

從中國佛教到人間佛教—— 韋伯理論的一次延伸

林 錚

佛光大學社會學系助理教授

若吾人想要賦予臺灣佛教潮流的特徵，「人間佛教」一詞是可行的。我們在相關研究裡，注意到韋伯社會學思想愈來愈受到矚目。我們自問：為何是韋伯而非其他人呢？這就涉及到他一系列圍繞著世界性宗教（包括佛教在內）的研究。不過，關於中國佛教，韋伯《儒教與道教》一書談得很少，並且被視為具有一種種族中心主義傾向。在這種情況下，當吾人想要參考韋伯思想以分析人間佛教發展的時候，這將會有必要首先瞭解何謂韋伯的佛教觀。透過對丁仁傑案例的分析，在理論部分，我們首先澄清了其中涉及到的韋伯佛教觀。接著，根據韋伯關於佛教的分類概念系統，本研究重新檢視了丁文的經驗研究部分。最後，我們試圖以此在原始佛教、大乘、中國佛教以及人間佛教之間，設想一種可能的關係，以便對臺灣佛教發展進行一種理論上的反省。以這樣的方式，我們發現，即便韋伯理論從未論及臺灣佛教現狀，但這並不妨礙它可以對此給予一種具有啟發性的詮釋。

關鍵詞：人間佛教、大乘佛教、中國佛教、佛教中國化、
宗教救贖類型學



一、人間佛教¹ 的社會學式考察

如欲描述二次戰後臺灣佛教的特徵，恐怕很少人會否定「人間佛教」一詞是適當貼切的。從現實面來看，無論法鼓山、慈濟功德會還是佛光山，這幾個重要的當代佛教團體領導者多以「人間佛教」——一反過去全然出世傾向——作為行動宗旨，更推崇印順（1906-2005）為思想導師。不過，確切地說，首次提出「人間佛教」一詞並非印順，而是佛教刊物《海潮音》的大醒、² 慈航以及法舫等法師（楊惠南 2006[1990]：157）。無論如何，在臺灣學界裡，關於人間佛教的研究不但未見衰退，反而愈趨繁盛。若從「臺灣期刊論文索引系統」查詢，從 1934-2010 年為止，共有 235 篇文章主題涉及「人間佛教」的探討。值得注意的是，參與學者大多是宗教學、歷史學與哲學工作者，只有極少數是社會學家。³ 儘管聲音相對微弱，但社會學經典散發的魅力卻逐步顯著，其中最受矚目的莫過於韋伯（1864-1920）一系列宗教社會學研究。

張維安（1996）從韋伯著名的理念／利益之間關係獲得啟發，認為慈濟功德會進行的不只是單純濟貧救助而已，一場寧靜的社會改革正方興未艾。翟本瑞（1999[1996]）以為假如基督新教歷經了倫理上的轉換，以致與資本主義發展順利接軌，那麼「人間佛教」理念就是讓當代佛教得以積極面對現世的關鍵。林素玟（2001）參考韋伯對於女性與宗教之間關係的闡述，探討人間佛教的女性觀。鄧子美（2002）按功能論 VS. 類型學的角度，比較了佛教與其它

¹ 在本研究中，「人間佛教」侷限於印順版內容及其影響，不擴及到臺灣二次戰後崛起的各式各樣「人間佛教」後出詮釋。

² 「人間佛教」一詞似乎首次出現於 1934 年 15 卷 1 期專號中。

³ 例如翟本瑞。





世界性宗教之間社會心理功能，進而批判韋伯對於佛教的論斷。還有，鄧子美（2003, 2005）並透過韋伯理論，澄清人間佛教並非對立於大乘佛教，兩者處於一種既承繼又顯揚的關係。龔雋（2002）明顯依循韋伯的思路，強調人間佛教之所以在當代脫穎而出，就如同先前基督新教倫理一樣，能夠成功調和宗教與現世之間巨大緊張關係。不過，龔雋另一篇論文（2003）討論到近代東亞政教關係時，一方面反駁韋伯關於佛教與政治無緣的說法，另一方面亦注意到有無自我批判能力與佛教入世／媚俗之分的關連。吳洲（2003）隱約以韋伯新教倫理中的生活指引（*Lebensführung*）為師，指出人間佛教落實於佛教倫理不同層面上的難處所在。以韋伯志業觀作為媒介，徐文明（2003）試圖在禪宗戒律革命與人間佛教之間建立關連。鄧子美（2004）在韋伯理論架構下，不同意此一理論把佛教排除於世界宗教理性化進程之外，主張佛教理性信仰有其積極意義。呂愛華（2004）於韋伯基督新教徒入世禁欲案例中，懷疑人間佛教能否化解入世／出世的先天緊張關係。翟本瑞、尤惠貞（2005）則質疑韋伯把西方宗教對立於東方宗教得當與否，理由是，宗教內容上的差異固然存在，但同樣不可輕忽的是經典編纂與義理詮釋轉化所創造出的類似社會行動；人間佛教對於現世的強烈關懷，正是宗教經典中存在著相當詮釋空間的影響所及。最近，妙牧（2007）則透過卡理斯瑪（*charisma*）概念來瞭解佛光山創建者的領導類型。

大致說來，以上這些作者與其他人間佛教研究者不同之處在於：前者以韋伯宗教社會學作為局部參考框架，因此屬於「韋伯式的分析」。他們共通的主要著眼點，乃是這位德國學者研究中處理到宗教面對現世的態度，亦即入世轉向與現代性的召喚。其特徵在於「應用」學說，並不涉及學說本身的深入批判。再者，這些研究並無明顯質疑人間佛教入世性／韋伯筆下佛教出世特徵之間對立，

反而有強化的作用。更有意義的是，他們在韋伯架構助力下，隱然提昇了人間佛教的研究高度，使之成為世界性宗教比較研究下一種值得注意的對象。

在這些作者當中，恐怕除了少數例外，其他人對於韋伯《儒教與道教》(*Konfuzianismus und Taoismus*)、《印度教與佛教》(*Hinduismus und Buddhismus*)幾乎不置可否，反將注意力置於遺稿〈宗教社會學(宗教共同體關係類型)〉(*Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)*)一文或者《基督新教倫理與資本主義精神》(*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)一書上。面對這樣的選擇，可以自問：為什麼是韋伯而不是他人？從古典社會學理論中汲取靈感的研究者並非罕見，以楊惠南(2006[1980])為例，他曾同時援引過馬克思(Karl Marx)、涂爾幹(Emile Durkheim)以及韋伯對於宗教的見解。⁴只取韋伯一瓢飲的研究者，相形之下顯得較為特殊；宗教社會學(特別是近年來)百家爭鳴，研究工具概念理論不斷推陳出新，為何研究者還會獨情於韋伯，而且是借鏡一種近逾百年的古典思想，這是十分耐人尋味的。究竟宗教社會學框架下的韋伯論點，是如何能夠不斷啟發著臺灣佛教研究者呢？更精確地說，什麼又是韋伯的佛教觀呢？若以韋伯特有佛教觀來看，「中國佛教」⁵與臺灣「人間佛教」⁶之間關係為何呢？這涉及到研究

⁴ 王俊秀、江燦騰(1996)亦有類似之處。

⁵ 「中國佛教」其實可以反過來解釋成「佛教在中國」，至於「中國」一詞，並不指涉政權更迭，而是一個地理名詞，即佛教的某一佈教空間。至於期限，則以1920年為界，即韋伯《儒教與道教》一書的出版年代。那也是人間佛教先驅太虛(1890-1947)開始展露頭角的時期。

⁶ 本研究把「人間佛教」一詞縮限於慈濟、佛光、法鼓這三個具有代表性的教團。限於篇幅，本研究並打算把人間佛教在中國的萌芽時期，在此列為分析對象。這需要另一篇專論的規模方竟其功。





者的一個假設：韋伯作品持續建立起某些現實參考點，而且能夠與某些晚近觀點進行有建設性的對話。

準此，在以下段落裡，本研究打算以一個具有啟發性的例子（這涉及到人間佛教的考察）作為分析起點，首先致力於重構這個例子的整體論證，從中顯示出韋伯理論所據有的關鍵位置；接著就有必要闡明什麼是韋伯的佛教觀。必須指出，本研究借重於這個例子的，不只是理論層次上進行對話而已，其經驗研究部分亦是。然後，我們運用韋伯關於佛教的分類概念系統，重新檢視這個例子所描述的人間佛教種種。最後，本研究試圖以此給予其相關教團發展路徑為何如此而非其它的理由（不同於這個例子所給予的解釋），同時勾勒出一種（與傳統圖像有別的）佛教內部分化關係輪廓。這樣一來，本研究可能有助於讀者進一步反思：對既有成見的堅持是否讓人忽略了韋伯理論具有洞見的一面呢？韋伯精心打造的分析架構是否會隨著時間流轉而不再有效了呢？

二、中國佛教：韋伯研究上看不見的一環

其實，韋伯作品對中國佛教研究的影響很小，⁷ 理由是，少有研究者對韋伯此一主題做過深入探索。他曾拒絕承認佛教對中國的重要性，這樣說法固然很容易讓人不以為然，甚至歸咎於歐洲中心主義再度發作，連帶地，這個主題乏人間津或被輕率以對，是可以想見的結果。⁸ 然而，韋伯為何下此論斷？難道他真的沒有意識到這隱含著強烈爭議性嗎？我們無法代替本人做出心靈上的辯解——

⁷ 然而，這不意謂著韋伯作品在此領域上已經過時：相較於學界過去對其世俗化與理性化等理論上的高度興趣，他的中國佛教見解是具有發展潛力的。

⁸ 格於學力見識，研究者僅找到兩篇相關論文，分別是 Stern（1971）與 Ling（1985），而且偏重於南亞地區。

尤其在作者已走入歷史的情況下。話雖如此，這並不表示我們不能進一步思索這個問題。也許可以從另一個角度出發：承認佛教對中國的影響，這是比較容易的，相反地，要抗拒此種「常識」，這就需要勇氣。要讓韋伯的非主流思維得到辯解、甚至變得明瞭，此種企圖本身就是難事一樁：在何種條件下佛教影響力可以被降至最低、或者有條件的肯定？韋伯在此似乎要做的是：打破慣性思維，抗拒直覺，讓熟悉的事物變得陌生。

不容諱言，上述諸多人間佛教研究對於韋伯作品的繼受多半失之片斷零碎，工具性格濃厚，也就是說它們片面援引、反駁的意味多過於深刻理論反省。在這這樣做的同時，反而限制了韋伯思想與人間佛教這個主題之間一種真正可能而積極的互動。在這範圍內，韋伯作品不會真正構成一種導引型理念、或者成為一種論證的原動力；換句話說，這樣的「韋伯式的分析」不僅無助於我們進行「對韋伯的分析」，反而強化了原有成見（即這個思想適於冷藏在博物館內）。然而，若以「解鈴還需繫鈴人」角度來看，研究者以為，丁仁傑晚近「韋伯式的分析」研究，除了較能有系統且完整地將人間佛教置於社會學視野中，亦是進入「對韋伯的分析」的一個較好切入點。韋伯的宗教社會學特徵之一，乃是重視宗教實行（相對於義理）的社會效應；若一味地強調義理在作品中的決定性地位，這並不符合韋伯原意。相應於此，人間佛教研究，如果要與韋伯作品產生共鳴，也許有必要考慮宗教實行的面向——至少要避免僅依義理來單一決定實行方向或效應。在這點上，丁仁傑的一系列研究是令人讚賞的，這表現在印順思想與三大宗派行動之間對話上。早在博士班時期，這位社會學研究者便開始參與人間佛教的研究，並且在這個主題上至少累積三本專著、數篇論文的豐碩成果。相較於以往侷限於書寫人間佛教義理或者個別人物思想的傳統風格，丁仁傑





的社會學研究突顯出被鑲嵌在社會脈絡中的人間佛教形象及其行動意涵。這是在先前研究中較少可以觀察得到的特徵，亦是為何這位社會學家會吸引研究者注意力的主要理由。可以這麼說，在關於人間佛教的韋伯式詮釋上，丁仁傑的描述與分析具有某種代表性，它們不僅對韋伯式概念進行較具規模的採借與較為精確的評估，另一方面也承襲了先前研究對於韋伯佛教觀的一般印象。

丁仁傑出版《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》一書（2009）之前，除了導論以外，書中各章已投稿在不同學術期刊上（丁仁傑 2009: iv），這包括研究者以下將要探討的第四章〈世界性宗教——佛教之重新尋找認知框架的過程：歷史情境中的人間佛教及其行動類型〉（2006）在內。加上同年發表的〈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〉（2006）一文，若研究者所知無誤，這可能是華文世界中，（特別是人間佛教）研究者論及韋伯佛教觀的首批論文。再者，這些論文所倚重的理論資源，觸及到一位古典社會學者一個過去鮮少為人探索的主題——佛教在東亞的盛衰。更重要的是，這位作者以韋伯思想為樞紐，建構了當代臺灣人間佛教三大宗派（慈濟、佛光、法鼓）救贖類型學，並完成歷來研究中一種少見的比較研究；在這範圍內，三大宗派的特點彼此照映、可被整合性地理解。本研究準備以此為基礎，在韋伯理論層次上，來探究中國佛教／臺灣人間佛教之間的可能關係。

丁仁傑的一系列論文（以下泛稱丁文），主要是以韋伯宗教類型學為起點，說明並剖析佛教入世轉向的歷史背景，更重要的是，藉此分疏人間佛教的種種類型。這不僅限於臺灣戰後以「人間佛教」為號召的慈濟功德會、佛光山、法鼓山三個教團的發展歷程與核心理念，亦包含太虛「人生佛教」／印順「人間佛教」路線之別

的史前史，可說是一部具體而微的當代佛教入世轉向史。事實上，就研究者所知，具有類似社會學洞察的相關研究並不多見。⁹ 類型學上的精巧應用讓丁文得以擺脫「人間佛教」這塊醒目招牌所造成的可能混淆，細膩爬梳這三個教團之間（不論在理論或者實際運作上）的種種差異，進而指出人間佛教理念落實上的基本限制。然而，如果這段歷史主要取決於一種救贖類型學分類，後者的重要性不言而喻，而且若有可議之處，將會隱然牽動歷史的理解與詮釋。不過，與其對此歸結為丁文對韋伯類型學的有所誤解，不如說是一種反映，忠實傳達了一種對韋伯作品、確切地說是涉及其佛教詮釋的一般看法。這才是研究者想要透過丁文與之商榷的真正對象，換言之，這是一篇涉及到探討某些參考韋伯作品的人間佛教研究、並反溯（限於學術論文之間理論——而非經驗性——探討與爬梳）其理論預設的研究論文。¹⁰ 目的在於提醒：從韋伯角度看來，佛教在中國的勢力雖大，影響卻可以某種方式被化約到最小。韋伯對於佛教創見之豐富、論證之複雜，遠非現行詮釋所能輕易捕捉得到——我們須投注更多精力才能深耕密植這個主題。

以下將要指出，在韋伯關於佛教的詮釋上，「中國佛教」概念據有一種模糊卻不容忽視的地位。若缺乏這樣的認識角度，吾人不僅無法客觀看待當代中國佛教改革、給予臺灣佛教團體一個適當評

⁹ 研究者在此想到的是江燦騰對中國、臺灣佛教史的一系列研究，例如《臺灣佛教文化發展史》（2001）、《臺灣近代佛教的變革與反思——去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》（2003）、《曹溪之願》（2005）等等。他本人曾提到治學的角度，「政治、經濟、教育的脈動，比較是社會學的角度」（江燦騰 2003: 354）。

¹⁰ 也因為如此，在研究方向上，研究者不擬在此直接針對人間佛教進行經驗性分析，因為重點不在於此。





價，更不能察覺到在韋伯理論燭照下人間佛教的另一種可能性詮釋。就連韋伯原有的大乘佛教觀，將會不可避免地遭到某種程度的扭曲和誤導。再者，眾所皆知，韋伯宗教社會學內含經濟面向，宗教／經濟之間關係闡明是他無可忽略的重點。因此，與韋伯對話，無論同意與否，似乎難以免除在此種關係上與他進行一番爭論。研究者以為丁文同樣如此——即使他不曾明白表示過這點。

三、以韋伯理念作為起點的人間佛教研究

接下來研究者試圖重構丁文論證的線索，並說明此種參照韋伯的特徵為何。首先，為何要以韋伯見解作為起點呢？作者指出，儘管人間佛教此一議題近年來已累積不少相關論文，但大多偏重史料搜集與個別人物描述性報導，社會學分析所重視的行動類型建構並不多見（丁仁傑 2009: 238）。而這項缺漏正好是韋伯社會學理論足以填補的，「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」（丁仁傑 2009: 240）。作者並以「能動者」（agency）與結構之間互動來定義其旨趣。¹¹ 也就是說，他注意到行動者背後的結構問題；理由不難想見：若缺乏具體社會情境與歷史脈絡作為基礎，相關人物及其一切作為的說明（不論是多麼鉅細靡遺）便可能會失之單薄、流於一種主觀臆測。作者對於結構的熱烈擁抱並非一廂情願，以下我們將會看到，這還涉及到一種努力把韋伯概念連上「人間佛教」的過程。

¹¹ 「一個能同時結合『能動者』與『結構』的分析，是本章努力的目標，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，後者則是要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」（丁仁傑 2009: 240-241）。

丁文於第四章第二節一開始就先說明韋伯筆下的佛教形象：

就救贖取得的方式而言，原始佛教接近於一種「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，達成自我救贖（丁仁傑 2009: 241）。

相對於基督新教在世間得到救贖，原始佛教的自我解脫必須以遁世方式才能獲致。在這範圍內，出家造成的與世隔絕成為一種必要救贖手段。對於現世的漠然以對變得無可避免。連帶地，經濟層次上的理性化乃是出家人不屑一顧的瑣事或徒勞之舉。如此的忽略同時可表達成基於救贖菁英主義而對一般民眾的棄絕，「大乘佛教的出現，在很大的程度上，是佛教出於適應社會的目的而產生的轉化」（丁仁傑 2009: 242）。在一般民眾需要什麼、基本上大乘就予以滿足的條件下，民間信仰與大乘的攜手並進，顯然不是一種無法想像的策略結盟。以上大致是丁文對於韋伯版原始佛教的介紹。

不過，從經驗研究角度來看，丁文不認為這個版本是無可爭議的。其缺失至少可被歸為以下幾點：一、鑒於韋伯研究旨趣不以佛教為中心，其客觀理解的機率不高；二、原始佛教的分支不一定會逃避現世；三、純粹的出世性未必存在於僧侶當中。簡言之，韋伯昧於理論上的操作，遂誤認原始佛教是徹底出世的：「Weber 對於佛教的理解，有太強的理論性預設，並且也忽視了佛教在具體時空中真實運作的情況」（丁仁傑 2009: 243）。值得注意的是，丁文沒有把此種否定推至極限，而以替韋伯緩頰的方式，承認儘管佛教不是如此極端避世，「在現實世界，仍經常是缺少一種直接而積極的介入」（丁仁傑 2009: 243）卻也是不爭的事實。在這種考量下，否定出世並不能等同於入世，還存在著一種過渡的類型，即日後飽受外來勢力衝擊、有待當代佛教克服的面對現世態度。





以「原始佛教」或「上座部佛教」作為船槳行進的丁文，顯然正在劃破寂靜、緩緩划入當代佛教運動的水域：

以 Weber 所理解的行動類型而論，當代臺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」——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「入世禁欲主義」間，其差異性與類似性又何在？當代臺灣各種新興佛教團體，作為一種集體性的行動者，其又是否代表某種新興醞釀的行動模式的出現（丁仁傑 2009: 244）？

在這段長長的引文中，吾人不難察覺到，丁文正在提出一種細膩的比較進路，即人間佛教運動儘管有別於（韋伯版的）原始佛教，卻不是與之無關的。相對於韋伯膾炙人口的基督新教行動類型，人間佛教促成一種有意義的比較浮出水面：原始佛教／人間佛教／基督新教。以此，處在「出世神秘主義」與「入世禁欲主義」之間夾縫裡的人間佛教，不但分露兩種行動類型的特徵，更有甚者，它體現一種超越、跳脫二元對立困境的第三條路線。

從原始佛教到人間佛教，在丁文看來，佛教入世轉向是一種帶著些許無奈的劇變。因為 19 世紀末面臨來自西方的挑戰時，佛教所受衝擊之深不下於儒家。事實上，佛教面對的挑戰是雙重的，一方面是反傳統主義者，另一則是來自排除異己的儒家。「裡外不是人」或者「內外交迫」一詞頗能貼切形容當時佛教的處境。在這種情況下，劃清界線且獨立自主是唯一出路，丁文傾向以「追求進步」來為當代佛教改革立場定調：「佛教必需保持其獨立性的身分，才可能成為一種引導社會進步的力量」（丁仁傑 2009: 248）。

這也是太虛／印順先後揭示「人生佛教」／「人間佛教」的背後動力。至於這兩者之間關係，丁文立下了一個簡潔的界定：

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」(anthropo-centric Buddhism)或是「去神秘性的佛教」(de-mysticism Buddhism)(丁仁傑 2009: 254)。

也就是說，兩人不僅在志業上具有連續性，而且「面對此世」態度可被形容為「以人為中心」、隨後「去神秘性」。所謂「面對此世」，對太虛來說，即是「秉持著強烈的民族主義，將中國認同與佛教認同合而為一」(丁仁傑 2009: 252)。「普渡眾生」乃是「以人為中心」的印順式定義，另一方面，此種定義同時對立於「一種『神本』或『鬼本』的取向」(丁仁傑 2009: 256)。然而，丁文對於太虛／印順之間差異也不曾猶豫，這涉及到這兩個人對於「佛教中國化」截然不同的態度：前者贊同，後者傾向拒斥。考慮到上述的相似與差異，丁文運用兩組對立概念——「超越性／內在性」、「二元性／非二元性」——以便使兩人思想的比較具有可共量性。「超越性／內在性」這組神學詞彙的核心爭論是：人究竟是上帝的工具抑或容器？個人救贖是受到神的恩寵眷顧還是不假外求？另外，對於聖俗、善惡等區分的取捨決定了「二元性／非二元性」之辨。在這樣的分類架構下，就像丁文將太虛思想特徵形容為「內在性的非二元性」，印順則可名之為「超越性的非二元性」(丁仁傑 2009: 264)。兩人務求破除出世／入世之非此即彼的決斷，相較於太虛把出世建立在入世基礎上，印順恰好相反。如果研究者以上理解正





確，救贖正是建立在一種出／入世分別作為分母的公式上。不同的是，在太虛的救贖公式裡，分母為入世；¹² 印順則將出世視為分母。¹³

1949 年是個分水嶺，政權興替使得丁文處理的場景，從「1949 年以前的中國大陸」轉換到「1949 年以後的臺灣」。問題焦點隨之改寫為：「『具有以菁英主義為訴求的自我改革性的近代中國佛教』，如何與『當代臺灣俗民大眾文化的擴張』相互連結在一起」（丁仁傑 2009: 265）。在這樣的提問中，表面上丁文拋出人間佛教如何在臺灣紮根的問題。但事實上，這不啻是印順版人間佛教理念出線的原因論述。理由是，在丁文往後對人間佛教的闡述中，太虛思想元素已悄然消失。¹⁴ 對於這樣退場機制的展現，丁文的處理手法是細緻的。首先，作者以時間差否認印順人間佛教理念／臺灣當代佛教興盛發展之間具有直接因果關連。再者，作者強調行動主體乃是正在崛起中的中產階層；也就是說，先讓這個階層產生自我需求，人間佛教理念在臺灣才有發揮的可能性與空間。先前成

¹² 這是太虛「法界圓覺」觀：「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」（丁仁傑 2009: 264）。

¹³ 「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」（丁仁傑 2009: 264）。

¹⁴ 當然，另一個可能性是：印順是太虛理念的繼承者，後者乃扮演著始創人的角色。不過這樣的解釋將會阻止我們追問：難道太虛思想在臺灣的傳播真的無從繞過印順版的詮釋嗎？同樣的道理，研究者不同意鄧子美（2005: 37）將太虛的第一代傳人限定在印順與趙樸初的做法。對於這個問題，傅柯（M. Foucault）的話也許值得我們咀嚼玩味：「請不要問我是誰，而且請不要對我說一如往常：這是一種身份倫理；它管理著我們的文件。無論它是否讓我們不受約束——當涉及書寫之時」（Foucault 1969: 28）。

功阻擋急切連續性——促成中國佛教與臺灣民眾信仰無縫接軌——的時間差，再度以一種延宕效應，讓新興階級的尋求，自然而然地把箭頭指向在臺傳法的印順（而非已然圓寂的太虛）。在這個過程裡，一種微妙改變正在形成，印順思想是「由下而上的社會力與民間網絡的浮現」結果，不再起因於「大陸僧侶個人人間佛教思想由上而下的提倡」（丁仁傑 2009: 269）。此次改變雖不顯眼，其意義卻十分深遠，因為這暗示著臺灣佛教團體（主要在信眾的推波助瀾下）將要走出屬於自己的道路。這是為何丁文接著談論慈濟、佛光山、法鼓山教團：它們將以另類方式完成人間佛教義理的繼受。¹⁵與此同時，佛教團體在臺灣社會裡高度成長的這項事實，讓丁文得以再次質疑韋伯論點——縱使比原始佛教更為寬鬆，大乘佛教亦不足以對俗世事物產生實質影響（丁仁傑 2009: 288）。¹⁶最後，也是丁文對韋伯最具原創性的一項批判，在於印順創造出韋伯「並未意識到的一種救贖模式」，此種模式無法被歸為韋伯版的原始佛教以及大乘佛教模式。

¹⁵ 「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『僧俗結構性依存導向』、『僧團入世導向』與『俗眾出世導向』等三個類型」（丁仁傑 2009: 303）。

¹⁶ 假如把中產階層視為一股經濟力量，那麼人間佛教在臺灣的崛起即是經濟因素影響宗教發展的例子。在這種情況裡，丁文的質疑或許可以被表達如下：由於韋伯原始佛教命題強調宗教性格對於經濟活動的效應，因此，人間佛教不像原始佛教那樣，屬於一種極端出世的宗教。然而請注意，有別於從原始佛教到人間佛教的一種被假定不變特徵，韋伯所設想的大乘並不是如此，否則他就沒有必要在《印度教與佛教》一書中區分〈大乘佛教〉（Der Mahayanismus）與〈布教〉（Die Mission）、以及將〈布教〉一章再細分為〈錫蘭與印度支那〉（Ceylon und Hinterindien）、〈中國〉（China）、〈高麗〉（Korea）、〈日本〉（Japan）〈亞洲內陸：喇嘛教〉（Innerasien: der Lamaismus）數節。





整體來說，丁文認定韋伯的分析過分拘泥於原始佛教與大乘佛教，以致不足以被援用在當代人間佛教上——這個議題的新穎性是陳舊的韋伯理論所難以應付的。儘管如此，就像丁仁傑（2004: 253）所言，韋伯是否正確理解原始佛教一事可以略過不論，其救贖類型學的取得與運用才是重點。只要稍加拆解改裝，一種人間佛教的專屬類型即可誕生問世。¹⁷ 無論是佛教改革方向的問題切入、太虛／印順之間的思想比較、抑或臺灣三個教團（慈濟、佛光、法鼓）的類型建構（「僧俗結構性依存導向」、「僧團入世導向」、「俗眾出世導向」），丁文始終沒有遠離出世／入世之間區別及其種種克服／超越之道這個主軸。文中不斷出現的「二元性」和「超越性」概念亦奠基於此。¹⁸ 就這樣，以出世／入世之間（緊張）關係作為線索，丁文精采地勾勒出佛教入世轉向類型以及某些臺灣佛教團體的人間佛教基因。

也因此，從先前提過的人間佛教研究到丁文的例子，這顯示出韋伯作品對它們的吸引力，主要建立在這位作者關於出世／入世救贖類型學的處理上，世界性宗教比較研究的寬廣視域，讓這位德國學者得以具備高度理論化的抽象能力，相反地，這在一向長於資料蒐羅的人間佛教研究者當中顯然是一種罕見的個人興趣。¹⁹

¹⁷ 呂愛華（2004）的做法類似，不過她並沒有援引《印度教與佛教》作為佐證。

¹⁸ 即使丁文指出韋伯所講的基督宗教造物者／被造物二元性，有別於佛教的出家／在家二元性，因此似乎暗示韋伯式分析不易應用在他的主題上。但若從出世／入世之觀點來看，這樣的分辨未必能夠成立。理由是，就像出世不等於出家，入世不能被化約為在家；法鼓山的在家眾與佛光山的出家眾即為反例。

¹⁹ 陳杏枝在評論丁仁傑《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》一書時亦點出此種匱乏：「目前臺灣宗教研究的本土學者是比較欠缺理論建構的能力，丁氏喜歡建構理論，這點是很難得的」（陳杏枝 2010: 207）。

然而，韋伯關於佛教的見解真是如此嗎？他果真不曾或不能預見丁文指出的救贖模式嗎？他的分析只能充當相關研究的反面教材嗎？²⁰ 既然如前所述，韋伯理論在丁文中發揮著一種不可或缺、甚至具有導引的功能，丁文發出的批判，勢必以成為其中一部分的方式，影響其論辯整體的基本走向。若繼續依循這樣的「韋伯見解」，丁文可能會對某些更為重要的事情，產生誤解。這就給予研究者接下來有必要參照韋伯原文以檢視丁文的理由。

四、沉默的力道：《儒教與道教》²¹ 將佛教消音的理由

首先，若要論及人間佛教的演進過程，丁文大致上參考了哪些韋伯作品呢？這裡有個小瑕疵，《當代漢人民眾宗教研究》從頁 241 起常引用到韋伯 1958 年的著作，根據參考書目的說明，這涉及到兩部英譯本，分別是專著 *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism* (1958a) 以及論文選集 *From Max Weber* (1958b)。但文中作者不加區分地一律引註為 “Weber 1958: XX”。這也許是排版上的疏忽，從文本脈絡來看，丁文所指應是《印度

²⁰ 在列出韋伯對於救贖的三個立足點之後，丁文繼續說道：「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」（丁仁傑 2009: 295）。

²¹ 儘管《儒教與道教》一書參考了不少漢學作品，但如果因此遽下判斷說此書格局絕對會受限於當時漢學水準，這顯然是輕忽了《宗教社會學論文集》〈前言〉的一段話：「唯獨因為執此特殊目的、由此特殊觀點來論述的專家著作始終未曾出現，故而才有這些論文的書寫」（韋伯 2007: 16-17）。換言之，這是當時專家們尚未認真考慮過的提問。





教與佛教》(*Hinduismus und Buddhismus*)一書。此外，人間佛教乃在中國孕育成長。令人訝異的是，丁文參考的三部韋伯作品，並不包含他對中國社會的研究，即《儒教與道教》(1920)一書。²²除了引述《印度教與佛教》(1920)、《經濟與社會》〈宗教社會學〉遺稿之外，〈中間考察——宗教拒世的階段與方向〉(*Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*)是其中最少被提到的。還有，丁文多處闡述韋伯的新教研究，卻也不曾引註《基督新教倫理與資本主義精神》一書。

也許正如標題明白表示的，《儒教與道教》不涉及到佛教的探討，所以丁文既無意願也認為沒必要加以引用。但其他學者——例如顧忠華(1994[1989])和康樂(韋伯 1996b)——已敏銳地注意到：為什麼韋伯在此對佛教跡近視而不見呢？他對佛教在中國的香火興盛並非一無所知！？從《儒教與道教》內容安排來看，除了零星討論外，佛教僅在第七章〈正統與異端〉(*Orthodoxie und Heterodoxie*)第八節〈佛教在中國的一般情況〉²³(*Allgemeine Stellung des Buddhismus in China*)中正式列入討論。而我們在這一節中卻一無所獲，因為除了後宮寵幸與宗教迫害之外，韋伯還把二分之一篇幅慷慨撥給了道教。可以這麼說，《儒教與道教》沒有留給佛教什麼討論空間。研究者揣測：這也許是丁文沒有參考這部著作的原因——可用資料寥寥無幾。相反地，佛教在《印度教與佛教》裡，享有與印度教平起平坐的地位。韋伯不但闡釋原始佛教與大乘佛教，筆鋒亦及於東亞、東南亞與西藏弘法情況。類似的熱情在《儒教與道教》裡是難以想像的。

²² 至少可以這麼說，假如《儒教與道教》的討論缺席，吾人便可能無意間產生韋伯把佛教侷限於印度社會這種不精確的印象。

²³ 遠流版譯為〈佛教在中國的一般地位〉。

不過，「無」不能逕視為一種「不存在」(Heidegger 1967 [1952]: 13)：《儒教與道教》少提佛教不等於後者沒有分析價值，理由是，這種不可思議的沉默本身，就是一項值得深入的課題。《印度教與佛教》不必然是討論中國佛教的主戰場，韋伯在這部著作中曾說過：「關於佛教在中國的命運，我們在其他的脈絡裡已有所陳述，此處不過是加以補充」(韋伯 1996b: 430)。《韋伯全集》(MWG)考訂者明白指出(Weber 1996: 421)所謂「其他的脈絡」(anderen Zusammenhang)就在《儒教與道教》一書中。正如研究者在前面說過的，有些韋伯式問題具有跨越數個文本的特點。「中國佛教」此一提問即是如此。乍看之下，韋伯並沒有類似的書寫計劃。之所以隱而未現，因為這不是以一本書、而是須以《宗教社會學論文集》(*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*)之名系列研究才足以俯瞰全局的宏大規劃。在這範圍內，《儒教與道教》中佛教缺乏充分討論可說是一種特殊效應，不應列入人為疏失。²⁴

表面上看來，《印度教與佛教》闡述的佛教一共有兩種，即原始佛教和大乘佛教。第三書〈亞洲教派與救贖宗教情懷〉²⁵(*Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität*)第四章〈布教〉(*Die Mission*)開頭第一句話釐清了小乘佛教的起源：「或者更正確地說：分裂前的古代正統佛教」(韋伯 1996b: 419; Weber 1996: 408)。簡言之，小乘是原始佛教的後裔。這樣的說明容易令人產生二分法的錯覺——尤其在無暇潛心思索又浮光掠影式快讀情況下。正如丁文在字裡行間所顯示的，中國佛教是大乘佛教的一支，更精

²⁴ 這樣的誤解，外文可見於 Buss (1985) 與 Collins (1986)；華文則以韓水法 (1998) 為代表。

²⁵ 遠流版譯為〈亞洲的教派宗教與救贖宗教〉。





確地說，中國佛教不曾自成一格因而全然有別於大乘佛教，不然丁文就不會僅僅引用韋伯對於大乘的說法，而輕易放過〈布教〉一章所留下的線索。這涉及到他對韋伯佛教定義的一種個人認知。與此相反，韋伯並沒有如他想像地把「中國佛教」視同為大乘佛教。

在韋伯詮釋裡，大乘教會是「亞洲真正有力的布教的宗教 (Missionsreligion)」(韋伯 1996b: 427; Weber 1996: 418)。這種傳道性格不但劃出它與小乘始終無法拉近的距離，同時也決定了往後不同的發展軌跡。要向外傳教，並且弘法對象是異教徒，大乘佛教就得順應民情，當地世俗政權則以——用韋伯自己的話說——「宗教警察」(Religionspolizei) 自居 (韋伯 1996b: 430; Weber 1996: 421); 小乘相對地沒有「入中國，則中國之」的調適壓力——因為它只想找尋意氣相投的合作伙伴，例如中南半島。大乘此種不得不然的協商性格反映在傳入的管道上：「佛教最初是作為士人階層的高尚教義而傳入中國的」(韋伯 1996b: 431; Weber 1996: 423)。為了迎合士人口味，韋伯指出，大乘佛教必須轉型成「一種純粹的聖典宗教」(einer reinen Buchreligion) (韋伯 1996b: 433; Weber 1996: 424)，以便不會和中國文士傳統發生抵觸或衝突。就這樣，大乘佛教出現中國化現象，變成一種在地佛教。²⁶ 類似精神出現在《儒教與道教》某些段落裡。舉個例子，「一旦要成為一種“民間信仰”，這個印度知識階層的僧侶的救贖說，就得經歷過所

²⁶ 韋伯在《儒教與道教》中用了一個耐人尋味的詞彙：民間佛教 (Volksbuddhismus)，更有意思的是，這是「將在別處加以討論的」(韋伯 1996a: 346)，根據《韋伯全集》(Max Weber-Gesamtausgabe, MWG) 的考證 (Weber 1989: 459)，「別處」指的正是《印度教與佛教》。也就是說，中國佛教確實是被放入〈布教〉一章中加以處理。

能想像到的、最深刻的內在轉化」(韋伯 1996a: 335; Weber 1989: 449)。缺少上述線索，這句話就會變得全然模糊而不可解。²⁷

「中國佛教」一詞體現出一種精心梳理後的結果，以致韋伯提醒我們要瞭解印度佛教，「必須回到他的故鄉來加以考察」(韋伯 1996a: 335; Weber 1989: 449)，因為後者是一種浸淫在特定社會結構與社會階層裡的宗教。這也是為何韋伯不贊成把中國人泛稱為佛教徒，因為佛教內容早已被大幅稀釋，最多是，「依照我們的判斷，只有登錄僧籍的出家人、僧侶，才可稱之為“佛教徒”」(韋伯 1996a: 323; Weber 1989: 436)。真正被中國佛教強化的，乃是在地傳統的一切。²⁸ 結論因此是：「佛教對於中國人的生活態度並未贏得支配性的影響力」(韋伯 1996b: 437; Weber 1996: 430)。意思是說，它為傳統所支配，而非相反。果真如此，《儒教與道教》在尋覓能給予中國社會獨特動力的過程中，還有理由妄加強調佛教的位

²⁷ 值得進一步探討的是，人間佛教在經典詮釋上曾被疑有受到儒教刺激的可能動機。在這一點上，楊惠南(2000)研究頗具代表性。他的論點是：不論是太虛或者印順，這兩位共同點是在受到儒家人士梁漱的影響下，才產生人間佛教的概念。楊氏稱這個過程為「援儒入佛」。然而，在韋伯式觀點中，就像中國佛教過去採借儒道二教一樣，人間佛教在內外交迫的情況下，試圖展開新文化學習之旅並不令人意外：太虛是西方文化、印順則瞄準印度佛教。以此，我們有以下幾點異議。第一，人間佛教思想(特別是印順版本)未必如楊惠南所形容的，是「回歸」印度原始佛教和初期大乘佛教，毋寧是向「西天取經」。第二，楊氏誠然注意到過去儒釋之間密切關係。不過，對於人間佛教有可能依其內在邏輯一反過去改採接納中國以外文化資源的策略，卻是他忽略的歷史規律性，所造成一種時間上的錯置。這也許是一個需要加以驗證的新命題。

²⁸ 這顯然與以下說法有著微妙的差別：佛教「幾乎影響了中華文化的各個方面，給它增添了新的活力，促其發展，助其成長」(季羨林 2007[1986]: 279)。此種發言，似乎很難設身處地為佛教本身命運進行思考。





置嗎？韋伯的答案顯然是否定的。也許就印度佛教角度而言，中國佛教是新生成的東西；但吾人如從儒道兩教義理來看，此等說法則相對地難以成立——確切地說，佛教不是被中國文明吸收，而是自然地（就一種廣義而言）「改宗」。²⁹

遺憾的是，對於韋伯此一論證過程，丁文沒有給予足夠的重視——然而這卻會有效影響／干擾著他對韋伯救贖類型的認識。一旦欠缺精準，不論是佛教的「新傳統主義」與「改革主義」之分、或者印順的立足點以至於對人間佛教的考察（這些是丁文的焦點）在某種程度上難免受到扭曲變形。

五、中國佛教／臺灣人間佛教之間關係： 一種理論上的想像

假使這就是韋伯對中國佛教的理解，可以想見，他不會動輒以大乘佛教觀來衡量人間佛教的發展。理由很明顯，韋伯所說的大乘並沒有真正離開故鄉，³⁰ 它仍然是一個以服務印度式顧客為主的宗教：「除了要順應現世裡的經濟存在條件、順應俗人對救難聖人的需求之外，還要順應飽受婆羅門教育的知識階層在神學上與思辨上的要求」（韋伯 1996b: 403；Weber 1996: 397）。丁文認為韋伯版大乘是大眾化、內容較為寬鬆的佛教，大概是受到第三編第二章〈阿育王〉最後一句話的影響；³¹ 請注意，韋伯同樣說過，大乘有別於

²⁹ 在這點上，印順（1993: 77-78）「通俗方便」說法遙遙呼應。

³⁰ 換言之，在異鄉飄泊闖蕩的佛教也許並不能算是大乘。

³¹ 「嚴守原始佛教戒律者（小乘）最終流行於南印度，較寬鬆傾向者（大乘，亦即普世教會）於西元一世紀之後在北方占優勢」（韋伯 1996b: 391；Weber 1996: 388）。

小乘乃與「救贖理論的內在轉化」有關（韋伯 1996b: 400；Weber 1996: 394）。綜合來看，可以自問：所謂「寬鬆」一語是否其意在於表達理論的內在轉化呢？以下本研究將在前述對丁文的批判基礎上，進而思考中國佛教／臺灣人間佛教之間關係。

至於研究者為何可以在韋伯詮釋下的中國佛教裡，來考慮他不曾、也不能論及的臺灣人間佛教問題，其理由不在於這兩種佛教之間前後關係的預設，而是透過丁文的中介作用：後一研究正是在韋伯理論架構中，對人間佛教問題進行探討。因此，一旦理論架構內部有所變動，連鎖效應的出現並不令人意外。

在丁文的界定裡，佛教可分成原始／大乘兩支。這樣分類應用在太虛例子上可能問題不大。不過，這在印順（要求回歸「初期」大乘）例子裡就會引發矛盾。假如中國佛教終究是大乘佛教（馬克思版「異化」（*Entfremdung*）抑或黑格爾版（*Georg W. F. Hegel*）辯證法（*dialektik*）不是萬靈丹，它隱含著一種可疑的連續性），這哪來的回歸之說呢？顯然對印順來說，回歸說成立的前提條件是中國佛教不完全等於大乘佛教，他有可能已注意到兩者之間的一種不連續特徵。³² 在這種情況下，太虛、印順兩人所欲改革對象並非大乘，反而是中國佛教，³³ 也就是丁文含糊指稱的「傳統」；因此沒有

³² 否則就不必產生以下期許：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」（印順 2004: 6）。

³³ 中國佛教的出世疏離特徵，正是太虛提倡「人生佛教」急待破除的一貫形象；洪金蓮對於傳統中國佛教的以下說明，是以另類方式證實了研究者看法：「雖然說的是大乘教理，而事實上表現於外，給社會民間的印象，卻是逃離現世，閉關自守的小乘行為。所以大乘思想只停留在佛教徒的理論層面；相反的，小乘厭苦離世的思想，卻普遍深入民間，成為一般民眾對佛教的認知」（洪金蓮 1995: 143）。同樣相似地，印順「人間佛教」思想推崇





丁文所說的維護／批判傳統之辨（丁仁傑 2009: 289），反倒存在著大乘／中國佛教、中國佛教／人間佛教這兩種（印順版）區別。

值得注意的是，丁文同意韋伯版大乘佛教與印順心嚮往之的（初期）大乘之間，具有一道難以跨越的鴻溝。³⁴ 此種差異卻建立在宗教的實用性（韋伯）／超越性（印順）層面之分（類型學）。後一層面甚至被當做測量臺灣三個教團發展冷熱的溫度計。然而，韋伯在〈宗教社會學〉一文開頭第一段便說道：「宗教的“本質”甚至不是我們的關注所在，因為某一特殊的共同體行動（*Gemeinschaftshandeln*）類型的條件與效應才是我們此一研究的旨趣」（韋伯 1993: 1；Weber 1980: 245）。就像《基督新教倫理與資本主義精神》第一卷第一章註一強調——與教義相比——「對我而言首先重要的是宗教的實際效應」³⁵（Weber 2003: 4）；在這種精神下，韋伯這位作者的分析並不像丁文所想像的那樣，將會聚焦於印順與這三個教團之間在超越性層面上的連續性，他會反過來（如果可能的話）以教團組織的實際運行作為理解印順人間佛教理念的線索。同樣地，在丁文討論不同救贖模式時，理想型（*Idealtypus*）建構下的宗教倫理／印順教理之間比較未必妥適，一是因方法論層次不同，一是因內在理路不同——基督宗教不是僅此一家，這只消想想基督新教例子裡路德（M. Luther）／其它新教、甚至喀爾文

原始佛教（「根本佛教」）與初期大乘（「中期佛教」、抗拒「中國佛教」的文字，明白清楚地出現於《印度佛教》〈自序〉一文（印順 2004: 6-7），類似表達還包括〈談入世與佛學〉一文中理論「至圓」、方法「至簡」、修證「至頓」中國佛教對立於入世中有出世的大乘佛教。

³⁴ 「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」（丁仁傑 2009: 292）。

³⁵ 遠流版譯為「較偏重宗教對實際生活的影響」（韋伯 2007: 27）。

(J. Calvin) / 喀爾文教派在天職觀 (Beruf) 上差異何其巨大即可明白。³⁶

所以，就我們分析目的而言，「印順之人間佛教的構想，與當代臺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，仍有極大差異」一語（丁仁傑 2009: 296）不啻是個符合理論預測的「驚喜」，更甚於事後檢討「人間佛教落實之可能性」。在這個問題上，韋伯式分析旨趣不在於建立萬世一系的譜系學，毋寧是考察教團開枝散葉的多樣化。以此觀之，爭論這三個教團究竟在多大程度上能夠恪遵人間佛教信念並不重要，它們如何領受與消化教義、繼而付諸行動的方式才是真正問題所在，³⁷ 套用韋伯自己的話來說，「信仰必須是“有效的信仰” (fides efficax)，救贖的召命必定是“有效的召命” (effectual calling)」(韋伯 2007: 126；Weber 2003: 125-126)。在這種脈絡裡，很難想像一位不堅持一種教義連續性的韋伯，能夠得出以下結論：「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」(丁仁傑 2009: 306)。這也是韋伯式分析與丁文大異其趣的地方。

至此，我們可以追問下去：假若這三個教團，與印順的原來構想不甚符合，那麼，它們與中國佛教之間關係又是為何呢？在丁文中，我們不容易找到印度 / 中國佛教之別，因為兩者被歸於大乘名下。丁文更進而暗示人間佛教為同一宗教的內部改革象徵——從出

³⁶ 研究者不確定：丁文所稱基督宗教是否排除考慮「非禁慾的改革教會」(韋伯 2007: 101；Weber 2003: 92)？

³⁷ 丁文殊途同歸地同意了這一點：「既然有著這樣差異存在，不能直接等同印順人間佛教的理念於各佛教團體的實際社會基礎與動員模式，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」(丁仁傑 2009: 300)。





世解脫轉為入世救贖；也就是說，與印順不同的是，丁文傾向於在原始／大乘／中國佛教／人間佛教之間，不做出精確的劃分。

另一方面，吾人可以在韋伯類型學中，認定原始／大乘佛教的出世性格。但若缺乏「中國佛教」這個概念、沒有給予〈布教〉一章必要的關注，人間佛教的入世傾向與佛教的傳統出世形象，很可能就會形成顯著對比。反觀韋伯本人的解釋，中國佛教入世之深可以想見，與其說社會變遷促成此一宗教的改革，不如說改革起因於一種（中國佛教式）慣性所啟動的運作機制。假如把大乘、中國佛教、人間佛教的出現時間點，比喻為一條河流的上、中、下游，那麼在下游處，人間佛教與中國佛教的系出同門可由其傳統主義性格窺知。³⁸ 如果往上溯源，中國佛教則淋漓盡致地表現出大乘向外傳教所要具備的性格。因此，研究者以上對韋伯作品的論證重建，顯示出一種可能存在的關係：即便人間佛教理念的宗教改革旗幟鮮明，它似乎無可避免地仍然屬於中國佛教的一支，而與大乘有所分別；換句話說，人間佛教要回歸到印度佛教，或許是一種先天上難以達成的願景。丁文觀察到印順與臺灣三大教團產生隔閡，並非意外；理由是，這不是一種「庸俗化」³⁹ 的發酵，而是不同教派性質使然。雖然傳統上，這三個教團被視為人間佛教理念的發揚光大者，但其實事情可能不是如此。在這範圍內，有待突顯的並非中國

³⁸ 也就是說，復興後的佛教已無外來身份的疑慮，具備了在地色彩。以慈濟為例，其社會實踐模式雖然令人對之懷有（正在形成中的）「市民社會」期待，但實際上屬於「漢人社會的公眾實踐（……）在更大的比例上，二者彼此處在一種相反的，而非是能夠相互轉化的位置」（丁仁傑 2009: 234）。

³⁹ 「如對佛教法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已」（印順 1989: 65）。此外，對於聖嚴創立中華禪法鼓宗（2005）、證嚴建立慈濟宗（2006）一事，江燦騰甚至視為是一種「去印順化」的表現（江燦騰、侯坤宏、楊書濠 2011: 620）。

佛教／人間佛教的區辨，反而是「人間佛教」概念發展過程裡，創始者與後繼者之間弔詭的分歧。⁴⁰

韋伯這種有別於印順思想的社會學式思維，也得到丁文的間接證實，無論是「公眾性佛教」（慈濟）、「進步佛教」（佛光）或者法鼓山教團，借重於在家眾的力量，即便是以僧侶為行動主體的佛光山，亦誠如丁文所指出，「已把出家眾變成了在家眾」（丁仁傑 2009: 301）。此一汲取與動員現世資源的手法隨著時間愈見熟練，但這不是臺灣人間佛教的獨到心法，而是其來有自，「中國二千年佛教史發展，考慮推動中國佛教史的因素，假如無法確實了解其僅由極少數的僧侶在指導，而實際靠幾近無數的庶民大眾以其信仰之力護持佛教的這一事實，真正的中國佛教史是無從成立的」，日本學者牧田諦亮如是說（牧田 1975: 213；轉引自江燦騰 2005: 14）。在家眾的大力護持，早已是中國佛教的悠久傳統。人間佛教／中國佛教之間親近性因此不乏社會實行的基礎。

六、結論：韋伯佛教觀所具有的某些現實意義

以上的韋伯式推論，如果能夠觀察到某些有趣的現象，我們必須承認，這是站在丁文的肩膀上才成為可能。嚴格說來，丁文並未誤讀韋伯作品，這位作者不過是遵循現行詮釋框架，應用韋伯見解於他的田野調查工作上。可喜的是，儘管在韋伯理論上有所爭議，丁文的觀察卻沒有受到過度的束縛，甚至使得研究者藉以詮釋韋伯版「中國佛教」意涵。前面曾經提到，韋伯以為中國佛教具有容易

⁴⁰ 所以，若要理出人間佛教的特殊性，或許必須注意到它的後繼者（依循中國佛教）對於創始者（改革中國佛教）這種隱而不顯的微妙「抗拒」。但進一步討論需要更多的經驗證實，這已超出本研究的範圍，有待日後繼續。





與優勢文化進行協商的傾向；這項說法的進一步發揮可涉及到明代三教合一運動的興起，在這個過程中，中國佛教的地位或可表達為「儒釋道三教合一中的釋教」——與其它二教榮辱與共。⁴¹ 作為中國佛教的子嗣，前面三個臺灣人間佛教團體，正如丁文觀察到的，雜揉各家之言情況更勝往昔：

如果我們把「民眾宗教」看做是一個涵蓋性較高的宗教範疇，一般民眾的宗教活動乃是由佛教、道教與各種巫術或神明體系所共同構成的（……）能夠成功動員人員與資源的宗教菁英，如果剛好是以佛教界人士居多的話，那麼他們可能只不過是適時的，以「佛教」這樣的名義或相關宗教名詞，而加在了有新風貌的「民間宗教」之上而已（丁仁傑 2009: 371）。

換句話說，在臺灣復興的不完全是佛教，精確地說乃是三教合一中的釋教。事實上，前述引文就間接證明了《儒教與道教》所牽涉到的一種佛教無甚重要論：這是因為中國佛教為儒道抬轎的角色使然。長久以來佛教獨立自主的形象，在韋伯式觀點中，或許有重新考察／再次確認的必要性。

在韋伯觀點中，中國佛教乃是大乘佛教東傳的在地化產物。表面上，人生佛教或人間佛教思想的興起，似乎是與中國佛教傳統之間存在著緊張（甚至衝突）關係。然而在宗教性質上，兩者之間具有微妙的連續性，流露出大乘作為傳道宗教行事圓融的一面。總之，韋伯感興趣的是佛教進入中國的過程。在他眼中，教義的精深奧妙顯然不是中國人接受這個外來宗教的充要條件，這還必須將後

⁴¹ 「部分而言，中國的佛教試圖以接納其他兩個學派之偉大聖者的方式來創造出一個統一的宗教（三教一體）」（韋伯 1996b: 435；Weber 1996: 428）。

者的必要「讓步」(為何、如何)納入考量。然而,此種考量卻幾乎不見於以往相關研究中,就連在韋伯學研究裡亦處於長期缺席狀態。

韋伯對於佛教的分類並非只有原始/大乘佛教而已。這不過是《印度教與佛教》章節安排的方式。如果把《儒教與道教》一同納入考量,另一種隱而不顯的「中國佛教」概念就有可能被發掘出來,從而彰顯出韋伯對於大乘/小乘教會之分辨,主要不在於教義之爭,而是布教一事。過去單從字面上來看,第三編〈布教〉一章似乎可被視為描述法輪東轉的歷程。現在,我們可以產生一種新見解:這一章表明在原始佛教與大乘以外,存在著另一種佛教救贖類型的發展。

再者,人間佛教興起有賴信眾大力護持的說明,似乎質疑/挑戰著一項韋伯公式。⁴² 臺灣教團能夠走出自己的路一事,不但解釋了經濟上崛起的信眾面對宗教的自主性,更是無聲地反駁宗教決定經濟行動的韋伯式教條。然而,從韋伯式觀點看來,在此能與經濟行動產生關連的,並非(人間佛教心嚮往之的)印度佛教,而是(在地化的)中國佛教。

最後,在丁文的韋伯式批判基礎上,研究者藉由促成人間佛教理念/韋伯作品之間的一次對話,試圖在理論上勾勒出中國佛教/臺灣人間佛教之間關係的大致輪廓。如前所述,獲得澄清的韋伯佛教觀,使我們得以對人間佛教教團產生不同的看法。在韋伯式「佛教中國化」思維中,有鑒於中國佛教擅於向優勢文化學習採借,⁴³

⁴² 可以想見,這大概源自《新教倫理》一個被極度簡化、卻流傳甚廣的籠統概要。

⁴³ 按韋伯的話來說:「在大乘佛教至少因布教而部分征服的那些文化國度裡,所面對的是種種王朝,要不是與非佛教的士大夫階層牢牢地聯繫在一起(中國與韓國),就是與一種非佛教的國家祭典緊密相連(日本),並且固守





因此（源自中國佛教的）人間佛教要求改革，並不是什麼新的主張——這在歷史上並不少見。⁴⁴ 在這範圍內，儘管中國佛教是被改革的目標，人間佛教在傳教性格上卻有可能是前者的一位繼承人。換言之，人間佛教積極入世的特徵，恐怕不僅沒有呼應印順回歸（印度）初期大乘的主張，反而與中國佛教（在入世傾向上）愈形接近。

同樣地，在前面分析中，研究者曾指出，丁文所描述的臺灣人間佛教，將要走出自己的路。有趣的是，在韋伯式「佛教中國化」觀點裡，這條獨立自主之路所要告別的對象，未必是中國佛教傳統，卻有可能是中國人間佛教的（印順）路線。在這範圍內，「中國佛教史」與「人間佛教的興起與轉型」這兩者的差異，並不是理所當然的，就連彼此之間的關連，甚至是相當曲折，值得深究。當然，不容否認，種種以上論點，僅是一種理論上的想像發揮，尚待未來更多的經驗研究與調查，加以驗證與充實。

著這樣的連結」（韋伯 1996b: 430；Weber 1996: 421）。

⁴⁴ 這讓我們想到明末四大師的改革：雲棲祿宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭。關於明末佛教改革背景可參考江燦騰（2005）第一篇導論的說明。

參考書目

中文書目

- 丁仁傑（2004）《社會分化與宗教制度變遷——當代臺灣新興宗教現象的社會學考察》。臺北：聯經。
- 丁仁傑（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〉，《臺灣社會研究季刊》，62，頁 37-99。
- 丁仁傑（2009）《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》。臺北：聯經。
- 王俊秀、江燦騰（1996）〈環境保護之範型轉移過程中佛教思想的角色——以臺灣地區的佛教實踐模式為例〉，載於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，頁 43-63。臺南縣：財團法人中華佛教百科文獻基金會。
- 印順（1989）《契理契機之人間佛教》。臺北：正聞。
- 印順（1993）《華雨集（二）》。臺北：正聞。
- 印順（2004）《印度之佛教》。新竹縣：財團法人印順文教基金會。
- 江燦騰（2001）《臺灣佛教文化發展史》。臺北：南天。
- 江燦騰（2003）《臺灣近代佛教的變革與反思——去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》。臺北：東大。
- 江燦騰（2005）《曹溪之願》。臺北：新文豐。
- 江燦騰、侯坤宏、楊書濠（2011）《戰後臺灣漢傳佛教史》。臺北：五南。
- 吳洲（2003）〈人間佛教與現代倫理〉，《普門學報》，18，頁 1-31。
- 呂愛華（2004）〈“人間佛教”與世俗活動：韋伯比較宗教社會學觀點的應用〉，《社會理論學報》，7，1，頁 3-40。





- 妙牧（2007）〈從宗教社會學觀點論析星雲大師的領導法〉，《普門學報》，40，頁 169-217。
- 季羨林（2007）〈我和佛教研究〉，載於：季羨林《季羨林談佛》，頁 277-284。香港：三聯書店。
- 林素玟（2001）〈人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察〉，《普門學報》，3，頁 228-271。
- 洪金蓮（1995）《太虛大師佛教現代化之研究》。臺北：東初。
- 康樂、簡惠美（譯）（1993）；韋伯（Max Weber）著。《宗教社會學》（Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)）臺北：遠流。
- 簡惠美（譯）（1996a）；韋伯（Max Weber）著。《中國的宗教：儒教與道教》（Konfuzianismus und Taoismus）臺北：遠流。
- 康樂、簡惠美（譯）（1996b）；韋伯（Max Weber）著。《印度的宗教：印度教與佛教》（Hinduismus und Buddhismus）臺北：遠流。
- 康樂、簡惠美（譯）（2007）；韋伯（Max Weber）著。《基督新教倫理與資本主義精神》（Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus）臺北：遠流。
- 徐文明（2003）〈禪宗戒律革命在人間佛教中的意義〉，《普門學報》，16，頁 1-12。
- 張維安（1996）〈佛教慈濟與資源回收——生活世界觀點的社會學分析〉，載於：《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，頁 67-97。臺南縣：財團法人中華佛教百科文獻基金會。
- 陳杏枝（2010）〈變動中的漢人民眾宗教之側寫〉，《臺灣社會學》，20，頁 201-207。
- 楊惠南（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，頁 479-504。

- 楊惠南（2006[1980]）〈臺灣佛教的「出世」性格與派系鬥爭〉，載於：楊惠南《當代佛教思想展望》，頁 1-38。臺北：東大。
- 翟本瑞（1999[1996]）〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，載於：翟本瑞《思想與文化的考掘》，頁 181-203。嘉義：南華大學。
- 翟本瑞、尤惠貞（2005）〈基督新教與人間佛教的現世關懷〉，《普門學報》，30，頁 1-46。
- 鄧子美（2002）〈論中國佛教的主要社會功能〉，《普門學報》，8，頁 57-74。
- 鄧子美（2003）〈人間佛教與大乘佛教關係論〉，載於《人間佛教薪火相傳：第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會》。臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心。2011 年 1 月 12 日，取自 <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx059180.htm>。
- 鄧子美（2004）〈論佛教信仰的理性特徵〉，《普門學報》，20，頁 179-206。
- 鄧子美（2005）〈當代人間佛教的走向——由宗教與社會互動角度審視〉，《玄奘佛學研究》，2，頁 1-64。
- 韓水法（1998）《韋伯》。臺北：東大。
- 顧忠華（1994[1989]）〈韋伯《儒教與道教》一文的方法論基礎〉，載於：顧忠華《韋伯學說新探》，頁 105-120。臺北：唐山。
- 龔雋（2002）〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐、祝壽研討會論文集》，臺北。2011 年 1 月 12 日，取自 <http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art8.htm>。





龔雋（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〉。《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，臺北。2011年1月12日，取自 <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx117209.pdf>。

外文書目

- Buss, A. E. (1985) *Max Weber and Asia. Contributions to the Sociology of Development*. München-Köln-London: Weltforum Verlag.
- Collins, R. (1986) *Weberian sociological theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1969) *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1967) *Introduction à la métaphysique*. Paris: Gallimard. Tel.
- Ling, T. (1985) *Max Weber and Buddhism: The Rustication of an Urban Doctrine*. Faculty of Arts and Social Sciences. National University of Singapore.
- Stern, H. (1971) “Religion et société en Inde selon Max Weber : analyse critique de *Hindouisme et bouddhisme*”, *Informations sur les sciences sociales*, 10(6), 69-112.
- Weber, M. (1958a) *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.
- Weber, M. (1958b) *From Max Weber*. New Jersey: Galazy Books, Oxford University.
- Weber, M. (1980) *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Weber, M. (1989) *Konfuzianismus und Taoismus: Schriften 1915-1920*. hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1996) *Hinduismus und Buddhismus: 1916-1920*. hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Karl-Heinz Golzio. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (2003) *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard. Tel.





From Chinese Buddhism to Humanistic Buddhism. An extension of Max Weber's theory

Cheng Lin

Assistant Professor, Department of Sociology, Fo Guang University

If we want to characterize the Buddhist current in Taiwan, the word of Humanistic Buddhism is usable. In the concerned studies, we take notice of Max Weber whose sociological thought is more and more in sight. We wonder: why Weber and not the others? It is about a series of his studies around the world religions, including the Buddhism. But regarding Chinese Buddhism, Konfuzianismus und Taoismus of Weber speaks about it hardly and is considered as having an ethnocentric tendency. In this case, when we want to analyze developments known by Humanistic Buddhism, in reference to the Weber's thought, it will be necessary to understand above all of what consists the Buddhist vision of Weber. Through the analysis of the case of Ting, on the theoretical plan, we clarify at first Weber's vision of the Buddhism concerned. Then, our research revisits the part of its empirical investigation, according to the abstract system of Buddhist classification according to Weber. Finally, we try to conceive so a possible relationship existing between ancient Buddhism, Mahayana, Chinese Buddhism and Humanistic Buddhism, to make a theoretical reflection on recent Buddhist developments in Taiwan. In this way, we discover, even if this development is never mentioned in the Weber's theory, it will not prevent this one from being able to propose a revealing interpretation there.

Keywords: Humanistic Buddhism, Mahayana, Chinese Buddhism, Chinese transformation of Buddhism, Typology of religious salvations

