



當代人間佛教的走向

——由宗教與社會互動角度審視

鄧子美^{*}

內容提要

本文通過批判地借鑒現代宗教社會學，特別是馬克斯·韋伯的理論架構，著重就社會與宗教互動的特定層面，對當代臺灣人間佛教崛起的社會背景，人間佛教與「傳統」佛教的異同，以及各人間佛教教團相互間關係的協調，就此展開的學術批評之應有分寸，人間佛教理論未來走向，「人間化」的佛教與其他佛教宗派的關係等重大問題作了深入分析，以期消除隔膜，增進共識。當然，這些不可避免地受到大陸生活與學養背景的制約，不當之處，有望各方批評指正。

同時，本文審慎地運用了宗教社會學的理論預設與方法論，聯繫當代佛教現狀，因此憑藉尋常的顯為人知的歷史事實，力求發掘出耐人尋味的意義與啟示。自然，這僅屬筆者的思考與一孔之見，與純文獻學或考據學的研究不同。中國學術史上歷來有「經世致用」與「實事求是」兩大流派，但兩派的方法論恰為互補，都為中國學術作出了自己的貢獻。

關鍵字

1. 現代佛教 2. 人間佛教 3. 宗教社會學 4. 中華佛教 5. 臺灣當代佛教

^{*} 江南大學法政學院教授。

目次

引言 世運轉變與宗教轉型——兼論宗教的超越性與社會性

一、宗教與世運轉變

二、宗教超越於社會的特性

1. 深植於人性，不易改變的超越性追求
2. 古代農牧民、貴族的超越性追求
3. 現代市民的超越性追求
4. 宗教精英的精神取向

三、宗教的社會性

四、宗教的超越性之社會作用

1. 其「意義秩序」之社會作用
2. 其「理想品格」對個人道德的提升

壹、人間佛教的崛起與超越

一、臺灣當代人間佛教崛起的歷史背景與社會背景

1. 與臺灣市場經濟的微弱、市民階層的弱小相應的佛教形態
2. 與臺灣平等競爭市場環境及市民社會的形成相應之宗教需求
3. 人間佛教相對最能滿足臺灣本土新的宗教需求

二、人間佛教對佛法一貫的超越性追求之繼承

1. 講「人間」就是俗化佛法嗎？
2. 佛教現代化並不與傳統絕然對立

三、人間佛教與「傳統」中國佛教十大差異

貳、人間佛教的繼承、批判與創新

一、批判繼承論及其理論預設缺陷

二、多元有序競爭論

三、進化理性論及其局限

四、建設性重于批判、繼承

五、人間佛教第一至第三代公認代表人物斷代問題



參、主流先導與教派協進

一、有序競爭乃宗教現代化必由之路

二、有序競爭規則的探討

1. 各宗教間有序競爭原則
2. 佛教各宗派、教團間在獲取信仰資源、經濟資源、資訊資源之競爭中的應有共識
3. 人間佛教各教團之間的批評分寸
4. 佛學研究中的學術觀點的闡發與學術批評的價值規範

三、主流先導地位的自然形成與在共識基礎上的協進

1. 在現代化浪潮中，人間佛教與其他教派關係的理論演繹
2. 同一宗教內部主流與非主流教派關係的歷史實證

肆、關於當代人間佛教走向問題

一、問題的實質及其澄清

二、借鑒宗教現代化的日本模式與歐美模式

三、人間佛教的理論生長點

結語 讓歷史的踐行證明「中道」

引言：世運轉變與宗教轉型——兼論宗教的超越性與社會性

馬克斯·韋伯（1864—1920）是現代宗教社會學的奠基人，他的全球性的博大眼光雖不可避免會忽視許多細節，引起許多爭議，同時也使其獲得了國際性聲譽。其有關佛教的論述之誤，筆者早已作了多方批評。¹但借鑒其全球性歷時性的經濟、社會與宗教互動的宏觀視野無疑可開闊思路。換言之，以往有關人間佛教的正當性證明，多從佛學理論與佛教史本身立論，用印順的話來說即「以佛法研究佛法」。太虛雖較多著眼世界與中國大勢，究其底蘊仍不離此。這類自證，有其充分理由，但也難免「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。而借鑒韋伯等學者的域外眼光，不但能使人擺脫「當局之迷」，還可使人間佛教主張獲得多方面佐證。

具體而言，本文的研究思路為，一方面從人們賴以生存的經濟狀況改變出發觀察社會變動，進而從社會學角度看宗教，²從廣義宗教之維俯視佛教，從佛教全局研判人間佛教；另一方面從全球看中國，從中華看臺灣，輔以從大跨度的過去看當代，並根據歷史與現狀的座標，延伸開去，展望未來。這樣能避免糾纏於細枝末節，盡可能過濾掉一些偏差，力求較為清晰平和地把握當代臺灣人間佛教的走向。引言則旨在借鑒現代宗教社會學，提供佛教現代轉型之必要的理論說明。

一、宗教與世運轉變

當代世界大勢——市場經濟取代自然經濟的大潮不可阻擋。它把自己的觸鬚伸向全球每個角落，迫使每個國家、民族，以至個人與「族群」（如寺院僧尼）改變著以往的生活樣式，從而改變著他們的價值觀念，包括宗教信念。它帶來劇烈的社會變遷與動蕩，也造就了空前廣泛豐富的社會及宗教教派發展的機遇。

從歷史看，資本主義的市場經濟一體化從來就以多元展開的方式向前推進。以地域而論，重心首先在義大利的地中海沿岸，然後轉移荷蘭、英國，席捲歐洲大陸。中國開始感受這股大潮的影響大約至少在明末清初，此後歷經抗爭與順應的反覆，至

¹ 參見拙著《超越與順應：現代宗教社會學觀照下的佛教》，中國社會科學出版社 2004 年即出。

² 韋伯的煌煌巨著因此名為《經濟與社會》，《宗教社會學》僅為其中的一章。



2001 年 11 月，海峽兩岸同時加入 WTO，終於與這股大潮合流。這只不過是市場經濟全球化迫使每一個民族如不甘於被淘汰，就不得不接受市場經濟規則的最近體現。日本也曾在 17 世紀採取「閉關鎖國」政策與之抗衡，僅保留了與荷蘭的貿易渠道；³19 世紀後期，日本民族猛醒而急起直追，但至今仍未擺脫大起大落的歷史命運。美國則自 20 世紀始，牢牢佔據著市場經濟的中心地位。以產業而論，從工業革命、科技革命、「綠色革命」，直至服務業方面的「資訊革命」與金融一體化，也是一個時代有一個時代的中心。概而言之，市場經濟全球化的歷史趨勢通過各民族、各產業等多方面的多元競爭得以體現，多元競爭也是市場經濟的活力所在。

當然，文化潮流並非與世界大勢同步，宗教與經濟的關係更加複雜。但如從大處著眼，人間佛教的興起與保守宗派的衰落實質上均乃此大潮的映象。當代臺灣佛教宗派林立，贊同人間佛教理論指導的教派之間的競爭也開始激化，以致人們對此產生了諸多困惑。這些，客觀上也是各宗教間、教派間爭奪思想資源、經濟資源、信眾資源的後果。在經濟繁榮時期，教派紛起，競爭也較緩和；當經濟一旦蕭條，弱小而缺乏自身特色（定位不當）的教派、寺院不是被吞併或被迫依附於大教派，就是無形消亡。這是殘酷的，也往往難以避免。

所謂市場經濟，與自給自足的自然經濟相對而言，簡言之，即人類生存所需的資源取給從主要依賴於土地轉向依託於市場。這不可能不直接影響人們的生活樣式。自然經濟造就了原始（以狩獵採集為生）社會、農耕社會與遊牧社會，發達的市場經濟則造就了市民（工商業）社會。同時，各民族文化傳統的差異也對社會有及其深刻的影響，如古代西方有奴隸社會、封建社會，印度有種姓社會，中國有宗法社會。現代市民社會也有歐洲式、美國式、日本式、拉美式等等的不同。所謂世運轉變，即指全球範圍內的市場經濟取代自然經濟，現代市民社會取代古代社會的歷史性轉折。

從社會學角度看，由古代社會向現代市民社會的變化極為深刻繁富，其特徵也眾說紛紜，社會學界已初步取得共識的歷史性取向的改變至少表現在三方面：

1. 以社會秩序的維持而論，由禮俗為主轉向崇尚法理，多元競爭必須遵循人們可能不熟悉的一些規則。
2. 以個人社會行為取向而論，由身份原則轉向成就原則。

³ 王曉秋：《近代中日啓示錄》北京出版社 1987 年版，頁 5。

3. 以社會目標而論，由穩定優先轉向發展優先。⁴

其中，各民族各國社會轉型的側重點、先後次序都不同，但「變」似乎不得不然，各大宗教也終究不得不隨之轉型。人間佛教的產生與發展，也是教內部分先覺初而被動地對社會劇變作出反應，漸而轉向主動順應，進而以自身理論上的優越性與實踐上的可行性吸引各宗派追隨，並力圖以其超越性影響社會的佛教轉型過程。

二、宗教超越於社會的特性

依宗教的理論，例如佛教的「第一義」、「真諦」說，宗教有其不會隨著世俗社會變化而輕易改變的一面，超越社會的一面。但宗教的超越性雖與人同在，在不同人群中的表現卻不同：

1. 深植於人性，不易改變的超越性追求。

現代宗教社會學認為，宗教之所以有著深刻而廣泛的社會需求，「即在於（它能）幫助人們去適應偶然性、無能為力和匱乏這三個殘酷無情的事實。」⁵但是，基本物質生活匱乏問題在現代大部分地區已基本解決，但為什麼宗教在這些地區仍然盛行呢？而且，巫術同樣也力求解決這三大問題。因此，把宗教與巫術區別開來的標準之一是宗教特有的深深地植根於生命深處的，期望超越自身種種局限的精神意識。局限雖與生命俱來，卻惟人才意識到。只要人意識到自身局限——生老病死、缺點、弱點與道德上的罪孽等等，就會有超越性追求，如永生、解脫生死等等。⁶不同宗教的超越性表現雖有所不同，如佛教就表明了人類對生死問題的一種最為透徹的見解，基督教則更多強調人的弱點與罪惡；但追求超越是共同的。人類雖然在不斷克服自身局限及由此產生的苦惱，但有些局限不可能被克服，如死亡。有些苦惱可被克服，然又會產生新的苦惱。有的缺點也不可克服，如人性的脆弱。有的弱點被克服後，然又會產

⁴ 參見謝立中：《20 世紀西方現代化理論文選·編者前言》，上海 三聯書店 2001 年版，頁 2—11。

⁵ （美）托馬斯·奧戴：《宗教社會學》，北京 中國社會科學出版社 1990 年版，頁 11。

⁶ 參見馬林諾夫斯基：《文化論》，北京 中國民間文藝出版社 1987 年版，頁 78—79。帕森斯：《社會學與社會心理學中的宗教觀點》，載《20 世紀西方宗教人類學文選》上海三聯書店 1995 年版，頁 138—140。



生新的弱點。由於人總是存在著局限、苦惱與道德上的不完善，所以宗教也總是存在。人類對此有一定的自覺意識時，較為成熟的宗教就產生了。西元前後，佛陀揭示出「苦諦」，而基督教則揭露現世是「腐敗、罪惡的世代」⁷。這並非純出偶然。相應，宗教針對人的局限與苦惱提出的「救贖」⁸思路與某些辦法，也與人同在，它們是人意識到自身局限而產生的超越性追求之體現。

2. 古代農牧民、貴族的超越性追求。

人都有超越性追求，除非自甘沈淪，佛教輪回說應從對沈淪者的救治來理解。但不同的生活樣式之下，不同的社會群體的超越性追求也不同。韋伯認為，「農民的命運受大自然的強大約束」，其生活依賴於氣候、土壤等自然條件，而且一生被束縛於土地上，視野狹隘。因此基本上是體現某種魔法信仰（如祖先崇拜、巫術與自然神）的階層。一般來說，當他受到內部的（財政的或地主的）或外部的（政治的）權力的奴役的時候，才會成為某一理性的倫理宗教（韋伯肯定地把佛教歸於這類宗教）的同路人。⁹中國古代農、牧民大體也如此，雖然表面上信佛教的為數不少，但其尊奉佛、菩薩與西方農民對上帝與神職人員的態度一樣，「採用『我給，目的是讓你也給』的原則」。¹⁰就是說農民如果有迫切的某種需求，而自己又無能為力，就向神靈索求，如祛病除邪、風調雨順、子孫昌盛等等。韋伯認為，貴族「一般都不容易成為一種合理的宗教倫理的體現者」，但「先知預言昌盛」或社會動蕩的年代，「也會把貴族拖上先知的倫理宗教信仰的軌道」，「不過先知倫理宗教信仰的日常化，往往很快又使他們脫離。」¹¹因為貴族依身份而非靠個人努力獲得的優裕生活條件，眼界也不比農民寬闊多少。這就使他們的考慮側重於靠神靈護佑延年益壽，或死後仍然生活優裕（如古代墓葬所顯現）。儘管農民與貴族中都不乏虔誠信佛者，但由於生活樣式的影響，他

⁷ 《新約·腓立比書》，香港聖經公會 1975 年版，頁 504。

⁸ 韋伯認為，通過令神稱心的行為來使良知得到安寧就是宗教救贖的第一步。（韋伯：《經濟與社會》上冊，北京 商務印書館 1997 年版，頁 493）救贖來世則是救贖良知的進一步發展。假如集體遭災，如家族、甚至民族、人類世界。古人也通常認為這是集體的罪孽之故，救贖這類罪孽，就得靠救世主。

⁹ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 527、528。

¹⁰ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 529。

¹¹ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 532、533。

們追求的取向不能不受當時普遍面臨的那些物質匱乏或帶有物質性的苦惱所制約。¹²

當然，不論古代的上流貴族或下層民衆中，也都存在著超越人的肉體局限的精神性追求。但正是由於古代社會的限制，特別是等級制秩序相對穩定的限制，下層民衆通過個人成就來改變出生時即給定的身份，從而改變自己的命運，只屬罕有的例外。上流貴族中的「異端」想過普通平民的生活同樣也難以如願。因而即便兩大階層中重精神追求者，不是偏于向來世或天國尋覓，就是「逃向隱居和與世隔絕」，¹³以求內心的超脫或保持靈魂的潔淨。

3. 現代市民的超越性追求。

韋伯認為：「手工業者和小商販的思維都會比任何一個農民的思維合理得多，前者要思考他的工作，後者要思考他的贏利。」「凡是純粹巫術觀念或者禮儀主義觀念的約束為先知預言（韋伯認為佛陀乃先知典型之一）或改革家們所衝破的地方，手工業者和小商販到處都傾向於採取一種確實往往很原始的、倫理的而且在宗教方面是理性主義的人生觀。」¹⁴這同樣因生活使然。推而廣之，現代市民，包括越來越多地被捲入市場經濟的農、牧民，其生活依賴市場，也依賴於市場運轉必需的倫理，例如誠信。對產業化的農牧業而言，即使風調雨順帶來了豐產，但如沒有相應擴大的市場需求，豐產仍不能豐收。為此，現代市民多有廣泛的社會聯繫以瞭解市場信息，加以現代教育的普及帶來科學文化水準的提高，交通的便利與傳媒大眾化帶來了視野的開闊。這些，都使他們克服面臨的苦惱與個人局限的手段與古代農民相比大不一樣。例如面對生育、衰老、病痛與死亡，除後者外，以前求助於神靈的，現在大都求助於科學與醫學。當然，宗教也為前三者提供精神安慰與物質救助，為後者指出精神上的解脫之道。但總的來說，除社會下層外，現代市民已較少為物質匱乏發愁，其對宗教而言的物質性需求轉向由宗教組織提供的社會服務，如社會慈善公益、衛生、教育、文化等方面。

¹² 當代臺灣人民的物質生活雖有很大改善，但巫術與靈異崇拜之所以在大眾信仰中仍占一定地位。這一方面出於靈長類動物的好奇心，因而即使已實現「脫魔」（韋伯：《經濟與社會》上冊，頁 453—454）的高級宗教中也總是存在著巫術的殘餘。另一方面與中國宗教（包括儒、道、佛，人間佛教除外）尚未褪巫有直接聯繫。

¹³ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，倫敦 對照出版社 1985 年英文版，頁 153—154。

¹⁴ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 544。



同時，面對變幻莫測的市場產生的困惑，加以一方面殘酷的競爭驅使，一方面多數市民也有一定餘暇，能比古代農牧民更多地考慮個人生存意義等精神性追求問題。但現代市民的精神性追求趨向也與古人有所不同。韋伯認為，新教與古代基督教的區別在於「『今生來世兩個世界都要，兩全其美』的原則」「占了上風」。實際上，這是新教適應「有著上帝賜福恩譽意識的資產階級生意人」與「節制樸實的、善良的和通常都很勤勞的工人」精神需求的結果。¹⁵同樣，「人間」與「淨土」的結合，也是上述原則的佛教表述。生活禪與「坐臥行住皆是道」較之枯坐參禪在現代也「占了上風」，現代市民的生活樣式使他們最多也不過把暫時性的隱居遁世作為繁忙勞作的調劑。正如新教「大步跨進了生活的市場，用勁把修道院之門關在身後」。¹⁶不錯，現代市民與古代農民相比，考慮功利性比超越性更多，但市民中的佼佼者恰恰更需要超越的眼光，比庸俗者站得更高看得更遠，乃是他們成功的「秘訣」。一般而言，他們「自力」與「他力」都需要，但多傾向於「天助自助者」而非「天命」。

4. 宗教精英的精神取向。

此外，任何社會階層中都存在天賦富有宗教氣質的人，儘管他們為數可能極少，但大多成為宗教團體中的骨幹。韋伯認為：現代「商務的不可避免性與基督教的生活理想之間」有著一條「深深的鴻溝」。其實，各大宗教都大體如此。但在古代正是「最虔誠的和在倫理上最合乎理性的精英最遠離商務生活」，而且這類人對信奉宗教的基本群眾的影響最大。韋伯認為：「只有新教的俗世之內的苦行主義——完全是無意的——才創造了資本主義的倫理，苦行主義恰好為最虔誠的和在倫理上最嚴肅的分子（開闢了）通往商務生活的道路。」¹⁷這就牽涉到古今宗教精英的精神取向差異問題。韋伯所說的神秘遁世取向在古代社會是普遍的，基督教也並不例外，那時「僅僅修道主義才是真正的神職」。¹⁸與神秘遁世相對立的，吸引宗教精英的新教「俗世內的神職」取向的產生恰在西方市場經濟有了初步發展以後。換言之，古代宗教精英多傾向於個人內在的精神解脫或「靈修」，對他們來說，社會既是污濁的，又是（由於古代

¹⁵ 參見韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，倫敦 對照出版社 1985 年英文版頁 176—177。

¹⁶ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，倫敦 對照出版社 1985 年英文版頁 153—154。

¹⁷ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 656。

¹⁸ John Calvin：「His Influence in the Western World」，Michigan 1982.p.22

社會的相對單純)容易瞭解的,因而並不需要多加關注。而現代宗教精英既感到個人生活被捲入市場經濟的不可避免性,又感到這與他所信奉的宗教生活理想的鴻溝越來越深,加以現代社會的高度複雜,難以把握。因而,爲了其宗教生活理想不至完全被架空,以至失卻生存的意義,他在追求精神超越之外,還必須關注社會。有些宗教精英還依社會變化與需要,賦予經典以新的解釋,參與並推動了社會改革。韋伯認爲,拯救宗教信仰方式愈是系統化,愈是在思想倫理方面內心化,它就意味著同社會現實更爲緊張的關係。相反,如果其倫理方式保持著個別性,即以神聖的地位確認個別準則的固定化,就構成對法制理性化、經濟合理化最重要的障礙之一。因爲前者把個別準則集中起來,把其中的要素抽象化爲「神聖的思想」,這就可以根據情況,認可行爲舉止的不同準則,具有靈活性與適應能力,能夠推動生活方式的變革。「它把矛盾帶到同俗世的關係中,正是這種矛盾是一種強大的,生機勃勃的發展因素。」¹⁹新教在這方面對社會的貢獻已被公認,當代臺灣人間佛教也正在向這方面努力。

三、宗教的社會性

人性雖有不變的一面,不同階層的人的宗教需求也有相通的一面。但正如美國社會學家帕森斯所言:古今有關生存意義的問題²⁰到處近似,但社會歷史各階段的答案卻各不相同。²¹一般而言,這些答案隨著人的生活樣式不同而改變,隨著人的生活經驗積累而改變。本文所謂宗教的社會性,即指宗教形態本身不得不隨著社會生活樣式改變的另一面。

在現代,市場的不斷擴展造就了人數不斷增長的社會群體——市民,宗教也不得不適應這一不斷增長的社會群體的超越性追求。適應者就會取得優勢地位,正如韋伯所概括:在 16、17 世紀,「一些經濟最發達,自然資源最豐富,自然環境最優越的地區(特別是大部分富庶城鎮),都轉向了新教。」²²以成熟市民社會的典範美國爲例,據二十年來的統計(截止 1998 年),新教徒占美國總人口的比例雖常有變化,

¹⁹ 韋伯:《經濟與社會》(上)頁 647。

²⁰ 如「我是誰,出生以前我在哪兒,哪兒是我死後的歸宿」等等(《20 世紀西方現代化理論文選》上海 三聯書店 2001 年版,頁 21)。

²¹ 參見胡格韋爾特:《現代化理論的社會學基礎》,載《20 世紀西方現代化理論文選》頁 21。

²² 馬克斯·韋伯:《新教倫理與資本主義精神》,北京 三聯書店 1987 年版,頁 23。



但大體維持在 56%~61%之間。「也就是說每 10 個美國人當中有 6 個人是信仰新教的。」²³同樣，人間佛教的興起、挫折、繁榮也與中國市民群體的複雜性（包括他們中不少人出身宗法家庭，與宗法家族保持著關係），與他們從受壓抑到成為社會中堅息息相關。太虛改革的失敗與中國民營工商業盛衰有著一定聯繫。²⁴從社會基礎看，臺灣當代人間佛教雄踞主流，同樣與臺灣市民的宗教需求分不開。

不但如此，社會政治、經濟、文化、軍事各方面的重大變化，甚至某些重大事件，都會影響到宗教內部。例如，美國南北戰爭造成了美國基督教的分裂，甚至戰爭結束至今已一個多世紀，新教浸禮會仍然分為南北兩大派。日本侵華戰爭對中、日佛教的影響都很不容易消除。由於古代社會向現代市民社會的歷史性取向的改變，各宗教大多也有相應的轉型。新教的轉型最為鮮明，不必多說。而羅馬天主教的改革滯後，則使其「有好多年教會看起來像在現代世界的勢力面前節節敗退，龜縮到自己的圈子以內」。²⁵自利奧十三世（1878—1903）發表《新事物》通諭，由天主教神職人員組織領導天主教徒協會，開展適應現代市民需要的社會慈善、經濟與政治活動。庇護十一世（1922—1939）支援了天主教禮儀改革運動，天主教才出現了明顯的復興。明清佛教的衰落，甚至當代臺灣佛教比較保守的宗派不振，從根本上說都是其自身缺乏應變能力的結果。

四、宗教的超越性之社會作用

肯定宗教具有社會性，不等於宗教團體可以棄置宗教的超越特性，隨俗浮沈。宗教的超越性不但表現在其與人同在，而且表現在她對社會的指引，對個人品格的提升。

1. 其「意義秩序」之社會作用

1. 對社會而言，各大宗教都憑其構想中的「意義秩序」，起著整合、穩定社會秩序或引導社會建立新秩序的作用。韋伯指出，在人希望得到拯救這類問題的回答的背後，總是站著某種在現實世界被「無意識」地經歷著的東西。由此，這類要求就是不

²³ 劉澎：《當代美國宗教》，北京 社會科學文獻出版社 2001 年版，頁 36。

²⁴ 參見鄧子美：《傳統佛教與中國近代化》上海 華東師大出版社 1994 年版第 13 章 48 節，及其《太虛大師全傳》臺北 慧明出版集團 2002 年版第 5 章。

²⁵ 威利斯頓·沃爾克：《基督教會史》，北京 中國社會科學出版社 1991 年版，頁 658。

言而喻的了：世界秩序在整體上能夠與應該是一個充滿意義的「和諧秩序」。²⁶這也就是說，面對人的局限和苦惱，各大宗教均構想出一個超越（或沒有、或克服）這類局限與苦惱的理想世界（彼岸）。這一理想世界中的完美秩序對此岸而言，構成了意義秩序。

據《新約·啓示書》，上帝之城位於「高山的頂峰上」，「那城充滿著上帝的榮光，閃耀像碧玉寶石，光潔像水晶，有高大的城牆，城牆有十二個門，由十二位天使把守著……城牆是用碧玉造的，」它的基石用各種寶石裝飾，有紅藍寶石、瑪瑙等十二種。「城裏的街道是純金的，像玻璃一樣的透明，」沒有「不潔淨、行為可恥或撒謊的」。《佛說無量壽經》則稱西方淨土：「自然七寶，金銀琉璃珊瑚瑪瑙……合成爲地，恢廓曠蕩，不可限極……微妙奇麗，清淨莊嚴，超逾十方……」值得注意的一是西方十二寶與東方七寶的相似性，二是《啓示書》與「大乘經」都被考據學者認爲晚出，非原典《聖經》或非佛說。其實，不管它們是否原典或佛說，實際上既體現了即使古人的理想世界也不得不受現實的眼界所限（這些「寶」被認爲已是當時最珍貴的），也體現了古人真誠地仰望著完美。²⁷

然而那時，不管在家庭、家族還是民族共同體內，由於自給自足經濟，例如中國古代的男耕女織之類的農業與家庭手工業相結合模式，自身具有極強的穩固性。依據當時的「知識體系」，在還找不到明顯更好的出路的情形下，秩序穩定的要求當然被置於優先地位，任何冒犯這種穩定的宗教趨向，必定受到迫害或壓抑。如耶穌被釘在十字架上。佛陀儘管在成道後近 50 年內以悲憫的胸懷循循善誘，不倦地說法，即使對婆羅門教徒也從不厲言疾色，但婆羅門也沒有停止對佛陀的誹謗，對佛教傳道活動的破壞。²⁸這些都說明，原始基督教與原始佛教都曾屢次至少在教團內部，爭取實現

²⁶ H·格特與 C·米爾斯譯：《馬克斯·韋伯：社會學論集》，倫敦 L·K·保羅出版社 1967 年版，頁 281。

²⁷ 本文引述的西方淨土乃佛教徒中影響最大、流傳最廣的理想世界。釋聖嚴把佛經中描繪的淨土歸結爲五類，但都源自《中阿含》、《長阿含》、《增一阿含》中介紹的與南閻浮提（俗世）相對的北俱盧洲郁單越的依正二報等。（參見《人間佛教的人間淨土》，載《中華佛學研究》第 3 期，1999 年。）

²⁸ 佛陀晚年，「他的大護法摩揭陀國頻婆娑羅王被太子阿者世幽禁謀殺，拘薩羅國波斯匿王的王位也被其王子琉璃篡奪，琉璃王率大軍攻破釋迦故國迦毗羅衛，大舉屠殺，釋迦族人幾乎絕種。釋迦堂兄提婆達多野心勃勃，與阿者世太子密謀弑父篡位，（還）要求佛陀將



創始人的理想，但無論是基督教的「新耶路撒冷」理想還是佛教的「人間化」趨向都會反覆在現實的身份等級秩序面前受挫。相反，那些本來旨在維護和神化社會現存秩序的宗教，如婆羅門教，則在與佛教的鬥爭中贏得了優勢。同樣，在佛教與基督教內部，發揮先知構建的意義秩序中能與世俗妥協的、或被世俗所容忍的、甚至神化世俗的另一面趨向的宗派也發展與繁榮起來，並佔據了主導地位。這就是韋伯所言：「『宗教的』觀念對生活方式和經濟的首要的和基本的影響，總的來說，就是起了固定化的作用。」²⁹如中世紀的天主教及佛教中的強調來世的或厭世趨向的宗派等。但就原始基督教、原始佛教而論，韋伯此論有顛倒因果之嫌。從宗教與社會互動關係看，實際情形大體為，首先是能夠適應當時社會穩定取向的宗教或宗派取得了壓倒優勢，而後這些宗教或教派的教義教規反過來支援了世俗社會秩序的「固定化」。當然，這過程在各地各民族中的表現相當複雜，也並非一蹴而就。

與自然經濟的穩定性不同，市場經濟具有擴張性，而且乃出於生存必需。因而，它首先要求打破妨礙市場擴張的種種壁壘，包括歐洲的封建秩序與中國的宗法秩序。如果宗教教團維護或神化這類秩序，也就成為反對的對象。例如人文主義者對天主教會禁欲主義的嘲笑與攻擊。相反，如果宗教的一些教派能發掘先知教義中有利於建構不同於身份等級秩序的新秩序的一面，如上帝面前人人平等、佛教的平等觀等，就會被市民信仰與擁護。對信徒而言，由於超越性的理想世界懸照，那種身份等級秩序顯得更加醜陋，其弊病暴露得更為明顯。這一對比，進一步激發了信徒改變當時現實，建立新的神聖秩序的熱情。如加爾文教在瑞士，清教徒在北美新英格蘭。然而在與西方接觸之前，東方的市場只為生活的豐富而存在，並非為生存之必需，社會取向依然是穩定優先。因而佛教原本就有「人間化」傾向被掩蓋起來，或者體現為小農式的知

僧團交給他領導，遭到拒絕後分裂僧團，多次謀害佛陀。」（陳兵：《自淨其心：重讀釋迦牟尼》，四川人民出版社 1998 年版，頁 8。）

²⁹ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 460。這種作用表現在五方面：1、宗教是一種社會整合的力量，共同的宗教信仰與儀式維繫著社區的同一性。2、宗教為人類的共同生活提供了一套共用的知識體系。3、宗教為人類社會安排了一種「差序格局」，為社會等級結構提供了「正當性理由」。4、宗教為人們對現有社會秩序的不滿提供了一個「合理」的宣泄口。5、宗教本身也是人類社會規範體系中的重要一環，它與法律、道德等其他規範能夠相互補充、相互支援。（參見鄭戈：《韋伯論西方法律的獨特性》，載《思想與社會》第一輯，上海人民出版社 2001 年版，頁 97、98。）

足常樂。在此可看到，儘管宗教經典描繪的意義秩序圖景並未改變，但在不同社會條件下，它被強調的側面，闡釋的意義，指引的方向各不相同，原來偏於保守的可以轉向進取。

2. 其「理想品格」對個人道德的提升

2. 對個人而言，人活著究竟有什麼意義呢？難道人與其他衆生一樣，僅為自我生存與繁衍種群而活著嗎？如此，人與禽獸何異？自然，衆生本能的局限人皆有之，但人與衆生的不同在於力求超越之。因而，各成熟宗教教義或神學面對不免有缺點與弱點的個人，都構想出超我的理想品格（位格神或聖人）。宗教理想中的完美品格懸為個人倫理上仰望或追求的終極，這對信徒與尊重宗教的世人品格而言，都會有不同程度的提升。如佛教的「向上」，基督教的「榮耀上帝」。儘管其間有著「人皆能成佛」與神的品格凡人難以企及的區別，但無疑也是宗教與人同在的超越性體現。

然而，宗教倡揚的積極倫理，如基督教的愛、佛教的慈悲；宗教規定的倫理底線如「摩西十誡」、佛教的「五戒」與世長存。但相對於種種神秘救贖（或解脫）方式而言，宗教倫理對個人救贖的重要性，以及宗教倫理對社會的重要性方面，古今則有異。韋伯認為：「宗教發展的偉大歷史過程，始於古老的希伯來預言的世界神秘感的排除，以及與古希臘科學思想的匯合，拋棄了所有迷信的不合常情的拯救說的神秘含義。」³⁰換言之，古代宗教總是與巫術迷信糾纏在一起，現代宗教則越來越強調倫理。這是宗教理性化進程的主要體現。筆者還認為，現代社會對宗教倫理的依賴也有上升的趨向。這是因為，市場經濟的整體規範雖然主要靠法制，但其基礎仍在道德，而且各行業都有不同的職業道德要求，僅靠企業的灌輸遠遠不夠。而古代社會秩序的穩定固然更多地靠道德，但其道德維繫在禮俗上，許多古老禮俗在今天已蕩然，道德的憑依不能不轉向宗教。因此美國學者沃爾德說：「從某種意義上說，教堂是公民美德的孵化器」。³¹筆者參與的《無錫地區宗教與農村社會相適應》的調查材料也證明，在向 732 名信仰佛教、天主教、基督教（新教）的群眾提出的問卷中，選擇「勸人為善」為宗教教義的主要內容的答者占總數的 72.13%。

宗教具有超越性，其超越性正因指引著世俗社會，而非與世隔絕，才意義彰顯。

³⁰ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，倫敦 對照出版社 1985 年英文版，頁 105。

³¹ 轉引自劉澎：《當代美國宗教》，北京 社會科學文獻出版社 2001 年版，頁 314。



宗教的超越性亦即永無止境地追求著一個邈遠的理想世界，因而比世俗站得更高，看得更遠。但這並不意味著可以無視世俗的市場經濟及與其相應的市民社會興起。無論人們是否喜歡，這一世界大潮早已與正在迫使著各傳統宗教不得不以各種形式改變其超越性的形態。西方部分地區在古代天主教轉換為新教僅為其形態之一，只是其開端；東方古老佛教轉換其超越性形態也已經，並且正在以多種形相展開。在中華大地上，人間佛教的崛起就是其中的重要形態。當然，人間佛教不但在理論上，而且在實踐上在臺灣形成主流，則為許多因緣首先在此地成熟的結果，並非不帶偶然。

壹、人間佛教的崛起與超越

一、臺灣當代人間佛教崛起的歷史背景與社會背景

1. 與臺灣市場經濟的微弱、市民階層的弱小相應的佛教形態。

在中國，貿易市場雖古已有之，但與擴張性的資本主義市場的接觸卻應從「地理大發現」開始。1573 年，西班牙貨船第一次從中國載走了絲綢與瓷器。³²1626 年，西班牙侵臺灣北部。1601 年，荷蘭商船至廣州通商遭拒。1622 年荷蘭犯澎湖，1624 年，荷占臺灣南部，1642 年，荷蘭東印度公司占臺灣全境。從中可看出，西、荷都首先以大陸的大市場為貿易物件，然後轉向臺灣。同時，無論西班牙人，還是荷蘭人的貿易方式，都屬「橫暴的資本主義」³³，與韋伯所稱的合理化的資本主義尚有差距，³⁴其特點主要在對被占土地的掠奪而非開發。因此對殖民地人民生活方式與價值觀念

³² [美]牟複禮等編：《康橋中國明代史》，北京 中國社會科學出版社 1992 年版，頁 548。

³³ 黃仁宇就荷蘭殖民者所為，引克拉克語稱：其「資本主義不僅是一種商業的事體，一半是征服佔領，也可以說一半是對缺乏抵抗能力的土著所加的一種搶劫。」（《資本主義與 21 世紀》，北京 三聯書店 1997 年版，頁 127）。

³⁴ 韋伯認為，「佔有欲，即追求營利、賺錢，最大限度地賺錢，同資本主義本身並無關係。這種衝動經常存在。」「可以認為，這對於世界上一切國家和一切時代中各式各樣的人，都是共同的，不管這一客觀可能性出現在那裏，或曾經出現在那裏。貪得無厭同資本主義毫無共同之處，更談不上是資本主義的精髓所在。資本主義倒可能是和節制這種不合理的衝動，或至少對其作較合理的緩和相一致的。」（《歷史的文明腳步——韋伯文集》，上海三聯書店 1987 年版，頁 5~6。）同樣，商品對人的異化雖然在現代社會表現分外突出，但根本上出於人（以及有情眾生）的貪欲。

的影響以負面為多。1662 年，鄭成功正式收復臺灣。然而，他「沒料到臺灣是這樣落後」³⁵。荷據時期約二十年，時間短，加以語言文化鴻溝深，「橫暴的」荷蘭人雖信加爾文教，但並未著意在台傳教等因素。所以新教在臺灣，遠不如約同時的天主教耶穌會在大陸產生的影響。荷據時期臺灣人的信仰尚以萬物有靈論為主，齋教也有影響。³⁶倒是鄭成功重建了大陸模式的官僚體制，對臺灣進行了初步開發。同時佛教信仰也開始在臺灣生根，以台南為中心，竹溪寺、彌陀寺與龍湖岩均此時所建。

1683 年，施琅入台。自此，廣東、福建沿海人民渡海至台「不啻數十萬之眾」，³⁷與高山族「通好」，開墾了大量荒田，至 1710，20 餘年間耕地增長率達 163%。³⁸臺灣農業經濟初見規模，與大陸的貿易也有較大增長。因此，大陸宗法社會形態在臺灣具有同構性。相應，「使得（從閩南傳來的）佛教混合著一般的擬似佛教（像齋教等民間宗教，或與道教、儒教信仰交雜）而成為臺灣社會一種『生活性』的宗教信仰。」³⁹這種信仰以靈驗崇拜為主，如江燦騰教授所指出，臺灣靈驗崇拜「自清代沿續迄今，仍無本質上的大改變」。⁴⁰依前引韋伯語，靈驗崇拜與農民的生活方式相聯繫。在臺灣同樣盛行的祖先崇拜則為宗法社會的主要信仰。對靈驗崇拜與祖先崇拜的包容與屈從，既是佛教在古代中國迫于生存的需要，⁴¹也是齋教在臺灣長盛的原因。

1895 年，臺灣被割讓給日本。整個日據時期的情況雖然複雜，但在日本當局「工業日本，農業臺灣」政策主導下，儘管臺灣農業產業化得到一定發展，然而不論稻米或蔗糖生產，均主要由以戶為單位小農或傳統家族承擔，其生活方式改變不大，宗教信仰的主流也無由改變。不錯，日本人在臺灣也建立了少量現代的農產品加工業，但其「技術與管理工作均由日本人擔任」。⁴²因此，臺灣本土市民階層的構成仍以與宗

³⁵ [美]牟復禮等編：《康橋中國明代史》，頁 774。

³⁶ 盛成：《荷蘭據台時代的齋教》，載《臺灣風土文物》臺北 民間知識半月刊社 1956 年版，頁 40—50。

³⁷ 《臺灣府志》卷二十，雍正五年（1727）吳士功疏。

³⁸ 參見潘君祥：《論康熙時期臺灣的經濟發展》，載《中國農史》1983 年第 2 期。

³⁹ 王順民：《當代臺灣佛教變遷之考察》，載《中華佛學學報》第 8 期，1995 年。

⁴⁰ 江燦騰：《20 世紀臺灣佛教的轉型與發展》，高雄 淨心佛教基金會 1995 年印本，頁 126。

⁴¹ 參見鄧子美：《法門多樣化與南禪獨秀》，載《曹溪禪研究》，北京 中國社會科學出版社 2002 年版。

⁴² 喻權域 從亞平主編：《臺灣的昨天與今天》，北京 新華出版社 1988 年版，頁 17。



法家族保持著聯繫的商人為主，其人數少，力量弱。在這種情況下，以高執德、林秋悟等為代表的佛教精英倡言佛教改革缺乏社會回應與社會基礎也就不難理解了。

1949 年前後，國民黨由於在大陸的失敗撤退來台，一批大陸工商業精英、文化精英，特別是佛教精英也隨之來台。這是人間佛教崛起最重要的因緣之一。太虛的改革思想——人間佛教理念由此傳播臺灣，以印順為代表的一批弟子與追隨者對之作進一步修正、推進與發揚光大。但在 50 年代，久已適應中國農耕—宗法社會的佛教保守思潮在臺灣仍居主導，人間佛教思想呼聲強而實踐弱。這與當時臺灣農業就業人口仍占總就業人口的 74.4% 有一定聯繫。但是，為人忽視的或許是在當時工商業中，官營資本仍占主導地位。韋伯曾指出，商人愈享有某種特權，他們就愈不會傾向於某種來世宗教。大商人與大財主普遍對宗教採取懷疑和冷淡的態度。但是，如果並無特權，而且受壓迫的話，商人與普通財主就傾向於從理性的倫理信仰獲得精神支撐。⁴³ 這雖指商業，也同樣適用於工業。絕不能在工商業的發達與宗教的現代化之間劃等號，在工商界，僅因官營資本享有特權，就足以通過不平等競爭扭曲市場，使相關從業者以為超額利潤與個人利益都來自權力，滋長權力崇拜。而在這一體制內信奉權勢的個人，如阿諛奉承者、行賄者、「聽話的」等都會因此受益，而自恃有才或信仰其他宗教者都會受排擠，至少不會受重用。由此，權力崇拜信念通過體制作用反覆得到強化，擠壓了宗教生存空間。這點在大陸更明顯，每一個至大陸投資的台商都應有體會，甚至在「和尚」中，私下傳授的成功秘訣竟是「聽話」。佛教保守派的信仰資源主要來自農村，反與之無甚衝突，甚至不妨互補。而偏重理性信仰的宗教（如人間佛教）的社會基礎也系之工商業⁴⁴，因而不能不受工商業界的信念重心所在制約。因此，20 世紀 50—70 年代，遷台恢復的「中國佛教會」傾向於保守也不難理解。

2. 與臺灣平等競爭市場環境及市民社會的形成相應之宗教需求。

然而，臺灣當局從 1953 年就開始扶植引導民間人士創辦進口替代工業。相比之下，大陸晚了三十年。而後在「國際化」、「自由化」口號下，臺灣經濟又約比大陸早二十年與國際市場接軌，平等競爭的市場環境確立使權力崇拜意識淡化，在精神層面

⁴³ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 538—540。

⁴⁴ 參見鄧子美：《傳統佛教與中國近代化》第 20 節、《20 世紀中國佛教》第三章、《太虛大師全傳》第五章第五節。

為宗教信仰騰出了空間。面對龐大而複雜的市場顯現的偶然性，個人與民營中小企業的命運就更難把握，這是宗教需求增長的內因之一。⁴⁵而在全部臺灣工商業中，中小企業占總企業數的 98%，且絕大部分係民營。在中小企業就業的人口又占總就業人數的 70%⁴⁶。由於中小企業自身力量弱，經營環境的進一步改善也需更多借助包括宗教的社會服務在內的社會力量。

1965 年，臺灣工業比重已超過了農業。迄 1983 年，臺灣農業人口僅占總人口的 18%強，而製造業與服務業就業人口占了 81%以上，中產階層「成為社會中最重要的穩定力量」⁴⁷，現代市民社會業已形成。臺灣市民自身的宗教意識雖尚不夠自覺與成熟，但不同于宗法社會的宗教需求無疑已產生，知識精英宗教現代化的籲求獲得社會回應的又一機緣也已成熟。同時，經歷了自六十~八十年代的劇烈社會轉型，轉而從事工商服務業的大量原農業人口，大量流動的各行各業人才與勞工，遷往郊區的原居住在市中心的人口等，產生了對周圍陌生社會環境的「較強疏離感」⁴⁸，亦即這代人由於原有血緣與地緣聯繫被割裂，有著特別強的新的社會歸屬需求。對此，宗教無疑也能提供。

所有這些，都係七、八十年代以來的臺灣各種宗教勃興的沃土。1987 年，臺灣當局「解嚴」帶來的思想言論自由、宗教信仰自由實現，更為各宗教間的平等競爭提供了同一起點。那麼，誰能在平等競爭中脫穎而出？

3. 比較而言，恰恰人間佛教最能滿足臺灣本土新的宗教需求。

宗教需求、特別是新興市民的宗教需求雖大量增長，但不同宗教滿足其需求的能力卻不盡相同。依宗教與社會的互動關係看，首先基督教新教各派的現代品格似較易

⁴⁵ 80%以上的西方人信仰各種宗教的重大社會原因之一，就在於西方人際的血緣關係被打破，財產個人私有權的確立早在中世紀前。面對強大的自然力或社會力量（如市場），個人的孤獨感遠較尚有家庭家族可依靠的東方人深刻而強烈。可以說，在東方，血緣關係被市場打破的歷史進程剛開啓不久。隨著與血緣相聯的祖先崇拜的逐步淡化，宗教需求、特別是現代宗教需求將愈益旺盛。後文所謂「疏離感」，亦為人際原有的血緣聯繫被市場強行切斷的表現之一。

⁴⁶ 參見喻權域 從亞平主編：《臺灣的昨天與今天》頁 117。

⁴⁷ 喻權域 從亞平主編：《臺灣的昨天與今天》頁 203—204。

⁴⁸ 江燦騰：《臺灣當代佛教》，臺北 南天書局 1997 年版，頁 3。



與市民需求協調。其次，經過多次改革的已逐步與西方現代社會適應的天主教也應有一席之地。然而，新教與天主教的致命傷應為其本土化程度不夠，那時國際條件不利於新教與天主教在臺灣進一步發展也是原因之一。⁴⁹在本土意識高漲的形勢下，久已本土化並且能滿足市民社會需求的人間佛教乘時在臺灣崛起。

首先，由於太虛早就提出服務社會，其弟子慈航法師在臺灣更明確概括為挽救佛教的危機，要靠興辦教育、文化與慈善事業「三大救命環」。此亦即市民所需的社會服務、社會關懷。與本土其他宗教及佛教保守教團相比，人間佛教各教團對此特別重視，因而能較好地予以滿足。此從現代市民特有的物質需求層面而言。

第二，太虛早就提出「人成即佛成」，亦即力求倫理上的人格完整是獲得終極解脫的先決條件。這是人間佛教的解脫取向理性化的核心表述，也是各人間佛教教團的共識與共同追求。一般而言，本土其他宗教也強調倫理，這是他們在臺灣也有一定影響的原因之一。然而太虛的闡發，突出地體現了工商業倫理需求。這從他關於人生一人間佛教的演講物件上及其內容上均較明顯。傾向佛教或希求「福報」的中小企業主及其從業人員對佛教倫理的尊奉雖並不很嚴格，但就基本倫理的遵守而言，並不遜色于現代新教徒。同時，臺灣市民所求的「福報」，也明顯具有今世與終極並重的性質。人間佛教的精英的精神性追求更是兼重「普度」與「自度」，並以此引導著市民群體的精神性追求趨向。當然，由於臺灣市民社會並不很成熟，不排除古代佛教的「自了」傾向仍有相當影響。此從市民的精神需求而言。

第三，臺灣在 60 年代之前，佛教也被視為「遁世」和「迷信」。人間佛教強調「人間」，不無與之對立的意味。印順法師的主要貢獻就是發掘了其中原始佛教本有，然而後來被遮掩起來的「人間」取向，並據此強調了佛教入世的必要，從而在根本上極大加強了人間佛教教團的信仰與凝聚力。人間佛教在吸引宗教精英方面，與其他本土宗教相比，也因此最為出色。由於印順的闡發，佛陀構建的「意義系統」中本含的進取趨向更為鮮明。在這一理想的鼓舞下，「人間淨土」的追求也通過人間佛教各教團對各項社會運動的參與，化為要求轉社會之「染」為「淨」的行動，化為在人間重建「合理」的道德秩序的努力。例如各大道場施設都力求體現出「一方淨土」及具有「淨化」市民心靈的效果等。這在重構臺灣社會秩序方面，由於大體自西方移植的法制之

⁴⁹ 江燦騰：《臺灣當代佛教》頁 56—58。

本土化程度不夠，與民衆價值觀念脫節（此問題在大陸更嚴重）而顯得更必要。⁵⁰同時，這與市民轉變污濁的社會風氣，創造良好社會環境的要求基本合拍。因此，工商界主導的輿論對人間佛教多所讚揚。此從宗教的超越性對社會的引導而言。

在臺灣現代市民社會業已形成的背景之下，1989 年，印順發表《契理契機的人間佛教》，星雲約同時作的演說也宣佈把人間佛教作為佛光山建設的指導思想，加以代表現代知識份子傾向的佛教學術界的激揚與配合，⁵¹作為本土化的又能適應市民的宗教需求並施以引導的宗教——人間佛教於是大行其道，甚至形成了壓倒一切的氣勢。不少實際上並未透徹瞭解太虛思想，特別是印順理論的鋒芒所向及其深遠意義的寺院與僧人固然隨聲附和，就是心懷不滿，甚至從根本上反對人間佛教主張者也一度噤不敢言。

二、人間佛教對佛法一貫的超越性追求之繼承

1. 講「人間」就是俗化佛法嗎？

不過，近年對當代臺灣人間佛教又有了不少非議。⁵²實質上，這些非議不過當年梁漱溟批評太虛佛教改革的老調重彈而已。⁵³梁氏批評之依憑，是據他對古代印度佛教與中國佛教的觀察，佛法就在於向人的內心追求解脫，不必關注社會，而太虛改革丟失了這一超越性。此說不知古代形態只是佛教適應彼時彼地社會與環境的結果，而「向內追求」只是佛教萬千法門之一，佛教根本的超越性並非只能體現於這一趨向。其次，這種說法除了刻舟求劍，不知變通之外，大體上乃無效的循環論證，即本依據對古代佛教的觀察，然後又說，凡不符他所觀察到的古代佛教標準者皆非佛教，最後

⁵⁰ 參見鄧子美主編：《論中國法的精神》，西寧 青海人民出版社 2000 年版。

⁵¹ 參見江燦騰：《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，臺北 新文豐出版公司 2001 年版。

⁵² 其較有代表性的為如石法師《大乘起源與開展之心理動力》、《臺灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思》，載如石：《現代大乘起信論》，南投 南林出版社 2001 年版。

⁵³ 梁氏當時認為，改造佛教是做不到的事，倘若做到，那改造後的東西必定不再是佛教。儘管他後來看法有了改變。參見鄧子美：《人間佛教理論的建構與運作》，載《法音》1998 年第 7 期。



作證明的仍是此觀察。但是，梁氏還有證據，那就是教界公認的「三法印」（即三乘共法）。

與此相應，太虛則認為，「本人觀察佛法之五乘共法、三乘共法、及大乘不共法，原為一貫」。「依法契理契機的原則，依佛法適應這現代的思想潮流及將來的趨勢上，（是）因為人類在一個區域之中，一個時代裏面，適應其現在的將來的生活，則有一種新的意義，便是契機的意思。根據佛法的常住真理，去適應時代性的思想文化，洗除不合時代性的色彩，隨時代以發揚佛法之教化功用，這在四悉檀中叫做世界悉檀，即是佛法活躍在人類社會或眾生世界裏，人人都歡喜奉行。」⁵⁴太虛抓住了佛教一貫的超越性，但僅從變通的角度論證，說服力不太強。

印順進一步擊中了要害，他從「三法印」出發，證明了梁氏之說屬「破」解與「執」見。印順說：「三法印——諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜（無生）性。因為無有常性，所以豎觀一切，無非是念念不住，相似相續的生滅過程。因為無有我性，所以橫觀一切，無非是輾轉相關，相依相住的集散現象。因為無有生性，所以直觀一切，無非是法法無性，不生不滅的寂然法性。龍樹論說：三法印即是一法印（真如）。如違反一法印，三法印也就不成其為法印了。」這是佛法超越的一貫性。他又說：「佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼『放之四海而皆準，推之百世而可行』；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做，這就是違反了佛法——諸行無常法則的佛法。」印順此語實際上依三法印，駁倒了梁氏反對佛教改革的「執」見。同時，梁氏觀察的依據也與「諸法無我性」相反，因為「無我，是離卻自我（神我）的倒見，不從自我出發去攝取一切。」⁵⁵梁氏與印順對三法印的解釋完全不同。顯然，任何不抱偏見的人都會承認，印順對三法印的闡解更有說服力。

趙樸初居士則在強調人間佛教的優越性的同時，指出應發揚中國佛教農禪並重、學術研究、國際友好交流的優良傳統。佛教要克服歷史給予的污染。⁵⁶

⁵⁴ 釋太虛：《新與融貫》，《太虛集》北京 中國社會科學出版社 1995 年版，頁 72—75。

⁵⁵ 釋印順《以佛法研究佛法》頁 4、5、9，載《印順法師佛學著作集·佛在人間》印順文教基金會電子版，下同不注。

⁵⁶ 趙樸初：《中國佛教協會三十年》，載《法音》1983 年第 6 期頁 13。正果法師把農禪合一解釋為「有益於社會的生產與服務性的勞動」，是很恰當的。（《人間佛教寄語》，載《佛法

綜合他們的見解，人間佛教無疑繼承著佛法旨在克服人類生死困惑的一貫的超越性追求，繼承著佛法克服人性的基本弱點如貪、嗔、癡的一貫的超越性追求，繼承著佛法救治人類造作的罪業的一貫的超越性追求。人間佛教所要糾正的，是不能認清世運轉變的「執死方治變症」，是不能適應已經與勢將成為社會中堅的現代市民的超越性追求之冥頑不化，是佛法在適應印度種姓社會與中國宗法社會過程中難以避免的世俗化的污染。

2. 佛教現代化並不與傳統絕然對立

筆者強調人間佛教的現代性，然而此現代性正由原始佛教、大乘佛教一路演化而來，正如大乘佛教與部派佛教具有繼承關係一樣。人間佛教特別明顯繼承了南禪的革命精神與大乘的普度、入世、普世三大精神，並非憑空降臨。⁵⁷如石法師把大乘佛教與人間佛教對立起來，在思想上可以說相當含混糊塗。⁵⁸當然，如石法師把早被太虛批評的那些「顛頑無知之徒」的私下之語搬上學術殿堂是有意義的，但正如許多學者對西方早期現代化理論的批評那樣，⁵⁹現代化並不與傳統絕然對立。印順法師曾多處提及傳統一詞，如「中國佛教傳統的台、賢、禪、淨」，⁶⁰「應從傳統束縛、神秘催眠狀態中，振作起來」⁶¹等，他對此處的「傳統」雖未作特意解釋，但含義十分清楚。既然如石把此問題提到學術層面，那麼，學術上就要求概念明確，故不妨借鑒韋伯從宗教社會學角度對此作出的解釋：「傳統：過去一直存在著的事物」，社會「行為的約定俗成的習慣」，歷史「遺傳下來的制度」。⁶²「傳統主義」：「對作為不可更動的行為

在世間》中國佛教協會 1990 年版頁 6。）

⁵⁷ 參見鄧子美：《論人間佛教的現代品格》，載《中國禪學》創刊號，北京 中華書局 2002 年版。

⁵⁸ 如石法師的文集書名《現代大乘起信論》，其開首兩篇集中批評人間佛教。即以大乘信仰反對人間佛教。

⁵⁹ 參見古斯菲爾德：《傳統與現代性：社會變遷研究中誤置的兩極》（《美國社會學月刊》第 72 卷）、本迪克斯：《傳統與現代性的再考察》（《歷史與社會中的比較研究》第 9 卷）、艾森斯塔德：《現代化研究與社會學理論》（《歷史與理論》第 13 卷），均載謝立中 孫立平主編《二十世紀西方現代化文選》（上海三聯書店 2002 年版）。

⁶⁰ 印順：《契理契機的人間佛教》。

⁶¹ 印順：《遊心法海六十年》。

⁶² 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 66、67、251。



規範的日常習慣的精神適應與信仰」。⁶³因此，傳統體現著保守與穩定，是維持社會運轉重要因素，現代化在此基礎上發展，與此不可割裂。但傳統主義則強調「不可更動」，意味著反對改革。

因此，人間佛教對「傳統」，即歷史遺傳下來的一切，都依據契理契機原則，合乎者必須繼承，如傳統的聞思修次序、學修並重、以慧解脫為究竟、真俗無礙、諸法平等、融貫大小乘等，不合乎此原則的則揚棄，揚棄亦非全盤否定。

下文所謂傳統，主要指「傳統主義」而言。

三、人間佛教與「傳統」中國佛教十大差異

人間佛教固然繼承了佛法一貫的超越性追求，然而對佛教為在中國古代社會生存維持，而不得不適應宗法農耕社會需求的套路，也進行了激烈的批判與揚棄，經創造性轉換的古老佛教由此呈現出新面貌。依據海峽兩岸公認的提倡人間佛教的思想家與佛教領袖的論述，人間佛教與傳統佛教的差異大致如下：

(1) 重「生」與重「死」。人間佛教對治傳統重「死」的傾向，反對明清以來一味為死人與鬼服務的佛教墮落。江燦騰教授認為，「太虛大師的佛教思想，是以中國佛教為核心，以適應現代社會為目標，在態度上是『人生的』，在範圍上是『人間的』。」⁶⁴就人間佛教重人生這一特徵產生的背景而言，一出於改革傳統重「死」的弊端，二出於本著佛法對 20 世紀 20 年代學術界「科學與人生觀」大討論的呼應。

(2) 人間與天、神。人間佛教自然重人間，與現代人文主義思潮呼應，反對傳統神秘主義的種種變相。正如印順所說：人間佛教不但對治偏於「死」、「鬼」，而且對治「偏于神與永生」。⁶⁵

(3) 入世與出世。傳統上也講世入世出，但兩者實際關係並未處理好，給社會的觀感是過重出世，甚至走向偏於避世、厭世一邊。人間佛教重入世，而出世精神更顯超越博大，同時也高懸為終極追求，提升著大眾的信仰與道德。⁶⁶傳統重出世，可

⁶³ 韋伯：《儒教與道教》，北京 商務印書館 1997 年版，頁 35。

⁶⁴ 江燦騰：《從「人生佛教」到「人間佛教」》，載《臺灣佛教與現代社會》 臺北 東大圖書公司 1992 年版，頁 169。

⁶⁵ 印順：《人間佛教緒言》，頁 17。

⁶⁶ 參見鄧子美：《人間佛教理論的建構與運作》。

以避開世間，不問社會。人間佛教重入世，凡社會政治、經濟、教育、科技等等就都必須以自己特有的方式參與。例如，太虛提出處理政教關係的方針——「議政而不干治」⁶⁷，又「由經濟理論說到僧寺的經濟建設」，⁶⁸對教育與科學也極為重視。⁶⁹這些都是人間佛教理論不可缺乏的組成部分。

(4) 治心與治境。傳統片面強調「治心」，在中國古代當然有治世被儒家獨擅，佛教若參與必遭更嚴重排斥之理由。而且，治心也確是佛教的特長。然而，如楊惠南教授所說，依緣起論，人與人，人與大自然息息相關，彼此是不可分割的一體，片面的治心而達致的心淨，其效果是有限的。⁷⁰佛教也不可能脫離社會而獨善其教，環境與社會的污染也必然滲透到教內。因而人間佛教不但重視治心，而且也重視治境。如太虛反覆致意于創造人間淨土。印順也說：「正確的出世觀，是必然的配合著世間的淨化。」⁷¹

(5) 積極進取與消極忍耐、等待。傳統的消極意味是十分濃厚的。中國俗語謂：「做一天和尚撞一天鐘」。韋伯甚至說：佛教乃「絕對消極主義」。⁷²當然，「忍」不一定便消極，韋伯的說法也明顯帶有西方人的偏見。但這些也折射出社會對明清以來佛教的一般觀感。與此相反，太虛與印順的著作中都貫穿著積極進取精神，趙樸初更明確指出，要發揚「『人間佛教』積極進取的精神」。⁷³

(6) 自利利他兼重與偏於自利。明清佛教強調個人逃避社會而超生死得解脫的自利行為。人間佛教則主張「自利與利他的合一」。⁷⁴當然，理論上統一說起來較易，作為個人修行的價值準則實現統一並非易事。因此，依人間佛教，在利己與利他發生衝突時，以利他為重。

(7) 興辦各項佛教事業與偏于山林辦道。太虛曾為佛教作了甚多事業規劃，但

⁶⁷ 參見《太虛大師全書》第35冊，頁32。

⁶⁸ 參見《太虛大師全書》第35冊，頁34。

⁶⁹ 參見《太虛大師全書》第43冊、45冊。

⁷⁰ 楊惠南：《「第二屆人間佛教薪火相傳研討會」第三場論文研討會上的發言》（2001-3-31於臺北），電子文文件。

⁷¹ 印順：《人間佛教要略》，《佛在人間》頁99。

⁷² 《歷史的文明腳步——韋伯文集》，上海三聯書店1988年版，頁118。

⁷³ 趙樸初：《中國佛教協會三十年》，載《法音》1983年第6期，頁1。

⁷⁴ 印順：《契理契機的人間佛教》，《華雨集》第4冊，頁1。



大多未實現。釋星雲在對太虛的人間佛教理念予充分肯定推崇的基礎上，⁷⁵進一步闡述了人間佛教與明清佛教的差別。他認為「過去傳教者鼓勵信徒捨棄人，拋妻棄子，入山修道，埋沒了佛教的人性，致使佛教衰微，了無生氣。」⁷⁶而「人間佛教，是要把最原始的佛陀時代到現代的佛教融和起來，統攝起來」。⁷⁷他認為「在今後的工業時代裏的佛教，一定要從入世重於出世做起」。「把佛教的慧命，從寄生在寺院上而轉移到事業上。」⁷⁸「現代化的佛教事業，應包括工廠、農場、保險、銀行、公司，所謂工農商貿。」⁷⁹佛光協會這樣說，也這樣做，而且取得了一定成功。筆者認為，佛教界自辦的旅遊事業應屬其中特別重要的一方面。

(8) 法治與人治。傳統宗派的延續，對祖師的人格魅力的依賴性很強。因而往往人亡道衰。這是人治的弊端之一。而禪宗之盛在很大程度上靠傳承的制度化，當然，其子孫制並不適用於現代。太虛亟亟於僧伽制度改革，在某種程度上有鑒於此。同時，遵循佛祖以戒為師遺命，太虛也極力推崇菩薩戒，印順則強調「法與律合一」。⁸⁰儘管迄今為止，如何以符合佛陀本懷的戒律制度與爭取有利於佛教發展的法律環境（法治）來取代人治仍在探索之中，⁸¹但太虛與印順無疑已為人間佛教指明了方向。

(9) 現代市民與傳統農、牧民。以往中國佛教的信仰者主要是自然經濟條件下的農、牧民，當然也包括部分地主與貴族官僚，但後者似更多地傾向於儒教。人間佛教的主要信仰群體則為現代市民，包括中產階層，也不排除被捲入市場經濟的農、牧民。這一點，從太虛及其弟子較受歡迎的地區分佈就可以瞭解。⁸²可以說，人間佛教將隨著中國市民社會的成長而壯大。

(10) 徹底清除俗化污染與有意無意容留、利用這類污染。人間佛教理論的發展，

⁷⁵ 參見釋星雲：《怎樣做個佛光人》，載《佛光普照》第三輯，福建莆田廣化寺印本，頁5。

⁷⁶ 星雲：《人間佛教的基本思想》，載《星雲大師講演集》高雄佛光出版社1992年版，頁1。

⁷⁷ 星雲：《人間佛教的基本思想》。

⁷⁸ 星雲：《我們應知的努力方向》，載《星雲大師講演集》。

⁷⁹ 星雲：《人間佛教的基本思想》。

⁸⁰ 印順：《人間佛教要略》。

⁸¹ 參見鄧子美：《新世紀佛教復興的組織基礎：20世紀中國佛教教會社團的組建》，載《法音》1999年第5—8期，頁1。

⁸² 參見鄧子美：《太虛與馬丁·路德：現代化視角下的中西宗教改革比較》，載《世界宗教研究》2000年第1期，頁22。

依印順之說，乃有鑒於過去僧人只「爲別人誦經、禮懺」，生活「與俗人沒有多大差別」，而且其修行摻有「先天」、「無爲」等道門，與純正佛法「差距太大」，因而他「確認佛法的衰落與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛、神秘催眠狀態中，振作起來，爲純正的佛法而努力」。⁸³趙樸初也說：提倡人間佛教，要「克服歷史所給予的污染和困難」。⁸⁴印順、趙樸初所謂「俗化」與「歷史污染」，一指原始巫術及與此相連的民俗信仰，這在印度、中國與東南亞都普遍存在；二指中國古代宗法制的污染，包括至今影響仍很大的祖先崇拜。這些都不是佛教本有的，某些對佛學有所瞭解的守舊僧人也知道，但他們爲了個人利養，有意無意地放任甚至鼓勵民間帶有巫術目的的追求，此即利用。這表面上好像爲佛教吸引了信衆，實際上是爲他們自己吸引信徒而背離了佛教。對民俗信仰，認識上應清醒，處理上應善巧。其實，太虛與印順強調的正信，很大程度上對此而言。海峽兩岸三地，凡是真正的人間佛教信仰者主持的道場，都力圖清除這類污染。當然，至少有上萬年歷史的植根於民俗的這類東西不是那麼容易清除的，換上新面目（例如科學）的沈渣會不斷泛起，影響於佛教。但不斷清除這類東西的過程也就是人間佛教昇華爲完全成熟的高級宗教的過程，而隨著義務教育的普及，知識水平不斷提高的現代人信仰必然趨向於高級宗教。

人間佛教與傳統的重大差別中的第一、二點，如太虛、印順所說，是鑒於傳統弊端的對治，是去腐生新，是人間佛教的立足點。重大差別中的第三、四點，是糾正傳統之偏，是人間佛教更全面恰當地處理好世出與世入、心與境關係的態度。其五、六兩點，是人間佛教相對於傳統而言的內在精神轉換。第七點指人間佛教的物質載體與經濟資源已有了重心轉移，也是人間佛教區別於傳統的外觀表現，而並非否定寺院，寺院當然仍是僧人安心立命之地。第八點強調了戒律法制與教理同樣具有重塑人心、道心的功能，在現代社會，戒律法制可能更具有「規模效應」；強調了戒律法制對保持現代化佛教事業連續性之重要。第九點指出了人間佛教與傳統佛教在爭取信仰資源與關懷物件方面的主要差別。最後，點明了每個關心人間佛教的人都要面對的現實問題。⁸⁵

由於人間佛教代表人物的思想極爲豐富，上述概括僅屬初步。其中，由於現代社

⁸³ 印順：《遊心法海六十年》。

⁸⁴ 趙樸初：《佛教常識答問》，江蘇古籍出版社 1988 年版，頁 113。

⁸⁵ 參見鄧子美：《論人間佛教的現代品格》。



會秩序維持由禮俗為主轉向崇尚法理，人治傳統綿遠流長的中國宗教對第八點應特別重視。這是因為，儘管從人間佛教與傳統佛教的差異中，理論優勢已在一定程度上體現；儘管在實踐上，人間佛教也比較能適應市民群體的超越性追求；但是，在海峽兩岸公認的人間佛教提倡者與佛教領袖圓寂或垂老之後，他們的個人威望已不可能再長期依賴，人間佛教主流地位的鞏固與發展將取決於各教團自身。具體地說，一是取決於自身制度建設，二是取決於自身進一步發展的理論建設。後者便牽涉到如何對待太虛、印順與趙樸初的人間佛教思想問題。

貳、人間佛教的繼承、批判與創新

一、批判繼承論及其理論預設缺陷

如同大陸佛教已進入「後趙樸初時代」一樣，當代臺灣人間佛教正在走向「後印順時代」，如何繼承印順法師所主張的人間佛教理論合乎佛法根本，合乎現代社會需要的一面而揚棄其中難免的個人的時代的局限，成為一個突出而敏感的問題。無庸諱言，筆者所認為印順法師的局限主要在偏於狹隘，但與如石法師所謂狹隘完全不同。⁸⁶這是相對於太虛的峰巒萬狀而言，印順本人也承認的「孤峰獨拔」。這是他對中國傳統佛教愛之深、恨之切的心態流露，是對傳統佛教的弊端矯枉過正的需要。然而，在人間佛教已經湧為臺灣教界主流之後，則過猶不及。如果衛護某些個人難免的局限，容不得不同意見，就難免聲稱「告別傳統」，但仍陷於傳統的門戶之見、傳統的一言堂而不自覺，甚至授論敵以柄，化友為敵。本來有理，但如不注意態度與方法的話，也會失去社會同情。這對真正繼承與發揚光大人間佛教思想反而有害，相信印順法師本人也不會贊成。筆者在此，決非各打五十大板。無論印順法師本人的思想局限，還是繼承其思想主張的弟子輩的態度方法不當，都乃君子之過，如日月之蔽，如能改之，人皆仰之。而堅持守舊立場者對人間佛教基本原則的所謂批判，若非糊塗，則不但其學理拙劣，其本質也與當年佛教保守分子對太虛、印順的圍攻或沈默抵制沒有很大差別。

在筆者看來，無論是印順對太虛理論的批判地繼承，還是當代對印順思想的批判

⁸⁶ 參見陳兵、鄧子美：《20世紀中國佛教》第五章、第九章，北京 民族出版社 2000 年版。

繼承，都不能不注意主觀準繩或理論預設問題。因為如果批判者的思想還不夠成熟，還沒有形成一貫的理論體系，那麼，不管他自己是否意識到，他總是主觀地從這一或那一出發點衡評前人思想；而所謂「接著講」與「照著講」，似乎也多少受到大陸學者觀點的影響，大陸學者的觀點則難免其所處時代的局限，有其一貫理論預設。在大陸，批判繼承論的源頭可追溯到毛澤東。早在 1938 年，毛澤東便提出：「我們不應當割斷歷史。從孔夫子到孫中山，我們應當給以總結，承繼這份遺產。」「給以批判的總結」。⁸⁷其後，毛澤東又提出取其精華，棄其糟粕的主張。表面上，這種說法有道理。實際上，或等於吃飽不餓之類的大白話——人所共知，不解決任何問題。這因其鑒定「精華」與「糟粕」的標準或理論預設本為某家獨斷之見，甚至由個人「欽定」。於是，難免走向歷史的反面，即其所肯定的「精華」恰恰被歷史證明對社會具有負面作用，其所否定的「糟粕」恰恰是中國傳統文化中富於全人類價值的內涵，如「天理」、「良知」。這類批判繼承論的理論預設缺陷，就是把某家獨斷學說懸為唯一標準。由於現代社會的複雜多變，即使從某一角度看依據很充分，換個角度看也會成問題，其所批判繼承的東西也就靠不住了。

當然，獨斷論並不奇怪，中世紀普遍的意識形態如教會神學、中國儒學、印度婆羅門教義都自稱「放之四海而皆準」。因為在自給自足為主的經濟與社會相對封閉的條件下，穩定是社會的優先目標。因此，特別在經歷動亂後，主流意識形態比較容易得到普遍的社會認同，成為社會統治思想，以維護社會秩序。但是，由自然經濟轉向市場經濟以及市民社會本身具有高度的開放性、複雜性、不確定性，因而任何現代理論都只能有針對性地解決某些方面的問題。面對變幻莫測的市場與多樣化的市民社會，基於個人知識的理論，哪怕是像韋伯那樣的具有全球眼光的，非常博學的學者創立的理論，也難免很多片面性與局限，而通過學術界的爭鳴，通過比較，才能篩除片面性與局限，從多樣化的理論中，找出比較全面、深入的共識。從這一角度看，在現代，以任何主觀準繩、暨定學說為獨斷的標準，包括以韋伯為代表的西方宗教社會學理論，充任衡量、批判、繼承傳統或前人理論的主體，都不夠格。⁸⁸

⁸⁷ 《毛澤東選集》第二卷，北京 人民出版社 1991 年版頁 533—534。

⁸⁸ 但日本式考證主張以資料說話也解決不了問題，因為資料的篩選、解釋實際上還是在一定理論預設指導下進行。由於如不借助一定理論構架，分析，解決實際問題就難以深入，因此，只要不把西方現代宗教社會學懸為獨斷的準繩即可，對韋伯的學說，筆者已在不少場



二、多元有序競爭論

有鑒於此，筆者主張多元有序競爭論。批判繼承論的積極正面的意義是對前人，那怕是權威的思想也不盲從。就此而言，體現了理性精神，但其所謂應繼承的「精華」與應揚棄的「糟粕」的區分訴諸於個人認知。由於個人知識背景不同，導致不是人言言殊，莫衷一是，最後由新的威權來收拾局面；就是各執一端，釀成宗派門戶紛爭不已。多元有序競爭論也反對獨斷，堅持批判的理性立場，然而多元競爭中最終的是非正邪之裁斷，主要訴諸於社會實踐，即由歷史決定去蕪存菁，揚優汰劣。王雷泉教授「將終極託付給歷史」或為此意。⁸⁹佛教的誕生與初期傳播就是多元競爭論的好例。

衆所周知，西元前 7—5 世紀，印度社會失序，人民陷於普遍的苦難之中。面對如此的社會現實，出身釋迦族的王子喬達摩對自己早年所學的《吠陀》、《奧義》宣揚的「有常、樂、我論」自然產生了懷疑。應當說，這才是王子棄離世間的榮華富貴，違背父母旨意出家的思想原因。印度民族善於思惟，《吠陀》、《奧義》思想是靠不住了，一向倚賴的梵天再也無法寄託身心，那麼，能夠使有頭腦的人安心立命之道究竟在哪里？喬達摩走上了尋師問道，親身驗證的不歸路。首先，明師所傳的未與慧學結合的禪定並不能使他滿意。接著，嘗試種種苦行也使他感到失望。在出家長達六年的時間內，他一直在學習、在思索，終於在一棵菩提樹下，多年的思想積累，包括早年所學一下融會貫通了。這就是以「空」為核心的覺悟。因有此覺悟，喬達摩被尊為佛陀，即覺者。「空」是佛教思想的綱領，內含三層意思，即「一切諸行皆悉無常，一切諸行（應作『受』）苦，一切諸行（應作『法』）無我，涅槃休息。」⁹⁰

然而，這一核心思想本身卻並非憑空產生。第一，它源於對婆羅門教義的批判。

合予以批判，但應注意，韋伯從來就反對獨斷論，對自己的理論創見有許多保留。如他承認：「我不是中國問題的行家裏手，也不懂漢語，所以對中國的研究到底有多大的價值，自己感覺也不是十分踏實。」「這不僅僅因為我不是中國問題的專家，更多是因為中國與我們的生活距離太過遙遠，所以，在進行研究時只能運用翻譯的文獻，而用於研究中國的材料又是那樣的奇缺。」「在這樣的情況下，我的研究當然不可能是考證性質的」。（王威海編：《韋伯：擺脫現代社會兩難困境》，瀋陽 遼海出版社，1999 年版，頁 106。）

⁸⁹ 王雷泉：《將終極託付給歷史》，載《聞思：金陵刻經處 130 周年紀念專輯》北京 華文出版社 1997 年版。但究竟歷史是勝利者的歷史，即「成者為王，敗者為寇」？還是歷史在進步，公理終將戰勝偏見？也是史學家一直在爭論的問題。

⁹⁰ 《增一阿含·四意斷品》第八經，載《大正藏》卷二，頁 635。

印順這樣說：佛教「表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是『空』。從悟解與證入說，『空』不但為虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。遮情，顯理，不是徒托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。」婆羅門教的「梵我是宇宙的大元，也是人生的本體；奧義書學者的解釋，雖極其精微玄妙，但扼要點不外說這梵我是常在的，妙樂的，自在主動的。他們依這梵我來說明宇宙與生命的現象。同時，經過某種宗教行為，把這常樂自在的梵我體現出來，就是痛苦的解脫，依之建立常樂的涅槃。釋尊平日不和他們爭談這些玄虛的理論，針對著他們想像中的常、樂、我，拿出現實事相的無常、苦、無我，迫他們承認。釋尊的立場，是絕對反婆羅門的。」⁹¹佛教的涅槃，根據德西爾瓦的見解，則是經修行開慧，達到與保持一種「寧靜平和的心態，能面對任何刺激感覺的存在，無論這種存在是否令人愉快，都處之泰然。」⁹²印順則認為，「解脫，從體悟真性而來」，是「不再為境界所拘縛，而能自心作主。」⁹³

第二，它源於對「六師外道」的揚棄。印順說：「空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有的『無見』，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。」⁹⁴佛陀實行揚棄的方法論則為「中道」，中道即不落兩偏，《雜阿含》三〇〇經說：「離此二邊，處於中道而說法，所謂：此有故彼有，此起故彼起。」具體地說，就是既揚棄阿耨多的偏於縱欲的順世論，也揚棄耆那教的禁欲苦行主義，主張眾生的覺悟應從理智地克服貪、瞋、癡三種過分的欲望開始；既揚棄懷疑論者否定有是非善惡正邪之分的相對主義，也揚棄命定論者的絕對主義，主張強調自身倫理責任的業報論，佛教的業報論剔除了與神判、天報相關的成分。

第三，它源於在佛陀看來種種偏見產生的認識原因的追溯。就認識主體而言，種種偏見產生的根源在「我執」，即主觀性，各各誤把個人觀察到或體認到的局部經驗認作普遍原理，甚至為了個人或集團利益故意誇大其原理，將其絕對化、神聖化。因

⁹¹ 釋印順：《性空學探源》頁3、41。

⁹² [斯里蘭卡]莉莉·德西爾瓦：《佛陀在西元前六世紀印度宗教流派中的地位》，載《法音》2000年第12期。

⁹³ 釋印順：《解脫者的境界》，載《法音》1997年第2期。

⁹⁴ 釋印順：《性空學探源》頁4。



此佛陀強調「無我」。就認識物件而言，種種偏見的根源之一，在於把某一認識對象與其他物件的關聯割裂開來，孤立起來；因此佛陀悟解到認識物件本來是通過各種因素與條件聯繫在一起的緣起論，這是佛教的獨創；種種偏見的根源之二，在於把認識物件在某一時期內的常態固定下來，誤以為它們將永世長存；佛陀因而主張認識主體與認識物件都處於不斷的變化之中的無常說。這一無常說在表面上與耆那教的輪迴說相像，但耆那教的輪迴說以承認靈魂的存在為前提，而佛陀創立的佛教則從根本上否認靈魂的存在——「我」的延續。

正因佛教在多元競爭中顯現其理論優勢，她才能歷久長存。當然，印度古代的多元文化競爭主要在社會正統思想——婆羅門教的權威一度喪失與多民族紛爭的背景下展開，與現代多元文化主要基於市場經濟背景不同。

然而，在古代印度與中國，在正統思想的壓制下，如佛教及諸子百家等「異端」思想之所以能夠流布，如果不是被迫磨滅自身的思想鋒芒的話（可憐可悲，至今還有人把棱角被磨的形態認作唯一的佛教），多少還有些偶然。那麼，現代社會之多元有序競爭乃出必然。市場經濟與市民社會的穩定發展也需要理論指導，但市場變幻莫測，任何單一的理論框架都難以預見，因而需要思想界也具有充分的活力，以根據這些變化，採用多種理論構架從多方面分析其產生原因、結果等，才能引導其變化轉向有利於社會的穩定發展。宗教思想乃其中的重要方面。在這一過程中，以任何自認唯一正確的理論控制社會都會窒息思想活力與社會活力，逐步在世界經濟競爭中落後，前蘇聯與東歐的威權意識形態就是顯例。當然，在高度複雜的現代經濟與社會中，否認存在唯一正確的能對之作恰當把握與引導的理論，並不等於相對正確，即在比較中顯現其確當性的思想理論就不存在。而較為確當的思想理論總是通過競爭產生，通過形成一定範圍內共識的方式被人們所接受。同時，無序競爭造成內耗，也難以形成共識。因此特別在剛擺脫威權陰影的臺灣，形成思想界良性競爭的多元有序架構更有必要，佛教佛學界同樣如此。否則，由思想上的迷惘歧出，導致普通佛教徒與傾向於佛教的人們無所適從，導致教派間勢不兩立的對立與鬥爭，終致邪魔迷信泛濫，危及社會穩定與發展。一旦社會穩定發展局面被毀，人們便會傾向於「還是威權統治好」。這一切，似乎並非完全空穴來風。

筆者主張的多元有序競爭論的歷史與社會現實基礎具如上述，當然這一論點也有其理論預設——理性主義與進化論。

三、進化理性論及其局限

作為多元有序競爭論的理論預設的所謂理性主義，即把是非正邪付諸公斷，依憑多數人的理智決斷。所謂進化論則相信社會總趨勢在走向進步，在道義上表現為邪終不壓正。奧地利學者、諾貝爾獎獲得者哈耶克的進化理性論，可能是把進化論與理性主義結合得最為緊密的理論。這一理論實質上是對 16 世紀以來，西方經驗論、唯理論及其現代變異幾百年爭論的總結，也是對後現代主義對西方理性主義傳統「解構」的一種回應。進化理性論克服了經驗論的拘守傳統與唯理論（建構理性主義）對人類理性能力的誇大，認為人類社會秩序可以分為兩種：一種是自生自發秩序，哈耶克稱為內部秩序。另一種是「人為的秩序」，他稱為「源於外部的秩序或安排」。他認為，在自然界自生自發秩序的某些特性表現得最為清晰，因而對人類社會頗有啟發。他認為，「人之心智（理性）乃是人們對他們生活於其間的自然環境和社會環境所作的一種調適」，心智是人在社會中生活和發展帶來的結果，也是人獲致那些增進了他所在的群體繁衍生存下去的機會的習慣和慣例所帶來的結果。人生成於其間的文化傳統，乃是由一系列慣例或行為規則之複合體構成的。這些行為規則或慣例表現為道德或法律。他指出，社會秩序及其規則系統的進步，既是習俗的自生自發演進，也是人們對既有系統中的細節所做的刻意改善，是兩者始終處於互動之中的進化過程。⁹⁵這也就是說，理性的懷疑批判能力、對經驗的歸納總結能力（繼承）、在經驗基礎上的改進設計能力（革新），都並非先天的，而是隨社會的發展而發展，同時轉而促成社會進步。

依哈耶克的理論，經濟全球一體化的開端表現為在西方，首先不過是採用商品經濟慣例的「群體勝過了其他群體」⁹⁶。但商品經濟在與自然經濟的競爭中因此顯示出其優越，並且迫使其他群體仿效，很快發展為市場經濟，成為西方主導的經濟形態，進而擴張東方，乃至全球。

哈耶克也充分肯定了個人認知在多元競爭中的作用。他認為：「導致不同觀點的不同經歷，是知識進步的來源。」無論是思想還是物質領域，競爭「是找出追求人類

⁹⁵ 哈耶克：《法律、立法與自由》第一卷，北京 中國大百科全書出版社 2000 年版，頁 55、59、15—16、160。

⁹⁶ 哈耶克：《法律、立法與自由》第一卷，頁 4。



各種目標之最好方法的最有效的發現過程。」實踐則是對各種各樣的個人經驗、知識和技能加以檢驗的過程，其間「對最成功者的不斷取捨則會導致穩定的改進。」⁹⁷這也就是說，個人認知是人類理性認識積累的基礎，但與宇宙的無限、社會的複雜相比，個人人生短促，經歷十分有限。由此決定了個人認知必然存在很多的偏差，衆多個人認知必須在競爭中經過長期歷史實踐的汰洗，留下其中可靠的、成功的，彙入全人類的理性認識體系或文化的長河。依此而言，印順的對佛法、對太虛人間佛教思想的認知儘管極為審慎，有許多超越前人之長，這是極難能可貴的，但畢竟也受個人經歷與背景的限制。以印順所認定之「正」來衡量人間佛教各教團實踐的主張是否能成立，也得有幾代人的時間才能證明。但是，若非出於善意（善意的批評當然歡迎），對印順人間佛教思想的所謂批判，恐怕自身還陷於「傳統」的獨斷真理誤區吧？

就不盲從的理性抉擇而言，多元有序競爭論已經包容了批判繼承論的長處，而克服了批判繼承論的不足。多元有序競爭論當然也有其局限：局限之一即為人類理性的基礎——個人認知經驗的有限，宗教的超越性正為這一自覺意識的體現。局限之二為進化論本身問題。印順認為：「從諸行無常生滅的見地去看：前一生滅系與後一生滅系，前因後果的鉤鎖演變，不是命定的進化與退化。不論是佛法全體，或其中某一思想，某一制度，某一行法，都在或上升或下降或維持現象中推移。在每一階段中，還都有新的確立，舊的廢棄。從個別觀察到整體，是異樣複雜的。愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態的演進。」⁹⁸順便說一下，在哈耶克看來，韋伯－帕森斯之宗教社會學也有偏於唯理主義的局限。⁹⁹

儘管多元有序競爭論也有這樣那樣的局限，但由於不管個人也好，群體也好，在決定自身行為之前與行動中，總得有一定思想指導。這是人與其他有情衆生的區別之一。而經多元有序競爭篩選的思想優勢之基於歷史實踐，其指導無疑比批判繼承論基於個人認知，那怕是專家的權威認知都可靠。

⁹⁷ 哈耶克：《自由主義》，載《自由主義與當代世界》北京 三聯書店 2000 年版，頁 139。

⁹⁸ 釋印順：《以佛法研究佛法》頁 8、9。

⁹⁹ 參見哈耶克：《法律、立法與自由》第二、三卷，北京 中國大百科全書出版社 2000 年版，頁 539 原注 44。

四、建設性重於批判、繼承

借用哈耶克的觀點看，人間佛教的「勝出」，也主要是在比較適應現代市民宗教需求的佛教社團與仍保守著宗法小農及其宗教意識傳統影響的教團之間，通過多元競爭，不少原屬後者的社團在做法上逐漸轉而仿效前者（如 20 世紀 20—30 年代紛紛辦佛學院）的實踐結果。當然在理論上，若非一元獨斷的批判繼承，並不與多元競爭對立；但就評估某學說的現代價值之標準而言，更重要的是與批判繼承有緊密內在聯繫的創新。這是常識，似不用多說。就臺灣當代人間佛教教團各自成就的評估而言，更重要的是與批判繼承有聯繫的建設性，包括在思想理論建設、教團組織建設、人才建設等方面的開拓創造。就對太虛、印順的人間佛教思想的態度而言，當前更重要的也不在批判繼承，而在發揚光大。

相對而言，現代社會威權瓦解，批判前人不難，但如果親身從事建設性的事業，就會體會到前人邁出的每一步都是多麼的不容易。在這一意義上，筆者贊成「無諍」，佛教各宗派、教團應在建設性方面比高低，這才是不逞口舌的真功夫。

從太虛、印順思想與海峽兩岸贊同人間佛教的教團實踐看，人間佛教之所以能贏得主流地位，靠對佛法基本原理的深刻把握，靠對現代先進文化學術的吸收融會，靠對社會趨勢的順應與引領，靠對歷史性機遇的先機洞察，靠對現代市民超越性需求的深入瞭解，靠對其他階層宗教需求的善巧引導，靠自身理論邏輯上的說服力，靠「無緣大慈，同體大悲」的社會奉獻，靠有號召力的相對正確的行動理念，靠具有現代性的有效修持方法，靠對弘法與各方面人才培養與磨礪，靠對不同意見與不同人群的宏大包容……一句話，主要靠建設。主流和核心是在社會發展中自然形成的，靠以勢壓人、自吹自擂之類從來就不能持久，無論多少爭論也爭不來主流地位，而即使是默默無聞的建設，持之以恆總會有收穫到來。

但是，由印順關於人間佛教的闡述涉及的有關宗教根本的理論問題終究無法回避。有些說法表面講批判繼承，實質在批判回歸，即批判人間佛教思想，回歸「傳統」。其重要口實之一就是包括人間佛教在內的現代宗教搞適應現代社會的新一套，有違宗教的超越性，引發了宗教世俗化，甚至認為「人間」就是世俗，佛教的人間化就是世俗化。這種論調貌似而實非。熱衷於此論者自己身上還深深印著佛教在中國被宗法化、方術靈神化的世俗化胎記，其實與被商品化、權勢化的「現代宗教」派別與寺院乃殊途同歸。



事實上，正是對現代社會不能適應的因循守舊，使宗教處於對世俗勢力的侵蝕毫無能力抗爭的地位，引發了宗教的世俗化危機，例如貫串 20 世紀的廟產興學及其變種。由於舊的信仰與戒條不能抵禦商品經濟侵蝕而產生的教內腐敗，則是世俗化危機的另一重要原因。例如中世紀後期天主教教會的腐敗，當代佛教寺院中的腐敗現象。這些都是宗教改革的動因之一。相反，宗教革新措施倒是可以促進世俗神聖化。例如美國新教教派倡導的突破教堂佈道局限的「野外佈道、巡迴佈道、即席佈道、集會佈道的新佈道模式」¹⁰⁰在 19 世紀宗教大覺醒運動中起了重要作用。太虛當年的講經與講學也都有類似的特點，¹⁰¹可能正因如此，才激起了守舊派因地盤被奪的嫉恨。印順的人間佛教理論看起來是回溯古代，實質上則通過發掘佛教本有意義的另一側面，如「重智慧而不重禪定」¹⁰²、小小戒可捨，居士「論理是（也）可負起弘揚佛法的責任的，」¹⁰³等等，為佛教革新、為堅定的理智信仰確立廓清了道路。近年在臺灣教界引起震動的幾件大事，基本上都是這一理論邏輯的發揮。在實踐上，則有星雲被稱為「集改革、創意、教育於一身」，¹⁰⁴星雲為佛光山曾提出「佛教人間化，生活書香化、僧俗平等化、（國外）寺院本土化」的目標，¹⁰⁵其中「僧俗平等」一條是與臺灣有名比丘尼本于「諸法平等」教義而提出的佛教「兩性平等」¹⁰⁶同樣重要的革新舉措，如能實現，將與馬丁·路德提出「平信徒皆為祭司」一樣，賦於世俗神聖化（確切地說，對佛教而言是「淨化」人間）以新的動力。

因此，即使撇開其他，談批判繼承也不能不講創新，這三者間具有內在聯繫。僅僅就批判繼承著眼，不能釐清當代人間佛教代表人物思想傳承關係，也難以對把握人間佛教未來走向有很大幫助。

¹⁰⁰ 劉澎：《當代美國宗教》，北京 社會科學文獻出版社 2001 年版，頁 60。

¹⁰¹ 參見鄧子美：《太虛大師傳》，青海人民出版社 1999 年版，頁 204—206。

¹⁰² 釋印順：《解脫者的境界》，載《法音》1997 年第 2 期。

¹⁰³ 釋印順：《教制教典與教學》。

¹⁰⁴ 高希均：《佛光世界：集改革、創意、教育于一身的星雲大師》，載符之瑛：《傳燈：星雲大師傳》，臺北 天下文化出版公司 1995 年版，頁 3。

¹⁰⁵ 參見釋星雲：《給讀者的一封信》，載《普門學報》第 7 期，2002 年 1 月。

¹⁰⁶ 參見釋昭慧、性廣編著《千載沈吟：新世紀的佛教女性思維》，臺北 法界出版社 2002 年版。

五、人間佛教第一至第三代公認代表人物斷代問題

江燦騰教授就人間佛教的批判繼承問題認為：1. 太虛是最重要根源，之後再分為：2. 對太虛無批評的繼承——趙樸初、釋星雲、聖嚴、證嚴等人；3. 對太虛批判性的繼承——釋印順、昭慧、楊惠南等。¹⁰⁷雖然其著眼點在批判繼承關係，但結合他另外論文，並非不重視「開創性」。¹⁰⁸這一分類法當然自成一說，有其依據。不過就人間佛教公認代表人物之間的傳承關係而言，似乎批判、繼承與創新三方面的評估結合得不是很緊密。如果從太虛開始，結合太虛的後繼者對太虛人間佛教理論的批判、繼承以及理論推進、制度與方法創新，結合他們不同的經歷及其思想所受其他佛教界人士之影響，並嚴格依據人物的生卒年與社會背景重新分代，應更合乎史學通例。據此，19 世紀末出生者可列為第一代，20 世紀初年出生者可列為第二代，20 世紀 20—30 年代出生者可列為第三代，40—50 年代出生者可列為第四代，大體按約二十年一代。¹⁰⁹雖不排除變例，不能太死板，但與單純依法脈與多變的思想傳承相比客觀些，比較能夠準確把握。

釋太虛（1890—1947）是人間佛教理論的創立者，公認的提倡人間佛教的第一代中的最傑出的代表。釋印順（1906— ）、趙樸初（1907—2000）則為人間佛教第二代的最傑出代表。

印順思想與太虛之間的批判繼承關係，即所謂「接著講」，他本人已談得很清楚。¹¹⁰他對人間佛教理論創造性地推進之要點，參見陳兵、鄧子美合著《20 世紀中國佛教》第五章。在此需強調，太虛理論建構的宏大及其包容性，為後繼者開闢了廣闊的空間。而印順思想的精嚴及棱角分明，特別是他對中國佛教傳統的批評，既在臺灣獲

¹⁰⁷ 參見江燦騰：《當代臺灣人間佛教思想家：以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，臺北 新文豐出版公司 2001 年版。

¹⁰⁸ 參見江燦騰：《臺灣近代佛教變革的世紀回眸》，載《江燦騰文集》中國學生網 2002 年電子版。

¹⁰⁹ 還有學者提出依一代約 30 年劃分，並把太虛與印順合為一代。此法系之古代也未嘗不可，但似對中國近代社會思潮變動的劇烈性與代際思想傳承關係欠考慮。（參見陳美華：《個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流》，載《中華佛學學報》第 15 期頁 428，2002 年 7 月。）

¹¹⁰ 釋印順：《冰雪大地上撒種的癡漢：臺灣當代淨土思想的新動向讀後》，載《當代》第 30 期，1988 年 10 月。



得了熱烈的擁戴，無疑也刺痛了許多人。趙樸初在抗日戰爭期間就傾向於社會主義，並與中共建立了良好關係。除了太虛思想外，釋圓瑛（1878—1953）的圓融思想對趙樸初也有很大影響。1947年3月7日，儘管其時國民黨氣勢正盛，太虛卻可能預感到中共將在大陸取得勝利，因而在臨終前召見趙樸初等人，並各贈《人生佛教》一書。太虛早知趙樸初與中共的關係，因而囑託他護法。鑒於佛教在大陸的困難處境與太虛人間佛教思想在大陸的深遠影響，以及與太虛弟子正果、法尊等共事的需要，趙樸初對太虛的人間佛教思想似乎屬於偏于保守的繼承，即所謂「照著講」。如果說有所發揮，那也在太虛早期思想所受社會主義思潮（晚年太虛已不以爲然）影響方面。但趙樸初對人間佛教無疑有自己的努力推進的想法，並不僅停留在接受上。如丁光訓曾轉述趙樸初語，如同中國基督教需要適應新時代的思想建設一樣，「他也希望佛教有一個思想建設」，「他非常同意佛教中『人間佛教』的思想，但他不希望這些思想只停留在口頭上。」¹¹¹

以釋星雲（1927— ）、釋聖嚴（1930— ）、釋淨慧（1933— ）、釋證嚴（1937— ）爲代表的人間佛教第三代也不僅僅是繼承太虛人間佛教思想，不僅是「照著講」，他們對太虛思想無疑有著自己的見解，不過是不公開表示而已，他們主要的努力與貢獻在於推進與豐富了人間佛教理論與實踐。

星雲與太虛沒有法脈上的直接傳承關係，但就思想而言，他「心包太虛大格局」。¹¹²同時，在繼承的基礎上有許多創造性的開展與實踐，例如提出「建設生活樂趣的人間佛教」。「建設財富充足的人間佛教」，¹¹³僅此而言，已把佛教轉換成「歡欣快樂，突破守舊形象的宗教，致使臺灣的佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮，讓人們對臺灣的佛教大大地改觀」。¹¹⁴更不用說他以及佛光協會向世界各地，包括西方弘傳佛教，先後創設百餘所寺院道場，創辦高雄普門中學、佛光大學、南華管理學院與美國西來大學等從幼稚園到高等教育的系統，組織佛教文化出版事業方面的卓著業績了。

聖嚴早期思想與事業主要受太虛學生釋東初影響，他於1975年獲日本立正大學

¹¹¹ 丁光訓：《互相尊重的朋友》，載《中國宗教》2001年第3期。

¹¹² 符之瑛：《傳燈：星雲大師傳》頁281。

¹¹³ 參見林明昌：《建設人間佛教的宗教家》，載《普門學報》第2期，頁260，2001年3月。

¹¹⁴ 江燦騰：《臺灣當代佛教》，頁9。

文學博士學位，接受了日本佛學界的重考證的治學風格。1978 年，他繼承釋東初遺命，任中華佛教文化館館長，兼中國文化學院教授。1985 年創辦中華佛學研究所，在此基礎上設立法鼓山文教基金會並任董事長、執行長，使該所辦的《中華佛學學報》成為當代最具學術水準的佛學研究刊物之一，進而創辦了法鼓大學。其著作有《戒律學綱要》、《世界佛教通史》、《比較宗教學》、《明末中國佛教之研究》、《大乘止觀法門之研究》等，共達 40 餘種。他晚年所繼承太虛與印順人間佛教理念主要表現在強調「人間淨土」方面，但也有更深的發掘與擴展——「綜合而成法鼓山建設人間淨土的思想脈絡：衆生（人）的心清淨而行為清淨，個人的身口意清淨而影響所處的社會環境清淨，在做往生佛國，嚴淨佛土的準備工夫階段，先要在人間自利利人，便是建設人間淨土」。¹¹⁵這一闡揚，由意念決定行為，由行為影響社會環境的思路與重心更為清晰，應當說是可行的。其意則在攝取在華人中具有深厚影響的淨土信仰歸向人間化。因而他還提出與現代思潮呼應的「心靈環保」理念，在臺灣有一定號召力。但因釋印光——李炳南——特別是釋淨空闡發的有現代化趨向的「西方」淨土信仰早得先機，法鼓山給社會的印象是重在人間化的多樣化的佛教教育、佛學研究以及禪修。

淨慧師承釋虛雲的改革傾向一面，¹¹⁶他早年就認為，人間佛教思想「對社會主義不但無害而且有利」，並因此遭批判。可以說，他也早已心儀太虛。1959 年虛雲圓寂後，在十分艱難的情形下，他輯編了《虛雲和尚法彙續編》，于 1962 年付諸流通，並研讀佛典、自學古漢語不懈。1979 年至北京，參與中國佛教協會工作。1981 年起，先後任中國佛教協會會刊《法音》主編，中國佛教協會常務理事、副會長、河北省佛教協會會長等職，而《法音》的宗旨之一就是「提倡人間佛教」。他主持了河北臨濟寺的修復與柏林寺的重建，創辦了佛慈安養院、河北禪學研究所、河北省佛學院以及在全國影響很大的《禪》雜誌。在此基礎上，連續舉辦了十屆生活禪夏令營，吸引與培養了大批人才，期間所攝取的精英及其未來潛力將難以想像。他著有《淨慧說禪》、《心經淺釋》、《佛教的社會責任》等，主編了包括《佛法在世間》在內的《法音文庫》等叢書。淨慧代表了禪宗的人間化趨向，他首倡的「生活禪」，實際上是人間佛教禪宗化的體現。他認為：「堅持走人間佛教道路，將佛法與現實生活結合起來，是中國佛教的唯一出路。離開了這個基本方向，佛教必將在日趨激烈的中外文化大碰撞中被

¹¹⁵ 釋聖嚴：《人間佛教的人間淨土》，載《中華佛學研究》第 3 期，1999 年。

¹¹⁶ 參見鄧子美：《虛雲大師與近代禪門之振興》，載《廣東佛教》1994 年第 1 期，頁 47。



無情地淘汰。」¹¹⁷

證嚴于 1957 年因父親逝世，萌生對生死問題的困惑，經修道法師指點而覺悟到：「女人不單單只是為一個家庭付出，女人應該也可以和男人一樣，承擔起社會責任；把參與社會的悲懷推廣到全人類，把每個人愛家的心，擴展到社會上，普愛天下的衆生，這應該算是一種幸福吧！」¹¹⁸以宗教社會學眼光看，這是真正想明白了人之爲人的生存意義問題。1966 年，她與五位同道一起創立了慈濟功德會，旨在「濟貧、濟病、濟急」。由於她倡導的事業出於佛教本懷，符合市民社會需要，加以把握好台東花蓮正缺醫療機構的時機，創建了慈濟醫院，通過聯誼會等活動，注重發掘人們的愛心，提出「心蓮萬蕊，造慈濟世界」的響亮口號，臺灣大眾群起回應，會衆由原 30 人發展到百萬以上。該會不僅在臺灣廣行慈濟，而且專撥善款用於大陸甚至蒙古、非洲賑災，並腳踏實地，努力推動資源回收與尊重生命運動，改善生態環境。證嚴曾皈依印順，並以其爲社會服務的卓絕貢獻，被授予有亞洲諾貝爾獎之稱的 1991 年麥格塞塞獎。¹¹⁹1989 年，證嚴創辦了慈濟護士專科學校。1994 年慈濟護專擴大爲慈濟醫學院，設有醫學系、醫事技術學系、公共衛生學系和護理學研究所，以公費與建立慈誠懿德會爲其特色。尤其是後者爲每十個學生安排一位慈誠師兄與兩位懿德母姐，幫助學生克服心理、情緒上的困擾，力求從各方面都體現出「尊重生命」和傳承佛教「慈悲喜捨」精神。證嚴的人間佛教思想重在發揚與實踐太虛提倡的「服務社會」，印順強調的「悲增上行」¹²⁰一面；尤爲難能可貴的是，她與該會堅持不趕經懺、不作法會、不化緣原則，絕不把佛教帶入任何可能導致迷信的形式之中，體現了人間佛教發展的一大趨向；而且，其重建設而不尚無謂爭辯，產生了巨大的社會影響。

同時，星雲屢屢弘法歐美，聖嚴曾應邀赴美主持禪修活動，並任美國佛教會副會長。淨慧多次出訪包括美國在內的各國。但由於語言直接交流與文化障礙，他們弘傳的物件依然主要是華人，即如通過日本文化對西方有較深瞭解的聖嚴，也是「不懂英

¹¹⁷ 轉引自明堯：《高高山頂立，深深海底行：〈禪〉刊辦刊指導思想綜述》，載《法喜》2002 年第 2 期。

¹¹⁸ 《證嚴法師簡介》，慈濟全球資訊網。

¹¹⁹ 參見江燦騰《臺灣佛教與現代社會》，臺北 東大圖書公司 1992 年版；釋證嚴：《證嚴法師心蓮》，臺北 慈濟文化出版社 1992 年版。

¹²⁰ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展·自序》。

文而到了美國。」¹²¹因此，儘管他們在向西方介紹佛教方面做出了比太虛更大的成績，但太虛《真現實論》開啓的回應西方學術的理論思路仍需人間佛教第四、五代發揚。

至於 20 世紀 40—50 年代出生的人間佛教第四代代表人物的思想與業績，嚴格來說，還有待於經歷史的檢驗。中國史學歷來有後一朝人給前朝人物修史作傳的傳統，此傳統無疑有其弊端，但其合理性在於至少過百年後才「蓋棺定論」，此時人事糾革的恩恩怨怨消盡，事實真相也再無必要隱諱，於是乎比較接近公斷。當代佛教史研究難有那份從容，但儘量近于「蓋棺定論」仍有必要。

本文題為《由宗教與社會的互動論臺灣當代人間佛教的走向》，為何要結合評述大陸當代提倡人間佛教的代表人物？其一，爲了說明臺灣人間佛教之所以崛起的還有一個重大因緣，即「解嚴」後臺灣後人間佛教各教團在思想上不再受威權牽制，實踐上獲得的充分自由。自由正像哈耶克所說，賦予了文明以一種「創造力」，賦予了社會以進步的能力。¹²²批判繼承，特別是創新離不開自由。大陸人間佛教之重新提倡早在 1983 年，但至今大體「只停留在口頭上。」原因並不在大陸佛教界或佛教學者缺乏智慧與創見，主要在缺乏自由的實踐環境，導致與臺灣的差距越拉越大。儘管趙樸初很早就提出了人間佛教的優越性的命題，大陸學者大體也以讚賞人間佛教的居多，然而思想缺乏自由實踐環境或實踐受到很大限制，優越性無法顯示，社會對佛教的觀感也就大體還停留在「看破紅塵」一途。而從近年臺灣佛教、佛學界有關批判繼承印順人間佛教思想的爭論來看，顯然還未真正懂得珍惜自由。珍重自由，對臺灣佛教大有益處。其二，有些大陸提倡人間佛教的代表人物，事功也許不如臺灣當代說不上有名望的僧人。但僅據事功表像，如不能與具體歷史因緣結合，就不明同樣主張人間佛教，其付出的努力與實踐成效可能大相逕庭。故不能單純以成敗論英雄。何況，大陸人間佛教理論與實踐也能予臺灣以借鑒與影響。正如大陸教界學界正熱切地期盼著：臺灣人間佛教及其有關討論能夠樹立起盡可能好的典範。

參、主流先導與教派協進

一、有序競爭乃宗教現代化必由之路

¹²¹ 《聖嚴法師學思歷程》臺北 正中書局 1993 年版，頁 154。

¹²² 參見哈耶克：《自由秩序原理》第二、三章，北京 三聯書店 1997 年版。



自由雖然提供了有利於揚優汰劣的文化與社會環境，但這一有利條件的運用，還有賴於社會與宗教主體對之適當的把握。正如哈耶克多次引用洛克所言，「設若人人都可對別人發泄怒氣，誰還能有自由可言？」¹²³良好的環境條件及主體適當地運用是多元有序競爭開展的前提。否則，不是由於缺乏競爭，造成僵化與死水一潭，就是惡性競爭（甚至化為政爭、戰爭），導致兩敗俱傷。中國近代思想文化史就好像老是不能走出這從一個極端到另一極端的怪圈。如何使之「適當」？關鍵在於有序。有序的競爭、爭辯是把個人認知提煉為學術共識的必要條件。據筆者陋聞，自 1987 年以來，臺灣發表有關人間佛教的論文上千，同期在大陸發表的有關人間佛教的論文也有數百篇，雖然大體都贊成人間佛教的方向，其中卓特之見也不多，但幾乎每位作者的具體觀點都有所不同。在臺灣，人間佛教教團大大小小也有數十個，也各有自己的主張。這裏有兩個問題，一是人間佛教教團與其他佛教宗派如何共處？二是不同的聲音怎麼樣融合，共處在人間佛教思想指導之下？

在競爭或學術思想批評中，大家都必須遵守共同的規範或慣例。由於中國歷來缺乏真正的自由傳統，有些規範不妨借鑒國際慣例。但是技術規範比較容易移植，例如在有關人間佛教的新一輪爭辯中，雙方都引文規範，注解嚴謹。這與反對意見通過印順當年所受冷遇與焚燒他個人著作的污辱¹²⁴表達大不相同，與當年佛教保守勢力對付太虛的手段——如四出散佈謠言，利用不負責任的小報謾罵，寄匿名信進行人身攻擊，誣陷太虛為「邵黨」（主張廟產興學的邵爽秋同黨），冒名太虛弟子在報刊上發表文章誤導等等¹²⁵——更不可同日而語。

但是，各方公認的價值規範卻難以移植，只有靠佛教佛學界自己重建。重新考察 20 世紀 20—40 年代中國佛教會的內部爭鬥，或可提供一些啓示：

「從體制看，現代社會與傳統社會不同之處在於它是良性競爭的多元結構。講競

¹²³ 參見《自由主義與當代世界》頁 124、《法律、立法與自由》第二、三卷頁 513。而洛克《政府論》中譯本此段全文為：「自由意味著不受他人的束縛和強暴，而那裏沒有法律，那裏就不能有這種自由，正如人們告訴我們的，並非人人愛怎樣就可怎樣的自由。（當其他任何人的一時高興可以支配一個人的時候，誰能自由呢？）」（葉啟芳 瞿菊農譯《政府論》下冊，北京 商務印書館 1982 年版，頁 36。）

¹²⁴ 參見楊惠南：《佛在人間：印順導師之「人間佛教」的分析》，載佛光山文教基金會編《1990 年佛光山國際佛教學術會議論文集》。

¹²⁵ 參見鄧子美：《太虛大師傳》頁 229。

爭，必須有公認的競爭規則。否則就會墜入惡性競爭的泥潭，轉為內耗。就佛教與基督教的競爭而言，『競爭規則』就是宗教的社會功能發揮。就中國佛教各宗派的競爭而言，這一規則還要依公認的佛法原理，如『三法印』等，適應現代社會需求『訂立』。太虛的人間佛教思想應為其基礎，現已為海峽兩岸佛教主流所遵從。講多元，太虛對日本佛教各宗派獨立發展雖然認可，但認為中國如有統一的佛教會就超過了日本。他對歐美基督教派會林立的狀況也缺乏調查研究，不知此乃宗教現代化的必由之路。」¹²⁶這就是說，有多個教派才有競爭，有競爭有比較才能顯出優劣。傳統的穩定優先論的最大弊端是不管優劣，一概摺著。社會生機因此被壓得喘不過氣，惡劣的東西也任其發黴發臭。但是，教派間的無序競爭，與過去在中國佛教會的內「窩裏鬥」一樣，也會導致「內耗」。

二、有序競爭規則的探討

自然，這裏提到的競爭規則只是筆者個人認知。此體事大，不妨分為四個層次探討。

1. 各宗教間有序競爭原則。

宗教間「寬容」是歐洲自宗教改革以來多達數百年宗教衝突與戰爭之血的結晶，特別是新教各派中「那些本來十分不寬容的教派之間的鬥爭，最終產生出了寬容的原則。」¹²⁷「9・11」前後的歷史事實也證明，宗教極端主義不能解決任何問題。宗教間的「對話」也成為必需。因此，寬容與對話應懸為宗教間、教派間的競爭與學術批評的首要原則。但寬容不是不講任何原則性的籠統「圓融」。

2. 佛教各宗派、教團間在獲取信仰資源、經濟資源、資訊資源之競爭中的應有共識。

佛教各宗派間，包括人間佛教教團與傳統教團間競爭與學術批評也應建立在若干共識的基礎上。否則，競爭與學術爭議就不是無謂，即為「內耗」，各方都不會從中取益。其實，佛教界有不少共識，「三法印」是一條。太虛與印順所說的大局觀應是

¹²⁶ 鄧子美：《太虛大師傳》頁 179。

¹²⁷ 哈耶克：《自由主義》，載《自由主義與當代世界》頁 114。



又一條，太虛非常明確地認為：世界人類之利益為第一，國家民族的利益為第二；佛教整體的弘揚復興為第一，各宗派的繁榮為第二。他對待密法在漢地的弘揚的態度就是典範性的一例。¹²⁸印順對待淨土宗，也強調「站在全體佛教的立場」。¹²⁹

3. 人間佛教各教團之間的批評分寸。

贊同人間佛教理論指導的各教團間的競爭與爭議是否也應遵循合理公正的準則？這是一個很迫切的問題，又是觸動參與各方神經的敏感話題。暫未參與者最終也迴避不了，除非其撰述喪失立場。中國式的躲著走，也不是好辦法。基本贊同人間佛教思想指導的教團之間的互相批評，最佳方式是針對對方的核心論點展開，避免糾纏枝節，洋洋萬言，言不及義；「跟著感覺走」也不如「無諍」。抓住對方的核心論點而展開的論爭，雖然最終也可能是誰也說服不了誰，但至少雙方都可從對方看問題的立場不同、角度不同、方法不同中增進見識。例如：「歐陽漸與太虛及其門下有許多爭論……他們在許多重大問題上對峙，要是有人認為他們勢不兩立，那就大錯特錯了。他們的爭論雖然往往不可開交，夾雜意氣，但出發點都是為求佛法之真，目的都是為復興佛教，各自對對方的真誠從無懷疑。這與中國近代許多本來正常的思想歧異、學術之爭釀為慘烈的政爭和內戰完全不同。從文化的角度觀察，不管新學舊學，那種容不得他人，容不得異端都來自中國傳統的「道必定於一尊」的思維模式。這種模式不改變，中國的現代化就必然要多走彎路，欲速而不達。太虛和歐陽之間的爭論儘管雙方也是誰也不肯放棄自己的主張，但卻極大促進了唯識學研究，促進了佛教革新思路的深化。這應歸因於佛學平和寬容的思維模式。太虛和歐陽之間爭論歸爭論，同學還是同學，朋友還是朋友。太虛曾多次到支那內學院（法相大學）訪問歐陽，並應歐陽之邀在內院講學。有時歐陽的學生爭論過激或做法過分，太虛也寫信給歐陽，請他約束一下。太虛撰《法相唯識學概論》，歐陽的高足王恩洋、歐陽的密友梅光羲，他們均深研唯識，與太虛有過爭論，不一定同意太虛的觀點，但都欣然為之作序。正因如此，1943年2月，歐陽漸逝世，太虛非常悲痛：嗚呼！勝軍論後有斯文，公已追蹤先覺；石埭門中無上座，我尤孤掌增哀！」¹³⁰

¹²⁸ 參見鄧子美：《太虛大師傳》頁238。

¹²⁹ 印順：《淨土新論》。

¹³⁰ 鄧子美：《太虛大師傳》頁224—225。

由此看，與其說臺灣佛教界整體的氣氛很不正常，毋寧說，有時候其氛圍乃一種「矯枉過正」的表現，有些糊塗觀念要震醒，不思開化的頑固思想也還要滌蕩。同時，這也是李敖、柏楊當年以犀利筆鋒橫掃政治專制文化統制的餘風。當然，此風不宜再長。首先，李敖式抨擊當年的對象在臺灣已基本不存在，不應用這種方式對待基本贊成人間佛教思想指導的教派所持的不同意見。人間佛教思想旗幟下有著豐富多彩的教派思想特色與實踐，「人間化」的（更確切地說，乃原有傳統經過創造性轉換的具有現代性的）淨土、禪宗、南傳、藏傳、戒律思想等等，都應並且能夠得到充分發展。

太虛就主張：「五乘共法，以淨化人間，進善來生。三乘共法，以出離世系，解脫苦本。大乘法，以圓覺懸示最高目標，唯識統貫始終因果，性空提示扼要觀行，由此以發達完成一切有情至上之德能。」所有這一切，都應「組入佛法新體系中，不應偏廢。」¹³¹

印順晚年也說：「虛大師說得對」，大乘佛法「應該有『法界圓覺』一大流」。¹³²

這裏的佛法新體系，就是現代佛法，就是人間佛教。人間化的淨土、禪宗、南傳、藏傳、戒律思想等等，都應納入，不應偏廢，以適應與引導現代市民，包括產業化的農業、畜牧業的經營者、勞動者的宗教多樣化需求。印順講的「法界圓覺」一大流，具體的就是淨土、禪、天臺、華嚴等。在中華大地上，如果這些宗派與藏傳佛教不能實現現代化，人間佛教勢必被架空。換言之，人間佛教理論指導與各教派多樣化發展決不能對立起來。

4. 佛學研究中的學術觀點的闡發與學術批評的價值規範。

學術批評自由應有界限，隱私權應得到保護，應尊重論敵的人格。由宗教學術自由被剝奪或限制到驟然獲得充分的自由後的放縱或許難以避免，但畢竟有流弊。不同經歷所導致的不同學術觀點，恰是豐富雙方知識的源泉，即各有失誤與局限，也無須追究學者或論敵的出身及與學術論著無關的生活細節。否則，不無濫用學術批評自由、濫用史料乃至人身攻擊之嫌。大陸學者正嚮往著自由，雖然中年以上都歷經浩劫，對這些並不陌生，但如此「自由」，也未免使人寒心，而且容易誤導血氣方剛的青年學者。

¹³¹ 太虛：《再議印度之佛教》，載《太虛大師全書》第49冊。

¹³² 印順：《遊心法海六十年》。



應在力求對對方的立場有全面的理解的基礎上引用對方語詞。如斷章取義、攻其一點不及其餘、亂扣帽子、抓與爭論的問題無關的個人生活上的小辮子等皆非學術批評正道，倒是在大陸經歷的浩劫中，在「大批判」、大字報上司空見慣。它們理應隨浩劫結束成為絕版，不料在三十多年之後，又重見於因特網。因此，尤其是在高度「自由」的現代資訊網路上，建立倫理規範更有其迫切性。¹³³

學術觀點、學術方法理當多樣化，重理論演繹或重實證歸納，心理學方法、社會學方法、歷史學方法、文獻學方法等等都無不可，都各有其用。不宜根據個人喜好而指責甚至封殺其他觀點或方法。相反，學術批評倒應嚴格限制在就事論事或就理論理的範圍之內。

學術乃天下公器，不宜以此發泄私憤。臺灣的學術自由，來自從雷震到李敖、柏楊等無數人的以生命抗爭，理當珍惜。思想自由與討論自由是自由的最高價值，但以規範來限制個人隨心所欲攻擊他人的所謂「自由」，正是為保障人人都享有同等的自由。佛學研究與探討擔負著為人間佛教的未來走向選擇長遠目標與具體路徑的重大使命，享有話語權力乃社會對學者長期在此方面灌注心血的肯定，因而原則性應堅持，批評權應慎用。

中華民族是富有理性的偉大民族，諺雲：公道在於人心；又雲：有理走遍天下……日久見人心，等等均為老百姓的總結。但由於長期受威權壓制或依附威權，人們心裏雖明白，但多噤不敢言。一旦威權掃地，人心失去估依，胡攪漫纏之下，人們也會墜入五里霧中，摸不住頭腦。只有重建並堅持一定的價值規範，爭辨才能對雙方都有助益：

——或者在雙方立場相距甚遠的情形下，啟發人們思考，促進各方的思路都更趨嚴密。

——或者在雙方堅持的原則有相近之處的情形下，促進雙方取長補短，形成更多共識。

——或者在多數情形下，雙方分歧大於共識，那也無關緊要，可以求同存異，時間會使人冷靜，使理解力穿透歧見。

¹³³ 參見釋昭慧：《善門難開，令人寒心！眾生受害，令人憂心》，載《佛教弘誓電子報》第29期，2002年8月19日。

只要雙方在爭辯中都遵循基本的價值規範，無論何種情形，是非大致能夠明瞭，多數不會一直沈默，公理終將昭彰。

筆者相信，論者在良知上對上述價值規範並非全然不知，其之所以往往有違，可能出於不自覺的宗派情緒流露。這類宗派情緒多由個人或教派對教義的理解不同而起，古代稱之為「門戶之見」。由於宗教現代化的初期教派林立，這類情緒也不足為怪。瞭解主流先導與教派協進之間的關係，有助於宗派情緒的消解。

三、主流先導地位的自然形成與在共識基礎上的協進

本文所謂「主流先導」，「教派協進」，即以富於建設性的理論與實踐走在佛教界的前列，以趙樸初所講的人間佛教理論上的優越性，以實踐的富於成效吸引與推動其他教派逐步跟進。如果不能吸引推動各教派跟進，所謂優越性、先導性也就落空了。覺悟總有先後之分，先行者不能因此看不上認識一時滯後者，何況佛教「人間化」正不限於一種形式。從這點看，著力維護印順思想的用意雖好，但其效果可能適得其反。筆者認為，人間佛教或人間化的佛教（如日本創價學會）終將在世界佛教中成為主流或主導形態，但並不以為在現代只有人間佛教才是唯一的「正」法。¹³⁴正如大乘興起後，小乘仍有一定地位一樣。人間佛教成為佛教現代化的主流，並不以此否定與排斥其他教派多樣化的存在和發展——比方說，如石法師心儀的藏傳佛教存在與發展。對此，不妨借鑒宗教社會學，先作理論上的說明。

1. 在現代化浪潮中，人間佛教與其他教派關係的理論演繹。

社會學把世界的變化視作社會主體與客體相互作用的結果，所以在韋伯看來，如果從主體一面著眼，從傳統社會向現代社會的轉型，實質上也是人的理性素質不斷提高，從而推動各產業部門與行政部門理性化，實現「理性化的經濟生活、理性化的技術、理性化的科學研究、理性化的軍事訓練、理性化的法律和行政機關……」的過程。¹³⁵宗教理性化固然受社會理性化的影響。例如，富於經濟理性的市民群體對宗教的影響、科層制組織結構、現代化科技手段被宗教社團採用等等。但是，宗教理性化的內

¹³⁴ 江燦騰：《關於臺灣當代「人間佛教」思想傳播之回顧：2001.3.31 於臺北的「第二屆人間佛教薪火相傳研討會」第三場論文研討會的發言》。

¹³⁵ 韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，北京 三聯書店 1987 年版，頁 15。



在動力還在於宗教的超越理想與現世宗教生活之間存在著的內在緊張。如宗教改革的領袖如馬丁·路德、太虛都曾是最虔誠的「傳統」宗教信仰者，但當他們發現 15 世紀末羅馬天主教會與清末佛教內部的腐敗與弊端，發現宗教原來並非是自己從經義中看到與頭腦想像的世外桃源時，堅持宗教的超越理想，改革現存宗教的想法便油然而生。他們無疑都曾否定過個人「離經叛道」的念頭，但只要頭腦清醒（理智地思考）而不麻木，現實生活的刺激就會一次次強化這一想法，並最終付諸行動。同樣很自然，這類思想與行為不容于傳統。真正意義上的傳統信仰的特徵就在視教義為不可改變的教條，並力求用教條統一人們思想。這種態度本身就是僵化的非理性心態，因而必然漠視、壓制甚至迫害任何要求改革者。對此，改革者也必然以對教義的重新闡釋相抗，由個人經歷及其對教義理解的不同，加之時代影響，各自強調與發揮原本教義的一個或多個側面，便形成現代宗教教派林立，相互競爭的局面。其中，愈是在適應現代社會需求的同時努力發掘與發揮宗教超越理想的教派，愈受有超越性追求的市民信仰與擁護，自然形成了主流。其他教派不甘示弱，紛紛在超越理想指引下理性地審視現實而不是回避現實，以改進自身不足，適應不同居民的宗教需求。於是，理性化趨勢在與非理性思潮（例如強調直覺神秘主義、強調宗教的情感慰藉、強調宗教激情等等。沒有這類反激，倒容易陷入唯理主義）相互滲透中激蕩向前。在此應指出，宗教的理性化並非意味著世俗化（理性化與世俗化關係是一大課題，筆者將另有專論），但僅從史實看，若非實現超越理想的信仰比篤信僵化教條的教徒更堅定，如馬丁·路德與太虛那樣的宗教改革的領袖及其追隨者早該回俗了，而丟失宗教超越理想信仰的組織也不再歸屬於宗教範疇。

人間佛教率先實行改革，對其他教派構成一定壓力；但實際上是全球市場經濟大潮與市民社會發展迫使著傳統宗教，包括佛教實行現代轉型。提倡人間佛教的代表性人物不過是較早覺悟罷了。整個佛教現代化進程將極為複雜，藏傳佛教的主流終究也將趨向現代化，儘管其中個別教派也許能夠在相當長時期內維持其傳統。而依韋伯的學說，現代化不是別的，其精神主要是傾向於理性化，看來贊同此點的學者正越來越多。¹³⁶儘管由於文化的多樣性，何為合乎理性的看法歷來就大相逕庭。但這一精神趨

¹³⁶ 參見楊惠南：《臺灣佛教現代化的省思》，載《當代》第 84 期頁 28，1993 年 4 月。肖永明：《佛教的現代價值》，載《法音》2002 年第 1、2 期。蒲長春：《人間佛教與普世倫理》，載《普門學報》第 11 期，2002 年 9 月。

勢由市民社會的信仰需求導向形成，與韋伯所揭示的世界宗教演化方向趨同。

理性化相當抽象，具體說至少不能缺少如下幾方面。首先表現為韋伯所謂褪巫脫魔，這是世界宗教相當長的時期內表現的共同趨勢。例如，在歷史上藏傳佛教正因為宗喀巴改革很大程度上掃除了藏民信仰中巫術迷信因素，所以格魯派才能在藏傳佛教中佔有主流地位。因此，藏傳佛教現代化不一定採取人間佛教的名稱，甚至可以不用「人間」字眼。但以「人」為中心，以適應與引導現代藏族人民的超越性需求為主，總不至於否認吧？隨著西藏、青海與雲南市場經濟的擴展與現代化建設的推進，人民教育程度的提高，藏傳佛教也將進一步褪巫，即去除宗法領主社會對佛教的污染乃出自然。換言之，鬼怪靈異之類的信仰將被淡化，較多理性成分的信仰將上升。這就是太虛強調「人生」是對治「傳統」的重死人與鬼，印順所講「人間」是對治「天」與「神」。¹³⁷

第二，理性化的內在要求對無論什麼宗派的佛教徒，其實都不陌生，簡言之就是理智地控制無節制的欲望（貪）、情緒衝動下不顧後果的行為（嗔）、愚昧地恣意妄為（癡：法我兩執）。理智地控制引導，其實也就是保有一顆「平常心」，這在競爭激烈的現代社會更為必要。

第三，理性化的外在表現之一就是過合理安排的宗教生活，這點太虛與印順都有闡述。

第四，理性化意味著清醒地認識與逐步革除「傳統」宗教中存在的不能適應現代社會的積弊。

第五，理性化進程意味逐步以「法理型」宗教領袖替代個人「魅力型」權威。¹³⁸

人間佛教的內在精神也不外乎此。同樣，把人間佛教教團建設好就會對其他教派產生吸引力，特別是對人間佛教創造的真正能夠吸引信眾的某些方式而言，相信隨著藏族社會的進步，藏傳佛教教團也會創造性地借鑒運用。這就是所謂主流引導。當然，這裏不過是依據宗教社會學的理論演繹，筆者個人絕無對藏傳佛教指手劃腳之意。

然而，現代宗教不但趨於理性化，同樣也基於多元文化氛圍，理性化只是從多元

¹³⁷ 筆者認為「神」，不應包括藏傳佛教與淨宗的「他力」信仰，正如基督教的「脫魔」不包括位格神一樣。因為至少大多數人靠「自力」與理性還難以克服人在精神上的脆弱與強有力的生物本能的局限。

¹³⁸ 參見韋伯：《經濟與社會》（上）頁 269—329。



競爭與自由選擇中呈現的歷史趨勢。在現代社會，如同個人認知通過有序的學術爭辯得以交流互動，篩偽存真，形成若干共識一樣；由於教派間多元競爭局面的形成，自由賦予的創造性得以發揮，各種各樣的經驗教訓與過去相比要豐富得多。人類的理性並非頭腦中固有的，而是依賴於有限的經驗。相對於拘守教條的教派而言，理性化的教派重視吸取歷史經驗與他人經驗，善於總結自身經驗，以此指導行動，其成功概率大得多。因而，「理性化正是從平等的多元競爭中的優勝劣汰中體現出來。」¹³⁹但是，韋伯的宗教社會學理論存在著重大局限，主要是過於強調西方文化的獨特性以及特別是德國的抽象思辯理性傳統。在他筆下，佛教理性、儒教理性都是在與新教理性對立的角度才得到描述，習慣行為、本能行為以及直覺反應等等都與有目的的理性行為對立起來。哈耶克的社會學理論在肯定進化理性的前提下，雖然對宗教著筆不多，但糾正了韋伯式兩元對立的謬誤。他既肯認了習慣（自然）行為，也肯認了社會現象中居於自然和人為（即有目的的理性行為）之間的「居間性範疇」，¹⁴⁰以防可能是「理性不及」的個人行動自由蒙受侵犯並遭到扼殺。¹⁴¹這為文化與宗教的多樣化實存提供了社會學理論說明。確實，佛教理性與新教理性雖存在相異之處，也有相通與互補的一面。即使在現代社會，非理性行為（例如充滿宗教激情的呼召）也有一時成功的可能（但與理性的謀劃指導相比，這類成功不可能持久）。

以此而論，在現代社會大體為趨於理性化的教派，在競爭中自然形成主流地位並獲鞏固擴展的機會較大。多少順應社會進步的教派也擁有一席之地。固守傳統的教派之影響則往往衰落，不得不龜縮於滿足社會邊緣的小集團需求的一隅。當然，其間不斷分化組合的過程也相當複雜。但隨著現代化進程的展開與深入，這類情形正逐步明顯，自然也並非沒有反覆。

2. 同一宗教內部主流與非主流教派關係的歷史實證。

東方宗教的現代轉型可以說才揭開序幕，而歐美社會轉型在先，基督教各教派之

¹³⁹ 鄧子美：《新世紀中國佛教十大趨向》，載《佛學研究》2000年年刊。

¹⁴⁰ Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge&Kegan Paul, 1967, p. 96—99.

¹⁴¹ Hayek, *Law, Legislation and Liberty: Rules and Order* (1), The University of Chicago Press, 1973, p.48—53.

間的關係較典型地提供了實證。

衆所周知，基督教新教至今在最發達的歐美國家與地區仍據主流地位。天主教則以保守著稱。但天主教在西方始終不失一席之地，即使在美國也一樣。但美國天主教會順應社會進步的傾向強得多，以致常與梵蒂岡衝突。¹⁴²天主教與新教曾經長期對抗，但在新教的刺激下，儘管打著反宗教改革的旗號，自身改革卻在不斷進行中，如耶穌會的建立與特蘭托公會議（1545—1563）。正是作了這些改革，才頂住了新教向西班牙、義大利等天主教中心堡壘擴展影響的勢頭，維持了一席之地，在較落後的國家與地區還有擴展。西方被競爭淘汰的，或僅滿足社會邊緣的小集團需求的小教派則不計其數。

由於現代化所需的信仰自由原則的確立，因宗教領袖及其追隨者對教義理解的不同而起的宗派傾向恐怕在新教各派中表現最為明顯。不同信條關係到本派的凝聚力，在他們自身看來無疑很重要，但從長遠著眼，從廣闊處看，並沒有多大了不得。事實上，隨著時間推移，新教各派間撇開分歧，轉向合作協進成為宗教現代化的又一趨勢，並創造了多種協進形式：

其一，在傳教活動中合作。因為在這方面，「宗派主義的競爭帶來的害處與合作的需要尤其明顯」。¹⁴³其二，在開展青年工作和基督教教育中的合作。¹⁴⁴其三，「為開展基督徒服務和共同倫理行動而實現聯合」。¹⁴⁵其四，重建在教義方面的某些共識。正如前文已指出，新教各派的分立，本因各自對教義的理解與解釋不同而起。即使面

¹⁴² 參見段琦：《美國宗教嬗變論》，北京 今日中國出版社 1994 年版，頁 60—80。

¹⁴³ 如早在 1854 年，各派傳教士就在紐約與倫敦召開了第一次世界性會議，商討有關方面的合作。1910 年愛丁堡會議上，許多教派都派出自己的正式代表出席。在此基礎上，1921 年成立了國際基督教宣教協會。

¹⁴⁴ 如 1844 年，第一個跨教派組織基督教青年會成立。1855 年基督教青年會世界協會成立。協會的原義為協調彼此行動的組織，並非便於政府控制的教派聯合體。從 1889 年起，協調各教派基督教教育的世界主日學會議就定期舉行，1907 年，世界主日學協會成立。

¹⁴⁵ 其先驅是 1846 年在倫敦成立的福音聯盟，但該組織與各教會並無正式關係。在其影響下，1908 年美國基督教聯合會成立，全美主要的教會團體共約三十多個加入了該會，同時保持了自身的獨立自主。1959 年，該會與其他一些跨教派機構合併為美國全國基督教協進會。20 世紀前半期，在法國、瑞士、英國、加拿大等國也成立了類似組織。1925 年，在瑞典斯德哥爾摩舉行的第一屆普世基督教生活與工作會議召開，進而在達成相關共識的基礎上成立了普世基督教生活與工作協進會。



對天主教的迫害，重建有關共識也很棘手，如 16 世紀新教各派合作的探討就因「信仰與教制」問題而破裂。但既然新教各派都認同《聖經》權威，在某些方面達成共識就並非不可能。1927 年，在瑞士洛桑召開了第一屆普世信仰與教制會議，「會上充分商討了各教派間分歧最深刻的一些問題，發現意見相同之處範圍之廣出乎意料」。這說明，有分歧正常，而缺乏溝通會導致嚴重的誤解。以往都認為，彼此在教義上分歧極大，但會議之後，普遍承認各教派在教義方面意見一致之處占 85%。儘管因戰爭影響就此採取的聯合行動推遲，但 1948 年，來自 47 國的 147 位代表在阿姆斯特丹決議成立了世界基督教協進會。在重建共識的基礎上，國內或同一教派內組織上的合併，跨教派、超信仰的聯合，同一教派的各國組織間建立世界性的聯盟等等都一直在進行中。

新教與天主教在對抗中的競爭約維持到 20 世紀 30 年代，當時反對法西斯的共同要求使許多天主教徒與新教徒進行合作。1965 年，經第二屆梵蒂岡公會議達成共識，梵蒂岡教廷也轉為在共同關心的問題上鼓勵天主教徒與新教徒合作。¹⁴⁶這些，可能是全球經濟一體化趨向，特別是歐美社會重新整合趨向在宗教中的超前映象。

當然，東方宗教的現代轉型不會走西方的老路。在太虛的倡導下，國際佛教的協進聯合並不比基督教新教晚很多。臺灣佛教界在爭取信眾（傳教）、佛教青年工作等方面的協進聯合也與自主性教派的建立差不多同步。但人間佛教教團與其他教派的分歧，贊成人間佛教思想指導的各教團之間的分歧似乎正在尖銳起來。如果說，曾勢不兩立的天主教與新教都開始攜手，那麼素以和平寬容著稱的佛教為什麼要反其道而行之呢？就是對待不反對人間佛教的其他教派，主要的方針也只是引導而非批判。人間佛教之「先導」，並非自身孤立地走在各教派前列，其一是通過優越的顯現使各教派仿效；其二是在不放棄原則性的前提下，盡可能地就面對的共同問題，與任何有解決問題意向的教派達成某些共識。在有共識的領域先協調行動，在協調行動中增進共識。在協調溝通中，消彌宗派情緒，也為進一步實現上文引述的多種形式的聯合協進創造了條件。筆者相信，佛教佛學界也終將會發現彼此間的共識遠大於分歧。

¹⁴⁶ 沃爾克：《基督教會史》頁 672、673、675、682—686。

肆、關於當代人間佛教走向問題

一、問題的實質及其澄清

當代臺灣人間佛教走向問題的探討涉及方方面面，許多人很關心。多數人主要在對印順法師人間佛教思想的理解上有不同看法，並且總體上持肯定態度。但如石法師《臺灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思》一文則意在從根本上否定人間佛教，其理由包括四點：1. 「人間佛教落人本狹隘」。這一論斷不顧太虛、印順對人間佛教超越性的強調，把如石自己的錯誤理解強加於人間佛教。故無須多說。2. 「捨本逐末」。3. 人間佛教的「學問僧」引導佛教「學術化」，「方便趨下流」。4. 「迎合世俗」。¹⁴⁷其洋洋萬言的實質都歸結到一點——人間佛教丟棄了佛教重修證之本。

其實，不管在宗教史上，還是與人間佛教理論對照，如石法師自以為能夠駁倒人間佛教的核心論點都不能成立。

首先，修行是所有宗教的共同特徵。但應瞭解，古代比現代的修行之風更盛。從這點看，西方古代修道院林立與中國古代盛行的避世苦修如出一轍。當時，那怕想在社會上稍作試驗，以實踐原始基督教、原始佛教的超越理想，都會遭遇世俗力量強有力壓制。使世俗秩序神聖化的教派固然受尊崇，避世修行對世俗秩序也沒有危害。所以避世修行是表面上不放棄宗教超越理想，實質上與世俗妥協的途徑之一。中國帝王還對此多有頌揚，如有傳世道人心之類。避世修行表面上避免了世俗污染，但世俗對此的認同無寧說也屬於一類巧妙的「俗化」。強調來世與「天堂」也是如此——構成宗教核心的超越理想被消磨在無形之中。身在人間，「俗化」原是難以避免的。值得注意的是，從西方宗教改革以來，重傳教的趨勢逐漸加強。中國近代天臺宗的振興，禪宗與藏傳佛教在歐美的盛行都與重開拓性的傳教有關。

第二，佛教之本在於追求慧解脫，禪修並非佛教的特色。參禪早在佛教誕生以前就有。一向壓制佛教的婆羅門教也一向重視（廣義的）禪修。佛教的禪修與觀想、念頌一樣，都是開慧藉助的手段。太虛稱「佛學即慧學」¹⁴⁸，印順說：「繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破它，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。」

¹⁴⁷ 如石：《臺灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思》，載《現代大乘起信論》，南投 南林出版社 2001 年版頁 161—184。

¹⁴⁸ 《太虛集》頁 63。



但世俗少許散動慧解沒有多大力量，著重佛法真慧依少許定力，「能斷煩惱，了生死，這種為慧解脫。」¹⁴⁹

第三，人間佛教正在重視修行。如果說此點在九年前提出不乏積極意義的話，¹⁵⁰那麼，在人間佛教各教團已重視修行的今天，不免「馬後炮」之譏。應強調指出，參禪是人間佛教主要的修持途徑之一。由法界出版社出版的釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》及其反響表明了人間佛教已喚起的修行自覺。人間佛教第三代的三位代表人物均很重視禪修與禪學研究，星雲所著《星雲禪話》、《星雲說偈》等流通量很大，聖嚴所著《禪的體驗》、《禪與悟》、《禪門修證指要》、《禪的生活》等，乃其所倡揚的人間佛教的重要方面。淨慧提倡的「生活禪」更在大陸得到廣泛認同的人間佛教理念的核心之一。

人間佛教強調的修行還具有撥去神秘色彩的現代特徵，不但釋性廣《人間禪法》對此作了充分闡明，聖嚴有關禪學著作也結合他「透過自己的經驗，將釋迦世尊以來的諸種鍛煉身心的方法，加以層次化及合理化，使得有心學習的人，不論性別、年齡、教育程度，以及資稟的厚薄，均能獲得利益。」¹⁵¹

第四，宗教之本在於對超越理想的信仰。從效果看，有修行並不一定就能獲得堅定的信仰。世界宗教史上歷來存在著多種信仰。英國經驗論者洛克認為：「信仰仍只是人心底的一種堅定的同意」。¹⁵²德國思想家萊布尼茨反駁說，信仰「也是直接決定心靈的內心的恩情」。¹⁵³洛克與萊布尼茨不但是偉大的啟蒙思想家，也是虔誠的基督徒。印順則說：「從《阿含經》以來，佛弟子有了利根慧深的『法行人』，鈍根慧淺的『信行人』——二類，所以大乘興起，也有『信增上』與『智增上』的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有『懺罪法門』、『往生淨土法門』等。重智慧的，重於『一切法本不生』，也就是『一切法本空』，『一切法本淨』，『一切法本來寂靜』的深

¹⁴⁹ 印順：《解脫者之境界》。

¹⁵⁰ 參見溫金柯：《現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義：建立臺灣佛教的主體性》，載《現代禪月刊》第38期，1993年6月；《敬覆印順法師：〈我有明珠一顆〉讀後》，載《現代禪月刊》第42期，1994年2月。

¹⁵¹ 聖嚴：《禪的體驗·禪的開示》，臺北 法鼓文化事業公司 1997年版，頁1。

¹⁵² 洛克：《人類理解論》，北京 商務印書館 1959年版，頁687。

¹⁵³ 萊布尼茨：《人類理智新論》，北京 商務印書館 1982年版，頁599。

悟。」其後，「重悲的行人，也在大乘佛教出現：願生人間的；願生穢土（及無佛法處）的；念念為衆生發心的；無量數劫在生死中，體悟無生而不願證實際的。悲增上行，是大乘特有的。」¹⁵⁴

洛克所謂信仰是人心底發出的堅定的同意的說法，與印順講的「智增上」相似，是個人超越性追求與理性認同的統一，即智信。這類信仰的樹立不容易，多經反覆探求與比較，但一旦獲得就穩定而堅決，不易動搖。這類信仰確立也不一定需要避世修行，而是「坐臥行住皆是道」。當然，經一定的修定訓練的激發，空慧才能鑲入心底。

萊布尼茨的信仰是直接決定心靈的內心的恩情之說，與印順講的「信增上」接近。這類信仰如果僅由聽聞某說，深為感動而起，那通常難以持久。如果經修行，獲得宗教神秘經驗的驗證，那也是相當堅定的，但稍不注意，或缺乏善知識指點，容易走火入魔。可惜，就是在古代，避世修行的條件好得多，世俗干擾少得多的情形下，堅持長期禪修，冀獲神秘宗教經驗的人仍然「十有九蹉跎」。應警惕的是，邪魔多強調修行及其神秘性。如果經修行仍不能獲得神秘經驗，那麼信仰就會喪失，「一年佛在眼前，兩年佛在西天，三年向佛要錢」就來了。真正的「世俗化」源出於此。這比缺少修行而有初步信仰的危害更大。

佛教的智信在諸宗教中最為突出。其智信的證驗與韋伯所強加于佛教的神秘主義經驗完全不同。¹⁵⁵印順認為：「這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同吧了。」但「因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，確有其內心的體驗，但不與真相符合。所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。」¹⁵⁶如石法師對種種不同的「定慧體驗」不加區分，其含混與籠而統之，倒確實繼承了中國「傳統」的「精華」。

「悲增上行」與西方的「上帝就是愛」有相通之處，但佛教的慈悲更廣大深刻。

¹⁵⁴ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展·自序》。

¹⁵⁵ 韋伯說：佛教追求「這種目的本身僅僅在於無與倫比的感覺的品格，具體地說：在於知識與實際思想的被感受到的統一，這種統一向神秘主義者提供他的宗教的恩惠狀況的決定性保障。」（《經濟與社會》（上）第 611 頁。）參見拙文：《法門多樣化與南禪獨秀》。

¹⁵⁶ 釋印順：《性空學探源》頁 27。



這類信仰容易普及，與世俗接近，在大乘運動中出現並非偶然。西方則在宗教改革後盛行。這是易受易行的法門，特點為在利他行為中增強信仰，所以稱為「悲增上」。筆者認為，或從利他行為入門加修，或在初步修行基礎上，輔以利他行為的自覺實踐，都為「悲增上行」，都不難激發「歡喜心」，從而堅定信仰。在現代社會完全可從實踐上解決學者提出的人間佛教在「俗世與出世之間可能存在的緊張」問題。¹⁵⁷就大陸的信仰薄弱問題而言，主要還在於僧伽制度、出家人與在家信眾關係等並未理順，例如「四濫」，即濫收徒眾、濫挂海單、濫傳戒法、濫做經懺等等現象捲土重來並未從制度改革上加以解決。¹⁵⁸總之，由於太虛當年提出的僧制改革未能成功，明清沿襲下來的僧制與現代人信仰的之間的內在衝突更加深化。臺灣這方面問題的解決當先行一步，但非學界坐而論道所能明瞭，還需深入的宗教社會學田野考察，希望臺灣學者有關努力能給大陸以有益的經驗與啟發。

第五，過於偏向學術與過於偏向修行技藝同樣屬於追求解脫大道上的「歧出」。學術與信仰在求「真」方面趨同，不一定必「趨下流」；修行雖能驗證信仰，生活本身同樣也能驗證信仰。與古代社會的相對穩定比較，現代社會本身的變動不居就證明了佛教的「無常」空觀。在西方新教徒看來，盡職加節儉，餘財用於投資乃上帝的旨意，由此愈富裕，愈證明了上帝「恩寵」，信仰愈堅定。同樣，只要不勉強做力所不及的事，人間佛教第一、二代代表人物一致肯定的大乘菩薩行，即「悲增上行」，在現代也能體現信仰與行為之間的良性循環。因為小善易成，成則增強了信心。如此循環，信仰都能不斷得到了驗證與加強。不但如此，大乘菩薩行的提倡，還有利於糾正傳統的「急於求證」的自利偏向。總之，與社會發展趨勢大體一致的信仰，較容易得到社會生活本身的證明；而固守傳統的信仰其實並非被人間佛教的提倡所破壞，印順思想也遠沒有那麼大的力量，只是在活生生的社會現實面前碰得粉碎罷了。但即使傳統信仰，也比沒有信仰好。

某些佛教徒輕視佛學，但口口聲聲講修行。這多少基於這一在世界宗教中的普遍現象：「正如具有魔法品格的術士一樣，在方法上獲得拯救的宗教上的技藝的精英分

¹⁵⁷ 龔雋：《從現代性看人間佛教》，載《「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》弘誓文教基金會 2002 年印行本，頁 G-17。

¹⁵⁸ 茗山：《江蘇佛教工作的回顧與前瞻》，載《茗山文集》南京 江蘇古籍出版社 1992 年版，頁 161。

子，處處都在信徒的共同體之內，建立一個特殊的宗教的『等級』；在信徒的圈子內，這個等級比任何等級特殊，得到一種特殊的社會榮譽。」¹⁵⁹儘管如石法師推重科學，我們還是先不談作為韋伯理論出發點的科學，而僅就韋伯所揭示的事實來看，過於偏重修行，特別是急於求成，往往導致把對解脫的追求轉為對修行技藝的崇拜，特殊宗教等級由此而來。這與過於偏重學問之「術」一樣，顛倒了手段與目的。當然，指出這點並非說人間佛教就不必重視修行的「技藝」。

最後，人間佛教強調適應現代社會（即所謂「俗化」），是因為只有這樣，才能有效地引導現代社會。如石法師把虛雲法師的主張與人間佛教對立起來，也說明他並不瞭解中國近代佛教。虛雲法師並不反對人間佛教，他主持鼓山湧泉寺期間辦鼓山佛學院，就曾專請太虛弟子、很激進的人間佛教宣傳家大醒法師任教。其實，有些近代佛教大師與太虛的分歧主要在自度度人的先後順序上，他們以佛法引導世俗的目的是完全一致的。換句話說，人間佛教主張與其被迫，不如主動順應社會，在度人的同時自度。有些近代佛教大師則雖不反對適應現代社會，但多少有些被動，同時他們強調先自度而後才能度人。臺灣人間佛教主流地位的確立，已經證明了太虛主張的有效性。當然，在順應現代社會的過程中應警惕與設法防止降低佛法的超越品格，這方面太虛與印順都曾反覆強調。¹⁶⁰筆者認為，如果準確理解太虛、印順思想並正視社會現實，這樣形成的抗世俗化能力，遠比埋頭修行、不問世事強。

筆者相信，如石法師的「批判」有其「不得已」之處。這一批判在本質上與當年佛教保守勢力攻擊太虛、印順雖無大的差別，但畢竟在臺灣人間佛教已贏得主流地位以後，聲聲含著無可奈何的哀歎，也因對臺灣佛教界宗派情緒的反激而起。就前者而言，現代社會需要多元共存，包括傳統宗派，不像傳統社會那樣只容一種聲音，除非躲在地下或天堂。就後者而言，傾聽不同聲音對人間佛教理論與實踐發展也是有益的，宗派情緒的蔓延則反而有害。至於其他，學者與法師們的批評已夠多，¹⁶¹無需贅言。如石法師對藏傳佛教的研究及其致力於譯解藏傳佛教文獻，溝通漢藏佛教也有值

¹⁵⁹ 韋伯：《經濟與社會》（上）頁 605。

¹⁶⁰ 參見王雷泉：《批判與適應：試論「人間佛教」的三個層面》，載《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》臺北 正聞出版社 2000 年版。

¹⁶¹ 參見釋昭慧、江燦騰編著《世紀新聲：當代臺灣佛教的入世與出世之爭》，臺北 法界出版社 2002 年版；《人間佛教與當代對話：第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，弘誓文教基金會 2002 年 4 月。



得肯定之處。

與藏傳佛教（至少在青藏地區）現代化滯後不同，人間佛教代表著佛教現代化進程中相對最有前途的方向。但中國佛教與日本相比，佛教與基督教相比，其現代轉型同樣滯後，因而不無借鑒彼方的必要。

二、借鑒宗教現代化的日本模式與歐美模式

探討由人間佛教理論與實踐的過去、現狀，與由兩者延伸的未來走向，不能不瞭解西方、日本宗教及國際學術動向。儘管西方與日本宗教界、學術界關於現代化的研究正在冷卻，因為現代化對他們而言，已成了往事，眼前更緊迫的其他問題轉移了他們的注意力。但現代化卻是發展中國家與新興工業化地區不能逾越的歷史階段，中國佛教的現代轉型如果能更多借鑒發達國家的經驗教訓，可以少走一些彎路。

日本文化、宗教與中國的形態較接近，日本佛教更與中國同根，其現代化也先行一步，而且「不鼓勵提出脫離民族傳統的激進要求」。¹⁶²借鑒日本確實有很多便利也很必要，如多元化的寺院經濟開發，傳統佛教體制改革，由宗派對峙到協進聯合，面對時代與社會的提出新主題和喚起新覺悟，革新傳統布教方式（讀書會、座談會、演講會、講義會、茶館說法、電話法話、大量發行寓佛法於時事和文藝的各種書報、出版佛學期刊與專著等）、引入多媒體布教與組織培訓布教手段、新興佛教宗派與傳統宗派的現代轉型互相促進等等。¹⁶³日本佛教現代化模式在臺灣的影響也正在被批判地發掘與重新審視，但與此同時應清醒認識到，與西方相比，日本的現代化畢竟晚了幾百年，日本的封建（這與西方較相似，而與中國的宗法制不同）殘餘也保留更多。日本社會僅有表面的自由氛圍，「內緊外鬆」。惡性競爭雖然到處都存在，但在日本比西方更明顯，「人們的心理壓力」「過於沈重」。日本人的家族意識雖然有助於經濟超越式發展，但其內涵「極為自私」也是很可怕的。歐美穩重的理性主義在總體上主導著社會，而日本民族的「情緒型」相當突出，妒忌心理極強。「從全世界來看，日本的學術水平只能算是二流的」。¹⁶⁴日本佛教與佛學不可能不受社會與民族文化影響，強

¹⁶² 洛克伍德：《日本的經濟與現代化》，載《20世紀西方現代化理論文選》頁954。

¹⁶³ 參見楊曾文主編《日本近現代佛教》，杭州 浙江人民出版社1996年版，頁197、203、214—226、241。

¹⁶⁴ 唐輝 梁明：《大和超霸夢》，北京 時事出版社1996年版，頁11、64、24、27、55。本

烈的宗派主義傾向明顯與此有關。太虛當年多次考察日本佛教，他既指出了許多值得借鑒之處，又強調對日本佛教的宗派主義、狹隘民族主義應保持警惕。這一態度至今仍有現實意義。中國佛教首先要向日本學習的是他們「向西方學習」的求知精神。¹⁶⁵當然，經歷了亞洲金融風暴後的日本正在反思。日本「一旦發現自己犯了錯誤後對待錯誤的方式」¹⁶⁶也是值得中國學習的。

與其他各國相比，西歐、北美市場經濟與市民社會更為成熟與典型。但是，市場經濟的理論預設即亞當·斯密所謂「經濟人」的理性，仍然被人的生物本能所役使。而人間佛教強調人，包含著在肯定市場經濟利用眾生趨利本能的同時，力圖喚起人的自覺，使這一本能受理性的支配。以超越的眼光俯視，現代市民社會也並非盡善盡美，其弊端也不可勝數。宗教社團在進行補救之餘，不禁要叩問，世界經濟一體化——市場的擴張，究竟有無極限？基督新教固然還維繫著超越性，但其超越性指向與肯定「自我」意識的理性基礎之間存在著尖銳的衝突，¹⁶⁷其負面也不容忽視。

雖然如此，與西方市民社會相適應，歐美宗教的現代轉型畢竟包含著更多的普遍價值。西方宗教文獻學、比較宗教學、宗教社會學、宗教人類學、宗教心理學甚至現代神學等，都從不同角度對此作出了審視與總結。儘管這些學說也都有自身理論缺陷，譬如進化論，但恰當地借鑒、消化與吸收這些理論成果，至少可使後起的東方宗教轉型避免前車之覆轍，可以為人間佛教理論發展開拓更廣闊的空間。不過，西方文化與中國文化的差異大，歐美模式發育早，與中國的需要之間的時空差距也大，借鑒西方學說就必須注意消化。或鸚鵡學舌，人云亦云，或像如石法師那樣不顧作者原先的學術立場，抓搜扒來為我所用兩種傾向都不足取。如石法師還有一篇高論，即《大乘起源與開展之心理動力：永恒懷念是大乘起源與開展的原動力嗎？》。就該文的正面意義而言，也不過用洋洋數萬的考證再次說明了西方宗教學早已闡明的基本論斷——宗教都源于人類的超越追求。這說明，如不瞭解西方宗教學說，我們許多研究只是無效或低效的重複勞動。

因此，這就更需要深入研討西方多種學說，瞭解其背景、目的、基本框架、概念、

書與《臺灣的昨天與今天》一樣，由大陸研究日本、臺灣的專家撰寫。

¹⁶⁵ 唐輝 梁明：《大和超霸夢》頁 50。

¹⁶⁶ 洛克伍德：《日本的經濟與現代化》，載《20 世紀西方現代化理論文選》頁 949。

¹⁶⁷ 參見拙文《論人間佛教的現代品格》。



層次、原理、方法等等，吸收其長處，特別是懂得其局限所在，批判其曲解，建立更完善的理論模式。而不是因困難或其缺陷而拒絕借鑒。例如，韋伯的理論就以其世界性的眼光為人矚目，他對宗教與社會關係、宗教理性化趨勢的概括中含有的富有啟發性論斷不容忽視。如果僅停留在簡單介紹與批評的層次，不能回答他就佛教、儒教提出的深刻的理論與實際問題。那中國宗教學研究、佛學研究就不會有重大進步。相反，在引進之初理解不當，表達應用有幼稚之處倒不難體諒。同樣，哈耶克也就宗教與市場經濟秩序的關係發表了值得注意的見解，如他認為：「英國的自由主義運動同佔優勢的非國教教徒和加爾文教徒的工商業階層發生了密切關係，直到最近，這仍是英國自由主義的一個特點」。¹⁶⁸哈耶克理論非常重視傳統的價值，重視傳統與進化的內在聯繫，這不但可修正韋伯的偏頗，而且如果能深入把握其理論的話，可以為當前解決臺灣人間理論走向問題，提供積極的富有前瞻意義的啟示。

另一方面，人們對以往傳統對社會轉型的負面影響已有足夠重視。筆者認為，依哈耶克理論思路的提示，如果缺乏宗教的超越性喚起警覺，現代人也會習與性成，把無奈地被佔有市場的競爭所驅使的行為轉化成習慣，長此以往。那麼，這種強有力的傳統，將比歷來的傳統更為可怕。

三、人間佛教的理論生長點

借鑒日本與西方，可以從不同的理論構架與不同的角度來研究中國的問題，提出有啟發的思路與解決方案；也可以把他們的經驗教訓當作一面鏡子，照一照臺灣人間佛教過去、現在與將來的走向是否有偏差。但是，問題還是要自己解決，路還是要自己走。而且，過去際、當下際對未來際有著深刻的多方面的因果聯繫。據此軌跡就大的方面而言，人間佛教理論進一步發展的生長點可能如下：

1. 對贊成人間佛教思想指導的眾多教團豐富的踐行經驗作出進一步的概括與提升。如果說，鑒於當時踐行經驗十分有限，太虛難免較多空想與臆說，印順難免較多地根據學術研究結論的推導的話。那麼，當代就完全不同了——生活之樹常青，各教團豐富的踐行經驗將給人間佛教理論發展注入蓬勃的生機，提供不竭的源泉。

2. 《阿含經》的進一步研究。佛陀的超越理想原形通過「四阿含」得以較可靠

¹⁶⁸ 哈耶克：《自由主義》，載《自由主義與當代世界》頁113。

地保存，內容也極為豐富。如果說，印順思想的重要部分就是把來自太虛的啟發，貫注到《阿含經》研究中去，取得的成果已足夠令人讚歎的話。那麼，由於佛教創始人思想本身的開闊宏大，聲聞、部派、大乘……無量法門無不從此流出，從其他角度或層面對《阿含》的研究同樣也可能結出豐碩果實。

3. 太虛思想的進一步研究發揮。「太虛大無邊」，人間佛教創始人的思想構架也相當宏大。迄今無論大陸的還是臺灣的人間佛教教團，對其「峰巒萬狀」的思路只不過踐行與發揮一部分而已。例如太虛當年撰寫了《真現實論》，對西方實證主義、自由主義思潮作出了有力回應，這一思路至今後繼乏人。如果不能依據佛法基本原理，包括「無我論」、整體論對韋伯提出的工具理性、哈貝馬斯提出的溝通理性、羅爾斯的公共理性與哈耶克的進化理性等作出有效回應的話，那麼本來博大精深的佛學就只能處於現代人文社會學科的邊緣地位，不可能吸引像唐代玄奘那樣的一流知識精英，最多也就自說自話而已；如果不能與基督教、天主教擴大對話，本來清淨無染的佛教在許多人看來就好像只能與民俗巫術為伍，除了華人社會外，在西方世界也較難躋身於主流宗教之列。

4. 日本佛教、海外華人佛教、南傳佛教、藏傳佛教以及中國傳統教派的特點與現代化研究。現代化不是孤立現象，宗教現代化也不是孤立現象，佛教現代化同樣不是孤立現象，尤其在世界經濟一體化的大背景之下。從縱向看，人間佛教理論的產生與發展經歷了由被動回應到主動順應至少自 15 世紀以來世界歷史總趨勢的過程。從橫向看，各大宗教與現有佛教諸形態的現代化進程及其反覆，也會對當代人間佛教產生影響。例如，世界範圍的原教旨主義運動既是對激進的現代化的反撥，也是傳統的回歸。雖然這不可能改變歷史總趨勢，但對人間佛教思想也有正負兩方面的影響。出於對中國佛教前途的迷惘與個人不同的超越性追求，20 世紀學日本佛教、南傳佛教、藏傳佛教的外求趨向依然在發展，這在臺灣也很明顯。如果對其特點不瞭解，就只能被動地承受其影響。如果主動地研究佛教現有諸形態的特點，吸取其長處，則反可增強人間佛教教團的凝聚力；如能主動地對他們在現代化進程中的經驗教訓作出概括與提升，無疑從更大範圍內豐富了人間佛教理論。因而，這一方面同樣是人間理論發展的生長點。



結語：讓歷史的踐行證明「中道」

在人間佛教的踐行方面，大乘菩薩行是人間佛教第一、二代代表人物一致肯認的，但特別是太虛與印順之肯認的理論基點不同，前者基於大乘唯識論與真如緣起論，後者基於大乘性空緣起論。筆者認為，不宜過多渲染太虛與印順之間的分歧，太虛、印順等代表的人間佛教多種理論模式不妨並存，並無如誰「是」，誰就必「非」問題。正如印順所證明，大乘三大論說都源於原始佛教。在現代，太虛與印順的理論基點都有結合正在發展中的市民社會的宗教需求，進一步發展的廣闊空間。其間可能有優越性大小之分，但這是分別發揮他們思想的人間佛教教團以歷史性的踐行來證明的問題。

與中國傳統固有的封閉性不同，人間佛教不但具有繼承性，還具有現代的開放性。雖然與以往一樣，在爭論的浪潮平息之後，各教團依然大多各行其是。此乃競爭迫使各教團創造與發揚自身特色的需要，可以理解。不過，在歷史提供的重大事件面前展示佛教界共識的機會也別放棄，在共同關心的問題上完全可多多協作。臺灣人間佛教僧團與教團一向在反對聲中成長，也應當能夠克服宗派情緒的干擾。如此，人間佛教的「中道」，¹⁶⁹必將越走越寬廣。

撰於 2002 年 1—3 月

[回研討會目錄](#)

¹⁶⁹ 參見拙文《論人間佛教的現代品格》。