

當代亞洲佛教「人間性」的實踐與批判 ——兼論新儒家的現代化課題

李幸玲

國立臺灣師範大學
國文學系
教授

韓國外國語大學
中文系與漢語教育系
合聘交換教授

摘要

佛教以人為本的入世實踐，在當代亞洲各國實踐發展的過程，經歷社會運動、民主改革的對話與衝突，開展出佛教「人間性」同時具備建設性與批判性的雙重面向。本文以當代佛教在亞洲各國如印度、西藏、越南、緬甸、泰國、日本及臺灣等地所展現的兩種「人間性」的具體實踐模型：「激進佛教」與「人間佛教」作為探討的焦點，並與當代新儒家現代民主思想進行對話，期在多元文化互動交流頻繁、也衝突不斷的今日，通過佛法理性自我批判與溝通的反思，重審當代政治秩序背後隱含意識型態的暴力與他者認同的問題。此外，從佛教與儒家的角度重省在面對當代法律政治的主流思考偏向下，被迫者的生命如何在「界限」下尋求出路的可能。

關鍵詞：人間佛教、《例外狀態》、裸命、新儒家、激進佛教



通訊作者：李幸玲，E-mail: hllee@ntnu.edu.tw

收稿日期：2017/01/25；修正日期：2017/03/28；接受日期：2017/03/31

doi: 10.6210/JNTNU.2017.62(1).01

壹、前言

佛教發源於印度，經西北的絲路及東南的水路傳至中國，融入中國文化而成為主流的儒釋道三家思想之一，並在亞洲各地生根與當地的文化融合，開展出各具特色的佛教文化。這說明佛教在與作為異文化的他者相遇的同時，總是省視自我，並與他者溝通，在不斷的自我批判深化與溝通交流的互動循環中，成就其批判涵融的特質。此種深具人間實踐性格的特徵，正與中國的傳統儒家仁學忠恕觀的成己成物思想不謀而合。

佛教與儒家作為漢語文化世界重要的思想與信仰由來已久，隨著當代政治形態的轉變，西方民主思潮對漢語文化圈產生的政治文化衝擊，也表現在政治現代化的轉型。從封建極權的君主化制度到現代的民主政治，其中人權觀念在現代國家的民主政治中所受到的重視，更甚於以往。面對於現代化民主制度中，對於生命遭到棄置而不受到保護的問題，自然是不能迴避而必須直視面對的問題。隨著西方思潮東進對東方政治體制最大的衝擊，自是人權的覺醒，平等的人權觀念已成為民主憲政體制中首重的基本觀念。

儒家與佛教思想作為漢語文化圈內部深層的文化根柢由來以久，在現代化政治形態過度的進程中，由於經濟、交通、文化、政治等各面向觸角的向外擴展，多元文化的交流與刺激頻繁，促使異質文化在溝通對話中，不得不相互自我審視，並在時代性的遽變中意識到自身內在體制的空乏，以及為積極生存必須面對的各種自我調適。

自古至今的通俗觀念中，不乏將佛教視為僅有出世間一面的刻板印象，實則佛教六眾並非只在乎自我解脫，而不問世事。對於俗世的入世利他關懷的人間性格，正是解脫的增上之道，而此乃在利他中同時成就自利的大乘菩薩行之真諦。佛教徒無分別地關注自我與他人生命的解脫，是不分出世與入世的。自古至今，佛教徒經常被要求回應諸多入世的議題，或被動或主動批判社會現象、發起社會運動或參與政治決策，甚至在面對當代人權被漠視之時，也都能看到這些都能看到當代亞洲佛教「人間性」實踐的一面。

儒家從孔子強調有教無類的平等觀，孟子主張性善的自律道德論和以民為本的民主思想，荀子重視師法隆禮的教育理念，迭經歷代至當代新儒家各種議題的深化建構，對儒家道德優位的德治主張，雖有可觀的成果，在西方政治思潮衝擊下，面臨現代政治轉型的諸多課題中，除了說明道德價值根源的問題、在如何在自律道德中開展出民主政體的可能性，面對生命被棄置在政治體制之外，不受法律保障的問題，當代新儒家似乎也不能無視。

本文以當代佛教在亞洲各國如印度、西藏、越南、緬甸、泰國、日本及臺灣等地所展現「人間性」(earthliness, 入世性、世俗性)所兼具批判與建構特質的兩種實踐模型：「激進佛教」(Engaged Buddhism)與「人間佛教」(Humanistic Buddhism)作為探討的進路，探討在當代複雜遽變的政治情勢中，生命被棄置的現象，並與當代新儒家現代民主思想進行對

話，期在多元文化互動交流頻繁、也衝突不斷的今日，通過佛教哲學理性自我批判與溝通的反思，重審當代政治秩序背後隱含意識型態的暴力問題。

佛教政治思想的萌芽、理念與落實，源於最初佛教僧團制度的建立。佛陀在菩提樹下證道後，最初前往鹿野苑「初轉法輪」，度化憍陳如等五位比丘，建立佛教最初的「僧伽」（Saṃgha）。僧伽即是最早的佛教組織，僧團的成立意味著必須制定教內公眾事務處理的原則。政是眾人之事，治是對眾人之事的管理。僧團成立後，必因而有公眾之事有待管理。因此，佛陀依法的平等精神因地制宜制定僧團的戒律，以約束僧伽的生活常規。這些生活常規的制定，隱含著法制的觀念。不同於西方現代法律意義下的客觀「法治」，佛教的戒律，是以嚴格道德原則「自我批判」為依據的。僧團定期每半月布薩羯磨時「發露」、「懺悔」過失的「自我批判」、重視平權與民主程序的僧團制度，以及強調以五德十戒淨化世界的轉輪王理想政治，其所呈現平等自主的精神，包含個人日常的自我批判的修行解脫觀、生活世界的民主體制、乃至理想政治體制或政治秩序的建立。當世俗的政治體制不能符合上述理想時，當代佛教和儒家的政治理念或許能提供不同於西方政治觀的自律批判反思。

一、自我批判：發露、懺悔

僧團戒律的規範有別於世俗生活，其主要的精神表現在教團戒律定期發露、懺悔的「自我批判」。「發露」是在他人面前表白自己所犯的過失不隱覆藏匿。「懺悔」的懺是請求原諒，悔是自申罪狀，追悔過失；故「懺悔」是指向他人謝罪悔過請求原諒。「發露」自恣強調的「自我批判」是即使只有自己知道、並非人前所犯之過失，都能誠實面對自己，並自白於人前，無所隱匿。而「懺悔」的悔過不犯，更旨在淨化內心與反省自身的行動，¹要求不復再犯，而期能恆住於清淨戒體，圓滿一切功德。僧眾從每月兩次的布薩活動儀式，保持對自身言行與人際關係的時時自我批判與警醒。強調在戒律實踐活動中，主體間性的功能與重要性。藉著自我與他人互相發露懺悔的自他批判活動中，互換處境，更有利於增進彼此理解，對於人際關係的調整，群體關係的和諧，是很有幫助的。

二、民主的僧團制度：律儀僧決、僧事僧斷、僧權取免、僧權平等

佛陀時期僧團制度與現今民主精神頗有相通之處，表現在四個面向：律儀由大眾的要求而制定與表決、僧事訴之於僧斷、僧權的資格取得與免除及僧權平等四項。²從現代法治視角觀之，佛教的僧團制度不僅止於規範倫理的要求，就平等人權、民主議事制度的完備，皆是

¹隋·法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》卷1云：「若人造惡業，作已深自責；懺悔更不造，能拔根本業。」見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第1冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁893下。

²釋聖嚴，《原始佛教》（臺北市：法鼓佛教學院，2006），頁7。

佛教與當代民主政治對話的重要基礎。

（一）尊重人權：律儀由大眾的要求而制定與表決

佛教的戒律並非由佛陀預先制定好，而是因弟子犯惡行而隨制的，而佛所制定好之戒律，若有實際上的需要修訂，也應大眾之要求可而再三審議而修正。其中因事隨制的考量，便是不預設弟子犯錯先把他們當罪人看而預制律則，³而是因時因事而隨制。此種發自於道德上尊重他人的人權思考，不預設犯罪先制定罰則，與今日法治社會在法律上對於嫌疑人先採取「無罪推定原則」（presumption of innocence）⁴的思考，在語境上雖有不同，但尊重人權的精神可謂相通。

（二）民主程序：僧事訴之於僧斷、重視對話溝通

僧團中若有公眾之事需要決斷，則由召開會議的方式來處理，會議的名稱為「羯磨」。會議的進程序可分為三大類：單白（宣布一遍）、白二（宣布後，再說一遍徵求同意）及白四（宣布後，三讀三次徵求同意）。⁵會議中，眾人若無異議則表示一致通過，倘有合理異議，便不能成立。此種採取一致通過的民主議程，與今日的多數決的民主投票制雖然不同，但也由此可見宗教團體在內部議事時重視合理異議的審慎態度，從修行來看，對細節的高標準要求，確實要比多數決更為嚴格自許。

（三）權利與義務：僧權的資格取得與免除、選舉與罷免

佛教僧團是民主的，僧眾在教團中享有權利，也同時負有義務。現代法治社會中，對於人權雖有基本的保障，對於參政權也有年齡、心智等法律條件上的限制，在僧團能夠行使其民主權利的僧眾，有是有限制的：年幼的沙彌（尼）、智力低弱、違犯國法者暫時或永遠無法行使其僧權，如沙彌不能參加比丘的羯磨。違犯戒法的比丘應受制裁而暫時褫奪其僧權；嚴重違犯者，褫奪其終生的共住權，但仍可保持其比丘身分。⁶僧團職司的選舉與罷免，也是依此僧權資格標準決裁。

³劉宋·佛陀什等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，卷1：「舍利弗白佛言：『世尊，若以不廣說法、不結戒、不說波羅提木叉，梵行不久住者，唯願世尊為諸弟子廣說法、結戒、說波羅提木叉，今正是時。』佛言：『且止。我自知時，舍利弗。我此眾淨，未有未曾有法，我此（此一作明）眾中最小者得須陀洹，諸佛如來不以未有漏法而為弟子結戒。』」見錄於《大正新脩大藏經》，第22冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁2上。

⁴《刑事訴訟法》，第154條：「被告未經審判證明有罪確定前，推定其為無罪。犯罪事實應依證據認定之，無證據不得認定犯罪事實。」（2017）

⁵羯磨的種類散見於《四分律》、《摩訶僧祇律》、《十誦律》諸律。

⁶東晉·佛陀跋陀羅等譯，《摩訶僧祇律》卷26，見錄於《大正新脩大藏經》，第22冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁441上。

（四）平權與倫理：僧權平等與倫理秩序

佛教主張諸法平等，打破婆羅門種姓制度，主張眾生平等，在僧團中亦重視僧眾的平權。佛教從人格、機會談立足點的平等平權，在實際處理入世事務時，也肯定人際間因資質、勤惰，先後、抉擇的時機、適應差異，而有輩份的長幼、地位的尊卑。故在僧團中，以位尊者為上座，依戒別論次第，重視長幼有序，尊卑有次，條理井然。⁷講求平權是現代公民社會在基本人權中的一項，我國憲法規定保障各項基本人權：平等權、生命權、工作權、財產權、自由權、受益權及參政權，⁸其中，平等權即列憲法總綱首章，位於各項基本人權之首，可見現代政治對平等權之重視，此種人權平等的觀點與佛法強調法性平等，眾生平等的精神，正不謀而合。

三、民主的僧伽教育：自主學習、依法不依人

佛弟子可以自主、自由學習與自己相應的解脫法門，也可以在不違佛法原則下發展自己的興趣。⁹《雜阿含經》記載憍陳如、大迦葉、舍利弗、大目犍連、阿那律、二十億耳、陀驪、優婆離、富樓那、迦旃延、羅睺羅等十一位弟子的特質與專精所長，也藉提到提婆達多惡行習染，要弟子們善分別種種因果，謹慎所學。此外，佛陀也強調對真理的理解，不可依人不依法，而是要隨法不隨人。¹⁰依止於法的真實性，可通過自身的檢視驗證而不受外在蒙蔽欺騙；依人則凡夫易受種種引誘而判斷失誤。

四、轉輪聖王治世的政治理想：以道德思想建立政治秩序

《中阿含經·大品教曇彌經》載轉輪王以五德十戒「淨化世界」，不依刀杖，而「以法為治」所施行的德化政治理想。¹¹佛教反對戰爭¹²、反對種姓制度之階級制度與殖民，強調

⁷唐·玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》，卷4〈4三法品〉分為三種上座，均受尊敬：「三上座者，謂生年上座、世俗上座、法性上座。云何生年上座？答：諸有生年尊長耆舊，是謂生年上座。云何世俗上座？答：如有知法富貴長者，共立制言，諸有知法，大財大位，大族大力，大眷屬大徒眾勝我等者，我等皆應推為上座，供養恭敬尊重讚歎。（中略）云何法性上座？答：諸受具戒耆舊長宿，是謂法性上座。」見錄於《大正新脩大藏經》，第26冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁380中-下。

⁸參見《中華民國憲法》，第24條（1947）。

⁹劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，卷16，第447經，見錄於《大正新脩大藏經》，第2冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁115上-中。

¹⁰後漢·失譯，《大方便佛報恩經》，卷7〈9親近品〉：「佛告阿難：『若有善男子、善女人知恩報恩，當行四事：一者，親近善友；二者，至心聽法；三者，思惟其義；四者，如說修行。復有四法：一者，隨法不隨人；二者，隨義不隨字；三者，隨智不隨識；四者，隨了義經，不隨不了義經。』」見錄於《大正新脩大藏經》，第3冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁162中。

¹¹東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經》，卷30〈1大品〉：「彼必統領此一切地乃至大海，不以刀杖，以法治化，令得安穩。」見錄於《大正新脩大藏經》，第1冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁619上。

¹²佛教主張護生，對於生命尊重愛惜。佛陀反對戰爭殺戮的殘酷，曾三次阻止琉璃王攻打釋迦族的事

眾生平等的思想，不僅與當代基本人權思想互為呼應，僧團建制中，打破階級僧眾和合，平等議事之精神，更與當代民主政治根本精神互為輝映，其差異於依客觀法治建立現代政治秩序之政體處，在於依佛法的真理觀與道德思想而來。其進路與當代新儒家所抉擇以道德為優位開展民主、科學的「現代性」對話，有相通相異之處，實有可堪對話的空間。

綜上而論，佛教具有強烈自我批判的修行精神，在僧團的生活中也具備民主政治所需的尊重人權，重視民主程序、明確的權利義務之取免，參選與罷免的機制，以及強調平權也肯定倫理秩序之價值。在僧團內部，民主自決、自主學習與依法不依人的精進自期，是為作為對外從事社會公益、與政治實踐時，如何如理的理解與提出建設性的批判，以期在自由平等的世界關係中自利利他，朝向「人間淨土」理想的實現。

相較於現代法律作為國家權力正當化的工具，基於維護國家秩序法治機能為首要考量，仍不免存在難以抹除的暴力色彩，反觀佛教從個體的自我批判修行、權利義務的規定，到群體間參與公眾事務的參政權、民主程序，最後以轉輪聖王作為五濁惡世的引導者，達成兼具民主與德治政治理想。此種哲學家聖王治世的思考，似與當代民主政治劃分公私領域不相涉的主流論述相悖，但在實際公民投票的民主實踐上，候選者的品格操守也經常是重要的參考選項。顯見，執法者的操守與價值認同，也成為現代國家在朝向民主法治化的同時，為達成理想的政治共識的重要因素。佛教在前述管理程序、制度與價值思考，或可提供為參考的模式。

貳、當代亞洲佛教的「人間性」實踐：「激進佛教」與「人間佛教」

佛教源起於對人類身心痛苦的根本關懷、對印度種姓制度的批判，重視人的自由、尊嚴與平等性。由自利利他的菩薩道修行，朝向圓滿現實世間的理想實踐。佛教在亞洲地區政治社會層面的關注，主要呈現為兩大類發展型態：第一類是積極參與政治，批判性格強烈的「激進佛教」，第二類投注社會關懷救濟，正面積極建設人間淨土的「人間佛教」。本文擬以通過這兩類當代佛教深具「人間性」實踐的入世社會關懷類型的理解，聚焦佛教對政治批判議題的觀點，觀察當代亞洲佛教在現代化的過程中，參與公民政治的現況，並藉由與西方當代解殖與後殖民思想、新儒家民主思想的多元對話，重新思索民主政治在尊重多元文化發展的同時，尋求佛教「空性」的智慧如何於當代民主政治原則，以對抗政治與文化霸權的「暴力」攻擊，以期朝向平等和諧、互惠共存的可能。

蹟，參見西晉·法炬、法立譯，《法句譬喻經》，卷2〈17惡行品〉，見錄於《大正新脩大藏經》，第4冊（臺北市：新文豐出版社，1983），頁590下-591中。

一、激進佛教

(一) “Engaged Buddhism” 之譯語：入世佛教、激進佛教、左翼佛教

「激進佛教」（亦譯作「入世佛教」、「左翼佛教」）¹³是指將佛教教義觀點應用於社會、政治、環境及經濟等層面，以解決眾生苦難與不公義的當代佛教教派。有關英文 Engaged Buddhism 一語的翻譯，從法文的 *Le bouddhisme engagé* 而至法文學界更廣為使用的英譯 *Committed Buddhism*，到英語學界常使用的 *Engaged Buddhism* 的翻譯，劉宇光在其專文中曾有精詳的溯源及剖析，並依法語語源的觀念，決定其中譯名稱為「左翼佛教」。英語的 *Engaged* 一詞有「介入」、「交涉」的意思，但此一詞語的提出者是出身於曾為法屬殖民地越南的一行禪師（Thich Nhat Hanh），*Engaged* 一詞在法語 *engagé* 的語境中有特殊的意義，劉宇光在其〈左翼佛教：激進佛學、世俗公民社會與現代佛教的政治反省〉一文中，¹⁴特別探源此語的法語語源，分析“*engagé*”一詞在法文語境中，原指小說家或劇作家對政治立場或社會事務時清楚表態，有「道德承擔」或「道德堅持」（*morally committed*）。在法語學界及其後的日語學界對 *engagé* 一語在詞彙的使用習慣上，也都有強調其政治參與或社會批判意義上的高度相似性。¹⁵由於「左翼」一語，容易讓人聯想到社會主義，並與之和資本主義所代表的右翼相連結，加上中國對左翼一語有特殊別於臺灣及其他漢語文化圈定義的使用情況，為免於造成概念混淆或複雜化定義之問題，本文以下將採用「激進佛教」一語。所謂激進，並不是從 *radical* 的「極端」義來定義的，而是相對於更強調積極建設的「人間佛教」而立論的，誠如法語語源所關注的，是基於佛教徒在政治立場上或參與社會事務的道德堅持這個特點來定義的。

另外，亦有學者將“*Engaged Buddhism*”譯作「入世佛教」，¹⁶此譯語相較於前者較符

¹³“*Engaged Buddhism*: Refers to Buddhists who are seeking ways to apply the insights from meditation practice and dharma teachings to situations of social, political, environmental, and economic suffering and injustice. Finding its roots in Vietnam through the Zen Buddhist teacher Thich Nhat Hanh, *Engaged Buddhism* has grown in popularity in the West.” See Christopher S. Queen, and Sallie B. King, eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (New York: Albany State University Press, 1996), 2。

¹⁴劉宇光，〈左翼佛教：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》，7期（2006），頁1-42。梁文道在2007年所寫的報刊專欄，亦採用「左翼佛教」一語。梁文道，〈左翼佛教〉，《am730》，2007年10月26日，〈觀念〉專欄，頁38。

¹⁵同上註，劉宇光，頁8。

¹⁶宣方，〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其他〉，《弘誓佛學》，76期（2005），頁27。宣方認為「激進佛教」內部有即剛柔路數之分，概以「左翼」稱之，實為不妥，即以剛性一系亦自以佛教「中道」處之，未必認同自己被歸為「左翼」，故主張譯為「入世佛教」為宜。游祥洲不但將“*Engaged Buddhism*”譯為「入世佛教」、「激進佛教」，甚至等同於「人間佛教」。參見游祥洲，〈論安貝卡主義、印度人權革命與佛教復興——一個全球倫理的觀點〉，《玄奘佛學研究》，16期（2011），頁161-196。

合漢語語境的傳統譯法，可通過佛教的「入世」性格，強調大乘佛教菩薩道的利他入世的一面，但也與本文所區分出的「人間佛教」強調淑世的人間性格過於接近，而無法突出“Engaged Buddhism”所欲凸顯對社會、政治層面帶有批判觀點的積極「介入」（engage）的批判實踐性格。因此，本文在此採取帶有積極的社會批判或政治參與意義的「激進佛教」譯語，以區分其與「人間佛教」在社會公益實踐面上正面建構的性格差異。

（二）東南亞「激進佛教」：越南、緬甸、泰國

早在法語Le bouddhisme engagé一詞出現之前，亞洲各國的佛教徒即有因應各地社會問題及政治現況而回應的社會運動或抗議行動。最早可以在法屬殖民時期的越南發現「激進佛教」的社會運動。越南在1930年代對抗法國殖民統治時期，當地的佛教在面對當代政治與公民現代化的過程中，已發展出藉以日常禪修的體驗與佛教解脫精神為基礎來對抗殖民統治者高壓、剝削的思想。在越戰時期（1955～1975年）僧人釋廣德（1897～1963年）在西貢市區以自焚行動抗議吳廷琰政府的反佛政策，西方媒體記者因目擊此一事件爭相報導，而引起國際間的高度關注。然而，越南高僧一行禪師（Thich Nhat Hanh）對此則表達他反對以自焚表達訴求的抗議方式的看法，¹⁷其所發起的「和解運動」（reconciliation movement），則被視為「激進佛教」在越南社會運動中的具體實踐。此種訴諸和平方式解決生命在受到迫害之際的回應方式，最基本的原則是不以激烈的手段傷害自己與他人的生命去表達訴求。一行禪師談到「和解」的思想基礎時，他說：

在戰爭中，我們總是站在被恐嚇的一方。和平運動就是源於這種感情。我們憤怒呼告，但是我們很少能夠超越這種感情，能夠像一位母親看著她的兩個孩子在打架一樣看待一場衝突。母親唯一關心的就是使他們和解。真正為爭取和解的努力必須從慈悲心中產生，而慈悲又是來源於對宇宙萬物互即互入之本性進行禪觀。¹⁸

依前述觀點，一行禪師認為：當衝突發生時，雙方達成「和解」的理想模式需要一位超脫的第三者作為仲裁者；而仲裁者幫助雙方達成「和解」的思想基礎，依於華嚴宗「相即相入」

¹⁷Sallie B. King. “They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist SelfImmolators during the Vietnam War.” *Buddhist-Christian Studies*, 20 (2000): 127-150. 一行禪師對於部分僧人選擇自焚的事件，提出他並不贊同選擇自焚方式表達抗議的做法。「自我犧牲常發生在最不可能預測的時候，而且不包含在行動計畫中。沒有人鼓勵其他人組成犧牲行動。無論何時，有人宣布企圖自焚，佛教教團應該要呼籲防止這種悲劇行動。但一旦這麼嚴重的選擇已然發生，教團的威權就不再重要。」（p. 134）「我們不傾向去認同自焚是好的，或是壞的。它不是好，也不是壞。當你覺得某些東西不好，會說不應該這麼說。但也沒有任何人可以決定別人該怎麼做。所以，討論的重點不是去說服、或定義自焚是好或壞。它應該是超越這些的。它是為了喚醒我們。」（p. 142）「佛教有八萬四千種法門，為了讓佛教繼續存在，應該開啟更多法門。」（p. 147）。

¹⁸一行禪師，周和君譯《太陽我的心：觀照的奇蹟》（北京市：線裝書局，2013），頁35。

重重無盡的法界緣起思想，觀察眾生彼我無不密切相繫的關係，在實際深刻的禪觀經驗所生起的「慈悲心」。仲裁者所生起「悲」的拔苦，和「慈」的與樂，即是建基於實際禪修洞徹觀照的智慧。

然而，倘若和解之道必需仰賴第三者的仲裁，而不能由衝突雙方自己得到有效的解決，對問題的複雜性也可能更添變數。衝突的雙方之中，發動暴力的一方則因無明貪欲或仇恨憤懣而發動攻擊，而憤怒呼告的弱勢一方，又常因困限於受害情緒而未能有效地尋找和解之道，因此，往往只能發出呼告、祈求和平，對實際上所遭到被侵犯的狀態，並無法有效制止。這正說明在情緒的支配下，道德勸說的功能在此種狀態的虛弱無力。

因此，在佛教反暴力的教義基礎下，倘若沒有無私心與利害關係的第三者，從透過禪觀產生慈悲心的感化力，再藉般若智的方便善巧化解衝突的雙方，則強凌弱、眾暴寡的困境，恐難避免。而如此面對暴力事發生時，生命受到不公不義的壓迫時，除了回應以大乘「六度」之基本教義，尤其是忍辱之外，能夠如何更有效地遏止暴行？除了仰賴慈悲的第三者眷護外，弱小者如何積極的自保？能否從產生衝突的雙方本身尋求解決之道？則是佛教在面對當代民主政治時，值得思索的問題。

在緬甸近代史上，佛教徒對於受到政治迫害時的看法與回應，相較於一行禪師觀點是較為激烈的。緬甸在分別在1988、1990及2007年發生軍政府的軍事武裝暴力鎮壓事件，由緬甸僧侶所發起的反軍政府高壓統治的遊行抗議，卻遭到武力鎮壓、射殺、逮捕監禁、撤銷僧籍之事件，¹⁹是「激進佛教」在東南亞進一步反軍政府獨裁鎮壓，追求基本人權與民主政治的具體政治實踐行動。

不過，對於2012年所發生孟加拉非法移民至緬甸的羅興亞（Rohingya）穆斯林與緬甸佛教徒之間的暴力衝突，以及十餘萬人無國籍的問題，世界維權組織與達賴喇嘛皆曾對緬甸領導人翁山蘇姬提出批評與建言，不過得到的答覆是，由於這些問題由來已久，而且情況很複雜，暫時並沒有較好的處理對策。根據緬甸人的說法，為予人早已定居住於若開邦（Rakhine）的印象，得到正名以取得合法居留，這些新移民造了羅興亞人一詞。但在1824年英國殖民時期的緬甸人口普查報告中，並沒有羅興亞人的記載。因此，緬甸政府在2014年下令禁止在官方文書及公開國際正式場合中使用羅興亞人一詞。

非法移民在當代多變的政治局勢中，已成為愈來愈普見的政治問題。由於政治、經濟、戰禍、宗教或歷史等複雜因素，導致生命被棄置於「例外狀態」，如此造成的無法以法律語言處理的法律問題的窘境，這種因政治危機時期所造成法權與主權交涉的狀況，或許置於政治的角度重新思考，更能有效地尋找到解決之道。

¹⁹彼德·波凡姆（Peter Popham），莊安祺、范振光譯《翁山蘇姬》（臺北市：聯經出版事業公司，2012）。

泰國是東南亞國家當中，唯一沒有被殖民過的國家，相較於東南亞其他國家激烈的反殖民抗爭史，曾以佛教為國教的泰國算是平和許多。1950年軍政府崛起，泰國佛教所面臨的問題是政體及社會的劇變，民主化的渴求與國家結構的重組，造成社會與人心的動蕩。現代化的發展中，民主進步與文化轉型，加速社會中的貧富差距，無產階級增加，許多社會問題的浮現凸顯傳統國民宗教的道德本質，許多中產階級質疑過去的傳統價值是否足以因應現代化的需求，國民宗教是否適合繼續作為未來社會的價值典範？²⁰傳統佛教僧侶似乎對於無法回應泰國政治局勢變遷與新都市環境需求，陷入困境。但其中擁有社會地位的基本教義派部分意見領袖，也試著透過新方法與重詮經典意義的方式，為佛教現代化變革尋求解決之道。

上座部長老佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu, 1906-1993）在面對此種局勢時，展現出對泰國佛教現代化改革的高度魄力，對內破除教團不符合現代生活的傳統觀念、雜有外道或迷信色彩的神話、神通及巫術；教義及教法上改革表現在經典詮釋權的開放，打破上座部述而不著的傳統，主張以人語及法語兩種層次說世俗與勝義二諦法；對外以開放的心態與西方思潮對話交流，具體社會實踐則表現在長期關注貧窮、壓迫與剝削等外在阻礙解脫之問題上。²¹佛使比丘常於弘法著述中主張將日常禪修的體驗引領至社會實踐，主張以佛法引導政治，提出「佛法的社會主義」理想，²²批判消費主義，反對貪婪的資本主義與暴力的社會主義相互廝殺，期以佛法為本的社會主義為進路，以慈悲淨化世界，建立和諧平衡的理想政治。

近年泰國的蕭索樂長者（Sulak Sivaraksa, 1933-）踵繼佛使比丘的觀點，對佛教教團及教義的現代性改革、環保議題的關注，對消費主義的批判，在佛學研究的推廣或社會運動的實踐採取積極革新的態度。²³

（三）日本「批判佛教」

「激進佛教」在東亞的發展方面，在日本則有「批判佛教」（Critical Buddhism）²⁴的

²⁰Jim Taylor. "Buddhist Revitalization, Modernization, and Social Change in Contemporary Thailand." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 8.1 (1993): 62-91.

²¹李毓賢，〈佛使比丘與泰國佛教改革〉，《南通大學學報·社會科學版》，29卷2期（2013），頁75-81。

²²佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu），香光書香編譯組譯《法的社會主義》（嘉義縣：香光書鄉出版社，1996）。

²³Sulak Sivaraksa. "Buddhism and Human Freedom." *Buddhist-Christian Studies*, 18 (1998): 63-68; Donald K. Swearer. "Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society." *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 6.2 (1991): 17-57.

²⁴松本史朗，《緣起と空：如來藏思想批判》（東京都：大藏出版株式會社，1989）、《禪思想の研究の批判》（東京都：大藏出版株式會社，1994）；袴谷憲昭，《本覺思想批判》（東京都：大藏出版株式會社，1989）、《批判仏教》（東京都：大藏出版株式會社，1990）、《道元と禪：十二卷本『正法眼藏』の道元》（東京都：大藏出版株式會社，1992）、《唯識思想論考》（東京都：大藏出版株式會社，2001）。袴谷在《唯識思想論考》中也呼應日本明治維新後，日本學者從佛典語言及文獻的新研究方法下的「大乘非佛說」，頁14-24。

出現。在1980年代中期，日本駒澤大學佛教學部松本史朗與袴谷憲昭兩位同時具有曹洞宗學僧身分的佛學教授提出「批判佛教」的主張，認為大乘「如來藏」思想不是佛教思想。松本與袴谷兩人撰文嚴厲批判東亞以「如來藏」為主流的佛教思想，稱之為「基體論」（*dhātuvāda*），帶有實體論形上學的嫌疑，有違佛教基本教義，因而認為「如來藏不是佛教」，進而認為依如來藏發展而來的「本覺」思想也不是佛教；在社會及政治層面，認為「場所佛教」（*Topical Buddhism*）的親戰言論所引發的軍國主義、國粹主義，乃至因寺院登錄民籍所造成的社會歧視、不公義等現象，都是由前述「如來藏」思想衍生而來長期存在於日本文化、社會及政治的爭議性問題。「批判佛教」涉及有關佛教學理論、社會批判、佛教宗派、哲學反省等四個層面的相關問題，引發日本及海外佛學研究學者的嘩然及廣泛的爭議。

「批判佛教」所批判的思想包括：宗教、文化、政治及哲學等領域，主要議題有：「如來藏」（佛性）思想、基體論、日本天臺「本覺」思想、日本軍國主義、國粹主義、「和」的思想、場所佛教、性別歧視、社會歧視等。²⁵相關討論可分為兩大陣營：一是以松本史朗與袴谷憲昭為主的「批判佛教」陣營。二是松本和袴谷所批判，以如來藏思想為基底的日本天臺宗的「本覺」思想、京都學派的「場所哲學」。²⁶「批判佛教」為二十世紀末日本文化界所帶來的震撼力，啟發日本各界對其既有傳統的省思與社會批判，對日本文化的批判反思有相當的影響。

「批判佛教」在方法論上採取文獻學的進路，從對如來藏是否為基體論的懷疑出發，進而全面檢討日本佛教在長期社會政治文化各層面帶來的不公義現象。此種強烈的批判反思性格，與原始佛教對印度社會種姓制度與婆羅門教思想的批判精神可謂一脈相承，但由於詮釋

²⁵松本史朗著、呂凱文譯，〈如來藏不是佛教〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁125-133；袴谷憲昭著、劉景聯譯，〈論社會歧視的意識型態背景〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁134-154；松本史朗著、劉景聯譯，〈佛教和神——反對日本主義的考察〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁155-177。

²⁶「場所哲學」是京都學派的開創者與領導者西田幾多郎中期主要思想，「場所」（*topos*）概念在西田哲學中甚為複雜，並非指素樸的物理空間，而同時具有意識與意識場域之意，與海德格「此在」（*Dasein*）概念雖有相以之處但亦不全然相同，它是指本體論先於「能」、「所」對偶性，完全不能對象化的主體性的「自覺」，西田將之名為「絕對無」的終極實在。西田幾多郎，〈場所〉，載於《西田幾多郎哲學選輯》，黃文宏譯（臺北市：聯經出版事業公司，2013），頁63-240。

對於「絕對無」的詮釋，京都學派的其他各代成員，各有不同的發揮與批判。京都學派的學者即是根據場所哲學來詮釋佛學。第一代學者以西田幾多郎、田邊元為代表，第二代為久松真一、西谷啟治，第三代為武內義範、阿部正雄與上田閑照。吳汝鈞，《京都學派哲學七講》（臺北市：文津出版社，1998）。吳汝鈞近作《絕對無詮釋學——京都學派批判性研究》（臺北市：台灣學生書局，2012）對京都學派主要成員對西田哲學的批判有深入的評析。賴賢宗，〈京都學派與東西哲學——藤田正勝與賴賢宗對談論〉，《臺北大學中文學報》，3期（2007），頁165-178。賴賢宗立於建構如來藏思想為東亞佛學思想核心的立場，在與藤田正勝的訪談中對西田哲學，以及西谷啟治對西田的承繼與批判有獨到的討論。

觀點之爭以及批評所涉層面廣大，得到的反響也同樣巨大，不僅是在日本國內被批判的天臺本覺或京都學派等對象，乃至漢字文化圈中的大乘佛教界也都紛紛提出回應。²⁷

此種爭議已不僅是教內對勝義諦教義詮釋之爭，更牽涉到的是由此而來的人間性實踐的問題，此一實踐關係到社會國家乃至世界等公共事務，舉凡牽涉到公共利益的議題，都成為所關心的對象，而這種關懷又必須是超越個人私利之外的。這對於亞洲一再重構政治主體位置的國家而言，從教內外兩層批判的角度來看，佛教內部的分歧立場與教外異質文化對話，因為立場殊異所導致多元複雜、眾聲喧嘩的現象，也是必須正視反思的佛教主體性的問題。

（四）西藏（吐蕃、圖博，Tibet）佛教：政教合一與主權歸屬

現代英文中的Tibet，在古代中國的史書記載為吐蕃，在近代中國被譯為西藏，而主張藏獨的吐蕃人則以音近於古代吐蕃的詞語自稱為圖博。佛教在吐蕃的發展一直與王權有緊密繫聯，在吐蕃王朝後期已有僧人參政的情形，此時寺院僧人在政治支持下參與政治，但尚未形成強大的社會影響力。九世紀中朗達瑪滅佛後，佛教至十世紀末再度復興，佛教教派逐漸與地方勢力結合。最初在吐蕃出現特殊的由宗教領袖「政教合一」的統治形式，是十三世紀末由薩迦派所執掌的薩迦王朝時所建立的。十四世紀之後，歷經噶舉派、格魯派掌政的「政教合一」治理，此時的政教關係，已漸成為以佛教教義引領政治的「政教合一」統治形態。格魯派的傳承，雖然在五世達賴時即有清廷的金冊封印，²⁸但仍未完全達成政教合一治理，自十八世紀中期七世達賴才實際掌握西藏「政教合一」的傳統，²⁹並歷世轉世攝政至今。

達賴與班禪分掌前後藏政事，且有歷世互為師徒之關係，自五世達賴與四世班禪開始有互相認證轉世靈童之傳統，³⁰並由此決定執政的領導者。惟自清乾隆（1792年）年間，清

²⁷ 林鎮國在東亞佛教與新儒學對話方面的研究，在當代中文領域相關的跨文化批判研究成果斐然。其路數偏重在方法論的引進與實踐，兼具教內發展反思和教外異質對話的兩層批判特色。《空性與現代性》（臺北市：立緒文化事業有限公司，2004）一書對東亞佛教內部的教義之爭有深入的分析與批判。尤其聚焦在日本的批判佛教和場所佛教、中國支那內學院的歐陽竟無、呂澂及新儒學的熊十力、牟宗三等教義與判教之爭的討論。《辯證的旅行》（臺北市：立緒文化事業有限公司，2002）書中藉馮友蘭、唐君毅、牟宗三、尼采、德希達等東西學者的思想，對新儒家面對異質介入的主體身分認同、理體中心論的質疑有深刻剖析，另外也對京都學派田邊元使用辯證否定法通過對自我同一的否定以達成救贖的思想，提出一些反思。《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北市：政大出版社，2012）延續前兩部作品的跨文化研究取向，方法上採取多元主義，從德希達對暴力與形上學主題的關注，引帶出與列維納斯與龍樹在暴力與空性議題上的對話；在東亞佛教方面從西谷啟治論空的歷史性為借鏡，對比京都學派與新儒家的歷史觀。在學術研討會方面，以印順法師思想研究和實踐為中心的慈濟佛教功德會、佛教弘誓學院及慈濟大學，以聖嚴法師思想研究為主的法鼓山道場和漢傳佛學研究中心，以星雲法師為佛光山道場等所舉辦的國際學術研討會或年會中，對東亞佛教與其他宗教、新儒家的對比研究，都有相當豐碩的成果。與本文論題相關的研究，在對日本批判佛教、京都學派和新儒家的研究方面，主要的意見大致分為：以初期中觀為究竟立場、支持批判佛教立場、主張建構如來藏佛學為東亞佛教基礎、以儒學容攝佛學等各種觀點。

²⁸ 察倉·朵藏才旦，《中國藏傳佛教》（北京市：宗教文化出版社，2003），頁146。

²⁹ 弘學（編），《藏傳佛教》（成都市：四川人民出版社，1996），頁111-113。

³⁰ 王輔仁，《西藏密宗史略》（臺北市：佛教出版社，1985）。有關近代西藏史專書的一個特殊現象，

廷發兵協助驅逐侵擾吐蕃的廓爾喀（尼泊爾）軍隊後，清兵以完備吐蕃行政為由，於1793年制定《二十九條章程》，要求在靈童轉世認證外，加以「金瓶掣籤」之儀式認定達賴、班禪等其他呼圖克圖的轉世。此一原不存在於藏地人民的政教合一信仰之中，因外在因素後起增加、並非藏人信賴的儀軌的認證條件，卻成為導致現今藏地政教精神領袖十四世達賴流亡印度的主要因素。中國當局認為「金瓶掣籤」是認定達賴、班禪合法政教地位的重要且唯一合法條件，而藏地傳統則認定由聖湖示現，長老尋訪確認、班禪認證等條件即已具足認證條件，雙方認知頗有差距。

另外，中國認定西藏與中國之間關係自清雍正以來即為「藩屬關係」，而西藏則認為彼此是「供施關係」——亦即上師與施主的關係，當「供施關係」已斷，雙方互動關係也同時消滅。事實上，1908年滿清曾動念謀取達賴政權，曾派兵入侵西藏，十三世達賴（圖登嘉措，藏文ཐུབ་བསྟན་རྒྱ་མཚོ་，威利Thub bstan rgya mtsho, 1876-1933）立刻宣布終止藏滿之間的「供施關係」，流亡至印度。1911年，國民黨政府推翻滿清，建立中華民國。1912年藏人驅離境內戰敗清兵，1913年1月6日十三世達賴自印返回西藏，1月11日與蒙古簽訂《蒙藏條約》，互相承認獨立。1月18日十三世達賴發表五點西藏主權獨立的正式聲明。³¹

現任十四世達賴（丹增嘉措，藏文བསྟན་འཛིན་རྒྱ་མཚོ་，威利Bstan 'dzin rgya mtsho, 1935-）於1939年得到西藏攝政與西藏民眾大會，依聖者與護法的預言，觀聖湖的兆象等傳統儀軌尋訪得到認證，因與中國的供施關係在1908年十三世達賴時已斷，而無中國方面金瓶掣籤之認證。1940年2月22日在西藏拉薩布達拉宮舉行坐床大典，成為第十四世達賴。1949年7月22日尼泊爾申請加入聯合國，聯合國官方文件中記載與尼泊爾正式有邦交的六個國家：英國、西藏、法國、美國、印度及不丹。其中，西藏即被承認為主權獨立的國家。

1949年10月1日建立政權的中華人民共和國（以下簡稱中國）片面宣布不承認十四世達賴。1950年10月，中國派遣軍隊進入西藏，受到西方國際的譴責。同年11月，十四世達賴正式成為西藏的政教領袖。此後中國數度揮軍入藏，達賴之代表團、十四世達賴皆曾與北京政府會談，雖然簽定協議，但中國旋即自毀協定。1959年十四世達賴流亡印度至今。期間，達賴與其代表曾多次與北京政府協商「西藏自治」問題，至今未達成協議。為尋求西藏的和平幸福，十四世達賴對西藏主權的立場，由最初的「西藏獨立」，到2005年退至同意「西藏自治」，由北京管理。2011年3月14日十四世達賴為求藏地和平，致函第十四屆西藏人民議會全體議員，稱為推進民主制度，「不再擔任領導人的職責、而是由人民選舉產生的領導人承擔起所有政治權責。」2011年4月27日《BBC中文網》發布由洛桑桑蓋當選為西藏流亡政府新一

由中國出版的西藏佛教發展史相關書籍，對於始自五世達賴與四世班禪互相認證的傳統儀軌這段歷史事實多不約而同未有記載。

³¹參見第十四世達賴喇嘛官方國際華文網站，<http://www.dalailamaworld.com/topic.php?t=692>。

屆總理的新聞，結束西藏長久以來政教合一的傳統。³²

雖然西藏問題已透過政教分離的方式，透過民主制度的方式和平轉移政權，似乎成功地將藏地政教合一的政治傳統轉型為現代的民主政體，然而，在藏人心目中賴達喇嘛仍然具有實際上精神領袖的地位。政教分離的西方民主式的思考，並不符合於藏地的政教及文化傳統。此種分離的政策，雖是基於國家概念政治本位思考出發，並非依於藏地人民的願望實踐的結果，但長遠地從現代化的發展來看，也是不得不接受的政策趨勢。

（五）印度的去殖民化運動與賤民解放

印度聖雄甘地（Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948）的「非暴力公民抗命」（non-violent resistance）運動曾成功地從殖民者的統治中，取得和平解放的成果。甘地成功以非暴力公民抗命運動達成去殖民化之目的，雖然1922年也曾為賤民發聲，但對於印度教種姓制度對賤民的不公義對待採取容忍的態度。甘地的不合作運動雖然不是立基於佛教思想而發起的運動，但對於之後安貝卡依於佛教平權觀念所發起的「賤民解放」運動有相當的影響。

安貝卡（B. R. Ambedkar, 1891-1956）出身於賤民階級，因父親在英屬殖民地工作而得以卑微的方式，留學美英，完成博士學位，對於甘地容忍印度教種姓制度的做法並不滿意。甘地也曾在英國留學，兩位都受過西方民主政治教育的衝擊，對於印度教種姓制度下對賤民人權的賤斥都無法接受。然而，在賤民人權的爭取上，甘地的態度趨於保守，安貝卡認同佛教重視人權平等的觀念，在晚年皈依佛教後，於1956年發起大規模的「賤民解放」運動，號召五十萬賤民皈依佛教，以復興源自印度的佛教的平等思想，積極恢復賤民的人權。³³

觀察近現代亞洲各國自印度甘地的「非暴力公民抗命」運動、安貝卡的「賤民解放」運動、西藏達賴喇嘛有關西藏問題「和平協商」、緬甸翁山蘇姬發起「追求民主和人權的非暴力抗爭」、泰國佛使比丘關注貧窮、壓迫與剝削等阻礙解脫之問題，主張「佛法的社會主義」，反對貪婪的資本主義與暴力的社會主義相互廝殺，主張以佛法引導政治，以慈悲淨化世界，建立和諧平衡的理想社會³⁴、越南一行禪師所發起的「和解」運動、以及日本「批判佛教」對宗教哲學、社會文化，乃至日本政治的嚴厲批判等，這些追求基本人權、反殖民、反戰、反獨裁等宗教運動（多數同時也是政治運動），皆是「激進佛教」在亞洲近代民主化

³² 〈洛桑桑蓋當選流亡政府新領導人〉，《BBC中文網》，2011年4月27日，http://www.bbc.co.uk/zhongwen/simp/china/2011/04/110427_tibet_china.shtml?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+cnbbc+%28BBC+%E4%B8%AD%E6%96%87%E7%BD%91，2011年4月27日下載。

³³ Dhanajay Keer. "The Meeting between Gandhi and Ambedkar on August 14, 1931, at Malabar Manibhavan, Hill, Bombay," in *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, ed. Dhananjay Keer (Bombay: Popular Prakashan, 1971 [1954]), 164-167. 在這場甘地與安貝卡的對談中，安貝卡因為不滿於甘地對種姓制度現況的容忍，而提出賤民解放的觀點。

³⁴ 佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu），香光書香編譯組譯《法的社會主義》，頁1-172。

過程中實現佛教對當代文化的批判與民主化的政治實踐。

二、人間佛教

對應於亞洲各國佛教領袖在民主政治實踐上，深具批判性的社會運動，近代中國佛教也因應傳統儒家倫理思想、基督教文化、與西方民主科學思潮的挑戰，太虛大師提出「人生佛教」開展佛教現代化的運動。太虛大師（1889～1947）初期提出「人生佛教」³⁵之後，當時的僧眾即積極以行動進入到社會實踐中，不但協助濟世辦學，也抗議要求修改歧視性的寺廟管理法規、更積極籌組全國性的僧團組織、並爭取國會代表權參與政事、參與抗日戰爭救護工作、為救亡圖存諍諫進言等，³⁶種種爭平等人權、社會關懷與政治運動，是近代中國佛教現代化過程中，在面臨內憂外患混亂的歷史處境中，廓清摸索與建置的初期，與前述「激進佛教」之社會實踐路徑可謂相近。

之後，印順法師（1906～2005）承續太虛「人生佛教」之理念而有所修正，基於「佛在世間，不離世間覺」的思考，提出在利他中完成自利的「人間佛教」的入世實踐理論，³⁷使佛教走入人群與社會，正視入世問題的解決，重視利他、入世、生活及菩薩道實踐更甚於自利、出世、生死及自了解脫，強調積極建設人間淨土之各種社會關懷議題，其後，在臺灣由慈濟功德會證嚴法師（1937～）³⁸、法鼓山聖嚴法師（1930～2009）³⁹、佛光山星雲法師（1927～）⁴⁰等佛教界長老承續開創印順法師「人間佛教」理想的實踐光大。

「人間佛教」重視佛陀「不離世間覺」的人間性，立基於法的平等性、眾生的平等觀、與自他圓滿的究極解脫理想，摒棄單一狹隘的國家觀念，在積極推擴為國際化的全球醫療急難救助，同時，也不忘深耕本土教育、文化及慈善公益的投注與建設，對在地環境生態保育、心靈淨化、人權自由、性別平等公共領域議題之積極參與。⁴¹「人間佛教」在臺灣的實踐，雖然關於政治議題的參與度不甚積極，⁴²與亞洲其他各國「激進佛教」相較，自我批判

³⁵白德滿（Don A. Pittman），鄭清榮譯《太虛——人生佛教的追尋與實踐》（臺北市：法鼓文化事業公司，2008）。

³⁶何子文，〈近代民國佛教僧人的政治參與問題芻議〉，《燕山大學學報》（哲學社會科學版），14卷1期（2013），頁70-75。

³⁷釋印順，《平凡的一生》（修訂版）（臺北市：正聞出版社，1994）、《契理契機之人間佛教》（修訂版）（臺北市：正聞出版社，1990）。楊惠南，〈「人間佛教」的經典詮釋是「援儒入佛」或是回歸印度〉，《中華佛學學報》，13期（2000），頁479-504。楊惠南，〈佛在人間：印順導師「人間佛教」之分析〉，載於《佛教的思想與文化·印順導師八秩晉六壽慶論文集》，釋聖嚴、釋恆清、李志夫、藍吉富、楊惠南（主編）（臺北市：法光出版社，1991），頁89-122。林建德，〈近二十年來臺灣地區「人間佛教」研究發展現況〉，《佛教圖書館館刊》，52期（2011），頁6-17。

³⁸釋證嚴，《慈濟叮嚀語》（二）（臺北市：慈濟文化出版社，1987年），頁33。

³⁹釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學研究》，3期（1999），頁1。

⁴⁰釋星雲，《心甘情願》（高雄市：佛光出版社，1993），頁149。

⁴¹林錚，〈從中國佛教到人間佛教——韋伯理論的一次延伸〉，《新批評》，1期（2012），頁41-75。

⁴²臺灣的佛教團體對政治議題不若一般公民有極高的政治參與度和樂於表態，大多保持敏感而趨避的態

性相形欠缺。在前述臺灣佛教長老辛勤實踐耕耘下，不僅使臺灣成為當代大乘菩薩精神建設人間淨土的成功典範，使當代華語佛教信仰中心由「中國佛教」轉移到以「人間佛教」為實踐理想的「臺灣佛教」。

綜觀近代佛教在亞洲各國的民主政治發展中，成功地以兼具批判反思與利他創造的這兩種實踐佛教「人間性」的入世型態，或消極抵制欲望過度膨脹的霸權，或積極批判反思、投入為人權平等而抗爭所扮演的角色，不論是觀音低眉的慈悲柔軟心，還是怒目金剛摧折霸權私欲的利刃，都呈現出佛教在現代化過程中，對應於眾生苦難各異的場域，所施行善巧方便具體開展的不同面貌。

參、宗教秩序與政治秩序：「人間性」實踐的困境與轉化

在省思亞洲佛教在現代化過程中，其「人間性」展現為社會關懷與政治實踐兩個面向，兩者之間並沒有衝突，也不相互排斥。前述區分「激進佛教」與「人間佛教」特性的意義，在指出在「界限」（limit, threshold）生存下而各顯其出路特徵的亞洲佛教，具有因政治敏感性的地域及歷史傳統局限的奇特現象，而此種因奇特的國際處境與歷史包袱的牽引，也使得佛教現代化的政治實踐，面臨「兩層批判」。⁴³對內，是對佛教自身傳統發展歷史性的反省；對外，則是佛教與異文化／異宗教衝突的對話。

一、生命的存在處境：在「界限」存有下尋找出路

人權、民主與自由的追求，現代國家所肯認的普世價值。民主政治是為了避免極權或獨裁可能造成的暴力。亞洲「激進佛教」的社會批判與政治參與，各因其國情文化傳統、國際現況處境等因素條件而發展各殊，但深究佛教所關注的政治問題，問題的核心在基於平等觀而來的暴力問題，或政治上他者的認同問題。

（一）界限：權力藉以自我建構的形式

前述亞洲佛教徒在通過參與社會運動，乃至政治運動實踐其「人間性」的過程中，之所

度，多數保持中立；或雖各有立場，多不刻意積極表態。佛光山和中台禪寺是臺灣少數政治立場鮮明，且多次積極表態支持特定立場的佛教道場。個別僧眾多投注在社會關懷，關注公共議題的學僧較常見於學院中：臺灣大學釋恆清教授透過學術研究關切僧團制度、生態環保、自殺、性別、佛教與臺灣政治等多元議題，批駁「批判佛教」觀點，並撰文如來藏思想相關論文以回應之。玄奘大學釋昭慧教授，曾對由性別平等、眾生法性平等性質疑佛教僧團制度「八敬法」的存廢、關注環境生態與動物保育、為同志證婚倡同性婚姻合法化、參加大安森林公園公園「觀音不要走」事件呼籲宗教平等，對於公共議題的積極參與，在臺灣的佛教界是相對較為罕見的。

⁴³「兩層批判」之觀點借自何乏筆對當代新儒家的批評而有所修改。何乏筆，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》，8期（2009），頁125-147。

以發展成「激進佛教」，乃源自佛教徒對社會或政治不公義現象的反思批判與行動實踐。當生命受到權力藉以自我建構的暴力形式壓迫到極限邊緣，便自然開始尋找自己的出路。這些壓迫生命的權力形式包含：帝國殖民主義、種族主義、軍國主義、資本主義以及本質主義等極權與文化霸權。在前述亞洲國家當中，除了泰國與日本，其他國家都曾受到帝國主義殖民的侵略與壓迫；泰國與日本也分別受到資本主義與文化霸權的滲透。在強權的壓迫下，亞洲佛教所批判的各有其不同面向的不公現象，在佛教「人間性」的具體實踐上，起而主張去殖民化、反戰、反軍權主義、反資本主義的權力擴張與壓迫。

（二）例外狀態／裸命：被迫者的生命常規

「例外狀態」是阿岡本（Giorgio Agamben, 1942-）所提出關於生命與政治關係的新觀點。生命是如何被棄置而成為「赤裸生命」（裸命，bare life）？阿岡本結合施密特（Carl Schmitt, 1888-1985）的主權概念和傅柯的生命政治（bio-politics），重新詮釋人的生命和生活如何透過主體邏輯的運作形成政治秩序，其中的關鍵即是「例外狀態」。因為「主權者就是決斷例外狀態的人」。當主權者透過懸置法律，用不受法律限制的措施進行治理，讓生命進入一個沒有法律保障的狀態，生命被世俗法律所棄置而成為裸命。⁴⁴

由於主權者擁有決斷例外狀態的權力（暴力），帝國殖民與軍政獨裁都可以隨時撤回對於裸命的政治與法律保護，公民的身分與權利隨時可被棄於無法之境，不受到保護，即使受到任意處置，因為是在未受法律保護的例外狀態，也不會被視為違法。因為法的規定與操作皆是由主權者所決定。阿岡本所要強調的是，這些例外狀態已不是少數例外，而是逐漸成為常態。在此觀點下，臺灣的國際處境即是處於「持續的例外狀態／國家」⁴⁵，前述受到殖民對待的印度、越南，以及國際地位未決的西藏，都曾經是處於例外狀態，或仍持續中的例外狀態。

阿岡本曾在訪談中自述「例外狀態」的問題，可以從兩個面向思考：一是從歷史層面觀察「原本僅在非常時期有效的例外狀態或緊急狀態，如何在歷史中轉型成為今日統治的一種常態形式，其後果又如何改變了我們生活其間的民主國家。」也可以從哲學上「探討法律與無法（lawlessness, anomie）之間的弔詭關係，例外狀態如何是個構作法律體系的虛空，此一虛空如何建立了法律與無法之間隱藏卻根本的關係。」⁴⁶而這兩個層面在形成的歷程，實際上存在著無可分割的關係。佛教在前述國家的政治實踐中所扮演的角色或輕重不同，但不可

⁴⁴阿岡本（Giorgio Agamben），薛熙平譯《例外狀態》（Stato di eccezione）（臺北市：麥田出版社，2010），導讀，頁15。阿岡本書中以關達那摩被拘留的穆斯林，與納粹集中營被剝奪所有身分權利且被抹除法律存在的猶太人為例，前者不被認定為是戰犯，因此不具法律地位，即使未經法律程序也不會獲得審判的無限期拘留，後者也因被剝奪人權，兩者同樣被棄置於法律之外，而成為「裸命」。

⁴⁵同上註，頁33-39。

⁴⁶朱元鴻，〈阿岡本「例外狀態」裏的薄暮或晨暉〉，《文化研究》，1期（2005），頁197-219。

諱言的是，由於宗教亦是人生活動的一部分，宗教運動在社會政治實踐中已非單純的宗教運動，而是與政治活動難以分割的一體相連關係。

二、抵抗權

抵抗權（right of resistance）是憲政國家體制中反對權的一種，指處於少數地位的公民受到不公義的政策或行為對待時，用來表達異議以保障自身的一種政治權利。可以分為武裝抵抗與公民不服從（civil disobedience）兩類。公民不服從的出發點，是基於社會良知與正義對公共利益的關注，以及為喚起多數人對法律忠誠再思考的一種不得已的手段。其行使是出於社會良心為糾正偏離正義原則的政策或行為所做的公開非暴力性的行動，其本質不同於暴民的反抗。⁴⁷如果在憲法的規定裡，抵抗權變成一種權利，甚至是義務（不履行將會受到處罰），則憲法不但將自身設定為不可觸犯、無所不包的價值，並且公民的政治選擇權也會受到法律的限定。⁴⁸

印度聖雄甘地以「非暴力公民抗命」和越南一行禪師提倡「和解運動」以對抗殖民統治的壓迫，追求基本人權恢復的政治運動，並不同於阿岡本前述在主權國家憲政體制語境下例外狀態的「抵抗權」。在被殖民統治的「例外狀態」下，已無法使用受到憲法保障的「抵抗權」自我保護。當生命被世俗法律社會所棄置而成為赤裸生命時，宗教經常成為受迫者的依歸庇護之所。佛教始終強調人權的平等觀、護生、非暴力的主張，因此，在部分亞洲佛教國家面臨到霸權壓迫的情況下，即使想使用「抵抗權」，因為例外狀態被驅逐於法律之外，亦無法得到法律的保障。採取積極「非暴力公民抗命」（不合作）便成為抵抗霸權侵犯時的可行選擇。

對於佛法來說，法與非法的二分，不過是世俗假名層次的方便安立，世俗政治通過假名規定，安立秩序，同時也一樣能利用假名的功能，破壞秩序。安立與破壞，秩序與失序，無非由世俗一念之執所共業共許。當以般若中道智慧觀之，自不必受到拘執。民主法律的規範，只是手段，最終的目的應該是人，而不是民主。在戲論的遊戲中，找到應對解脫之道，正是佛法實踐中善巧方便智慧的展現。

肆、當代新儒家政治哲學的現代化困境

1958年由唐君毅（1890～1978）起草，牟宗三（1909～1995）、徐復觀（1903～1982）

⁴⁷Kimberley Brownlee. "The Moral Status of Civil Disobedience" (Ph. D. diss., Corpus Christi College University of Oxford, 2006): 143-187.

⁴⁸阿岡本（Giorgio Agamben），薛熙平譯《例外狀態》，頁71-72。文中舉現行義大利《憲法草案》與西德《憲法》第20條為例，前者主張抵抗權同時為權利與義務，後者則規定為義務。

與張君勱（1887~1969）修訂的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，被視為是當代新儒家面對現代化所作的宣言，序文中表示流亡經驗逼顯憂患意識，令人重新思考中國文化的本質，認為「真正的智慧生於憂患」。⁴⁹當代新儒家面臨最大的衝擊來自大乘佛學和西學（主要是民主和科學）的挑戰。當代新儒家所受到現代化「兩層批判」，除了主體性重詮外，特別是現代化向歐美學習民主與科學的積極開展。⁵⁰在義理上從先秦儒學的修身出發，到宋明理學的內聖外王架構為基礎，重視道德主體的挺立，透過與西方康德哲學的對話，肯定良知為人所本具的「智的直覺」，「以良知的自我坎陷」（為保住認識主體而暫忘其主體的道德性，以確保道德與主體關係的繫聯不斷）迂迴地安立民主科學在儒學系統中的價值。

誠如徐復觀所提出周初人文精神的覺醒，即是表現在人依據過去經驗而對未來產生責任與規劃的「憂患意識」。⁵¹人在面對生命的存在處境時，在「界限」生存下，反思並尋找出路。反思，是試圖重新把握意識之外那些限制意識活動的條件；而超越或繞道，則是對意識周在世界與存有物的理解，回到意識主體本身，以保證意識主體的實在性。而唯有通如此的雙向運動，才能確立意識主體的主體性。而此種主體性的第一個基本內容即是「自由意志」。

主體性表現在自由意志的自我主宰性，能具備一定的權力與能力去認識和支配自己和週遭的事物，才能夠作為主體而行動著。⁵²在此特別要強調的是主體在現代社會中的自由。人的行動對人的現實存在也有一定的重要性，行動是實踐自由的基本條件。根據儒家的觀點，主體的主體性是表現在對自己與他人的責任，此道德命令式的責任，即是將主體與社會性緊密切結合的重要因素。通過人面對自己的責任而激起反思和自我批判，有利於主體與他人之間的溝通與相互轉化。新儒家所強調的道德主體的社會性即在此展現。主體的實踐離不開社會文化結構而與其社會性緊密關聯，換言之，新儒家的主體性即人格性在自他觀照的生命處境中透顯。而此處主體的人格性的強調，乃由於儒家對世界的理想模型的建構，即是基於對完美理想人格（聖人）達成的擴展。然而，新儒家或佛教期待由聖人或轉輪聖王開展民主政治的思考模型，即以道德或宗教治國是否仍適用於現代社會，仍有商榷的空間。

一、要求民主政權保證聖王德治的困難

儒家哲學家聖王治世的政治理想：「聖哲」與「君王」概念緊密連結的政治理想。牟宗三在《政道與治道》中亦提到，中國傳統歷來只有治道沒有政道，⁵³這是由於封建的世襲體

⁴⁹何乏筆，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》，8期（2009），頁132。

⁵⁰傅偉勳，〈佛學、西學與當代新儒家〉，《二十一世紀》，38期（1996），頁68-79。

⁵¹徐復觀，〈中國人性論史〉（臺北市：商務印書館，1988）。

⁵²高宣揚，〈當代法國思想五十年〉（北京市：中國人民大學出版社，2005），冊下，頁547-549。

⁵³牟宗三，〈政道與治道〉（臺北市：台灣學生書局，1991）。

制所造成的。然而，在當代立憲的民主政體下，如何保證選舉產生的領導人同時具備高尚的德行與優越的治理能力？由多數同意制所決定的民選總統如何保證必然能夠成為儒家所說的「聖哲」之王，或佛教的「轉輪聖王」？依儒家的救濟方式，可透過教育提高公民素質以確保選舉出理想的領導人，但選舉機制也隱含道德判斷以外的其他客觀與主觀因素，這便是實踐層面無法完全解決的問題。

二、價值根源：「內在超越」的批判與重詮

關於牟宗三主張儒家心性論乃「天命下貫而為性」既內在又超越的主張，⁵⁴李澤厚、安樂哲⁵⁵反對形式上的超越性、本質論，前者主張情本性，後者主張以過程哲學取代具超越性的本質論；馮耀明則由分析哲學角度批判內在與超越之間邏輯的矛盾。⁵⁶鄭家棟曾試圖對牟宗三的「超越內在」論提出重詮，認為內在與超越並不是相反詞，如果超越是通過內在來界定的，而內在又是通過它的終極性來規定的，則內在與超越之間是可以相互融通的。⁵⁷此種說法乃是通過天道實體化視為先驗的存在，結合天命下貫的觀點。然而，此種天命下貫的觀點正是馮友蘭所批判的。馮友蘭將牟宗三為代表的當代新儒家所詮釋的德性主體的價值根源理解為先驗道德，而不是新儒家自己所強調的通過體踐意義而證明的道德內容。鄭家棟在此雖精闢地從「內在」與「超越」兩個概念及其關係的重新定義中，重詮當代新儒家論價值根源「既內在又超越」的觀點，但卻不若牟宗三「道德的形上學」強調從親切地體踐中把握德性主體的實踐義，更符合新儒家在現代化發展中所強調主體結合其社會性所展現的知行體用合一的行動性價值。

三、「本質」論已不足以處理當下生命的處境

當代新儒家選擇承繼宋明理學內聖外王的義理架構與性格，造就其從道德主體（良知的自我坎陷）迂曲地開展民主科學的路數。雖有其以德行價值保證社會秩序的理論價值，但就實踐層面而言，根本上從人性論的本質規定要談由此價值主體開展的外王，是把道德絕對化

⁵⁴ 牟宗三，《中國哲學的特質》第四講天命下貫而為「性」：「天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越，而道德重內在義。」（臺北市：台灣學生書局，1963），頁26。

⁵⁵ 安樂哲（Roger T. Ames），彭國翔編譯《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒家與道家》（石家莊市：河北人民出版社，2006）。

⁵⁶ 馮耀明，《超越內在的迷思：從分析觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學，2003）。

⁵⁷ 鄭家棟，《斷裂中的傳統》（北京市：中國社會科學出版社，2001），頁269。「嚴格的說，如果用『內在超越』來表述中國文化精神方向，則『內在』與『超越』即未必一定是『相反字』。如果說『外在超越』之『超越』一語乃是通過『內在』來界定的，那麼『內在超越』之『超越』一語則不是通過『內在』來界定的，而是通過它的終極性來界定的。……而依據儒家的思想傳統，超越與內在是可以相互融通的，亦可以說它們即是天道實體本身所具有的兩種規定，或稱之為一體兩面：超越無礙於內在，內在也無礙於超越。」

成為無所不包的價值，對於道德以外的價值，都只能在附屬的地位上看待。如此的規定，可能導致德行生命的極度發達，而過度壓抑美感、知識的趣味，導致精神生命的乾涸枯槁。

林毓生在〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由〉一文中認為民主政治有兩個不同的基礎：一是政治秩序以法治為基礎，而非道德與思想意圖的直接產物。二是政治秩序的形成是以道德與思想為動力，中國的儒家思想即為此代表。⁵⁸文中認為中國的知識份子，包括主張自由主義的胡適與殷海光，之所以難以開出以法治為基礎的政治秩序是因為無法突破第二點。雖然強調傳統儒家文化的重要性，也批判社會主義與自由主義，但仍無法走出新局。

何乏筆的觀點調整林毓生將儒家法治政治的來源二分、以西方法治為優位的思考。當代新儒家現代性的開展，依舊在道德主體優位性的大框架下談民主科學的次要位置。面對西方文化的衝突，東西對話的前提是要相對的充分理解，但在西方異文化以「他者」的身分進入到自身的文化系統時，特別被突顯的是異己角色（民主科學），當代新儒學在面對「兩層批判」時，反而喪失自己的主體性位置。⁵⁹既要批評前現代中國的某些面向，又要批評現代西方的某些面向，初步採取的即是走出傳統／現代、東方／西方的分裂，但卻和西方一樣誤判傳統已死。例如，牟宗三即是以宋明儒學為基礎與康德倫理學對話，迎接西方民主科學的挑戰，首先要面對的即是道德主體如何擴展到「認識主體」與「政治主體」的問題。

在重審法治本位的西方思惟，如林毓生所批評的無法開出以法治為基礎的政治秩序的問題時，何乏筆的回應正可反駁林氏法治觀的思考，在回應當代西方法治思想時，並非只能片面的接受全盤西化，也須評估法治政治的缺失。⁶⁰阿岡本所提出的「裸命」的問題，即是由於法律的形式局限、意識形態的暴力而出現的現代性問題，政治秩序的建立如何在以人為本位的倫理關懷中重新建立秩序，在當代新儒家的現代化論述中仍有很大的發揮空間。儒家的德治是基本觀點和原則，但具體落實的操作方法，則因應時變而有待建構。如何在不切斷儒學傳統的資源中，尋求修正，提出可以作為當下生命處境的解決之道的可能。

伍、結論

在近世全球政治轉型之際，民主國家政體成為全球政治發展的主流，人權、民主與自由更是現代民主國家所認肯的普世價值。民主政治的理想是為了避免極權或獨裁可能造成的暴力。當代亞洲佛教在近代政治轉型的潮流中並未缺席，在其「人間性」的實踐中展開為社會

⁵⁸林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由〉，《政治秩序與多元社會》（臺北市：聯經出版事業公司，1989）。

⁵⁹何乏筆，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》，8期（2009），頁129-130。

⁶⁰同上註，頁135。

批判與政治參與性格強烈的「激進佛教」與積極投入正面建構理想想的佛化社會的「人間佛教」。歸納其社會背景因素及問題的核心，當代亞洲國家各因其國情文化傳統、國際現況處境等因素條件而發展殊異，所關注或參與的社會關懷或政治問題，核心問題有二：不符合佛教平等觀而來的暴力問題，以及政治上他者的認同問題。

佛教最初即依於「人間性」而創建，重視自由與平等性、深具批判精神，首先關注人的煩惱解脫，以批判婆羅門教種姓制度的不公為出發點，以慈悲智慧與善巧方便，接引濟度眾生離苦得樂為究竟。儒家哲學關注的是人類存在價值的積極建立，從主體的修身出發，完滿主體人格性的成己成物，到和諧的宇宙秩序的建構，無不依於道德主體的自由無限心而開展。最終，不論是佛教通過自利利他的解脫道修行、轉輪聖王以五德善治世的理想，還是儒家哲學家聖王的內聖外王政治理想，都是在尋求由個體到整體秩序的和諧和平共存。其共通之處，在期待通過體制中的哲王道德實踐的內外推擴以達成治世的理想。儒佛兩家唯心取向的工夫論，或許有其過去的時代意義，但如何突破此一窄化的格局，重審政教合一或道德治國的現代轉型的可能，思考這些傳統價值如何被自覺批判地作為前理解的養分，進而能因應現代文化的跨文化混種（hybridity）現象、瞬息遽變的國際政治或戰爭而來的遷徙及人權問題等，提出有效的對治之道。

當世界失序以致自身或他人的生命不能得到合法安頓，乃至遭到棄置於無法之境而成為裸命時，基於公平正義的原則，佛教徒在教義的限制下，雖似乎僅能依於非暴力的和平原則，採取抵抗權以不合作的方式抵抗，或訴諸和解的方式解消衝突。此種抵抗的方式看似無法有效地解決爭端衝突，只能消極的抵制關係的惡化。但如果暴力的消解目的是希望試圖維持爭端雙方的和平，根本之道應不在暫時地或表象地維持在緊張的恐怖平衡狀態，而是觀念協商，而協商的可行性前提以溝通理性為要件。

當代新儒家在面對現代化民主科學展開議題時，面對內外兩層批判，對內重新安立現代民主科學在傳統儒學中的地位，對外與康德哲學對話，重構儒家的道德主體哲學，確可見其現代化的積極開創。不同於當代新儒家仍保有積極淑世建構德治社會的理想，試圖由道德主體迂迴建構民主科會的理路，當代亞洲佛教依然謹循著佛陀「不離世間覺」的教示，強調第一義諦仍以解脫為終極關懷，世俗諦「人間性」的實踐只是手段，秉持著醫治世間病痛的立場將人的問題、社會問題、乃至世界問題都立於「現代化病理學」的角度來處理，「激進佛教」的「以破為立」的立場與「人間佛教」積極建設人間淨土，都試圖在解決有礙於解脫的條件，或者提供有利於解脫的條件，而不以積極建構理論或體制為目標。

由於儒家對世界的理想模型的建構，是基於對完美理想人格（聖人）的達成的擴延，是立於完滿主體人格極致的最終期待。其主體性的建立，是人格性在自他觀照的生命處境中透顯。而此處主體的人格性的強調，乃由人格性的完滿為起點，以自身向外推廣的道德世界理想模型的建構，與佛教的觀點十分不同。

佛教從自我的空性出發，在我的自我否定中，同時見到自我的空與他者的有。因此，在世界之中，我與他者的關係是在察覺或認識到他者的「他性」的不可還原時，才能認識到自我。與他者的遭遇，不是一個經驗事件，而是自我的獨立性和自由的有限性被認識的源頭。依此，慈悲心是超越自我人格性的思考，並不是將他性同化於我之中，並給予他者仁慈；而是由於和他者遭遇，認識到我並非獨自存在於這世界，也不是世界總體的一部分；因於他者的對視所迫，發現我的自由的有限性，自由是因於他者的對應而被給出的。我認識到世界是自己是和他人共享的，我作為自己，所具有的獨立性是取決與我與他者遭遇時的反應。唯有在不離棄或迴避自我回應他者的「責任」中，我的獨立性與主體性才在此被建立起來；反之，當我漠視離棄他者的對視與責任時，也同時喪失自己的主體性。依此，責任並不是我給予他者的仁慈或恩惠，而是我作為獨立存在的自己，證明自己主體性的唯一方式。因此，主體性的建立既是積極的回應他者的對視，也是勇於承擔責任。

當代亞洲佛教現代化面對政治轉型時，如前所述，發生的課題各不相同，雖然很難用概括的觀點提出原則性的建議，但本文仍自勉於此提出一點淺見。佛教和儒家如何通過「文化間性」（intercultural）以自身文化與異己的靜態對比為基礎，結合「跨文化性」（transcultural）文化混融的動態混種觀察，⁶¹進行整體思考，從當下生命處境的切身問題出發，也許能夠提供亞洲佛教的「人間性」的實踐與新儒家現代化民主政體的建構一個新的思考模式。

誌謝

本篇論文承蒙多位匿名審查委員提供寶貴的修改意見，謹深表謝忱。本文為國立臺灣師範大學邁向頂尖大學研究計畫成果之一部分（計畫編號：105J1A0701）。

⁶¹何乏筆，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》，8期（2009），頁145。

參考文獻

- 西晉·法炬、法立譯，《法句譬喻經》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第4冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 東晉·佛陀跋陀羅等譯，《摩訶僧祇律》卷26，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第22冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第1冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第2冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 劉宋·佛陀什等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第22冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 隋·法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第1冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第26冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 後漢·失譯，《大方便佛報恩經》，見錄於高楠順次郎、渡邊海旭等（監修）《大正新脩大藏經》，第3冊（臺北市：新文豐出版社，1983）。
- 一行禪師，周和君譯《太陽我的心：觀照的奇蹟》（北京市：線裝書局，2013）。
- 王輔仁，《西藏密宗史略》（臺北市：佛教出版社，1985）。
- 弘學（編），《藏傳佛教》（成都市：四川人民出版社，1996）。
- 白德滿（Don A. Pittman），鄭清榮譯《太虛——人生佛教的追尋與實踐》（臺北市：法鼓文化事業公司，2008）。
- 安樂哲（Roger T. Ames），彭國翔編譯《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒家與道家》（石家莊市：河北人民出版社，2006）。
- 朱元鴻，〈阿岡本「例外狀態」裏的薄暮或晨晦〉，《文化研究》，1期（2005），頁197-219。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北市：台灣學生書局，1963）。
- 牟宗三，《政道與治道》（臺北市：台灣學生書局，1991）。
- 西田幾多郎，〈場所〉，載於《西田幾多郎哲學選輯》，黃文宏譯（臺北市：聯經出版事業公司，2013），頁63-240。
- 佛使比丘（Buddhadasa Bhikkhu），香光書香編譯組譯《法的社會主義》（嘉義縣：香光書

- 鄉出版社，1996）。
- 何子文，〈近代民國佛教僧人的政治參與問題芻議〉，《燕山大學學報》（哲學社會科學版），14卷1期（2013），頁70-75。
- 何乏筆，〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》，8期（2009），頁125-147。
- 吳汝鈞，《絕對無詮釋學——京都學派批判性研究》（臺北市：台灣學生書局，2012）。
- 吳汝鈞，《京都學派哲學七講》（臺北市：文津出版社，1998）。
- 李毓賢，〈佛使比丘與泰國佛教改革〉，《南通大學學報·社會科學版》，29卷2期（2013），頁75-81。
- 林建德，〈近二十年來臺灣地區「人間佛教」研究發展現況〉，《佛教圖書館館刊》，52期（2011），頁6-17。
- 林毓生，〈兩種關於如何構成政治秩序的觀念——兼論容忍與自由〉，《政治秩序與多元社會》（臺北市：聯經出版事業公司，1989）。
- 林錚，〈從中國佛教到人間佛教——韋伯理論的一次延伸〉，《新批評》，1期（2012），頁41-75。
- 林鎮國，《空性與現代性》（臺北市：立緒文化事業有限公司，2004）。
- 林鎮國，《辨證的行旅》（臺北市：立緒文化事業有限公司，2002）。
- 林鎮國，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北市：政大出版社，2012）。
- 松本史朗，《緣起と空：如來藏思想批判》（東京都：大藏出版株式會社，1989）。
- 松本史朗，《禪思想の研究的批判》（東京都：大藏出版株式會社，1994）。
- 松本史朗，呂凱文譯，〈如來藏不是佛教〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁125-133。
- 松本史朗，劉景聯譯，〈佛教和神——反對日本主義的考察〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁155-177。
- 阿岡本（Giorgio Agamben），薛熙平譯《例外狀態》（臺北市：麥田出版社，2010）。
- 彼德·波凡姆（Peter Popham），莊安祺、范振光譯《翁山蘇姬》（臺北市：聯經出版事業公司，2012）。
- 宣方，〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其他〉，《弘誓佛學》，76期（2005），頁12-27。
- 徐復觀，《中國人性論史》（臺北市：商務印書館，1988）。
- 高宣揚，《當代法國思想五十年》（北京市：中國人民大學出版社，2005），冊下。
- 袴谷憲昭，《本覺思想批判》（東京都：大藏出版株式會社，1989）。
- 袴谷憲昭，《批判仏教》（東京都：大藏出版株式會社，1990）。

- 袴谷憲昭，《道元と禪：十二卷本『正法眼藏』の道元》（東京都：大藏出版株式會社，1992）。
- 袴谷憲昭，《唯識思想論考》（東京都：大藏出版株式會社，2001）。
- 袴谷憲昭，劉景聯譯，〈論社會歧視的意識型態背景〉，載於《東亞現代性的曲折與展開》，賀照田（編）（長春市：吉林人民出版社，2002），頁134-154。
- 梁文道，〈左翼佛教〉，《am730》，2007年10月26日，〈觀念〉專欄，頁38。
- 傅偉勳，〈佛學、西學與當代新儒家〉，《二十一世紀》，38期（1996），頁68-79。
- 游祥洲，〈論安貝卡主義、印度人權革命與佛教復興——一個全球倫理的觀點〉，《玄奘佛學研究》，16期（2011），頁161-196。
- 馮耀明，《超越內在的迷思：從分析觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學，2003）。
- 楊惠南，〈「人間佛教」的經典詮釋是「援儒入佛」或是回歸印度〉，《中華佛學學報》，13期（2000），頁479-504。
- 楊惠南，〈佛在人間：印順導師「人間佛教」之分析〉，載於《佛教的思想與文化·印順導師八秩晉六壽慶論文集》，釋聖嚴、釋恆清、李志夫、藍吉富、楊惠南（主編）（臺北市：法光出版社，1991），頁89-122。
- 察倉·朵藏才旦，《中國藏傳佛教》（北京市：宗教文化出版社，2003）。
- 劉宇光，〈左翼佛教：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》，7期（2006），頁1-42。
- 鄭家棟，《斷裂中的傳統》（北京市：中國社會科學出版社，2001）。
- 賴賢宗，〈京都學派與東西哲學——藤田正勝與賴賢宗對談論〉，《臺北大學中文學報》，3期（2007），頁165-178。
- 釋印順，《平凡的一生》（修訂版）（臺北市：正聞出版社，1994）。
- 釋印順，《契理契機之人間佛教》（修訂版）（臺北市：正聞出版社，1990）。
- 釋聖嚴，《原始佛教》（臺北市：法鼓佛教學院，2006）。
- 釋聖嚴，〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學研究》，3期（1999），頁1。
- 釋星雲，《心甘情願》（高雄市：佛光出版社，1993）。
- 釋證嚴，《慈濟叮嚀語》（二）（臺北市：慈濟文化出版社，1987）。
- Keer, Dhanajay. "The Meeting between Gandhi and Ambedkar on August 14, 1931, at Malabar Manibhavan, Hill, Bombay," in *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, ed. Dhananjay Keer (Bombay, Popular Prakashan, 1971 [1954]), 164-167.
- Kimberley, Brownlee. "The Moral Status of Civil Disobedience" (Ph. D. diss., Corpus Christi College University of Oxford, 2006).
- King, Sallie B. "They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist SelfImmolators

during the Vietnam War.” *Buddhist-Christian Studies*, 20 (2000): 127-150.

Queen, Christopher S., and Sallie B. King, eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (New York: Albany State University Press, 1996).

Swearer, Donald K. “Sulak Sivaraksa’s Buddhist Vision for Renewing Society,” *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, 6.2 (1991):17-57.

Sivaraksa, Sulak. “Buddhism and Human Freedom.” *Buddhist-Christian Studies*, 18 (1998): 63-68.

Taylor, Jim. “Buddhist Revitalization, Modernization, and Social Change in Contemporary Thailand.” *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 8.1 (1993): 62-91.

The Practice and Critique of “Earthliness” in Contemporary Asian Buddhism and the Modernization of Neo-Confucianism

Hsing-Ling Lee

Department of Chinese
National Taiwan Normal University
Professor

Department of Chinese / Chinese Education
Hankuk University of Foreign Studies
Visiting Professor

Abstract

Buddhism, which has the characteristics of humanism and a social-ministry spirit, has experienced social movements and the conflicts of democratic reform in Asian countries. It has developed its concept of human nature through the blending of constructive and critical orientations. The aims of this study were to research Buddhism in the contemporary societies of Asian countries (e.g., India, Tibet, Vietnam, Myanmar, Thailand, Japan, and Taiwan), present two paradigms of concrete humanist practice, engage in a dialogue with Neo-Confucian concepts of democracy, and reexamine the problems of political violence within ideology through the Buddhist positions of rational self-criticism and self-reflection in communication. In addition to these areas, this article considers the lives of oppressed individuals in contemporary legal and political deviations from Buddhist and Confucian perspectives, and it examines the possibilities for such individuals to free themselves from these restrictions.

Keywords: Humanistic Buddhism, *State of Exception*, bare life, Neo-Confucianism, Engaged Buddhism

Corresponding Author: Hsing-ling Lee, E-mail: hlee@ntnu.edu.tw

Manuscript received: Jan. 25, 2017; Revised: Mar. 28, 2017; Accepted: Mar. 31, 2017

doi: 10.6210/JNTNU.2017.62(1).01