

國立臺灣大學社會科學院社會學系

碩士論文

Department of Sociology

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

儒家傳統文化與當代中國農村的文化轉型—湯池實驗的啟示

Confucian Culture and Cultural Transformation in Rural

China—The Enlightenment of Tangchi Experiments



蔡正道

CHENG-TAO TSAI

指導教授：林端 博士

Advisor: Lin Duan, Ph. D.

中華民國九十九年一月

January, 2010

謝誌

能以「湯池現象」作為畢業論文，可說是為自己的研究生生涯畫下了一個完美的句點。大學時因為啓蒙老師唐瑜凌先生的關係，開始對傳統文化產生興趣。研究所時，在羽曼的推薦下去參加「幸福人生講座」，當時壓根沒想到會以此主題作畢業論文；後來決定以淨空法師的傳統文化復興作為主題時，則被林端老師和定綱學長提醒論文要「小題大作」才好，並建議「湯池現象」或許是個不錯的切入點，因此便在 08 年 8 月即刻動身，前往湯池。在湯池的學習參訪期間，很感謝廬江文化教育中心照顧，特別是張曉東老師、江敏華老師等等，當然，倘若沒有蔡禮旭老師的首肯，相信我也不可能進入中心從事研究與學習，對於您們的信任，正道實在抱持著十二萬份的謝意。

當初在湯池調研期間，仍無頭緒，擔心不知從何角度切入湯池現象，幸好經羅曉南老師的提醒，可以從農村文化轉型來著手討論，回台後，他將其尚未發表的新作給我參考，於是我便開始閱讀有關大陸三農問題，特別是在文化轉型方面的論述與討論，在這期間，林端老師因為與中國大陸的「華中鄉治派」有所交流，亦給了我非常多寶貴的建議。

一年過後，當我重新踏上大陸時，廬江文化中心已經關閉，雖然您們已經不能對外接待，但在日常生活上仍給我一定的幫助，在此一併感謝您們。特別是李許，在田野調查的過程中，多虧有這樣一個了解三農問題、從事過鄉村調研、對湯池又有一定熟習的人的幫助，讓我第二次的大陸行有了非常大的收穫；地方積極分子周叔，感謝您推心置腹地與我長談傳統文化和農村狀況，還引介海威與我認識，也感謝海威的信任，將其論文送予我參考，對我的論文有莫大助益。訪談期間從北京到合肥，從湯池到南京、無錫等地，無不是經過無數人的幫忙，才能從事調研與安全回到台灣，凌風雷老師、李慕松總裁、易海威同學，以及已經離開中心的許多老師（在此就不把名子寫上了）...等等，真的非常感謝您們的熱心幫助與信任。

論文能完成，最要感謝的當然是父母與老師。感謝父母親的支持，讓我在研究所「混」了這麼久、換了許多題目只為求自己有興趣、有能力處理的主題，也很高興父母親對論文內容也有興趣（因為這些內容亦是其日常生活的一部份），能夠藉由論文與父母有所交流，我想這多少也做到弟子規的「入則孝」了吧！

林端老師，跟隨老師也三年半了，這中間雖然沒學到老師最專業的部分，但也受益良多，特別是在社會學態度上，老師一直勉勵我要在「insider」和「outsider」間取得「中道」，我想這不僅是學術態度，對我的人生也有重要影響。在林老師身上我看到的是一位儒者的身影，雖然在學術態度和言語上，老師確時恪守「價值中立」，但我以為，在生活上，林老師其實是身體力行、實踐儒家典範的。能跟隨這樣的師長不能不說是在研究所生涯的幸運，並於其中從事中國傳統文化的研究，這些都要感謝老師。

羅曉南老師，當初知道您，是在「毛毛蟲變蝴蝶」書中的附錄文章，沒想到後來能有因緣，透過芷嫻的引薦參與讀書會，更沒想到您最後竟成了我的口委。我想，

不管是在論文、修行或人生道路，您對我的影響都非常大，非常感謝。

裴元領老師，是我在東吳大學時的恩師。老師對做學問的認真，對後進的提攜，都是值得我學習的。還記得當年準備研究所考試時，老師非常有耐心地回答我眾多愚蠢的問題而不煩，一講就是三小時，回想起來實在萬分感謝。論文請您來口試，雖然一開始備感壓力，但現在回想，這真是我莫大的榮幸。

撰寫論文的過程中，還要感謝林端老師「碩博士論文討論會」中的所有成員，大家對論文都有或多或少的建議，聖屏和偉雲學長提醒我不要太過「inside」，而博方學長，更是爲了我的論文，特地花兩個晚上的時間提醒指點，並在我寫作過程中不時勉勵。除了專業知識的淵博外，學長對學弟妹熱心幫助，對人情事理的透析更是明晰，都值得我學習。

華彥學長，在我還沒以湯池做爲畢業論文前的所有題目，都給了我非常多學習上的寶貴經驗，還把林老師的「論語讀書會」告訴我，讓我能夠前往參加，最後跟隨林老師寫畢業論文。雖然後來你就去當兵並出國念書了，但你不時的鼓勵仍對我有很大的激勵作用，非常感謝。

感謝研究所的所有同學好友，勤之、經懋、國勳、憶欣、婉茹、偉倫、宜君、(艸)孟涵、凡瑄、瑋容、長欣等等，特別是勤之和憶欣最後對我的論文亦提供不少寶貴建議。還要感謝論文寫作期間不少老師的幫助與鼓勵：楊淑芬老師、黃俊紅老師和周泳杉老師，非常感謝您們的信任與訪談，希望論文不會讓您們太失望；仁慧老師、鳳鸞老師告訴我許多「團體」內部的事，對寫作當然有幫助！還有過去華藏讀書會的成員們；李化成老師，您的部落格寫作對我的論文亦有啓發，非常感謝。另外，特別要感謝王慧華老師，在論文寫作中不時鼓勵我，最後還在百忙之中幫我（全）修改了英文摘要，真的是太感謝您了！

最後要感謝羽曼，沒有妳的協助，這篇論文是不可能完成的。當我在 Insider 與 outsider 天人交戰時，妳的提醒對我也有很大的提升，讓這篇論文能在批判自己的揚棄過程中完成，回想起來，過去我們所遭逢的經驗，最後都在論文中派上用場，算是一個完美的總結，甚是奇妙。感謝妳這四年來的容忍、提醒與不離不棄，讓我能成爲一個更好的人，最後得以完成這篇論文。當然，還有許多缺點待改進，我想我會持續努力的，真是謝謝妳！

最後的最後，還有一位要感謝的，這裡就不說了，默默放在心中。

摘要

國際知名的當代佛教高僧淨空法師，於 2004 年在大陸安徽廬江的一個湯池小鎮創建了「廬江文化教育中心」。中心成立後，當地的犯罪率、離婚率等得到明顯改善，絡繹不絕的外來參觀者無形中也帶動地方經濟發展，甚至連聯合國教科文組織成員都欲派人前往參觀，我們將這些現象稱作「湯池現象」。

「湯池現象」的影響與可以討論的層面既廣且深，本文主要從「傳統儒家文化的復興」和「當代中國農村的文化轉型」來討論「湯池現象」可能帶來的啟發。我們知道，近年來隨著中國在政治與經濟的崛起，以及在改革開放底下的個人精神空虛問題，使得以儒家為首的中國傳統文化復興熱潮持續發燒；另一方面，這個大國背後最大的隱憂—三農問題，隨著農民日漸溫飽，過去較不被注意的文化論述也漸漸出現。就是在這兩點的交會上，筆者擬從文化教育中心在湯池推廣的傳統文化活動，來看傳統文化對當前的農村文化轉型有何啟發與意義。因此在本文的文獻回顧中，我們看到許多學者對農村文化破敗感到憂心，理解他們所認為的破敗原因，並從政治經濟學的視角提出農村文化建設之所需。既然文化很重要，那麼應該怎樣轉型呢？此處我們指出了既有討論（兩種現代性話語）的不足，並嘗試指出，以傳統儒家文化為主體的文化資源或許可以嘗試運用。

就是在這樣的脈絡底下，我們接著要了解文化教育中心於湯池所展開的活動，以及當地居民的看法。對此，筆者首先簡單扼要地介紹文化教育中心的核心理念—「修身為本，教學為先；學為人師，行為世範」，其最大的特色在於「學儒」而非「儒學」，強調力行傳統倫理道德與實踐儒家經典「《弟子規》」的教誨於日常生活，並傳授一套操作性高、實踐性強的演練方法。

至於文化中心的歷史發展、和當地民眾互動的情形以及影響層面，筆者以三個時期—「創建期」、「發展期」、「轉型關閉期」—來加以定位。在這三個時期中，我們討論了文化中心「何時」成立、「為什麼」會成立？「如何」成立？是「誰」參與了這些活動？其核心理念為何？做了什麼事情？有什麼效果？簡單地說，在「創建

期」，我們看到文化中心因其創辦人是法師的原因，又是外來的宗教領袖，這種「境外宗教」的特色使得他們在一開始進到大陸推廣傳統文化時，遭遇了一定的困難；而在「發展期」時，文化中心藉著「下鄉教學」、「撿垃圾等衛生打掃」、「升旗典禮」、「模範評選活動」等等，與當地居民漸漸形成良好互動，而隨著淨空法師的宣傳和「幸福人生講座」的成功，愈來愈多人加入到這個團體；當文化中心的影響力日漸擴大時，卻也增加了有關當局的憂慮。最後，文化中心於 2008 年 11 月已暫時關閉，我們在文中也討論其關閉的可能原因與後續影響。

文化教育中心在湯池雖然僅有三年的時間，且其自我定位和影響力也遠超過湯池，但筆者認為，恰恰是這種「雙元性」能為當前的農村文化轉型提供某種啟發，即一種超越成鄉二元對立的文化資源，在某種意義上是當前農村文化轉型所需要的資源；而以儒家文化為主的傳統文化，其強韌的生命力正是當前農村仍能加以使用的原因之一；從文化中心所推廣的本體性價值來看，筆者認為不至於會有許多學者所擔心的問題，反而可以讓我們對「差序格局」重新反思；而文化中心在湯池所推行的文化建設，所具有的「溢出」效應和對當前農村面臨的倫理性危機的啟發，都是有意義的；另外，從「破窗理論」我們也可以看到，文化中心強調「從我做起」，在湯池鎮打掃衛生、撿拾垃圾的深刻意義。這些都是可供農村文化轉型時所需要的資源，以及農村文化建設者值得加以思考的。此外，正因其在某個角度是超越城鄉的，所指涉和解決的問題以「人」為核心，這些內容是否也能提供給我們一種有別於宗教的生命教育思考呢？這是可以從湯池實驗加以延伸討論的面向之一。

為了更好地理解湯池實驗可能帶來的啟示，筆者在討論完其歷史發展和可能的意義後，還回過頭來探討湯池實驗的「特殊性」與「侷限性」，畢竟，有關政治社會的具模倫理問題，並沒有所謂萬世不變的「萬靈丹」，如何在地化，如何逐漸提昇人心，如何在對既有結構的分析下進行意義的填補，都還需要有心人共同努力。筆者在本文中以傳統文化做為討論，並不是要「回到傳統社會」，而是嘗試指出，建構中國現代性的部分的資源，應該並且必然會來自中國這個「軸心期文明」的文化傳統，

因此我們應當有某種程度的「文化自覺」，並重新思考傳統文化的可能意義，而湯池現象，作為一個影響力極大的文化復興活動，的確值得人們好好認識與看待。



關鍵字：淨空法師、廬江文化教育中心、湯池現象、文化復興、文化轉型、現代性
話語、文化自覺。

Abstract

In 2004, Master Chin Kung established the Lujiang Centre of Cultural Education (LCCE). It was located at Tangchi, a small town in Lujiang County, Anhui Province. The center was devoted to the teaching of Confucius to the locals. Since then, the centre had contributed to lower crime rates and divorce rates. It attracted many visitors and brought about economic prosperity in the small town; even the UNESCO sent people to investigate it. We called these “the Tangchi phenomenon.”

The influence of “the phenomenon of Tangchi,” profound as it is, can be approached from various perspectives. The current study approaches it by locating it in two contexts: “the revival of traditional Confucian culture” and “cultural transformation of contemporary rural China.” As a result of rapid political and economical reform and development, people in China can experience emptiness in their individual spiritual lives. Hence the revival of traditional Chinese culture, in particular, Confucianism. What also leads to the revival is the improvement of life quality of the farmers, which brought about some problems, called the Three Rural Issues: the issues remain to be tackled with by the long ignored traditional cultural heritage. Reading the Tangchi phenomenon against these two contexts, the study argues that the LCCE can contribute to the transformation of Chinese rural culture. In our review of the literature, many scholars worried about the deterioration of rural culture and propose solution from the perspective of political economy. The current study tries to point out the deficiency of existing discussions (in two kinds of discourse of modernity) and argue that Confucianism may help to solve the problems encountered by the cultural transformation in Chinese rural areas.

After introducing the two contexts, the study moves on to describe the activities and views of local residents in LCCE. First, it introduces the core teachings of the center, which are “Self-cultivation is the foundation; education is the priority.” What features the center’s teaching is it helps students “learn to live like Confucius” instead of “treating Confucius’ teaching as simply classroom teaching and study”. The center emphasizes the traditional Chinese ethics and moral values, honoring and practicing what is stated in a booklet based on the teaching of Confucius, *Standards for Being a Good Student and Child*. The booklet provides highly workable guidelines for one's behavior, word and thought in order to cultivate one's virtues.

Regarding the development of LCCE, the study talks about its history, its interactions with the locals and its impact in three sections: “the initial period”, “the prospering period”, and “the period of transformation and closure.” These are the questions discussed: when, why, how they were established; who involved in these activities; how about their core ideas; what did they do; what kinds of the effects had been achieved. Briefly answered here, the inaugurator is a Master who is a foreign religious leader. The feature of “foreign religion” made it difficult for the center to get established during the

initial period. During its prospering period, LCCE interacted with residents through such activities as “countryside education,” “picking up litter on the streets, cleaning up should one stumble upon some rubbish,” “flag-raising ceremony,” “model selection.” Through the promotion of Master Ching Kung and the success of “Series of Lectures on Happy Life”, more and more people joined this group. As the center’s impact grew, it also attracted the government’s attention arousing their worries and concern. Finally, LCCE had to be temporarily closed in November 2008. The study shall further investigate the reason for its closure and its follow-up effects.

Although LCCE lasted for only three years in the small town Tangchi, its strong character has made an impact far exceeding what the town was able to achieve by itself. The existence of the center in the rural area thus bestows on the town a dual nature: the area turns out to be both rural and urban or even global/international/universal. The small town’s experience can inspire other towns regarding their transformation: to get transformed, a town needs a kind of resource that disregards the differences between a town and a city. The long-lasting traditional Chinese culture, headed by Confucius’ teaching, is what can help the transformation. Judging by the core basic values promoted by LCCE, I don’t think the adoption of traditional Chinese culture in rural transformation will bring about the problems many scholars are worrying about. On the contrary, the adoption can help us reconsider the idea of “the Pattern of Difference Sequence.” Cultural (re-constructions) in Tangchi, with its "spillover" effects, can inspire other villages in China when they deal with some ethical crises. In addition, from the perspective provided by the theory of “Broken windows,” the focus of LCCE on “starting from myself” or “self-cultivation” (in cleaning the living environment) is found to significant, giving an invaluable lesson to the constructor of rural culture. The LCCE experience also provides rich materials for life education: whereas life education by, for example, the Christian faith, may revolve around God, the education of LCCE is human-centered.

Having explored the development of LCCE and its possible contribution, the study investigates its specificity and limitation. There is no panacea for all political and social problems. After all, we need to take into account local differences. Besides, the cultivation of one’s mind and virtue needs patience. What is proposed by the current study certainly needs alternative perspectives to make it more workable. By proposing traditional culture of China as solution to the rural transformation in China, the study is not advocating "the return of traditional Chinese society." What the study tries to emphasize is part of the resources for reconstructing modern China is available from Chinese cultural heritage. We should have some degree of "cultural consciousness," rethinking the meaning of traditional culture. The Tangchi phenomenon, which invites people to reevaluate traditional Chinese culture, will establish itself as a symbol of

cultural revival with its great impact.



Key Words : Master Chin Kung 、 Lujiang Centre of Cultural Education (LCCE) 、 the Tangchi phenomenon 、 the revival of culture 、 cultural transformation 、 discourses of modernity 、 cultural consciousness.

目錄

謝辭.....	ii
摘要.....	iv
Abstract.....	vii
目錄.....	x
表目錄：文化教育中心員工一日常規.....	150

第一章 緒論..... 1

第一節 前言.....	1
第二節 研究背景.....	5
(一) 近年來大陸的「儒家文化復興」與討論.....	5
(二) 「農村文化的解體」與「村民精神荒漠化」.....	11
(三) 小結.....	15
第三節 研究問題.....	16
第四節 研究方法.....	19
(一) 參與觀察法.....	19
(二) 深入訪談.....	20
(三) 書面文獻分析.....	21

第二章 文獻回顧..... 23

前言.....	23
第一節 當前對農村文化現狀的解釋、作法及其批評.....	24
(一) 農村文化衰敗與農民精神貧乏是城市文化入侵與殖民的結果..	24
(二) 農村文化建設.....	27
(三) 對「文化殖民說」和「農村文化建設」的批評.....	31

(四) 革命現代性話語與啓蒙現代性話語的預設觀點及其不足.....	35
第二節 傳統儒家文化作為當前重建農村文化主體資源的可能意義.....	39
(一) 「農民的終結」與新農村文化形式.....	39
(二) 對「傳統文化是封建殘餘」觀點的討論.....	42
(三) 傳統文化作為農村文化主體與超越二元對立的資源之可能性..	47
本章小結.....	51

第三章 廬江文化教育中心的核心思想與教學理念 54

第一節 蔡禮旭的《幸福人生講座》.....	54
(一) 中國文化的智慧.....	55
1 西方學者盛讚.....	55
2 文言文與漢字.....	56
3 輝煌的歷史.....	57
4 破疑.....	57
(二) 學習態度、綱領與方法.....	59
(三) 《弟子規》的詮釋.....	62
1. 父子倫：如何教育孩子.....	66
2. 夫婦倫：夫妻如何相處.....	68
(四) 小結.....	70
第二節 胡小林的《中國傳統文化帶動經濟良性發展》.....	71
(一) 建立信心.....	71
(二) 推行於企業.....	73
1 對外關係.....	73
(1) 與客戶的關係.....	73
(2) 與同業的關係.....	74

(3) 與分包（下游）的關係.....	75
2.對內關係.....	75
(1) 領導帶頭真幹.....	76
(I) 初學.....	76
(II) 《弟子規》的誤區.....	76
(2) 學習為先，一門深入.....	77
(3) 將《弟子規》的精神制度化.....	78
(4) 講因果.....	79
(三) 成效與心得.....	80
第三節 周泳杉的《新世紀健康飲食》.....	81
(一) 問題的提出.....	81
(二) 中國傳統文化的啓示.....	82
(三) 肉食與疾病.....	83
(四) 肉食、牛奶、蔬食與兩種體質.....	84
(五) 蔬食的疑問.....	84
(六) 蔬食與地球健康.....	85
(七) 小結.....	86
第四節 淨空法師的中國傳統文化救世論.....	87
前言.....	87
(一) 湯恩比的看法.....	88
(二) 一切為教育服務.....	89
(三) 中國傳統文化的真理性.....	93
(四) 落實《弟子規》與災難化解.....	96
(五) 淨空法師的「學儒」.....	98
本章小結.....	104



第四章 2003~2005：廬江文化教育中心的創建期 106

第一節 廬江文化教育中心的成立遠因與淨空法師和中國大陸的關係....	106
第二節 籌辦文化教育中心前的準備工作.....	109
(一) 宣傳.....	109
(二) 生力軍加入.....	111
第三節 湯池鎮.....	112
(一) 簡介.....	112
(二) 政府態度.....	113
(三) 民眾反應.....	114
本章小結.....	116

第五章 2006~2007：廬江文化教育中心的發展期 117

第一節 建構和諧示範鎮：對湯池鎮的教學內容.....	117
(一) 下鄉講課.....	117
1 中心的觀點.....	117
2 地方的觀點.....	121
(二) 升旗儀式.....	127
(三) 傳統農業實驗.....	128
(四) 鎮上活動.....	130
1. 鎮民學校.....	130
2. 綠色課堂.....	135
3. 外來參與者：力行志願者之家與其他.....	136
4. 鎮民的看法.....	138
(1) 帶給湯池「名氣與財氣」.....	138

(2) 帶給湯池「福氣」.....	138
(I) 環境整潔.....	138
(II) 精神文明.....	139
(III) 和諧.....	141
(3) 懷疑與建議.....	142
(五) 評選與表揚活動.....	143
第二節 幸福人生講座.....	144
第三節 中心老師的養成與對外的師資培訓.....	149
(一) 中心老師的心路歷程.....	149
(二) 力行項目.....	150
(三) 進入中心與中心的教學模式.....	156
(四) 中心老師的工作與生活.....	158
第四節 影響力的擴大與國家態度.....	161
本章小結.....	167



第六章 2008~：廬江文化教育中心的「轉型、關閉與影響」..... 169

第一節 文化教育中心的轉型與關閉.....	169
第二節 後續影響.....	174
(一) 海南省監獄司法系統.....	174
(二) 企業.....	179
1. 菲尼克斯電器（中國公司）.....	181
2. 南京居美馨.....	184
3. 文化產業：以北京某圖書公司為例.....	186
(三) 其他：學校、海外、學者與共產黨員.....	187
第三節 對湯池的影響：曇花一現？.....	189

本章小結.....	190
第七章 討論與結論.....	192
第一節 對當前農村文化轉型的啓示.....	192
(一) 撿垃圾等「實踐」的啓示—破窗理論.....	192
(二) 面對倫理性危機的啓示.....	194
(三) 農村文化建設.....	195
(四) 本體性價值.....	197
(五) 「差序格局」再思考.....	199
(六) 跨越城鄉二元對立的文化資源.....	202
第二節 湯池現象再討論：特殊性與侷限性.....	205
(一) 成功的特殊原因探討.....	205
1. 外在條件.....	205
2. 內在原因.....	207
(二) 侷限性討論：文化脈絡 vs 政治脈絡.....	209
第三節 總結、限制與展望.....	217
參考文獻.....	221
附錄：論文出現的訪談者基本資料.....	234

第一章 緒論

第一節 前言

二十一世紀初最讓世界為之一亮的莫過於中國的崛起了，挾著連續二十多年經濟高成長的氣勢、進入世貿組織、成功舉辦 2008 年世奧、神舟五號升上太空等等，從表面看來，它儼然將以準超級大國姿態馳騁全球，這曾是百年來中國人追求的梦想，如今人們似乎可以目睹這段由夢想到現實的實現過程。

如果單從經濟的角度觀之，中國作為一個經濟大國的地位已獲得舉世公認，大陸重要的國家智囊胡鞍鋼就認為，在 2020 年前後，中國會變成世界第一大經濟強國，而英國經濟史專家麥迪森在他的名作《世界經濟千年史》，也預測中國在 2015 年時，整個國家的 GDP 佔將世界的 20%，與美國不相上下(林端, 2005)。但事實上，能否把經濟表現與大國興起等同劃一，則是有疑慮的，一個大國的興起還必須考慮其整體社會結構和人民的文化素質，就前者來說，城鄉、東西、貧富三大差距已經成為中國重大的社會和政治問題，有不少學者以中國大陸「拉美化」來加以形容，大陸清華大學社會學系教授孫立平稱這是一個「斷裂」的社會；就後者而言，中國大陸正處在新一波的文化危機，其主要徵兆是價值基地坍塌、人文精神淪喪、普遍良知被遮蔽，出現了價值真空和精神真空。社會斷裂的危機與總體價值崩潰的現狀相結合，延伸出的各種問題，將構成中共政權與中國社會的一大挑戰。若從這個視角出發，我們看到的可能就不會是崛起的中國，而是瀕臨崩潰的中國，這也是「中國崩潰論」的立論所在。

當前的大陸農村，可以說是上述危機的表現所在，也是中國在現代化路程中必須要去面對與解決的問題。雖然農村的問題不獨中國獨有，即使連已步入發達國家的日本和韓國，農村也面臨著逐漸凋零的趨勢，但中國的農村問題同時出現在農民、農村和農業三個方面，既是經濟，又是政治，還是社會的問題，而且其間呈現出一種「不能輕易逆轉的惡劣趨勢」的現象，也因此當李昌平把「三農問

題」上書總理向中央批露之後，¹三農問題便被中共中央認為是當前政務的「重中之重」，媒體與學界都對其進行了深入的報導與分析。

不過我們也發現，絕大多數的分析討論多從政治、經濟或體制的角度觀之，而鮮少從文化角度切入，把農民當作一文化主體來討論。隨著大多數的農民已漸漸擺脫飢餓，短期或中期看來，在體制上或經濟上要使農民在收入上有大規模的增長已不太可能，「溫飽有餘，小康不足」的狀態將是長期趨勢，那麼，如何讓農民在這樣的基礎上重建與他們自己相應的生活，能活得更更有品質與意義，就很重要了。然而也是在這個時候，學者在農村看到的景象卻讓他們感到憂心，以致於有學者指出「相對於物質生活上的貧困，這種精神生活上的貧困更加觸目驚心」。對於這些現象，有學者認為是大規模城市文化挾著經濟的優勢，入侵、破壞、殖民農村文化的結果；但也有學者提出相反的看法，認為當前的政策應鬆綁對農民的限制，只要農民得到更多的自由，就能創造出屬於他們自己的文化。不管如何，都突顯出文化三農的問題漸被關注。

另一方面，一個看似與上述問題毫不相干的活動悄悄開展。一位來自台灣的出家師父於 2005 年底，投了二億多元人民幣，在一個名叫「湯池」的農村，成立了「廬江文化教育中心」，要打造亞洲最大的傳統文化教育基地，致力弘揚推廣「中國傳統文化」，並以「《弟子規》」作為主要學習教材。他要從「湯池小鎮」出發，欲將傳統文化推廣至中國乃至於世界，證明「中國傳統文化對社會安定、世界和平能有所幫助」。

這個人就是淨空法師。

淨空法師是世界著名的佛教高僧，原籍安徽廬江，於 1949 年隨國民黨軍隊撤退來台後，先後追隨方東美先生，章嘉大師，李炳南居士等研習哲學、佛經十三年，而於佛教淨土宗著力最多。法師早年居於台灣，直到 1997 年其護法韓瑛

¹ 2000 年 3 月，時任湖北監利縣棋盤鄉黨委書記李昌平給朱鎔基總理寫信提出「農民真苦，農村真窮，農業真危險」，並列舉了農村中怵目驚心的危機：「盲流如『洪水』、負擔如『泰山』、債台如『珠峰』、幹部如『蝗蟲』、責任制如『枷鎖』、政策如『謊言』、假話如『真理』……少壯去打工，剩下童與孤，又見負擔長，唯望天地哭！……」李昌平的上書通過媒體震動了全國，「三農問題」的危機暴露在公眾面前。

居士往生後，才旅居新加坡、澳洲、香港。在旅居新加坡三年時，致力團結新加坡九大宗教。他先後榮獲各地榮譽公民、市民、²印尼宗教部最高榮譽，獲頒多所大學榮譽教授、博士³。2005年，榮獲英女王 AM 勳銜⁴。半世紀以來，淨空法師足跡遍滿五大洲，多次代表大學至亞、澳各地參加國際和平會議；數次陪同新加坡九大宗教、印尼五大宗教、馬來西亞五大宗教代表團，訪問中國（遠至新疆）、羅馬、埃及等宗教聖地與大學；與世界政要如前美國總統布希、前印尼總統梅嘉娃蒂、澳洲總理陸克文，以及許多知名宗教界人士多有深交，曾在聯合國教科文組織的會議上發表多次主題演說，參與和推廣世界和平活動不遺餘力。長年旅居海外的他，在 2008 年到 2009 年這兩年間頻頻回到台灣與當地政府官員或學者進行對話，推廣他的「湯池經驗」，此外，他還在世界各地的演講中介紹此一實驗，使其影響擴及海外：聯合國辦了三天的展覽推廣「湯池經驗」、馬來西亞在 2009 年年中時成立另一個「廬江文化教育中心」。

商業週刊榮譽發行人的金惟純也注意到這場實驗，他在〈鄭部長該找淨空法師談談〉中提到：「他（指淨空法師）在湯池建了一個『多元文化中心』，請了一批台灣小學老師，訓練他們開講儒家入門的『《弟子規》』。啟動時，只有三十餘位老師，後來快速滾動到百餘位。半年後，就看到效果，地方風氣明顯改善，漸入『路不拾遺、夜不閉戶』境界，『禮儀之邦』名聲日漸遠播。許多人慕名前來學習，帶動了當地的觀光業，居民生活水準因而大幅提升」(金惟純，2009：12)。

5

那麼，湯池實驗是什麼？又與我們前文提到的農村文化建設有何關聯？

湯池實驗是一群期望用中國傳統倫理道德教育來拯救世界的人士，在湯池這個以傳統農村小鎮推廣傳統文化如《弟子規》等，希望能達到和諧社會、禮義之

²美國德州榮譽公民、達拉斯榮譽市民、澳洲圖文巴榮譽市民。

³澳洲格里菲斯大學、昆士蘭大學榮譽教授、格里菲斯大學、南昆士蘭大學榮譽博士、印尼夏利悉達亞都拉回教大學榮譽博士及榮譽教授。

⁴ "Member of the Order of Australia"的簡稱，澳大利亞勳銜分為四級，英文縮寫分別為 AC、AO、AM 和 OAM。AM 是三等勳銜。

⁵本文主旨是針對教育部所推行的品德教育提供建議，作者認為，淨空法師的湯池實驗對教育部所要推行的品德教育將有所啟發，所以建議當時的教育部長鄭瑞城應跟淨空法師談談。

邦的純樸民風。其提倡者淨空法師的理念是，「中華傳統倫理道德教育可以化解衝突，促進社會安定和諧、世界和平」，爲了證明傳統的東西仍能用於當代，他於是在安徽省巢湖市廬江縣湯池鎮，投入五千多萬人民幣打造亞洲最大的傳統文化教育基地—「廬江文化教育中心」（下簡稱文化中心），這是一所民辦的非營利教育單位，旨在培養倫理道德教育師資和社會文化教育工作者，同時，以各種辦班教學的活動，配合湯池鎮人民政府構建和諧社會示範鎮（廬江文化教育中心，2008：3），期望能以三年的時間使湯池的風氣變得更加和諧，並讓世人明白肯定「人性本善」，告知世人「人是可以教好的，和諧社會是可以實現的，和平並不遙遠」。

在中心創辦一年後，根據當地法庭的統計資料，與一年前相比，湯池鎮 2006 年離婚率下降了 48.5%，而據當地派出所資料則表明，2006 年該鎮刑事案件發案率比去年下降了 47%。現在湯池鎮民普遍反映，近兩年來，在鎮民日常生活中出現了「三多三少」現象：（1）講孝道、講禮貌的多了，吵嘴打架的少了；（2）家庭和睦的多了，鬧民事糾紛的少了；（3）助人爲樂，好人好事多了，刑事犯罪少了。此外，近兩年來每年都有六、七千海內外的賓客雲集湯池，接受中華傳統倫理道德教育。2006 年 10 月 7 日～9 日，在法國巴黎聯合國教科文組織的和平會議上，廬江文化教育中心領導和廬江縣政府官員，向 100 多個國家，介紹了湯池和諧示範鎮的建設情況（吳海雲，2007）。


就是這一連串的現象引起了筆者的興趣，也就是說，如果中心的實驗能帶給湯池這麼大的改變，那麼湯池模式是否可以推廣呢？對於解決當前的農村文化建設與農民精神貧困的問題，是否真的可以作爲一個樣板呢？

我們知道，近年來在中國大陸吹起了一股傳統文化復興的熱潮，2004 年還被稱爲「中國傳統文化復興」的一年，不管是學術界、政府還是民間，多少都可以感受到這股傳統文化熱，在學術界表現在如儒學研討會的舉行、儒學研究機構的形成與儒學研究期刊的創辦；在政府方面則表現在如於全世界各地廣設孔子學

院；在民間，則如各種國學班、讀經班的蓬勃。文化中心同樣以「儒家」作為號召的旗幟，但更特別的是，它作為一個欲以儒家經典指導人們日常生活的「外來」機構，又有著「宗教」的背景，而與湯池人民互動，並對湯池造成影響。此外，對湯池現象的學術討論甚少，而一般的報導又多從傳統文化復興切入，而沒有注意到其對農村文化建設的可行意義，因此，筆者在本文將從這個視角出發。筆者認為，任何關心中國文化的前途、農村文化發展與農民生活的人，甚至是與淨空法師一樣關切世界和諧發展的人，對於這個湯池實驗及其過程，應該都會有一探究竟的興趣。

第二節 研究背景

（一）近年來大陸的「儒家文化復興」與討論



說到儒家文化的復興的現象，近年來在中國大陸可說是如雨後春筍地出現，舉凡如學院中競設國學院所、爭開國學班、編纂儒藏、召開國際儒學會議與論壇；社會上遍是文化講壇、兒童讀經班、漢服運動之類。各地又或祭孔、祭三皇、祭五帝等等；不只地方上熱衷儒學，中國亦以孔子為國家文化符號，在全球廣辦孔子學院。這個復興運動自有其原因，因為我們知道，在過去，中國的現代化過程是在文化的根基處與過去「決裂」為特徵——批儒學、反傳統。1919 年到 1980 年代末，整個中國社會主流的思想文化是激進和全盤性的反傳統主義，儒家傳統首當其衝，從「五四」時期的「打倒孔家店」，把儒學看作是「吃人的禮教」，到 1960 年代「文革」時期的「批林批孔」、再到 1980 年代末的「河殤」，批判和否定儒家傳統的線索一以貫之且登峰造極。儒學遭遇到了全面解體的命運，至少在中國大陸最終淪為「遊魂」。中國人也相應幾乎成為全世界獨一無二的要徹底拋棄自己思想文化傳統的民族（彭國祥，2006）。

不過到了 1990 年代之後，學術界開始反思激進與全盤性反傳統思潮的偏頗，這可說是 80 年代文化熱其中一種文化立場的延續，他們的觀點主要是認為，「中國新文化不可能憑空建造或異地栽培，只能透過、發掘弘揚民族文化中之優秀傳統，作為融合外來文化或建構新文化之起點」（羅曉南，1997：104），然而當時的「國學熱」尚不具備廣泛的社會基礎，許多國學研究者在「避免被誤解為抵制『馬克思主義』」的情況下打退堂鼓（徐有漁，2007：27）。⁶十多年後，對於傳統價值的需求已不再只是部分知識人的呼籲，而真正表現為社會大眾的心聲，官方態度亦逐漸扭轉，譬如在 2004 年 9 月的中國共產黨第十六屆中央委員會第四次全體會議上，中共中央提出了「構建社會主義和諧社會」的概念，而在 2006 年，中國國家主席胡錦濤在參加政協十屆四次會議民盟民進聯組討論時，提出樹立以「八榮八恥」為主要內容的社會主義榮譽觀，⁷這些都被認為是以中國傳統的儒家思想來治理中國社會的一個構想，也被看作是一種信仰的回歸。

所以如此，林端（2005）認為，中國的發展以及和平崛起，需要一個新的意識形態，來提供其正當性（legitimacy）的基礎，而這種基礎不能像以前仰賴馬克思列寧主義或者毛澤東思想，來作為它向國內外號召的意識形態。當改革開放，中國進入全球化的世界之後，向資本主義社會靠攏，其社會主義成份無可避免地要逐漸降低，而在意識形態上，西方的自由主義與民主主義，又沒辦法直接作為代替馬列主義的意識形態，因此在文革曾經「批孔揚秦」的中共政權，在這些年來逐漸有一個傾向要回歸中華文化，希望在佛教、道教之外，給予儒家或儒教思想一定的社會位置，然後強調王道的中華文化是中國和平崛起的一個理論基礎。

⁶他還認為，「這個提法（用傳統文化來拯救中國的精神文化危機）在全國正方興未艾的時候，中國社科院研究生院的院長（方克立）企圖發起一個全國性的大批判運動，說那些提倡國學的人妄圖用中國傳統文化來替代馬列主義。之後這股思潮就被打壓下去，直至銷聲匿跡。」（徐有漁，2007：27。）

⁷「八榮八恥」的具體內容是：以熱愛祖國為榮、以危害祖國為恥，以服務人民為榮、以背離人民為恥，以崇尚科學為榮、以愚昧無知為恥，以辛勤勞動為榮、以好逸惡勞為恥，以團結互助為榮、以損人利己為恥，以誠實守信為榮、以見利忘義為恥，以遵紀守法為榮、以違法亂紀為恥，以艱苦奮鬥為榮、以驕奢淫逸為恥。（《中國研究導論下輯》，p117。）

Bell (2008) 也有類似的看法，他認為「隨著中國經濟力量的壯大，文化上的自豪感油然而生。考慮到擁有儒學傳統的東亞在經濟上的成功，儒家思想不利於經濟發展的韋伯式觀點開始受到廣泛地質疑。當然，傳統復興的背後還有更多政治原因。共產主義已經喪失了讓中國人激動的能力。幾乎沒有人再相信馬克思主義應該為思考中國的政治未來提供指南。這個意識形態已經被濫用而聲名狼籍，在社會上幾乎喪失了所有合法性。實際上，連共產黨政府也不願意受到馬克思主義理論的束縛，如果它和政府繼續掌握權力以及維持社會穩定與和諧的要求發生衝突的時候。但是用什麼來取代它呢？政府轉向傳統而不是西方的自由民主作為政治合法性的新來源或許一點都不讓人奇怪。政府領導人在演講中使用孔子的語錄和儒家思想。政治實踐也反映了這樣的價值：河南省的共產黨幹部是根據比如是否孝順父母，是否承擔家庭責任等儒家價值來評價的。奧運會突出顯示了儒家思想，比如在開幕式上和發給外國記者的宣傳冊上引用《論語》的名言。在海外，政府通過建立類似於法國的法語聯盟或者德國的歌德學院的孔子學院，旨在宣傳中國語言和文化，推動儒學傳播」。

從上可知，政治因素使得兩次儒家文化復興熱潮有著不同的命運與結局，不過當我們從文化的心理層面與社會結構層面的角度理解時，會發現儒家文化復興也呼應了改革開放以來中國大陸社會意識型態真空和社會斷裂的狀態。就社會結構的角度來說，以社會平等起家的中國大陸，在改革開放之後卻是極端社會不平等的社會，貧富差距加大，城鄉差距加大，沿海內陸落差加大，社會階級的差距加大，還有區域與族群的矛盾對立。大陸清華大學社會學系教授孫立平稱這是一個「斷裂」的社會，這種說法我們有時候也可以用另外一個說法來加以形容：就是在中國大陸的社會裡面，「前現代、現代與後現代」並存在這個社會裡，彼此之間彷彿互不相干，互不同屬（林端，2005）。在這樣的社會裡面，人們從「殺生」到「殺熟」，再從「殺熟」到「凌弱」，倫理道德已經不足以規範人心，而當社會的信任以及規範體系瀕臨崩潰的邊緣時，損害的不僅是可看見的經濟利益而

已，它也瓦解著社會秩序的基礎（孫立平，2003：127~132）。

至於在意識形態真空的理解上，我們必須上溯到集體化時期，而不能僅從1978年作為理解的分水嶺，所謂「肉必自腐而後蟲生」，雖然在集體化時期，幾乎所有中國人的精神與認同危機都被捲入到毛崇拜而暫時解決了，但這卻沒有經過一個世俗化的轉型，反而以「繼續革命」的方式繼續著自己的慣性，也因此改革開放後，當中國又重新開始自己的世俗化進程時，新意識形態所依賴的社會建制受到世俗化大潮的腐蝕而逐漸崩潰，如同當年的儒家文化一樣，也發生了嚴重的意義危機。隨著市場經濟的出現和私人空間的拓展，個人再次從國家關係中解放出來，但在這個時候，各種社會的共同體，無論是傳統的家族或地域共同體，還是現代的市民社會和公民團體，不是被摧殘殆盡，就是尚未組織起來。於是，被解放了的個人面對的是一個以利益為軸心的市場，是一個喪失公共文化和核心價值的世界：傳統的儒家價值已經十分遙遠，昨日的革命烏托邦被判定為虛妄。在當代中國人的精神世界裡面，由於宗教性的終極價值之匱乏，一旦市場經濟激發起人性中的原始欲望，那種沒有靈魂的、赤裸裸的物欲主義便迅速瀰漫，成為社會的主流價值（許紀霖，2007a：167）。

就是在中國日趨嚴重的信仰危機、思想失落、道德失範、價值真空、社會失衡、信任瓦解、社會脫序日形嚴重的情形下，許多人認為，「作為中國人的」儒家思想對這些問題有一定的作用正面功能與不可替代的意義。畢竟儒學的基本價值在傳統社會歷來發揮著「齊人心、正風俗」的作用，非但廣大知識階層多以儒學的核心價值為「安身立命」的所在，普通凡夫俗子由於長期受儒學的教化，亦將儒學的一些核心價值如「忠」、「孝」、「仁」、「義」等奉為為人處世的「常道」，並在日常生活中以百姓「日用而不知」的方式來體現這些價值，而且，它還能在全球化背景下提供一個文化與價值的認同基礎，在新身分的建構中找到當下的根源性。人們發現，儒學所包含的早熟的社會人生智慧和它正在進行的與其他文明的對話，對於當今人類回應種種社會問題的挑戰、實現文明新的轉型是有重大啓

示作用的。雖然，對於這類儒家傳統文化的回歸也有反對的聲音，譬如認為這類儒家文化復興運動是「保守主義復辟」或「走向蒙昧」。兩種話語的衝突結果，就表面來看似乎是儒學越來越盛，因為就連持自由主義立場的青年學者如秋風、劉海波、王怡等也都有條件地支持儒家文化復興運動（胡曉明，2006）。

然而，儒學復興的口號在上述的背景下喊得震耳欲聾，國學、儒學的研究在國內外風起雲湧，讀經運動風行一時，國學班、國學院也愈開愈多，不過，這並不意味著儒學復興「形勢一片大好」，因為正是在中共官方出於意識形態的需要以及社會上意識型態真空的情況底下，我們才更要注意儒學做為重建文化主體資源的危險性，同時也要注意，在這樣一個文化重建的模型中，是不是有著與過去提倡儒家文化復興的不同趨勢。

就以儒學做為重建文化主體資源的危險性來說，原本以「掘祖墳」為榮的共產黨，現在是一代接一代地向傳統文化回歸，⁸此時的儒學復興是否會成為統治者的意識形態服務，值得觀察。葛兆光（2009）就認為，當我們只把「國學」窄化成為漢族之學，甚至窄化為儒家之學時，就很容易跟所謂的「漢服運動」、「祭炎黃」、「尊孔」、「以儒為經」這樣的潮流結合起來，以至於不由自主地推動文化民族主義，特別是今天在凸顯中國傳統、中國元素、中國符號時，反映的是一種內心焦慮，即急切地要向世界證明我泱泱大國，是應該進入「世界民族之林」的情況下（p6）。彭國翔（2006）也提醒，這樣的儒家復興運動要小心被「狹隘的民族主義」綁架，和「無所不在的商業化」所侵蝕。

關於商業化的問題，龔鵬程（2008）指出，「在這個時代，推展儒學，可能亦只如推銷一種新的文化產品。擅於包裝與行銷者，自會在其間利用話題傳播、區隔市場、異業結盟諸術，銷行其產品。大眾或分眾購買此等產品，其心態亦類如買維他命補品。膠囊一粒，輕鬆入口，便蘄能健身益神，並不感覺儒學是要真

⁸從毛的「世界革命」到鄧的「現代化」、「振興中華」，再到江的「小康社會」、「中華民族的偉大復興」與胡溫的「和諧社會」、「八榮八恥」，其中，「振興」有另起爐灶的意思，暗示過去我們不行，今天才開始爭取輝煌。而「復興」就完全不一樣了。「復興」本身是對歷史的一種肯定，意味著肯定過去的偉大，也承認曾經的衰落，更意味著重新崛起，再次贏得新的偉大。（康曉光，2005，pp xvi-xvii。）

正在日常生活上從事『學』與『思』並做倫理實踐的」。

要避免商業化和文化民族主義的可能危險，當務之急莫過於樹立對於儒學傳統的正確認識，然而儒學傳統浩瀚而精深，如何讓一般大眾能在高度流動、急功近利、信任結構被破壞的社會中，提高對儒學的認識，而又免於「消費儒家」的問題，甚至能依儒家的倫理去過生活，作為解答人生意義的指導，則是一個疑問，畢竟儒家的社會基礎已在現代化過程中被摧毀了，所以儒學才變成抽象的理論，即余英時先生所謂的「遊魂」，在具體生活中無法落實履之。這一切種種，都使得一般中國百姓對最淺層的儒學思想仍是所聞不多、所知甚少。甚至當他們聽到孔子的「仁」學時，十之八九都會懷疑，「做個好人」如何能在這個社會生存？「這不給人欺負了嗎」？「孔子作為一個喪家犬不就是個最好例子嗎」？這也就不難想像，當傳統文化與商業化等「賺錢撇步」結合時，會受到廣大民眾喜愛的原因了，畢竟對絕大多數人來說，能「掙到錢」才是「硬道理」，還沒掙到錢就被吃乾抹淨的儒者，有什麼好學的呢？

有鑑於此，許多關心儒學復興的學者都認為，儒學復興必須要能夠介入人們的日常生活才有可能。早在上個世紀 40 年代，賀麟先生就清醒地認識到，「在西學『大行其道』的情勢下，像熊十力、馮友蘭那樣建構一個新儒學體系並不能解決這一危機，這是因為其所闡發的義理並不能進入真實的生活世界中去。儒學本身已經在生活世界式微，以一種被生活世界『拋棄』的觀念體系去規範生活世界，結果怎樣是可想而知的。儒學應該從經典中走出來，直面生活世界，對於生活世界的問題作出解釋」（成守勇、陳贇，2001：12）。林安梧則認為，大陸傳統文化熱必須落實到民間，好好生根發展，否則就只是知識份子的一個炒作過程，只是他們取得聲名的一個工具而已（林安梧，2008：7）。這些看法不是沒有原因的，畢竟在過去，中國大陸之外的海外新儒家有關儒學內涵之探討及儒學的現代性辯護的著作可為汗牛充棟，成果斐然，也為儒學理論的重建灌注了極大的熱情，但現代儒學復興運動仍表現出內在的困境，其原因在於儒學的實踐仍裹足

不前，這使得儒家思想成為學院大牆內缺乏社會背景的孤魂。

面對這樣的現象，劉述先先生認為是相當弔詭的，他說，「傳統儒學最強的地方，適為今日的新儒學最弱的地方」。北京大學教授許杭生呼應其說，在西元二〇〇〇年十一月二十三日韓國成均館大學舉辦的東亞國際學術研討會上發表〈關於中國儒學未來發展的幾點思考〉時強調：「未來的儒學復興走向除了首先要有強烈的時代性外，同時還必須具有實踐性、操作性，必須是要能實際指導我們的社會生活，能對市場經濟和整個社會發生廣泛影響。而如何具有實踐性，他認為，（1）『研究傳統儒學的最強地方，即傳統儒學的核心思想，倫理道德價值學說，建立起經過重新詮釋的倫理道德規範和價值思想體系。這是我國當今社會所迫切的要求，也是未來新儒學思想重心之所在』。（2）『必須做好廣泛的普及工作，能使廣大的民眾所瞭解和接受而產生廣泛的社會影響，因此，未來的新儒學必須用通俗易懂的教材（如過去的《三字經》之類的教材），做好普及道德教育的工作』」（龔鵬程，2001：189~190）。

從上面的整理分析我們可以發現，當前中國大陸的儒家文化復興雖處熱潮，但仍有許多挑戰要去面對，特別是文化民族主義與商業化的問題。此外，在意識型態真空與文化模型的重建上，我們發現這其中並不只是馬列毛「out」，儒家文化「in」的簡單填補而已，這中間的過程還包括前面提到的「儒學成為統治者意識型態工具」的擔憂，不過我們也發現到，今日重提儒學有一個日益要求生活化、普遍化的動力與趨勢，也就是要將儒學還原回真實、具體的生活情境，扣緊現代人的存在苦惱，以真誠的心，進入具體生活情境中，真實解除人的存在困惑，以滿足人意義的價值需求，這不同於五四以降的文化保守主義為了救亡圖存，把儒家傳統和西方民主科學在抽象理論上所作的構建。這樣的趨勢，正是我們要理解湯池實驗的一個背景。

（二）「農村文化的解體」與「村民精神荒漠化」

理解湯池實驗的另一個重要背景是對於大陸農村文化狀態的認識，雖然文化中心在中後期的合作教學實驗點超過的當地農村，包括了監獄、企業、外地學校等，而且這個實驗本身還包括了農業耕作的試驗——和豐園試驗田（其理念是不用化肥的農業）。從這個角度來講，文化中心的確是既「地方」又「普世」，一方面在地方推展傳統文化教育；另一方面又吸引全中國各地乃至世界各地的人到中心受訓，以及派老師到全國各地。不過，湯池鎮本身畢竟還是文化中心實踐傳統文化教化的地方，是一個**外來者到當地農村實驗與推廣本土文化**，還吸引了聯合國教科文組織欲前往參觀的實驗基地，因此，本文從湯池實驗出發，輔以文化中心的其他經驗，來討論文化中心對當地農村帶來的改變，及其對農村文化的轉型帶的可能意義與啓發，也就順理成章了。那麼，今天的農村文化是什麼樣的樣貌呢？農民的精神生活又是什麼狀態呢？

我們知道，農村在過去曾經是傳統文化生長的家園，但如今卻漸成了文化的荒漠之地。費孝通（1949）曾說過：「我覺得中國的鄉土社會中本來包含著賴以維持其健全性的習慣、制度、道德、人才，曾在過去百年中，也不斷的受到一種被損蝕和沖洗的作用，結果剩下貧窮、疾病、壓迫和痛苦」（p67）。因為在傳統中國，農村社會存在著一個文化精英群體，承擔著儒家傳統文化在農村地區的傳承與發揚的功能，這一群體包括農村家族的族長或權威人士、農村中的地產階層和知識份子階層。而秉持儒家文化信念的精英——士紳——在城鄉之間雙向自由流動使得傳統中國的城鄉之間在文化上並無太大差異，他們進城為廟堂之上的大夫，塑造著主流的人文話語及主流的道德動向；回鄉則為鄉村士紳，把這些知識與道德適用於鄉裡，讓農民也能瞭解道理，因此反過來說，農民也會用這些道理與話語來檢視這些仕紳，從而提振鄉村的人文道德。雖然中國農村社會的長期落後和不發達使得它所具備的資源只能支撐起一個數量較少的精英群體，但這樣一個數量較少的群體卻幾乎參與了農村社會生活的所有方面。因此，在傳統中國，農村中這一精英群體是傳統農村發展的引導者，也是農村社會生活習俗風尚的維護

者，對農村生活起著不可忽視的作用（張英魁，2008：8）。

然而晚近以來，隨著科學制度的廢除，這些士大夫在向知識分子轉型的歷史過程中，雖然逐漸擁有了獨立的知識空間與文化空間，但卻也出現了一種內外斷裂的局面。在其外部，獨立了的現代知識分子與中國社會逐漸分離，失去了文化之根和社會之根，這使得他們的文化權力僅僅以一種話語的方式而存在；而在其內部，因為失去了共同信仰、價值和意識型態，知識分子不再是一個統一的群體，不僅意識形態發生了分裂，而且城市精英和鄉村精英之間也失去了有機的聯繫。接著，移居城市以後的知識精英逐漸與農村發生了文化、心理乃至關係上的疏離，而對農民來說，這些城市讀書人是外在於鄉村生活的外面人，無論是他們的知識、語言，還是生活方式和趣味，都與農民格格不入。**傳統仕紳與宗法鄉村的文化一體化已蕩然無存，剩下的只是難以跨越的文化隔閡和城鄉斷層**（許紀霖，2007b：160~162）。

這樣的現象在中共建國後不只沒有得到改善，反而在歷經革命化和改革開放後更加嚴重。「在革命化的歲月中，**意識形態化帶來一個延續至今的惡果，那就是對知識、對知識份子的鄙夷抵制**」（魯順民，2006：36）；改革開放後的民工潮與學校教育也造成嚴重的鄉村人才流失，這些都使得費孝通所描述過的「鄉土性」村莊的消失。於是乎，村莊封閉的邊界被打破，社區中內生價值的再生產能力被斬斷，村莊喪失了自我的主體性。在自我認同感不斷下降的過程中，村莊的對外開放的程度大大提高，各種自外而內、自上而下的觀念可以長驅直入，佔領村莊意識形態的高地。

這與今天許多學者在農村調研時所看到的現象似乎是有所關連的：農村老年人的生活狀況日益糟糕，一些子女對待父母的現象令人髮指，老年人的自殺現象日益增多。在村莊生活領域，公共輿論依然很多，但已經沒有任何力量；喪事上出現了歡快的音樂和低俗的表演，甚至有跳脫衣舞的現象；農民競爭建房，消費到了非理性的程度；人們的「氣性」越來越大，甚至出現了請外來混混介入村莊

糾紛的現象。在農業生產領域，鄉民之間的互助與合作越來越少，人們寧願透過市場，支付更大的成本也不願意與鄰居合作，即使合作應付自然災害成本很低、收益巨大，村民也無法合作起來，村幹部對此也無能為力。改革開放以來，尤其是最近十多年來，上述現象越來越頻繁地出現（陳柏峰、郭俊霞著，2009：4）。此外，殺熟現象、基督教快速擴張、治安問題、農村青壯人口外流和瞧不起自己的家鄉、青少年失學的現象愈來愈多見，鄉村社會「人際離散，鄰裡之情淡漠，社區公共事務廢弛，垃圾遍地，污水漫汙」（吳重慶，2006），雖然大陸農村各地差異甚大，不過這些現象卻日漸普遍，反映出了農村農民們在精神文化失落與組織瓦解的問題，以及農村的信任以及規範體系到了瀕臨崩潰的邊緣，成為當前鄉村日常生活中的主要問題。

對於這一類農村文化的解體與村民精神家園的荒漠化的討論，在過去是相較缺乏的，就算偶爾有論及農村文化變遷者，亦只將它理解為政經力量運作之結果。事實上，當「三農問題」在2000年被李昌平提出後，它主要就是被當成政治制度與經濟結構的問題，不過，近幾年由於上述現象愈來愈頻繁地發生，加上中共中央在2006年取消了農業稅後，過去以農民負擔為核心的治理性矛盾漸趨消解，農民在農閒時間大幅增加的情況下，與之相應的精神生活卻沒有建立起來，因此許多農民只能靠打麻將、買碼等來消磨時光，尋求刺激，**這使得各種社會文化性問題逐步浮出水面**，有學者就認為，當前中國鄉村社會正在歷經從治理性危機到倫理性危機的轉變（申端峰，2007）。也因此，當前的農村問題不僅僅是經濟或政治的問題，也是文化的問題，農村的衰敗，不僅僅表現為資源的外流，更重要的還有既有倫理、價值體系的崩塌；農民的心靈、精神與價值觀、村莊的和諧問題並非僅是只關注經濟或政治面向就能得到解決的，反而是鄉村文化的解體直接導致了鄉村村民精神的荒漠化。薛毅就指出，忽略了農民的文化，就等於忽略了農民之為人的最根本的東西，就等於剝奪了農民的主體位置。農民不是只要一點糧食，一點生活必需品，就可以解決所有問題，更要有主體的尊嚴和價值

(薛毅、劉旭，2005：34)。王曉明則認為，「三農問題」並不僅僅是來自今日中國的經濟和政治變化，它也同樣是來自最近二十年的文化變化。這些變化互相激勵、緊緊地纏繞成一團，共同加劇了農村、農業和農民的艱難。因此，如果不能真正消除「三農問題」的那些文化上的誘因，單是在經濟或制度上用力氣，恐怕是很難把這個如地基塌陷一般巨大的威脅，真正逐出我們的社會的(王曉明，2008：355)。

其實，心靈與價值問題，固然需要從制度層面尋求改善，同時也有賴文化層面的疏導，只是制度產生流弊，不必然發生精神與文化危機；反而當生命與文化迷失方向時，制度層面的改革將找不到積極的目標(吳展良，2002：182)，而且，一項制度的建立若沒有該項制度相配套的精神意識支持時，也很難穩固而長久。是故，從文化視角來思考與理解三農問題和重建農村文化的主體意識，有其不可忽視的重要意義。



(三) 小結

前面我們探討了湯池實驗的兩個重要背景，一個是大陸儒家文化的復興熱潮，另一個是農村文化的凋零。就前者來說，雖然儒家文化復興有一種要求普遍化、生活化與大眾化的趨勢，但就目前的情形看來，在民間推廣儒家教育上有廣大影響力的**機構與組織**似乎甚少，⁹更遑論要這些教化深入到鄉野田間與廣大的農民百姓了，如果不能使大眾對傳統文化有著最基本的認知，就很難避免文化民族主義或商業化的危險；另一方面，傳統的農村文化在歷經革命化、市場化的沖刷侵蝕，並沒有因此建立起新的精神文明，反而是留下一片空白，這也是當前基

⁹ 就筆者所知，在向一般民眾推廣容易明瞭的儒家倫理與規範，且有較大影響力的，除了湯池文化教育中心，就屬北京的一耽學堂了(至於國學院、孔子學院、甚至所謂的「國學老闆班」，對一般大眾都是有著較高的門檻—不管是知識或金錢)，它是由 30 多位來自北京各大高校的博士碩士們，於 2001 年 1 月 1 日在北大承澤園裡成立的義塾。根據 2005 年的資料，至今已有超過 30 萬人的授課人數，其自我定位為「致力於弘揚傳統文化，振奮民族精神，普及漢語基礎，推介中文思想的學習、體認和推廣中國優秀傳統文化的非營利性民間公益組織」。(班若川，2006)

督宗教能藉由「地下教會」而在農村中快速傳播、消費主義的意識形態能在農村大行其道的主要原因。在面對農民精神生活的貧困與倫理危機的同時，有些學者試著將觀察視角轉移到文化上，在這方面，我們發現湯池實驗應該會是個不錯的對話對象。因此，湯池實驗帶著他們的儒家信念，在農村裡進行文化的建設工作，是否能在「農村文化建設」與「儒家文化復興」帶給我們啓發呢？這就是我們接下來要深化的問題。

第三節 研究問題

順著上文的脈絡，當我們想要問「湯池實驗」對「儒家文化復興」與「農村文化建設」有什麼可能的啓示時，首先要面對的問題就是湯池實驗的特殊性，即它的「宗教性」與「外來性」，因為創辦人淨空法師是位來自台灣的弘法師父，這樣敏感的身分自然會引起中國當局與百姓的憂慮，認為這個實驗背後的目的不是與弘法就是與政治活動有關。有鑒之前的法輪功事件，北京中央對宗教管制的立場迄今仍無放鬆跡象，大陸官方管制宗教，十多年來始終對台灣知名法師戒備在心，也因此台灣法師要在家鄉創建私人道場弘法，已非縣或省當局能作決定了（徐尚禮，2008）。

也因為如此，當媒體提到這一中心時，絕口不提佛法或菩薩，所有報導著重的是國家領導人胡錦濤上臺後提出的「八榮八恥」、「構建和諧社會」，並把湯池描寫成中央的文化建設樣板新中心。事實上，根據筆者的調查訪談發現，中國大陸的法令規定，和尚要弘法、講經只能在寺廟進行，而文化中心是以「教育單位」的名義登記而非「宗教單位」，所以其管轄單位是教育局而非宗教局，只要文化中心開班授課，就會有官派的「督學」坐在下面聽課，因此只要是公開的課程，包括到農村、鎮上去上課，能公開推廣的是教授《弟子規》等傳統中國文化思想，而不能有任何敏感的佛教名詞。

不過，即使撇開對外宣講儒家傳統文化這個層面不說，不可否認的是，中心內的許多老師、義工，甚至從外地來參訪的觀光客，本身也同時具有佛教徒的身分，對他們來說，儒釋道三家本來就是不可分割的中國傳統文化，而這也是他們願意千里迢迢從外地來參與湯池實驗的動機之一，就這個層面上，筆者希望能夠瞭解他們的生命歷程，歸納出他們前來參與湯池實驗的動機類型，以討論「儒家文化做為農村文化建設資源時的可能性」。當然，欲瞭解這個問題，自然必須先認識推動這場實驗的文化中心及其創辦人的理念，看他們如何將傳統儒家文化作一現代的詮釋，如何將這些理念「貫徹」到組織裡頭，我們將在第三章和第五章處理這個問題。

上面是我們對於「外來的『本土文化』如何『在地化』的過程」作的第一層理解，這首先是大陸第一線人員的加入過程，以及他們剛進入湯池時所面對的問題，這是第四章要解答的。接著是文化中心的成立，對湯池當地的文化建設或鄉風文明的影響，筆者好奇的是，如果這個「外來『本土文化』的『在地化』」是可能的，那它的過程是什麼？可能的原因又是什麼？就雙方互動的過程來說，筆者大致分為三個階段，即「創建期」、「發展期」與「轉型關閉期」，因為湯池實驗如前所言，是淨空法師及其信徒在安徽湯池所建立的一個和諧示範鎮，希望能透過傳統的中國倫理道德教育達到齊人心、正風俗的效果，不過由於其外來者和宗教家的雙重身分，使得他們在剛進到湯池推廣傳統文化時遇到相當大的阻礙，許多鎮民、農民都將他們視為「從台灣來傳教的」。不過經過一年的努力後，不只得到許多農民、鎮民對中心的認同，更提升了當地的「鄉風文明」一如當地衛生條件明顯改善、犯罪率下降等等。

而在推廣的過程中，當文化中心吸引愈來愈多人前往「朝聖」，我們還會發現另一個值得研究的張力，也就是普世性與在地性的關係，這是因為中心的事業並不僅限於湯池農村，就實際影響範圍來說，文化中心在中後期的影響範圍已經超越了當地農村，並且大多數的資料——不管是中心內部出版，或者是報章雜誌報

導—報導的角度多還是從中心自身的定位出發，即要將一套倫理道德教育的成效發揚到國際上，甚至還因此於 2006 年 10 月的聯合國紀念衛塞節¹⁰活動上，在巴黎聯合國教科文組織總部展示了湯池鎮建設和諧社會的成果，就中國傳統倫理道德教育及其運用等問題進行了兩天的交流、匯報演講與實踐主題展覽。當時國際代表團還爲了前往湯池考察的事宜進行磋商。也因此，湯池實驗的層次並不只定位在湯池，也不只是在中國，而是在全世界，這也是其創辦人釋淨空老和尚的動機，認爲傳統倫理道德教育沒有時間與空間的問題，當然也沒有城鄉的問題。而從文化中心進駐湯池後所帶來的經濟效益來看，確實看得出有非常多從外地慕名而來參觀與學習的民眾，除了人潮與錢潮外，外地人的參與也無形中帶動當地人民對傳統文化的學習。

是故，在三方交錯的互動過程中，我們可以看到其所謂的普世性理念如何在地化的過程，在這個過程中，對當地農村有什麼影響？對文化中心自身又有何影響？是每個人都接受其理念嗎？不接受的原因又是什麼？這是我們在第五章主要探討的問題。

而在 2008 年底至今，中心已交回給當地政府經營，目前仍處於轉型交接的階段，中心也暫時停止對外的一切活動，不過文化中心的「特色教學」並不因其關閉而結束，許多人認爲，反而因此在中國「遍地開花」，那麼，他們是以什麼樣的方式在延續這樣的傳統文化復興？這樣一種在地化的方式，對農村文化建設又有何啓示？這是我們第六章要說明的。

小結上述，在「宗教性」這個較抽象的層次上，我們要觀察的實際層次是文化中心內的老師的生命歷程，他們如何理解儒佛之間的關係，這些理念與他們平日的實踐有什麼關聯性；而在「外來性」與「普世性」如何在地化的這個層次上，我們要觀察的就是文化中心與湯池鎮民的互動過程了。當我們從這幾個面向來把

¹⁰ 衛塞節（Vesak）是南傳佛教傳統紀念佛教創始人釋迦牟尼佛祖誕生、成道、涅槃於同一日紀念的節日，在 1950 年，國際佛教團體世界佛教聯誼會（World Fellowship of Buddhists, W.F.B.）在斯里蘭卡的首屆會議中，通過了慶祝衛塞節的決定。在 1999 年的第 54 屆聯合國大會上，由十六國代表共同簽署的信件中，請求了對「衛塞節的國際認同」，因此國際的正式名稱是「聯合國衛塞節」（United Nations Day of Vesak）（摘自維基百科）。

握湯池實驗的面貌時，我們就可以進一步與既有的文獻作對話，從而對我們的核心問題進行回答，也就是說，在當前凋敝的農村文化與農民精神貧困的情況下，傳統的儒家文化資源是否有作為重建農村主體文化的可能資源？如果可能，那它可能是什麼面貌？文化教育中心在農村推廣傳統文化，又能給我們帶來什麼樣的啓示？筆者正是希望以湯池實驗作為這方面的案例，來說明這種可行性。

第四節 研究方法

爲了取得上述問題所需的答案，我們需要的資料將有所不同，也因此要使用各種策略來蒐集資料，這被稱爲「三角交叉檢視法」(胡幼慧，1996)，其中，每一種特定方法都是對同樣一個社會實體的不同角度探索。舉例來說，在理解文化中心內部的組織、人員及其信念時，本研究主要將採取「書面資料分析」與「深度訪談法」來蒐集資料。而在理解文化中心與湯池鎮民的互動過程、湯池鎮的改變時，主要將採取「參與觀察法」、「深度訪談法」與「書面資料分析」來蒐集資料。本研究在中國大陸的田野時間分別爲 2008 年 8 月 10 日至 8 月 23 日；2009 年 8 月 19 日至 9 月 18 日。地點包括：湯池、廬江、合肥、北京、南京、無錫、揚州、南通、滁州等地。至於在台灣的田野訪談因爲過多，此不詳述。

(一) 參與觀察法

透過「參與觀察」，作者才能更深入地融入湯池鎮民與中心老師們的生活世界。由於鎮民與老師的互動是雙向的，因此在觀察的過程中不可忽略三個面向。一是中心老師們的日常生活，在未與鎮民互動時，老師們的日常活動爲何？其內部的組織的結構爲何？如何運作分配事務？另一面是鎮民與農民的生活，事實上，鎮民與農民的生活也非鐵板一塊，是哪些種類的人對中心的傳統文化教育特

別認同？又是哪些類型的百姓對中心沒有特別的感覺？最後，中心與鄉親的互動類型有哪些？是在怎樣的特殊空間與情境安排？又呈現出什麼樣的社會氣氛？這一部份對於從台灣去的研究者來說是很不容易的，因為當地人對於外地來的陌生人多會較為提防。

（二） 深入訪談法

深入訪談一樣對筆者是個挑戰，原因也如上述。其實，參與觀察的過程中不免就會有機會進行訪談，這些訪談也能幫助作者去瞭解人們每一個個別行動在脈絡中所具有的意義，然而，對某些重要人物僅有一兩次的訪談，就資料的蒐集來說未必是足夠的，因此有必要再進行更深入的訪問。抽樣方式包含「非隨機抽樣」與「滾雪球式的抽樣方法」。「非隨機抽樣」的原因在於，要在湯池鎮四萬八千人中進行分層抽樣的難度極高，因此抽樣對象主要集中在湯池鎮民與百花村民為主要訪談對象，希望藉此擴大筆者對於鎮民、村民不同層面的瞭解，以及理解他們對中心理念及其行動的反應。此部分的訪談方式主要為「非結構性訪談」

（unstructured interview），不使用預先設定的問卷，不依照事先擬定之提問順序，而是圍繞主題發問，依受訪者回答反應。此原則可避免使訪談陷入僵局，適應訪談情境，以利研究者進行，並可補足原擬問題的缺失，研究受訪者回應獲取新的提示。

此外，許多較為內部的資訊或歷史等事過境遷的資料未必是上述抽樣方式所能訪問得到，因此還必須透過「滾雪球式的抽樣方法」與文獻資料的互補，方能對整個湯池現象有更完整的認識。至於抽樣的對象筆者分為兩個途徑，一個是藉由中心老師引介，再進行滾雪球；另一個是在筆者前往大陸調研時，先在網路（如「百度知道」）上找到一些湯池百姓，到時再前往拜訪、進行滾雪球。這其中一部份的訪談方式主要為焦點訪談法（focused interview），亦即帶著預先構想的問

題去訪問當地耆老、與中心互動較深的資深百姓。

至於對中心老師的訪談，我們則採取隨機抽樣與焦點訪談法。由於中心在關閉期間，不接受外人訪談，因此我們將已離開中心的老師列為主要訪談對象，地點以北京、南京、台灣為主，輔以 2008 年時，中心還在發展時期的訪談內容。利用焦點訪談，能將每位老師的生命歷程進行深刻瞭解，並向他們請教他們在中心時的點點滴滴。

（三） 書面文獻分析

除了參與觀察與深入訪談外，為數不少的教育中心出版品和網路資料也是瞭解湯池現象的重要來源。雖然教育中心成立至今才將近三年，但對於湯池鎮民甚至於中國大陸、全世界的影響也是有的。這麼說並不誇張，因為中心的內部員工與老師就是來自全中國各省份的人，中心接待部每天至少也要接待五、六百人的參觀，其中許多就是海外的參觀者，這是因為中心創辦人淨空法師在海內外有大量信徒，並常在世界性的會議中進行演講，不管是講經、演講或是專訪，多有提到中心在湯池的實驗，也因此中心在介紹湯池實驗與《弟子規》教學成效的出版品也是有相當的數量。雖然這些二手資料可能會對教育中心有過度正面的描述，但對於教育中心的歷史、認識教育中心在湯池所進行的各種活動、教育中心在舉辦各種講座時的情形，以及教育中心所秉持的理念系統等等都是相當重要的參考資料。

此外，中心本身出版的各類學習心得也是重要的參考資料，這些資料記載了許多參與者們在接觸了中心所舉辦的講座後，個人的生命歷程得到了另一個層次提升的感觸，許多人甚至就放下了原有的工作，加入了這個弘揚傳統文化的行列，或者是把傳統文化的理念帶到自己的企業或工作當中。當然，他們這些經驗與經歷多少不同於當地居民，但也不失於幫助我們對中心及其理念的瞭解。

另一個重要的資料則是蔡禮旭等中心老師上課的內容，以及淨空法師對儒釋道等傳統文化的「開示」，要理解這些內容，除了筆者自身參與課程外，還必須大量參考他們的上課內容，才能盡可能地準確掌握其核心理念，。

上述資料蒐集的內容，主要偏向較為「微觀」與「中觀」的層次，也就是面對面互動的層次與關於社會氣氛、社會網絡等的層次，而本研究的另一部份，也會對較為「巨觀」的層次做一探討，亦即從歷史大環境來看湯池現象產生的可能原因，以及湯池實驗後的具體改變，在定位出這個脈絡後，對於我們在瞭解微觀與中級層次的議題而言，也將更有幫助。



第二章 文獻回顧

前言

對於農村農民在精神上的貧困，或是農村文化的凋零，以經濟學家或政治學家為首的右派的主要觀點是，認為當前的文化或精神問題只是經濟的附屬問題，也就是說，只要把大規模的農民人口轉為非農人口，加快城市化的腳步，通過工業化和城市化，將農民逐漸消解，從而也就消解了三農問題。這可以被認為是西方經典發展道路在中國的翻版。¹¹

這樣一種看法可說是現代化理論的移植，Charles Taylor 一針見血地指出，一個多世紀以來，有關現代性的理論，都是「現代性的非文化論」。持這種理論者，把現代化看做是社會的「轉化」，而這個轉化是「文化中立」的運作。「現代化非文化論」，不止相信「西方的現代性」是現代性的「第一個個案」，而且也是現代性普世化的「典範」。Taylor 的剖析與批判是很有識見的，非西方社會的現代化或轉化過程，從來就不是「文化中立」的。這是民族文化與西方啟蒙價值的碰撞，民族文化自願或不自願地、自主或不自主地都會做出響應與適應。因此，在現代性構建過程中，文化是無法缺位的，問題只在於本土文化在文化轉型中的自主性的高低與多少（金耀基，2008）。

然而就是因為中國的知識分子與讀書人少有這類的文化自覺視野，所以今日中國的經濟社會問題就被作為社會工程來一個個地解決，經歷文化斷層而成長起來的一代專家只能用各自習得的西方社會科學的理論辭藻來套裁中國現實，鮮有創造性地將西方社會科學理論同中國社會現實結合起來並回到中國社會問題本身分析的知識積累與文化自覺，只能頭痛醫頭，腳痛醫腳。是故，中國今日的政治、經濟和社會問題需要回到文化自覺的視野中，將已有點滴文化自覺視野下積

¹¹譬如中國知名的經濟學家茅於軾就認為，農民問題的根本是增加收入的問題，要建設農村，使農村的收入提高，非得減少農民不可。有一個農民從農村變到城裡來，減少一個農產品的生產者增加一個消費者，那些農民的收入就可以提高了。不看到這一點，想要穩住農民留在農村，這條路肯定是錯誤的。

累起來的知識整合起來作全面的觀照，才有從容解決的可能（舒建軍等，2007：5）。這也是費孝通先生在晚年時發出「文化自覺」呼喊的原因所在。

三農問題也是如此，90年代當三農問題被提出來時，它主要還是被當作政治與經濟的問題討論，而鮮少有學者從農村文化和農民精神的角度觀之。不過近年來在這方面有些值得關注的討論，以下將分別介紹這些觀點。

第一節 當前對農村文化現狀的解釋、作法及其批評

（一）農村文化衰敗與農民精神貧乏是城市文化入侵與殖民的結果

據石勇說，王曉明是第一個將文化視角帶到三農問題的學者，而且還引起了很大的迴響，之所以受到重視，並不在於他深入的刻劃了農村的荒涼、農村生活的艱苦，也不在於控訴了農村基層政權的腐敗和黑社會化，反倒是因為他花了大量的篇幅從文化視角切入，詳述了改革開放以來農村文化與教育生態的潰敗或破產，這使得農村文化問題、農民精神生活的問題與農村文化建設的問題漸被關注，因而引發了一股「農村文化熱」（羅曉南，2009：4~5）。

王曉明在 L 村的見聞中發現，農村裡的人，特別是年輕一代農民選擇的生活方式，是一面倒地向城裡人靠攏，雖然住在鄉間，但想要過的生活，卻盡可能像城裡的人一樣，然而他們所使用的許多文化符號式的物品並不實用，反而更加重了他們的實際生活負擔，而今日鄉村的主流文化，表現在日常生活的衣、食、住、行的各個方面，都強烈地表現出一種嫌棄鄉村、嚮往城市的趨向。之所以如此，他認為這是社會教化的結果，他說：

在 L 縣，我目力所及的範圍內，幾乎所有的新事物：鎮上的建築、商店裡的貨架和商品、公路上駛過的汽車、家中電視機播出的圖像，...一切都在刺激和佈告

農民：什麼田坎、農舍、牛欄、豬圈……統統是粗陋的、落後的、必定要被現代世界淘汰的東西！只有城市：鎮上、縣裡、省城、上海、美國……那裡才是現代的世界！高樓、汽車、裝著空調的辦公室、燈紅酒綠的大飯店……那才是理想的生活！這個社會的幾乎所有的文化產品：廣告、電影、肥皂劇、小說、報刊的專欄文章，「學術」論文……都匯入了鼓吹城市化、鄙棄鄉村生活的潮流…在這鐵桶一般的「現代化」、「城市化」的主流文化的包圍和薰染之下，農民除了向城裡人的生活看齊，還有別的選擇嗎？和許多城裡人相比，他們反而更輕賤自己的生活。（王曉明，2008：354~355）

他接著分析，鄉村的學校教育是這個鄉村主流文化的一個特別有力的推動者，學校除了向年輕人灌輸對城市的嚮往，激發他們背棄鄉村的決心，除了將那些最聰明、最刻苦、最能奮鬥的年輕人挑選出來，送入大學，而在其餘大部分的年輕人心頭刻下無可減輕的失敗感，進而刺激他們尋覓其他的途徑——從打工到販毒——也湧向城市，學校到底對 L 家灣們有什麼用呢？在這氛圍的潛移默化中長大成人，不管最後是否高考中榜，鄉村的學生們對自己的家鄉，進而對所有的鄉村，都不會再有真正的認同，甚至也很難有真正親近的感覺的（王曉明，2008：354）。如今，相對於物質生活的品質低下，鄉村所具有的悠久歷史傳統和本土氣息的文化形態更是匱乏得近乎蕩然無存，城市商品社會製造出來的流行文化、不切農村實際的生活方式和價值觀卻已經滲透到農村的每一個角落，這既體現在鄉村教育的自覺追求中，也反映在青年農民的生活細節上（詹單，2005：30）。

劉鐵芳對此也有類似的觀察，他認為，鄉村社會在改革開放、走向現代的過程中，完全是屬於被動的位置，鄉村社會的文化內涵在以發展為中心的現代化框架中被隱匿。以城市取向為中心的外來文化的衝擊使得原來的鄉村文化秩序土崩瓦解。而鄉村自身文化生態的破壞，直接導致鄉村少年對自身周遭文化的冷漠，他們生存其中的土壤不足以帶給他們生存的自信，從而無法給他們的生命以良好

的情感呵護，使得他們不再把目光系於鄉間。鄉村作為文化存在的虛化直接導致鄉村少年成長中本土資源的缺失，他們是地地道道地「生活在別處」，身在農村心在城市。鄉村少年與本土親近性的缺失，使得鄉村少年不再是文化意義上的鄉村少年，他們中有許多人變得看不起鄉土，看不起勞動，但他們又無所適從；他們同樣不是城市文化意義上的少年，他們因此成了一種在文化精神上無根的存在，成了文化的荒漠中人。...除開少數天資較好、能通過應試的成功獲得心理上的肯定，大量的鄉村少年在無根的文化處境中表現出明顯的生存的無奈與自卑（劉鐵芳，2006：46~47）。

對於這樣的現象，石勇直接點名城市文化是鄉村文化破敗的殺手，他指出，20 多年的改革，也是 20 多年的農村文化的被殖民過程。城市與鄉村的嚴重失衡，使得鄉村中的農民在面對異質文化的「入侵」時，已經找不到一種可以在鄉村中抵抗的精神文化來支撐而造成心理恐慌與精神焦慮，只要城市文化能渲染一種可以刺激農村的落後並作出價值判斷的氛圍，那麼農民就會在羨慕、自卑的複雜心理中「接受」城市文化的那一套語碼，並反過來鄙棄曾給以自己安身立命的一個精神支點的文化。這使得許多在平時本來可以給農民提供勞苦之餘的娛樂的文化形式似乎都一夜之間消失了，出自農民創造並表達農民勞動之餘對愛和美的生活的追求與表達的文化形式，在「現代化」的城市文化衝擊中失去了價值的光輝。除了偶爾的賭博，他們的所有文化娛樂活動就是像王曉明在 L 縣看到的那樣看非常拙劣的電視肥皂劇，但這種電視劇不僅未能切入他們的生活，更不能直接面對他們的精神困境。在這樣的情況底下，城市文化殖民對於農民的危害，便不僅僅在於它對自有獨立價值、不能以物質利益衡量的文化生態的破壞了，更重要的在於，它給欲擺脫困境的農民強加了一種精神的焦慮，一種對土地的厭惡，一種對有利於自己生活前景的制度設計的冷漠。它以隱秘的方式瓦解了人們的理性，使幻想中的「城鎮化」生活與現實苦難的農村生活日益分裂。如果不能拒絕這種無助於制度設計的文化殖民，農民相對於城裡人便永遠只是一個「二等國民」，

農村就會成爲一個人人都想逃離的地方（石勇，2008：357~361）。

上海師範大學教授薛毅也觀察到，城市文化對鄉村文化的殖民很重要的兩個媒介就是電視與學校教育，他認爲，電視在農村有非常壞的效果，因爲如今的電視，無論從哪方面來說，都與農村文化完全脫鉤了，有了電視，民間娛樂搞不起來，電視說的是另外一種人的生活和價值，而學校教育則造成對被教育者的生活方式、文化、環境的否定。雖然今天有許多「志願者」或「精英」願意到鄉村去幫助鄉村重建或再造，但當這些知識份子與所謂的「底層」民眾相遇時，往往會遭遇到這樣的困境：他們所秉承的文化，與對象喪失了關係，老百姓並不喜歡（所謂的精英文化），它們都是在老百姓的世界之外的，而老百姓擁有的文化你（指知識分子）又不懂，甚至無法接近對象，和對象溝通，因此薛毅認爲，現在必須談論精英主義的困境，其價值在於，在這裡，底層人、民眾，是作爲主體與知識份子相遇而非客體（薛毅、劉旭，2005：31~33）。



（二）農村文化建設

相較於王曉明、劉鐵芳、石勇與周立對於農村文化凋零的憂心與對於城市化的批評，賀雪峰則更積極地要在農村建立防禦基地，他從具體政治經濟條件的限制中，指出當前農村文化建設的可行性與必要性，爲的是要重新建立起農民的價值系統與生活方式，從而爲農民的生活意義提供說法，以及找到他們村莊生活的依據與理由。

賀雪峰首先從外在條件來討論當前的鄉村發展的方向，他並非不知道農民在政治與經濟上的弱勢，正如他所說，當農民在經濟上被邊緣化的同時，也會進一步在社會和文化上被邊緣化，因此當前農村出現了從經濟收入到社會組織，再到人生價值的全方位危機，不僅是經濟問題，還是社會與文化問題。那麼，從市場經濟的改革和城市化下手是否就能解決這一危機呢？賀雪峰並不那麼樂觀，雖然

市場經濟的趨勢是不可逆的，不過他認為，「當前農民數量龐大，無論是務農還是外出務工，農民收入持續增長的可能性都幾乎不存在，也因此，以增加農民收入為目標的新農村建設，幾乎沒有成功的可能」，「中國農民將長期處在『溫飽有餘，小康不足』的情境中」。事實上這也是當前中國許多新鄉村建設的提倡者、推動者、實踐者或社會學者如溫鐵軍、何慧麗、曹錦清、李強等對中國國情的共同判斷。

而關於一般以為的看法—城市化率的提高導致農村人口減少，進而使農業規模經營有可能，這樣農民才會有錢，因此鼓勵農民到城市購屋或聚集成貧民窟—賀雪峰（2006a）並非全盤反對，正如他說「三農問題的最終解決要靠城市化吸納農村人口，但在中國農村人口數量極其龐大的背景下，城市化是一個長期的需要幾代人努力完成的任務」（p92），但他反對人為地製造農民進城的條件，這首先是關於農民本身，因為「進城容易生活難」，農民在農村可以養活自己，因此外出的打工錢就成了淨收入，一旦農民皆進城則「收入少而支出多」，而且少了另一半的務農收入，會使得進城的農民完全不能存錢，且生活品質更差；此外，農民進城對於主要集中在勞動密集型的中國經濟結構，會更容易受到世界經濟波動的影響，若進城務工的勞動力能自由流動，即使他們失業，也可以回到有根有家的農村保障其基本生活，因此他認為，一種農民可以進城又可以返鄉的穩健城市化戰略是必要的。一旦農民進城不可逆，後果會相當嚴重（賀雪峰，2008a：12~13）。

如果經濟發展與城市化不是當前鄉村建設的主力，那麼把農民組織起來以抗禦外來強力是否可能呢？許多學者都認為把農民組織起來是解決當前農村問題現狀的最好辦法，不過賀雪峰（2006a）認為，不管是政治組織或是經濟組織，在當前的條件底下都是很困難的，就政治組織而言，他質問，目前有可能開放農民政治性的組織嗎？¹²而且政治性組織也是要有利益來支撐的，全國絕大多數農

¹² 因為「農民組織國家怕，組織農民農民怕」，在以黨領政的政治條件下，可能的情況是：「農民自己的認同被禁止，而國家要求的認同農民不接受」（秦暉，2006）。

村，村集體無任何資源（倒是有很多債務），而農民的原子化狀態（這又是由於市場經濟導致的）使人人想搭便車，組織成本無窮大。能組織起來的要不靠宗族力量，就是已開發區附近的郊區有利可圖。就經濟組織而言，因為「能有什麼辦法讓 9 億農民有錢」？而且微觀上有用的辦法，宏觀上不一定可行。又，爲了開發的招商引資，會使「眾多鄉村組織陷入激烈但卻無效的競爭之中，造成了普遍的投機性資本的進入，其後果是，除極少數地區通過招商引資成功地實現了工業化以外，大部分中西部地區，招商招來嚴重的污染，嚴重的被騙」。此外，就算農民組織起來，也缺少與其他階層的談判能力（pp94~95）。

就是在這一連串的情境下，賀雪峰（2005）指出，從文化上下手將村民組織起來，從事文化建設，才是當前效益最高的行動（pp94~95）。除了前面等因素外，還由於當前的中國農民將擁有非常多的閒暇時間。大量的閒暇時間如果不能有效及有意義地應用，就會出現農閒時間的抹牌賭博，買地下六合彩，大量浪費性地借人情往來的吃吃喝喝等現象。這樣的閒暇生活沒有改變農民的生活環境，沒有改善農民之間的人際關係，也沒有提高個人的審美趣味和正當的個人愛好，反而破壞了人際關係，調動了人內心中的負面情緒和情感，惡化了社區內的道德氛圍，降低了村莊中的道德水準（賀雪峰，2007a）。

其次，是文化組織較經濟組織或政治組織**不存在搭便車的問題**，因為娛樂和交往是每個人內在的需要，而這些社會文化組織的功能，具有**溢出效應**，其自娛自樂的活動，提升了人生的意義與樂趣，加強了村莊的團結，增加了村莊的社會資本，從而不僅可以提高村民的福利水準，而且可以抑制村莊集體行動中的搭便車行爲（賀雪峰，2006d：88~89）。而當村莊社區的重要性被重建時，村莊的輿論就有力量，道德也就有了立基的地方。就農村來說，這可以爲農村經濟合作組織提供村莊的**內生基礎**，就家庭來說，也可以改善家庭代際關係，使人與人之間信任增加，就個人來說，因爲當大量群體性共同度過的有意義的閒暇時間，每個人都以他人爲自己意義的基礎時，就能夠使人享受自己有主體體驗的文化生活和

生活趣味（賀雪峰，2007a）。

也因此，賀雪峰把「低消費、高福利」的文化建設視為最適合當前農村建設的方案，認為要盡可能為農民增加大量的非物質福利，使農民在經濟收入以外獲得文化上和社會上的好處，獲得體面和尊嚴的好處；要重建農民的生活方式，從而為農民的生活提供意義，來抵抗市場經濟和消費主義文化對農民福利的負面影響。他認為，這樣才是從**農民主體感受**的角度來考慮問題，是可以提高農民滿意度的生活方式，可以使流動在城鄉間的農民工回得去的富有人情味和生活意義的家，讓農民感到生活是有價值的，並使他們有了共同應對社會風險的能力。而當九億農民有了牢固的根，農村就成了中國現代化的穩定器，調整勞動力供求的蓄水池，才能為中國趕超型的現代化提供了一個機會。

雖然從上面的討論裡，我們可以知道從文化視角來看三農問題的意義，以及文化建設在當前背景的重要性，但值得我們追問的是，鄉村文化建設如果是要擺脫城市文化的殖民，以及以鄉村文化文主體來建立農村文化，那首先也必須對所謂理想的鄉村文化有一個想像才行。就是說，鄉村文化的內涵應該是什麼？是一個置外於城市流行文化的農村文化嗎？這個問題直接與所謂的「文化建設是否可能」有所關聯，因為正如我們前面所討論到的文化殖民的觀點，當有城市社會作為一個參照物而存在的時候，如何能夠說服農民不要去攀比，而心甘情願地過一種相對簡單的生活呢？何況現在消費主義意識形態借著大眾文化的力量無孔不入，滲透力極強，學校教育亦是如此，因此根本不可能阻止它擴散到農村社會當中。那麼，在這樣的情形底下，文化建設可能達到賀雪峰提到的「低消費、高福利」、「為農民的生活提供意義，使他們獲得體面和尊嚴」的效果嗎？如果可能，那麼這文化的「內涵」究竟是什麼呢？又應該怎麼做才有可能呢？面對這樣一個問題時，我們應該對上述文化殖民論者與文化建設論者的「農村文化想像」和「農村期待」做一更深刻的理解。

(三) 對「文化殖民說」和「農村文化建設」的批評

在注意到前述學者論述，即批評改革開放以來所的種種農村文化問題，並從過去的主流論述—似乎只要解決農民的溫飽問題，三農問題就迎刃而解—一抽離出來，轉而注意到當前農民在精神與靈魂上的苦楚，因而認為要把農民當作一有尊嚴的文化與精神主體，重視他們的價值與生活方式的同時，這言說進路的另外一面，似乎隱含著一個參照點，那就是對「中國現代革命傳統」時期的農民狀態的理解。

舉例來說，薛毅就認為，「社會主義時期所強調的勞動者的尊嚴在文化上是存在的，這是幾千年中國歷史上的第一次」、「『人民至上』的出現，為天道崩潰以後的中國，重新找回了一個意義世界」（薛毅，2008：398~399）。薛毅與賀雪峰都同意這樣的看法：社會主義文化不再使富人發揮文化上的作用，也不再使窮人面對富人低人一等。也就是說，富人無非只是吃得好點，擁有比較多的錢財，如此而已。貧窮不是恥辱，是當時普遍的觀念（薛毅，2008：399；賀雪峰，2006b：58）。同時，賀雪峰（2008b）還認為，社會主義時期的農民並沒有精神貧困的問題，因為「新中國時期為中國人提供了另外一套將有限生命投入到無限意義中去的說法，這個說法就是『將有限的生命投入到無限的為人民服務中去』，人民，民族—國家，共產主義，及更現實一些的集體主義，都成為個人努力的意義所在。通過在集體中的個人努力，並將個人努力集中到集體事業之中，再集中到民族解放事業和人類解放事業中去，人就獲得了當下行動的意義，也就解決了人的安身立命的問題」（p53）。而且相較於市場經濟，毛澤東時期國家對社會的改造「往往是消滅了器物層面的、外在的東西，而沒有真正觸及觀念（靈魂）及深層行為邏輯」（賀雪峰，2008c：13）。他們大概都同意周立（2005）的觀點：鄉村文化的沒落確實來自於公共生活的沒有繼續...使大家不願再出來參加公共活動的，並非政府和政府的制度安排，而是電視、卡拉 ok 等現代文化媒體的普及，

和由之而來的城市化、趨同化的思想改變，使大家不願再出來參加公共活動（p19）。也因此他們的文化建設是強調要從文化上把村民組織起來，因為當前中國鄉村瓦解的根源在於鄉村的無組織化，唯有組織農民才能解決農村問題，又，從文化上組織是最可行的，所以他們考慮的文化建設主要是集體性的文化活動，為組織農民的文化建設，在他們看來，人民公社時代的農村是欣欣向榮的，農民通過公社而組織在一起，因此獲得了更大的能力，所以不論是文化殖民或文化建設的觀點，當然多是以那個時期作為後設敘事。

然而對於這樣一種文化殖民論述所立基的後設觀點，即從毛澤東時代的情況，來達成對於現代狀況的批評，遭受到強烈的批判與質疑。龍勛（2005）就認為，這種邏輯很難讓人信服，其視野很難讓人看到希望，雖然在改革時代的現代性所產生城鄉關係中來尋找原因的路數應該是有其意義，但這種論述的缺陷在於**總是使用一個虛偽的前提**，而無視到今天農村虛空的背後，有著積弊已久的原因，如果僅僅在改革上找原因，無疑是令人遺憾的。他質問這種從意識形態的角度來分享所謂（農民）的尊嚴和驕傲，這種階級的判斷是否可靠以及是否應該在人們的意義構成中居於核心位置？這種依靠對知識份子階層殘酷的、非人性的打壓給農村和農民所帶來的尊嚴究竟有何意義？另外這套邏輯所挖掘和鼓勵的人性之惡不僅沒有增進新的文化的形成，反而是最嚴重地摧殘了鄉村社會的文化倫理。

魯順民（2006）也同意從這樣的視角來看待當前鄉村文化的凋零。他認為，維繫社會和諧共存和經濟正常運轉的**信用體系**，以及社會共同遵守的**日常倫理體系**，是鄉村文化得以延續和存在的兩個因素，然而這兩個體系早在 1947 年迅猛推進的土改運動中就被完全徹底地打破、顛覆了。**階級鬥爭觀念**大踏步進入鄉村社會，導致民間日常倫理體系徹底坍塌，他質疑那種「使用的肢體越靠下越光榮，越靠上越卑賤，使用的體力越多越高貴，反之則越低下」的觀念，能產生出怎樣的鄉村文化？而**日常倫理**的最後坍塌，導致了鄉村文化的粗鄙化。**意識形態化**的

同時，還帶來一個延續至今的惡果，那就是對知識、對知識份子的鄙夷抵制，嚴酷的生存和輿論環境使他們對農村、對土地產生逃離的願望，這是農村青年大批外出的一個重要原因所在，而其又間接導致了鄉村文化的衰落。其次，以階級劃分手段為先導，階級鬥爭觀念的教化又使得一個階級從財產到各種權利的剝奪有了強有力的道德依據和法理依據，導致鄉村社會**信用體系徹底崩潰**。直到今天，鄉村社會仍然在品嚐著信用體系崩場的苦果（pp36~37）。

這些看法與中國著名的自由主義者秦暉（2006）相呼應，在討論農村為什麼「人心散了」的問題時，他直指就是在那動輒以國家、世界說事，以「階級鬥爭」打擊一切「傳統」認同的時代，那時提倡賣友求榮，滅親固位，告密陷害、鄰裡互疑、學生打老師、兒女監視父母、夫妻互相告發，導致人人自危，人際關係扭曲到極點。而對於那種以為市場經濟導致人心散了的論點時，他則反駁道，「這市場經濟也許有千般缺點我不屑為之辯護，但哪個發達的市場經濟國家能有這種坑親殺熟『大利滅親』的世風」（pp19~20）？

對於新左派所認為的，在社會主義時期的農村有較寬廣之公共空間的論點，龍勛（2005）則認為，此時期公共空間充斥著「堅硬如鐵的宏大命題」，「觀念在這裡粗暴的代替了人們對於日常生活意義的確認以及幸福的個人化理解」，「細緻的個人空間被闖割了」。而僵硬的集體活動對於原有公共交往的日常性的摧殘，也直接導致集體活動退出以後留下了一個巨大的精神虛空，人們發現自己一下子不會玩了，那些對於傳統的活動、儀式瞭若指掌的人早已退出了生活的舞臺甚至是人生的舞臺。**這是一個兩敗俱傷的「主體」化過程。**

而對於薛毅所認為的，在社會主義時期時「人民至上的出現，為天道崩潰以後的中國，重新找回了一個意義世界」。龍勛（2005）則批評道「一者『人民至上』是否實現了？回到高曉聲那句話，『他們的弱點不改變，中國還會出皇帝的』，在過去的那一段時間中，究竟是人民做了主，還是人民推出了什麼做主？二者『人民至上』有何值得歡欣鼓舞的？群眾之暴政恰是最具欺騙性和傷害性的暴政」。

另一篇署名梁衛星（2005）的文章〈質疑農村的「文化殖民」〉也指出，薛毅、石勇、王曉明都強調了農村文化的主體地位，憂慮於目前的現代化進程中，城市文明或物質主義文明對農村文化的殖民，進而對這種殖民造成的農村文化生態的危險境地憂心忡忡。但他要問的是，「什麼是我們獨立形態的農村文化？」

「在當代中國，有沒有獨立的農村文化？」他認為，從前述學者們的言說中或許有，但梁認為，他們把農村文化想像成一種田園牧歌情調，只是出自於他們按照精英文化傳統進行的建構，與真正的農村文化相差何止千萬裡，因為農民們千百年來從來就沒有擁有過如此這般的「從容」與「富饒」。農民們有的只是日出而作日落而息的機械式生活規律下的苦難勞作，何嘗有什麼從容的心態與詩意的富饒（p71）！

所以如此，梁衛星（2005）認為，是因為他們沒有發現「三農問題」的政治經濟及制度起源，故將「三農問題」歸咎於改革開放，但這實非公允之論。或許改革開放以來，特別是開始城市化改革以來，「三農問題」的確是急劇惡化了，但這只能說明改革開放的一些政策措施的確加劇了「三農問題」；然而，「三農問題」絕不僅僅是改革開放才有的，應當說，「三農問題」產生於中國戶籍制度將中國農民固定在貧瘠的土地上之時，產生於城鄉產品出現價格剪刀差之時，產生於人民公社這一鋪天蓋地無處可逃的浩大集體落成之時。而中國戶籍制度、剪刀差、人民公社的出現則是建國初期的社會主義時期。那時候，為了建立並發展中國的重工業，為了趕英超美，為了做社會主義的老大，決策者們用這些硬性政策逼迫農民做出巨大的犧牲，卻毫不問農民們是否願意。而改革開放以來的坑農政策不過是延續了這種犧牲農民發展城市的所謂基本國策，繼承了這種視農民為冤大頭的權力心態而已。這樣看來，「三農問題」又哪裡只是這二十年來的事，而是這五十年來的事（p70）。

也因此梁（2005）批評石勇，以為有了自有其存在價值的獨立系統的農村文化，有了這個精神家園的支撐，農民就擁有了一種健康的靈魂狀態。因為就理論

層面來說，文化並不能自明的擁有普遍的價值有效性，而且就歷史層面觀之，在1980年之前，農村文化的承載者們相對於城裡人就不是一個「二等國民」嗎？言下之意是說，如果是，那何以將這問題歸咎於改革開放？如果不是，即農村人真有這種文化自尊，梁衛星認為，這也只不過是一種關起門來做老大的文化痼疾導致的自欺欺人（p72）。

所以在梁衛星（2005）看來，並不存在所謂的「城市文化殖民」。中國農村文化與城市文化在價值追求上是一致的，差別只在於權力分配的有無而處於擴張或隱忍的不同狀態，而且農民們對自身所負載的文化傳統根本就缺乏一種清醒的自覺，因此他們面對文化衝擊時的那種「精神的焦慮」，就不是基於一種有明確文化自覺的文化屈辱感，而是一種體制性壓迫下的生存危機中的本能反應。他進一步指出，農村所面對到的其實是「意識形態奴役」—1980年代前是權力意識形態奴役，1980年代後是權貴資本之意識形態奴役，這種意識形態控制並奴役著整個民族的文化與心靈，只不過農村文化的被奴役被迫害更為深重而已。要解決這樣的問題，必須從政治經濟的制度設計才有可能，若想從精神文化途徑解決「三農問題」，只能是一廂情願的想法（p73）。

（四）革命現代性話語與啓蒙現代性話語的預設觀點及其不足

所以羅列兩種農村文化的看法，目的並不在於評價兩者孰高孰低，而是希望能更精確地掌握當前的農村文化狀況與轉型，而且，要對這兩種取徑及其相關之論述當下做評斷，事實上是有困難的。這原因不在於他們辯論邏輯的嚴謹性或理論之深度，而是在於雙方各自遂行其批判時所依據之基底價值觀、判準並不相同。羅曉南指出，一方可謂是以「啓蒙現代性」為主要典範，另一方則相當的融入了「革命現代性」的觀點，從這兩種不同之現代性出發，對於農民和相參照之城市知識份子會有很不同的看法，結果會影響對農村文化的期待，包括它與城市

的關係。

羅曉南（2009）分析了兩種現代性話語的典範對於農村文化有著不同看法的深層原因。在啓蒙現代性者眼中，**革命現代性中相當的維繫了傳統農民小生產者的某些意識形態及價值觀**，包括馬克思，都認為這種小農意識是一種保守落後的意識，應予以揚棄，而邁向一種更開放更取向理性化、個性化的意識結構，並由此，個人的欲望可以得到適當的解放，個人基本人權也可以得到合理的伸張，因此，解放以來長期束縛著農民之政經體制與相關政策應立即予以變革（p16）。

站在革命現代性的立場來看，這種從理性化、個性化出發追求解放的理路，究竟言之乃是以私人佔有制度為基礎之資本主義市場邏輯的體現，不僅不能致其解放，而且「理性化的牢籠」最終將肇至「商品拜物教」的實現以及人的異化、物化。而馬克思主義在中國的革命實踐，特別是「農村包圍城市」戰略的成功，意外的在此話語中鼓舞了一種與勤勞純樸之農民意識作意義構連的革命語彙與思路，甚且還形構了為波蘭學者柯拉克斯基（Leszek Kolakowski, 1978）批評為「農民崇拜」取向之「農民烏托邦」的現代化道路（pp512~516）。在其中，農村與城市的對立被凸顯，而以前者代表革命，後者代表腐化之資產階級。結果，在此革命話語中城市的知識份子被貶抑為「臭老九」，作為資產階級之當然代表的城市工商階層和其文化，也都被汙名化，而長期銷聲匿跡。當「改革開放」重新引進資本主義機制，特別是 1990 年代新自由主義大行其道時，貧富差距拉大而改革對於弱勢者之效益逐年遞減，資產階級工商階層在中國之勢力卻日益壯大，商業性之消費文化及其意識形態也逐漸入侵了人們—特別是一度擁有革命光環而目前則淪為弱勢之農民—的生活世界及其日常意識，在這種處境下，一種批判之音應運而生，而相當的沿用了「**革命現代性**」作為其後設敘事，自是再自然不過之事。也正因為如此，我們看到了王曉明等對三農問題的回應，既涉及了城市對農村之文化殖民，農民話語權的喪失，也涉及了農村公共空間的消逝，農民道德、文化生命的萎縮，但卻很少反思及梁衛星等所提中共政經體制對人權保障不

足的問題，因為即或過去革命話語當道之時，對這類問題也是視而不見的（羅曉南，2009：16~17）。

如是，以革命現代性作為元話語，王曉明等的批判似乎不僅像表面所顯示的是對弱勢農民文化處境的憂慮，也多少反應了一種深層的、集體的焦慮，一種對於中國革命話語源泉之「農村根據地」及其神話消逝的焦慮，而「文化殖民」的診斷，則可以解讀為這種焦慮的投射，可以這麼說，正是因為這種集體潛意識，才使得他們的反思竟然忽略了對革命現代性本身的反思，這包括對知識份子的無情鎮壓以及革命鬥爭鼓動的人心之惡對農村倫理文化的斷傷（羅曉南，2009：17~18）。

至於農村文化建設的提法與做法，從前文的分析看來，多少也可以說是這種集體潛意識的表現，他們對城市文化的分析與批判進路、對農村文化建設內涵的看法，都可以看到這類潛意識的痕跡。舉例來說，「梁漱溟鄉村建設中心」總幹事劉老石就認為，「不要小瞧了那些文藝演出隊、歌聲口號，還有集體秧歌、讀書看報，這裡面就蘊藏著巨大的力量，這就是團結和集體的力氣，農民的精神崛起就從這裡開始的」。唱什麼歌呢？「毛澤東時代給農村留下了三大遺產之一就是進步文化，至今村裡還有很多中老年人會唱歌跳舞，而且能夠唱的歌就是毛時代的革命歌曲。相反年輕人除了會唱幾個愛情歌曲外，幾乎什麼都不行。」此外，還有許多毛澤東時代的文化活動為他們所懷念重視，如體育活動。但正如他們自己所說，參與的多是老人（劉老石，2006）。由其成效看來，這類的文化建設當然可以為當前近幾破產的農村文化與農民精神狀態提供一定的慰藉，但是否真能作為面對資本主義現代化及其消費文化衝擊時的重建資源，能否有溢出效果，還是令人感到懷疑，像王丹（2005）就發現，「鄉建人士對農村的純樸和物質技術落後容易有浪漫化的傾向，重建農村傳統似乎等同摒棄城市文化，骨子裡恐怕多少有一些疲憊於技術主義消費主義的城裡人希冀挽救最後的『香格里拉』的絕望的浪漫。大學生支農隊伍進行培訓，每日必唱革命歌曲，最後的聯歡會上終於有

同學唱起幾首流行歌曲，也終究是提心吊膽於心不安。鄉建隊伍來到村裡興辦文藝，教給婦女們踩著步點，舞著紅綢，卻面無表情，毫無快樂氣氛」。這種類似革命動員式的方式搞文化，是否也忽略了農民自身的主體性和農村文化的主體性呢？**只爲了組織農民而搞的文化建設**，是否真的是以文化做爲建設的主體呢？

陳春聲（2007）也認爲，「一談到農村文化建設，我們馬上就會想到一系列的『文化下鄉』活動，如送戲下鄉、送演出下鄉、送書下鄉、送電影下鄉、送科技下鄉等等。毫無疑問，這些活動確實有助於活躍農民的文化生活，也容易受到各種媒體的關注，但有鄉村生活和工作經驗的人都知道，這些偶爾爲之的帶有某種『作秀』性質的活動，**遠遠不能滿足廣大農民精神生活的需要**，對鄉村社會生活的實際影響，也是相當淺層的」（p189）。

不過，這種焦慮及其肇至之忽略，並不能就此否定通過革命現代性話語所掌握到對目前農村文化現況的批判，和他們對農民與農村生活的強烈關懷。不論文化殖民（雖然不一定是城市對農村之文化殖民）或農民話語權的喪失等概念是否充分周延，都相當的突出了農民作爲一個文化生命其尊嚴和主體性之倍受踐踏與忽視的現實。梁衛星的質疑，固然指出了政經體制這些物質條件的不可忽略性，但對於農村文化未來的出路，除了從「心理根源上切斷了」新左派「所懷念的所謂社會主義初期的老路子」，也只能說通過制度改革還權利給農民，他們的主體意識「自然會覺醒」，會「自然」會選擇、創新自己所需要的現代文化，而對於資本主義所可能導致之文化「商品化」、「異化」的問題則不置一詞，這實在是一種「政經決定論」，對農村文化等於什麼也沒說（羅曉南，2009：18）。

兩種話語之所以有此困境，無法爲當前農村文化的轉型提供適當的資源，羅曉南認爲是因爲兩者都是基於一種「城市－農村」二元對立觀念來理解當前農村文化轉型，而這種對立觀念在當前的條件與正在發展的趨勢底下，皆有明顯的侷限性。那麼，什麼是當前的條件與發展的趨勢呢？

第二節 傳統儒家文化作為當前重建農村文化主體資源的可能意義

(一)「農民的終結」與新農村文化形式

有學者認為，「從文化角度切入『三農問題』，必須將農村和城市納入同一視野加以考察」。因為，「當農村和城市納入同一視野進行文化考察的時候就會發現，這裡並不存在一個誰殖民誰的問題，要出問題大家一起出問題，在文化上，『三農問題』已跟城市出現的諸多問題糾纏不清地聯繫在一起，今日的城市與鄉村，幾乎是軀幹上兩個不同的肢體，互為影響成就了民間社會豐富的文化內涵」（魯順民，2006：37）。的確，當我們在思考鄉村文化的轉變與可能出路時，不太能夠斷然地將城市與鄉村做切割，特別是在今天農民的生活方式已不同於過去的現實條件底下，「網吧已經設立在村口，網線已經遷入農家，電視上同步播放日劇韓劇和流行歌曲，更不消說一億多農民工穿梭在城鄉之間，大學生支農支教社會調研的隊伍在村裡你來我往」（王丹，2005），在在都顯示了必須用打破城鄉二分的模式來理解文化三農的問題。

然而這樣的想法還是無法讓我們進一步瞭解，如何從一種超越城鄉二元對立的觀點來看待當前農村文化的轉型，因為它並沒有為我們前面所提到的兩種現代性話語提供另一條分析農村文化的路徑。羅曉南（2009）認為，這兩種現代性話語的困境在於，「它們都未能將當前農村文化的凋蔽現象理解為「農民的終結」，而且隨著他們的終結，立基於這種生活方式之上的傳統**農業文明**，包括傳統政治中心之城市文化，甚至城市資產階級「高級文化」都在快速消逝。而另一方面，在面對跨越城鄉限界之新文化形式的再生時，就是說，對於那種去地域化之文化轉化與再造，這兩種話語也都無法適時加以掌握並說明」（p29）。

孟德拉斯在對作為歐洲傳統農業大國法國農民面臨著農業文明的終結作了分析時指出：「20 億農民站在工業文明的入口處，這就是在 20 世紀下半葉當今

世界向社會科學提出的主要問題」。而他的解答是，「要想知道怎樣使全世界的農民進入工業文明，以便使他們能夠自己解決吃飯問題和走向繁榮，難道思索的最好例子不是西方國家已經完成飛躍的農民嗎？」這是他在 1967 年出版的著作《農民的終結》時的看法。他的研究顯示，作為農業大國的法國，雖然曾經為了回應傳統農民，而在十八世紀之農業革命和工業化上緩步，但仍難逃十九到二十世紀這第二波震撼性的農業革命，至此以後，農村家庭開始解體，傳統小農（peasant）為主的農村，逐漸轉變為具「經濟動機、市場取向之農業生產者（agriculture）或農場主（farmer）的農村」（羅曉南，2009：29）。在孟德拉斯看來，從「小農」到「農業生產者」或者「農場主」的變遷，是一次巨大的社會革命。在一個傳統的農業社會轉變為工業社會和後工業社會的過程中，農民的絕對數量和人口比例都會大幅度的減少，但農業的絕對產值並不會因此大幅度的減少，這是一些發達的工業大國同時也是農業大國的原因。而且無論社會怎樣發展，無論鄉村怎樣變化，農民不會無地減少，作為基本生活必須的原料的生產供應者—農業的從業者—也不會消失，也因此他所謂「農民的終結」並非「農業的終結」或「鄉村生活的終結」，而是「小農的終結」（許傑舜，2006：15）。

經過了 20 年後的 1984 年，當該書再版時，法國農民的變遷便已經證明瞭孟德拉斯對農民終結論述的正確，因為法國的鄉村社會出現了驚人的復興，鄉村生活並沒有因為那一次的巨大革命而消失或更差。正如孟德拉斯在《跋：二十年之後》中說，「自 1975 年以後的 10 年來，一切似乎都改變了：村莊現代化了，人又多起來。在某些季節，城市人大量湧到鄉下來。鄉村重新變成一個生活的場所，就像它同樣是一個農業生產的場所。今天的鄉下人享有城市生活的一切物質條件和舒適，他們在生活方式上完全城市化了」。人們通過現代交通工具與現代通訊工具共用都市生活方式，人類社會地域不再分成兩塊—一塊是農村，一塊是城市—而是由都市型生產與生活方式取代農村型的生產與生存方式。但鄉村和城市之間的差別仍如此之大，以致城市人一有可能就從城市溜走，以便到鄉村和小城

市裡去重新找回樂趣，仿佛只有這一點才能賦予生活一種意義（張鴻雁，2002：34；許傑舜，2006：15）。

「農民的終結」對於我們思考當代中國的農村轉型無疑是有啟發的，如果城市化不能也不可能解決當前的農村問題，而文化殖民及其立場下的鄉村建設作為一行動指南又是有限的，因為產生它們的生活方式已經過去了，那麼，我們就應該注意到這樣一種新的走向，及其相應的新文化形式，然而這是兩種現代性話語所未能關照到的，或者說，即使有關照到這一農村生活的新走向（如賀雪峰所提的「低消費，高福利」的田園生活），卻也沒有思考到與其相應的農村文化，甚至只是把政治和經濟在現階段無法解決的問題丟給文化建設來處理，而沒有從文化作為主體的視角來考慮文化建設所可能具有的積極意義。

那麼，「農民的終結」在文明上的意義是什麼呢？孟德拉斯認為，這是古老穩定的鄉村價值、那種永恆的「農民精神」在我們面前死去。一種靜態的邏輯或幾近靜態的平衡，被一種動態的平衡所取代。十九世紀那種「鄉村始終哺育著恬靜美滿，安全永恆的田園牧歌式夢幻」，表面上雖然不變，實質上早已走樣，「在一代人的時間裡，法國目睹了一個千年文明的消失，這文明是它自身的組成部分」。但這又與我們前文所提及的觀點，即一種跨越城鄉二元對立的新文化形式有何關連呢？後現代主義者詹明信（Fredric Jameson）對於此一過程的理解，強調要注意「農民農業和傳統文化之間的關係」，他指出，除了以奴隸制為基礎之地方外，「所有前資本主義的偉大文化都證明曾是農民的文化」。這意味著傳統農村文化的消逝實標示了整個傳統文化的消逝，其範圍超越了農村，也包括了城鎮之文化傳統。詹明信又進一步指出：對於迄今一直認為是資本主義文化的東西——資本主義的「高級文化」，實際上也可視為是「資產階級模仿其封建貴族前輩傳統的方式」，換言之，亦即「現代時期」，以城市為活動中心之資產階級的「精英文化」，也是此千年農業文明的一環，自然也會隨著農民農業的消失而消褪。就是說「也趨向於和他們的記憶一起被遮蔽，並和舊的古典資產階級的階級意識一

起讓位於大眾文化」(羅曉南, 2009: 30~31)。

這顯示,從一種去地域化/全球文化轉變的語境來觀照,中國農村文化近年所面臨的凋敝現象,單從 1949 年後中共政經體制及農村政策之不合理,或是從改革開放以來城市對農村之文化殖民這兩種凸顯城鄉對立/地域化的觀點來加以掌握,都明顯的有其侷限性。事實上,城市也有傳統文化消逝的問題,而大眾文化的泛濫則是城市和農村共同得面對的狀況(羅曉南, 2009: 31)。如此看來,當我們從這視角來思考當前農村文化的轉型就會發現,鄉土底色之傳統似乎可以作為重建農村文化主體性的重要資源,與新形態農村文化的重要基礎,因為它本身即是跨城鄉的,唯有如此,才能避免那種一廂情願的、封閉的文化建設。況且在當前「全球化」的社會中,它提供了一個「全球—地方」辯證的資源。也因此,這不止是一種理論思維,而是一個如何實踐的問題,即如何與當前的農村生活之律動合拍,整合、形塑出「真正庶民文化」的資源。

(二) 對「傳統文化是封建殘餘」觀點的討論

然而,說到儒家或具有鄉土底色的文化傳統可以作為當前文化建設的資源,這種觀點仍被許多人質疑,特別是以過去以馬列作為指導文化、唯一真理的中國大陸來說尤其如此,以儒學為首的傳統文化,往往被視為是阻礙中國邁向現代化大國的絆腳石與封建糟粕,以至於到現在,中國的許多問題與負面仍被認為與這些封建糟粕有關,必須要時時提防並繼續對這些阻礙先進文化的封建迷信進行批判鬥爭。

不過問題在於,這些所謂的「封建糟粕」到底是不是反傳統的革命現代性話語與革命文化自身的組成要素呢?如果是,我們就很難把它定位為「封建糟粕」。知名社會學者葉啟政(1992)在他訪中國大陸社會學界後的感想中提到,「共產黨統治大陸後,來自西方的馬列主義信條、社會主義的生產模式以及四九年以後

一連串革命性的人為動員變遷，為中國帶來史無前例的變動，然而，往深處看，這些變動並沒有把舊有的文化傳統和社會結構型態的底層基礎連根拔掉。傳統是股力量，因襲是種方便，行已千百年以上的行為與人際互動關係，早已根盤結錯，滲透到社會各個角落。這絕非短短一百年內憑人為力量可以完全根除的。變的往往只是新瓶裝舊酒；表面上看來，是西方式的，但骨子裡卻是道道地地的舊中國貨色」。總之，在經歷了革命化後，仍能發現到根深蒂固的傳統，這不能不說傳統是強韌的，雖然它已非原味（p130）。

對於這種現象，李銀河與林春（2008）曾於改革開放初期有所討論，當時她們認為這是「殘餘的封建主義披上了社會主義的外衣」所致，但為什麼批判者會變得類似於自己所反對的對象呢？她們根據馬克思的理論指出，中國雖然在表面上出現了一個新型態的社會，但其原本的生產方式並未改變，還沒出現一種足以過渡到建設社會主義的大規模生產方式，也因此與舊的生產方式相依存的上層建築也將繼續存在；此外，「它（指封建主義）與社會主義同具反對資本主義的特徵，這是它所以能披上社會主義外衣的一個重要原因」，這幾個條件加上了林彪、四人幫等人為的操弄，再再使得社會主義這場偉大的革命仍面臨著封建復辟的危險（pp115~119）。

不過這樣一種對於封建復辟的懼怕，與認為「只有實現了經濟現代化和政治民主化才能徹底埋葬封建主義」的看法，恐怕是過於簡單。首先她們並沒有發現到，其所謂的革命文化與毛思想並非是純粹的馬克思主義或社會主義，金觀濤（2006）就認為，中國共產黨信奉的辯證唯物論與歷史唯物論和王船山哲學具有同構性，譬如毛澤東所倡導的是一種具有「心學化」特徵的道德理想主義，而他在〈實踐論〉中則發現了和王陽明心學類似的潛在結構邏輯，在〈矛盾論〉中發現毛利用了「天人合一」的基本模式改造黑格爾和馬克思的辯證法（pp12~14）。這樣看來，我們就算姑且不論革命文化因為小農意識的關係而受到封建殘餘侵蝕

的部分，¹³革命文化中先進階級與精英的思想本身就與他們口中的封建思想有著變構的關係。

而就經濟與社會的情況來說，中國爲了提高其生產力，在 1978 年推行改革開放以來，這種「封建殘餘」非但沒有因爲生產力的提升而被埋葬，反而更加活躍，這是她們在改革開放前所不能看到的。¹⁴譬如 Yang (1994) 就發現，在 80 年代經濟改革期間，儘管金錢交換不斷衝擊關係交換的活動，但這些活動並沒有隨著關係學領域裡經濟活動的減少，它遠遠沒有從急速商品化的社會上銷聲匿跡，它具有了新的生命，在與不斷增長的、伴隨著社會流動和消費欲望的商品經濟中，發生了轉變 (p167、p172)。這就是說，在改革開放時期，現代工具理性的膨脹竟也是建立在一種緣起於傳統人情倫理而現實中又兼具相似功能的人際關係的基礎上，傳統的關係文化不只沒有減少其適用範圍，還似乎更拓展了新的殖民領域 (羅曉南，1997：83)。另外就組織層面上，葉啓政 (1992) 也從李祿祿以「單位」爲現代中國社會的基本單元的研究中發現，認爲這其實是「中國式集體主義的現代版本」，基本上都被當成宗法制度所衍生的另一種差序性的團體格局，其間有所不同的，頂多只是去掉了血緣的絕對主導地位，添加上別的關係形式而已 (p132)。

這些現象表明，中國文化的某些「次傳統」仍有力地活在社會中。就算西方理性的力量有多強大，也無法完全顛覆中國文化傳統，更無法完全取代，時間總讓傳統有消融、乃至蠶食「現代」的機會 (葉啓政，2001：75)，使其獲得更豐富的發展。然而，這種「蠶食」能否只負面地從「封建迷信」的角度觀之，而且把所有的社會問題如官僚主義統治、不尊重法律、靠關係、走後門等等都歸咎於

¹³ 此處之意是，馬克思主義在中國的革命實踐並非以工人作爲革命戰爭主體，因爲參與武裝鬥爭的工人階級很少，革命的主要力量還是農民，由此組成的新政權自然也深受傳統農民思想影響。此外，許多革命領導者和知識份子，在現實互動中，也都逐漸受到具有長久傳統的農民小生產者的某些意識形態和心理結構的影響，於是而最終這種小農意識和文化傳統影響了馬克思主義的中國化以及革命文化的傳承。

¹⁴ 對於 1980 年代的觀點，她已於 2008 年有所修正，在本篇的後記寫道：「對『西方征服自然以滿足人欲的世界觀』，那時尚無生態環境的眼光和批評；而對民族傳統中人與自然間互補的關係，意缺少闡發承繼的自覺...對『現代化』持拿來的態度，看不到期間的矛盾緊張、可能的消極甚至破壞性後果。還有忽略了對民主可能的誤解或濫用」(林春，2008，p132)。

「傳統復辟」呢？

此處筆者擬借用賀雪峰（2008）在討論「農民價值」時的分析架構來說明這個問題。他在討論今天農村所出現的各種倫理性危機時，區分了本體性價值、社會性價值與基礎性價值，其中本體性價值是人精神層面的價值、安身立命的基礎，當本體性價值十分穩定時，人們在社會性價值和基礎性價值的安排上，都會圍繞本體性價值的目標進行，在追求社會性價值（關於人與人之間關係、個人在群體中的位置及所獲評價、個人如何從社會中獲取意義的價值，舉凡中國人的面子觀、人情觀，均與之相關）和基礎性價值（人作為生命體延續所必須的生物學條件）時，就會較理性節制，不會太瘋狂冒險，就會具有底線（pp52~55）。然而，當本體性價值被動搖，在找不到可以填補的價值的情況下，建築在穩定的本體性價值基礎上的社會性價值就變得怪異起來，社會性價值的競爭變得沒有底線和原則，人們難以對未來再抱期待，源自內心深處的道德感變得不可靠，人們也難以再忍受現實中的苦難，人們的行為嚴重地依靠個人短期利益的算計，依賴個人欲望的短期滿足等等（賀雪峰，2008d）。他的學生陳柏峰（2009）將這樣的理論視角用以解釋在安徽李圩村的調研，就發現「今天看到的各種社會性價值的混亂是起因於農民的本體價值變得可疑與難以實現，以至於社會性價值不免走到前臺，凸顯到無節制的重要位置，社會性價值失去依託後便異化得面目全非」（p5）。

借用這個架構是要說明，作為傳統中國人的本體價值雖然在革命化時期被徹底被破壞，如「毛的繼續革命論『要搞一萬年的階級鬥爭』這類『階級鬥爭擴大化』的觀點及其實踐，徹底破壞了人與人之間最基本的信任關係」（羅曉南，1997：23）。但許多社會性價值觀仍有力地活在社會中，在人與人的交往上，譬如深具中國特色的「關係文化」在文革時期以「政治交換」的形式大行其道，而就鄉村社會言之，許多學者也在反封建殘餘最盛的社會主義時期的農村，不斷看到像「人情關係」這類網絡運作的痕跡，這顯示革命傳統實際上是以「共黨幹部」取代了「民間權威」，來繼續維持傳統高度關聯的「熟人社會」，在其中，以「政治正確

性」為核心之道德輿論仍可以在「公共空間」中運作，發揮其約束力量。

然而，當原本的本體性價值被視為迷信、落後而不為人們所採信，繼起的解放人類的共產主義目標又已窒礙難行、遙不可及時，社會性價值就會在失去依託後異化得面目全非，變成為發財致富服務，進而出現我們前文所看到的「傳統的關係文化不只沒有減少其適用範圍，還似乎更拓展了新的殖民領域」的現象。這也表明，儒家對當代中國的影響雖然不是顯性的，也不再具有過去的那種正當性的功能，但它滲透在當代中國法律、禮儀、規則、心態乃至行為模式的深層，以一種約定俗成的潛規則發揮著影響，這樣的結果產生了當代中國儒家傳統的一個困境：一方面，它幾乎制約了當代中國人的方方面面，另一方面，我們對儒家又缺乏必要的自覺和反思，於是，傳統就像一個歷史的鬼魅一般，盲目地擺佈著中國人的深層邏輯，由於其整體結構發生瞭解體，儒家的碎片一旦與當下的建制相接觸，不僅無法像古代那樣對現實產生制約和批判，反而是現實倒過來以劣勝優汰的方式淘洗了儒家傳統（許紀霖，2006：60~61）。這就是為什麼當我們發現儒家傳統在對現代的這種「拓展」與「蠶食」時，許多人看到的是如走後門、講人情這類與傳統文化相關的負面現象復辟，而沒有深思到，這類源於五倫關係：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信的關係文化，其實是在失去了它原本的精神與目的性價值後，才更容易異化為以利益或政治交換為依歸的手段，而難以對現實產生制約和批判，其他如關於面子的異化也是如此，而這不僅是儒家的困境，也是社會發展的困境。如果不去考慮這一點，而簡單地把這些負面的社會現象歸咎於傳統文化，將無法看到傳統文化的韌性與生命力，及其作為批判當前社會亂象的資源。

從前面的討論我們可以發現，不管是反傳統最力的革命文化中的精英，或是在改革開放下作為市場邏輯服務的手段，我們都能看到它們與傳統之間的某種繙化和依存。全然反對傳統是不可能的，其代價也是巨大的，不管是革命化時期還是市場化時期，創建社會文化都必須在傳統的基礎上著墨，社會的構成與維

繫，不比作畫者可盡情潑墨揮毫。秦暉就認為，「沒有任何成功的現代文明是『禁止傳統認同』的」，張鳴（2004a）也認為，「不利用傳統資源完全是一種自殺的行為」(p108)，如今，馬克思主義革命本身已窒礙難以持續，啓蒙思潮中的人權、法治觀念又沒有在農村社會中生根，隨著經濟變革，社會去政治化和國家對意形態控制的減弱，許多在革命時期迭遭打壓之民間宗教文化也開始在農村中復甦。因此，此時其實正是正視此一文化傳統的時機，只不過我們要思考如何將此文化傳統在有利於當前現代化的處境下作重建，使其作為農村文化主體性時的資源。

（三）傳統文化作為農村文化主體與超越二元對立的資源之可能性

對於如何從儒家文化中汲取當前農村之所需的資源，吳重慶（2005）有過深入的剖析。誠如前文所提，當前農村的無組織化與農民精神生活的貧困可以說是目前農村生活最大的困境，也因此賀雪峰提出文化建設期以解決這兩方面的問題。而賀的好友吳重慶則把這方面的資源轉向於對鄉土儒學的挖掘。在他看來，中國鄉土儒學資源在經歷了「摧枯拉朽氣勢」的革命化與「以發展代替治理」的市場化後，可以說是沖刷殆盡，他提出了兩個說法來說明中國鄉土儒學資源的現狀，一是「低關聯度鄉村」，二是「無主體熟人社會」。前者是說，村民之間關聯度低，缺乏一致行動的能力，沒有共同體意識，沒有道德輿論的約束力，而只有個人利益的計算。於是乎，組織動員的唯一手段只能是金錢刺激和利益驅動，鄉村社會像是「一盤具有磁性的散沙」—金錢手段猶如一根磁鐵棒，只有在這根磁鐵棒的攪動下，這盤散沙才會有聚集的行動，否則便是「毗鄰若天涯」。後者則意指，在傳統社會中，「道德意識」或對道德規範的踐履其實是基於「熟人社會」裡道德輿論壓力的結果，也就是說，行為的「道德」含量與行為主體面臨的道德輿論壓力是成正比的，有道德的行為可以使人有面子，因而爭取到更多的社會資本，但由於今天鄉村社會的基本角色大量缺席，使得自然村落範圍的道德輿論難

以形成，「面子」已不像過去能夠爭取到更多的社會資本。由於「面子」的「含金量」明顯偏低，因此鼓勵了一些蠻狠的村民爲了一己的小利而不惜撕破「面子」的無情無義的行爲，這也正是目前鄉村出現大量經濟糾紛的深層原因；「無主體熟人社會」也使得常年在外打工的基本角色已沒有必要回到原先狹小的熟人社會裡去爭得「面子」，決定人生成功的指標轉而是在外掙了多少錢、把家安在城鎮中，這樣的「成功」取向，正在催發「無主體熟人社會」更深重的危機(pp24~25)。

至於造成鄉土儒學資源流失的原因，吳重慶（2005）認爲，不論是「革命化」還是「市場化」時期，領導層之政治動員都是造成此資源流失再生不易的關鍵，而這又造成了農村的失序狀態，而對於社會輿論和主流媒體都以爲「國家」與「法制」的觀念乃實現善治的不二法門，吳重慶則憂心地認爲，如果執法的資源無法及時而足夠地供給鄉村社會，企圖以「破舊立新」的氣概在鄉村建設所謂的「法制社會」，毋寧是心有餘而力不足地在堆砌「爛尾樓工程」。那麼該怎麼辦呢？吳重慶認爲，不管是農民個體還是鄉村社會，當前都需要以家族文化爲代表的儒學資源的復甦，而且當前正是時候，他從村民自治的背景與費孝通的「差序格局」來說明這個道理。村民自治意味著以政治動員整合鄉村秩序的時代已告結束，而所有的鄉土底色將陸續呈現出來，如果鄉土社會中的意識形態色彩已經褪去，我們就應採取這樣的立場：凡有利於村民自治的一切因素都應予以肯定並予以生存空間。而在考慮到「差序格局」作爲中國鄉村社會的基本架構，社會關係結構尚未得到制度化保障的前提下，則會發現具有鄉土底色的家族網絡也是農民唯一可動用的社會資本，對一個生活在嚴重缺乏人生成功機會和途徑的社會底層的農民來說，這無疑是極重要的。因此，在村民自治的背景下，作爲鄉土儒學資源重要構成的家族文化，正是一種有利於村民自治的彌足珍貴的社會資本(pp25~26)。

不過這種在「差序格局」下的「宗族復興」，爲許多學者感到震驚，認爲是「封建回潮」而欲一棍子打死，他的質問是，就當前的農村社會和文化而言，中國廣大鄉村的橫向社會聯繫紐帶鬆散，民間社會萎靡，公共生活領域狹窄，加上

國家目前又無法及時而充足地向鄉村社會供給法制資源，以中國農村之廣、農民之眾，如果無視鄉土儒學資源和社會資本（如家族網路、民間權威、人際親情、熟人社會等），我們是否已具備足夠的其他社會資源和智慧，用於整合目前已經失序的鄉土中國？再者，在多元現代性背景下，現代化運動難道還應以現代性標準去摧毀鄉土性的文化資源（吳重慶，2005：26）？

事實上，當我們考量到上述「低關聯度鄉村」和「無主體熟人社會」的鄉村社會，與農民出於謀生和降低在市場上討價還價（bargaining）的成本的需要，及對他們作為一個弱者權利的尊重，便能發現這類復甦並非什麼洪水猛獸，正如吳所提出的例證顯示，有些村落正因為宗族文化的復興，而使村民自動關注公共問題，反倒是宗族意識渙散時，才會缺乏後盾以對抗村領導與黑社會的勾結（吳重慶，2005：24、26）。

其他學者如秦暉也認為，「現代公民所關心的公共事務當然不應只是族姓事務，但由於無權過問公共事務而至於連族姓事務也不關心的人，其與現代公民的距離，恐怕就要比『傳統』農民距離現代公民更遠了」（秦暉，2006：20）。即使如閻雲翔、曹錦清等學者對此種宗族文化、人情倫理及其工具化之私人關係網路的發展表示憂心，認為此種宗族文化勢必影響未來中國的現代化，並與西方市民社會之個人化、契約化、平等化的方向相對立，從而可能妨礙中國之民主化法制化，但正如張鳴（2004a）所說的，「農村的自主組織能夠恢復很大程度上有賴於文化組織資源、宗族這兩個方面的復興。雖然對社會制度來說是不好的，實際上在政治問題上，社會問題上，中國其實有很多『害』，現在是『兩害相權取其輕』，找一個危害輕的就行，你不可能沒有制度。復興可以給鄉村提供組織和話語資源，讓農民可以說話，有一種說話的方式，不管批評也好、爭取也好、組織也好，如果沒有話語是不行的」（pp108~109）。¹⁵賀雪峰（2003）就發現，在「低

¹⁵關於農民的失語問題，張鳴也曾有過深刻的討論。他發現，改革開放以來，從前政治性道德性的革命話語被嘲弄和解構了，連附著在其上的道德約束也一併被扔掉。當農民們不再用道德話語約束自己的結果是，用它來約束幹部也有了幾分困難。農民對幹部的制約喪失了，農民之間的紛爭也進入原始狀態，現在農村的人們解決彼此之間的糾紛，傳統的道理和革命的話語都失去了作

度關聯村」中容易出現「差序格局的理性化」，這種情形的確會對農村合作的形成及秩序維持有不良影響，然而，如果傳統文化力量較強或只是適度的理性化，反而可以有助公共生活的開展（pp33~36）。若我們從此角度來對閻雲翔或曹錦清的觀點進行理解，就會發現他們與吳重慶等人的觀點沒有太多矛盾。

至於前文曾提到的，屬於在個人微觀層面上的精神貧困，是不是也可以從傳統的鄉土文化汲取資源呢？眾所皆知，當前農村正遭遇「安靜地坐著」的挑戰的人口極大地增長，人們該如何打發他們的閒暇？傳統中國在這方面累積了許多有深度的遊戲和活動（如詩歌、音樂、圍棋、書法），其中還能使人們提升品味生活的能力，只可惜這樣的傳統在中國人的行為層面上中斷了，而當人們沒有能力在閒暇空虛時享受這些遊戲帶來的樂子時，便很容易沉溺在看電視、購物、打麻將這樣較容易上手和刺激較低的活動，然而這實際上並不能真正有效地排遣無聊，更糟的是它容易使得人們陷到消費主義意識形態的漩渦中（鄭也夫，2007：165），這也是文化殖民論者所擔憂的事。

要解決這類問題並不容易，畢竟三農問題牽涉的面向又深又廣，不過我們若暫時先從文化層面來思考，會發現建構某種正面的文化價值系統，並能為農民所認同、接受的，不失為一個適當的下手處，但這個動作所面對的最大考驗，當然就是城市中大眾文化的滲透挑戰，這也是我們為何要在前面指出，從事文化建設的視野必須要跳出城鄉二元對立。經過這一連串的討論，似乎可以發現，生命韌性極強的傳統文化，顯現了一種超越這兩種暗含城鄉二元對立之現代性話語，而又有助擺脫目前中國農村文化轉型困境的契機，因為唯有在跳脫城鄉二元對立的話語視界後（這是這兩種現代性話語中所蘊含的），我們才有可能在中國農村崩解危機中，看到一種包括城市在內的千年農業文明終結的同時，也醞釀了一種文化重新再造的蛛絲馬跡（羅曉南，2009：34）。在其中，我們注意到了傳統文化中本體性價值的重要性，從這角度出發建立一種話語，並將其與相關的社會性價

用，幹部的調解也在逐步退出現場。很多的人事實上選擇了武力解決，極大地惡化了農村的生存空間。應該說，農村的失控和農民的失語，在某種程度上有著因果的聯繫。（張鳴，2004b：123）

值或各種遊戲在話語上作一聯繫，或許可以找到農村文化與農民精神的出路，對於城市中大眾文化與消費主義的氾濫，也才能有反饋的可能，使現代社會能在傳統找到根，亦要使傳統能在現代社會文化中找到新的表達方式，促進現代社會之發展。

本章小結

筆者在本章一開始即回顧了大陸學者對於當前農村文化凋零的討論，總的來說，可以分為革命現代性話語和啓蒙現代性話語兩種解釋的觀點，在革命現代性話語上，筆者討論了文化殖民與農村文化建設的看法，他們敏銳地指出了當前農村文化與農民精神生活所遭遇到的問題，也試著在既有的條件基礎上進行重建的工作，但他們對現狀的批判卻是立基於革命時期的農村與農民，這不免讓人懷疑與擔憂，以為他們想要重建過去那種「愈窮愈光榮」，或自外於城市的農村「烏托邦」文化；反之，啓蒙現代性話語的觀點雖然指出了當前的農村文化問題是早革命化時期在就已經種下了，但他們所提出的辦法卻未必能在已破敗的農村文化中生根。

筆者對上述兩種觀點的批評是，作為建設農村文化的主體資源，它必須符合當前的趨勢與條件，也就是說，不只能為農村的人所接受，能做為他們生活的一部份，還要為城市的人所欣賞，否則在面對城市中大眾文化與消費主義文化的衝擊時，欲重建的農村文化也將無法建立起農民的自信心，遑論對農村生活產生影響，更別論能夠有「溢出」的效果了。

於是乎，筆者提出了儒家傳統文化做為農村文化主體的可能性，雖然它在革命化與市場化時期被嚴重破壞，但畢竟作為中國人長期以來安身立命的價值，我們仍能在許多深層結構中發現其影響力。不過當我們提到儒家傳統文化作為重建農村傳統文化的資源時，卻發現這個選項並未在革命現代性的話語和啓蒙現代性

的話語中被討論，這是因為儒家文化在五四以來被打成「封建殘餘」，是阻礙中國成為現代化大國的原因，加上解放後對傳統文化的拚鬥與破壞，所以對儒家文化仍有疑慮，對此我們有釐清的必要，首先是批判儒家文化為封建殘餘的言論本身，即包含了其所批判的東西；其次我們也發現，傳統文化自身所擁有的高理想和標準，就能用來批判自己文化的醜惡，而不一定要用其它文明的最高理想來批判。就如詹明信（Fredric Jameson）認為的，任何一種文化都有其發生發展的過程，沒有一種文化可以做為判斷另一種文化的尺度（龔鵬程，2005：282）。第三，傳統文化能在現代化的情境下做出資源重建的努力。

最後筆者則列舉了一些學者的看法，討論他們對於儒家文化做為農村文化重建資源的一些例子，及其所具有的意義。筆者認為，當我們在思考農村問題或更廣大的社會問題時，從文化上做正本清源的努力是很重要的，而在這裡，韋伯《新教倫理與資本主義精神》的洞見值得我們再一次思考，韋伯的見解是，新教教義造就了新型實業家，他們理性、有條理、勤奮、節儉、講求實效，並致力於按一定方式生活和工作，重要的是這種生活方式，財富充其量不過是一種副產品而已。新教教義造就了這樣的一種新人，並使這些品德在它的信徒中普遍化，信徒之間也以這些品德做為衡量的標準，於是在各行各業，人們都可能展現出這種品質並從中獲益（David S.Landes, 2000: 11~12）。

這個觀點對於我們在思考複雜的三農問題時將有所幫助。因為從歷史看來，最成功治的治貧療法只能來自自身，韋伯筆下這些有品德的資本家的「理念型」並非只能存在於喀爾文教派及由它演化而成的其它教派，而是所有的宗教信仰乃至不信教的人，都可以成為理性、勤奮、有條理、講實效、誠信、整潔的人（David S.Landes, 2000: 12~13）。宗教或文化不過是讓我們較容易成為這種人的途徑而已。要解決今天的三農問題，制度或經濟或政治上的改革都是重要的，但若要使其真正有效，還必須思考到如何使農民，乃至於農民中的積極分子成為有文化自覺的人，因為真正有效的方法只能是自強，特別是在文化問題上，最終還是要靠


農民本身的自覺。就是在這一點上，專家必須要能與農民有著互為主體的態度，認識農民的生活，從而幫助他們自強，否則，再多的言說都可能只是在積累自己的學術資本，而無益於農民。這就是筆者在下文要討論的，一場於農業小鎮的實驗，對當地有著什麼樣的意義與影響，對農村文化的重建又有著什麼啟發。



第三章 廬江文化教育中心的核心思想與教學理念

本章所介紹的文化中心核心思想，除了讓我們瞭解文化中心的辦學理念和意識形態外，特別要與第五章第二節「幸福人生講座」和第三節「中心老師的養成」一同參看，因為這裡的內容是「幸福人生講座」獲得迴響的原因之一（而「幸福人生講座」又是中心發揮對外影響力的重要管道）；也是文化中心老師和員工們的生活導引、是他們的世界觀，較之以文化中心的教學合作點、湯池鎮上或受到影響的企業，在文化中心內部，這些觀念得到最直接且純粹的實行（除了第二節的企業操練內容外）；而文化中心在湯池乃至於全中國的所有教學活動，都與本章有直接關連。可以說，要全面的理解湯池現象，還得先從認識他們的理念開始。

第一節 蔡禮旭的《幸福人生講座》



生於臺灣的蔡禮旭，曾於國小擔任教師，在課餘從事兒童經典教育。他 26 歲開始接觸並學習淨空法師的教導。2002 赴澳大利亞在淨空法師主持的傳統文化學習班進修，師從臺灣著名的書法家、篆刻家、傳統文化推廣者楊淑芬，之後又受教於臺灣著名國學大師徐醒民（與淨空法師同為李炳南居士的早期弟子），專精研修和推廣中國傳統文化。2003 年 10 月，正值而立之年的蔡禮旭和其師楊淑芬共同前往海南島創辦「海口孝廉國學啓蒙中心」，並擔任中心內的主講教師，在大陸各地舉辦「幸福人生講座」的研習營活動，講演德行教育。2005 年文化中心剛創建時，負責培訓、指導初期的種子教師，與楊淑芬一內一外地負責文化中心的軟硬體建設工作；2006 年 10 月在聯合國教科文組織報告湯池現象後，教科文組織決定將他的演講稿翻譯成 6 種文字向全世界推薦。而受蔡禮旭影響深遠的包含諸多教師、企業家、政府官員、學生等人，而以後來的周泳杉、胡小林、肖陳穎為首，帶動了更多演講老師的人才。

蔡禮旭的研習及講演以「幸福人生」作為號召。想要有幸福的人生，一定要先有幸福的思想觀念，因為「思想決定行為，行為決定習慣，習慣形成性格，性格決定命運」，有正確的思想觀念才會有正確的行為，最後才會有好的命運，人生才會幸福。那麼，什麼才是正確的思想觀念呢？要如何把這些思想觀念用在具體的情境上？這樣真的能獲得幸福的人生嗎？

蔡禮旭的講演就是圍繞著這樣一個核心問題展開，他將淨空法師的講經內容彙整歸納，用《弟子規》提綱挈領，時而以德育故事、人生故事穿插其中，用一般人都能夠接受的形式來說明這些道理。對於現代人人生所面對到的各種問題，他認為，我們應該謙虛地向中國老祖宗請教，因為這套聖賢智慧已承傳將近五千年，早已把整個做人處事的智慧羅列在經典當中；這套智慧，小可以修身，大則可以治國平天下，他因此認為，「中國文化可以救家庭、社會和全人類。當我們面對家庭、工作、社會等問題束手無策時，用我們的摯誠和信心，在中國文化中尋求解決方法，按修身、治國、平天下的次第，必能走向幸福美滿的人生」（蔡禮旭，2006）。



（一）中國文化的智慧

1 西方學者盛讚

說到中國傳統文化的智慧，蔡禮旭常常提到，「七〇年代，湯恩比教授講了一段話，他說解決二十一世紀的社會問題，只有兩種學問可以解決，一種是孔孟學說，一種是大乘佛法。」以及「一九八八年諾貝爾得獎主，七十多個人在巴黎開會，...發表聯合宣言講到，人類在二十一世紀要生存，必須回歸到兩千年前汲取孔夫子的智慧才能生存」。

引證這兩段話，多少會讓初次聽聞的人眼睛一亮，特別是在中國大陸這樣一個傳統文化正值復甦，多數人仍將中國傳統文化視作糟粕的氛圍裡，竟然還有外

國名人對它如此肯定，這讓許多初學者得到信心。除了引證國外名人對中國文化的肯定外，蔡禮旭還從中國文化的源遠流長、人們平常寫的漢字來說明中國傳統文化的智慧。

2 文言文與漢字：

在說明中國文化能夠源遠流長，傳承久遠時，蔡禮旭提到，「全世界有四大古文明，現在只剩下一個古文明還沒有毀滅，就是中國...這個絕對不是僥倖...因為老祖宗發現『語』跟『文』要分開」；「老祖宗知道人生要積累智慧並不容易，所以早在數千年前就知道這個文化智慧的傳承至關重要。所以老祖宗發明了一個可以傳承智慧、傳承文化的方法，叫做『文言文』」。這裡便是要說明文言文的智慧，因為文言文把「說話」和「書寫」分開，使得文字書寫不會受到隨著時間改變的說話方式的影響，後人因而也就可以「去跟孔老夫子溝通，去跟孟夫子請益」，而其他古文明流傳下來的文字連考古學家都難以認識，文字背後深遠的文化智慧就更不可能傳承下來了（蔡禮旭，2004a）。

至於我們今天還在書寫的漢字，蔡禮旭認為，其背後也蘊含做人做事的深遠智慧，他在課堂中常不時提到，譬如「愛」這個字，「一個心，一個受，愛是能用心感受對方的需要，那才是愛。愛不是站在我們的角度，我想怎麼樣，就要求他怎麼樣，那不叫愛，那叫欲望，那叫控制，那叫佔有。我們不能把這個愛字侮辱了。」又如「孝」這個字，「上是老，下是子，說明上一代與下一代，同屬一體」。除了這兩個字外，蔡禮旭還開解如「教」、「忙」、「道」、「儒」、「學」、「乳」等字，對於這些字，蔡禮旭認為，「文字就是中國文化，全世界的文字當中，絕對找不到一種文字含有人生哲理跟智慧，只有中國，除此一家，別無分號。你們家開了這麼好的店，你知不知道？...很多西方人拿一本書要談的東西，老祖宗一句話就把它講透了，而且是正中最核心的東西」（蔡禮旭，2004b）。由於這些字並不是單獨抽出來講授，而是透過在課堂中講到相關主題時突然加以介紹，因此

也震撼許多聽眾，讓他們更加認識自己的文化，對學習傳統文化也有更深的體會，無形中也拉近了聽眾與自己祖宗的距離，對於身為中國人，更有一絲的自豪和推廣傳統文化的使命感。¹⁶

3 輝煌的歷史：

蔡禮旭認為，中國文化的優秀性還表現在中國歷史上。譬如「在政治上強調王天下（這個「王」是當所有臣民、所有國家的榜樣），幾千年來不發動戰爭欺壓別人；在外交上，外國喜愛來朝貢，並藉機學習中華文化，歡喜依教奉行，甚至到今天，日韓仍保留中華文化的精神；而中國文化因為以德、以誠敬感人，任何其他的文化、文明一遇到中國文化，便會被整個包容進來」（蔡禮旭，2004b）。之所以有這些優點，蔡禮旭認為因為中國文化是「務本的」、「有根的」，他說：



所有聖賢人給我們的教誨，最重要的是仁慈博愛，這是聖賢人學說的核心...仁慈的心的根本在哪？德行的根本在哪？「孝道」！**這個就是中國文化東方思惟講得清楚。**（蔡禮旭，2004b）

在他看來，因為西方文化裡沒有將孝道建立起來，所以其宗教沒有根，一遇到功利主義時，社會風氣便快速惡化，因此他認為要從「孝道」下手，才能將社會扭轉過來（蔡禮旭，2004b）。

4 破疑：

倘若中國傳統文化確實隱含著大智慧、創造過輝煌的歷史，為什麼這一百年來衰落至此？而許多傳統文化的經句在今天看來，難道沒有過時的疑慮嗎？比如

¹⁶ 也因此文化中心強調學習正體漢字，因為簡體漢字沒有辦法讀出這些含意。

說，「對什麼樣的父母都要孝順嗎」？又或者「不孝有三，無後為大」難道還適合今天嗎？

對於這些現象，蔡禮旭認為，如果把近百年中國的疲弱推給中國文化不好，是「思考深度不夠」。他引淨空法師的說法，認為清朝過去曾經是世界強國，就是因為講中國文化的原因，而清朝在中末時出了慈禧太后，不給在宮廷講中國文化，所以「人的思想觀念開始混亂了，到最後國家也好，人民也好，思想都沒有辦法團結，自私自利之後，國家弱下來，列強才乘虛而入來攻擊你，所以根本還在自己」（蔡禮旭，2004b）。

其次，蔡禮旭認為，如此有智慧的文言文所以會被廢掉，是因為「讀書人言行不一致」，使得民怨沸騰，「剛好又遇到『五四運動』」，結果就把傳統文化一竿子打翻了，他因此鼓勵學習傳統文化的人要「重新言行一致」（蔡禮旭，2004b：2）。

至於今天許多對經典的批評，蔡禮旭在課堂中也有解惑，他認為，這是誤解經典所導致的，甚至很多批評傳統文化的人，連經典都沒有看過，「批判中國文化最多的就是『孝順，愚孝，父母怎麼樣都要順』。諸位同修，《弟子規》打開來明明就寫著『親有過，諫使更』，父母有過失的時候要全心全意勸父母，**不能陷父母於不義**」。那「不孝有三，無後為大」又如何呢？蔡禮旭說，「生了個兒子就是有後了嗎？解得太淺了。...『無後為大』更深入的意思是沒有**教育**好他，讓他丟了父母、丟了祖宗的臉，那真是『無後為大』」。類似的解惑還有很多，此處要說明的是，許多人在聽到老師的解釋後發現，原來自己以前理解錯了，再加上課堂上聽到這麼多傳統文化的智慧、感人的故事，他們更相信傳統文化是時代的必須，「真正瞭解到中國人的思想與聖賢人的智慧，才能真正解決社會問題與世界問題」(W3)。而老師在課堂上也會警惕大家，要努力繼承與落實中國傳統文化，否則有一天，中國傳統文化可能會變成別國的文化：

什麼樣的人才是中國人？是血統重要，還是思想觀念重要？捫心自問，我們的腦子裡裝的究竟是什麼？……也許五十年後，會有一場國際訴訟：韓國人說：孔子是韓國人的祖先。中國人不答應。然而，審判官手頭的證據確鑿：韓國人突出的表現是孝養父母、禮敬他人。而中國年輕人崇尚的是把頭髮染成多種顏色，喜歡麥當勞、肯德基。(蔡禮旭，2006)

類似的事在現實生活中不是沒發生過，有了對傳統文化的信心和好樂，卻面臨著中國傳統文化可能拱手讓人的警訊，這多少也讓許多人立志要「為往聖繼絕學」，將傳統文化傳承下去。但空有熱情沒不夠，當自身對傳統文化所知有限，而大環境又處處挑戰，「我中國文化讀沒有幾本，怎麼辦？到時候人家出招，我怎麼接？」對此，蔡禮旭說：

我跟你保證，你只要把《弟子規》讀熟了，落實了，我保證你什麼招都接住，甚至於他拳還沒出來，只是動了肩膀，你就知道要擋這裡了，因為你已經看到他起心動念處的錯誤。(蔡禮旭，2004a)



由此可知，蔡禮旭認為，只要將《弟子規》落實，就可以達到所謂「聽思聰」、「視思明」的境界，自然會有直觀的能力產生。那麼，人們該怎麼落實才會產生這種能力呢？對於傳統文化，應當抱持的學習態度應該是什麼呢？

(二) 學習態度、綱領與方法

有了繼承發揚傳統文化的使命，但心有餘而力不足，該從哪一個地方下手學習？怎麼去學習，才能真正提升自己？才能有前面所說的幸福人生乃至於達到聖賢人的境界呢？蔡禮旭認為，人們首先要對傳統文化的教誨有信心，並且要以謙

恭的心態向聖人學習，才能有所受益，他說：

對於這些古聖先賢的教誨、明師的教導，我只有一個心念：如何落實在起心動念處，落實在日常生活裡？從來沒想過：這一條我做不到。（蔡禮旭，2006）

在他看來，今天很多人求學問都是把學問當作「對象」來學習，批判聖賢人，態度傲慢，所以就與聖賢學問隔了一層膜，學習不了聖賢文化：

現在還有什麼「批判宗教學」，宗教學都是東西方聖賢人的教誨，哪我們是凡人還去批判。...經典裡面沒有糟粕，他們所批判的很多都不是聖人說的，現在都是群魔亂舞，人云亦云，我們當聖賢的弟子可不能隨波逐流，可不能被別人轉。（蔡禮旭，2004b）

在蔡禮旭看來，人們今天是站在第二層樓，卻要將站在二十層乃至於上百層樓的聖賢人從上面拉下來，與自己齊平，這並不是真正的平等，而從上文我們也可以看到文化中心強調要「轉環境，不要被環境轉」，要達到此種境地，除了要有信心和不疑的態度外，還要能做到「防非止惡」和「一門深入，長時薰修」。防非止惡是什麼意思呢？蔡禮旭認為，「現代這個社會知識爆炸的時候，要懂得防止這些錯誤的思想觀念給你的污染。所以一個人不是要先看很多書，而是要先有理智的判斷力，他才去廣泛吸收知識」（蔡禮旭，2004b）。在蔡禮旭和文化中心的老師看來，現在這個時代污染很多，沒學到對的一定會學到錯的，不進則退，所以培養理智的判斷力刻不容緩。那要怎麼培養呢？培養理智必須要依靠真理，而中國傳統文化就是教導人們「認識超越時空的大自然運行法則」，以及「教導人類如何順從大自然的法則，不違越地做人」（蔡禮旭，2004b），所以接受文化

中心教誨的人都相信，**依據中國文化可以建立正確的判斷力。**

認識到「中國傳統文化能幫助人們建立的正確思想觀念，進而達到幸福美滿的人生」，但傳統文化畢竟博大精深，學說各異，初學者要怎麼找到切入點呢？蔡禮旭告訴學習者師承的重要，「一個老師一條路，兩個老師兩條路，三個老師三叉路，四個老師十字街口，站在路中間特別怎麼樣？特別危險，會被車子撞到。所以一個老師一條路，**你只要信任確定這個老師有學問**，你要專注跟他學，這叫師承」。¹⁷他認為，人們應該以《弟子規》為師，然後「一門深入，長時薰修」。

《弟子規》是清康熙年間的秀才李毓秀依據孔子在《論語·學而》中的「弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文」編成的，蔡禮旭認為，這一句話涵蓋了所有教育的綱領，而《弟子規》更是「聖學的根基、骨幹，所有的學問都一定要以這個為基礎，**其他所有的經論都是《弟子規》的裝飾。**」他認為，學習《弟子規》的人，就是聖賢人的學生，就是聖哲人的弟子，必須一生都要奉行其中教誨，不能違背，才能成就學問與道業。


在蔡禮旭看來，「力行」是學習《弟子規》最重要的部分，因為「弟子最重要的是要把學的東西做到」，所以「《弟子規》是拿來做的，而不是拿來說的」。但人在社會化的過程中，多少會有長年累月養成的習慣和性格，遇到情境時，便會產生路徑依賴，對此，蔡禮旭承傳了淨空法師的教誨，認為學習必須要「一門深入，長時薰修」，他說：

現代人最大學習的障礙在學雜、學貪多了，所以《禮記·學記篇》專門探討學習，裡面有一句話說「雜施而不孫，則壞亂而不脩」。你一下子雜施，學一大堆，心都散亂了怎麼可能深入這一門學問跟藝能？（蔡禮旭，2004b）

¹⁷ 關於這個問題我們在第七章還會有較深入的討論。

若說一門深入是要練習人們的「定」，那前面提到的防非止惡就是佛教的「戒」了，由戒入定，因定開慧，這就是學習傳統文化的鑰匙。那麼，人們要怎麼依據《弟子規》來「一門深入，長時薰修」呢？既然《弟子規》這「一門」已被認為是聖賢學問的骨幹，蔡禮旭認為，只要深入這一門，自然可以通達「其他門」，因為「一經通全經通」；至於深入方法則是早晚讀誦，達到提醒與反省的效果。長時就是不能間斷，否則便會「胡思亂想」，修就是要把不符合《弟子規》的想法、做法、說法修正到符合《弟子規》的標準。他認為，「當你的心中有一把尺的時候，你遇到境界才不會無所適從，所以《弟子規》一定要能讀熟」（蔡禮旭，2004a）。

（三）《弟子規》的詮釋



不過，即使是小小一本 1080 個字的《弟子規》，如果只是依著自己的理解來實踐，恐怕也很難達到如蔡禮旭所說的境界；如果蔡禮旭所言為真，那《弟子規》就是一本高度濃縮的精華手冊，如何將這本小冊子的內容開展出來，運用於生活的方方面面，並讓有心學習的人得到更深刻的體會與認識呢？那就必須要對《弟子規》有深入淺出的詮釋，才不會讓現代人仍感覺距離遙遠。就是在這一點上，蔡禮旭融合了淨空法師的講經內容和自己落實的經驗，用生動的故事，把經典化為日常生活的各種場景加以詮釋，許多受訪者都表示，蔡禮旭的課程雖然平凡卻又不失國學高度，看似簡單卻隱含著深刻智慧。正如中心所老師認為的，「大道至簡。最實用的東西一定是最簡單的，也才能夠普遍」（T3）。他們認為傳統文化雖然高深精妙，但這精妙之處恰恰在於下手處簡單，但實踐後卻有大用，因此背後必定有著大智慧，中心資深講師周泳杉就認為，經典是「聖賢人生活的心得報告，就是聖賢人生活之後他有心得，然後寫成心得報告。它從生活來，必然可以回到生活...所以中國文化一定沒有現代化的問題，它只有如何現代化的問題，

因為它必然可以現代化，必然可以本土化，這叫與時俱進」(周泳杉，2007a)。

筆者以為，蔡禮旭對「極高明而道中庸」的傳統文化詮釋，就從這樣一個深刻的提問開始：「想要有幸福美滿的人生是結果，那原因是什麼呢？」蔡禮旭講課時常用這樣的因果論提醒大家，不要把眼光放在結果上，而是要去找出成功或失敗的原因，他常提到，「『君子務本，本立而道生，其本亂而末治者，否矣』。本末要清楚，所謂『知所先後則近道矣』」。這聽起來或許稀鬆平常，因為一般人也會去找尋成功的方法，追尋自己認為的成功，因此我們要把蔡禮旭所說的「幸福美滿的人生」加以說明。在他看來，幸福人生並不是賺大錢、追逐權力和錢財，不是擁有別墅、香車和美人，他常用故事提醒人們，要去看在這追逐的過程的背後以及最終結果，是活在緊張和患得患失之中？是沒有把孩子教育好而天天替小孩操心？還是身體漸漸亮起紅燈？與另一半是「大吵三六九，小吵天天有」嗎？所以對於什麼才是幸福的人生，蔡禮旭認為人們必須提起理智，好好地慎思和明辨，如果我們人生的目的是希望能有天倫之樂，與周遭人際關係相處和諧，那就必須用心去經營。他常把人生比喻成一盤棋，重點不是拿到什麼棋，而是如何把棋下好：

首先要很清楚明白人生這盤棋它的規則是什麼？...人生踏出的腳步大小不是最重要，**方向**最重要。當我們人生的態度偏頗，那是與幸福的人生背道而馳...應該靜下心來想想，人生這盤棋它**最重要的原理原則**在哪？如何能讓這盤棋愈走愈圓滿、愈走愈成功？這時候要瞭解到人生最重要的是要積功累德，斷惡修善...就能夠達到「命自我立，福自我求」的人生格局...就不會計較眼前的小利小名，你會走得很踏實，不會走得舉棋不定。(蔡禮旭，2006)

可以看到，蔡禮旭認為，人生這盤棋最重要的原理原則就是要「積功累德，

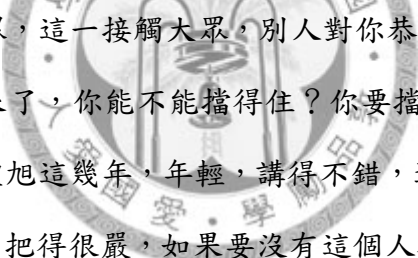
斷惡修善」，那什麼是善呢？善的根本在存心，敬人、愛人、利人的**存心**就是善。這套學問特別之處在於，幸福人生操之在我，各種關係的和諧也是操之在我，並不求人，而且當下就可以過著快樂的生活，「因為幸福都是在自己的一念之中，一念之下能看到、珍惜別人的付出，你就生活在感恩當中」；「一個人真誠的心境，絕對可以感動任何一個人」，如果別人沒有感動，「不是他們的問題，是我們自己『德未修，感未至』，道德還沒修好，所以**感應**不起來。所以聖賢人告訴我們『**行有不得，反求諸己**』，任何事情沒有辦法成就，頭一個就要先檢討自己」(蔡禮旭，2004a)。因此在蔡禮旭看來，幸福人生的鑰匙，就掌握在自己的心念上，所謂「**福田心耕**」，自己是否能時時刻刻、一言一行都能「**主敬存誠**」。因此「道德不在經書裡，在你生活點滴當中。道就在處事待人當中，你用什麼心去對待，這叫真實的學問。一切時一切處都在學習」(蔡禮旭，2006)。

以上只是簡單介紹蔡禮旭講課的核心要點，因為他在講課時，往往把這些經典教誨與實際情境結合，用各式各樣的故事帶出這些道理，許多受訪者都表示，課程內容既親切又不乏有深刻的反省(這一特色我們會在下文以「父子倫」和「夫婦倫」舉例說明)，而且平常在教科書上所見到的一些經典名言，如《大學》的「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本」；《孟子》的「行有不得，反求諸己」；《中庸》的「道也者不可須臾離也」，在中心老師的詮釋下，也讓他們感覺栩栩如生，更有生命力，也因此和幸福人生講座中，有不少學員最後都感動落淚，甚至表示「自己幾十年來的人生觀點全部錯了」，這些聽眾的看法我們在第五章第二節會詳細介紹。

行文至此，可以看出蔡禮旭和文化中心的老師們非常強調「做」而不是「說」，他們認為，「做到再說，才能感動人。聖人所以為聖人，就是因為他們先做到才說；說了做不到，是『騙人』」。也因此蔡禮旭的課程能感動人，聽眾也認為是因為他先做到了，淨空法師就說：

為什麼他能夠講到都叫人流眼淚？都叫人自動的懺悔？什麼道理？給諸位說很簡單，他做到了，這裡面一百一十三樁事情全部落實，他告訴我，他用一年的時間把它做到，做到以後再說！自己沒做到，你的材料再豐富都不行，他是**自性流露**。由此可知，道與學，自己不去做，是決定不能成就的。（淨空法師，2005a、2006a）

有了淨空法師的背書，蔡禮旭在上課、分享他的落實心得時，往往就不只是被聽課學員單純看做一位講師（雖然不是全部學員），加上淨空法師在講經時曾經暗示，蔡禮旭可能是其繼承人、¹⁸明示蔡禮旭所講的就等同淨空法師講的、¹⁹要將蔡禮旭的「幸福人生講座」看四十遍，修學根基才紮的穩，因此，許多人對蔡禮旭的崇拜態度便油然而生，這一點淨空法師也有觀察到：



講經的法師接觸大眾，這一接觸大眾，別人對你恭敬，對你讚歎，對你供養，名聞利養全來了，你能不能擋得住？你要擋不住的話馬上就墮落...就怕這個。蔡禮旭這幾年，年輕，講得不錯，這些現象統統都浮現出來了，楊老師把關把得很嚴，如果要沒有這個人在旁邊照顧，我看他已經墮落了。（淨空法師，2007a）

因此在他身上，我們的確可以發現到一種卡理斯瑪的人格魅力，這是後面探討文化教育中心從創建到關閉的歷史時，必須要先瞭解的。以下我們試舉兩個關係倫來說明蔡禮旭對傳統文化的詮釋。

¹⁸淨空法師說他早年在洛杉磯講經時有個算命先生翁陽春，算得很好，曾對他說「法師你的傳人很晚很晚才出現，最快也要六十五歲以後，不過出現之後，他學得很快，大概跟你三年就行了」，那時淨空法師五十多歲，對此，淨空法師說「真的是很晚，我都快到八十歲了，無量的歡喜！」「現在要有幾個傳人了，那比什麼都快樂」（淨空法師，2005b）。

¹⁹他說：「以後他（指蔡禮旭）的這些東西，出來的時候，光碟可以加上六個字，「淨空法師鑑定」，他講的就等於我講的一樣。我們要認真好好學習」（淨空法師，2005e）。

1.父子倫：如何教育孩子

蔡禮旭認為，「生一個孩子不難，教育好一個孩子才難」。我們今天看到小孩子的各種缺點和壞習慣，只是抱怨或責罵並沒有用，因為這些問題是結果，父母親應該要提起理智去找出原因，才能對症下藥。而孩子出現的各種問題，通常都可以從父母親的所作所為找到原因，他常舉夾菜的例子來說明這個道理：

我們為人父母跟孩子一起吃飯，他的爺爺奶奶都在，請問你把菜夾起來的時候先給誰吃？一般的家長絕對是先夾給孩子吃，這一夾過去，他的爺爺奶奶不甘示弱，「小孫子，這一盤也很好吃」，夾一點，他的碗裡面的菜都滿滿的，所有的人都要為他夾菜，請問誰最大？小孩最大，所以什麼產生了？小皇帝誕生了。請問皇帝的性格怎麼樣？伴君如伴虎，他要求十件事，你九件事給他辦到了，第十件事沒辦到，他跟你發脾氣。所以孩子為什麼脾氣不好？孩子為什麼念念都只想到自己？因為你太寵他了，孩子的問題都在這個「寵」字，所以俗話講「愛之足以害之」。


(蔡禮旭，2004a)

這段講話震撼了很多為人父母和教育工作者。可以看到，蔡禮旭認為，因為孩子無時無刻都在學習，所以做父母親的必須要有教育的敏感度，「教而教女，先教自己」，當父母是沒有假期的，不可能跟兒女告假休息，所以父母親的觀念很重要，如果「我們從小引導孩子就是賺大錢，就是有錢就有地位，這樣的人格一定會偏頗，一定會發生像《弟子規》講的諂富、驕貧，他有錢他就驕傲」(蔡禮旭，2006)。

因此，在教導孩子時，蔡禮旭強調要注意教育的「順序」，譬如在稱讚小孩時，不能順著才華，要「德行」在前，「才能、知識」在後，即所謂的「德才兼備」，否則容易增長孩子的傲慢心。他認為，孩子傲慢的根本原因就在於教育的

順序錯誤，「只要不長德行，而先長知識技能，孩子會覺得別人不如他，所以教的順序錯了，孩子的品德就紮不下去」（蔡禮旭，2004c）。

從蔡禮旭的論述脈絡我們可以發現，這與佛教教義有著很強的親近性。雖然這裡面完全沒有佛教詞彙，但當聽眾接受這樣的說法後，再接觸到佛教的因果觀時，自然很容易接受，因為當強調順序的同時，其實就是在強調因果的重要性，提醒人們認識因果的道理，而這個因果就在自己身上：如果做父母的對於自己說的道理都做不到，一味地要求小孩，「他內心會慢慢不滿，等到他的身高跟妳差不多高了，怎麼樣？馬上就給妳頂回去了」，所以蔡禮旭認為這不應該稱為「叛逆期」，因為這個標籤沒有辦法看到根本原因—「言教者訟，身教者從」。因此，他認為，想要孩子未來能有幸福的人生，不能只說不做，也不能寵溺，而是要去**引發孩子的善心、孝心、恭敬心、感恩心**；讓孩子付出可以引發他的感恩心，所謂「習勞知感恩」是也；讓孩子學禮可以引發他的恭敬心，有恭敬心是遇到貴人的內因；父母親自己要能孝順才能引發孩子的孝心，而孝心又是萬善根源，蔡禮旭認為：



「家庭應該是講責任的地方，應該是教孝心、感恩的地方，應該是教付出的地方...教育的核心根源在教孝道。一個人有孝他才有道義，有道義他才不會離婚，才不會犯罪，所以要解決社會這些問題，要回過頭來教孝、教道德」。(蔡禮旭，2006)

所以在蔡禮旭看來，一個為人父母者真正的成功在於，「當他不在的時候，孩子還是非常懂事，在離開父母的時候，孩子還能夠遵照父母給予的正確的人生態度去做人，這才叫真正的成功」，要達到這樣的成功，「就要給孩子紮好傳統文化的深根，因為這才是能在社會立足的真正教育」。

2. 夫婦倫：夫妻相處之道

不過人與人之間的關係是錯綜複雜的，有的時候想這樣教孩子，但夫婦之間教育的觀念、乃至於和長輩的教育觀念不同，很容易就發生衝突。對此，蔡禮旭認為，應該抱持「寧為成功找方法，不為失敗找藉口」的態度。

夫婦倫是五倫之首，夫婦倫如果正了，教孩子就事半功倍。許多人聽了《弟子規》後，想用這套方法教孩子，無奈心有餘而力不足，因此將傳統文化、《弟子規》等精華運用到現代夫婦的相處就很重要了。前面我們已經看到將這套理念運用在教導孩子上的方法，那麼，對於夫婦倫，蔡禮旭會如何詮釋呢？

蔡禮旭認為，「夫婦」兩個字，其實就已經把如何為人夫、如何為人婦，融入了這兩個字裡面。「夫」字含有「扶」的意思，即扶持，所以為人夫要扶持一個家庭的生計；「婦」就含有負責的意思，所以太太最重要的職責是相夫教子，維繫一個家庭生活的安定，這就是所謂的夫義婦德，各自有其本分。

不過這個建立在農耕時代上的「男主外，女主內」想法，是否適用於今天社會呢？女性難道不能與男性爭一片天，把這麼好的能力就這樣浪費掉了嗎？蔡禮旭認為，「這麼好的能力要用在教育我們的下一代，『江山代有賢人出』，而賢人最主要就要有好的母親，所以把孩子教育好確確實實是最有價值的使命」。其實蔡禮旭這裡的主要意思並不在於女性不能外出工作，而是說「家庭的職責要劃分好，這樣家庭經濟，還有孩子的教育，才都能夠得到穩定的發展」（蔡禮旭，2004b）。

除了劃分好職責外，夫婦關係要處好，他認為在選對象時就要謹慎，「選對象的標準是孝，因為《孝經》中說，不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮」。他認為，挑對象若只是從利害心出發，「當有一天你從『利』變成『害』時，對方就要『除害』了」，所以要經營好一段婚姻，蔡禮旭認為，重點在於有沒有道義和恩義，情感只是媒介而已，而這一點可以從《弟子規》來檢視，因為「《弟子規》是照妖鏡，也是顯聖鏡，能做好《弟子規》的人，值得跟隨與交往」（蔡禮旭，2004b）。

至於很多人以為「婚姻是愛情的墳墓」，蔡禮旭也不認同，他說，「只要雙方在婚後能做到『只看對方的優點，不看對方的缺點』²⁰，將『他能為我做什麼的心念』，轉變成『我能為他做什麼的心念』，保證能夠白頭偕老」。當然，除了這樣一個心念外，還要把這種態度應用在自己的言談和處事上，就像前文的教育小孩一樣，要有敏感度，蔡禮旭以「對先生的態度」來說明這個道理：

對待先生要有一些很重要的態度，當先生對的時候...妳只要在旁邊拍手叫好就好，「你怎麼這麼優秀」，對他很崇拜，好話一句，做牛做馬都願意；平常相處當朋友看；當先生錯的時候，你要把他當自己的兒子看，兒子犯錯，妳還會幫他掩過飾非；先生犯錯的時候，「我這一輩子都不會原諒你，跟你拼了！」這麼不公平！（蔡禮旭，2004b）

就是這樣一種幽默風趣和哲理的結合，讓蔡禮旭的影響力迅速擴大。從上引文可知，這也是一個「反求諸己」的功夫，時時刻刻要觀照自己的心念態度，並強調「活學活用」，才可能讓雙方的互動更和諧美滿，他認為，「天堂與地獄往往只在一念之間，問題就在自己願不願意去做改變」。

當夫妻能夠和諧相處時，在對孩子的教育當中，就比較容易取得共識，才能對教育孩子的原則保持一致；如果爸爸一個樣，媽媽另一個樣，孩子在犯錯時就容易逃到對他有利的位置上，「那他這一輩子就麻煩了，他這一輩子就形成逃避責任的習慣，他就不是去面對責任，去改正過失」，所以他教導大家，「當太太覺得先生這麼教不妥當的時候，不能當場講，要在私下過了之後，趁先生情緒不錯的時候再去跟他做這些溝通」（蔡禮旭，2004b）。

²⁰蔡禮旭常在這裡說的有趣故事：「我曾經在珠海演講的時候，我才把這句話講完，底下馬上有位女士回我一句話，『沒有優點』。我看看那位女士，我就跟她回答，我說『妳先生沒有優點，妳還敢嫁給他，我還真佩服妳』。人脾氣上來了，看人不順眼的心上來了，還能不能看到對方的優點？看不到了，欲令智迷，人的脾氣一來，啥都看不到」（蔡禮旭，2004b）。

(四) 小結

其實從上述兩倫的簡單介紹中，我們可以發現有許多重疊之處，因為這兩倫都是在家庭裡面，而如何讓自己與另一半、自己與孩子的關係和諧，其實仍有一個共通處，就是「自己要做」。這一套知識方法在蔡禮旭的講課中，是運用在五倫關係上的，也就是所有人與人的關係，都能夠適用這一準則，問題就在於如何於不同的情境中具體操作這些原則，而這也是蔡禮旭講課時會引起這麼多共鳴的原因，正如上文，他會將「如何去做、如何把握原則、如何處理細節、如何觀照心念」等等的問題，放在具體的情境中演繹出來，並透過故事、哲理和幽默風趣的口吻加深聽眾的印象。蔡禮旭在課程中有大量的講解與操作方法，這裡僅是簡單列舉兩倫，除了介紹文化中心的核心理念外，更重要的一個目的就是要與後文的「幸福人生講座」作一搭配，因為這些思想內容就是幸福人生講座的主要課程內容（儘管課程主題、主講老師各異），而在後文我們將會看到，參與講座後的學員，他們內心震撼與感動的其中一個重要原因，就在於中心的這些課程內容，所以此處有必要花一定的篇幅來做介紹。

此外，我們也可以把蔡禮旭的講課和後文淨空法師思想介紹合看，正如我們前面提到的，蔡禮旭的課程其實與淨空法師的講經有著很強的親近性，這個環節也是我們在思考文化中心的辦學理念、組織方式時不可缺少的。

除了上述課程外，中心還有許多課程。然而，這些課程內容除了能在家庭或學校適用、有效果外，能在競爭這麼激烈的社會上「有成效」嗎？雖然文化教育中心也有關於「企業與《弟子規》」結合的課程，其核心思想是「德者本也，財者末也」，但具體該怎麼實踐？如何操作？能有成效？我們知道，今天競爭最激烈的工作莫過於做企業了，有沒有賺錢、有沒有合同是一翻兩瞪眼的事情，因此文化中心也開設了這樣一個課程：一位董事長力行《弟子規》於企業的心路歷程。

第二節 胡小林的《中國傳統文化帶動經濟良性發展》

胡小林出生於北京，是中華人民共和國於 1977 年恢復高考後的第一批大學生，他具有研究生學歷，爾後放棄優厚的國家單位而移民加拿大、經商從事房地產、成立北京匯通匯利壁掛爐公司。於接觸傳統文化後開始學習《弟子規》，並在企業中落實推廣《弟子規》。

匯通匯利公司主要是販售壁掛爐，與房地產行業緊密相聯。旗下員工約一百多人，一年的日常經營費約一千八百萬(RRB)，一年約有一億三千萬的營業額。他 2006 年開始向淨空法師和蔡禮旭學習傳統文化，當他按照《弟子規》來管理經營企業後，公司營業額增加了百分之三十；2008 年時，即使北京因奧運而停止所有大型工程(5/1~10/1)，但匯通匯利公司業績還是較往年增加百分之十(胡小林，2009)。因此，胡小林以傳統文化帶動經濟發展作為講演的主軸，引起了許多企業界人士對傳統文化的關注，發揮了傳統文化對企業的影響。而改革開放後的中國大陸，因為一切以經濟發展為優先，企業家在社會上因而具有登高一呼的影響力，這一點又使得文化教育中心所推廣的傳統文化有了平臺，可以持續對社會產生影響力，我們將於第六章第二節探討這樣一個影響，以下先介紹對企業界影響甚大，每每出現在傳統文化與企業家論壇會上，分享「落實《弟子規》於企業」經驗的胡小林。

(一) 建立信心

據胡小林自己說，當初他碰到《弟子規》等傳統文化時，覺得這東西挺好，因為過去他長期在商場上喝酒、應酬、說瞎話，為了掙錢不擇手段，為了博得客戶開心而作賤自己，雖賺得了上億資產，但內心卻極其痛苦，甚至還失掉了健康。他曾於 1989 年得了癌症，做了手術及八次化療，三年後全癒，開始開發房地產，

並投資開設鍋爐公司，但到了 1997 年卻得了焦慮症等精神疾病，對於他的重度心理疾病，醫師跟他說，「你必須得服用藥物，已經不是開導、勸解你，所能解決的問題」。但他卻因為接觸、學習傳統文化後，開始有了轉變，最後竟然在短時間內擺脫了病魔：

通過看師父的經教，通過學習《弟子規》，我把做人的道理搞清楚...
狀態好起來之後，就開始停止藥物，大夫都覺得不可思議...我自己的狀態好起來之後，就能改善我跟我周邊環境的，人和事的關係。...特別是我公司的員工，覺得我發生了很大的變化，再也不發脾氣，再也不說瞎話，再也不指責人、不埋怨人。跟客戶在一起也愈來愈從容，一點也不緊張。這些東西，確實得力於傳統文化當中的因果教育。(胡小林, 2008)

有了對自己實驗的信心後，胡進一步想把傳統文化落實在企業，起初他也有點猶豫，雖然自己的生活因為學習傳統文化而得到改變，但它能為企業掙到錢嗎？胡並沒有太大的把握。後來他發覺，「既然它是智慧，既然問題要靠智慧來解決，那公司的問題能不能靠這個東西來解決？」於是胡就逐步地將這一套理念應用在他的商場上，他首先不喝酒，結果引起客戶的不滿：

我當時跟他說，「好像佛菩薩沒這麼說，佛菩薩說財佈施是因，得財富的果報，沒有說喝酒是因能掙到錢，我試一試，這一年先不喝，**如果今年二〇〇七年我掙不到錢了，二〇〇八年我再接著喝**」。(胡小林, 2008)

這就是胡小林一開始的盤算。除了不喝酒，胡小林還開始吃素，並在應酬場合開始跟客戶講起健康的知識，他說，「我好多客戶就是因為我的帶動，就開始慢慢吃素，也不喝牛奶...他們覺得確實吃完素的之後，皮膚開始好轉了，臉上的

黑斑沒有了，黑眼圈不存在了，晚上睡覺睡得好，血脂全正常了。因為他們也都是每年體檢，這東西騙不了人的，吃素和不吃素這玩意，一年過去之後就完全不一樣了，所以他們覺得我是真幫助他們」（胡小林，2008）。

有了這些成果做後盾，胡小林便開始把《弟子規》的更多精華在企業運營上深入實踐—在這樣的探索中，胡小林對信仰的踐行逐漸走向了「深水區」。他的公司對外有三個關係，與客戶的關係、與競爭對手的關係、與分包的關係；對內又有白領藍領等員工，他如何在運用《弟子規》於這些關係的同時，又能解決公司的獲利問題？

（二）推行於企業

1 對外關係

（1）與客戶的關係

據胡小林說，自己過去在未接觸傳統文化前，爲了搶客戶的訂單，客戶的所有要求都點頭同意，爲的就是要趕快拿到合同；爲了與同行搶合同，往注意氣用事，削價競爭。最後就是連賠本的合同都簽了，造成了「愈執行合同內容損失愈大」的後果，只好偷工減料，或是苛扣員工薪資來彌補。他後來應用《弟子規》中的三句話來檢視這層關係：「凡取與，貴分曉」、「凡出言，信爲先，詐與妄，奚可焉」和「事非宜，勿輕諾，苟輕諾，進退錯」。

他對「凡取與，貴分曉」的體會是，不掙錢的合同絕對不簽，雖然表面上看，會少很多合同，但簽得多虧得多，「簽了這不該簽的壞合同，最後那好合同，他把那個指標給佔了...耐心等待，會有好合同出現」。如果只是爲了合同而簽合同，那就會「苟輕諾，進退錯」，因爲繼續執行合同會賠本，不執行又會違法。



不過，爲了做到「事非宜，勿輕諾」、「凡出言，信爲先，詐與妄，奚可焉」，一開始也讓他的銷售部員工吃了不少苦頭，²¹結果合同條款談不下來，銷售員也向他抱怨。胡於是就詢問銷售部員工清不清楚這些條件不能答應的原因爲何？結果他發現，「我的銷售員自己都不懂，爲什麼？原來不需要懂，開發商說什麼，點頭就行了，是是是，好，按你說的做」。這就逼著胡小林必須領著員工去瞭解背後原因，向客戶解釋清楚，並要求員工能落實《弟子規》中的「善相勸，德皆建」，雖然是把醜話說在前面，卻也要有善巧方便。最後的結果是，連客戶都佩服這家公司，而銷售人員則說「我們再也不用皺眉頭了，我們再也不用說瞎話，我們再也不用騙客戶，不給人當孫子，就能把合同拿回來，在匯通公司工作真光榮。」

此外，胡小林還訂立「客戶回訪年」，拿出錢與禮物拜訪曾經給過他們合同，今年卻沒給他們合同的客戶，送給他們《弟子規》等傳統文化教材。有員工表示，董事長做的這些事情太浪費時間了，「不是今天送光盤，就是明天您到人家企業給人家講《弟子規》，後天就拉著我們要搞培訓，沒有一點是跟這業務有關的」。但結果卻是，2007年的業績成長百分之三十，「現在合同質量愈來愈高，合同執行愈來愈容易，糾紛愈來愈少，洽商也愈來愈少」（胡小林，2008）。

（2）與同業的關係

「如何與競爭對手和諧發展，創造一個良好共同發展的環境；怎麼在狼多肉少市場經濟的氛圍當中，既能把合同簽回來，又能夠不傷害競爭對手，這好像看上去就是兩個不可協調的，有你沒有我的這麼一個矛盾」（胡小林，2008）。對此，胡小林從《弟子規》中的「人有短，切莫揭；人有私，切莫說」和「不關己，莫閒管」找到了出路。

²¹有客戶就表示，「別家賣壁掛爐的，沒有像你們公司這麼頭難剃的，事那麼多，到你們這兒就是不行，哪那麼多事！叫你幹什麼你就幹什麼，合著你們成老大了？我們這是上帝，我們這皇帝，我們都沒說什麼，你們公司就是不老實、不聽話、事多」（胡小林，2008）。

如果不詆毀對手，不「趁他病要他命」，怎麼能戰勝他呢？如果不靠猜測、人云亦云，怎麼從側面打擊對手呢？胡小林一開始也都是用這種方法對付同業，但他在學習傳統文化後，覺得《弟子規》的教誨是有道理的，因為「結了怨以後，冤冤相報沒完沒了」，而且「揚人惡，即是惡；疾之甚，禍且作」；從側面放出不實流言也違反了「見未真，勿輕言；知未的，勿輕傳」。就在「不關己，莫閒管」這句話上，胡找到了他的積極性與突破口，就是轉而「關注自身」，他說，

把你自己的一畝三分地給管好，把你的產品說好，把你產品的優缺點給用戶介紹清楚，咱們這爐子有什麼問題？如果這個問題，它是一種什麼層面，什麼性質，什麼環節，什麼範圍上的問題。這是你該做的。不該做的，不浪費時間，也不要動這個腦筋，把你寶貴的時間和精力用在你真正該用的地方。在競爭對手上，一定不能說別人不好，就是他真不好，你也不要說，因為你不知道人家是怎麼回事。何必要通過說別人不好，把這個合同拿回家？（胡小林，2008）

此外，胡小林還體會到，「與其競爭窩裡鬥，不如把蛋糕做大」，所以他也開始願意與別家公司合作接訂單，因為這在無形中會讓更多人瞭解到這項產品，就把市場擴大了，而且還能夠「見人善，即思齊」，把自己的缺點改進。因此，胡小林將過去開會時都有的「描述競爭對手」欄位給取消掉，「仁者無敵，有愛心不會有對立面...我不需要知道競爭對手」（胡小林，2008）！

（3）與分包（下游）的關係

胡小林回憶過去與下游的關係，「別人求我，我是一種什麼心態？過去沒有學《弟子規》之前、沒有接觸佛法之前，能少給就少給，能晚給就晚給，能不給就不給。所以沒有一個分包對我們滿意的，怨聲載道，說匯通公司，當他們的分

包真累」。他發現，這是沒做到《弟子規》中的「將加人，先問己」，以至於後來有分包跑到公司來鬧事的，他都鞠躬表示道歉，因為「過能改，歸於無；倘掩飾，增一辜」，並著手改變過去對分包訂立的不公平制度。

2.對內關係

相較於對外關係，胡小林花了三分之二的精力「關注自身」，把《弟子規》運用在自己的企業裡面。他承傳淨空法師的說法，認為今天的企業就像傳統的大家庭，「大家庭幾代人在一起，尊卑長幼具全，就是現在企業的級別...這個地方應該能夠把過去傳統意義上的家，幾千年來積累的中華民族關於家的建設、發展、管理，這個豐富智慧和經驗，完全可以用在企業...我做為企業第一把手，老闆，我就是父母，部門經理、經理、董事長，那就是四代同堂。在這裡可以實踐家庭這個理念」（胡小林，2008）。那麼，要如何以家的概念來經營公司呢？對此他有五點經驗。

(1) 領導帶頭真幹

(I) 初學

身為一個企業的「家長」，胡小林認為，要管好一個家必須有德、有道，那就得真幹，「真的對著自己幹」，這是最關鍵的一條，否則員工會想，「原來靠獎金讓我們幹活，後來靠好話呼籲我們讓我們幹活，今天您這又改了方式，用傳統教育讓我們幹活」，那就變成《弟子規》所說的「勢服人，心不然」，僅用勢來壓下屬是不健康的。有鑑於多數老闆財大氣粗，胡小林認為，老闆學《弟子規》要先學會「忍」，當老闆學會不發脾氣、不以勢壓下屬時，下屬才敢反應真實情況，大家才能一起思考，一起檢討問題的原因。

(II) 《弟子規》的誤區

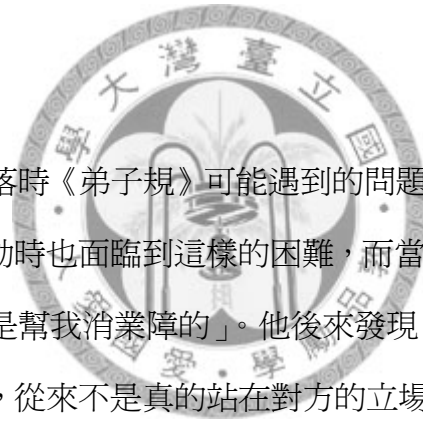
在落實《弟子規》的過程中，胡小林還反覆強調另一個重要的概念，就是學



習《弟子規》的「誤區」，大意是說，在學習《弟子規》後，掌握了「更有力的批評別人的工具，更有力的長養貢高我慢的基地，更有力的跟別人對立的一個工具箱」（胡小林，2009），從原本的「沒標準」走向另一個極端：

做為老闆學習《弟子規》，還有一個要注意的問題，就是學了《弟子規》，我看爸爸媽媽這兒做得不對，員工那兒做得不對，眼睛有了《弟子規》這把尺，指責人、批評人、甚至於訓斥。這是老闆學《弟子規》當中，非常容易發生的一個問題...原來你胡小林貪錢，現在貪《弟子規》；原來貪到合同高興，現在員工學《弟子規》你高興。原來貪不到合同，你瞋恚；現在員工不學《弟子規》，你瞋恚，換湯不換藥，一點兒都沒變。

（胡小林，2008）



其實這不僅是老闆落時《弟子規》可能遇到的問題，胡小林以自身為例，他在家中與父母、妻兒互動時也面臨到這樣的困難，而當遇到衝突時，他的腦袋只想著對方「沒善根」、「是幫我消業障的」。他後來發現，這就是學了一大堆概念來保護自己的自私自利，從來不是真的站在對方的立場來著想，也難怪愈學《弟子規》愈跟別人愈對立。他以過來人的經驗提醒老闆，因為老闆太習慣爭名、爭利、好面子，而且公司裡面又沒人敢批評，好話奉承只多不少，所以自己要提高警覺，學習時要把心態放平，「平到變成企業員工的同學」，有過錯勇於說出來懺悔，時時刻刻別忘了《弟子規》，才能養成習慣。

（2）學習為先，一門深入

要在企業落實《弟子規》，胡小林認為，先不要要求員工這麼做、那麼做，而是要先讓員工去學習，在這一點上，他對藍領員工和白領員工的方法不同。對於藍領員工（多從農村來打工的），他除了利用上班時間放碟給他們學習，不佔

用他們的休息時間，還發獎金（藍領員工月薪約八百元，胡給的獎金是三千元）鼓勵他們背熟《弟子規》、寫看碟心得、做一兩條實事，雖然開始時大家都是爲了錢，但隨著學習的深入，漸漸有員工表示：

原來我們是為錢背《弟子規》，當我們背會《弟子規》，做到《弟子規》，只做了一、兩條，看到父母那種微笑，看到父母那種欣慰，看到父母那種驚奇，三千塊錢算什麼！我們現在想起來，公司還給我們開三千，教給我們這麼好的東西，完全是為我們好，我們感激公司，感激胡董。（胡小林，2008）

藍領員工的感人故事還有很多，此處不贅。而對於白領員工，胡小林認爲，除了辦培訓課程外，很重要的一點是，老闆要打消急功近利的態度，如果急於求成，恨不得一天就要把公司《弟子規》化，就會造成公司的混亂。身爲老闆，各部門負責人有問題時自然會來詢問，所以關鍵之處還在於自己，能否在面對這些問題時有警覺心，不失去正念。胡小林以自身爲例，每當遇到無法立刻解決的問題時，就打開抽屜讀《弟子規》，看能從哪一條找到解決辦法，「你就這麼一個行動，員工就對《弟子規》生起尊重，他看你這個老闆揪住不放，不得過且過」（胡小林，2008）。後來當中層幹部遇到問題時，也先翻《弟子規》找答案，「大家最後都變成《弟子規》的小專家」。

（3）將《弟子規》的精神制度化

胡小林認爲，如果不將《弟子規》精神與公司制度結合，《弟子規》與公司永遠會是兩張皮，「因爲學習《弟子規》的時候雖然學得很清楚，但一上班就完全按照那種對立的、你整我，我整你的制度、與人爲敵的制度，如『遲到、沒簽到合同就扣獎金』，完全不管背後的原因，『簡單粗暴』」（胡小林，2008）。因

此，在落實《弟子規》得到一定成效後，他便與主要幹部著手將不符合《弟子規》精神的制度刪除，設立符合《弟子規》精神的新制度，譬如在獎勵制度上設立與助人、好人好事有關的獎項，而不只是與績效有關的獎勵，而且「愛心的獎勵應該是最高的，給的錢最多」。此外，新制度不是不處罰員工，據他說是「心態不同」，不是過去那種「你沒做好是傷害公司利益，所以公司也不給你好受」，而是在瞭解原因後，要幫助員工改進其缺點，譬如用罰的錢購買針對其問題的書籍送給員工，胡小林因此認為，「《弟子規》的管理是最人性化的」。

由於新制度就是《弟子規》的進一步細化，所以員工就有了行動綱領，不用老闆在公司也能進行決策，甚至能「勇於堅持《弟子規》，向老闆進行挑戰...爲了落實《弟子規》，伸張正義，跟老闆進行交涉」（胡小林，2009）。不過胡小林也強調，這種制度的改變要循序漸進，只要「開會也說它，吃飯也說它，制度也說它，表揚也說它，獎勵也說它，懲罰也因為這個，一門...見和同解，咱們就是《弟子規》見」（胡小林，2008），自然就能帶動風氣，水到渠成。「我現在最擔心，《弟子規》是好，大家聽完了以後心潮澎湃，執著《弟子規》，把所有公司現行的制度全部給廢了，除了《弟子規》之外，咱們沒有第二個制度。不行，它是個磨合的過程」（胡小林，2008）。

（4）講因果

胡小林認為，大人學習《弟子規》或是在企業中推廣《弟子規》，很重要的一點就是將《弟子規》背後的因果講清楚。他說：

《弟子規》它是從事上跟你講，但是《弟子規》的背後，是強有力的因果規律，《弟子規》的總結、發展、整理它是不昧因果的。它是我們的老祖先們，在生活工作當中，使用因果規律，服從了因果規律，成功和失敗經驗教訓的總結，把它整理成為《弟子規》教給我們。所以《弟子

規》要想學好，一定要深深的瞭解《弟子規》背後的因果規律。

這裡的因果是什麼呢？我們前面講到，胡小林對其競爭對手做到了「人有短，切莫揭」和「不關己，莫閒管」，他之所以如此泰然，就是因為他相信這背後是有因果的，第一層的因果就是前面已說到的「冤冤相報」，大家彼此打擊，或是爲了賺了黑心錢而造成了社會整體的損失。第二層因果則如「錢財不是爭來的」，因爲「命裡有的，不用爭它到時候就會來」，所以他在學了《弟子規》後，跟對手交鋒時，首先生起的是畏懼的心，畏懼在招標時爲了得標而詆毀對手：

我就跟我公司的銷售員說，你們如果只有靠揭人家短、造人家謠，才能把錢掙回家，公司才能有生意，那我公司就不做，不值得，是不是？我帶著你們成天造業，最後咱們一塊下地獄...除了油鍋，糞尿地獄泡泡。

（胡小林，2008）

也因此在学习和运用《弟子規》的過程中，胡小林特別強調要把因果說清楚，這樣在學《弟子規》時，才能提高自覺性，「原來《弟子規》不是約束我的，《弟子規》是讓我種好因，得好報」。而在執行《弟子規》時，才能有積極性、主動性，不會猶豫不決。

（三）成效與心得：

胡小林透過自己親身將《弟子規》落實於企業，改變了自己，也改變了企業，而因著文化教育中心的平臺，這些經驗也改變了很多人的生命，影響了許多企業。²²因此對於《弟子規》的教誨，胡小林是深具信心。他還觀察到，「99%的

²²他說：「我的辦公室每天推門進去，不是浙江寄來的綠茶、山西寄來的小米、東北送來的蘑菇、河北給的香油，堆得滿房間都是...，像雪片一樣的表揚信天天飛到我的辦公室，全是含著淚寫

官司，只要遵從了《弟子規》，其實都不該打」。他認為，《弟子規》雖然是二百年前的東西，只有 1080 個字、113 件事，但只要把它真正弄清楚，取得了信心，照它落實，就能打造出現代企業的核心競爭力，而且都能健康生存（胡小林，2008）。

第三節 周泳杉的《新世紀健康飲食》²³

周泳杉，臺灣人，陽明大學生化研究所畢業、曾任美商亞洲瓦裡安科技公司行銷經理。因此以其生化研究所的專長，講演飲食與健康的相關課程，主要的演講主旨為新世紀健康飲食，更延伸至環保、全球暖化等議題。

這門課程所以在本論文中值得一提，是因為在文化中心內部乃至於幸福人生講座，全是提供免費的「蔬食」，不吃肉的理由不是宗教，而是為了「健康」與「環保」，本課程不僅說明肉食的危害，也指出如何「蔬食」才健康。許多人在上完課程後漸漸改變飲食習慣，因此下文要簡單介紹周泳杉是如何從科學的角度，將肉食、蔬食、健康、環保結合在一起。

（一）問題的提出

周泳杉的課程從「對日常生活中常見現象的觀察與疑問」開始，他發現，現在的醫院愈蓋愈大、投在研發新藥的資金愈來愈多，按理說人應該愈來愈健康，但為什麼看病掛號的人不減反增呢？癌症等疾病患者為什麼人數愈來愈多，而且發病年齡日漸下降？如果沒有健康，那何來幸福美滿的人生？對此，他提出五點值得反思的論點：

的...。原來我的辦公室不是合同就是付款通知，最惡劣的就是傳票。你說我過去掙的還不如這多，身上有病，天天著急，動不動就發脾氣，除了瞎話就沒有真話，欺騙客戶，阿諛奉承，詆毀競爭對手，打擊同事，打罵員工，我都幹過（胡小林，2009）。」

²³周泳杉，2007b。

1. 醫療的進步不等於癌症的減少
2. 醫療的費用並不等於健康的改善：他以美國為例，美國的經濟每產生七塊錢美金收入，就有一塊錢是花在醫療費用上，但結果卻是，在美國，每三個人當中有一個人死於心臟病，每四個人當中有一個人死於癌症。他通常會反問聽眾：如果您的納稅收入有七分之一用在醫療上，但您有三分之一的機率會死於心臟病、有四分之一的機率死於癌症，請問您願意嗎？
3. 醫療的進步並不等於壽命的增長：他指出，人類平均壽命看似增加，究其原因是嬰兒死亡率的降低，而非真正整體的平均壽命增加。
4. 醫療的增加未必是健康的保障：他以美國為例，醫療疏失已成為美國第三大死亡原因，造成每年約有 22 萬五千多人死亡。

他因此認為，今日的醫療已經開始背離救人救世的初衷。人們雖然感覺到醫療的進步了，但健康卻嚴重退化；醫療開銷增加的結果，本來應該是解決疾病的問題，可是卻變成了更長久的病榻纏綿；人們花很多的錢去找新藥，可是卻忘了預防才是正道。



（二）中國傳統文化的啓示

周泳杉認為，現在的醫學比較少把焦點放在預防上，而這一點我們可以從中國傳統文化裡得到啓發。因為「中國文化不管是對醫療來講，或者是對社會的、政治的治理方面來講，都是『禁於未發之謂豫』，更關注的是怎麼樣做到預防，而不是發作了之後才來治理、才來治療」。本著治療觀念的不同，他認為我們今天所謂的醫療進步比較偏重的是「醫療技術、醫療技巧」的進步，而治療的觀念沒有太大的進步。

在周泳杉看來，治療的觀念、對健康的觀念，和我們人與人之間處理人際關係的觀念，其實是一樣的，他用「症」和「病」來說明這個道理。所謂「症」只

是「病」的表現，是一個訊息，譬如頭痛是「症」，而引起頭痛的「病因」可能在其他地方，但現在的醫療觀念往往是「症狀解」，用止痛藥把症狀壓下去，而這並不等於把病解決掉，還可能讓病更為嚴重。

這與人際關係有何干？周泳杉舉五倫關係為例，譬如君臣關係，古代諍臣往往遭到被皇帝殺掉的命運，這個狀況並不奇怪，因為：

我們第一個對癌症的念頭是什麼？它是細胞的叛徒，用放射線把它照死。可是事實真相是，癌細胞是忠臣，它是來告訴我們說：「主人，你已經把你的身體錯用了」。所以看到癌細胞之後，我們應該來思考**反求諸己**，可是我們卻把它給拖出去砍了，結果我們變成什麼？變成暴君。一個暴君來治理這個身體那一定亡國的，這個身體垮了、死掉了，一點都不奇怪。

他認為，現代人處理婚姻的態度恐怕也多是如此，有衝突就離婚，表現出了一種求快、立竿見影的態度。也就是這樣一種**工具理性**的態度，已經從我們工作的地方，帶到家庭、朋友，乃至於成為所有行動的方針，當然也就損害了自己的健康。

（三）肉食與疾病

在講述肉食與疾病的關係時，周泳杉引述了西方科學家的實驗數據做為證明，由於中間談到的資料訊息繁多，此處僅列舉一些結論，達到文章目的即可。

他首先舉出肉食與各種癌症的關係，譬如「乳腺癌跟動物性脂肪的攝取量是有相關的，而與植物性脂肪的關係不顯著」；「黃麴毒素、亞硝酸鹽等致癌物，要有動物性的蛋白質的促進，才會得到癌症」，他引坎貝爾教授的實驗說明，「病

灶細胞團的發育，幾乎完全取決於蛋白質的量，而不是取決於黃麴毒素的量」；「大腸癌跟纖維素的攝取有很大的關係」，他引鄧尼斯·勃凱特博士的實驗說明，高纖的食物通過大腸的時間較短，所以大腸在這段時間當中，吸收的毒素比較少，但肉食正好相反，而當大腸因為吸收較多毒素以至於較快衰老時，毒素只好通過皮膚來排出，所以他也推薦「想要皮膚白皙的女性」可以嘗試蔬食。

除了癌症外，心臟病與中風也與肉食有關，因為肉食中的膽固醇、飽和脂肪酸和動物性的蛋白，容易造成血管壁變成沒有彈性，也就是動脈硬化。

（四）肉食、牛奶、蔬食與兩種體質

今天的文明病主要來自兩種體質：酸性體質和低鉀高鈉體質。這兩種體質都是癌症容易發生的場所，也是身體老化的指標，周泳杉認為，不想成為這種體質，就要靠平日的飲食下手，而天然的蔬食都是鹼性的，鉀比鈉都多兩百倍以上，因此對健康是較好的；反倒肉類不僅是酸性，而且醃過的肉類、罐頭等等，就更是低鉀高鈉了，是健康的殺手。

除了肉食外，健康飲食講座還強調不喝牛奶，因為牛奶中的酪蛋白無法被人體吸收、是癌症的促發條件、是引起所有呼吸系統疾病的主要原因，還有一點就是牛奶是酸性的，當人們食入這些酸性食物，身體為了達到酸鹼平衡，便會從骨頭中抽出鈣，而鈣質流失的結果之一就是骨質疏鬆症，所以周泳杉提醒聽眾，「鈣質不在於吃進多少，而在於留下多少」。另外，牛奶也與攝護腺癌的發病有關聯。

（五）蔬食的疑問

雖然肉食與疾病有著很大的關聯，然而一般人對於吃蔬食，心中仍有很大的疑惑，因此周泳杉在課程中也針對這些疑問進行回答。

1. 吃素不營養：周泳杉拿出數據說明，「在植物那邊該少的統統很少，該多的統統很多；在動物那邊不該多的很多，該少的地方沒有很少」，不管是鈣、鐵、抗氧化劑，在植物身上不是比較多，就是比較容易被人體吸收的。²⁴
2. 吃素沒體力：他舉馬拉松冠軍孫基禎，和九面奧運短跑金牌的選手卡爾路易士說明吃素並不會沒有體力。而且「大象、牛、馬，這些統統都是吃素的，牠們很有體力，很有力量」。
3. 吃素發育慢：周泳杉認為，不是吃素的發育慢，而是吃太多肉的小孩子，其不正常的快速發育，對終身的健康都不好。他提出吃素也可以長得高的兩全其美辦法，即吃植物性蛋白，他引坎貝爾教授的實驗說明，「植物性蛋白讓身體長高長壯的能力，跟動物性蛋白其實是相同的」。

不過即使蔬食有很多好處，周泳杉還是強調要吃天然的蔬食食物，而不是白米、白麵、餅乾、蛋糕、可樂、甜點等等，它們雖然不是肉食，但卻對健康有很大的危害。



(六) 蔬食與地球健康

蔬食除了與個人健康有關係，周泳杉還認為它對地球的健康有幫助。以下所摘錄的問題，是地球和人類在未來百年內會遇到的重大危機。

1. 水資源：畜養家畜除了造成水污染外，更是消耗大量的水資源，「生產一千磅的牛肉，就是養一頭牛，從牠吃的穀物、灌溉牠吃的穀物、到這頭牛從屠宰場出來要花多少水量？這些水量足足可以浮起一艘驅逐艦；而生產肉類所需的水是生產小麥的一百倍。」
2. 糧食危機與土地資源：「十六磅的穀物只能換一磅的碎牛肉，養活一個吃肉

²⁴ 周泳杉強調**不能只是比量多**，他舉萵苣例：鈣質的吸收取決於磷的含量，磷如果太多，會影響鈣的吸收。萵苣這種植物鈣的含量並不是很高，可是由於它磷的含量很低，所以幾乎在萵苣裡面的鈣質統統可以被人吸收。相反的，肉類鈣磷的比值很低，有的鈣質比較高的，可是由於它磷的含量也比較高，所以吸收就變得很差。萵苣的鈣磷比是肝的七十倍，是豬肉跟牛肉的二十三倍。

的人可以養活十六個吃素的」。換個角度來看，「我們要十六倍的耕地才有肉可以吃」，而耕地從砍樹來，「熱帶雨林被砍掉後做耕地，然後用耕地所產生的穀類來養牛和養羊」；過度的放牧也造成許多地區沙漠化。

3. 暖化問題：一頭牛一年產生四公噸的二氧化碳，一頭豬產生的二氧化碳四百五十公斤（人一年產生三百公斤的二氧化碳）；而造成暖化更嚴重的氣體是甲烷，「每年全球大概有百分之十五的甲烷是由農場動物的糞便所提供的，而這數量每年還在以百分之十的速度增加」。

4. 海洋危機：很多的科學家評估，北大西洋因為過度的捕撈，已經導致海洋的生態在未來幾年之內可能崩潰。

5. 小結：透過上述，周泳杉認為，「牲畜的職業飼養是養活人類最昂貴的方式」。
「專家指出，如果美國人平均的肉量可以減半的話，可以減少百分之三十的農業用地與百分之二十四的水污染；而用穀類去飼養牲畜，會折損其中的蛋白質（因為植物有植物性蛋白），養一頭乳牛損失的蛋白質最少有百分之七十八，其他牲畜更高，而人類『竟然拿優質的蛋白質去換劣質的蛋白質，而且過程還有折損』」。總體而言，他認為這是一筆賠本生意，把後代子孫都賠進去了。

（七）小結

古人所謂「民以食為天」、「吃飯皇帝大」，表示吃飯是件隆重的事。周泳杉認為，今天人們吃飯，不但關乎到自己身體的健康、關乎到子孫的福祉，而且還關乎到整個地球的存亡，所以，蔬食就是用這種隆重的心態來吃一頓飯的具體行動。透過他的解說，許多上完幸福人生講座的學員、企業老闆也開始嘗試蔬食，但必須提及的是，這一套觀念對正在發展的中國來說，以筆者所接觸的受訪者而言，能夠實踐並相信的人有限，這一點我們在第七章也會討論。

第四節 淨空法師的中國傳統文化救世論

前言

既然廬江文化教育中心是淨空法師創建的，那麼要了解文化教育中心的教育理念，就不能不去認識淨空法師的思想。我們前文看到了蔡禮旭和胡小林的理念，其實都可以匯歸到淨空法師的思想裡，前兩者可以說是用一般大眾比較容易接受的說法，來闡述淨空法師的核心理念，不過也由於某些理念牽涉到比較高層次的哲學問題，所以他們是隱而未言的，但即使如此，如果不對這些比較高層次的哲學問題作一探討，恐怕是很難全面理解蔡禮旭、胡小林甚至於文化教育中心的教學理念，因為作為淨空法師的核心思想，其實這些未明言的理念，就是他們論述的基礎和前提，而且隨著文化教育中心影響力的擴大，這些未明言的理念透過淨空法師的講經說法，也漸漸為一般接觸中心的人認識乃至於接受。不過淨空法師講經逾五十年，也從事大量的活動，因此本節的闡釋將著重於淨空法師對中國傳統文化（儒釋道為主的詮釋）的關注上。

做為一位出家師父，淨空法師並非最近才注意到中國傳統文化，他在過去講經時就常提到，中國學大乘的出家人所以能不學小乘，就是因為他們有儒、道的根基，能在沒有小乘的基礎上成就大乘，因為儒、道已經代替了小乘，這表現在歷史上，就是小乘的宗派在唐朝以後日漸凋零。

不過，把中國傳統文化當作一項事業進行推廣，卻也是隨著廬江文化教育中心的成立才開始的。為什麼一位「不化緣、不蓋廟、不建道場」，「不管人、不管錢、不管事」的出家師父，要在中國大陸建立一所傳授傳統文化的學校呢？根據淨空法師自己的說法是，他在過去十多年來，受邀參加的聯合國世界和平會議，並作了 8 次關於「中華傳統倫理道德教育可以化解衝突，促進社會安定和諧、世界和平」的主題發言。這一論題雖受到了各國專家、使者的贊許，但每次講演結

束後大家往往都會說對他說，「您的建議很好，但這只是理想，很難實現，另外，傳統是否真地能適用於當代？」淨空法師於是明白，如果不在世界上的某個地方建立中華傳統文化示範基地，並成功促成當地和諧社會的建設，是不會有人相信的。他說：

如果不是這個世界動亂，動亂到世人感到不安，我也不會接受國際和平這些工作，這是實在不得已，做這些事情。(淨空法師，2006b)

這種辦班教學不是我們的事情，我們為什麼要做？沒有人做，非做不可，不做沒有人相信，我們在聯合國會議上簡直不能開口。做成功了，我們介紹就有分量，我這有實驗，現在講科學，科學講實驗，我做出來給你看，真是這樣。(淨空法師，2006c)

前面我們看到蔡禮旭把落實中國傳統文化和人生幸福關聯起來的具體方法，也看到胡小林把落實中國傳統文化和企業生存關聯起來的成效，總的來說，我們還只是看到傳統文化在五倫上的效用。²⁵不過此處，淨空法師是將傳統文化和世界和平關聯起來。為什麼中國傳統文化與解決世界衝突、邁向世界和平有關係呢？

(一) 湯恩比的看法

淨空法師在講經中常常提到英國歷史哲學家湯恩比，並盛讚他是個有智慧、有遠見的人。湯恩比認為，當前世界上的人與中國戰國時代的人，在心態上非常

²⁵ 作為淨空法師的弟子，蔡禮旭、胡小林或周泳杉其實多少都有提到傳統文化與世界和平的關係，這也是所有文化教育中心老師的看法。不過他們的講課並不以此為主，而且要把這個關係釐清，還是得要回到淨空法師的思想中來看，因此筆者才將世界和平放在這裡討論。

相似，人們的心靈都因為政治分裂和其所導致的國與國之間的競爭和戰爭，而被一種古老的習慣給囚禁，如果不能實行全球性的政治統一，這種疏離將導致所有生命的毀滅。他將希望寄託在中國，因為在他看來，中國在這方面擁有過去的成就和歷史經驗，即使中國歷史不斷地周而復始的改朝換代，但數百年來，中國國內在和平而有規律，相對較安定的環境中，成功地維繫了數百萬人的團結一致；而在文化上，中國成功融合了一個外來的思想文化—佛教，並且從未喪失它的整體性。他認為，這是西方所缺乏的（Toynbee，1974：18-19）。在這點上，現在各民族中具有最充分準備的，是兩千年來培育了獨特思維方法的中華民族（Toynbee，1976）。

淨空法師認為，湯恩比的看法是有見地的，他因此常常引述湯恩比的看法，特別是「要解決二十一世紀的社會問題，只有中國孔孟學說與大乘佛法」這句話，認為「中國人是最懂教育的民族，具有化解危機的最大優勢」，而且中國作為曾經的世界強國，「沒有跟外國人打過仗，沒有侵略過外國人一寸一尺的土地，沒有去搞殖民地」（淨空法師，2006f），這都讓淨空法師相信，中國傳統文化對解決世界危機有著巨大的潛力和貢獻。但是，淨空法師認為湯恩比雖然認識到事實，但他不曉得其中的道理（淨空法師，2003b），那麼，淨空法師怎麼看待其中的道理呢？筆者將淨空法師的看法歸諸兩點，一點是外在客觀環境「一切為教育服務」，另一點則是中國傳統文化的「真理」性。

（二）一切為教育服務

在淨空法師看來，中國過去兩千多年來所以能在整個世界歷史上長治久安，靠的就是教育，他說

現在人比不上古人，古人政權建立之後，五年之內，教育就興起來了，

所以它會有一百五十年到兩百年安定的社會。末代帝王不遵守老祖宗的成法，胡作妄為，所以才引起革命。可是下一個帝王聰明，他用老祖宗的方法。中國五千年不容易，這麼大的國家，這麼多的人口，長治久安靠什麼？...靠教育，我們只要把教育搞好，家和萬事興。（淨空法師，2008）。

淨空法師認為，這種教育模式是從漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」開始，在形式上，都把教育擺在第一，從皇帝本人就要開始帶頭學習、參與，譬如帝王政權掌握之後，第一樁大事情是祭太廟，提倡孝道，「所以從前做皇上的，我們都稱為聖君，講的話稱為聖旨，不是恭維他的，他把德目全做到了。他做不到，要傲慢、要懈怠，那差不多快亡國了」（淨空法師，2009b）；在制度設計上，一切的政治措施都是為教育服務，宰相下設六部，而六部之首是禮部，也就是教育部。當宰相不能視事時，便是由禮部尚書代替；另外，漢明帝時設立的「寺」，更是皇帝下面九個一級單位的其中一個，代代相傳永不能廢除。所以中國從漢明帝以後就變成兩個教育部，即孔孟教育部和佛陀教育部，又因為佛陀教育是歸皇帝管，所以佛教教育在全中國的推動，遠遠超過禮部的推動，而在全國有良好的發展。如此一來，「漢朝以降採取儒釋道三家的教育政策，逐漸形成三家教育，中國人民自古以來接受這三家的教導，有深厚的善根」（淨空法師，2000a）。

政治制度如此，選舉制度和學校教育亦然。淨空法師認為，過去入太學和選拔官員的標準就在孝廉，而「舉孝廉」的制度也是從漢朝正式定成，因為「品德好，就不會背叛國家，你就會忠；廉潔就不貪汙」，而這個制度「兩千多年都是這樣，改朝換代多少次，但是中國的教育政策沒有改變，選孝廉沒有改變」。

站在這樣的立場上，他儘管對政治制度沒有絕對的看法（因其重點在「道德」、在人的良心，即所謂「人存政舉，人亡政息」），但他仍比較偏好封建帝制，「因為帝王的時代，他要防止邪思、邪念、邪見、邪行，過去防範非常嚴格，

保護人，現在講保護人的精神不受污染。那現在是由於民主自由開放了，那污染就多了，防線完全突破了」，對於這一點，他也常常引證其師方東美的看法，即「有一天如果美國滅亡，那將會亡在電視」²⁶；此外，淨空法師還認為封建制比民主制負責任，²⁷中國比較適合君主制，²⁸並對孫中山提出的「一黨專政」感到佩服。²⁹這些原因讓他對封建帝制比較欣賞。

而在家庭教育上，淨空法師更認為這是中國人所以是「最懂得教育的民族」的表現。在他看來，清中葉以前代代都有聖賢出現，就是得力於中國的家教，「印度沒有家教，外國人疏忽了家教，家教從胎教教起，這個在西方沒聽說過」（淨空法師，2007b）。因為中國自古重視胎教，所以婦女在懷孕時，對自己思想、言行、生活起居就非常注意控制，不可以有不善的心念，否則便會影響到胎兒，「最近西方這些心理學家，從深度催眠當中，發現胎兒在母胎裡頭有知覺，發現這個。所以才講到，懷孕的時候母親起心動念、一切造作會影響胎兒，現在才知道這個事情，可是還沒有提倡胎教，知道胎兒已經在學習」（淨空法師，2007b）。

除了重視胎教外，中國諺語「三歲看八十，七歲定終身」，就是說明教育要愈小開始愈好，淨空法師認為，小孩從出生到三歲的一千日，是他一生的根基，

²⁶他說：「那個時候臺灣提倡『文化復興運動』，教育部有幾個官員到方老師家裡去請教，剛剛好那一天我在方老師家。他們問美國將來，因為任何大國都會亡國的。古羅馬也會亡國，中國帝國也滅亡。他們問滅亡第一個因素是什麼。方老師答的是電視。然後告訴他們，你們要小心，臺灣漸漸也走向這個路。如果要不能善加控制的話，這個東西也會把臺灣毀滅掉」（淨空法師，2006f）。

²⁷他說，「民主不如封建，實在講我贊成封建，我不贊成民主，為什麼？封建負責任。他希望他的政權一代一代傳下去，他不敢不做好，他要不做好，他的政權別人就取而代之。今天民主投票選舉，選上總統4年，4年之後就不讓他再做了，他可以不負責任。我4年花了多少錢，我競選用的錢，我這4年一定要10倍20倍百倍我要撈回來，老百姓死活與我不相干，你就想想，到底是哪個好？」（淨空法師，2006f）

²⁸淨空法師認為，「民主有民主的條件，君主有君主的傳統」。他以開店為例，「美國才兩百年，從西方移民過來，沒有歷史，沒有根，像擺攤子，大家擺了許多攤子，都是攤販。有事情推選一個代表，組織民主政府，你不是一家人；但中國是一家人，中國是個百年老店，子子孫孫世代相傳，這是一個大家族，你搞民主，你把它分散掉，幾百年的老店你怎麼能叫他分家，各個去擺攤子？」（淨空法師，2006f）

²⁹他說：「孫中山先生我就很佩服他，一黨專政，這個想法太好了。從前他這個政治是一家子，一個家族要管這個國家，現在他這一黨，就是集合全國的精英，來組成一個團體，用這個團體來管理國家，那麼它的缺點在哪裡？缺點在沒有從前帝王的教育。如果他這個黨，吸收黨員要像從前帝王那樣，什麼資格的人才能做黨員？孝廉...你的黨員都是孝順父母的，都是廉潔的，那共產黨是世界第一了。」（淨空法師，2006f）

「他所看到的、所聽到、所接觸到全是正面的，家裡有什麼不愉快的事情可不可能在他面前，要避開，讓他從小完全看到是好的，基礎是這麼奠定下來的」（淨空法師，2007c），「如果所學的全是善的，這個小孩將來是善人；學的是不善的，你要教他做善人就難了」（淨空法師，2006d）。因此，對於西方人研究所指出的「教育的根是在七歲以前要紮根」，淨空法師認為，「外國人能夠想到七歲之前就很好了，他沒有讀中國書，讀中國書現在一定佩服得五體投地，所以最懂得教育的是中國的老祖宗」（淨空法師，2006e）。

在社會方面，淨空法師認為，維繫中國這個族安定和平、幸福美滿的，就表現在「祠堂、孔廟和城隍廟」。祠堂扮演的是孝道教育，孔廟表彰的是師道的教育，城隍廟教的是因果教育。閻王殿內的各種刑具告訴人惡有惡報，「要是多看了之後，驚心動魄，起一個惡念，就想到閻王殿裡那個形像，自然就不敢起惡念，不敢做壞事」（淨空法師，2006f）。³⁰

有形的建築固然重要，無形的文化風氣則有更大的影響力。在古代中國，人與人相處都要以禮節制，以樂調和，這就是教育的手段，承載著教育的內容。在淨空法師看來，「禮」是調身的，讓人們的一舉一動都有規矩，而這個規矩就是符合大自然的規律；而「樂」則是調心，因為人是個感情動物，有喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，這些情緒一旦過分便會傷身體，所以樂也有一定的節度。因此，「禮跟樂就是倫理道德的落實，是教育而不是娛樂」，他常提到，「包括所有一切文藝的表演，也都是教育。因為國家幅員這麼大，沒有那麼多學校，怎麼讓人民接受倫理道德因果的教育？完全用文藝表演...守住夫子一個最高的指導原則：思無邪。所以從前平劇、昆劇的內容，都是忠孝節義...鄉下人不認識字，沒讀過書，都懂得忠孝節義，都懂得做人」（淨空法師，2006f）

就是在這一點上，淨空法師認為禮制較法制好，因為人懂禮，「內心裡面沒有犯罪的心理」，而法制的社會，「還有用一些方法走法律的漏洞...法律是治笨

³⁰ 這也是淨空法師請他的師兄弟江逸子先生畫「地獄變相圖」的初衷。

人的，不是對付聰明人的」，所以「中國古聖先賢所講的倫理道德，人不會起一個惡念。法是輔助禮之不足，但是禮是主體」。

總而言之，淨空法師認為中國所以能長治久安、能為解決當代衝突提供啓示，就跟「一切為教育服務」有關，而教育的內容又不脫離儒、釋、道，三教又各有其下手處，即《弟子規》是儒家的根，是「根之根」，《太上感應篇》是道家的根，《十善業道經》是佛家的根。他說在過去「幾乎沒有人不學的，不是信仰宗教他也學，這是倫理道德的向上提升，這三個根紮下去之後，無論學什麼，世間法、出世間法、學佛、學道、學儒，決定有成就」。他要大家對傳統文化有信心，「你要相信他們的智慧，要相信他們的經驗。它能夠留下來，能夠傳幾千年，這幾千年當中難道沒有智慧的人？沒有發現他們的錯誤？那發現錯誤早就把它改掉了，為什麼還要代代相傳把它留下來？一定有道理！」（淨空法師，2006f）

（三）中國傳統文化的真理性

然而，從前文看來，我們頂多只能說「中國傳統文化」是中國自身的獨特傳統，難道是放諸四海皆準的嗎？如果不能放諸四海皆準，又怎麼能給世界帶來和平？但淨空法師認為，中國傳統文化不是意識形態，而是真理，那麼，他是怎麼看待這件事呢？

淨空法師認為，中國學術是講做人，一定要會做人，然後才能夠做事。它的內容就是五倫、五常、四維、八德。他認為，五倫關係就是道，一個人在社會上，跟一切人相處不外乎五種關係，這是自自然然的，不是哪個人創造；而隨順「道」就是德。所以父子是道，有親是德，因為沒有父母不愛其子女，「而子女在一出生時、特別在三四個月時，它自然能流露出對雙親的愛，這是不需要人教的」，所以在他看來，這些德行是人剛生下來的時候就具備了，即三字經的「人之初，性本善」，爲了要保持、啓發這些德行，並使之不受污染，所以一開始要教孝，

讓兒童眼見耳聞全都是善，這就產生了中國的教育。因此，淨空法師認為，「中國的教育沒有別的，就是想辦法把這個親愛的心給保持住，教人把本性本善永遠守住而不失掉，這是中國教育的問題。外國我不承認它有教育」（淨空法師，2006f）。相對的，一個人如果連父母都不要，說愛別人、愛國家，就不是真的，「因為這個根源已經失去了」。

中國教育的第二個目的，淨空法師認為，就是希望這種親愛能發揚光大，把孝換作對君王稱之為忠，對朋友就是信；在家庭裡面，對妻子就是義，對兄弟就是友愛，都是一個孝推演；以孝為根，其他的德性就像是樹木的枝葉一樣，於是便會生出和睦的氣氛、互相尊敬、互相敬愛、互助合作的花果。所以他說，中國的教育是愛的教育，是從本性上講的，與性德相應，因此是真理。只要有人，就有這五種關係，想要關係和諧，就要順著德，人們對它的需要並不因時空不同有所不同，淨空法師認為，「如果我們沒辦法超過它，就要向它學習」（淨空法師，2006f）。

在淨空法師看來，由於這種文化的特點是包容，不與一切對立，強調萬物一體與人性本善，所以在面對人事物的矛盾時，所衍生的態度就是著重化解而非消滅、解毒而非消毒、把壞人教育成好人而不是將之除掉；化解的根源就在自我反省而非向外征服，自己必須要順應自然、順應道德。因此，淨空法師認為，今天的科學技術想要違背自然、代替自然、征服自然，結果便是破壞和諧，產生對立，最後的代價就是整個地球毀滅。所以在他看來，中國人是有發展科學的能力卻不發展科學，因為中國歷來都將倫理擺在前面，將科學擺在最後，這樣才真正能享受科學帶來的便利。³¹

³¹淨空法師對科技在中國的看法：「科學技術在中國歷史上，上古時代就發明瞭指南針、火藥；王莽的時代就有人學習飛行，像現在所說的滑翔機；三國時代諸葛亮發明木牛流馬，機械化的運輸。為什麼中國的科技在萌芽的時候就中斷、就夭折，沒有再向前發展，什麼原因？這是中國人的智慧，中國這些人都是讀聖賢書的，所以思考周詳，一切作為都會想到後果。中國人有道德的情操、有歷史的承擔，所以他要對歷史負責任，要對後世人負責任。如果這種發明帶來我們的利益是有的，不能說沒有，今天科技帶給我們很多方便，但是要想一想：我們要付出多少代價？那些聰明人算得很清楚，算到最後，得不償失，所以不再繼續發展了。甚至於把已經有的成績也拋棄了，向倫理發展、向道德發展、向文藝上發展，保護社會的安定、和平，絕對不破壞人民的幸

那麼，如果中國傳統文化是真理，其他文明的宗教和文化又如何呢？淨空法師認為，它們在本質上並無不同。他長年從事團結宗教的活動，也讀別的宗教的經典、宣講別的宗教的經典、拜別的宗教的神，在他看來，「這些神就像我們社會中各個階層的領導人，而耶穌、穆罕默德或釋迦牟尼佛，則是多元文化社會教育裡的義工，他們都沒有做過政治行業的領導人」；至於經典，「每一個宗教的核心都是愛人，沒有講恨人，之所以會有不同，是因為教徒們在經典上、教義上沒有搞通，才會產生誤會，因為入得淺，所以才有妄想、分別、執著」。在他看來，所有不同的宗教是枝幹，是從一個根本生的，因此，「不管是什麼經，佛家的經典、《古蘭經》、基督教的《聖經》，我們要深講，講到根之處，大家就相通。不是形式上我們是一家人，而是理論上、**根本上我們就是一家人**，我們所做的是共同的事業：挽救社會，救度眾生」（淨空法師，2000b）。

那麼，什麼叫做「講到深處」呢？淨空法師以自己為例：



經典的研究，我學佛不是只學佛經，我學基督教經典，我學天主教經典，我學《古蘭經》經典，我學印度教經典。我說我的學習比你們還真誠，我說我學這個基督教，我讀《聖經》，我就是上帝的弟子，真正的學生，我得到他的東西。從恭敬當中，你才能得到。（淨空法師，2006f）

因此淨空法師自己就說，天主教和基督教就把他講的《聖經》在其教團內流通，因為他們覺得淨空法師講得比牧師還好。他認為，佛教徒不應把他們看成外道，而應該要誠心學習，他說他「確確實實肯定，宇宙之間只有一個真神，那個真神千變萬化，萬德萬能。那麼在佛教裡面不稱為神，佛教稱法性」（淨空法師，2006f）。這就說明，淨空法師強調學習必須「依教奉行」，不可以有成見，才能契到最深處。既然要做上帝的子民，就要老老實實地按

福、社會的繁榮，他有歷史的使命。這是中國教育跟外國不相同，中國的教育是聖賢的教育。」（淨空法師，2002a）

照上帝的教誨過生活，譬如神愛世人、阿拉愛世人，「我們要代表上帝去愛世人，這才叫做教徒。不能說上帝愛世人，我不愛你，那不能稱為上帝的兒女」（淨空法師，2000c）。

（四）落實《弟子規》與災難化解

不過，即使將中國傳統文化徹底落實，似乎只能解決人與人之間的關係，頂多能處理到國與國的關係就已是極致了，但是我們知道，世界的危機不僅人為因素，也有許多自然災害，那麼，為什麼淨空法師（乃至於文化教育中心的老師或信徒們）會認為，落實了傳統文化便可以將人與自然的關係也處理好呢？³²

這就要涉及到淨空法師更深一層的思想。在淨空法師看來，今天遭遇到所有天然災害，其實只是結果，根本原因還是人心，「人心善，風調雨順，沒有一樣不好；人心不善，感得的所有一切物質都變壞了」。³³至於像造成氣候暖化的廢氣等等，在淨空法師看來只是「緣」而非根本原因，「如果不從這上下手，科學用什麼方法來改進都沒用，為什麼？因是根，你沒有拔掉。像治病一樣，這病根沒有拔除，治標不治本，那不是究竟法」（淨空法師，2007e）。

這種說法，或是說這種科學觀，難道不是佛教獨有的嗎？它是否能為一般人，甚至是信仰唯物主義的中國共產黨相信呢？淨空法師認為，這種看法不是佛教所獨有，但的確在佛教裡面說得最清楚。他常舉許多科學家的實驗指出，這些最新的科學發現有向佛教科學觀靠攏的趨勢，他最常提到的便是江本勝的「生命的答案水知道」。³⁴

³² 對於儒學可以解決人類面對的三大難題：「人與人的問題」、「人與自然的問題」、「人與自己的問題」，並不是淨空法師之獨見，北大的湯一介教授亦如是觀，只是他的立論與淨空法師不完全相同（湯一介，2007）。

³³ 「貪心感應的水災；瞋恚是火災，你看人一發脾氣，火災；愚癡是風災；傲慢、自大，地震，不平！所以你能夠把貪瞋癡慢統統息掉，人真正走向了和諧，像儒跟佛所講的，你能夠真正講仁義禮智信，天下太平了。人禍沒有了，天災也沒有了」（淨空法師，2007d）。

³⁴ 至於文化中心課程中常提到的另一個相關的故事則是「百匹猿猴現象」，蔡禮旭說其也是科學印證。「在日本有一群猴子剛好在一個小島上，結果在這個小島上牠們流傳了幾千年，都是拿著

江本勝的水實驗發現，在裝了水的小玻璃瓶上貼文字上去，會有不同的水結晶，如果是貼「愛」、「感恩」等字，即使是不同國的文字，結晶都很漂亮，反之，若貼上「恨」、「討厭」等字，則結晶很醜陋；除了用文字作為變項進行實驗外，他還用意念、音樂等等不同變項對水進行實驗，都發現到相同的道理，即感恩、喜歡或古典樂的水結晶，比討厭、恨、搖滾樂的水結晶來得美麗（Emoto Masaru，2002）。在幾十萬次的實驗中，他還發現，從來沒有一次兩個結晶是相同的（淨空法師，2006g）。據淨空法師說，之後江本勝更將此原理運用在對琵琶湖的實驗當中，用祈禱的方式把原本骯髒、有波浪的湖水變乾淨、平靜（淨空法師，2004a）。

淨空法師認為，江本勝的水實驗給了他很大的啓示，居然能將「佛家講這麼深的道理，用科學的方法把它證明」（淨空法師，2006h），但他也認為，科學家只是看到現象，並不知道背後這些深刻的道理，是知其然不知其所以然，他說：



我們看到他的報告，我們知道，我們很清楚、很明瞭，他還不知道。科學幫助我們契入，但是自己還是要排除障礙，障礙不能排除，你還是不能契入（淨空法師，2003a）。

同樣地，對於物質現象，淨空法師也舉了科學的引證來說明，物質是無中生有的，³⁵但他認為科學家也還沒發現大乘經上常講的「一切法從心想生」：

意念就是我們講的**思想波**，確實它是個波動，就像光波電磁波一樣，但

紅薯，然後身上敲一敲就吃了，幾千年來都沒有變過。剛好有一隻母猴子牠拿著紅薯到河邊把它洗一洗再吃，結果一吃覺得更好吃，不用再咬沙子了。結果牠這麼一做，其他的猴子都過來跟著牠一起做，只有少數的猴子死都不肯用水洗。河水乾枯了，牠們就拿去大海裡洗，結果一洗，更好吃。結果很奇妙的現象發生了，當這群猴子用水洗的數目超過一百隻猴子，超過某一個數字後，其他的小島都開始用水洗了。牠們有沒有大哥大通話？沒有，牠們也沒有衛星轉播，請問為什麼其他小島的猴子都開始用水洗了？**波**，這個現象叫百匹猴現象」。（蔡禮旭，2004b）

³⁵ 「五年前，美國太空總署公佈的一個報告，就是講物質。物質是無中生有，現在發現物質不是真正存在的，是無中生有。那麼雖然無中生有生的物質，這個物質存在的時間非常短暫，幾乎是說生它就滅了。我們所看到的物質現象，是這個現象的相續相，完全看不到真相」（淨空法師，2006f）。

是光波電磁波那個力度太小，比如光波 1 秒鐘它能夠達到 30 萬公里，可是我們的思想波一個念頭起，就是整個宇宙都達到，**這個現在沒人發現。**（淨空法師，2006f）

從這個論點來說，淨空法師認為，自然災難可以從人心下手來加以改變，因為人心可以改變物質，而物質又是無中生，是「心之所現」，這也是中國古人常講「風水是隨人心轉」的道理。既然連外在環境都可以改變，對自己身體器官當然就不用說了，所以「人心向善就是最好的免疫能力」。³⁶這樣，中國傳統文化的落實和世間災難的減緩，甚至化解，就有了因果關聯，「按照這種方法來治國，來與人相處的話，那個地殼會改變，會恢復正常」。他還認為，即使有 30 億個不正面的，只要有 30 個正面的，就可以把情勢扭轉過來，因為「邪不勝正」；就算大災難真的來了，「人不能死絕，還會留一部分，留下的那一部分的人，都是有良心的善人，所謂是古人講的『擇種留良』」（淨空法師，2006f）。

（五）淨空法師的「學儒」


從前文湯恩比認為的，「拯救 21 世紀人類社會的只有中國的儒家思想和大乘佛法」，到淨空法師對於中國傳統文化救世的歷史證明與理論，我們對這一思路多少有了清楚的認識，但即使在這樣的思想體系底下，還是有許多疑惑要解釋。其中一個重要的問題便是，今天儒釋道等中國傳統文化，救得了世界嗎？不用說救世界，淨空法師自己就觀察到，「在中國儒教，學儒的我們也沒有看到有成就的，中國還有修道的也沒有看到成就的；再看看外國的宗教，總看不出真正有成就的大善知識」（淨空法師，2005b）。他認為，如果連自己都沒有拯救，說要救世界是不可能的。對此，他不認為湯恩比的話是錯的，從前文的分析我們

³⁶原話是：「根本的辦法在人心，人心能夠向善，不會沾染這些，人心清淨，就是免疫的能力。」（淨空法師，2006f）

也看到淨空法師對傳統文化的信心，那麼，淨空法師的方法，與其他推廣傳統文化的人相比，有什麼獨特之處呢？他何以認為湯恩比、現代科學家都「知其然不知其所以然」？他如何把對於傳統文化的理念，化做具體拯救世界的辦法？

我們先從淨空法師對其它歸廣傳統文化者的看法，來做介紹。一般來說，他很少提到這方面的人物，即使有，也是在佛教語境的脈絡下簡單提及。不過在2004年時，有「全球讀經推廣第一人」之稱的王財貴博士到香港拜會淨空法師。綜觀王財貴與淨空法師的對話，我們可以清楚發現，淨空法師對推廣傳統文化的看法，與王財貴有著根本的不同。王財貴認為，必須使兒童在十三歲前，先將最重要的人生智慧記在腦中，不要先問懂不懂，而且兒童「讀多了，多多少少都能夠受到這些經典聖賢指教的感動」；在教導上，指導老師或父母不需要有學問，只要能帶著小朋友念誦即可，當老師跟家長跟孩子一起讀的時候，家長也能夠受到教化。

淨空法師並不反對王財貴博士所提倡的「先將最重要的人生智慧記在腦中」，他說：




古人尊師重道，老師怎麼教就怎麼學，老實念書、背書。所以小學階段是學定，...先是無知，統統都念熟，...小學再上去是太學，太學就是現在的大學。十三歲就入太學，裡面教什麼東西？講解、研究、討論。老師、學生那些書都背得滾瓜爛熟，大家不用帶書。...第一個階段背書，第二個階段講解，十三、四歲智慧開了，可以研究討論，這個教學法確實比現代教學法高明太多了。（淨空法師，1994a）

但他顯然認為，古人過去用這種方式能夠得到成效，不見得現代人能夠直接硬搬地以同樣的方法得到成效，這中間的根本差異在於必要條件消失了。這個必要條件，就是我們剛剛提到的，在傳統中國的孝道、師道和整個社會教育的環境，

已於過去大不相同。

淨空法師認為，在過去傳統社會的家庭中，子孫輩在家可以看到父母親與其長輩的互動，看到自己的父母親如何侍奉長輩；到學校時，自己的父母親帶著孩子向老師行三跪九叩，表示尊師；而老師承受了這等大禮後也提起了要把孩子教育好的使命；在社會上可以看到多數人都在奉行這一套傳統的倫理道德教育，所以當私塾老師教導孩童孝親尊師等禮節觀念時，並不只是口說教育，而是落實在生活當中。

然而，這樣的一種氛圍在今天可以說已經沒有了。當這種注重倫理輩份、長幼有序的氛圍消失時，如果我們只是單純地推廣傳統文化，可能就會收到相反的效果，因為當孩子讀了這一套東西時，他會拿著這些指標去檢測自己生活周遭的人，結果發現自己的父母與師長不過也是說一套，做一套，孩童自然會對這東西失去信心，也就是說，當傳統倫理道德變成了師長控制小孩的意識型態工具，小孩自然會有所反抗，甚至拿這些標準去質問父母，譏諷老師，笑話同學，淨空法師說：



今天教學不成功，是父母不跟著學。小孩看了，「你教人學，你為什麼不這麼做？老師教人，為什麼你不這麼做？」他的疑問就來了。現在小孩很聰明，天天看電視，他的問題很多，他質問你：父母你教我這樣做，你為什麼不這麼做？（淨空法師，2004b）

淨空法師還認為，這也是梁漱溟當時推行傳統文化沒有成功的原因：

過去我們聽說梁漱溟先生曾經做過，沒做成功，可能是教學有特殊對象，以年輕人為對象，以兒童為對象，那就很難了。叫年輕人學《弟子規》，社會大眾不學，這些人不會接受的；在學校裡面，老師沒有做到，

叫學生學《弟子規》，學生不服。(淨空法師，2008d)

此處特別提出淨空法師對梁漱溟「鄉村建設」的看法，是有意義的。我們知道，梁漱溟所以被看做「中國最後一位儒者」(The Last Confucian)，就是因為他在同時代的新儒家學者中，有著外緣事功的表現，是一個積極行動的人。在鄉建過程中，他強調教育的重要性，希望能夠教育青年知識分子，並以實際的「身教」來影響民眾，他認為，真正能救中國的並非工業化或軍國主義，而是精神上的團結一致、文化傳統的傳承綿延和儒家道德理想的實踐 (Alitto Guy, 1986)。這些觀點都與淨空法師很接近，然而這樣一個積極做事的人卻不被淨空法師完全認同，其間差異就是我們把握淨空法師和文化教育中心的理念所在。


不同於梁漱溟還有從事經濟活動、組織合作社等等，淨空法師和文化教育中心只強調「紮根」的重要，專心紮做人的根，不從事教育以外的活動。因為正如上文，淨空法師認為，我們今天要推廣傳統文化，要注意到「根下面還有根」，這是過去社會中不言自明，但今天卻沒有的；也就是說，若我們從更後設的觀點來看，就會發現到過去有著現在所沒有的條件，而這個環境「丟掉至少四代了，現在人不知道，他父母不知道，他祖父母也不知道，到他曾祖父母也許知道這樁事情，模模糊糊，再上去，高祖父母他們曉得，他們接受過這個教育，所以這個教學就非常困難」(淨空法師，2008d)。在他看來，沒有注意到這個差異點，傳統文化的推廣就會遇到問題，而流於形式與表象。

因此，淨空法師回到「篤行」上講，若不力行，就會出現《弟子規》中所說的流弊：「不力行，但學文，長浮華，成何人」。在這過程裡，「教育者必須先受教育」，而最好的教育就是「以身作則」，所以他認為，今天的大人自己要先將《弟子規》學好。

除了對兒童讀經提出看法，對於推廣傳統文化的推廣者或學者，他提醒要注

意「儒學與學儒」³⁷的區別，他認為，今天大學學院裡面的人才，多是在做儒學的工作，也就是把儒家當作學術研究來做，他說這些人「一生依舊是生活在煩惱痛苦的世界」，而這是只有「博學、審問、慎思、明辨而沒有篤行」的結果，那學儒要怎麼學呢？

首先就是要相信老祖宗的教導，不要在還沒做前就把自己嚇死了，「周圍的人都是爪子和牙齒很鋒利的狼，都是競爭，都很厲害，學傳統文化變成了綿羊怎麼辦？」淨空法師認為，這種以為「人不為己，天誅地滅」的競爭觀念是錯誤的，因為競爭會導致鬥爭，進而戰爭、世界大戰，他還舉古人的例子說明，這些「好人」反而過得更好，並沒有被天誅地滅。所以他認為，學儒首先就要打從心裡相信，並按照根本的共同科目《弟子規》和《三字經》上去落實紮根，百分之百落實《弟子規》，否則「連個好人的資格都沒有」（淨空法師，2006i）。從淨空法師的角度看來，這無疑是今天推廣傳統文化必須要注意的，因為現代人沒有了學儒的「根基」，卻又在不注意這根基的態度上大談復興傳統文化，在他看來這是相當可惜的：



（王財貴博士）雖然多少年提倡讀經，但是疏忽《弟子規》的學習，他沒有教兒童讀《弟子規》，他認為《弟子規》沒有必要，這也就是觀念上的差別。他認為小朋友只要讀經，多讀，不需要去做，小朋友太小，做不了，也不會做。但是小朋友要做的紮根的是《弟子規》，他疏忽了這個地方，他搞了多少年，**到最後遇到困難**。他來找我，我就是特別強調《弟子規》的重要。（淨空法師，2006a）

³⁷ 這一看法應可與海德格在反省人文主義時的觀點對話。海德格認為，「對蘇格拉底之前的哲學家而言，道德是一種實踐，一種創造，但從古希臘的蘇格拉底開始，把道德與知識等同，從此道德就走向僵化之途，變成只是一種價值；而柏拉圖在學院所受的三科（倫理、物理、邏輯），本來是在實踐中去體會存有的開顯與召喚，如今竟變成了學院所討論的問題。當這三者都變成研究對象時，其所研究的就是具體存有者，以及具體存有者彼此之間的關係，希望透過存有者及其關係的把握，進一步控制這世界。所以這種在價值得肯定中所隱含的主體的、控制的傾向，就使道退卻、被遺忘了」（沈清松，1991，pp444-445）。

因此淨空法師強調，儒家學說的精髓決定不能離開實際生活，離開實際生活就會變成玄學，是沒有用的，必須把四書五經落實在《弟子規》之中，離開《弟子規》便沒了四書五經。他甚至把《弟子規》與四庫全書等量齊觀：

我說《弟子規》跟《四庫全書》放在天平上去擺一下，它兩個是相等的。為什麼？這是地基。一個地基跟一百層大樓，它的分量是相等。因為地基沒有，樓就要垮掉。這個東西從三、四歲學的時候，一直到老的時候都不能夠放棄。大樓蓋好，把地基挖掉樓也垮掉。(淨空法師，2007d)

由此可知，淨空法師非常強調落實《弟子規》於生活的重要，強調紮根的重要，認為學習《弟子規》就像蓋大樓一樣，它是鋼架、骨架，骨架好，其他課程的學習即是爾後慢慢補充，成就美侖美奐。這樣一來，我們就找到了淨空法師認為中國傳統文化可以拯救世界的具體方法，即是從《弟子規》下手，把這個「根下的根」紮好紮穩，才能夠把原來的本性本善守住，甚至發揚光大，進而成就自己，拯救世界。不過，這個道理雖然看起來很簡單，但中間的修學與具體操作仍不容易，因而淨空法師強調學習必須要「一門深入、長時薰修」，先從蔡禮旭的《弟子規》光碟下手，將四十小時的《弟子規》四十遍，「你才真正把聖人東西變成自己的。一遍、兩遍學沒用處，救不了你自己；一口氣要是你聽十個月的話，**你就得度**」(淨空法師，2009c)。對於一門深入的學習方法，淨空法師不認為是自己獨特的發明，而是中國自古以來的教學方法：

我拜李炳老做老師的時候，老師開三個條件：第一個條件，只准聽他講經，其他任何人講經不准聽；第二個，看佛書、普通的書，沒有經過他同意，不准看；第三個條件，你從前所學的，我統統不承認，一律作廢... 這三個條件以後我們才明瞭，不是李老師專利的，中國自古以來祖師大

德傳學生統統是這三個條件，我們才曉得什麼叫**師承**。他把你所有一切的妄想、分別意見統統斷絕，讓你心地真正恢復到清淨...以後我曉得演培法師也受過這個教育，他當小沙彌跟諦閑老和尚，諦閑老和尚對他也是這三個條件。(淨空法師，1984)

這套學習方式我們在前面有介紹過，即「師承」是非常重要的，文化教育中心也是奉行這三個條件來力行「一門深入」，他們認為，這是學習傳統文化的重要「師承」，而這也是我們在後面討論文化中心時非常重要的特點。

本章小結

藉由本章，我們對於文化中心所推廣的傳統文化有了簡單而全面的認識。透過對淨空法師儒家思想的瞭解，我們發現，他的確將文化教育中心推廣的傳統文化，提高到另外一個層次，並且提出一套更完整的系統，將這些理念放置其中，讓人們能以「傳統文化」的視角，回應他們所面臨的各種「現代」和「後現代」的問題；³⁸而從另一個角度來看，也因為有蔡禮旭或胡小林等文化教育中心老師的努力，才有辦法讓這一套理念和思想，以一般大眾比較容易接受的方式，在大陸展開教學活動。可以說，蔡禮旭所宣講的理念，為人們認識淨空法師的思想鋪了路，而這些理念對大陸的傳統文化復興運動，有很大的影響。他們雖然層次不同，卻緊密結合，一外一內，互相援引。

從本章也可以看到，文化中心對「儒家」的理解非常獨特，一般學術界所理解的「儒家」³⁹並不是不為他們所承認，而是被擺在「枝葉花果」、「高樓大廈」、

³⁸ 當然，信徒或學習者並不會用「現代」或「後現代」來指涉他們所見所聞所面臨的各種問題，而多是以「世風日下」或「末法時期」來說明這些事情。

³⁹ 這邊引用傅偉勳先生對儒學、儒家、儒教的定義來劃分。他認為，「儒家」此一概念，「基本上指謂孔孟荀等古典儒家 (Classical Confucianism)、宋明理學 (Sung-Ming Neo-Confucianism)、以及繼承發展古典儒家與宋明理學的現代新儒家 (Contemporary Neo-Confucianism or the contemporary development of the Confucian tradition)，及其創造出來的高度思想與文化。就其理

「裝飾」上來理解，真正核心在於如何「身體力行」；如前文介紹，不管是在哲學或歷史的詮釋上，他們對「儒家」或「《弟子規》」的詮釋，都有自己的系統性說明，**相互指涉**，亦即都指向一種「實踐」的道德修養論述，我們在上面也看到了這一說明如何被他們「運用」在各個層面。

本章介紹文化教育中心的教學理念，其重要性在於，區分其他傳統文化推廣者的論點，突顯文化中心的特殊性，而這些理念在下文討論文化中心的歷史，以及文化中心對外的影響力時，都非常重要。我們第一章說到，儒學復興必須要能夠介入人們的日常生活才有可能，也就是說，要在生活世界裡面建立一個「儒學的意識」，使其在生活世界裡面被詮釋、被理解，乃至於被應用。從這一點上看，文化中心確實建構了一套能於生活中實踐的儒家文化話語，即使它在某些部分也有更抽象的哲學預設隱含其中；第二章則提到，要能建立一套為農民所能接受的傳統文化話語，那麼，文化中心這套話語，在農村推廣時，如果有成功的地方，原因在哪裡？失敗的理由又是什麼？這就是我們接著要討論的問題。




論建構言，至少包括宗教哲學（天命論）、形而上學（天道論與天理論）、知識論、道德論、教育論、修養論、文化論（包括文學藝術在內）、學問論等等。如果我們擺開道統或正統觀念，則董仲舒等所代表的秦漢儒家、陳亮、葉適等人所代表的功利派、清代戴震等人的思想等等，亦不妨看成儒家（思想文化）傳統的一部份」（傅偉勳，1991，p107）。

第四章 2003~2005：廬江文化教育中心的創建期

第一節 廬江文化教育中心的成立遠因與淨空法師和中國大陸的關係

廬江文化教育中心是來自台灣的淨空法師所創立的。前面剛說到，淨空法師是爲了要挽救人們對和平的信心危機，才從事這項傳統文化的實驗活動。不過實驗要有適合的地點，由於法師長期在海外如美國、新加坡、香港、馬來西亞、澳洲等地弘法，所以也曾想在這些地方進行傳統文化教學的實驗，然而都因「緣不成熟」而作罷，⁴⁰直到 2004 年他再次回到安徽廬江老家時，把這構想向其家鄉父老兄弟和地方領導交流，得到大家的支持，於是廬江便成爲文化教育中心擬定的試點。

淨空法師原籍安徽省廬江縣金牛鎮人，那爲什麼選擇湯池鎮作爲文化教育中心的試點呢？一位當地耆老 D1 這樣告訴筆者：



當時他（指法師）回到廬江的時候，自己先考察，後來選了四個地方。他老家是金牛，離我們這邊大約十五公里吧，母親的墓在順港，再來就是縣城裡面，那裡面不是有個居士林嗎？也爭取把教育中心放在廬江，最後呢是湯池，到這地方來考察以後，發覺這地方是比較好的。一個是山青水秀，另一個是群眾的素質還是比較高，第三個是文化底蘊比較深厚。綜合各方面來看，最後選擇這個地方，這就是老教授把中心放在這個地方的初衷。

⁴⁰新加坡的緣不成熟，沒有地。新加坡的土地寸土寸金，太貴了。貴我們還是有辦法，買不到地。然後到澳洲，本來我看中圖文巴這個小城，居民八萬人，我跟市長談這個，跟大學校長談這個，大家都很歡喜，很贊成，但是不行，他說我們這個小城裡面，信仰宗教的只有 20%，不信宗教的占 80%，還有少數極端排斥宗教的。所以我們在那兒做得很辛苦，可以立足，沒辦法發展。（淨空法師，2006f）

根據廬江縣誌，淨空法師曾於 1988 年回到家鄉，「向冶父山伏虎寺贈送由他本人倡印的佛教經典《大藏經》，計 3053 部，11970 卷，印成 16 開綢面燙金精裝 100 本，目錄 1 本」（廬江縣地方誌編纂委員會，1993：49），其後十多年對佛教在大陸的復興更是不遺餘力，也在中國數十所大學、中學、小學設立華藏獎學金、孝廉獎學金，然而到了 2000 年，他卻被中國統戰部誤會：

在去年年底，中國大陸、好像台灣也有幾位法師反對會集本，我清楚反對會集本是對我來的…。我在中國跟中國政府的關係非常之好…。往年趙樸初老居士在世的時候，真正對我非常愛護…，另外一個出家的法師茗山老和尚，我們真可以說是知心的朋友，這兩個都走了。這個力量相當的大，所以我聽說中國大陸統戰部下了一道命令：「淨空法師所有的書籍、錄像帶、光碟全部查封。」跟對付法輪功一樣。這一想，落葉歸根回大陸沒有指望了。這個打擊很沉重！（淨空法師，2001a）

對於「反淨風暴」的打擊，淨空法師說他是心懷感恩的：

這一棒把我打醒了，我非常感激中國政府，尤其感激中國統戰部。我錯了，我應該退做護法而沒有退，所以統戰部這些人都是佛菩薩，我這才全部退出來了。從今之後，我不再講經，我也不教學了，所有一切過去我們做的族群的活動、宗教的活動，我一概都不參加，我要老實念佛，求生淨土，辦我自己的事情。我照顧大家，我做護法。（淨空法師，2001b）

由此可知，「反淨風暴」的確對淨空法師打擊甚大，但或許是因為淨空法師完全抱持迴避認錯的態度，中國統戰部在經過多年的審核觀察後，⁴¹又重新讓淨

⁴¹淨空法師在 2004 年時對中國政府的平反說到：「前幾年有人造謠生事，告狀，你們從中國來的都知道，中國是反淨風暴，反對淨空法師，反淨風暴。這個時間大概差不多三年，從兩千年的下

空法師歸國辦學，否則以淨空一個境外法師，在大陸有著廣大影響力，要在這樣的政治環境中開班辦學，恐怕是不可能的。即便如此，政府仍是有所防範：

原來我給它的提名是多元文化中心，地方領導對多元兩個字的含義不懂，這什麼叫多元，就文化中心好了，不要多元，好，就文化中心也可以。我們就落實《弟子規》，國家政策看這個道、佛是宗教，這個不可以教；儒可以，《弟子規》可以，三個根就落實一個。(淨空法師，2008a)

這是因為在中國大陸，國家的政策承認儒是教育，佛和道不是教育而是宗教，今天淨空法師既然是以學校名義辦學，自然不可參雜宗教的成分，宗教的傳播只可以在註冊的宗教場所，不然就是聚會必須少於五十人，否則公安便會前來關切，所以中心以學校名義成立後，都一直是有關單位注意的對象。

還需要額外說明的就是淨空法師在開辦文化教育中心前，到底在大陸有多少影響力。淨空作為一個不蓋廟的法師，是以講經說法進行他的宗教實踐。講經說法需要空間和聽眾，更重要的是要有人護持，這在淨空法師早年還沒有大護法時，可以說是非常辛苦，直到遇到韓瑛居士才改變了這種情況。⁴²韓瑛於1979年在景美成立「華藏佛教視聽圖書館」後，淨空法師便有了固定的講經地點，並開始了佛教視聽弘法，這在當時佛教的視聽弘法尚屬荒蕪來看，確實是一項創舉（黃德賓，2000：106）。

半年，兩千零一年、兩千零二年、兩千零三年的上半年，零三年的下半年這個風暴就過去了。國家對我的調查，在全世界我所到過的地方都做詳細的調查，這就是好處，國家還是賢明，它不是聽人家造謠生事就相信。你們來告狀，告狀我來徹查，查到沒事，那個告狀是誣告。」（淨空法師，2004c）

⁴² 他自己就說：「出家的時候，我的願望是希望在這個道場一輩子講經...可是老和尚不願意，老和尚希望我放棄學經教，跟大家一樣做經懺佛事。如果不放棄，這寺廟裡就不能住，就得離開。我那個時候很苦惱，有兩條路，一就是趕經懺去，另外一條路就是還俗，遇到這樣大的壓力、困難。那時韓館長是我的聽眾，我每次講經她都來聽。她看到我悶悶不樂，問我原因，我說我現在遭到這些困難，我在想怎麼辦。她回家跟她先生商量，想幫助我。寺廟不能住，她家裡還有個空房子，帶我去看，我看了很滿意，...我又不做主，我帶她到台中去見李老師，向李老師會報，老師同意了。我住在她家裡，她租道場給我講經，借地方給我講經...我有這個成就，我感激韓館長，沒有韓館長就沒有我的成就。我在台中學了十年，韓館長照顧我三十年，也就是三十年沒有間斷講席，這是她的功德。」（淨空法師，2009a）

利用科技打破時間空間的限制，這種傳法模式隨著科技進步日益完善。2003年「華藏衛視」開播，隔年利用網路將淨空法師的講經同步傳送到世界各地，⁴³現在，全球五大洲都可每天 24 小時同步收看到淨空法師的講經。這種傳法模式配合上淨空法師獨特的教學方法，使得淨空法師在大陸這樣一個尚未開發的宗教市場，快速累積大量的信眾，這是我們理解文化教育中心在大陸開辦，並於其後產生廣大影響力的一個重要基礎。

第二節 籌辦文化教育中心的準備工作

(一) 宣傳

淨空法師計畫於湯池建立文化教育中心後，首先便要登記立案。2004 年 10 月 1 日，中心在廬江縣民政局登記註冊，業務主管單位是廬江縣教育局。馬來西亞一位賴居士爲了報答亡父的恩德，將其遺產約八千多萬人民幣捐贈作爲建設文化教育中心的主要資金，此後的所有開銷也多是各地捐贈。⁴⁴有了資金，還得有人來統籌一切，淨空法師當時已是耄耋之年，不論是從事硬體建設或軟體教學皆不方便，這個任務就落到淨空法師當時的弟子楊淑芬居士身上。

楊淑芬曾在台灣的警政部門擔任公職，從事書法、篆刻、國畫和讀經教學多年，追隨淨空法師逾二十年。文化中心在尚未籌備動工前，楊淑芬便已答應淨空法師，先行前往大陸從事傳統文化教學的活動了（蔡禮旭，2004a）。2003 年 10

⁴³ 聖嚴法師回憶道：「據他自己說，進入他的網站，每天有五萬人次以上」，這是 1999 年聖嚴法師訪問新加坡時，淨空法師向他提到的（聖嚴師父，2001）。此時華藏尚未開播，更不可能有現在這樣的網路講經模式，便已經有五萬人次/日了，更遑論十年後的今天會有多大影響力。

⁴⁴ 三年來文化中心所花費的費用龐大。從場館建設，到各種免費講座，免費發放的講義，課本，光碟；部分參訪學習人員的吃穿住行；中心常駐的 100 多名員工及家屬的吃喝住行；還有一所員工子弟小學的運轉，鎮民學校的運轉，綠色課堂的運轉，除了這些，爲了幫助湯池鎮政府建設和諧社會，中心也主動捐資，並且每年還向鎮裡 2400 多位 70 歲以上老人發放 50 元敬老金……都要由中心出資。在中心接待部裡的簡單登記簿上，也可以看到幾乎每天都有來參訪的人員對中心留下的感恩捐贈，從 10 元錢到 10000 元錢不等。（張志穎，2008）

月，她在海南海口創立孝廉國學啓蒙中心，傳播倫理綱常教育。後「有感於中國文化退喪得太利害，便前往北京架設大方廣文化公益網站，以期能夠對全世界傳播中國的聖哲教誨」(蔡禮旭，2004b)，這個網站也是文化中心重要的平臺之一，許多早期的培訓老師就是透過這個網站得到文化中心的相關資訊，進而加入了文化中心的教學行列。

到了 2004 年 3 月後，楊淑芬便領他的學生蔡禮旭走出海口，在大陸各處舉辦傳統文化的講座，所到之處包含海南、深圳、秦皇島、北京、上海、杭州天目山、安徽廬江、汕頭、香港等地，她回憶當時的情景：

當時在國內辦班教學已經一年多了，所以就想應該有個基地。當時我帶著蔡老師在國內講課，我來籌辦，找接待所，第一它比較便宜，第二是政府主辦的飯店的話，我們材料給他看，它審核安全，我們就安全了。當時查了一下，它要求不超過 100 人。最後在國內辦了十幾場傳統文化的培訓，再透過大方廣網的一個宣傳平臺，就陸續有人願意加入我們這個行列。

這些準備工作對 2004 年底開始興建的文化教育中心是很重要的，它提供了一個平臺，讓人們有機會認識到這份即將開展的事業，再加上我們上一節提到淨空法師在大陸的影響力，很快地，就有三百多人在網路上報名參加，經過篩選⁴⁵與面試，他們之中有三十人在 2005 年 11 月，正式成爲第一批種子老師。有了這些生力軍，才能爲往後的文化教育中心開展更多活動，也才有可能達成淨空法師的心願。

⁴⁵基本要求是：要有傳統文化的基礎和篤行的功夫；具有 3 年以上學校(含幼稚園)的教學經驗；36 歲以下者，大學本科以上學歷(含大學本科)；37 歲至 45 歲者，大專以上學歷(含大專)。(吳海雲，2007。)


（二）生力軍加入

透過上述媒介的力量，經過面試後，許多人進入中心成爲種子老師，T1 老師回憶其心路歷程：

我是 2000 年開始學佛，聽淨空法師的經，04 年認識蔡老師，聽過幾堂課，覺得這老師很難得，也想參與這件事情，於是就把工作辭掉過去了。

（T1）

根據筆者的瞭解，多數的種子老師都是佛教徒，而且是將其原本的工作放棄，而加入到這「神聖的行列」之中，另一位種子老師也表示：



末學⁴⁶辭職時，很多同事不理解。但末學認為要把短暫的人生用到追求永恆不變的真理上才有意義，當時聽了老法師說「道」是互古不變，大自然的運行法則，而隨順「道」就是「德」，就決定要深入學習瞭解它們，這是值得一生追究的東西，故有因緣來到中心，追隨蔡老師學習傳統文化，來紮做人的根本。（T2）

將原本的工作放棄，來到農村過著沒有經濟收入的生活，離開自己的父母與家庭，這本身就需要極大的熱情與決心，或是一種宗教犧牲奉獻的精神才辦得到。而他們初到湯池時，現今矗立的五棟現代化大樓尚未完工，當時的班主任楊淑芬便將離湯池鎮幾里路上，已經廢棄的馬槽鎮政府買下，供這些老師上課培訓、居住之用，每天的課程便是聽中心訓導長蔡禮旭上課、跟李毅多老師學習太極拳、彼此練講、研討等等，課程內容包括《弟子規》、《三字經》、《德育故事》、

⁴⁶ 「末法時期」佛教徒的自稱，

《孝經》、《五種儀規》、《四書》，每天的學習時間超過十一個小時。他們「首先瞭解中華傳統教育的總綱，然後學習如何落實德行教育，並按照《弟子規》逐條開解和力行，透過自己的身體力行和實踐，把中華文化落實、弘揚開來。」（廬江文化教育中心，2008：13）淨空法師對於這批學生的表現非常滿意，他說：

我那時候定的是四個月要百分之百落實《弟子規》，你才有資格去教這門課程；如果你自己沒有落實，你不能教人，你教，人家不服。所以首先要自己落實。沒想到這批老師**兩個月就做到了**，這出乎我意料之外。所以我想**這些人不是普通人**，我們佛法講再來人。最初我跟楊老師講，三十個老師裡頭，真正百分之百落實，能有五個人我就很滿意了，其他的人能夠做到百分之七、八十就行了。沒有想到兩個月有一半，有十五個，百分之百落實，另外差不多也是百分之八、九十的樣子，那都是高分數。還有比較差一點的，大概做到一半的樣子。（淨空法師，2006j）

不過，既然是要做一個和諧示範鎮，除了要瞭解這些老師的心路歷程，我們還必須看看這樣一個舉動具體落在湯池小鎮時，當地的政府、鎮民、農民會有什麼反應。那麼，在文化中心剛要在湯池鎮從事硬體建設與軟體教學時，這群人是被看作聖賢人而順利推展教學嗎？還是會遇到什麼困難呢？

第三節 湯池鎮

（一）簡介

湯池為一歷史古鎮，相傳在漢文帝時因溫泉得名建鎮。它位於安徽省廬江縣西部，地處大別山東部餘脈，與六安地區舒城、安慶市桐城接壤，屬丘陵地帶。

全鎮總面積 98 平方公里，下轄 12 個村委會和一個社區委會，總人口 4.88 萬人。城鎮規劃區面積 6 平方公里，建成區面積 3.2 平方公里，常住人口 2 萬人。湯池享有「溫泉古鎮、名茶之鄉」的美名，是華東第一泉。自然景觀絢麗多姿，攬湖光、山色、溫泉、奇花、翠林等自然景觀於一體，又處桐城派發源地，故人文勝跡底蘊豐富。湯池鎮在 1996 年被安徽省列為省重點小城鎮建設試點鎮，經過近年快速發展，已具有現代化旅遊城鎮的接待服務功能，通訊、金融、商貿服務先進齊全（湯池鎮誌）。鎮上沒有工業，汙染程度較低，加上又有溫泉，因此許多省級的單位如工商所、幹療所、農機所、農技中心都設於此處。2003、04 兩年更有大型的旅遊觀光園區（金孔雀、逍遙別院）設立，為當地的旅遊業添色不少，帶來可觀的觀光收入。

（二）政府態度



文化教育中心能落戶於湯池，首先是因為在意識形態上找到了契合點，即文化中心所宣導的理念，與共產黨在十七大中提出的「和諧社會」、胡錦濤提出的「八榮八恥」，有著很強的契合性。中國政府近年來提出許多與中國傳統文化相關的口號，這些口號與淨空法師對傳統文化的許多見解都能相互呼應。能與世界知名的高僧合作，對中國政府當然是一項利多，筆者以為，這從中國政府舉辦的第一屆世界佛教論壇（2006 年 4 月）可以看出端倪：淨空法師成為開幕嘉賓並發表談話，他提出的「和諧世界，從心開始」成了此次論壇的主題。

另外，淨空法師的許多觀點或許在中國政府看來是格外親切，譬如淨空法師「對民主持保留態度」、「強調佛教徒守國法、不謗國主」。而且，淨空法師在面對「反淨風暴」時的態度，和他對「遭受打壓」的看法，⁴⁷都讓中國政府相信淨

⁴⁷他說：我們最近看到西藏的衝突，之前我們也曾看到泰國、緬甸佛弟子走上街頭，這種行為都是違背佛陀教誨...釋迦牟尼佛對於這些世間的爭端，他做了很好的榜樣給我們看，琉璃王滅釋迦族，...釋迦牟尼佛沒有抵抗。...中國歷史上，大家都知道「三武滅法」。出家人、在家的居士，有沒有反抗的？沒有！佛教給我們，恆順眾生。隨喜功德，規規矩矩守法。所以在大乘戒裡最重

空法師不至於對國家安全產生危害，何況只是在湯池這樣的農村進行小規模的和諧實驗。因此我們有理由相信，中國政府對文化中心持「不支持、不反對、不干涉」的態度，讓一個在全世界有上億信徒的境外法師到中國辦學，其實是經過嚴密審核的。

既然中央級政府單位如國家安全部，對文化中心進入中國大陸並沒有反對，地方政府自然不會拒絕了，因為在現存的政績考核體系下，地方官員的升遷取決於其任內經濟發展的速度，站在招商引資的立場，文化中心的設立將可以為湯池鎮擴大知名度、擴大就業、吸引投資、教化百姓，帶來人潮與錢潮。

（三）民眾反應

湯池鎮是皖中旅遊線上的重鎮，又有大型觀光園區，在經濟收入方面並不會太差，然而鎮上的民風就未必了。「美佳樂超市老闆田世定說，幾年前，超市裡小偷太多了，讓你防不慎防。便利店老闆嚴從東說，過去每家店鋪都很髒，垃圾亂仍亂倒」（趙寶起，2008）。「鎮誌主編嚴德勝介紹說，多年前，中國嚴厲打擊犯罪活動時，湯池鎮還曾是廬江縣嚴打的重點地區」（湯耀國，2008：46）。另一位當地耆老 D3 則向筆者說，湯池就像中國其他的農村一樣「髒、亂、吵、鬥」。楊淑芬回憶當初剛到湯池的感受：


當時去那個農村很純樸，很髒，你五、六點去外面散步的話，垃圾都往外倒，往河裡倒。然後樹林底下都是麻將桌...當時覺得，要在這裡做一

要的四戒，《梵網菩薩戒》裡佛教導我們「不作國賊。不謗國主」國主是國家領導人，**他怎樣不好，都不可以謾謗**。為什麼？他是這個國家領導的核心，你謾謗他，人民對他起了懷疑，不信任，就是造成社會動亂，令這個地區人民受苦難。《瓔珞戒經》裡也有兩句，「不漏國稅，不犯國制」...。所以我們看到這些學佛的人走上街頭，感到很遺憾。真正懂得佛法的人，**受再大的委屈也若無其事**...所以「三武滅法」，你看佛教徒都能夠遵守佛的教誨，下面一位國王馬上就提倡，他親見佛教徒是這麼好的公民。這麼好的人怎可以不護持？歷史的見證，「三武滅法」的期限都很短，大約只有兩三年，國家領導人就明白了，恢復護持佛法，佛弟子守法才是真正護持正法。（淨空法師，2008b）

個和諧示範鎮是比較難。光是土地取得就很麻煩，雖然我們已經跟政府買下來，但老百姓的牛都還占領著，工程前一天還趕不走...。在建設工程當中，老百姓看到我們的工程就要包圍要錢，講好聽叫幫你「卸貨」，即便車子是自動卸的如砂石車，也要錢，從五塊十塊到最後五百塊。所以我們當時去的時候他們把我們當成是一塊唐僧肉！我的念頭是，怎麼把老百姓從一個不文明的狀態變成一個懂禮的文明人。

當地官員 D2 也證實了這一點，不過她也表示，哪裡有建設，哪裡就有矛盾，是很正常的，像金孔雀當初建設時，還發生民眾打傷幹部的事情。而與中心有關的這些糾紛，在當地政府的協調下，也漸漸減少。從這些資料來看，我們多少也可以了解到湯池鎮的基本民情。

至於一般百姓對於在馬槽學習傳統文化的那些種子老師又有什麼看法呢？當地耆老馬賢松先生的一首詩可以說明他們的看法與轉變：



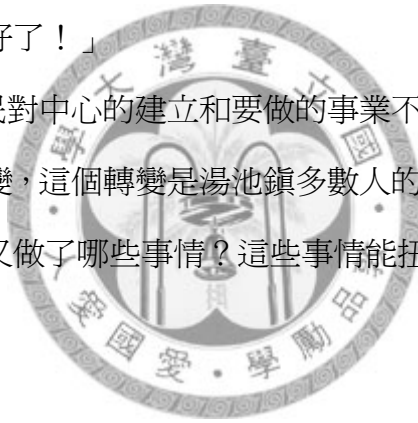
三年前湯池街頭來了一群「傻子」/每個人的行囊裡裝的只是仁愛、溫良、寬恕、孝悌/拋棄都市繁華，投身山鄉小鎮/面對粗茶淡飯，人人都能甘之如飴。三年後人們知道，你們原來並非「傻子」/獻身人類，你們都是希臘神話裡的普羅米修斯/你們只講奉獻，從不索取/你們的責任是傳遞薪火，弘揚道義.....

你們每個人都敞開愛的胸懷，擁抱世界/你們以五千年優秀文化，拯救人類良知/毫不過譽，你們個個都堪稱是當代聖賢/縱觀寰宇，你們才是名副其實的人類靈魂工程師。

論道德修養、文化層次，你們都是我的良師益友/論年齡、感情，我卻把你們當成我的孩子/多麼幸運，人海茫茫，機緣居然讓我們相遇、相知/多麼遺憾，歲月悠悠，命運卻讓我們相見得太晚、太遲...

其實，被當地人視作「傻子」或「神經病」也是很正常的事，因為這些年輕老師，放棄自己的大好前程與家庭，離鄉背井到一個人生地不熟的農村裡，這在多數人眼裡來看簡直是匪夷所思的，在大陸農村更是如此。首先，正如我們前面分析，大陸農村普遍面臨著嚴重的青年人口外流問題，絕大多數年輕人都到外掙錢，現在竟然有一群人不掙錢，**要來湯池學做聖賢**，這不是件很奇怪的事嗎？其次，中心內部的所有飲食、住宿費等一律免費，這又不禁讓人懷疑他們的錢是打哪裡來的？加之以中心創辦人是一位出家師父，這就讓許多百姓把中心看作「和尚廟」。第三，中心所從事的這種公益事業，在大陸無論是數量或規模，都不普遍，所以在大多數民眾心目中，這是一個非常新鮮、甚至是匪夷所思的，中心老師 T3 就說，「他們總是會覺得你帶著什麼目的？什麼商業目的？甚至於把它曲解為政治目的，這就不好了！」

可以想見，湯池鎮民對中心的建立和要做的事業不理解也不歡迎，但馬賢松的詩卻讓我們看到了轉變，這個轉變是湯池鎮多數人的心聲，還是馬賢松自己的感覺呢？文化中心之後又做了哪些事情？這些事情能扭轉當地鎮民先入為主的刻板印象嗎？



本章小結

本章我們看到了湯池鎮在文化中心尚未進駐時的初始的面貌，以及文化中心是如何號召有志之士加入的過程。從某個角度上看，湯池鎮與中國的其他農村有著很多相似之處，而文化中心的進駐能否將這樣的精神文明狀態做某個程度的改變？他們的方法能否對農村文化建設有所啓示？當地鎮民與農民又抱持什麼看法？是我們下文要關注的。

第五章 2006~2007：廬江文化教育中心的發展期

有了中央政府「不支持、不反對、不干涉」的態度和地方政府的幫助，使得文化中心沒有後顧之憂，能爲了達到建構和諧示範鎮的目標而努力。爲了能與當地百姓有更多更好的互動，文化中心在 2006、2007 二年舉辦了相當多的活動，這些活動都可與中心的宗旨「建國君民，教學爲先，修身爲本」相結合，每項活動的背後都與傳統文化的教學息息相關，如：送教下鄉、編織課、書法課、表揚好媳婦好婆婆、撿垃圾等等，他們還免費發放傳統文化的光碟、德育動漫等。除了與當地百姓互動外，中心也面向世界舉辦幸福人生講座，參與者除了中國人民，也有爲數不少的外國人前往參訪，直至中心關閉前，約有近兩萬人參加培訓，到湯池參觀過的人數就更多了。此外，中心也派老師到外地與相關試點合作推展傳統文化。根據當地鎮民的回憶，2007 年是中心最「紅火」⁴⁸的一年，當時每天都有一車一車的人進入到湯池，每當中心舉辦幸福人生講座時，前來參與和參觀的人多到連鎮上的旅館都不夠住，只好去住百姓家。而當文化中心的老師們在 2008 年底離開湯池時（只留下約三十餘人駐守），有不少老年人難過掉淚，甚至想要上訪以阻止中心老師離開。文化中心在湯池做了些哪些事業，以致於使得當地人從原本的反感態度轉爲支持？他們又做了哪些宣傳以致於有這麼多外地來的人到這裡參訪呢？

第一節 建構和諧示範鎮：對湯池鎮的教學內容

（一）下鄉講課

1 中心的觀點

⁴⁸ 大陸用語「紅火」意同台灣用語「火紅」。

上一章說到，文化教育中心的第一批師資於 2005 年底加入，當他們在距離鎮上六公里的馬槽「淨居院」學習時，楊淑芬則在鎮上負責文化教育中心的建設工程。如何與當地百姓建立良好的互動是當時最重要的課題，於是中心老師便開始了下鄉講課的活動。

2005 年 12 月 15 日，才剛到中心學習的三十多位種子老師開始了教學相長的活動，他們五人一組，分成八組，下鄉分享「倫理道德系列課程」。以村支部為課堂，在全鎮每個村落循環，召開各種類型的座談會、茶話會，舉辦合唱團，利用農閒時間和村民接觸，融合感情，這些座談會的內容諸如「如何落實德行教育」、「孝悌傳家」、「夫妻關係」、「婆媳關係」等專題講座，每週二、四下午進行二小時的學習分享。另外，還為孩子們專門準備了「禮在生活中的應用」、「《弟子規》讀誦講解」等課程，以及話劇、音樂表演和一些重要的生活實踐引導等。截至 2006 年 3 月 31 日，送教下鄉總計一百二十五場，近五千人次參加了學習。（廬江文化教育中心，2008：21~22）

湯池鎮約四萬八千人口，五千人占湯池人口總數並不算多，但也取得了一定的成效。資深老師 T3 說，一開始的下鄉地點是在村支部，由村幹部組織民眾學習，到後來在村民家的庭院、客廳講課，一位資深的老師回憶當時的情景：

第一次下鄉回來後，就有村民覺得，「如果你們來講一些教我們怎麼賺錢的方法，可能我們比較有興趣，可是你們講這個我們沒有什麼興趣」。但是我們還是以這樣的模式跟他們交流，結果去了兩三次之後，民眾的態度確實起了變化。後來他們看到這些人連下大雪都還徒步走到那個上課的地點，然後站在路口冒著寒冷天氣請他們進來聽，他們就覺得這些人是什麼樣的動力，而且他看到我們的面容又不是失意的社會邊緣人物，可能有些都是高等的知識份子，在社會上的一些表現應該也不會太差，那這些人從外表上看，覺得是可以信賴的，慢慢他們就會想說這些

人圖什麼，然後仔細聽我們講的這些話覺得也有一點道理。當然這都是因為我們的老師是真心去跟村民交流啦，而不是制式化、職業化的笑容、問候。因為當地村民確實也是比較純樸，也比較善良，很容易親近，對人的懷疑心、戒心還沒那麼重，所以我現在回想這一段覺得，可能我們從他們身上獲得的，還比我們給他們的更多，我們對人的冷漠、對人的不信任，慢慢的在跟這些鄉親的互動中被他們給融化了。

這段回憶可以幫助我們從下鄉老師的視角來理解中心老師下鄉前後，當地農民的反應和中心老師的態度。一開始農民普遍對中心抱持懷疑態度，這時當地政府起到的一個關鍵作用是，利用公權力讓百姓們前去參加中心老師的講課，即發布「紅頭檔」（紅頭文件）。⁴⁹在筆者的訪談過程中，也有老師指出，下鄉講課其實主要是與當地老百姓聊天，給當地小孩子上課，因為小孩子的可塑性較大，而當小孩子在上完課後，變得懂禮貌、不亂丟垃圾、回家給父母洗腳、幫忙做家務事時，自然而然也影響到家長和老人的態度，就有當地老人 D4 對筆者說，「孩子不錯呀，會幫我洗腳，不用我常常罵了，中心的人是好人啦！」⁵⁰而這些態度又會反饋到他們對待中心老師的態度，加上中心老師又對他們相當恭敬，替他們做些農活、向他們鞠躬、成群結隊的撿垃圾、打掃衛生、表演戲劇給老人們觀賞，不畏風雨、大雪地堅持下鄉講課等等，久而久之就跟當地百姓有了一個良好的互動，也間接地影響到那些在外地打工回家的年輕人或父母。在筆者的訪談中，就有這類原本在外地做生意的年輕小夥子，辭掉工作到文化中心來學習。

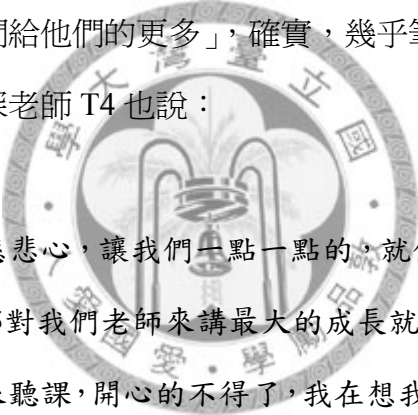
淨空法師怎麼看待種子老師下鄉講學呢？他說：

⁴⁹即是老百姓對各級政府機關（多指中央一級）下發的帶有大紅字標題和紅色印章的檔案，專指行政機關針對不特定的公民和組織而制發的檔案；這類檔對公眾有約束力、涉及到他們的權利和義務。

⁵⁰「中心是好人」這句話是筆者在訪談當地民眾時最常聽到的一句話，中心老師 T1 向筆者解釋道：「鎮民說中心是好人，這是比較客觀的，這表現在我們這些人沒什麼私心，想要把湯池變好，中心想做的事情是爲了湯池、爲了利益別人，這點他們完全認同，但另一方面他沒講的是，你們太好了，我跟不上你的步伐！這人家就沒講了。你說他要真認爲我們是好人，他們爲什麼不跟著我們一起做呢？」

(他們)兩個月做到(弟子規),三個月就下鄉到村莊裡面去教...教了三個月,當地居民也都能做到,雖然不能像他們百分之百做到,大概都能做到百分之五十,整個社會風氣就改變了。(淨空法師,2007f)

從文化中心出版物裡的許多故事,及淨空法師的講經中我們都可以感受到,中心老師通過真誠心與當地鄉親交流,讓當地的民風發生變化。他們秉持著「建國君民,教學為先,修身為本」、「學為人師,行為世範」的原則,親身力行實踐《弟子規》,證明「人性本善」、「人是可以教得好的」、「和諧社會並不遙遠」。不過我們在訪談中也發現了另外一個面向,如上面回憶的老師說到「可能我們從他們身上獲得的,還比我們給他們的更多」,確實,幾乎筆者所遇到的中心老師都有這種感受,另一位資深老師 T4 也說:



下鄉喚醒了我們的慈悲心,讓我們一點一點的,就像金礦一點一點的透了光出來,所以下鄉對我們老師來講最大的成長就是這個,還有八、九十歲的老人拄拐杖來聽課,開心的不得了,我在想我們的課有這麼好嗎?
每次講也沒什麼新意,但他們都像第一次聽,他們當地的民風就是如此,非常淳樸,我們學的很多,不是我們給他們什麼。

也就是說,從文化中心老師的觀點來看,他們並不把自己當作一位「施教者」,而更多地是一位「受教者」,是下鄉接受「再教育」。他們也很清楚湯池並不是「全都發生了變化」,而是只有一小部份的人產生了一點改變,但他們認為,能在這麼短的時間內有這一點改變,已經很不容易了,T5 老師說道:「湯池潛移默化,雖然進步不大,但整個社會嚴重墮落,這是非常嚴重的。湯池能夠穩得住不往下,止住下滑而略有提高,就很不錯了。」

2 地方的觀點

從上文我們可以看到中心對下鄉講課主要有兩種論述，一種是從感人的個案和村民改變的故事切入，這也是中心對外主要的宣傳觀點，從這角度來看傳統文化對鄉風文明的發展，以及對於建構和諧示範鎮的功效，確實會讓許多傳統文化的推廣者提升信心，這也是淨空法師的目的所在；另一種是就社會結構的整體面和中心老師主觀感受的觀點，則會發現前一種觀點所言的改變只是一小部分，而且中心老師對此也有清楚的認識。⁵¹不過兩種觀點並不矛盾，而且都是真實發生、是我們認識這場實驗的重要視角。從前者來說，這些個案證明瞭傳統文化教學有一定的成效，對人們有相當的幫助；從後者來說，一個社會極其複雜，不是僅談文化教育就能直接解決全部問題（即使這種觀點並不符合中心老師的認知）；文化教育也不是短時間內可以看到成效的。

那麼，身為湯池鎮主體的農民又有什麼看法呢？

其實正如第二種看法，大多數湯池的農民認為文化中心對他們的影響不大，這麼說的依據是筆者的抽樣調查和中心的歷史發展的綜合判斷，就前者而言，筆者所接觸到的農民（不下二十位）的回答大致可分成：

- (1) 中心是要教人學好的，也做很多好事。這麼多人從外面來就是要來學好的！
- (2) 中心對我們生活沒什麼影響，沒去過中心，也沒時間去上課！
- (3) 中心沒來前我們就這樣做了！（指孝順父母）我們本來就好！
- (4) 中心關閉的原因不清楚，甚至有村民說是「黑道要他們關的」！但也有不少農民支持國家的立場，認為國家這麼做一定有原因，只是不關百姓的事。
- (5) 中心能再開當然好呀！可以把馬路掃一掃呀！給人教育教育！

前三點是對中心還在湯池教學時的回憶，後兩點則是對 2008 年後中心轉型和關閉的態度。在第（1）點中，所指的好事主要是只「幫老人挖挖地」、「七十

⁵¹ T6 老師就提到：「學傳統文化不是聽一堂課就能起很大的作用，它只是接引一下、觸動一下，那往後的學習路子還很長。大多數學習的人都是剛聽到時很感動、很激動，可是回去以後激動沒有了，就故態復萌了。」

歲以上給點錢」等等的事情，而對於外地有這麼多人來上課，多數百姓並不瞭解他們在裡面做什麼，所以他們就用「來學做好人」稱呼那些人，其實正如第（2）點所言，大多數農民沒進過中心，也沒有時間參加中心的活動，這一方面是農忙，一方面是沒興趣。

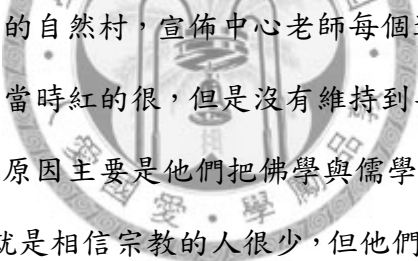
農忙是怎麼回事呢？這裡就要對湯池農村的經濟型態做一基本描述。湯池鎮下有十二個村，除了少數幾個村距離鎮上較近外，其餘村落多分佈於山間，離鎮上有一定的距離。山上村落的經濟型態主要是茶作，也自己種種地、養些家禽等等，這些住在距離鎮上較遠村落的農民，因為交通關係，並不常到鎮上來，就算到鎮上來買點日用品，也沒有閒時間去聽講課。至於離鎮上較近的村落，其經濟型態以種地為主，以筆者訪問的菜場村為例，雖然位於文化中心後方，與中心僅有一牆之隔，但這些農民平時非常忙碌，更遑論有聽課的時間。這主要是因為菜場村地少人稠，每人平均分配到的耕地僅有兩三分地（約 0.2~0.3 畝地），而種地又不像種稻一樣，只要插完秧、除除草等收成即可。蔬菜的生長週期約二十五天，在這二十五天裡，農民要像照顧嬰兒般地細心呵護，每天都要定時給蔬菜澆水、上大糞與翻土，凌晨三、四點便要起床，利用發電機的燈光在黑暗中挑菜，五、六點拿到市場上賣，有時一天可能只睡四、五個小時，在這種情況下，當然不可能有多餘的時間來參加中心的活動。

至於沒興趣這回事，我們則要與文化中心的歷史發展結合起來看。前面提到，文化中心在馬槽剛起步時，下鄉講學取得了一定的成效，然而下鄉講學畢竟是曠日廢時，「湯池的村落多而廣，若每週拜訪一個，大約要半年才能走完一遍」（廬江文化教育中心，2008：24），加上中心不久後就遷到鎮上的新大樓，在鎮上開了固定課堂「鎮民學校」和「綠色教室」，而且於中心還要面向全國舉辦幸福人生講座及師資培訓，就精力上也沒有餘力再下鄉講課，因此，文化中心後來採取折衷的辦法是，「如果有些村能帶頭學習《弟子規》，做出榜樣來，通過交流示範，就能帶動周邊的村莊」（廬江文化教育中心，2008：24）。實際上，這些所

謂的「帶頭村」的村民本身也是比較熱衷學習傳統文化的，與中心互動比較好的，更重要的是這些村莊內有積極分子來組織活動，如果沒有他們的支持與付出，中心老師要下鄉講課將會困難重重，因為，村內的積極分子是鄉村運動擺脫「運而不動」困境的重要角色（賀雪峰，2006c）。那麼，其他不是帶頭村的情況如何呢？他們後來對講課比較沒有興趣，資深老師 T1 認為：

剛下鄉時比較受歡迎，政府也比較重視這件事，還組織人來聽課，後來的話，因為第一批培訓的老師講這課程，過了一個多月第二批的老師講的**又還是這些**，慢慢就沒人在聽了，來聽的人就少了。


而一位村裡的積極分子，經常組織鄉親去學習《弟子規》的農民 D6 則說道：



一開始，全湯池所有的自然村，宣佈中心老師每個週末都來教老人小孩學習中國傳統文化，當時紅的很，但是沒有維持到半年時間...其他村不聽有多種原因，一個原因主要是他們把佛學與儒學混起來。我們大陸上的人，無神論的多，就是相信宗教的人很少，但他們中心有些個別老師，一下就把佛帶出來，因為佛家是講三世因果，這是摸不著看不見的東西，大陸人講得是很實在的東西，這東西講了人聽不進去，因為農村聽課的這些人多是文盲半文盲，年輕人都打工去了，你要講吻合他們心態的，他們才聽得進去。

從上面幾種說法我們發現，中心後來沒有持續下鄉講課，僅在少數幾個村做示範點的原因是多重的，就中心本身來說，其注意力已漸漸由農村轉移到鎮上，甚至是整個華人地區，已經很難有餘力來做了；而就農村百姓而言，他們漸漸對中心宣揚的傳統文化失了興趣，其中的原因各有不同，有些情況就像上面這位積

極分子說的，中心「跳太快了，一下子就要把世界帶和平」，也有像上面這位資深老師所言，百姓可能覺得沒什麼新意（T4、T1）。這與筆者在前面列的第（3）點是可以相互參照的，因為許多農村人都認為，他們本來就很孝順，農村裡本來就很好、很純樸，文化大革命對他們沒什麼影響，並不像一般人以為的他們有多差。既然地方政府要他們來，他們來聽聽也就是了。不過從談話中也可以發現，他們對傳統文化的體會多停留在孝順、做好人等，以至於中心老師講到其他層次的內容（不管是儒是佛）時，他們可能就聽不懂、沒興趣了，這一方面是因為某些內容已經離他們的生活比較遠，另一方面是很多農民都不識字，文化程度不高，筆者訪問過一位農民 D5 就表示，「蔡老師講話跳來跳去，不知道在說些什麼！」資深村長 D17 也說，「家家戶戶人太少，家裡有文化的人少，你講的東西他不懂，這有難處的，你光解釋就要花很長時間，他還不聽你的！」不過一位曾經在外打工的年輕農民 D7（22 歲）則反應了筆者說的情況：



老師講的很多道理，我們上一代其實都有在做，很多老年人都已經生活化了，只是沒有用言語來表達。我自己以前也有接觸過，但理解的很單一，不像老師理解得那麼深遠，譬如「父母呼，應勿緩」，我們剛開始以為這是小孩子要學的，但沒想到這個恭敬心，由父母的原點，影響到很多身邊的人，對待周邊的人就有恭敬，這個影響就可以對人生有好的緣分，**這都是我們以前沒有思考過的**，透過老師的講解漸漸明白這些道理。

由此可知，農民對於中心的授課內容「聽不懂」、「沒興趣」、「講得都一樣」，其原因有很多，中心講法和聽眾本身的文化水準都是決定因素。此外，中心後來沒有下鄉也與地方政府的態度轉變有關，資深老師 T3 這樣說道：

有政府的支持，民眾的戒心比較不會那麼重，因為對一個極權國家來講，他還是重視政府對你的肯定。法輪功的事件對他們傷害很大，所以政府可以隨時否定你，沒有了紅頭檔要辦活動，效果就差一點。後來因為沒有紅頭檔，他們給我們的理由就是農忙，所以後來我們就沒有下鄉。


這裡我們又看到了農忙「之外」的原因，農民口中的「農忙」未必全都是農忙，政府的態度也是決定因素，農忙可能成為不來聽課的藉口。總之，對於中心沒有持續下鄉講課，上述提到的五個原因都是重要的，也就是中心的發展策略、中心的講課內容、百姓的接受度（包括積極分子的組織、自身水準和無神論）、農忙和政府的態度，它們彼此交織影響，就形成了前面歸納的五個觀點。這是我們以文化教育中心為例子，來探討傳統文化復興與大陸農村的文化建設時，不可忽略的重要面向。

上述分析並不是要說明文化中心對當地農村沒有影響，而是要說明，湯池鎮四萬八千人並不是鐵板一塊，對整個湯池農村來說，文化中心的影響力無法全面彰顯的原因為何。事實上，持續與中心接觸做為示範點的村落，其鄉風文明都有一定的進步，這就足以突顯文化教育中心的傳統文化教育對湯池農村的意義，傳統文化對農村文化轉型的可能啟發。某村的村書記 D8 與筆者說，「村裡有很多愛亂罵人、鬥嘴的老人，中心下鄉講課後，他們的脾氣都變好了」；資深村長 D17 說，「以前不學習五千年文化，很多人都打麻將、賭錢，開始飲酒取樂，你說打麻將搞窮了，他就到山裡面去砍樹什麼的，破壞環境。現在這風氣被扭轉過來，撿撿垃圾，種種莊稼，就很好」。一位八十多歲的老奶奶則向筆者表示，大家都喜歡上課，「中心老師好耶，他們還會給我們梳頭髮、剪指甲、問候我們」，藉由中心的下鄉，不只可以聽課學習，還可以與比較遠的鄰居話家常，資深老師 T3 就說，

下鄉也有一種潤滑劑的作用，就是促進鄉民彼此之間的聯誼，因為在課堂裡，平常沒有這個課，他們見面的機會都很少，或平常很少往來，可是透過這個機會大家可以齊聚一堂，無形中增加了可以交流的機會，這也是促進一個社區或是一個鄉村在現代經濟發展，或是有電視節目的這種，把時間給占去一部分的情況下，另外一種聯誼跟交流的模式。

而且，當生活在農村裡的人有所改變時，也會影響到他們在外打工的親戚，資深村長 D17 就說，「家裡面搞學習，在外打工的人打電話回家知道家裡這麼好，他也要翻翻書嘛！我們要是九億人民都這麼幹，自然而然都和諧了，不用公安，不得了了。」

所以，中心下鄉的意義不能只從「是否有全農村的改變」來理解，因為，風氣得到潛移默化的改善、農民因此有更多互動與娛樂，都是有其意義的，積極分子 D6 和資深村長 D17 就認為：



中心採取這模式是很好的，他們要是把傳統文化的重點放在農村這一塊，一定可以繼續辦，而且能發揚光大。現在改革開放三十年，農村是重中之重，大多數農村人都不學習，只想賺錢，所以中心的傳統文化很重要。農村要推廣文化是很困難，中心可以慢慢培養農民對文化的興趣，有興趣就好辦，就會有輻射的影響...沒有人去推廣傳統文化，農民不會自己懂的！要有決心去做，慢慢來就都能到位，這樣辦就可以起來。只可惜中心做的時間太短！

關於這方面的啓示與意義，我們會在第七章第一節詳細討論，並與前面的文獻進行對話。

(二) 升旗儀式

升旗儀式是文化中心還在馬槽時就開始舉辦了，除了升旗、唱國歌外，中心老師還會在升完旗後分享一則德育故事，⁵²或分享湯池人學習《弟子規》後的變化，叫做「國旗下的演講」。這個活動一直持續到中心關閉，而在馬槽時的升旗典禮，因為體諒來參加的鄉親多要走三十多分鐘的路程才能趕上六點半的升旗，所以中心也會發放「素包子」當早餐，T3 老師回憶：

鄉親一開始都沒有排隊的習慣，我們就教他們怎麼排隊，那他們排隊出去的時候呢，我們就在門口一人發一袋包子給她們，給他們鞠躬，他們就很高興呀！他們沒想到來升旗還能得到這個東西。我們本來考慮讓來參加的人方便，可是卻意外地變成湯池人民想要來參加升旗典禮的一個動機，一傳十十傳百，我們是一星期升旗一次，所以就有很多人聚集來這裡。後來發包子的慣例在搬到鎮上就停止了。


發包子對當地農民而言是一個強大的誘因，就有住在淨居院旁的馬槽村民跟筆者說，「怕人不來升旗所以發包子耶，發包子人就多了，不發人也不少，但忙茶葉的時候人就少了，沒多少人參加！」顯然一般老百姓可能都以為中心是刻意發包子，不過這也讓鄉親們在無形中參與了中心的活動，以及接受一種比較文明的規範。

搬到鎮上後的中心也持續舉行升旗典禮。我們前面說到，中心剛進到湯池時被許多當地人誤解，除了宗教外，另一個原因就是政治，「因為當時（2006年）正是陳水扁與中國大陸處於高度緊張的時候，就有傳言說，建立中心的楊淑芬是民進黨的」（D1），而這是絕大多數大陸民眾不能接受的（少數支持民主、反對

⁵²如：「《長孫規諫》，長孫皇后如何規諫唐太宗，如何母儀天下，如何盡一個妻子的本分」。

共產黨的人例外)，因為在他們眼裡，民進黨就是企圖「分裂國土」、「罪不可赦」，在筆者的訪談中，許多關心政治的鄉親也向筆者表達出對民進黨的厭惡和對兩岸統一的渴望，他們甚至認為，「中心既然講傳統文化，就應該多談談兩岸統一的事」(D9)，或者「你們學傳統文化的台灣人，應該要支持兩岸統一」(D6)，由此可見，政治立場是台灣人在大陸推廣傳統文化不得不面對的問題。因此當時就有鎮民抱著「看你們升的是什麼旗」的心態來參加升旗典禮，等到在現場看到升起的是「五星紅旗」、音樂奏著「義勇軍進行曲」、嘴裡唱的是「起來！不願做奴隸的人們！...」加上中心老師的熱誠和國旗下的演講等等，於是這位鎮民才「比較安心了」！事實上，如這位鎮民，許多一開始對中心抱持強烈懷疑的鄉親，後來幾乎都成了中心在當地的支持群眾和得力助手。

(三) 傳統農業實驗



傳統文化教學的另一項重點是推廣傳統農業，文化中心認為，「現代農業爲了滿足人們對農作物高產率的追求，創造違反季節性生長的農作物，不惜使用大量化肥，並且噴灑各種農藥，來達到防止害蟲的目的。這些增產手段不但嚴重干涉自然的平衡，破壞表土資源，造成地下水、空氣嚴重污染的惡性循環，最後更毒害了人們的健康。」(廬江文化教育中心，2008：43)爲了證明中國傳統農業可以爲現代生態危機提供解決方案，文化中心買下旁邊的二十九畝地，取名「和豐園」，並設立農業部進行「和諧」實驗。爲什麼說是「和諧」的實驗呢？因爲這場實驗體現了中心的理念：人與自然可以和諧相處、人與昆蟲可以和諧相處。

「人與自然可以和諧相處」指的是，在不施化肥的情況下讓作物生長得很好。一開始，當地農民並不看好中心能在原本很貧瘠的土地上種出東西，而且還不使用化肥，不過幾個月之後，當中心把這些種好的菜送給鄉親時，許多農民都感到驚訝道：「這菜怎麼長的這麼好？這麼大？」萵苣大的有兩斤重，香瓜最大有八

斤重，這是怎麼做到的呢？

許多大陸的學者專家、農民也已經察覺到噴灑毒藥、使用化肥對土地的永續耕作是一大傷害，為此，一些有志之士投入到生態農業建設的行列，三農專家溫鐵軍是其中之一。他在當時的「晏陽初相村建設學院」也進行了生態農業的樣板，然而不施打化肥的結果是，第一年長出的西瓜只有拳頭大小，溫鐵軍說，「因為這是從剛剛開始恢復地力的土長出來的，只有這樣才能脫毒。」為了幹出一個生態農業樣版，他不在乎前三年的虧損，「長期使用化肥的結果，就是地利下降到不多投化肥就沒有產出，土壤已經板結甚至鹽鹼化了」。至於如何防治蟲害呢？溫鐵軍也不施打農藥，而是想辦法用生物防治。三年後的結果是，其有機作物的產量，已經和用化肥的產量差不多了（溫鐵軍，2007）。

筆者在這裡舉出溫鐵軍的例子，是要與「和豐園」作一對照，湯池的農民並不知道文化中心是如何將貧瘠的土地提高產量的，因為就正常情況來說，第一年的產量和作物大小應該和溫鐵軍的實驗類似才是，所以當地農民的結論是：「在和豐園裡種菜的人，心都比較好」（廬江文化教育中心，2008：45）！不過心好還得有好方法。資深老師 T1 和 T3 都提到，「和豐園本來很貧瘠，連挖都很難挖動，我們爲了很快速的去改良貧瘠的土，買了很多的有機肥，譬如說像雞糞、豬糞，成本很高，這是一般農民負付不起的，可是和豐園對我們來講是個不一樣的意義，所以我們投了一般農民認爲不可能投入的經費成本去改良土壤。因爲我們看到現在的農業已經沒辦法回頭，農民不是不了解農藥、化肥不好，他都了解。可是他如果停下來，他這一年的收成就會大大地打折扣，現在已經到了惡性循環的過程，所以這些問題不是簡單的改變與不改變的問題。我感覺這裡政府要投入補助，或可能要有人來組織，弄合作社賣到城裡去，才會有人這樣子來做」。

至於中心不施打農藥的解決方法則和溫鐵軍不同，因爲中心相信「人與昆蟲可以和諧相處」，「我們想到在不使用農藥的前提下，如何減少蟲害？或許開闢一個專區（取名特色餐廳），種植蟲子最喜歡吃的蔬菜品種，真心「邀請」它們享

用，或可以解決問題。沒想到這個方式後來收到極大的效果，蟲子很集中地出現在「特色餐廳」裡用餐，很少跑到區域外亂吃」（廬江文化教育中心，2008：43）。

此處背後的理論根據就是我們在第三章第四節提到的「落實《弟子規》與災難化解」，文化中心爲了要證明此一理論爲真，因此便做了這項實驗，由此也能看出文化中心的行動與其理念有著高度的一致性，譬如我們第三章說到文化中心的重要理念「學儒不等於儒學」，中心老師在下鄉講課時也是努力把這套文化演繹在與鄉親的互動中；而此處爲蟲開闢專區亦是，也因此這塊示範田還做過「搖滾音樂對壘經典誦讀的白菜生長試驗」，即一塊作物聽《弟子規》誦讀生長，遠處的另一塊作物聽搖滾樂，結果發現聽《弟子規》生長作物的顏色比聽搖滾樂的更翠綠。這些實驗和宣傳對中心老師或外地信徒們來說，都增強了他們對傳統文化的信心。



（四）鎮上活動

隨著文化中心在鎮上新大樓的逐漸完工，中心逐漸把教育對象從農村轉移到鎮上，這一方面是因爲地利之變，另一方面也如前述，中心沒有辦法再全面下農村講學。爲了與鎮民有良好的互動，推廣傳統文化教育，中心在鎮上展開一連串的教學活動，如於鎮民學校開課、在綠色課堂唱歌，以拉近與鄉親們的距離。而隨著文化中心的名氣日漸擴大，從外地前來參訪的人日漸增多，他們或短期居住、或長期居住、或買房子、或組成「志願隊」習勞力行等等，也無形中帶動了鎮上的經濟發展或鄉風文明。

1. 鎮民學校

鎮民學校於 2006 年 3 月開辦，每日上課，一開始的地點是鎮上的希望小學，課程內容如家庭教育、夫婦之道、婆媳相處、聖賢故事、德行教育與人際關係、

中國文化與企業管理、科學的健康飲食觀等等，上課的老師來自中心內部經過培訓的人員，利用這一方式，不僅可以讓鎮民聽聞到傳統文化課程，還可以訓練中心老師上臺講課的能力。

與在農村推廣傳統文化一樣，一開始在鎮上開辦的鎮民學校也是只有三三兩兩的鎮民，不過隨著文化中心老師在鎮上撿垃圾、見人 90 度鞠躬、發送中心的教學光碟，和許多鎮民的口耳相傳，鎮民學校的人漸漸增多，甚至到了座無虛席的盛況。從許多個案訪談（媒體報導、文化中心出版品和筆者的田野資料）中我們可以發現，鎮民們對文化中心所闡述的傳統文化內容多有體會，資深老師 T3 說：

怎麼孝順父母、夫妻之間怎麼看對方的優點，「各相責天翻地覆，各自責天清地寧」、行孝不能等、行善不能等，就這些很有力的老祖宗留下來的智慧言語，都深深根植在這些民眾的心裡，而且他們聽了覺得有道理，就立刻去做，做了，馬上就得到回饋。

一位屬名「林蘇」的鎮民則說：

現在基本看不到吵架了。**换位思考**還是很有道理的。老師們在婆媳關係課堂上說的，如果每個婆婆都能將自己的媳婦真的當作自己的女兒，每個媳婦能將婆婆當作自己的媽媽，那婆媳關係哪有不好的？老吾老，以及人之老。雖然大家知道這句話，但是**真要實踐還是需要人指導的**。

和一般推廣儒家文化者相比，「實踐」是文化中心很突出的特色，並不是說其他推廣儒家文化的團體不實踐，而是指實踐的內容不同。從這裡我們可以明顯看出文化中心的「實踐」強調在五倫關係的處理上，使之和諧，和諧的方法又是

以「自己」做爲圓心，強調要自己「落實」聖賢教誨，自然能夠感動周遭的人，就是說要「盡道」(做好自己的本分)，而不要「要道」(要求對方做到他的本分)，才能「得道」。而中心老師就用淺顯的語言、有力的哲語和動人的故事，把這些道理娓娓道來，往往感動台下的鄉親，當地耆老馬賢松說：

第一次在文化中心附近，就看到文化中心有個標語「學為人師，行為世範」，我抬頭一看，大吃一驚，我有好多年沒看過這一類的哲言。第二次，我到湯池學校聽了一次課，臺上的女老師在講倫理道德，講到父母對子女的疼愛，講到最生動的時候，她泣不成聲，居然講不出話來，三十幾歲的小老師在上面講課，熱淚盈眶，我這個七十多歲的老學生在下面聽，老淚縱橫，我的心裡又受一次強烈的震撼。(中心茶話會紀錄片)

除了上述正規的講課內容外，中心還在鎮民學校開設才藝班。我們知道，農村留守的主體不外乎婦女、小孩和老人，順口溜「386199」便是指這群人，也因此文化中心辦了很多活動豐富他們生活。「在教學的過程中，中心努力嘗試用喜聞樂見的形式，讓傳統文化走進鄉親們的生活。學習才藝，一方面可以讓孩子們遠離網吧、電子遊戲以及其他不利於身心成長的環境；讓老人們『老有所樂，老有所用，老有所安，老有所養』；另一方面，又可以提升鎮民的人文素養，頤養性德，陶冶情操。」於是中心在鎮民學校先後展開多種才藝課程如書法、篆刻、合唱團、太極拳等，還成立快樂老人俱樂部，「極大地豐富鎮民的文化生活」。(廬江文化教育中心，2008：31)

與中心其他的教學活動一樣，這些才藝課程都是免費的，連小朋友寫書法需要的文房四寶、篆刻需要的石頭也都免費贈送，不只如此，寫得好的小朋友還予以獎勵，筆者就看到老師發給小朋友的卡片如「過關獎」卡(上面寫著「克服困難，就是藝術」)、「挑戰」卡(能接受鍛鍊，才能提升自己的實力)、「努力獎」

卡（努力才能成為有用的人），都被他們加以珍藏。此外，在教授才藝課的同時，也進行《弟子規》與生活教育等德行教育，這是中心一貫的教學方式，因為「德行是根本，才藝是枝葉花果」，不管是書法篆刻，還是老人俱樂部的編織、音樂課程，都是同時學習才藝與傳統文化，一位參加編織課程的婦人 D10 就告訴筆者，她們在編織時也邊聽「幸福人生講座」的碟，「聽了之後好了很多，以前隨便小毛病就吵架，現在好了很多。蔡老師講得好！」望著自己親手編的蓮花，她說，「我不只是學到了一門手藝，重要的是學會了怎麼做人。」

而強調「一門深入，長時薰修」學習方法，則表現在楊淑芬老師要求小朋友至少要點一萬個「點」，才能練習其他筆法，據老師說，這個動作可以使人的心靈，達到一種「靜」的境界，進而才可以揮灑自如（石飛、雪山，2009）。至於篆刻更是書法班的進階，必須要在書法造詣上達到老師的要求，才能進入篆刻班學習，當然，這也是文化中心教學理念「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」的表現。這兩門小朋友的才藝課在鎮上可說是大受歡迎，小朋友也非常認真學習與練習。隨著他們的作品一一問世，以及 2007 年初的春聯義賣的現場揮毫，讓鎮民當場見識到小朋友的書法造詣，驚嘆只有半年多的時間就可以把不會寫書法的小朋友教到如此境界，許多家長都紛紛將小孩送到鎮民學校學習書法，甚至也有大人想前往學習。而同時學習才藝和品德，也讓這些家長感受到孩子的轉變，「幹事變得勤快了，而且不頂嘴，懂得整理家務、幫忙家事」，家長 D11 高興地說。這段時間裡，當地小朋友和文化中心與楊淑芬老師培養出深刻的感情，「當時楊老師要離開湯池時，許多小朋友都依依不捨，還哭著希望老師能留在湯池，繼續教導他們書法和篆刻」（D11）。

除了小朋友的才藝班外，鎮民學校也於 07 年年中為老人和婦女們開辦才藝班「快樂老人俱樂部」，地點則從希望小學搬到中心對面的舊鎮政府辦公樓，這是一位廬江的徐女士出資買下送給文化中心和全湯池鎮民的。「老人班」由從前做過「文工團」的老人主持，在當地組織合唱團、國樂團和戲劇團。透過這種形

式把老人們聚集在一起，和中心的一些活動做結合，譬如在九九重陽敬老晚會上登臺表演，老人們便會積極準備節目。其他的才藝課如編織等課程，婦女和老人還可以藉由編織增加收入（中心會向他們收購編織物品）。此外，老人們還組隊到鎮上撿垃圾，穿著中心發的馬甲，背後印有「從小事做起」、「和諧世界，從湯池做起、從我心做起」的文字，許多人看到中心老師和老人在路上撿垃圾，也都不好意思再亂丟垃圾了。一位年輕人（D12）就說，「**老人也發揮一定的影響力**，本來在家沒事幹，就打麻將，現在組織起來去唱歌的、做文藝活動、撿垃圾，做些對身體有益的活動」。藉由這些活動，老人們有了可以發揮的舞臺。

湯池老人是對文化中心最想念的一個群體，中心在節慶時發放敬老金，讓老人們有娛樂活動和表演舞臺；在課程中推廣孝道，使得年輕人和小孩子懂得孝順長輩；老人聽了課也了解到「不能寵孫子」，畢竟隔代教養在湯池也是普遍情況。有些年輕鎮民聽了中心的課，瞭解到「孝順父母的重要」，⁵³而且中心帶來的經濟效應讓他們可以在鎮上工作（如開麵包車⁵⁴），雖然薪水比在外打工低，但是可以就近照顧父母、子女和學習傳統文化，這些都讓老人們感到高興。「『中心的好處講都講不盡，把我們這些老太太都給想死了』，汪世蘭拽過桌上一塊毛巾擦眼淚。沒有中心的日子，汪世蘭除了打麻將就是睡覺」（馬沙，2009：115）！

隨著文化中心的名氣日漸響亮，許多人慕名而來中心參觀，也到鎮民學校學習上課，因此鎮民學校的教學課程除了影響當地鎮民外，還輻射到周圍的一些衛星城市。「在鎮民學校開辦約3個月後，就有周圍一些衛星城市的人，在週六、

⁵³ 此類故事不少，如村民方建華說：「我以前對父母非常不孝，甚至大年三十還把他們趕出家門，聲稱：『這是我的房子，你們沒有權力住。』...我以前覺得，照顧老人是一種負擔，學習後才明白，回報父母的養育之恩，讓老人安度晚年，是做子女的快樂跟福氣。」鎮民張大樹則說，「現在與父母在一起的時間**就像是奧運會的倒計時一樣**。如果沒有對父母盡到孝，以後懊悔都來不及。以前我是最不孝的人，現在學習了傳統文化，就要起到榜樣的作用。我也努力要這樣做。」

⁵⁴ 七人座小客車，是鄉村發展出的獨特交通模式，沿路載客，邊叫喊邊按喇叭招攬生意。湯池的麵包車往返於廬江縣城和湯池之間、或是湯池的偏遠村落。現在鎮上大約有七十多輛麵包車，每天從早上四點開始跑到晚上，開學後很多住在廬江縣城與湯池鎮城間的學生，由於要到湯池鎮讀書，所以也都會坐麵包車，而湯池本來就是觀光好地方，又有溫泉，現在又是重點發展區，許多外人都到這買房子，也因此他們的生意不錯。麵包車不同於計程車，計程車起跳五十元，只能坐四人，而麵包車前面加條凳子可以坐到十二人，淡季一個人收五元（單獨包車直達要價三十元），春節假期是旺季，收20元。一個麵包車司機月收入大概是三、四千元人民幣。

週日，甚至週五晚上先住到湯池，爲的就是上鎮民學校週六、週日的課程，因此鎮民學校在週六、周日時安排很多的師資，課程一般以企業、教師和家庭教育爲主，同時開好幾間教室，好幾個老師在上課。許多家長也把孩子一起帶來學習，因爲鎮民學校也有兒童才藝班和《弟子規》的課程。如此一來，鎮民學校的功能就被提升了」(T3)。許多沒辦法參加幸福人生講座又想體會傳統文化魅力的人，還是可以到鎮上暫住，參加鎮民學校的課程。

2.綠色課堂

綠色課堂是位於馬槽河畔的一個露天廣場，在中心還沒利用這一空間時，每到晚上，老人們就聚集在這裡打麻將，最多的時候曾經擺過一百多張麻將桌。後來中心們將此處改成了課堂，用音樂、《弟子規》教人，如今，這裡已經是鎮民們的娛樂中心，它通常在早上播放《幸福人生講座》系列、黃梅戲等當地歌謠，傍晚在當地學生放學時播放德育動漫，晚上則由老師講課或「好歌大家唱」，這些歌曲內容與幸福人生講座時唱的歌大同小異，也會請當地民眾一起共襄盛舉，參與表演。那麼，當初怎麼會在開辦鎮民學校後，又開設這露天課堂呢？這是因爲中心老師發現來鎮民學校的人都是固定的，於是他們就了解其中原因：

原來很多人不敢進到這裡面，因為這些農村的人其實比較閉塞，而且有時候比較不願意被拘束，甚至於很多鄉親還有一種誤解，以為進去要錢，所以不敢進來。因為這些原因，所以做了綠色課堂，沒有圍牆，是開放的。在綠色課堂裡面，任何時候他都可以加入和離開，可能也沒有椅子，他可以席地而坐或站在那裡，沒有任何模式和形式，所以我們在綠色課堂很隨興。(T3)

可以看到，綠色課堂是文化中心在湯池在地化的一個表現形式，特別還與共

產黨打天下時的方式類似。如同鎮民學校，綠色課堂也是外來參訪者必參觀的地方，也因此中心最火紅時，到了晚上，通常會有大約會有三、四百人擠在約 70 平方米的盛況。

3. 外來參與者：力行志願者之家與其他

中心除了吸引各地來參觀的遊客和學習者外，也吸引了許多志同道合的人到鎮上租房子。2007 年時，曾有七、八個人爲了力行傳統文化，志願從打掃湯池街道開始，他們從中心門前的迎賓西路開始掃起，然後再每人掃一條街。「服務隊」之名日漸遠播，加入的人也漸增，爲瞭解決用餐問題，他們集體在武峻同家吃飯，這時武峻同想了一個名稱來統稱這些人叫「力行志願者」，他說，「『力行』的內容是《弟子規》等傳統文化，力行的主體就是這些『志願者』，這其中也包含了『行願』的意義」(W1)。「力行是一種修己達人的精神，濟世的精神，正是當今社會所失而華夏復興必需的」(光明網，2008)。

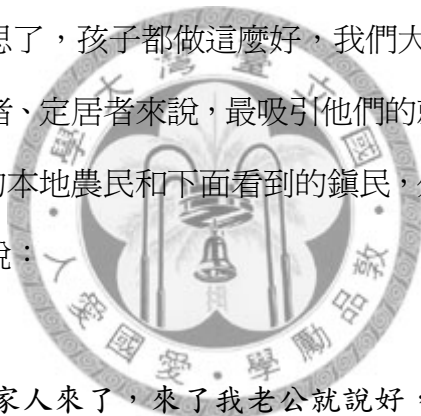
30 多歲的武峻同是江蘇鹽城人，大學畢業後經營建築裝飾工程公司，在網上並實地瞭解了文化中心的有關情況後，就關閉了公司，帶著幾年來掙的錢及家人來到了湯池(光明網，2008)。爲了要解決「力行志願者」的居住問題，並讓外地參訪的人不用租屋，武峻同決定要籌辦「力行志願者之家」。2008 年 1 月份，他在和平街掏錢租下的三層小樓房中成立「力行志願者之家」，志願者們自己沏牆焊接，所有日常生活用品(如被子是志願者一針一針縫製的，水井也是志願者一鍬一鍬挖的)能自己做就自己做。

隨著來中心參訪的人愈來愈多，也有愈來愈多的人加入他們的行列，並捐錢給他們，如大學老師、公司老闆、服裝設計師、剛畢業的大學生中學生、普通農民……都來到這裡參加義務勞動。此外，他們還接待許多不能住在中心的遊客，這些遊客有三天的參訪期可以住在志願者之家，決定之後是否留在這裡，若願意留下，就會被分派到個個組學習力行，如農藝組(田是租的，一年一千元，主要

是給志願志者們鍛鍊用)、習勞組等等，期間不收任何費用。他們每天五點開始分享力行心得、掃街，接著讀經、早飯，然後開始一天的習勞力行，表現好的人會被放七天假期，不用習勞，而是到另一處好好用功讀經典和看光碟，因為後來志願者之家開始承擔起向中心以及其他企業輸送師資人才和義務勞作的任務，需要更多全方位的人才（W1）。

除了很多年輕人住在湯池做志願者外，湯池鎮上還吸引了許多家長攜兒帶女前往湯池學習，其中，有很多是教不動小孩的家長。⁵⁵許多家長都表示，現在的小孩實在不好教，來自上海的一位母親 W2 說，「現在的小孩都像小少爺一樣，要什麼就得買什麼，不買都不行，好多東西都在要。我現在領會到老法師說要從娃娃抓起，要真幹這句話，讓這些孩子都能一個個走上傳統文化社會，孩子好了，家長看了自己也不好意思了，孩子都做這麼好，我們大人也要改掉些習氣。」

而對這些外來參學者、定居者來說，最吸引他們的就是湯池的學習風氣和氛圍，比起我們前面看到的本地農民和下面看到的鎮民，外地來的人往往抱持著更大的熱情，這位 W2 就說：



07 年初二我就帶全家人來了，來了我老公就說好，但回家又不幹。所以後來我就常過來，來得時候看廬江轟轟烈烈，人也好，超市裡面也不用人看著，喊他才出來，每家門都不用鎖，婆媳之間也處得很好，也沒有打麻將的了，人與人之間互相打招呼，人人見了都是這麼和諧，人人都是不用防備，不用去計算對方，**哎呀！真的好哇！**就是自然而然願意在這地方，真是羨慕人！這種幸福沒法用語言來說。我覺得到這地方，聞到佛法、聞到《弟子規》，受了中國傳統文化這種教育，在這種和諧

⁵⁵譬如來自東北的一位母親，她的女兒才十四歲，上網聊天後曾經離家一月不歸，母女關係很不好。後來這位母親帶著女兒來到湯池時，女兒大鬧著要離開，並表示，只要有五角錢，打一個電話就會有人把她接走。無可奈何的母親只好求助於志願者之家的老師。她們住進去後，女孩拒絕和任何人說話，把自己關在房裡。但後來她很快就和幾個孩子玩到了一起，而且還和大家一起洗碗，這位母親的眼神裡滿是難以置信，因為「女兒在家裡什麼都不幹的」，原本接近崩潰邊緣的她，臉上因此漸漸有了笑容（中心內部資料）。

環境生活，是人生最快樂最幸福的事，我真的陶醉在裡面。

類似的「外來移民」不在少數，他們的身分也不盡相同，或在當地買房子、租房子，因為是文化帶動經濟，因此在這麼多人湧入湯池鎮的情況下，對當地的經濟和文化都產生良好影響。

4. 鎮民的看法：

(1) 帶給湯池「名氣與財氣」：

由於文化中心主要把焦點集中在鎮上推廣傳統文化，加上鎮的人口密度較高，不似農村分散，鎮民的生活條件確實也較農民好，因此在鎮上推廣傳統文化的成效與評價，整體說來是比在農村成功的（雖然鎮民也都說，我們這兒就是農村）。從鎮民對文化中心的評價、理解和想念我們就可以知道這一點。就客觀的情形而言，鎮民多肯定文化中心大大提升了湯池的知名度，⁵⁶帶來了人潮、錢潮，拉抬了當地經濟，許多鎮民紛紛把住房改建成小旅館，有些餐廳改成了**素食館**，而外地人口的移居也讓當地紛紛建起了新樓房，⁵⁷這讓當地年輕人不出家鄉就有工可以打。總的來說，經濟的效應是上至地方官，下至與中心沒什麼接觸的鎮民，都有所肯定的。

(2) 帶給湯池「福氣」：

(I) 環境整潔

除了中心老師外，志願者之家也組織清潔隊，把鎮上的街道包幹清掃。很多鎮民表示，「看到中心老師在後面撿（垃圾），就不好意思丟了嘛」！一個有趣的故事發生在當地名人張大樹身上，他剛加入撿垃圾的行列時，被諷刺說：「在撿黃金

⁵⁶ 耆老 D1 就說：「不只是全國知名，而且是世界上知名」；「全國各地不知道廬江的人們和世界各地不知道安徽的人們對湯池小鎮津津樂道」（馬沙，2009：111）。

⁵⁷ 這個小鎮四十多家賓館和家庭旅館接踵出現，商品房價格由原先的每平方米幾百元漲到 1300 元左右，新建的百萬元一棟的別墅沒多久就賣出去一百多棟（馬沙，2009：111）；90 多輛出租車、20 多家書店（多賣教科書和一些經典）（D2）。

嗎？」張大樹告訴他們，「我撿起來的比黃金還貴重，撿起來的是做人的根本，是我們湯池人的道德！老師們幾千里來幫忙撿垃圾，你們醜不醜啊？」當他這麼一說，這些人臉都紅了，連忙說：「馬上掃，馬上掃。」類似的故事還有很多，當地一位大學生 D12 告訴筆者：

我現在如果吃完東西，就會拎著垃圾找垃圾桶，我想我以前也沒有這種意識，不會去想這個，也沒想過，覺得方便就好。現在如果叫我亂丟，我會覺得不好意思，覺得有人在盯著我想：這個人真沒素質。

會覺得「亂丟垃圾沒素質」，多少代表這位同學已經內化了這套文明與習慣，她還表示，「湯池人現在丟垃圾的少啦！素質比其他地方高一點，像以前人家門口都不會掃」，而現在不僅會掃，主要的大街上我們還可以看到每一家放出來的垃圾桶，供行人丟垃圾，這是以前見不到的景象。

（II）精神文明


從上文得知，文化中心爲了用傳統文化豐富當地人的精神生活，辦了很多活動，這些活動多少取代了原本的打麻將和看電視。耆老 D3 就說，「鎮上以前沒有什麼活動，組織也很少，就是在黨的領導下嘛！中心來以後就有活動空間了，提供了平臺讓大家交流，帶動了民間的互動，有表演，以前都沒有，樂趣多了。」。這些活動不只打發了原來無聊的閒暇時間，也讓許多人的生活更加充實有意義，甚至有老人因爲學習《弟子規》，而開始「識字」，「過去兩眼黑呼呼的，現在識字了，像重見光明」（馬沙，2009）。

此外，中心的教學對小孩教育的影響也很大，鎮民 D10 就說，「很多小朋友都獨生子，要是沒有受到《弟子規》的教育，正常來說都牛的很，你跟他講話他都不會聽的，所以《弟子規》對下一代教育起了很大的幫助。因爲你看現在都把

獨生子看得很重，媳婦要打小孩子婆婆都不給打耶！講兩句都不行。現在學了《弟子規》，很懂事，很有禮貌，又會洗衣服、又會洗碗，事事都會做（開心的大笑）... 婆婆也知道不能寵孫子了。」而「很多外面打工的回來，看到小孩子這麼禮貌，變化這麼大，他自然而然也受影響！」

對年輕人和中年人來說，學習到最多的就是對父母親的孝順，這方面的故事相當多，譬如原本脾氣暴躁的張大樹在上完課、進入中心工作後，有一天回家便打溫泉水幫父母親洗腳，持續到現在。鎮民 D13 就說，「以前是知道孝順，但對細節不注意，以為給錢就是孝順，現在不是，包括言語對父母的恭敬，對父母的順。因為潛移默化，這個境教，環境很重要」。

由此可見，多數有接觸中心的湯池鎮民，對於中心在當地從事的精神文明建設，有著高度認同，而且對湯池乃至於中國，都很有意義。耆老 D9 就說：



文化中心來這裡後，人民的思想變得愈來愈豐厚、純樸，本來是很純樸，但一個文化大革命把文化的發展...，然後後來的經濟建設發展，一切向錢看，就把這個文化就弄得差一點，很多人都把孔孟之道淡忘了。文化中心來這邊開展、來推廣教育，鎮民的思想覺悟了，對中華民族的傳統文化、老祖宗的孔孟之道，特別是三字經呀、弟子規等等，通過這方面的教育感化了，人民素質有所提高，人與人之間關係、道德品德都得到了改變，講禮貌了、講文明了，都受文化中心影響。文化中心做了大量的工作，是深得人心的，也是符合中國國情，現在不講倫理道德、不講道德水準是不行的，一個國家沒有精神信仰和精神支柱，是不行的。

這裡我們看到，D9 把文化中心的精神建設，放在中國的歷史和國情底下，也就是在文革和改革開放後，人們普遍需要精神信仰，而中國傳統文化可以補足這方面的缺陷，即使人們已漸漸淡忘這些內容，但通過湯池實驗，證明這仍是可

行的。這部份我們在第七章第一節會再細說。

（Ⅲ）和諧

一筆常見的報導是關於文化中心進駐湯池後，湯池的離婚率與犯罪率均明顯下降，離婚率部分，2005年時有48對申請離婚，29對判決離婚；2006年有45對申請離婚，只有14對判決離婚，離婚率下降了48.5%，「在湯池鎮，還流傳著這樣一則關於『幸福人生講座』的故事：一對夫妻到法院離婚，法官了解離婚原因後，讓他們先去聽聽『幸福人生講座』，結果，這對夫妻聽過講座後，手拉手離開了」（T3）。中心老師還說，這14對離婚的人，都是長年在外打工，並不住在鎮上。至於治安案件則下降了47%。

對於這樣的改變，許多鎮民表示高興與肯定，耆老D3就說，「現在基本上沒有吵架的，以前吵架的多喔！還有打架的！所以髒亂吵鬥，這個基本上改善很多。我兒子在廬江，那個腳踏車停在院子裡，還被小偷用繩子把它吊走了，你看在湯池沒有看到過，一件都沒有，這原來有的，**可以說相當普遍**，但現在都沒聽說了。現在離婚率也少了，農村也有離婚，一開始鬧打架，後來離婚的，這兩年下來沒聽說過。**聽了課之後許多人自我批評**。以前一到夏天，一群人就在小樹林打麻將，打著當然就吵架了，這是必然的。現在打麻將的也少得多了，在家裡面打的也少了。現在打麻將的地方變成一個教室」。

除了離婚率、偷竊、打架這類現象減少外，中心老師和一些常接觸的鎮民也培養了深厚的情感，在筆者訪問途中，不時有人詢問「中心何時會再開呀？」還有鎮民D15向筆者表示：

我開店挺忙的，但我對中心的人是特別信任，譬如說我這抽屜經常就開著，然後就跟在這等影印的老師說，我要出去辦事，你們幫我看一下，這最少也有十幾分鐘，連鎖門都沒想過。有一天有個人來買個mp3忘

記給錢，結果後來他就打電話來說了很多不好意思的話，你說我們聽了也挺感動的，是吧？

一些鎮民對文化中心在湯池表示自豪，在外地唸大學的學生 D13 說，她的朋友聽她講到湯池現象，都想到湯池來看看；D10 則說，「外地人來都說我們這裡的人福氣真好」。

上述有關鎮民對文化中心的觀感，筆者並非只想用一年的數據和幾位訪談者所說的話，來證明文化中心造成當地的改變。首先，一年的數據並不是太客觀，⁵⁸其次，十幾位鎮民的看法也不能代表全湯池鎮。不過比較起農村，我們還是可以發現鎮民普遍與中心互動較多，對文化中心較理解，當然，他們也是文化中心在湯池的主要受益者，不管是經濟的或是精神的。總之，藉由這些片段的拼湊，我們還是可以看到文化中心在鎮上的工作，的確取得了一定的成效，能對農村文化轉型提供可能資源。



(3) 懷疑與建議：

在政府的支持下，大多數鎮民還是肯定中心在湯池的作用，許多黨員也覺得文化中心推廣的傳統文化與黨的理念是一致的，然而當愈來愈多人湧入湯池、政府對中心的態度由積極支持轉變成鮮少提及，然後到中心被迫轉型時，某些黨員也改變了他們原先的態度，鎮民 D13 就說，「原本還是我父親推薦我過來上課的，但後來他就覺得這不太好，不希望我再來，他跟他那些朋友（同是黨員）也這麼覺得，雖然我覺得不是這樣，但講到這他就會很激動，所以我後來也少提了」。至於大多數鎮民則表示，「不知道，也只能聽政府的」。與中心互動較多的耆老們，因為具有雙重身分——一方面是黨員，一方面是中心顧問——的關係，所以他們對中

⁵⁸ 筆者曾對此向當地官員求證此一數據和歷年數據，不過當地官員 D2 表示，「我們這裡是小鎮，政府沒有這些東西，而中心怎麼會有這些數據，我想他們可能是向其他單位（如法院、公安局）取得的吧！」。

心提出不少建議，這些部分留待第七章說明。

(五) 評選與表揚活動

爲了與當地民眾有更好的互動，改善鄉風文明，中心秉著「嘉善而矜不能」的理念，在當地推動各種表揚活動和孝親活動，如向 70 歲以上老人致贈敬老金；年終孝親祭祖—宣講「慎終追遠，民德歸厚」的道理；重陽節敬老愛老活動；結合相關節日表彰好媳婦、好婆婆、好母親、勞動模範、模範青年、好兒童、好爸爸、孝子、孝女等道德文化活動等（劉余莉，2006）。「百花村婦女部主任嚴從鳳說，雖然以前村裡也有一些道德宣傳活動，如評選『五好家庭』等，但只是做做文字材料，發發獎牌，並不爲村民重視」（湯耀國，2008：47）。在這過程裡，中心也很謹慎地將自己放在地方政府的協助者和配合者的位置上，在活動和宣傳中突顯地方政府的力量的主導地位（易海威，2009：17）。

其中，在當地引起較爲強烈反響的便是爲全鎮 70 歲以上的老人（2400 多人）一戶一戶於年終發放「敬老金」。有的老人把敬老金放在「毛主席」像的下方，並告誡兒孫「再窮也不能花」，要把它當「傳家寶」；另外來有像「孝子的敬老金」的故事，⁵⁹不過大多數的情況是：

那更多的是老人是本來很貧窮，可能孩子對他不那麼的孝順，所以當收到這五十塊，這對他來講是非常豐厚的一個紅包，我們看到很多老人是流著眼淚收下這個敬老金。...整個過程當中我們看到兩種現象，有的是孩子很孝順，扶著他來領敬老金，然後他很快樂；另一種是我們送敬老金過去時，看到孩子有一點**慚愧**，那這這就已經在激發人的一種善良的

⁵⁹有一個老人說，去年兒子幫她領過，今年要來領，但我們看她身分證還不到 70 歲，我們的老師就立刻打電話回中心請示能不能給她，我們就覺得這是一件孝子的心意，然後當下就決定破例啦！也不要戳破讓她難過。等她兒子回家後發現，才告訴我們說，他的母親去年看到人家都在領，自己沒有領心裡就是很難受啦！他的兒子就包了一個給她，說是中心給她的，所以這個「孝子的敬老金」的故事就傳開來了。（T3）

本性，你只要做出對的，他就知道不對的，這就是行不言之教。(T3)

從這裡我們可以看到文化中心如何引發「羞恥心」—這個儒家文化獨特內容—的教學。隨著這些教學與活動，孝順的風氣也在湯池鎮上漫延開來，到了第二年發放敬老金時，「就有當地一些開店的、銀行、工商團體，他們居然主動地找我們，說他們要捐一些禮品給老人抽獎，因為他看到我們第一年在發敬老金時，這些年輕人家裡的長輩拿到了敬老金很快樂，他們就覺得，你看這些人跟我們都沒有任何血緣關係，卻可能比我們對我們的父母還好，那第二年就想說也要表達一些什麼，所以有些人就捐了一些物品，成為這個活動當中抽獎的禮品」

(T3)。這些活動，除了讓當地氣氛更為和諧、讓人更為文明外，藉由活動過程中的抽獎、表演，無形間也強化了鎮民間的凝聚力。

第二節 幸福人生講座

幸福人生講座「以中華文化為教學內容，把古聖先賢倫理道德的教誨落實在五倫關係中...中華文化有著五千年的智慧、五千年的經驗、五千年的方法、五千年的成果，我們炎黃子孫沿著祖宗的足跡代代相傳，一定能走上幸福美滿的道路」(廬江文化教育中心，2008：48)。在這裡，「落實」中華文化與得到幸福人生形成了因果的關係，而這是有著五千年實驗的依據，蔡禮旭在上課時就常提到：

現代這些心理學的書、理論，它都只是某一個人跟某一些人的想法...這些思想觀念都還沒有經過時間跟空間的印證說它是真理，這時候你不可以隨便就去相信...我們中國老祖宗承傳的聖賢智慧已經四千多年，將近五千年，把整個做人處事的智慧早就已經列在經典當中，讓我們不需要花人生幾十年去摸索...《弟子規》的教誨，就把整個老祖宗四、五千年

的智慧綱領，整個掌握住了、抓到了。(蔡禮旭，2004b)

我們前面也曾提到類似的理念，就是文化教育中心認為，「傳統文化的教育是中國兩千多年長治久安」的重要原因。因此文化中心決定效法古人「建國君民，教學為先」，將傳統文化推展開來。

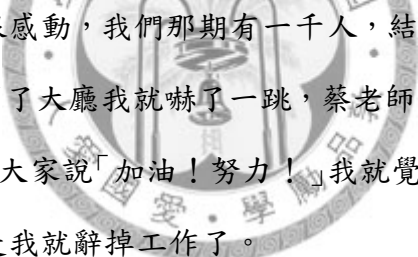
幸福人生講座便是在這樣的理念下舉辦的。全球對中國傳統文化、倫理道德教育有興趣的人都可以報名參加。講座的課程內容我們已於第三章簡單介紹，此處是要來看中心的具體行動。在講座期間，學員們除了輪流洗碗習勞，不用負責任何事務，包括房間清理或食宿等等，都由中心義工全權負責，而且教材費、學費等費用全免。所有課程開始前，先向孔子像行三鞠躬禮，接著向師長和上課老師鞠躬；用餐前，由中心義工們帶領學員們讀誦感恩詞，⁶⁰然後男女兩支隊伍，依次取飯，分開用餐；用完後用熱水涮碗喝掉，再送到洗碗處。惜福愛物還表現在「每個水龍頭下都放著臉盆」和餐廳的標語上。

此外，中心員工所穿的唐裝前後，印著「和諧社會，禮儀之邦」、「知恩報恩」的「標語」，同樣也是一種教育手段；走在中心，隨時有人向你鞠躬請安。這些舉止行為其實就是中心老師每天都在「力行」的，「怎麼吃飯、怎麼走路、怎麼睡覺、怎麼鞠躬」等等，對他們來說都是行處、學處，也因此當他們在學員面前演繹出來時，對許多第一次來參加講座的人無不震撼，加上在課堂上所聽到的觀念，「耳聽眼見」使得許多人在參加講座後的第三、第四天便改變了剛來時的態度，對中心人員的看法從「怪人」變成「好人」，從「虛偽」變成「感動」。

根據筆者的觀察和當地居民的描述，許多從外地來參加幸福人生講座的人都是「仰著頭進去，低頭哭出來」，我們從許多學員的心得報告可以發現講座對他們的影響與改變，甚至有人表示，「超過過去全部的所學」、「前所未聞，得到了

⁶⁰ 感謝父母養育之恩；感謝老師辛勤教導；感謝同學幫助與關心；感謝農夫辛勤勞作以及所有付出的人。

心靈方面的洗禮」、「對往後的生活產生難以估量的影響」，⁶¹他們開始從自己的身上找問題，因為老師們在講座中最常提到的其中兩句話便是「行有不得，反求諸己」、「各相責，天翻地覆；各自責，天清地寧」，在聽到老師們講了許多發人省思的故事後，⁶²很多學員開始懂得懺悔自己過去的不是，進而感恩原本與他們鬧矛盾的對象。這些學員的分享主要在每天課後由小組內部進行，直到講座最後一天，會邀請各組中最有代表性，通常也是張力最大、最感人的個案在會場進行分享。分享完後便是回顧這幾天的學習紀錄，看到臺上老師賣力地講課，幕後人員無私的奉獻，義工無微不至的照顧，自己在台下認真的神情，很多人都忍不住哭了，而在排隊離開會場時，所有工作人員和義工排成兩列鼓掌歡送大家，主要的講課老師則雙手奉上紀念品給每一位學員，並鞠躬表達感謝，期勉大家加油，所以當學員離開中心時，很少有人不是哭著出來的。T7 老師這樣告訴筆者：



參加幸福人生講座很感動，我們那期有一千人，結束時我們一起下樓，聽著跪羊圖的曲，到了大廳我就嚇了一跳，蔡老師全身是汗，他跟一千人每個人都鞠躬，跟大家說「加油！努力！」我就覺得老師太不容易了，我得幹點什麼，於是我就辭掉工作了。

這位老師在中心裡面並非個案，不少來參加幸福人生講座的聽眾上完課後，因為感動、歡喜，或自我改造的心理狀態，都想要待在中心，投身於弘揚中國傳統文化的行列。即使不能進到中心工作，他們之中也有許多人在回到自己的工作崗位後，努力從事這項工作，因為幸福人生講座分成如教師營、大專營、企業營

⁶¹譬如一位名叫彭俊玲的女士就發現，「自己幾十年來的人生觀點全部錯了，以至於自己前半生過的那樣坎坷。此後，她一次又一次的來這裡參學，並開始帶上已經畢業的孩子一起做義工。而現在『雖然沒有豐厚的收入，但過得充實而有意義』」。類似的故事有很多。

⁶²舉一個蔡禮旭老師上課時常講的故事為例：「有一個人看完《弟子規》講記覺得很好，就在很好的這一段加眉批，後面寫『媳婦要看』，再下一段又寫『兒子要看』，所以整本書都是別人要看，就誰不用看？自己不用看。真正我們在聽課當中，都要觀照得到自己的心念是不是在覺悟當中，在反省、在觀照當中」（蔡禮旭，2004b）。整個講座中有相當多故事，古今皆有。在講完這些故事後，老師們便會以一些傳統文化的經典名言來總結，環環相扣。

等等，也有專為湯池鎮民開設的講座，針對來參加的學員之不同屬性進行課程調整，每個營隊有不同側重的部分，譬如企業營就會側重老闆和員工的關係、講授「德本本也，財者末也」的觀念。使學員們回到自己的工作崗位後，能更得心應手地將所學和工作聯繫起來，更熱誠的學員則會利用不同的形式來推廣傳統文化，特別是以企業辦學的方式來推廣傳統文化，這些無疑都是在中心關閉後，以淨空法師/蔡禮旭為主體的傳統文化能在大陸繼續傳播的原因。⁶³

講座除了少數不同的課程設計外，大多數的課程都是相同的，我們已於第三章了解這些課程概要。事實上，幸福人生講座的核心內容幾乎都是以蔡禮旭的講課內容為主幹，其他講師多是在這個基礎上，配合自己的實踐經驗加以闡述。這是因為蔡禮旭在文化中心創立前，已經將淨空法師的儒家詮釋歸納出一個完整的系統，將一般人一生會遭遇到的各種人際關係，在理論高度上作一有啟發性的闡釋，他也因此得到淨空法師的印可；而不管是臺上老師和中心老師，都經過他直接或間接的教導，所以在這些課程中都可以發現相同的師承。共同課程如「家和萬事興」、「百善孝為先」、「移風易俗末善於樂」，透過唱歌（如《跪羊圖》、《感恩一切》、《生命之河》、《丈夫你辛苦了》、《母親》、《因為我們是一家人》等曲目⁶⁴）達到「移風易俗莫善於樂」的樂教效果；或是「禮在人際關係的運用」，和前文提到的「健康飲食」等等，有時也會觀賞對傳統文化有啟發性或感人的影片如「商道」（精華版，由中心老師剪接）、「暖春」等等。其中，孝道的弘揚上是影響力最大，也是接受度最高的，許多學員都覺得落實孝道是通往幸福人生很重要的下手處。參加過講座的鎮民（屬名林蘇）這樣說道：

以前開課，大家都覺得學習到不少東西，**每個人離開的時候都是哭著鞠**

躬九十度來感謝那些點撥我們的老師們。即使，儒家思想我們不能百分

⁶³ 當然，筆者這種「自以為客觀」的論述，並不是中心老師的看法。對中心老師而言，推廣傳統文化是炎黃子孫使命，並不分你的我的他的，這些都是老祖宗的東西，而不是淨空法師的東西。

⁶⁴ T3 老師指出，選歌標準是能夠振奮人心、激勵人心向上的歌曲，歌曲內容非常重要。也因此中心的選歌沒有宗教藩籬，譬如「生命之河」就是有名的農村基督教歌曲，而跪羊圖則是台灣慈濟功德會的歌。

百接受，但是孝道是毋庸置疑的。可能當今社會你覺得你已經很孝順，可是當你聽完課，你會發現你平時那些話語和行為是多傷父母心，多麼不孝順。


參與者對中心的價值理念有不同的接受程度是正常的，不過即使有不同的看法，大多數參與者仍感覺收穫甚多，相當感動。只是如此感人的幸福人生講座，並不是想參加就能參加，因為文化中心的場地有限，即使開設分會場與第三會場，也只夠容納近一千人，而報名人數每期往往都有三、四千人以上，所以能來參加講座，不是因為特殊關係（如與中心合作教學的機構海南監獄），就是能夠通過考核，就有企業老闆（E1）與筆者說，「文化中心每期講座只給我們四個名額」，所以他們都是派一把手或二把手先到講座學習。這種盛況與在台灣舉辦的幸福人生講座相比實在是天壤之別，一方面是由於中國大陸人口眾多，所以辦個活動有上千人參加不足為奇；另一方面也可看到，傳統文化復興在大陸確實是股熱潮，許多人上了課才重新理解到自己的祖宗在說些什麼。學生 D13 表示：「以前在學校不是沒有學，但學得很少，註釋永遠都那麼淺，感受不深；上中心老師的課感受挺深的呀！像我妹上了課回來後就對傳統文化感興趣，就會看看百家講壇。以前對這些都沒什麼意識，也不知道要怎麼做，那學了以後就能夠有很好的運用...我覺得這是**精神食糧**，馬克思主義只是哲學而已，不能相提並論。」而她也認為，這些課程對年輕人有不小的影響。

總而言之，幸福人生講座讓來參加的鎮民或外地人重新認識中國傳統，並在某種程度上填補了許多人空洞的精神生活，甚至成了他們的精神支柱。它**壓縮了參與者的時空，高密度演繹中國傳統文化**，讓這些從外地來學習的人帶著驚奇與感動回到自己的生活後，又成了新的種子向外傳播湯池現象。可以說，文化中心在中國所以造成廣大影響，與他們在幸福人生講座的成功有直接關係。

第三節 中心老師的養成與對外的師資培訓

幸福人生講座開始於 2006 年 2 月，一開始由於人手不足（僅有種子老師三十餘位），且新大樓尚未完工，因此早期的幸福人生講座上尚未有這麼大的影響力。隨著新大樓的完工與員工招聘，愈來愈多人加入了文化中心的行列，到了後期約有兩百多人。由於有一批一批加入的新血，文化中心才能日益發展，同時舉辦各種活動，如在當地從事前述的各種教學活動、外派老師到各個合作試點進行交流等等，那麼，這些老師和員工的背景為何？他們如何加入中心？為什麼會願意加入一個月只有補助五百元人民幣的團隊？他們在文化中心裡過著什麼樣的生活？自身對傳統文化又是如何評價呢？

（一）中心老師的心路歷程



廬江中華文化教育中心的工作人員來自五湖四海，除了中國各地，也有來自其他國家，當中不乏各行專業人士。他們因為相信中國傳統經典的價值，深深感受到這個世界有太多似是而非的東西；對社會秩序混亂、人們的價值觀顛倒、世界危機，感到擔憂，「而這都是失教的緣故」，因此絕大多數的人都放棄了原來的工作，獻身於經典教育，「希望有緣人都能瞭解這些瑰寶，轉變觀念，過上幸福美滿的人生」（T2）。

除了許多原本就是淨空法師的信徒外，中心老師也有一大部分的人是在接觸了幸福人生講座或相關教學內容後，而投身於中心。許多中心老師或員工，在接觸到傳統文化教學後感到震撼，生起了慚愧心和懺悔心，在精神上得到滿足與感動，進而有了動力在生活中操作這一套原理，發現確實改善了原本不和諧的人際關係（主要是家庭關係：與父母的關係、與子女的關係和夫妻關係）。這又是一個循環辯證的過程，當他們發現這套價值可以當作自己的**生活導引**後，就會想去

了解更多傳統文化的教學內容，加上中心獨特的教學模式，這些老師最後也多接受了「佛陀的教育」⁶⁵。（至於中心後期的名氣響亮，有些人爲了名氣而加入則不在此處的討論範圍。）

聽了老師的教導、看到湯池實驗的成效⁶⁶、感受到中心的氛圍，又有了自身實驗的根據後，中心老師們對傳統文化有著無比的信心和強烈的使命感，「因爲中國有十四億人，只要中國搞好了，世界就搞好了」，而「修身與平天下是一件事，自行就是化他，化他就是自行，所以要從自身開始，自己真做好了，就可以影響周邊的人」，「天下所以不平，就是因爲我們沒有做好」，對於傳統文化，「沒有不相信的，只有不理解的，只要你做到了，一個人真正落實了，他必然可以講得出來，而我們把真正的這種傳統文化的精髓講出來，幾乎沒有人不能接受」，所以「和諧並不遙遠」。

當然，不是所有中心老師都有上述全部的心路歷程，不過「震撼」、「慚愧或懺悔」、「感動」、「歡喜」、「信心」、「使命感」則是這些加入中心的老師多少都有的，否則他們又怎麼會放棄原本的工作和生活來到這裡呢？至於他們加入中心後，這些心理狀態是否有所改變？是變得更有信心、更歡喜、更感動，還是發現與他們的想像不同？筆者認爲恐怕是兩者都有的。關於中心內部老師們的轉變，我們在第七章會稍微點撥。

（二）力行項目

中心老師對於傳統文化的理念與認知，我們已於第三章詳盡介紹，那麼，他

⁶⁵因爲淨空法師正名佛教是「佛陀教育」，不是宗教。「我們稱釋迦牟尼佛爲『本師』，我們自稱『弟子』，代表我們是他的學生；由此稱呼關係證之，我們與佛的關係是師生關係。吾人稱呼出家人爲『和尚』，應知一寺院只有一位和尚；其梵意本是『親教師』，也就是親自教導我的老師，彼此關係非常親密；其與『法師』之別，在於『親教』之上。代表和尚教學的老師稱作『阿闍黎』，其言行可以做我們的榜樣，這些稱呼在宗教裡面是沒有的，由此可以證之佛教是教育，而非宗教。再從中國佛教寺院的組織來看...過去稱之爲『叢林』，實際上就是一所佛教大學。」（李化成，2003：70）。

⁶⁶ 其實有很多人對湯池的印象仍是停留在和諧拯救危機或淨空法師提到的部分。

們是如何「力行」，把這些原理原則操作在日常生活的待人接物上呢？下表是文化教育中心員工一日常規，或許可以幫助我們瞭解這一操作化的過程。

表一：文化教育中心員工一日常規

廬江文化教育中心員工一日常規（括號內為筆者加註之《弟子規》內文）		
總綱	分類	內容
居出 必恭	起床	1.按時起床，不睡懶覺。（朝起早，夜眠遲，老易至，惜此時）
	洗漱	2.漱口時輕吐而不噴淋。（晨必盥，兼漱口）
3.頭髮梳理整齊，不得蓬頭亂髮，掉髮須撿起收拾乾淨。		
4.物品擺放整齊，有定位。衛生間、盥洗房不得亂擺個人雜物。		
內務	1.床舖整潔、衣物疊放整齊。	
	2.睡前脫下的衣服必須整齊疊好，不得散亂堆放。（置冠服，有定位）	
	3.在寢室內更換內衣、內褲不可裸露身體。	
	4.內衣褲不準在大眾可見處。	
坐	1.坐必直身正體，不得仰斜。	
	2.長者立，幼勿坐，長者坐，命乃坐。（弟子規內文）長者來必起立。	
	3.勿箕踞，勿搖髀。（弟子規內文）不橫肱，不伸足，不橫坐，不橫腿，不捫腳。	
	4.坐不中席，亦必分長幼次第，上座必讓長者。	
	5.坐不掀起椅凳之前、後方。	
	6.不隔席談話。	
	7.與眾人同坐，必斂身，勿廣占坐位	
	8.男女不雜坐。	
就寢	1.就寢後不說話，安靜入睡。	
	2.睡眠不仰不伏，右臥如弓。	
	3.寢衣：炎熱季節睡褲不得短過與膝，睡衣必有領和袖；其他季節，著	

		長衣褲。絕對禁止只穿內衣、內褲睡覺。
步立 必正	行	1.行不中道。與長者同行，跟隨長者後行，不疾行先長；與兄長，斜行與後側。
		2.行走時，步履宜穩重徐行，從容舒緩（步從容），並宜張胸閉口，目向前方，不可昂首傲視。鞋不可有拖地摩擦之邐邐聲，腳步輕盈，不可左右搖擺，跳躍、奔跑。
		3.路上不嚼食物，不唱歌。
		4.兩人對談，不向中間穿走。
	立	1.立必端正勿跛足，亦不可隨便倚靠。（立端正、勿跛倚）
		2.立不中門。（勿踐闕）
視聽 必端	視	1.不淫視，不貪看任何東西。
		2.目不斜視，仰為驕，俯為戚，看人不傲視，亦不俯視自棄。
	聽	1.課堂聽課或老師、長者與言，須收斂精神，專注敬聽，應端坐或恭立。
		2.與己無關，不傾聽別人談話。（彼說長，此說短，不關己，莫閒管）
言語 必謹		1.常當緘口靜默，不得輕忽出言。必須言者，亦宜話說多，不如少。免閒話、雜話，是非之言。（話說多，不如少，惟其是，勿佞巧。）
		2.言語輕聲，不高聲喧嘩擾亂他人視聽。
		3.言談對話，應答時，眼睛必顧望對方。領導、老師批評責備，不可主動辯解，姑且緘默，有必要時，事後再私下解釋。
		4.不侮辱人，不向人開玩笑。
		5.他人正談話，不在中間插言。
		6.不論人長短（人有私，切莫說），不花言巧語，不浮言嬉笑，不髒話惡口，不與人吵架。（奸巧語，穢污詞，市井氣，切戒之）
		7.見未真，勿輕言。知未的，勿輕傳。（《弟子規》內文）
		8.凡道字，重且舒。勿急疾，勿模糊。（《弟子規》內文）

容貌 必端	1.真誠待人，常以微笑迎人。
	2.情緒平和，不喜形於色、大喜大怒，不怨天尤人。
	3.不向人呵欠，舒伸，噴嚏，吐痰。
衣冠 必整	1.冠必正，紐鏈必結，襪與履，俱緊切，（弟子規內文）著衣勿使偏斜。
	2.衣冠不求華美，唯須整潔。（衣貴潔，不貴華，上循分，下稱家）
	3.不袒胸露體、奇裝異服。
飲食 必節	1.食無求飽，食適可，勿過則；不貪味，不吃零食，不挑食。（對飲食，勿揀擇，食適可，勿過則）
	2.端正持碗，用筷就餐，以食就口。食勿響舌，咽勿鳴喉。
	3.食以不言為則。
	4.咳嗽必轉身向後，或以手捂口，不對人剔牙。
出入 必省	1.不得隨便出校門，有事外出必須請假，回來銷假。
	2.出告反面，出門不改變去向，返校須守時。（出必告，反必面）
	3.上課期間不得隨便出教室，必出，須向老師報告。
	4.不立在路上久談。
	5.不走馬路中間，過路須先向左右看清，不可與汽車爭路。
	6.遇婦女老弱，應儘先讓路讓座。
	7.途遇有人問路，須詳為指示；問路於人，須隨即稱謝。
讀書 必專	1.必正心肅容，不得目視他處、手弄他物，須心眼口三到，且心到為要。（讀書法，有三到，心眼口，信皆要）
	2.不強記強背，閱讀須祥緩看字，字字分明，不可誤字、少字、倒字，熟讀成誦，寬為限，緊用功。
	3.一文已熟，方讀一文；一書已讀，方讀一書。（方讀此，勿慕彼，此未終，彼勿起）
	4.規定以外的書，必須徵得老師同意方可閱讀。（非聖書，屏勿視，蔽

		聰明，壞心志)
寫字 必敬		1.字跡端正，不可潦草；握筆、身坐姿勢端正。
		2.愛惜經典、書籍，不折頁經書。
		3.習練書法須專心致志
		4.惜字、敬字。
几案 必潔		1.座位按序，不得擅自調換。
		2.幾案整潔，書籍疊放有序。（几案潔，筆硯正、列典籍，有定處，讀看畢，還原處）
		3.桌上不得擺放雜物，不慎污染桌面須隨即潔淨。
		4.事不論緩急，離座時須將書合好，擺放整齊，收好筆，方可離開。
教室 必淨		1.離開座位前，須將座椅放入桌下。不可隨時隨走。不可桌椅歪斜不正
		2.不可亂扔紙屑垃圾，隨掉隨撿，保持周圍乾淨。（房室清，牆壁淨）
		3.教室內不許大聲喧嘩，須輕聲細語，不擾旁人。有事可離開座位到僻靜處或外面交談。
相呼 必序		1.同學之間，稱年長者為學長，對年齡相近、年幼者可直稱其名。
		2.不可亂呼「喂」、「你」等不敬之詞。
		3.不對任何人取綽號。
進退 有度		1.鞠躬須 90 度，動作恭敬徐緩。（揖深圓，拜恭敬）
		2.上下課進出教室必向孔夫子像鞠躬，行走步履輕盈。平時路過教室亦須心存恭敬，不可隨便。
		3.路遇老師、長輩須鞠躬行禮，稱老師好、您好，並讓路於旁。（路遇長，疾趨揖，長無言，退恭立）
		4.有急事必疾行先長時，須稱對不起，屈身而過。否則只能於後隨行，不超越。
		5.路遇同學須點頭微笑示意，互稱你好，對學長應稱您好。

	6.請教老師問題，須待老師空閒時。到老師面前先鞠躬行禮，然後恭敬請教。事畢，亦當鞠躬致謝，徐退。
	7.凡侍長者之側必恭立，有所問，則必誠實對，言不可忘；凡侍長者出行，必居路之右，住，必居左。
	8.老師、長輩呼喚，應勿緩；命，行勿懶；教，須敬聽；責，須順承。 (《弟子規》內文)
	9.君子不重則不威，學則不固。主忠信，無友不如己者(能親仁，無限好；德日進，過日少。不親仁，無限害；小人進，百事壞)，過則勿憚改(無心非，名為錯，有心非，名為惡。過能改，歸於無，倘揜飾，增一辜。)。

資料來源：地藏緣論壇

筆者在上表將中心的一日常規與《弟子規》部分內文結合，是爲了更加了解文化中心如何結合理念與實踐，當然，除了這些內容外，整部《弟子規》(包括上表未出現的「入則孝」、「出則悌」篇章)和常禮舉要，都是中心老師的實踐內容，⁶⁷從表中我們可以發現，中心員工對所有「人事物」都要「恭敬」(包括珍惜、潔淨)、「有定位」(秩序、長幼)，心境要能夠時時能夠「平靜」、「誠敬」，這些都是中國傳統文化的落實處，所以行、住、坐、臥、穿衣、吃飯「都是教學的一部份」。而且爲了要培養清淨心、一門深入，在中心裡面是看不到任何報紙或電視節目的。從社會學的角度來看，這當然是一種由外而內的「規訓」，但由外而內到一定程度時，卻也可能變得由內而外，而達至一種「文明化」的狀態。⁶⁸不同的是，文化中心有其終極信仰，其所要求的全部舉止行爲，都可以回到這個思想源頭上去，從思想到行爲首尾一貫。

⁶⁷ 譬如在「出則悌」這一章中的「過猶待，百步餘」，就表現在中心老師目送離開的學員直至盡頭。

⁶⁸ 此類討論包含了 N. Elias、M. Foucault、E. Goffman 都有類似的交集，從身體動作的調整到思想的調整，這是往後能與社會學討論有所接軌之處。

這些功夫從學員剛進入到中心參加種子老師培訓班，就要開始落實，⁶⁹因為他們都可能是中心未來的老師或員工。

（三）進入中心與中心的教學模式

前面說到，要進入文化中心參加幸福人生講座已非易事，而要加入文化中心培訓自己員工的師資班更是不容易。師資班有兩種，一種是對外培訓的長期課程（約一個月到三個月），叫做「進修班」，這些老師通常已有短期幸福人生講座的經驗，並在中國各地推廣傳統文化的課程（包括海口監獄的刑警）。第二種則是此處要說明的，即中心對內的師資培訓班，它與第一種不同處在於，首先，篩選更為嚴格，⁷⁰其次，時間長達半年至一年，而且這些學員因為都有強烈意願留在中心，從事推廣傳統文化的教學工作，所以中心也會對這些學員進行評估，依據其專業、家庭情形等綜合表現進行分發，譬如「慶雲班」是第四期的種子老師培訓，為的是「慶雲書院」⁷¹的師資與員工而招生。因此，這些學員的訓練便比起參加幸福人生講座的學員，要嚴格許多：

老師規定以外的書不能讀、不能聽，所以包括幸福人生講座也不允許去聽，因為我們有自己該學的東西，該學的東西沒學完前，不適合去聽，這是**怕大家聽雜了**。蔡老師只是講課，我們有班主任陪著我們一起學習，然後我們知見有偏，或學習有什麼不理想的地方，班主任會提醒我們。我們每週都寫週記，功過日記，然後他們要改週記。我們每天大約**五點起床，五點三十分開始誦讀《弟子規》和《孝經》**，然後主要就是

⁶⁹譬如鞠躬：右手疊於左手之上，雙手置於小腹前，深深地彎下腰去，彎到 90 度，然後停留 3 秒鐘。

⁷⁰除了繳交基本資料外，還有筆試、面試，筆試主要是針對考生的中國文化基本常識，面試則是要瞭解考生對學習、弘揚傳統文化的誠心與決心，及其真正動機，因此也會針對其基本資料進行提問。「因為在基本資料中，大部分考生會進行自我介紹，並講述自己學習傳統文化的經歷，把焦點集中在最具影響力的事件上，呈現出內心的獨白」（易海威，2009：25）。

⁷¹位於山東省德州市，是中心為了建構「和諧示範縣」所成立的教學點，於下一節介紹。

聽課、復講、打太極拳、寫毛筆、習勞（拔草、掃地、洗碗等），後期也會去幫忙幸福人生講座。（T8）

藉由上表與這位中心老師的回憶，我們約略能夠了解文化中心的老師們是如何將他們心中的「道」落實在外在的行為上、如何向內用功，而這些觀念與我們在第三章看到的核心理念，也是不謀而合。這些老師一點一滴所養成的習慣，無形中都讓進到中心學習的外地人感受到，在這裡就像是回到古代中國的禮儀之邦，譬如中心人員言必稱「您好」，說完話行 90 度鞠躬禮。其實從上面的受訓過程我們就知道，這些動作與習慣都不是一天兩天就能形成的，而是經過聽課、師長（或上級）的提醒、⁷²境教等多重因素慢慢養成。中心老師相信，唯有「身體力行」，樹立好榜樣，學生才會信服、被感動，因為「立身行道的效果，就可以深入到人心，比言語的教授還來得有影響」（T9）。

除了從正規培訓管道成為中心的員工，還有一小部份的員工是來自當地鎮民或是從外地慕名而來居住在湯池的人，後者又可分為「力行志願之家」和一般獨立個體，他們在鎮上將近有 200 人之多，在還沒進到中心以前，便是做志願者和自我學習。

另一個也是在中心長期培訓的班級是「企業人才儲備班」，為的是提供人才給有心推廣傳統文化的企業之用，培訓時間也是一到三年，不過年齡不等，約在十八到二十八歲之間，「不一定有大學畢業，有的還在唸大學，那在唸大學的就把大學放下了」，筆者就遇到了這樣一位把大學放下的儲備班學員（22 歲）：

當時要報第一期儲備班沒報上，於是在鎮上租房子，那時母親和我一起住，一起在鎮民學校學習，後來在第二期我才進去，進去後發現原來有很多同學是被父母連哄帶騙進來的（笑），不過隨著學習，大家慢慢也

⁷² 譬如指正學生或下級在「起心動念」上的錯誤，不符合《弟子規》之處，幫助其改掉缺點。

就懂道理了...我們在裡面聽光盤、上課、習勞等，主要上課內容是了凡四訓、太上感應篇、淨空法師開示...我們現在還不能看佛經的，因為「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，**做人的資格都還不夠，就像中學沒上，就想上大學一樣**，所以來這裡就要老老實實地紮做人的根，先學會做人再回學校學專業，就比較容易了。(T10)

比起許多師資班的學員沒得到父母的支持而進入中心，這些年輕的儲備班成員正好相反。如同這一位學員在沒進到中心前，也是母親的安排，在鎮上租房子，等待進入中心工作或學習的機會。像這樣等待進入中心工作的年輕人不在少數，不過與儲備班學員的心態不同，他們對傳統文化充滿熱情，多是隻身來湯池學習做人的根，也有許多人是帶著人生的疑惑來到中心，認為中國傳統文化可以解決他們的困惑。⁷³

除了各地培訓、義工外，中心也提供一些工作機會給當地百姓，稱為鎮民員工。鎮民員工白天在中心上班、或看光碟學習，晚上則回到鎮上的家中。他們與中心通常有著深厚的感情，彼此就像家人一樣，而且他們認為，中心落戶湯池確實給當地的風氣帶來很好的影響。

(四) 中心老師的工作與生活

進入中心工作的員工，主要有哪些工作呢？中心的部門很多，如行政辦公室

⁷³來自河北的李冠男便是一例。他從小學習美術，後專攻油畫，曾隻身遠赴俄羅斯列賓美術學院等國外畫院，但學習過程中卻有不少疑惑，諸如：為什麼那些文藝復興時代以來的西方頂級藝術大師發癡發瘋的十之八九？為什麼西方的大師會對中國的傳統藝術和文化讚賞不已？回國後，他帶著這些疑問來到湯池，找到了他自己的答案，他認為，中華傳統文化歷來強調從童蒙開始，就塑造一個完整、豐滿、健全的人格。即使在藝術追求中，也要求琴棋書畫，修於一身、熔於一爐、觸類旁通。歷代藝術家，都不可能逮著一支筆，朝死裡畫，不死就畫瘋為止，決不「旁通」。中華傳統文化，強調做事先做人，修業先修德。在這裡，他最大的收穫就是更加自信，更能把握自己了！（石飛、雪山，2009）

(車隊、保衛部)、秘書處(對外聯繫)、財務部、⁷⁴人事部、資訊部(維護中心電腦與遠距教學平臺)、接待部、文宣部、採購部、器材部、房務部、農業部(在和豐園種菜)。即使這麼多部門,中心老師 T3 說,「離不開一個總原則,就是『一切為教學服務』,譬如「接待部的同仁呢,比較主要的工作是引領這些參觀人員看影片,譬如看中心的簡介、活動的影片,來跟他解釋我們為什麼要辦這些活動,做這些事情,還有就是引領他們參觀我們的展版,讓他們瞭解我們在湯池所做的事情」,而「一個房務部的人,我期許我打掃的房間也可以做為表率」。「我們的認知並不是站講台的才是老師,而是每個部門都用這個心境去提升自我,所以我們每個部門,我們都期許他成為他那個部門做得最好的,他是在各行各業都可以當老師」。

就筆者所訪問到的中心老師,的確都表示,「對於分配到哪些部門,沒有什麼自己的看法,只要中心需要,每一個部門都是學習。」常聽到的一句話「我是一塊磚,哪裡需要哪裡搬」,就是在講這件事,「一切聽老師安排,沒有自己的意見。」

那麼,每天的生活都在中心裡面,工作完後可能還有小組學習,他們還有中心以外的生活嗎?淨空法師在對這些老師的期許是「不允許有手機,談戀愛也不可以」,他希望能夠「10年不出門」,培養30個儒者,10個道家,10個佛家,「50個儒釋道的頂尖專家天天在網路上講課,通過衛星去廣播,那就是世界知名,一旦從我們這裡結業,我相信很多學校爭著要聘請」(淨空法師,2006f)!

可以看見,淨空法師對這些老師是寄與厚望的,的確也有不少老師當初因為這個原因而加入中心,一位從台灣過去的老師 T13 就表示,「蔡老師當時跟我說,要到湯池去學十年,問我願不願意,我就覺得好哇!把店收掉就去了」。

⁷⁴ 中心的財物是怎麼來的呢?這位老師說,「財物都是樂捐,因為我們從來沒有開口向別人要過一分錢,他不是募捐,是樂捐,沒有勸募,只有發心。甚至於有這樣的案例,就是他捐的金額比較大,我們看他並不是一個非常特殊的企業家或什麼,我們甚至都沒有收,怕引起家庭糾紛,因為可能太太要捐,先生不知道。捐錢捐物的都很多,譬如說有人在做棉被的,就捐了很多棉被、做麵粉的就捐了很多麵粉,我們的物資從來沒匱乏過,應該說是不但沒缺乏過,而且生活大家照顧得非常周到,所以做這件事的過程中沒有勸募一分錢,上課也都是免費、吃住也都是免費。」財務部就是要將固定資產、流動的資金、各地的捐贈,做出完整的帳冊明細。

不過不是所有老師都未婚，有些已成家的老師把家眷遷到湯池鎮上，並讓小孩子到中心最初訓練第一批種子老師的馬槽淨居院學習，稱為「子弟學校」，年齡介於 3~12 歲。小孩子在裡面接受「聖賢文化」教育，而非一般的學校教育課程，其師資當然也出自中心。基本上，中心老師或是從外地到鎮上定居的學習者，都傾向讓自己的小孩接受這一套聖賢教育，「要讓小孩子在最小的時候學到最精華的東西，我們過去學的東西都拉七拉雜的，到了湯池才學到了真正的東西。... 小時候把德行的根紮牢了，以後長大再去學他有興趣的技能就很快」(D16)。

而對於許多尚未成婚的年輕員工來說，他們到中心來，家裡的長輩未必能理解，若是不能理解，通常要花很大的力氣讓家人了解在這裡推廣傳統文化的意義。畢竟在中心工作薪水不高，前途又看似飄渺，不過由於大多數老師都來自其他省分，一年回家見一、二次面，因此平常家裡也沒辦法給太多的壓力，但對當地尚未結婚的年輕鎮民員工來說，特別是從湯池農村裡面出來的，就有不一樣的感覺了。

許多當地的年輕人在參加完幸福人生講座後，都表示課程內容聞所未聞，也從沒去探討、思考過這些問題，有愈聽愈歡喜的感覺，改善了原本不和諧的家庭關係，因此也有些人辭掉在外地的打工，到中心上班，這無形也給青年人口外流嚴重農村帶來一些朝氣。不過對於尚未結婚的農村年輕人而言，就比那些已成家的員工有著更大的壓力：

你沒上學又不工作掙錢，又在農村裡面，農村裡面這個思想就是這樣，無形的枷鎖，他就是覺得兒子要成家，不然他會低人一等，像我在中心工作，他連跟人講這都不敢講。雖然很多長輩看你在這做義工呀，覺得很好，但這如果是他兒子，他就不要。台灣老師的父母都學佛了，他當然就無所謂了，很多台灣來的老師與大陸這邊就不一樣，他們不結婚呀！而且他們老的時候有保障。大陸的城市人與農村人又不一樣。(D7)

那麼，在中心裡面找尋志同道合的對象如何呢？畢竟也不是沒有出現過佳偶，但的確比較不容易，「因為中心這個團體，講的都是『道』！過度的接觸呀，可能...人言可畏，那過少地接觸呀，可能也不正常地交往，去了解，因為我們接觸的畢竟人很少，第二個是男生不能接觸女生，女生不能接觸男生，種種東西束縛著你，你根本就沒有機會去接觸異性，除非說有殊的原因，志同道合的，又一塊工作，要不然你怎麼敢明目張膽去找？或許很多人在中心工作時沒有想過，但這問題是存在的，除非你不動凡心，你是聖人」(D7)。當然，也有很多中心老師的父母親在接觸到傳統文化後，也對弘揚傳統文化深表認同，決定要把自己的子女捐出去，在法師座下學十年，成為傳法棟樑，這也是不少的，但畢竟這些父母親學經歷都比較高，而在農村裡，傳宗接代仍是非常重要的價值觀，其實這本身就是中國傳統文化的重要部份，被現代化影響不深的農村，當然還保有這個深刻的痕跡，這一點，我們會在第七章與前面提到的農村推廣情況來做綜合討論。

第四節 影響力的擴大與國家態度

前面我們看了文化教育中心在湯池的所有教學活動內容，以及對外開展的課程，基本上，其對外所從事之活動與教學理念是一致的。兩年多來的教學活動，對當地和中國大陸其他地方，乃至於海外，都有一定的影響，許多大陸人乃至外國人，紛紛組團前往參訪。如果文化中心只是單純地要將湯池打造成一和諧示範鎮的據點，那麼，怎麼對外會有這麼大的影響力呢？其影響力甚至超過對湯池鎮本身，難道只是因為對幸福人生講座的口耳相傳嗎？即使是幸福人生講座，也要有外地人來參加，而且，中心就算沒有舉辦幸福人生講座，如前所言，鎮民學校和綠色課堂仍是高朋滿座，來到湯池參觀的人就這麼多了，未到湯池參觀而在各地關注的人恐怕就更多了。文化中心是如何將這場實驗傳播出去，擴展它的影響力呢？這麼大的名氣和獨特的儒家教學理念，對文化中心的發展又有什麼影響

呢？

要回答影響力擴大問題，還是要回到淨空法師在臺上講經五十年來找尋答案，因為就如前幾梯進入中心服務的老師，多是淨空法師的信徒。或許有人會疑問，為什麼淨空法師在大陸有這麼大的影響力？這就與我們在上一章提到的有關，也就是淨空法師特殊的宗教實踐模式，利用科技突破時間空間的藩籬。然而，這些信徒為什麼在淨空法師還沒創建文化中心時，像是隱性的呢？這則與淨空法師是弘揚淨土宗理念的法師有關。淨土宗與人間佛教宗旨不同，人間佛教積極入世，強調在世間修行，往生之後還要再來娑婆度化有情，並在娑婆世界成佛；但淨土宗是以念佛求往生為主，淨空法師強調修學必須一門深入，所以要好好唸佛，專攻一部經典，至於入世事業或其他經教屬於助修，隨緣即可，如果太多太雜，將不利往生：



我們學佛，遇到這個法門是非常的稀有，非常的難得。這個法門的的確確叫我們在一生當中圓滿成佛，錯過這個機緣實在是太可惜了，**所以世緣要放下。如果不放下，對往生是很大的障礙，怕的是我們這一生不能成就。**（淨空法師，1994b）

我們除了正常工作之外，一定要把時間拿來念佛讀經，一部經聽完之後，重複再聽，你聽的時間愈長，薰習的力量愈大。為什麼？假如你要是不聽經，不聽經一定就打妄想。打妄想是造輪迴業，聽經念佛是修淨業。這兩個力量互為消長，輪迴力量強，淨業的力量薄弱，不能往生。必須淨業的力量強，輪迴的力量弱下去，這樣往生才有把握，這要真幹！

（淨空法師，1995）

其實我們前文介紹蔡禮旭思想時也看到類似的立場。如此一來，我們就不難

理解爲什麼淨空法師的信徒，看似在社會上好像沒什麼影響力，其實他們並不認爲自己對社會沒有影響力，⁷⁵只是就一般人看來，他們沒有一個能見度比較高的平臺讓社會大眾瞭解，而且因爲「一門深入，長時薰修」的理念，信徒們長期只聽淨空法師講經，或參與相關淨宗學會的活動，自然不太可能去組織另一個入世的團體，頂多是暫時遊走到其他宗教團體從事某些慈善活動。

不過，淨空法師後來發現，即使念佛的人很多，對「了凡四訓」、「太上感應篇」的宣揚勸導也不算少，但卻沒有見到有成就的，究其原因，是因爲「根下面還有根」，許多念佛人連最基本的做人都不懂，「根壞掉了」，當然不能成就。因此他又轉而強調，要先把《弟子規》做到才行：

百分之百做到（《弟子規》），你求願往生你決定得生。爲什麼？你是善人，《弟子規》做到，是真正標準的善人。你看西方極樂世界，《彌陀經》上「善男子善女人」，「不可以少善根福德因緣，得生彼國」，你這三個條件都具足。你有善根，你能夠認識《弟子規》，知道這是好東西，這是善根；你肯落實，肯認真去做，這是福德；你知道有極樂世界，有阿彌陀佛，你祈求往生，這是因緣。...你不是善人，天天念阿彌陀佛，一天念二十萬聲，阿彌陀佛想來接你，那邊大眾排斥，你就去不了。...你的心行不善，去不了，這是不可以不知道的。（淨空法師，2005c）

你仔細再去觀察，念佛往生的人，真正往生的，你去觀察他生前，他不是一個真正的善男子、善女人？也就是說倫理道德、因果、聖賢的教

⁷⁵ 譬如淨空法師就說，浙江東天目山、山東海島金山寺、安徽廬江居士林和台灣善果林不間斷地舉行「護國息災法會」，對延遲或取消原本會發生的大海嘯有關係，其背後理論根據我們已於第三章介紹。（巴西預言家在幾年前出版的預言書提到，2008年9月13日，南起廣東，北至日本會有9.1級地震引發的三十米海嘯，不過他自己於前一星期取消了這一預言。淨空法師在講經時常引他的話，期勉信眾爲消災祈福多盡心力）；而汶川大地震時，**安徽境內沒有震感**，法師認爲與當時廬江正在進行七百天的《中峰三時繫念》法會有關係。所以淨宗學人認爲參加念佛法會，或自己在家念佛，迴向給世界，雖然眼睛看不到，但對世界和平或災難減少，都是有幫助的。（淨空法師，2008e）

誨他沒有違背，他真的在照做。如果完全沒有，那個往生就太難了。（淨空法師，2006k）

在時間點上，淨空法師強調《弟子規》與往生的關係，和文化中心開始籌備的時間基本重疊，雖然在此之前法師也提倡過類似概念，即儒家經典是學習大乘佛法和往生的基礎功課，但還沒有明確把《弟子規》和「往生」關聯起來，也因此，當文化教育中心成立以後，上述條件就有了發展的空間，既有的信徒已有很大的影響力，而在意識形態上，他們也願意先把《弟子規》學好。如此一來，原本看似不會有什麼影響力的農村實驗，就在淨空法師的號召下打響了第一炮，許多信徒都將這個理念濃縮成「不能將《弟子規》、《十善業道》百分之百做到，念佛念的再好，也不能往生」，正如一位放棄上海的工作，到湯池鎮上居住的信徒 D14 說：「現在老法師不是講了，年紀輕輕的老想往生、往生、往生，你要為眾生服務！我念頭改了，以前我老想往生，不想在這世間待，後來華嚴經上講到了，年紀輕輕的老想往生也是自私自利，於是我念頭一轉，好！為眾生服務！以前沒這樣講我就不想待，往生的念頭強，現在隨緣啦！阿彌陀佛來接我走我就走！」這位「新鎮民」現在每天都刻錄光碟，送給有緣的人。⁷⁶

除了原本的信徒轉而學習儒家根基《弟子規》外，藉由淨空法師在電視和網路的宣傳（在 2006~2007 兩年的講經中幾乎天天提及「湯池」或《弟子規》），使得愈來愈多人關注到這裡。系列片「和諧拯救危機」就在大陸造成廣大的影響，⁷⁷該片由前央視主持人陳大惠專訪，有七個子題，分別是「今天最深重的危機和根源」、「中華民族到了認祖歸宗的時候」、「和諧的大根大本是教育」、「王道政治：天地人終極和諧的理想體制」、「天地人終極和諧的儒家政治」、「重新認識宗教」，最後一個是「湯池小鎮可以成為全世界的樣板嗎？」前六個子題中的專訪內容完

⁷⁶附帶說明的是，「《弟子規》」做到與否和往生有沒有關係，不是我們這裡要討論的，也不是我們能討論的。我們關心的是，這樣的論述一旦形成並在信徒圈裡發酵時，會產生什麼影響。

⁷⁷中心接待部員工 T5 曾經告訴筆者，在「和諧拯救危機」這個系列專輯流通後，每天到中心參觀的人數至少五百人以上

整呈現了淨空法師的教學理念、讓人們意識到當前的危機，並提供一套解決方法，小至個人修身，大至治國平天下，最後一個子題就是展現淨空法師依據這些理念的實驗成果。許多人在看了這個系列片後，對佛教和傳統文化有了新的認識，他們也因此進一步接觸到《弟子規》的教學方式和湯池文化教育中心，以及淨空法師的儒佛觀念，加上淨空法師講經時曾說道：

學習《弟子規》在家裡面學習比較困難，縱然是拿到蔡禮旭老師四十個小時的講解，在家裡學習還是有困難，為什麼？你沒有那個氣氛，沒有這個氛圍。最好你能夠到湯池，去學一個星期，學兩個星期，你完全不一樣了，所以一定要有這個功夫。這個示範鎮是起了作用，你要到這裡去學習你才行，你真的體會到、學到東西，你就覺得不難。（淨空法師，2007g）

於是，許多剛接觸到的人和信徒，或者前往湯池參訪，或參加幸福人生講座，甚至移居湯池或進入中心工作，也有人回到自己的家鄉、公司企業開始推廣傳統文化教育，並相互介紹，而最重要的媒介除了網路外，這些人也會自費燒錄光碟或翻印書籍流通送人，因為淨空法師的影音都是「版權沒有，歡迎翻印」，何況這也是佛家「佈施」的表現。這些都是使得湯池現象在短期內影響力迅速擴大的原因。

淨空法師和文化教育中心的影響除了表現在很多人來湯池參訪，回到崗位上繼續推廣外，更明顯可見的就是當老法師到湯池時的萬人空巷，以及他在國際上的影響力。一位開麵包車的師傅 D18 表示，每當淨空法師到湯池時，「都有一車一車的人從合肥或廬江拉過來，生意比春節返鄉時還好！」鎮上一位雜貨店老闆娘 D19 則說，「他（指淨空法師）就像國家主席一樣」。進到鎮上的一些小旅館，有些還放有淨空法師的照片，有些則在顯目的地方貼上一些文化中心常見的標

語。至於淨空法師在國際上的影響力則表現在他邀請聯合國教科文組織的會員來湯池參觀。我們前面說到，淨空法師做這個實驗是爲了證明給他們，乃至於世界看，中國傳統倫理道德教育是可以把人教好的，因此他在 2006 年十月份，⁷⁸便帶著楊淑芬、李毅多、蔡禮旭、鍾茂森等老師，在聯合國教科文組織的總部作匯報：


我們把湯池的成就在聯合國做詳細報告，我希望讓蔡禮旭去做八個小時報告，結果聯合國不答應，他們學術報告的時間最長兩個小時，也希望我們能遵守它這個規矩。我說兩個小時不夠，這是大事。最後談判了三天，它給我們四個小時。我們也有辦法，我們多幾個人報告，每個人兩個小時，湊起來不就八、九個小時了。所以我們也找了好幾個人，大概是超過八個小時，目的也達到了。而且在聯合國的展覽廳，我們借了三天給我們展覽，所以做出很好的效果。會後，駐聯合國一百九十二個國家的代表都希望到湯池去考察、去參觀。(淨空法師，2008f)

看得出來，淨空法師在聯合國教科文組織是備受禮遇。此時距離湯池實驗還未滿一年(2005 年 11 月第一批種子老師受訓)，不過淨空法師在大會報告說，「沒想到兩個月就見到效果。小鎮裡夫妻衝突沒有了，夫妻不吵架；婆媳可以和睦相處，衝突也化解了；過去鄰居爲小事爭執的很多，現在沒有了，皆能和睦相處，彼此謙讓；小孩知道孝順父母。整個小鎮人民的素質提高，社會風氣改良了。」而 192 個國家決定派代表前往湯池考察的舉動，對當時對湯池鎮民或是淨空法師

⁷⁸ 2006 年 10 月 7 日至 9 日，聯合國教科文組織(UNESCO)在巴黎總部召開了爲期三天的「2550 年歡慶衛塞節活動」，紀念佛陀教育爲人類文化與發展的貢獻。來自全世界 192 個國家的駐法使節、團體代表、專家學者、聯合國教科文組織秘書長以及法國重要官員參加了此次盛會。除了佛教界領袖、世界各大宗教領袖、學者專家的演講外，還特別邀請了中國安徽省廬江文化教育中心的老師們圍繞著儒家倫理及其當代價值等問題進行了整整一天的演講。他們結合廬江文化教育中心在湯池鎮構建「中華傳統美德示範鎮」的活動，彙報了在傳統價值觀教學過程中的經驗和顯著成效。這個經驗爲世界各國提供了一個通過道德教育改善社會風氣的成功案例，增強了與會代表對道德教育的信心。同時，以「孝悌忠信，禮義廉恥，仁愛和平」爲主要內容的中國傳統文化，也讓那些致力於解決世界衝突、恢復世界和平的人們看到了希望和曙光。(劉余莉，2007)

的信徒而言，有很大的激勵作用，然而計畫在成行前就喊卡了，根據當地耆老 D1 的觀察是，「當時政府害怕 192 個國家都來，這個小鎮沒有接待能力，一下出了事故以後，國家不好承擔，所以後來教科文組織的秘書長只帶了三十多人到湯池考察」。

和諧示範鎮除了引起外界廣泛關注外，也吸引其他縣鎮官員的注意，早在 2005 年時，慶雲縣領導就有意複製湯池模式，⁷⁹並開始籌備規劃，也因此淨空法師希望能在山東慶雲建立「和諧示範縣」，淨空法師說，「地方的領導太熱心了，我們被他感動了...所以就決心在他那裡辦」（淨空法師，2005d）。書院的教學活動大約從 2007 年年中過後開始陸續進行，師資多出身於湯池文化教育中心，地點則在書院附近的村落或學校進行教學與互動，因為書院主體工程正在動工，期間也選派這些地方單位的師資前往湯池受訓。從 2005 年一直到 2008 年 10 月中這段時間，淨空法師也偶爾在講經中提到與慶雲領導的良好互動和書院作為示範縣的意義：



山東的各級領導，從省、市、縣。我們看到佛經上的六和敬，見和同解，戒和同修，認真努力要把慶雲縣建造一個和諧示範縣...深深感覺得它有無量的前途...真正做成功不但影響全國，影響全世界，因為在那邊他們儒釋道三家都要落實，我們湯池只一個根，儒，只學一樣《弟子規》，他們除《弟子規》之外，學《感應篇》、學《十善業道》，所以他們的根比我們這邊穩。（淨空法師，2008g）

不過就在示範鎮如日中天，以及示範縣蓄勢待發的時候，卻面臨著轉型乃至於關閉的命運，這是怎麼一回事呢？而隨著湯池文化中心的關閉，對當地農村文化以及大陸傳統文化的復興運動，又有怎麼樣的影響呢？

⁷⁹ 慶雲縣位於山東省德州市。另一個欲複製湯池模式的地方是湘西吉首馬頸坳鎮，不過這個模式最後卻被更高層級的長官喊停，我們會在下一章討論這個問題。

本章小結

我們在本章討論了文化教育中心於發展時期兩年所做的事，我們可以從幾個方面來概括：1.文化中心與湯池鎮民的互動，2.文化中心與外來參觀者的互動，3.外來參觀者與湯池鎮民的互動，4.文化中心內部的組織與教學，5.當地政府與文化中心的互動。

剛開始，文化中心藉由其內部老師的凝聚力和使命，漸漸地在互動上與湯池鎮民漸入佳境，但隨著中心名氣和發展策略，他們漸漸將視線從原本的構建和諧示範鎮轉移到舉辦講座，吸引了全國各地對傳統文化有興趣者前來參訪，這些人多是從網路、光碟或口耳相傳而前來朝聖，隨著這些人的進入，也讓湯池鎮民覺得「與有榮焉」，許多人因此對傳統文化更具信心，當然，更多鎮民享受到的是經濟上帶來的利益，而這樣的學習風氣藉由外來者的帶動，多少影響到湯池鎮民。不過隨著影響力的擴大，也引起了有關單位的關注和憂慮。

從這些互動來看對農村文化建設的意義是，首先，傳統文化對農村的精神文明建設有一定的作用，其重點在於身體力行；其次，藉由文化活動確實具有「溢出」效應，能夠凝聚「人心散了」的農村，寓教於樂，使農村和諧；第三，文化帶動經濟能使青壯年外流嚴重的農村多少有回流的機會；第四，從事文化建設不應區分農村/城市，因為精神與認同的需求是兩者都要需要的；第五，從事農村文化建設需要一群志願者，但組織志願者的形式要盡量符合國家期待。

第六章 2008~：廬江文化教育中心的「轉型、關閉與後續影響」

第一節 文化教育中心的轉型與關閉

淨空法師對文化教育中心的未來有什麼看法或期許呢？他其實早在 2006 年，中心教學滿一年時就這麼說了：

我們湯池辦這個做實驗，用辦班教學這個方法收到很好的效果，在聯合國這麼一介紹，我們的目的達到了。所以湯池的中心就決心交給政府，交給當地政府接著去辦，我們不再辦。（淨空法師，2006i）

淨空法師其實在講經中說過很多遍「要把中心交出去，辦班教學不是我們的事」，只是爲了要做個實驗以增加世人的信心，做完了便會歸還給政府來做，「我跟楊老師、李毅多居士，我們三個人退出了。現在政府、地方人士他們接著辦，我相信會辦得更好。所有的老師都留下來」（淨空法師，2008h）。因此中心要做的只是「但開風氣不爲師」。而此時正好有一個因緣，即「有成扶貧基金會的王平理事長，準備投資接收文化教育中心，當時帶了很多教授來開過幾次座談會，希望中心繼續辦下去」（D1），「而淨空法師也想把中心捐給王平，並讓廬江居士林林長的先生東永東作護法」（T1），不過中心高層並未對此事達成共識（D1、T1）。

除了把中心交給政府的態度外，淨空法師也希望文化中心能夠擔起「爲往聖繼絕學」的功能：

我們將來想培養的這些專家學者，我們在湯池裡面選最優秀的老師，我

們希望到這個中心來好好的學十年，就像古人閉關一樣，十年不下山，專攻一門。我們裡面沒有報紙，沒有雜誌，也沒有電視、沒有新聞，讓你身心清淨，一塵不染。環境很重要！如果能得到國家的護持，那就是無量功德，我相信成果一定比我們自己個人來做要超出十倍都不止。（淨空法師，2006m）

這兩種立場當然可以不衝突，但前提就變成，在政府主導下的文化中心，是否還能繼續依照淨空法師理念來運作，也就是能否「得到國家的護持」，那麼，國家持的是什麼態度呢？

中心當初能進到湯池辦學，必然有政府的許可，這我們從前文的分析已經知道，而且鎮政府和中心也共同舉辦許多文化活動。此外，文化中心在 2006 年要離開湯池，前往山東慶雲辦學時，還是縣政府的請託才留了下來，耆老 D1 回憶當時情況：



中心 2006 年本來要走，因為縣裡有些關係協調得不是這麼好，當時我組織了三十多個鎮民，然後給廬江縣長寫一封信，派人送過去，叫縣裡一定要挽留，縣長看了以後，立即打電話給我們鎮黨委書記，鎮政府馬上就請文化中心的老師到政府談，不然當時就走了！那天晚上楊老師給我們開了一個座談會，楊老師在會上就哭了嘛，我們群眾也哭呀！很誠懇地挽留她嘛！

但隨著中心影響力逐漸擴大，加上淨空法師和蔡禮旭的獨特魅力，讓有關高層愈來愈不放心。2007 年教科文組織欲派 192 個國家的代表團前往湯池參觀考察，卻沒有成行，從這件事情我們多少可以嗅到政府態度的轉變。到了 2007 年 11 月，廬江縣教育局局長一行人到中心出示公文：

廬江文化教育中心：

你們報來的《關於舉辦湯池建構和諧社會示範鎮二周年紀念活動》、《關於參加湯池建構和諧社會示範鎮二周年紀念活動外賓名單及排程報告》、《關於申請頒發〈辦學許可證〉的請示》等三個報告（請示）悉，經研究，現批復如下：

根據《中華人民共和國中外合作辦學條例》規定，設立文化教育中心之類辦學機構，須報經上級有關部門批准，在正式批准之前，不得展開校慶紀念等活動，也不能邀請境外人員參加此類活動。

此復。



是哪些具體的原因讓縣政府和教育局轉變態度，我們不得而知。有人認為是縣級政府在控管，也有人認為是市、省，甚至中央都已經介入。不過停止廬江文化教育中心的教學活動還不需要縣以上的級別出面，所以表面上看來，是縣政府停止了文化教育中心。此外，這份檔雖然是在 11 月時出示，但可以想見，縣政府乃至於更高的層級單位，恐怕在更早之前就已緊盯觀察，做出評估，認為中心現狀已超出他們的預期範圍，才會在這個時間出示文件，畢竟之前的法輪功事件，「讓我們政府對任何宗教都感到敏感，特別是知名的宗教大師」，「允不允許台灣法師在家鄉創建私人道場弘法，縣裡不能決定，就是省當局也無法決定」。一位安徽省會合肥對台官員如是說（徐尚禮，2008）。

對於縣裡的政策，湯池鎮民連名上訪，他們普遍認為，文化中心的宣傳未引起省、市、縣的注意。一封屬名「湯池廣大群眾」的信，於 07 年 11 月時交到了淨空法師和張副主席手裡。在給淨空法師的信裡，內容主要肯定文化中心在湯池

的貢獻，強調湯池發展必須重塑文化中心，因為「原有的兩張牌（溫泉、茶葉）已經打不出去，現在只有湯池傳統文化教育這張牌，才能吸引國際、國內的人來湯池」，他們還建議淨空法師「文化中心必須要有合法的地位、合法的手續，才能名正言順」；而在給張副主席的信中，除了肯定文化中心在湯池的貢獻外，他們質疑，「爲什麼同屬共產黨領導的兩個縣政府，⁸⁰對文化中心的看法不同？」以及「外省市和中央一級都有廬江文化中心弘揚傳統文化的報導，而安徽省內的報刊、雜誌、電台、電視台都很少宣傳報導廬江文化教育中心，這些根源在哪裡？」信末，他們同請淨空法師和張副主席「通過相關管道，疏通關節」。

除了當地民眾的請願外，文化中心也採取了應對措施，2007 年底，中心進行改組，淨空法師不再擔任法人和中心主任，**楊淑芬也不再擔任副主任職務**。「其實中國大陸的法律明確規定，宗教人士、海外人士不可以辦學校，淨空法師是不能成爲法人代表，他能在湯池辦學、還做了近三年的法人代表，已經是很難得了」（T1），因此在轉型期間，法師更不能繼續擔任法人代表。改組後，中心主任由淨空法師的堂弟徐業培擔任，他曾經擔任湯池的鎮長，廬江縣縣長與縣委書記，2003 年從巢湖市鎮協副主席任上退休，副主任有三位，一位由徐業培的外甥束永東擔任，他曾是廬江縣工商局長，還曾於 06 年代表鎮政府，與淨空法師前往巴黎向教科文組織報告湯池現象，另外兩位則是中心資深老師；蔡禮旭則是常務副主任，負責教學（易海威，2009）。⁸¹董事長由內蒙東聯集團侯鈺蛇董事長擔任，負責財產，期望能用招商引資、企業辦學的方式讓中心運作。於是，在廬江縣政府支持下，於 2008 年年初成功註冊「廬江中華文化教育中心」（在此之前叫做「廬江文化教育中心」），並取得辦學許可證。2008 年 2 月 13 日，法師專程到中心對全體教職員大會講話，宣佈新中心領導班子（淨空法師，2008i）。


那麼，轉型後的中心是否有達到政府當初讓它重新開門的條件呢？表面上看，淨空法師已非法人代表，而中心主任和副主任又是退休幹部，應該如法師所

⁸⁰ 安徽省廬江縣和山東省慶雲縣。

⁸¹ 海威還發現，他們兩人並沒有掌握 T 中心真正的領導權（p20），這與筆者的訪談發現是一致的。

說，是「對內、對外的聯繫決定沒有問題，這因緣無比的殊勝」(淨空法師，2008i)。然而，2008年京奧期間，中心對外影響力最大的「幸福人生講座」被喊停，緊接著2008年9月21、22日，來自北京等多家媒體的二十多名記者應邀到文化教育中心參觀訪問。參訪期間，湯池政府會同廬江縣宣傳部及教育局與記者團舉行了一次座談會。會上，教育局長著重提出文化教育中心**尚存**四大問題，即所使用的教材未經批准、所開辦的培訓班未經批准、存在境外師資問題以及境外學員問題(易海威，2009)。這些問題其實在文化教育中心建立之初便存在，但隨著文化教育中心影響力的擴大，政府希望中心能有所改變，因此才會同意讓中心在「轉型」後繼續辦學。不過就結果看來，中心在轉型後的運作內容與政府想的不太一樣。

此處還要釐清的問題便是，這裡的政府指的是哪一個級別？不同的級別代表著中國大陸對這個問題的重視程度，耆老 D1 這麼說：



鎮黨委書記當時叫中心停辦的時候，有些措施不太得力，**巢湖市**領導就把鎮書記免掉，把他的帽子拿掉，就說動作太慢了，當時中心應該要停下來，但當地政府好像睜一眼閉一眼，認為中心對湯池有好處。鎮的書記也不想一下把中心交掉，所以鎮的一把手有些話不好講，通過我來做當地群眾工作、跟中心協調，所以我們協助他做工作。當時有些群眾要上訪，我們就去做群眾工作，叫他們不要上訪，上訪對政府沒好處，對中心更沒好處，你中心搞這麼多人去上訪，什麼意思？中心老師也不傾向去上訪。當時有個人跑到省裡去了，搞得很不好，我就跟老百姓說，需要上訪、匯報的時候，我會考慮比你們周到，我會組織人去，你們不要亂跑，免得適得其反，反而給中心壓力。

從這段談話我們發現，處理中心問題的級別至少在市，甚至更高，也可以看

到中心在鎮上的影響力相當大，但從中心要開門辦學的角度來看，這可能是負擔而非利多。事實上，處理中心的問題，牽動到的恐怕不只是市級政府，因為湯池現象已經通過聯合國，走向全世界了，⁸²以至於連曾經做過巢湖市鎮協副主席的徐業培，也無法利用其地方人脈起到關鍵作用。不過，我們也只能合理推測，市縣鎮三級政府應該是扮演具體處理的角色，至於市以上的層級，則是扮演關注和施壓的角色。

雖然文化中心關閉了，但其曾經發揮過的影響力至今仍在，而且短時間內仍然持續發揮影響作用，這從每天還有人千里迢迢「欲進文化中心參觀而未能」可以看到。那麼，文化中心的影響都在哪些方面留下影子呢？又是誰在扮演這些角色呢？

第二節 後續影響



文化教育中心雖然關閉了，但近三年的教學也產生了很大的影響力，僅僅幸福人生講座便有近兩萬人曾參加，更不用說到湯池參訪考察的人數，和透過光盤、網路或電視學習的人。然而，如果要能夠持續發揮影響作用，不讓這場實驗的結果付諸東流，勢必要有人繼續接棒推動。前面說到，有很多人在接觸了《弟子規》等傳統文化教學後，便在自己的週遭開始推廣，不管是學校、義塾等等，都發揮一定的影響力。不過我們現在要繼續關注的是在這網絡中比較大的節點，一些比較有組織、有力量的團體，而非單打獨鬥、靠一己之力在推廣的散戶。他們如何繼續推動傳統文化的教學？面臨到什麼樣的困難？對湯池實驗又有什麼看法？以下試舉海南省監獄系統、企業辦學和文化產業作為例子。

（一）海南省監獄司法系統

⁸²教科文組織的秘書長同意，在聯合國設立辦公室，向全世界推動湯池經驗。（淨空法師，2007/11/28，〈縣委常務辦公室主任陳榮一來訪〉談話紀錄）。

海南省監獄是文化教育中心長期的合作教學試點。爲什麼監獄會和傳統文化教學有關連呢？這與中國大陸對獄政評量的轉變有關。在過去，監獄的核心工作是學習生產、培養技能，以學得一技之長，即所謂的「勞動改造」，教育改造方式則以政治思想層面（如培養成一位黨員）爲主。不過近年來，中國司法部衡量監獄工作的一個重要指標在於「再犯率」。爲了要解決這個問題，海南司法廳各部長請了不少教授、專家，編書、講課，也試圖編纂儒學的教材，如唐詩、宋詞，但效果不彰，再犯率沒有下降，監獄風氣也沒得到太多的改善，究其原因，是由於監獄教育往往容易陷入空洞說教，海南省司法廳於是決定把法律教育和道德教育結合起來，而此時正好聽說了廬江文化教育中心，因此在 2006 年 5 月份，海南省司法廳副廳長兼省監獄局局長張發，率團一行九人來教育中心參加「幸福人生講座」，在與中心領導交流後，決定嘗試「用《弟子規》來教育服刑人員，用孝道來開啓服刑人員的孝心、感恩心，讓服刑人員真正的懺悔和改過自新」（廬江文化教育中心，2008：83）。

於是，文化教育和海南省監獄簽訂合約，以海口監獄作爲試點，新犯監區作爲主要對象。文化中心的老師定期到監獄駐點教學，海口監獄也定期派民警前往湯池受訓。因爲當初到湯池考察的「一把手」們發覺，要在監獄中推廣道德教育，首先「教育者必須先受教育」，民警必須先學好，不能只從外地派老師來監獄講課，海南省監獄管理局教育改造處處長崔永福說：

道德教育是一定要有上一位的人的高尚的道德情操，來帶動下一位的人的道德培養。就是我們民警爲人師表，率先垂範的作用，是非常重要的。

（楊旭燕、王海峰，2007）

海口監獄監獄長高富強則說：

我們民警在對服刑人員個別談話教育的時候，提倡民警為犯人倒一杯水，讓犯人平等坐下，把他當作一個正常的人來看待，這樣首先建立一種尊重和信任的關係，那民警的談話教育就能產生效果。(楊旭燕、王海峰，2007)

不過在一開始接受培訓時，許多民警並不積極主動，也有反對的和看熱鬧的，經過反覆薰修後，不少民警思想有了一百八十度的轉彎，海口監獄心理健康指導中心主任田珍就說：「我們自己可能有時候工作的時候，無意當中就很容易在一些方面推外因，但我覺得學了以後，就像老師說的，『各相責，天崩地裂，各自責，天清地寧』，所以這種狀態我感覺很好」(楊旭燕、王海峰，2007)。「以前民警素質也很差，平時蹺腳、亂丟煙頭卻又命令服刑人員，結果是服刑人員記恨在心」(田野筆記，20080823)，隨著民警帶頭改正自己對待服刑人員的態度，服刑人員和民警的關係變得比從前融洽。

服刑人員的品德課教材，則是一本《弟子規》，因為「小學文化程度和文盲的，大概佔了服刑人員的50%~70%」(楊旭燕、王海峰，2007)，既然服刑人員的水準不高，「就不可能把他們培養成一個共產黨員，以前的想法是有問題。服刑人員就是培養成一個好人、一個好公民，好人的基礎就是《弟子規》，把《弟子規》1080個字全做到了，就是好公民，就能遵紀守法」(李毅多，2007)！在其中，又特別著重於「入則孝」這一篇章。在上課與共同分享的過程中，許多服刑人員流著淚發現，原來自己入監獄是對父母親的不孝，「自己身體坐牢是有形的，親人的心坐牢卻是無形的監獄；有形的有期限，無形的卻像無期徒刑」，服刑人員小李給母親的信說道：

老師講解《弟子規》「入則孝」部分時，如地震般震撼著我的靈魂，猛然發現自己犯罪入獄就是對父母最大的不孝。慶幸的是，《弟子規》讓

我及時清醒地明白了「孝」之厚重與自己的欠缺，我要趁雙親健在時彌補我的疏忽和過失。(楊旭燕、王海峰，2007)

監獄還要求每一位服刑人員在父母來探訪時，首先給父母鞠一躬，說聲「對不起，我錯了」，以及給父母親洗腳，許多父母親感動得落淚；從原本給父母寫信要錢，到現在寫很多上課心得和懺悔信；在戲劇演出中，由服刑人員來扮演孝親故事的角色。很多父母在探視自己的孩子時，驚訝地發現孩子在監獄中竟然改變了。此外，「服刑人員還自動組織了三個小組：義務勞動小組（專做不計分的好事如撿垃圾、擦牆壁）、愛心基金小組（每月捐十元幫助監獄裡的三無人員）和自願學習小組（自己組織起來學習《弟子規》）」(李毅多，2007)。對於這些改變，一位服刑人員表示，「進監獄是不幸，進監獄遇到傳統文化是不幸中的大幸」，海口監獄監獄長高富強說：「把刑期當作學期，把監獄當學校，很多人從傳統文化中找到自己犯罪的根源」(楊旭燕、王海峰，2007)！

對於服刑人員的改變，一位曾在海南監獄駐點的中心老師 T4 回憶：

這些新犯其實不比大學生差，甚至聽課的時候比大學生好，有恭敬心，就像久旱逢甘霖呀！就吸呀！他們下課也是很想聽，這是我想都沒想到的。後來我們到了長年犯監區，效果就跟他們有差距，上課蹺二郎腿的、歪的、倒的，但後來他們的分享讓我們流淚。他們以前在家打父母，說著說著就哽咽了，就低頭，這不是裝的，不容易啊！...我們剛開始知道的很少，他們的變化給我們信心。

雖然傳統文化的教學讓監獄的氣氛有了轉變，不過位於第一線的民警仍是有很大的壓力，以筆者接觸到的民警來說，幾乎都對傳統文化持正面看法，認為傳統文化的教育讓他們自身有很大的改變；但不可諱言，也有不少民警對傳統文

化和唯物主義在哲學層次上感到矛盾，一位民警 O1 對筆者說：「我一開始覺得這很好，尤其是講忠孝仁愛等等的做人倫理，對家庭和工作都很受益，但後來深入後發現有些課不敢太聽，特別是鍾博士的課，⁸³會有一種思想要被改變的感覺。特別是感覺要去信佛教了」。雖然有些民警想出了匯通共產黨與佛法的辦法，如「為人民服務」這個概念，來說明共產黨與中國文化並不矛盾，但有些問題他們也難以理解，譬如在監獄第二年要推廣的教材「了凡四訓」中，孔先生「為什麼可以把命算得準？」「為什麼袁黃用這些方法可以改命？」更遑論要把這些觀念向受刑人員講清楚。對於這些問題，他們得到的回答是，「要用心去做而不是用腦去想，才能感動人。」

即使如此，傳統文化在監獄的教學還是起了一定的功效。經過了一年多的實驗，2007 年 3 月海南省監獄管理局批准海口監獄由「傳統文化試點單位」成為全省監獄系統的「傳統文化示範單位」，其經驗逐步向海南省內其他監獄推廣。2007 年 4 月，文化教育中心和海口監獄民警教師組成教師團，對全省一千多名監獄民警進行兩周的傳統文化培訓。省監獄管理局決定，讓所有的監獄民警和服刑人員，都必須全面學習中華傳統文化（廬江文化教育中心，2008：86~87）。至此，全海南監獄的民警都會有計畫地被派遣到文化中心學習，他們從第一年的《弟子規》學習，到第二年的「了凡四訓」，再到第三年的「太上感應篇」，三年內要學習三部經典，因為他們相信，高水準的民警，才能教出高水準的犯人，不過他們也計畫培訓自己的老師，以適應監獄的教學系統，監獄系統的師資目前有三：中心長駐、民警和期滿的服刑人員。

《弟子規》在海南省監獄的教學，也引起了司法部長的注意。他於 2007 年前往海口監獄視察，「聽了報告之後很震驚，認為這方法太妙了，所以回到司法

⁸³鐘茂森，1973 年生於中國廣州，1999 年於路易安娜州理工大學獲得金融博士學位，並於美國大學任教。後追隨淨空法師至澳洲，於昆士蘭大學任教，34 歲成為該校的終身教授，並身兼廣州中山大學客座教授。近年來為了全心全意推展中國傳統文化，遂辭去教職，正式拜師於淨空法師，從事淨空法師身旁之翻譯工作。其主要講課內容為：《因果輪迴的科學證明》、《幸福人生的根基》、《淺談青年應有的美德》、《孝與戒淫》、《太空物理學新發現的啟示》。此處應指《因果輪迴的科學證明》，是培訓班才有的課程。

部就下命令，要組織專題調研，看看這方法能否用到全國的監獄。...他們還想要把這一套教學推廣到世界去，證明中國的勞改犯是有人權的」(李毅多，2007)！

雖然文化中心已於 2008 年 11 月暫時關閉，但許多流動的中心老師仍然持續地支援海南監獄系統的教學，監獄系統對傳統文化的教學也已經走上軌道，可以定期培訓自己的民警，不同監獄的民警也可以透過這平臺彼此交流。

(二) 企業

文化中心關閉以後，許多企業家擔負起繼續推動傳統文化教育的使命，而且還持續在企業界發揮影響力。這麼說並不是指他們有意要去「接中心的棒」，因為中心尚未停止辦學時，他們或多或少已經在開展這項工作，只是在中心停止辦學後，這樣的工作更顯突出，而且客觀看來，確實有著「繼承」的味道，當然，這多少也顯示中心的教學對企業家是很有魅力的。他們或在自己的企業裡培訓員工，或成立小型的「文化部」幫助其他企業從事培訓工作，或舉辦企業家交流論壇，或是將自己的公司轉型成與推廣傳統文化有關的工作。

企業老闆有主觀意願推動傳統文化，還得有客觀條件，資金、場地、對象都已到位，那麼該請什麼人來協助推動與策劃呢？這時，文化中心從前培訓過的老師和員工，便有了可以繼續發揮所學的機會，而且，因為文化中心關閉的原因，多少讓原本在文化中心的老師走向各地，其中一個落腳處便是在企業推廣傳統文化，就有這樣一位老師 T11 跟筆者說：

湯池作用非常大，因為有很多人都在那邊學到很多東西，然後在全國各地展開...我自己平常也沒有這些朋友，那在湯池學完以後，大家就覺得有必要形成一個《弟子規》讀書會，哪怕一個月只有一次，剛好這邊的董事長也這麼覺得，於是我們就弄了一個讀書會，他還把他的親戚都拉

到這個讀書會來。後來慢慢發展到一百個人，我們就感覺到該分流了，所以就分開了許多課，如家庭課、書法課、讀書會！

可以看到，企業和推廣傳統文化的老師們是「魚幫水，水幫魚」，一起為弘揚傳統文化而努力，那麼，這些企業家們為什麼要這麼做呢？

雖然這些推廣傳統文化的企業，其動機和方法各不相同，但相同點都是接觸了中心的「幸福人生講座」後，漸漸有了這個想法。幸福人生講座中有「中國傳統文化與企業管理」的課程，其大意是「企業永續發展的方法和最高明的管理術，盡在傳統文化的智慧中」，其理念我們已於第三章闡述，此不詳贅。而許多到此上課的企業家，回到公司後，嘗試將聽到理念應用在自己與員工的互動、公司與合作對象的互動上，發現能夠解決原本棘手的問題。當然，每位企業主面對的問題不盡相同，但他們多多少少在傳統文化中找到可為自己利用的資源，正如我們第三章提到的胡小林先生那樣，而這正是他們願意花時間、金錢來推動傳統文化的原因所在。

不過聽到企業家推動傳統文化，要求員工讀「《弟子規》」，不免讓人懷疑這是不是企業家用來搞宣傳、控制員工的技倆，畢竟從意識形態控制員工思想，其成效比花大錢或訂立各種法規制度來得好，而且省力。正如筆者在訪談時聽到現在令企業老闆頭痛的事：

現在誰能控制住員工，誰才能發財。老闆要想辦法與員工做鬥爭，因為你找個好員工，把他培養好了，他跑去別的企業；你找個差的嘛，他成效上不來，這就耗盡了老闆的精力（O2）。

筆者認為這也不無可能，畢竟推廣傳統文化的企業很多，各各動機也不相同。不過就筆者對接觸的企業進行的觀察、訪談和資料梳理發現，這些企業老闆

或總裁其實是帶頭把傳統文化融入到自己的企業文化當中，他們在要求員工或訂立公司制度的同時，採用的方式是溝通而非獨斷，而藉由高階經理人一同培訓更能慢慢的建立共識，達到轉變企業文化的目標。由於此處的目的是要說明「湯池模式」對前來學習的企業產生什麼樣的影響，他們在學習回去後，又怎麼將這些理念用在實際的企業運作上，因此下面便試舉一、二個筆者接觸到的代表性案例，來說明文化中心的傳統文化教學對企業的影響力。

1. 菲尼克斯電器（中國公司）

德國菲尼克斯電氣集團，是世界工業自動化和電器連接行業的技術產品供應商。其中國分公司在 1994 年成立，從 6 人創業小組發展到現在 1100 名員工；由一個投資不足六十萬美元的小小合資企業，發展成 4 個獨資，1 合資、註冊資金 7000 多萬美元、總資產超過一億美元的企業團體，並且是中國眾多外商投資企業中少有實現「100%中國技術人員，100%本土員工，100%本土管理」的「外企」。此外，中國菲尼克斯擁有縝密的品質管制、優秀的人員管理，還獨創了自己的生產技術，使得其品質和性能已經等同甚至高於德國總公司同類產品（陳武、孫躍華，2009）。對於這樣的技術、管理和營運成效，是總裁也是創業負責人的李慕松曾頗為自豪，但在 2007 年時，公司優秀員工犯的嚴重錯誤，引起他的深思與擔憂。就在此時，他經友人推薦讀了劉余莉教授的「中國傳統文化再度引起世界矚目」一文，認識了廬江文化教育中心，並前往參加學習。回來後，他選派公司所有的高管團隊、部門經理、黨團書記、工會主席和優秀員工分批前往文化教育中心參加培訓。

接觸了傳統文化的學習後，他首先更正了自己過去對傳統文化的誤解，並開始反省員工出錯的原因，他發現，這個錯誤緣於他自身，「因為我這幾十年教他們的就是競爭等西方的觀點，所以對大家的負面影響很大」，「我自己給我們公司同事造成的損害就是，十年的時間，大量的時間、大量的資金、大量的金錢花在

方式、方法、技能和技巧的培訓上……在做人做事這個點上沒有做到平衡」

(E3)。他於是認為，「像我們一個在國內比較好的企業，如果不是真正把做人放在第一位，一定會出錯」(李慕松，2008：32)。

這樣的看法，一開始並未被其高階管理團隊認同，有人就質疑，「做事先做人不一定對吧？大家都去做人不做事怎麼辦？」也有人說，「我們是個優秀企業，我們有優秀的文化，當然是做事比做人重要」。此外，由於公司年輕人多、海歸多、西化教育多，要把中華文化與企業發展相結合的做法，一開始也不為他們所理解，因此當他帶領公司三位同事，第一次前往文化中心學習時，三位同事都是帶著問題與質疑前去參加的。然而當他們參加完後，「感覺真的是心裡很震動，當時我們回來有討論，其他的教授講課我們也聽過，就沒引起自己的共鳴」。於是公司便開始分批派人前往湯池學習，李慕松說，「一開始好多同事都在懷疑，但是公司派，又不能不去。到後來大家主動爭取報名，所以整個團隊的精神面貌發生了很大的變化」(李慕松，2008：34)，就有同事在剛到文化中心時，對老師給學員鞠躬不以為然，認為這是「形式主義」，然而卻在第三天的學習後寫到「今日受震撼，我心大震動」，第四天結束離開時，「車內來鞠躬，四天聖賢訓，心受大觸動，此次培訓行，實在好成功」(李慕松，2008：36)，還有許多員工回到家裡把的氣氛改善等等，這也使得李慕松決定，要把中華文化融入到對企業員工的「入模子」培訓之中。

「入模子」培訓並不是李慕松的發明，這個想法來自中國聯想，就是把企業文化、核心價值觀，按照公司的員工和幹部分成等級進行五天的特強培訓(李慕松，2008：30)，然而，企業文化是由企業自身的特點形成的，照搬別人的文化行不通。於是，利用傳統文化來會歸總結中國菲尼克斯十六年來的歷史與文化，不只對凝聚團隊和形成共識起到很好的作用，也可以提煉出公司的文化與核心價值觀—學習做人和做事，這是李慕松通過十六年實踐的體會，而這也逐漸形成了中國菲尼克斯的企業文化。

對於「入模子」培訓把企業文化、公司的發展和中華文化結合在一起，李慕松很感謝文化教育中心，「因為文化教育中心給我們打了基礎，告訴我們古聖先賢講了什麼，糾正我們認知的錯誤，入模子培訓把這些結合在一起，對我們來說，就更能解決我們的問題」(E3)。在四天的培訓裡面，除了一部分文化教育中心的光碟播放外，其餘課程則由李慕松和其他的負責人擔任，講述企業文化建設和企業管理、公司的發展目標和新階段的歷史任務等等，他們還對員工進行問卷調查，以瞭解基層員工的想法與評價。此外，還有一些必讀材料如孫振耀的退休感言、溫家寶的演講、媒體對菲尼克斯的報導。李慕松說，他採取的辦法不是「一刀切」，而是循序漸進將傳統文化和企業發展相結合，並鼓勵大家可以有不同的聲音，進行討論，也因此，培訓受到同事們的歡迎。

除了「入模子」培訓，菲尼克斯還承諾「不做經濟性裁員、不經濟性減薪、不改變在中國的戰略性投資、不改變對中國市場和客戶的承諾」，而且不以高薪挖人，而換來的回報是，許多一級幹部，甚至連技術主管在面對獵頭公司給出更高的職務、幾倍的薪水時，卻沒有一個人跳槽，他們表示，「我在菲尼克斯電氣學會了做人，懂得了什麼是最重要的，其他地方無法實現這樣的價值觀」(白菊梅，2008：61)；至於營收，李慕松說，「2007年是我們把中華文化跟企業文化和企業管理結合起來的第一年，我們的計畫是業務成長 19%，但完成了 30%」，他認為，「如果單位的幹部、員工的使命感和責任心激發出來了，公司的團隊是生活在感恩和惜福當中，你可以相信，這團隊的創造力絕對不是他們被迫勞動所能取得的」(李慕松，2008：38)，而這樣的員工，「才是企業度過寒冬最暖的一件棉衣」(李慕松，2009：57)。

今天，走進菲尼克斯，「建國君民，教學為先」、「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」等書法作品，和德國企業文化標語一同掛在牆上，李慕松認為，「《弟子規》是我們祖宗 5000 年來留下的價值觀，在西方那裡，也有他們的價值觀，這一點並不違背」(陳武、孫躍華，2009)。對於把中國傳統文

化帶進企業，他這兩年多下來的心得是，「真的感覺到『人之初性本善』，而且還有一點，只要你真心，你自己帶頭去做，沒有任何私心，不祈求他人，你做自己的，你一定會感來這個態度」(E3)。

2. 南京居美馨

成立於 1996 年的居美馨是南京一家家居用品實業公司，2006 年時因為公司營運面臨困難，老闆葉永祥經友人介紹，前往湯池學習《弟子規》，深受啓發，經營企業的觀念發生轉變，發願不只讓自己受益，於是把別墅賣掉，在工廠中創建「居美馨文化教育培訓中心」，現有的兩棟樓房原為出租給別的公司以貼補企業之所需，然為了籌辦中心，就收回來作公益之用。

有員工 (T10) 表示，葉總在沒學傳統文化以前，脾氣暴躁，常有員工一做不好，就衝上去打耳光，但學了傳統文化後，「(給員工)加薪百分之十五，... 每天早上八點以前，一定站在門口對他的每一個員工鞠躬，然後跟他們一起參加早會。他這個動作一做下去，他說整個早會變了，他也沒有做太多的改變，他只做了這件事情。而且每天參加早會，給員工打氣，員工看到他的第一個表情就是笑容，就是鞠躬、就是笑容。員工也變了，員工也開始慢慢有笑容」(周泳杉，2007)。

此外，他還調高員工的各項福利。員工於每天早上晨讀「《弟子規》」、分享學習心得，餐前讀頌「感恩詞」，每週六早上進行「《弟子規》」培訓，如看光碟、分享等等，許多員工漸漸把公司當作第二個家。不過也有員工在一開始時感到質疑，「我過去懷疑我的領導經常帶領我們學習傳統文化的目的和真正用意，是打著傳統文化的幌子，只是換了一種方式來管理我們，讓我們成為聽話的乖員工。時常聽領導敘述他本人孝順父母的家事，來喚起我們員工對父母的孝心。我聽後認為天下的家庭各有不同，他所說的事與我的家庭有什麼關係呢？很不理解。但通過學習聖賢文化，看到我的領導在一言一行中做到了心胸寬廣，用一顆仁慈的

心對待我們員工和朋友，我於是覺得，一個好的企業就要有一個好的領導，好的領導不光是靠企業的規章制度來管人，而是要以身作則」（廬江文化教育中心，2008：88）。

對於這些改變，葉總自己倒是表示，「這套東西是領頭的要學，我自己學了以後是有改變，覺得受益甚大，譬如以前只想這是自己的企業，現在覺得要感恩員工。但還不夠，畢竟老闆做久了，你說要看自己的問題，可是這個思考的習慣還是很容易覺得別人要聽我的」（E2）。

現在的「居美馨文化教育培訓中心」則擔起了弘揚傳統文化的據點。這個「小中心」內有可容納三百人的會場，定期舉辦「幸福人生講座」，並有湯池文化教育中心的老師駐點協助。有不少企業都將員工送來這裡培訓，包括上面的菲尼克斯。平時的週六周日也辦班教學，六是親子班，大人與小孩分開；日是大學生班。

不過在籌辦的過程中，葉總也遭遇到不少困難。由於湯池文化教育中心的停辦，居美馨的辦班模式也引起的當地政府的關注，在向教育局申請文化教育培訓中心時，當地政府提醒他們不要從事有關宗教之活動，不可以打著企業文化的招牌做佛教事業，並強調要收取費用，否則若是有關的宗教團體捐贈，則很難不脫離推廣宗教的嫌疑，如此一來就是「寺廟」而非「學校」了。所以只要辦講座，都必須將學習的名單送往當地政府備案，而政府也會定期來「抽查」。因此後來居美馨在辦講座時，也收取一些書籍的費用，但住宿食用等仍是免費，這負擔因而也落在居美馨公司上。

除了上述兩家企業外，與廬江文化教育中心有密切合作，把《弟子規》等傳統文化和企業發展相結合較知名的企業還有青島的大洲集團，其總裁劉客成女士對傳統文化的推動於公司於社會皆不遺餘力，並於2008、2009兩年組織青島企業家承辦「構建和諧社會，弘揚中華文化—青島企業家交流會」，講座內容如「中華文化給企業帶來可持續發展」、「學習中華文化帶動經濟良性發展」、「新世紀健康飲食」、「弘揚傳統文化，促進社會和諧」、「中華文化成就了菲尼克斯」等等。

這樣的企業家論壇除了青島，在秦皇島、唐山乃至於中國大陸其他地方都有，主要方式是透過政府主辦，企業拿錢協辦，影響力不小，而這些都是廬江文化教育中心即使在關閉以後，持續發揮影響力的重要原因。

上面我們看到，將傳統文化結合企業發展，並於社會產生影響力的三種模式，即「入模子」培訓、辦講座和成立教育中心。其中，成立教育中心是比較困難的，一位員工對筆者說，「偶爾辦辦講座還簡單，要辦文化中心不好批呀，它是屬於社會辦學，屬於教育局，每年都要年檢，有三十多項指標，要一條一條審，看你合不合格」(E4)，也難怪葉總經理感嘆，「現在要推行傳統文化是不好做，雖然說是趨勢，但你看來湯池上課的老闆這麼多，真正回去動得有幾個，我們這個點如果算其中一個的話，那你看點有多少個？而且像我們這種模式的又更少幾乎沒有，所以很困難，大多數人都是聽時激動，走時感動，回家不動。人的素質是很難改的，特別像文革後的人，這斷裂太大。而我們現在也才剛起步，很多東西都在摸索，所以希望低調」。認識到居美馨文化教育中心辦學過程中遭遇到的困難，對我們在下一章推敲廬江文化教育中心停辦的原因將有所助益。

3. 文化產業：以北京某圖書公司為例

除了上面可見的模式外，也有企業直接投資或轉型成與推廣傳統文化相關的文化產業，譬如出資成立「動漫劇場」，⁸⁴或是轉變出版的內容物等等。當然，他們培訓員工的模式不會與上述差得太多；在文化中心停辦後，他們相互合作舉辦員工的培訓工作，「每個老師都至少受過三個月的培訓，這樣價值觀才會比較相同(T12)」，而且也有很多廬江文化中心的師資到這些地方工作。不過與廬江文化教育中心和我們前面所提到的企業不同之處在於，他們把推廣傳統文化與企業的營利相結合，因此是要收費的。以其中一家圖書公司為例，他們的定位是研發「與中國傳統文化教育有關」的課程、圖書和錄製老師的光碟、誦讀光碟等等，

⁸⁴ 專門播放「德育動漫」或與傳統文化相關影片的电影院。

這些東西不是免費結緣，而是透過出版社在書局流通，一切比照企業經營模式，如此一來，他們的圖書或多媒體影音就能按照國家正規的出版物走，而不是只有特定人士（如佛教徒）才接觸得到。

此外，他們還開辦各種才藝課如繪畫、書法，也是要繳學費的；不過其他如家庭課、企業課和讀書會，則是免費進場。所有課程經過錄像、錄音、整理成文字後，講課老師便可在其中發現自己需要改進的地方，進而調整，然後再講第二遍、第三遍，最後便可將講課狀態最好的課程錄製發行。利用這種方法，他們製作了一系列給家長聽的、給孩子聽的、給老師聽的、給企業主聽的課程。因為主要是從事研發，因此像太極拳、繪畫班、經典讀誦、德育動漫、漢字智慧、禮儀等等，都是在開發的行列之中，並於其中融入傳統文化的精神。老師 T11 說，「現在學的人很多，但老師就這麼幾個，很多地方需要但老師很忙的時候，就可以送光碟過去。雖然還是聽老師講課好，但有總比沒有好嘛！」而這種「付費使用」、走國家正規出版物的文化傳播方式，也在無形之中開拓了廬江文化教育中心原本沒有開發的市場。

（三）其他：學校、海外、學者與共產黨員

湯池教學的影響除了體現於上述的組織外，於學校、甚至海外都有影響，如 2009 年 5 月 29 日，「馬來西亞廬江文化教育中心」啓用，作為馬來西亞推廣傳統文化教育的基地。此外，因文化中心以《弟子規》作為主要教材，把它比做儒家文化的「根」，《弟子規》因而引起了許多學者和國學熱愛者的關注。中央黨校教授劉余莉就認為，「清朝的李毓秀夫子根據古聖先賢的教導編寫而成的《弟子規》，是中國傳統家規、家訓、家法、家教的集大成者，僅僅 360 句簡短的話，就把中國傳統倫理道德教育的精髓，概括得淋漓盡致。」（劉余莉，2006），她還將廬江湯池鎮比做鳳陽小崗村，認為兩者有同等的歷史意義：

如果說昔日安徽鳳陽小崗村的「家庭聯產承包制」奏響了中國農村經濟改革的序曲，那麼今天皖中廬江湯池鎮的「中華傳統美德示範區」則掀開了自覺樹立社會主義榮譽觀、建設社會主義和諧鄉鎮的帷幕。（劉余莉，2006）

除了劉余莉，另一名中央黨校的資深老教授任登第則於 2009 年出版了《大家都學《弟子規》》一書，書中認為《弟子規》是提高共產黨員修養的優良讀本，建議共產黨員應該要好好學習，並將中國共產黨의思想和中國傳統文化結合在一起：


中國共產黨之所以有今天，是因為早期中國共產黨人深受中國優秀傳統文化的影響。中國共產黨人不僅對傳統文化有著深刻的認識和繼承，而且身體力行了傳統文化所提倡的優秀美德。（任登第，2009）

我們不知道任老教授與湯池文化教育中心的關係，不過從其對傳統文化的見解，不難發現有許多是淨空法師的看法，如「孔孟學說之根本落實於《弟子規》，四書五經是其枝葉花果」、「中國文化是指導人類進化的大智慧，能救中國也能救世界」等等。這些話從一位 1945 年即參加革命工作、長期從事報刊和理論研究的資深共產黨員口中說出來，而且在這個時間推廣、強調《弟子規》的學習，不能不說是受到湯池實驗和淨空法師的影響。而這兩位黨校教授大聲疾呼學習《弟子規》，甚至建議「各級黨校不妨開設《弟子規》課程」，在政治面和教學面都對《弟子規》等傳統文化的推廣有所助益，當然也在有形或無形中肯定了廬江文化教育中心的三年實驗，只不過，像這樣「先進」的共產黨員畢竟是少數，否則文化教育中心何以面臨關閉的命運呢？關於這一點，我們將與前面註腳提到的湘西馬頸坳鎮流產的儒學實驗，一併於第七章詳談。

第三節 對湯池的影響：曇花一現？

中心停辦後，幾個帶頭示範的農村由於有積極分子的領導，還是持續學習《弟子規》、看光碟、分享學習心得達半年之久。而在鎮上，鎮民學校大門深鎖，綠色課堂被擺了五張撞球桌，路上的垃圾正逐漸變多，⁸⁵打麻將的風氣也開始回潮。許多與中心有較多接觸的鎮民，紛紛詢問中心何時會再開？而中心老師也只能委婉略帶歉意地告訴他們，「不曉得，一切等上面的指示」。

不過我們也看到，鎮上穿唐裝的人日漸變多，還有一些外地來的人，決定靠一己之力在湯池繼續推廣傳統文化。他們認為，通過中心在湯池的辦學，還是把當地民風提升到一定的水準，與其他縣鎮相比，湯池還是比較好的。我們前面說到，外地來的人比本地人對傳統文化有著更大的熱情，然而，期望愈高失望也就越大，這位 W2 就傷感地說：



我想到文化中心老師、老法師這樣的付出，自然而然眼角這淚就流了下來，就是覺得人快覺醒來，現在都什麼時候了，老法師費盡了多少心血改造這地方，現在快成形了，你說心裡多難過！有的家長領著孩子，到處找這《弟子規》，找不到哇！加上慶雲書院關閉後，一幫一幫的孩子都走了要再去找，現在的家長，別提了，你都不知道，有的都哭呀，他都把工作辭掉了，為了上這地方來學習，那你現在關門，家長急呀！我覺得如果你愛你的孩子，你給他的不是經濟，不是金錢不是物質，給他的是德行和智慧，這樣的孩子，你不受中國傳統文化，我們老祖宗留下這些寶貝這些教育，到社會就是不定時炸彈呀！一個孩子不定時炸彈，炸多少人呀！我想了我都害怕。你看那些十三、十四、十五六歲的更要救呀！唉我的媽呀！那孩子在網吧踐都踐不起來，多少呀，父母在哭

⁸⁵鎮民 D10 就說，「中心走後衛生差多了！（特別肯定的語氣）以前都看不到髒，現在不行！有些人的覺悟還不挺高，所以他們還是會亂丟。」

呀！你家庭條件再好又有什麼用呢！這樣的孩子是最急的，束手無策呀！

然而，即使如此，中心被關閉是既定的事實，我們不知道中心何時會開？以什麼形式開？也不知道這些外地來的人還能持續住在這裡多久，是否能將文化中心在湯池的影響力延續下去？更不知道湯池是否會漸漸變回原貌。文化中心立足於湯池，面向社會，無庸置疑，沒有在湯池的教學就不可能有其後的影響力，而現在繼續推動這場傳統文化運動的人多已散佈各地，在其他地方發揮影響力，就這一點來說，湯池已經達成了其階段性任務，不管是對湯池本地人曾有過的影響，或是它對整個傳統文化復興的持續影響，都是有其意義的，我們將於下一章討論這些意義，和文化中心成功與關閉的可能原因。



本章小結

本章從「後文化中心」的視角探討其關閉後持續產生的影響，因此不管是免費/付費、審核/未審核、正規出版物/私下刻製品，它們都一明一暗地持續參與、推動這場文化復興運動，直接或間接將湯池現象傳播出去，加上現代網路科技無遠弗屆，這些論述都不可能離開湯池系統，只不過或多或少修正或補充了這個系統，因此我們這裡不是忽略這些推廣者的差異性、將他們混為一談，而是更要指出，在這個大方向上，他們其實是殊途同歸的。也因此，《弟子規》的論述、談論方式，與文化教育中心的核心理念已經緊密結合在一起。對學習這一理念的人來說，可以與「其它的傳統文化」（佛老）相互發明，更有體會，但對管理者（國家）而言，他們反而像泥鰍一樣不易掌控。因此，筆者認為，文化教育中心在湯池的實驗，固然可以做為農村文化轉型的啓示，但若全盤接受而不加以「掩飾」，

在目前的體制和政治環境下恐窒礙難行，我們在下一章就會看到這樣的例子。因此，如何將其精神結合於農村、國家都能接受的形式表達出來，稀釋可能的宗教成分，是非常重要的。



第七章 討論與結論

廬江文化教育中心的教學理念，以及這三年多來的教學內容，我們已於前文詳述。底下要來討論他們在湯池鎮所推廣的傳統文化，對農村文化轉型可能的啓示和意義，以及他們成功造成廣泛影響、面臨關閉的可能原因。

第一節 對當前農村文化轉型的啟示

(一) 撿垃圾等「實踐」的啟示—破窗理論

文化教育中心在落戶湯池時，爲了要與當地民眾打成一片，推廣傳統文化教學，在一開始做了許多活動，也產生了一定的效果。對湯池鎮民來說，大多數民眾最有印象的就是中心老師上街撿垃圾、清汙泥，還帶動外來志願者上街打掃環境衛生，讓許多民眾漸漸有了衛生觀念。與吳重慶觀察到的其他農村相同，湯池在文化中心進駐前也是「垃圾遍地，汙水漫汙」，那麼，看似簡單的撿垃圾背後，有什麼深刻的意義嗎？

美國心理學家辛巴杜（Philip Zimbardo）曾經做過這樣一個實驗，他將兩輛一模一樣的車子分別停放在雜亂的街區和中產階級社區，前者車牌摘掉、頂蓬打開，後者車身門窗緊閉。結果前輛車一天就被偷走了，停在中產階級社區的車子，過了一星期仍安然無恙。隨後，辛巴杜將放在中產階級社區的這輛車的玻璃敲個大洞，結果幾小時間它就不見了。以上述的試驗爲基礎，犯罪學家威爾森（James Q. Wilson）與凱林（George Kelling）於 1982 年提出「破窗理論」（Broken Windows Theory）（Wilson & Kelling, 1982）。「破窗理論」主張犯罪行爲是失去社會規範與秩序的結果，假如有一個社區裡，破了一片窗戶（尤其是公共的窗戶），很久都沒有人修理，久而久之，經過的路人，一定會覺得沒有人會關心窗戶是否被打

破的事情，很快的，這個社區就會有更多的窗戶被打破，因為大家會覺得「反正沒有人管理」。這種「無政府狀態」會從一棟大樓蔓延到整條街，甚至蔓延到整個社區。「破窗理論」要強調的是，如果一件違規的事情，一直沒有人出面糾正的話，就會聚少成多，「積非成是」，最後顛覆了原有整體的公共秩序（林端，2000）。

破窗理論在預防犯罪曾有實際的成果。紐約市在 1980 年代時，社會秩序與治安曾經非常混亂，地鐵情況更是嚴重，使得乘客人人自危，當時的交通局長布拉頓（William Bratton）便運用「破窗理論」，號召所有的員警認真推進有關「生活品質」的法律，維護地鐵車廂的乾淨與整潔、全力打擊逃票，將不買車票白搭車的人用手銬銬住，排成一列站在月臺上，公開向民眾宣示政府整頓的決心，結果地鐵站的犯罪率竟然開始下降，治安大幅好轉。後來布拉頓擢升至紐約市警察局長，便應用破窗理論於紐約的街道角落，使得紐約治安大幅好轉。

這就告訴我們，環境力量具有強烈暗示和誘導性，人是環境的產物，人的行為也是環境的一部份，兩者之間是有著互動關係，如果一個地方「垃圾遍地，污水漫汙」，人們就會覺得「多我一個人丟垃圾沒什麼，反正也沒有人管」，就會隨意拋而不覺羞愧，那麼吐痰、便溺、打鬧、互罵等不文明的舉止也就見怪不怪了，在這樣的氛圍裡面，就容易滋生和蔓延犯罪。

如此看來，當中心老師上街撿垃圾、帶動當地鎮民一同參與，使得許多人「不好意思再亂丟」時，對當地的社會秩序與公共生活確實會有一定的幫助。從這個意義上說，中心老師強調的「從我心做起、從湯池做起」就不僅僅是一個空洞的口號，而是決定了人們的一言一行對環境所造成的影響。而這樣一個動作雖然簡單，但所產生的效果恐怕不會比中心的其他活動來得小，當人們能漸漸關注公共衛生，甚至把垃圾桶放到門口時，這樣的一種態度甚至是其他中心活動得以取得成效的重要基礎（如犯罪率下降）。

從另一個角度來看，吐吐痰、亂丟垃圾，費孝通（1949）筆下的「什麼東西

可以向這種出路本來不太暢通的小河溝裡一倒，有不少人家根本就不必有廁所，就不是什麼小惡之事了。固然人們普遍認為「這沒什麼了不起」，但這種行爲就像湖面的布袋蓮一樣一繁殖極快，能迅速讓湖面下的生物永無見光之日，最後滅絕。我們能說在水上種布袋蓮比在水中灑毒藥更壞嗎？似乎不行，但就結果來看，這種在公眾場合中看似「沒什麼」的小動作，恐怕比「明目張膽的惡」更值得人們深思，這也是破窗理論給我們的另一個警惕。

當然，就中心的理念觀之，撿垃圾與清汙泥其實是文化中心老師強調「力行」、「做榜樣」的結果，所以在某種程度上，這種「修復破窗」的理念並沒有太深入到湯池鎮民當中，以至於在中心關閉以後，有鎮民就認為，「可能老師們自己去做得太多，環保意識宣傳得還不夠，鎮民只覺得老師們是好心的義工，老師們不來撿有些人仍舊是隨地扔了」（百度，林蘇）。事實上，從「破窗理論」來看，當有一個破窗時就要趕快修復，否則一旦缺口被打開，後面的結局似乎可以預料。從辛巴杜的實驗——停在中產階級社區的破窗車子仍被偷走，我們可以延伸出這樣的觀念：在乾淨社區中的居民其行爲也很自覺，但也是同一批人，到了雜亂環境中時，就開始亂丟垃圾。因此，筆者認為，若能把這樣的「力行」態度、環保理念、對公共生活的重要意義結合在其他農村文化建設時推而廣之，或許就能取得更好的成效。這是知識分子在思考宏大的制度來改造社會時，首先能夠做的，畢竟知識並不等於智慧，問題的解決兩者缺一不可，而在「放低姿態去力行」這一點上，不失為推廣文化建設者與農民進行互動的良方。

（二）面對倫理性危機的啓示

前文提到，2006年取消農業稅後，農民在農閒時間大幅增加的情況下，與之相應的精神生活卻沒有建立起來，因此許多農民只能靠打麻將、買碼等來消磨時光，尋求刺激，這使得各種社會文化性問題逐步浮出水面。申端鋒（2007）認

爲，當前中國鄉村社會正在歷經從治理性危機到倫理性危機的轉變。也因此，當前的農村文化問題更顯重要，農村既有倫理、價值體系的崩塌；農民的心靈、精神與價值觀、村莊的和諧問題，都讓我們不應對農村文化建設有所忽略。在這一點上，湯池實驗告訴我們，以中國傳統文化爲主體來推動農村文化轉型，有其可行的意義和價值。雖然以儒家爲首的中國傳統文化在革命時期受到相當程度的摧殘，但某些核心價值關仍是根深蒂固，特別像是孝順父母、尊敬長輩，只是隨著老一輩的凋零，年輕一代已漸漸不知道該怎麼具體操作，或者僅狹隘地理解這些概念，又或者這些概念對他們的日常生活無法起指導作用。而文化教育中心在農村講課辦學，具體演練，也多少讓年輕一代的人學習到他們口中所謂的「中華傳統美德」，能夠更深入地認識、瞭解甚至力行這些傳統文化，結合於他們的生活、工作，讓家庭產生了一定的轉化，進而帶動了社會風氣的改變。

事實上，處理人與人之間的倫理關係本來就是儒家文化的長處之一，因此這些成果不僅對農村有所啓示，對城市人和儒學復興的思考也很有幫助，第一章提到，儒學復興必須要能夠介入人們的日常生活才有可能，而當前的儒學復興有一個日益要求生活化、普遍化的動力與趨勢，也就是要將儒學還原回真實、具體的生活情境，扣緊現代人的存在苦惱。文化教育中心從五倫關係出發，將古書上的文字化爲生活中的經驗，這是除了他們在湯池的成果外，還能在其他地區推展開來的因素之一。雖然，並非每位接觸文化中心的人，都完全同意文化中心的儒家理念和對儒學的詮釋，但其在這個時代中具有普遍意義的一面，以及被多數人所肯定的理念和做法，仍是值得借鑑的。

（三）農村文化建設

我們於前文提到，許多三農專家都認爲，把農民組織起來是解決當前農村問題現狀的最好辦法，而我們從賀雪峰的分析發現，從文化上下手將農民組織起來

具有的效益是大的，不失為一個好的下手處，他稱之為「低消費，高福利」，因為文化組織沒有政治組織或經濟組織可能帶來的風險，卻有著很大的溢出效應。首先，它能使村莊的輿論有力量，讓道德有立基的地方；其次，它使人與人之間信任增加，加強了村莊的團結，為村莊提供農村經濟合作組織的內生基礎，並使人們產生共同應對社會風險的能力；第三，就家庭來說，也可以改善家庭的代際關係；第四，就個人而言，它能使村民獲得體面和尊嚴的好處，為農民的生活提供意義，以抵抗市場經濟和消費主義文化對農民福利的負面影響，並使流動在城鄉間的農民工回得去的富有人情味和生活意義的家，讓農民感到生活是有價值的。

從文化中心在湯池的所從事的活動，確實可以發現文化建設能夠帶來這些好處，有著上述的「溢出效應」，譬如：

1 文化中心除了辦班教學外，還有許多關懷老人和敬老的活動，隨著許多鎮民和農民身體力行的感人故事流傳開來，也讓孝道的風氣在小鎮上漫延；而文化中心把孝道作為所有道德的基礎，並給以系統而全面的解釋，確實提高了村莊中的道德水準和道德氛圍，讓道德有了立基之處。

2 就村民能夠在精神生活、文化生活中得到利益的角度來說，許多村民漸漸不打麻將，把時間放在學習傳統文化上，或對傳統文發生感興趣，對於學習文化的好處，資深村長 D17 就說：「如果開辦學習班，原來學習好文明，大家每天學習一兩個小時，生產勞動、打掃衛生，賭錢打麻將打架吵嘴就少了，自然會有這個導向，你一不學習，就導向外面的玩樂了。人要學習才能保持心態平衡，單憑想像是不行的，大腦解不出面臨的困境，沒有知識是不行的，你不學是不行的。這學習是培養自己的能力和觀點。」

此外，透過書法、樂器或是編織等活動，除了能提高村民的審美趣味和正當的個人愛好、提升品味生活的能力，凝聚大家的情感，還能增加額外的收入。這些活動正如前文提到的，是傳統中國累積的、具有深度的遊戲和活動。我們也看

到許多鄉親在參與了這些活動後，便從沉溺於看電視、購物、打麻將這樣較容易上手和刺激較低的活動中走了出來，因此這些活動對於抵抗消費主義的意識形態漩渦有一定的作用。

3 從代際關係的改善上，許多上了課的小孩、婦女、老人，或多或少都能夠運用課堂中學到的理念去與其家人互動，修補原來處不好的婆媳關係、親子關係或夫妻關係，這些案例我們在第五章有介紹一部分，不過仍有一大部分的案例，筆者礙於篇幅並未列出，這些成效應可為農村文化建設的推廣者多加注意。

4 就增加村莊的團結或凝聚力上，文化中心在湯池舉辦的許多活動，除了具有教育意義外，也讓鎮民們有了可以表演、娛樂的平臺，藉由交流增強了社會連帶感，以及對公共事務的關注，譬如在 06 年當文化中心欲搬離湯池時，湯池鎮民就集體上訪，發揮了組織群眾的力量。

5 從許多接觸文化中心的鎮農民的訪談中，我們發現，文化中心在湯池讓某些人頗為自豪，甚至認為這是湯池不可或缺的重要特色，表示文化中心確實給他們帶來了體面和尊嚴的好處；許多村民表示文化中心講的傳統文化「聞所未聞」、「很精彩」，讓他們感到生活更有意義（如孝順父母要即時、教導小孩要時時以身作則），透過家人的學習，無形地讓在外打工的農民工多少有了一點接觸，少部分人更是辭掉打工，回鄉進入文化中心工作，或是開麵包車等等，以就近照顧家庭、學習文化，這也降低了原本的外流人口。

文化中心所推廣的文化所以有這些成果，原因很多，我們於下文也會分析，不過此處要提的一個重要意義在於，文化中心的文化推廣是以儒家傳統文化為主要內容，而且是致力恢復弘揚儒家傳統文化的「本體性價值」。

（四）本體性價值

不同於啓蒙現代性論者所傾向的「文化為經濟服務」，或革命現代性論者所

傾向的「文化為政治服務」，從事文化轉型工作重要的核心首先就是確立文化本身的價值，以文化為主體。前面說到，傳統文化的「本體性價值」隨著革命時期和改革時期的衝擊而逐漸瓦解，但它的某些部分並沒有消失，反而因此「拓展了新的殖民領域」。賀雪峰就發現，「當本體性價值被動搖，在找不到可以填補的價值的情況下，建築在穩定的本體性價值基礎上的社會性價值就會異化得面目全非」（賀雪峰，2008d），這是「今天看到的各種社會性價值的混亂的起因」（陳柏峰、郭俊霞，2009：5）；許紀霖也發現，「儒家思想滲透在當代中國法律、禮儀、規則、心態乃至行為模式的深層，以一種約定俗成的潛規則發揮著影響」（許紀霖，2006：60），這就說明，強韌的中國文化傳統不是這麼容易就能夠被取代，「時間總讓傳統有消融、乃至蠶食『現代』的機會」（葉啟政，2001：75）。近年來的傳統文化熱潮，如果無法跳脫這個「怪圈」，那傳統就會像「一個歷史的鬼魅一般，盲目地擺佈著中國人的深層邏輯，不僅無法像古代那樣對現實產生制約和批判，反而是現實倒過來以劣勝優汰的方式淘洗了儒家傳統」（許紀霖，2006：61）。

就是在這一點上，筆者以為，文化教育中心所提倡的傳統文化，在這方面有其貢獻，亦即回到傳統文化的本體性價值上，做出適合現代人理解的詮釋，並讓它對日常生活產生導引作用。正如我們在第三章看到的，蔡禮旭或文化中心的老師們，都試著把儒家傳統文化中關於人生命意義的思考、涉及人生的根本關懷和意義、如何安身立命的問題，用現代人能接受、理解的方式表達出來，譬如賀雪峰認為，「對一般普通人而言，（本體性價值）就是『不孝有三，無後為大』的傳宗接代，就是上對得起祖宗，下對得起子孫」，那麼，什麼是對得起祖宗？什麼才是對得起子孫呢？文化中心光是在這一句話上，就大有可談，譬如「『孝』這個字就代表祖宗與我們是一體的，我們看到這些經典教誨，能否感念到祖宗的恩德？真正把這些教誨傳承下去，才是『對得起祖宗、對得起子孫』，那麼，怎麼傳承下去呢？就必須自己以身作則力行傳統文化」，我們前文就看到蔡禮旭對「不孝有三，無後為大」的談法，而從第三章我們也可以看到，「吃素才對得起子孫」

(因為救地球)這樣的論述，所以文化中心也「立身行道」，不吃肉食。

筆者此處只是簡單舉例，因為在文化中心的話語裡，這些例子背後都有相當多的故事和道理可以結合於生活，而且都能把「經典」裡的名言拿出來「印證」。就是在這樣一個系統裡面，筆者認為他們已經將傳統的本體性價值做一現代的詮釋，既不失去傳統文化精神，又能為現代人所理解，而且能夠實踐。當然，在某些部份並非一般意義理解的「儒家思想」，但從歷史上看來，宋儒也將佛家的概念轉引到自己的系統，或是當代新儒家用自身傳統詮釋西方的民主科學等等，那我們對於文化中心的「特殊」詮釋也就見怪不怪了，從某個角度來說，這反而更能突顯文化中心的「中國特色」，因為正如艾愷(2009)訪談梁漱溟時發現到，「這種可以融合多種相互矛盾的思想，正是典型中國傳統知識份子的特質...這解釋了為什麼對受現代學術規範訓練的我而言，一個人不可能同時是儒家又是馬列信徒，但對梁先生來說，這完全不是問題... (這種一體而有機的宇宙觀)仍深植在中國知識分子思想的底層」(p5)，這種「一多相融」本身就是中國文化的特色。此外，隨著社會的發展和思維水準的改變，傳統文化的潛在價值是可以不斷地發現和發掘的，畢竟，新的文化系統並不可能憑空創造，因此，在面對現代化的文化抉擇時，就應該冷靜地反思。就這一點來說，文化中心將傳統的本體性價值重新建構，並做為日常生活指導原則的嘗試，有其創新與貢獻。

(五)「差序格局」再思考

從本體性價值的視角，介紹完文化教育中心所推廣的傳統文化後，我們接著要嘗試其在理論思考上的可能意義。前面說到，社會性價值之所以會異化，就在於其本體性價值的基礎並不穩固，那我們在文獻中看到的，「許多學者對傳統文化復甦感到憂心，認為其中的宗族文化勢必影響未來中國的現代化，並與西方市民社會之個人化、契約化、平等化的方向相對立，從而可能妨礙中國之民主化法

制化」，是否也可以從這一面向來解釋呢？

要回答這個問題，我們必須要更後設地討論這種論述，筆者以為，這種憂心是建立在費孝通所謂中國是「差序格局」的社會結構上的。眾所皆知，「差序格局」是費孝通以社會學架構來解釋中國人關係網絡的重要概念，在他看來，中國人的群己關係就像丟塊石頭到水裡所產生那一圈圈推出來去的波紋，這塊所謂「己」的石頭不是一個「個人」，而是一個「自我」，所有的角色關係都按照有關「自我」關係的親疏遠近程度而有等差，這樣的社會結構所容易產生的其中一個毛病就是「自私」，因為群己的界線很大程度是由「自我」所決定的，因此所有的群體價值和利益也都無不以「己」為軸心，如此一來，以己為中心的差序推浪形式，因為可伸可縮，彈性和界限模糊，就使得中國人「自私」問題變得難解。當這樣一個個體離開了原本的社會關係網絡，面對著那個稱為群體或社會的混沌實體時，儒家的價值規範在他看來似乎就不具道德約束力了，他因此認為中國人是「自我主義」的。這就是為什麼學者會有上述憂心的原因，因為照費孝通(1949)的說法，這種群己觀是「為己可以犧牲家，為家可以犧牲族」(p27)，這種「小圈子」的道德造成了腐敗與自私。

費孝通的觀察與理解是有道理的，因為這似乎是大多數中國人的行動邏輯，好像也有傳統中國的道德根源。但當我們把這樣的概念用來理解文化中心所詮釋的傳統文化（甚至是儒家經典的內容），以及許多訪談者的行動，可能就有其**限制性**了。⁸⁶如前所述，文化中心的**教育觀點**是，要將小孩子對父母的孝順之情好好保持，再將這種對父母的愛推展至其他關係，所以這裡的「推」就變成是一種「有根有本」的推，在這種情況下，如果一個人不親愛自己的父母兄弟卻宣稱愛全世界，則這種愛是不牢靠的，因為「不愛其親而愛他人者為之悖德，不敬其親而敬他人者為之悖禮」；在這樣一個「推」過程中，強調的是自己內心是否「真

⁸⁶ 此處僅是言「限制性」，而未言其「有效性」，關於後者的討論可以參考閻雲翔(2006)。當然，這個參照點仍是西方「團體格局」、「平等」、「原子化之個人」的延伸，再往下討論就牽扯到中西文化的比較問題，故此處不贅。

誠」，是否真能將這種親愛之情擴展至「陌生人」甚至「討厭」、「仇恨」的人身上，⁸⁷行為是否確實落實，如此一來便能「真誠感通」，不能感通是因為「德未修，感未至」，所以問題的核心在於能否「無私」，恰恰不是在人己之間計算分明。誠然，當感通只侷限在自己的小框框時，的確可能出現上述「差序格局」所呈現的問題，但這無礙於我們此處要指出的，這種感通是可以擴大至社會、國家甚至世界，亦即張載的名言「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。我們在前面也看到，推廣傳統文化不必然與公共意識相違背，這應該是可以相輔相成的。

就是在這一點上，筆者認為，蔡錦昌（2009）在思考「差序格局」時有其洞見。在他看來，費氏當時所見的現象，即中國人「自私自利」行為，其實是一種近於小人行徑的低級事物，並非儒家經典中所載之君子言行的高級面貌，因此只是「民風澆薄，提振無力」的問題，而非「沆瀣一氣，上下同污」的問題。他認為，「只有當一個人不修身克己或者變成小人狀態時，（費孝通所謂的）『熟悉』或『熟習』才會起重要的作用」。他因此提出「感通格局」作為中國社會結構的「正位」說法。⁸⁸

這樣看來，文化中心對傳統文化的某些詮釋，似乎能夠幫助人們重新檢視傳統文化自身所擁有的高理想和標準，並用來批判自己文化的醜惡，而不一定要用其它文明的最高理想來批判。就如前文提到詹明信的看法認為，任何一種文化都有其發生發展的過程，沒有一種文化可以做為判斷另一種文化的尺度。不過，我

⁸⁷就是在這一點上，淨空法師認為每一個文明與宗教可以互通，正如前文所提，他認為「每一個核心都是愛人，沒有講恨人，之所以會有不同，是因為教徒們在經典上、教義上沒有搞通，才會產生誤會，因為入得淺，所以才有妄想、分別、執著」，只是中國傳統特別強調這種「愛」的養成方法，其本意不是「差序格局」。

⁸⁸關於這整個說法請參考其文。簡單的說，這種感通像是「同聲相應，同氣相求」的共振作用。「原則上，愈與之接近者，不管本來頻率如何，被誘發共振的力道都愈大而且反應愈快；而頻率與之相同或接近者，即使隔了一個有效距離，被誘發共振的力道也愈大而且反應愈快」。舉例來說，「同樣君子氣性的人，雖然一個是軍官，另一個是教書先生，再一個是農夫，但是由於他們都是有修養而言行合禮的人，所以人情往來上都是相通的，都可『推己及人』（如同共振），他認為，「歷來的中國人都是利用這個道理來過生活的」。

們對費孝通提出的「差序格局」仍應該嚴肅看待，深入思考。⁸⁹

（六）跨越城鄉二元對立的文化資源

第一章曾提到，晚近以來，城市精英和鄉村精英之間也失去了有機的聯繫，傳統仕紳與宗法鄉村的文化一體化已蕩然無存，剩下的只是難以跨越的文化隔閡和城鄉斷層，這是我們在思考當前農村文化破敗的一個重要背景，然而就在這樣一個在先天不良的情況下，又面臨著後天失調，因此今天農村文化所面對的困境，如同革命現代論者所突出的，是農民作為一個文化生命其尊嚴和主體性之倍受踐踏與忽視的現實，但不管是啓蒙現代性論者或革命現代性論者，由於他們都將農村和城市對立起來，以至於沒有觀察到媒體和網路的發達，已將城市與鄉村的藩籬，在某種意義上漸漸打破。有人認為，在文化上，「並不存在一個誰殖民誰的問題，要出問題大家一起出問題」（魯順民，2006：37）。而現在不管是城市或鄉村，其文化都將面臨到一種新的一體化，即大眾文化，只不過在表面上看，城市似乎有較多資源可以應付和處理其衍生性問題，但即使如此，卻也不能否定或迴避，因為正如 Daniel Bell（1976）所觀察的，在資本主義社會中，文化已被左右資產階級生活的現代主義原則所支配，中產階級的生活方式已被享樂主義所支配，而享樂主義又摧毀了社會道德基礎的新教倫理。今天中國大陸同樣面臨這類問題，不管是新教倫理或資產階級的精英文化，都是千年農業文明的一環，「自然也會隨著農民農業的消失而消褪」，所以城市也有傳統文化消逝的問題，大眾文化的泛濫是城市和農村共同得面對的狀況。

今天的大眾文化可以說是一個不斷開發人類慾望的表現，基本上是順著科技為導引之資本主義的經濟理路而來。尤其當整個體制走向符號消費的路子後，工

⁸⁹因為即使經歷了「打倒孔家店」、「破四舊立四新」的各種反傳統運動，費孝通提出的「差序格局」及其衍生的問題在今日中國仍相當普遍，如同前文提到的「關係文化」一樣，在今天不但沒被打倒甚至還「擴大了其殖民領域」，這就提醒我們，僅用負面消極或打壓的態度來思考傳統文化，或僅死守傳統文化而不與外界對話，都是沒有辦法解決問題的。

具理性的幽靈把其威力發揮到極致，更甚的是，人類拒絕了獨立思考與想像，甚至把這樣的潛能遺棄掉，而理性在科學意識的強力支撐下，也把神話從人類心靈掃出。在這種情況下，個人爲了要證明自己是獨立個體，結果卻是迫使「個體性」一路往「群眾精神」傾斜，只能悄悄地順從著商品市場化的消費主義，使得認同論述總在矛盾、曖昧與隱藏陷阱中不安地推進著。在這樣一個流動性大、且千變萬化的時代裡，葉啓政（2008）認爲，「倘若人們想要活化生命的想像與感應能力，只有主動地從心底湧現生命之泉，而絕不是爲了回應外在的要求才發聲。在這樣的過程中，人們需要的是累積具超越潛力的內在意識能量，並且讓它有著釋放的機會，修養於是乎成爲必要了」（pp306~307）。

因此，當我們今天在思考農村文化轉型的同時，不能將農村和城市一刀切，不能不考慮上述學者對現代性危機的憂慮和洞見，是故，價值重建不能只侷限在農村社會內部，而是必須能呼應整個社會之所需；對消費主義意識形態的抵抗，也不應該停留、限制在農村社會當中。這樣看來，農村文化是否能轉型成將城市和農村關聯起來，能否包含一種「修養」的成分，就很重要了，因爲上述問題不僅是農村獨有，城市可能還更加嚴重，這些現象我們在前文多有分析，此不詳贅。而隨著資本主義和現代化的開展，其下的教育建制又多以生存教育爲主，而較忽略**生命教育**的深刻價值，如果我們相信人不僅僅是身體的存在，還是心、靈存在的話，那麼，某種程度的「靈糧」也就不可或缺了，在一個世俗化的世界裡，人們對「靈糧」的需求恐怕不會少於前幾個時代（這也是我們看到爲什麼這麼多城市的人會對湯池現象趨之若鶩的原因）因此，當我們思考在農村重建價值時，必須要能關照到這些部份，才不會僅僅是農村農民一廂情願的文化建設，而是能夠真正增加其自尊心、生活體面和心靈和諧的文化建設，這也才是文化—人文化—成一的終極目標。

筆者以爲，若從這個觀點來看文化教育中心的例子，有其特殊的意義。正如前文所介紹，文化中心在湯池鎮的三年教學，影響範圍不只湯池農村，還包括中

國大陸許多地方、機關、學校、企業等等，甚至到世界上其他地方，這背後的原因是重疊的，但其中一個重要原因在於，其所推廣的傳統文化，多少抓到了這個時代的人之所需，而這是無關城鄉的，我們從許多到湯池上課、參觀、甚至定居的城市人的想法可以得知，他們大約可分成三類人：信徒、對傳統文化感興趣者、生活感到痛苦或工作感到困難者，其中最後一類型的人感受最為震撼，正因為他們苦無解答的人生問題在湯池找到了答案，姑且不論這種影響能持續多久、有多大的力道，⁹⁰至少它已經告訴我們，這套理論在實踐上是有可行性的。⁹¹

另外，從當地農民和鎮民的訪談中也可以發現，許多人對文化中心和傳統文化在湯池深感驕傲，認為這是湯池的「名牌」，是中國之所需，這就可以說明，湯池的文化和精神建設不只可以豐富當地人的生活，也讓他們與外面世界有了不一樣的聯繫管道，而不只是「網咖」⁹²、「電視」、「麻將」等選擇，這就回應了我們在研究問題時所提到的「普世性」與「在地性」的「雙元特性」，正是這種性質，對我們思考當前大陸農村的文化轉型有一定的幫助。

因此當我們在思考農村文化問題時，不能限在農村的框架裡，隨著文化傳遞方式的改變，要處理農村文化問題，還得從更宏觀的角度下手方能對症下藥，這是湯池現象可以供我們參考的地方，正因其出發點在農村，但卻以「世界和平」為終點（姑且不論其是否過於烏托邦），這樣一種去地域化/全球文化的特性，⁹³讓我們能夠跳脫農村的侷限，而看到另外一種可能性。

⁹⁰ 因為從中心老師的角度來看，這些影響都是有限的，人一旦回到原有的環境，就會依照原本的習慣，故態復萌，所以人很難改變自己；但我們若從這些受訪者或上課學員的觀點來看，他們多肯定文化中心的課程對他們有一輩子的影響。

⁹¹ 有可行性不代表能不「小心而行」，我們此處的討論是落在「文化」或「宗教」的脈絡（這也是文化中心的論述脈絡—教學為先），因此會得出其對文化轉型能提供有意義的啟示；不過當視角由這兩個脈絡轉向「政治」脈絡時，恐怕就會有完全不同的詮釋了，這裡可參考 Hoffer (1951) 的經典討論。筆者認為，這也是值得進一步發展討論的問題。

⁹² 順帶一提，在文化中心進駐湯池後，當地網咖數量減少了 80%，只剩一家。

⁹³ 林端 (2002) 也從社會學的觀點考察了儒家倫理在全球化下的可能貢獻，在他看來，儒家倫理「一多相融」、「理一分殊」的思維模式，對二十一世紀的全球化社會，可能可以提供新的思維模式。

第二節 湯池現象再討論：特殊性與侷限性

討論完湯池現象對農村文化轉型的啓示後，還必須要來探討其湯池現象的特殊性與侷限性，這是本篇論文的另一個重點。因為文化教育中心的設立本來就不只是爲了從事農村文化建設，比起其它推廣傳統文化或農村文化建設的論點，湯池的理念和論述都是很特殊的，這也是筆者在討論完第一節後，要接著說明湯池現象的原因，正是要抓住其特殊性加以瞭解，才能對第一節的「啓示」有更深的認識，畢竟各個地區、農村的具體情形不同，若完全將文化教育中心的理念加以套用，未必能達到預期成效，反而可能面臨停辦命運，之所以這麼說，是因爲文化中心的成功或關閉，有其內部原因，也有其外部條件。

(一) 成功的特殊原因探討

1. 外在條件

如前所述，文化教育中心辦學所以能取得成效，從外在環境來看，國家意識形態的轉變和控制的鬆綁是相當重要的因素。正如我們在第一章所言，九〇年代初期，這種論述即已形成，然當時官方卻認爲這些「提倡國學的人妄圖用中國傳統文化來替代馬列主義。之後這股思潮就被打壓下去，直至銷聲匿跡」（徐有漁，2008）。十多年後，官方態度逐漸扭轉，其原因在我們也於前文提及，而文化教育中心就是在這樣一個文化氛圍底下推廣其理念，才有發揮影響的可能。

不過即使「中共政權在這些年來逐漸有一個傾向要回歸中華文化，希望在佛教、道教之外，給予儒家或儒教思想一定的社會位置，然後強調王道的中華文化是中國和平崛起的一個理論基礎」（林端，2005），但對於社會辦學來推廣儒家思想，國家仍有疑慮，因此這方面仍有著嚴格的限制，這就使得社會上能夠龐大地提供此一精神資源者數量有限，造成儒家思想不是在學院大牆內，成爲缺乏社會



背景的孤魂；就是被過分消費，失去了儒學的真精神，以致於大眾「不感覺儒學是要真正在日常生活上從事『學』與『思』並做倫理實踐的」（龔鵬程，2008）。

誠然，也有許多地方性的儒家文化推廣團體如私塾、義塾等等，但對於他們彼此並沒有辦法連結在一起，發揮強大力量，一方面是彼此理念不盡相同，另一方面也是這些地方性社團的資金、人力有限，「守成不易，遑論進攻？」

至於外來的、擁有龐大資金、人力的文化、宗教團體，或是本土的、有足夠資金的宗教團體，其活動範圍則被限制在宗教場所的範圍內，不然就是有條件地講學傳教（如人數限制）。相較於這兩者，文化中心沒有前者的困難（擁有龐大的資金和充沛的人力），也沒有後者的限制（響應國家辦學，推廣儒家思想），在這樣一個龐大未開發的市場，又沒有「同業」的情況下，文化中心能在短期內發揮極大影響力也就不足為奇了，這也是為什麼當我們把同樣的場景搬到台灣來時，就未必能辦得這麼火紅的原因。首先，台灣社會多元開放，心靈課程、宗教團體的數量與種類皆相當多元化，市場幾近飽和，不容易再開發新的「客源」；其次，「中國傳統文化」對台灣人的吸引力，是低於中國大陸的，正如我們在第一章所言，隨著中國政治經濟力量的崛起，多數的大陸人以身為中國人自豪，因此在文化上有必要找一個認同，而不論對國家或個人，以「儒家」作為認同對象似乎都是最有「正當性」，也最「安全」的；但對台灣人而言，隨著近十年來台灣主體性的彰顯，許多人認為「傳統文化」是過去國民黨過去的「意識形態」，因而更多地認同「台灣在地文化」。又或者對台灣人來說，覺得這是「老生常談」，因為台灣不像大陸經歷過文化大革命，對傳統文化的認知，普遍還是較大陸深厚。種種原因使得在台灣打著儒學招牌的文化中心不比在大陸來得有吸引力。

此外，隨著改革開放的深入，許多重要的資源也從國家流入民間社會。在市場經濟條件下，資金與人才相對自由的流動與匯集，這使得文化教育中心在湯池開辦時，吸引了各地的人前往觀摩參與（易海威，2009：35）。而隨著網際網路等科技的發展，不斷將這場實驗的訊息送至外界，也擴展了原本的傳統文化推廣

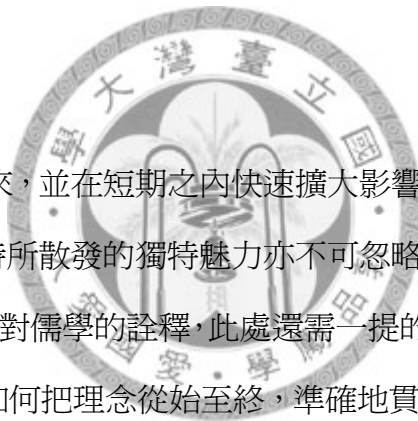
活動。可以說，隨著科技、交通的進步，漸漸打破了國家的控制，而這是國家不得不面對與讓步的，爲了鞏固統治的正當性，國家必須要發展經濟、建設交通，而這又使得自由流動的資源和自由活動的空間大量增加，只不過在當前的局勢下，外在政治環境仍有著強大的控制力量，一位耆老就說「在中國共產黨的領導下，要辦什麼事都與政治有關，沒有政府的支持，什麼也辦不成」(D9)，所以才會有順口溜「說你行，你就行，不行也行；說你不行，你就不行，行也不行。橫批是『不服不行』」(T3)、「大陸是官大一級壓死人」(D6)。這都表示，即使國家機器不再全面控制經濟活動，也不再幹預公民和個人的家庭生活，但是仍牢牢地控制著「政治領域」和「公共領域」(易海威，2009：37)，因此，中央能否默許或容忍文化中心，本身就是文化中心能否繼續辦學的重要關卡。

2.內在原因

文化中心能辦得起來，並在短期之內快速擴大影響力，除了充分的外在條件外，其在宣揚傳統文化時所散發的獨特魅力亦不可忽略，因此我們也認識了他們的教學理念、講學方式和對儒學的詮釋，此處還需一提的是文化中心的動員能力。

對一個組織來說，如何把理念從始至終，準確地貫徹到具體行動上，是非常重要的，縱觀文化教育中心的組織，正如我們在第三章和第五章所看到的，文化中心在這方面擁有非常強的「組織集體行動的能力」，首先在意識形態上，如前文介紹，中心員工和老師秉持「一門深入，長時薰修」，基本上對外界事物不能多有接觸，這是爲了保護其「清淨心」，使其在修學上「有成就」，因此中心老師大多數都非常用功，工作外的時間多是自己努力修學，在電腦前聽經、讀經、看光盤等等。

這樣的學習理念，可以讓文化中心在組織時發揮最大力量，因爲大家平時所接觸的都是同一法脈的教義，所以有著相近的世界觀，這也是中心這麼強調「教



學」的原因，爲的就是要能「形成共識」，有了共識才能解決問題。⁹⁴

不過對此學習理念，我們還要再進行深入討論，才能更準確地掌握其影響力，而這也是文化中心最核心的概念之一。正如前文所介紹的，蔡禮旭認爲，「一個人不是要先看很多書，而是要先有**理智的判斷力**，他才去廣泛吸收知識」，理智的判斷力從何而來？他認爲要依據《弟子規》和「一個」好老師的教誨「真幹」，自然能建立理智的判斷力。弔詭的是，既然人們沒有理智的判斷力，又怎能判斷這麼做會使他們有理智的判斷力呢？這樣一個「雞生蛋還是蛋生雞」的困境是哲學史上的大哉問，當然非此處所能解決的問題。重新審視這個問題是要說明，大多數學員或員工多是因著聽課的感動與認同，再加上回家力行後的成效，而「相信」這麼做能夠培養出理智的判斷力，並依照中心的教誨持續矯正「原本錯誤的觀念」，邁向「幸福美滿的人生」。因此對他們來說，學習做人、培養理智的判斷力和正確的人生觀念，是一個**實踐的過程**，至於學習者何時才能建立起完美的「理智的判斷力」，亦或達至所謂的「成就」，也就不是自己能「自封」的了，因爲正如前文，這些都必須從老師的指導而來，當然要有老師的認可才行。

也因此，從中心人員的「力行項目」我們可以發現，下屬或學生對領導或老師基本上要打從心裡生起恭敬、聽話的態度，因爲他們認爲「唯上智與下愚不移」，自己既然不是上智，又還在學習過程中，尙未建立起理智的判斷力，所以外在行爲上自然要先學會老實、聽話，老師的指正是爲了提升學生的德行，而「德行」才是根本，況且，「孝道和師道是人類文化的根本」，因此學生對老師自然要感恩了。如此一來，在文化中心初期和中期時，能夠將團體內的力量凝聚到最大，對外承辦大量的活動。

從上文的分析我們便能發現，具有卡理斯瑪魅力的講師無疑是這個組織能發揮強大影響力的核心關鍵，首先，他能將這些理念作一完整而具系統的解釋，讓

⁹⁴ 淨空法師就說，「聯合國從成立以來，二次大戰之後成立以來，七十多年，謀求化解衝突，促進安定和平，多少人在努力，一年不曉得開多少次會議。可是這個世間，我們所看到的結果，這個動亂一年比一年頻繁，災難一次比一次嚴重，根本沒有緩和的跡象，所以許多人對於和平喪失信心」。（淨空法師，2004d）

學習者發覺愈學愈感覺其中的博大精深、欲罷不能，「並在心理層面上承認其人格特質，將聽從其召命而行動當成是自己的職責」（韋伯，1996：63）；其次，就進入中心的員工而言，他們更是來「學做人」的，因此在中心裡面，領導和被領導（君臣關係）也是師生關係的變形（T1）。如此一來，我們便可以借用韋伯在分析卡理斯瑪支配的概念，來理解中心的動員和組織，正因為前往中心服務的人絕大多數都是受到了淨空法師或蔡禮旭的感召，而卡理斯瑪領導的最大優勢之一，就是能在短時間內能夠凝聚其追隨者，發揮強大的力量。當然，這並不代表中心沒有傳統型權威和法理型權威（制度），而是說明前者的特色與大大地超過了後兩者。這就使得在中心在前期創業維艱時，能在行動上保持一致性，並對中心在對外擴大影響力上有著強大的助力。

（二）侷限性討論：文化脈絡 vs 政治脈絡

我們看到了文化中心能夠在短期內辦學產生成效的原因，綜合前文所提到的，可分為內部和外部因素，然而禍福相倚，成功的因素也是中心被迫進行轉型和關閉的原因。

當初文化中心進駐湯池，其管轄單位是教育局而非宗教局，就表示文化中心在對外活動上，是以弘揚儒家文化的形式展開，而非佛教。這一點在文化中心早期時確實如此，即使前來加入的老師們是佛教徒，但他們在公開場合上並不拿香、不拜佛像等等，因此當地耆老 D1 也不認為他們有佛教的色彩：

我覺得文化教育中心裡面沒有一點點佛教色彩，我們時常跟中心接觸，他沒有任何地方有塑像、沒有在任何地方有菩薩像、沒有在任何地方磕頭，中心裡面不搞佛教，但中心老師信仰佛教是另一回事，信仰佛教是自由。

文化中心的確在形式上拿掉了所有可能的佛教色彩，但正如積極分子 D6 所言，我們在前面也引述過的，「中心有些個別老師，一下就把佛帶出來...你要講吻合他們心態的，他們才聽得進去」(D6)，畢竟文化中心老師們的世界觀本身就是儒佛合一的，這並沒有什麼錯，但在中國那樣的政治氛圍裡，提到這些東西都是很敏感的，只不過，當中心的影響力還在農村，對當地農村也確實起到良好的作用，這一點問題仍在國家的忍受範圍內。事實上，就有中心老師指出，「如果中心採取的發展策略是不要擴大規模，不去做過多的宣傳，不開過多的講座，好好在農村紮根十年，與鄉親和光同塵、好好磨合，做和他們一樣的事，這樣對當地影響將會更大！」(T1) 這麼說是有道理的，在訪談過程中，許多鄉親都表示，中心老師不賺錢就能生活，靠的是外面人的捐助，不像他們要掙錢很辛苦，所以沒時間學傳統文化。這就說明，在經濟來源方面，文化中心雖然比起其他推廣的團體有著優勢，他們有大量資金能夠支撐中心營運和中心老師生活，讓中心老師在短期內沒有後顧之憂，但從反面來看，卻多少也造成了與一般百姓的隔閡。而一般百姓對中心的工作也充滿疑慮和擔憂，耆老 D1 就說：

老師要有他的名額，我這中心配多少老師在職？這樣他才能安心的教學。當初王平來就提過這個問題，你要通過政府要到合理的編制，這些老師編制就享受國家的待遇，另外老師來了以後，這些家屬子女就業問題、住房問題，這應該要考慮，但中心這三年基本上考慮得很少。

這就說明瞭，即使當地民眾覺得中心很好，但仍不太「實際」，對絕大多數的人而言，穩定的經濟收入是生活平穩的最大保障，不過就如前文分析的，「純粹的卡理斯瑪與經濟考慮尤其無關」(Weber, 1996: 67)，而且在中心老師看來，他們主要只負責教學，落實其「教學為先」的理念，而不從事與教學無干的經濟活或政治活動。這在中心規模還小的時候，基本上都還浮不上檯面；只是當中心

愈辦愈火、講座愈開愈多、影響力愈來愈大時，我們前面提到文化中心發展的優勢就成了它不得不面臨關閉的命運了。

接著從中心「感動人」的部分切入來做討論。前面提到，文化中心每每開課總是吸引不少人前往「朝聖」，在上課過程中許多人除了表示聞所未聞外，情緒上更是充滿感動、潸然淚下，這除了課程安排的原因外，更重要的就是中心老師身體力行，就有企業家表示，在自己公司搞傳統文化比不上湯池受訓幾天，因為「廬江那邊氛圍好，學一下它能深入，然後廬江的老師義工很多，他很真誠，真誠就能打動人；在單位就幾個人在那邊弄，真誠心沒有廬江老師真誠心厚，感動人的少，力量就小，就有好多不願意的，不願意的多了氣氛就很不好」（E5）。

然而，隨著文化中心規模愈辦愈大，聽淨空法師、蔡禮旭講課的人愈來愈多，這種「仰著頭進去，低頭哭出來」的情景，以及對淨空法師或蔡禮旭的崇拜、淨空法師到湯池時的萬人空巷等等，也讓當地一些共產黨員認為，這其中是否有精神改造的成分，否則為什麼有大學生不將學業完成而欲進入中心（雖然並未被中心接受），或者有許多企業家把錢捐給中心呢？（D13）當然，我們不能將這個責任全部推給中心，因為按照中心所宣導的傳統文化，應該是學得愈深入，這種個人崇拜的情緒愈少，愈能夠平靜地將道理實踐於生活，但能夠如此的學習者反而是少數，特別在中國大陸更是如此，⁹⁵這也是中心老師認為，傳統文化課程要能夠影響人是不容易的，因為大多數人是「聽時激動，回去不動」，然而恰恰就在於大多數人的「聽時激動」，反而容易引起外人的疑慮。此外，正如前面的「市場」分析，在沒有「同行」的情形下，接觸文化中心的傳統文化人數日漸增加，如果絕大多數的人都是處在這種情緒，又秉持著「一門深入」，只聽淨空法師或蔡禮旭的教法，對社會上發生的事情傾向不聞不問，「不看報紙，不看電視」，那麼，當文化中心的影響力愈大，中心老師的卡理斯瑪影響力就愈大，又沒有其他

⁹⁵「因為宗教或儒家思想，在大陸是剛剛起步的」（T1），如許多受訪者表示的，對中心宣揚的傳統文化「聞所未聞」，這時又接觸到文化教育中心的影響，對許多正處在精神痛苦或精神空虛狀態的人來說，無非是一劑救心良藥（如前所述，這種狀態在當前的大陸是普遍情形）。因此他們多學習得非常勤奮，但也愈可能陷入到這類情緒裡，即從一個極端的心理狀態走向另一個極端，極度的空虛落寞一旦有機會，就可能走向另一頭的狂熱，可參考 Hoffer（1951）的經典討論。

類似教義來稀釋這個心中的「崇拜」或「激動」時，國家自然要「防範未然」，將中心關閉了。⁹⁶

中心成功的另一項原因就在其純粹性與封閉性，純粹性表現在他們欲將自身對傳統文化的一整套認識，完全推展、落實在日常生活中，如言談、服裝（唐裝）、鞠躬、撿垃圾，甚至爲了能一門深入，而不談戀愛、不結婚等等；封閉性則表現在多數老師與鎮上居民互動不多，對外界資訊接觸甚少，如前所述，他們認爲這樣才能聚精會神地從事學習與教學活動，這兩點特性也是幸福人生講座能夠成功的重要因素之一，因爲這些外地來的人在時空被壓縮的情況下，高密度地學習中國傳統文化，使得他們能夠帶著驚奇與感動回到自己的生活，所以才會有 E5 所說的「廬江那邊氛圍好」。但水清無魚，純粹、封閉與當地人合光同塵有時是「魚與熊掌不可兼得」，正如我們前文討論到的，進入中心的農村青年的困境一樣，「不掙錢，不成家傳宗接代，在農村人看來是行不通的」（D7），也因此 T1 老師認爲，「如果他們真認爲我們是好人，他們爲什麼不跟著我們一起做呢？」正如大多耆老所建議的，文化中心的教學不能「脫離社會」、不能「脫離黨的領導」，耆老 D1 就說：

譬如國旗下演講，是很好的教育形式，但國旗下演講的內容都是五百年以前、一千年以前的事情，爲什麼不能講講現在的事？誠信、模範道德人物，這些現在的好事，爲什麼不能在國旗下演講呢？現在孝心人也很多，無私奉獻也很多，可以選這些先進事例，作爲國旗下演講的題材嘛！

但也就是某種程度的「脫離社會」，才讓這麼多人慕名而到湯池參觀，把它當作「世外桃源」，筆者認爲，就對外的戰略定位而言，這並沒有孰優孰劣的問題，只是當這種特色與卡理斯瑪領導特色結合在一起時，對團體的長遠發展就未

⁹⁶ 正如資深老師 T6 所言：「居士的熱情，居士不瞭解整個社會的脈動，以爲說好事，就可以沒有法度，這是很危險的」，我們前面提到的村民上訪也是一樣的情形！

必是項利多。

從組織管理而非教學的角度來看，「一門深入，長時薰修」的「封閉式」學習，可以說是維持卡理斯瑪支配的好方法，但畢竟淨空法師在中心的時間甚少，而且也不直接決定文化中心的各項決策，這在中心規模尚小時，還可以由中心領導階層處理，但隨著文化中心的工作量日漸增大，人數日益增多，如何進行決策，如何應對外在環境的變化，就不是每個人都臣服於中心內部的名義上領導，正如 Weber (1996) 所言，「如果領袖無法繼續使跟隨者受益，他的卡理斯瑪支配很可能因此喪失」(p64)，因此亦有不少人是訴諸傳統（即文化中心的傳統文化教義）或更高卻不在場的卡理斯瑪領導，這就使得決策容易變成多頭馬車。即使內部因此產生了新的卡理斯瑪領導，卻也容易掉進這種領導不容易避開的陷阱，⁹⁷更何況中心在某個程度上是「脫離社會的」，這就使得中心與政府缺少溝通，⁹⁸間接導致中心面臨關閉的命運。

當然，「缺少溝通」未必會造成中心的關閉，但當它與「脫離黨的領導」結合在一起，又有著前述的「可疑」、「不良」的成分時，也就在所難免了。接著要來討論最後一點「脫離黨的領導」。

如同前文所言，文化中心所以能在湯池辦學，沒有國家的默許是不可能的，中心雖然在一開始找到了意識形態上的契合點，但隨著中心愈辦愈大，其他本來隱而未見的「不良成分」也日漸突顯。從中心辦學的角度來看，成功的宣傳固然是其發揮影響力的重要原因，而推廣到聯合國也達成了淨空法師的心願，但如果換位思考，這些成功的宣傳卻對黨和政府造成很大的壓力。事實上，中心的教學因為具有某種「超時代」的特色，所以不僅在某個程度上脫離社會，也很大程度走在黨和國家的前面，「很多事情都是我們主動跟政府來溝通，包括下鄉、去學

⁹⁷ 如：日常月久，領導著身邊會聚集的都是「唯命是從者」，代表性差；容易自我陶醉，忽略現實。([魅力型領導]，http://www.12manage.com/methods_weber_charismatic_leadership_zh.html)

⁹⁸ E4 就認為，「到大陸來很關鍵的是關係協調的問題，建立良好的關係圈，你不能說有事才去找他們，沒事就不理他們，那你有事的時候去找他們，人家就會想，你是不是真心對待我？你學傳統文化嗎？不就是尊重真誠嗎？有事才找我，沒事就把我晾一邊...其實如果多保持聯絡多交流，這感情就增進了。他也覺得你確實很好，沒什麼威脅」。T3 則認為「我們確實缺乏與政府的溝通，但後面已經沒有多餘的心力去做這一塊」。

校講課、搞很多活動，所以政府有點被迫地加入到我們這件事情上...現在連政府都覺得他們跟著我們學，這個很麻煩」！⁹⁹也因為如此，政府後來就不支持文化中心的教學進入當地的教育體系，這使得文化中心在湯池只能辛苦地走社會教育路線。¹⁰⁰就某個角度來說，這也是文化中心在成名背後必須要有的犧牲。

此處要舉一個實際的例子來說明一般國家官員會對文化中心的可能反應。湘西馬頸坳鎮的鎮黨委書記楊祚澄被認為是個「意識超前」的「國學書記」，他在2006年時，以儒家經典《弟子規》為教材，推行國學於其鎮上的完全小學，他們「一周上兩大節，每天晨讀時，全校都大聲朗讀」，這個舉措也獲得學生家長的支持，因為在學習《弟子規》後，「一些孩子經過對《弟子規》的學習，在與父母關係的相處上已經有了變化」（江小魚，2007：38~39）。

此外，楊書記還向鎮轄各級官員講述安徽廬江經驗，要求他們按照儒家倫理規範自我，踐行國學。他把湯池看作成現實中的「世外桃源」，不僅希望從國學中悟得真諦，更希望借鑒湯池的長處，最終完成自己在馬頸坳鎮構建「和諧示範鎮」的想法。

不過這場實驗終究被喊停了。因為在2007年4月5日，吉首市組織了以市教育局長劉世強為首等73人前往廬江，希望能透過考察廬江，瞭解在吉首市大規模推行國學實驗是否可行。但他們發現（1）無論是廬江縣政府還是各個部門，對這裡的廬江教育文化中心都抱著一種「不支持、不干涉」的態度。（2）升旗典禮會後發給參與者素包子和糖果，劉世強認為「難道愛國主義，需要用小恩小惠來刺激？」至於為什麼只發素包子？台下的一群孩子齊聲回答：「我們不殺生！」更讓他充滿疑慮。（3）培訓期間每個房間都有電視機，但當人住進後，所有房間的有線電視接線，均被扯去。劉認為「這更為這裡增添了幾分神秘」。（4）這裡的學習者穿唐裝、人人見面90度鞠躬，封閉式管理等等，讓他覺得這裡的學習，

⁹⁹ 另一位不在中心的學習者則觀察到，雖然辦活動時中心都把主辦的名歸給政府，「但老師一講話大家就拍手，官員講話掌聲稀稀落落，這樣官員心裡面怎麼想？是拿我做對比嗎？這很不好。」

¹⁰⁰ 中心在一開始時有去過各個小學中學給當地老師、小朋友講課，很受歡迎，而且通過教孩子來影響家長，是條比較簡單省力的路，成效也會更好。

過於注重形式和外在。(5)學習期間必須吃素，讓他感覺有「外儒內佛」的意味。

(6)廬江版《弟子規》中有著「命自我作，福自我求。心好命又好，富貴直到老。命好心不好，福變為禍兆」的文字，劉認為這是明顯「宿命論」的內容。(7)文化中心的出版物沒有刊號，如大規模傳播，屬非法出版物，在校園中使用，更有可能構成違法（江小魚，2007：39~40）。

總結上述，劉世強認為，學習儒家傳統文化沒錯，但必須堅持「批判性繼承」，在他看來，在廬江湯池許多老師和學員對傳統儒家經典的學習，都帶有全盤接受的傾向，並沒有堅持唯物辨證法原則，區分傳統文化的精華和糟粕。

行文至此，我們就能很清楚地看到文化教育中心所處的兩難，而也就是這種兩難，導致了文化教育中心內部路線的分歧，因為（吉首市）官員所認為的「問題」（政治），恰恰是文化教育中心或是支持者們認為其所以「神聖」之處（宗教與文化）。¹⁰¹而諸如「紮根十年」、「一門深入」的話語，或者極強的純粹性（如完全不收費）、感人的教學、卡理斯瑪的領導，當轉換到政治脈絡時來理解時，就會與在宗教或文化脈絡有著完全不同的意義，甚至「很敏感」。況且，儒家文化走到最後是要「內聖外王」，是與「建國君民」等政治活動聯繫在一起的；但如果僅守在其中修行，則又回到「內佛」，即「意識形態」的老問題。因此當中心當影響力愈來愈大時，就不免面對政治固有法則性的入侵、甚至吞食文化（宗教）的固有法則性。從系統理論的演化觀來看，當系統為了應付環境複雜狀態的挑戰時，最主要的必要功能就是「複雜化簡」（complexity reduction），其中包含變異、汰選和穩定化這三種機制，使得系統能夠與其環境之間，發展出更有彈性的關係，並因而提高適應層級（王志弘，2003：114~145）。只不過文化教育中心在轉型前後，雖然產生了變異，但並未達至汰選與穩定機制，以致於已無法回應

¹⁰¹雖然從第三章到第六章的描述我們可以發現，文化中心的論述並沒有官員所認為的這麼簡單，譬如文化中心把吃素和「健康」、「救地球」連結在一起，或者「宿命論」與「心念的力量」背後的「科學」依據，又或者「一門深入，長時薰修」的學習成效等等，這些都是文化教育中心在教學上被其學員認為有說服力、能接受的原因，但在信仰唯物主義的官員眼裡，這反而是違背了「批判性繼承」的原則，沒能符合「科學發展觀」（正如前文所提到的，有黨員不敢再聽下去，因為「會有一種思想要被改變的感覺，特別是感覺要去信佛教了」），在意識形態上「脫離黨的領導」。

外在環境的挑戰。從這個角度來說，國家主動將其關閉就未必不是一個好結果了。

這裡並非要討論政治或文化、或是哪種內部路線的觀點才是「對的」，因為這就是所謂「諸神互競」的局面，所以僅是對現象進行描述。此處的重點在於，當這些不同觀點在碰撞的時候，會對不同的人產生什麼不同的影響，進而衍生出不同的態度，**採取不同的行動**，這是我們日後在觀察「後文化中心」的發展，即從文化中心擴散出的各種不同的傳統文化教學活動時，必須掌握與理解的脈絡。

就是順著這個脈絡，筆者並不認為文化中心應該為了避免被關閉，在發展策略上應該選擇前者（固守農村十年）而非後者（大鳴大放或降低純粹性、宗教性），而是要指出兩者各有其優劣，不同條件的推廣者應該選擇的策略不應相同，這不是宗教或文化的問題，而是政治的問題。如同一位從事義塾讀經教育的老師所觀察的，他認為淨空法師的眼光（指後者）是極其高明的，首先，淨空法師的名氣與影響力正大，他利用了一般人都沒有的「倚老賣老」的資本和智慧，在短期內挹注大量資金，將熱心文化的人凝聚起來，形成一股力量，產生了迅速且巨大的衝擊力量，這是一個很成功的**文化破點**，如果放在歷史中看，可以起到一定的作用。此外，當前中國以經濟發展為中心，而文化中心又影響到中心的中心，也就是企業，在他看來，這其實也是無形在影響政治的發展。因此他並不認為中心的關閉是失敗的，因為「先鋒隊雖然倒下，但已經打出了一個很好的突破口」（O3）。

事實上，對於上述文化中心關閉的原因，部分中心老師也進行深刻反省，思考如何繼續在中國大陸推廣這一套理念時，既能為一般大眾接受¹⁰²，又不會造成國家有關部門的緊張¹⁰³。也因此許多離開中心的老師在推廣傳統文化時，於教學、純粹性、組織層面、管理方式、師資培育等等，都做了一定程度的變革，甚至結合營利事業與文化事業，這些都是與廬江文化教育中心不同的地方。對他們

¹⁰²而不是讓大眾覺得學傳統文化的人「仙風道骨」、「道貌岸然」、「不食人間煙火」，當然這也就需要某種程度的「市場化」了。

¹⁰³從前文的分析來看，我們推測國家希望看到的是「辦學透明化」（如教材透明、經費來源透明，也就是希望「要收費」）、「教學形式多元化」（而不是只培訓德育老師，而應把德育滲透到各個專業，特別不能有宗教色彩）、「不要卡理斯瑪領導」（個人崇拜或造神）、「不要聚眾」等等，也就是說，國家希望教學活動能向**工具理性**轉移。而對推廣者來說，「工具理性」、「市場化」等「**名聞利養**」，未必不是一把不錯的保護傘。

來說，如何於「純粹性」和「在地化」之間找到一個平衡點，¹⁰⁴是能否成功在大陸推廣傳統文化的重要原因。

第三節 總結、限制與展望

我們在第一節看到了文化教育中心在農村的推廣經驗，對於農村文化轉型的可能啓示；第二節討論了文化教育中心的特殊性和侷限性，對此，我們可以化約地以八個字總結湯池現象：「外儒可行，外人不行」。筆者認為，文化教育中心所推廣的傳統文化於內容或方法，對推廣傳統文化者或關心農村文化建設者來說，都有值得參考或學習的地方，即使文化中心因為自身因素和外在條件的交織下，最後步上關閉一途，但僅要將其特殊性、具有宗教成分的地方予以切割，而將其在農村或其他地方能夠成功的普遍原因加以瞭解，相信還是有可以運用其資源之處。這也是為什麼本章在說明完文化中心所推廣的傳統文化，對農村文化的可能啓示後，接著要說明其特殊性的原因所在，因為當我們瞭解其背後的特殊性後，才能更適當地將其具有普遍意義、適合在地發展的一面予以發揮，這也是其能夠某種程度「在地化」的原因。

其實這一點我們也於第六章最後一節有所討論，許多受文化中心影響的企業就是這麼做的，以菲尼克斯為例，他們將傳統文化中的指導性原則結合於公司的現行制度、擷取文化中心適合大眾的教育方法（譬如在用餐時間播放一些樂曲如「跪羊圖」），並且強調上位者「身體力行」；而因為是外企，所以自然有一套科層化的管理方式，因此當他們將《弟子規》等傳統文化帶入公司時，反而形塑了深具特色的企業文化。

本文在研究上亦有其限制性。首先是訪談部分，對當地官員乃至於更高層的領導因為沒有「關係」，再加上湯池現象的敏感性，以致於無法了解他們確切的

¹⁰⁴ 譬如如何在「游於藝」（結合藝術與德行）和「一門深入」這兩個「看似不同」的價值理性找到平衡點。

想法，這使得本文在行文上會有一種「斷裂」的遺憾，即中心從 2007 年的高峰，在 2008 年卻突然面臨轉型與關閉，雖然筆者也推敲背後可能的原因，但因為沒有實際資料做佐證，因此略顯單薄。另外，就學術研究部分，本文的社會學成分較低，只好在許多註腳提及未來可以延伸的研究方向，如政治社會學、文化社會學等等。

最後，筆者提出一點實務上的建議與展望。湯池經驗儘管有所啓示，但並不能簡單地模仿複製，特別是有關政治社會的具模倫理問題，並沒有所謂萬世不變的「萬靈丹」。以任何「主義」當作放諸四海皆準的絕對原理，將經不起多元開放時代的考驗，更何況三農問題既根本又複雜，以致於不可能通過一種方式來解決農村所面對的所有問題，湯池現象的「可能性」和「有限性」都為我們在這一點上下了很好的註腳。只不過，我們在通篇論文著重的是指出其可能性，這麼做不是要「回到傳統社會」，而是將關注點聚焦於民生問題，即「中國農民乃至中國人過上自己的幸福生活，過上有尊嚴的、體面的生活」。其實，正如第二章開頭提到的「文化自覺」，將西方現代性視作普世化的典範已不切實際，因為非西方社會的現代化或轉化過程，從來就不是「文化中立」的，因此，「重建現代化的價值體系毋須並且沒有可能是西方現代性整套的東西，在這個意義上，建構中國現代性的部分的資源應該並且必然會來自中國這個『軸心期文明』的文化傳統」（金耀基，1997：53），這是經過了文化自覺從而成為文化主體的「我們」與其他文化主體的「你們」在溝通與交流的基礎上重建價值體系。站在這樣的起點上，我們才能從容檢討現代化理論的功過得失，將現代性中具有價值合理性的元素剝離出來，使之與傳統文化中強調的以人為本、人的內心和諧、人與自然協調相處等價值觀念相融合，形成新的價值體系，撫平因現代化的撕裂對社會造成的創傷，並使現代化的城市化同時具有價值合理性和人性的基質（李遠行，2004：84~85）。

另外，從湯池實驗中我們的確可以看見中國知識分子的獨特傳統——內聖外

王，他必須從內在出發，充實生命的意義，對意義有深刻把握，然後才逐漸擴充到整個社會，用意義填滿整個社會結構。文化教育中心的做法也是如此，但相較於當代新儒家的抽象詮釋和理論上的努力，文化中心選擇了另一種特殊的道路將修身和平天下關聯起來，給參與者一種可以接受的解釋，包括其政治觀、科學觀、歷史觀等等世界觀，都讓參與者對中國傳統文化充滿信心，進而使他們專注於當下的行動而不會「胡思亂想」，這是其能發揮影響力的原因之一。只不過我們也看到，若要將這些理念推廣到社會、農村，還必須在既有的思路上有所增加，即客觀地檢查結構，無論是社會結構或語言結構，¹⁰⁵看這些結構所展現出來的法則脈絡、權力分配、人與人之間的溝通模式等等。如果僅是從文化上關注自身，欲從意義的建設來推動整個結構，而缺少對結構的分析，那麼，當這樣的行動本身遭遇到挫折或失敗時，反而容易使得某些參與者由原先的崇拜情緒轉向仇恨情緒或自責情緒，¹⁰⁶而無補於問題的解決。這也是一些傳統文化推廣者在離開湯池後，自己深入到民間推廣時可能遇到的困境之一。¹⁰⁷

文化教育中心在農村實踐傳統文化的時間雖然過短，又有其特殊背景，但確實有其成效，這也是當地民眾所肯定的，只不過關於傳統文化與農村文化轉型的相關論述甚少，而有關文化教育中心的論述又多在復興傳統文化上打轉，而沒有注意到文化教育中心可能帶來的意義和啟發，筆者認為，我們不能應其特殊的背景而忽略其可能貢獻，其提供的資源和做法，在某種程度上可說是未來文化中國

¹⁰⁵如我們在第二章提到的，革命思想與儒家文化有著變構關係外，共產黨在實際操作、武裝思想上也使用許多儒家傳統文化的資源，譬如鄧小平經典名言之一「**實踐是檢驗真理的唯一標準**」，或是毛澤東提到中國馬克思主義時也強調實踐。而其他經典話語如「**我是一塊磚，哪裡需要哪裡搬**」、「**見困難就上，見榮譽就讓，見先進就學，見後進就幫**」，或是「自我批判」的傳統等等，都可以加以運用，畢竟中國馬克思主義在中國的發展已非三年五年，從某個角度來看，它已經變成中國文化傳統的一部分，若能做有機的結合，不僅能達到振奮人心、武裝思想，更能使傳統文化的推廣在中國更具正當性，也比較不會引起有關當局的「關心」。

¹⁰⁶如走入「反求諸己」的誤區，陷入自責卻又不知如何是好的情緒裡。

¹⁰⁷一耽學堂的總幹事逢飛就跟筆者說，「像王財貴與湯池有些共同的現象，他們的影響都很大，那些從香港台灣來的核心看起來很自如，但是他們培養的、在下面跟著做的，尤其是大陸本地人去做的，他們不認真也就罷了，但他們很認真，結果卻很痛苦。為什麼會有這種拉扯？人們需要精神的標竿，然後忽然間覺得一個事情可以寄託人的全部生命價值和意義，因為附加了這精神和道德的高度，他接受了這方法覺得很簡單，把它當作一種生命的信仰的寄託，然後採取一種單一的教育方法走入社會人群實踐時，面對這種反差和困境是很大的，卻又沒有能力突破時，就會很痛苦」。

之所需，不僅表現在國家，也表現在社會，而且正如前文所言，這的確是目前直接可以使用的資源，從訪談中我們也發現到，儒家傳統文化在當前中國仍有其生命力，仍可作為大多數中國人的精神指標。筆者認為，文化教育中心在某一層面（生活化、操作性）已取得相當成效，對當前人們的精神生活和社會流弊的解決亦有一定的助益，只不過，如何使這些價值性義理的內容在地化，如何逐漸提昇人心，如何在對既有結構的分析下進行意義的填補，都還需要有心人的長久努力。



參考文獻

(1) 專書

- Alitto Guy, 1986, "The Last Confucian : Liang Shu-ming and the Chinese dilemma of modernity", Berkeley : University of California Press.
- Daniel A. Bell, 2008. "China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society", N.J. : Princeton University Press.
- Daniel Bell, 1976, The Cultural Contradictions of Capitalism, New York : Basic Books.
- Emoto Masaru , 2002 , 《生命的答案，水知道》（長安靜美譯）。臺北：如何
- Eric Hoffer, 1951, "The true believer: thoughts on the nature of mass movements", New York: Harper.
- Leszek Kolakowski, 1978, Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution, trans by P.S Falla, volume 3, Oxford: Oxford University Press.
- Toynbee, Arnold Joseph, 1976. "Choose life: a dialogue / Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda" , edited by Richard L. Gage, London: Oxford University.
- Max Weber , 1996 , 《支配的類型：韋伯選集（Ⅲ）（修訂版）》（康樂編譯）。臺北：遠流。
- Mayfair Mei-hui Yang, 1994, "Gifts, favors, and banquets: the art of social relationships in China", N. Y. : Cornell University Press.
- 王頡等，2007，《多維視角下的農民問題》。江蘇：江蘇人民出版社。
- 任登第，2009，《大家都學《弟子規》》。北京：世界知識出版社。
- 艾愷，2009，《這個世界會好嗎？—梁漱溟晚年口述》。台北：博雅。
- 李友梅等，2007，《快速城市化過程中的鄉土文化轉型》。上海：上海人民。
- 沈清松，1991，《現代哲學論衡》。臺北：黎明。
- 周陽山主編，2007，《中國研究導論（下輯）》，臺北：行政院大陸委員會。

- 胡幼慧，1996，《質性研究：理論、方法及本土女性主義研究實例》，臺北：巨流。
- 孫立平，2003，《斷裂：20世紀90年代以來的中國社會》。北京：社會科學文獻出版社。
- 袁方等，1998，《社會學家的眼光：中國社會結構轉型》。北京：中國社會。
- 陳奎德等，1991，《中國大陸當代文化變遷》，臺北：桂冠。
- 陳柏峰、郭俊霞 著，2009，《農民生活及其價值世界：皖北李圩村調查》。山東：人民。
- 康曉光，2005，《仁政：中國政治發展的第三條路》。新加坡：八方文化。
- 黃平主編，2007，《鄉土中國與文化自覺》。北京：三聯。
- 費孝通，1949，《鄉土重建》。上海：觀察社。
- 賀雪峰，2003，《新鄉土中國：轉型期鄉村社會調查筆記》。桂林：廣西師範大學出版社。
- 湯池鎮地方誌編纂委員會編，2008，《湯池鎮誌》。湯池：地方誌編纂委員會。
- 葉啓政，2001，《傳統與現代的鬥爭遊戲》。臺北：巨流。
- ，2008，《邁向修養社會學》。臺北：三民。
- 鄭也夫，2007，《後物欲時代的來臨》，上海：上海人民。
- 廬江文化教育中心編制，2008，《和諧社會，禮義家邦—學習中華傳統文化辦班教學，共建湯池和諧示範鎮兩周年紀念》（內部參考用書）。
- 廬江縣地方誌編纂委員會編，1993，《廬江縣誌》。北京：社會科學文獻。
- 羅曉南，1997，《當代中國文化轉型與認同》。臺北：生智。

(2) 期刊論文

- Wilson, J.Q., & Kelling, G. L. (1982, March). Broken windows: The police and neighborhood safety. *The Atlantic Monthly*, March, 29-38.

- 王志弘，2003，〈社會變遷與社會演化：帕深思與盧曼思想之評介比較〉。《世新大學人文社會學報》，4，pp131~155。
- 江小魚，2007，〈湘西小鎮「儒學實驗」流產〉。《民主與法制》（北京），14，pp38~40。
- 成守勇、陳贊，2001，〈新儒家為什麼出入「佛老」？兼論儒學在現代開展的途徑〉。《孔子研究》（山東），4，pp4~14。
- 周立，2005，〈由瀧水山歌看鄉村文化建設〉。《天涯》（海南），4，pp13~20。
- 李化成，2003，〈佛陀教育：淨空老和尚的佛教思想〉。《哲學與文化》（臺北），30（7），pp69~76。
- 李遠行，2004，〈鄉土中國 VS 城市中國—當代中國現代化路徑選擇芻議〉。《三農中國》，3，pp79~85。
- 林安梧，2008，〈倫理道德觀的轉化：發展公民儒學，提倡大公有私〉。《綠葉》（北京），5，pp7~16。
- 林端，2005，〈中國大陸編纂《儒藏》：知識社會學的考察 (I-III)〉。國科會研究計畫，未發表。
- 徐有漁，2007，〈國學熱和文化保守主義—在南昌大學的演講〉。《理論參考》（福建），7，pp27~32。
- 徐有漁，2008，〈傳統文化的現代化：繼承日常人倫，弘揚普世價值〉。《綠葉》（北京），7，pp40~46。
- 倪偉，2006，〈精神生活的貧困〉。《天涯》（海南），5，pp30~33。
- 秦暉，2006，〈為什麼「人心散了」？〉。《發展》（甘肅），4，pp19~20。
- 許紀霖，2007a，〈世俗社會的中國人精神生活〉。《天涯》（海南），1，pp163~173。
- 許傑舜，2006，〈中國農民守土與離土的博弈—孟德拉斯《農民的終結》的啓示〉。《中南民族大學學報（人文社會科學版）》（湖北），1，pp12~16。
- 梁衛星，2005，〈質疑農村的「文化殖民」〉。《天涯》（海南），3，pp68~74。

- 張英魁，2008，〈農村精英人才流失與新農村人力資源再造的路徑選擇〉。《華南農業大學學報（社會科學版）》（廣東），2，pp6~10。
- 張鴻雁，2002，〈農村人口都市化與社會結構變遷新論—孟德拉斯《農民的終結》帶來的思考〉。《民族研究》（北京），1，pp26~34。
- 張鳴，2004b，〈農民「失語症」的病史考察〉。《三農中國》（武漢），2，pp119~124。
- 賀雪峰，2005，〈鄉村建設的中心是文化建設〉。《文史博覽》（湖南），12，pp94~95。
- ，2006a，〈新農村建設中的六個問題〉。《小城鎮建設》（北京），3，pp92~95。
- ，2006b，〈中國農村社會轉型及其困境〉。《東嶽論叢》（山東），2，pp54~61。
- ，2006c，〈積極分子—觀察中國農村的一個視角〉。《文史博覽》（湖南），1，pp55~57。
- ，2006d，〈農民組織起來的五種形式〉。《三農中國》（武漢），9，pp85~89。
- ，2008a，〈反對積極城市化戰略〉。《中國市場》（北京），29，pp12~13。
- ，2008b，〈農民價值觀的類型及相互關係—對當前中國農村嚴重倫理危機的討論〉。《開放時代》（廣東），3，pp52~55。
- ，2008c，〈論農民理性化的表現與原因—以河南省汝南縣宋莊村的調查為例〉。《湛江師範學院學報》（廣東），29（2），pp11~15。
- 傅偉勳，1991，〈現在儒學發展課題試論〉。《當代》，64，pp106~117。
- 葉啟政，1992，〈封閉、單位與創收—訪中國大陸社會學界的一些感想〉。《當代》，96，pp124~139。
- 詹單，2005，〈鄉村文化是否正在逝去—「城市化進程中鄉村文化危機」研討會綜述〉。《北方音樂》（北京），6，p30。
- 魯順民，2006，〈誰來挽救鄉村文化的凋敝〉。《天涯》（海南），4，pp36~37。

- 劉鐵芳，2006，〈鄉村的終結與鄉村教育的文化缺失〉。《書屋》（湖南），10，pp45~49。
- 閻雲翔，2006，〈差序格局與中國文化的等級觀〉。《社會學研究》（北京），4，pp201~213。
- 薛毅、劉旭，2005，〈有關底層的問答〉。《天涯》（海南），1，pp28~34。
- 羅曉南，2009，〈後改革時期農村中國文化轉型—啓蒙現代性話語 vs 革命現代性話語〉。《東亞研究》，40，pp1~38。
- 龔鵬程，2001，〈人間佛教與生活儒學〉。《普門學報》，1，pp167~193。

(3) 專書中的論文

- David S.Landes, 2000, "Culture Makes All the Difference". In Samuel P. Huntington (Eds), *Culture matters: how values shape human progress*, pp2~13 . New York: Basic Books
- 王曉明，2008，〈L 縣見聞〉。薛毅編，《鄉土中國與文化研究》，pp338~355。上海：上海書店出版社，
- 石勇，2008，〈被文化殖民的農村—讀 L 縣見聞〉。薛毅編，《鄉土中國與文化研究》，pp356~361。上海：上海書店出版社。
- 金觀濤、劉青峰，2006，〈導言—兼論中國當代政治文化研究方法〉。氏著《毛澤東思想和儒學》，pp8~36。臺北：風雲時代。
- 金耀基，1997，〈中國現代的文明秩序的建構—論中國的「現代化」與「現代性」〉。劉軍寧編，《公共論叢：經濟民主與經濟自由》，pp41~56。北京：三聯。
- 金耀基，2008，〈文化自覺、全球化與中國現代性之構建〉。唐晉編，《領導幹部大講堂（文化卷）1》pp37~45。北京：國家行政學院。
- 林端，2002，〈全球化下的儒家倫理：社會學觀點的考察〉。黃俊傑編，《傳統

- 中華文化與現代價值的激盪與調融》，pp92~126。北京：社會科學文獻。
- 林春，2008，〈試論我國建設社會主義時期反封建殘餘的鬥爭〉。收錄於林春，
《家國淪喪—改革紀行點滴》，pp110~132。北京：社會科學文獻。
- 吳展良，2002，〈尋找核心價值：儒學與現代社會的價值困境〉。黃俊傑編，《傳
統中華文化與現代價值的激盪與調融》pp162~187。北京：社會科學文獻。
- 陳春聲，2007，〈鄉村的文化傳統與禮儀重建〉。黃平編，《鄉土中國與文化自
覺》，pp177~190。北京：三聯。
- 許紀霖，2006，〈讀經的困境〉。胡曉明編《讀經—是啓蒙還是蒙昧？來自
民間的聲音》pp60~62。上海：華東師範大學。
- 許紀霖，2007b，〈重建社會重心：現代中國的「知識人社會」〉。王汎森編，《中
國近代思想史的轉型時代：張灝院士七秩祝壽論文集》，pp137~168。臺北：
聯經。
- 張鳴，2004a，〈中國農村政治：現實與未來的走向〉。廣東省中山圖書館編，《中
國趨勢：名家演講錄》，pp97~114。廣州：廣東人民。
- 賀雪峰，2008d，〈從社會基礎到價值基礎—略論鄉村治理基礎研究的深化〉。《什
麼農村，什麼問題》，pp265~270。北京：法律。
- 舒建軍、賀雪峰、黃平，2007，〈鄉土中國與文化自覺〉。收錄於黃平編，《鄉
土中國與文化自覺》，導言 pp1~16，北京：三聯。
- 葛兆光，2009〈葛兆光談學術、經典和傳統〉。《東方早報·上海書評》編輯部
編，《以荒誕的名義》，pp3~7。上海：上海書店。
- 薛毅，2008，〈城市與鄉村：從文化政治的角度看〉。薛毅編，《鄉土中國與文
化研究》，pp387~402。上海：上海書店出版社。
- 龔鵬程，2005，〈現代文明的反省與倫理重建〉。葉聖陶研究會編，《傳統文化
與現代化：第二屆海峽兩岸中華傳統與現代化研討會論文匯編》，pp273~
284。合肥：安徽教育。

(4) 學位論文

易海威，2009，《傳統文化復甦的社會學解釋----對安徽廬江 T 中心的個案研究》。

北京：中央財經大學碩士論文。

黃德賓，2000，《臺灣地區佛教圖書館發展之研究》。臺北：輔仁大學圖書資訊學研究所碩士論文。

(5) 報章雜誌

白菊梅，2008，〈李慕松：「做技術做企業，都無愧無悔」〉。《環球人物》（北京）第 19 期，pp60~61。

金惟純，2009，〈鄭部長該找淨空法師談談〉。《商業週刊》，1127，12，臺北：城邦。

吳重慶，2006/02/24，〈新農村社會建設：離「池底」最近的一個缺口〉。南方日報，A7。

林端，2000/10/01，〈破窗理論與四頭馬車〉。中國時報，15 版。

徐尙禮，2008/11/29，〈佛教大師淨空突破管制，登陸曲線弘法〉。中國時報，A13。

馬沙，2009，〈湯池小鎮 曇花一現〉。《財富生活》（澳門）pp110~117。

班若川，2006/01/14，〈「一耽學堂」：普及國學自我始〉。人民日報海外版，第四版。

張志穎，2008/8/29，〈湯池儒家文化三年實驗之二〉。鄭州晚報，A20。

彭國翔，2006/12/18，〈儒學復興的省思〉。《21 世紀經濟報導》，35 版

賀雪峰，2007a/9/15，〈經濟快速發展不是新農村的的方向〉。南方農村報，02 版。

聖嚴法師，2001，〈拜訪兩位長老法師〉。《法鼓雜誌》，133，5 版。

湯一介，2007/9/17，〈儒學與當今全球性三大難題〉。《北京日報》。

湯耀國，2008，〈湯池鎮的篤行實驗〉。《瞭望》，30，pp46~47。

劉余莉，2006/12/04，〈中國傳統文化再度引起世界矚目〉，《學習時報》，專刊。

趙寶起，2008/07/16，〈《弟子規》改變民風〉。今晚報（天津），14版。

龔鵬程，2008/07/09，〈儒學復興年代的隱憂〉。《中華讀書報》，11版。

（6）網路資料

王丹，2005，〈當我在城市和鄉村間自由來去〉。上海大學當代文化研究網站，

<http://www.cul-studies.com/Article/country/200510/2817.html>。取用日期：

2009/07/06

石飛、雪山，2009，〈儒家倫理的當代實踐—湯池小鎮探訪記〉。《文化縱橫》

<http://www.sunyefang.org/docs/wenhuaazongheng/2008001/19827.aspx>。取用日

期：2009/11/30。

申端峰，2007，〈農村生活倫理的異化與三農問題的轉型〉。三農中國網

<http://www.snzg.cn/article/show.php?itemid-7306/page-1.html>。取用日期：

2009/06/25

佚名，2008，〈湯池儒家文化實驗三年之三〉，光明網，

<http://guoxue.zynews.com/News/2008/3703.html>。取用日期：2009/11/20。

〈廬江文化教育中心員工一日常規〉，2008，地藏緣論壇

<http://www.folou.com/thread-102147-1-1.html>。取用日期：2009/10/20。

吳海雲，2007，〈喧囂現世的「桃源」淨土〉，《鳳凰週刊》，256，

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4b8bd145010009j0.html。取用日期：2008/11/10。

陳武、孫躍華，2009，〈李慕松：德國「鳳凰」中國心〉，蘇商網，

<http://www.sushang.cn/people/2009/020116513500108694.html>。取用日期：

2009/09/10。

劉老石，2006，〈新農村建設中的文化重建〉，三農中國網

<http://www.snzg.net/article/show.php?itemid-4601/page-1.html>。取用日期：

2009/06/25。

維基百科（衛塞節介紹）

<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8D%AB%E5%A1%9E%E8%8>

[A%82&variant=zh-tw](http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8D%AB%E5%A1%9E%E8%8A%82&variant=zh-tw)。取用日期：2008/12/01。

龍勛，2005，〈零五年第七期《讀書》、第四期《天涯》讀後〉，上海大學當代

文化研究網站，<http://www.cul-studies.com/Article/country/200508/2554.html>。

取用日期：2009/07/06

(7) 其他媒材資料



中心茶話會紀錄片，內部資料，未出版。

李慕松，2008，〈中華文化成就和諧菲尼克斯〉。《菲尼克斯電氣中國公司第二屆核心價值觀培訓班閱讀材料》，pp24~47。南京：菲尼克斯。

李慕松，2009，〈入模子培訓結束語〉。《菲尼克斯電氣中國公司第二屆核心價值觀培訓班閱讀材料》，pp48~59。南京：菲尼克斯。

李毅多，2007/11/27，〈廬江縣政府宴請老和尚一行〉談話紀錄，內部參考用碟，未出版。

淨空法師，2007/11/28，〈縣委常務辦公室主任陳榮一來訪〉談話紀錄，內部參考用碟，未出版。

楊旭燕、王海峰，2007/07/26，海南新聞：監獄學習《弟子規》。

溫鐵軍，2007/01/28，〈新鄉村試驗〉，CCTV 新聞〔新農村—《面對面》系列節目〕。

(8) 會議論文

蔡錦昌，2009，〈從「差序格局」到「感通格局」—社會學中國化的再一次嘗試〉。《第四屆社會理論工作坊論文集》，宜蘭：佛光大學。

(9) 文化中心老師的所有講話：未註明網址者皆出自淨空法師圖文檢索中心

(<http://ft.amtb.tw/>) 取用日期：2009/12/05~12/20

周泳杉，2007a，〈最徹底的管理方法（第 2 集）〉，編號：52-244-02。

周泳杉，2007b，〈新世紀健康飲食〉，編號：52-229-01~06。

胡小林，2008，〈中國傳統文化帶動經濟良性發展的經驗分享〉（共三集），編號：52-288-01~03

胡小林，2009，〈《弟子規》學而時習之成果的啓示〉（共三集），編號：52-404-01~03

淨空法師，1984，〈阿彌陀經疏鈔演義（第 184 集）〉，編號：01-03-184

淨空法師，1994a，〈沙彌律儀要略（第 2 集）〉，編號：11-02-02

淨空法師，1994b，〈無量壽經（第 11 集）〉，編號：02-26-11。

淨空法師，1995，〈金剛般若研習報告（第 73 集）〉，編號：09-23-073

淨空法師，2000a，〈佛說十善業道經（第 54 集）〉，編號：19-14-054

淨空法師，2000b，〈大方廣佛華嚴經（第 300 卷）〉，編號：12-17-0300

淨空法師，2000c，〈大方廣佛華嚴經（第 383 卷）〉，編號：12-17-0383

淨空法師，2001a，〈阿難問事佛吉凶經（第 27 卷）〉，編號：15-14-27

淨空法師，2001b，〈第六屆培訓班開學典禮〉，編號：21-120-01

淨空法師，2002a，〈大方廣佛華嚴經（第 733 卷）〉，編號：12-17-0733

淨空法師，2003a，〈大方廣佛華嚴經（第 1064 卷）〉，編號：12-17-1064

淨空法師，2003b，〈大方廣佛華嚴經（第 1176 集）〉，編號：12-17-1176

淨空法師，2004a，〈大方廣佛華嚴經（第 1243 卷）〉，編號：12-17-1243

淨空法師，2004b，〈淨空法師與王財貴博士談話—如何落實兒童讀經教育〉，編號：21-248-01

淨空法師，2004c，〈學佛問答，答香港參學同修之四〉，編號：21-253-01

淨空法師，2004d，〈大方廣佛華嚴經，（第 1260 卷）〉，編號：12-17-1260，

淨空法師，2005a，〈大方廣佛華嚴經（第 1410 卷）〉，編號：12-17-1410

淨空法師，2005b，〈大方廣佛華嚴經（第 1351 集）〉，編號：12-17-1351

淨空法師，2005c，〈學佛問答，答香港參學同修之十九〉，編號：21-289-01

淨空法師，2005d，〈學佛問答，答香港參學同修之十二〉，編號：21-279-01

淨空法師，2005e，〈契入諸法實相離苦得樂〉，編號：21-264

淨空法師，2006a，〈大方廣佛華嚴經（第 1531 卷）〉，編號：12-17-1531

淨空法師，2006b，〈學佛問答—答香港參學同修之五十二〉，編號：21-346-01

淨空法師，2006c，〈大方廣佛華嚴經（第 1662 卷）〉，編號：12-17-1662

淨空法師，2006d，〈大方廣佛華嚴經（第 1663 卷）〉，編號：12-17-1663

淨空法師，2006e，〈大方廣佛華嚴經（第 1607 卷）〉，編號：12-17-1607

淨空法師，2006f，和諧拯救危機文字檔，

<http://www.21ctcm.com.cn/Soft/ShowSoftDown.asp?UrlID=1&SoftID=69>

淨空法師，2006g，〈大乘無量壽經（第 177 集）〉，編號：02-34-177

淨空法師，2006h，〈大乘無量壽經（第 180 集）〉，編號：02-34-180

淨空法師，2006i，〈大乘無量壽經（第 178 集）〉，編號：02-34-178

淨空法師，2006j，〈對香港佛陀教育協會職員義工談話九〉，編號：21-345-01

淨空法師，2006k，〈大方廣佛華嚴經（第 1505 卷）〉，編號：12-17-1505

淨空法師，2006l，〈大方廣佛華嚴經（第 1676 卷）〉，編號：12-17-1676。

淨空法師，2006m，〈大方廣佛華嚴經（第 1649 卷）〉，編號：12-17-1649

- 淨空法師，2007a，〈大方廣佛華嚴經（第 1732 卷）〉，編號：12-17-1732
- 淨空法師，2007b，〈大方廣佛華嚴經（第 1759 卷）〉，編號：12-17-1759
- 淨空法師，2007c，〈大方廣佛華嚴經（第 1731 卷）〉，編號：12-17-1713
- 淨空法師，2007d，〈2007 學者教授與淨空老教授對話〉，編號：21-394-01
- 淨空法師，2007e，〈人類文化的根本：孝道與師道〉，編號：21-379-01
- 淨空法師，2007f，〈大方廣佛華嚴經（第 1766 卷）〉，編號：12-17-1766。
- 淨空法師，2007g，〈儒家文化與和諧社會建設〉，編號：21-451-01
- 淨空法師，2008a，〈淨空老和尚開示—傳統文化與構建和諧社會〉，編號：
21-481-01
- 淨空法師，2008b，〈敬祝淨公導師壽誕快樂文藝演出—淨空老法師開示〉，編
號：21-443-01
- 淨空法師，2008c，〈泰國演講〉，檔名：21-476-01
- 淨空法師，2008d，〈2008 年馬來西亞《弟子規》傳統文化學習營—中國傳統文
化與
世界和平〉，編號：21-495-01。
- 淨空法師，2008e，和諧拯救危機系列二文字檔，
<http://blog.udn.com/bluest1937/3659274>
- 淨空法師，2008f，〈對佛陀教育基金會同修講話〉，編號：21-469-01
- 淨空法師，2008g，〈大方廣佛華嚴經（第 1938 卷）〉，編號：12-17-1938。
- 淨空法師，2008h，〈二十一世紀佛教道場的構想〉，編號：21-440-01。
- 淨空法師，2008i，〈淨空老教授廬江文化中心開示〉，編號：21-436-01。
- 淨空法師，2009a，〈修華嚴奧旨妄盡還源觀（第 76 集）〉，編號：12-47-76
- 淨空法師，2009b，〈湯恩比博士看二十一世紀的世界〉，編號：20-022-01
- 淨空法師，2009c，〈修華嚴奧旨妄盡還源觀（第 78 集）〉，編號：12-47-78
- 蔡禮旭，2004a，《幸福人生講座—如何做一個真正如法的好人》，香港：香港佛

陀教育協會，共四集。編號：52-114-01~08

蔡禮旭，2004b，《幸福人生講座—如何做一個真正如法的好人》，海口：海口市

孝廉國學啓蒙中心，共四十集，編號：52-115-01~40

蔡禮旭，2006，蔡禮旭老師講課菁華錄，華夏諮詢教育網，

<http://hxzxjy.com.cn/zhwhedit.asp?newsid=1240>。



附錄：論文中出現的訪談者基本資料

文中編號或姓名	訪談時間	性別	年齡	身分
T1	2009.08	男	46 歲	中心高層
T2	2009.09	女	37 歲	中心高層
T3	2009.02	男	38 歲	中心高層
T4	2008.08、2009.09	男	34 歲	中心資深老師
T5	2008.08	男	42 歲	中心員工
T6	2009.09	女	45 歲	中心高層
T7	2009.09	女	30 歲	中心員工
T8	2009.02	女	32 歲	中心員工
T9	2009.02	男	46 歲	中心員工
T10	2009.08	男	23 歲	培訓學員
T11	2009.08	男	28 歲	中心員工
T12	2009.08	女	28 歲	中心員工
T13	2008.06	女	32 歲	中心員工
D1	2009.09	男	約 60 歲	鎮上耆老
D2	2009.09	女	約 50 歲	黨國官員
D3	2008.08	男	約 70 歲	鎮上耆老
D4	2009.09	男	約 65 歲	農民
D5	2008.08	男	40 歲	農民
D6	2009.08	男	45 歲	農村積極分子
D7	2009.09	男	22 歲	鎮民員工
D8	2009.09	男	46 歲	黨國官員
D9	2009.09	男	約 60 歲	當地耆老
D10	2009.09	女	約 45 歲	鎮民
D11	2009.09	女	42 歲	鎮民（曾為中心員工）
D12	2009.08	女	21 歲	鎮民（大學生）
D13	2009.09	女	21 歲	鎮民（大學生）
D14	2009.09	女	51 歲	外來鎮民
D15	2009.09	女	31 歲	鎮民（曾為中心員工）
D16	2009.09	男	39 歲	外來鎮民
D17	2009.09	男	70 歲	黨國官員（已退休）
D18	2008.08	男	28 歲	鎮民
D19	2008.08、2009.09	男	52 歲	鎮民
W1	2008.08	男	37 歲	志願者
W2	2009.09	女	47 歲	外來參觀者

W3	2009.09	男	42 歲	外來定居者
E1	2009.08	男	約 60 歲	某企業總經理
E2	2009.08	男	約 55 歲	某企業老闆
E3	2009.08	男	69 歲	某企業總經理
E4	2009.08	女	約 40 歲	某企業員工
E5	2009.08	男	42 歲	某企業老闆
O1	2008.08	男	約 40 歲	海南監獄民警
O2	2009.08	男	38 歲	基督教傳教者
O3	2009.08	男	約 50 歲	義塾老師
逢飛	2009.08	男	36 歲	一耽學堂創辦人、總幹事
林蘇（百度知道）	2009.08	女	24 歲	當地鎮民

