

人間佛教與當代公共哲學的建構

張文良

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所教授

一、前言

「公共性」的探討在近些年的學術界成為一個熱門課題，關於「公共性」的跨學科考察被稱為「公共哲學」。「公共哲學」雖是源於歐美的一個現代學術概念，但關於「公」與「私」的思考與討論，自人類社會產生以來就以各種形式而展開，未有暫斷。歐美學界的「公共哲學」理論是在總結自亞里斯多德、霍布斯、洛克、盧梭一直到康德、費希特、黑格爾關於「公共性」思想基礎上，結合歐美當代的社會現實而創立的思想體系。

但歷史上關於「公共性」的思考並不僅僅限於歐洲，在中國古代思想中也有著大量關於「自我」、「他者」、「公共世界」的思想論述。歐美的學術界吸收其歷史思想資源，結合其社會現狀構築了「公共哲學」的體系，中國的思想界同樣可以在總結中國的思想資源基礎上，結合中國的現實建構自己的「公共哲學」。

在考察「公共性」的歷史演進和現代形式時，歐美的思想家都注意到「宗教」與「公共性」之間的密切關係。尤其是在思考世界和平、公共道德、建構全球化的和諧的公共世界方面，學術界公認宗教思想可以給人深刻而獨到的啟示。特別是宗教對人性複雜性的洞察、對人生終極意義的探索、對善惡等道德根源問題的分析，都

是我們思考「公共性」問題的思想營養。

當然，歷史上的宗教留給我們的既有正面遺產也有負面遺產。其關於「倫理行為」與「價值思想」、「道德正當」與「絕對正義」之間關係的思考，無疑是現代「公共哲學」的正面遺產；而在一定歷史時期、在某些地域的政教合一體制中，與政治權力相結合的宗教對所謂異教徒和異端者的迫害，無疑又是現代「公共哲學」的負面遺產。對待歷史上的思想資源，我們應該採取分析批判的態度。

從我們所處的亞洲視角看，發源於古印度、流布極廣、在現實中仍然有著巨大社會影響力的佛教，無疑是我們思考「公共性」、構築現代「公共哲學」過程中可以有效利用的思想資源。特別是星雲大師宣導的人間佛教的理念和實踐經過數十年的發展，在全世界開花結果，成為佛教實現現代化轉型的典範，並仍在引領佛教未來的發展。

人間佛教作為一種思想觀念、理論體系和社會運動，具有多側面、多層次的內涵，關於人間佛教的理論價值和現實意義，學術界也已經有諸多闡發，那麼，我們能否從「公共性」的角度對人間佛教作出新的詮釋呢？或者說，在思考「公」、「私」以及「公共世界」等公共哲學的主題時，人間佛教能給我們怎樣的啟示呢？以下，結合「公共哲學」研究的最新進展，結合人間佛教的理念和實踐對這一問題略做探討，以就正於方家。

二、「公共性」與宗教

「公共哲學」是一個新興學科，關於「公共哲學」的內涵，在不同言語體系和學術體系中有不同的規定，似乎還沒有一個大家公認的定義。甚至有人說，有多少「公共哲學」的研究者，就有多少

種關於「公共哲學」的定義。儘管如此，我們透過對「公共哲學」這一概念的演變史的簡單考察，大體可以把握這一概念的內涵。

對於現代意義上的「公共」概念，最早作出哲學論述的是亡命美國的德國猶太人社會學家漢娜·阿倫特（Hannah Arendt, 1906-1975）。在1958年出版的《人的條件》（*The Human Condition*）一書中，阿倫特將「公共」的內涵界定為：（一）「公開」，即「最大可能地向絕大多數人敞開的世界」；（二）「共通」，即與每個人都相關聯的世界。阿倫特關於「公共」的闡釋重心有兩點：

1、強調理想的共同體是一個尊重每個人的個性、主體性的共同體，而不是泯絕了人的個性的生物意義上之機械組合。所以，這種共同體是自我與他者通過「言語活動」的交流互動而達成的。

2、強調共同體是社會的、歷史的存在，共同體的樣態決定於歷史發展的階段性。在阿倫特看來，古代的手工作坊、物物交換的經濟活動屬於公共領域，而在市場經濟時代，經濟活動變成「社會性」的活動，其「公共性」被侵蝕乃至消失。現代社會的課題就是如何抵禦市場經濟等強大的社會力量的壓迫，恢復被強大社會力量所侵蝕的公共領域。

戰後，在美國的「公共哲學」領域作出理論開拓的代表性人物，還有李普曼（Walter Lippman, 1889-1974）和貝拉（Robert Neeley Bellah, 1927-2013）等。李普曼是著名記者和政治評論家，在1922年出版的《公眾輿論》（*Public Opinion*）一書中，李普曼深刻分析了社會輿論的偏狹、不負責任和危險性。

在戰後出版的《公共哲學》（*The Public Philosophy*, 1955）一書中，李普曼提出了對治這種大眾文化病理的藥方，那就是恢復基於探求真理熱忱的「公民之道」。在李普曼看來，言論自由本身不

是目的，其目的在於真理的探求。也就是說，只有從探求真理的動機出發的言論自由才具有「公共性」，而其他藉口言論自由而發的議論只能是政治煽動和詭辯。應當指出的是，雖然「公共哲學」一詞出自李普曼的著作，但李普曼主要從大眾傳媒與「公共性」的視角立論，這雖然也是後來的「公共哲學」討論的話題之一，但遠遠不滿涵蓋「公共哲學」的全部主題。

八〇年代活躍於美國學術界的宗教社會學家貝拉，是從社會批判的視角闡釋其「公共哲學」理念。所謂社會批判，就是反思二十世紀三〇年代以來的自由主義意識形態帶來的諸種弊端，如極端個人主義所帶來的人與人之間的疏離、社會一體感的喪失、公共精神的衰退等。而貝拉提出的對治藥方就是所謂「社區主義」的思想，即通過教會等媒介重建「公共世界」，只有在這樣的「公共世界」中，個人才可以擺脫社會政治、經濟的壓迫，過一種有尊嚴的生活。

在戰後的社會大變革和經濟發展浪潮中，美國中產階級傳統的生活方式和價值觀念受到極大的衝擊，貝拉等人的「公共哲學」代表了中產階級某種復古的理想。這種哲學沒有停留在觀念論的層面，而是力圖結合社會現實，提出一套改造社會的藍圖，這一藍圖是否具有可行性另當別論，其在「公共哲學」理論視野拓展方面的貢獻還是值得肯定的。

自二十世紀九〇年代以來，「公共哲學」的研究中心轉移到了日本。以佐佐木毅、金泰昌、山脇直司等為代表的學者在京都組織了「公共哲學共同研究會」，召開了 80 多次學術研討會，出版了 20 卷《公共哲學系列》叢書，掀起了一場思想學術界的風暴。日本學術界對「公共哲學」的討論雖然如此熱烈，但涉及到「公共哲學」的定義，迄今仍然沒有一個公認的標準答案。

儘管如此，學者的相關討論中不乏暫定性、描述性的定義。如山脇直司將「公共哲學」描述為關於「公共性」的學問，通過「公共性」這一共同主題，將哲學、政治學、社會學、經濟學等諸學科重新統合起來。又如金泰昌認為，「公共哲學」有三個核心目標：（一）「公共的哲學」，即關於從市民的立場出發，如何合理地思考、判斷、行動、負責任等問題的綜合考察；（二）「公共性的哲學」，即專家學者從學問的立場出發，對「公共性」的歷史、哲學的考察；（三）「公共（作用）的哲學」，這裡的「公共」是動詞，類似於「共生」，即關於自我、他者、公共世界之間相剋、相和、相生的複雜關係的考察。

通過對三者關係的動態把握，達到「活私開公、公私共創、幸福共創」的目標。¹日本的「公共哲學」雖然與歐美的「公共哲學」有某種淵源關係，但日本學術界關於「公共哲學」的考察早已經超越歐美「公共哲學」的視域，具有了更豐富的內涵。具體而言，日本「公共哲學」的開拓主要表現在以下幾個方面：

一是將關於「公共性」的概念，從西方的歷史語境和現實語境中抽離出來，將其置於東方的歷史脈絡和現實背景下加以考察，從而將西方的「公共哲學」轉換為東方的「公共哲學」。關於這一點，最典型的是日本學者對西方的「公」、「私」概念與東方的「公」、「私」概念之間異同的辨析。簡言之，西方傾向於從「公」、「私」對立的立場理解這對概念，而東方則傾向於從辯證的立場來理解這對概念，即「公」中有「私」、「私」中有「公」，「私」中蘊含「公」的要素，在一定條件下，「私」可以向「公」轉化等。

1. 卞崇道、林美茂主編：《公共哲學系列叢書·總序》第1卷，北京：人民出版社，2009年，頁5。



寺院有安定社會的功能。圖為南非南華寺。

二是在研究模式上，將西方的「公」、「私」二元論轉換為「私」、「公」、「公共」的三元論，三元論的模式在把握當代的「公共性」問題方面更為有效。實際上，在「國家」和「政府」所代表的「公」和公民所代表的「私」之間，還有村落、社區、社會組織等大量中間地帶，二元論的模式難以準確描述這種複雜關係。特別是在當今世界，既有超國家的組織如歐洲共同體，又有大量的NGO、NPO等非政府組織，也有像國際佛光會等國際性團體，如何考察和分析這些組織和團體的意義，是當代「公共哲學」的重要課題，三元論的理論模式顯然對我們考察這些中間性組織更為有效。

三是注意到了宗教在「公共哲學」建構中的重要性，並對此作了初步探討。關於宗教與「公共哲學」的關係，西方的學者也早就有所言及，特別是關於教會在市民社會的形成、「公共場域」的形成等方面的作用多有論述。²但東方宗教在「公共性」的形成方面，

2. 如美國神學家林納爾·卡迪（Linell·E·cady）在《美國的公共生活與宗教》（*Religion, Theology, and American Public life*, 1993年）一書中，提出過於私人化的神學應該具有更多公共性的問題，而西班牙宗教社會學家何塞·卡薩諾瓦（Jose Casanova）在《現代世界的公共宗教》（*Public Religions in the Modern World*, 1994）一書中，以西班牙、波蘭、巴西、美國的宗教為例，論述了宗教與現代化的關係以及宗教脫私人化的可能性。

在歷史上和在現實中發揮著怎樣的作用，以往的研究鮮有注意。日本學者認為，在全球化的時代，宗教不應該僅限於「私人領域」，各大宗教完全可以通過對話克服相互否定、相互敵視的負面遺產，以「正義」、「人權」、「福祉」、「和平」等共同的價值理念為媒介，推動實現普世的、公共的善，為跨宗教、跨國家、跨文明的「公共世界」的建設提供正能量。³

三、重返「公共世界」

在中國佛教的歷史上，佛教作為個人的信仰，曾經為中國人的精神安頓提供了庇護所，這屬於佛教「私」的方面；與此同時，佛教也曾深度介入社會政治，如梁武帝時期、武則天時期等，這可以視為佛教「公」的側面。但佛教又不僅僅只有這兩個向度。作為廣泛滲透到中國人的物質生活、精神生活各個方面的宗教，佛教在國家的「公」和民眾個體層面的「私」的中間地帶——即「公共世界」——中，也曾發揮顯著的作用。

如在文化方面，古代佛教的寺院集聚了當時最優秀的知識人，是當時社會的文化創新基地和文化傳播基地，如鳩摩羅什所住的逍遙園、玄奘所住的慈恩寺等，既是譯經道場也是當時的文化中心；在社會生活方面，圍繞寺院形成的廟會是當時的商品交易市場、物資集散地，也是當時人們休閒娛樂的場所；在社會慈善事業方面，在中古時期出現大量的佛教民間組織「社邑」，負責籌集資金與人力，致力於賑災濟貧、看病行醫、鑿井修橋鋪路等慈善事業，歷史

3. 稻垣久和：《宗教と公共哲学》，日本：東京大学出版会，2004年；山脇直司：《宗教問対話と公共哲学》；星川啟慈：《現代世界と宗教の課題》，神奈：蒼天社，2005年。

上出現的「義莊」、「義井」、「義塚」等設施都是佛教徒所經營。在社會遇到重大災害時，佛教寺院向災民施粥、施藥、義務收屍埋葬等，成為當時社會的常態。⁴

這些「社」、「義」，既是信仰共同體又是有著高度組織性的社會共同體，這就決定了這些組織具有強大的社會動員能力，其慈善活動也具有可持續性。可見，在古代中國社會，佛教不僅廣泛參與社會生活，而且在建立介於「公」和「私」之間的「公共世界」方面，發揮了其他組織不可代替的功能。

但社會發展到近代，宗教面臨「現代性」的極大衝擊。一方面，隨著科學的發展，科學理性似乎成為主流意識形態，宗教被視為與科學對立的前現代的信仰體系被邊緣化，西方宗教學界的「世俗化」理論就是描述宗教這種面對現代性的困境；另一方面，從社會組織性形態看，隨著現代型政府組織的建立，原本由宗教承擔的一些功能如文化功能、教育功能、經濟功能、社會救助功能等，都轉移到政府的相關部門，由政府來統籌和安排，寺院的諸多功能被剝離和分解。從這個意義上說，包括佛教在內的宗教，在近代開始退出「公共世界」是一種趨勢，也是一個不爭的事實。

當然，西方宗教學界的「世俗化」理論遭遇到巨大挑戰，如「宗教市場論」就認為，人類的宗教需求是植根於人性的，是不會衰減的，宗教的一時衰落，只是因為宗教「產品」的供應方沒有提供好

4. 早在東晉時代，廬山慧遠便有結社活動，慧遠曾制訂《法社節度》，可見他已經對「法社」制定組織的制度。據北齊時的《標異鄉義慈惠石柱》的記載，北魏末年今河北定興一帶飽經戰亂，以王興國為首的一些平民佛徒，哀憫無人收埋的枯骨，先是開始收集涿水兩岸無主的屍骨，聚在一處，共做一墳，稱為「鄉葬」。後又在鄉葬墓所提供「義食」，接濟路經此地的返鄉流民，還建立了「義堂」，作為供應義食的場所。

的「宗教產品」，並不意味著宗教需求在現代社會有根本變化。與「世俗化」理論所描述的宗教逐漸走向消亡的趨勢相反，在世界許多地區都出現了宗教復興運動，這一運動的一個顯著標誌就是宗教重新回到「公共世界」。

所謂重返「公共世界」，並不意味著打破近代以來的政教分離的憲政原則，讓宗教進入政治等公共領域，而是走出傳統的，如講經辦道那樣狹義的「宗教」領域，在廣義的「宗教」領域發揮宗教的獨特作用。如日本著名宗教學家島園進在總結日本佛教團體重返「公共世界」的經驗時所言，「公共世界」包括三個方面：（一）社會苦難、災難和社會群體的救助；（二）環保問題、生命倫理問題、世界和平問題等的解決；（三）教育文化的傳承。⁵

島園進在談到日本佛教界在這一領域的進步時，特意提到三個例子：一是日本佛教界推展的佛教臨終關懷運動，佛教界建立臨終關懷專門醫院，收治末期患者，以宗教資源幫助患者安詳走完生命的最後一程；二是在 2011 年的東日本海大地震之後，以佛教界人士為中心組織了「宗教人士災害支援聯絡會」，為無名受難安魂、為受災者提供心理諮詢等；三是佛教界通過「全日本佛教會」發表〈脫核電宣言〉，呼籲減少對威脅「生命」安全的核電的依存，實現不依靠核電而是依靠其他可再生能源的社會生活。到目前為止，傳統佛教教團還沒有通過這樣的聯合體來共同對日本社會發聲，傳播具有公共性內容的資訊。這一舉措意味著佛教具有了因應時代需求，而發出自己聲音的公共宗教之新功能。

5. 島園進著，方立天、末木文美士主編：〈日本佛教與公共空間——從歐姆真理教事件到東日本地震、核事故災害〉，《東亞佛教研究——佛教與現代性》，北京：宗教文化出版社，2013 年，頁 147-167。

實際上，佛教重返「公共世界」，在星雲大師宣導的人間佛教理念的實踐中，已經不僅僅是一種理想、一種目標，而是已經成為社會的現實。在〈中國佛教階段性發展芻議〉一文中，星雲大師將中國佛教的發展分為六個時期，即秦漢魏晉的東傳譯經時期、隋陳李唐的八宗成立時期、五代趙宋的禪淨爭主時期、元明皇朝的宮廷密教時期、滿清民國的經懺香火時期，以及二十世紀之後的人間佛教時期。⁶

而人間佛教的一個主要特徵，從「公共性」的角度考察，就是古老的佛教重新回到「公共世界」，完成了佛教的反轉。人間佛教之所以能夠重返「公共世界」，與星雲大師對傳統佛教的再闡釋分不開。在〈人間佛教的戒定慧〉（上）一文中，星雲大師言及佛光山對佛教的影響。這種影響有 16 個方面，其中，「從獨居的佛教到大眾的佛教」、「從山林的佛教到社會的佛教」、「從遁世的佛教到救世的佛教」等，典型地表達了星雲大師對人間佛教在現代世界再定位的意圖。⁷

佛教原本就具有「出世」和「入世」雙重性格，在歷史形態上，表現為「山林佛教」與「社會佛教」、「阿蘭若比丘」與「人間比丘」、「經懺活動」與「社會事業」之間的矛盾與張力。星雲大師基於佛教契機契理的原則，在繼承佛教的根本理念和思想的前提下，

6. 星雲大師：《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，2008年，頁9-94。

7. 星雲大師所提到的這十六個方面為：1. 從傳統的佛教到現代的佛教；2. 從獨居的佛教到大眾的佛教；3. 從梵唄的佛教到歌詠的佛教；4. 從經懺的佛教到事業的佛教；5. 從地區的佛教到國際的佛教；6. 從散漫的佛教到制度的佛教；7. 從靜態的佛教到動態的佛教；8. 從山林的佛教到社會的佛教；9. 從遁世的佛教到救世的佛教；10. 從唯僧的佛教到和信的佛教；11. 從弟子的佛教到講師的佛教；12. 從寺院的佛教到會堂的佛教；13. 從宗派的佛教到尊重的佛教；14. 從行善的佛教到傳教的佛教；15. 從法會的佛教到活動的佛教；16. 從老年的佛教到青年的佛教。星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁31-32。

為了因應時代發展的需要，強化了佛教的「入世」性格，即更重視佛教在社會的傳播，更強調佛教徒在社會中的責任和擔當，更鼓勵佛教界積極參與弘法利生的事業。因為只有如此，才能彰顯佛教在當代社會的生命力，才能彰顯佛教具有其他宗教和社會組織不可代替的社會功能。

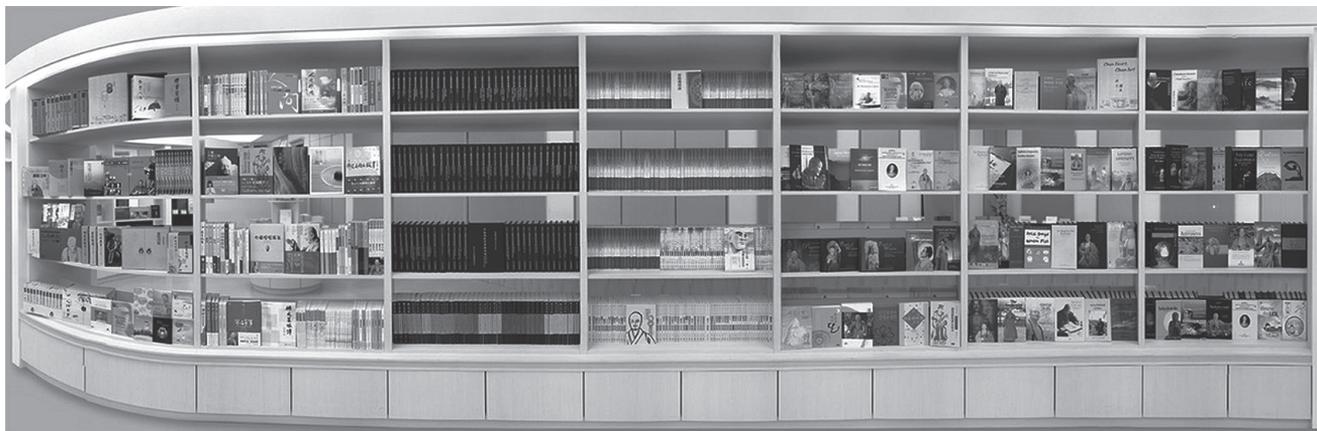
正是基於這種理念，佛光山和國際佛光會在世界各地從事常態性的慈善救濟活動，對於一些經濟落後、生活貧苦地區，佛光會以建屋、施糧、醫療、教育等方式，改善當地民生，如在大陸的廣東、江西、四川等地興建 50 幾所希望小學，使當地的失學兒童獲得接受教育的機會，建立「佛光醫院」，彌補當地醫療資源的不足。還通過國際佛光會等海外寺院和組織，參與 2004 年的南亞海嘯、2011 年日本 311 大地震後的救助活動，贏得了當地民眾的讚歎。

這種公益慈善活動既是佛教扶困濟貧優良傳統的繼承，又是這一傳統在當代社會的發揚光大，因為佛光山和國際佛光會的國際性救助活動，無論在規模上還是效率和品質上，都是單純的「私」人個體和作為「公」的代表的某些政府部門所做不到的。這體現出佛光山作為「私」與「公」的中間組織在當代社會仍然有著廣闊的存在空間，佛教組織所體現的「公共性」是可以與其「現代性」相容。

如上所述，在中國歷史上，佛教在文化傳播和傳承方面發揮了巨大的作用，許多著名寺院本身就相當於一所大學，培養了道安、慧遠、玄奘等無數一流的知識菁英。由於先德們的貢獻，佛教在中國的科學（一行的《大衍曆》等）、歷史（贊寧的《高僧傳》等）、地理（玄奘的《大唐西域記》等）、藝術（敦煌壁畫等）、文學（劉勰的《文心雕龍》等）、學術（隋唐佛教諸宗派）、出版（金陵刻經處的刻經事業）等領域留下了燦爛的文化遺產。

星雲大師歷來重視文教事業，將文教事業視為佛光山弘法利生事業的重要組成部分。幾十年來，佛光山在文化領域和教育領域的舉措和貢獻，堪稱華人地區佛教界的典範。佛光山編寫的《佛光大辭典》是華人世界佛教研究者必備的工具書，佛光山編印的《中國佛教學術論典》、《中國佛教文化論叢》等，是佛教學術研究界的重要參考書，星雲大師還創辦了「人間衛視」電視台、《人間福報》報紙、《普門學報》等，利用當代的傳媒手段，將古老的佛教智慧傳播到全世界。在教育領域，星雲大師早在 1963 年就創辦了佛光山叢林學院，五十餘年來，又先後創辦了西來大學（美國）、南華大學、佛光大學、南天大學（澳大利亞）、光明大學（菲律賓），為佛教界和社會培養了數量可觀且具有專業素養和國際視野的人才。

星雲大師人間佛教的理念和實踐，昭示了古老的佛教在現代社會仍然具有強大的生命力。由於人間佛教的成功實踐，在近代歷史上被社會逐漸邊緣化的佛教，重新走入主流社會。在普通民眾眼中，佛教不再是隱遁於山林、閉門苦修的形象，而是在「公共世界」的



佛光山的文化事業，從各種平面文字、影音、音樂、大藏經的出版、翻譯，到舉辦文學獎與藝文活動、參與國際書展等，文化弘法的腳步未曾停止。

諸多領域空前活躍、給大眾的物質生活和精神生活帶來積極影響的宗教理念和宗教運動。這是人間佛教運動的歷史意義所在。

四、人間佛教與當代「公共倫理」構建

當代社會發展趨勢之一是建立小政府和大社會，即將許多原本由政府承擔的「公共功能」轉移到社會組織來承擔。從公共哲學的角度看，這意味著「以國家中心的公共性」向「以市民為中心的公共性」的轉變。在政府釋放出巨大的公共空間之後，社會組織能夠在多大程度在公共空間發揮其作用，就決定了這一組織的活躍程度和社會認可程度。人間佛教在「公共世界」的空前活躍，無疑適應了現代社會這一趨勢，從而贏得了社會的讚譽，為古老佛教的轉型提供了一個範本。

但在「公共世界」裡，除了佛教等宗教團體，還有大量的NPO、NGO等非政府組織，還有愛心協會、慈善協會等市民團體的存在，它們也和宗教組織一樣，可以為「公共世界」提供服務。那麼，佛教在公共服務的功能之外，還有哪些獨特的、其他社會組織不可替代的功能呢？

實際上，宗教除了社會服務的功能，社會學家們也早就注意到宗教在公共倫理和公共道德構建方面的獨特作用。從星雲大師的諸多論述和宗教實踐來看，人間佛教在「公共倫理」的構建方面，主要有三方面的貢獻：

- (一) 通過對佛教戒律的現代闡釋，強化佛教戒律的社會向度，
整合傳統的佛教倫理與當代的社會倫理

佛教戒律的根本精神是止惡作善，這一根本原則是亙古不變的，

但其具體的表現形態則隨著時代的發展、佛教所處的社會狀況而不斷變化。如原始佛教的戒律主要是通過受持佛制的戒律，達到節制自己的欲望，保持身心清淨的法行。而大乘佛教興起之後，引入了「菩提心」的概念，要求修行者在持戒修行過程中，不僅關注自己身心的清淨，也要著眼於救度眾生。甚至，大乘的修行者應該將對眾生的憐憫與關懷，作為自己受持戒律的出發點。大乘佛教運動在思想律儀史上的重要貢獻，就是「他者」意識的覺醒。佛教從主要關注自我解脫的宗教，發展為自利利他的宗教，這無疑是佛教發展史上的革命性變革。

佛教傳入中國之後，由於中國農耕經濟的特點，中國的寺院走上農禪並重的道路，僧人的生活模式，與印度的遊方乞食的生活相比，發生了很大變化，因此在佛教傳統的戒律之上，中國僧人又制定了諸種清規，來規範僧人的生活。於是，中國式的「清規」與傳統的「戒律」結合，成為中國僧人遵循的生活規範。

星雲大師在繼承傳統佛教的「清規」、「戒律」精神的基礎上，結合現代社會的實際狀況和現代人的生活特點，制定了「人間佛教現代律儀」，其內容包括僧侶和在家信徒共同遵守的社會律儀、居家律儀、人事律儀、生活律儀、自然律儀、國際律儀、教育律儀、信仰律儀，共 8 類 80 條，以及僧侶應該奉行的 20 條律儀。

這些律儀中，除了傳統佛教的五戒、八戒、十戒等戒律規範之外，還出現了許多規範現代人生活的嶄新規定。如在「社會律儀」中，包括了對信徒從事政治、軍事、經濟、文化等社會活動時的道德要求。「政治是一時的，信仰是永久的；信眾可以參與憲法中的政治活動，僧眾只可『問政』而『不干治』」、「從事政治者，不貪汙舞弊，不假公濟私，不藉勢磨人，不欺壓善良，不兩面人格、

兩種手段、挑撥離間，否則非為真正信者」、「凡參政信者，要熱心公益，造福人群，上台、下台皆應隨順因緣，不可賄賂官職，不可買票賄選，不可散發黑函，不可攻訐對手，不可用不正當的非法手段求取當選」、「任公職者，應以服務人民為目的，不可官僚、霸道，刁難民眾；民意代表於國家廳堂問政，應以理相爭，不可咆哮、打鬧取寵」。⁸

在「公共哲學」的視野中，政治被視為「公」的領域，而宗教被視為「私」的領域，兩者沒有交叉。即使在日本學者構築的私、公、公共的三元論體系中，宗教也被限定在「公共」的領域，似乎與「公」無涉。但在現代社會，人們的社會活動範圍急劇擴大的同時，人的活動範圍和活動舞台處於急劇變動之中，無論是私、公、公共，三者都不是固定的，而是流動性的。從主體的角度看，這一點就更為明顯。如一個人在未參政前屬於「私」的範疇，而上台擔任公職就變成「公」的範疇，下台之後，參與公益事業就是「公共」範疇。星雲大師所制定的「社會律儀」，著眼於戒律主體的社會屬性，極大地擴展了傳統佛教戒律的社會向度，將戒律主體在社會生活各個方面都作了相應規定，使佛教的戒律具有了現代性的品質，也增加了戒律的現實可操作性。

從佛教發展史來看，原始佛教的戒律主要關注「私」的領域規範，而大乘佛教則強化了「他者」意識，其戒律和清規著眼於調整及規範自我與他者關係；星雲大師的現代律儀，則通盤規範自我、他者與社會「公共世界」，是人類建構公共倫理的重要成就。

8. 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁50-51。

（二）結合佛教教義，建構生態倫理

所謂生態倫理，即關於人類與周圍環境如何和諧相處的理論思考，是當代學術界研究的熱點。特別是在經濟發展所帶來的環境汙染和生態惡化已經嚴重影響到人們的生活品質和幸福指數的背景下，建立生態倫理，強化人們的環保意識，指導人們與大自然和諧相處，成為社會各界面臨的緊迫課題。

關於佛教與生態倫理的構建，國際學術界已經有很多探索，但這種探索多屬於觀念論，缺乏實踐基礎。實際上，佛教教義中確有一些理念可以與當代生態倫理相通，如佛教的色心不二、依（客體）正（主體）不二的思想、山川草木皆有佛性的思想等。但佛教的這些教義都有特定的宗教內涵，其本身並不直接構成生態倫理學的命題。如人們耳熟能詳的「青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花無非般若」，說的是禪師覺悟後所觀照的境界，並不是未有任何修行經驗的凡夫所能夠理解的。如果生硬地將佛教的命題直接等同於當代的生態倫理的命題，既不利於人們正確把握佛教的教義，也無助於人們認真思考生態倫理的課題。

星雲大師關於生態倫理的思考有兩點殊勝之處，一是對佛教教義進行現代性的闡釋，二是通過制定「自然律儀」，讓生態倫理具有可操作性，將生態倫理從觀念論的層面推進到了社會運動的層面。

如上所述，佛教有其獨特的世界觀和自然觀。特別是依（報）正（報）不二的思想，更是佛教在自然觀上區別於其他思想體系的重要思想特徵。佛教所講的「依報」即眾生賴於生存的世界，與近代以來的「自然」有些接近，而「正報」則是作為主體的「眾生」。「報」是指前世的行為業力所帶來的果報之意。在近代以來的自然觀中，作為主體的人類與作為客體的自然是一峻然區分的，主體被認

為是萬物之靈，是征服者和主宰者，而作為客體的自然則是被征服的對象。

佛教則認為，首先，「依報」和「正報」不可分離，「依報」是由眾生的業力所感得，所以「依報」的樣態決定於「正報」即主體的境界，如在人類眼裡的美食，在餓鬼眼裡就是火。此外，在東亞佛教中，有牆壁瓦礫皆有佛性（中國）和草木成佛（日本）的說法，即在佛性的層面上，眾生不僅與自然界其他生物一樣是平等的，甚至與無生命的山川草木、牆壁瓦礫也是相通的。這與近代以來西方的自然觀，即將人類與動物、與自然截然分開的自然觀大相逕庭。

如果說近代以來、建立在科學理性基礎之上的自然觀是機械論的自然觀，那麼，佛教的自然觀則是一種生命論的自然觀。當代的生態危機不能不說與近代以來這種機械的自然觀有密切關係。故而，在〈佛教與自然生態〉一文中，星雲大師在批判工業革命以來的自然觀的同時，對佛教特有的自然觀作了系統闡釋。⁹

星雲大師從佛教教義中提煉出「花草樹木皆有佛性」、「蟲魚鳥獸皆有佛心」、「山河大地皆為佛體」、「日月風雷皆為佛用」等命題，從佛性論、體用論角度，論證人類和一切動植物、山川大地皆為宇宙大生命中的一員，而且是平等的一員，希望藉此消除人類面對自然的優越感和自私傲慢，讓人類能夠發自內心地尊重自然、珍惜自然、保護自然。星雲大師對佛教自然觀的再闡釋，顛覆了近代以來西方的機械論自然觀，為建構新時代的生態倫理奠定了理論基礎。

為了踐行這種生態倫理，星雲大師為佛光人制定了處理與自然

9. 星雲大師：〈佛教與自然生態〉，《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，2008年，頁531-656。



聖保羅的修女到佛光山巴西如來寺浴佛，體驗佛教慶典。（廖群凱 / 攝）

界關係的行為準則——「自然律儀」。「自然律儀」包括十個方面，其中既有「心靈環保」的理念，如「惜緣」、「惜福」、「淨化身心」等，也有關於如何保護環境、愛惜動物、愛護花木、節省能源等方面的要求。其目的在於指導人們在日常生活中踐行「同體與共生」的理念，建設一個人類與大自然、萬物和諧共存的世界。¹⁰

這種將「心靈環保」與生態倫理結合起來的構想，是人間佛教

10. 「自然律儀」的十項內容如下：（1）不可濫墾濫伐、不得侵佔國土、不得違章建築；（2）不可任意棄養寵物，不做不當的放生，應該積極護生，尤其給人因緣，放人生路，就是最好的護生；（3）不虐待動物，不食保育動物，尤其不可活吃動物，例如活魚數吃等，三餐儘量清淡，藉以長養慈悲之心；（4）不可濫殺、濫捕動物，例如電魚、毒魚等不當的捕殺，不但破壞生態，汙染水質，而且危害人體健康；（5）不穿皮革，不以動物皮毛為飾物，例如貂皮、虎皮、鱷魚皮、孔雀羽毛、象牙等；（6）愛護花草樹木，不可隨意採摘，進而要熱心參與植樹造林等綠化工作；（7）實施垃圾分類，不亂丟廢棄物，不任意燃燒有毒廢料，不汙染空氣、不弄髒水源、不糟蹋大地，為普世人類留下乾淨美好的地球；（8）日常資用，如水、電、衣食等，要節約用度，應知「滴水如金」、「一紙需費多少竹木」，所以要珍惜能源，不可恣意浪費；對於公共設施，亦應珍惜，不可任意破壞；（9）惜福即自我環保，如惜人、惜緣、惜命、惜情、惜財、惜時、惜物、惜能等，養成「惜福」的習慣，才是富有的人生；（10）對於內心的塵垢，應該努力消除、轉化；對於外在的汙染，要喚起群體意識，共同愛護環境。身心淨化，才是自我的成就。星雲大師：〈人間佛教的戒定慧〉上，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年，頁56-57。

的生態倫理與其他生態倫理體系最大的不同，也是人間佛教生態倫理生命力之所在。

(三) 因應全球化的時代浪潮，建構宗教對話倫理

「公共世界」的概念是一個歷史概念，在不同的時代有不同的內涵。在古代，有村落的「公共世界」、城邦的「公共世界」、國家的「公共世界」，而在當今的全球化時代，則出現了跨國家、跨地區、跨文明的世界性「公共世界」。在任何一個「公共世界」裡，「對話」都是建立和諧世界不可缺少的步驟。「對話」包括人與人之間的對話、人與組織之間的對話、組織與組織之間的對話，而在當今世界，以宗教對話為重要內容的諸文明間的對話，則成為消除紛爭、實現世界和諧的重要基礎。而對話須遵守什麼樣的原則、秉持什麼樣的理念，則是對話理論討論的範疇。星雲大師在推進世界宗教對話的實踐中，對宗教對話的倫理多有闡述，其中的原則和理念不僅對推動宗教對話有現實的意義，而且對構建跨文明的「公共世界」也有指導意義。

1、「同中存異」與「異中求同」

在談到佛教與其他諸宗教的關係時，星雲大師曾云：

除佛教外，耶穌的犧牲奉獻，帶來了人間的光彩；伊斯蘭教又給苦難的大家一種希望和滿足。各宗教應相互尊重、彼此學習，雖然各宗教「同中存異」，各有理念和教義，但期待能「異中求同」，共創世界和平。¹¹

11. 星雲大師：《星雲日記》第44冊，高雄：佛光文化，1977年8月，頁16。

在全球化的時代，任何宗教都面臨著如何與其他宗教共存和競爭的問題。宗教如何通過對話而走向良性競爭，避免「零和遊戲」，是一個對話倫理的課題。星雲大師提出的「同中存異」，強調各宗教都彼此尊重對方的教義，相互學習；而「異中求同」，則強調諸宗教間合作、共同締造世界和平的重要性。而能夠做到這一點，首先需要抑制宗教的排他主義的傾向，不能唯我獨尊。星雲大師就曾公開表示，民眾信仰什麼宗教應該隨緣隨性，即使途中改宗，放棄原有信仰，改信其他宗教，也不是什麼大不了的事情，就如同求學的不同時期改換學校一樣。¹² 這種宗教多元主義的立場是宗教對話的重要基礎。

2、宗教融合

宗教融合不是消解諸宗教的獨立性，而是通過將其他宗教教義相對化，從而在概念上將其他宗教與特定宗教融合起來。如星雲大師就提出：

佛教以五乘佛法包含所有宗教，如儒家講三綱五常，較注重人文精神，佛教將其歸入人乘佛教。基督教講永生，信仰上帝才能進入天堂，佛教也講天堂地獄的觀念，然佛教雖認為天界享樂無窮，但未能斷除煩惱，終非究竟，因此把基督教歸入人天乘佛教。道家主張清淨無為思想，偏重遁世潛修，自度自了，佛教將其歸入聲聞緣覺二乘佛教。¹³

這種將其他宗教的教義融於佛教的嘗試，一方面彰顯佛教教義

12. 同註 11。

13. 星雲大師：《星雲日記》第 39 冊，高雄：佛光文化，1977 年 8 月，頁 91。

《人間佛教》學報·藝文 | 第五期

的殊勝，另一方面則肯定其他宗教各有合理性，而且與佛教教義有契合之處，這就某種程度地削弱了佛教與其他宗教之間的張力，更利於佛教與各宗教之間的對話與合作。

3、人本主義

許多宗教都講「神蹟」和「靈異」，如何看待宗教中的「神蹟」和「靈異」呢？星雲大師認為，佛教並不完全否認它們的存在，但並不將其視為究竟的存在。評價一種宗教是否為正信的宗教，不是看其是否有「神蹟」和「靈異」，而是看其是否傳播道德、智慧、信仰、正知正見。正信的宗教莫不引導人們追求道德的完善、靈性的提升。宗教的對話也應該建立在人本主義的基礎之上，通過宗教的合作，建立一種尊重人權、敬畏自然、互助互愛、追求和平的普世道德。

五、結論

關於「公共哲學」的研究，在當今中國學術界方興未艾。但宗教——特別是佛教——與「公共性」的關係，似乎還沒有進入研究者的視野。在歷史上，中國佛教沒有產生過像西方宗教那樣的教會組織，在政教關係方面，也沒有出現過教權超越王權的政教合一體制，所以佛教沒有發揮過整合社會的「神聖帷幕」的作用。學者一般將這種情況的原因歸結於中國佛教信仰的彌散性（楊慶堃），和佛教的內在超越的性格。

那麼，佛教在當代社會能否轉型為組織化的社會性的存在？能否在「公共世界」發揮獨特的作用？在學術界有不同的看法。而星雲大師的人間佛教的理念和實踐，實際上已經給出了明確的答案。

我們需要的，是如何在理論上加以總結，從而豐富當代的「公共哲學」的體系建構。

從世界範圍來看，除了星雲大師的人間佛教運動外，二十世紀五〇年代、六〇年代，在東南地區興起了「社會參與佛教」的運動，其宗旨是推動佛教的真理貫徹於社會、推進世界和平。在日本，傳統佛教教團在教育、慈善、佛教研究等方面貢獻卓著，而像創價學會這樣的新佛教則在佛教的政治參與方面做了許多探索，影響社會巨大。從總體上看，佛教的組織化和社會化都達到了前所未有的程度，佛教重返「公共世界」已經成為世界性現象。

當然，任何一種社會運動的開展都不可能是一帆風順的，佛教重返「公共世界」之後，如何確定自己在「公共世界」行動的邊界，如何在市場經濟、世俗倫理的衝擊下，保持自己的宗教操守，都是嚴峻的課題。



人間佛教重視的是現世生活，所以一切的行善、修持、修福，在現生就可以得到回報，幸福與安樂在當生便可以成就。

——人間佛教語錄