

人間佛教的現代社會想像

遲帥

南開大學社會學系講師

中文摘要

現代社會想像內所呈現的現代性和世俗性背景，並不僅僅包括現代社會個人主義生活方式以及工具理性，如果考慮到歐洲社會和歷史變遷的獨特性，我們可以看到西方社會關於人間福祉與超越性的理解，正反映了基督教變遷的獨特邏輯，而在泰勒所集中探討的這一邏輯的著述當中，我們可以看到佛教，尤其是人間佛教，可以為化解現代西方社會想像的不足，提供佛教方面的思想資源和實踐模式。在這方面，人間佛教既滿足了軸心時代以來宗教的一般性定義，又可以將現代社會想像納進來，以其超越自我和時代性的豐富教義完善現代社會的結構設置。

關鍵字：人間佛教 社會想像 世俗性 超越性



Modern Social Imaginaries of Humanistic Buddhism

Chi Shuai

Lecturer, Department of Sociology, Nankai University

Abstract

The modern and secular context presented in modern social imaginaries does not only include individualistic lifestyles and instrumental rationality. Considering the unique characteristics of European society throughout its historical transformation, we can see that human welfare and transcendental understanding in Western society is a reflection of Christianity's influence. Taylor's writings were focused on this analysis. Correspondingly, Buddhism, especially Humanistic Buddhism, can provide an ideological and practical model to resolve the limitations of modern Western social imaginaries. In view of this, Humanistic Buddhism not only meets the general definition of religion since the Axial Age, but also incorporates modern social imaginaries, and completes the structural setting of modern society with its rich teachings that transcend self and time.

Keywords: Humanistic Buddhism, social imaginaries, secularism, transcendence

一、社會想像的含義及模式

社會想像（Social Imaginaries）¹的概念出自於社群主義思想家查理斯·泰勒（Charles Taylor）。在此之前，我們有必要在此提及泰勒的思想背景。作為哲學家 and 社會理論家，泰勒除了因為其《黑格爾》的著作聞名思想界之外，還有就是他和其他幾位有名的思想家對自由主義的批評，如泰勒和麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）、桑德爾（Michael Sandel）、瓦爾澤（Michael Walzer）對於哈貝馬斯和羅爾斯自由主義觀點的批評，² 這些批評的要點集中在對於自我觀念和共同體的認識，如桑德爾對羅爾斯的無知之幕的批評，認為必須要重視正義的社會背景要素，而非單純將正義放在普遍的個人主義人性平等的基礎上，個人主義的自我觀省去了與之相關的歷史和社會結構因素，自我作為先於社會背景的基本支點獲得了先驗性和目的性，用以支援民主社會自由主義的個人選擇，由此公共善要服從於個人的這種優先性，因為社會被理解為各種因素構成的一個經驗集合體，並未優先於個人自由的實質權威。

社群主義者桑德爾從〈對自我相對於目的〉的評述中寫到，「自我相對於其目的的優先性意味著，我不僅僅是經驗所拋出的一連串目標、屬性和追求的被動容器，也不簡單地是環境之怪異的產物，而總是一個不可還原的、積極的、有意志的行為者，能與我的環境分別開來，而且具有選擇能力。把任何品質認同為我的目標、志向、欲望等等，總是隱含著一個站立於其後的主體的『我』，而且這個『我』的形象必須優先於我所具有的任何目的與屬性」。³ 這種〈對自我優先於目的〉的強調構成了羅爾斯關於正義優先於善的

1. 【加】Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (USA: Duke University Press, 2004).

2. 龔群：〈當代社群主義對羅爾斯自由主義的批評〉，《中國人民大學學報》，2010年第1期，北京：中國人民大學，頁9-15；姚大志：〈社群主義的自由主義批判〉，《廈門大學學報·哲學社會科學版》，2011年第3期，廈門：廈門大學，頁96-102。

3. 【美】桑德爾著，萬俊人等譯：《自由主義與正義的局限》，南京：譯林出版社，2001年，頁25。



個人主義普遍論，但是它無疑將自我的先驗優先性奠定在道德秩序之上。

在泰勒看來，自我並非孤立存在的，而是與共同體有著緊密的聯繫，自我必須從其社會框架和身分認同中來得到界定。這就將自我的定義限定在歷史和社會的框架內。泰勒由此展開了對現代主體性的研究，為了正確評價善在現代道德秩序中的地位，泰勒試圖分析自我和道德之間的關係狀況。⁴正如麥金泰爾希望從道德實踐的歷史角度批判當代的自我形象，⁵泰勒的論題，「就是要去探索如今的自我認識是如何演變而來的」，這也就是要從歷史和社會角度質疑個體在現代西方文化中的首要地位。

社會想像的概念可以說是泰勒上述思想的擴展。關於上述自我的自由主義普遍性理解來自於現代性本身。強調自我權利優先性的思想來自於西方社會的現代性轉化，原則上這是於個人主義的價值觀和生活方式息息相關。為了理解個人主義的現代生活方式及其道德秩序，泰勒從社會想像的角度重新談論了現代性的生成。

他一開始就指出，「現代社會科學的第一大問題就一直是現代性本身：新實踐與制度形式之間史無前例的融合（如個人主義、世俗化以及工具理性），以及一些令人不適的新形式的融合（如異化、無意義以及社會即將解體的感覺）」。⁶在具體闡述這一思想之前，我們有必要沿著泰勒的思路繼續前行，原因在於無論是對於自我的現代認同的討論還是個人主義以及世俗化的討論，這些都是基於西方文化及其現代性轉變中所呈現的社會想像而言。

4. 【加】Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

5. 【英】麥金泰爾著，宋繼傑譯：《追尋美德：倫理理論研究》，南京：譯林出版社，2003年，頁65。

6. 【加】查理斯·泰勒著，林曼紅譯：《現代社會想像》，南京：譯林出版社，2014年，頁1。

在他看來，雖然一開始在討論個體自我與社會共同體的關係之前必然會遇到這樣的問題，即現代性到底是一種單一現象還是存在「多種多樣的現代性」？不過他仍然決定採用西方現代性的社會文化視角，概述那些作為西方現代性興起基礎的社會想像的形式，由此他的討論重點放在西方歷史，而非當今新出現的多種現代性形式。

泰勒認為，由西方文化和思想菁英所開創的道德秩序，逐漸擴充成為整個現代的社會想像，這構成了西方現代性的特性，如市場經濟、公共領域和人民自治等，由此我們不得不同樣面對這一現代性的所謂共性，這一論斷間接表明的是，非西方社會缺乏傳統的構成性因素，來為替代性現代性提供相應的思想支援。

追溯現代道德秩序的宗教背景就會發現，泰勒將道德秩序的思想背景放在十七世紀自然法理論的討論中，即認為它主要是為了回應由宗教戰爭所引起的國內國際秩序的混亂，其代表人物即格勞秀斯和洛克。這其實從思想歷史角度回應了個人權利的來源，即個人的自然權利構成了道德秩序的基礎，在和他人相處時，自我保存是政治社會中人與人共處的首要原則。但是泰勒由此指出其宗教上的社會背景，即這種自然權利的權威性很大程度上是由於宗教狂熱和宗教衝突間接導致的。

在十七世紀早期，宗教戰爭不斷爆發，完全威脅著個人權利和國家秩序，洛克和格勞秀斯等人也就因此發展了自然權利理論，力求限制宗教衝突和政府權力，這在後來促進了現代社會道德秩序的理論發展，對自然法的闡釋從一個專業小圈子逐漸推廣開來，討論道德秩序的新觀念如何重述上帝的預定天命，以及他為人類和宇宙所設立的秩序，同時也日益成為現代社會整體逐漸接受的共識，從而構成民主社會人們的社會想像的重要組成部分，這種從理論到社會想像的普及，體現著人們對於這種道德秩序構想的價值追求。



在此基礎上現代道德秩序的形成體現了新的特點，不同於常規秩序的實現，現代道德秩序作為尚未實現的價值指導，提供了為現時服務的特點，從而將現代的秩序理念，從話語闡釋過渡到了道德和政治倫理規範當中。在道德秩序的現代理念裡，缺乏了一個本體的上帝來為等級制提供合法化，而是要求社會成員在平等自由的前提下相互服務，社會組織的評判不再是以德性的最高境界，而是以個人的基本生存條件為基準，安全與經濟繁榮成為現代社會的首要目標。當然這一建立在西方宗教衝突和宗教改革之上的思想變革並未完全斬斷現代和宗教之間的關係，而是將這種新的道德秩序的最終原因仍然寄託在上帝的意圖，不過是以上帝賦予人的理性方式對社會秩序重新進行了安排。正如所謂「人類自加秩序的意願本身也是上帝設計的要求」。⁷

這裡所討論的道德秩序的轉變當中最為突出的一點，就是人們按照現代道德的平等的理想化要求，從傳統的等級制中逐漸脫離出來，這一革命性後果就是身分的等級差異，在從王國到城市、從教區到家庭的普遍感受中，也在發生著不同程度的轉變，原來極其不平等的等級互補模式被現代社會想像逐漸替代。不過泰勒由此批評了所謂以「群體」為代價而主張「個人主義」原則的自由主義思想，原因在於個人平等條件的增長與原有的等級互補模式之間的轉變，是個漫長而複雜的過程，群體生活並不會因為新的模式取代舊的互補模式而被破壞，個人並不能被認為是首要的，法國大革命的破壞說明了個人主義本質上很難解決群體的問題。泰勒強調了人類歷史等級互補模式的普遍性，這種普遍性可以在理論層面進入現代個人主義，並穿透現代社會想像。

在此基礎上，泰勒所總結的社會想像，因為其實踐和認同的廣泛性與社會理論之間構成重要差別。「我所指的社會想像，比人們在閒散的狀態下思

7.【加】查理斯·泰勒著，林曼紅譯：《現代社會想像》，頁12。

考社會現實的智力活動，要來得更深刻、更廣泛。我正在考慮的是，人們想像其社會存在的方式，人們如何待人接物，人們通常能滿足的期望，以及支撐著這些期望的更深層的規範觀念和形象」。⁸

根據上文思想背景的論述，足以指出，社會想像帶有一種主觀的客觀化傾向，在社會多數群體中構成了一種相互的期待感，以此促進彼此履行社會生活的責任和權利共識，也就是說，一方面，它具有實在性，另一方面它又有規範性。可以說，我們知道事情通常的進展狀況，也知道事情應當如何進展的理念，以避免錯誤的發生。這構成了我們如何行動以及應該如何行動的背景知識，也就是對整個環境的一種未經表達的認識。人們在這種不確定的認識情況下所進行的實踐，並非只是單方面的，而是可以反過來影響人們新的認識，這種雙向互動構成了社會空間心照不宣的規則，社會環境作為地圖，一般大致確立了我們的行動方向，這種背景知識並不一定要上升到理論層面，而是類似於公共空間裡的語言對話形式，由此我們可以知道如何維持和他人，以及更高社會形式之間的關係，由此我們可以由自我通向他人、社會、政府、國家、民族、歷史乃至整個世界。

正如泰勒所說：「使任何特定的行為變得有意義的背景都是廣泛和深厚的。它雖然不包含我們世界裡的每件事，但是人們可以理解的相關特性並沒有受到任何限制；正因為如此，我們可以說這種話理解利用了我們整個世界，也就是說，利用了我們對在時空中、在其他領域裡以及在歷史中的困境的感知。」⁹ 這說明現代人的世界觀是經過漫長的歷程而被社會想像所主宰，這一主宰是通過對經濟、公共領域、人民主權說以及公私之分等的分析得以說明的，這其中不得不牽涉到西方宗教的根本變遷，牽涉到現代社會想像和現代

8.【加】查里斯·泰勒著，林曼紅譯：《現代社會想像》，頁18。

9.同註8，頁22。



世俗世界之間的複雜關係。

二、西方世俗性作為佛教的現代背景

由此我們可以發現社會想像當中有著世俗性的重要背景。簡言之，現代社會想像並非將宗教從世俗社會裡完全排除，這就是泰勒在《現代社會想像》裡所揭示的世俗性的意義。宗教從原先無所不包的混沌特性中，經過了軸心時代的個體轉化，並未廢除早期的宗教生活，由此人們尋求與神聖或更高級力量的種種連繫，這種宗教突破甚至超越人們對世間繁榮的觀念。不過在世俗化的漫長歷程中，宗教不斷從公共領域裡退卻和轉移出來，儘管如此，「這並不意味著上帝必須完全從公共空間裡消失」。¹⁰ 無論是政治權威還是其他公共動因，都無法完全與上帝或者其他神聖性脫鉤。換句話說，世俗性意味著現代社會裡的宗教信徒和非信徒之間的平行關係。這使得宗教進入了另外一個空間，即引導著政治和社會生活的人們的自我認同及其選擇。

不過上述現代社會想像的討論僅僅反映了西方現代性的特徵，而基本背離了他所預想的「多種現代性」，如果撇開西方現代性的文化社會背景，上述社會想像包括世俗性的軌跡都無從談起，但是這一軌跡也只是明顯可見於如今已邊緣化的歐洲，泰勒希望歐洲作為這一進程的最新發起者，能夠真正投入到不同文明之間的相互學習，進而促進各個文明在其相互差異中相互交流和學習，由此可以認識到不同的現代模式的可能性。這為我們從佛教的觀點來看非西方的現代社會想像提供了寶貴資源。

在泰勒看來，軸心時代所產生的宗教，如基督教和佛教等，也被大眾宗教生活的力量所包圍，這些儘管產生了某種形式的宗教個人主義，但是這是所謂「來世的個人」的特權，只是少數菁英分子的生活方式，對於這個世界

10. 同註 8，頁 158。

仍是邊緣的，並與其存在著一些張力。¹¹ 正如韋伯所說，原始佛教作為知識菁英的修行方式，構成了當時印度社會正統宗教的重大變革，¹² 不過這也形成了少數沙門與信徒之間的雙重關係，並且保留了大量印度教傳統習俗，佛教徒主要住在城市，並接受商人貴族的供養，由於內部腐敗和外部入侵等原因，又導致了自身的衰落。

佛教內部的僧俗等級體系在韋伯看來導致了一系列問題，¹³ 接受供養的僧侶在失去宗教修行以及拯救世人的熱忱後，也就必然面臨著被更替的危險，因此佛教後來在印度讓位於印度教和伊斯蘭教，但在中國大乘佛教得到了廣泛傳播，從而成為世界性宗教，從佛教變遷歷程中並不能完全總結出佛教世俗化的結論，除非將西方現代性的世俗性與東西文明的交匯結合起來，這涉及到中國近代佛教的衰落議題，與此同時，近代佛教以人間佛教為名也展開了復興嘗試，同時與西方宗教和科學進行對話，如太虛大師先後提出人生佛教和人間佛教的理念，積極向西方宗教和科學學習，¹⁴ 當然這也需要同時考察西方的世俗性以及宗教的定義問題。

首先，如果從西方角度理解現代社會的世俗性，可以大致總結出來它的以下三個維度：第一種是公共空間不再求助於上帝信仰，國家與教會分離；第二種是宗教信仰與實踐的衰落，人們遠離上帝，不再去教堂禮拜；第三種意義上的世俗性就是人們從將信仰上帝視為不證自明的社會，轉變為信仰上帝只是眾多選項中的一種，而且還多是並非最容易接受的那種選項。泰勒從

11. 【加】查理斯·泰勒著，林曼紅譯：《現代社會想像》，頁 54。

12. 【德】馬克斯·韋伯，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度教與佛教》，桂林：廣西師範大學出版社，頁 317。

13. 同註 12，頁 318。

14. 【美】Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950* (Massachusetts: Harvard University Press, 1967). *The Buddhist Revival in China* (Massachusetts: Harvard University Press, 1968).



第三種意義上考察世俗性，在這種意義上，世俗性被認為是關於理解的整體語境的問題。在這個意義上作者認為，「一個時代或社會世俗與否，或許在於其靈性經驗和靈性求索的情況」。¹⁵ 這種對靈性經驗的求索問題擴大了宗教的內涵和外延，並不限於傳統的制度宗教，而是力求超出單純的基督教和天主教等的差別，而深入到現代社會的宗教氣質。

泰勒其實立足於從宗教信仰角度來探討世俗性問題，這是為了解理解現代道德秩序的宗教基礎。與宗教的其他次一級問題相比，關注宗教信仰本身是更為困難也至關重要的。泰勒對第二種意義上關於科學和理性的信念導致基督教信念衰落的說法表示不滿，認為這種說法遺漏了宗教原教旨主義和無神論之間的多樣性，科學本身並不一定和宗教相衝突，同時，「信與不信不是作為彼此對立競爭的理論」。¹⁶

泰勒認為，在我們的生活空間裡存在著追求圓滿（fullness）和豐富（richness）的道德和靈性需要，它能從日常生活經驗中獲得，這種圓滿感為我們在道德和靈性上提供了方向。它其實描述了泰勒關於宗教的根本需求，泰勒將人類道德靈性生活的典型維度描述為對於圓滿的確認、放逐模式和中間模式，這是為了更好地把握信與不信的問題，泰勒將宗教的這個問題理解為人生境況，而不只是理論信條。¹⁷ 如對於不信者來說，他們有對康德道德自律力量的崇敬，也有對冷漠理性的工具使用。與宗教的理論相比，人生境況意味著人的生活經歷，這並不能從信或不信簡單地得到判斷，這需要從各種人生經驗和宗教體驗中獲得對於靈性追求以及世俗生活的啟示。

15. 【加】查理斯·泰勒著，張容南等譯：《世俗時代》，上海：三聯書店，2016年，頁6。

16. 同註15，頁7。

17. 同註15，頁10。外文參閱 Charles Taylor, *A Secular Age* (USA: The Belknap of Harvard University Press, 2007).

無論是基督教還是佛教，對於世俗和宗教的人生體驗表現在為追求人類福祉和靈性的超越需要上。關於人活出來的經驗是多樣化的，比如個人從另外的存在者那裡獲得愛，向圓滿的自我敞開等，這些都是非常基督教式的表述。泰勒明白與之相比，「在佛教那裡，個人關係會退出中心位置。而在整體上更突出強調的指向是：超越自我、開放自我、接受一種超越我們的力量」。¹⁸ 這其實為上述關於自我的討論提供了佛教方面的啟發性資源，原因在於自我的首要性在個人主義者看來是理所當然的，並得到了現代性社會主流價值的承認，而泰勒通過一系列著作，如上文提到的《自我的來源》、《現代社會想像》和《世俗時代》等，為自我的歷史來源及其社會背景要素正名，反過來指出世俗性並未造就自我的封閉性，相反的，自我需要被放置於社會和歷史框架內，才能得到更為全面的理解。即使單從歐洲文明的發展歷程來看，世俗性也都充分揭示了共同體的內部變遷，縱然現代社會已經進入了世俗時代，人們也可以從宗教和非宗教的選項裡做出選擇，這種結構組成說明宗教改變的只是自己的特定形式，而不變的是人們的靈性追求。

當然，這其實也牽涉到人們如何全面地看待宗教的定義以及世俗生活問題。首先，世俗性的三種模式都指涉「宗教」的內涵和外延，而且泰勒通過世俗性的討論並不是為了指出現代社會多麼排斥宗教，宗教在公共生活中的地位和作用只是改變了形式，因此人們對於宗教的理解更多需要超出特定歷史環境和特定文明形式，以免單純地認為現代社會的個人主義並未給宗教在公共層面留下多少空間，關於宗教的定義既涉及到如何理解西方世俗性變遷，也涉及到人們如何在更高層面理解整個人類文明的相互交流狀況。而問題是，「宗教極其藐視定義，主要是因為，我們想要稱之為『宗教的』現象，

18.【加】查理斯·泰勒著，張容南等譯：《世俗時代》，頁12。外文參閱 Charles Taylor, *A Secular Age* (USA: The Belknap of Harvard University Press, 2007).



在人類生活中是如此驚人地變化多端。在古代各種社會生活中，『宗教無處不在』，而在我們的社會中，宗教名下存在著界限分明的一系列信仰、實踐和體制，當我們試圖去思考古今之間（關於宗教）有何共同之處時，我們就會面對一個艱難的、或許是無法完成的任務」。¹⁹

其次，宗教的定義牽涉到所謂內在性（immanence）和超越性（transcendence）的維度。自軸心時代以來，在泰勒看來，無論是對於佛教和基督教來說，內在性和超越性也都成為了宗教發展的主要維度。而他認為，依據內在與超越的分別來定義宗教，相對於追問圓滿的來源是內在的還是外在的，對於基督教文化更為有利，因為在此基礎上討論「超越性」既關涉到人類的福祉（human flourishing），也為之提供了超越的方向性。人類福祉作為某種世俗事物並未構成宗教的核心要求，相反軸心時代所產生的世界宗教是要在此基礎上作出更進一步的超越努力。雖然這是從基督教文化背景出發，但在這個基礎上，泰勒認為佛教也符合這一說法，即人們需要超越平凡生活，但他認為佛教與基督教所理解的人間福祉相反，而是一種所謂「修正式」的理解，即要脫離這個世界的苦海，以此達到福樂。²⁰

所謂修正式的理解並不一定滿足於人間佛教的基本關懷，即要從人間出發實現其價值的超越性，不過總的來說，泰勒認為佛教的無我教義，是為了超越自我幻象，通過追求涅槃來超越人間福祉，佛教要和自己追求人間福祉即自我發達的目標相決裂，以致達到無我。而在基督教裡，發達雖然不是終極目標，也是需要肯定的，因為通過它可以實現上帝的意志，給人間帶來福祉。²¹ 這一區分雖然在宗教上承認佛教的內在和超越性，但將佛教的超越性

19. 同註 18，頁 21。

20. 同註 18，頁 27。

21. 同註 18，頁 28。

追求與人間福祉之間的關係拉得更遠，更多是在小乘佛教的層面上討論問題。

人間佛教如何既避免單純追求人間福祉又能保持其自身的超越性，成為另類現代性必須要面對的問題。首先，佛教的人間性追求是在何種層面上得以確立也需要建立在對佛教的歷史性考察。泰勒認為，在佛教中，出家者是對受苦者的憐憫心的源泉，換句話說，慈悲和出離心更多作為大乘佛教所強調的價值，用以克服人對塵世的執著，同時還要擔起塵世的責任，佛教並非簡單地以逃離世間為唯一目標。

正如他說，「與基督教世界相平行的是，佛教文明歷經多個世紀，也發展出天職的區分，既有真正的出家者，也有居士，後者繼續著以平凡的興旺發達為目標的生活形式，但同時也力圖為來生積攢『功德』」，²² 在此泰勒所指出的佛教的天職，即佛教的在世修行人，並不只是居士，也有真正的出家人，而居士更多關注的是所謂世俗幸福，真正的出家者的在世修行並未得到充分重視，這其實構成了人間佛教在現代社會裡的根本特色，即作為真正的出家者所要超越的世俗關懷。原因在於，泰勒區分人間福祉與超越它之上的目標，在於揭露現代社會普遍存在的純粹自足的人文主義（exclusive humanism）的興起，它不接受任何超越人間福祉的最終目標，這種社會前所未有。這構成了現代性世俗性的重要特徵。泰勒認為，第三種意義上的世俗性的形成相伴於這種人文主義的興起，並由此首次擴展了可能選項的範圍，終結了「天真的」宗教信仰的時代。

泰勒將世俗性討論限定在所謂西方文明內「拉丁基督教世界」，而他也同意世俗性和世俗化已經遠遠超出上述領域，因此需要將來能夠在全球範圍內對此整體現象展開研究。²³ 但是「超越」作為宗教的定義，在泰勒那裡是

22.【加】查理斯·泰勒著，張容南等譯：《世俗時代》，頁24。

23.同註22，頁28。



為了在他所謂世俗性的第三種意義上理解宗教與彼岸（beyond）之間的關係，即認為存在著一種高過人間福祉的善，在基督教裡就是對上帝的愛，這賦予了人相信一種更高的力量，信仰超越的上帝，超越純粹的屬人的圓滿，將生命延伸到「此生」之外，以超出「自然」的界限看待生命。²⁴ 這再一次將宗教的內涵和外延突出表現在基督教以及西方社會的世俗性之上，但也同時將西方所開拓的現代性故事納入人類歷史當中。

泰勒希望通過他所謂的「化簡故事」（subtraction stories），即通過人類拋棄早先受限的視域、幻象或知識的局限，或者說人類已經從凡此種種之中將自己解放出來的故事，討論現代性和世俗性，以此論證西方現代性（以及世俗性）是一項新的成果和發明，即新近建構的自我理解以及相關實踐所帶來的成果，無法依據人類生活的恆久特徵來解釋。

三、人間佛教的超越性模式

關於西方世俗性與現代自我觀念形成的討論，並非僅僅著眼於西方的文化背景，相反的，無論是個人主義生活方式還是工具理性擴張，這些都構成了全球化時代人類各個文明共同的社會想像。正如一開始就現代性所面對的基本問題而言，現代社會科學需要面對的不只是基督教的西方文化實踐和歷史發展過程，還要以非西方的宗教和價值關懷來回應西方現代性所導致的種種問題，如一些實踐和觀念令人不安的新組合，如社會解體和自我價值感的喪失等。

從前面兩節的討論可以得知，西方科學當然從學理和事實並不一定導致宗教的必然衰落，但是關於宗教的定義及其外延方面，忽視了佛教及其現代變革形式所蘊含的價值意義。這既表現在對於自我的理解並非建立在個人主

24. 同註 22，頁 27。

義的優先性上，也表現在對於共同體的整體價值的把握上，如並非以簡單的世俗人文主義取代一切超越性追求。

就佛教的現代社會想像而言，我們可以看到人間佛教的時代性和超越性意涵，換句話說，這正因應了太虛大師提出人間佛教的智慧和時機，所謂契理契機。面對西方進化論以及科學思想的衝擊，太虛大師提出所謂科學的人生觀，由此希望發達人生，進化成佛，提出人生佛教，希望從人格培養開始，最終成就佛果，正所謂「仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」將人的世間性與超越性自然銜接起來。²⁵ 如從追求宗教的圓滿（fullness）來說，人間佛教此後因為順應時代潮流，而且賦予了現代性以價值超越性而在中國取得很大突破，但最終由於種種原因，在中國大陸未能獲得進一步的發展，直到上世紀八〇年代台灣解禁以後人間佛教才得以迅猛發展，如佛光山、法鼓山、慈濟功德會等，這些尤其以佛光山人間佛教的模式影響最為廣泛。

人間佛教在台灣的成功就是以其新的社會想像為前提條件的。正如人生佛教的所謂發達人生，其實是建立在人間福祉的基礎上，並非將人世間的發達當作佛教的全部目標，而是因應現代性的生活方式，在人格完善基礎上獲得更大的提升。在這方面，人間佛教的星雲模式更為順應時代需要，積極將佛教價值觀和世界觀導入人們的日常生活之中，從而將人間福祉與價值超越性更為緊密的銜接起來。

首先，星雲大師將佛教的禪的灑脫與日常生活結合起來，從禪話中分析凡俗和神聖之間的微妙關係，體現了在世俗中的超越精神。如在泰勒看來，在如今世俗時代信與不信並立，讓人難以溝通宗教與世俗之間的關係，而只

25. 太虛大師：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全書》第10編，第47冊，《支論》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁157。



能夠從宗教的內在性和超越性之間的差異處著手，而星雲大師舉出慧忠國師「不信是真諦」的公案，以說明真諦和邪見互不影響，以表示「信者為俗諦，不信者為真諦」。²⁶

由此來看，佛教真諦和俗諦這種二諦之分，可以為神聖與世俗的關係重作規範。宗教因為神聖而真實，哲學因為真實而神聖。宗教和哲學所把握的真實與神聖不離二諦，正如泰勒所說佛教居士和真正出家人所做的宗教和世俗關懷一樣，在星雲禪裡，正如學愚所說，星雲大師的禪修與智慧，與其種種方便法門相結合，才成就了星雲模式人間佛教和佛光教團的輝煌，因此星雲禪既代表了堅實的佛法修證，也體現了佛法在現代社會的契機實踐，這種契理契機的佛法實踐的具體模式為所謂的「禪政治」。²⁷ 因此，無論是信還是不信，世俗人文主義還是既定宗教模式，也都難以從簡單名相關係的角度來理解星雲禪對日常生活的超越性，而且這種超越性並非外在於日常生活和當今的社會結構，而是充分滿足了內在性要求。

簡單來說，人間佛教與現代政治和商業之間的關係並非簡單的順應和追求的關係，因為它並未止於泰勒所說的「世俗人文主義」。簡單以政治經濟的人間福祉作為發達人生的資本，而且單從這方面來論證星雲模式的人間佛教，還容易「世俗化佛教」而淡化其神聖性。事實上，在如今的個人主義生活方式內，追求安於世俗的人生成就，必然會導致人們日常生活的忙碌和無意義感，在星雲禪話裡可以看到，在現代社會想像裡充斥著忙碌緊張的世俗生活方式，而如何引導這種生活方式避免工具化，就需要所謂禪的力量來為心靈尋找一方淨土。

26. 星雲大師：〈不信是真諦〉，《安心：星雲禪話》，南京：江蘇文藝出版社，2011年，頁27。

27. 參閱學愚：〈星雲禪與人間佛教〉，《普門學報》第40期，高雄：普門學報社，2007年，頁89-122。

其次，關於自我的理解方面，人間佛教其實也提供了一條超越於自我和共同體之間的張力路徑。如星雲大師在「真假妄語」、「你就是佛」、「我不是眾生」等禪話裡，將自我和他人乃至與佛的區別一一化解，正反映了所謂人間佛教的佛理基礎：不一不二、不即不離的般若與方便。²⁸ 這些禪話既融會了我與眾生，又融合了我與佛的關係，同時又從對名相的肯定和否定上對此區分做了雙重表述，正如星雲大師在《貧僧有話要說》裡說到，「我一直生活在『眾』中，我在眾中，眾中有我」²⁹。星雲大師在《星雲禪話》裡用現代語言表述了禪宗公案，從日常對話中透露出禪機，「你就是佛」同時也指明了佛與眾生的不一不異的關係，指出佛教修行來自於生活，而又高於生活，如「佛在靈山莫遠求，靈山就在汝心頭」，這些在現代性條件下並未發生質的改變，一方面各種宗教並未終結之前的宗教紛爭及其教義和實踐上的爭論，另一方面，如何從根本上將這種紛爭在更高層面上進行化解，這仍然構成了現代社會想像的重要部分。

在〈一與二〉文章裡，星雲大師重述了中國歷史上佛道兩家的爭論，認為佛教史上記載的三武一宗的教難，大都因為道士嫉恨佛教所引起。「西洋有耶穌教的新舊之爭，印度有婆羅門教和回教之爭，佛教尚和平，但仍難免有道教之不相容，連一二都成為爭論主題，如法印禪師之方便機辯，亦禪之巧妙應用」。³⁰ 在現代社會想像裡，並不只是宗教和世俗人文主義構成了相互的替代性，還有所謂形形色色的宗教內以及宗教間的教義及其實踐，構成了某種難以統一和和解的局面，這些衝突無論是反映在利益衝突還是價值觀

28. 參閱學愚：〈星雲禪與人間佛教〉，《普門學報》第40期，高雄：普門學報社，2007年，頁89-122。

29. 星雲大師口述，佛光山法堂書記室妙廣法師等記錄：〈我一直生活在「眾」中〉，《貧僧有話要說·二十二說》，北京：中信出版社，2015年，頁303。

30. 星雲大師：〈一與二〉，《安心：星雲禪話》，南京：江蘇文藝出版社，2011年，頁188。



衝突方面，都是現代社會難以迴避的，如何化解這些宗教內和宗教間的衝突，不只要出離一和二之間的關係，以及所謂新與舊的關係，如此種種，在星雲大師的禪話解析裡一一分別和融會貫通。

佛教可以為宗教和世俗人文主義的衝突以及自我超越，提供一套超越的新的現代方案。不止有「一與二」，還有所謂「一與三」、「一與十」等，所謂「一與三」從禪宗的拄杖子說到「人人本具的清淨本性，不可說有，也不可說無」；所謂「一與十」即道悟禪師所說「一生十，十生百，乃至能生千萬，諸法皆從一而生。」由此表現了「自他一體，能所不二的禪心」。同時「大小不二」又在事理層面解釋了納須彌於芥子的圓融諸法。

〈凡聖兩忘〉的公案從人鬼像與不像中揭示《金剛經》所說的「凡所有相，皆是虛妄」，由此仰山禪師和光湧禪師議論不像驢不像佛的東西究竟是像自己。「唯有見到自己的自性，才能與虛空一個鼻孔出氣，像什麼？像虛空無相之相。能夠凡聖兩忘，體用一如，那就是見到無相的真理了」。³¹ 這些也都在體用和聖凡兩面做出區別而又相與為一，由此可以為化解宗教和世俗人文主義的名相與內容上的糾葛提供了方便之門，具體解決路線還可以參照「佛法無二般」以及「方便示教」裡的公案思路。

在〈佛法無二般〉裡，代表儒家的韓愈因為貶到潮州與寶通禪師的對話，悟道「原來佛法無二般」，³² 意思是「人天合一，心佛不二」，儒家和佛教並非二心，莫為佛儒爭論，佛道儒道，共襄攜手可也。

在〈方便示教〉公案裡，韶州的仰山慧寂禪師在福州的潯山靈祐禪師那裡悟道，是因為仰山禪師的教學法，實在說內中含有無比的方便，難怪受教

31. 星雲大師：〈凡聖兩忘〉，《安心：星雲禪話》，頁8。

32. 星雲大師：〈佛法無二般〉，《隨心自在——星雲禪話》，北京：中華書局，2015年4月，頁68。

者能於言下大悟。先是「叫你停，告訴你沒有南北東西的分別，沒有這邊那邊的不同。叫你參堂去，是告訴你處處有道，處處是禪。然後叫你回到他面前來，這已經很明白地說出禪和道就在眼前，就在當下。等到你向前了，卻又叫你去，這是說明佛法無來無去，橫遍十方，普被三際……。仰山禪師如此方便示教，學僧又怎能不悟呢？」³³ 因此，在遇到外界阻撓時，還能以「變與不變」和「能大能小」的心態面對社會變動。「變與不變」裡說「岩頭禪師在暴政沒有信仰自由之下，換著俗裝，如他所說，形相可變，心性不變」。因此隨著時代流轉，而人的本性並未改變。「能大能小」裡講一位信者問無德禪師道同樣一顆心心量有大小分別的原因，也都說明人的心量可大可小，全賴我們用心的不同而定。

人間佛教不僅透過佛教文化的歷史傳承承載著這些佛教的基本義理，還將其廣泛運用於現代社會實踐當中。首先，在現代社會想像裡，民族國家與自我認同的問題開始突顯，平等和自由意識逐漸深入人心，但是如何將自我與人類共同體很好地銜接起來，從現時代裡獲得更大的超越性，成為不同文化和文明共同需要面對的問題。星雲大師在〈我的平等性格〉裡強調，「世間萬物，只要均衡，只要不侵犯，只要互相尊重，那就是平等的真義了」。³⁴ 星雲大師不僅在佛教內部主張僧信平等，還希望世界各國不論國家大小、人種、語言文化、習俗，在人格上都能平等，說到「世間平等，就是各司其職」，「尊重生命，法界眾生一如」，「廣義生命，宇宙同體共生」，認為成就佛道沒有男女分別，比丘尼眾同樣可以弘法利生，愛國愛教，³⁵ 這些也都基於大師的平等性格，並在新的社會想像裡以平等心態破除不少等級對立

33. 星雲大師：〈方便示教〉，《隨心自在——星雲禪話》，頁 212。

34. 星雲大師口述，法堂書記室妙廣法師等記錄：〈我的平等性格〉，《貧僧有話要說·二十三說》，頁 315。

35. 同註 34，頁 315-328。



關係，弘揚了佛法的超越性。

其次，這尤其體現在佛光山的國際化模式當中，在 50 年時間內，先後在美國、歐洲、大洋洲，甚至非洲等地，共建立了幾百所寺院，這都源於大師的宏願：佛光普照三千界，法水長流五大洲。如果用大師的詩來形容以上人間佛教的突破和進展，最好參見下面這首偈語：「心懷度眾慈悲願，身似法海不繫舟；問我一生何所求，平安幸福照五洲。」³⁶ 這首詩偈將我與無我、我與眾生、人間福祉與內在超越很好地銜接起來，在總體上通過佛光山的人間佛教事業回應了現代社會想像裡的自我認同和文化認同等諸多問題，同時超越了個人主義與世俗人文主義的時代局限性，將佛教的超越性展現得淋漓盡致，突破了西方文化的現代社會想像。

四、結論

以上禪話揭示了聖凡之間的辯證關係，將時代性與超越性結合，不僅佛道兩家、還有儒道兩家都是一而二、二而一的關係，一切眾生和我乃至一切諸佛之間也都存在著性相的同與不同，同時不同宗教也可以藉此相互溝通、廣泛交流。佛教與西方的現代社會想像之間因此並非毫不相關，正如泰勒在他的幾大著作裡所顯示的那樣，基督教總是會在它所締造的西方中世紀和現代社會裡留下群體和共同體的背景知識，從而將現代社會的個人主義價值觀，如平等、自由和民主等社會觀念和制度條件下打下很深的宗教意識。同時與之相比，早在軸心時代早於基督教所產生的佛教也已經越出了原始時代的宗教社會，從而無論是在宗教背景的西方中世紀社會，還是在世俗化背景下的現代社會，也都提供了另一種價值選擇和社會實踐模式，從而以關於

36. 星雲大師口述，法堂書記室妙廣法師等記錄：〈我怎樣走上國際的道路？〉，《貧僧有話要說·九說》，頁 126。

自我和平等意識，關於世俗與超越性，以及關於宗教的普遍性定義的必不可少的選擇。

從現代社會想像的角度來看佛教，可以發現佛教關於現代性條件下的自我理解會有超出個人主義生活方式的理解，從而將自我融化到他人與眾生當中，從而證明西方文化歷史關於自我形成之後所取得優先性地位並不經得起非西方文化的檢驗。正如星雲大師所說，我與眾生之間也可以做到佛教所說的自他無二，這就再一次超越宗教在新的環境下所面臨的世俗性環境。

在西方社會想像的背景下，世俗人文主義以拒絕任何超越性為由，希望擺脫任何宗教性的超越性需求，將人類對於超越性的需求限制在了人類的福祉範圍內，而不能在這種世俗的內在性中取得任何超越性，這才是世俗性所面臨的嚴峻問題。正如泰勒所說，一方面以平等主義為價值符號的現代社會想像希望取代所有等級互補模式，另一方面，這種平等模式並未在現代社會全面取得其普遍性地位，原因在於無論是以自我為中心的個人主義生活方式，還是其工具理性都無法讓人取得人生的圓滿和豐富性，從人生體驗的角度而言，超越西方思想的少數菁英圈子所形成的理論思想，而將他們的理論模式不斷擴充成為現代人的社會想像，從而在社會制度和價值觀念設置方面滿足多數人對社會常規的需要，並不一定意味著世俗性的全面展開，反而意味著人們有更多的選擇自由。如果從人間佛教的角度來看，這種現代社會想像像是可以超越單純的西方歷史和社會結構所形成的背景框架，而能將宗教真正的超越性的普遍性顯現出來，進而在非西方社會促進另類現代性的完善。



參考書目

一、專書

1. 太虛大師：《太虛大師全書》，北京：宗教文化出版社，2004 年。
2. 星雲大師：《安心：星雲禪話》，南京：江蘇文藝出版社，2011 年。
3. 星雲大師口述，法堂書記室妙廣法師等記錄：《貧僧有話要說》，北京：中信出版社，2015 年。
4. 星雲大師：《隨心自在——星雲禪話》，北京：中華書局，2015 年 4 月。
5. 【加】查理斯·泰勒，林曼紅譯：《現代社會想像》，南京：譯林出版社，2014 年。
6. 【加】查理斯·泰勒，張容南等譯：《世俗時代》，上海：三聯書店，2016 年。
7. 【德】馬克斯·韋伯，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教：印度教與佛教》，廣西師範大學出版社。
8. 【英】麥金泰爾，宋繼傑譯：《追尋美德：倫理理論研究》，南京：譯林出版社，2003 年。
9. 【美】桑德爾著，萬俊人等譯：《自由主義與正義的局限》，南京：譯林出版社，2001 年。
10. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
——. *Modern Social Imaginaries*. USA: Duke University Press, 2004.
——. *A Secular Age*. USA: The Belknap of Harvard University Press, 2007.
11. Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Massachusetts: Harvard University Press, 1967.
——. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

二、學報論文

1. 姚大志：《廈門大學學報（哲學社會科學版）》，2011 年第 3 期。
2. 龔群：《中國人民大學學報》，2010 年第 1 期。



人生只管現在享福，則如點燈，愈點愈枯竭。
人生能為將來積福，則如添油，越添燈越明。

～《人間佛教語錄》