

庶民社會的儒家教化

潘朝陽*

摘要

作為社會庶民的教化意義的儒家，在孔子就已經開始，如果將儒家在民間的教化抽離出來，則儒家嚴格言，將失去其在中國歷史中的本質，因為孔子的道德理想，是建立在深厚的庶民社會中，特別是以所謂「鄉約」、「鄉治」以及「宗族之學」或「民間會講」等方式而推行，成為中國人生活世界的活生生之生命源泉和土壤，而不是政治統治層面中的儒家政治思想和作為。

本文主旨嘗試彰明詮解儒家的庶民社會之教育的重要存在性。行文從孔子啟始，驗證以《論語》章句的敘說，並析明宋明儒家在庶民社會中的德教的實施，且論及於明鄭和清代以降的臺灣民間深厚久遠的儒家教育之實踐。

雖然已經邁入現代化，許多文教傳統已經消逝，可是在臺灣的庶民社會，還存在且運作著儒家的教化內容。

關鍵詞：儒家、宋明儒學、庶民社會、鄉約、會講

* 國立臺灣師範大學東亞學系、地理系合聘教授。

Confucian Education in Folk Society

Pan Chao-Yang

Professor, Department of East Asian Studies,
National Taiwan Normal University

Abstract

Since Confucius's time, Confucian education has been significantly implemented within plebeian's world. The function of mass education is essential to Confucianism in both ancient and modern China. "Local regulation", "local administration", "clan's academy" and "folk lecture" are some of the ways through which the Confucians propagate their moral philosophies; they are the foundation of Chinese culture which bring vitality to the Chinese's world. From such perspective, Confucianism is beyond something merely used for political manipulation and indoctrination.

This article aims to illustrate the importance of mass education for Confucianism. It began with the Confucius and the Analects; followed by examination of the neo-Confucians' practices of social education during the period from the Sung Dynasty to the Ming Dynasty; and finally, the Confucian education in Taiwan from the time of Kingdom of Tungning to the Qing Dynasty.

Despite many educational traditions have been lost during the process of modernization, the folk society in Taiwan is still deeply influenced by the Confucian legacy at present.

Keywords: Confucian, Neo-Confucianism, Folk society, Local regulation, Folk lecture

庶民社會的儒家教化*

潘朝陽

一、面向庶民社會開放的孔孟儒學

蔡仁厚先生綜合了《史記·孔子世家》、《左傳》、《論語》、《孟子》諸書而論述孔子生平。蔡先生說：

孔子是商湯之後，故自稱殷人。殷商亡後，周立微子啟為宋君，經二百餘年傳到宋閔公。閔公的太子弗父何，就是孔子的十世祖，弗父何讓位於其弟，是即宋厲公。孔子七世祖正考父佐宋戴公、武公、宣公三世，三命為上卿。六世祖孔父嘉為宋大司馬，受穆公遺命，保傅殤公。華父督殺孔父，弑殤君。孔父子孫奔魯，遂為魯人。孔子之父叔梁紇，多勇力，為陬邑大夫。¹

依此得悉孔子的始祖實為商湯，所以就血緣而言，孔子乃是殷人，而且其歷代祖先久為宋的貴族。一直到孔父嘉的子孫奔亡於魯，孔氏遂為魯人。而孔子的父親叔梁紇雖然仍有大夫身分，可是已經下落為小小城邑的官員而已。換言之，從叔梁紇起始，孔氏的貴族性褪去而庶民性增升。

蔡先生又說：

孔子三歲而孤，由母親顏氏夫人撫養長大。他自稱「少也賤，故多能鄙事」，據孟子說，孔子此時是為貧而仕，做過委吏（庫藏會計）、乘田（牛羊畜牧），都很稱職。²

委吏和乘田，依今天話語，都只是在公私立機構或行號裏面的小職員或小業務員，

* 本文承蒙編委會暨匿名審查委員提供高見，並蒙編委會暨匿名審查委員寬大的學術風範，接受筆者之答辯，本文得以刊登，謹致最高謝忱。

¹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 21-22。

² 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 22。

所以孔子會自稱「少也賤，故多能鄙事」。此所謂「鄙事」也者，即細碎雜冗而無關大局的平凡事務。由此可知孔子少年，其身分已屬一般庶民。

然而，庶民的孔子生活在民間社會以及聚落中，仍然可以自由進修學習。蔡先生說到：

孔子極好學，而「學無常師」，又「不恥下問」，故能無所不學。他自稱「十有五而志於學，三十而立」。此後設教授徒，賢聲日著，並以「知禮」而名動公卿。〔……〕此時，孔子三十四歲。³

可見孔子是在庶民社會設帳授業，而以儒家禮學名動上層貴族。由此知道孔子早在他初始傳道的青年時代，就開創了儒家在民間教學的講學方式。依此，故蔡仁厚先生說：「孔子是儒家之祖，亦是中國平民知識份子之第一人，他開發了中國文化的長江大河，永遠灌溉中國民族的心靈，他是中國文化精神的象徵」。⁴

孔子是「中國平民知識份子之第一人」，蔡先生意指孔子之特殊在於他開創的儒家之重要精神或面向，乃是庶民社會的儒學儒教，或說孔子講學傳道，是發生、傳播並顯揚於庶民社會，而不是開創於君王朝廷或貴族之家，且其主體是為庶民百姓而宣揚並實踐仁愛，並非為了服務於君王貴族。

關於孔子之平民本質，徐復觀先生也有闡明，他說：「我國歷史中，孔子是第一個以平民身分而展開了大規模教育工作的人。〔……〕『吾少也賤』，曾為委吏種田以謀生，所以又是在政治和財富上一無憑藉的人。〔……〕而孔子的弟子，則是來自一個平民身上所發出的人格、學問之光，〔……〕在先秦的有關典籍中，說孔子有三千門弟子，七十二賢人。今日可以考見確實姓名的，有七十七人，〔……〕這七十七人中，有少數是貴族，多數是社會上各行各業的貧賤之人。所以《說苑·雜言》有人問子貢，『夫子之門，何其雜也』。」⁵此所謂「何其雜也」的「雜」，並非壞事，反而呈現了孔門弟子之多元性以及開放性，因為此多元與開放的繁雜，故乃證明了孔子之道確實創生於庶民社會，且亦在庶民的生活世界中發生深遠廣大的吸引力以及

³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 22。

⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁 21。

⁵ 徐復觀：〈孔門師弟〉，《徐復觀雜文——論中共》（臺北：時報出版公司，1980），頁 359-360。

教化影響。若非如此，儒家根本不可能成為往後兩千數百年來的中國文化和思想的主軸，甚至後來亦無這個大一統的中國。

孔子在庶民社會中立言設教，站在庶民社會之立場對統治階級有其嚴肅的批判，同時堅持人的社會性的尊嚴不可輕蔑。關於這個內容，唐君毅先生有深入的詮釋：

孔子的精神，是「君子和而不同」，孔子正要人「毋意，毋必，毋固，毋我」。這正是一最高的虛懷大受，無所不容，自己自由，亦許人自由的心境。孟子亦說「君子亦仁而已矣，何必同」。他反對楊墨，只因墨子要否定家庭，楊朱要否定社會，他們都是執一而廢百，孟子只是要否定他們的否定精神，而肯定人道之大全。⁶

孔子孟子的自由觀，並非有如現代的西方民主政治聚焦突出於政治層面，而是在肯定人道大全之文明全體性中，重視家庭和社會，同時也重視家庭的太和之道以及社會的太和之道。墨子只知道量體的同，是政治集體優位主義者，若以當代國家言，彼必肯定極權專制政治。楊朱正好相反，彼只有單體原子性的個體主義，若以當代社會言，必流變為資本主義和商品消費主義下萎而喪心逐物。墨家集體主義和楊朱個體主義，事實上，均屬「唯政治決定論」的思想，是突出政治性而發展出來的集體思維或個體思維。

孔孟儒家並不如此，唐君毅先生有以申述：

中國過去社會，有一不成文的憲法：此即中國之禮教。此禮教不是自政治本身，對治者加以一限制，而是自整個社會文化意識上，對君主以至對政治之本身，施以一種限制，使人知政治範圍以外，有更廣大的人生，與更廣大的社會文化之世界，此中國之禮教，主要賴儒家精神所支持而形成。⁷

儒家的禮教，即是開創、發展並且貞定中國人的廣大社會文化世界之核心，它不從政治層面的統治者意志源出，而正好相反，它是儒家庶民社會的產出，是從社會和人民之全體文化意識來對君王、貴族乃至整體政治加以限制之規範。關於此論點，唐先生釋之曰：

⁶ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》下冊（臺北：臺灣學生書局，1988），頁139-140。

⁷ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》下冊，頁140。

依此禮教，在政治的場合尊君只是尊君位，而君位須有德者居之。無德則君當禪讓，人民亦可革命。荀子所謂「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞」，孟子所謂「誅一夫紂矣」是也。然中國禮教之根本精神在人不只是一政治的動物，人主要是一倫理的動物，文化的動物。在政治場合之外，在家庭的倫理中，父母祖宗地位高於君。在文化的世界中，師之地位又高於君。[……] 天地之地位亦高於君。天地君親師，乃平等的為禮之本。這樣一來，則政治本身即受社會文化中之不成文的憲法——禮教之限制。⁸

唐先生指出儒家禮教為中國人的不成文憲法，依儒家禮教，在生活世界中，中國人是以倫理、文化之原則和範疇為首要，政治僅僅是這個較寬廣的倫理文化裏面的一個次層面或次系統，而天地、父母祖宗、師道在廣大的自然世界和人文世界中，乃高過政權且對其有一套禮教倫常的約束。換言之，儒家的性質是社會和文明中的禮教倫常，儒家本身不是政治，但以禮教來規約政治。

儒家表面上喜論政從政，人遂以儒家最重視政治生活。其實亦大謬不然。孔子說孝弟可以代替為政。孟子更說如臯陶要殺舜的父親，「舜寧肯竊父而逃，遵海濱而處，終身悠然樂而忘天下。」孟子再明白說，君子有三樂其中包含家庭之樂、德性之樂與教育之樂，然而莫有王天下，「廣土眾民君子欲之，所樂不存焉」。儒家皆無可奈何而後論政從政。其理想的政治，其實亦只是使致不擾民而讓社會人民之經濟生活，禮樂文化生活，更能自然生長。⁹

上述說明孔子、孟子都著重家庭孝弟倫常生活以及社會禮樂文化生活，才是人生的意義價值，而且在家庭和社會中的此種禮教德育乃是發自民間之自然，並非從君王或貴族階級依其政權的意志而制定，政治不可對庶民社會的禮教主體有所干擾破壞。此種信念，是孔孟儒家向庶民社會認同其自然創發之禮樂文教的論證。

徐復觀先生有一篇品論中國傳統知識份子的文章，其主旨固然是在論述科舉取士前與後的士人在政治上的格局，但在其中亦顯出儒家士人本有的社會意義。徐先生說到兩漢士人性質：

⁸ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》下冊，頁 140-141。

⁹ 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》下冊，頁 141。

士人的科別行能，不是出於以皇帝為中心的靈感，而是出於鄉曲的「清議」，是社會與政府共人事進退之權，而且社會是一種原動力，無異於政府把人事權公之于社會。因此，士人要進入政府，首須進入社會；要取得社會的同情，勢必須先對社會負責。〔……〕中國文化，是道德性的文化，是要成就人的道德行為的；而兩漢對士人的要求，主要便在這一方面，這便與中國文化基本精神相一致。〔……〕士人要取得鄉曲的稱譽，必須砥礪品節，士人砥礪品節，又必可以激勵鄉曲。〔……〕所以中國文化的精神，不僅通過辟舉的標準而使其在士人身上生根，並且可由此而下被於社會，深入於社會。¹⁰

在這裏，徐復觀先生特別闡明兩漢儒生乃是源出於庶民社會，他們的職責是為自己所從出的庶民社會擔負道義責任，同時，他們的政治理想的實踐之擔保，不在君王，不在貴族，而是在社會的庶民百姓。兩漢士人之所以以道義來連接社會與政治，乃是因為孔子的仁義之道，本來就是從民間出發再往政治層面對於統治者提出必須實行愛民之政的基本要求。

徐先生再又談到魏晉南北朝固屬分裂爭亂時代，但在民間社會已形成世族，乃中國社會結構的一大變局，世族形態的士人，雖號稱曠達，而夷考其實，往往篤孝義之行，嚴家諱之禁，故世族門第，在一定程度中，具有與朝廷相對的獨立性，於變亂頻仍之際，依然是社會文化的一種支撐基點。¹¹

雖然科舉之後中國知識份子的性格，由於長期陷溺沈湎於八股之中，喪失了孟子所言「大丈夫」的儒家應有的本質。科舉制度歷唐宋明清，使中國廣大的士人變成向統治者搖尾取媚、齷齪卑污而自甘為皇帝之狗子奴才的無恥群體，然而縱然如此，一樣還是存在不向政治屈膝跪拜的高貴儒者，徐先生說：

士人中真正的反省，乃常出自立足於社會，未被現實政治折磨蹂躪糟塌奸污的少數人身上。這是中國歷史中為什麼每當興亡之際，總還出得來幾個像樣的人才，而歷代下詔求賢，〔……〕必要注意到岩穴之士，因為這是遠離現實政治的社會人士。明末所以能產生顧亭林、黃梨洲、王船山、顏習齋這一

¹⁰ 徐復觀：〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 183-184。

¹¹ 徐復觀：〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，《學術與政治之間》，頁 185-186。

批人物，以及這些人物的學問，〔……〕顧黃們在文化的觀點上，不盡相同；但對政治卻有一個共同之點，即是伸張地方、社會，以培養民力，制衡朝廷。〔……〕他們要打掉皇帝是乃聖乃神的觀念；他們要打掉只有朝廷而無地方的集權觀念；〔……〕他們要對皇帝而凸顯出社會、地方。¹²

此段話語最主要的觀點在於：只要是真能體證認同孔子的庶民性之儒士，他們立足於「岩穴」，就真正能站在地方、社會、庶民的立場而以仁義之道否定皇帝天縱神聖的荒謬性，也反對統治者極權中央且專制地方的昏暴之政，真正的儒家向民間和地方開放認同，因為其一心所向是庶民社會，所以儒家的「岩穴精神」，從來就是與統治階級對立而給予嚴格的永遠的批判諫諍。

儒家既如上面所述，從孔子始創就具有庶民社會性質，然則，從社會層面看儒家，其實它就是傳統中國人的基本教化之源，我們稱之為「儒教」。此所謂「教」，牟宗三先生說它其實是中國人的日常生活軌道，他說：

在中國，儒教之為日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫等是。關於這一點，儒教是就吉凶嘉軍賓之五禮以及倫常生活之五倫盡其作為日常生活軌道之責任的。〔……〕

禮樂、倫常之為日常生活的軌道，既是「聖人立教」，又是「化民成俗」，或「為生民立命」，或又能表示「道揆法守」，故這日常生活軌道，在中國以前傳統的看法，是很鄭重而嚴肅的。〔……〕此中有其永恆的真理、永恆的意義，這是一個道德的觀念。〔……〕有天理為根據。¹³

儒教在中國傳統廣土眾民的生活世界裏，是日常生活的必須依循的軌道，是從天理而生的有道德崇高性之禮樂、禮儀並及於五倫之規範。古語「吉凶嘉軍賓」，即是人之全盤性整體性之文明生活的禮，它貫穿於五倫之中而發生其功能，社會群體的調節運作，乃憑依此五禮和五倫。換言之，在中國社會裏，儒教既然具此日常生活的禮制的軌道功能，它一方面是庶民社會的教化，一方面也是庶民社會的宗教。此處同時說是教化亦是宗教，並非無據，孔子之禮，一則重仁道之宣講，而同時亦重祭

¹² 徐復觀：〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，《學術與政治之間》，頁 191。

¹³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》第 28 冊（臺北：聯經出版公司，2003），頁 97-99。

禮之躬行，在經典中所載孔子的言行，在在呈現講學和祭禮。換言之，孔子的庶民性格，實則反映出他承繼的周文之禮樂的基本性格，乃是既有禮樂之教育亦重視禮樂之祭祀。唐君毅先生指出這個結合即是「祠廟」。唐先生說：

中國古代祭天地、祭社稷，初只有壇，而無廟宇。祭祖先乃有宗廟。而人在宗廟中，亦可兼祭祖與祭天帝。後來之發展，大約在晚周後，祭五帝之神、太一之神、山川之神，乃各有廟，以後政府祭天地社稷，即成廟宇與壇並存之形勢。¹⁴

唐君毅先生此處所言，應屬確論，因為只要閱讀古代經史之籍，如《左傳》、《國語》、《禮記》、《史記》、《漢書》、《後漢書》等均有此類與宗教祭禮有關的記載和說明。而其實，孔子以及孟荀等先秦儒家都是在此種古代宗教和禮制之文明場域中生活思想的古中國人，所以，《論語》載有譬如「孔子入太廟，每事問」或「鄉人儺，（孔子）朝服立於阼階之上」（《論語·鄉黨》，第十二節）¹⁵或《中庸》所載子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎，如在其上，如在其左右。」（《中庸·第十六章》）¹⁶等章句，乃是十分自然的情形。唐君毅先生又說：

中國之祠廟，初雖為宗教性的，其逐漸之發展，則為通於全面之人文世界及人格世界、人倫世界。[……] 中國古代宗教之原為廣義之宗教，而重祭祖宗或人而神者，所以以後祭祀之發展，即大體如《禮記·祀法》所謂「法施於民，則祀之；以勞定國，則祀之；以死勤事，則祀之；能禦大菑大患，則祀之。」而中國之祠廟制度，在歷代政府方面，除直接祀天與上帝及祖宗者外，又有先農壇，以祀發明農業之后稷；有先蠶壇，以祀發明蠶絲之嫫祖；有三皇廟，祀先醫；有先牧廟，祀先牧；有孔廟，以祀孔子及先聖先賢。[……] 此皆見中國之祠廟所祀者之範圍，遍於全面之人文世界、人格世界、人倫世

¹⁴ 唐君毅：〈中國之祠廟與節日及其教育意義〉，《中華文化與當今世界》（下）（臺北：臺灣學生書局，1975），頁 583-593。

¹⁵ 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》（臺北：世界書局，1956），頁 126。本篇正文所引《論語》原文，皆出自此書，下文從省，僅標出章節名。

¹⁶ 南宋·朱熹：《四書集註·中庸集註》（臺北：世界書局，1956），頁 35。本篇正文所引《中庸》原文，皆出自此書，下文從省，僅標出章節名。

界。[……] 中國之宗祠，乃一宗族之祠堂。一宗族可一直溯至遠祖，則可通一古今歷史中之同姓之一切人物於一世系。此世系中必有許多歷史上之人物，可以為後世之子孫之模範者。¹⁷

總之，傳統中國，從各級政府直至庶民社會，立祠廟或祭壇，廣祀天地祖宗聖賢，其香火所及乃普被於全面的人文世界、人格世界以及人倫世界。此種宗教崇祀形態，與一神教的基督宗教、伊斯蘭教文明和社會是有明顯差異的，而於此亦可證孔子始建的儒家，在中國人的生活世界中，乃是承繼更古老的古代中國禮樂文化而新生發育的一種延續傳統非斷裂型的生存、生活之心靈和實踐方式。關於此點，陳來先生所述甚深入明白：

在孔子和早期儒家思想中所發展的那些內容，不是與西周文化及其發展方向對抗、斷裂而產生的，在孔子與早期儒家的思想和文化氣質方面，與西周文化及其走向有著一脈相承的聯結關係。[……] 以德、禮為主的周公之道，世世相傳，春秋末期遂有孔子以仁、禮為內容的儒家思想。[……] 可以說，西周禮樂文化是儒家產生的土壤，西周思想為孔子和早期儒家提供了重要的世界觀、政治哲學、倫理德性的基礎。[……] 同時，西周文化又是三代文化漫長演進的產物，經歷了巫覡文化、祭祀文化而發展為禮樂文化，從原始宗教到自然宗教，又發展為倫理宗教，形成了孔子和早期儒家思想產生的深厚根基。¹⁸

據此，我們知道孔孟儒家乃是承繼周文禮樂而轉化創造的以仁為主體的禮樂倫理之文化和宗教。這個既是禮樂教化又是倫理宗教的儒家儒教，從孔子起始發展到後世，在庶民社會層面而言，它既對庶民百姓講學傳道且又在祠廟祭禮崇祀；儒家在民間興學和祠祀，是一種德化德教，遂成為歷代中國庶民社會維繫其常規之機制和內容。

¹⁷ 唐君毅：〈中國之祠廟與節日及其教育意義〉，《中華文化與當今世界》（下），頁 583-584。

¹⁸ 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996），頁 15-16。

二、《論語》中的孔子庶民性

以上的論述，在《論語》的章句中多有表達，我們謹列舉三章與生活世界之空間性有關係的章句加以徵明。所謂生活世界之空間性的意思，是指孔子及其弟子在居住活動的民間社區、聚落發生的內容。

- 1、子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」（《論語·公治長》，第二十六節）。
- 2、互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也。唯，何甚！人絜己以進，與其絜也，不保其往也。」（《論語·述而》，第二十九節）。
- 3、闕黨童子將命。或問之曰：「益者與？」子曰：「吾見其居於位也，見其與先生並行也，非求益者也，欲速成者也。」（《論語·憲問》，第四十六節）。

茲以這三個章句，稍予陳明孔子在庶民社會的社區（community）或聚落（settlement）裏面，面對住民的基本開放心態以及以德行為主的社會教育之主張。

首先，我們留意這三章之內容都與「鄉黨」之子弟的教化有關係。「鄉黨」也者，就是中國廣大農耕社會中的社區和聚落，是最基本的中國人生活世界中的棲居空間。

孔子周遊列國十四年，最後在陳國滯居而仁道難行，故心中興起不如歸去的念頭。孔子對於自己家鄉（魯國，小一點指曲阜）的青年是有信心和認識的，他說「吾黨之小子狂簡」，這個「狂」就是「狂狷」的「狂」，狂者於仁義之道有進取之勇氣和心志；而這個「簡」就是「易簡之道」的「簡」，乃是心性之簡樸近於坤道的「坤以簡能」的「簡」，以簡樸之心處世的青年，心中沒有被繁華污染，已經有相當程度的文化素養，應進一層修養以仁義之道。然而，由於沒有老師在旁加以教導，實亦無法成全。故孔子認為與其奔走於無道的僵化的諸侯之間，不如趁早回鄉去及時教導啟發家鄉的青年子弟。朱子注解此章如此說：

夫子初心，欲行其道於天下，至是而知其終不用也。於是始欲成就後學，以傳道於來世，又不得中行之士，而思其次，以為狂士志意高遠，猶或可與進

於道也。但恐其過中失正，而或陷於異端耳，故欲歸而裁之也。¹⁹

朱子的解釋與上述我們的說法基本差別不大。但事實上，天下「中行之士」甚為稀少²⁰，就儒門言，弟子們有狂、有狷亦有普通一般之人，在孔子之意思，只要是青年，均可受教，家鄉子弟豈有「陷於異端」之可能？歸返家鄉給青年子弟們傳以仁義之道，乃是根本就有深厚的信心，相信他們可以成聖成賢，因為這個信念不止是對於自己的家鄉青年有堅實的信心，而其實是孔子對於自己的仁義之道有恆常不易的信念，就是這個仁義之道人人心中本有，只需循循善誘即可。本文上引的第1章，顯明了孔子是將他的道心向他家鄉的社區開放傳揚的。

在上引的第2章，記載一個稱為「互鄉」的鄉村，生態環境可能貧瘠惡劣，鄉民生活艱困故受教不多，所以「難與言」，朱子注曰：「其人習於不善，難與言善」。²¹也就是說連日常一般的說話交談均粗陋無文，蓋地球上許多聚落，常常由於自然或人文條件的不足而使其等民風剽悍粗魯強橫而缺乏禮樂教化，換言之，就是社會風氣不文明、住民無教養。互鄉大概就是此種鄉村，此所謂「難與言」，應該是指無法與互鄉之人講求道德修養，故甚難提升他們的為善去惡之心。然而，有一來自互鄉的少年求見孔子，孔子接見。當然，既然接見則必有以教之。門人不解何以見一個從鄙野不文的互鄉來的少年？孔子告訴門人的那句話的重點，就是只要是人，其本質就有明明德而日新又新且止於至善的可能，所以少年既求見，立乎有教無類以及開示啟發眾生永不疲累之精神，當然加以接引開導。此章句的「互鄉」與上引章句的「吾黨」，正好是正反兩型之聚落和社區之對比，互鄉童子是「難與言」之住民的子弟，而吾黨之小子卻狂簡且又斐然成章，幾乎是天差地別，可是孔子之仁義之道卻不分彼此上下，均平等如如地開放而教化之。

王船山於此有所詮釋：「魯之鄉有互鄉者，其俗至惡，與言君子之道，漠然其不能知，悍然其不肯信，故當時皆謂之難與言焉。其沈溺於固陋，無亦君子絕之已甚，

¹⁹ 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》，頁91。

²⁰ 孔子慨嘆過：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮能久矣！」，見《論語·雍也》，第二十八節。《中庸》引有此句，曰：「子曰：『中庸其至矣乎，民鮮能久矣！』」見《中庸》，第三章。可證欲求「中行之士」，甚難。

²¹ 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》，頁107。

而使不能自新乎？」²²船山指責由於君子絕之已甚，使互鄉之俗至惡而無有機會自新，反映了孔子的儒教精神並不這樣；儒家在庶民社會中，必定以誨人不倦教人不厭的開放精神而永遠啟示開導庶民使其皆入仁義之鄉。門人惑，船山詮釋孔子之仁心而曰：

二三子何疑於此哉？彼童子者，猶是人也，其進而求見，則既自欲去其習俗之染，而思潔己也，則此一念之潔，即其可與言之幾也，與之可也，而吾因與之也。〔……〕

嗚呼！〔……〕唯聖人之心廓然大公而無我，故不可立門庭以弘待物之仁。²³

船山點明儒家最首出的肯定乃是童子亦是人也，而人之一念必有本性至善之念，因為這個一念之仁心，就是可予且必須予以啟發點醒之幾。孔子接見童子且必有所教導開示，此既是孔子本有之仁心的指引，而同時也是這童子本有的仁心的承接，其中一以貫之的就是孟子說的「良知良能」，其基本待人接物之方，就是陽明所提舉標揚的「致良知」。所以，船山遂強調說到聖人是沒有特殊樹立的門庭的，聖人之教學傳道是完全向一切形態的社會中的一切性質的庶民開放的。

上面所引的第3章，則是門人記錄有一位住在名為「闕黨」之鄉村的少年來孔子門下，孔子指使他傳命。所謂「傳命」，就是做一般少年給長輩父老傳話跑腿等屬於「晚輩為長者折枝」之事務。門人以為孔子對此少年有特別的獎勵寵異。朱子在此章句有所注解，朱子說：

禮，童子當隅坐隨行。孔子言吾見此童子不循此禮，非能求益，但欲速成爾。故使之給使令之役，觀長少之序，習揖遜之容。蓋所以抑而教之，非寵而異之也。²⁴

由於這位少年是來自鄉村，在庶民社會中，或許他的成長環境缺乏基本的禮之教養，因此不知晚輩宜有的禮節，孔子既已發現且有教育此少年的機緣，故乃從最基本的晚輩應該服侍師長之節目中，導引此少年由基本功夫中磨練而得其啟悟。朱子意謂

²² 明·王夫之：《四書訓義》（上），《船山全書》第7冊（長沙：嶽麓書社，1998），頁512。

²³ 明·王夫之：《四書訓義》（上），《船山全書》第7冊，頁512。

²⁴ 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》，頁164-165。

孔子的教育一則是向鄉村庶民展開；一則是少年之心最初始的啟發和磨練甚重要；一則是不以長篇大論教學，而是因材施教，在日用倫常中使少年「觀長少之序，習揖遜之容」。這一章乃充分顯示孔子的德教實踐之場所不必在王廷貴室，而毋寧更多情形是在庶民社會的兒童和少年的道德倫理教育之上。

以上對於《論語》的有關鄉黨的三個章句之詮釋，大體看出孔子雖然周遊列國十四年以及在魯國時期，亦嘗進入統治層有所施政，且試圖讓國君或權貴可以接受其政治理想而實踐仁政王道於天下，因此，後人往往有一印象，以為孔子汲汲於遍干諸侯以求政治性的理想得以實施，似乎是一位熱衷於朝廷貴室的政治人。最起碼也以為孔子因道不行，絕望之餘，晚年才不得已返回魯國，在家進行既無權勢亦無富貴的文獻整理和思想創述的文化與學術工作。其實，素樸誠真的孔子之本質豈是這樣？最真正而內在的孔子，其實是在廣大的庶民社會的生活世界中，立基於禮樂文制中而施展他的仁學仁教。

對於庶民社會，孔子有其信心且加以肯定認同，他說：「里仁為美，擇不處仁，焉得知？」（《論語·里仁》，第一節）由此可證孔子認為在鄉黨社會中，必定有仁人善士居住，也就是孔子肯定聚落之仁善以及鄉人的美德。孔子又說：「德不孤，必有鄰。」（《論語·里仁》，第二十二節）具有善心德行之人，在社區裏是普及的，所以說一點都不孤單，左鄰右舍都有。同樣的意思，孔子再說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。不如丘之好學也。」（《論語·公冶長》，第三十二節）「十室之邑」就是十個家庭組成的聚落，是一般村落或是較大村落中的一個小區，又或是城中的鄰里街坊，在這個基本空間單位的村落或街坊，孔子肯定多有像他一般具有忠信德行的君子仁人，換言之，孔子告訴我們忠信者在村與街普及存在的事實，而他也從此處呈現出他對於彼時的中國庶民社會之道德水準之認同與稱許。而後一句所言「不如丘之好學」，此句即表示孔子乃意願在一般民間聚落中為人師而實行仁義之德教，換言之，此處也表顯孔子的儒道之教，是在村中或街坊的庶民社區和聚落中推行落實的。

孔子自己在家鄉社區聚落中的平居生活之格調亦與鄉民的生活合拍諧韻。門人觀察孔子於鄉黨，其姿態是「恂恂如也，似不能言者」（《論語·鄉黨》，第一節），朱子解釋說：

「恂恂」，信實之貌。「似不能言者」，謙卑遜順，不以賢智先人也。「鄉黨」，父兄宗族之所在，故孔子居之，其容貌辭氣如此。²⁵

孔子在家鄉父老宗親長輩的共同生活裏面，必然是謹執子弟晚輩之禮，豈有以自身的學問身段以驕宗族鄉親？此處顯示孔子雖是聖人，其在鄉土之中，卻如同大海裏面的魚，是以自然法爾自在自如的天性與鄉親父老融洽諧和而為一個共同體，因此當然不會作意地顯出「聖人相」以炫耀同鄉和族親，若是如此，就不是聖人，也不是孔子。

王船山說：

夫子於鄉黨也，其容則恂恂如也，無所戒而若有所戒，無所懼而若有所懼，樸然一子弟之容焉；其言似不能言者，知焉而不表其能，訕然一子弟之言焉。〔……〕蓋鄉黨之間，本父兄之與處，且在鄉言鄉，無得失治亂之大故，而鄉人者又不足與深言者也，不以聖自居，聖以居鄉矣。²⁶

船山反覆再三說到孔子在自己家鄉的社區聚落之生活，是「一子弟」也，船山確能了解孔子身居鄉土之仁道本即如此，由此同時也證明只要是中國儒家以及受儒學儒教薰陶之中國人，其在自己鄉土中面對著父兄長輩時，就與孔子一樣，都是中國大地鄉黨中的「一子弟」也。再者，船山也詮釋聖人大儒乃至一般儒士，唯在朝廷政府或儒者社群之層次，才會以高深抽象的哲理表述論說其觀點，一旦回返家鄉，在庶民社會的聚落之中，與鄉民百姓在一起，則不應該拿玄言哲理來驕臨唬嚇鄉黨族親，而是以鄉土親切之語言來吸引默化鄉黨裏的父老年幼等鄉親群眾，此點區分，在孔子孟子的經典之記載中是分別得很明白清楚的。直至後世，儒家莫不如此遵循，在運作上，故才有「菁英儒學」與「庶民儒學」的分途演變。

《論語》裏面的孔子，無論在朝在野，他都是依據周禮之文化而生活，故特顯其宗教或崇祀觀念及實踐。時人受科學主義以及現代化中的去神聖性而俗世化的思潮影響，每每拿譬如「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》，第六節）、「未知生，焉知死；未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》，第十一節）等孔子話語來證明孔子是一位俗

²⁵ 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》，頁122。

²⁶ 明·王夫之：《四書訓義》（上），《船山全書》第7冊，頁602-603。

世主義而無宗教和鬼神信仰者，彼等完全忘了孔子乃是兩千六七百年前的上古中國人，是在譬如《詩》、《書》、《易》或《大小戴禮記》、《左傳》、《國語》等古典中記載認同的人與鬼神一氣整合相通的古典神聖時代之人物，他的心靈當然滿溢彼時的既屬禮制又屬崇祀的信念和從此心靈而發的文化生活。以唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等四位當代新儒家共同聯名而主要由唐氏主筆發表的《中國文化與宣言》，在其中簡明說到中國的傳統宗教倫理：

在中國，則在其文化來源之一本性，中國古代文化中，並無一獨立之宗教文化傳統，如希伯來者，亦無希伯來之祭司僧侶之組織之傳統，所以當然不能有西方那種制度的宗教。〔……〕但中國民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來源於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。〔……〕中國《詩》、《書》中之原重上帝或天之信仰，是很明顯的，〔……〕而祭天地社稷之禮，亦一直為後代儒者所重視，歷代帝王所遵行，至民國初年而後廢。而中國民間之家庭，今亦尚有天地君親師之神位。說中國人之祭天地祖宗之禮中，莫有一宗教性的超越感情，是不能說的。²⁷

中國古代典籍如《詩》、《書》等均載有先民對天帝、上帝的崇祀之禮，且在後世從天子以至庶人都敬畏且崇拜天地社稷，雖然五四西化潮流衝擊，傳統文化和禮樂崩潰，國家領導者主持祭天地社稷之禮廢滅，但是廣大的庶民社會一直都有年節祭祀天地祖宗聖賢之宗教禮制。民國以降，一般中國人包括大陸、臺灣以及東南亞和廣大海外華人，在其社區、聚落以及家庭，非常普及存在著中國人的傳統宗教禮俗活動。

中國庶民社會的此種宗教禮制之存活，在《中國文化與世界宣言》中之簡明敘述，乃是合於事實。中國傳統庶民社會面向的宗教崇拜之禮，孔子依循之而在鄉土之生活中具體實踐，在《論語》有如此之表現，即：「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。鄉人儺，朝服而立於阼階。」（《論語·鄉黨》，第十二節）這段章句記孔子鄉居時參

²⁷ 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱：〈中國文化與世界宣言〉，收入唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2005），頁 135-136。按此宣言在名義上雖為四位當代新儒家集體撰述，但主筆者實屬唐君毅先生一人。

與的社區聚落中的宗教禮制之活動。所謂「鄉人飲酒」，即古時在鄉治中的「鄉飲酒禮」，在鄉村裏，可能在社壇，在既定的節日，邀請鄉中耆老聚宴飲酒，此敬老尊賢之禮教也，而當然在宴會開始前，必行祭神之禮儀，此種庶民社會中的共同體文教禮俗生活，同時是禮樂文教同時也是民俗宗教，兩者是一而二、二而一之庶民文化，而孔子親身參與其中，且鄉飲酒之禮宴結束，孔子必恭謹地等候照顧柱杖之老人長者先行離開，他才離開。又，鄉村中會有「儺祭」之迎神賽會，何謂「儺」？學者蔣伯潛詮釋曰：「『儺』是古時一種風俗；即《周禮》方相氏所謂『狂夫四人，蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而儺』也。意在祛邪逐疫。阼階，東面的階；古禮以此為主人所立之階。『朝服』，即上朝的禮服。孔子遇鄉村裏舉行逐疫的時候，必穿著朝服，去立在家廟的東階之上。《皇疏》曰：『孔子聞鄉人逐鬼，恐見驚動宗廟，故著朝服而立於阼階，以侍祖先，為孝之心也。』」²⁸由於受到宋明儒家傾向於強調理性的道德心性層次的孔子形象，我們常常錯以為孔子是一位如同現代科學清明理性人，超脫於他那個時代，而發展成為一個人文主義的理性者。²⁹而其實如同蔣氏此處所述，乃合乎依然在禮俗中帶有明顯深厚的宗教性之春秋時代，孔子於其家鄉社區中，與民俗文化及其信仰乃同其土壤，共其呼吸，換言之，在當時中國庶民社會中與鄉民及其鄉俗一起彰著呈顯其生命之存有，鄉民祭祀孔子也共飲與祭；鄉民儺舞孔子則朝服立階，這才是活生生有血肉感情的真孔子。

或說此只是《論語》中的一條孤證而已。其實，觀諸其他儒家經典，更可看出孔子一直都親身參與社會中的鄉民禮俗和通俗宗教的生活。相同的記載：「鄉人禡，孔子朝服立于阼，存室神也。」³⁰此句當然是漢人戴氏從《論語》摘記引用，之所以摘記引用，乃顯示古代從孔子時代一直到戴氏時代，鄉人儺舞而人們必須如孔子一樣立乎祖廟的東階以護祖先，如此之宗教禮俗，已屬中國庶民社會的文明禮制。

²⁸ 蔣伯潛：《廣解語譯四書讀本·論語》（臺北：啟明書局，未印年份），頁 145。

²⁹ 當代新儒家徐復觀先生就有這樣的強烈取向，他在其名著《中國人性論史》中，說到中國上古人文精神的躍動，就採取如是說。參氏著：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 15-62。

³⁰ 西漢·戴德著，王夢鷗註釋：《禮記今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁 420，〈郊特牲〉。

而在同一篇中亦載有那個時代中國人的宗教形式之禮俗生活，其曰：

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。唯為社事，單出里。唯為社田，國人畢作。唯社，丘乘共粢盛，所以報本反始也。³¹

「社」即是祭拜土地神的建物，古時是壇不是祠。此處寫出古代中國或就是戴德戴聖兄弟活著的漢朝，以土地崇祀為農村社區之中心，全體鄉民在朝廷的規定下，以社祭為宗教禮制而配合農作，且由此亦看出那個時代因為配合大自然的運行規律，也就是四季、二十四節氣、七十二候而進行春耕、夏耘、秋收、冬藏的農業文明之生活方式，農村鄉民是全體一致進行共同勞作的，此即中國廣大大地上無數農村聚落的共同體（community）之體現。於此，我們可以體會上古中國的庶民社會是以社祭之宗教性禮制為聚落空間中心且也是以之為文明的精神、制度和生產之運作中心。與老莊道家和隱者之遠遁山野不同，孔子既然積極入世，所以，他在上述的庶民宗教禮俗中存活而行道，是十分自然之事。由於這樣，所以我們才會真正明瞭孔子在《中庸》的一段宗教祭祀之話語，孔子說：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。[……]」（《中庸》）在這裏，「天下之人，齋明盛服，以承祭祀」，形成為傳統中國千萬庶民百姓於其社區聚落中的最基本的通俗宗教之禮的文化，此乃孔子給以後兩千數百年的中國傳統庶民社會裏每一個人之身心得以安居之資糧。

三、明清儒家的庶民儒學儒教之實施

上面兩章申論的儒學儒教在中國庶民社會中之實踐性，是一直被延續而於歷代都存在的。在庶民社會的聚落裏面推展儒學儒教，並非我們今日習以為是的屬於知識份子之教授、學者、學生在學校課堂中習以為常的哲學推理之學院式、知識性儒

³¹ 西漢·戴德著，王夢鷗註釋：《禮記今註今譯》上冊，頁 421-422，〈郊特牲〉。

家學理，而是結合「講會」和「禮祭」兩者而為一的一套社會德治。

吳震闡明陽明之後的泰州學派，此學派之儒家特色就是其講學之對象主在庶民，其場所多取民間社區聚落，其講法以平易悅樂移風易俗為主，而且於其講學中，更往往正面表達認同宗教性或密契性的心性與生命的經驗和內容。吳震指出顏山農（顏均，1504-1596）的儒學儒教就充分彰著這樣的性質。他說到：「明代心學家尤其是泰州後學，一方面有經世主義之傾向，以講學為手段，廣泛涉入社會，積極推動教化運動；另一方面在個人修養問題上，又普遍注重在身心上落實道德之踐履，主張在日常生活當中切實把握良知，以求實現自我的生命意義、道德價值。〔……〕泰州後學顏山農〔……〕的行為與思想均與其早年的生命體驗密切相關，此外，山農還抱有積極的社會參與與意識以及拯救『溺世』的具體設想，〔……〕他往往以『神祕』的言說方式及其行為方式涉入社會、張揚自我，〔……〕」³²上述一段敘述，有幾個核心意思，泰州學派重要代表顏山農的儒學取向，不是菁英、學院的天理心性之形上儒學，而是：一、著重「經世主義」；二、以講學為手段；三、深涉社會，在庶民層推廣儒家德教；四、強調儒家仁道良知不在玄遠高論而是在日常生活中切實實踐；五、融入「神祕」之體驗證成。

顏山農的此種儒學儒教之入路，如果引證以孔子之庶民社會性，我們當會發現其實它在儒家傳統中，乃是甚為自然本質之事。孔子之理想的實踐，不就是上述的顏山農所走的儒家在民間踐成的路？就第五點而言，孔子在《論語》的記載中，其實亦多有屬於生命和心性中極深刻高遠的神祕體證，此處不欲贅引，只需讀讀《論語》當可得到印證。

而最有意思之處在於顏山農通過他自身的神聖密契，遂澈悟到儒道必須返歸鄉土的社區聚落中具體推展實踐，此方是儒家之大路。這就是他在農村中大力開展鄉土德教德化之緣故，而此即「三都萃和會」之儒家德教式的鄉治。吳震說：

「萃和會」的成立經過及其活動情況，據山農自述，是由其母親倡議的，她集合家中「眾兒媳、群孫、奴隸、家族、鄉閭老壯男婦，凡七百餘人」，命

³² 吳震：《泰州學派研究》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 269。

山農「講耕讀正好作人，講作人先要孝弟，講起俗急修誘善、急回良心」，「如此日新又新，如此五日十日，果見人人親悅、家家協和。〔……〕竟為一家一鄉快樂風化，立為萃和之會」。從其人數來看，不像是顏氏一族的宗會，而應是整個「三都」地區的鄉村組織。〔……〕是屬於鄉村教化的自發性組織，〔……〕其成員可以包括士農工商。³³

依據上述，顏山農在家鄉成立的「萃和會」，就是鄉土中庶民社會的儒家推廣德教德化的鄉治。這其實就是孔子之庶民社會性的理想及其實踐。

顏山農在鄉土中的傳播庶民儒學之後繼者是他的弟子何心隱（梁汝元，1517-1579）。吳震在關於何心隱的研究論文中論及何氏的「鄉村改良運動」：

嘉靖三十二年（1553），心隱在家鄉創建了一個族會組織，取名為「聚和會」。〔……〕概指鄉鄰和睦之意。〔……〕

在「聚和會」中分設兩個組織：一是「教」，一是「養」。並且各設「率教」一人和「率養」一人，分別管理會內的教育事務和經濟事務；其下另設「輔教」三人、「輔養」三人，「維教養」四人（「維教維養」各二人），加上「率教」、「率養」，共十二人，組成了「聚和會」的上層管理部門。心隱親自擔任「率教」。³⁴

何心隱的「聚和會」，根本就是在其家鄉的血緣農村社區之教化和養育的共同體組織，據吳震所述，家鄉族中子弟參加受教，必須食住均在「總宿祠」中，並在祠中聽率教、輔教、維教等教師團之教學開示，同時由率養、輔養、維養等輔導團之食宿照應。總之，這是典型的鄉土裏庶民儒家德教德化的一套教養合一之鄉村自治性禮制。雖然吳震之文中沒有提到在此教養鄉村裏或家族中子弟的祠是什麼建物，但相信是他們的宗祠。宗祠既是祖先崇祀之禮堂，也同時是以孔子仁道教養青年族人的場所；講學與崇拜是結合為一的，是帶有神聖性的鄉村家族的德教德化。

在另一本著作中，吳震教授闡釋明清時期，大儒如劉宗周或一些不是大儒但在地方上活躍的一般儒者，其著作、言行都表現了儒家式的宗教關懷和實踐，而這種

³³ 吳震：《泰州學派研究》，頁 277-278。

³⁴ 吳震：《泰州學派研究》，頁 293-294。

種關懷與實踐，一方面是傳承延續了孔子以降的儒家心性與天道中本有的宗教情操與思想，一方面是落實具現在庶民社會之中，形成庶民社會的儒教式的德化禮制。吳震說：

理性精神可謂是宋代以來思想文化的主流，然而不可忽視的是，無論是儒家士人還是普通大眾，無論是上層的精英文化還是下層的通俗文化，人們對於古代中國傳統的報應觀念以及「上帝臨汝」、「鬼神監察」等宗教觀念仍然秉持著信而不疑的態度，絕大多數儒者仍然相信「神道設教」具有相當重要的現實意義及其政治意義。³⁵

誠然，如吳震上言所述，在儒家遠古傳下的鬼神宗教觀念和信仰下，中國庶民百姓普遍相信上帝與鬼神洋洋乎如在其上如在其左右而隨時隨處鑒臨考察著我們的日常道德。善惡必有果報，是社會的德化式的調控機制，在晚明，地方儒士在庶民社會中闡發推動結合內在良知和外在善行的社會道德生活，同時也運用「鬼神之為德其盛矣乎」的儒家宗教訓誥使一般人民可以常有老天在上面時時鑒臨考察的警惕敬畏之思而能為善去惡。³⁶實則，這種深入周普於中國庶民社會中的儒家式德教德化的禮制禮俗，已是傳統中國民間文明中的規約軌則，一直到現代西化浪潮衝擊下才告解體。

中國傳統庶民社會的儒學儒教之德化式規約軌則，如同上述，是以禮制與宗教兩者合一為一形成為一套鄉土共同體的結構與內容，此即傳統中國的鄉約、鄉治。鄉約鄉治，並非明朝方才實施，北宋呂氏兄弟已在陝西家鄉推行其《呂氏鄉約》，與此性質雷同的鄉村德教德化之治理，朱子就如此實行。朱子此類文本甚多，僅舉一二為例說明之。朱子〈示俗〉：

《孝經》云：「用天之道，因地之利，謂依時及節耕種田土（※筆者按：較小楷體之文字是朱子之注釋，以下仿此）。謹身節用，謹身謂不作非違，不犯刑憲；節用謂省使儉用，不妄耗費。以養父母，人能行此三句之事，則身安力足，有以奉養其父母，使其父母

³⁵ 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺大出版中心，2009），頁 69。

³⁶ 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，頁 70。

安穩快樂。此庶人之孝也。庶人，謂百姓也。」³⁷

朱子所注的儒家經典《孝經》之一小段十分簡單，即「用天之道，因地之利；謹身節用，以養父母。此庶人之孝也」。這種簡易可行的盡孝之方，是庶民的孝養父母之道，其實就是在農耕文明中的農村生活世界中的檢樸節約的孝道，一則是環保一則是孝順。換言之，儒家的庶民社會道德性之實踐初步，就在《孝經》的「庶人之孝」之規約中表示出來，而朱子在民間社會中行政施教，很自然會將儒家的庶民德教德化之傳統予以推行。朱子繼續注解曰：

能行此上四句之事，方是孝順。雖是父母不存，亦須如此，方能保守父母產業，不至破壞，乃為孝順。若父母生存不能奉養，父母亡歿不能保守，便是不孝。不孝之人，天所不容，地所不載，幽為鬼神所責，明為官法所誅，不可不深戒也。³⁸

朱子藉《孝經》在鄉村社區中推行孝行，他強調奉養父母以及保守家業的重要性，能在世奉養死後保守，方是庶民孝道，同時，朱子於此突出天地和鬼神，顯示庶民社會的儒教著重宗教性的禮制，於此可知十分宣達儒家之道德理性主義的朱子其實在民間推行儒家德教時，卻甚傾向儒家的宗教神聖之面向。朱子在此文最後，結論說：

以上《孝經·庶人章》正文五句，係先聖「至聖文宣王」所說。奉勸民間逐日持誦，依此經解說，早晚思惟，常切遵守，不須更念佛號佛經，無益於身，枉費力也。³⁹

此結論很有意思，它表達了朱子心中亦有宗教化的孔子，一般言，儒士均敬稱孔子為「大成至聖先師」。如果以「至聖文宣王」來敬稱孔子時，即有聖王之意，此在傳統中國社會中，是帶有提升孔子為神聖的宗教崇拜的味道，而朱子勸庶民「逐日持誦」《孝經》，此《孝經》雖然大致已知是後儒撰寫之文章，並非孔子親述，亦非

³⁷ 南宋·朱熹：《示俗》，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（八）（成都：四川教育出版社，1996），頁5058。

³⁸ 南宋·朱熹：《示俗》，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（八），頁5058。

³⁹ 南宋·朱熹：《示俗》，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（八），頁5058。

四書五經的正統儒家大典，但大儒朱子卻視為孔子之創作，且要求或鼓勵庶民百姓天天虔心一志地恭誦，像極了社會上一般佛教徒或善男信女天天誦讀《阿彌陀佛經》、《心經》或只持唸「南無阿彌陀佛」名號。在朱子，他的想法就是以帶有宗教信念的做法而以庶民孝道來教民化俗使社區聚落只依靠儒家德教就能成就為文雅淳厚之鄉土。

當然，朱子除了在庶民社會推行移風易俗的行政之外，若在較為偏遠窮困的鄉縣之區，朱子甚重視其地的縣學或是書院，也很留意表彰當地的故儒，其言行就是真切實踐庶民社會的儒家德教德化。這些關懷和踐履，朱子之文本很豐富，振興提倡縣學方面，謹舉一例明之：

予聞龍巖為縣斗辟，介於兩越之間，俗故窮陋。〔……〕今數百年，未聞有以道義功烈顯於時者。豈其材之不足哉？殆為吏者未有以興起之也。今二君相繼貳令於此，乃能深以興學化民為己任，其志既美矣。〔……〕夫所謂聖賢之學者，非有難知難能之事也。孝弟、忠信、禮義、廉恥以修其身，而求師取友，頌詩讀書，以窮事物之理而已。〔……〕使吾孝弟、忠信、禮義、廉恥之行日篤而身無不修也，求師取友，頌詩讀書之趣日深而理無不得也，則自身而家，自家而國，以達於天下，將無所處而不當，固不必求道義功烈之顯於時，而根深未茂，實大聲闐，將有自然不可揜者矣。⁴⁰

龍巖縣即今福建省龍岩市地區，此縣在南宋時代是山多田少而十分貧瘠的閩西窮鄉，鄉俗鄙陋粗俗。故縣長的興學振教就變成很重要的施政內容。朱子為彼等撰寫的「學記」，實則十分平實素樸，他並沒有高談儒家形而上的哲理，或玄論天理心性等哲學之議題，他只是啟發之以孝弟忠信禮義廉恥等德目，這即是孔子平日教化弟子和庶民、貴族、王者的平實話語。只需依照儒家道德倫常而為人，就能達到安樂祥和的鄉土理想。

在鄉間建設鄉賢祠，使鄉民可以有所崇敬效法，亦可使庶民的鄉村社區之風俗歸於仁義敦厚。關於庶民社會的儒學儒教之賢良祠之設立和崇祀，朱子亦有其文，茲以一例而陳明之。朱子曰：「崇安，建（按即建寧府）之巖邑，故宮師趙清獻公嘗

⁴⁰ 南宋·朱熹：〈漳州龍巖縣學記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4099-4100。

為之宰，故侍讀胡安定公又其邑里人也。兩公之德，後學仰之舊矣。然數十年之間，為是邑者不知其幾何人，無能表而出之，以化於邑者。今知縣事溫陵諸葛侯始至，則將葺新學校，以教其人，而深以兩公之祠未立為己病，於是訪求遺像，因新學而立祠焉。」⁴¹此兩公祠，是在今福建省崇安縣（武夷山市），故為建寧府所轄，其地出儒家大賢如趙清獻公、胡文定公，而居然數十年來該地為官者固陋而不知，此即朱子所深深感嘆者也，今幸有好官溫陵人諸葛侯來治，他知興學立教且知應表彰地方上的賢士君子，故亦新建兩公祠以為後儒表率。朱子非常肯定而褒揚。在此記中，朱子說：

學則孔孟尚矣，然居是邦，語其風聲氣俗之近，則鄉大夫、鄉先生之賢者，豈可以不知其人哉？惟趙公孝弟慈祥，履繩蹈矩，為政有循良之蹟，立朝著蹇諤之風，清節至行，為世標表，固諸公之所逮聞也。至於胡公，聞道伊洛，志在《春秋》，著書立言，格君垂後，所以明天理、正人心、扶三綱、敘九法者，深切著明，體用該貫。而其正色危言，據經論事，剛大正直之氣，亦無所愧於古人。⁴²

朱子表彰了武夷山崇安縣的兩位大賢，其中胡文定公，是南宋的《春秋經》大家，文定公名安國，字康侯，曾任中書舍人兼侍講、寶文閣直學士。諡文定。文定公有子胡宏、胡寅、胡寧，有姪胡憲、胡實，均是南宋著名儒學家。朱子、呂東萊和張南軒三人時稱「東南三賢」，其中朱、呂兩人是胡憲的學生；而南軒則從學胡宏，師徒兩人就是湖湘學派的創始者和傳人，而胡宏世稱五峰先生。⁴³其實趙公、胡公兩位大賢之事業均不在崇安，而是離開故鄉遠至朝廷為官，且著有政聲，而文定公甚至在經學和儒學方面，成為一方大家，更能立宗派而傳道。朱子在此重點是在為鄉土社區中的鄉子弟表彰同鄉的大儒大賢，令其等興發起學習效法之向上之心，所以朱子說：「顧念古昔聖賢遠矣，則欲諸君自其近者而達之，是以象兩公於此堂也。諸君自今以來，盍亦望其容貌而起肅敬之心，考其言行以激貪懦之志，然後精思熟講，

⁴¹ 南宋·朱熹：〈建寧府崇安縣學二公祠記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4032-4033。

⁴² 南宋·朱熹：〈建寧府崇安縣學二公祠記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4032-4033。

⁴³ 此段敘述可參考吳仁華：〈胡宏的生平、著作及其思想〉，收入南宋·胡宏：《胡宏集》（北京：中華書局，2009），頁 1-23。

反之於心，以求至理之所在而折衷焉，庶幾學明行尊，德久業大，果能達於聖賢之事。」⁴⁴朱子的用心全然是為了鄉村社區裏的青年學子，希望他們在新建的縣學中一方面學習孔子仁學，一方面又能夠在同鄉大儒賢士的祠堂中，得仰觀兩公的畫像，並思其高風亮節且學習其經學儒教而果能成就聖賢君子之人格生命。

總之，鄉賢祠記的性質乃是在庶民社會中立風骨之典型，透過表彰敬祀鄉土大賢而達到民間社區和聚落的德教德化的功效。至於朱子一生十分重視書院的設置和講學，此乃大家皆知之事，而且其重修、新建之書院的教育目的是為社會培養君子賢士甚至聖人，並非為了應付科舉去為皇帝服務。關於朱子對書院的貢獻，我們不需再多贅言。倒是一般人刻板印象認為朱子是一位宣講天理性理的道德理性主義者，在鄉土庶民的生活世界裏，是不是毫無宗教神祕之密契？也就是毫無鬼神觀？其實非是，朱子正面肯定鬼神的話語甚多，在《朱子語類》的卷三，就是朱子與弟子談神說鬼的記載。其鬼神觀基本上是以「氣」之聚散伸縮而言，氣聚是人，氣散人死，死後其氣伸展則為神，其氣歸返則為鬼。大體如此體會，但朱子很肯定生人與鬼神譬如祖先之間並非生死幽明隔絕，如果通過虔誠莊嚴的祭禮，人心是可以與鬼神之心有真切的「感格」的。⁴⁵換言之，朱子並非無神論者，在鄉土裏，他毋寧非常重視祭祀在德教德化的感格作用。朱子在庶民社會的禮治行事中很多祭祀活動，限於篇幅，僅舉兩文以明之。

〈祈雨疏〉

丁壯在田，厲農功之既作；陰雲布野，閔時雨之尚愆。由拙政之不修，顧疲民而何罪？肆陳丹悃，仰籲蒼穹。伏願鼓支以雷霆，亟霑為霖之施；澤及牛馬，併銷連死之憂。瞻仰歸誠，吁嗟請命。⁴⁶

〈臥龍潭送水文〉

往分靈液，來即祠壇。誠未格於幽潛，澤尚愆於田畝。惟時淹久，懼弗吉蠲。

⁴⁴ 南宋·朱熹：〈建寧府崇安縣學二公祠記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4032-4033。

⁴⁵ 南宋·朱熹：〈鬼神〉，收入南宋·黎靖德編：《朱子語類》（一）（北京：中華書局，2004），頁 33-55。

⁴⁶ 南宋·朱熹：〈祈雨疏〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4407。

敢奉冰壺，言歸貝闕。別禱餘潤，用弭炎氛。尚神聽之淵冲，鑒惟衷而響答。⁴⁷

以上文章，一篇是祈禱降雨之疏文；一篇是祈禱陂潭送水之疏文。兩者與農耕的田水息息相關，換言之，乃是由於當地其時久無甘霖，而陂潭之積水亦恐乾涸而缺水灌田。在在反映了南宋廣大農村最關庶民之生計者，蓋是否有足夠灌溉而養禾之水源。朱子的關懷完全在乎農村百姓之生活和生命，其撰述疏文向天地神明祈雨求水，我們可以感覺到他發乎真心誠意而非虛假的愚民手段。總之，具有宗教的神聖韻味的庶民社會之儒學儒教，在朱子的社會倫常之實踐中，充分呈現而無餘。

陽明心學的心即理不同朱子理學的性即理。但兩人邁向、身在庶民社會時，他們對於庶民施展的儒家德教德化，其運作形式和內容卻是一樣的。觀諸《陽明全書》，大體會發現王陽明在鄉村和邊城，一定興學校、書院，為地方的庶民延聘老師前來住居講學。於此，我們就不多徵引，僅提及陽明著名的〈南贛鄉約〉稍有敘明其庶民儒學之主旨。按南贛就是今天江西贛州，為贛南首府，而贛南為多山崎嶇之地理環境，往南延伸，就是武夷山脈，越過山頭就進入閩西，亦屬山多田少的環境較差之地區，此地理區民窮而暴，且多有少數民族混居，故文教一向不振，庶民多不習禮義，風氣鄙俗。王陽明晚年在此區用兵平亂，遂於南贛正式制訂「鄉約」，頒行於地方社區聚落，希望地方民人均可依儒教而變化氣質和人格。此鄉約一開始，陽明明白指出這個地區真是無教無品且多為亂的惡劣社會，從現在始：

凡爾同約之民，皆宜孝爾父母，敬爾兄長，教訓爾子孫，和順爾鄉里，死喪相助，患難相恤，善相勸勉，惡相告戒，息訟罷爭，講信修睦，務為良善之民，共成仁厚之俗。[……]人之善惡，由於一念之間，爾等慎思，吾言毋忽！⁴⁸

這一段話清楚地宣講儒家道德倫常，基本就是「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁」（《論語·學而》，第六節）的實踐規條。再者，他也告知一般庶民切切必由良知來知善知惡而亦能為善去惡。此種在庶民社會實施的儒學儒教，從孔子到朱子再到陽明，實在沒有任何不同。它的道理十分簡易樸實，不必高論或研幾究

⁴⁷ 南宋·朱熹：〈祈雨疏〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），頁 4407。

⁴⁸ 明·王守仁：〈南贛鄉約〉，《王陽明全集·王陽明奏議》（臺北：考正出版社，1972），頁 58-59。

竟是性即理呢？還是心即理？

最有意思的在於〈南贛鄉約〉的規條許多，不外是社區聚落的居民要遵守循行的道德約定，大家依此約定來為善去惡。而其中最後一條規定當地社區須設一會所，定期聚集居民開會，此場地稱為「約所」。他們的活動大概分為數個階段：

當會前一日，知約預於約所灑掃，張具於堂，設「告諭牌」及香案南向。當會日，同約畢至，約贊鳴鼓三，眾皆詣香案前序立，北面跪聽「約正」讀「告諭」畢。「約長」合眾揚言曰：「自今以後，凡我同約之人，祇奉戒諭，齊心合德，同歸於善；若有二三其心，陽善陰惡者，神明誅殛！」眾皆曰：「若有二三其心，陽善陰惡者，神明誅殛！」皆再拜，興，以次出會所，分東西立，「約正」讀鄉約畢，大聲曰：「凡我同盟，務遵鄉約！」眾皆曰：「是！」⁴⁹

社區聚落中的居民在「約所」定期集會，會之一開始先由領導人「約長」率領全體與會居民朗讀誓辭，其內容既要求真心勸善戒過，而且也警告如果虛偽其心表面善良裏面卻十分險惡，則天地神明必定降罪誅殛。於此可見陽明在庶民社會實施儒教，是以集會之形式，會中以道德和鬼神之合一性來推展其教化。於此可見，不需等到泰州學派才在實踐庶民儒學儒教，王陽明就已如此，而且整合心性道德律和宗教鬼神說來推展民間之德教德化，本來從孔子就是這樣做的。

在約所進行集會，宣讀誓辭畢，則在會場之堂上，先設「彰善位」，上陳「彰善簿」。再由「約贊」請「約史」出來主持彰善表揚大會，他揖迎善者上臺立乎「彰善位」，再與會眾一起宣揚表彰善者做了哪些善事，「約史」將善者的善事一一寫入「彰善簿」中，再由「約長」舉酒杯向會眾正式頌揚善者之善行，同時，將彰善簿慎重其事地頒贈給受大會表揚稱頌的善者，而善者也舉杯表示誠惶誠恐、戒懼謹慎之意，在會上發表了一段感言。如此行禮如儀，全體會眾一起喝酒共慶，結束彰善；撤彰善位，再設「糾過位」於階下，陳「糾過簿」，由「約正」呼「過者」出列，由「約史」說出「過者」之各種過錯，並且書之於「糾過簿」，「過者」跪稱知錯而悔，一定痛心改過向善云云，然後酌酒自罰而飲之。糾過之禮結束。⁵⁰

⁴⁹ 明·王守仁：〈南贛鄉約〉，《王陽明全集·王陽明奏議》，頁 60-61。

⁵⁰ 明·王守仁：〈南贛鄉約〉，《王陽明全集·王陽明奏議》，頁 61。

上述是社區居民大會的第二階後，是大會的本體，其主體十分清楚乃是社區聚落的庶民日常生活的德行檢討和表揚大會。這種透過鄉約來達成德教德化的鄉治，讀明朝社會史或家族史，都能證明不只陽明以及其後學是在庶民社會中推展，其實明朝的朝野以及地緣村或血緣村都是如此實行地方社區聚落的德教型之鄉治。而王陽明在贛南以及廣大的閩西、粵桂等邊區透過「十家牌法」⁵¹而實施的儒家教化的鄉治，是在這個社會教化體制中特別突出的顯例，〈南贛鄉約〉即是此結構中的一個最出名的文獻，具有憲章的地位。⁵²

檢討和表彰之禮完成之後，與會大眾一起會餐，餐畢，「約贊」起鳴鼓三，唱申戒，眾起，「約正」中堂立，揚言曰：

嗚呼！凡我同約之人，明聽申戒，人孰無善？亦孰無惡？為善雖人不知，積之既久，自然善積而不可掩；為惡若不知改，積之既久，必至惡極而不可赦。今有善而為人所彰，固可喜；苟遂以為善而自恃，將日入於惡矣。有惡而為人所糾，固可愧；苟能悔其惡而自改，將日進於善矣。然則，今日之善者，未可自恃以為善，而今日之惡者，亦豈遂終於惡哉？凡我同約之人，盍共勉之！⁵³

在鄉約中，上言雖然是出自「約正」之口，但其實即是王陽明的思想，此段敘述，並非在書院對菁英而說，也非對高官顯爵而說，而是在民間社會的會所對鄉村庶民說的，此說甚簡易，它僅僅點醒鄉民時時讓良知作主，應為善莫為惡，且須隨時警覺惡念甚可畏，人心之受污染很容易，莫讓自己一念不察而陷墮，且惡人亦可隨時良知喚醒，即時歸善。依此所述，王陽明的〈南贛鄉約〉實則呈現了中國庶民儒學一則是以仁心良知之人本性善的孔孟正統儒學為根基，一則在對鄉民的教化之技術層面上，則是走群眾會講隨機警醒的普及常識化之教學。此種落實在庶民社會中的儒學儒教，在陽明之後的明朝之廣大社會中，它逐漸發展且運作於各種鄉村的場所，

⁵¹ 有關「十家牌法」的具體實施內容，今已不可考，但陽明有文，其中留下大致的意思，見明·王守仁：〈申諭十家牌法〉，《王陽明全集·王陽明奏議》，頁 66。

⁵² 關於明朝庶民社會的鄉約鄉治，可參閱常建華：《明代宗族研究》（上海：上海人民出版社，2005）。此書從明朝之族制度及其禮制操作論到鄉約鄉治。

⁵³ 明·王守仁：〈南贛鄉約〉，《王陽明全集·王陽明奏議》，頁 62。

譬如鄉約會所或家族宗祠甚至於佛寺神廟均可進行在庶民社會帶有鄉約性質的儒學儒教之開講，此種鄉村教育，錢明稱之為庶民的「社學和講會」。⁵⁴

四、臺灣儒學儒教在庶民社會之傳統

鄭成功開臺的西元 1661 年之前，浙東儒者沈光文就已漂流至臺灣。沈氏為鄞縣人，字文開，又字斯菴。他生逢南明之亂世，先是避清於金門，挈家浮舟，遇大風遂漂流到臺灣，荷蘭人安置善遇之，1661 年，鄭成功來臺，尊沈光文為耆老，以田宅相贈，成功薨，沈氏移居臺南邊地羅漢門山鄉居不出，教授當地土著西拉雅族以及漢人，且以醫術濟世，康熙 22 年（1683）清治臺後，沈氏在諸羅（今嘉義）、臺南一帶與來臺眾多文人儒士結社，稱「福臺新詠」，卒於諸羅，葬於善化。全謝山推尊沈光文為「海東文獻初祖」。⁵⁵

浙東寧波的儒士沈光文，被尊為海東初祖，意謂他就是以平民身分而在臺灣初創鄉村社區的庶民儒學儒教之第一人。

隨鄭成功來臺灣的儒士亦不在少數，臺灣大儒連橫（字雅堂，1878-1936）在其大作《臺灣通史》表彰明鄭遺民，如江蘇華亭人徐孚遠、福建惠安人王忠孝、廣東揭陽人辜朝薦、福建南安人沈佺期、福建金門人盧若騰……等，這些遺民均屬明之儒士⁵⁶，以其風骨而拒絕事清，故隨延平王來臺，他們就是在臺灣始播儒家德教於民間者。連橫說：

明亡之季，〔……〕我延平郡王獨伸大義於天下，開府思明，經略閩粵。〔……〕而闢地東都，以綿明朔，謂非正氣之存乎？吾聞延平入臺後，士大夫之東渡者蓋八百餘人，而姓氏遺落，碩德無聞；此則史氏之罪也。承天之郊，有聞

⁵⁴ 錢明：〈中晚明的講會運動與陽明學的庶民化〉，《儒教文化研究》（國際版）18（2012.8），頁 241-256。

⁵⁵ 清·全祖望：《鮚埼亭集·外編·沈太僕傳》，收入清·鄧傳安：《蠡測彙鈔》（臺北：大通書局，未刊年份），頁 59-60。

⁵⁶ 連橫：〈諸老列傳〉，《臺灣通史》（臺中：臺灣省文獻委員會，1976），頁 580-586。

散石虎之墓者，不知何時人，亦不詳其邑里。途以為明之遺民也。⁵⁷

明鄭來臺之際，除了上引一些有名有姓的儒者之外，其實依連雅堂所撰列傳之言，不願降於滿清的儒士，但不知其姓氏者，多達八百。我們雖不必確信就是八百之人數，但畢竟不在少數，連氏才會說出這樣的數目。而這一大批隨延平王渡海來臺的儒士，豈能做官從政？當然多散居臺灣民間而成為在臺灣之鄉村邊鄙的社區之內的儒學教化者。這即是臺灣庶民社會的德教德化的播種者也。

其實此種堅貞固守草野鄉社而於民間建立儒家文化並且推廣社會儒教之臺灣儒士，連橫的先祖就是如此，連氏曰：

我始祖興位公生於永曆三十有五年。越二載，而明朔亡矣。少遭憫凶，長懷隱遯，遂去龍溪，遠移鯤島，處於鄭氏故壘。迨余已七世矣。守璞抱貞，代有潛德。稽古讀書，不應科試。蓋猶有左衽之痛也。故自興位公以至我祖、我父，皆遺命以明服殮。故國之思，悠然遠矣！橫不肖，懼隕先人之懿德，兢兢業業，覃思文史，以葆揚國光，亦唯種性之昏庸是傲。緬懷高蹈，淑慎其身，以無慚於君子焉。⁵⁸

原來，連家從連橫先祖興位公，就已因為明亡而追隨鄭延平王，離開故土漳州龍溪而遷到臺灣，其家族世世一直懷抱夷夏之分的孔子春秋大節而為庶民，於平民社區以師儒身分以孔孟之道教授庶民。

從明鄭的遺老到無名姓的土大夫而至連氏世系，這些儒士都避清而到臺灣，他們都在民間草野生活傳道，均顯示了臺灣一開始就播殖了庶民儒學儒教。也由於有如此之文教土壤，所以，我們才能明白陳永華在臺南立聖廟建太學的意義。陳永華奏請鄭經同意「建聖廟，立學校」：

昔成湯以百里而王，文王以七十里而興，豈關地方廣闊？實在國君好賢，能求人材以相佐理耳。今臺灣沃野數千里，遠濱海外，且其俗醇；使國君能舉賢以助理，則十年生長、十年教養、十年生聚，三十年真可與中原相甲乙。何愁侷促稀少哉？今既足食，則當教之。使逸居無教，何異禽獸？須擇地建

⁵⁷ 連橫：〈諸老列傳〉，《臺灣通史》，頁 580-586。

⁵⁸ 連橫：〈諸老列傳〉，《臺灣通史》，頁 586。

立聖廟設學校，以收人才。庶國有賢士，邦本自固，而世運日昌矣。⁵⁹

西元 1663 年，世子鄭經接受諮議參軍陳永華的建言而在今臺南市首建文廟並且立太學，隨即招生教學。這就是臺灣第一個文廟，也是臺灣第一個國家規制的學校，即是今臺南市內的「全臺首學」。康熙 22 年（1683），清降明鄭而統治臺灣，於是陸續在臺灣各縣治之地設立儒學機構，派出儒學教諭、訓導以推展臺灣社會的德治文教，乃是立基於鄭成功、鄭經父子兩代的儒臣陳永華的規劃而建立的文廟和太學之穩固基礎上。

臺灣入清之後，治臺官吏之政績往往著重興建書院。清帝極力發揚朱子儒學，而臺灣與福建僅一水之隔，故其儒學儒教之系統乃延福建之朱子儒學之一脈而在臺灣建立發展。臺灣書院之祖庭是福州的鰲峰書院，康熙 47 年（1707），名儒張伯行時任福建巡撫時創建，祀宋周、程、張、朱五夫子，陪祀以宋明閩中先儒，以講明正學為務，康熙 55 年（1716），著名儒臣陳瓊任福建巡撫，甚重視鰲峰書院的教育，禮聘耆儒主講。⁶⁰

臺灣儒吏和儒生視福州鰲峰書院為修習正學之楷模，乾隆 5 年（1740），巡臺御史楊二酉在臺郡創建「海東書院」，其碑記曰：

臺陽海嶠，隸閩之東南郡，相去榕城，約千餘里。諸生一仰止鰲峰，且不免望洋而嘆也！〔……〕意選內郡通經宿儒充教授為良師，允堪作育多士，與鰲峰並峙。⁶¹

海東書院即清代臺灣置書院之初聲，以朱子儒學為主旨，其設立目的是使臺灣儒生不必遠渡臺海去福州就學，而因為以鰲峰書院為典範的海東書院於臺灣郡城的成立，就顯示了臺灣的儒學儒教於臺灣社會的提升和開展。

清初漳浦儒士藍鼎元，於鰲峰書院一成立時，年方二十七歲，就受張伯行禮聘進入書院參與編纂儒典工作，並藉此機會盡讀兩宋大儒著作，成為朱子學的堅定信

⁵⁹ 清·江日昇：《臺灣外記》（臺北：大通書局，未刊年份），頁 236。

⁶⁰ 陳谷嘉、鄧洪波：《中國書院史資料》中冊（杭州：浙江教育出版社，1998），頁 888。

⁶¹ 清·楊二酉：〈海東書院記〉，收入清·范咸：《重修臺灣府志》（臺北：大通書局，未刊年份），無頁碼。

仰者。⁶²藍氏於康熙 60 年（1721），因平朱一貴之民變而來臺，他周遊臺灣之各地鄉社都邑，認為亟待振興德學德教，他提出建言：

宜廣設義學，振興文教。於府城設書院一所，選取品格端正、文理優通、有志向上者為上舍生徒。延內地名宿文行素著者為之師，講明父子君臣長幼之道、身心性命之理，使知孝弟忠信，即可以造於聖賢。〔……〕臺邑、鳳山、諸羅、彰化、淡水各設義學，凡有志讀書者皆入焉。學行進益者，升之書院為上舍生。則觀感奮興，人文自必日盛。

宜設立「講約」，朔望集紳衿耆庶於「公所」，宣讀《聖諭廣訓》、《萬言書》及《古今善惡故事》，以警動顛蒙之知覺。臺屬四縣及淡水等市鎮村莊多人之處，多設「講約」，著實開導，無徒視為具文。使愚夫愚婦，皆知為善之樂，則風俗自化矣。⁶³

上述藍氏的建言包含兩層，一是在社區聚落設立「義學」以補儒學、書院等教育機構之有缺。其精神求乎儒學文教在庶民社會的普及；一是在社區聚落實施鄉約之講會，在鄉社村莊中找一會所定期聚合社區大眾來進行鄉約式的儒學儒教。

藍氏的建言內容並非他的發明，也不是清廷之開創，宋明時期，如朱子、陽明、泰州學派，早已發揚實踐庶民儒教，清儒思考且實施於臺灣庶民社會的這整套儒學儒教，是從宋明時代就已深化普及於中土，而明鄭和清朝在臺灣的文教施為，只是將大陸原鄉的儒家式禮制德教之庶民文教帶到臺灣來而已。

或曰上述無論如何，畢竟是由上而下，是治統的或社統的菁英儒者導引而有的臺灣庶民社會的德教德化，似乎不必然發自於民間之社區聚落。而事實不然。清代，在臺灣較晚開發的丘陵地或山地之漢族，彼等自己就有鄉學以教材中子弟，清中葉臺灣貓裏（今苗栗縣）儒士吳子光於其文有云：「由貓裏東行五公里至坪頂山，〔……〕又一里至銅鑼灣，有聚落，〔……〕。由街東行至老雞籠莊，有小村，溪水環繞，左右人煙百餘家，書塾設焉；雖山徑蹊間，然路頗平坦，可以通轎馬者止此。」⁶⁴此文所言老雞籠莊，是地處山間偏遠之區僅有百多戶的小山村，可是在這個小山村中

⁶² 蔣炳釗：《鹿洲全集·前言》（廈門：廈門大學出版社，1995），無頁碼。

⁶³ 清·藍鼎元：〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，《平臺紀略》（臺北：大通書局，未刊年份），頁 49-56。

⁶⁴ 清·吳子光：〈紀諸山形勝〉，《臺灣紀事》卷 1（臺北：大通書局，未刊年份），頁 19。

卻設有書塾以教材中學子，其內容當然是從《三字經》、《增廣賢文》、《弟子規》等清朝傳統訓蒙教育的學童教科書而來，但也相信漸次而升的教材，則必屬朱子集注的《四書》。換言之，清中葉臺灣庶民社會中的儒士在其記事之文中已經說出彼時在臺灣的鄉村鄙地都有社區儒教之存在，於此可證，在更發達的城鄉都邑，民間的儒學儒教是具有一定水準的。

儒家的德教在臺灣傳統庶民社會之情形，在各方志中多有載錄。茲舉例以明之，清代修纂的《苗栗縣志》有如下敘述：

李緯烈，監生，[……]素喜周急。道光六年，漳泉互鬥，以粥賑難民，因而就食日多，舍無隙地，一時賴以活者數百人。行年七十三，預知壽盡，至期，正其衣冠端坐，以「孝友」囑子孫，言畢瞑目而逝。⁶⁵

此記監生李緯烈的一生行誼，即傳統中國社會中鄉治的「施善與教化」之實踐，「預知壽盡」，通常是佛門淨土宗功夫和境界，然而他遺言說「孝友」，且必「正其衣冠端坐」，又有如朱子、曾子臨終時的道德性的身心姿態。可見清朝在臺灣鄉社之小知識份子之生命格調，已屬揉合了儒家和佛教，而在根本的倫常實踐之核心，則屬儒家倫常。

李朝勳，字建初，緯烈子。性孝友，父母兄弟無間言，繼母詹氏，養葬盡禮，稱聲載道。處世善善、惡惡，急公向義；為鄉里排難解紛，抑強扶弱。[……]地方有事，率鄉勇保衛，不吝貲財。生平好讀書，尤精醫術。晚築家塾，設學田，延師訓子孫。歲冬，命考家課，別優劣，賞賚有差。[……]。

此段所述李朝勳的行誼，則屬於傳統中國明清以來的儒學儒教式的鄉約鄉治之內容，包括他的孝友之德行，在地方社會中領導執行彰善懲惡之德規以及教誨庶民行善避惡，更辦理鄉勇起而護衛鄉土社區和聚落，同時，在宗祠中興辦家學，教族中子弟以儒行。這樣的人格，其實就是明清中國庶民社會的儒士典型。

其他人物的記載，譬如一連三位謝姓的地方儒士：

⁶⁵ 以下引述的鄉社之儒士，均引自清·沈茂蔭：《苗栗縣志·先正》（臺北：大通書局，未刊年份），頁 202-204。

謝謙，字搗山，附生，[……]，性正直，好讀書，口不絕吟，博學多能。事親有孝名。每月朔望，必整衣冠禮拜天地、神祇，為乃親祈年。

傳統儒家，無論上層菁英或底層庶民之儒者，尊德性與道問學，是其常道，而且從孝行證成仁心仁德，同時，他們都必參與神聖肅穆的祭天地祭聖賢祭祖宗的三祭之禮儀，這在孔子是如此，在朱子、陽明亦無例外，而在臺灣的傳統庶民社區的地方儒士也是這樣。

謝廷楨，[……] 授徒，善誘不倦，時常以「先器識、後文藝」之言為訓。故今出其門者，多正士焉。

於民間草野設帳授徒，是培養天地之間的君子，不是為了八股科考。此均合乎二程到紫陽夫子的理學門風，也合乎從陸象山到陽明先生的心學家法。在臺灣的鄉社聚落亦可見到此境界的地方儒士，不必大儒才是如此。

謝佳揚，宿儒，[……] 事母能孝。兄早逝，視姪猶子。生平喜讀書，不營家計。授徒里中，嘗言：「日對聖賢，倘誤人子弟，其過莫大！」每歲冬，必倡籌經費，以課鄉鄰子弟；而文風蔚起。

謝氏是鄉土社會中的老儒，其職業就是一位社區聚落之學舍或私塾的老師，家窮是必然的，可是安貧樂道，以教人不倦誨人不厭的孔子精神，期望鄉學中能出聖賢君子。故常倡籌經費教化鄉中子弟。這不是太學、書院的菁英儒家之教，也不是家族在宗祠中的族學而是一位平民儒士在鄉村的學舍之庶民儒學儒教。

孔子說過：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·魏靈公》，第二十六節）無論菁英或庶民之儒學儒教，其動能是在人。臺灣傳統庶民的儒家德教德化，常以地方品學與辦事能力兼備的儒者為中心而在鄉社聚落中發生教化昇揚的影響。謹以清代臺灣後龍和竹塹儒士鄭崇和為例而說明之。

鄭崇和本是金門人，遷居於苗栗後龍，後至淡水廳竹塹城（今新竹市）居住。他於竹塹辦私家書院以教地方子弟。在《淡水廳志》的〈行誼〉論及其儒學性質曰：

晚益好宋儒書，如《性理精義》、《朱子遺書》、《近思錄》諸書，沈潛反復，究極精微。嘗示人曰：「此數書具修齊治平之理，當令子弟於夙興夜寐時，

敬讀數行，以洗心滌慮，久之可從此窺見聖賢學源流。」大抵先生之學原本六經，由事以知事；由宋儒書以析理，而其要則歸於踐履篤實且夫持身之嚴也；執事之敬也；治家之整肅也；與物之公而恕也；見義之勇於為也；執德信道之毫而不懈也。⁶⁶

依鄭崇和晚輩之臺灣進士黃驥雲所撰的〈鄭崇和先生行誼〉來看，就如上面所引一段敘述，鄭氏乃是一位深信朱子儒學的道理而確實在日常生活中依據之而實踐者。他在竹塹教授儒子，根本目的是想造就聖賢，而不是用八股文教青年人只知隻眼死盯著場屋僵死之試卷而求取利祿。

清人崇奉堅信朱子理學的儒士，其氣質和生活十分嚴肅敬謹，鄭氏就是此種類型。〈行誼〉曰：

嘗言：「聖賢之學自主敬始，主敬之道，自克勤小物始。」居常見器物傾側、几案錯列，曰：「此即不正之端。」必更為整頓，然後即安。〔……〕每日讀書正襟危坐，如面質聖賢。〔……〕家庭肅穆，外言不入，內言不出，自寫《朱氏家訓》一篇，懸於中堂曰：「正家之道，略盡此篇，朝夕晤對，開人心目，他佳圖畫，無以易此。」〔……〕次君用錫以名進士掌教書院，生徒林立，先生嚴誨之，〔……〕謂：「士君子砥行立名，必求居家無愧於鄉，在官不負於國，庶幾無忝所生。」⁶⁷

鄭崇和身為一名清時竹塹城中之名儒，其思想、信念和踐履大概就如上述之大端，由此敘述，鄭氏乃典型的清朝朱子理學之儒者。他的時代是在乾隆 21 年（1756）至道光 7 年（1827），在那個盛清時代，與鄭崇和前後約略同一時期，中國儒士具有多元性，就國家層級的大儒言，經史子集之大家以至考據學、地理學大家都有，譬如戴震（1724-1777）、惠棟（1697-1758）、焦循（1763-1820）、莊存與（1719-1788）、錢大昕（1728-1804）、洪亮吉（1746-1809）、章學誠（1738-1801）、阮元（1764-1849）、張穆（1808-1849）等，梁啟超在《中國近三百年學術史》⁶⁸中就這些同一時代的儒

⁶⁶ 清·黃驥雲：〈鄭崇和先生行誼〉，收入清·鄭用錫：《淡水廳志》（毛筆字影印本，未刊出版者與年份），無頁碼。

⁶⁷ 清·黃驥雲：〈鄭崇和先生行誼〉，收入清·鄭用錫：《淡水廳志》，無頁碼。

⁶⁸ 關於清代學術之面向和內容，請讀梁啟超：《中國近三百年學術史》（北京：團結出版社，2006）。

者有深入闡釋，其最主要的意思是指出清代學者呈現了活潑的治學多元性，其學術內容，與清世衰退之後的雙向死寂即一則故紙堆中的釘釘考據；一則僵化而淪為「吃人禮教」的御用理學，是大異其趣的，當然彼時中土的朱子儒學多少還維持一定的生命力，譬如較鄭崇和早一代人的「二陸」，即陸隴其（1630-1692）、陸桴亭（1611-1672），他們是朱子理學的信仰者，雖然無法新創，但其學行大體均屬清高。相比較之下，臺灣時屬中國邊陲，故學術主流不湧入臺灣，中土多采多姿的多元而豐富的學問，在竹塹城，當然無法與聞、欣賞、學習。然而，在鄭崇和的行誼中，可以發現他並非拘泥僵硬的腐儒、朽儒、奴儒，雖然他只是邊陲臺灣的庶民社會中的鄉社儒者，卻與當時的身心端正嚴毅的中土朱子學之大家，沒有本質之差別。

如上所述，鄭崇和並非八股科考之物，亦不在帝王牢籠之中，故其志業都在臺灣當地的社區以及自己的鄭氏家族中實現，依〈行誼〉，鄭氏對於家族各房甚重視其道德規範、子弟教育以及其經濟生活；對於鄉土社區，亦實踐推拓其「施善與教化」的德教德化型的社會工作。苗栗後龍是其來臺之始的舊居，當地靠海，地多貧瘠，鄉民以早耕商販為業，少讀書，民風粗陋，鄭氏為之勸學設塾延師，且經費由其支持，更提供學子每月米糧膏火，同時又完全負擔塾師的日常食住，故師生盡歡，能全心教學，自此後龍的社區聚落「家絃戶誦，秀文士出焉」。嘉慶戊寅，淡水廳設學校於竹塹，鄭氏首倡興建文廟，竹塹文風斯興。其臨終遺言曰：「一生清白，無累後人；力學積德，節儉謙恭。」⁶⁹

總之，鄭崇和是臺灣鄉土中一位傳統庶民儒家的典型，因為竹塹城鄭家是望族，故其名得以顯達。其實，在臺灣的鄉社城鎮，庶民儒家不在少數，他們參與地方社區的儒學儒教，也參與鄉治的各層面之工作，是傳統時代鄉土民間的領導階層，與清朝派來統治的官吏形成互補之角色，而鄉約鄉治的共同體之核心，往往不在官吏而是在這些生活在鄉土民間的庶民型儒士們。

⁶⁹ 以上所述均依據黃驥雲所撰〈鄭崇和先生行誼〉。參氏著：〈鄭崇和先生行誼〉，收入清·鄭用錫：《淡水廳志》，無頁碼。

五、結論

孔孟儒家的常道慧命本來就是面向庶民社會而開放的，所謂仁心仁政之關懷之主體不是君王貴胄，而是生活在廣土上的一切庶民百姓。這個儒家傳統一直都活生生地存在延續於中國鄉土的社區和聚落中，形成中國社會特有的禮制性鄉約鄉治型的德教和德化。

明清時代中國庶民社會愈來愈屬於透過地緣村落會所或血緣村落祠堂而推行鄉土社會自治共同體的「經濟」和「教化」，前者養庶民之身而後者養庶民之心，此在孟子就已構畫了以井田制度為基礎的鄉治藍圖，孟子說：「五畝之宅，樹之以桑，五十者，可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣；謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者，不負戴於道路矣。七十者，衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」⁷⁰此段論述，前面著重經濟生產，主旨在於養庶民之身；後面著重道德教化，主旨在於養庶民之心。孟子的養民王道之思想，垂兩千多年，為中國庶民儒學儒教的經典而依之實踐。

再者，孔孟儒家都十分重視禮俗宗教的方便施教，因為帶有神聖意味的禮俗宗教之神道設教，在古代儒家經典中十分豐富，後世的宋明清大小儒家奉行而不替。這種含融仁義之道於禮俗宗教的民間德教德化，形成為中國庶民社會中的禮治型之城鄉文教共同體。

在臺灣從清朝到當代，庶民社會裏一直活躍著透過民間信仰而推展宣揚儒家道德之禮俗，譬如流行在臺灣客家社區聚落中的「鸞堂」，其以關聖帝君或「三恩主」之崇祀為中心，從清朝歷日據時代以至當代，在社會中扮演勸善戒惡、化民成俗的社會調節和教化之功能。⁷¹在當代臺灣的庶民社會，很容易取得流通的宗教教化之書冊，大多數屬於佛教及附佛外道之勸善書，也有屬於鸞堂性質的善書，譬如筆者

⁷⁰ 南宋·朱熹：《四書集註·孟子集註》（臺北：世界書局，1956），頁 208-209。

⁷¹ 黃麗生：〈臺灣客家鸞堂的儒教意識：以苗栗雲洞宮為中心〉，《邊緣與非漢——儒學及其非主流傳播》（臺北：臺大出版中心，2010），頁 389-440。

就有一本小冊子，名《關聖帝君覺世真經》，其文一開始就說：

人生在世，貴盡忠孝節義等事，方於人道無愧，可立於天地之間，若不盡忠孝節義等事，身雖在世，其心已死，是謂偷生。凡人心即神，神即心，無愧心，無愧神，若是欺心，便是欺神。故君子三畏四知，以慎其獨，勿謂暗室可欺，屋漏可窺，一動一靜，神明鑒察，十目十手，理所必至，況報應昭昭，不爽毫髮。[……]⁷²

類似上引勸善書，均以儒家經典的文章訓言為主旨，譬如這篇內容，多有取材於《中庸》者，而「忠孝節義」四大字，更是朱子在嶽麓書院正廳兩壁的墨寶，於此可見庶民儒教包含了先秦儒家和宋儒之學，一貫傳承，在當代臺灣民間還在通行普化，並未因為現代化和西化的衝擊影響而有所衰亡，換言之，當政治層、學術界，好像儒家已經式微淡薄，可是起碼在臺灣的都市鄉村的大小社區和聚落中，庶民儒家的生命依然剛健流行。

⁷² 黃玉祥等居士印：《關聖帝君救劫文》（苗栗：統一快印商店，未刊年份），頁1。

引用書目

一、原典文獻

- 西漢·戴德著，王夢鷗註釋：《禮記今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1992。
- 南宋·朱熹：〈漳州龍巖縣學記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七），成都：四川教育出版社，1996。
- 南宋·朱熹：〈建寧府崇安縣學二公祠記〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七）。
- 南宋·朱熹：〈祈雨疏〉，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（七）。
- 南宋·朱熹：《示俗》，收入郭齊、尹波點校：《朱熹集》（八）。
- 南宋·朱熹：《四書集註·論語集註》，臺北：世界書局，1956。
- 南宋·朱熹：《四書集註·孟子集註》，臺北：世界書局，1956。
- 南宋·朱熹：《四書集註·中庸集註》，臺北：世界書局，1956。
- 南宋·朱熹：〈鬼神〉，收入南宋·黎靖德編：《朱子語類》（一），北京：中華書局，2004。
- 明·王守仁：〈南贛鄉約〉，《王陽明全集·王陽明奏議》，臺北：考正出版社，1972。
- 明·王夫之：《四書訓義》（上），《船山全書》第7冊，長沙：嶽麓書社，1998。
- 清·全祖望：《鮚埼亭集·外編·沈太僕傳》，收入清·鄧傳安：《蠡測彙鈔》，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·江日昇：《臺灣外記》，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·沈茂蔭：《苗栗縣志·先正》，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·吳子光：〈紀諸山形勝〉，《臺灣紀事》卷1，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·楊二酉：〈海東書院記〉，收入清·范咸：《重修臺灣府志》，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·藍鼎元：〈與吳觀察論治臺灣事宜書〉，《平臺紀略》，臺北：大通書局，未刊年份。
- 清·黃驥雲：〈鄭崇和先生行誼〉，收入清·鄭用錫：《淡水廳志》，毛筆字影印本，未刊出版者與年份。

二、近人論著

- * 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》第 28 冊，臺北：聯經出版公司，2003。
- * 吳仁華：〈胡宏的生平、著作及其思想〉，收入南宋·胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，2009，頁 1-23。
吳震：〈晚明心學與宗教趨向〉，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺大出版中心，2009，頁 61-104。
- * 吳震：〈顏均：思想與實踐的宗教趨向〉，《泰州學派研究》，北京：中國人民大學出版社，2009，頁 268-289。
唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱：〈中國文化與世界宣言〉，收入唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局，2005，頁 120-184。
- * 唐君毅：〈中國之祠廟與節日及其教育意義〉，《中華文化與當今世界》(下)，臺北：臺灣學生書局，1975，頁 583-593。
- * 唐君毅：《中華人文與當今世界補編》下冊，臺北：臺灣學生書局，1988。
- * 徐復觀：〈中國知識份子的歷史性格及其歷史的命運〉，《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1980，頁 183-198。
徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
- * 徐復觀：《徐復觀雜文——論中共》，臺北：時報出版公司，1980。
常建華：《明代宗族研究》，上海：上海人民出版社，2005。
- * 梁啟超：《中國近三百年學術史》，北京：團結出版社，2006。
連橫：《臺灣通史·諸老列傳》，臺中：臺灣省文獻委員會，1976。
陳谷嘉、鄧洪波：《中國書院史資料》中冊，杭州：浙江教育出版社，1998。
陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996。
黃玉祥等居士印：《關聖帝君救劫文》，苗栗：統一快印商店，未刊年份。
- * 黃麗生：〈臺灣客家鸞堂的儒教意識：以苗栗雲洞宮為中心〉，《邊緣與非漢——儒學及其非主流傳播》，臺北：臺大出版中心，2010，頁 389-440。

* 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984。

蔣伯潛：《廣解語譯四書讀本·論語》，臺北：啟明書局，未印年份。

蔣炳釗：《鹿洲全集·前言》，廈門：廈門大學出版社，1995。

錢明：〈中晚明的講會運動與陽明學的庶民化〉，《儒教文化研究》（國際版）18
（2012.8），頁 241-256。

（說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Huang Li-Sheng, “Tai Wan Ke Jia Luan Tang de Ru Jiao Yi Shi: Yi Miao Li Yun Dong Gong wei Zhong Xin” (Confucian Consciousness in Taiwanese Hakka Phoenix Halls: A case study of Yun Dong Palace), in *Bian Yuan yu Fei Han -- Ru Xue ji Qi Fei Zhu Liu Chuan Bo* (Periphery and Non-Han: Confucianism and its Non-mainstream Spreading), (Taipei: Taiwan University Press, 2010), pp. 389-440.
- Liang Qi-Chao, *Zhong Guo Jin San Bai Nian Xue Shu Shi* (Chinese Academic History in Recent 300 Years), (Beijing: Unity Press, 2006)
- Mou Zong-San, “Zhong Guo Zhe Xue de Te Zhi” (The characteristics of Chinese Philosophy), in *Mou Zong San Xian Sheng Quan Ji* (Collection of Mou Zong-San), Vol.28, (Taipei: Linking Book Co., 2004)
- Tang Jun-Yi, “Zhong Guo Zhi Ci Miao yu Jie Ri ji Qi Jiao yu Yi Yi” (Chinese Temple and Holidays and their Educational Significance), in *Zhong Hua Wen Hua yu Dang Jin Shi Jie* (Chinese Culture and Contemporary World), Vol.2 (Taipei: Student Book Co., 1975), pp. 583-593.
- Tang Jun-Yi, *Zhong Hua Ren Wen yu Dang Jin Shi Jie Bu Bian* (Chinese Humanism and Contemporary World: Supplement), Vol.2, (Taipei: Student Book Co., 1988)
- Tsai Ren-Ho, *Kong Meng Xun Zhe Xue* (The Philosophy of Confucius, Mencius and Xunzi), (Taipei: Student Book Co., 1984)
- Wu Ren-Hua, “Hu Hong de Sheng Ping, Zhu Zuo Ji Qi Si Xiang” (The Life, Works and Thoughts of Hu Hong), in *Hu Hong Ji* (Collection of Hu Hong), (Beijing: Zhong Hua Book Co., 2009), pp. 1-23.
- Wu Zheng, *Tai Zhou Xue Pai Yan Jiu* (A Study of Taizhou School), (Beijing: China Renmin University Press Co., 2009), pp. 268-289.
- Xu Fu-Guan, “Zhong Guo Zhi Shi Fen Zi de Li Shi Xing Ge Ji Qi Li Shi De Ming Yun” (Chinese Intellectuals’ Historical Characteristic and Historical Fate), in *Xue Shu Yu Zheng Zhi Zhi Jian* (Between Academics and Politics), (Taipei: Student Book Co., 1980), pp. 183-184.
- Xu Fu-Guan, *Xu Fu Guan Za Wen -- Lun Zhong Gong* (Xu Fu-Guan’s Essays -- On Chinese Communist Party), (Taipei: China Times Publishing Co., 1980)