

宗教哲學

李孟浩題

期九十五第

行政院新聞局出版登記證局版台誌字第一九五八號

中華民國宗教哲學研究社 專刊

宗教學術講座第五十三次 周宗賢教授（淡江大學歷史系教授）

主持人：李常務理事子弋先生

記錄：何光燾

時間：民國七十五年四月廿七日（星期日）

下午三時

地點：台北市金華街一九九巷五號

淡江大學城區部二樓中正紀念堂

台灣的民間信仰

周宗賢

中華民國宗教哲學研究社 專刊

宗教學術講座第五十三次 周宗賢教授（淡江大學歷史系教授）

主持人：李常務理事子弋先生

記錄：何光燾

時間：民國七十五年四月廿七日（星期日）

下午三時

地點：台北市金華街一九九巷五號

淡江大學城區部二樓中正紀念堂

有經典，後來對吸收運用許多各宗教的經典。第三，他們沒有一個聚會場所，沒有寺廟、禮拜堂等，這種聚會之處。第四：民間信仰缺乏傳教者或宣道者，沒有像和尚、傳教士、神父等，來傳教或佈道；民間信仰這些都沒有，所以它在宗教上來講，民間信仰，是一種很原始的、民間性質的，亦因為如此，我們稱之為民間信仰。

而我們講台灣的民間信仰，必須先了解一個大前提，它是什麼樣的人的信仰？是指今天寶島上的人，而這些人口當中，除了相當少數的山地同胞，他們來的時間非常早，最遲已遷在六至七百年以前；例如，台東縣關廟的雅美，他們比較接近現代

如泰雅族這些更早期的山地同胞，他們來的途徑，雖然嚴格說來也是從中國大陸而來，但是若以漢文化為核心，則尚有一點時間上的差距，所以如果以漢人小一點的範圍來看，今天所講的台灣本島的這些人，是指三百年來，陸續遷到台灣的，或者是其他漢、滿、蒙、回、藏等的人，在民族上是一樣，但是在族群上有所區別，更嚴格說來，大概百分之百都是漢人，除了像彰化、埔里有姓粘的少數人，是屬於金、女真族外，所以在漢人當中，在台灣開墾而將子孫代代相傳下來，以閩南及客家人最多，佔了今天台灣人口總數的百分之八十五，若以馬關條約日本割台以前的人口調查，則約佔了百分之九十五以上，所以我們以此來做分析研究的範圍，可以發現這些人口當中，與中國大陸以前的傳統信仰一樣。

所以，今天來介紹台灣的民間信仰，有幾個問題要澄清，因為在台灣今天的社會上，常常發現有許多狹隘的地方觀念，譬如說，我們說：「我是台南人。」因為有人有親戚遠近的天性，過份的強調狹隘的地方性觀念不好，再放大的說，過份強調台灣地區也不是一件好事，因為從過去的歷史來看，這種狹隘的地方觀念，曾引起不愉快的分裂，造成過去開闢歷史上不愉快的記錄；但不管如何說，民間信仰在台灣歷史研究上，它可提供我們與中國大陸間，有關中原文化的關係，研究台灣歷史，有人從血緣、地緣上著手，今天我們則側重於宗教信仰方面；而民間信仰，台灣之民間信仰，是先民慢慢在生活上累積出來的，而不知其創始者，所以我們必須知道，它的本質是什麼？在上面也提過，在台灣先民中百分之九十左右是漢人，而其民間信仰也包含了那些成份？即首先要認識，台灣民間信仰，所崇拜、信仰、追尋的是什麼神明？而這些神明有那些重要的本質；其次是探討它的機能或特性

兩個偉大心靈的會通

從智者大師到六祖惠能

緣起

中國隋唐時代，由於南北政權的統一，學術的彼此交流，佛教內部，因而此一時代要求，曾有幾位大師成功地統攝佛學傳統，而創造出令人驚嘆的思想精品。

本文想敘述的，正是這個時代底下，兩個最具代表性的人物——智者大師與六祖惠能。要理解他們，並不是件簡單的事，尤其是兩人根本宗趣的不同，很可能影響其迥異的取向。所以，我們只能盡量求取兩人思想中，最可能重疊的部份，嘗試做一初步的會通。

智者的圓教義

一個大思想，就像一棵生機充沛的樹，不但枝葉繁茂，它的根柢也必深深且廣；智者的思想，即可做如是觀。他思想的根柢，不但延伸到整個的佛教傳統，甚至也溯及到中國的學術大傳統。法華法華會說：「天台宗的學說，承接近者，莊的思想，是根據中國人的思想發展成立的，乃中、印思想融合的產物。」此處的天台，即指以智者為首的天台宗。

陳松柏

我想我們先從智者的「判教」入手吧！所謂「判教」，在印度是沒有的，它之所以在中國佛教發展出來，恐怕和中國學術傳統有分不開的關係。根據可考文獻記載，在史記司馬談論六家要旨有「天下一致而百慮，同歸而殊塗」，而呂氏春秋也已有「齊萬不同」的要求，這種要求，和當時政權大一統的趨勢，都有明顯的牽連。就佛教內部來講，智者之前，即已有僧肇的「物不遷論」、「般若無知論」及竺道生的「佛性論」，他們都嘗試於統攝當時的中土佛學。由此可見，這種統攝精神的形成，不完全只是時代的因素，佛教思想內部也有此一需要，這可以拿來解釋智者判教出現的原因。

任何人都知道，天台宗的根本宗趣是依法華經而建立的。而智者大師對法華經的詮釋究竟如何，我們必須從他判教思路上，所展現的特徵，來加以準確的掌握，才可能獲取圓滿的概念。

(一) 從判教取得豐富養分

首先我先簡介智者判教的四教，分別為：

1. 藏教：主要指小乘的阿含經三藏，偏向於以三法印、四諦、十二因緣的理論為內容。

2. 通教：是以對象的利鈍為設備，所謂開閉、淺深、菩薩三乘者是也。藏教只是一個封閉的小系統，應界內的工夫；通教則正如其名，可以擴充而通佛地。

在本質上來看，可以明確的看出，是屬於我們先民早期的泛靈崇拜，即精靈崇拜；因為我們人類，為了要解決人生的問題，宇宙、時空的問題，則提出許多問題，同時提出很多答案，來解決問題，但不幸的，我們的先民，他們對於人生、生命、宇宙之問題，了解不夠，今天當然也還不夠；今天的人，雖然以較多的科學方法來探討研究，以前的人缺乏現代進步的研究方法及人力，當他們面臨人與事間所產生之問題時，或宇宙間所產生的問題時，他們會產生很多的疑惑，而必須加以解決，他們首先感覺到，人與宇宙，與未來之間，認為具有超自然的力量，許多神靈，而這些神靈，它們皆具有超自然的力，在研究上，我們這種泛靈崇拜或精靈崇拜，以目前一般研究來看，可分成下面幾個類別：

- 一、自然崇拜
- 二、靈物崇拜
- 三、自然崇拜
- 四、靈物崇拜
- 五、自然崇拜
- 六、靈物崇拜

所以整體來看，民間信仰缺少一種進步的嚴密的宗教組織體系，若從宗教學上來看，則其它宗教的層次要比精靈崇拜來得高，所以我們稱之為原始精靈崇拜，以下逐項探討其本質：

一、自然崇拜——即名義說，即是靈魂不滅之崇拜，認為生物死後，尤其是人，死後靈魂不滅，所以崇拜之。又可分為兩類：一、鬼魂崇拜，這起源相當早，商代以前，我們即對祖先加以崇拜，尤其是認為祖先死後，其靈魂會對在生的人，有吉凶、禍福之影響力，所以又敬又怕，但祖先崇拜後來受儒家思想之影響而發揚光大。(二) 圖騰崇拜——圖騰是一種人類初期社會結構所產生的某種象徵，原始部族與其圖騰密不可分，且具有神聖性，所以圖騰在研究上又可區

別為三種，一為部落性的，即整個社會是一種團體，這是人類部族、部落社會產生的名詞的源頭，至今仍受中國人所重視，例如十二生肖，有學者認為它是中國人圖騰之一部份，且是陸續陸續而非同時產生的。例如，古代記載的女媧，是人而蛇身，伏羲氏是人而牛身等等的描述；其次是男女性別之圖騰，其三是更個人的圖騰，不會承傳下來。所以對整個社會、宗教、歷史、信仰最有影響，即是整個部落之圖騰。

二、靈物崇拜——在台灣相當流行，可細分為：(一) 巫術崇拜！乃以預知之手段來解決問題，對宇宙加以探討，甚至加以控制。巫術之存在，乃由於人類對於未來，自然宇宙時空觀念之未知，認為透過超自然之力量，可以得到它所需要的，所以巫術今天在中國仍然有濃厚原始的彩色，今天在台灣仍有許多巫術崇拜，其乃由於原始巫術崇拜遺留下來，而在信仰力量的再抬頭；宗教家及人類學家研究發現，原始人類認為宇宙之中有神靈力量，而可用此力量達到目的，滿足動機；所以此種巫術乃變成一種靈性之信仰方式，包括後來中國自己產生的道教；嚴格說來，道教受佛教影響相當大。尤其台灣的宗教文化是與華南社會文化同一脈絡延續下來的，所以在南方的道教之中，著重於符籙、咒術、施食，是他們力脈，屬於北方天師教的正乙派，應是源自道教，所以與原始精靈崇拜太接近了，所以很快的被吸收。以禁忌——它是一種消極的保護、忌諱，亦是由於許多困難無法解決，而產生一種逃避的方式；今天在台灣還保留著原始禁忌思想，它與我們日常生活密不可分，所以與我們的一生相當密切，如所謂：「生命的旋律」，即是出生到逝世。或者是一年歲時、祭祀等等，密不可分，由於以往受禁忌之影響。



強調不必有神，只要有國家主義即可，不須有靈魂存在；但是這道現世神祕主義告訴我們的，並非在於有沒有？而在於它可利用，但它很神祕，今天例如道教的過法師，或找乩童，而將人之靈魂找出來

可能是民間信仰之一種融合性、接觸性很大之故。回來台灣開墾之先民，為了對抗山匪，便請王爺或戰神來做守護神。

民間信仰講究靈驗性，它不但要靈驗，且借重許

一問：在台灣的民間祭祀神祇，從地方性神明，為何趨向於普遍性（全國性）？

答：於性神明祭祀與台灣民間信仰發展有一些關係，台灣歷史這三百多年來的關係，並非政府

上在在，才只有70年，而正才只有70年，活潑生動的，為我們做深入淺出的解說，並引致各位熱烈的討論與興趣，在此我們再次謝謝周教授，以及感謝各位先生的光臨。(全文完)

台灣的民間信仰 (接自一版)

所以加以保護，例如，農業社會中以男性為主，習俗中有所謂「賜福門」，即娶媳過門，要在廟門下，是為了要保護男人不被詛咒，是不怕媳婦，而女性之禁忌則要回廟一下，以表示平頭起，平頭起，又例如，過農曆年，不宜說不吉祥的話，以討吉利，這都是禁忌崇拜，消極的保護。而禁忌之目的又有對國君、糧食、等的保護。

如圖所示，精靈崇拜之外，在過去基督教尚未傳到中國以前，民間信仰即受到三教一備、釋、道之影響，而其中以道教份數最多，且民間信仰之精華與三教有許多共同之處，可以吸收，加上中國人對宗教之接受性強，且由於多災難，所以，要祈福，在這種情況下，精靈崇拜又與儒、釋、道之宗教色彩融合，於此，我們再加以分析：

一、道教的影響——成份最高，影響最大，道教對台灣之民間信仰來說，它是道教中，南方天師道之正乙教派，是屬於他力之宗教，他是靠所謂煉丹、法術、唸咒、畫符這些力量，以驅鬼、壓煞等；這種道教的教義及行為，剛好又與我們傳統之原始信仰相配合，所以，在台灣民間信仰中，通俗宗教思想中，道教成份最高，舉例來說——本人於教學上曾經問過學生，「你們信什麼？」，一半以上皆答佛、道，再問「所信之神是什麼？」，則約80%是道教，而且其本質大多數是精靈崇拜，為什麼呢？個人認為有本書影響很大——它是對神，它可以說是改變台灣或者是華南民間信仰宗教思想，幾有力的一本書，封榜中之神明被製造產生出來，而且都被接受下來，其次，除三國演義、水滸傳、西遊記等，這些都有影響；民間宗教信仰有一個很重要的特性——靈驗性。道教對我們民間信仰有兩個很重要的影響：第一：現實之利益——道教因為要祈福、求平安等；所以，這就靠煉丹及外方之支持，強調他力，所以特別重視現實利益的思想，這一點給予民間信仰而影響很大；各位要知道，若站在文化之立場來看，台灣是偏僻之島嶼，是中原文化傳入的末流，而從大陸渡海來台，在先民未開發之時期，是件不易之事；在清代時有句話：「三在、六亡、一回頭」，即指來台開發之十人當中，三在、六亡、一回頭——指六個死亡，亡於台灣海峽，或死於陸地上，或「番害」(即受台灣當時原住民殺害)等因因而死亡。一回頭——來了以後不如意，或不敢定居下來的。所以這就我們強調的，現實功利主義之現象，使得台灣所蓋之廟，皆在聚落中央，百姓們則環繞這個祭祀圈定居；或是將廟宇蓋在碼頭，為了祭祀方便，所以一般古時之碼頭廟，而必是碼頭為神，因為祈神快，祭拜完即可出海捕魚，航海歸來平安歸來，一進港上碼頭，即到廟裡去謝神而怕得罪神，這是由於功利主義的緣故，所以與中國大陸廟宇，亦由於功利主義之作用，使得對今天台灣人之產生與作用，目前這些尚在信仰及抬頭，這影響是相當複雜且重大。第二：受現世神祕主義之影響——人死後靈魂往何處去？這是幾千年來一直困惑的問題，宗教家已明白告訴我們，可是亦有許多反對宗教者，如尼采說：「上帝死了」，馬克斯強調不必有神，只要有國家主義即可，不須有靈魂存在；但是這現世神祕主義告訴我們的，並非在於有沒有，而在於它可利用，但它很神祕，今天例如道教透過法師，或找仙童，而將人之靈魂找出來

這種現象，在台南市有座做官廟即東廠殿，它大概是我們全台灣亡靈崇拜之最典型的廟宇，廟宇中常有幾位，男女對襟在像這些「普通」亡靈與其親人之談話，這都是受神祕主義所影響的例子。

二、佛敎之影響——佛敎對台灣民間信仰最大之影響是輪迴思想，佛敎這套思想及民間信仰崇拜，是種樂觀主義，缺乏一種悲觀的警世作用，人生在世所做一切事，死後一了百了，但是輪迴思想進入後，就不一樣了，所謂輪迴是流轉之意，有六道——天、人、阿修羅、畜牲、地獄、惡鬼道之輪迴，民間信仰即加以吸收，對地獄特別有興趣，因中國傳統觀念中亦有地獄，說是在四川省都郵縣一塊大石之下，所以這種地獄觀念傳入中國，即與民間思想相結合，而有十殿閻羅、十八層地獄等之信仰出現，真是完備，這種輪迴思想而產生因果報應的觀念，影響甚巨，甚至於對民間宗教體系，亦發生重大影響。

三、儒家思想之影響——儒家思想最重視孝道，儒家所謂之孝，乃是對父母在生奉養之手，今天，則本來對禮、重祭祀之孝，中國人本來即很講究孝道的民族，重孝道本基於靈魂不滅之原理，後來發現靈魂祖先死後，其靈魂會對在子孫有善禍福之影響，所以要祭拜它，新福等；而儒家出現之後則使它有文化之本質，所以民間信仰中，若有高層次之文化系統的話，則儒家思想之給予很大之文化本質在裡面，而對祖先之孝道、愛國家之影響而有所演變——第一個是演變成祠堂、家廟之祭祀；這在民間信仰中是個特殊之現象，由於祖先死後靈魂不滅之故，所以要有祠堂、家廟來供奉祭拜。第二個是血緣宗親之發達；有大大小小之團體，例如，以前有祖公會，有許祭公家、書田業(對於年輕讀書人獎勵之書田業)，還有字姓組織——在民間祭祀，結社拜拜共同的一個神，做為守護神，所以所有之團體皆與拜拜息息相關；還有除了本姓之外，還透過聯姓活動——取消自己的小姓，而共同選一個共同大姓，所以在前清時代，有很多民間秘密結社存在。

除了上述儒、釋、道對台灣民間信仰，有相當大之影響，在台灣民間信仰三百多年來之演變過程中，它還有那些特性？

(一) 三教融合亦可解釋為融合性很高，這種從前現象或思想所故。

(二) 海洋文化之神——海洋神特別發達，因為要渡海險惡的台灣海峽，死亡率太高，所以要拜海洋的神，例如，台灣民間信仰當中之海洋神，有媽祖、水仙尊王、倪聖公(管船神之神)、風神，這些神在台灣廟宇中，處處可見。

(三) 台灣民間信仰的神明，女性化比例很高，例如，觀音，在佛敎當，三十三種觀音中，只有三位是女性，但在台灣90%的觀音是女性，而且造形很美；還有一個例子，在台灣觀音與媽祖常常放在同一廟宇中，若正殿觀音，後殿必擺媽祖，天后宮則正殿供奉媽祖，後殿供奉觀音，很明顯沒有例外，這可能是民間信仰之一種融合性、接納性很大之故。四來台灣開墾之先民，為了對抗山匪，便請王爺或歌神來做守護神。

多禁忌、法術、符、巫術，不啻這世間之神路如何？只要靈驗就好，所以，靈驗是非理性。

(六) 台灣民間宗教信仰——充滿功利主義，例如，彰化縣，雍正元年客家人所蓋的「三山國王廟」，神像雕刻精細，是第一流之廟宇，以前香火極盛，如今神像頹廢，掃蕩除，而其他地方，所蓋靈驗的山神，却連動起來，例如台灣的有應公(有求必應)相當多。

總結：我們談了上述台灣民間信仰之特色，今天我們回頭，為何今天台灣如此進步，教育及科學這樣發達，而民間信仰仍如此蓬勃，究其原因

第一、潛在的原始信仰抬頭；因為傳統宗教不足以解決，不能進一步導引我們的心靈，例如：許多傳教士傳教結果，許多年輕大學生到禮拜去做禮拜，覺得不能接受，還有在傳教方法、技巧、等方面仍須要加強。

第二、功利主義抬頭；台灣地小人稠，競爭激烈，在此情況下難免有挫折感，當一個人之適應力不夠強時，便會訴諸於其他方法，來獲得滿足，於是當個人對社會不能滿足時，便會從宗教思想上，民間信仰上去求取。

第三、學校教育方式之偏失——除了告訴學生要重視追求名利地位；例如，考考時填志願，理工方面第一志願是「醫科」，為什麼？吸引人去讀醫科之動機，是社會地位及致富；教人讀醫科之觀念不見得列為第一，在現代年青人當中，這種意識並非很濃厚，站在教育立場上，這是需要調整的。

第四、沒有一個讓年青人適當發洩的管道——結社問題：像中華民族宗教哲學研究社，層次相當高，但可惜的是，好像年青人很不熱衷，甚至不知道；還有其他類似的如研究方誌、談話等，很多結社，都足以提供社會各行業的人來參與，但今天的人太功利，想要馬上成名，參加結社，社團從其中獲得好處，這些心態，使得人更貧乏、空虛，而造成社會靈性不足；這是檢討民間信仰及其特色之餘，做一個知識份子，我們，對於未來，在我們生活中，心靈上應做一個反省及調整；以上是台灣過去民間信仰，所有存在之本質及特性，及一些簡單活動的情況，做一個簡單之報告。



附錄：在台灣的民間祭祀神明，從地方性神明，為何向於普遍性(全國性)？

答：由於性神崇拜與台灣民間信仰發展有一些關係，台灣歷史三百多年來的開發，並非政府

的力為先，雖然台灣本島開發是從明代政府以後，才開始設郡、縣，可是民間的力量扮演先鋒角色，他們到各角落去開發，首先需要的並不是強而有力的政府的保護，所以不得不請他們家鄉的神做為守護，而且當時交通不便，一個泉州人亦不太知道廣東人或其他人的情形，所以信仰家鄉神——家鄉帶來的神，可以說很單純，這些地方神明，很普遍都有；可是後來台灣人口愈來愈多，開發愈快，所以滿清政府設郡來愈多；互相往來情形愈複雜，所以全國性的神，自然而然的提高，對於一個神明，在人們心目中，全國性的神明，其神格，好像高一點，但民間信仰，並不在乎，神格高不高，而在乎靈不靈，可是行政權力統一，會使得地方宗教信仰也趨於統一，這與思想無異。例如，強有力政府，較易使學術思想趨於統一；而且在日據時代，台灣民間信仰，受到很大的破壞及改變，在日據時代末期，為了使台灣同胞，不要參與國民革命的抗日活動，日本提出「皇民化運動」，第一步步驟即是，要台灣同胞所信仰之神，「隨神昇天」，不能下來，後來日本撤敗，民間信仰的神又回來了，但時過境遷，台灣民間宗教信仰對神明的管理，有一個很現代化的制度，因為受這種管理制度的影響，逐漸出現全國性之神明較多；且由於台灣之開發人口流動頻繁，祭祀圈逐漸擴大，例如同一祖籍地的人到各地開發，則地方相互往來，寺廟間有廟祭或其他活動，交流增加，如此則全國性之神像易被接受，地方性之神變成太狹隘了，人民恐其不靈驗，而主同性的神明在人們心理上，可能認為可以獲得更多的靈驗；到了近現代(十幾年來)，我們的民間信仰，可說是到了無境界了，即不分地方性及全國性的神，只要靈驗即可，不替其神格如何了。

二問：萬教歸「宗」，五教合一「一」？其「宗」與「一」如何解釋？

答：這問題，事實上十九世紀即有人提出；初少宗教學剛開始發達之時，有許多學者即發現，宗教之產生是同一個源流，宗教之所以有歧異與不同之文化、環境、人種、經濟背景、教育等因素皆有關係；所以今天人類再回頭加以研究，本來宗教皆有共同點及不同之處；至於將來各宗教是否會歸「宗」，趨於合一「一」，則是不可斷言的；不過嚴格來說，人類本來即是同一的，而今天有如此多的教派，是後天的，不但有人倡導萬教歸宗，要為同一個宗教，同一個起點的觀念而努力，甚至另外還有一種反動的力量在發展，與現代的新興教派非常發達有關，新興教派非常發達，它的宗教熱忱特別強烈，其特色是狂熱、感情而非理性的。

主席結論：今天我們非常感謝周教授，為我們說明了台灣民間信仰，使得我們對於信仰有更深一層的了解，並且受益非淺，我們知道周教授對台灣民間信仰，有相當深入的研究，而且系統有根據，活潑生動的，為我們做深入淺出的解說，並引發各位熱烈的討論與興趣，在此我們再次謝謝周教授，以及感謝各位先生的光臨。(全文完)

別為三種，一為部落性的，即整個社會是一個團體，這是人類部族、部落社會產生的名詞的範圍，至今仍為中國人所重視，例如十二生肖，有學者認為它是中國人圖騰之一部份，且是陸續演進而非同時

行政院新聞局出版事業登記證局版台特字第一九五八號
第 一 版
發行所：行政院新聞局
地址：台北市中正路
電話：(02) 2366-1111
印刷：中央日報印刷廠

中國哲學的關鍵概念——天

★傅佩榮

兩個偉大心靈的會通

(接自一版)

事件的「藉口」。母與子這時代充斥著迷信

神「與」禮「在某一重要程度上分別體現了審判之天與德行之天。但是「天」並未就此消失

大使命，就是復振古代中國的文化理念。孔子

關於無相，惠能提出供後人理解的資料，並不充份。這經中提到的

「無相者，於相而離相。……外離一切相，名為無相。能離於

就表面而論，世界自然已肯定其有佛性；可以成佛。但我們

以上，便是我們在界定智者與教者，先應具備的認知。由於這個

我認爲這段文字，最能提綱挈領地指出惠能的覺悟歷程。順著這

所以，即使兩人起初的設法門，表面呈現了極大的波幅，但通

關於智者「一念三千」的資料，俱見於阿止觀。

「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

天與帝可以互換使用，因此亦具備啓示者

按定無品之說，惠能對於「無念」的解釋，乃爲：

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

然而，兩人思想最表層的相似點，還是他們都承認眾生具有超越

當代儒家更喜歡借用西方康德哲學中的道德主體性，來詮釋中國哲學，而以之說明超越的形上界，皆由內存的主體性所開展，而否定了超越界客觀

哲學的內在涵義，無論中西，都可以用下列的幾句話來表達：那就是「人」生存在天地之間，生活在人與人之間，如何做人？這種站在「人」的立場，設法解決「人」的問題，也就解決了

學的特性。西洋從亞里士多德的邏輯，一直到士林哲學，乃至於當代的邏輯經驗論，都表現在分析的力上；而中國的無量論的天人合一，或是道家的物我相忘，乃至於落實到政治社會哲學的「天下

西洋目前由於科技的長足進步，在思想範疇內的「分析」析細微，以及個人權利的形而上學，當然到了相當成熟的階段，但就人生面，總自覺到不夠

其核心，西洋的思考方法。在今天的探討中，可能更具體地加上：西洋基督教所開展的社會公德心，以及守法精神。(全文完)

三、惠能的禪觀

現代人想把住惠能的精神，一定要讀六祖壇經。

「道須通流，何以如佛？心不住法，道即通流。心若住法，名為自縛。念念之中，不思前境。若前念今念後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。

我探切的期望，這篇反省的文字，只是一個未完結的說，而不

五、結語

智者大師與六祖惠能的思想，對傳統的中道，尤其是哲學、宗教、社會方面，都曾產生過廣泛而深遠的影響。可是近幾世紀來，由於西學的來潮，加上科學實證主義的推展，遂使這一影響廣大的思想，幾至沈埋於傳統思想巨壑的底部。

我探切的期望，這篇反省的文字，只是一個未完結的說，而不

中西哲學之異同

(續上期)

性靈或未必否定了心的普遍，可是至少新斷了「天」的意識性。書籍中的「天道福善禍淫」，荀子却以「人」來替天行道，而提出了「法」的構想，即是「化性起偽」的學說。由「人」來提實則的大權，於是創造了法家的濫觴。荀子弟子李斯相繼，助長了秦始皇帝專制，其另一弟子韓非，集了各代法家的大成，而在政治社會的形式上，保持儒家的國大人衆，在社會理想上，亦保持着「治」的局面；可是，在治理國家的方法上，則一反儒者的德治、王道、仁政，而是易之以嚴形峻法。

秦統一局面的確實實現了國大人衆的美夢，可是，却沒有帶給百姓安樂和樂利。秦暴政在短暫的歷史之後，漢朝接受了所有的長處，而辭心於設計「長治久安」的哲學。

表面上，董仲舒雖然實踐了「罷黜百家，獨尊儒術」的政令，但在哲學的內容上，却容許各家各派的發展。漢代哲學，不但保留了先秦的所有內涵，而且還無限地發展。從人際關係到天人關係，到人與物的關係，到天與自然的關係，都在解釋宇宙問題和人生問題。

「天人感應」的學說，「災異」「讖緯」，以及後來發展的「煉丹」「書符」「算命」「看風水」亦都在解釋人生的奧秘。「神仙」的描寫，更是指出人性超越自身的可能性。

漢朝是融通了各家各派的時代；然而對於「死亡」的無限無法跨越，以及對「善惡報應」不十分明瞭，因而才漸漸接受了佛教的學說，而以三度時問性，用「輪迴報應」的學說，來支持了儒家的「自天子至於庶人，壹是皆以修身為本」的原則。

佛教「個人」的「修」，以及「個人」的進入涅槃，才真正從先秦的「人際關係」，過渡到「個人」的「自修」。

但是，所不同的是，柏氏理想國建立的理由，並非來自憂慮意識，而是用觀念界作為形上基礎。西洋哲學從蘇格拉底開始，就在知識和本體的設計中，隱約地劃定了形上形下二元；到了蘇格拉底，二元世界的劃分已告完成，其弟子柏拉圖，以及柏氏弟子亞里士多德，亦都在這種二元基礎上，開展了哲學的系統。

希臘羅馬時代，雖曾一度設法以「人」為中心，來理解倫理道德，然而其努力並沒有多大的進展；主要的還是從希臘奧林匹斯精神開始的奴隸制度，以及種民政策，不但沒有被柏拉圖的理想國構想所醫治，也沒有受到亞里士多德倫理學的影響；羅馬的人本精神，更無法拯救這個人際關係以及國際關係的敗壞。

但是，基督教的哲學體系，與希臘哲學的特性一樣，都是二元世界的肯定；上帝與人，上帝與世界；人類與世界的一切，最基本的存在，都源自上帝。這種以超越上帝為唯一最終實在的學說，不但確定了形上形下的二元關係，知識的次序亦由感官世界超升到觀念界，但是，存在的次序則必需源自形而上，而歸於人與世界。無所不在的上帝，或是知識的來源，或是道德規範的基礎，都從彼岸來解釋此世。信仰成為這與此世與彼岸的唯一橋樑。

西洋當代，透過生命哲學的探索，透過現象學方法的訓練，透過存在主義對生活的理解，又重新架起形上學的殿堂，而在對生命的詮釋中，重新拾回昔日哲學的智慧。

哲學的內在涵義，無論中西，都可以用下列的幾個話來表達，那就是：「人」一生活在天地之間，生活在人與人之間，如何做人？這種站在「人」的立場，設法解決「人」的問題，也就架橋了

「天」與「地」在某一重要程度上分別體現了審判之天與執行之天。但是「天」並未就此消失，轉而被人賦予新的理解。天概念到了必須轉化的時機了。這個轉化過程以其不可分割的方式

聖哲哲學歷史的發展，以及它的內在涵義。這樣，「人」的問題的確是核心的課題。但是，有關「人」的問題非常之多，同時非常複雜；它的獨立性，它的非體性，它的時間性，它的永恒性，它的本質，它的特性；具體的它，理想的它，理性的它，情感的它等等。也就在這末些問題的相與處，產生了各家各派的哲學體系；其中最大的差異，莫過於西方與中國哲學在探討哲學的方法和內容。

就方法論來講，因為中國哲學探討的核心是「人際關係」，而「人際關係」是在設法溝通人的心靈，因而其所用的方法極富彈性，屬於人生哲學的藝術範疇。孔子的「正名」，孟子的「四端」，雖在嚴格的哲學知識中，應有狹義的「定義」，可是，孔孟在這方面，却花了極少的心思，比起柏拉圖或亞里士多德對「定義」的嚴格要求，距離有一大段。相對的，柏氏或亞氏，一直在形而上世界尋找原理原則，却相當地忽略一般百姓心靈的要求，而不像中國古聖先賢，一直在關心人民的需要，而以這需求作為「天道」，來督促為政者「行天道」，「愛人民」。

把「天道」客觀化，以知識作為手段，所要求的是，客觀的實在，這是西洋哲學的重點所在，因此此所獲得的，也就是「清晰明瞭的觀念」；在知識論中，不容許有模糊不清的概念，也不容許沒有定義的概念。

把「天道」作為展現人道的道德形上學說不同，是以人際關係的倫理作為目標。這倫理所追求的完美人性，是理想型的，這倫理所追求的完美社會，亦是理想型的，並不像知識論中的對象，可以驗證的。因此，在道德規範中，並不要求客觀的、清晰明瞭的概念，而是要求個人心靈的境界；而心靈的安寧，才是這道德哲學所追求的準則，因而在中國傳統哲學中，「行善避惡」的大綱是沒得了共識，但是在目標上，什麼是「善」，什麼是「惡」的課題，始終沒有發展成客觀的、權威的定義。孟子的「可欲之謂善」，十足地表現出其「主觀性」的色彩。

再談以「人」的探討來看，西洋喜歡客觀的定義「人」，而中國則較重「人際」關係。因而西洋對「個人」的探討比較豐富，舉凡靈肉問題，靈魂不死問題，乃至於個人的權利、自由、存在等課題，都有長足的探討；而中國哲學對「人」的觀念，是在道德規範中，說明各種美德，以立德、立功、立言的「與他人關係」，或為「悲憫他人」，作為「人」的三不朽。

中國有「忘念的天」的思想，可是這種發展不出神學來，甚至於沒有發展出一套完整的本體形上學的形上學體系，來開展分析細緻的本體論，來支持宗教哲學，來開展道德哲學的形上基礎。

最公，世界大同」，都是在展示「合一」與動感和努力。因而，「分」的準確性，可以陶創出自然科學的觀點；而「合」的精神，則能創造和諧而和諧的人生觀。

西洋「分」的精神，不但把個別的人與人觀當中「分」出來，成為獨立的人，而且更把人細「分」，分成靈魂和肉體二元，這哲學上，神學上的做法；在自然科學或生物學的探討中，甚至把人細「分」成塊骨頭，多少根頭髮，多少神經，多少血液，乃至於把人體成「一罐碳水化合物」。在人文科學上，自由主義的發展，個人主義的課題，都是這「分」的思想模式所導致的。落實到政治社會時，民主的極端，創生了「國家為了個人」的學說，群體或社會是為了個人權益的說法。

中國「合」的哲學，除了「天人合一」「物我相忘」等幾個境界的追求之外，並說明所有的「分」都是顯象，這些顯象目的都是為了「合」；就如觀察了男、女的特殊現象，就以夫婦人倫家統「合一」，觀察到所有矛盾、對立、差異，都能用「道通為一」的學說來統「合」。單獨的、孤立的人，在中國哲學中從未重視，儒家以人際關係來看個人，道家以自然關係來看個人，法家更以群體的關係來看個人。

就時間性和永恒性而言，西洋非常強調個人的靈魂的不死不滅，因而導根到上帝的永恒性；而肉體的有死有壞則歸於此世時空性，既擺脫不了二元的思考模式，又展示了「分」的特性。中國哲學的不朽，除了上面提及的屬於群體生活的立德、立功、立言之外，也並不強調個別的人的永恒性，而是說明子孫孫孫，傳宗接代的群體性，來展示永恒的意義。

當然，中國哲學的發展，在它遭遇到外來文化衝擊之後，方向亦有所改變，像佛學傳來之後，個人修成就成了少有人際關係，而有比較獨立的想法，個人修成，今生今世，來生來世的三度時問性，是完備需求「個人」人際關係的輪迴報應原理。從佛學的這種影響，到宋明諸子，把心性的探討和理氣的研究，不但是走向了「分」的形式，而且亦走向了「獨立」的內容。新儒家的「主體性」，更是受到當代西洋哲學「個體」主義「分」的思想，以及「清晰明瞭」的知識論潮流的衝擊，所創立出來的現象。宋明儒對原始儒治道、平天下的理想，當代儒對人際關係的缺乏研究，都是由這種文化交流下所呈現出來的反作用。中國儒家哲學到今天，如果還固守在道性主體性的研究和探討，而不設法研究人際關係，關心具體的社會問題，回復到原始的憂世意識，很自然地就無法承接中華文化的重任；至於那些借儒術之名，而反對西方形上思想、宗教情懷等，那就更是不屑下之的學說末流了。

西洋目前由於科技的長足進步，在思想範疇內的一「分析」精緻，以及個人權利的社會習性，當然到了相當成熟階段，但就人生面，親自覺到不夠圓融。因而在哲學的思想高處上，大有走向東方，走向禪宗的人生哲學的傾向。他們早已意識到，科技的清晰與嚴謹，無法面面俱到奧秘的人生；人生的幸福亦非全靠科技和經濟的發展，宗教的、藝術的生活，更能陶冶道德和生活的要求。

中國哲學在當代的發展，除了上述少數迷於康德道維形上學「主體性」的名詞之外，尚有許許多多的哲學工作者，在作著中西比較的功夫，希冀在世界性的哲學思考中，為未來開闢一條光明大道；在對古代典籍方面，採取詮釋學的更新方法，在方法論上，攝取中西哲學之長，而以人生為最基本的起點；在哲學內容上，設法涵蓋天、地、人；在哲學目標上，儘量包容個人的完美精神以及整體的太平世，既注意到個人的個別地位，又涵蓋著整體性的意義。

當代意義

中、西哲學的分殊，正如中、西文化的差異一般，原是由於時空的阻隔，而產生了各種不同的學說；無論在方法上、形式上、內容上，都有相異的地方。但是，在今天資訊時代中，尤其認同了哲學的共同目標：個人獨善其身的君子，以及兼善天下的聖人；未來的人類哲學，或世界哲學，都會逐漸顯示出其目標的共通性；縱使方法不同，形式不同，內容各異，但是，哲學之所以為哲學上「愛智」，內容上解決宇宙和人生的終極問題，則漸漸一致；尤其是哲學家的志願，培養出敬天、親親、仁民、愛物的情懷，而進一步走向完人的境界，在羣體生活中，透過齊家、進而治國、終至平天下的理想社會；今生今世的安樂和樂利，來生來世的水恒幸福；這些都是哲學的共通性，也因此，中、西哲學的分殊和差異，恰好可以互相補足，互相切磋，而共成更完美的哲學體系。

當代的哲學工作者，切忌有過份的民族自大狂，也切忌有過份的自卑感，在文化工作中，有勇氣取長補短，有勇氣承認錯誤和不足。中國哲學發展史中，隋唐一代的佛學，就是證明中華民族祖先在學術上的開放心胸，同時也展現他們高度的智慧，終能在攝取佛教教義之餘，創造出中、印合璧的文化。如今，西洋思想對中華文化的衝擊亦復如此，能否在這考驗中，找出融通的立足點，能否在攝取西洋精華的同時，消滅中西於一爐，而開創出世界未來文化，全靠這一代文化工作者的努力；而在各種文化層面的工作中，毫無疑問地，哲學扮演著非常重要的角色。

作為一個當代的中國人，正如方東美先生所讚賞的：儒家的家庭結構，道家的生命情調，佛家的慈悲心腸，西洋的思考方法。在今日的探討中，可能更具體地加上：西洋基督教所開展的社會公義心，以及守法精神。

關於無相，惠能提出供後人理解的資料，並不充份。壇經中批判這個觀念的，只有定慧品中的一小段文字：「無相者，於相而離相。……外離一切相，名為無相。能離於相，則法體清淨。此是以無相為體。」

中國哲學的關鍵概念——天

神「與「體」在某一重要程度上分別體現了審判之天與執行之天。但是「天」並未就此消失，轉而被人賦予新的理解。天概念到了必須轉化的時機了。這個轉化過程以其不可分割的方式

大使命，就是複製古代中國的文化理念。孔子執行這個使命的作法是引進一個新的理念「仁」。這個理念來自他對人性的原始理解。人人天生都有相同本性，人之道必須由這本性來

關於無相，惠能提出供後人理解的資料，並不充份。壇經中批判這個觀念的，只有定慧品中的一小段文字：「無相者，於相而離相。……外離一切相，名為無相。能離於相，則法體清淨。此是以無相為體。」