

“人間佛教”與世俗活動： 韋伯比較宗教社會學觀點的應用

呂愛華

華梵大學通識教育組

摘要 太虛大師到印順法師所提倡的“人間佛教”，類似宗教改革後的清教徒，反對以脫離世俗活動的方式來追求救贖，他們認為追求解脫，不一定要脫離世俗活動，而且認為這種觀點早就存在於大乘佛教的佛法之中。他們不把世俗活動當作是追求解脫的障礙，還把追求解脫與世俗活動作了一定程度的整合。像清教徒對世俗世界的看法，仍然忠於基督教義一般，他們也沒有改變佛教一貫以來對世俗世界的認識，認為世俗世界充滿了生老病死以及輪迴之苦。太虛、印順為了整合從事世俗活動與追求解脫之間的矛盾，認為與世俗活動的疏離，不是有形地脫離世俗，也不必然指遁世高隱、穿起僧袍的寺院生活，而是那一份肯於出世的“出離心”，人間佛教認為以“出離心”的方法與世俗世界疏離，就可以解決追求解脫時，世俗活動所帶來的種種障礙。他們相信一個人只要有堅定的內在信仰，隨順原有世俗活動的結構所帶來的外部行為，並無礙於解脫的追求。所以追求解脫可以根據不同的根性“隨樂行”、“隨苦行”都可以達成，重要的是要有“出離心”。本文從韋伯的比較宗教社會學對天主教徒與清教徒的比較分析出發，探討這種新的信念與新的解脫方法，對僧尼或信眾所可能產生的具體影響，並嘗試提出其可能的局限。



一 前言

透過實際的精打細算，以宗教追求現世或人間的利益，一直是一般人信仰宗教的主要目的，如印順法師語：

“一般人崇敬觀世音菩薩，往往多為功利的交易，如向菩薩許願，菩薩佑助我，那末我來還願。如重修廟宇再塑金身……”¹

再如信仰基督是為了基督的許諾：

“使你可以得福……並使你的日子在地上得以長久。”
(〈申命記〉，4: 40)²

這是一般現世社會大眾追求宗教信仰的主要目的。但是把宗教的許諾，局限在菩薩的佑助或功利的交易之上，完全只注重從菩薩那兒可能得到的現世利益，作為要不要繼續信仰的依據，或者信仰基督只是為了使自己可以得到幸福，並使自己的日子在地上得以長久，對於很多不計較現世利益回報、一心追求來世救贖或精神解脫的信徒而言，似乎卻是一件相當不能接受的事實。

因此，有一些人的宗教信仰，他們雖然追求救贖，也追求宗教許諾，但是他們的追求不是局限在現世的利益以及地上的日子得以長久，而是追求一個超越此世、超越只是在地上的日子得以長久（長壽）、只具利益交換的宗教式的許諾。所以追求宗教的許諾，除了根據現世的需求，祈求賜福計較功利的回報，計較現實利益實現的可能性之外，我們還可以看到另一種對宗教許諾的追求：以末世的救恩、以追求來世救贖或解脫為其主要目的。

“如果一個宗教的各方面皆指向超越此世的災厄與利益之外，這是一種特殊發展過程的結果——一種獨特的、雙面性的發展過程。一方面，有關神觀及人與神可能之關係的思考，有日益擴展的理性體系化。另一方面，隨之而來的是一種特殊的、從原出的實際與精打細算的理性主義的倒退。隨著此一原初理性主義的衰微，特殊的宗教行為的‘意義’越來越少是追求日常經濟活動的純粹外在利益。”³



根據韋伯的看法，追求宗教許諾，以現世為其取向，是宗教起源最基本的形式，如果發展到後來，一個宗教的各方面皆指向超越現世的災厄與利益之外，這是一種特殊的發展。這種發展的特殊性在於不以現世利益為其主要目的之宗教救贖。但是，儘管人們追求宗教救贖，可以不以現實利益為其主要目的，人類的本質卻不允許人類在追求宗教救贖的時候，能夠完全擺脫現實物質條件的基礎。

一個宗教信仰，想要讓它的信徒既能追求超越現世，卻又不能完全脫離現世的世俗活動的話，其中或多或少要碰到一個介於超世與現世之間，先天存在的內在矛盾，面對這種矛盾，如何解釋世俗活動在宗教救贖之中的意義，便成了追求宗教救贖時必須嚴肅面對的課題。

首先追求不同救贖財（Heilsgüter）的指向——追求現世的福報與現世的超越——就限定了追求宗教救贖時與世俗活動的關係：“達人宗教意識與日常生活之間的關係，特別會因各宗教所追求的救贖財之特性，而有所變化”⁴；另外追求救贖財的方法（肯定現世、否定現世與宰制現世等等），更加規範了追求救贖時世俗活動的生活內容。韋伯認為追求救贖財的指向、追求救贖財的方法，二者都會影響到宗教生活面對世俗世界的態度：這也就是說，追求救贖或解脫的方法，要麼是與世俗活動疏離，要麼是肯定世俗活動，並且面對世俗生活，以禁欲的態度，進行全面性的自我控制，然後把現世安排在一個合理、有秩序的統一體之內，這也被當作是一種救贖的方法來看待。

追求救贖時，面對世俗世界的不同態度，會影響到追求宗教救贖時所展現的宗教生活方式，而這些不同的宗教生活方式會一定程度地改變世俗世界的生活方式。

以下，我們將順著韋伯比較宗教社會學的脈絡，先針對早期基督教、天主教、清教徒各自不同的救贖方法，作簡單的說



明，釐清他們對世俗活動的態度。然後將這樣的研究進路，進一步運用在對“人間佛教”的分析之上。

二 世俗活動與中世紀的天主教

就像前面所說的，追求超越現世、精神救贖或精神解脫為目的的宗教許諾，是世俗世界希望“自現世”、“自苦海”被拯救出來、被解救到天堂或涅槃的宗教許諾，這是一種特殊的宗教發展，朝向救贖宗教而演進，脫離了以現世利益為目的的一種理想。

然而在這種不以現實利益為目的，卻又一定程度不能脫離對物質條件的倚賴的情況下，“要如何”才能被拯救，“要如何”才能達到那個境界，這便牽涉到如何救贖的方法問題。這個方法既要處理如何自世俗世界中被拯救的問題，又要處理如何面對（自己所繫的）以現實利益為核心的世俗世界的問題，這是一個兩難而矛盾的處境，但是為了宗教救贖，人們卻不得不面對。

對韋伯來說，早期基督教、中世紀的天主教，當它們面對這種矛盾的處境，雖然沒有全盤否定世俗世界的意義，但在追求精神救贖時，都明顯漠視與世俗世界的關係。

1 與現世疏離的修道士

由於被拯救，指的是“希望自其惡根性及原罪之軛下拯救出來，而仰望倘翔於父神之懷永恆的自由祥和裡……”⁵ 這種原罪的觀念，把肉體世界和被拯救的、可以分享上帝的本質、可以達到靈魂、肉體皆美的世界，區分開來。使精神救贖的想像，先天就與肉體的世俗活動產生了對立。



“……耶穌認為對拯救最為決定性的乃是一種絕對的、與現世極其相關的事物疏離”。⁶

精神與肉體的對立，使早期基督教一開始就認定，追求救贖就必須與世俗世界疏離，這種想法後來為路德所繼承：

“世俗活動是肉體的事情”⁷、“對世俗活動基本上持冷漠態度”。⁸

這是一件很清楚的立場，但是世俗活動也是生存所繫的事實，因此，追求救贖雖然必要，但如何認知世俗世界一個既存的事實，也是很必要，起碼人們要使世俗的活動不要去妨礙救贖的追求。

由於救贖活動與世俗活動的對立，由於否定與漠視世俗世界，是不能消除世俗世界的存在，因此，早期基督教對世俗活動基本上採取消極的態度：既然世俗世界的存在是一個不可避免的事實，因此認定這是上帝所安排的。他們也有理由必須要堅信上帝所安排下來的本分，因為這是為了“保持住上帝給他安排好了的世俗行業”。⁹除此之外，還有一個原因是：“不要成為被施捨的對象，給同胞增加負擔”。¹⁰

因為不能消除世俗世界必須存在的必要性，中世紀進一步的對兩種不同的行業，作了一番組織性的分類：亦即是從事宗教活動的僧侶與從事世俗活動的一般信徒之間的劃分。在這種分類裡，僧侶必須遠離世俗活動，是所謂靈魂聖潔者，遠離世俗生活的僧侶，才是出色的宗教人。一個僧侶越是深深地陷入禁欲主義，越是遠離日常生活，就越是一個出色的宗教人。

對於一個修道士而言，只有深深地陷入禁欲主義、超越世俗生活，才能達到宗教救贖。所以對僧侶而言，救贖生活與世俗生活基本上是對立的，宗教救贖與世俗生活之間，存在著一定程度的緊張關係。為了救贖，要遠離世俗活動，一旦從事過多世俗活動，就會使追求救贖成為遙不可及的目標。



2 不否定世俗活動的一般信徒

追求救贖與從事世俗活動之間雖然存在著緊張關係，但是這種緊張關係，並不針對所有信徒都是如此，“當耶穌吩咐那個富有的年輕人施捨財富時，他也說明只有當那個年輕人想成為一個‘完全人’——亦即他的門徒——時，他才會如此要求。解脫世間一切絆索、親人及擁有的物品，……是只要求於門徒的。”¹¹ 耶穌雖然認為“對拯救最為決定性的乃是一種絕對的、與現世極其相關的事物疏離”。¹² 但這種救贖的方式並不是用來要求所有的信徒，它只針對其門徒或想要成為宗教工作者的人而發。

中世紀以來，天主教認為一般信徒的“世俗活動是信徒生活中必不可少的物質條件”¹³，不能強迫他們絕對地與世俗事物疏離。因此，他們追求救贖的方法，當然也沒有辦法像修道士一樣遠離世俗生活，雖然他們同修道士一樣，需要宗教的救贖。

由此可知，中世紀的天主教雖然像早期基督教一樣，不贊成人們在世俗活動中從事過多的物質追求，但卻不否定世俗的活動，其對世俗活動的態度，仍然主張“人人都應當安守自己的生活現狀”¹⁴，因為那是上帝給他安排好的。只是這些凡夫俗子，這些主要從事世俗活動的人，當他們追求救贖的時候，必須由修道士來充當“靈魂導引人”¹⁵。

基本上，修道士和世俗中人之間存有“一道深隔的鴻溝”¹⁶，他們之間，各自以其所擁有的宗教稟賦的差異，而產生的“身分性分化”¹⁷。修道士被當作是具宗教稟賦者，順理成章變成世俗中人的“靈魂的司牧者，他們的告解教父，他們靈魂的導引人”¹⁸。

因此，在中世紀裡，一方面具宗教稟賦的修道士，為了追求救贖，脫離世俗活動是不可避免的；但是另外一方面，同樣也追求救贖的世俗中人，其世俗活動的意義，並沒有被否定。

不過，天主教擁有的“普遍恩寵論”(Gnadenuniversalismus)的立場，雖然主張修道士追求救贖必須脫離世俗活動，卻給予從



事世俗活動的世俗中人極其寬容的救贖機會，認為所有在教會“制度威權之下的人都有十足的倫理稟賦”¹⁹，“只要屬於教會，謹守教規”，在各行各業裡，人人都可以得救。²⁰

甚至包括一個肯於悔悟的罪人，“《新約》中所描述的那個天界裡的聖父，是那樣富有人情味和同情心，他會為一個罪人的幡然悔悟而由衷地感到欣慰，恰如一個婦人為銀幣的失而復得而欣喜一樣”²¹。

中世紀的天主教，肯定修道士才是傑出的宗教人，但是因為也肯定“在任何情況、任何條件下，履行世俗義務是上帝應許的惟一生存方式的論述”²²，使從事世俗活動的信徒，雖然在宗教稟賦上，不如修道士，但他們透過一定的宗教程序，譬如罪惡—懺悔—贖罪—接受傑出宗教人（修道士）的靈魂指引，一樣可以得到宗教救贖的保證。

“標準的中世紀天主教信徒過著極其單純的倫理生活。首先他盡職地完成他那些傳統的責任……他可以用善行來滿足偶然的需要，如為某些特殊的罪孽贖罪，改善他獲得拯救的機會，或者在他生命快要結束的時刻，以此作為一筆保險金。”²³

因此，傑出的宗教人和一般信徒的差別，在於救贖方法：一個是脫離世俗生活來追求救贖，另外一個是雖漠視現世，但謹守上帝應許的生存方式，透過一定程序及具宗教稟賦者的幫忙，兩者都有救贖的機會，即使是罪孽深重的人，只要他肯進教堂懺悔、贖罪、接受引導，也同樣可以獲得救贖的機會。

由於宗教稟賦的不同，在中世紀裡，肯定具不同宗教稟賦者不同的救贖方法，雖然脫離世俗活動是最高層次的救贖追求，從事世俗活動者，透過一定的程序也可以獲得救贖。因此，對從事世俗活動者，在此並沒有關閉他們追求救贖的機會，甚至體諒俗人的救贖過程不斷得面對道德生活的“相互衝突以及行動的矛盾”²⁴，也很富有人情味地給他們贖罪的機會。



既不否定從事世俗活動者追求宗教救贖的機會，也不否定具道德瑕疵者的贖罪機會，肯定每一個人的錯誤都有救贖機會的恩寵，誰才是上帝所最應許的道德生活，顯然欠缺一個判斷標準，這使得後來的清教徒極力反對這種普遍的恩寵論，更反對那些道德生活不斷產生瑕疵的人擁有贖罪的機會。後者認為救贖的機會，只會給予那些符合上帝所應許的生活方式的信徒，而且他們也認為只有一種上帝所應許的道德生活。

三 世俗活動與基督新教

1. 肯定世俗活動

一般而言，早期基督徒相信上帝的許諾、將應許拯救他們至“一個根本上無苦無厄的樂園”²⁵，所以他們相信世界末日，認為過度投入世俗活動將有礙於救贖。因此，天主教徒對現世的態度很自然地採取維持其現狀，直到主的再臨，而個人也被要求固守其現狀及其“職業”²⁶。所以他們雖然不否定現世，只是他們在追求一個無苦無厄的樂園時，不認為世俗活動有助於救贖。他們從事世俗活動的態度消極，即使不抵制世俗活動，但也不作積極的肯定。他們“自制苦行，最後是不自覺的安貧寡欲，變得比盡情享受此世的財貨要來得討神歡心”²⁷，宗教改革之後，承襲了不否定對世俗活動的態度，但對於以脫離世俗活動的方式來追求救贖，作出了根本的改變。

首先是馬丁·路德 (Martin Luther)，他認為：“修道士的生活不僅毫無價值，不能成為在上帝面前為自己辯護的理由，而且，修道士生活放棄現世的義務是自私的，是逃避世俗責任。與此相反，履行職業的勞動在他看來是同胞愛的表現。他以勞動分



工迫使每個人為他人工作這一事實來證明這一點。”²⁸ 他接受早期基督教對世俗活動的肯定，認為世俗活動是“上帝應許的惟一生活方式，不是要人們以苦修的禁欲主義超越世俗道德，而是要人完成個人在現世所處地位賦予他的責任和義務。這是他的天職”²⁹。在這種意義之下，最主要的世俗活動、“職業”這個概念被重新解釋。

“在德語的Beruf（職業、天職）一詞中，以及或許更明確地在英語的calling（職業、神召）一詞中，至少含有一個宗教的概念：上帝安排的任務。”³⁰

經過馬丁·路德透過對“職業”這個概念的重新解釋，世俗活動在宗教改革之後，有了一個全新的意義，這與過去認為世俗活動是無價值的、無助於救贖的態度，有了完全不同的意義。它是重新確立它的宗教基礎，這與早期天主教認為拯救乃是一種絕對的與現世疏離完全不同。認為安分地守住自己的世俗活動，是為了不要給別人增加負擔，現在則擴大解釋認為從事世俗活動，乃是上帝所安排的職務，這是他的天職。

但是這一點對世俗活動的肯定，還不足以確立世俗活動對宗教救贖的意義，它所確立的，不過是不再以鼓勵脫離世俗活動的生活方式追求救贖。但重要的必須要能證明從事世俗活動也能夠保證靈魂救贖，畢竟靈魂救贖才是信徒所最關心的課題。

2 世俗活動與宗教救贖

不再以鼓勵脫離世俗活動的生活方式來追求救贖，不但確立了禁欲的基督新教（如清教徒）與中世紀天主教最大的差異，而且從此也確立世俗活動在宗教信仰中的基礎。但是確立世俗活動在信仰中的基礎，卻仍不足以保證靈魂的救贖，因為對宗教信仰徒而言，最主要的必須要能保證靈魂獲得救贖。



關於靈魂的救贖，中世紀的天主教徒，只要過著簡單的倫理生活，謹守上帝應許的生存方式，每個人都可以在一個富於人性的循環中：罪惡—懺悔—贖罪—獲得解救。因為人類天生的不完善，早期的天主教早已為人類準備好一個教會的赦罪儀式，給予每一個人一次又一次的懺悔機會，使每一個人都有機會在懺悔、贖罪中獲得救贖。

但是清教徒完全否定了這種救贖的方法，他們既不承認像天主教這種理解人性特質而設計出來的救贖方法，也不認為接受像天主教這種一次又一次的懺悔、贖罪，就可以獲得救贖。“加爾文教的上帝要求他的信徒不是個別的善行，而是一輩子的善行”³¹，而且“善行不能用來購買救贖”³²。因此像天主教徒“利用善行來滿足偶然的需要，為某些特殊的罪孽贖罪”³³的可能性對清教徒而言，是根本行不通的。

他們在追求救贖的道路上，善行只是屬於作為虔誠信徒的標誌，和是否獲得救贖無關，獲得救贖的方法，惟有積極的禁欲主義。

“個人知道尤其是認識到自己獲得救贖的召喚的惟一辦法，只有透過意識到在此一短暫生命之中，對超世俗的上帝及其意志有一種中心的、統一的关系……也只有透過上帝制定的行為——如所有積極的禁欲主義，透過為神所祝福的倫理行為，才能被確證。”³⁴

禁欲主義在早期的基督教裡，只屬於修道士的救贖方式，並沒有擴及到每一位信徒。清教徒否定了個別的善行的救贖意義，也否定了以善行作為交換救贖的手段，善行不過是一個基本德行。他們回歸到認同修道士的救贖方法，積極的禁欲主義，那才是神所祝福的倫理行為。

“現在每一個基督徒必須終生成為僧侶”³⁵，而且“那些虔誠的超塵脫俗的人只好被迫在世俗的事物中追尋自己的禁欲理想”³⁶。



在世俗活動中進行禁欲行為，一方面代表著救贖的方法，另一方面也“能驅散宗教裡的疑慮，給人帶來恩寵的確定性”³⁷。

基督清教“創生出這樣的宗教性動機——從專心致志於一己之現世‘志業’(Beruf)以求取救贖”³⁸。

這時候從事世俗活動的“職業”，它背後既有了宗教性的動機，使世俗活動不須再像早期基督教那樣，有礙於救贖，必須疏離漠視，同時為倫理規範所約制下反而能驅散宗教裡的疑慮，給人帶來恩寵的確定性。

但是這其中的關鍵點，還不在於把消極地不否定世俗活動改變為積極地肯定世俗活動，而在於清教徒對救贖的定義更嚴謹、更絕對化，天主教徒一生可以擁有多次的救贖機會，而清教徒一生只擁有一次的救贖機會。“救贖在一生當中只被提供一次；根據其它的、所謂的悔罪限期派(Terministen)，救贖的提供是一次且永遠就這麼一次。人一直得去證明自己能夠掌握神寵。”³⁹

使一生只擁有一次救贖的清教徒，更是珍惜的把世俗活動的全部行為有秩序的、有計畫的、有系統的作一致性的安排。對他們而言，強調“有方法、理性的履行自己的職務”⁴⁰是刻不容緩的。

加爾文教徒當然也想“只通過信仰”來得救，但是他們懷疑所有純粹的感覺和情感，信仰也就必須以其客觀的效果來加以證實，以便為這“惟一的確實性，提供一個堅實的基礎”⁴¹，表現於客觀的世俗行為，就是“全面系統的自我控制”。⁴²

簡單概括清教徒的世俗活動的宗教意義：

- 甲 追求宗教救贖的動機必須在客觀的世俗活動中，透過一絲不苟的道德行為來體現。
- 乙 追求宗教性的救贖必須透過世俗活動有理性、有方法、首尾一貫的執行。



丙 救贖不是主觀性的感覺和情感，必須透過客觀效果來加以證實。

世俗活動對追求救贖的意義，會影響到信徒們處理世俗活動的態度，同樣的宗教對世俗活動的解釋，也會影響到信徒對世俗世界的認識。基督宗教關心“自何處”被拯救、希望被解救到“何處去”，立基點是“世界是罪惡的淵藪”⁴³是“不合理的”、是一個不符合神所希望的秩序界。苦難、疾病、厄運、死亡都被認定是“不信先知及其誠命的一種標示，罪被認定是不論何種不幸的根本因素”。⁴⁴ 平息神怒、悔改、懺悔苦行、自我懲罰等都算是贖罪以求豁免罪行的方法。同時，所有的世俗行為、世俗活動都必須“過一種理性的、道德的生活方式。只有當生活行為由堅定的原則所約束。並由一個統一的中心所控制時”⁴⁵，才能感覺已自我證實。因為“無論人生來多麼惡劣，他（上帝）都希望看到他的榮耀藉著罪惡（可能也包括痛苦）的克服而得實現，並且希望透過理性的秩序，使人臣屬於倫理的規律之下。

‘趁著白日，我必須作那差我來者的工’”⁴⁶，既然如此，禁欲苦行和遠離世俗生活變成追求宗教救贖必不可少的生活方式。

天主教的修道士是如此，清教徒的禁欲苦行也是如此，禁欲苦行，安貧寡欲，都比盡情享受此世的財貨要來得討神歡心。

雖然從事世俗活動對清教徒有了完全不同的意義，但是禁欲苦行仍然最為重要。而且，清教徒為了尋求救贖，除了“就心理上而言，此時此地的心境為第一要義”⁴⁷之外，而且，“清教救贖的確定性，一種基於感覺‘已自我證實’（Bewährung）的永恆恩寵狀態”⁴⁸，只有透過成為上帝的工具，不斷地按照上帝的主旨完成他所賦予的使命，才可能符合上帝所交付的天職，才能防止稍縱即逝的救贖機會。因此，對清教徒而言，世俗活動即修道生活。



世俗活動是一種義務，它被安排在理性的倫理的制約之下，使清教徒從事世俗活動時，對世界依然採取禁欲的拒斥，從事世俗活動不過像一個修道士只是履行世俗應盡的責任，這樣才能使自己在完成世俗任務時，時時刻刻都能合乎上帝的旨意，世俗活動對清教徒而言是修道生活的延長。

禁欲、苦行地執行上帝賦予的天職，是一種從事世俗活動的生活方式，這種生活方式的最大特點，一反人性的散漫、沒有組織，或者每天從事一些互不相屬的一連串的生活事件。譬如善行，天主教和清教徒都同意世俗的善行有助於救贖，但是天主教信徒在執行善行時是個別的、互不隸屬的善行，而清教徒執行的善行，不再是個別的善行，不只是一輩子的善行，甚至以理性的、統一的、有秩序有組織的經營善行。例如有組織的慈善機構。

根據這些差異，我們對比一下基督教和天主教的差異

- (1) 對擁有宗教稟賦特權的差異性評價：這點相對應於宗教稟賦而產生的身分性分化，意即區分具有宗教稟賦的群體（只接受擁有宗教稟賦的人加入的團體：例如教會）與對宗教屬於“音盲”的一群人。

對天主教而言，由宗教稟賦的差異導致的身分性分化，使具有宗教稟賦者與屬於宗教“音盲”的一群人之間，劃下了一道深隔的鴻溝，這道鴻溝劃分了俗人與修道士之間不同的生活方式。天主教認為修道士和俗人之間，各自擁有不同的宗教稟賦，教會是由修道士作為執事組成的機構共同體，是擁有不同於俗人的宗教稟賦的團體。

清教徒否定修道士有優於一般信徒的宗教稟賦，宗教稟賦只有透過上帝制定的行為，透過為神所祝福的倫理行為，只有經由上帝的檢選誰被救贖來印證信徒的宗教稟賦。“具有宗教稟賦者，在日常生活裡證明其自身的神寵與受選。”⁴⁹



- (2) 對擁有救贖財特權的差異：對天主教而言，具有宗教稟賦者，也具有擁有救贖財的正當性，透過這種正當性，被認定具宗教稟賦的人，一方面可以組織大眾的宗教意識，另一方面，一般的信徒也只有透過他們作“靈魂的司牧者，靈魂的導引人”⁵⁰來取得救贖，因為他們是救贖財的擁有者，使他們也成為俗人在宗教上的指導者、與具有影響力的人。

但對清教徒而言，否定修道士的身分是擁有救贖財的理由，救贖財的擁有權在上帝。誰能獲得檢選被救贖，決定權在上帝，修道士的宗教稟賦和一般信徒一樣，追求救贖，由神來決定誰被檢選。

- (3) 與世俗世界的關係：天主教否定過度參與世俗活動有益於宗教救贖，追求救贖必須和世俗世界保持一定的距離。

清教徒肯定世俗活動，在世俗活動中的倫理生活的禁欲才顯得更具有價值。他們同意任何一個人追求救贖，過著僧侶般的禁欲生活是必不可少的，但另一方面必須要有方法、有理性的履行上帝所賦予的世俗世界的責任與義務，才不致錯失自己救贖的機會。

無論早期基督教、中世紀的天主教或清教徒都同意肉體的惡根性及原罪的觀念，解救世俗罪惡的最好方法就是追求救贖，但由於對世俗活動的不同解釋，造成基督教、中世紀的天主教都認為從事世俗活動有礙於救贖的追求，他們鼓勵追求救贖和世俗活動保持距離，甚至同意宗教稟賦較高的修道士以脫離世俗活動的方法追求救贖，把從事世俗活動與追求救贖置於對立的兩端；宗教改革後的清教徒，否定追求救贖必須脫離世俗活動，認為從事世俗活動是履行上帝所賦予的世俗責任與義務，把從事世俗活動



和追求救贖作了一定程度的整合，但並沒有改變他們對肉體的惡根性及原罪的觀念，嚴謹的倫理規制，全面性的進行禁欲，正好可以防止肉體的惡根性與來自世俗罪惡的誘惑。

尤其是當修道士無法從疏離現世的生活方式證明他們的宗教稟賦的優越性時，清教徒反而更能從世俗活動中，禁欲的、按照一個有連貫性、統一性的倫理秩序追求救贖，更能證明他們的方法，比較能夠除卻肉體的惡根性與來自世俗世界的罪惡。

討論完早期基督教、天主教和清教徒不同的救贖方法，以及不同面對世俗活動的態度，在下面的篇幅裡，我們將以這樣的研究進路，應用在對印順法師“人間佛教”的分析之上。

四 世俗活動與“人間佛教”

1 中國佛教偏重出世思想

印順法師認為過去中國佛教為了追求解脫、偏重出世的思想，不關心現世：“淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。”⁵¹ 印順法師甚至引用太虛大師的一段話“中國的佛教所說的是大乘理論，但卻不能把他實踐起來。……說大乘教。行小乘行的現象，在中國是普遍的存在。出家的眾參禪念佛者固然為了自修自了，即在家的信眾，也重自修自了的”⁵²。

2 人間佛教不否定世俗活動

從太虛大師到印順法師所提倡的人間佛教，反對以脫離世俗活動的方式來追求救贖，他們認為追求解脫，不一定要脫離世俗



活動，甚至認為這種觀點早就存在於大乘佛教的佛法中。譬如大乘行者的完整學習是理智的徹悟與事象的圓滿。從太虛到印順，為了反對中國佛教過去過度一心以脫離世俗活動追求解脫的現象，他們回頭重新解釋教義，以新的教義基礎，說明佛教並沒有要求追求解脫者必須脫離世俗活動，反而是中國佛教過去太過重視出世的解脫，偏離了大乘佛法入世實踐的一面，並不符大乘佛法的理想。

“在大乘佛教的健全發展中，大乘行者的完整學程中，理智的徹悟與事象的圓滿，是二者不可缺一的”⁵³。又：“大乘佛法，一向重談世出世入（大概就是出世而又入世的意思）。世出者，千餘年來，已有不少高僧履踐表顯；而入世者，真以實踐著稱，則於大師前未聞未見。”⁵⁴

過去佛教為了追求解脫也採取了遠離世俗活動遁世高隱的方法，但是印順法師反對這種遠離世俗活動、遁世高隱的解脫方法，他認為佛教是在人間裡追求解脫：“《增一阿含經》說，‘諸佛皆出人間，終不在天上成佛也’。佛不是天神、天使，是在人間修行成佛的；也只有在人間，才能受持佛法，體悟真理（法）而得正覺的自在解脫，所以說，‘人身難得’。‘佛出人間’，佛的教化，是現實人間，自覺覺他的大道，所以佛法是‘人間佛教’”⁵⁵。

追求解脫必須在人間才能成就，顯然是想要回答：佛教要如何（wie）得解脫？自何處（wovon）得解脫？以及解脫到何處去（wozu）等問題。

而且提出一個與傳統佛教完全不同的解脫意義。這種解脫方法，他認為一方面可以重建解脫宗教的優越性，另一方面也可建立佛教與世俗活動的關連性。

西方的基督宗教從來沒有肯定過世俗世界，這當然與他們對世俗世界是一種罪的觀念有關，佛教對世俗世界沒有原罪的觀



念，人間佛教更是如此，但是人間佛教如何來看待這個世俗世界，他們如何定義世俗活動，世俗活動在解脫中扮演甚麼角色，我們要研究人間佛教與世俗活動之間的關係時，這些問題就顯得非常有意義。

3 人間佛教否定世俗世界

人間佛教認為世俗世界是一種苦難的看法與基督宗教並無不同，但是它不像基督宗教給世間的苦難一個罪的烙印，人間佛教從另外一個角度來體認世間的苦難，輪迴之苦：

“從過去到現在，從現在到未來，一世又一世。在這時間的推移過程中，名為‘世間’。終生在世間，苦多樂少，樂盡苦來，實在是多‘憂’多‘苦’，所以佛說為：‘憂悲苦惱純大苦聚’充滿憂苦的眾生世間，如海中的‘漩流’一樣，‘轉’來‘轉去’，忽而上昇天上人間，忽而下墜地獄、傍生、惡鬼——三途。‘升起’還要‘沉沒’，沉沒又會浮起始終轉不出去……還有比這更可悲可痛的嗎？”⁵⁶

無常之苦，則是：

“有些人以為經濟第一，有了錢甚麼也行得通，甚至說：‘有錢使得鬼推磨’。不知無論富有到甚麼程度，財富終歸要‘銷’解散‘失’的，……逢到大水，大火，遇到盜賊，惡王，還有生了不肖兒女：財富是轉眼就完了。……財富本身多憂多苦而無法保存，還能說有錢就有辦法嗎？……崇高的權位是一般所迷戀的，……然而崇高‘必’然‘墮落’。……末了墮落人間，不免憂愁而死。……崇高的地位，實在是不足依怙的。……父母兒女夫婦的會合，洋溢著家庭的溫暖……不論是怎樣的親愛同住，總‘要當’來分‘離’的。一旦生離死別到來，拋下父母，丟下妻兒，孤苦悽惶的各奔前程，誰還顧得了誰呢！”⁵⁷



印順法師不只對財富、權位、親愛、喜生厭死等認為是無常，連國家、社會進步也都認為是無常的，他說“人類社會的活動，依於所住的‘器界’（我們住的世界——地球），是不能離開這一據點的（即使轉移到另一世界，也還是一樣）。但器世界是在凝‘成’而‘復壞’，……以社會進步為人生真正意義的人物，才是真正空虛的幻想者！”⁵⁸

這兩種世俗世界的苦難，輪迴之苦與無常之苦，“‘諸受皆苦’……世間如火宅，三界如牢獄”⁵⁹，這種世俗世界的認識，人間佛教與傳統佛教並無兩樣，因此與世俗疏離、出離心就是人間佛教追求解脫的第一步：“修學佛法的……有了這樣的認識……這世間不是安樂鄉；不但不能永久住著；簡直一刻兒也住不下去，正像處身火宅當中，急於要逃出火宅一樣。這種厭離心生起來，成為堅定的志願，就會‘向於解脫’生死的大‘道’，走向了脫生死的境地，沒有這種出離心，一切修行，一切功德，都只是世間法。有了出離心，那一切功德，就被出離心所攝導，成為解脫生死的因素，……出離心是出世法的根本”⁶⁰。

出離心是追求解脫的根本，這種出離心就是像基督宗教一樣，由於苦而否定這個世俗世界，但是二者否定世俗世界的原因不同，基督宗教認為人類的苦是來自於原罪，佛教認為人類的苦是來自於輪迴與無常。要避開現世的輪迴與無常，惟有與現世疏離、有出離心才有可能。

4 人間佛教的宗教解脫

所謂的宗教解脫，通常是指深深體驗現實世界的苦，而找出一種超越世間苦的方法。天主教對現實世界的罪惡觀，使超越罪惡的方法，一方面得對肉體施以禁欲，另一方面與罪惡的世俗世界保持距離，以追求潔淨。清教徒承襲罪惡觀，他們的超越方



法，一方面雖仍以倫理的行動約制肉體的惡根性，另一方面他們不再與現世疏離，而是入世地安排世俗活動的秩序以求符合上帝的意旨。

人間佛教與傳統的佛教對現世是苦的看法並無二致，為了追求解脫，二者都主張與現世疏離。但是印順法師提出了一種出離心的說法：

“佛為大眾說法，有的聽了法，或者悟了真諦，就自願皈依三寶，做佛的在家弟子。有的聽了法，或者悟了真諦，就自願隨佛出家，做佛的出家弟子。在信仰，修行，證悟上，在家與出家，是沒有差別的。……只要有出離心，過著不過分縱欲，不過分苦行的中道生活，都是佛的聲聞弟子。依法修行，都有證得聲聞道果解脫生死的可能”⁶¹。

出離心是印順法師所提出的解脫方法，這種解脫方法的依據不是具體的出家或在家，而是出離心。

既然出離心，不必然指遁世高隱穿起僧袍的僧尼，而是那一份肯於出世的出離心，那麼追求宗教解脫出家、在家的區分就變成不過是“學佛是有不同根性，不同風格”⁶²而已。人間佛教追求解脫的根據，就不必然存在僧俗、尊卑以及宗教稟賦的等差，只要每一個人都能夠體驗“無障無礙，平等不動，自在聖境”⁶³，出家在家皆可成佛，都可追求解脫，只是根性不同而已。

“這是由於性情及生活好尚的不同，所以，佛為了隨‘順攝’受‘樂行者’，有在家弟子。他們照樣的夫妻兒女，還是從政，從軍，農工商賈，過著‘在家’的生活，只要有出離心，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。……總之，順樂行的在家也好，順苦行的出家也好，……都是佛的聲聞弟子。依法修行，都有……解脫生死的可能。”⁶⁴

出離心成為人間佛教追求解脫的重心，能夠入世而又出世，成為追求解脫的最好方法：“佛法並不著重到外界去改善。因為



外物的改善。是不能徹底解決問題的。也不從這個色身去努力，……所以佛肯定的指出：要‘滅’除生死大苦，‘應’該‘滅於惑’……經中時常說：‘離無明故，慧得解脫；離貪故，心得解脫’。……內心的煩惱銷融了，……這好像從火宅中逃出來，領略到安全與清涼；經論中每以寂，靜，妙，離，來形容這滅——涅槃。所說得樂，也不是衝動性的樂感，而是捨棄煩惱重擔而得來的自在——‘離繫之樂’”⁶⁵。

天主教認為現世是罪惡的淵藪，追求解脫惟有與現世疏離。清教徒對世俗世界也持相同的看法，現世是罪惡的淵藪，所以他們的解脫方法著重以倫理的行動約制肉體的惡根性，把因為人而充滿罪惡的世俗世界加以改造，使符合上帝的意旨。傳統佛教不著重到外界去改善，因為外物的改善，是不能徹底解決問題的，也不從這個色身去努力，因為過度注重外界、或色身，都是妄執，它們都是各種因果的匯聚，有是因，才有是果，無關乎惡根性的看法。解脫的惟一方法，惟有遠離對外界與色身妄執，遠離妄執的煩惱，修出離心的出世法不失為追求解脫的好方法。

人間佛教承續傳統佛教否定世俗世界的看法，但反對惟有修出世法才能追求解脫，他們把重點放在重新解釋出離心，所謂與世俗世界的出離心，這種出離心不再是具體實際的與現世疏離，而是內心裡能夠“滅於惑”、“離繫之樂”的出離心。

出離心的解釋使人間佛教不只是不否定出家的隨苦行、也贊同在家的隨樂行。

對於同樣是出家人，也不認為遠離世俗世界才是最好的解脫方法：“一般人，總以自己的個性，自己的偏好去衡量一切。而不知學佛（這還是共三乘的）是有不同類型的……又如有的偏重山林，讚美精苦的生活，甚至說：‘行必頭陀，住必蘭若’，輕視人間比丘。而遊化人間的，又每每輕視獨住比丘，說是自私自利。……學佛是有不同根性，不同風格的，所以應尊重別人，更應該認識自己。”⁶⁶



贊同在家修行，不是從人間佛教開始，打從“惠能（638–713），力倡‘若欲修行，在家亦得，不由在寺’乃至‘法源在世間，勿離世間上，外求出世間’”⁶⁷，說明從宋明以來，禪宗的主張，已經開啟了中國佛教主張入世修行的法門。

但人間佛教重視人間比丘的修行、重視在家居士的修行，比起禪宗的入世修行，可說是更進了一步。這種改變，與其說是重視入世的修行，不如說是印順法師為佛教尋找一個既可參與世俗活動，而又無礙於解脫的理論根據。

5 人間佛教的宗教稟賦與宗教解脫的關係

從印順法師主張以出離心作為追求解脫的依據，不看重出家在家、修行方法的外在形式，認為成佛必須出於內在的“滅於惑”，體驗“離繫之樂”涅槃的境界。這些主張當然就開了解脫的普遍主義。

解脫的普遍主義，其最大特色是無論僧俗、尊卑、職業別，每個人皆擁有自己的宗教稟賦，只要能夠體驗“無障無礙，平等不動，自在聖境，人人皆可成佛”。既然如此，就每一個人都擁有解脫的平等主義而言，是不是就認為每一個人的宗教稟賦也都是相同的呢？其實不然。

天主教也主張救贖的普遍主義，但是教會擁有的救贖財、以及教士們異於俗人的救贖方法，保障了他們優於俗人的宗教稟賦。

清教徒主張把救贖財回歸給上帝，沒有任何一個人可以擁有救贖財的特權，惟有持續嚴守一個嚴謹、符合上帝意旨的倫理行為的信徒，才能證明他擁有優異的宗教稟賦。

人間佛教雖然主張解脫的普遍主義，認為人人皆有成佛的宗教稟賦，但是，人人皆可解脫，還只是宗教稟賦的基礎，並不代表印順法師無視於宗教稟賦的等差：



“關於向上的發心修學，真是萬別千差，說不能盡。但歸納起來，不外乎三類：增上生心，出離心，菩提心；這就是彌勒菩薩所說的下士，中士，上士。佛法中‘下’品人（這是在佛法中的下品，在一般世間，是上品）的發心，是‘求增上生’心。甚麼叫增上生？就是來生所得的果報，比起今生來，要增勝一些，上進一些……以人天的福樂為目標，因此發心，為此而修行。

‘中’品人士，‘發’的是‘出離心’。……發起出離三界生死的志願。……發出離心的，雖修大乘勝法，而充其量也不過證得小果。……‘最上’品的人，發的是大‘菩提心’。……不願自己解脫，而發願來自救救人，自利利他，……佛的大智，大悲，大願，大力，才能徹底的救度眾生。……到究竟圓滿時——成佛，有大‘悲’大‘智’，能得最極‘究竟’的大涅槃‘樂’。……才是佛法中的上上發心，上上品人。”⁶⁸

這上、中、下三品細細看來是品評不同等級的宗教稟賦，印順法師為了強調解脫的普遍主義，說成是成佛的不同法門：“佛法，雖有下、中、上法的分別，但從究竟的意義——一切無非《成佛之道》的立場來說……‘隨機’方便，有‘五乘’——人乘，天乘，聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘的別異，根基不同，法門當然不同了。然從如來出世本懷來說，一切法門無非《成佛之道》，‘歸’終究‘極’，‘惟’有‘一’乘，或‘大’乘”。⁶⁹

如果上、中、下三品是成佛的不同法門，那麼宗教稟賦的差異就是以有無出離心作為判斷的標準了。因為解脫的依據是出離心，並不是出家或在家，意思是一個由衷地與現世出離的內心世界，發出離心，即使是在家，也可以修聲聞、緣覺、菩薩：“發出離心的，有聲聞，緣覺，菩薩；有在家的，出家的；有獨住的；人間住的；有信行人，法行人。雖然有這‘種種’不同的根性，表現的風格不同，只要他真能發起出離心，就同樣能修‘出離行’，達到解脫生死的目的。”⁷⁰ 從這裡來看，出離心是



判斷宗教稟賦的標準。因為，出家人固然可以修出世間法，有出離心的在家居士也同樣可以修出世間法，由出家、在家而修不同的解脫方法，不過是因為根基不同罷了。那麼出家修行又有何種意義呢？

表面上看來，印順法師認為每一個人皆可靠著修行追求解脫，內心的出離心是宗教稟賦的判斷標準，能夠“滅於惑”者、“離無明”者、“離貪”者，或者證明其能體會“無障無礙，平等不動，自在聖境，心得解脫”的境界者，不分出家、在家都可證明他們是宗教稟賦優異的一群。

事實上，印順法師還是非常強調出家修行的宗教稟賦優於在家修行的宗教稟賦，他說：“雖然佛制的每一戒法，如能受持清靜，都可以生長定慧的，解脫生死的。但比較起來，比丘比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其它的戒法，是最嚴格的，最清靜的，最能勝過情欲的，所以，這在佛制的‘戒法’中，最為殊勝。受了具足戒的，位居僧寶，為僧團的主體，受人天的供養。”⁷¹

“在家的信眾們，應該尊敬‘僧伽’：或是內心的誠敬；或是語言文字的讚嘆；或是身體的禮拜。秉承僧眾的意思，為比丘僧服務；隨僧眾所需要的，隨分隨力，以衣服，飲食，醫藥，床敷，日用品來供養。對於僧眾，千萬不可生輕慢心。”⁷²

這兩段話，印順法師透露出兩種訊息，第一種訊息是，人間佛教認為比丘比丘尼戒，是所有戒法中最為殊勝的，他們才是僧寶，意即受過比丘比丘尼戒的僧眾，他們的宗教稟賦自然優於同樣修出離行的在家居士；理由是比丘比丘尼戒的優異稟賦，為了追求解脫，除了修出離心、出離行之外，在生活方式上，比丘比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其它的戒法，是最嚴格的，最清靜的，最能勝過情欲的。用另外一種說法是受過比丘、比丘尼戒法的僧眾，他們的生



活方式與世俗世界有實質性的隔離，這種實質性的隔離，使僧尼們的生活方式自然與世俗世界的畫下了一道不可跨越的、深隔的鴻溝，使他們容易在這物欲橫流的世間，過著離欲出俗的生活，也就是他們的宗教稟賦之所以優於在家修行的理由，也因此使他們有理由合理化他們在宗教稟賦上的優越性，這種宗教稟賦的優越性，不是來自於只有內在的出離心作標準，而是來自於內在的出離心與外在的生活方式同作保證，形式與本質的合一、內在與外在的合一，形成一個一絲不苟的宗教生活。

由這點來看，印順法師的生出離心、修出離行，指的只是擁有解脫的基本的宗教稟賦，不能作為宗教稟賦的優異憑證。三皈依的皈依僧之所以值得皈依，就是由於比丘比丘尼戒，不只是過著離欲（五欲，男女欲）出俗的、形式與本質的合一、內在與外在合一的宗教生活，而且釋迦成佛以來組織僧迦的規章法度，更加組織出一個團體規範出家眾的宗教稟賦，印順法師說：“依法而組合的僧眾，以‘和樂淨’三者‘為’根‘本’的特色……在和樂的集團中，互相勉勵，互相警策；如有了罪惡，也能迅速的懺悔清靜，僧團才能做到健全。佛制的僧伽，原來是這樣完美的集團。”⁷³

由印順法師所強調的出家僧的宗教稟賦，使出家僧順理成章的成為在家眾皈依的僧寶：“從自修到身心清靜來說，僧迦是使我們得安樂得清靜的殊勝因緣，是陶賢鑄聖的大冶洪爐。從利他的弘揚佛法來說，僧眾是推動佛法的集體力量。僧迦為三寶之一。佛弟子應皈依敬‘禮僧’伽。……奉行佛法的僧伽。最為‘尊’勝，所以稱讚為眾中尊”⁷⁴。出家僧眾自然成為擁有優異宗教稟賦的一群。

而且在出家僧伽之內，也有等級差異的宗教稟賦，“如供養初果聖者，不如二果；二果不如三果；……菩薩不如佛”⁷⁵。



3 宗教稟賦的法理性與純正性

印順法師雖然強調，受過比丘、比丘尼戒的出家僧的宗教稟賦最為殊勝，並解釋這是釋迦成佛以來的規制，不過印順法師也強調僧眾固有的宗教稟賦：“信眾對於僧眾，應該信仰：凡是出家而屬於僧伽的，雖程度千差萬別，但同樣是‘隨佛修行者’。破戒的比丘而服袈裟的，還是人天福田”⁷⁶。

僧團的組織本來是要確保一個形式與本質的合一、一個一絲不苟的宗教生活、並且經由僧團的律制，來確保一個宗教稟賦的純正性與正當性；如果過度強調僧團在法理上的正當性，使僧團組織之於出家僧之間，從一個約制宗教稟賦純正性的團體，變成一個保障宗教稟賦的團體。

一般說來，保持宗教稟賦的純正性，正在於確保宗教稟賦的優越性，間接的也保證了佛法化導眾生的正當性，三皈依中的皈依僧寶的正當性也由此而被確立。宗教稟賦的純正性與優越性也就變成皈依僧寶的因果正當性。

一旦僧團組織從一個約制宗教稟賦純正性的團體，變成一個保障宗教稟賦優越性的團體，皈依僧寶的因果正當性，就不完全強調宗教稟賦的純正性與優越性，更加強調的反而是來自於身分與傳統的正當性。印順法師引用佛說的話：“‘如折金杖，分分皆金’”⁷⁷，又稱僧伽為眾中尊。用佛說的語言，佛說的正當性，證明僧伽的宗教稟賦，自然優越。

印順法師強調僧寶在法理上的正當性，也許有他的理由，因為他認為因為佛教的發展，不可或缺的依賴僧眾在其功能上所發揮的重要性：“只要有出家眾，就會有寺院，有聖像、有經書、就有三寶可尊敬。佛法始終是由於出家僧而延續下來的”⁷⁸；他認為信眾起初對佛法的興趣，僧眾在其中扮演了一定的角色：“大家不妨反省：自己對佛法的最初起信，或最初引起興趣，不一直都是聖賢！”⁷⁹



無論佛法的發展或延續，不可或缺的倚賴出家僧，既然如此，在必須尊重僧眾在發展佛教功能上，使印順法師認為有必要保障僧寶們來自於身分與傳統正當性的宗教稟賦。

強調比丘比丘尼戒是佛制“戒法”中最为殊勝的戒法，或強調僧伽組織為一個約制宗教稟賦的團體，和強調出家僧在身分上或功能上的優越性或強調僧團組織的法統規則，兩者極為不同。前者身分的正當性、功能的正當性、優越的正當性是以宗教稟賦的修行是否純正作為判斷標準，而後者卻以身分制、功能性和宗教傳統來保障宗教稟賦的優越性。

對印順法師而言，也許必須要給予出家眾一個較高的評價，從宗教身分上的正當性強調僧伽在宗教稟賦上的優越性；以及從僧伽組織的法理上保障僧團組織的必要性。在他看來，也許只有如此，才能發展佛教，提高僧眾從明清以來在世俗社會裡被貶抑的社會地位。

從這裡可以看出，發展佛教成為印順法師的首要任務，為了發展佛教，除了以身分制、功能性和宗教傳統來保障宗教稟賦的優越性，同時對於在家居士的解脫機會，也作了一種新的闡釋。他說在家居士的宗教稟賦，只要有出離心、修出離行，也有可以修解脫道的宗教稟賦，解脫不再只是脫離父母、拋妻棄子的出家行為，使一個由衷地與現世出離的內心世界也成為判斷宗教稟賦的重要標準。

這樣就出現了兩種人在宗教稟賦上的劃分：出家眾的宗教稟賦與在家眾的宗教稟賦。這種宗教稟賦的劃分，印順法師把它說成是，屬於兩種不同的根性所導致的不同的修行方法；事實上，在現實世界裡，它的確涉及到兩種不同對宗教稟賦的判斷標準。

本來僧伽們的宗教稟賦，之所以優於在家修行者的宗教稟賦，在於僧團的組織和僧團的律制，可以有效地確保一個宗教稟賦的純正性與正當性。基本上，在這裡，僧伽們的優越性仍然依



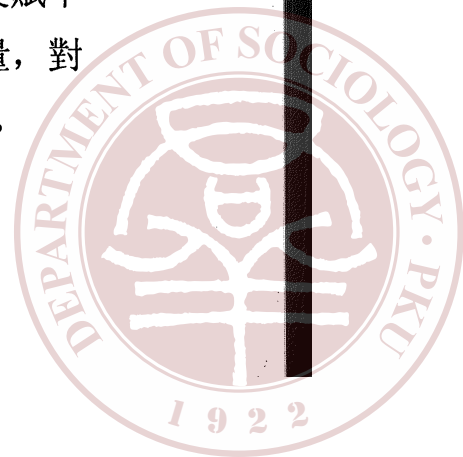
賴其宗教稟賦是否純正之上，如今印順法師可能為了發展佛教，過度強調僧寶在法理上的正當性，那就有可能出現一種狀況：有可能有些僧尼在宗教稟賦上是比較差的，但只要他們發揮了發展佛教的功能，那就有可能使他們較輕易地獲得身分或法統上的正當性，以及在宗教稟賦上的優越性。一旦如此，當僧眾從修行的純正、僧團的組織和律制等方向來獲得宗教稟賦，遠比從發展佛教就可獲得宗教稟賦的正當性來得困難時，不少僧眾們自然願意以發展佛教的方式以獲取宗教稟賦的正當性。

相反的有出離心、修出離行的在家居士，修行再純正，他們所擁有的宗教稟賦，只保障他們能否解脫，在宗教稟賦上既不如修行純正的比丘、比丘尼眾，也不如另一種徒有身分、有功能、在法理上也具有正當性的比丘、比丘尼眾。

在這情形下，有出離心、修出離行的在家居士，比起修隨苦行的比丘比丘尼戒的宗教稟賦容或不如，可是比起有些徒有身分、法理、又有組織保障的比丘、比丘尼眾的宗教稟賦顯然並無不如，但是由於僧尼有身分、法理、組織與傳統正當性的保障，使這樣的比丘、比丘尼眾的宗教稟賦仍然高於修出離行的在家居士。

7 宗教稟賦的判斷標準

印順法師提倡解脫的普遍主義，根性不同，修行方法的差異，只是在家、出家為了追求解脫的不同法門，話雖如此，但人間佛教依然無法避免必須評斷宗教稟賦的優劣、等級，但甚麼是判斷等級的標準，這個標準又能否保障修行出眾者的宗教稟賦不變質，印順法師並沒有多所著墨，而是不斷加入功能的考量，對凡有益於佛教的發展，在宗教稟賦上都給予正面的評價。



譬如給予僧伽在法理上、身分上的保障，有助於佛教的發展；強調隨樂行、在家居士的解脫的機會、提倡出離心的內在修行，這些的確使佛教在世俗世界得以大量的發展。這些功能性的考量或改革，固然發揚了佛教在世俗世界的力量，但為了發展而給予宗教稟賦的寬鬆解釋，使宗教稟賦的純正性，不再是絕對重要的特質，相反的，是否能夠發展佛教的能力，越來越凌駕所有宗教特質的考量標準之上。

使越來越多的僧眾寧願從發展佛教的功能上來獲取宗教稟賦的正當性，越來越少的僧眾願意從修行與律制的約制來獲取宗教稟賦的正當性，當眾多的僧眾大量加入發展佛教的行列，較少花費時間在宗教稟賦的修行上時，另一方面也使出家眾在宗教稟賦上的正當性也越來越受在家修行者的挑戰。

就像我們前面所討論的，天主教以一個教權制根據規則固定下來的團體（即教會）因為擁有救贖財、以及以修道士作媒介，為信徒作靈魂導引人的權限，⁸⁰ 表現其宗教稟賦的優異，因此天主教宗教稟賦的優異，一方面藉助一個“來自於理性的經由約同、協定或指令所制定出來的規則”作判準，⁸¹ 保障了教會成為一個擁有宗教稟賦的團體，另一方面由於修道士以理性的方法，遠離世俗以“一切有系統地、毫不含糊地指向無可移易之救贖目標的實踐倫理”⁸²。自我證明其為一個出色的宗教人，保證其宗教稟賦的優異，這兩點使天主教無論就法理上、或宗教性上都確保了他們作為宗教稟賦優異的正當性。

當教權制無限上綱到教皇無誤論，⁸³ 以及主教或教士擁有的優異稟賦的原因來自固定下來的規則越來越多，也就是所謂的“聖禮恩寵”或“制度恩寵”；⁸⁴ 來自遠離世俗、有系統毫不含糊的實踐倫理越來越少時，使清教徒在上帝預選說的基礎上，既否定根據規則固定下來的團體（即教會）擁有救贖財的特權，也否定只有求助靈魂的導引人的修道士才能救贖的規則，他們認為



宗教稟賦的優異者，必須具備那些“有系統地、毫不含糊地指向無可移易之救贖目標的實踐倫理”⁸⁵的這些條件，但是它不必然是指修道士。

任何一個人，只要他能時時刻刻按照上帝制定的、透過神所祝福的倫理行為、積極的禁欲、毫不含糊地指向無可移易的救贖目標前進，只有上帝有權力決定他是否被救贖，不是教會、也不是修道士。優異的宗教稟賦只能透過在世俗的事物中，持續永恆地堅持禁欲的理想，才能確證神的恩寵。

由基督宗教的例子來看，我們可以得到一個有關宗教理想的結論：宗教之所以異於社會裡的其它部門，來自於它有一套異於社會其它部門的宗教理想，發展宗教事業是立基於發展宗教理想，而非發展宗教事業。在這樣的看法之下，我們回過頭來分析人間佛教，我們也會發現原來宗教理想是要超越世俗世界其它部門所不能解決的生命苦難，但是當人間佛教越來越重視發展佛教事業，而非發展宗教理想的時候，佛教發展的未來，將會越來越以發展佛教的功能性來考量宗教稟賦，而原來那種超越俗世世界能力的宗教稟賦，能否首尾一貫地被重視，就不無疑問了。

8 人間佛教與世俗活動的意義

由前面的論述來看，約略可以整理出印順法師評定宗教稟賦的優異標準，大約可分為三類：第一類是追求解脫，修出離心、出離行，過著離欲（五欲，男女欲）出俗、形式與本質、內在與外在合一，受過比丘比丘尼戒的宗教稟賦最為優異；第二類是有身分、法理、組織與傳統正當性保障的比丘、比丘尼眾，他們宗教稟賦的修行也許不算最純正，但他們對發展佛教的功能上卻不可或缺；第三類則是有出離心、修出離行的在家居士。但在這三類之外，印順法師又說，“中士的出離心雖說是究竟的，但還不



夠高尚。這猶如船舶在中途失了事，大家落在水裡。如有人不顧一切，盡力遊登岸上，望著水中的難友們，無動於中，自己舒適的躺下來休息。從脫險來說，那人是成功的；從人類的德性來說，這人是不圓滿的。所以，有人不願獨善其身，不願個己解脫，而發願來自救救人，自利利他，希望能與一切眾生，同登彼岸。但這要怎樣才有可能呢？惟有佛，能完成此一大志願；佛的大智，大悲，大力，才能徹底的救度眾生。這樣就以佛為榜樣，而發成佛的大志願，這就是菩提心。菩提心發起了，修菩薩行，自利利他；到究竟圓滿時——成佛，有大‘悲’大‘智’，能得最極‘究竟’的大涅槃‘樂’。”⁸⁶

這一段話，認為受比丘比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的宗教生活，雖然在宗教稟賦上是究竟的，但還不夠高尚。最為高尚的宗教稟賦是不願個己解脫，而發願來自救救人，自利利他，才能得最“究竟”的大涅槃“樂”。到這裡印順法師評定優異的宗教稟賦，受比丘比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的宗教生活還不能得最極“究竟”的大涅槃“樂”，更高一級的宗教稟賦必須能自救救人、自利利他。

追求解脫，專指宗教稟賦高度理性化的過程，它是一個追求解脫的方法論問題，這種方法論不僅指向自己，也指向他人，即救自己解脫、也救別人解脫，使解脫自己的利也成為解脫他人的利：“‘未能自度先度他，菩提於此發初心。’見眾生苦而發心，見世間衰亂而發心，見眾生生死流轉而發心。於是以大覺的佛陀為師範，為眾生而學，為眾生而修；一切功德，迴向法界眾生，令一切眾生得利益安樂”⁸⁷。

自救救人、自利利他，是以宗教稟賦為基礎的度人目標，這種目標是教導別人追求解脫，追求寂靜涅槃的喜悅，它自然不是日用平常、現實利益的經濟理性“僧伽中心的佛教，對世間與出世間，看成截然不同的對立物。……對現實人生——家庭、社



會、國家，以個人的修養而消極適應它。慈悲濟物，弘法利生，對解脫來說，做也不曾增得甚麼，不做也不曾減得甚麼”⁸⁸；這樣的生活態度，自然與現世日常生活的濟世以用世的道德理想背道而馳。如果印順法師想要改變追求解脫的宗教理想與濟世以用世的道德理想之間的矛盾，勢必要解除兩者之間的緊張關係。印順法師在舒解兩者的緊張關係中，上承太虛，把單獨追求精神解脫的宗教稟賦定位為利己的行為：

“佛教的慈悲利他，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？如僅是極少數，那麼其它的多數，都不夠利他的資格，惟有極求自利了！這似乎就是佛教口口聲聲慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！”⁸⁹

追求精神的解脫，追求大徹大悟而解脫自在的，是過去佛教徒的最終理想，但這個理想因與濟世以用世的道德理想矛盾，使佛教一方面遠離現實世界，另一方面使佛弟子只能忙於宗教解脫，所以印順法師說：“大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根基，才能為人解粘去縛，那麼佛教的慈悲利生的實行，可說太難了！太非一般的人間事了。”

解除追求宗教理想與濟世以用世的道德理想之間的矛盾，必須重新標舉慈悲利生的意義，印順法師的人間佛教主張追求最高尚的宗教稟賦、精神解脫固然重要，慈悲事行的利益眾生也不能不顧。至此，印順法師終於帶領人間佛教堂堂正正的走入世俗世界，直接關心利益眾生的世俗事業。

但是過去的佛教所認定的必先大徹大悟的解脫，才能慈悲事行，如果大多數的佛教徒都無法大徹大悟，那麼大多數的佛教徒是不是也都不夠慈悲事行的資格了嗎？因此印順法師一方面把宗教意義的自利利他，和濟世以用世利益眾生相結合，另一方面必須要剔除追求解脫對慈悲事行所造成的障礙，所以印順法師轉而提倡菩提心的重要：“未能自度先度他，菩薩於此發初心。”⁹⁰



“有了菩提心種，那就怎麼也終於要成佛的，暫時忘卻而菩提心不失的，即使墮落，也是受苦輕微而迅即出離的……有了這，世間的一切正行，從來都不障出世，這樣的世法，是順向佛道的；有超越出世的傾向，而不離世間的”⁹¹。

所謂宗教稟賦，不再只是追求解脫的寂靜涅槃，菩提心也是一種宗教稟賦。這種宗教稟賦的最大優點是無礙於佛教徒的入世：

“大乘入世，源於悲心而發為菩提的願欲。從菩提的願欲中，湧出真誠、勇健的入世悲懷。由此而表現於事行，是人間的一切正行。……論就學問也好，經營實業也好，從事政治也好，辦理教育也好……那一樣不表達大乘的入世？從參學佛法以表達大乘，如善才童子所參訪的善知識——法官也有，語言學家也有，比丘、比丘尼也有……大乘行者，站定自己崗位，各守本分。不但自己從事的事業，是正行而有益於人生，而又藉此事業，攝受同願同行，從自己當前的事情，融入佛法而導歸大乘……大乘遍及人間一切正行，那一樣不是入世。但有一前提，就是發菩提心。”⁹²

這種說法，很可能為台灣各個與人間佛教相關的佛教團體，無論是“慈濟功德會”、“法鼓山”、“佛光山”、“關懷生命協會”等等，提供了重要的理論基礎。

從此人間佛教肯定世俗活動，甚至鼓勵佛教入世用世。只是如此一來，穿著袈裟的比丘、比丘尼與在家修行的居士之間，他們彼此的角色與功能的差異性究竟何在？人間佛教的提倡者，似乎並沒有進一步作比較清楚的釐清。

五 結論

標舉慈悲利生，是印順法師企圖化解追求宗教解脫與入世以



齊世之間的矛盾的做法。換句話說，印順法師的努力是想要調和這兩者之間幾乎先天存在的內在矛盾。基督宗教把追求救贖與從事世俗活動當作是兩個對立的世界，即使清教徒肯定世俗活動，仍然把塵世生活中禁欲的行動“試圖透過此世的志業（Beruf）之功，以馴化被造物的墮落狀態”⁹³，亦即是世俗活動安排在符合上帝旨意的倫理行動中，救贖是在世俗活動中進行禁欲，以行動來自我檢證。所以，清教徒不是肯定世俗活動，他所肯定的是符合上帝倫理原則的世俗活動。也就是某一類型的世俗活動，這一類型的世俗活動仍然以驗證宗教稟賦的純正性為目的。這種為了追求宗教稟賦，所從事的世俗活動，即使因此使世俗世界獲蒙其利，而信徒的追求目標，仍然是宗教稟賦，世俗事業不能彰顯宗教稟賦，惟有理性的、在行動中檢視其倫理行動，才能證明誰是上帝的子民。對清教徒而言，世俗活動與宗教稟賦始終是對立的，除非是按照上帝的規則從事世俗活動。

追求解脫與從事世俗活動，印順法師也無法不同意這兩者之間的對立特質，否則印順法師不會同意比丘比丘尼戒，是最嚴格的，最清靜的，最能勝過情欲的，是所有戒法中最为殊勝的。也只有這種戒法不是只有內在的出離心，同時它還有外在的生活方式作保證，這種生活方式可以直接檢證信徒的宗教稟賦，它是講求形式與本質、內在與外在整合為一體，所形成的一個一絲不苟的宗教生活，這種宗教生活自然是與從事世俗活動疏離。

佛教否定世俗世界，講求一個一絲不苟的宗教生活，就是從實踐中來檢證宗教稟賦，以成就人生最大的大事——大徹大悟的解脫。

但是，印順法師又認為更高一級的宗教稟賦必須能自救救人、自利利他，意思是慈悲事行的利益眾生才被肯定為最高一級的宗教稟賦，慈悲事行的利益眾生，本來是自度度人的宗教意涵，如今慈悲事行的利益眾生的宗教意義被轉化成為直接關心利



益民生的世俗功能，甚至也成為檢證宗教稟賦的一種方法。這當中存在的問題是兩種本質差異極大的宗教稟賦（一種是重視世俗成就的世間功德，在出家僧裡，會形成重視人間比丘的功德；另一種則是重視解脫道行出世修行，以重視解脫道行的深淺為主），兩者結合在一起的結果：擁有最被重視的宗教稟賦的人，是一群有法理、傳統正當性以及擁有足夠世俗成就的人間比丘。一旦如此，他們在解脫道行的宗教稟賦上，並不是只要有出離心就已足夠，相反的，世俗成就的多寡反而變成判斷宗教稟賦高低的重要依據。

佛教對世俗世界的無常認識，先天就預設此岸解脫的不可能性，所以追求解脫的第一步，就是對世俗世界起厭離心。在這種情況之下，如果過度肯定世俗活動，就很容易變得無法檢證厭離心，一旦無法檢證的厭離心，下一步又如何證明解脫呢？在這種意義之下，人間佛教仍然需要不斷地面對出世解脫的救贖需求與積極入世的世俗活動之間的內在衝突。

注釋

- 1 印順法師，《佛法是救世之光》（新竹：正聞出版社，1998），50。
- 2 此句亦參見Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. (Tübingen: J.C. B. Mohr, 1972), 245; 中譯本韋伯，《宗教社會學》，康樂與簡惠美譯（台北：遠流出版公司，1993），1。
- 3 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 262, 中譯本《宗教社會學》，35。
- 4 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 9. Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1988), 261; 中譯本韋伯，《宗教與世界》，康樂與簡惠美譯（台北：遠流出版公司，1993），82。
- 5 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 252; 中譯本《宗教與世界》，72。
- 6 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 380; 中譯本《宗教社會學》，340。
- 7 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 69; 中譯本韋伯，《新教倫理與資本主義精神》，于曉與陳維綱譯（台北：唐山出版社，1991），60。



- 8 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 75; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 63。
- 9 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 75; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 63。
- 10 同上注。
- 11 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 380; 中譯本《宗教社會學》, 339。
- 12 Weber, 同上注, 380; 中譯本, 340。
- 13 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 75; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 63。
- 14 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 68; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 62。
- 15 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 263; 中譯本《宗教與世界》, 83。
- 16 同上注。
- 17 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 259; 中譯本《宗教與世界》, 80。
- 18 同注15。
- 19 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 260; 中譯本《宗教與世界》, 81。
- 20 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 75; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 63。
- 21 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 93; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 80-81。
- 22 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 71; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 61。
- 23 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 113; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 91。
- 24 同上注。
- 25 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 380; 中譯本《宗教社會學》, 340。
- 26 Weber, 同上注。
- 27 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 246; 中譯本《宗教與世界》, 64。
- 28 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 71; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 60-61。
- 29 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 69; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》, 60。



- 30 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 63; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，59。
- 31 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 113; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，92。
- 32 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 110; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，90。
- 33 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 113; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，91。
- 34 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 526; 中譯本韋伯，《中國的宗教：儒教與道教》，康樂與簡惠美譯（台北：遠流出版公司，1989），307。
- 35 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 119; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，95。
- 36 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 120; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，95。
- 37 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 106; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，88。
- 38 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 379; 中譯本《宗教社會學》，336。
- 39 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 526; 中譯本《中國的宗教：儒教與道教》，306–307。
- 40 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 379; 中譯本《宗教社會學》，336。
- 41 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 109–109; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，89。
- 42 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 111; 中譯本《新教倫理與資本主義精神》，90。
- 43 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 525; 中譯本《中國的宗教：儒教與道教》，305。
- 44 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 245; 中譯本《宗教與世界》，63–64。
- 45 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 526; 中譯本《中國的宗教：儒教與道教》，307。
- 46 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 527; 中譯本《中國的宗教：儒教與道教》，307。
- 47 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 249; 中譯本《宗教與世界》，68。
- 48 同上注。



- 49 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 263; 中譯本《宗教與世界》，85。
- 50 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 262; 中譯本《宗教與世界》，83。
- 51 印順法師，《淨土與禪》（新竹：正聞出版社，1998），29-30。
- 52 印順法師，《無諍之辯》（新竹：正聞出版社，1998），178。
- 53 印順法師，《淨土與禪》，29-30。
- 54 印順法師，《無諍之辯》，177。
- 55 印順法師，《人間佛教論集》（新竹：正聞出版社，1998），33。
- 56 印順法師，《成佛之道》（新竹：正聞出版社，1998），3。
- 57 同上注，4-6。
- 58 同上注，7-8。
- 59 同上注，132。
- 60 同上注，133。
- 61 同上注，136。
- 62 同上注，141。
- 63 同上注，173。
- 64 同上注，136-137。
- 65 同上注，172。
- 66 同上注，138。
- 67 楊惠南，〈「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》第十三期，2000，500。
- 68 印順法師，《成佛之道》，51-52。
- 69 同上注，57。
- 70 同上注，140。
- 71 同上注，184。
- 72 同上注，25。
- 73 同上注，25。
- 74 同上注，25。
- 75 同上注，102。
- 76 同上注，27。
- 77 同上注，28。
- 78 同上注，27。
- 79 同上注，27。
- 80 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 260; 中譯本《宗教與世界》，81。



- 81 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 267–268; 中譯本《宗教與世界》，90。
- 82 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 266; 中譯本《宗教與世界》，89。
- 83 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 268; 中譯本《宗教與世界》，91。
- 84 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 255; 中譯本《宗教與世界》，75。
- 85 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 266; 中譯本《宗教與世界》，89。
- 86 印順法師，《成佛之道》，54。
- 87 印順法師，《無諍之辯》，193。
- 88 同上注，182。
- 89 同上注，193。
- 90 同上注，192。
- 91 同上注，194。
- 92 同上注，197。
- 93 Weber, *Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie I*, 539; 中譯本《宗教與世界》，107。

