

人間佛教與生活儒學

龔鵬程

宜蘭佛光大學校長

一、在現代化情境中的儒家與佛家

當代東亞國家，整個儒家文化與佛教文化重疊的文化圈，在二十世紀，都經歷過現代化的衝擊，形成了整體社會結構的變遷。

在社會「現代化」之後，或者更準確地說，在社會中人都認為應該讓社會進行現代化轉型之後，時間已被切隔成兩段：傳統與現代。經過揚棄「傳統」的過程，使得社會步入現代，則稱為現代化。

在這種認識中，傳統是負面的屬性，代表應被揚棄或超越之物。傳統若要予以保留，則須證明或顯現它具有現代性，能與現代社會之體質、結構、價值標準相適應相結合，或能對現代社會產生積極的作用。

這種觀點或心態，本來就是現代社會的現代性特徵之一。現代的歷史觀，是斷裂的。人類站在新的轉變起點，與古代傳統既無感情上的依戀或聯繫，古代傳統對於已在世界整體改變後的人們來說，亦無實質之作用。

而歷史不但是斷裂的，更是「發展」的。發展這個詞，出自生物學之類比，現已廣泛被採用於社會演化進程的描述與期待中。人類的歷史，被想像成不斷向前進步發展的歷程。因此，站在歷史新變之後，新階段起點上的現代人，其實也就是站在歷史進步發展的最高峰上。站在這裡，回頭去看傳統，自然就會覺得那些都是過時、陳舊且較粗糙的東西。揚棄傳統之心，油然而生。

而儒家、佛教、道教等，就是這類要揚棄打倒之物，大家認為此類「封建學說」與「迷信」阻礙了發展。

這就是新歷史觀給予現代人的驕妄。相對於此，傳統若要存活下去，不遭揚棄，那它就必須努力說明它具有現代性。例如現代人說佛教是迷信、不科學，應該拋棄。佛教界便出版

了一大堆書，說佛教如何如何地科學。用些似通非通、一知半解之科學知識以及科學主義之態度，來維護佛教的尊嚴。同樣地，論證儒家合乎科學或無礙於科學者，亦復大有人在。

強調科學，只是現代社會的特徵之一。現代社會的另一個重要性質，就是資本主義的發展。

由傳統到現代的轉換，一般都認為即是由農業封建社會到工業資本主義社會的演變。工業生產、資本積累、企業營運，以及資本家的操作，組織了社會的基本結構。在這個新的社會結構中，人際關係、社會分化原理、倫理態度、生活規律，無不隨之改變。原本躬耕於隴畝的農民，逐漸離開其家園，流入都市，參與勞動生產體系，依附在企業體之中。

與佛教必須論證其科學性，才能獲得它存活於現代社會的身份證一樣，許多傳統事物，也都得思考它與資本主義的結合情況。如不能證明它有助於或無害於現代工商業社會之發展，它存活於現代社會的正當性以及其價值，便常會遭到鄙夷。

早期儒學的命運就是如此。韋伯討論資本主義的興起，認為得力於基督新教倫理，而儒家或道教的倫理態度則無法達致此種效果。此說立刻被理解為：儒家文化是現代化的障礙，講儒家也無法開展出資本主義工業革命。後來，則轉過來，講儒家並不是現代化的絆腳石。由東亞四小龍及日本的經濟發展經驗來看，儒家思想縱使不能說是有助於資本主義的經濟發展，也可以說是無害於此。

在此類「儒學與現代化」的討論之中，企圖為儒學仍存續於現代社會辯護的，大體上可分成三種論式。一是說儒學的基本精神並不違反現代社會的性質（如民主、科學、自由、工業化……等等）與發展；儒學所強調的倫理道德實踐，則仍是現代社會中所需要的。但這種辯護太弱勢了，儒學精神所被認為仍能作用於代社會者，其實只是現代社會現代性的輔助或補充，最多只能成為現代化發展過程中的調節因素。

第二種論式，則企圖說明儒學對現代社會之現代性，具有增進及強化的積極功能。但因整個歷史觀已轉向傳統與現代的斷裂關係，故若說由傳統儒學可以直接增進或增強現代民主科學工業資本化，很難令人接受，乃轉而說儒學可以曲折地開出現代。也就是說，儒學不僅可做為社會現代化的調節原則，更可通過「良知的自我坎陷」之類辦法，曲折地開出現代。而此種開出，因為儒學提供了實踐理性的另一面，所以其現代性會比只講現代而忽略了超越的心性本源者更為健全。

第三種論式，態度最積極，認為儒學可以直接作用於現代社會，可有效增進強化其現代性。「儒家思想有助於經濟成長」的討論，即屬於這類。

第一種論式，著重面在於儒學的倫理道德價值；第二種論式，著重者在於討論儒學與民主科學之關係；第三種論式，則側重於經濟發展。都是有選擇性的進行儒學現代性的辯護。

佛教的情況，大抵亦是如此。或如第一論式，云佛教的人生修養論有助於現代社會中人際關係或個人心理之調節。或如第二論式，云佛教不違背科學，而且「是科學」、「最科學」、「比現在之科學知識體系更科學」。更有人則企圖說明：在現代企業中，可以如何運用佛教的論點和精神，來提高員工的士氣、激發他們對工作的熱愛、對團體的認同、對社會的關懷與責任感……等等。企業團體所辦的禪修靜坐班，則致力於減低員工之工作壓力，欲以佛法來協助企業內部之統整，達成管理的功能。這就接近第三種論式了。

但佛教的現代性討論，亦僅止於此。跟儒家現代化之研究相比，佛學界對整個現代性之理解與體會頗為不足，也不知如何關懷現代社會的政治經濟問題來展開探索。因此很少針對民主、資本經濟和佛教的關係進行什麼研究，也沒有形成儒學「曲成」、「良知的自我坎陷」之類理論，來解決佛學與現代性在本質上有所衝突，而又必須溝通結合的問題。

佛教在說明它具有現代性的論述上，之所以缺乏太多成績，原因是因為它本身正在配合整個社會的現代化進程，進行著佛教體制的改革。所以不但正面承認了現代社會的現代性價值，更有著「不改革，不能現代化，佛教就要被時代淘汰」的危機感。因此，佛教在此一時期，最好的研究與表現，並不在替佛教傳統依然有存活於當代的價值做辯護，而在於「佛教應如何改革其傳統，以適應於現代」的方面。這是佛儒兩家在面對現代社會變遷時，大體相同的回應方式中略見差異的地方。

二、當代新儒家與佛教的淵源

在儒家方面，有關儒學內涵之探討及儒學的現代性辯護，近數十年來，可謂汗牛充棟，成果斐然。尤其以「當代新儒家」之表現最為可觀。

所謂當代新儒家，主要是指由熊十力、馬一浮、梁漱溟所開啓，而後由錢穆、唐君毅、徐復觀、牟宗三在香港台灣發皇的一個新的儒學當代運動。近十五年來，對大陸儒學之復甦，也有極大的影響。

其主要努力方向，在於闡明中國哲學之特質。特別是從心性論、形上學方面，說明中國哲學之價值。認為中國哲學不僅足以與西方傳統並立，且其倫理精神更有勝於西洋哲學之處；而面對當代社會，它又具有調節現代人「失性」危機以及可以開出民主與科學之作用。也就是說，它大抵表現為上述第一、第二種論式。

新儒家學者，著述宏富，對中國哲學之闡釋，功力深厚，且能與西方哲學傳統做細緻的對比研究，故其成績，殊非泛泛，影響深遠，殆非偶然。某些現代化學者雖對之頗有批評，但一般現代化學者因厭鄙傳統，以致對傳統之理解甚為膚淺隔膜，在討論傳統文化部分，遠不能與之相比，所以批評新儒家，僅能在儒學究竟能不能開出民主科學等問題上質疑論難。而此等批評，事實上亦不能抹煞新儒家的業績。故我們若說近半世紀來，台港大陸最主要的儒學發展，是以當代新儒家為主而展開的，諒符實際。

而當代新儒家與佛學的關係也極為深厚。早期的馬一浮、熊十力、梁漱溟都以佛學功力見稱學林。梁漱溟入北大、任教席，本來就是講佛學的。直到西元一九九〇年王煜〈梁漱溟是新佛家而非新儒家〉一文，仍然認為梁氏應是佛家（見西元一九九〇年，台北，當代新儒學國際會議論文）。熊十力於西元一九二二年入北大任教，也是教佛學，該年即出版《唯識學概論一》，凡八章九萬言。其後相繼出版《唯識學概論二》（一九二六）、《唯識論稿》（一九三〇）。直到西元一九三二年撰《新唯識論文言本》才以分判儒佛為說。但其整體論述架構、術語、觀念，仍與唯識學有極緊密的關係。他同時也編撰有《佛家名相通釋》等書[註 1]。《新唯識論文言本》的序文是由馬一浮撰寫的，對其分判儒佛自造新論之舉，固多揄揚，然馬氏本人則其實並不走這個路子，而是以融攝儒佛為其特色的。這個特點，只要看過他的《復性書院講錄》，就能立刻發現。

大陸淪陷後，唐君毅在港，與錢穆創辦新亞書院，被視為當代新儒家第二期的代表人物。他對佛學雖無專著，但其鉅著《中國哲學原論》中對佛學亦有大量闡釋。其門下弟子中亦不乏如吳汝鈞、霍韜晦這樣的佛學研究名家。其師方東美早歲以治西洋哲學見稱，晚則歸宗佛教，不僅在台大輔大講華嚴宗，培養了不少佛學研究人才，且正式皈依於佛教。牟宗三則不唯著有《佛性與般若》，為現今研究佛學者必讀之書；其整體哲思，尤其得力於《大乘起信論》的「一心開二門」。

凡此等等，均表明了當代新儒家與佛教佛學的淵源。一般討論新儒家者，均會注意到他們採用西方哲學之觀念、術語、架構以及解析方法來講中國哲學這個特點（例如唐先生有取於黑格爾、牟先生非常仰賴康德哲學之類）。但大家可能忽略了他們與佛教更具有這種關聯。而且新儒家陣營中，有些人並不熟習西洋哲學，如熊十力、梁漱溟；有些則如馬一浮，雖精諳西學，卻完全不用[註 2]。故當代新儒家與西洋哲學的關係，其實還遠不如他們跟佛學緊密。

又，當代新儒家運用佛學或西洋哲學對中國儒學傳統進行再闡釋時，雖仍與宋明儒學有著學脈上的關聯，但他們與宋明儒也有一顯著之不同，那就是他們對佛教的態度。

宋明儒學基本上是以排斥佛老為主的。當代新儒家則以融會佛儒為多。熊十力固然強調儒佛之異，然其後繼者，如唐君毅、牟宗三，卻都講「儒道釋三教的智慧」，認為它們都肯定自由無限心、都屬無執存有論、均為生命的學問，在與西方哲學相對比時，共同顯示了最

高的智慧。因此他們號稱新儒家，但也同樣花氣力來闡述佛家道家之哲思。這種與佛老親和的態度、確立三教具有共同義理型態的努力，使得他們跟宋明理學家迥然異趣。

這可能與他們處身在現代化社會變遷大時局中的存在處境有關。因為這個時代中，威脅儒家的，已經不是佛老，而是西方文明。佛老既與儒家同為天涯淪落人，也是同盟軍。故當代新儒家採取結合「我們東方聖哲之智慧」以對抗西學的態度，為中國哲學進行辯護。

三、當代儒學發展的困境

這些闡釋與辯護，前文說過，成績是頗為可觀的。

可是，新儒家對中國哲學文化的闡釋不管多麼深入，他們所介紹的中國藝術精神、道德的形上學、天人合一境界、既內在又超越的型態、無執自由的心靈，都與我們現在每天過著的具體社會生活好像很難關聯起來。我們一切食、衣、住、行，都強烈顯現著現代性，都市建設、生活環境、職業工作，也都與古代迥然不同。在這種情況下，我們只能是分裂的。具體生活是現代、意識內涵則遙思古人。那些傳統哲學所含之精神價值，確實只是精神性的存在。余英時先生乃因些而說當代社會中儒家思想只是一種「游魂」，無軀體可以附麗，在具體生活中無法落實履之。

所以當代儒學，事實上大抵僅以一種學術思想的方式，存活於大學等學術研究機構中。跟社會上大多數人之作息、生活方式、倫理行為不甚相干。

造成這種結果，當然是因社會結構整體變遷使然。但我以為當代新儒學本身也助長了這個形勢。怎麼說呢？

一是新儒學面臨現代化強大的壓力，採取了附從現代化的策略。無論上述第一或第二論式，都是說儒學不違反現代社會的性質，且有助於現代化。對於現代社會及現代性缺乏深入之批判反省，間接增益了現代化的正當性。這個弱點，在後現代思潮逐步展開之後，越來越明顯。二是新儒學面對現代社會存在的問題，以「存仁」「復性」的方式救之，強調儒學是「生命的學問」，希望現代人仍能重視歸根復命的重要性。這當然十分重要，但這是弱勢的保存，並不敢企望讓儒學重新回到具體生活中去。儒學遂因此僅能是游魂了。

正因為如此，整個儒學的詮釋，也顯得偏宕。通過他們的研究，使我們對於中國哲學，有了許多關於道、氣、性、理、仁、心的抽象概念，明白了中國人思考這些「普遍者」時，其觀念與觀念的連結，而對中國哲學卻欠缺具體的了解。不曉得這些觀念是在什麼樣的具體生活場域中浮顯出來的，也不明白這種觀念與具體的人文活動有何關聯。以致哲學研究只是抹去時空的概念編織，用沒有時空性的知識框架去討論活生生的歷史人文思想活動。研讀中

國哲學的學者與學生，也往往成了擅長運用邏輯與概念、配擬西方哲學術語及理論，以「重建」中國哲理論體系的人。

這樣的「哲學的研究」，經常是概念甚多而常識甚少。固然研究哲學史與思想史不同，重在理論本身，而不甚關切理論發生的原由及歷史境遇。但身處現代，講中國哲學其實與西方人講西洋哲學甚為不同，西方人本身活在其文化存處的社會中，對其中許多觀念和理論已有具體的、生活性的理解，故不妨超跡存神，尋探事物之上的絕對、普遍與本質。中國歷史與文化，對活在現代社會中的我們來說，則為未知，驟然捨棄思想史層面的研究，哲學探討恐不免陷入喪失歷史性、遺忘具體生活場域的危險之中。若哲學研究又排棄了一切文學藝術、宗教、政治、社會等人文活動之連結，忽略了在中國「哲」人的生命與思維之中，這些東西本來應是有機的整體，而孤立、抽提地討論理、氣、性、命等觀念，則這種危險便將更為顯著。

再者，由於受宋明理學乃至陸王式孟子學之影響，新儒家偏重於從個體生命說，講盡心知命以上達於成己成德之學。講究的是心體活潑的鳶飛魚躍，直契天地之大化流行。為學者，欲尋孔顏之樂處，以「心齋」達致美善合一之境界，卻甚少考慮化民成俗之問題。儒家的實踐性，落在個體甚或主體道德實踐上者多，著在社會實踐者較少。故論到生命德行之美，皆堪欣賞；想談談風俗文化之美、開務成物之道，輒遂默焉罕言。

以牟宗三先生論朱子為例。當代論朱子學，牟先生自為巨擘，《心體與性體》三巨冊，朱子獨占其一，用力之勤，吾人唯有嘆服而已。然而牟先生論朱子就極偏。所論只涉及朱子參究中和的問題及有關《仁說》之討論。欲以此確定朱子上承伊川，所開之義理系統屬於橫攝系統，而與孔孟明道五峰陸王之縱貫系統不同。故依牟先生說，朱子學雖亦為內聖成德之學，然置諸中國儒家心性學的傳統中，實非集大成者，僅是「別子為宗」。不管這個論斷對不對，我都覺得：如此論朱，實僅論及朱子內聖學之一偏。但朱子學絕對不僅是要人內聖成德而已。朱子對井田、經界、封建、社倉、稅賦、禮制方面，多所究心，以禮為本體，更深具哲學意蘊，重在開務成物。朱子與湖湘派學者間的論辯，亦不只是參究中和的問題和《仁說》而已，更關聯到彼此論禮的歧異。牟先生為其學力及視域所限，論儒學僅能就形上學與倫理學方面立說，豐於仁而畜於禮，故於儒者開務成物、行道經世之學，較罕抉發。論朱子，亦復如此。用心，在於立人極，教人逆覺體證仁心覺情，而存養於道德踐履中，這是我們明白且能深有領會的。但識仁之功多，而究禮之意少，偶或論之，亦皆攝禮歸仁，於禮俱為虛說。對於宋代儒者如何藉其性理之學開物成務，實均不甚了了。而不知朱子之所以能兼漢宋之學，元明清諸朝且視其為孔子之後唯一的集大成者，絕不僅因他在性理學方面的表現；僅由性理學上爭辯其是否為正宗，其實也不相干[註 3]。

這就可以看出新儒家的詮釋有其局限，並未充分開發可以作用於現代社會具體生活的資源。

而且，新儒家固然沿續了宋明以來儒者的社會講學之風，但其義理及表述方式，卻充滿了學究氣，其語言非一般民眾所能理解。如牟先生說「智的直覺」、「良知的自我坎陷」、「道德的形上學」、「道德主體性」、「縱貫系統、橫攝系統」……等，一般碩士生也聽不懂，遑論庶民！儒家義理遂於漸昌隆於上庠講壇、學報專刊之際，愈來愈晦隔於匹夫匹婦，非尋常人士所得聞。偶或聞之，也聞不懂。

四、生活儒學的新路向

古代即有人主張應將儒學視為一種客觀、純粹知識性的學術，不必管「經世」的問題。這是學政分途的思路。如明朝末年錢牧齋就主張把儒學與聖王修齊治平之學分開，儒者只管學術傳承，聖王才負責治世理國，見牧齋《初學集》卷二十三〈嚮言上〉。其言曰：「帝王之學，學為聖王而已矣。儒者之學，非所當務也。修身齊家治國平天下，聖王之學也。荀子曰：『略法先王，而足亂世，術謬學雜，學不知法後王而壹制度，不知隆禮義而殺詩書。』太史公曰：『以六藝為法，博而寡要，勞而無功。此儒者之學也。』……嗚呼！人主不可以不知學。然而人主學聖王之學則可，學儒者之學則不可。夫儒者之學，函雅故、通文章，逢衣博帶，攝齊升堂，以為博士官文學掌故，優矣。使之任三公九卿，然且不可，而況可以獻於人主乎？」

這個想法，到了清代乾嘉學派崛起後，得到進一步的強化。乾嘉樸學以語文考證為主，雖未必「通文章」，卻不折不扣地是「函雅故」。優游於經典之中，考索於一字一句之微，不復討論治國平天下之道。這個路向，在五四運動之後，更進一步發展。胡適、傅斯年等人都強調要發揚漢學樸學傳統、以科學方法整理國故、要將史學建設得和地質學一樣。

當代新儒家反對這個路向，故提出儒學是「生命的學問」之說，不認為它只是概念的遊戲、只是學者資料考辨的工作、只是客觀認知的對象，而應落實在身心踐履上。這個立場，雖強調儒學的踐履性格，但踐履只談到修身而止，齊家的問題已多不談（後來只有曾昭旭先生較關注這個領域），治國平天下之道，則更罕齒及。故所謂踐履，其實只是原則上的點明，對於修齊治平的經世之學，仍乏探究[註4]。

相反地，新儒家致力於建立所謂的「學統」，事實上走的反而是與乾嘉樸學、五四科學方法整理國故者合轍的道路。越來越知識化、學術化。正如曾任新儒家主要刊物《鵝湖月刊》首任社長的袁保新所說：「新一輩的學者，有越來越安於目前大學知識分工的角色定位的趨勢。我們發現，學者們的學術論文愈來愈多，創造發明的新術語也愈來愈多，而我們民眾也愈來愈不知道我們在說什麼」。

針對這個現象，我曾主張應恢復儒家的經世性格，才能使儒學介入實際的政經社會體制；亦曾實際參與政事，從事「法後王而壹制度」之工作。但這個嘗試失敗了，儒學之政治實踐，

目前仍然機緣不成熟，困難重重，因此我另外構思了儒學的社會實踐、生活實踐之道。先後撰有《飲食男女生活美學》（一九九八，立緒）、《人文與管理》（一九九六，佛光大學）、〈生活儒學的重建〉（二〇〇〇，台灣儒學與現代生活國際學術研討會）、〈東亞儒學發展的新途徑〉（二〇〇〇，韓國成均館大學，東亞國際學術會議）等書及論文，主張現今應將生命的儒學，轉向生活的儒學。擴大儒學的實踐性，由道德實踐而及於生活實踐、社會實踐。除了講德行美之外，還要講生活美、社會人文風俗美。修六禮、齊八政、養耆老而恤孤獨、恢復古儒家治平之學，讓儒學在社會生活中全面復活起來，而非僅一二人慎獨於荒齋老屋之間，自盡其心自其知性而自謂能上達於天也。

話雖如此，但到底應怎麼做呢？

我認為：面對現代社會，若想重建禮樂文化，讓儒學具體作用於生活世界，就需要在反現代性的世俗化及形式化方面著力。反世俗化，有兩個方式，一是重新注意到非世俗的神聖世界，由其中再度尋回生命歸依的價值性感受，重新體驗宗教、道德等的實質力量，並以之通達於美感世界。二是針對世俗化本身再做一番釐清。現代社會的世俗化，其實並未能真正符應於社會生活的原理，要讓社會世俗生活恢復生機，即必須恢復禮樂揖讓之風，使人各得其所，各安其位，顯現出人文之美來。

現代社會的特徵之一，就是世俗化。從工業革命以降，新開展的世界與文明，往往被理解為是因擺脫神權迷信而得。Toennies 形容這就是從「社區」到「社會」，Durkheim 形容這是由「機械」到「有機」，Maier 形容這是自「地位」到「契約」，Redfield 稱此為由「鄉土」到「城市」，Becker 則謂此乃「神聖的」與「世俗的」之分別。

世俗的現代社會中，人所關心的，主要是世俗社會的活動與價值，例如高度參與、社會成就取向之類。對於神聖性的價值與生活，則較不感興趣，也較少參與，甚至會經常覺得陌生，難以理解。

當然，在許多場合中，神聖性並未完全消失。例如醫院。人在醫院中，態度自然會敬謹起來。面對醫師，立刻表現出敬畏與期待的情緒。醫院中也常保持有祈禱與祭祀的空間及設施，安排宗教人員參與「安寧照護」或「臨終關懷」之類工作，以撫慰患者及家屬的心情。因此，這便成為現代社會中的一種神聖空間。

可是社會上大部分機構都不具有神聖性了，學校即是其中最明顯的一種。

學校，無論在東方或西方，自古即被視為神聖空間。西方的大學，係由宗教的修道院發展而來。除非是現代新建的學校，否則一定瞧得見這些校園中高聳的鐘樓、矗立的教堂，也一定可以發現神學及神學院乃是彼等整體架構中的核心。在中國，則古代的大學「辟雍」，向來與宗廟「明堂」合在一塊兒。州府所辦學校，亦必連接著孔廟。私人書院，建築中則一

定包含著先師殿、先賢祠、奎星閣之類。因此它是教育場所，同時也即是一處祭祀中心。春秋兩季舉行「釋奠」「釋祭」禮，或供奉先賢，兼祠土地，均充分體現了它的神聖性。故其教育本身，也是具有神聖性的。民國二十八年曾創辦近代著名書院，復性書院的馬一浮先生即曾說道：

古者射饗之禮於辟雍行之，因有燕樂歌辭燕饗之禮，所以仁賓客也。故歌〈鹿鳴〉以相宴樂，歌〈四牡〉〈皇皇者華〉以相勞苦，厚之至也。食三老五更於大學，必先釋奠於先師。今皆無之（《泰和宜山會語合刻》附錄）。

他最後所感慨的「今皆無之」，指的就是先光緒末年以來成立的新學堂已久不行此等禮儀了。現代的學校，在建築上放棄了文廟、先賢祠之類祭祀系統，改以行政體系為建築中心，有一度還以政治人物代替了先師先賢的地位，塑了一堆銅像。建築本身也與一般世俗功能之辦公大樓商社工廠無大差異。其行政方式，則亦與一般行政機構無大不同。在禮儀上則亦放棄了燕歌燕饗釋菜這一套，而改之以唱國歌、升國旗、向領袖致敬。服制方面，則無青衿，亦非皮弁，盡是一般街市中所御日常服裝，如T恤、牛仔褲、拖鞋球鞋等。世俗化如此徹底，學校教育工作所蘊含的神聖莊嚴之感，遂蕩然不復存在。教師以教書為一般職業，學生也不以為來校上課是什麼應該莊遜誠敬的事，以輕率為瀟灑、以懶散為自由，對學校、教師及知職均乏敬意。

這種情況，比許多現代社會中的專業領域還糟。例如法院裡的法官、律師，在執行其業務時，必然披上法袍，甚至戴上象徵司法傳統的假髮。醫師、牧師、法師乃至廚師亦然。

那是因為要在世俗的現實社會中創造出神聖性來，就不得不從幾個方面去做，一是從時間上，區隔出某些時段，予以特殊化，認為那幾個日子具有特別的意義，可以成為具神聖性的節日。二是從空間上區隔或建構出神聖性的場域，如紀念碑、某某公園。三則是利用反世俗、違異世俗生活一般樣態的服飾、飲食、動作、語言、儀式來表現神聖性。醫師律師等披上法袍醫袍，即屬於這種型態。唯獨同被稱為「師」的教師，上課授業仍只著一般世俗日用之服裝，上下課也常沒什麼儀式，其世俗化遠甚於其他專業領域。

由此神聖性淪喪及世俗化傾向講下法，我們就會發現當今教育發展的許多問題均與此有關。

因為神聖性所蘊涵的是一種價值的觀念，對某項職務、某種工作，覺得非常特殊，具有與眾不同的意義與價值，值得或應該敬謹從事之，才能形成神聖感。所以許多時候我們要借

助儀式，來表示這是件不尋常的事務，由現在開始，得專心誠謹、以敬事神明般的心情來行事了。電影開拍前、工地動工時，為什麼需要拈香祝禱？不就是這個道理嗎？一旦神聖性喪失，對工作便也喪失了專誠敬慎之心，不能體會出正在進行的事具有什麼價值。以教育來說，教者與學者就會相率嬉惰、苟且散漫下去。

不但如此。倘若我們對於教育本身缺乏神聖性的體會，則亦將常以其他的世俗化目的替代了教育的意義。許多人去擠大學、去讀書，哪裡是由於感到知識有價值、教育很重要？只不過是為了混張文憑，以便謀取金錢與地位等世俗目的罷了。教育變成了工具，其本身便不再被視為神聖之事。

這就像現代社會中仍有許多人有宗教性的神聖信仰。具此信仰者，有些是因對宗教的教義已有理解及認同，接受了這些神聖性的價值。但大部分人則是因為親身參與宗教儀典，而在其中感應或體會到那些精神，乃因此而生起信心，形成信仰。對於古代文化精神，我們也當如此，方能使現代人重新獲得認識。

仍以學校為例。單是在講堂上教學生讀背默寫〈學記〉〈樂記〉有什麼用呢？為什麼不能設計一套新的儀典，讓學生參與其中，而體會感受之？

我們佛光大學南華管理學院，在開學時，就注意到現今大學世俗化以後均不再舉行開學典禮，學期結束時也沒有個儀式。學生來了，上課；學生走了，放假。毫無節度，完全不能顯示來此讀書成德、師友講習的意義。因此我們便設計了一個「開校啓教」典禮。典禮開始時，先以北管音樂前奏，再擊鼓靜場。然後請創辦人星雲大師及貴賓入度。待大家入座已定，即奏佛號，請創辦人致詞，闡述建校緣起與經過，並致送長聘書。聘定校長時奏〈殿前吹樂〉，然後由校長說明辦校理念。再介紹貴賓，請貴賓致詞，勉勵來學者。這是「開校禮」，表建校之因緣、示未來之軌軫。其後則舉行「啓教禮」。

啓教禮由校長上香、上果、祭獻先師，學生代表奉戒尺，尺上寫「戒若繩尺」。校長則授簡，把竹簡刻成的一卷經書交給書生，奏〈合鳴樂〉，禮成。根據《禮記·學記》：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。小雅肄三，官其始也。入學鼓箠，遜其業也。夏楚二物，收其威也」。並說這些都是「教倫」。可見開學時應行「釋菜」禮，學生穿著禮服，以蘋藻之菜，祭祀先師，表示尊敬道術。肄業練習演唱《詩經·小雅》中〈鹿鳴〉〈四牡〉〈皇皇者華〉三首詩歌，代表學習開始了。上課前，則要擊鼓，召集學生，然後才打開書箠，表示對學問很遜敬。與西方大學，因為是由教會修院發展而來，故上課以鐘聲為號令者相類似。夏，是苦茶的技子。楚是荆條。都是用來鞭策學生，以整肅威儀的。以上這些禮度儀節，均極重要，蘊涵深意，所以說是教之大倫。

在我們的儀式中，典禮開始擊鼓靜場，衍「入學鼓箠」之意。啓教禮，獻果上香，存「皮弁祭菜」之儀。學生奉戒尺，以示受教；教者授簡付經，以表傳承，亦為古禮「開箠」「施

楚夏」之貴風。至於典禮前，佛教「灑淨」儀式，則因本校係由佛光山教團及十方佛教善信所創辦，為本校建立之本源，故〈學記〉曰：「之祭川也，皆先河而後海。或源也，或委也。此之謂務本」。

這樣的儀制，後來經媒體報導，甚獲好評。但都以為我們是恢復古禮。其實不是，這是我們根據古禮之儀節與精神而重新創造的新神聖空間。讓所有參加的學生、家長、教師及一萬多名來賓重新體驗並含咀教育的意義。

這次嚐試，證明了許多文化意義及價值體認仍是在於可以在現代社會中獲得的，但不能只讓學生去死背硬記〈學記〉〈樂記〉。所以學期結束時我們又設計了一套結業式，結合成年禮來辦。把古代冠禮的精神，以新的方式來體現。學生們上山下鄉，唱歌仔戲、泡茶、靜坐、打拳，也禁語禁食，享受與自然、與他人、以及與自己的內在對話。同時，古冠禮「棄爾幼志、順爾成德」「敬爾威儀，淑慎爾德」的精神，也因此而得到體會[註 5]。

批評者可能會說，這只不過是在現代社會生活中穿插一些禮儀設置罷了，在行禮之際，可能可以獲得某些體會，但畢竟是與世俗日常生活區隔開來的了。

批評得很對。可是這正是我所說：「讓人重新注意到非世俗的神聖力量，由其中再度尋回生命歸依的價值性感受，重新體驗宗教、道德等之實質力量，並以之通達於美感世界」之舉。它不是世俗日常生活，但是它對世俗日常生活有所點明、有所啟發，作用正如宗教儀式對一位教徒之日常行為不會沒有影響那樣。推拓此義，恢復儒學的宗教性及其相關祭祀儀典，我認為也是可以考量的做法。

僅僅如此，當然不夠，因此我們還要從世俗生活本身的改善去下手。重新在婚、喪、祭、生活起居、應對進退、飲食男女各方面，恢復禮之精神。

所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，儒者之學，本來是上下一貫的，故孔子論仁，輒在視聽言動合不合禮之處說。荀子常說禮本於「太一」，而行於飲食衣冠應對進退之間，也是這個意思。但後世儒家越來越強調形而上謂之道的部分，儘在道、仁、心、性上考證辨析，忽略了視聽言動食衣住行等形而下謂之器的部分。又誤讀孟子「大體」「小體」「從其小體為小人」之說，以耳目形色為小體、以心性為大體，不斷強調人應立其大體，批評注意形色小體者為小人。於是儒學遂越來越成為一種高談心性道理，而在生活上無從表現的學問。

其實孟子教人勿僅順從牽就小體，就如孔子說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，不足與議也」。是說只懂得衣食享受的人，不能入道。但不是說要入道便必須敝衣粗食，更不是說志於道者便不能講究衣食，否則孔子自己怎麼可以「食不厭精，膾不厭細」呢？道器一體，大體小體也是合一的。人有其形、亦有其天性，盡性即是踐形，所以視聽言動合於禮便是仁。

「由是言之，則大體固行乎小體之中，而小體不足以爲大體之累。特從小體者失其大而成乎小，則所從小有害於大耳」（王船山《讀四書大全說》卷十·盡心上之廿）。

踐形，指人在形色上體現實踐出心性修養。因此，養心之效亦即徵見於其形體上，養心與養形乃是同一件事。後世儒者偏於論心談性，重在養其大體，刺刺不休，卻於踐形之說頗多忽略，更鄙視小體之養。無怪乎王船山要藉著批評明朝當時的佛家來指桑罵槐了。船山之說云：

若教人養其大者，便不養其小者，正是佛氏真贓實據。雙峰於此分別破明，其功偉矣。佛氏說甘食是填飢瘡、悅色是蒸砂作飯，只要敗壞者軀命。乃不知此固天性之形色而有則之物，亦何害於心耶？唯小體不能爲大體之害，故養大者不必棄小者。若小體便害大體，則是纔有人身，便不能爲聖賢矣。所以釋氏說此身為業海，不淨合成，分段生死，到極處只是褊躁忿戾，要滅卻始甘休，則甚矣其劣而狂也。（同上·卷十，告子上之廿四）

後世不敢談飲饌之道，不敢欣賞「巧笑倩兮、美目盼兮」；空說禮義，而於生活又無法安頓；志於道據於德依於仁，卻不能游於藝；通經博古、考釋禮儀，老而弗倦，卻不能在生活中體現禮樂之美。僵化枯槁的生命，反而使其所謂的禮教，也令人覺得索索無生氣，只是一堆舊形式、老規矩；甚至於使人擔心其目的就是要限制「飲食男女，人之大欲」，而不是要養人之欲，更沒有人相信此類禮教也能養人之小體。船山謂此類人「只是褊躁忿戾，其劣而狂也」，確實不錯。明清以來，社會上許多反禮教、反道學的氣氛與言論，均係由此激生出來的。

現在，我們若要改變以往的錯誤，重新建立人文世界的生活美感，當然就要重新去體會仲尼閑居、鼓瑟舞雩之類的禮樂態度。恢復早期儒家重視禮樂、重視人文習俗之美的做法。

那麼，如何追求習俗生活美呢？生活美的追求，是通於兩端的，一端繫在世俗生活的層面，即飲食男女、食衣住行、生老病死這一些現實生活的具體內容上；另一端則繫在超越層，要追求到美與價值。若只流瀆於世俗生活欲望的馳逐與享樂，將逐物而流，享受了生活，卻丟失了生命。若僅強調美與價值，生命亦將無所掛搭，無法體現於視聽言動之間。故禮樂文明，是即飲食男女以通大道的。道在飲食男女、屎尿穉穉之間，成「不離世而超脫」的型態。而此即爲儒家之特色，故它不是超塵避俗的出世之學，也非欲至彼岸天國之教，它對具體世俗生活，如飲食、衣飾、視聽言動、進退揖讓，定了許多禮，正是爲了將世俗生活調理之以成善的。

儒家注重飲食這種日常生活，並由此發展出禮及各種典章制度，顯示了儒家所謂的禮，與「法」的性質甚為不同。禮與法同樣是要對人生社會提供一套秩序、規範、讓人遵守。但禮不是法。法不論來自習慣或契約，它都是對人與人之間權利義務的規定，但禮的核心不是權利與義務問題，而是情。禮乃因人情而為之節文，人有飲食之情，故有飲食之禮；有男女之欲，故有婚嫁之禮。法律能規範人該怎麼吃嗎？能叫我們席不正不坐、割不正不食嗎？法不能，只有禮能。

因此，法是政治性的概念，禮卻是生活性的概念。對於像家居生活之類，不與他人或公眾發生權利義務關聯者，後世編了許多《文公家禮》《司馬溫公家儀》等書刊，來發揮《禮記·內則》的說法。由《禮記·月令》逐漸擴大，而影響民眾整體生活的農民曆，更幾乎是家家有之。法律是不能如此的。

我們要知道：工業革命後的現代社會，與古代的禮樂文明之間，有一個截然異趣的轉變。「禮文化」變成了「法文化」，凡事講禮的社會，逐漸以法律來規範並認知人的行為。生活中的具體性，變成了法律形式的抽象性存在。一個人行為是否正當，非依其是否合乎道德、倫理、禮俗，而是依其是否合乎法律條文及行事程序而定。即使劣跡昭著，若法律所未規定，仍然只能判其「無罪」。同時，人與人相處，不再以其位置來發展人我對應關係，乃是依一套獨立自主、且自具內在邏輯的法律體總來運作。老師與學生、父執與晚輩，和漠不相干的人之間，用的是同一套普遍性的法律標準，權利義務關係並無不同。因此，「義者，宜也」，在禮文化中，凡事講究適當合宜的態度，亦已改為法律規範下的權益觀念。諸如此類，「禮／法」「義／權利」「實質理性／形式理性」，都顯示了現代社會不同於古代的徵象。現代社會中，師儒禮生日少，律師司法人員日夥，即以此故。

而伴隨著這些的，則是契約、財產、職業，在我們生涯分量日益增加；情義、價值、生活，越來越不重要。生活的品質、生活裡的閑情逸趣、生活本身的價值，漸漸依附於契約、財產和職業之上，權力意識及價格觀念，掩蓋了價值的意義，或者替代了它。因此，財貨的爭取，遂取代了美感的追求。

故而，唯有重建禮樂文明，才能真正讓生活具有具體性；唯有重新正視儒家在禮樂文教上的表現，才能讓我們在世俗生活中體現義與美。要達成這個目標，則我們一方面要對儒學傳統進行再詮釋，不再僅限於性、道、天、命、心、理、氣、仁，而須對禮樂、文教、政刑、井地、制產、社倉、燕居生活各部分再做闡發；另一方面再本儒者之說，積極地進行制禮作樂、整齊風俗的工作。倘能如此，或將可為儒學再闢一天地，令已在社會中如游魂般飄盪多時的儒家學說重新歸竅、活生生地具現於東亞社會。

五、儒學發展策略的反省

以上所說，建議新儒家要再進一步發展，而且應面對生活世界，其實並非我一人之私見。故以上之介紹，萬勿誤會為僅屬個人意見之陳述。我只是藉這個機會，說明儒學在二十世紀末、廿一世紀初，台灣有這樣一種思路罷了。

有類似的想法者，實際上也很多。除了上文曾引述的袁保新教授之說以外，台灣新儒家主要團體《鵝湖》月刊社，曾任社長及主編的林安梧教授，也曾發表《儒學革命論》（一九九八，學生書局），以「後新儒學家哲學的問題向度」為副題，提出了與我類似的呼籲。

林教授所謂「後新儒家」，是指在當代新儒家之後，儒學應加強其實踐性。這種實踐性，不同於以往新儒家所說的心性論式的道德實踐。他批評以往儒家的實踐，只是境界的、宗法的、親情的，將對象、實在與感性做一境界性的把握。這樣的實踐，他認為並不充分，因此他建議走向生活世界，進入整個歷史社會總體之中。不僅止於內在主體的實踐，而要將此內在主體的實踐動力展現於生活世界；面對物質世界，理解生產力、生產關係、生產工具間的互動關聯，找尋實踐的切入點。

這樣的工作，主要在兩個方面：一是對於儒學傳統進行哲學人類學的解釋，說明「傳統儒學所強調的『人格性的道德連結』是在如何的『血緣性的自然連結』、『宰制性的政治連結』下所形成的」「不再以『良知的呈現』做為最後的斷語，來闡明道德實踐的可能，而是回到寬廣的生活世界與豐富的歷史社會總體之下，來評述『性善論』的『論』何以出現。這『論』的出現必須回溯到人的生產力、生產關係、生產工具、生產者之間的互動關係來理解。這一方面是將心性論導向語言哲學來處理，而另一方面則要導到更為徹底的帶物質性的、主體對象化的把握方式來重新處理」（第三章第七節）。

其次，他也並不完全僅以釋古為滿足，而是希望能「參與全球現代化之後所造成人的異化之問題的處理。這也就是說它不能停留在原先儒學傳統的實踐方式，它亦不能只是空泛的要如何的去開出現代的民主、科學，它更要如實的面對當代種種異化狀況，作深刻的物質性理解，才能免除泛民主的多數暴力，免除科學主義式的專制」。面對後現代社會、儒學必須處理後現代的社會問題，所以他說：「現在應轉化調適，開啓一以『契約性的社會連結』、『委託性的政治連結』為背景的『人格性的道德連結』」（見第三章第九節）。

由於林教授把這種革命理論宣稱是牟宗三之後的「批判的新儒學」，故在新儒家陣營中引起不少爭議。或以為他是要欺師滅祖、批判牟宗三、革新儒學的命；而「後新儒家」之說，亦未令人明其所以，故至今尚在討論階段。林先生本人之著作，亦僅偏於對此方向之呼籲或說明，究竟如何就生活世界與歷史社會總體去解釋儒學之內涵、如何如實地面對後現代社會，即使林先生本人也還少有具體之操作，是以成績尚待觀察。

而且，林先生所理解的歷史社會總體，到底是不是中國歷史及社會，也很有疑義。亦即：若其理解已非如實地理解，則所謂血緣性自然連結、宰制性政治連結云云，便根本只是林先

生自己紮的稻草人，由此理解儒學之內涵，說明儒家心性論如何在那個情境中出現，當然也就成了不可能的事[註6]。

復次，林先生套著新儒家的義理規模說，仍以心性論來掌握儒學，未及注意儒家面對其歷史社會總體時，自有其社會、政治、經濟、制度方面的思維，或其心性論亦與其仁政王道禮樂政刑具體措施有關。因此也就沒有開發這一方面的資源，以致批判現代乃至後現代社會，尋找實踐的切入點時，顯得空泛無所著力。

再者，面對生活世界，到底仍要繼續採取這種言談論辯（用林先生自己的術語來說，就是「言說的論定」）的方式去實踐呢，還是可以有與行動結合的實踐方式，能具體改造社會、體制，對生活世界產生作用？

相較於林先生，袁保新先生認為應從教育入手，參與教育改革，他質問：「『全人格』的教養、『有教無類』的精神，不正是孔門儒學的特色！為什麼『儒學』卻有愈來愈『知識』化的傾向，成為少數菁英份子精神上的奢侈品？作者無意非議大學教授知識研究的責任，但是台灣新儒學運動的展開，必須思考儒家教育理想究竟應該如何落實？當前的教育制度、知識傳遞的模式，又有什麼問題？換言之，台灣新儒學應該成為教育改革運動的一員，因為惟有通過教育改革，社會、國家、人類文化才有前景、希望，儒家人文化成的理想才能實現」。

故而他主張：「參考社區大學『社團課程』的精神，旨在通過民主程序的學習，打開公共領域，培養現代公民」。同時，他也呼籲：「新儒學運動將來作為教育改革的成員，有必要調整人際互動的模式，讓『主體性』稍稍低一點，讓『群而不黨』的『群』性高一點」（台灣新儒學運動的回顧與展望：從台北廣設社區大學談起，二〇〇〇，台灣儒學與現代生活國際學術研討會論文）。也就是說，一方面要從面向社會的社區型教育活動，讓新儒家回到民間去；一方面要打開自我，把自我放進群眾中去。

袁先生、林先生、當代新儒家許多朋友和我本人，都參與了佛光山教團在南華管理學院、佛光大學的辦學活動，故我深知新儒家此刻正面臨轉型的契機與壓力。袁教授林教授的思考，代表了一種轉向生活儒學的方向，我自己也表現為此一方向中另一模式。這個方向，在大陸和香港，其實也有著類似的呼聲。

在港台執教多年且亦為新儒家陣營健將的劉述先先生，針對儒家發展的策略問題，曾經說過：「當代新儒家的哲學，最有成就的無疑是在形上境界的重新解釋與體證；在政治、經濟、社會哲學的範圍中，卻只有一些極粗疏的綱領」。因此這樣的新儒學「出現了一個十分吊詭的現象：傳統儒學最強的地位，適為今日的新儒學最弱的地方」（中國哲學與現代化，台北，時報文化公司，一九八〇，第七十五頁）。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〉，強調：

未來儒學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。如果不能付諸實踐，就是最好的理論也只能束之高閣，不能對現實的社會產生影響。未來的新儒學必須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的。因此，未來新儒學應不同於二十世紀形成的新儒學。二十世紀的新儒學偏重於「心性」問題的抽象哲學問題的討論，而脫離了民眾，不能在社會上發生廣泛的影響。

爲了讓儒學能具有實踐性，許先生倡議兩點：一、「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」。二、「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」[註7]。

許先生的呼籲，表示大陸學者也有了類似的感受與想法。

六、生活儒學與人間佛教

在現代社會變遷的挑戰之下，儒學回應的策略，從現代性辯護到逐漸發展出生活儒學的路向，可說是曲折而漫長的。佛教的發展也一樣如此曲折。而且兩者之間頗多足資比論之處。

若說在儒家遭遇現代化挑戰時，最具代表性的回應，是當代新儒家所表現的新儒學運動；則佛教回應於現代化者，最主要的就是人間佛教的運動。

人間佛教之所以可稱爲一種運動，是因爲它代表一個思想及行動的動向，亦有不少提倡推動者及其活動。從太虛大師的人生佛教、廟產改革，到佛光山星雲大師的人間佛教，乃至現今法鼓山、慈濟功德會……，到處都在講人間佛教。可說回應時代變遷的新佛教運動，業已開花結果。

這個運動，早期是與「佛學返正」運動相競爭的。所謂佛學返正運動，指清末民初對佛教改革的另一種思路。認爲中國佛教之所以衰弱不振，乃是因爲印度佛教傳入中國後，中國發展錯了，誤入了歧途。故改善之道，在於重返印度佛教之本旨，尋找佛陀的原義本懷。這個以「支那內學院」爲代表的佛學返正運動，其實迄今仍有其流裔。在台灣，不乏宋澤萊之類立足《阿含》、批判中國佛教者；也不乏尊南傳、藏傳，而鄙視漢傳大乘者。但總體來說，無論就義理或實質社會影響看，立基於中國佛教大乘菩薩道精神的人間佛教運動，仍居主流

地位。也就是說，人間佛教運動，已從早期與佛教返正運動相競爭的態勢，發展到漸成主流的局面。

而也由於人間佛教的發展，佛教已從早先受人鄙夷、被視為現代化障礙物的狀況，變成華人社會現代化的重要成就。佛教辦的寺院固然越來越多，它辦的學校、報紙、雜誌、電台、有線電視、美術館、社福機構也同樣越來越多；參與救災、扶貧、紓困、社教、藝文活動，層次之廣、影響之大，即使是政府行政部門也常自愧弗如，更不用說儒家道家了。

假如說早期新儒家也是從「漢宋之爭」式的與漢學研究陣營競爭中逐漸取得儒學的主要詮釋者地位，它在社會上的聲譽及影響則遠不能與佛教相比。為什麼同樣在「現代化情境」中存活，且採取類似對應策略的儒佛兩家，如今卻有甚不相同的境遇呢？

讓我們回到前文所談當代儒學發展的經歷中去看。

當代新儒家針對把儒學客觀化、知識化、學術化的方向，提出批評，強調儒學之踐履性格，謂儒學應對人生命起具體作用。這種爭辯，當然甚具意義，但爭來爭去的結果，就是自己也採取了知識化學術化的方式，以文獻資料、概念解析去說明儒學的內涵，確立儒學的價值、反駁對儒學的誤解。在理論上確定儒學具有踐履性格、也應踐履，而實際上除了提振人心、呼籲社會之外，對實務殊少著力。此所以邇來才有儒學應轉向生活世界的一些建議與做法，如前文所述。

佛教界早期談人間佛教，其實也偏於義理上的爭論、方向上的辨明。印順導師在這方面貢獻卓著，其地位與型態，大似牟宗三。也是用知識化學術化的方式，以文獻資料、概念解析去說明佛學的內涵，確立佛學的價值、反駁對佛學的誤解，並在方向上確定佛教應該走人間佛教的路子，說明人間佛教之說符合佛陀之本懷。

可是，印老的成就，事實上是將人間佛教學術化學院化的。影響所及，一方面使佛學研究進入大學及研究機構的哲學研究網絡中，與哲學系所之教研工作接軌。一方面使佛學院也哲學研究所化。情況就跟當代新儒家在學院中的情況類似。

但假如佛教界發展人間佛教也僅是如此，則其現況恐怕就會和儒家相同。佛教之所以如今旺盛於儒家，而儒門依然淡泊，乃是因為佛教發展不只此一路。

儒家現在才開始談面向生活世界，才開始反省到其語言太學術化、非民眾所能了解，才注意到應有具體可操作之社會實踐方法，才呼籲要辦社區教育。而這些，不正是過去佛光山星雲大師所代表的人間佛教之做為嗎？目前儒學生活化的方向，事實上正與人間佛教的發展有若合符契之處；生活儒學的推動，在許多地方，也必須仰賴人間佛教的社會力量和教團支持。

要從這個儒佛關係及對比脈絡去看，才能看清楚儒佛兩家未來發展的路向，並對過去兩家因應現代化時的歷程做較準確的評價。近來一些學界的佛學研究者，常不期然而然地推揚印順導師，而貶抑佛光山。認為佛光山所代表的人間佛教路向太偏重事功，義理上未多著力。這是不達事理之見。從思想史看，人間佛教不唯在義理上必須由聖入凡，其發展亦須下及人間、深入生活，才有生機。佛教與儒家，情況都是一樣的。

【註釋】

[註 1] 熊十力先生《唯識學概論一》《唯識學概論二》，台灣並無人見過，我在北京訪得，影印攜回，送與林安梧。安梧在《存有·意識與實踐》（西元一九九三年，東大）中對之有所討論。

[註 2] 詳見黃華瑜《馬一浮詩論研究》，西元二〇〇〇年，台大中文研究所碩士論文，第一章。

[註 3] 另詳龔鵬程〈生活儒學的重建：以朱子禮學為例〉，西元二〇〇〇年，淡江大學佛光大學，台灣儒學與現代生活國際學術研討會。

[註 4] 詳細的分析，另見龔鵬程〈存在的感受：論新儒家的學術性格〉〈我看新儒家面對的處境與批評〉，均收入西元一九九一年，東大《近代思想史散論》。

[註 5] 這個活動，後來頗獲社會迴響，嘉義縣政府等機關也委託我們為縣民辦過。其他涉及生命禮儀者，如喪禮，回響更為熱烈，不僅應全省殯葬業之請，開設了許多期殯葬管理研習班，成立了殯葬管理學會，我也為台北市政府編了《喪葬禮俗通用手冊》。

[註 6] 我認為林先生對中國歷史與社會的理解並不正確，詳龔鵬程《年報：西元一九九六年龔鵬程年度學思報告》，西元一九九七年，南華管理學院，〈鄉土中國？〉一文以及兩個附錄。

[註 7] 許先生近年正從事人間佛教的研究，這個想法，或許也得諸其人間佛教之研究。