

儒佛道宗教思想與當代臺灣社會*

朴永煥

東國大學校(seoul campus) 中文系教授

一、序論

二、儒門式微, 三教融合: 包容性

三、重視務實, 功利主義: 功利性

四、與時俱進, 嶄新形象: 利他性

五、結論

* 이 논문은 한국중국학회주최로 2012년 8월16일~17일, 양일간 연세대학교에서 개최한 제32차 중국학 국제학술대회에서 발표한 논문을 수정한 것임을 밝힌다.

요약문

지난 과거를 살펴보면, 한국과 타이완은 매우 유사한 역사적인 과정을 겪어왔었다. 예를 들면, 일찍이 민족간에 내전이 있었고, 일본에 의한 식민통치, 친미정권에 의한 반공정책과 독재정치를 거쳐서 민주정권을 수립하는 등의 역사적인 변천이 그러하였다. 경제적인 측면에 있어서 일찍이 아시아의 네 마리 용으로 불리는 국가이었던 점도 유사하다. 하지만 유사하지 않은 면도 적지 않다. 예를 들면, 대만사회는 한국과는 달리 친일적인 정서가 비교적 농후하고, 중소기업위주의 경제체제이며, 종교적으로는 불교와 도교가 크게 성행하고 있다는 점이 그러하다.

본 논문에서는 주로 전통종교사상이라는 측면에서 타이완사회에 미친 영향과 특징을 분석하고자 한다. 인구 2,300만의 작은 섬인 타이완국민들의 정신적인 역량은 어디에서 오는 것인지에 대해 분석해보는 것이 본 논문의 핵심이다. 타이완사회는 도가적인 사유와 도교적인 정서를 중심으로 한 유불도가 융합된 사회이며, 실리와 실용을 강조하는 공리주의 사회이다. 동시에 종교신앙이 사회의 주축이 되고 있으

며, 비교적 유연하고 부드러운 국민성을 가진 국가이다. 이에 비하여 한국은 완전히 상반된다. 유가위주의 전통적인 가치관이 지배하는 사회이며, 명분과 형식을 중시하는 사회이며, 윤리강상을 강조하는 사회이다. 동시에 비교적 굳세고 강한 국민성을 가진 국가이다. 다시 말해서 한국과는 달리 유불도의 다원화적인 종교사상이 타이완사회에 비교적 균형되게 영향을 미치고 있기에 이러한 타이완 사회만의 독특한 특징을 형성하고 있는 것이다.

주제어

臺灣社會, 包容性, 功利性, 利他性, 儒佛道

摘要

雖然韓國與臺灣經歷了相似的歷史過程：如民族之間內戰，被日本統治，反共政策，親美統治，獨裁政治，民主政治等歷史變遷。在經濟上也曾經皆為東亞四小龍的成員國。然而還是有很多不同：比如臺灣社會親日情緒較濃厚，以中小企業為主的經濟體制等，民間佛道文化非常盛行等。

本文主要從傳統宗教思想方面探討臺灣社會的特徵。思考人口2300萬的小島，臺灣人民的精神力量是從而來？得出結論為：臺灣是以道為主的儒佛道融合社會、重視務實的功利主義社會、以宗教信仰為軸的社會、臺灣人具有柔軟的素質；這些因素與韓國情況完全相反。韓國是以儒為主的傳統價值觀支配的社會、追求名分的形式主義社會、以綱常為主的社會、韓國人具有剛強的性格。筆者認為傳統儒佛道宗教思想對當代臺灣社會意識方面影响很大。

關鍵詞

臺灣社會，包容性，功利性，利他性，儒佛道

一、序論

第二次世界大戰後，臺灣社會的宗教變化相當大，同時出現非常有趣的現象。如戰後20年在臺灣的宗教傳播最成功是西方基督傳教和天主教。1971年以前，臺灣還未退出聯合國，臺灣在美國軍事和經濟的援助下，臺灣經濟得到穩定發展。在宗教發展上，以歐美文化意識形態為主導趨勢的長期影響，與此相關的天主教、基督教有相對優勢的發展。但是1971年以後，隨著臺灣的退出聯合國，臺美斷交，臺日斷交後，不但本土意識逐漸擡頭，外國教會的發展勢力也隨著式微。此時佛教與一貫道等本土化色彩較強的宗教，快速成長起來。此外，雖然在外交上遭受挫折，但是隨著臺灣經濟的高度成長，這影響到佛教日漸活躍了。佛教真正顯著發展，是1980年以後。尤其是1987年解嚴後，各種團體組織管理的放鬆，形成了“人間佛教”運動，開啓了新的佛教面貌¹⁾。因此，臺灣佛教的發

1) 江燦騰，『臺灣佛教史』，(臺北：五南，2009年)頁334-337。

展黃金時代再度出現。

另外，本土文化與價值體系常依附於該地方的宗教信仰之上而獲得延續。所以如果能了解臺灣宗教信仰的流變，就等於了解臺灣本土文化與其價值體系，同時也了解臺灣思想與文化變遷。根據瞿海源的資料，臺灣的宗教變化，如下：

1994年以前，信仰佛教的31%，道教9%，傳統信仰32%，一貫道1%，羅馬天主教2%，基督教4%，無神論者20%。但至1994年，信仰佛教的人口大幅增加38.5%，道教9%，傳統信仰31%，一貫道3%，羅馬天主教1%，基督教4%，無神論者13%²⁾。所以1994年的全國性的調查顯示出臺灣佔百分之79的人口為佛教、道教(包括民間宗教)等傳統宗教思想；天主教和基督教和起來才佔百分之5的人口。這就與鄰邦韓國情況有很大不同，是臺灣社會的一大特點。本文主要探討，臺灣宗教分佈情況到底象徵著什麼？佛道等傳統宗教大約佔百分之80的人口，這些因素對臺灣社會有什麼樣的影響？

二、儒門式微，三教融合：包容性

根據上面的統計，可了解佛道兩教對臺灣社會的影響力。至少70%—80%人口是佛教和道教徒(包括民間信仰)。由於這些傳統佛道的影響力，出現與韓國、中國大陸不同的臺灣社會。臺灣社會在倫理道德上依靠傳統儒家思想，如“父母要孝順，兄弟要合和”、“家和萬事興”、“有子萬事

2) 引自姚玉霜『臺灣的都市信仰』(臺北：唐山出版社，2011年)，頁12。

足”、“百忍堂中有太和”等；在宗教信仰上臺灣人重視佛教觀念，如“不是不報，是時候未到”、“無因，豈有果”、“莫道他家貧，輪回是公道”等“因果報應”傳統；但在生活上接近道教情緒。

根據史料，儒佛道三教在明鄭之時已傳入臺灣。尤其是明鄭時期開始將中國大陸政治文教制度移植到臺灣來，使臺灣成爲一個以漢人社會爲主體的地區。根據中國的郡縣制，在臺灣設立一府(承天府尹)二縣(天興知縣、萬年知縣)，中央職官設吏、戶、禮、兵、刑、工六官³⁾。並將赤嵌地方稱爲東都明京，改熱蘭遮爲安平鎮，亦在台南建立孔廟⁴⁾，推展教育，培育人才。因爲科舉考試的實施，較完善了文官考試制度，爲臺灣士人努力向學，奮鬥上進，提供良好的環境。由此臺灣教化大備，人文蔚起⁵⁾。臺灣迅速漢化，漢人社會全面移植。

當代學者認爲：鄭成功起兵之後領導兩次重大戰役：一是1659年的北伐之役；一是1661年的攻臺驅荷之戰。兩次戰役，他都舉行宗教儀式，第一次是儒教式的，第二次則帶有民間道教色彩。根據『明季南略』記載，鄭成功在北伐一役之前，他舉行了祭天、祭地、祭先祖的儒教儀式⁶⁾。陳昭瑛『臺灣與傳統文化』云：

在攻臺一役，鄭成功亦舉行祭典，發生一段比美孔明“借東風”的“借潮水”的精彩情節。首先在發兵之前，他曾祭天以決征臺吉凶，發兵到澎湖，則“收入娘媽宮”(即媽祖)，媽祖爲閩台的海上保護神，祭拜媽祖有安定渡海士兵心

3) 連橫『臺灣通史·職官志』(國立編譯館中華叢書，1985)，頁136—137。

4) 臺灣在1666年建立了第一座孔廟和明倫堂，這是明鄭政權最大的文教建設。參見陳昭瑛『臺灣與傳統文化』(臺北：臺灣大學出版中心，2005)，頁23。

5) 參見江燦騰，陳正茂『新臺灣史』(臺北：東大圖書公司，2008)，頁41。

6) 參見陳昭瑛『臺灣與傳統文化』(臺北：臺灣大學出版中心，2005)，頁9。

情的作用,當船上邀見鹿耳門時,鄭成功更命設香案,冠帶叩祝⁷⁾。

然而明鄭對佛教亦十分支持,對佛教頗有助長之功。鄭成功的好友隱元禪師是當時東南佛教界的高僧,東渡日本之後對日本佛教產生很大的影響。鄭成功曾經說:“釋輔儒宗,再見元公參黃蘗。”⁸⁾

元公指的是隱元禪師。“釋輔儒宗”四個字,可謂明鄭時期的儒佛觀。連橫云:“佛教之來,已數百年,其宗派多傳自福建,黃蘗之徒,實授衣鉢,而齋堂則多本禪宗。”⁹⁾又云:“僧道度牒:僧每名二兩,道士五兩,年徵二百兩。”¹⁰⁾在此,說明臺灣佛教來自于福建;收入方面道士比僧侶高;這就說明道教對百姓日常生活方面影響較大。可見,雖然明鄭時期“以儒為宗,以佛為輔”,同時鄭氏王朝利用道教安撫民心,在民間三教當中道教最為流行。此外,臺灣民間宗教信仰的發達,明清時期是由中國大陸閩粵地區等東南沿海傳入一些神明。『重修臺灣縣誌』云:

按真人廟宇,漳泉間所在多有,荷蘭踞臺,與漳泉人貿易時,已建廟廣儲東里矣。嗣是鄭氏及諸將士皆漳泉人,故廟祀真人甚盛,或稱保生大帝廟,或稱大道公廟,或稱真君廟,或稱開山宮,通志作慈濟宮,皆是也。¹¹⁾

不僅反映出漳州與泉州移民者都崇奉保生大帝,而且荷蘭在臺灣時已經建廟。這種不同的祖籍所形成的祭祀圈,正是臺灣的漢人社會的一大

7) 參見陳昭瑛『臺灣與傳統文化』,頁10。

8) 引自連橫『臺灣通史·外交志』,頁382。

9) 『臺灣通史·宗教志』,頁551。

10) 『臺灣通史·關征志』,頁469。

11) 『重修臺灣縣誌』(臺北:臺灣銀行經濟研究室,1961)卷6,(祠宇志),頁179-180。

特徵,人類學家認為這種現象頗有其臺灣的獨特性¹²⁾。

有關臺灣宗教與思想方面,值得思考一個問題:明鄭時期以後在臺灣傳統及保守的儒教觀念逐漸褪色。臺灣祭祀的神明,幾乎各屬儒教、佛教、道教、齋教等,然而在它們之間互相影響,形成了一種包容性的特點。儒教古來為中國的國教。在臺灣,純粹儒教的祠廟,可以說只有孔子廟¹³⁾。並且,祭祀儒教之祖孔子的孔子廟,皆屬官設。每逢祭奠,由政府來主導舉行祭典。但是由於歷朝採用土人,都考以國教儒教之經書,古代經書成為必讀不可或缺之書,功利上儒教受到重視。根據文獻記載,清康熙59年由歲貢生陳文達等人編纂的『臺灣縣誌』云:

臺人祀其祖先,置於堂之左右而祀菩薩于中,十居七、八焉;是祀先不如祀神。¹⁴⁾

從“祀先不如祀神”中,可知當時臺灣老百姓寧可拋棄對祖先的祭祀,不可放棄對佛道神明方面的祭祀;另外菩薩的位置在堂中央,祖先的位置在堂之左右。這就意味著對佛道神明(包括民間神明)的重要性,遠遠超越了儒家供奉的祖先,即表現出民間老百姓對儒教觀念的淡薄。

由於官方的提倡和士人的努力,雖然明清時期儒學逐漸成為臺灣人民精神生活的主要構成部分。但是儒學在明鄭和在清代表現非常不同的思想內涵。明鄭臺灣儒學主要繼承明末經世致用的實學傳統,南明亡國的

12) 引自黃俊傑『臺灣意識與臺灣文化』,頁9。

13) 此外,當然也有文昌帝君、韓愈廟等,但是此與道教神混在一起。

14) 陳文達,『臺灣縣誌』(臺北)臺灣銀行經濟研究室,臺灣文獻叢刊第103種,1961年,頁57-58。

慘痛歷史更加深此一實學精神。然而清朝初期爲了有益於政權的鞏固，康熙皇帝大力提倡福建朱子學的復興運動。當代學者認爲：朱子學入臺主要通過教育，除了十三所孔廟、儒學之外，遍佈各大城市與窮鄉僻壤的書院、義學、社學更是使朱子學在臺灣全面播種扎根的重要管道¹⁵⁾。這些因素對戰後臺灣文化中的儒家思想的演進與興起，有一定的聯係。

值得關注的是被異族殖民統治的經驗，使日據時期的臺灣儒學大體而言以南明實學爲依歸，而與福建朱子學逐漸疏遠¹⁶⁾。這實際上說明當時臺灣對傳統儒學“體用不二”、“經世致用”實學思想的重視亦是一種對理學家“空談心性”義理思想和宋明理學“存天理、滅人欲”禁欲主張的強烈的批判與排斥。

二十世紀初的辛亥革命、新文化運動、五四運動影響到臺灣，接受新思潮洗禮的臺灣知識階層輾轉於新學、舊學之間，從而在20、30年代，推動台灣新文化運動。加上，長達五十年間的日本殖民統治等因素¹⁷⁾，即日據時代儒學因亡國之痛，頗有反理學、務經世之學的傾向。可見，這些要素亦對傳統理學的褪色和衰頹有積極的影響。今人蕭欣義在『形塑一個具有臺灣主體性的民主文化』說得非常詳細：

儒家文化曾經在台灣文化版圖上扮演過一定的角色。清代在台儒家多籠罩在保守派民俗儒家陰影之下。20世紀的20年代和30年代，台灣新文化、新政治、新社會運動推展一系列的台灣主體建構和台灣新文化建構運動，儒家

15) 參見陳昭瑛『臺灣與傳統文化』(臺北:臺灣大學出版中心, 2005), 頁24-25。

16) 參見陳昭瑛『臺灣與傳統文化』, 頁87。

17) 陳昭瑛云: 初年皇民化運動如火如荼展開, 堅守儒學者或轉入地下或回歸祖國, 臺灣儒學經歷了日據五十年間最寒冷、最黑暗的冬夜。『臺灣與傳統文化』, 頁87。

的體制與面貌也從前期的反民主的保守派位移到緣近於民主的自由派, 並相當地植根於台灣水土, 內化爲本土文化的一個要素。第二次大戰後, 國民黨致力推廣保守派儒家的倫理與政治文化, 但是20、30年代的自由主義儒家並沒有被推擠出臺灣文化場景之外。相反地, 自由派儒家就站在本土的立場來抗衡新外來政權的保守派儒家。台灣的民主化運動和自由派儒家傳統是可以彼此互動、彼此增援的¹⁸⁾。

臺灣儒家的面貌從“前期的反民主的保守派”, 蛻變爲“民主的自由派”, 並根於台灣, 化爲臺灣本土文化的一個要素。而且自由派的儒家思想對臺灣民主主義建設有很大的貢獻。同時自由派儒家能抗衡新國民黨政府致力推廣的保守派儒家。可見, 這裡所強調的自由派本土儒學思想, 在一定程度上與傳統理學完全迥異。

何謂是自由派本土儒學者? 當首推二0年代的代表臺灣的知識分子王敏川。在二0年代“新民會”、“啓發會”時代與蔣渭水、蔡慧如一樣積極的啓蒙運動家, 同時他把自己的儒學信仰安頓于他的啓蒙與解故事業中。王敏川不僅積極尋找儒學的現代意義, 同時也極力闡發儒學“適應時代”的部分, 並對其“不適應時代”的部分提示許多革新之道。更難能可貴的是當時年代他是一位難得一見的女性主義者。他的這些思想本於儒家和馬克思主義的平等觀念¹⁹⁾。他強調女子的人格、能力與男子相同, 男性必須尊重女性人格, 女性的自覺包含對自己個性的認識, 提倡“戀愛之最高典型”以落實男女平等的理想。這完全不同於傳統“不孝有三, 無後爲大”、“男女

18) 蕭欣義, 「形塑一個具有臺灣主體性的民主文化」, 『第四屆臺灣文化國際學術研討會論文集』(臺灣思想與臺灣主體性)2005年, 頁6。

19) 『臺灣與傳統文化』, 頁233-237。

七歲不同席”、“餓死事小，失節事大”的儒教觀念。由於他們多次呼籲女性的覺醒、批判父權社會等的努力，臺灣社會中極保守的傳統儒教觀念逐漸消逝了。因此在臺灣儒道佛三教當中，道教、佛教因素較突出。

另外，儒學在戰後臺灣所發揮的作用，黃俊傑概括兩點：其一、以中學教科書為形式而存在的“官方儒學”，基本上發揮保衛國民黨政治體制的作用，它是一種“意識形態的國家機器”。其二、作為民間學術思潮的儒學則發揮了抗拒西方近代文化，彰顯中國文化的特殊性的功能。它基本上是一種“文化的保守主義²⁰⁾”。前者指的是，呼籲傳統、依賴權威（特別是政治權威）、重視秩序等，強調儒學的現實功能的“官方儒學”。如以『孔孟月刊』與『中國文化基本教材』為中心；後者主要存在於各種民間信仰（如鸞堂）、民間講學、儒學社團（如鵝湖）之中。尤其是以徐復觀、牟宗三、唐君毅等代表的戰後臺灣儒學是一種“文化的保守主義”。他們以本土主意抵抗西化潮流，同時站在人民立場批判“官方儒學²¹⁾”。

然而，在臺灣儒學發展的環境不太理想。儒家一向強調“政治一元化”、“社會一元化”、“思想一元化”等。但是1987年解嚴以來，文化的轉型與多元新貌。如臺灣是一個多元族群的社會²²⁾，自然而然創造出多元文化與風俗²³⁾；臺灣為外來文化影響極深，如荷蘭人、明清漢人、日人統治、1949年後國民黨政府遷臺，不同的歷史軌跡造就了台灣文化的多元性；臺灣

20) 黃俊傑,『臺灣意識與臺灣文化』(臺北:臺大出版中心, 2009年), 頁221。

21) 黃俊傑,『臺灣意識與臺灣文化』, 頁227-232。

22) 因此, 1989年憲法學者許世楷提出新憲法草案, 主張“文化多元主義”入憲, 以四大文化集團的概念, 取代中華民國憲法中所依據的三民主義。

23) 目前臺灣2,300萬的臺灣人口中, “四大族群”人口比例, 閩南人(福佬人)約75%, 客家人約13%, 外省人約10%, 原住民約2%。參見林慶堃編『臺灣民俗與文化』(臺北:高立圖書有限公司, 2010), 頁65。

宗教信仰極為盛行, 可謂是個宗教天堂的島嶼。特別是1980年代以來, 臺灣宗教有著蓬勃發展的新局面。這就體現出臺灣社會的多元性和包容性(詳論於後)。由於臺灣族群的多元化、外來文化多元化、宗教信仰多元化。因此“一元論”的傳統儒家模式不得不逐漸退場。

其次, 由於歷史上臺灣長期政治高壓的慘痛歷史經驗(荷蘭、明鄭、清朝、日據、國民黨白色恐怖), 從臺灣人“政治不能碰, 有錢賺就好”、“生理困與生”等觀念中, 可知民間出現有意避開政治傾向, 而追求商賈。此與儒家“經世”精神背道而馳。但是這些傳統倫理被同化於各個宗教和民間信仰。這是所謂的“庸俗化的儒學”。如“鸞堂”是典型的例子, 臺灣各地廟宇的籤詩中所見的儒家價值, 就頗為可觀²⁴⁾。傳統儒家強調“個體”一定服從於“集體”, “個體性”一定服從於“社會性”。在這些“一元論”觀念之下, 儒家崇農耕而輕工商。這倒不符合移民初期開始崇尚商賈的臺灣人的經濟價值觀, 這也是儒家價值觀在臺灣逐漸式微的理由之一。

美國著名學者杭亭頓認為儒家倫理不利於民主化。臺灣所以成為民主化的國家, 在於臺灣社會儒家意識淡薄的關係:

談到台灣, 可以從兩個問題來思考。第一, 有些學者認為傳統的儒家文化強調秩序、紀律、科層體制、集體比個人優先。儒家這種價值觀對於民主的發展是一種阻礙。如果台灣是一個儒家社會, 我們顯然碰到一個問題。而這個問題卻帶出第二個問題: 台灣是一個儒家社會嗎? 我不知道怎麼回答這個問題。不過, 我的同僚白魯洵卻強有力地論證說: 在台灣, 儒家的價值觀和傳統是微弱的; 這樣一來, 才能騰出一個空間讓民主化出現於台灣; 正因為

24) 黃俊傑,『臺灣意識與臺灣文化』, 頁214。

如此,台灣進一步發展民主化的前景是樂觀的²⁵⁾。

在此,暫且不論儒家思想利或不利於民主化問題。杭亭頓、魯洵認為在臺灣社會,儒家的價值觀和傳統是比較微弱的。我亦贊同他們的觀點。雖然儒家思想在臺灣有一定的影響力,但是傳統儒教的價值觀,被吸收於道教的體系之中。例如,圍繞以王權政治為中心,“三綱五常”的傳統儒教世俗倫理道德觀,成為儒釋道三家倫理思想的共同核心內容。為達到這個“至善”的境界,怨忿窒欲,淨化人心,放棄自我,泯滅七情六欲,成為儒釋道三教的共同主張,三教在这里獲得了最融洽的默契。另外,隨著臺灣民間道教的興盛,而滲透於民間儒教,而成為一般百姓的風俗。典型例子在文昌帝君與魁星信仰、倉聖(即倉頡)、韓文公祠等²⁶⁾。這些現象反映了儒佛道三家融合趨勢,一般百姓的文昌、魁星信仰既反映了道教對儒學的滲透,也反映了儒學庸俗化的走向。同時也就說明臺灣宗教的融合性。

總之,當代臺灣宗教思想的最大的特點為,傳統儒學保守價值觀的式微,或被吸收於佛道,尤其是極保守的傳統理學價值觀,通過臺灣本土新文化運動以及啓蒙思想家的努力,逐漸失去它的影響力。另外,明鄭臺灣儒學主要繼承明末經世致用的實學傳統,至清領時期雖然引進朱子學,但儒學民主自由派極力闡發儒學“與時俱進”的部分,臺灣社會逐漸淡化了極保守的傳統觀念。由此出現三教融合以及佛道極盛的現象,這些現象敦促臺灣社會的包容性和多元性。筆者認為這些現象對臺灣社會的發

25) 蕭欣義,「形塑一個具有臺灣主體性的民主文化」,頁5。

26) 根據陳昭英的考證,臺灣的文昌祠最早建於康熙四十八年(1709年);臺灣的魁星信仰開始於雍正四年(1276)第一座魁星堂建造;臺灣崇祀倉聖是在嘉慶年間開始。『臺灣儒學:起源發展與轉化』(臺北)台大出版中心,2008年,頁81-86。

展具有正面的且極為重要的意義,就是宗教與宗教之間互相接納的包容性極為突出,同時它們之間的對話合作以及和平共存的啓示。從古至今人類的歷史上出現了無數的宗教有關的紛爭或戰爭。雖然是宗教多元的社會,但各宗教間互相排斥難以包容²⁷⁾,甚至到不共戴天、勢不兩立的程度。但在臺灣人將佛陀、孔子、老子、耶穌、媽祖等都一視同仁²⁸⁾。可說,這不只是一件非常有趣的現象,更是臺灣社會的最大優點。

三、重視務實,功利主義:功利性

國民性方面臺灣人比較重視和追求務實的功利主義。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。』²⁹⁾ 他們雖然都是漢人,但是閩人主要是漳州、泉州人;粵人主要是潮州的客家人。不僅說明生活環境不同,而且風俗習慣亦異。連橫又云:『故閩人多進取,而粵人重保存。唯進取,故其志大,其行肆,而或流於虛;唯保存,故其志堅,其行陋,而或近於隘,是皆有一偏之德,而

27) 這些問題雖然還沒達到嚴重的程度,然而目前開始出現於韓國社會上。如在近幾十年內,韓國屢次出現了由各級政府官員或政治人物引起的宗教偏向行為。尤其在李明博政府上台之後,六個月之間,發生了三十六起的宗教偏向行為和事例(鄭雄起,『佛教與國家權力,葛藤與相生』)。因此韓國佛教界組織了“凡佛教對策委員會”,在2008年8月27日,舉行“凡佛教徒大會”,抗議李明博政府“偏向基督教徒”的做法。參見朴永煥,『佛教於當代臺灣社會中所展現的風貌及影響——兼論其與韓國佛教的異同』,『佛教學研究』第30號(首爾:佛教學研究會,2011年),頁563-564。

28) 當然我個人不太贊同臺灣民間信仰將佛陀釋迦神格化的作法,將佛陀視為只祈福求利之神。但是所有信仰對象一視同仁,這些觀念和做法在當今宗教紛爭極深的世界,值得我們思考。

29) 連橫『臺灣通史』(臺北:國立編譯館中華叢書編審會出版,黎明公司印行,1985),頁571。

不可以易者也。』³⁰⁾在此，他指出由於居住不同造成人性有異，即閩人居住近海，多進取；粵人居住近山，重保存。這就說明客家人的保守性，閩人的挑戰性。閩人冒著生命危險挑戰海洋、邁向海洋，他們終於造就海洋通商的機緣。連橫較精確地概括臺灣人重視商貿的根本原因。

有人從環境角度分析臺灣人重視商貿的原因：在環境上臺灣島是個富饒的海島，物產豐富，多餘物資需要出口外銷。相反欠缺的物資則需要進口，以補其不足。這樣才能維持生產與消費的平衡，並藉貿易取得可觀的利益。同時指出，臺灣是個移民島。從荷蘭殖民時期以來，除了明鄭政權、國民黨政府遷臺之外，閩粵族群之移民³¹⁾，主要的目的幾乎都是為了經濟上的考量，即都是屬於‘經濟性移民’，所以臺灣人特別重視商貿。亦有外來的因素：1624年9月，荷蘭人到臺灣後，雖然他們掠奪與壟斷臺灣經濟資源，然而他們建立一個世界貿易市場，開啓影響後世臺灣人的重視商貿傳統。又日據時代日本政府壓抑臺灣人從政，打壓臺灣人的政治活動。並抑制臺灣青年學人文學，鼓勵年輕人學實用，重視商業方面。在國民政府時期長期戒嚴，造成了白色恐怖，壓抑反對者。這也多數臺灣人不敢面對政治，仍然循日治時期之餘緒，以務農、經商、牟利為重³²⁾。

這種觀點各自有理，並不矛盾，但最關鍵的是，和臺灣人的思想意識有關。過去韓國與中國大陸普遍持有‘重農輕商’的傳統價值觀。這主要是因為生活環境處於內陸地區，並在‘民以食為天’的觀念之下，一向以農立國，生活上能自給自足的關係。然而比其更重要的原因是朝鮮與明清朝皆以程朱理學為國教的國家。孔子多次強調“君子喻於義，而小人喻於利”

30) 連橫『臺灣通史』，頁571。

31) 陳癸森『論臺灣—為臺灣把脈』(臺北：海峽學術出版社，2002年)，頁13-14。

32) 陳癸森『論臺灣—為臺灣把脈』，頁15。

(『論語·里仁篇』)的觀念。孟子也強調‘重仁義輕利’³³⁾傳統理學支配者幾乎整個朝鮮王朝，在朝鮮士大夫來說把程朱理學看作救國救世的唯一希望，其他學術以及佛道思想皆看作異端邪說，故堅持排外。可見，朝鮮一向強調‘重義輕利’、‘士農工商’，此為不難理解之事。

然而臺灣情況就不同。在前面已經提到明鄭時期臺灣儒學主要繼承明末經世致用的實學傳統，尤其是顏元、李塨等學派提倡‘實事’、‘實學’，主張學以致用，並明確構築了“以事功為首”的功利主義。雖然有人對顏元有“一意復古，迂闊而不切實際，很難說有什麼事功可言”³⁴⁾的評價，但顏元確實比較突出事功之學的價值，提倡功利。這不僅達到了中國古代功利論的高峰，並對後世尤其是近代中國和臺灣產生了深刻的影響。並且日據時期的臺灣儒學以南明實學為依歸，與福建朱子學逐漸疏遠。被外國人統治的痛史使儒學由朱子的理學轉向具有‘經世致用’的實學思想，整體精神上顯現對南明儒學的回歸。可說，這些實學思想為“提倡功利之學，反對虛談性命”之永嘉學派繼承，在一定程度上深刻地影響到臺灣社會的功利性和重商氣氛。

這些重視功利主義的價值觀也體現在臺灣人的宗教觀。連橫在『臺灣通史』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。”³⁵⁾指出臺灣人由於所居不同，而有不同神明。此觀念為上面提到的『閩居近海，粵宅山陬，所處不同，而風俗亦異』理論的延續。然他提出非常重要的概念，就是“文化的多元性”，強調對不同文

33) 孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣。」(『孟子·梁惠王章句上』)

34) 參見劉述先：『黃宗義心學的定位』，(允晨文化實業公司，1986年)，第180頁。

35) 『臺灣通史』，頁558。

化的尊重和理解。確實臺灣文化的特點在此，各種多元思想與意識支配著臺灣人，可說多元化是當今臺灣社會發展的顯著特點。另一方面，這段話也反映了功利主義色彩。不管信何物，最後的目標在於“莫不出於介福禳禍之心”³⁶⁾。他又說明臺灣人中，粵人祀三山國王，漳人祀開漳聖王，泉人祀保生大帝，亦皆出於介福禳禍之心而祀其鄉之神。又在“行業不同，所祀有異”的角度提出說明：如士子祀文昌，商人祀關帝，農家祀社公，藥鋪祀神農，木工祀魯般等，其祀目的“是皆有追遠報本之意，而不敢忘其先德也。”³⁷⁾在此，他明顯地指出所有祭祀應該以“追遠報本，不忘先德”為目標。這主要是為了避免只追求“重利輕義”祭祀行為，同時為了防止太庸俗的宗教信仰之目的，而提出的觀念。事實上，與其說臺灣民衆之所以重視此祭祀活動，是基於“追遠報本，不忘先德”之觀念；毋寧說是，他們驅邪消災、祈福求利，追求現世功利。

宗教信仰本是淨化人心，提升精神生活，導人向善。然而談到當代臺灣傳統宗教信仰，不可忽略的問題是臺灣宗教的功利性。這些現象在臺灣隨處可見：

例如媽祖是臺灣民間信仰最具威望之女神，所以各地的媽祖廟都香火鼎盛。其實媽祖信仰不只是臺灣代表信仰，更是“唐山過臺灣”的移民社會與海洋文化的象徵。媽祖出身閩地泉州，原為航海之神，主要任務在保護漁民、航海者的安全。閩粵同為出海打魚經商之地，這種地方的神祇自然多與航海水路安全有關。也就是說一個宗教觀念的形成與該地區的生態環境有密切的關係。早期的媽祖是保護渡過黑水溝的移民，到了臺灣初

期變為保佑臺灣漁民漁撈作用。現在臺灣的媽祖廟無所不在，媽祖的業務也無所不包，人們舉凡生育、健康、考試、事業等所有生活上的問題，都會祈求媽祖保佑。有求必應，追求滿足一己之利。媽祖的庇佑總是臺灣人民心靈最重要的依靠。可說，被稱為“天上聖母”的媽祖在台灣已經成為民間最受歡迎的對象。

尊奉為關公的關廟在臺灣也不少。然而關公教給臺灣人的是重視環境變化的觀念。本來被稱為儒家忠義的化身，到了臺灣成為臺灣人的“財神”。因臺灣是海洋國家，自古就商業興盛、國家貿易發達，於是關公指示臺灣人以忠義倫理建立臺灣人的商業風格與道德。這些都與臺灣人重視功利性有很深的關係。

土地公在臺灣民間信仰的神統之中最富草根性。臺灣俗話有“田頭田尾土地公”，從此話中，可以領會在臺灣社會中，土地公的超根性和普遍性。土地公的正式稱謂是“福德正身”，土地公被民間當做農業社會的五穀、六畜、漁業增產神、商業小財神、以至村落的守護神³⁸⁾。在『臺灣人的神明』中，關於土地公有如下的記錄：

事實上，臺灣民間的土地公不管是祂的造型及職務，歷經數百年來的演變也已經充分的臺灣化了。為的是時下臺灣民間的土地公造型多數不持拐杖，而是雕做：左手捧“金元寶”、右手挽“如意”的一位“發財如意”，又“如意發財”的勞大人。如此造型可以說是臺灣宗教人那種“金錢第一”的發財心態之投射，也是戰後半世紀以來臺灣社會走向工商業化的寫照。難怪這位草根

36) 『臺灣通史』，頁558。

37) 『臺灣通史』，頁558。

38) 參見董芳苑『臺灣人的神明』(臺北：前衛出版社，2009年)，頁185。

性濃的土地公也跟著臺灣人發財了。³⁹⁾

在此這段文字，淋漓盡致地說明了當代臺灣傳統宗教信仰的功利性。所以其實從整個臺灣宗教體系中都不難發現臺灣宗教的功利性。如在臺灣以玉皇大帝為至尊之神，管轄多數之神，委以各項神武。例如，福德正神為土地神，文昌帝君為文神，五穀先帝為農神，司命灶君為竈神，田都元帥為歌舞之神，或開漳聖王為漳州開拓之神，開台聖王鄭成功為臺灣開拓之神，城隍爺及靈安尊王為行政司法之神等。道教一般為祈求現世利益的現實性宗教，像臺灣這種來自中國的移民所形成的社會，容易走向宗教的功利化。

道教雖然受到佛教強烈的影響，可是與追求來世的佛教不同，道教是追求現世的幸福與長生不老的宗教，是以“福、祿、壽”為中心的現世利益信仰。在臺灣人的生活觀中，道教(包括民間信仰)比佛教影響更深。這些因素更深化了臺灣人的功利性，也就是說臺灣社會重視功利的傾向主要來自於傳統道教與民間信仰。所以道教以神仙為中心，內含易、陰陽、五行、占星、詛咒、預言、消災解禍、祈禱儀式、保長壽、禁忌、招魂、除妖、符仔等各種方術與咒術。可見，臺灣的鬼神信仰、仙人境界、現世享樂的觀點，大都來自於道教。

這些現象不只局限于道教，類似的情況出現於傳統儒教祭祀儀式裏：眾所周知，9月28日為孔子誕辰的紀念日子。臺灣早期祭孔大典，分為春秋兩季舉行，後統一改在每年9月28日舉行。祭祀活動必須按照“釋典之禮”不得任意改變。包括迎神、讀祭文、初獻、亞獻、終獻、撒饌、送神等儀

39) 參見董芳苑「臺灣人的神明」(臺北：前衛出版社，2009年)，頁186。

式⁴⁰⁾。這些儀式與韓國沒有什麼不同⁴¹⁾。有趣的是祭祀完畢，會循民間習俗，將三牲(牛羊豕三牲具備是太牢，只有羊豕無牛是少牢)抬至大成殿前庭中，供觀禮的民眾拔取“智慧毛”(牛毛)。最佳的智慧毛，就是牛耳朵部份、牛眼睛部份。謂之“耳聰目明”。如果掉在地上的，不應該撿。因為“落地”，就是“落第”諧音的關係。這就是表現出可以取得優良成績或金榜題名的心理嚮往⁴²⁾。

在佛教方面，從一般安置有佛像看來，似乎受到信奉，其實很多寺廟已經完全叛離佛教而道教化了。最典型的代表是臺北的龍山寺：表面上儒釋道三教合一，事實上它的教義卻非儒、非道、非佛。為何臺灣民間將三位教義及宗教儀規格不相同的教主並列供奉在一起？理由是很簡單，即“祈安求福現世功利而已”⁴³⁾。在此，佛陀被神格化起來，即視佛陀為祈福求利之神，故與傳統佛教之認同差異甚大。也就是隨著道教和民間信仰的功利性，佛教道教化了。根據統計，在臺灣全島有3660座寺廟，寺廟裡雖有主神，但每一座廟祭祀的神不下於5、6種，甚至於有不少超過20—30種⁴⁴⁾。不管佛教或道教的寺廟，除了主神之外，一定奉有道教化的神。這些都是為了符合臺灣人的功利性而出現的現象。

有關臺灣社會的功利性，曾經有過有趣的問卷調查：臺灣大學心理系黃光國教授從社會心理學的角度來探討，當代臺灣社會中知識分子對於自身和上一代間價值變遷的看法。其中有一個項目為探討功利價值觀的

40) 林慶弧編「臺灣民俗與文化」(臺北：高立圖書有限公司，2010)，頁167。

41) 但是目前在韓國仍然一年有春秋兩次(農曆2月和8月)舉行“釋奠大祭”。

42) 其實在臺灣祭祀的諸神中，來自於儒教者也不少。例如孔子公、關帝爺、文昌帝君、魁星爺、韓文公、姜太公等。

43) 參見董芳苑「臺灣人的神明」(臺北：前衛出版社，2009年)，頁167。

44) 梶原通好著，李文祺譯，「臺灣農民的生活節俗」，(臺北：台原出版社)，頁34。

問題。他在『儒家價值觀的現代轉化：理論分析與實證研究』中顯示結果：

在因素二“功利價值觀”中，受試者認為：他們很明顯地比上一代重視“個人主義”、“物質享受”和“美貌”等三項價值：這三項價值在他們上一代而言，都是相對不予重視的。他們兩代對“權力”和“追求實利”的重視程度並沒有顯著的差異；然而，他們對“受人尊重”、“財富”和“名望”之價值的重視程度，卻不如上一代。這樣的研究發現是饒富意義的。我們常聽到有人說：現代的年輕人愈來愈功利了。其實在年輕知識分子的心目中，他們的上一代也未嘗不功利。只不過大家是在不同的生活範疇中追求功利罷了。⁴⁵⁾

兩代之間雖然有些差異，但是“追求實利”的重視程度，即“功利性”方面並沒有顯著的差異。年輕學生的心目中認為，他們與上一代都追求功利，只是在不同的生活範疇中追求功利。這不僅說明儒教在臺灣社會中固然已經喪失“唯我獨尊”的地位，同時“重義不重利”的傳統儒教觀念逐漸消失。可說，這種追求現實功利的價值觀和傾向，可能受到傳統道教與民間信仰興盛的影響。

許多宗教都認為壽命是不能改變的，如儒家“天命論”，基督教強調人生來就帶有原罪，人生下來就要贖罪。然而道教不這樣認為，即“我命在我不在天”（『西升經』），道教對人生大體上保持積極的態度。道教作為一個多神教，相信萬物有靈。（基於這點臺灣眾多民間信仰可容納於道教）這是道教與其他宗教的最大不同之處。另外，佛教認為人生是苦海，追求的

45) 黃光國著『儒家關係主義：文化反思與典範重建』，（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁352-353。

目標是“涅槃”，才能脫離生死輪迴。道教則是通過修煉達到不死，長生不老脫離對死亡的恐懼。因而道教追求的是“長生久視”（『道德經』）、長生不老、健康長壽等。因此有許多功利性的養生方法，例如太極拳、氣功、煉丹等在道教得到了發揚。可見，在眾多的宗教中功利性最強的宗教為道教。基於道教的這些功利性，隨著道教（民間宗教）的普及和擴散，逐漸影響到臺灣社會。

所以在臺灣道教的宮廟裏，經常發現替人“收驚”之儀式。臺北市行天宮每天都有十幾位藍衣婦女在替信徒收驚。黃光國在其所著的『華人的世界觀與心理治療』一文中指出：9、21震災發生之後，有些專家學者關注災區民衆的心理健康問題。然而，震災發生後次日起，便有許多道姑、術士趕赴震災現場，幫災區民衆祈福作法、收驚解厄；當地民衆也趨若鶩，大排長龍，請求他們給于幫助。甚至連遠離災區的臺北居民在飽受驚嚇之餘，也紛紛到鄰近的宮廟，請求駐廟道姑為自己收驚。這種幾近“迷信”的“民間療法”會有治療效果嗎？針對這個問題黃光國云：“對這個問題的標準答案應當是‘心誠則靈’。只要主持治療的人和向他求助的‘案主’都相信它有效，它就有效。”這些主張也有一定的道理，不然這些古老的傳統不會延續到現在。

總之，臺灣的道教是以中華民族的敬天思想乃至崇拜祖先為本，加上各種民間信仰和恬淡無為的老莊思想，長生不老的神仙術及其他宗教，特別是佛教的有些思想，融合其宗教禮儀而成的。可說，臺灣的道教是混合各種學派宗派的思想及形式而成的，例如本屬於儒教的關聖帝君變為財神，又為儒教文神的孚佑帝君變為道教的妙道天尊（八仙之一）⁴⁶⁾；本屬

46) 此外，有些學者認為在臺灣最普遍的信仰之土地公、城隍爺、東嶽大帝等民間信仰也都是

於佛教的觀音菩薩被視為對任何祈願都能允准的慈悲之神，又把它看作為救苦救難的守護神等等⁴⁷⁾。這些都變為自教的祭神。儒佛道三教融合，也就是將儒教及佛教的道教化(或民間信仰化)現象非常突出。道教完全為適合一般大眾的欲求和情意的功利主義、現實主義的宗教，形成了民間信仰的中心。

四、與時俱進，嶄新形象：利他性

由於臺灣是個移民島，加上臺灣多次由外來人來統治，自然形成多元宗教信仰與風俗習慣，所以全民文化型而言，臺灣社會的多元化局面已經形成。臺灣社會的多元性，主要來自於族群和宗教信仰之差異。尤其是臺灣島宗教信仰極為普及與盛行，可謂是個宗教的天堂。尤其是1987年解嚴以來，臺灣宗教有著蓬勃發展的新局面。各種宗教信仰基本上不受限制，同時對於各種宗教均給與徹底保護，並自由傳教。由此臺灣宗教信仰發展迅速，不僅寺廟與教堂遍佈各個角落，同時也出現各種新興宗派

來自於儒教。即多神主義的臺灣信仰，其崇拜對象不出於祖先、烈女、賢士、孤魂、英雄等人鬼，以及天、地、日、月、動物、植物等自然現象的神格化，而土地公就是崇拜這些自然物對象的；臺灣民間司法神城隍爺，原來是古代的防禦設施“城壕”這種造物神，並為民衆、軍人及官府所共祀。按“城隍”出自《易經》所說的“城復於隍”兩字之組合，也就是《禮記》所載“天主大臘八，水庸居其七”所指的“水庸”，可做“城隍”解。‘水’則是‘隍’，‘庸’則是‘城’。故“城隍”本來就是原始保護城牆及護城河之神；在臺灣地府的至上神為“東嶽大帝”。古代漢人就習慣於崇拜“五嶽”。《書經》言及的“六宗(日、月、星、河、海、岱六種崇拜對象)”，其中之一的‘岱’也就是‘泰山’。可見，五嶽之中，位居東岳的“岱山(泰山)”最為重要，它正是古代帝王“封禪”之處。參見董芳苑《臺灣人的神明》(臺北：前衛出版社，2009年)，頁184-195。

47) 臺灣頗流行的“一貫道”本基於孔子的“忠恕”之道，而是要貫通儒、佛、道三教，使其歸於一。一貫道稱觀音菩薩為“南海古佛”，從此可以知道觀音菩薩在臺灣社會上的影響力。

的傳入與興起。目前在臺灣依法登記，有組織活動的正式宗教團體約有二十五個⁴⁸⁾。雖然各個宗派來源不同，教義和教規亦有不少差異，然而它們之間基本上相互承認與尊重，並未發生宗教之間的衝突。甚至會出現伊斯蘭教清真寺與基督教教堂和睦地比鄰而居的罕見的情況。這就體現出臺灣社會的多元性和包容性。

(一) 兩性平等

由於傳統儒家價值觀的影響，與韓國同樣，過去在臺灣社會中兩性不平等的現象也普遍地存在。如“嫁雞隨雞，嫁狗隨狗”、“隨夫貴，隨夫賤”、“一日夫妻，百世因緣”等諺語中充分體現出來。值得注意的是，台灣的佛教界在這股兩性平等時代新潮流裏，實際上扮演著不可忽視的重要角色。這不僅代表着臺灣佛教的先進性，而且從此可推測臺灣佛教的未來發展。譬如印順大師在重新檢討“八敬法”的立場上，強調眾生平等：印順大師根據佛陀眾生平等思想，主張教育平等：“不平等的思想，無論為宗教的，哲學的，政治的，如自以為真理，為光明，而把異己看作罪惡與黑暗，看為該死的，應該被毀滅的。”⁴⁹⁾他認為要達到政治平等，必備有兩大條件，就是“教育平等”與“財富無效”，因此“人人享有必備的修學權利，而不致受他蒙惑”、“人人政治權的機會均等，也不應受財富的支配”⁵⁰⁾。既然人人在政治、法律、教育上都要平等，在兩性道器平等、在修養歷程與人格尊嚴上男女平等為理所當然的事。

48) 參見林慶孤編《臺灣民俗與文化》，頁166。

49) 印順，《妙雲集·佛在人間》，頁153-157。

50) 印順，《妙雲集·佛在人間》，頁153-157。

可見，印順大師積極地詮釋古代經典中殘存的兩性不平等觀念，從而賦予尼眾教育機會與應有的肯定與尊嚴。在印順大師思想的薰陶下，出現了當代臺灣佛教界的典範女眾人物——臺灣人民心目中最信賴的人⁵¹⁾，竟然是一位比丘尼，即慈濟功德會的證嚴法師。號稱400萬會員的慈濟功德會的創始，是緣於一位山地婦女。證嚴法師到花蓮一家私人醫院親眼目睹了一位原住民婦女付不出醫療費、醫院不給及時治療的行為。金錢之於生命如此冷酷的社會現實，證嚴法師開始發心，發願成立“佛教克難慈濟功德會”。證嚴法師這些發心影響到後來臺灣女權運動，即一開始即從關懷原住民雛雞問題著手的原因，就在證嚴法師對弱勢團體婦女們的關照⁵²⁾。

繼印順大師之後，提倡兩性平等最力者，當為星雲大師。大師不但力行“四眾共有”的平等理念，而且強調“僧信平等”與“男女平權”⁵³⁾。受惠于這些佛教先覺者改革成功的影響，加上戰後新一代的臺灣女性們也相繼提出對傳統價值觀的強烈批判，男尊女卑的傳統觀念逐漸消失。對於星雲大師的看法，昭慧法師說：

51) 昭慧法師在“當代臺灣佛教的榮景與隱憂”一文中對證嚴法師給予極高度的評價：他（印順）座下的弟子中，最著名的是慈濟功德會的證嚴法師。……哪個角落有苦難眾生的呻吟，那個地方就會出現慈濟人的身影，這給臺灣社會很大的感動。『天下雜誌』曾透過民意調查，訪問臺灣人民心目中最信賴的人，結果是證嚴法師的人氣指數居高不下。臺灣人民心目中最信賴的人，竟然是一位比丘尼，這對於佛教而言，具有深遠的意義，因為這已顛覆了常規社會對出家人極其負面的刻板印象（『鳳凰王』）。

http://fo.ifeng.com/guandian/detail_2010_12/02/3310828_0.shtml

52) 江燦騰，『臺灣佛教史』（臺北：五南，2009年），頁403。

53) 滿義法師云：“佛教是倡導平等的宗教，不僅人與人之間平等，眾生之間平等，眾生與佛也是平等。……大師對佛教「平等」教義的實踐，不僅表現在「男女平等」、「僧信平等」之上，他更從「人權的尊重」到「生權的提倡」，徹底落實「眾生平等」之精神。”『星雲模式的人間佛教』，天下文化，頁283。

由於星雲大師的平等心，重視男女平等與僧俗平等，讓女性得以發揮她們各方面的長才，也讓居士可以施展他們的抱負，這樣一種前瞻性眼光，打破了佛教常規男尊女卑、僧尊俗卑的封建保守階級意識，深入民間，造就了許多傑出的人才⁵⁴⁾。

對此，聖嚴大師也說過類似的主張：至於比丘尼應對比丘行八敬法，他認為比丘尼不得輕視比丘，比丘也不得以八敬法壓抑比丘尼，他尤其痛心有些自以為是的比丘競以八敬法的理由作為壓制尼眾、驅策尼眾的藉口⁵⁵⁾。

在當代臺灣佛教先覺者印順、星雲、聖嚴法師的薰陶下，當代佛教界改革先鋒的昭慧法師強烈地要求廢除不合時宜的“八敬法”。在二零零一年三月三十一日臺北南港中央研究院舉辦“人間佛教薪火相傳”的研討會時，公開宣讀『廢除八敬法宣言』，當場撕毀了‘八敬法’的條文；此一舉動為漢傳佛教千年來前所未有的大膽革新活動，也衝擊到維護八敬法的臺灣佛教界的部分長老們，和亞洲其他地區的佛教界。當代學者認為：“臺灣佛教現代比丘尼的專業水準之高，及其能倡導亞洲佛教兩性平等權新思維的睿智遠見，已堪稱為百年僅見的世紀大手筆。”⁵⁶⁾說得很有道理：從而打破保守的、傳統的、順從的、守舊的、附和政權的佛教形象，而樹立了嶄新的、先進的、進步的、參與的、尖端的佛教形象。

所以“廢八敬運動週年回顧”時，星雲大師強調“男女平等、兩性平權”，認為這是時代的潮流。關於比丘尼八敬法的問題，還給比丘尼與比丘一個

54) http://fo.ifeng.com/guandian/detail_2010_12/02/3310828_0.shtml

55) 于君方“聖嚴法師與當代漢傳佛教”，『聖嚴研究』第一輯，頁49。

56) 江燦騰，『臺灣佛教史』（臺北：五南，2009年）頁483。

同等的地位。並希望全世界的佛教國家，都能恢復僧團原有的比丘尼教團。他更重視“女眾的熱心、慈心、誠心，平均起來更勝於男眾，應該發展其溫和、慈悲、細心、勤勞等特質，猶如觀世音菩薩，以慈悲、美麗來莊嚴世間。”⁵⁷⁾

這是佛教尼眾重新被“定位”的關鍵，也是尼眾為自己的形象與地位自覺的呼聲。昭慧法師之作爲，實有其重大的時代意義。由於印順、星雲大師與佛門女性主義的昭慧法師爲主的台灣佛教界強力提出“廢除八敬法除陋規”、“倡導佛門兩性平權”的觀念，對傳統“八敬法”，已從“保留不強調”到“主張廢除”的狀態。從而擴大臺灣比丘尼活動空間，積極參與社會問題，樹立了救世度人的偉大形象。這是臺灣推動人間佛教的重要成果之一⁵⁸⁾。所以，臺灣佛教在當代各宗教中，可謂最具社會影響力的民間宗教傳播類型。

(二) 救濟賑災

1970年以前基督教團體在臺灣社會福利事業的推動，幾乎是居於主導者的地位。但是從1970年代開始以佛教爲中心的各種傳統宗教團體的崛起，以其特有的運動能量，積極地參與救濟賑災、社會福利事業方面，取代了基督教團體原有的領導地位。尤其是佛光山的星雲大師和法鼓山的聖嚴大師、慈濟功德會的證嚴大師等極力推動教育、慈善、救濟、文

化等事業，“這就形成了臺灣佛教的本土化、多元化與全球特色的漢傳佛教。”⁵⁹⁾臺灣佛教四大道場的崛起，積極推動“人間佛教”，即走入群眾，強化其濟世救人的終極目標。當代學者認爲：(佛教的大小山頭等)推動各種利益眾生的社會關懷活動，積極參與或推動各項社會福利事業。從神聖性質的儀式服務推展到福利性質的社會服務，在弘法護教的認同與實踐下，企圖建構出適應當代社會變遷下新的價值共識與生活場域⁶⁰⁾。龔鵬程在『星雲大師與人間佛教』一文中說：

星雲大師說要「建設大乘普濟的人間佛教」，則慈濟功德會、佛濟基金會等團體，在普濟救濟方面的成績，更是不遜於佛光山。星雲大師說現代佛教「要有資生利眾的事業」，應開辦各種醫療救濟、教育、文化事業，造福社會。佛教界如曉雲、證嚴、聖嚴等法師在這些地方也不遑多讓。至於修行現代生活化、寺廟功能學校化，也有不少教團在走這個路子⁶¹⁾。

可見，當今是一個經濟全球化和社會資訊化交互作用的變革時代，臺灣的佛教在弘法模式上已走上“與時俱進”之路，與全球化、資訊化、服務化相接軌。因此，積極推動普濟救濟、醫療救濟、福利服務等社會事業，其影響力正逐漸擴散到世界各國。所以江燦騰在『臺灣佛教史』一文中指出：

臺灣佛教的社會功能在當代臺灣社會的發揮，可謂已達淋漓盡致的程度。

57) 『弘誓』57期(2002年, 6月) <http://www.hongshi.org.tw/writings.aspx?code=AD6B9412F831A1C9024453270BF53E6>

58) 朴永煥, 「佛教於當代臺灣社會中所展現的風貌及影響——兼論其與韓國佛教的異同」, 『佛教學研究』第30號(首爾:佛教學研究會, 2011年), 頁543-549。

59) 釋昭慧, 「臺灣佛教之發展及其特色」, 『臺灣漢文化的本土化』, 頁79。

60) 鄭志明著, 『臺灣宗教組織與行政』(臺北:文津出版, 2010年) 頁319。

61) <http://www.ibps.org/newpage614.htm>

例如, 1999年9月21日, 臺灣中部遭遇百年來最大的地震災變, 災區民衆屋毀、人亡者甚多, 而最先、最有效、最獲災民和社會肯定的救災民間團體, 必然包括慈濟功德會等佛教團體在內。事實上, 臺灣佛教團體在國內外和大陸地區, 也一再不惜人力、物力, 爲當地災民解困, 而廣受讚譽⁶²⁾。

國際佛光會秉持著佛光山『以慈善福利社會』的理念, 發生災難時國際佛光會各國協會成立災難緊急救濟隊伍, 以期在災難發生時給予適當的協助。並積極投入救災賑災、老人育幼病者探訪、捐血義診等慈善救濟行列; 法鼓山有「法鼓山社會福利慈善事業基金會」。1999年921大地震後, 爲了對受災戶提供保護的措施, 法鼓山在主要災區成立了「安心服務站」, 期能長期、持續的深入災區服務, 協助災民重建。

尤其是慈濟功德會的慈善與救濟事業最爲出名, 他們的援助早已走出東亞地區:

日前爆發的美伊戰事, 慈濟功德會更籌措10萬美元, 匯到慈濟約旦聯絡處, 採購藥品和糧食, 同時在當地搭起帳篷, 展開人道救援工作。其實, 這幾年國內的各項災難, 甚至於孟加拉風災、大陸水災、土耳其大地震, 慈濟人總是本著“災難走在第一, 做到最後”的原則, 投入前綫救災行列⁶³⁾。

確實如此, 在世界佛教史上, 很難找到一位比丘尼實現了如此宏大的賑災救助事業的例子。證嚴法師讓臺灣這個小島聲名遠播。截至目前, 慈

62) 江燦騰, 『臺灣佛教史』, (臺北: 五南, 2009年) 頁20。

63) 江燦騰, 『臺灣近代佛教的變革與反思』(臺北: 東大圖書公司, 2003年), 頁384。

濟功德會足跡早已遍佈38個國家, 海外地區設有183個分支聯絡處, 總計援助過全球50多個國家, 橫跨歐、美、亞、非、大洋洲等五大洲⁶⁴⁾。這不只是“爲了教化眾生, 爲了給予眾生利益, 以利他爲本懷”的佛教理念“利他性”的體現, 更亦是臺灣佛教推動現代化的重要成果。由此可知, 她爲何被選爲臺灣人民心目中最信賴的人⁶⁵⁾。同時比丘尼在臺灣社會的貢獻也可見一斑。由此, 可以看出臺灣這些佛教團體的目標與志業, 具有既“與時俱進”、又積極走入社會和群衆的趨向, 同時也擁有多元的活動目標。顯示出已脫離了傳統的寺廟經營模式, 適應現代社會結構的組織變革⁶⁶⁾。這就是臺灣佛教界與周邊國佛教界最鮮明的對比之處。

(三) 淨化社會

臺灣佛教除了強調男女平等、僧俗平等, 救濟賑災、慈善福利以及重視教育學術, 培育人才, 運用多元弘法, 走上國際之外, 還積極參與環保問題以及監督社會問題, 爲臺灣社會發展做出一定貢獻。在這些領域, 佛教在臺灣衆多的宗教當中佔主導的地位。所以江燦騰在『臺灣佛教史』云: “當代的臺灣佛教和傳統佛教不同之處, 是敢於批判社會弊端, 也敢積極參與各種社會運動。例如, 對環境保護和關懷聲明, 即是結合了理論建構

64) 同上。

65) “更重要的是, 1993年由李登輝總統發起, 司法院長林洋港等六人, 聯合推薦證嚴法師為諾貝爾和平獎候選人。”參見辛世俊, 『臺灣當代佛教與政治』, (臺中: 太平慈光寺印行, 2006年), 頁207。

66) 朴永煥, 『佛教於當代臺灣社會中所展現的風貌及影響——兼論其與韓國佛教的異同』, 『佛教學研究』第30號(首爾: 佛教學研究會, 2011年), 頁558。

和行動實踐，所以表現最為傑出。⁶⁷⁾印順法師的“人間佛教”理念，亦影響到環保問題上。如印順法師的俗家弟子臺灣大學教授楊惠南以中觀思想為主，而發揮其人間佛教的環保觀念。傳道法師有著極為前進的佛教生態觀，不僅呼籲佛教要組織“環保護生基金會”，且鼓勵基金會專家參政，又推動立法禁止製造(保特瓶、保利龍在內的)塑膠垃圾等實際生活有關的活動。不僅如此，他還推動反污染、反核害運動等，確實是非常傑出的臺灣佛教環保思想家。至於昭慧法師，則不但創辦“中華民國生命關懷協會”，更實際投身第一綫從事護生和戒殺的工作(反挫魚運動)。此外，他在各種報刊、雜誌上撰寫投稿和環保有關的大量文章⁶⁸⁾。他們擁有了慈悲之心和利樂衆生的堅定信念，纔會積極參與和批判社會一切不正之風。也就是有慈悲心，纔是佛教發願救渡衆生和批判社會的根本動力。可以說，他們所推動的環保運動，都是為了衆生的利益，不離“不忍眾生苦”的佛法大義。

另外，佛教在政治上如何定位問題，昭慧法師說得非常明確：

昭慧法師認為，保護環境是佛教基本精神的要求，符合佛教護生的教義。因此，佛教徒在選舉時應三黨等距。即佛教徒不能成為特定政黨的尾巴團體，與政黨之間，最好保持等距的關係，而只在議題上選擇性地與立場相同的政治人物合作。而這個合作的基本前提，就是符合佛法的精神⁶⁹⁾。

在此，說明兩件事：其一、強調政治上保持中立，但是以環保為依據，支

67) 江燦騰，《臺灣佛教史》，(臺北：五南，2009年)頁21。

68) 江燦騰，《當代臺灣佛教》，(臺北：南天書局，1997年)頁109-110。

69) 參見辛世俊，《臺灣當代佛教與政治》，(臺中：太平慈光寺印行，2006年)，頁229。

持符合佛法精神的候選人。此與一貫地支持執政黨的傳統佛教立場完全不同。支持基準不在血緣、地緣、學緣關係上，而是在於思想上或意識形態上的認同；其二、隨著社會多元化局面的形成，臺灣佛教在政治參與方面表現了極大的積極性和能動性，顯示了臺灣佛教主體意識的覺醒。

其次在臺灣民主化進程中，金權政治對社會產生了很大的負面影響。對此，臺灣民衆意見很大，臺灣『天下』雜誌一九九九年底的調查結果顯示，黑金政治是島內民衆最痛恨的，有25%的人甚至認為黑金讓他們覺得住在臺灣不光彩。對此，佛教界在參與政治的同時，特別反對金權政治。例如，一九九二年，臺灣在第二屆立法委員選舉前，佛教界組織“淨化社會文教基金會”，發起“佛道教淨化選舉簽署聯合宣言”活動，抵制賄選，對臺灣各政黨、各候選人提出勸告，有良知、良能的人都應該堅持不賄選。由此，除了建立和完善選舉制度，充分發揮媒體監督的職能以外，更重要的是提高了選民素質。由佛教界來主導這些活動是難能可貴的。當時參與的佛教界人士有佛光上的星雲法師、慈濟功德會的證嚴法師、淨耀法師、淨心法師、聖印法師、悟明法師等和道教界的高忠信等十多位佛道人士。由他們在宣言上簽字，並公開致信國民黨主席李登輝和民進黨主席許信良⁷⁰⁾。這些“與時俱進”的做法，不僅使臺灣佛學步入學術殿堂，而且人間佛教的濟世精神，被充分發揮，成為臺灣社會最信得過的宗教。同時佛教在臺灣社會中完全佔據主導地位。

70) 參見辛世俊，《臺灣當代佛教與政治》，(臺中：太平慈光寺印行，2006年)，頁232-233。

(四) 利樂衆生

當代臺灣佛教的重要社會功能之一，就是籍貫不同的移民族群之間有所整合的作用。即為現代社會提供跨地域、跨血緣的信仰內涵與宗教社群聯誼。從各個地方移民的族群，在其宗教信仰上，他們受故鄉神或自己族群神明的影響。然而這一區隔在佛教萬法平等、衆生平等的無分別的信仰圈內，可以完全超越。另外，由於古代開始儒道佛融合的因素，在相當程度上，就能取代傳統社區的民間信仰。非常有趣的現象是佛教的包容性不局限於人間世界，也影響到鬼魂世界。

農曆七月十五日，道教稱為中元節，說是地官大帝的生日；佛教說是地藏王菩薩的生日，稱為盂蘭盆節。本來印度開始，盂蘭盆是為人子嗣者擔負起祭祀血親亡靈的宗教行爲，即是孝道倫理的宗教行爲之深刻表現，而非對“無緣鬼混的崇拜”⁷¹⁾。相傳那一天地獄大門打開，陰間的鬼魂會放禁出來。有子孫、後人祭祀的鬼魂回家去接受香火供養；無主孤魂就到處遊蕩，徘徊於任何人跡可至的地方找東西吃。所以這一天佛、道主要舉行普渡的習俗，故也稱為「中元普渡」。

有趣的是在臺灣，中元普渡的對象主要不是自己的祖先，而是祭祀沒有人供奉的無主孤魂。臺灣人之所以重視毫無因緣的孤魂野鬼的祭祀，主要的原因與臺灣荒地墾植的移民歷史有關係。早期開發過程當中，災難特多：不僅有與原住民衝突、有瘴毒疫疾，而且還有颱風、地震等自然災害因素而死亡，又有因內部族群械鬥而殉難者等，冤死的人很多。特別

71) 江燦騰，《臺灣佛教史》，(臺北：五南，2009年)頁488。『佛說盂蘭盆經』中說“目蓮尊者拯救母親”的故事。

是清代禁止移民者攜家帶眷，這些渡海來臺灣，但是沒有妻子的光棍，或死于海難，故無嗣而死的怨鬼特多。所以人們在七月十五，請和尚或道士登壇作法誦經，舉行引渡孤魂野鬼的「普渡」活動。其理由主要有二：其一、以超度孤魂野鬼，防止它們為禍人間，由此安撫心理的不確定性，又或祈求鬼魂幫助去除疫病和保佑家宅平安；其二、臺灣人是抱持敬畏與悲憫的心情辦理普渡，又不忍見其無所安無人祀，到處集塚立廟。亦有部分地區，為動物亡靈舉辦普渡儀式⁷²⁾。臺灣的中元節是典型的佛道結合的傳統信仰，無論如何，他們舉行的普渡行爲，是利他、利鬼的行爲(即使內面上追求利己)。

此外，亦有佛儒結合，符合人心的例子：無論佛光山、法鼓山、慈濟都在理論上佛儒結合的觀點：譬如星雲法師云：“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。”⁷³⁾；慈濟亦正在推動“克己復禮，民德歸厚”的新生活運動、“提升人文氣質，復興尊師重道、孝道等。”⁷⁴⁾慈濟宣傳的“大愛主義”。這與儒家的“仁者以天地萬物為一體”的觀念，不謀而合；聖嚴法師亦在傳統儒家的“五倫”的基礎上，主張“心六倫”，即家庭倫理、生活倫理、校園倫理、自然倫理、職場倫理、族群倫理等。在其細節裏說“相互愛敬”、“因材施教”、“以身作則”、“人品德行”、“求

72) 此外，臺灣民間信仰方式至為複雜。由於臺灣是個島嶼的地理環境與移民社會的社會環境，若干特殊的民間宗教信仰亦應運而生。因此臺灣祭拜神靈之風俗特別流行。如臺灣原住民諸族的傳統信仰“泛靈信仰”，再如移民老死無子孫祭祀，而形成有“應公”崇拜信仰。所以臺灣各地常可見祭祀無嗣孤魂的有應公廟、百姓公廟、供奉客家義軍的義民廟、姑娘廟，崇祀各類無嗣孤魂。百姓公廟是將無主枯骨堆成塚，立祠祭祀，拜的是集體的無嗣魂靈。這些特徵在韓國看不到的。

73) 滿義法師，《星雲模式的人間佛教》，天下文化，頁334。

74) 又說：“「克己復禮」運動是期待每個人都能從「克己」、「知足」、「知止」的理性節制，進而發展成「好禮」、「尊重」、「利他」的人文素養，共同來建立一個高度文明的理想社會。”<http://www2.tzuchi.org.tw/case/2007virtue/01.htm>

同存異”等，這些都屬於傳統儒家倫理⁷⁵⁾。他們又以把佛教教育機構叫書院，如維摩書院、聖嚴書院等。可見，佛道結合、佛儒結合，不僅體現出臺灣佛教的多元性和包容性，同時也表現了臺灣人間佛教走向符合人心、利樂衆生的好例子。

總之，臺灣社會的多元性和包容性與佛道信仰盛行有密切的關係。特別是佛教應以包容、寬容為根本特徵，它的強大在於佛法兼容並包的精神力量。在臺灣所有的宗教團體當中，佛教恐怕是最救濟、最慈善、最寬容。我們看歷史上，因佛教而發生的流血衝突的事件很少。佛法的基本精神為利他性，普渡衆生，萬法平等，給予眾生利益。因此臺灣四大道場的崛起，雖然難免有些弊端，總的來說有不少正面意義。如積極推動“人間佛教”，即走入群眾，強化其濟世救人的終極目標。臺灣佛教推動各種利益眾生的社會關懷活動，積極參與或推動各項社會福利事業。從神聖性質的儀式服務推展到福利性質的社會服務，建構出適應當代社會變遷下新的價值共識。此外，由臺灣佛教界不斷地推動“兩性平等”，有助於改變在臺灣社會傳統價值觀。從而擴大臺灣比丘尼活動空間，積極參與社會問題，樹立了救世度人的偉大形象。這是臺灣推動人間佛教的重要成果之一。還積極參與環保問題以及監督社會問題，從此有淨化社會、利樂衆生的作用，為臺灣社會發展做出一定貢獻。在這些領域，佛教在臺灣衆多的宗教當中佔主導的地位。

75) 聖嚴法師著，《心六倫》，法鼓法音，頁3-5。

五、結論

儒釋道三教為中國傳統文化三維一體的基本框架。唐宋以來雖然三教融合現象較突出，然而并未合為一家，而且它們始終保持着各自的根本特質和特徵。臺灣是個移民社會。毫無疑問，臺灣的儒佛道（包括有些民間信仰）三教思想淵源於中國大陸的傳統宗教。這些傳統宗教信仰構成了臺灣文化的核心，支撐着整個臺灣傳統文化的大廈。

其一，當代臺灣宗教思想的最大的特點，為傳統儒學保守價值觀的式微，或被吸收於佛道，尤其是極保守的傳統理學價值觀，通過臺灣本土新文化運動以及啓蒙思想家的努力，逐漸失去它的影響力。另外，明鄭臺灣儒學主要繼承明末經世致用的實學傳統，至清領時期雖然引進朱子學，但儒學民主自由派極力闡發儒學“與時俱進”的部分，臺灣社會逐漸失蹤了極保守的傳統觀念。由此出現三教融合以及佛道極盛的現象，這些現象敦促臺灣社會的包容性和多元性。所以在臺灣宗教與宗教之間互相接納的包容性極為突出，同時它們之間的對話合作以及和平共存也給我們很多啓示。

其二，臺灣的道教是以中華民族的敬天思想乃至崇拜祖先為本，加上各種民間信仰和恬淡無為的老莊思想，長生不老的神仙術及其他宗教，特別是佛教的有些思想，融合其宗教禮儀而成的。可說，臺灣的道教是混合各種學派宗派的思想及形式而成的儒佛道三教融合，也就是將儒教及佛教的道教化（或民間信仰化）現象非常突出。道教完全為適合一般大眾的欲求和情意的功利主義、現實主義的宗教，形成了民間信仰的中心。這不僅說明儒教在臺灣社會中固然已經喪失“唯我獨尊”的地位，同時“重義不重利”的傳統儒教觀念逐漸消失。可以說，在臺灣社會普遍追求現實功

利的價值觀和傾向，可能受到傳統道教與民間信仰興盛的影響。

其三，可以看出臺灣這些佛教團體的目標與志業，具有既“與時俱進”、又積極走入社會和群眾的趨向，同時也擁有多元的活動目標。顯示出已脫離了傳統的寺廟經營模式，適應現代社會結構的組織變革。這就是臺灣佛教界與周邊國佛教界最鮮明的對比之處。所以，臺灣佛教在當代各宗教中，可謂最具社會影響力的民間宗教傳播類型。臺灣佛教界不僅推動“兩性平等”，有助於改變在臺灣社會傳統價值觀。還積極參與環保問題以及監督社會問題，從此有淨化社會、利樂衆生的作用，為臺灣社會發展做出一定貢獻。這些“與時俱進”的做法，不僅使臺灣佛學步入學術殿堂，而且人間佛教的濟世精神，被充分發揮，成為臺灣社會最信得過的宗教。同時佛教在臺灣社會中完全佔據主導地位。

總之，在臺灣社會出現傳統儒教觀念的式微和佛道兩教的興盛。由此構造了臺灣社會的包容性、功利性、利他性等的社會特徵。雖然難免出現有太通俗、太功利的宗教弊端和傾向，然而，臺灣儒道佛為中心的傳統宗教正朝著“尊重與關懷”、“對話與溝通”、“信任與理解”的方向發展，這不僅是臺灣社會的最大優點，同時也是多元宗教社會的典範。

참고문헌

- 陳癸森『論臺灣—為臺灣把脈』，(臺北)海峽學術出版社，2002年。
- 陳昭瑛『臺灣與傳統文化』，(臺北)臺灣大學出版中心，2005年。
- 董芳苑『臺灣人的神明』，(臺北)前衛出版社，2009年。
- 黃俊傑『臺灣意識與臺灣文化』，(臺北)臺大出版中心，2009年。
- 黃光國『儒家關係主義：文化反思與典範重建』，(臺北)臺灣大學出版中心，2005年。
- 胡藹若「就目的論台灣婦女人權運動特質的蛻變(1949-2000)」，『復興崗學報』81期，民國93年。
- 江燦騰『當代臺灣佛教』，(臺北)南天書局，1997年
- 江燦騰『臺灣近代佛教的變革與反思』，(臺北)東大圖書公司，2003年。
- 江燦騰·陳正茂『新臺灣史』，(臺北)東大圖書公司，2008。
- 江燦騰『臺灣佛教史』，(臺北)五南，2009年。
- 連 橫『臺灣通史』，(臺北)國立編譯館中華叢書，1985。
- 劉成有『佛教現代化的探索—印順法師傳』，(臺中)太平慈光寺印行，2008年。
- 林慶弧編『臺灣民俗與文化』，(臺北)高立圖書有限公司，2010。
- 林素玫「人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察」，『普門學報』第三期，佛光山文教基金會，2001年。
- 滿義法師『星雲模式的人間佛教』，(臺北)天下文化，2005年。
- 朴永煥「反思韓國儒家文化的當代表現」，(杭州)『浙江大學學報』，2010年3月。
- 朴永煥「佛教於當代臺灣社會中所展現的風貌及影響——兼論其與韓國佛教的異同」，(首爾)『佛教學研究』第30號，2011年。
- 釋果鏡「聖嚴法師淨土思想研究」，『聖嚴研究』第一輯，2010年3月。

- 辛世俊『臺灣當代佛教與政治』, (臺中) 太平慈光寺印行, 2006年。
- 蕭欣義「形塑一個具有臺灣主體性的民主文化」, 『第四屆臺灣文化國際學術研討會論文集』(臺灣思想與臺灣主體性) 2005年。
- 印 順『妙雲集·佛在人間』, (臺北) 正聞出版社, 2000年。
- 于君方「聖嚴法師與當代漢傳佛教」, 『聖嚴研究』第一輯, (臺北) 法鼓文化, 2010年3月。
- 姚玉霜『臺灣的都市信仰』, (臺北) 唐山出版社, 2011年。
- 鄭志明『臺灣當代新興佛教—禪教篇』, (嘉義) 南華管理學院, 1998年。

The Traditional Religious Thoughts (Confucianism, Buddhism and Taoism) and Contemporary Taiwan Society

Park, Young-hwan
Dongguk University

Although Korea and Taiwan both experienced similar historical processes such as national civil war, domination by Japan, anti-communist polices, pro-American rules, dictatorships, democracies, etc. and been the members of Newly Industrial Economics, there are still a lot of differences between two countries such as the relatively strong Japanolatry sentiment, the economic system of giving priority to minor enterprises and the rather prevailing Buddhist and Taoist folk culture , etc. in Taiwan society.

The features of Taiwan society has been discussed from the aspect of the traditional religious thought and where the spiritual strength of Taiwan people on the island with a population of 2.3 million came from has also been cogitated in this paper. The conclusion has been made as following. Taiwan is a society dominated by Taoism but fusing Confucianism and

Buddhism, a utilitarian society valuing pragmatism, a society with religious belief as its focal point, a society with people of soft characteristics. The factors are totally different from the conditions in Korea. Korea is a Confucian society dominated by traditional values, a formalistic society seeking personal status, a society dominated by the moral order, a society with people of strong characteristics. The author believes that the traditional religious thoughts (Confucianism, Buddhism and Taoism) have greatly impacted the contemporary Taiwan society's ideology.

Key Word

臺灣社會(Taiwan Society), 儒佛道(Confucianism, Buddhism and Taoism), 包容性(Catholicity), 功利性(Utilitarianism), 利他性(Altruism)

✎ 투고일자 2012.11.12 | 심사일자 2012.12.5 | 게재확정일자 2012.12.13

정토 왕생과 보살행 오념문

주명철
동방대학원대학교 교수

- I. 들어가는 말
- II. 정토 왕생의 원리
- III. 정토 왕생의 주체
- IV. 정토 왕생과 보살도
 - 1. 일심과 오념문
 - 2. 오념문
 - 1) 예배문
 - 2) 찬탄문
 - 3) 작원문-사마타
 - 4) 관찰문-위빠사나
 - 5) 회향문
- V. 나가는 말