

# 調適與反抗

——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心

龔 雋

## 一、議題的提出和晚清佛教政治化的雛形

「參與的佛教」(Engaged Buddhism)或者「社會參與的佛教」(Socially Engaged Buddhism)在西方學界用作討論佛教與社會關係的論述已經有了一定的歷史,<sup>1</sup>這種被學者們看作是「新佛教」(the new Buddhism)的運動,主要是用於討論東南亞和歐美等現代佛教的一種社會活動形式,從其所涉及的議題,如「佛教的社會作用」、「佛教與現代主義」、「佛教與政治」、「佛教與後殖民主義的民族主義」、「佛教與新道德」、「佛教與新社群」、「佛教與經濟」、「宗教間的對話」以及「佛教與性別」等,都意在把佛教作為因應現代社會的一

---

<sup>1</sup> 相關問題的討論可以分別參考 Ken Jones, *the Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, Wisdom, 1992. Rita Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State Univ. Of New York Press, 1993. Fred Eppsteiner, ed., *the Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Paradax Press, 1988. Christopher S. Queen, Sallie B. King, ed. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, State University of New York Press, 1996. Sulak Sivaraksa, *A Socially Engaged Buddhism*, Thai Inter-Religious Commission of Development, 1998. Sulak Sivaraksa, *Loyalty Demands Dissent: Autobiography of an Engaged Buddhist*, Parrallax Press, 1998. Kenneth Kraft, *The Wheel of Engaged Buddhism: the Map of the Path*, weatherhill, 1999. Christopher S. Queen, "Engaged Buddhism", Charles S. Prebish, Martin Baumann, ed. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*, University of California Press, 2002; Charles Prebish, and Damien Keown, ed., *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, Routledge Curzon, 2003. 這些討論的議題中,有關東亞佛教的論述相當不足,特別是中國人間佛教運動,只有臺灣慈濟和佛光山被簡單地提及。

## 人間佛教·薪火相傳 第四屆 印順導師思想之理論與實踐研討會論文集

種資源，即在現代社會「之中」，而不是「之外」去實踐佛教的教義。<sup>2</sup>其實，這種具有「人間化」傾向的佛教運動並不限於現代，也不限於東南亞或歐美地區，如果從中國和日本為代表的東亞近代佛教傳統來加以討論，這一問題的複雜性可以獲得更加豐富的呈現。本文的議題是限於佛教傳統與政治的關係，主要圍繞以太虛為代表的中國近代人間佛教運動與日本禪佛教和以西田幾多郎等為代表的京都學派在二十世紀三、四十年代有關政治的討論，分析東亞近代不同境域中的人間佛教運動是如何從現代性和民族主義的議題各自展開自己的論述，以處置佛教傳統的內在觀念與社會外緣關係之間的緊張。

關於佛教和政治，韋伯（Marx Weber）從現代性的角度作了這樣的分析。他認為一種包含了社會責任感的社會倫理必須建立在「個體靈魂的無限價值」這一信念之上，而佛教由於對業力學說的強調，從根本上否定了「個人性」的存在，從而並不具備堅固的「良心」概念。於是，他的結論是，佛教不能導致理性目的的行為，它無法提供理性的社會倫理和社會政治進步的方式，它是非政治（unpolitical）甚至是反政治的（antipolitical）。<sup>3</sup>韋伯對於佛教的瞭解有嚴重的局限，他在業力學說與個人責任性之間所建立的那種關係的解釋也過於簡單而存在相當多的問題，但他的結論卻多少反映了一般人對於佛教的認識傾向，即把佛教看成為只是關於個人的倫理模式和禪定系統，他的教義與政治和公共社會生活無關。

韋伯關於佛教與政治的論述受到嚴厲的批評，如 Tran Thanh Huang 的博士論

<sup>2</sup> 參考 David W. Chappell, Engaged Buddhists in a Global Society: Who is Being Liberated? 一文, Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: Essay in honor of the Ven. Phra Dhammapitaka on his 60<sup>th</sup> birthday anniversary, Sathirakose-Nagapradipa Foundation and Foundation for Children, 1999. Chappell 就把「參與的佛教」看作一種新佛教運動，並對於「參與的佛教」的論題、特點和範圍等作了明確的敘述，儘管他在文章中略為提到臺灣證嚴法師的佛教僧團，把她也納入新佛教的運動，但大部分西方討論「參與的佛教」的議題，都沒有對中國近現代人間佛教運動進行嚴肅的討論，因此本文以東亞佛教傳統為例進行分析，正是希望對「參與佛教」的討論作一補充。

<sup>3</sup> Marx Weber, The Religion of India, New York: Free Press, 1958, P213; The Sociology of Religion, Boston: Beacon Press, 1963, P267, 276.

文 *Buddhism and Politics In Southeast Asia* 就依據巴利佛典和東南亞佛教發展的資料，著重批判了韋伯關於佛教和政治無緣的理論。他提出，佛教的經典包含了大量社會和政治問題的討論，其不僅可以應用於古代社會和皇權政治，也可以嘉惠于現代世界和民主政治。<sup>4</sup>他還分析了二十世紀東南亞佛教與民族主義的獨立運動和反殖民主義之間的互動。還有學者特別考察了佛教歷史中阿育王和龍樹的政治學觀念，如 Robert Thurman 研究了他所稱作的，阿育王的「開悟政治的操作原理」（operative principles of the politics of enlightenment），A. L. Basham 也提出，阿育王已經創造了佛教介入政治的「強有力的神話」。<sup>5</sup>有趣味的是，在東亞佛教與社會政治關係的傳統和近代的歷史演化中，我們同樣可以發現佛教與政治之間的不解之緣。

佛教的傳入中國，經過了中國化的複雜演變，而中國化的一個重要的方面，根據有的學者的研究結論，就是「政治化了的中國化」（sinicized politically）。<sup>6</sup>晚清以降，佛教與精英知識份子的結合蔚為一時風潮，這點梁啟超在他的《清代學術概論》和《近三百年學術史》中都有明確的解說。晚清知識份子對於佛教的態度正是所謂「應用佛教」的立場，具體說，這種實用主義的態度是和他們強烈的政治改革意向相關的。他們對佛教的興趣開始並不在於佛教知識和價值觀念的本身，而是佛教觀念中那些可以被啟動或再詮釋為具有政治功能的因素，因此，佛教被理解和解釋為更傾向於此世，而不是超世的。對他們來說，佛教不再限制

---

<sup>4</sup> Tran Thanh Huang, *Buddhism and Politics In Southeast Asia*, Claremont Graduate School and University Center Ph.d.,1970, P11.

<sup>5</sup> Robert Thurman 把阿育王的政治原則分為五點，分別是個體的超越論、非暴力、強調教化與宗教多元論、慈悲的福利政治、政治的去中心化等。他還根據這些原則，在 *Guidelines for Buddhist Social Activism Based on Nagariuna's Jewel Garland of Royal Counsels* 一文中，考察了龍樹的政治學觀念。A.L.Basham 的觀點，詳見'Asoka and Buddhism:a Re-examination" 一文，以上均轉自 Ken Jones,the Social Face of Buddhism:An Approach to Political and Social Activism,p227-230.

<sup>6</sup> Kenneth K.S.Chen, *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press,1973,P214.

## 人間佛教·薪火相傳 第四屆 印順導師思想之理論與實踐研討會論文集

在傳統山林裏的自修，而是融入了「近代中國政治思想」之中，成為可以有助於當時民族解放的時代政治思想的一個部分。<sup>7</sup>這就是梁啟超所說的，抱定啟蒙「致用」的觀念，「借經術以文飾其政論」。<sup>8</sup>這種借佛教以談政治的手法，一方面是由於改革知識份子受到康梁所傳今文經學的影響，以討論經典的方式，微言大意地評論時政；一方面也是受到西方「宗教改革」觀念的流風所及，梁啟超就引述蔣方震的話而作這樣發揮：「歐洲近世之曙光，發自兩大潮流，其一：希臘思想復活，則文藝復興也；其二：原始基督教復活，則宗教改革也。我國今後之新機運，亦當從兩途開拓；一為情感的方面，則新文學新美術也；一為理性的方面，則新佛教也。」<sup>9</sup>

晚清知識份子給這種「新佛教」最初所賦予的政治內涵，除了革命性的倫理，如勇氣、信心、希望和無畏等，就是西方啟蒙理性所推重的自由、人權、平等和民主的觀念。特別是佛教中「平等」的觀念，已經被詮釋為具有反專制主義的現代性民主政治的基礎。如梁啟超在《論佛教與群治之關係》一文中，把佛教信仰解釋為「平等而非差別」，並指出這種「人人皆與佛平等」的觀念是掃除「專制政體」，建立「立憲政體」的思想資源。一直到民國成立，他在《蒞佛教會歡迎演說辭》中，還是以佛法說明民主共和的政治觀念，認為要瞭解民主制度「非深明佛法，不能言其故也」。<sup>10</sup>又如，宋恕也批評以印度衰弱而歸因於佛教的說法，認為佛陀「以貴族講平等」完全不同於「婆羅門四等之私誼」，恰恰具有近代政治的意義；<sup>11</sup>在章太炎看來，佛法「到底不能離世間法」，他認為佛法的應世，與老莊沒有什麼差別，在世間法中，重視的「不過平等二字」。在《人無我論》裏，他也提到「能證無我，而世間始有平等之大茲矣。」<sup>12</sup>此外，晚清僧界的釋宗仰與釋寄禪等也都分別以佛教的無神論和「行平等教」作為宗教所詮

<sup>7</sup> Chan Sin-Wai, *Buddhism in Late Ching Political Thought*, the Chinese University Press, 1985, P8.

<sup>8</sup> 梁啟超，《清代學術概論》，《民國叢書》第一編 6，第 11 頁。

<sup>9</sup> 《清代學術概論》，第 167 頁。

<sup>10</sup> 《梁啟超哲學思想論文選》，北京大學出版社，1984 年版。

<sup>11</sup> 宋恕，《宋恕集》上冊，中華書局 1993 年版，第 568 頁。

<sup>12</sup> 見《章太炎集》，中國社會科學出版社，1995 年版，第 14，61 頁。

的政治原理，並附麗在共和民主的政治理念之上。<sup>13</sup>如果把晚清佛教運動所支援的民主共和與驅逐滿族統治的政治方向聯繫起來考慮的話，那麼發生在十九世紀末和二十世紀初的這場佛教的政治思想運動，在以西方啟蒙觀念來構造他們現代性佛化的政治理想國的同時，就順便被賦予了民族主義的傾向。不止於此，這種民族主義的因素其實在他們後來討論佛學知識的時候，也多少有了流露。像章太炎討論的唯識學，有學者指出，就結合了「近代中國的民族主義」。<sup>14</sup>

有了這一基本的脈絡，我們對於太虛領導的人間佛教運動在民國以後有關佛教觀念的政治延伸和發揮，就比較方便進行分析。時境的變化，人間佛教運動對於處理佛教與政治關係的思想也有了新的發展，特別是把這一案例安放在一個比較的視野內，即比照幾乎同時發生在日本——東亞的另一佛教傳統中來加以瞭解的話，不僅有助於瞭解自己，重要的是，相近傳統之間的比較，有時候反更能夠表現問題的複雜面向。本文案例的選擇雖然有些偶然，卻具有相當典型的意義。

## 二、「調適」的現代性計劃：太虛為代表的人間佛教與政治的觀念

太虛領導的人間佛教運動對於佛教觀念的政治延伸，雖然受到了「應用佛教」革命政治論的影響，但並沒有像早期革命論者走得那麼遠，而更多地照顧到了佛教知識的本來脈絡。雖然他對於佛教與政治關係的論域相當的廣泛，從國內、世界的政治格局和現實困境到革命的意義和類型，甚至還涉及到政治制度的形而上學基礎等，<sup>15</sup>這表明他對於佛教與政治問題的討論相對從容得多。但要注意的是，所有這些問題的討論，也都是被納入到佛教為本位的立場上給予說明的。所以，當太虛一系以「契機」為原則，去「融貫」現代性的新思潮時，我們必須意識到，他們對於現代性是有條件的接受，正如太虛在《新與融貫》一文中說的「是抱定以佛教為中心的觀念，去觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、

<sup>13</sup> 《八指頭陀詩文集》，嶽麓書社，1984年版，第523頁。

<sup>14</sup> Chan Sin-Wai, Buddhism in Late Ching Political Thought, P148

<sup>15</sup> 詳見《太虛大師全書》（以下簡稱《全書》）第44冊所收論文，此不一一展開討論，太虛大師叢書出版委員會，1955年版。

## 人間佛教·薪火相傳 第四屆 印順導師思想之理論與實踐研討會論文集

文藝及科學、哲學諸文化，無一不可為佛法所批評的物件或發揚的工具。」<sup>16</sup>這一應變而又護教的雙重立場使太虛所倡導的人間佛教，既不同於當時激進主義對於西方現代性的全盤承受，也區別於極端保守主義對現代性的拒斥。

從太虛關於政治議論的變化和遊移不定中，我們可以隱微地感受到他在「調適」傳統與現代性之間所遭遇的緊張。如太虛大量政治議論是同情或支援西方現代性民主政治的自由、平等等觀念，並試圖把佛教解釋為民主的「政治等之根據」。他認為，自由平等都是「近代文明」的產物，而「佛為正覺萬有真相而真得平等自由者，故近代文明當以佛為根據」，獲得自由、平等之路，也必須「在行六度」而成就。<sup>17</sup>甚至他對於僧伽制度的改革，也充滿了這種民主主義的思考，<sup>18</sup>被理解為與現代性的民主政治間存在一種天然的聯繫。正如續清在一篇題為《太虛大師救國救教救世之真精神》一文中所指出的，傳統僧伽制度的惡習在於「保留了帝制時代所遺傳下來的那種專制作風」，所以必須隨順「潮流演變」，革新舊制，<sup>19</sup>不難看出，僧伽制度的革命被賦予了政治學的意義。有趣的是，太虛對於現代性的政治有時又表現得沒有足夠的信心，在一次有關政治制度的討論時，他對於是否必須取西方民主政治來代替中國固有專制政治，說了一段意味深長的話。他意思是說，「中國未嘗無純美之政治，此如專制政體，亦是一種政治，在中國可謂發達到於極點，」不過晚近百弊叢生，才成為不堪受用，中國政治的治道善於「調劑民情，令契中道」，所以「能以專制政體致治幾千年，往往見隆平之世」。而西方民主政治，不察人情，處處以法律約束人民，「不許有絲毫之自由」，他認為這種「以法律限制自由」的圍堵法，並不能根本解決為

<sup>16</sup> 《全書》第2冊。

<sup>17</sup> 太虛，帝制於神民主於佛之根據，《海潮音文庫》第一編（11），佛學書局，1930年版。

<sup>18</sup> 如太虛於五四第2年所撰《唐代禪宗與社會思潮》一文中，就提到為了適應新的形勢，「複有精審詳密之德謨克拉西整理僧伽制度論」；1939年在《複亦幻書》中，太虛也說到「他於民國四年前，「揆度我國將成一歐美式的民主國，故作整理僧伽制度論，為適應之建設。」可見，他的僧制改革是為了因應現代民主性的政治制度而作。以上引文均見印順，《太虛大師年譜》，《妙雲集》中編之六，1973年版，第115，440頁。

<sup>19</sup> 見《太虛大師紀念集》，漢藏教理院同學會，1947年版。

善之道。<sup>20</sup>在 1941 年發表的《菩薩與政治》一文中，他又把理想的政治理解為類似於伯拉圖式的「哲人政治」和中國舊有的「聖王政治」。<sup>21</sup>但是，他於 1943 年發表的《人群政制與佛教僧制》一文，又批評中國傳統聖制「偏重於家」而不免使人貪生苟活，使中國在現代化過程中走向落後。<sup>22</sup>

關於僧伽參政，太虛不同時期的說法也有調整。1930 年 10 月，他在四川佛教會作題為「建設適應時代之中國佛教」的演講中，提出佛教應隨現代潮流所趨，「改變其舊來之處世方法以圖生存發達」，積極主張佛教僧眾組織教團代表佛教直接參與政治。<sup>23</sup>到了 1946 年，起初太虛還有組黨之意，並批評了僧人超然物外，不應參政的觀念是「不合時代潮流之論調」，<sup>24</sup>甚至組織具有佛教政治組織的覺群社，而當這一舉動「多滋異議」時，他開始軟化僧人參政的立場，而在《僧伽與政治》中提出「問政而不幹治」的政治原則。次年，更打出「佛教不要組黨」的口號，表明他對於僧伽參政有了更多的顧慮。<sup>25</sup>

太虛有關政治議論的不穩定性，其實反映了他為現代性問題所糾纏，在傳統與現代，超越與應世兩極之間的為難和緊張。「調適」的現代性計劃所面對的這一緊張，實際也緣於時境的吊詭。太虛人間佛教運動正逢中國現代性運動最關鍵也是最錯綜複雜的時期。<sup>26</sup>特別是經過五四新文化運動對現代主義的謳歌，現代性的符號和它所攜帶的那些自由民主的政治觀念，經過不斷被「經典化」（canonization）的過程，已經作為「政治的奇理斯瑪」（political charisma）出現於思想界。<sup>27</sup>太虛深受五四精神的影響，他在五四的第 2 年就創辦《海潮音》，

<sup>20</sup> 太虛，《東西學術及政治談》，《海潮音文庫》第一編（11）。

<sup>21</sup> 《全書》第 23 冊。

<sup>22</sup> 《全書》第 13 冊。

<sup>23</sup> 《全書》第 35 冊。

<sup>24</sup> 見何建明，《佛法觀念的近代調適》，廣東人民出版社，1998 年版，第 284 頁。

<sup>25</sup> 分別參見《太虛大師年譜》522-527 頁；《全書》第 35 冊。

<sup>26</sup> 西方學者把中國現代性議題最關鍵的時期定為晚清的最後 13 年和 1910 年代到 1930 年代的五四運動時期。見 Milena Dolezelova-Velingerova, ed. *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*, Harvard University Press, 2002, "introduction".

<sup>27</sup> 分別見 Rudolf G. Wagner, *The Canonization of May Fourth*, Milena Dolezelova-

## 人間佛教·薪火相傳 第四屆 印順導師思想之理論與實踐研討會論文集

希望以大乘佛法來順應「新思潮之生起」。他也以佛學為本位，積極參與當時思想文化界各種問題的論爭。<sup>28</sup>一方面，他必須接受這套權威化了的現代性話語，但同時處於護教的考慮，他對於一切現代性的資源又必須小心地納入到佛教知識和立場中來進行「格義」，這就是他在「新與融貫」一文中所謂的「中華佛教本位的新」。如對於當時流行的進化論觀念，他就表示了謹慎的接受。<sup>29</sup>儘管太虛在理論上總是以佛教為本位的觀念來對現代性的各種問題加以圓說，而他過於籠統，不見其細工之飾密的論證方式使他沒有充分考慮到他所處理問題本身的複雜性。如政治上的公平與宗教上的公平並不是一個概念，正如韋伯所分析的，政治最終依據的是權力關係，而非倫理上的「正義」，而作為救贖性的宗教，其本質都天然地是「非政治的或反政治的」，它的原則甚至樂意承認世俗秩序的自主性。<sup>30</sup>又如太虛經常討論的自由問題，他在自己非常看重的《自由史觀》中，基於對中外歷史自由觀的簡單式的考察，就認定自由主義運動不能在西方帝國主義那裏真正的完成，必須經由佛教心性論的自由教育，才能夠真正實現社會政治的自由。他並沒有意識到，這種「師自由而佛陀，師佛陀而自由」的簡單原則，還沒有分清日本左派思想家市川白眩在批判日本禪佛教時，所提出的兩重不同的自由定義。市川主張，禪的自由是「脫俗的自由」（desecularized freedom），而政治的自由是「世俗的自由」（secular freedom），他認為，這是性質和方向完全不同的兩類自由，前者並不能直接帶來政治和社會的自由，世俗的自由是必須通過美國或法國式的革命才能夠獲得的。<sup>31</sup>所以當太虛試圖以菩薩的大乘觀念去為

---

Velingerova, ed. *The Appropriation of Cultural Capital : China's May Fourth Project*; "introduction".

<sup>28</sup> 如他與五四新文化的領袖胡適、陳獨秀等都有過論辯，詳見《太虛大師年譜》第113頁。

<sup>29</sup> 太虛對於當時流行的進化論，一面從佛法的高度謂其「間有偏至而未臻圓滿」，但從世法的角度，則認定其「思精體大」，「實集有史以來學術政教之大成」，「極成玄宗」，可以說是相當高的肯認。見其《論天演宗》，《海潮音文庫》第一編，（7）。

<sup>30</sup> 韋伯，《經濟 社會 宗教——馬克斯 韋伯文選》，上海社會科學院出版社，1997年版，第204-213頁。

<sup>31</sup> 詳見 Hirata Seiko, *Zen Buddhist Attitudes to War*, James W. Heisig, John C. Maraldo, ed. *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawai'i



社會政治建立「新道德」，把一切政治問題佛教化，如把菩薩看作「改良社會的道德家」，「將佛教實現到人間中去」，甚至設計出的類似於空想社會主義性質的「人間淨土」時，<sup>32</sup>這些過於理想主義的藍圖，在實踐上經常是兩面受敵。

從制度上來分析，民國憲法明確規定政教分離，給以宗教信仰以合法的自由，但中國現代性是「未完成的現代性」，現代化所帶來的世俗化運動對於中國社會的影響實際上是雙面的，即一方面現代制度為宗教提供更多自由的空間，而同時，中國的現代化也被簡單理解為反對偶像和一切形而上學等缺乏實用價值的傳統，經常伴隨著各種反宗教性的運動，如各種以毀廟寺來興辦教育的運動在全國各地時有發生。於是，從常惺當年力辯佛教在「今日存在」不僅是一價值的考慮，更是「社會所需要」來看，我們已經可以強烈地感受到太虛等人間佛教運動努力於佛教的現代性計劃所面對的尷尬。<sup>33</sup>

正如許多學者的研究所表明的，十八世紀末期以來，現代主義和隨之而起的民族主義構成歷史發展的最重要的主題。對於亞洲佛教而言，殖民主義的民族主義成為應用佛教所關心的問題，佛教不僅幫助亞洲在西方強大的參照系內來明確自己民族的位置和身份感（sense of identity），而且可以抵消過於強大的西方文化的入侵。<sup>34</sup>不過應該看到，現代性與民族主義的結合在不同文化社會的語境中，卻呈現出非常複雜而不同的形態。同是二十世紀東亞佛教傳統的中國與日本，佛教與政治有關現代性和民族主義的結合就有相當大的區別。回到太虛為代表的人間佛教的立場看，他們對於孫中山所創立的三民主義立國原則給予高度的肯定，視為最理想的現代性國家制度。如太虛就特別從現代自由民主和佛教信仰的觀念為「民權主義」作辯護，他認為于個人自由政治「能棄其弊而取其利者」，就只有三民主義的民權原則了。<sup>35</sup>在《國家觀在宇宙觀上的根據》、《民國與佛教》等文章中，他還試圖從哲學宇宙觀的意義上解釋國家成立的原因和方

---

Press,1994.

<sup>32</sup> 分別見太虛，〈怎樣來建設人間佛教〉，〈建設人間淨土論〉，《全書》第47冊。

<sup>33</sup> 佛學今日存在之價值與社會之需要，《海潮音文庫》第一編（8）。

<sup>34</sup> Ken Jones, the Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism, p234.

<sup>35</sup> 人群政制與佛教僧制，《全書》第13冊。

## 人間佛教·薪火相傳 第四屆 印順導師思想之理論與實踐研討會論文集

式，認為只有佛教的宇宙觀才能夠建立「真正的民治國家」，而三民主義正是這種國家類型的具體表現，所以他的結論是「中華民國是三民主義的國家，即是民權政治的國家，也正是適合信仰因緣所成宇宙觀釋迦牟尼的宗教」。<sup>36</sup>

民國已經成立，人間佛教對於民國國體的認同並沒有直接導致強烈的民族主義敘述，他們對現代性的政治瞭解並不需要特別考慮民族解放的意圖，除了在特殊時期，民族主義的考慮會浮上臺面。如在國民革命時期，他們以反帝國主義及其在國內的代表軍伐來定義民族主義的議題；在抗日戰爭時期，又表現為佛教護國救世的方式來「服務國家」。<sup>37</sup>民族主義的議題雖然獲得了一般的肯認，但在人間佛教的現代性論述中並不像自由、民主這些現代性的價值那樣重要地被觸及，而經常是被低調地處理。特別是當這種民族主義被賦予了一種佛教「無我主義」的解釋時，民族主義就成為一種和平的和非本質性的概念，因為民族主義自我建構所賴於存在的那個緊張的「他者」被消解掉了。<sup>38</sup>太虛在討論三民主義時，就批評了激烈的民族主義，認為民族主義講得太過，容易「偏為」一種國家主義。<sup>39</sup>他好像意識到了民族主義對自由原則所構成的某種潛在的危險。借賀拉斯·B.戴維斯（Horace B.Davis）對於不同民族主義類型的區分理論來看，中國人間佛教堅持的民族主義是一種「啟蒙的民族主義」，戴維斯認為，雖然這種民族主義一定意義上有反殖民主義的形式，而由於對傳統價值的堅持因經常與歷史進步的條件不一致，這種現實的兩難困境：「是把民族主義看作一種理性的、世

<sup>36</sup> 均見《全書》第13冊。

<sup>37</sup> 如蔣特生在「黨員與佛化」一文中，把國民革命看成是反帝國主義及其軍閥買辦的鬥爭，並試圖從佛教立場進行辯護，詳見《海潮音文庫》第一編（11）；又在抗戰時期，太虛曾在不同時間配合抗戰作了許多護國論的文章，如1938年配合政府「抗戰建國綱領」而發表「日偽亦覺悟否」；1939年又作「佛教的護國與護世」，「成佛救世與革命救國」等，詳細的可以見《太虛大師年譜》有關記錄。

<sup>38</sup> 蕙庭在「佛學與今時社會之關係」一文中，以佛法解釋三民主義，有趣的是，他認為民族主義與佛教無我主義「無二無別」，如他以佛教強調的「同出一源」的本源論來消除民族間的分別等，形式在討論民族主義，而實際是取消了民族主義問題的尖銳性。見《海潮音文庫》第一編（8）。

<sup>39</sup> 人群政制與佛教僧制。

俗的和現代的運動呢，還是強調更為獨特的民族因素，」<sup>40</sup>太虛他們在民族主義內部與現代性之間所選擇的最終是理性的、現代化的主題。有意味的是，中國人間佛教在現代性的政治運動中所警惕到的那種民族主義的危險，卻恰恰發生在日本現代佛教的政治敘述中。

### 三、「反抗的現代性」：二十世紀的日本禪、京都學派與民族主義、帝國主義

幾乎同時，毗鄰中國的日本佛教也發生了深刻的變化，同樣為了因應西方啟蒙以來現代性的壓力和挑戰，日本禪佛教的主流和以佛教學說為基本而建構哲學系統的京都學派的哲人們，在安置佛教和政治的關係中，卻走向了相當不同的道路。他們從佛教的傳統中學習到了那些蔑視西方現代性的東西，特別是明治末期，日本快速完成了工業化革命，使他們的實力可以與歐洲許多國家並駕齊驅，而他們在中日和日俄戰爭中所取得的勝利，更強化了他們對自我傳統精神性的高度認同。於是當他們試著以佛教為中心去完成不僅是日本，而且是「世界歷史使命」的時候，他們不得不以保守者的姿態去抵禦被稱作是現代文明的東西，佛教的政治化於是變成了對於現代性文明原則的抗議。這種對現代性的反抗又如何特殊的東亞語境裏轉換為具有強烈民族主義和「帝國之道」的佛教政治理論，怎樣在對現代性進行道德批判的同時又滲透進日本精神文化優越論和 Bernard Faure 所指出的「好戰的比較主義」和「禪帝國主義」？這些都是非常值得注意的議題。

傳統學界對於日本近代禪學和京都學派的研究，一向比較重視從其哲學和宗教思想的內在面來觀察他們對於東西文明的處理，二十世紀 80 年代以來，由於西方海德格爾案件的揭發，一向被假定為超越善惡二元的禪和非政治化的哲學家 and 學者們思想背後的政治意涵開始引起日本和西方研究者的注意，特別是作為東方二戰策源地的日本，其佛教與軍國主義的關係問題被推到了前臺，也連帶出現

---

<sup>40</sup> 參見查特傑，作為政治觀念史上的一個問題的民族主義，〈學術思想評論〉第七輯，吉林人民出版社 2002 年版。

代性和民族主義問題的討論。

與西方資本主義不同的是，日本的現代化一直充滿了學者們所說的「二重性」，即一面是資本主義與市場的新要求，一面是來自于傳統歷史和文化的強大反彈，形成了一種可以稱之為「反抗的現代性」（reactionary modernity）的社會類型。<sup>41</sup>這種傳統與現代之間「非同步的同步性」（synchronicity of the non-synchronous）所構建出的悖論，在現代日本就表現為這樣的一種緊張：現代主義尋求逃離歷史，而同時又依靠於一種更古老的文化和歷史的具體性和完整性表述，作為對現代性所造成的抽象和碎片式生活的替代。<sup>42</sup>於是，對現代性追求的本身就蘊涵了自我瓦解和克服的因素，這種緊張所產生的日本現代化的不平衡最終在 30 年代末蛻變為對於「克服現代性」的呼喚。具體說就是通過構造一種歷史和傳統的回憶，從一種東方式的傳統文化和審美主義的敘述中，去抗爭現代的政治和社會秩序。正如有學者指出的，這種反抗現代性的文化主義很自然地經由「意識形態和社會的抽象」，逐漸地，同時也是內在性地走向了法西斯主義。<sup>43</sup>

日本現代化的這種內在邏輯，使構成他們主體文化因素的佛教不可能走向與現代性的「調適」之路，他們把現代性理解為西方或歐洲中心主義的產物，而認為現代政治所提倡的那套自由、民主等觀念伴隨著帝國主義的擴張，恰恰表現為一種道德上的墮落，正像施特勞斯（Leo Struss）批評德國虛無主義時所指出的那樣：對現代文明的異議出自這樣一種確信：「開放社會必定無涉道德，如果不說是非道德的話。」<sup>44</sup>京都學派的重要代表西谷啟治在參加 1942 年 7 月，由日本當時主要批評家、思想家、學者和作家所組織的一次在日本近代思想史上非常重要的，以「近代的超克」（overcoming modernity）為主題的討論會上，<sup>45</sup>提交的論

<sup>41</sup> Andrew Feenberg, *The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida, Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*.

<sup>42</sup> Harry Harootyan, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, "preface", Princeton University Press, 2000.

<sup>43</sup> 同上。

<sup>44</sup> 施特勞斯，*德國虛無主義*，劉小楓主編，《施特勞斯與古典政治哲學》，上海三聯，2002 年版。

<sup>45</sup> 有關這次會議的背景、論題和各家思想討論，可以見 Minamoto Ryoen, *The Symposium on*

文就針對現代性與歐洲中心論的關係，明確反對以歐洲文明來為整個人類定義現代性。他認為，「現代的事件」被簡單理解為「歐洲的事情」，這種歐洲中心的觀念給日本造成了這樣一個事實：外來文化是以所謂「進步」的觀念而輸入的。他指出，要克服這種偏見必須重新建立關於人性的自我意識，「重構世界觀的基礎」，而解決之道在於回到「東方宗教」的實踐，特別是佛教為基礎的「主體虛無」（subjective nothingness）的哲學中，即通過一種完全不同於西方現代個人主義的「自由」的「自由」的概念，去避免西方現代性所造成的文化與科學的分離。而另一位京都學派的歷史學家，則更明確地把對現代性和歐洲中心論的克服具體解釋為「對政治上民主的克服」、「經濟上資本主義的克服」和「思想上自由主義的克服」。<sup>46</sup>把對現代主義的批判與反歐洲中心論的議題結合在一起，問題的關鍵就在於「尋找一條不是以西方，而以日本來界定現代性的道路」，<sup>47</sup>這實際暗示了批判現代性的背後，是日本民族主義的動向。

正如 Robert H. Sharf 在討論日本現代禪與民族主義關係的文章中所說的，民族主義正是現代性的產物，民族主義自我敘述的建立總是與外國的「他者」保持一種辨證的緊張關係，即只有通過想像出來的他者，才能夠形成對自我的意識。日本的思想界並不滿足於現代化那種科學技術的勝利，他們希望對現代性問題有一種精神的解決，這就是作為「禪民族主義」的思想在日本佛教界出現原因。<sup>48</sup>問題的要害是，不管以怎樣的方式回到他們所鍾愛的傳統，他們並沒有真實地表現出傳統的理想，而是在不斷構造新的「傳統的理想」。Sharf 指出，與傳統禪不同，二十世紀 30 年代，鈴木大拙等「製造」出的禪學，以一種日本文化優越論和獨一性的方式，成為「殘酷和非正義的」的民族主義。<sup>49</sup>這種民族主義並不

---

"Overcoming Modernity", *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*.

<sup>46</sup> 均見 *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, P35-38.

<sup>47</sup> Andrew Feenberg, *The Problem of Modernity in the Philosophy of Nishida*.

<sup>48</sup> Robert H. Sharf, *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*, *Rude Awakenings: Zen, The Kyoto School, and the Question of Nationalism*.

<sup>49</sup> 同上。儘管對於鈴木還存在不同的閱讀和解釋的策略，如桐田清秀就一直為鈴木辯護，但我認為鈴木在戰時發表《日本靈性》（*Japanese Spirituality*）一書，盛讚日本民族在佛教

是如平田井耕在為日本現代禪佛教所辯護時所說的，是緣於禪者對於世界知識的不瞭解而「無知地認同狹隘的民族主義」<sup>50</sup>，相反，民族主義的自我意識和敘述恰恰是建立在對「他者」的認識關係中的。市川的批判或許是有道理的，他認為，日本現代禪把傳統禪所標榜的「隨處作主，立處皆真」的超越立場巧妙地安放在世俗的「境遇」中，「隨處作主」沒有成為對自我的反省和批評，而是成為「境遇」的「主人」，為「靈活地與世俗妥協提供了藉口」。<sup>51</sup>

京都學派的立場也是一樣，儘管學界對於他們的民族主義還有不同的閱讀，但這只是要求我們在更複雜的意義上來理解京都學派與民族主義的關係。正如 Christopher Ives 的研究所表明的，雖然西田與當時日本極端民族主義的立場不同，但他的思想無疑支援了與作為「他們」的西方對抗意義上的「我們」的身份認同。<sup>52</sup>西谷啟智就是個很好的例子，他認為日本宗教所支撐的文化具有一種特殊的「道德能量」（moral energy），這種「能量」不僅是日本人和日本民族的倫理，而且可以成為一種「世界的倫理」。因此，他提出日本現代所面對的最直接的問題，就是「建立一種新的世界秩序」和「建構大東亞」：「甚至在東亞，還沒有一個國家像日本那樣，東方式的宗教性已經如此密切地關聯於它的倫理，而成為民族的基礎」。 <sup>53</sup>西谷在日本文化和社群的「場所」所要尋找的，並不只是日本的視域，而是「全球性視域」。很顯然，這種日本特殊論的民族主義已經走向了擴張主義的方向，帝國或戰爭之道的佛教呼之欲出。

與中國人間佛教啟蒙民族主義的意趣不同，日本現代禪佛教和京都學派選擇的恰恰是太虛批評過的那種家族式的國家主義。雖然在日本，國家主義、家族主義和國體論等帝國主義論題的抬頭並不是始於二十世紀 30 年代以後，而是早在

---

上的獨特靈性及其與西歐人不同的特殊性等，至少有文化民族主義的傾向，而很難理解為桐田清秀所說的是關於「所有人性」的評論。詳見其文 D.T.Suzuki on Society and the State, Rude Awakenings:Zen,The Kyoto School,and the Questioon of Nationalism.

<sup>50</sup> Hirata Seiko,Zen Buddhist Attitudes to War.

<sup>51</sup> 參見 Christopher Ives,Ethical Pitfalls in Imperial Zen and Nishida Philosophy:Ichikawa Hakugen/Critique, Rude Awakenings:Zen,The Kyoto School,and the Questioon of Nationalism.

<sup>52</sup> 同上。

<sup>53</sup> Minamoto Ryoen,The Symposium on "Overcoming Modernity".

日清戰爭的時代就已登場，<sup>54</sup>不過日本現代禪與京都學派卻在新的現代性脈絡中重新賦予它一種文化和傳統的神聖意義。正如戴維斯所說的，這類以「文化和傳統為基礎」的民族主義聲稱自己的民族是「某種神聖的、永恆的、有機的東西」，而當它受到非理性的應用時，可能變成一種好鬥的、攻擊性的和沙文主義的具有危害性的民族主義。<sup>55</sup>Anderson 的研究就指出，日本現代民族主義就在「征服與被征服」的結構中，表現出「具有侵略性的帝國主義的特徵」（aggressive imperialist character）。<sup>56</sup>像西田把歷史的生活世界簡單地歸於日本精神、天皇制度以及日本國體和文化在亞洲的注意等問題時，他就使他對於世界歷史的思考變成了為「他那時代的國家的具體的和歷史的實在的合法性證明。」<sup>57</sup>京都學派另一代表人物田邊元也在設計他的反現代性計劃時而最後走向反個體民族主義和國家主義，他以「種」之理論來論證日本是現代「絕對所應現的存在」，賦予它拯救世界的角色。<sup>58</sup>

於是，當這種擴張性的民族主義要向亞洲和世界推銷他的具有絕對意義的精神文明的時候，他們並沒有把他們國家的民族主義看成只是地方「場所」的經驗，而是賦予了更廣泛的「世界歷史」的使命，戰爭也正是在這樣的意義上被合法化了。戰爭不僅被視為日本擺脫西方化的一次難得的機會，而且是神聖的傳統文明對「充滿現代文明精神」的痼疾進行的「一次有效的治療」。<sup>59</sup> Sharf 所說的那種「殘酷和非正義的」現代日本禪之道就這樣在二戰時，把「極和平的佛教」變成擁護武人打仗的「殺伐的宗教」和軍國主義的共謀。<sup>60</sup>儘管鈴木大拙與戰爭

<sup>54</sup> 詳見橋川文三、松本三之介編，《近代日本政治思想史》第3部第3章，第4部第2章，株式會社有斐閣，昭和46年版。

<sup>55</sup> 查特傑，作為政治觀念史上的一個問題的民族主義。

<sup>56</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, P97.

<sup>57</sup> James W. Heisig, *philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, University of Hawaii's Press, 2001, P71.

<sup>58</sup> 見林鎮國，《辨證的行旅》，臺灣立緒文化事業有限公司，2002年版，第84頁。

<sup>59</sup> *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, P35.

<sup>60</sup> 戴季陶早在1919年就批評日本現代佛教淪為武士道的同流，詳見《戴季陶集（1909-

的關係還可以留作深論，但他分明看到日本禪與武士之間存在的關聯。他在《禪與日本文化》一書中就承認，禪就它教人在面對任何環境下都要準備毫不猶豫地獻身這一點來說，它為武士階級提供了倫理和哲學的支援。禪的無念和當下即是觀念，在戰時的日本實際上是鼓勵士兵「不要考慮任何歷史和社會的情境，不加任何思考地去作戰」，禪宗的「立處皆真」和「隨處作主」也被解釋為不管什麼情況下的任何行為都是「真的」，以至於「積極地屠殺」也被合法化了。<sup>61</sup>當時日本出版的《大乘禪》雜誌，就充斥了各種激烈地鼓吹「聖戰」的文章。<sup>62</sup>關於這一點，西田為代表的京都學派所犯的錯誤並不比禪師們的少，市川就從現代性的立場批評西田哲學中「現實即絕對」的原則「在倫理上的錯誤」，正是缺乏「批判的現代自我」，才淪為認同於社會政治的「事實主義」(factism)。<sup>63</sup>Feenberg 也分析西田的思想中有間接服務於軍國主義的方面，如他說，西田把日本侵略中國的戰爭理解為日本把亞洲從西方殖民主義解救出來的行動，他認為，這種「想像性的戰爭」使「軍國主義的民族主義獲得了一種吊詭式的反帝國主義的氣味」。<sup>64</sup>以超越善惡為理想的禪，以及這一觀念所支撐下的絕對主義的「無的哲學」，在面對現代性的特殊社會政治語境中，經由反抗而醞釀出文化和政治上的民族主義，最後又結合意識形態直接或間接地成為國家主義和軍國主義的同謀。日本近代佛教政治化的這一內在邏輯和經驗，可以說明這樣一個道理：絕對的無分別如何處置相對世界中社會倫理的善惡分別，這中間可能有相當多的轉換環節。在現實所開展的歷史與生活世界中，真諦與俗諦、超越與批判、宗教與世俗力量的平衡，都遠比理論上想像得複雜和困難，教義上的圓融與「和」的精神，並不必然地帶來現實世界的和諧。

---

1920)》，華中師範大學出版社，1990年版，第928頁。

<sup>61</sup> 參見 D.T.Suzuki on Society and the State.

<sup>62</sup> 同上。

<sup>63</sup> 同上。

<sup>64</sup> Andrew Feenberg, the Problem of Modernity in the Philosophy Nishida.



#### 四、結語

在東亞近代佛教與政治關聯的不同事件的讀解中，我們發現了佛教人間化過程的複雜性，一種極和平的宗教和超越性的精神在與世俗原則的遭遇中，其結果和方向可能是相當曲折和變化多端的，有時讓我們難免產生一種「割不斷，理還亂」的感覺。當佛教要以「契機」方式去進入社會，特別是當政治的議題進入到佛教的論述之中，他們之間就形成了一種可以說是辨證的緊張。佛教一面可以為世俗政治提供超越性的倫理批判，而一旦它進入這一批判的過程之中，佛教自身的超越性就變得非常得困難。當年歐陽竟無為代表的支那內學院對於佛教參與政治的批判，雖然如印順法師所說，失之於不能變通，但竟無所擔心的混同染淨，「騎牆蝙蝠，混沌窮奇」的情況，<sup>65</sup>即使在今天看來，也絕不能說是杞人憂天。佛教參與政治的結果，對於佛教與世俗世界的雙方面而言，可能是巨大的福音，也可能是災難性的冒險，佛教在傳統與近代的歷史都有了明證。

作為以修道為主的佛教，如何在世俗化和去世俗化、公共政治生活和自我精神的解脫之間達成必要的張力，不至於把宗教恩典的昂貴性像出售商品一樣，變成一種「廉價的恩典」，這對於人間佛教的運動來說，應該是場不小的考驗。

Ken Jones 在討論現代「參與佛教」與現代主義的關係時，提到現代佛教面對現代性問題的兩種不同類型的反應，非常有參考的意義。一種是所謂「歸約的現代主義」（reductive modernism），傾向於用現代性世俗化的文化價值來理解佛教，把佛教歸約解釋為一種「理性的人文主義」，這種「佛教的現代主義」一方面與世俗價值間找到了比傳統更多的關聯性，甚至被理解為「包含了激進論的政治理論」（如亞洲佛教與馬克思主義的結合），但它的危險性在於，它也可能使佛教變成為某種非佛教的東西，瓦解佛教本身的超越性精神資源，成為只是服務於世俗價值系統的話語，甚至把佛教解讀為一種文化，而不是宗教。如把佛教作西方世俗化延伸的最有影響力的學者 Trevor Ling，就把佛教歷史的作用看成是在文化和社會的意義上「結束了個人主義的疾病」，他還把早期佛教最關心的問題解釋為「逐漸建立起一個以佛教僧伽為中心的普遍的共和國」。於是，Ken Jones

<sup>65</sup> 歐陽竟無， 辯方便與僧制 ，《歐陽竟無集》，中國社會科學出版社，1995年版。

主張，佛教的現代主義運動，必須應用另一種類型的現代敘述來加以平衡，即一種所謂「超越的現代主義」（transcendental modernism），這種類型傾向以佛教的精神性和根源性的存在性觀念，來深化和補充現代世俗性的價值系統。<sup>66</sup>

再引述一次現代基督教傳統的重要思想家朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）對這一問題的忠告，可能還有它的意義：「修道主義成了對基督教的世俗化和把恩典降價的活生生的抗議。教會成功地使修道主義弱化，甚至利用它來證明教會自身生活世俗化的合理性。修道主義被認為是一種個人的成就，一般俗人是望塵莫及的。因此教會就形成致命的雙重標準的概念——當教會被指責為過於世俗化時，它總是把修道主義說成是在信徒中過高級生活的可能性，並以此來證明其他人過低級生活的可能性也是合理的。」<sup>67</sup>從我們分析的東亞近代佛教與政治關係的兩個案例來看，佛教在介入社會政治論述中，必須不斷再生出批判和自我批判的功能，即在批判中解消強大異化了的政治意識形態和權力的宰製，而在自我的批判中意識到自己責任倫理的界限所在，開放對於「他者」聲音的傾聽。似乎可以說，如果缺乏「批判的現代自我」，佛教的政治理想一旦下委到現實世界，就可能變成被歪曲了的理想。

2003年2月

---

<sup>66</sup> Ken Jones, *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, p271-276.

<sup>67</sup> 朋霍費爾，《作為門徒的代價》，四川人民出版社，2000年版，第37頁。