

# 儒釋衝突與調和

—— 跨文化交流中的臺灣與韓國漢傳佛教\*

朴永煥\*\*

## 目 录

- 一、序論
- 二、16世紀末：三教合一與攻乎異端
- 三、明清時期：儒宗釋輔與邊緣佛教
- 四、日據時期：反傳統意識與佛教近代化
- 五、1945年後：多元化與一元化
- 六、結論

## 一、序論

自二十幾年前，我首次到臺灣留學以來，就一直思考一個問題：韓國與臺灣的文化差異。具體說來，臺灣佛道何以興盛？韓國與臺灣社會的儒家價值觀為何不同？此與韓國社會的排他性以及臺灣社會的包容性到底有無關係？這些小宏觀的問題不時地浮現在我的腦海裏。從這些實際情況出發，這兩年我試圖探討我思考的問題。2011年5月14日，由臺灣宗教學會主辦，在中央研究院舉行的中華民國建國100周年紀念『建國百年宗教回顧與展望國際學術研討會』上我發表了自己比較粗淺的見解：“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”；2012年8月，由韓國中國學會主辦，在韓國延世大學舉行的“第32次中國學國際學術

\* 이 논문은 2013年10月25日~26日 양일간, 臺灣政治大學과 法鼓山에서 공동 개최한 「漢傳佛教의 跨文化交流」國際研討會에서 발표한 논문을 수정 보완한 것임을 밝힌다.

\*\* 東國大學校 (서울캠퍼스) 中語中文學科教授·E-mail: dgpio@hotmail.co.kr

大會”上，發表小作“儒佛道宗教思想與當代臺灣社會”。

本論文在既有研究的基礎上，進一步討論臺灣與韓國漢傳佛教差距甚大的原因，這是非常有趣、同時又是非常重要的一個課題。在此從四個層面考證，包括從儒釋衝突與調和角度分析臺灣佛教與韓國漢傳佛教的發展過程，臺灣漢傳佛教的興盛原因究竟為何，同時考證韓國漢傳佛教的發展歷程：其一、通過16世紀末臺灣文化的淵藪之一——福建閩地文化的記錄，分析朝鮮士大夫與明朝官員宗教觀的差異，體認明朝官員所持有的儒佛道融合的包容性宗教觀，而朝鮮官員持有的獨尊儒術、攻乎異端的排斥性宗教觀；其二、明末清朝臺灣地區基於三教合一的基礎上，還是保持儒宗釋輔的價值觀，但是朝鮮王朝從朝鮮初期到末期一直保持程朱理學價值觀，除了理學之外，一向延續排斥異己的觀點；其三、在日據時期臺灣佛教界出現了反傳統意識，不僅奠定了婦女的自主地位，同時隨著反傳統意識的提高與傳統階級觀念的式微，佛教的地位隨之提高，儒生與僧侶之間距離縮小了；日據時期韓國佛教界也出現了建立新式教育機構等韓國佛教近代化的趨勢。然而這時期韓國佛教基本上依靠於日本佛教，圖謀韓國佛教的中興與發展。這些依賴性越來越深，出現了反民族、親日的“教務院”的主流勢力與強調民族、自主的“總務院”在野勢力之間的對立與糾葛。其四、由於臺灣文化以及學術思想的多元化，極保守的性理學價值觀與傳統逐漸微弱，由此才能騰出一個空間讓現代化的臺灣佛教發展於當代；然而韓國基於儒家的大一統觀念，朝鮮時代開始的一元化體系佛教體制與思路一直延續下來，反而導致了不利于佛教發展的現象。可以說，這種一元化體系對韓國佛教的整體發展負面因素較多，同時不太適合當今多元化時代的發展訴求。至於多元化與一元化，這不只是一個非常有趣的現象，更是臺灣社會的最大優點，同時亦是韓國社會的最大弱點。

## 二、16世紀末：三教合一與攻乎異端

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。」<sup>1)</sup>臺灣人主要是閩粵地區的漢人，閩人住于近海之處，他們來自于漳州、泉州；粵人住在山陬，主要來自于潮州。雖然都是漢人，但生活環境不同，而且風俗習慣亦異。同時，如果我們要了解臺灣文化的背景，就首先要了解閩粵地區的文化特色。

十六世紀末的朝鮮人魯認在《錦溪日記》裏比較客觀地敘述了中國閩地當時的風俗和社會情況<sup>2)</sup>。尤其是對漳州、泉州、福州城昇平和繁榮的描寫非常詳盡。通過該日記亦能了解當時朝鮮與明朝的學術思想、宗教觀、歷史意識、禮儀制度、冠婚喪制及明代士大夫與朝鮮文人之間的交流情況等，具有一定的學術價值<sup>3)</sup>。

在此，不妨通過《錦溪日記》裏面的記錄來了解一番臺灣文化的淵藪之一以及16世紀末閩地區的學術思想與宗教觀念。另外，也可以了解當時明朝士大夫的佛教觀及其與之後臺灣社會的連貫性，同時還可以了解朝鮮士大夫與明朝官員宗教觀的異同。

將儒學（性理學）作為最高統治理念的朝鮮王朝，建國之後一直推行排佛、抑佛政策。這種崇儒排佛的基調愈演愈烈，到了朝鮮中期以後，程朱理學思想與理念基本上代替了所有宗教理念。而當時的中國則是完全不同的景象。身為朝鮮中期士大夫的魯認，親眼目睹了明朝福建地區之儒、佛、道的融會情況后，感到

1) 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。

2) 魯認（1566-1622），字公識，號錦溪。朝鮮明宗二十一年（1566年）出生於全羅道羅州荷衣里。宣祖十五年（1582）進士及第，同十八年任冰庫別提。一五九二年朝鮮發生壬辰倭亂，魯認受父親之命，以都元帥權慄參畫，屢建奇功。一五九七年六月在全羅道南源戰鬥中魯認被俘獲押送到日本，之後他在薩摩州的島津義弘度過了十八個月的俘虜生活。在中國福建官員林震毓、陳屏山、李元澄等人的協助下，一五九九年三月十七日魯認潛身逃海，十一日後到達福建浯縣（可能現在的金門島）。又經過漳州、興化到福州，在福州生活了三個多月後，再經杭州、山東到北京，一五九九年十二月終於回到朝鮮。當時魯認堅持每天寫日記，取名為《錦溪日記》。參見于羅州牧鄉土文化研究會編《錦溪日記：寶物第311號》，羅州牧鄉土文化研究會出版（光州，1999年）。

3) 現存《錦溪日記》載有從1599年2月22日至同年6月27日4個多月的記錄：記載了他日本俘虜生活的開始以及潛身逃海的全部過程，包括到漳州、泉州、興化、福州等地的風俗世情以及武夷書院裏學習的明朝秀才們的情況。

異常驚訝。根據5月3日的《錦溪日記》記錄：

晴。有一老僧，自外入來司中。楊坐營卽出揖罷，分椅東西，待之極尊。言必稱和尚，而請茶三椀。我怪而問之，乃烏石山正覺庵老僧。又問曰：“休糧道師耶”。衙客曰：“豈能休糧，但巧鑄佛像者也”。蓋中國待僧之俗如是矣。

魯認看到楊坐營等衙門官吏一見到老僧就出來作揖，並分椅東西，給他賜坐，待之極尊。看到明朝有如此尊崇對待和尚的習俗，魯認覺得非常納悶和不滿，因此他第二天直接找楊坐營詢問理由。如5月4日的記錄：

兩。楊坐營出坐中堂，與衙客話。我持筆硯進拜而書示曰：“昨日老僧，如何道僧耶？”坐營亦以筆示之曰：“雖非道僧，乃吾素善，爾何以問耶？”我示曰：“雖素相善，若非道僧，不過惑誣之輩。堂堂大丈夫，必困辱而奴之者也，何必待之以禮乎？”坐營曰：“貴國亦無此輩乎？”答曰：“蓋此輩，足下之所同有。”

於此，我們可以了解到朝鮮與明朝宗教思想政策的不同之處。明朝在宗教思想方面基本上持有三教融合、兼容並包的態度，而朝鮮王朝在崇儒排佛的國策上，僅承認朱子學，其他佛、道一律禁止，甚至連陽明學也屬於排斥的對象。我們在這裡還可以看出魯認對佛教的極端觀點：他不僅把一般僧人看成“惑誣之輩”，而且還把他們看作是“困辱而奴之”的對象，認為對這些和尚不應該以禮待之。緊接著他舉朝鮮的例子來具體說明：

然我國則不敢恣行城市，況着足衙門，對椅相坐乎。深山窮谷，或創大寺，或開斗室居之。而自稱道僧者，則長服松葉，不出洞口，只事面壁觀心，自稱教宗法主者，則能誦佛經說法教誨，僧徒雲集，遍遊名山。其餘俗僧，則本無定居。正月下山，丐乞於窮村僻巷。四月初一日，諸會本刹，三夏講經。而七月初一日，又下山丐乞郊野，十月初一日，僉會某寺，又講經三冬。然若遇豪健武士，遊冶騷人，則僧

徒恐懼伏地，而暫或不恭，則使奴僕結縛，網打終日。或讀書士子，要做工夫於蕭寺，則僧徒敬畏，朝夕之供，蔬菜滿盤。而郡縣士子臨場試聚居接，製述於學校，則太守使山僧輩供進山菜，朝夕饋餉。是以吾道堂堂，異端寥寥矣。（五月四日）

這裡非常詳細地說明了朝鮮士大夫的佛教觀以及朝鮮僧人的社會地位。“三夏講經”和“講經三冬”，各指的是佛僧的“夏安居”與“冬安居”。至於朝鮮士大夫把僧人與奴僕等同對待，甚至如有僧人對他們不恭，“則使奴僕結縛，網打終日”；如果僧人遇到游冶詩人，則馬上恐懼伏地，這些記錄可謂淋漓盡致地表現了當時僧人的悲慘命運。由此，我們可以了解到朝鮮朝嚴重的崇儒抑佛之狀況。這主要是因為朝鮮士大夫追隨“堂堂的吾道”，而把佛教看作了排斥的對象。除了自己的儒教（朱子學）之外，其它的都被看成了“異端”。由此，魯認進一步批評作為禮儀之根本的明朝對佛教如此之寬容：

中古有一道僧，挺出京山，其名寶祐，能文章通佛經，畿民多惑焉。儒林抗章九重，明其罪狀，充軍於濟州絕島，知府日日酷杖，旬日之內即死。故自此異端之徒，摧挫自戢，而億萬蒼生，只遊於名教五倫中矣。夫何中國，以聖人之淵藪，禮義之根本，異端之盛至此，而寺塔崢嶸於城市，而緇衣橫行於各衙耶。坐營曰，自梁武而後，弊痼已久。宋賢諸儒及我朝碩儒，雖極嚴治排斥，但風俗忠厚，只以虛文應接而已，豈可尊信那輩耶？且那輩雖有，何傷吾道哉。貴國之風若然，儒釋懸殊嚴明，文獻之稱，果有所自來矣。（五月四日）

魯認所謂的寶祐，應該是普雨(1509~1565)，朝鮮中期明宗時期的著名和尚。明宗年幼時是由文定王后來垂簾聽政，在文定王后的支持下，普雨積極推動恢復了已經失去的禪、教兩個宗派，同時主張禪教一致與儒佛調和。然而朝鮮王朝的儒生們激烈反對佛教恢復政策。1565年文定王后去世，普雨的這些恢復措施遇到挫折，最後他被貶到濟州島，在那裏被杖死。之後不僅廢除了剛恢復不久的禪、教兩宗制度，而且在朝鮮禪、教的宗派名稱永遠

消失了<sup>4)</sup>。由此可知16世紀中葉朝鮮朝排佛政策的森嚴程度。當時被稱為海東賢人的李栗谷，年輕時曾在金剛山研習佛教禪宗，但是他也在《論妖僧普雨疏》中，積極主張賜罪處罰普雨。

因此可知魯認等朝鮮士大夫在宗教思想方面片面性極強，他們不僅把佛教看作要打敗的對象，而且還將法師們看作應消滅的異端之徒。他們只承認儒教的“名教五倫”。《中韓宗教思想比較研究》一書說：

從朱子學同古漢學、陽明學等各種學派的關係來看，中韓兩國的朱子學有明顯差異。1175年朱熹在江西鵝湖與陸九淵進行辯論時，朱熹請自己的論敵陸九淵到書院給自己學生講學等……朱子學與陸王兩派的倫理思想相互補充，構成了中國倫理學思想的總體。與此相反，韓國朱子學在“破邪顯正”的旗幟下，把陽明學等其他各種學派均視為“異端”、“邪教”，對他們實行殘酷鎮壓。因而，朝鮮古漢學、陽明學等各種學派，由於受到正統朱子學派的排斥和鎮壓，未能得到充分的發展<sup>5)</sup>。

的確如此。連儒家學派之間互不承認，那他們對佛教的態度可想而知。佛教重視人類心靈的進步和覺悟，但朝鮮士大夫在認知佛教時撇開了佛教思想具體的優點和長處，不僅對佛教所固有的哲學與智慧視而不見，同時亦把傑出的佛教大師們對社會的貢獻和智慧一概否定。雖然儒佛兩家在思想方面有互補的關係，但儒士們孤立片面地過分強調了佛教對社會的副作用。

與此相反，16世紀末閩地官員楊坐營認為，宋明諸儒雖極力嚴治排斥佛教，但由於當地“風俗忠厚”，所以“虛文應接僧人”也無妨。這裡可以看出閩地官員比較重視當地（的）風俗習慣。然而朝鮮士大夫魯認極力批評“中國，以聖人之淵藪，禮義

4) “普雨(1509~1565)”是朝鮮中期明宗時期的僧侶。明宗時期恢復了禪教兩宗制和僧科制度，因此短短的兩年期間選拔出4,000僧侶，又實施度牒制等，同時指定300家寺院為國家公認的寺廟加以保護。由於15年左右的佛教恢復政策，朝鮮佛教呈現一時復興的跡象。但是支持普雨的文定王后去世之後，他就被貶到了濟州島，最後被杖刑而死。金敬執，《역사로 읽는 한국불교》，정우서적(서울, 2008년), 218-222쪽。

5) 金京振《中韓宗教思想比較研究》，中央民族大學出版社，（北京，2010），頁97。

之根本”，但却“異端之盛至此”，透露出了極端的封閉性、保守性、片面性。閩地亦為朱熹理學的搖籃，而當地的官員卻擁有“那輩雖有，何傷吾道”的寬廣視野和開闊胸襟，持有如此兼容並包、視野開闊的態度，其實也是一種自信力的體現。筆者認為，閩地這些儒佛調和、融會思想特徵與宗教觀直接或間接影響到以漳州、泉州人為主的臺灣本土文化<sup>6)</sup>。由此形成了臺灣人兼容並包、雜糅融合的宗教觀和重視實用的生活觀。此與明朝閩地民風是有直接關係的。這些儒佛融合的觀念與朝鮮士大夫獨尊儒教（朱子）有明顯的對比。

### 三、明清時期：儒宗釋輔與邊緣佛教

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為主體的地區。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<sup>7)</sup>。並將赤崁地方稱爲東都明京，改熱蘭遮爲安平鎮，亦在台南建立孔廟<sup>8)</sup>，推動教育，培育人才。由於科舉考試的實施，進一步完善了文官考試制度，爲臺灣士人努力向學、奮鬥上進提供了良好的環境。由此臺灣教化大備，人文蔚起<sup>9)</sup>。臺灣也迅速漢化，漢人社會全面移植。

然而明鄭對佛教亦大力支持，對佛教頗有助長之功。鄭成功的好友隱元禪師是

6) 《重修臺灣縣誌》卷6（祠宇志）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。”（臺北：臺灣銀行經濟研究室，頁179-180，1961年）這不僅反映出漳州與泉州移民者都崇奉保生大帝，而且荷蘭統治臺灣時已經建廟。對此黃俊傑在《臺灣意識與臺灣文化》中說，這種不同祖籍所形成的祭祀圈，正是臺灣漢人社會的一大特徵，人類學家認爲這種現象頗具其臺灣的獨特性。

7) 連橫《臺灣通史·職官志》（國立編譯館中華叢書，1985），頁136-137。

8) 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》，臺灣大學出版中心，（臺北，2005），頁23。

9) 參見江燦騰，陳正茂《新臺灣史》，東大圖書公司（臺北，2008），頁41。

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。”<sup>10)</sup> 元公指的是隱元禪師。“釋輔儒宗”四個字，可謂明鄭時期宗教政策的準確概括。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。”<sup>11)</sup>又云：“僧道度牒：僧每名二兩，道士五兩，年徵二百兩。”<sup>12)</sup>由此可知，臺灣佛教來自于福建黃蘗山；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<sup>13)</sup>。

雖然“以佛為輔”，但是當時臺灣佛教不完全是教團性質的佛教組織。臺灣寺院當時還沒有建立戒壇，佛教僧侶也絕大多數未受戒律。加上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的一些神明），因此這時期臺灣佛教寺院是雜糅佛教、道教、儒教和民間信仰于一體的性質。根據今人的研究，觀世音信仰一直是明末以來臺灣佛教信仰的重要內容之一。這些佛教寺廟大部分屬傳統佛教系統的臨濟宗、曹洞宗和黃蘗宗。但這時期的寺廟並不是完全意義上的佛教寺院，實際上是一種帶有民間信仰因素的場所<sup>14)</sup>。

清朝初期，為了政權的鞏固，康熙皇帝大力提倡福建朱子學的復興運動。當代學者認為：朱子學入臺主要是通過教育，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<sup>15)</sup>。另外，由於歷朝科舉考試多以儒教經書作為考察重點，古代經書自然就成為必讀的不可或缺之書，功利上也使儒教受到重視。盡管如此，當時的臺灣卻不像朝鮮王朝那樣是朱子學的一統天下。清朝時期臺灣佛教的社會弘法功能比較微弱，清僧在臺灣的社會地位除了個別例外，整體來講其實是不高的。然而康熙皇帝等清朝

10) 引自連橫《臺灣通史·外交志》，頁382。

11) 《臺灣通史·宗教志》，頁551。

12) 《臺灣通史·關征志》，頁469。

13) 朴永煥〈儒佛道宗教思想與當代臺灣社會〉，《佛教學研究》第33號（서울，2012），236 頁。

14) 吳敏霞《日據時期的臺灣佛教》，太平慈光寺印行，（臺中，2007），頁4-5。

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

統治者爲了政治上的考量而支持佛教，並高度關懷佛教聖地<sup>16</sup>。清朝朝廷這些扶植佛教的多元措施，與朝鮮王朝把佛教看作排斥異己的舉動形成了鮮明的對比。

另外，關於臺灣宗教與思想方面，一個值得思考的問題是：明鄭時期的臺灣，傳統保守的儒教觀念沒有根深蒂固，這主要是兩個方面的原因：其一、將傳統保守的儒家思想還沒時間植根於臺灣社會裏，也就是說當時剛剛開始接受而已。另外，因爲明鄭臺灣儒學主要繼承了明末經世致用的實學傳統，南明亡國的慘痛歷史更是加深此實學精神的原因。陳昭瑛曾說：“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爲本，因此重經學傳統甚於理學。”<sup>17</sup>因此沒有出現像朝鮮那樣的誰壓到誰的現象。

由此，臺灣祭祀的神明幾乎各分屬於儒教、佛教、道教、齋教等，然而它們之間互相影響，形成了一種雜糅、包容的特點。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<sup>18</sup>。

在民間的宗教觀念上佛教還是佔有比較重要的地位。從“祀先不如祀神”中，可知當時臺灣老百姓對祭祖與祭神的重視程度不同；另外菩薩的位置在堂中央，祖先的位置在堂之左右，這亦意味著百姓對佛道神明（包括民間神明）重要性的體認，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和對佛教菩薩的依賴。此與朝鮮的情況可謂大相逕庭，在朝鮮時代，把佛道神明和儒家供奉的祖先並列於祠堂之中，這是根本不可能的，也是完全想象不到的事情。

16) 浙江普陀山對臺灣觀音信仰影響很大。當時康熙皇帝爲了政治功能考量，敕賜普陀山普濟禪寺大量的重建經費，並贈送許多珍貴佛教器物，還親撰多篇禮贊文等。參見江燦騰，《臺灣佛教史》，五南，（臺北），頁26-27。

17) 陳昭瑛《臺灣與傳統文化》，臺灣大學出版中心，（臺北，2005年）頁5。

18) 陳文達，《臺灣縣誌》，臺灣銀行經濟研究室，《臺灣文獻叢刊》第103種，（臺北，1961年），頁57-58。

將性理學作為自己護身符的朝鮮王朝與士大夫積極推行排佛與廢佛政策。太祖時全國只留下242座寺廟，其他全部被廢除。根據金煥泰教授的分析：太宗朝開始正式鉗制佛教，至太宗七年，將十一個佛教宗派合併為七個宗派<sup>19)</sup>，原來寺院所有的田地和奴婢歸屬於國家，嚴格實施度牒制；到了世宗六年（1424年），無視各個宗派思想與理念的差異，把七個宗派合併為禪、教兩個宗派<sup>20)</sup>，然後禪、教兩個宗派各承認18個寺院。其他寺院都廢除了，原來屬於寺院的衆多田地都強制歸屬於國家。到1461年世祖朝時，雖然一時設置了“刊經都監”，但是至成宗重新確認了儒教統治理念，並於1471年廢掉了“刊經都監”。

成宗反佛意識非常強烈：一方面完成並施行了被譽為“國家的立國磐石”的《經國大典》，充分體現出儒教理念，同時頒布了許多限制僧侶寺院的法規：“都城街路，僧徒乘馬橫行，甚不可。自今兩宗判事、老病者外，僧人騎馬一禁。”<sup>21)</sup>違犯禁止在都城裏騎馬的，被罰六十杖；如果儒生與婦女去寺廟，各罰一百杖；如有將私人奴婢和田地捐給寺院者，先把他論罪后，奴婢和田地強制歸屬於國家。另一方面，禁止所有寺院的創建，連舊地重創也不允許。而且亦禁止太祖以來一直延續下來的國王誕日祝壽齋<sup>22)</sup>。又以節約費用、男女之間傷風敗俗的理由，“四月八日閭里街路懸燈者一禁，若民家及寺社則勿禁。”<sup>23)</sup>又從《成宗實錄》記載的“僧徒本非正道，而閭閻又非其所，何以肆行乎？”<sup>24)</sup>內容中可以了解到成宗的佛教觀。通過一件事

19) 當時佛教十一個宗派有曹溪宗、天台疏字宗、法事宗、摠持宗、南山宗、華嚴宗、慈恩宗、始興宗、道門宗、中道宗、神印宗等。至太宗七年，將十一個宗派合併為七個宗派：把天台疏字宗與法事宗合併為“天台宗”；把摠持宗與南山宗合併為“摠南宗”；把華嚴宗與道門宗合併為“華嚴宗”；把中道宗與神印宗合併為“中神宗”等。因此有“曹溪宗”、“天台宗”、“摠南宗”、“華嚴宗”、“慈恩宗”、“始興宗”、“中神宗”等七個宗派。金煥泰《韓國佛教史》，경서원（首爾，2008年），頁448-453。

20) 因此將“曹溪宗”、“天台宗”、“摠南宗”合併為“禪宗”；同樣又將“華嚴宗”、“慈恩宗”、“始興宗”、“中神宗”合併為“教宗”。金煥泰《韓國佛教史》，경서원（首爾，2008年），頁448-453。

21) 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》卷56，成宗6年(1475乙未/明成化11年)6月22日(己亥)

22) 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》卷87，成宗8年(1477丁酉/明成化13年)12月4日(丁酉)

23) 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》卷91，成宗9年(1478戊戌/明成化14年)4月5日(丙申)

24) 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》卷200：“儒生婦女上寺之禁，著在令甲；尼社亦寺耳，寡婦與尼昵交，或有醜聲，請痛禁之。”……李均曰：“世宗朝，僧人欲見父母者，必變緇服，着草笠而後入城

情，可以知道成宗的關佛程度：成宗20年(1489)廢除都城的比丘尼寺院時，由於母親仁粹大妃的保護，並造佛送於“淨業院”，成宗也不得不留下“淨業院”。然而成均館的儒生們竟然大膽地燒掉了仁粹大妃造的佛像：

仁粹王大妃嘗造佛送于淨業院，儒生李驥等取其佛像而焚之。司成李文興欲罰其儒生，司成金碑曰：‘儒生關佛，有何不可？’大妃聞之，轉啓欲鞠問李驥等。上辭曰：‘此事雖自外而聞，若推鞠儒生，則臺諫必言之。況自內間聞之而命推儒生，非人君之政也。’大妃不能強之<sup>25)</sup>。

從‘儒生關佛，有何不可？’中可以了解到朝鮮士大夫們的宗教觀。憤怒的仁粹大妃要求處罰儒生們，但是成宗不僅沒有處罰他們，反而嚴格地區分內外之事，拒絕了母親的要求。可見，雖然儒生冒犯了大妃，但成宗認為儒生關佛行為比孝道更重要，這裡充分體現出了其儒教治國的理念。

《中宗實錄》中也有類似的觀點：“臣等謂人君立法之本，在於正心術，正心之要非一，而其實莫急於斥異端衛吾道而已。知異端之害吾道，而斥之不嚴，則反以害吾心，古人所戒，發於政害於心者此也。”<sup>26)</sup>人君立法之根本在於“正心”，為了保持“正心”，誠宜“斥異端衛吾道”，應當嚴格地排斥佛教，不然“害吾道”、“害吾心”。

雖然成宗實行斥佛政策，但是形式上還存在禪、教兩宗制度與僧科制度。然而到成宗的長子燕山君(1476-1506)時期這些制度基本上變為有名無實的狀態。至中宗(1488-1544)時完全廢除了有名無實的僧科制度，接著禪、教兩宗的名稱也消失了。因此朝鮮中期以後韓國佛教連宗派的名稱也被剝奪，只作為無名宗派的山僧身份延續下去<sup>27)</sup>。可見，在朝鮮士大夫們看來，佛教是與儒教不共戴天的異端，儒家的這種觀念一直延續到朝鮮末期。

中，今則或為商販，肆行閭閻，大不可。”上曰：“僧徒本非正道，而閭閻又非其所，何以肆行乎？禁入城市，已有其法，但憲府不舉行耳。承旨其以此意，傳于憲府。”成宗18年(1487年)丁未/明成化23年)2月3日(癸酉)條。

25) 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》卷228，成宗20年(1489己酉/明弘治2年)5月11日(戊辰)條。

26) 《朝鮮王朝實錄·中宗實錄》卷10，中宗4年(1509己巳/明正德4年)11月15日(癸酉)條。

27) 金煥泰《韓國佛教史》，경서원 (서울, 2008년), 450-451쪽。

一八七六年四月，以金綺秀為代表的朝鮮修信使一行訪問日本。當時他與日本政府文部大丞九鬼隆一相談時介紹朝鮮的學問說：“我們國家五百年以來只知朱子學。如有反對朱子學的，把他們定為亂賊而誅殺。考科舉時，如有引用佛氏或老子的言論，亦將他們驅逐到遠處。國法非常嚴厲，不管上下貴賤，都追求朱子。”<sup>28)</sup>一八七六年是日本明治維新以後全國“文明開化”思潮風靡的時期，但是朝鮮仍在追求朱子學和小中華思想。可見，朝鮮中期以後只承認朱子學，如果反對朱子學，則會被定為亂賊而誅殺的對象。此外一切宗教思想皆為異端，成為排斥的對象，在這些社會環境之下，根本談不上多元化與包容性。

#### 四、日據時期：反傳統意識與佛教近代化

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，從而于20、30年代，推動了臺灣的新文化運動。另外還有長達五十年的日本殖民統治等因素<sup>29)</sup>，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。根據今人的考證，被異族殖民統治的經歷使日據時期的臺灣儒學大體而言以南明實學為依歸，而與福建朱子學逐漸疏遠<sup>30)</sup>。這實際上說明了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”的義理思想和宋明理學“存天理、滅人欲”禁欲主張的強烈批判與排斥。可見，台灣新文化運動與被異族殖民統治的因素亦對傳統理學的褪色和衰頹有積極的影響。

與此相應，有些儒學家積極地主張呼籲男女平等觀念和傳統儒學的革新，並強調與時俱進的儒學。例如二十年代臺灣的知識分子代表王敏川，是二十年代“新民會”、“啟發會”時代與蔣渭水、蔡慧如一樣積極的啟蒙運動家，他把自己的儒學信仰

28) 姜在彦《선비의 나라, 한국유학 2000년》，韓吉社(서울, 2003년)364쪽.

29) 陳昭瑛云：“1937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。

30) 參見陳昭瑛《臺灣與傳統文化》，頁87。

安置于他的啓蒙與解放事業中。王敏川不僅積極尋找儒學的現代意義，而且同時也極力闡發儒學“適應時代”的部分，並對其“不適應時代”的部分提出許多革新之道。更難能可貴的是，在那個年代他還是一位難得的女性主義者。他的這些思想本於儒家和馬克思主義的平等觀念<sup>31)</sup>。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。

稍後的徐復觀也提出具有進步性的主張和解釋：其一、他雖然是儒學者，但是他不僅將儒釋道三家思想一視同仁，而且還肯定儒釋道思想對環保議題的貢獻：“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。”<sup>32)</sup>徐復觀早在1972年6月召開於斯德哥爾摩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。”<sup>33)</sup>另外，徐復觀在兩性方面上也提出柔和的見解：他認為“男女平等的精神，必為孔子所印可。”<sup>34)</sup>針對《陽貨篇》的“唯女子與小人為難養也”，他認為“是指在政治上憑藉‘雨露之恩’、‘逢迎之術’而進入政治核心裡的女子與小人的。……指破了兩千年專制中的外戚宦官之禍。”<sup>35)</sup>

這完全不同於傳統性理學排己的傳統和“君君臣臣父父子子”、“不孝有三，無後為大”、“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階層意識、男尊女卑等傳統儒教觀念沒有那麼深入地扎根于臺灣社會。

由於對儒學的現代轉化著力最多的王敏川和徐復觀等的努力，臺灣漢人社會上極保守的傳統儒家觀念的沒有根深蒂固，較之清朝時期有較大的更新，這些因素積極推動了臺灣社會的變革，同時也促進了佛教的發展。其可大體歸納為兩個方面：

31) 《臺灣與傳統文化》，頁233-237。

32) 〈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》，頁418

33) 《徐復觀雜文二：看世局》，時報出版公司，（臺北：1980年），頁13。

34) 〈中國古代婦女的地位問題〉，《徐復觀雜文三：記所思》，頁398。

35) 〈面對時代淺談孔子思想〉，《華僑日報》，1976年11月7-23日

其一為強調兩性平等，促進女性地位的提高。這直接挑戰了過去壟斷、支配社會的男性權力，逐漸演變為女權高漲與社會活動力增強，此乃當代臺灣佛教空前發展的關鍵軟實力，即為比丘尼迅速崛起打下了基礎<sup>36)</sup>。這主要是因為近代社會的進步變遷，臺灣婦女受教育程度的提高，婦女知識水平也不斷提升。因此婦女行動的自由度、自主意識得到加強。所以有些佛教界新女性赴日本留學佛教高等學府，回國後積極參與或幫助佛教界對抗臺灣本地傳統儒生的攻擊，這些臺灣婦女後來成為臺灣佛教發展的核心力量。

其二為臺灣在接受日本殖民統治之後，由於社會經濟以及教育制度的改變，加上上述的有些儒學家本身的變化等因素，這些傳統理學觀念的式微自然而然影響到其原有的階層意識衰退。隨著反傳統意識的提高與儒教“正名”意識式微，為佛教的發展騰出了一定的空間，直接促進了佛教地位的上升，由此拉進儒與佛之間的距離<sup>37)</sup>，因此臺灣儒佛二教的關係上，出現了程朱理學衰退的同時佛教因素突出的現象。江燦騰說：

彼等（舊式儒生）在日據以前，所強烈認同的主流意識—程朱德禮教觀和調佛思想—由於時代變異，使其在日據異族的統治下，已實質上失去在傳統儒生功名之路上所分享的政治權力，因此要靠掌握權力來直接禁毀或壓制佛教的異端言論及破戒行為，已成現實上的不可能之行為。……因而也完全忽略了當時臺灣社會新崛起的佛教勢力和新發展的兩性關係<sup>38)</sup>。

36) 當然清朝限定的女性40歲以上才可以出家的規定不再具有法律效力。過去不能隨意參與宗教以及社會活動，但是現在女性隨時出入宗教道場也不會被視為違法之舉。對後來的比丘尼的發展，我認為更重要的要素是齋姑。1895年以來，臺灣宗教自由的擴大，日本式佛教的影響，在清代被視為邪教的齋教，不再有法律的歧視規定。所以原先的齋姑逐漸轉而皈依日益增多的僧侶或一般的女信徒。後來她們成為信仰佛教中的一股中堅力量。參見江燦騰《臺灣當代佛教》，南天書局出版，頁54。

37) 江燦騰云：“儒生和僧侶之間的原有階層差距，由於儒生為居優勢的求取功名之途已絕（改由日人壟斷），故兩者之差距就有逐漸拉近的可能，甚至會出現僧升儒降的情形。”參見江燦騰，《臺灣近代佛教的變革與反思》，東大圖書公司，（臺北，2003年），頁63。

38) 參見江燦騰，《臺灣近代佛教的變革與反思》，頁116。

儒生爲了主導社會影響力以及確保既得的社會地位，有意引起了儒佛之爭。其中較爲典型的乃林德林的“中教事件”。何謂“中教事件”？這是一件牽涉到林德林被指通奸嫌疑的案件。於是以彰化“崇文社”儒生社群爲中心，開始動員同志在各報刊上撰文和投書，展開對“新僧”林德林的嚴厲圍攻。對此，江燦騰說得非常清楚：“這其中還關係到當時臺灣地區的儒釋知識社群，在日據之後，因身處異族殖民統治的困頓環境下，不得不重視如何與新興的異質（佛教）社群，互爭社會文化資源的擁有，或由誰主導社會影響力的現實問題。”<sup>39)</sup>“於是從根本上展開對傳統儒教排佛論思想源流的歷史清算，使雙方對立的批評行爲，延續了數年才告平息。”<sup>40)</sup>可見，這不是如同過去那樣傳統儒教的排佛思想或一般儒釋衝突的觀念之延續，而是在傳統保守的程朱理學觀念的式微下，佛教地位的上升拉進了儒與佛之間距離的時代環境之下產生出來的。

總之，日據時期的臺灣佛教界出現了非常重要的兩個特徵：其一為奠定了婦女的自主地位<sup>41)</sup>。這是一個非常關鍵的問題。當今臺灣佛教的力量很大程度上依靠于比丘尼僧團。其二為反傳統意識的提高與傳統階級觀念的式微，提高了佛教的地位，重新出現了傳統儒釋衝突問題，然而儒生與僧侶之間距離縮小，甚至於出現顛倒的現象。由於這些因素，近現代臺灣佛教貢獻于臺灣社會的健康發展的同時，也為未來臺灣佛教的優良傳統之“僧俗平等”和“居士佛教”的發展方面起了鋪路作用。

韓國佛教近代化：韓國學術界認爲從1895年開始到1905年是韓國近代佛教的黎明期<sup>42)</sup>。朝鮮王朝接受日本日蓮宗僧侶佐野前勵的建議，1895年3月29日解除了“僧徒入城舊禁”<sup>43)</sup>。這一措施不僅許可僧侶自由自在地到都城正式佈教，標誌著朝

39) 《臺灣近代佛教的變革與反思》，頁105。

40) 《臺灣近代佛教的變革與反思》，頁105。

41) 从臺灣近現代佛教史來看，這是第一次女性開放時期；第二次女性開放時期為1987年解嚴以後。

42) 對韓國佛教近代化的起點，有衆多說法：有人主張是1895年解除“僧徒入城舊禁”時期；有人認爲是1896年江華島守護條約締結的開港時期；有人認爲1902年設立元興寺，建立“寺社管理署”時期。金光植在《한국불교백년》主張從1895年開始到1905年是韓國近代佛教的黎明期。

鮮佛教被壓迫的歷史正式結束；而且在朝鮮佛教史上是一個近代化的象徵，同時此一舉動促成了朝鮮佛教向近代佛教的轉化。可以說是一個山林佛教向都市佛教的轉換。1902年大韓帝國時代，把佛教編制到國家管理體系以內，即爲了統轄全國13道的寺院，創建了首創元興寺，同時也建立“寺社管理署”來總管元興寺。根據1902年7月頒佈的“國內寺刹現行細則”<sup>44)</sup>36條規定，囊括了全國僧侶與寺刹管理方針和內容<sup>45)</sup>。運用了大法山（元興寺）和中法山制度（詳論於後）<sup>46)</sup>。由此進一步推進佛教走向近代化路綫。朝鮮時代完全拋棄佛教後，這是首次由國家來管理和公認佛教的措施。在這一點上具有一定的歷史意義。另外，1908年3月6日各道寺院的代表65人在元興寺開總會，設立圓宗總務院，總務院的大宗正任命爲李晦光。這是一個宗團設立目標的舉措。同時，當時佛教界推行近代化的措施而設立了教育機構：如1906年5月8日設立明進學校（現在的東國大學），此外在全國設立了帶有近代性的學校20餘處<sup>47)</sup>。在這些佛教大眾化的近代化措施當中，佛教界最大的問題不是朝鮮佛教的自主，而是依附于日本佛教圖謀中興與發展。這些依賴性越來越深，典型的例子爲“管理請願”<sup>48)</sup>，從而可推測出當時佛教界的民族意識程度；另外一個是李晦光爲了得到圓宗的公認，1910年10月6日簽訂了韓國圓宗與日本曹洞宗聯合的協定。由整個韓國佛教與日本一個宗派之間簽訂聯合的協議，這是一個非常不均衡的聯合舉動，同時亦是韓國佛教近代化過程當中最嚴重的恥辱。其不僅是忘卻了韓國佛教1600年傳統的行爲，同時還變成日後佛教界親日行爲的一個里程碑。雖然日本

43) 當時總理大臣金弘集、內務大臣朴泳孝向高宗奏。《朝鮮王朝實錄·高宗實錄》：“總理大臣金弘集、內務大臣朴泳孝奏：‘自今僧徒의 入城하는 舊禁을 弛함이 何如하을지?’允之。”（高宗32年3月29日）

44) 又稱爲“寺社管理細則（管理署寺刹令）”

45) 金光植《한국불교백년》，民族社，（서울，2000년），14-15쪽。

46) 但至1904年由於國家管理疏忽和佛教界的微弱，這些“寺社管理署”以及“元興寺”機關變成有名無實的機構。

47) 金光植《한국불교백년》，民族社，（서울，2000년），23-25쪽。

48) 就是韓國寺刹可以加入日本佛教寺院之末寺的制度。當時全國義兵崛起攻擊日本軍隊，有些義兵將寺刹爲根據地。因此出現了日本軍隊攻擊寺院的情況，同時也增加了駐于寺刹的機會。因此佛教界爲了保護自己寺院，進行了管理請願。根據今人的考證，日本帝國主義“寺刹令”宣佈之前，全國約120寺院進行了管理請願。這確實是一個反民族的行爲。金淳碩，《백년동안 한국불교에 어떤 일이 있었을까?》，雲住社，（서울，2009년），24쪽。

帝國主義統治的36年時間裏，間或有民族意識和對抗日帝的舉措，但是絕大多數佛教界的主流幾乎都走上反民族、親日的道路。

日治時期韓國佛教的發展前後共36年（1910-1945年）間，又可分為三個發展階段，具有不同的傳播特色。

第一階段，是從開始統治到1919年為止，主要以法令的制定來宰制韓國佛教界的時期。1911年6月3日日本總督府公佈“寺刹令”，接著7月8日公佈“寺刹令施行規則”8條。由此佛教界實施的所有重要政策與寺廟財產的處理都得到總督府的許可才可以執行。另外，根據“寺刹令，朝鮮佛教重新建立為30本寺體制（後來變成31本寺制度），30本寺住持的最後任命權由總督府來掌握<sup>49)</sup>。可見，總督府掌握了佛教界的人事權、財政權，寺院的財產幾乎歸屬於總督府等官方。對此，當時佛教界出現了贊同與反對的不同意見。贊同的幾乎都為30本寺的住持或者支持官方的知識人士等，乃當時佛教界的主流，他們積極贊同與支持“寺刹令”；反對的幾乎都為少數的在野知識人士，他們在佛教界的力量是非常有限的。又為了圖謀與外國傳教士諒解親和的名義，1915年8月公佈了“佈教規則”。這不僅是宰制基督教、神道、佛教的規則，而且是乃至於控制類似宗教包括民族宗教、新興宗教在內的非常廣泛的宗教法令<sup>50)</sup>。

第二階段是從1920年到1937年中日戰爭爆發之前為止。1919年三一運動之後，統治政策從武斷統治變為文化統治。為了懷柔人心，在宗教政策上實行了比較寬鬆的措施。由此許可言論出版的自由以及宗教財產的法人化、財團法人的設立。如1920年6月成立了強調民族、自主的“朝鮮佛教青年會”。1921年12月“朝鮮佛教青年會”當中，以少壯派為中心又成立了“佛教維新會”。“佛教維新會”不僅展開了廢除“寺刹令”的運動，同時主張所有佛教徒參與解決佛教界面臨的問題，並強調通過民主方式結集和收斂各個佛教徒的意見。因此設立了以“佛教維新會”與“朝鮮佛教青年會”為中心的“總務院”<sup>51)</sup>。對此，在總督府的指示之下，1922年5月26、27日，

49) 金淳碩, 《백년동안 한국불교에 어떤 일이 있었을까?》, 雲住社, (서울, 2009년), 58쪽.

50) 《불교와 국가권력, 갈등과 상생》, 조계종출판사, 223쪽.

51) 當時31本寺當中通度寺、海印寺等10個本寺參與並支持總務院。

成立以31本寺住持為中心的“朝鮮佛教教務院”來否定“總務院”的合法性<sup>52)</sup>。由此出現了民族勢力“總務院”和親日派“教務院”之間的糾葛與對立。然而在總督府等大力支持與擁護之下，標榜自主、民族的勢力不得不讓步，至1924年1月終於兩院統合設立為“朝鮮佛教中央教務院”，這是一個以親日派“教務院”為中心的機構。

第三階段，就是日本在韓國殖民的最後9年。從1937年中日戰爭爆發後，為了要配合官方之需總動員，總督府更需確立一元化的佛教管理體系，開始討論31本寺管理機構總本寺設立的構想。總本寺的名稱定為“朝鮮佛教禪教兩宗總本山覺皇寺（太古寺）”，位置在“朝鮮佛教教務院”內。總本寺太古寺1937年5月開始建築，1938年10月完工<sup>53)</sup>。總本寺正式認可之前，組織了“朝鮮佛教總本寺設立委員會”<sup>54)</sup>。1941年6月5日在太古寺召開31本寺住持會議，當時方漢巖被選為第一代宗正，月精寺住持李種郁被選為總務總長<sup>55)</sup>。這些總本寺-本寺-末寺的體制與宗正、總務總長的體制基本上延續到現在。只不過不同的是當時總督府的本寺住持的任免權和寺院財產權未還于佛教界而已。

日本總督府許可總本寺的主要目的，在於確立“皇道佛教”體制。由此有效、積極地配合戰時體制。所謂“皇道佛教”，就是實踐“尊皇護國”、“國利民福”等兩個目標。實際上是把佛教徒動員於戰時體制之內，將佛教界利用於人力動員和調撥物資的窗口。因此這個時期佛教界讚揚志願兵制、參與創氏改名，同時交付國防獻金等，韓國佛教完全喪失其自主性，直到戰爭結束，日本帝國退出韓半島為止。

另外，當時有“禪學院”，強調韓國佛教的傳統在於禪，標榜傳統的守護和繼承，其精神體現於“朝鮮佛教禪宗宗憲”。後來將“禪學院”改為財團法人“禪理參究院”，他們建立了與主流教務院不同的獨自組織、宗憲、宗法，意味著與殖民佛教的對決。1935年開始積極活動，他們為了守護韓國佛教傳統，主辦遺教法會等，同時為了宣揚禪學與戒律宗旨作出了不少的努力<sup>56)</sup>。

52) 金淳碩, 170 等。

53) 金淳碩, 132-140 等。所謂“總務院”就是現在首爾市鐘路區的曹溪寺大雄寶殿。

54) 金淳碩, 224 等。

55) 1939年5月總本寺的名稱定為太古寺。1940年11月，31本寺住持將“朝鮮佛教禪教兩宗”宗名改為“朝鮮佛教曹溪宗”。1941年4月23日改了寺刹令施行規則，補上去“總本寺”的規定。金淳碩, 225 等。

## 五、1945年后：多元化與一元化

基於傳統的大一統觀念，儒家一向強調“政治一元化”、“社會一元化”、“思想一元化”等。然而我認為臺灣文化本身不太適合這些一元化的條件。臺灣是一個多元族群的社會<sup>57)</sup>，自然而然創造出多元文化與風俗<sup>58)</sup>。連橫在『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。<sup>59)</sup>”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。在此連橫提出非常重要的概念，就是“臺灣文化的多元性”，強調對不同文化的尊重和理解。臺灣文化的特點確實在於此，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。

另外，在臺灣儒學獨尊的環境也不太理想。由於臺灣歷史上長期政治高壓的慘痛歷史經歷（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”、“生理團與生”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“經世之道”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之中，這是所謂的“庸俗化的儒學”。如“鑾堂”就是典型的例子，臺灣各地廟宇的籤詩中所見的儒家價值也頗為可觀<sup>60)</sup>。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，這也是傳統保守程朱理學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。臺灣之所以成為民主化的國

56) 金光植《한국불교백년》，民族社，（서울, 2000년），84-85쪽, 93-94쪽。

57) 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。

58) 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1650,佔73%，客家人約270萬左右，佔12%，外省人約294萬人，佔13%，原住民約45萬，佔2%。參見洪泉湖等著《臺灣的多元文化》，五南圖書有限公司，（臺北,2008），頁23。

59) 《臺灣通史》，頁558。

60) 黃俊傑，《臺灣意識與臺灣文化》，頁214。

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；正因為如此，台灣進一步發展民主化的前景是樂觀的。<sup>61)</sup>

在此，暫且不論儒家思想利或不於民主化問題，杭亭頓、魯洵認為，儒家的價值觀和傳統在臺灣社會中是比較微弱的，我亦基本上贊同他們的觀點。雖然儒家思想在臺灣有一定的影響力，但是有些傳統儒教的價值觀，被吸收於佛、道教的體系之中<sup>62)</sup>；然而他們所謂的“儒家的價值觀和傳統”的核心價值，嚴格地來說指的是程朱理學。也就是說排斥異己觀念較強的傳統性理學價值觀逐漸衰退，才能騰出一個空間讓民主化出現於台灣。同樣的道理，臺灣佛教的迅速發展，也基於極保守的性理學價值觀與傳統逐漸微弱，由此才能騰出一個空間讓現代化的臺灣佛教發展於當代。基本上贊同江燦騰教授的主張：

本土意識的興起，以及政治運動和社會運動的相繼展開，為各種在野勢力提供了更大的揮灑空間。臺灣傳統威權支配的統治形態，亦被形勢所迫而不得不退讓及推動改革和開放。多元價值觀的社會開始落實了。臺灣佛教的快速發展，也在這種情形下有了現實的可能。先是大百貨公司式的佛教道場在高屏溪上游出現，接著以援助東部弱勢醫療體系佛教慈善團體，也在西部的原罪意識上起了強烈的道德共鳴<sup>63)</sup>。

61) 蕭欣義，「形塑一個具有臺灣主體性的民主文化」，頁5。

62) 朴永煥〈儒佛道宗教思想與當代臺灣社會〉，《佛教學研究》第33號（서울, 2012년），241-242頁。

63) 《臺灣當代佛教》，頁58

由於1971年以來本土意識的興起，以及各項運動的相繼展開，臺灣社會實現了多元價值觀，促成了臺灣佛教的快速發展，這是不可否認的事實。然而更重要的是台灣文化本身具有多元性，加上移民初期開始崇尚商賈的臺灣人的經濟價值觀，以及傳統極保守儒家價值觀在臺灣不像韓國那麼根深蒂固，由此更擴大了臺灣社會多元化的思路。所以臺灣各地具有雄厚實力的佛教道場山頭林立<sup>64</sup>，此與中國佛教會的式微有密切的關係。戒嚴時期權傾一時的佛教中央組織——中國佛教會戒嚴後還是跟不上多元化時代臺灣社會的步伐，導致各地道場逐漸脫離唯一的中央組織。取而代之的是迅速發展起來的各地佛教道場。佛光山、慈濟功德會、中台山、法鼓山、靈鷲山等，各山頭的崛起，仿佛呈現出百家爭鳴的現象。

另外，在以男性為主、男尊女卑、階級觀念的傳統儒家社會中，有修行意願、在家形式“帶髮修行”的“齋姑”的出現，在某種程度上可以說是臺灣社會一種多元化的例子<sup>65</sup>。根據江燦騰教授的分析，“齋姑”的形式是清代社會形成的，並且也佔有主流地位。他們不僅保障婦女生活的自主性，以及避免來自家族或男性霸權的任意宰制，而且兼具養老和宗教安慰的雙重功能<sup>66</sup>。他們戒嚴以後成為臺灣佛教發展的軟實力——比丘尼階層。這些現象幾乎是基於臺灣佛教界遠離儒家強調的大一統思想和觀念的結果而出現的。梁啟超也曾經積極強調“吾中國學術思想之衰，實自儒學統一時代始。”<sup>67</sup>同樣的道理，由於臺灣社會多元因素與價值觀，纔有臺灣佛教的快速發展，是比較合理的論斷。

與臺灣多元化的觀念不同，朝鮮朝以來韓國佛教一直延續著一元化的體制與思路，更不用提王室與士大夫階層把佛教界蔑視到賤民程度的朝鮮五百年之間佛教情況了<sup>68</sup>。

64) 這不僅僅是當代的問題，而且日據初期紛紛發展的五大法脈也足夠證明臺灣文化以及佛教文化的多元性。靈泉寺等五大法脈都屬於福建鼓山湧泉寺的末派，但是各個寺院各具特色，並頭發揮其鴻鵠之志。

65) 這些狀況在程朱理學根深蒂固的朝鮮時代根本是無法想象的事情。

66) 《臺灣當代佛教》，頁52-54。

67) 《論中國學術思想變遷之大勢——儒學統一時代》

68) 在前面已經提到的朝鮮初期將11個宗派，最後合併為禪、教兩個宗派的措施，這也是基於一

1902年7月公佈的“國內寺刹現行細則”36條，是大韓帝國時代統轄佛教的一條法令。元興寺的創建主要以祈禱皇室的和平與國家安寧、管轄全國13道寺院為目的<sup>69)</sup>。根據“國內寺刹現行細則”規定，制定了大法山和中法山制度，所謂大法山指的是首寺刹元興寺。設置主要的僧職：其一為都攝理，相當於總務院長的職務，另一個是內山攝理，為總監督京城附近寺院的職務；另外13道設置了一到兩個首寺，即設立了16個中法山，由它們來統轄全國的寺院。這些“大法山”、“中法山”來總管各道寺院的一元化管理模式與1911年日本總督府公佈的“寺刹令施行規則”裏面的30本寺制度有密切的關係<sup>70)</sup>。

1910年日本總督府強制合併朝鮮以後，1911年6月3日公佈“寺刹令”，接著7月8日公佈“寺刹令施行規則”8條。由此朝鮮佛教界變為30本寺體制（後來變成31本寺制度），主要宰制以佛教界的佈教與信仰活動為目的。例如，佛教界30本寺住持任命的人事權、實施的所有政策以及寺廟財產的處理都需要經過總督府的許可。30本寺制度的施行代表寺院之間的關係變為一元化的垂直關係。之前根據寺院的規模，寺院之間沒有建立上下屬關係。但在30本寺體制下，下屬的寺院歸屬於本寺，所有的大小事情都聽從于本寺的指揮<sup>71)</sup>。總督府掌握31個本寺住持的人事權，地方長官掌握1300個末寺（下屬寺院）住持的人事權。可知，當時是以總督府為中心下屬31個本寺、其下再設有1300個末寺的一元化體制。

1945年韓國光復之後，佛教內部也出現了改革派與既得權的教團領導層之間的對立。從1954年到1962年，韓國佛教僧團內部出現了比丘與帶妻僧之間的激烈鬥爭，這就是所謂的“淨化運動”。最後1962年4月設立了以比丘和比丘尼為中心的大韓佛教曹溪宗；1970年帶妻僧分化出來，并另設立一個宗團——太古宗<sup>72)</sup>。從此以後，曹溪宗雖然數十年飽經滄桑，即1978年由於內訌而分裂、1980年發生的10·27法難<sup>73)</sup>、1980年代開始的民衆佛教運動（一定程度上是“人間佛教”概念）、

元化的思路出現的情況。

69) 金淳碩, 34 卒.

70) 金淳碩, 36 卒.

71) 金淳碩, 69 卒.

72) 但是太古宗越來越微弱，至今對韓國社會的影響力不高。

73) 1980年10月27日凌晨4點，當時戒嚴軍隊隨意闖入曹溪宗總務院和全國著名寺廟，破壞大雄

1986年9月7日通過海印寺全國僧侶大會公佈了佛教界的自主化宣言<sup>74</sup>、1990年代以後積極參與南北韓之間的和平交流等。但是從行政體系來看，仍然是沿襲了日據時代的遺產。譬如，代表韓國佛教的曹溪宗至今仍然實行的是25教區本寺制度。這在形式上與日據時期30本寺制度不謀而合，都為一元化體系。作為精神領袖，宗正處於最高的位置，中央宗正機關的總務院統率25教區本寺，其下屬有末寺的一元化的垂直關係。這就與過去高麗時代禪宗9山門、天台6山門、華嚴山門等各個山門（和宗派）中心橫向的佛教系統完全不同。可知，從大韓帝國時代到現在佛教行政體系基本上都是中央集權的垂直關係的一元化體系<sup>75</sup>。這些體系與重視僧伽、平等、個人、道伴、解脫等的佛教思想不太適合。

在朝鮮時代，儒學，尤其是性理學根深蒂固，因此強化了當代韓國人的家國意識和集體意識，同時拘泥于名分、排斥異己的保守觀念等因素至今還支配著韓國社會。<sup>76</sup> 儒家社會強調的“政治一元化”、“社會一元化”、“思想一元化”的思路與觀念直接影響到當代韓國社會各個層面，韓國佛教也不例外。由於韓國佛教界行政體系的一元化，權力集中于總務院長一個人身上，反而導致不利于佛教發展的現象。因此在總務院長或25教區本寺住持選舉前後，我們經常看到有些候選人為了當選動員了好多資源的報道，甚至於出現了非法行爲。所以不難看到批評佛教界中央集權的一元化制度的主張：如有人批判曹溪宗的總務院長權力過度集中的問題，同時也批評個別寺院住持的獨斷專橫行爲，還反思了政佛勾結的詞語被使用到當今佛教界的情況<sup>77</sup>。

這些一元化體系的情況與臺灣完全不同。江燦騰教授的說明代表著臺灣佛教界

寶殿，以淨化的名目，無緣無故地逮捕了衆多僧人。

74) 過去似乎隸屬於政治的佛教界主動地主張脫離政治，參與關懷社會現實問題，從而一定程度上提高了佛教的地位。

75) 金敬執，《역사로 읽는 한국불교》，정우서적(서울, 2008년), 291쪽.

76) 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，傳統山門中心的佛教到高麗末變為門徒中心。堂號是否如此。這些問題有待進一步證實和研究。另外，近現代中國有辛亥革命、新文化運動、5·4運動等，知識階層積極參與歷史的反思與革命活動。但是韓國的知識界很少有參與過這些歷史反思的運動與革命活動。所以至今韓國社會還是留下很多傳統儒教保守觀念和思想。

77) 金相賢，《한국불교사산책》，우리출판사(서울, 1995년) 273쪽.

的多元化的思路：“近一百年來，不論在大陸或在臺灣，都沒有成功地組織一個強而有力的中央教會。目前大陸的中國佛教會或戒嚴時期在臺灣的中國佛教會，都是政治力強力介入干預的結果，所以表面雖有某種程度的領導權威，事實上只是政治的工具，對整體佛教的發展是負面多於正面的。這就是為什麼一解嚴就式微的真正原因。日據時代，在一九三五年時，全台的佛教界也期望組織一個統一教會，可是一旦涉及財產如何統籌分配時，大家就各持己見了，最後使多年努力的統一希望，也成了泡影。”<sup>78)</sup>戒嚴時期一元化體系的臺灣中國佛教會，對臺灣佛教整體的發展負面因素較多，而且一解嚴就式微說明在目前的多元化時代中那些一元化體系競爭力不強。所以臺灣佛教界各個山頭因為他們之間宗教理念和事業取向的不同，走的也是彼此尊重、求同存異、互相協調、多方溝通的多元化思路，以期建立共識，得到民衆的支持與擁護，讓臺灣佛教更上一層樓。這就是從多元角度思考的軟實力的溝通方式。這與傳統大一統觀念支配的韓國佛教完全迥異。

## 六、結論

雖然韓國與臺灣漢傳佛教經歷了相似的歷史過程，但是，當今兩國佛教界呈現出來的風貌截然不同。在此從四個層面考證，包括從儒釋衝突與調和角度，分析臺灣佛教與韓國漢傳佛教的發展過程，臺灣漢傳佛教的興盛原因究竟為何，同時考證韓國漢傳佛教的發展歷程。

首先，通過朝鮮人魯認《錦溪日記》的記錄，可以了解臺灣文化的淵藪之一——16世紀末的福建閩地思想與文化，體認明朝官員持有的儒佛道融合的包容性宗教觀，而朝鮮官員持有獨尊儒術、攻乎異端的排斥性之宗教觀，他們之間表現了完全不同的宗教觀。

其次，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，但是明末清初臺灣地區基於三教融合的基礎上，還是保持雜糅融合的價值

78) 《臺灣當代佛教》，頁88。

觀；但是將性理學作為最高統治理念的朝鮮王朝，建國之後一直推動排佛、抑佛政策。這種崇儒排佛的基調愈演愈烈，到了朝鮮中期以後，程朱理學思想與理念基本上代替了所有宗教理念。除了理學之外，一向保持排斥異己的觀點，甚至到不共戴天、勢不兩立的程度。

再次，在日據時期臺灣佛教界出現了反傳統意識，不僅奠定了婦女的自主地位，同時隨著反傳統意識的提高與傳統階級觀念的式微，可以騰出佛教的發展空間，直接促進了佛教地位的上升，由此拉進儒釋之間的距離。由於這些因素，近現代臺灣佛教貢獻於臺灣社會的健康發展的同時，也為未來臺灣佛教的優良傳統之“僧俗平等”和“居士佛教”的發展方面起了鋪路作用；日據時期韓國佛教界也出現了建立新式教育機構等韓國佛教走向近代化的趨勢，然而這時期韓國佛教基本上依附於日本佛教，圖謀韓國佛教的中興與發展。這些依賴性越來越深，出現了反民族、親日的佛教界主流勢力與強調民族、自主的佛教界在野勢力之間的對立與糾葛：譬如總務院與教務院之間的對立、禪理參究院與教務院之間的對立。總的來說，不能超越殖民佛教的界限。

最後，由於臺灣文化以及學術思想的多元化，極保守的性理學價值觀與傳統逐漸微弱，由此才能騰出一個空間讓現代化的臺灣佛教發展於當代；然而韓國基於儒家的大一統觀念，朝鮮時代開始的一元化體系影響制約下的佛教體制與思路一直延續下來，反而導致了不利于佛教發展的現象。這種一元化體系對韓國佛教的整體發展負面因素較多，同時不太適合當今多元化時代的訴求。至於多元化與一元化，這不僅是一個非常有趣的現象，更是臺灣社會的最大優點，同時亦是韓國社會的最大弱點。

## 參考文獻

- 《朝鮮王朝實錄·成宗實錄》  
《朝鮮王朝實錄·中宗實錄》  
臺灣銀行經濟研究室, 〈祠宇志〉, 《重修臺灣縣誌》卷6, (臺北, 1961年)  
陳文達, 《臺灣縣誌》, 臺灣銀行經濟研究室, 《臺灣文獻叢刊》第103種, (臺北, 1961年)  
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, 〈面對時代淺談孔子思想〉, 《華僑日報》, 1976年11月7-23日  
徐復觀, 《徐復觀雜文二: 看世局》, 時報出版公司, (臺北, 1980)  
連橫, 《臺灣通史》, 國立編譯館中華叢書編審會出版, 黎明公司印行 (臺北, 1985)  
金相賢, 《한국불교사산책》, 우리출판사(서울, 1995)  
江燦騰, 《臺灣當代佛教》, 南天書局, (臺北, 1997)  
羅州牧鄉土文化研究會編《錦溪日記: 寶物第311號》, 羅州牧鄉土文化研究會出版 (光州, 1999年)。  
金光植《한국불교백년》, 民族社, (서울, 2000)  
姜在彦, 《선비의 나라, 한국유학 2000년》, 韓吉社, (서울, 2003)  
江燦騰, 《臺灣近代佛教的變革與反思》, 東大圖書公司, (臺北, 2003)  
蕭欣義, 〈形塑一個具有臺灣主體性的民主文化〉, 《第四節臺灣文化國際學術研討會議論文集(臺灣思想與臺灣主體性)》, (臺北, 2005)  
陳昭瑛, 《臺灣與傳統文化》, 臺灣大學出版中心, (臺北, 2005)  
吳敏霞, 《日據時期的臺灣佛教》, 太平慈光寺印行, (臺中, 2007)  
洪泉湖等, 《臺灣的多元文化》, 五南圖書有限公司, (臺北, 2008)  
江燦騰·陳正茂, 《新臺灣史》, 東大圖書公司 (臺北, 2008)  
金煥泰, 《韓國佛教史》, 경서원 (서울, 2008)  
金敬執, 《역사로 읽는 한국불교》, 정우서적(서울, 2008)  
金淳碩, 《백년동안 한국불교에 어떤 일이 있었을까?》, 雲住社, (서울, 2009)  
黃俊傑, 《臺灣意識與臺灣文化》, 臺灣出版中心, (臺北, 2009年)

- 江燦騰, 《臺灣佛教史》, 五南圖書出版有限公司, (臺北, 2009)
- 佛教學叢書, 《불교와 국가권력, 갈등과 상생》, 曹溪宗出版社, (서울, 2010)
- 金京振, 《中韓宗教思想比較研究》, 中央民族大學出版社, (北京, 2010)
- 朴永煥, 〈儒佛道宗教思想與當代臺灣社會〉, 《佛教學研究》33號 (서울, 2012)

## Abstract

### The Conflict and Compromise of Confucianism and Buddhism: Korea's and Taiwan's Chinese Buddhism in Intercultural Communication

Park, Young-Hwan

I have been thinking of the problem of Korea and Taiwan's cultural difference ever since I studied abroad in Taiwan for the first time more than 20 years ago. Specific for, how did Taiwan's Buddhism become flourishing? What's the difference between Korean society's and Taiwan society's Confucian values? Is it connected with Korean society's exclusiveness and Taiwan society's inclusiveness? These small macro-problems recurred to me from time to time. And I have tried to discuss on the problems I have been thinking about on the base of these factual situations in these two years. My shallow opinion of The Charm and Influence Enacted by Buddhism in Contemporary Society of Taiwan: Together With Its Similarities and differences with Korean Buddhism had been delivered at the International Symposium of the Religious Retrospect and Prospect at the One Hundred Anniversary of the Founding of ROC which was hosted by Taiwan Association for Religious Studies and held in Academia Sinica on May 14th, 2011. And also in August, 2012 I delivered the Religious thoughts of Confucianism, Buddhism and Daoism and Taiwan Society at the 32nd International Symposium on Chinese Studies that hosted by Korean Association of Chinese Studies and held at Yonsei University in Korea.

The reason of the big differences between Taiwan's and Korea's Chinese Buddhism has been further discussed on the base of existing studies in this essay. This is a very interesting and important subject. The textual research has been made from four aspects which include the analysis of Taiwan Buddhism and Korean Buddhism's developing process from the view point of Confucianism and Buddhism's conflict and compromise, what actually are the reason of Taiwan Chinese Buddhism's prosperity, and the research of Chinese Buddhism's developing process in Korea. Firstly, the different religious values between

Korean scholar-officials and Ming dynasty's officials is analyzed through the 16th century's cultural records of Fujian Min district which is one root of Taiwan's culture in order to realize that Ming dynasty's officials held inclusive religious value that is a *mélange* of Confucianism, Buddhism and Daoism; but Korean officials held exclusive religious values that is the overwhelming Confucianism and the attack on heresies. Secondly, the value that Confucianism occupies the central position and Buddhism plays subsidiary role was still kept on the base of the combination of Confucianism, Buddhism and Daoism in Taiwan district during the late Ming and early Qing periods; However, in Korean Dynasty not only the value of Neo-Confucianism was kept from the beginning to the end, but also the views that were different from Neo-Confucianism were always intolerant. Thirdly, the consciousness of rebelling against tradition was appeared in Taiwan's Buddhist circle during the period of Japanese occupation which not only made firm position for women's independence, but also raised Buddhism's position and narrowed down the distance between Confucian scholars and monks; During this period although the modern trend of establishing new educational institutions was appeared in Korean Buddhist circle, Korean Buddhism was essentially dependent on Japanese Buddhism as to seek Korean Buddhism's revival and development. As this dependence became stronger and stronger, the opposition and dispute between anti-national Japanolatry "Educational Institute"'s mainstream power and "General Affairs Office"'s nonofficeholding power which emphasized nationality and independence was appeared. Finally, owing to Taiwan culture and scholar thought's pluralism, extremely conservative values and traditions of Neo-Confucianism weaker and weaker gradually so as to make room for the contemporary development of Taiwan's modern Buddhism. But in Korea, the centralized Buddhist system and thought that started from the Joseon dynasty and based on Confucianism's great unity ideology had been continued and caused the phenomenon which was unfavorable for Buddhist development. In light of this, this kind of centralized system has comparatively many negative factors to affect Korean Buddhism's overall development and is not fit for the contemporary pluralistic age. As for pluralism and centralization, this is not only a very interesting phenomenon, but also the biggest advantage to Taiwan society and the biggest shortage to Korean society.

Key Words : Korea's and Taiwan's Chinese Buddhism, Inclusive, Exclusive, Pluralism,  
Neo-Confucianism, Anti-traditional ideology

투 고 일 : 2014. 5. 12. / 심 사 일 : 2014. 5. 20.~ 2014. 6. 15. / 게재확정일 : 2014. 6. 20.