從《華嚴經》的〈十迴向品〉談佛法對亞洲民主化理論的啓示

金起賢

（本文榮獲康年獎學金）

前言

「民主」是近代西方文明最偉大的成就之一，透過民主制度運作，近代（一八世紀）以來西方民主國家的人民得以創造人生各種文化價值。時至今日，「民主」一詞對全世界都有一種不容忽視的鼓動性誘力。此何緣故？西方學者說：「民主信仰相信人類只要有決心，可以無限地提高他們的生活水準，使世界更快樂、更公平、更優美。」（註一）這就是世人普遍接受的民主理念，也就是今日在非西方國家，民主的吸引力已達到極點的理由所在。故我們無法否認民主政治是西方文明對世界最有價值的貢獻之一。

民主自由是二十世紀人類追求的目標，亞洲諸國也無不同。對中國而言，如何使中國走向政治民主化，實為百多年來中國追求現代化的目標之一。當然亞洲諸國政治民主化的模型（model）是西方式民主理念及諸種制度。我們不可輕忽小視西方式之民主，應該重視民主之必要性。事實上，在許多方面西方民主政治有值得我們虛心學習的地方。問題在於西方民主政治未能徹底解決人類或各國的群治問題。這不只是對非西方國家而言，西方諸國也有同樣的情形。在每天的電視新聞或報紙上，我們一看便清楚全世界人類的現況。那麼，西方的民主理念及理論哪裡有問題呢？很多學者指出，西方民主理論本來含蘊一些缺失，尤其是西方民主理論對人性的看法，根本有偏差謬誤的地方。這不是非西方人所批判的，而是西方人自己發現的。如果民主理論不求新的發展方向，那麼西方自由民主的傳統，很難再繼續傳承下去。（註二）

亞洲諸國的民主化，目前可說正在進行，我們東方人不可盲目屈從西方的民主理論或不加反省地走歐美民主之路。我們對西方的民主理論要有正確的認識，以建立真正完美的民主理論。這裡引波柏（Karl Popper）很有價值的一段話：

一個制度，如果不與傳統調合在一起，那麼便不足以保證民主的實施……自由主義的烏托邦這種想法就是以為，純依理智即可在一個無傳統的白紙上設計建立邦國。這是不可能的事。(註三)

筆者的這篇文章即闡述佛教對群治的義理脈絡能否與西方民主理論相結合的問題，依據《華嚴經》〈十迴向品〉中的佛法義理，探討佛法對亞洲諸國的民主化理論有什麼樣的啓示。

一、西方個人主義的人性觀與佛教的人性觀之差異

【一・一】西方自由民主理論之思想背景及其歷史

一般而言，民主政治包括：每個人在法律之前的平等，信仰宗教的自由，言論、出版、集會、結社的自由，選擇職業的自由等。世人對此「民主」有特殊好感，其真正原因即在由其普遍特性所產生的信念，那就是：「民主政治能提供我們以充滿社會的和無止無休的行動可能性，能夠抒發出一種充沛無比的活力，以及與此制度分不開的力量。」(註四)因此，無論東方人或西方人，現代社會人人皆渴望民主，無不追求自由民主。就現實的制度而言，民主政治特別包含普選(general election)，亦即表示人民有權解除統治者的職務，容許大眾來控制統治者。但事實上，這些(民主制度之具體內容)仍只是民主的外在運作，它之所以能有這些運作，應該有其理論根據。

西方近代民主理論實是中世紀神本思想消退之後才出現，它是十八世紀在英國、法國等地逐漸形成的。論及西方民主政治的時候，我們可以追溯到希臘城邦國家(city-state)，但我們論究西方民主政治，不能從希臘述其根源。因為如果我們對近代所謂民主的內涵及實質真能有所認識時，將發現「直到西元十八、十九世紀，西方主要的傳統是非民主或反民主的。」(註五)

十八世紀當時大多西方知識分子認為人生可能的主要目的是追求個人的幸福，或者說，人的最高目的在完全實現他自己的幸福。他們相信每一個人都有權利在世上爭取一己之所需及他所認為必須的。這種思想之大前提，是「個人自由」之保障。這意謂近代西方民主理論之形成，與個人爭自由或爭權益息息相關。事實上，在十八世紀時，常有個人與基督教教會之間的衝突，其目的只在爭取個人的自由。這種重個人自由配合重現實人生的思想，再往前推一步，就變成重個人的權利了。所謂爭自由，也就變成爭個人權利或保護一己權利。既然自由是為爭取個人權利，那麼人的自由在於

人能自由運用他的能力。這樣一來，十八世紀西方人對人性的看法，對「人」的定義，都與傳統有所不同。

十八世紀的自由思想，第一個主要特徵就是將個人一己的利益(private interest)置於公威權之上。所謂個人利益是指什麼？它就是指在感官知覺上個人之快樂和痛苦。我有權利追求我個人的幸福，你有權利追求你個人的幸福。如此，以個人的快樂和痛苦來解釋人的存在意義，這種對人性的看法，才產生近代西方所謂的民主政治，且成為此後西方人兩百多年來最主要的信念。

到了十九世紀，自由主義立刻轉變成功利主義。功利主義對道德是非之判準，一如邊沁(Bentham)所言：「最大多數人的最大幸福，就是是與非的標準。」包括我的幸福和你的幸福，能得到最大多數人最大的快樂之行為，就是在道德上「對」的行為。他們不認為有超越在人價值之上的任何公利例如公眾幸福。有人說人不會為了公眾幸福，而親吻他自己的太太。這種想法便成為民主政治實際運作之基礎。政府存在的目的，就是要保障每一個人能自由的追求其一己之幸福。追求功利幸福意義下的民主自由思想，到了二十世紀仍是一種「主流」思想。

總而言之，近代西方人所成就的民主，是根基於兩項增加不已的要求上：其一是要求增大個人的功利(individual utilities)；其二是要求增大個人的權力(individual power)。我們要注要的是這種民主自由思想中的「個人」是指「感官知覺」上的人，也就是說不外乎經驗層的人。這表示人活在這世間不必談論什麼虛玄的理想，人生存的理想或目標只是「現世的」，而且「感官知覺上的」人之需求而已。

【一・二】西方民主理論中的「我」與佛法中的「我」

〈十迴向品〉云：

> 佛子！菩薩摩訶薩有不可思議大願，充滿法界，普能救護一切眾生。所謂修學去來現在一切佛迴向。(註六)

如眾所知，《華嚴經》所謂「菩薩摩訶薩」實指我們，就是指這裡、現在存在的「我」。關聯西方民主理論的人性觀，首先指出此一段所意涵的一個重要的理念：即現在的我不是本來的我，或者不是真正的我。本來的我或真正的我具有與過去、未來、現在一切佛同等的地位。現在的我只是不自覺此事實，或未能達到

那個一切佛的境界而已。這就是所謂「人人皆具有佛性」的脈絡。

西方式的民主理念，是一種讓每個人都有平等權利去自由發揮其能力，以滿足其個人欲望的理論。依近代西方人爭自由的原始信念來看，只要使個人不受外在的約束，近代的民主制度便實現了真正的個人主義。亦即只要不受任何外在權威的管制，我們便可以自由地表達我們的思想和感覺，同時，我們也認為這種自由幾乎自動地保障了我們的個人地位。民主制度的可貴，就在它給予每一個人自由追求各自最大利益的機會。這當然是非常重要的，其重要性、必然性，無有二論，但這種西方民主理論對人性的預設太過偏狹，勢將引起問題。

西方民主理論中的「我」，是在享樂物質幸福之上所預設的「我」。近代西方文化的基本形式是感覺的、經驗的、世俗的「現實」文化。亦即是說，近代人認為唯有經過視、聽、嗅、觸，及其他感官所知覺的東西，才是實在的，才承認其有價值。超感覺的實在，是什麼也沒有的；即或有，我們也沒有必要去理會它。在這樣一個前提之下，文化的根本內涵是唯物的、快樂的，而且是功利的。再加上把人性的價值也局限在追求可知覺的物質享樂上，人類乃以能獲得愈多的財富、權力與名望，覺得是愈幸福，愈偉大。

佛教所說三世一切佛是超越感覺的存在，我們的感官只可知覺到現在，感覺不到佛說中的過去和未來世界，這並不是說等於沒有。佛教人相信過去佛和未來佛，故佛教人必須要理會過去世界和未來世界以及其世界裡的諸佛。說到現世，其實現世的真相及如來也是感覺不到的。依照佛法，在感官知覺上的「我」具有眾生的地位，不是真正的「我」。三世之種種世界裡都有眾生，眾生不能脫離生老病死之苦。眾生地位之「我」，是在感官知覺上的「我」，這眾生我的幸福是物質感官之幸福，就是對世間一切執著之後果，也就等於說痛苦中的幸福。只是眾生我不自覺這個事實而已！

三世諸種世界裡的眾生一意識到「我」的存在，眾生我便盡全力保存本身的生存和所有物。這種自我觀念便是使這個世界變成痛苦世界的原因。(註七)佛法所說「諸法無我」，意即：一切存在物並沒有像我們平常所稱呼它們的那種原始自性或真實存在體。〈十迴向品〉云：

> 一切法皆如幻化，知一切法無有自性。(註八)

又云：

> 知一切法皆如虛空，無所從來，不生不滅，無有眞實，無所染著。遠離一切諸分別見，不動不轉，不失不壞，住於實際。無相離相，唯是一相。（註九）

「無相離相，唯是一相」，這就是所有佛教人的終極關懷，就是所謂諸法實相，也就是三世諸佛之境界，這亦說是真正的我。可是平常我們無法把握「真實自我」，只意識到感官知覺之「我」的存在，便執著它。故「眾生我」應該脫離這種對「我」之執著。〈十迴向品〉云：

> 能令眾生，捨離「我」慢，發菩提心。（註十）
>
> 無有執著，離諸心想；無有依止，永絕所依；遠離於「我」及以「我所」。（註十一）

這就是大乘佛法的「無我」觀念，可知佛法的人性觀顯然不同於西方民主理論的人性觀。

二、佛教對群治之義理脈絡

【二．一】西方民主理論中的「平等」與佛法中的「平等」

西方民主理論的出發點是人人皆平等之觀念，佛教也強調人人皆平等，而兩者之義理背景則有所不同。照近代民主理論來說，政府要保障每一個人能自由追求其一己之幸福。這是源於人人在追求一己利益上有一種平等的思想。每一個人都有平等權利去自由發揮其能力。對此，絕不容許有任何束縛或限制，若有束縛限制，便侵害人的基本權利，或為人性價值之剝奪。因為在西方人看來，這種有權利運用自己的能力，依自己的需要，以滿足自己欲望的觀念，正是完成自己人性價值的理想。西方民主理論之平等觀，它本身不成問題，但關係到經濟利益方面，便發生重大問題。

人的生存權是一切權利的泉源，財產權就是實現求生存的基本要件，故人類所有的權利中，當以財產權為要。民主自由思想當然支持財產權，因此，個人的自由與經濟利益是密切相關的，可以說「沒有財產權就根本沒有人權可言。」(No human rights can exist without property rights.)(註十二)在自由民主的理念下，要增加幸福，要求生存，要有權利，就必須先有財產權。在人人有同等追求幸福權利的觀念下，法律保障個人的財產權。據此，人人追求財富，自然形成「增加自己的財富就等於增加自己的幸福」之價值觀。

當然，西方的個人主義並不意指人只貪圖物質享受，但是在近代物質化人本主義或現實主義的侵襲下，人類對現實物質生活的重視遠

超過其他追求。因而人類相信：每一分財富代表一相應的幸福。如果對東亞國家如臺灣、日本、韓國的國中或高中學生問：擁有不同財富的二人，以較富有者有較大程度的幸福，是不是？他們是不會否認的。若又問：畢業之後，為了你的幸福最先要的是什麼？則皆會說「財富」。這在近代民主理論下，增加幸福與增加財富就變成同一回事。結果，財富與權力之間，有極緊密與親密接合關係之現象，事實上兩者分不開。

這必然產生有財富的人就有更大權力之現象。因為有權力的人，才能得到更大的財富。就平等觀念而言，近代民主理論做為前提的人類平等觀，轉到私有財產權則被否認。換言之，追求物質享受的人生觀，一旦與私有制相結合，必然不喜歡談平等，認為平等會妨礙社會整體的進步與個人幸福的增進。這是一種矛盾。由於人在競爭時能力並不相等，總有一些人比其他人多得到一些財富，且人為了增加自己的幸福，必須去主宰控制他人的能力，此即為權力不平等之起源。

佛法中的「平等」觀念有多種意義：第一，可言及三世所有世界之平等。世界是我們生命過日子的一個「場」(field)，平常我們所認為的世界只有一個而已，它即是「現在的這個世界」。但照佛法來說，過去有很多種世界，未來也有很多種。這種種的世界裡都有生老病死之眾生，有發菩提心之諸菩薩，亦有諸佛。故無論過去、現世或未來，一切世界平等。〈十迴向品〉云：

> 如是，不但為淨一佛剎故，不但為信一佛故，不但為見一佛故，不但為了一法故，起大智願，迴向阿耨多羅三藐三菩提。（註十三）

第二，一切菩薩行平等。在各種世界裡，菩薩所做的諸菩薩行，即有同價的意義。任何佛教徒都應抱著廣大的志願，將自己和一切眾生一齊從苦難中解放出來，得到究竟的安樂；將自己和一切眾生一齊從愚癡中解放出來，得到徹底的覺悟。這種人便叫做「菩薩」。為求志願的實現，菩薩所做的種種行為，叫做「菩薩行」。〈十迴向品〉所述菩薩摩訶薩之菩薩行是：

> 隨順一切平等正法，不壞如來真實之相，等觀三世，無眾生相。（註十四）

何為「等觀三世」？因為「知如實理，觀諸法性皆悉寂滅。了一切法同一實相。」（註十五）過去我所做的菩薩行，與現在或未來我所做的菩薩行皆有同等的價值，故不應執著現世的我個人的幸福。

第三，其實佛所說的平等，都源於諸法之平等。意即，諸法平等，所以一切平等。〈十迴向品〉說：「菩薩摩訶薩如是迴向時，得業平等，得報平等，得身平等，得方便平等，得願平等，得一切眾生平等……得三世諸佛平等。」（註十六）西方民主理論從平等觀念出發，但立刻產生獲得財富和權力之不平等；佛教也以「平等」開始，而最後則仍是一切平等。

【二・二】西方民主理論之「功利」與佛法之「共利」

依近代西方人爭自由的原始信念來看，只要使個人不受外在的約束，近代民主制度便實現了真正的個人主義。表面上，西方的民主很尊重個人，很保障個人的權利，予個人一公平機會去發揮自己的能力，以追求自己的幸福。但事實上，其本質卻是使個人對個人，團體對團體，互相敵對互相鬥爭的不協調。因為近代西方人提倡的自由是競爭的自由，所以民主也就是市場競爭下的組織結構與運作。在這種情形之下，人類不認為有超越私人價值之上的任何公利，「公利」二字根本只是一無意義的概念，而人類所認為或著重的只是「功利」而已。

追求功利並不是不好，亦不是非道德的。再說，由西方人求功利幸福的角度來看，人的無窮欲望是理性的（rational），也是道德上應該允許的（morally acceptable）。雖然西方民主理論不是「不好的」，也不是非道德的，但是這種理論，日後衍生出種種嚴重問題。西方人認為每個人追求自己的利益是合乎人性的天經地義。而且因「利益」二字大多意指物質享受，使人性的價值侷限於現實物質的追求。如此，近代西方人把爭個人權益當成人的天職，而又因個人的權益或幸福是建立在物質享受之上，於是個人主義、功利主義與資本主義乃並生而起。爭取個人權益或追求物質幸福是合理的，這在現今東方社會裡也能看到。

由於西方民主理論認為追求一己幸福的自由行為不該受到任何限制，以致現代人從生到死，都受這種自由主義精神的刺激，無論是求學或就業，一切活動都是在努力追求富裕、權力、名望。人生的真理若是滿足每種需求，將刺激更進一步的需求。在一個社會裡，這當然帶來增加一己物質幸福的「競爭」現象。在現代自由世界裡，事實上人最迫切的事是追求財富，提高一己的物質享受，以成就自己的生命價值。這是緣於把人爭生存、爭財產視為人

最主要的權利之西方式民主理論。近代西方民主傳統是建立於一個市場競爭的社會，它主要的特性就是以競爭的方式，增大每一個人的幸福。但是每一個人擁有追求幸福的能力不相等，於是，表面上，西方的民主社會提供每一個人自由發揮能力，盡全力與別人競爭，以滿足每一個人欲望需求的平等機會，但實際上，卻因抽象平等的不平等競爭，必然有「競爭」下的苦果。這是追求功利之後果。

佛教諸菩薩所追求的，不是「功利」，而是「共利」。所以，有時候菩薩犧牲自己，增加他人的幸福。龍樹大師云：「菩薩眾者，為無上道發心，名曰菩薩。」若未能真正發起上求佛果菩提的心願，無論他有多大福報或神通變化不思議事，都不可以稱「菩薩」。菩薩之所以為菩薩，在於為他致己而行萬善。（註十七）〈十迴向品〉中菩薩摩訶薩云：

我當為一切眾生作舍，令免一切諸苦事故。（註十八）

我當於彼諸惡道中，代諸眾生受種種苦，令其解脫。（註十九）

照佛法來說，不單為自我發心修行，並盡力下化眾生，因為菩薩摩訶薩代諸眾生受苦，亦是無上大道之一部分，或達於無上大道的過程。因此，歷來諸大師強調「共利」之菩薩道。（註二十）菩薩為了達到與佛陀那樣的崇高理想以及救濟一切眾生，立下種種大願。菩薩常發的願主要是積極的慈悲行。大乘菩薩，就是發願上求佛覺的大慈大悲救苦救難者。例如，菩薩摩訶薩云：

我為救度一切眾生，發菩提心，不為自身求無上道。（註二一）

照佛法而言，若離開眾生，則無佛覺可成。對眾生慈悲行就是成佛道不可缺少的過程。所以，〈十迴向品〉說：

當為利益一切眾生而修善法。曾不誤起捨眾生心。（註二二）

以世界眾生之苦為我苦，以世界人類之憂為我憂，以法界有情之樂為我樂，以法界有情之益為我益。這樣追求的幸福，根本不同於西方民主理論之物質幸福。菩薩所追求的是「如來無礙快樂」，而不是得到財富、權力之幸福。〈十迴向品〉云：

欲令永離生死曠野，得諸如來無礙快樂，出煩惱海，修佛法道，慈心遍滿，

悲力廣大普使一切得清淨樂。（註二三）

依照菩薩道，眾生之痛苦即為我的痛苦，他人的幸福即為我的幸福。因為一切菩薩之目標是解脫成佛，然而如果不能夠普令人類等一切有情獲大法樂利益，則菩薩不能成佛。若有一個有情未獲益樂，則於菩薩所求即未圓滿。因而菩薩不單追求自我之幸福，同時也幫助他人追求幸福。〈十迴向品〉云：

菩薩摩訶薩在家宅中，與妻子俱，未曾暫捨菩提之心。正念思惟薩若境，自度度彼，令得究竟。（註二四）

「正念思惟薩若境，自度度彼，令得究竟」，啓示了西方民主理論的新方向。如果只求個人的幸福，真正的「愛心」不能表現！我們心目中有了超乎「一己」之價值如「究竟」等，這時候愛心活動靠自發性。對於他人沒有自發性，這就是西方民主理論之不足。

【二・三】解脫與群治之關係

佛教的唯一目的，無疑是在於解脫。解脫必須個人努力方能得到。這可能引起誤解諸佛所說的修道，與社會不發生關係。就事實來說，一離開社會，根本沒有佛教可言。《六祖壇經》說：「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，猶如覓兔角。」可以說是最直捷了當地道出此一要諦。

佛法不離世間覺，在世間才能得到解脫，然則如何可能？解脫之境地本是不可言說，但佛經中可找出類似的語句。〈十迴向品〉云：

知一切法皆如虛空，無所從來，不生不滅，無有眞實，無所染著。遠離一切諸分別見，不動不轉，不失不壞，住於實際。無相離相，唯是一相。（註二五）

解脫可說是對「無相離相，唯是一相」的徹底覺悟。〈十迴向品〉嘗說：「無著無縛解脫」，可見解脫至少是無著無縛之境地。這在世間的諸行中，如何修而達到？〈十迴向品〉云：

於有為界，示無為法，而不滅壞有為之相。於無為界，示有為法，而不分別無為之相。（註二六）

這種修行及解脫對現代國家社會的群治問題有何種意義？有的學者指出：政治討論與其他學術討論不同，因為政治就是衝突(Politics is conflict)。（註二七）群治問題中最基本的概念可說是權力。權力可定義為一個人或一群人依其自身的欲望，改變他人或其他團體之行為的能力。權力並不是一般達成某一意願的能力，它必然直接涉及其他人，事實上，有權力

的人一直企圖要控制他人，故我們不必認為追求權力是非正常的。要注意的是，民主自由社會中的權力追求，與經濟很容易結合。

民主理論與資本主義的競爭特性合流，不但造成剝削不平的人間衝突，更使增加個人幸福的行為簡化成權力爭鬥。今日，自由民主理念下的我們，可以很清楚看出財富與權力間的結合關係是極緊密與親密的。霍布斯(Hobbes)說過：「我認為一切人類有一個共同的傾向，那就是永無休止的追求權力，這種追求至死方休。」(註二八)自由民主社會裡，人有強烈與普遍的對權力的渴望。人唯有在有權時，才能利用外在的人或物，不受限制的儘量增加自己的幸福。民主之可貴，則在於它給每一個人有平等的機會或權利去實現他自己的理想。亦即是說，每一個人有公平的機會與別人競爭，以實現自己所欲求的物質幸福。就群治問題而言，自由民主理念下的「競爭」，就是儘量施展發揮自己的權力去控制他人或外物，認為愈能控制主宰他人或外物，所享的幸福就愈多。這雖然是合理的、合法的，但是如果這樣一直追求控制主宰別人的更大權力，不顧及他人的幸福，而不講生命真正的價值，則這個社會的人類會越來越感到自我人生之無意義。

質言之，近代西方市場競爭型態之民主理論與資本主義視人之價值為同一物，於是民主淪為「求控制主宰他人」的權力政治。所以，表面上，近代西方人是爭到了自由，但事實上，卻也陷於孤獨與隔離，並受到來自各方面的威脅。

西方民主化所產生個人的孤獨與隔離，其原因即在於執著「世間之樂」。〈十迴向品〉中菩薩說：

> 世間之樂，無非是苦。眾魔境界，愚人所貪，諸佛所訶。一切苦患，因之而起。(註二九)

依筆者之理解，佛法不是對「世間之樂」完全否定。佛法所否定的是對世間之樂的「執著」。西方近代民主政治所依據的是一己的自由，其目的是追求一己的幸福。這便是執著於一己的五欲之「果」。菩薩摩訶薩說：

> 耽著五欲，遠離諸佛，障礙生天，何況得於阿耨多羅三藐三菩提。(註三〇)

「生天」和「得於阿耨多羅三藐三菩提」，是超乎一己之幸福。修菩薩行，現在雖然代眾生受苦，但終能得到與人同樂之真正幸福，而無孤獨與隔離之感。

佛教活動的出發點是對自我之自覺，平常說，其最後的唯一目的是解脫。除了感官知覺之我以外，還自覺到「真我」內在於我的事實，這樣則解脫不是最後的結束，反而是開始。(註三一)對本來的我之意向或自覺，這就是一切菩薩行的出發點，其實一自覺到它，解脫便已開始了！

亞洲諸國依據西方近代民主理論來推行政治民主化，不能再走西方民主理論中孤獨與隔離之路。佛教解脫之涵義在不執著於五欲樂，對本來我之自覺，一切法之平等，這些觀念可以補救西方民主理論之缺失。

結　語

佛法對群治的理念，由社會的起源出發。佛經在所述社會起源中，論說家族、私有財產、君主、國家、職分團體等等的發生及關係，頗具高度的理實性。據經上說，最初的人間是自由平等不過的，根本沒有相憎與相怨。後來，由於世界起了變化，表面上浮現了甘露，生活狀態為之改變，逐漸出現懶惰，嫌惡勞動。這時為了防止這種流弊，便畫定土地界線，即有了私有財產制。然後不斷發生盜取、侵佔、詐騙。至此，眾人商議，推舉有能力有德望的人來保護民眾，於是賦予司法權，並以私有財產的一部分作為報酬。這就是稅收的開始，也就是君主與國家的起源。(註三二)準此而說，君主與民眾的關係本是平等，君主不過是為了保護民眾與維持治安，由民眾選舉出來而已。可是實際的發展並非如此，有許多君主，不但忘本，不能完成民眾所賦予的任務，反而以苛酷的刑罰及徵稅苦惱國民。這種情形不論東方或西方，都無二致。

到了十八世紀，西方人爭取個人的權益及自由，創立近代民主理論，也是當代亞洲諸國政治民主化之模型。在法律前人人平等，保障每個人皆有追求一己幸福之權利……這些無疑是近代民主理論給予人類的一大貢獻。

可是，如佛洛姆所指，人類在爭取自由的過程中，一方面似可逐漸控制自然、增長理智，而與他人共享幸福。另一方面，在爭自由而日益個人化的過程中卻日漸孤獨、缺乏安全感，日益懷疑自己在宇宙中的地位、生命的意義，以及日益感到自己的無權力與不重要。(註三三)當西方人都有這種反省的時候，我們這些非西方人是否也應該在比較得失之後，能有所覺悟，找出一條真正適合民主政治發展的坦途，不再陷於西方過分追求權力而引生的痛苦之中。東方人已經接受西方民主政治的影響，有必要超越近代西方人的困境，求得真正合理

的出路。無論東方或西方，目前學者們公認：一個理想的政府，必須在國家、法律的秩序上，加上宗教的、道德的秩序，始能納入正軌，契於真正的人類幸福。

佛法對群治之要旨，必須以諸法平等發揮內在真正我之理想，亦即以共利之諸菩薩行來一步一步接近「虛空等法界，一切佛剎」（註三四）。〈十迴向品〉中菩薩摩訶薩就是正在實現理想的群治者。

當代亞洲諸國是依照西方近代民主理論來進行政治民主化，對於西方民主理論，我們要改進的不是運作的技術，而是要有一套新的價值觀與新的人生態度。因此，佛法之人生態度，如「我」不止是現在這裡的感官之我，追求共利而不追求功利，我可以代你受苦，……這些態度及信仰能啓示一套適合東方社會的意識型態。

【註】

一　戴維思著，吳明實譯《浩浩前程——論民主》（今日世界叢書，民國四十三年）頁三〇。轉引自談遠平，《孔孟政治思想與我國政治民主化》（眾望文化事業有限公司，民國八十年初版），頁二二。

二　談遠平，《孔孟政治思想與我國政治民主化》，頁六九。

三　Karl Popper，《Conjectures and Refutations》，一九六二年，頁三～一七。

四　談遠平，《孔孟政治思想與我國政治民主化》，頁二五。

五　C. B. Macpherson，《The Life and Times of Liberal Democracy》（Oxford University Press，一九七七年），頁十。

六　《大方廣佛華嚴經》：大正九，No. 279，頁一二四中。以下簡記如「大正九，頁一二四中」。

七　高楠順次郎著，藍吉富譯，《佛教哲學要義》（正文書局有限公司，民國六〇年），頁一六。

八　大正九，頁一六二上。

九　大正九，頁一三〇上。

十　大正九，頁一二九中。

十一　大正九，頁一二八中。

十二　A. Rand，《The Virtue of Selfishness》（The New American Library Inc.，一九六四年），頁九四。

十三　大正九，頁一六二上。

十三　同上。

十四　大正九，頁一二五中。

十五　大正九，頁一六二上。

十六　大正九，頁一六〇上。

十七　木村泰賢，〈菩薩論〉：《彌勒淨土與菩薩行研究》（大乘文化出版社，民國六八年），頁一七五。

十八　大正九，頁一二四下。

十九　大正九，頁一二五中～下。

二十　依照龍樹大師，「世間有四種人」：一是「自利」，二是「利他」，三是「共利」，四是「不共利」。龍樹大師認為此中「共利」者，才「能行慈悲饒益於他。」《十住毗婆沙論》大正二六，頁二〇中。

二一　大正九，頁一二五下。

二二　大正九，頁一二五上。

二三　大正九，頁一三〇上。

二四　大正九，頁一二九下。

二五　同註九。

二六　大正九，頁一三二上。

二七　K. Mannheim，《Ideology and Utopia》（Harcourt，Brace & World，1949年），頁三十四。

二八　T. Hobbes，《Leviathan》（E.P. Dutton and Company，）頁七十九。

二九　大正九，頁一二五下～一二六上。

三〇　大正九，頁一二六上。

三一　古田紹欽，《佛教の社會的機能に關ある基礎的研究》（創文社，昭和五二年），頁二八～一二九。

三二　龍慧，〈原始佛教的政治思想〉，《佛教與政治》（大乘文化出版社，民國六八年），頁三十～三一。

三三　佛洛姆著，莫迺滇譯，《逃避自由》（志文出版社，民國五九年），頁三一。

三四　大正九，頁一七六下。