

台灣社會研究季刊
第六十二期 2006年6月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 62, June 2006.

進步、認同、與宗教救贖取向的 入世性轉向：歷史情境中的人間佛教 及其行動類型初探*

丁仁傑

Progress, Identity, and the Inner-worldly Shift for
the Approach of Salvation:
“Human Realm Buddhism” and Its Varieties

by
Jen-Chieh Ting

關鍵字：人間佛教、印順、太虛、慈濟、佛光山、法鼓山、入世性

*Keywords: Human Realm Buddhism, Yinshun, Taixu, Tzu-Chi Association,
Buddha Light Mountain, the Dharma Drum Mountain, Inner-worldly
Orientation*

*感謝本刊匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。感謝本文初稿在研討會上發表時，評論人盧蕙馨教授的細心指正及建議，及當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。而本文修訂期間，人間佛教的理論建構與提倡者印順法師，已不幸於2005年6月4日上午辭世，世壽一百歲。

收稿日期：2005年5月11日；通過日期：2006年1月4日。

Received: May 11, 2005; in revised form: January 4, 2006.

通訊地址：台北市南港區中央研究院民族學研究所

服務單位：中央研究院民族學研究所助研究員

email: jcting@gate.sinica.edu.tw

中文摘要

建築在 Weber 對於佛教的相關概念、太虛與印順的入世佛教構想、以及當代台灣佛教發展的具體展現等層面之間的對照與比較，本文試圖就與當代台灣佛教發展關係密切的人間佛教議題進行類型學式的初步討論。概括本文討論，我們發現，在當代華人世界佛教徒所面臨的時代衝擊中，印順所提出的人間佛教藍圖，試圖轉化歷史發展中佛教已具有的出世神秘主義特性，並試圖建構一個「超越性的非二元性」之基點，來進行積極的入世性實踐。不過因為這個新的基點在認知層面不易掌握，在集體行動實踐的過程中具有其兩難性，不易落實於大眾化的層次。本文並以三個在當代台灣蓬勃發展的佛教團體——慈濟、佛光山、與法鼓——為例，來討論其與印順人間佛教理想藍圖間的差異。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。由此而可以區別出以上這三個佛教團體在結構上的特性分別為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」。這三個教團都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，也就是印順所建構的人間佛教理想藍圖之基本立足點。只是出於各教團組織結構與動員策略上的差異，這個性質，在不同教團中，以不同方式，不平均的展現於教團內的不同成員之上。

Abstract

Based upon Weber's characterization of Buddhism, Taixu's (1889-1947) and Yinshun's (1906-2005) ideas of inner-worldly Buddhist reform, and the unfolding of Buddhism in modern Taiwan, this paper explores the issues of "Human Realm Buddhism" in terms of its typological construction and through comparison. I find that Yinshun's construction of Human Realm Buddhism does shift the otherworldly mystical orientation within Buddhism and redirect Buddhism into a more socially engaged form. However, because Yinshun's Human Realm Buddhism is grounded on a base of "transcendental non-duality," his plan is almost impossible to realize at the collective level. I compare three Buddhist organizations in modern Taiwan: the Tzu-Chi Association, the Buddha Light Mountain, and the Dharma Drum Mountain. Within each organization, it is crucial who embodies the inner-worldly social practices and who embodies the transcendentality of Buddhism. These characteristics further differentiates the three Buddhist organizations into three basic types of Human Realm Buddhism: "clergy-laity structural interdependence," "inner-worldly orientation embodied by clergy," and "transcendentality embodied by laity." Each organization holds some, but at the same time deviates from others, of Yinshun's ideas of Human Realm Buddhism.

一、前言

建築在 Weber 對於佛教的相關概念、太虛與印順的入世佛教構想、以及當代台灣佛教發展的具體展現等層面之間的對照與比較，本文試圖就與當代台灣佛教發展關係密切的人間佛教議題進行類型學式的初步討論。概括本文討論，我們發現，對於 Weber 以出世神秘主義來理解之佛教，在當代華人世界佛教徒所面臨的時代衝擊中，印順所提出的人間佛教藍圖，試圖轉化歷史發展中佛教已具有的出世神秘主義特性，並試圖建構一個「超越性的非二元性」之基點，來進行積極的入世性實踐。不過因為這個新的基點在認知層面不易掌握，在集體行動實踐的過程中具有其兩難性，不易落實於大眾化的層次。而當代台灣蓬勃發展的各個佛教團體，導因於富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義，而自然產生的宗教生活的趨於中產階級化（以現實社會實踐為主要導向），這尚非佛教內在行動倫理的積極轉向，不過在其特質上，則不同團體卻也各展現出來了接近於印順所建構出來的人間佛教藍圖的某些側面。本文並以三個在當代台灣蓬勃發展的佛教團體——慈濟、佛光山、與法鼓——為例，來討論其與印順人間佛教理想藍圖間的差異。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。由此而可以區別出以上這三個佛教團體在結構上的特性分別為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」。這三個教團都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，也就是印順所建構的人間佛教理想藍圖之基本立足點。只是出於各教團組織結構與動員策略上的差異，這個性質，在不同教團中，以不同方式，不平均的展現於教團內的不同成員之上。

考察當代台灣佛教的發展，1980 年代以來，不論就信徒人數、教團規模、和社會影響力而論，佛教在台灣的成長極為快速。佛教界

自身和不少學者，已常以「人間佛教」之名，來標識當代台灣佛教界的蓬勃發展（例如江燦騰 1993：1；康樂、簡惠美 1995：32），這一個名稱不僅被認為反映出了當代台灣佛教活動背後最主要的性質（闢正宗 2004a, 2004b），也經常被認為是促成當代台灣佛教復興的最主要的原因（樓宇烈 2004：C1）。

表面上看來，佛教之社會影響力的擴大，可以說是一種入世路線的成功，但也可能是過度通俗化的表現。這樣的社會現象，內在性質上已具有一種雙重性。也因此，在實踐層次上，幾個自稱是「人間佛教」實踐者的佛教團體，一直受到外界不少批評。佛教史學者邱敏捷（2000：144-45）這樣說：

星雲、證嚴與聖嚴所談論的人間佛教思想，多為一般性的開示……，偏重於「隨眾生欲樂」與「引人生善」，就佛教四悉檀而言，乃屬「世界悉檀」—「吉祥悅意」與「各各為人悉檀」—「滿足希求」的層次。相形之下，印順則較傾向「第一義悉檀」—「顯揚真義」與「對治悉檀」—「破斥猶豫」。換言之，星雲、證嚴與聖嚴等人的人間佛教思想背後，尚未提出佛教究竟解脫的思想力量以及如何成佛的修行道次第來支持它，以致信徒往往只以佛菩薩為偶像、為心靈之寄託而已，佛教終極關懷的目標總嫌不足。

邱敏捷（2000）甚至更直接的指出，佛光山的佛教只能說是通俗佛教（p.147），慈濟與法鼓山則俱接近於一種唯心論，並沒有建立起任何修行方法（p.144）。簡言之，邱敏捷認為，當代台灣的佛教實踐，固然常以印順所提倡的「人間佛教」為名，但實則都脫離了印順「人間佛教」思想的主要核心。

由於當代台灣佛教界的發展，與大陸來台僧侶間的關係十分密切，各個教團正當性的取得與建構，以及行動路線的取捨，往往仍與這些僧侶有關。由佛教史的角度來探討所謂「人間佛教」議題，很容易產生爭議性。例如誰才是真正的人間佛教的理念開創者？誰才是真

正實踐出了人間佛教的理念？各個理論開創者與行動實踐者之間的傳承關係又為何？於是隨著各個佛教團體自身行動策略建構上的需要和佛教學者明顯的價值偏好，而在關於人間佛教議題的論述上有著很大差異。

Giddens (1979: 49) 指出，在哲學和社會學上，行動，或者說「能動者」（agency）；和結構，是經常存在的兩種不同的分析上的焦點，而注意到個別行動者行動層面的分析，往往未能注意到行動者背後的結構性層面。在此，雖然在實際操作上，以上兩種分析取向可能並存，但既有的關於人間佛教的研究，主要的研究焦點幾乎都擺在前者，例如楊惠南（1991：75-125）探討由太虛人生佛教到印順人間佛教之間教義與思想史上的轉折，邱敏捷（2000：75-160）對於印順人間佛教思想與實踐上的陳述，以及陳美華（2002a, 2002b）以人為歷史中心而對於太虛印順與聖嚴等的系列性的佛教史建構等等。而佛教界與宗教界聯合舉辦的「印順長老與人間佛教研討會」，已進行至第五屆，會議論文累積已有五十篇以上，其中部分論文開始觸及社會學的面向，如龔雋（2002）連結 Weber 對於佛教的討論，並將人間佛教視為面對現代性挑戰的結果，他（2003）又進一步將人間佛教置於東亞佛教傳統與政治關係的脈絡中加以考察；游祥洲（2003）由全球化角度來探討人間佛教的內容與開展性；鄧子美（2004）討論人間佛教興起背後所存在的社會與經濟背景；宋立道（2004）將人間佛教視為佛教現代化開展的一種模式。但這些相關論述仍僅停留在史料上的描述，尚缺少較深刻的歷史社會學分析，也未涉及任何進一層的社會行動類型的區別或建構。

此外少數西方學者已注意到人間佛教議題在當代華人社會中所反映出來的特殊時代意義，Pittman (2001) 的太虛大師傳記，有系統的注意到中國佛教現代化的問題，將太虛定位為一個現代主義者，一生之努力在希望能改革佛教使其更適應於當代社會，討論中，Pittman 也對於當代台灣主要的佛教教團（佛光山、慈濟、法鼓山）

與太虛之間的關連性有所探討。Laliberte (1999) 則以政教關係為主軸，探討華人之佛教在採取入世路線後，所出現的各種可能的政教關係模式，其考察對象包括中國佛教會、佛光山、和慈濟功德會等等，其中的轉變在由早先威權政體中的護國且依附的中佛會形式，到佛光山與慈濟的積極入世卻又自我設限而不直接參與政治的模式。

簡言之，前述這些研究，固然已提供了我們關於當代台灣佛教發展的豐富討論，但多半是以「能動者」角度為主來進行探討，少數注意到「能動者」背後的結構性因素，但較少有能將這二者之間相結合而來同時進行討論者。本文的目的，在希望能擴大既有的對於台灣當代人間佛教發展的考察與辯論，而將視野放在能動者、結構、以及二者之間的交互關係上，來理解歷史情境中人間佛教的性質與各種可能的展現模式，尤其在透過Weber 宗教救贖類型學的架構，來幫助我們思考有關議題。更何況當代台灣佛教，以人間佛教為名而在佛教界已產生了各種不同模式的發展，有關議題亟待我們以具體的分析架構，來對當代台灣佛教蓬勃發展的社會現實予以更完整的來加以理解，而一個能同時結合「能動者」與「結構」的分析取向，將是本文努力的目標，其中前者是要就歷史情境主要人物行動理念的內在特質予以說明與比較，後者則將討論塑造這種內在特質的社會與歷史結構因素，以及該理念在落實時所可能產生的結構性限制與各種非預期性的社會結果。

二、佛教的由出世到入世： 由 Weber 對佛教的相關詮釋出發

在 Weber (1968: 541-556) 關於救贖行動的類型學裡，就救贖取得的方式而言，原始佛教接近著一種「出世神秘主義」(other-worldly mysticism)，也就是以脫離於現世而進入於一種深刻冥思方式，來與一種永恆狀態的合一，也就是達成自我救贖。在這裡，任何對於現實世界的染著，將有礙於自我救贖。相反的，近代的基督新教，有著

「入世禁欲主義」(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實踐出來，這使現實人生充滿了倫理性的色彩，在此，於是宗教，與現實經濟或政治間，乃有了既相互獨立卻又是必要產生某種直接相關性的連結。

在 Weber 眼中，佛教對於社會的影響，並非透過教義來直接影響世俗。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，救贖於是必須經由全職性出家的過程而達成。

Weber 推論，一種理性的經濟倫理，無法在佛教教義與組織中發展出來 (1958: 216)。Hamilton (1998: 86) 精簡的摘要了 Weber 對於佛教的看法：

「[Weber 以為] 佛陀的教義很難促進社會變遷或產生改革，在 Weber 的看法裡，佛教基本上是不關心政治和不關心社會的。不同於西方的僧院，佛教修行的理想無法在世俗層面產生一種理性處理生活的方法。當固定的僧團形成，僧團獲得土地成為地主，其生活來自於與僧團相連結的俗眾工人之勞動的贊助。佛教僧侶主要專注於冥想與靜修，這些修行活動是由地租、或者奴隸的勞動、或者在家人的捐贈所支持。佛教代表著的是一種完全擺脫了入世性動機或理性指向性的宗教型態。」

這種以脫離於世俗的活動來獲得救贖的取向，Weber 稱之為出世神秘主義，它在精神上是相當菁英式的，因為它需要個人脫離於現世而完全專注於此，於是只有少數人有條件來參與於其中；相對的，西方基督教透過先知式的領導，宣揚一種有著內在一致性的倫理態度，也就是 Weber 所稱的入世禁欲主義，其中人們可以由世俗活動中尋得一種救贖的可能性，個人於是不必脫離於世俗活動，這等於是提供了一

般俗眾更易親近的管道，乃進一步的可能把宗教倫理實踐於一般人世俗性的活動之中。

原始佛教菁英式的救贖取向與世俗有所隔離，在歷史上，顯然並不能完全滿足一般大眾的需求。在此，大乘佛教的出現，在很大的程度上，是出於適應社會的目的而產生的轉化。其內容中最主要的，也就是產生了菩薩這種具有普遍性性格的救贖者。導因於假設了有著發大慈悲來救渡眾人的菩薩的存在，這乃給予日常生活中的信眾，有著由額外的他力來獲得救贖的可能性。

在現實層面而言，這事實上是開放了佛教與各種民間原有的巫術性神祇和儀式性活動之結合的可能性。有如Weber (1958: 256) 所指出，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秘主義等相結合」，結果是，大乘佛教中這種巫術性與儀式性的屬性，表面上看起來是較為入世，實則上是益發失去了佛教中原有的倫理上的自我要求。

Weber 對於佛教的詮釋已招致不少理論與經驗上的批評：以研究動機來看，Weber 對於佛教的研究，研究動機在於要檢驗非西方國家的宗教文化，為何無助於，或有礙於近代資本主義的形成，這使他在檢選資料與詮釋資料上已有很強的選擇性。人類學者 Gombrich (1971) 和 Obeysekere (1968) 指出，Weber 僅依一小部分佛教經典來詮釋佛教，事實上許多經典中的佛教教義，或是在地者對於經典的相關詮釋，已與一般農民的生活結合緊密，即使如較接近於原始佛教的「上座部佛教」(Theravada Buddhism)，經人類學家與宗教學家的考察，在俗民生活世界中的實際操作，絕不同於 Weber 所討論的是逃避現世的。由另一類似的角度來看，Tambiah (1968) 的泰國研究和 Spiro (1982) 的緬甸研究都顯示，即使一般人無法追求完全出世的僧侶生涯，但俗眾與僧眾是相互依賴與共生的，彼此形成一種互惠的紐帶，所以純粹討論僧眾的出世性，可能也失之片段。以上這些

發現顯示，Weber 對於佛教的理解，有太強的理論性的預設，並且也忽視了佛教在具體時空中真實運作的情況。

然而 Weber 對於佛教的理解，並不能說是完全無效的。尤其是即使我們可以找出各種證據，說明佛教與世俗生活可以有著緊密連結，但我們不能否認的是，佛教倫理對於世俗經濟活動，在現實世界，仍經常是缺少一種直接而積極的介入。而也正是這一點（積極入世的精神），是當代各種佛教運動者，希望在面對西方現代化或殖民主義衝擊中，所希望對佛教加以轉化而得產生，或者至少是能透過重新詮釋而再加以發揚的某種屬性。

放在當代台灣佛教蓬勃發展的脈絡裡，本文所要處理的問題是，以 Weber 所理解的行動類型而論，當代台灣所謂的人間佛教路線，在什麼樣的程度之上代表一種——不同於 Weber 所定義的原始佛教所具有的「出世神秘主義」之一——新的行動類型？而這種新的行動類型與 Weber 所定義之西方基督教之「入世禁欲主義」之間，其差異性與類似性又何在？當代台灣各種新興的佛教團體，做為一種集體的行動者，其又是否代表某種新興醞釀的行動模式的出現？

放在當代台灣的時空脈絡中，人間佛教之發展背後所代表的實質意義，不論是在歷史現實上或是在學術討論上，亟待研究者進行進一步的比較、探索與分析。

三、當代世界中發生佛教入世性轉向的歷史背景： 由追尋進步到自我改革

要討論當代佛教的入世性轉向，必需扣緊引發相關變遷的政治經濟脈絡，而這一個脈絡，也在後來接著決定了佛教當代轉向過程中，所採取之路徑的方向和可能性。

此處，我們發現到 Bellah 的某些概念，雖然仍顯得粗略，但有助於我們初步的來了解非西方世界在近代所面臨的各種挑戰及其後續的適應過程。Bellah 指出，在西方帝國主義、殖民主義與資本主義等

等的侵擾和壓迫下，非西方國家中的知識分子，特別有需要回頭由文化的層面來思考，傳統社會無法對抗現代性的施為之背後所可能存在原因？在面對自己的國家民族無法對抗西方的侵略與干擾的情況下，一種可能的選擇是完全拋棄既有的傳統，以效法西方為主，試圖跟上西方社會所採取的進步的標準，也就是所謂的「全盤西化」。它在意識形態的選擇上，在宗教層面可能會去採用基督教，在世俗性層面則可能採用西方在二十世紀初期已出現的三種意識形態中的一種，也就是自由主義、民族主義、或者社會主義（Bellah 1965: 200）。

而所謂的追求西方式的「進步」，這一種進步的標準，可以被定義為：「一個社會系統在系統內或與其它系統間，在接受或處理資訊，以及適當反映資訊能力上之提升。」「進步在此涉及的不只是學習，更是一種學習的能力，一種知道如何去學習的能力的提升……依據這個定義，現代化可以被視為當代產生的一種快速的進步。」（Bellah 1965: 171）簡言之，當代西方社會運作背後的進步觀念，是以一種人類對於環境控制能力的提昇為主要的著眼點，它是工具理性的，與環境相對立的，以及在時間上是向未來無限開展而沒有止境的。

受到西方國家的衝擊，為了生存，非西方國家不得不跟上西方式的進步的標準，然而完全拋棄自己既有的傳統而採用全新的準則來加以運作，對整個社會來講，這是極度危險的。Bellah 引述 Deutsch (1966: 240) 對於系統自主性的討論：

一個自主性的組織，如何可能在進行其最關鍵性的內在決策時，完全接受外來的訊息而不致於喪失其自我認同呢？在決策過程中接受外來訊息的影響，會導致決策之間不相容；在內在結構重組時接受外來訊息的影響，將使得整個系統成為幾乎沒有溝通或合作的部分內在結構的結合。在這些情況裡，對於外在訊息的全盤接納將破壞系統的自主性或甚至毀滅了整個系統。即使此系統可以存活下來並保有一定程度的自主性，其主導性及成長的能力在實質上已降低。

這種關於系統自主性的討論，在 Bellah (1965: 172-178) 的眼中，認為它是關於「進步」與「認同」二者之間相互矛盾與相互平衡的有關議題。所謂的認同，在此是指一套對於集體或個人的較為穩定與持續性的定義或標識。就一個社會來說，在一些情況裡，固然進步可能是其所追求的目標，但是在追求進步的同時，仍必需保有一種延續性，也就是認同的確認，否則整個系統缺少自我標識能力與凝聚力，那將會使社會陷於一種完全失控的狀況，再也無法應付外來的巨大壓力。

而當在一個傳統社會中，宗教通常是整合社會最主要的象徵符號系統，宗教往往也就成為能提供一個地區或民族認同的最主要元素。相對於前面所提出的非西方國家在面對西方現代性時所產生的四種模仿西方而產生的文化抉擇：宗教上接受基督教，或者在世俗意識形態上採取自由主義、民族主義、或者社會主義；Bellah (1965: 205-207) 指出，前述這四種選擇，追求進步卻忽略了認同，事實上，在大多數情況下，非西方國家往往仍是在希望能保留著民族或國家之傳統宗教或文化認同的前提下來進行轉化，在這樣的前提下，則可能的文化反應通常有三種：傳統主義（traditionalism）、改革主義（reformism）和新傳統主義（neo-traditionalism）。

傳統主義維持宗教傳統之現狀而視改變是不必要的；改革主義將宗教傳統重新加以詮釋，並試圖說明傳統與現代性不但相容，而且傳統本身甚至是正迫切的需要引進某些現代性的內容，它通常所採取的方式則是一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典，一方面拒絕歷史發展過程中曾介入過的一些演變，於是在詮釋上對於傳統初期的思想相當重視，並熱切的推動於改革和傳統的再生（Bellah 1965: 210）；新傳統主義則是一方面保留傳統的正當性，一方面認為可以在不妨礙傳統的情況下盡量結合西方的現代科技（Bellah 1965: 212-213）。

Bellah 的簡潔的分析架構，雖然不能完全適用於華人世界，但的確深具啟發性，有助於我們反省近代華人世界中佛教發展的有關問

題。我們注意到，清末民初以來，中國在遭逢帝國主義所帶來的衝擊後，產生了各種激烈的文化反應，包括起先激烈的傳統主義（例如義和團），到康有為、梁啟超等人以降，欲成立「孔學會」來領導全民的新傳統主義，到新儒家欲連結傳統儒家思想於現代民主政治的改革主義，而中間同時出現了各種世俗性意識形態的激盪，包括自由主義、民族主義、共產主義等等，其中當然也有五四運動以來激烈的「反傳統主義」。而我們也已經知道，以中國大陸來看，它在1949年以後所採取的文化抉擇，是與既有文化傳統在形式上採取激烈的決裂，而以世俗性的共產主義與民族主義相結合，做為主要引導性的意識形態，一方面追求著現代西方社會所具有的「進步」的性質，一方面卻又批判資本主義中少數剝削多數的罪惡性，而以社會性的公平做為其最高的理想和國家藍圖。

而在以上這樣一個大環境中，佛教界的立場和文化抉擇又在哪裡呢？

四、1949年以前佛教在中國大陸的發展： 論人間佛教在各種文化抉擇中所居的一個位置

在以上這樣的歷史與文化脈絡中，人間佛教的位置應該要擺在哪裡？在傳統華人社會裡，有其獨特的宗教形態，看起來是多元宗教並存，實則這只是功能上的多元性，背後則仍由一個包含儒釋道與神鬼崇拜，而以宗法血緣所貫穿的「混合性宗教¹」(diffused religion) (Yang 1961) 為主。牟鍾鑑 (1995: 82) 依其內容而把它稱之為「中國宗法性傳統宗教²」

1. 此處依楊慶堃自己的譯法，而將 diffused religion 譯為「混合宗教」(劉創楚、楊慶堃 1992 : 65)。

2. 牟鍾鑑 (1995 : 82) 對「中國宗法性傳統宗教」的定義是：「以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為翼羽，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩固的郊社制度、宗廟制度以及其他祭祀制度，成為中國宗法等級社會禮俗的重要組成部分，是維繫社會秩序和家族體系的精神力量，是慰藉中國人心靈的精神泉源。」

儒、釋、道三者的共同體，構成了華人主流宗教思想中最重要的部分，但其中還是以肯定三綱五常的儒教為核心，再輔以暗助王綱之釋道的基本結構為主³。而在表面上，與帝制官僚階層連結較緊密的，也是儒家的思想觀念和祭祀儀禮。於是當中國在帝國主義侵擾中面臨重新思考文化傳統的延續或是改良問題時，這個文化核心的保留與改革的問題，最主要的焦點還是擺在儒教或儒學上（牟鍾鑑、張踐 2000 : 1030）。

在面臨現代性的衝擊之下，各種意識形態上的競爭紛紛出現，如前所述，有與傳統文化站在對立面的自由主義、社會主義；亦有對傳統文化採取接受或改良的傳統主義、新傳統主義和改革主義等等，既然針對的傳統文化主要是儒家及其相關階序性的倫理模式，佛教在此中的角色便不是一個主角，而是：或者是廣義的新傳統主義者在廣泛接受傳統文化時，一併就儒家與佛教等，來與西方文化做義理上的梳解與會通的一部份；或者為儒家改革主義者在華人思想文化自我重新理解與建構時，欲與其分解與脫離的對象；或者是反傳統主義者所整個要剷除的傳統中華文化中的一部份。

就佛教的立場來說，被動上，它當然要應付前述反傳統主義者與儒家改革主義者所帶來的威脅與指控。但是除了被動的要對抗反傳統主義和儒家改革主義者的批評以外，與儒家同樣面對帝國主義威脅與現代性的挑戰，它也要產生自身特有的立場。於是，單就佛教思想與文化本身來說，它自身也產生了關於適應現代性的不同立場，其中：佛教新傳統主義的立場是認定傳統佛教的思想足以應付西方的挑戰；佛教改革主義的立場則是以為，佛教必須保持其獨立性的身份，才可能成為一種引導社會進步的力量，而過去佛教界的不能發揮其作用，主因則在中間干擾性的各種歷史與政治因素，影響了它實質上的影響

3. 同朱元璋在《三教論》中所說的：「于斯三教也，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬事永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。」(朱元璋 1991 : 215)

力，因此需要對於這些歷史性干擾的因素加以廓清。

不過不管怎麼說，在儒家與佛教各自改革主義的立場裡，都是要重新保持自身的純淨與獨立性，結果是互相以對方為應該被廓清與排除的對象，來進行相互批判與自我的重新建構。

就佛教界的立場而言，它與儒家不同的是，在形式上它始終是一個分化而獨立的宗教體系。就這一點來說，在當時的歷史時空中，對比於基督教教團對於西方社會所曾產生的積極性作用，佛教教團的獨立性與組織性，在中國也就特別有其社會現實上的啟發性。也就是說，正如同印順（1978）在一篇文章中所曾反覆申論的：當近代西方世界的富強，與基督新教所提供的入世禁慾精神和社會凝聚作用之間關係相當密切，於是雖然佛教對於中國而言曾是一個外來的宗教，但當我們在看到西方現代社會中基督教所扮演著的一個積極的作用時，這自然使人會想到，做為獨立宗教系統的佛教，或許有可能比其因先天限制而無法成為宗教系統的儒家，還更能帶動中國的現代化，或至少有助於使中國或東方世界，可進而與西方相提並論，並且甚至更為積極的，能對於西方當代發展中所出現的各種問題，提出可能的解決之道，就算未能如此，至少我們也可以說，以佛教來養成華人內在的宗教情操，這對於促進民族的強盛是有其必要性的。

於是，分別就儒家與佛教的改革主義來看，彼此間有著尖銳而對立的矛盾：就儒家的改革主義而言，因為佛教在中國曾是外來宗教，本土性的儒家採取的改革主義，便認為佛教思想對於中國是一種污染，而應加以剷除或至少是予以嚴格的侷限；佛教的改革主義則認為中國因未能真正掌握佛教精神，而未能進步，且過去儒家和漢人民間文化的種種干擾性因素，已污染了佛教，使得佛教在中國的發展愈益變質，而不能再發揮佛教應有的可能是有利於國家富強的作用。

然而，對於宗教界與文化界來講或許顯得不幸的是，後來整個中國大陸走上了激烈的反傳統的道路，採用了反宗教的共產主義做為立國的意識形態，完全以追求進步為目標，在認同層面僅以世俗層面的

民族主義為動員基礎，卻對於具有延續性的既有文化傳統有所排斥。於是所有的改革主義或新傳統主義，不論是儒家也好，佛教也好，都只有在中國大陸以外，來繼續其思想釐清與理論闡述的工作。而1949年以後中國大陸在形式上完全放棄傳統宗教文化，或許這也正說明了傳統中國的知識分子缺少深沈的宗教情操，而終至於在面臨了內憂外患時，完全拋棄了既有宗教與文化傳統。在這種歷史教訓下，也因之宗教與文化問題，對於大陸以外的華人而言，更有其不可迴避的重要性。

五、太虛與印順之間的一個初步比較

前面已經述及，在面臨文化衝擊中，有各種不同的文化抉擇出現。此處，我們先直接進入太虛與印順的有關言論來呈現其二人間文化抉擇上的差異性，後面再來進行較為深入的分析與討論。

太虛與印順之間的差異早為佛教界與學術界多所討論（江燦騰2001：59；陳兵、鄧子美2000：205）。我們這裡，將以前述所提供的歷史情境為背景，來分析這種差異的性質。

太虛所提出的人生佛教的藍圖

太虛的人生佛教，在內在涵義上較接近於一種「此世佛教」(this-world Buddhism)，是希望能將佛教實踐的主軸，應由彼世的轉移到此世的，也就是：

人間佛教，是表明並非要離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。（《太虛大師全書》冊四七：431）又以為……和尚有念經度鬼的能力，及有看相、算命、卜課、懂地理（等）各種本領……故對於佛教與和尚，都看做是很神怪很靈異的。由此而信仰佛教，佛教的真相卻因之被蒙蔽了。（《太虛大師全書》冊四七：432）

其做法在於：

「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論，且從「人生」求其完成以至於發達為超人生，超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信，依現代的人生化、群眾化、科學化為基礎，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓滿大乘佛學。（《太虛大師全書》冊五：209）

更具體來說，也就是藉由教理、教制與教產三種改革的提出，以使佛教出世的舊習慣轉向入世的革新作風（邱敏捷 2000：76-77）。而其革新，是要建立一種「中國佛教本位的新」：

所云中國佛教本位的新，是以中國兩千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收採擇各時代各方位佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此本人謂中國佛教本位新，不同一般人傾倒于西化、麻醉于日本，推翻千百年中國佛教所謂新！亦不同有些人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以重新設立的新！……所以本人所謂的中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的需求的病態，二、是揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。（《太虛大師全書》冊二：452-453）

在此，太虛所提出的人生佛教，一方面希望能將佛教有所轉化而更能適應於現代社會，一方面則仍然同時堅持著中國人的民族認同。簡言之，在此時衝擊中，太虛秉持著強烈的民族主義，將中國認同與佛教認同合而為一，他以為，中國佛教的發展不同於印度本土（見江燦騰 2001：83），印度大乘佛教中期後的弊病使其走向衰微，但佛教在中國則應另有發展，以免步印度後塵（見江燦騰 2001：84）。

這裡，可以看得出來，在某種程度上，太虛深受當時進化論的影響（楊惠南 1991：96-109），認為在進化過程中，佛教本身亦不斷吸收進新的進步的元素，如儒家的積極進取的思想，而如今在當代，佛

教則必須自我改革，尤其要吸收西方的科學與組織技術，以適應於新的外在環境。簡言之，這也就是一種相信適者生存，以及認定能夠生存下來的宗教元素必有其優越性的想法，於是佛教在印度的衰亡已證明印度佛教有其內在缺陷，大乘佛教在中國的大盛證明了中國佛教有其特殊優點，而今面臨西方現代化的衝擊，佛教必須跟上時代，吸收新元素，以適應於新的情境。

例如當時的梁漱溟（1983）提到所謂人生三態度——包括西洋人征服自然、無科學時代以前的儒家道家、和來自印度的佛教文化，並以為只有儒家能適應當代大勢時。太虛對此，並不完全反對，只是他強調真正的佛教並不完全同於印度佛教。例如他指出，印度外道非佛教態度，而佛教，當以科學態度之再進一步態度為起點，也就是「加入了瑜伽方法的廣義的科學」（《太虛大師全書》冊四六：245-246）。而新佛教至少要包括了「一、現實的人生化，二、證據的科學化，三、組織的群眾化。」（《太虛大師全書》冊五：207-208）。

簡言之，太虛所帶動的佛教改革，是要將西方文明中所產生的現代性，帶入於既有的佛教體制和實踐之中，俾適合時代的新環境。這背後有濃厚的進化觀，但亦加上一種人文的基礎，於是是一種以「人生」為基礎而向前進化的進化觀。而進化的過程，既是在歷史中向前推進的，亦是由人乘而達於天乘、聲聞乘、緣覺乘、和菩薩乘（楊惠南 1991：91）。這種進化觀，向未來看以求跟上時代，自然也成為了佛教自我改革的一股內在動力，但是它也不會否定既有的進化過程中，中國佛教所已經在內部所產生的某些進化上的優點。

於是在接納佛教在中國所具有的一種進化上之優點的同時，未來佛教的發展，和孫中山所提出的三民主義間，也就是一種儒家精神的再生與改良，應有一種平行性的類似的發展，太虛說道（《太虛大師全書》冊十七：597）：

中國從前儒化的地位，今《三民主義》者，若能提取中國民族五千年文化及現世界科學文化的精華建立《三民主義》的文化，將

取而代之；故佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設「由人而菩薩而佛的人生佛教」。

太虛的人生佛教的藍圖，是對當時中國與佛教危機的直接反應，他相信創造新中國與建立新佛教，這二者之間有著一種平行性的關係，都是要站在傳統文化的優點上，再進而吸取現代西方科學文化的長處。但是我們注意到，當如前所述的儒家知識份子像是梁漱溟開始與佛教界產生衝突的時候，佛教徒在中國民族認同與佛教徒身份認同之間，應如何保持平衡，並如何能確認自身佛教徒身分的獨特性，已成為了當時佛教界在中國的環境中所必須面臨到的議題，太虛的想法並不能有助於佛教徒解決當時所存在的這種種時代性的矛盾。

印順所提出的人間佛教的藍圖

太虛人生佛教的藍圖構成了印順人間佛教的基礎，我們可以說太虛與印順都是所謂的現代主義者，他們皆欲將中國佛教予以人文化與現代化。其中太虛的人生佛教，建築於一種進化論式的基礎上，希望在保留既有民族文化優點的同時，再進而吸取西方文化的優點；印順則建構他改革的理想在一個較深層的歷史基礎上，希望能徹底批判既有的歷史文化傳統，並以回歸早期佛教的基本精神做為佛教認同的立足點。

如果太虛的「人生佛教」是一個積極面對此世的轉向，則「人間佛教」便是在此基礎上所繼續進行著的一個「去除神秘性」的內在定位，若加以較精確的標識，它或許應被稱之為「以人為中心的佛教」(anthropocentric Buddhism) 或是「去神秘性的佛教」(de-mysticism Buddhism)。

印順自稱，他的人間佛教是「契理契機」的。就契機，也就是契合時代背景來說，印順與太虛有著共同的想法：

就契機方面說：著重人間正行，是最合適現代的需要，而中國又素來重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往

生，卻又提倡「敦倫盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間，做成一像樣的人，盡到人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義。民國以來，佛教的法師、居士，都有適應社會的感覺，或辦慈善、教育事業等。不問成績如何，但卻是認識並傾向於這一方面——佛教是人間的。（印順 2002：101-102）

然而更關鍵的，另一方面就契理來講，印順則有自己獨特的看法。就此來看，他不僅比太虛還要激進，而且他也對太虛提出了批評。就如同佛教學者楊惠南（2000：479）所指出的，印順的「人間佛教」，立基於《阿含經》的人文主義和初期大乘普度眾生的慈悲情懷，是要「回歸印度原始佛教和初期大乘佛教」的運動。例如像是印順所述，人間佛教：

立本於根本佛教之淳樸，宏博中期佛教之行解（1989：1-2）；斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解（1989：45）初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。（1989：2）

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的……釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。」（1989：50）

摘要來說，印順將人間佛教建築在兩個基礎上，一個是堅持著佛陀所曾加以實踐展現出來的：以「達到自我解脫」，做為整個佛教的

核心部分；另一個則是以佛陀曾有所展現但到了早期大乘佛教才充分有所發展的慈悲利他之「菩薩行」，做為積極仿效的對象。

進一步來說，此處，顯示了印順人間佛教中相互對比但卻並不必然會形成矛盾的兩個元素：一個是回歸佛陀人本的關懷與慈悲的行動，尤其是早期大乘佛教所充分表現出來的內在精神，就此來看，印順的人間佛教，有著某種「人本主義」的轉向，依此核心性質，印順的人間佛教或許可以稱作是一種「以人為中心的佛教」(Anthropocentric Buddhism)，以相對於一種「神本」或「重鬼」的取向。

另一個是對於佛陀所認定的適當的達到解脫之基本方法的堅持，更精確言之，也就是依「緣起觀」認定萬物與自我皆無本質，進而完全堅持原始佛教所認定的三點基本看法，所謂的「三法印」——「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。這一部份，暫時我們可以這麼說，印順相當堅持佛教有著其永恆不變且超越日常生活的某種超越性格存在，即使隨著時代而進步，或是轉向於入世性的社會實踐，絕不能以犧牲這種特殊的超越性做為代價。這一部份我們後面對此將會有更多討論。

進步與認同之間的抉擇

在西方現代性的衝擊與影響下，印順和太虛兩人都急切的想要將中國佛教予以現代化，不過在不同時代情境中他們顯然產生了不同視野，也因此對於達到佛教現代化所要採取的方法，有著不同的認定。

以太虛來說，他的「教理、教制與教產革命」奠基在一種演化論式的想法，他認為中國佛教比印度佛教具有演化上的優越性，而今日西方則是歷史中新出現的具有演化上優越性的可加以模仿的對象，中國佛教應站在既有優越性的基礎上學習西方，並有所轉化，於是傳統中國佛教將可以具有一種新的現代形式，也就是成為一種「中國本位的新」。這裡可以看得出來，即使太虛在行動上具有一種革命的傾向，但其行動並不激進。

與前述 Bellah 的概念相對照，我們或許可以說：太虛有很強烈的動機要追求進步，但教義上他仍然接受大部分傳統中國佛教的思想，在此只能說是一個帶有著積極改良企圖的新傳統主義者；相對的，印順採取一種較激進的改革主義的想法，一方面他希望能夠將佛教在發展過程中所曾受到的來自中國的負面影響將以革除，一方面他要全面重新詮釋佛教，尤其是原始佛教與初期大乘佛教，並要釐清佛教在現代社會中所可能扮演的更為積極性的角色。

側面的歷史資料顯示，印順起先並沒有類似於改革主義的這種想法，像是印順在 1949 年初版之《印度之佛教》一書中序言裡提到自己早期的想法時，就強調著：「圓融方便〔代表著一種傳統中國佛教最主要的文化特色〕，昔〔指 1938 年以前〕嘗深信不疑，且以此為佛教獨得之秘也」(印順 1988a：序言)。」顯然的，如果在時代衝擊中，太虛的「新傳統主義」真的能夠奏效，也就是在保有認同持續性的同時，又能保有進步的可能性，印順也不需要走向「改革主義」。

但是太虛的方案，一方面出於內部的阻力過大；一方面並不能真正回答來自儒家知識分子如梁漱溟 (1983: 248-249) 的質難，也就是若專就入世積極性來說，佛教再怎麼樣也比不上儒家，而它們之間既互相干擾，不如捨佛而就儒，以使中國迅速走上富強。1938 年梁漱溟來到四川與佛教界人士所談的學佛中止之機，是因為佛教不能因應「此時、此地、此人」(印順 1988a：序言)。這些話，無異是宣告太虛接近於新傳統主義模式的方案，無法真正重建佛教，也無法有助於中國的重建。

基本上，出於必需對於自我歷史過程與傳統中的一部份加以否定，採行改革主義的難度顯然要比新傳統主義難的多，因此在時間發生序列上，改革主義往往也是在「傳統主義」或「新傳統主義」已經被證明為無效的情況下才會出現。在當時中國的情境中，我們也才看到，一旦當在教理上帶有新傳統主義色彩之人生佛教不能立即見效，具有較為激進改革主義色彩的想法乃開始可能出現。根據印順的自我

回憶（1988a：序言），他說：「七七軍興，避難來八之縉雲山……輒深感於中國佛教之信者眾，而卒無以紓國族之急，聖教之危，吾人殆有所未盡化乎！乃稍稍反而責諸己」。這裡，已看出印順具有改革主義自我批評色彩的想法在逐漸萌芽了。這種改革主義的思想傾向，如同Bellah（1965: 210）所述的，「它通常所採取的方式則是一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典，一方面拒絕歷史發展過程中間曾介入過的一些演變，於是在詮釋上對於傳統初期的思想相當重視，並熱切的推動於改革和傳統的再生」。這是一種雖然激進，卻在還能適度保留認同延續感的情況下，所產生的追求進步的舉動。

而這種「一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典，一方面拒絕歷史發展過程中間曾介入過的一些演變」的佛教改革主義，在中國的歷史脈絡裡尤其碰到了極嚴重的困難。這是因為佛教對於中國人而言，曾是外來宗教，要回歸佛教思想源頭並釐清佛教發展過程的干擾性因素，這些干擾性因素，往往被認為是來自於中國文化中而污染了佛教純淨度，這種想法無異於是挑戰了中國的民族主義。

於是即使印順是希望佛教在中國能夠發揮更深刻的救世圖強的效果，在關於認同的維繫上，卻是以佛教的認同的獨立化，而與中國的認同有所疏離。這是佛教在中國並非主流性傳統，且在佛教徒在採取新傳統主義無效之後，進而採取較強烈的改革主義時，所自然碰到的一個尷尬處境。

就此，表面上看起來，印順似乎是缺少了一種中國民族主義的堅持，不過其實正好相反，事實上正是強烈的愛國主義，促使印順走向了一個較激進的改革主義的立場。若做一個啟發性的類比，我們或許可以說，佛教界中的太虛之於印順，正如世俗界的孫中山與魯迅，前者（太虛與孫中山）是試圖維持傳統的改革者與實踐者，後者則是強烈自我批判傳統的更為激進的理念宣揚者。

印順對於超越性的堅持，以及拒絕中國化的佛教

印順之拒斥中國佛教傳統，來自於他較為激進的改革主義的立場，這進一步影響了印順對於佛教教義的選擇與詮釋。這裡由印順對於太虛的看法裡可以顯示出來：

〔太虛〕大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國〔有三點特色〕……一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」……真正の大乘精神……從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。（1989: 44）

我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。（1992a: 224）

若考察太虛所著重的中國佛學的基礎，依太虛自述，它立基於天台、華嚴、禪、淨、密等（《太虛大師全書》冊二：523-525），而以「法界圓覺」為其總攝，所謂的「直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是『圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，……體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身。……』這是我們考諸中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據」（《太虛大師全書》冊二：927）。

在太虛這一方面，我們或許可以說，中國自天台宗以來就有著強調萬物一體，眾生與佛共一法身的基本理念（Overmyer 1976 [劉心勇等譯 1993] : 71），神聖世界與世俗世界之間並沒有根本的界限，這種想法對於中國後來各種教派的影響極大。在這種理念下的圓融是指：「絕對與相對完全的相互滲透，對立面的統一。世間萬物，共一

法身……普遍的真實性在於特殊，特殊的意義來自普遍。」(Soothill & Hodous 1937: 172, 397) 以上這種宇宙一元論的強調，帶有神秘主義色彩，可以說是初期與後期大乘在中國所發生的進一步轉化，它可以使得世俗性的實踐活動，被賦予了神聖的宗教意義，自此，當然佛教是否具有入世實踐性，已經是一個在理論與實踐意義上都不成問題的議題了。

這種圓融的看法有一種強烈的一元性 (monism) (相信萬物間沒有根本上的區別，而相互融貫在一起) 和神秘主義的意味 (認為這種一元性是統一在一種神秘性的知覺或悟境中)，它使印度佛教轉化為一種新的中國佛教。在這種神秘的一元論下，世俗的活動也被賦予了神秘且又神聖的宗教意義。然而這種神秘的一元論，在某些歷史時期或許確實有助於佛教在中國的傳播，不過對於印順來說，佛教的中國化顯然已經走得太遠，以致於中國佛教已不再是真正的佛教了。

當太虛持有著中國佛教既有的關於圓融的看法，印順則持反對的立場。此處，為了有助於理解太虛與印順之間的差異，在分析上，我們有必要引進兩組概念：「超越性與內在性」，以及「二元性與非二元性」。

就「超越性與內在性」(transcendentality vs immanence) 的對比來看，這個概念借用自西方神學常用的語彙，也就是「超驗性與內在性」(transcendence vs. immanence) 的對比，分析上它可用來表示神聖性展現的方式。超驗性指涉神聖性有一個此世之外的來源，其是居於宇宙與有限物質世界之上的；內在性則代表著一種神聖無所不在的性質，其瀰漫在世間萬物之中而並沒有居於世間之上的來源 (Hartshorne 1987)。這組概念雖然主要應用在西方神學當中，但宗教學者 Rita Gross (2000: 159-170) 也曾嘗試將其應用在非西方宗教傳統的佛教中來說明男女宗教經驗上的差異。我們在此也願借用這個概念，來說明太虛與印順之間的一個立場上的差異。也就是強調，相對來講，太虛的人生佛教，承續著中國佛教圓融觀的遺產，而對於神

聖性的來源，有著一種「內在性」的看法，相信萬物相互融貫，聖俗相互浸透，其間並沒有明顯的區隔，進而達成一種「法界圓覺」的具有神秘屬性的境界；反之，印順堅持原始佛教的「三法印」——或者說緣起觀——的立足點⁴，相信這個立足點須超越於世俗生活之上，不能因適應於社會而有絲毫消滅。

然而，雖然借用了西方神學中的概念來區別太虛與印順，畢竟東西方宗教屬性有別，對於神聖與世俗的區別，有著一些基本上視野的不同。這裡，有必要引入另一組概念：「二元性與非二元性」(duality vs. non-duality) 來強化我們的說明。這之中，二元性認定在神聖與世俗、善與惡等間，有著截然的二分性，非二元性則不持這種看法。由表面上看起來，印順堅持著佛教基本哲學上的一個超越性，要區別出佛教神聖面與一般生活世俗面間的截然區別，這似乎應該被歸屬於二元性的立場；可是事實上就分析上而言，他卻又有一種強烈的非二元性的立足點，這一部份或許是印順的人間佛教藍圖中，較為關鍵性卻也是令人較難理解的一部分。而印順的人間佛教，既堅持著某種超越性，又能展現出源源不絕的入世實踐的驅力，似乎也必須由這一點關鍵性的立足點中來加以理解。

簡單的看，我們或許可以將印順所堅持的一個佛教的立足點，視為是一個以辯證性的空性為基點的立足點。這一個立足點，不同於西方二元論中所認定的越性，後者是先在神聖與世俗間劃定界線，再將超越性立足於神聖的範疇中，而將世俗界排除在超越性的範疇外。反之，在印順的人間佛教中，是以空性為基礎而產生一種超越屬性，在這個空性裡完全沒有神聖與世俗間的二分法上的區別，但在一個超越

4. 根據龍樹與南傳佛教覺音三藏的說法，印順指出佛陀的說法可以被區別為四「悉檀」(siddhanta) (理趣之意)，也就是世間悉檀、爲人悉檀、對治悉檀和第一義悉檀，而只有第一義悉檀才是甚深究竟的真義，它主要紀錄在《雜阿含經》爲本的「四部阿含」中。前三悉檀可破可壞，第一義悉檀卻是不可壞的。因此佛教在不同時間空間中的適應，是絕對不能脫離於第一義悉檀中的主旨的。(參考印順 1989: 28-32; 1992a: 29-32)

性的層次，這個空性一方面既不區別於世俗，一方面卻又能超越於世俗活動之上。

事實上，以上的看法，是由印順（1992a: 175-251）的一篇文章〈談入世與佛學〉中再加以引伸出來的⁵。這一篇文章，在由佛教史的發展來檢討「入世性」在佛教中應有而未卻能發展出來的種種歷史原因，並且也對於佛教實踐真正應執守的立足點有所說明，在這個立足點之上，佛教保有著超越性，但奠基在緣起觀上，它卻也要不斷進行自我超越與解構，而在這種以空性為基礎之緣起觀的對照下，「出世／入世」的二元對立觀也已經失去了它存在的意義。

扣緊著佛教發展史的內在與外在脈絡，印順依以下的發展順序來理解佛教史的長期演變：

一、原始佛教曾區別了「出家／在家」的型態，但仍未在二者間加以嚴格區別。隨著僧團的制度化，神聖與世俗界線的區別卻愈來愈明顯。這種入世與出世的區別，已違背了原始佛教強調緣起觀時，所堅持的萬物無本質的前提。在這裡，我們或許可以說，佛教已出現了極大的內在弔詭，也就是僧團的崇高化以及它與世俗間距離的拉大，一方面是佛教弘揚的必需性發展，或至少是一個重要表徵；但一方面這卻也導致佛教逐漸脫離於佛教本質性的「緣起觀」。簡言之，「出世」的目的原本是為了要獲得關於「緣起觀」的體認與證悟，但這並非是要終極脫離於現世，而是在身心達成涅槃境界後，以其解脫與超越性的層次，繼續弘法利生於人間，但如今隨著僧團結構的制度化與強化，卻使佛教帶有了出世與入世的區別性，這應不是佛陀所預見得到的。（p.181-183）

二、接著有初期大乘的打破「出世」與「入世」的對於佛教根本精神的回歸，這雖非回歸到佛陀時代所講的那種素樸的「緣起觀」——也就是由最基本的物質與事象的解構來著眼——而是現在的已整個的

5. 江燦騰（2001:50）曾特別指出，該文是印順生平思想表白最具體系性的有力論述。

跳到「法」的後設的層次，將整個「法」的存在的絕對性的基礎，予以解構化，並試圖打破「世間」與「出世間」間的對立。這裡筆者要做補充的是，初期大佛佛教的相關詮釋是否符合佛陀的教義當然還有待討論，但至少在「反二元論」的立場上，是可能和佛陀原所有的激進的解構態度間有所貫通的。進一步來看，在初期大乘中，以「反二元論」的立場，而達到一種更超越之「一元性」（相信萬物間沒有本質上的區別，而相互交融在一起）的這種能將對立面予以銷融的方式，在佛教史上也產生了一個非預期性的結果，便是提高了佛教的適應性，並使佛教的發展愈來愈多彩多姿。因為既然「世間」與「出世間」的絕對性差異或好壞已經被銷融，佛教的社會基礎乃可能一下子放大而更顯寬廣，它的修行手段也可能更為多樣化了。

三、這之後，一方面出於與小乘僧團的競爭，使大乘在無僧團之基礎下，只有以融貫固有以開方便的妥協性形式來增強其競爭力；一方面出於對「因菩薩不求急證之後產生的不確定感」而產生「自立急證」精神的復活（江燦騰 2001: 51）；再者是各種修行方法上的簡化而產生各種「至圓至頓」的簡易而又號稱圓通的法門。但這以上種種適應，使信仰者未曾先經過出世的過程，或者至少在內在精神上亦並未曾先產生佛教精神的「緣起觀」與「超越性」。結果是既未能真正產生佛教精神的入世性，又以急證的小乘精神漸趨於一種出世的因果信仰（p.196），結果也就成為「不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世」（p.199），在中國更成為了「說大乘教，修小乘行」的中國佛教了。

簡言之，由印順對於佛教發展史中僧團的僵化以及過多的社會適應所提出的批判裡，可以看得出來，他所要建構的人間佛教藍圖，一方面是要具有與世俗相脫離的超越性，一方面卻又要能夠打破「出世／入世」這種二分性的範疇。這一個立足點，我們或許可以稱之為是一種「超越性的非二元性」（transcendental nonduality），也就是既強調打破二元性的分別，但又強調佛教本身有一種超越於世俗現象界

的基礎。相對於這種「超越性的非二元性」，太虛的人生佛教，雖同樣持有一種以反對二元對立的立場，但因為持有著過為明顯的圓融觀，於是——不管是自覺還是非自覺的——使得其在佛教超越性的堅持上，不如印順在這一方面的色彩來得鮮明，其整體顯現出來的立場，如太虛自述，乃是一種認定萬物內外在間相互連貫在一起的中國式的「法界圓覺」觀，這種立場，出於分析上的目的，我們可以將之稱為是「*内在性的非二元性*」(immanent nonduality)，它一方面嘗試打破一種二元對立的區別，一方面將神聖與世俗，共同包含在一種認定萬物間相互交融與相互反映的神秘主義氣氛當中。

六、當代台灣的佛教團體與人間佛教行動類型之初探

由 1949 年以前的中國大陸到 1949 年以後的台灣

由「1949 年以前的中國大陸」這樣一個歷史發展上的參照框架，逐漸轉移到「1949 年以後的台灣」這樣一個歷史參照框架。各種歷史與社會文化發展因素的陰錯陽差——但卻又不能說僅只是歷史的偶然——之下，反而出現了當代台灣佛教極為蓬勃發展的結果，而且這些發展還往往以「人間佛教」之名而為人所傳誦，教團也往往以此來自我認知與定位。然而「具有以精英主義為訴求的自我改革性的近代中國佛教」，如何與「當代台灣俗民大眾文化的擴張」相互連結在一起？台灣人間佛教實踐所呈現的內在主體性，到底是來自前者還是後者？當代中國的佛教改革主義，有可能在另一個完全不同的時空處境裡開花結果嗎？這些問題都尚有待深入探討。

就 1949 年以前的中國大陸而言，佛教已經被激烈的反傳統主義和民族主義所推擠。然而當國民政府退居台灣，雖然起先仍壓迫佛教，但很快的兩種已被大陸宣告為失敗的文化傳統——正統官方儒家與正統佛教，在面對強烈反傳統主義的壓力下，有可能成為相互有所需求的同盟關係。而在面對中國大陸追求激烈的進步而又在認同感上

拒斥傳統宗教與文化的情況下，移至台灣而尋求重生的各種文化與宗教傳統，在相互對比與自我反省之中，理論上將一方面會產生更激烈的維繫文化認同的舉動，一方面也會產生強烈的追求進步的驅力，這裡面自然也可能會產生各式各樣的矛盾。

當大陸佛教精英來到一個移民的邊陲社會台灣時，在性質上，它既是中原正統主義的、又是精英主義的（自認為帶來比較正統與高層次的佛理和儀軌）。和此相較，台灣原有的佛教團體，即使如齋教，在明清時，其在中國大陸的發展，或許是以批判僧侶的墮落而有所弘揚的（筆者 2004：155），但經過長期來台，已轉化為移民社會中宗教服務功能的提供者，並不會對於出家佛教有激烈的批判性立場，一旦忽然面臨來自中原而號稱正統的佛教僧團，齋教在自我正當性的建構上顯然遭受擠壓。相對來講，雖然是透過了各種強制性的因素，不過整體看來，「中國佛教」這樣一個認知上的參考框架，在戰後台灣歷史發展過程中，在沒有發生很大的困難的情況下，直接覆蓋且壓過了「台灣佛教」這樣一個認知參照框架。

然而在時代衝擊裡，在更強烈中國認同取向的堅持下，大陸佛教僧侶也仍有著必須追求進步的驅力。就此而言，太虛的「人生佛教」的改革路線，也就是有著較強烈中國認同的進步觀，事實上已經是大陸來台僧侶背後所共有的文化資產。這些文化資產至少包含了：一、對於佛教必須走向入世性的認定；二、對於佛教必須走向進步的認定；三、對於僧團本身素質必須有所提昇（主要在於透過佛教教育的努力）的認定；四、強烈的傳教取向的出現。關於第三點，是因為佛教自明清以來，僧團素質愈益頹萎，必須有所振作；而第四點，是因現代化過程中，佛教之存亡面臨考驗與競爭（競爭來自基督教和各種新的宗教團體），佛教必須採取更積極的傳教路線方能生存與延續。

前述這些改革路線在大陸並沒有機會落實，但是到了一個移民以及相對邊陲化的社會裡，挾持著中原正統主義的優勢、配合「統合主義」政治體制的刻意扶持（筆者 2004：174-187）、以及傳統儒家主

流文化力量的相對減弱不至於有所抵制，太虛的促進佛教進步的理想，反而開始有了落實的可能。

甚且事實上，由 1949 年起，在國民黨所認可與扶持的中國佛教會的領導與監督之下，在形式上看起來，佛教的發展已經出現了歷史上少有的有利機會。如同闢正宗所述：「戒嚴體制給了佛教一個在幾乎沒有『類佛教』的宗教團體競爭下的獨秀環境……」（闢正宗 2004a : 2-3）

佛教在台灣興起的因素，除了來自黨國的體制性的扶持、和因要與共產主義無神論競爭而產生的佛教認同的堅持（闢正宗 2004a : 3）以外，還有諸多複雜因素介入在其中。更具體來說，這裡面至少是兩個因素交相配合的結果：一、大陸僧侶積極傳戒與傳教；和二、本土在家衆社會政治經濟地位崛起後有更多人以佛教為信仰內容。就前者的精神而言，它是菁英主義路線的；就後者，則兼具有中產階級和大眾文化的特質。拿這兩個因素相較，筆者以為，在台灣歷史發展過程中，後者的社會力量是比前者更為廣泛而深入的，所以前述二者間的配合，真正行動的主體往往還是後者，其次序通常也是當後者在主動尋求著一套「關於進步、理性精神之追求、與向外連結之可能性」的相關論述時，由大陸佛教僧侶帶動的，經過了新傳統主義或改革主義轉化後之佛教教義與實踐模式，乃才有可能成為民間新崛起之中產階級所可能憑依的一套論述與修行方式（筆者 2004 : 260-264）。

出於以上種種歷史與社會因素的考量，以下，對於幾個在當代台灣頗具社會影響力的佛教團體的考察，我們將把焦點更多擺在各宗教團體的社會構成基礎與動員策略上，因為顯然的當代台灣社會變遷過程中，由下而上的社會力與民間網絡的浮現，比之於大陸僧侶個人間佛教思想由上而下的提倡，似乎對於當代台灣佛教界的蓬勃發展，扮演了更為重要的一個角色。而這種構成基礎與動員策略的選擇，有可能決定性的影響一個佛教團體在實踐人間佛教之理想藍圖時，所可能遭受到的外在限制，和各種發展上的內在矛盾。

不過，要特別強調的是，出於分析上的目的，我們僅僅是選擇了三個在組織結構與成員構成上有著較明顯的對比，卻又是各自宣稱其具有人間佛教之實踐與理想的團體來進行討論。討論時，所根據的資料，也只是各教團公開流傳之文獻資料中，相當局部性的一小部分。也因此，下面的分析，僅是初探性的，目的在啟發性的就佛教入世性轉向之可能面貌有所討論，並提供一個可能的思考的方向，未來當然還有許多層面的議題需要做更進一步的釐清與說明。

證嚴與慈濟功德會

當代台灣各佛教教團不少以人間佛教為號召，但這些教團也常被批評為過度的庸俗化。相關批評雖有其道理，但並不周延，因為在實際的集體行動中，領導者的動機與視野、集體動員時所使用的策略與修辭、和實踐上的非預期性的結果，這三者是不一樣的事，如果要以印順之改革主義來對照於台灣民間社會的大眾生活實踐，這之間當然會存在著相當大的差異。

不過出於學術上的興趣，我們倒是可能就前述三者之間的差異做一檢討，尤其可以以此來進一步反省，印順之人間佛教，有無實際落實之可能？其間又可能產生哪些可預期或不可預期之結果？

我們首先以證嚴及其所領導的慈濟功德會為考察焦點。在討論之前，我們先要指出，印順之人間佛教藍圖，在現實實踐上，會在不同層面產生種種不同於原來理想藍圖的結果，或是其可能會由非其理想藍圖中所預設的方式而被實踐出某些側面。這或許正是某種理論與實踐層次之間，所可能存在的內在弔詭。而這種內在弔詭，因為慈濟領導者證嚴，直接就是印順的皈依弟子，且又宣稱是印順人間佛教理念的執行者，它們也就被更明顯的凸顯了出來，舉例來說：

弔詭之一、印順自言，證嚴的慈濟事業，「不能說受其影響」（邱敏捷 2000 : 134），證嚴卻屢屢言及她深受印順「為佛教、為眾生」以及「人間佛教」理念的影響。

弔詭之二、印順一生從事佛學教育，其所主張的人間佛教，為什麼不是由其佛學院中的弟子來加以繼承，而是由另一關係相對疏遠的弟子來承襲；印順的人間佛教，以中觀緣起的理念居於行動實踐之背後，這之中有相當的辯證性與菁英色彩，但其落實，卻由所受正規佛學教育相對較少，且起先是居於僧團中相當外圍位置的一位比丘尼所執行？更且，接下來又是由許多毫無菁英主義色彩的中年在家婦女為主力，才使得佛教的入世性得以實踐於台灣特定時空中；

弔詭之三、印順人間佛教之建構，背後必須去處理關於追求進步、堅持中國認同、與回歸佛教精神三者之間的矛盾，證嚴的慈濟功德會，在論述架構中，追求進步、民族認同、與佛教精神之間仍然是重點，但彼此間似乎沒有取捨上的矛盾，甚至於以民族認同與佛教精神這兩點來看，佛教還可以成為台灣人用來建構認同的主要象徵符號，完全不同於印順思想中，在中國認同與佛教理想之間，所顯現出來的一種潛在的矛盾性。

簡言之，由印順所構築之人間佛教的藍圖做出發點而來加以觀照，由其理論與實踐之間的差距來看，似乎是看到了「中國人間佛教」在「台灣婦女生活空間」上的「別置」(dislocate)；可是，由另一個角度，大眾文化對於佛教理想的實踐來看，慈濟實際社會行動的展現則似乎又代表了一種正面性的結果，也就是印順原本具有濃厚菁英主義本質的人間佛教，已經被成功的融入了集體性行動的社會現實之中。

對於這些看起來相當弔詭性的發展，我們此處嘗試加以解釋與說明。在討論之先，我們再回顧一下，前述曾提到過，印順之人間佛教背後具有一種「超越性的非二元性」之性質，它可以被這樣來理解，在這個性質中：一、分析上先具有著出世與入世這兩個分析性的範疇；二、再在一個超越性的層次，說明有一個更高的辯證性的點，可以居於這兩個分析性的範疇之上，例如說像是「空性」，又或者是「緣起」等等。這種「超越性的非二元性」性質的具體展現，可能有

各種形式，而「以出世精神（無所執）來從事入世之實踐」的這種模式，也就是既有著空性的基礎，來做為一個行動上的立足點，也在這一個立足點上同時內含了「出世／入世」兩種性質的這種模式，可以說完全符合「超越性的非二元性」的這個立足點，以印順的話來說，也就是：「在有情緣起事相的基礎上，才能通達苦空無我的諸法實性，而證入涅槃聖地。」（邱敏捷 2000：130）

現在對照慈濟來看，慈濟似乎在一定程度上，確實符合著印順人間佛教的藍圖，正如證嚴在各種場合中所經常強調的，慈濟在行動與理論上的一個主要依據是《無量義經》中的三十二個字：「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫，無量法門，悉現在前，得大智慧，通達諸法。」這正可以說是一種以內在的超越性與永恆性，來面對外間一切外緣的實踐方式。

然而若更貼近來看，就「以出世精神來從事入世之實踐」而言，我們發現，或許除了領導者證嚴本人，因為做為一集體性的行動者與承擔者，而有著深刻的與完全的自我焠鍊與成就以外，「人間佛教的精神」，卻是由分立的兩群人，而在組織結構的配置與相關行動過程中來加以完成的。這也就是出家人保持其獨立、純一與不染著，象徵了超越性的出世；在家人則完全投入於日常生活情境中進行「利社會」的實踐，這乃是象徵了與緣起有情事相的須臾不脫離的狀態。

易言之，在慈濟裡，出家僧團以一種獨立、素樸而不染著的狀態，象徵性的構成了整個慈濟教團之內在的出離心和超越性；而再由在家人在日常生活世界中，將佛教精神帶入世俗性活動中。而當在「出世性」已由出家僧團加以體現的情況下，在家人更可以完全以工具理性的運作模式，追求管理與經營上的最大效率，而不致於違反佛教的內在精神。

然而對於在家人，甚至於說就整個慈濟教團而言，卻也因此可能產生某種異化性，因為其中的「在家眾」，雖體現了「出世／入世」二元辯證結構中的「入世」的部分，但對於每一個個別信徒來講，忙

於入世活動當中，並沒有機會有著身心類似於「出家」的磨練歷程，亦缺少一種「出世超越性」的自我期許與反思。結果是，我們固然可以說慈濟是在組織結構層面上，體現著「印順人間佛教」之內在精神，但對於個別信徒來講，卻可能因此而產生種種非預期性的異化與身心破碎性。

就在家人的社會參與來說，它真正的歷史與文化基礎，是華人社會中民間既有的「公」概念的落實與實踐，而並沒有明顯的佛教色彩。也就是說，根本來看，做為一個社會公益團體，承襲華人民間社會中所具有的「公眾性」，而可能動員大量社會資源來進行民間各種互助性的活動，慈濟的教義基礎，固然是嘗試透過佛教教義來進行自我淨化與提昇，但其更重要的社會性基礎則不是佛教，而是華人民間社會既有的「公概念⁶」（金耀基 1995；溝口雄三 1995：46-62）的落實與擴張。

也就是在華人民間社會，常有互助性的公眾團體，以功德會之名，委有能超越私人利益的出家人來帶領（Baity 1975：244），以期動員民間資源來實踐集體互助之社會功能，並有助於人倫規範與社會秩序的維繫。而在個人層面，由於無私的來施行了能超越私人利益的公益活動，乃有助於行動者累積那些「在文化概念中被認為可能增進個人與家族福祉的功德」，因此參加這類團體，本身亦已接近於一種個人修行的性質。

由於要在既有的社會文化脈絡中，動員民眾來進行積極入世的社會性實踐，證嚴在此顯然也沿襲了諸多傳統社會「公眾團體」的動員模式。而出家後之證嚴，各種人生背景使然，而使其具多種「中介性

6. 當代西方社會奠基於資產階級，以尊重私人領域、肯定私有財產為基礎，而建構出了一個具有公共討論性質的公共場域。而華人社會文化傳統中的「公」的概念，有公眾、公平、公正、無限的包容性、共同體等等涵義，它是與「私」，也就是個別的滿足、偏狹、一己的活動、排它性等等概念完全相反的。華人歷史文化傳統中的這種「公」的概念，一方面對於政府形成批判性與制約性，一方面也成為民間社會自組社群的一個思想基礎。

身份」(liminal person)，也就是介於「出世／入世」、「出家／在家」、「中國（師父為大陸人）／台灣（本人為在地台灣人）」、「為人子女／非為人子女（為受人領養之養女）」、「非男／非女」或「亦男／亦女」（因出家人已不具社會上性別〔但仍具生理性別〕）、「東岸人／西岸人」、「私人修行／公眾服務」等等，這種身份在一元統治時代，或許可能使其是備受歧視與宰制的社會邊緣人，但在一個多元開放的社會裡，因為具有能跨越各種社會範疇的身份特徵，卻也有可能使其成為具有最大動員能力的社會行動者。

於是，由歷史過程來看，我們可以說，印順菁英主義式的「人間佛教」之改革主義，在戒嚴體制中，曾一直為另一真正統身份的「中國佛教會」之新傳統主義，在體制上予以排擠與刻意忽略。而最後印順人間佛教的理想，竟由一體制外「具多種『中介性身份』之台灣比丘尼」，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。但就真正的社會基礎而論，慈濟功德會是一個「公共佛教」(public Buddhism)，是將佛教的出世精神，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。

簡言之，慈濟的社會基礎與印順的人間藍圖之間，出於歷史上非預期性的發展，於是出家人「超越性的非二元性」之建構，與社會大眾社會參與程度的大幅提昇，二者乃可能開始連結在一起。但是「超越性非二元性」的教義與大眾社會心理特質之間，出家與在家之間等等，固然透過證嚴而得以同時體現於一身，但實則在每一個個別參與者的精神與行為層次，或是說在宗教倫理與日常生活之間，仍然看不到清楚的交互衝擊與連結，雖然就慈濟教團的整體（素樸無染的出家眾與積極入世的在家眾二者並行發展的組織結構）來看，它已的確在結構上體現出來了某種「超越性的非二元性」的性質，也就是某種接近於「以出世精神來從事入世行動」之實踐模式。

星雲與佛光山

佛光山網站上所列出的宗風有八點：「1. 八宗兼弘，僧信共有；2. 集體創作，尊重包容；3. 學行弘修，民主行事；4. 六和教團，四眾平等；5. 政教世法，和而不流；6. 傳統現代，相互融和；7. 國際交流，同體共生；8. 人間佛教，佛光淨土。」宗旨則包括了四點：「1. 以教育培養人才；2. 以文化弘揚佛法；3. 以慈善福利社會；4. 以共修淨化人心。」其中已明顯顯露出佛光山想要將佛教與現代生活做緊密結合的發展方向。

星雲曾撰有專文〈如何建設人間佛教〉，對於人間佛教列出了六點綱要：「一、建設生活樂趣的人間佛教；二、建設財富豐足的人間佛教；三、建設慈悲道德的人間佛教；四、建設眷屬和敬的人間佛教；五、建設大乘普濟的人間佛教；六、建設佛國淨土的人間佛教」（《星雲大師演講集之一》：257-280）（引自邱敏捷 2000：135）。星雲並在另一處提到：「我所謂的人間佛教，是生活樂趣的，是財富豐足的，是慈悲道德的，是大乘普濟的，是取法佛國淨土的。」（轉引自符芝瑛 1995：167）對於以上這些發展旨趣，星雲傳記的作者符芝瑛將之歸納為：「兼具理想與實際性格的星雲，對人間佛教的看法主要有兩個特點：一是肯定世間生活的可貴；二是主張樂修而不苦修。（符芝瑛 1995：166）

這種肯定世間生活，以及主張樂修的簡易性，若不看其據以發展的立足點，的確相當類似於一種通俗化的表現模式，於是邱敏捷（2000：139）在分析星雲所提倡的佛教時，逕稱其為「通俗佛教」（popular Buddhism）。這種講法並不能說完全不對，但是對於佛光山的僧俗眾來說，由於這種講法完全漠視了佛光山基本的立足點與行動意圖，它事實上並不貼切。

反之，在分析上應做清楚區別的是，即使佛光山確實是相當重視佛教的通俗化，但是它的通俗化，絕不同於傳統社會中民間佛教所走

的通俗路線。反而它是以現代性之進步取向，所引導與激發出來的一種具有積極入世性格的現代佛教。若扣緊它組織發展的企圖與意願，對它比較適當的稱呼，應該是「進步佛教」（Progress Buddhism）。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。

對照於印順人間佛教藍圖「超越性的非二元性」之性質，我們或許可以說，佛光山教團裡，在入世性的指導綱領之下，出家人積極投入於各種世俗性活動，這可以說已相當接近於印順人間佛教藍圖中的構想：也就是具有出世性格的出家人，亦有可能在入世的諸種因緣中通達法的本質，於是在性空與實相間可能達成一種超越性的統一。由於僧團中的出家人，先天上已經被預設為是具有「出世之超越性」的內在精神，因其積極入世，背後應具有超越性的色彩，理論上應該完全符合於印順「人間佛教」之理想。

然而，可能與印順的理念會產生差距的關鍵也正是在這裡。當一個僧團中的成員雖然具有了出家人的形式，也積極投入於世俗中的活動，但是其內在精神是否是真正具有著出家的超越性？而其在追求進步中，所依據著的標準，除了「工具理性」以外，到底又帶有多少佛教的基本屬性？

也就是，固然在形態上可能符合於印順「人間佛教」之表現形式，其中出家人已由消極遜世而轉化為積極入世。但是有沒有可能，在其中這些出家眾一下子又跳過了中間一個必要性的階段？也就是必須長時間安住於出家的狀態中以進行自我焠鍊與超越的這個過程？這於是會使得這些出家眾在太快就涉入於各種積極入世活動的情況下，有可能使得人間佛教的進步性，一不小心便會為現代社會中之工具理性所侵蝕，或為其所殖民，這反而會使得「進步佛教」中，徒然具備積極入世的進步形式，出家人內在精神上本應自然就擁有的一種出世超越性，卻可能逐漸變得相對模糊起來。

聖嚴與法鼓山

聖嚴的法鼓山是另一種「人間佛教」的實踐模式，以法鼓山志業中所提「提昇人的品質、建設人間淨土」為總綱領，根據聖嚴的敘述，這大致上是一種生活品質的提昇與個人心念的純淨化，並以目前所居住之時空，為一個基本關懷上的出發點與主要著力點，而不必另外祈求他境，聖嚴說道（2001：1-3）：

能體驗佛法的話，這個所處的世間，就是淨土；換句話說，自心清淨就能見到自性淨土。另外，中國天台宗的智者大師，主張一念三千的思想……所以，凡夫的這一念虛妄心之中，就含有諸佛的功德。……因此，我的淨土觀念，是有層次的不同，而沒有一定的方越差別。人間淨土是最基本的，然後是天國淨土，還有他方佛國淨土，最高的是自心清淨的自性淨土。如果在日常生活中體驗佛法，那怕只有一個念頭與佛法的慈悲與解決煩惱的智慧相應，當下見到的，就是人間淨土。……如果人人都能夠生活在佛法的慈悲與智慧中，當下人人就生活在人間淨土。換句話說，凡夫可以見到淨土，如果念佛念到一心不亂，也可見淨土，參禪參到明心見性也可見到淨土；如果既不念佛，也不參禪，而修行五戒十善，盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，也能見到人間淨土。

這裡看得出來，法鼓山的「人間佛教」，既不是慈濟的「出家者與在家者之間在組織結構上的互補和相互增強」；也不是佛光山的「以出家者為主力來進行積極入世的實踐」；而是「由每一個在家人的現實人生為基本關懷點，再來充實個人與集體生活之內在的品質」。在這裡面沒有特別提到關於出家者與在家者間之區別的問題，主要模式乃是以「在家者」的生活世界，為主要修行上所關注的焦點，也就是只要每一個在家者能「生活在佛法的慈悲與智慧中，當下人人就生活在人間淨土，這個世界也就已成為了理想世界，而不必再向它處尋

求」。簡言之，這是「以在家眾為主體而試圖將佛教精神內化在其日常生活世界中」的一種實踐方式。

由於在家人已經是生活在世俗活動當中，我們或許可以預設在在家人生活之中，已先天上具有了入世性，於是我們若能夠使在家人的生活內在產生性質上的轉化，使其帶有某種超越性格，這不失為印順「人間佛教」的一種展現模式。

就理論上而言，一個高品質的在家居士團體⁷，和一個積極關懷世間的出家團體⁸，同樣都可以說是相當符合於印順「人間佛教」的理念。因為對照於「超越性的非二元性」的性質來看，只要是任何帶有出家精神的入世活動，應能同時具有著於「超越性」（帶有出家精神）和「非二元性」（打破出世與入世在形式上的分別）這兩種性質。於是高品質在家居士團體為努力目標的法鼓山，接近於前述所提之前者，當然也可以說是接近於印順人間佛教的藍圖。

而在法鼓山組織動員的論述中，以當下的生活世界為修辭上的著眼點，目的在使人面對真實的自然與人際世界，這種修行模式，由其最主要的著眼點來看，我們或許可以稱之為是一種「現在佛教」

7. 如同印順所述：「佛教，本不限於出家的。聲聞佛教，有廣大的在家信眾，稱為『優婆塞』、『優婆夷』。大乘佛教，在家菩薩比起出家菩薩來，無疑的佔有更重要的一席。佛教不但是出家人的，信仰、修學、證得，無論從那一點去看，出家與在家，可說是完全平等。所以在家佛教的發展，絕非是佛教的衰落。我們要促進在家佛教的發達，當然應向一般民間去著力，非增加在家的信眾不可。而最有效的，最堅強的在家佛教，要從佛化家庭——由正信的在家弟子，從自己的家庭中去推動，再逐漸擴大組織起來。」；「建設在家佛教，一方面從各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。向這樣的目標去努力，中國佛教是會大放光明的！」（印順 1992b：81-94）

8. 印順批判出家眾過去在中國的消極與自限，並強調出家眾實應以佛教精神積極入世，如其所述：「凡真從悲心激發，為法為人，而學而修而教，站在比丘、比丘尼立場，盡比丘、比丘尼本分，整理僧制、統攝大眾、闡揚法化，為什麼不能稱為入世？中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才構逾淮而變枳，普遍地形同小乘。」（印順 1992a：199）

(Present Buddhism)。基本上，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。

由於法鼓山是以在家眾生活世界的當下轉化為論述焦點，這種與日常生活世界的緊密結合，已使其在資源動員上，可能產生一個更廣泛的社會基礎，也就是更易匯集較多的人員與資源。而其致力於以佛教精神來提昇在家眾日常生活世界背後的內在層次，的確能使在家眾的日常生活開始帶有某種超越性的色彩，並能與一般祈福積德的世俗性需求，逐漸拉開差距。就此來看，這與印順「人間佛教」的理想：「超越性的非二元性」，的確已相當接近，至少在法鼓山教團中「在家人的生活世界」裡，我們看到了印順人間佛教藍圖的一些徵兆。

然而更仔細的考察，卻發現這之間還是差異很大。印順「人間佛教」中的超越性，建築在中觀與緣起的「無本質」上，其實際展現則是在無我境界中所開展出來的菩提心的流佈（印順 1992a : 192-193）。但是在聖嚴領導的法鼓山道場中，為了對於一般民眾做集體性的動員（也就是要找出大眾間相互共通的需求或心理狀態），或是要對於身心已經處於「在家」和財富富足狀態的信眾來有所提昇，在法鼓山教團裡，就動員在家眾的這一個層面，即使如佛學素養很高的聖嚴，在動員在家眾，並希望在家眾入世實踐活動的背後也有可能開始帶有著佛教超越性的精神時，他並不是以印順所主張的中觀緣起之視野為基礎，反而卻又是以印順所相當反對的中國式的融貫與神秘論為下手處。就如同前面所引述的，聖嚴經常以中國天台宗的一念三千觀，來闡述人間淨土的理念與實踐面。顯然的「內在性的非二元性」已經取代了印順的「超越性的非二元性」。這一方面或許因和聖嚴個人是屬於禪宗的傳承有關，但或許更是因為：正面而積極的自我肯定，比起超越而自我否定性的當下承擔，是更適合來對「與世間生活世界結合緊密的在家眾」做集體性之動員。

更且，由於教義論述的焦點擺在在家人的生活世界的轉化，在象徵

性上原本可能由出家眾僧團的存在，而加以表彰出來的：「佛教理想相對於世俗生活而具有的超越性與優位性」，亦已逐漸隱而不彰，於是一方面在教團的主要論述中愈益看不到關於僧團的角色，一方面在整個教團中，僧團的主導性，除了領導者個人以外，其他僧侶的角色與重要性，將會顯得愈來愈為薄弱。

七、摘要、討論與結論

由 Weber 宗教救贖的行動類型出發

在 Weber (1968: 447-450) 的論述裡，原始佛教有一種出世神秘主義的屬性，由典範型先知 (exemplary prophecy) 所領導，以遠離現世而達到一種神秘性的境界，來獲得終極性的救贖。它本質上帶有濃厚的菁英主義的特質，並非是一般常人所可能全心從事的救贖路徑。後來，原始佛教的菁英取向，逐漸走向僧團的制度化，益發使一般大眾缺少可通往救贖的直接管道。但接著大乘佛教的出現，佛教形式有了改變，新的形式像是菩薩的存在，以及各種巫術與儀式的接納等等，於是使得大眾化的佛教成為可能。但是佛教的這種轉化，Weber 以為，僅僅是產生了較為寬鬆的佛教形式，並不能對日常生活的政治與經濟活動有任何實質性的影響。相對的，西方猶太基督教宗教傳統屬於入世禁欲主義，由倫理型先知 (ethical prophecy) 所領導，這些先知宣揚著一種禁欲性的生活態度，獲得救贖的難度雖然也很大，一般人卻可能由日常生活實踐中來尋求救贖。這種由日常生活中的實踐來獲得救贖的方式，有著將日常生活世界予以理性化的效果，可能對現實社會產生重大影響。

太虛與印順兩人路線上的差異

回到當代，同樣根據 Weber，近代西方的資本主義與工業文明出現，與基督教內在性的入世禁欲主義所產生的對於現實經濟生活的影響，有一定程度的相關。這些工業文明在發展成為帝國主義與殖民主

義以後，開始強烈挑戰到非西方國家的宗教與文化。仿效與學習西方式「以對於環境操控能力提昇為標準」的進步觀，成為備受威脅的非西方國家其生存上之必須；然而過度追求進步所可能造成的認同感的喪失，則對非西方國家與人民是另一個重大的威脅。進步與認同這兩個面向，乃成為非西方國家的人民，特別是知識分子，在思考與選擇國家與民族的未來出路時，最主要的考慮焦點。

在追求進步與維持認同而產生的文化抉擇當中，新傳統主義和改革主義是其中兩種主要的選擇。前者維持既有的文化傳統，而嘗試聯合西方已發展出來的種種科技與組織層面的優點；後者則一方面對傳統提出批判，一方面全面的將傳統予以重新詮釋，並以回歸更根本之傳統的方式，來推動傳統的改革與再生。相對而言，太虛所採取的文化抉擇接近前者，印順則偏於後者。

而對於在中國 1949 年以前的佛教領導者而言，採取改革主義的抉擇，面臨了一定程度的挑戰，因為佛教在中國既曾是外來的，又並非主流性的文化傳統，在中國面臨外在威脅時，要與華人既有的主流文化傳統（主要是儒家傳統），或是已經中國化的佛教（主要是一種圓融觀與民間化的佛教）有所區隔，將面臨艱鉅的理論與現實議題上的挑戰。

理論上，在 Weber 相關的討論脈絡裡，不論是人生佛教或是人間佛教，它們所代表的都是當代佛教在現代化與殖民主義衝擊下，所意欲產生的一種由出世取向到入世取向的轉化。對於太虛來說，它立基於一種進化論的角度來向前追求進步，而他所接納的傳統中國佛教所發展出來的圓融觀，則有助於統合佛教的出世性與追求進步時所需要的入世性的轉向。在理論整理上，他主要的努力在於融會傳統與現代，但並不需要激烈的批判中國佛教既有的傳統。

太虛的努力已為中國佛教的自我改革建立一個起點，它在某一個程度上有其一定效果，但是出於儒家的挑戰、和出於融合式的改革並無法為佛教徒建立明確的自我認同，以及更實際的是，在現實上太虛

的改革並未見到明顯的效果，於是與別於太虛的更激進的改革與自我批判的路線，乃可能開始出現。

印順以回歸原始佛教與初期大乘佛教，做為從事佛教改革的思想基礎，這可以看做是在中國的歷史文化環境裡，一個佛教宗教師在面對佛教新傳統主義的挫敗以後，所進行的一種較為激進的改革主義路線的實驗與摸索。

印順所建構出來的一個「超越性的非二元性」的立足點

然而正如 Weber 對於佛教歷史的發展所持的看法裡所顯示的，原始佛教有濃厚的菁英性格，其疏離於世俗世界的「出世神秘主義」之修行方法，並非一般大眾可能普遍修習，使其很難對廣大的世俗世界產生實質影響。爾後的大乘佛教，相當的大眾化，的確與世俗生活有所連結，但卻完全建築在大眾性的宗教型態上，也就是以巫術和儀式主義為主要的內容，它反而不能對世俗的經濟與社會活動，帶入任何具有內在一致性的，來自於宗教倫理與價值抉擇而產生的深刻影響力。

在這裡，我們可以加以進一步討論的是，原始佛教事實上已帶著某種二元性，也就是對於神聖與世俗間的差異已有著明顯的區別，而它的進一步制度化則形成了後來的僧團制度。但是另一方面，它也潛藏著某種「非二元性」，也就是以「緣起觀」為依據，認定了世間並沒有恆常不變的本質的存在，這乃形成了解構「二元性」的一個超越性的基礎。簡言之，原始佛教中已同時帶有了「二元性」與「非二元性」的雙重矛盾與可能性。而其中「二元性」的制度化，產生了僧俗對立嚴謹的「上座部佛教」(Theravada Buddhism)；「非二元性」的性質，則成為初期大乘佛教的一個相當具有內在辯證性的立足點（以一個自我否定的空觀做為實質上的立足點）。

此處佛教學者 Cabezon 對於原始佛教的「二元性」和大乘佛教（以藏傳佛教為例）的「非二元性」所做的比較，對我們很有啟發

性，他說道（1996：317）：

它〔藏傳佛教〕和「有著『業／涅槃』區別的佛教社會倫理」之間，有著明顯的區別。後者中認定：社會行動屬於業，也就是世俗的範圍，因此和更佳的輪迴轉世有關，和此相反的，涅槃則是以由轉世中解脫出來為目的。在西藏，或者說更普遍的就大乘佛教而論，這種區別是不被接受的。社會行動和僧院訓練一般都可能是涅槃的起因，反之亦然。基本上，「涅槃」之實踐，像是智慧與慈悲，與世間所產生的合適的行為有所關聯，就此而言又和業的概念相通。

在此，我們可以說，原始佛教以證得涅槃，也就是業的寂滅，做為解脫之終點，這裡區分了「業／涅槃」，而產生了二元對立性。這種對立性的延伸，則是在家與出家，入世與出世之間的二元性的區別。

但是，以「緣起觀」為解脫論依據的原始佛教，同時兼具「二元性」和「反二元性」，二元性是來自於相信涅槃解脫優於世俗的二元性區別，反二元性則來自於認為「緣起觀」是一切現象的來源，背後並無真正的本質。到了龍樹，用「緣起觀」為方法（例如龍樹的中論），試圖解構已經僵化的「二元性」的區別，等於是跳脫於二分法之外，在一個更超越性的層次裡，化解二元對立在本質上的相反性，並進而達到一種更為抽象性的合一。這種大乘初期的演變是否符合佛陀本意當然有待進一步詮釋，它一方面有違佛陀解脫論中的「業／涅槃」的基本假設，但另一方面卻又在「非二元對立」（non-duality）的立場上，或許更能接近於佛陀的認知取向。

就印順來說，他既執守著佛教內在所具有的能夠不斷自我否定的「非二元性」的認知取向，但又希望能夠建立一個能區別出神聖與世俗的超越性的立足點。初期大乘佛教龍樹所闡揚的「中觀學說」，當然是一個可能的選擇，印順也確實是以龍樹中觀學為基礎來建構他的人間佛教的藍圖（邱敏捷 2000：161-205）。

然而誠如Weber所認定的大乘佛教的性質，他以為大乘佛教中各種菩薩的存在，以及其中對於巫術與儀式的接納，不過是民間所出現的一種較為寬鬆的佛教形式，幾乎沒有什麼內在的超越性，並不能對日常生活的經濟活動有實質性的影響。然而，為什麼Weber所理解的大乘佛教與印順以龍樹的中論為基礎所建構出來的初期大乘佛教間，有著如此大的差異呢？

對於這個問題，我們或許可以借用Mandelbaum（1966）對於宗教傳統的討論做一說明。Mandelbaum曾將宗教分成為兩個面向，超越性層面（Transcendental aspect）或是實用性層面（Pragmatic aspect），前者關心人的來世或是終極性的救贖，後者則只關心個人或個人家庭目前或較短暫時間內之身心狀況有關的部分。任何一個宗教都同時包含這兩個面向。但是在不同社會與歷史脈絡中，這兩個部分之間的關係或組合模式會有很大不同。

例如Mandelbaum（1966）考察印度部落、鄉村、斯里蘭卡的佛教鄉村、以及當代印度改革性的宗教團體內部，發現兩個宗教面向之間的關係分別為未分離、部分分離、完全分離、和改革性的。所謂改革性的，是指受到西方基督教文化影響後所產生的本土性智識份子，他們拿基督教的重視教義的狀況來和各種本土性宗教過於迷信靈驗的狀況相比，而開始譴責本土宗教的過度實用性，並希望能將本土宗教中，因不強調教義與實踐之間要保持其一致性，而使宗教顯得接近於迷信的狀態有所改變。

套用Mandelbaum的分析工具，我們或許可以說，原始佛教是以超越性層面為主的宗教體；而當佛教發展到初期大乘佛教興起時，佛教已是超越性與實用性相對脫離卻又能相互並存補充的情況，也就是能允許超越性與實用性間可以保持極大差距的一種宗教信仰型態⁹。

9. 相對於大乘佛教來說，基督教應是對於超越性與實用性面向之間的差距，可容許度相對較小的一種宗教型態。

佛教到了中國以後則超越性與實用性之間界線愈來愈模糊，達到一種混融不分的狀況。而印順所從事的佛教改革，顯然是要建立一種完全由超越性來主導的佛教，他並拒斥佛教中已摻雜了過多的實用性層面。

於是，當印順的改革，必須要回頭去尋找一個有助於改革現況的立足點時，他顯然是有意的要在「初期大乘佛教興起時，超越性與實用性相對脫離卻又能相互並存補充的狀況」裡，重新有所抉擇，選擇適當的立足點，並試圖以此為基礎去建構出一個，對於當代歷史情境有其特殊意義與啟發性的新的佛教史的論述。

相對於 Weber 的由宗教實用性層面之巫術與儀式主義來理解大乘佛教，印順則將更多的焦點放在和大乘佛教的超越性層面更為有關的部分，以來詮釋初期大乘佛教，也就是特別注意到以龍樹的中論為主的一個，既超越又能夠打破二元對立的理論上立足點的可能性。

這種可能性，本文的討論裡稱之為「超越性的非二元性」，即一方面打破二元性區別的真實性，而聲稱自身是非二元性的，一方面卻要能以此基礎維持一種超越性。表面上看起來它是相當大眾化的，因為在這種性質裡，有可能將在家生活，完全統攝進其中的論述與實踐模式裡。但實則它是相當菁英式的，因為它仍是以佛教中的超越性層面來做為主要的引導性的力量。

這一個複雜而難於捉摸的立足點，是一個 Weber 從未意識到的一種救贖模式。相對應於 Weber 所提到過的幾種與佛教有關的救贖與倫理實踐模式，我們列出以下三種：

一、原始佛教同時皆具「二元性」與「非二元性」，但較為明顯流露的還是關於二元性的清楚區別（出家與在家的區別），並以此二元性為基礎而使原始佛教帶有鮮明的超越性，它在 Weber 的論述中被稱之為出世神秘主義，其領導者是一個「典範型先知」，其救贖論則帶有一種菁英式的色彩；

二、在 Weber 的論述中所指稱的大乘佛教，它二元性的屬性有

所沖淡，但超越性則有所不足，其救贖論漸有大眾化的色彩，但在這種寬鬆的佛教形式中，佛教倫理與世俗政治經濟生活間的直接關連性相當模糊。

三、基督宗教有著清楚的二元性與超越性，但不是以「出家／在家」的形式來建立其二元性，而是在神聖與世俗間，主要是在造物者與被造者之間，有著嚴格不可跨越的鴻溝。它以「倫理型先知」來領導信眾，世俗生活自身不可能開展出意義，而必須經由實踐特定的宗教倫理與生活中，來連結自身與造物者之間的關係，才能使日常生活產生意義，並可能獲得終極性的救贖。Weber 是以「入世禁欲主義」來描繪這種宗教傳統中的救贖模式。在此，世俗生活自身雖是沒有意義的，救贖，卻必須透過將特殊倫理態度落實於世俗生活中，才可能加以達成。這樣的一種救贖模式，個人不必脫離於世俗生活，反而結果是使基督宗教更易於大眾化，基督教倫理也更可能影響世俗大眾的生活。

相對於這些立足點，印順所做的是，由重建佛教發展史，尤其是原始佛教與初期大乘佛教的部分，而建構出了一個與以上三種皆不同的，兼具超越性與非二元性的「超越性的非二元性」的一個立足點，以來開展具有入世精神的佛教倫理之實踐。

印順人間佛教的藍圖與當代台灣佛教的實際

西方猶太基督傳統的入世禁欲主義及其開展，可以說是菁英式的先知與一般大眾間的連結，其中既存在著一種內在的緊張性，也使得一套有著內在一致性的倫理態度，得以實踐在大眾世俗的生活當中。

印順所推動的人間佛教，以「超越性的非二元性」為立足點，就領導者而言，與西方猶太基督傳統中的領導者般，同樣有著菁英色彩，其實踐則建築在「出世／入世」無所分離的前提下，因此有可能透過廣大的在家眾，而將佛教的生活倫理態度付諸於日常生活之中，這同樣如西方猶太基督傳統般，在宗教實踐中，也可能產生一種超越

性與日常生活之間的內在緊張性，然而人間佛教這種內在的緊張性，又因為其中所具有的「非二元性」之前提，而使之可能有所緩和。

某個程度上，印順的人間佛教，完全符合前述 Mandelbaum 所會討論過的非西方國家中之宗教團體在近代所興起的宗教改革運動。主要也就是指受到西方基督教文化衝擊後，所產生的非西方國家中的本土性智識份子，一方面要對抗西方與基督教的勢力，一方面也在某個程度上以基督教為學習對象，他們開始譴責宗教的實用層面，並希望能將本土文化與社會脈絡中，宗教活動上經常是有著超越性與實用性層面並存的這種曖昧模糊的情況有所改革，而能將宗教變成一個完全是超越性所主導的實體。

回到當代台灣佛教的蓬勃發展裡，其中不少團體以人間佛教而自許，積極於世俗性的行動，在組織結構上出家眾與在家眾之間逐漸不再是依階層，而是開始依功能來加以分工（筆者 2004：174-187）。甚至於我們也看到幾個以人間佛教為名的佛教團體，有著類似於西方理性化的生活態度，在一定程度上遠離了傳統民間佛教中所常有的巫術與儀式主義的宗教形式，像是慈濟的以慈善為行動主軸、法鼓山的以「提昇人的品質，建設人間淨土」來帶動台灣社會，或是佛光山的重視各種文化與教育事業等等。

由表面上看起來，這些團體的確有著印順人間佛教藍圖背後所帶有的一種「超越性的非二元性」的特質，也就是同時帶著「出世入世不加分離」和「超越於僅僅是利用巫術與儀式之操弄來獲取現實功利」的特質。然而在本質上，印順之人間佛教的構想，與當代台灣幾個最主要的佛教團體之實際發生的原因與運作機制間，仍有著極大差異。

印順的人間佛教，有著較為超越性的立足點，始終仍帶有著「倫理型先知」式的行動意向，以此來帶動大眾之積極入世性並產生對於現實生活的改造，其在運作機制上接近於西方基督教傳統，也就是既產生一種現實與理想生活間的緊張性，並同時使宗教倫理有著落實於

一般大眾現實生活中的可能性。只不過印順人間佛教超越性的基礎，和西方基督教的「倫理型先知」的一個穩固超然的原點不同，它反而仍然存在著一種內在的自我超越性與否定性，也就是完全以緣起觀為基礎。

回到台灣當代社會的脈絡裡，本文所討論的三個佛教團體，其崛起，類似於民間社會的擴張，與大眾文化的自我提昇與轉化，而與「倫理型先知」式領導者的帶動無密切關係，其行動亦缺少明確的倫理性目標，並沒有明顯的改造日常生活的企圖，更談不上在宗教倫理與日常生活之間有著一種內在緊張性。它們比較像是在家眾的自然崛起，即使有著佛教出家人的領導，這些領導者亦在相當程度上有著更為大眾化的傾向，是以一種平民性的社會心理狀態來呼應於群眾的社會需求。換言之，這是富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義而自然產生的宗教生活的中產階級化，它內中當然帶有理性化的色彩，但缺少一種由「倫理型先知」所帶動的較具有積極性的入世實踐精神。

此處，又可以和另外兩個經常為國際學界所談到的和人間佛教近似的概念相比較：

一、涉世佛教：涉世佛教（engaged Buddhist）這個名詞，最早來自於越南禪師一行（Thich Nhat Hanh）1963 年出版書籍之書名（見 Queen 1996: 34），後來則廣為世人採用。在字意上，「涉世性」（engaging）它是對比於 Weber（1958）用來描繪佛教的字「棄絕現世」（renouncing）而來的（Yarnall 2003: 286）。扣緊它原來具有的發生學上的脈絡（對抗殖民或政治上的集權），Queen（1996: 3）將「涉世佛教」視為是一種「解放運動」（liberation movement），並定義此為「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。……社會性的涉世佛教，將其精力放置於國家或許未能完全控制，但確實在法治上具有權威的社會情況裡，不過

涉世佛教之目的不在於權力的施行，而是在於去影響世俗權力運用的方式。」(p.19)。「涉世佛教」這種新行動取向的出現，顯然和當代殖民情境或後殖民情境特別有關，因為是西方帝國主義的壓迫與資本主義的剝削，才使得全世界捲入中心與邊陲位置的互動關係，各國國內也跟著產生了各種經濟與政治上的新的支配與被支配階級，這乃進一步在全球各地產生了政治解放與人道主義關懷的新視野，希望能建立一個不存在有剝削與壓迫的理想世界。簡言之，也就是一種以改變現實社會政治經濟結構為主要導向的新取向，被帶入了佛教精神中。

我們可以看到，「涉世佛教」有著清楚的「倫理性的藍圖」，並具有明顯的社會改革的取向，它是由一個有著清楚倫理性視野的領導者所帶領，而希望能對世俗生活有所改變的集體性運動。它將佛教原來微觀性的對於個人修行的指導，放大成為一套「具有內在一致性的關於集體性生活之規範性要求」，而欲以此規範來改造物質世界的缺陷。

二、抗議佛教：另一個國際學界所常被提出來討論而和「人間佛教」這個名詞有類似性的詞是「佛教新教」或「抗議佛教」(Protestant Buddhism) (Obeyesekere 1972, Gombrich & Obeyesekere 1988: 202-240) Obeyesekere (1972) 最先使用了這個名詞，目的是要用它來說明，斯里蘭卡一場發生在佛教界菁英與中產階級裡的，自覺性相當高的文化與政治變遷。也就是，「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。」(Holt 1991: 307) Obeyesekere (1972: 62) 曾將「抗議佛教」給予如下的說明：「在我的用法中，抗議佛教有兩層意義：a. 許多它的規範和組織形式是由基督新教中引伸而來；b. 更重要的是，由當代的觀點來看，它是對於基督教及其和斯里蘭卡獨立前和西方政治宰制所具有的相關性，所進

行的一種抗議。」

然而當佛教在「反基督教過程」中，有可能逐漸將基督新教原有的各種精神加以吸收進來時，我們注意到，在 Obeyesekere (Gombrich & Obeyesekere 1988) 後期相關著作裡，所強調著的關於「抗議佛教」所抗議的對象，反而不再是基督新教，而是針對著傳統佛教。在說明佛教與基督新教的調和時，Gombrich & Obeyesekere (1988: 231-232) 將 Weber 所提過的基督新教倫理精神中各種分析性的範疇（勤儉、禁慾、入世、富有成就動機等等），完全應用於解釋當代斯里蘭卡佛教復興運動參與者背後所具有的各種屬性上。

Obeyesekere 所提出的「抗議佛教」的概念，雖是斯里蘭卡特定時空中的產物，然而當殖民與後殖民已是一個全球普遍性的處境，現代佛教於是一方面抗議基督新教；一方面卻又向基督新教吸收具有現代性質素的內在成分，這則可能形成了與傳統佛教相對立的改革性形態。此處，抗議佛教的入世性是模仿基督教而來，自然它在運作機制上相當接近於所謂的「入世禁欲主義」的模式，同時具有著超越性的特質，以及可能在大眾層次較易於普遍化的實踐與救贖模式。

簡言之，在發生學與運作機制上，印順人間佛教的藍圖，與涉世佛教或抗議佛教，有部分的相似（俱起自於殖民主義的環境裡，俱強調佛教的超越性、俱強調倫理型先知所帶動的，可落實於大眾生活層次的對於集體社會的改造），但亦有完全相異之處¹⁰（人間佛教缺少明確的政治性視野、更多焦點擺在佛教史的自我建構、對於實際行動的方向沒有具體提示）。

就此看來，本文之以「此世佛教」和「以人為本的佛教」之名來

10. 這些相異點或許和：一、在名義上中國未曾被完全殖民，使佛教未產生激進的政治解放的視野；二、佛教在中國所扮演的角色一直與其它歷史文化因素相互交織，以致於佛教史的自我建構有其必要性；三、中國佛教是以大乘佛教為基礎，據此基點固然更能開展出入世性的關懷，但反而難以產生一種「以出世與入世間的緊張性來帶動改造世間」的集體行動機制。

分別標識太虛「人生佛教」與印順「人間佛教」的構想與性質，目的也就是希望在分析上，先能清楚的區別出在全球性脈絡裡，與其它佛教的改革運動相較，華人所推動的佛教改革運動，其各自基本的內在屬性為何？拿「此世佛教」和「以人為本的佛教」，和其它非西方地區的「涉世佛教」或「抗議佛教」相對照，可以有助於我們在分析上，先有一個適當的對照上的基礎。譬如說，「涉世佛教」有一種極為直接的入世取向，是與西方殖民主義完全相對而產生的佛教轉向；「抗議佛教」則模仿自西方基督新教傳統，是佛教「基督新教化」的結果；「人生佛教」與「人間佛教」，則雖啟動了佛教的自我轉向，在政治經濟層面，卻仍缺少明確的指向性。

更進一步的來看，當代台灣佛教的崛起，則又與以上所提的各種模式皆相異。如前所述，這是富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義而自然產生的宗教生活的中產階級化，它內中當然帶有理性化的色彩，但缺少一種由「倫理型先知」所帶動的較具有積極性的入世實踐精神。它們的性質，接近於Weber所曾提到過的入世的神秘主義，一種緩和了入世禁欲主義與出世神秘主義屬性，且在二者間有所融合的折衷性的救贖型態¹¹。這裡可以看得出來，某種緩和性的入世神秘主義，與印順原來具有濃厚超越性的人間佛教構想之間有其差異。既然有著這種差異存在，我們並不能直接將印順人間佛教

11. 如同Weber所述，在現實世界，入世禁欲主義與出世神秘主義者間的差異與對立卻也可以被緩和下來，甚至是可以以某種方式來相互結合：「不過，兩者的對立也可以緩和下來。情形之一是，行動的禁欲僅限定於行動者本身抑制與克服被造物墮落狀態的問題。這時，對於確實合乎神意的、行動的救贖業績之專注會激越到避免在俗世生活秩序中採取任何行動的地步，此即出世的禁欲（weltfluchtige Askese）。就其表面的態度觀之，實接近於出世的冥思。另一種情形是，冥思的神秘論者還未得出必須逃離世界的結論，而像是入世的禁欲者一般，仍然置身於世俗的生活秩序中，此即入世的神秘論（innerweltliche Mystik）。就救贖追求而言，以上兩種立場的對立事實上有可能銷聲匿跡，而以某種互相結合的方式出現，然而，亦有可能在表面相似的帷幕下持續對立」（引自Weber著，康樂、簡惠美 1989 譯之《宗教與世界：韋伯選集〔II〕》：106）。

的理念於各佛教團體的實際社會基礎與動員模式間劃作等同，於是更仔細的觀照各個宗教團體的動員基礎與行動旨趣就有其必要性。

本文乃在實際考察這一方面提供了一些初步的嘗試，像是分別以「公共佛教」、「進步佛教」、「現在佛教」之名，來呈現慈濟、佛光山、與法鼓山的社會基礎與動員模式的性質。這些名詞，在現階段的分析裡，尚僅只是相當初步的描述，離類型學的建構還有一段距離，這幾個基本範疇之間，也還沒有形成類型學上完全互斥的關係。其目的，主要還是暫時性來的對各個團體基本社會特質先有所定位，以助於與印順的人間佛教藍圖間，先有一適當的區別。不過我們注意到，這三個教團，並非本文任意選取的個案，而是它們之間，就分析層面看來，的確是形成了明顯的相互對比性。

其中我們稱慈濟為「公共佛教」：建築在華人傳統之「公」的概念上，在都市化與工業化的過程裡（一方面地方社區逐漸瓦解，一方面一個發展良好的公共團體，有可能成為全國性的甚至全球性的組織），它乃有效的在一個全國性的區域裡，扮演了傳統社會中常為地方宗教組織所擔任的公共性的角色。慈濟的發展，可以說其社會基礎正是來自於傳統社會中互助性的網絡結構。而其論述上的號召力，則出自於證嚴能成功地將佛教自我修行的目標和投身於公共性世俗活動的宗旨之間加以有效的連結起來。

就佛光山來說，我們稱其為「進步佛教」，因為它在組織行動的旨趣上，的確是希望能將一種進步的取向貫諸到僧團之中，而轉化傳統佛教的出世性為入世性。不過其轉化的方式，不是以僧團所代表的超越性的層次，來實際落實於大眾的生活世界當中，反而是在實質上，以整個僧團為主導，來盡量吸收世俗性經營與管理的技能。它幾乎完全以證明佛教僧團能夠符合於現代西方的進步性為目標。佛光山運作的基礎，並不是建築在一般在家眾的身上，但是它實質上已把出家眾都變成了在家眾，將各個分會、文化與媒體事業、和全球性網絡的經營，大部分交給了出家人來從事。

對於法鼓山來講，其組織的發展，建築在對於在家眾日常生活經驗的教化上。這種由日常生活當下之經驗作為整個團體焦點的取向，可以稱之為所謂的「現在佛教」。它特別注意到如何將世俗凡人的經驗轉化為眼前的淨土世界。有助於動員世俗的資源與帶動在家眾的熱情，聖嚴法師借用了中國傳統佛教圓融觀裡的神秘主義——像是天台宗的一念三千觀——來建構其佛教論述。對於一般民眾來說，顯然地，對於眼前日常經驗的當下肯定，較之於超越性的自我否定，是來得容易得多了。然而在該教團中，同樣難以發現具有著超越性質的社會實踐的基礎。

簡言之，我們可以說，以上這三個教團，以某些獨特的方式，確實在某些特質上符合了印順人間佛教藍圖的一部份，但也出現了其各自所有的內在性的困難。若扣緊印順人間佛教背後「超越性的非二元性」之性質來做一比較，我們或許可以說，佛光山是將出家階層予以在家化，來造成「打破二元對立性」的結果，但是出家階層的內在超越性卻顯得愈益模糊了；法鼓山是要將在家階層予以淨化與提昇，來造成「打破二元對立性」的結果，但是為配合在家階層的身心狀態，在此卻不得不引用了中國天台宗的神秘主義，結果是使得佛教超越性的精神無法真正被凸顯出來，僧團的主導性亦為之削弱。慈濟則是另一種極端，在組織結構上，「超越性的出家階層」和「積極入世的在家階層」，二者密切合作與相互支持，在象徵與在實踐的層次，二者合而為一個行動體，可以說就整個組織而言，已達成了「超越性的非二元性」在集體層次的落實。可是就每一個個人來講，除了領導者證嚴個人能同時跨越這兩邊而達成一種超越性的自我統一以外，其他的信眾則出家人是出家人（即使從事入世實踐，但其只是具超越性的出家地位受到信徒肯定，而非入世實踐的能力為信眾所肯定），在家人在家人（即使從事個人宗教靈修，但這在組織文化中，被認為對於在家信眾僅是相當次要的一部份而不被重視），永遠無法在宗教實踐中達成一種內在的統合性，乃形成一種行動上的「局部化」或是「異

化」（手段與目的之重要性的顛倒）的結果。

而這三個教團之間差異之產生，主要建築在兩個層面：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。在印順的理想中，二者應在個別佛教徒的身上同時具備，以實現人間佛教之「超越性的非二元性」，而其運作機制應建築在特定領導者理念上的帶動，而再由信徒實踐特定倫理觀於日常生活當中。而在以上三個教團中，它們各自在某些特質上符合於這種理想，卻又在某些特質上有著差距。

在慈濟中，由出家人表現出超越性，在家人體現入世行動；在佛光山中，以出家人為核心來體現入世行動；在法鼓山中，則以在家人为核心來表現出佛教內在的超越性。可以說這三者，分別代表了三種邏輯上可能存在的，在現實處境裡展現出「超越性的非二元性」的方式。若以更具分析性意涵的概念類型來看，慈濟、佛光山、與法鼓山這三個教團，或許在類型學上可以分別被稱為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」等三個類型。也就是它們內在，都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，只是出於各教團組織結構上的差異，這個性質，並不是平均而落實於教團內每一個信徒之上的，也之各教團可能產生某些實踐上的落差。

代結語：論人間佛教落實之可能性

或許我們會問：印順所構想的人間佛教，尤其是其內在精神中的「超越性的非二元性」的基點，它真的能夠在集體的層次中被實踐出來嗎？此處筆者無法對此問題提供直接的答案，不過由佛教對於整體社會的結構性影響來看，在此倒是可以借用人類學家 Dumont 對於佛教在印度歷史中所扮演角色的相關討論做一說明。Dumont (1975: 163) 指出，在印度，約公元前一世紀時，正是「克斯特」(caste) 制度開始成形的時候，當時，另一種以超越社會之外為宗旨的特殊角色，也

開始發展起來，也就是所謂的「棄世者」(renouncer)（以下引述粗體為筆者所加）：

「棄世者」是一個外在於世界的個人，是關於「救贖操練」(discipline of salvation) 的發明者或是熟練者，這些人的存在，產生的一個相關的社會性結果是印度之「教派」的出現。這些「教派」是試圖超越於具有現世屬性 (man-in-the-world) 的印度教之宗教與哲學運動，其亦成為印度中常存的傳統，並對於印度教有重要的作用，我們現在知道，當時所形成的最主要的教派包括了佛教和耆那教。我們看到了一個關於「棄世者」誕生的時期……在奧義書中已出現了一個質問的過程，但不是針對社會秩序，而是針對祭司是否能代表終極的真理……這種形上學的質問愈益發展，產生各種印度在往後發展與演化中的各種重要視野與思維取向。這些我們稱之為「棄世者」們的態度，對於社會生活的影響，是巨大的，它不是革命性的或是改革性的，而是產生了一種相對化的態度。……佛陀對於婆羅門的態度在此可以代表這種典型。……在此相當獨特而重要的思維過程中，「內在化」(internalization) 也是明顯的，甚至於它可以說是可用以描述此過程的重要的詞之一。祭祀，祭司主要的職能，在「棄世者」中內化為瑜伽的修煉，這種修煉且被描述和理論化為內在的、真正的祭祀。……「棄世」本身甚至漸漸成為「虔信」(bhakti) 派中內在的部分：在此中以人的身份虔誠敬拜神，個人可以身體仍居於世間而能不受世界的拘束，這如同於「棄世者」般，也就是藉由個人執守於個人的神明，而可以不執著於世間 (p.163)

Dumont 繼續說到：

這其中有三個過程在運作，之前講到的對立於印度「階層性模型」(hierarchical model) —— 這種「階層性模型」與當代西方式的「衝突式模型」(conflictual model) 不同 —— 的「相對化」過程。……另外兩個是「內在化」(internalization) 和「分化」

(differentiation) ……我認為嚴格的來說，在人類智識史和文明生產過程裡，分化是相當關鍵性的 (pp.164-165)。

筆者以為，還原到佛教初起時的脈絡，以及佛教在印度世界中它所實際發生的社會影響，Dumont 以上的一段話是相當重要的。佛陀透過「棄世」的自我訓練而達成終極解脫的狀態，爾後「棄世者」還被規制化成為了一個固定的組織型態。但是這一件事情在整體社會文化脈絡中的意義並不是「棄世」，而是「相對化」、「內在化」與「分化」。所謂「相對化」是指對於世俗，甚至於對於某些人宣稱能夠代表終極真理的態度，提出批判，或是以一更高的超越性的立場而予以超越；所謂「內在化」，是指世間的儀式或制度，或者被加以批判，或者必須對其所代表的內在意義，要有所反省與承擔；「分化」，則是產生了分離性的價值觀、智識系統和組織叢結，自此在歷史與文明過程中，這些分離性的價值觀、智識系統和組織叢結，有可能發生其相對自主性的作用力與影響力。

「棄世」的生活態度（如果我們暫時用「棄世」這個詞，來代表這一個在印度歷史中所出現過的行動模式的話），做為一種救贖觀，對於社會現狀來說，在本質上，它的作用並不是革命性的或改革性的，而是對於社會現實產生一種相對化的態度，但是這不代表它對於社會現實就是冷淡或無法著力的，反而可能因為它的存在，而灌輸進一種新的更超越性的生活態度或價值，來「內在化」於現實的社會政治經濟結構當中。而固然將「棄世」予以制度化了的僧團，好像是實踐著一種出世的生活態度，實則它之做為分化於主流社會以外的自主性的團體，正可以對於主流或世俗社會不斷進行有力的批判與改良。

我們或許可以這麼說，人間佛教的實踐，事實上並沒有固定的形式，不過佛教轉化世界的意願和可能性，事實上是其內在特質的一部份。若失去了這種意願和可能性，個人的救贖事實上已經沒有任何意義。但是反過來講，如果只是完全專注於社會實踐，這可能也會使佛教失去其基本立場和效力。而佛教的立場和效力，正如 Dumont 所指

出的，在整個社會之中，表現在其相對化、內在化、和分化的作用與機制當中。

以另外一個角度來說，關於人間佛教，它背後所帶有的積極入世的企圖，其效果不只是社會性的，也影響到個人救贖的完成。因為佛教的自我教化或救贖，若內在缺少一種社會指向性，其所獲得的自我解放，最多也只能說是局部性的。

佛教對於整體社會所具有的這幾種機制：相對化、內在化和分化，的確，很難將之以制度化與定著化，因為一旦它們被制度化了，一個社會就很難再具有一種能夠將社會既有制度與權力結構予以相對化的著力點。不過在不同時空裡，佛教的這些內在性質（相對化、內在化和分化），仍然可能透過那些深深注意到這些內在特質，並能將其具體化於真實情境中的宗教實踐者來加以體現出來。

佛教團體的組織化與制度化，當它有著動員與管理資源的優點時，它同時也會危及到人間佛教理想的保存，也就是可能會使教團喪失了印順所強調的那種超越性。不過，我們或許應視這些狀況為實踐人間佛教時所可能具有的一種內在性的兩難，而不應視其為是在落實人間佛教理念於集體性層次時，所完全不能克服的困難。

參考書目

- 丁仁傑，2004《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。(台北：聯經出版社)。
- 太虛，《太虛大師全書》，共六十四冊（台北市：太虛大師全書影印委員會，1970年版）。
- 印順，1978，〈中國的宗教興衰與儒家〉，見張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》。臺北：大乘文化出版社。頁187-204。
- ，1988a，《印度之佛教》。台北：正聞出版社。
- ，1988b，〈冰雪大地撒種的癡漢〉，《當代》，期三十。台北：

當代雜誌社。

- ，1989，《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社。
- ，1992a，《無諍之辯》。台北：正聞出版社。
- ，1992b，《教制教典與教學》。台北：正聞出版社。
- ，2002，《人間佛教論集》。
- (明)朱元璋著，胡士萼點校，1991，《明太祖集》，合肥市：黃山書社。
- 江燦騰，1993，《台灣佛教的新動向》，(台北：東大圖書公司)。
- ，2001，《當代台灣佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》。台北：新文豐出版社。
- 宋立道，2004，〈人間佛法的現代含義〉，見《第五屆海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，台北。
- 牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》。臺北：唐山出版社。
- 牟鍾鑒、張踐，2000，《中國宗教通史（下）》。北京：社會科學文獻出版社。
- 邱敏捷，2000，《印順導師的佛教思想》。台北：法界出版社。
- 金耀基，1995，〈中國人的“公”、“私”觀念——兼論中國人對私隱權的理解〉，見文思蕙、張燦輝主編，《公與私——人權與公民社會的發展》。香港：人文科學出版社。頁：151-166。
- 康樂、簡惠美，1995，《信仰與社會：北臺灣的佛教團體》，(台北縣板橋市：台北縣立文化中心)。
- 梁漱溟，1983，《東西文化及其哲學》。台北：里仁書局，頁248-249。
- 陳兵、鄧子美，2000，《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。
- 陳美華，2002a，〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉，《思與言》40(2): 215 ~ 260。
- ，2002b，〈個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，《中華佛學學報》15: 427 ~ 456。

- 游祥洲，2003，〈論印順學與佛教全球化〉，見《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》。
- 符芝瑛，1995，《傳燈一星雲大師傳》。台北：天下文化。
- 楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書股份有限公司。
- ，2000，〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》13: 475-504。
- 樓宇烈，2004，〈印順法師的人間佛教思想〉，《印順長老與人間佛教——海峽兩岸佛教學術研討會——第五屆》（台北）。
- 聖嚴，2001，《人間淨土》。台北：法鼓山文教基金會。
- 溝口雄三，趙士林譯，1995，《中國的思想》。北京：中國社會科學出版社。
- 劉創楚、楊慶堃，1992，（一版四刷）《中國社會：從不變到巨變》。香港：中文大學出版社。
- 鄧子美，2004，〈當代人間佛教的走向——由宗教與社會互動角度審視〉，見《第五屆海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，台北。
- 闢正宗，2004a，《重讀台灣佛教、戰後台灣佛教（正編）》。台北：大千出版社。
- ，2004b，《重讀台灣佛教、戰後台灣佛教（續編）》。台北：大千出版社。
- 龔雋，2002，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，見《第三屆印順導師思想之理論與實踐、祝壽研討會論文集》，台北。
- ，2003，〈調適與反抗——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心〉，見《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，台北。
- Bellah, Robert. 1965. "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia." pp.168-229 *In Religion and Progress in Modern Asia.*,

- edited by Robert N. Bellah. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan.
- Cabezón, Jose Ignacio. 1996. "Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement." pp.295-320 in *In Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King. New York: Albany: State University of New York Press.
- Deutsch, Karl. 1966. *The Nerves of Government*. New York: The Free Press.
- Dumont, Louis. 1975. "On The Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations." *Daedalus*: 153-172.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles, CA.: University of California Press.
- Gombrich, R.F. 1971. *Precept and Practice*. Oxford: Clarendon Press.
- Gross, Rita M. 2000. *Soaring and Settling: Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*. New York: Continuum.
- Hamilton, Malcolm B. 1998. *Sociology and World's Religions*. New York: St. Martin's Press.
- Harthshorne, Charles. 1987. "Transcendence and Immanence." in *The Encyclopedia Of Religion*, edited by M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company.
- Holt, John C. 1991. "Protestant Buddhism?" *Religious Studies Review* 17.
- Laliberte, Andre, 1999, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-1997*. Doctoral Dissertation (The University of British Columbia).
- Mandelbaum, D. 1966. "Transcendental and Pragmatic Aspects of

- Religion." *American Anthropologist* 68: 1174-91.
- Obeyesekere, Gananath. 1968. "Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism" in E. Leach (ed.). *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1972. "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon." in *The Two Wheels of Dharma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, edited by Bardwell Smith: American Academy of Religion.
- Obeyesekere, R. & G. Gombriach. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*: Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Overmyer, Daniel L., 1976, *Folk Buddhist religion: dissenting sects in late traditional China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [中譯本：劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》，上海：上海古籍出版社出版，1993]
- Pittman, Don A. 2001. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Queen, Christopher S. 1996. "Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism." pp.1-44 in *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King. New York: Albany: State University of New York Press.
- . 2000. "Introduction: A New Buddhism." pp.1-31 in *Engaged Buddhism in The West*. Boston: Wisdom Publications.
- Soothill, W. E. and Lewis Hodous. 1937. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Spiro, M.E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Berkeley, CA: University of California

- Press.
- Tambiah, S.J. 1968. "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in A Thai Village." pp.41-121 in *Dialectic in Practical Religion*, edited by M. Fortes, J.R. Goody & E.R. Leach. London: Cambridge.
- Weber, M. 1958. *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.
- . 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster.
- . 1989, 宗教與世界：韋伯選集（II），康樂・簡惠美譯，台北：遠流。
- Yang, C.K. [楊慶堃], 1961, *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Yarnall, Thomas Freeman, 2003. "Engaged Buddhism — New and improved? Made in the USA of Asian materials." pp.286-344 in *Action Dharma — New Studies in Engaged Buddhism*, edited by Christopher & Predish Queen, Charles and Keown, Damien. New York.