

人間佛教在中國大陸的功能轉型¹

康易清

漢堡大學沼田佛學研究中心研究員

一、前言

2018年，中國大陸的佛教徒（包含共產黨允許的其他宗教），應可慶祝一場值得緬懷的週年紀念：就在40年前，1978年12月，中國共產黨第十一屆中央委員會第三次全體會議，通過恢復大陸宗教修持活動議案，此為文化大革命（1966-1976）期間，宗教受到全面性壓制之後的一個新開始。

本文探討過去40年人間佛教在大陸佛教發展中扮演的角色，並且著重於人間佛教²在本世紀初的功能作用。（多數人將人間佛教

1. 本文初稿發表於佛光山人間佛教研究院舉辦的第六屆人間佛教座談會（2018年10月26-28日），修定稿發表於巴黎法國國立東方語言文化研究學院（INALCO）舉辦的「佛教在新時代中國的變化」（The Metamorphosis of Buddhism in New Era China, 2019年3月22-23日）座談會。英文原文2019年底刊載於《牛津大學佛學研究中心學報》（*The Journal of the Oxford Center for Buddhist Studies* (JOCBS)）。感謝與會大眾和JOCBS的理查德貢布里（Richard Gombrich）教授給予實用的回饋與鼓勵。中國大陸另一項研究人間佛教的計畫，會更加廣泛深入探索本文的主題。
2. 關於二十世紀前期、中期「人間佛教」一詞被當作固定用詞的用法，英文簡短概述見馬德偉的文章。雖然「人間佛教」有很多可能的英文翻譯，但廣為使用的是「Humanistic Buddhism」，佛光山也大力推廣這個翻譯。這暗示了兩個懸而未決的問題：（a）這個翻譯不完美，因為可能會把它跟歐洲的人文主義（humanism）聯想在一起；（b）它可能只單方面認同佛光山特定的品牌，而佛光山的特定品牌又不能代表整個人間佛教現象。關於太虛大師對人間佛教的初衷，見Pittman 2001、Yao/Gombrich 2017的例子。關於佛光山在現代如何應用人間佛教，見Chandler 2004、Yao/Gombrich 2017和2018。

譯為 Humanistic Buddhism，但筆者傾向採用拼音 *renjian fojiao*。) ³

從三〇年代（以及四〇年代）開始，「人間佛教」一詞成為華語世界佛教思想史的核心概念，且被認為能夠推動反思和促成新思惟。這個詞和其創始人，即主張改革的太虛大師，有密切關連。太虛大師呼籲再度重視佛教原本的入世價值，並須不斷地適應現代社會。在二十世紀的政治發展中，人間佛教的概念向度（conceptual dimension）是印順法師（1906-2005）、星雲大師（1927-）、聖嚴法師（1930-2009）、證嚴法師（1937-）等台灣佛教界大德，以及海外佛教徒經常熱烈討論的議題，也是個國際性的研究題材。

筆者了解現在有太多關於人間佛教的文獻，但難以有一個全面的概說，且除了某些特定文章的論述 ⁴ 外，人間佛教似乎在大陸佛

馬德偉（Marcus Bingenheimer）：“Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yin Shun to Chinese Buddhist Modernism”，*Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*，許木柱、Jinhua Chen、Lori Meeks 編輯，花蓮：Tzuchi University Press，2007 年，頁 141-161。Pittman, Don A: *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*，檀香山：University of Hawai'i Press，2001 年。Yao, Yu-shuang、Richard Gombrich：“Christianity as Model and Analogue in the Formation of the ‘Humanistic’ Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yún”，*Buddhist Studies Review* 34.2 期，2017 年，頁 205-237。Chandler, Stuart: *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization* (Topics in Contemporary Buddhism)，檀香山：University of Hawaii Press，2004 年。Yao, Yu-shuang、Richard Gombrich：“Fo Guang Shan seen through Telescope and Microscope”，*Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 14 期，2018 年，頁 128-155。

3. 譯註：作者在其英文原著中直接使用人間佛教的漢語拼音 *renjian fojiao*。
4. 汲喆：“Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”，*The Eastern Buddhist* 44/2 期，2013 年，頁 35-58；汲喆：〈人間佛教、生活禪與「化現代」公案〉，收入李四龍編輯：《指月者：「淨慧長老與生活禪」學術研討會論文集》，北京：三聯書店，2015 年，頁 165-177；史芬妮（Stefania Travagnin）：“Genealogy and Taxonomy of the ‘Twentieth-century Renjian Fojiao 人間佛教’：Mapping a famen 法門 from Mainland China and Taiwan to Europe”，《人間佛教》學報·藝文第 9 期，2017 年 5 月，頁 180-197。

教的二手英文文獻中不受重視，因此，是該進一步考察人間佛教的起源和演化，及其與現今時代適切關聯性的時候了。

在基本分析方面，筆者首先著重於中國佛教協會較正式的相關文件和演講，從中探討其如何看待「人間佛教」這個理念；再來檢視最近的發展，藉此提供框架從更廣的範疇討論人間佛教的關聯性。

二、人間佛教的角色——佛教復興第一階段（八〇年代）

眾所皆知，在家佛弟子趙樸初（1907-2000）1980年任中國佛教協會主席不久後，便開始為人間佛教鋪路，使其成為復興過程中的



趙樸初居士

核心詞彙。他對這個理念的首次強調，載於中國佛教協會會刊《法音》1982及83年的刊號上（1981年創刊發行）。⁵ 趙樸初這一系列文章題為《佛教常識答問》，同樣的內容於一年後編撰成書。此書當時大量出版，並於第五章「佛教在中國的傳播、發展和演變」的最後一節，將著重點放在人間佛教。

在1983年12月中國佛教協會第四屆理事會第二次會議中，趙樸初進一步為人

5. 趙樸初：〈佛教常識答問〉，《法音》1（總5）-6（總10）期，1982年、1（總11）-3（總13）期，1982-1983年；趙樸初：〈佛教常識答問〉，北京：法源寺流通處，1983年。關於人間佛教的文字1983年5月出現於《法音》3（總13）期，1983年。另外，關於趙樸初和他實踐人間佛教的方法，見汲喆：Comrade Zhao Puchu: “Bodhisattva under the Red Flag”, *Making Saints in Modern China*, edited by D. Ownby、V. Goossaert、汲喆編輯，牛津：Oxford University Press，2017年，頁312-348；汲喆：〈人間佛教、生活禪與「化現代」公案〉，《指月者：「淨慧長老與生活禪」學術研討會論文集》，頁165-177。

間佛教提出更完整的思想體系。他的〈中國佛教協會三十年〉報告，也是中國佛教協會創會三十週年的紀念演講，趙樸初以一個相當特殊的方式來闡述人間佛教：他沒有明提眾所知悉的太虛大師，雖然太虛大師是多年前佛教改革的先驅，且其倡導的「人生佛教」理念被視為後來人間佛教的雛型。⁶在表述早期核心的貢獻者時，趙樸初只是以「前人」一詞帶過。

如此謹慎塑造（或者說重新塑造）太虛大師的思想理念，或許是基於多種直接或間接的原因。一方面如鄧子美、汲喆⁷所言，趙樸初明顯是為了避免引起佛教徒之間的內部衝突，因為並非每個人都認同太虛大師整體的改革思想。另一方面，趙樸初也在找尋與政府相契合的最佳折衷詮釋，由於太虛大師不只是鼓勵佛教參與社會事務，而且也對政治施與更激進的影響力，因此，若在佛教復興初期就明確地提到太虛大師，可能會使這個過程變得棘手。⁸

面對這樣的歷史背景，趙樸初用自己的方法來詮釋，以發展「人間佛教」這個理念。同樣地，針對太虛大師所提出的論點，趙樸初

6. 如馬德偉提出，太虛大師初時使用「人間佛教」一詞，但不久就較愛用「人生佛教」。「人間佛教」一詞自太虛大師於五〇年代圓寂後，就愈來愈多人接受，印順導師（1906-005）持續使用是一大原因。雖然如此，一般認為促進這個詞使用的主導先驅，仍屬太虛大師。

7. 鄧子美：〈二十世紀中國佛教智慧的結晶〉，《法音》7（總167）期，1998年；鄧子美：〈人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補〉，《玄奘佛學研究》第4期，2006年，頁55-78；汲喆：“Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”，*The Eastern Buddhist* 44/2，2013年，頁35-58；汲喆：〈人間佛教、生活禪與「化現代」公案〉，《指月者：「淨慧長老與生活禪」學術研討會論文集》，頁165-177；汲喆：“Comrade Zhao Puchu: Bodhisattva under the Red Flag”，*Making Saints in Modern China*, edited by D. Ownby、V. Goossaert、汲喆編輯，牛津：Oxford University Press，2017年，頁312-348。

8. 更多比較中國大陸和台灣早期如何小心處理「人間佛教」此一概念的說明，見鄧子美：〈人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補〉，《玄奘佛學研究》第4期，2006年，頁55-78。

主要擷取其有關傳統佛教教法適應現代佛教修行的入世面向（包含歷史上佛陀所教導的五戒，以及後來興起的大乘佛教教義，如：十善、四攝和六度）。

此外，趙樸初也將這樣的想法與他所建立的「三大優良傳統」融合。以下是他試圖說服佛教徒和政治人物，有關佛教必須與社會和政治局勢相容的主要論點：

第一是「農禪並重」。此傳統擷取中國禪宗以農務為生活（禪）的自我修持概念，在中華人民共和國成立之後，農禪並重即成為一種鼓勵佛教徒參與日常世俗活動的意識形態，好讓佛教更能協助國家達到社會主義的目標。⁹

第二是「注重學術研究」。這也成為二十世紀上半葉初期的大事，例如應對迷信的風氣。這樣的做法符合執政的共產黨主張唯物主義的意識形態，尤其契合鄧小平（1904-1997）倡導的「四個現代化」新概念。

第三是「國際友好交流」。這一點同樣已是佛教徒過去數十年來對自身宗教理解的一部分策略，希望在國家的跨文化交流、國際交流、國家穩定等方面能發揮積極的作用。¹⁰

趙樸初人間佛教概念框架（conceptual framework）的歷史演化，也常是重要的辯論課題。如鄧子美指出，趙樸初對人間佛教的詮釋，可謂過於膚淺，且有別於太虛大師的原意；但鄧子美也依據

9. 尤其在八〇年代，「農禪並重」的口號顯然變得較像是譬喻：「農」代表整體上「生活中的工作」（不一定是務農），「禪」則代表「佛教的修持」（雖然狹義來說，完全不是禪宗的修持）。筆者撰寫的另一篇文章，將討論「農禪並重」的演進和變化。

10. 關於歷史上可能帶來啟發的因素，以及這些類別的功能改變之探討，亦見汲詰：“Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”，*The Eastern Buddhist* 44/2，2013年，頁45-48。

當時複雜的政治和宗教局勢，為趙樸初那樣的詮釋提出各種解釋。¹¹

汲喆則強調，趙樸初主要拓展了五〇年代就已形成的思想脈絡，只是把佛教歸屬在政治目的之下。因此，趙樸初的人間佛教理念，不能被解讀為積極改變世界的革命力量，反之更像是根據共產黨的需求，將重點放在富國利民的改革手段。¹²

無論是哪種觀點，大家都一致認同趙樸初在「人間佛教」旗幟下，為中國大陸佛教搭建的改革之路立了大功，重新開啟佛教徒的宗教生活，並且讓人間佛教成為全國佛教徒的「指導思想」。

因此，趙樸初於 1983 年 12 月發表該報告後的幾個月內，中國佛教協會便在 1984 年 9 月的《法音》刊載獻給中共建政 35 週年的賀詞中，加上「人間佛教」一詞。那篇社論的標題為「提倡人間佛教·獻身四化建設」。雖然當期的《法音》刊載了正果法師（1913-1987）的文章〈人間佛教寄語〉，但似乎更值得留意



趙樸初書法《人間佛教》

11. 詳見鄧子美：〈二十世紀中國佛教智慧的結晶〉，《法音》7（總 167）期，1998 年；鄧子美：〈人間佛教理念在兩岸實踐中的差異與互補〉，《玄奘佛學研究》第 4 期，2006 年，頁 55-78。
12. 汲喆並不想低估趙樸初的功勞，不過他指出，趙樸初為整體人間佛教鋪路（同時也保留了較個人的、救贖論層級的動機）較政治化的成就，以及後來的淨慧法師在宗教工作上用「化現代」翻新「佛教是個不斷進步的宗教」觀念的分別。見汲喆：“Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”，*The Eastern Buddhist* 44/2 期，2013 年，頁 35-58。汲喆：〈人間佛教、生活禪與「化現代」公案〉，《指月者：「淨慧長老與生活禪」學術研討會論文集》，頁 165-177，2015 年。另參見學愚：《中國佛教的社會主義改造》，香港：香港中文大學出版社，2015 年，頁 477-478。

《人間佛教》學報·藝文 | 第二十八期

的是其豐富的「人間佛教思想資料選編」，一共 8 頁、引述了 85 句源自佛經的法語，作為大眾理解人間佛教的啟發。再者，魏艾有一篇涵蓋豐富教理層面的文章，載於半年後的某一期《法音》，題目為〈試論人間佛教思想體系〉。¹³

在人間佛教弘傳的過程中，最顯著的里程碑是在 1987 年 5 月：自 1953、1957、1980 年以來，中國佛教協會 1987 年第三次修改章程，首度將人間佛教列為「宗旨」不可或缺的一部分。下面將以此作為起點，比較過去到目前章程的 6 個不同版本，將焦點放在人間佛教在中國佛教協會章程中不斷變化、發展的定位，¹⁴ 並藉由這一分析，呈現近年來關於人間佛教契合性的討論。

（一）1980 年的章程

在中國佛教協會 1980 年章程裡，即文化大革命後所寫下的主要「宗旨」，著重於 5 個方面：

1. 協助人民政府貫徹宗教信仰自由政策
2. 團結全國各民族佛教
3. 發揚佛教優良傳統
4. 積極參加社會主義現代化建設
5. 促進祖國統一、維護世界和平的事業

若要在宗旨中尋找佛教的意義，可在第 3 條中找到，說明中國佛教協會鼓勵佛教徒「發揚佛教優良傳統」。但這句話非常籠統，1953

13. 見《法音》5（總 21）期，1984 年。《法音》3（總 25）期，1985 年。

14. 這項分析初期著重於與人間佛教、佛教教法相關的文句之地位，不深入分析其他（社會主義的）文句。其他（社會主義的）文句亦值得探討，筆者不久將在另一篇文章中討論。

年就已是中國佛教協會宗旨的一部分，據說是毛澤東親自加上的。¹⁵

（二）1987 年的章程

中國佛教協會 1987 年首次修正章程時，保留了大部分原來的架構，但以佛教相關的內容來說，不但在「佛教優良傳統」加上「人間佛教」，還將「提倡人間佛教積極進取的思想」放在「佛教優良傳統」的前面。根據當時的了解，這樣的特別安排準確地反映了趙樸初的新思惟方向：人間佛教成為主要旗幟，讓佛教在這個旗幟之下發展；而就上述（1983 年的）「三大優良傳統」意義來說，其是從（1953 年的）「佛教優良傳統」間接轉換成一種規範的意義。

自此，對於「佛教傳統」的詮解，就以人間佛教作為其思想指導，而不是像過去 35 年所理解的那樣，代表著「整個」佛教傳統。根據趙樸初的解釋，基於這樣的安排，「佛教」就能履行宗旨中的最後兩項範疇所提出的，協助達成社會主義及世界和平的目標。¹⁶

（三）1993 年的章程

雖然幾乎所有的當代佛教徒與學者都認為，中國佛教協會 1987 年修改「宗旨」是個創新的倡議，但筆者認為，1993 年的章程將「人間佛教」改成用詞較為普遍的「弘揚佛教教義」，並放在「發揚佛教優良傳統」的前面，而將另外兩個描述佛教活動的句子「加

15. 李剛寫道：「李維漢將《中國佛教協會章程（草案）》呈送毛澤東審閱時，毛澤東閱批時加進了『發揚佛教優良傳統』這句話。從此，在《中國佛教協會章程》中也一直保留了『發揚佛教優良傳統』這句話。」李剛：〈中國佛教協會成立經過考略〉，《當代中國史研究》2（總 2）期，2005 年，頁 110-114。關於中國佛教協會成立過程和早期情況，見學愚：《中國佛教的社會主義改造》，香港：香港中文大學出版社，2015 年，特別是頁 435-486。

16. 見趙樸初 1987 年的解釋。這次的定義與新增的社會主義相關文句類似，但不是這裡要做的分析。

強佛教自身建設」和「興辦佛教事業」列在其後，在某種程度上來說，是很奇怪的。刀述仁（1935-）作了關於中國佛教協會修改章程的報告，雖附上修改的原因，卻未說明刪除「人間佛教」一詞的理由。這個章程版本的有效期為9年，直到下一次修改時（2002年）才再度納入「人間佛教」一詞。¹⁷

（四）2002年的章程

2002年的章程修訂，是在趙樸初逝世之後。在新任會長一誠法師（1927-2017）的指導下，「人間佛教」重新被納入，和其他細部的內容新增到宗旨裡，不過用詞有一些簡化：「倡導（而不是「提倡」）人間佛教思想（而不是「積極進取的思想」）」。

這裡似乎示喻著一個重大的意義：當他們再次納入人間佛教時，並不是將它放在與佛教意涵相關的範疇裡；也就是說，它與「發揚佛教優良傳統」這一句的意義不同；反之，似乎是更相近於文末強調佛教對社會主義貢獻的概念。

另一項值得一提的增訂內容是「莊嚴國土，利樂有情」。這一佛教用語是宗旨中，唯一一條援引自佛教經典的名相。趙樸初曾在

17. 刀述仁只是用這段話介紹「新增」的句子：「本會的宗旨，根據改革開放的新形勢，本會性質的進一步明確和佛教事業建設與發展的要求，修改草案對現行章程的有關條文作了充實和調整，增加了：[……]。」刀述仁（1993）：〈關於修改《中國佛教協會章程》的報告〉，www.chinabuddhism.com.cn/60zn/lcfdh/6/2013-06-20/3083.html，2018年10月24日閱覽。關於1993年刪除「人間佛教」的原因，筆者在第二手文獻中，並未找到任何蛛絲馬跡。我們可提出（較哲學的）解釋，就是當時認為把人間佛教和（三者的狹義定義）「佛教優良傳統」合併，並不適合，因此用範圍較廣的「佛教教義」統合「佛教優良傳統」（根據其原本範圍較廣的定義）的重新詮釋取代。從較政治的層面來看，就如筆者最近論述中引述的學者所暗示，是因為內部意見分歧（原因是人間佛教被廣泛接受的程度仍不夠）；或者甚至可能在星雲大師對1989年那次學運表現過支持，因為他們與台灣佛光山的外在差異而修改，當時星雲大師已是相當著名的人間佛教弘揚者。

1987年中國佛教協會第五次全國代表會議的演講中，引述過這一文句。而在2002年的章程宗旨裡，這句話則寫在以「人間佛教」作為開頭的那一段闡述的最後。¹⁸

（五）2010年的章程

第5次的章程修改是在2010年，也就是胡錦濤主政的時期（2010-2013），涉及更多結構上的變革：1993年原來寫在宗旨文末帶有社會主義色彩的文句，於此章程版本重新編排，並移至開端部分（和1953年最原始的版本一樣）。

此外，原來與佛教意涵相關的範疇也刪減至三個主要面向，其中出現「踐行」此一新詞，並再度被放在「人間佛教」前面。這是此次修訂編排的重頭戲，且還直接結合佛教的「莊嚴佛土，利樂有情」：

- 弘揚佛教教義
- 發揚（佛教）優良傳統
- 踐行人間佛教思想
- 莊嚴國土，利樂有情

在所有的章程宗旨版本當中，或許這是最能概述「佛教意涵應涵蓋哪些」的版本。「人間佛教」的地位也發生特殊的變化，回歸到與佛教意涵相關的範疇，不再像2002年的版本那樣，被當作社會主義思想的一部分，至少狹義而言是如此；「人間佛教」也不再由「（佛教）優良傳統」來表述，並跳脫趙樸初（1987年章程的）三層定義的詮釋。人間佛教出現在條文的最後，相對來說較有更進

18. 雖然這裡並不明顯，但或許「莊嚴國土，利樂有情」已可詮釋為人間佛教的文句；這句話後來在句法上也變得與人間佛教較為息息相關，趙樸初1987年的演講題目甚至著重這句話。趙樸初：〈團結起來，發揚佛教優良傳統——為莊嚴國土利樂有情作貢獻〉，《法音》3（總37）期，1987年，頁5-13。

一步詮釋的空間。

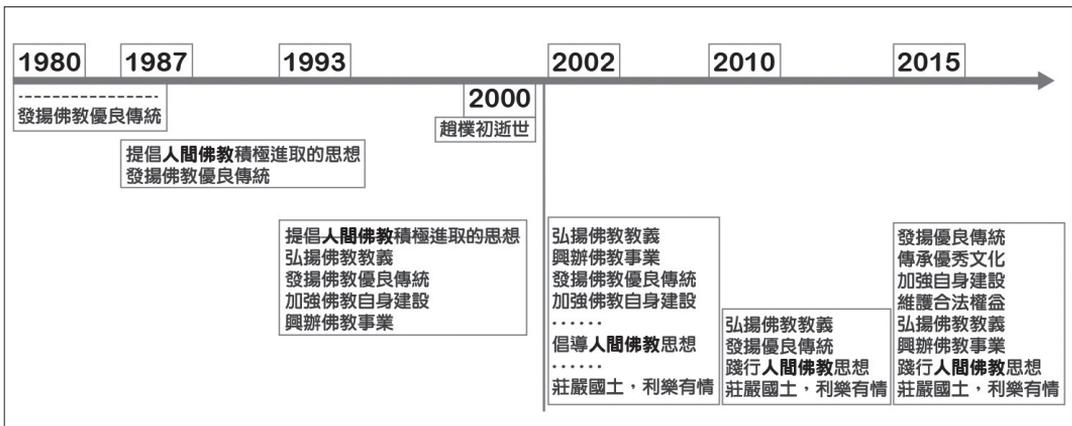
另外，在之前的版本裡，宗旨的最後一句少有更動，但 2010 年的版本卻加上了「社會和諧」這個頗有影響力的政治概念，讓其整體的組織政策鎖定在政治意義上。

(六) 2015 年的章程

最近一次的章程修改是 2015 年習近平主政的時期（2013 年至今），由中國佛教協會當時的新任會長學誠法師主持。從這裡可觀察到，中國佛教協會沒有採取先前刪減「與佛教意涵相關範疇」的做法，而是重新引入 1993 年額外增加的內容，但順序不同。然而，真正的重點在於中國佛教協會在「發揚（佛教）優良傳統」後面，新加了一句「傳承優秀文化」（或許是建立在習近平更強烈的政治訴求——整體「中國化」的意義上），而「發揚（佛教）優良傳統」這一句話也晉升至整個闡述的第一位。

2015 年章程中，其他新加的句子有著比以前更為濃厚的政治意

中國佛教協會章程宗旨變革簡表



味，而且不是寫在文前作為開頭，就是作為句末。儘管如此，對我而言，當從中取出佛教的狹義內涵時，仍可以將人間佛教視為一個佛教教義的核心名相，並可以順應著佛教思想來理解它。

三、情境分析

回顧中國佛教協會 40 年來多達 6 次的章程修訂，由此可斷定，人間佛教在章程中的地位經歷相當程度的變化。

1980 年，人間佛教在所有佛教相關的公開論述中沒有扮演任何角色。趙樸初建立了結合「三大優良傳統」的「人間佛教思想」，而這項倡議到了 1987 年才被列入宗旨。雖然趙樸初這個創立人間佛教思想的特殊方式，初期並未明確指出人間佛教與太虛大師的關聯，¹⁹但值得一提的是，1987 年 7 月，《法音》藉著太虛大師圓寂 40 週年的契機，重新刊載他的一篇名作〈人生佛教開題〉。

人間佛教思想愈來愈被中國佛教協會的菁英們所接受，而太虛大師這位作為理解人間佛教歷史源頭的重要人物也再度被提起。不過，人間佛教在 1993 年修定的宗旨內容中再次失去地位，可見其在九〇年代不再是（中國大陸）佛教徒所使用的策略性辭彙。這點仍需更多研究支持。

聖凱法師（1972-）最近的一篇文章中提到，趙樸初在 1994 年後就不常談到人間佛教；不過他也說，無論如何，我們必須理解趙樸初在九〇年代所做的一切，那就是他用生命努力爭取的人間佛教

19. 八〇年代初期的《法音》雜誌裡，可找到 1985 年 11 月一則短篇報導，講述南普陀寺一座專為存放太虛大師舍利而建立（或者說重建）的塔，文中卻只介紹他是「近代佛教革新運動之領袖」，並未將他與人間佛教作任何連結。1987 年初，《法音》刊登了首篇關於太虛大師的文章，但只著重在「論太虛法師對印度佛教史三期劃分的意義」。

內涵與理念。²⁰ 汲喆更深入分析，從一些參考文獻中明確指出趙樸初如何視人間佛教為傳承自太虛大師的理念，並且可能也是用四〇年代極具革命意義的角度來看待。²¹

從淨慧法師（1933-2013）的著作也可窺視到類似的傾向：他沒有將自己的教法稱作人間佛教，但在中國佛教協會和「人間佛教思想」的背景下，他被公認是九〇年代初期一位以「生活禪」為名，建構自己獨立佛教思想體系的核心人物。²²

趙樸初逝世（2000）後，2002年，人間佛教才再度被納入中國佛教協會的宗旨。或許可以稱此為人間佛教的「復興」，愈來愈多會議皆討論到趙樸初所留下的貢獻。然而，對於人間佛教為何再度成為宗旨的一部分，所引起的疑問多過於明確解釋。從策略的角度來說，這樣的改變可能跟人間佛教九〇年代後在台灣的風行有關，且無論是基於來自台灣佛教機構的競爭或者啟發，雙方的互動關係愈顯重要。²³

20. 釋聖凱：〈「傳統」與「現代」之間——論趙樸初的人間佛教思想〉，《首屆中加美三國佛教論壇》，2017年。也見聖凱法師：〈趙樸初「人間佛教」思想的內涵與意義〉，鳳凰網佛教，https://fo.ifeng.com/a/20170607/44635206_0.shtml，2018年10月1日閱覽。聖凱法師在文中指稱那次新的重要文句：「不能從文字上去理解他的『人間佛教』思想，而是從思想脈絡、歷史階段、時代需求中去認識他在思想上的一貫性，在方法上則是『多元一體』，即『佛教是文化』、『中國佛教三大傳統』、『加強佛教自身建設』、『佛教與社會主義社會相適應』等都是『人間佛教』的思想與實踐。」
21. 汲喆：“Zhao Puchu and his Renjian Buddhism”，*The Eastern Buddhist* 44/2 期，2013年，頁35-58；“Comrade Zhao Puchu: Bodhisattva under the Red Flag”，*Making Saints in Modern China*，D. Ownby、V. Goossaert、汲喆編輯，牛津：牛津大學出版社（Oxford University Press），2017年，頁312-348。
22. 汲喆：〈人間佛教、生活禪與「化現代」公案〉，《指月者：「淨慧長老與生活禪」學術研討會論文集》，頁165-177。
23. 感謝漢堡大學（University of Hamburg）田海教授（Barend Ter Haar）提出，中國佛教協會提升人間佛教地位的動機可能是為了與台灣佛教機構競爭，或者提供更好的機會，讓他們認同中國大陸的佛教發展。不過，要找到更多史實解釋中國佛教協會宗旨裡，人間佛教的地位改變的原因，還有很多工作要做。

18年來，中國佛教協會趙樸初的三位接班人一誠法師（1927-2017，2002-2010任會長）、傳印法師（1927-，2010-2015任會長），以及學誠法師（1966-，2015-2018任會長），皆沒有再提出新的個人主義旗幟寫入宗旨裡。人間佛教持續地根據現今的需求而被賦予各種詮釋，這反映於一誠法師的一席話。2002年，一誠法師對人間佛教的理念作了相當傳統的闡釋：

關於「人間佛教」思想的科學內涵，我國佛教界還要進一步在理論上進行深入探討，同時在實踐中不斷加以總結。契理契機地弘揚「人間佛教」思想，我認為有如下幾個方面的實際內容：以教育培養人才，通過院校教育、寺院教育、居士教育培養合格佛教人才，是佛教興衰存亡的關鍵所在；以修學淨化人心，如法如律地勤修戒定慧三學是佛弟子覺悟人生、淨化人心的重要內容；以慈善回報社會，報國土恩、報眾生恩是佛教徒知恩報恩、慈悲濟世、無我利他的積極人生觀。慈濟和奉獻的精神要在佛教界大力宣導，只有這樣才能進一步獲得社會的認同，才能更好地立足於社會；以團結促導進步，團結全國各民族佛教愛國人士，為祖國的繁榮昌盛，為佛教事業的發展貢獻力量。²⁴

然而，隨著時間的推移，中國佛教協會旗下的紀念活動帶來了新的啟發。八〇、九〇年代，中國佛教協會（某種程度上）只紀念太虛大師作為人間佛教的最初倡導者，但2000年以後迎來了歷史性的新挑戰：現在不只是太虛大師的傳承，也面臨如何看待趙樸初

24. 釋一誠：〈繼承趙樸初會長遺願，同心協力，開創中國佛教事業新局面〉，《法音》，2002年，頁10。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第二十八期

和其他同代佛教思想家所留下的貢獻。

最初的結果可見於 2017 年的系列紀念活動，在一定程度上結合了太虛大師圓寂 70 週年紀念、趙樸初百歲冥誕，還有另一位重要的佛教改革家楊仁山（1837-1911）180 歲冥誕，這是前所未見的。人間佛教再次成為討論的主要議題，並由國家宗教事務局、中國佛教協會、宗教文化出版社共同集結出版《人間佛教思想文庫》。這本書於 2017 年 8 月出版，由時任中國佛教協會會長學誠法師和北京大學樓宇烈教授主編。²⁵

這套書希望達到的是，透過「經典化」的編撰方式，能夠奠定從中國佛教協會的視角進一步理解人間佛教的基礎。從該書「收錄」（或者說「強調」）的佛教思想家及編者的選擇，或許可以體現出不少關於中國大陸人間佛教的最新常識。有關該書所收錄的「思想家」及其編者，列表如下：

思 想 家	編 者
《太虛卷》（1890-1947）	鄧子美編
《法航卷》（1904-1951）	梁建樓編
《巨贊卷》（1908-1984）	黃夏年編
《趙樸初卷》（1907-2000）	聖凱法師編
《淨慧卷》（1933-2013）	明海法師編
《惟賢卷》（1920-2013）	宗性法師編
《隆根卷》（1921-2011）	惟儼法師編
《當代人間佛教傳燈錄》（涵蓋不同時代的法師，排序按照中國大陸、台灣及海外地區）	鄧子美、陳衛華編著

25. 釋學誠、樓宇烈主編：《人間佛教思想文庫》1-8 冊，北京：宗教文化出版社，2017 年。關於 2017 年 8 月 18 日的新書發布記者會，見佛教在線（2017 年 8 月 19 日）：〈《人間佛教思想文庫》新書發佈會〉，http://www.fjnet.com/jjdt/jjdtnr/201708/t20170819_245222.htm，2018 年 9 月 20 日瀏覽。

這套書帶來的主要訊息，可用「多元一體、並行不悖」來概括，至少依據這句標語所引領的方向，大多對人間佛教的理解持有開放的詮解。然而，背後卻有著特殊的因緣：習近平在 2016 年 4 月全國宗教工作會議的演講中，強調中國大陸的宗教「中國化」，該書也必須符合這種政治期許。²⁶

四、弘揚的挑戰——關於什麼的論評

前面所述，主要反映人間佛教在中國大陸佛教界作為總指導思想，其鞏固之路的發展過程。而現今，人間佛教這個概念比過往還要來得嚴肅。

對於人間佛教的強烈爭議，展開於 2016 年 10 月 29-30 日在無錫惠山寺舉辦的第二屆佛教義學研討會，此研討會由周貴華等人於 2014 或 2015 年創立的佛教義學研究會主辦。²⁷

約有 40 人就該次研討會主題「印順法師佛學思想：反思與探

26. 見該書出版委員會、學誠法師等人的前言，《人間佛教思想文庫》，2017 年，頁 1-9；以及聖凱法師 2017 年的文章〈人間佛教史觀——多元一體、並行不悖〉，鳳凰網佛教，https://fo.ifeng.com/a/20170324/44560940_0.shtml，2018 年 9 月 20 日瀏覽。筆者在更進一步的分析中，會更詳細地討論這套文庫，並比較 2017 年相關太虛大師紀念活動與以前的異同之處。

27. 關於周貴華對研究團隊和「義學」多重意義的自知之明，亦見周貴華：〈中國佛教義學的過去與現在〉，愛思想，www.aisixiang.com/data/78974.html（2014 年 10 月 16 日），2019 年 2 月 2 日瀏覽；周貴華：〈現代佛教義學開展的時代因緣已然成熟〉，愛思想，<http://www.aisixiang.com/data/96273.html>（2016 年 1 月 13 日），2019 年 2 月 2 日瀏覽；周貴華：《「批判佛教」與佛教批判》，中國社會科學文庫/哲學宗教研究系列，2018 年。趙樸初 2006 年初開始評論印順法師，我們可在鄧子美等人的著作《當代人間佛教思潮》中，看到最初的反應。鄧子美、陳衛華、毛勤勇：《當代人間佛教思潮》，蘭州：甘肅人民出版社，2009 年，頁 7-9，83f。關於第二次研討會內容摘要和研究團隊如何處理爭論造成的後果，見《「震旦獅吼」：反思印順法師「大乘非佛說」思想網路文集》，請參考佛教義學研究會。

討」發表論文和進行討論，該研討會旨在紀念印順法師 110 歲冥誕。相當多論文對印順法師所提倡的人間佛教及其相關影響提出了嚴厲的批判。他們批評的核心在於印順法師主張的「大乘非佛說」觀點，認為這樣的說法會導致嚴重的世俗化問題。法藏法師對該次研討會總結如下：

佛教面臨的最大威脅不是神權、天化，而是世俗的儒家意識形態和高度世俗化、功利化的社會倫理。因此，對於中國佛教而言，基本的任務是對治俗化而非天化，機械地照搬西方世俗的理性主義、人本主義的藥方，並不能對治中國佛教的根本弊端，反而會加重其俗化。²⁸

雖然批評主要著重於「印順版『人間佛教』思想」，但有些則進一步將其與太虛大師較偏向大乘佛教的詮釋區分開來。

此次研討會引起了中國大陸和台灣在網路與現實社會的熱烈辯論，但整體而言，多數人是捍衛人間佛教理念的。在這樣的背景下，值得注意的是，這場辯論沒有直接影響到《人間佛教思想文庫》的

28. 釋法藏：〈會議總結〉，佛教義學，www.fojiao.org (2018年3月17日)，2019年2月2日瀏覽。馬德偉 (Marcus Bingenheimer)：“Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yin Shun to Chinese Buddhist Modernism”，*Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*，許木柱、Jinhua Chen、Lori Meeks 編輯，花蓮：Tzuchi University Press，頁 141-161，2007年。如馬德偉的摘要所言，相較於太虛大師 1943 年的評論，「除了想將佛教和儒家的『狹義』分別開以外，太虛大師較偏好使用『人生』而非『人間』的另一個原因，或許是他的主要立場有他『判教』中的重要概念——『人乘』的概念。太虛大師認為，這個時代應修習的是『人乘』。太虛大師曾在針對印順法師《印度之佛教》(1942年)的評論中，直接要他小心，不要傾向將佛教限制在『人間』。如果當時『人本主義』這個詞已經是中文的說法，太虛大師就可能指控他帶入人本主義」。

出版。就如聖凱法師在前述的書評裡所描述，印順法師的個人影響，僅限於他對契理契機的強調，這點並不意外。²⁹

然而，除了中國佛教協會的官方刊物外，學界和教界僧侶亦發表文章，不僅是為了捍衛印順法師的著作，也在保衛「人間佛教」的整體理念。這些來自中國大陸和台灣學者與法師的著名發表中，有部分將焦點放在與印順法師的教法和傳承有密切關聯的弘誓文教基金會上。³⁰

有些論爭甚至帶有嚴重的指控。研討會的代表自稱為「反思派」，而將批評他們的人視為「護印派」，並用文化大革命的方式來比較敵對派的行為。³¹另一方面，台灣雜誌《弘誓》則將「尊印」與「批印」做了區分，其社論文章甚至還以德國納粹黨人約瑟夫·戈培爾（Joseph Goebbels）所偏愛的手段，比喻這群「惠山眾」所可能帶來的「集體歇斯底里」現象。³²

2016、2017年來有關印順法師的相關論爭，引發了對中國佛教現狀和未來挑戰的反思，這個現象標誌著一個新世代的來臨，而進一步了解人間佛教對這個世代而言相當重要。其中，許多教義方面

29. 這個公式可詮釋為「利用與佛陀教法契合的機緣」，此為印順法師著作《契理契機之人間佛教》（1993年）標題的一部分。收錄於《華雨集》第5冊，台北：正聞出版社。

30. 釋昭慧：〈內門內行，外門外行的「批印」風潮〉，《弘誓》145期，2017年，頁5；《法印學報》，2017年，頁8；《弘誓》152期，2018年。

31. 蔣勁松：〈印順法師思想研討會上究竟發生了什麼〉，佛教義學，<http://www.fojiaoyixue.org/684.html>（2017年3月3日），2019年2月3日瀏覽；〈周貴華居士究竟是怎麼評價印順法師的？〉，佛教義學，<http://www.fojiaoyixue.org/678.html>（2017年3月3日），2019年2月3日瀏覽。

32. 釋昭慧：〈內門內行，外門外行的「批印」風潮〉，《弘誓》145期，頁5。「惠山眾」在這裡是個統稱，專指支持這次研討會的人，並刻意排除少數不支持的與會人士。

的爭議並不全然是新出現的議題，反之，它們反映的是（或者被不同與會人員詮釋為）保守派和改革派之間、學者和僧眾之間、台灣代表和大陸代表之間的另一個層次的論爭。另外還有許多關於宗教與政治影響的疑問。本文無法回應這些論爭中來自不同層次的所有問題，但筆者會在其他文章中做更深入的分析。

這幾次論爭所引發的核心問題是，長期下來，人間佛教將會被質疑到什麼程度。

五、展望

回顧中國佛教協會宗旨的發展史，對於人間佛教的未來角色，有以下三種可能性：

- (1) 刪略「人間佛教」，或用其他旗幟代替之（類似 1993-2002 的版本）。
- (2) 保留「人間佛教」，允許對其有廣義詮釋（類似 2010-2015 的版本）。
- (3) 拓展「人間佛教」，使其有更具體的定義（類似 1987-1993 的版本）。

針對第一種可能性而言，在近期內刪略人間佛教似乎不太可能。「人間佛教」這個概念在現代化（還有政治發展）的過程中，還是有必要的。11 年前，即 2008 年的訪問中，淨慧法師曾被問及這樣的問題：

「人間佛教」的理念，應該說是在歷史上發揮了非常積極的作用，應該是值得充分肯定的。可是將近八十年了，一個口號喊上八十年，是否能夠始終適應時代的需要？口號、理念，不是釋迦所說的佛法聖諦，聖諦說了二千年也

改不了，但是作為「人間佛教」走到了今天，已經面對著前所未有的一個太平盛世，一個走向小康的構建和諧的社會，是不是需要根據這個時代提出一些更適合我們時代需要的新理念？就是說，是不是需要把「人間佛教」的思想再向前推進一步？³³



淨慧法師

對此，淨慧法師不但沒有放棄或改變人間佛教思想，反而總結如下：

佛教現代化是從太虛法師開始的，佛教現代化的口號就是「人間佛教」。我們現在所做的一切還沒有達到太虛大師當時提出來的那些目標，佛教現代化的歷程還在繼續走。今天的問題無非就是要怎麼樣使佛教現代化，怎麼樣

使佛教能夠與時俱進，契理契機，有一個新的發展。目前還是一個目標，佛教如何現代化，如何化現代。³⁴

若想提出一個取代「人間佛教」地位的新理念，或許可以參考學誠法師近年來在「心文化」標籤底下所倡導的概念與其潛力。這個概念一方面看似適合作為推動「中國化」政治主張的一種文化主義（世俗化）手法；另一方面則也符合佛教更為普遍的目標，即走向「國際化」。不過，由於學誠法師必須撤除他在中國佛教協會的

33. 釋靜慧：〈《宗風訪談錄》淨慧長老：談農禪並重〉，<https://fosun.kuaizhan.com/69/95/p2443719512180a>，2015年5月27日，2018年11月2日瀏覽。

34. 釋靜慧：〈《宗風訪談錄》淨慧長老——談農禪並重〉，<https://fosun.kuaizhan.com/69/95/p2443719512180a>，2015年5月27日，2018年11月2日瀏覽。

所有職務，這個方法近期內不太可能有什麼展望。³⁵

至於第二和三種可能性，即便有前述的論證，人間佛教（從政治的角度）還是無可取代的。不過，如程恭讓（1967-，前南京大學教授，目前任職於上海大學）2016年11月發表的文章中，提出人間佛教在歷史演變中的必然性，並傾向推崇星雲模式的人間佛教，這提供了另一個討論面向。³⁶

總而言之，從第二或第三種可能性的意義來看，中國佛教協會是否需要人間佛教這一考量，是有揣測性和爭議性的。學誠法師最後幾次關於人間佛教重要性的正式發表中，其中於2017年11月的發言，似乎仍傾向於廣義的人間佛教詮釋，即第二種可能性：

開啟弘揚「人間佛教」思想新階段的致力方向，就是要在佛陀智慧、菩薩願行、先賢經驗的基礎上，探索建立、發展完善立足佛陀本懷、發揚優良傳統、融入時代精神、體現中國特色、服務當代社會的「人間佛教」思想體系，引領新時代中國佛教健康發展，更好發揮佛教淨化人心、涵育道德，啟迪智慧、傳承文化，改善人生、利益人群，服務社會、廣利眾生的積極作用。³⁷

從上述引文和其近年來的演講來看，值得留意的一點是，學誠

35. 這件事很長一段時間都會是開放性的問題，一直到我們可能可以看到學誠法師的團隊和龍泉寺對現代中國佛教思想的影響為止。2019年4月龍泉寺曾有代表受訪，根據這篇訪問，「心文化」還是存在，也還是龍泉寺教法開發的一部分，但已沒有學誠法師持續支持。

36. 程恭讓：〈論人間佛教的歷史必然性〉，《西南民族大學學報》第10期，2016年，頁59-65。

37. 釋學誠：〈中國佛教協會第九屆理事會第二次會議工作報告〉，www.chinabuddhism.com.cn/e/action/ShowInfo.php?classid=506&id=38900，2017年11月16日，2018年10月24日瀏覽。

法師將人間佛教框定在「新階段，新時代」的範疇裡，這顯然或多或少直接參考習近平的「新時代有中國特色社會主義」。然而在太虛大師圓寂 70 週年紀念活動的開幕演講上，學誠法師提到太虛大師所寫〈怎樣建設現代中國的文化〉一文，援引太虛大師對創造「『復興中國民族』和『解救世界危機』的新文化」遠景。學誠法師提醒眾人，太虛大師為人間佛教各方面所做的貢獻以及傳承，藉此得以將發展方向帶離（抑或合併？）習近平的「新」方向。他以這段話總結：

在當今全球化時代，我們應將佛教思想與中華優秀傳統文化及世界文化精華相融通，共同建構適應中國現代發展需要、開啟人類文明新範型的世界新文化。³⁸

本文作為一個起點，回顧中國大陸佛教至少 40 年來的迂迴發展。接下來，期能透過宗教、政治、學術界等更多文獻資料的分析，彰顯人間佛教在中國大陸近代歷史的影響力，並了解其在未來的契機性。

自學誠法師於 2018 年 7 月離開中國佛教協會的職務後，中國佛教協會如何長遠的定義其對人間佛教的理解，即成為一個發人省思的問題。只要「人間佛教」持續列入中國佛教協會的章程裡，中國佛教徒就必須繼續探索其內涵。（黃馨玉中譯，李苑媽修潤）

* 本文英文原文在頁 168-193

38. 釋學誠：〈學誠會長：在太虛大師圓寂七十週年紀念大會上的講話〉，中國佛教協會：<http://www.chinabuddhism.com.cn/special/txyj70zn/hdzc/2017-08-18/38433.html>，2017 年 8 月 18 日，2019 年 2 月 3 日瀏覽。