

佛教與現代社會 變遷

台灣西藏交流基金會副秘書長 翁仕杰

在遷流的時空中，社會的變動如何影響著佛教？
面對現代化的衝擊時，三大佛教傳統又有哪些共同的課題？
佛教已坐落在一個新的歷史階段，不得不有所回應與創新。

前言——真理、修行者、社會

今天要跟大家談「佛教與現代社會變遷」，早先與自蘊法師討論籌備這次漢藏尼僧交流活動時，我們都覺得應該要將問題意識拉回到這個時代。



◎翁副秘書長於演講中拋出問題，引領大家思考自身修行與團體、社會的關係。（照片提供：香光山）

在過去，很多佛法的研究討論，主要都專注在經典。因為宗教追求一個所謂的「永恆性超越」，超越時間、空間、個體性的差異，將人類所能夠追求推至最終極的境界，而做為一個永恆的定位。其中，經典所表述的是永恆的真理，所以，經典所呈現出來的義理系統，基本上是不會考慮時間、空間、社會與個人的差異。但對於一個追求最高境界的生命而言，這卻是個別的，必是坐落在某個特定的歷史時空、社會、個人特定的生命的歷程。這些個別求道修行者的生命脈絡和歷史背景是真實而獨特的，不容忽視抹殺。

但我們如何突破生命中個體的經驗——包含從小的家庭經驗、社會經驗，以及所接觸到很多的文化系統，

沉澱在我們身上，構成我們對生命認識的具體內涵——來達到真理的證悟？這牽涉到兩個面向：永恆的真理與自己個人生命歷程具體內涵的對話。

在抽象的真理與生命歷程不斷改變的個人中間，還有第三層，那就是個體的社會背景。事實上社會背景在某種程度上也決定個人生命的內涵。

所以，今天要講的「佛教與現代社會變遷」包含有幾個面向，第一：不變的佛法真理。第二：在不同歷史時空下修學佛法的修行者，他對這個不變佛法真理的詮釋。到現在，這些詮釋保留下來的主要是歷代高僧大德們的作品，他們對佛陀開示的真理所作的不同詮釋，其實也反映了這些大師的時代性和社會背景。例如原始佛教中佛陀在漢譯阿含經或南傳尼柯耶中的個別機緣教示，在部派佛教時期被整理發展成以阿毗達摩為主的體系性教義。阿毗達摩的解釋體系已經是對佛陀在不同場合所講的教法予以新的詮釋了。大乘經典又回應批判阿毗達摩為主的部派佛法——過度著重個人解脫——而發展出大悲利他的菩薩

乘教法，這又是對於原始佛法的一個新詮釋。在大乘佛教時期之後興起的金剛乘，亦可說是佛陀原始教法的另一種詮釋。

今天的內容前三部分如下：第一，宗教的二元性，這是一般性通論。第二，亞洲的傳統社會，從原始佛教、小乘佛教、大乘佛教到金剛乘等發展的特色。第三，三大佛教傳統的社會意識。我們將原始佛教當作母體，它本身後來被小乘、大乘、金剛乘三大傳統所發揚。所以，原始佛教做為一個母體，她消失了，因為她自己本身並沒有形成一個原始佛教的傳統，原始佛教變成了三大佛教傳統。但這支持三大傳統發展的社會意識是什麼？從社會意識的角度，我們將可以分析出這三大傳統佛教修行教法的社會實踐的內涵與後果為何。

這前三部分的安排是為了要證實佛陀所說的三法印的「諸行無常、諸法無我」，同樣適用於佛教的歷史集體經驗，即諸行無常、諸法無我作為一個真理，表示了變遷的必然。而佛法在不同的歷史階段都有法義上的更替、演變，這亦表示佛法本身所謂的

傳統，並非一成不變，它是因應不同時代的發展，所產生的調整或創新。

若從十六世紀以來所興起的西方世界現代性歷史經驗的角度，去定義三大佛教傳統，會視佛教為一個傳統的佛教，可是三大佛教傳統本身，回到其歷史脈絡，相較於前期，它就是現代的。但為什麼要有別於三大佛教傳統的傳統說法，而以現代化結構作新的分類標準呢？因為現代化背後的政治、社會、經濟、文化結構，跟產生佛教傳統的歷史土壤——亞洲歷史社會結構——是不同的。

前面三部分說完，我會解釋「現代社會的五大結構特徵」，這現代性的五大特徵不必然是唯一的標準答案，是從我個人對現代性的認識中所整理出來，供大家作為討論的綱要。今天的世界是不可能離開現代化的影響，再落後的國家，或再傳統的國家，例如西藏，隔絕在青康藏高原上千年，如今也在現代化結構的影響之下。所以，我們必須要清楚地瞭解現代化或現代性結構的特徵，瞭解處於現代化的結構之下，這三個不同的傳統佛教及其社會所受到的衝擊是什

麼？傳統佛教會遭遇什麼挑戰？面對現代化的衝擊時，有哪些共同的課題？這些共同的課題是不管哪個傳統，都必須要面對的。

這三大佛教傳統，必須面對新的現代性結構的課題跟挑戰，而這已經預設了一個新的佛教體系的產生。回應現代化世界、現代性挑戰的新佛教思想的條件性和必要性，是已經存在了，只是還沒被佛教徒普遍而清楚地認識到，若這個問題被清楚地認知和探究，它就會產生一個新形態的佛法。我們正在創造一個新的佛法，只是型態、樣式還在摸索、成長，還未形成一個新的系統性特徵。可是，佛教已坐落在一個新的歷史階段，是不得不回應和需要再創新的。

在新的歷史階段中，現代性的佛教最大的課題，簡單說來就是「交流」。它必須走出自己獨特的傳統，去認識其他的宗派傳統，以及佛教以外的傳統，包含其他宗教、世俗性人文科技的知識文化傳統。所謂世俗性的傳統，如發生在現代的科學或制度性的結構等種種非宗教性的生活內容，影響我們生活的這些整體性、制度

性、趨勢性的集體力量。從這一點來思考，我認為這是我們無法逃避的一個課題跟挑戰。

之所以從這個角度來講「佛教與現代社會變遷」，是因為這次研習營的主題其實有三。第一：佛法。從佛陀發展到現代的所有佛法，並不只是單指漢傳、藏傳，或南傳的佛法，如此界定一個問題，在定位時才會清楚，才會有全面性的包含。第二：現代。現代性當然有其特定的意義，我們所

用的現代與傳統兩個概念，並不是一個任意性的描述。現代性的界定是指從十五、六世紀歐洲所發展出來的一套新的人類生活方式、制度設定和世界觀。第三：性別，特別是指女性。性別做為一個生物的特徵，到哪裡都是可以普遍地判定；可是性別角色是社會性跟文化性的建構，在不同的文化中，其性別角色就會出現很大的差異。



◎現代佛教，必須走出自身藩籬，與其他宗教或現代科學等交流對話。（照片提供：香光尼眾佛學院）

宗教的二元性

宗教作為一種個人的超越追求

在這一次的討論中，我將從宗教社會學的角度切入。宗教作為一個現象，基本上是二元性的，而我所講宗教的二元性，在這裡定義它有兩個層次：第一，宗教作為一種個人的超越性的追求。每個宗教的行動者，都是一個個體，而他真正的內在目的乃在追求一個更高的生命境界，因此，所要談論二元性的第一個性質，就是屬於宗教追求者的個體內在證悟的歷程，即修行道上的體驗。而修行道的具體經驗內容，透過客觀哲學的展現，就是教義或教誡。

宗教作為一種集體的神聖秩序

但修行道的體證是存在於個人內在的感受。修行者將之內化，從個人的個別經驗普遍化為普遍性的集體修行規範時，就構成了「宗教作為一種集體性的神聖秩序」。當宗教只是個人內在、精神的追求時，這還不是宗教。宗教必須是要讓他們所體證的內在追求，為一群人所共同接受，並且

成為這一群人集體的神聖秩序，才能被社會接受為宗教。

佛陀出家至證道的過程，是屬於個人內證的階段。這是屬於二元性中第一個——他個人內在的超越追求。但是當佛陀開始說法，將其內在的體證普遍化為人類所共同達到的境界時，這已不是他個人個體性的內涵而已，已經被神聖化和普遍化為所有人類，甚至一切生命的形式都可以體證、到達的精神狀況。如此一來，原本佛陀的個別修行歷程就是變成一個人類可以集體修學的歷程，除了佛陀，別人只要照著他所走過的這一套內在修行道路，一樣可以證悟同一個真理定律、同一個境界。要透過這種神聖化和普遍化的歷程與機制，才能將釋迦牟尼佛的個體經驗轉化為後世所尊稱的「佛法」，此時方可說佛陀所講的法，才構成具有普遍性真理價值的佛法，這佛法加上其信徒團體才構成一個宗教，也就是佛教。這就是宗教的二元性。

現今談到修行，很容易將佛法的修行視為個人內在的解脫追求。可是，當在談我們所說的佛法時，這其

實也同時是在表達：一群信仰佛教的佛教徒所共同認定的生命價值、內在追求跟行為規範，甚至也包含戒律的內涵。一個佛教徒跟一個其他宗教信徒的差異，就在於佛教徒所認定的神聖秩序，跟其他不信仰佛教或信仰別的宗教的人是不同的。我們因認同佛陀這一套教法，我們定義自己為佛教的「修行人」時，我們是個體；而當我們定義自己是「佛教徒」時，我們是集體。

要站在這二元性的思考架構中，才能看到個人的修行跟社會集體的關係。否則，個人的修行很容易被解釋為只是一種個人的內在歷程而已。當然，個人的修行在性質上一定是個人的歷程，但個人內在的修行有二元性的第二個特質——反應這個個人所在的宗教團體集體性的特質。這第二種特質較不容易為一般人所發現，也不容易為修行者自己內在意識所察覺到，而這就是社會學特殊的觀點或功力所在。

必須在一開始破題時，就將問題帶到這兒，才能談佛教與社會變遷的關係。佛教跟社會變遷的關係是什



◎修行不僅是個人內在精神的追求，它同時也包括了與社會集體的關係。（本刊資料照片）

麼？因為個體的存在意義，都是以自己的生活世界的個人經驗為基礎，而社會作為一個存在是抽象的，雖然社會也是一個實在。為什麼社會的存在會是抽象的？因為社會是透過個體跟其他個體的互動，才產生出來。而其他個體又不是像對自己作為具體的個人所察知的那麼清楚——自己知道自己所思、所行。這個社會作為一個事實，還是需要透過主體的認識、詮釋，才構成社會的存在。它雖然存在，如果沒有被察覺，給予進一步特

殊的思考，那麼這個存在只變成一個本體的存在，而不是認識內涵裡具體的存在。

佛教與亞洲傳統社會

我們再從這個角度來談佛教與亞洲傳統社會，回到佛陀創教的歷史結構，佛教的起源與發展是在亞洲傳統的社會中，而不是西方。我分五個部分來談。

原始佛教在部落社會的革命性意義

佛陀所處的時代，是2500年前的印度，那是屬於部落社會的時代。所謂的部落社會，並非我們現在說的原住民的部落。例如佛陀的父親——淨飯王，是一個小國的國王，當時的小國是屬於部落型態，在自己國家這個小區域所構成的生活共同體中，農業是自給自足的維生經濟；政治是王朝的體制，社會型態是保守的鄉民社會，延續的還是單一傳統的文化，是一個較原始社會的型態。

在當時的印度，婆羅門教的教義正興盛。婆羅門教是由中東一帶的雅

利安人傳進。雅利安人為了統治當時印度的土著民族，發展出以「吠陀天啟」、「祭祀萬能」、「婆羅門至上」為主要的思想。最重要的是形成以婆羅門為主的「種姓制度」，這個神權的統治背後，帶著很強的階級或種姓的色彩，但也給當時印度的原始社會，提供了一個穩定的宗教、政治和社會秩序，一個非常穩固不變的神聖秩序的建構。

理性的實踐

原始佛教在當時社會的革命性意義是什麼？第一，佛陀所教導的法，其實是一個理性的世界，不管是四聖諦、八正道、十二因緣，都只有一個特質——理性。佛陀根據經驗現象所歸納出的理性，是超越天啟。天啟的真理是神明告訴我們的，不一定需要在經驗中被印證才可以接受，意指神所啟示的道理是至高無上，只能遵守，不能懷疑，也不能被改變和推翻。但理性真理的因果關係必須在經驗世界中被驗證為正確時，才能被接受。所以，佛法一開始就批判婆羅門教的真理思想，佛陀以理性懷疑吠陀天啟，也正因為是透過理性懷疑，所

以得到了理性修行的宗教實踐，以內在的修行、證悟作為一個宗教追求的終極目的。當時佛陀區分內外道的差別就是內道是理性的修證，而外道是天啟的信仰。我以這樣一個新的概念做為區分。

個體性的追求

基於理性的立場，佛陀反對婆羅門教的救贖觀或解脫觀。婆羅門教認為救贖或解脫，在於個體的種姓，在哪個種姓就必然得到解脫的集體性解脫。佛陀認為沒有一個個體在宗教理性的實踐上，是得不到解脫的。而且佛教最高的解脫或開悟，若沒有經過主體的追求跟實踐，是不可能由最高的神所賜予的。所以，佛教最後所要達成的是普遍性的解脫。

普遍性的解脫

普遍性的解脫是指不管社會背景、種姓、性別、才智如何，只要依循這一套理性、合理的宗教實踐，都可得到解脫的果。所以，原始佛教相對於當時印度婆羅門教的體系，我認為他的革命性意義在這三點——理性的實踐、個體性的追求、普遍性的解脫。也正因這三點所構成的佛教，才

可以與當時其他的宗教團體、教義有所區別，使得佛法成為當時一個新興的宗教體系。

小乘佛教在地方王國的 制度化成果

小乘佛教發展的時間，約從西元前三、四世紀到西元前的四、五百年，也就是部派佛教發展的階段。印度當時已有地方王國的建立，所以，部派佛教也得到當時地方王國的支持。社會發展逐漸走向制度化，而部派佛教所做的，亦即是將原始佛教傳遞下來的經或律——宗教證悟的內涵或生活方式——變成制度化。部派佛教所做的不外是將原始佛法宗教化。

教義體系化

阿毗達摩其實就是對佛所說的不同契經做一個體系性整理解釋，這就是體系化、制度化。因為佛陀講經是觀機逗教，部派佛教則是將之做一體系的整理。

教團建制化

跟隨佛陀修行的比丘或比丘尼形成一個教團時，有團體的生命規則，戒律就是讓教團的生命規則建制化，



◎僧俗的分隔化是以出家的僧眾生活作為一個宗教解脫的主要路徑。(本刊資料照片)

也就是戒律制度化的過程。

僧俗分隔化

僧俗的分隔化是以出家的僧眾生活作為一個宗教解脫的主要路徑。在當時的印度社會，出家為僧已是一個傳統，因為宗教作為內在追求，它必須要超越世俗，釋迦牟尼佛也是出家後才證得佛果的。僧侶的定義，即是遠離世俗的家累，而成為專業的修行者，並切斷一切的社會關係，避免世俗的生活內容。而宗教的定義亦是對世俗的超越，只有出家為僧才可能成

聖，是必須犧牲世俗享樂的。僧俗的分隔表示出家是聖道，在家人作為俗眾，不是不能修行佛法，但這不是聖道的主體。真正承載聖道的主體是在出家的僧侶身上。所以，小乘佛教的經典主張只有出家才可能證得阿羅漢果，在家是不可能證得阿羅漢果的。

部派佛教階段強化僧俗分隔的目的，是為了佛陀教法的延續與傳播。因為，如果沒有一個專業的教團推展佛法，佛法在世俗社會的傳播是不可能的。只有投入聖道修行的僧侶團體才能住持佛法，弘揚佛法的慧命。所以，在此階段，自然會將出家眾的地位提高。從一個發展過程來說，我認為這是一個必然，而且也是應該。因為只有專業的修行者才能讓一個新興宗教，在得到社會認可或制度性的保障之前，不被消滅或分散。

大乘佛教在統一王朝的擴大發展

當小乘僧俗分隔化愈來愈絕對，構成佛陀教團的四眾，特別是僧俗二眾制度性的差距、隔離，變得不可跨越時，這個教團就出現了一個危機。

即當解脫只是出家人的專利，護持出家眾的在家眾，突然發現供養出家人最後的成果，只是等待來世有機會出家才能解脫時，他們內心多少會覺得失望或不滿足。也因為不滿上座部把修行佛法的解脫聖道只限於出家的身分，所以繼承大眾部精神——強調普遍救度、人人皆可成佛——的大乘佛教興起了。小乘佛教的修行體系只允許出家眾得到最後的解脫，這叫小乘，因為所包含的範圍是小的。如果佛陀所講的是普遍性的解脫，為什麼在家眾的身分是被排除在外？對在家眾而言，自然會有一內在的矛盾，也一定想要求一個大家皆可開悟解脫，更偉大更高超的宗教目標。從大乘繼承了佛陀反種姓制度，追求普遍解脫的革命精神，才能發現大乘佛教真正的社會動力，其實是發揚了佛陀的大悲心和眾生平等思想。大乘佛教之所以興起且成為北傳佛教的主流，就在僧俗二眾都應該被佛法的修行道所共同載往解脫跟證悟的境地，我認為這是大乘的意義跟定義。

社會意識的成長

在大乘佛教中強調大悲利他的社

會責任，這與大乘佛教在西元前50年到西元五世紀之間，從阿育王之後，印度開始有統一王朝的出現有關。統一的地方王國，其實孕育著大乘佛教興起的政治社會條件，因為大帝國需要尋求一個更普遍性、更具包容性的集體秩序。所以，大乘佛法最基本的精神，就是「利他」，而不是利己。利他是指利益自己以外的人，也就是服務社會，大乘佛教是充滿著普遍救度的社會意識。大乘佛教的渡化對象不侷限人類，是包含一切眾生。而佛法所定義的社會，亦不只有人類，而是一切眾生。所以，信仰大乘佛教的菩薩所追求的宗教目標不只是自己的解脫而已，而是對所有的有情慈悲，利益一切眾生，其本質就是社會意識、社會責任的強調。

本質差異的消彌

本質差異的消彌所指的就是空性。大乘所談的空性，其定義就是無自性。自性是指不可被跨越的基本性質——神聖跟世俗、僧跟俗，出家眾跟在家眾，男女性別、種族階級，甚至六道，如果這些類別都是不可跨越的基本性質，將造成社會歧視，這對



◎大乘佛教最主要的精神是「利他」，充滿著普遍救度的社會意識。(本刊資料照片)

社會成員的包容或普遍救度的擴展，都將會是阻礙。空性的哲學就是要消融這些所有現象的本質性差異。緣起性空，即在說明每個現象所具有的不同性質，都是在個別的脈絡與和合條件下才能存在，這背後並沒有一個不變的本質。只要把這些原本分屬不同範疇的共同條件加以界定，就能擴大所包含的對象。所以，大乘佛教的修

行者可以包容所有不同社會身分或條件的人，大乘包容所有一切潛在的修行對象，不以血緣、地緣、社會身分等做為宗教成員的標準，只要發菩提心，就可以成為菩薩，強調人的自主意志選擇，具有超越生物和社會身分的宗教價值認同——發菩提心是入大乘道的唯一判準。大乘佛教消彌本質的差異，並不是忽視或抹殺個別的差異，所消

彌的是社會出身的人為界限障礙，而不是否定現象上的差異，大乘佛教承認有現象上的差異。也因為這樣，大乘佛教才會發展出多元性的修行法門。

多元法門的發展

大乘佛教可以依據不同修行者的根器而有多元的修行法門。正因為承認現象上、特徵上的差異，而發展的多元法門，才構成佛教進一步的發展。以空性來消彌本質的差異，目的

在打破之前小乘佛教僧俗的絕對分隔化，打破小乘的封閉性和保守性。大乘佛教要擴展社會包含度，因此更必須承認社會現象的差異性。承認現象的差異之後，以空性超越範疇的界限，再用多元化來包容不同，形成新的發展動力。這是在大乘佛教能跨過政治、種族、歷史文化限制而成為普遍的世界宗教的重要理由。

金剛乘對異教勢力的對抗

在金剛乘的興起期間，印度傳統婆羅門教思想已經在復興了。密教最興盛的七、八世紀到十三世紀之間，基本上是為了對抗異教勢力的興起。金剛乘的特質是什麼？

教法密傳化

第一，教法密傳化。顯教的經典，不管大乘小乘都可以公開閱讀、公開修行，但密教的第一個定義——教法是密傳的。沒有經過灌頂、沒有經過上師的指導，不得修行。

上師地位崇高化

因為要密傳，但由誰密傳？當然是上師密傳。所以上師地位被崇高化。相對大乘和小乘，上師在金剛乘

中的地位是最崇高的，大小乘的師父沒有絕對的權威，只是作為修行的典範、引導者與提供諮詢的對象。顯教中四眾弟子的關係只是角色分工的差異，而非上下權力的統治關係。可是到了金剛乘，上師地位的崇高化，師徒變成權力的關係，徒弟必須完全服從上師的權威。

教派認同絕對化

因為上師的地位崇高，上師的權威是不可質疑，所以，這個上師的教派或所傳的法，也變成絕對的佛法，這造成教派認同的絕對化。自己上師所傳的法是最好、最高的佛法，除此以外的佛法，雖然也是佛法，但相對而言，都不那麼重要。把自己上師所傳的法擴大為一個教派的唯一神聖傳承，而只認同這個教派教法的權威性，這就很容易導致教派的強制性與絕對化，甚至進而演變成教派衝突鬥爭。

金剛乘會如此發展，當然有其理由，因只有透過這些特質，在異教勢力的壓力之下，才有可能被保存。當印度教已經復興，回教統治的滅教威脅來到印度，佛教在政治上已被壓迫

時，如果佛教信仰不絕對化，能對抗嗎？這之間沒有任何好壞的評判，而是當瞭解背後的歷史社會條件，才能去除偏見，有較客觀的理解。

從原始佛教、小乘、大乘發展到金剛乘，佛教成長所在的地區都是亞洲的傳統社會。在政治制度上，從部落社會到地方王國到統一王朝，其實都還是前近代的專制政體。配合著以農業為主的維生經濟、保守停滯的鄉民社會、延續單一傳統的文化體系，佛教在二十世紀之前，從制度的角度而言，其實都鑲嵌在一個共同的前近代的結構裡面。

三大佛教傳統的社會意識

佛教對社會有很大的影響，可是我們較少以體系化的理論，思考佛教的社會功能。在這段中，我將進一步地定義和試圖加以解釋。

原始佛教的社會意識

原始佛教的社會意識是以批判婆羅門教的社會制度，建立以宗教追求而非單以血緣、地緣身分的新修行團體，這是佛教最偉大的地方。不管佛

教、基督教或伊斯蘭教，這些宗教後來會變成世界宗教，都是跨越原有的信仰社會而傳遞開來，形成一個包容性更大的宗教社群或信仰團體。在傳統社會中，人生下來的第一個身分就是血緣，你是哪個父母親的小孩，這是第一個社會身分。第二個社會身分是地緣——你是哪個地方的人。此外，還有第三個身分：職業，但職業是可以變動的，基本上是可以超越血緣、地緣的身分。而在職業之上的宗教，例如佛教的團體如何定義佛教徒——只要皈依三寶就是佛教徒，這是一個新的社會身分。佛教中「僧伽」的意思是共行——共同走向修行之道的人，意指不只出家眾是僧伽，簡單說來，僧伽就是信仰佛教的社群，就是在原有社會連帶的基礎上擴大的新社會。

佛教偉大之處就在它提供亞洲國家超越傳統的血緣、地緣跟所有團體認同的新社會體系的方式。佛教為什麼可以超越文化歷史的差異，而不斷的擴展成為世界宗教？最主要的機制就是在這裡。它以個人信仰的認同，成為這個團體成員的標準，超越了所

有天生身分的限制，這是偉大的。

小乘佛教的社會意識

佛陀所建立的新的修行團體，在當時的社會中，因為太新了，還無法融入當時的社會結構。所以，必須先遠離世俗社會。印度世俗社會追求世間的享樂，但佛教講出離心，解脫就是要出離輪迴。輪迴是因為追求世間的享樂，對世間的享樂有貪婪，才造了許多的惡業而無法解脫。此時，佛陀的僧團便是要解脫世俗社會的限制，希望建立一個新的精神社會。這個新精神社會真正的位置在哪裡？以小乘來講就是涅槃的境界。在世俗社會之外，要建立一個社會，必須為新的修行團體建立個人修行的典範。所以，小乘修行道的內容，若以覺音尊者的《清淨道論》為例，《清淨道論》所展現的就是南傳佛教系統中最完整、嚴謹的個人解脫的典範。建立典範的目的便是要離開這世俗社會。

出家行者處在社會中，基本上是無法完全遠離世俗關係的，但個人卻要朝向涅槃的目標、境地前進。這種修行方式反應了對世俗社會的否定，

但無法否定世俗社會的存在，只是不認同所有世俗社會的價值。小乘佛教的價值是建立在世俗社會之外的，所以輕忽、貶抑或挑戰世俗社會的意識，甚至否定世俗社會的價值。正因為否定世俗社會意識，所以，小乘修行道就走向個體化的解脫路徑。

大乘佛教的社會意識

小乘佛教發展到最後，乃是對世俗社會意識的淡泊、忽略，但是小乘的僧團仍處在社會中。雖然僧團的體制，認為經濟活動是妨礙修行的，但還是要靠世俗社會的在家眾所供養，經濟還是必須依賴世俗社會，出家僧侶是不可能獨立存在，社會關係是不可避免的。後來發展的大乘佛教體認到佛教必須存在於社會之中，不能因出離世俗社會，最後與世俗大眾的聯繫竟幾乎瀕臨斷裂，只依靠國王或少數大施主的支持。

大乘為了僧團能夠繼續維持，所以開始走進世俗社會，強調慈悲利他、普世救度的社會責任。大乘佛教的社會意識復興，即是體認到小乘教法過度關注個人解脫，所造成的社會

意識與連帶不足的問題。從佛教歷史發展的軌跡而言，這有其辯證發展的必然性。



◎金剛乘為確保佛教永續發展，建立了政教合一的體制。圖中人物為第十四世達賴喇嘛，是目前西藏流亡政府的領袖。
(照片提供：菩提法林)

金剛乘的社會意識

金剛乘在印度佛教已受異教勢力威脅破壞的歷史情境下，逐步傳入西藏，西藏人發現要讓大乘佛法得到永續發展，最好建立一個確保佛法永續發展的政教合一的體制。即是讓佛法從小乘出離世間的神聖，到大乘救度眾生的神聖，提昇到金剛乘以世俗政教合一為神聖。在小乘佛教中，神聖與世俗是分隔的，阿羅漢目標是個人的涅槃；大乘佛教的神聖則開始滲透到世俗，所謂菩薩利他，在世間行利他救度的行為是神聖的，如果菩薩只求自己的解脫，並不是神聖的。所以，大乘的神聖是滲透到世俗中的。而金剛乘的神聖則是將世俗變成神聖。政治、經濟都在政教合一的體制裡面，在佛法最高指導之下，政治的體制從原本最世俗的權力爭奪，變成了護衛佛法最神聖的體制，目的就在於確保佛法的永續發展，不被摧毀。

現代社會的五大結構特徵

了解傳統佛教坐落的歷史位置後，接著來看現代社會的五大結構。

政教分離的現代民主法制國家

政治上，亞洲多數已是一個政教分離的現代民主法治國家。甚至是現在的西藏流亡政府，也是在走這條路，達賴喇嘛已經決定下輩子不再當政治領袖，佛法最後神聖的政治保壘也沒有了。

自由競爭的資本主義經濟

現代大家工作的目的不再只是為了填飽肚子，而是為了賺錢。這與過去維生時期的經濟目的——填飽肚子，有很大的不同。自由競爭主義就是人必須要有錢，有資本才能擴大經濟的掌控力。所以，追求利潤是資本主義經濟永遠不變的動力。

平等、開放、流動的市民社會

以前的傳統社會是鄉民社會，在哪裡出生就在哪裡死，離不開所出生的鄉民社會。但是，現代各區域人口的流動頻繁，有誰還會只待在自己的故鄉？已經沒有任何系統性的社會制度會阻隔人口的流動。

平等是從作為市民、國民的基本身分來說的平等，並非社會主義的齊頭式平等，而是不因出生身分而有政治權利上的本質差異。在文化上，追求的是差異的個人主義，甚至在僧團中也存在個人主義。這不是僧團體制改變的問題，而是時代的問題。個體意識變成現代性結構裡的必然，沒有個體意識的存在，就沒有個體認知的能力，及自我人格特質的認同。

可是，西方的個人主義，有更獨特的內涵——你與我本體上就是不同的個體。所以，因為我們本體上不同的存在，就保證了我以後想怎麼樣都是可以自由選擇的。因此，現代社會才尊重每個個體的差異。不是因為學問、財富或修行的差異，而是我與別人有平等的權利，我生下來就與別人不同，每個人的不同就是正當的。你

是博士，我小學畢業，投票時一樣都是一票。所謂的平等是建立在這個個人主義的基礎上。

追求差異的個人主義、多元文化與性別意識

在現代世界，沒有人可以抹殺我要成為一個獨立個體的權利。要成為一個獨特性個體的權利，為現代性的結構所保證、所捍衛。這解釋了為什麼「只要我喜歡，有什麼不可以」的廣告會流行的原因。因為我自己作為獨特的個體性存在，保證我有做自己想做事的權利，我可以作奸犯科，這是我的權利，只不過我要負法律處罰的責任。自己是自己個人行動主體的最後決定者，沒有一個更超越的集體，包含父母、學校、宗教的權威、上司可以幫你作完全的決定。西方資本主義真正的精髓在這裡。為什麼女性主義會興起？如果沒有現代個人主義為基礎，就沒有女性主義，因為性別做為一個個體基本差異，在個人主義的基本論述上是被承認的。如果個體的平等權利沒有被社會承認，性別這種附加在個體上生物特質，就不會

被社會接受，而這也應該是平等的。

因為每個個體都是獨特的，所以必然是多元、多彩多姿的。既然要追求獨特性，所以現代文化講求創新，講求彼此之間的不同。透過創新，帶動了歷史的發展，也因為如此必然造成多元的文化。在這多元的文化背後，我特別添加性別意識，因為這是自有人類以來，最本質的基本差異，但只有在現代性的結構裡才能被真正的正視。

尋求全球性普同的 理性科學架構

現代科學的語言如數學、物理等自然科學是普世通行的，不管哪個種族、不同的文化或宗教信仰，都不能否定 $1+1=2$ 。全球化的趨勢是奠基在現代文明展開的，普遍性的理性溝通架構中——包含時間、經緯度、空間、數學、物理、網路、電腦語言等——都是超越所有歷史文化的特殊性，而普遍性地有效與可應用。因為現代性追求個體的獨特性，就發展出更普遍性的包容架構，讓社會中獨特的個體，可以共同在社會中溝通合

作，否則全球化的社會就不能構成。

佛教在現代世界中的 共同課題與挑戰

最後，因為時間的問題，我只能簡要地點出佛教在現代世界中所面對的課題。

世俗化的趨勢

世俗化的趨勢，雖有不同的定義，真正世俗化的趨勢是指宗教從原本可以影響或指導世俗秩序，撤退到只能影響宗教體系、宗教範疇之內。宗教變成是個人的選擇，個人內在的追求而已。宗教的影響力，在政治、經濟、社會的部分愈來愈少，學術上世俗化的定義即是如此。一般人把世俗化解釋為因為宗教影響力愈來愈少，所以人們愈來愈追求世俗的享受。但是追求世俗的享受，自古皆然，不想修行的人都是在追求世俗的享受。不過是新的現代化結構提供宗教不能再插手政治、經濟、社會等世俗性的範疇，不能再強烈地做為主要的指導力量，這才是世俗化主要的定義和影響。



傳統的世界觀和 現代的科學做對話

像佛教中常提的須彌山確實存在嗎？活佛轉世現象在科學上如何論證、鑑定？禪修的色界、無色界的境界是不是真實的存在？科學會質疑這些佛教神話，科學也不會同意那些無法應證的說法。所以，傳統的世界觀都必須跟科學對話，目前達賴喇嘛跟很多科學家的對話，就是在這方面的努力。

現在制度結構下的宗教變遷

◎在面對現代性結構的挑戰下，只有以包容欣賞的心增進不同傳統間的了解，才能走出一條不離「此時、此地、此人」的新修行道。（照片提供：紫竹林精舍）

現在宗教的團體，必須跟其他組織一樣，為了本身的發展，要開始追求理性的經營。理性的經營是所有宗教團體都必須面對的。此外，宗教團體必須接受現代國家法律的規範，即宗教是世俗體制的一部分，並無法享有獨立管轄的權力。在現代的世界中，宗教和社會的關係更會是密不可分的，宗教將隨著社會的發展而迅速變遷。

對現代性的超越

現代性的結構，雖然提供人類物質繁榮和交通便利，但卻讓多數人面臨精神空虛的問題，造成現代人之間很深的疏離感、生命意義的深度斷裂。現代性體制也造成許多不公平的問題，發展的不均衡及自利思想流行，人們愈來愈不在乎集體的一些福利，造成許多的問題。佛教必須去面對現代人目前的處境與痛苦。

傳統教義與修行道的創新

分隔化與排除化是現代性的問題

佛法教義與修行道必然要創新，創新不是重新開始，而是重新詮釋。佛法的目的是離苦得樂，古代人有古代人痛苦的結構，現代人有現代人痛苦的結構，痛苦的感受也許一樣，痛苦的內涵卻是不同。我認為現代佛法必須回應現代性挑戰。現代性最大的問題就是分隔化與排除化。「分隔化」是將人放在特定的範疇，讓這個人跟他整體的接觸不見了，跟整體的融合不見了。人一旦進入了一個專業系統中，就活在那個小小的世界中，這是我認為現代性第一個最大的問題。

再來，現代性排除跟他體質不相同的所有東西。只要與現代性的理性、制度的內涵不相同就排除。例如不符合科學的就是迷信，不符合經濟理性就是沒效率。這將會排除其他人類歷史發展出來的豐富文化，而許多不同的地方傳統，在現代化的過程中逐漸消失。

以接納與包容面對現代性結構

如何對治這兩個基本的問題？佛法不離慈悲與智慧，這是聖道基本的內涵。而對抗現代性最基本的哲學概念應該是什麼呢？我先提出一個想法——包容。因為人被區隔化，社會也被區隔化，傳統文化變成不相容被排除了，所以要包容部分、接納差異。從包容和接納的新哲學開始，從交流中增進彼此的了解，欣賞各自的優點，進而形成共享的價值與目標。我個人覺得在現代性的基礎上，不同的佛教傳統必須多多對話與交流，因為我們所面對的痛苦共業已沒有分別和不同了。因此，不同的佛教傳統透過對話交流，而發展出在現代性結構中的新修行道，這就是我們的新挑戰與新使命。☐