



88期

2007/08
發行[回目錄](#)

論全球入世佛教之發展進路

——兼論其涉及公共事務時之政治取向

游祥洲（佛光大學宗教學研究所副教授）

一、前言

「入世佛教」是當代全球佛教的主流思潮。

「入世佛教」一詞是英文Engaged Buddhism的中譯。最早提出這個英文名詞的人是越南的一行禪師(Ven. Thich Nhat Hanh)。一行禪師早期受到太虛大師「人生佛教」理念的影響，認為佛教不能脫離現實社會，而應該切入社會的需求，因此用Engaged Buddhism這個名詞來呼應太虛大師「人生佛教」的理念。

我們可以說，在華語世界裡，大家比較熟悉的是「人生佛教」或「人間佛教」這兩個名詞。但隨著一行禪師在全球各地弘法腳步的展開，「入世佛教」（Engaged Buddhism）一詞已經成為佛教英文語彙中西方人士比較熟悉的詞語。從規模逐漸壯大的「國際入世佛教協會」（International Network for Engaged Buddhists）到美國的「佛教和平友誼會」（Buddhist Peace Fellowship），都是公開推崇一行禪師為精神導師，並且在文字上正式以「入世佛教」相標榜。

從語意上說，所謂「入世佛教」當然就是要介「入」當「世」的社會事務。但全球各地佛教「切入當世」的角度及其主題論述方式，卻各有不同。而所謂當世社會的事務，又有公領域與私領域之分。入世佛教所涉入的範圍，當然以公共領域的事務為主。但在公共事務的範圍，則又有政治以及非政治兩個主要的面向。從歷史的角度來看，宗教與政治的互動，一直有著複雜的紀錄。而政教關係的發展，在東西方世界，更有明顯的不同。

大體而言，西方世界因為長期的政教鬥爭，因此，「政教分離」乃至宗教的「私人化」已成為當代的主要思維。但在東方世界則因為現代化的衝擊，宗教面臨了被邊緣化的危機，因此，宗教如何加強對公共事務的介入，包括某種形式的政治參與，反而成為宗教「去邊緣化」的努力方向之一。

基本上宗教與政治的關係，乃是「聖」與「俗」的關係，因此佛教在涉入



公共事務時，其根本立場自必須以維護佛教的理念為核心，而如何拿捏政教關係的分寸，因時因地而制宜，自然也就成為探討「入世佛教」的相關議題之一。

當今之世，某些佛教團體搭著「全球化」的順風車，已經粗具全球性的脈絡，但筆者以為，組織脈絡的全球性擴張只是一種暫時性的假相，唯有「切入當世議題」的主題論述能力，才是決定未來全球入世佛教發展真正可以掌握樞紐的最大關鍵。

因此面對全球入世佛教組織不同的發展進路，如何就其思想論述加以批判，並且從中發現互補性，應為探討佛教全球化的重大研究課題。順此一義而言，針對下列議題的主題論述能力，應為觀察今後全球入世佛教是否「切入當世議題」的重要指標：

- 一、對於傳統佛教思想的現代性詮釋，無論是傳統佛教哲學的系統理論，或是實踐方法，如果不能提供現代性的詮釋，將使佛教的思想語言喪失其「入世」的生命力。舉例言之，傳統唯識學與現代深層心理學之間的語言轉換，或是對佛教發展之本質性堅持與異化現象之省思，都是此一範疇所不能忽略的課題。
- 二、對於傳統佛教微模倫理如何與現代社會巨模倫理相互接軌的認知與論述，這包括佛教基本的五戒如何成為現代社會的基礎倫理，乃至於如何參與「全球倫理」的建構，將五戒提昇為「全球倫理」的基礎架構之一。再如佛門內部兩性平等議題的反思與批判，佛教傳統思想中對於生態保護的認知與主張，都是此一範疇的重要課題。
- 三、有關政教關係的認知與論述，特別是入世佛教在涉入公共事務時，如何處理政治性議題的思維路徑與處理技巧。
- 四、對於當代社會結構性問題，如社會階級問題、貧富懸殊問題，乃至於資本主義經濟制度問題，是否有其切中時弊的批判與論述？此外，佛教團體本身對於社會資源的整合與使用，是否有其明確的原則與反省？
- 五、面對「全球化」現象的反思與回應，這包括佛教本身是否已經對於傳統佛教的流派分裂有其超越時空的認知，同時已經做好重新展開「內部對話」的準備，並且從這個地方再跨出一大步，積極展開跨宗教的「宗教對話」？此外，隨著全球化的風潮，伴隨著強大經濟力與傳播優勢的西方文明，正打著「普世文明」的旗號，全面橫掃世界各地的「在地文明」。現在滿懷著「全球化」之夢的佛教強勢團體，是否也警覺到這種多元文化被侵蝕的危

機？

六、對於佛教如何對當代社會人心發揮調癒功能的語言轉換與論述，例如傳統佛教所謂「煩惱障」，其實與現代「EQ管理」之間，有其極大的相互對話的可能性；而佛教生死學對於現代社會的臨終照顧與生命哲學，更可以提供極為豐富的資源。

在近代的佛教思想家之中，有六個人應該是「入世佛教」思想具有原創性與代表性的理論建構者。這六個人除了太虛大師（1889-1947 A.D.）之外，另外五位就是安貝卡博士（Dr. Babasaheb Bhimrao Ambedkar, 1891-1956 A.D.）、印順法師（1906-2005 A.D.）、佛使尊者（Ven. Buddhadasa, 1906-1993 A.D.）、一行禪師（1926 A.D.--）與蕭素樂博士（Ajān Sulak Sivaraksa, 1933A.D.--）。這六位思想家的論述將為本文的主要討論範疇。

從某個角度來說，「全球入世佛教」這個命題已經含蓋了「非常大」的層面，而上述的各項議題，每一個議題本身也都可以發展出「非常大」的討論空間，因此把這兩個「非常大」放在一起交叉討論，困難度當然也是「非常大」。因此本文對於相關議題只能做概括性的討論。其中部份議題，筆者已在其它論文中有所詳述，本文將不再重複。

二、「入世佛教」的思想源頭

從某一個角度來說，雖然一行禪師所提倡的「入世佛教」是來自太虛大師的影響，但我們不能說，「入世佛教」就是「人生佛教」的英文翻版。太虛大師的「人生佛教」，所強調的是人乘直接佛乘，人成即佛成，反對神鬼化與厭世化的佛教。而「入世佛教」則是從佛教的社會責任切入。兩者都是出世與入世並重的，但理論重點則有所不同。

如果要探討「入世佛教」的思想源頭，那麼，我們可以窮流溯源，向上追溯到佛陀。佛陀在原始佛教僧團建立之後的第一個結夏安居圓滿日，對著弟子們說了兩句非常著名的話，巴利文的拼音是這樣的：

Bahujan hitay! Bahujan sukhay!

這兩句話的英譯與中譯分別為：

Go for the Good of the Many! Go for the Benefit of the Many!

去為大眾的善根而努力吧！去為大眾的福祉而努力吧！

原始佛教的「結夏安居」原本就是一種「出世」的修行，而走入社會大眾則是「入世」的關懷。從這裡我們可以看到，在原始佛教的僧團運作模式上，早就確立了「出世」與「入世」交叉並行的典範。佛教也因此在本質上以及歷史的發展上，一直都存在著兩個看似相反實則相成的性格。

一個是「出世」的性格，一個是「入世」的性格。後世的佛教發展所要重視的，與其說是在「出世」與「入世」之間應該選擇那一個面向，或是在「出世」與「入世」之間應以何者為重，不如說，我們應該如何在「出世」與「入世」之間，既不偏重，也不偏廢。兩者的平衡，才能夠保證佛教的健全發展。引擎再好的波音七四七，光是一邊的翅膀是飛不起來的。

也許有人要質疑，佛教就是佛教，佛教本身就是既「出世」又「入世」的，何必再弄出這麼一個「入世佛教」的詞語來？此一質疑的立足點是合理的，然而此一問題之所以發生，就是因為佛教的入世性格在佛教的歷史發展中被某些人忽略了。當佛教的重心過度向山林佛教或寺院佛教傾斜，甚至於因此而忽略了佛教的入世面向，那就可能傷害到佛教本身。因此提倡「入世佛教」，只是藉著「入世佛教」這個詞語，來提醒人們有關佛教中的「入世」性格罷了，「入世佛教」一詞並不意謂著它與傳統佛教或出世佛教是相對立的。

三、太虛大師與安貝卡博士的入世佛教思想

從「入世佛教」理論建構的角度來看，太虛大師最大的成就乃是，他提出「人成即佛成」的核心理念，把「人成」的「入世」之道，與「佛成」的「出世」之道直接貫通起來，這不但掃蕩了佛教內部「出世」與「入世」兩概論的思考，同時也扭轉了佛教被社會邊緣化的危機。當佛教外部認為佛教只是消極遁世的宗教時，佛教在近代中國民主化與現代化的進程中，將自我解消其發言權。

就筆者上文所列舉「切入當世議題」的主題論述而言，太虛大師對於佛教傳統思想的現代性詮釋與「政教關係」的處理，有其顯著的貢獻。

安貝卡博士是近代印度公開挑戰印度教種姓制度的第一人，如果說甘地是近代印度的獨立革命之父，那麼，安貝卡博士就可以說是近代印度的人權革命之父。他平生並未公開使用「入世佛教」這個名詞，但他一生所從事的工作，卻是百分之百的「入世佛教」。他透過佛教對印度傳統社會階級結構的批判，可說是「入世佛教」的重大成就。他的人權主張，更是二十世紀全球思潮的主流。

筆者在研究中發現，太虛大師與印度的安貝卡博士之間有許多相近之處。從時間與社會背景上看，太虛大師（1889-1947 A.D.）與安貝卡博士（1891-1956 A.D.）十分接近。兩個人都出生在佛教受到現實社會極大擠壓的時代環境裡，就中國而言，清末民初，佛教「神化」與「鬼化」的現象十分普遍，而社會的氛圍也對佛教有著負面的看法，佛教正處在邊緣化的危機裡。就印度而言，佛教已經被滅亡了七百年。兩個人對於「佛教復興」都有強烈的使命感。兩個人都認為佛教應該以「人生」為重心，佛教

應該是「入世」的。兩個人都認為佛教可以做為社會改革的動力。兩個人都反對神化與迷信化的佛教。兩個人都認為佛教不能迴避與公眾權益有關的政治性議題。兩個人都重視「教育」與「媒體」的重要性，並且積極經營這兩個面向。兩個人在佛教的入世價值取向上，都一樣選擇了大乘佛教的「菩薩」理念。兩個人都認為，佛教復興的核心工作是僧團的責任，但僧團必須改革，而其改革的方向則是僧團必須強化佛教的「人間性」。（註1）

安貝卡博士花了將近三十年的時光投入現實政治。在印度當時的環境中，安貝卡博士如果不親自投身於實際政治的操作，他的理念可能很難實現。他成功地從法律面與政治面解除了印度社會對賤民階級的不公平待遇。但他發現，法律面與政治面的改革仍然無法動搖種姓制度的根源，也就是印度教的種姓思想。印度教的種姓思想其實是全世界最極端的種族主義。雅利安民族為了壓制被征服的印度原住民，公然地在所謂『摩奴法典』（Manusmriti）中制訂了永久懲罰非雅利安民族的種種社會規範。只要『摩奴法典』存在一天，種姓思想與印度人的生活就分不開。因此，安貝卡博士終於覺悟到，他必須尋找一個新的宗教來替代印度教。他設定四個判準，做為他放棄印度教而選擇新宗教的指標。（註2）在這四個判準的檢驗下，他選擇了佛教。佛教的「眾生平等」觀，正好對抗印度教的種姓制度。

但在安貝卡博士的時代，佛教已經從印度消失了七百年，而來自錫蘭、泰國、緬甸與孟加拉的南傳比丘，卻在印度展現出一種不過問世事的態度。賤民佔印度六分之一的人口，當這麼龐大的族群在種姓制度的控制下，正過著豬狗不如的生活時，如果宗教家可以完全無視於這種現象，這對安貝卡博士而言，根本就受不了。由於安貝卡博士對佛教的長期研究，最後他在南傳的上座部佛教與北傳的大乘佛教之間，選擇了大乘佛教。他在1956年帶領五十萬人皈依佛教時，公開宣告他的「二十二大願」，其中之一就是：「我將遵行佛陀所指引的六波羅蜜。」

我們可以說，「入世佛教」是當代印度佛教復興最主要的思想基礎與動力。

不幸的是，安貝卡博士成為新佛教徒之後，只有七個星期，就在同年的12月6日，因為長期的營養不良，加上積勞成疾，病逝孟買。安貝卡博士過世之後，印度的賤民解放運動，換一個角度說，也就是佛教復興運動立即面臨了重大的挫敗。隨著安貝卡博士皈依佛教的廣大賤民，一時之間失去了他們的領袖。在安貝卡的幹部群中還沒有人具備像安貝卡那樣的智慧能量、戰鬥能量與領袖魅力。賤民解放運動開始分裂，佛教復興運動缺乏宗教師來指導那些已經皈依佛教的三百萬民眾，轟轟烈烈的佛教復興運動，一夕之間，幾乎熄滅。

觀察後安貝卡時代的賤民解放運動，有四件事情值得特別注意。

- 一、 如何維繫「賤民解放運動」與「佛教復興運動」之間的連結，這需要更多的入世佛教團體走入賤民社區工作。
- 二、 由於安貝卡博士先從政治面入手，他的主要幹部與追隨者也大多走政治路線，這使得安貝卡博士帶領「賤民解放運動」背後更高的文化理想被忽略了。如何提昇賤民社區的教育水平，已成為印度「賤民解放運動」最核心的問題。
- 三、 在近半個世紀的印度佛教復興運動中，佛教與賤民之間，幾乎已經劃上等號。這並非佛教的全貌。為了避免佛教長期困在「賤民宗教」的有限格局之中，如何在賤民族群與非賤民族群之間展開對話，是一項重大的工程。
- 四、 賤民議題其實就是人權問題。在全世界普遍重視人權的今天，如何將賤民議題國際化，應該是促使印度社會重新檢討種姓制度的有效觸媒之一，值得在這一方面多多著力。

當然，太虛大師與安貝卡博士也有某些明顯的差異，其中至少包含下列三點：

- 一、 太虛大師的佛教復興理念是以僧團內部的制度性改革為中心，而安貝卡博士的佛教復興理念則是以人權平等為中心，以教育「賤民」族群為優先考量。
- 二、 太虛大師「人生佛教」的理念，所強調的是「人乘直接佛乘」，「人成即佛成」；而安貝卡博士的佛教理念則是從社會改革的角度切入，特別是為了從根本上推翻印度教的種姓制度。
- 三、 太虛大師站在僧團的立場，強調僧眾要「問政而不干治」；而安貝卡博士則是站在在家眾的立場，本身積極組織政黨，投入現實政治。

太虛大師曾有兩句話自道其志：「不忍眾生苦，不忍聖教衰。」這句話如果用在安貝卡博士的身上，可說一樣地傳神。但安貝卡博士的處境不同，也許太虛大師這兩句話，可以略為修訂一下，改為：「不忍賤民苦，不忍聖教亡。」兩個「不忍」，不但是中印兩位佛教思想家的寫照，更是精要地道出了「入世佛教」的精神內涵。

四、印順法師「人間佛教」的理論建構

順著太虛大師「人生佛教」的思想進路，印順導師進一步闡明「人間

佛教」，所強調的乃是「諸佛皆出人間」，因此必須善用「人間成佛」的優勢條件。印順法師並且強調「凡夫菩薩」的理念，認為行菩薩道，必須承認自己是凡夫，要守住凡夫的本份。他在『佛在人間』一書中說：

「即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！」（註3）

這一段話的確是非常重要的，印順法師以「人生正行即是菩薩法門」，明白地區隔了「人天乘」與「菩薩乘」的分野。同時也突顯了「以凡夫身來學菩薩行」的特質。唯有對「以凡夫身來學菩薩行」有所自覺，才不會在「人間佛教」的實踐上，產生自我膨脹的幻覺，或是在自我神化的迷宮中不自覺地墮落。

印順法師在「入世佛教」所面對的「當世」議題上，還有其它重要的主題論述，這包括：

- 一、 他以緣起性空做為「三乘共貫」的思想基礎，這不但開啓了佛教內部南北對話的契機，也提供了佛教全球化的思想語言平台。
- 二、 他建立了「大乘三系」的詮釋學架構，有助於釐清大乘思想的發展源流。
- 三、 他精通阿含藏，因此對於原始佛教的思想本質，有著清晰的理解與堅持，而對於佛教多元開展之後的異化現象，也有深層的省思。
- 四、 他對於僧團戒律的研究，以及他對於在家佛教發展方針的主張，將有助於僧俗倫理的定位與互動。

五、一行禪師的入世佛教觀

一行禪師（Ven. Thich Nhat Hanh）創造Engaged Buddhism一詞，至少有

三個含意：

- 一、切入當下，也就是現代性；
- 二、切入社會，也就是社會性；
- 三、相即不二，也就是整體性。

就切入當下而言，佛教必須使用現代的思想語言，不但要接續傳統，還要勇於創新。就切入社會而言，佛教必須面對社會問題，勇於承擔社會改革的責任，尤其是對於追求社會正義，更要勇於投入。而就相即不二而言，佛教乃是以整個宇宙人生為一個整體，任何對立都是暫時的假象，因此，沒有任何人可以獨善其身，也沒有任何一個社區乃至於國家，可以獨享繁榮。為了彰顯這個理念，一行禪師還自己杜撰了一個英文字，叫做「Inter-being」，意即「一切的一切」，彼此相互依存，相互存在。一行禪師並且用中文「相即」兩個字來做為對應的翻譯，這個思想，其實就是漢傳佛教華嚴宗「法界緣起觀」的現代性表達。

就理想社會的實現而言，一行禪師提出了「當下淨土」的理念。

「淨土」是大乘佛教的「理想國」。《阿彌陀經》指出「極樂淨土」，《維摩詰經》主張「心淨則國土淨」，一行禪師則強調「當下淨土」。這並不是說，一行禪師否定佛教傳統的淨土觀，而是一行禪師有意突顯淨土在「當下」實現的本質。用一行禪師自己的話說：

「Pure Land is Now or Never！」（淨土就在當下，否則永不實現！）

一行禪師這句話所強調的是，淨土就在當下這一念心的清淨與安住；如果當下這一念心不能安住，當下這一念心不能自己作主，那麼，不管你生在那裡，淨土與你完全不相干。

要體會一行禪師的「當下淨土」法門，最好從「行禪」（Walking Meditation）切入。「行禪」幾乎是一行禪師的招牌功夫。一樣是走路，只要加上「正念分明」，便是「行禪」。一行禪師有一首歌，是他帶領行禪的時候，經常唱的一首歌。歌詞是：

*I have arrived, I am home;
In the here and in the now.
I am solid, I am free;
In the Ultimate, I dwell.*

中文譯文為：

「我已到了，已到家了，
在此地，在此時；

我不動，我自在，
於佛土，我安住了。」

每一步的念念分明，每一步的安祥自在，就是每一步都已到達淨土。這就是「當下淨土」。善學一行禪師的「當下淨土」法門，事實上是跟淨土宗的「極樂淨土」法門相輔相成的。【中略】

六、「十四戒」，入世佛教的十四個規範

一行禪師的「十四戒」可說充份表達了他的入世佛教觀。十四戒的內容，從個人的自律到正確的消費態度，都有切合現代的詮釋，值得把它納入「全球倫理」的思考當中。一行禪師這些努力，一方面說明了五戒在精神傳承上的不可動搖性，另一方面也說明了五戒在現代適應上重新詮釋的必要性。無論全球的佛教學者與團體對於五戒的現代性詮釋如何，最要緊的是，這許多詮釋應該成為全球佛教徒的共識。

「十四戒」的內容是這樣的：（註4）

第一戒：不要盲目崇拜或受制於任何教條、學說或意識型態。所有的思想體系只是指引我們認識真理的工具，它們並不是絕對的。

第二戒：不要以為你現在所擁有的知識是不變的絕對真理。避免狹隘的心態及受制於眼前的看法。應該學習與修持「不執著」的態度，開放心胸，傾聽別人的觀點。真理是在生活中發現，不在概念化的知識中。終身學習，並且在自身以及一切時空中觀察事物的真實。

第三戒：不論是藉權威、金錢、宣傳或教育，不要藉任何手段強迫別人（包括小孩）接受你的觀點。透過同情的對話，幫助別人放棄盲信及偏狹的思想。

第四戒：不要逃避和痛苦接觸，或是在痛苦的面前閉上你的雙眼。面對世間痛苦的存在，不可以失去正念覺知。盡一切方法，包括私人的往來與訪問、相片或交談，與受苦的人們在一起。藉此喚醒自己以及他人來認識世間痛苦的真相。

第五戒：當數以百萬的人們饑餓的時候，不要積聚個人財富。不要將名聲、利益、財富或感官的快樂當做你生命的目標。過簡樸的生活，把時間、精力和財富拿來與那些需要的人共享。

第六戒：不要持續憤怒和瞋恨。當它們在意識中還是一粒小種子的時候，學習深觀，好好地轉化它們。只要發現憤怒或仇恨生起的時候，馬上觀照呼吸，藉此明白自己憤怒與仇恨的本性，並且透視那些引起你的憤怒與仇恨的人他們的本性。學習以慈悲眼視眾生。

第七戒：不要使你自己迷失於散亂之中，也不要迷失於周圍的事物中。練習正觀當下呼吸，以回歸當下發生之狀況。接觸我們內外在那些奇妙、更新以及療癒性的能量。把快樂、和平及瞭解的種子植入你的心中，好促進心靈深處的轉化工作。

第八戒：不要出言製造不和，或促使團體分裂。盡一切努力去調和以及化解一切的衝突，不管它是多麼的微小。

第九戒：不要為了個人利益及加深別人的印象而說虛偽不實的話。不要說製造分裂及仇怨的話。不要傳播你所不確知的消息。不要對你所不確定的事情，輕率地批評或予以定罪。永遠只說誠實以及有建設性的話。要有勇氣為不正義的情況發言，即使這樣做會威脅到你自己的安全。

第十戒：不要利用宗教團體去獲得個人的好處及私利，或把你的團體轉變為政治黨派。毋寧，一個宗教團體應該採取明白的立場，反對任何壓迫與不公平，並且努力在不介入黨派衝突的前提之下去改善情況。

第十一戒：不要以會危害人類以及大自然的職業為生。如果會剝奪別人生存的機會，就不要投資於這樣的公司。應選擇一種有助於實現你慈悲理想的職業。

第十二戒：不要殺生，不要讓別人殺生。應尋求一切可能的方法去保護生命並防止戰爭。

第十三戒：不要擁有任何本來屬於別人的東西。尊重別人的財產，但也要勇於制止任何人以人類或其它生命的痛苦為代價而致富。

第十四戒：不要虐待你的身體。學習帶著尊重的態度使用它。不要把你的身體僅僅當作一個工具。應儲存你生命的能力（精、氣、神）以奉獻於真理的實現。性的表達，應基於彼此的愛及承諾做基礎。在性關係中，要覺知未來可能發生的痛苦。為了維護別人的快樂，應尊重別人的權利及心願。若要把新生命（嬰兒）帶到這個世界，就應充份覺知為人父母者之責任。應對新生命降臨的這個世界加以正思正觀。

很顯然地，第一戒乃是為了破除意識型態與教條主義對人們心靈的束縛。無論是宗教或政治，這種束縛同樣的不人道。人類在二十世紀中已經深刻地經歷了史大林與希特勒玩弄「造神運動」以及意識型態教育的災難。佛教既是以「無我」為究竟的宗教，自不能允許任何人打著佛教的旗幟自我膨脹，自我神化。

第二戒強調真理的開放性，第三戒則是思想信仰自由的保證。第四戒強調覺知與慈悲的結合，第五戒則是強調佈施的精神。六、七兩戒強調化解瞋恨以及心靈轉化的重要。八、九兩戒是言語戒，所強調的是如何避免可能製造分裂及仇怨的話，並且要勇於為社會正義發言。第十戒強調宗教團體的政治倫理，第十一戒強調慈悲與環保，第十二戒強調護生與反戰，第十三戒強調反剝削，第十四戒強調責任與性倫理。

這「十四戒」可說提供了「全球倫理」一個良好的基礎。

七、宗教團體處理政治性議題時應有的倫理思考

在一行禪師的十四戒中，第十戒的內涵與宗教團體處理政治性議題時應有的倫理思考，關係特別密切。一行禪師在這裡明白地指出，宗教團體涉及公共事務時（特別是政治領域）應該思考四個原則：

- 第一、不要利用宗教團體去獲得個人的好處及私利，
- 第二、不要把宗教團體轉變為政治黨派，
- 第三、宗教團體應該採取明白的立場，反對任何壓迫與不公平，
- 第四、宗教團體不應該介入黨派衝突。

值得注意的是，「不要把宗教團體轉變為政治黨派」以及「宗教團體不應該介入黨派衝突」這兩點。如何在宗教與政治之間保持一個合適的距離，的確需要大智慧。宗教團體針對特定的公共事務議題，諸如有關宗教法、人權保護法、動物保護法、教育法規等事項，明白地表達其意見與立場，這是理所當然。如果宗教團體對這些公共事務議題不關心，那不是封閉，就是偽善。但如果是因為宗教師本身的政治興趣與思維，而把宗教團體轉變為政治黨派，或是介入黨派衝突，那就可能抵觸了宗教團體的政治倫理。宗教師必須對此有所反省。

一行禪師在他的教學與行動中，一方面強調「活在當下」的重要，並且在他的龐大著作群中，處處使用現代語言來詮釋佛教內涵。另一方面，基於他對於宗教團體的政治倫理的主張，他更勇於針對社會的現實問題，以行動表達他的意見。從他早年在越南組織佛教青年反抗政府的不公平壓制，到許多越南海上難民漂浮在東南亞海域，他到處奔走呼籲國際救援，乃至於直接參與巴黎和談。「入世佛教」對他而言，已不是口號，而是宗教實踐的內涵。為了實踐佛教的入世責任，參與政治已成為不可分離的一個環節。

但是，當我們仔細觀察一行禪師政治參與的過程時，我們可以看到，一行禪師在「佛教僧侶」與「政治參與者」兩個角色之間，有著清楚的區隔：

- 一、 佛教的出家人，同時也是社會公民。做為一個社會公民，他必須承擔社會責任，當社會出問題的時候，他必須表達他的意見，並且付諸行動。當民主與法治已經成為普世價值並且與佛教相容的時候，他也必須為了實現這個價值，做出努力。
- 二、 做為佛教的出家人，他堅持慈悲與和平，因此，他所採取的任何行動，都必須合乎佛教非暴力的原則。
- 三、 做為一個出家人，他參與政治活動所追求的最大利益乃是公平的原則與公眾的利益，決不涉入個人的政治利益或其它的利益交換。

2001年，當美國發生九一一事件的時候，一行禪師正好人在美國。他從美西飛到美東，在紐約的哈德遜河畔，帶領著正在憤怒與復仇當頭的美國人，進行和平遊行，他呼籲美國人要轉化憤怒，並且對阿拉伯國家展開和平對話。他並且發表了一篇「如果我與賓拉登對話」(What I Would Say to Bin Laden-- Zen monk Thich Nhat Hanh talks about how listening is the first step towards peace.)的文章，說明和平對話的進行方式。他公開反對美國攻擊阿富汗與伊拉克。

更深入地去看，一行禪師和平反戰的立場，其實是佛教「相即不二」理念的反映而已。如果我們能夠深觀，清楚地看到這個世界是一個整體，那麼，不論是北越、阿富汗或伊拉克，他們都像是身體的一部份，如果他們出了問題，我們要做的最有用的事情，不是把身體的那一部份消滅掉，而是用和平的方式去療傷止痛。

很顯然地，一行禪師涉入政治性議題時，充分拿捏了他做為一個佛教出家人應守的分際。他站在和平這一邊，他站在大眾這一邊，他站在正義這一邊，更重要的是，他從不因為涉及政治性議題而背棄佛教的立場。此所以他雖涉入政治性的議題，不但無損於禪師與詩人的形象，更突顯了一行禪師本身宗教家的崇高人格以及佛教的救世價值。

除了上述一行禪師對於政教關係的論述之外，筆者以為，宗教師處理公共事務乃至於政治性議題時，還有五個可以思考的參考指標：

- 第一、宗教師對宗教資源的運用，必須合乎宗教資源獲得的原始目的，否則就是宗教資源的濫用。當社會大眾基於宗教信仰的目的而做出奉獻時，此一宗教資源只能限定在宗教信仰的目的上。宗教師無權把這個宗教資源轉移為政治資源。
- 第二、宗教師對宗教教徒的動員，也應該不超出宗教信仰的目的。任何超出信仰目的的動員，都可說是宗教師對教徒的不當動員。

因此，如果宗教師介入黨派衝突，那就可能在現代以「政教分離」為主流價值的社會中，引起大眾的反彈。

第三、宗教師的神聖性，來自宗教師在其宗教神聖場域中所扮演的由「凡」入「聖」的媒介角色，宗教師必須承認自己並非宗教的神聖性本身。因此宗教師不但不可以把宗教本身的神聖場域，轉變為政治動員的世俗場域，更不可以假冒神明或是假傳「聖」旨。我們不能不警惕，英國哲學家懷黑德（A. N. Whitehead）在其著作《演進中的宗教》（Religion in the Making）一書中所提出的警告，人類對於宗教固然有一種不可被替代的迫切需要，但宗教也是「人類獸性最後的避難所」，因為人的獸性極可能披上宗教的外衣而將獸性合理化，譬如宗教師本身明明有某一種世俗的慾望，但也可能向教徒自稱「這是神明的旨意」。多少神壇神棍之所以能夠騙財騙色，皆屬此類。懷氏所謂的「獸性」，用佛教的話來講，就是貪瞋痴慢疑五毒。「佛性」與「獸性」，只在一念之間的覺與不覺。

第四、教徒對宗教師的支持與信任，也應該隨時做出理性的檢驗。懷黑德在《演進中的宗教》一書中指出，宗教的演進其實就是一個理性化的過程。信仰本身是超理性的，但這不是說，信仰是不理性的。窺基大師所謂「勝解即是信因」，正說明了理性化與信仰本身是相輔相成的。當宗教師的角色超越出宗教的神聖領域時，教徒自不可盲從。

第五、事實上，多數教徒對於宗教神聖場域不當介入政治黨派的作為，會以自動退出的方式做出回應，因此，宗教師在其介入政治黨派時，自應考慮後果。

八、泰國的入世佛教運動及其論述

近代泰國的入世佛教運動，從理論到實踐，應以佛使尊者與蕭素樂先生兩人為主要代表。佛使尊者公開提倡「法的社會主義」（Dharmic Socialism）。他認為，無論是資本主義或是共產主義，都無法給人類帶來真正的幸福，唯有佛教以「無我」為中心的社會主義，才能夠真正地提昇大家的利益。佛使尊者並且用和諧的平衡來描述「法的社會主義」的特性，而大自然正是實現此一理想的最佳所在。佛使尊者在1932年於泰國南部的森林中，建立了「解脫自在園」，從此在這裡領眾禪修達六十二年，直到他入滅為止。

「入世佛教」對佛使尊者而言，並不是把佛教融入現代化的社會，而是把生活在現代化社會中受盡折磨的大眾，帶回大自然，帶回到森林之中，重新享受簡樸的生活。當多數提倡「入世佛教」的人士，積極地走向十字街

頭的時候，佛使尊者的逆向操作，自有其發人深省之處。

佛使尊者的弟子之一，蕭素樂先生（Sulak Sivaraksa），對「入世佛教」有了更為積極的行動。他繼承了佛使尊者崇尚自然以及堅持佛法純淨性的思路，大力批判現代佛教「商業化」與「消費主義化」的作法，他在曼谷北邊的農村中，建立了一個養生中心，採取傳統的簡樸生活方式，與佛使尊者的「解脫自在園」，可說是南北輝映。

蕭素樂先生的思想理路非常清楚，他強調內在的和平比外在的經濟成長更重要。但當物質的匱乏已經妨礙到心靈的開展，消除貧窮乃是首要之務。他認為財富並非修行之障礙，反而是個人福報的結果。因此佛教不但不反對財富，反而鼓勵經濟活動。但如果把財富視為人生之目標，則可能引發對物質之貪欲，因而形成人生的苦因。唯有布施可以降伏貪欲，而財富則可以提供布施之機會。

在當代「入世佛教」的思想家之中，蕭素樂先生是少數對資本主義與社會結構敢於提出強烈批判的人之一。他對資本主義有十一點重要批判：（註5）

- 一、資本主義只重視經濟效益，對人類社會的各種面向，缺少宏觀。
- 二、資本主義過度重視個人利益，並且激發人類負面的心性，甚而因此挫敗了慈悲與分享的價值。
- 三、當物質的產品不斷生產時，資本主義帶動了消費主義，增長了大眾的貪瞋痴，創造了人生更多的苦。
- 四、龐大的廣告系統是資本主義的必要手段，這不但創造了更多的需求，也提高了消費文化的影響力。
- 五、自由貿易帶動了消費文化的全球化，而全球性的消費主義文化則又全面性地增長了個人與社會雙方面的貪瞋痴。
- 六、資本主義造就了新的富者，也造就了更多的貧者。貧富不均帶給弱勢族群更大的痛苦。
- 七、資本主義為了擴大投資，因而鼓勵提前消費（分期付款），從而降低了社會大眾佈施的意願。
- 八、資本主義在全球各地造成了生態環境的惡化，影響了地球的永續發展。

- 九、資本主義漠視人與大自然的共生關係，處處想要宰制大自然，已經造成人類社會的失調。
- 十、自由貿易與資本流動形成了龐大的跨國經濟體系，導致發展中國家政府影響力的低落。
- 十一、自由貿易與資本流動也導致文化同質性的提高，降低了文化的多元性。

蕭素樂先生認為，在資本主義的影響之下，經濟議題與道德及宗教議題，不可能分開處理。擁有財富者，必須覺知其社會責任。佛教徒面對資本主義所造成的廣大影響，必須以行動來反制。最具體的行動便是回歸簡樸生活，養成知足與佈施的態度。

為此，蕭素樂先生創立了「國際入世佛教協會」（International Network for Engaged Buddhists），聯合泰、馬、星、緬、美、日、韓、台、印、尼、斯、寮等國有志一同的人士，積極就入世佛教的國際合作網絡，展開行動。在這個組織的運作之中，除了蕭素樂先生對資本主義的強烈批判之外，下列國際性的政治議題都曾出現在該組織的全球性會議中：

- 一、南北韓和平統一問題，
- 二、西藏佛教文化的存續以及異議人士被拘禁的問題，
- 三、達賴喇嘛與中國政府對話問題，
- 四、轉世班禪活佛雙胞問題，
- 五、緬甸軍政府壓制民主運動問題，
- 六、馬來西亞前副總理安華公平審判問題。

國際入世佛教協會對這些議題的關心，與其說是有意「實質介入」，不如說他更關心「程序正義」。程序正義是民主政治的重要基礎，國際入世佛教協會對程序正義的堅持，實際上也反應出入世佛教人士對民主政治的認同。

九、佛門兩性平等議題的反思

在「入世佛教」重大議題的論述上，佛門兩性平等議題是一個十分嚴肅而無可迴避的議題。很明顯地，從佛教的經典語言、佛教的僧團倫理乃至於佛教的社會實踐各種面向來觀察，佛教的兩性地位觀點，一直都受到歷史

文化的制約而未能回歸到佛教本身「眾生平等」的核心立場。更直接的說，當整個歷史文化所呈現的價值取向是男尊女卑時，佛教的兩性倫理也只是被動地反應出它的次文化特質而已。

然而，整個世界的主流文化到了二十世紀已經接受了「兩性平等」的價值觀，如果佛教對此議題無法主動地自我調整，那麼，這將是佛教內部未來長期思想衝突的火藥庫，並且是佛教在全球化的環境中把自己邊緣化的重要因素之一。

有關佛門兩性平等議題的論述，資料十分豐富，在此無法詳述。值得注意的一個議題是，天津葩默（Tenzin Palmo）所表達的「女身成佛」的主張，這是明白地直接挑戰佛教經典。這個主張的確是佛門兩性平等議題的總關鍵。如果女性要等將為男身才能成佛，那就表示女性在佛門中永遠是次等階級。從佛教的根本義理來思考這個問題，開悟是「心」悟，不是男身或女身在悟。因此，在開悟成佛這件事上，要把男尊女卑的思想放進去，的確值得重新思考。

台灣的昭慧法師以「撕毀八敬法」來做為她彰顯佛門兩性平等思想的第一步行動，她最近在慈濟大學的一次公開演講中宣告，她的下一個行動將是「解構聖言量」。這顯然是一個十分艱難而危險的工程。既不能全面動搖「聖言量」的神聖價值，又不能不挑戰某些早已內化在佛教許多通俗化經典中的流行思想，這的確不容易。例如在佛教徒的信仰中，經常誦誦的藥師經，十二大願之中，就有「女轉男身願」，當「女身成佛」已經沒有障礙的時候，「女轉男身」這一願不就成了多餘的嗎？這個時候你如何去修改藥師經？修改的代價會是什麼？

的的確確，為了實現佛門兩性平等的理想，「解構聖言量」是一個必須的步驟，但正如南傳佛教在處理戒律問題時，為了解決某些戒條不合時宜的問題，他們所採取的是一方面保存原來的戒條，一方面以「但書」或「附註」的型式來凍結那個戒條，古今並陳，因而並不發生「解構聖言量」的衝突。

此外，龍樹的「四悉檀」說，早已有「世界悉檀」與「對治悉檀」的理論定位，事實上也是處理「聖言量」在語言層次上內在矛盾的方法之一。如果從這個角度切入，那麼，所要處理的問題將只是「重構聖言量」，而不是「解構聖言量」。

十、結論——「入世佛教」的全球性開展

在「入世佛教」的全球性開展中，除了以上有關重要論述之外，當代積極推動「入世佛教」者，可謂泱泱大觀。以下幾個代表性的的人物與團

體，應為研究上不能忽略的範疇。

從台灣這方面來看，台灣在太虛大師與印順法師「人間佛教」思想的催化下，已成為全球「入世佛教」最大的力量之一。最顯著的典範包括證嚴法師及其全球性慈濟功德會的菩薩人間化運動、星雲法師及其全球性佛光山教團的人間佛教運動、聖嚴法師及其法鼓山體系的心靈環保運動、傳道法師及其監獄佈教與環保運動、淨耀法師及其反毒、青少年關懷與受刑人更生計劃等。

此外，昭慧法師所積極推動的佛門兩性平等運動，不但引起社會的注意與認同，並且已經與美國慧空比丘尼（Ven. Karma Lekshe Tsomo）所帶動的「國際佛教婦女會」（Sakyadhita International）（註6）產生某個程度的連繫。

「國際佛教婦女會」成立以後，以推動在南傳佛教國家與藏傳佛教中重建比丘尼制為其核心任務。這是全球推動兩性平等的重要團體之一。

在台灣以外地區，還有幾個重要的「入世佛教」運動團體。首先值得注意的是，英國的僧護法師（Ven. Sangharakshita）及其弟子世友居士（Dharmachari Lokamitra）在印度創辦的TBMSG（Trailokya Bauddha Mahasangha, Sahayaka Gana），是繼安貝卡博士之後，在印度推動「賤民解放運動」與「佛教復興運動」最有成效的團體之一。

再者，斯里蘭卡的「沙渥達亞運動」（Sarvodaya Shramadana Movement），也是當代「入世佛教」中一個重要的典範。這個運動的創始人為阿里亞納特博士（Dr. A. T. Ariyaratne, 1931A.D.--）。所謂 Sarvodaya，意謂「普遍覺醒」（Well-being of all or awakening of all）（註7）。阿里博士的理念來自印度的甘地。從1958年到現在，阿里博士已經在斯里蘭卡改造了一萬四千個村落。他以佛教的四無量心與四攝法為根本理念，結合斯里蘭卡傳統的村落文化，通過個人、家庭、村落與國家四個層次，進行精神、道德、文化、社會、政治與經濟六個面向的社區營造。最常用的型式包括：修橋造路、社區環境的清理、貧戶救濟等。在斯里蘭卡這樣一個以村落為單位的農村社會裡，阿里博士的理念得到了非常廣大的支持。

此外，馬來西亞佛教青年總會（Young Buddhist Association of Malaysia）及其結合南北傳佛教的人間淨土運動，韓國的法輪法師（Ven. Pomnung Sunim）及其「淨土會」、美國的「佛教和平友誼會」（Buddhist Peace Fellowship），也有其十分可觀的理論論述與實際作為。

除此之外，也有人認為，日本新興宗教的「創價學會」應可視為入世佛教的模型之一。但新興宗教的爭議性比較多，是否必要視之為入世佛教

的研究範疇，仍有討論的空間。

二十世紀以後，佛教的發展很明顯地，已經受到資本主義全球化的影響，佛教越來越商業化，越來越消費主義化。所謂「精神的唯物主義」

（Spiritual Materialism），正籠罩著全球佛教。由於廣告專業化與資訊科技的發達，一部份的佛教道場正在大力進行商業化的包裝，其與教徒的互動，也越來越像市場消費行爲。佛教的純淨性與神聖性，已經受到空前的挑戰。甚至隨著資本主義的影響，佛教世界也出現了明顯的貧富兩極化的現象。

我們所關切的核心問題是，「入世佛教」的領導群，是否能夠堅持佛教入世而不可爲世俗所化的自覺。「入世」本來就是佛教的一邊翅膀而已，如果因爲「入世」而忽略了另外一邊的翅膀----「出世」，那就是佛教發展的危機。

相對於西方政教關係的歷史而言，佛教在它傳播的歷史過程中，一直與政治有著密切的關係。現在全世界還有兩個君主立憲的國家，就是泰國與不丹，目前仍然尊奉佛教爲國教，但是這兩個國家都是政教分離。在現代的民主社會中，佛教處理政治性問題時，一方面對於與公眾利益有關的政治性議題，應該勇於表達其立場與意見，但另一方面則必須謹守政教分離分際，避免介入政黨之間的衝突，以免傷害到自己。

有關全球入世佛教的發展進路，無論是理論面或實踐面，都是極爲複雜的問題，有很多地方都需要再做更詳細的討論。本文之作只是拋磚引玉，尙祈方家不吝指正。

——發表於台灣宗教學會2004年7月4日年會

會

（參考文獻：略）

• 2004年7月2日初稿完成台北。

本文惠承陳駿女士協助電腦輸入，特此深致謝忱。

注釋

1. ‘Three Meetings,’ Sangharakshita, 1986, Ambedkar and Buddhism, p.16。

2. 第一個判準是：不論他選擇那一種制度，都必須能激發個人和社會價值的極致。第二個判準是：不論他選擇那一種宗教，都應該要能與理性相契合。第三個判準是：一種可被接受的宗教必須能激勵自由、平等和博愛的

精神。第四個判準是：不管他選擇什麼宗教或哲學，都不應該有阿Q心理，把貧窮「神聖化」。

3. 《佛在人間》 pp. 103~104。

4. 以下有關十四戒的中文譯文，參閱林毓文、陳琴富合譯『步步安樂行』一書，pp. 206-210 部份譯文，筆者已對照一行禪師英文原著”Peace is Every Step” (pp.127-140)，略加修訂。

5. <http://www.sulak-sivaraksa.org/en>。

6. “Sakyadhita” means “Daughters of the Buddha”。

7. 參閱Chappell, David W., 1999, *Buddhist Peace Work*, Boston: Wisdom Publications. pp. 69-77。另可譯為”welfare or uplift of all”，參閱Bond, George D., 1992, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers. Pp. 241-298。