

## 佛教與台灣社會論壇（二）

# 緣起、護生、中道

### ——出世與入世之間的平衡槓桿

釋昭慧 玄奘大學宗教學系教授

#### 一、引言：《佛教與社會》一書之啟發

很榮幸能夠先睹為快——《佛教與社會》的出版，記得在《香光莊嚴》曾經刊載過一部分。我長期是《香光莊嚴》的讀者之一，蠻佩服香光尼僧團，默默地做了許多文化工作，包括對於南傳佛教許多高僧大德的著作，他們盡心翻譯，讓台灣的讀者能夠分享南傳佛教的智慧。

但這本書是很特殊的，和那些南傳佛教的譯作又不一樣。那些南傳佛教的譯作，很明顯的，其內容就是佛法，而且是精純的佛法，是上座部佛教所認可的精純佛法，直接給我們肯定的答案——什麼是正法，什麼不是正法。著作與譯作的目的，是為了讓讀者依循正法而獲得清涼自在與解脫。但是這本書則不然，它受到人類學寫作的基本倫理規範影響，再加上作者悲天憫人的個性，因此對於緬甸佛教現象只做質性的陳述，儘量不去做價值判斷；即使是價值判斷，他也是以描述性的方式，陳訴出大傳統中佛教社會的變遷。以倫理學而言，它屬於人類學進路的「描述

倫理學」，而不是哲學論述。

人類學者這種「文化相對主義」的態度，可以說是一種進步，因為它不再動輒以一種西方文化優越的價值觀，以批判的眼光、藐視的態度來看待其他社會文化、風土民情。話說回來，我能夠體會主席自鼎法師所提到的：諸位師父「內心的掙扎」。當作者只做描述，而不做價值判斷的時候，作為一個弘法者的角色，在翻譯這本書時，難免會遲疑：它帶給讀者——特別是還未必見得能夠揀擇正法的讀者——的，會不會是反倒知見上的誤導？然而人類學「文化相對主義」原則下的寫作，必然會呈現這種現象。在台灣，以人類學方式來作佛教社會分析的論文並不多。看到這本書，我個人頗受啟發，它寫的面向非常廣闊，而且筆法非常細緻，作者不但是位傑出的人類學家，而且多少也用到了社會學及心理學的相關知識。

剛才我簡單地翻閱了一下會議資料，發現上午在這方面發表意見的專家非常多，所以我想，應該要把時間放在「價值判斷」的部分。我不再



針對這本書所陳述的緬甸某一個村落裡的佛教社會，來做價值判斷，而是藉此反觀台灣的佛教社會，這比較符合「佛教與台灣社會」論壇的主旨。

## 二、出世與入世之爭

誠如本書所說，從涅槃佛教到業力佛教，是從出世進入到世間的佛教形態。西方的宗教社會始終有宗教的神聖性被世俗化的困擾和警訊。因此，基督宗教的有心人士，特別是倫理學家，可說是在力挽狂瀾，希望能夠對教徒的倫理價值觀，樹立以聖經或神學為主導的看法；對於教外人士，也希望能夠透過「建立上帝國」的理想，將教義的理想乃至條規，轉化為世俗法律，甚至進入教育體系裡影響世道人心。

這當然難免會引起神聖與世俗的緊張關係，特別是在法律與教育的層面，任何教義的置入，對非教徒而言，都是非常敏感的「侵入」。例如：在世俗的學校中，到底是要傳授達爾文主義的進化論，還是要講解聖經的創造論，這兩者在學校裡可以共存嗎？還是必須擇其一而教學？這已經是時常引起宗教與科學間緊張對立的話題。

進入法律體系裡，更是時常出現彼此各說各話的法律拉鋸戰。例如最近在台灣，贊同墮胎合法化與反墮胎合法化兩個陣營的人，分別以針鋒相對的論述，與各自在政界的人脈，意圖影響優生保健法——現在改稱為「母子保健法」——中有關的人工流產的條款。

西方宗教面對世俗化的現象，做過反省與努力，我們看到了它維護世道人心的影響力，但也看到它與某些世俗價值觀的對立緊繃，它可能與世俗社會互相協調，研商一個彼此都能接受的方

案，也可能永無交集而持續爭論。

在中國佛教乃至當今台灣佛教，也有一種面對俗世的路線之爭，簡而言之，即是「出世與入世之爭」。它和西方的「神聖與世俗之爭」，比較沒有直接關係，因為神聖與世俗，僅是教學上的層次之分（二諦），「佛法在世間，不離世間覺」，佛陀說他「不與世間諍」，而在與世人共通的經驗層次，與世間做良性溝通。

「出世與入世之爭」的重點，在於修道者的人生態度，到底是應該以解脫、涅槃為唯一要務，還是應廣行濟世度生的誓願？這就出現了兩種不同的意見，一種意見認為：利他會形成自利的妨礙。如果沒有出世，根本談不上解脫；沒有解脫，就會以煩惱與眾生相應。因此，所有他自認為的悲願大行，實則是在煩惱堆中與眾生捲成深重的共業。另外一種意見認為：利己解脫與利他度眾是並行不悖的。聲聞解脫道的修持可以作為基礎，在這樣的一個基礎上，人們還是可以發菩提心，轉化出大乘行。乃至亦有不經解脫道而「直入大乘」的凡夫菩薩。

近些年來，由於印順導師的人間佛教思想發揚光大，於是「人菩薩行」的可能性面對著非常尖銳的質疑，個人曾經寫過一本書（《世紀新聲》）來回應這個議題，駁斥那些自認為「只能夠出世，或只有先出世、解脫、自修、自了，才有資格談入世利他」的觀念。但是回應與駁斥，頂多只是在理論上讓對方無話可說；可是在感情上，有時會牽涉到微妙的宗派立場、面子問題、師承感情，最重要是，這已面對著最深鉅的「我愛」——倘若沒有大悲心與般若慧，有多少人能甘心於「不顧自利而行利他」的生活呢？所以，並不是能夠成功地反駁謬論，或成功地建構理論，就表示入世與出世之爭可以化解



於無形。相對而言，檯面上辯論不下去以後，檯面下一些不愉快的聲音、一些中傷的耳語，也會陸續出現。但是個人也體會到，許多隱遁派所提出來的質疑，並非全屬無的放矢。例如：如何讓入世佛教的參與者、從事者、倡導者，不會滑入媚俗、戀世之途？證諸許多號稱「人間佛教」的爭議行為，這確乎是一個很嚴苛的挑戰。

佛教與社會的互動，在這本書裡透露了一個訊息：有些人性的法則是不能違背的。人性的法則有時會拖著教義來屈從我們，為自己的慣性思考與慣性行為，做出合理化的詮釋。然而慣性思考與慣性行為的本身就很複雜，因為人性不見得那麼單一化。例如：到底人性是純粹自利的，還是亦有利他的成分？事實上兩者都可以成立。所以，即使是出於人性的需求，也會很自然的發展成入世佛教與出世佛教的兩條路線。

如果從一個總體的立場來看待佛教，我倒覺得兩種路線亦可滿足兩種不同的人性需要，乃至市場需求。所以，個人並不認為，要提倡單一的入世佛教。我覺得一個提倡入世佛教、人間佛教、人菩薩行的教團、僧團或個人，如果竟然不能容忍聲聞根性的人邁向解脫道的想法，一定要給予對方嚴苛的指責，這也不是「恆順眾生」的菩薩襟懷。只是從整體社會來看，如果這樣「獨善其身」的人過多，社會還有沒有雅量容許這種宗教的存在？這是值得深思的問題。當社會的經濟環境還算良好的時候，可能還養得起一群他們認為「無所事事」的人，隨他做些什麼，他們可以不聞不問；可是一旦經濟力萎縮，社會群眾往往會把不滿的情緒，發洩在那些遁世的宗教人身上。

這不只是在中國社會特有的現象，西方基督宗教社會的成長背景，也有類似的現象——對於

修道主義，產生不信任與嘲弄的態度。只是西方宗教在入世與出世兩者之間，有著很好的平衡槓桿；他們透過各種性質不同的修會，來滿足各種不同的人性需求。有些修會是遁世、隱修性質的，有些修會是從事慈善、教育、文化工作的。各修會有不同的特色，可是整體而言，天主教的修會，給人的觀感是很舒服的。入世性質的修會，關懷社會，接納社會，力圖改造社會；隱修者同樣是蒙福的，因為隱修者在為這些入世衝鋒陷陣的基督尖兵而全心代禱，是他們的靈性守護者。他們之間的異質性高，但並不互相攻訐，反倒互助合作，產生了很好的互動模式。

反觀佛教，到現在還為出世與入世而作路線之爭，實在是太沒有「適應緣起世間，佛教應多元開展」的智慧了！當基督宗教非常積極地啟動著它對人間關懷的機制之時，其實也同步在擴張它的宗教版圖。當它能夠滿足人性的物質需要時，會讓人在精神層面同感愉悅。要不是因為它時而出現的擴張意圖與霸權心態，讓被殖民國家反感與防衛，它蔓延與成長的速度可能還會更快。

反之，佛教這種入世關懷、參與社會的實踐，可以說起步未久，在台灣大概是近三十年間的事。光看台灣到底有幾個基督宗教大學，有幾個佛教大學，一比較就知道彼此著力於社會的懸殊性。而且在台灣，有35%的佛教徒，卻僅有不到4%的基督教徒，也就是說，我們的人數幾乎是他們的十倍，可是我們所呈現入世關懷的成績卻是不成比例的。

姑且不論個人菩提願的滿足，佛道的成就，就以整體佛教來看，要在社會上站得起來，要在社會上有尊嚴地受到認同，即此而言，入世佛教實已有其無可取代的地位。我以此而譴責那些攻擊入世佛教的隱遁派，我認為他們是在入世佛教的保護傘底



下，過著非常優渥的生活，且受到了社會的照顧與尊敬，卻反倒過河拆橋，從來沒有思考：一旦這個保護傘撤掉以後，他們將受到社會何等歧視與排斥的待遇？也許又會回到明清佛教衰微時代，承受著鄙夷的眼光，卑微的社會地位。

### 三、佛教與社會互動之原理：緣起、護生、中道

如何進行社會關懷？出世與入世的平衡槓桿，不能只是力道的分配而已，不應只是教運成長、僧侶地位的考量而已，那未免還太功利考量了。應該還是要出於符合法義的倫理反思。我曾經寫過兩本書，一本是《佛教倫理學》，一本是《佛教規範倫理學》。我從佛法的歸納中，提出了一個佛教與社會互動的原理，是為緣起、護生、中道。

佛教的社會關懷，當然是本諸「緣起」的基本原理，你總不能說：「因為上帝愛世人，所以我要愛上帝之所愛。」你總是要從緣起的思維出發，來建構社會關懷的理念。「緣起」只不過是一個冷冰冰的自然法則，「諸法因緣生，諸法因緣滅」，「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」。這是一個自然現象的原理歸納，又如何能啟發我們「應該做什麼」的答案呢？我在那兩本書裡，用了許多綿密的推論來證明：「緣起」法則是能導出「護生」結論的。緣起法則在佛陀的教導之中，很快從一般性的法則「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，導入十二緣起的有情生滅法則。

從有情生滅的法則中，我們看到了眾生痛苦的問題癥結——有情的「無明」與「愛」、「取」，這知、情、意三方面的錯亂，導致頑強的我執，

由此而起惑、造業、受報。我愛於是變成了雙面利刃，一方面傷己——因而產生了煩惱、業和種種的果報；另一方面也傷人——由於煩惱、業的緣故，為了擴充自己的利益，滿足自己的需求，往往不惜傷害他者。

而我說它是雙面利刃，是因為我愛不祇能傷己、傷人，也能利己、利人。從緣起法來看，眾生有強烈的無明與我愛，確實非常關切自己的處境，也非常重視自己所期盼獲得的美好待遇，因此也可培養出對自己的正面態度，例如：自尊、自重；除了擷取物資以外，也期望能獲得社會的接納、他人的尊重，這是一種正常發展的人性期待。因此我愛也有正面的建樹。另外一方面，我愛也可以導引出護生之心。就因為人深愛自己，知道自己趨生畏死，趨樂避苦的意向，因此他也有能力將心比心，去設想其他有情的共同意向與需要。佛教稱此為「自通之法」，儒家稱此為「推己及人」。這樣的同情心或同理心，使人可以展現他的道德關懷，這也就是倫理學所說的「道德黃金律」，有著自、他標準的一致性、古今中外皆然的普遍性。道德黃金律，其實正植基於「我愛」的人性。

我們說應該護生——關懷生命，但關懷生命的工程浩大，是永遠做不完，也沒有能力做完的事情。到底要怎麼下手進行呢？我於此提出了「中道」的實踐綱領。依《阿含經》教所作的歸納，我將「中道」下了一個定義：「在見聞覺知的有限因緣條件之下，無私地做相對最好的抉擇。」

這個定義，隱藏了兩個伏筆：

第一，我們要謙卑地承認：我們的認知受限於因緣條件，不要常以真理自居，而只是謹慎地把它視作「相對最好」（而不保證是「絕對最好」）



的抉擇。這或許可對台灣的統、獨、藍、綠爭議，提供一項另類思考——你為什麼不保留一點「別人也可能有點道理」的空間呢？「相對最好」而未必是「絕對最好」，原因是：有些自己沒有覺知到的因緣，或是當時還沒有呈現的因緣，很有可能會使得原本覺得最好的抉擇，變成了最壞的抉擇。我們既然在空間上無法全盤掌握，在時間上無法預見一切，那我們只能說：這樣的抉擇，只是目前看來「相對最好」而已。

其次，這裡有一個前提：必須是在「無私」的心態下所作「相對最好」的抉擇，才稱得上是「中道」。如果不具足「無私」的要件，而僅是在自我（或大我）利害考量下，所作「相對最好」的抉擇，那麼政客與企業家所做的，也是「相對最好的抉擇」，但是政客為的是要掌握權力，企業家為的是要攢積財富，這可不能叫做「中道」。

大致而言，有關出世、入世的平衡槓桿，我是本諸《阿含經》教與印順導師思想的啟迪，在「緣起、護生、中道」的如上脈絡之中，提出了入世與出世無礙的理論。

#### 四、社會適應：以解嚴以前之政教關係為例

上海復旦大學宗教學研究所所長王雷泉教授提到宗教與社會互動的三個層面：社會適應、社會關懷與社會批判。

首先是「社會適應」。當今中國大陸的佛教法師，時常在公開言談中，呼應著當局的政治主張，這還在社會適應的階段。而台灣在解嚴以前，提倡「忠黨愛國」，愛國必須忠黨，忠黨才算愛國，因此長老法師們多半是忠貞的國民黨員，這也不足為奇，因為這是受限於那個時代的眼光，

佛教所調整出來的「社會適應」現象。

#### 五、社會關懷：以慈善救濟為例

其次是「社會關懷」。解嚴以前，台灣佛教已有很好的「社會關懷」。這以證嚴法師主導下的慈濟志業體，為最具代表性，直到今日依然如此。慈濟雖然關懷社會，可是卻不干預政治，強調其「中立超然」於政治之外。這種政教關係不僅祇是適應政治，而是遠離政治，不想要與政治鬥爭有所糾葛。

#### 六、社會批判：以社會運動為例

最後即是「社會批判」。我個人所從事的是社會批判的工作。社會運動時常在衝撞著現有的觀念和體制。現有的觀念，倘若是不符合護生原理而傷害生命的，是造成階級意識、種族、物種與性別歧視的，都應該予以反省、譴責，而不能一味停留在既有的慣性思考與行為中，保守著不合理、不仁慈、不公正的社會現象。

在政教關係方面，我一向認為：政治遮天蓋地，人們永遠不可能逃離、擺脫它，與其逃離政治，乃至受控管於政治，不如彰顯佛教主體性的政治觀——以佛法的觀念，來回應各種政治主張——特別是用社會運動來改變制度、建置法規，影響政策，讓社會被引導向善性循環的途徑。中道的政治智慧是「超然於黨派之外，超然於權利鬥爭之外」，而不是「超然於政治之外」。

以上是我援引經義，在實際從事社會參與的過程中，所做的一些反思。敬請大家不吝賜教！

（編者按：本文為錄音謄稿，經講者撥冗審閱刊載。）

