

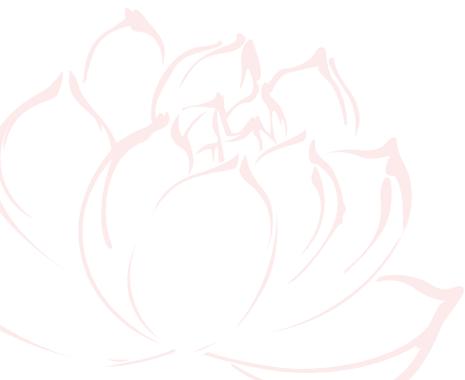


李向平

華東師範大學社會發展學院教授

歷 史學博士，華東師範大學教授、社會發展學院社會學系系主任、博士生導師、宗教與社會研究中心主任。國家社會科學基金學科規劃項目評審專家，上海市宗教學會副會長，中國宗教學會常務理事，中國社會學會常務理事、宗教社會學專業委員會主任。

「佛教社會」與「德化政治」
——
以星雲大師的佛教社會思想為中心



星雲大師指出：「關於中國佛教未來要走上復興的路途，必須要積極走入人間，回歸佛陀的本懷，熱心造福社會」，^①因為，「佛教的僧團本身就是一個社會」。^②在這個社會當中，人間佛教是其基本原則。所以，「佛陀認為一個國家政治結構的建立原則，首要條件是『數相集會，講議正事』（《中阿含經》）。佛陀留給眾生一個最可貴的僧團制度，主要是因為在僧團裡，凡事都是由多人會議決定，不會獨斷獨行，這就是民主的精神」。^③

星雲大師有關人間佛教發展的基本宗旨與建設方向，實際上就是佛教社會、德化政治建設與發展的一個基本綱領，進而把人間佛教的基本宗旨與發展法則，從「佛教社會」到「德化政治」都給予了明確的定義與論述。

本文依據星雲大師有關人間佛教社會思想的核心論述，集中討論以佛光山人間佛教模式為基礎的發展宗旨與核心理念，集中展現星雲大師有關佛教社會、德化政治的基本理

註解：

- ① 星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，二〇一六年，頁262。
- ② 星雲大師：《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁349。
- ③ 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁304-305。

念，為人間佛教的進一步發展提供遠景藍圖，乃至建構一個圍繞著佛教社會、德化政治為核心價值理念的、全新的人間佛教理論體系。

一、人間佛教與「佛教社會」概念的提出

就人間佛教與社會建設的關係而言，它可以分三大層面來處理：其一，佛教如何參與社會建設？應當具有什麼樣的信仰方式，方能進入社會建設的過程？其二，佛教信仰體系本身是否已經構成了一個社會系統？能否建成為一個具有相當社會化的信仰群體或佛教社會？其三，在國家、社會、佛教信仰者之間，佛教及其信仰群體能否在社會認同的基礎之上，建構為一種「社會建設的行動單位」？

觀察人間佛教在當代社會的演變軌跡，可以發現，漢傳佛教發展模式已經具有相當明顯的現代社會特徵。一九八〇年代以來，當代人間佛教最初以「宗教文化」和「人間佛教」的社會實踐方式，再度進入了當代社會和當代人的精神生活之中，獲得了國家、社會和廣大信眾的接納和認可，從而與社會其他社會組織、文化——信仰體系取得了相互的理解，建構了為一種彼此認同的社會建設機制。

如果說，西方文明的認同在於自我與本我、文化與自然的對立，並且是以此對立為基

礎，建構了與其他文明樣式相對立的存在樣式，^④那麼，漢傳人間佛教的信仰認同及其社會功能的發揮模式，大抵不在於自我與本我、文化與自然的對立，恰好相反，它孜孜以求的，應當是佛教與社會之間的整合與協調。

出自這樣一種社會——歷史的要求，人間佛教的社會認同方式和佛教社會的建構路徑，大抵上就是人間佛教在佛教信仰者的身分建構及其在社會認同、國家認同之間，尋找一個彼此能夠整合的適應性認同和佛教社會的建構路徑，不去強調它們之間的對立，反而注重它們之間的協調與整合。特別是人間佛教已經建立的互益型、公益型的社會公益活動模式，同時也就建構了人間佛教及其信仰認同的運作形式——以人際溝通或社會服務為中心，圍繞個人的信仰功德方式及其人際互動方式來進行，從而呈現了不同程度的社會建設功能，同時也在其中拓展了人間佛教對於佛教社會的建構理論與建構方法。

近代中國的歷史經驗告訴我們，佛教事業必須具有一個深厚的社會基礎。缺乏了社會基礎，佛教的公共形象就無法被真正地加以建構。單一的寺廟，並非一個具有現代意義

註解：

④ 喬納森·弗裡德曼著，郭建如譯：《文化認同與全球性過程》，北京：商務印書館，二〇〇四年，頁151。

的社會組織，簡單的個人佛教信仰，特別是太虛大師曾經批評過的「寺院家族化」形象，^⑤實在是難以建構一個健全的佛教社會形象的。即使是佛教寺廟在其存在形態上，具有官寺、私寺、民寺和商寺的分別，不過是這些寺廟在權力資源、經濟資源或文化資源的獲得方式上的差異。至於當代佛教寺院之修持型、經濟型、文化型、園林型等發展模式的分別，則可以說是人間佛教寺院在建設佛教社會層面之功能的表達差異了。

當年太虛大師孜孜以求的佛教革命之一，就是希望佛教能夠走出寺廟，建設教團，在佛教與社會之間建構一種制度化的社會中介，從而使中國佛教與社會之間的互動和交往關係，大致能夠專業化、組織化和制度化。因為，佛教寺廟和隸屬於佛寺的佛教信徒，它們難為制度化的、固定的社會組織。為此，近代中國設立的佛教協會、佛教學院、佛教文化機構、佛教事業組織以及各類居士佛教組織等等，無不是太虛大師以佛教革命的手段、建立佛教社會形象的一種時代產物。而太虛大師提倡的三大佛教革命，也由此可被理解為以教理革命為基礎，並致力於教制和教產革命的社會建構。

註解：

⑤ 太虛大師：〈建設中國現代佛教談〉，《太虛大師全書·第九編制議》第三十三冊，台北：太虛大師全書編纂委員會，一九八〇年，頁277。

雖然太虛大師的佛教革命使命未能順利完成，但是，太虛大師的三大革命的提出，卻給人間佛教一個極大的歷史啟迪，那就是教理、教制、教產的三大革命，必須具有一個社會基礎，必須建有一個基於佛教信仰、佛教認同、佛教利益而自我組織起來的「佛教社會」。一個顯而易見的道理是，教產需有社會制度做依託，教理必須進行社會實踐，而教制合法性的取得和建構，則應當有一個良性的社會空間。由此觀之，佛教社會及其建設功能的表達，其更深層的考慮，主要就是佛教社會及其社會系統的建構。

與其他宗教體系比較而言，當代漢傳佛教在人間社會的實踐形式，採取了一個很有特色的方式，就是採用了一種生命取向（life-orientation）和社會取向（society-orientation），把一個具體的、活生生的人，作為一個不可消解的存在而進行反思。其中，佛教的人間性與社會性，就是要在這個所謂凡俗世界裡體現其永恆的神聖性，把世間所具有的各種限制轉化成個人乃至群體超升的增上緣。這一價值信念，應當是人間佛教的基本追求，同時也是中國佛教建構其社會理論模式的邏輯出發點。

可以這樣認為，漢傳佛教之人間佛教建構，強調的就是佛教之走向人間，走向人間社會。社會及其社會生活，那是人間佛教的真正落腳之處。缺乏社會發展、缺乏社會實踐的制度支撐，人間佛教即是無本之木，無源之水。其中的社會學意義，可以用一句話來加以

表達，即：社會缺席，佛教何在？它的意義在於，如果缺乏一個存在於國家權力與市場之外的社會公共領域的話，佛教將存在於何處？佛教的發展形態，將具備何種組織結構？

一個顯而易見的道理是，教產革命需有社會制度做依託，教理革命也必須進行社會實踐，而教制革命及其合法性的取得和建構，則應當有一個良性的社會空間。由此觀之，佛教社會的建立，具有更為深層的社會關懷。所以，今日中國佛教社會的建設及其功能的表達，在其社會使命的承擔上，同時也是對近代人間佛教傳統的一個傳承。

由於現代人的佛教信仰模式，在相當程度上依舊是一種私人的、擴散式的信仰方式，他們對信仰的選擇，不一定要皈依該信仰群體或寺院制度，所以他們的信仰表達，往往要依賴於固有的現實秩序或制度安排。⑥所以，佛教寺院往往難以去強調一個信仰群體本身所具有的自我認同和自我組織能力。當佛教信仰在涉及、從事各種社會活動時，其基本行動邏輯常常就是以個人的神聖崇信行為、精神個體的安身立命作為主要的考量原則，而非社會連帶價值關聯的社會行動，從而淡化了無數佛教信仰者的認同要求及其制度化運作形式，難以建構一種社會化、制度型的佛教認同模式。

註解：

⑥ 李向平：《信仰、革命與權力秩序——中國宗教社會學研究》，上海：人民出版社，二〇〇六年。

在此層面，佛光山人間佛教發展模式，即是以文化弘揚佛法、以教育培養人才、以慈善福利社會、以共修淨化人心，已經建設成爲一個現代社會建設的代表性行動單位，並且積累了相當豐富的實踐經驗與理論方法。爲此，依據星雲大師有關人間佛教的社會思想與政治思想，我們特此提出「佛教社會」與「德化政治」兩概念，並把它們作爲理解和討論星雲大師人間佛教的社會思想、政治思想的主要理論工具，進而充分體現佛光山人間佛教的理論與實踐模式，及其在當代佛教社會、德化政治建設功能巨大貢獻。

在德化政治層面，大師說：

政治，佛教並不排斥，佛陀就出身於政治世家，他本來就是一位王子，成道後在印度弘化，對當時一些國家的政事也指示很多。在我們中國，歷代以來，政治人物與佛教的關係，僧伽與政治人物的關係，也都是很融和。所以，佛教在世間，主要的，是要建設仁王的佛教、人間的佛教。如果說仁王的佛教、人間的佛教完成了，你說，這國家還不興隆嗎？⑦

註解：

⑦ 星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，頁194。

在佛教社會層面，大師提到：

當代人間佛教的行者，力倡人生佛教、人間佛教，融和出世與入世，傳統與現代，以文化、教育、弘法、慈善等各種方式，積極推動『從僧眾到信眾、從寺廟到社會、從自學到利他、從靜態到動態、從弟子到教師、從本土到世界』，將人間佛教普及於各行各業，如今人間佛教在世界各地已經逐漸開花結果。^⑧

佛教社會與德化政治這一對概念，將表達出人們對佛教信仰結構、佛教組織的社會性、信徒之間的社會關係的理解。更重要的是，它將把佛教寺院、佛教組織、佛教社團、佛教文化作為現代社會建設、公民政治建設的一個類型，把認同佛教信仰的現代人組織為一個以佛教信仰為紐帶的社會群體、構成為一種社會組織，使其具有一種社會歸屬感，具有一種價值認同和彼此交往的價值關聯，終而使人間佛教能夠發揮出一個社會系統應當具有的社會建設功能。

註解：

⑧ 同註⑦，頁241。

二、「佛教社會」概念的理論特徵

按照社會學理論的定義，其所謂「社會」，作為人際關係的整合，是一切自我存續的人類群體具有相對獨立的行動領域，自身享有比較獨特的文化和制度。就中國當代的社會建設而言，它應是國家與市場之外的一大領域，既和國家與市場具有千絲萬縷的連繫，卻又自成體系，獨立而自在。

在經濟力量極大地影響並改變了中國社會時，宗教搭台，經濟唱戲，同樣也大大地改變了人間佛教的存在模式。於是，在國家權力與經濟市場之間左右依傍的中國佛教，佛教信仰者基於佛教信仰而構成的「信仰共同體」或「功德共同體」的社會形象問題，自然浮出了水面。倘若佛教信仰群體或者佛教寺院本身並非一個社會，無法建構一個「社會中的社會」，那麼，佛教的社會形象就會落於虛空。只有寺廟，只有僧人，只有香客，只有功德；唯見香煙繚繞，不見真實存在。佛教之功德發揮，缺乏應有的社會基礎，就只能是国家組織的道德工程的參與者而已，佛教信仰及其群體組織也就始終成不了一個「社會建設的行動單位」。不是依附於國家權力，就是依附於經濟市場，從而導致佛教本身的神聖性無所掛搭。

因為，這些佛教活動本身，並非一種社會組織的建設，僅僅是一種信仰功德的表現而

已。其中的主要問題，絕非佛教公共形象的打造所能奏效的，而應當把佛教為社會所提供的信仰功德，視為一種以佛教信仰為基礎的社會建設能力。

實際上，佛教作為制度宗教，其本身就是一種集中的、群體的、組織化資源，在其內涵豐富的「緣起」觀念之中，就包涵有共生和內在的社會依賴原則，社會成員和佛教信徒之間的「連帶責任」，應能發展為一種複雜的、人際交往結構，進而建立一個對宇宙、社會的整體觀見。

只是，因為佛教的社會性表達和社會組織的建構，缺乏了現代社會組織應當具有的組織化、公開性、自立性三大特徵，就唯有左右依傍而無法自立，無法構成「一個人對另一個個人——直接地或者通過第三者的媒介——產生影響」^⑨而變成的一個小社會。它涉及到佛教組織的建構模式、信仰表達模式、團契模式、身分及信仰群體的認同方式，同時也決定了佛教文化的信仰表達、人際互動、團體認同、人群信任……等層面的社會化建構路徑。

註解：

⑨ G·西美爾 (Georg Simmel)：《社會學——關於社會化形式的研究》，北京：華夏出版社，二〇〇二年，頁5。

對此現象，如以「佛教社會」的概念來加以檢討，那麼，今後人間佛教的發展，將有可能按現代社會需要的各種社會公義 (justice)、權利 (right)、非個人性 (impersonal) 與常規性 (regular)，建構一種「制度化行善」 (institutionalized charity) 的社會公共模式，把佛教對於行善布施和功德福報的強調，以建構社會價值整合的「連帶關係」 (social solidarity)，即如何讓寺廟、佛教信仰成為人們日常生活、社會活動的一個必要的構成部分。

如同星雲大師指出的那樣：

現代是一個倡導民主、自由、平等的時代。實在說，佛教的皈依三寶，就是皈依人人和佛陀共有的佛性，這就是民主的精神；受持五戒，就是對人尊重，不任意侵犯，這就是自由的意義；眾生生權的提倡，是因為諸佛與眾生一如，一切眾生都能成佛，這就是平等的主張。^⑩

因此，如何在社會建設的參與過程中，致力於「佛教社會」的建構，把佛教信仰群體作為一個社會系統來加以打造，這等於給人間佛教提出了一個新的命題，同時也為現代人

註解：

⑩ 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁297。

反思人間佛教的信仰和生存狀態，提供了一個契理契機、自我建設的殊勝因緣，最終把人間佛教建設成為倡導民主、自由、平等的佛教社會與德化政治。

為此，星雲大師有關人間佛教社會建設的豐富思想，實際上即已展開了有關「佛教社會」概念及其理論特徵的論說與建構，以作為人間佛教與佛教社會、德化政治諸種建設的基本概念工具。

「佛教社會」這一概念，將表達出人們對佛教信仰結構、佛教組織的社會性、信徒之間的社會關係的理解。更重要的是，這一概念能夠把佛教寺院、佛教信仰群體、佛教教團，作為當代社會組織的一大類型，把認同佛教信仰的現代人組合為一個信仰群體、建構成為一類具有公民社會各種權利和義務的法人社團，使他們具有一種社會歸屬感，具有一種價值認同和彼此交往的價值關聯，從而發揮出一個社會系統應當具有的社會建設功能，最終使人間佛教真正走向社會，落實於當代公民社會的建構過程中。

三、人間佛教作為「社會建設的行動單位」

功德迴向為基礎的佛教信仰，是一種世界觀，一種社會倫理，一種學術傳統，一種生

活方式、甚至是一種社會意識形態。既是一種制度化（叢林制度）（institutionalized）的宗教，亦是一種以崇拜為中心的（worship-centered）宗教。在信仰功德、功德迴向、人心轉化和社會建設的過程中，是人間之道德律令對佛心聖境之感召與回應，促使人人共享一種社會功德，成為佛教信仰、佛教社會與德化政治的共同建造者。

人間佛教的功德信仰模式，實際上內涵有一種佛教信仰的社會性論述邏輯，本是從利他主義的觀點來看待善行義舉，旨在說明：民眾的善行義舉是發出己願、利他情操而從事的一種追求公共利益的志願服務工作，即便這裡隱含著個體可以從志願服務工作中獲致滿足個人心理層次上的需求，它依然能夠以寺廟為中心，恰如其分地扮演個人、社區、社會之間的中介結構（mediating structure），藉以將「點」（家庭）——「線」（精舍、寺廟）——「面」（社會）作完整的貫通與串連。^⑪

這裡的所謂社會性論述邏輯，即是把傳統佛教的「無緣大慈，同體大悲」理念予以社會化，進而將「身」、「家」、「社團」、「國家」的社會連帶予以制度化，而使個人、

註解：

⑪ 王順民：《當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》，台灣：洪葉文化，二〇〇一年，頁196-197、頁254。

家庭、社群與社會、國家之間的社會連帶責任更為組織化，把佛教從個體信仰的功德信仰邏輯中超脫出來，使佛教團體及其社會實踐，能夠以各種各樣的社會形式呈現在人們的日常生活世界，建構為一種價值整合的社會結構，以真正獲致現代公民社會所需要的社會行動原則。

大師說：

佛教說「無緣大慈，同體大悲」，更是佛教尊重眾生，重視生權的最佳詮釋。同體即平等，平等才能和平。在佛教的經典中，有關「平等」的教義、思想，比比皆是。例如《華嚴經》說：「一切眾生平等。」《大智度論》說：「凡夫與佛平等，無二無別。」《大般若經》說：「上從諸佛，下至傍生，平等無所分別。」《金剛經》說：「是法平等，無有高下。」現代的人倡導和平，因為沒有平等，所以真正的和平不容易到來。

平等是倡導和平的不二法門，因為有平等，才有和平，所以平等與和平是一體兩面的真理。所謂「眾生平等」，上自諸佛菩薩，下至有情含識，都有生命的尊嚴，都有生存的權利。因為提倡生權，讓宇宙間的生命同體共生，才有真正的平

等；因為有平等，才有民主；因為有民主，才有自由。如果沒有平等，也沒有民主自由可言，所以佛法講「心、佛、眾生，三無差別」；「民主、自由、平等，也是三無差別」呀！^⑫

因此，功德信仰、因果業報、六道輪回等佛教理念及其慈悲布施的道德方法，便應當以現代公民社會建設之需要為基礎，促使整個佛教制度的運作，首先從社會建設所需要的普遍性「社會意義」出發，從眾生平等、佛教社會之民主自由出發，才能使佛教團體或信仰群體能夠建設成為如家庭、社區、社團一樣的社會互動群體。因為，「在佛教教義裡，對於不同國家、種族、階級、性別、年齡的人們，也最能賦予尊重，平等對待。二千五百年前的印度，佛陀喊出：『四河入海，無復河名；四姓出家，同為釋氏』的主張。」^⑬所以，佛教社會的建設必須具有自己的組織和制度，才能以系統對應系統，否則，僅僅是個人的信仰，只具有宗教的個人性，而無宗教的社會性了；而個人信仰及其價值關懷，則近

註解：

- ^⑫ 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁320。
^⑬ 同註^⑫，頁667。

似於「個人間效用不可比」的制度經濟學難題。

為此，當使用一個「佛教社會」或「德化政治」的概念，來刻劃人間佛教的社會建設使命的時候，它在很大的程度上，即是佛教信仰、佛教文化的抽象理念如何滲透進個人生活、人際網絡、社會交往的過程，把傳統的信仰關係改變為佛教群體的整合關係。所以，唯有把人間佛教的各個發展過程給予清楚的梳理，人間佛教在社會建設層面的功能，才能一目了然。反之，如果人間佛教之存在型態還難以形成一種「社會建設的行動單位」，那麼，佛教之參與社會建設、或建構佛教社會的時代使命，恐其難以承當。

實際上，「人間佛教不是哪一個個人的佛教，甚至不是因為六祖大師說『佛法在世間，不離世間解』的理論，就把『人間佛教』歸於六祖大師；也不是太虛大師說『仰止唯佛陀，完成在人格』的思想，就把『人間佛教』推給太虛大師。人間佛教是每一個人的心、每一個人的道、每一個人的理；人間佛教是佛陀的本懷，是每一個人生命的淨化、昇華，凡能圓滿涅槃之道的教示，都是人間佛教」^⑭。

註解：

⑭ 星雲大師：《人間佛教論文集》下冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁30。

所以，人間佛教建設的就是每一個人皆能夠在其中淨化自我、德化政治的社會。佛教為社會所能提供的社會建設能力，關鍵是佛教組織的建構模式、信仰表達模式、身分及信仰群體的認同方式。就目前人間佛教的發展模式而言，大多圍繞著互益行動、公益團體、甚至是佛教內自我管理 and 自我服務的相關要求，這就決定了人間佛教的社會適應和社會建設功能，不得不以社會服務、社會工作為弘法模式和存在方法。因此，佛教作為一種社會建設方式的自我建構，可以使人間佛教及其佛教信仰的本質，發展成為一個以功德共同體為中心的社會結構，超越一個寺廟或個人化、私人化的德化政治的信仰模式。它主要是通過社會定位、界定自己的所屬群體來實現對信仰的共享，並努力使自己進入佛教信仰群體，從中獲得社會資源和其他人的信仰分享。它強調的是信徒自己對佛教信仰群體的隸屬，通過獨特的佛教型社會行動方式來表現自己的信仰。

就人間佛教的社會性格來說，人間佛教中的各種佛教組織及其運作機制，實際上是通過佛寺僧團、佛教組織和各種佛教活動，使佛教能夠在社會建設中順利表達自己的社會功能。正是這樣一種運作機制，能為那些沒有進入任何正式社會組織的佛教信徒，提供一種非正式的社會幫助，使他們能夠具有一種社會認同和社會歸屬感。這正好表達了佛教組織的社會建設功能，以至於在佛教與社會結構的關係層面，可能建構一種佛教與公民社會

相適應的社會連帶方式，把當代人間佛教運作層面上的適應性協調機制，以其制度化為基礎，適時地建構為一種社會建設的行動單位。

倘若從社會理論的角度考察這個問題，則是一個社會結構由前現代到現代的轉變，並且可以歸結為從一個散漫的群體形式變成一個組織嚴密緊湊的社會，由小群組織轉變為大群組織。而傳統社會變遷的主要過程恰巧就在於它的分化，導致各種社會組織、團體、協會從原有的社會共同體中間產生、形成，構成多種社會力量參與社會建設的可能性。所以，社會組織不但是社會學的核心概念，而且也是中國現代社會變遷之中心問題。^⑮

相對於傳統佛教來說，人間佛教是佛教的制度和組織變遷；就人間佛教的社會建設功能而言，佛教社會的建設，則是經由一個相對鬆散的信仰群體，而導致各種佛教社會組織、佛教社團、信仰社區的重新建構。在此社會語境和社會要求之中，中國佛教及其在當代社會生活中的制度和組織形式，實際上就制約了它與社會建設的相互關係。其關鍵之處，即在於如何把比較鬆散的「功德共同體」建構為一個「社會中的社會」形態。這一

註解：

⑮ 劉創楚、楊慶堃：《中國社會——從不變到巨變》，香港：中文大學出版社，一九八九年，頁20、22、27。

社會使命，似已超越了個人信仰、觀念層面，但更重要的是，它在一個更為宏觀的制度化 and 社會化的層面，既內涵了豐富的個人精神覺悟的可能性，同時亦能使寺廟僧團、信仰群體，呈現出現代公民社會亟需的社會原則和公共理性。

在此基礎上，任何一個宗教體系都可能建成一個必須的社會組織，建成一個自由結合的精神生活共同體。唯有在一種制度、組織的基礎上，宗教才能成為公共利益、公民社會可靠而不可缺的基礎，參與國家、社會的公共生活，服務於社會公益事業。否則，服務社會、參與社會建設就是一句空話。所以，如何使佛教信仰成為社會生活、人際交往關係、功德共享的一種有效建構，如何使佛教寺僧及其廣大信眾成為社會建設的一種社會力量，進而把佛教發展與社會建設、佛教倫理與社會理性之間的壁壘雙向打通，最終使人間佛教真正擁用「社會建設的行動單位」之結構與功能，能夠使德化政治與佛教社會予以最完美的整合，是人間佛教必須努力的方向。

四、從「佛教社會」到「德化政治」

社會理論之所謂「社會」，是建立在目的和利益基礎上聯合體。它以分散的個人為單

元，每個人都是為了自己的利益和目的聚合在一起，沒有自然的、牢固的、天然的連結紐帶，「因此，社會——通過慣例和自然法聯合起來的集合——被理解為一大群自然的和人為的個人，他們的意志和領域在無數的結合中處於相互連繫之中，而且在無數的結合之中也處於相互結合之中，然而它們仍然是獨立的，相互之間對內部沒有影響」。^{①6}

然而，人間佛教之佛教社會，往往包涵了人間佛教的最高理想與基本實踐，所以，人間佛教致力於建設的社會即應具有如下四大特點：

1. 民主道德的政治：佛教追求的是身心的絕對解脫自由，因此集權專制的政治是佛教所呵斥的。佛教認為民主憲政國家的實現，以道德為前提，才是國家政治的最終目的。
2. 祥和互敬的社會：佛教認為社會大眾應該培養隨喜讚歎，包容異己的氣度，從平等法性之中體認諸法千差萬別的實相，彼此互尊互重，互不侵犯，去除同歸於盡、排斥他者的心理，共同創造祥和開明的社會。

註解：

①6 裴迪難·滕尼斯：《共同體與社會》，北京：商務印書館，一九九九年，頁108。

3. 取捨合理的經濟：僧團注重利和同均的經濟生活，希望我們的國家沒有經濟的壟斷、貧富的懸殊、勞資的對立等社會問題，人人得其所應得，建設民有、民享、均足的社會。

4. 樂觀勤奮的生活：勤奮精進，樂觀進取，事情才能有成。今日我們國家的經濟奇蹟，就是靠全國人民的勤勉工作才有以致之，唯有持著精進的耙鋤，在樂觀的田園上，撒下希望的種子，才能收穫菩提的果實。^⑰

為此，當人間佛教通過各種佛教公益活動的肇始，如各類人生講座、建設人間淨土、心靈淨化運動、信仰團契、佛教夏令營、佛教企業、佛教公益基金會等等，藉以提供個體日常生活運動的道德肯定的時候，實際上就已在實踐出一套與西方社會截然不同的佛教型社會行動模式了，就已經為人間佛教的社會建設事業，開拓了一個佛教社會如何得以建設之架構。

正是在這樣一個佛教社會的全新架構之中，「佛教終極的目標，既是追求身心的解

註解：

⑰ 星雲大師：《人間佛教語錄》中冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁184。

脫自在，自在就是自由，解脫就是自由，無煩惱束縛就是自由。每一個人都希望脫離一切束縛，做自己的主人，因此集權專制的政治是佛教所呵斥的，佛教認為民主憲政國家的實現，道德掛帥政治的完成，才是國家政治的最終目的。佛陀認為一個國家不可擴張武力去侵略他國，但是為了維護本國人民自由、平等、快樂、幸福，必要的力量是應該保有的。佛陀心目中的理想政治是轉輪聖王的仁王之治，是人人自由的政治」。^⑱

在佛教社會的建設之中，「所謂轉輪聖王的政治，就是一種民主平等的政治，根據《長阿含經》中的《轉輪聖王修行經》記載，輪王的政治是不以刀杖，而是以法教令的，也就是行五戒十善的德化政治」。^⑲

在此以德化政治為核心理念的人間佛教理論架構之中，基於佛教信念的功德信仰及其社會行動邏輯，就會影響著現實社會所有公眾的名譽觀、正義觀、神聖觀，影響著人們對於財富和權力的分配和調整，把人們之間的利益關係、權力關係，調整到一個名之為「功德信仰」，甚至是「德化政治」的社會共同體裡面。這樣的話，佛教社會與德化政治被建

註解：

⑱ 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁312。

⑲ 同註⑱，頁313。

構成為一種相輔相成，彼此發明的信仰共同體。在這種共同體關係之中，人佛關係才能轉換為人人關係、人際關係、社會關係、國際關係，佛教才會成為完全的人間化的佛教、社會化的佛教，佛教信仰的神聖性就滲透進入了現實生活之中。靈驗與功德的體驗和培植，整合了前生與今世，統一了來世與今生，建構了連接個人與社會之間的橋梁。在此，德化政治與佛教社會的社會建設取向（*society-orientation*）已經是呼之欲出了。

誠然，人間佛教的「佛教社會」建設，同時也是「德化政治」的建設。這主要基於人間佛教的佛陀本懷，佛教信仰者與修持者能夠把佛教信仰視為整合人際關係的中介機制，建構為一切自我存續的人類群體，具有相對獨立的行動領域，自身享有比較獨特的文化和制度。就當代佛教社會與德化政治的雙重建設而言，它應是國家與市場之外的一大領域，既與國家與市場具有千絲萬縷的連繫，卻又自成體系，獨立而自在。人間佛教的發展和建設，本質上應當是把佛教建設在人間，建設成為人間的社會組織，以不同的社會團體或社會組織建設成為人間佛教的基本載體。

所以，就人間佛教的社會性建構而言，此乃佛教的道風建設、叢林制度與現代管理制度、佛教之社會關係、佛教與非佛教之間、佛教信徒與非佛教信徒之間、寺廟組織與其他社會團體之間的互動關係。它既包含了寺廟、僧眾、居士等等層面的關係，同時也包含了

寺廟、僧眾、信眾與其他宗教組織、宗教信徒、非宗教組織、非宗教信徒之間的交往關係和交往結構。而佛教社會性建構的真實意義，就不僅僅是佛教內部的自我認同、佛教信仰的個人修持，而是社會其他組織、其他社會成員在經過與佛教寺廟、佛教信徒交往中，對佛教的一種接納、一種認同。

處於這樣一種具有佛教社會特質的社會關係之中，所謂「民主、自由、平等，不但有關佛學、哲學的理論，而且是有關世界、政治、國家、人民、種族的內容」，實際上皆能夠列入其中，分別得以建構與完善，建構為基於佛教社會為主體的德化政治。其主要特點即是把佛教社會與德化政治整合為一體，主要呈現如下：

- (一) 政治是管理服務人民，維護社會的安全；佛教是教化開導眾生，建設社會的力量。
- (二) 政治是降魔戰鬥，保衛國家；佛教是護生救苦，擁護國家。
- (三) 政治是重視財經成長，以昇平安定為目標；佛教是重視戒律因果，以身心安住為希望。
- (四) 政治從外做起，要求人民修身守法；佛教從內做起，要求人民修心守道。
- (五) 政治是怒目金剛，要人人安分守法；佛教是菩薩低眉，要人人自律觀照。

(六) 政治的大同世界，是理想希望；佛教的極樂淨土，是如願往生。

(七) 政治是希望人人能夠民治、民有、民享的生活；佛教是要求人人能夠救世、救人、救己的慈悲。

(八) 政治要求奉行三綱五常、四維八德，以家齊國治；佛教要求實踐皈依三寶、受持五戒，以生權平等。

(九) 政治是以民主自由平等為目標；佛教是以民主自由平等為實義。

在一個以德化政治作為治理技術的佛教社會之中，梁啟超先生曾說的佛教特點，方才能夠充分體現出來。唯有在能夠以德化其政治的佛教社會之中：

(一) 佛教之信仰，乃智信而非迷信；(二) 佛教之信仰，乃兼善而非獨善；

(三) 佛教之信仰，乃應世而非出世；(四) 佛教之信仰，乃無量而非有限；

(五) 佛教之信仰，乃平等而非差別；(六) 佛教之信仰，乃自力而非他力。^{②〇}

由此觀之，如星雲大師所說：

註解：

②〇 星雲大師：《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁321-323。

政治有護持佛教的力量，佛教也有清明政治的功用。因此，政治勿嫉妒佛教，勿捨本逐末，不能只有獎勵慈善，應該多獎勵從事淨化人心，改善社會風氣者。而佛教對於社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉，自是不能置身事外。因此，佛教徒不能以遠離政治為清高，所謂「問政不干涉」，個人可以不熱衷名位權勢，但不能放棄關懷社會、服務眾生的責任。^{②1}

星雲大師的德化政治思想與人間佛教的社會思想，在此彼此整合，水乳交融，建構了近代人間佛教自太虛大師以來的又一座理論高峰。

註解：

②1 星雲大師：《人間佛教語錄》中冊，台北：香海文化，二〇〇八年，頁182。

人間佛教是彼此尊重、諒解，
安和樂利的社會。

在物質上、精神上都能得到和諧，
如此西方極樂世界就在人間，
人間就是極樂淨土了。

——人間佛教語錄

