

入世實踐中的超越性：以公民佛教做為救贖？

丁仁傑 2019-05-15
講於政治大學宗教所

(未出版發言逐字稿，引用請註明出處)

入世實踐中的超越性： 以公民佛教做為救贖？



講於國立政治大學宗教所「佛教倫理與文化」演講系列
中研院民族所 丁仁傑 2019/5/15 (週三) 15:00 – 17:00

1

一、前言

佛教的問題牽涉很廣，從早期佛陀、大乘到後來的大乘、密宗，變化非常大。而且現在佛教倫理的問題，受到現代性、全球殖民主義、文化帝國主義等對佛教造成衝擊，這是個很強的實踐的問題，那佛教怎麼樣做回應？這是個非常複雜的問題。

我的博士論文是做慈濟起家的，所以對公民社會、市民社會也好，臺灣特殊的戒嚴環境裡面興起這樣一個現代慈善組織，裡面有很多社會學的意義，我從社會學的角度下手，然後也寫過一些東西，還有人間佛教的問題也非常迫切，而且有很多討論。佛教界內部也很爭論，到底是追求救贖比較重要呢？還是入世的實踐走上街頭比較重要？有時會變成攻擊，我今天希望就我所知道

的，提供一個我自己的想法給大家參考。

我今天的題目是「入世實踐中的超越性：以公民佛教作為救贖？」句尾是一個問號，我沒有一定的答案。就是說當佛教的倫理要跟現代社會的人權、同志運動、女性平權等，要介入的時候，要用什麼樣的方式去介入？佛教要用什麼樣的手段跟工具去介入？然後在市民社會的架構裡面，要怎麼樣實踐佛教對於社會的責任，也作為一個大乘佛教慈悲利他的戒念，這個東西值得我們去思考。當然入世實踐的話，禪修的部分就會變得比較淡薄，怎麼樣面對所謂救贖或者是開悟，到底是什麼樣的東西？佛教界怎麼去講，我希望就學術性、倫理性的議題提出一些說明，並且拿我過去研究慈濟的一些經驗與材料，看能不能建立一個對話。

「人間佛教」一開始，以中國這個語境裡來講，印順、太虛大師來講，是個全球文化帝國主義的壓迫，西方的壓迫裡面，佛教不得不去反省自己，因為過去佛教可能過於脫離社會，面對這個壓迫時，看出來佛教裡的菁英界，一個倫理學上的期望，他要去做一個理論的建構。可是這個理論性跟倫理性層次的問題，在大陸因為共產主義的崛起，證明宗教的出路某種程度是失敗的，被完全反傳統文化的共產主義所取代。可是在臺灣反而開花結果，這個開花結果某種程度接上太虛、印順某種程度又是一個非常不一樣的環境，包括當時文化帝國主義的壓迫，那個環境也不一樣，後殖民的情境也不一樣。

所以，在當代臺灣，在佛教構成體社會心理基礎的轉變、中產階級的興起、國家與地方關係的改變，不是以前那種國家與地方、以及菁英與地方民眾共存模式的改變裡，因為我們知道佛教在中國的環境，長期中國化的時候，它一直是很能容忍地方實用性的一個宗教，民間佛教是和地方的觀音等等形象在一起，菁英與民眾共存的模式當然也就改變了，這個也和中產階級興起有關係，所以發生了各式各樣的人間佛教，產生了自己的道路，也發生了各式各樣的人間佛教。

曾經在中國也是印順一直在批判的，就是過度妥協於超越性與實用性。它不是沒有超越性，由出家人僧團去體現超越性，可是允許地方的儀式、辦喪事，大量實用性的儀軌這種的東西，是允許與超越性並存的。大乘佛教也開啟了這條路，在這個裡面以致喪失了鮮明的倫理取向與立場。

現在我們講公民佛教（Civil Buddhism）希望能打破倫理因襲主義，重新思考一個新的倫理取向，它要找一個新的倫理取向，這個新的倫理取向是以人權和社會平等為出發點，希望把人權和社會平等的民主社會基礎納入佛教對眾生平等與慈悲利他的脈絡裡面去。可是又必須尊重市民社會的民主程序跟架構原

則，不是一個威權式的，是一個在民主程序下經過共同討論、尊重市民社會的原則裡面去把佛教的立場給彰顯出來。

不過，當佛教與現代社會的組合，分化社會裡面的一種入世性格，這個入世性格不是過去講的那種妥協於地方民眾的那種入世性，可能也不完全是西方的那種入世性。**Engaged Buddhism** 像南亞那種入世性，跟現代社會的入世性做一個結合，這產生一個新的困境，是以個人救贖為先？還是入世集體性的限實改造為先？

入世是什麼樣的入世，這是很爭議的，到底什麼東西叫入世？所以，要重新建構佛教徒的救贖藍圖。佛教倫理與現代市民社會的匯通，已成為當代佛教菁英所必須面對的最迫切的課題，也許一般世俗大眾不覺得有迫切的重要性，但對菁英來講佛教未來的出入是必須要思考的問題，怎樣把佛教價值引入現代社會的必經之路。

二、當代佛教的入世性

幾條線索的交匯：一個線索是像太虛、印順所講的倫理學上的期待，面對文化帝國主義，在中國長期以來，對印順來講是被中國文化污染的佛教，怎麼樣再站出來證明佛教是入世的，我們今天講人間佛教不是單純的入世，是打破出世和入世的界線，打破界線之後，對佛教來講怎麼樣有一種超越性去進入社會，而且還能跟上現代性。跟上現代性又不是太虛那種，要怎麼樣去建構內容，這個東西佛教的著力點在哪裡，倫理學上的期待，跟歷史根源在哪裡，這是一條線索。

另外一條線索是佛教團體構成背後的社會心理基礎，以前的佛教可能就是社區裡面的，大家念佛、求往生的社會基礎，到了當代臺灣的基礎是中產階級，中產階級有其生活倫理和日常要承擔自己的功果業報，這樣一個新的社會基礎，這是臺灣一個新的變化。

再來就是 **Max Weber** 講說佛教是拒斥（**renouncing**）世界的，這樣一個拒斥世界的佛教倫理是不是可以開展出一個入世性，在 **Max Weber** 來講它也許可以融合入世性，可是本身的倫理企圖沒有辦法和基督新教的倫理做比較。是不是這樣呢？我們也看到佛教一個新的轉折，是不是可以否定 **Max Weber** 當時的討論。對佛教的原始性格進入當代，某種程度是理論問題，某種程度是一個很

迫切的實踐問題。

入世性與救贖(有可能嗎?): Weber的看法

	入世 Inner-worldly	出世 Other-worldly
神祕主義 (Vase)	?	出世神祕主義
禁慾主義 (instrument)	入世禁慾主義	?

9

- Weber(1958:23)指出：

「〔佛教〕對於個人獲得救贖的確信，並非經由個人在工作中提供某種入世的或是世俗性的行動而獲得。相反的，乃是經由一種與實際活動脫離出來的心智狀態來獲得。」

在此，為了達到完全的脫離現世，理想上，救贖必須經由全職性出家的過程而達成。

10

最後是有關空間治理性的問題，國家和地方彼此型構的時空基礎不同了，菁英與民眾共存的空間模式也不一樣了。我們看到這些不一樣後，再來去看今天人間佛教的時候，我們不會只去看理論層次，也不會只看當時最早的倫理學上的期待，而是看怎麼樣在新的環境裡面開花結果，然後不同的僧團，包括慈濟也好，因為我有給各位兩篇文章，也分析到比較慈濟、法鼓山、星雲。

其實我會寫人間佛教的文章，一方面覺得，說他們不是人間佛教太傷感情，可是說他們是人間佛教又好像有點距離，所以就必須要做一個釐清。我另一篇文章講慈濟是不是市民社會也面臨同樣的問題，說他們不是市民社會，沒有社會參與太傷感情，說他們是市民社會好像又有點距離。所以從他們的行動企圖來看，他們到底開展了什麼樣的東西。大概就四個線索，可以重新由這四個線索釐清以後，我們去看人間佛教的脈絡和理路，以及它的社會基礎，可能會更清楚，不是只流於批判的問題，而是去看到它背後一個社會性的問題。

「人間佛教」最先發自於全球文化帝國主義壓迫中，中國漢傳佛教菁英界的倫理學上的期望，但這個理論性與倫理性層次的課題，在當代台灣，在**佛教構成體社會心理基礎的轉變、國家與地方關係的改變、以及菁英與民眾共存模式的改變**裡，它產生了自己的道路，也發生了**各式各樣的人間佛教**。

傳統佛教曾過度妥協於超越性與現實性的並存，以致於喪失了鮮明的倫理取向與立場。

公民佛教，希望能打破倫理因襲主義，以建立新的倫理取向為出路。**新的倫理取向以人權和社會平等為出發點，但必須以尊重市民社會的民主程序與架構為原則。**

不過，當佛教與**現代社會組合模式特有的一種人世性格**相結合，這與原始佛教的倫理藍圖不同，這產生新的兩難困境（得救贖為先？還是入世為先？），也是佛教徒救贖藍圖全面重繪的開始。**佛教倫理與現代市民社會的匯通，已成為當代佛教菁英所必須面對的最迫切的課題，也是追求將佛教價值引入現代社會的必經之路。**

3

人間佛教最先是出自一個倫理學上的期待，可是這個理論層次的問題在時代裡面同時產生四個線索，一方面相互平行、一方面交互影響，產生了這幾個道路，產生了各式各樣的人間佛教。今天我的主題「公民佛教？」，主要談的是人間佛教的其中一種，這個人間佛教與佛教菁英的企圖性扣連得更明顯，它有菁英的改革性氣息。

什麼叫菁英的改革性氣息？就是說菁英知道宗教有實用性的部分，可是更強調超越性，而且要去神祕性，這個去神祕性是某種程度的世俗化，所以菁英在佛教界內部做了一個世俗化的工作。像溫金柯一直在批判印順法師，某種程度我會覺得印順法師這麼德高望重，還會有被他批判的那個樣子嗎？對溫金柯來說就是希望把印順法師的神祕性的東西完全去除，因為對溫金柯來講不夠徹底。

今天的公民佛教，我們講這個名詞，它也具有中產階級理性化的特徵。可是它部分脫離了大眾性的佛教。我做慈濟最深刻的感覺，就是大眾性的佛教，當然一方面有一種是講神通、感應、立刻救贖，像妙天、妙禪這種，可是另一部分已經有現代理性性格的大眾性的佛教，這可能也是 Weber 沒有去特別強調，或覺得不重要的地方，就是功德觀。

對慈濟來講他深深地知道這個世界很苦，可是他卻那麼積極地去投入於世

間。這就是他要去植福田，跟著師父這條路可以去植福田、積功德，功德還可以迴向。這種入世實踐不太在 Weber 的脈絡裡面，可是對我們來講好像是最鮮明的佛教入世實踐，他入世不是真的為了要改革社會，而是跟著證嚴法師可以積到功德，可是這個無形中，讓他們源源不絕去投入慈善、投入於全球化、投入於現代社會的改造，那怎麼去看這個東西，如果知識份子不要曲高和寡的話，能夠結合這個東西，是不是可以放在一起？還是說這個東西放不在一起？

入世性這件事情以往不會受到那麼多關注，因為在很長的一段時間是世界各大文明宗教都一樣，包括基督教一樣，基督教也是經過 Martin Luther 宗教改革之後，才更投入於現代經濟倫理，過去那個經濟倫理本身是一個骯髒汙染的東西，雖然不需要盡量隔絕，可是對他來講救贖不是在這個世界完成的，救贖是到彼世、彼岸或者是死掉之後到上帝的國去。入世性並沒有那麼重要，要進入這個社會，可是現代入世性很重要的一件事情，包括知識份子，甚至俗民大眾來講，新興宗教團體也一樣，如果師父今天沒有宣稱這輩子能得到救贖，信徒也不會跟著你去。這為什麼那麼重要，以前認為救贖是死掉以後的事情，現在為什麼變得那麼重要？

三、世俗化與入世性

將入世性置入行動取向，這本身是一件當代社會的產物，也是一種世俗化的結果 (但是.....next)

- **Popular Secularization (救渡功能化、通俗化、圓融)** 這個取向曾減弱，但又輾轉趨強
- **Modern Elite Secularization (去神秘化、人本化，出家這件事的重要性無形中降低了)**
- **Modern Structural Secularization (社會分化)**
(functional rationality, societalization of the sub-system，組織世俗化，工具化，在家人的重要性無形中提高了)

我提出了三種世俗化：第一個是 **Popular Secularization**（救渡功能化、通俗化、圓融），連俗民大眾都覺得他可以，以前天台、華嚴那個很難，你只修淨土，不要想這輩子就到極樂世界去，你就一心念佛，將來會去的。可是現在不是，是要妙禪給他許諾，說佛國人間淨土，你可以感應到那個東西，這個過去我們講世俗化、通俗化都有，就是說很菁英的東西，地方上很通俗地用它，可是當時經過西方的衝擊之後，曾經銷聲匿跡，這個東西是不理性的、不科學的。可是隨著現在新興中產階級的興起，這個中產階級又跟西方的中產階級不完全一樣，性格比較複雜，有農民的性格。所以停了一段，等到自己可以做主的時候，又帶回來了。我就稱之為 **Popular Secularization**，可是這是經過一個轉折，不是原來那種對實用性的妥協。

再來是 **Modern Elite Secularization**（去神祕化、人本化，出家這件事的重要性無形中降低了），這些佛教菁英，包含出家也好、沒有出家也好，他開始反省佛教就是脫離世界的嗎？我們就是拒斥世界嗎？這叫做去神祕化。印順來講的話是人本化、去神祕化。那無形中出家這件事情就不是那麼重要，現在其實像慈濟功德會有一百多個出家人，可是也收了大量的在家修行清修士。他們就體驗出家的樣子，其實那不是真的出家，可是清修士在救贖上，在家也是一樣的，都可以選擇這樣的一個體驗，微覺常常辦一日出家。

第三個 **Modern Structural Secularization**（社會分化），社會分化就是說這個社會的運作，以前的社會可能有一個精神領袖的領導、天子領導，底下全部都聽他的。現代社會化是功能分化，每一個功能達到最好，然後再整合在一起，這個社會就最好。所以，每一個功能的分化，經濟、政治也好，都有裡面的專業性。這個專業性後組織也世俗化，一個宗教組織是要達到最佳效益的，包括慈濟也要請管理、電腦的人才，一直在找這方面的人才，組織變成工具性的，這個時候無形中在家的人重要性就提高了。

這三種世俗化都是一個入世性，以 Weber 來講叫做 **Inner-worldly**，以佛教來講可能叫做 **engagement**，這個東西拉進來了。拉進來之後有不同的影響，可能是出家人與在家人的地位平等，也可能是在家人的地位提高了，也可能是出家人在儀式上扮演重要的角色，可是在組織裡面沒有這麼核心。以慈濟功德會來講，除了證嚴法師以外，其他人不是那麼重要。有一個很大的組織型態的改變。這個可能就是當時印順和太虛沒有講到的東西，臺灣社會的人間佛教是和這些面向兜在一起的。那什麼叫入世性，我剛提到 **engagement** 或 **Inner-worldly** 與救贖的關係是什麼關係呢？其實沒有必然關係，所以公民佛教是很弔詭的，是一個兩難。

它沒有必然關係，救贖是救贖，入世性是入世性，要建立內在連結性，殊為困難。可是對基督新教來那是必要的，後續我會講到 Weber 說的基督新教倫理，那個入世性對達到救贖是必要的。佛教來講，原始佛教是出世的精神，可是它結合了入世，像功德觀結合了入世，它有帶進入世的東西來，可能很積極地入世，可是這兩種的必要性在佛教內在裡面，是沒有一個內在理性的連結。所以要怎麼建構這個東西對理論層次來講、倫理層次來講都是一個挑戰。

Max Weber 講救贖有個類型學，就是入世跟出世是一個面向，然後神祕主義與禁慾主義是一個面向，其實他只有講兩個東西，出世和神祕主義是一直在一起，然後入世和禁慾主義一直在一起。當然也有可能存在很禁慾又很出世的人，但他覺得這個東西只是一種妥協性。基本上，神祕主義就是說你像個容器一樣，你打坐、禪修和世間盡量維持距離，讓神祕的東西體驗、充滿你，這是一個出世為主的東西，然後你得到一個救贖，所以叫做出世神祕主義。

再來是禁慾主義，新教倫理來講就是說，你是神的一個工具，然後你完全脫離各種儀式、手段，那個東西不能幫助你救贖，你是因信稱義，在實質上信仰上帝，然後預選說（predestination），能不能得救上帝已經決定了，你不知道。你很焦慮，但你是神的容器，只有努力在自己的行為上，經濟行為上也好、助人善行也好，表達你是神的選民，努力去累積財富，投資再投資，節儉再節儉，這是個禁慾的，你只是神的一個工具。用這個工具表見出你是被神揀選的，這個就叫入世禁慾主義。經過基督新教的改革，喀爾文的改革，完全脫離天主教的那套儀式、聖禮來赦免罪過來得救，那個東西就完全不在基督新教的藍圖裡面。

Weber（1958: 23）對佛教的描述聽來很傷感也很悲觀，「佛教對於個人獲得救贖的確信，並非經由個人在工作中提供某種入世的或是世俗性的行動而獲得。相反的，乃是經由一種與實際活動脫離出來的心智狀態來獲得。」所以完全脫離現世，就必須要全職性的出家，你要做阿羅漢才能救贖，大乘那個只是.....，根本藍圖來講是.....，所以出世神祕主義（other-worldly mysticism），也就是以脫離於現世而進入一種深刻冥思方式，來與一種永恆狀態的合一，達成自我救贖。在這裡，任何對於現實世界的執著，將有礙於自我救贖。這個大家翻開 Weber《中國的宗教》或《印度的宗教》都講很多，我就不講太多，我原來著作裡面這些東西也提了比較多一點。

近代的基督新教，有著「入世禁慾主義」（inner-worldly asceticism）的特質，其中強調著一種理性而具有內在一致性的自我節制，而且認定了這種生活態度必須在現實社會中被彰顯出來，這於是使現實人生充滿了倫理性的色彩。因為他的救贖已經被預先決定了，所以不用去做關於救贖那一部份，而是他在

世俗的行為上去展現，他用了這個喀爾文派、浸信會等等，以上帝預選說詮釋，教徒被拋回到一種內心的生活裡，而非透過其他人的媒介。所以他拒斥那些可能幫助他找到或發現恩寵的神職者，所以神職人員也不是那麼重要，儀式也不重要。基於此一信念，透過不斷增長的理性化，最後使一切巫術皆掃除盡淨，世界得以完全解除魔咒。這大家應該很熟，就是 Max Weber 所講的東西。所以真正的虔信是要榮耀上帝的一種生活態度，然後彰顯上帝的榮耀成為受選的徵兆，奠立於一種禁慾的生活方式上。

- 簡言之，基督新教倫理具有如下的核心特徵與影響：

- （一）預選說切斷了功德、儀式與救贖之間的關係
- （二）這導致對巫術的掃除
- （三）信仰焦慮中，人必須有對神的虔信，而此虔信的表現，會以符合上帝意旨的社會成就（以禁慾的生活方式為基礎）來凸顯對神的彰顯
- （四）預選說下的虔信，助長了生活行為甚至是企業行為的理性化，也助長了資本累積和再投資的心理與社會基礎。簡言之，基督新教切斷了宗教與巫術的聯結，創造了一種外顯的禁慾主義式的理性生活，這是現代資本主義重要的精神來源。

17

Weber 這套說法，相對就比較出佛教，對他來說是另外一套東西。所以基督新教是極力在世俗裡面去 engagement，同時也是一個理性化的現代企業的來源。工作的努力就是拒斥奢侈的生活方式，所以資本主義不是奢侈，資本主義是禁慾，成為累積資本的基礎，就是早期資本主義的開始，基督新教倫理的這幾個核心特質，預選說切斷了功德儀式與救贖的關係，然後對巫術的掃除、信仰的焦慮裡面、你必須要有社會成就等等，產生現代企業倫理。

相對來講，佛陀的教義很難促進社會變遷和改革，佛教不關心政治、不關心社會等。可能東方人看了比較喪氣一點，然後即使有大乘佛教，大家都知道大乘佛教很入世，與世俗連結在一起，這個 Weber（1958: 256）就輕輕帶過，大乘佛教對於原始佛教的轉化：僅是將某些淺俗的巫術、偶像崇拜、聖人崇拜、祈禱方法等，和某種禁欲屬性及婆羅門式的知性的神祕主義等相結合。就

說只是一種妥協性，讓世俗的人感覺到，佛教好像也容納世俗性的這些菩薩的方法，Weber 認為只是一種妥協。所以，這種巫術性和儀式性的操作，表面上很入世，實際上離佛陀原來倫理的自我要求還更遠，因此沒有太大的幫助。

- Weber在《中國的宗教》裡，比較過清教與儒教以後這樣說：
- 要判斷一個宗教所代表的理性化水平，我們可以運用兩個在很多方面都相關的主要判準。其一是：這個宗教對巫術之斥逐的程度；其二則是它將上帝與世界之間的關係、及以此它本身對應於世界的倫理關係，有系統地統一起來的程度。就第一點而言，禁慾的基督新教所具有的種種印記，表示其已進到「斥逐巫術」的最後階段。基督新教最具特徵性的形式已將巫術完全徹底地掃除盡淨。

- 原則上，連在已淨化的聖禮與象徵的儀式裡，巫術也被根除了，以致於嚴謹的清教徒在自己心愛的人被埋葬入土時都不行任何儀式，為的是要確證迷信的完全摒除。就此而言，這表示斬斷了所有對巫術運作的信賴。對世界之徹底除魅的工作，再沒有比這進行得更具一貫性。（Weber 1989[1951]:293-294）

21

- 在儒教倫理中所完全沒有的，是存在於自然與神之間、倫理要求與人類性惡之間、罪惡意識與救贖需求之間、塵世的行為與彼世的補償之間、宗教義務與社會—政治的現實之間的任何緊張性。也因此，缺乏透過一種內在力量自傳統與因襲解放出來而影響行為的槓桿。（Weber 1989[1951]:302-303）

22

Weber 也比較過儒教與西方的新教，然後說一個宗教所代表的理性化水平，有兩個標準，一個是對巫術之斥逐的程度；第二個是上帝、神與人的關係的系統化。Weber 覺得基督新教是這方面發展最強的，但是相對來講儒教、佛教這方面都還是妥協狀態，還沒有真正發展的狀態。所以 Weber 講儒教的部分是說，儒教沒有真正一個內在的力量，與現實之間的緊張性，就是說儒教沒有先知，某種程度上佛教雖然有先知，但沒有形成一個系統性的倫理取向跟現實產生張力的東西，基本上是一樣的，我稱之為倫理因襲主義。就是過去的那套生活態度，可能有些指導社會的一套原則，包括善惡、業報、因果、輪迴、六世、六道輪迴、三世因果等等這些東西指導你現世的行為，可是那種東西不會和現實的政治經濟結構形成緊張性，比較是個人性的，不是現實的烏托邦達到一個什麼樣的境界，是個人性的，不管世界怎麼變，個人就是這樣去累積功德、去成就自己，所以倫理性的社會性格比較淡薄。

Weber 當然講的是純粹的出世神祕主義和入世禁慾，Weber 說也是有中間的兩種，可是他認為那個只是一種混合型的，不鮮明，這部分就不講了。那我就來講功德，在 Weber 眼中天主教以前就有功德，不是沒有，可是他認為這個東西最後的結果，一開始可能倫理性很強，可是到最後都不會強調動機，像我們了凡四訓的功過格，最後大家都在計算做了多少功德，甚至有沒有幫助到別人都不管，你捐錢要捐給你認識的委員，他幫你再拿出去，你才有功德。你捐給你認識的委員，再拿出去，這樣沒有功德。所以，最後都在計算功德。所以倫理性與責任感就越來越淡薄。這就是功德很容易形成的結果，也讓我們發現到大乘的入世性，透過功德做媒介的時候，不斷要鮮活化那個倫理性，其實是困難的。功德觀比較接近一種混合型的入世神祕主義，我在訪問慈濟的時候也都講到，我那時候很好奇他們這麼積極，已經到做慈善做到瘋狂的地步，對他們來講人間很苦，人間很苦他們卻很喜樂地去做，就是覺得跟著師父的正字招牌可以積到功德，為了成佛，我們來世間是為了成佛的，世間再怎麼樣都不重要，不需要改革這個世間，只要好好做好事，做好事能改多少就算運氣，重要的是我們積到功德可以讓自己的家庭更好，自己將來也可以享受人間果報。

但是 Weber 只是從早期佛教的經典去批判，沒有注意到南亞或東南亞與地方農民生活，完全緊密地結合在一起的那一套世俗的層面。而且在俗民的操作裡面，Spiro 也寫了很多書批評 Weber，在俗民操作絕對不是逃避現世。整個國家就是法王與老百姓，法王也勸誡國王，完全不是出世，整個國家是一個很純淨的法王來做精神指導，然後跟一個有智慧和願意為人民服務的國王，及廣大的老百姓，這樣的三角結構。認為 Weber 講的太理論層次，實際上不完全是這個畫面。而且僧侶與民眾是互惠關係，僧侶看起來很出世，但他實際沒有那麼出世，是人民的指導者。人民透過僧侶，這個社會變得有意義，整個福田國度是有意義的。國王也願意支持這樣一個福田國度。所以這裡面有相互依存的一

種意義感，Max Weber 或許認為這不是那麼關鍵的環節，可是在實際運作層次，我們不能忽略那幾個學者所提出來的面向，不能驟然就說是完全出世脫離現世，或說開展不出入世。

四、幾組概念背後所指涉的內涵與實踐

我再把幾個名詞強調一下，我這邊會講大眾宗教或大眾佛教（popular Buddhism），也有講到菁英佛教（elite Buddhism）。所謂大眾佛教強調現實生活與救贖的並存，再來就是說救贖與效驗的便捷與迅速性，它在乎的是這個東西，可是當然它在傳統社會也會尊重菁英的指導。可是對它來講更迫切的就是現實生活的，而且這個現實生活本身是有一個救贖性的意義，這個在一貫道裡面最明顯，在大眾佛教中講的不是那麼清楚，可是對大眾來說，確實是有此部分。

- **大眾宗教 (大眾佛教)** 強調：

救贖與現實生活的並存性！

以及救贖與效驗的便捷與迅速性

菁英佛教? 當代菁英佛教 (改革性傾向)?

秉持宗教的超越性

拒絕宗教的實用性

31

菁英佛教，我講的是當代的菁英佛教，它面臨了西方文化帝國主義的一個挑戰或者是壓迫，它開始重新思考佛教，這樣一個有超越性的東西是什麼東西。它已經脫離了入世的精神嗎？它只是做儀式幫大家超渡嗎？所以開始重新反省，要找到一個改革性的菁英佛教、重新找到一個佛教的超越性。然後，要與實用性保持相當的距離，因為這已將佛教的原始精神給汙染或墮落，人們應保持相當的距離。然後還要去神祕化，當然去神祕化到什麼程度可以討論。是要把輪迴概念都不要了嗎？到最原始，還是說到什麼樣的程度，這產生很大的爭議，但是對菁英佛教來講，它有這幾個取向。

這裡我引用一個人類學家討論的文章，很早的文章，Mandelbaum（1965）在印度斯里蘭卡那邊去看，其實我們覺得，尤其基督新教來講覺得宗教是個很超越性的東西，可是他從這裡的佛教去看，發現超越性與實用性的層面一直在，而且同時並存。超越性關心終極的救贖，但是對實用性來講，也要滿足現代的家庭生活、個人目前短暫的生命儀禮，整個日常部分必須要處理，所以有個實用性的層面。宗教其實這兩的東西都在，可是這兩個東西是有矛盾的，很超越性的觀音叫你出家脫離塵世，跟一個送子觀音，可以幫你送小孩子的，要怎麼放在一起。不同的文明系統可能有不同的方式，不同的歷史階段有不同的方式，他發現在印度的一些城鎮是完全不同，專門做很通俗性的那些神，暴力神、黑天神，很超越性的完全另外一些神。

像 Siva、Vishnu 祂們則有不同的面貌，祂們就處理超越性，不同的神、不同的儀式，甚至有不同婆羅門去做這個事情。保持兩邊的純淨，可是又讓這兩個功能可以並存在一起，這是在印度。他又發現斯里蘭卡那個地方是混在一起，有些神明的祭司共用，這邊也可以、那邊也去，其實這有點像我們的道教比較負責超越性，法師比較負責實用性。就是說不同的地方，減輕了宗教裡的超越性與實用性，又要發展又不至於互相牴觸的矛盾，有時候是讓不同的人去做不同的事情。

Transcendental



Pragmatic

不分離

部分分離 (部落社會)

分離 (高度文明社會)

改革性 (當代社會產物)

他發現說有四種狀況，可能是完全不分離混在一起，原始社會是這樣，超越性的祭司也是處理日常事務的祭司；有部分分離；也有完全分離，高度文明社會是完全分離，可是分離之後還容忍並存。他講到改革性的當代社會產物，以前中國容忍並存，菁英的居士佛教、菁英佛教，講的層次非常高，可是地方的淨土宗，超渡的佛教，解決日常社區的問題，習慣就是這樣可以並存。

現在經過西方基督教的衝擊、整個現代性的衝擊，知識份子開始要改革，被批判佛教怎麼只是管儀式超渡，印順法師出家了一年還沒有念到經，他那時候在浙江出家，一天到晚就是趕超渡，覺得佛教怎麼會變這樣子呢，所以他就開始要有改革性的產物，佛教要負起一個時代的責任，而且這是有入世性的，不只是那種實用而已，那麼偉大的一個宗教開始有了改革，當然是現代社會一個衝擊的結果。所以在超越和實用不同的角度。來自菁英的改革，我講到說他強調教育與實踐的一致、去神祕化、倫理系統與世俗生活的內在一致性，假設

佛教講要證得涅槃、要圓寂，那就不能一天到晚講六道輪迴這些東西，就是說有更高的層次，教義上的倫理系統要達成內在一致性，不是只是妥協地包容那些實用性等等，來自菁英的改革，當然阻力會很大，因為它畢竟是一個廣土眾民的宗教，怎麼樣把這個取向帶進去，雖然帶進去的取向是時代考驗裡面，不得不為佛教找到一個倫理、哲學上的出路的結果。

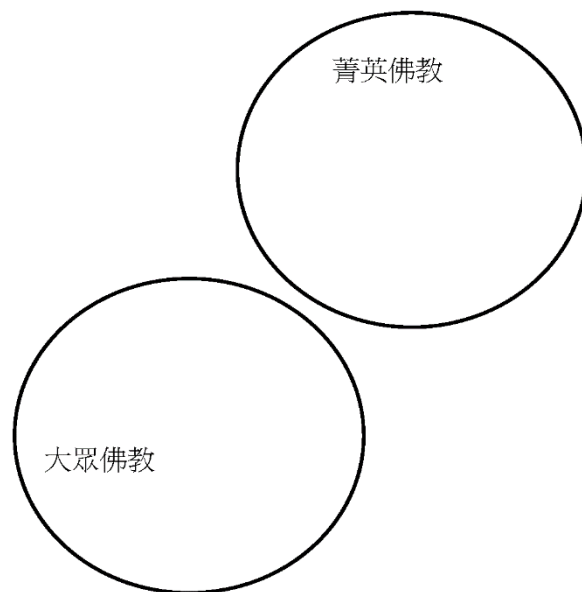
我這邊提到中產階級的宗教，就是說手工業者、小城市裡面的中產階級，在經濟生活的特殊模式跟農民不一樣，農民大量依賴非理性的力量，因為他們從自然裡面去生產。中產階級是靠自己的能力、自己的專業去生產，所以慢慢地倫理就不一樣，他有自負盈虧一個倫理，叫做報償式的倫理（*ethic of compensation*），就是對自己的行為要負責，不只是求神、拜佛那套巫術，那是輔助，但必須要自己去承擔等等，這樣一個經濟基礎，小商人與工匠的早期中產階級。當然現在中產階級這方面會更明顯，他的主體性、自覺性會更強。所以他們執業的專門化，也讓他們會成為一個擔綱者，比如他如果參加慈濟功德會，就不會只是做會員，他可能會當幹部，習慣性地去承擔，發揮相當的力量，這是一個中產階級性格的表現。可是在中國雖然有手工業、工匠，可是他講到說，他們也沒有發展完全，有這樣的生活型態但還是要去發展它，要有一個倫理化、理性化的宗教去引導它。所以某種程度知識份子的力量會進來，菁英的佛教會和中產階級的佛教合作。

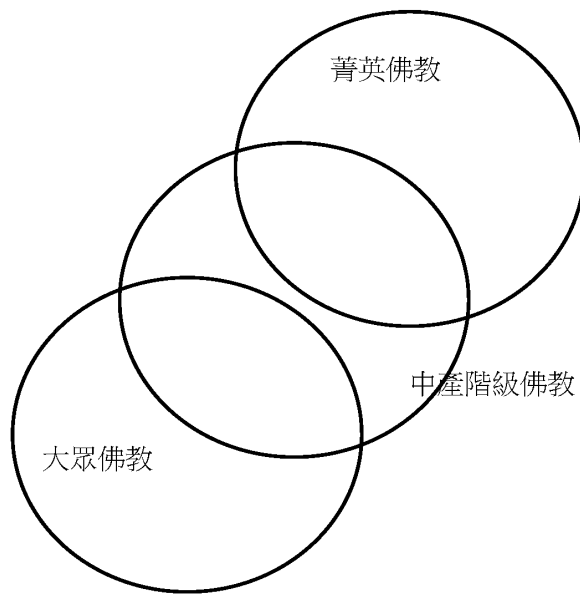
中產階級宗教的幾個基本特質：（一）工作倫理融入宗教態度中（二）普遍性救贖神概念更清楚地浮現，就像一貫道來講有這種個東西，無生老母，有一個普遍性的救贖神，這某種程度是教義系統的理性化，從多神到一神的變化（三）現實日常生活世界的肯定（四）教義的討論更精細化（五）個人對自己此世修行所能達成的境界有更高的自我期望。某種程度新興宗教很多這樣的東西。

以前新興宗教和大眾宗教是分離的，也被允許分離。後來慢慢出現一個中產階級的宗教，有點菁英宗教的成分，也有大眾宗教的成分。它把這個東西串起來，然後慢慢交融在一起，這三個會互相影響，尤其在臺灣社會最明顯，大眾宗教，農民性格的宗教，跟現在工商社會的中產階級的宗教，跟當時印順、太虛講的菁英宗教的改革，出於不同的社會心理與出於不同的期望，都有一個入世性，這個入世性會混在一起、互相影響。教義與內容上會慢慢影響。

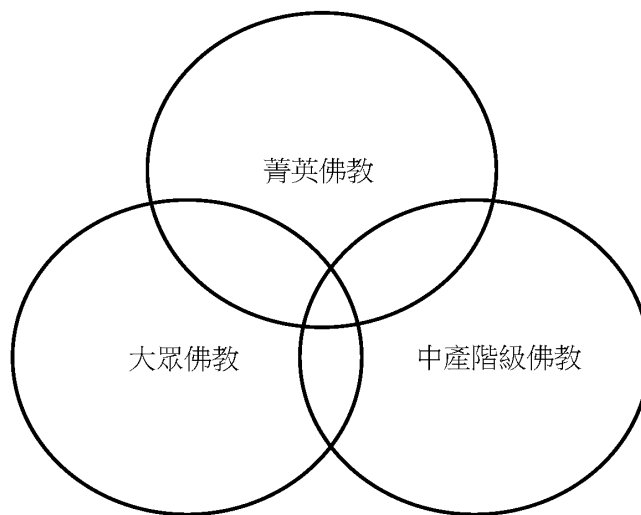
但在現實上要把這些材料去做釐清，可能不是那麼容易，但在理論層次上我們要注意到時代背景的變化。曾經菁英就是宰制，佛教的教義詮釋各方面是那些大師說的算，可是那些大師有沒有權力，所以還是要靠大量的地方，所以對地方的那種趕經懺、世俗化的那些東西是睜一隻眼閉一隻眼的，因為資源主

要是從地方上來。所以這是一個共生結構，地方的人事強調的是救贖的獲得，他們也安於被菁英的文化霸權所主導，因為它們也需要，曾經的傳統社會是這樣子的。

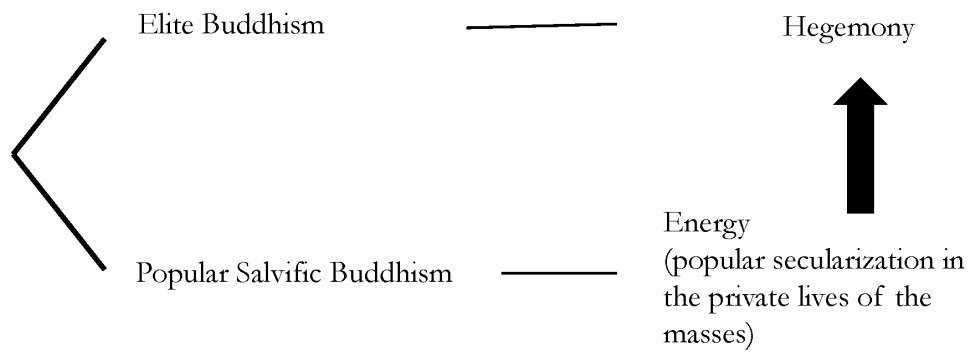




44



45



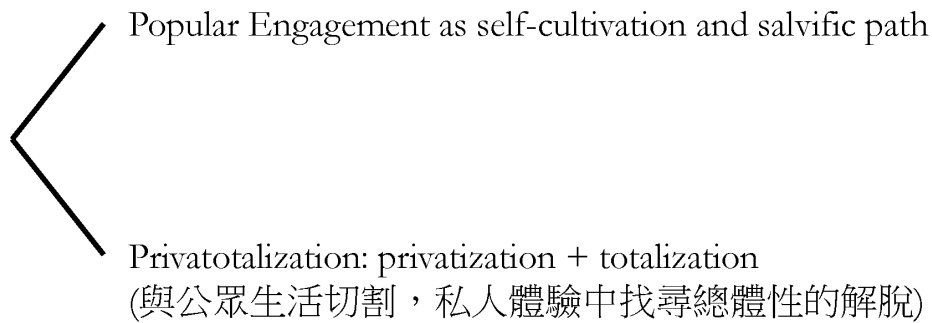
46

在Elite 淡出宗教場域 主宰性霸權 的影響之後：

1. Popular Masses liberating itself from elites;
2. Popular masses adjust to modern environments in its own way

47

Contemporary Popular Mass



48

現代社會做了很大的變化，菁英無法去宰制那個東西，印刷術、知識等全部都普及化了。菁英如何去 **dominating**？菁英要和大眾在一起，某種程度是大眾自我解放出來，然後自我解放出來後，一方面有了主體性與創造力，一方面要自己找出路去適應這個現代社會的各種問題，要找出自己的工具去適應。有發展成功的，例如一貫道就是在俗民大眾之中，建立了與現代社會的連結。過去可能是對帝王、帝國宰制的反彈與逃避，現在那套維生的技術，在現代社會裡成為很好的一個生存的東西。

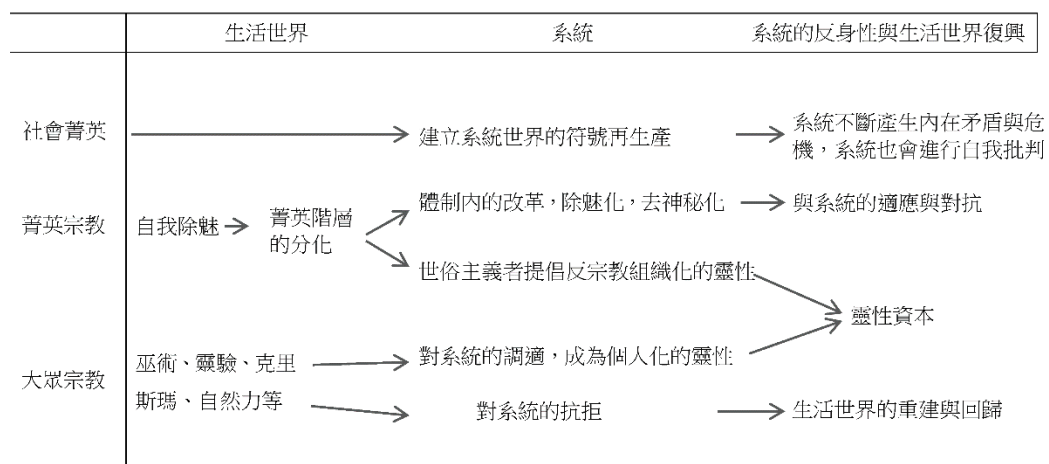
大眾宗教在菁英退出之後，起了一些連鎖反應。當代的大眾就會有不同的反應，至少會認為說日常生活中的自我救贖之路是很重要的。以慈濟來講，我們看到他們都強調日常生活的道德、品德、家庭倫理是非常重要的，因為對大眾來講，這是最關鍵的救贖的管道或需要得到的結果。再來有一種比較極端，它與公共生活切割了，因為對於大眾他並沒有公共責任、社會責任的視野，即使他做了這個事情，他可能是為了功德觀。所以，某種程度他會變成非常絕對性的，只關注在自己的私人的私密體驗裡。這個很多很明顯的例子，例如妙禪和以前的清海無上師。

某種程度是大眾脫離了菁英的控制之後，自己去尋找一種總體性的解脫的一種樣貌，這都和人間佛教會有關聯性，也跟克服這樣的責任，走出社會、進行社會責任，這是很關鍵的一步，也就是如何把民眾宗教轉化成帶有社會責

任，這是佛教知識份子要做的事情，可是也是困難，當內在沒有必然聯繫性時，要如何去轉化它或根據什麼來轉化它。

整個社會世俗化，以法國來講，就是讓世俗化宗教踢出政治經濟的結構，建立一個系統世界，就是哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的系統的概念，建立一個系統是以經濟活動、政治選票、金錢作為媒介物的新系統，但系統出了很多問題，到了貝克（Ulrich Beck）的風險社會，很多問題系統會自我批判，就是一個理性知識份子的一條路。在教內，例如印順碰到這樣的挑戰，宗教界必須要自我改革，若再不自我改革就完蛋了，怎麼去跟理性化的力量對抗，所以某種程度你說它自我閹割也好，或是除魅、去神祕化也好，要走上一個理性化的路，把神祕主義的東西都拿掉，要跟上這個潮流，當然會有內在的批判力量，但他會覺得這個東西是必要性的。宗教已經不是以前那種迷信的宗教，而是世界文明宗教的救贖藍圖中一部份的倫理藍圖，變成特別重要。除魅化和去神祕化要和系統適應，要去對抗也要去適應。

另外一部分是世俗化、世俗主義者，像西方的濟慈（John Keats）這樣的詩人，就覺得在理性化裡面，宗教還是重要的，可是這個宗教絕對不是基督教那種組織性的宗教，而是像新時代運動裡靈性的東西，脫離組織性的東西，重新找出一個新的靈性，和宗教不同，有這樣的一個力量。對大眾來說，就算現代化再怎麼樣受到影響，大眾追求的還是立刻看到效應、看到自然力，比如媽祖進香馬上感到感應，還是要這個東西。某種程度會對系統做出調適，個人理性的部分會更被強調，傳統也都還在。另外則是直接對系統的抗拒，可能會重新建構新的社群，這是整個社會性的力量，與現代性反彈的不同趨勢。



49

可是現代的運動都會混合不同的東西，沒有什麼東西是純粹的，像慈濟功德會也一樣，可能有對生活世界的重建、也有反抗和抗拒，因為他看到整個臺灣社會秩序、家庭秩序崩解，證嚴法師常講，我們社會最大問題就是西化。他沒有說理性化而是說是西方化，這是社會的病，所以他要排除這個東西，但某種程度又追求個人靈性的成長，認為自己可以得道，所以現代運動是多重力量交織在一起的，可是可以看到背後的動機和對救贖追尋的不同內涵。稱作同形異質（isomorphic），表面上看起來一樣，裡面是有不一樣的，但相互平行發展，有時會相互激盪產生新的東西，人間佛教就像是這樣的一個東西。

民間佛教更為普及性的樣貌: 社區佛教 (傳統社會裡與大眾宗教重疊性相當高的一個部分)

以服務地方公眾生活為基礎的地方性佛教

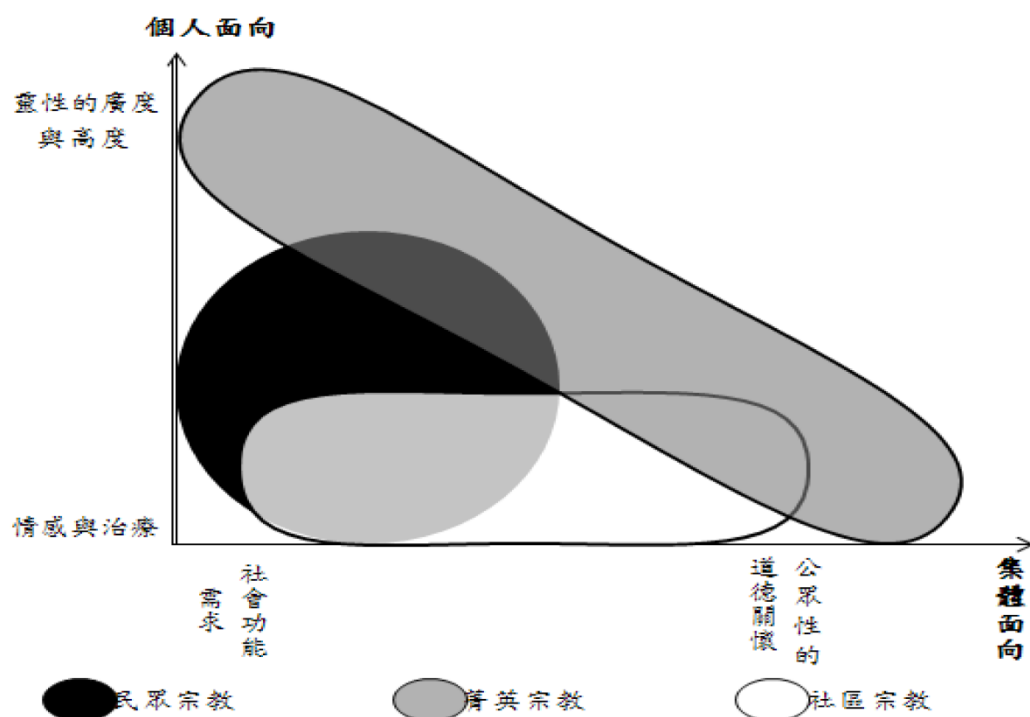
為信徒辦理祖先或冤親債主等之超渡事宜，是佛教在漢人社會中展現出「社區性格」的一個最主要的面向

村落社區中，佛教僧侶成為專門處理死亡的儀式專家，寺院中有時設置靈骨塔，做為火化和骨灰儲存的場所。靈骨塔成為社區性佛教所展現出來的鮮明的地方性景觀

50

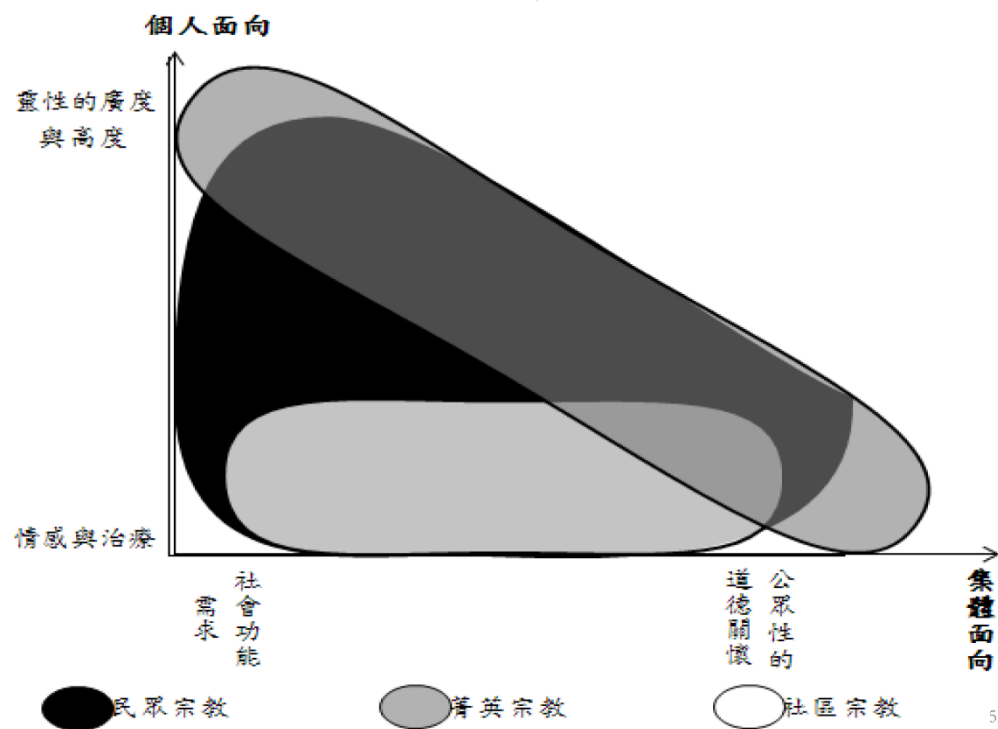


圖 5-1 傳統社會中三種宗教型態間的分布與重疊



52

圖 5-2 當代社會中三種宗教型態間的分布與重疊



53

公民佛教的利基點

- 源自菁英，較缺少動員性
- 但某種程度納入成熟中產階級的政治經濟屬性，而更具有現實上的敏感性
- 大眾佛教的崛起，也仍需要方向上的引導性，因此有可能與菁英佛教配合

54

人間佛教更普及的樣貌是社區佛教，就是靈骨塔、超渡、普渡等。透過圖（當代社會中三種宗教型態間的分布與重疊）我們可以觀察到生態的變化，黑色那塊就是大眾宗教，以前小小塊的；下面的是社區宗教，比較強調社會功能，比較沒有那麼強的社會精神層次，可是它有公共性，就是為公眾服務；再來是菁英的宗教，比較有高度，有靈性、知識、道德關懷的高度，也會和公共道德在一起。本來是三個東西在一起，到了現代民眾宗教大幅成長，成長後也就不能那麼庸俗，開始會加入很多精緻的東西，例如妙禪的如來宗也會加入很多精緻的教義，可是又和原來菁英份子的精緻不一樣。因為這個精緻是以此世得到救贖與感應為基礎，然後精緻化。民眾宗教的擴張對於其他宗教是壓力、也是一種更新，整個態勢也都變了。社區宗教、菁英宗教還是同樣，最主要是大眾宗教開始吸納或侵蝕到其他區域。人間佛教也有這樣的趨勢。

五、公民佛教的基礎與開展

公民佛教的立基點

- 源自菁英，較缺少動員性
- 但某種程度納入成熟中產階級的政治經濟屬性，而更具有現實上的敏感性
- 大眾佛教的崛起，也仍需要方向上的引導性，因此有可能與菁英佛教配合

54

回到公民佛教的立基點，為什麼要做公民佛教呢？如果它不是通往救贖的必經之路？源自菁英，較缺少動員性；但某種程度納入成熟中產階級的政治經濟屬性，而更具有現實上的敏感性，就是說佛教的救贖本身與社會之間的關係，過去每個人都是我們的親緣、朋友、親戚，所以有各種責任，但救贖完全是個人的救贖，是阿羅漢的層次了，還是說對於這個社會有一個現實政治經濟的責任，所以要納入一個現實的敏感性，然後現實社會的變化是以市民社會的手段去達成，因為這個現實社會已經不是傳統社會，而是透過市民社會的公共討論，公共場域的辯論、決策與政治的過程去納入；以及大眾佛教的崛起，也仍需要方向上的引導，雖然吸納了很多精緻的東西，也吸納了知識份子的東西，但還是需要與菁英佛教做更好的配合。這些是公民佛教的立基點，也是倫理學上的出發點與開展性的部分。

剛剛講人間佛教最早是一個倫理上的期望，被賦予了時代性的內容之後，開始和中產階級的佛教合流，這是在講當代臺灣的情況，包括法鼓山、佛光山等。然後，在當代的社會政治經濟結構之下，可能可以去創造出公民佛教的理想或是實踐。終極點是一個盼望，受過西方政治訓練或西方政治經濟結構的理解與感受到那樣的素養後，希望佛教能夠吸納這個東西，然後產生一個行動上可以參照的坐標。公民佛教很重要的是說，它是在民主框架與過程下，展現佛教倫理價值的政治性參與。

假設整個社會尚未達於民主，當然問題就更複雜了，更奢談所謂的公民佛教。像東南亞是威權體制，連公民佛教的條件都談不上，因為根本沒有這個東西，他們強調的是政治上的解放、民權的解放，那是在更前面的階段。我們基本上已經跨過那一步，所以我們有這個餘裕來談公民佛教這樣的東西。在那更前的一步就是，出家人要怎麼走上街頭去追求普遍性的人權的問題。當然這也是有關的，因為普遍性人權也是公民佛教所追求的。

Casanova 1994, *Public Religions in the Modern World*

Public Religion may exist at the levels of....

1. The State

2. Political Society

3. Civil Society

57

我們回到 Casanova (1994) 講公共宗教 (public religion)，過去是講政教分離，郭承天是說政教分立，就是說兩個不要互相汙染，有時候宗教團體一發言，就被說是政教不分。Casanova 是個天主教徒，他認為並不是那麼單純，經過了整個憲政體制建立與貫穿之後，不見得宗教出來就是干政。公共宗教有三個層次，在國家的層次就是國教；政治社會就是議會、議員代表等；市民社會是公共議題的討論。他說在某種情況之下，宗教必須要站出來，以天主教來說，必須要站出來承擔道德責任，而且這並不是政教不分的情況。

這是因為公共和私人的界線已經被國家的濫權所模糊，很多東西原先是私人的領域，但現在國家也要干涉，最後是富人得利，窮人越活越窮。所以，宗教在這時有這樣的道德承擔，於是有了正當性與使命必須要站出來。這是他在公共宗教的前提所講的，認為宗教應該要站出來，與我們的市民佛教可能會有一些相關性，就是宗教涉入公共場域，目標不是為了宗教的自由，像慈濟可能就不是只為了內湖那塊地，而是為了更大的環保的目的，是更具有公共性的東

西，捍衛民主社會裡自由的權利。

世俗社會的體制法律、經濟、教育等，已經逐漸脫離了原來道德的基礎。這個時候宗教就有發聲的空間，雖然不是要學校進駐牧師，宗教進入學校，而是要強調宗教教育，在這樣的時刻提供一個道德基礎的場域與範圍，可以為這個東西努力。以及整個傳統的生活方式，受到政府職權的侵入，政府擴權到傳統生活的方式內，這個時候宗教也有正當性和文化資源，去做這樣的事情，這大概就是 Casanova 講的公共宗教。

公民佛教有一個後設的倫理基礎，就是參與者必須要有民主社會的基本素質，了解民主溝通的方式，不是說一個認為自己是對的事情，別人就是錯誤的，而是怎麼樣透過一個民主討論的過程，裡面有佛教內在的價值、有倫理的思維在裡面，然後可以帶入一個市民的行動。講到說公民佛教大概是怎麼樣的東西，我們知道傳統佛教裡是國家、僧伽與人民構成一個三角形的關係，國家好好地執政，把國家帶來一個道德的基礎，人民在這個道德的基礎上，做的事情就是植福田，就有個福田的累積，然後，出家僧團盡量不要參與政治，像法王一樣提供國家建議，理想上是這樣，但現實上可能不斷去參與政治的操弄。可是理想上傳統的佛教國家裡面，曾經有個佛教入世的形式是這樣子的。雖然是隔離於政治，但卻是入世的。某種程度來說，我們講的上座部，在東南亞國家裡是有這樣的一個模型。

Declaration of INTERdependence

HUMAN PROGRESS having reached a high level through respect for the liberty and dignity of men, it has become desirable to re-affirm these evident truths:

That differences of race, color and creed are natural, and that diverse groups, institutions, and ideas are stimulating factors in the development of man;

That to promote harmony in diversity is a responsible task of religion and statesmanship;

That since no individual can express the whole truth, it is essential to treat with understanding and good will those whose views differ from one's own;

That by the testimony of history intolerance is the door to violence, brutality, and dictatorship; and

That the realization of human interdependence and solidarity is the best guard of civilization.

Therefore, we solemnly resolve, and invite everyone to join in united action,

To uphold and promote human fellowship through mutual consideration and respect;

To champion human dignity and decency, and to safeguard these without distinction of race or color or creed;

To strive in concert with others to discourage all animosities arising from these differences, and to unite all groups in the fair play of civilized life.

Rooted in freedom, children of the same Divine Father, sharing everywhere a common human blood, we declare again that all men are brothers, and that mutual tolerance is the price of liberty.

Please sign, **DETACH STUB**, and return it to us. Retain Declaration and show it to others.
I hereby sign the Declaration of INTERdependence.

Signature _____

Name (Please Print) _____ Date _____

Address _____

Occupation _____ Phone _____

(No financial obligation is assumed by signing the Declaration)

Declaration of INTERdependence, Inc., 111 South La Brea Avenue, Los Angeles 36, California

到了現代，我們在講基本人權，每個人都一樣，有不可剝奪的人權。這對佛教來說，很難站在這個角度去彰顯入世性，因為人權是西方的東西，是個人的權利、權益，佛家講的是個人的道德、義務。所以它是從另外一個角度來看，我們不可以去剝奪別人的權利，每個人來世界上都是要去學習、去成佛。有一個 **fundamental rights**，我們要去尊重別人的基本人權，它是反方向去講，不是像西方的立足點是基本人權，個人主義的角度去講，而是從另一外一個角度，這個角度可以跟現代性市民社會的人權價值勾連，當然力道就不一樣，在佛教思想裡面我們當然會看到有個 **Declaration of Interdependence**，我們知道在 1776 有美國獨立宣言，佛教界在 1990 年代以後有大量的相互依存宣言（**Declaration of Interdependence**），對佛教來講是相互依存的這個東西去和現代倫理做結合，所以佛教講的不是權利而是責任。

不可剝奪的權利不是一個不變的，所以某種程度也可以形成批判，當民權走得過度的時候。其實沒有一個本質上的我，我們要的是一個道德義務、責任承擔，某種程度上可以進行對話，前面的部分是尊重人權，對人、佛性的尊重，達賴喇嘛說這叫做普遍性責任（**universal responsibilities**）而非普遍性權利（**universal rights**）。所以開展出去會有點不一樣，表示說他還是有環結可以去連接。某種程度他就是一個批判，佛陀、大乘講的是佛性，小乘講的是極光淨心，可能比人權還更本質性的東西，怎麼樣讓這個本質性的東西和人權的觀念與對他人尊重的觀念能夠勾連在一起，我用了許多 **Peter Harvey** 的觀點來談佛教倫理，是有可能去連結，可是又有不一樣的結果。

我們強調每一個眾生都想要一個快樂的生活，基於這個快樂尊重，我們不要去傷害別人，尊重別人的利益，也尊重每一個人的轉世和再生，轉世到此生修行的這樣一個東西。關於人權（**human rights**）對於佛教來說可能有兩個東西：一個是消極權利的保護人權，因為佛教說不殺生（**non-harming**）有個消極保護人權的責任；還有一個積極權利的教育權，很多時候在佛教裡面，以大乘的經典來說，訴諸於政府對人民的照顧，政府有責任要給大家教育權，這是積極人權，可是這個連結有時候會產生問題，因為是訴諸於政府而非訴諸於每個人的努力，所以他們認為聖人國度的國家，國王應該要做這些事情。以上大概就是對於基本人權的積極和消極面相。

1776 美國的獨立宣言，後來開始有大量的獨立宣言，裡面大致上講的都是我們有個責任不要去 **abuse** 別人。這是一個作為人類的道德和精神的無限開展可能性的基礎，所以人權是從尊重來的，可是我們有個義務要去保護人權。而且我們是相互依存的，累世轉生的都是我們的親人，所以整個世界是相互依存的。自我只是一個很短暫的漫長劫中的一個流動，在這個漫長的流裡面我們都是相關的，別人的 **suffering** 跟我們都是有關係的，所以我們有這樣的責任。

Declaration of Interdependence 大概就是在闡述這樣一個概念，所有的文獻大同小異在講這樣的東西，所以不是一個不可剝奪的權利（inalienable rights）而是不可剝奪的尊嚴（inalienable dignities）。然後有一些原則，與他人平等相處、對別人都有責任，包括人、動物等，我們對別人都應該要認真地對待。

Queen and King, 1996, Engaged Buddhism—Buddhist Liberation Movements in Asia: p.11

We have noted that the most distinctive shift of thinking in socially engaged Buddhism is **from a transmundane (lokuttara) to a mundane (lokiya) definition of liberation**. Accompanying this shift is a **de-emphasis on the stages of transmundane liberation** (for example, the Theravada stages of “stream-enterer,” Sotāpatti 須陀含 “once-returned,” 斯陀含 sakadāgāmin “non-returned,” 阿那含 Anāgāmi and “arahant,” or the Mahayana stages of the Bodhisattva path), and **a new focus on the causes, varieties, and remedies of worldly suffering and oppression**.

78

稍微提一下在哈佛的教授 Christopher Queen，他算是始作俑者，從 1991 年就一直開始講 Engaged Buddhism，我們今天講的涉世佛教，都是由他那邊開展的。他和他的太太在 World Religion Center 一直找世界各國對佛教裡與政治解放投入非常深的人，包括一行禪師、泰國的法師都常獲邀請，編撰了好幾本書討論討論人間佛教的問題。他說的話其實滿經典的，過去 Engaged Buddhism 要從一個超越性到世俗性的解放，過去佛教都會講成佛有好幾道，因為阿羅漢有講須陀果、斯陀含果等，不入流，就是說不再回來或永不回來，現在就完全不講這些東西。

對 Engaged Buddhism 來說那個層次不重要，因為阿羅漢的層次要禁慾、斷絕，不參加社會行動，一層接著一層，直到碰到事情都完全不會起心動念，就可能到第幾層次一直上來。但這個對入世佛教來說，它捨棄這個東西，要的是把 orientation 轉向人間，而不是要回到證成佛果的層次，所以他就極度不強調這個，解放不是強調在超世俗裡面的層次。這邊就講到溫金柯攻擊印順法師最多的是這個部分。印順法師講說我不需要這個果位我就可以得道什麼，溫金柯

就說那簡直是要大家丟掉所有的根本，所以果位對 Engaged Buddhism 已經不重要。

現在新的強調在 *causes*、*varieties* 和 *remedies*，對世界的壓迫和痛苦的對峙，他認為佛教要做一個轉向，從超世俗轉向世俗。這對當時的東南亞、越南、緬甸的軍人威權統治的國家，是非常迫切的，如何去抵抗強權。出家人還能躲在屋子裡面嗎？他當然不行，因為他是社會菁英，雖然他過去是遠離政治的，但因為他是社會菁英，當國王都被抓起來的，軍人當政的時候，基於佛教的精神，當時 Engaged Buddhism 有這樣一個政治背景。

六、當代台灣的佛教入世與救贖

但到了臺灣就完全不一樣了，在臺灣是另外一個故事了，當然因為現在要把全球統合起來說明，常常會放在一起，但事實上是有相當大的分別的。所以 Christopher Queen 就說這是 *new spiritual exercises* 也是 *new practice*，是嶄新的，以前佛教沒有碰到過這樣的問題。但現在佛教要做這樣的政治行動，是不是合乎佛法的呢？還是有礙於救贖的嗎？這是一個新的實踐，可以從佛教強調無本質、法無我的角度來看，佛教就是對世間即時的，印度學者說佛教是一個即，即刻的即，在各種因緣裡去反映，映照出一個正確的行動，而且是一個慈悲利他為導向的行動，怎麼做？細節當然不知道，可是在這個時代裡面，他認為必須要去做這樣一個轉向。

對佛教來講，也是內部民主化的過程，過去上座部，內部階級是很嚴格的，出家人和在家人、男性和女性、比丘和比丘尼之間是很嚴格的，可是他也要開放民主化，既然要受人權的實踐，那不能模稜兩可，外部要人權但內部卻沒有人權，所以這個解放是一起的，回到一個內部的尊重，在家人與出家人整個位階翻天覆地改變，這是 Christopher Queen 所致力與推動的，也在全世界的論壇去彰顯這樣的東西，也確實很有影響力。本來是寂寞的、從事政治實踐和抗議的高僧，他們聯合起來發揮國際性的影響力，也產生一些政治上的效果，這是 Engaged Buddhism 在全球的影響，他也強調便利法門（*skillful means*）的重要，就是政治的手段不是一定的，大乘一直講慈悲利他、便利法門，怎麼將這個便利法門能夠運用在當代社會的紛擾情境中，佛教有自己倫理上的特色。

可是這裡有一個問題，大陸的社會學家丁學良講「制度性兩棲」（*institutional amphibiousness*），我們剛剛講到南亞、東南亞，佛教以前就是高僧、僧團，但對中國人來說卻很複雜，佛教一方面曾經當過國教，另一方面佛

教與國家的關係，國家高高地控制，派了各種黨代表在組織裡面，國家也知道什麼時候該和黨說什麼話，其實慈濟功德會的成功，也是經過了蔣經國的同意，蔣經國認為那個時候需要一個民間社會、臺灣社會的組織起來。所以，佛教與國家的關係就變得很複雜，西方式的市民社會模型，為了人權走上街頭跟國家抗議，到了我們的社會，佛教團體很多 NGO，他們好像都很識相，跟國家保持一種很曖昧的關係，他也知道要從國家那裡拿到資源，以及要國家的默許才能好好推廣。

在大陸更明顯，制度性兩棲就是在講大陸的情況，這些團體好像都變成兩棲動物，他們知道有些時候要變成國家的一部分，有些時候要變成市民社會的團體，和一般的市民社會完全不同。我們的佛教一不小心，就很可能會變成這個樣子。要有入世性，可是這個入世性不是當政治和尚，入世性是指在基本價值、倫理價值的前提下，為了更多人的幸福與理想。如何開展出具有集體性與制度性視野和手段的公民佛教，並避免陷入「制度性兩棲」的陷阱，仍是一大考驗

當時民初菁英份子例如印順碰到一個問題，就是由過去的棄世到入世，對太虛來說，他的想法有點像孫中山，保住根本再加入現代性、西方的東西，這樣就很好了。教理、教制革命，從制度上、組織上的改革，他有進化論的思想，也就是能適應下來的就是好的，所以中國佛教適應得不錯，為什麼我們現在要丟棄呢？現在遇到新的問題、碰到困難，我們再給他加入新的東西，在演化上加新的東西，這樣就可以了。

- 孔與佛恰好相反，一個是專談現世生活，不談現實生活以外的事；一個是專談現世生活以外的事，不談現世生活。
- 想把佛教抬出來活動的人，便不得不謀變更其原來面目。似乎記得太虛和尚在《海潮音》一文中要藉著「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裡來。
- 梁任公……總想著佛教到世間來應用；以如何可以把貴族氣味的佛教改造成平民化，讓大家人人都可以受用的問題
- 其實這個改造是做不到的事，如果做到也必非復佛教。
- 今年我在上海見著章太炎先生，就以這個問題探他的意見。他說，這恐怕很難；或者不立語言文字的禪宗可以普及到不識字的粗人，但普及後，還是不是佛教，就不敢說罷了。
- 他還有一些話，論佛教在現時的宜否，但只有以上兩句是可取的。總而言之，佛教是根本不能拉到現世來用的；若因為要拉他來用而改換他的本來面目，則又何苦如此糟蹋佛教？

88

89

印順一開始就接受這樣的東西，雖然他在個性上比較謹慎，會認為有這麼簡單嗎？可是他一開始是十分崇拜太虛的，所以也跟著做，但後來覺得解決不了他的問題，發現把中國的東西帶進來，結果只是和稀泥、神祕主義，當然講

教義、談道理，但最後卻如墜五里霧中。中國講圓融、融合，天台、華嚴講的是一種整合性，但整合性把什麼東西都放進來之後，看不到佛陀講的東西是什麼，所以印順就想要找出佛教污染源並去除之。

當時國家追求進步與認同，說要追求進步，但在追求進步的時候不能把認同丟掉，認同丟掉之後就全盤西化了，需要有認同才可以整合在一起。所以如何在進步與認同之中，找到一個兩個都有的點，而且傳統過度重視實用性，強調超渡、拔度、念經等，現在希望可以改變這樣的關係，重新認識到佛教超越性的基礎，有了這個超越性才能和基督教對話，才能和世界各大宗教對話，有人世性但並不是盲目的庸俗，而是有超越性的基礎，因此要找出這樣的東西，而這個超越性在中國佛教的汙染之後，模糊、看不到了，所以他把中國佛教整塊拿掉，回到原始佛教，原始佛教不夠的話，原始佛教不夠的部分再把早期大乘佛教拿進來，佛陀講諸佛都在人間成佛，其實某種程度來講是說當然天上那些神仙可以更為成佛，可是基本上天上是享受果報、福報的地方，當然印順沒有講到這個部分。

• 進步(Progress)

• 認同(Identity)

• 超越性(Transcendence)

就像自由意志一樣，現世的人有自由意志，關於行善、行惡可以自己判斷、自己做抉擇，這才有成佛的契機，才能快速成佛，因為天天面臨到考驗。到了天上只是在享福報，用完了就下來了，所以諸佛在人間成佛。鬼也沒有自由意志，大致就是做這些事情，沒有太多的選擇。可是人可以行善、行惡，有自由意志，因此有非常多的機會，是在人間去試煉。既然在人間試煉，當然人

世性就是動機、改革社會跟入世性的動機，這是三位一體的東西。

印順可能沒有這樣的講法，但他說諸佛終在人間成佛，進步的根源不是完全的人世，我們有時說變成像一個佛店一樣，那個並不叫入世，每個出家人都變成商人，每一個都叫你捐錢，那樣只是把出家人變成商人而已，那種入世性，不是印順想的人世性。印順想的人世性是，打破出世與入世的界線，就是說佛教是入世的行動，個人要依照當下的承擔去做判斷，而不是說避世，實踐佛教在此世。詳細可以參考我寫人間佛教的那篇文章，比較能了解理路上的轉變。

Eagaged Buddhism 涉世佛教

Protestant Buddhism 佛教新教；抗議佛教

Human Realm Buddhism 人間佛教

Buddhism oriented to Social Action:

1. **涉世佛教(Engaged Buddhism):** 對比於Weber's renouncing 一種「**解放運動**」(liberation movement)，由「典範性領導者」(exemplary leaders)所帶領，人們則以志願的形式來參加，並擁有一個以為社會應建築在和平、正義和自由的原則上的基本視野。，希望能建立一個不存在有剝削與壓迫的理想世界。
2. **抗議佛教(Protestant Buddhism):**由於佛教界受到基督新教的刺激，它們開始亦向基督新教學習其所帶有的各種社會形式，包括公共論述、象徵符號表達、修行模式等等，於是佛教也由寺院中逐漸轉入現實市場裡，這種變化正像是模仿且類似於基督新教早先由寺院中走出來，而進入人們的日常生活脈絡裡的這種轉變。 **學基督教 → 反基督教 → 反傳統佛教**

86

這邊介紹一下名詞間的差異，Engaged Buddhism 剛剛提到是 Christopher Queen 和一行禪師講出來的，比較是一個強調政治解放的環境，後來黃倩玉也用了 Engaged Buddhism，把慈濟放在這個範疇，可是我比較有不同看法。再來是 Gombrich 和 Tambiah 講的 Protestant Buddhism，這主要是在斯里蘭卡那邊，因為在斯里蘭卡佛教是國教，可是被英國統治後完全基督教化，就是基督新教的感覺，他們一開始要模仿基督教，為什麼基督教蓋學校、醫院，佛教都沒有？然後開始要模仿基督教，所以叫 Protestant Buddhism，模仿之後開始要反基督教，因為基督教是殖民者，所以還是 Protestant，再下一個階段，他們認為老的佛教很保守，要像基督教一樣有個新教革命，所以 Protestant Buddhism 又開始自己反自己，有幾個不同的階段，很多地方都有 Protestant Buddhism，主要發生在和基督教接觸比較密切的地方，斯里蘭卡、印度等，是佛教的基督新教化，稱為抗議佛教或佛教新教。

而我們用的名詞，是人間佛教。人間佛教很大的程度是要和儒家對話，梁漱溟說中國不好都是佛教害的，有人說佛教可以救國，佛教是很好的東西，梁漱溟承認，但不要拿來救國，拿來救國就變垃圾了，它就像一顆珍珠，我們就把它放在那邊，救國還是要靠儒教。但這對佛教來說，完全聽不下去。所以他們說佛教其實是很人間化的東西，從太虛到印順，人間佛教是當時的一個挑戰，和儒家也和基督教對話。在我的文章裡有更詳盡描述這些名詞的來源，以及所產生的政治環境，造成它們不同的屬性，這些和公民佛教、市民佛教也都

有關係，可以很激進地去與政治對抗，也可以比較緩和地去關心動物權、環保權及性別平等，可以緩和地在市民層次上論述，也可以很激動地走到街頭，當然要看地方政治經濟背景的不同。

當時的太虛講的人間佛教，是要對應於過去中國的佛教所在講的彼世，此世已經消失，太虛嘗試要去恢復此世，認為我們要去關心這個世界的美好，其實這個接班人是星雲的佛教，比較有像這樣的東西。然後，再來印順所說的人間佛教，其實他的人間對應的是鬼間、神間。他發現地方的佛教都在講鬼、都在講神，比如說觀音媽，這個東西不是說佛教不要，而是說我們佛教有更深的教義的部分，所以他對應這個才是人間的名詞。

3. Taixu's 人生佛教 This-World Buddhism:

Distancing Buddhism from the other-worldly orientation.

4. Yinshun's 人間佛教 Anthropocentric Buddhism:

Relocating Buddhism in the humanistic context

我最後提一下三個團體的對比：佛光山、慈濟、法鼓山。我們注意到他們的組織結構不同。佛光山的中堅份子是出家人，他的僧團非常大，有好幾千人；法鼓山的中堅份子是人間的企業家，因為他發展較晚，強調預約人間淨土，希望把現實的人生馬上改成一个以企業家為主體的清淨、無染的人生，所以他的人間佛教我把他稱作現在（present）佛教，以現在的空間的在家人的生活空間去做轉化。我們講人間佛教，把入世性帶入，看誰來帶入，是以出家人為主嗎？以佛光山來說是出家人帶入，每個出家人都具有某種世俗性，能夠去做經營、管理組織，有現代性的快樂特質，以出家人去彰顯入世性；對於法鼓山來說，則是以在家人的生活品質去表現出超越性，因為在家人本來就在世間入世了，所以再把超越性帶入，當然就更方便。

慈濟功德會:公共佛教

以傳統民間社會「公」之理念為依據，和當代社會新興中產階級之道德實踐為基礎，將印順「人間佛教」之理念，落實在婦女私人網絡擴張後的生活世界裡。

將佛教的出世精神，經由結構性的安排，而與傳統社會中公眾實踐模式相互滲透與增強的一種特殊的「人間佛教」形式。

佛光山 “進步佛教”

也就是「以入世性為最高的指導綱領，以改變傳統佛教消極出世的屬性」的一種佛教。而其較為核心性的實踐主體在於僧團，一般信眾則起著護持和配合的作用。

法鼓山的”現在佛教”

它的形式，是由在家人的生活世界為立足點來進行自我提昇，而達到一種內在神聖淨化的境界，它已具有一種可能打破「出家／在家」二元對立的性質。

慈濟、佛光山、與法鼓山

由人間佛教之實踐的角度出發，這三個教團之間的區別，建築在兩個層面：

由誰來體現入世行動，和由誰來表現出佛教精神內在的超越性。

教團中超越性的表現與入世性的實踐

入世性的實踐 超越性的表現	Clergy	Lay
Clergy	佛光山	慈濟
Lay	?(真佛宗)	法鼓山

慈濟比較特別，慈濟是讓在家人與出家人合作，一方面出家人表現出與世俗完全不染著，一日不做一日不食，非常低調但非常純淨的出家人，和努力實踐於現實社會的廣大在家人群體。所以結構上讓超越性由出家人去表現，入世性則由俗眾去彰顯，然後兩群人在結構上合作，這個團體就同時具備超越性和入世性。這是從印順的理路來看當代佛教團體的不同展現，然後因為組織和動員的方法不同，這在我的文章中都有詳細的處理。

在我的文章中佛光山就是一個進步佛教，它要強調 **progress**，大家都說佛光山很世俗化和商業化，其實這是誤會他們了，他們要追求的是一個進步，這個進步會表現成商業化和庸俗化，但是他是以出家僧團去表現進步。我之前到美國哈佛看到他們的中心叫做 **Progress Society Center**。

所以慈濟、佛光山、法鼓山，我由人間佛教實踐的角度來看教團的區別，建築出兩個層面，誰來體現入世的行動？以及誰來表現佛教精神內在的超越性？有三個結構上的不同，第一個是僧俗結構性依存導向，在進行批判前，我們可以看出組織與內在的構成體，再來去看入世性的表現，以佛光山來說出家人同時有入世性和超越性，慈濟則是分開的，分開的結果就造成從事實踐的時候會疏離，因為兩個分開了。但同時合在出家人身上也會有問題，出家人表現過多的世俗性，法鼓山也有它的層面。

有沒有團體是超越性由在家人表現、入世性則由出家人表現，剛好顛倒過來，事實上有，真佛宗盧勝彥就是這樣的例子，他的上師都是在家人，出家人的團體就專門幫師父打雜，他看你很漂亮、努力、有慧根就直接封你為上師，

然後出家人就要聽上師的話。某種程度又很世俗又很積極入世，因為這些出家人，還有底下的出家人，跟著他像廉價勞工做很多事情。表現的方式看起來是倒錯的，可是某種程度也在彰顯佛教的入世性，然而表現的方式不一樣。





公民佛教是什麼？我有一篇文章在講慈濟的市民社會，那篇文章主要就是在講慈濟的非市民性格，他非常投入於社會，可是那樣的市民性格不是知識份子所期待的，但你說他沒有政治性嗎？他有很多政治思維在裡面，他也知道要怎麼樣帶動這些人，在這個社會裡面安身立命，但前面我們提到市民佛教，他也不是那樣的東西，所以在內湖事件的時候才會出現那麼多問題，某種程度是世代代溝，慈濟的上一代那些人，和現代的期望開始有落差，某種程度也是一種非市民性格，他認為他彰顯了公共社會、公眾的利益，可是卻形成一個落差，因為是沒有經過內部市民社會形式去討論的，一個公共利益主觀性的期待，就和外界社會產生了很大的落差。過去幾乎每次總統大選都會發表聲明，說我們熱心政治但我們不參選、不推薦、不助選，然後一直沒有改變，以前是不參與政治，現在是改成關心政治但不參與。

傳統社會的公共概念和西方很不一樣，所以我們在講公共的時候，不是要把私人完全拿掉，而是怎麼樣透過一個重視私人的權益來組織一個公共。可是這個概念中國人很難去運作、操作，中國人很兩極化，不是公就是私，認為有私就是不好、就是自私，無法容納中間的過渡，透過大家一起的私去建立，這些在我文章中都有提到。

以性別平等為原則，我稍微提一下，其實中國和佛教並不是不重視女性，事實上是十分重視的，例如觀音、妙善公主等都很重要，可是這個重視的結果，第一點比丘、比丘尼的位置沒有一個 empower，其實有大批的女性是在宗教團體得到 empower，可是這個 empower 的結果並沒有讓宗教團體內部的結構趨向更平等。而且，女性的 empower 在意象上得先要經過一個很痛苦的過程，比如妙善要先把手和眼先刮掉，經過這樣的痛苦過程，像 Sangren 說的去掉女性的汙染後才能得到純淨的象徵。女性一方面雖然得到 empower，但一方面在僧團內還是相對沒有得到應有的地位和尊重，但是已經比外部好多了。外面大量的女性沒有出路的時候，會走到宗教團體裡面找到出路，然後也就認命了，上師都是男生，然後在底下認命修行，可是在宗教團體裡面找到喜悅與滿足，甚至拜的觀音菩薩也是女的菩薩，某種程度上給女性這樣一個東西，可是出了這個地方，在外面還是得不到承認。

我這個也解釋了，為什麼當臺灣在經歷社會變遷的時候，大量高學歷的女性出家，這個社會給女性比較好的機會，但並不會讚許你，雖然給你機會拿到博士，但拿到博士後還是排擠妳，並沒有真的承認。這時到僧團裡不失為一個很好自我肯定的出路，事實上到僧團裡面是給女性一個自我肯定的可能性。

所以在這個機會鬆動，社會卻沒有辦法跟上的時候，反而僧團提供這樣一個地方，某種程度今天在談性別平等，佛教團體好像有了這些東西，可是又沒有真正達到性別平等，外面又更不平等。我們說公民佛教，看到這些不平等經過不同的界線，某些地方平等，某些地方不平等，整個社會來講是不平等的，所以整個資源的分配、成就動機等，都沒有達到真正的平等。

性別主流化(Gender Mainstreaming)

- 1997年2月聯合國經濟社會理事會(ECOSOC)確定：
：性別觀點的主流化，是要評估各種立法、政策或計劃等計畫行動對婦女和男性的各種影響。
。這也是一種策略，目的是在各種經濟、政治、社會的政策和計劃的設計、執行、監督、評估中，整合加入婦女和男性的關注與經驗。目的是**要使婦女和男性同樣受益，不受不平待遇**。
。最終目標是達到性別平等。

157

- 【性別主流化】係指，所有政府的政策與計畫要具有性別觀點，並在作成決策之前，對於該政策對於女性和男性的影響分別進行分析研究。政府在規劃國家的各項政策時，應該全盤地從性別的觀點去思考。對於既存的各種國家法律、政策與司法制度都要從性別的角度出發，重新檢驗既有的政策是否符合性別平等的目標

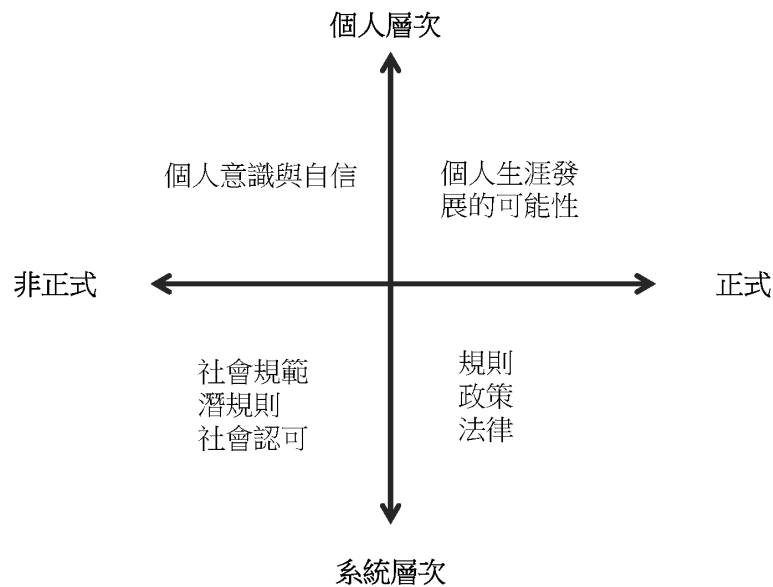
158

所以聯合國在 1997 年推行性別主流化，不管在政策、社會流動、教育機會等要全面檢討，性別主流化（Gender Mainstreaming）與市民佛教的關係，當佛教界好像容納了女性，像慈濟功德會百分之八十的委員都是女性，證嚴法師常常在說慈濟功德會是要讓女人變男人，男人變超人，意思是說女人是有機會的，但是外面的社會沒有相對改變，做為一個佛教倫理，當做社會改革的時候，是不是要全部一致去做這些事情，市民佛教也提供一個動機的基礎，類似像這樣的概念，包括性別平權、同性戀、人權等，都需要去做全面的檢討。

公民佛教

- 更認真的面對世間的不平等
- 除了僧團內部的改善 (更何況內部都尚未充分改善)
- 更要求內外一致性

性別平等與不平等



171

當然新興宗教裡面的性別可能更平等，但是他們只限於在團體內，沒有出來。這個不平等有很多層次，有個人的層次和整個社會系統的層次，包含正式的層次、非正式的層次，表面上給你平等，事實上在正式系統，如法律等各方面都沒有平等，非正式的層次，如社會規範、潛規則都還在那邊。個人層次來說，個人意識都還有父權的影子存在，個人層次在正式教育機會管道來說，個人生涯發展的可能性，某種程度還是受到壓抑，佛教的倫理有利於正視這些東西，產生一個動機上的基礎，也許不像基督新教倫理一樣，徹頭徹尾的入世性，可是卻有這樣的文化資源、精神、宗教資源去做樣的事情的時候，這裡面是有結合的可能性的。