《人間佛教》學報 · 藝文｜第五期

人間佛教的入世參與

翟本瑞
逢甲大學合作經濟系教授

前言

傳統社會，對於「欲望」，總抱持一種負面態度。鼓勵理性生活，反對放縱情欲，視享樂為罪惡，主張禁欲，是大部分傳統宗教的價值觀。「存天理、去人欲」是大部分傳統社會的核心價值，在一個資源有限、生產力有限的社會中，享樂意味剝奪其他人生存的資源，社會不但不能支持，更會給予譴責。如何克制人的欲望，以實現更崇高的社會價值，是維繫社會正義、社會秩序的重要理念。宗教是社會制度的基礎，也維繫著社會的核心價值，宗教態度影響著社會對「現實」的基本觀解方式，也影響著社會的發展。

近代西方科技的發展，解放了生產力，讓人類從匱乏經濟轉換成豐腴富庶的社會，資源可以不斷地被創造出來，生產力解放，讓人類享受到前所未有的物質文明。人類資源分配不再是一場零和（zero-sum）的遊戲，一個人的享受不會造成其他人的損失，「消費、消費、再消費，享受、享受、再享受」成為合理的生活態度，資本主義發展，不但鼓勵大量生產、大量消費，甚至鼓勵借錢消費、提前享受，預支未來。

究竟，這樣的世界觀是如何形成而成為當代普遍接受的信念？傳統宗教對人類欲望克制的核心價值受到現實影響，又是如何面對、

因應？不同宗教當然有不同的態度與發展，不同社會亦有各自的命運，以下將以基督新教與人間佛教為例，說明其間的轉折。

一、現代政治體制與文明發展

源於西歐的政治學理論，主導著當代全球秩序與國家發展。現代主權國家體制、三權分立原則、民主制度等，被視為普遍的價值，從西歐、北美，逐漸擴大影響至全球不同國度。過去兩百年間，透過帝國主義、殖民主義、政治經濟實力的影響，這套被視為進步、現代的政治制度與價值，逐漸為不同社會所接受並依此原則改變了各自的社會體系。

的確，民主制度比起一黨專政、三權分立比起集權統治、自由與人權比起高壓統治，要來得更符合人性及社會需求，也成為更具創造力及精神性靈生活的體制。但是，這套源於西歐、北美的政治制度，有其特殊的社會氛圍、受到特定文化傳統及宗教態度支持，移植到不同社會常有許多水土不服、適應困難的問題，值得我們花點時間重行檢視，而不能不加反省就視為當然地接受。

西方世界在中世紀時特殊的城市發展經驗，讓城市的市民階級（bourgeoisie）依著結盟關係得到城市的統治權，享有城市中的「民主」和特權。這些城市居民所享有的自主性包括：政治自主性、立法自主性、選舉市長的自主性（autocephaly）、賦稅自主性、市場權利及自主的都市經濟政策等等。[1] 西方近代社會所強調的，諸如民主、法治、權利、自由、平等、人權等理念，在中世紀城市的市民階級身上就已得到實質開展。西方城市對韋伯而言，是一種非合法

1.Max Weber, Economy and Society, Berkeley, California University Press, 1978, pp. 1323-31.

統治（non-legitimate domination），[2] 是一種特殊的歷史經驗，並不是每個不同社會都能開展出的特殊政治體制。當然，其他文化想要複製也不是那麼容易。針對此一發展過程，筆者曾指出：

> 十二、十三世紀起的城市經濟活動，不但除去了貿易與生產的內在障礙，更積極推進了社會的變遷。都市市民階級的市場利害與莊園制度是相衝突的，市民對經濟生活的推動，促成了莊園經濟的崩解，以工商業為主的市民階級合理經濟行動，逐漸地有了重要的地位。這個過程並非和諧而一致的，但大體說來，國王為了財政上的需求及對諸侯勢力的削弱，大多都以拉攏市民階級為政策（尤其法國與英國）；相對而言，市民階級為了抗拒諸侯的干涉及侵犯，亦需靠國王的支持。國王靠著自身的合法地位及政治的手腕，並依賴市民階級的制衡，逐漸削弱了貴族的勢力。十四世紀起，由於傳統技術的限制，市場的狹隘，西歐經濟發展逐漸達瓶頸的階段，利潤率下降，市民階級因生活的安逸而漸漸失去其活躍性，亦不願負擔太多的義務，減低了對公眾事務參與的熱誠。再加上戰爭技術上的改進，促使近代民族國家逐漸形成，國家成為超乎一切團體之上的最高統治者，獨占了行政、立法、司法的權力。這個過程開始時只是國王為了自己利益的追求，而施行的許多措施。然而由於以專門的官僚階級為官吏，並以合理的法律為統治的基礎，推動了政治的合理化發展。在國王、貴族、市民階級之間，存在著微妙的權力平衡的關係，促成了現

2.Max Weber, Economy and Society, Berkeley, pp. 1212-1372.

代國家的形成。[3]

現代國家形成決定了近代西方的政治體制，在此基礎上，霍布斯（T.Hobbes）及盧騷（J-J.Rousseau）從政治秩序及社會契約的關係探討政治體制、洛克（J.Locke）依「主權在民」觀念主張政府是為保障人民天賦人權（生命、財產與自由權）才成立的、孟德斯鳩（C.S. Montesquieu）對權力制衡所主張的三權（行政、立法、司法）分立說、穆勒（J.S.Mill）將自由界定為「群已權限」的關係，這些政治理念主導著近代西方政治學說。人權的觀念、民主的制度、國家治權的制衡、自由與法制的精神，讓西方政治體制成為人類歷史的典範。

由於現代政治事務相當繁重，涉及許多專業知識，為了維護民眾權益，必須要靠選舉出來的代議士代替大家執行權利；因此，民主就成為一種「選舉出來的專制」，民眾自由地選擇代議士，間接達成其政治參與的目的，現代民主體制是依著穆勒所創議的代議體制而得到實際的保障。在韋伯和熊彼得（J.Schumpeter）看來，代議制已經不可避免，社會發展實際上是由政治菁英來領導，為避免過度濫權，藉定期的選舉，民眾可透過選票來制衡政治菁英。成熟的社會，需要發展出有力的民間社會（civil society），以及對政治家責任倫理的要求。針對此點，墨子刻（T. Metzger）指出：

> 說民主是「老百姓自己來做自己的主人」，不如說民主是「受民間社會控制的政治核心」（a subordinated political center）；說從民間社會發展出來的政治要求一定會合理，

3. 翟本瑞：〈韋伯論西方的經濟合理化發展〉，《韋伯論西方社會的合理化》，台北：巨流出版社，1989 年，頁 97-120、98-99。

> 不如討論怎麼建立一些標準以評估所有的政治要求。這樣一來，彌爾（按：穆勒）模型所依靠的是民主這個理想，而在制度方面，不但是把國家與民間社會分別化，而且是讓政治核心服從民間社會，這些特點形同一個「被民間社會控制的政治核心」。[4]

現代西方社會的民主、法制、人權等觀念，是建立在成熟的民間社會之上。同時，十八世紀中葉以降，伴隨著蘇格蘭道德情操哲學家，以及古典經濟學的鼓吹，自利心及欲望得到了實質的肯定，「公益——私利調和說」被西方世界所接受，不論在哲理或是現實的行為規範，「欲望」都被合情合理地認可。「利益不會說謊！」（Interest will never lie!）的格準，成為現實政治的最佳寫照，國家及政治領域，沒有道德，只有利益。衝突的利益在共同場域中競爭會達到最後的平衡，因此，不同黨派及利益團體赤裸裸地將利益呈顯，透過市場機制及權力平衡，就能達到全社會最大利潤、最高利益。[5] 現實人世間的活動，不論是經濟行為或是政治行為，都可說是依著利益的範疇而開展的。

於是，民主思想體系從十八世紀發展到二十世紀，不但得到理論上的合法地位而為歐、美社會所普遍接受，同時也隨殖民運動及全球化發展，影響到全世界。本來，這是西歐與北美社會的特殊歷史經驗，所發展出特殊的社會與政治制度，但伴隨強勢文化的發展，民主、法治、人權等價值逐漸成為各國追求的目標，甚至被認為是

4. 墨子刻：〈從約翰彌爾民主理論看台灣政治言論〉，《當代雜誌》第 24 期，北京：人民文學出版社，1988 年，頁 82。

5. Albert O. Hirschman: The Passions and the Interests, Princeton University Press, 1977.

普世的價值。當然，這套基於個人主義、自由主義所形塑出的生活樣態，讓每個人的能力與才華得到更大發揮，對大多數的社會及民眾都有相當大的意義。然而，許多制度在移植時並不是馬上能得到相當的好處，甚至，許多社會在未蒙其利前，就已身受其害，產生許多問題及困擾。了解其間的文化特性與價值基礎，對各自社會發展有其必要性。

如上所述，西方文明發展一開始就是城市的文明，韋伯指出，在西方城市中產生了政黨和政治家，產生了藝術史所有特徵現象，產生了現代意義的科學，以及基督教的宗教基礎，更孕育了市民階級此一近代文明的承攜者。[6] 西歐中世紀城市是以中小工匠為主體，以基督教信仰結合成跨越宗族、血緣的結盟，城市、市民階級、基督教，成為推動西方文明發展的主要基礎。韋伯指出：

> 在西方，合理的、內在於世界的倫理（inner-worldly ethic）的建立，與思想家及先知預言家們的出現有很大關係。他們是在（西方的）城市中，因市民身份團體的政治爭端，所形成的社會結構。如離開了（西方的）城市，則猶太教、基督教，甚至希臘思想均不可想像。在亞洲，部分因為親族勢力地持續不間斷，部分因為種姓的隔離，因而西方意義的城市發展始終是非常有限的。[7]

於是，保羅神學所開展出的普世宗教，透過城市發展以及市民階級的推動，讓基督新教成為合理現代生活開展的重要基礎，韋伯

6.（德）韋伯（M. Weber）：《社會經濟史》，台北：商務印書館，1977 年，頁 332。

7. Max Weber: The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism, N.Y.: Free Press. 1958, pp.237-8.

在《基督新教的倫理與資本主義的精神》一書中，探討基督新教制欲精神的職務觀念所開展出的合理生活態度，是近代資本主義精神及近代西方文化的基本構成要素。為了支持此一論點，韋伯針對世界諸宗教的經濟倫理加以研究，也對不同宗教的現實態度加以分析。下文即針對韋伯論旨進一步討論。

二、基督新教倫理與佛教的遁世態度

韋伯指出，推動西方世界變革的是行為有節、敏捷且專心專業的中產階級，這些承攜資本主義發展的「新式企業家，唯有異常堅韌的性格始能一直保持冷靜的自我克制並且避免道德上經濟上的破產；而且除了銳利的洞察和行動能力以外，唯有堅決而特出『倫理』資質，始能博得這種革新絕對所需的顧客與勞工的信賴，也始有能力克服無數的障礙，尤其能負起近代企業家所要負的，與安逸的生活享樂無法兩立的極激烈的工作。但這些倫理資質與適合過去傳統主義者迥不相同。」[8]

基督新教的現世制欲主義，讓市民階級（中產階級）的經濟倫理合宜化，抑制了貪婪的欲望，在經濟生活上推動公平、誠實、標準化的中產階級經濟生活態度，讓經濟合理化成為榮耀上帝的表徵，而不是以現世享樂為目的。舉凡合理的永久性企業、合理的簿記、合理的技術、合理的法律、合理的行政管理、合理的精神、處世的合理化、合理的經濟倫理等因素所代表的經濟合理化，都推動了合理的可計算性，也促成規律化且有秩序的合理生活態度，[9]形成了一

8.（德）韋伯（M.Weber）：《基督新教的倫理與資本主義的精神》，台北：協志工業叢書，1983 年，頁 69。

9.（德）韋伯（M.Weber）：《社會經濟史》，台北：商務印書館，1977 年，頁 370。

種全新的生活方式，而這一切，都是建立在基督新教內在教義所開展出的倫理態度。韋伯認為，用來判斷一個宗教所表顯合理化的層級，可以採取下列兩個標準檢視：

1. 宗教將巫術從其本身排除的程度。
2. 宗教對於神與世界的關係，以及宗教與世界間的倫理關係，所表現的系統性統一連結程度。[10]

依此標準而言，基督新教的普世主義、現世制欲態度，經由馬丁路德改教及喀爾文的預選說所轉換出的天職觀，有效推動西歐近代宗教與經濟的合理化。

為了探討「何以西方成為今日之西方」，韋伯尋繹出「合理的生活態度」及合理的政治、經濟制度，是西方精神文明中相當獨特的要素。而西方的合理化發展，在政治、經濟、宗教、藝術、法律、建築、情欲等不同面向，都能看到系統化的開展，共同構成了相當獨特的市民階級生活態度。韋伯從歷史面向探討其間的因果關聯，發現猶太——基督教的特殊歷史性格，具有相當獨特的意義。韋伯因而進一步從不同面向探討基督新教的倫理與近代資本主義精神之間的選擇性親近性（elective affinity），以認識到近代西方文明的獨特性。

雖然，韋伯認為印度佛教在業、因果及輪迴等教義，解決了神義論（theodicy）最一致與最完美的形式，但是，現世的業要待來世才得救贖，將墮入到遁世的彼岸救贖，而對現世採取逃避的態度，產生出對世界拒斥（world-rejection）的價值態度。相對的，

10. Max Weber: The Religion of China: Confucianism and Taoism, N.Y.: Macmillan Co. 1964, p.226.

基督新教拒絕任何形式的巫術作為救贖的手段，預選說產生存在現世、上帝旨意間最大的緊張，讓信徒必須面對現世的一切，生活即救贖，所有領域與成就皆為上帝意旨而無所逃遁，因而產生了現世制欲（inner-worldly asceticism）倫理態度，開展出宰治世界（world mastery）的價值系統。

基督新教的改革立場，對現世權貴、統治階層、價值體系，都因為奉行上帝的意旨而對堅信的價值全力以赴，在推翻專制政權、建立合理統治制度、堅持信仰自由、現實企業經營、商業範圍拓展、持續抗拒不合理事務等領域，都有著宗教實踐的意義，也成為歐美近代政治革命、經濟改革的重要基礎，讓西方理性化的原則，能具體且全面地開展，讓人權、自由、法制、民主、三權分立、代議制、市場經濟、資本主義原則、企業化經營、創新精神等現代化的諸多表徵，都能有效且持續地開展。在韋伯的分析中，基督新教以及其承攜者（市民階級），是最重要的歷史要素。

韋伯透過《世界諸宗教的經濟倫理》系列研究，建立出對不同宗教的理念類型（ideal typical）的研究，以尋找因果關聯的分析，支持其對基督新教倫理的分析。其中，《中國宗教》及《印度宗教》就是最重要的著作，可以作為認識基督新教倫理的最好對照參

基督新教對西方政治文明進程有非常大的影響。

考點。在《中國宗教》中，韋伯分析儒家及道家，認為儒家雖展現出現世關懷，但其對權勢與人際關係的妥協態度，無法開展出宰制世界的現世制欲主義來，因此也無法提供資本主義開展所需的支持體系。至於道教以及佛教的遁世觀念，更成為中國落後的罪魁禍首。韋伯認為：

> 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。[11]

除了基督新教外，其他宗教都無法導引現世生活趨向合理化。在韋伯的分析中，中國的宗教是以儒教及道教為主，雖然韋伯很清楚地知道大乘佛教在中國的發展及影響，但他對中國宗教的討論，仍有意地將佛教加以排除，韋伯特別指出：

> 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，發展出在家者與成家俗僧的社團時，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、道士在回到被認可的寺

11.（德）韋伯著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北：桂冠圖書公司，1993 年，頁 337。

院中、或還俗於世俗的職業裡，這兩條路上作個選擇。[12]

事實上，韋伯的討論當然不盡符合歷史現實，討論中國的宗教，無論如何是無法不談佛教，而只討論儒教及道教。事實上，韋伯並不是不知道佛教在中國的地位及影響，那麼，為何他還是要將佛教放到《印度宗教》中討論？針對此點，林錚指出：韋伯認為佛教是以大乘佛教形式進入中國，相較於東南亞地區，原始佛教並沒有對中國人的生活產生支配性影響，因此在《儒教與道教》一書裡很少談佛教，認為中國宗教世界是以儒家及道教為主導。

事實上，佛學自魏晉以降，就已深入影響中國的思想與制度，更為中華文化的內在構成核心要項。[13] 同時，大乘佛教進入中國後產生相當程度的變化，楊曾文認為印順法師在《中國禪宗史》所主張「會昌以下之中國禪宗乃是達摩禪的中國化，主要是老莊化，玄學化」的看法，還應該有「順應皇權和儒家名教的問題」。[14] 因此，佛教進入中國已經夾雜了儒家及道教的元素，即使為一般中國民眾所接受，影響模式已經不僅只是佛教的內涵了。

此一說法固然有理，但更重要的是涉及到韋伯的特殊理論立場，他的比較社會學，在類型學分析時，強調理念類型的建構，是「針對一個或多個觀點的單面向強調，並對諸多分歧、間斷、或多或少顯現又偶爾不存在的具體個別現象綜合凝結，從而根據其單面向強

12.（德）韋伯著，簡惠美譯：《中國宗教：儒教與道教》，台北：遠流出版，1989 年，頁 283-4。

13. 林錚：〈韋伯的「佛教中國化」論述〉，2011 年 12 月 11 日，https://2011tsa.files.wordpress.com/2011/11/e69e97e98c9a.pdf

14. 楊曾文：〈考察禪中國化的卓越嘗試——讀印順法師《中國禪宗史》〉，《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》，http://www.yinshun.org.tw/thesis/15.htm

調的觀點整理成的統一分析建構物」，[15] 因此，為了在類型上有效區分出世界宰制、世界調適、遁世等不同類型，在韋伯看來，作為中國宗教的最純粹類型當屬儒教及道教，而佛教的純粹類型當為印度宗教、原始佛教。如果將進入中國的大乘佛教納入討論，無法見出佛教的最純粹類型，因此，韋伯在討論佛教時，仍是放在印度宗教的範疇中討論。據此，韋伯認為佛教：

> 就其最為內在的本質而言，冥思性與迷醉忘我的宗教毋寧是特別與經濟相敵對的。神祕的、狂迷忘我的、沉醉陶然的體驗，都是非日常性的心靈狀態，會將人導離日常的生活與所有合理的目的行為。以此，這般體驗便被視為「神聖的」。在這類宗教裡，俗人的生活樣式與達人共同體的生活樣式間，便劃下了一道深隔的鴻溝。宗教共同體所出現的這種宗教達人的身分性支配，很容易轉向巫術性的人類崇拜：達人要不是直接被當作聖者來崇拜，至少其祝福與巫術力量也會成為俗人收買的對象，以作為提高俗世功名或宗教救贖的手段。這正如俗眾之於佛教……的情形；最終的結果是：前者成為貢物的來源。有了貢物，達人便可全心為宗教救贖而活。不必親身從事總有礙於救贖的世俗勞動。另一方面，俗人本身的生活也仍然可以得到某種倫理的規制，原因是：達人總是他們的靈魂司牧者，他們的告解教父，他們的靈魂導引人。以此，達人往往對這些在宗教上「音盲」的俗人產生極大的影響力；不過，這影

15. Max Weber: The Methodology of the Social Sciences, (eds.& trs.)Shils, E.A. & H.A. Finch, 1949, N.Y.: Free Press. p.72.

> 響可能並不導引至他（達人）本身的宗教生活，而只是在儀式的、禮儀的、習律的細微末節上的影響。現世內的行動，在原則上，與宗教無甚關連；與宗教目標之精進相對照下，行動恰恰指向相反的方向。[16]

上引韋伯在《世界諸宗教的經濟倫理》中對於佛教的討論，指出了一般人對佛教與現世經濟生活所抱持的兩種基本態度。其一、嚴格的佛教徒是指不問世事的出家僧侶；其二、俗世的活動與佛教的基本宗教精神相違背。

韋伯對傳統中國宗教的研究，其目的在論證西方基督教發展的意義，就比較研究而言，重點在於理解西方，因此，對理解中國佛教而言不甚公允。然而，以韋伯的學術地位，其觀點長期以來，深遠地影響了後來東、西方學者對中國佛教的認知態度，認為佛教是無法正面面對現代化的發展，甚至是妨礙進步的阻力。

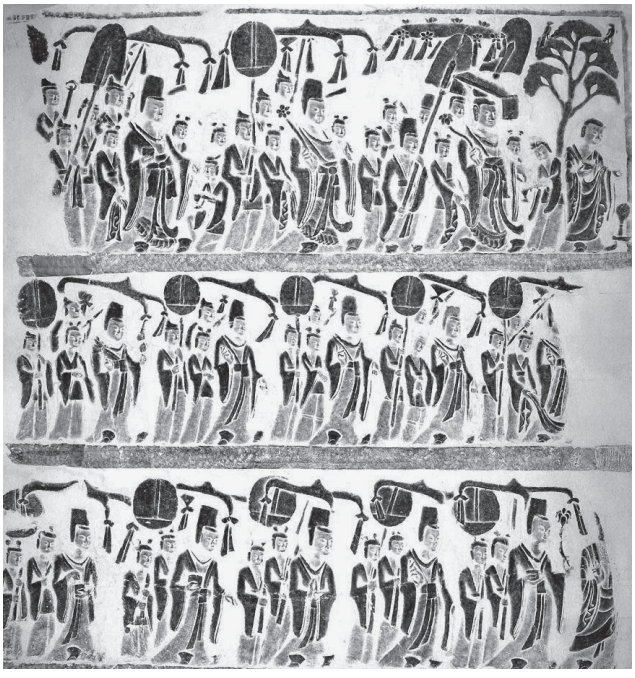
那麼，我們要如何給予佛教在面對當代社會的入世參與，一個較為中肯的認識態度？原始佛教的教義固然是追求來世的解脫，但並不意味不能參與現實社會的活動，拿原始佛教教義來評斷當代佛教的價值並不公允。韋伯的出發點是認識西方世界的形成與基督新教倫理在歷史發展中的因果關聯，他並沒有義務要為佛教在當前社會中尋繹出其使命與定位，如何才能客觀理解佛教在中華文化世界的發展，並建立出具前瞻性的理論架構，則是當前佛教界的責任。了解佛教特質，以及在現世參與的可能觀解態度，才能為佛教的未來發展，建立出一套積極的途程。

16.（德）韋伯著，康樂、簡惠美譯：《宗教與世界：德韋伯選集Ⅱ》，台北：遠流出版，1987 年，頁 83。

三、佛教的轉折與人間佛教

佛教的傳統性格，讓許多人認為佛教都是深山清修、不問俗世的遁世宗教。關於佛教參與現實世界的經濟生活，將另為一文專門討論，以下僅以政治參與及公民參與為例，討論當代佛教的入世參與。

事實上，當代佛教領袖參與政治活動的例子不在少數。其中，東南亞地區的左翼佛教（Engaged Buddhism）從佛教教義中強調的平等與公義等價值出發，結合信徒介入政治、經濟及社群體系等不同社會制度，以對治世間苦難。這種介入採取諸如投票、議會遊說、和平抗議、公民抗命等不同方式，更積極投入反抗既有權威的抗爭方式，企圖改變不同形態的壓迫與不義。諸如緬甸翁山蘇姬（Aung San Suu Kyi）、泰國佛使比丘（Buddhadasa）、印度安培德卡爾博士（Dr. B.R.Ambedhar）、泰國的素拉．司瓦拉差（Sulak Sirvaraksa）、越南一行禪師（Thich Mhat Hanh）等都是著名的例子。


北魏鞏義石窟寺皇帝禮佛圖。

又如越南佛教反獨裁及反戰示威、印度佛教的賤民解放運動、斯里蘭卡佛教的反殖民運動、緬甸佛教的反殖民及反軍政府運動、泰國佛教的社會主義及反軍政府運動等，都是佛教徒直接介入政治或干預政府的統治，為民

眾爭取基本人權。

面對軍政府獨裁統治、殖民主義、國族主義及現代化的衝突，在南傳佛教社會中針對專制統治與公民社會諸多挑戰，佛教面對特殊的政治氛圍及時代經驗，需要重新調整佛教方向，甚至主張不能批判、投身參與社會的不算是佛教等等的看法。佛教作為有效的抵抗力量，有責任針對社會批判、公共價值、政治解放提出主張及行動，才能將關懷眾生的「慈悲」性格轉換成參與公共事務、公民實踐的現代社會價值。[17]

無論是激進佛教或是左翼佛教，有著強烈的政治參與動能，希望藉教團參與政治活動，改變既有獨裁專制的政體，達到革命的目標。雖然這是佛教徒關心政治、參與公民社會的具體作為，同時因為東南亞與南亞地區的特殊政治環境使然，但這些作法與傳統佛教的基本價值立場顯然有所出入。在台灣，1995 年悟空法師投入台北縣立委選舉，創下出家人參加選舉的紀錄。有人認為此舉違背佛陀遺制，但悟空法師表示他是持出世心做入世事，參選是為了普度更多眾生，他甚至引述《中阿含 · 雨勢經》來支持參政的立場。

究竟佛教徒或是出家眾，對現世政治可以參與到什麼地步？涉入政治是否有違佛教立場？是否有一定的界限與範圍？相對於一般傳統佛教寺廟，人間佛教無論在一般信眾或是僧眾部分，參與政治活動的情況較為積極，每每在選舉之際引起討論的話題。這是否與一般觀念中的傳統佛教價值有所出入？我們又將如何看待人間佛教對政治參與所抱持的態度？

17. 劉宇光：〈左翼佛教（Engaged Buddhism）：激進佛學、世俗公民社會與現代佛教的政治反省〉，《世界宗教學刊》，嘉義：南華大學宗教學研究所，2006 年，頁 1-42。

中國佛教界最早討論政治參與的是太虛大師。他認為「政治」是管理眾人之事，而行菩薩道的「菩薩僧」應秉持「多事多業多悕望住」的態度，與只顧自利之聲聞僧的「少事少業少悕望住」大所不同，亦可說是廣義的管理眾人之事。所以他認為應以學菩薩僧、行菩薩道的精神來進行中國佛教的改革運動。在他看來，佛教是社會組織的一環，改革佛教、傳播佛法，需要深入社會每個階層，與國家政治保持適當的關係，才能有利於佛法的流通。[18] 當時的環境處於軍閥割據、日本侵華的戰亂階段，佛教界當然不能對政局紛擾無感，太虛大師是最直接地表達僧眾亦當關懷並參與政治。

學愚針對抗日戰爭期間，佛教界對「國家」態度的轉變，指出在下列三個面向中國佛教對政治的態度有所轉變：1. 戰前僧伽把寺院和寺院土地視為佛教機構私產，因戰爭故護國比保護佛教財產更為重要；2. 伴隨民主覺醒運動，知識僧侶意識到公民權利，開始依據憲法賦予的權利保護佛教，並要求將佛教與其他宗教平等對待，公平地保護佛教財產；3. 隨著戰爭而增高的民族愛國主義熱情，掃除了存在佛教與國家間的矛盾與緊張。[19]

在〈答金中和問〉「宗教多是清淨無為，慈悲博愛，然於國家前途，是否有益，究竟能救國否？」，太虛大師的回覆如下：

> 大乘佛法常言慈悲，意即先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，慈悲即積極救人救世。故處今日之中國地位，當以中國為其本位，如今日之抗戰建國精神，求達中國之自由平等，非若侵略者之意，是即合於佛教慈悲心也。蓋以眾生

18. 洪金蓮：《太虛大師佛教現代化之研究》，台北：法鼓文化，1999 年，頁 36。
19. 學愚：《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：中文大學，2011 年，頁 100-101。

> 之苦為苦，以抗戰禦外侮救今日中國人所受之災難而免於敵人之壓迫；是即慈悲心、救世心。然慈悲救世，要有方便為門，應自救國做起。故凡救國救世之兵，仍是大乘慈悲之意。[20]

太虛大師對政治不規避，甚至主張佛教可參與抗戰、僧侶運訓參戰、隨軍祈福、負責運輸、承擔救護等主動關懷的態度，當然引起衛道之士的批評，許多人稱其為「政僧」或「政治和尚」，多所嘲諷。太虛對這些毀謗不予理會，認為中國佛教需要積極改革，不能消極以對。他的名言：「仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真現實。」

即使是南懷瑾先生，當年對太虛大師的主張與態度也相當不以為然，到晚年才另眼相看，認為他很了不起。[21] 太虛大師當時的主張太過前衛，批評的意見多，但隨著整體大環境改變，世人逐漸接受佛教亦應主動關懷政治相關議題，太虛大師改革佛教的時代意義才得到彰顯。這種改變不是一蹴可及的，是逐漸醞釀隨著整體氛圍成就才得到開展的。

同樣的，星雲大師所推展的人間佛教，亦必須正面面對佛教與政治之間的關係。雖然，星雲大師對政治的態度早已有主張，卻也需要在大環境中慢慢推展開來。學愚指出，傳統佛教教育及叢林培訓要求佛教要和政治保持一定距離，因此，星雲大師早年對人們稱他為「政治和尚」相當不以為然，在他看來，自己只不過行使民主

20. http://buddhaway.net/library_ebook/ 太虛大師 / 太虛大師全書 - 第 17 編 - 酬對 094 頁 .pdf, 頁 142。

21. 南懷瑾：〈太虛大師的行持〉，轉自學佛網：http://big5.xuefo.net/nr/article14/138606.html。

社會中公民應有的權利及應盡的義務。學愚認為，直到 1990 年 6 月 7 日星雲大師在西來寺接待許家屯，談話中，星雲大師用「梅子熟了」公案，表達他對政治及政治和尚的理解與超越，並釋然指出「我過去不承認政治和尚，是『非心非佛』，現在則是『即心即佛』。」學愚指出：

> 「即心即佛」的佛教政治是當今中國僧人參與政治、但又不落於政治的最佳方法。僧團於政治保持不即不離、超於無著精神，勇於參與眾人之事，行菩薩道，不為自己求名聞利養，但為眾生離苦得安樂。對一個佛教大師而言，無論是非心非佛，還是即心即佛，全是教化人間的方法。[22]

雖然人間佛教的開展必然要面對佛教僧團對政治間的態度，但大多數佛教徒對參與政治、關懷政治仍抱持消極態度。作為宗教領袖，星雲大師認為有義務為佛教面對政治建立出基本價值與態度，讓弟子與信眾能有所依循。

論及人間佛教的政治涉入，吳有能以柯亨及阿拉圖的三分模式，區分公民社會、國家及經濟，認為公民社會獨立於政治與市場外的民間力量，宗教團體自然屬於公民（市民）社會的範疇。他指出，星雲大師政論與公民社會的關係包括：1. 政教關係：僧人應該問政；2. 公民身分與宗教身分的平衡；3. 僧人擁有並應善用公民權責；4. 普世的公民價值資源；5. 中華文化身分認同。在他看來，人間佛教是以僧人具備公民身分並應善盡公民權責出發，並將宗教團體視為非

22. 學愚：《人間佛教：星雲大師如是說、如是行》，香港：中華書局，2011 年，頁 227。

營利組織、非政府組織，可改善公民社會的價值與內涵。[23]

我們可以見出，自太虛大師到星雲大師，對於佛教的政治涉入，都是以公民權利的角度，佛教徒身為社會一員，應盡公民義務並享有公民權利，主張佛教不能置身公民社會之外，更應積極投入改善社會的行列。

四、人間佛教與現代社會

星雲大師把振興佛教當作己任，一方面家國動盪、面臨戰亂威脅，另方面佛教面對現代化發展一直處於弱勢地位，被視為落後的象徵，無法面對現代化的挑戰。星雲大師檢討佛教為何衰敗，在他看來，關鍵在於佛教的制度不能合乎時代的潮流。而這也是太虛大師著《整理僧伽制度論》，希望能夠重新整頓佛教制度的原因。但是，改革佛教說了這麼多年，為什麼佛教還不能復興呢？星雲大師指出：「這是佛教忽視了批評！」

> 一向以來，佛教視批評為大逆不道，被認為是惡口，但是，維持一團和氣卻不針對不合理之處加以批評，無法促成佛教的改革。佛教是基於冤親平等的愛為出發點，既為冤親平等，又何必需要批評？星雲主張批評可以有兩種不同面向：如果對於同一個團體中的伙伴，基於愛為出發點，是求善的批評；但對於敵人的批評基於恨，往往得不到建設性意見。因此，佛教可接受的批評是基於愛的目的，讓被批評者成長、茁壯、健康，是一種善意的批評。因此，為了復興佛教，特別需要鼓勵大家基

23. 吳有能：〈人間佛教的政治涉入與公民社會：星雲法師政論的一個側面〉，「人間佛教在東亞與東南亞開展國際學術研討會議」，香港：香港中文大學康本國際學術園，2015 年 11 月 14-5 日。

> 於愛的出發勇於批評。星雲特別希望所有佛教徒，為了走上復興佛教的康莊大道，必須尊重批評者的意見，並希望佛教徒要勇敢的放棄成見接受批評，才能達到佛教改革的目標！[24]

但是，改革與開放要有所本，批評也有一定理據。在星雲大師看來，人間佛教的政治關懷與社會參與都要回到佛陀的本心及初衷。

政治當然無法徹底解決人生的所有問題，佛陀悟道出家，但佛陀主要目的並非逃避政治，而是希望能超越政治，尋找不同的方法來為人民創造得以真正安身立命的理想世界。佛陀雖然放棄王位、出家修道，但並不是放棄人民、放棄家國。即使後來悟道成佛，也仍到處「弘法度生，示教利喜」，推動另一種形式的政治，傳達不同的政治理念。「佛法在世間，不離世間覺」，佛教講「上報四重恩，下濟三塗苦」，四重恩包含國家恩，國家政府保障每個人的生命財產安全，對保障家性命財產之恩的感念是不分出家與在家的，愛國是每個人都應有的責任。

佛陀行化圖——佛陀端坐路中，阻擋琉璃王伐迦毗羅衛國，拯救族人。（佛陀紀念館提供）

24. 星雲大師：〈復興佛教與批評〉，《星雲智慧》，台北：天下文化，2015 年，頁 333-338。

星雲大師舉例，當年琉璃王發兵要征伐佛陀的祖國迦毗羅衛國時，佛陀端坐路中救祖國，就是出家僧眾對政治關懷最好的例子。同樣的，佛陀為了度化當權者使其實行仁政，藉由國王的力量來制定、推行、落實良善的政策，以達到福國利民的目的，在成道後，也常出入王宮說法，為印度許多大國君王開示仁王治國之道。即使到了現代，佛陀講述的《仁王護國經》，還在北傳大乘佛教中流傳。佛教不但不應排斥政治，更應度化君王、推行仁政。[25]

藉由佛陀善巧開示仁王之道，國王們受到佛陀的感化，皈依佛教，成為佛教護法，並將佛法真理應用在治國安邦上，讓國家社會安定，百姓受惠，這就是佛陀對國家政治的關心。佛陀出家前貴為國君，但出家後不直接治理國家，以和平方式關心政治，並透過真理的化導，從內在的精神感化從政者實行仁政，達到清明政治的目的，這是佛陀對政教關係的指導原則。

> 佛陀成道後如果沒有遊化諸國，出入王宮說法，頻婆娑羅王就不會在王舍城郊建竹林精舍供養僧眾，祇陀太子也不會與給孤獨長者共建祇園精舍；阿闍世王也不可能在佛入滅後，護持第一次的經典結集；佛陀十大弟子行化各地時，也不會有國王支持他們傳教、辯論了。[26]

許多人談到政治，總把它和權力鬥爭、權謀傾壓聯想在一起，認為政治齷齪不堪。但是，政治是管理眾人的事，應是保障人民身家安全、生活順遂的重要基礎，舉凡國家主權、國防、外交、每個

25. 趙無任：〈佛陀原來也是一位政治家〉，《慈悲思路 ・ 兩岸出路：台灣選舉系列評論》，台北：天下文化，2015 年，頁 195-209。

26. 同註 25，頁 208。

人的生活起居，以及教育、治安、交通、環保、社福等等，都與政治息息相關。佛教徒不能只追求來世的價值，卻放棄當前社會的福祉。公民的「政治」權利可以區分為政權與治權，雖然出家人不參與治理國家的治權，但政權是每個公民的權利與義務，不但不應放棄，更應積極參與。星雲大師指出：

> 出家人雖然「出家」，但並沒有「出國」，出家人不但要納稅，要服兵役，要對國家做種種的公益服務，他們也都善盡國民的義務，為什麼不能投票呢？一個國家的公民，除非犯罪被褫奪公權，才會失去投票的權利，難道所有佛教徒都被褫奪公權了嗎？由於社會大眾不能公平對待佛教，這也是台灣民主素養有待加強的地方。[27]

星雲大師推崇太虛大師當年所主張的「問政不干治」指導原則，認為這是所有佛教徒都可奉為圭臬的原則，佛教徒放棄治國的權力，但不能放棄關心人民福祉的責任，因此，佛教徒應該多關心國際民生、多關心人民的幸福，所有人都應尊重佛教徒問政的權利。事實上，這並非太虛大師才有的主張，星雲大師在撰寫《釋迦牟尼佛傳》時，就討論到佛陀面對政治問題時非但沒有逃避，反而是以「問政不干治」的態度積極面對。雖然，佛陀出家後把佛教護法的責任交給王公大臣，但也是持續關心政治，擁護人民，擁護社會國家。

星雲大師抱持著「大丈夫達則兼善天下，不達則獨善其身」的原則面對世事，正是效法佛陀「有緣佛出世，無緣佛入滅；來為眾生來，去為眾生去」的人間態度。星雲大師認為，為政之道要包容、

27. 星雲大師：《星雲智慧》，台北：天下文化，2015 年，頁 214。

和平、尊重、平等、造福全民，這些都是每個公民應該堅持的態度。[28]

高希均指出，星雲大師「悲天憫人地看到台灣自 1980 年代中期進入民主時代後一連串的折騰：社會所遭遇的挫折，政黨所經歷的對立，媒體所失去的可信度，國會所失去的效率，兩岸所失去可以交流的速度與廣度，開放所面對的反對，以及不斷出現的內鬥與內耗，甚至政府與一般人對『宗教人士』的一些歧視。他憂心忡忡的決定要在總統大選前，對民主選舉、政黨政治、兩岸關係、統獨糾結、本土化、民族意識、大同世界、下一代福祉等重要議題，做一次全面性的坦率討論」。[29] 星雲大師關心天下百姓，不在乎個人毀譽，70 篇文章構成《慈悲思路 · 兩岸出路：台灣選舉系列評論》一書，勇敢地超越了「政治正確」，寫出了大家想說又不敢說的真心話，以慈悲思路，提出智慧見解，為台灣開創出路。[30] 而這需要相當大的智慧。

田納西大學宗教研究系的 M.Levering 教授指出，佛陀是人，他在身而為人的時期展現過人的慈悲、道德責任與般若智慧。他也提供各種層次的日常生活修行指導，從家族的親屬關係到朋友行誼，讓我們明白如何在社會與政治場合中做出適當言行。[31] 人間佛教即從佛陀是人的角度，觀解僧、俗兩眾應如何參與社會、關心政治。

---

28. 星雲大師口述，佛光山法堂書記室妙廣法師等記錄：〈我主張「問政不干治」〉，《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015 年，頁 224-227。

29. 高希均：〈序「慈悲思路」開創台灣出路——超越黨派、族群、地區的當代諍言〉，《慈悲思路．兩岸出路：台灣選舉系列評論》，台北：天下文化，2015 年，頁 10-16。

30. 同註 29，頁 16。

31. M.Levering：〈論貪、欲及星雲大師人間佛教普世價值：以美國為例〉，《2014・人間佛教高峰論壇．人間佛教宗要》，高雄：佛光文化，2014 年，頁 77-85。

基督新教對理念、上帝意旨的堅持，讓信徒在面對現實世界的權勢，堅持價值、毫不妥協，成為社會改革的動力甚至火車頭。相形之下，星雲大師指出，自古以來，不論那個朝代、誰當家作主，佛教都擁護那個朝代。在佛教徒心中，「沒有誰好誰壞的黨派分別，也沒有誰勝誰負的政權主觀。社會的和諧，人民的安樂，就是我們佛教最大的心願」。[32] 但這是否意味著佛教徒不辨是非、鄉愿地面對世事，只能委曲求全？事實上，人間佛教「問政不干治」的態度，提供了一種參與社會、關懷政治的思考模式。星雲大師指出：

> 我終其一生，推動實踐僧信平等、男女平等，自他、宗教平等的行動。而對於兩岸和平、世界和平，則是我畢生的盼望。我衷心希望，台灣不要再有人我對立禍患，不要只有藍綠、沒有對錯是非善惡的觀念。[33]

於是，透過對公民社會諸多問題的關懷，人間佛教展現與政治的密切關係，雖然表現方式有著相當大的差異，但就追求的目標而言，彼此有著有異曲同工之處，星雲大師對人間佛教與政治的關係，可以包括下列諸端：

一、政治是管理眾人，維護秩序的團體；
　　佛教是教化眾生，淨化社會人心的力量。
二、政治希望人人能夠安和樂利的生活；
　　佛教要求人人能夠慈悲喜捨的做人。

32. 星雲大師：〈代序 我可以稱台灣中國人——《慈悲思路，兩岸出路》〉，《慈悲思路．兩岸出路：台灣選舉系列評論》，台北：天下文化，2015 年，頁 18-29、18-19。
33. 同註 32，頁 26。

國際佛光會重視社會福祉，積極參與各種社會活動，1998 年於台北中正紀念堂前發起慈悲愛心人大會師。

三、政治是重視法紀，要人人守法；佛教是慈悲懺悔，要人人自律。

四、政治是維護治安，保衛國家；佛教是救苦救難，擁護國家。

五、政治以財力、軍力、權力，治理國家；佛教以德力、法力、心力，輔助國家。

六、政治對於功和過，重在事後的賞罰；佛教對於善與惡，重在事前的防範。[34]

星雲大師援引《金剛經》「佛說眾生，即非眾生，是名眾生。」

34. 趙無任：〈佛陀原來也是一位政治家〉，《慈悲思路．兩岸出路：台灣選舉系列評論》，台北：天下文化，2015 年，頁 204。

的說法，指出「佛陀是政治家，即非政治家，是名政治家」。甚至，佛教講「出家無家處處家」，因此，說佛陀是政治家、教育家、革命家、思想家等，其實，「佛陀什麼家也不是，佛陀，他就是佛陀！」[35]

五、小結

相較於西方社會強調個人權利、自由、平等、民主、三權分立等理念，東方社會沒有西方城市及市民階級發展的特殊歷史經驗，[36]很難自發地開展出西方意義的現代國家及公民社會。上述這些西方

35. 同註 34，頁 209。

36. 翟本瑞：〈釋右：一個文化比較的例子〉，《鵝湖》第 150 期，台北：鵝湖雜誌社，1987 年，頁 26-33；翟本瑞：〈現代國家形成的社會學反省意義〉，《思與言》第 27 期，台北：思與言雜誌社，1989 年，頁 303-318。

政治理念，與基督新教的發展，有著選擇性的親近性，市民階級同時承攜著基督新教的倫理與資本主義的精神，同時，更承攜著權利、法治、民主、自由、平等、權力制衡等理念。非西方地區的宗教，在現世關懷與入世參與上，沒有與西歐上述政治理念相關的選擇性親近性，往往就被視為落後或遁世，甚至被認為無法面對當代社會的發展。

固然，就韋伯的理論而言，除了基督新教以外，其他宗教均無法自發地推動市民社會與資本主義精神的開展，但如果因此認為其他宗教是落後或無法適應現代社會，則是過度推論，甚至造成對其他宗教的嚴重誤解。

完全採行西方的經濟理論、政治理念，是否就會是人類文化最佳表現？其實，每套理念都有各自的限制，也有自我的盲點。例如，如果依西方經濟學理論，鼓勵欲望充分滿足、刺激消費、持續成長，現有地球資源無法滿足所有人的欲望以及既有消費模式，鼓吹過度消費的結果，給我們四個地球的資源都不夠浪費。同樣的，赤裸裸權力的平衡，只能達到一個平衡點，並不能保障人民的福祉。克制欲望、以慈悲心出發，不應被視為錯誤或偏失，更不能被視為不夠現代化。

事實上，星雲大師在談現代青年應有的人生觀時，不是強調西方意義的權利與正義，反而是鼓勵從退讓中體驗樂趣，他從佛教生活中感受到人際間相處的快樂，包括：1. 你對我錯；2. 你大我小；3. 你有我無；4. 你樂我苦。以退為進反而能得到更多樂趣。除了從退讓中體驗樂趣，更強調從寧靜中安頓身心、從自制中克制物欲、從空

無中認識人生。[37] 而這些完全不是西方意義公民社會的思惟方式。

人間佛教對政權擁有部分不加討論，但對眾人福祉相當關心，凡是影響到日常生計的眾人之事，人間佛教毫不避諱，更要正面關心，為百姓爭取應有福祉。就佛教不爭論政權擁有部分，常給一般人不問政治、對政治不積極的看法，與左翼佛教在態度上有明顯區別。但在關懷現世的政治議題，事涉公民權利，反而是人間佛教積極關心的議題。

高希均指出，人間佛教透過直接、間接方式、宗教與非宗教的活動走進人群、走進社會、走進生活以及走向國際，讓宗教與生活是結合在一起的。「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」，讓宗教義理與現實世界結合成一體。星雲大師深知人生離不開金錢、愛情、名位、權力，因此提倡佛教徒「要過合理的經濟生活、正義的政治生活、服務的社會生活、藝術的道德生活、尊重的倫理生活、淨化的感情生活」。[38]

唯有不避諱合理的經濟生活、正義的政治生活，人間佛教才能正面積極地面對現實經濟與政治活動，與資本主義、民主體制、公民社會結合。如果，人間佛教正視世間政治、經濟等現實活動，那麼，人間佛教要如何面對資本主義可能造成的經濟壟斷，與剝削、民主社會中可能的攻訐與權力傾壓？換言之，人間佛教要如何避免西方政體中可能出現的惡果？

首先，星雲大師並不認為權力間彼此制衡就能達到最大利益，他反對不同型式暴力，暴力與暴力間並不會因制衡而變成正面力量。

37. 星雲大師：《星雲智慧》，台北：天下文化，2015 年，頁 25-27。
38. 高希均：〈星雲奇蹟：佛光山人間佛教的興起〉，《星雲模式的人間佛教》，台北：天下文化，2005 年，頁 544-559、547。

在他看來，暴力是強制對人施加壓力，對人予以打擊，他認為：1. 拳腳相向是身體的暴力；2. 措詞挑釁是語言的暴力；3. 惡毒算計是心念的暴力；4. 汙染公害是環境的暴力；5. 濫捕濫殺是生態的暴力；6. 開採無度是資源的暴力。[39] 西方權力平衡、利益調和的作法於人心無益，於社會和諧無助，也助長了潛在的對立衝突，埋下未來的危機。

其次，星雲大師認為人間需要妥協，為了相互包容、共同存在必須「妥協」： 1. 黨派政爭要妥協；2. 勞資糾紛要妥協；3. 文化差異要妥協；4. 立場互異要妥協；5. 思想不同要妥協。世界文化存在諸多差異，不同國家組成分子殊異，人與人之間立場千差萬別，除非大家能捐棄立場成見，相互妥協共存，否則無法達到圓滿人生。[40] 同時，權勢掌握者要有「無我」的精神，才能無私的為民謀福；而失權者有台下擁護的雅量，更是民主的提升。[41]

因此，星雲大師提倡「三好運動」，要解決暴力對社會、人心的傷害，需要存好心、說好話、做好事，愛台灣，應該共同奉行「三好」：說好話是「真」、做好事是「善」、存好心是「美」，也就是「身做好事、口說好話、心存好念」。[42] 三好，完全不是現代西方意義的現實參與，卻是東方世界的人生哲理，更能成為面對當前社會，解決既有困境的一條全新大道。淨化人心當然不是短期就能達成，但少了衝突、多了慈悲，人生愉悅、法喜充滿。

2006 年 3 月 1 日，星雲大師在法鼓山文教基金會舉辦之「世界佛教領袖座談會」中，發表專題演講〈佛教對全球問題的概觀〉，

39. 星雲大師：《星雲智慧》，台北：天下文化，2015 年，頁 117-119。
40. 同註 39，頁 124-127。
41. 同註 39，頁 199。
42. 同註 39，頁 251。

特別主張：

一、要達致世界和平，應先建立平等的觀念；
二、要推動生態環保，應先重視生權的提升；
三、要消除種族隔閡，應先發揚慈悲的精神；
四、要體現共生智慧，應先倡導緣起的思想。[43]

佛教徒針對所有社會議題、政治議題都可以涉入並關懷，做法與態度卻可以很不一樣。做為一個公民，星雲大師主張佛教徒應該「問政不干治」，佛教徒沒有理由自絕世外、遁世清修。抱持著「三好」的精神，關心政治、入世參與，就能展現出不同於西方意義的政治參與、經濟活動，展現出人間因緣的慈悲喜捨智慧。

星雲大師毫不避諱地公開表示他熱愛國家、愛大眾，祈求國家和平安定、社會和諧無爭、人民和好安樂，不論別人如何罵他、詬他，都心甘情願，因為他的關心政治，乃基於做好事、說好話、存好心的善念，雖千萬人仍無懼。

於是，星雲大師可以說：

說我是「政治和尚」，實在講，我的人生觀一點都「不政治」，我只是佛教裡一個關心社會的和尚。[44]

43. 同註 39，頁 416-419。
44. 同註 39，頁 223。