

戰後初期台灣儒教的意識型態調適與建構

——以黃贊鈞的出版事業與《人海回瀾》的論述 為中心

李威寰

清華大學中國文學研究所博士候選人

摘要

本文分析了戰後初期，以黃贊鈞為中心的台灣儒教出版與思想論述。1946年，台北崇聖會復興主持孔廟活動，後又於1951年被改組為台北市孔子廟管理委員會；同時期，儒教刊物的出版中心，也從台北孔廟轉移到一般民間寺廟。從這些事態的發展過程中，可以看到當時官方在儒教意識型態方面的轉變，影響了黃贊鈞的儒教出版事業。因此，黃贊鈞等台籍人士的儒教論述，也因應戰後時局變遷而調整，試圖重新獲取共同建構儒教意識型態的正當性。從黃氏主編的《人海回瀾》來看，主要有三種論述模式：第一、「對抗或矯正」，就是以「道德」對抗「科學」，以澄清「迷信」的貶抑觀點，或是揉合戰後台灣社會「去日本化」的訴求，試圖與主流意識型態整合。第二、「勸進或協力」，就是強調儒教對社會治理的實用傾向，表達自己與政府站在同一立場，並確立儒教的存在價值。第三、「借道論述」，就是利用國族主義的文化論述，替換自身的宗教立場，附和於主流意識型態；這種論述模式，最能表現台籍儒教人士宣揚儒教信仰的迂迴用意。

關鍵詞：台灣儒教、黃贊鈞、《人海回瀾》、大同要素、意識型態

The Ideological Adaptation and Construction of Early Postwar Taiwanese Confucianism:

Center on the Publishing Career of Huang Zan-Jun and the Discourses of *Ren-hai Hui-lan*

Li Wei-Huan

Ph.D. Candidate
Department of Chinese Literature
National Tsing Hua University

Abstract

This article centers on Huang Zan-jun in order to analyze Taiwanese Confucian publications and discourse during the early postwar period. At that time, the Taipei Confucius Worship Association (崇聖會) which was in charge of Taipei Confucius Temple, was reorganized as the Administrative Committee of Taipei Confucius Temple (台北市孔子廟管理委員會); meanwhile, the publishing center for Taiwanese Confucian journals was moved from the Taipei Confucius Temple to a regular folk temple. Through these developments, the ways in which changes in official attitude towards Confucian ideology impacted on Huang's publishing career become apparent. Thus, in response to the postwar climate, Huang and his comrades re-formulated their discourse with the purpose of re-establishing the legitimacy of Confucian ideology. According to the contents of *Ren-hai Hui-lan* (人海回瀾), edited by Huang, they had three main modes of discourse: first, the opposition of "scientism" with "moralism" as a way to address belittling views of Confucianism as "superstition", or using the trend of "de-Japanalization" to integrate it into the official ideology; second, the emphasis of its

alignment with the government vis-a-vis political policy in order to attest to the value of Confucianism in Taiwan society; third, the replacement of their own religious views with discourses of nationalism so as to parrot official ideology. This final mode best illustrates the roundabout nature of Taiwanese Confucians' discursive strategy in the early postwar period.

Keywords: Taiwanese Confucianism, Huang Zan-Jun, *Ren-hai Hui-lan*, Da-Tong Yao-Su, Ideology



戰後初期台灣儒教的意識型態調適與建構

——以黃贊鈞的出版事業與《人海回瀾》的論述為中心

一、前言

黃贊鈞（1874-1952），字石衡，號立三居士，是日治時期台北大龍峒地區的重要士紳，曾擔任臺灣日日新報記者、大龍峒公學校教員，也曾在大龍峒信用組合、大龍峒同風會擔任要職。除了教育與經濟活動之外，黃氏最重要的影響力，是發揮在儒教文化與民俗信仰兩方面。¹ 昭和4年（1929）² 出版的《臺灣人物評》，指黃氏「漢學造詣深（孔道奉行著）」，³ 曹容（秋圃，1895-1993）於民國38年（1949）為黃著《大同要素》撰寫的〈黃贊鈞先生略歷〉，⁴ 提到黃氏與大龍峒保安宮、樹人書院文昌祠、台北孔廟、指南宮、永靜廟等組織的關係相當密切。

黃贊鈞從1920年代開始，就不遺餘力地推廣儒教文化，包括推動「孔道宣講團」、倡建台北孔廟、發行《感應錄》與《崇聖道德報》（以下簡稱《道德報》）等儒教刊物。其中《道德報》從昭和14年（1939）創刊，一直延續

- 1 「儒教」概念在日治時期的台灣，有時被當作一門宗教看待，例如昭和21年（1935）增田福太郎（1903-1982）就以「儒教」來定義鸞堂信仰，這是因為鸞堂信仰的崇儒性格所致；而以日治時期儒教刊物中大量的果報感應篇章來看，也與今天一般認為「子不語怪力亂神」的儒家性格相去甚遠。見增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（台北：南天書局，1996.08，財團法人明治聖德紀念學會，1935.09原版），頁16。及至戰後，魏清德（1887-1964）仍在「身世報告書」中，自陳宗教信仰為「儒教」。見魏清德，〈身世報告書〉，黃美娥編，《魏清德全集》柒·文獻卷（台南：國立台灣文學館，2013.12），頁30-31；感謝審查委員提示此資料。不過時人所謂「儒教」，內含對社會道德教化的強調，這也是不可忽視的，例如謝汝銓（1871-1953）就強調儒教「儒教以五倫為重，專務現實，不尚虛無，與各宗教大異。」見雪漁，〈宗教說（一）儒教〉，《崇聖道德報》42期（1942.08），王見川等主編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第二輯第26冊（台北：博揚文化事業公司，2010.05），頁6。因此本文所謂「儒教」，就是根據歷史事實，在宗教性格、道德教化一體兩面的脈絡下來說的；這種綜合性，在戰後的《人海回瀾》中表現得也很明顯。
- 2 為突顯歷史上的政治脈絡，本文在各年分首次出現時，會並陳官方年號與西元紀年，但後續再提及該年分，則僅標明西元紀年，以減冗贅。
- 3 林進發，《臺灣人物評》（台北：赤陽社，1929.09），頁126。
- 4 曹容，〈黃贊鈞先生略歷〉，黃贊鈞，《大同要素》（新北：龍文出版公司，2011.05，台北永靜廟，1949.03原版），頁13-16。

到昭和20年（1945），前後總共六年、72期。⁵戰後黃贊鈞仍持續推行儒教文化，1949年挑選戰時連載於《道德報》的〈原道〉、〈孔聖為宇宙救世主〉兩篇系列文章，再加上新撰〈止殺篇〉、〈新民篇〉等文，出版為單行本《大同要素》。民國39年（1950），延續日治時期儒教雜誌的刊行，發刊《人海回瀾》，一直到民國41年（1952），共發行三年、16期（目前可見者共11期）。

目前學界對黃贊鈞儒教事業的研究，大多集中在日治時期，最重要的研究成果是謝崇耀〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉。戰後的部分，以李世偉〈海濱扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945-1970）〉較重要，尤其是首先指出《道德報》與《人海回瀾》跨越不同政治時期的相續關係，對本研究有直接的啟迪作用。⁶綜合地說，謝崇耀較深入地分析了《道德報》在宗教、文化、國族方面的認同傾向；李世偉的研究，則進一步延續到戰後時期，描述了戰後台灣儒教團體的發展情況。

立基於前人的研究成果，本文的目標是以《大同要素》、《人海回瀾》為根據，深入挖掘黃贊鈞等台籍儒教人士的思想，這兩種文獻，學者尚未有深入探討。本文將根據這兩種文獻，論述台灣儒教從日治晚期到戰後初期的發展轉折。在此尤其重要的問題是，身處於現代科學觀流行與政權轉換的時期，黃贊鈞與其他作者的儒教事業，在意識型態方面，面臨如何的脈絡轉變？

本文第二節，將說明《大同要素》、《人海回瀾》在出版背景方面，與日治晚期的《道德報》有何不同，並藉此觀察台灣儒教人士面臨的局勢變遷。接著，在這種轉變下，他們如何與社會上掌握正當性的強勢意識型態整合，或至少不被排擠出界？本文第三節，將以《人海回瀾》的儒教論述為例，說明黃贊

5 關於《道德報》的研究，可以參考謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》5期（2007.10），頁141-186。附帶一提，謝文指《道德報》總共發行71期，其實應該修正為：目前可得見者，最晚是到第71期。因為根據黃贊鈞的說法，《道德報》總共發行了72期，停刊則是由於戰爭末期製字工廠爆壞的緣故。見黃贊鈞，〈台北聖廟沿革〉，《人海回瀾》2卷6/7期（1951.08），王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，（台北：博揚文化事業公司，2009.03，台北光明社，1933.02原版），頁671-679。另外必須指出的是，《人海回瀾》原書在這一期編號上，誤作「第2卷第3期」，然而真正的第2卷第3期，已於1951年3月出版，所以這一期應是「第2卷第6/7期合併」才對。為了避免混淆，筆者對此期資料所做的註腳，都直接改成正確的卷期編號。

6 李世偉，〈海濱扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945-1970）〉，《民俗曲藝》172期（2011.06），頁215-216。

鈞等人如何回應新時代意識型態的轉變；第四節說明，他們如何利用1950年代國族主義掛帥的文化論述，迂迴地達成以儒教勸世的目標。釐清這些問題，有助於進一步了解儒教思想的社會性，也就是作為一個實例，說明儒教社群如何調適自身，以便參與戰後初期台灣文化、政治等方面意識型態的建構。

從更宏觀的學術範疇來說，本文的問題意識，著眼於儒教思想與社會變遷的關係——尤其指因為政權轉換而來的思維變遷。因此，像《人海回瀾》這種試圖將儒家教化傳播於社會的刊物，為了使人信從、為了盡可能地支配社會上的道德觀念，他們採取了什麼樣的論述／出版模式？這是本文的焦點所在。然而想要引導社會思維，首先必須有一定程度的說服力才能進行；其次，如果有另一種立場不盡相同，而且掌握政治權力、具備更強大說服力的思想派系，又該如何？在這種思考脈絡下，再經過對文獻的分析，筆者認為黃贊鈞等台籍儒教人士，對於戰後在學術、宗教、文化、政治各層面握有支配權力的國民政府，整體而言採取盡量與之嵌合的協調態度。

因此，本文所謂「意識型態」概念的用法，不是馬克思主義「統治階級為了維護統治權力而建構的虛幻觀念」這種批判性定義，⁷而是更為中性地，指在社會上互相競逐的各方思想派別，在對話過程中共同建構成的整體思維體系。在這種定義下的「意識型態」，更接近曼海姆（Karl Mannheim）所謂「意識型態的總體概念」（The total conception of ideology），就是「假定一個既定的社會狀況與一個既定的觀點、見解或知覺總體之間有對應關係。」⁸換句話說，這個「總體概念」理論的著眼點，不是在意識型態服膺於哪一個特定群體的利益，而是在於產生意識型態的社會脈絡，以及它的建構過程。

因此，這個建構過程不會是「一言堂」，也不會是以某派思想的勝利為終點，而是立場不同的派別，在競爭過程中互相滲透，互相牽制，營造出一

7 參閱John B. Thompson（約翰·湯普森）著，高鈺等譯，《意識型態與現代文化》（中國南京：譯林出版社，2012.12），頁41-49。

8 與「意識型態的總體概念」相對的就是「意識型態的特殊概念」（The particular conception of ideology），也就是「假定這種或那種利益是一個既定謊言的原因或欺騙的原因」，這就比較接近馬克思的用法。見Karl Mannheim（曼海姆）著，黎鳴、李書崇譯，《意識型態與烏托邦》（中國北京：商務印書館，2000.09），頁59。

個意識型態的平衡環境。⁹ 換句話說，這個建構過程的終點，應該是支配權力在文化論述上的有效運作，也就是韋伯（Max Weber）所謂「正當性」（legitimacy）的控制或獲取。¹⁰ 本文的切入點就是：戰後初期的台灣，國民政府掌握了在文化與政治方面，主導意識型態的正當性，黃贊鈞等儒教人士則根據自己的立場，加入這場意識型態的建構。在分析《人海回瀾》等文獻的出版與論述時，我們將著眼於雙方意識型態互相依違迎拒的過程。其中兩支明顯的分析軸心為：在知識範疇上，民俗信仰與「科學」觀念的相互拉鋸；在政治論述層面，儒教人士試圖透過社會治理與國族主義上的輸誠，獲取自身儒教意識型態的正當性。

從日治時期開始，隨著殖民者的統治需求而來，「科學」觀念加速進入台灣人的意識，對傳統文化的思維衝擊尤其強烈，這已相當為人熟知。¹¹ 但是有關戰後初期台灣儒教與科學／政治意識型態之間的互動，相對而言研究成果較少，雖然過往已有林登昱、林安梧等人指出，國民政府治下的「科學」觀念如何影響儒家經典的詮釋方法，¹² 但是就庶民性格更強烈的「儒教」體系而言，兩位學者則還沒有著墨。

對本文更有參考價值的研究成果，是周克勤、李世偉兩位。周文從國民黨在中國時期的新生活運動，談到戰後在台灣官方儒學論述：戰後國民政府以

9 波妮·艾利森（Bonnie H. Erickson）就曾指出各種異質性立場的存在，對建立完整社會思想體系的重要性。見Bonnie H. Erickson, "Networks, Ideologies, and Belief System", in Peter V. Marsden and Nan Lin eds., *Social structure and network analysis* (Beverly Hills: Sage Publications, 1982), pp. 159-172.

10 韋伯認為政治方面的支配關係，必須具有某種類型的正當性，最基本的是三種：「理性法制型」、「傳統型」、「卡里斯瑪型」；而具有正當性的支配關係，其影響力不止於政治層面，也波及「各種社會關係和文化現象」。見Max Weber（韋伯）著，康樂等編，《支配的類型：韋伯選集（III）》（台北：遠流出版事業公司，2006.10），頁6-7。這就是本文的正當性概念來源。韋伯也以這個概念，對世界宗教進行社會學分析，這也是本文有以借鑒之處。

11 相關研究可參考文瀾，〈從「揚文會」談到「新學研究會」〉，《臺北文物》8卷4期（1960.02），頁39-42；蔡淵黎，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》26卷1期（1988.05），頁109-132；姚人多，〈認識台灣——知識、權力與日本在台之殖民治理性〉，《台灣社會研究季刊》42期（2001.06），頁119-182。

12 林登昱，〈危機與變遷——民國四十年代的儒學傳播新主題〉，成功大學中國文學系編，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（台南：台南市立文化中心，1997.06），頁283-334；林安梧，〈「黨國儒學」的一個側面思考——以《科學的學庸》為核心的理解與檢討〉，《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（台北：臺灣學生書局，1998.11），頁97-116。

「科學」為手段，以「國家」為目標，打壓／改造民俗信仰與民間儒教。¹³ 李氏的研究範圍從戰後一直到1990年代，在戰後初期的部分，指出台籍儒教人士在孔廟的活動方面，與官方合作無間，而大陸籍儒教人士，則積極響應了官方振興國族的訴求；李氏將這一類型稱為「合作協力揚儒教」的行動。¹⁴ 針對這兩種論點，本文都有進一步的分析。兩位學者的研究方法，對本文也相當有參考價值。本文綜合了李世偉「由下而上」——民間儒教組織對官方政策的肆應方式——的視角，還有周克勤對官方意識型態的剖析。除此之外，筆者也加入「比較」的觀點，觀察政權轉換前後，台灣儒教論述的異同；希望透過這些方法，展示戰後初期台灣儒教意識型態的建構過程與歷史意義。

二、從《崇聖道德報》到《人海回瀾》——出版中心的轉移

黃贊鈞於1939年創刊《道德報》，當時的出版單位為「台北崇聖會出版部」，社址就在「台北市大龍峒孔子廟內」。台北崇聖會在大正6年（1917），以民間團體的身分，恢復孔子釋奠典禮；後又於大正14年（1925）組成「台北聖廟建設籌備處」，提倡重建台北孔廟，並組織「孔道宣講團」四處宣講儒教倫理。¹⁵ 台北孔廟的建設經費，主要由民間人士捐款，其中又以辜顯榮（1866-1937）捐款最多，不過日人高官如上山滿之進（1869-1938）、後藤新平（1857-1929），也多有以個人身分捐款者。孔廟建成以後，崇聖會也順理成章地擔負起祭典事宜等責任，是孔廟的營運單位。¹⁶ 從台北孔廟的重建過程可以看出，崇聖會名義上是一個民間團體，且成員以台北的有力人士為主，與官府的關係非常良好。這樣的運作模式，一直延續到戰後。

13 周克勤著，林宛瑩譯，〈戰後國民政府與儒家思想：西學為體、中學為用？〉，黃俊傑、何寄澎編，《臺灣的文化發展：世紀之交的省思》（台北：臺灣大學出版中心，2002.03），頁59-90。

14 李世偉，〈戰後國民政府與儒教團體之互動〉，《臺灣宗教研究》11卷2期（2012.12），頁88-92。

15 黃贊鈞，〈台北聖廟沿革（1933）〉，林欽賜編，《瀛洲詩集》，王見川編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁21；不著撰人，〈孔道宣講團〉，《臺灣日日新報》，1925.10.23，4版。黃贊鈞分別在1933年、1951年發表過兩篇〈台北聖廟沿革〉，1932年版發表在《瀛洲詩集》，1951年版發表在《人海回瀾》，二文內容大同小異，1951年版增加了戰後崇聖會與台北孔廟的發展。為避免混淆，筆者將1933年版加註為「台北聖廟沿革（1933）」，以示區隔。

16 黃贊鈞，〈台北聖廟沿革（1933）〉，林欽賜編，《瀛洲詩集》，王見川編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁22-23。

根據黃贊鈞記述，原本應該於昭和20年（1945）農曆八月底舉辦的孔誕祭典，暫停了一次，第二年即民國35年（1946），才又提議復興崇聖會與祭典：

乃提議復興臺北崇聖會，以圖祭典辦法加強。開官民有志會議，議決官民合辦。推臺北市長游彌堅為主任委員，市教育局長黃啟瑞，及辜振甫為副主任委員……屆期另組織孔子誕辰祭典籌備委員會。仍以市長為主委，教育局長、及辜振甫為副主委。¹⁷

這次的孔誕祭典，事先特別開了「官民有志會議」，強調這次是採用「官民合辦」的方式進行。值得注意的是，在日治時期，崇聖會的會長就曾兩度由政界日人擔任；¹⁸而從昭和2年（1927）的《祀孔典禮執事表》來看，典禮主祭、副主祭由日本官員擔任的例子也很常見。¹⁹因此可知，祀孔祭典以政府官員領銜，其實是崇聖會一貫作風。雖然崇聖會從未刻意矯飾其與官方的密切關係，不過在戰後第一次祭典籌備的聲明中，卻特別強調「官民合辦」，可能是為了營造「光復」後官民同心協力，振興漢文化與孔教的氣氛。民國40年（1951）三月，崇聖會改組為「台北市孔子廟管理委員會」，以時任台北市長吳三連（1899-1988）為主委，黃啟瑞（1910-1976）、辜振甫（1917-2005）仍為副主委，黃贊鈞則擔任其中一位常務委員。²⁰然而戰後崇聖會與官方的關係雖然更形緊密，卻也對黃贊鈞的儒教出版事業帶來轉折。

根據黃贊鈞自述，《道德報》延續了先前《感應報》的創刊意志；²¹而昭

17 黃贊鈞，〈台北聖廟沿革〉，《人海回瀾》2卷第6／7期，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁679。引用原文若無新式標點，則由筆者加入，以下皆同。

18 第一任會長為木村匡（1860-1940），同時兼任總督府史料編纂委員會評議員，第四任會長小松吉久（1867-?），同時兼任台北州州協議會員。參考註17，頁679；高野史惠，〈日據時期日台官紳的另外交流方式——以木村匡為例（1895-1925）〉（台南：成功大學台灣文學研究所碩士論文，2008），頁105；《臺灣總督府及所屬官署職員錄》（來源：<http://who.ith.sinica.edu.tw/mpView.action>，檢索日期：2019.08.26）。

19 這一年的主祭是「三浦台北州知事」，副主祭是「田端台北市尹」。見《祀孔典禮執事表》，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第二輯第33冊（台北：博揚文化事業有限公司，2010.05，台北崇聖會，1927.09原版），頁237。

20 同註17，頁681。

21 黃贊鈞，〈發刊弁言〉，《崇聖道德報》創刊號（1939.03），頁1。

和8年（1933）發刊的《感應報》，出版單位是「台灣道德報社」，此社與發行《道德報》的崇聖會出版部一樣，社址皆在台北孔廟內。²²黃贊鈞的出版事業，因戰爭影響而暫停，戰後崇聖會雖復興舉辦孔廟祭典，卻沒有立刻恢復出版刊物。一直到1949年，黃贊鈞才出版專書《大同要素》，出版單位卻改成台北永靜廟；1950年創刊了《人海回瀾》，出版單位是「台灣道德月刊社」，社址也在永靜廟。日治時期跟隨黃贊鈞編輯《道德報》的施教堂（1892-1959），在黃氏過世後，繼續出版《正言》月刊，出版地址也不是台北孔廟，而是台北覺修宮。換句話說，隨著時移世易，戰後初期的台北孔廟已經不再是儒教刊物的出版中心；這類出版工作，反而轉移到以鸞教或三教合一為主要背景的俗民寺廟中。²³

為什麼會出現這種出版重心的轉移？雖然缺乏直接的文獻說明，但我們還是能根據這些刊物一貫的性質，再比對戰後孔廟與俗民寺廟的差異，進行推測。就刊物性質而言，有兩個特色：第一、《道德報》與《人海回瀾》兩種雜誌中，藉宗教感應、鄉野奇談等類文章來勸善的，刊載比重都相當大；民眾捐款贊助刊印，也常附帶祈求合家平安或身體健康，民俗信仰的色彩可謂相當濃厚。第二、明代以來大盛於民間，儒釋道三教合一的思維，是這些出版品的主要思想背景，例如《大同要素》扉頁就印上「振興三教 促進大同」的字句。²⁴而在黃贊鈞等人的心目中，三教又以儒教為首，且孔子儼然有教主的地位，甚至因此為文稱「孔聖為宇宙救世主」。²⁵由此可見，這些書籍建構論述的基礎，前後一貫地，相當強調儒教的宗教性格。

就宗教性格的強弱而言，永靜廟、覺修宮等廟宇要比孔廟來得強烈許多，顯然也更接近黃贊鈞儒教論述的調性。就孔廟的宗教性格而言，戰後政府很明確地將官方孔廟與一般寺廟作性質上的切割；這也牽涉到官方如何建構儒教

22 不著撰人，〈感應錄頒行希望者速通知〉，《臺灣日日新報》，1933.11.18，8版。

23 永靜廟的背景，可參考立三居士，〈永三上人傳〉，《人海回瀾》2號（1950.11），頁31。覺修宮的背景，可參考竹溪梅叟，〈覺修宮沿革誌〉，《正言月刊》1卷2期（1954.10），莊幼岳編，《正言全集》1冊（台北：正言雜誌社，1978.03），頁1。

24 黃贊鈞，《大同要素》，頁7。

25 黃贊鈞，〈孔聖為宇宙救世主〉，《崇聖道德報》53號（1943.07），王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第二輯第26冊，頁224。此文也收入黃贊鈞，《大同要素》，頁81。

論述正當性的問題。例如民國48年（1959），台灣省政府民政廳曾發出官方正式聲明，主張：「儒教寺廟僅供先哲孔子，未奉其他神像者，自不適用寺廟登記規則」，²⁶顯示官方認為祀孔廟宇與其他宗教的寺廟性質不同。黃得時（1909-1999）也於民國70年（1981）應省政府邀稿，編撰《臺灣的孔廟》，主張孔子崇祀既不是道教，孔廟也不是一般寺廟，所以不應由內政部管理，而應由屬於中央機關的教育部直接管理，以「確立孔子的權威」。²⁷另外，民國56年（1976），苗栗鎮與頭屋鄉兩地，共有包括孔子廟在內的五座新廟落成，地方計畫大肆慶祝；省政府民政廳竟發文給苗栗縣政府，要求調查，並且「民間一般寺廟，不得以孔子廟為名稱，應予糾正」。²⁸

總之，戰後國民政府治下的孔廟地位，在體制方面，已與一般寺廟分開管理，而所謂「儒教」的內涵，在知識範疇方面，也逐漸與民俗信仰切割開來。²⁹由此可見，黃贊鈞等人的儒教出版重心，從日治時期的台北孔廟轉移到戰後初期的民間寺廟，正是台灣儒教在戰後分流為官方與民間、正統與邊緣的過程中的一个表徵；而分流的原則，就在是否分配到官方建構的文化正當性。黃贊鈞等人的儒教論述，顯然因為親緣於民俗信仰、宗教性格強烈，因而被剝奪了正當性。

1951年「崇聖會」之改組為「台北市孔子廟管理委員會」——從強調「對孔聖之尊崇／崇祀」更名為符合現代化理性修辭的「管理委員會」——可能也與這種分流原則有關。1950年8月12日台灣省政府發給台北市政府的公文，指

26 〈儒教寺廟應否辦理登記案〉，《臺灣省政府公報》48年春字22期，頁292（來源：http://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&sysid=E0997099&jid=79002356&type=g&vol=48012800&page=%E9%A0%81292，檢索日期：2018.11.13）。筆者由翁聖峰的文章得知這份文獻。參閱翁聖峰，〈禮失求諸野？——論儒學、儒教宗教性與台灣文學研究的學術整合〉，許素蘭編，《回眸凝望：開新頁——台灣文學史料集刊》第七輯（台南：國立台灣文學館，2017.08），頁126-127。

27 黃得時，《臺灣的孔廟》（台中：臺灣省政府新聞處，1987.10），頁119。

28 何鳳嬌編，《臺灣省警務檔案彙編——民俗宗教篇》（台北：國史館，1996.01），頁34。上述黃得時編著專書與這份文獻，都是經由周克勤文章得知的。參閱周克勤著，林宛瑩譯，〈戰後國民政府與儒家思想：西學為體、中學為用？〉，黃俊傑、何寄澎編，《臺灣的文化發展：世紀之交的省思》，頁73、87。

29 解嚴以後，由於社會與政治環境的改變，台灣政府對待民間儒教的態度漸趨開放，民國79年（1990），「中國儒教會」正式於內政部登記成立。筆者認為，類似案例可以作為劃分台灣儒教發展的分期參考。參閱「中國儒教會」（來源：<http://中國儒教會全球資訊網.tw/緣起.htm>，檢索日期：2019.08.17）。感謝審查委員提示這條補充資料。

稱根據該年8月11日《中華日報》報導有關孔子誕辰的新聞，發現台北有崇聖會組織，但是「查該會何時組織成立，本府無案可稽，今擅自活動，於法未合，應即先行令飭停止活動。」³⁰然而翻閱附錄剪報，該年參與籌備者不僅由市教育局長黃啟瑞主持，總統府也派科長參加會議，並且決定將由總統主祭；況且從1946年開始，崇聖會的祭孔典禮已復辦了四屆。這樣一個由政府要員領銜且活動多年的組織，省府「看報紙才知道」的可能性似乎不高。之所以特別強調「報載」，是為了解釋何以「現在才辦此案」，如此卻反而凸顯出這是具有針對性的處理。總之，省府立即「令飭停止活動」；接著台北市政府在1951年3月將崇聖會改組為管理委員會，7月完成立案程序。³¹

由上述幾種跡象拼湊歷史現場，可見台灣交由國民政府治理之後，台籍儒教人士終於可以名正言順地發揚漢文化與孔教，卻又被迫與強勢的現代化治理短兵相接；尤其在儒教宗教性格的詮釋方面，更是官方與台籍儒教人士之間最大的扞格。歸納而言，戰後台灣官方極力將儒家與宗教劃清界線，將宗教元素從既有的儒教活動中抽取出來，再填入文化道統與科學認知的立場。除了上述孔廟組織與出版脈絡的變化以外，還有如林登昱指出，1950年代經學研究的兩種新著述形式：「一、為落實『科學的整理文化遺產』而有了『重新分類』的作業；二、為配合『簡切易知的觀點』而有了『今解今譯』與『通俗化』的產生。」³²或是如林安梧指出，蔣中正在《科學的學庸》裡，強調《大學》的「格致」就是「科學」，也展現出為了依附科學主義而自成一格的經典詮釋。³³黃贊鈞等台籍人士的儒教論述，如何面對這個意識型態上的新變？

30 「為臺北市政府崇聖會之組織查該會何時組織成立本府無案可稽應即先行令飭停止活動」（1950.08.15），〈崇聖會組織〉，《臺灣省級機關檔案》，國史館臺灣文獻館（原件：臺灣省政府），典藏號0040123008799001（來源：http://ds3.th.gov.tw/ds3/app004/list_pic1.php?ID1=0000040221&ID2=0000404136&v=001，檢索日期：2018.11.13）。

31 「據電復遵令撤銷崇聖會及設立孔廟管理委員會等情復希知照由」（1951.07.26），〈崇聖會組織〉，《臺灣省級機關檔案》，國史館臺灣文獻館（原件：臺灣省政府），典藏號0040123008799007（來源：http://ds3.th.gov.tw/ds3/app004/list_pic1.php?ID1=0000040221&ID2=000404142&v=001，檢索日期：2018.11.13）。

32 林登昱，〈危機與變遷——民國四十年代的儒學傳播新主題〉，成功大學中國文學系編，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》，頁318。

33 林安梧，〈「黨國儒學」的一個側面思考——以《科學的學庸》為核心的理解與檢討〉，《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》，頁106-111。

由於《大同要素》以重刊《道德報》文章為主，經過筆者校對，《大同要素》重刊的文章，文句幾乎沒有重大修訂。少數有修訂的地方，是對思想義理以增加括號的方式來補充說明，³⁴或是將戰時的「暴敵無人道」改成「強國無人道」、「使西歐慘無人道之國」改成「使彼慘無人道之國」之類，都不算是重大的修改。³⁵所以就思想內容而言，其應對的時局脈絡應歸屬於戰爭時期。因此，下文探討黃贊鈞儒教思想在戰後的轉折，將著重在《人海回瀾》的內容上。

三、《人海回瀾》的思想結構與編輯特色

《人海回瀾》的刊載內容，佔比最大的三種類型可以分作：宗教類、勸善類、論理類。宗教類例如〈陰陽之道唯有至誠〉、〈虐母順妻兒、不孝雷打死〉等刊載感應故事、闡述宗教觀念的篇章；勸善類例如轉載丁福保《少年進德錄》之類格言著作，或〈如何來做好人〉之類從現實人際關係來教導倫理道德的篇章；論理類例如〈孔教之於社會〉、〈孔子是大格致家〉等文章，著重在闡述儒家義理或分析有關社會風氣的思想觀念。

《人海回瀾》這類儒教刊物的編輯取向，主要是以儒家倫理價值為基礎的勸善論述，而且又以果報、輪迴、感應等傳奇故事為大宗，所以就內容而言，上述三類文章的界線是很難精準切割的。不過雖然同為勸善，它們在試圖參與主流意識型態建構的方式上，卻各有不同，本節就是從這個角度切入，說明《人海回瀾》的思想結構與編輯特色。為提綱挈領，以下先從黃贊鈞針對《人海回瀾》出版宗旨與背景而作的自述類文章開始，理解此刊物的主要立場；再論述宗教類、勸善類、論理類文章的思想結構與編輯特色。

（一）《人海回瀾》的思想主軸

關於《人海回瀾》的思想主軸，可以從〈人海回瀾發刊的目的及緣由〉、

34 黃贊鈞，〈原道（其十三）〉，《大同要素》，頁43-44。

35 黃贊鈞，〈孔聖為宇宙救世主（其十四）〉，《大同要素》，頁109-110。戰時台灣屬日本統治，當時的戰爭對象「暴敵」，指涉同盟國成員如中英美法等國家，因此戰後行文的更改，自然是因為台灣人的陣營隨著政權轉換的緣故。不過這種程度的修改，所佔比例不大，對《大同要素》諸文的整體思想也沒有影響。

〈人海回瀾發刊的使命及宗旨〉、〈永三上人傳〉三篇文章看起。

黃贊鈞自述他發刊《人海回瀾》的宗旨，是繼承日治時期發刊《感應錄》、《道德報》的精神：「他來出世帶到的使命，就是勸世。他所懷抱的宗旨，就是振興聖道、救正人心。所以自一世、二世、至今三世，是同一樣的使命，同一樣的宗旨。」³⁶所謂一世是指《感應錄》，二世是《道德報》，三世就是《人海回瀾》。顯而易見，「勸世」是黃贊鈞歷年出版刊物最重要的宗旨。不過「聖道」倒不純然是儒家道德，在黃贊鈞的觀念中，他強調的道德教導雖然以儒家為主，實際上是儒道釋三教義理的綜合：

或者疑為孔教，是甚麼不純的；或宣揚孔教的，為有甚麼組織的。請將孔教的由來（儒道釋三教是堂堂正正的教，不但東洋承認，西洋亦是承認的），再為詳細研究。³⁷

另外，出版《人海回瀾》的「台灣道德月刊社」就設立在台北永靜廟內，永靜廟與其開山祖師永三上人，從日治時期就開始贊助黃贊鈞的儒教事業。³⁸永三上人的宗教觀念就是「知三教之同一心，釋萬殊之歸一本，以無形而及有形，以知始而求知終。聖曰存心，道曰修心，佛曰明心。」³⁹這裡所謂「三教」，若與黃贊鈞的說法對照，顯然也是指儒教、道教、佛教三種。可見《人海回瀾》與它的出版單位永靜廟，在宗教義理的綜合統整上，共享著相當寬容的思想模式。另一方面也可看出，《人海回瀾》的刊行，面對了一些質疑的聲音，主要就是針對雜誌的宗教性質而發；作者們對這些質疑的回應，也凸顯出他們的思想特色，詳見下文。

雖然《人海回瀾》的勸世論述，有強烈的綜合性宗教傾向，但還是不能將各宗教看成是平起平坐的地位，它仍然強調以儒教為主軸，再結合其他宗教，

36 立三子，〈人海回瀾發刊的使命及宗旨〉，《人海回瀾》3號（1950.12），頁13。引文根據原文傍點處劃設底線。

37 同註36。

38 以「永三上人」、「永德師徒一同」為名的贊助紀錄，散見於多期《道德報》的贊助名單中。

39 立三居士，〈永三上人傳〉，《人海回瀾》2號，頁31。

構成雜誌的思想體系。例如黃贊鈞自述他開始發刊儒教雜誌的關鍵，是1937年在福州見中日戰爭爆發，生民塗炭，興起強烈的勸世動機：

嗣後歸來，聞戰火益擴大，一時忍耐不住，默禱於台北聖廟先師孔子神前。蒙先師默示，謂這回的劫數，乃是天道的逆行，要挽回這大劫數，非有發大願力，是很難見效的……鄙人曾發刊感應錄勸世，即以該發刊勸世雜誌為立願，蒙默示取名「人海回瀾」……鄙人遂每日清晨，虔備香案，禱天輕減浩劫，速賜和平，復我漢土，安我漢族；俾四海昇平，再見大同之盛。直至百日完足。始蒙獲准。⁴⁰

證諸戰時發刊的《崇聖道德報》，雖然當時刊名不是黃氏此處宣稱的「人海回瀾」，但是在第70期（1944.12，頁3）、71期（1944.12，頁5）都已出現全頁的「人海回瀾」題字，可見黃氏歷年發行儒教刊物的心態確實相當一致；就動機而言，這段自述是相當可信的。更重要的是由此可見，黃贊鈞發刊《人海回瀾》的思想背景，是架構在宗教性格強烈的民間儒教的基礎上——露骨地表達以孔子為神明，並且能與孔子進行意識交流的神祕經驗。另外，這段自述對「劫數」的強調，也符合了明末以後民間宗教對世間「末劫」、「大劫」的重視，以及這些觀念對台灣民間宗教的影響；⁴¹ 這些都可表現《人海回瀾》強烈的宗教性格。

除了宗教元素以外，還應該注意黃贊鈞如何詮釋其儒教事業，在不同政權局勢之間的銜接。在黃氏的自述或《人海回瀾》後續篇章中，作者從不諱言他們的儒教事業在日治時期歷史經驗中的奠基。但是類似「復我漢土」、「安我漢族」這樣的文字，若放在日治時期，是不可能通過主管機關審查的。這類文字之所以值得我們注意，是因為它能提供線索，讓我們觀察黃贊鈞等作者在宣教勸世的同時，如何回應不同政權的國族認同要求；在戰後確定回歸「祖國」

40 立三子，〈人海回瀾發刊的目的及緣由〉，《人海回瀾》2號（1950.11），頁3-4。

41 李世偉，〈日據時代臺灣儒教結社與活動〉（台北：文津出版社，1999.06），頁155-156；211-212。

統治之後，又如何國民政府主導的意識型態中，「恰當」地汲取日治時期的歷史經驗，達到宣教勸世的目的。

（二）科學與迷信的對立——宗教類與勸善類文章的思想與編輯

細讀《人海回瀾》的勸世篇章，綜合各篇內容，我們大致可以根據被提及的次數，由多到少歸類出八種主要的道德條目，排出序列：佔第一位的是「孝順」，第二位是「戒貪汙、貪利心與不義之財」；第三位由「勤儉忍讓」與「戒殺救命」並列，第四位是「尊敬神聖」；第五位是「勸善樂捐」，與針對婦女而言的「婦道／家庭倫理」並列；最後則是「忠誠報國」。這八種道德條目的思想源頭駁雜，很難各自歸屬於一種宗教或倫理學派別；除了「孝順」具有比較明顯的儒家特色以外，它們大多是流傳於傳統鄉村社會的基本倫理觀念。⁴²

上述現象可以與施教堂多次轉載的《少年進德錄》的著作性質相呼應，此書是無錫丁福保（1874-1952）編輯，蒐集歷代名人名著言論，作為讀者修身教材。丁氏自敘此書是由「儒先書籍，掇其言之切於日用者」編輯而成，並自嘆：

四十無聞，仲尼所歎。昌黎曰：「聰明不及於前時，道德日負其初心，其不至於君子而卒為小人也。」昭昭矣，其吾之謂歎！刊之，因志吾之過焉。雖然，袁了凡有言曰：「從前種種。譬如昨日死。從後種種。譬如今日生。」繼是以往，服膺此書，兢兢業業，日處於憂勤惕厲，以檢束其身心。⁴³

42 我們可以從17世紀以來，官方規定定期舉辦鄉約宣講的內容，得到傳統鄉村社會對日常倫理道德的大致共識，例如《聖諭廣訓》、《關聖帝君覺世真經》、《文昌帝君陰騭文》等文獻，都是鄉村廣傳的倫理教條。參考酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究》（中國南京：江蘇人民出版社，2010.08），頁427-435；496-505；江志宏，〈善書與社會控制——以清代台灣社會為例〉，《台灣歷史學會通訊》15期（2002.12），頁56-66。

43 丁福保，《少年進德錄》（中國上海：醫學書局，出版年不詳），頁1。丁氏此書編成於1914年；見熊慧敏，〈丁福保編輯出版思想研究〉（中國武漢：華中師範大學碩士學位論文，2010），頁33。

這段提到袁了凡（1535-1606），就是著名的以三教合一為思想基礎的人物。⁴⁴再觀察書中各章所引用的，摻雜了各種學派或民間善書、格言集的言論，例如《莊子》、《老子》、《勸戒全書》⁴⁵、《願體集》⁴⁶、陸隴其（1630-1692）《治嘉格言》⁴⁷等書。可見施教堂、丁福保等勸善作者雖然自稱以儒或以孔為宗，但「儒教」或「孔教」與其說是經過嚴格的「判教」邏輯而定義出的教派定名，不如說是一種象徵意味強烈的依附論述。透過對三教合一、以儒為宗的形式，意圖使這些「切於日用」的日常倫理教條，在社會中具有以傳統主義為基礎的正當性——換句話說，就是名正言順地使這些倫理教條融入主流意識型態中。以下舉《人海回瀾》的宗教概念為例，就可以更清楚地看到，作者們如何透過與主流意識型態的互動，來追求這種正當性。

就勸世篇章的表述形式而言，主要可分成兩類，一類是以感應故事勸誘讀者的宗教類文章，這類文章在整部雜誌占比超過三分之一；另一類是純粹說教式的勸善類文章，這類文章又可分成故事或《少年進德錄》這樣的格言兩種形式，就比例而言，勸善類文章比宗教類都來得少。勸善類文章在比例上的短少，可能是因為編者認為，對大眾階層而言，說教形式的勸世效果，比不上宗教感召的效果；這就牽涉到編者與作者群對「宗教」概念的認知。

就像前引黃贊鈞自述「或者疑為孔教，是甚麼不純的」，《人海回瀾》這類儒教雜誌在當時受到最嚴重的質疑，可能就在宗教性質上。尤其是宣傳靈異或報應故事，相當容易引來實證主義科學觀的非議，被說是「迷信」。所以雜誌才會在感應故事的評語中，一方面較保守地宣稱「陰陽鬼神災祥報應之事，雖然難解……關此事，我們素來恐惹物議，不欲多談，今欲為志善而未入信

44 關於袁了凡的思想，可參考酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究》，頁299-335。

45 《勸戒全書》是明末一部大型的善書集成，集合了《感應篇》、《功過格》、《寶訓集》等善書。見酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究》，頁739。

46 《願體集》為清代李仲麟編輯，有關日人倫的一部格言集。見李仲麟輯，陳芝蘭增訂，《願體廣類集》，陳建華、曹淳亮編，《廣州大典》（中國廣州：廣州出版社，2015.04，上海圖書館藏上海同文書局石印本，1893.12原版）。

47 《少年進德錄》載錄署名「陸清獻公」的格言，出自《治嘉格言》；此書是清代陸隴其治理江蘇省嘉定縣時，撰述有關人倫日用的道德格言。日治晚期，《道德報》也曾以相同的形式，轉載此書格言。見陸隴其，《治嘉格言》（台北：廣文書局，1975.04）；丁福保，《少年進德錄》，頁5；李金柯，《格言集句》，《崇聖道德報》6期（1939.08），頁12。

者，舉一確例，以供參考。」⁴⁸或是說：

按輪迴之說，儒者不道，現代所謂科學者尤反對。乃察江瞎子之身世，似以一人轉生五胎，非靈魂之說果有之乎。天下之理無窮，惟大哲學家，能會其通，余非為迷信，特記此以待世之能解疑者。⁴⁹

然而無論作者如何委曲其說，雜誌刊載了大量的感應故事，這是一個明顯的事實。所以另一方面，又較積極地主張：

近來科學發展，被雷擊者，皆曰感電而亡。似周某在田中，並無樹木銅線等類，可來引電的物。周子不同在一處，亦被打得半死，旋即急症而亡……欲說他為非天報，能可得麼？⁵⁰

或是說：

同刻而發現這異事，若說是偶然，抑是有甚麼邪術仙法，我都不信。然則科學家說雷是天地的大自然，乃陰陽電相摩擦而發，亦似有理。若照此事來看，則欲說無有鬼神為司其事，吾亦不能信，請科學家再研究研究。⁵¹

由這些言論可見，如何回應主流的科學意識型態的質疑立場，是《人海回瀾》作者的重要問題意識。

在「科學」概念的對照下，《人海回瀾》作者群極力傳播的因果報應或鬼神有靈的觀念，都蒙上了一道「迷信」的貶抑評價。如何一面維護感應觀的立場，一方面又不落入時人所謂「迷信」的窠臼中？這是雜誌在討論「宗教」概

48 不著撰人，〈陰陽之道唯有至誠〉，《人海回瀾》2卷1期（1951.01），頁15。

49 雪，〈江瞎子〉，《人海回瀾》3號（1950.12），頁32-33。

50 不著撰人，〈虐母順妻兒、不孝雷打死〉，《人海回瀾》2號（1950.11），頁30。

51 立三子，〈月送孝子·雷擊逆兒〉，《人海回瀾》2卷2期（1951.02），頁30。

念的一大重點。例如強調「崇敬」與「迷信」的差異：「孔子為我國之至聖，曾言鬼神之為德，其盛矣乎！雖言敬鬼神而遠之，所謂遠者，恐人過於迷信耳，然亦必須崇敬也。」⁵²又說：

惟是敬神，亦要有道……汝有十分虔誠，神有十分感應；汝有三分虔誠，神亦三分感應。祈禱之法亦有道，祈求國泰民安，合境平安，至誠定有感應。若清香三枝，菓品四碟，便欲求財源滾滾，此是愚蠢之求。至於賭博求贏，甚至盜賊求劫掠成功，必反惹神怒。為人在世，積德為先，若忠孝作善之人，雖無祈禱，神亦擁護。古云：神所憑依，將在于德。孔子曰：「丘之禱久矣。」觀此可知人若積德行善，則雖神道設教，不求自有感應也。⁵³

可見「崇敬」與「迷信」的差別，就在人心道德觀念的輕重差異上：「積德行善」與「崇敬神明」可以說是一體兩面的事情，至於為了私利而敬神，才是「迷信」。總之，在「科學」與「迷信」的夾攻下，《人海回瀾》亟須以故事實例或義理邏輯來與它們論辯，以使其儒教論述獲得正當性。

雜誌論述還有另一條取得正當性的途徑，就是援引戰爭與殖民地經驗來強化雜誌的宗教概念。前述黃贊鈞將世界大戰視為「大劫」，因此發願勸世，以救正人心；但是當戰時黃氏主編《道德報》，已從福建遊歷歸台，卻沒有如此強調戰爭的影響。⁵⁴由此可見，時空背景的改變，使戰爭經驗成為《人海回瀾》儒教論述的一種重要引證資源。例如描述日軍搗毀菲律賓天主教教會與神像的故事，作者稱這是因為天主教對其他教不容忍，才有這樣的「報應」，黃贊鈞也評論：

鄙見不論何教，皆要互相尊重、互換意見，以相規益，纔是無背教旨。

52 蘇星輝，〈敬神之道 要在崇敬勿過迷信〉，《人海回瀾》2卷3期（1951.03），頁12。

53 同註52，頁13。

54 黃贊鈞，〈發刊弁言〉，《崇聖道德報》創刊號，頁1。

我至聖孔子，以泛愛親人為宗，老安少懷為志，使後世學者能體會我孔子的聖心，行將聯合五教而為一，以造就大同天下。⁵⁵

又如黃贊鈞將表弟於飛機爆擊中逃生的經驗，歸功於平日對指南宮的虔誠奉獻。⁵⁶ 當戰爭經驗與殖民地經驗結合，更能強化世變中一般民眾身不由己的危機感，以加強作者的說服力。例如描述日本軍人家庭因為他們的敬神態度與忠義精神，最後得以免於陣亡，並特別強調：「日人能這樣，而我國的人如何？慢神已不可，況又隨聲附和，笑為迷信，未免太過。」⁵⁷

還值得注意的是「日本人」作為前殖民者，在這些敘事中扮演的角色。除了因為正面特質而具有警惕作用之外，也有一些敘事，符合了戰後對日本殖民體制的批判立場。例如描述台北「一劣紳」，為了取媚日人，迎合政府對台灣喪葬舊俗的改革，遂「建議限令喪家停柩不能超過七十二小時，違者嚴罰。」最後遭到報應：「果然病革時，家人皆聞鬼哭於室，殊感驚怖。身後所遺財產，其子耗散一空，寧不懼哉。」⁵⁸ 又如基隆某漢學家，雖任總督府評議員，但不滿日人治台政策，所以始終不通日語，最後讓「曾受日本教育、善操日語」並任通譯的女婿搶走了家族生意。這個女婿「當日人唱毀各廟的金紙亭時，其岳不遵令，主張不毀。婿為某會員，竟拂其意，即日令人拆去。拆後未及一星期，而疾發身死，人皆以為受神罰云。」⁵⁹

上述兩則敘事，都採取了「日本殖民＝改革傳統＝遭到惡報」的立場，同時達到「批判日本殖民」、「守護傳統文化」、「宣揚因果報應」的效果；尤其最終得到報應的人，都是「助紂為虐」的台灣人，不難看出作者的教化論述是以本國人士為目標。這在戰後初期「去日本化」與「科學／反迷信」的意識型態之間，巧妙地取得了平衡點。

55 衡，〈靈感記〉，《人海回瀾》2卷1期，頁10-11。

56 不著撰人，〈比島淪陷 土偶木像一同遭劫〉，《人海回瀾》2號，頁16。

57 不著撰人，〈三銅片得了一條命〉，《人海回瀾》3號，頁26。

58 不著撰人，〈損人利己終無善果 取媚日人受報應〉，《人海回瀾》2卷2期，頁28。

59 不著撰人，〈暗奪岳父權益 不良女婿終受惡報〉，《人海回瀾》2卷3期，頁24。

（三）論理類文章的實用傾向與治理意識

除了感應勸善類文章，《人海回瀾》中也有不少旨在分析儒教義理、針砭社會風氣的論理類文章，而且大多是由黃贊鈞著述。論理類文章展現出來的思想特色，就是以儒教義理為基礎來達到勸善目標，從理論層面切入，而不著重在論證鬼神報應之真實。例如為了說明道德行為的形上基礎，黃贊鈞花大篇幅連載了《玄都玉枕》一書，採用天人感應的立場，從開天闢地、日月星辰、氣化流行談起，主張「天地景象恆變，實根人心道德無常，故邪正不同，而沴祥自異。」⁶⁰ 比起易受譏嘲的鬼神報應論，這裡就從系統性的理論來證明道德行為的必要性，也相對較符應於以「分科設論」為基礎的現代科學觀念。

更多是從社會局勢、國家政策層面切入的，例如〈孔教之於社會〉談「迷信」、「神道設教」等概念，就從「宗教可補政刑所不及」的觀點切入：

人心之文明日進，則作奸犯科之智巧，亦隨之日進，終必至於政刑教化之全無可施。而人心之陰毒險狠，全無可制。於是乃不得不以無形界之制裁，為補有形界之制裁所不能逮。⁶¹

此外並主張「上位者，以孔教之精神，為薰陶學子之材料。（防青年為邪說動搖）在下者以孔教之道德，為勸化頑迷之鼓吹也。」⁶² 由此可見，無論做為一門宗教或是一門倫理學，作者心目中的儒教，其本質就是維持社會秩序的一套意識型態；而與政府協調工作、分進合擊，是實踐儒教的主要方法。由此可以注意的是，蔣中正（1887-1975）於1951年底演講〈改造教育與變化氣質〉、1952年的〈整理文化遺產改進民族習性〉，主張以「固有的民族德性」、「四書五經」為精神教育的重點，是1950年代開始在師範院校推動「中國文化基本教材」的指導思路。黃贊鈞主張應該將儒教道德作為學校的教材，與政策正相符合，而其言論做為一種社會倡議，在時間點上也剛好為蔣氏的意見做了鋪

60 立三子參校，〈玄都玉枕〉，《人海回瀾》2卷2期，頁9-10。

61 黃贊鈞，〈孔教之於社會（一）〉，《人海回瀾》3號，頁2。

62 黃贊鈞，〈孔教之於社會（二）〉，《人海回瀾》2卷1期，頁2。

塾。⁶³

因為黃贊鈞理解的儒教，是首重於從道德面出發以維護社會秩序，因此具有強烈的實用傾向；這也可以從他對宋明儒學的觀感看出來。黃贊鈞於戰時就清楚地主張宋儒的學問有不切實用的弊病：

宋儒雖熟研性理，然多失拘執，故今日遂有以是為痼病，謂理學家多有不通時務者。此則學者之拘泥章句，沉溺考據之誤，非學孔孟者即有是弊也。夫聖人教人以格致，即所以教人修齊治平之學，窮可以獨善其身，達則可以兼善天下。⁶⁴

此外，戰後的《人海回瀾》也屢屢論及唐代或宋明儒家學者的不切實用，例如說韓愈、朱熹、王陽明等人的學說「實用少，見效亦薄。」⁶⁵或說他們「雖殫精竭慮于這箇性理學，究未可視為果升堂入室也。」⁶⁶黃氏既強調儒教須實用於社會，遂相當重視論述「修齊治平」的《大學》思想，這是他從戰時到戰後一貫傾向。戰時連載於《道德報》的〈原道〉，就花了相當大的篇幅論述《大學》思想，詳細檢討了朱熹、王陽明等人的格物致知論，意圖做出一家之言。戰後《人海回瀾》中的數篇文章，也一再強調《大學》思想在儒教的中心位置，例如說：

孔子的志望，是在于大同，而其學術，闡明于大學。其道德貫注于人道（故重三綱、五常、八德），其抱負即以達到治國平天下為量。其在我中華，為文化的先緒，為儒教的開宗。其道即內聖外王之道（修之在己為內聖，施于天下為外王），其學即修、齊、治、平之學。⁶⁷

63 〈孔教之於社會〉分兩篇發表於1950年12月與1951年1月。

64 立三居士，〈原道（二十二）〉，《崇聖道德報》24號（出版年月不詳），頁2。

65 衡，〈人類注射針（四續）〉，《人海回瀾》2卷1期，頁1。

66 立，〈孔子是大格致家〉，《人海回瀾》2卷6/7期，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁658。

67 不著撰人，〈先師孔子略紀〉，《人海回瀾》2卷6/7期，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁636。

其他如〈孔教之于國家〉、〈孔教之於家庭〉、〈遵聖道以求大同〉等文，都有類似立場的論述。這些篇章的立場，就是認為《大學》思想是儒教的中心，而「大同」的理想是儒教的目標。由此可見，《人海回瀾》對儒教的現世效用有非常強烈的關懷，尤其認定儒教道德是平治社會的基礎。這種立場與黃贊鈞編輯儒教雜誌以勸世勸善的行動，是完全契合的。

黃贊鈞的儒教觀念，既然重實用，而且強調與政府合作，那麼「儒者」在整個社會體系中應該要有一個明確的定位。在〈儒教闡要〉中，黃贊鈞說：

四民（士農工商）的中間，獨儒沒有一定的職業。儒就是讀書，研究修齊治平的道。他若研究成功，即可出去應了國家的聘，去代國家辦政事、治人民。領了國家的俸祿（薪津），來養他的家庭（雖無職業亦似一項的職業），這就是儒教的天職也。⁶⁸

由「應了國家的聘」、「領了國家的俸祿」的角度來說，黃氏眼中儒／士的職業，近似今人所謂「公務員」。但如果從「研究修齊治平之道」、「代國家辦政事」以「治人民」的角度來說，這裡的儒／士顯然是介於「國」與「民」之間，因其具有儒教修養而得以領導民眾的一個階層，而非今人想像中，處理瑣屑行政庶務的辦事人員。所以黃贊鈞特別強調「儒」沒有一定的職業，或只是近似於一種職業；因為儒者的儒教修養是為了「國家」而行的，國家如果不需要儒教輔佐，「儒」即難以成為「儒」。

在黃氏的理念中，儒者儼然是國家的具體化身。因此才說，儒者不是靠著某一種專門技術能力維生的，儒的活動是一種「天職」。儒者的存在與儒教國家共享先驗的「正當性」，因此對一般民眾有不證自明的領導地位。

回顧前述宗教類與勸善類的文章，面對科學意識勃興，因此大多具有強烈的對抗意識，反駁與矯正的情緒較濃厚。反之，《人海回瀾》中以黃贊鈞為主要作者的論理文章，它們的論述立場與掌握意識型態正當性的當政者是相同

68 立三子，〈儒教闡要〉，《人海回瀾》2卷2期，頁7。

的，因此這類文章大多展現出贊成、勸進的態度。李世偉曾指出，戰後初期民間儒教人士對國民政府的態度，可以「合作協力揚儒教」來定位；周克勤則指出，國民政府以科學／反迷信的名義打壓民間信仰。不過如果從《人海回瀾》的出版位移與思想內容來看，此時期的儒教人士，為了參與整體意識型態的建構，除了積極主動地協力勸進以外；在很多時候，他們的論述是依違在捍衛宗教立場與勸進文化政策之間，藉此維持自身儒教論述的正當性。因此可以說，台籍人士在戰後儒教意識型態的建構過程中，並非只有「協力」或「被打壓」兩種面相。

我們如果把黃贊鈞在此表現出來的，對「正當性」的追求策略，連結到前述強調果報感應的宗教脈絡，就可以明顯看到，戰後初期台灣這批儒教文人，如何體現了韋伯所謂「賦予宗教扮演著使他們自己的生活方式和生活地位『正當化』的角色。」⁶⁹ 也就是說，「宗教」本身的存在價值，很可能還得服膺於這批儒教人士的其他社會目標。因此，無論黃贊鈞等人與官方意識型態保持協調或對立的立場，為了強調儒教對現世的存在價值，他們總是積極地與主流意識型態對話，有時候甚至必須調整自身的論述重心，以實現他們的勸世目標。下文處理以國族主義為主軸的文化論述，可以把這點看得更清楚。

四、《人海回瀾》從國族主義「借道」的論述模式

1950年代，台灣社會關於儒家文化的論述中，國族主義佔有重要位置。最具有代表性又有指標意義的，當屬1952年6月，蔣中正發表〈整理文化遺產改進民族習性〉的主張：

經書是我們民族文化的精髓。總理嘗說：「他的政治思想，是上承堯、

69 見Max Weber (韋伯) 著，林榮遠譯，《經濟與社會》(中國北京：商務印書館，1997.12)，頁552。林榮遠將legitimation譯為「合法化」，筆者在此改譯為「正當化」。在韋伯的宗教社會學分析中，儒教是屬於滿足現世社會地位的「得勢特權階層」(privileged strata)的宗教，不同於另外一種將希望寄託在來世救贖的「非得勢特權階層」(non-privileged strata)的宗教。因為儒者滿足於現世地位，所以儒教內含的身分倫理，雖然是儒者須遵守的道德規範，但反過來說，也是對儒者「道德修養」與「社會地位」二者關係的正當化論述。參閱簡惠美，《韋伯論中國——《中國的宗教》初探》(台北：臺灣大學出版中心，1988.06)，頁144-146。

舜、禹、湯、文武周公、孔子一貫的道統而來的。」……我們如像今日共匪一樣，不要中國的文化則已，否則若要保存和發揚我們中國的文化，就應該以經書為我們文化的基本材料。這些經書實是中國的文化精華所在最寶貴的文庫。⁷⁰

就此邏輯而言，中國人之所以能成為一個民族，最重要的就是因為傳承了儒家文化；反過來說，除去儒家文化，中國人恐有亡族的憂患。《人海回瀾》刊行的兩次孔子誕辰特刊，就在這種「中華民族與儒家文化共存亡」的脈絡中，刊登了許多社會賢達的紀念文，並且大多是以此為前提來論述。例如吳國楨（1903-1984）所謂「孔道不廢中國不亡」、⁷¹史延程（1886-1979）說「吾人虔誠紀念之餘，不能不就其有關於民族生存之著述犖犖大者遠者，而略述之以資表揚。」⁷²李寰（1896-1989）則稱「孔子遺教」為「中華國魂」等。⁷³從另一個角度來看，黃贊鈞等台籍儒教人士對國族主義脈絡的立場，卻有微妙之處。

對黃贊鈞等人來說，人心的道德修養遠比國族認同來得重要，所以前文分析的各類文章，國族認同的位置都不醒目；即使在重大社會事件的評論方面，他們的態度也是如此。戰後初期的台灣社會，隨著政權轉移、二二八事件、國民政府大撤退來台等重大事件發生，無論政治或民生都是相當動盪不安的。《人海回瀾》的一些記載中，反映了當時的社會情勢；我們在此要特別注意的是，作者對這些社會事件採取的觀點。例如敘述戰後失業的台籍學校教員，無奈中偷盜玻璃、地瓜等物，最後被發現而自殺，文末有評論：「其境可悲，其心可原，其妻子更不知如何究竟也。噫！天下多此苦惱人，安得仁人君子，為

70 蔣中正，〈整理文化遺產改進民族習性〉，教育部教育資料研究室輯，《總統三年來關於教育文化的訓示聯合報》（台北：教育部教育資料研究室，1953.04），頁76。

71 吳國楨，〈孔道不廢中國不亡——為四十年孔誕紀念作——〉，《人海回瀾》2卷6/7期，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁639。

72 史延程，〈孔子誕辰紀念〉，《人海回瀾》2卷6/7期，王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁641。

73 李寰，〈宏揚孔子遺教 重招中華國魂 為紀念孔子二五〇三年誕辰作〉，《人海回瀾》3卷15/16號（1952.09），頁3。

一手援之也。」⁷⁴又如面對二二八事件的經驗，作者的重點全放在自己平常敬重佛祖，才能在被裁賊的情形下，最後通過軍警盤查。⁷⁵

對於這類明顯因政治沉痾導致的社會事件，⁷⁶《人海回瀾》的觀點沒有上綱到國族存亡的層面，甚至也不在社會、政策的實務層面上，反而又回歸到呼籲慈善、道德，與因果報應等層面。注意到這個現象，我們才能理解，何以黃氏等人既強調以儒教勸世，卻又有「不談世事知無補，修省從教自保身」這樣的詩句；⁷⁷此詩句背後的邏輯就是，不去追究社會事件的責任，凡事皆以個人的道德修養為念。

就黃贊鈞最重視的「大同境界」來說，國族主義在他的大同圖像中，位置也不甚重要。黃氏大同理想的標的，與其說是「國族復興」，不如說是要追求「世界」的大同，例如所謂「儒教就是治世的教，就是平治天下國家的教，且可使世界造成大同，永遠無戰爭的慘厄」，⁷⁸或是把「第三次〔世界〕大戰」當作達到大同境界的最後阻礙。⁷⁹在這些構想中，「中國」或「一國」都不是大同的最後終點。這可能由於黃贊鈞對《大學》八德目的謹守，「平天下」總是要擺在「治國」後面，是最後階段；所以才主張「聖道以正心、修身、齊家、治國、平天下，順次表出，就是以正心為起點，平天下為終點，平天下就是大同的成果。」⁸⁰即使有時強調「我漢族、我同胞，那個人不是黃帝的子孫？我國家、我父祖，那個人不受了孔子的教澤？若自此能知覺醒，發憤圖強，就我們所志望的大同盛治，立作目標」云云，⁸¹這種說法，與其解釋成將

74 不著撰人，〈可憐的教育家〉，《人海回瀾》2卷4/5期（1951.05），王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁708。

75 張永贊，〈生平信觀音 臨危保平安〉，《人海回瀾》2卷4/5期（1951.05），王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊，頁696-698。

76 吳濁流曾指出，吏治不清是造成當時台灣教員經濟困境的一個重要原因，當時許多地方政府把「薪金留在囤積物資的資金上面，利用通貨膨脹，先賺一票才發之故。當時國民學校的教師是最淒慘的一群。」而二二八事件的政治緣由，在當時即有《前進》雜誌詳加剖析，可見時人已有揭露事件政治脈絡的眼光與相關資訊。見吳濁流，《台灣連翹》（台北：草根出版事業公司，1999.09），頁170、186。

77 施教堂，〈新春人海回瀾試筆〉，《人海回瀾》2卷2期，頁17。

78 立三子，〈儒教關要〉，《人海回瀾》2卷2期，頁8。

79 不著撰人，〈大同夢〉，《人海回瀾》2卷2期，卷頭。

80 立三子，〈遵聖道以求大同（續前）〉，《人海回瀾》2卷3期，頁3。

81 同註80，頁4。

「國族復興」與「大同境界」合一，不如說是「借道」於國族意識，以鼓吹同胞實踐孔子之教。

我們可以透過前後期文章的比較，看到黃贊鈞「借道」的做法，也就是如何藉由國族主義，鼓吹儒教，同時刻意掩護自身的宗教立場。前文提到，在1950年12月、1951年1月連載的〈孔教之於社會〉中，黃贊鈞主張以儒教道德作為青年學子的教材，此文恰好可看作，為蔣中正1952年的〈整理文化遺產改進民族習性〉鋪墊的社會言論之一。然而在〈孔教之於社會〉中，黃贊鈞尚未放棄強調儒教「神道設教」的性格，也就是「以無形界之制裁，為補有形界之制裁所不能逮」。換句話說，民俗信仰中包含的因果報應觀念，作為一種「知識前提」，並沒有被黃贊鈞排除在針對青年學子設計的儒教道德架構之外——學習者修養儒教道德的動機（因果報應），與施行儒教教育的效果（無形界輔佐有形界），都是在宗教信仰的脈絡中運作的。

到了1952年蔣氏發言後，黃贊鈞在該年的孔誕特輯，特別發表了響應的文章：

我五千年來之固有文化、固有道德，為我國體之精華，為我人民之真髓。守則存，舍則亡。行之可以興國家、益社會、利人民，棄之則國家危、社會亂、人民困。此古今不易之理，國家振興之機。⁸²

此文將「固有文化」、「固有道德」與國家興亡連結起來，正是當時國族主義的主流論述模式。不過在此須要注意的，是所謂「國體之精華」之類的用語。

「國體」一詞在近代中國報刊的使用中，主要是指統治體制，例如共和制或君主制的分別。⁸³但是黃贊鈞在此所謂「國體」，是與「人民之真髓」並列，如此反而與明治維新以來日本的「國體」概念相似，都是指一種國族性格；也就

82 黃贊鈞，〈敬告全國諸文士諸父老共同蹶起上應總統號召整理文化遺產諭告〉，《人海回瀾》3卷15／16號，頁2。

83 例如所謂：「國體就是國家根本體制，依統治權所在做種種區分。其說創自亞里士多德，以國家由一人統治者曰君主制；由少數人統治者曰貴族制；由多數人統治者曰民主制。」見舒翼，〈關於國體問題〉，《公論》3期（1946.10），頁6。

是以篩選過的儒教思維——摒除「易姓革命」等觀念——強調天皇制度「萬世一系」的統治正當性，後來也灌輸到殖民地的教育中。⁸⁴

這種用語上的歷史殘餘——雖然不合時宜卻又似是而非——很容易讓人聯想到：黃贊鈞即使不是一個國族主義者，至少也對國族主義的操作不陌生。因為早在戰爭時期，《道德報》就曾被動地以國族主義修辭維護儒教刊物的發行。《道德報》第一次在封面印上聲援戰爭的標語，在昭和17年（1942）3月的37期，該月就是《道德報》因應出版法改正並送審的月份，此後各期封面一律皆有聲援標語；黃贊鈞後來也發表了〈志願軍〉（59期）、〈大和魂歌〉（61期）等詩歌。⁸⁵

在同一篇文章中，黃贊鈞儒教論述的宗教立場，就被國族主義的文化立場掩蓋起來：

社稷宗廟，雖有時而傾，而文化精神，終渝久不滅，此皆我先聖先王，文教之至美，我若祖若宗，謹守而弗替焉耳。今大陸沉淪，同胞慘痛，我等誠宜上下一心，研究我固有文化，官民同體，遵行我應盡忠誠。守孝悌，行忠信，識禮義，知廉恥；舍小我以就大我，先正己而後正人。⁸⁶

這段文字描述的，是儒教道德的正當性來源，因為儒教道德是「我先聖先王，文教之至美，我若祖若宗，謹守而弗替焉耳」，所以應該繼續傳承發揚。在此應該注意的是黃氏論述重心的變化，從傳承祖宗文化的角度來論證儒教道德的必要性。這種傳統主義的思維，其實是黃贊鈞常見的觀點；〈孔教之於社會〉也強調「神道設教」首先見證於《易經》之中，施行於「五帝三王」之世。⁸⁷

84 參考陳瑋芬，〈井上哲次郎的《敕語衍義》——關於「忠孝」的義理新詮〉，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（台北：臺灣大學出版中心，2005.06），頁191-245；駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》（台北：臺灣大學出版中心，2017.01），頁51-71。

85 謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》5期，頁174-176。

86 同註82。

87 黃贊鈞，〈孔教之於社會（一）〉，《人海回瀾》3號，頁1-2。

不過在這段引文中，祖宗聖賢所發明流傳下來的，是「文化」精神、至美之「文教」，對於「神道設教」之類反而無一語提及；黃氏在此消除了一貫的宗教傾向。

事實上，「宗教」在民國初年讀經問題的社會爭論中，具有重要位置，論者反對硬性規定學子必讀四書五經，因為他們認為這些古籍不應該被看作具有宗教性格的神聖經典；因此，往後當權者支持讀經的論證途徑，漸漸摒棄儒家與西方宗教之間的類比法，轉而強調儒家經典是民族文化不可分割的本質結構。蔣中正在1950年代的言論，背後有這樣的脈絡。⁸⁸ 從這個角度來看，就可以理解黃贊鈞為什麼要在響應蔣氏主張的同時，省略自己一貫的宗教立場。因為在具有學術或政治正當性的知識框架中，不論是否贊成學校讀經，宗教與儒家經典都不能屬於同一類別。

總之，包括黃贊鈞、施教堂等台籍儒教人士的篇章在內，我們在《人海回瀾》的孔誕特輯中（就是1951年8月與1952年9月）可以看到許多國族主義立場的儒教論述。但是如果把黃氏等人的文章獨立出來，並進行前後期——甚至可以上溯到戰爭時期的《道德報》——論述的比較，就可以發現，黃贊鈞對國族主義修辭的操作，很可能帶有一種「借道」的意圖：透過附和國族主義修辭，並適度掩蓋自身宗教立場，以達到推廣儒教倫理的目的。這批台籍儒教人士的最終關懷還是在儒教倫理本身，而不是挽救國族危亡。

五、結語

黃贊鈞的儒教出版事業，在戰爭時期原本穩定地於台北孔廟運行，最後因被戰火波及而中斷；戰後初期雖然復興了台北崇聖會，卻又因為黃氏等人的宗教性格，與國民政府傾向科學、理性治理的現代化管理意識相左，所以轉而在民間廟宇出版。再者，不只是出版組織必須轉移，黃贊鈞等人也在儒教論述方面，碰上對民俗信仰不表同情的現代思維——尤其是在知識與政治兩方面都具有正當性、以「科學」為尚的意識型態。

88 李建弘，〈經典與實踐——當代臺灣讀經運動之研究〉（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2007），頁24-31。

黃贊鈞在戰後出版的《人海回瀾》，一方面肯定無形中有靈異報應，但也強調儒教信仰是以道德修養為根柢，因此並非盲目迷信；另一方面，援引日治晚期的戰爭經驗，利用「日本」在戰後台灣的微妙形象，既可用來作為正面的警惕對象，又可用作負面的批判對象。因而兼顧了「反駁迷信」與「去日本化」的作用，兩種途徑，試圖與官方分享知識、政治意識型態的正當性。

與宗教類文章不同，《人海回瀾》的論理類文章通常從政策面或社會風氣面切入，具有實用傾向，其中《大學》的八德目與大同理想是黃贊鈞的核心思想。因此就最終目標「治國、平天下」而言，黃贊鈞眼中儒教／儒者的活動層次，是與「國家」相表裡的，儒教／儒者與國家共享了治理的正當性。因此，儒教／儒者與政府總是站在同一邊；論理類文章表現出來的態度，幾乎都是比較主動的勸進立場，因而與較被動地對抗科學觀的宗教類文章不同。

除了被動地對抗與主動地勸進以外，在比較特別的場合，黃贊鈞等人的論述還有較迂迴的「借道」模式。就是利用舉國慶祝孔子誕辰的時候，附和當政者的國族主義論述，在國族主義脈絡下，以「傳承民族文化」掩蓋「信仰因果報應」的宗教立場。即使日治時期的《道德報》曾在被動的情況下，做出聲援戰爭的言論。但撇開這種被動脈絡，黃贊鈞等人的儒教論述，還是較偏向以道德人心、因果報應為重的論述。反之，有關國族認同／復興的理念，幾乎總是處於邊緣位置，甚至根本沒有提及。

基於上述分析，本文認為黃贊鈞等台籍儒教人士，在戰後初期的儒教論述與刊物出版方面，面臨了與日治時期相當不同的意識型態。這種意識型態由政府把持正當性，主要表現出兩種思路：首先是把「儒教」與民俗信仰的關係做出區隔，其次是以「科學」為學術知識的基本框架。在這兩種思路中，台籍儒教人士的宗教立場，就被排除在具有正當性的意識型態之外。

黃贊鈞等人面對這種局勢，在論述策略上相當靈活，主要有三種模式：第一、「對抗或矯正」，就是以「道德」對抗「科學」，以澄清「迷信」的貶抑觀點，或是揉合戰後台灣社會「去日本化」的訴求，試圖與主流意識型態整合。第二、「勸進或協力」，就是強調儒教對社會治理的實用傾向，表達自己與政府站在同一立場，並取得論述正當性。第三、「借道論述」，就是利用國

族主義的文化論述，附和於主流意識型態，掩蓋自身的宗教信仰；這種論述模式，最能表現台籍儒教人士宣揚儒教信仰的迂迴用意。不過，雖然論述模式有差異，但是如果將各類文章綜合觀察，就可以看出一個具有整體性的意識型態架構。也就是說，它們其實是根據文化慣習與歷史情勢，從自己能掌握的不同思路去論證同一個觀點：儒教對現世社會仍具有存在價值。

總之，《人海回瀾》在宗教信仰與國族認同方面的立場，大致與日治晚期《道德報》的表現相同。本文的結論其實也回頭佐證了謝崇耀對《道德報》的觀察，也就是戰前儒教雜誌的論述，整體而言其實並不涉及「國族認同」或「反殖民」的意圖。⁸⁹不過無論如何，戰後初期面臨政權轉換與不同的意識型態，使黃贊鈞等人必須採取不同的出版與論述模式，參與新時代的意識型態建構。

黃贊鈞過世後，施教堂繼起於台北覺修宮刊行《正言》月刊，延續了《道德報》、《人海回瀾》的宗教立場，因此筆者針對台灣儒教雜誌的研究，還有待延伸。不但如此，在出版社與傳統詩社的連結方面，戰前與戰後的北台儒教刊物也有相似之處。戰前《道德報》與戰後《正言》都闢有漢詩專欄，雜誌編輯群與各類詩文的投稿者，也大都與傳統詩社有緊密關係，其中自有歷史因素。科舉時代士人崇奉儒教，為了磨練詩文技巧，往往結社互相砥礪。這種文化慣習，就在日治以後的儒教雜誌中保留下來。因此二戰前後的儒教雜誌，對於台灣古典詩的文獻學與文學史研究來說，還有十分重要的價值，值得不同領域的學者繼續發掘。

89 同註85，頁159-161。

附錄

表1 黃贊鈞儒教活動年表

紀年	黃贊鈞儒教活動	官方相關大事
大正6年（1917）	籌組「台北崇聖會」，舉行釋奠典禮。	
大正14年（1925）	籌組「台北聖廟建設籌備處」、「孔道宣講團」，倡建台北孔廟。	
昭和8年（1933）	創刊《感應錄》。	
昭和10年（1935）		日本斯文會舉辦「國際儒道大會」，台灣代表為魏清德、鄭養齋、今村完道。
昭和12年（1937）	《感應錄》停刊，往福州遊歷。	<ul style="list-style-type: none"> 中日戰爭爆發，總督府推行皇民化運動。 總督府廢止《臺灣日日新報》、《臺灣新民報》等漢文欄。
昭和14年（1939）	台北孔廟竣工，創刊《崇聖道德報》。	
昭和20年（1945）	<ul style="list-style-type: none"> 《崇聖道德報》因戰爭爆壞印刷工廠而停刊。 台北崇聖會暫停活動。 	中日戰爭結束，國民政府接收台灣。
民國35年（1946）	台北崇聖會重新開始活動，舉辦釋奠典禮。	行政長官公署公告孔子誕辰紀念日放假一天。
民國38年（1949）	在台北永靜廟出版《大同要素》。	國民政府遷台。
民國39年（1950）	在台北永靜廟創刊《人海回瀾》。	蔣中正《科學的學庸》由陽明山莊首次在台出版。
民國40年（1951）	「台北崇聖會」改組為「台北市孔子廟管理委員會」，任常務委員。	
民國41年（1952）	逝世，《人海回瀾》停刊。	孔子誕辰紀念日自8月27日改為9月28日。

參考資料

一、專書

- 丁福保，《少年進德錄》（中國上海：醫學書局，出版年不詳）。
- 王見川等編，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第一輯第26冊（台北：博揚文化事業公司，2009.03，台北光明社，1933.02原版）。
- ，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第二輯第26冊（台北：博揚文化事業有限公司，2010.05）。
- ，《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》第二輯第33冊（台北：博揚文化事業公司，2010.05，台北崇聖會，1927.09原版）。
- 成功大學中國文學系編，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（台南：台南市立文化中心，1997.06）。
- 何鳳嬌編，《臺灣省警務檔案彙編——民俗宗教篇》（台北：國史館，1996.01）。
- 吳濁流，《台灣連翹》（台北：草根出版事業公司，1999.09）。
- 李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社，1999.06）。
- 陳建華、曹淳亮編，《廣州大典》（中國廣州：廣州出版社，2015.04，上海圖書館藏上海同文書局石印本，1893.12原版）。
- 林安梧，《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（台北：臺灣學生書局，1998.11）。
- 林進發，《臺灣人物評》（台北：赤陽社，1929.09）。
- 酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究》（中國南京：江蘇人民出版社，2010.08）。
- 教育部教育資料研究室輯，《總統三年來關於教育文化的訓示聯合報》（台北：教育部教育資料研究室，1953.04）。
- 莊幼岳編，《正言全集》1冊（台北：正言雜誌社，1978.03）。
- 許素蘭編，《回眸凝望·開新頁——台灣文學史料集刊》第七輯（台南：國立台灣文學館，2017.08）。
- 陳瑋芬，《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》（台北：臺灣大學出版中心，2005.06）。
- 陸隴其，《治嘉格言》（台北：廣文書局，1975.04）。

- 黃俊傑、何寄澎編，《臺灣的文化發展：世紀之交的省思》（台北：臺灣大學出版中心，2002.03）。
- 黃美娥編，《魏清德全集》柒·文獻卷（台南：國立台灣文學館，2013.12）。
- 黃得時，《臺灣的孔廟》（台中：臺灣省政府新聞處，1987.10）。
- 黃贊鈞，《大同要素》（新北：龍文出版公司，2011.05，台北永靜廟，1949.03原版）。
- 增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（台北：南天書局，1996.08，財團法人明治聖德紀念學會，1935.09原版）。
- 駒込武著，吳密察、許佩賢、林詩庭譯，《殖民地帝國日本的文化統合》（台北：臺灣大學出版中心，2017.01）。
- 簡惠美，《韋伯論中國——《中國的宗教》初探》（台北：臺灣大學出版中心，1988.06）。
- Peter V. Marsden and Nan Lin eds., *Social structure and network analysis* (Beverly Hills: Sage Publications, 1982).
- John B. Thompson (約翰·湯普森) 著，高銛等譯，《意識型態與現代文化》（中國南京：譯林出版社，2012.12）。
- Karl Mannheim (曼海姆) 著，黎鳴、李書崇譯，《意識型態與烏托邦》（中國北京：商務印書館，2000.09）。
- Max Weber (韋伯) 著，林榮遠譯，《經濟與社會》（中國北京：商務印書館，1997.12）。
- ，康樂等編，《支配的類型：韋伯選集（III）》（台北：遠流出版事業公司，2006.10）。

二、論文

（一）期刊論文

- 《人海回瀾》2號-2卷3期、3卷15/16期，1950.11-1951.03、1952.09，台灣道德月刊社。
- 文瀾，〈從「揚文會」談到「新學研究會」〉，《臺北文物》8卷4期（1960.02），頁39-42。
- 立三居士，〈原道（二十二）〉，《崇聖道德報》24號（出版年月不詳），頁1-3。
- 江志宏，〈善書與社會控制——以清代台灣社會為例〉，《台灣歷史學會通訊》15期

(2002.12)，頁56-66。

李世偉，〈海濱扶聖道：戰後臺灣民間儒教結社與活動（1945-1970）〉，《民俗曲藝》172期（2011.06），頁205-230。

——，〈戰後國民政府與儒教團體之互動〉，《臺灣宗教研究》11卷2期（2012.12），頁71-106。

李金柯，〈格言集句〉，《崇聖道德報》6期（1939.08），頁12。

姚人多，〈認識台灣——知識、權力與日本在台之殖民治理性〉，《台灣社會研究季刊》42期（2001.06），頁119-182。

舒翼，〈關於國體問題〉，《公論》3期（1946.10），頁6。

黃贊鈞，〈發刊弁言〉，《崇聖道德報》創刊號（1939.03），頁1-2。

蔡淵昶，〈日據時期台灣新文化運動中反傳統思想初探〉，《思與言》26卷1期（1988.05），頁109-132。

謝崇耀，〈《崇聖道德報》及其時代意義研究〉，《台灣文學研究學報》5期（2007.10），頁141-186。

（二）學位論文

李建弘，〈經典與實踐——當代臺灣讀經運動之研究〉（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2007）。

高野史惠，〈日據時期日台官紳的另外交流方式——以木村匡為例（1895-1925）〉（台南：成功大學台灣文學研究所碩士論文，2008）。

熊慧敏，〈丁福保編輯出版思想研究〉（中國武漢：華中師範大學碩士學位論文，2010）。

三、報紙文章

不著撰人，〈孔道宣講團〉，《臺灣日日新報》，1925.10.23，4版。

不著撰人，〈感應錄頒行 希望者速通知〉，《臺灣日日新報》，1933.11.18，8版。

四、電子媒體

「為臺北市政府崇聖會之組織查該會何時組織成立本府無案可稽應即先行令飭停止活動」（1950.08.15），〈崇聖會組織〉，《臺灣省級機關檔案》，國史館臺灣文獻館（原件：臺灣省政府），典藏號0040123008799001（來源：<http://>

ds3.th.gov.tw/ds3/app004/list_pic1.php?ID1=0000040221&ID2=0000404136
&v=001，檢索日期：2018.11.13）。

「據電復遵令撤銷崇聖會及設立孔廟管理委員會等情復希知照由」（1951.07.26），〈崇聖會組織〉，《臺灣省級機關檔案》，國史館臺灣文獻館（原件：臺灣省政府），典藏號0040123008799007（來源：http://ds3.th.gov.tw/ds3/app004/list_pic1.php?ID1=0000040221&ID2=0000404142&v=001，檢索日期：2018.11.13）。

〈儒教寺廟應否辦理登記案〉，《臺灣省政府公報》48年春字22期（來源：http://twinfo.ncl.edu.tw/tiqry/hypage.cgi?HYPAGE=search/merge_pdf.hpg&sysid=E0997099&jid=79002356&type=g&vol=48012800&page=%E9%A0%81292，檢索日期：2018.11.13）。

《臺灣總督府及所屬官署職員錄》（來源：<http://who.ith.sinica.edu.tw/mpView.action>，檢索日期：2019.08.26）。

「中國儒教會」（來源：<http://中國儒教會全球資訊網.tw/緣起.htm>，檢索日期：2019.8.17）。

