

人間佛教的歷史觀察與概念剖析：
對林錚「從中國佛教到人間佛教」一文
書寫策略的回應與反響

丁仁傑

中央研究院民族學研究所副研究員



一、前言

當我閱讀到林錚〈從中國佛教到人間佛教——韋伯理論的一次延伸〉這篇文章（以下簡稱林文），很榮幸的看到林文試圖以我對人間佛教的詮釋作為一個橋梁，來討論他所關心的「Weber 之中國佛教詮釋被學者刻意忽視的知識社會學公案」。不過，雖然林文中是以學術圈較少見的大量引用的方式回顧了我的某些著作，即使如此，在閱讀過林文後，我對於應該站在什麼樣的位置上來回應這篇論文？以及在林文多條交織的線索中，我的以臺灣當代佛教現象的觀察為焦點的實證分析，到底能在一個什麼樣的水平上，有可能來和林文的 Weber 討論間形成相互辯證性的知識上的提升？對這些問題，我的答案始終還是遲疑而不確定。

不過，基於這確實是一個機會，讓筆者有可能對自己過去就當代臺灣佛教熱潮所進行的社會學研究進行說明，也有助於幫助讀者能對人間佛教概念的學術與歷史舞台再一次進行鳥瞰式的回顧，和或許有可能有助於提供給林文知識社會學討論某些可用的素材，因此，雖然筆者並沒有能力能對林文的主要論證做回應，但仍願意站在筆者自己的學術角度與立場上來和林文做幾點對話。

二、林文的書寫策略與內容

我個人對於林文的閱讀，會認為在林文中有兩個主要的討論軸線在交互出現著：A、以 Weber 理念型為基礎的人間佛教研究的回顧（以下簡稱 A）；B、Weber 中國佛教研究被刻意忽視的知識社會學討論（以下簡稱 B）。林文真正的主軸是 B，但篇幅佔比較重的文字卻放在 A，而且因為 B 的主軸是以 A 作為主要例證，A 的討





論會影響論證 B 的證據是否充足的問題，甚至更根本的：A 是不是能夠當作 B 的例證，這也都還是值得商榷的問題。不過，這些主軸之下的實際內容並不容易掌握，林文的論證細膩而曲折，隱藏著一些重要而關鍵性的議題，本文只能局部而概略性的點到為止。

林文在 A 中，先批判部分學者將 Weber 分析應用在人間佛教上的零碎而工具性的引用方式，相對比之下，林文比較贊同筆者的活用 Weber 類型學而來對當代佛教現象所進行的分析，也大致同意筆者對於當代不同時期或不同宗教團體的人間佛教類型學的定位。不過，林文認為在筆者對於 Weber 類型學的應用過程中，出現一個（也是許多人都犯過的）重大錯誤，也就是：「中國佛教」之作為 Weber 歷史詮釋和類型學裡的一個獨立性的位置，在當代佛教研究以及，尤其是筆者的類型學討論裡，它完全不見了。林文認為，這種錯誤，雖不至於完全瓦解了 A 中所可能達成的研究成果，但至少可能會減低了 A 可能會達成的深刻性。而這個錯誤之所以會發生，林文認為，這既來自於筆者對 Weber 的漏讀或誤讀，也來自於既有 Weber 研究的缺陷和錯誤的引導。

接著，關於 B，或許是因為篇幅所限，我覺得林文的主軸 B 並沒有得到充分的開展。B 軸的主要問題是：後人對於 Weber 的理解常忽略 Weber 所給予「中國佛教」的一個獨立性的位置。這種誤解有可能來自於 Weber 本身作品之安排所造成，也有可能來自後人想當然耳的忽視。由林文所提供的線索來看，就前者來說，Weber 處理中國宗教的專書《儒教與道教》裡沒有給中國佛教一個充分的位置，而在《印度教與佛教》一書的討論脈絡裡，乍看之下，又好像是以大乘佛教來囊括佛教中後期的發展，而讓讀者太快的將中國佛教等同於大乘佛教。

不過林文認為，後人想當然耳的忽視才是更嚴重的問題，¹ 我個人覺得這是林文中非常具有貢獻的討論。林文精確地指出來，Weber 並不是把中國佛教放在大乘佛教的脈絡裡，而是放在「布教的宗教」（依林文 Missionsreligion）的脈絡裡，林文說：

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」……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。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，就得經歷過所能想像到的、最深刻的內在轉化。」……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……真正被中國佛教強化的，乃是在地傳統的一切。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。」……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置嗎？韋伯的答案顯然是否定的……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」。

簡言之，Weber 所描述的大乘佛教的性格，並不能被應用在中國佛教上，但是目前的研究者們卻常在不清楚「Weber 對中國佛教

¹ 林文指出，即使中國佛教沒有被放在《儒教與道教》一書中多作討論，但實則在 Weber 的宏大計畫裡，中國佛教會被放在其未完成之《宗教社會學論文集》中佔有一個重要的位置，因此 Weber 並非如後人所認定的具有某種疏忽。林文指出，即使如西方學者 Buss（1985）、Collins（1986）在這一方面也詮釋失當，華文學者犯此錯誤的則有韓水法（1998）。





的理解」的情況下，而自行預設 Weber 所描述的大乘佛教，就是他對於中國佛教的理解，結果是，即使各家學者的討論是多麼地具有啟發性，但這卻也可能導致致命的錯誤。

這個致命的錯誤及其影響（B），是林文的核心，而 B 如何的影響到 A，也是林文討論中最關鍵之處，這一部分涉及林文對筆者的批判（筆者基本上同意林文這一方面對筆者的批判，但筆者認為林文並沒有批判到筆者，而是批判到印順了，詳後），但林文的書寫因為夾帶太多線索和術語，反而讓讀者不好掌握。其實在某個程度上來說，林文還說出了筆者心中一直想要說的一些話，但筆者自忖並非佛教史專家，這一方面過去並不敢講太多，而林文中，則是藉由 Weber 而試圖提出了相關命題，但事實上，林文背後也還沒有提供足夠佛教史方面的資料來支撐這個命題。

推到極端來看，這個命題很簡單：印順「人間佛教」之改革，以回歸早期大乘佛教為基礎，但這個早期大乘佛教的性質，純粹是印順所建構，或是更激進一點來說，他想像出來的。

在修辭上，筆者和林文都不會直接以這種方式來陳述這個命題。不過，退一步講，就算真的如以上命題的方式來陳述，也就是使用到了「建構」這兩個字來描述印順的論述，在學術的觀點上看來，這很正常，因為任何社會行動不都是在重新建構傳統的基礎上而來有所開展的嗎？然而，若放在佛教教團正當性延續的這個脈絡裡來看，這樣的一種提出命題的方式，就必然會引起教界軒然大波。不過筆者要強調，這只是一個未經足夠驗證的假說式的命題，目前在這裡陳述出來，也只是為了學術討論上的便利。

這個命題我們要等一下再來談，筆者先要叉開討論主軸，澄清一點林文對筆者的批評，林文認為：

[印順要求回歸大乘佛教，但]假如中國佛教終究是大乘佛教[依據丁文對 Weber 的誤讀，會得到這樣的看法，但丁文沒有注意到其實中國佛教和大乘佛教不同]，這哪來的回歸之說呢？顯然對印順來說，回歸說成立的條件是中國佛法不完全等同於大乘佛教，他有可能已注意到兩者之間的一種不連續特徵。

由這裡，林文批評筆者將佛教僅分為「原始／大乘」的類型學討論上的缺陷。其實，回到各自文章的脈絡裡（印順的脈絡與筆者的脈絡），一方面筆者完全是同意印順的突出中國佛教不等於大乘佛教的說法（即使在類型學上並沒有給中國佛教一個獨立的位置）；²一方面印順的說法也不是如林文一開始想像的真正注意到中國佛教這一個獨立類型的重要性，這一點也是林文在後面的段落裡所承認的。³簡言之，筆者不覺得林文在這一點上批評到了筆者，

² 其實即使印順本人也沒有給中國佛教一個獨立的類型學上的位置，印順說，佛教在中國是「說大乘教，修小乘行」的中國佛教（參考丁仁傑 [2009]《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》。台北：聯經。頁 264），顯示印順並不承認「中國佛教」的主體性。或者這也可以說印順是以早期大乘佛教和晚期大乘佛教（或者說是佛教在中國，或者說是中國佛教）之間的一個差異來看待「中國佛教」，但這在類型學的分析上，並沒有給中國佛教一個獨立的位置，而是視其為大乘與小乘間（或者再加上地方民間信仰）的一個混合。

³ 如同林文中所說：「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。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。……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。」





而反而比較是輾轉卻又直接的批評到了印順（因為筆者其實在多數時候是依據印順的說法來進行討論的）。⁴

⁴ 更正確而且更完整的來說：一、林文批判筆者的忽略了 Weber 理論架構中的中國佛教的位置，為了強化推論，二、林文繼續以「印順的已經注意到了中國佛教的特殊性」為立足點，來批評筆者對於中國佛教的忽視。此處，筆者同意林文的第一點，但林文的第二點卻不是很適當，因為：a. 印順的有沒有注意到中國佛教，與第一點完全無關（除非印順本人曾提到過 Weber 的理論）；b. 筆者在討論印順時，主要也是依循印順處理中國佛教的方式來談中國佛教的，因此在關於筆者與印順步調相平行的那些討論脈絡裡，筆者並沒有忽略中國佛教的特殊性（並不是如林文所揣測的：因為印順注意到了中國佛教，所以筆者就一定會陷入了「忽視中國佛教」的可被批評的處境中）。簡言之，林文其實並沒有必要這麼做：拿印順的中國佛教論述來說明「筆者的忽略了 Weber 理論架構中中國佛教的位置」，而一旦林文這麼做了，一方面是使林文的討論顯得更多線而相互矛盾，一方面是反而讓筆者有了能為自己辯白的機會，因為如果印順的「給了中國佛教一個特殊性」就等於無「忽視 Weber 中國佛教論述之罪」的話（其實印順既然沒有讀過 Weber，這整個問題似乎顯得多餘，不過為了論述方便，這個問題這裡至少有對比性彰顯的效果），那即使在筆者讀過 Weber 的狀況下，我的依循印順而能注意到中國佛教的特殊性（而只是沒有給中國佛教一個如同 Weber 曾給過中國佛教的那一個顯著性的位置），雖然不能像印順一樣能免除「忽視 Weber 中國佛教論述之罪」，但至少筆者的相關錯誤，反而能因此（因為印順已得到免罪的判決）而得到了一個（與林文所設想和企圖所做完全相反的）大大被寬減釋免的機會。或者換另一個角度來說，當林文將筆者與印順放在一起去做對照時，雖然原意是要指出筆者對於中國佛教的忽視，但結果卻只能是二者擇一的（端看由哪一種分析角度來出發），而且都是會將筆者與印順擺在同一邊的：或者是得出「筆者與印順二人都未能給中國佛教一個獨立性分析範疇」的認定（若以獨立的社會行動類型為立足點來看）；或者是得出「筆者與印順二人都已注意到了中國佛教的存在」的認定（若以歷史脈絡中的社會現實為焦點來看）。

接著，我想要回到先前所提到那個假說：印順「人間佛教」之改革，以回歸早期大乘佛教為基礎，但這個早期大乘佛教的性質，純粹是他建構，或是更激進一點來說，他想像出來的。⁵

重建林文的論證，將會得到與以上陳述完全相同的一個假說，也就是雖然林文藉著筆者討論臺灣人間佛教的素材，而批評了筆者在運用 Weber 類型學時引用的失當，但實際上林文是得出了一個更為激進的對當代臺灣人間佛教論述的徹底的解構。

這一部分，林文的論證極為繁複，又夾帶多線進行，這裡僅就一個主要線索，並以較簡化的方式來陳述，於是，我會將林文的論證重新陳述為：

1. 中國佛教是中國佛教，大乘佛教是大乘佛教。
2. 中國佛教和大乘教會中的「布教的宗教」有關，「布教的宗教」顯示大乘佛教內在性格中所出現的協商性格，有了這種布教的宗教，才能談到佛教在各地的地方性屬性的出現
3. 佛教在中國的地方化（或在地化）出現中國佛教
4. 佛教的中國地方化包括：a. 迎合中國士人口味，成為純粹聖典宗教；b. 迎合民間口味成為民間佛教

⁵ 筆者曾以較為緩和的方式陳述過這個假說：「『人間佛教』結合了原始佛教與中期大乘佛教，它是為適應時代而產生的一種綜合性並具有價值選擇與判斷的產物，它既要對抗佛教中國化所產生的過度世俗化的現象，也要對抗密乘佛教神化色彩的濃厚，更要和當代的基督教相競爭，證明佛教也可以接續在既有的內在精神上產生深刻的入世關懷。」參見 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。頁 259。





5. 在這個地方化的前提下，所謂的中國佛教，不是大乘佛教，而是開了門廣納地方特色的布教的宗教，而其結果是中國根本沒有大乘佛教，而只是地方化的一種佛教。
6. 更激進一點講，當真正原來屬於原始佛教的東西都已不存在於中國，這正是因為大乘佛教本是一個充滿協商性格的宗教，才會演變為到了中國成為毫無原來佛教特色的宗教。（筆者會稱此為「預適」〔pre-adapted〕，一個物種原有多種特質，但到了新環境，在適應新環境中，有些原本並不顯著的特質在演化後反而會變得極為顯著。）
7. 就此來看，印順之要回歸早期大乘佛教，並批判中國佛教，這根本是搞錯了對象，也回歸錯了源頭。因為中國佛教之如此讓印順失望，其根源早在大乘佛教，還有，印順以為他可以擺脫中國佛教，事實上中國佛教早已鑲嵌於印順自己的人間佛教內在性格當中。⁶ 不過這後一點，林文講得比較模糊：不太清楚中國佛教已內化在印順之中，還是指印順再怎麼改革都枉然，後繼者都還是會回歸到中國佛教。⁷

⁶ 在前面筆者已引述的這一段話裡，我們看到林文中以較為繁複的方式這樣說著：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。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。……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。

⁷ 林文註釋中有這一段話：「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』。」

林文的主要論證大致上是發展到這邊，⁸但我還是要加上一點我自己的說法：

8. 其實，即使說在前面的各種情況下，並不妨礙印順建構一個想像的早期大乘佛教的原點，以作為改革上的動力。而印順所建構的原點（早期大乘佛教），是一個「意識型態性的大乘」（ideological Mahayana）（出於實踐目的而對歷史重新作詮釋，並得出來對歷史的特殊理解方式），而不是一個「歷史性的大乘」（historical Mahayana）（歷史上真實存在的）。依據這個建構性的原點，印順將大乘佛教的超越性（以「法無我」為核心思想的龍樹「中論」做基礎）推到極致，之後又將大乘內在性的協商性格完全以新的角度來加以操作或理解（成為以「中論」為基礎而展開的利他實踐）。⁹

⁸ 林文的另外一個論證認為，雖然同樣是關心行動基本類型與行動實踐間的差異，但和 Weber 比起來，筆者的論述顯得夾帶了太多主觀的價值判斷。Weber 類型學所關心的是社會行動產生作用的社會條件和環境，考察重點是宗教行動在不同脈絡裡的開展，也就是各教團在不同歷史時空裡的多樣化；林文認為，筆者做法和 Weber 不同，認為筆者是先以原始類型為主，再考察不同教團與這個原始類型間的差異，進而批判宗教行動者的遠離原始類型。此處，筆者一方面承認筆者以台灣當代佛教現實情境為出發點的人間佛教討論，確實和 Weber 的關注點不同；一方面卻也要說，在筆者寫作的論述主軸裡，以社會學類型學分析為主軸，離 Weber 的距離大大近過於離其他大多數人間佛教研究者（試圖建立批判的準則）的距離，至於筆者文章中雖然出現了理想類型與行動實踐間的差距的討論，但這並非是出於價值判斷，而純粹是出於一種啟發性的對照，以彰顯出當代台灣社會行動的多種可能性，但這類討論往往放在筆者文章的結語中，作為一種附帶性的思考，而非筆者文章中主要的論證主軸。

⁹ 丁仁傑（2009）《當代漢人民眾宗教研究——論述、認同與社會再生產》。台北：聯經。頁 290-295。





摘要言之，筆者一方面同意我個人過去在分析上並沒有給中國佛教一個獨立性的範疇，然而另一方面筆者卻也認為，在筆者依循印順改革主義的內在理路來進行討論時，確實已經給了中國佛教一個位置（形同於忽略了超越性的後期大乘佛教），所以其實並沒有和林文之間有著那麼大的差異。不過筆者相信，若能更深刻的注意到「中國佛教」在 Weber 架構中的位置，並在分析上給予足夠的重視，整個人間佛教的分析會展現出更為辯證與深刻的「歷史與文化脈絡中不同社會行動的浮現與彼此間的緊張性」，甚至於我們將全盤重新理解當代佛教改革者的內在行動邏輯與外在社會效應，林文的分析正是提醒了我們這一點。然而筆者由林文中所讀到的「中國佛教」，很難分清楚它僅是大乘佛教的一種「預適」（大乘因適應中國而在內在結構組成上有所重組）還是它僅是中國本土宗教性格的一種重新包裝，有關的社會學類型分析，除了 Weber 有關論述的考掘以外，也許我們也還需要更多歷史與教義方面的討論來落實化社會學的理想。

以上，除了 A 軸與 B 軸以外，最後，我還閱讀到，林文在文章末尾，出現了一個極具有理論意義但卻還沒有清楚討論的新主軸 C（以下簡稱 C）：層出不窮的歷史現實，彰顯了宗教行動類型之間辯證性的交疊與拉拒的性質，以及呈現了教義與實踐之間的辯證性的互動，這開啟了我們重新與 Weber 對話的橋梁，某種程度讓我們得以再檢視、修正與豐富化我們對 Weber 的理解，某種程度也說明了 Weber 宗教社會學對我們理解當代社會的永恆不朽的歷史關聯性和啟發性。

此處 C，似乎是透過類似於像 A 與 B 這兩種不同知識活動之間的對話而達成的，而林文也自我預設為是能達成 C 這樣的成果的學術討論，不過林文是以對雙邊同時進行批判的方式來試圖達成 C，也就是比較像是經由（- A）批判應用 Weber 來理解人間佛教

的研究者的概念詮釋系統的引用失當；和（- B）批判 Weber 學內部出現了對於中國佛教的忽視，而希望能達成雙邊重新建構的學術性對話。然而，一個還有待澄清的問題是：在什麼樣的基礎上，我們可以說 A 與 B 之間是必然有著深刻而不可忽視的內在性關聯呢？

出於分析當代歷史現象而對有關學術概念的借用，有可能因為誤用有關概念而得到錯誤的現象上的理解嗎？或是即使誤用亦無妨？但我們又如何知道過去的概念建構是適當的還是不適當的？而如果原始概念（觀察早期歷史而來）本身原來就是有偏誤的話，當代新出現的歷史現象的追蹤考察有可能因此而修正舊有的概念類型嗎？或是社會學行動類型的討論，有可能跳脫歷史現實而獨立去進行嗎？如果真是這樣，社會學不是形同於經濟學¹⁰一樣可以完全在演繹性的層次來進行嗎？A 與 B 背後兩種知識活動間的關係到底有多密切？歷史現實的檢驗背後的利基點，與歷史社會學框架的探照燈之間，如何能在學術活動的再現形式裡，得到相互顯豁的機會呢？

三、我個人看待人間佛教的角度

嚴格說起來，筆者過去的研究，並不適合林文來達成 C 的目的，一方面這是因為筆者既有的研究並沒有橫跨 A 與 B 兩邊，無法促成 AB 間的相互佐證；另一方面，如果筆者還只是一個對 Weber 全面理解並不透徹的當代經驗現象的研究者，何以林文能以筆者為例來代表性的說明 Weber 中國佛教研究被後人忽視的事實；最後，至於 A，筆者的學術主軸甚至於並不是以人間佛教而有所開展，雖然林文稱讚筆者累積了三本專著來討論人間佛教，但實則，

¹⁰ 事實上，當然不是，因為社會學行動類型的建構，至少在 Weber 社會學的框架中，是必須要進入行動者內在意義的脈絡中來做理解後，才可能再去進行後續的討論。





筆者只有一篇論文（2006）專注而密集地用「人間佛教」這個「標籤」（這也是根據佛教界自身的自我標籤而來）來討論了當代臺灣佛教的興起（後來我在 2009 專書第四章中收錄了這篇論文），人間佛教這個議題本身，僅是筆者用來理解當代華人宗教熱潮中在家眾力量崛起的一個側面，並非筆者用來架構觀察當代臺灣宗教活動的核心主軸（我的主軸放在新的時空環境中傳統信仰邏輯如何得以再生與重組的問題）。不過，筆者在此當然也承認，人間佛教的有關議題，確實是筆者長期關注的問題，因為它和當代臺灣的佛教熱潮緊密地交織在一起，是我們研究當代臺灣宗教現象時所不可迴避的一個關鍵性的環節。

筆者 1999 年出版的慈濟個案研究，只能模糊地處理到傳統佛教教義與情感連結方式，在進入現代社會的動員與管理模式時，會產生何種調適性和緊張性的問題。到了 2004 年，筆者另一本新興宗教研究專著裡，則開始全面注意到社會分化過程中各類新興的宗教實踐模式，其中筆者提出的一個觀察是：「在家人與出家人地位並重的正統教團」在當代臺灣社會的全面普及化。¹¹

「在家人與出家人地位並重的正統教團」這類宗教型態在臺灣的普及，大致開始出現於 1980 年代初期。它的基本結構是：以一位具有正統傳承的出家人來領導，底下有著出家人地位略高，或是幾乎與在家人地位相同的並行結構。出家人與在家人之間的區別，主要在於功能分工上的不同，而非階層性的高低。出家眾以講經說法為其專業，在家眾則實際執行多種教育、文化與慈善事業，至於儀式的執行或各個分支部門的領導，有時甚至可以因實際需要而委由在家眾來帶領。

¹¹ 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。頁 147-188；250-264。

而在家信徒之間，不再是散漫無組織的群眾，其有起碼之整合與組織，有時還有著資格上的限制和服裝上的特殊標示。在數量上，教團中在家眾的數目大為增加，在教育程度與佛學知識上，其普遍亦有較高之水平。和傳統佛教比起來，在家眾不僅在整個教團中所扮演的角色益形重要，其地位亦有所提升，而其亦因如此將形成較高的身分認同。但是這種在家眾身分認同的提高，並不會也不必形成對於出家眾地位的直接挑戰和批判。不過另一方面來說，在這種較為平等相對的結構中，出家眾與在家眾之間已沒有一種嚴謹不可逾越之界線，在家眾可執行大部分之儀式，甚至也可做短期出家之嘗試。出家眾與在家眾之間不再只是一種受供養與功德求取者的關係，在家眾已由修行的旁觀者變為當事者。

隨著教團中在家人角色與地位的改變，傳統佛教中神聖與世俗對立的基本二元結構受到顛覆，出家人的修行取向也必然會因此而產生種種轉變。由於在家人已不只是功德的求取者而是修行的當事者，他們的參與世俗活動，於是將成為具有積極宗教意義的以俗世活動來自我淬煉和以宗教來影響世俗的一個必要的環節；相對於此，在有著強大在家眾為基礎的宗教團體裡，出家眾為了保持其優越性，或是至少能與在家眾獲得一種對等與平衡的關係，他們往往必須採取自立更生的生活型態，或者是一種能在世俗功業上有所成就的行動取向，進一步的，其所宣揚的義理基礎，也必須能就聖俗之間的內在緊張性，做出某種調和性的說明。

相對於傳統僧團，社會分化過程中出現了佛教團體的新秩序與新組織，這種新興趨勢屬於一個更大的新興宗教潮流¹²中的一部分，不過當接軌在既有佛教規範和僧侶組織上時，則會有著佛教本身所獨有的一些特色。

¹² Ibid.: 187-199.





而也正是在這種新興佛教各類社會學特徵上的突出發展中，有可能和所謂由知識份子或佛教菁英自民國初年來即已長期提倡的「人間佛教」之間，彼此產生某種「選擇上的親近」。¹³

在我自己的關於當代臺灣新興宗教熱潮的考察計畫下，我會把「人間佛教論述」看成是因和某種「非預期性的社會發展趨勢」意外扣連在一起而被推到台前的，有助於新興教團自我定位和在家眾建立身分認同的歷史著力點。¹⁴

不過，這個「非預期性」，是就整個佛教界內部來說的，那是在教團內部中心領導（中國佛教會領導者）並不支持下所出現的外圍邊陲教團的擴張，而所帶動的整體佛教治理結構的改變。就整個大社會的發展來說，雖然出現時機與速度都大大出乎預料之外，但佛教界在臺灣的新興發展趨勢並也沒有那麼大的不可預期。這些佛教新興發展趨勢，是呼應於華人社會三點社會發展的現實而得以逐漸開展的，這三點社會現實也就是：宗教的制度化（或者說是制度化宗教的形成）、社會生活在宗教與世俗領域上更清楚的二元分化，以及宗教與世俗領域中世俗領域愈來愈占據了較強的引導性的位置。¹⁵

單就佛教論述這一方面來看，「人間佛教論述」最早出於二十世紀初期中國對於列強文化帝國主義的對抗，但這種由菁英份子所領導的佛教與現代性的對抗與競爭，雖然亦有各種事功上的配合，但是在 1949 年以前，卻沒有能夠在其誕生的土地上（中國大陸）站穩腳步。¹⁶

¹³ Ibid.: 250-264.

¹⁴ 參見（丁仁傑 2009：82-87），書目同註 9。

¹⁵ 參見（丁仁傑 2004：250-251），書目同註 11。

¹⁶ 參見（丁仁傑 2009：265-269），書目同註 9。

但不管怎麼說，新的論述的建立，畢竟是意外敞開了一扇門。後來，在一個和論述誕生的時機完全不同的全球化情境，和新的政治、社會與文化環境裡，這一扇門，於是在多元民主社會和中產階級興起歷程中，有可能容納現代社會中所出現的新的佛教秩序與宗教實踐模式。正如筆者所述：¹⁷

不管這些菁英份子的內在企圖是什麼，不過「人間佛教」的論述，已為即將出現的：大眾化社會中傳統「菁英主義」的崩解，新興大眾化中產階級的出現，宗教與現代性對話的迫切性，僧團內部在家人與出家人地位相互消長等等之歷史性發展的大趨勢，開了一扇窗口，接下來，就看臺灣 1987 年解嚴前後出現的各種新興佛教團體，根據其組織結構與動員能力的性質，來以什麼方式來和「人間佛教」的宗教或是社會想像而相聯結在一起了，但這種聯結，也因為團體各自立足點上的不同，會使其各自產生了不同的內在性的困境（指對於理想人間佛教藍圖的實踐上的落差而言）。

當代臺灣佛教熱潮興起的政治經濟學原因極為複雜，非本文所能夠碰觸，但至少我們知道這背後有多重力量的疊合與交互作用，非單一勢力或潮流可能解釋。在筆者眼中，相對於知識菁英的人間佛教論述，當代臺灣的佛教熱潮則屬於更寬廣的一個故事。

最簡略來說，筆者在 2009（頁 183-306）年的專著¹⁸裡曾以兩個不同的章節來代表性地呈現這些佛教熱潮背後的基本力量：一、公眾宗教（在傳統社會中有著濃厚大眾性的社區佛教，在核心儒家

¹⁷ Ibid.: 376.

¹⁸ 書目同註 9。





意識型態的轉型，以及中產階級興起的過程中，原在傳統社會裡擔任社會公眾服務功能的大眾化佛教走出地方而邁向全球)；二、世界性宗教(過去被限定在「父權中國社會框架」裡的佛教，經由菁英份子的重新論述，有可能重新恢復佛教內在精神中的超越性與進步性，並在意識型態層次〔不拘泥於僧團的權威〕，有可能更開放的與各種社會動員模式相銜接在一起)。這兩股力量，在當代臺灣歷史舞台上，非預期性的兜在了一起，而其合作的方式，往往是前者的以後者作為自我行動正當化的社會標記和隨時可以靈活拼湊運用的資源動員策略。

簡言之，現代性的衝擊給佛教在華人社會的位置帶來了變化，一方面傳統大眾化的佛教團體，在家庭與地方社區的解體中，出現了功能上的延續、轉型與擴張；一方面原來被限定在「中國佛教」(必須保持出世性和能配合宗法社會的需求等等)的位置而產生的特定歷史框架，因為受到現代性的挑戰而開始鬆動，這讓華人世界裡的佛教，有可能去重新回到「世界性宗教」的立足點而再有所出發(也就是「人間佛教」論述的建構與實踐)。在當代社會，這兩者有著相似的表現型態，但是在歷史根源上並不相同，不過出於特殊的歷史機緣，這二個有著相互矛盾性質的歷史動力卻也奇特的兜合在同一個歷史場域當中了。¹⁹而除此之外，事實上還有第三股佛教熱潮更激進地走向組織開放與商品化，²⁰這發生在新興宗教潮流裡的對傳統佛教修行方法的挪用與轉化，這一方面在佛教界的影響，我過去還沒有加以深入討論過。

¹⁹ Ibid.: 82-87.

²⁰ Ibid.: 396-402.

四、多重人間佛教的交疊、對話、挪用與干擾

如果背後始終存在著各種社會力與潮流，「人間佛教論述」或者和各種社會潮流有「選擇性的親近」（都和佛教在當代社會位置的改變有關），或者因為「人間佛教標籤」有可能提供新興教團作為更普及性的動員基礎（更可能跨越出家在家的界線），或者因為「人間佛教」本身就已是一個有著正當性標記的象徵符號，不難想像，在廣為運用之後，人間佛教這個當代名詞，有可能出現各種混淆、誤解和模稜兩可之處。²¹

放在一個較寬廣的當代現實情境裡，雖然我們可以較粗略地說，人間佛教它代表了「漢人佛教在當代社會裡所產生或所意欲產生的一個內在意向上的根本轉變，也就是佛教內在的出世性格開始有所轉化，而愈來愈具有入世性」，²²但實質上這個標識只是大略說明了人間佛教的時代意涵，不僅在背後其實還有多股不同的力量在交錯，即使同一股力量，在不同教團組織裡的體現，也都還會有各式各樣的差異。

在這些情況下，我們可以預期，要談當代臺灣人間佛教的問題，一方面它必然是理想類型式的討論（因為歷史力量交錯中，找不到純淨單一的社會行動）；一方面在臺灣多重歷史力量交錯中，我們也可以預期任何佛教團體背後，必然有著多重行動邏輯相互干擾和融合的情況。

跳開教派與教義上的爭論，並且由一個最寬廣的社會分化的歷史框架來看，我們先假設有這樣的一個原始佛教和三種人間佛教：

²¹ 參見（丁仁傑 2004：250），書目同註 11。

²² Ibid.: 250-251.





1. 原始佛教，在 Weber 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。而它本質上帶有濃厚的菁英主義特質，並非是一般常人所可能全心從事的救贖路徑（出世的價值優於入世）。

但是，單純的出世之外，在制度性宗教漫長的發展過程中，佛教必然有各式各樣的方式來切入於日常社會。以最寬廣的歷史幅度來說，我們可以想像三種佛教的入世實踐，我們姑且把它們都叫做

2. 人間佛教（以某種方式來呈現出世與入世的並重）：

2A. 俗民的人間佛教：俗民往往必須應用宗教以解決現實生活問題，而欠缺宗教專家追求的倫理合理化和更高層次的意義整合。俗民把超越性的宗教教義予以世俗化，在入世活動中容納出世性，但出世性往往也是以其靈驗的效果而被俗民看重（出世的入世化和在地化）。

2B. 複雜社會中的人間佛教：當代社會是一個多元分化的社會，各領域有相對自主性，連帶的宗教也退出公眾生活（也就是「私人化」的發展趨勢），雖然各制度性宗教在經過長期調整後，仍可以繼續在社會上扮演提供神聖象徵符號的功能，然而它終究會被整體社會的多元分化體系所深刻影響，包括宏觀層面的宗教市場的出現（宗教團體必須參與激烈的市場競爭、資本主義價值相對不可迴避），社會組織層面的家庭系統的鬆動（造成佛教不再是被定位為接受父系家族系統摒棄者的出世體系，成為非出世體系後，在家人地位驟然提升）與社會組織性質的改變（市場競爭中宗教團體也將走向企業管理化的經營模式），微觀層面個人生活結構的改變（公領域與私領域分化後的二元結構

中，個人有更大的自由選擇宗教修行的型態、宗教參與被界定為私領域後信眾間關係更平等)。簡言之，在佛教團體中，出世入世間的界線即使仍然存在，但這會出現了一種二元間彼此既分工又平等相互支持的新的二元結構，在這種新的二元分工體系中，產生了與傳統僧團結構截然不同的「複雜社會中的人間佛教」(出世入世間的平等)。²³

2C. 改革型的人間佛教：菁英份子無法容忍宗教的超越性與世俗性間的界線過於模糊，或是宗教的出世性被世俗性所併吞或蠶食，於是菁英份子會產生一種或是標榜以超越性來領導實用性，或是以重新恢復佛教的超越性為職志的行動取向。²⁴ 由於既強調超越性又強調實踐的精神，在佛教的框架下，改革者的行動取向往往會以打破出世與入世之間的分別，以來作為一個更辯證性的入世實踐的基礎(在有一個更高超越性的基礎上，來打破或超越於出世與入世間的分別)。

在歷史上，任何時期都會有：1. 原始佛教的復辟，2A. 俗民的人間佛教，以及在 2A 充斥的情況下，菁英在接受現實的同時，仍想要進行改革的 2C 改革型人間佛教的出現。2B 則是一個相當晚近的發展。

而在近代西方帝國主義入侵中國的危急情勢中，2C 是在交織著複雜的「遭逢現代性」與「民族主義矛盾」的雙重難題中，而又一次的在歷史舞台上出現，這一次的出現是具有著相當大的獨特性的，和過去的 2C 都不相同，新的情境包括基督教的衝激、現代性的挑戰、社會結構的巨變、帝國主義的挑戰等，這都不是單純的佛

²³ Ibid.: 260-264.

²⁴ 參見(參考丁仁傑 2009: 292-293)，書目同註 9。





教內部教義系統論述的重新建構所可能去完全達成改革的目標的。而且，這一次的改革不只是出於少數菁英份子的超越性的理想，而是出於某一個歷史時期僧團內部絕大多數菁英份子的救亡圖存的掙扎與奮鬥。

2C 是斷然不能忍受 2A 的，對 2B 則可能是既不理解也不會有什麼好感，但是當代臺灣的歷史現實，卻是在農村社會往工商業社會的過渡中，不知不覺的 2A、2B、2C 三者共同並存了在一起。這些背景正是構成了我們分析臺灣當代宗教現象時的一大挑戰，當然，現象的複雜也是造成分析發生錯誤的主要來源。對人間佛教的行動主體來說，則顯然受到各種不同力量的干擾與混淆（甚至於有時連 2C 的領導者自己也會產生混淆），但也可能在多重場域裡出現多重資源動員的行動策略。2A 與 2B，在面臨當代社會「佛教必須追求積極進步性」的主流規範性論述框架時，在對自己毫無損失的情況下，往往會和 2C 相扣連；2C 則會在走向社會運動路徑過程中，因應動員策略所需而涵蓋 2A 與 2B；2B 則因有當代社會發展背景的物質與經濟結構的支持，隱然已成為臺灣佛教的主流發展趨勢，但是還沒有發展出來能獨立而不受 2A 與 2C 干擾的有關於自我理解與行動方向的成熟論述。

五、結語

中國佛教或人間佛教，在筆者、Weber、林文與當代臺灣佛教教團的體系中，各自有其不同的位置。對筆者來說，人間佛教是筆者在理解「在家人與出家人地位並重的正統教團」時所發現的和這種行動類型有關的意識型態的側面，中國佛教則是筆者理解印順與太虛的宗教改革路線時的一個背景。

對 Weber 來說，依據林文的說法，中國佛教是 Weber 整個未完成的《宗教社會學論文集》中，所認定的佛教在中國具有特殊歷史影響力的一個理論立場，而我們也知道，《宗教社會學論文集》的大的理論關懷在於討論為何在非西方國家，資本主義沒有辦法在其歷史環境中產生。而在林文的架構裡，人間佛教的當代發展，是有助於檢討 Weber 理論體系預測的正確性與否的試劑，中國佛教則是在從事這個檢驗時不可疏忽的重要概念環節。對許多當代臺灣佛教教團來說，人間佛教是彰顯其積極進步入世的核心宗旨，中國佛教則是當這些教團在取舍著入世路線時的一個參照與對話的指標。

筆者始終覺得，筆者將 Weber 的幾個重要概念由其意義參照體系中挪移出來使用，雖然不能忽略這些概念在 Weber 體系裡的位置，但也應該要注意到後續歷史發展中行動邏輯的演變與轉化，兩相互對照，才可能同時在經驗考察與理論反省上相互提升其高度。在這樣的前提下，更確切的瞭解 Weber 所給予中國佛教的理論位置，將確實有可能給當代人間佛教檢驗帶來新的視角，這也是林文主要的理論性與經驗性的關懷。但筆者覺得可惜的是，Weber 畢竟沒有在有生之年完成《宗教社會學論文集》，其有關中國佛教之關鍵性的探討，在林文的大力呼籲之下，有可能讓我們重新來思考中國佛教的角色，但在連 Weber 的有關文獻其實都還不多的情況下，可能只有等待研究者以一手文獻來重新進行佛教史的考證與論辯，才有可能真的來給「中國佛教」一個更深刻的歷史與理論意義的評估了。換言之，筆者同意林文的大多數立論，但筆者也覺得有關命題的背後，出於 Weber 本身相關論述的不足，使得許多問題還保持著很大的開放性，筆者個人過去對於 Weber 的帶有選擇性的使用，它將具有多大的誤導性，恐怕一時之間也還難以做論斷。





不過另一方面來看，林文的呼籲我們重視漫長佛教史中佛教在中國的適應與轉化的歷史，以及這段歷史中所曾出現過的幾種關鍵性的社會行動類型，將 Weber 的類型學由已被歸檔定調的分類系統中重新拯救出來，相關反思與理論重構的影響力，還有待在我們對於當代全球佛教熱潮的檢驗當中去進一步發現，並再次見證 Weber 宗教倫理比較性考察的長遠而深邃的啟發性。