

「在公民社會中的華人文化主體性論壇」：公民佛教

丁仁傑

講於政治大學華人文化主體性研究中心

2019-11-8

(未發表逐字稿，引用請註明出處)

一、前言

問題的緣起：在今年五月的時候，在政大宗教所一場宗教倫理的講座裡面，我當時用了一個題目標題就是「公民佛教做為一種救贖」，那當時還是一個問號，就是我今天不是一個肯定性的說，欸，已經開始有公民佛教這樣子的東西喔。

然後，我當時副標題是「入世實踐中的超越性」。那，以台灣的背景來說，台灣佛教的發展是一個人間佛教的一個路徑，那這個跟...也剛好跟我們的評論人他做東南亞佛教那個是很不一樣，東南亞佛教包括斯里蘭卡，他們叫 **Engaged Buddhism**，有人叫左翼佛教，那是一個比較政治批判性、政治行動性非常強的一個傳統，然後...台灣佛教呢是因為受困於、在五四以後受困於儒家對佛教的批判，認為整個中國的衰落，是出於佛教的出世，所以當時對佛教界來講是很大的衝擊。

所以佛教在這個中國的語境裡面，在中國的實踐、在中國社會裡面，它是要跟...證明自己就有從出世到入世、有這樣一個取向，然後從太虛到印順，是一個人間佛教的路徑。然後在一個人間佛教的路徑，在中國大陸我們可以看到，在1949年以後，這個共產主義把所有宗教剷除，證明他們在中國的實驗失敗了。但是輾轉到了台灣，經過現在我們所謂佛教四大山頭，看到佛教一個興起，好像看到那個人間佛教運動。這幾個佛教，都以人間佛教做一種標榜，好像看到一個現代佛教入世性一個相當成功的案例。甚至於我們知道2012年一本書叫 *Democracy's Dharma* 喔，就是 Richard Madsen 寫的書，叫 *Religious, Renaissance and Political Development in Taiwan*，2016年很快的出版，叫《民主妙法》。

他認為說，西方的民主社會，走到一個瓶頸喔，就是走到一個大家激烈的爭論，得不一個結果，然後整個社會為了民主之名、為了自由之名，整個社會是紛亂的。他們寫過 *Buddha Society* 這樣的書。結果他到了台灣看到了佛教，包括

佛光山，包括呃法鼓山，包括慈濟，他覺得這是一個民主社會的希望，就是民主社會所謂中介團體，就是民主社會透過這些中介團體，它可以走向一個溫和的、然後不是那麼強烈的、造成紛亂的，可是又實踐了民主的價值。把小市民中介於一個市民參與裡面，這樣一個東西。所以他非常的欣慰，也高興看到這樣一個好像可以拯救西方病方這樣的東西喔。

那我們台灣人看到這樣的結論，當然是也滿高興的喔，可是基本上，我們實際例子，就像慈濟大湖、內湖那個特區的例子喔，就看到像其實慈濟功德會那麼、吸納那麼多社會資源來進行...真正中產階級社會參與的一個社會，可是它碰到一個社會政策辯論的時候，或者是碰到一個...變成大社會的時候，它那個民主素養是有點跛腳的喔。那怎麼去看這個問題，我們知道台灣人間佛教是成功的，可是這個成功的背後，有沒有可能接納到、接引到所謂公民佛教這樣一個橋樑喔，這是我大概實際想要看的。

那我因為我個人研究取向過去比較經驗性的，而且我所關懷的是一個漢人的一個大眾宗教，一個 **popular religion** 這樣一個從過去可能被帝王、帝國宰制、壓迫的那些東西，到當代社會的一個轉折開展，包括民間佛教，包括一貫道等等這些東西。所以其實我心理上對那個菁英佛教是有心理上的抗拒，對菁英宗教。可是我今天談的公民佛教是一個、某種程度是菁英取向的東西，我當然可能會談喔。那我可能會比較外延性的去講，公民佛教作為一個經驗研究裡面的素材，我們看到什麼樣公民佛教的實際，可是這公民佛教是什麼？在價值取向上要怎麼走，我覺得還有待開展。

那在東南亞，他們那個從一行禪師開始，闡述的那個 **Engaged Buddhism**，完全是站在一個政治裡面比較激進的一個政治行動的路線。那當現在全球都在談這個，人間佛教、入世佛教，**Engaged Buddhism**，比較把這些各區的包括東南亞佛教囊括起來後，他們還有一個世界 **Engaged Buddhism** 的一個論壇。那可是對台灣來講，**Engaged Buddhism** 事實上它那個政治性格比較淡薄。所以，也許我們透過公民佛教這樣一個取向，是不是有可能給台灣的佛教一個新鮮的一個刺激，或者是新的議題的一個帶領喔，這我的期望。但很多內容可能還在建構當中。

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

然後，呃，我們先看喔，就是在哈佛大學一個 Christopher Queen 一個教授，他長期的帶動 Engaged Buddhism 這樣一個主題，那他的一些定義大概可以幫我們看到，所謂公民佛教、市民佛教這樣一些線索，或者是說，Engaged Buddhism 的一些線索，他講到這個... Social Engaged Buddhism 最大的轉變是把佛教從超世俗的東西，帶到一個 mundane 的一個世俗性的東西，對於 liberation 一個解放的定義。就是他這個解放、解脫，他把它放在 liberation，就是有一個政治性的含意。本來這個解脫好像是一個超越性的解脫，可是這個公民佛教或者是 Engaged Buddhism 把它帶到一個世俗性的解脫裡面，然後最不再強調解脫的一個... 尤其像那個上座部佛教會強調解脫的一個接續，就是說由須含陀到斯含陀，到阿那含等等，有一個接續。

那大乘、上座部也會... 大眾部也會講那個接續，有十地菩薩，一層一層上來。可是基本上，講到入世實踐的話，那個解脫的次序就不是那麼重要，而是說你怎麼樣去解除世俗間的 suffering，跟 oppression，就是這個苦難的壓迫，要怎麼去面對這個問題，變得非常的實際。然後這個是那個 Christopher Queen，那我在哈佛也旁聽過他一學期的課，基本上他都請東南亞這些很有實踐能力那些出家人，或者是那個社會主義思想的領袖，然後請他們到那邊去。所以上他是透過他個人、Christopher Queen 個人的興趣跟政治興趣，他把這些、所有的這些具有實踐性的東西，把它做成世界的平台，包括一行禪師也會被他納入在這平台裡面，然後形

成一個，就是你做為這個國家政治的實踐，可能要串連去創造一個社會運動的一個利基點、一個理論基礎，那他大概做這樣的事情。所以他連續出版好幾本書，都是談到 Action Dharma、那個 Engaged Buddhism 這樣一個對於佛教當代轉世的一個政治構想。

好，那他還講到說，這個 democratization，就是說把那個...就算說他不是一個轉化你那個 spiritual practices，然後就是除了 meditation 跟那個你的儀式以外，他把這個東西、把民主跟你的世俗的覺醒，awakening，兩個結合在一起成為一個整合性的一件事情。可是它們是公民、就是 Engaged Buddhism 所要做一個理論整合的工作，然後他在這樣理論整合的過程裡面，他就要使用各種世俗性的方法，包括教育、大眾傳播、然後政治性的影響，然後還有司法啊各方面的，甚至 marketing 這個東西你都要使用，一般講叫 skillful means，就是便利法門裡面，可以被納入去進入一個入世的實踐的行動。大概是基本上這樣一個藍圖。

那我先再跳回來，回到我們華人的社會，華人社會裡面人間佛教這樣當代的台灣、以台灣來講，或者中國，中國是趙樸初那邊講的佛教文化的人間佛教，跟台灣印順法師帶起來的這樣人間佛教的東西。我想要探討說，我們剛講佛教四大山頭或當代台灣人間佛教，那這裡面的，我想要做一個社會學式的考察，它是怎樣的一個...。

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)**

因為我們常常以為，證嚴法師可能就是印順法師的人間佛教的路線的成功，或者是呃，那個星雲大師可能就是太虛的人生佛教的一個轉折，那事實上，當時的時空，跟台灣的時空，經過日本殖民，又經過國民黨的外來政權的壓制，這樣一個新的時空，又加上台灣七〇年代、八〇年代開始，中產階級快速興起，這樣時空是意義相當不同。所以我們可以說，以前是非常菁英主義式的人間佛教的一個理念，到了台灣轉折到，我們甚至看到台灣是一個大量的 *dislocate*，就是重新放在台灣中年婦女的生活空間裡面，開展出來的像慈濟這樣一個人間佛教，是怎麼回事。

那我們如果說歷史的不同側面線索，去做一個了解，可以把這些問題講得更清楚，而且我們對佛教的期待，或者說對我們、希望它展開公民性，那個期待就有一個更好的論述基礎。那我要做的是這樣的事情喔，就是當台灣在一個佛教構成體的社會心理基礎的轉變，還有國家跟地方的關係也改變了，還有菁英跟民眾共存的模式也改變了，就發生了各式各樣的人間佛教。包括法鼓山也好，慈濟也好，也好，他們的...都不一樣，他們都號稱某種程度實踐了人間佛教。那，他們的組織構成基礎也不一樣。

那我講的是說，佛教曾經過度妥協於超越性、現實性的並存，以至於喪失了鮮明的倫理取向跟立場，那今天公民佛教希望打破過去佛教那種倫理的因襲主義，根據舊的傳統倫理去做的事，而且新的取向做出發喔，而且這個新的倫理取向是以人權和社會平等為出發點，但是必須要尊重市民社會的民主程序跟架構為原則。就是他跟過去社會宗教團體在這個帝國時期跟...那個互動方式不一樣。那有一個中國的社會學者叫丁學良，他叫做 *Institutional amphibiousness*，就是說，組織的、制度性的兩棲，就是說發現中國大量的 NGO，NPO，可是並沒有發展出西方市民社會那樣的結果。那他說，這些中國有制度性的兩棲這樣的東西，就很知道怎麼樣在跟國家、跟地方相處，他們在中間，當國家不准的時候，他們就會馴服於國家。那國家開放那個空間的時候，他們就非常的活躍，可是他們並不會去真的走上西方式的 NGO 那樣的路線。

那其實佛教在這裡面是非常強的、熟悉這一套運作的規則，因為他們過去就是跟那個中央政權，就是維持這種共生的關係，那我們知道必須要皇帝許可，你才能發展，那發展同時你可以某種程度碰觸到父權的一些邊邊角角的東西，像妙善公主啊、觀音等等這些，好像是彌補父權的縫隙，可是你不能實際去在組織上或什麼，你還是要維持那個，他們很知道這個怎麼樣...而且他中間還會給你資源喔，照樣給你資源去發展。所以他們這是一種相當程度的一種共生關係，好像兩棲動物一樣，這樣的東西。

那今天，呃...那今天當然佛教有現代社會組織這種入世性格，這種現代多元

社會的入世性格，結合以後它跟原始的佛教是不一樣的，那怎麼樣就是說，你是要走上街頭去入世呢？還是要追求一個超越性的救贖呢？是這樣子的，有沒有一種平衡呢？那就是一個佛教倫理跟現代市民社會的匯通、一個很迫切的課題。那這個迫切的課題，對一般佛教的信徒也許不見得是那麼的關鍵，他們的關鍵可能是關心到有沒有幫家裡積到足夠的功德，有沒有累積到足夠的福報，或者有沒有更好的來世、來生。可是對於佛教、整個佛教界在當代社會裡面生存適應，然後怎麼樣思考一個...跟現代社會相嵌合這樣一個路線、一個方針，可能是佛教菁英需要面對的課題，也是把佛教...佛教價值要引入現代社會，也必須做這種調整跟轉化，那個佛教價值才真正引入現代社會。

二、 人間佛教的倫理期待與現實開展

「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入世性格**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

好，那我要講四個東西，就是說，人間佛教倫理的期待，就是說，這個期待從哪裡來的，就是說為什麼從明末清初的那個比較出世的佛教，轉到現代太虛印順這樣，是一個很強調倫理的期待？這樣一個東西。然後呢，再來一點，B 就是佛教構成體的基礎是什麼，改變了喔，跟以前農民社會的佛教，跟現代中產階級的佛教，那個社會基礎改變的時候，它自然就有一個我們想要去開發這個公民佛教，它會有一個新的社會基礎在那邊，可以讓我們去思考這個著力點。那還有一點 C，我可能比較花多一點時間去講 Marx Weber，對於佛教的一種看法，他認為佛教是一個出世神秘主義的這樣...相對於...因為西方文明是指 Marx Weber 講的那個進入新教的那個入世禁欲主義，相對於佛教看到一個比較消極性的、不能去開展入世性的那個問題，那個很流行的問題，我們今天怎麼去面對。

- 借用Julien Freund對Weber的摘要

喀爾文派（主要指荷蘭）、虔信派、衛理公會派與浸信派。.....這些教團特有的精神風貌之理念型或許可歸結為以下諸端：

凡事背後莫不有著一番對**上帝預選**的詮釋——一個宗教的信念。

.....以此，新教徒必然被**拋回到一種內心的生活裏.....而非透過其他人的媒介**。這說明了為何新教徒會拒斥那些可能幫助他找到或發現恩寵的神職者與（特別是）聖典儀式。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。

13

再來我可能要講一下，就是國家跟地方構成的方式，還有菁英跟民眾共存、相互並存的方式。這改變的同時當然某種程度菁英退出了那個文化霸權的發言權，然後大眾、大量的大眾的宗教、大眾社會進來，所以某種程度大眾社會的東西進來，本身它會帶一種相當的入世性進來，因為日常生活的宗教、某種程度在家主義的宗教是跟日常生活的實踐裡面去尋得一種解脫的管道，所以，就這個又給一個公民佛教的一個...可以提供一個社會基礎跟實踐的一個背景。那我想我大概...。

好，就是說人間佛教，我就回到我們的語境裡面講人間佛教，它是一個...早先是屬於倫理學上一個建構跟期望，可是這個課題很快的在、我剛才講 ABCD 四個線索裡面產生自己的道路，產生各式各樣的人間佛教。那就是說，回到我之前構想的題目就是說，在入世實踐裡面你可不可以去找到那個超越性？然後如果有這種超越性的話，那公民佛教是可以作為一種救贖的宗派也好，或者行動方針也好，它是有可能的。那人間佛教裡面是有一種菁英的改革氣息，那也有中產階級的理性化特徵，那它怎麼樣又跟民間的功德觀有可能去做一個結合，那可能是不管經驗上或理論上都值得去思考的一個問題。

那可是他說，從社會學的角度就是說，我們講西方、我們講現代社會有個世俗化的結果，就是宗教的神聖性，慢慢的...或宗教的影響力在進入當代社會，社會分化之後它的影響力消退，這是世俗化的結果。可是呢，以一個佛教的擔當去

從事一個...置入一個人世性的行動，這個世俗化裡面其實意含很多。

其實佛教在中國早就世俗化了，因為佛教是要納入中國父權社會的時候，它吸納了各式各樣地方的文化，一般的像淨土宗這樣，就是吸納了各式各樣的地方性的通俗化的東西，它才能在中國傳播嘛，而且它也跟父權社會妥協，就是說它有一個漫長的世俗化的過程，叫 **Popular Secularization**。

然後呢，但是到現代社會裡面，像印順法師講的那一個世俗化，是一個菁英分子出發點的世俗化，我們會講這是一個改革主義的取向。就是說，過去因為佛教過度的介人民間生活之後，它變成一個超度性的宗教，變成一個拜神拜鬼，然後只講死後的宗教。所以，太虛法師說人生佛教是對治於不講人生，只講死後。那印順法師講人間佛教，是對治於佛教已經變成是神跟鬼的佛教。

太虛法師還講神喔，因為他並沒有排斥神這個部份、神鬼部份。但是對印順法師來講，要更徹底的去完全排斥神跟鬼，完全走出一個類似於西方理性主義這樣一個東西、一個人本化的東西。所以這是一個當代菁英受到西方的、西方現代科學或現代西方理性化的影響，也包括西方文化帝國的殖民，造成了他對於自己的宗教某種程度模仿西方基督教。要發展出跟上現代化的一個東西，它產生內在的一個世俗化。那就是要去神秘化跟人本化，然後甚至於出家這件事情也不是那麼必要。雖然提出這些的人是菁英主義，他們都出家人喔，可是對他們來講，可能怎麼樣培養再大的勢力或者是...這個出家跟在家這條界線不是那麼絕對，僧團的神聖性不是那麼必要性。

那再來我講的另外一個是入世取向的帶入，這就跟中產階級的興起有關係，因為中產階級興起後，整個社會、西方社會的模型套入到非西方社會以後，多元分工之下，那個神聖的中心變成多元中心的時候，那個在家人的地位，因為你一個團體需要經濟上的、教育上的然後組織上的，各方面的這些分工，所以每個次領域都有它的一個權威性，然後在怎麼樣不同的權威之間做一個協調。

那這個協調的同時，一個組織裡面，他那個在家人的地位就很重要了。這是一個社會分化的結構落實到現代宗教組織裡面，產生這樣的結果，就是說，在家人的地位提高，然後包括反映在所有的新興教團裡面，也反映到這個四大山頭裡面，就是這種社會分化造成的一個...給它的一個世俗性的納入。

然後，那入世性，可是入世性跟救贖之間的關係。救贖跟入世性之間其實沒有必然的連結，雖然 **Engaged Buddhism** 努力要講說，其實要把入世性實踐作為一種救贖的途徑，或者是媒介，或者是管道，然後因為你如果只是關心自己，而不重視整個社會的理想面跟社會的改造，你自己的救贖是沒有意義的。那，可是，

理論上來講，入世性跟救贖之間是兩件事情，他們並沒有必然的關係，你要建立這種必然的關係是有一個內在性理論上的困難。

三、 Weber 視野下的佛教與入世性

好，那我這邊回到 Marx Weber 的一些講法，Marx Weber 講到說，他把...主要是看為什麼西方近代有資本主義的出現，他認為這個入世菁英主義是一個、一個非常重要...因為...所謂入世菁英主義是說，你的救贖，是一個工具，預選說上帝決定你能不能得到救贖，所以你完全不知道你能不能得到救贖。可是呢，你透過世俗的成就、世俗的經濟行為，或世俗的努力，展現出來的那個東西，是可以榮耀神的。

所以那個救贖的焦慮很強的，可是卻不是從你的宗教儀式行為裡面去展現，而是你切斷了那個不知道的事情，然後你會從你的行為裡面去展現，他考察了西方這個資本主義興起的地方，跟新教倫理，跟新教分佈的地區跟新教倫理是有一個相當內在性的關係。那他由這個東西重新去看西方、看西方以外的國家，包括儒教、道教還有佛教等等，然後看他們為什麼沒有辦法去展現出資本主義那樣內在性的東西。然後對佛教來講，他認為這是一個出世神秘主義，就是說，這個人就像一個容器一樣，你是要進入才能 enlightenment。你要被納到那個神秘的器皿，你體驗到那個東西，就是你人的神秘性的展現。

所以，你為了要體驗那個神秘性內在的內涵，你是不斷的要出世性的、要透過出家或者是苦行、禁慾等等，那種你個人身體作為一個工具去達到那種救贖。所以他認為對佛教來講入世性的...它可以某種程度結合入世性，可是那個人世性的開展對佛教來講是相當外在性的一件事情。

好那，韋伯的話來講就是說，佛教對於個人或者救贖的確信，並非經由工作中提供入世或世俗性的活動來得到，而相反的是一種實際的活動脫離出來的、從實際的活動脫離出來的心智狀態來達到。所以，在理想上，你就是要完全的脫離嘛，完全脫離的話就必須要全職性的出家過程來完成。就是以上座部的發展是這樣的過程，然後到大眾部的時候，就我們講大乘，它結合相當多的可能是世俗性的行為、世俗性的儀式，或者是呢，不是那樣神秘性主義的東西。可是對韋伯來講，那只是一個妥協跟折衷，並不是真正在倫理上有一個內在性的轉變，在韋伯的視野裡是這樣子。

好那，出世神秘主義是脫離於現世，進入一種深刻的冥思方式，與永恆狀態的合一。那對現實世界的染著是有礙於自我救贖。那基督新教我剛講到就是說，

它有入世禁慾主義的一種內在儀式性的自我節制，在現實社會中實踐出來。好，那對韋伯來講，就是說新教徒要拋回到內心的生活裡面，而不是透過媒介。

然後，透過不斷增長的理性化，所以這個不斷增長的理性化，最後在整個世界上的藍圖也就是把巫術禁除、解禁，世界完全解除魔咒這樣一個藍圖跟實踐的取向，然後，職業上的成功就足以彰顯上帝的榮耀，成為你受選的徵兆。好那，所以這邊都還是新教徒西方式的那個...特別也利於現代企業的發展跟資本的累積，因為它創造出的理性化的經濟行動這樣一個行動模型。好那我們進入新教這些核心的特質就是說，預選說切斷了功德儀式救贖的關係，導致對於巫術的解除，然後信仰的焦慮裡面，會以禁慾的生活來表現，然後這個就助長了我們講的企業行為的理性化。

那在韋伯眼裡面，佛教的教義很難促進社會變遷跟改革，佛教是不關心政治、不關心社會。甚至於一個國家發展的時候，可能會賜給僧團很多土地，然後僧侶專注於冥想跟勞動，然後其他的奴隸或者在家的捐贈去支持佛教的修行。所以佛教代表的是一種完全擺脫入世行動的一個指向性的...是這樣一個宗教的型態。那韋伯的看法。所以他認為大乘佛教只是一個很淺俗的一個跟神秘主義的結合。大乘佛教裡面，表面上看起來好像比較入世，因為它跟世俗有一個通融性，可是事實上也完全喪失了一個倫理態度上一個自我的要求。

- 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)

- 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

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	?

23

- 不過，兩者的對立也可以緩和下來。情形之一是，行動的禁慾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**出世的禁慾**(weltflüchtige Askese)。就其表面的態度觀之，實接近於出世的冥思。

24

- 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)

25

- Weber在討論中則用Gute Werke (good works) 來指涉一種「**功德的倫理系統**」，他並指出這種「功德的倫理系統」在人類救贖之道中，代表的是一種非常典型的行動類型。(路德宗教革命以後，它在基督教世界裡的顯著性降低了)
- 這種倫理系統可能會採取著不同的形式，雖然這些形式最後可能都導致了類似的結果，也就是**行動中所代表的倫理性（強調行動時內心的虔敬）和社會性（強調這是一種社會的責任感）**似乎愈來愈減弱了，反而通常到最後更強調的是**個人一己的完成**（Weber, 1964；康樂、簡惠美譯²⁶

那他講到就是說，基督新教已經達到一個斥逐巫術的一個最後階段。

不過當然韋伯也講到就是說，即使說是非常強調出世的佛教這些東西，也有可能某種程度會結合一些入世的經濟行為，但這都是折衷性，並沒有產生一個倫理性的一個一致性的藍圖。

- 人類學者Gombrich(1971)和Obeyesekere(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。

28

好那，那韋伯談到功德的時候，就是說其實功德像我們講慈濟功德會的積功德，這個東方式的這種佛教倫理，然後，他認為這種東西像路德宗教革命以前，天主教很多積功德，那這種功德的概念，他認為最後的結果都是行動的倫理性會...越來越淡薄，因為本來強調內心的虔敬，這個部份會越來越淡薄。然後他的社會責任感也會越來越弱，最後都強調是一個個人一己的完成這樣一個倫理的，就是非預期性的結果，最後，其實功德觀的倫理是開展不出一種社會性跟一個更高深的倫理性。然後，可是我們在慈濟裡面看到很多...功德觀，這慈濟裡面的話，慈濟委員常就講說，有人講說我們的...他們講說他們成佛，他們看來做了很多事情，他們並不知道這些錢到哪裡去了，可是他們就跟著師父去做，他們就可以覺得積到功德，為了佛教為眾生，他們是認師父喔，然後世間是苦、是一個成佛的場所，來植福田種福報。

那事實上很多對韋伯的批評提到說，韋伯講的只是基本上是小部份的一個佛教經典來詮釋的佛教，那很多在地的佛教，像南亞佛教或東南亞佛教或者斯里蘭卡這些，他們的佛教已經跟農民的生活結合得相當的緊密，經過人類學的考察發現有非常繁複的各種、各式各樣的功德體系、供養體系等等，並不是像韋伯想像那個...就他那個出世跟入世是一個相互依賴性的，就雖然這些出家人完全不碰到經濟、不碰到世俗性的行為，可是大量的在家人他們是跟這個世俗性的行為是完全融合在一起的，然後他們布施，去供養這個很純粹出世體系的東西，可是，大量影響他們日常生活那個功德倫理的部份，事實上大量的帶入到一般的在家人

的日常生活裡面。所以佛教那個理想呢，韋伯構想那個出世神秘主義，事實上在大部份的佛教國家、東南亞來講，他們並沒有...東亞國家也是一樣，他們並沒有像、跟韋伯講的，完全逃避現世，其實是不一樣的喔。好，那，Tambiah 的泰國研究、Spiro 的那個緬甸研究都顯示，他們俗眾相互依存共生，形成一種互惠的紐帶，所以，單純討論出家人的出世性格是失之片段。

四、 大眾性的佛教

大眾宗教，就是說我們想要救贖跟現實生活並存這樣一個大眾宗教，還有強調救贖跟效驗的便捷跟靈驗性的這樣一個東西，事實上在華人的社會裡面，這個大眾宗教是相當普遍的。那當代菁英出現一個改革主義的取向，就是當代菁英是像印順法師那個，他就對於中國佛教的這種對於現實妥協或大量儀式主義的這樣的一個已經既成歷史現實這樣，比較沒有倫理性的一個大眾佛教，他們比較...菁英會採取一個比較批判的立場。

人類學家曾經討論過宗教的超越性跟現實性兩個層面，事實上在不同的歷史脈絡裡面，它是不一樣的，就是不見得...我們看到那個，他講到在某些部落社會裡面...好，就是說，每一種東西都有它的超越性跟它的實用性的層面，可是我們...韋伯只看到那個佛教的那個入世、出世神秘主義的部份，可是沒有看到它那個超越性本身跟世俗性本身某種程度是相互在一起的。可是每一個不同的社會，它的融合的方式不一樣。在部落社會、很多部落社會裡面，可能這個儀式專家他同時也幫你做個人的超度，可是他也同時做整個社區的超越性的、社區的一個改變。

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)

來自當代菁英的改革

- 教義與實踐的一致
- 去神秘化
- 倫理系統與世俗生活的內在一致性 (但內容是什麼要待建構與定義)

中產階級的宗教

正如Weber(1963: 97)：

- 理論上，中產階級，因其經濟生活的特殊模式，只要有著有利於理性倫理化宗教興起的條件，就會傾向於往理性倫理化宗教的方向發展。我們比較低階中產階級者(尤其是都市工匠和小商人)和農民的生活，就會清楚發現，前者 and 自然環境間關聯性較小。因此，**依賴巫術以影響自然的非理性力量，對於城市居民，並沒有扮演著其於農民所具有的那種重要的角色**³⁸。
- 同時，城市居民生活的經濟基礎顯然具有遠為強烈的理性特徵，也就是精確計算性和有目的性的操控能力。.....**小商人與工匠易於接受一種包含「報償式的倫理觀」(ethic of compensation)的理性世界觀**。.....另一方面，農民，要到他們所習慣的巫術被其他力量所根絕後，才有可能去接受那一類「報償式」的觀念。

- Weber(1963: 98-99)

只要是哪裡有著對於純粹巫術或純粹儀式的依循被先知或改革者所打破，工匠、手工藝者和中產階級，就更有可能傾向一種初期理性式的對於生活的倫理與宗教觀。更且，**他們職業的專業化，也使得他們成為一種獨特生活形式之整合性型態上的「擔綱者」**。然而，工匠與中產階級團體生活上的一般性條件裡，在宗教層面上，並沒有確定性的決定論存在。

40

可是像他發現很多印度的社區，它就分得很清楚，我記得婆羅門只去做那個非常潔淨的、非常 Shiva、Vishnu 那個他們的崇拜，但是某些婆羅門，他可以幫你去、跟著那些 Kali 女神、Durga 女神，他可以幫你作非常世俗性的、幫你祈福，幫你除魔等等這種方式，可是他又有不同的僧侶去完成這樣的事情，所以他是一個...他可以維持、兩邊都可以維持很高的專業化，可是他可以同時並存在一起。

那當代西方受了西方的、基督新教那種影響、除魅化的影響，就變成說整個宗教...天主教的時代還可以允許世俗性的層面，這種地方聖人的崇拜、聖母瑪利亞的崇拜。到基督教的時候完全把這種東西要去除喔，那這樣一個新教的模型，傳到了非西方國家，就變成一個...對非西方國家宗教的基因來講，他就覺得需要做一個改革。所以包括太虛包括印順，都碰到這樣一個西方文化帝國主義、還有基督教的模型裡面一個衝擊，他開始要有一個改革性的，他就覺得這個世俗跟超越性要分開喔，就宗教裡面只能有超越性，不能有世俗性，他要做一个截然的分明。那印順法師做了很多事情是，在思想史上，或者在宗教實踐上做這樣一個去神秘化的一個重新教義的釐清，那當然，雖然他地位很高，可是在宗教實踐界裡面、在宗教實際裡面，就很多對他的批判，因為他對佛教的神秘主義的部份，是完全不講。他就是一個現代的改革主義的取向。

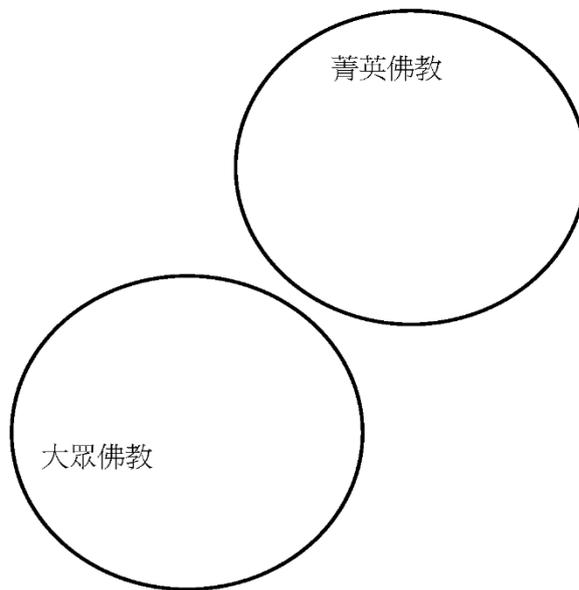
好那，那當代佛教菁英的改革就是，一個是教義跟實踐的一致，然後不允許民間佛教的這樣一個東西的存在。一個要去除神秘化，然後還有倫理系統跟世俗生活的內在一致性，就強調這個部份。

像是，中國的小商人，雖然總是精確算計，卻絕非一個理性宗教的「擔綱者」，中國的工匠，就我們所知也不是。他們遵循佛教的因果報應觀，卻也遵循巫術。問題的關鍵，在於他們缺乏一種倫理化的理性化的宗教，這點實際上也導致了他們技術中有限的理性主義。這個事實不斷提醒我們的是，單只工匠與中產階級的存在，絕不足以產生一種倫理性的宗教，就算是那種非常大眾性的也沒有辦法。

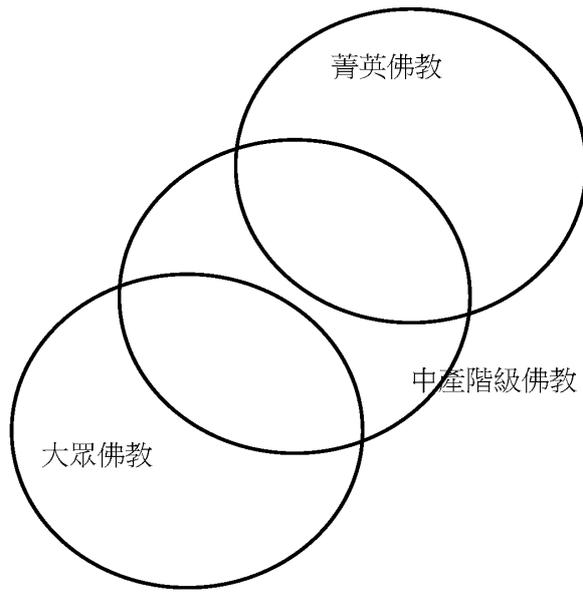
中產階級宗教

1. 工作倫理融入宗教態度中：倫理化的宗教
(和自然環境關連較小，自我操控成分增加)
(自負因果的宗教觀或操作體系)
2. 普遍性救贖神概念更清楚的浮現
3. 現實日常生活世界的肯定
(真理融合在日常關係與工作場域中)
4. 教義的討論更精細化
5. 個人對自己此世修行所能達成的境界有更高的自我期望
(一世解脫或即身成佛的概念)

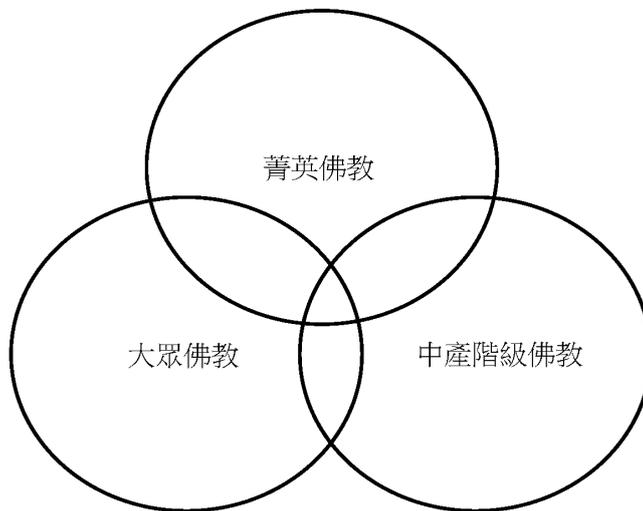
42



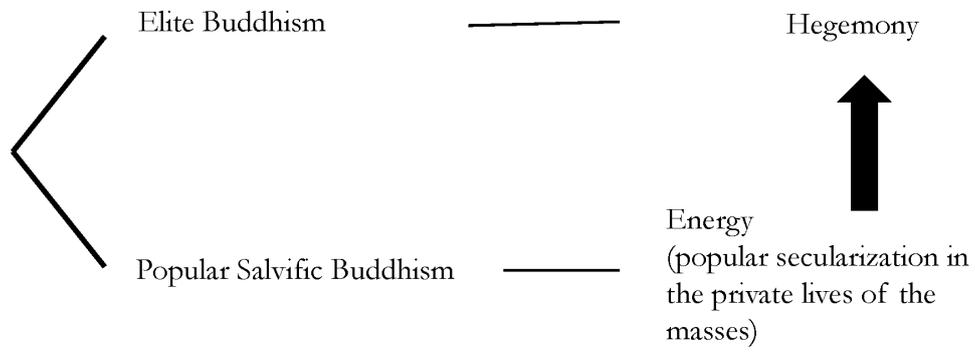
43



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

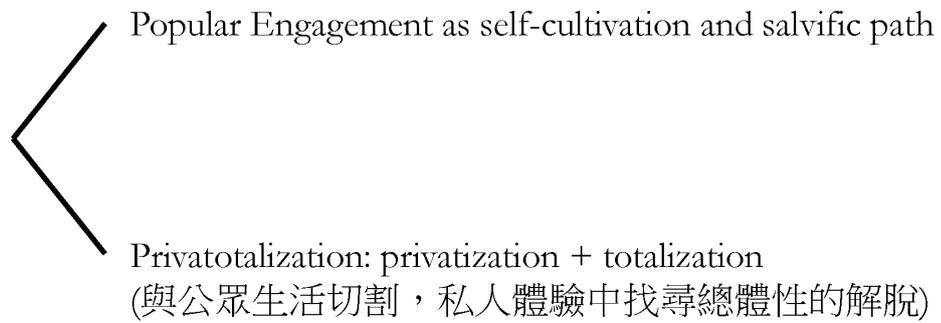
47

以下這個是印順法師的話，印順講到說，對神力、咒力的佛教，他認為這些東西，他看到早期的世尊喔，佛陀時代，他是相對於婆羅門教來講，他是要排除這個神力咒力的這個東西，就近解脫的一個宗教，而不是一個強調像婆羅門那樣，各種神力的祭拜的宗教。然後呢，他就認為說，後來佛教漸漸的萎縮，走向了各種神秘唯心的這種祕密性的東西，然後他認為這是佛教的衰退。這些想法就跟太虛法師的想法不一樣，太虛法師認為，他有一個進化論的觀點，說佛教是一直演化一直演化，然後到了中國又吸納中國好的東西，所以是...這些好東西可以留著，面對西方的競爭，他可以把這些適應於...就適者生存，適應下來的好的東西可以繼續發揚光大。那對於印順來講，中國從早期佛教來講，佛陀的佛教，經過了中期的、中早期的大乘佛教，後來經過密教，就被神秘主義化了。然後到了中國就更糟糕，中國就講簡單、易行，然後神秘、各種神秘主義的方式，各種菩薩都進來。他認為這個東西是要去去除的，所以他是一個更激烈的改革，要回歸到原始的佛教，要把中間的對佛教、被佛教污染的、被中國污染的佛教，還有後期大乘密教這些，他都要完全的去掉。

所以這某種程度我們叫做改革...受到西方基督教影響的知識份子的改革主義的取向。所以印順法師的抉擇就是說，要回到早期佛教跟龍樹菩薩那時候他為了面對佛教已經漸漸越來越神秘化、越來越世俗化的東西，印順佛教的一種新的改變。所以早期大乘佛教跟佛陀時代的佛教，是印順法師的一個抉擇。所以他的人間佛教是立本於根本佛教，弘揚中期佛教，然後攝取後期佛教的復興。所以佛出人間，佛的教化是現實人間，是人間佛教，不應該做鬼化跟神化，雖然人間是要對峙於神間跟鬼間的這樣東西，他要做一個對峙。這是印順法師的一個想法。

那我想回來中產階級，就是當代台灣佛教的興起受到中產階級的影響非常大。尤其七〇年代、八〇年代之後的中產階級的興起，台灣的工商業在世界市場的擴張裡面，讓台灣有一個興起的...在市場分工裡面台灣的大量新興中產階級興起。那這些中產階級很多是還帶有農民性格，可是他移民到都市社會裡面，然後他脫離原來那個祭祀圈、信仰圈，然後他開始建構他新的精神生活的時候，很可能會傾向去跟他的日常生活的經濟倫理相一致化的東西。所以，那我也提到說，一個對中產階級的工人或小商人生活裡面，就發現到說，他跟自然環境的關聯比較小，他依賴巫術的力量這種依賴性也比較小，所以對城市居民來講，他會開展出一個新的中產階級的宗教這樣一個性格，他的倫理觀也會改變，就是說報償式的倫理，*ethic of compensation*，報償式的倫理。

Contemporary Popular Mass



48

	生活世界	系統	系統的反身性與生活世界復興
社會菁英		建立系統世界的符號再生產	系統不斷產生內在矛盾與危機，系統也會進行自我批判
菁英宗教	自我除魅 → 菁英階層的分化	<ul style="list-style-type: none"> 體制內的改革，除魅化，去神秘化 世俗主義者提倡反宗教組織化的靈性 	與系統的適應與對抗
大眾宗教	<ul style="list-style-type: none"> 巫術、靈驗、克里 斯瑪、自然力等 	<ul style="list-style-type: none"> 對系統的調適，成為個人化的靈性 對系統的抗拒 	<ul style="list-style-type: none"> 靈性資本 生活世界的重建與回歸

49

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

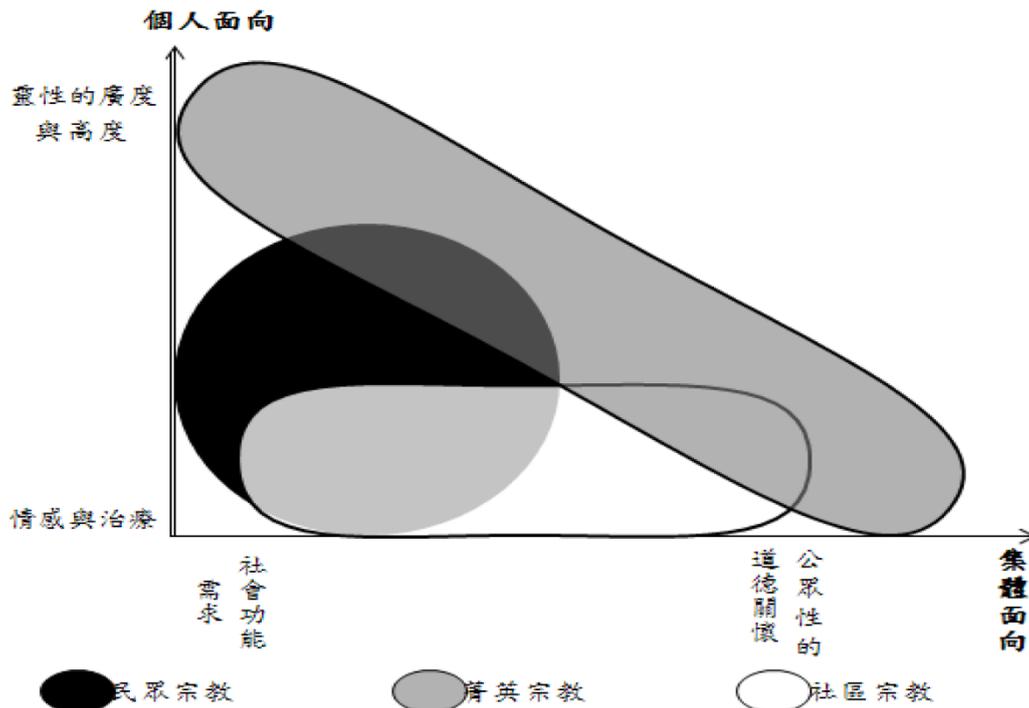
為信徒辦理祖先或冤親債主等之超渡事宜，是佛教在漢人社會中展現出「社區性格」的一個最主要的面向

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

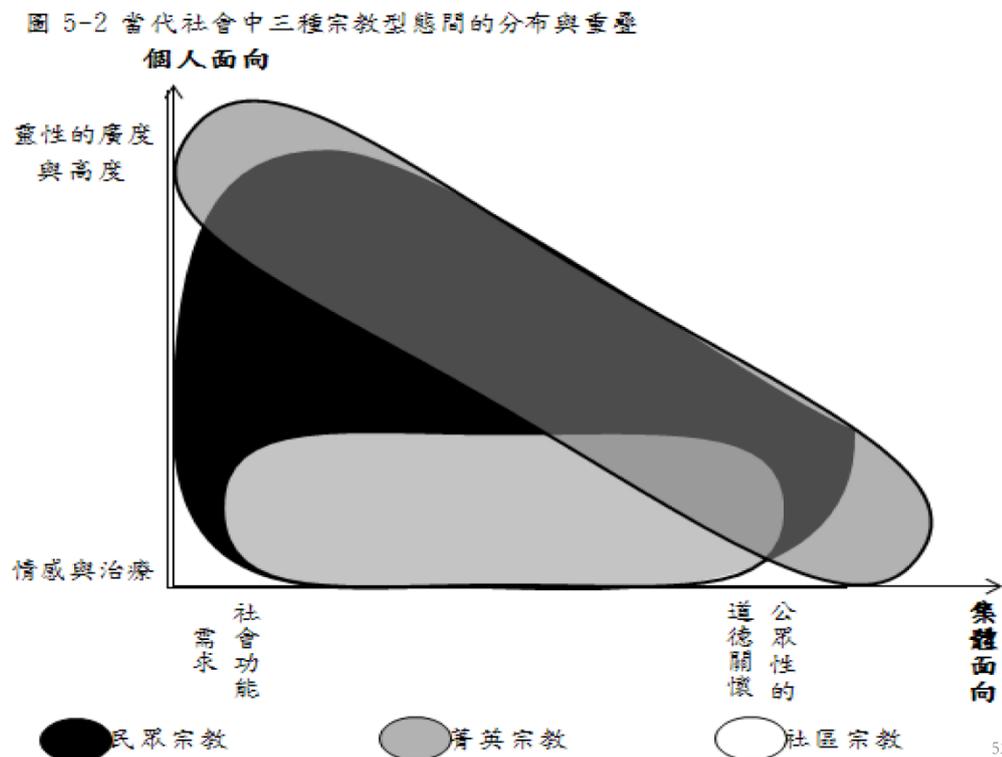
那這個剛好我們可以看到，像慈濟功德會這樣一個功德觀的東西，是吸納到這樣新興中產階級這種報償式的倫理的概念，就自己做什麼，自己去承擔那個後果。然後對家族來講，也是你要去做一些、累積一些功德...跟民間信仰不一樣，民間信仰是神跟人的交互關係，你去祈求神，然後神明會給你一些回饋，然後你是在要求、但你要求那個交互關係。但是中產階級自己的行為你自己本身要去累積那個...你的行為要負責，然後這個累積也許不是現世的，也許是來世的，也許是家庭的，但是就是說，他那個報償式的倫理會浮現出來。那這跟當代台灣四大山頭的興起，跟台灣中產階級的興起，是有關係的。而且，中產階級職業的專業化，會產生一種獨特的生活形式上他們成為自己的擔綱者。

那當然也不見得完全會開展出理性的宗教。Marx Weber 也講說，像中國這樣小工商業非常發達，可是他們同時遵循因果觀、因果報應觀，也同時遵循巫術。就是它可能會是雙軌的，就是像慈濟功德會一樣，它一方面有這種中產階級式的職業倫理，類似這樣的宗教倫理，可是你看像普度的那天下午，大家都跑光了，都回去拜祖先了。就是說，它那個是有時候會並行的。

但是它慢慢的吸納一些宗教倫理，可是它舊的倫理觀有時候會並行在一起，就是它怎麼開展還要看那個領導人去怎麼引導，跟他們實際跟日常生活裡面，到底傳統的家族生活跟它的聯繫是不是還很強，但是至少就是說，我們看到了這樣

中產階級倫理的在現實生活中的出現。就是說，它基本上工作倫理會融入宗教態度裡面，那那個宗教會慢慢發展出倫理化的宗教，包括救贖什麼的概念也會出現，就像一貫道裡面，台灣當代的一貫道有很強的這種無生老母那種救贖神，還有濟公那種救贖神，慢慢有點像一神論，可是又不是那麼一神論的這樣一個新的救贖神的概念，有普遍性的救贖神的概念。

然後現實日常生活的...你會更肯定現實日常生活。然後教義的討論更精細化，還有個人對自己的此世的修行的境界，會有更高的自我期許。那這個倫理，如果在傳統佛教裡面去開發、發展，可能就會變成現代的幾個新興佛教團體。那如果它獨立出來，又脫離了原來那個宗教的、原來那個場域跟版圖，它自己去開發，就會變成新興宗教，就像妙禪啊，或者是青海無上師啊等等，他們就有可能會往新興宗教發展的方向發展，就是說其實背後有共通的中產階級倫理的這樣一個背景。



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

人間佛教的菁英訴求本身 被付予時代性的內容

並和中產階級的佛教合流後

在當代社會的政治經濟結構下

有可能創造出所謂 公民佛教 的理想或實踐？

55

好那我想要說，在傳統社會，菁英跟大眾是相當分離的，但是，菁英也不會把大眾完全排除掉，因為它整個社會資源、精神物質資源，是要從大眾來的。那大眾跟菁英就是一般地方社會，大眾有自己的場域、自己的規模，就菁英有...就相互...菁英有一個文化霸權，可是大眾有他們的...。那現在出現一個中產階級，中產階級它又好像是大眾起來的，因為它不見得要有高的學問，它是因為它的商業行為，它的專業倫理，它跟傳統讀書人那一套知識是不一樣的，可是它也有跟菁英的部份，某種程度因為它要系統化它要理性化，它帶有菁英的東西。不過它是以社會基礎，整個社會的分工基礎下產生的東西。那它在中間去...就流通起來了，菁英跟大眾經由中產階級這個範疇，它會流通起來。

然後呢，就是傳統社會裡面，一開始菁英宗教範疇很大，然後大眾跟中產階級，然後中產階級 share 一部分菁英的東西，那也有一部分從大眾那邊過來的，因為這些新興中產階級有很濃的大眾化的性格。然後，我們現在希望的是說，這個菁英的部份就擴大了，然後，在這流動當中就產生所謂公民宗教的社會基礎，就在這個...。不過公民宗教一定是菁英的，因為它關心在這個現實的社會、政治經濟結構裡面，它這樣某種理性化的實踐，而且符合現代的西方式的這種市民社會的這種政治結構，它必然是菁英的一種思維方式跟行動方式，它不只是民粹式的代表，而是它在公眾討論議題的這樣一個場域的出現。

公民佛教

在民主框架與過程下 展現佛教倫理價值的政治性參與

(如果社會尚未達於民主，當然也難奢談所謂的公民佛教)

**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

**Casanova's idea of public religion at the level of
civil society**

**Asking for a more reflexive and open-ended
discourses, recognizes what **the boundaries
between public and private are and the need
to be open to contestation, redefinition,
renegotiation, and discursive legitimization****

58

Casanova(1994:57-58): 至少在以下三種情況裡的任何一種情況，宗教團體在公共場域裡的政治活動，都有其足夠的正當性：

- 1. 當宗教涉入於公共場域中，其目標並不僅僅是為了自身的宗教自由，而是為了捍衛民主社會中自由的權利時；
- 2. 當世俗社會體制，包括法律、經濟、教育等等，雖然它運作時是合法的，但事實上它已經逐漸遠離了某種道德基礎時；
- 3. 當傳統的生活方式受到政府職權的侵入時。⁵⁹

公民佛教 (有一個佛教倫理以外的
[meta-ness] 後設性的基礎)

參與者必須具有民主社會的基本素養，理解民主溝通的方式.....

asking for a more reflexive and open-ended discourses, recognizes what the boundaries between public and private are and the need to be open to contestation, redefinition, renegotiation, and discursive legitimization

那，本來是沒有這樣的基礎，但是藉由中產階級這樣的媒介，三個範疇本身...本來大眾跟菁英脫離了，藉由中產階級的這個範疇的出現，然後產生一種內在的流動跟相互模仿跟學習，跟...譬如在共修的場合，或者團體內的這種相互互動，可能本來都是為了積功德到慈濟功德會，可是慢慢產生一些讀書會啊，內部在不同的階級的人在共同的場域裡面，然後在共同的宗教實踐的追求底下，可能會產生一種流動的結果，然後這個菁英宗教的這些思維方式可能會帶進來，我們期望是這樣，有可能會帶進來，然後就會擴大這個菁英佛教的內涵，就給公民佛教有個擴大性的範圍。

好那，傳統社會的菁英佛教是完全文化霸權的，那地方的宗教只是強調救贖，這個救贖可能是彼世的，可能不是此世的，就是為了...可能是淨土宗的，也可能是...，然後但是他們是可以相互在一起。然後呢，在當代世俗化之後，某種程度傳統的那種菁英份子的主宰性的霸權，它也衰落了，因為他們沒有辦法像以前的那種文化霸權的控制方式完全控制菁英，現在大眾社會的興起，各種媒體的興起，新興的社會形態裡面，那個菁英是沒有那麼強大的文化主導權，反而是控制媒體文化等等這種大眾社會新的發言權，就是大眾會有自己的一個方式，大眾會有自己的思考跟自己喜歡的東西，自己的 fashion。

然後，產生兩種結果，一個是說，以大眾來講會產生那樣的結果；一種是說，這個剛剛講的是說，大眾它也會強調自己的救贖的方式，一樣菁英文化霸權去產生它個人的救贖，透過菁英的論述，那種救贖才是真正的救贖，現在呢，它的救贖會更多的結合日常生活自我的修行，因為日常生活是這個大眾裡面非常重要的環節，它會從日常生活裡面去找到、得到救贖的方案裡面，對大眾宗教來講，現在的大眾宗教來講，這個日常生活會納進去，包括一貫道來講。所謂這個三教合一、五教合一，而且從日常生活之中就是道，這樣的脈絡會更強的納進到當代的大眾裡面。它去自我覺習產生的救贖方式，會比菁英份子那個救贖會有更強的人世性。

可是也有可能另外一種方式，就是說因為這些大眾的救贖它完全不關心政治，它只關心自己的救贖，所以它跟宗教的生活、日常生活跟政治生活會脫離喔，像青海無上師那樣，它只關心自己完全的得到 **enlightenment**，得到完全的救贖。就是大眾會有兩個這樣的極端。那我們當然希望是前面那一種大眾的 **popular engagement** 的裡面去跟公民佛教做一個連結，我會強調公民佛教可能的一個社會基礎。

這個圖又比較複雜我就不講。那我會講到說，其實我們講過去的民間佛教，就是所謂社區宗教，過去佛教在整個中國社會裡面，它就是一個服務地方、公眾生活為基礎的地方性的佛教，展現的事情就是什麼呢？就是說幫你辦祖先超度，

幫你作冤親債主的超度，就是說它的佛教的社區的性格最主要面向呢，就是在解決這個祖先超度的問題，這個社區裡面怕的那些鬼的問題，那佛教有一個超然性，去幫你作這些東西。那最明顯的先民的地景就是那個靈骨塔這樣的東西，作為火化跟骨灰的場所。佛教作為社區性的展現，就是透過靈骨塔這樣一種模式去展現。好這是傳統佛教進入中國社會裡面，很重要一個地方化以後的一個東西。

那在傳統社會來講，就認為有一個過去...黑色的部份就是大眾、民眾的部份，它只關心到個人情感的治療，跟社區的平安的追求，然後上面那塊斜斜的是一個菁英佛教的部份，它有一個菁英宗教部份，關心一個靈性的高度，跟一個公眾的服務的部份。那也有一個社區的部份，社區的部份就關心這個公共的道德跟社會功能的需求的一個追求。那進入當代社會以後，那個菁英的成份還在，那大眾宗教的部份大量的擴張。擴張的同時，它也會納入菁英的一些東西，因為它也會提昇他靈性的高度，它也會慢慢...因為它擴張的同時它要承擔比較多東西的時候，它也會帶有一種公眾性的道德的關懷。然後，這是一個新的生態。

五、 公民佛教的發軔

公民佛教就是一個民主的框架跟過程下，展現佛教倫理的價值的一個政治性的參與。但是我們的公民佛教的前提是說，如果整個社會還沒有達到民主喔，就不用談公民佛教。那這個脈絡是從人間佛教跟公民佛教的脈絡，跟南亞的 *Engaged Buddhism* 的脈絡是不一樣的。那是一個整個社會還談不到民主的時候，必須要走到更激進的一個路線。那我們的公民佛教是在一個已經有一個民主社會的程序跟脈絡裡面，然後佛教怎麼樣更納入社會的、進入社會的一個管道。

Nevertheless, as rights imply duties, **Buddhists are happier talking directly about the duties themselves: about “universal duties”, or, to use a phrase much used by the Dalai Lama, “universal responsibilities”, rather than “universal rights”.**

(Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: 119)

65

某種程度仍是對民主社會站在一個批判性的角度

On the matter of what “has” the rights, the raising of the not-Self teaching is actually owner” of rights, it would not have any use for them, as a truly permanent Self would be invulnerable and could never be harmed!

Thus one can simply say that living, changing, vulnerable beings are, conventionally, **the “owners” of rights**, with the locus of their value seen as their ability to suffer, their very vulnerability, and their potential for enlightenment, referred to in Mahayana Buddhism as **the “Buddha-nature”**, and in Theravada Buddhism as the **“brightly shining minds”** (極光淨心)

(Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: 119)

66

The five precepts imply a code of behavior and responsibility for the right treatment of others, whether these be humans or animals.

A basic principle of Buddhist ethics is that all beings are alike in disliking pain and in wanting to be happy, so that we should not inflict on another being what we would not like done to ourselves.

We have a duty to others to respect their interests, and a duty to ourselves not to coarsen ourselves by abusing others.

(Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: 119)

The duties so far referred to are duties owed to any sentient being, though Buddhism would agree that we own more to other humans because of the great value and potential of those who are attained **a “precious human rebirth”**.

We also have a range of responsibilities and duties to our parents and children, secular and religious teachers and pupils, spouses, friends, employees and employers.

While these can be seen as universal duties, to whom they are owed depends on who is in these particular relationships to us. However, **Buddhism teaches that it is unlikely that any being we meet has not been a close relative or friend in some past life, so beyond the people in this life to whom we have specific duties, such duties in the end are owed to all humans and animals!**

(Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: 119)

那回到一個類似的概念，就是 Casanova 的公共宗教的概念。公共宗教的概念它可以在不同的層次，可以在政治的層次是透過選舉選出代表來參加，那國家的層次就是國教的層次。那也有 Civil Society 的層次，就是當這個社會有很多問題，這個整個社會的運作失去一些某種程度道德的正當性，然後你可以透過公民性的討論來納入的時候，這是一個公民社會的層次。那 Casanova 當時是覺得，因為過去講政教分離，就是天主教不能進...他是一個天主教徒嘛，所以他覺得、會講天主教不能進入公共論述的討論，或者不能去參政。

- Human Rights

消極權利 保護人權 (non-harming)

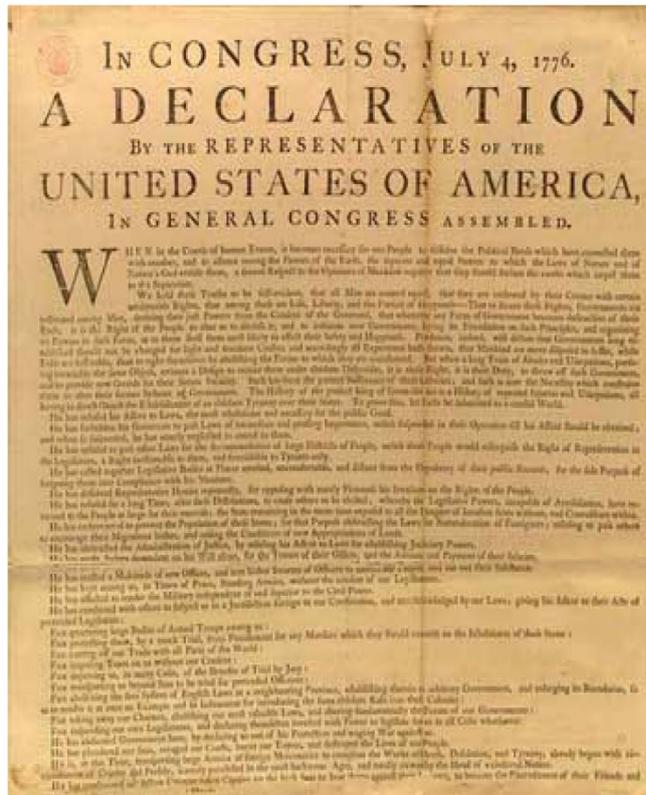
積極權利 教育權 (訴諸政府對人民的照顧)

“Human right” can be “negative” ones—to freedom from something such as arbitrary arrest—or “positive” ones, to something, such as an adequate education.

The first kind of rights are negated by being abused, and the second by being neglected. One can certainly make a case for the first type of human rights being the primary ones, and **Buddhist is strong in this area because of its emphasis on non-harming**. When it comes to the right to positive benefits, Buddhism’s emphasis is somewhat less strong, seeing such things less as entitlements and more as something that it is good for others to choose to provide. Nevertheless, its political ideals, as outlined above,.....**clearly see governments as having key responsibilities to look after their people**.
(Peter Harvey, An Introduction to Buddhist Ethics: 120)

70

可是他認為說在不同層次底下，當這個公共場域裡面，世俗的社會體制、政治經濟教育等等的它的逐漸失去某種道德基礎的時候，還有傳統的生活的方式受到政府職權的侵入的時候，還有宗教納入的公共場域，他們不只是為了宗教自由這個問題，而是捍衛民主社會自由的價值的時候，他認為這個時候宗教來重新進入這個公共領域，是有它的正當性的。所以某種程度，他的公共宗教是說，在這種政教分離的時候，即宗教團體都已經很爛熟民主憲政體制的時候，在這樣的有這樣的公共素養之下，整個社會已經走偏的時候，宗教可以再回來。這是一個公共宗教的概念。



71

所以這也給宗教來參與公共政治的一個前提跟正當性。但是，參與前提之下就是你必須要有民主社會的基本素質，理解民主溝通的方式。然後透過你的宗教參與，可以產生一個更開放性的、更有活潑性的一個...而且公共跟私人這個界線有時候很模糊，你必須要重新開放出來，去供給大家討論，去 **redefinition**，**renegotiation**，然後產生一個新的論述上的正當性。這是一個公民佛教也希望能達到這樣一個新的東西。

那我們知道，傳統上以南亞來講，東南亞來講，它就是一個國王、僧伽、人民這樣一個三角形。就是說，國王去供養僧團，人民去積功德，去產生更好的 **karma**，然後這個社會可以運作的更好，就是國家跟法王、國王跟法王跟人民有一個三角形的結構。然後，在那個國家裡面，僧侶是盡量不要去碰政治，維持一個超然性的地位。但是呢，現在新的一個公民佛教會有一個新的概念，就是說，當一個國家開始去對 **human right** 去...不可讓渡的權益產生一個、一個侵犯的時候，佛教會站出來，對於佛教的 **right** 的概念，對政治裡面講的那個...不可剝奪的權利，**inalienable right** 那個權利，對佛教來講，它的權利的概念是更、是另外一個角度去看，就是他們對佛教的概念來講，不是一個我們民主社會那種自我個人權利的要求，而是一個...不是一個 **aggressive** 權利的要求，而是一個強調...**universal responsibility** 的要求，就是對 **Buddhism** 來講，那個 **right** 的概念會強調一個 **universal duty**，而且，就是一個 **universal right**，而不是一個、不是一

個 right，而是一個 universal responsibility，它是一個責任的概念。

Declaration of Interdependence (Peter Harvey 1995)

Those who have the good fortune to have a "rare and precious human rebirth," with all its potential for awareness, sensitivity, and freedom, **have a duty to not abuse the rights of others to partake of the possibilities of moral and spiritual flourishing offered by human existence.** Such flourishing is only possible when certain conditions relating to physical existence and social freedom are maintained. **Human beings, furthermore, have an obligation to treat other forms of life with the respect commensurate to their natures.**

73

進入那個公民佛教的內涵來講就是說，我們作為一個擁有 right、權利的一個人，某種程度他比那個、一般我們的那個政治，他更進一步去思考，這個擁有 right 的人他要達到怎麼樣、達到一個 Buddha-nature，還有一個光明心這樣一個基礎，是我們擁有權利的人、這個權利本身背後的一個基礎有這樣的 potential。他要強調這樣一個，等於更深一層做這樣一個期許，然後，他的 basic principle、他的倫理上的一個基本的原則是說，我們看到別人的 suffering...因為我們都是互相相關連的，所以我們看到別人的 suffering 的時候，我們有這個責任去...舒緩別人的 suffering，所以一個更好的社會是我們的...當我們都是相連結在一起的時候，我們必須要去...有這個 universal responsibility 去化解別人的痛苦。所以一般 human right 政治上講的是一個比較對佛教來講，它只是一個消極的權利，保護人權只是一個消極的...更積極的權利是一個教育權，訴諸政府對人民的一個照顧，在更積極的權利，這是公民佛教所要強調的東西，就是...。

好那以政治來講，就 1776 年有一個獨立宣言，那大概在 2000 年，1990 年代開始，佛教界有大量的在 Engaged Buddhism 底下有大量的所謂這個 Declaration of INTERdependence，就是互相依存的宣言，在網路上可以看到各式各樣的版本。就是說，佛教界也有各種論壇去談論，人跟人的互相依存性。我們對於、我們不要去 abuse 我們的 right 去傷害別人，然後要創造一個在道德上跟精神上一個對

人類的發展有幫助的一個環境，然後我們對別人有一個 obligation。那大概是這樣一個新的一個 Declaration of INTERdependence，一個新的一個佛教界的宣言。

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

83

民初佛教精英分子所面對的人間佛教的核心議題

1. 由棄世到入世
2. 找出佛教污染源並去除之
3. 追求進步之同時，**改變超越性與實用性之關係**
4. 進步之根源不在入世，而是**打破出世與入世之界線**，**進而實踐佛教在此世 (建立佛教的此世性)**

(爭點：時空條件的改變；基礎點定位的不同；各宗教團體動源條件的不同)

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

- 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？

89

好那這個是很典型的他們的宣言的內容就是說，所有的生物，形式是相互依存的，那我們需要一個 *universal compassion*，然後我們需要一個、不是一個 *inalienable right*，而是一個 *inalienable dignity*，就是一個不得剝奪的自我的尊嚴，在這個情況之下。然後我們對待他人要同樣的都是...平等，然後尊重他人，對他人有一個責任，對所有的生物都有一個責任。

以台灣的語境來講它的時代脈絡跟背景，然後它結合中產階級的東西，還有大眾宗教的興起，還有幾個佛教界，它從印順法師那邊接續來的一個人間佛教的當代的人世實踐的一個行動模式，然後實際開展出來的可能不是那麼的公民的佛教。那我們今天講人間佛教講的很多，可是當它面對真正政治問題的時候，它還沒有開展出所謂公民佛教這樣一個更進一步的去面對當代佛教界、希望佛教界能夠更積極的面對當代社會的這樣一個期望。

那今天我大概把這個社會背景講得多一些，然後跟公民佛教可能出現的東西，那這跟西方的 *Engaged Buddhism* 跟那個左翼佛教當然是不太一樣。可是對台灣社會來講，某種程度公民佛教是迫切的。不然它的那個比較一廂情願的人間佛教事實上它的著力點看得出來，它缺少一些著力點，如果我們把當代社會的公民素養的這個部份，當代政治情境的一些新的政治行動上應該訴諸有的一些判準，納進來去看，我們台灣佛教未來的發展也好，或者漢傳佛教未來的發展也好，我大概拋磚引玉講這些問題點出來。