

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

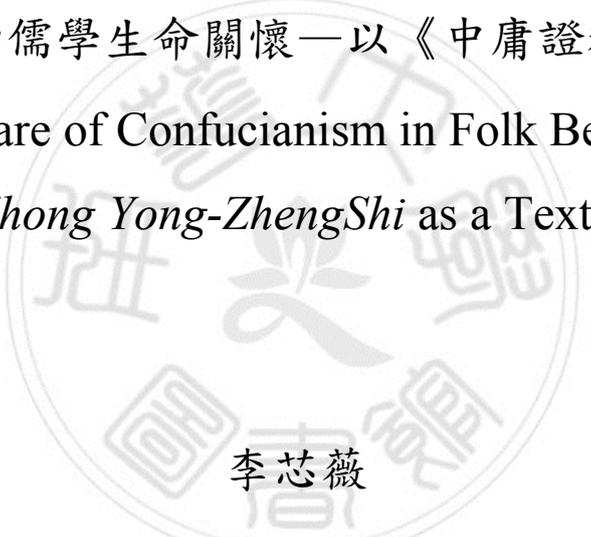
Nanhua University

Master Thesis

民間信仰中的儒學生命關懷—以《中庸證釋》文本研究

The Care of Confucianism in Folk Beliefs--

Taking the *Zhong Yong-ZhengShi* as a Textual Research



李蕊薇

Hsin-Wei Lee

指導教授：廖俊裕 博士

Advisor: Chun-Yu Liao, Ph.D.

中華民國 110 年 12 月

December 2021

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士學位論文

民間信仰中的儒學生命關懷—以《中庸證釋》文本研究
The Care of Confucianism in Folk Beliefs—Taking
the ZhongYongZhengShi as a Textual Research

研究生：李蕊薇

經考試合格特此證明

口試委員：曾賢熙

羅泳萍

廖俊銘

指導教授：廖俊銘

系主任(所長)：楊國松

口試日期：中華民國110年12月9日

論文摘要

儒家從先秦時代起，在大環境動盪不安之下，人類的心靈也欲求有所寄託，儒學自然演化成有其「宗教性」的實踐工夫取向，並對於形而上的「天」「道」「天命」有超越境界的思惟思想。《中庸》之所以成為民間信仰中儒家經典的神聖化詮釋，與歷史文明的連續性及宗教融入禮教人文化有其連繫相關性，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」透過天命、心性、修道、教化等相互關係之確立，體悟中道之本源，就能展現「和」之體用於天下大道，「誠」是《中庸》的結穴，也是中庸思想的終極關懷之所在，儒家思想的宇宙觀、形上思想、道統傳承、天命信仰、儒教教化等儒家本具的宗教性及宗教感在《中庸》表露無遺。

本文研究動機在於，因為官方版教化主導力量的儒家倫理的強勢，小傳統庶民文化的儒家倫理便很少被重視以及記載，傳統儒學與民間信仰儒學都只是現代社會眾多價值系統的一脈，如能與各種價值系統進行理性對話，相互會通，進而為本世紀找出一種互惠及終極生命關懷的實踐力量。

一、《中庸》在儒家思想宗教化的意義如何？從《中庸》義理的天人同心同德，至誠工夫之實踐，可發現一宗教性的安身立命之所，儒家將此立為一教化基礎，建立一個蘊涵宗教性而又超一宗教的生命終極關懷之實踐途徑。

二、儒家思想宗教性下的民間信仰精神如何？《中庸》義理轉用於民間信仰，與其天命觀、宇宙觀、道統觀、聖人觀皆有相關聯，天道與天命之義理轉用，使人有了修道內在核心與其動力來源，「誠明」與「明誠」之聖人觀，讓修道能與三系統和諧有更深的連結，道統所示，讓人有一根源性的理解及效法古人追求天道成聖之遙契，此種種皆是民間信仰將《中庸》神聖化轉用，滿足個體生命終極關懷信仰的心理層面動力來源。

三、民間信仰鸞書《中庸證釋》宗教性詮釋的天道人道思想如何？扶鸞解經是列聖著述

的特殊成書背景，呂祖的神話信仰開展出民間教派的勸善修道教化工作，天道鬼神的表述有其民間信仰獨有三教合流的創造性詮釋，人道的開展是著重救世救民的使命感，天道的修道對鬼神之德的認識是其主要的教化內涵，使用道家呼吸工法來體證天道的至誠無息，悠遠博厚高明境界是其獨特的工夫實踐，儒教在民間信仰世俗化宗教性轉用現象是論文重點。

關鍵字：《中庸》、《中庸證釋》、終極關懷、儒教信仰



ABSTRACT

Under the turbulent environment, the human mind also desires to have sustenance, and Confucianism has naturally evolved into a "religious" practical orientation, and has a transcendental thinking about the "Heaven", "Tao" and "Mandate" of cosmology. Thought. "The Doctrine of the Mean" has become a sacred interpretation of Confucian classics in folk beliefs, and it is related to the continuity of historical civilization and the integration of religion into the culture of propriety. The reason is that the Confucian cosmology, metaphysics, Taoism inheritance, Mandate of Heaven belief, Confucian education and other Confucian religious nature and religious sense are fully revealed in The Doctrine of the Mean.

The motivation of this study is that, because of the strength of Confucian ethics, which is the dominant force in official education, the Confucian ethics of small traditional common people culture is seldom valued and recorded. They can have a rational dialogue with various value systems and communicate with each other, so as to find a practical force for mutual benefit and ultimate life care in this century.

" ZhongYong–Zhengshi " is a special background for Liesheng's writings. Lv Zu's mythological beliefs have carried out the work of persuading good people to cultivate Taoism. Emphasis on the sense of mission of saving the world and the people. The understanding of the virtues of ghosts and gods in the cultivation of the Tao of Heaven is its main educational connotation. The Taoist breathing method is used to demonstrate the sincerity and endlessness of the Tao of Heaven. The phenomenon of secularization of belief and religious conversion is the focus of the thesis.

Keywords: "The Doctrine of the Mean", " ZhongYong–Zhengshi ", ultimate concern,
Confucian belief



目 錄

論文摘要.....	I
ABSTRACT.....	III
目 錄.....	V
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機和研究目的與問題.....	4
一、研究動機.....	4
二、研究目的與問題.....	5
第二節 文本資料的釐定及當代研究文獻討論.....	8
一、《中庸》為儒家思想文本之文獻探討.....	8
二、《中庸》在儒學宗教性的地位.....	13
三、研究界定及限制.....	15
(一)《中庸》作者及成書年代相關考證.....	15
(二)《中庸證釋》版本.....	16
第三節 研究方法.....	19
第四節 研究架構.....	22
第二章 《中庸》在儒家思想宗教化的探討.....	24
第一節 宗教及宗教化的定義.....	25
一、儒家思想的宗教特性.....	25
二、儒家思想的現世性.....	27
第二節 儒家思想的宗教性.....	30

一、儒家思想與原始天神信仰的脈絡關係.....	30
二、儒家思想與民間信仰脈絡關係.....	32
第三節 儒家思想宗教性的教化歷程.....	35
第四節《中庸》在終極關懷的信仰實踐.....	38
一、《中庸》天道誠道論終極關懷信仰的絕對性.....	39
二、《中庸》君子慎獨論終極關懷信仰的自主性.....	42
三、《中庸》文本做為儒學信仰「終極關懷」的實踐途徑.....	44
第三章 儒家思想宗教性的民間信仰精神.....	48
第一節 民間信仰的和諧均衡觀.....	49
第二節 民間信仰的天命觀與宇宙觀.....	53
一、儒家思想義理上的天命觀與宇宙觀.....	53
二、民間信仰上的天命觀與宇宙觀.....	55
第三節 民間信仰的道統觀.....	59
第四節 民間信仰的聖人觀.....	63
一、孔子之聖人觀.....	63
二、孟子之聖人觀.....	64
三、《中庸》的聖人觀.....	65
四、《中庸證釋》的聖人觀.....	67
第四章 民間信仰鸞書《中庸證釋》研究.....	70
第一節《中庸證釋》背景研究.....	72
一、《中庸證釋》作者.....	72
二、《中庸證釋》成書形式.....	76

(一) 扶鸞證釋與儒學宗教性.....	76
(二) 鸞書與政治宗教化轉用.....	80
第二節 《中庸證釋》與朱熹《中庸章句》的章節比較.....	82
一、朱熹《中庸章句》章節詮釋.....	83
二、列聖《中庸證釋》章節詮釋.....	86
第三節 《中庸證釋》的天道思想.....	93
一、天道中庸論.....	93
二、天道天命率性同出論.....	95
三、天道誠明論.....	99
第四節 《中庸證釋》的人道思想.....	102
一、人道中和心性論.....	102
二、人道明誠論.....	106
三、人道修道工夫論.....	110
第五章 結論.....	117
第一節 回顧.....	118
一、《中庸》在儒家思想宗教化的意義如何？.....	118
二、儒家思想宗教性下的民間信仰精神如何？.....	120
三、民間信仰鸞書《中庸證釋》背景及與大傳統本《中庸章句》的章節比較.....	121
四、《中庸證釋》的天道及人道思想如何？.....	122
第二節 研究發現.....	125
第三節 未來展望.....	127
參考文獻.....	128

第一章 緒論

中國漢民族文化淵源流長，在歷史的時間軸上可推至夏商周，西元前二千一百年的夏王朝建立，一般被認為中國文明的誕生，大禹所建的夏朝，有其領導各部邦，共謀治水。那時人們對於神靈的崇拜與恐懼，對於天災地變是無能為力的，而大禹領導治水有功，可稱人力之勝天，被崇敬為神者，成為華夏民族的第一位共主。中國自夏以後有了中國民族之大融合新氣派，也開展道統的傳承。唐君毅先生認為：「中國民族最初之思想與智慧，乃自其切實堅苦之現實生活經驗中，孕育而出。」¹而後周王朝的建立又當是中國文明人文思想上的一大進程，周公尚文禮樂，嚴宗法並且重視倫理道德的生活法制，可說是中國文化很重要的人文化成開展。春秋戰國又有孔子因為周文疲弊而興起復興禮樂之講學宣揚，影響了爾後世世代代的中華文化，後人稱之「儒家」、「儒學」、「儒教」。我們身為這個大文化群體的一員，自然而然也深受儒家文化思想的薰陶影響，無論是日常倫理道德價值判斷，祭祀祈福及生命意義價值判准，都有一致的價值標準。

儒家從先秦時代起，在大環境動盪不安之下，人類的心靈也欲求有所寄託，儒學自然演化成有其「宗教性」的實踐工夫取向，並對於形而上的「天」「道」「天命」有其超越境界的思惟思想。孔孟皆在其思想論述中肯定聖人「知天道」，「心」有其「自我立法」的能力，天道觀及心性論構成一個「存在的大鏈鎖」。²此一「存在的大鏈鎖」打通了人與天之間的主客體關係，天人合一的儒學形上思想傳統以及超越性的天道實體境界在此展現，儒教的「教」與西方宗教的「教」是有其截然不同的釋義，本文也會在後續內文中逐一討論。儒家傳統的「宗教性」，到了宋明的儒者更是發揚光大，朱熹在其《中庸

¹ 唐君毅：〈中國文化與宗教起源〉，《唐君毅全集卷四》（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁35-36。

² 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收錄在李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁6。

章句》序文中提到「天命率性」則是道心，「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，天命的傳承即是道統之傳。³為了確保儒家道統不會失真失傳，《中庸》的確立能行使天下大事是有其重要性，這也是本論文選擇《中庸》為儒家思想生命關懷研究文本的主要原因。周敦頤說：「誠者，聖人之本。『大哉乾元，萬物資始』，誠之源也，『乾道變化，各正性命』，誠斯立焉。」⁴誠是道之本體，明誠乃是修心修行教化要義。「誠」字是《中庸》哲學裡很大的工夫法，如何將「誠」這個形上天道實體藉由誠心與人道結合，而實踐出允執厥中的生命境界，將在民間信仰生命實踐探討內容中成為要點。

黃俊傑先生認為在中國連續承先啟後的連續文明中，人對大自然與超自然出滿了孺慕之情，己心與天命之間確實存在著連續性關係。儒家的宗教性源自於這種連續性及聯繫性的思惟方式。在儒家傳統中，「宗教性」融入於「禮教性」之中，徹底展現中國文化中「宗教」的「人文化」特質。⁵《中庸》之所以成為民間信仰中儒家經典的神聖化詮釋，與歷史文明的連續性及宗教融入禮教人文化有其連繫相關性，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」透過天命、心性、修道、教化等相互關係之確立，「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道。」體悟中道之本源，就能展現和之體用於天下大道，「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」「誠」是《中庸》的結穴，也是中庸思想的終極關懷之所在，儒家思想的宇宙觀、形上思想、道統傳承、天命信仰、儒教教化等儒家本具的宗教性及宗教感在《中庸》表露無遺，透過上位者政教官學的傳播，宋明理學家在釋、道二教的思想刺激下，提出了屬於儒家思想的本體論與宇宙論，民間教派信仰深受影響，對於儒學中「理」的詮釋，透過《中庸》

³ [宋]朱熹：《四書章句集註》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁19-20。

⁴ [宋]周敦頤：《通書·誠上第一》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁33。

⁵ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收錄在李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年）。頁8。

固有的文本，轉向詮釋為神聖化的宗教意涵，也成為民間信仰中所追尋的終極實體，《中庸證釋》即是在此背景下所展現出的作品，本文擬從傳統主流文本；朱熹《中庸章句》的義理歸納來與民間信仰中的儒學思想作品《中庸證釋》對話，著重在《中庸》宗教化的神聖詮釋對於民間信仰小傳統的教化系統有何現象產生，大傳統的「本」與小傳統「非本」之間有何相輔相成之現象研究，對於當代的生命終極關懷有何實踐途徑，以上是本論文所期達成展現的研究成果。



第一節 研究動機和研究目的與問題

一、研究動機

傅偉勳先生曾明確指出：「當代儒學在宗教課題上的討論原本就比較欠缺，形成儒學研究最弱的一理。」⁶儒家思想從歷史的角度觀察，與當權政治、結合科舉選賢、士人教育等關係，成為傳統社會群屬歸依與認同的集體意識，自然而然成為主流傳統，其「優勢合法化」⁷主導了群性文化，成為具有排斥異端唯我獨尊的性格。這種儒學的正統性，讓儒學對於民間小傳統，民眾的集體意識形態更是長期地加以排斥或否定，儒學的理性信仰與民眾的鬼神信仰原本就是兩種不同的價值系統，鄭志明先生的研究中指出：「在傳統的農業社會裡，有限的經濟資源也影響到人際間相對性的群性活動，為了個人的生存往往形成唯利是圖的社會取向與集體關係。……儒家的倫理思想在實踐的過程中，架構成庶民文化版的儒家倫理。」⁸然而；因為官方版教化主導力量的儒家倫理的強勢，小傳統庶民文化的儒家倫理便很少被重視以及記載，當今儒學的優勢性及政治主導性已不存在，傳統儒學與民間信仰儒學都只是現代社會眾多價值系統的一脈，甚至民間信仰儒學長期在民間現世實現，保存於民間信仰之中，其影響力不容小覷，傳統儒學在其形上學宇宙論有其崇高的理論系統，如能與各種價值系統進行理性對話，相互會通，進而為本世紀找出一種互惠及終極生命關懷的實踐力量，是本文試圖欲想研究並促成的結果。

⁶ 傅偉勳：〈現代儒學發展課題試論〉，《當代新儒學論文集總論篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁55。

⁷ 葉啟政：《社會文化和知識份子》（臺北：東大圖書公司，1984年），頁64。「優勢合法性」是指在傳統社會中優勢次社群主導了劣勢次社群。

⁸ 鄭志明：《中國善書與宗教》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁19。

二、研究目的與問題

芝加哥人類學家雷德斐爾德（Robert Redfield）於 1956 年發表了「大傳統」（great tradition）與「小傳統」（little tradition）的區分，用以說明在比較複雜的文明中存在兩個不同層次的文化傳統。⁹廣義的分別可分為大傳統是社會菁英及其所掌握的文字記載文化傳統，小傳統則是俗民（folk）或鄉民（peasant）生活代表的文化傳統。陳來認為：「前者體現了社會上層生活知識階層代表的文化，多半是由思想家、宗教家經深入思考所產生的菁英文化或精雅文化，而後者則是一般社會大眾的下層文化。」¹⁰大傳統是透過知識份子主流的學校或教堂中所主導而成。而小傳統則是庶民、現世民間鄉間所發展出來的。大傳統的理念可以影響小傳統，而小傳統的流傳也保存大傳統的生命傳承，這兩者之間互為交流影響也相互依存。

國內學者也在研究中發現此現象，提出「上層文化」和「下層文化」「民間文化」的概念。¹¹就文化發展而言，官方或政治力常常介入制度、學校、宗教等模式，形成上層文化的建構。一般來說學者的研究和興趣長期以來都集中在大傳統中，在本文主要探究儒學思想小傳統的非主流文本《中庸證釋》，是民國十八年（1929 年）九月由民間教派救世新教會所刊行。儒家思想大傳統的文本部分以宋朝朱熹撰編的《中庸章句》為參考。以本文的研究主題為例，臺灣博碩士論文查詢「中庸」為文本主題應用研究的博碩士論文約 50-60 篇。而民間教派「中庸」文本或「儒教善書」的研究有一筆，¹²「儒教思想」相關論文約 26 筆。在實際觀察上確實應證大多數的研究都集中在大傳統上。然

⁹ Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, (Chicago and London: the University of Chicago Press, 1960)

¹⁰ 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（臺北：允晨文化，2005 年），頁 20-21。

¹¹ 李孝悌：〈上層文化與民間文化—兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》八，1989 年，頁 95-104。

¹² 鍾雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2000 年）。

而中國漢民族文化是有其連續性及聯繫性，小傳統可說是大傳統的一體兩面，在前述中有說到歷史時間軸上的神靈信仰在夏朝即有，而至秦漢統一之後，儒家思想的盛行是由國家上層至民間都廣受推崇，而後的佛、道、儒三教合一，互為影響在小傳統中有其特別融合文化宗教呈現，可以說是「一體多元」或「一統多元」的關係，「一體」及「一統」都是源自於「儒家」、「儒教」之思想的根源，而「多元」乃是涵蓋大傳統及小傳統及對應在不同面向的展現，這也是本論文的研究價值主軸之一。

在理性思維下的文明也可說是大傳統及小傳統分離的開始，大傳統的社會精英掌握了文明文化的決定權，但要理解一個完整的文化架構及思想脈絡是不能排除小傳統的，就另一個角度來看，小傳統所代表的俗民生活是使整個文化文明更有具體及活潑性。也許我們無法確認大傳統是否是從小傳統分離或進化，亦或是小傳統是大傳統的分支分流，但不可否認的是這兩個傳統有其息息相關的背景及關聯度，而這個「一體」及「一統」是本論文假設及欲探知的。是否有一個價值核心主宰著兩個大小傳統的展現，其相同的是什麼？而相異的又是什麼？在其發展上能助益人們有什麼樣的生命關係實踐途徑？余時英先生在研究清代思想史時，提出「內在理路」(inner logic)的研究取向，他認為上下的文化階層是有其相通及關聯，每一個特定思想與傳統都有脈絡條理線索可循。¹³因此，本研究就期望能從「本」與「非本」中「大傳統」與「小傳統」，「上層文化」及「民間文化」的比較及對照，找出儒家思想《中庸》的內在理路，從不同的詮釋角度來研究民間信仰中儒學經典神聖化的教化思想及實踐體用，期能藉此拋磚學界對於「非本」及「小傳統」的儒家民間經典詮釋的關注研究。

綜上所述，站在大傳統/小傳統、上層文化/民間文化的區分上，一個社會的活力主要來自於民間文化下，民間文化小傳統很值得研究，尤其是儒學一直有禮失求諸野的主

¹³ 余時英：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁124-125。

張，因此本文的研究問題是：民間信仰中的儒學生命關懷——《中庸證釋》研究，以《中庸證釋》為主要研究文本，探討其版本來源、儒家宗教性、儒家與民間信仰的交涉。細分研究問題如下：

- 一、《中庸》在儒家思想宗教化的意義如何？
- 二、儒家思想宗教性下的民間信仰精神如何？
- 三、民間信仰鸞書《中庸證釋》的天道人道思想如何？



第二節 文本資料的釐定及當代研究文獻討論

一、《中庸》為儒家思想文本之文獻探討

儒家思想做為當代中國哲學「生命的學問」，無論是《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》等，對道德實踐及實現生命價值皆有一定的作用。以儒家「道德形上學」來說，它是依道德實踐的道路，對形上實體的肯認，通過道德實踐而獲致，如缺乏誠心真實無妄的工夫體證，則這一套形上學便無法成立。儒家所謂的「本體」問題，原就不是知識論的問題，而是實踐的問題。《中庸》首章的「天命之謂性」開出了涉及一切存在，並直接以「誠」作為天人之間的橋樑，因此透過「誠」，人能夠超越自己的有限，達到天人合一的境界。中國儒家思想中最富有原創性與爭議性的就是《中庸》一書，自古以來，中庸天道的闡明與孔孟人文道德理想實踐的精神，兩者之間關係一直有許多辨證爭議。如：宋明以後主張《中庸》非孔子所傳者日眾，例如：歐陽修、葉適、崔述、袁枚等，崔述在〈洙泗考信錄〉更說中庸義理獨探蹟索隱及文字獨繁無晦的面貌，不符合孔孟思想的文藝精神。¹⁴又一說是錢穆先生認為中庸思想中有關天的觀念、天人合一思想及天道宇宙觀皆是採道家長處而得，因此認定《中庸》是受老莊思想影響，乃是為溝通儒道而立說，與儒學人文精神不相合。¹⁵勞思光先生認為中庸思想乃是雜取漢初的天人觀念用語，其以為《中庸》形上思想是混合天道（形上學）與人道（心性學）而成，又因宋儒喜歡形上學理論，誤信《中庸》為子思所作，塑造不符合孔孟的儒家形上學圖像。¹⁶熊十力先生則認為中庸乃承續孔孟之義理精神，中庸演易之旨，言誠，皆孔子大

¹⁴ 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》（臺北：文津出版社，1991年），頁114-115。

¹⁵ 錢穆：《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：東大圖書公司，1980年），頁308-314,318-319。

¹⁶ 勞思光：《中國哲學史（一）》（香港：崇基書局，1980年），頁138-139。

義，印證孔孟思想的天道觀。¹⁷也因為《中庸》一書自古迄今在文獻考據上有不同思考角度的爭論，致使其學術上義理脈絡常有不同論辯評價，但亦不減《中庸》思想的價值內容真理。宋朝朱熹更是在《四書集注》〈中庸章句〉¹⁸直言肯定《中庸》乃是道統之傳，孔門傳授心法，肯定了《中庸》思想之重要地位。

此篇擬從勞思光、錢穆、徐復觀、唐君毅、牟宗三等五位先生，對於《中庸》的成書年代、思想論述做一簡要的比較列舉。從文獻的探討中發現近代幾位文哲大家大儒對《中庸》在義理思想上的詮釋，略有不同出入，連帶也影響學說的成書年代及歸屬脈系的判讀。像勞思光先生主張《中庸》是成書於秦統一之際約莫漢初，相較孔孟經典晚出。¹⁹他主張孔孟思想是純粹「心性論中心的哲學」，其經典中討論並不涉及形上學問題。但《中庸》代表儒學中最早的形上學理論，是以形而上意義的「存有」解釋「價值」的理論系統。勞先生認為這和形上學為主的立場有異於孔孟心性論的方向，是屬於漢儒型的理論。就「誠」作為道體而言，雖本身推動「本性之實現」但此種「推動」，又必須靠人的自覺而顯現或落實，所謂「苟不至德，至道不凝」，最終仍回到儒家以人自覺力量為中心的論學核心。²⁰

錢穆先生認為《中庸》天人合一的思想，是以孔孟思想來通會老莊，也就是把自

¹⁷ 熊十力：《讀經示要（一）》（臺北：廣文書局，1960年），頁11-26。

¹⁸ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年）。本文《中庸》文本此版本為參考，後不再標註。

¹⁹ 勞思光：《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，2000年），頁2。勞先生說：就哲學史的標準說，《中庸》自有其重要性。稍知中國古史的人都知道古文化有南北之分，而哲學中的形上學思想原起自南方。故老子言「道」是最早的形上觀念。孔孟學說中實在並無形上學理論。《中庸》成書於秦統一之際，已吸收南方道家思想，因此最早提出一儒家的形上學。此後，在宋代儒學重振時，《中庸》便成為談形上學的儒者們共同尊崇的經學。若專強調形上學，這種情況不難了解。但若從「成德之學」的立場看，則形上學架構未必特別重要，而《中庸》的地位也就未必能夠保持了。

²⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1991年），頁59。

然扣緊在人性上，把道扣緊在人文教化上。²¹錢先生又再其《中庸新義》中論述《中庸》天人合一之道，是匯通老莊孔孟之學，其中要義主要是：一曰誠與明，二曰中與和。並在論述朱熹集注誠者乃是真實無妄，此真實無妄是意取宇宙萬事真實之存在，而事事物物真實存在即是一切事物最大意義。錢先生云：「若論價值，則屬真實無妄即一切事象最高之價值。換言之，凡屬存在皆是天即是誠，即是真實無妄。既屬真實無妄，則莫不有其各自之意義與價值。」²²

徐復觀先生對錢穆先生《中庸新義》一文，認為《中庸》是「匯通老莊孔孟」的作品是不當的，徐先生認為《中庸》實直承孔學的儒家正統，不應與老莊的道家之學混同而論。²³徐先生對《中庸》的考據、篇章、內容有十分詳細的論述，認為《中庸》作者出於子思，且成書在《孟子》之前。徐先生將《中庸》分為上下兩篇，上篇（第一章至二十章前段「道前定，則不窮」止）。出於子思，其中也雜有他的門人的話。下篇（第二十章「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」起，至二十三章）則是發展上篇的思想，係出於子思之門人。徐先生認為上篇的出現，主要是論述孔子的實踐倫常及性與天道的關係。子貢言「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞。」性與天道的問題《中庸》的解答即是「天命之謂性」。而性與天道又如何實踐連貫起來呢？《論

²¹ 錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁86-87。錢先生認為，孔子思想，雖說承接春秋，但在其思想之內在深處，實有一個極深邃的天人合一觀之傾向，然只是引而不發。孟子的性善論，可說已在天人交界處明顯地安上一接筭，但亦還只是從天過渡到人，依然偏重在人的一邊。莊子要把人重回歸到天，然又用力過重，故荀子說其知有天而不知有人。……，易傳與中庸，則要彌補此缺憾。

²² 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：東大圖書公司，1980年），頁284。

²³ 徐復觀：《中國思想史論集》〈中庸的地位問題〉（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁72-88。錢穆先生按《莊子》之〈齊物論〉「惟達者知通為一，為是不用不寓諸「庸」。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。」此曰「中庸之書本此」，徐先生認為《論語·雍也》載「子曰，中庸之為德也，其至矣乎。民顯久矣」，若不能證明論語此文晚於莊子；又不能證明論語《中庸》一詞，與莊子之「庸」字涵義相同，則僅從文獻上之關聯上說，中庸一書之出於論語，實已昭然若揭。

語·里仁》子曰：「吾道一以貫之」，一以貫之說明了明誠見性，踐仁知天的實踐意義。而《中庸》「率性之謂道」即是解答此實踐問題。上篇所闡述的中庸之道，即是不偏、不易，所以中庸意即是善，孔子說「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」即可證之。可見孔子是在人人可以實踐，應當實踐的行為中，顯示人之所以為人的「人道」，亦即《中庸》之道。徐先生認肯《中庸》是《論語》之後的重要著作，而且《中庸》將孔子之教通貫於《中庸》，並將孔子思想中重實踐之精神，在《中庸》有所承續和發揚。²⁴

唐君毅先生對於《中庸》哲學的詮釋有許多論談，唐先生認為《中庸》的成書初在《禮記》，朱子將之列為四書之一，並承漢儒及程子之言，謂子思著。觀《中庸》言性重申孟子性善之旨，再觀《中庸》言誠之語，多與孟荀言誠之義，因此認為《中庸》成書在莊荀之後，亦十分肯定，為孔門心法及《中庸》在儒學上的正統性。²⁵唐先生對《中庸》哲學體系做歸結言：

中庸此義，正為先秦孟墨莊荀言心性之學之結穴處，此乃一方面發揮孟子一路心性之學至極精微之境，一方面亦銷融他家對心性之善的疑處。由《中庸》所言之德性心或性德，能自保自持，以自成自道，故可為儒家內聖之學，奠立不拔之基。由此性德之充於內而形於外，故可以行天下之達道，成天下之德，「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」之義所存。²⁶

牟宗三先生在《中國哲學十九講》中，提到「依儒家的立場來講，儒家有《中庸》和《易傳》，它是道德的形上學（moral metaphysics），儒家這個系統的性格雖然每部書只顯出一個觀念，但它並不就停在這個觀念。儒家從孔子到孟子，再從孟子發展到《中

²⁴ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務書局，2007年），頁103-114。

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》（臺北：臺灣書局，1989年），頁77-78。

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁154。

庸》、《易傳》，他們的生命是相呼應的。你把《中庸》、《易傳》排出去這是不行的。」²⁷ 儒家的學問是生命的學問，是實踐的智慧亦是內容的真理，整個儒學學問系統是一個有機且連續的辯證系統，每部經典都有其發展的時代背景以及前者內容價值思想的延續，不能只單單由一而論之。牟先生認為：「儒家最主要的就是主體，客體是通過主體而收攝進來的，主體透射到客體而且攝客歸主。所以儒家即使是講形而上學，它也是基於道德。」²⁸《中庸》以「天命下貫為性」的客觀性原則來提契、綱維儒家的道德形上學，是儒學尊嚴及其所以為的正宗處。²⁹牟先生認為就儒學而言《中庸》是繼承傳統的天道觀，有此天道的保證，人性道德的尊嚴，得以有不朽的根源與歸屬。

由以上各家對於《中庸》成書年代及作者皆有其各自主張，在學界也爭論已久，但本文不再此議題上多做延伸。各家相同的觀點皆認可《中庸》乃是儒家在實踐工夫上的重要經典，這也是筆者選擇《中庸》為本文代表儒學生命關懷實踐途徑的原因。馮友蘭先生說：「古人之歷史觀念及「著作者」之觀念不明，故現在所有題為戰國以前某某子之書，原非必謂係某某子所親手寫成，其中「援述於前，與附衍於後者」，在古固視為不必分，在今則多似不能分。故現在所有多數題為戰國以前某某子之書，當視為某某子一派之書，不當視為某某子一人之書。」³⁰筆者亦認同此觀點，畢竟思想的傳承是接續的，而生命學問是一個動態有機體的發展歷程，能通徹其思想脈絡與儒家一脈相通的義理，才是吾人欲探討之重點，其言天命之謂性，言誠，言至誠盡性，皆從道德出發，並以實踐道德為依歸。更進一步的以「天命下貫為性」，將「夫子之言性與天道，不可得而聞。」以「天命之謂性」開張明義明示。更把孔子「吾道一以貫之」的實踐工夫由

²⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁76。

²⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁78。

²⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁82。

³⁰ 馮友蘭：《中國哲學史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁447。

「率性之謂道」將一的實踐以「誠」道開展，將貫徹後的結果「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」明著講。延續統整了孔子踐仁以知天、孟子盡心知性知天，透過人的自我覺醒，將仁心善性與超越的天相合；《中庸》則由天道建立性體，肯定仁心善性皆由天所命，以上見人性之形而上的意義。誠如牟宗三先生所言：此在表面上雖有進路上之差異，然其實是一種通契不隔之圓滿發展。

二、《中庸》在儒學宗教性的地位

《中庸》最早在《小戴禮記》中的一篇，而儒家的宗教觀系統大部份都被記載在《禮記》當中，前章節已經有討論過關於《中庸》的作者、成書年代等疑義考證，本節亦不再累敘。從《禮記》的角度來看儒家對於祭祀、鬼神都有完整的觀念傳達。以禮教或儒家重視祭祀的觀點來論儒家的宗教性是大多數學者會論述到的角度，尤其是從禮樂文化論述儒家宗教傳統可謂是大宗。³¹但單單以此祭祀的禮樂儀式就來論斷儒家思想的宗教性，在內涵本質、實踐工夫及轉化的內在心性上似乎顯得立意不足夠。故劉述先先生指出：「從祭祀與天道的觀點可以看出孔子思想的宗教意涵，但是孔子從未懷疑超越天的存在，孔子對天一直保持一種敬畏讚頌的態度，但孔子強調天道之默運，有賴於人的努力，是屬於『天人合一』的形態，了解孔子思想中之人事與天道有不可分割的關連性，才能確切掌握儒家思想的宗教意涵。」³²《論語·雍也篇》子曰：「中庸之為德也，甚至矣乎！民鮮不矣。」孔子認為中庸是一種道德實踐的工夫學問，但大多數的人並不會去研究遵行。程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。自世教衰，民不興於行，少有此德久矣。」³³

由以上孔子與程子對於中庸的釋義評價，可明白的是中庸是一種道德性的宗教感，

³¹ 這方面的專論可參謝謙《中國古代宗教與禮樂文化》（成都：四川人民出版社，1996年）。

³² 劉述先：《當代儒學論集：傳統與創新》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁19。

³³ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁123。

因為世道教化衰，而讓這樣的修養德行日益消少，朱熹在〈中庸章句序〉中也對於《中庸》的重要有其論述：

《中庸》何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。……自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。³⁴

朱熹將《中庸》認定為儒家道統所傳，道統是上古聖神繼天所立的終極關懷，歷程堯、舜、禹天下大聖之心法傳授，顏氏、曾氏傳其宗旨意義於子思，而子思與孔子的憂慮是一致的，世道日下，對於《中庸》學說有許多失真的詮釋，因此要再次說明記載儒家思想的十六字心法，「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」這十六心法可說是儒家思想宗教性的核心概念，為維護道統傳承而不至失真失落，透過了解「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」之相互關係，將天道與人性及教化連接一氣，「中也者，天下之大本也。」此為天道的本體。「和也者，天下之達道。」此為道體所呈現在現實生命中的道用展現。「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」誠可說是《中庸》的天道本體，所有修道的宗教感實踐，都以誠心為主體，主客觀的存在界線，透過中和、執中、誠心；日日慎獨的修行實踐工夫，將界線模糊化，

³⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁19。

甚至融合融通為一體，進入同贊同參天地之道德化育，天人合一之境地，儒家思想的宇宙觀、形上思想道統連續性傳承、天命信仰等儒家思想本具的宗教性及宗教感在《中庸》展現無遺，這也自然而然在民間庶民之中形成根深蒂固的無形教化，透過上位者官學的傳播，加上《中庸》天人合一的修道之教，宋代理學家在釋、道二教的思想融合、吸收、轉化，開創出儒家思想的宗教化黃金時期，民間教派對於「理」的詮釋也逐漸朝向神聖化，化約成宗教及民間信仰的終極實體，中國近千年來以儒為宗的民間社會，心性論的理學影響，修行修道的實踐工夫，回復本性本心的氣質，使得儒家思想《中庸》被吸收轉化成民間信仰教化經典，被宗教神聖化詮釋的一大主因。

民間信仰中的儒家經典《中庸證釋》就是這樣的形成背景，「故《中庸》全書，皆為脩道言也。」³⁵「《中庸》以脩道為主旨，則明道之方，脩養之則，不可不詳。而『誠明』、『致曲』諸語，皆所以脩道也，皆致中和，守中庸矣。」³⁶修道是民間信仰中很重要的實踐工夫，《中庸》之思想成為民間信仰中修行的依歸及終極關懷，是否是孔子等列聖所立所本懷？也是本文所欲探討的課題，此文將在第四章對於民間信仰中儒家思想經典《中庸證釋》詳細研究並論述。

三、研究界定及限制

（一）《中庸》作者及成書年代相關考證

本文主要探討文本是民間教派中的儒家經典注釋《中庸證釋》的思想，其是以《中庸》為最主要注解對象，《中庸》最早尚未是一專書，原為《小戴禮記》中的第三十一篇，歷經時代流轉，每一個時代皆有儒者注解著墨討論，直到宋代朱熹《中庸章句》將之單行，視之為儒家思想中一獨立文獻。因其特殊的成書背景，在作者問題及成書年代

³⁵ 列聖著述：《中庸證釋》（新北市：明德出版社，2019年），頁23。

³⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁24。此「脩」是《中庸證釋》之文本所用之字，「脩」同現在用字「修」，引用文本時照實引用，後續本文如再出現，不再標註。

歷來前人學者討論甚多，³⁷結論亦有分歧，一般來說傳統的主張，認為《中庸》為子思所作，年代約莫在戰國初期，當在孟子之前。宋代朱熹在《中庸章句》序中亦也說明「《中庸》何為作之也？子思子憂道學之失傳而作也。… …及曾氏之再傳，而後得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。」然而宋代歐陽修懷疑此說法在〈問進士策〉第三首有云：「禮樂之書散亡，而雜出於諸儒之說，獨《中庸》出於子思。子思，聖人之後也，所傳宜得其真，而其說有異乎聖人，… …故予疑其傳之謬也。」³⁸歐陽修認為《中庸》所說的内容與儒家思想内容有很大的不同，推論是因禮樂之書散亡，有可能是年代久遠而雜出於眾儒之說，而非是孔子真傳。也有學者認為《中庸》是漢儒誤讀《論語》之文，因而立說非孔子意也，而此一篇獨存亦非全書。³⁹這一論點的學者皆因認為《中庸》的思想與孔子所傳《論語》之思想不相合而推論《中庸》非子思所作，其有異於儒家傳統的形上思想是《論語》中所沒有談及的，《論語》中唯一說到中庸字詞是在〈雍也篇〉中子曰：「中庸之為德也，甚至矣乎！民鮮不矣。」短短的一句話似乎也呼應孔子將中庸之道界定為最極致的道德境界，也感嘆大多數的人是不明白的，極高明而道中庸的深遠意涵想必是後人儒者（含子思、子思之學、漢儒等）欲集編文章探究的原因之一。《中庸》在儒學經典中算一晚出之作品，可說是集儒家思想之大成，把孔子未言性及天道之部分補述，將其「吾道一以貫之」中的心法在《中庸》探見。本文主要探討的部分是《中庸》儒家思想的義理性格以及宗教性詮釋探究，並且以民間信仰中的教派注釋本《中庸證釋》為研究重點，關於《中庸》的成書年代、作者、文體語詞、表章分篇等相關考證就不列入本論文研究要點。

（二）《中庸證釋》版本

在二十世紀，一貫道起緣於山東省西部的小教派，民國十九年（1930年）張天然、

³⁷ 關於相關爭議，歷來學者皆有許多詳細考究，本文亦不再累述。可參見：高柏園：《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，2016年），第二章〈《中庸》作者、成書年代及其篇章問題〉，頁13-37。

³⁸ 歐陽修：〈問進士策〉《歐陽文忠公集》冊一，卷四八，第三首。

³⁹ 〔宋〕陳善：《捫蝨新語》（臺北：藝文印書館，1969年《百部叢書集成》，嚴一萍選輯），下集卷三，頁3-4。陳善云：「予舊為《中庸說》，謂中庸者，吾儒證道之書也。然至今疑自春秋修其祖廟，陳其宗器以下一段，恐只是漢儒雜記，或因上文論武文周公達孝，遂附於此。… …予以此知二者是漢儒誤讀《論語》之文，因而立說，非孔子意也。」

孫慧明同領天命學道接祖位為十八代祖之後，一貫道即迅速發展，很快向四方傳開，短短十多年間，幾乎是傳遍整個神州大陸，成為全中國最大的教團。⁴⁰民國三十八年國民政府至臺灣，一貫道也傳至臺灣因人數眾多，發展迅速，中間經歷政府當局的強迫停止活動，大力取締、壓迫、禁制，甚至被列為邪教，但禁制、抹黑和酷刑並沒有讓一貫道停止傳道佈教，反而促使它更小心隱密的狀況下，不斷地成長增加信徒。⁴¹民國七十六年(1987年)二月二十一日，行政院正式宣布解除一貫道的取締，一貫道迅速的將「道」傳向全世界，至今日全球五大洲八十餘個國家，都設有一貫道的道場在傳道，據一貫道總會估計，現今臺灣約有三百萬道親，全世界有約三千萬道親。⁴²本文所論述的《中庸證釋》即是一貫道在傳天道之時所用之註釋教本之一，一貫道所傳之「道」是天命「道脈聖傳」而來，一貫道常引用《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」來說明：「道者為體，教者為用，如樹木根源為道，枝葉為教，故曰五教同源合一理也。」⁴³民間教派中所信仰天道及宗教教旨與大傳統本的《中庸》被其神聖化之轉用成為學道、修道、講道、辨道、行道、證道的重要依據，《中庸證釋》之文本的研究可提供成為小傳統儒學生命關懷信仰思維討論的代表文獻。

《中庸證釋》是在民國十八年九月(1929年)由救世新教會所刊行，許多的研究會將民間教派、宗教團體、信仰者所刊印出版的書籍稱之為「善書」，⁴⁴學界許多學者對於「善書」一詞在語意上有最廣義、廣義及狹義的問題，日本學者酒井忠夫早於1960年《中國善書の研究》中說明：「所謂善書，就是勸善之書，在宋代以降，就普遍使用

⁴⁰ 林榮澤：《師尊張天然傳》(臺北：蘭臺出版社，2008年)，頁20。

⁴¹ 林北著：《白陽道脈薪傳錄》(臺北：明德出版社，2010年)，頁37。

⁴² 一貫道總會編輯部：〈百十年的揚傳·三千倍的成長〉收錄在《一貫道總會會訊》，291期(新北市：中華民國一貫道總會，2015年)，頁1。

⁴³ 佚名著：《認理歸真》(新北市：正一善書出版社，1995年)，頁4。

⁴⁴ 鄭志明：《中國善書與宗教》(臺北：臺灣學生書局，1988年)，頁1。

了。」書中以明末清初時期為主要研究範圍。酒井認為明清政府特重視民眾的教化工作，可以讓人民具體了解天與鬼神的道德判斷，用來訂定民間道德信仰、社會倫理與行為準則。張之傑將善書分為佛教經典、道教經典、儒家經典、民間宗教文獻（分神仙頒授、扶鸞著造、先賢著作）、其它。⁴⁵如以此觀點來看《中庸證釋》；可以說此文本是善書中涵蓋儒家經典以民間宗教文獻中的扶鸞著造書籍。因其原始刻印文本在民間歷程戰亂，大多數都不復留存，筆者蒐集到三個版本，一是商務印刷館網羅民間刊行所複刻刊印保存的陸宗輿、戴翊棻侍筆之版本，分為元、亨、利、貞四冊，⁴⁶另二版本是近代出版社所印行，分別是圓晟出版社⁴⁷及明德出版社所出版之版本，為方便閱讀研究，本文《中庸證釋》的版本以明德出版社所出版的版本為主要研究用書。⁴⁸



⁴⁵ 張之傑：〈民間善書〉（《宗教世界》三十三期，1987年），頁56。

⁴⁶ 陸宗輿、戴翊棻侍筆：《中庸證釋》（天津：救世新教會刊行，1929年）。參見複印版《民國籍粹》主要收錄1911-1949時期出版的圖書，學術性質較強，史料價值和版本價值有其保存意義斷版之圖書，由商務印書館主編。

⁴⁷ 列聖齊釋，慈慧編校：《中庸證釋》（臺北：圓晟出版社，1993年）。

⁴⁸ 列聖著述：《中庸證釋》（新北市，明德出版社，2019年）。

第三節 研究方法

研究民間信仰中儒家經典的思想詮釋來探討在小傳統中儒家思想所關懷的內涵是本文的研究方向，在大傳統的「本」與小傳統的「非本」中找出其「理一分殊」中的「理」及此「理」在民間信仰的生命終極關懷與實踐是本文的研究目的。

在原有的文獻資料及前人學者的學術研究基礎上，探討民間信仰儒家思想的傳遞與整合，理解與轉化是補足一般學術研究上稍少注重的小傳統非本研究，也是筆者自我期許的方向。《中庸》是本文論述的主要文本，研究主要是探究大小傳統之間的轉化融合歷程，《中庸》的詳讀研究是不可跳過的步驟，《中庸》短短 3568 字，原本並無章節之分。根據學者的研究指出，研讀《中庸》應當體會其中的「首尾通貫之旨」⁴⁹才能表達對於《中庸》哲學思想的整體觀點，如對於《中庸》原始文本無全盤性的理解，又何以對於轉化轉用的民間信仰儒家經典《中庸證釋》做一觀察研究，基於此想法，本文擬先採用文獻研究法，廣泛了解儒家思想在宗教上的轉化歷程，參考前輩學者們的見解及詮釋，並將之與民間信仰中的儒家思想文本《中庸證釋》做一對話及探論。再者；民間信仰中的儒家經典詮釋義理及特色也是本文另一重點研究，民間信仰如何以宗教性的教化體驗解讀《中庸》？要由討論其「意蘊」(meaning) 來揭示，經典中的「意蘊」的原本所指為何？在大傳統的「本」中及小傳統的「非本」中有何意蘊上的異同？其詮釋的角度在民間信仰詮釋經典理解註釋之前是否已包含了可獨立於理解之外的主旨意義？這些都是本文的論述重心。這個重要的研究將採用傅偉勳先生所提出的「創造性詮釋學」，

⁴⁹ 參見廖家君：《川西夫子—劉沅學庸思想研究》（臺南：國立成功大學文學系碩士論文，2009年）。劉沅主張《中庸》一文本無章節，至漢代鄭康成後才出現「離其章句」，故劉沅主張閱讀《中庸》時應當體會其中「首尾通貫之旨」。

⁵⁰它是包含了現象學、辯證法、實存分析（*existential analysis*）、日常語言分析、新詮釋學理路等現代西方哲學中的方法論及中國哲學傳統的考據之學及義理之學等之間的過濾交融而開展出的研究法，傅偉勳先生延續海德格在《何謂思維？》的想法：「每一詮釋即是與原典及其話語之間的一種對談。然而如果此一對談僅固執地局限原典直接表達出來的話語，則此對談就變成停滯無結果的東西。」⁵¹創造性的詮釋學其價值性即是在此，此研究法中有實謂、意謂、蘊謂、當謂，必謂五個層次，必謂又稱之創謂，⁵²並廣泛的用在中國哲學的方法論，儒學詮釋學（*Confucian hermeneutics*）⁵³自提出以來，已經成為詮釋中國經典的思緒方法，如能用在小傳統非本的經典研究詮釋，一定可以事半功倍，因此本文將此方法轉換於民間信仰儒家經典《中庸證釋》的註疏文本上時可提出：

實謂層次：民間信仰儒家經典《中庸證釋》說了什麼？

意謂層次：民間信仰儒家經典《中庸證釋》所欲表達什麼？

蘊謂層次：民間信仰儒家經典《中庸證釋》可能要說出什麼？

⁵⁰ 參見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛法「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁9-10。五大層次之意義如下（一）實謂：原思想家（或原典）實際上說了什麼？（二）意謂：原思想家想要表達什麼？或，他所說的意思是什麼？（三）蘊謂：原思想家可能要說什麼？或，原思想家所說的可能蘊涵什麼？（四）當謂：原思想家（本來）應當說出什麼？或，創造的詮釋者應當為原思想家說出什麼？（五）必謂：原思想家現在必須說出什麼？為了解決原思想家未來能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？

⁵¹ 參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，1993年），頁240。

⁵² 參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，頁228。傅偉勳先生1991年12月將最高一層的「必謂」改為「創謂」，這樣更能表達此層次，創造的詮釋學最後轉化而為創造性思維的理趣。

⁵³ 參見鍾雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2000年），頁39。1990年於第一屆「當代新儒學國際學術研討會」中，正式提出「儒學詮釋學」（*Confucian hermeneutics*）之名；而當今學術界仍在進行的「中國的經典詮釋傳統」研究計畫（臺灣大學通識教育中心主辦），也進行有關儒學詮釋學的研討，而所提到的「儒學詮釋學」以傳統知識分子著作為主，至今不見學者對民間社會儒家經典詮釋的注意，實為可惜。

當調層次：民間信仰儒家經典《中庸證釋》應當說出什麼？

創調層次：民間信仰儒家經典《中庸證釋》創造發展說出了什麼？

實調層次將由本文上直接說明《中庸證釋》的註疏內容，意調及蘊調則是從實調當中研讀爬梳《中庸證釋》所要闡述的思想主題，將可找出《中庸證釋》儒家經典註疏的核心價值，這個部分對於民間信仰中的儒家思想現象是本文想討論回應的。至於當調及創調涉及價值判斷及探究時代的意義已經超越本文民間信仰儒學思想所要表達的生命關懷意義，本文擬暫不處理，未來如有更完善研究，周延思想成熟時，期能再探討。

除了上述所討論的理論運用研究法外，因為此文本註疏者都是民間信仰中的宗教現象扶鸞解經，因此筆者認為應重視宗教本質的形上學、宇宙觀、終極實體等宗教生活的實踐，若欲了解其中的更深奧蘊含，從信仰者的角度來研究是本文不可避免的詮釋事實及現象。筆者大學畢業後一直在先天道統的民間信仰環境中學習易經，因此在研究中的宗教性體驗、結合信仰本質的討論是將生命與學問合一的先設問題意識，民間信仰及儒學宗教性實踐的討論是本論文研究的範疇。

第四節 研究架構

本論文研究架構將分為五章，其架構及各章的內容簡述如下：

第一章為緒論。首先闡述本論文的研究動機，提出問題意識與研究目的約略介紹前輩學者對於儒家思想《中庸》研究著作及研究成果，並釐定此文文本的範圍及界定，再說明研究方法及簡述論文架構。

第二章《中庸》在儒家思想宗教化的探討。儒家思想在中國社會上影響常民百姓文化及道德的精神實踐指標，儒家的宗教性一直都是學界常爭議的課題，儒家思想到民間後又是以何種面貌呈現，是本章所討論的課題，第一節了解宗教及宗教化的定義。第二節儒家思想的宗教性。第三節儒家思想宗教性的教化歷程以《中庸》的義理來做探討研究。第四節《中庸》在終極關懷的信仰實踐。

第三章儒家思想宗教性的民間信仰精神。儒家宗教性簡稱為儒教，有其一貫從孔孟學說的延伸傳承，本章欲想研究儒家思想理學義理上的詮釋，如何被民間信仰神聖化所轉用。第一節從民間信仰的意義及歷史源由上討論儒家思想宗教性對於個人生命實踐、人際關係系統上及宇宙形上和諧的終極關懷建構。第二節論述民間信仰中的天命觀與宇宙觀。第三節民間信仰中的道統觀。第四節民間信仰中的聖人觀。以上論述皆由《中庸》、《中庸證釋》、《論語》、《孟子》等其它相關儒家思想經典探討之。

第四章民間信仰儒家經典文本《中庸證釋》討論。從《中庸證釋》的「扶鸞解經」「呂祖信仰」來了解此文本的民間信仰背景，其註解版本章節分法與大傳統「本」；朱熹的《中庸章句》明顯不同，章節調整最多也是此版本最重要的篇幅〈自誠明章〉是本節探討主題。從修道立教的民間信仰觀點，探討天道及人道思想，並從朱熹大傳統本的《中庸章句》及《朱子語類》探討思想，與小傳統本的《中庸證釋》做一對話。逐一由文本中解讀詮釋，找出小傳統與大傳統之間可對話的「理」，文中擬用齊克果的生命三

境界存在理論來探究扶鸞解經及文本註疏的現象研究及儒家思想在民間信仰的轉化運用。

第五章結論。本章綜合全篇論文所提出的研究觀點論證，從中找出民間信仰中的儒學生命關懷，從小傳統「非本」的註釋帶給人類的反思及生命終極關懷實踐途徑有何建議及幫助。



第二章 《中庸》在儒家思想宗教化的探討

儒家思想在中國的社會中，一直居於主導地位，自漢武帝罷黜百家；獨尊儒術後，精英文化的上層社會中，孔子的「至聖」形象是一種在文化及道德上的精神實踐指標。從儒家思想的歷史源由看來，孔子可說是儒家的開基及奠基者，《孟子·萬章篇下》：「孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」他匯集夏、商、周三代所有的文化思想，人文意義皆匯集在孔子的理念關懷裡。儒家之稱最早於東漢班固《漢書·藝文志》⁵⁴：

儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽，明教化者也，游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最高。

儒家是有其道統之傳承，以孔子為宗師，以孔子的言行來行踐，踐仁義，研讀六經經典，並以教化助人君為己任。

儒家的宗教性一直都是學界常常爭議的課題，儒家之為「教」已有久遠的歷史，「儒教」、「吾教」、「三教」等詞彙常被傳統儒林士子所慣用，當 religion 一詞被傳進中國被釋成「宗教」，一夕之間似乎將儒教到底是不是宗教，而這個「教」與一般宗教認定的「教」是否有它的異同之處，即是本章欲探討的。

在民間教派中對於《四書》儒家經典的重新解讀也形成常態。《中庸》位列四書之中，便自然成為被解讀的著作，在元朝之後將四書《中庸》列入科舉考試範疇中，民間百姓自然會透過教育場所來欲明白儒家經典，儒生們對於整體儒家思想的傳遞教化起了很重要的影響，也有相對性的文化傳承地位。在民間並不是每一個了解學習《中庸》等儒家經典者都是為了理學上精進，期能高中科舉，出仕當官，那庶民百姓為了什麼目的來了解儒家思想，這也是此一章節想探討的課題。

⁵⁴ [漢]班固：《漢書·藝文志》（臺北：鼎文書局，1984年），頁728。

第一節 宗教及宗教化的定義

儒家思想、儒學是不是宗教？是狹義性質的宗教還是廣義性質的宗教？是何種性質的宗教信仰？這些議題的釐清以及理解有助於延展關於儒家思想宗教化及世俗化的概念研究。本文主要是以儒家經典《中庸》來探論民間信仰中的儒學生命關懷，雖然本文不想落入從 16 世紀明末後期西方天主教傳入中國後就開始的論辯，儒家是否為宗教的問題以及 19 世紀末現代意義的宗教概念形成後的儒教與孔教的民族文化與政治性的爭論，筆者也無意為「宗教」或「儒教」做新的定義，但做為一個研究者；「民間信仰」是脫離不了宗教或宗教化脈絡的，因此此章節會以將宗教視為人類活動的不同文化現象，擬以不同面向對宗教做一觀察。

一、儒家思想的宗教特性

宗教是文化的一部分，宗教信仰活動是人類自古既有的文化現象，有關宗教的內涵界定，因學門學科的屬性不同對宗教概念本質及理解便有其不同的定義，韋伯·馬克思（Max Weber）認為要為宗教一詞下定義是極為困難的。⁵⁵如果從把宗教看成文化社會現象來探討，大致可以將世界上的宗教分為兩大類，第一類是「制度化的宗教」（Institutional religion）另一類是「普化的宗教」（Diffused religion）⁵⁶制度化的宗教有系統的教義，有完整的經典以及教會組織，它的宗教通常與日常生活是有區隔分開的，是一種狹義式的定義，像天主教、基督教、回教等皆屬這一定義的宗教。普化的宗教就缺乏系統化及專門化的教義，也沒有特定的經典或教會組織形態，它的教義就是它的宇宙觀或社會倫理觀，它的宗教通常都與日常生活混合為一起，不容易分開，這是一種廣義

⁵⁵ Max Weber, tr.by Ephraim Fischhoff, *The Sociology of Religion* (New York: Beacon Press, 1963, 1967), P.1

⁵⁶ 李亦園：《說文化談宗教：人類學的觀點》（新北市：Airiti Press，2010年），頁84。

性質的定義內涵。「制度化宗教」及「普化的宗教」二者之間並沒有所謂「進化」程度的評判，而是就一型態現象的分別。黃俊傑先生認為宗教可以分為二種不同的定義，「剛性」及「柔性」的分別，剛性的定義與狹義、制度化同，而柔性的定義是指個人的或社群的、現在的或歷史上的對於超越性的本體的一種敬畏情操。他提出剛性的定義是宗教社會學所研究的對象，而柔性的定義是哲學、神學及思想史家所感興趣的領域。⁵⁷此柔性的定義與日本哲學家西谷啟治認為宗教是神聖的，直接感通到自己的存在乃依存於神的存在；或與神合一⁵⁸的定義是一致的。此神不是一偶像，而是一主觀所認定之客觀存在實體。而美國神學家保羅·田立克所說終極關懷也是一發自整體人格的集中式行為，其目標是要追求生命的終極意義。⁵⁹也都可說是宗教柔性定義的範圍。終極關懷的概念在 1960 年代末期，使宗教定義發展為「所有的終極關懷」(any ultimate concern) 領域，這可以是不分種族、國家都具有的，這也影響及改變很多宗教、哲學界對宗教的看法有更寬廣的視野。⁶⁰懷德海 (Alfred North Whitehead) 曾說：「宗教乃是信仰的力量，它滌淨了內在的部分。因此，基本的宗教美德乃是真摯 (sincerity)，一種發自內心的真摯。」⁶¹儒家思想中，從孔子在《論語》中對於「天」「道」都有其敬畏及嚮往，《論語·陽貨篇》提到：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

⁵⁷ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉收錄《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年），頁 5。

⁵⁸ 西谷啟治著；陳一標、吳翠華譯《宗教是什麼》（臺北：聯經出版公司，2011 年），頁 12。

⁵⁹ 保羅·田立克 (Paul Tillich) 著；魯燕萍譯《信仰的動力》（臺北：桂冠圖書公司，2000 年），頁 107。

⁶⁰ 張哲民：《保羅·田立克的文化神學方法及其宗教學應用》（臺北：輔仁大學宗教系博士論文，2012 年），頁 152。

⁶¹ 懷德海 (A.N. Whitehead) 著，蔡崑鴻譯：《宗教的創性》（臺北：桂冠出版，1995 年），頁 2。

孔子的「天」是生生不息的天道，透過他的體證與天合一的感應讓他自然的產生要與天一致的信仰力量，天道運行、生生不息、生養萬物卻無言無欲，吾人也要與天學習，無言之教。《論語·里仁篇》言：「吾道一以貫之。」此「道」是一種神聖而感通的存在，也是孔子一生的終極關懷，「仁」「忠」「恕」「禮」等都是此關懷之下的具體實踐，這種實踐是一發自內心真摯實現的美德。宗教依賴人本身以及事物本性中的永恆而言，它是人類內在生活的藝術和理論。⁶²儒家價值的信仰對於宇宙的超越的（transcendental）本體所興起的一種嚮往與敬畏之心，認為人與這種宇宙的超越本體存有一種共生共感而且有交互滲透的關連性，黃俊傑先生認為；這種信仰是一種博厚高明的宗教情操，儒學有強烈的「宗教性」（religiosity），也有強烈的「宗教感」（sense of religiosity），但不是西方傳統定義下的「宗教」（religion）⁶³筆者在本文傾向採用此一觀點概念來論述儒學的宗教性，在中國本就無宗教這個詞彙，若依中國原有的詞語，《易傳·彖辭上》有曰：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」「神道設教」才是中國宗教的核心概念，透過「下觀而化」的聖人德性，猶如觀天之神道，教化天下之道德實踐意義，是神道設教的聖人觀宗教內涵而演化成多元性的民間信仰。此一討論將在後述第三章節陸續探討。

二、儒家思想的現世性

唐君毅先生認為：「孔子以前中國人之精神意識為宗教性的，而孔子以後乃始為哲學性的。」⁶⁴而此哲學性與宗教性本身並無二，這是與西方宗教最大的不同，人類的文

⁶² 懷德海（A.N. Whitehead）著，蔡崑鴻譯：《宗教的創性》（臺北：桂冠出版，1995年），頁3。

⁶³ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉收錄《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》，頁3-5。

⁶⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁152。

化始於生命生活中的種種精神活動，當人與周遭自然萬物環境、人際產生互動，主體之主觀發展出對於客觀自然的不可知道德性的信仰即是一種宗教性的情懷，此種情懷產生了主體與宇宙萬物同一的精神活動宇宙觀即是天道。透過此情感產生對客觀自然精神的各種宗教意識，崇拜祈求展現此宗教信仰的儀式活動也是主體內在情感的自然表現。中國儒家哲學並不否認此種宗教意識情懷，更進一步的將此情懷透過「理」來加以具體陳述，對於天道天理之德多所讚嘆，與天理相通相與，進而相忘於無形，臻至天人合一之理境乃是儒者信仰的終極境界。此宗教性與哲學性是同一源同一理，唐君毅先生認為這是中國為何無宗教或說儒家哲學是有宗教性的原因。⁶⁵儒家的哲學觀是宗教信仰的直接化身，通過理性自覺的內在道德加以建立，透過各種現世性的事務加以理事，成為理性的印證，儒家思想的形上觀亦即是天道，透過主體內在自覺感通天道之實體，宗教信仰中的內容皆被保存在儒家思想的哲學觀，儒家思想的宗教性即在此理事之中。儒家的思想體系是一套哲學信仰，是一種義理上及道德上的自我實現。而民間信仰本質上是鬼神信仰，透過超自然力的崇拜，演化而成自我道德約束力。其兩者有截然不同意識模式，形成兩種不同來源的信仰系統。儒學是中國悠久的文化傳統，因應各個時代的文化需求，的文化需求，歷經不同時代種種時空背景，政治、社會、經濟與人文現世的操作下，儒家思想的多樣性產生多種面向的異化形態，民間信仰中的儒家思想亦是宗教化轉用的一種面向。

民間信仰的實踐場域是在庶民的日常生活之中，儒家一直是中國長久以來的主流意識，對於民間的影響力是其來有至。鄭志明先生認為：「中國的知識份子常把儒家視為單一的必然典範，忽略了儒學傳統內在的多元性。… 『以理抹事』是指知識份子缺乏『現世』的關懷，儘管知識份子一再強調經世濟民，可是大部份的知識份子執著於『理』

⁶⁵ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》，頁 157。

的理想層面，忽略了『理』的現實層面。」⁶⁶現世的關懷即是民間信仰的核心主軸，當規範性的理成為成為宰制性的迫害，在民間現世的人們又該如何面對「事」的實踐。當規範性的理在民間現世實踐過程中，如無適當的轉型安置，是否會造成更大的對立以及矛盾呢？鄭志明先生的研究中指出：「傳統社會的文化傳統並未與人文精神的文化理想脫節，基層社會的內在結構有一股文化轉型與安置的建構力量，制衡與約束社會文化的正常發展，此即大眾文化。」⁶⁷儒家思想一直都是大傳統的主流文化，其義理的建構成為宰制規範霸權，對於基層社會中的大眾文化往往被視為異端及迷信，而民間信仰中轉化儒家思想的宗教性部份，成為民間現世社會中的共同價值理念及穩定平衡社會秩序，滿足人們的心靈寄託之終極關懷，此等小傳統的認知體系，在大傳統主流儒學是難以接受，甚至是排斥討伐的，但儒學的現世關懷皆在事中來實踐，如何在個體的內在與外在取得和諧，進而在人際關係及更大的社會群體中有安身立命之處，是現世性儒家思想之所以存在的原因，儒學的「理」最終還是得在「事」上去做工夫及應證，如何讓理能在事上有所整合發揮，民間信仰轉用儒家經典於庶民生活，是儒家思想在面臨時代變遷，西方宗教理性思維盛行之下，現世性的反思及積極實踐成果。

⁶⁶ 鄭志明：《儒學的現世性與宗教性》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），頁2。

⁶⁷ 鄭志明：《儒學的現世性與宗教性》，頁1。

第二節 儒家思想的宗教性

儒家思想是否具備宗教性？從 1915 年韋伯（Max Weber, 1864-1920）出版《中國的宗教：儒教與道教》⁶⁸就有相關論述。這也是二十一世紀許多中外學術界重大爭論的議題，懷德海認為宗教形成的形成因素很多，然就人類歷史裡得到的外在表達而言，儀式（ritual）、情感（emotion）、信仰（belief）、理性化（rationalization）則是展現了宗教本身所具有的面向或元素。⁶⁹上一節討論宗教及宗教化的定義後，本節將從儒家思想的宗教性做為討論主軸。「儒教」、「儒家」、「儒學」看似一致，但筆者仍想再進一步為其界說。「儒教」是一般教外人士對孔孟所主張成德之教的稱呼。「儒家」則是稱呼信奉孔孟聖賢之道的思想學派。「儒學」則通稱孔孟學說思想的學問。⁷⁰而「宗教性」則是與具體儀式、情感、信仰及理性化的具體面向及元素來討論之。

一、儒家思想與原始天神信仰的脈絡關係

亙古至今；人類對於神靈或者是大自然之中的超自然現象都有其崇拜或懼怕的矛盾情懷，一來相信天神是善的，是會庇佑人類免於災難，但對無常的事件無法理解，一方面又認為是天神降禍懲罰於人；由此而延伸了消極的服從天神以及積極的行動二種心態。李亦園先生認為：「有條件的保佑賜福可分為兩方面，一方面是消極性的，也就是只要人虔誠服從，就可得到神的保佑，另一方面則是積極性的，也就是依賴人舉行各種儀式以祭神，才能得到神的恩惠。」⁷¹由此言之，可知人類所有的信仰意識皆由對於不可知及無法掌控的超自然現象，如：生、老、病、死、天災地變等等不可抗拒之事的

⁶⁸ Max Weber, *The Religion of China : Confucianism and Taoism* (New York: The Free Press, 1951,1964)

⁶⁹ 懷德海（A.N. Whitehead）著，蔡崑鴻譯：《宗教的創性》（臺北：桂冠出版，1995年），頁4。

⁷⁰ 參見李申主編的《儒教、孔教、聖教、三教稱名說》〈序言〉（北京：國家圖書館，2009年）。

⁷¹ 李亦園：《宗教與神話論集》（新北：立緒文化，1998年），頁4。

確定而產生，這是自古迄今人類的共同意識。

儒家的思想中，對於「天」、「天道」、「天命」，也有此不可知不可控的意涵。在《中庸》首句：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」中，可看到儒家思想積極行動的面向，透過天命的認知，對於天道的臣服，肯認自我與不可測的天道有一會通的可能性，將之轉入到個體的心性休養修為，如此而行乃是順天道運行，天道運行的不可知不可測，可從其道德行動來窺之。《論語·陽貨》：「天何信哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」孔子認為德行是與天一致的，天不分別不居功，生養萬物，四季運行，何言之有？君子修養自己也要有此無私不好為人的德性，此德行是與天道一致的。《論語·憲問》：「不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎！」人的命運一定有所困頓及不解之處，接受天命的安排，修養心性與天德一致，通達天道天理時自然開闊無所怨言，此乃是傳統儒學在不可知不可控的人類處境中，誠圖開出的理性思維，而能知天知命，反求諸己之下學上達，也可說是儒學的宗教性意涵。

日本學者池田末利也討論與儒學傳統有深刻關係的春秋時代理性主義，其所具備的「天道」與「天命」等概念，是儒家思想之中有強烈的宗教意識，其天道及天命概念從早期主宰的人格意義天，轉化成原理性、哲學性的存在。⁷²此論點是把「天道」「天命」轉化成一道德意義的存在，而這道德意義的存在透過吾人的心性實踐進而能連貫一氣。牟宗三先生說：「自事方面看，儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式。它將宗教儀式轉化而為日常生活軌道中之禮樂。但自理方面看，它有高度的宗教性，而是極圓成的宗教精神。」⁷³性即是理，性是天命知性，這是宋明理學一致承認的共法，牟先生所提的理有高度的宗教性，所說即是就心學而言，心性的修養工夫就是儒家宗教

⁷² 池田末利：《中國古代宗教史研究—制度と思想》（東京：東海大學出版會，1981年），頁956-957。

⁷³ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963年），頁99。

性的展現。

唐君毅先生認為孔孟思想與古代的天神信仰是有其相同的脈絡關係，儒家所言的天道是順延著原始宗教的天神信仰，透過自覺的理性，內化為己之學的道德依歸，由己心遙契天道道德底的道體實在。唐先生言：「無論後儒所謂道、理、心、本體、太極，凡足以稱為哲學上之道體者，皆具備此種種性質，……皆為一精神人格之顯示與表現之宇宙觀，亦為一切高級宗教之宇宙觀無殊。」⁷⁴由此言之，儒家思想的宗教性是使天神信仰轉化為天道之形上實在之觀念，由理性的自覺自察自知，將原始宗教中對於天神擬人格的偶像體轉化為一道德底的天道，也將人們迷信寄託欲望欲求的交易式祭祀犧牲及恐懼天神不滿而降災降禍的賞罰之欲想觀念，轉而為一純粹的形上實在，將人之內在的超越性，透過實踐義理，自我感召信仰天道的純粹至善至圓極致，是一內在精神轉化理性道德意識之情感活動。

二、儒家思想與民間信仰脈絡關係

楊儒賓先生在為杜維明先生《儒教》一書導讀言：「十九世紀前，不但儒林中人以『教』視儒，即使三教之中的佛老二教，亦莫不以『教』視儒。雖然它們也許認為儒教是『人天教』、是『方內』之教。」⁷⁵所謂的「人天教」、「方內」之教與《中庸》：「修道之謂教。」有其乎應之處，儒家價值系統中，心與性之體的人道如何實踐修行能符合中庸天道，這就是儒家思想的宗教性，雖然儒家沒有人格神及教會組織，但是其精神修養層次是具有超越性終極關懷的實踐體用內涵，而民間信仰中之所以能轉用儒家經典為宗教意識在於人之共有的終極關懷。中國原始宗教意識中有報恩的情懷，此報恩意識影響了中國的宗法制度。「宗法制度確立而重孝，所謂事親如事天，由是而特重祭祖先父母。」

⁷⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》，頁 159。

⁷⁵ 杜維明：《儒教》（臺北：城邦文化事業，2002 年），頁 13。

⁷⁶將事天與事親相提，也是一報恩的敬天神意識，人們將對於天道的純粹德性景仰轉而在事上對倫理綱紀的道德實踐，透過宗法制度給予禮敬的宗教意識。《禮記》：「萬物本乎天，人本乎祖。此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」又云：「社所以神地之道也，地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。家主中霽而國主社，示本也。」此為祭祀的哲學意識，也是儒家思想的宗教意識，使人能至誠明誠，誠敬以報天道天德的浩蕩，由此誠敬之心觸發人己心之自覺，建立起道德性的自我約束，是一種內發性的信仰情懷而非是外在性的道德法制，道德精神建構源至於宗教意識中對於天神的肯認，轉而由己心出發與之感通自我實踐，此二種意識乃是互為增長。唐君毅先生認為：「此二種意識不必相否定，……當宗教意識居主導之時，則一切道德之努力自力之成就，皆歸於神力。當道德意識居主導之時，則一切道德之努力，但覺其出於自力，覺神力皆化為自力形態出現。」⁷⁷筆者認為儒家思想的宗教性即是在此，而大傳統本的儒家經典注重的是培養人之道德意識，行有不得者皆反求諸己，但亦不是割捨天道的形上存在，失去天道道德實體的存在，存在，就有如淪為文字義理及道德制約的框架，無法觸發人己心的道德情懷。儒家思想之所以能流轉至民間，讓民間教派透過宗教性的轉用，其共通脈絡是有跡可循的。

李亦園先生在其研究中指出，「中國傳統道德倫理的完整系統是由儒家所建立，而相當獨立於宗教超自然系統之外。……傳統的中國宗教多屬於普化的宗教，亦即宗教信仰與儀式多混合於生活習俗之中。」⁷⁸在急遽的時代變遷過程中，當大環境的不可控因素變多，個體的和諧與人際關係等有機體的和諧不在，道德倫理不在能維持此一均衡功能之時，民眾轉而投入宗教之中的信仰儀式等需求將會增加；進而衍生出「虔信教派」的民間信仰組織，著重於藉宗教儀式的力量，重振傳統的倫理道德，此論文所探討的小

⁷⁶ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 163。

⁷⁷ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 166。

⁷⁸ 李亦園：《文化的圖像下·宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨文化，1992年），頁 96。

傳統文本《中庸證釋》的刊行單位救世新教會及一貫道皆屬於虔信教派的民間信仰組織。李亦園先生的研究中指出：

入教者仍須在前輩指導之下砥礪德行，也就是要勤讀經典、修持道德，以傳統中國道德倫理之忠孝節義作為最高的德行標準。一貫道所研讀的經典有兩大類，一類是由扶乩「開沙」所宣示的所謂「鸞文」，另一類是各大宗教的經典，所以應用經典這一層面論，一貫道是一個明顯的「綜攝宗教」(Syncretism)；他們常用的經典包括儒家的四書五經。⁷⁹

由此可知儒家思想的經典轉用在民間教派中是很重要的依歸，修持道德，以遵守道德倫理為宗教修行的核心及德行標準，儒家經典是信徒內在心性超越的持奉，由眾仙佛以扶鸞儀式的方法重振傳統道德倫理虔信教派的神聖儀式。《中庸證釋》此文本，長期在台灣為一貫道講學宣道佈教的教本，民國四〇年代初，嘉義的玉珍書局業主陳玉珍信仰一貫道，出版大量由儒教經典轉用的善書，一貫道獨特的經典善書在嘉義玉珍書局及臺北市萬有善書流通處廣為在台灣民間流傳。⁸⁰儒家思想與民間信仰是有其脈絡可循，儒家所建立的道德倫理完整系統透過民間教派的宗教性轉用，進而在庶民之間廣為流傳，達到民眾教化的功能，宗教的善化性使得儒家思想義理經典得以保存，並且融入於庶民的生活習俗之中，一貫道等虔信教派將儒家經典神聖化為聖鑑，意促使人人皆可成堯舜的個體道德信仰實踐，也是一促使社會淨化安定秩序的和諧力量。

⁷⁹ 李亦園：《文化的圖像下·宗教與族群的文化觀察》，頁 104。

⁸⁰ 王見川主編：《民眾經典：一貫道經卷、劉伯溫錦囊與其它》（臺北：伯揚文化，2011年），頁 10。

第三節 儒家思想宗教性的教化歷程

上一節提到「儒教」、「儒家」、「儒學」的界說，可以清楚明白只要是信奉孔孟聖賢之道的思想學問，並且致力於成德之教就是儒教的內涵總括。儒教的「教」與一般宗教的「教」有其不同主張，在第一節宗教及宗教化已經詳盡說明，此節就不再累述。傳統儒教之「教」是含括孔孟時代所提倡復古的堯舜心法、周文禮制、政治理想、倫理道德及天命思想，到漢武帝推崇獨尊儒術，將儒教成為帝王治國之政治神學，亦也包含唐宋的儒、釋、道三教融合之說，在歷史的脈絡下不斷的因應時空轉化成當時代的儒教之用，但其內在根源的主體內涵，「理一分殊」之理一主體是不變的。共通性的「教」仍是以成德之教的「教化」為主要內容，在傳統士人的觀念中，「教」所代表的是「教育」、「教化」之教，對於入世及現世的價值有其追求實踐理想，對於《論語》所提的「仁」是孔子一生最關注的德性，也是教誨弟子時最常出現的評價標準，一個君子終其一生從個人的心性修養，實踐仁道推己及人，影響國家君主實行仁政德治是整個儒教不變的終極關懷。

唐君毅先生認為：

在儒家思想的信仰中，同可發現一宗教性的安身立命之所，以建立儒家的教化之基礎。此儒家的教化，並為一般宗教之基礎，而使一切宗教得相容俱存，而不致造成人與人衝突敵對。同時要建立之為一涵宗教性而又超一般宗教的，人之安身立命之所。⁸¹

由此可知儒家的思想是有其宗教性，但這個宗教性不是狹義的宗教定義，而是要建立教化的基礎，此基礎是由內心心性所啟發的仁義之道，但又有天人合一宇宙觀的超越性，內外主客合一，成為一個安身立命的宗教化內涵，此內涵也是信仰儒教之所至。儒家的

⁸¹ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁 335。

宗教化所著重的是「教化」這個歷程，「化」不是名詞而是一種內在體驗式的動態歷程，由人心之感召，聖人化育之。儒家思想有其終極關懷的精神基礎，是人心靈具備其超越性，「天道」由「聖人」展示，《中庸》言：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠能為化。

《中庸》此文章即言明「教化」的動態歷程，天下至誠之人即是「聖人」，聖人雖非是如狹義宗教定義一明確宗教神人，卻代表的是儒家之修煉大成的精神境界，就算平凡如你我這一等凡俗之人，透過平日一言一行這等小事，開始真誠地修道，自然可以發揮自己內在的德性，此即與天道一致的本性，當回歸到「明誠」的狀態時，由內而外所散發的道光自然會感動眾人，也能讓其他人發揮自己的道心本性，與天道一致的本性能化育萬物，變革人心，而這就是聖人誠明與天地並列同在的天道。「化」即是教化，此宗教性是說明儒家的終極超越境界，假設每一個人都能透過信仰儒教的思想及君子養成的倫理規範，道德實踐於日常生活中就能進入與聖人、天道共同生生不息的精神境界。《中庸》言：「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」聖人之真誠是符合天道的本性，透過聖人的教化，教導仁義之心實踐道德規範禮儀，日日省心，調節心性入中和，莫見乎隱，莫顯乎微，隨時慎獨循序漸漸的超越已知世界的限制性，這一切都是人的心靈主體一旦接受儒家宗教性的信仰，就會不斷試圖想達成實現圓滿的超越性。

儒家思想中宗教超越性，使其永不能現實、現象世界或可經驗之世界，為心靈寄託之究竟實在之所。這樣的終極超越性境界是已經超越現實世界中的限制性，要達到這終

極的未知境界需要透過能知的主體去實踐各種真善的實踐性文化道德活動。從已知的現實世界，憑藉著能知的主體心性實踐到達未知的終極關懷境界，此一活動歷程即是「化」，而「化」也是「教」，憑藉實踐的力量是信仰，有其已知之心是「明」，才能堅定其信仰謂之「誠」，在明誠實踐的極致即是由主體之本心貫穿天人的限制，臻達未知天命天道合一境界，誠明在人之主體上自然展現，對應現實世界中的一切萬生萬物，待人接物，內在與外在形成中和的均衡理衡之中庸境地就是誠明的展現。人的心靈主體打破現實世界中種種的限制性，心知道超越涵蓋在已知的世界之上之外，還能超越求知的「明誠」主體，投向「誠明」的超知終極關懷，這是由人的心靈主體發出，也沒有普遍性的恆定其活動的主觀或客觀，唐君毅先生言：「科學知識世界中，有客觀的真理，藝術世界中有客觀的審美，道德世界中有客觀的善，宗教的世界中亦有客觀的神聖。因只要表現普遍性而合理性之一切人生活動與其成果，即皆有一客觀性。」⁸²宗教在人的超知實現上立根，此超知實現即是人的終極關懷意之所向，此種求價值的實現與超越的圓滿及永恆是一種價值的保存，也是一種宗教要求的理想定義。唐先生認為：「宗教中之有離宗教要求即無證實可能之信仰，……而此信仰因其為自人之超現實世界之心靈所發出，故亦非人據現實世界之情狀，所得之否定者。」⁸³儒家的思想信仰者不以其所處的現實世界來衡量其要求，而是依照其自發的內在本性為應合來判準，而這個判準就是形成宗教活動的價值內在標準，此信仰本身的價值全由心之本體自發，求藉一超越的力量，求得一種價值的保存及終極的圓滿。

⁸² 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁339。

⁸³ 唐君毅：《中國人文精神之發展》，頁340。

第四節《中庸》在終極關懷的信仰實踐

儒家思想的宗教性是延續古老的文明傳承，是悠久的文化傳統，有其自成系統的文化體系，也是超越現實生活的重要精神寄託，內部的意識形態是非常豐富多樣，也是一種集體的社會意識。宗教行為就是信仰實踐，是通過一定的活動來達成信仰的目標與情感的滿足，這些行為與活動有著超越凡俗的終極需求，用來體現神聖的信仰理念，形成了虔誠的踐行熱情，轉換成各種規範化與制度化的實踐模式。⁸⁴這些規範化及制度化都是個體發自內心所渴望及追求的，透過這些實踐（儀式）可以滿足人自身心之本體的情感精神圓滿。

終極關懷（ultimate concern）是神學家保羅·田立克（Paul Tillich）的用語，最早在其著作《愛情、力量與正義》（1954）一書中所提出，繼而在《信仰的動力》（1957）繼續深入闡述。⁸⁵田立克認為，一人一生只有一樣中心關懷，這就是他的終極關懷，這個中心關懷是最高指導原則，在人所關注的事物中，不論是與生存相關、認知、美學、社會、教育、政治等問題，這些高度迫切性，甚至迫在眉梢的個人、社會群體的關鍵問題，都會因為這個核心議題，最高指導原則為核心信仰。「信仰」（faith）是一個很容易被混淆誤解的名詞，田立克認為無論是作為神學名詞或普通名詞，「信仰」（faith）是歷來引起最多誤解、曲解和疑問的一個名詞。一個名詞在發揮其治療人心的實質功能之前，必須先澄清自身的意義，「信仰」就屬於這類名詞。信仰通常是一種比較抽象的概念名詞，而宗教行為相對性是一種具體的行動。他更進一步的直接說明「信仰」就是一種終

⁸⁴ 呂大吉：《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁293。

⁸⁵ 保羅·田立克著、王秀谷譯，《愛情、力量與正義》，（台北：三民書局，1973年）第七章。保羅·田立克著、魯燕萍譯《信仰的動力》，（台北：桂冠圖書公司，1994年）。本文中所有關於「終極關懷」信仰的相關論述皆按《信仰的動力》第一章（信仰是什麼）尤其以第一節至第四節為主要論點參考，分別是（信仰是終極關懷）（信仰是一種集中行為）（信仰之根源）（信仰與神聖動力）。頁1-22。

極關懷 (ultimate concern) 的態度，因此，信仰的動力也就是終極關懷的動力。信仰也具備有其絕對性，保羅·田立克說：「**信仰的絕對性不只因為人們必須視之為個人終極關懷，也因為人們既將之奉為信仰，它也必須實踐提供人們最大滿足感的承諾。**」⁸⁶終極關懷在人們日常的生活各個層面裡，信仰成為每個人心中的核心主觀性標準也就說明了終極關懷的絕對性。田立克也舉例西方社會中以競爭為核心，以成就、社會地位、經濟勢力為終極關懷，「成就」成為終極關懷信仰時人們必須為此付出代價，例：真誠的人際關係、個人信念將會有損傷等。

所以筆者認為既然信仰是終極關懷，而我們所認定的核心信仰價值是否有超越性，而這個終極關懷的選擇也相對性的重要。「**信仰是發自整個人格的行為，所以他也是個人生活的動力。**」信仰能否成為個人生活的動力，保羅·田立克以分析心理學的觀點來陳述指出信仰大部分的內涵在無意識，透過無意識的信仰產生有意識的行為，展現整體人格的表現，因此只有真知才能創造信仰活動，是一種超個人意識的展現。如果無意識的力量主控一個人的精神狀態，但缺乏集中行為，那麼在這種情況下便無信仰可言，取而代之的是強烈的心理衝動。信仰本身是一件自由的事，而自由則增加了行使集中式個人行為的可能性。換言之，信仰是人們透過正知正念徹底瞭解後自發的人格集中行為，自由與信仰並無二致。

一、《中庸》天道誠道論終極關懷信仰的絕對性

儒家對於天道的體悟與對於德性人格的嚮往有決定性的影響，此確能反映出儒家心靈之核心。⁸⁷《中庸》引用《詩經》維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。原來在《詩經》〈周頌〉〈維天之命〉的說法是表示對文王盛德的讚美，並頌揚天命、天

⁸⁶ 同保羅·田立克：《信仰的動力》，頁 4。

⁸⁷ 牟宗三：《心體與性體（一）》（臺北：正中書局，1990年），頁 411。

道。天命就是天之所命與天道的具體呈現。但在《中庸·二十六章》引用之時，分別在其後加一精要的贊語，「蓋曰天之所以為天也」、「此文王之所以為文也，純亦不已」。「蓋」「此」是表明本質之意，也可說是一個重要的轉換。牟宗三先生指出：「維天之命，於穆不已」是一個重要觀念，它把人格神的天轉為「形而上的實體」。只有這一轉化，才能下貫為性，才能打通性命與天道的隔閡。⁸⁸這也代表原本僅是「維天之命」的「天」，已由一般的天意觀念轉為天道觀念；天意代表的人格神也轉為天道代表的形上實體，即「形上天」。孔子的中心思想雖然是仁，但天道天命的道德形上學，依據仍是有的，所以說踐仁以知天；孟子雖從四端之心說性善，但也繼承此道德天；所以盡心知性以知天，發展至《中庸》以「其為物不貳，則其生不測」的天道誠體為性體，天道與性命再此貫通。換言之，孔子踐仁知天，孟子盡心知性以知天，是由內在超越，《中庸》說「天命之謂性」，這是由超越而內在。主觀內在面的心性與客觀超越面的天道天命最後通而為一，此即所謂「天道性命相貫通」。

「五十知天命」（《論語·為政》）「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（《論語·季氏》）孔子以仁為宗，挺立道德主體，開闢價值之源，「下學而上達，知我者其天乎。」對孔子而言，存有的奧妙是由踐仁而上達天德，《中庸》至誠盡性參天地贊化育也是如此，不把「性與天道」當一客觀置定的存有，而是從主體性踐履仁智的精神領域，開啟個人主體與天道天命的遙契性。對此牟宗三先生有十分精闢的見解：「踐仁是成德的事，知天是生命之上達而通至絕對的事。『天何言哉？四時行焉，百物生焉。』知天即是默契那『於穆不已，生物不測』之道體（形而上的絕對實體）。踐仁成德必函通契於這形而上的實體，這涉及一切存在的存有論原理，這本體宇宙論的原理。『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』文章即『煥乎其有文章』之文

⁸⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，（臺北：台灣學生書局，1998年），頁35。

章，此是踐仁成德而表現于外者，故可得而聞。」⁸⁹

因此對照保羅·田立克言：「**信仰具備其絕對性。**」而踐「誠」就可以表達這個絕對性。在《中庸》文本中許多章節都在說明「誠」的重要性，「**誠者物之終始，不誠無物。**」「**誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。**」「**至誠無息，無為而成。**」「**唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。**」「**誠者，天之道也；誠之者，人之道也。**」《中庸》的中心思想就是論「誠道」，誠的基本特性就是貫通天人的，但人要體現天道必須經由實踐誠的工夫。天道的「誠」是人道「誠之」的修為所要達到的終極境界。踐誠所能達到的絕對性在於成己成物，惟此性體極誠無妄自然可以在人倫間成為典範，共同參贊天地之化育，由內在的德性信仰實踐到達絕對性的知天默契，甚至超越個人主體的有限性，到達天人合一的絕對性超越境界。正如保羅·田立克所言：「**終極關懷**一詞結合了信仰的主、客觀意義；一是『人們藉著它而相信的信仰（*fides qua creditor*）』，一是『被人們相信的信仰（*fides qua creditor*）』。」前者是代表人格集中行為的正統名詞，亦即終極關懷；後者是代表人格集中行為之終極關懷目的的正統名詞，而且經常透過神性的意象表達其義。雖然這兩者的意義不盡相同，但它們彼此卻維繫著不可或缺的關係。如果不從終極關懷的角度來實踐信仰中的神聖使命，那麼所謂的神聖使命便毫無意義可言。因為唯有透過落實信仰行為，方得以彰顯信仰行為所蘊含的意義。以「終極」、「無條件」、「無限」、「絕對」等詞為例，其中並沒有主、客觀之分。終極的信仰行為和信仰行為的終極意義其實並無二致。」在《中庸》中的「誠」也是這樣的意義，「**自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。**」「**德無不實而明無不照，所性而有者，天道也。先明乎善，而後能實其善者，人道也。**」人們藉由「誠之」來去實踐德性德行，透過本體的踐仁盡性知性而得到生命的體證而相信了天道天命的信仰，另一個客觀的主體是認知到

⁸⁹ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁308-309。

天道的「誠」即帶動了踐德成聖的實踐力，因為先驗天道形上實體的存在信仰，而接受臣服以道德為實踐的成聖之教乃是絕對神性的終極關懷。這種內外圓融，上下相貫呼應一氣的圓教性格自然證成。《中庸·第一章》「天命之謂性，率性之謂道，修道之為教。」，以「誠」的天道性命的終極關懷，讓天命的神聖使用彰顯出來，下貫至人道的「誠之」來去進行成聖之教的信仰實踐，兩者之間維繫著神聖不可分的信仰動力。

二、《中庸》君子慎獨論終極關懷信仰的自主性

儒家自孔子以來乃是「為己之學」，強調聖人君子的養成修養。牟宗三先生：「儒家文獻《中庸》裡說：『能盡己之性，然後能盡人之性；能盡人之性，然後能盡物之性；能盡物之性，然後可以參天地贊化育。』這是根據道德的實踐說的。這裡所說的參贊化育境界極高。這是『道德實踐之理想主義』的最高理境。」⁹⁰

「性與天道」是先秦儒家形上思想的基源問題，而《中庸》首句「天命之謂性」即顯示此一命題。但從天命天道下貫說性，有其古老的傳統，並非無端崛起。一方面它是回應孔子以前「天命下貫而為性」的意識趨向，一方面它是順承孔子踐仁以知天、孟子盡心知性以知天的義理規路，而有的「性體與天命實體通而為一」的提升。⁹¹此意識也說明了中國思想的重點不是探索天道本身，而是落在性命天道相貫通的工夫。所以儒家重視「主體性」，強調如何通過自己的覺悟以體現天道，它是以「生命」為中心，而產生了德性觀念。牟宗三先生也曾語重心長的論述當今的人對德的認識很模糊：

因為關心自己的生命，所以首先有德性的觀念出現。在孔子以前的典籍中，早已有「敬」、「敬德」、「明德」的觀念，顯示古人對德性有清楚而分明的認識，儘管當時沒有很多今天所謂的科學知識。相反地，我們現代人

⁹⁰ 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁22-23。

⁹¹ 王聰明：《《中庸》形上思想研究》（新北市：花木蘭文化出版社，2010年），頁650。

對知識有清楚而分明的觀念，但對「德」的認識卻很模糊的。這顯示知識其實是很麻煩的，而道德上的是非善惡之判斷卻不需要很多的知識來支持，而且簡單明瞭。⁹²

在當今全球化的時刻，是否也是因為知識及功利個人主義的膨脹，而失去了最根本關心自己生命的核心，失去了對道德心性的通透認識，將最簡單的德性問題給複雜化，失去是非善惡判斷的核心，信仰及最高的指導原則。道德實踐是儒家的信仰動力，在日常生活中的行、住、坐、臥中無一不遵循禮、敬、仁、忠、恕等為信仰行事準則。君子做學問的根本是先了解自己，由自己的心性來去著手做工夫，「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」⁹³「盡己之性」要能看到內在自我既「隱」又「微」的念頭，也因為如實觀照到自己的細小念頭才會「戒慎恐懼」，時時提醒自己要「慎獨」。「古之學者為己，今之學者為人。」（《論語·憲問》第二十五章）朱熹集注提醒自己「於此明辨而日省之。」⁹³也說明聖人存養省察之要，以及反求諸己而自得的實踐工夫。亦可說時時關注自性本心的清醒覺察。唯有人一旦認定道德心性為信仰的核心，才會如此戒慎恐懼，對於自己每一個細小的念頭，不管在人前人後都如此的戰戰兢兢。這是出自於有意識的自我選擇，當道德心性實踐成為信仰之時，人心自由的認同產生了自律自發的有意識行動，無需外在壓迫監控，也會產生自我集中的信仰實踐行為。筆者認為，這與保羅·田立克所說的「自由與信仰」並無二至論點有一致性。成為君子及認同道道德心性實踐的信仰，簡稱「德性信仰」是其認知並且接受臣服的信念。「每個信仰行為都會包含「認知肯定」（cognitive affirmation）的成分，「認知肯定」並非一單獨存在的現象，而是一個接受與臣服的整體行為中不可或缺的一部分。同時，這也顯示出信仰不是藉「下決心相信」這個單一行動便可獲取的結果。信仰肯定

⁹² 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁21。

⁹³ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁216。

了個人寄予最高期望之意志，但是信仰絕不是由意志創造出來的。接受與臣服信仰的決心是使信仰臻至忘形境界的要素。⁹⁴「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」「中」是天道下貫性命的本體，「和」是人所要展現道之作用。當君子性情工夫實踐有此不偏不倚，其守不失之德化境界時，就能由主體顯化與天地萬物本是一體，正心誠意透過德性信仰與天地同契，正所謂聖神功化至極的忘形境界。

三、《中庸》文本做為儒學信仰「終極關懷」的實踐途徑

由保羅·田立克所說，終極關懷的信仰根源性內容，跟前二章節所討論的「天道誠道」「君子慎獨」之儒家「德性信仰」實踐工夫都有其理同相合的會通。《中庸》中的君子，力圖體現人在普通存在中所蘊含的終極意義。這種努力是以下這個信念為基礎的，就是普遍性的最概括層面(天)，根植於人的日常生活具體而特定行為之中。君子知道，完全實現天人合一理想的可能性，是每個人本性中所固有的。他還認識到，儘管在智力，天賦和能力方面差別很大，但是所有的人都被賦予把自己實現出來的內在力量，從而能夠達到宇宙合一的狀態。⁹⁵當一個人願意「認知肯定」自己要踐履「踐仁知天」「踐誠通天」的德性信仰，肯定自己能夠在日常生活中將君子之道實踐出來，特別是內在德性的涵養，《中庸》第1、3、14、20章中關於「君子戒慎」「君子之道四，君子胡不慥慥爾？」「反求諸己」等日常生活時時刻刻內省，情緒調節中和，五倫之合宜相處關係，對於富貴貧賤及地位上下的適應之道、修身、治人、治天下國家，臻至誠道的最終極境界贊天地化育。皆是說明一個人只要願意接受臣服，個人心性主體願意實踐，《中庸》文本已經把實踐的方法，包括步驟和秩序都反覆論述，所有德行中都有「誠」的動力，

⁹⁴ 保羅·田立克：《信仰的動力》（臺北：桂冠圖書公司，1994年），頁8。

⁹⁵ 杜維明：《中庸：論儒學的宗教性》（北京：新知三聯書店，2013年），頁29。

「誠之者，人之道。」「誠道」就是人的信仰之道。朱子在《中庸》章句說：「此篇，乃孔門傳授心法。」筆者認為一語道破儒家的誠道實踐哲學。君子之道已然呈現眼前，我們的心不與它相應，不願意將其當作人生的德性信仰，亦不可能認知肯定接受臣服其做為人生的最高指導原則，乃至個人實現信仰的終極關懷。

《中庸》中論述「夫婦之愚可以與知焉」「夫婦之不肖，可以能行焉」，也算苦口婆心的告知吾人不要以為君子之道是特定的聖王明君聖賢才能實踐，只要有誠心者，願意、接受臣服，都是一視同仁的。也說明了儒學實踐工夫做為信仰終極關懷的普遍性。

「君子之道，造端乎夫妻。及其至也，察乎天地。」簡單的說，儒家在實踐場域上是先以個人的起居生活為起點，認真維護家庭的和諧，其次再外顯於社會面之人際互動及歷史面之人文傳承中，最後則是昂首天望、純亦不已地通向於超越的天道天理；就實踐的內容說，則不外先反求諸己以得其誠，復次明於倫常以立其德，最後則是統貫天人而至誠無息。⁹⁶「君子居之，衽金革，死而不厭。」「故君子和而不流。致死不變。強哉矯。」「君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸。遁世不見知而不悔。」把儒學的德性實踐當作信仰的絕對性，就會以德性信仰為最高實踐原則，就算遇到困境，實然之不可為或應然之所當為，與自己信仰不一致時仍會毫無遺憾地從容就義，堅守自己的核心信仰終極關懷。《中庸》云：

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。

此文載明孔子就是以堯舜文王、武王的德行為典範，心中對於天道天體有一內在超越性的終極關懷，由內在自發性的「踐仁以知天」，成功地轉化為對人完全敞開並唯賴

⁹⁶ 陳德和：〈儒道成德之教的差異——一個價值人類學的探索〉，《當代中國哲學學報》第二期（2005年12月），頁104。

人之道德實踐意識所面對、所驗證的終極實有，此一方面既充分朗現了人的道德主體性，一方面則在不失天道、天理、天命之莊嚴神聖的超越義的情況下，將天道、天理、天命得彰顯，託付在人的任重道遠上，從此天、人及物、我乃成為連續而貫通的存在，而「天人合德」或主體、實體的整全統一，就成了儒者的終極關懷，此終極關懷的證成又不離於人倫日用間的現實關懷，故「天人合德」及「物我感通」又是一而二、二而一者。⁹⁷《論語·為政》子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」說明在儒家君子實踐德性信仰的養成程序及境界。

「志於學」是一種從自己內在自由意願所選擇的自我覺醒與期許，這是孔子找到自己內在的價值，開始成德之教的認知養成階段。「三十而立」代表的是從德性信仰中找到對應外在世界的一種認同參與，也可說是個人品德行為的成熟，更是自由信仰的意志展現，已然是由主觀的自覺而具體化為客觀面的實踐。「四十而不惑」是說明在德性信仰「克己復禮」「君子慎獨」等等的道德實踐中對於與自己信仰不一致，當實然之不可為和應然之所當為之間矛盾衝突之時，雖然難免有義命對立的感慨，但依舊能堅持堅定信仰，做出當仁不讓的抉擇，對於自己的終極關懷境界再次擴展，表現出生命的主體性及客觀世界的相應豁達。「五十知天命」是生命境界的再度拔苗，當不斷透過德性信仰的內化，從向外客觀世界的實踐，回到自己主體上「踐仁已知天」的縱貫式深化及昇華。明白人是有其限制性，回歸天道天理，「誠者天之道」「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」開始將人我、物我這個義命對立的界限消融，明白此對立乃是德性信仰的實踐中必當有者。「六十耳順」則是因為德性信仰的實踐中已經在「五十知天命」修身時期有一層「超越的遙契」，並於身旁所有的人事地物有了與天理合和的理契，將仁的德性信仰實踐踐履出來，如實對應接物一切，心無罣礙。「七十而從心所欲不踰矩」這可以說是

⁹⁷ 陳德和：〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第 23 期（2012 年 7 月），頁 226。

德性信仰的證成，終極關懷的最大滿足感及承諾的絕對性。「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」「致中和，天地位焉，萬物育焉。」「至誠之道，可以前知。禍福將至。善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。」這是君子入聖人的境界，已經消融了一切理／氣、性／情、義／命、物／我、天／人之間的界限，生命化境即是與道同在，天心即是己心的天人合德終極境界。

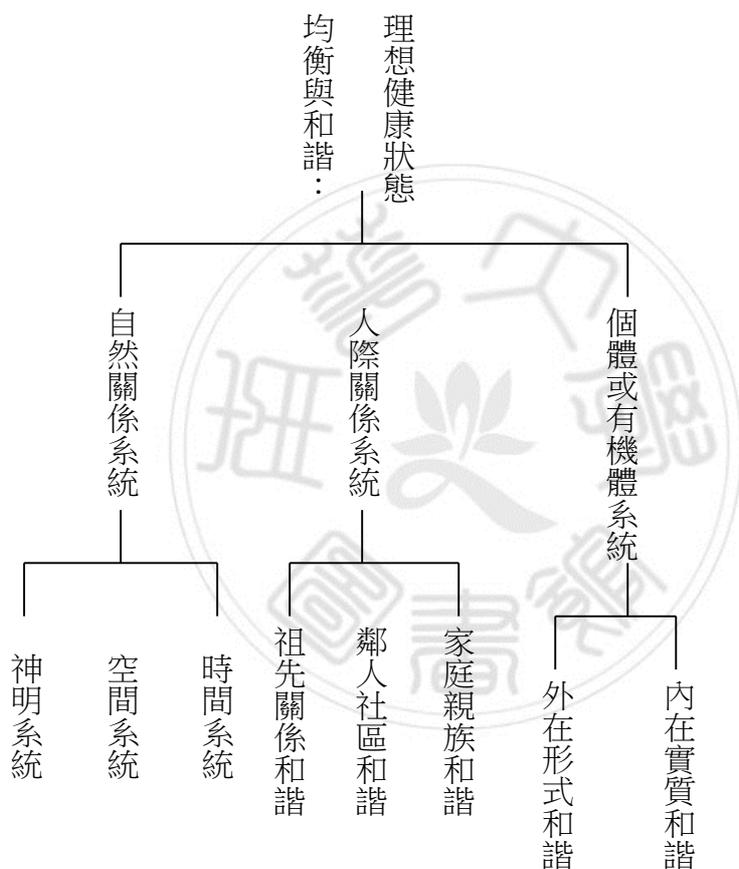
由以上孔子一生進德修業的境界詮釋，讓筆者相信《中庸》為終極關懷實踐途徑非無可能，有聖人在前以身證道來做為典範，有儒家經典在眼前做為引導，唯一要擁有就是我們自己主體的心性願不願意誠心來接受臣服並且實踐，「誠者，自成也。而道，自道也。」聖人也是人修德而成，吾人願意以此為終極關懷必能「致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」「維天之命，於穆不已。」此乃心靈與終極關懷的內涵，生命和意義根本合而為一，神聖本體的臨在展現。

第三章 儒家思想宗教性的民間信仰精神

中國古代即有民間信仰，自有其宗旨及特定形式，古代政府官員藉由宗教活動傳遞政教，即是「神道設教」，以此規範教化百姓，讓社會有秩序性。而人也有精神寄託上的需求，在心理獲得信心、支持及慰藉。但至清末民初之際；宗教結社造成社會國家亂源，西學漸進，破除迷信，民間信仰被打壓，卻不減民間教派的蓬勃發展。十九世紀中葉的中國，努力追求現代化，西方的政治、經濟、宗教等制度也大舉入侵中國文化，影響中國本土的儒、釋、道三家，西方宗教的哲學、形上神學及制度組織概念，啟發中國民間教派，不管政府如何禁止，民間底層的百姓對於民間信仰的虔誠依舊，儒家長期是中國文化及道德倫理的主流，儒家思想如何被民間信仰轉用。本章擬從民間信仰的和諧均衡觀來討論《中庸》的宗教性被民間教派內化轉用的脈絡，也冀從討論儒家天命觀、宇宙觀、道統觀及聖人觀的和諧系統對民間信仰的影響，找出民間信仰儒教化的核心精神，從而建立在探討《中庸證釋》文本的背景基礎。

第一節 民間信仰的和諧均衡觀

在民間信仰中個體的健康，心智狀態、生命動能及個人的生命實現是第一首要，在人際關係的系統上，人與人之間的倫理就是要維持社會制度的健全運作，「和諧」在這個人際系統中是很重要的。在與自然關係上，宇宙觀及形上精神的和諧是個體的終極關懷對象。李亦園先生將此三系統如和諧列支如下：⁹⁸



個體的存在意識是人類的共同課題，在傳統民間信仰觀念中，身體陰陽和諧會在養生中展現，心理的存在終極關懷是身心和諧安頓很重要的因素。在人際關係系統上，儒家倫理中有五種德目，此五種德目中人與人之間的關係也都有所應對，所應對，《孟子·

⁹⁸ 李亦園：〈和諧與均衡—民間信仰中的宇宙詮釋〉收錄在《文化的圖像·下·宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨文化公司，1992年），頁69。

滕文公上》：「聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」倫理即是中國人一貫追求人與人之間和諧關係的系統。《論語·學而》：「慎終追遠，民德歸後矣。」人際關係和諧系統中也包含與祖先的關係，能在人道中透過人際關係的道德教化，在祖先祭祀上自然會以此德行給予人性的追懷，此等感化感恩心理是仁心的展現，此德性也是人際關係和諧的一環。個體的和諧也會關係到展現對外在的狀態，社群之間的和諧在於個體對於己身的存在肯認，個體對應家庭以外的他人產生的定位關係和諧，在群體之中是否有安身立命之處是個體人際關係和諧的重要指標。

中國人有「天人合一」的宇宙觀，在民間信仰上時間、空間、神靈都是關注的系統，個體命運從出生至死亡的時間線性軸，軸，一生命運是否和諧，每一個生命階段都有不同的機緣而構成運勢的盛衰起落，在民間信仰中「命定」、「宿命」是不能更改的，但是「運勢」是可以透過各種力量而加以改變，民間信仰對於時間的和諧追求，就可在此看見。空間系統的和諧源自於個體對於人際關係及個體存在的和諧渴求，祈求能獲得各方面的完滿，進而在有形及無形上探究，探究，如風水地理的奇門數術學問皆是民間信仰中常見的空間和諧均衡觀發生的作用。在泛靈信仰和多神信仰的中國文化裡，神靈與祖先的祭拜儀式是民間信仰自然形成的和諧觀念，前文中討論過的天神崇拜及敬畏心理，對於神靈護佑降災的矛盾情境，祖先死後的鬼神封神，在在都顯示人們對於自然關係和諧的渴求。在此渴求和諧的狀態中，個體在有機體系統、人際關係系統、自然關係系統的三層面需求，就會在民間信仰中追尋，民間信仰是普世性的宗教，個體對於生命的終極關懷確立，也是三層面系統是否和諧的重要立基點。

在儒家的思想體系中，這三系統及三層面的終極關懷，可說是儒教宗教性中的主軸核心，《中庸》裡的義理更是蘊藏此三層面系統的全面性和諧意旨，《中庸·第一章》云：

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；
和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

幾句話從個人的修養內修的中庸之心性之道，到人際關係的和諧，節制治衡己心，外攝之群體眾生，此中庸之道至極緻是可與天地同贊同參，共成共長的「中和」實踐，從個人天命的追求完成。「中和」之和諧之道，「誠」之實踐工夫，「道統」之傳承承傳的時間空間性，「天道」與「人道」合一的終極目標。《中庸》全文共 3568 字，卻包含了人類生存在天地間全面性的均衡和諧守則，也無怪乎古儒者將之稱為「性命之書」。由此論點中不難發現儒家思想的大傳統義理，儒家之教旨與體態是「圓極」的，⁹⁹「圓極」以字為解是「圓極者，即圓融至極也」。這與李亦園先生所言三系統和諧的目標一致，「圓極」的教旨與體態，須以為教為體的「道德本質」而論，其一真實的「道德實體」是從儒家統觀宇宙萬象之生息流變，所揭發出來的一個言之通順，行之利便的生命性真實的物事。¹⁰⁰古聖前賢，尚書堯典舜典表彰，夏、商、周書所記各代君相如禹、湯、文、武、稷、契、伊、周之德行，內聖修養，外王道德，無一不是「圓極」的生命境界。在「圓極」的精神活動，人為道德的承載實體是不容置疑的，儒家的人文宗教性就在此開出，《中庸·二十七章》曰：「君子尊德而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」人透過德性德行的中庸之道，從心啟發此「內在」的肯認，就能到達「超越」的廣大高明之圓極境界。《中庸·十二章》曰：「君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉。」中庸之道的高明是無遠弗屆的，包含全體，從細微個體有機體系統、人際關係系統甚至是廣大無限的自然關係系統，「費」及「隱」，「有形」與「無形」的和諧關係皆涵攝於內，聖人也應時時體察關照，只要是凡人（夫婦之愚）有

⁹⁹ 周羣振：〈儒家圓極的教旨與體態抒義〉收錄在《當代新儒家論文集·內聖篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁1。

¹⁰⁰ 周羣振：〈儒家圓極的教旨與體態抒義〉收錄在《當代新儒家論文集·內聖篇》，頁2。

其心想探知體證學習，都是能進入此「圓極」的。《中庸·二十五章》：

誠者，自成也。而道，自道也。誠者，物之終始。不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

「誠」與「道」都是說明「為己之學」，儒學的人文宗教性就是在此，「合內外之道」就是個體的終極關懷，也是理想健康狀態的均衡與和諧，更是儒家教旨的終極體悟「圓極」之自我圓滿的終極境界。筆者認為這也是《中庸》之所以為民間信仰轉用至神聖化解讀之主要原因之一。此「為己之學」「和諧的完滿」「圓極圓教」與小傳統民間信仰中的精神追求是相通的，在大傳統與小傳統的基本宇宙觀上是無二分別。所以儒家經典《中庸》其宗教性被民間教派內化轉用是有其脈絡，這是否是一種大傳統及小傳統之間的「理一分殊」呢？在後面的章節裡擬探討《中庸》及儒學思想中的「天命觀」「宇宙觀」「道統觀」「聖人觀」的和諧系統對民間信仰的影響，從中找出民間信仰儒教化的核心精神。

第二節 民間信仰的天命觀與宇宙觀

漢人社會的傳統民間信仰，其實是游走於儒釋道三教的信仰系統，其內容內涵含混不清，在長期的生活傳承中，也有文化的同化與順應現象。鄭志明認為民間隨時會有新的上神或組合性產生，也會有一套自圓其說的詮釋系統，雖然型態上是不一樣，其信仰的心理是淵源於社會共有的文化理念，傳承民間固有的形上學，經由信仰的觀念，確立生命存在的具體意義與安頓方式，一般常以儒家來代表傳統的天命信仰。¹⁰¹民間的民俗有其敬天尊神的傳統，但其內涵是否還是以大傳統的儒家思維為主導，是筆者關注的焦點。

一、 儒家思想義理上的天命觀與宇宙觀

儒家思想中的天命信仰有其天道宇宙觀的淵源，人格神的意志天是支配宇宙萬物的至高無上的一種存在，這種信仰早在殷商時代就已經成型。《尚書》所記虞、夏、商、周各代的文章中，最先皆有所謂的昊天或上帝為主宰與操持，這與世界上任一民族文化或宗教的起源似乎是一致的，但最大的不同在於儒家的尊神尊天非信服其神話的靈驗或其絕對的威權，而是以道德上純粹無染為其代表，如《夏書·大禹謨》「帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海，為天下君。」雖天有其命授之予大禹，但是因為其功德並成聖成神，天才授其天命，這個「德」才是天授命予他的主要原因。馬克斯·韋伯認為一切宗教都可以在原始巫術中找到其痕跡，他相信人的思想是漸趨理性的。

¹⁰² 「禮樂」就是理性的思惟實踐，《論語·八佾篇》子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」孔子為儒家

¹⁰¹ 鄭志明：《台灣民間的宗教現象》（新北市：大道文化出版，1996年），頁14-20。

¹⁰² 蘇國勳：《理性化的限制》（上海：上海人民出版社，1988年），頁63。

的精神指標者，對於禮樂是孔門之中重要的六藝，夏禮及殷禮並不是沒有，而是因為其承傳不足，無聖賢之人能做證及榜樣，天命、道德、道統、聖人上下而貫，禮也是道德的一種實現及保證，更是天命的一種傳承。殷商時期的巫覡文化發展祭祀文化，到了西周制禮樂有明顯的理性化進步，這時的天是一個比較有理性化的絕對存在，具有倫理位格，是調控世界的理性實在。西周的禮樂文化創造的正是一種有條理的生活方式，由此衍生的行為規範對人的世俗生活有一定的影響。《論語·八佾》「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」祭祀天神是要重視個體的內在是否有其禮敬之心，而非是迷信的恐懼鬼神。此種對於祭祀天神、鬼神，看不到的「天」所轉化意義內容的歷程，演化符合韋伯理性化的宗教發展描述。¹⁰³天命信仰在周代成為國家體制最重要的精神系統，《中庸·二十六章》「《詩》云：『維天之命，於穆不已！』蓋曰天之所以為天也。『於乎不顯！文王之德之純！』蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。」天命之所降乃至於其道德合一，內在與外在共同體現，這樣的力量將涵蓋在天地宇宙萬物之間，能生養化育萬生萬物的光明之德性，就是天命之所至，理性的人文精神系統建構在此開展。

宋明年間是儒家思想轉化的一個關鍵期，宋明理學的發展，史稱新儒家，宋代儒學之復興起始於胡安定、孫泰山、石徂徠、周敦頤、張載及程顥、程頤兩兄弟，二程先生將「天理」作為宇宙最高本體的哲學理論，啟發了朱熹並將之發揚光大，而形成了天理流行之義理天理學思維。朱子言：「理者，天之體；命者，理之用。」《朱子語類·卷五》此處的天之體，所指涉的是人對於天之「本體」的體用。「天命之謂性」，朱子認為人之性才是天的體用之處，天為體，命為用。天的功能活動即在於心，理為天之體，心為天之用。天是萬有生成之根源，人之所有行為最終依據應在於天，人應符合「天理」，此天理即是人類普遍意識及行為的原則規律，也就是有其道德意義的義理天。

天之所以為天者，理而已。天非有此道理，不能為天，故蒼蒼者即此道理

¹⁰³ 蘇國勳：《理性化的限制》，頁 64。

之天，故曰：「其體即謂之天，其主宰即謂之帝。」如「父子有親，君臣有義」，雖是理如此，亦須是上面有箇道理教如此始得。但非語道家說，真有箇「三清大帝」著衣服如此坐耳！《朱子語類·卷二十五》

朱子更加說明義理義之天是蘊涵著自然之道理，天理之流行是自然之流動，天地之心乃是道德之心，而非是如道家所說有「人格神」的形體形象，天理之自然不會依人的意志所操弄，是一超越性的主體，人透過天命之性與之會通，心性之道德實踐為之體用。朱子的義理之天是大傳統儒學思想的主軸，貫通天之自然義與主宰義，天理是天命所要依歸的，也是心性所要體用的，道德意義的義理天才是天理流行的天心。

二、民間信仰上的天命觀與宇宙觀

儒家思想正是經歷這樣一個漫長的文化理性化過程而產生的。儒家天命信仰的人文精神系統確實是建立起來，但是原始的天命信仰巫覡文化並不意味的會被完全取代，在後代文明發展中形成兩種現象，一種是「原始」與「人文」不相容，一種是「原始」假借「人文」而復活。¹⁰⁴民間最深層的形上學應要上溯至人的原始部落生活的生命思維，對生命面臨的困境以及大自然的威脅所產生的內在寄託，原始信仰與神話的宇宙觀是遠古社會人類自然形成的系統，是一種由內在的渴求或者面臨天地宇宙的浩瀚及天災地變、人禍不斷所衍生的趨吉避兇之心理自然所促成的原始精神信仰系統。而這時期的「天」是支配宇宙萬物的大神，是一個至高無上的絕對存在，在殷商時期祭祀中，祭天祭鬼神都是很神聖的社稷大事，也是上位者治理國家，消災解厄的依歸，「天帝」「上帝」是客觀實在的存在主體，透過祭祀而換來國泰民安，透過信仰得到黎民百姓的身心安頓。到了周代，禮樂的制定，將祭天祭祖祭鬼神一套套的融入禮制中，將天命的觀念與信仰義

¹⁰⁴ 鄭志明：《台灣民間的宗教現象》（新北市：大道文化出版，1996年），頁26。

理化，提高天命的位階，天及上帝不僅僅是宇宙的最高主宰權威，同時也是社會道德規範的制定者，民眾執行情況的監督與裁判者。¹⁰⁵這種有一實際存在主體「天」「上帝」的存在早已在常民生活中落實，民眾對於「舉頭三尺有神明」的信仰是在無形當中就形成的意識，而「天」「上帝」「神明」會來監督人民，在政治制度、社會道德及個人內在心性行為有其最高最終的裁決是多數民眾認可及信仰的觀念，宰控了民眾的信仰心理及生活規範。是否也可由此推論在周代的禮樂及天命的信仰，讓人人都有其自制自律，安居樂業的民風產生，也成就了周代的禮儀之邦之泱泱大國風範，這也是後代如孔子等儒家所嚮往的國家社會治理境界。孔子身處在禮樂崩壞的時代，過去的天命約束已經無存，但又恐民眾迷信於傳統天命崇拜，將天命變成權威政權的假借體。其天命內涵的教化及義理的推演變成了很重要的教育工作。儒家四書五經的經典，教導人如何透過自身修養轉化，成為與天地一同的天道執行者及守護者，在此階段的天命觀及宇宙觀有一個全面義理上轉化的天道思想。

民間信仰從最原始的崇拜精神的系統，轉而進入以人為本的形而上人文信仰系統，在民間信仰中是同時具備此二系統，並不意謂著儒家思想的人文精神系統取代了舊有原始的上帝系統「體」是一脈相傳的，在民間「原始」與「人文」是一體的，筆者認為，儒家思想的至聖孔子是明白此一情況，在《論語·雍也》子曰：「**務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知也。**」《論語·先進》「季路問事鬼神。子曰：『**未能事人，焉能事鬼？**』」一方面孔子並不否認鬼神的存在，也明白天命信仰是人民教化的一部分，服務人民了解尊敬鬼神，並將天融入在生命之中，但不要迷信於此，重點是在內在修養，符合道德，待人接物，行中和之道，就是真知真行。破除外在的迷信心理，進而教導人民如何接近真正的天、天道、上帝才是儒家思想真正想要傳遞的訊息。《中庸證釋》之中有一章節便是專章來言〈鬼神之神〉，其在註解《詩》曰：「**神之格思，不可度思，矧可射思。**」

¹⁰⁵ 朱天順：《中國古代宗教的初探》（新北市：谷風出版社，1986年），頁250。

言：

「鬼神之神」一節即明人神感通之道，… … 惟其敬畏，而後能定其心志，此始行也。惟其通靈，而後能合其吉凶，此成行也。故《中庸》事神，為致誠之教；而欲至於誠，亦必先盡力於事神之道。¹⁰⁶

對於鬼神之事是與天道天命相通，恭敬神明之道之心如無，其餘通天通鬼神之靈是無法開始的，如想要貫通天命及天道，誠心盡性成誠之行是不可缺。又言：「聖人教人事神，非素隱行怪以神愚民也，非諂祀祈福以神惑眾也，依至道之則，本人生之源，盡性成誠之行，明德達道之功也。」¹⁰⁷所以要明白天道天命及鬼神之神，並不是迷信，但一定得透過至道之明來回歸人生之原道，敬戒之行中庸之道才是真知真行。《論語·公治長》「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道不可得而聞也。』」教化之工作是來教導如何遵行道德實踐的，孔子相信有教無類，但也明白常人內在如沒有輿軌，無仁義之心，言性及天道又容易落入權力爭鬥、慾望思維的迷信中。

在民間信仰中敬畏且相信至高的天，也信仰著因有道德而能代表天的聖人君子，相信「為己之學」是天命，進而修行聖人所言及的天命及天道，此信仰觀是全面性及縱橫全包的實踐體驗之天命宇宙觀。《論語·季氏篇》子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也，狎大人侮聖人之言。」大多數的人是不明白「天」「天道」「天命」的，要了解「天命」是要先有「天」的信仰，自然會由內在發出對「命」的意義，如無對天的精神信仰，何以踏實謙虛求道，如無法來去求道，又何以將「命」與「天」做一連結？小人就是無知，傲慢，才會不知天命的重要及存在，自以為世間的功成名就就是王道而去輕慢污侮聖人所說的天命及天道。《中庸證釋》言明天命之意為：

¹⁰⁶ 列聖著述：《中庸證釋》（新北市，明德出版社，2019年），頁246。

¹⁰⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁246。

人性自出，原本於道，而曰「天命」者，有二義焉：一、天地先生，天先人生，人之所受，猶天之所授也。二、天生有名，道則不測，天道一體，天命猶道命也，故曰天命為性，不可泥其詞而失其意也。¹⁰⁸

天命與道命實為一體，是道→天→人之相通之義，所以人才是實踐天命的實體，道是萬生萬物之母，天人亦與同之，天人性道合一即是合和天命。當人能把天的道德性實踐於生命當中，才是真正的「天命」之教，道、天、地、人，四才合一，是民間信仰天命宇宙觀很重要的理念。



¹⁰⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 93。

第三節 民間信仰的道統觀

儒家思想在文獻可徵的史料上可確認為中國社會的主流，其形成及成熟是以孔子為代表創始，孔子的儒家學說是有其淵源傳承的，在上一節所討論的天命說可知道「天」在儒家的宇宙觀可說是人格神之意志天的至高至聖存在，而在人文化成的理學中，經由個體確立生命存在的具體意義，並透過與聖人學習，能將有限制性的生命轉化成超越性的生命，進而能與天同贊同參。「道統」是由聖人所傳承的，道統在儒家宗教化的信仰中有其高不可破的重要性，牟宗三先生言：「中國『德性之學』之傳統即名曰：『道統』。……統者貫穿承繼義，故曰垂統，亦曰統緒。」¹⁰⁹儒家思想中的德性之學即言聖人之學、君子之學，而能承續此德性，受天之澤被肯認的聖人，就是承續天命天道的道統者，而這在民間信仰中也是常被提出的宗教論點。道統意識在唐朝韓愈〈原道〉中就已經提出：

斯道也，何道也？曰：斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公。文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。¹¹⁰

此道並不同於佛道二家之道，儒教自有其垂統一貫的傳承，是透過聖人來延續此道統，但至孟子之後似乎也無人繼承此聖人之道脈。在大傳統本的《中庸章句》朱子在序中也言明：

中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也¹¹¹

¹⁰⁹ 牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，2018年），頁62。

¹¹⁰ [唐]韓愈：〈原道〉，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局，1960年），第1卷，頁10。

¹¹¹ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁19。

《中庸》的著作是子思擔心儒家所注重的德性之學有其斷層，而這道統早從上古時代的聖神被天所傳立的天道之統。朱子另在〈中庸集解序〉中言：「秦漢以來，聖學不傳，儒者惟知章句訓詁之為事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。」朱子認為秦漢以來的訓詁考據的儒者們，並非能真正明白聖人之旨意，不了解聖人之功的思想實踐，是無法傳聖學承續道統的，這也是民間信仰之所以轉用《中庸》來神聖化注解常言之處，《中庸證釋》宣聖孔子言：「脩學之士，未由揣摩；力行之儒，不知門徑；數千年來，感概然於此，中庸亦其一也。」¹¹²這一想法大小傳統所註皆是相同之感概。在《論語：堯曰》也有言：

咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。
舜亦以命禹。

《中庸》亦云：「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」孔子對於堯舜相傳的「允執厥中」已經變成道統所傳承的必要心法，《中庸》一本就是因為人離開中道及天道，無法誠心誠意的修養身心，而一個被天所授以大任的道統聖人者，如不能讓四海之內的百姓民眾明白此道，天所授予你的祿位也將會終止。孔子是這樣的相信並且信仰道統的，而他將自身個體的終極關懷放置在道統之上，除了他個人終其一生的實踐體行，教化「德性之學」君子聖賢之道也成為他一生的志業。這也是儒家思想發展的根源，堯舜之時，政教合一，故言德必言政，言政必明修德。故後儒總不離入世精神與其道統本源有密切關係。孔子「至聖」的榜樣是學子儒士們所景仰學習的對象，在菁英文化的大傳統上層主流中是一種文化、道德上的精神指導，並沒有一種「神」的性格，是一種自我實踐的道德、自覺的行動力。¹¹³在《中庸證釋》中透過扶鸞解經的民間信仰宗教中，宣聖孔子已經被神格

¹¹² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 27。

¹¹³ 鍾雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2000 年），

化，大傳統的主流對於小傳統民間信仰宗教化的儒家思想是有其歷史文化影響力，在《中庸證釋》中對於道統的傳承大致上也是與孔子及朱子所言一致。其言：「孔子既為祖述堯舜、憲章文武，其所教人，莫不本於堯舜之『道心、人心，精一執中』之訓，湯文之誓命，周公之禮樂，禮樂，而集為一書；其間或察其不足，復上溯伏羲、神農、皇帝之遺。」¹¹⁴由此可知民間信仰除認同孔子是接續堯舜、周公的道統承傳，甚至可更上溯至伏羲、神農、皇帝之上古神話傳說，更將天授道統治理天下之道之意表露無遺。朱子在《中庸章句》序中言：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相傳：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者。……再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統，及其沒遂失其傳焉。……蓋子思之功於是為大，而微程夫子，程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。¹¹⁵

由文中可知只有天下大聖才可以被傳授道統，而道統象徵的是「天下之大聖，行天下之事。」而孔子雖無實質治理天下大事之地位，但其「繼往聖、開來學」，朱子認為其功勞更是勝於堯舜，孔子再傳顏回、曾子、子思、孟子、程子兄弟，由此傳承脈絡，似乎也說明「人心惟危，道心惟微」如孔子所言無行「允執其中。四海困窮，天祿永終。」

頁 48。

¹¹⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 22。

¹¹⁵ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁 20。

道統不再是帝王所有，下傳至聖人之中，不分階級及出身，至孔子以後，只要是心性啟發，受天命感召，學習聖人之道而有作為者，皆可同為堯舜孔子般聖人傳承道統。《中庸證釋》言：

故堯舜以降，至文武、周公之世，禮樂大備；王道至盛無他，人已相成，道德俱至；天下之民，不外乎教，不離乎道。天下不離脩道之教，己之脩至矣！道成矣！¹¹⁶

在民間信仰中已然明白道統已降至民間，當人人都從君子之道而修身脩道，進而成賢成聖，正如《易傳·彖上》所言：「聖人以神道設教，而天下服矣。」這也是從堯舜以降，至文武、周公、孔子而後的世世代代道統信仰者所需完成的道德之教大業，所謂的道統傳承才不會有所斷層。



¹¹⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 50。

第四節 民間信仰的聖人觀

儒家是一門生命的學問，儒家思想中其學問最主要的終極目標就是成德，聖人是通過德性的修養及實踐而圓善的，聖人的境界是以道德為實踐為基礎的生命境界。¹¹⁷儒家由孔子為開始，其學說以「仁」為主體，孟子則以盡心知性以知天，存養擴充四端之心為主軸，其二人的聖人觀為何？又與《中庸》所言之聖人有何相同是本節欲討論的主軸。

一、孔子之聖人觀

孔子的聖人典範是《論語》中常常被孔子讚美的堯舜周公，通過「仁」的本質內容來去踐仁成聖，開展內聖外王之學，孔子仁教行其道是啟發人之心性之泉德，此心性之全德亦曰仁德之全，此為內聖之本的挺立之處。¹¹⁸《論語·述而篇》子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」孔子一生所傳授的踐仁成聖之道是因為他認知仁在每一個人的內在之中，「為仁由己」只要有其知行仁，就能踐行而至，所以踐仁成聖並不是非常難的。

《論語·雍也篇》：

子貢曰：「如有博施于民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事于仁！必也聖乎！堯舜期猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

對於孔子而言聖人之境地除了自己要有其道德實踐，更要推己及人，「己欲立而立人，己欲達而達人」，其所教化的人民百姓也都能與聖人德行一致，行仁踐道，博施于民而能濟眾，符合「八條目」「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」此種境界，連古代堯舜般的聖人也都會稱此內聖外王之人為聖人了。《論語·述而篇》子

¹¹⁷ 高柏園：〈牟宗三先生論儒家的圓教與圓善〉收錄在《當代新儒家論文集·內聖篇》（臺北：文津出版社，1991年），頁61。

¹¹⁸ 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁5。

曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」對於孔子而言聖人的境界是如此的高遠通達，君子之道就是學習成德之學，重其修養工夫，聖人是其最高理境，也因為堯舜這般的聖人是難得的，但若能如君子一日三省，反求諸己，中庸為德等君子踐仁知行，已經是走上成聖的道路上。但也可知人心惟危，道心惟微，雖聖人難成，有人願意行君子之道，孔子也非常欣慰。

二、孟子之聖人觀

孟子是接續孔子的「仁」，傳承進而發揚光大者，提及儒家「孔孟之道」亦可稱儒學之代名詞，其亞聖的尊稱是推崇其成聖人之地位。牟宗三先生言：「孔子之學在啟發人之心性全德，心性之全德亦是仁德之全，孟子據以發揮，遂成盡心知性天之道德形上學。」¹¹⁹《孟子·滕文公下篇》表明了孟子承擔聖人道統之決心：

我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。

孟子對於世衰道微，邪說暴行與孔子一樣有強烈的聖人道德心，將此當作己任，自己在道德心受感召，堅守著聖人之徒的君子傳統，聖人是可以追尋的，只要喚醒內在之道德心，人人可為堯舜。在談到心時，《孟子·告子篇上》云：

至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

聖人之心與你我皆同，只是聖人比你我更早明仁義之理，通過實踐仁義之道理，將人之皆有的仁義禮智四端之心發揚出來，盡心知性，人人可為堯舜般的聖人。孟子曰：

¹¹⁹ 牟宗三：《道德的理想主義》，頁 5。

由堯舜至于湯，五百有餘歲，… … 由孔子而來至于今，百有餘歲，去聖人之世若此其未遠也，近聖人之居若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。

孟子對於聖人之道有其內在道德心，自我承擔的責任感；承先啟後，繼往開來。對於世事有如警鐘般不斷呼喊；勸世行動，苦口婆心的闡述聖人之心皆備於你我之中，在《孟子》的最後不免還是有其「人心惟危，道心惟微」之感嘆，這應是天下所有成聖之人所共通及關懷且孜孜不倦，至誠不息之天命。

三、《中庸》的聖人觀

《中庸》因為其成書的背景有很多爭議性，在前章已經概說，其學說可說是接續著孔孟仁心，又一人文思想的轉化，「誠」是《中庸》思想獨特於孔孟說之處，由「誠」來說其聖人觀是其特別的哲學，而中庸之道是君子成聖之守則，不論其心性行事皆要嚴守中庸。《中庸·十七章》：

德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天子之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。

君子聖人們一生有其道德實踐的輿軌，而天命是其督促者，堯舜其之所以被尊為帝王，可是因為其受天命傳承道統，用道來去行德，自然配得富貴及地位，「德為聖人」是在這些圓善圓滿境界實現的首要條件，如無德性德行的完滿踐行，其後的榮華富貴必然不會得到天所授，「故栽者培之，傾者覆之」，只要是在修養上符合道德必然會受到天道所保佑，如非如此者，自然天道會告誡監督。《中庸·第十一章》「君子依乎中庸。遁世不見知而不悔，唯聖者能之。」君子的終極理想乃是成聖，君子如能遵循中庸之道，致中和通貫天下，就算是在世上沒有被看見重用也不會有後悔，這就是聖人與君子的差別了。

由此得知聖人與凡人所不同之處是能堅守其心，不論外在環境如何變動也不改其合天道貫徹之道德心志。由此又可觀之，孔子及孟子有其內聖天爵之德性，雖無地爵之王位，但孔孟二人皆不改其心志，貫徹道統傳承之使命，促使天道繼續流傳，也是聖人才能做到之事。《中庸·第二十章》：

誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

聖人的境界就是其心已然是天道人道之化身，不需要勉強，也不需要化性起偽，但如果你我尚未到達聖人般的境地，也可以選擇將其當做終極目標，擇善固執，終有與聖人同心同德之行。牟宗三先生言：

由士而賢，由賢而聖，由聖而神，士賢聖神一體而轉。人之實踐之造詣，隨根器之不同以及種種特殊境況之限制，而有各種等級之差別，然而聖賢立教則成始成終矣。至聖神位，則圓教成。圓教成則圓善明。圓聖者體現圓善于天下者也。此為人極之極則矣。¹²⁰

這也是《中庸》在「誠」一字的關鍵，誠是天道的實體，真實存在的道德實體，努力踐行道德的君子，博學、審問、慎思、明辨、篤行，透過擇善固執，由士而賢而聖而神，自始有終定可成聖，試說儒學之教就是成聖之教，聖人是人道與天道的極致，內聖終顯其用於外王，圓聖者體現圓善于天下，唯天下至誠者能贊天地之化育，則可以與天地參矣，《中庸》所言之聖人乃是誠明之人。

¹²⁰ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁333-334。

四、《中庸證釋》的聖人觀

《中庸》所教的聖人之道是在人道上要節制中和喜怒哀樂，克己復禮，在人道脩此圓善時，自然能與天道相合。對於民間信仰中的聖人觀，大多與傳統孔孟儒家思想義理上的聖人觀一致，更加著重的是脩身立教，以傳教旨的宗教性意涵，對於聖人的品德及修養工夫與傳統儒家經典孔孟二家及《中庸》朱子所說是無二的，但是民間信仰著重在聖人立教之說，因聖人所立儒教，此聖人就至高無上的神格代表，在《中庸證釋》中亞聖孟子言：「此《中庸》者，夫子成聖之行，而即明作聖工夫者也。」¹²¹「故《中庸》一書，實夫子授教之玄本，亦即儒家列聖成行之成規也。」¹²²透過民間教派的扶鸞解經，已被封為亞聖的孟子，肯定的說《中庸》是孔子親身實踐所體悟的成聖之道，而成聖的實踐依據則是「夫子自十五自學，三十而立，四十不惑，五十知命以及六十、七十，至從心所欲，不逾矩者，皆有實踐之功，非如後人所釋也；其造詣至深，德成至高，諸弟子莫由瞻企。」¹²³這段文章最有玄機的部分是「非如後人所釋也」，也就是說亞聖孟子認為一般儒學傳統所看到孔子的《論語》所註釋這一章節，皆由從字面上看文字，而非了解其中實踐工夫的奧秘，其造詣竅門及天命所傳盡心盡性以知天的玄秘之藏，正是孔子所憂其道不傳的「作聖之功」。《中庸》一書在此就有如儒家列聖成行之天書，是孔子上明天道，下盡物理之玄本。《中庸證釋》宗主孚聖亦言：

聖人之脩，進即為神，神功之極，大無可儼；以佛道之功證之，則所謂超三界、成正果，皆在此中和之功也。故佛家有六道之力，道家有飛昇之能，儒者亦有之；中和之至，則自致矣。故位育者，實有其功，非喻言也；實行之事，非想像也，夫子固能之矣。¹²⁴

¹²¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 33。

¹²² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 34。

¹²³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 33。

¹²⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 118。

《中庸》所揭示的聖人脩與佛道二家所證的超三界、成正果，在儒者聖人之教也有，「中和」之至工夫法就能有其超越的功用，這種超越不是凡人所能理解的，這種神通智慧也不是言語文字所能告知的，聖人脩道的極致是會昇神果位的，孔夫子就是如此。

在民間信仰中的「神道設教」與大傳統義理所言的「教化」無神論的解讀有所不同，聖人在民間信仰中是極度被神聖化的，儒家教化下的聖君形象又牽連於天命尊神信仰，聖人實際上是被「神格化」的救世主形象。《中庸證釋》言：

神道設教，在以鬼神之神、禍福因果之事，警惕愚民，啟其敬畏之心，止其情欲之惡，固一義也。而其本旨，則在使人知生生之本、人道之原，而導於孝弟之行，盡其性道之德，以不失其真，永守其中，而至於誠。此聖人立教之微意，而吾人敬神之要義也。¹²⁵

聖人的神格化已然成為天道鬼神以禍福因果之事，通神靈感應之同體，聖人神道設教是肯定人都是可以被教化的，天之所以降災降劫是要開啟人的內在生命的覺醒，天道之高遠、神道之微芒，聖人立教透過語言文字予以點化，教人脩道修身脩德的具體實踐途徑，此種思惟是儒家思想所型塑的深層心理結構，聖人事至尊至貴，有其德行及神功，聖人所立所言所教代表的就是神道，民間信仰中只是將此思想型模由生命倫理帶入宗教性的超越層面。

民間信仰的聖人觀包含著大傳統底聖人的道德人文精神，《中庸證釋》言：

古者聖人，脩其身而後教民，教無不從，故立教必先立身。脩道之教，必先成道，必有德以為人則，有道以明人情、盡人性，故教無不宜，教成而已亦成；人皆明道，而道益明。¹²⁶

自我修養的工夫是成聖教人的重要守則，也傳承了己立立人，己達達人的中心德目。《中

¹²⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 302。

¹²⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 50。

庸證釋》言：

故勸導於善、禁戒其惡，以福之自召、禍之自取，不儆其行，則天將災之；不戒其心，則神將罰之。使之克全其生，不動於惡，庶可因律以飭行，因教而遷善，此凡人之所以宜，而脩道之教，不後因果之說也。¹²⁷

聖人之教是為全人生，除了大傳統聖人的修身修養教化之道德典範，道德典範，也多了宗教原有至尊至上權威神性主宰義，「天將災之」「神將罰之」，聖人兼負救世者的角色，聖人之教是為全人生，凡人能因教而遷善，能使人充其靈明，發其智慧，而使禍不至。

民間信仰的聖人觀將儒家超越性的主體道德轉化成立命積德的處世哲學及因果報應的功過省察，把道德實踐的動機轉成超三界、成果位，神功之極，避免因果禍災之手段，修身、脩德、脩道是立教之旨，這仍是大傳統尊天敬天，並以自身之誠明通達天道的博厚、高明、悠久的超越性德行境界，用於民間庶民的教化轉用不能說是迷信，但也是滿足凡人事神致福的心理及對聖人境界的景仰，此情感功能的信仰實踐與大傳統的人文精神義理實為二種層面，民間信仰不斷融合知識義理的人文理念，可以使迷信得到解消，宗教與人文精神的交融，而有了新的信仰模式，其終極關懷之處也是一致的。

¹²⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 110。

第四章 民間信仰鸞書《中庸證釋》研究

在鐘雲鶯先生〈民國以來民間教派大學中庸思想之研究〉中指出，《中庸》在民間教派的詮釋中是一種「聖典」的形式，聖典不能僅是單純文本，不能抽離其宗教社群單獨論之。¹²⁸儒家經典之所以能夠亙古常新，主要原因是歷程世世代代的經典詮釋者對於文本經典進行永無止境的對話，這種性質是一種實踐活動，此實踐活動是一種體驗之學，由經典詮釋者個人內在領域的修為工夫，為己之學的精神體驗，成為注解的內容，並將之擴及其思想至外在領域的實踐，落實外在文化及政治之中。因此，「中國儒家的詮釋學是以『人格』為中心，而不是以文學解讀為中心的活動。」¹²⁹如何實踐體驗文本，透過文字知識的領域，中國儒家經典詮釋活動是經典作者與詮釋者人格境界的對話活動，民間教派的聖典，亦是宗教家透過自身實踐，體驗文本進而註釋文本，「感化」體悟而有其宗教性的詮釋活動。

如把《中庸證釋》視為民間教派的聖典，人的體驗感及人對於經典的精神信仰才是研究重點，人才是宗教的主體，有人才能產生聖典的宗教意義，信仰者將《中庸》視為神聖，才會有其意義價值存在，否則將淪為物化的「文本」。探討其宗教社群背景及其在特定傳統中扮演何種功能角色？以及有何影響力及信仰者如何對待之？是筆者在討

¹²⁸ 鐘雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2000年），頁89。西方學者史密斯（Wifred Cantwell Smith）強調「聖典」不能等同於「文本」，不能單純將其抽離出宗教社群。因此研究宗教聖典是要探討某一宗教聖典在一特定傳統中，扮演何種角色？發揮了什麼功能？起了多大程度的影響？因此若問什麼是「聖典」，就是考究此一聖典在歷史上「做」了什麼，以及信仰者如何看待祂。

¹²⁹ 鐘雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉，頁89。所謂「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作為「內在領域」（inner realm）的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢、優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。詮釋者常在注解中透露他個人的精神體驗，於是經典註疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己之學」。（二）作為「外在領域」（outer realm）的「實踐活動」，則是指聖典解釋者努力於將他們精神或思想的體驗、信念，落實於外在的文化或政治世界之中。

論《中庸證釋》此一文本不能忽視及排除的角度。《中庸證釋》所刊行的宗教單位一救世新教是民間新興教派，救世新教是由悟善社發展改組而成，1919年中州河南廣善壇奉壇命至北京合力設立悟善總社，「奉壇命」是奉孚佑帝君呂祖的乩示神示，悟善社就是以呂祖的乩示為軸心。¹³⁰由此原因，筆者認為要更貼近了解《中庸證釋》之文本，必定得要理解呂祖的神話信仰，對民間的形成影響力，才能更加精準的由文化脈絡角度，進入《中庸證釋》之儒學思想宗教性的義理詮釋。

鸞書降筆成書模式讓此書更具神秘性，鬼神之感通透過扶鸞將聖賢之言傳遞給世人，此種模式流行於宋代文人官僚信仰，也無心插柳的將儒學義理傳播至民間，成書模式的特殊性也是研究之一。大傳統本及小傳統本的章節排序有極大差異，是否是因詮釋核心及著述目的不同，而顯現此即大差異？在本章第二節將探討此問題，第三節將就《中庸證釋》文本中論及天道思想的章句，以中庸論、天命率性論及誠明論來分析天道思想。第四節以中和論、明誠論及修道工夫論用以解析人道在《中庸證釋》的思想邏輯，並佐以大、小傳統文本論述重點，主要是以《中庸證釋》的詮釋為主，朱熹本除了《中庸章句》外，《朱子語類》相關論述也將納入一起討論，期能從中探討儒學在民間信仰的思想脈絡及宗教性主張。

¹³⁰ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（新北市：華宇出版社，1985年），頁189。

第一節《中庸證釋》背景研究

一、《中庸證釋》作者

《中庸證釋》是一本跨時代的儒家聖賢集體創作，列聖著述中的列聖共有宗主孚聖呂喆、宣聖孔子、復聖顏子、宗聖曾子、述聖子思、亞聖孟子、文中子王通等等人，亦有莊子等他家人物，宗主孚聖呂喆及宣聖孔子是此本書的主要註釋人物，藉由扶鸞降筆的民間教派儀式將之紀錄；宗主孚聖是此書出版教派的宗主，神話是我們對內在自我與外在世界的自我詮釋。神話是整合我們社會的敘事，¹³¹因此，此節欲探討呂祖的神話信仰沿革及對俗世社會的影響脈絡，期能對於研究《中庸證釋》有更聚焦的作用。

在中國神話信仰中呂洞賓、宗主孚聖呂喆、孚佑帝君、純陽真人皆指同一人，簡稱呂祖。呂祖的信仰最早可追至唐朝李泌的《通俗編·枕中記》，道者呂翁至夢中示夢，但後人也有質疑此道者呂翁非呂洞賓。¹³²神話神仙式的出沒在宋朝李昉九七七年編修的「太平廣記」，將之列入異人類。宋初陳搏在《陔餘叢考》卷三四《陳搏傳》中對呂洞賓的記事如下：

宋史陳搏傳，陳堯咨謁搏，有鬚髻道人先在坐，堯咨私問搏，搏曰：鍾離子也。又王老志傳有丐者，自言鍾離先生，以丹授老志，服之而狂，遂棄妻子去。呂洞賓亦見陳搏，傳謂關西逸人有劍術，年百餘歲，步履輕捷，頃刻數百里，數來搏齋中。此三人者皆見於正史尚或可言。¹³³

相傳鍾離權是東漢時期的大將，而陳搏是宋朝初期的真人道士，兩者相距數百年，呂洞

¹³¹ 羅洛·梅 (Rollo May) 著，朱侃如譯：《哭喊神話：羅洛·梅經典》(新北市：立緒文化事業公司，2016年)，頁 10。

¹³² 呂宗力，樂保群編：《中國民間諸神》(臺北：臺灣學生書局，1991年)，頁 930。此呂翁非呂洞賓也。洞賓生貞元十四年，舉咸通進士，而此記載是開元十九年，道者呂翁入夢度人，有時間之疑義。

¹³³ [清]趙翼：《陔餘叢考》(臺北：世界書局，2009年)，頁 392。

賓則是鍾離權之弟子，是唐朝時期的人物，三人的年代相差數百年，卻可以同時出現在宋朝陳搏座上，且言是可信的傳聞，呂洞賓百歲童顏，劍術超群，並可頃刻瞬間行數百里，方可說是神仙神人，才有此神通，其神人意識已經開始展現在民間神話信仰之中。在吉岡義豐的研究中：

唐朝呂巖，字洞賓，三次被舉進士，但都不及第。在長安的一個酒店中遇到雲房，雲房帶他到終南山，傳授靈寶畢法十二科給他後，對他說：「我已到升天之期了，就此與你告別，你就留在這個洞內，自會有仙人來告訴你天神的指示。」說完就升天了。後來，洞賓在江淮之間度化了何仙姑和郭上竈。施肩吾說，唐宋之間，呂祖在人間遊行，到處都有他的事迹。¹³⁴

由此可知宋朝之時；民間已經底定接受呂祖為一救苦救難，指導修道度人的神仙人物，他是唐代的慕道士人，雖不及第，但卻文采非凡，《沁園春》就是他最具代表性的文學作品，從鍾離權修煉得道，傳承上真祕訣和靈寶畢法，成為神仙俠客，誓願度盡天下眾生方始成道升天。這一誓願宏願與佛教的救苦救難觀世音信仰不謀而合，自然在民間成為一信仰派系，在南宋之時已有呂洞賓的專祠，塑像供奉，¹³⁵相傳全真教教主王重陽於甘河遇到神仙呂洞賓，呂洞賓授予武功及法義於他，到了元代，呂祖成為全真教的祖師。也因元明朝時期，中國當權提倡道教，呂洞賓也被推崇，成為民間神仙最有影響力的人物。儘管在許多的歷史考據上，其出生日期、出生地都有許多矛盾甚至荒謬之處，但這種狀況可說是民間信仰中神話人物的通例，在南宋末年編修的《呂真人文集》中，雲房鍾離權化身各種不同的身分十試呂洞賓，其深具儒家君子聖人的修養修行也在故事中展露無遺，¹³⁶後來在故事中更是發展誓願，未把天下眾生全部都度化，他絕不昇仙，

¹³⁴ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（新北市：華宇出版社，1985年），頁174-175。

¹³⁵ 呂宗力，樂保群編：《中國民間諸神》，頁933。

¹³⁶ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，頁178。

而只成為地仙。

在道教神話中的種種記載早已把呂祖塑造成一位能與民共艱苦共患難，來影無蹤，為了度化眾生，他可以變化一百零八種型態，¹³⁷呂祖崇拜的民間信仰，可說是集中國宗教信仰之大成，儒、釋、道、神仙思想早就匯通一體，《中庸證釋》民國初年的大環境動盪，呂祖信仰的存在是有其時空性，在《中庸證釋》中混合各家思想的論述也有許多，例如在釋題中庸之時，宗主孚聖引用《莊子》曰：「中而不可不高，德也；一而不可不易，道也；神而不可不為者，天也。」¹³⁸用以輔證其教說《中庸》首揭明性之源，以見立教之本，可知聖人非不言性道，只是不輕言之，莊子雖非儒家人物卻也列文其中。

呂祖其人性的性格，融入在民間百姓庶民生活之間，又能超越現實生命的存在，來去自如，具有有求必應及解救苦難的正義俠士性格，說呂祖是屬於民間信仰的民眾神，是可成立的論點。吉岡義豐認為：「這種思想正是大部份的中國民眾，包括知識份子的想法，而對呂祖的信仰，也是從這種民眾思想中所產生。」¹³⁹這論點可說明《中庸證釋》這本宗教註疏是由呂祖來成為鸞筆的主導，他在民間信仰代表性是有其歷史累積的可驗性，身為民間神話原型的呂祖，自然存在民眾身邊，依順信眾而作經典註疏善書，解答開悟滿足信徒修身修道之需求，藉由扶乩扶鸞而降筆之事，早在明嘉靖年就有記載，在民間呂祖信徒常會請示降乩師，降乩師巡迴各地，遇有緣信徒請乩，降乩指示而成的經典為數眾多，乩師的學識和修行的深淺，就會左右所寫的經典及訓誥內容。¹⁴⁰而也因信仰的人數眾多，扶鸞的場所由私人住家演化成公壇設置，到 1939 年各地信徒已經由武

¹³⁷ (元) 苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》第七卷。

¹³⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 56。

¹³⁹ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（新北市：華宇出版社，1985 年），頁 179。

¹⁴⁰ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，頁 180-186。在吉岡義豐的研究中，明清時期呂祖降筆經典非常多，內容也非常多元，其中有闡述關於《天地君親師之位》、《忠孝誥》、《醒心經》、《禪宗正旨》、《楞嚴經》、《金剛經》、《清微三品真經》等，內容涵蓋儒、釋、道、仙佛旨意傳授。

昌鄂城涵三宮幅員千里，成為一個信徒聯合會，更加深了呂祖信仰的民間傳播力。¹⁴¹

《中庸證釋》刊行的宗教單位：救世新教，就是在同一時期所發展出來的民間新興教派。民間新興宗教源於傳統社會文化，表現出歷史性生活團體的整體文化歷程與結果，其中包含了終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統及行動系統。神話是眾人的集體意識所建構而成的，神話提供我們個人的認同感及群體的連結感，神話也支撐群體的道德價值，因我們有此認同後形成一種橋樑，與不可知的天道鬼神仙佛形成了對談溝通體驗。「神話表達信仰、強化信仰，並將信仰系統化；神話護衛道德，並確保道德的實踐；神話使得儀式有效，並含括可做為人類行為指引的實用規則。」¹⁴²呂祖的信仰成為儒學書籍重要的傳遞者，正是源於神話對人類心靈領域的影響力，精神性的信仰動力支撐著民間信仰對神話的相輔相成性。民間宗教的主要信仰理念，是對人生及世界的究竟意義與終極關懷，在世俗化的歷程中展現為集體意識。¹⁴³因此呂祖信仰可說是俗世社會中整體文化歷程參與者的集體意識投射展現，神話是賦予人類存在重要的敘事模式。存在主義心理學羅洛·梅（Rollo May）言：「透過神話，一個健全的社會能夠讓其成員自神經官能式的疚責感以及過度焦慮中解放出來。」¹⁴⁴呂祖身為一個神話的原型，其角色賦予的是當代人對於動盪中所欲尋求的安穩及安全感，也是俗世社會中整體參與者的渴求，在中國傳統社會中自然與儒家思想形成相互支持的社會教化功能，透過超自然方式，召集各時代的儒家聖人，先秦孔子、顏子、曾子、子思、孟子及隋朝王通，以扶鸞降筆形式共同註釋《中庸》，提出行為規範的價值標準，以儒學盡心知性以知天的形上思想為

¹⁴¹ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，頁 187。

¹⁴² 羅洛·梅（Rollo May）著，朱侃如譯：《哭喊神話：羅洛·梅經典》（新北市：立緒文化事業公司，2016 年），頁 21。

¹⁴³ 鄭志明：《中國善書與宗教》（臺北：臺灣學生書局，1988 年），頁 369。

¹⁴⁴ 羅洛·梅（Rollo May）著，朱侃如譯：《哭喊神話：羅洛·梅經典》，頁 4。

核心，開展出《中庸證釋》修身修行的終極宗教性信仰。

二、《中庸證釋》成書形式

（一）扶鸞證釋與儒學宗教性

《中庸證釋》是一本由扶鸞形式所產生的善書，海外漢學家認為儒教的教義發生在三皇四帝，夏禹商湯到周朝逐漸完備，儒教所尊奉的經典都是融合道德、政治、宗教作為教義，日本學者增田太郎將儒流好學之士盛行的扶鸞降筆會以為儒教，而以孔子為主的十二哲六十二賢及呂洞賓皆是儒教系統的神明。¹⁴⁵善書有廣狹兩義，廣義的善書是指任何具有勸善的宗教書籍，由民眾集資刊印，任人取閱；狹義的善書則是指鸞堂在「作善書」的儀式下所飛鸞撰作的書。¹⁴⁶「扶鸞解經」的本身就是一套形而上學，是一套以神佛降筆以靈感來傳遞宇宙天道與性命人道，合以中和感通的思想傳統，是人們對生命生存的集體省思，透過人與宇宙間的溝通橋樑，以「神明」作為宇宙天道旨意的象徵，以扶鸞降筆註疏儒家思想之聖賢書，達到民眾精神及教化建構信仰功能，協助人們在有限的生存環境及生命中，追求其超越性，跳脫世俗困境的終極目標，實現人與天道與宇宙一體化之信仰願望，給予民眾在世俗生活中有其心靈安頓之所。

「扶鸞解經」可說是民間靈感經驗的傳統大成，累積各種原始宗教，儒、釋、道、耶、回、佛、聖、仙、密等宗教的文化思想，進行綜合性的創造組合，其核心乃是遠古的象徵性神話的神人感通，透過扶鸞降筆的感通儀式，確立人類對於個人、家庭、社會、國家、天地萬物等人事地物的終極關懷，此為民眾共有集體所傳播生發的信仰系統，其

¹⁴⁵ 鄭志明：《台灣民間宗教論集》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁91。鄭志明研究片岡巖、鈴木青一郎、增田福太郎等人對於儒教及鸞書的相關論述。

¹⁴⁶ 鄭志明：《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），頁5。

背後有民眾共有的集體潛意識及原型，大多數是根源於原始思維下的精神文化系統。

《中庸證釋》的成書是在民國十八年，中華民族正面臨動盪不安，局勢不明的亂世，儒家的修齊治平思想便成為可以勸善濟世的考量，《中庸》自漢代以來被尊為性命之書，在此亂世如何循求安身立命之法是非常對治局勢之道，因此會被民間教派以扶鸞形式註解詮釋為善書，刊行問世，有其救民濟世之時代民眾需求。

扶鸞早期稱為「扶乩」、「扶箕」，許地山的研究中認為：「扶箕是隨科舉盛行起來的。赴試的舉子一方面要預知試題，一方面又要知道科名的成敗。若功名不成就，就要問為什麼，有什麼方法補救。」¹⁴⁷其中包含了問功名、考題猜測之外，對於道德性的訓誡也充斥其中，這無形中約束文人的品行及道德實踐規範。朱熹對於此等鬼神之感通之事，也有其看法，在《朱子語類·鬼神》終有一大篇幅討論鬼神的精神魂魄，他認為：「天道流行，發育萬物，有理而後有氣。」¹⁴⁸「中是理，理便是仁義禮智，曷嘗有形象！凡無形者謂之理；若氣，則謂之生也。」¹⁴⁹「氣有聚散，理則不可以聚散言之。……若能極其誠敬，則亦有感通之理。」¹⁵⁰朱熹認定人只要有其正氣，知行天理之事，遂與無形有感通之事，於他而言，鬼神是一種精神魂魄，以人身而言，是半神半鬼之狀態，氣為神而精為鬼。而人如能養得一浩然正氣，棄凡人聖，死後其氣即上合於天。¹⁵¹又有學生問其紫姑神吟詩之事（扶鸞）的看法，朱熹曰：「是我心中有，故應得。應不得者，是心中亦不知曲折也。」¹⁵²對於天人感通扶鸞之事，朱熹既不肯定也不否認，只說明心感之作用，一切回歸人神兩界之中的天理運行，人如能心中有極誠敬的心來與之應得，鬼

¹⁴⁷ 許地山：《扶乩迷信底研究》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁29。

¹⁴⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉（臺北：文津出版社，1986年），頁36。

¹⁴⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉，頁37。

¹⁵⁰ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉，頁38。

¹⁵¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉，頁48。朱熹應合學生所言即是：「想是聖人稟得清明純粹之氣，故其死也，其氣上合於天。」

¹⁵² 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉，頁55。

神天人感通之事也是有其理。

扶鸞原是占卜的一種，於宋代開始流行於文人官僚的信仰，最流行於明清科舉時代，幾乎每府每縣都有筭壇，甚至不信筭仙就不能考中的情況。¹⁵³由此可推知，扶鸞早期在知識份子之間其實是非常日常的活動，《中庸證釋》即是藉此形式以神人感通方式，由鸞生尊請聖人神靈附於鸞生身上，推動桃枝或筆在沙盤寫字。

鸞壇大都是由士子，讀書人所組成，他們認為扶鸞活動是孔子聖道表現，藉著鸞書宣揚儒家倫理道德，以補宣講不足。由於扶鸞的目的是借神道力量，誘勸老百姓扶膺傳統的倫理道德，因此鸞書中宣揚的行為，基本上是儒家價值系統所認可的。準此理路來看，當時的扶鸞活動，可以說是儒家通俗化、宗教化的表現。¹⁵⁴

儒家思想的宗教性在民間信仰中揭露無疑，「扶鸞解經」所透過的神明有其神聖化的象徵作用，神話的靈體觀是人類長期以來所投射的原型想法，如《中庸證釋》中的宗主孚聖，呂洞賓呂祖的神仙傳說，反映的是人類在現實災難、遇難痛苦中，想要有一個神仙來解救，其人格特徵最好能有無限的法力功力，又有一顆救苦救民全天下眾生之心。宣聖孔子則象徵著亂世當前，世道日下，仁義道德不彰，百姓民不聊生，當權上位者德行不賢，民眾對於此感念若如孔子及門生們在世，君子聖賢之道能重回國家社會，不公不義，無道無德之狀，必可得到救贖。「扶鸞解經」的儀式是一種象徵，這些象徵關懷的是，人類要從任何限定的存在模式裡超越解脫出來，以便讓個體能打破僵化的思維，走向更高更圓善的境界，這是一種榮格所說的「心靈的超越功能」。¹⁵⁵扶鸞是一種教派宣

¹⁵³ 許地山：《扶乩迷信底研究》，頁 46。

¹⁵⁴ 王見川：《台灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996 年），頁 187。

¹⁵⁵ 卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編；龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（新北市：立緒文化事業公司，2013 年），頁 172。榮格所說的「心靈超越功能」（the transcendent function of the psyche）對成人來說，完滿自主的狀態要經由心靈的意識與潛意識的融合才能達成。透過這種超越功能，人才可能達成他的最高目標，這些象徵提供了潛意識內容得以進入意識心靈的途徑，而這些象徵本身也是潛意識內

教的儀式，此儀式所呈現的是神人之間的感通，以《中庸證釋》而言，孔子、呂祖等在修身修行有所大成就的先聖先賢，透過扶鸞降筆教導人們如何看待天與人、道與心之間的修煉，並提醒眾人在亂世中如何安身立命。扶鸞的通靈者又稱為精神靈媒（**mental medium**）¹⁵⁶，是新興宗教的信仰核心，新興宗教偏重在傳統文化與民俗信仰的結合，有整合群體及鞏固生活規範的社會功能，扶鸞文字表達，層次較高，較能與傳統中國文化結合，使純民俗的宗教儀式蘊含中國文化的價值觀，透過通俗的宗教儀式，將文化作緊密的整合與連結，頗具有傳播的普遍性與發展性。¹⁵⁷《中庸證釋》宣聖孔子言：

《中庸》一書，係門弟子所記，……書中一言之微、一句之簡，皆含深義。殘缺不完，固不見其精；錯亂移補，亦不申其旨；是以教日以晦，道日以衰；脩學之士，未由揣摩；力行之儒，不知門徑；數千年來，感慨然於此，中庸亦其一也。蓋《中庸》之為書，純為儒家傳授之義，作聖之功、成王之治皆備；必明治之，始可窺夫堯舜之道、文武之規，不獨余所授諸子者已也。¹⁵⁸

透過扶鸞降筆，宣聖孔子言明再釋義《中庸》是因數千年來，因其保存不全，前後倒置，只保存十六章，漢朝的儒生刪減殘編，失去了《中庸》的精要之義，修學的儒生們不知揣摩修習，《中庸》所言的作聖成王之治是《中庸證釋》之所作註解的原因。在民國初年亂世之中，救世新教會透過《中庸》的再詮釋，借神道之力凝聚百姓對於信仰的渴求，鸞書轉變成為終極信仰的憑藉經典，儒教的教化力量，將儒學轉用為救世經典，儒家通俗化、宗教化在此依存。

容的積極表現。

¹⁵⁶ 林永根：〈鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考〉（臺中：聖德雜誌社，1982年），頁7-8。林永根解釋精神靈媒，是人與靈經由培育所產生的親和力，扶鸞的精神靈媒，憑藉其自身的修持擔任神人之間的橋樑。

¹⁵⁷ 鄭志明：《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》（嘉義縣：南華管理學院，1998年），頁205-206。

¹⁵⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁27。

(二) 鸞書與政治宗教化轉用

《中庸》在儒學有其特殊地位，言明天道、天命的成聖之功及成王之治，儒家長期以來與政治長期緊密，在民國初年之間政局波折，各方勢力不斷更迭，割據一方下，宗教、政治似乎也有分割不開的關係。《中庸證釋》的首頁，在侍筆、侍錄的名單中發現首列者陸宗輿¹⁵⁹是民國時期重要的政治領袖，對照《中庸證釋》刊行時間 1929 年是其在五四運動失勢後，寓居天津及北平，投身救世新教會的宗教事務，在吉岡義豐的研究中，段祺瑞於 1924 年 5 月擔任救世新教會的教統，陸宗輿任副教統，¹⁶⁰由此可知在其時代背景下，中國政治派系鬥爭輪替不斷，中華民國的出現只是形式，民間的群眾何以為存？只能寄託於宗教，依靠仙佛之訓誡，透過扶鸞之形式進行，成為民眾之生活生命指引方針，救世新教會又有龐大的政治派系及當時的名士宗教家參與其中，以呂祖孚佑帝君為主神信仰，並揚言尊奉五大宗教教主的乩示而創立，在其訓條中第十三條：

本教旨在救世濟民。其任務在於改善人民生活，為社會謀和平與安寧；其根本目標則欲實現唐虞三代之聖治（聖天子之統治）。故本教所設學會始習聖賢古學，窮究真理，以達格物致知之境界。據此以明治道，立經世之學，俾供社會利用。凡「大學」、「中庸」所揭櫫之學說，須深究其要旨；……教義當明內外二門之旨，縱觀過往各教，甚少有涉及自修以外諸問題者，本教適是以彌補此點缺失，並用以明道。設教而無益於治世，夫復何用？因此，本教與他教迥然有別，端在於本教崇奉所有聖賢仙佛為師表，涵蓋既廣，用意也深。¹⁶¹

儒家經典《大學》《中庸》已然是救世新教會最重要的教旨依歸、而《大學》《中庸》經

¹⁵⁹ 參見維基百科陸宗輿，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%99%86%E5%AE%97%E8%88%86>。陸宗輿是清末民初的官員，1913 年（民國 2 年）當選參議院議員。同年 12 月任中國駐日公使，在民初動盪時期，歷經與段祺瑞、曹汝霖等北洋軍閥成為新交通派系政治領袖，直到五四運動失勢。

¹⁶⁰ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》（新北市：華宇出版社，1985 年），頁 202。

¹⁶¹ 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，頁 209。

典轉用為支持教派根本目標；此目標即是聖天子之統治，三代聖治在動盪不安的時代中，是民間百姓所盼想的，救世新教會言明自己非一般宗教，教義分為內外二門，一般宗教止於自修內功，而救世新教會提出：「設教而無益於治世，夫復何用？」其強烈的成王之治是其教派之核心，言此；不免思想在以政治領袖為教統的民間教派，藉用儒學經典，以民間信仰之扶鸞形式，在國家社會的劫難中，提出融合儒教、佛教、道教、回教、基督教五教而成的新宗教，更在教條中詳言：「乃五教聖賢或在天神靈降下乩壇，託由乩筆製成所需的一切經典及規程、垂示、訓告以使世人遵守，並統合五教真義而重新組成的新宗教，堪稱最適合現代的救世大法。」¹⁶²其特殊的多元性及目的性是在研究《中庸證釋》思想時必須參照的要點。



¹⁶² 吉岡義豐著，余萬居譯：《中國民間宗教概說》，頁 213。

第二節 《中庸證釋》與朱熹《中庸章句》的章節比較

《中庸》自古以來有其特別的成書歷程，原是《禮記》的一篇，到了宋代時才從《禮記》中被抽離單獨成篇，宋朝更是將《中庸》列為四書之一，成為孔門儒學一本重要經典，《中庸》歷程時代的變遷，其成書時代以及作者都有許多不同論述，多重的複雜因素及秦朝的焚書，導致《中庸》有語焉不詳、錯亂章序等問題。此等問題在先秦時的子書非常常見，馮友蘭在《中國哲學史》認為，先秦典籍多非一人之手，而是門生、子孫、賓客等集體創作，在先秦時期皆刻於竹簡上，保存不易，後人抄刻時刪略、增添亦其可能性。¹⁶³至漢朝時，漢武帝獨尊儒學，將尚存的一些殘簡重新請漢儒整編，自然與《中庸》的原貌有或多或少的不同，漢代將《中庸》併入《禮記》成為今日的定本。《中庸》的章節分段自古至今有多種版本，在楊祖漢先生的研究中：「鄭玄《禮記注》中的中庸，並無分章，也無分卷。孔穎達的疏，分為三十三章，分定為兩卷。」¹⁶⁴歷經許多朝代的註解及解經活動發現，對於《中庸》的篇數由不分章卷、上下二篇、三十三篇、四十九篇不等；朱熹的分章乃是集諸家之分章節優缺制定而成。¹⁶⁵在鐘雲鶯先生的研究中指出，中庸的被重視是開啟於理學的思想，韓愈、李翱的「援佛入儒」，李翱以儒學為骨，融合老莊與禪宗，強調心性後性的表彰。北宋二程首言中庸乃是孔門傳授心法，朱子繼承二程，以公費印行「四子書」，中庸單獨刊行，成為獨立文獻。《中庸》此時的思想已非原意，而是程朱以後的理學化涵意，此等詮釋影響中國士、庶社會深遠，對於民間教派詮釋《中庸》必定有其一定影響。¹⁶⁶在列聖著述的《中庸證釋》則將其章節分為九章，

¹⁶³ 參見馮友蘭：《中國哲學史》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁43。

¹⁶⁴ 楊祖漢：《中庸義理跡解》（新北市：鵝湖月刊社，2017年），頁10。

¹⁶⁵ 參見高柏園：《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，2016年），頁30-40。高先生對於篇章考據分析清楚，此考據非本論文主要探討，乃延用高先生所研究之成果。

¹⁶⁶ 鐘雲鶯：〈民國以來民間教派大學中庸思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，2000年），

並以經文來定章，每一章節都有主旨主題，與朱熹本的《中庸章句》三十三章，不論是排列順序，章節擬定皆有非常大的差異。本節乃欲探討造成兩家對《中庸》一書注解篇章分節不同形成原因，擬從朱熹《中庸章句》的章節排序思想及《中庸證釋》的經文注解之排列做一比較探討，從中找出大傳統「本」及小傳統「非本」在章節排序邏輯的思想詮釋異同，以更多元的視域來檢視《中庸證釋》，期能更聚焦儒學在民間信仰的脈絡思惟。

一、朱熹《中庸章句》章節詮釋

朱熹於《中庸章句》清楚說明《中庸》在他之前已經有許多學者諸公注解，但都有其辭句不通，上下不連貫的狀態，而且眾家說法不一，每一種詮釋注解集眾家之說，雜亂多元，如果閱讀者心中沒有一個對儒家義理的尺度理解，自然是無法透徹其旨看分明。

「復取石氏書，刪其繁亂，名以輯略，且記所嘗論辯取舍之意，別為或問，以附其後。」朱子自序言告知其採用版本是（宋）石敦山撰《中庸集解》刪訂而成《中庸輯略》，集周濂溪以下各家及程氏門人呂大臨等相關注疏《中庸》之本。朱子認為各家「大義雖明，而微言未析」，「多所發明，然倍其師說而淫於老、佛者，亦有之矣。」因而加以刪減取捨，將《中庸》脈絡貫通，重新分章注釋。¹⁶⁷

朱熹將《中庸》分三十三章，其在《中庸章句》序中說明他所詮釋的角度乃是「道統之傳」「天命率性」「君子時中」「正異端之說」等用意，雖其分章在文獻上沒有客觀根據

頁 88。

¹⁶⁷ 參見陳逢源、黃瀚儀：（朱熹《四書章句集注》徵引書目輯考），《政大中文學報》第 3 期（2005 年 6 月），頁 164。

理由，但從其自序中的說明詮釋角度看《中庸章句》有其一貫理路，因此在學界大多採用朱熹本的章節排序為標準，取得其正統權威之分章節地位。

文本與作者詮釋學的關係是關乎作者在理解活動中面對文本或談話（Rede）的內容問題，以《中庸》這一部只有三千五百四拾五字的文本內容，又沒有一個確切章節編排方式的錯亂章句，作者在創作時必定抱有一個大致觀點構想，然後據此鋪陳，並在作品完成後擁有最終及最高的「解釋權」。「高達美主張文本解釋的再（Re-）創作，乃是意味著一種新（Neu-）的創造，在創造過程中，文本具有自發的生命力，而「詮釋過程」中之詮釋（或理解）活動則有其「再創造」（Reproduktion）甚至「新創造」（Neuschöpfung）之性質。」¹⁶⁸朱熹在《中庸章句》身為作者詮釋者，他本身對《中庸》一書已經有其神聖化的觀點，《中庸章句》序言：

子程子曰。不偏之謂中。不易之謂庸。中者天下之正道。庸者天下之定理。此篇乃孔門傳授心法。子思恐其久而差也。故筆之於書。以授孟子。其書始言一理。中散為萬事。未復合為一理。放之則彌六合。卷之則退藏於密。其味無窮。皆實學也。善讀者玩索而有得焉。則終身用之。有不能盡者矣。

其神聖性在於伊川先生認為《中庸》是孔門傳授的心得要法，禪門中所說的心法即是心相印者，也就是說是一種非筆墨所能言傳的密法，這一說也可明《中庸》與《論語》論述主張不盡相同之因。也因為朱熹認定這一神聖性使得其撰述的經典超越了一般考證訓詁之做學問的限制性，而讓《中庸》具有與真理（道）相近的特殊性，作者本人也具有聖賢士人之身份，讓聖人及經典與真理（道）有了相融的全新新象。另外，朱熹也認為《中庸》一書是極為難看難懂的，必需循序漸進的由《大學》、《論語》、《孟子》來建構孔門必要思想，才能真切明白《中庸》的義理。「中庸多說無形影，如鬼神，如『天

¹⁶⁸ 林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北市：國立台灣大學出版社中心，2012年），頁46-47。

地參』等類，說得高，說下學處少，說上達處多。」¹⁶⁹由此論知，朱熹將四書的讀書順序有一漸第分級，《中庸》可說是四書中最極致的終極，如果沒有《大學》、《論語》、《孟子》的先行學習理解，是無法掌握極高明道中庸的上達義理，朱熹說明讀書先須看大綱，《中庸》的大綱在於中庸之道的體用之學，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」此乃《中庸》的大綱。¹⁷⁰在《中庸章句》中亦言，三十三章中的前十一章是子思引孔子之言，來彰揚闡述「明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖功化之極。」¹⁷¹而後從第十二章是子思之言，用以申明首章的中庸之道不可離於萬事。其下八章，則再雜引孔子所述之言來說明道不可離的義理。從第二十一章，子思把「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的天道人道之意，藉由孔子的言論說明清楚後，從第二十二章到第三十三章都是子思反覆思索立言誠的重要義理，「自誠成明，謂之性，自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」「誠」的功夫是子思所琢磨反覆推明的重點，也是子思欲言說的中庸體用之法。在《中庸章句》中朱熹是以這樣的邏輯來分章節，所欲詮釋的是《中庸》中和天下之達道，「中」字的直上直下，上達天理，下貫人道，中而後能常謂之「庸」，此乃天理流行之不易自然之理。

孔子在治學上嚴謹，但又有其靈活性，有教無類，適才而教。一生述而不作讓詮釋者有了許多空間，產生了「本文意義」與「作者意向」之模糊化，甚至等同化的傾向與意識。朱熹其主要角度乃是為了揭示真理、傳承真理以及實踐真理的道統傳承，真理、天道、正道、人道之傳遞，醒世闡道以正儒教正說是其註釋之體用。

¹⁶⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十二，〈中庸一綱領〉（臺北：文津出版社，1986年），頁1479。

¹⁷⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十二，〈中庸一綱領〉，頁1480。

¹⁷¹ [宋]朱熹《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁22。

二、列聖《中庸證釋》章節詮釋

大傳統本的朱熹《中庸章句》與小傳統本的列聖《中庸證釋》其在關於《中庸》文本的章節安排有極大的差異性，在前文裡也已經闡述《中庸》之所以不斷歷經數千年，各個朝代的學者在詮釋的過程中「再創造」甚至是「新創造」是有其文本的特殊性，歷史性及詮釋者的觀點意向，而導致各個詮釋版本章節安排、文句置放等等差異性，本小節將探討小傳統本的《中庸證釋》在其章節安排有何邏輯性及有何「作者意象」的詮釋核心觀點。

在《中庸證釋》的宗主孚聖序證中，說明如未能校正《中庸》一書的「古本」前後錯簡，文義不貫，上下脫節，就枉費了聖人立此教旨的苦心，此說法也是《中庸證釋》之所以尊請列聖扶鸞降筆著述的原因。¹⁷²在此書中將《中庸》的章節有極大幅度的調動重整，《中庸證釋》全文分為九章，各是「天命章」、「自誠明章」、「鬼神之德章」、「君子時中章」、「君子之道章」、「大德受命章」、「聖人之道章」、「哀公問政章」、「至聖至誠章」。也有將在原本章節中的一些文字，調動至其他章節之中，如在大傳統本中的第二十六章中間的句子被分段獨立放置在小傳統非本的第三章說明鬼神之德。大傳統本為：「故至誠無鬼。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。……天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。」小傳統本將之轉至在第三〈鬼神之德章〉，上接子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！……。」其更改文為「天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。」¹⁷³這些大篇幅及細節文字的變動有其詮釋思想貫徹其中。《中庸證釋》是救世新教會此新興宗教所刊印，《中

¹⁷² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 39。

¹⁷³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 64。

庸》因為其獨特的天人天命觀點，而被新興宗教採用，「《中庸》一書，既係聖人授人教義，而其主旨不外明道。」¹⁷⁴「故『用中』一語，為儒教聖聖薪傳之旨。夫子為篇名而包舉全部之義，可見其重要也。」¹⁷⁵「故《中庸》全書，皆為脩道言也。」¹⁷⁶「儒教之大，包乎各宗：聖神之至，先乎仙佛；至誠之靈，超乎六通；中和之極，達於清淨；……而皆脩道之所致耳。」¹⁷⁷修行修道即是《中庸證釋》的中心思想核心，將《中庸》章節重新安排也是為明白把聖賢之教能有一系統邏輯的傳授於後人，天道之理本就是高深莫測，儒教能將其與人道修為結合，必是涵蓋各宗各派，孔門心法蓋可說是儒教之心，至誠之心的修行就能有所感應接通天地之心。以此思惟重新編排《中庸》也可說是一修身修心與聖人之心相感通的指導講義。

《中庸證釋》首章與朱熹《中庸章句》看法一致，皆表示「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」為大綱領，旨明天人性道之本。「應本綱領之義，而推演其詳，則溯性道之源，以達中和之德，厥為誠明、誠意，……是脩道云者；為求其誠，而至誠云者，為成其道耳。」¹⁷⁸順著此思路而下，第二章把原本在大傳統本的「誠明」各章節，轉換歸納至第三章，以繼性道中和之教。首章的大綱領與第二章的誠明，有著天與人、性與教的相通交流闡述，「既由誠與明，以別性與教；更由性與教，以明人與天，則由天及人者，生之本也；由人返天者，道之成。」¹⁷⁹由此說文，就可明白揭示《中庸證釋》強烈的以修道為教旨，將天與人之間交互感通的雙向修持性在前二章強調，以明修道之方向及「誠明」的修行要義是以由人返天，成就天命的教導為主旨。

¹⁷⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 20。

¹⁷⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 21。

¹⁷⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 23。

¹⁷⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 26。

¹⁷⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 39。

¹⁷⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 40。

第三章接續前二章說明天道之真與鬼神之德，「**鬼神之德一節，即明人神感通之道，而以見至誠如神之理。**」¹⁸⁰「**故聖人事神，為脩道也，非為求福；為盡性也，非為務奇。**」

¹⁸¹在此章節的宣聖孔子講義中，引用道家「太一」曰道的講辭，¹⁸²來舉證至誠之明乃是
可以通天，而上古聖人以「誠」傳授「一」的相感通，明德達道，人神感應，禍福先知，
人神斯合，敬於其心，止於至善；保全其氣，通於天神的修道方針，能有與鬼神感通
的能力也是此書很重視的修道成果。

第四章的〈君子時中章〉強調修道方針是「時中」的工夫實踐，以存養省察的時中
工夫法發其大章意旨，「**中庸之德，惟誠顯之，惟仁近之，惟存省致之。**」¹⁸³存養省察
可以守中，君子時中，堯舜之始，不外用中；湯武之功，在於執中。如能以此為修道工
夫，可以變化氣質，愚者必明，柔者必強，無論是生而知之或是學而知之或困而知之，
這所知之的工夫就是誠明教化之實修工夫，也是時時存養省察的時中之工。

第五章則言明君子之道，即是中庸之道。由前章存養省察的時中工夫，進而在人道
上開展，無論有知之士或愚者皆能有向內參明其德、盡其性的機會。「**大道之在天下，
與時而明，與時而晦，人為之也；人能明道，道乃明；人不明道，道乃晦；非道有明晦
也。**」¹⁸⁴此章節收錄的章句都是說明人明道，人修道的重要主體性，道之所以不彰，是
因為人心不明，回歸《中庸》的倫常之中，在生活中正己立德，上位者行君子之道，使

¹⁸⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 243。

¹⁸¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 245。

¹⁸² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 258。故一貫之道，通天地者也。天地以一而成其德，聖人以一而致其誠，故《老子》曰：「天得一以清，以清，地得一以寧，聖人抱一為天下式。」一之為道，至矣盡矣！故《中庸》之教，始終於至誠，則無不一矣。

¹⁸³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 324。

¹⁸⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 406。

世人修道有其典範，「天命在天，立命在我；聖賢仙佛，固非立命無以全其生也。」¹⁸⁵人的主體性存在與自主選擇在此章節是最為重要的闡述。

第六章主言大德受命，如說修身修心是內聖之學，此章更要說的是外王之道，「中庸之教，首重立德；立德為成道之本。」¹⁸⁶而立德之本在於儒教的重禮之義，此章節皆是以《詩經》、堯、舜、禹、周公、文武等先聖賢的禮義作為來承續第五章所重，人能弘道的「人道」，人因承受天道之理，天命所授，在人道上行孝道，忠信和順，慈敬諸德，得天命者必定是大德者，如文王德治皆在民，無為大德不執德，以禮成民之德，民心自成天心，延續儒教禮教之旨，此乃第六章所要闡述之內聖外王要義。

第七章延續第六章的外王大德授命的明德治世之功，更甚言聖人之道，「大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極于天。」聖人雖不在上位，但其修道教化之行就有如天一樣的贊天化育之功，聖人道路的偉大不是以地位來評斷，聖人因行中庸之道，上合天道，下成人物。孔子就是如此的素王，其明德之功不殊於二帝三王。「故道者，人之所由始終也；惟聖人克明之行也，為其能盡性也。」¹⁸⁷因此聖人率性之謂道，深暗天地之德，鬼神之靈皆存於性，惟聖人知之充之，育之盡之，故能知天知人。故聖人之道即是明德盡性的中庸之道。

第八章是以哀公問政為主要章節大意，言明為政的中庸之道，言君子為政必要自修身盡性以成人道，智、仁、勇為三達德，五倫為人道之達道，修身可以治人，治人即可治天下國家，「王天下者，必知天下之達道與達德，而後成其治；是曰大本，由木之本也，本也。」¹⁸⁸治國如治家，治國九大不變的經為修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、

¹⁸⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 467。

¹⁸⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 480。

¹⁸⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 546。

¹⁸⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 575。

子庶民、來百工、懷諸侯，至誠則近悅遠服。政治之要即在「誠」，誠可成德成道，成治成教，成己成人，明至誠之道，無所不達，此為《中庸》之真教真旨。

第九章可說是一個修道者的證成，也就是以至聖至誠為主旨，《中庸》首言天命，中言人道，由修身明誠開始，行禮義孝悌之人倫之禮，心懷誠敬，隨時存養省察。明性出於天，道不外求，乃是自成。盡人道之極，天道必成，聖人立教就是要人知此中庸之道，不偏不倚，小德川流，大德敦化。這章節是《中庸》的總論，人道致極之時，天道自成。「聖人之德並天地，大同日月；道如四時，含生之倫，無不被澤。」¹⁸⁹此節宗主孚聖附註曰明此節極精深，已然是到達一神人之境地，「即佛說：『我應滅度眾生，而無一眾生實滅度者。』又如《楞嚴》所言『如來性』，及諸經所稱『大般若』，皆是德所成，皆由至誠得來。」¹⁹⁰引用佛教經典所言說的大智慧，就是如來本性的天命，天命本於明誠，誠正即能盡性修身，致中和行人道可為天道參天地，贊化育之體用，誠於中，形於外，若中無誠，自無法明，無明則無事物可成。至聖之德在於至誠，至誠能知天地之化育、立天下知大本，天人在此境界無二，故稱之為玄德，同乎天道。

由以上《中庸證釋》的章節詮釋邏輯有一共通主軸概念，是以「修道」為核心來編排《中庸》章節，有一更寬廣包羅的釋經主旨，即是超越三教門戶之說，文中多引用佛說、老子之言與儒家之言相輔證，如：「佛以證果為脩行之成，而儒以至誠為脩道之終。」

¹⁹¹「誠明之境，後儒無能明之者，實即道之『太一先天』、佛之『三昧如來』也。」¹⁹²此三教合流的詮釋也是其在以修道為詮釋內容的特殊語言，在九章的內容中，可以明確感知到詮釋者的意向，認為修道實踐才是《中庸》的真義，探究的是如何透過修身進入內

¹⁸⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 608。

¹⁹⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 610。

¹⁹¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 204。

¹⁹² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 205。

聖外王的人道圓滿，而以至誠之心以成聖之道，天人交通的神人之感，是修道的能力證成，藉由至誠來知天地，用此治理天下之事，其玄德造就以及天人合德成人成物是修道的終極意義。

全書原始要終，以全生復性為主旨，純為明道之言。道本無名，故終於無聲無臭；性本天命，故返於上天之載；雖率道立教，以示於人，而率較為脩，仍歸於天；此固聖人微言，非達道者不明也。¹⁹³

此言直言說出《中庸證釋》的編排宗旨，按照九章節的論證邏輯可歸納出〈天命章〉、〈自誠明章〉、〈鬼神之神章〉的前三章節是說明天道的中庸之道，先天誠明之旨。第四章至第八章的〈君子時中章〉、〈君子之道章〉、〈大德受命章〉、〈聖人之道章〉、〈哀公問政章〉則闡述人道如何實踐中庸工夫，在修己、人倫、教育、政治上，應和天道，復性歸天為後天明誠之教。第九章乃是修中庸之道法的證成結果，玄德玄秘為「一」道，如孔子所言：「吾道一以貫之。」的天人合一神人聖人境界。將天道人道的雙向融合之修，復性返天為修道目標，率性為修是內聖實踐之道，外王是其形外顯化。這一切都是與天道天理相應交通，聖人知此奧義，方可示教於人。

《中庸證釋》的《中庸》詮釋已然已經是一本全新的創造性詮釋，孔門心法在列聖的詮釋下有其活生生的生命，其中的深切情感以及人人皆可成聖成道的盼望在新的詮釋中以及章節的排序中都能感受。天道授命的主體肯認及實踐德性至鬼神敢通之能力，用於社會國家上是人道極致的展現。這與大傳統本的《中庸章句》作者認為《中庸》著述各家「大義雖明，而微言未析」，此小傳統本大義不僅僅是明白肯定，更是多方舉例分析《中庸》天命、性教、誠明、君子之道、中和、時中等《中庸》義理，而朱熹最為詬病的「多所發明，然倍其師說而淫於老、佛者。」也是在小傳統非本中洋洋灑灑，多所

¹⁹³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 49。

發揮。這等視角也增添了小傳統非本的可看多元性，更容易使一般人進入《中庸》這本玄不可測的儒家經典，無異是讓儒家經典能繼續在民間信仰中不斷流傳的重要因素。



第三節 《中庸證釋》的天道思想

天在中國哲學裡有其非常複雜的涵義，最早的天帶有宗教意識，是有其人格神的意志天，此天乃是至高無上是人間禍福的主宰，人們對於天有不可知的敬畏。到了春秋末期，諸子百家學說興起，孔子等儒家將天視為自然天以及道德天，探討天與人之間的存在主客體關係，天的權威及本然性依舊存在，人如何與天理感通交流是一工夫實踐的義理，「維天之命，於穆不已，於天不顯，文王之德純。」天與人之間的道德關係生命體，轉化形成儒學的核心，《中庸》首句：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離非道也。」天命及不可離的天道是《中庸》的根本，也是綱領之總源。因此本節擬從《中庸證釋》文本中，試圖了解民間信仰對於「天道」如何詮釋及開展，「天道」及「天命」之說對於宗教性的意識又有何轉用？從文本中分為天道中庸論、天命率性同出論及天道誠明論三面向，找出詮釋脈絡。

一、天道中庸論

《中庸證釋》中有許多對於天道的闡釋，也引述許多關於易經、太極、陰陽理氣之說來詮釋天道，文中特別就「中」與「庸」二字提出見解。「中者，太極也；象形，左為陰，右為陽，中以文間之，即示二氣之分也。」¹⁹⁴「中者，示道者也。道憑物而明，物以中而合道；故守中用中，為人明道也。」¹⁹⁵中字其實是一個太極圖，太極形始於「O」，此曰天曰道，「《禮》曰：『夫禮必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變為四時。』一節，即言造化之情。」¹⁹⁶「儒教以『中』狀道，而即以示道之本體。」¹⁹⁷在文本中，「中」

¹⁹⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 19。

¹⁹⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 18。

¹⁹⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 19。

這個字是蘊藏玄機的，是由象形所演變，在天理尚未化為陰陽二氣之時，此為道，而道就是天理之源。在朱熹本的《中庸章句》「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理，放之則彌六合，卷之則退藏於密，其味無窮，皆實學也。」¹⁹⁸又於《朱子語類》中說明，中散為萬事即是由天道化成中庸，包含如道德修為的智仁勇或祭祀鬼神的天理，又或是天下國家大事的持政治平經典，聖人之經書所記載的也都是天道之一理。¹⁹⁹高明者則中庸，能體中用中於日常即是中庸之體用，中者，天下之正道，此道即是天道。

無論在大傳統本及小傳統本中，對於「中」所代表的根本意都有相同見解，中是一種象徵，象徵所有在現實存在的萬生萬物都有一理，藉「中」字上下貫通之一豎，將天與人由上貫至下，散為萬物。而由下至上則是存在主體追本溯源之復返歸宗。此宗合為一理，「始合而開，其開也漸；末後開而後合，其合也亦有漸。」²⁰⁰中庸是一生生不息的生命有機體，見微知全，見全知道，上下通貫，天道、率性、修道都是同一理。「宗是其歸宿，教是其軌道，(方法與理論皆含於軌道中。)依宗起教，以教定宗。」²⁰¹「中」一個字蘊藏著宗與教，中者就是實踐道的人，守中用中就是道的體用也是教之旨，子程子亦言中者是天下之正道，能夠行正道守中用中之人，就是知天命之人。

《中庸》者，以明道也。「庸」即用也，用「中」以明道之用，故守中即不離道也。²⁰²

道之體用就是「庸」，子程子言：「庸者，天下之定理。」天理下貫至人道，中庸為德，

¹⁹⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 20。

¹⁹⁸ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁 22。

¹⁹⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十二，〈中庸一章句序〉（臺北：文津出版社，1986年），頁 1489。

²⁰⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十二，〈中庸一章句序〉，頁 1489。

²⁰¹ 牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，2018年），頁 110。

²⁰² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 20。

德之極至於「治平」，道之極達於「至誠」，人道所有的一切德行皆不能離中，守中就是天道的體用。在《中庸證釋》的詮釋中，天道是《中庸》不能變也不能易動的中道根本，天道天理是宗，依宗而行，盡心知性是教，在其宗主孚聖序中所言：「故慨然命將是書明著其義，以示儒教之本，而明儒者之事，……以期成道之功，庶乎儒教復明，至道復昌；其意深切。」²⁰³宗是源頭，天道為何是需要明著其義，將天理說明並實踐就是教的展現，如何明天道，行人道是《中庸證釋》的教旨，天道是其信仰的依歸，也是人道實踐施行的準則，中庸如人道的經緯，所有的準則依存天道，人心道心皆一同，復昌天道也是《中庸證釋》注解真摯期盼。

二、天道天命率性同出論

《中庸證釋》第一章〈天命〉、第二章〈自誠明〉及第三章〈鬼神之神〉是闡述天道觀的參考章節，〈天命章〉開宗明義言性與天道皆源於天，「天命之謂性」三語蓋是直指天之源。

曰：「天出自道，一先一後，本無可異，其所異者，名之異也。」……故先天之真為後天之母，後天之物即先天之子；天之與道，人之與天，皆然也。故言天可以知道，言人可以知天，皆同此生生之本耳！²⁰⁴

天道是為一體，道→天→人是其相關順序，但是這又不是絕對關係，天與道與人又是生生之平等相同，這在理性的法則裡有其無法論證之邏輯，既是相異又相同。存在主義丹麥哲學家齊克果（Kierkegaard）在生命的諸境界（*Stadien auf dem Lebensweg*）書中說明生命有三境界，分別是感性境界、道德境界及宗教境界。²⁰⁵生命境界的不同，是由人

²⁰³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 26。

²⁰⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 88。

²⁰⁵ 蔡美珠：《齊克果存在概念》（臺北：水牛圖書出版公司，1990 年），頁 18。

對存在所持的態度所決定，人是存在的主體，唯有人才能決定自己的生命境界。此是一種內在超越性的關係，由此開展才能明白道、天、人之間相異又相同的辯證關係。天道之於齊克果的理論就是由人向內反省時所依循準則，每個人都是感性的，天理與人欲之辯是宋明理學家工夫論的核心，人欲是生性，是滿足人的欲望欲求的一種生理趨性，《禮記·樂記篇》：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」因人欲是人之生性，是一種逃避責任的沈淪。而道德的生命境界乃是因自覺而生，「率性之謂道」此率性乃是通過天道而下，由內在的心性內攝天道之理，朱熹言：「繼之者善，成之者性。這箇理在天地間時，只是善，無不善者。生物得來，方始的名曰『性』。只是這理，在天則曰『命』，在人則曰『性』。」²⁰⁶天命而下的天性是與天道天理相合的，也就是至善無不善，是極本窮原之性，此窮原之性即是天道天理之性，但因人有其感性的生性而遮蔽了本然的天道至善之性，「率性之謂道」就是歸根復命，回歸本然之天道，人藉由內在的自覺，重新負起責任為生命的中心，正視本原之性，形成一種人欲與天理的自我爭鬥，消融人欲與天理的不協調性，「人之生也，往往知有形而忘無形，知情欲而失心性，知耳目手足為吾生；而不知天命性道之為生之本，故徇物逐情，往而不返。」²⁰⁷有形即是人欲而無形則是天道天理，回歸天命之溯源才是生命的意義及價值。朱熹本《中庸章句》序言道：

心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，

²⁰⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第五，〈性理二〉（臺北：文津出版社，1986年），頁83。

²⁰⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁90。

微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。²⁰⁸

小傳統本《中庸證釋》與大傳統本《中庸章句》有其一貫一致性的見解，人欲與天理之間是一場鬥爭，人心惟危，道心唯微，人若沈淪於有形的形氣世界，自然會有許多遮蔽，在人的主體性存在形成了一種非本然本真的狀態，齊克果所言的感性者是漠視整個社會和制度的，只關心個人，完全封閉在自己裡面（Concealment）。²⁰⁹循物逐情，危殆不安，心中充滿矛盾及困頓，是一種內外不協調的生命型態，唯有以人為主體的本性透過「戒慎乎其所不睹」、「君子慎獨」的反省，做出心的自主選擇，超脫非本質本然的遮蔽屏障，使他脫離感性的生性人欲境界，自己決定回復本然本真的天道天理天命之源，正其性命，突破個人的封閉性，成為真正的自由存在。「則盡人皆可與聖人齊，而皆能返其本、後其始，以合於天道。」²¹⁰以人為主體的道德者，透過其天命正命之回歸，以聖人之教為修身修行工夫，以天道為信仰，此乃是一種內在體驗性的關係。

昔者老氏曰：「有物渾成，先天地生，可以為天下母，吾無以名之，字之曰道。」又曰：「道大，天大，地大，人亦大。域中四大，人與一焉。」
… … 故道為天下之母，言天地人物皆同母之也。人之受性於天而後生，亦猶受形於親而有身也，故生於母。道，母也；天，亦母也。²¹¹

《中庸證釋》常引儒、道、佛三家之論述來佐證《中庸》是超越三宗教，同源於天道，本源並無異。人性自出本於道，道大，天大，地大，人亦大。「人能弘道，非道弘人」，人是受天命之所授，率性合天道，為順性命之天理，此即是率性之謂道。朱熹認為「率性之謂道」的「率」字非人之率，率是訓循，率性者，是循吾本然之性，曰：「天命之

²⁰⁸ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁19。

²⁰⁹ 蔡美珠：《齊克果存在概念》，頁22。

²¹⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁91。

²¹¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁93。

謂性，這是性亦離氣稟不得。『率』，循也。此『循』字是就道上說，不是就行道人說。」

²¹² 《中庸證釋》對於「天命」「率性」的思維皆採取與朱熹一致的詮釋觀點。

率性者，循道也；率性之謂道者，循道以為道，猶云循天道以為人道耳！

天道即見於性，性即天、即道，則道者即性也，率之即盡之也。²¹³

人之稟性乃是與天道一致，伊川先生也說：「仁者人也，合而言之道。」人的仁愛、禮義、誠敬與天道的本然之同一源頭，「率性」不是化性起偽，而是人之性皆善，人的天命、天性與天道同出，天道一體，天命猶道命，透過內在覺醒從對立的天理、人欲，進而挺立人本然存在之主體性，行人道以合天道，此為道德的理路境界，人於實踐道德到達至圓至極之時，感性的人欲意志，轉化為天理的至善意志，彼此相融無對立與戰鬥，天理在自己的內在與外在證成，於具體生命中呈現，天道與自心本性同一大，不分天與人與物，與天地同贊化育之成，這個境界即是齊克果所稱之的宗教生命境界，天道同人道，同理同欲，同命同性，天道為此之母源，此乃是與宇宙萬物為一體的真我，也是儒學的宗教性之終極境界，此境界是天道天理之至善。

三、天道誠明論

在《中庸證釋》中〈自誠明章〉被列在首章〈天命章〉之後，與大傳統本有很大的章節變動，亦可明〈誠明章〉與天道天命必有其重要的邏輯關聯性。

「誠」既不異於「中」，何以首章言「中」，而此章言「誠」？人多疑焉。蓋「中」者體也，「誠」兼體用者也。故言性道之真，則「中」足矣；言脩道成性之事，則必言「誠」也。故誠之為成也，言其終也；誠之為實也，言其始也。²¹⁴

²¹² [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十二，〈中庸第一章〉（臺北：文津出版社，1986年），頁1492。

²¹³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁95。

率性之謂道，人之性真是與天道一致的，真誠無虛，「誠」的終始都是同一理，中散為萬物，人心天性如被人欲所遮蔽，其誠明就無法在中之用顯明，能觀誠明者，必是揭開遮蔽回歸本然之道體，誠明是天道，是天道的存在狀態，不蔽於物，本來之智，天道乃是實在的靈明之境。

儒教以誠為主旨，合始終、大小、本末、內外、初成而言。故一「誠」字，含義至深、含行至廣，由起居動定、持躬接物、成己成人，莫不因誠以明其德、以立其道、以成其行。故誠者，本於天而合於人者也。誠者出於性也、天也；誠之，而以成其性之德也。²¹⁵

《中庸證釋》認為誠是儒教的主要教旨，明誠是天道本然之狀態，「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」聖人是知曉明誠之人，因明誠而自成，也知率性之謂道，揭開遮蔽心性的人欲，即可明心見性，中道與心性是一，人心即道心，自然舉手投足間，隨心所欲而不逾矩，在誠明之境，人欲與天道早已解消對立，一切皆化。「人非盡聖，生非皆誠，則天之道，立人之行，是教化之效」²¹⁶聖人立教宗旨是為闡明誠明之天道與人心性真我之一同，教授誠之者的天道修身工夫，修道謂之教其教化之依歸也就是人性如何回歸誠明之天道，因被人欲物所遮蔽之人，無法明白「誠明」與人道之關係，唯天下至誠，能盡其心性、盡人性、盡物性，同參天地之化育，此境界高深難測，殊不知「誠明」乃是己心性之源初，修天道、明天道是聖人立教之旨，《中庸證釋》言天道重於人道。²¹⁷也因如此「至誠者，可以通

²¹⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 155。

²¹⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 184。

²¹⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 168。

²¹⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 177。夫如是，故言道仍重於教，言天道仍重人道。

天命、知數理、窮人事、盡物情，必其明也；明無不明。」²¹⁸天道乃是至誠至善，誠明之天道與人之心性相感通，中散為萬物萬景萬象，如有不誠不善，必會有所覺知，正是鬼神之德的玄通妙用，人之至誠者，靈無所蔽。孔子雖不語怪力亂神，但如以誠之至誠者之明，雖言不通鬼神；但因天道天理之天心道心，性必然也有感應之，因此禍福災祥之數象，有所自來，聖人無不知之。²¹⁹

要知儒家道功，只一「誠」字內外皆盡，上下皆澈，成聖成神，為賢為俊，俱此道也。故佛以證果位脩行之成，而儒以至誠為脩道之終，莫外見性盡性而已。²²⁰

《中庸證釋》常以儒、道、佛三教合解來詮釋天道義理，「誠」可說是《中庸》一書的結穴，修行修道只為誠明之境，引用「太一先天」、「三昧如來」道佛二家用語來輔助「誠明」之解析，儒教與其他二教皆是同一宗的源頭。《中庸證釋》直明《中庸》一書是以「中」字壯其體，「誠」字明其德，無之為天道，有之為人道，誠之是為之始終的內外工夫，以天道的誠明，散為萬物，聖人誠明，君子誠之，儒教修道之教，明乎此理。

〈鬼神之德章〉主要將天命、性命透過誠明的貫穿，知命及知性之本源根本都是由天道下貫而至，也說明天道與人道無二，「誠明」是道體的存在，亦也是聖人行道的展現，是一種天道展現體用在人道上的道德光輝。

故聖人事神，為脩道也，非為求福；為盡性也，非為務奇。… … 人之生既同鬼神之源，則其生必明鬼神之德，以性善而行善，以合於神，故能積陽而升，此為反本知道也。²²¹

²¹⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 182。

²¹⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 182。

²²⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 204。

²²¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 245。

人生之源是天地之本，陰陽鬼神皆是太一而出，在《中庸證釋》中對於陰陽所言形象之說，在釋義天道、性命等義理時，是常被提及的觀點。朱熹在《朱子語類·鬼神》論述鬼神只是陰陽消長之氣，人之精是魄，魄是鬼之盛，氣是魂，魂者神之盛，人之氣與天地之氣貫穿。人心與之動靜交接，如卜筮之事，皆是此狀況。聖人之心通往天道之心，古來聖人所制禮祭祀，是見天地之理，而非是追求神通務奇之事。²²²

聖人教人事神，非素隱行怪以神愚民也，非諂祀祈福以神惑眾也，依至道之則，本人生之源，盡性成誠之行，明德達道之功。²²³

「誠明」是天道的體現，人道透過誠之來去體認實踐天道之內涵，當修行至聖人之境界之時，自然能通神鬼之道，實踐天地之德。《周易·乾》：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶；先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！」²²⁴天道的本質就如乾道之經傳，在人道上合於天道的中庸中道，心性修養上涵養中和，時時慎獨反省，在處事上能時中，不偏不倚，知所進退，此涵養是為了彰顯被遮蔽的本心本性，正其性命；先天與後天合一，鬼神聽天道之造化，人道亦是如此，天命不可違乃是人道的究竟誠明之理。大傳統本及小傳統本在論及鬼神之事皆以陰陽氣合說來釋義，天道與心性之間的交感反應，即是因為人心性與天道一以貫之，人的心性精神與鬼神之陰陽也是一樣的。

²²² [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第三，〈鬼神〉（臺北：文津出版社，1986年），頁34。鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。天地間無非氣。人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。如卜筮之類，皆是心自有此物，只說你心上事，才動必應也。

²²³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁246。

²²⁴ 朱維煥著：《新周易經傳象義闡釋》（臺北：臺灣學生書局，2019年），頁37。

第四節 《中庸證釋》的人道思想

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」天道乃是天人合一之終始，人的性命心性乃是與天道一致的本質，至善至誠也是人心的本色，《周易·繫辭上》「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」這之間並不是二分法，透過《中庸》的中道，把上下貫通，裡外相表，陰陽相合，天人交通。人道的「誠明」要透過「中和」「明誠」之工夫實踐來回歸天人同一的根本性命，聖人教人修道，乃是因為人之生性人欲之墮落，遮蔽原本同天道一樣的神功化育涵養，故曰：「人心惟危，道心唯微。」天地萬物，大如蒼穹，無見之鬼神，皆是以此道德之體用為遵循方針，人道之修養修行也是於此，至終至極皆是返回本源之盡性之工夫實踐，中散為萬物，天道貫穿人道，人道如何藉由成誠之行，將天道貫穿於人道上，即是本章節的探論主軸，本節擬從中和之修養、明誠之實踐、聖功之德化來討論《中庸證釋》對於人道的觀點。

一、人道中和心性論

在傳統儒家學說中，心與性在孟子以後一直都是中國哲學上的重要觀念，大抵來說心是人的主宰。孟子言：「盡心知性已知天」將心與天的關係上下貫為一體。但心有其複雜性，由心所引發的知覺情緒是已然的事實，《中庸》所言：「人心惟危，道心唯微。」二者之心是同一或是二分，一直都是傳統心學上的辯證題目。朱熹在心性、天命關係上有一生動比喻：「心，大概似箇官人；天命，便是君之命；性，便如職事一般。」²²⁵性者道之形體，率性之謂道，心是包含萬理的承載體。人心如被人欲所遮蔽，自然就呈現人心惟危之狀，當人心被人欲生性所充滿，自然不知其天命，就由如失去生命自體的存

²²⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第五，〈性理二〉（臺北：文津出版社，1986年），頁88。

在意義，亦或是被非本然本真的意義屏障，失去承載本然本真道心的覺知及動機。心動始向道心轉化，是源於主體對於自身的限制性、有限性有所醒覺。

夫子教人循循善誘，必以有方而告之所遵，有途而指之所歸。知止、致曲、擇善固執，方也，勉其行；至善、中和，途也，勉其歸；而概之曰「中庸」，言其中不偏、庸不易，不偏不易，而後有宗有主也，名之以至誠。²²⁶

人有其耳目手足之好色生性，七情生於心，六識蔽其性，心因情而失正，性以識而忘中，仁義之德不充，人道自然喪失，人性以虧，何以為生。²²⁷因此聖人深知此憂患，給予「知止」、「致曲」、「慎獨」、「中和」、「擇善固執」的方針教誨，這些都是為讓人們能覺知自心自性的修養工夫，但是這些教誨如不以「誠」來去驅動，人們也無任何動機去臻至至善，心性自然也就無法跳脫生性人欲的遮蔽，而一直在感官享樂者的生命境界之中。《中庸》已然是此宗教境界的哲學，啟動人之心性道德主體的善心，固然純然之本心本性，信守執守君子之道、聖人之教，回應更高實在道德主體的感召，從道德性生命境界轉向更高之從心所欲而不逾矩的宗教性生命境界。

中庸之道在心性上的應用乃在於致中和，「性道之真言曰：『中和』」。²²⁸「中者道之體，和者道之用，之用，中和不失，體用俱先，雖置之造化之爐而不變也。」²²⁹「靜則為中，動則為和，故夫子之教，以『中和』二字，體人性情，而復勉脩道者常『守中持和』」。²³⁰「中和之道，易知難行，易行難至，然明道者不難也。」²³¹「中和既盡性情之

²²⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 656。

²²⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 90。

²²⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 154。

²²⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 115。

²³⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 120。

²³¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 128。

正、全道之體用，其動所至，蓋無可極矣。」²³²《中庸證釋》在言中和之心性說，將其放在心性、脩道及天道之重點，此論點是順著天所授命之心性乃是與天道一致的觀點，中者是天道天理所充滿的道，而和者是道心的品質展現。天道如能用在人道的承載體，也就是心性上，自然就會往達道達德的至善造化前進。誠明是天道也是性善的境界，也是道心之底本。然而生性人欲的七情六慾，使之波動發作，這亦是人之常情，易知難行，易行難至，靜者為未發，也就是本然如天道的誠明，動者為已發，但為之中節，就是中和的狀態謂之明誠，一種為先天之功，另一種為後天之修，未發是天地宇宙的誠然境地，寂然不動，包容萬象，化育萬物。已發是人之心性生性人欲的功能性官能作用，如以中來以調節，盡性情之正，以和為情節返性，則是人道至善之極用。人不易壓抑或逃避生性人欲之干擾，氣質乃是常理，如何取其中庸之法則，中和實為心性調節之人道。老子有「知和日常」之語，乃是言說「克其情而後其真，真氣充盈，精神不移，所謂『至誠』者。」²³³在〈天命章〉中認為此章之教，「以致中和為歸，其義與止至善同。」²³⁴並且藉由亞聖孟子批判儒者：

不知性道，而猶自命儒者，翹然自足，以為聖賢之徒，宜夫天下之多事也。故自性惡之說行，而返性之教廢；三品之說出，而脩道之教亡；善惡混之說傳，而中和之教不明，夫豈非儒徒之罪乎？又自唐宋以降，佛老之學大行，宋儒因以漸悟性理之源，而分性為二，謂一善一惡，亦猶蔽於荀楊之說也。性，太極也，豈有二太極哉？動靜而已。故動而為陽，靜而為陰，循環之間，以成其化。此後天之事，動不失度，即和也；動而復靜，即中也，故奉天時者，中節之謂也。苟動而中節，何有惡者？其不中節，方為

²³² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 129。

²³³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 129。

²³⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 140。

惡也。²³⁵

此批判是闡明《中庸證釋》對於主流儒學的看法，許多儒者對於天道的虛玄而認知為怪力亂神，原因是因其不明白天道與人道之間密不可分的關係，純粹的把心性當做心理學的討論，才會認知到人的心只有善惡之分，修道之教就此蕩然無存，如只有善惡之心性與生性，硬用道德良知規範，來強使人們化性起偽，而無一更高的道德主體精神境界給予指引回歸，便傾向成道德罰則的法家政治思想，此乃是失去天道人道一致的返性之教根本。性真之本源是源於天道，動靜皆為道，而道所稟為中，動靜之間循環不息，為先天之道，心性以此為調節依歸為之中和，為後天之修道。又此一說：「**儒家既失其傳，幸道佛已廣其教，今合而一之，庶全先聖之旨。**」²³⁶《中庸證釋》之小傳統本，透過中和心性的闡述，言儒學大傳統失去形上之天道的本體，則淪為真理的死亡，道德只淪為口號，而無法啟發人能弘道之道心，道家言「和光同塵」、「歸根復命」，佛之「明心見性」、「如來滅自性」、「一心開二門」，乃都是回歸本然天道本真之境，因認此一境界，生命方有所存在意義及依歸，乃至齊克果所言之生命第三宗教性的境界，中和之心性用於生命的萬事之中，皆可合和天道發節於人道，少了與天人合一的根本，儒家學說猶如失去筋脈，只剩下形氣四處亂竄，也失去宗教性境界的信仰生命。這論點與朱熹大傳統本有其出入，完全是不相同的意見。《中庸章句》序中，朱熹言：「**異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。……則雖頗詳盡而多所發明，然倍其師說而淫於老佛者，亦有之矣。**」²³⁷《朱子語類》亦言：「**聖人將那麼底收拾向實處來，教人從實處做將去。老佛之學則說向高遠去，故都無工夫了。**」²³⁸朱熹捍衛道統儒學的強大

²³⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 142。

²³⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 144。

²³⁷ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁 21。

²³⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第六十四，〈中庸〉（臺北：文津出版社，1986年），頁 1584。

使命感，正統的學統義理是其主張，重人道的學問實踐重現，更勝於小傳統本的天道道德信仰修行，對於道佛之說更覺得高遠虛玄，在人道上全無工夫，那宗教生命境界的終極關懷追尋，並不在他的學說之中，朱熹肯認天理流行，人之心性合於天道，但做學問的工夫，義理的琢磨是他的主軸，道佛之說解《中庸》對他而言是近理亂真，多無傳承聖賢之教，多有發明詮釋。此處乃是大傳統本與小傳統本很大的差異之處。

二、人道明誠論

儒家傳統的人道思想中心就是「誠」，《孟子·離婁上》：「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」誠明乃是天道的本質，而明誠是人道的實踐以及作為，有所作為也才能與天地同參化育。誠具備有道德的意義，《大學》談及誠意是具有道德工夫的意涵，「所謂誠意者：毋自欺也，如惡惡臭，如女子好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！」²³⁹君子之道首重自知及自修，因知道人生性之欲的突然，更應力行道德實踐，這是需要時時用心，內省「誠於中，形於外，故君子必慎其獨。」天道下貫於人，處於道心之虛，人心之實無法讓道心能相應合，君子之道止於至善，不誠無物，心若不誠是無法成就復歸本然本真之道心。朱熹於〈大學章句〉中釋義：「言欲自脩者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止自欺。」²⁴⁰誠其意乃是為善的實踐，因此王陽明才會以「格物致知」「致良知」來去啟發誠意之心，正心誠意乃源至於知天道道心為何，反身求誠來去力行人道實踐。小傳統本《中庸證釋》著述目的論而言，如何教導人實踐及明白天道天理所欲充貫人道，萬事的理衡，是其主要宗旨意義。

²³⁹ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁10。

²⁴⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁10。

夫子於《中庸》之教，以一「中」字示其本，一「誠」字示其行，二者固全書之眼目，亦儒教之本源，若於二字未體會盡，則所學全差，而所成不至於聖矣。故於誠，極言其功行；於中和，極言其旨歸，而他行他德皆自此出，又為誠中所最要者，亦並詳焉。²⁴¹

「誠」是儒教的實踐工夫，也可說是對於天道天命之宗的信仰實踐，「中」是天道的本體，雖言天道與人道同一，但因人欲生性的遮蔽，只有透過「時中」及「中和」的明誠實踐，才能與天道合德。「誠」是主觀主體對於客觀主體的認知，必是主體內在能夠肯定客觀道德主體的存在，才能促使心性轉而誠意的思想帶動，如前文提及齊克果的生命三境界，人惟有跳脫感性的感官人欲判斷，方有空隙及空間讓道德主體在心性中展開覺知及覺察，「只有教化你的真理對你才是真理」²⁴²當主體開始意識到自身的有限性，開始正視天命帶來的責任，由自己來選擇接受負起天道所授與的正命之修行。這一連串的歷程即是君子之道的啟發，是「致良知」後的肯認，從不誠者進入思誠者，再更進一步成為誠之者。這中間的工夫論是聖人薪薪相傳的明誠之教，生命境界方能從感性人欲者的感官性情之動，轉為道德明誠之連續普遍性的實踐者境界，此轉化之過程即是聖人教化之果效。

故道有持躬者、有處世者、有親親者、有仁民者、有愛物者，而莫先於自脩。蓋身為行道之主，身不先脩，道將奚行？心為成德之基，心不先正，德將奚成？意為明善本，意不先誠，善將奚明？故立德自己始，行道自身始。²⁴³

在齊克果所論述的道德境界中也認同一旦主體認可教化自己的真理後，就會全面性的投入自己整個生命，把真理在生命態度上展現，態度的轉變即是正心，正心後才能修身行

²⁴¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 236。

²⁴² 蔡美珠：《齊克果存在概念》，頁 18。

²⁴³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 441。

道，行道的對象除了內在的自己以外，亦包含生命共同體，此共同體即是家庭、朋友、社會、國家等等。「行道自身始」即言說知天道天命後，將之當作己任，也是心之所向，君子之道首重持躬處世，始於身家之治，以孝弟和順為修身之行，對於社會處世，時中守和，親親尊賢，仁義為德，擴及天下國家，仁民愛物皆是以天道為依歸，以成其德而不離道。天道虛玄，但人若以誠來盡其性，以求不二，天道與人道二者內外之事偕同一，外至者，明明德，內至者止於至善，判準萬事，接人待物，治世天下，所謂聖人之治，神人聖功，斯物之成而道誠明。

中庸至中至易，包舉本末精粗；忠恕盡己盡人，包納萬物萬事，故能通貫一切，是謂措無不宜之道也。始於己心，終於天下；始於日用，終於天道，莫不由是貫通之也。²⁴⁴

天道落實至人道必先從日常倫理做起，誠天道必先修人道，「中庸之道四字，為儒教實用之途，亦人生實行之事，非僅講明道理而已。」²⁴⁵實踐力行才是中庸之道的體用之處。儒家重視五倫五常，父子有親、長幼有序、夫婦有別、君臣有義、朋友有信。《中庸章句·二十章》「天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道。」²⁴⁶在朱熹的注釋言：「一者，誠也。一有不誠，則九者皆為虛文矣，此九經之實也。」²⁴⁷「一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無三德，則無以行之；達德。」²⁴⁸這說明人為主體的作用，如未有誠心來啟發勝賢，經文也是死的真理。這一段話在小傳統本《中庸證釋》中被放置在第八章〈哀公問政〉，主要是釋義

²⁴⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 446。

²⁴⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 434。

²⁴⁶ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 37。

²⁴⁷ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 41。

²⁴⁸ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 39。

君王的為政之道，古之君王天下者，必知天下之達道與達德，因其詮釋的旨意將此章節文句變動。其變動主要強調為政君王的至誠之身，《中庸證釋》認為「所以行之者一也」出現兩次是其重複，²⁴⁹但主要論述仍與大傳統本中將「一」做為為政之最高心法，即是以誠來治平天下。

《中庸》一書以「至誠」為骨，凡一切德行莫不歸於誠；成德、成道、成己成人、成治成教，莫不成也。故此章終於「為政以誠」，乃全書之旨；以明至誠之道，無所不達，而中庸之教，無所不包。²⁵⁰

王天下者必知天下之達道與達德，人倫以人道為則，天下是以人結合而成，達道基於人性及人道，此為《中庸證釋》將之用來闡述政道合一之政治思想，居高位者知人道的根本，將其治理之術用來推動五倫之和諧，皆全其生、適其性，天下必安定之。如何讓臣民都能正性命，教化天下必不能少。朱熹論及《中庸》章句兩處「天下之至誠」的結語，一是「贊天地之化育」，一則曰「知天地之育」。²⁵¹知天道之運行乃是起因人心欲轉為道心時的道德性生命境界，因而實踐力行天地的化育德行，感知受命天地化育之教化體用於自身行為展現，知化育是「修道之謂教」的功用，也是立天下之大本所在，天下乃是人道至善之存在。在政治之用上，明誠之君子之道是大小傳統本都認同的概念，對於為政者自身「正心誠意」明善而後性成，率性之謂道的身誠，是聖人明君的重要心法，難怪乎堯、舜、禹三王授天命時所傳：「惟精惟一，允執厥中。」隨時明察道心，惟有此一誠然道心，方可執中。

²⁴⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 574。謹按此節，係今本第二十章第八暨第十一兩節。其第八節末句：「所以行之者一也」刪，因與本章末節末句重複。

²⁵⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 568。

²⁵¹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》卷第六十四，〈中庸三〉（臺北：文津出版社，1986年），頁 1571。

三、人道修道工夫論

傳統儒學在君子之道及聖人之道的實踐工夫都在心上做學問，朱熹認知到人此一心，天理與私欲之消長，做學問乃是為己之道心，此為工夫。²⁵²「知」的重要性，是讓人從「為人」轉為「為己」很重要的關鍵，《論語·憲問》子曰：「君子上達，小人下達。」²⁵³「古之學者為己，今之學者為人。」²⁵⁴為人乃是從人欲出發，追求享樂目的的感性生命境界，做學問只是為了得失及所求，終至喪己。為人的遮蔽需藉由德性信念及德性的精神根本來解消人欲的困頓。《朱子語類》〈訓門人〉問為學工夫：「專在人自立志。既知這道理，辦得堅固心，……只恁聽人言語，看人文字，終是無得於己。須是做工夫，方覺言語有益。」²⁵⁵知的學問亦只是表面，讀聖賢書卻不做聖賢事，亦也只是枉然，今之學者好為人之學，做學問多流於「知書」之階段，用以圖外在人欲之滿足，而為己之學反之，除了「知書」亦要「達理」，在於一顆道心的自我堅固，擇善固執於將所讀所知天理，將天理透過工夫而形外，此是為己之學。朱熹主觀認知，聖人是天生知之者，不用學自然而至。²⁵⁶而一般常人多少都拘泥於人欲之中，要通過「學問」的踐履工夫，才能從為人之學的感官境界，邁入為己之學的道德境界，主體的心是否真知，心的工夫是否做足，成為是否能轉化至道德精神本源境界的主因。如心未能真知，就會陷入無限的糾纏與拉扯，更不可能棄凡入聖的轉入「不思而中，不勉而行」的宗教性境界。

²⁵² [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第十三，〈力行〉（臺北：文津出版社，1986年），頁225。只此一心，但看天理私欲之消長如何爾。以至千載之前，千載之後，與天地相為始終，只此一心。讀書亦不須牽連引證以為工。如此纏繞，皆只是為人；若實為己，則須是將己心驗之。見得聖賢說底與今日此心無異，便是工夫。

²⁵³ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁215。

²⁵⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁216。

²⁵⁵ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第一百一十六，〈訓門人〉（臺北：文津出版社，1986年），頁2792。

²⁵⁶ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第一百一十六，〈訓門人〉，頁2793。生知之聖，不待學而自至。若非生知，須要學問。學問之先，止是致知。所知果致，自然透徹，不患不進。

在道德性境界的修身工夫，首重進德，「大率要修身窮理。… … 且先收放心。如心不在，無下手處。要去體察你平昔用心，是為己為人？若讀書計較利祿，便是為人。」²⁵⁷「問心」、「體心」、「察心」每思每行都明辨省察是為己還是為人，為己之學是使自己德性充滿，心生與天德相應之光輝，此乃繼承孔子之精神，又在教人工夫之時，針砭學人所迷思之處，朱熹一生體行為己之學工夫，「利而行之，勉強而行之」都是無用的工夫。²⁵⁸心的體察存養工夫不做，一心只追求開悟頓悟真理玄理也是錯誤的方向，這是砭批今之學者不知為學之要，認為窮盡天理之極就是高明，聖人不言，乃因聖人已知天理流行，中散萬物，而為人之學的今人，卻不做心上省察工夫，只存於窮天理之究竟，追求頓悟之方。

成己方能成物，成物在成己之中。須是如此推出，方能合義理。聖賢千言萬語，教人且從近處做去。如灑掃大廳大廊，亦只是如灑掃小室模樣；掃得小處淨潔，大處亦然。若有大處開括不去，即是於小處便不曾盡心。學者貪高慕遠，不肯從近處做去，如何理會得大頭項底！而今也有不曾從裏做得底，外面也做得好。此只是才高，以智力勝將去。《中庸》說細處，只是謹獨，謹言，謹行；大處是武王周公達孝，經綸天下，無不載。小者便是大者之驗。須是要謹言，從細處做起，方能克得如此大。²⁵⁹

聖賢所說的工夫看似於日常日用之中，如《論語》：「克己復禮」，教授人倫，父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有義，這些都是聖人之教的定本。「聖賢所說的工夫，都只是一般，只是一箇『擇善固執』。」²⁶⁰而此善定是源至天道天理的至善，聖

²⁵⁷ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第一百一十六，〈訓門人〉，頁 2799。

²⁵⁸ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第九，〈論知行〉，頁 159。利而行之，勉強而行之，工夫皆為無用矣！頓悟之說，非學者所宜盡心也，聖人所不道。

²⁵⁹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第八，〈學二〉，頁 131。

²⁶⁰ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第八，〈學二〉，頁 130。

人立教，是因聖人中正和平，不偏不倚，《中庸》之道理就是由此教起，「中散為萬物」，中的宗教性境界，要透過己心的道德本心做工夫在人道的所有面向上，無所不包、無所不貫，及其充廣。同贊同參天地之化育乃是因小處的盡心人倫，體行克己復禮，自然可與天地鬼神同其廣大，位天地，育萬物皆在此理之中。想能就此高處、高明，所實踐的工夫就是君子慎獨、明善誠身、智仁勇忠恕之德行，禮敬之誠心等等這些具體在人道人倫上的下學上達之工夫，致中和乃是主體知其性情受人欲的「蔽於一曲」，而產生喜怒哀樂之情，與外在世界產生不和之感觸及困境，因有其曲境，聖人對治調節之教即是「曲能有誠」，如能知曲為何，知誠為何，對人事地物之處世自然有一理，致中和的實踐工夫方有體用。《論語·里仁》篇孔子言：「吾道一以貫之。」聖人之身教、言教皆以「一」為終極意義及關懷，此宗教性的生命境界在此證成。

凡人須以聖賢為己任。世人多以聖賢為高，而自視為卑，故不肯進。抑不知，使聖賢本自高，而已別是一樣人，則早夜孜孜，別是分外事，不為亦可，為之亦可。然聖賢稟性與常人一同。……詩曰：「天生烝民，有物有則。」今世學者，往往有物而不能有其則。《中庸》曰：「尊德性而道問學，極高明而道中庸。」此數句乃是徹首徹尾。²⁶¹

為人之學是求學者必跳脫之處，唯有「尊德性」才能與那「一」的道德真理宗教性境界相遙契於己心道心之中，聖賢之學是要以真心去實踐，「說正心，直要心正；說誠意，直要意誠；修身齊家，皆非空言。」²⁶²為學求道之工夫，貴在立志，立志棄凡入聖，以聖賢為己任，此是己心對自己生命的態度與追尋，實踐聖人之教時，處處戒慎恐懼，慎言慎行，體察己心，只管實去做工夫。「入道之門，是將自家身己入那道理中去漸漸相

²⁶¹ [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第八，〈學二〉，頁133。

²⁶² [宋]黎靖德編：《朱子語類》卷第八，〈學二〉，頁133。

親，久之與己為一。」²⁶³只有透過己心實踐天道天理於人道物則之上，才能冥契與天道同一的境界，這正是《中庸》所言：「極高明而道中庸」之宗教性德化之理境。

由此言之，在大傳統中的工夫的實踐乃是因明天理之流行，也知致曲之人欲，做學問、求致知都是因立志於成聖成賢，方可轉換為人欲之私，進入重回本真本然的為己工夫，知為先，行為正，但如論輕重以行為重，此是大傳統本的儒家工夫論思想。

小傳統本《中庸證釋》乃是將「修道」列為工夫要點，在宗主孚聖序言中：

故儒教之大，包乎各宗；聖神之至，先乎仙佛；至誠之靈，超乎六通；中和之極，達於清靜；用極之道，同於太一，無可加矣，無以上矣，而皆脩道之所致耳。²⁶⁴

其著重點在於修道後所呈現之果效，義理學問的真知，存養正心的修煉也是其工夫重點，全書章句常引用道佛二家來釋義天道天理的理境，人道的修煉乃是為明天道，「存養省察之教，必以神道導之，而立誠守中，明性成道之行，必自神道明也。」²⁶⁵「修道」是列聖著述的重點，「修」字是工夫論的主軸，「古人重神之旨，有不在禍福，只在敬於其心，以止於至善；保全其氣，以通天神，無非為脩道耳。」²⁶⁶由以上節錄章句，可推斷《中庸證釋》對於修道的工夫實踐是有其目的，對於鬼神感通的神通之力有嚮往追求。其在章節分述中，〈鬼神之德章〉僅次於首章〈天命章〉及〈自誠明章〉，位列第三章，在大傳統本中對於鬼神之德所解，乃是從聖人因同於天理，人乃陰陽二氣之化成，鬼神亦是同天同人之氣化組成，當人能有一顆道心展現至極致，感通鬼神，天人感應之事是自然之事，追求道德境界的為己德性修煉工夫才是重點，鬼神之通是工夫結果。然而在

²⁶³ [宋] 黎靖德編：《朱子語類》卷第八，〈學二〉，頁 140。

²⁶⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 25。

²⁶⁵ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 30。

²⁶⁶ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 296。

《中庸證釋》之中，鬼神感通之德有其重要的詮釋脈絡。

首章言脩道必慎獨，爲其戒於行止思念，而以神鬼之靈無時不在其上，而所感禍福至捷。蓋神者陽氣，鬼者陰氣，福者以善合神爲陽，禍者以惡合鬼爲陰。故言行思念皆與鬼神相接，人不知見，不知不覺，而爲鬼神所入。故善惡之報，有如影響。以鬼神爲德，固微而顯，而不睹不聞之間，固至易見易聞也。惟其如此，故必明鬼神之情，而後克持其慎獨之戒。此脩道之教以此爲最先下手處。²⁶⁷

鬼神之靈無所不在，鬼乃是人之陰，神乃是人之陽，修道必慎獨乃是人言行思想與鬼神交接，人不知道自己是與鬼或神交接，亦不知吉凶禍福，所以認識鬼神之情是修道之教的重點項目。至誠之目的乃是為明鬼神之德，知禍福之先機，聖賢仙佛乃知其重要，才有所本出。

神道之教，在以鬼神之德、禍福因果之事，警惕愚民，啟其敬畏之心，止其情欲之惡，固一義也。而其本旨，則在使人知生生之本、人道之原，而導於孝弟之行，盡其性道之德，以不失其真，永守其中，而至於誠。此聖人立教之微意，而吾人敬神之要義也。²⁶⁸

在明誠的實踐工夫上，如人未能明鬼神之德則無法明其誠，也自然無以有所成物，更要藉由明鬼神之德來產生敬畏、戒懼之心念，因為對鬼神有所懼怕恐懼，進而產生出修道的誠心，以時存省而守其中，《中庸證釋》列聖認為，修道之先，要先明鬼神之德，並對鬼神之德產生戒慎恐懼之心才是修行的要點。但其又說明讓人懼怕鬼神乃是一工具方法，因人被人欲所障而成愚民，如不讓他人有開啟敬畏之心，如何能快速的將人欲之中的那些情慾之惡有所止息。其真本之意還是如大傳統本中的理一是一致的，盡心知性以

²⁶⁷ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 298。

²⁶⁸ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 302。

知天，永持中道，時中守和於萬物，終至回歸誠明之本真本源之中。此鬼神論與朱熹認為人中有陰陽二氣，亦有鬼有神，至誠到極致，自然有所感應，先知吉凶似乎也無二。但其彰顯鬼神之神德來讓人因懼怕鬼神進而修道，可能就不是大傳統本中所認同之理。

人脩道之始，兢兢業業，戒其欲念，勤勤懇懇，充其性善，則雖不至於天神，亦不遠矣。故善人常通神靈、獲天佑，而福祥不求自至，亦性中之德自然感應，非有術之禳之也。²⁶⁹

人要先有鬼神的概念，因為不想讓自己入鬼而招來厄事，因始於此心，開啟明誠之機緣，聖人始能以神道導之存養省察之工夫教誨，立誠守中，明性成道，必先自神道明之。《中庸證釋》列出民間之觀察現象，「人窮呼天，哀則籲父母，皆性之所見。」²⁷⁰這些都普天之下人之生性，如要其修道，卻不讓他有對鬼神之神德的認知，不明窮苦困頓之天命造化，將苦難怪罪他者，而非己心反省，如能啟開其向善之修道心，教化由此開展，中庸之教重在明人生、立人道，就修而言，人道是開始，天道則是終點。

儒家言脩，以知止、致曲、擇善固執為基，而先須調息，即所謂養氣是也。存養之道雖屬性，而氣為門戶，故養氣為養心之本。氣之浮動，心未有能靜者。故一在定其志，一在調其息；志定則氣內安，息調則氣不外洩，此為存養最先工夫，不可不知。²⁷¹

《中庸證釋》全書之中以道佛釋中庸是其特別的詮釋之處，對於修的工夫，有特別陳述的養生功法，「誠」是天道的靜態顯現，也是內德的蘊藏，「故至誠無鬼，不息則久，久則微，微則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。」至誠無息，誠則內靜，不息之德為悠久之原，將之在人道的工夫修煉化之為身體的呼吸工夫，一呼一吸謂之息，鬼乃心之所在，

²⁶⁹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 305。

²⁷⁰ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 304。

²⁷¹ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 308。

氣之所存，無存人乃死，人道亦滅絕。道者常而不變、存而不化，故以不息為長生之功。

「不息則久」是道家生死工夫，氣不出納，乃充於身中，心不移動，解脫生死。書中亦言佛氏曰：「調息觀臍」。《四十二章經》：「命在呼吸間」之輔證，²⁷²大言此為修道至要至真法門，也是三家同理之法奧秘。「後人日讀《中庸》，究無能致位育之德、通天神之靈，以成其至誠者也。故『無息』一節，實教中最精要之義也。」²⁷³在小傳統本中，《中庸》章句有其大幅變動，修道明教是列聖著述的主軸，而修道工夫不以空言為教，內中工夫逐層演繹，「知止」、「盡心」、「養氣」、「信善」是由凡人聖、由聖通神之一貫之道。列聖以此為重大的使命著述《中庸》，欲使後人知儒家修道之功有其獨特的內功，這個內功工夫也是佛道成真證果的工夫，天道在於中，人道在於存養生息，儒教之效是可以實見的。²⁷⁴此可為是《中庸證釋》小傳統本以修道為工夫論的獨特思想。

綜觀而上；《中庸證釋》的三教合流在釋義《中庸》時是明確的詮釋視域角度，由此延伸出追求鬼神之德的感通工夫，重鬼神為教化之首及以呼吸功法來說明成道證果的重要實踐工夫，想必是與大傳統本有其背道而馳的相左詮釋，且不斷論是非對錯，不可忽視的是《中庸證釋》確實對人心人性有深刻觀察，用人們對鬼神之懼怕或迷信來抑制人們不肯正視道心的道德精神修道境界，藉由鬼神的崇拜來啟發修道動機，不似乎是一種實際教化作為。

²⁷² 列聖著述：《中庸證釋》，頁 307。

²⁷³ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 310。

²⁷⁴ 列聖著述：《中庸證釋》，頁 311。

第五章 結論

本文以民間信仰的著述《中庸證釋》為研究材料文本，一般學術研究甚少將此小傳統的儒學相關註釋著作納入主流討論，如何以一個客觀的研究角度，將其文本的實謂及意謂表達出來，並藉由大小傳統之間的文本對話，找出其蘊謂層次之詮釋，藉由保羅·田立克的終極關懷信仰動力理論；李亦園先生的民間信仰和諧三系統以及齊克果的生命三境界存在理論來探討此文本對於人類在生命中的意義及價值，試圖重新認識及給予小傳統非本的價值定位，此乃本文努力的研究目標。

宋明理學對民間的影響力，在以朱熹為主流的《中庸章句》及《朱子語類》都與小傳統本的《中庸證釋》義理有核心脈絡的吻同，可想而知，宋明理學的大傳統發展，至清末民初時期的革命，五四運動及西學科學躍居主流，讓傳統儒學失去主導的位置，其命脈反而是透過民間教派的儒學宗教化而得以保存並潛移默化的在民間運行，此現象讓儒學宗教化，在以宗教修道角度詮釋下的《中庸證釋》，在形上學、宇宙觀的天道及實踐修行的人道上與大傳統義理有不同之處，這也是本文特別關注之議題。再經過此一開展歷程的研究，民間教派將儒學宗教化轉用已是行之長久，將《中庸》神聖化成為修道聖經是一種現象，以下將透過論文回顧來回應本文研究動機及主題，並陳述觀點、研究發現及未來展望。

第一節 回顧

在本文研究動機所提出三個問題，一是《中庸》在儒家宗教性的意義為何？二是儒家思想宗教性的民間信仰精神為何？三是以民間信仰鸞書為文本，其宗教性詮釋的天道、人道思想為何？並就以上研究有何發現及可提供現代人生命關懷實踐途徑？

一、《中庸》在儒家思想宗教化的意義如何？

儒家思想可說是中國原發原創性的本土文化思想，遠古的堯、舜、禹神話時期，延伸一脈相傳的道統系脈，由天命、天道所授予的權力，配合人道的道德修養實踐工夫，合和於人倫、社會、國家的道德體現。孔孟是儒家思想的濫觴，聖人所代表的絕對天道人道合一的神聖意義，啟發後代君子之學，孔子：「踐仁已知天」，孟子：「盡性已知天」，《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」《中庸》與孔孟實踐人道意義的道德天，天人合一的冥契體驗，都是宗教性的超個人主觀境界。

儒學因有其宗教性及宗教感，將人當成主體性的一種柔性宗教定義，是一種指涉個人或社群集體對於超越性本體的敬畏情操，感通到自己的存在與依存於神的存在是一體的，進而產生一種終極信仰，此信仰本身的價值經由心之本體自發，求藉超越的力量，求得一種價值的保存及終極圓滿。

從《禮記》的禮樂文化記載祭祀、鬼神儀式，可以看出孔子天道思想的宗教意涵，天道與人道之間的合一是其終生的信仰信念，「中庸之為德」是天道與人道的實踐依據。儒學的宗教性與保羅·田立克所提出的信仰動力是一致的，《中庸》天道誠道有終極關懷的絕對性，也有君子慎獨的信仰自主性，也能提供個體所需終極關懷的實踐途徑，孔子的一生也是此個體追尋終極關懷的信仰實踐驗證。

朱熹以儒學思想傳承者為天命自居，繼承由上古聖神繼天立極的道統有其神聖使命

感，他認為儒家宗教性首重教化之歷程，此歷程乃是由天道下貫至人道，由聖人之教所傳遞的君子之道，儒家的宗教性在《中庸》展現無遺，可說是一本將天道與人道之間冥契相應的奧秘，透過中庸之道、誠之道、中和工夫將之連為一氣，朱熹也是如此肯定《中庸》為孔門的心法傳承。其教化不是一學門名詞，而是啟發人內在的道心，屏除人欲的感官性情，從為人之學轉化成為己之學，此明誠的工夫即是聖人之教的首要要務。心學在儒家的宗教性中佔有很大的主體實踐工夫，惟有人心肯認成聖成賢是己任之時，將會從感官境界升至道德的生命境界，對於君子慎獨、時中、致中和及聖人明誠之教的接受與實踐，道心的心性主體才會有信仰作用。宗教在人的超知實現上立根，《中庸》之「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」即是有超知實踐的意調，天道是一切的根源，也是聖人的境界，此境界乃是極高明以道中庸，廣覆萬生萬物，涵蓋全知全能，參贊天地之化育，此超知實現是人的終極關懷意向，也是價值實現的生命永恆。人們藉由「誠之」來實踐德性德行，「誠」是中庸一貫穿天道與人道的主體，天道誠明實然，人道透過信仰之誠來與明誠相應，「誠」是天道性命的終極關懷，讓天命的神聖使用彰顯出來，下貫至人道的「誠之」來進行成聖之教的信仰實踐。《中庸》在儒學是終極關懷的唯一，是將形上學與人道相貫穿的宗教哲學，天道的終極主體亦是人道主體的信仰終極。如無此終極信仰，儒學亦是失了根的哲學，上無根本，下無承續。現代人若此也就被人欲生性所宰制，終將喪己，無所依歸，《中庸》之誠道是儒家宗教性的實踐根據。

儒家思想是否是宗教，已然不是需要去做定義論述的主軸，從《中庸》義理的天人同心同德，至誠工夫之實踐，可發現一宗教性的安身立命之所，儒家將此立為一教化基礎，建立一個蘊涵宗教性而又超一宗教的生命終極關懷之實踐途徑。

二、儒家思想宗教性下的民間信仰精神如何？

民間信仰的精神有個體或有機體系統、人際關係系統及自然關係系統的三大和諧之心理需求，《中庸》義理的神聖化轉用蘊藏了此三層面系統的全面性和諧，中和之道的實踐提供一個和諧的具體途徑，天道與天命之義理轉用，使人有了修道內在核心與其動力來源，「誠明」與「明誠」之聖人觀，讓修道能與三系統和諧有更深的連結，道統所示，讓人有一根源性的理解及效法古人追求天道成聖之遙契，此種種皆是民間信仰將《中庸》神聖化轉用，滿足個體生命終極關懷信仰的心理層面動力來源。

儒家思想長期在中國成為教化系統的主流，神道設教即是此一表現，在時代變革之下，禮失求諸野形成了儒學宗教性的背景。漢人社會的民間信仰在漢朝之後，基本上是遊走於儒、釋、道三家的信仰系統，儒家的天命信仰及天道宇宙觀的合一關係，經由宋明理學的發展，士人們透過四書的官學更是加快與民間信仰的融合，祭天祭鬼神這些對於天道的崇拜，加上理學的教化，成一個全面義理上轉化的天道思想，民間信仰因儒學義理進入，從未知恐懼的迷信敬畏天，蛻變成以人為本的形而上人文信仰系統，藉由民間長期對天及鬼神這些未知的禮敬，推及人道道德的修養教化，相信聖人之教及自我約束的君子之道，將之與天道天命在自我內在主體做一貫穿的連接，此信仰觀是全面性及縱橫性的實踐體驗天道天命之宇宙觀。

中國德性之學的傳統就是道統，聖人延續此德性之學而繼承道脈，《中庸》的著述就是因人心惟危，道心唯微的天道喪失，人道沈淪而成書的。在民間信仰中，孔子及其門生被神格化，因他們道德實踐精神境界成為人們學習的對象，其神聖地位被民間信仰轉用而成道德修行的正統性，人人皆可成堯舜是道統在人間廣行的原因，人心人性皆有追尋真善美的良善本心，聖人至民間教派以神道設教，教導民間百姓修道，是民間信仰的道統傳承。

人道所追尋的真善美正蘊藏在人心之中，神格化的聖人是極度被神聖化的，聖人有感通鬼神及同參天地化育之神通力，因此聖人所立的教化規範，自然是千真萬確，神聖不可破的戒律。民間信仰的聖人猶如救世主，滿足人們事神至福的心理及對聖人境界的景仰，此情感功能的信仰實踐兼具傳統儒學德性之學、修身、修德、修道的實踐工夫，民間信仰不斷融合義理的人文理性，可使迷信得到解消，形成一種全新的宗教性信仰模式。

三、民間信仰鸞書《中庸證釋》背景及與大傳統本《中庸章句》的章節比較。

民間信仰本身有其特殊的神聖宗教性，《中庸證釋》也是如此，其成書的模式是使用扶鸞解經，此模式流行於宋代文人的官僚信仰，藉由仙佛聖人來降筆，傳遞宇宙天道及性命人道等相關勸善教化之旨意。《中庸證釋》是諸多列聖所著，以呂祖及孔子為主要作者，此乃可源至人們對神話的集體意識，也是人們對個人認同感及社群的渴望投射，神話亦帶給民眾對於現實生活的困境不安有一個終極真理的寄託，且凝聚社會整體的道德價值建構。《中庸證釋》透過此形式注解《中庸》，提出行為規範的道德標準，以儒學盡心知性以知天的形上思想為核心，開展修身修行的宗教性信仰。

朱熹對於扶鸞之事認定為人如能心中有極誠之心與鬼神天地是會有感通的。扶鸞解經儀式是一種象徵，其關懷是一種限制性的超越解脫，是一種心靈的超越性功能；《中庸證釋》的扶鸞者不乏政治領袖、知識份子，其透過《中庸》的再詮釋，除了表達個人生命的實踐也表達對於社群國家的憂心期待，強烈的成王之治，透過儒、佛、道、回、基督的超五教教旨，融合成一全新的教派，期能有救世之用，鸞書也成為知識份子一種彰顯救世關懷的寄託。

小傳統本的《中庸證釋》與大傳統本的《中庸章句》在章節排列上有許多的相異之處，其最大的原因在於成書註釋的視域不同，註釋本身是意味著一種再創造，朱熹在註解之時是以孔門心法及道統傳承的聖聖相傳為其視域，對人道的實踐及誠道的成己之學揭示真理，醒世闡道以正儒教正說為主要目的。而列聖所註解的《中庸證釋》，作者意向是將《中庸》轉為宗教性之用途，藉以宣教及修道，除了傳統儒學之說外，對於天道天理的玄機道旨，鬼神之人神感通之彰顯皆是其不同於大傳統本的重要核心，三教合流之註釋法也是很特別的註解方式，整體而言；是以修道立教為核心來編排《中庸》章節，天道授命的主體及實踐德性獲得神鬼感通之能力成為主軸，蘊含民間信仰的囊括性及多元性，形成一本全新宗教經典的《中庸》證釋。

四、《中庸證釋》的天道及人道思想如何？

《中庸證釋》註釋用途為宗教修道，在詮釋觀點上天道更重於人道。以齊克果的生命三境界論而言，天道的追尋就是宗教的境界，感性世界的人欲遮蔽帶來生命的限制及困頓，道德性的開展是誠心的覺醒，人的率性即是回歸天道本真，天道即見於性，率性就是人道與天道合一的極致。人的稟性是與天道一致的，如何解開遮蔽，歸根復命是重要的修道關鍵。

誠是儒教的主要教旨，誠明是天道的本然，明誠是人道的修道。聖人是天生誠明者，是與天道源頭內涵一致的，儒家道功也是此一誠字，內外皆盡，上下皆澈，鬼神之神是聖人的神通，天道的至大至高至極，可應合人道的修道而與之同一。人心的教化是人道的工夫，中和的心性體用與佛道二家的修道論說都是一致的，注重心性的揭示及修養，合和天道，發節於人道，天人合一的證果即是宗教性境界的信仰生命。

朱熹對於三教合流註解《中庸》是不以為然，甚至是嚴斥的，他認為人道實在的修

養工夫，更重於老佛之說所對於天道高遠處的注重，正統學統義理才是道統的內涵，而不是汲汲追求天道的虛玄，這是大傳統本與小傳統非本詮釋中很大的分野。

天道的回歸是修道的終極關懷，在人道上為政之學是小傳統本的天道體用之處，為政之道必知天下之達道與達德，至誠於天道者必能有德於人道，知天道運行才能將人欲之心轉為道心，當為政者有一顆至誠道心之時，便可參贊天地之化育，為政者的正心誠意，明天道至善，性誠身誠，就是道統所傳帝王的「惟精惟一，允執厥中。」《中庸證釋》在人道的修道上對於外王的外顯注重是很強烈的，修道不僅僅只是內聖之成，如何開展在社會國家的體用及天命行道是其主張，大傳統本對於義理上的格物致知做學問則是其誠意之學的重點，但二者皆肯定人能弘道，非道弘人的主體存在性，內聖是雙方的一致主張，而小傳統本更強調的是外王開展的絕對性，這應是中國傳統社會長期以來，政治與宗教合一的歷史脈絡及集體潛意識，對於民間教派而言也是其救國救民使命感的展現。

《中庸證釋》對於鬼神之德章所言鬼神感通之力是非常重視的，人乃是陰陽二氣所化成，當人能有一顆道心展現極致之時，感通鬼神，天人感應是自然而成，修道者的慎獨是與鬼神相關的，認識鬼神陰陽之情氣，才能隨時調整自己在言行思想的鬼神之氣，小傳統本認為如人未能認識鬼神就無法明白何為修道工夫，明白鬼神之德，人心才會因敬畏而開啟道心，進而產生修道的誠心，其注重鬼神之德的教化主軸與大傳統本是截然不同的表述方向，但最終期盼人能因有道心轉向聖人所教之存養省察工夫教誨，立誠守中，盡心知性已知天，實踐君子之學工夫，時中守和於萬物，終至回歸誠明本真之境界的終極關懷則是一致的。

《中庸證釋》的三教合流註釋是本書的詮釋特色，道家的身體練氣工法也被拿來轉用在「至誠無息」的詮釋，修道明教是列聖版本的主軸，教化人體驗與天地鬼神的冥契

經驗是其努力宣教方向，身體是最基本的存在經驗主體，透過呼吸的身體感知來說明靜心養氣之存養工夫，已合於天道的悠遠博厚高明境界，更言明此乃儒家修道之獨特內功，由此延伸出追求鬼神之德的感通工夫，重鬼神及以呼吸功法來說明成道證果的實踐工夫，是與大傳統本有其背道而馳的詮釋方向，但似乎又更符合人在心理、生理上的需求，讓儒學宗教性能被民間信仰所轉用，保存於民間，進而成為一種終極關懷信仰。



第二節 研究發現

- (一) 本文以民間教派注解的《中庸證釋》為研究文本，是一般學界研究儒學比較不被重視的資料，中國傳統的「雅」「俗」是區分士與庶的作品，在學界普遍認為民間教派的註釋版本較不具有研究參考文獻價值，因此其在民間社會信仰的影響力常被忽略。
- (二) 研究中發現，儒家理學的思想深耕在民間信仰之中，當主流社會忽視儒學價值之時，民間教派將其思想吸收轉化融合於宗教教義，並踐履在終極關懷的信仰實踐，透過信仰修道的動力，將儒學的生命關懷保存於民間信仰之中。
- (三) 大傳統本與小傳統非本的許多義理詮釋其實都是同一理路的思維，經典詮釋者與文本的關係是在於詮釋者理解活動中面對文本的作者意向，儒學的學問是生命的學問，通常都是一種主觀體驗的形式，經典本身也會成為詮釋者的哲學，註釋者也進行一種新的創造詮釋，如大傳統本的註解是一種體驗實存的價值存在，小傳統非本以宗教修道的宗教性體驗經驗來釋經與大傳統本並無不同，其差異只是詮釋的視域、作者意向、觀察面向不同，因此應該給予相同的重視。
- (四) 沒有體驗及實踐工夫的儒學只是理性知識的義理，民間信仰將儒學透過修道體證，追求鬼神之德及感通天地的冥契經驗，轉化為內在超越境界的無限，帶給人們對於生命創造力有更多可能性，儒學的宗教化轉用，讓人們在心靈精神領域上有目標及方向的追尋，將義理的儒學，轉變成生命創造的終極關懷，這正是民間信仰中儒學生命關懷最有生命力之處。
- (五) 三教合流的詮釋，打破宗教的門戶之見，廣泛的將各宗教對於修道向善的面向給予肯定會通，修道的根本就是找回個體的主體性存在之意義價值及與天地鬼神同一的個體，透過宗教性註釋，滿足各種生命境界需求，這也是儒學能在民

間信仰中長存的主要原因。



第三節 未來展望

民間信仰對於人們的心靈精神是有支持及影響力的，神話常與民間信仰息息相關，神話是集體社會的原型，民間教派的經典註釋也是反應社會的集體意識，本論文僅以《中庸證釋》來做探討研究，稍顯不足，未來研究之可能開展，以神話對於人類的心靈境界轉換作用與民間信仰的相關性，廣泛收集民間教派註釋，如《學庸淺言新註》、《大學證釋》、《易經註釋》等等，相關文本交互比較，應能再更聚焦儒學宗教性在民間信仰的研究面向。



參考文獻

一、古籍文獻

- 《春秋左傳》，臺北：臺灣商務印書館，1993。
- 《詩經》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960。
- 《論語》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1960。
- 〔元〕·苗善時，《純陽帝君神化妙通紀》第七卷。
- 〔宋〕·朱熹，《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 〔宋〕·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 〔宋〕·周敦頤，《通書·誠上第一》。
- 〔宋〕·陳善，《捫蝨新語》，臺北：藝文印書館，《百部叢書集成》，嚴一萍選輯，1969。
- 〔宋〕·歐陽修，〈問進士策〉，《歐陽文忠公集》冊一，卷48，第3首。
- 〔宋〕·黎靖德，《朱子語類》卷第三，臺北：文津出版社，1986。
- 〔清〕·趙翼，《陔餘叢考》，臺北：世界書局，2009。
- 〔漢〕·班固，《漢書·藝文志》，臺北：鼎文書局，1984。

二、近代論著

- 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996。
- 王聰明，《《中庸》形上思想研究》，新北市：花木蘭文化出版社，2010。
- 卡爾·榮格（Carl G. Jung），龔卓軍譯，《人及其象徵：榮格思想精華》，新北市：立緒文化事業公司，2013。
- 列聖著述，《中庸證釋》，新北市：明德出版社，2019。
- 吉岡義豐，余萬居譯，《中國民間宗教概說》，新北市：華宇出版社，1985。
- 朱天順，《中國古代宗教的初探》，新北市：谷風出版社，1986。
- 朱維煥，《新周易經傳象義闡釋》，臺北：臺灣學生書局，2019。
- 池田末利，《中國古代宗教史研究—制度と思想》，東京：東海大學出版會，1981。

- 牟宗三，《中西哲學之會通十四講》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998。
- 牟宗三，《心體與性體》冊一，臺北：正中書局，1990。
- 牟宗三，《生命的學問》，臺北：三民書局，2018。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北：臺灣學生書局，1978。
- 西谷啟治，陳一標、吳翠華譯，《宗教是什麼》，臺北：聯經出版公司，2011。
- 余時英，《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976。
- 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書公司，1990。
- 呂大吉，《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 呂宗力，樂保群編，《中國民間諸神》，臺北：臺灣學生書局，1991。
- 李申，《儒教、孔教、聖教，三教稱名說》，北京：國家圖書館，2009。
- 李亦園，《文化的圖像·下·宗教與族群的文化觀察》，臺北：允晨文化公司，1992。
- 李亦園，《說文化談宗教：人類學的觀點》，新北市：Airiti Press，2010。
- 李亦園，《宗教與神話論集》，新北市：立緒文化公司，1998。
- 杜維明，《中庸：論儒學的宗教性》，北京：新知三聯書店，2013。
- 杜維明，《儒教》，臺北：城邦文化事業，2002。
- 周羣振，《當代新儒家論文集·內聖篇》，臺北：文津出版社，1991。
- 林永根，〈鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考〉，臺中：聖德雜誌社，1982。
- 林維杰，《朱熹與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版社中心，2012。
- 保羅·田立克、王秀谷譯，《愛情、力量與正義》，臺北：三民書局，1973。
- 保羅·田立克、魯燕萍譯，《信仰的動力》，臺北：桂冠圖書公司，1994。
- 唐君毅，〈中國文化與宗教起源〉，《唐君毅全集卷四》，臺北：臺灣學生書局，1981。
- 唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989。

- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1986。
- 唐君毅，《哲學概論》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- 唐君毅，《中華人文與當今世界補編》，臺北：台灣學生書局，1988。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北：臺灣商務書局，2007。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 高柏園，《當代新儒家論文集·內聖篇》臺北：文津出版社，1991。
- 許地山，《扶乩迷信底研究》，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，臺北：允晨文化，2005。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北：洪葉文化，2003。
- 陸宗輿、戴翊棻侍筆，《中庸證釋》，天津：救世新教會刊行，1929。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛法「哲學與宗教」四集》，臺北：東大圖書公司，1990。
- 勞思光，《大學中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2000。
- 勞思光，《中國哲學史（一）》，香港：崇基書局，1980。
- 勞思光，《新編中國哲學史》冊一，臺北：三民書局，1991。
- 馮友蘭，《中國哲學史》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1993。
- 黃俊傑，李明輝編，《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。
- 楊祖漢，《中庸義理跡解》，新北市：鵝湖月刊社，2017。
- 熊十力，《讀經示要（一）》，臺北：廣文書局，1960。
- 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，臺北：立緒文化事業有限公司，2001。
- 劉述先，《當代儒學論集：傳統與創新》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
- 蔡美珠，《齊克果存在概念》，臺北：水牛圖書出版公司，1990。

- 鄭志明，《中國善書與宗教》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 鄭志明，《臺灣民間的宗教現象》，新北市：大道文化出版，1996。
- 鄭志明，《儒學的現世性與宗教性》，嘉義縣：南華管理學院，1998。
- 鄭志明，《中國社會與宗教：通俗思想的研究》，臺北：臺灣學生書局，1986。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，臺北：文津出版社，1991。
- 錢穆，《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1988。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書公司，1980。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢》冊二，臺北：東大圖書公司，1980。
- 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，臺北：國立台灣大學出版中心，2008。
- 懷德海（A.N. Whitehead），蔡崑鴻譯，《宗教的創性》，臺北：桂冠出版，1995。
- 羅洛·梅（Rollo May），朱侃如譯，《哭喊神話：羅洛·梅經典》，新北市：立緒文化事業公司，2016。
- 譚宇權，《中庸哲學研究》，臺北：文津出版社，1995。
- 蘇國勳，《理性化的限制》，上海：上海人民出版社，1988。

三、期刊論文

- 王大千，〈「中和」、「中道」與「中庸」辨〉，《孔孟月刊》第30卷第8期，1994。
- 李孝悌，〈上層文化與民間文化—兼論中國史在這方面的研究〉，《近代中國史研究通訊》八，1989。
- 李景林，〈先秦儒學「中庸」說本義〉，《孔孟月刊》第32卷第11期，1994。
- 杜勇，〈淺談周人的天命思想〉，《孔孟月刊》第36卷第5期，2000。
- 沈維華，〈試論《中庸》的誠〉，《孔孟月刊》第44卷第7、8期，2006。
- 徐克謙，〈從「中」字的三重含義看中庸思想〉，《孔孟月刊》第37卷第4期，2000。
- 張之傑，〈民間善書〉，《宗教世界》，33期，1987。
- 張德文，〈《中庸》談人格設計及其理論基礎〉，《孔孟月刊》第35卷第12期，1997。

- 陳滿銘，〈《中庸》「天命之謂性」與《論語》「天生得於予」〉，《孔孟月刊》第 40 卷第 9 期，2004。
- 陳滿銘，〈《中庸》「自明誠」思想的邏輯結構〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 8 期，2004。
- 陳滿銘，〈《中庸》「至誠無息」章的邏輯結構〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 9 期，2004。
- 陳滿銘，〈《中庸》性善思想與孔子〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 1 期，2003。
- 陳滿銘，〈《中庸》性善思想與孔子〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 2 期，2003。
- 陳滿銘，〈《中庸》首章的邏輯結構（下）〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 11 期，2004。
- 陳滿銘，〈從天人互動看《中庸》的誠明思想〉，《孔孟月刊》第 42 卷第 4 期，2003。
- 陳德和，〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》，第 23 期，2012。
- 陳德和，〈儒道成德之教的差異——一個價值人類學的探索〉，《當代中國哲學學報》第 2 期，2005。
- 陳逢源，黃瀚儀，〈朱熹《四書章句集注》徵引書目輯考〉，《政大中文學報》第 3 期，2005。
- 黃秋韻，〈《中庸》哲學中人之主體性地位之探討〉，《鵝湖月刊》第 32 卷第 4 期，2007。
- 葉蓬，〈儒家「誠」的觀念解析〉，《哲學與文化》第 24 卷第 12 期，1997。
- 詹世友，〈《中庸》之為至德〉，《哲學與文化》第 26 卷第 2 期，1999。
- 趙建林，〈《中庸》中的「誠」觀念以及「誠」哲學〉，《孔孟月刊》第 43 卷第 1 期，2004。
- 鄭曉江，〈試析中國傳統倫理道德價值之源的「天」〉，《孔孟月刊》第 36 卷第 5 期，2000。
- 謝貴文，〈論儒家的中庸思維方法〉，《孔孟月刊》第 43 卷第 5、6 期，2006。
- 鐘雲鶯，〈一本《大學》，多元解釋：民間儒教對《大學》的宗教性解釋〉，《經學研究論壇》，第 1 期，2012。
- 鐘雲鶯，〈一貫道《道統寶鑑》的道統觀與王覺一的宗教改革〉，《臺灣宗教研究》，第 15 卷第 2 期，2016。

鐘雲鶯，〈一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第3期，2006。

鐘雲鶯，〈一貫道內部流通之儒家經典注疏本介紹〉，《鵝湖》，第374期，2006。

鐘雲鶯，〈本與非本：論一貫道解讀儒家經典的思考模式〉，《世界宗教學刊》，第9期，2007。

鐘雲鶯，〈信念與信仰——一儒性在雲南發展的現況考察〉，《成大宗教與文化學報》，第19期，2012。

鐘雲鶯，〈救性、救命與聖凡雙修：一貫道的人世修行觀〉，《華人宗教研究》，第6卷第6期，2015。

鐘雲鶯，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉，《臺灣宗教研究》，第9期，2010。

鐘雲鶯，〈儀式與認同：一貫道的求道儀式及其意義〉，《一貫道言教》，第1期，2013。

鐘雲鶯，〈論一貫道「本」與「非本」之思想的解經模式……從《論語》的幾則解釋談〉，《世界宗教學刊》，第8期，2006。

四、學位論文

王聰明，《中庸形上思想研究》，國立師範大學國文學系博士論文，1997。

史幼屏，《中庸義理型態之定位問題研究》，東海大學哲學研究所碩士論文，1995。

吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進發展》，東海大學哲學研究所博士論文，1995。

李高梅，《中庸道德思維及其生命實踐之研究》，南華大學哲學研究碩士論文，2008。

李銀淑，《中庸實踐哲學研究》，輔仁大學哲學研究碩士論文，2004。

周芳如，《中庸「誠」的研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2002。

張哲民，《保羅·田立克的文化神學方法及其宗教學應用》，臺北：輔仁大學宗教系博士論文，2012。

黃秋韻，《中庸的道德形上學》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1993。

楊植博，《中庸天道與人道思想研究》，南華大學哲學研究碩士論文，2008。

廖家君，《川西夫子—劉沅學庸思想研究》，臺南：國立成功大學文學系碩士論文，
2009。

劉家一，《中庸思想與「誠」的實踐》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2006。

鐘雲鶯，〈民國以來教派大學中庸思想研究〉，國立政治大學中國文學系博士論文，2000。

五、英文書目

Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, (Chicago
and London: the University of Chicago Press, 1960)

Max Weber, tr.by Ephraim Fischhoff, *The Sociology of Religion* (New York: Beacon Press,
1963, 1967)

