

# 基督新教與人間佛教的現世關懷

## ——經典編纂的比較研究

翟本瑞

南華大學社會學研究所教授

尤惠貞

南華大學哲學研究所副教授

**提要：**韋伯認為在世界諸宗教裡，只有基督新教因著教義上的絕對性格，信徒對《聖經》的嚴格信守，讓信仰與現世間的緊密聯結無從消解，自發地開展出現世宰制的價值觀。本文從當前台灣社會中，佛教徒積極參與社會活動，檢視人間佛教如何能從原始佛教的特殊教義與出世特質中，發展出現世關懷的態度。

依本文之研究，即使是西方各宗教，都可視為同一宗教傳統，藉由經典編纂之差異而產生的不同宗派，就其形式意義而言，與佛教各教派發展沒有太大差異。整體而言，內在於各宗教經典中仍存在著相當程度的詮釋空間，因此，傳衍中的宗教，得以在時代的變遷中展現出其現世關懷的態度與特質。

**關鍵詞：**基督新教 人間佛教 經典編纂 宗教詮釋 宗教比較

韋伯 (M. Weber) 在《基督新教倫理與資本主義精神》(一九〇四)一書，探討存在宗教倫理與現世經濟生活間的選擇性親近性 (elective affinity) 關係，認為基督新教內在教義的倫理性格，對現代資本主義的開展，具有決定性的意義。其中，尤其是喀爾文教派「預選說」所代表的合理神義論，更是近世視「工作」為天職的價值觀的奠基基礎，藉由新教的現世制慾主義 (inner-worldly asceticism) 更開展出近代西歐與北美宰制世界 (world-mastery) 的世界觀。

韋伯晚年為了平衡學界對他在該書中唯心主義的批評，並為基督新教倫理在世界經濟史中給予適當定位，特別撰寫《世界諸宗教的經濟倫理》，藉著比較世界各大宗教對現世經濟生活所抱持的態度，說明近代西方合理化過程中，宗教合理化與經濟合理化間的獨特關係，

並補充先前諸多討論之不足。就因果歸屬而言，韋伯指出，西方歷史上有三大事實，對後世宗教合理化具有關鍵性影響：[註 1]

第一，為猶太人間的預言，把猶太教中的魔術消滅了，因之，妖術雖仍視為實在之物，然成鬼怪而非神聖的性質了。第二，為聖靈降臨之奇蹟，這是一種講基督降神於信徒的儀式，這對於古代基督教信念之非常迅速的傳佈，實有決定的意義。第三，為安提阿之大會，保羅反對彼得而許不受割禮者並同祭祀。由此而撤廢了當時尚殘存於古代城市的氏族、部落及民族間之魔術的束縛，使西方城市的成立成為可能。

摩西與先知對猶太教反巫術性格的確立、耶穌的誕生、保羅「因信稱義」以及「預選說」的邏輯架構，這三件事情確立了基督教後世發展的基本性格，也開展出世界諸宗教間，相當特殊的一套宗教信仰；而西方歷史發展，即是在此一歷史獨特性意義下開展出來的。在韋伯看來，判斷一個宗教合理性的程度有兩個標準：[註 2]

- (一)宗教將巫術從其本身排除的程度。
- (二)宗教對於神與世界的關係，以及宗教與世界之間的倫理關係，所表現的系統性統一連結程度。

其中，只有基督新教同時滿足這兩個標準，因而能夠開展出現世的合理化，以及現代資本主義。韋伯指出，信徒在關於宗教救贖問題上的焦慮，對現世生活態度具有決定性的影響；就世界宗教而言，只有三套整體理念系統，能夠構成合理的神義論，解決宗教與現世生活間可能存在的衝突。這三套合理「神義論」分別為：[註 3]

- (一)印度的業與輪迴的教義：主張因果報應，靈魂輪迴，現世的業決定了來世的命運。它結合了靠人自我修行的賢人式自我救贖與獲得救贖的普遍性；也結合了最嚴格的拒斥世界與有機的社會倫理；更結合了以冥思為救贖的最高途徑與現世職業倫理，可以說是「神義論」最一致與最完備的形式途徑。
- (二)二元論：以祆教為代表。但只是將魔法多元論的系統化罷了。

(三)預選說：它拒絕以任何形式的巫術作為救贖的手段。命運的非理性力量是沒有理性的解決途徑，它隱藏了世界與神之間，實際存在與理想之間的最大緊張。

其中，祆教的二元論雖然能夠合理化宗教與現世價值之間的衝突，然而，由於欠缺更深入的義理，教義上的價值並不大，在歷史上影響有限，目前信奉者也僅剩下約十五萬人，大部分居住在印度，對現實世界而言，沒有太大影響。於是，印度強調業與輪迴的宗教，以及主張「預選說」的基督新教，就成為探討宗教倫理與現世價值間的衝突解消，最重要的兩套思想系統。施路赫特（W. Schluchter）將韋伯宗教合理化的類型學，依下列五個層面區分為兩種對立的立場：[註 4]

- (一)基礎：宇宙中心的／神為中心的。
- (二)手段：巫術的（模範預言）／倫理的（倫理預言）。
- (三)領域：出世的（彼岸的）／現世的（此岸的）。
- (四)方法：神秘主義／制慾主義。
- (五)體制：普遍主義／特殊主義。

其中，他強調業與輪迴的佛教與基督新教，在這五個向度上都處於完全對立的兩端。基督新教是神為中心的、倫理的、現世的、制慾主義、特殊主義的；相形之下，佛教是宇宙中心的、巫術的、出世的、神秘主義、普遍主義的。韋伯因而論證基督新教開展出現世宰制的制慾精神，讓現代資本主義得到開展所需的動力；相對的，佛教則是遁世、消極的生活態度，很難與現代資本主義聯想在一起。基督新教與佛教可說是兩套完全對立的信仰系統，無法以同樣態度面對現代資本主義的開展。

西方世界，透過先知的神諭，傳流出不可增易的宗教經典，無論是《猶太聖典》、天主基督教的《舊約》、《新約》、回教的《古蘭經》，乃至近代的《摩門經》，都是依聖經經文為唯一依循標準，白紙黑字不可移易。猶太教、回教、天主教、基督新教等都是依《聖經》為信仰中心的宗教。事實上，這四大宗教源頭相同，都是起源於近東地區的一神信仰，只是隨著歷史特殊開展經驗，在不同地區，以不同形式呈現的宗教制度。相較於東方宗教強調宗教賢達修證體驗，以及成聖成賢經驗，這四大宗教都是以嚴格遵守《舊約》、《新約》、《古蘭經》等神聖經典為信仰中心，以倫理預言為其宗教核心。因此，其神聖經典的編纂過程與詮釋態度，就成為認識該宗教信仰最重要的核心課題。這種依權威經文的絕對性所建立出的

宗教，雖然彼此差距甚大，然而，相較於東方宗教，仍然顯現出相當的同質性；就形式面而言，彼此間的差別不大，但與依崇高聖哲為主的東方宗教，則就有著相當大的差異。

諸大乘佛教經論強調「四依」，所謂：「**依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。**」[註 5]其所揭示的原則與西方宗教性格大不相同，如果按照西方宗教啓示所展現出的倫理性格，則依語、依識、依不了義、依人等原則，反倒才是西方神學建構的基礎。就韋伯 (M. Weber) 在宗教社會學上的分類而言，西方宗教是依法條建立的倫理性 (ethical) 宗教；相較之下，東方宗教則是依宗教賢達所建立的範例式宗教。摩西的「十誡」與禪宗的「不立文字」恰好成為兩個極端對比。

佛教過去給人的印象，似較偏向消極、遁世的彼岸價值，現實參與不足；然而，過去這些年在台灣社會中，無論是佛光山、法鼓山、慈濟功德會與香光尼寺等教團，都展現出積極參與社會的諸多氣象，除了傳統社會救濟等宗教活動外，現世關懷也成為台灣佛教界特殊的文化表現。學界這些年來，針對基督新教倫理與現代資本主義精神之間的關係，以及東亞地區儒家文化與商業發展的討論甚多，也得到許多不同於韋伯時代的看法；然而，對於佛教如何從消極遁世觀轉換出積極的現世關懷的討論仍相當有限。

本文將從基督新教與人間佛教對經典編纂態度與方法上的異同，探討經典編纂在教義詮釋上存在的空間，以及可能產生的影響。藉此，進一步討論不同宗教面對現實世界所可能產生的歷史性格差異。

## 一、基督教發展史

《新約》與《舊約》是兩套不同的約，也分判著基督教與猶太教間的差別。在亞伯拉罕與上帝訂定揀選之約後，猶太教就是行割禮的猶太人的種族性宗教，具有強烈的排他性。然而，在亡國之後，猶太人喪失現世中的國家保護，只能在宗教律法上保持自身的存在尊嚴，對律法 (十誡) 的嚴格遵從，成為猶太教信仰的核心。然而，羅馬帝國統一地中海世界之後，不同種族共居，處於劣勢的猶太人，在政治上回復到大衛的光榮已經成為不可能之事，猶太教面對與現實世界妥協的壓力。羅馬帝國中的猶太人包括鄉民 (Am Ha-aretz)、法利賽人 (Pharisees) 和撒都該人 (Sadducees) 三個階層，在羅馬帝國統治早期，熟讀法律的城市中產階級法利賽人與下層沒受教育的鄉民結合在一起，共同對抗富有的貴族階級撒都該人，下層階級生活雖然困苦，但有宗教的支持，仍能安於現狀。然而，在帝國統一、反抗現世強權統治無望之後，法利賽人轉而愈趨保守，妥協於現實政治環境，而與羅馬統治階層結合。廣大的下層階級因無產化而變得愈趨激烈，強烈地要求在宗教上的變革。法利賽人是宗教領袖，但中下階層民眾對法利賽人「背叛」大眾的忿怒與仇視在《新約·福音書》中處處可見，稅吏與法利賽人成為共同的敵人。

你們貧窮的人有福了；因為上帝的國是你們的。

你們飢餓的人有福了；因為你們將要飽足。

你們哀哭的人有福了；因為你們將要喜笑。……

但你們富足的人有禍了；因為你們受過你們的安慰。

你們飽足的人有禍了；因為你們將要饑餓。

你們喜笑的人有禍了；因為你們將要哀慟哭泣。（路六：二〇—五）

這麼強烈的種族階級仇恨即使在近代社會也很少見到，可見社會大眾對宗教改革的期待。猶太教仍舊為中上階級的猶太教，宗教領袖一味遵從律法，忽視現實生活中民眾惡劣的處境，中下階級開始與不同種族結合，企求建立可提供他們心靈慰藉的宗教信仰，以與「背叛」他們的團體區隔。基督教基本上是在如此的氛圍中發展出的新興教派，要瞭解基督教的宗教性格，也必須放在此一歷史脈絡中理解。[註 6]

亡國之後，對彌賽亞的期望早已深植猶太人心中，透過先知宣喻的實現，上帝的意旨終將實現。然而，由於現實改革無望，中下階層不再奢望現實中的大衛，能以軍功帶領猶太子民重回迦南地，反而將瀰漫在當時社會中對彌賽亞的期望與近東垂死之神（Osiris Attis, Adonas）觀念結合，讓耶穌「地上受苦、為眾人而死、又復活」的事蹟，以充填了心中對彌賽亞預言的期待。中上階層既得利益者，比較不能接受「失敗」或在現實中「無力」的神祉，反倒是受壓迫、低層的民眾，在現實壓力下，比較容易將「神」轉換成期待來世逆轉的形象。

「莫想我來要廢掉律法和先知；我來不是要廢掉，乃是要成全」（太五：一七）。基督教雖然沿續著《舊約》的傳統，然而，安提阿大會以及保羅後來的宣教，讓《新約》所代表的新的宗教，都很明顯地與猶太教有所區隔。耶穌並不廢除《舊約》中律法與先知的傳統，但以新的誡令（登山寶訓）代替禁制性的要求。事實上，早期基督教的建立，無論是在教義與現實的影響上，都是保羅的努力。

保羅接納異邦人，並與中小工匠階級結合，以經濟上的力量支持新興的宗教，在當時諸多不同信仰系統與分歧教派中，逐漸發揮其影響力，確立基督教在義理與現實世界中的地位。接受異邦人、在安提阿大會斥責彼得言不顧行，確立了基督教脫離種族色彩成為普世宗教，此外，耶穌在福音書中將《舊約》中原先分開的律法結合成「你要盡心、盡性、盡力、盡意，愛主你的上帝；又要愛鄰舍如同自己」（可一〇：二七；太二二：三七—四〇；可一二：三〇—三），經由保羅的強調，讓基督教成為「愛」（agapee）的宗教[註 7]，「全律法都包在愛人如己這一句話之內了」（加五：一四）。相對於猶太教是「律法」的宗教，將「愛」引

入聖經神學系統的是保羅，在他看來，人無法主動地「愛」上帝，只能「被動領受地愛」（信）上帝，在救贖問題，保羅強調中下階級都能輕易擁有的「信」，以及上帝恩寵預選了選民，因著愛，讓人們白白稱義，與猶太教中上階層擁有優勢的律法信仰加以區別。

聖殿被毀後，法利賽派一直主導著猶太宗教信仰，然而，耶穌時代各種信仰充斥，多元化的結果也讓不同的宗教信仰派別，因競爭主導性而產生了諸多衝突。耶穌只是當時諸多被視為彌賽亞的先知之一，大部分被視為彌賽亞的宗教領袖，擁有一些追隨者，不斷證明其宗教神魅（charisma）以得到群眾的認同；然而，相對的，這些擁有神魅的宗教領袖也必須不斷符合民眾心理的潛在需求，以及被接受的證明程序<sup>[註 8]</sup>，否則無法得到其神聖性，反而成為「偽彌賽亞」或是「敵基督」了。在耶穌時代，早期基督教最大競爭對手反而不是猶太教，而是觀念接近、信徒背景接近而又彼此競爭的新興宗教，諸如厄色尼派（Essenes）、施洗者若翰派（Baptists）、末世論派（Apocalyptic movements）、撒瑪黎雅派（Samaritans）、靈智論（Gnostics）、神秘主義（mystical movements）等等。<sup>[註 9]</sup>《新約》中處處可以見到對靈智論以及神秘主義的嚴厲批評，正代表這兩派也是早期基督教的不同支派，雖屬於同一傳統，但對早期基督教會具有極大的威脅所致。

保羅將希臘世界四大理念——「信仰、希望、智慧、愛慾」，轉換成後世所熟知的「信、望、愛」三價值，其中，智慧不再強調，愛（agape）也已經不是希臘世界所熟知肉慾的愛（eros）了。中上階層所接受的「靈智論」受到希臘哲學影響，強調救贖由智慧而來，不是下層不識字民眾所熟悉者；神秘主義強調經由慾望與性行為能夠聖靈充滿而與神聖合而為一，也是早期基督教要嚴厲譴責的。保羅對抗其他教團不同主張，將早期基督教界定為中下階層以信仰與鄰人愛為主的宗教，讓廣大中低階層信眾接受此一新興宗教。從存留在《新約》中對於靈智派和有關「性」的事項譴責之嚴厲，我們仍可見出當時「鬥爭」的激烈。

靈智論在第一世紀時由埃及傳入西方世界，為融和多種信仰與哲學思想的早期基督教派，強調經由領悟神秘的靈知，靈魂才能救，承認善惡二元，在二至三世紀盛行於地中海東部沿海地區。受到靈智論的刺激，早期教會必須藉編纂《新約》，在信仰上與之對抗，以消弱靈智論對教義上的詮釋優勢。<sup>[註 10]</sup>早期基督教信奉者從耶穌宣教時的下層階級，到了保羅教團的中小工匠階層，到了第三世紀後，教會的發展漸漸排除了其他競爭者，直到第四世紀的尼西亞會議的勝利，天主教會已經發展成整個歐洲信仰的中心。

雖然書寫文字在西元前五世紀已經開始使用，然而，西方世界大部分地區都還不是以書寫系統為社會建構原則。直到近世教育普及，識字閱讀成為普遍日常生活世界的原則之前，識字民眾仍然相當有限，宗教經典與教義的解釋，壟斷在少數識字而能閱讀的宗教賢達手中。早期基督教的信仰系統以保羅與彼得教團所開展出的信仰系統為主，教會的權威日漸增加，《聖經》雖然是基督徒信仰的基礎，然而，大多數人並不直接閱讀《聖經》，而是由教士階級為民眾閱讀及解釋。中世紀基督教會在黑暗時代肩負著文化傳遞，以及對抗回教世界的責任，對現世影響日漸增加。西元八〇〇年時，羅馬教皇利奧三世為查理曼大帝加冕為西羅馬

帝國皇帝，確立了教宗對現世權力有著更高合法性地位；西元八〇二年教會完成三位一體論，確立了中世紀神學系統。此後，沒有任何現實力量可以撼動羅馬教會系統的權威性。

「教會之外無救贖」（Extra ecclesian nulla salus）、「教皇權威至上論」以及「教訓無誤論」，讓教會系統掌握著現世最大的權柄，隨之而來的是過於追求現世利益所引發的諸多弊端。一五一七年馬丁路德提出〈九十五條論綱〉反對教皇膨脹的現世權威、煉獄的存在，以及救贖的途徑，正式揭開宗教改革的序幕；後來的喀爾文及各個不同新教教派，也都針對腐化的教會權威提出質疑。然而，要與龐大的教會權威以及教皇制度相抗衡，唯一有力的武器只能訴諸更高的《聖經》權威。

事實上，早期改革宗教的推動與支持者，大部分都是屬於聖奧古斯丁潛修團的修士，他們接受保羅神學體系的訓練，在潛心研讀《聖經》經文時，發現許多教會的作法不但在《聖經》原文中找不到理論依據，甚至有許多想法是與《聖經》原意背道而馳的。「贖罪券」所依賴關於煉獄的理論根本沒有任何支持的證據，許多教義觀念上也存在相當大的差距。在早期抄本有限、印刷術未發明時，個別修士的疑問仍無力挑戰教皇與教會制度，教會仍能有效地壟斷對《聖經》的研讀與詮釋，宗教領袖、修士、信徒之間的認知差距也還沒那麼大。然而，一旦經濟環境改善，印刷術發展、閱讀能力逐漸普及時，潛在的問題就逐漸顯現。

不同於天主教教會中的宗教領域，修士們沒有現實的權力，但擁有閱讀的能力與接觸《聖經》的方便，當然會對教會系統的腐化產生強烈的不滿；然而，直到馬丁路德提出〈九十五條論綱〉之前，散在各教會中的修士仍然無力提出全面性的反省。拜谷騰堡（J. Gutenberg）活字印刷術發展之賜，人文學者伊拉斯謨斯於一五一六年刊行希臘文《新約》，人們首次有可資參考的經典來與武加大版（Vulgate）拉丁文《聖經》對抗；印刷術使得經典方便可得，第二年馬丁路德提出〈九十五條論綱〉也就不是那麼意外之事了。

新教運動代表著修士結合了人文學者與中產階級，藉著《聖經》的權威性對抗羅馬教會制度與教皇系統，設若不是基督教傳統立基於嚴格遵守《聖經》條文的傳統，近世西歐社會只能創立新的宗教而非「改革」宗教。新教運動代表著每個信徒回到《聖經》本身再重新出發。

## 二、基督教之《聖經》編纂

依《聖經》為信仰核心，意味著經典的編纂決定了宗教解釋的權威性，如何擇取與詮釋經典也成為不同教派關心的議題。《舊約》只有部分被擄時的作品是亞蘭文寫成，其餘大部分篇章都是希伯來文寫的，寫作時間歷經一千年之久（西元前一四〇〇—四〇〇），部分內容原為口說傳統，後由三十多人執筆才完成了各篇章。西元前二五〇到一五〇年間，舊約已經約略成形，在多利買二世非拉鐵菲（西元前二八五—二四七）推動下，召集精通希伯來文、

希臘文的學者，在埃及亞歷山大城完成了希臘文七十士譯本（LXX）。由於七十士譯本尚包含一些次經，後來的宗教會議中常討論要將那些次經從正典中剔除。西元九〇年時，一群猶太學者在麥尼亞（Jamnia）開會，確定了現有三十九卷標準版本，將其他次經從定本中剔除。雖然次經沒有收錄在正典中，但也都是流傳在西元前二、三世紀至西元後第一、二世紀的書卷，也為七十士譯本所收，早期基督教會仍視其為有價值的作品，教會一直沒有明確表達出對這些未收錄的次經所抱持態度。直到十六世紀時，宗教改革的思想家才正式將它們排除在正典之外。喀爾文明確指出，既然上帝旨意是交託給猶太人的（羅三：二），那麼猶太正典收錄與否才是《舊約》正典的決定標準，因此主張將所有次經全部從《聖經》中剔除。相應於改革新教的立場，天主教會很快在天特會議決議，除了〈瑪喀比書〉(三)、(四)、〈以斯拉書〉(三)、(四)、〈瑪拿西禱詞〉外，其他十二卷書卷仍應被視為正典，並稱其為第二正典。[註 11]

《新約》最早寫成的是〈加拉太書〉（西元四八年），最晚寫成的部分應該在西元九〇年左右；編纂時間最早是在第二世紀初期，由異端領袖馬吉安（Marcion）所編，其中只包含保羅的十本書信以及一本刪改過的〈路加福音〉。到了二世紀末期，「穆拉托利清單」(Muratorian list) 中，已經可以見出今天《新約》正典的大致雛型。雖然，後世教會對〈希伯來書〉、〈啓示錄〉、〈彼得後書〉、〈約翰二、三書〉、〈猶大書〉是否應收為正典仍有爭議，然而，當前所見的編排方式在二世紀末期開始，已為大多數教會所採用。在《新約》正典彙集過程中，〈保羅書信〉是最早被集結成書的，在二世紀初年，〈保羅書信〉已經收集成冊廣為流傳了。西元一四〇年為了回應馬吉安派與靈智派編輯出《聖經》選本所造成的宗教危機，教會除了要求信徒到各地旅行時不要參加「來路不明」的教派聚會，更開始著手進行自己版本的《新約》編纂工作，以免宗教上的詮釋主導權為「異端」教派所佔據。除了馬吉安所編的〈保羅書信〉及他自己對〈路加福音〉的修訂外，西元一七〇年左右塔提安（Tatian）編纂〈四福音合參〉（Diatessaron），讓〈福音書〉為教會普遍接受；〈一般書信〉（大公書信）的集結則要到將近四世紀時才逐漸確定；〈使徒行傳〉雖是〈路加福音〉的下卷，但要到接近二世紀末，教會為強調自身正統與合法基礎時，才特別強調〈使徒行傳〉的權威性，以與異端對抗；至於〈啓示錄〉，東、西方教會接受程度有著相當大的差異。到了西元三九七年各地主教在第三次迦太基大公會議（the Third Council of Carthage），將〈使徒行傳〉中所列耶穌與門徒的行誼當作經文接受與否的標準，只有明顯與耶穌及門徒的資料才被收入到《新約》正典之中，一旦門徒都死了，而真跡搜集完成，經文編纂的工作也就結束了。會議中，大家共同接受二十七部書卷為《新約》正典，聖經才正式確認。[註 12]

於是三十九部《舊約》以及二十七部《新約》合計六十六部經典，就成為正式的法定權威。然而，與這些經典流傳同一時期，傳留下來的還有許多次經及偽經，未被收錄在正典之列。什麼樣的標準判別能夠被收錄在正典之中與否，就成為各宗教派別的判準所在。雖然，參與經典編輯的人數與派別眾多，往往最後的決定會有現實妥協因素在內，但是，人們仍然可以從編纂出的定本中見出其基本原則。而這些原則影響著宗教發展的性格。大部分《新約》



的寫成都是關聯到耶路撒冷會議的四個成員，尤其是彼得和保羅。〈共觀福音書〉中將彼得視為耶穌死亡和復活的見證，也是十二門徒之首；而〈第四福音〉被收入《新約》中則是因為其在附錄中肯定了彼得作為主要牧羊人的角色。而《新約》第二部分〈保羅書信〉說明了保羅教團的重要性。〈福音書〉與〈保羅書信〉彼此影響，雖然教義精神是由保羅所確定，但在〈彼得前書·後書〉中暗示著彼得教團對保羅教團和書寫的控制。〈福音書〉與〈保羅書信〉之間的〈使徒行傳〉反映出《新約》的構成：〈使徒行傳〉前半部受彼得的形像所支配，而後半部分則是保羅擅場。從〈羅馬人書〉中就可以見出羅馬所以成為整個救贖的制度基礎。[註 13]

實則，無論《舊約》或是《新約》，都是口說傳統的產物，舊約時代書寫文字還不是人類心靈接受的最重要媒介，口說傳統仍是傳留共同記憶最重要的社會制度。以《舊約·創世紀》為例，開頭的五節經文(創一：一一五)，一六一〇年 Douay 版的譯文保留了九個 and (希伯來文 we 或 wa)，仍存留了相當程度的口說性，但在一九七〇年的 *New American Bible* 中則只保留了二個 and，其餘則用 when, then, thus 或 while 來翻譯，以符合書寫的分析性、合理性，滿足二十世紀讀者的心理要求。又如在〈列王紀下〉一八：三五—二〇：三與〈以賽亞書〉三六：二〇—三八：三總共四十節經文記載，一字不差完全相同，正代表口說傳統中將現成資料套用在相關表述之中的習慣。實則，在基督教的傳統中，《聖經》是要高聲唸出來的，神是向其子民「說話」，而不是寫給他們的。[註 14]口說傳統存留下來的資訊，面對書寫傳統的標準時，會產生許多變異，無法用統一版本視之。〈馬太福音〉與〈路加福音〉中有百分之八十五與〈馬可福音〉相同，不少學者因而推論還有一更早已失傳的版本，然而，如從口說傳統的邏輯視之，是否存在更早的版本就不是那麼重要了，三篇福音可視為同一口說傳統的不同表述，後來人將其記錄成經文時，自然就出現諸多變異，實則應為同一版本。而這些變異的存在，也正是為何後世在經文編纂與詮釋上，面對著許多無法消解的爭議。

以《新約》為例，最早公開流通的希臘文印刷版本是一五一六年伊拉斯摩斯刊行的版本，便宜而方便的印刷書籍，讓教會之外的知識分子也有可以自行閱讀的經典；然而，伊拉斯摩斯為了與早已編印好的康普路屯多語聖經(Complutensian Polyglot)搶市場先機而倉促付梓，其中錯誤與失真之處不可勝數。此後雖然歷經不同學者搜羅不同版本加以更訂，仍然沒能有最後定本。穆約翰(John Mill 1645-1707AD)在十七世紀搜集《新約》各種不同異文就已高達三萬種之多，即以替申多夫(C.v.Tischendorf, 1815-1874)刊行的《希臘文新約》為例，在一八五三年發現著名西乃抄本(Codex Sinaiticus, 350AD)之後所刊行的第八版，就與先前的第七版有著三千五百七十二處不同，可見各不同版本間差異的情況。算到二十世紀初期，刊行印刷的《希臘文新約》已有超過一千個不同版本了，其中存在相當多的變異。[註 15]

為了分辨經文的權威性，在十八世紀末葉由德國學者格利斯巴赫(J. J. Griesbach, 1745-1812)等人所建立的新約經文鑑別學，逐漸發展成相當專業的學問。然而，《新約》鑑別因為(一)最原始的文獻沒有任何一篇存留到現在，以及(二)既存的複本彼此間都存在差異等

兩個事實，要還原成原典的企圖已經是不可能之事。[註 16]十九世紀末，聖經權威魏斯科 (B. F. Westcott, 1825-1901) 及霍爾 (一八二八—一八九二) 將《新約》經文分為敘利亞、西方、亞歷山太及中性等四大類型，並分判各類型特色；其中，中性經文最少受到後來脫漏及混雜的影響，最接近原典，這也是為何大多數學者相當採信西乃抄本及梵諦崗抄本 (B) 的理由所在。魏斯科與霍爾主張「經文不代表原典」當然引起教會系統不安，然而，隨著時間推衍，後世學者逐漸地也接受了此一觀點，將主觀因素加諸經典詮釋之中。較為忠實且完整的《希臘文新約》經文，要到一九八三年由亞蘭 (K. Aland) 所領導的新約經文研究中心，在麥子格 (B. M. Metzger) 等人的協助之下，刊行更正第三版，《希臘文新約》才算有了正式而權威的版本。[註 17]雖則如此，世界上超過一千五百種語文翻譯《新約》時，最被大家所接受的權威版本仍然是一六一一年刊行的欽定版聖經 (Authorized Version, AV, 1611)，它又被稱為詹姆士國王版 (King James Version, KJV)，雖然此一標準版本到了一八一一年刊行修正版 (RV)、一九五二年再出《修正標準版 (RSV)》，但仍無損其權威性，不但文字優美廣為英語世界接受，同時透過不同語言翻譯，影響基督教世界甚鉅。

即令版本上可以得到較佳考量，但在教義上的爭議仍然相當多。下舉數例說明教義上的彼此衝突：

(一)「主自己要給你們一個兆頭，必有童女 (almah) 懷孕生子，給他起名叫以馬內利 (就是神與我們同在的意思)」(賽七：一四)。實則，希伯來文中「童女」一詞應該是 *bethulah* 而不是 *almah* (閨女)，RSV 版已將 *virgin* 一字改譯為 *a young women*，只是世界各地譯本早已約定俗成，仍視童女受孕為經文記載事實。設想，如果將天主教童女受孕傳說除去，聖母瑪利亞的神聖地位是否還能依然維持如故？

(二)「作見證的原來有三，就是聖靈，水，與血；這三樣也都歸於一」(約一五：七—八)。這是《聖經》中唯一一段支持三位一體理論的經文，但在絕大部分的卷軸中都見不到這段經文，考據證據也都支持是後來傳抄時文士將註解抄錄進正文所致。然而，由於一五九二年的革利免版的拉丁武加大本收了此句，羅馬教廷直到一八九七年仍然宣稱「否認這段經文是〈約翰書信〉的一部分是危險的」；一直要到一九二七年六月二日，教廷才公開宣布此句為抄錄者添加上去的，結束了數百年來的爭議。[註 18]中世紀以來，三位一體的理論引起相當大爭議，《古蘭經》中也斥責三位一體的說法，九世紀初教會完成三位一體理論架構，如果沒有經文上任何證據支持，神學系統是否因而也要加以修改？

(三)「主耶穌和他們說完了話，後來被接到天上，坐在 神的右邊」(可一六：一九)。「正祝福的時候，他就離開他們，被帶到天上去了」(路二四：五一)。這兩段關於耶穌死後升天的記載在一九五二年前可以在各不同翻譯版本中見到，一九五二年 RSV 因為早期以及權威性的希臘卷本經文中都不曾出現耶穌「升天」的記載，而刪除〈馬可福音〉一六：九—二〇計十一節經文，以及〈路加福音〉中關於升天的記載，只在註釋中加以說明。然而，由於刪除這些段落影響教義過多，教會運用其影響力，要求出版商將刪除的文字重新放入。於

是，一九五二年以後出版的 RSV 仍然恢復了這些段落。即令所有學者都同意原始、具權威的經文都沒有升天的記載，現存版本仍然加註並將「長」的版本與「短」版本並列，以保留升天的段落。甚至，大部分的編纂委員仍以文體、語感、以及內容的豐富性等外在理由，支持「長」的版本為可接受版本的想法。[註 19]設想，耶穌死後沒有升天，或是沒有復活，基督教的教義將會呈現出什麼樣的宗教風貌？

此外，由於希伯來文譯為希臘文時，諸如「原罪」、「愛」等觀念，在《新約》與《舊約》中的用法有著相當大的差異，《聖經》翻譯等於創造了一種新的宗教傳統，與希伯來的宗教有所分化。觀念上如此，制度上也是如此，猶太人以謹守律法著稱，基督教則以耶穌「登山寶訓」的誡命替代。「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。我實在告訴你們，就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全」（約一五：一〇）。

猶太教的傳統中，「安息日等於全部十誡」，安息日是十誡中最重要制度性傳統，耶穌、保羅等使徒也都嚴謹地遵守安息日的誡律，即使是在保羅安提阿大會後，基督教擴大到非猶太人教團時，也仍遵守安息日的誡律。然而，在使徒去世之後，立基於猶太《舊約》社會的文化傳統，擴大適用到非猶太人的羅馬世界時，其意義與形態會因為處境差異而有所調整。當採取外邦觀點來看待猶太制度時，強調的重點與詮釋上的意義也會有所改變。許多人以為耶穌屢次在安息日的守法事項上觸犯猶太人的傳統，認為安息日應強調精神而非形式。此外，因為各地猶太人在羅馬社會中常常發生暴動，受到羅馬政府嚴厲鎮壓，基督徒為了怕被誤認為是猶太人，便接受埃及太陽信仰的傳統，改在星期日（太陽日）禮拜。基督徒在星期日作禮拜的最早文字記錄是在西元一五〇年，後來羅馬主教帶頭提倡在星期日禮拜，終至成為基督教的制度基礎。實則，就聖經經文而言，沒有任何根據可將安息日由原先的星期六改為星期日；耶穌在犧牲前設立三個新約的禮（浸禮、洗腳禮、聖餐禮）也沒有更改安息日。馬丁路德（Martin Luther）改教提出「以聖經為唯一權威」（Sola Scriptura）的口號，然而，艾克神父（John Eck）在一五三三年與馬丁路德辯論時，舉出教會更改安息日一項證明教會的權威高過聖經的權威，馬丁路德也沒能合理答辯，仍守星期日未變，並未以聖經為唯一權威。[註 20]

天主教接受《聖經》、教會、傳統對宗教的解釋，然而基督新教自始即強調宗教是每個人直接閱讀《聖經》，從上帝處得到啟示。然而，經文存在這麼多變異，即使是宗教權威也無法完全辨正，人們又將如何適從？時至今日，很少有聖經學者仍然認為馬太、馬可、路加和約翰真的寫了〈四福音〉，〈保羅書信〉中能確定出自保羅之手的不到一半，《新約》諸多篇章很有可能是為了支持教會系統的合法性而有意選取出來的版本，對於不利早期教會的其他異文，也就有計畫地將之排除在外。[註 21]所謂的正典，只是對特定教會所選擇的正典。即令如此，終究還是產生了那麼多的詮釋空間。「這書上的預言，若有人刪去甚麼，神必從這書上所寫的生命樹，和聖城，刪去他的分」（啓二二：一九）。《聖經》應該是不增不易

的，否則嚴格意義依形式條文的信仰系統變得沒有意義了。然而，在《聖經》編纂的過程中，卻處處可見人爲更動的痕跡。是故，耶魯大學的 H. Bloom 教授指出：「所有我們對《聖經》的評價都是學者的虛構或是宗教的幻想。」[註 22]

依《聖經》爲主的信仰系統中，諸如摩門教等近世教派，因爲建立時書寫傳統早已成爲社會構成的最基本條件，所以在教義經文上沒有太大的爭議。除此之外，在古老宗教中，只有回教在經文教義上沒有歧異與爭執。

回教的《古蘭經》仍然是建立在口說傳統之上。西元六一〇至六三二年的二十二年間，經文內容是真主經由吉卜利里大天使啓示穆罕默德，要求他可以默誦爲止；由於穆罕默德無法讀、寫，所以在記憶猶新時馬上口授門徒，由門徒用文字記下來，再向他誦讀確定無誤。待穆罕默德歸真（六三二）後，由第一任哈里發阿布伯克（AbuBakr）命令替穆罕默德記錄啓示的總抄寫員濟德（Zaidibn）去蒐集《古蘭經》所有章节，並在幹事團監督下將《古蘭經》合訂爲一冊。由於《古蘭經》是以穆達爾（Mudar）部族的語言啓示給穆罕默德的，所以幹事團便決定以穆達爾部族的發音爲《古蘭經》讀音的標準。當《古蘭經》被編輯成冊後，再由多位門徒（包括五位能背誦全部經文的門徒）審核，在西元六五一年時完成標準本。第二任哈里發歐默（Omar）在伊斯蘭國境開授許多教授《古蘭經》的學校，將《古蘭經》推展到伊斯蘭文化區域中。到了第三任哈里發歐斯曼（Othman）知道遠地有人以不同發音朗誦《古蘭經》時（尤其是新信奉的非阿拉伯人），他馬上派遣濟德等人到各處將應用中的《古蘭經》收回，再以原始標準版本來代替，使得各地在經文與發音上都能一致。時至今日，除了後來加上音標符號使得經文容易誦讀外，回教徒相信他們的經文與西元六五一年的原始經文是完全一致的，這種一致性，強化了回教徒堅信他們的經文是完美無缺得到真主保證的。[註 23]

這是將口說傳統特定版本固定化，成爲唯一正典的作法，當然也就沒有異文與不同版本的問題。於是，回教的絕對宗教權威性也建立在不易不移的經典一致性上。不同宗教派別的正典，存在著不同程度的差異，也存在著對正典詮釋的空間。經典與制度的差異，區分出不同的信仰系統，也發展出不同的教派。近東地區依《聖經》爲信仰中心的一神信仰源頭，發展出猶太教、回教與廣義基督教的傳統。在天主教的世界中，又因教會權力的關係，區分爲希臘正教、羅馬公教、俄羅斯教會和希臘教會。介於舊教與新教間有科普替教會、原始加特利克教會、聖公會等不同派別。至於新教中較有名的至少下列的教派：安息日再臨派、基督使徒派、耶和華證人派、五旬節教團、兄弟派、莫拉維派、朋友派、門諾教派、浸信會、公理宗、信義宗、長老會、衛理教會、救世軍、基督教科學、瑞典堡派、人類主義協會、道德重整協會、摩門會、一位論派、普世主義者等等。而傳到世界各不同文化、不同地區，因應各地特色本土化而產生的各種變異，則就更不勝其數了。

這些信仰系統隨著歷史上的因緣際會，在諸如理論、學說、文字記載、翻譯譯文、社會地位、組織型態、經濟條件、宗教領袖的個人經歷等外在表達方式差異，「同出而異名」，發展成爲完全不同的宗教。如果將其各自視爲具有絕對性的宗教，當然就只能從經義的優劣

來判斷其變異。然而，如果我們將這些不同派別的宗教，都當成同一思想體系的不同表述，則正如同口說傳統的各不同版本都具有相同意義一般，共同構成了一個活的體系，彼此可以針對不同教義內容相互啓發，而無從堅持其統一與絕對性。

然而，這也正是「依絕對性的聖經權威」而建立的宗教傳統，所必須面對的弔詭：一方面它們各自是獨立而絕對的，但另一方面又必須藉著否定其他信仰才能支持自身的絕對性。這時，當同一源流系統的各支派都宣稱其是絕對唯一時，其間的相對性格也就昭然若揭。

韋伯在比較世界諸宗教的經濟倫理時，視西歐因為基督新教改革，從預選說以及現世宰制的態度，開展出合理性的經濟倫理，也開展出現代資本主義。在韋伯論旨中，因為新教徒的預選說，使得信徒無法消解地必須面對「召喚」（天職）與恩寵確信的問題，以致於將內心掙扎推到無可規避的緊張地步，提供現世合理化的核心動力。但是，就內在教義而言，由前文討論所示，似乎又不是那麼不可消解，反而存在著許多簡單性的對立，這是信徒與宗教賢達內在特定宗教時所無法見出的。韋伯對基督新教倫理與資本主義精神的討論，當然提供學界相當多反省的機制，也能有效地解釋為什麼現代資本主義會產生在西歐新教地區；然而，就本文分析言，這充其量只能說明現代資本主義自發性地最早在西歐世界產生，而與特定的宗教性格相關。於是，基督新教的「現世宰制」性格，其實也包含了相當程度的現世調適程序，只是，內在於宗教信仰之中，不容易見出其間的相對性格。

現代資本主義為什麼無法在回教世界產生？近東地區資源匱乏解釋了部分原因，但回教經文的嚴格不可增易，可能也妨礙了回教世界彈性調適世界參與的程度，而這也是為何回教世界堅持基本教義觀念的信徒，往往執著於經文的絕對性，無法調適對現實世界的轉變。天主教、基督教面對諸如同性戀、墮胎、避孕、女性主義等現代社會議題，也都能適切地調整在義理上的論釋，然而，回教世界因為《古蘭經》的絕對性格，反倒無法有效化消宗教與現代化間的緊張與衝突。依此而觀，宗教教義要保持某種程度的詮釋空間，才能在面對理念與現世發展的衝突時，仍能存在相當程度的動力，賦予社會新的生機與動力。

### 三、佛教之經籍編纂與詮釋

相較於西方宗教的積極參與現世活動，依照韋伯的判釋，佛教比較關心彼岸救贖的問題[註 24]，因此也給人一種超塵出世的印象。然而，這是否意味著佛教與資本主義、與現代世界的原則不相容？

韋伯論旨對當代資本主義研究相當具有說服力，人們受其觀點影響，也認定儒家傳統與佛教文化圈無法自發產生現代資本主義開展所需的氛圍，道教與佛教遁世的觀念更成為中國落後的罪魁禍首。韋伯直截了當地指出：

沒有什麼途徑能把亞洲非知識階級的巫術宗教引向理性地、有條理地控制生活的道路，也沒有任何途徑能夠使儒家的適應俗世，佛教的壓（按：厭）世、伊斯蘭教的征服世界或猶太教對救世主的期望和經濟賤民法，有條不紊地控制生活。[註 25]

韋伯論旨更進一步推論出，只有基督新教的倫理態度，可以開展出現世宰制的生活態度，可以將日常生活各領域合理化。相對的，其他宗教的倫理規準，對現世經濟活動的合理化都有著負面的意義。

雖然，過去十餘年間，學界對於儒家倫理中諸如勤儉、儲蓄、家族主義等特性，已經不再抱持負面態度，反倒認為儒家倫理能夠開展出商人精神，有助於東亞地區的經濟發展[註 26]。即令如此，各界仍抱持著負面態度看待佛教對經濟生活的影響。韋伯曾指出：[註 27]

將中國人在宗教信仰上歸類為「佛教徒」——就像從前通行的說法，全是一派胡言。依照我們的判準，只有登錄僧籍的出家人、僧侶，才可稱之為「佛教徒」。異端的出家形式本身並沒有成為與國家權力敵對的決定性因素。但是，當佛教與在其影響之下的道教，發展出在家者與在家俗僧的社團時，也就是當某種教派的宗教意識開始出現時，政府自然會斷然加以干預：要僧尼、道士再回到被認可的寺院中、或還俗於世俗的職業裡，這兩條路上作個選擇。

在韋伯看來，僧侶的冥思根本無法產生理性的日常生活行為，甚至，寺院活動還將人民引離了有用的勞動。因此，雖然儒家的現世調適態度仍無法達到合理化生活樣式，而佛、道兩教則根本是與現代化發展背道而馳。

然而，近二十年來東亞地區和中國大陸經濟發展的經驗，以及諸如慈濟功德會、佛光山以及法鼓山、中台禪寺等教團的發展，[註 28]都讓學界感受到需要針對此一論旨重行研究，方能更進一步地檢視宗教倫理與現實經濟生活間的關係。

當然，這並不必然意味韋伯論旨有問題，必須重新建立不同的討論，重點毋寧在於：需要在教義與宗教氛圍上，有著什麼樣的配合，才能建立起宗教與現代資本主義生活間不會彼此衝突甚至矛盾的態度。過去的研究[註 29]，注意力集中於探討宗教教義內在發展以及宗教對現實生活社會經濟背景所可能產生的影響；然而，宗教對權威接受的方式與態度，直接影響

到面對宗教與現實間在價值衝突時的處理方式，亦即對宗教核心價值的接受方式會影響人們在經濟生活模式上的調整。其中，宗教經典之編纂方式以及如何處理詮釋上的差異，就成爲檢視基督新教與佛教在現世經濟倫理態度上異同的一個比較點。

佛陀在北印度拘尸那城的雙樹入滅後，大迦葉尊者爲恐佛法在人間消失，在徵得所有證阿羅漢果的長老上座同意，出來倡導集結佛經，也就是歷史上著名的王舍城結集，也稱爲五百結集或七葉窟結集。第一次結集沒有文字記錄，只是參加結集的五百位長者阿羅漢共同達成默契，公推阿難尊者結集「經」（修多羅）、優婆離尊者結集「律」（波羅提木、毘奈耶），承認那些爲佛陀的教戒。佛的說理原先只是在弟子間口耳相傳，沒有正式文字記載。距佛陀入滅後一百五十年的阿育王時代，由於僧團分裂爲上座部與大眾部，有七百人在吠舍釐參加第二次結集，才有了正式的文字記錄。後來第三次結集已經進入到分裂的部派佛教時期，此次結集並非全面性的結集，也不是所有教派皆一致承認的。因此，前兩次集結所產生的經典在歷史上是可以考證的，而佛滅二百五十年後逐漸有類似大乘經的出現，直到佛滅四、五百年後，大量出現的大乘經，其起源已不易考證；龍樹菩薩出現後，接受大乘經典的人相當多，但是否爲佛說就引起相當多的爭議。[註 30]

第一次結集將佛陀言行結集成九部經，第二次結集是演變九部經爲《四阿含》，再依《四阿含》成立「雜藏」。孔雀王朝沒落後，中印度改信婆羅門教，對佛教產生嚴重打擊，向北逃亡的法師到了西北印度，發展出「說一切有部」，後來再發展出大乘瑜伽行派（Yogacāra），或稱唯識學派（Vijñāna-vāda）；而向南逃的到了東南印度，發展出具體論述緣起性空的中觀般若學。此一地理與教義上的乖隔，區分出後來的大乘、小乘思想，雖然是針對同一部經典，但在不同人翻譯與傳衍後，佛經也有可能出現許多「增飾」的情形。就印度民族性而言，文字、哲學、宗教密不可分，許多宗教的創作，也就是文學的創作，不能以絕對意義的宗教教義視之。然而，即使不同譯本間因增飾造成了差異，但基本精神仍然相通。

即以第一次結集而言，五百位參加者之外，無法選上但在窟外發表意見的「窟外結集」，反而爲沒趕上會議的富樓那尊者支持，佛經結集一開始就已經產生爭議，更不要說是分裂後的第二次結集與之後的結集。存在眾多佛經間詮釋的空間，造成各不同派別的差異。事實上，佛法不一定由佛親口說，龍樹菩薩的《大智度論》第二卷就說：

佛法非但佛口說者，是一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。如佛毘尼中說：何者是佛法？佛法有五種人說：一者佛自口說，二者佛弟子說，三者仙人說，四者諸天說，五者化人說。[註 31]

當存在這麼多選擇與收錄的範圍時，經典的編纂與詮釋，就留下了許多的可能空間。

佛經卷帙繁多，又沒有統一版本，譯文引述時也沒有統一選取標準，以致於不同文化、不同地區在接受佛教洗禮時，選擇途徑與影響程度都有所不同。東南亞各國以及西藏雖然也將佛典翻譯成當地語言，然而巴利文聖典仍然是最重要的正典，翻譯時也希望能夠達到儘量忠實直譯的地步。相對於此，由於中國吸收印度佛教時，已經有著相當高度發展的文化，加上中文與印歐語言表述方式有著相當大的差異，無論是在經典翻譯，以及觀念與教義之引介上，中國思想界都處於主動位置。在中村元看來，佛經一旦被譯為漢語後，中國人往往就捨棄原文不顧，而以漢譯藏經為準；於是，佛教就徹底地中國化了。中國人是以自己的方式來吸收佛教的，中國佛教與印度佛教已經存在相當大的差異。中村元認為下列諸點，具體地說明了中國佛教與印度佛教的差異：[註 32]

- (一) 中國人把各佛教經典完全譯成自己的語言。他們沒有把梵語或俗語，當成佛教教團的神聖語言。
- (二) 在翻譯中，中國學者和評註家在對原著的解釋上，經常加以刻意的改寫。這樣，那些印度文獻便不總是得到忠實的翻譯，而是不時被加上了一些註釋。有些文句經常是用中國文學的修飾來加以潤色，因而，便取得了中國文學著作的新穎外貌。
- (三) 後期的中國佛教學者，幾乎毫無例外，都沒有停留在原地論述、或理解印度的原著文獻，有時候，他們甚至不曾理解早期漢語譯著的含意。
- (四) 中國佛教許多文獻所遵沿的發展路線，是與印度諸教派的教說完全不同的。
- (五) 中國佛教徒的評註技巧，完全不同於印度人的評註技巧。

事實上，東南亞、中國、高麗、日本、西藏等不同地區接受佛教，雖然仍不離其核心教義，然而，各地語言、風俗、歷史發展、政治條件、經濟狀況各異，往往會選擇與自己社會文化較有親近性的詮釋脈絡來接受，對佛教信仰有著相當程度的增革損益，因此，雖然都名為佛教，實質意義已有相當程度的修潤。針對漢譯佛經，中村元（一九五三：五九）指出：

漢譯佛典，是很仔細的意譯。鳩摩羅什的翻譯，古來稱為名譯。但這是從中國人的審美觀來看，以優美之文所敘述的；與其說是翻譯，毋寧說是創作，更為適當。並且對於同一原語之譯文，隨各翻譯者而各異。即在同一人的翻譯者，對同一原語的譯語，隨經論之不同而亦因之不同。甚者，在同一書中，也有不斷變更其譯語的。這與西藏



大藏經，原語同，譯語即同的，有顯著底差別。所以漢譯經典的全體，是譯經者各個人的藝術底創造力。而且在翻譯經典的文章中，翻譯者自己的解釋，看來也像是經典自身的文章一樣，也插入於經文之中。這是西藏經完全沒有的現象。

除了譯文上受到漢語表達方式的內在限制之外，有意識的「改裝」亦普遍存在中國古代的典籍之中；在諸如「託古改制」等心理感受下，中國人亦常「竄改」原有文獻或「創造」經典，以符合實際上的需要。在佛教傳入中國之際，中國人原有的倫理、道德觀已深入社會制度系統，與印度的倫理價值不盡相同，因此思想家在引介佛教時亦對其有所「增潤」，中村元（一九五三：一四五—一四六）指出：

在印度佛教中，相當於中國孝的觀念並不存在。漢譯佛典中，插入「孝」之文字的場合，調查原文來對看，並沒有相當的術語。即是，這係中國的翻譯者所附加的。……在佛典中，相當於孝弟的德目，與其他德目看作價值相等。並沒有特別重視的傾向。因之，佛教說的家族道德，對於中國人並不能完全適合。中國佛教徒沒有辦法，便只好偽造孝的經典。於是《父母恩重經》一卷，《大報父母恩經》一卷都造出來了。這都是說父母恩的廣大，強調報恩的努力的。此兩經典，普及於中國及其周邊的諸國，不僅常為有名的學者所引用，且出有許多註釋書。

……印度佛教所說的孝，僅主張在親生存之間，應尊敬侍奉。親死後則各隨親之善業或惡業而到天堂或地獄，幾乎沒有說到死後供養或祖先崇拜之事。所以這便很難使中國一般民眾接受。

佛教還是不能不順應中國一般人崇拜祖先的信仰。其最好之一例，即盂蘭盆會的習俗。……由供養僧侶之功德以除父母之苦的思想，原來在印度也有。但是，盂蘭會是否印度也有，不很清楚。然在中國則看作非常的重要。自梁武帝大同四年在同泰寺始作此法會以後，廣行於民間。甚至說因作盂蘭會而「可入佛之最上乘」。教盂蘭法者為《盂蘭盆經》。在印度不曾發現其存在的這一經典，在中國倒有著許多的註釋。

在中國人的世界觀中，因著某些具體社會價值所作的因革損益，並不妨礙對於理想世界的追求；甚至，為達成這些理想的價值目標，許多手段也都是合法的。中國人以社會和諧與團體利益為考量的想法，也比較容易產生妥協和折衷主義。相較而言，在印歐語系的思惟程序中，

往往對於不同思想派別所堅持的真理要加以超越，以追求到絕對的真理。但是，中國人往往採行實利主義的妥協，僅以直觀式的譬喻為滿足，並將調和諸多人世間的衝突當成最終目的，而整合心理上不同立場的感受，並將不同的立場融和成一體。不論是在宗教領域，抑或是在政治上，我們常常都能看到這種便利主義的實用性格。「人能弘道、非道弘人」一語，一方面指出人的重要性，但另一方面亦否認有離開人而獨立存在的客觀「真理」。

印度佛教中，禁止巫術、祈禱、占卜、祭祀、調伏法等較保守的諸宗派，被中國人視作「小乘佛教」而加以排斥；小乘持戒嚴格，然而大乘菩薩道，強調斷我執，度眾生而不自觀戒，即使是殺、盜、淫、妄、酒等五戒也可以在利益大眾而不得已的情況下開許。一般人認為馬鳴傳大乘佛教於月支國，中國的大乘佛教再從月支傳入。然而，從碑銘學的研究，證明月支國是小乘佛教，特別是說一切有部佔優勢，而馬鳴的著作裡，幾乎沒有大乘佛教的思想，因此應該解釋為中國思惟方式的特殊傾向，選擇了大乘佛教。[註 33]

中國的佛教諸宗派中，以原始印度特定經論所建立的宗派，諸如毘曇宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、四論宗、地論宗、攝論宗等，都沒能充分生根；諸如涅槃宗、真言宗等以經典為歸依，但沒能開展出適合中國人思惟習慣的宗派，也沒有太大勢力。然而，諸如律宗、淨土宗、天台宗、華嚴宗與禪宗等，由中國和尚以適合中國人思惟方式以及生活習性所建立出的教義，普及到一般社會大眾，才是中國佛教的主流。其中不立文字、強調具象表達的禪宗更是中國大乘佛教最主要的代表。[註 34]

佛教將典籍編輯成叢書，最重要的當推《大藏經》，又名一切經、契經、三藏，內容包括經、律、論，以及相關的註釋和疏解等「藏外典籍」。由於傳抄及存留上的問題，全部三藏已經難窺全貌，現存《大藏經》依文字不同可區分為漢文、藏文、蒙文、滿文、西夏文、日文和巴利語系等七個系統。佛教傳入中國後，經典經過歷代翻譯、流通，數量相當眾多，梁武帝在天監十四年（五一五）於華林園總集釋氏經典，開啓了藏經編纂的歷史。宋代雕版印刷興起，北宋太祖開寶四年（九七一）下令雕刻《開寶藏》開始，經歷代官修、私修，到民初《普慧藏》（一九四三）為止，漢譯《大藏經》共存留了二十餘個不同版本，近時《敦煌大藏經》、《中華大藏經》、《佛光大藏經》等版本編輯，也是漢譯大藏經傳統的一環。這些不同版本的《大藏經》，收錄典籍不一，各有所取。研究佛經時，不但要面對語言上的困難（名相繁多、義理艱澀），更要面對大量浩瀚而分歧的典籍，讓一般人無從深入觀解。即以一般習慣使用的日本《大正新修大藏經》為例，《大正藏》五十五冊已為中央研究院漢籍全文資料庫輸入為電子檔，計有一千一百四十萬零三百八十七個字，也已經遠遠超過一般民眾所能閱讀的範圍。除了少數廣為大眾閱讀的經籍外，大多數人望佛經而興歎。

面對這麼多分歧的典籍，即使是出家法師也不一定能都讀過，佛教徒要如何面對經典閱讀？在論及修道人所依止的正法時，為避免墮入人間情識，而能追求真智慧，大乘佛教諸如《大涅槃經》、《維摩詰經》、《大智度論》等經論，都提及四依法：依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經。這四依法後來也成為後世佛教詮釋學中非常重

要的依循原則。此外，中國佛教各大教派，針對不同流行的義理內容，都會進行某種程度的判教，將佛陀教法依其理解方式，按深淺及前後次第進行層次分判；而各大教派的判釋教相，各有所見，判法分殊，例如天台宗智者大師五時八教的教相判釋[註 35]、華嚴宗賢首法藏的小、始、終、頓、圓五種教判、三論宗辨三種法輪[註 36]、唯識宗的三時判教[註 37]都各有理據。宋代永明延壽禪師（七〇四—七七五）所撰寫的《宗鏡錄》中曾言：

問：義學多樂聽讀，禪宗唯精內觀，然教觀二門缺一不可，若但觀心而不尋教，墮暗證上慢之愚；若但尋教而不觀心，受執指數寶之誚，有不達者遞相是非。……

答：教觀難明，須分四句。如云，一、教門非理門，教是能通，理是所通，能所異故。二、理門非教門，吾聞解脫之中，無有言說故。三、教門即理門，文即解脫故。四、理門即教門，解脫即文字。

故又以門對教，四句分別。一、得教不得門，文字法師是。二、得門不得教，觀慧禪師是。三、得門復得教，聞慧法師是。四、門教俱不得，假名阿練若是。

又或隨方便之詮，則執權害實，若達圓頓之教，則了實開權。執權則教觀兩分；了實則人法一旨。人法一旨，則境智俱冥；教觀兩分，則信法雙現。信法雙現，則有觀有聞；境智俱冥，則無內無外。斯乃隨根利鈍，有此開遮。[註 38]

既觀心又尋教、教門即理門、得門復得教、開權顯實，如此才能達到圓頓之教，當人法一旨時，就無所謂人我、境法之別，所謂「心佛與眾生，是三無差別」[註 39]，這些就成為中國佛教思想最重要的觀解法門。經典雖然早已客觀存在，但不同思想派別仍可依其價值關懷而針對相關義理進行判釋。因此，經典並非僵固的文字，而是活潑的道理。

冉雲華認為，中國文化對佛教吸收和改造是採取綜合融會模式，從印度佛教的大乘、小乘經典中、甚至從不同敵對的哲學體系，以及各派坐禪的技術裡，摘出有用的理論、概念及實踐方法，予以融會貫通，再加以重新安排，組織成一套新的理論體系。藉此，才使得佛教從印度原有的形式，演變為中國和東亞的佛教模式。[註 40]中國大乘佛教，從印度佛教的經典中，在合情合理的詮釋空間中，建立起諸多義理上的思想系統，容或，不同宗派有著各自的觀解態度，然而，核心論旨則是近似，也因此形構了中國佛教思想的主流。[註 41]

#### 四、人間佛教的開展

雖然，歷史上佛教各寺院也曾經介入到不同形式的政治、經濟等現世活動中，然而，佛寺與出家人在社會中的一般印象，仍屬於深山修行與空寂滅度等相關的感受。相對於傳統佛教，當前台灣佛教界所強調的「人間佛教」，其入世性格相當強烈，給予世人完全不同的觀感。目前台灣社會的出家眾，參與社會文化活動、關懷社會的程度，與東南亞地區奉行南傳佛教的僧侶，有著極大的差異。國際佛光會、慈濟功德會、法鼓山、中台禪寺等不同的佛教教團，不但各自擁有大量信徒，同時也有相當規模的文化、教育、慈善等事業，非常積極地參與現世社會的教化活動；此外，更有相當程度的國際化發展。在參與醫療、教育、傳播、環保、兩性平等與弱勢關懷等不同的現實活動時，佛教徒比起基督教等西方宗教絲毫不遜色，有些層面甚至有過之而無不及。針對這些現象，我們所關懷的是，什麼樣的機制以及教義內涵，能夠讓傳統佛教轉化出積極關懷現世的「人間佛教」來？

中國佛教，在調整適應了中國社會的特性之後，反而比在印度還更為興盛。依賴永海的說法，佛教中國化正就是佛教的儒學化，這表現在佛教的逐步人間化，最終出現了以禪宗為代表的「人間佛教」。六祖惠能在《壇經》中指出：「**佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。**」[註 42]於是「即世間求解脫」就與其他注重遁世潛修派別有所區分而迥異其趣。[註 43]有清一代，受到滿清政府的貶抑，佛教徒的地位低落；本世紀初，在列強侵略壓迫下，佛教遁世價值受到各種不同宗教的挑戰，面對此變局，佛教界必須有所回應。其中，最重要的是太虛大師所主張的佛教改革。太虛大師認為除非佛教能夠改變以適應現代社會，否則無以存在今日之中國；在他看來「**舊時佛教之僧伽制度，非漸變為農林工作以自食其力，勢難存立**」[註 44]。因此主張要對佛教大刀闊斧地改革。就思想內容言，太虛大師佛教改革的主要特點有二：一是注重人生，強調以人為本；二是提倡入世，強調既出世又入世。因此，學佛先從做人開始，人間佛教可說既出世又入世；此即太虛大師所強調的：「**世法皆是佛法，佛法不是佛法，善識此意，任何經論皆可讀也。**」[註 45]針對此種見解，賴永海指出：

太虛大師還諄諄教誡學人、信眾：佛法並非是隱遁清閑的享受，也不是教人不做事的，而是應該對國家、對社會知恩報恩，故每個人都應當做正當的事業，例如，在自由社會裡，可從事採礦、農工、醫藥、教育、藝術等；在和平時期，則可為警察、律師、官吏、議員、商賈等等，以這些作為成佛之因行。在〈復興中國應實踐今菩薩行〉一文中，他還號召舉凡欲實行菩薩行者，都應參加社會各部門的工作：出家者可參加諸如文化界、教育界、慈善界等工作；在家者則可以服務於政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界等，使國家、社會、民眾都能得到利益。[註 46]

正因為太虛大師強調「人成則佛成」的觀念，強調以人為中心的觀念，因而影響了佛教界領袖突破傳統、走入人群，積極入世的關懷和發展。

強調「人間佛教」的另一代表人物則為印順法師。他從《阿含經》「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」所表現出的人間性，強調根本佛教中凡夫菩薩及人間淨土的觀念，以及初期大乘佛教中，慈悲心所衍生出的留惑潤生、不證涅槃等觀念。印順法師指出：[註 47]

現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教[註 48]的天菩薩法。……提倡純粹的人菩薩法，即由人發菩薩心，以悲智普濟一切有情，直趣無上正等菩提，應著重中期佛教，而脫落天化的傾向。

於是，相對於西方淨土，人間淨土更是修行應該注重的場域。太虛大師與印順法師援引義理所提倡的人間佛教，佛光山星雲法師、慈濟功德會證嚴法師，乃至法鼓山聖嚴法師等人，皆以實際的行動來響應。

星雲法師早年就已經受太虛大師主張「以出世的精神、做入世的事業」的影響。在佛光山逐漸發展的過程中，星雲法師自己亦身體力行，推展教制、教產與教理等多方面改革的創新作法。他指出：

我之所以提倡人間佛教，乃遵照太虛大師「人成即佛成」的理想，實踐六祖「佛法世間覺」的主張，我們不需離世求道，在世俗人間，講經弘法是修行，服務大眾是修行，福國利民是修行，五戒十善是修行；正見正信是修行，結緣布施是修行，慈悲喜捨是修行，四弘誓願是修行。人間的佛陀，不捨棄一個眾生；人間的佛教，不捨棄一點世法。我們認為：乃至行住坐臥，揚眉瞬目、舉心動念、示教利喜……，哪一樣不是修行？為什麼捨棄人間佛教，要學習不食人間煙火的道家仙術，才叫做「修行」呢？[註 49]

以菩薩精神做人間功德，這種入世精神就與現代化精神一致，佛教不但可以現代化，而且現代化也是佛教勢在必行之舉。星雲法師指出：[註 50]

現代化是開發之意，這個名詞代表進步、迎新、適應、向上，不管國家、社會、宗教，都隨時代空間、時間的轉換，不斷尋求發展。佛教自佛陀創教以來，也無不隨時代，配合當時風尚，所謂契理契機，使弘法方式日新月異，讓人們更易接受。如經典方面，佛陀時代，以口授傳法；佛涅槃後，才有貝葉抄經、刻經、印經……，發展到現在的電腦大藏經……

因此，佛教的根本精神不可擅自改變，形式卻可以有所調適與變化，而弘法的工具更應該求新求變，以利出家人從僧院山林走進人間娑婆世界，以出世精神完成入世志業。這種走入人間的觀念，讓佛教重新得到生機，也得到社會的肯定。

雖然太虛大師與印順法師都從回歸佛教經典中重新判釋佛教之義理與精神，然而，整體言之，人間佛教的運動並不是完全回歸到印度的傳統佛教，而是在面對中國百年的變局以及當前的社會時，以積極的現世關懷為世人所接受。[註 51]史家唐德剛認為正如同保羅、聖奧古斯丁、馬丁路德、喀爾文等宗教領袖對基督新教的性格具有決定性影響，佛教在中國化過程裡的諸多宗師，如唐朝百丈懷海禪師、民國太虛大師、星雲法師等人，都對開展出現代佛教特殊性格的發展具有決定性意義，在他看來，一個類似西歐「宗教改革」的運動正在進行中，他指出：

如今由於「太平洋圈」中四條小龍之崛起，大陸亦急起直追，中產階級已迫入而來，且需屬於他們的宗教——一個能適應現代生活方式，積極「入家」的佛教，而非偏重深山古廟「出家」的傳統佛教，因此一個佛教中的「宗教改革」和一個佛門中的馬丁路德，已應運而生。[註 52]

正如同基督新教從猶太基督教的傳統產生，從中國大乘佛教發展出來的人間佛教在台灣已經具足相當因緣，成爲一個現代化的宗教。容或，各不同教派間存在一些分歧，然而，人間佛教有著共同的義理思想與現世關懷，吸引著關懷現世的人們重新接受關懷人間的佛教。

## 五、基督新教與人間佛教的對比

佛教與基督新教，無論是在宗教形式、教義、制度、儀式等宗教內容上，都有著顯著的差異。在韋伯宗教社會學的分類系統中，無論是就**基礎、手段、領域、方法、體制**等判準而

言，都是處於完全相對的立場，找不出其中的共通點。然而，任何的宗教都不會是完全同質性的，對宗教領袖、門徒、一般信眾而言，相同義理具有不同意義；甚至，同一宗教不同派別，也可能有著不同的詮釋態度，並因此造成宗教實踐上的差異。

不同宗教在不同社會的地位大不相同，羅馬教會在黑暗時代，是歐洲唯一能穩定社會秩序的力量，也是唯一能與回教徒抗衡的力量；現世皇帝權力的合法性來自羅馬教皇的冊封，因為出生證明與遺囑合法公證地位，加上十一稅的加取，讓羅馬教廷成為現實世界最有權柄的團體。即令新教改革，面對不少舊勢力的壓迫，新教仍能在西歐社會取得一席之地，甚至成為合理資本主義的承攬者。

相較而言，佛教在中國就處於較為不利的地位。佛教初入中土必須面對儒家價值的挑戰，在義理與制度上不得不將儒家的價值融入佛教的思想系統中，以規避現實勢力的批判。諸如三武[註 53]之禍等，佛教在歷代遭遇不同的法難，因此弘傳上受到相當程度的限制。發展至有清一代，皇室信奉喇嘛教，對佛教採取敵對態度；此外，乾隆十九年（一七五四）皇帝通令取消行之千年的官給度牒制度，造成僧侶人數暴增，僧品良莠不齊，民間對佛教的成見就更形加深；從一些民間俗諺對佛教尼僧的揶揄也反映出佛教缺乏現實勢力保障，且在一般民眾心目中地位並不高，足見佛教的發展面臨相當的困境。然而，經由楊仁山、歐陽漸、呂澂等佛教思想家的努力，以及太虛、印順、星雲、聖嚴與證嚴等法師的護持，佛教人間化，藉著參與社會、關懷人間，奉行人間佛教的教團表現出積極入世的情懷。相較於基督新教的現世宰制、儒家的現世調適，人間佛教開展出現世關懷的宗教情操，積極地面對現世的文化、教育乃至政治與經濟生活。

從原始佛教，東傳到中土開展出大乘思想諸本土化教派，再經由禪宗轉換，到了當代的人間佛教推展，台灣佛教僧團表現出一脈相承的發展，其理路與基督新教歷經猶太教、耶穌宣教、保羅護教、教廷擴張、新教改革的形式意義相仿，都是逐步發展出系統化面對現世經濟生活的倫理態度來。其中，又與經典編纂和義理詮釋轉化的可能性息息相關。

雖然，就基督新教等西方宗教而言，其教義具有排他性與唯一性，且強調《聖經》正典的權威性和絕對性，然而，所有猶太—伊斯蘭—基督教傳統中的各宗教及教派，我們都可以同一「宗教」的不同流派來看待，彼此的經典不但可以互補也相互啟發。如此一來，西方宗教就類似佛教在各不同國家及不同社會的發展，雖然都在「佛教」共名之下，然而也有著各自的獨立性。絕對、唯一、排他的宗教，放在比較架構中，經典也就成為相對性的了。即使是內在一致而沒有歧異的《古蘭經》，放在各種《聖經》的比較架構中，也就只能成為相對性的一環了。經典本身仍然保留了相當大的詮釋空間。

於是，前文援引韋伯對宗教合理性所設的兩個判準，也就不是那麼絕對的了。甚至，韋伯因為資本主義多在新教聚集地區開展，就將基督新教倫理與資本主義精神並列，希望能夠找到兩者間的選擇性親近性；然而，後來的研究與討論卻反倒像是為基督新教量身訂作的了。

固然，韋伯背後有個馬克斯的陰影，希望能從唯心主義的取向，替代唯物論的討論，同時，也為解答「為何只有在近代西歐地區開展出現代資本主義」的問題，提供了諸多反思的線索。

時至今日，藉著布勞岱（F. Braudel）及諸多經濟史家的研究，學界也多瞭解到資本主義非只有一種，合理性也只是資本主義諸多因緣條件之一，還有許多因素是不能孤立處理的。儒家倫理能夠影響現世經濟態度，人間佛教也能參與政經活動，宗教與現實生活間的關係並非對立而不相容的，因此，宗教與現世之間的問題沒有想像中簡單。宗教，自始至終，就不是一個單純的社會現象，在一個開放而多元的時代，愈能允許詮釋空間的派別，愈能讓信徒的信仰與生活加以結合，也愈益能夠提昇日常生活的層次。

雖然，宗教並不直接決定一切現實經濟生活，然而，宗教價值對現實經濟生活具有規約作用，則是毋庸置疑的。韋伯曾表示：

直接能控制人底行動的並不是理念（ideas），而是物質與理想的意慾（interests）。然而，正如同鐵路轉轍員對軌道的決定一般，意慾作為推進行動的動力，常常是被由理念所產生的「世界觀」所導引著。[註 54]

在基督新教與人間佛教的發展過程中，我們見到宗教理念長期對於義理與「世界觀」的規約，導引著現世生活態度的開展。然而，另一方面，就經典編纂而言，諸多詮釋上的空間與教義的選擇，讓理念的堅持有所紓解，讓壓力不至過大反而妨害了適當地現實整合。由此可見，內在理念與經典詮釋這宗教發展的兩軸，同時構成現世參與的基調，缺一不可。

## 六、結論

過去，宗教凌駕在一切價值之上，指導著各個不同層面的社會價值。時至今日，宗教只是諸多社會價值的一環，並不見得就高於其他社會價值。宗教不應因為其現實性格而喪失了理想與內在價值；相反的，除魅之後的世界諸宗教，反倒需要藉著現世關懷與參與人世，才能再度獲得生機，開創其未來事業。就這點而言，基督新教與人間佛教相當類似，而世界各大宗教，也都面對同樣的課題。依此而觀，宗教與現實間的課題，也就是現今各宗教自身的課題。

宗教強調價值的絕對性，義理與儀式也就靠著這種權威性與絕對性獲得信徒的肯定；換言之，宗教在信徒心中的合法地位，是建立在與其他宗教的差別之上。因為分判與其他宗教



在義理與儀式上的不同，宗教才能得到其神聖性。就個別宗教而言，我們當然可以強調其絕對性；不過，當所有宗教都堅持其絕對性與排他性時，所有的宗教也都變成相對性的。由前文之論述，我們可以見出不同宗教的經典，其實都存在著詮釋空間，也都有著相當程度的相對性。

於是，所有的宗教經典也都是諸法因緣和合所造就的，當它堅持絕對性時，就要落入相對的性格了，只有在看破宗教教義的絕對性時，才能看出教義、儀式、典籍等宗教事務也僅只是表象，並非宗教實相。唯有通透此相對性格，才能回復到純粹宗教的宗教性。觀空、觀假、觀中，並不是只用來觀解紅塵俗世，也應用來反求諸己。因此，各個宗教自身何嘗不是：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。[註 55]

#### 【註釋】

[註 1] 韋伯，鄭太朴譯，《社會經濟史（下）》（台北：商務，一九七八年）第三三八頁。

[註 2] Weber, M., *The Religion of China*, 1964, N.Y.: Free Press, p. 226.

[註 3] M. Weber, *The Religion of India*, 1956, N.Y.: Free Press, p.358-9；又見 M. Weber, *Economy and Society*, 1978, Berkley: California U P, pp.518-526.

[註 4] W. Schluchter, *The Rise of Western Rationalism*, 1981, Berkeley: California U P, Ch1.

[註 5] 如《大般涅槃經》有如是之記載：「迦葉菩薩復白佛言：世尊，善哉善哉。如來所說真實不虛，我當頂受，譬如金剛珍寶異物。如佛所說，是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人；依義不依語；依智不依識；依了義經不依不了義經。」（《大正藏》第十二冊，第四〇一頁中）；而《大智度論》亦云：「佛經有二義。有易了義，有深遠難解義。如佛欲入涅槃時，語諸比丘，從今日應依法不依人；應依義不依語；應依智不依識；應依了義經不依未了義。」（《大正藏》第二十五冊，第一二五頁上）

[註 6] 參見佛洛姆（E. Fromm）著，孟祥森譯，《基督教義的心理分析》（台北：晨鐘出版社，一九七七年）第一一五—二〇二頁。

[註 7] 參見 A. Nygren（虞格仁）《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》（一九五一年，中華信義會書報部出版）亦見翟本瑞，〈西方思想中的「愛」觀〉，收入氏著《思想與文化的考掘》（嘉義：南華大學，一九九九年）第一六三—一八〇頁。

[註 8] 例如：《舊約·先知書》成書在西元前八〇〇—六〇〇年，可說是面對現實政治衝突之際，民眾對神諭的渴求，表現在預先看到、預先聽到的能力之上。雖然《聖經》傳統中，一直有著對先知的期待，然而，在這時段之前、之後，都不容易形成如同《先知書》般的預期。又如，《新約·福音書》中以對中下階級治病及復活，當作神蹟表現，不但是醫生路加的專業知識，也符合中下階級民眾的心理需求。

- [註 9] Frederic Mann 著, 李子忠譯, 〈《雅歌》的猶太詮釋〉 (<http://www.sbofmhk.org/Chinese/cNews/cNews11/cNews11b/cnews11b.html>), 二〇〇三年四月十六日。
- [註 10] 〈根源—代思信仰 (瑣/諾)〉 ([http://deepskies.virtualave.net/origins\\_3others\\_3.htm](http://deepskies.virtualave.net/origins_3others_3.htm)), 二〇〇一年十一月七日。
- [註 11] 〈第二課 舊約是如何編排的〉 (<http://life.fhl.net/~cls/faculty/cms/liang/law/law-02.htm>), 二〇〇一年十一月七日。
- [註 12] 彭國璋, 〈新約聖經的形成〉 (<http://www.biblesociety.tw.org/bmag/bcome/ntform0101.htm>), 二〇〇一年十一月七日; Sheler, J.L. "Who Wrote The Bible," pp.61-72 in *U.S. NEWS & WORLD REPORT*, 2/10/1990。因而, 諸如 *First Clement* 和 *The Shepherd of Hermas* 等第二世紀的著作, 雖然比起某些經文還要來得早, 但因與使徒沒有直接關聯, 所以都沒有被收入到《新約》的正典之中。
- [註 13] Farmer, William R. & Roch Kereszty, *Peter and Paul in the Church of Rome: The Ecumenical Potential of a Forgotten Perspective*, 1990, N.Y.: Paulist Press, pp. 6-7.
- [註 14] Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, 1982 N.Y.: Methuen, pp.37, 75.
- [註 15] 麥子格著, 康來昌譯, 《新約經文鑑別學》(台北:中華福音神學院, 一九八一年)第九十七—一四八頁。西乃抄本只缺〈馬可福音〉一六:九—二〇、〈約翰福音〉七:五三—八:一一, 其餘新約及大部分舊約經文都齊全, 最為經典編纂者所廣泛採用。
- [註 16] B. M. Metzger, "Introduction," in *A Textual Commentary on the Greek new Testament*, Corrected Ed., 1975 N.Y.: United Bible Societies. Xiii-xxxi
- [註 17] *The Greek New Testament*. Ed. by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B.M. Metzger, A Wikgren. 3d ed., corrected. Stuttgart: United Bible Societies, 1983。在一九九四年出了修正第四版。
- [註 18] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek new Testament*, Corrected Ed., 1975, pp.715-7; 麥子格, 《新約經文鑑別學》(一九八一年)第一〇〇—一〇一頁。
- [註 19] B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek new Testament*, Corrected Ed., 1975, pp122-6; 189-193.; Wilbur N. Pickering, "APPENDIX F: MARK 16:9-20 AND THE DOCTRINE OF INSPIRATION," (<http://www.esgm.org/ingles/appendf.h.htm>), 2003/4/17。
- [註 20] 參見林大衛, 〈背叛上帝的標記(上)〉 (<http://www.adventist-chinese.org/b5d19.htm>), 二〇〇三年四月十六日; 林大衛, 〈「另有一安息日的安息」之辨正〉 (<http://www.adventist-chinese.org/Sabbath.htm>), 二〇〇三年四月十六日。回教徒為了與猶太教、基督教加以區分, 將安息日改在星期五。
- [註 21] 例如, 在靈智派的經典中, 「依著上帝的形象和我們(魔怪 archons)的類似性」來造人, 因此人同時具有善惡雙重的性格, 此外, 魔怪們還曾經強暴夏娃, 於是後來的人類在性交時身體就會變成野獸, 也潛在成為中世紀基督教靈、肉二分的世界觀, 見 (M. A. Williams, "Divine Image -- Prison of Flesh: Preceptions of the Body in Ancient Gnosticism," pp.129-48 in Michel Feher et al (eds.) *Fragments for a History of the Human Body*, Part One, 1989, N.Y.: Urzone Inc.又如, 流傳在第二世紀的旁經中, 有一本〈保羅行傳〉以及〈賽拉行傳〉, 因為其中涉及「賽拉」與保羅不倫之戀, 與傳統的性觀念相左因而未被收

錄；許多〈保羅書信〉中關於女性的描繪，很可能也是後代偽造與改寫的，參見何春蕤，〈早期教會的「婦女解放」〉 (<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/IsleMargin/Radical%20theology/rt01.htm>)，2003/4/16。

[註 22] Sheler, J.L. "Who Wrote The Bible," pp.61-72 in *U.S.NEWS & WORLD REPORT*, 2/10/1990, p.70

[註 23] 《古蘭經》 (<http://www.geocities.com/Tokyo/Lights/6885/quran.htm>)，二〇〇三年四月十六日。

[註 24] 其實依佛教的根本教義而言，關懷的並非依恃一救世主來救贖的問題，而是探索如何從身心不自在的生死此岸解脫，以期能達至煩惱寂滅的涅槃彼岸，關於此一議題，相關研究可參看翟本瑞與尤惠貞合著，〈生命的終極關懷——基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究〉，見《南華大學第六屆比較哲學學術研討會論文集》（二〇〇五年五月十八日）。

[註 25] 韋伯著，劉援、王予文譯，《宗教社會學》（台北：桂冠圖書公司，一九九三年）第三三七頁。

[註 26] 參見翟本瑞，〈東亞資本主義與台灣經驗〉，收入翟本瑞《社會理論與比較文化》（台北：洪葉文化，一九九九年）第五十三—七十一頁。

[註 27] 韋伯著，簡惠美譯，《中國宗教：儒教與道教》（台北：遠流，一九八九年）第二八三—二八四頁。

[註 28] 相關之探討可參看尤惠貞，〈從《法華三昧懺儀》看人文精神與實踐工夫〉，見鵝湖雜誌社主辦「第六屆當代新儒學國際會議——當代新儒學與人文精神重建」之宣讀論文。

[註 29] 翟本瑞，〈基督教內在教義對西方價值底社會性影響：韋伯的宗教社會學研究〉，收入陳介玄等合著之《韋伯論西方社會的合理化》（台北：巨流，一九八九年）九—四十四頁；翟本瑞，〈東亞資本主義與台灣經驗〉，收入《社會理論與比較文化》（台北：洪葉文化）第五十三—七十一頁；翟本瑞，〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，收入《思想與文化的考掘》（嘉義：南華大學）第一八一—二〇四頁；翟本瑞、尤惠貞，〈基督教「愛觀」與佛教「慈悲觀」的比較〉，《普門學報》（二〇〇一年，第二期）；尤惠貞，〈從智者大師論十二因緣看人間佛教之修證與度化〉，收入《二〇〇二年佛學研究論文集·人間佛教》，第一三五—一五六頁。

[註 30] 相關說明可參看印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》之研究成果（台北：正聞出版社，一九八一年）；又本段與下兩段討論佛經集結的文字，皆參考宏印法師，〈佛經的集結與特色〉 (<http://sino-sv3.sino.uni-heidelberg.de/canon/PUBLIC/SUTRACOL.TXT>)，二〇〇三年四月二十一日。

[註 31] 參看《大正藏》第二十五冊，第六十六頁中。

[註 32] 中村元著，結構群譯，《東方民族的思維方法》（台北：結構群，一九八九年）第一三二頁。

[註 33] 中村元著，徐復觀譯，《中國人之思惟方式》（台北：中華文化出版事業委員會，一九五三年）第一一八—一二三頁。

[註 34] 同 [註 33]，第六十二頁。

[註 35] 天台宗以華嚴、阿含、般若、方等與法華涅槃等五時定釋迦一代說法之次第；並依頓、漸、秘密、不定，以及藏、通、別、圓，分判其說法之儀式（化儀四教），與教法之淺深（化法四教）。《天台四教儀》有曰：「天台智者大師，以五時八教判釋東流一代聖教，罄無不盡。」

- [註 36] 三論宗之嘉祥吉藏依《法華經·信解品》而立三種法輪：一、根本法輪，《華嚴經》也，純為菩薩開一因一果之法門。二、枝末法輪，小乘諸經乃至方等般若諸大乘經也，鈍根之流，不堪聞一因一果，故於一佛乘分別為三。三、攝末歸本法輪，《法華經》也，會三乘而使歸於一佛乘也。見《法華遊意·上》。參看丁福保，《佛學大辭典》，「三輪教」條。
- [註 37] 唯識法相宗依有、空、中以分判佛說法之三時，又可細分為年月與義類兩種三時教，詳細內容請參看丁福保，《佛學大辭典》，「三時教」條。
- [註 38] 引自南懷瑾教授講述，〈宗鏡錄略講下冊（第七章）〉（<http://book.bfn.org/books2/1406.htm>），二〇〇三年四月二十日。
- [註 39] 語見《大方廣佛華嚴經·夜摩宮中偈讚品第二十》，亦可參看澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》之疏解，見《大正藏》第三十五冊，第六五八頁下。
- [註 40] 見冉雲華〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，收入氏著《中國禪學研究論集》（台北：東初出版社，一九九三年）第一〇八—一三七頁。
- [註 41] 依牟宗三之觀點，「佛教並未中國化而有所變質，只是中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。若謂有不同於印度原者，那是因為印度原有者如空有兩宗並不是佛教經論義理之最後階段。這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而且雖有發展，亦不背於印度原有者之本質；而且其發展皆有經論作根據，並非憑空杜撰。…即使如禪宗之教外別傳，不立文字，好像是中國人所獨創，然這亦是經論所已含之境界，不過中國人心思靈活，獨能盛發之也，是依發展之軌道步步逼至者，亦非偶然而來也。」見《佛性與般若》（台北：學生書局，一九七七年）上冊序，第五頁。
- [註 42] 引自《六祖大師法寶壇經》，見《大正藏》第四十八冊，第三五一頁下。
- [註 43] 賴永海，《佛學與儒學》（台北：揚智文化，一九九五年）第三〇七—三〇八頁；另外有關人間佛教與佛教宗派乃至經典之關聯，亦可參看尤惠貞，〈從智者大師論十二因緣看人間佛教之修證與度化〉一文，從《法華經》以論述人間佛教之經證與理證，見《二〇〇二年佛學研究論文集·人間佛教》，第一四九—一五〇頁。
- [註 44] 賴永海《佛學與儒學》，第三一一頁。
- [註 45] 同 [註 44]，第三一五頁。
- [註 46] 同 [註 45]。
- [註 47] 印順，〈從依機設教來說明人間佛教〉，收入《妙雲集下編之一·佛在人間》，第二十九—七十三頁（見第四十三頁）。
- [註 48] 在印順法師看來，不管天台、華嚴、禪宗、淨土等成立於中國的佛教宗派，既不是根本佛教，也不是初期大乘佛教，而是他所稱的「真常唯心論」，屬大乘佛教的後期發展。
- [註 49] 星雲，《心甘情願》（高雄：佛光出版社，一九九三年）第一六〇—一六一頁。
- [註 50] 引自符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》（台北：天下文化，一九九五年）第九十頁。

[註 51] 楊惠南認為此乃是一種「援儒入佛」的作法，相關論述可參見氏著，〈「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》（二〇〇〇年，第十三期），第四七九—五〇四頁；而此種見解與賴永海「佛教中國化正就是佛教的儒學化」的說法有其相類似性。

[註 52] 同 [註 50]，第三四七頁。

[註 53] 三武指魏太武帝、周武帝與唐武帝，此三帝在位時皆破佛法，造成佛教之法難。

[註 54] M. Weber, *From Max Weber*, 1946, N.Y.: Oxford U P, p.280。

[註 55] 《中論·卷四》：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」見《大正藏》第三十冊，第三十三頁中。