

菩提心則忠義心——
儒佛結合與台灣「人間佛教」



朴永煥

韓國東國大學中文系教授

北京語言大學客座教授。歷任東國大學國際語學院院長、國際交流室室長。現任東亞人文學會副會長、東亞比較文化學術會議副會長、中國屈原學會常務理事，兼任北京大學東北亞研究所客座研究員、浙江大學韓國研究所特邀研究員、中山大學韓國研究所客座研究員等。主要從事宋代禪學與詩學、東亞佛教文化研究、中國楚辭學等方面研究。著有《禪學與宋詩》、《蘇軾禪詩研究》、《文化韓流與中國、日本》等專著。



序言

從六祖惠能「佛法在世間，不離世間覺」的理念開始，經過馬祖道一的「平常心是道」，至北宋黃龍慧南時完成和實現了禪宗的儒學化，南宋大慧宗杲說：「入得世間，出世無餘，世間法則佛法，佛法則世間法也。」^①、「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致。此萬古不易之義。」^②「菩提心則忠義心也，名異而體同。但此心與義相遇，則世出世間，一網打就。」^③基本上脫離超越世間與出世間之區別，重視現實世界的重要性。台灣人間佛教繼承和實踐「菩提心則忠義心也，名異而體同」，超越了世間與出世間之區別。人間佛教具有儒佛結合的特徵，重視現實、教育、人格的重要性，推動佛教的現代化、大眾化、生活化、國際化、人間化。在此從台灣歷史、佛教歷史、文學和文化史等三個層面，探討台灣人間佛教「儒佛結合」特徵形成之因素。

一、「人間佛教」與新儒家

太虛大師（1890-1947）與印順法師「人間佛教（人生

-
- ① 〈答汪內翰（彥章）〉，《大慧普覺禪師語錄》卷27，《大正藏》第47冊，頁929下。
- ② 〈示張太尉（益之）〉，《大慧普覺禪師語錄》卷22，《大正藏》第47冊，頁906中。
- ③ 〈示成機宜（季恭）〉，《大慧普覺禪師語錄》卷24，《大正藏》第47冊，頁912下-913上。

佛教)」的倡議，與早期新儒家的代表人物梁漱溟有很大的關係。東初和尚評價梁漱溟：「民國初年，佛教逐漸步上講台，首由張克誠、劉伯誠、梁漱溟等，於北京大學哲學系開授印度哲學演講佛學。於是佛學由寺廟而登上大學講堂，頗為學術界重視。……遂使佛教由宗教地位而登上學術地位，這不能不歸功於這些學人的提倡。」^④就是說梁漱溟對近現代中國佛學的發展有一定的貢獻。然而，梁漱溟對佛教的最大不滿是「離開人世」、「出世間法」。他在〈儒佛異同論〉中說：

儒家從不離開人來說話，其立腳點是人的立腳點，說來說去總還歸結到人身上，不在其外。佛家反之，他站在遠高於人的立場，總是超開人來說話，更不復歸結到人身上——歸結到成佛。前者屬世間法，後者則出世間法，其不同彰彰也。^⑤

儒家是世間法，以人為本、重視入世、始終圍繞著人；佛教是出世間法，出世為主、以佛為本，始終圍繞著成佛。梁漱溟正是基於此點批評佛教，印順法師則對太虛所代表的以心性論為最高原則的傳統中國佛教思惟抱有強烈質疑。^⑥兩

^④釋東初：《中國佛教近代史》，台北：東初出版社，1974年，頁592-593。

^⑤梁漱溟：《東方學術概觀》，台北：駱駝出版社，1987年，頁39。

^⑥江燦騰：《台灣佛教史》，台北：五南圖書，2009年，頁469。。

個人對人間佛教思想的想法與出發點並不相同，但是台灣佛學界普遍認為梁漱溟對太虛大師、印順法師「人間佛教（人生佛教）」思想之形成有「促成」之功，如侯坤宏說：

太虛大師與梁漱溟之關係言：梁漱溟著《東西文化及其哲學》，太虛作《論梁漱溟東西文化及其哲學》以為評正；梁漱溟《印度哲學概論》，以《楞嚴》為偽，太虛感《楞嚴》之將成問題，故為之會通；梁漱溟《唯識述義》，右空宗而抑唯識，太虛評謂：「梁君所言，僅齊三論顯說；其密指者似在禪宗而未能達。」^⑦

太虛大師似乎肯定梁漱溟的觀點，說：「中國歷來之佛徒，皆偏出世，而不知以此化普通人眾，致為儒者所排。」^⑧太虛又說：「予讀北京大學梁漱溟教授所著《唯識述義》，認為研究唯識宗學的良書，亦認為條貫東西洋哲學得一適當解決的方法論。」^⑨高度評價梁漱溟。太虛大師接受並進一步闡發梁漱溟的這一思想。

^⑦侯坤宏：〈想到梁漱溟〉，《法光雜誌》第327期，台北：法光佛教文化研究所，2016年，頁1。

^⑧釋太虛：〈論宋明理學〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·國學》，太虛大師全書影印委員會，1998年，頁34。

^⑨太虛大師：〈讀梁漱溟君唯識學與佛學〉；收於《太虛大師全書》第49冊，台北：善導寺佛經流通處，1980年，頁11-19。

至於梁漱溟對印順法師「人間佛教」思想的影響，^⑩印順法師在《印度之佛教》自序云：

二十七年冬，梁漱溟氏來山，自述其學佛中止之機曰：「此時、此地、此人」。吾聞而思之，深覺不特梁氏之為然，宋明理學之出佛歸儒，亦未嘗不緣此一念也。……吾心疑甚，殊不安。時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」句，有所入。^⑪

梁漱溟認為佛教是不合時宜的宗教，是從現實、實用角度來批評佛教是出世間的，中止學佛的理由亦在此。

不過，新儒家梁漱溟的這些觀點促動了人間佛教的形成。在太虛大師、印順法師人間佛教的理論體系裡面，不難找到儒佛結合的特徵。如太虛大師認為「必經佛法之甄陶，乃能生養若孔子、若儒門諸賢之偉大人格。於入世之志，具出世之胸襟，必以佛法為歸宿，乃得安身立命」。^⑫雖教為

^⑩昭慧法師：「太虛大師曾撰文回應新儒學者梁漱溟的觀點：『人間佛教』的創說者印順導師，也述及其於抗戰期間在漢藏教理院，會遇梁漱溟上山來訪，梁氏對佛教提出質疑，並以『此時、此地、此人』為議。受此影響，印順導師乃於爾後治學時追根探源，暢佛本懷，期能導正異時、他方、鬼神傾向的佛教。」釋昭慧：〈當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻〉（上、下），《弘誓》雙月刊第81、82期，2006年。

^⑪印順法師：《印度之佛教·序》，台北：正聞出版社，1992年，頁1。

^⑫釋太虛：〈佛法與孔子之道〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗論·國學》，1998年，頁9-11。

出世，但與入世合一，典型的儒佛結合主張，具有「入世之志，出世之胸襟」，才得到「安身立命」。太虛大師又在〈怎樣建設現代中國的文化〉中強調儒釋道三教合一觀點，說：「建佛法以建信基，用老莊以解世紛，宗孔孟以全人德，歸佛法以暢生性。」、「今日欲求中華國民性之道德，必始乎佛法，終乎佛法，捨佛法莫為功也！」^⑬所以應將明清以來的傳統消極避世的佛教，導入積極入世的道路，而提出「國家興亡，匹夫有責；佛教興亡，僧伽有責」。^⑭他認為「國家、社會、眾生是一體的」，^⑮因而在抗日期間不忘救國，投入抗日行列。

有關這些人本主義、國家興亡、社會現實等問題，以及對國家社會眾生的關懷，完全與宋儒「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的觀點一脈相承；同時在精神上，太虛大師融合了儒家禮樂的真義，體現了〈禮運大同篇〉「天下為公」的政治理想。^⑯他的這些主張讓我們想起南宋大慧宗杲的「入得世間，出世無餘。世間法則佛法，佛法則世間法也」，^⑰同時也是蘇東坡所主張的「宰宦行世間法，沙門行出

^⑬釋太虛：〈怎樣建設現代中國的文化〉，《太虛大師全書·第十三篇真現實宗用論·文化》光碟版，新竹：印順文教基金會，2005年，頁32-39。

^⑭符芝瑛：《傳燈：星雲大師傳》，台北：天下文化，1995年，頁38。

^⑮同註^⑭，頁39。

^⑯麻天祥：〈太虛與人間佛教的理論建設〉，見載《峨眉山佛教網》，2012年。<http://www.emsfj.com/ptjl/ShowArticle.asp?ArticleID=5662>

^⑰《大慧普覺禪師語錄》卷24, CBETA, T47, p.929c。

世間法。世間即出世間，等無有二」，^⑱這些儒佛結合的觀點，基本上殊途同歸。

佛光山星雲大師的人間佛教思想亦受太虛大師的影響：星雲大師十九歲時參加太虛大師舉辦的中國佛教會會務人員講習會，當時他聽到太虛大師「我們要建立人間佛教的性格」的言論，給予星雲大師很大的啟示。^⑲針對星雲大師初期人間佛教思想之形成，在《傳燈——星雲大師傳》有云：

一方面思索如何落實太虛大師建立新佛教的理想。如同胡適之先生曾說的：「中國苦難的命運，一是因為窮，一是因為無知。」他領悟出以文字鼓吹改革佛教的方法，使更多人有機會接觸佛教。於是與同學智勇法師創辦《怒濤》月刊……進而改革佛教陋習，使佛教走向新境界。^⑳

星雲大師的人間佛教思想形成，是在太虛大師的改革理念和胡適之方法論上得到啟發的。不追求頓悟，追求文字與學習；不追求極樂世界，追求新佛教的理想。既然新儒家梁漱溟對太虛大師「人間佛教」思想之形成有「促成」之功，那麼，受到太虛大師薰陶的星雲大師「人間佛教」思想之內涵

^⑱ 宋·蘇軾：〈南華長老題名記〉，《東坡後集》卷20。

^⑲ 何綿山：《台灣佛教》，北京：九州出版社，2010年，頁251。

^⑳ 符芝瑛：《傳燈——星雲大師傳》，台北：天下文化，1995年，頁39。

具有傳統儒家文化因素，當毋庸置疑。

與其說台灣「人間佛教」重視佛教三世觀，毋寧說其強調當今世界及現實生活。星雲大師不僅強調「入世重於出世」，同時「他認為佛教的責任是以佛法改善人的思想道德，改善人世的生活，改善人的生活環境，創造人世間真正的淨土，以求得眾生共脫痛苦，得到美滿和幸福」。^⑲按照傳統佛教的觀點，人生就是痛苦，連生命的存在本身也是痛苦。我們為了脫離苦海，必須超越「三界（欲界、色界、無色界）」，立足於當世，在人間參禪修行，最後達到脫離人世苦難的成佛清淨極樂世界，所以，過去佛家講的「極樂世界」往往是超越人世的。然而星雲大師強調的是「身居道場，普利眾生；天堂雖好，人間更美」，^⑳要創造人世間的極樂淨土。這裡所謂的改善思想道德、人世生活、人間美麗，都屬於傳統儒家重視的領域。所以星雲大師的人間佛教思想基本上具有儒佛結合的特徵：如「佛教是以人為本的宗教」、「五戒可以治國平天下」、「人間淨土下的定義是：禮貌尊敬講愛語，樂觀滿足生歡喜；明理和平有自由，慈悲包容慶安全」等，^㉑這些言論，與其說是佛教的思想特徵，不如說接近儒家的道德說教，皆具有典型的儒佛結合特點。

^⑲同註⑱，頁251。

^⑳同註⑳，頁163。

^㉑同註㉑，頁165-174。

二、「本土化」運動與「民族意識」

台灣無論本土或外來宗教，1970年代皆為其關鍵性的轉型期。^{②4}1960年代台灣國民政府大力推動出口導向產業，到了1972年之時，台灣已逐漸發展成為新興工業國家。^{②5}由於這些因素，從六〇年代中期開始，台灣地區首度有中產階級出現，產業工人也巨幅增加。^{②6}當時台灣島上的宗教發展相當有利於基督教和天主教等西方宗教團體。

西方的天主教、基督教，在戰後藉由美國對台灣的強大干預，又挾雄厚財力，把觸角伸入大城小鄉。早年蔣介石夫婦篤信基督教，不少政商界達官貴人跟進，社會大眾以信仰基督教為尚，而貶佛教為市井流俗。^{②7}

由於社會大眾、達官貴人都以信仰基督教為尚，時如江燦騰所言，基督教「在校園或知識界有強大影響力。」^{②8}

然而，1971年10月中華民國退出聯合國，和日本斷交，強烈地刺激了台灣社會內部民族意識、社會意識的覺醒，不

^{②4}江燦騰：《二十世紀台灣佛教文化史研究》，北京：宗教文化出版社，2010年，頁276。

^{②5}戴肇洋：《台灣經濟成長與中小企業扮演角色之研究》，台北：台灣綜合研究院，2006年，頁3-4。

^{②6}張珣，江燦騰合編：《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》，台北：南天書局，2003年，頁408-409。

^{②7}符芝瑛：《雲水日月：星雲大師傳》上，台北：天下文化，2006年，頁86。

^{②8}江燦騰：《台灣佛教史》，台北：五南圖書，2009年，頁334。

僅台灣本土意識逐漸抬頭，而且反西方、反日的思潮高漲，無論當時台灣佛教界人士或一般老百姓，對西方基督教和日本佛教都十分反感厭惡。在這些強烈的反西方潮流之中，基督教和天主教等西方宗教不得不撤走。這些宗教以外的經濟、政治、外交之因素，直接帶動了台灣宗教界的變化。可以說，西方宗教之後的台灣宗教是空白的，而彌補空白的另一個宗教，很大的程度上，由一貫道、「人間佛教」來填補。可說，人間佛教的發展，與1970年代台灣「本土化」文化意識密切相關。

從文學角度來看，由於七〇年代隨著台灣「本土化」²⁹文化意識的快速轉變，導致台灣鄉土文學的流行。「《鄉土文學》既反對『反共文學』使文學流於官方意識形態的工具，也反對『現代主義文學』成為西方文學的殖民地。」³⁰當時現代主義整體特徵是西方化，所以反對現代主義文學，亦就是反對國民黨政府對美國的依賴。「為了反對帝國主義，在文化上便自然要求對本位文化重新作一次新的認識、估價和肯

²⁹戰後五〇到六〇年代這時台灣的本土化，是反對隨國民黨政府移植到台灣的西化派。「台灣知識分子的意識中，中國文化與台灣文化乃是重疊的，並且由於日本外來文化的支配，使中國文化轉變成台灣本土文化，亦即加深了中國文化的台灣本土性。」到了七〇年代，本土的抗爭對象在民族立場上由日本轉換為美國或廣義的西方。陳昭瑛：《台灣文學與本土化運動》，台北：台大出版中心，2009年，頁124、136。

³⁰陳昭瑛：《台灣文學與本土化運動》，頁132。

定，以作為新的本位文化的基礎。」^{③①}

所以屬於鄉土文學派的台灣知識分子要求回歸鄉土，注重寫實主義傳統，同時反映成為西方的附庸的現實。「大多數作家，開始強調文學作品，是以反映苦難人民生活為使命，強調用文學參與社會的積極態度，提出文學反映社會、反映現實、反映人生的主張，並藉以建立人道主義為基礎的反省文學。」^{③②}這些鄉土文學運動與台灣「本土化」運動有著緊密的連繫。當時作家們著重關注民族文化、台灣現實、人道主義的文學。

值得關注的是，戰後台灣本土化運動的先鋒新儒家徐復觀說：

自1970年以來，臺灣在經濟上有了畸形的發展，在文化上也出現了轉形的蛻化……對此一趨向的反抗表現為若干年輕人所提倡的「鄉土文學」，要使文學在自己土生土長、血肉相連的鄉土生根，由此以充實民族文學國民文學的內容，不准自己的靈魂被人出賣。^{③③}

^{③①}陳昭瑛：《台灣文學與本土化運動》，頁132。

^{③②}江燦騰、陳正茂：《新臺灣史讀本》，台北：東大圖書公司，2008年，頁236

^{③③}宋光宇編：《台灣七十年代鄉土文學論戰》，《台灣經驗（二）社會文化篇》，台北：東大圖書公司，1994年，頁71-72。

在此，肯定「鄉土文學」，重視「民族文學」、「不准自己的靈魂被人出賣」。所以徐復觀和胡秋原在1977年鄉土文學論戰中為鄉土文學辯護，這些新儒家的反殖民主義本土化運動對戰後台灣本土化運動有貢獻。^{③④}

包括鄉土文學運動，這些強烈的台灣本土文化意識的抬頭，當然促動了具有較濃厚本土化色彩的宗教之發展。具有本土色彩最濃厚的宗教，不外是以實踐儒家思想為宗旨的一貫道。針對一貫道的急速發展，江燦騰說：

其實，在1971年以後的十年轉型期間，一貫道的勢力發展更為快速驚人。特別是它利用了大專院校在外住宿生的伙食問題，將宗教信仰順利傳入大專生的生活圈內，從而培養了更多的高級宗教新血，為1981年以後急遽變動的台灣社會，添加了一股新生的宗教力量。^{③⑤}

筆者認為，當時一貫道在大專院校裡面迅速發展，不僅僅是伙食問題，更重要的因素是與1970年代台灣外交挫折有很大的關係。當時反西方、反殖民、反依賴，要求「鄉土文學」，注重「民族意識」，在高揚「本土意識」等本土化的聲浪中，最有力對抗的力量和武器，當以本土色彩最濃厚，

^{③④}同註^{③①}，頁128-129。

^{③⑤}江燦騰：《台灣佛教史》，頁336。

同時以中華文化精髓來武裝，與中華民國主體性最接近的一貫道，是最好不過的。因為一貫道以實踐儒家思想為宗旨，而且主張儒家、佛教、道教、耶穌教、回教等五教同出一源。縱觀中國歷史，面臨國家內憂外患時，愛國志士直接高呼頌揚儒家思想或倡導以儒家思想為核心的主張的情況，並不罕見。

其次是以儒佛結合為特徵的人間佛教。江燦騰論述佛教發展的原因指出：「隨著台灣的退出聯合國，台日斷交，台美斷交，政治強人相繼謝世，本土化的呼聲日益響亮。這時佛教和一貫道之類本土化色彩較強的宗教，便日漸活躍了。」^{③⑥}其關鍵在於本土化色彩，因為濃厚的本土化色彩，才可以有力地對抗西方宗教勢力。

人間佛教興起，與新儒家有密切的關係，而且「太虛大師一生提倡人生佛教，早在1938年，就提出了『人成佛即成』之說，強調人格的完整是成佛的要件，這可說是台灣各『人間佛教』教團的共識」。^{③⑦}星雲大師亦說「生活重於知識，道德重於功利，普濟重於個己，自覺重於接受」^{③⑧}，重視人格教育的重要性。因此，人間佛教為了得應人心，追求「本土化色彩更濃厚」，亦就是加強儒佛結合、儒佛融合、

^{③⑥}江燦騰：《台灣佛教史》，頁337。

^{③⑦}昭慧法師：〈當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻〉（上、下）。

^{③⑧}轉引自滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見文化，2005年，頁112。

引儒入佛是很自然的現象。

當代亦是如此。人間佛教所以能受到台灣各個階層的積極認同，其主要原因為積極參與現實，即與儒佛結合的人間佛教理念有密切連繫。人間佛教不僅重視文字、學術、人間、人格，提供了從老百姓到知識階層接觸人間化各個層面的佛教思想，亦關注社會問題、關懷環保、參與救濟等，此外，主張「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」來創造人世間的淨土。此與鄉土文學派的烏托邦理念——「反映社會現實，『建造一個更好的世界和人生』和『建設人間樂園』」^{③⑨}——的目標十分類似。

從大陸出來的徐復觀、印順法師、星雲大師、聖嚴法師，他們都具有以儒佛結合為特徵的文化保守主義，他們皆為以「本土化」來抵抗外來殖民主義或西方化。因此，上世紀七〇年代「人間佛教」積極符合台灣文學界和文化界的文化尋根與回歸本土的熱潮，至今還是強調面向人間和社會的佛教，重視家庭和生活的佛教，不背棄人生的佛教，不僅具有「天下長輩都是我的父母，天下晚輩都是我的子女，天下人都是我的自家人」^{④〇}的人人友愛互助的儒家大同思想，而且

^{③⑨}陳映真在《關懷的人生觀》中標榜的烏托邦的理念，見彭小妍：《台灣七十年代鄉土文學論戰》，收入宋光宇編：《台灣經驗（二）社會文化篇》，頁82。

^{④〇}高希均：〈台灣的星雲奇蹟〉，見滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，頁8。

「人間佛教是與人為善、歡喜融合、彼此尊重、父慈子孝、給人幸福的佛教」。^{④①}慈濟的「大愛主義」也與理學者程顥所說的「仁者與天地萬物為一體」的觀念不謀而合，以建立人道主義為基礎。可見，台灣「人間佛教」為了符合時代「人間淨土」的需求，不僅強調了儒家的大同思想，而且要求為人之道、道德規範、社會倫理等級關係，就成為台灣佛教思想的主流。

三、包容、事功、教育與「得應人心」

連橫《臺灣通史》云：「臺灣之人，中國人也，而又閩粵之族也。閩居近海，粵宅山陬，所處不同，而風俗亦異。」^{④②}台灣人主要是閩粵地區的漢人，閩人住於近海之處；粵人住在山陬。雖都為漢人，然而生活環境有異，而且宗教、風俗、習慣亦不同。故《臺灣通史》中云：「山居者祀虎，水居者祀龍，陸居者祀牛，澤居者祀蛇，則不得以祀虎為是，而祀龍者為非。」^{④③}概括了台灣宗教之雜糅性、多元性、包容性。

^{④①}滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，頁334。大師的這些說法與孔子的「君子有成人之美，不成人之惡，小人反是。」（《論語·顏淵》）、孟子的「故君子莫大乎與人為善。」（《孟子·公孫丑》）皆為一脈相承，都是讚美他人行善，或讚揚君子成全別人的善行。

^{④②}連橫：《臺灣通史》，台北：國立編譯館中華叢書編審會，1985年，頁571。

^{④③}同註^{④②}，頁558。

另外，台灣因為特殊的歷史背景（荷蘭、明鄭、清朝、日據、國民黨），得以吸收異質的文化因素，而呈現出多元風貌。由此，舊慣信仰與風俗方面形成了多元化與包容性。昭慧法師說：

舊慣信仰的情感傾向：臺灣原本已有漢民族觀音信仰與祖宗崇拜。這些舊慣風俗，形成了祭祀圈與宗族人脈的緊密聯結，不能接受西方宗教視其他神只與祖宗等同魔鬼的看法。由於觀音信仰出自大乘佛教，所以民間對佛教有較大的親切感。且因佛教的排他性不強，與民俗信仰或祖宗崇拜較能相安無事，所以臺灣人民在情感上，較為接近佛教。^{④④}

在此，講到三個問題：其一，祖宗崇拜、祭祀圈與宗族人脈，此與儒教祭祀祖宗文化息息相關。其二，因為佛教排他性不強，可以接受祖宗崇拜或祭祀文化。但與其說佛教排他性不強或包容性，毋寧說儒為佛用、引儒入佛、援儒入釋，這些都是典型的「佛儒結合，得應人心」措施，滿足了台灣人民的宗教需求。

筆者曾經從兩個方面探討明鄭時期的台灣，傳統保守的儒教觀念沒有根深柢固於斯的理由：其一、由於儒教文化體系接受的時間不長，傳統的儒家思想還沒時間植根於台灣社

^{④④}昭慧法師：〈當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻〉（上、下）。

會深層裡。另外，由於南明亡國的慘痛歷史，明鄭台灣儒學主要繼承了明末經世致用的實學傳統，因此明鄭重經學傳統甚於理學，^{④5}因而與福建朱子學逐漸疏遠，^{④6}所以沒有出現像朝鮮那樣程朱理學王天下的現象。^{④7}

新儒家的代表徐復觀也提出：「儒釋道三教的文化遺產，培養了高度的人文主義，及與自然相調和的生活感情，可以緩和猶太教系統下對自然過分掠奪的危險。」^{④8}他高度肯定儒釋道的人文作用和包容性，同時也認為儒釋道在環保問題上有重大意義。^{④9}被譽為「當代新儒家宗師」的牟宗三，因「其特長在於敏銳的哲學思考、圓熟的哲學術語運用及精確的掌握佛學義理關鍵」^{⑤0}，而寫出不少的佛學論文。這些新儒家兼容並包的多元化思路，對台灣社會的包容性和多元化有

^{④5}陳昭瑛說：「明鄭的政治目標和時代精神對教化工作亦有影響。由於旨在反清復明，所以教化方面，除最初級的開蒙識字之外，其儒學教化是以南明實學的經世精神為本，因此重經學傳統甚於理學。」陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》，頁5。

^{④6}參見陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》，頁87。

^{④7}朴永煥：〈儒釋衝突與調和——跨文化交流中的臺灣與韓國漢傳佛教〉，《求法與弘法》，2015年，頁534-535。

^{④8}徐復觀：〈湯恩比對中國的待望〉，《華僑日報》，1975年10月28日；《徐復觀雜文三：記所思》，台北：時報出版，1980年，頁418。

^{④9}徐復觀早在1972年6月於斯德哥爾摩召開的聯合國人間環境會議上強調：「此一宣言《人間環境宣言》中，鄭重提出保存生物的要求，是如何與我們儒釋道三家的精神相契合，而又有現實上的重大意義。」《徐復觀雜文二：看世局》，台北：時報出版，1980年，頁13。

^{⑤0}張珣、江燦騰合編：《當代台灣本土宗教研究導論》，台北：南天書局，2001年，頁512。

不可忽視的影響。

另外，發生了二二八事件、上世紀五〇年代的白色恐怖後，國民黨為穩定政權而以儒家文化來尋求認同與支持，但面對這些威權統治，有些台灣人士對中國人和中國文化的反感日深。所以在後期戒嚴時期，台灣知識分子心目中的「本土化」是「去中國化」。^{⑤①}「台籍人士從政治壓抑引發的反抗意識中，連帶衍生厭棄中國文化的情節，在尋求自主的『本土化』訴求中急於切斷臍帶，視傳統儒家文化為霸權，從而否定與曲解自身的文化根源。」^{⑤②}甚至出現了將以儒學為主的傳統中國文化看作中華文化的負債和寇仇。如1983年開始的反中國的本土化運動之後，「為了大中國意識論者的反激，為了國共政權的壓制，而輕易地把中國文化等同於沙文主義或霸權心態，視中國文化為負債，而非資產，為寇仇，而非盟友，從而把中國文化視為台灣文化的對立面」。^{⑤③}

由於台灣文化的多元化，加上上面的種種因素，傳統儒

^{⑤①}黃俊傑指出：在後戒嚴時期，台灣知識分子心目中的「本土化」有兩種不同的脈絡，第一是在本土相對於西方的脈絡中，以「本土化」作為「去西方化」的手段；第二是在台灣相對於中國大陸的脈絡中，以「本土化」作為「去中國化」的手段。並謂「歷史經驗與國家認同」。載於黃俊傑、何寄澎主編：《臺灣的文化發展》，台北：台大出版社，2002年，頁281。

^{⑤②}林秀珍：〈台灣教育主體性的建立——從文化自覺談起〉，《教育資料與研究雙月刊》第96期，2010年，頁58-59。

^{⑤③}陳昭瑛：《臺灣文學與本土化運動》，頁152。

家價值觀遂逐漸式微，因此，台灣社會中儒學和儒家文化是微弱的。然而儒家文化畢竟為中國文化的精髓，經歷了兩次「本土化」的運動，起碼出現兩個現象：一為不少傳統儒教的價值觀，被吸收於佛、道教的體系之中，^{⑤4}尤其是人間佛教理念中大幅增加儒學理念。這些儒佛結合的特徵，來自於重視文字、知識、人格、人間的台灣人間佛教的特點。二為在台灣新儒家強調三教融合，或者儒佛結合，這是台灣社會非常普遍的現象。^{⑤5}加上，與儒家文化息息相關的一貫道，兩次與本土化運動有很大的連繫，^{⑤6}代替了被排擠的中國文化而出現。由於台灣特有的歷史背景，政治認同的不確定性，因而出現了這些有趣的現象。

為了滿足宗教需求，得應人心，人間佛教採取「引儒入佛」或援儒入佛，不僅呈現出儒佛結合的特徵，同時體現出人間佛教的功利特徵。比如在「人際交往」方面，「與君子交要以道義，與小人交要以禮貌，與鄰居交要以誠信，與部

^{⑤4} 朴永煥：〈儒佛道宗教思想與當代臺灣社會〉，首爾：《佛教學研究》第33號，2012年，頁241-242。

^{⑤5} 徐復觀：〈中國古代婦女的地位問題〉，《徐復觀雜文三：記所思》，頁398。

^{⑤6} 一貫道在台灣發展歷史劃分為三個階段：從民國35年到52年是第一階段初創時期（從零開始到5萬信徒）；從民國52年到70年是第二階段，稱之為發展時期（約60萬信徒）；從民國70年到民國80年是宏展時期（約120萬信徒）。宋光宇編：〈試論四十年來台灣宗教的發展〉，《台灣經驗（二）社會文化篇》，頁208。

屬交要以恩惠。」^{⑤7}這些主張類似於歐陽修在其《朋黨論》所云：「大凡君子與君子以同道為朋，小人與小人以同利為朋，此自然之理也。……君子則不然。所守者道義，所行者忠信，所惜者名節。」君子、道義、禮貌、誠信、恩惠都是儒家重視的價值觀。又如「寬容」條，「了解別人是體諒之道，寬容別人是和睦之道，接納別人是群我之道，關懷別人是友愛之道。」^{⑤8}了解、體諒、寬容（恕）、和睦、關懷、友愛等，亦為儒家所重。

對金錢財物，傳統佛教說「黃金是毒蛇」。當代韓國法頂法師在其著作《無所有》中認為，「人的歷史是不斷追求『所有』的歷史，我們只要拋棄『所有欲』，才得到真正的和平和自由」。但是星雲大師說法完全不同：「黃金也是弘法利生修行的工具。」「只要是來源正當的錢財，可以說越多越好。」^{⑤9}這與宋代永嘉學派主張的「以利和義，不以義抑利」、「義利雙行」等事功思想完全一致。星雲大師認為，「佛教是幸福之教：我所謂的人間佛教，是生活樂趣的，是財富豐足的，是慈悲道德的，是大乘普濟的，是取法佛國淨土的。」「人間佛教的財富觀：有錢是福報，會用錢才是智慧。」「人間佛教的命運觀：不但希望人樂天知命、洗心革

^{⑤7}星雲大師：《佛光菜根譚》，高雄：佛光文化，1998年，頁220。

^{⑤8}同註^{⑤7}，頁109。

^{⑤9}符芝瑛：《傳燈——星雲大師傳》，頁169。

面，更要積極開創自己的命運。」「人間佛教的政治觀：問政而不干治，佛教徒應關心國家，但不熱中追求高官厚祿。」「人間佛教的倫理觀：你大我小，你有我無，你好我懷，你樂我苦。」⁶⁰

重視文字知識的人間佛教極為關注教育的重要性。我們都了解，孔子不僅打破了學在官府、貴族中心的教育，同時還建立了私學，強調「有教無類」、「因材施教」等教育平等與學習的重要性。孟子除了「孟母三遷」故事之外，還說過「飽食暖衣，逸居而無教，則近于禽獸」。當然荀子也在〈勸學篇〉曰：「故不積跬步，無以致千里；不積小流，無以成江海。」指出學習是一點一滴累積的，再以「螾無爪牙之利、筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也」，強調學習要有恆心、有專心，才能學得專精。

星雲大師也時時強調教育和學習的重要性，這亦是佛光山最顯著的特徵。如星雲大師說過辦學的目的，「除了為佛教培養弘法人才，也希望替社會造就人格思想健全、身心平衡發展的時代青年」，⁶¹不僅僅強調現實生活中學習的重要性，更在這些基礎上進一步重視了知因緣、因果的佛教核心思想。甚至於比起寺院來，星雲大師更重視大學。「大師『寺院學校化，學校寺院化』的理念下，他認為籌建大學比

⁶⁰符芝瑛：《傳燈——星雲大師傳》，頁167-174。

⁶¹滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，頁107。

建設道場更為重要。……大師還有心將普門中學擴大成為一個教育城，從幼稚園開始，進而小學、中學、高中、大學乃至研究部，並且不完全重視知識的傳授，而兼重生活教育與人文思想的啟發。」⁶²大師尤其重視人格教育更甚於知識的傳授與灌輸。

由台灣佛教界所舉辦的私立大學，計有華梵大學、慈濟大學、慈濟技術學院、玄奘大學、南華大學、佛光大學、法鼓文理學院等7所大學院校。昭慧法師說：「這是漢傳佛教前所未有的興學氣象，依佛教徒之經濟力，竟然於短短的十餘二十年間，從無到有地建成六所佛教大學。……因此佛學教育系統，還是以「人間佛教」思想教育為主流。重視教育的結果，僧尼素質明顯提高。在台灣，比丘僧尼在大學任教而有助理教授以上職位者，已超過十五人，其中比丘尼至少就有十二人。」⁶³相比之下，韓國佛教界對僧才培養的重視程度遠不及台灣，此類高等級的人才，亦相對較少。

可見，通過佛儒結合，可認清世間的真相、透澈教育的重要性。這是人間佛教的優點，同時也是人間佛教發展的基礎。這些重視人格教育的觀點，基本上與孔夫子、孟子和荀子等儒家聖賢的主張，不謀而合。

⁶²同註⁶¹，頁111。

⁶³昭慧法師：〈當代台灣「人間佛教」發展之回顧與前瞻〉（上、下）。

結語

太虛大師和印順法師「人間佛教（人生佛教）」思想，與初期新儒家的代表梁漱溟有一定的連繫。太虛大師的主張，有「入世之志，出世之胸襟」。印順法師深信佛法是「佛在人間」、「以人為本」。星雲大師認同太虛「人成即佛成」的思想，強調「佛教是以人為本的宗教」、「五戒可以治國平天下」、「人間淨土是：禮貌尊敬講愛語，樂觀滿足生歡喜」。這些充滿人間性，以人類為本、充滿人道主義的法語，基本上與勸誡個人的儒家思想是一脈相承的，究竟形成了儒佛結合的人間佛教特徵。

1970年代為台灣宗教關鍵性的轉型期。1971年10月中華民國退出聯合國，強烈地刺激了台灣社會內部民族意識、社會意識的覺醒，不僅台灣本土意識逐漸抬頭，而且高漲反西方、反日的思潮。此時所謂的「本土化」為「去西方化」。另外，從文學角度來看，七〇年代台灣鄉土文學流行，注重寫實主義傳統，同時反映或為西方的附庸的現實。這些強烈的台灣本土文化意識的抬頭，當然促動了具有本土化色彩較濃厚的宗教，即以實踐儒家思想為宗旨的一貫道和人間佛教。七〇年代一貫道在大專校院裡面迅速發展，與高揚「本土意識」等本土化的聲浪有密切的關係；同時，「人間佛教」積極符合台灣文學界和文化界的文化尋根與回歸本土的熱潮，追求以儒佛結合為特徵。

人間佛教不只是出世的宗教，更是入世的宗教，除了借助一些儒家倫理道德來操制，星雲大師更主張要「以眾為我、以無為有、以退為進、以空為樂」的修道觀，以防其因入世而導致世俗化的風險。

其實這些「菩提心則忠義心」傳統，東亞各國早就流傳下來。如日本真言宗的創始人空海和尚不僅貫通儒道佛三教，寫出《三教指歸》，且推動眾多社會事業，在日本各地築造水庫來照顧老百姓，建立了日本最早的民眾教育機構「綜藝種智院」等，成為日本人最崇尚的佛教人物之一。

西山大師休靜，繼承宗杲思想，主張三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，強調「真俗無二主義」。1592年日本侵略朝鮮時，他組織僧兵對抗日本的侵略，並說，如不投入消滅「殺生」的元凶倭寇的戰鬥，那才是違背佛教戒律。之後，朝鮮佛教的命脈皆由他的徒弟繼承下去。

這些都不僅是「僧信平等化、佛法人間化」⁶⁴的典型例子，同時亦是「菩提心則忠義心」的典範例子。

⁶⁴星雲大師：《星雲智慧》，台北：遠見天下文化，2015年8月，頁246。