



新史学

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

新史学

第十卷

激辩儒教：
近世中国的宗教认同

本卷主编◎曹新宇

中华书局

《新史学》编辑委员会

召集人：孙 江 杨念群 黄兴涛

编委：(按姓氏笔画排列)

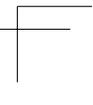
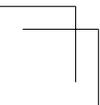
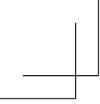
毛 丹 王奇生 王 笛 朱庆葆 行 龙

刘建辉 吴义雄 李晨光 李 静 余新忠

贺照田 夏明方 黄东兰 麻国庆 龚 隽

章 清 彭 刚 韩东育

学术秘书：胡 恒



目 录

1

儒教认同的民间实践

导论：捉妖记——近世中国宗教认同索隐 /1

柯若朴 孔子与灵媒：“民间儒教”是否存在？ /3

- 一、台湾民间宗教中的“儒”
 - 二、大陆及台湾地区的早期扶鸾运动
 - 三、儒宗神教
 - 四、圣贤堂与《鸾堂圣典》
 - 五、武庙明正堂与《天道奥义》
- 结 论

曹新宇 祖家的宗族：儒家社会的异端实践 /32

- 一、万全发现的《老祖家谱》
- 二、祖师的原籍
- 三、祖师的家布
- 四、想象的宗图与宗族

49

救世神学与劝善挽劫

高万桑 扶乩与清代士人的救劫观 /51

- 一、末世论与早期扶乩类道经
 - 二、从宋代至清代
 - 三、18世纪经卷当中的末世论主题
 - 四、清代背景下的末世论
- 结论：是否存在一种精英末世论？

山田贤 “善”与革命——清末民初的四川地方社会 /71

- 引 言
- 一、实践“善”的人们——四川省地域社会素描
 - 二、达县磐石乡的辛亥革命
 - 三、独立的地域社会——“善”与革命
- 结 语

王见川 近代中国扶乩团体的慈善与著书：从《印光
法师文钞》谈起 /89

- 一、印光著作中的扶乩及其先例
 - 二、扶乩与慈善：中国济生会
 - 三、扶乩与“灵学会”
 - 四、印光眼中的新兴“教门”（救世团体）
 - 五、扶乩著书：鸾书类善书及其理念
- 综合讨论

125

祭礼的边界

张超然 专醮酬恩：近代道教为民间信仰所提供的仪式服务 /127

前 言

- 一、醮仪的种类与发展
- 二、湖北麻城清微醮科与当地民间信仰
- 三、醮科结构与编写方式

结 语

姚春敏 划界而治：清代至民国山西泽州村社边界的形成与发展 /167

- 一、关于“村界”
- 二、村社界限划分根源于社费征收
- 三、村社界限标志
- 四、村社界矛盾及解决

结 语

183

宗教社会跨界观察

沈艾娣 修女亚松达的圣迹：反思近代中国与欧洲的宗教医疗空间 /185

香气神迹
不腐尸身
治病圣物
周年纪念

武内房司 “宝山奇香”考——中国的千年王国论与越南南部的民间宗教 /208

- 一、19世纪越南南部社会
- 二、反殖民地斗争与宝山奇香
- 三、宝山奇香教义

结 语

杜赞奇 比较视野下的宗教与世俗主义：欧洲、中国及日本 /223

- 一、超越与中国帝制权力：纵向分隔
- 二、纵向整合与纵向调和
- 三、救世团体：社会革新与自我塑造
- 四、中国与日本

结 语

征稿启事 /255

孔子与灵媒：“民间儒教”是否存在？*

柯若朴(Philip Clart)** 撰

毛 鹏译 曹新宇校

在大多数研究领域中,最基本的问题往往也最难解决。宗教学家虽在某些特定宗教的生活、信仰、教义、实践等领域,积累了大量研究成果,但迄今也未就“宗教”的定义达成共识,哪些可容纳于这一“标签”下,哪些又不能?同样,研究“儒教”的学者对其所选课题的基本问题,也很难解决,比如:儒教究竟是哲学,还是宗教?我们是否可以称它为“教”,还是直接称它为“儒家传统”或“儒家思想”?

本文涉及有关“儒教”的一个基本问题,即“民间儒教”是否存在?或者说,在中国民间文化中,有多少可以理解为儒教的成分?这一问题尚未得到令人满意的解答。笔者并不将“儒教”标签简单贴在与之类似的民间文化上,以此来回答这一问题,而是考察了“儒”这一标签在20世纪民间教派中的使用。本文通过讨论有意识地以“儒”为名的教派,我们的问题将不再是这些教派是否为儒教,而是在它们自称“儒教”时,想要通过“儒”来表达什么?借助剖析民间教派对儒教的解释与“利用”,我们便可从侧面观察民间儒教的问题。同时,这样一来,也反映了“民间儒教”可能包含着的一个重要面向,即民间宗教“借用”了“儒教”这一称呼。

* 英文稿初刊于 *T'oung Pao* 89(No. 1):1-38,此次中译稿经作者重新修订。

** 德国莱比锡大学中国文化与历史专业教授。

一、台湾民间宗教中的“儒”

在台湾民间宗教中,找寻贴有“儒”这个标签的事物,你首先看到的,可能并非某种教义,而是仪式。谭维理(Laurence G. Thompson)在他发表于1981年的一篇文章中,以北港地区的一座妈祖庙朝天宫为研究对象,区分了“民间的”与“经典的”两类仪式^①。为前去朝拜妈祖主庙而举行的典型民间仪式,在朝天宫占据主流地位。与此同时,另外一套与之迥异的“丁祭”仪式,也是一年两次,如期举行。这种旧式的丁祭,由一群身着纯麻长袍,并裹着黑色棉马褂的男性举行。复杂的仪式程序,每一步都由一位“通赞”来宣布。祭司们献祭猪、羊,负责进香,诵读赞颂妈祖的“祝文”,执行“三献礼”“三奠酒”,并在仪式结束时焚烧祝文。仪式的不同阶段之间,由一系列伴随着鼓、钟、笛声的三跪九叩礼隔开。谭维理并未告诉我们祭司团体如何选出。在祝文中,他们以固定的格式相区别,“主祭生甲及陪祭生乙、丙、丁,与之一起的还有乡绅、商人、寺庙主管”,换句话说,即地方精英。谭维理没有使用“儒教”一词来称呼这种经典的仪式,而是名之为“官方式仪”,并且认为这一仪式“源出于儒家经典,后来在帝国政府的礼书中获得了指导地位”^②。

尽管普通民众并不参与“官方式仪”,但也熟知这种仪式的主要部分。而且,总体说来,通过“儒”或“正统”所提供的信息,笔者也已经认识了这一仪式^③。它的典型特征包括:仪式参与者身着“儒服”(长袍马褂)，“三跪九叩”，设有“通赞”一职，诵读并焚烧祝文，“三献礼”与“三奠酒”，仪式过程庄严肃穆，以及仪式空间独特的层级式划分。事实上，这种仪式更成熟的形态也见于台湾孔庙所行典礼。只是，这些主要由政府资助的，人为历史化重塑出来的仪式，它们

^①Laurence G. Thompson, "Popular and Classical Modes of Ritual in a Taiwanese Temple," *Bulletin of the Society for the Study of Chinese Religions* 9, 1981, pp. 106-122.

^②同上,第116页。有关这种礼仪的规范,见陈运栋:《台湾的客家礼俗》,台北:台苑出版社,1991年,第146—179页。

^③1993—1994年间,笔者在台湾中部地区开展了田野调查工作,集中关注于一个台中的鸾堂。

对于普通民众的影响微乎其微。这样看来，朝天宫这一研究范例的重要性，恰恰在于以它为代表的社区寺庙所行仪式，尽管与上述“官方式仪”相类似，或者有所简化，但前者由地方社会自行发起，而非后者那样，经过政府资助举行。朝天宫的这类仪式，大约自清代开始，一直延续至今。

除了朝天宫这类社区寺庙以外，与其所行仪式相类似的儒家礼仪，也用在一些大姓家族的宗祠中。作为一种可供人们选用的礼仪，这种儒家礼仪比我们在对其有所忽视的台湾民族志中所见，更加普遍。近来，台湾学者李丰楙研究了专业人群在他所称“儒家礼仪”中扮演的角色，指出，这些所谓的“礼生”在台湾地方寺庙所行仪式中，早已历史性地产生了显著影响。他认为，事实上在佛教影响开始增强的1945年以前，恰恰是礼生与道士代表着可资最广泛利用的礼仪职事人员。礼生的礼仪知识已经编纂成册，一方面是公开印行的礼书，诸如朱熹著《家礼》、吕子振著《家礼大成》，另一方面则是仅仅在礼生内部流通的各式抄本。一些情况下礼生与道士相互竞争，但更为普遍的则是互为补充。因此，社区寺庙及私人丧葬举行的复杂仪式，往往分为礼生与道士两个部分，每一部分都根据仪式的需要，包含有特定内容。实际上，这种礼生与道士之间的互动，为我们展示了地方社会不同礼仪传统间的相互影响^①。

由于台湾礼生使用的礼书，与中华帝国广泛流布的礼书间相互关联，因此，类似于台湾礼生所行的仪式也可在台湾以外地区见到。丁荷生(Kenneth Dean)描绘了一个福建地方家族所行“儒家典礼”，并将这一典礼与他所称北港朝天宫的儒教礼仪相联系。他强调，这种典礼仅仅由精英人物，而非整个家族来举行，其用途主要在于标识主祭者的精英身份^②。与此相类似的用途，也见于甘肃省的一个孔姓村庄在重修孔庙时所举行的仪式中。20世纪80年代末90年代初，景军对这一村庄的仪式做了研究。在这里，拥有记忆并精通复杂仪式语言及

^①李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，载王秋桂、庄英章、陈中民编《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，2001年，第331—364页。

^②Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993, pp. 158-159.

程序的能力,帮助一群家族耆老建立起了他们的宗教权威。景氏的研究所涉及仪式,与台湾礼生所行之礼有着诸多相似,这包括了在举行仪式时排斥民众,或者使这些民众仅仅沦为“观礼者”的精英主义趋势^①。另一研究范例来自裴达礼(Hugh Baker)在20世纪60年代,对香港新界一个家族的研究。该家族在举行春祭时,“部分使用了一种外地话,据当地村民说,这是清朝官员的语言,但它与满清官话之间其实并没有几分相似”。传统上只有家族耆老与拥有功名的人,才有资格参加春祭,其他人则被排斥在祭堂之外。伴随着清朝科举制度的崩溃,这些限制稍显宽松,但是正如20世纪60年代的仪式所反映的那样,这些仪式仍旧存在着明显的精英特征^②。

最后,笔者简要述及姜士彬(David Johnson)发表于1997年的一篇文章,正是这篇文章在一定程度上鼓舞我做出了现在的努力。文章作者调查了山西西南部的寺庙节庆——“赛”,强调了存在于这些节庆中的神话主题、价值及仪式所反映出的儒教特征。有关这些节庆中的宗教仪式,他写道:

它们的主要仪式,更像是在宗祠及孔庙中举行的,令人感到压抑、肃穆的典礼,而非我们通常认为,比如由中国东南部道教科仪所代表,充满着生气与感情色彩的乡村宗教仪式。这里明显存在着一些不见于国家祭仪及祖先祭祀中的成分,但是这种仪式在整体上的“儒教”特征,则是可以肯定的。^③

姜士彬在以“儒教”标签表达其困惑的同时,主张承认儒教在民间宗教中的应有地位,并为此提出了“赛”与他“姑且名为‘儒教’之间的联系”这一充分例证^④。

以上学者的研究,清晰表明了有关中国民间宗教的民族志中遭到相当忽视的仪式,存在于中华文化圈的不同地理区域之中。或许有人认为,对于学者而

^①Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.

^②Hugh D. R. Baker, *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968, pp. 64-65.

^③David Johnson, “‘Confucian’ Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shansi in Late Imperial Times,” *T'oung Pao*, 83(1997), pp. 159-160.

^④同上,第128页。

言的这些仪式,不过是清代拥有功名的人们控制下的宗教实践的残存,而非真正“活着的”民间宗教之组成部分。然而,时至今日,清亡已近九十载,科举废止也已历经百年,这些仪式却也仍旧活跃于台湾、香港地区,并在大陆也呈现复兴之势。因此,对于这些仪式,它的地域及地方差异、社会载体及其与帝制晚期国家祭仪之间关系的更深层研究,应当极大地推动学界剖析民间宗教实践中一个迄今仍被忽视的维度。

本文余下部分,笔者集中关注了台湾的一种扶鸾教派,即“鸾堂”。这些鸾堂,一方面借用了“儒教”“孔教”“儒宗神教”^①等称谓,明确自认为儒教,另一方面还有意识地采用了上文讨论中所涉及仪式,作为其自身“商标”^②。鸾堂的仪式与教义的发展,为我们提供了以下具有启发作用的例证:为了创造出一种新式宗教运动的传统,并为这一传统在高度多样化的台湾宗教市场开拓出一片富有特色的“利土”,民间宗教“借用”了一些在自己的认知看来,符合“儒教”本质特征的“元素”。通过对以“儒”为自我称谓的教派进行考察,我们便能初步窥探出儒教在台湾文化中的民间形式。

二、大陆及台湾地区的早期扶鸾运动

台湾地区的鸾堂传统,始于1853年一个在澎湖岛的首府马公成立的宗教团体。是年,马公文人将一灵媒送往福建泉州府,在那里的“公善社”学习使用乩笔。同年,在这个灵媒返回马公后,一个以宣讲《圣谕》、劝人向善为宗旨的鸾堂“普劝社”宣告成立。普劝社的活动逐年减少,到了1885年,中法战争期间法国军队占领澎湖,它便完全停止运作。两年后的1887年,由六名“生员”带领,筹集起了复兴普劝社所需资金,此后它改称“一新社”。在一新社的主持下,由经过

^①David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton: Princeton University Press, 1986, pp. 79, 149.

^②李丰楙经过调查后发现,相当一部分礼生(精通礼仪的人)同时也是鸾堂的成员。因此,在礼生与鸾堂之间似乎存在着一种选择性亲和关系。见氏著《礼生与道士:台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》。

仔细筛选的“讲生”定期举行宣讲。我们找到了这些讲生中比较有代表性的一些人,诸如八品顶戴林陞,以及童生郭鄂志、许占魁、高昇、陈秉衍。这类宣讲,主要用来对《圣谕》以及一些关注于公共道德的善书进行讲解,包括《圣谕广训》《感应篇》《阴鸷文》。1891年,一新社成立了一个有组织的下属机构“乐善堂”,专门用它来扶鸾创作可能用于该社宣讲中的新善书。这些完成于1891—1903年间的新善书,被一新社视为台湾最早的扶鸾善书之一种,冠以《觉悟选新》之名,整理出版。大约同一时期,台湾岛北部的宜兰县文人,也在从事着相类似活动,并于1890年编写了可能是台湾历史上真正最早的扶鸾善书。宜兰县在当地拥有功名之人领导下的鸾堂极其活跃,由此也滋生出了遍布整个台湾中北部地区的新式教团^①。

19世纪后期的鸾堂是一种文人领导下的宗教团体。这些宗教团体借助神祇所作“乩示”来重申传统价值,试图阻止这些价值的衰落。扶鸾所得“神谕”及道德说教,通过宣讲及善书,再次传递给普通民众。这些向外的活动,我们最容易察觉。但是,从一开始,鸾堂就具有关乎其成员精神需求的内在功能。尤其作为宗教机构,古往今来便致力于其成员自身的超度。

在台湾鸾堂的观念中,超度基本意味着“神化”^②。这是鸾堂成员“鸾生”的终极目的,希冀自己死后能够羽化成神。而此目的的实现,依赖于长期的修道,至于修何种道,则由神明通过其乩示告知。尽管不同的鸾堂在所修“道”的具体内容上会有所差别,却也仍旧存在着一些共同特征。人们的修道,主要是修持日

^①对于澎湖岛及台湾地区鸾堂历史发展的概述,主要参考了以下著作。宋光宇:《解读清末与日据时代在台湾撰作的善书〈觉悟选新〉》,见《宗教与社会》,台北:东大书局,1995年,第1—65页;王见川:《清末日据初期台湾的鸾堂——兼论“儒宗神教”的形成》,载《台湾的斋教与鸾堂》,台北:南天书局,第169—197页;李世伟:《日据时代台湾儒教结社与活动》,台北:文津出版社,1999年;王志宇:《台湾的恩主公信仰——儒宗神教与飞鸾劝化》,台北:文津出版社,1997年。有关台湾鸾堂早期历史的英文著作,见 Philip Clart, “The Ritual Context of Morality Books: A Case-Study of a Taiwanese Spirit-Writing Cult” (Ph. D. dissertation, University of British Columbia, 1997), part I, chapter 2.

^②以下对鸾堂信仰系统的概述,大部分基于笔者对当代台湾中部地区鸾堂的研究。但是,正如鸾堂善书中所见,这些当代鸾堂的信仰与早期鸾堂的信仰之间存在着延续。因此,它们可以被看作是19世纪晚期以来鸾堂信仰系统中的基本元素。另外,这里需要指出的是,笔者对鸾堂信仰系统所做研究,乃是根据善书中教派领导者在“官方”视角下所做记录。事实上,它与教派成员基于自身对该教派的认同程度而持有的实际宗教信仰相比照,两者只会在一定程度上有所重叠。

常道德，即在生活中对于仁、义、礼、孝等基本美德的实践。一旦人们将这些伦理典范成功地植入其日常生活，那么他们便可达到一种永恒的诚、和、静之状态，而这又能极大地促进其修道历程中“灵性”的开悟。

修道被理念化为一种学习的途径。鸾堂好比学校，神明为老师，鸾生为学生。这一理念也反映在鸾堂所用术语中，鸾生称呼他们的教派神明为“恩师”，自称“生”或“弟子”，他们努力学习得自于神明的“圣训”，这些圣训即其教科书。“学习”有无进步，依据“功”与“过”来评判。为此，一些鸾堂也使用了“功过格”，一种决定人们功过多少的善恶行为记录簿^①。有关人们功德积累的结算，即在其成为鸾生时于天国所建“鸾籍”，决定了人们死后是堕入地狱，转世为人，还是上升天国，羽化成神。后者的实现，要求人们的功德积累拥有显著盈余。同时，这些积累下来的功德也决定着人们死后获得神职的级别，下等的，中等的，还是高等的。

即使人们已经成“神”，也要继续修道，以使自身更加完美。鸾书中记载着大量的善人轶事。这些“善人”在其死后成了一些村庄的土地神，他们继续努力修道，并以近乎完美的方式履行其职责，数年之后，便可升任城隍。由此以往，进一步的修道又使他们得以获取某一重要的关公庙宇中关公一职。最终，如果他们的修持并未偏离正道，那么便可赴任天国神职。此后，修道并不因此而中断，持之以恒，又可逐级升任天国更高神职。这样看来，修道为中国民间众神的等级系统引入了一套动态体系。几乎所有的神祇称谓，都仅仅代表由一系列拥有功德之灵魂持有的神职官号。尽管中国的各种神祇为数众多，依旧不能满足在鸾堂中产生的，已经“证道”了的灵魂之“果位”所需。因此，鸾堂始终倾向于创造出新的神明官职，为已证道的灵魂创造职位空间。这也意味着人们有可能找到一些只见于鸾书中，而为别处不载的神祇。不论是否为鸾生，都可以将自己的功德转输给其或许仍旧在地狱中接受教化的先祖，并记入他们先祖自己的功德簿中，以此来帮助其先祖达到获得重生或者成为神明所要求的功德数量。这样看

^①有关“功过格”的研究，见 Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991。沉雅礼(Gary Seaman)研究了20世纪70年代台湾中部一个鸾堂所用功过格，见 Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village*, Taipei: The Orient Cultural Service, 1978, pp. 58-62。

来,人们去世了的先祖也有获得某一神职的可能,而这又使得神明数量进一步膨胀。人们为了自己与先祖的投生或成神而创造功德,最便捷的方法即向鸾堂捐献钱财。毫无疑问,像这样的灵魂超度变成了鸾堂重要的收入来源。

从一种更为宽广的历史视角来看,台湾的鸾堂乃是因应 19 世纪普遍的社会、政治、文化剧变,由在中国大陆发展起来的宗教组织经过地方化演变而产生的。这很大程度上在中国宗教历史中仍属未知的领域,正是笔者目前所从事的研究所在。我现在的看法是,这些鸾坛代表了此前由地方精英资助下,两种有着明显区别的宗教组织,即扶鸾道坛与慈善团体之融合。

宋代以降,扶鸾道坛通常集中关注于一类特殊神仙。每隔一段时间,道坛成员便通过扶鸾与这些神仙进行沟通,最普遍的“乩仙”是吕祖、张三丰、文昌帝君。道坛成员与其护佑神之间的关系,仿效了道教的模范弟子与其宗师。成员们的终极目标是在他们为得道成仙而进行的宗教修持中,获得“神启”。诸如《化书》《吕祖汇集》《张三丰全集》这类集子,构成了这些道坛编写的主要鸾书^①。

另一方面,帝制晚期相当于“扶轮社”“狮子会”一类的慈善团体,由富裕的绅士与商人组成,从事于各类慈善活动,最常见的像舍药施棺、敬惜字纸、举办宣讲、刊印善书^②。

大约在 19 世纪中期出现的新式鸾坛,结合了扶鸾道坛的内部结构与慈善团体保守的社会改良思想,并受一种千禧年式的使命感所驱使。这一使命感突出

①有关这些鸾坛的二次文献非常稀少。相关研究包括:Anna Seidel, “A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng,” in William Theodore de Bary(ed.), *Self and Society in Ming Thought*, New York: Columbia University Press, 1970, pp. 483-531; 黄兆汉:《明代道士张三丰考》,台北:台湾学生书局,1988年; Terrence G. Russell, “Chen Tuan at Mount Huangbo: A Spirit-Writing Cult in Late Ming China,” *Asiatische Studien*, 44(1990), pp. 107-140; Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, Albany, NY: State University of New York Press, 1994; Monica Esposito, “Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality,” *Journal of Chinese Religions*, 29(2001), pp. 191-231; Mori Yuria, “Identity and Lineage: The *Taiyi jinhua zongzhi* and the Spirit-Writing Cult of Patriarch Lü in Qing China,” in Livia Kohn and Harold D. Roth(eds.), *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, pp. 165-184.

②有关明清时期慈善团体的研究,见 Joanna F. Handlin Smith, “Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ch'ing,” *Journal of Asian Studies*, 46(1987), pp. 309-337; 梁其姿:《施善与教化——明清的慈善组织》,台北:联经出版事业公司,1997年。

表现在一个广为人知的神话故事中。玉皇大帝因人类陷入道德堕落的深渊而生愤怒,决定发动一场大灾难,灭亡整个人类。以关圣帝君为首的一些神明恳求玉帝不要“玉石俱焚”,而是应该宽恕“善人”。他们还祈求玉帝延缓灾难的降临,以便其获得劝化人类改良道德的时机。玉皇大帝愠色稍解,允许了他的这些下属通过降鸾临凡,以他们的教化革新人类。后来,这些神明便借助扶鸾建立起了—些鸾坛,用来记录神谕,并通过善书与宣讲来传播这些神谕。

这一神话故事表达了受过教育的地方精英在面对传统秩序的衰落时,深感不安。他们通过在灾难来临前,将协助诸神改革人类邪恶行径作为自己的义务,从而把致力于他们所生存时代道德革新的鸾坛运动合法化。服务于“劝人向善”这一目的,鸾坛并不满足于仅仅为其成员主持降鸾,而是积极地借助于宣讲,将神谕传播给那些未受过教育的普通民众。与道教修行的神秘色彩相比,鸾坛更加关注对于传统道德标准的重申与发扬。虽然这种道德式的面向在扶鸾道坛中同样重要,但是仅仅是在新式鸾坛的眼中,这些道德面向才成了其存在的唯一目的。这一差异明显存在于两类鸾坛的著述中。扶鸾道坛倾向于编写道徒传记,汇集降坛神明的作品(包括其诗篇)及有关教义的文章与善书。而新式鸾坛几乎全部致力于善书的编写,无论就其书名还是本质而言,它们都属于扶鸾善书。在这些新式鸾坛看来,所谓的修道,本质上即修持居于首要地位的“道德”——要成仙,即要修善,而不是修持某种神秘实践。另外,一些新式鸾坛(包括大多数台湾鸾堂)的仪式集中关注在“武圣”(关圣帝君)这一在鸾坛经典神话中居于领导地位的神明之上,而不是关注其前身扶鸾道坛早已触及的其他神明,这也象征性地表达了上述差异^①。

^①在这些神明中,孚佑帝君非常突出。在台湾鸾堂中,人们崇奉孚佑帝君为恩主之一。但是,很显然孚佑帝君处于关帝的下属地位。与此不同的是,在全真教盛行的大陆地区,比如广东的鸾坛中,孚佑帝君却扮演着比关帝更为重要的角色,见 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect*, Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991; 志贺市子:《近代中国のシャーマニズムと道教:香港の道坛と扶乩信仰》,东京:勉诚出版公司,1999; Shiga Ichiko, “The Manifestations of Lüzu in Modern Guangdong and Hong Kong: The Rise and Growth of Spirit-Writing Cults,” in Kohn and Roth, *Daoist Identity*, pp. 185-209。“群英坛”,一个位于四川地区的鸾坛,在1863年出版了有关孚佑帝君的善书《救生船》,从该书中“孚佑帝君”所作“圣谕”可以清晰看出,他的职责仅仅在于协助关帝领导下拯救人类的行动,见 Clart, “The Ritual Context of Morality Books,” part I, chapter 1. 有关《救生船》的内容总结,见 Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*, pp. 49-50.

人们普遍认为，新式鸾坛所传播的道德规范即是儒家传统的一部分。将这种传统道德规范与鸾坛对关圣帝君的崇拜相结合，这使得大多数鸾坛自我认同为儒教，而且在外界看来也的确如此^①。然而，有趣的是，基于笔者目前所做研究，以“儒”这一术语明确作为教派自称，仅仅出现在民国早期。当时，儒教不再是公共秩序的一部分，而成了人们需要遵循的众多教化之一种。葛维汉 (David C. Graham) 记述了一些 20 世纪 20、30 年代的四川鸾坛，这些鸾坛即自称“儒坛”^②。

三、儒宗神教

与儒坛活跃于四川同时，台湾北部一位极具影响力的正鸾生（灵媒）杨明机（1899—1983），主张为那些联系紧密的鸾堂背后共同的宗教系统，创立了“儒宗神教”这一称谓。儒宗神教，或其全称“儒宗神教道统克绍真传法门”，最早在 1919 年通过天帝的乩示，授予三芝地区的鸾堂“智成堂”，但当时并未就这一称谓做出更深层的解释。后来，智成堂的正鸾生杨明机，前往台北协助创建“赞修宫”。以赞修宫作为新的基础，杨明机与智成堂合作编辑了一部为接受儒宗神教称谓的鸾堂所通用的科仪书，即《儒门科范》。该书出版于 1937 年，首次正式

①与大多数民间神灵相类似，关圣帝君的“教派”血统非常模糊，见 Barend J. ter Haar, “The Rise of the Guan Yu Cult: The Taoist Connection,” in Jan A. M. De Meyer and Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religion and Traditional Culture in Honor of Kristofer Schipper*, Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. 184-204. 然而，明清时期，关圣帝君经历了一个逐渐“儒教化”的过程。民间意识将他与儒教的“文圣”孔子相比照，视其为“武圣”。清朝通过赐予他“关夫子”的头衔，试图吸纳这一“儒教化”了的神明，而这又使他再次处于一种与孔子相补充的关系下，见 Gunter Diesinger, *Vom General zum Gott: Kuan Yü (gest. 220 n. Chr.) und seine "posthume Karriere"*, Heidelberg: Haag & Herchen, 1984, pp. 250, 252.

②David C. Graham, “Religion of the Chinese in Szechwan,” *Chinese Recorder*, 66(1935), pp. 363-369, 421-428, 484-490, 547-555; David C. Graham, *Folk Religion in Southwest China*, Washington, D. C.: Smithsonian Press, 1967. 最近几年，在一定程度上，这些“儒坛”有所复兴，见于：《四川梁平“儒教”之考察》，载《民间宗教》1996年第2期，第281—290页。

尝试以权威方式，将鸾堂的仪式程序与通用准则规范化^①。

《儒门科范》分为三部分内容：“天部”“地部”“人部”。“天部”有关于“儒宗神教”的序文，以及一些用于重要神明诞辰与其他仪式中的“表文”。这些重要神明包括（按顺序）：玉皇大帝、三官大帝、释迦牟尼佛、太上道君、至圣先师孔子、观世音大士、五恩主（关圣帝君、孚佑帝君、司命真君、豁落灵官、岳武穆王）。“地部”有用于“醮礼”及其他一些超拔仪式中的疏头、牒文。“人部”有各类神明的“宝诰”、两套“醮科”、一部《无极内经》的摘要本。《无极内经》是《中庸》的一部注解，于1907—1922年间由西昌地区的一个鸾坛扶鸾而来，最早经同善社云南分社刊印发行。

除了上述三部分内容以外，《儒门科范》在其开篇序文中还包括有一段明显抄自另一部礼书中的“祀圣礼法”，以及该“礼法”在儒宗神教庙宇内的使用说明。此外，还有献给一些神明的“祝文”与“祭文”。这些神明包括孔子、仓颉圣、文昌帝君、关圣帝君、朱衣神君、孚佑帝君、紫阳朱子、大魁神君^②。

《儒门科范》记录了一种新式宗教运动为自己创造“传统”的尝试，笔者试图进一步分析这一“传统”的建构过程。通过阅读“天部”中的内容，我们明显可以看出，《儒门科范》并没有以一种与佛、道二教相区别的狭隘教派意识来理解儒宗神教的儒教身份，而是凭借一种开放的、融会的方式对此加以诠释的。包括人与“神”在内的所有作者，都强调大道无二，“三教归一”。然而，《儒门科范》将儒教传统置于首要地位，佛、道二教则是儒教的补充。“三教归一”的实现，必须经由儒教传统才能达到。有关儒教的首要地位，可以从儒宗神教的祭坛布置看出：无极天尊作为道的化身，由一盏明灯代表，居于祭坛最高位置。无极天尊以下，依先后顺序分别排列着孔子、老子、释迦牟尼佛，再往下即“五恩主”之牌位。正是五恩主通过他们自己的“乩示”，将鸾堂的关注点，引向对世人的教化（《儒门科范》，页34—35）。

对于儒门在传统上没有一套完整的科仪，《儒门科范》深表遗憾。该书认为

^①有关杨明机的生平，见王志宇：《台湾的恩主公信仰》，第51—56页；李世伟：《日据时代台湾儒教结社与活动》，第122—125页。

^②在第三版《儒门科范》中，额外增添了一部各类礼书的辑本。

造成这一情况的原因是，“儒门孔道，教人正心修身，克己复礼，未与醮谢、超拔等事”（《儒门科范》，页 30）。佛、道二教早已提供了科仪服务，“道专为度阳，醮谢等事。释专为度阴，超拔诸苦”（《儒门科范》，页 29）。然而，举行斋醮、祈福、超拔等事，实为人类所必需，任何一个追求自我完善的宗教系统，都必须提供它们。现如今，五恩主借助乩笔传播其普世教化，致力抚平当下人类在灵魂与文化上的裂痕，并引导人类重归于唯一的道。与此相类似，就引导人类生活所不可或缺的仪式而言，一种将其统一化的努力便显得必要。因应于此，《儒门科范》中写道，“夫释道二门，皆有法节。惟儒门神道设教，虽多传经典，未有一定法门。兹奉道祖之命，略将三教归一之法，安排样式，以为一定之崇奉”（《儒门科范》，页 34），这样一来，儒宗神教便得以“辅宣圣未伸之至意”。在孔子降笔所作序中，他本人也赞成这一说法，“其所造《儒门科范》，以助吾教前途”（《儒门科范》，页 22）。甚至连老子也以同样的方式作序，对《儒门科范》中仪式内容所起作用，大加赞赏，“其间之表、疏、牒、文，可堪为酬谢庆吊之妙用，辅孔道未尽之旨，改革浇风，肃整陋习，大有裨益世道人心，为宗教社会之木铎也”（《儒门科范》，页 23）。

毫无疑问，这是在替“斋醮”等明显非儒教的元素，融入一部以儒门为宗的科仪书做潜在的正当性辩护。在该书“天部”中的许多地方，这种辩护表现得非常清晰，如文昌帝君所作神谕，“咨尔智成、赞修南北各堂，欲以科仪之请，儒宗独立法门。事关古来未有此举，故前经诸真向阙陈情。阙案未决，恐儒门圣道，不关醮谢超拔等事，致招释道之徒，目为旁门”（《儒门科范》，页 33）。的确人们对于儒宗神教自认儒教的批评，一直以来就是援引《论语》里“子不语怪、力、乱、神”这句话，认为鸾堂对降鸾神明的核心关注，以及这些神明乩示中提及的地狱、神仙、因果报应等奇异现象，与孔子所言明显矛盾。

《儒门科范》从直接与间接两方面，对这一批评做了回应。直接的回应见于孔子降笔为该书所作序文。文中，孔子反驳了时人对于“子不语怪、力、乱、神”的理解，认为这句话应该读作“子不语怪力、乱神”，如此一来，孔子对于“正统”神明这类超自然现象的关注，便没有什么不妥。间接方面，该书多处提及古今异质，因而今日也需要不同于往昔的方法。正是由于当今世界的严重危机，才需要

神明临凡，指引人类步入正道。而《易经》所言“以神道设教”，则是在当今社会条件下，对于人们试图改变世道人心所需方法的“经典”支持。这一方法既不可避免，也唯一适用。同时，“以神道设教”也是儒宗神教为其所主张的宗教修持方法，最常援引的权威论据之一。事实上，“神教”一词，即是源出于此^①。

在论述了《儒门科范》为争取补充儒教传统不曾涉及的方面，从而表现出的基本融会特征后，我们着眼于该书所描述的一些科仪。书的开篇提到了两类行于孔庙中的“丁祭”。这种复杂的丁祭，它的仪式被简化为“三进香”“三奠酒”与“三献衣”三项程序，在保留了原来仪式基本结构的前提下，引入一种专用于儒宗神教庙宇内的祭礼中（《儒门科范》，页9—11）。对于原来仪式中的许多内容，像“瘞毛血”“望燎”“盥水”等礼，“可有可无，不必拘也”。至于如此改动的目的，书中明确有言，“以上定其便捷之献礼，易于学习。”

《儒门科范》将这一简化后的儒教礼仪，与有关完整版丁祭的描述，一同置于书首序文部分，意味深长地在开篇便宣示了儒宗神教的儒教身份。考虑到这部科仪书中提到的其他仪式，明显源自非儒教的传统，因此该书之所以将这一“宣示”置于如此显要的位置，便不难理解。超拔仪式（《儒门科范》，页192—228）抄自龙华派的科仪书，龙华派是一种流行于台湾“斋堂”中的宗教传统^②。“地部”中的斋醮仪式，则是明显源自某一种道教“模型”，笔者尚未找到其准确

①《易经·观卦》，参见不同译本：Richard Wilhelm and Cary F. Baynes (trsl.), *The I Ching or Book of Changes*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967, p. 486; Z. D. Sung, *The Text of Yi king (and Its Appendixes): Chinese Original with English Translation*, Shanghai: China Modern Education Co., 1935; 1983年，台北文华图书公司重印了该书，见该版第91—92页。查阅台湾“鸾堂”的历史，对于孔子不语“神”这一问题，已经有多种颇具创造性的方式予以解决。普遍采用的策略，是寻找与古圣贤的灵媒及占卜活动相关的实例，见陈南要（陈静庵）：《儒宗神教的考证》，台中：鸾友杂志社，1974年，第28—29页。1980年，一个特别有趣的事例出现在乩示中，这一神启证明了是孔子授权发明了扶鸾，而且孔子本人及其弟子都是首个“鸾坛”的成员。这是一个有关凭借乩笔来创作“即时神话”的很好例证，见Clart, “The Ritual Context of Morality Books,” pp. 238—240。

②《儒门科范》所载超拔仪式，与龙华派的礼书《龙华科仪》（台中：民德堂，1992年）所载，有着明显的相似。但是，《儒门科范》的作者并未将《龙华科仪》，或者更早的《大乘正教明宗宝卷》（《龙华科仪》即从此宝卷中辑出），作为其直接的来源，更为可能的来源是在龙华派“斋堂”中广泛流传的《香花科仪》。笔者在一份二次文献中，找到了《香花科仪》对超拔仪式的有关记载，很显然，当时极有可能是这部科仪书的某一个版本，成了《儒门科范》所载仪式的主要来源，见林美容、祖运辉：《在家佛教：台湾彰化朝天堂所传的龙华派斋教现况》，载江灿腾、王见川编《台湾斋教的历史观察与展望》，台北：新文丰出版公司，1994年，第191—252页。

的文本来源,但这一来源(如果能确认的话)可能会是一部在地方道士内部流通的礼书,杨明机与他的合作者通过这些道士,应该接触过这部礼书^①。

既然《儒门科范》中提到的大部分礼仪材料,都是源出于道教及民间教派,那么这是否意味着,该书开篇序文中有关儒教礼仪的材料,以及“天部”中对儒教继承者身份的宣示,都仅仅是一种为“混合型”教派提供儒教正统“外衣”的策略?可以肯定的是,《儒门科范》的作者的确持有一种融会型的宗教世界观。但是,问题在于,这一融会型的世界观并没有将儒教置于同佛、道二教相等同的地位。该书作者非常肯定地主张“以儒为宗”,这表现为以下几点:儒宗神教祭坛的设置,《儒门科范》开篇序文及“天部”中对于有关儒教主题的强调,以及“人部”中《无极内经》的内涵意义。更为重要的是,各种道教及龙华派的科仪只在需要时才偶尔举行,而儒教祭礼先于降神仪式,换句话说,它才是鸾堂主要的、定期的、有计划举行的仪式活动。因此,鸾堂中儒教仪式仍旧最为显著,它也是儒宗神教所有仪式活动中最为显著的“商标”。借助这一商标,儒宗神教便可与同样大量借鉴仪式的道教及龙华派相区分。

儒宗神教仪式的特异性,是其根植于19世纪后期由地方绅士倡导的台湾扶鸾运动的结果。这些绅士的穿着及其所行仪式,更接近于一种庄严的“官方式仪”或儒教仪式,而这一仪式在日据时代的鸾堂中也得到了延续。日据时代的鸾堂,其成员的身份结构已经发生了改变。传统意义上的绅士逐渐消失,转而由商人、企业家、富裕农民、学校教师构成的地方精英,获得了鸾堂的领导地位。但是,这些地方精英领导下的鸾堂,依旧保留了儒教的特征。其中缘由,笔者以为有如下两点:首先,儒教为这些地方精英在面临殖民政府日益增强的“日化”压力时,提供了参与并支持他们所认同的中国核心传统的机会^②。就这一缘由来看,在日本政府官办学校系统外开设书房的古文教师,他们在鸾堂中的积极活动

①《儒门科范》记载的一些“宝诰”,与全真道的科仪书《太上玄门日诵》(台北:“中华民国儒教会台北市分会”,1986年)所载完全一致。《儒门科范》所载各类仪式的非完整形式,同样可以在大渊忍尔收藏的道教科仪书中找到,遗憾的是笔者尚未见到有哪一种仪式的完整版本,在二者的记载中全然一致,见大渊忍尔:《中国人の宗教仪礼》,东京:福武书店,1983年。

②“民众自觉参与中国社会的‘大传统’”,这仍旧是流行于当下台湾鸾生群体中的一种主要激励因素,见 Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*, p. 8。

有着非常重要的意义^①。其次，儒教这一商标给予了儒宗神教名下的鸾堂一种共同的身份标识，以便它们能够将自己提供的仪式服务，与来自他者所提供的相区别，同时使得它们有能力与后者相竞争，即便这些鸾堂也“借用”了后者的仪式。这种竞争关系大多发生在儒宗神教与龙华派斋堂之间，传统上龙华派斋堂占有台湾一些地区葬仪市场的很大份额。鸾堂通过牢固的儒教认同，得以在提供龙华派仪式服务的同时，并不影响到它们的儒教身份，而且也不会削弱它们与龙华派的竞争地位^②。

四、圣贤堂与《鸾堂圣典》

杨明机将台湾鸾堂统一于儒宗神教名下的努力，并未立即见效。起初只有少数台湾中北部地区相互联系着的鸾堂，同意将儒宗神教作为它们的名称，将《儒门科范》作为它们的指导书籍。1945年，台湾光复以后，儒宗神教这一标签吸引了更多的附众，《儒门科范》也经历了两次修订，增加了一些新的内容。作

①有关台湾鸾堂与书房、书院之间的关系，以及“汉文”（以闽南书面语发音的古文）教育与日据时代鸾堂运动之间关系的研究，见宋光宇、李世伟：《台湾的书房、书院及其善书著作活动——从清代到现在》，载《第一届台湾儒学研究国际学术研讨会论文集》（下册），台南：台南市文化中心，1997年，第1—75页；李世伟：《日据时代台湾儒教结社与活动》，第369页及其后述内容。台湾光复以后，在国民党禁止民众使用台湾方言的政策影响下，侵袭下来的“汉文”继续为鸾堂所关注，见 Jordan and Overmyer, *The Flying Phoenix*, p. 13。位于台中的“武庙明正堂”（详下）作为笔者田野调查的中心，初看之下，似乎由于它在降鸾时使用国语，因而不太重视古文教育的问题。但是，仔细研究后就会发现，年轻的“鸾生”常常簇拥在庙宇主管的周围，由该主管向他们讲解如何用闽南书面语唱诵古诗。这座庙宇的主管，也即其创建者，是生活在日据时代弥漫着传统思想的鹿港地区一位书房教师的儿子，他接受了非常好的训练，精通于古典学问。

②沉雅礼（Gary Seaman）在其对20世纪70年代的南投县鸾堂所做研究中，强调了鸾堂在举行葬仪中的重要地位，见 Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village*, p. 69。传统上，在南投县的葬仪市场中，龙华派斋堂占有更为重要的地位。遗憾的是，作者并没有提到这一鸾堂所用礼书。不过，由于这个鸾堂似乎也是儒宗神教宗教网络中的一部分，故不能排除它用到《儒门科范》这一礼书的可能性。

为杨明机与一贯道密切联系的结果,无极老母也被引入儒宗神教的神谱^①。1978年,超过五百个鸾堂派出代表,决定组建“中华民国儒宗神教会”。至此,儒宗神教正式成立,作为大部分台湾鸾堂所代表宗教系统的名称^②。

然而,这一时期,最初组建儒宗神教的旧式乡村鸾堂,它们的“创造冲动”早已为大量新式鸾堂所取代。其中最具影响者,大多位于台中,诸如“圣贤堂”“重生堂”“圣德宝宫”“武庙明正堂”。作为“先驱”的圣贤堂,首先于1962年成立,上文提到的其他鸾堂,在这之后的不同年代,从圣贤堂中分离产生。就这些新式鸾堂的仪式来看,圣贤堂对于儒宗神教的主要贡献是,它在1979年编写了一部新的科仪书《鸾堂圣典》^③,并以该书代替了已显过时的《儒门科范》。《鸾堂圣典》以简单易懂的白话写成,将仪式类型缩减至两种,一种用于定期扶鸾降神(《鸾堂圣典》,页12—13),另一种用于像关圣帝君的诞辰这类特殊祭祀(《鸾堂圣典》,页24—26)。这两种仪式,都是《儒门科范》所描述仪式的摘要版,而《儒门科范》所述事实上已经是对于一种原始礼仪的精简。尽管如此,《鸾堂圣典》记述的仪式还是保留了基本的礼仪结构,用来标识这些新式鸾堂的儒教身份。由于新出现的城市鸾堂,不愿卷入当地社区所举行的公共的或者私人的仪式,因此《儒门科范》中记载的道教及龙华派科仪也被完全剔除^④。与此相应,这些新

①不同版本的《儒门科范》,在各处庙宇中屡屡重印。在笔者搜集到的版本中,有竹山县克明宫1973年第三版,克明宫在20世纪30年代,参与了首版《儒门科范》的编辑。笔者的另外一种复印本,根据的是斗六县福兴宫道元堂1973年第二版。除了这些庙宇免费发放的版本以外,笔者在台中一家书店发现了一部1988年出版于台南的商业版,冠名《正宗道门科仪》,售价200新台币。

②这仅仅是为了建立台湾鸾堂的联合组织而进行的诸多尝试中的一种。早在1969年,就已经成立了“台湾省圣教会”,在经过长期“沉寂”后,它转变成了一个在2000年在台湾注册的“中国儒教会”,见李世伟:《“中国儒教会”与“大易教”》,载《台湾宗教研究通讯》,2000年第1期,第93—99页。大约同时,一个独立的联合组织“中国关圣儒宗神教会”也告成立,见《圣修杂志》,雲林县口湖乡埔南村:圣修杂志社,1999年。迄今为止,这些试图将“鸾堂”统一在一个更高级别的联合体之下的尝试,都极为“短命”。可能是因为,每一个鸾堂的自治权,以及通过它自己的神谕所实现的合法化,这些都易于抵消任何对某一在全岛范围内具有代表性身份的鸾堂进行授权的行为。

③《鸾堂圣典》,台中:圣贤杂志社,1989年。

④然而,《鸾堂圣典》还是有选择性地辑录了一些用于这类礼仪中的,有关纪念与祈祷的仪式。这些仪式摘自于一部附录在《鸾堂圣典》中的礼书,该礼书由基隆地区的醒修堂在1972年编写。20世纪70年代,这一礼书开始以《圣佛仙神祝文》之名单独流通,见《圣佛仙神祝文》,基隆:醒修堂,1976年。

式鸾堂认为它们肩负双重使命，一方面为鸾生提供自我修持的场所，另一方面通过著述、刊印、发行善书，致力于整个社会的道德改良。经过圣贤堂重新定义后的新式鸾堂，其自我认知，在《鸾堂圣典》中确立的所有儒宗神教旗下鸾堂都须遵循的十条堂规中，有着最恰当的阐释。

鸾堂堂规

第一条：本堂以儒为宗，以神为教，藉飞鸾提醒人心，以孝悌忠信为立身之本，礼义廉耻为洁身之根，凡入鸾为鸾生者，必须奉行。

第二条：凡本堂之鸾生，宜衣冠整肃，礼貌端庄，入堂或退堂，必须恭行三鞠躬礼，以敦礼仪。

第三条：凡本堂之鸾生，应遵圣训，尊师重道，尊奉长上，鸾友相亲，患难相助，过失相劝，和气相处。

第四条：本堂以宣扬孔孟道德，复兴中华文化，指导民生，引人向善，作良民为职责。

第五条：本堂并非营利机关，亦非异端之邪说，不许借神之名去做坏事，应借神之名去做善事。

第六条：凡本堂之鸾生，应遵国法，守己安分，严戒奸淫赌盗，不许搬弄是非，积怒成仇。

第七条：凡降鸾期日，鸾生应虔诚认真效劳，圣神登鸾之际，或宣讲圣训之时，应肃静待立，恭聆圣训。

第八条：凡本堂之鸾生，乃负代天宣化之责，应始终一贯，效劳造功，终身奉行，不背誓言，如故意乖违，迷途失足，必招天谴。

第九条：凡本堂之正鸾生，无非为造功办果，修身立品，必须克尽其诚，仗神消愆锡福，以免生死轮回，无谓空劳无益，退至妄为，以贻身后之嗟。

第十条：凡本堂之鸾生违背本堂规，或一年之内全无来堂效劳者，准予呈报南天关除鸾籍，但如有不得已事情者，不在此限。

（《鸾堂圣典》，页 26—27）

如果我们试图从这些“堂规”中，引申出一套教义体系，笔者以为可以总结如下：

鸾堂的使命在于宣扬儒教教化。在“鸾堂”看来,这些教化就是“宗”,代表着中国文化的核心。鸾堂对于这些教化的传播,引领着中华文化走向复兴。而儒教教化的核心即“孔孟道德”,具体而言,就是第一条堂规所言“八德”。借助鸾堂所传播教化,普通民众得以“向善”,鸾生则能自信自净,行善积德,终至超越生死轮回^①。

一旦我们跳出《鸾堂盛典》的视域,去检视“圣贤堂”的其他著作,便能很容易地找到有关上述教义思想的明确表述:

本堂所谓鸾堂之称,乃以儒为宗,以神为教,故曰“儒教神宗”。因奉天命,普化苍生,救世度众,劝人行善之圣地,故赐号曰“南天直辖鸾堂台中圣贤堂”。

本教由来已久,乃正宗中国之圣教,设砂盘,以桃枝为笔,藉神灵挥鸾阐教,题诗文以提醒人心,守三纲五常,遵四维八德,改革异端邪说,摒去邪教,破除迷信而归正道。此乃鸾门挥鸾以宏扬孔孟道德,唤起民族精神,爱护国家,劝化大众弃恶从善,辅助政府治安之所不及者,此乃本堂唯一之宗旨也。^②

为了更好地评估这一教义思想的儒教宗旨,本文余下内容,笔者通过阐述位于台中的武庙明正堂所编写教义总论,来扩展儒宗神教的教义纲领。

^①对于《鸾堂盛典》所提及鸾堂的两类宗教认同,非常值得我们去关注。一方面,正如《鸾堂堂规》所述,鸾堂的确存在着儒教式的主张。但是,在《鸾堂盛典》的其他内容中,它又承认扶鸾源自道教,并将“扶鸾阐教”归入“积善之道派”(《鸾堂盛典》,页13)。“中华民国道教会”已经采纳了《鸾堂盛典》对于扶鸾所作解释,并将“借助念诵《太上感应篇》与修持《文昌帝君功过格》”的道教教团,视为上述“积善之道派”,见“中华民国道教会”:《我们对道教应有的认识》,台中:慈德慈惠堂,1991年,第66页。《鸾堂盛典》极为“勉强”地(“不可否认”……)承认了鸾堂与道教之间的联系,而且紧接这一话语,该书笔锋一转,又认同了“扶鸾阐教”的儒教根源。由此我们可以看到圣贤堂内部两种不同派系间的“妥协”,一派坚持儒宗神教的传统,另一派则维护一种道教立场。圣贤堂中一位拥护道教立场的鸾生在专心致力于创办《圣贤杂志》的同时,也作为工作人员,服务于同“圣贤堂”仅一墙之隔的台中道教协会。

^②《圣贤真理》,台中:圣贤杂志社,1989年第1辑,第3页。

五、武庙明正堂与《天道奥义》

本文对于《儒门科范》及《鸾堂圣典》作为科仪书的强调,使得我们对于“民间儒教”这一问题的思考,始终集中在仪式而非教义宗旨上。尽管儒宗神教对于这类仪式的使用,已足以使它自名儒教,但是笔者仍然试图进一步深入这一问题,探讨儒宗神教的教义是否也具备儒教色彩,如果是,又是在什么意义上才具备。

一般而言,鸾生之所以视其宗教活动为儒教的,乃是因为这些宗教活动极为强调修持道德,具体而言即修持我们在《鸾堂堂规》中所见,作为“孔孟道德”核心的八德。这种对于道德修持的强调,是将19世纪新式扶鸾运动与其道教“先驱”相区分的主要特征之一。获得“成仙”的唯一前提在于“行善积德”,而非“打坐”或某种神秘实践。这一观点在19世纪中期一个四川鸾坛的神祇所降乩示中,得到了恰当的说明。这一神祇借助降鸾告知人们,他自己“不炼金丹不习禅”,但也仍旧通过得自于宣讲的功德,羽化成神^①。直到今天,台湾的鸾堂还是一如既往地主张道德修持的首要地位。事实上,对于道德的修持,恰恰是鸾堂自我理解的核心所在,除非放弃自己的教派身份,否则,这一首要地位是不会发生变动的^②。

但是,这里存在如下问题,对于道德的修持,乃至八德观念,是否仅仅为儒教所特有?从儒教“内行的”观点来看,的确是。然而,宗教史家同样也可毫不费力地证明,在佛、道二教中也存有这一思想。事实上,在我们阅读了鸾书之后,便会发现,对于八德等道德观念的修持,掺杂了大量明显源自非儒教的伦理关怀,诸如“斋食”与“返璞归真”。因此,或许可以这样理解,鸾生所关注的道德修

^①《救生船·类序》,第1页,见Clart,“The Ritual Context of Morality Books,” p. 33。

^②见笔者就台湾鸾堂与一贯道关系问题的有关讨论。Philip Clart,“The Phoenix and the Mother: The Interaction of Spirit-Writing Cults and Popular Sects in Taiwan,” *Journal of Chinese Religions*, 25 (1997), pp. 1-32。

持,本质上更像是一种融会型的伦理共识,一种在民间宗教范围内普遍认可的中国传统道德,而不是特指儒教,而且,这一理解也可以用来解释鸾书中公开表达的鸾堂教义中明显的融会内容。不过,它并不能适当地处理以下问题:何以鸾生始终坚持将这一不同宗教传统间的“类并”,固定在儒教传统之下。因为,很显然这种“坚持”并非仅仅停留在口头说教的层面,而是伴随着对于儒教经典的系统参考。

白诗朗(John Berthrong)在其著作《“儒道”的转化》中,将“儒者”定义如下:

人们通过对于经典的阅读、解释与实践,成为“儒者”。这些“儒者”对于经典的解读范围,从纯粹实用主义一直到明显的“唯灵论”。事实上,对于大多数“儒者”而言,当他们遇到经典中诸如“道”“太极”等术语象征着的终极、超验“指示物”时,这种阅读必然会产生出宗教意识……再次强调,成为“儒者”意味着“献身”于经典,而不是任何一种对经典所作的哲学或宗教式解读。^①

由此看来,所谓“儒者”的本质,即其与经典的创造性互动,这在鸾堂与其他一些教派传统中都能见到。大部分注释儒家经典的鸾书,都集中关注于《中庸》《大学》,原因是人们相信这两部相当简短的著作包含着“儒道”的精华。我们应该还记得,《儒门科范》中记载有一部注释《中庸》的鸾书,即《无极内经》,它由一个与同善社保持联系的鸾堂在民国初期编写。除此之外,笔者还搜集到了两部此类鸾书,一部是首次出版于1926年左右,与救世新教相联系的《大学证释》^②,另一部是出版于1947年的《学庸浅言新注》^③。这些鸾书至今尚在刊印,流通于台湾、香港地区的庙宇、教团以及海外华人团体中^④。

紧扣本文主旨,笔者将注意力集中于一部在台湾儒宗神教传统下编写的,极

^①John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boulder, CO: Westview Press, 1998, pp. 6-7.

^②《大学证释》,台北:世界红卍字会台湾省分会,未署日期。

^③《学庸浅言新注》,香港,未署出版机构,1991年。

^④有关这些“鸾书”的研究,见钟云莺:《试论〈学庸浅言新注〉对“格物致知”之诠释》,载《中华学苑》,1999年第53期,第203—226页,及氏著《民国以来民间教派〈大学〉〈中庸〉思想之研究》,台北:玄同文化,2001年。

具影响力的教义类书籍。普遍认为,该书对儒宗神教的教义作了最富雄心的总结,这就是《天道奥义》,一部由台中的武庙明正堂在1981—1982年间扶鸾而来的善书^①。

1976年,武庙明正堂从圣贤堂中分离出来,此后受到了轩辕教^②与一贯道的影响。即便如此,武庙明正堂对于道的理解,以及它的修持观念,仍旧坚定不移地遵循着儒宗神教的传统^③。这由下文所引,形成于1980年的有关鸾门之定义,可以明显看出。这一定义,与更早出现于“圣贤堂”的文献相比,共享着同一精神:

鸾门,又称圣门、儒门,或圣堂、鸾堂。盖鸾乃承天应运,以儒为宗,以神为教,藉挥鸾提醒人心,弃恶从善,改革异端,破除迷信,而归证道也。是故,鸾门之阐教,乃阐明天道真理,以启悟人心规正,立德行善,修己度人,化俗移风,成为康乐人间。

所以鸾门一切礼节,均出于儒家之礼教。凡入鸾门、身为鸾生者,如入学堂为学生一样,应尊师重道。所谓尊师者,尊敬圣神为师,尊圣神之训,学习礼教,研味圣训,作为修身之德范。所谓重道者,尊重圣道之理,亦即重视道德,行为不越轨,心正而无邪。^④

1982年,正值兴盛期的武庙明正堂出版了《天道奥义》,作为对其教义系统的总结。降示了《天道奥义》一书的主神是无极老母,这也清晰地表明了一贯道对武庙明正堂的影响。同时,这种影响也表现在该书引入了以无极老母为核心的典型教派神话。值得注意的是,武庙明正堂将这一神话主题植入了一个更加

①《天道奥义》,台中:鸾友杂志社,1984年。相关学者在其著述中首次提及该书,见郑志明:《评论台湾民间鸾书〈天道奥义〉的形上理论》,载氏著《台湾民间宗教论集》,台北:学生书局,1984年,第151—173页。笔者的研究与郑氏不同,郑氏在其著作中比较单一地关注了《天道奥义》对儒家经典的解释。

②有关轩辕教的论著,见Christian Jochim,“Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite versus Popular in Taiwan’s Religion of the Yellow Emperor,” *Modern China*, 16:1 (1990), pp. 3–38.

③有关武庙明正堂的更详细论述,见Clart,“The Ritual Context of Morality Books”以及“The Phoenix and the Mother”。

④《大汉天声》,载《鸾友》,第267期,第9页。两年后(《鸾友》,第324期,第9页),这一定义被以相似的措辞做了重申。圣贤堂与武庙明正堂有关这一定义陈述,由同一位叫作“勇笔”的灵媒扶笔揭示。另外,勇笔在1976年转投武庙明正堂。

基本的结构中。这一结构源自对大量的经典，诸如《中庸》《道德经》《易经》《论语》等所作解释。

《天道奥义》一书的目的在于宣化“天道”，解释“天”的同时，也阐明人们修道的义务。该书所援引各种经典，最重要的是《中庸》与《道德经》，前者提供人道观，后者提供宇宙观。全书共分 24 章，每章讨论一个重要问题或观念。限于本文主旨，笔者主要关注该书对于经典术语的使用，特别是源出于《中庸》者。笔者以为，程颐之所以将《中庸》标榜为“孔门”之“心法”，即“中道”^①，部分是由于《中庸》在民间的“宗教精英分子”中极为流行，而这些“精英”从帝制晚期一直到今天，早已形成了一种“定见”，即视秘传的信条为终极真理的“心法”。《天道奥义》并不例外，它建构起一种“道统”观念，作为儒教“心法”的传承脉络。

天道即天理也，天道欲传于世，上天乃先降生圣主轩辕黄帝。黄帝战蚩罔，灭妖人蚩尤，一统天下而创建中国，在生三百余岁，修天道一百余年而得道，在鼎湖龙驭，白日升天。

黄帝传位于圣孙颡项，并将道统传于颡项。黄帝训颡项云：“爰有大圜在上，大矩在下，女能法之，为民父母。”^②大圜者天也，大矩者地也，法天法地，即可治民。

溯天道之道统，皆有渊源，自轩辕黄帝，得天道而升天，道统一直传于尧帝，尧传于舜帝，舜传于禹帝，禹传于汤王，汤传于文王，文王传于周公，周公传于老子，老子传于孔子，孔子传于曾子，曾子传于子思，子思传于孟子，孟子继而一脉相传，迄今不绝。

自黄帝传至尧帝，天道之心法真诠曰“允执厥中”^③四个字。由舜帝传下之天道心法真诠曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”^④十六个

①英译参见陈荣捷(Chan Wing-tsit), *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 67.

②试比较《吕氏春秋·序意》中的相关记载。译文见 John Knoblock and Jeffrey Riegel, *The Annals of Lü Buwei*, Stanford: Stanford University Press, 2000, p. 272.

③《尚书·大禹谟》。英译文见 James Legge, *The Chinese Classics*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960, vol. 3, pp. 61-62.

④同上。

字。故，后世以此十六字谓“天道心法十六字真诠”。所以，中国固有文化，系继承天道之道统者也。

（《天道奥义》，页 15—16）

总体看来，这一“道统”更接近于朱熹的说法，同时也与新儒家的道统相一致。其间的主要区别在于，《天道奥义》将老子作为孔子之师，引入这一道统，这也表现了在该书的融会特征下，儒、道二教的一致性，并且也证明了书中将《道德经》与《中庸》相结合，作为其主要援引的经典之做法是正当的。甚至于，据该书相同篇章记载，这一道统一直传承至今日之鸾门，“藉神教以化人，飞鸾提醒人心向善”（《天道奥义》，页 17）。

《中庸》作为儒教“心法”的承载者，成了人类获得拯救的“桥梁”，即《天道奥义》所言“天道”，“天与人之桥梁”（《天道奥义》，页 22）。尽管正如婴儿之于无极老母，人类也是自天国降生，但是他们已经堕入自私与腐化之中，看不到自己能够回归原始家乡的“本来面目”，所以这一“桥梁”终究是必要的。包括道教术语（长生不老）与教派术语（回归家乡、无生老母）在内，都表达了在人类与天国之间所隔“深渊”上，架起“桥梁”这一观念。但是，《天道奥义》的作者在说明这一回归天国之“道”时，还是选择从儒家传统中汲取资源，将“良知”与“良能”视为人类所拥有的，在其与天国所隔“深渊”上架设桥梁的“潜力”。具体就“良知”与“良能”来看，正如“行”比“识”更重要，“行”的功德积累也要多于“识”一样，“良能”同样也比“良知”重要（《天道奥义》，第四章）。《天道奥义》一书多次引用《中庸》篇首那句广为人知的话语，“天命之谓性”，以此来说明人类准备回归“天道”。同时，回归“天道”，需要修行取自于《中庸》的三种“功夫”，即性功、教功、曲功。

《中庸》是一部天书。《中庸》：“自明诚谓之教，诚则明矣，明则诚矣。”^①所以修天道者，有三条之路线，即“性”“教”“曲”之功夫。

一、性功——“穷理尽性，以至于命”^②，性功为修天重要功夫。“自诚

^①《中庸》，第二十一章。试比较理雅各（James Legge）的不同翻译版本，见 *The Chinese Classics*，Vol. 1，pp. 414-415。

^②《易经·说卦》，第一章。试比较不同的翻译版本，见 Richard Wilhelm and Cary F. Baynes, *The I Ching or Book of Changes*，p. 262; Z. D. Sung, *The Text of Yi king*，p. 339。

明谓之性”，即顿性^①，一言而悟道，孔子之朝闻道，亦为顿悟^②。顿悟多为生而知之，有道根者，听一言而大悟，直接通天，自是捷便，惟不可强求。

二、教功——“自明诚谓之教”，用一种修养的方法，再恢复灵明。灵、明二字为道的光辉，灵明之照，即道之精进。修道的功夫，均是修明，要在少私寡欲。人性之暗澹，即是魔道，即坠入地狱。修道订有戒律，修道者应所遵循。藉此以正心修身，去掉私欲。欲净则明德现。故修道的功夫在“明”；明明德，则近于天道矣^③。

三、曲功——“其次致曲”^④，曲者抱一也。精神集中，念“天母至尊无极老母”，无论行走坐卧，有闲则念之，专心在念。起初声音很高，渐念渐低，以至无声，达于静止。曲功简便易行，惜世人不知抱一之应用也。

性、教、曲，三条道路，都可达到诚的境界，“诚”有六段功效：“诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，惟天下至诚，为能化。”^⑤

(一)形——“进于道”，为入道之初，此形字不是有形之形。道是混元，先天地生，道不可闻，不可见，恍恍惚惚。老子称曰：“无状之状，无物之象。”^⑥亦可知“道”之精微，所求者在用明的功夫。

(二)著——“德润身”^⑦，为形容道之成长。道之成长，为气质之变化。气质之变，在修养之励进，则可进德修业也。

(三)明——“含弘光大”^⑧，这是修道的重要功夫，明则洞烛隐微，辨别善恶，达于不惑境界。

①《中庸》，第二十一章。试比较不同的翻译版本，见 Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, p. 414.

②试比较《论语·里仁篇》。Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, p. 168.

③试比较《大学》，第一章。Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1, p. 356.

④亦见于《中庸》，第二十三章。“其次”的意思是，比上一章中提到的“天生至诚”的圣人次一等。至于“曲”的意思，它是过去几个世纪的注释家所面临更为棘手的问题之一，因为它通常的意义并不能很好地融入这一语境（见理雅各的翻译与讨论，*The Chinese Classics*, vol. 1, p. 417）。笔者遵循了本文中的这一理解。

⑤《中庸》，第二十三章。试比较不同的翻译版本，见 Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, p. 417.

⑥《道德经》，第十四章。试比较不同的翻译版本，见 D. C. Lau, *Lao Tzu*, p. 70.

⑦《大学》，第六章。试比较不同的翻译版本，见 Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, p. 367.

⑧《易经·坤卦》。试比较不同的翻译版本，见 Wilhelm and Baynes, *The I Ching or Book of Changes*, pp. 386-387; Z. D. Sung, *The Text of Yi king*, pp. 15-16.

(四)动——“为道也，屡迁，变动不居，周流六虚”^①，道之动，是自然的运转。修道不完全用静功，也注意动功。静动是互用，这是很微妙的。

(五)变——动而后变，变中万象杂陈，即现世之境界。“道也者，妙万物而为言者也。”从万物之变化，看到宇宙之微妙。变者，幻相也。不变者，乃是真实的。

(六)化——由变而化，“赞天地化育，与天地同参”，这是天人合一的境界，亦即升华。化者又返于道，道是创造宇宙万物的主宰，返于道，即合于主宰，这是化境界，也是修道最高的目标。

性、教、曲，是修天道的三条大道，修道者当遵循此三条道路，作自己的规范。拳拳服膺，必能渡过苦海，达到彼岸而登极乐。不知修道者，难免走入歧途，或坠落深渊，希诸迷子，速猛醒！

(《天道奥义》，页 82—84)

上述修“天道”的三种“功夫”，又与取自《大学》中的一套“六阶”模式，即“止”“定”“静”“安”“虑”“得”相结合。在《天道奥义》的解释下，“止”意味着使心宁静，免受日常生活的烦扰，通过对“天道”的信仰与皈依来实现；“定”意味着不动身心，通过借助吐纳功夫与节食所行“炼气”来实现；“静”通过少私寡欲来实现，“安”通过自然无为来实现。人们思虑“道”的神秘性，终至得道，由此回归“故乡之极乐无极天”(《天道奥义》，第十四章)。至于三种“功夫”及“六阶”模式的结合，《天道奥义》阐述如下：

止——由止而形，形者立也，道形于中也。

定——由定而著，著者成长也。

静——由静而明，明者光华也。

安——由安而动，顺者自然也。

虑——由虑而变，变者阴阳不测之谓也。

得——由得而化，化者超生了死也。

(《天道奥义》，页 72)

^①《易经·系辞·下传》，第八章。试比较不同的翻译版本，见 Wilhelm and Baynes, *The I Ching or Book of Changes*, p. 348; Z. D. Sung, *The Text of Yi king*, p. 328.

对于这种修持方法的理解，不应简单视其为一种内向型的实践，而是应该将它与“内圣外王”这一观念相结合来看待。

“内圣”在克己，将自己先克制的很清洁，而无半点私欲，私是我执，欲是物执，则物我两忘。而后才可“见素抱朴”^①。当从致良知用功夫，良知本是人之原有，惜为物欲所蒙蔽，只要去掉私欲，则良知自然出现，即所谓“尽性”也。良知即性，复其本来的性，亦致良知也。所以，意诚、心正、身修，即内圣之道，亦即修内果也。

“外王”在救世，牺牲自己的利益，以帮助别人，则兼爱之精神也。外王进道，原因在“起良能”。良能为宇宙的动能，此种动能，至大至刚，弥漫于宇宙之间，即浩然之正气也。凡是牺牲自己利益，而帮助别人，其良能必有所发挥。其牺牲愈大，良能的发挥亦必愈大。浅言之，亦即布施济困，乐助等之造功德，亦即造外功也。

（《天道奥义》，页 41—42）

“内圣外王”，就要内外同修。最终，判断修“天道”是否成功的标准，即在于将自己的“德”整体延伸于他人及社会的程度。《天道奥义》用“五德”与“七善道”，来具体指代这一标准。所谓“五德”，包括个人修持所获“德”，以及延伸于家庭、乡村、国家、天下之德^②。所谓“七善道”，包括在居住地区多行善事，心地善良、胸怀宽广，以恻隐仁爱之心救济苦难众人，言而有信，行政人员多行善政，做事努力、再接再厉，及时行善、过犹不及。

上述引文，仅仅是摘取自一个涉及面非常广泛的论述中的一些片段。对于这一完整的论述，更应受到深入的研究，这也是笔者此后所计划从事的一项工作。本文引用这些材料的目的，并非给予建基在《天道奥义》之上的教义系统以完整阐述，而仅仅在于借助它们来强调，鸾堂尝试将儒教传统作为其主张的宗教修持路径之凭据的严谨态度。如果成为一名“儒者”，确如白诗朗所言，意味着致力于对儒家经典的阅读、解释与实践，那么毫无疑问，《天道奥义》的确算是一部儒家著作。同时，这些材料也证明了这种尝试的融会特征。引文中反映出来的鸾堂对

①《道德经》，第十九章。试比较不同的翻译版本，见 D. C. Lau, *Lao Tzu*, p. 75。

②改写自《道德经》，第五十四章，见 D. C. Lau, *Lao Tzu*, p. 115。

于《中庸》《大学》的解读,常常是非正统的,明显受到了道教思想的启发。事实上,《天道奥义》极为有趣的一个特征恰恰在于,它通过道教理念来解读儒家经典,反过来又以儒家学说来解读道教经书(例如“五德”观念,就是源自《道德经》第五十四章)。而通过《天道奥义》将老子引入新儒家的道统,这一解读方式也被证明是正当的。这样一来,不论是《中庸》《大学》《易经》还是《道德经》,都可以理解为对于唯一的道所作的诠释,并且不同类型的著作间还能互相参照。

就武庙明正堂的仪式来看,同样也存在着明显根深蒂固的融会特征。这些仪式与我们在《儒门科范》中所见有着类似的形式,即简化后的儒教礼仪在降鸾仪式的核心部分,以及在庆祝神明诞辰所行仪式中,都占据着优势地位。除此之外的其他次要仪式中,则有着突出的多元色彩。或许正是武庙明正堂在1988年引入的“丁祭”,对其仪式系统的融会多元性,作了最好的证明。在丁祭的核心部分,是一种儒教类型的祭礼,与这一儒教祭礼同时并存的,还有“祭祖”“缴书”“礼斗”“灵疗”,以及完全由佛教徒来举行的“普度”^①。因此,儒教仅仅是组成武庙明正堂宗教多面体中的一面,当然,也是起着根本决定作用的一面。在面对当代台湾社会大量可供选择的宗教传统时,武庙明正堂的成员恰恰选择了儒教,作为他们共同的身份认同。通过上文中所提及独特的解读方式,武庙明正堂的儒教仪式及其善书中的道德教化,与儒家经典达成了一致,也是这种一致性,将武庙明正堂界定为可被人们认可的独特宗教传统,并使它获得了稳定的自治权力,得以自由地与其他竞争性宗教传统互动,并借鉴后者之长处。

结 论

台湾的鸾堂,是否真的有几分“儒教”意涵?笔者以为,这一问题可能存在

^①有关旧式鸾堂与龙华派之间的传统联系,在武庙明正堂中也能够看到。武庙明正堂的诵经团,即由一位在这一传统下磨砺出来的师傅加以训练。而且,对于二者之间仍在进一步深化的联系,更有效的证据是,1994年,有一批来自草屯县的旧式鸾堂惠德宫的鸾生,前往武庙明正堂参与该堂所举行春祭中一个直接抄自《龙华科仪》中的仪式。

三种答案。第一,从儒家“正统”的观点来看,答案是否定的。鸾堂对于灵媒活动的强调,对于神明与神化的关怀,对于儒家经典的“异端”式解读,以及它普遍的融会特征,这些都否定了它的儒教身份。第二,从鸾堂内行的观点来看,答案是肯定的。因为,鸾堂实践着儒教的礼仪,修持八德,以儒家经典来解释它所宣扬的道,并且自称儒教。第三,从研究鸾堂的学者观点来看,答案同样会是肯定的。只是,前提在于将限定形容词“民间的”,置于“儒教”之上。由于鸾堂在其对于儒家经典的解读中,引入了一种融会式的方法,并将其宗教信仰与实践,嵌入那些拒绝将儒教传统与佛教、道教及教派教化相独立的民间框架中,这使得我们不可避免地需要讨论“民间儒教”这一问题。儒家文化可能会是中国传统的核心,但是,如果没有其他宗教、教派传统的补充,它也不会是完整的。正如儒教仪式需要道教及龙华派科仪的补充,儒家经典也只有借助于中国其他宗教、教派传统进行解读时,才能够完整显示出它对于唯一的道所拥有的全部内涵。

在一定程度上,笔者所使用“民间儒教”这一概念,与分别由台湾学者李世伟、宋光宇,在有关台湾鸾堂传统的讨论中提出的“宗教性儒教”与“宗教化儒学”概念存有重叠^①。在笔者看来,之所以将限定词“民间的”置于“宗教性”或“宗教化”之上,原因有二:首先,它表明了儒教思想与实践在经过民间社会的独特解读后,为民间宗教所吸收的事实。其次,这是由于通过给“儒家思想”贴上“宗教”标签,以此来区分它的民间形式,这或许不太恰当地意味着,“儒家思想”的其他形态中宗教领域的缺乏。

基于本文所作论证,笔者提出如下结论:对于那些有意识地强调儒教教化及

^①宋光宇:《前清与日据时代台湾的宗教化儒学》,载氏著《天道传灯:一贯道与现代台湾社会》,台北:诚通出版社,1996年,第307—313页;李世伟:《日据时代台湾儒教结社与活动》,台北:文津出版社,1999年,第87页;另外,王见川描述早期台湾鸾堂的扶鸾活动为“儒家的通俗化、宗教化”,见王见川:《清末日据初期台湾的鸾堂——兼论“儒宗神教”的形成》,载《台湾的斋教与鸾堂》,台北:南天书局,第187页。

仪式的混合型教团,我们可以放心使用“民间儒教”这一概念^①。除此之外,笔者同样提倡使用本文所主张的研究方法,对相关问题进行更深入的探讨。这一方法就是,从民间对“儒”这一术语的使用,而不是从预先建构的“民间儒教”定义入手,以此来获得文化史视野下,我们所称“儒教”的轮廓,这也将有助于减少我们研究中的专断成分。台湾的一些学者,已经着手于相关问题的研究。例如前述李丰楙对于礼生传统的研究^②,以及他的学生钟云莺为我们提供的,有关教派解释《大学》《中庸》的有趣研究^③。随着这类研究的增多,有助于我们更加清晰地认识有关“儒”这一术语在台湾及大陆民间宗教中的内涵。在此基础上,我们最终才有可能更好地理解儒教在中国文化中的位置。

①除了鸾堂以外,“民间儒教”这一称呼,可能也用于像一贯道这类教派。一贯道所表现出的,它对于儒教主题的偏好,已经引起了一些学者的注意,见唐亦男:《试看台湾一贯道对儒家的融合与运用》,载《第一届台湾儒学研究国际学术研讨会论文集》(下册),台南:台南市文化中心,1997年,第77—95页;Christian Jochim,“Understanding Sectarian Popular Confucianism: The Way of Unity (Yiguan Dao) in Postwar Taiwan”(该文提交于第六届北美台湾研究年会,哈佛大学,2000年6月16—19日);Christian Jochim,“Popular Lay Sects and Confucianism: A Study Based on the Way of Unity in Taiwan”(该文提交于“中国古代宗教思想及实践”研讨会,加拿大英属哥伦比亚大学,2000年9月14—15日)。就一贯道而言,它对于儒教的强调,这一特征似乎主要是在其更晚近的发展阶段才形成。因此,马来西亚学者苏庆华(Soo Khin Wah),提出了有关一贯道的“儒教化”观点,见Soo Khin Wah,“A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and Its Development in Peninsular Malaysia”,(Ph. D. dissertation, University of British Columbia, 1997), chapter 6。尽管周克勤(Christian Jochim)在其有关一贯道的研究中,使用了“民间儒教教派”这一称呼,但他对这一称呼的使用主要是基于一贯道对儒家经典的态度,而不是就一贯道本身而言。笔者认为,这说明了在相当晚近时期发生的,有关儒教定位的宗教运动中,出现了术语之间的相互“妥协”。

②李丰楙:《礼生与道士:台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》。

③钟云莺:《试论〈学庸浅言新注〉对“格物致知”之诠释》。