

## 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

劉宇光\*

### 摘要

本文〈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〉主要是以東南亞佛教的例子，探討左翼佛教的基本特性，文章由三節組成，第一節是“Engaged Buddhism”中譯正名，分別討論（一）法文“engagé”一概念，（二）“Engaged Buddhism”的中譯；第二節是左翼佛教：佛教在現代的「左翼」視野，分別討論（一）「無明」的建制化(Institutionalization)，（二）宇宙論的褪色(De-cosmologization)與解脫的再定義，（三）世俗化公民社會價值觀的優先性，（四）抵抗世俗版新實體論：國族主義(Nationalism)；第三節是問題檢討與評議，分別討論左翼佛教是宗教運動或政治運動（二）左翼佛教與餘論。

**關鍵詞：**左翼佛教、入世佛教、闘う仏教、行動する仏教、社会参加する仏教

---

\*香港中文大學哲學系助理教授

## 引言

本文的主題是探討普遍見之於二十世紀多個亞洲佛教國家或族群的一種特殊宗教社會現象，英文翻譯是“Engaged Buddhism”，此一現象筆者在此姑且暫譯為「左翼佛教」。本文的目的是試圖輔以案例，從理論上辨明左翼佛教現象的基本性質。文章由三個環節組成，第一節「“左翼佛教”中譯正名」，主要是從法文 engagé 一概念的內涵探討此詞應如何理解，並貞定其中譯為“左翼”。畢竟不同的譯詞代表了譯者對該詞不同角度的理解，這都應以客觀學術理據為憑，不應聽任個人的主觀好惡或受個人宗教信仰對事態的認同與否所左右。第二節「左翼佛教的現代視野」探討不同程度地共通於多個或全體左翼佛教案例的幾項基本見解或態度。第三節「問題檢討與評議」是以前兩節的分析為基礎探討其他由此引伸的理論問題，包括左翼佛教的異化（alienation）、與主流佛教的關係、與傳統義理的關係等。在此要特別指出的是第一節所從事的更多是對左翼佛教概念的內涵及相關現象的闡釋，並不觸及此等現象及其性質是否偏離或乖違於佛教精神之爭辯，後一問題在本文是放在第三節內另案處理。在行文安排上故作區隔，目的是要強調應區別基本問題的不同層次，避免把個人主觀好惡與事實存在與否混為一談，避免依信仰把不認同某類現象說成是否認存在該類現象。

### 第一節 “Engaged Buddhism” 中譯正名

Engaged Buddhism 一詞近年傳入海峽兩岸的華人學術界及佛教界。出於下文將作進一步分析的種種考慮，華人學界每多以“入世佛教”譯之。筆者在本節試圖說明，Engaged Buddhism 是一複雜的宗教社會及政治現象，她在戰後的亞洲與近十餘年來在西方社會表現為非常不同的活動樣態，非常難以用單一譯詞表達它那多變的意涵，這並非華人

學界獨有的困難，鄰近的日本學界同樣如是<sup>1</sup>，因此似應考慮使用多於一個譯詞，按情況作不同的翻譯<sup>2</sup>。下文即將涉足的那一類 Engaged Buddhism，筆者將以「左翼佛教」譯之，由於筆者注意到有學界同仁認為「左翼佛教」是一似乎過於主觀，缺乏客觀理據的翻譯<sup>3</sup>，為解同仁們的疑慮，筆者必須首先在此詳細而深入地交代這一譯語的論據。討論分兩部份，第一部份主要從英文與法文的對比，說明法文 engagé 一字在現代，特別戰後西方知識界的特殊意義。第二部份則從當代佛教處境來論證 Engaged Buddhism 原型的基本性質，並借此說明為何要選擇以「左翼佛教」譯之。

### (一) 法文 “engagé” 一概念的探討

時下華人學界每多據英文 Engaged Buddhism 譯為「入世佛教」，把英文 engaged 譯為「入世」，這純就英文本身來說，無可厚非。但問題是華人佛學界的同仁似乎沒有注意到實際上 Engaged Buddhism 或 Socially Engaged Buddhism 當中的 Engaged 也只是英文譯語，卻不是原

<sup>1</sup> 日本學界也面對相同困難，因此並無定譯，多項不同譯詞意義差別頗大，從溫和到激進的譯詞分別有：社会参加する仏教、社会派仏教、社会をつくる仏教、行動する仏教、闘う仏教等，見阿滿 利磨著《社会をつくる仏教》(京都：人文書院 2003年)。但日本學界提出多項異譯，反映出他們較華人學界面對事實，正視問題。

<sup>2</sup> Engaged Buddhism 一詞在六零年代本是一所指較明確的概念，但在最近十年已因被漫無準繩地使用而變得在內容上甚為分歧與空洞，近乎無所不包，見 K. Jones, *The New Social Face of Buddhism: A Call of Action* (Boston: Wisdom Publications 2003), pp.216 的分類。本文無意在此涉足其廣義用法，下文只限於指其狹義或激進路線之類型，即「左翼佛教」。

<sup>3</sup> 宣方教授認為：「有學者覺得譯為「入世佛教」容易使其混同於漢傳佛教的人間佛教，不如譯成「左翼佛教」更能彰顯 Engaged Buddhism 在介入社會領域中的批判姿態。但我認為這種譯名過於凸顯譯者自身的價值判斷，一則 Engaged Buddhism 內部有剛柔路線之分，不好一概以左翼目之，二則即使主張剛性路線的一系也未必認同自己的立場是左翼，而仍然是以中道自居，因此還是平實地譯為「入世佛教」更為妥貼。」見宣教授著〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它〉《佛教弘誓雙月刊》No.76 期 2005/08。

文，它是譯自法文的 *Le bouddhisme engagé*<sup>4</sup>。英文 *engaged* 與法文 *engagé* 的字義之間存在着相當差異，這一差異剛好與應該如何理解、表達及翻譯 *Engaged Buddhism* 關係極為密切。當中的複雜性並不只是源自在翻譯過程中不同語言之間的差異有多深，更根本的其實涉及研究者對現代社會的公共價值觀為傳統佛教文明所帶來的沖擊與轉變有多大程度的體認。部份華人佛學研究者常不自覺地帶着佛教在近代中國社會中的邊緣地位之視野，小心翼翼地迴避及否認現代南傳佛教社會中 *Engaged Buddhism* 的公共性格與政治角色。因此，如何翻譯 *Engaged Buddhism*，所涉及的遠不只是語文問題，且更涉及如何理解社會的轉變，乃至如何看待“學人”（academic）這一角色的公共性（Publicity）。

我們先根據字典來看，中國大陸一本較早期的法文詞典《法漢詞典》（*Dictionnaire Français-Chinois*）對 *engagé* 的解釋是「作家、藝術家對當代問題的表態行動」<sup>5</sup>；而近年才出版的《法英英法雙解詞典》（*Dictionnaire Général: Français-Anglais Anglais- Français*）對法文 *engagé* 的解釋是「藝術家、文藝者的政治承擔」<sup>6</sup>，但有趣的是同一詞典由英文 *engaged* 查法文的一條卻無法文 *engagé* 的意思<sup>7</sup>。而在《術語字典》（*Dictionary of Jargon*）中，對法文 *engagé* 的解釋是：「這詞的意思源於法文意義下的 *engaged*，是指小說作家或劇作家在政治或社會事務上清楚表態，承擔（或堅持）

---

<sup>4</sup> 英譯的 *Socially Engaged* 或 *Engaged* 取自法文 *engagé*，即「政治抗爭狀態」，見 C.S. Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, in C.S. Queen and S. King (ed.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movement in Asia* (SUNY 1996), p.36 的註 6。

<sup>5</sup> 《法漢詞典》（*Dictionnaire Français-Chinois*）（上海譯文出版社 1979 年），p.454 左。

<sup>6</sup> *Dictionnaire Général: Français-Anglais Anglais- Français*（Larousse, Paris 1994），p. 309

*engagé*: [artiste, literature] politically committed。

<sup>7</sup> *Dictionnaire Général: Français-Anglais Anglais- Français*, p.257 英文“engaged”無此意。

立場，而非只專注於純文藝」<sup>8</sup>。但反觀絕大部份英文詞典，engaged 一詞完全不具法文此意，反之，這些英文詞典往往要在 engaged 一條之外，另外用法文 engagé 獨立成項，作「道德承擔」或「道德堅持」（morally committed）解<sup>9</sup>，其義雖已比法文詞典的解釋溫和一點，放緩其政治對抗之味道，但仍然明顯異於對英文 engaged 的解釋。因此學者在理解及翻譯 Engaged Buddhism 一詞時，應注意這也只是英文譯語，實際上是依法文 engagé 英譯，同時學者也應注意法文 engagé 與英文 engaged 的字義並不相同，法文 engagé 有其獨特的意義，須根據法文來理解，否則若僅據英文望文生義，Engaged Buddhism 一概念的精萃恐將在翻譯的過程中遺漏並失落於英文與法文之間的夾縫內。

此外，值得注意的是法語學界把法文 Le bouddhisme engagé 英譯時，所採用的譯詞不是眾所週知的 Engaged Buddhism，卻是罕見於英語及華人學界的 Committed Buddhism，這所謂 committed 並不只是依英文 engaged 作解時的“入世”，卻是指對某種觀點、見解、態度的承擔或堅持，並公開表達之，以構成一種為公眾可見的聲音與立場，尤其用於涉及公共事務的社會場景，而這正是緊貼法文 engagé，而不是英文 engaged 的意思<sup>10</sup>。因此亞納爾（Thomas F. Yarnall）對法文 bouddhisme engagé 才會有以下這種觀點的說明：

---

<sup>8</sup> J. Green, *Dictionary of Jargon* (London: Routledge & Kegan Paul 1987), p.197, “This term comes from French meaning “engaged” and is said of a writer of novels or plays who make his\her political or social stance very clear ; writers who are committed , rather than simply producing art for art’s or narrative’s sake.” 此語出 Jean-Paul Sartre, *Qu’est-ce que la littérature ?* 見 Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (Cambridge University Press 2004) , pp.152-153.

<sup>9</sup> The Concise Oxford Dictionary of Current English (Oxford: Clarendon Press 1990), p.388 左。

<sup>10</sup> <http://translate.google.com/translate?http://www.csc-scc.gc.ca/text/prpgrm/chap/faith/bud d/>

左翼佛教徒 (bouddhistes engagés) 受佛教價值所啟發，依共同意願聯成一體，介入政治、經濟及社群體系等社會的不同制度中，以對治世間苦患。而這種介入可以採取例如像投票、議會遊說、和平抗議、公民抗命等不同方式，但她更常旨在主動改變那些使苦患在不同形態的壓迫與不義得以永續的體制。<sup>11</sup>

華人佛學界也許沒有注意到在當代歐陸哲學中，engagé其實是一個頗常見及經常被使用的概念，上述對法文 engagé的解釋其實就是來自當代歐陸哲學，且即使是研究當代歐陸思潮的英美學界也是這樣理解法文 engagé。法文 engagé 一字的特殊意思其實是由現象學 (Phenomenology) 背景的存在主義 (Existentialism) 法國哲學家--讓-保羅·沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 在二次大戰結束後所提出，而且他雖然有從哲學的層次探討這一概念的理論內涵<sup>12</sup>，但更廣為人知並影響深遠的卻是他以社會行動高調地向大眾示範何謂 engagé。研究當代歐陸哲學或社會思潮的華人學者通常把 engagé譯為「介入、干預」，這是源於戰後以沙特為代表的部份左翼知識分子在冷戰及全球反殖浪潮中，走出書房或大學象牙塔，透過對政治及社會議題等公共事務發表與官方對立的觀點，以抗爭

---

<sup>11</sup><http://www.zen-occidental.net/articles2/engage.html> 法文原文: "Inspirés par des valeurs bouddhiques, les bouddhistes engagés sont unis par la volonté commune d'aplanir la souffrance du monde par un "engagement" (versus le renoncement) au sein des multiples institutions, structures et systèmes sociaux, politiques, économiques, etc., dans la société. Un tel engagement peut prendre différentes formes (comme par exemple le vote, le lobbying, la protestation pacifique, la désobéissance civile) mais il vise toujours à provoquer activement et à transformer ces institutions perçues comme perpétuant la souffrance sous diverses formes d'oppression ou d'injustice."。

<sup>12</sup>沙特在其代表作《存在與虛無》(*L'Être et le néant*)一書對此有所討論，另見 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Kluwer Academic Publisher 1981, 3<sup>rd</sup> Revised and Enlarged Edition), p.511: 「介入 (engagement) 一詞的意義向來總會有些含混。這個詞意味着捲進我們的實際境遇之中，甚至發生在通過一次特別決定而做出的明確選擇和承諾…意識基本上是“介入”一具體世界。」

的立場推動輿論及社會運動，對政府構成強大壓力，迫使政府收回或改變原先的不義政策，改變現狀<sup>13</sup>。因此其所謂“介入”並非指一般的“入世”，卻是指透過公開地表達與官方對立的觀點來改變政府決策及政治現狀，故此也會被研究西方哲學的華人學者譯為「介入」或「干預」，然而不管介入或干預，都是政治性及抗爭性的。在法語世界的社會集體記憶中，engagé的獨特意思恐與沙特式的知識分子政治抗爭行動之鮮明影像劃上等號，自五零年代以來，成為對 engagé的定解<sup>14</sup>，作為法語世

---

<sup>13</sup>Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, pp. 494-495: 「“介入” (engagement) 政治行動，存在主義就是作為主張政治介入 (engagement) 的哲學而出現…。解放的…主張不再以逃避到審美形式及藝術創造中去的面貌出現，而是在社會鬥爭並且特別是在為了社會中最不自由的成員…的利益而進行的社會革命事業中找到了其主要表現形式」。另見 Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge Press 2000), pp. 354-356, 此外，對 engagé的此一理解也見於英美學界，見 B. Robbins (ed.), *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1990), p. xi: 「為了改造世界，知識分子的理想目標，就是必須如左派人士…指出的，介入 (engagement) …而不是帶着批判的心理保持冷眼旁觀…左派往往遣責知識分子過分順利地紮根現實…遣責他們改變自己來適應社會」。

<sup>14</sup>見呂一民《20世紀法國知識分子的歷程》(杭州: 浙江大學出版社 2001年), pp.173-177 「對二十世紀歐洲尤其戰後法國知識分子而言，積極入世的態度實際上就是指對社會的“介入”(engagement)。尤其沙特在人們集體記憶中，始終是“介入”的最理想化身，…乃是戰後法國左翼知識分子的表率。投身反抗…通過把內心的自由介入到行動中去，並敢承擔自己行動的結果…。當時的知識界既不願放棄自己的獨立性…但另一方面又不能不承認反對黨的力量，因而常陷要超乎黨派之上保持獨立，還是有必要加入反對派的兩難中。而沙特決定不再對社會政治採取不介入的態度，不再做袖手旁觀的看客，也不滿足於口頭抗議，而須有直接行動 (Action Directe)。在 1944《現代》(Les Temps Modernes) 創刊號指將“評論政治和社會事件但又不為任何政黨服務，只加以分析以澄清爭論，採取立場，不讓我們時代的任何事件擦肩而過”，從此沙特或沙特式的知識分子政治抗爭行動遂與“介入”(engagé) 一詞劃上符號」。此外見高宣揚著《當代法國哲學導論》(《同濟·法蘭西文化叢書》第1輯，上海: 同濟大學出版社 2004)，pp.182-186。

界的文化常識<sup>15</sup>；甚至年前去世的著名法國社會學家皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）的文章〈為知識介入社會倡言〉（Pour un savoir engagé）<sup>16</sup>仍然上承法文 engagé 自沙特以降的理解。因此，筆者很難相信像一行禪師這種在法國殖民地受法語教育成長，熟悉法語世界及文化的知識人，在反殖民及冷戰高峰階段提出法語 Le bouddhisme engagé 或其英譯 Engaged Buddhism 時，是完全無知於法語 engagé 一詞政治抗爭的含意；或雖然知道該詞意義，但在不接受、不認同，也不理會該詞特殊含意的情況下使用該詞指與當代的理解完全不相干的其他性質。所以合理的解釋是：一行禪師是在知道，也認同法語 engagé 一詞政治抗爭的含意下，採用該詞來謂述亞洲的 Engaged Buddhism，以示其「介入」政治及社會實況的特質。

我們只要審視國際學界在討論亞洲的 Engaged Buddhism 時所枚舉的案例<sup>17</sup>，可充份印證其內容恐怕與法文 engagé 的意思是明顯一脈相承，

---

<sup>15</sup>例如介入政治抗爭的作家法語稱為 *crivain engagé*；法國典型的「干預型」公共知識分子法語稱為 *intellectuel engagé*；以戲劇介入社會運動的劇場導演阿爾托（Antonin Artaud, 1896-1948），其介入社會的戲劇法語稱為 *théâtre engagé*；有政治抗爭目的之影片法語稱為 *film engagé*（華人的電影評論學者譯為「介入的影片」）；介入社會-政治問題的詩人法語稱為 *poet engagé*。值得注意的是文英語學術界為「介入（政治）的詩人」一詞不應使用英文的 *engaged poet*，必須使用法文的 *poet engagé*。這說明相似的英法差別也見於文學領域，這一點蒙筆者友人趙茱莉小姐相告，筆者在這表示感謝。

<sup>16</sup>非常值得注意的是日本新潟大学（Niigata University）人文学部教育科学系逸見龍生（Tatsuo HEMMI）教授翻譯法文文題 Pour un savoir engagé 時，是把 *engagé* 一詞譯為日文「政治参加」，日本學人緊隨法文把 *engagé* 理解為「社会 ち政治問題に対して」，因此其文文題的日文翻譯是「政治参加の知のために」，見《ル・モンド・ディプロマティーク》（*Le Monde diplomatique*，《法國世界外交論衡月刊》日文版）2002 年。

<sup>17</sup>C. Queen and S. King (ed.), *Engaged Buddhism: Liberation Movements in Asia* (SUNY 1996)；Sallie B. King, *Being Benevolence: the Social Ethics of Engaged Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press 2005), pp. 4-7, 9.



典型代表人物如緬甸昂山素姬 (Aung San Suu Kyi)<sup>18</sup>、西藏的達賴喇嘛十四世<sup>19</sup>、泰國佛使比丘 (Buddhadasa)<sup>20</sup>、印度安培德卡爾博士 (Dr. B.R. Ambedkar)<sup>21</sup>、泰國的素拉·司瓦拉差 (Sulak Sirvaraksa)<sup>22</sup>、越南一行禪師 (Thich Nhat Hanh)<sup>23</sup>等，典型亞洲 Engaged Buddhism 運動的案例如越南佛教的反獨裁及反戰示威<sup>24</sup>、印度佛教的賤民解放運動<sup>25</sup>、斯里蘭卡

<sup>18</sup>Barbara Victor, *The Lady: Aung San Suu Kyi, Nobel Laureate and Burma's Prisoner* (Boston: Faber & Faber 1998).

<sup>19</sup>見約翰·艾夫唐 (John F. Avedon) 著，尹建新譯《雪域境外流亡記》(*In Exile from the Land of Snows*) (拉薩：西藏人民出版社 1988 年)。

<sup>20</sup>Peter A. Jackson, *Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand* (Bangkok: Silkworm Books 2003)。

<sup>21</sup>M.S. Gore, *The Social Context of an Ideology: Ambedkar's Political and Social Thought* (New Delhi : Newbury Park: Sage Publications 1993)。

<sup>22</sup>素拉·司瓦拉差 (Sulak Sirvaraksa) 曾因批評政府而先後在 1976 年，1984 年，1992 年被軍方強人多次控以「叛亂罪」(Lèse-majesté)，而被通緝、檢控及入獄。他甚至因為批評中國政府鎮壓八九民運、支持緬甸軍政府獨裁統治及損害西藏人權，而同時被中國政府及緬甸政府列入黑名單，被視為不受歡迎人物。見素拉·司瓦拉差的自傳 *Sulak Sivaraksa, foreword by the Dalai Lama, Loyalty Demands Dissent: Autobiography of an Engaged Buddhist* (Berkeley, Calif.: Parallax Press 1998), pp.134-146, 175-178,192, 201-202；此外，對此的討論見 Sulak Sivaraksa etc, *When Loyalty Demands Dissent: Sulak Sivaraksa and the Charge of Lese Majeste in Siam, 1991-1993* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, Ashram Wongsanit, Sathirakoses-Nagapradipa Foundation 1993)，他也是國際左翼佛教網絡 (International Network of Engaged Buddhists) 的創立者，見其組織的網站 <http://www.sulak-sivaraksa.org/index.php>。

<sup>23</sup>Thich Nhat Hanh, *Love in Action : The Non-violent Struggle for Peace in Vietnam* N.d.,n.p.; Thich Nhat Hanh ; with a foreword by Thomas Merton and an afterword by Alfred Hassler, *Vietnam : Lotus in a Sea of Fire* (New York : Hill and Wang 1967).

<sup>24</sup>有關越南僧侶在六零年代的激烈反抗，見下書 Robert J. Topmiller, *The Lotus Unleashed: The Buddhist Peace Movement in South Vietnam 1964-1966* (The University Press of Kentucky 2002), Ch.3 “Confrontation in Danang: U.S. Marines and the Buddhist Struggle Movement”, pp.71-92。

<sup>25</sup>B.R. Ambedkar, *What Congress and Gandhi have Done to the Untouchables* (Bombay: Thacker & Co. 1945) ; Sheshrao Chavan ; foreword, C.S. Dharmadhikari, *Gandhi and*

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皆以介入政治或干預政府的統治為最根本的共通特質。更何況，這些現代佛教的政治抗爭實踐並非提出 Engaged Buddhism 一概念後才有，事實上不少國家早在二零年代已有案例可稽，只是當時尚未產生前文所指，法文意義的 engagé，亦未有英文 Engaged Buddhism，因此當時用的反而是更為簡單直接，因而更毫不含糊的字眼 political bhikkhu(政治比丘)、political monk(政治僧人)或 political Buddhism (政治佛教)。

## (二) “Engaged Buddhism” 的中譯

因此與其故意淡化 (downplay) 或迴避 Engaged Buddhism 參予政治抗爭的色彩，毋寧應是正面討論它。應注意「參予政治」起碼有兩種完全不同的意思，一者是指進入政權，成為政權的一部份，並取得及使用權力；其次是指公民社會 (civil society) 的公民 (citizen) 行使他受憲法所保障的權利 (right)，以個體或集體的方式 (後者例如以非政府組織 NGO) 參予公共事務 (Public Affair) 的決定。在現代社會，當一個佛教團體或社群在受到憲法的保障從事宗教結社及活動時，它實際上已進入一在使用權利，因而也有在必要時挺身維護公民社會權益的潛在責任之情景，實難於聲稱佛教可以與此一意義下的政治無關。所以學者在探討左翼佛教的性質時應維持客觀的學術態度，不應受個人信仰好惡所左右而否認其政治向度。

在此把 Engaged Buddhism 譯為「左翼佛教」，筆者理解像左翼或左派、右翼或右派這類字眼在漢語世界尤見混淆，因為共產中國對上述字眼的使用不單另有所指，且其使用方式剛好與西方背道而馳。但海外華人卻基本上據西式理解使用此二詞，故表面上教人無所適從。一般而言

在西方，右派是指親建制及親官方的政治或文化保守立場，並強調國家至上主義，反之左派或左翼是指反建制或政治異見的一方，雖不是必然的，但通常多少帶有社會主義姿態或色彩。

用中文「左翼佛教」一詞轉譯英文的 Engaged Buddhism 並非筆者首創，卻是早有類似前例<sup>26</sup>，一方面固然可能是熟悉中文的越南禪僧一行禪師所親擬<sup>27</sup>，但另一方面卻也早有泰國政治學者蘇克沙南 (Somboon Suksamran) 在其《泰國的佛教與政治：泰國僧團的社會政治轉變及政治行動主義研究》(*Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha*)一書的第六章〈泰國的政治僧侶〉(The Political Monks in Thailand: the Prospect) 使用「左翼政治僧侶」(left-wing political monk)<sup>28</sup>一語，尤其值得注意的這是在與右翼政治僧侶 (right-wing political monk)<sup>29</sup>一概念對揚的情況下提出，清楚顯

<sup>26</sup>中國大陸其實也有一部份學者似乎也注意到此詞的特殊意義，因此有譯為**干預的佛教**、**介入的佛教**，甚或**抗爭的佛教**，雖然在中文行文上略嫌不夠精煉，然而其用語顯示有關學者似已注意到它的特別意義。另一方面也有西方學者借用基督教的概念，稱 Engaged Buddhism 為 **Protestant Buddhism**，既表達他是革新者如基督新教，又同時強調它是**抗議者 (Protestant)**。

<sup>27</sup>筆者多年前曾讀到一篇論文指出「左翼佛教」一中文詞是當代法籍華裔禪師一行在六十年代所親擬，很可惜的是筆者當年並無保留該篇文章，故今無從標明其出處。然而，筆者在 2005 年曾專就此事電郵一行禪師的教團作詢問，雖然並不是禪師本人作答，但其代答者在回覆的電郵中指出，禪師近年“不再使用”中文「左翼佛教」一詞，這意味他極可能確曾使用之，這多少佐證筆者曾閱的文章的觀點。然而，對筆者作為一個學者來說，最關鍵的其實不是禪師本人有否使用或是否仍同意使用該詞，他的態度只是一個參考，重要的卻是當一個學者使用此詞時，其學術理據何在，當事人是否同意這一用語並非陳述成立與否的必要條件。

<sup>28</sup>Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore: Institute of Southeast Studies 1982), pp.162-167。

<sup>29</sup>Somboon Suksamran, *Buddhism and Politics in Thailand*, pp.162-167; also Somboon Suksamran, *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand* (London: C.Hurst & Company 1977), pp.22-107。

示這本質上就是政治立場的指陳，那涉及在現代化（Modernization）進程中，同步逐漸形成的國家（nation-state）體制與公民社會（civil society）兩種衝突的現代政治價值及制度在傳統宗教的文化精英團體內造成破裂與對峙，而這種對立亦並非只存在於泰國的個別例子，卻是東南亞及南亞國家當代佛教的普遍現象。循此一問題理解佛教轉變的性質者還有彼得·傑克遜（Peter A. Jackson）在其《佛教、合法性與衝突：泰國都會佛教的政治功效》（*Buddhism, Legitimation and Conflict: the Political Functions of Urban Thai Buddhism*）一書內把在現代化進程中逐漸形成的現代泰國都會佛教分為三種形態，其中的兩個主要類型是：傾向官方的建制佛教及改革派僧侶（Reformist Monk），後者作為異議者（Dissen）或反對力量（Oppositional Forc），既挑戰建制佛教，也批評其主要支持者，即國家或政府<sup>30</sup>。而斯韋爾（D.K. Swearer）也特別指以東南亞佛教為例，其實存在着相反的方向：基本教義派（fundamentalism）及自由派改革派（liberal and reformist）<sup>31</sup>。另一方面筆者譯為「左翼佛教」的 Engaged Buddhism，其原型的大部份個案在實質的政治態度及所處的政治脈絡中，皆傾向民主理念，因而每多與右翼軍人的專制統治相對抗，但同時在民生或資源分配的問題上卻更傾向社會主義，或起碼對無節制的資本主義的遺害有頗明顯的警惕。由於此一劃分及概念的使用頗能客觀而就事論事地標示佛教國家在現代化進程中，佛教內部對公共事務的不同立場，而不是依個人信仰上的好惡作主觀的論斷，因此「左翼佛教」及「右翼佛教」等詞才一直為西方學界所沿用至今<sup>32</sup>，以指涉有關現象。因此

---

<sup>30</sup>Peter A. Jackson, *Buddhism, Legitimation and Conflict: the Political Functions of Urban Thai Buddhism* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 1989), pp. 47-56, 115-158.

<sup>31</sup>Donald K. Swearer, "Sulak Sivaraksa's Buddhist Version for Renewing Society", in Queen and King (ed.), *Engaged Buddhism: Liberation Movements in Asia* (SUNY 1996).

<sup>32</sup>Theodore Mayer, "Thailand's New Buddhists Movements in Historical and Political Context", in B.Hunsaker, T.Mayer, B.Griffiths and R.Dayley, *Loggers, Monks, Students*

筆者在此循西方對政經立場區分左、右翼之準則把 Engaged Buddhism 擬譯為「左翼佛教」，目的不單要清楚標示這些佛學理念的政治性，更要表達其政治角度與立場。

另一方面，左翼佛教從戰後主要在亞洲活動轉而傳入西方，其間政治背景的差異也使左翼佛教的性質及所從事的活動出現急劇的轉變，因而有華人學者據此提出以「人間佛教」或「入世佛教」來迻譯 Engaged Buddhism，希望淡化左翼佛教的政治激進色彩。對於仍在共產中國體制內的學界或教界學人，此舉可以理解，亦無可厚非，但海外華人學者恐怕不應罔顧事實<sup>33</sup>。首先印順法師的「人間佛教」有其自成系統的問題與脈絡，可以與左翼佛教的理念作對話，但若把 Engaged Buddhism 理解為「人間佛教」<sup>34</sup>，實屬風馬牛不相及。就其對現代公民社會價值觀的強烈堅持及公共事務的關注來說，左翼佛教在現代佛教中的近親其實是

---

*and Entrepreneurs: Four Essays on Thailand* (Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University 1996), pp.43-47。

<sup>33</sup>筆者甚驚訝於華人佛學界在面對與政治相關的佛教議題，常表現出刻意迴避問題的態度，與現代學術的開放精神頗相捍格不入。筆者曾就 Engaged Buddhism 的中譯「左翼佛教」資詢過分別身在香港、北美的多位中國籍或外籍華人佛教學者的意見，得到的答案全部一律反對使用此詞，**但沒有一位是以學術觀點為理由**，全部都只著眼於“這會為中國大陸的佛教帶來政治麻煩”之生存策略。筆者對佛教團體採取這種觀點拒絕該詞表示體諒，但對學院中的學人（尤其中國境外的外籍華人學者）以此為理由，完全不能苟同，事實上大部份不問情由與事實地強調佛教與政治是絕對無關之論斷，其本身往往弔詭地也是一個政治考量。

<sup>34</sup>例如薛維格說：「號稱為入世的佛教（**Engaged Buddhism**）與**人間佛教**的走向如出一轍……。」見薛維格著〈臺灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思讀後〉《香光莊嚴》六十八期 2001 年 12 月 20 日；又見釋果徹著〈聖嚴法師與人間佛教的人間淨土—《法鼓全集》之思想概介〉(Master Sheng-Yen on **Engaged Buddhism** and the Pure Land on Earth)《漢學研究通訊》第十九卷第三期，2000/08, pp.384-391；又見臺灣慈濟大學人文社會學院及加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲研究學系 (Department of Asian Studies, UBC) 在 2004 年 11 月 12-14 日合辦的學術研討會標題〈**人間佛教**的發展與實踐國際學術研討會〉(Conference on “From Lay Buddhism to **Engaged Buddhism**)。

東亞的，尤其日本的批判佛教（Critical Buddhism），而不是印順法師等一脈的人間佛教。另一方面，筆者同意「入世佛教」可以用於翻譯八零年代以後，西方佛教徒之間形成的某類佛教理念或踐行類別，但並不適用於四零年代始下延到九零年代南亞及東南亞的 Engaged Buddhism。何況即使如此，用「入世佛教」逐譯及理解 Engaged Buddhism 仍然要面對兩個疑問，首先，此一譯詞強調“入世”，似乎有默認傳統佛教是“出世”之嫌，若果真是這樣理解傳統佛教，這明顯不符佛教史的基本事實，畢竟佛教的「大乘」（Mahayana）或「無住涅槃」（apratisthitanirvana）等觀念已是“入世”，則 Engaged Buddhism 之“入世”到底與此何異？<sup>35</sup>（在下文第三節將提出筆者對此的看法，其間的差異恐怕不在“入世”與否，卻是有否在背靠現代公民社會政治價值觀的啓蒙下“入世”）。

其次，即使近年西方的 Engaged Buddhism 轉事表面上似較溫和，屬社會性的實踐，如性別平權、環境保護等<sup>36</sup>，但事實上稍加考察，便會發現，若真要觸及這類議題的核心，恐無一例外皆深涉政治。且此類實踐儘管不直接涉及狹義的政治抗爭，但仍然以公民社會價值觀為前提，並以公民社會制度所提供，對公民權利的保障為平台才能展開，從而難說與政治無關。

小結來說，Engaged Buddhism 一詞所指現象起碼包括亞洲及西方兩種不同的樣態，因此筆者其實傾向支持用兩個不同的中譯詞來翻譯不同階段的 Engaged Buddhism。對於後期在西方出現的 Engaged Buddhism，筆者原則上同意可依「入世佛教」譯之，雖然此譯仍須面對前文所提的

---

<sup>35</sup>事實上筆者就曾在不同場合遇上傳統佛教徒質詢“入世佛教”一語只是一同義反覆的冗詞，畢竟大乘佛教的宗教理想人格「菩薩」從定義上就已必然包含入世的成份，則又何須另加“入世”二字？也許這種質詢同樣源於未聞 Engaged Buddhism 一詞的關鍵所在，但若華人學界、教界一律只把 Engaged Buddhism 理解及翻譯為“入世佛教”，則上述的質詢不無道理。見《佛教弘誓雙月刊》No.79 (2006 年 1 月 28 日)：「事實上，Engaged Buddhism 的 Engaged 這個字是多餘的，因為如果不入世，就不是真正的佛法」。

<sup>36</sup>C. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West* (Boston: Wisdom 2000), pp.159-268。

疑問。但對於較早階段在亞洲出現的激進佛教運動及佛教理念，雖然「左翼佛教」不是唯一可行的翻譯，但任何譯詞皆應以能明確表達激進政治抗爭的特性作為掌握該詞的要領，方能忠實表達其內涵，這一點乃是評議譯詞準確與否的基本指標，因此在暫時尚未有更妥貼的譯詞前，下文筆者將一概以「左翼佛教」翻譯東南亞的 Engaged Buddhism。

## 第二節 左翼佛教：佛教在現代的“左翼”視野

「左翼佛教」<sup>37</sup>是佛教現代思潮中最早認真正視現代價值觀猛烈挑戰傳統佛教之事實，左翼佛教思潮一方面既循某些現代價值檢討傳統佛教，同時又據佛教的這種“現代主義”產物抵擋另一些現代價值對佛教的壓力<sup>38</sup>，因此左翼佛教所具的前瞻性與批判性現代意識，無論對佛教全體或佛學而言，皆意義匪淺。限於主題與篇幅，本文不會從社會科學角度分析作為一種政治現象的左翼佛教<sup>39</sup>，亦不會討論左翼佛教非常關

<sup>37</sup>用於概括自二十世紀活躍於印度、斯里蘭卡、柬埔寨、寮國、泰國、緬甸、越南各地，以被稱為「政治比丘」(political bhikkhu)的僧侶為骨幹，具強烈抗爭色彩的佛教社會運動及其思潮，除 C. Queen and S. King (ed.), *Engaged Buddhism: Liberation Movements in Asia* (SUNY Press 1996) 一書以運動人物為主題的著作外，宋立道的《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》(北京：宗教文化出版社 2000 年)一書是以南傳三國(斯里蘭卡、泰國及緬甸)為例，說明僧侶在反殖民及民族解放運動中的角色，尤見第四章「佛教與民族主義」pp.152-228。

<sup>38</sup>C.S. Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.11。

<sup>39</sup>左翼佛教本身作為具高度政治性宗教現象，與現實政治及社會背景關係極密切，深受社會科學界關注，泰國學者蘇克沙南(Somboon Suksamran)的 *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand* (London: C. Hurst Publ., 1977)，探討一九七三年以僧人及學生為領袖的政治反抗運動推翻軍人政府，而他的 *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 1982)一書及論文“Political Monk: Personalism and Ideology”，in Han Ten Brummelhuis and Jeremy Kemp (ed.), *Strategies and Structures in Thai Society* (Amsterdam: Anthropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam 1984) 探討包括左翼佛教在內的“政治僧侶”現象。

心的各種現代公共議題<sup>40</sup>，例如從佛教社群發展需要之角度，探討各種現代的政治、社會及經濟制度<sup>41</sup>。在此更關切的反而是左翼佛教在面對現代社會時所提出的自處態度，以下扼述的四點是左翼佛教的思想中，最足表明對現代社會與佛教之間關係的基本觀點。

### （一）「無明」的建制化（Institutionalization）

現代文明是混合在殖民主義中降臨佛教身上，所以佛教的“現代經驗”首先體現在這些事實裡：經過龐大組織與精密安排的殖民統治、種族屠殺、系統化的集體政治暴力、制度化的經濟剝削與不義的資源分配、政治專制與鎮壓<sup>42</sup>，佛教世界是從其破壞力中體驗到現代文明的震撼。「左翼佛教」因而認為：（1）不應再只從個體層面理解及對治眾生的貪（raga）、瞋（krodha）、痴（moha）等三毒（trivisa），而應視無明與三毒為集體、大規模及經高度組織的社群行為<sup>43</sup>。意即：在以工商業及都市化為主，具有精密組織的現代社會，再沒有個體可以自外於社群，從而個人既無從輕言不依賴體制支援而生存，且單純個人的自淨其意亦無助於現狀之改善。左翼佛教顯然注意到在現代社會，群體與個體之間的差別根本不是量的問題，而是異質的層次，不應指望把集體無

---

<sup>40</sup> S.King, “Buddhist Social Activism”, in *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, p.407, 411。

<sup>41</sup> 左翼佛教實際上非常關注經濟制度與民生及現代化之間的關係，一般來說都傾向同情經濟上的社會主義多於資本主義，見宋立道著，《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》（北京：宗教文化出版社 2000 年）第五章「佛教與社會主義」。同時近年開始出現佛教討論現代經濟倫理問題的理論，見當代泰國著名學問僧 Ven. P. A. Payutto, *Buddhist Economics* (Bangkok: Buddhadhamma Foundation 1995)。而當中的理念對泰國社會基層農民近年的經濟觀及經濟行為之重大影響，可另見社會科學家的簡評，P. Phongpaichit and C. Baker, *Thailand's Crisis* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 2000), pp. 197-199。

<sup>42</sup> C.S.Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p. 4 及 p. 12。

<sup>43</sup> K.Kraft, “New Voices in Engaged Buddhist Studies” in *Engaged Buddhism in the West*, p.490。



明化約 (reduce) 或簡化 (simplify) 為個人心性問題來解決。(2) 在現代社會，佛教教義中用「無明、三毒」等概念所指的焦慮，已由傳統側重內心有關存在意義的困境升格為指集體、有組織的大規模暴力相向狀態的倫理危機。因此針對使無明與三毒在現代因建制化而升級，左翼佛教採納現代公民社會價值觀及其一切手段，以同樣有組織及集體化的方式對集體暴力作非暴力抵抗<sup>44</sup>。從各種公民抗命或不合作實踐等反體制抵抗<sup>45</sup>，到體制內抗爭，如訴諸議會、司法手段<sup>46</sup>，乃至依公民權利與責任把「五戒」詮釋為系列具政治批判意識的公德<sup>47</sup>等皆屬「有組織非暴力反抗」的手段。

## (二) 宇宙論的褪色 (De-cosmologicalized) 與此世解脫

左翼佛教一般都同意：儘管「現代」是歷史地絞纏在殖民主義中降臨，但殖民主義的野蠻與暴力並非有效的理由讓佛教拒不回答現代文明從價值觀層面對其傳統發出的質詢。不論從解與行的轉變上，都可看到左翼佛教承認並接受現代文明使佛教部份價值觀失效，最明顯是佛教的傳統宇宙論 (cosmology) 及其他世性 (other-worldness) 時間秩序與巫術世界在意義上的瓦解，這不單動搖傳統教義中對解脫意義與解脫可能性的理解，亦動搖教義中透過宇宙論秩序對德福一致可能性 (即「業論」) 的安排<sup>48</sup>。然而更重要的是，左翼佛教同時通過實踐與省思<sup>49</sup>，用同一套

<sup>44</sup>S.King, "Transformative Nonviolence: the Social Ethics of George Fax and Thich Nhat Hanh", *Buddhist-Christian Studies* 18, p.3。

<sup>45</sup>K.Kraft, "Prospects of a Socially Engaged Buddhism", in K.Kraft (ed.), *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism & Violence* (SUNY 1992), p.16。

<sup>46</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", p.11。

<sup>47</sup>S.King, "Transformative Nonviolence", pp.12-13。例如「五戒」中的「不偷盜」被理解為「有責任制止所屬群體剝削其他群體」，因而左翼佛教向來就有向本國軍、政權力機構在國內、外的政治鎮壓與經濟剝削作公開對抗的實踐。

<sup>48</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", pp.6-7。

宗教符號把現代的公共價值觀整合進佛教的解行內，既調整了教義重心的輕重，亦填補了宇宙論引退後所遺留的價值出缺。左翼佛教認為，既然人如萬法般具不離緣起，則個體不能完全自外於群體，而合理的物質需求也應受到重視<sup>50</sup>。所以政治嚴酷與經濟不公所形成的惡劣社會環境，使得若不改善集體條件，則個體亦無法真正解脫，個人範圍的宗教解脫根本不可能<sup>51</sup>。所以，所謂「解脫」必須包括物質生活的免於困乏。覺悟並非否認物質需要，却是要合理安排資源作為資糧<sup>52</sup>，左翼佛教從而把他世性及精神性的解脫詮釋轉變為兼顧追求此世性及物質生活的解縛<sup>53</sup>，並稱此為「全民（sarvodaya）的世間解脫（laukodaya）」<sup>54</sup>，尤其在嚴重不義的社會，宗教不單更應側重此世性的解縛，且還認為公共實踐同時就是宗教實踐<sup>55</sup>，從而主張入世的公共實踐與出世的靈修實踐不單不互斥，反而是在相互支援<sup>56</sup>。

### （三）世俗化（Secularization）公民社會的優先性

---

<sup>49</sup>中亞佛教的案例可見 R. D. Schwartz, *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Buddhism* (London C. Hurst 1994), p. 28, 115。

<sup>50</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.406 及 p.410。

<sup>51</sup>多位研究者如 S. King, C. Queen, K. Kraft 皆一致同意這一點。見 S. King, “Transformative Nonviolence”, p. 14 ; K. Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.2; C.S. Queen, “A New Buddhism”, in *Engaged Buddhism in the West*, p.3。

<sup>52</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.410。

<sup>53</sup>C.S. Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.10。

<sup>54</sup>C.S. Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.9。

<sup>55</sup>S. King, “They who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self-Immolators During the Vietnam War”, *Buddhist-Christian Studies* 20, 2000, p.131 and K. Kraft, “Buddhist Social Activism”, p.417。

<sup>56</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.413 and “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.22。

現代性的其中一個主要指標是社會的「世俗化」，即政教分離。左翼佛教對於當代政教分離、宗教多元化及世俗化般情況下，佛教要如何反應及自處，仍然有頗大爭議<sup>57</sup>。然而，即使是左翼佛教中屬保守的一方，其所據的理由在性質上依然有別於傳統佛教依之反對“開放”的理由，因為前者往往是針對殖民主義的脈絡，把佛教文化置放在現代的、世俗的民族主義框架來重新定位<sup>58</sup>，以此拒絕放棄佛教的特權地位<sup>59</sup>，故仍異於因單純視佛教宇宙觀為唯一客觀真理而堅持佛教信仰至上的傳統保守態度。而左翼佛教中的開明<sup>60</sup>陣營認為：在世俗的現代公民社會 (civil society)，不單政府本身在宗教上應是中立的，既不控制亦不支持任何特定宗教；且即使是佛教徒亦接受公民 (citizen) 身份優先於教徒身份，因而縱是在傳統的佛教國家，僧伽 (sajgha) 也只能是民間或非政府組織 (NGO)<sup>61</sup>。同時由於接受在公共世界裏，公民社會比宗教社群更根本，所以左翼佛教認為：異議實踐不應只以所屬宗教群體的利益與權益為考慮，却是以包括佛教社群以外的公民社會權益為視野<sup>62</sup>，因而左翼佛教以現代公民社會價值觀重釋佛教傳統倫理時，也以行動肯定並維護如言論、思想、信仰自由等具價值多元主義色彩的現代公民權利。

#### (四) 抵抗世俗版的新實體論/國族主義

<sup>57</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, pp.422-423。

<sup>58</sup>C.S.Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.21。

<sup>59</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.427。

<sup>60</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.425。“開明”是指肯定多元價值及同意佛教不應再維持特權地位。

<sup>61</sup>C.S.Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.17。

<sup>62</sup>S. King 及 K. Kraft 都一致主張這一點。見 S. King 的二文, “They Who Burned Themselves for Peace”, pp.138-139 and “Transformative Nonviolence” p.32; also K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.14。

儘管宇宙論型態的實體論在現代遭遇來自自然科學與世俗理性的嚴厲挑戰，但既然人類的我執是天生的，就不會因為世界觀在具體內容上的改變而消失，反之它會以新的、更易為現代文明接受的方式再浮現，借助理念作合理化，由宇宙論式的實體論過渡成各式世俗性的集體我執，這包括種族、文化或政治性的國族主義（Nationalism）、政治意識形態（Political Ideology）<sup>63</sup>，及一切依其修辭所作的文化或歷史論述（discourse），它制作出新的理念與動員方式去呼喚、召集及合理化不同層次的暴力<sup>64</sup>。因其以觀念動員壓迫，所以左翼佛教亦需在觀念層次上作抵抗<sup>65</sup>，提出「普世性」<sup>66</sup>抵抗國族主義的各式變奏。左翼佛教既反抗殖民主義，同時亦能洞察在後殖民（post-colonial）階段的本土族群常因反殖民而陷身殖民主義之鏡像倒影<sup>67</sup>，從而也不會倒向反殖過後，在本土社會恣虐得甚致比殖民主義更烈的國族主義<sup>68</sup>，故左翼佛教對國族主義頑抗的程度與對殖民主義的不相伯仲<sup>69</sup>，政治專制不因其訴諸國族主義而變得比殖民主義合理。而在以佛教為主流文化的族群或國家，左翼佛教的挑戰還得由單純抵抗來自族群或內或外的壓逼，伸延為同時抵抗由宗教保守主義淪為國族主義之誘惑<sup>70</sup>，以維護前第三項所指的：公民社會優先於特定宗教社群，換言之以佛教為文化內容的國族主義或殖民主義，同屬左翼佛教的頑抗對象。

### 第三節 問題檢討與評議

---

<sup>63</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", pp.11-12。

<sup>64</sup>香港嶺南學院翻譯系，文化/社會研究譯叢編委會編譯《解殖與民族主義》（*Decolonization & Nationalism*，香港：牛津大學出版社 1998年），pp.265-267。

<sup>65</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", pp.11-12。

<sup>66</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", p.5。

<sup>67</sup>《解殖與民族主義》p. 258。

<sup>68</sup>K.Kraft, "Prospects of a Socially Engaged Buddhism", p.25。

<sup>69</sup>C.S.Queen, "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", p.11。

<sup>70</sup>S.King, "Buddhist Social Activism", p.435。

### (一) 左翼佛教是宗教運動或政治運動？

當左翼佛教把以上四項觀點推到佛教眼前時，等於是為任何當代佛教設下一道只要在現代一開腔討論，便無法不理的路障，誠若左翼佛教早已清楚指出若宗教「茫然無視於人間苦難與社會不義，則一切踐行純屬逃避」<sup>71</sup>。然而若左翼佛教無法從理論層面回應對其政治關懷「與“真正宗教解脫”無關」<sup>72</sup>之質疑，確實動搖以左翼佛教視野作為現代佛學討論的起步脈絡之適切性，故下略作扼要澄清。

首先無論是薩莉·瓊 (Sallie King)、瓊斯 (K. Jones) 或化普樂 (W. Rahula) 都一致指出：把「出世 v.s. 入世」及「宗教 v.s. 政治」重疊的二元劃分，套在佛教身上，作為預設的架構，以指控「左翼佛教」“太現世”，這本身不單是殖民主義角度的誤解，把佛教簡化為「他世解脫」<sup>73</sup>，甚至還可借用薩伊德 (E. Said) 的「東方論述」(Orientalism)<sup>74</sup>總括瓊斯 (K. Jones) 所述現象。即被殖民的佛教社群依殖民者凝視佛教的眼光去認知及馴化自己，而最關鍵的是，這種觀點本身是倒果為因地用作掩藏化普樂 (W. Rahula) 悉力舉證的實情：佛教只剩餘他世解脫或出世型態，此一事實剛好是經歷過數世紀殖民統治摧殘之後的產物，且可再深思的是：當佛教文明正受殖民威脅之際，由殖民者來指控左翼佛教從事公共實踐是“有違佛義”，這本身就可堪玩味，同時必須強調的是，即使是回歸“母國”或自殖民者手下獨立後，標舉國族主義的本土政府同樣使出這技倆從觀念上來束縛包括佛教社群在內的一切群眾<sup>75</sup>。還有一點應該注意的，是在傳統的佛教社會或佛教族群中，所謂僧

<sup>71</sup>一行禪師 (Thich Nhat Hanh) 著，薛絢譯《生生基督世世佛》(Living Buddha, Living Christ, 台北：立緒文化出版社 1997 年)，p.75。

<sup>72</sup>K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.22, 28。

<sup>73</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.408。

<sup>74</sup>《解殖與民族主義》，pp.259-261。

<sup>75</sup>K. Jones, *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism* (Wisdom Publ. 1989), p.193; C.Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, pp.16-17; K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, pp.23-24。

人“不涉”社會事務一語並不應被誤解為指僧團並非社會一員、脫離在社會之外，甚或與社會無關。其實情反而是僧團或佛教僧人是以佛教國家或佛教社會這一特定社會體制為其前提，才能使它可以作為一個有認受意義的社會身份或文化角色而存在，因此僧團之“不涉”社會事務根本就已是特定社會秩序下，角色分工的產物，只要此一秩序仍然有效運作，即能同時保障僧人的角色，僧人並不須要走出其角色，介入或觸動其背後更結構性的秩序。然而一旦這一秩序受到外力侵擾而失效或效能受損時，覆巢之下無完卵，僧人的社會角色亦連帶受損，因此 **Engaged Buddhism** 並非佛教在現代忽然要變成政治異議者，卻是在社會既有秩序受損時，佛教僧團的原有面貌亦一體受損，要緊守原先崗位亦無從談起，因此佛教僧人的直接介入社會事務，而不是如傳統般依既有分工秩序的機制運作，是因為他們企圖重建或修復已然出軌或失效的既有社會秩序，同時也在間接重拾僧團在一佛教社會中的原有完整內涵。故僧團在傳統佛教社群本就向有其間接的公共身份，卻不是在現代才忽然關心起公共世界<sup>76</sup>。

其次，儘管左翼佛教關切社會問題，從而要求能在後果上帶來客觀變化的政治行動，但左翼佛教也關注動念起行從事政治抗爭及後續的整個歷程中，動機、態度及整個精神面貌（mentality）是（is），或更根本的，應是（should be）在什麼狀態中<sup>77</sup>，尤其關注以什麼態度從事抗爭、如何理解抗爭行動背後的宗教意義，乃至如何能既投身抗爭過程中各種

---

<sup>76</sup>可資說明的典型例子如泰國的『發展比丘』（Developmental Monk），傳統佛教自然觀為佛教國家如何看待人與自然之間的關係提供了僧俗共持的理解與秩序，僧人不必直接介入行動，但當現代林業以資本主義的方式開發森林資源後，上述共識才告破壞，因而僧人才要訴諸直接行動，以重建林區農村的物質基礎，並試圖據此重建佛教的僧俗文化價值觀及信仰尊嚴。另一方面僧團在傳統佛教社會中，所具有的公共角色是深入村社，並成為每一村社必備的中心機構之一，負擔教育、文化、諮詢、協調，而不是非社會性的純粹個人內在心性的解脫。見 Sulak Sivaraksa, *Loyalty Demands Dissent*, p.54, 186。

<sup>77</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.412 and C.S.Queen, “A New Buddhism”, p.8。

爭鬥行動，又能維持住清淨正念，不致模糊迷失而動搖實踐的正當性<sup>78</sup>，及避免破壞性的批評造成佛教內部的可能對立<sup>79</sup>。這也是承認從「集體」入手理解無明時，無明依然在個體層次有其不可被化約的角色，承認在個體層面作對治的理由<sup>80</sup>。儘管「左翼佛教」指出，作為政治及世俗性實體見，國族主義是現代暴力之源，但左翼佛教無意因此將佛教化約為“解放佛學”。畢竟左翼佛教關注政治正源於不信任政治方案可免於無明、妄執，不應單憑「政治解放」抹殺或取代「宗教解脫」的獨特性或不可替代性<sup>81</sup>，最關鍵的原因是：自外來壓迫中解放出來並不保證連帶由「被壓迫經驗」所困的我執狀態中解脫出來，此即「後殖民批評」(postcolonial criticism)經常面對的課題。東南亞佛教於成功反殖後由左翼佛教迅速滑向右翼保守陣營即說明政治解放與宗教解脫根本不是一

<sup>78</sup>S.King, “Buddhist Social Activism”, p.415 and S.King, “They Who Burned Themselves for Peace”, pp.138-139。從左翼佛教對以下議題的思考，可以看出行動的態度比行動本身更根本。見 C.S.Queen, “A New Buddhism”, p.8 左翼佛教是以動機、態度上的正念（而不是外在的抗爭行動）為必要條件（necessary condition）作自我定義，按克里斯托弗·奎因（Christopher Queen）的分類，是「依念起行」（mindfulness-based practice），而不是「依效益起行」（service-based practice）。故此清楚表明，左翼佛教從宗教上講，要繼承的是「修心」的傳統，見 K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”，p.23。

<sup>79</sup>C.S.Queen, “A New Buddhism”，p.24。依態度或「修心」定義左翼佛教，這一安排反映的不單是左翼佛教對正念作為宗教核心的肯定，更反映左翼佛教還進一步提防從外在行動結果進行左翼佛教的自我定義時，在效果上可能間接資助宗教增上慢（adhi-mana），也提防淪為宗教教條主義，排斥佛教社群內的中立者。

<sup>80</sup>K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”，p.12。指出：儘管左翼佛教認為，無明在現代社會需要分疏出體制化的成份，但仍然有除個體外不能被化約為任何其他因素的根本無明，因此也肯定及保留了對治個體層次無明之宗教踐行的不可替代性。

<sup>81</sup>也許引用康德（I. Kant）在其道德哲學中繼承馬基維奇（Machiavelli）以降對「自由」（Freiheit）的兩解為喻，可有助區別二者，即所謂「消極自由」是免於受外力所支配，「積極自由」指「自律」（Autonomy）。見其 *Grundlegung zyr Metaphysik der Sitten*（*Kants Gesammelte Schriften*，Bd. IV，Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften，1911），s.446-447。

回事。任何“解放佛學”的主張皆應正視以下事實：佛教有關政治與社會價值的論述只能是支援、補充或擴闊，但不能取消或取代解脫論，因為有基本公義的社會也許可以從環境上減輕眾生受苦所困的脆弱性（vulnerability），但它無關於存在意義上最普遍而根本的問題，亦不處理個體心理與意識型態之間的關係，更不涉個人德性（virtue）問題。故此，「左翼佛教」使有關政治、社會的現狀進入佛教的視域內，這是倫理的（ethical）考慮，而不是政治的（political）考慮，探討的重點不在「國族主義體制」這一純政治的角度，却在它所牽扯出背後的倫理問題，即：埋藏於這種暴力體制與價值觀<sup>82</sup>的種族主義（racism）特性內<sup>83</sup>，為現代世界帶來普遍摧殘與苦難<sup>84</sup>的實體見成份，這種“摧殘”固然指種族屠殺（genocide）、政治鎮壓等過程中的人命損害，但更深遠的是指暴力所過，使族群在文化、價值觀、心理狀態、生活意義及社群關係（扼言之即「文明」）面臨的崩潰。在此意義下國族主義所使用的本質論思路將在佛學的角度下被視作無明、我執在現代的典型案例。故左翼佛教是把原先被定位在政治領域內的議題轉移到佛學手上，成為一個宗教課題，同時在個體及社群層次對治無明。

另一方面對集體或組織的強調，部份原因也是緊扣着如何維持「正念」的實踐上來講，左翼佛教所講的實踐是由公共踐行及個人正念雙互支持

<sup>82</sup>除吉登斯（A. Giddens）曾指出，從「國家」（nation-state）體制上說，國族主義（Nationalism）與極權主義（Totalitarianism）屬同一政體光譜外（見第一章），著名政治哲學家漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）的《極權主義探源》（*The Origins of Totalitarianism*）亦對此有專題分析，見〈帝國主義〉的五章及第十三章。

<sup>83</sup>國族主義與種族主義基本上是一回事，其間若有差別大體也只是修辭上隱晦與否定而已，見 E. Balibar, “Racism and Nationalism”，卜永堅譯〈種族主義與國族主義〉，收於《解殖與民族主義》，pp.147-169。當然，對此最經典的分析自非阿倫特（H. Arendt）的《極權主義探源》莫屬，尤其第一篇〈反猶主義〉的第二章及整個第二篇〈帝國主義〉的五章，深入分析國族主義、現代國家暴力、種族主義及帝國擴張之間的內在關係。

<sup>84</sup>見英國社會學家鮑曼的分析，雖然他的用例並非佛教，但仍具跨文化普遍意義，見 Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Basil Blackwell Limited 1989)。



組成，缺一不可。二者之間的支援關係不單是公共踐行據正念的要求生起，更建基在抗爭過程中，制度化暴力施於抗爭運動本身時，所激起的憤怒、沮喪、孤獨、失落與不信任等一切陰暗面對行者個人人格限度的反覆摧殘、折磨與侵蝕要如何被克服與超越，亦是在這一特定角度下，才能理解到左翼佛教對「組織」的強調除了是有其公共實踐上的考慮外，其實還在深一層上具有靈修的需要，即在具相近經驗與價值觀的社群內進行互相省思的實踐，才能在意義危機長期持續的壓力處境下，為在個人內在層面淨化惡的污染提供空間<sup>85</sup>。由此可知，左翼佛教對動機、態度的堅持與強調，使我們可以明確無疑地斷定其本質是宗教性的。事實上幾乎全體左翼佛教徒堅持動機、態度上的淨化在其實踐中擔當核心的角色<sup>86</sup>。因此筆者甚至不同意奎因 (C.S. Queen) 把左翼佛教定位為現代世俗意義下的“智識分子” (Intellectuals) 運動<sup>87</sup>，而堅持它徹頭徹尾還是宗教運動。

第三，左翼佛教的“現代”元素常使它遇上另一個典型的質詢：左翼佛教還能算是佛教嗎？我們可以先後依其自我定義出發作答。基本上

<sup>85</sup> C.S. Queen, “The Shapes and Sources of Engaged Buddhism”, p.11 and S. King, “Transformative Nonviolence”, p.26, p.30。

<sup>86</sup> 唯一例外是印度安培德卡爾博士 (Dr. B. R. Ambedkar) 領導的佛教賤民解放運動，見尚會鵬著《種姓與印度教社會》(北京大學出版社 2001 年) 一書第四章 (pp.95-119)。但即使如此也是有其抗爭上的原因 (見 S. King, “Buddhist Social Activism”, p.416)，誠若法蘭克福學派 (Frankfurt School) 哲學家霍克海默 (M. Horkheimer) 在其《批判理論》(*kritische Theorie*) 一書 (Max Horkheimer, translated by Matthew J.O' Connell and others, *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Pub. 1992, pp.68-71) 指出，由於維持宗教態度本身就是剝削與歧視“賤民”的手段之一，所以拒絕「修心」就是一種反抗。

<sup>87</sup> 見 C.S. Queen, “A New Buddhism”, p.17。奎因認為應進一步把宗教家從傳統的「賢者」或「人師」轉型為現代意義的公共知識份子。儘管二者并非必不相容，但却更不是可相互化約的，畢竟修念的成份不論對佛教或左翼佛教來說，仍是其作為宗教最核心的獨特元素，故回到對左翼佛教是否宗教運動的質疑上，我們可以肯定地說左翼佛教是宗教運動多於是任何意義下的世俗政治抗爭 (例如：民族解放運動)，儘管他確實並不吝嗇於此給予公開的支持與參與。

左翼佛教自視為不過是延續傳統的繼承者，因為他們認為自己只是在不離、不違，甚至是背靠傳統的情況下，用典型的傳統核心教義作為一切立論的基礎與理據，而不自視為另立宗派或另創新教，更沒有放棄或否定任何傳統教義<sup>88</sup>，甚或其政治行動亦在佛教史及佛陀本人身上有其傳統淵源<sup>89</sup>，儘管「左翼佛教」承認這涉及教義詮釋上的伸延（extension），而不可能是“本具”於教義中<sup>90</sup>。所以左翼佛教只是對傳統的教義有新的理解，却不是有了新的教義，儘管筆者同意現代文明使傳統宗教教義的宇宙論褪色，這不僅已是一不可扭轉的事實，也是一可接受的價值轉變，甚至亦同意宇宙論褪色後遺下未決的德福一致問題應由佛教社會哲學接任其部份課題。但單純作為一個思想史課題來看，筆者並不同意奎因所稱，傳統佛教不關注，甚至是根本没想過公義問題，或他世解脫使佛教麻木於公義問題。反之在時間序列中安排德福一致，這本身就是以時序作為公義能被體現的場所，雖然邏輯上、哲學上有效與否及會否被

---

<sup>88</sup>不論是指五蘊說去論證物質缺乏障礙宗教解脫（見 S.King, “Buddhist Social Activism”, pp.403-406），或據自他依待之緣起去論證一方的暴力與苦必把另一方捲進去（見 K.Kraft “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.2, p.13），或據總別依待及內（識）外（境）依待去論證踐行慈悲時背後所肯定的「自他一如」等，全是循傳統教義的緣起觀存有論提出。左翼佛教認為他們依之以行動的理據皆來自傳統佛教的義理資源，包括：緣起、因緣、空性、業、四聖諦、苦、無我、佛性、八正道、慈悲、布施、菩薩、五戒等，見 S. King, *Being Benevolence*，尤其 Ch.2 Building From Tradition, pp.12-41。

<sup>89</sup>在左翼佛教眾多被目為“現代元素”的成份中，最引人側目的莫過於政治抗爭。但依左翼佛教自己的詮釋，其實只是繼承了在佛教內本就有悠久歷史的實踐淵源。它可直溯佛陀本人，出於慈悲精神的要求，介入涉及倫理及暴力的政治問題，這些全非“現代新元素”，見 S.King, “Buddhist Social Activism”，pp.420-421, and K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”，p.3。

<sup>90</sup>S. King, “Buddhist Social Activism”, p.408。緣起觀的存有論從邏輯上就不可能容許佛教以根源絕對論的一元本質主義（monistic essentialism）及目的論（teleology）提出，被林毓生評為“護教式”（apologetic）地逃避問題及馬後炮式恒真句（tautology）的辯解：提出現代觀念，不過是把早就形上地必然“本具”的理念曲通地“開出”或“發用”。

大眾認受則是另一問題。畢竟提出一個無效的答案與根本不意識到問題，這二者之間仍有很大差距，不應混為一談，所以用有否「公義」意識為據，論證左翼佛教與傳統佛教有質上的根本差別，這不具說服力<sup>91</sup>，即它與傳統佛教之間的差別不是落在是否 (whether) 關注公義上講，對此其實並無根本分歧，却是落在如何 (how) 關注公義上講，即有了新的認知與手段，涉及內容與效果等技術層次的問題，非關根本心願、態度等此一原則性的問題，與傳統教義考慮分“乘” (yana) 時所想的不是同一個水平上的事<sup>92</sup>，因此左翼佛教只是自視為有現代意識的佛教，而不是新宗派、新乘或新佛教，左翼佛教並非忽然發現要關注公義，而有超越大、小乘以外的現代新佛教，却只是一種能理解及掌握在現代世界應以什麼方式關注及踐行公義的佛教，我們可以這樣說，雖然單純從其上承的傳承而言，左翼佛教當然更近於被稱為“小乘”的上座部傳統，但就其視野與悲願來說，恐怕還是多少有點與大乘相遙契呼應的情懷<sup>93</sup>。

<sup>91</sup>有西方研究者如奎因 (C.S. Queen) 稱，因“新佛教”對“公義”等一類現代價值觀的關注與認同，使其不論是對現實的理解、改變現實的手段到理想的內容都與“傳統”佛教大相徑庭。「左翼佛教」本質上是“前所未有”，且“全異於(傳統)大乘的新佛教 (New Buddhism)、新乘 (Navayana)、第四乘 (Fourth yana)、世間乘 (Loka yana) 或世界乘 (Terryana) (見 “A New Buddhism”, p.1,17, 23-24); 見 W. King, “Engaged Buddhism: Past, Present, Future”, *Eastern Buddhist* 27(2) 1994, p.21。

<sup>92</sup>C.S. Queen, “A New Buddhism”, p.25。

<sup>93</sup>把左翼佛教和大乘佛教相提並論是筆者的類比，左翼佛教未有這樣自稱。但若能明白在傳統教義中，當以悲心的廣狹之別或主動被動之別為準，從理論層面對大小乘之分進行規範性 (normative) 說明時，通常都借機把自持“大乘”的宗派偏見混進去，對號入座地用來“描述”實況中的南傳上座部佛教，從而簡化甚或扭轉上座部的理念 (見 R. S. Cohen, “Discontented Categories: Hinayana and Mahayana In Indian Buddhist History”, *Journal of American Academy of Religions* 63 (1), pp.1-20)。左翼佛教內部為應據「正念」或「行動」作自我定義時，其辯論實揭示：若能正視被貶為“小乘”一方的論據，則大小乘之別是，一方認為，執着的眾生應在徹底覺悟後，才能真正以清淨態度入世，否則帶着染淨相混不純的態度“入世”，這種“入世”

## (二) 左翼佛教與餘論

左翼佛教檢討佛教與現代相遇這一普遍的“時代經驗”，矛頭直指構成現代我執的世俗實體見：國族主義意識形態及其不斷再生產的暴力連鎖反應<sup>94</sup>。在本文的脈絡，這不僅指那沉重打擊亞洲佛教文明的殖民主義，更深遠的是指反殖過程中，本身也落入國族主義窠臼，成為暴力骨牌效應一環的原佛教族群。這包括三種形態，分別是：（1）企圖迅速實現現代化對抗西方，因而遷怒並施暴於佛教族群的反傳統或反宗教的世俗國族主義<sup>95</sup>；（2）企圖以佛教信仰强行建立族群文化一元性之宗教國族主義<sup>96</sup>；及（3）主動順從國家機器的對內鎮壓<sup>97</sup>，或參與國族擴

---

本身就是一個更大的病灶（見 K.Kraft, “Prospects of a Socially Engaged Buddhism”, p.5, p.12），故此這一角度所担心的問題，並不是個人在染時沒能力參予社會改革，而是不能以清淨態度從事這些實踐（見 W. King, “Engaged Buddhism: Past, Present, Future”, p.20），客觀上使行動變質，失去其正當性，而從作為宗教實踐最核心的修念角度來看，這也許是以解決外在、他人的問題，來逃避、轉移（displacement）或掩藏不真誠面對一己執著的自欺行徑。問題的另一個角度却認為：若不徹底覺悟便不能“入世”，則豈不無人可作公共實踐（同上 p.22），甚或以此為避世口實，而首先由身體上採取行動，這本身也不會永遠只是外表的動作，因為人既由五蘊三業所成，身業總會為意業多少留下影響，同時亦唯有透過從行動上直接對他人踐行慈悲，才能體驗我執的破除。

<sup>94</sup>國族主義是現代世界裏能夠動員、壟斷及組織最大規模暴力的意識形態。另一方面現代意義的國族主義（Nationalism）是一源自近代西方的獨特觀念，異於各種傳統族群或邦國觀念。西方國家在殖民過程中傳遞進非西方地區。對於國族主義好幾梯次的傳播，見著名英國左翼學者霍布斯邦（E.J. Hobsbawm）對國族主義傳播史研究：*Nations and Nationalism Since 1780*（Press Syndicate of the University of Cambridge 1990），Ch.2, 4-6。

<sup>95</sup>現代世俗國族主義以推動「現代化」（Modernization）為名，把國家暴力恣意施於佛教族群的事普遍見於柬埔寨、中國、日本、西藏及蒙古佛教身上。日本佛教在明治維新期間曾下「廢佛毀釋」令，持續到 1933 年日本國族主義宗教（神道教）以佛教是“外來者”攻擊之，使日本佛教放棄操守，積極投入國族主義運作換取生存空間，見 C. Ives, “The Mobilizations of Doctrine: Buddhist Contributions to Imperial Ideology in Modern Japan”, *Journal of Japanese Religious Studies* 26(1-2), 1999, p.102。

<sup>96</sup>例如現代斯里蘭卡佛教及七十年代的泰國佛教。斯里蘭卡佛教見 T.J.Bartholomeusz, *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka* (Routledge Curzon Press

張主義的“護國佛教”<sup>98</sup>等三種形態。佛教文明內三大語系的所有族群皆無一倖免，或為國族暴力受害者、施暴者或兩者皆是，其間南傳佛教普遍在國族主義與公民社會兩種衝突的現代觀念中不斷擺盪，佛教領導社會自殖民統治下獨立，但一部份左翼佛教的國教要求使左翼佛教朔轉為右翼的好戰佛教陣營，與宗教國族主義間的關係糾纏不清，這迫使主張政教分離及現代化的軍人進行專制統治，佛教因而又反過來變成反軍人政府的民主力量<sup>99</sup>，這一切在理念層面都是透過國族主義為中介展

---

2002)；曹興著《僧泰衝突與南亞地緣政治：世界民族熱點研究和最長民族糾紛》（北京：民族出版社 2003）。

<sup>97</sup>一九九七年結束殖民統治後的香港佛教即一例。自稱是香港“最具領導地位，最有代表性及最大規模之佛教團體”的香港佛教聯合會（Hong Kong Buddhist Association）九七年之後多次積極響應共產中國的國家機器鎮壓異己的行動。包括在2000-2001年期間多次高調要求港府立法取締及鎮壓香港的民間宗教教派（見香港佛教聯合會期刊《香港佛教》No. 538，類似的評論在這期刊中比比是），香港佛教圈內甚至一直廣泛傳言佛聯會屬下的主要寺院指使涉嫌黑社會份子以暴力對付有關宗教團體。其次，該會負責人釋覺光亦於2004年佛牙來港展覽期間，在宗教禮拜場合指示多名男性保安人員對因信奉佛教，前來禮佛的社會-政治異議人士動粗，毆打及以暴力強行驅趕該等人士離場，當中包括弱勢的基層婦女（見香港《明報》2004年5月27日A7版）。

<sup>98</sup>雖然因經歷被殖民而產生的宗教國族主義更多表現在對內的一元支配，而不特別表現為對外擴張，但日本佛教也許是唯一的例外，詳情可參考何勁松著《近代東亞佛教：以日本軍國主義侵略戰爭為線索》（北京：社會科學文獻出版社 2002年4月），尤其一、二兩章。

<sup>99</sup>這種情況較普遍出現於南傳佛教，現代緬甸佛教的政治反抗一直持續到現在未息，昂山素姬亦屬這歷程中的一個環節，見李晨陽〈緬甸佛教的現狀〉《東南亞研究》1998（1），pp.53-57。而現代斯里蘭卡佛教見 H.L. Seneviratne, “Buddhist Monks and Ethni Politics: A War Zone in An Island Paradise”, *Anthropology Today* 17 (2), 2001, pp.15-21。這是東南亞佛教的普遍現象，見宋立道《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教與政治》第三章〈佛教與國家政治觀念〉，pp.91-142 及第四章〈佛教與民族主義〉pp.152-228。

開。故此左翼佛教視國族主義實體是構成現代社會有組織暴力的根本原因之觀察，這實已觸及「現代性」危機的核心<sup>100</sup>。

然而左翼佛教的普遍意義除了體現在對上述佛教“時代經驗”之本質的洞察外，更重要的是透過具體的抵抗踐行，在現代社會重新（refresh）佛教的方向，並總結於「凡佛教皆左翼，否則不是佛教」<sup>101</sup>或「唯批判是佛教，佛教即批判」<sup>102</sup>等口號式宣言中。其諸多例子不謀而合地共同指出，現代最頑強的自戀、我執經驗是源於國族主義<sup>103</sup>，有學者即在這共識上提出關鍵總結：「佛教能因抗朔時勢而招時代當權者鎮壓之際，才是佛教最富生命力的時刻」<sup>104</sup>。所以，海因（S.Heine）認為左翼佛教在其精神上，近於解放教義學<sup>105</sup>或政治教義學（political theology）<sup>106</sup>一類，把社會批判與對公共價值的關切視作宗教責任，亦把

---

<sup>100</sup>暴力在現代社會因其經過壟斷與組織，成為社會學的焦點課題，更重要的是現代暴力的特性，即「壟斷、組織及大規模」，皆源於國族主義、國家（nation-state）的極權主義（Totalitarianism）特質，其無孔不入的暴力網絡，皆非任何傳統的專制體制能稍及，見著名英國社會學家安東尼·吉登斯（Anthony Giddens）著，胡宗澤等譯《民族國家與暴力》（*The Nation-State and Violence*，北京：三聯書店 1998 年），第七章的 p.222 及第十一章全章，尤其 pp.345-360。

<sup>101</sup>原句是 “All Buddhism is Engaged, if is not, it is not Buddhism”，見 P. Hunt-Perry and L. Fine, “All Buddhism is Engaged”, in C.S. Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West* (Boston: Wisdom Publ., 2000), pp.35-36, 可視作「左翼佛教」口號。

<sup>102</sup>可視作「批判佛教」口號之一，見 N. Hakamaya, “Critical Philosophy versus Topical Philosophy”, in P.Swanson etc (ed), *Pruning The Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press 1997), p.56。

<sup>103</sup>S. Matsumoto (松本史郎), “Buddhism and the Kami: Against Japanism”, in *Pruning The Bodhi Tree*, p.373。

<sup>104</sup>N. Hakamaya (袴谷憲昭), “Scholarship as Criticism”, in *Pruning The Bodhi Tree*, p.136。

<sup>105</sup>S. Heine, “Critical Buddhism and Dogens Shobo Genzo”, in *Pruning The Bodhi Tree*, p.284。

<sup>106</sup>在當代天主教及新教神學思想發展中，具強烈政治及社會批判意識的教義學說在西方宗教內擔當重要角色，解放神學、政治神學、世俗神學、革命神學或現世主義神學等皆屬此範疇，這方面的著名神學家，天主教有默茨（J.B. Metz），新教有莫爾

政治解放列為宗教解脫的成素之一。故此當佛教內部能出現如這類雛型解放佛教時，表示佛教中的部份社群已初步消化現代價值的各種衝擊，並重新確認現代世界中佛教的方向，誠若特雷西 (D. Tracy) 在其探討「宗教與現代社會」的研究中指出：

宗教的最佳形式乃在其作為一種抵抗力量。<sup>107</sup>

宗教在最好的情況下總是承載着非同尋常的抵抗力量…宗教以抵抗為生，而所抵抗的主要是同一性…宗教首先是抵抗行動之實踐。

在最好的情況下神學家可以幫助我們發現新的行動方式，而無論從道德、政治還是從宗教角度看，這都是對現況作抵抗的行動方式<sup>108</sup>。

故左翼佛教之議無疑表示這一類解放教義學為宗教在世俗社會的存在意義提出理據，其說甚至與悉力推翻宗教在傳統社會的合法性之馬克思宗教觀相容<sup>109</sup>。因此左翼佛教儘管尚屬雛型，但最重要的是他們把

特曼 (J. Moltmann)、朋霍費爾 (D. Bonhoeffer) 及尼布爾 (R. Niebuhr)。這類思想的重要性並非只限西方宗教圈內，却是任何宗教受現代衝擊後，在教義層面的其中一類主要「轉型」方式，西方宗教只是最早出現及理論成熟度達較高的水平，另一方面，作為現代的普遍現象，與「左翼佛教」相同的是，這類神學也是由反省國族主義暴力為起點來成就神學的現代「轉型」。

<sup>107</sup>特雷西 (D. Tracy) 著，馮川譯《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》(Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope, 香港：漢語基督教文化研究所出版 1995 年)，p. xxi。

<sup>108</sup>特雷西著，馮川譯《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》，第五章〈抵抗與希望：宗教問題〉，p. 144, 146。

<sup>109</sup>馬克思主義對人類宗教本質的理解，見法蘭克福學派的霍克海默 (M. Horkheimer)：「宗教是『應該去鼓勵支持人類對正義奮鬥的渴求』，人類對正義的渴求是基於彌賽亞的夢想 (dream of the Messiah)，決不容許歷史中的不公義、恐怖事故成為受害者的最終命運，完美主義的理想只在宗教裏才能保存及表現出來。」Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969 (New York: Seabury Press 1978)，pp. 221-239；又見霍克海默的短文〈對宗教的思考〉「宗教是世世代代控訴不義、希求公義的記載」，刊於 Max Horkheimer ; translated by Matthew J. O'Connell and others, *Critical Theory*:

佛教族群對其當下存在於其中的現代脈絡之理解，轉晦為明地作為一組顯題（theme）昇到當代佛學眼前作為一切論述之起點。另一方面，左翼佛教重視公共取向，即其視野首先不是佛教或教團本身，却是民間社群在現代社會中賴以使其生存與權益受到保障的公民社會（Civil Society）制度，這種維護的舉措或落實為對抗性的社會行動，或借助教義詮釋與批判，表現於抗拒外來的殖民統治、族群內部的政治專制及宗教性的政治保守主義，其衝擊遠不限於佛教圈內，而及於所在的全體公眾<sup>110</sup>。雖然關懷眾生不能說是現代產物，畢竟佛教向來強調的「慈悲」本就以一切眾生為目標，但「公共」（public）或「公民」（civil）性是現代社會特有的價值理念，能掌握及吸納它，則確屬現代佛教獨有。事實上，現代佛教不能不回應 Engaged Buddhism 所面對及試圖解決的真實問題，對眾生有真實承擔的佛教是不可能一方面抽象地講眾生平等，一方面在現實社會生活中卻無視、默許甚或包庇真實的不平等，否則恐怕正落入馬克思主義的批判中。也許西方民主的制度或觀念已發展至一定水平，不管在學理、制度及操作層面皆相當成熟而不必佛教多費心思，但佛教仍然有責任把相關理念整合在其教理及實踐內，以促成其作為一個民間社團所應俱備的現代公民態度，否則佛教不單會脫離群眾，且極

---

*Selected Essays* (New York: Continuum Pub. 1992), p. 145。對於教條式的馬列主義所詮釋的馬克思「宗教觀」，法蘭克福學派顯然另作他想，後者認為馬克思只是批判現實的宗教組織要求大眾透過把焦點由現世的不義移向靈性的來世，以適應不義所造成的苦難，因此馬克思針對的是那與歷史中不義的現實脫節的宗教異化。反之馬克思視宗教是「被壓迫者對不義苦難的抗議，是對更有人性社會的渴求，是被壓迫者的嘆息，無心靈世界的心靈，無靈性現實的靈性」見 K. Marx, “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law” , in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, Vol.3 (New York: International Publisher 1975) , p.175。

<sup>110</sup>以「批判佛教」為例，其衝擊面指向國族主義體制及相關意識型態，乃致社會公義問題（如「部落民」事件），見 R. L. Habito, “Tendai Hongaku Doctrine and Japan’s Ethnocentric Turn” , *Pruning The Bodhi Tree*, p.387, 尤其批判佛教是在日本經濟低迷的八零年代發難，引發公眾注意提防社會上右翼種族主義的回潮，見 N. Hakamaya (袴谷憲昭), “Scholarship as Criticism” , *Pruning The Bodhi Tree*, pp.135-136。



可能因無知於現代公民社會價值的最起碼觀念，陷身包庇、默許不義而仍不自知。

「左翼佛教」的貢獻固然在依其實踐經驗，把現代世界對佛教的衝擊作為一個根本課題推到當代佛學眼前，成為一切當代佛學論述的基本處境，但另一方面亦有局限，從系統佛學的角度來說，「左翼佛教」分析問題的義理深度尚屬草創，亦未能充份應用傳統教義的理論資源<sup>111</sup>。雖然與「左翼佛教」的相近的一些案例不乏豐富的學術素養，但他們偏重以評破為主的智性踐行，在義理的重構性詮釋及新的理論視野上皆單薄而乏善可陳。誠若奧里利 (J.S. O' Leary) 指出，只知依反威權主義維生，常會辯證地胡轉為以新邊見取代舊邊見<sup>112</sup>，因此這些案例雖以繼承“真”佛教自命，但無運用既有的佛教理論資源從事更具建設性的討論。故此，左翼佛教在這些案例身上可吸取的教訓是：若傳統教義不作承接深化思考，則左翼佛教只是一閃即逝的火花，難以更新佛學論述的整體方向，因此以傳統的系統佛學接棒作整合是其主要出路之一<sup>113</sup>。

<sup>111</sup>筆者評「左翼佛教」欠理論深度並無貶義，更無意否定其價值，毋寧是視此為佛學的分工，「左翼佛教」與學院佛學是兩種性質不同，不能相互化約，但却需相互支援的工作，事實上就是從二者交集 (intersect) 或重疊 (overlap) 的領域上着手工作。

<sup>112</sup>J. S. O'Leary, "The Hermeneutics of Critical Buddhism", *Eastern Buddhist* 31 (2), 1998, p.283, pp.285-286。

<sup>113</sup>當代政治神學家默茨 (J.B.Metz) 在《歷史與社會中的信仰》( *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 朱雁冰中譯，三聯書店 1996 年)，p.114 說：「在經驗世界中，最微小的無目的受難，都證明整個本體論和目的論純屬謊言。」儘管教義內容與佛教差別頗大，但默茨此議在現代世界却能給一切宗教予忠告。現代教義學對當代世界處境的認知，強化了其對社會關切和政治意趣，使許多教義學家在一定程度上進行義學「轉型」，放棄形上學空談及教義內在邏輯的抽象思辯，開始從社會結構和制度以及敏感、迫切的社會政治問題出發來展開其教義學構思，從而出現教義學與社會及政治實況道德問題的討論密切結合的局面，見卓新平著《當代西方新教神學》(上海：三聯書店 1998 年)，p.289。佛教教義的現代討論同樣可作如是觀，例如左翼佛教前述的四項特質的第二項「宇宙論之退色」亦容讓佛教教義的論述從傳統形上學及宇宙觀轉型為較單純的現世倫理。比之於基督宗教，佛教教義的高度哲學性更方便於成就這種佛教義理的現代轉型。事實上，中觀、唯識等傳統佛教哲學與左翼

## 後記

本文初稿是筆者博士論文第一章第一節，完成於 2002 年冬，2006 年 3 月為參與臺北華梵大學哲學系主辦，主題為「人權的哲學反省」的

---

佛教觀念之間可作雙向交流的議題是多方面的。首先，左翼佛教的現世性視野，可為中觀及唯識帶來啟發，使其轉型為帶有批判性的文化哲學（*Philosophy of Culture*），把原先在印度哲學史脈絡中用於破斥或揭示佛教內外各種宗教或形上學實體見的理論分析轉用於剖析各種現代文化中的世俗實體見。例如中觀哲學有潛質可轉型為解構理論，從理念上批判世俗實體見的二元取向。同時唯識宗理論也俱備充份的潛質與資源，可轉型為一套用於分析無明妄執如何屈入認知功能與理解活動的工具，並藉此從知識論角度揭示如種族主義或國族主義等，現代世俗實體見在文化-社會認知（*cultural-social cognition*）層面的認知構成。另一方面，左翼佛教所帶來的新處境及課題亦有助唯識宗對其自身的義理作自我考察，暴露其不足，在受過左翼佛教的洗禮後，跨出嘗試在現代重鑄其義理的第一步。例如左翼佛教對無明的深切體會足以指出唯識宗主要仍只是以個體為單位來分析無明的構成與運轉，始終隱含著方法論上的獨我論（*methodological solipsism*），即使《成唯識論》論主已把有關的分析從個體過轉為無明如何在個體之間被共構及互動，左翼佛教的觀點來說，這只是起步，仍未足以充份說明無明如何在社群內透過文化而被制度化（*institutionalized*）。再者，唯識宗曾著眼於無明的頑強程度而提出對無明生起的分級理論（即俱生起與分別起），從左翼佛教的觀點來看，此說不無困難與缺點，因而唯識宗有需要對此再作思考。然而，反過來講，左翼佛教雖然對無明在現代的特定向度頗能深切正視，但陋於對具體心理流程的細部剖析，唯識宗對無明各種現身樣態（即煩惱心所）的細密分析，可充實左翼佛教對無明的動力與複雜內涵之理解，以便能夠以更細緻的方式揭示無明作為日常世界中的真實經驗，其輾轉於個體及社群層次的心緒活動樣態。以上各點見筆者的未刊博士論文《大乘佛學「幽暗」(Evil) 觀的理論重建：從「唯識所現」看妄心系有相唯識 (Sakaravijbanavada) 對「無明」(avidya) 的理解》(香港科技大學人文社會科學學院人文學部, Humanities Division, School of Humanities and Social Science, Hong Kong University of Science and Technology 2005 年) 第八章第一及第三兩節，即 pp.238-246, 250-255。最後，從佛教不只是文化精英的哲學傳統，卻是作為一個有廣大群眾基礎的宗教來說，東南亞佛教的不少例子告訴我們，經過一段時間的互相激盪後，傳統的建制佛教事實上會把左翼佛教的部份“激進”見解吸納過來，成為建制佛教的現代新元素，同時也在這一汰煉後，更能在現代社會更新宗教存在的意義及理由，而反過來說，當左翼佛教的訴求多少為傳統佛教所接受後，左翼佛教也會調節其立場，減弱其激進的程度。從這一角度看來，二者之間的張力事實上是具有其辯證的動態關係，而不必然是初期表面上勢不兩立的二元對立。

第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會，在初稿基礎上作大幅修正及增補，篇幅擴充一倍。2006年9月經兩位匿名教授評審後，依兩位學者的建議對本文不足之處再作修正。另外，目前就學於臺灣大學建築與城鄉發展研究所博士班的學友葉蔭聰先生在閱過初稿之後就「左翼」一詞的含意作出補充的建議，上述人仕的高見使筆者獲益良多，筆者在此表達衷心感謝。

### Engaged Buddhism (Books)

1. Oliver Abeynayake, “Buddhist Theory of the Origin of the State” , “the Normative King and the Ideal Society as Reflected in Buddhism” , Ch.1,2
2. Tessa J. Bartholomeusz and Chandra R. de Silva (ed.), Buddhist Fundamentalism and Minority Identities in Sri Lanka (Albany, NY: State University of New York Press, c1998. viii, 212 p)
3. Fred Eppsteiner (ed.), The Path of Compassion: Writing on Socially Engaged Buddhism (Berkeley, Calif.: Parallax Press, Rev. 2nd ed, 1988 240 p.)
4. I.Harris (ed.), Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia (London:Pinter 1999)
5. Bryan Hunsaker ...et al, Loggers, Monks, Students and Entrepreneurs: Four Essays on Thailand (Dekalb,IL : Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University 1996),
6. Peter A. Jackson, Buddhism, Legitimation and Conflict: the Political Functions of Urban Thai Buddhism (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies 1989)
7. Peter A. Jackson, Buddhadasa (Phra Thepwisutthimethi (Nguam), 1906-1993) : Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand (Chiang Mai : Silkworm Books 2003)
8. K.Jones, The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism (WP 1989).
9. K.Jones, The New Social Face of Buddhism: A Call to Action (Boston: Wisdom Publications 2003) xvii, 276 p
10. Mark Juergensmeyer, “What the Bhikkhu Said: Reflections on the Rise of Militant Religious Nationalism”, Religion 20, 1990, pp.53-75.

11. Sallie B. King, *Being Benevolence: the Social Ethics of Engaged Buddhism* (Honolulu
12. Kenneth Kraft, *The Wheel of Engaged Buddhism: A New Map of the Path* (New York : Weatherhill 1999)
13. Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted Richmond (ed.), *Buddhism and Human Rights* (Curzon 1998, 260 p.
14. Charles F. Keyes, "Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand", in M.Williams, C.Cox and M.Jaffee (ed.), *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter 1992), pp.319-350.
15. D.S.Lopez Jr.,(ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (University of Chicago Press 1995)
16. Gail Omvedt, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste* (New Delhi: Sage Publications 2003)
17. P.A.Payutto, *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place* (Thailand, Bangkok: Buddhadhamma Foundation 1995)
18. C.Queen and S.King (ed.), *Engaged Buddhism: Liberation Movements in Asia* (SUNY 1996)
19. C.Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West* (Boston: Wisdom Publications 2000)
20. C.Queen, C.Prebish and D.Keown (ed.), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism* (RoutledgeCurzon Press 2003)
21. Susan Moon (ed.), foreword by Joanna Macy; introduction by Alan Senauke, *Not Turning Away: the Practice of Engaged Buddhism* (Boston: Shambhala 2004)
22. R.D.Schwartz, *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising* (London: C.Hurst & Co. 1994)

23. Sulak Sivaraksa, foreword by the Dalai Lama, *Loyalty Demands Dissent: Autobiography of an Engaged Buddhist* (Berkeley, Calif.: Parallax Press 1998, 270 p.)
24. Sulak Sivaraksa, *A Socially Engaged Buddhism* (Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development 1988 206 p. )
25. Sulak Sivaraksa, *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World* (Boston: Wisdom Publications 2005)
26. Sulak Sivaraksa, *The Quest for a Just Society: the Legacy and Challenge of Buddhadasa Bhikkhu*. (Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, Santi Pracha Dhamma Institute: Distributed by Suksit Siam, 1994)
27. Sulak Sivaraksa etc, *When Loyalty Demands Dissent: Sulak Sivaraksa and the Charge of Lese Majeste in Siam, 1991-1993* (Bangkok: Santi Pracha Dhamma Institute, Ashram Wongsanit, Sathirakoses-Nagapradipa Foundation 1993)
28. Donald Rothberg, *Making Buddhism Radical: Interview with Sulak Sivaraksa* (Bangkok, Thailand: Santi Pracha Dhamma Institute 1992)
29. Somboon Suksamran, edited with an introd. by Trevor O. Ling, *Political Buddhism in Southeast Asia : the Role of the Sangha in the Modernization of Thailand* (London : C. Hurst, c1977)
30. Somboon Suksamran , *Buddhism and Politics in Thailand : A Study of Socio-Political Change and Political Activism of the Thai Sangha* (Singapore : Institute of Southeast Asian Studies 1982)
31. Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? : Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press 1992, 223 p)

32. Robert J. Topmiller, *The Lotus Unleashed: the Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964-1966* / (Lexington, KY: University Press of Kentucky 2002)
33. S.G.M.Weerasinghe, *An Approach to Buddhist Social Philosophy* (Singapore: Tri Sarana Buddhist Association 1996)
34. 曹興著《僧泰衝突與南亞地緣政治：世界民族熱點研究和最長民族糾紛》(北京：民族出版社 2003)
35. 宋立道著《神聖與世俗：南傳佛教國家的宗教与政治(《宗教學博士文庫》)，北京：宗教文化出版社 2000)
36. 宋立道著《傳統與現代：變化中的南傳佛教世界》(北京：中國社會科學出版社 2002)

### Articles

37. I.Harris, "Buddhism and Politics in Asia: The Textual and Historical Roots" in I.Harris (ed.), *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia* (London:Pinter 1999), pp.1-25.
38. S.B.King, "Buddhist Social Activism", in C.Queen and S.King (ed.), *Engaged Buddhism* (SUNY 1996), pp.401-435
39. S.B.King, "Transformative Nonviolence: The Social Ethics of George Fox and Thich Nhat Hanh", *Buddhist Christian Studies* 18, 1998, pp.3-34.
40. S.B.King, "They who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self Immolators during the Vietnam War", *Buddhist Christian Studies* 20, 2000, pp.127-150.
41. S.B.King , "Human Right in Contemporary Engaged Buddhism", in *Buddhist Theology* (CP 2000), pp.293-311.

40 《世界宗教學刊》第七期 2006 年 6 月

42. W.King, "Engaged Buddhism: Past, Present, Future", *Eastern Buddhist* 27(2), 1994, pp.14-29.
43. K.Kraft, "Prospects of a Socially Engaged Buddhism", in K.Kraft (ed.), *Inner Peace, World Peace: Essay on Buddhism and Nonviolence* (SUNY 1992), pp.1-30.
44. K.Kraft, "New Voices in Engaged Buddhist Studies", in C.S.Queen (ed.), *Engaged Buddhism in the West* (Boston: Wisdom Publications 2000), pp.485-511.
45. D.S.Lopez Jr., "Introduction" in D.S.Lopez Jr.,(ed.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (University of Chicago Press 1995), pp.1-29.
46. C.Queen , "The Shapes and Sources of Engaged Buddhism", in *Engaged Buddhism* (SUNY 1996), pp.1-43.
47. C.Queen , "A New Buddhism", in *Engaged Buddhism in the West* (Boston: Wisdom Publications 2000), pp.1-26.
48. E.Sperling, "The Rhetoric of Dissent: Tibetan Pamphleteers", in R.Barnett and S.Akiner (ed.), *Resistance and Reform in Tibet* (London: C.Hurst & Co. Publ., 1994), pp.267-284.
49. H.Havnevik, "The Role of Nuns in Contemporary Tibet," in *Resistance and Reform in Tibet*, pp.259-266.



## Engaged Buddhism: Buddhist Radicalism, Civil Society and Political Perspective of Modern Buddhism

Lawrence Y.K. LAU\*

### Abstract

The present article is a research of Engaged Buddhism. Its basic nature will be studied according to the radical form of Engaged Buddhism. The article is composed of three sections. The first section is to discuss the Chinese translation of the term “Engaged Buddhism”. I try to argue that the concept should primarily be understood in its French rather than in English context, since in French cultural-social context “engagé” has unique and significant implication that is lacking in its English counterpart. Based on various cases of Engaged Buddhism from South-East Asia, I argue that at least for the radical form of “Engaged Buddhism”, it is politically orientated. The second section is an analysis of four essential points of view in Engaged Buddhism, namely, (1) institutionalization of Ignorance (avidya); (2) De-cosmologization of traditional Buddhist doctrine; (3) secularization of Buddhist community and its relation with the Civil Society; and finally (4) Engaged Buddhism’s criticism on the modern form of substantialism---political and cultural nationalism. The third section is a further analysis of various problems relevant to the basic nature of Engaged Buddhism. Issues like (i) Whether radical form of Engaged Buddhism is a deviation of

---

\*Assistant Professor, Department of Philosophy, Chinese University of Hong Kong

traditional Buddhism, which is claimed to be more spiritual oriented; (ii) Whether Buddhist practice should be related to political activity; (iii) Whether political resistance should be counted as one way of religious practice in Buddhist tradition; (iv) Engaged Buddhism' s alienation, namely, the formation of Buddhist Nationalism...

etc will be included in the discussion of the last section.

**Keywords:** Engaged Buddhism, Committed Buddhism, bouddhisme engagé,  
Engagierter Buddhismus