

# 關於臺灣人間佛教現象的 社會學研究回顧與討論 ——以三大人間佛教教團（慈濟、佛光山、 法鼓山）為中心

林瑋婷 臺灣大學社會學研究所碩士（註1）

【提要】本文企圖回顧與討論關於臺灣人間佛教現象的社會學文獻，回顧與討論的重點聚焦於三大人間佛教教團：慈濟、佛光山、法鼓山。本文先整理偏向宗教社會學討論的部分，並由此看出無法僅視其為宗教社會學的研究對象。在此理解上，本文接著以宗教/社會運動為軸線，整理、討論宗教、非營利組織與社會運動的文獻如何在此主題上彼此交織。最後，再從當代走向歷史，整理並討論與社會學相關的人間佛教歷史研究，企圖使當代人間佛教現象能被置於歷史縱深中來理解。

關鍵詞：人間佛教；宗教社會學；宗教/社會運動

## 一、前言

1980年代以降，臺灣佛教蓬勃發展，其中相當重要的發展勢力是高舉「人間佛教」之名的三大人間佛教教團：慈濟、佛光山、法鼓山。三大人間佛教教團很重視重新詮釋、推廣佛法，使佛法更能被當代人們所接受。此外，他們還積極參與具公益性的社會活動，並吸引集結了眾多的人力物力。或許是基於某種時代的共感，類似的「人間佛教」式的作法，逐漸普及，並且更加多元。這股宗教

熱潮不僅創造了相當數量的信眾，而且其影響力也不僅限於宗教，還涉及更大社會領域，由此在1990年代左右，引起了許多研究者的關注，進而投入對當代臺灣「人間佛教」之研究。本文正是企圖回顧、討論相關的社會學研究，以讓對此現象有興趣的研究者，能對既有的文獻有大致的認識，並在此基礎上深化對相關現象的討論。

基於前述文獻回顧的目標，即「大致認識」、「深化討論」，筆者在此界定本文的回顧範圍與方式。



### （一）大致認識

就「大致認識」這個目標而言，為了達成此目標，筆者試圖儘量完整地蒐集既有的中、英文文獻。雖然如此，仍恐有所遺漏。遺漏當然可能包括純粹的疏忽或取得上的困難（註2），但筆者在此要特別說明刻意限縮的部分和挑選上較可能有爭議的部分，讓讀者能更清楚本文的限制，甚至能進一步提出補充。

就刻意限縮的部分來說，本文將考察的焦點限制在臺灣，此外亦不處理所有可能被歸入「人間佛教」的理念、實踐或團體，而只集中處理慈濟、佛光山、法鼓山三大人間佛教教團相關的理念或實踐。在其他教團有採取類似的理念或實踐時，如靈鷲山或福智，才基於討論需要個別納入。這在處理的策略上意味著迴避界定「人間佛教」的實質內涵，因為「人間佛教」此概念之一大特色，就是「人間性」既具有論述正當性，又有創造性模糊，不同研究者、不同宗教實踐者皆可基於自身的需要，提出不同的「人間佛教」界定（註3）。與其筆者也提出一種人間佛教的界定，不如從佛教界發揮重大影響力，又宣稱自己走人間佛教路線的團體著手，考察其理念及實踐。而基於主題上聚焦的考量，本文討論的重點也不放在昭慧法師、傳道法師等較基進（Radical）的人間佛教路線者，也不討論在家佛教教團（如維鬘、現代禪）的興衰。這兩類對象的排除，主要是因為其路線或性質和前述三大人間佛教教團有明顯不同（基進/溫和、出家/在家），討論重點也不同。此外，這兩類對象的研究文獻相對少非常多，若納入，又難凸顯對比性，所以筆者只好割捨。

至於挑選上較可能有爭議的部分，首先是到

底哪些文獻應納入社會學的範疇？有部分非受社會學訓練者會將其研究標題冠上「社會學」，但社會學的討論只被輕輕帶過，或是內容偏向哲學、社會評論。許多人類學、歷史學、非營利組織研究、管理學等等領域，雖不冠以社會學，但內容卻值得社會學研究者參考。類似這種情形的文獻，其納入和排除的範圍難免曖昧有爭議。另一個挑選上較有爭議的部分則是，基於文章本身的系統性建構，也難免有文獻看似相關但又不容易納入。因此，本文企圖比較有系統地呈現相關文獻的討論，而不只是列出書目。選擇系統性地呈現文獻討論，一方面是基於目前文獻的查詢並不困難，研究者可以自己做；另一方面是希望讓讀者能比較有架構地認識這個領域，不致於陷在諸多文獻中找不到頭緒。問題是一旦有系統，難免就有文獻比較難放入這個系統（或筆者不知該如何放），遺珠之憾，恐難避免。

### （二）深化討論

前面提到為達成「大致認識」之目標，本文企圖較有系統地建構文獻回顧，而文獻回顧的系統性方式，也和下一個目標，即「深化討論」相關。在此筆者也要說明本文所採取的文獻回顧系統性的建構原則。本文獻回顧，不是將重點放在文獻量、主題分布廣度上，而是研究論題的累積與深化，因此歸納既有文獻中出現的研究論題，指出爭議及值得進一步討論者才是重點。至於有待研究之主題的指出，並非單純基於特定主題還未曾被研究過（廣度），而是基於其如何能深化既有論題。基於這個目標，筆者不採取主題羅列式的文獻回顧，主題羅列式比較容易呈現特定經驗主題分類量上的累積和缺乏（註4）；筆者也不



採學術社群式的回顧方式，理由是這個方式雖好，但是筆者覺得難以於當前臺灣文獻中操作。學術社群式的回顧方式，是找出文獻之間內在的討論脈絡，包括繼承的研究傳統、彼此間的爭論、討論重點的轉變等等，並且重視將前述討論脈絡置於社會脈絡中，理解這樣的討論是怎麼出現，為何採取這些主張或觀點。這種文獻回顧方式最基本的預設是社群內部對話關係，但因難之處就在於臺灣社會學研究者或許由於不太重視與國內既有文獻對話，或許由於與文獻對話的能力不足（容易出現在碩士論文），結果造成明明大家都研究相關的現象，但彼此間無深刻對話，文獻討論的論題重複、破碎分散。在此情況下，筆者實在不知怎麼操作學術社群式的回顧。

最終筆者採取的文獻回顧方式是歸納建構式，即蒐集文獻中出現的研究論題，並幫它們相互對照，由筆者提出某些在文獻中存在的「討論點」。這些討論點不見得是研究者間有意識地提出彼此討論，而可能是筆者藉由對照不同文獻而提出，因此一定程度上算筆者所「建構」。這樣做的理由是假設特定研究論題如果被重複提出，則其恐怕有一定討論的價值，只是筆者目前無法明確交代個別研究者研究上的交集，有怎樣隱然的群體性關懷。而筆者也期待藉由本文的整理，能刺激這些群體性關懷更明顯、更有意識地交會和成形，由此深化討論。

筆者對這些研究論題的整理，並不完全從現象著手，而比較從研究者所汲取的社會學資源下手。這是因為社會學重視引用某些理論觀點來研究經驗現象，雖然這種作法有時會流於僵化套用，但不可否認，這也是社會學詮釋觀點的重要

來源。因此，筆者選擇呈現特定社會學次領域被引用的資源，同時又試著指出其可能不足之處，讓研究者既能基於自己的需要，進一步從這些社會學次領域挖掘研究資源，又能更有意識地反省這些資源能怎麼運用。由於本文的目標在於建構實質研究論題而非研究框架，故研究資源的呈現，也以涉及實質研究論題者為主。

基於前述文獻回顧方式的考量，本文各小節的安排如下：

首先，是回顧宗教社會學領域對人間佛教現象的討論。先討論此部分，是因為人間佛教現象時常被視為宗教現象，由此宗教社會學的研究資源就時常為研究者所引用來討論、界定人間佛教現象。宗教社會學中時常被引用來作為實質論題的討論資源，就是韋伯的宗教社會學和世俗化理論，本文將會討論之。

再者，是回顧跨諸領域的人間佛教現象討論。此部分的討論強調不僅僅將人間佛教現象視為宗教現象，隨著切入的角度不同，它可能被視為社會運動、非營利組織等等。這種超越宗教領域的特色可以從宗教社會學的分析略窺一二，但是要妥善地處理它還是必須跨出純粹宗教社會學的分析，因此本文也強調研究者或許不應只停留在宗教社會學的文獻中尋找可能的研究資源。這部分的討論，由於涉及跨不同社會學次領域，甚至其他學科領域，本文雖試圖梳理出某些理路，但還是可能會比較亂一些。

第三，是回顧偏向歷史社會學領域對人間佛教歷史發展的討論。將歷史的討論切割出來放到最後，是一種不得不然的作法。這是因為當代社會學研究過於重視當代而對歷史變遷不夠重視，



為了討論上的聚焦並凸顯其重要性，只好放在最後特別處理。

最後，本文在結論的部分，將會仔細討論筆者所建構的文獻回顧與劉怡寧在〈台灣人間佛教現象研究的回顧與前瞻：從宗教社會學出發的考察〉一文（註5）所建構的文獻回顧之異同。事實上，在本文發表前，劉怡寧已經對幾乎完全相同的主題進行文獻回顧。筆者覺得劉怡寧提出的討論架構，值得參考，但架構及內容上，筆者又不完全同意，因此才就同樣主題重寫。重寫的目的，是希望延續深化劉怡寧的討論，並期待激起更多人間佛教的相關文獻回顧與研究。

## 二、人間佛教現象的宗教社會學討論

### （一）人間佛教現象的韋伯定位

許多關於人間佛教現象之研究，會引用馬克斯·韋伯（Max Weber）的社會學研究。引用或對話韋伯的社會學研究有啟發性，可惜很多研究只是把韋伯研究中的某些概念拿來套用，試圖定位人間佛教的發展，這反而無意中侷限了自己對人間佛教現象的分析潛能。關於韋伯社會學研究的引用，筆者分成「出世與入世」、「理性化與其對立面的並存」二部分來探討。

「出世與入世」是韋伯對宗教的重要定位方式，而在人間佛教中可發現兩者並存；兩者的關係為何，則成了爭議點。

「理性化與其對立面的並存」，則會涉及理性化與情感連帶的並存、理性化與卡理斯瑪（Charisma）的並存。這種矛盾並存的關係，韋伯很少直接處理，因為其關注焦點主要是理性化。不過這種矛盾並存的關係，反而是人間佛教

的重要特色。

無論是出世與入世的關係，或是理性化與其對立面的並存，都是由韋伯對宗教的考察出發而可以進一步討論之處，此既顯示了韋伯討論的啟發性，又顯示了脫離單純套用韋伯概念的必要性。

### 1. 出世與入世之關係

韋伯在其對世界諸宗教的研究中，將原始佛教定位成「逃離現世」的宗教（註6），以對照基督新教的「入世禁慾主義」，由此凸顯西方理性化發展的獨特性。人間佛教宣稱自己要從出世走向入世，這和韋伯「逃離現世」的定位有所不同了。這樣的「入世轉向」，也引發學者們探討人間佛教出世與入世是否存在著矛盾。出世與入世是否存在著矛盾這點，還時常與入世是否喪失宗教性的探討混在一起。雖然入世與宗教性的喪失，在特定社會條件下可能有連動關係，但兩者還是要區分一下。入世指的僅僅是宗教關注的領域是此世還是非此世；而宗教性的喪失，主要是涉及宗教是否被世俗情境同化。後者常被以「神聖與世俗」的關係來處理，這部分筆者把它切割出來，於探討人間佛教與世俗化理論時，再仔細處理。

關於出世與入世是否存在著矛盾的探討，最簡化的回答就是「沒有」、「有」。不認為矛盾者，通常是引用太虛大師或星雲法師等人的說法，主張人間佛教是「以出世的精神，做入世的事業」，並引用星雲法師等人推動人間佛教的設計與規劃，指出其如何落實（註7）。在理念上、在規劃上，甚至在實踐上，出世精神與入世事業被認為是結合在一起的。

不過亦有研究者認為兩者存在矛盾。呂愛華（註8）對比新教與人間佛教，並借用韋伯宗教社



會學中「宗教稟賦」的概念，指出人間佛教面對出世解脫的救贖需求與積極入世的世俗活動之間，存在著內在衝突。其切入點是，在人間佛教積極投入世俗活動中，宗教稟賦高低之檢證標準，可能從解脫道行的深淺偏移到世俗成就的多寡。過去或許可透過不同於世俗的嚴謹宗教生活來檢證解脫，但現在人間佛教卻難以透過生活或活動本身來檢證解脫。呂愛華的探討有一部分涉及到當代世俗情境聖俗難分的困境，不過更根本的問題是，呂愛華認為入世與出世的結合一旦落實於行動，兩者會導向不同的宗教成就檢證標準，一者是個人的解脫修為（重內心），一者是成就的事業（重外在成果）。或許也可以說，理念上是藉（入世）事練（出世）心，但不知不覺卻可能偏移到重視成就事功。呂愛華僅提出理論上的可能，而實際上亦有人觀察到類似的現象。劉怡寧研究靈鷲山從出世修行轉向入世行菩薩道，即指出轉型過程中，組織內部浮現矛盾（註9）。

假使人間佛教內在出世與入世的關係，並非想當然爾地協調並存，則如何考察兩者的關係，就成了重要的問題。對於此問題的考察，最直觀的方式就是考察個別佛教修行者的生活實踐，但另一種有趣的考察方式，則是從個人層次過渡到組織或團體層次的考察。前面提到的劉怡寧對靈鷲山的考察是一個例子；另一個值得一提的嘗試，是丁仁傑的研究。丁仁傑處理出世與入世結合關係時，採取了團體類型學的方式。丁仁傑並沒有將人間佛教入世轉向的重點放在教理改革，而主張「在家人與出家人地位並重的正統教團」的浮現，是形成「人間佛教」的關鍵中介角色（註10）。丁仁傑並於〈進步、認同、與宗教救贖取

向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探〉（註11）一文中，依據出世與入世的結合，將慈濟、佛光山、法鼓山區分為三類不同的人間佛教行動類型。丁仁傑指出，出家僧人與在家居士在出世與入世結合的關係上，可能扮演著不同角色，並且有類型上的區別。這是個重要的觀察，不過丁仁傑自己也承認其所提出的團體類型學的分類只是初探性的，不見得完全正確。這部分有待研究者進一步考察、討論。

## 2. 理性化與其對立面的並存

韋伯研究的一個重要主軸是「理性化」，部分研究者也會採用此軸線來定位人間佛教現象。比較特別的是，人間佛教不只涉及理性化，韋伯視為理性之對立面的一些重要元素，即卡理斯瑪與情感，也是其重要的構成部分。以下就分成行動邏輯的理性化與情感激發的並存，以及組織的理性化與卡理斯瑪的並存來討論。

行動邏輯的理性化與情感激發的並存，可見於張維安〈人間佛教與台灣社會：以社區為道場，以服務為修行〉一文（註12）。張維安先將韋伯關於基督新教「除魅化」以及「入世禁慾」的發展，拿來類比人間佛教的發展。張維安指出，人間佛教的奠基者太虛大師及印順導師批評當時的佛教將重心放在關注死後往生、關注鬼（以趕經懺為主），強調佛教應將重心放在關注人。而證嚴法師將理論與實踐結合，推動以人為本、以社區為中心的「做慈濟」，這個發展可比擬於韋伯所提的除魅化過程。張維安並認為慈濟有類似清教徒的「入世禁慾主義」，因為他觀察到慈濟人強調進入此世，又拒絕此世的享受與揮霍，並遠離巫術與符號的操弄。在以理性化定位人間佛教



的發展後，張維安又以涂爾幹宗教社會學中「儀式」的概念，指出慈濟的社區服務具有「修行儀式」的性質，強調藉此培養出個人對於集體的凝聚與奉獻情操。

至於組織的理性化與卡理斯瑪的並存，主要是以「卡理斯瑪例行化」的角度被理解。人間佛教團體的領導人都被視為具有高度卡理斯瑪者，其組織型態亦被定位成卡理斯瑪型支配，不過隨著教團的發展，其組織型態亦逐漸例行化而穩定下來。關於這部分的討論，有以佛光山為研究個案，亦有以慈濟為研究個案。對佛光山的研究，仍然偏向在韋伯的概念框架中作定位（註 13）；相較之下，對慈濟的研究，則較細緻地討論組織的理性化與卡理斯瑪如何能並存，此可以丁仁傑與黃倩玉的研究為代表。丁仁傑與黃倩玉共同指出了慈濟組織理性化與卡理斯瑪之所以能並存，是一個特定文化下的產物，不過兩者的分析焦點還是有所不同。丁仁傑研究的重點置於慈濟的制度化如何可能，偏向重視組織理性化的一面（註 14）；相較之下，黃倩玉較重視慈濟作為卡理斯瑪運動的特質，由此處理了卡理斯瑪如何理性化（理性化的組織結構的顯性目標是為了實現證嚴法師提出的志業，而其隱性目標則是塑造證嚴法師的卡理斯瑪權威），以及情感結構的形式化和可控制度提高（從自發性哭泣到手語歌）（註 15）。

### 3. 人間佛教韋伯式定位的綜合討論

翟本瑞在其探討人間佛教的文章中，主張必須重估韋伯論旨（註 16），從前述討論中亦可見到這個必要性。從入世與出世的結合關係到理性化與其對立面的並存，這些問題的討論皆要求不能只停留在既有的韋伯問題意識及其社會學分

析。不過，重估韋伯論旨，不代表要拋棄韋伯宗教社會學的理论資源，因為從前述的討論中也可以看到，或許採用對照而非類比的方式，反而能凸顯人間佛教的一些重要特色。只是「對照而非類比」的作法，其實既要求對人間佛教現象的深入認識，也要求對韋伯研究的深刻理解與反省，不是一件容易的事。在接下來的部分，筆者也簡單補充一下如何以「對照而非類比」的方式，來凸顯人間佛教理性化的特徵。

從前面的討論中已經可以初步看到，人間佛教的理性化不同於基督新教排除式的理性化，否則難以理解其理性化為何能與各種對立面並存。從韋伯的社會學基本概念，以及其對基督新教理性化的討論中可以看到，韋伯將理性與情感對立起來。作為最純粹理性化代表的喀爾文教派，其理性化是排除情感對行動的影響（但人仍有情感，結果就容易導向壓抑禁止），此伴隨的是人的孤獨感，以及對生活嚴酷的系統性要求（註 17）。如果注意到這種理性化帶有的排除邏輯，就可以較敏銳地注意到，縱使認為人間佛教有理性化的色彩，但仍不可以單純類比為新教式的理性化。那在此值得追問的就是，人間佛教所謂「理性」的獨特性為何？筆者在此提出一個初步的想法，就是其所謂的「理性」並非依據排除的邏輯來運作，而是依調合轉化的邏輯來運作。「調合」涉及各種不同要素的共存共構，這部分從一系列出世與入世的並存、理性化與其對立面並存（註 18）的研究中就可以看到；「轉化」則是指以當代佛教的觀點重新詮釋各種要素（佛教或非佛教），使這些要素得以被容納於當代佛教，甚至內涵出現變化。



「轉化」的邏輯比較不容易從前面的討論中看出，以下以人間佛教對巫術的態度為例來說明。前面提到張維安於〈人間佛教與台灣社會：以社區為道場，以服務為修行〉一文凸顯慈濟對巫術的排除，由此指出其具有理性化的特質。不過，如果仔細考察證嚴法師的策略，就會發現其非單純說趕經懺、神通都是沒有用的迷信所以要全面揚棄，而是用舊的詞彙給予其新的詮釋（註 19）。特別是神通，佛教並沒有否認神通的存在，只是認為在這個時代不適合講神通而已。

人間佛教並非藉由排除矛盾來建立首尾一貫的內在邏輯，而是在各種不同要素之間建立轉化調合的關係。理解這樣的邏輯，或許有助於理解人間佛教團體之所以對當代世俗社會採取較開放的態度，而這正是接下來要討論的部分。

## （二）人間佛教現象與世俗化理論的爭議

在既有的文獻中，可以看到人間佛教現象和世俗化關係牽扯難清。部分研究者在文中開宗明義地拒斥世俗化理論，最主要的理由就是認為東西方歷史發展過程的不同。中國或是臺灣在歷史上並不曾出現過制度性宗教（如基督宗教）於社會中占有支配性地位而後衰落的情形（註 20）。這個說法有一定的道理，筆者將這部分放到本文「四、人間佛教的歷史發展」處理。不過，筆者必須指出，雖然歷史發展過程不同，但是也不要太快就拋棄了世俗化理論，因為世俗化理論所討論的當代世俗情境中的宗教發展，和人間佛教發展相似大於相異。

為了說明筆者前述主張，必須簡單說明重要的世俗化理論（註 21）研究者 Peter Berger 的研究。Berger（註 22）關於西方社會世俗化的研究，

與其說重點在於宗教的衰落，不如說是宗教的地位從被視為理所當然的存在，轉變為必須努力爭取人們的信仰。在 Berger 的書中，這意味著宗教市場化了，這也意味著宗教若要追求發展，就必須回應世俗社會中人們的信念與需求（註 23）。雖然 Berger 關於西方社會世俗化的研究，常被引用來作為反對世俗化的標靶，但是用人間佛教的興起來反對 Berger 的世俗化理論，並不到位。要反駁 Berger，重點在於尋找極端反現代的宗教興起（註 24），但人間佛教偏偏不是這種性質的宗教，而是適應現代性的宗教。

雖然臺灣人間佛教的興起，不能用來作為 Berger 世俗化理論的反證，但是世俗化理論預設的西方歷史過程，確實與臺灣的歷史過程不同，因此筆者先擱置世俗「化」的問題，而只討論人間佛教如何回應世俗情境。在此所謂「世俗情境」，就是指宗教並不占有社會結構中的支配性位置，對人們社會生活十分具影響力的國家、公民社會、經濟等領域，也不按照宗教的邏輯來運作（註 25）。

### 1. 世俗情境中的人間佛教

關於人間佛教如何回應世俗情境的研究，其實可以衍生出許多不同主題。關於這類的研究，目前主要是集中在組織方面，除此之外的研究主題，則比較零散（註 26）。就組織方面的研究而言，簡而言之，為了回應世俗情境，佛教組織分化出具不同程度「外顯」宗教性的組織，以吸引人們接觸、參與其活動。雖然宗教性在外顯程度上有所不同，不過內在都有明確的宗教定位。鄭丹琳探討佛光山的組織時，就指出佛光山有神聖性強的事業，亦有看似較世俗性的事業。但看似



世俗性的事業，都是基於具神聖性之目標（佛光淨土）（註 27）。劉怡寧探討靈鷲山從出世團體轉向入世團體，甚至發展出世界宗教博物館的志業時，也觀察到類似的情形。不過，劉怡寧比鄭丹琳更加強調涉入世俗事業時，世俗事業具世俗邏輯，原本的宗教神聖性邏輯會遭遇調整（註 28）。陳宜樺指出，在青年對宗教普遍無熱情的情境中，慈濟、法鼓山之青年組織分化出不同程度之宗教性次級組織（社團——低、營隊——高）（註 29）。佛教團體不直接以佛教傳統語言來接引信眾，而是利用組織分化的方式，先讓青年習於佛教的行動邏輯，並以符合佛法之日常語言詮釋之；待時機成熟，再予以佛教語言重新詮釋行動邏輯，甚至帶入更多宗教儀式性的面向。類似的情形，也存在於福智青年（註 30）。

## 2. 神聖與世俗關係的重新界定

研究世俗情境中的人間佛教，可以衍生出神聖與世俗關係重新界定的討論。在此所謂的「神聖與世俗關係」，雖然來自西方基督宗教神聖世俗截然二分的傳統，但是在以下的討論中，可見研究者主要是將「神聖」與「世俗」視為二元對比架構，來探討某種二元對比範疇的可能相互關係。更具體的來說，其實就是世俗情境中，宗教要素（被歸為神聖）和非宗教的一般社會要素（被歸為世俗）的關係。

目前關於人間佛教神聖性與世俗性之討論，可分成三種看法。

(1) 宗教過度世俗化而喪失神聖性，亦即世俗邏輯吞沒神聖邏輯，神聖邏輯喪失相對自主性。這是很常見的質疑，特別容易見於對佛光山的批評（註 31），此可以林端的說法為例。林端

並不是在論文中提出此說法，而是在《蘋果日報》上投書，針對星雲法師〈弱者！你的名字叫「和尚」〉（註 32），發表〈台灣「人間佛教」的困境〉（註 33）一文。林端認為人間佛教採取積極入世的作為，結果出現了疑似僧俗界線模糊，僧人行為過度世俗化的問題，例如僧人與政治人物交往、食衣住行育樂常與一般人擠在一起（註 34）。

(2) 神聖與世俗的結合或說統一，亦即世俗事物的全面神聖化。此說法有反駁人間佛教（特別是佛光山）過度世俗化（或說「庸俗化」）的意味，這可以鄭丹琳的說法為例。鄭丹琳研究佛光山，其將佛光山的事業分成偏向神聖和偏向世俗兩面，神聖面如關懷純粹佛教義理的保留、提升與發展，具體內容包括各類佛教法會的舉辦、《佛光大藏經》的編修、佛光山出家僧團的成立等；世俗面則重在回應現代人生活的需求，內容包括各類社會教育與活動等。鄭丹琳認為這兩部分是結合在一起，而且都由神聖的目標（佛光淨土的建立）所貫穿。鄭丹琳由此指出，神聖與世俗的關係應是結合、統一而非對立（註 35）。

(3) 神聖與世俗的辯證，亦即神聖邏輯和世俗邏輯各自仍保持一定程度的相對自主性，兩者相遇可能結盟，亦可能有矛盾衝突。Chandler 研究佛光山，其看法和鄭丹琳的看法不太相同。Chandler 認為神聖與世俗相互滲透，但仍有緊張關係（註 36）。不過，Candler 在行文中，仍偏向強調神聖與世俗的良好結合，而不強調神聖性的喪失。相較之下，劉怡寧對靈鷲山的研究，則顯示了宗教組織在涉入世俗事業時，



必須採用世俗的行事邏輯，由此更加強調神聖與世俗間如何不斷發生辯證關係（註 37）。

關於神聖與世俗關係的討論，所涉及的基本事實就是：佛教面對時代的自我調整。神聖與世俗這組概念，優點是對比性強，但其缺點就是空泛。縱使這組概念有過於空泛的情形，但仍反覆被拿來使用。筆者認為，此現象可能不純粹是學術興趣使然，其可能反映了身處世俗情境中不同社會位置之研究者的某些焦慮，畢竟研究者和研究對象都存在於這個社會脈絡中。有人擔心自己所珍視的宗教，被混濁惡世所汙染；有人捍衛並讚揚宗教因應時代的調整；有人則重視宗教要退出世俗社會，不容許混淆……。社會學如何回應這些社會焦慮與關懷，又不直接落入價值判斷決定研究內容的困境，而神聖與世俗關係的討論又能怎樣地深化，不會僅停留在「正反合」三種類型上打轉，都是值得研究者思考的問題。

### 三、人間佛教社會參與的定位：宗教、非營利組織與社會運動的交織

前面探討的比較是從宗教社會學的角度來界定人間佛教的特質，不過人間佛教的研究混合了很多較不屬宗教社會學的討論。會出現這樣的情形，和人間佛教在當代世俗情境中容納了許多受到一般社會推崇的價值、事業或活動有關，由此人間佛教現象很難單純定位為宗教現象，而對其之分析角度也就不限於宗教社會學，還涉及非營利組織或社會運動等等的研究視角。這樣多元的研究視角，要較有系統地介紹它們，不是一件容易的事，但是多元的研究視角又來自於人間佛教現象的特殊性。考慮到這樣的情形，因此筆者仍

儘量整理這部分的研究，以較整體性的方式呈現。以下的考察，基本上以宗教/社會運動作為主要軸線來串連相關研究，採取此軸線的理由，是因為起初人間佛教現象受到重視（特別是慈濟），就是因為其展現的強大社會動員力，不僅吸取了大量資金，亦吸引相當數量的人們投入各式社會、公共活動（註 38）。另外，根據江燦騰的說法，佛教與社會關懷的研究之所以會出現，和臺灣社會運動有關（註 39）。接下來的考量，就順著支持此宗教/社會運動的基礎社會力、社會動員力，最後再說明其社會參與的內涵。

#### （一）支持人間佛教運動的基礎社會力

在這部分筆者要討論的是支持人間佛教運動的基礎社會力，即參與者的社會特質。這部分的討論有一定的重要性，因為由此一方面可以更清楚地界定人間佛教運動的社會特質；另一方面可以考察特定社會屬性之參與者的特質。參與者可先粗略分成在家人和出家人兩大部分。對在家人社會屬性的定位軸線，主要是階級、性別（註 40），研究者對人間佛教運動社會屬性之界定，主要是落在在家人上。至於對出家人社會屬性的定位軸線，則只剩下性別，沒有討論階級。

以在家人社會屬性來說，目前研究傾向認為三大人間佛教的參與者偏向中產階級或中上階層。Madsen 認為三大人間佛教教團吸引的主要是中產階級，但所吸引的中產階級類別又有所不同。一般認為，佛光山吸引的主要是企業主、公務員、政治人物；慈濟吸引的主要是管理及服務業中的專業人士；法鼓山吸引的主要是知識分子。但 Madsen 指出，實際上的統計資料顯示更大的流動性（註 41）。關於慈濟參與者社會屬性的



討論，也顯示了這種曖昧性，有人主張其偏向中上階層的運動（註 42），也有人主張隨著慈濟的擴張，其發展為跨階層的運動（註 43）。這種似有核心參與者又有模糊性的參與情形，或許是人間佛教運動社會特質值得探究之處。例如 Madsen 認為，雖然三大人間佛教教團參與者主要是中產階級，但其採取道德普遍主義，並保留部分儀式與神話以創造共享道德感（註 44），是否由此納入不同階級，不得而知；又例如這種模糊性是否與臺灣有部分的階級區分，沒有像歐美那麼界線分明有關，亦不得而知。

關於慈濟參與者社會屬性之研究，更常見的是圍繞著女性所面臨的社會處境來進行（註 45）。簡而言之，慈濟不直接挑戰父權體制，又賦予傳統女性新的詮釋（主要透過「觀音菩薩」這個宗教形象），讓這群中年婦女能在社會轉型的過程中，安於某些對傳統女性的期待與要求，又能適應新的社會情境並在公領域有所發揮。而黃倩玉更透過比較研究，探討慈濟作為當代臺灣慈善婦女運動，其相較於十九世紀西方慈善婦女運動，特色為何（註 46）。

相較於在家人社會屬性的定位，主要有階級、性別的軸線；出家人社會屬性的定位軸線，主要是性別。筆者認為，階級的軸線雖然很難直接用來定位出家人的社會屬性，但是略為修正後，可能有助於定位三大人間佛教教團出家人的社會屬性，例如其生活水準、工作型態（如農耕或辦教育）比較接近哪種階級屬性的人們。作此定位有助於掌握出家人與在家人社會屬性的相互關聯，畢竟人間佛教運動是由出家人與在家人所共構的。雖然欠缺階級的軸線，但關於女性出家

眾的研究相對豐富。這樣的情形其來有自，因為臺灣佛教界的女性多而且素質佳，在教界也扮演重要的角色（註 47），因此臺灣女性出家眾的研究，其實相對算熱門。基於主題上的集中，筆者在此僅介紹關於三大人間佛教教團女性出家眾相關的文獻。丁仁傑探討了跟隨證嚴法師的比丘尼（民國 50 年左右）的特徵：任勞任怨、對權力保持冷淡，不求自我表現，而願意全心奉行師父的教誨。丁仁傑將此特徵歸因到傳統女性宗教性格。在傳統「父權體制」的社會中，女性沒有自主決定命運的可能性，也沒有公共參與的機會，性格偏向順從與保守。這強化女性出家眾對權力的冷淡，使其更關心如何透過獻身於宗教事業來充實心靈（註 48）。

前述慈濟女性出家眾隱身式的宗教奉獻，和其他人間佛教教團女性出家眾的特質，不完全相同，在此有必要補充說明。丁仁傑較強調世代上的差異（註 49），但也可能是教團路線上的差異。陳美華（註 50）研究臺灣當代的比丘尼生命經驗（主要是訪談佛光山、法鼓山和香光尼僧團中的比丘尼），而從其研究中可看出，這群比丘尼不能再以類似「傳統女性宗教性格」這樣的概念來理解，甚至強調這群比丘尼是提供了另類女性典範。陳美華指出這群比丘尼跳脫傳統女性賢妻良母式的人生，追求自主與自我完成；跳脫傳統比丘尼消極避世的形象，而採取積極入世的社會實踐（如參與社會福利、文化、教育等工作）；跳脫當代女性的美體身體觀，而採取超越性別的修行式身體觀。

女性出家眾的研究沒有和女性在家眾的研究相互對照，實在有點可惜。從前述的討論中可以



看到，女性出家眾與女性在家眾雖然都是女性，但是各自的女性經驗可能不太一樣。陳美華就指出，其在慈濟精舍訪問比丘尼們時，他們就強調證嚴法師說女性應極力發展女性柔美的性質，而且要求住進僧團但尚未落髮的住眾都要留長髮、打兩個辮子；可是對落髮現出家相者，又認為是現大丈夫相。陳美華藉此強調「女性特質」和「大丈夫」的概念，可以不相矛盾，甚至並行不悖（註 51）。但筆者認為，從陳美華文中，可以窺見女性出家眾和女性在家眾某種刻意的區隔，即保持傳統賢淑女性外觀形象，和拋棄女性外觀形象的差別。陳美華沒探討出家人和在家人的女性經驗間之相互關係，但筆者認為此二者的相互關係，恐怕比「並行不悖」，來得更加複雜。

## （二）人間佛教運動之社會動員力

在社會參與的面向，人間佛教受矚目的重要因素，就是其展現的強大動員能力，而其中最主要的案例就是慈濟。慈濟吸納了大量人力及金錢，並在諸多社會參與面向上展現其組織強大、快速的行動力。考察慈濟如何能具備強大的動員能力，既有的研究中大致可以看出其由文化框構、領袖魅力、情感連帶之創造、組織型態部分組成。

### 1. 文化框構

慈濟的文化框構，是時常被研究的主題，不過不一定用「文化框構」這個概念，也可能隨強調重點的不同，而用理念、組織文化、象徵符號等等不同的概念。關於這部分的討論，丁仁傑對慈濟「集體行動的框架」分析，應該算是系統性最強。丁仁傑用「診斷上的框架」、「治療的框架」、「動機的框架」三成分，系統性地討論慈

濟如何針對臺灣社會現狀，揉合大乘佛教教義與傳統儒家倫理，提出重實踐但輕論理的行動框架。丁仁傑並將此連結到個人層次的框架建構調整過程（註 52）。在此須強調的是，慈濟的文化框構不是純粹的文化理念，而是在實踐中、在儀式中、在物質象徵中被不斷建構（註 53）。

此外，關於「作功德」這個往往被認為帶有功利、自利色彩的要素，在文化框構中扮演的角色為何，有必要特別提出來討論。王順民在其碩士論文中提到「作功德」的自利色彩並視其為本土宗教文化框構中的重要元素（註 54），但受到馮文饒的質疑。馮文饒認為在大乘佛教中找不到功利交換的要素，而從慈濟人的工作模式來說，也看不太到自私性的存在（註 55）。不過，根據丁仁傑的研究，「作功德」並非不重要，只是它是一種重要但又不能被過於明顯強調的動機要素（註 56）。

文化框構偏向在意義層面上提供參與者投入的內在動機。接下來提到的領袖魅力和情感連帶之創造，則都較偏向在情感層面上凝聚動員力。

### 2. 領袖魅力

領袖魅力對慈濟動員力之凝聚來說，非常重要。透過韋伯宗教社會學的概念框架，社會學研究者認為證嚴法師具有強烈的卡理斯瑪（註 57）。證嚴法師具有非凡的群眾魅力，吸引了眾多跟隨者，而其對慈濟整個組織的走向、行動也有決定性的影響力。但或許因為韋伯關注的核心是「理性化」而非偏向非理性的魅力，也或許由於韋伯對「卡理斯瑪」的界定帶有天賦神授的神祕意味，韋伯沒有特別說明領袖魅力如何運作或具體特質為何。雖然證嚴法師領袖魅力帶有「天生」、很難解釋的色彩，不過研究者並沒有只停留在將其



定位於卡理斯瑪，而進一步試圖討論證嚴法師領袖魅力之具體特質，以及其領袖魅力如何運作。關於證嚴法師領袖魅力之具體特質，歸納來說，大致是強調證嚴法師是「人」之楷範（註 58），此包括社會人（理想道德人格）、宗教人（理想佛教徒）兩面，由此吸引慈濟人跟隨之，並建立社會公信力（註 59）。

關於領袖魅力如何運作，以黃倩玉對慈濟的相關研究為代表。黃倩玉提出卡理斯瑪的三身模式，以探討卡理斯瑪如何透過領袖之身、追隨者之身以及集體之身（以情感連帶為基礎建立的社群）來運作（註 60）。筆者個人認為，從動態的角度來描繪領袖魅力如何運作，比起靜態地列出領袖魅力之具體特質，恐怕是更有研究價值。因為這類研究十分依賴受訪者對領袖特質的陳述，偏偏領袖魅力又有難以言說的特質，研究容易陷於某些宗教「公定」的對外宣傳內容而不易有突破。相較之下，從各種制度性營造、互動細節來考察領袖魅力的運作，或許較可能突破宗教公定的宣傳內容。

### 3. 情感連帶之創造

慈濟的情感連帶之創造，也是凝聚其動員力的重要因素。既有的討論時常提及慈濟組織人際連帶模式具有家庭類比的色彩。家庭類比的人際連帶模式，靠具身體感、真實感的具體互動所構建。慈濟整個大組織是靠許多互動較密集的小團體所建構，這些小團體又靠面對面的互動彼此串連（註 61）。而家庭類比的核心還是扮演類似慈母角色的證嚴法師（註 62），因為如果沒有「慈母」這個凝聚整體組織的角色，互動密集的小團體可能很難避免各自分崩離析的困境。「慈母」

這種角色的喚起，互動亦是重要的建構性要素，如志工們「回家」（指靜思精舍），以及證嚴法師不斷行腳於各處慈濟組織等（註 63）。

前述研究已經算是老生常談，筆者認為，近年較有新意的研究，應該是黃倩玉對慈濟哭泣文化與手語歌之發展的探討。黃倩玉區分了情感激發的不同類型，前者較不具形式性，而後者則是較具形式、控制性的集體情感創造，由此也將情感連帶的討論與組織制度化的討論連結在一起（註 64）。

### 4. 組織型態

前述幾個慈濟動員力要素的考察，偏向如何吸納人力、金錢。而接下來的考察，則偏向慈濟作為一個組織，其如何能具備強大、快速的組織行動力。在此考察的焦點是慈濟的組織型態。一方面慈濟組織中，卡理斯瑪支配及其對情感連帶的強調，一直是其重要特色，由此也吸引許多人投入慈濟運動；另一方面，慈濟的制度化是有必要的，因為若要管理、運用大量的人力、金錢，並企圖長久運作下去，沒有一定程度的制度化，則很容易陷入一團混亂（註 65）。

參考上文「二、（一）的 2. 理性化與其對立面的並存」的討論，可以看到前述的討論，基本上是在韋伯類型學「理性—非理性」二元對立架構來處理。不過筆者在此要強調，如果要考察慈濟如何能具備強大、快速的組織行動力，有必要凸顯「彈性應變」（註 66）的特色。這個特色在偏向管理學領域中較受重視（註 67），可是其並沒有在既有的韋伯類型學式研究中，獲得適當地凸顯。「彈性應變」此特色沒有受到適當地凸顯，或許是因為其較偏向於非理性這一端點，而非理



性被韋伯視為殘餘類型，並沒有受到細緻地討論。在此也可以看到，要分析慈濟的組織型態，恐怕要對韋伯類型學的預設，以及親近此預設的慈濟研究進行反省，才能有較突破性的進展。

### （三）人間佛教社會參與之內涵

以下先從人間佛教社會參與涉及的層面進行探討，即如何從個體生活到公共參與。由於其公共參與有一定的選擇性，針對這種選擇性，有部分研究者提出不同定位與解釋，以下會加以介紹。

#### 1. 個體生活層面的影響

人間佛教社會參與涉及的層面，必須從個體生活層面觀察起，因為其社會參與是從個體自我轉變、日常生活實踐進一步擴張到公共層面（註 68）。參與者自身的改變並非與社會學無關，因為其在日常生活中，調整社會互動模式或是培力（Empowerment）（註 69）的可能。此類微觀社會調整，最常出現的研究類型是以性別（特別是女性）研究的角度來探討慈濟現象，盧蕙馨一系列研究可稱得上是代表（註 70），從中可以看到在參與慈濟的過程，女性如何既不推翻傳統女性特質，又透過重新詮釋來轉化利用此特質，由此調整家庭內互動關係、人際關係，並積極參與社會事務。對於前述較典型的「慈濟學」（註 71）女性研究，亦有研究者對其提出批判。DeVido 就認為，慈濟強調女性特質的作法，有性別本質主義的色彩。雖然慈濟在參與者個人、父權社會以及政府等面向上都受到歡迎，但慈濟這種強化女性刻板印象的作法，也可能阻礙政府或其他 NGO 組織推動性別不平等以及不正義的改革（註 72）。DeVido 的反省很重要，因為其將慈濟式的女性培

力放在更大的社會不平等脈絡中來考察，可惜 DeVido 僅偏向思考上的反省，而沒有進行一個經驗研究來證明自己的說法。

#### 2. 公共層面的參與

除了個體生活層面的影響外，社會學更加關注的是對公共層面的參與。在前面個體生活層面的討論其實就可以看出，慈濟並不傾向直接挑戰傳統女性特質。事實上，三大人間佛教教團所推動的公共參與，都有類似的性質，即不挑戰社會既存的支配關係以及既得利益，而採取較溫和的社會參與路線，如慈善、醫療、文教，以及路線溫和的環保運動（資源回收或心靈環保）。對於這樣公共參與的選擇性，有兩大類的討論，第一類涉及定位三大人間佛教教團的公共性格；第二類涉及解釋公共參與的選擇性。

##### （1）三大人間佛教教團的公共性格定位

如前所述，三大人間佛教教團所推動的公共參與，一方面非常積極，另一方面對衝突性議題又極力迴避。有研究者著重於強調其促進人們為公眾服務、公民道德的一面，而認為其公共參與可視為公民社會或公民性（Civility）（註 73）的展現。不過，亦有研究者在將三大人間佛教教團的公共參與對比西方的公共宗教或公民社會實踐後，雖肯定其行動的積極面，但由於其迴避衝突性、結構性問題，而傾向認為其公共參與與西方的公共宗教或公民社會實踐不太相同（註 74）。

DeVido 認為前述定位差異來自於對公民社會定義的廣義和狹義之別（註 75）。不過，筆者認為 DeVido 的看法只觸及了相關爭論的表面，而沒有注意到此爭論可能涉及到不同的當代社會問題診斷。由於這方面的表述以 Madsen 最為清楚，故



以 Madsen 的研究為例來說明。Madsen 之所以關注三大人間佛教教團的興起，是因為其憂慮於西方自由主義式民主的困境。Madsen 認為西方民主立基於自由放任的個人主義，個人主義雖促進了市場經濟，但卻無法提供共享的道德限制，以節制因追求極大化財富而產生的社會不平等。此外，個人主義亦不強調諸如信賴與忠誠等社會責任，難以維持社會合作，由此也不能維持自由民主世界的制度性基礎。Madsen 認為道德真空並促進了宗教運動，因為神話和儀式可創造道德連帶，由此出現了諸如回教基本教義派的反動式宗教。Madsen 是在前述社會問題的診斷下，關注在臺灣的三大人間佛教教團，以及其與臺灣公民社會的關係。Madsen 認為，相較於反動式宗教的保守反動與其帶來的毀滅性，在臺灣的三大人間佛教教團展現出 Robert Bellah 所提之「現代宗教」（Modern Religion）的特質，Madsen 稱其為「進步宗教」（Progressive Religion）。此類宗教以中產階級為參與主體，保留了某程度的神話與儀式以創造道德連帶，但又提倡道德普遍主義，既促進了個體自由，又使人們能整合於更大的世界秩序。前述人間佛教團體在臺灣民主化的過程中，扮演了連結政府與人民的合作性角色，並促進社會的和諧與相互容忍，Madsen 認為這促使臺灣民主得以鞏固，而不是陷入各種對立衝突中。由此 Madsen 指出，不像西方公民社會挑戰國家而取得獨立性，臺灣的公民社會並沒有完全獨立於國家，但公民社會欠缺獨立性非僅僅是缺點，這在臺灣民主轉型的過程中也扮演了積極角色，因為其緩和了民主轉型過程中產生的社會分裂與對立（如省籍問題的激化、貧富差距擴大而產生的社

會問題）（註 76）。

相較於 Madsen 的社會診斷，丁仁傑的研究其實隱含著另一種社會診斷。丁仁傑批評 Madsen 在研究前提上就對東方社會過度樂觀，由此 Madsen 只看到用佛教包裝而帶有某些中產階級性格的社會參與，就在此自我設限的前提下，一步步地推論出東方式民主與公民社會所帶來的希望（註 77）。前述丁仁傑的評論，很可能立基於其對慈濟公共參與性質之考察。丁仁傑認為慈濟的公共參與依循的是華人傳統的「公」的概念，其影響力頂多發揮於地方社區層次，而不及於整體國家社會結構的層次。藉此丁仁傑強調了慈濟公共參與可能有礙民主發展的部分，並認為這與華人傳統文化相關（註 78）。丁仁傑的論點與 Madsen 對立，而筆者認為這個對立，與丁仁傑研究隱含的社會診斷有關。丁仁傑在文中有引用一些臺灣當代知識分子對慈濟的期待與失望，這是指知識分子希望慈濟能引發民眾對公共事務的關注，卻又失望於慈濟對較具批判性社會議題的迴避，掩飾了國家策略缺失，並遮蓋了原本可能產生衝突的階級利益矛盾（註 79）。這樣不同的社會診斷（社會整合 v.s. 社會衝突的視野），如何能進行有意義的對話，而非僅各自陷於其本有之立場，值得進一步關注。

## (2) 解釋公共參與的選擇性

在此筆者將介紹的重點放在解釋三大人間佛教教團公共參與限制性的部分。為何三大人間佛教教團對公共參與之推動，部分非常積極，又部分極力迴避？關於此現象的解釋方式，首先是歸因於大乘佛教的文化框構，例如王順民藉由確立跨宗教比較，來凸顯大乘佛教提供之文化框構所



親近的公共參與類型，由此指出，相較於基督宗教（長老會），人間佛教（慈濟）的文化框構偏向靜態、欠缺對社會結構的反省，從而採取的行動就比較不涉及預防性、挑戰社會結構的公共行動（註 80）。不過，大乘佛教提供之文化框構雖然重要，卻不能作為唯一的解釋因素，因為認同人間佛教理念的昭慧法師、傳道法師，就走較具抗爭性的路線（註 81）。

大乘佛教的文化框構縱有迴避衝突的傾向，仍是有選擇性構成的成分，在此情形下其他解釋方式的引進就有重要性。Laliberté 比較中佛會、佛光山、慈濟三者的政治策略，其假設組織資源越多、越受信眾支持，領導者省籍、性別與信眾越一致，其政治策略會越積極。不過這個假設難以說明為何慈濟在組織資源上十分豐富又受信眾支持，而且領導人省籍、性別與信眾最為一致，其政治策略卻並不積極，甚至總是企圖迴避政治。因此，Laliberté 在結論的部分不得不承認領導人信念對政治策略的影響，還是占最重要地位（註 82）。

除了 Laliberté 的多元解釋模式外，其他的解釋方式還包括傳統中國文化「公」的概念、時機、利益考量等等。

傳統中國文化「公」的概念之解釋，由丁仁傑提出，主要就是傳統中國文化的「公」是推己及人，而且主要是在地方層次（註 83）。

時機的探討，則是由林益仁提出，主要是探討法鼓山的心靈環保運動。林益仁認為大乘佛教並沒有對「環保」有明確的主張，法鼓山和其他臺灣佛教團體之所以在解嚴後推動環保運動，和其尋求社會認同的強烈動機有關。林益仁進一步

比較 1990 年代法鼓山的環保運動與 1980 年代的環保運動的時空背景，其認為應將法鼓山心靈環保的主張內容關聯到 1990 年代剛從戒嚴解放出來尚且迷惑不安的臺灣社會。在此背景下，法鼓山的「環保」訴求是強調安定人心。這樣的社會背景已經不同於 1980 年代較具抗爭性的「環保」論述的處境（處於政治壓制與開放的臨界點）（註 84）。

利益考量的探討，由陳家倫提出。陳家倫企圖解釋佛教的環保運動為何傾向選擇迴避抗爭批判的路線，其借用 Bourdieu 的場域及資本的概念，認為關鍵在於佛教團體的環保運動，其實是以宗教為本的選擇性方便法門，因此佛教團體有意無意地以宗教、社會資源的凝聚為優先（註 85）。陳家倫的分析毋寧是重要但又難以進行的研究，因為這類的研究隱然地質疑表面良善並且利益無涉的宣稱，佛教團體可能不見得願意提供相關的資料給研究者。陳家倫宣稱自己只是進行一個初探性的研究，而如何將此初探性研究進一步深化，是值得關注的。

#### 四、人間佛教的歷史發展

在之前的討論中，筆者暫先懸置歷史的問題，最後在此進行討論。在討論前必須先說明，此處的討論筆者會納入更廣的三大人間佛教教團得以出現的佛教發展脈絡，因為部分的考察涉及三大人間佛教教團出現之前的歷史，而這部分的歷史考察，又對理解三大人間佛教教團的出現十分重要。

對社會學研究而言，研究人間佛教的歷史發展，保持著一定「歷史問題意識」是十分重要。



強調這點是因為筆者認為，目前主流的社會學訓練方式並沒有讓研究者有足夠的能力處理龐雜的史料，社會學研究者在面對歷史考察時，很可能被佛教史的研究、史料「淹沒」，而忽略了隨著問題意識的不同，尋找的材料、建構的論點、歷史分期的考量可能都有所不同（註 86）。如果沒注意到這個狀況，研究可能會出問題，此可以王順民〈當代臺灣佛教變遷之考察〉一文為例。該文前半部回顧了臺灣佛教發展的幾個階段（註 87），但是後面提出當代佛教變遷趨勢的傳統與現代對照（註 88），卻明顯和之前的歷史回顧無法對應，這就是沒有充分意識到前述狀況而產生的困境。

在揭示了歷史問題意識的重要性後，筆者介紹基於三種不同的歷史問題意識，所發展出來的人間佛教歷史考察。此三類區分是筆者建構的理念型，僅是為了讓研究者更清楚知道自己所要選擇的問題取向，個別研究可能混合使用。

### （一）歷史淵源的考察

歷史淵源的考察所探問的是，當代人間佛教的某種要素（通常是理念）之歷史淵源為何？例如說明太虛大師、印順導師的思想對當代人間佛教運動的影響（註 89）。這是較關注歷史連續性的考察方式，歷史淵源和當代現象之間可能間隔相當長的時間，但這段時間由於非其考察重點，常會呈現為「歷史空白」。在確立了歷史淵源後，也可能進一步說明當代現象的偏離。例如丁仁傑考察完民初太虛大師、印順導師的思想及時代背景後，直接跳到解嚴後人間佛教運動的勃興，戒嚴時期則幾乎空白。丁仁傑在指出淵源後，亦指出三大人間佛教道場主張各自獨特之處（註 90）。

### （二）佛教現代化的考察

佛教現代化的考察方式是：對比傳統佛教（通常是明清佛教）與現代佛教（指人間佛教），由此凸顯人間佛教的獨特性。相較於歷史淵源的考察關注歷史連續性，其著重藉由斷裂式的對比，凸顯當代人間佛教「進步」以及傳統佛教的「落後」（註 91）。這類研究由於帶有明顯的價值判斷，必須注意避免基於現代的進步想像，由此對照「建構」出落後的傳統。筆者提出下列問題，讓有志於採取此作法者，儘量能避免無意識地陷入預斷：

1. 當代臺灣人間佛教的發展，到底要與哪（幾）個時代進行對照？戒嚴時期、日治時期、清代、明代，甚至更早以前？理由為何？目前傳統佛教與現代佛教的對比，多半是建立在 1980 年代之後（臺灣）與明清時代（中國），但是為什麼是對比這兩個時代，而不是日治時期（都是臺灣），研究者沒有特別說明。這是否有為了對比出進步與落後的當代想像，而選擇性地找尋歷史材料的情形，值得懷疑。
2. 到底哪些活動類型算是「入世」，哪些算是「出世」？人間佛教相較於「傳統」佛教，一個重要特色似乎是「入世轉向」。問題是到底哪些活動類型算是入世呢？積極投入慈濟、文化、教育等社會公益活動算是，這沒有太大爭議。但趕經懺呢？結合反共的佛教活動呢？後兩種活動類型似乎也有某程度「入世」的性質：趕經懺其實有因應信眾需求的意涵；而在戒嚴時期，那些結合反共的佛教活動，更是宣稱自己是在行菩薩道（註 92）。如果認為這類活動也算入世，只是入世的型態和當代人間佛教的入



世活動型態不同，則研究者採用的人間佛教「入世轉向」這種說法，就是在研究上不夠嚴謹的說法。只單純強調從出世到入世，隱然將某些不具時代正當性的入世活動，歸類到出世活動，甚至完全不在乎其定位，這樣反而不能妥當地討論當代人間佛教入世性格的特色。在此筆者不是說趕經懺、結合反共的佛教活動就是入世，筆者只是強調研究者應界定到底哪些活動類型是「出世」，哪些是「入世」，甚至「既非出世也非入世」，清楚知道採取此界定的理由為何。不要僅僅因為佛教界的口號是「從出世走向入世」，研究者就將此說法移植到研究中，研究裡面摻入許多未經檢視的價值判斷而不自知。

### （三）歷史社會脈絡的考察

前面提到的歷史淵源的考察、佛教現代化考察比較重視對佛教內部要素進行歷史考察；此種考察方式，則重視考察佛教與更大歷史社會脈絡的關係，其重點通常放在解釋「變遷」（註 93）。人間佛教的發展和臺灣現代化過程（註 94）、本土化與去殖民過程（註 95）、臺灣公民社會與 NGO 組織發展（註 96）的關係等研究，都可歸於此類。這類研究的各種解釋性命題是否合理，有興趣的人可以進一步探討之（註 97）。

筆者將接下來的討論重點放在丁仁傑的「邊陲宗教擴張說」（註 98）。特別探討這個說法，是因為其有潛力成為重要的佛教變遷考察框架，有數篇碩士論文已將之當作人間佛教興起的歷史背景（註 99），而且亦可以結合前面所提的各種變遷面向。此外，邊陲宗教擴張說是以宗教在社會中結構性位置的改變作為討論架構（宗教內

部、社會中的宗教），非套用西方歷史發展，又提供研究的整體性參照。

邊陲宗教擴張說是丁仁傑為了避免直接套用世俗化理論來理解臺灣宗教，而提出的臺灣宗教變遷考察框架。邊陲宗教擴張說認為，華人社會中不曾存在單一宗教在社會結構中占有支配性地位，之後又喪失其支配性地位，並與其他社會部分分化開來的情形。邊陲宗教擴張說借用楊慶堃對中國傳統宗教的研究，作為宗教變遷的背景；楊慶堃區分「混合性宗教」和「制度性宗教」，主張在中國與王權結合的混合性宗教在諸宗教中占核心位置，而制度性宗教僅占有邊陲性位置。丁仁傑主張，在中國遭受西方世俗化的衝擊時，混合性宗教由於占有核心位置，遭到的衝擊最嚴重，而且混合性宗教又沒有像制度性宗教一樣有專業宗教人員捍衛其存在。在此情形下，混合性宗教逐漸失去影響力，而原本位於邊陲位置的制度性宗教反而有了擴張發展的機會。此擴張機會的浮現，與華人社會只出現社會結構上的世俗化而非文化上的世俗化有關，亦與社會分化的過程有關。由於華人社會文化上沒有世俗化，制度性宗教在社會分化的過程中，逐漸取得宗教領域中的核心位置，並且在分化的社會中發揮一定而非全面性的宗教功能。

不過，邊陲宗教擴張說還有一些問題要修正，才能更好地將人間佛教發展置於歷史社會脈絡中。

首先，邊陲宗教擴張說用來說明人間佛教的發展過於概括。由於丁仁傑提出此說法是企圖概括臺灣宗教的整體發展情形，因此若是針對人間佛教的發展，其實可以往更具體的歷史細節發展。而若考察較具體的歷史細節，就會發現針對



人間佛教的發展，丁仁傑的考察頂多是構成研究的起點。

再者，如果考察較具體的歷史細節就會發現，丁仁傑過於低估西方世俗化對佛教的衝擊。丁仁傑將佛教歸類為制度性宗教，認為其在面臨西方衝擊時，受到較低的損害，甚至還有了擴張的機會。丁仁傑並指出佛教「沒有正當性取得的問題」（註 100）。不過所謂佛教「沒有正當性取得的問題」，其實是當代佛教正當性重新建構的成果。如果將時間拉回民初的中國以及戒嚴時期的臺灣，就會發現當時佛教的社會地位低落，甚至倍受打壓。佛教地位低落固然與佛教在明清時代的衰落有關，但是在中國衰弱、西方勢力入侵的背景下，於西方科學意識型態建立的「科學/迷信」對比中，佛教被視為無用甚至有害的迷信，更讓其地位低落（註 101）。而基督教的傳教士也攀附西方科學的發展，聲稱自身的信仰是「科學」，宣稱中國既有的信仰為迷信，由此來攻擊佛教（註 102）。這樣的情形搭配政府（已採西方政教分離原則）不尊重「宗教自由」的宗教政策，使佛教不僅要面臨信仰西方科學或基督者的批判，還面臨政府公權力的威脅。政府不時為之的掃蕩迷信，有時也將佛教列為取締對象（註 103）。不過，政府雖然不夠尊重宗教自由，但也不是堅守科學意識型態，其對宗教採取「統治至上」的處理原則：若擔心宗教有害統治，就剷除、限制；若認為宗教有利於其統治，就保護甚至扶植（註 104）。在此可以看到，固然不可以直接套用世俗化理論於華人社會，但西方世俗化「反迷信」的要素在國難中的文化衝突、政府統治策略等脈絡中發揮作用。此背景的理解十分重要，不然難以

理解當時佛教的轉型策略。

第三，丁仁傑對宗教社會中結構性「位置」改變的考察，偏重其在社會分化過程中發揮的功能，但對「社會位置高低」變化的考察，卻較忽略。如果順著前述提到佛教地位低落的問題，就會發現，如何提升社會地位，是佛教關鍵的轉型策略之一。

第四，丁仁傑傾向用分化的觀點考察宗教變遷，忽略佛教所採取的容納轉化策略。丁仁傑認為在宗教變遷的過程中，佛教反對「三教合一」（指儒釋道），而主張三者有別（註 105）。此外，丁仁傑又採用制度性宗教與混合性宗教的概念區別，將佛教歸於前者，民間宗教歸於後者；前者藉後者的衰落而興起，彷彿兩者是分離互斥的關係（註 106）。但其實這樣的說法過於強調佛教與民間信仰的分離，也忽略佛教吸收儒家文化要素的策略。在佛教提升社會地位的策略中，其一方面企圖將自身確立為「正信」，並與被冠上「迷信」之名的民間信仰區別開來，但另一方面也不願失去民間信仰的潛在佛教信仰者。由於臺灣民間信仰混合了一定程度的佛教色彩，因此佛教界的人士也不是一味地區隔佛教與民間信仰的不同，因為其擔心這樣可能流失信眾。在此考量下，有人就主張應採取容納轉化的策略。如重要的人間佛教理念提倡者印順導師，就主張將一切善良慈悲的對象，都解釋為菩薩應化來救世的，並透過臺灣流行的觀音信仰，將一切善神、天、仙都視為觀音為救人而顯化，由此化迷信為正信（註 107）。此外，單從「分化」的角度，讓丁仁傑過於強調佛教反對「三教合一」（指儒釋道），而未注意到佛教不是一味地排除非佛教要素。如果仔細觀察就可以發現，佛教只是排除那些社會評



價低落的非佛教要素（如迷信），但如果是社會評價高者，反而會納入轉為其所用，例如慈濟與佛光山對儒家文化要素的納入與強調（註 108），以及部分基督宗教作法的採納（但不強調）（註 109）。

丁仁傑邊陲宗教擴張說作了上述修正後，應該可以算是較恰當地研究起點。簡而言之，就是考察佛教於社會中結構性位置的變遷（從邊緣到核心、從低到高），以及其所採取的轉型策略。談得更細一些，則這樣的考察雖不直接套用西方世俗化理論，但亦不能忽視西方世俗化影響如何進入中國、戰後臺灣的社會脈絡。此外，對其轉型策略的考察，亦不能只從分化區隔著手，還須考察其容納轉化的面向。

## 五、結論

在前言的部分筆者提到，在文本發表前，劉怡寧（註 110）已經對幾乎完全相同的主題進行文獻回顧；而在結論的部分，筆者就要比較本文和劉怡寧文章的異同。本文的文獻蒐集範圍和架構，皆有參考劉怡寧文章，不過本文仍在架構上和內容論點上與劉怡寧有所不同。在架構上，劉怡寧區分出人間佛教現象的主要研究主題和宗教社會學的研究視角，後者似乎是劉怡寧文章的重點，因為該文的標題是〈台灣人間佛教現象研究的回顧與前瞻：從宗教社會學出發的考察〉，而且劉怡寧的評論立場也較明確。不過筆者比較不認為人間佛教現象只應從宗教社會學出發來考察，筆者認為由於人間佛教積極參與各種公共事務，並且在參與時採納了許多原本非屬佛教的要素，其無法單純被理解為宗教現象。正是在這種情形下，才會出現劉怡寧所提的非

營利組織、志工、公共參與等研究主題。劉怡寧將人間佛教現象視為宗教運動的一環，而筆者則強調其作為宗教/社會運動的模糊性，並試圖在此軸線下整理相關研究。

在內容論點上的比較，筆者針對本文與劉怡寧文章重複的章節來討論，主要就是韋伯社會學的定位、世俗化理論的爭論、歷史研究三大部分。就韋伯社會學的定位而言，劉怡寧將重點放在強調韋伯對佛教的定位（出世神祕主義）並不適用於人間佛教，但是從筆者蒐集到的文獻可以看出，目前相關文獻的討論已經不只是停留於此，而是試著用韋伯宗教社會學的不同範疇（出世/入世、理性/情感）切入來理解人間佛教現象。在這些嘗試中，難免有硬套的情形，由此筆者主張「對照而非類比」的方式，來運用韋伯的社會學研究。而採用「對照」的方式，筆者也發現，若以理性化來理解人間佛教現象，則其偏向「調和轉化」的邏輯，而非西方理性化的排除式邏輯。就世俗化理論的爭論而言，劉怡寧主張由於東西方歷史的不同，世俗化理論不適合用來討論臺灣人間佛教的盛行，其並轉而強調丁仁傑「邊陲宗教擴張」的概念較適用；筆者則傾向認為，雖然東西方歷史的不同，但世俗化理論所探討的當代世俗情境，對理解臺灣人間佛教來說，還是重要的參考情境。不過筆者也非否認「邊陲宗教擴張」這種說法，只是不將當代世俗情境中的佛教和「邊陲宗教擴張」這兩種觀察角度，視為互斥對立。相反地，筆者認為若能從歷史中建構出佛教的邊陲擴張過程，就能更恰當地理解當代世俗情境中佛教的各種發展情形與策略。最後，在歷史研究的部分，筆者也提出「邊陲宗教擴張」這種觀察角



度可以再精緻化之處，而劉怡寧雖支持這種觀察角度，對其可能之問題卻沒有多作討論。

### 【附註】

註 1：感謝香光尼眾佛學院圖書館館長自行法師邀請筆者撰寫本文，若不是這個機緣，筆者大概不會有機會寫有關人間佛教的社會學研究回顧。在此也十分感謝香光尼眾佛學院開放機會，讓筆者這個不打算出家又非佛教徒的人唸了一學期的行者學園。本文許多重要想法，其實是在行者學園中與法師們相互激盪才形成的，筆者很佩服香光的一些法師們心胸寬宏，可以讓一個不太懂佛教的人質問各種問題、表達不同意見，並且還願意與筆者分享自己的想法。在行者學園中，受到許多法師的照顧，在此並致上深深的謝意。

註 2：例如有些英文的碩博士論文，網路上查得到，但是圖書館又找不到。

註 3：江燦騰，〈追憶漫漫來時路（一八九五～二〇一〇）〉，收錄於江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，（臺北：五南，民 100），頁 620。「人間佛教」並非清楚的行動綱領，如何成為討論的焦點、眾人爭相援引的口號，可參考：江燦騰著，《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》，（臺北蘆洲：博揚文化，民 97），頁 225-228。

註 4：例如陳玉女依據圖書館之分類，對佛教博碩士論文篇數多寡與成長情形的分析，參考：陳玉女，〈試析臺港地區二十世紀後半期之佛教研究動向〉，《佛教圖書館館訊》，27 期（民 90 年 9 月），頁 15-31。又例如林建德對人間佛教的回顧方式，參考：林建德，〈近二十年來臺灣地區「人間佛教」研究發展概述〉，《佛教圖書館館刊》，52 期（民 100 年 6 月），頁 6-17。

註 5：劉怡寧，〈台灣人間佛教現象研究的回顧與前瞻：從宗教社會學出發的考察〉，收錄於釋性廣總編輯，《建國一百年宗教回顧與展望國際學術研討會。下冊：學生論文》，（新竹：台灣宗教學會，民 100），頁 2-13。

註 6：韋伯（Max Weber）著；康樂，簡惠美譯，《宗教社會學》，（臺北：遠流，民 82），頁 331-334、335-336。

註 7：可參考：翟本瑞，〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，《逢甲學報》，30 期（民 85 年 12 月），頁 63-75。佛光山的出家法師釋妙田亦親自撰寫論

文強調此情形，參考：張婉惠（釋妙田），〈台灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究：以佛光山為例〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 99），頁 31-34、60、70。

註 8：呂愛華，〈「人間佛教」與世俗活動：韋伯比較宗教社會學觀點的應用〉，《社會理論學報》，7 卷 1 期（民 93 年春季），頁 3-40。

註 9：在此筆者將入世轉向後的靈鷲山視為人間佛教運動的一環。採取此看法的理由是，靈鷲山的轉型受到三大人間佛教道場興起很大的影響。而靈鷲山也採取了類似佛光山的策略（傳播、教育、休閒等）。其推動宗教博物館，採取降低特定宗教色彩的社會參與方式，也與三大人間佛教道場類似。參考：劉怡寧，〈當神聖和世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例〉，（碩士論文，臺灣大學社會學研究所，民 91），頁 52-56、59。

註 10：丁仁傑著，《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，（臺北：聯經，民 93），頁 183-187、261-262。

註 11：丁仁傑，〈進步、認同、與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探〉，《台灣社會研究》，62 期（民 95 年 6 月），頁 37-99。

註 12：參考：張維安，〈人間佛教與台灣社會：以社區為道場，以服務為修行〉，「新世紀政策——社會政策與教育研討會」，台灣新世紀文教基金會主辦，民 89 年 4 月 29 日，<http://www.taiwannf.org.tw/seminar/20000429/20000429-2.pdf>。另外，提出類似於張維安之類比者，如：陳世慧，〈現代宗教的認同形式——以慈濟基金會為例〉，（碩士論文，東吳大學社會學系，民 94），頁 50-57、71-89。

註 13：例如 Chandler 提到，隨著佛光山組織的擴大和為了組織的長遠發展，星雲法師採取了許多作法以例行化其卡理斯瑪，可惜沒有進一步討論。參考：Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: the Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), p. 42。又例如鄭丹琳指出了佛光山的組織已非卡理斯瑪型，而是綜合「傳統型」與「理性型」，可惜也沒有進一步的討論。參考：鄭丹琳，



- 〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，〈碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民93〉，頁117-118。
- 註14：丁仁傑著，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，（臺北：聯經，民88），頁474-502。
- 註15：C. Julia Huang (黃倩玉), *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 40-82, 124-152.
- 註16：翟本瑞，〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，《逢甲學報》，30期（民85年12月），頁63-75。
- 註17：韋伯（Max Weber）著；康樂，簡惠美譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，（臺北：遠流，民96），頁111-113、128-138。
- 註18：說起來佛教所追求的「覺性」也是諸種心之要素的調合，其中許多要素明顯和情感有關，例如慈悲喜捨四無量心的修習。
- 註19：陳世慧，〈現代宗教的認同形式——以慈濟基金會為例〉，〈碩士論文，東吳大學社會學系，民94〉，頁52-57。
- 註20：採取此看法者，如：劉怡寧，〈當神聖和世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例〉，〈碩士論文，臺灣大學社會學研究所，民91〉，頁4-8；鄭丹琳，〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，〈碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民93〉，頁22-25；曾齡儀（釋妙果），〈人間佛教的現代性〉，〈碩士論文，佛光大學社會學系，民96〉，頁1-41；劉怡寧，〈台灣人間佛教現象研究的回顧與前瞻：從宗教社會學出發的考察〉，收錄於釋性廣總編輯，《建國一百年宗教回顧與展望國際學術研討會·下冊：學生論文》，（新竹：台灣宗教學會，民100），頁7-8。
- 註21：世俗化理論有許多種，隨著對「世俗化」定義上的不同，其開展出來的討論面向也不同。關於這部分的討論，可參考：朱柔若，〈社會學世俗化理論的回顧溯源與台灣民間宗教的世俗化〉，〈碩士論文，臺灣大學社會學研究所，民75〉。
- 註22：Peter L. Berger 著；蕭羨一譯，《神聖的帷幕》，（臺北：商周，民92）。
- 註23：黃心儀認為，Berger 所提的「宗教市場化」，意味著宗教變成可隨消費者需求隨意更動的理論，但筆者讀不出來 Berger 認為在世俗化的情境中，宗教就一定變得更廉價或庸俗。重點應該是：宗教處於必須努力爭取信眾的環境，而非理所當然被眾人接受。黃心儀的討論，可參考：黃心儀，〈現代佛教青年的養成機制：以台灣福智青年為例〉，〈碩士論文，清華大學人類學研究所，民99〉，頁7。
- 註24：Berger 自己對世俗化理論的反省，可參考：Peter L. Berger，〈世界的非世俗化：一個全球的概觀〉，收錄於彼得·柏格（Peter L. Berger）等著；李駿康譯，《世界的非世俗化：復興的宗教及全球政治》，（上海：上海古籍，民94），頁1-22。文中的重點在解釋反現代的宗教團體興起，而適應現代性的宗教團體衰落。重點不是宗教興起或衰落，而是哪一類（與現代性保持怎樣關係的）宗教興起或衰落。
- 註25：筆者的立場接近丁仁傑，丁仁傑主張世俗化理論具一定參考價值，但又強調由於歷史發展上的不同，必須透過經驗研究來理解臺灣社會的宗教處境，不能直接套用世俗化理論來理解臺灣社會。其強調研究者須注意「同形異質」的情形，十分有參考價值。參考：丁仁傑著，《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，（臺北：聯經，民93），頁19-24。
- 註26：其他的主题，如消費或風險等等。探討宗教與消費，或更廣義地宗教與經濟的關係，其實是考察世俗情境中的宗教非常好的主题，可惜目前這部分的研究很少。消費相關的研究，可參考：彭嘉麗，〈佛教青年之宗教獻身與消費文化——以台灣慈濟、佛光山為例〉，〈碩士論文，清華大學社會學研究所，民98〉；風險相關的研究，可參考：齊偉先，〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規畫所體現的「選擇親近性」〉，《台灣社會學》，19期（民99年6月），頁1-54。
- 註27：鄭丹琳，〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，〈碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民93〉，頁88。
- 註28：劉怡寧，〈當神聖和世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例〉，〈碩士論文，臺灣大學社會學研究所，民91〉，頁139-144。



- 註 29：陳宜樺，〈現代化宗教與青年：佛教團體青年組織發展之比較〉，（碩士論文，政治大學宗教研究所，民 96），頁 112-119。
- 註 30：筆者在此將福智納入人間佛教的討論範圍，是因為福智雖偏向藏傳佛教，但其發展取向類似於慈濟與法鼓山，即企圖兼顧出世與入世，並推動許多宗教色彩不明顯的公益活動。另，黃心儀針對福智青年的養成即提出以下見解：「……宗教的神聖性不一定因為世俗化而消失。福智青年的養成機制的運作，從外在看起來是運用了各種多元的機制、甚至去儀式化、去象徵性、去神秘化，卻仍保留宗教的本質，……襯托出台灣宗教的世俗化還是為了宗教神聖性的目的」，參考：黃心儀，〈現代佛教青年的養成機制：以台灣福智青年為例〉，（碩士論文，清華大學人類學研究所，民 99），頁 13、15、93。
- 註 31：Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: the Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), p. 26.
- 註 32：星雲，〈弱者！你的名字叫「和尚」〉，《聯合報》，民 100 年 3 月 1 日，<http://udn.com/NEWS/OPINION/X1/6181714.shtml>，最後瀏覽日期：民 101 年 6 月 4 日。
- 註 33：林端，〈台灣「人間佛教」的困境〉，《蘋果日報》，民 100 年 3 月 4 日，<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/headline/20110304/33224443>，最後瀏覽日期：民 101 年 6 月 4 日。
- 註 34：林端所討論之問題的關鍵，其實在於僧人「戒律」調整的問題。此問題不見得限於人間佛教，不過人間佛教在此問題上可能特別明顯。因為在投入人間佛教事業的經營時，僧人確實必須較高程度涉入世俗事務。
- 註 35：同註 27，頁 88、117-118。
- 註 36：同註 31，pp. 5, 24-27。
- 註 37：同註 28，頁 142-143。
- 註 38：例如：何淑華，〈佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式〉，（碩士論文，東吳大學社會學系，民 82），頁 4-5；馮文饒，〈志願福利服務組織形成及運作之探討：以慈濟功德會為例〉，（碩士論文，中正大學社會福利研究所，民 82），頁 1；林宜璇，〈人間佛教與生活實踐：慈濟現象的社會學解析〉，（碩士論文，清華大學社會人類學研究所，民 85），頁 1；陳世慧，〈現代宗教的認同形式——以慈濟基金會為例〉，（碩士論文，東吳大學社會學系，民 94），頁 5。
- 註 39：江燦騰著，《台灣佛教百年史之研究：1895~1995》，（臺北：南天，民 85），頁 88。
- 註 40：亦有研究會提到慈濟的「本土」性格，也就是參與者多為本省籍、講臺語者。參考：盧蕙馨，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，收錄於漢學研究中心編輯，《寺廟與民間文化研討會論文集·下冊》，（臺北：行政院文建會，民 84），頁 741-742。
- 註 41：Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development Taiwan*, (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 7-9.
- 註 42：林本炫指出，慈濟的核心參與者多半屬中上階層（在女性的情形，若配偶為中上階層者，亦算入）。慈濟的許多作法與主張，呼應了這些人在臺灣社會轉型的過程中所體驗到的生命困境，例如在臺灣經濟起飛、工業轉型的過程中，舊有的社會秩序崩解，使個人產生了人生、人際問題，對此慈濟提供了某些道德式、人際關係式的出路。參考：林本炫，〈宗教運動的社會基礎——以慈濟功德會為例〉，收錄於楊惠南，釋宏印編輯，《台灣佛教學術研討會論文集》，（臺北：佛教青年文教基金會，民 85），頁 229-243。丁仁傑也有類似的觀察，參考：丁仁傑著，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，（臺北：聯經，民 88），頁 391-392。
- 註 43：例如：馮文饒，〈志願福利服務組織形成及運作之探討：以慈濟功德會為例〉，（碩士論文，中正大學社會福利研究所，民 82），頁 71；Elise Anne DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns*, (Albany: SUNY Press, 2010), p. 70。
- 註 44：同註 41，pp. 132-133, 150-151。
- 註 45：例如：林本炫，〈宗教運動的社會基礎——以慈濟功德會為例〉，收錄於楊惠南，釋宏印編輯，《台灣佛教學術研討會論文集》，（臺北：佛教青年文教基金會，民 85），頁 240-242；丁仁傑著，《社



- 會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，（臺北：聯經，民 88），頁 371-380；C. Julia Huang (黃倩玉), "Gendered Charisma in the Buddhist Tzu Chi (Ciji) Movement," *Nova Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religions* 12:2 (November 2008), pp. 29-47；Elise Anne DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns*, (Albany: SUNY Press, 2010)。
- 註 46：黃倩玉，〈時勢造英雄：十九世紀西方與二十世紀台灣慈善婦女運動〉，收錄於蕭新煌，林國明編輯，《台灣的社會福利運動》，（臺北：巨流，民 89），頁 459-502。
- 註 47：參考：江燦騰，〈追憶漫漫來時路（一八九五～二〇一〇）〉，收錄於江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，（臺北：五南，民 100），頁 580-582；李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，收錄於臺灣師範大學歷史學系，臺灣省文獻委員會編輯，《回顧老臺灣、展望新故鄉——臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》，（臺北：臺灣師範大學歷史學系，民 89），頁 411-412。
- 註 48：同註 14，頁 387-391。
- 註 49：同註 14，頁 387-389。討論臺灣當代女性出家眾世代上的特性，可參考：李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，收錄於臺灣師範大學歷史學系，臺灣省文獻委員會編輯，《回顧老臺灣、展望新故鄉——臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》，（臺北：臺灣師範大學歷史學系，民 89），頁 412-420。
- 註 50：陳美華，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，《佛學研究中心學報》，7 期（民 91 年 7 月），頁 295-340。
- 註 51：同上註，頁 324。
- 註 52：同註 14，頁 165-198。
- 註 53：何淑華，〈佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式〉，（碩士論文，東吳大學社會學系，民 82），頁 92-95。
- 註 54：王順民，〈宗教福利思想與福利服務之探究——以慈濟功德會、台灣基督長老教會為例〉，（碩士論文，東海大學社會學研究所，民 80），頁 71-72。
- 註 55：馮文饒，〈志願福利服務組織形成及運作之探討：以慈濟功德會為例〉，（碩士論文，中正大學社會福利研究所，民 82），頁 90。
- 註 56：同註 14，頁 398-473。
- 註 57：同註 53，頁 96；盧蕙馨，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，收錄於漢學研究中心編輯，《寺廟與民間文化研討會論文集·下冊》，（臺北：行政院文建會，民 84），頁 733-736；陳世慧，〈現代宗教的認同形式——以慈濟基金會為例〉，（碩士論文，東吳大學社會學系，民 94），頁 66。
- 註 58：在此筆者特別強調證嚴法師是「人」之楷範，是企圖將其領袖魅力置於「人間」佛教的脈絡下。筆者認為，證嚴法師有作為「凡人」而產生的魅力，這在文獻中有出現卻很隱晦，這必須要對照人間佛教強調以人為本這點才容易注意到。人間佛教的領導人並不宣揚其是擁有神通力的聖人；相反地，其常常藉由身為「凡」人卻有「非凡」行的反差來產生魅力。如證嚴法師是「一個瘦弱的出家女子卻能夠成就如此龐大的事業」，參考：丁仁傑著，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，（臺北：聯經，民 88），頁 395。筆者沒有否認人間佛教領袖可能亦有被「造神」，筆者只是認為「凡中顯聖」，是人間佛教領袖魅力重要的操作手法。
- 註 59：林麗容繪製了一張既有文獻中所探討的證嚴法師個人特質歸納表，雖概念化程度不高，但有興趣者，亦可參考：林麗容，〈宗教型非營利組織行銷策略之研究——以慈濟基金會為例〉，（碩士論文，東華大學公共行政研究所，民 99），頁 195。丁仁傑特別強調證嚴法師作為「助人楷模」，參考：丁仁傑著，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，（臺北：聯經，民 88），頁 225-230。黃倩玉比較強調證嚴法師作為女眾信徒的性別楷範角色，黃倩玉認為證嚴法師提供另類女性生涯典範，由此解釋其卡理斯瑪的產生，參考：C. Julia Huang (黃倩玉), "Gendered Charisma in the Buddhist Tzu Chi (Ciji) Movement," *Nova Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religions* 12:2 (November 2008), pp. 29-47。
- 註 60：陳淑娟，〈書寫慈濟的身體〉，《台灣社會學》，20 期（民 99 年 12 月），頁 189-195。黃倩玉直接把慈濟運動視為卡理斯瑪運動，並以此作為研究主



題，參考：C. Julia Huang (黃倩玉), *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009)。

註 61：涂建平，〈慈濟功德會做為集體行動邏輯之個案研究〉，(碩士論文，中山大學政治學研究所，民 92)，頁 179-180。這些互動較密集的小團體隨著時間有些組成上的變化。早期是「委員拉會員」(委員依自身的人際關係去招募、維繫成員)模式，延伸轉化為「社區志工」模式(依地緣關係建立人際互動)。「社區志工」的轉型過程，可參考：邱定彬，〈慈濟社區志工的發展及其意涵——以嘉義慈濟組織為例〉，(碩士論文，中正大學社會福利系，民 89)。

註 62：同註 19，頁 67-68；盧蕙馨，〈慈濟志工行善的人情脈絡〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，1 期(民 91 年 6 月)，頁 51-57。

註 63：盧蕙馨，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，收錄於漢學研究中心編輯，《寺廟與民間文化研討會論文集·下冊》，(臺北：行政院文建會，民 84)，頁 739-741、746-747；盧蕙馨，〈慈濟志工行善的人情脈絡〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，1 期(民 91 年 6 月)，頁 57-59；C. Julia Huang (黃倩玉), *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 83-123。

註 64：同註 15，pp. 124-152。

註 65：同註 14，頁 475-477。

註 66：慈濟從「委員拉會員」的人際動員模式，延伸轉化為「社區志工」模式，也有強化在地應變速度的意涵，參考：涂建平，〈慈濟功德會做為集體行動邏輯之個案研究〉，(碩士論文，中山大學政治學研究所，民 92)，頁 114-116。

註 67：此類的研究可參考：丁珮玉，〈學習型組織之研究——以慈濟功德會為例〉，(碩士論文，中央大學人力資源管理研究所，民 89)；李盈憲，〈青年志願組織運作之研究——以慈濟大專青年聯誼會為例〉，(碩士論文，南華大學非營利事業管理研究所，民 91)。

註 68：林宜璇，〈人間佛教與生活實踐：慈濟現象的社會學解析〉，(碩士論文，清華大學社會人類學研究所，民 85)，頁 93-94、127。

所，民 85)，頁 93-94、127。

註 69：盧蕙馨，〈宗教敘事的培力——慈濟「善書」的形成分析〉，《新世紀宗教研究》，2 卷 4 期(民 93 年 6 月)，頁 1-69。

註 70：盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88 期(民 88 年秋季)，頁 275-311；盧蕙馨，〈「家庭宗教化」與「宗教家庭化」——佛教女性的信仰實踐〉，收錄於漢學研究中心主編，《中國家庭及其倫理研討會論文集》，(臺北：漢學研究中心，民 88)，頁 295-319；盧蕙馨，〈慈濟志工行善的人情脈絡〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》，1 期(民 91 年 6 月)，頁 31-68。

參與佛光山和法鼓山，對在家女居士之培力情形，則可參考：洪雅惠，〈台灣佛教優婆夷之性別經驗——以四個人間佛教教團的優婆夷為例〉，(碩士論文，政治大學社會學研究所，民 92)。

註 71：「慈濟學」這個說法是參考江燦騰，〈追憶漫漫來時路(一八九五~二〇一〇)〉，收錄於江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，(臺北：五南，民 100)，頁 614。

註 72：Elise Anne DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns*, (Albany: SUNY Press, 2010), pp. 76-78.

註 73：採此看法者，如：Richard Madsen, *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development Taiwan*, (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 131-139；David C. Schak (大衛·C·沙學漢)；心毓譯，「Socially-engaged Buddhism, Civil Society and Civility in Taiwan (I) (台灣的人間佛教·公民社會·公民涵養(上))」，《普門學報》，44 期(民 97 年 3 月)，頁 289-319；David C. Schak (大衛·C·沙學漢)；心毓譯，「Socially-engaged Buddhism, Civil Society and Civility in Taiwan (II) (台灣的人間佛教·公民社會·公民涵養(下))」，《普門學報》，45 期(民 97 年 5 月)，頁 303-325。

類似這樣重視三大人間佛教教團社會參與積極性者，亦有人將人間佛教的社會參與定位成「社會運動」，例如：張維安，〈佛教慈濟與資源回收——生活世界觀點的社會學分析〉，收錄於釋傳道主編，《佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、



環境關懷論文集》，(臺南永康：財團法人中華佛教百科文獻基金會，民85)，頁65-97；陳美華，〈在街頭運動之外的社會實踐：台灣佛教二十年來的在地展現〉，收錄於王宏仁，李廣均，龔宜君主編，《跨戒：流動與堅持的台灣社會》，(臺北：群學，民97)，頁299-321。

強調三大人間佛教教團促進公民性者，還能衍生出「社會資本」的研究，參考：張培新，〈臺灣宗教性非營利組織運作的社會資本考察——以慈濟功德會為例〉，(博士論文，臺灣師範大學公民教育與活動領導學系，民93)。

註74：採此看法者，如：顧忠華，〈「公共」的宗教？宗教性非營利組織與公共領域〉，收錄於鄭志明主編，《宗教與非營利事業》，(嘉義大林：南華大學宗教文化研究中心，民89)，頁649-651；丁仁傑，〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？——以台灣佛教新慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉，《臺灣社會學刊》，38期(民96年6月)，頁1-55；張式鑫，〈慈濟公民社會的發展與公共領域關係的探討——慈濟人的觀點〉，(碩士論文，臺北大學公共行政暨政策學系，民98)。

三大人間佛教教團的公共性格定位，延伸出另一個類似的討論，就是其公共參與的社會影響力範圍為何。簡而言之，就是其影響範圍僅限於微觀、個人心靈層面，還是涉及鉅觀、社會結構層面，此可以張維安與丁仁傑對慈濟社會參與的討論為例。請分別參考：張維安，〈佛教慈濟與資源回收——生活世界觀點的社會學分析〉，收錄於釋傳道主編，《佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、環境關懷論文集》，(臺南永康：財團法人中華佛教百科文獻基金會，民85)，頁65-97；丁仁傑，〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？——以台灣佛教新慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉，《臺灣社會學刊》，38期(民96年6月)，頁1-55。

另外一個與影響範圍相關的討論是，在跨國的層次上，三大人間佛教教團的發展情形為何？不過這沒有延續前述微觀/鉅觀的討論，而是被置於全球/在地(global/local)的辯證關係中來討論，研究者並企圖突破全球、在地二元對立的概念預設。這部分的討論可參考黃倩玉對慈濟跨國主義的研究：C.

Julia Huang (黃倩玉), *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009); 亦可參考 Chandler 對佛光山全球擴張的研究：Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: the Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004)。

註75：同註72, p. 114。

註76：同註41, pp. 132-139, 144-151。

註77：丁仁傑，“Book Reivews: *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development Taiwan*. Richard Madsen. Berkeley: University of California Press, 2007. 191pp. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Julia Huang (黃倩玉). Cambridge: Harvard University Press, 2009. 341pp.”，《臺灣人類學刊》，7卷1期(民98年6月)，頁126-134。

註78：丁仁傑，〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？——以台灣佛教新慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉，《臺灣社會學刊》，38期(民96年6月)，頁1-55。

註79：同上註，頁7-9。

註80：參考：王順民，〈宗教福利思想與福利服務之探究——以慈濟功德會、台灣基督長老教會為例〉，(碩士論文，東海大學社會學研究所，民80)；王順民，〈臺灣地區宗教福利服務之銳變——兼論若干個案的歷史考察〉，(博士論文，中正大學社會福利研究所，民86)。

值得注意的是，隨著比較對象的不同，所凸顯的文化框構面向、親近的公共參與類型定位(重不重預防、結構性問題)也不同。例如齊偉先的研究就指出，慈濟、法鼓山的文化框構由於強調修行而非神明的靈驗，因此較親近於重視預防性、回應結構性風險的福利服務，而非發放白米或造橋鋪路等地方公益活動。參考：齊偉先，〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規畫所體現的「選擇親近性」〉，《台灣社會學》，19期(民99年6月)，頁1-54。這不同於王順民強調慈濟的文化框構較不重視預防性、欠缺對結構的反省。



- 註 81：劉文芳，〈當代臺灣佛教的社會運動〉，（碩士論文，玄奘人文社會學院宗教學研究所，民 91）；Elise A. DeVido, “Is ‘Buddhism for the Human Realm’ ‘Engaged Buddhism’? An Historical View (‘人間佛教’是‘入世佛教’嗎？——一個歷史的觀點),” 收錄於釋性廣總編輯，《建國一百年宗教回顧與展望國際學術研討會. 上冊：學者論文》，（新竹：台灣宗教學會，民 100），頁 109-112。
- 註 82：André Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-2003: Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*, (London; New York: RoutledgeCurzon, 2004), pp. 16-21, 107-110.
- 註 83：同註 78，頁 23-39。
- 註 84：林益仁，〈環境實踐的「全球」與「在地」辯證：以法鼓山的「環保」論述為例〉，《台灣社會研究》，55 期（民 93 年 9 月），頁 21-32。
- 註 85：陳家倫，〈台灣佛教環保實踐及其論述初探〉，收錄於釋性廣總編輯，《建國一百年宗教回顧與展望. 上冊：學者論文》，（新竹：台灣宗教學會，民 100），頁 416-424。
- 註 86：就筆者目前自己對相關歷史研究的閱讀，筆者認為闢正宗對戰後臺灣佛教的研究，對理解臺灣人間佛教的發展最有幫助。參考：闢正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教. 正編》，（臺北汐止：大千，民 93）；闢正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教. 續編》，（臺北汐止：大千，民 93）。
- 此外，讀者亦可自行搜尋江燦騰對臺灣佛教的研究，以及其對臺灣佛教研究的回顧與討論，這對理解學術爭論脈絡有幫助。
- 註 87：王順民，〈當代臺灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》，8 期（民 84 年 7 月），頁 317-321。
- 註 88：同上註，頁 331。王順民的這篇研究雖然有問題，但有一定的影響力，後來一些碩士生會採用類似的論述模式，並借用該文的論點再添加一些內容後成為碩論的一部分，如：鄭丹琳，〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，（碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民 93），頁 58-64；曾齡儀（釋妙果），〈人間佛教的現代性〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 96），頁 68；林宜蓁，〈從中國傳統文化看戰後台灣佛教的振興運動〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 97），頁 65-78。
- 註 89：Elise A. DeVido, “Is ‘Buddhism for the Human Realm’ ‘Engaged Buddhism’? An Historical View (‘人間佛教’是‘入世佛教’嗎？——一個歷史的觀點),” 收錄於釋性廣總編輯，《建國一百年宗教回顧與展望國際學術研討會. 上冊：學者論文》，（新竹：台灣宗教學會，民 100），頁 100-109。
- 註 90：同註 11。
- 註 91：採此對比者，如：王順民，〈當代臺灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》，8 期（民 84 年 7 月），頁 331；鄭丹琳，〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，（碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民 93），頁 29；曾齡儀（釋妙果），〈人間佛教的現代性〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 96），頁 68；林宜蓁，〈從中國傳統文化看戰後台灣佛教的振興運動〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 97），頁 76-78。
- 註 92：東初法師就明確表示，反共抗俄就是實行菩薩道。參考：侯坤宏，〈互動與互惠（一九四五～二〇一〇）——戰後臺灣「漢傳佛教」與政治間的複雜糾葛〉，收錄於江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，（臺北：五南，民 100），頁 198。固然參與反共活動的僧人中，有人可能並不真的認為反共和行菩薩道有什麼關係，但在當時的國際情勢、戰爭氛圍下，部分僧人們可能真誠地認為反共就是行菩薩道。
- 註 93：也有可能用來解釋某些當代佛教的特色，來自某些長存於中華文化的特色。例如丁仁傑認為慈濟的社會參與是基於傳統華人的「公」的概念。此種解釋類似歷史淵源的考察，解釋重點放在連續性。不過這種用法比較少見。參考：丁仁傑，〈市民社會的浮現或是傳統民間社會的再生產？——以台灣佛教新慈濟功德會的社會實踐模式為焦點〉，《臺灣社會學刊》，38 期（民 96 年 6 月），頁 1-55。
- 註 94：採此類分析者，如：鄭丹琳，〈戰後台灣佛教的振興：以佛光山教團為研究個案〉，（碩士論文，佛光人文社會學院社會學研究所，民 93），頁 38-57；曾齡儀（釋妙果），〈人間佛教的現代性〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民 96），頁 34-47。
- 在此值得作為對比的是姚麗香的研究。姚麗香



研究佛教刊物的歷史變遷，指出隨著臺灣的轉型，佛教刊物內容卻沒有適當地反應這種轉型。這剛好可以和典型的人間佛教與臺灣現代化連動的看法作對照。參考姚麗香，〈台灣地區光復後佛教變遷初探〉，《輔仁學誌（法管理學院之部）》，20期（民77年），頁229-249。

註 95：李丁讚，〈宗教與殖民——臺灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，81期（民85年春季），頁19-52。

註 96：黃倩玉將慈濟的發展，納入臺灣公民社會與 NGO 組織發展的歷史中來考察。黃倩玉的考察探討了慈濟在威權體制末期，作為一種早熟的 NGO 組織而壯大。可是隨臺灣公民社會逐漸成熟、各式 NGO 組織紛紛出現，慈濟排擠其他 NGO 組織的資源、慈善事業被批評不符現代社福專業、決策過程不具民主性格、傾向以「我們在做善事」來反駁批評等等的問題，也浮上檯面。黃倩玉的研究算是對慈濟歷史發展相對平衡、有分析性的整理。參考：C. Julia Huang (黃倩玉), *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 184-211。

註 97：筆者以下舉都市化對佛教發展的影響為例來探討。既有的研究認為都市化是人間佛教興起的重要條件，這應該是正確的。問題是都市化與人們參與人間佛教活動的關係為何？部分的研究者採「宗教慰藉尋求說」，較簡化的版本就是都市化強化人們心靈上的疏離感，佛教則提供了人們心靈的慰藉。此可參考：曾齡儀（釋妙果），〈人間佛教的現代性〉，（碩士論文，佛光大學社會學系，民96），頁46。較複雜的版本則以江燦騰的說法為代表，將尋求心靈慰藉置於遷移、佛教通俗化、信仰變遷的討論中。江燦騰認為，臺灣戰後致力於工商業發展，結果農村地緣關係被都市的流動、原子化人際關係所取代，人們的疏離感增強。由於故鄉的地域性信仰活動次數有限，而且離居住地太遠，無法滿足都市人的需求，於是新的娛樂需求和宗教市場便逐漸形成。民國50年代中期，臺灣佛教就是在此背景下發展起來。其採以企業化的經營模式，將佛教通俗化地包裝，並利用各種促銷手法向宗教顧客推銷。此可參考：江燦騰著，《聖域踏尋：近代漢傳佛教

史的考察》，（臺北蘆洲：博揚文化，民97），頁339。

「宗教慰藉尋求說」最大的問題，在於其假設人們接觸佛教之初就涉及宗教動機。此假設也讓江燦騰認為都市人接觸佛教是在找尋故鄉之民間信仰替代物。可是如果參考了相關的統計調查研究，就會發現事實可能並不單純。許多人接觸佛教之初，沒有明確的宗教尋求動機，改信佛教者是有接觸民間信仰，但不積極參與。關於這部分的討論以林本炫的研究為代表。林本炫使用臺灣地區社會變遷基本調查的統計資料，發現臺灣於1980年代至1990年代之間，發生了大規模的信仰變遷，信仰變遷的方向主要是從民間信仰轉變到佛教，而發生信仰變遷者多為移民。林本炫發現移民確實面臨較多人生苦惱，但是這些移民不傾向於當地的民間信仰系統尋求滿足，也很少參與故鄉的信仰與祭祀活動，林本炫認為這是因為民間信仰是具有社區群體性質的宗教信仰系統，對移民來說要融入這樣的信仰系統可能面臨某些困難。到此為止，林本炫和江燦騰的看法相符。不過，林本炫透過訪談發現信仰變遷的移民中，在移民之前即帶有較強宗教氣息者，儘管因為地理的流動而使他們和原有的信仰脫離，但他們最後接受的信仰，都和他們從小接觸的信仰屬於類似的系統。也就是說，江燦騰將佛教視為民間信仰替代品的看法不是很精準。會改信佛教者，可能原本就未完全接受家鄉的信仰（非完全排斥宗教，而是低度民間信仰）。改信佛教者可能有較高的疏離感（煩惱增），但並不完全是基於尋求宗教慰藉的動機而接觸佛教。林本炫指出，宗教信仰的改變，主要是受人際網絡與社會關係的影響；其次，才是新宗教的教義本身具有的吸引力以及對人生煩惱的解決有幫助。根據林本炫的研究，許多改信佛教者，一開始幾乎沒有明確動機或動機模糊，可能只是「好奇」、「機緣已到」、「助人的念頭」、「尋找社群友伴」等。林本炫認為，入信後的影響（如解決人生煩惱），對於一半以上的受訪者來說，可能是「非意圖中的結果」。參考：林本炫，〈當代台灣民眾宗教信仰變遷的分析〉，（博士論文，臺灣大學社會學研究所，民87），頁104-113、166、189-190、219。



簡而言之，都市化確實有助於佛教的興盛，但可能的影響機制如後：不排斥宗教但又非深刻認同民間信仰的移民者，都市化的移民經驗，使他們能脫離原本宗教環境尋求新宗教。移民可能有較高疏離感，但同時又建立新的人際網絡而非純粹是原子式個人。眾多改信佛教者是因為人際網絡，而非宗教教義能解決其煩惱。雖然一開始接觸佛教的理由非為解決煩惱，但信仰的結果確實有可能幫助煩惱的解決。一開始接觸佛教並非是基於宗教理由，這個特性可能和人間佛教在世俗社會情境中，刻意降低宗教色彩，讓人們不會對參與其活動產生排斥感有關。

註 98：同註 10，頁 19-21、61-128。

註 99：如：劉怡寧，〈當神聖和世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例〉，〈碩士論文，臺灣大學社會學研究所，民 91〉，頁 6-8；黃心儀，〈現代佛教青年的養成機制：以台灣福智青年為例〉，〈碩士論文，清華大學人類學研究所，民 99〉，頁 9-10；曾齡儀〈釋妙果〉，〈人間佛教的現代性〉，〈碩士論文，佛光大學社會學系，民 96〉，頁 26。

註 100：同註 10，頁 106。

註 101：陳兵，鄧子美合著，《二十世紀中國佛教》，（臺北：現代禪，民 92），頁 30-31。

註 102：基督教傳入中國時，即以文化審判者的姿態出現。1949 年韓戰爆發，臺灣受美國保護，基督宗教更加強勢。基督宗教的神職人員就時常主張自身的信仰是科學，並從哲學論證、是否具備科學性等來質疑佛教。基督宗教對佛教的強烈批判，於 1955 年引發煮雲法師發表《佛教與基督教的比較》，最終全面引爆當代的佛、基之爭。參考：闕正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教 續編》，（臺北汐止：大千，民 93），頁 89、94。

註 103：在民初的中國，此情形可見於北伐時，政府推動打倒迷信的運動，各省縣發生搗毀神像的事件，其中有部分就是佛教。除此之外，1928 年北平成立破除迷信會，強迫僧尼一律改業。東初法師認為國民黨政府的行動，乃是想以打倒迷信為藉口，沒收寺產，以達成廟產興學的目的。參考：釋東初著，《中國佛教近代史 上冊》，（臺北：

中華佛教文化館，民 63），頁 141-146。

二戰後的臺灣，此情形可見於 1949 年臺灣省民政廳發起「推行節約廣泛勸導人民改善陋習破除迷信」的政令後，佛教界就積極配合政府破除迷信，但當 1953 年內政部查禁民間不良習俗時，又將佛教列為查禁取締對象，警局也主張「佛教顯係迷信……」。而當政府於 1954 年取締供奉淫神邪祀的廟觀時，也將佛教列入，此並引起中佛會的強烈反彈與抗議。不過在 1966 年大陸發生文革，「破四舊」讓所有的宗教受到很大的傷害，而臺灣為了要凸顯與大陸的對比，發起「中華文化復興運動」。在表示「宗教信仰自由」的前提下，政府減緩了破除迷信陋習的宣導取締。參考：闕正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教 續編》，（臺北汐止：大千，民 93），頁 53、60-64、84、141。

註 104：這種「統治至上」的處理原則之運用，典型的例子就是國民黨對星雲法師的威脅利誘。國民黨認為年輕的星雲法師有頭腦有新思維，想拉攏他進入黨，但星雲法師不願意，國民黨就刁難他。但後來星雲答應加入國民黨後，到各處公開弘法，警察只要知道他是黨員，就睜一隻眼閉一隻眼，甚至後來辦青年夏令營，連救國團都願意資助。參考：侯坤宏，〈互動與互惠（一九四五～二〇一〇）——戰後臺灣「漢傳佛教」與政治間的複雜糾葛〉，收錄於江燦騰主編，《戰後臺灣漢傳佛教史》，（臺北：五南，民 100），頁 184-189。

註 105：同註 10，頁 108。

註 106：丁仁傑在《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》一書中有類似的反省。他認為之前他對制度性宗教和混合性宗教的區分，無形將佛教、道教與民間信仰劃了太明顯的界線。不過，丁仁傑在該書的討論，並沒有特別處理佛教發展與民間信仰發展的關係。參考：丁仁傑著，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，（臺北：聯經，民 98），頁 i-ii。

註 107：闕正宗著，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教 續編》，（臺北汐止：大千，民 93），頁 78。

註 108：同註 14，頁 87-89；同註 31，pp. 237-252。

註 109：同註 107，頁 290-291、296-297；同註 95，頁 39-40。

註 110：同註 5。

