

星雲大師與當代「人間佛教」(五之一)

滿耕

北京大學哲學系博士

編按：該論文乃滿耕法師之博士學位論文。滿耕法師於去年（二〇〇五）五月三十一日榮獲北京大學博士學位之畢業論文，據悉，學位評審委員會北京大學樓宇烈、魏常海、周學農、李四龍、中國社會科學院楊曾文、中國人民大學溫金玉等教授在論文決議書中一致總結認為：「該論文選題具有學術價值和現實意義，對星雲大師的人間佛教理念與實踐作了系統論述，對當代推進人間佛教思想具有借鑑意義，論文引用豐富翔實的文獻資料，對星雲大師的人間佛教理念、人間佛教的制度創新和人間佛教的實踐藍圖等方面作了全面系統介紹和分析，富有啟發性，同時提出了一些創新的見解。該論文結構合理，論述準確，邏輯條理清楚，文字流暢。答辯中能抓住重點，回答表述清楚明白。」中國國家宗教事務局局長葉小文教授則親自對該篇論文寫下評語：「倡導人間佛教，建設人間淨土，已成為兩岸中國佛教界的共識和歸旨，滿耕的這篇博士論文以佛光山教團為典型範例，系統地探討了星雲大師對當代人間佛教思想的理論建樹和實踐成果。作者在全景式的描述中，既有對人間佛教思想脈絡的深入探尋，又有對其實踐經驗的系統總結。特別是作者對佛光山在當代佛教教團管理制度上的創新和現代組織形式的落實的揭示，具有一定的借鑑意義和參考價值。」因文長，本刊將之分為五篇，自本期起連續刊載以饗讀者。

提要：人間佛教在今天無論是兩岸，抑或是全球都獲得了創造性的成功發展，而星雲大師就是人間佛教現代化與佛教制度改革道路中的一個最具代表性的人物，他的人間佛教思想體系內容創新、特色鮮明，深為廣大社會民眾所接受。他所領導的佛光山教團以自利利他的菩薩道為目標，繼承和發揚了佛陀慈悲喜捨、饒益有情的人間精神，尤其在推動國際化佛教事業方面對當代社會影響深遠。

以推動人間佛教為其畢生職志的星雲大師，特別重視人才的培養，教育文化成為他弘法的核心主軸。他強調佛教與時俱進，提倡傳統與現代之融和，他又要求僧團制度領導，加之善於組織管理，其所領導的國際佛光會普及全球，將人間佛教提昇至一個前所未有的高度。他創辦的佛教事業跨越了傳統保守的藩籬，順應著時代融入大眾生活，貼近社會人生，走出山林，在都市中大放異彩。在他鍥而不捨的努力下，在佛光教團範圍內，不僅實現了太虛大

師所倡導的佛教三大革命——教理革命、教制革命、教產革命的偉大理想；而且星雲大師更創造了佛教無數的第一，他一手闢建的佛光山以制度化、國際化的特色成爲了海內外佛教爭相仿效的典範。

在人間佛教現代化的發展過程中，星雲大師這位標誌性人物，對整個佛教界而言舉足輕重，別具意義，惜迄今尚未引起學界的普遍關注和研究。鑑於此，本文嘗試提出星雲大師與當代人間佛教的理念與實踐這一問題，分別透過佛教經典、禪宗祖師大德以及近現代人間佛教思想作爲歷史背景和發展脈絡，再從佛光山現代教團佛法生活化落實、佛教制度創新、佛教女性地位提昇，以及文化教育、弘法修持作爲取向的人間佛教實踐等多個方面，對星雲大師人間佛教思想特質以及弘法成果作深入而精詳的分析，試圖闡明，星雲大師一生致力於人間佛教理念實踐的核心思想，乃在揭示人間佛教思想的時代性與普遍性；其次，藉探討星雲大師人間佛教思想藍圖以及全球化的發展，協助人們認識當今人間佛教發展的真實面貌，爲人間佛教重新定位；再者，爲佛教的永續發展提供實證的參考線索，進而引發當代人間佛教學術研究的新動向。

在本論文中，將特別側重人間佛教實踐方面的探討，希望藉佛光山組織形式的落實、不同地區本土化佈教方式和其他宗教的對話與互動以及文化交流等實踐模式，體現星雲大師人間佛教扎實的理論基礎，透過其平權思想、宗教無國界，人類一家的「地球人」理念，突出了佛光山在人間佛教的實際行動中爲社會人類產生的積極作用，使得星雲大師人間佛教的理論與實踐得到統一，從而全面展現人間佛教的精神內涵。最後，在提出出世與入世、僧眾與信眾等問題的同時，人間佛教面臨的挑戰與適應以及未來的走向也是本文關注的焦點，這也是佛光山如何率先改變佛教在社會中的角色與功能，從而踏上深入社會、關懷群眾、超越國界、弘化全球之路的關鍵所在。

關鍵詞：星雲大師 人間佛教 佛光山 國際佛光會 制度改革 弘法利生

緒論

一、選題緣起

當代台灣佛教的發展正處於中國佛教發展史近百年來比較輝煌的時期，其主流思想——「人間佛教」的活躍與迅速成長，從五〇年代開始迄今，一直帶動著台灣佛教蓬勃發展，遂後也成爲大陸與港澳佛教弘法方向的明確指標，八〇年初，隨著台灣經濟的振翅騰飛，人間

佛教的種子開始播撒至世界各地，在佛教本土化的深耕下，逐漸開花結果，全方位的人間佛教國際化格局終於將近兩個世紀以來的中國佛教推展至最高峰。

人間佛教發展史可以從二千五百多年前開始追溯，教主佛陀在人間出生，在人間修行，在人間成道，在人間說法佈教，創立了以人為本作宗旨的佛教，即是我們所稱的「人間佛教」。佛教後來自印度東傳中國，經過與中國文化的相互融和與吸收，迅速成爲了中國文化最重要的組成部分，佛教緣起性空、因緣果報等基本思想深深影響著每一代人。在佛法弘傳中國的六個時期當中，從東漢魏晉南北朝的翻譯經典時期開始萌芽發展，又經過隋唐八宗並弘以及五代宋朝的禪淨爭妍的鼎盛時期，到了元明清轉變爲以禪宗爲主體的融和型佛教[註 1]。然而到了近代，人們對佛教產生了渴求與期待，大家更需要的是融入生活，貼近社會人生的入世佛教，此時，「人間佛教」順應時代，走出了山林，在都市中大放異彩。

從中國大陸到香港、台灣，幾乎未曾有人對人間佛教提出過異議，而且還得到了有識之士之廣泛認同，尤其自一九四九年後，隨著大批僧侶赴台發展，人間佛教經歷了本土化、國際化的演變過程，逐漸成爲二十一世紀佛教的主流，如今人間佛教思想在大陸也已成爲一面旗幟，海峽兩岸教界也誓願以實踐人間佛教爲目標。因爲大家知道，唯有透過佛教關懷人生，才能促進人生的改善，這也必將會對中國新世紀的道德文化建設，產生極大的推動作用。透過歷史，我們又發現，過去的宗教往往由掌握極權的帝王與貴族來推動，是由上而下的發展，信徒對寺廟並沒有歸屬感；而現今的世界宗教，卻是由平民百姓來帶動，是由下而上的發展，信徒的自發組織，發揮了更大的弘法力量，倡導人間佛教的佛光山教團正是符合上述的特點獲得全方位的發展。

綜觀整個台灣佛教發展史的過程中，以開創佛光山的星雲大師[註 2]貢獻最爲突出與重要，他不僅對台灣、乃至對大陸、港澳、對全球佛教的發展各方面的影響力均十分深遠，根據楊惠南、江燦騰教授的觀點，他們皆同意「由星雲大師一手闢建的佛光山向來是海內外佛教爭相仿效的典範」。「佛光山的宗教活動特別能夠突顯佛光山信仰大眾化、人間化的宗風」。[註 3]藍吉富在《星雲大師語錄》中也特別提到他對大師的看法：「我發覺星公雖然深入經藏，但風格是以禪學爲重心的。雖然他八宗共弘，但弘法時是最重視時代性與眾生根性的。」[註 4]可見星雲大師最顯著的特色就是將傳統佛教與現代融和，使僧團制度化、現代化、國際化，他尤其強調制度領導、善於組織管理，教育文化是他的弘法核心主軸，加之他重視人材的培養，其所領導的國際佛光會普及全球，將人間佛教提昇至一個前所未有的高度。在人間佛教現代化的發展過程中，星雲大師是一位指標性人物，他所領導的佛光山教團對整個佛教界而言可謂舉足輕重，影響深遠，這也是本文試以星雲大師人間佛教理念及實踐作爲研究課題的主要動機，希望藉以探討星雲大師人間佛教思想藍圖以及全球化的發展，爲人間佛教重新定位，同時也爲佛教的永續發展提供實證的參考線索。

二、研究方法

「知行合一」[註 5]曾是明代哲學家王陽明提出的一個非常重要的理論，他認為知是行的主導，行是知的體現，知是行的開端，行又是知的完成；知中含行，行中含知。他將知行合二而一，強調了知行二者不可分離的關係。同樣，佛教也非常重視「解行並重」，尤其主張「人學佛修行，若依二乘聲聞、緣覺，只求自覺自利，非是究竟圓滿法門；唯有發心立願，廣修六度萬行的大乘菩薩道，才能自度度人，圓滿佛果」[註 6]。因此，在本論文中，將特別側重人間佛教實踐方面的探討，因為只有實踐方面的實際付出，才能真正表現扎實的理論基礎，唯有認識與實踐的統一，才能全面展現人間佛教的精神面貌。

鑑於此，本文嘗試提出星雲大師與當代人間佛教的理念與實踐這一問題，分別以大乘經典、禪宗祖師大德及近現代人間佛教思想作為歷史背景和發展脈絡，再從佛光山現代教團佛法生活化落實、佛教制度創新、佛教女性地位提昇，以及文化教育、弘法修持，乃至佛教國際化作為取向的人間佛教實踐等多個方面，對星雲大師人間佛教思想的特質以及弘法成果作深入而精詳的分析，試圖闡明，星雲大師一生致力於人間佛教理念實踐的核心思想，乃在揭示人間佛教思想的時代性與普遍性，藉此協助人們認識當今人間佛教發展的真實面貌，進而引發當代人間佛教學術研究的新動向。

其中，佛教女性在人間佛教的推展過程中不僅扮演了重要的角色，今日地位之超然已非昔日能比，如佛光山弟子妙慎法師成為泰國首位認可之比丘尼。這有賴於星雲大師提倡男女平等與僧俗平等的不懈努力，佛教女性才得以發揮各方長才，在家居士有機會竭力施展抱負，這種前瞻性眼光與做法，重重地打破了佛教傳統男尊女卑、僧尊俗卑的封建保守階級意識，實踐了佛陀生佛平等的崇高理念。

過去一般的經懺佛事，大都為亡者超度，其花俏流俗的唱腔難登大雅之堂，但是佛光山的誦經梵唱，沈穩莊嚴，受到了學界的重視與各界的好評，二〇〇四年十二月，佛光山心定和尚受邀在美國第一學府哈佛大學及史密斯大學舉行兩場「瑜伽焰口學術示範觀摩」，有大學教授等千人參加，是首次在高等學府舉行的佛教法會。此外，佛光山梵唄融和傳統與現代，將佛教梵唄結合敦煌舞蹈、國樂，甚至交響樂，用說唱形式在國家殿堂弘法。隨後，星雲大師又把梵唄從東方帶到西方，如紐約林肯中心、美國洛杉磯柯達劇院、加拿大英女皇劇院、倫敦皇家劇院、巴黎議會殿堂、雪梨歌劇院等等，將佛教音樂推向國際舞台，開啓了佛教歷史新的一頁。今天看來，佛教的進步，已經不是來自拜佛、燒香、口號等，而是以具體行動一一落實佛教的理想。

星雲大師十二歲在南京棲霞山出家，雖未接受過社會一般正規教育，卻在佛教的律下、教下、宗下[註 7]經歷過一連串完整的佛門教育生涯，在佛教界來說，實難有第二人有如此完整的佛門經歷。一生傾注於文教工作的星雲大師，雖沒有獲得過一張學歷文憑或畢業證書，也沒有受過大學、中學，甚至小學教育，就連佛教學院他都沒有畢業，可他以滿腔熱忱與驚人毅力，創辦了從幼稚園、小學、智光中學、普門中學、均頭完全中學及在美國的西來大學、澳洲的南天大學（籌備中）和台灣的佛光大學、南華大學、信徒大學、社區大學等一套

完整的社會教育體系，並將十六所佛教學院與世界接軌，從他手中所頒發的學位文憑更是不計其數，堪稱名符其實的佛教教育家。此外，他還創辦了九所美術館、二十七所圖書館，還有出版社、書局、滴水坊、雲水醫院等等，即使年屆八十高齡，星雲大師依然不畏勞累疾苦，除了勤於寫作，弘法的腳步從未稍作歇息，在佛教國際化的努力推動下，大師不僅成功地以「人類一家」的精神理念領導全球佛光人，更秉持著「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的國際宏觀，成功地以宗教外交將台灣走向世界，讓世界認識台灣，瞭解人間佛教。基於廣泛的影響力和傑出的成就，一九七八年，星雲大師榮膺美國東方大學榮譽博士學位；二〇〇四年，全球二十八所 IC-USTA 天主教聯盟大學智利聖多瑪斯大學創辦人，親自赴台向星雲大師頒發了「博愛和平」榮譽博士學位；韓國東國大學和泰國朱拉隆功大學分別將「哲學」、「教育行政」榮譽博士學位頒發給星雲大師以表示對大師教育方面所作特殊貢獻的充分肯定。

畢生倡導與實踐人間佛教的星雲大師，從大陸來到台灣，又再由台灣作起點，經過五十多年的弘法歷程，將佛教遍傳全球五大洲三十多個國家，尤其是在推動人間佛教制度化、現代化、生活化、藝文化、國際化的發展方面，締造奇跡無數，為佛教寫下了光輝歷史，作出了卓越貢獻，他的人間佛教實踐，不僅使佛光山教團成為當今世界上規模最大、影響力最廣且活動力最強的大乘佛教教團，更成為海內外佛教教團現代化發展與建設的具體性指標。

如今，佛光山教團代表了佛教未來發展的方向，引領著當代佛教前進的潮流，這可從佛教各道場相繼效法佛光山弘法模式處看出來，為繼承和發揚星雲大師對社會、乃至對世界的強烈關懷的人間佛教精神，振興人間佛教的堅毅精神與不懈努力，研究大師的人間佛教思想甚有必要，因為星雲大師不只是在教內被信眾高度崇敬，社會各界也對他推崇備至，實因他是台灣社會乃至關懷世界的意見領袖。

時值「人間佛教」大時代，本文希望拋開過去玄談、批評、辯難的佛教，將佛教的研究論述落實在當代社會，透過對星雲大師人間佛教思想的特質以及弘法成果層面的研討，揭示人間佛教思想的時代性與普遍性，藉此協助人們認識當今人間佛教發展的真實面貌，進而引發當代人間佛教學術研究的新動向。

三、本論相關研究文獻

關於人間佛教，談論倡議者絡繹不絕，資料非常豐富，可是對於星雲大師當代人間佛教與佛教制度改革中這麼一位重要性代表人物來說，有關撰寫他的研究文章卻非常有限，雖然大師的人間佛教思想體系以及其推動的國際化佛教事業對當代社會產生了巨大的影響，可是迄今尚未得到學界的普遍關注和研究，這也是促使本論文探討與研究的主要目的。

筆者在搜集相關文獻過程中，發現星雲大師的人間思想極其豐富，舉手投足之間都散發著人性的光輝，雖然他已年屆八十，可是他的思惟依舊敏捷快速，看法獨特新穎如昔，涉及

層面相當廣泛，包含生命學、生死學、生活學、未來學，以及倫理觀、道德觀、愛情觀、信仰觀、財富觀、醫療觀、政治觀、社會觀、國際觀等等，內容雖不相同，但是卻有一根主軸牽引著這許多方方面面，那就是人間佛教對這個社會所注入的無限關懷，也即是星雲大師倡導的「自覺與行佛」。

大師的人間佛教理論的風格可謂別樹一格，無論著作、講話或開示，星雲大師堅持使用簡扼易懂的語言，以「深入淺出」、「貼近生活」、「力求創新」、「解決實際問題」，以及突破守舊古板的佛教形象風格來表述了一系列重大的理論問題，在簡潔明快、譬喻加格言式的語言中又包含著深邃的理論見解。因此，本文將著重圍繞大師的著作進行討論和分析。

佛光山文教基金會出版《人間佛教學術研討會論文集》，弘誓文教基金會發行的《人間佛教與當代對話》，以及《普門學報》發表的不少文章，除了少數如：慈容法師所撰的〈佛教史上的改革創見大師〉、滿義法師《「星雲模式」的人間佛教》之外，大都是討論分析人間佛教的源流淵源，許多內容仍然停留在詮釋太虛大師的「人生佛教」或是對印順法師「人間佛教」思想的介紹，即便有發表「星雲大師與人間佛教」的相關論文，因引用資料過時，讀後頗有缺乏新意之憾。二〇〇三年在美國加州西來大學召開了以「人間佛教與教育」為主題的第四屆國際人間佛教學術研討會，依法博士和理查德金波博士分別發表了〈論女性教育於人間佛教〉以及〈佛光山人間佛教的教育貢獻〉的學術論文，可是細讀之下，發現兩人對星雲大師的教育理念並沒有全面的整體把握。令人更為遺憾的是，某些台灣學者並沒有堅持學術嚴謹的態度與做人基本的道德，恃「台獨」作風對星雲大師這位「外省和尚」進行打壓毀謗，野蠻的行徑一度使台灣學術蒙羞。

所以，本文深切希望從客觀的、科學的、歷史的、辨證的角度來看待和研究人間佛教的歷史，多方面、多層次的去研究領會星雲大師的人間佛教理念，筆者有幸獲得佛光山檔案館尚未發表的《星雲大師人間佛教思想語錄》，作為本文研究大師的第一手參考資料，加上佛光山法堂書記室提供的星雲大師人間佛教口述史，使得筆者眼前在探討大師人間佛教實踐過程中的這條道路逐步清晰明朗起來。

人間佛教，是兩岸學術界新世紀以來討論得最熱烈的主題。星雲大師堅信：「二十一世紀是人間佛教的世紀」，對於人間佛教的深化，希望有志一同的大家加強義理的開展、倫理的規範和生活的提昇，使人間佛教在世界各地蔚成風氣，成為當代宗教的主流，使佛教和人間的生活融和成一片，為世界人類注入一股清流。今天，「人間佛教」已經不是一句口號，希望當今佛教學者、專家，從傳統的佛教理論中，提煉出「人間佛教」的精華和思想體系，隨著一批相當深入的研究論文和著作問世，未來「人間佛教」的開展的基礎將更為堅實。

四、本論研究架構概述

人間佛教是倡導佛法在世間的思想，是大乘佛教的基本精神，同時也是中國佛教注重現世人生的積極態度。可以說，人間佛教是一切佛教的全部，一切經典皆以人間佛教為中心。在人間佛教推展過程中，星雲大師是當代一個典型的代表人物，因此本文提出星雲大師與當代「人間佛教」的理念與實踐這一問題，共分五個章節來加以闡述：

第一章主題著重討論人間佛教思想歷史背景。依循佛教經證，找出佛陀重視人間、在人間度化的事跡來彰顯人間佛教「以人為本」的積極進取精神，其次，透過歷代禪宗祖師大德包括惠能大師、百丈懷海禪師等人的身體力行來說明「佛法在世間，不離世間覺」的真義，表達禪宗生活勞動與修行相結合的不二法門。在近現代，提出人間佛教思想的人物有很多，如太虛大師、慈航法師、印順法師、趙樸初居士等等，章節中將分析上述人士人間佛教思想的異同，由此脈絡來探索星雲大師人間佛教新思想的形成。

第二章申述星雲大師人間佛教理念的發展，他的主要特點有六項精闢闡釋：一、生命的體相用，二、以人為本人性化，三、落實佛法生活化，四、傳統現代相結合，五、經典教理新詮釋，六、女性地位獲提昇。大師以正面、積極、樂觀喜悅的態度，表達了人間佛教是佛法與生活融和不二的佛教，他將傳統現代相結合，以經典教理新詮釋的弘法方式使人間佛教更為大眾所接受，此舉充分體現了人間佛教「以人為本」的人間性、生活性、積極性、喜樂性、利他性、普濟性等特色。本章節最後將對台灣佛教女性的發展過程進行一次綜合性的考察和探討，進而評析佛教女性對當代社會進步的重要推動作用以及其在中國當代史過程中的重要地位與深遠影響。

第三章圍繞星雲人間佛教的制度創新點來談，本章節將討論建立現代教團的體制來突出僧伽制度革新的重要性，再說明宗務委員會制度、本山與別分院制度、一個師承制度、佛光會制度、檀家與檀講師制度、功德主制度、廟產經濟管理制度等佛教制度革新的內容與意義，反映僧信二眾現代化制度的建立和完善，進而為人間佛教的落實奠定了殷厚的基礎。

第四章內容為星雲人間佛教的思想藍圖及具體實踐，其人間佛教思想體系主要由佛教教育與人才培養、文化事業與社會教化、弘法利生與淨化人心、生活與修行的統一性四個部分組成，此處我們可以看到星雲大師倡導的人間佛教不只是停留在理念的層次，而是以實際行動為社會人類產生了積極的作用，體現出如今佛教已經成為實用、現代化的代名詞。

第五章將以佛光山全方位的弘法事業推展來分析探討，首先從組織形式落實的角度切入，進而由佛光山的文化交流與宗教對話與互動來突出星雲大師所強調的「本土化、走出去、地球人」的人間佛教國際化思想，並提供佛光山美歐亞非澳不同地區落實佈教本土化的成功經驗與實踐模式，作為後人國際化弘法的參考，並藉種種寶貴經驗來反映星雲大師「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的弘法願心。

本論文將特別側重星雲大師人間佛教實踐方面的探討，以此體現其人間佛教扎實的理論基礎，又透過大師平權思想、宗教無國界，人類一家的「地球人」理念，突出了佛光山在人間佛教的實際行動中為社會人類產生的積極作用，使得星雲大師人間佛教的理論與實踐得到統一，從而全面展現人間佛教的精神內涵。文章最後，將提出出世與入世、僧眾與信眾等問題，並且關注人間佛教面臨的挑戰與適應以及未來的走向，從而瞭解佛光山如何率先改變佛教在社會中的角色與功能，深入社會，關懷群眾，超越國界，踏上弘化全球之路的關鍵所在。

壹·人間佛教思想歷史背景解析

佛教從原始佛教發展到部派佛教，然後又從以追求個人自我解脫為主的小乘佛教發展到自利利他的大乘佛教，不難發現教主佛陀自創教之始，即突出了以人為主體，立足現世人生，關懷一切有情眾生的人間佛教鮮明特色。佛教東傳後，中國禪宗所強調的「不離世間覺」主張，更進一步繼承和發揚了佛陀身體力行重視人生、不離人生而證悟的圓滿解脫之法。在整個佛教歷史發展過程中，為了順應時代變遷，人間佛教無論在教義理論、修行法門、或者是組織制度等多方面都進行了相應的變革和創新，從而不斷提出適應於現代生活和便利於社會大眾理解和接受的新思想、新理論。在高揚建設和諧社會的今天，與時俱進、契理契機的人間佛教獲得了長足的發展，人間佛教的理論與實踐得以確立和深化，其中，佛教經典中「佛陀以人為本」、「佛法在世間」、「世出世不二」、「我法二性空」等思想為人間佛教奠定了扎實的理論依據。

一、佛教經典中的人間佛教精神

人間佛教透過倡導佛法在世間的思想的闡發，使人們逐漸認識到現世人生的意義，乃從自我出發，具體切實地廣行菩薩道，為人類服務中說明體現。人文主義和大乘佛教悲智雙運、自度度人是大乘佛教的基本精神，同時也是中國佛教注重現世人生的積極態度。可見在這世界，沒有一樣事物不是以人為根本。在佛教的各種經典裡，也都在反覆強調著人間佛教的重要性。「人間佛教」的特色，可於《阿含經》中窺見一二。《增一阿含經·等見品》中明確指出：

諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。[註 8]

上述內容說明了十方三世一切諸佛皆出於人間，而不是由天道而出世。佛陀經常強調他自己「生於人間、長於人間、於人間得佛」[註 9]的鮮活事實，他說：

如來亦當有此生、老、病、死。我今亦是人數，父名真淨，母名摩耶，出轉輪聖王種。
[註 10]

正因為佛陀是人，有父母、有種族、所以他自然也有生老病死，說這番話時，佛陀已經八十高齡，身體也逐漸老邁無力，他反覆向世人強調「人身甚難得」，「佛世尊出世甚難遇」[註 11]的重要性，呼籲弟子們應當把握人間這個善處，憶念精進，他說「三十三天著於五欲，彼以人間為善趣」[註 12]，意思是天神執著於五欲的享樂，而人則較天神具有三點殊勝之處「勇猛強記、能造業行；勇猛強記，勤修梵行；勇猛強記，佛出其土。」[註 13]所以，「人是福田，能生一切諸善果故……如是一切賢聖道果，皆依於人而能修證」[註 14]，「五趣中能寂靜意，無如人者」[註 15]，這些均印證了佛教重視人間的特性。[註 16]因此，當我們今天在弘揚人間佛教的同時，首先應當正視現世人生，因為重視人生的佛教，才能表現出人間佛法的真義。

《阿含經》可謂一部人間佛陀的言行集，作為佛陀時代的歷史現實，也是佛陀極其自然而現實的人生哲學。佛陀是人間的佛陀，他一切日常生活，都與常人無異，他每天要「著衣持鉢」[註 17]外出乞食，開示教化弟子，佛陀也需要休息，也曾患有背痛、頭痛、腹瀉等病，曾經受傷，需要服藥治病，乃至年老體衰，最後身體為無常所壞。佛陀觀察真理，先從現實出發最後又回歸於現實，四諦、五蘊、三法印、十二因緣等，都是極富實際性的教化哲理。

《增一阿含經》中的早期佛教義理，不僅體現了佛陀對人類真摯的情懷，也對世間表達了一種積極活潑的人生態度，佛陀在經典中宣揚和平、友愛、慈悲、容忍、自利、利他、尊重一切生命的包容胸懷，不光只談超越世俗的精神解脫，佛陀也關心現實的政治、戰爭與和平。他視芸芸眾生為兄弟姐妹，反對你爭我奪，認為生存的意義在於彼此關愛，他說彼此應不分種族、信仰，相互尊重敬愛，也就不會有糾紛產生。《增一阿含經》二二九經記載，佛陀曾經在拘梨耶族與釋迦族爭奪盧泗尼河水而準備訴諸干戈之際，及時阻止了琉璃王對迦毘羅衛國的侵略。這裡，反映了佛陀反對暴力戰爭，熱愛國家、熱愛和平，為避免人民無謂的犧牲傷亡，佛陀毫不猶豫地親臨戰場，以慈悲、寬容來阻止戰爭的發生。佛陀不僅主張人間的博愛和平，同時非常重視對世出世間一切生命的愛護和尊重。在他制訂的戒律中，首戒為不殺生，不殺生不光是指不殺人，也指不傷害鳥獸螻蟻，因為牠們同人類一樣皆為生命體。況且地球上任何一種生物數量的增減或滅絕，都關係著整個地球村的命運，間接影響著所有生命生存環境的變化，因為地球上的各種生命都是相依互存，同體共生的，而非獨立所能生存的個體。在這個觀點上，星雲大師進一步呼籲人們提起對生命的尊重，他說：

佛教是個戒殺生的宗教，除了不殺生之外，還應積極地護生。護生最大的意義就是放人一條生路；給人方便、給人救濟、給人離苦，給人善因好緣，助成別人的好事等，這就是放生。放生、護生，才是對生命的尊重，也才有自我生命的尊嚴。[註 18]

為了解開生命的神秘面紗，解決生老病死的根本問題，佛陀選擇了出家修行，修行的本身也是提高道德、發展智慧、完成自由，出發點完全是利他的：從家庭而宗族，從宗族而國家，從國家而世界人類，進而擴大到利益一切有情眾生。期間，佛陀未曾離開人間，當他悟道後，隨即又懷著深宏的悲願，回到社會從事教化工作，教導眾生離苦得樂之道。綜觀佛陀的一生，從初轉法輪度化五比丘開始，一直到晚年涅槃的教化，無一不是對人間的殷殷關切，生活中的佛陀，更是以身示範：他「為父擔棺」[註 19]、「為母說法」[註 20]，不但克盡人子之道，成為孝親的典範，甚至在《賢愚經》及《睽子經》都說自己「因仁孝故，成三界之尊」。佛經中除了處處指陳「慈父恩高如山王，悲母恩深如大海」[註 21]的孝親思想之外，進一步要人們「視一切人猶如佛想，於諸眾生如父母想」[註 22]，從「一切男子是我父，一切女子是我母」[註 23]的角度出發，把關愛眷屬的範圍擴大到一切人類與眾生。

佛陀非常重視世間的倫理，談到家庭，佛陀告誡大眾：

為人子，當以五事敬順父母。云何為五？一者、供奉能使無乏；二者、凡有所為先白父母；三者、父母所為恭敬不逆；四者、父母正令不敢違背；五者、不斷父母所為正業。父母復以五事敬視其子。一者、致子不聽為惡；二者、指授示其善處；三者、慈愛入骨徹髓；四者、為子求善婚娶；五者、隨時供給所需。[註 24]

除了父母、子女的關係之外，佛陀也細說了師弟之道應「視彼若己」，「和順忠節」[註 25]；夫妻之道應「相待以禮」，「貞廉自守」[註 26]；朋友之道應「見有過失，輒相諫曉；見有好事，深生隨喜；在於苦厄，不相棄捨。」[註 27]佛陀希望：

世間人民，父子、兄弟、夫婦、家室，中外親屬，當相敬愛，無相憎嫉。有無相通，無得貪惜，言色常和，莫相違戾。[註 28]

對於現實的政治，佛陀也深表關心。他認為暴政和失治都與國家元首的不正治理有關，正是這種方式的治理，才使人民受到壓榨、掠奪、虐待、迫害、苛捐雜稅與酷刑峻罰。佛陀認為要想國家治理得好，應該要有良好的治國政策，同時對於不人道的措施，深痛欲絕。為此，他曾對開明政治做了一番研究，主張一個安樂的國家必須有一個公正的政府，也即「治國以法」[註 29]、「治化以理」[註 30]，才是仁君聖王的治國之道。佛陀住世時，曾來往於優填王、頻婆娑羅王、阿闍世王、波斯匿王等各國之間，經常和王公大臣雨舍、耆婆等來往，為他們在民權、民治、民有、民享等方面都給予了開示。

此外，佛陀對社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉、社區的服務也付出了努力，他呼籲大眾積極推動社會福利事業，認為：

種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。[註 31]

興立佛圖、僧房堂閣；常施醫藥，療救重病；造作園廁，施便利處。[註 32]

以此來號召人們行布施、種福田。這種奉行諸善、廣種福田的教誡，以及看護病人、扶助老弱、修橋鋪路、植樹造林等方面的提倡，充分體現了人間佛教積極進取，饒益有情的利他思想。

現代的社會講究企業經營，投資理財，過去佛陀也重視經商之道，重視儲蓄布施，他認為：

田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具。[註 33]

有了金錢後，如何投資理財，佛陀也有說明：

一施悲和敬，二儲不時需，三分營生業，四分生活用。[註 34]

現代人講究家居生活，其實佛陀經常指導在家居士修行的方法，例如維摩居士「示有妻子，常修梵行」[註 35]，勝鬘夫人「隨處宮廷，常說佛法」[註 36]。佛陀說教的對象是人，所要解決的，是人間的各種人生問題。所以佛陀常與弟子「遊化人間」，在印度不平等的四種姓階級社會裡，他高喊人人平等，接觸的人物廣泛，上至國王大臣、文武百官、下及士農工商、販夫走卒，以身體力行切切實實的說明了生活就是修行，佛法必須在生活中得以完滿實踐。佛陀又視眾生不同的根器，應病予藥，以普遍深入的看法觀機逗教，隨緣應化。佛陀的教法，所說的內容，也是包羅萬象，包括倫理、法制、經濟、畜牧、農林、工商、交通、貿易、貨幣、度衡、船舶等資料，還有動物、植物、礦物等方面的名目、用途、分類法等自然科學層面的介紹，另外，也涉及一些關於醫藥學的知識，佛陀的教化層面的深廣，也給人類留下了豐富的歷史和文化資料。對於佛教的政治觀、佛教的社會觀、佛教的道德觀、佛教的倫理觀、佛教的女性觀、佛教的經濟觀、佛教的財富觀、佛教的宗教觀、佛教的國際觀、佛教的環保主義、佛教與醫學、佛教與危機等等課題，我們不妨從另一視角，重新瞭解二千五百年前佛陀關懷社會、重視人生的慈悲心，因為佛教經典裡人間性的特質，對今天的人們和社會生活具有極大的啟發和一定的現實意義。

另一方面，佛陀還從人與人、人與國家社會，乃至人與宇宙萬物間的關係說明了因緣法的重要，世間萬法都離不開因緣果報，為此，他闡發了佛教關於因果報應的重要理論，揭示了業報輪迴的奧秘。這裡所強調的「業」、「惑」、「苦」，即「自作自受」後所長生的業報「輪迴」之苦。通過業報輪迴說，佛陀將人未來的命運和遭遇的主動權交回到人們自己的手裡，所謂善有善報，惡有惡報，把人們引向了止惡從善的人生道德實踐，因為因果賞罰分明，人人平等，每個人都要為自己的行為負責，這在客觀的層面上對人們的行為有著一定的勸誡和約束作用。由此可見，人們的命運皆掌握在自己的手中，這肯定了人的努力與進取，尤其強調人可以通過自身的不懈努力來實現其美好的人生理想。從這個意義來講，不僅破除了當時印度無因論、宿命論、有神論等諸多外道的說教，更突顯了人類在生命關懷和生死超越問題上自主自決的主動性和能動性。正如《增一阿含經》中的偈語：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」特別強調了佛教對現實人生所具有防非止惡的積極意義。

雖然原始佛教和部派佛教的聲聞、緣覺二乘強調於人間求菩提、證涅槃，但是他們卻厭離生死，不願久住人間，只追求個人的解脫，嚮往證悟涅槃，而不願廣度眾生。同時，聲聞、緣覺二乘又將世間和出世間，煩惱和菩提，生死與涅槃作了絕對化的割裂，認為兩者完全是對立的關係，紅塵俗世充斥著貪欲、瞋恚、愚癡、煩惱，從本質上來說是苦惱污穢的，而涅槃境界則是「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡。」[註 37]是個清淨極樂的圓滿境界，並且認為只有遠離紅塵、出離生死，才能證得菩提、達到涅槃境界，更視覺悟證道

為脫離世間的結果。這點恰恰不被大乘菩薩道所認同，反而認為這是聲聞、緣覺在實踐人間佛法方面不圓滿、不究竟的最重要原因。

另一方面，原始佛教的「三法印」、「四聖諦」、「緣起觀」等理論所指出的世間無常、諸法無我的特質，必須以「八正道」、「三十七道品」等實踐修行法門來對治、根除眾生執色法為實有的錯誤知見，才能達到涅槃解脫之究竟，然而該處所說的「無我」說，僅指「人無我」單方面，不談論法空，這點說明了原始佛教和部派佛教「我空法有」的觀點。邁入大乘佛教時期，「無我」論說已發展至「我法二性空」的理論，強調萬事萬物「一切皆空」。此時重視諸法實相論的中觀學派以及主張萬法唯識論的瑜伽行派，均以破除我法二執，闡明我法二空作為該學派的根本宗旨。大乘佛教認為，紅塵世間一切有為法和出世間的一切無為法都是性空不真的，唯有證悟我法二性空才能到達彼岸，證悟涅槃解脫之法。《大般若波羅蜜多經》說得非常清楚：

以一切法本性皆空，不可取故。世尊，諸菩薩摩訶薩所得般若波羅蜜多亦復如是。於一切法無所取著，能從此岸到彼岸故；若於諸法少有取著，則於彼岸非為能到。[註 38]

既然一切法本性皆空，那麼，可見一切法是平等無差別的。再看生死與涅槃二法，自然是「生死涅槃，悉皆平等，以無分別」[註 39]了，龍樹菩薩在《中論》中也說：

涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。[註 40]

事實上，涅槃和世間原是一紙表裡的概念，兩者之所以有差別，主要是人們的無明所造之結果，如果消除了無明，認識了世間實相的本來面目，也就進入了涅槃境界。

《維摩詰所說經》也有說明：

生死涅槃為二，若見生死性則無生死，無縛無解，不生不滅，如是解者，視為入不二法門。[註 41]

因此，大乘經典提出的「不二中道」思想闡明了「諸法自性不可得」[註 42]的道理，一旦了悟我法二性空之後，根本無相可執，無法可得了。如此說來，不用厭離生死，也不必欣慕涅槃。所以，菩薩「修般若波羅蜜多，亦不見涅槃可樂生死可厭」。[註 43]《瑜伽師地論》也說：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」一切法空，主要指不住生死，不住涅槃，修菩薩行是成就佛道的不二法門，更是契理契機的菩薩正道。

在生死與涅槃本性不二的原則基礎上，大乘佛教繼而強調行菩薩道應發「伏斷煩惱，久住生死，終不自為速證涅槃」[註 44]的廣大願心，普利一切有情眾生。從諸法平等的觀點，煩惱和菩提也是同為一物，所謂蓮花出污泥而生，「煩惱泥中乃有眾生起佛法耳」[註 45]，諸佛菩薩從生死煩惱中，證得「無上正等菩提」，因此諸佛菩薩「久住生死」，不離世間，不捨世法，為的是「觀察生死，多諸苦惱，起大悲心，不捨有情，成就本願」。[註 46]四大菩薩觀音、地藏、文殊、普賢都是以悲智願力所著稱，從「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」的四弘誓願中，成就「無上正等正覺」。

在表達人間佛教的具體內容方面，《維摩詰所說經》更是突出了佛法不離世間、世出世間一如的不二思想。經中主人公維摩詰是一位在家學佛的居士，他「雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行」。[註 47]反映了維摩詰深契佛法、並將佛法與生活緊密結合，在生活中奉行佛法，實踐大乘菩薩道的聖者。《維摩詰經》在般若空觀的思想基礎上，廣說不二，經中說：

世間出世間為二，世間性空即是出世間，於其中不出入，不溢不散，是為入不二法門。[註 48]

色色空為二，色即是空，非色滅空，色性自空，如是受想行識識空為二，識即是空，非識滅空，於其中而通達者，是為入不二法門。[註 49]

維摩詰以不二法門破除人們對世間對待的執著，清楚地說明了男女沒有定相，時間沒有定準，大小沒有定型，妄心沒有定念，世間一切都是相對的差別，突顯了生死涅槃不二、垢淨不二、色空不二、世出世間不二、菩薩心聲聞心不二的佛法真理，只要契入真心，了悟清淨的本性，眼前就是人間淨土。

從佛教發展不同階段的理論闡釋和修證實踐中，人間佛教的根本精神在於認識諸法的實相，把握人道的殊勝，實踐菩薩道，從創造心中的淨土開始，繼而創造社會的淨土，自利利他，饒益一切有情眾生。

二、從禪宗看人間佛教的思想發展

自東漢明帝時代，佛教從印度傳到了中國，迅速得到帝王和各界人士的接受，使得中國佛教得以蓬勃發展，逐漸形成八個宗派。在修行方面，有禪、淨、密、律；在學術方面，有天台、華嚴、唯識、三論，因而發展出思想內容豐富的中國佛教。在各宗派中，禪宗對中國佛教影響最為深遠，傳播最為廣泛，中國文化特質也最為突出，太虛大師曾經讚歎禪宗不僅「握得佛學之核心」，更是「釋迦以來真正之佛學」[註 50]，同時又指出：「中國佛學最特色的禪宗，實成了中國唐宋以來民族思想全部的根本精神。」[註 51]禪宗之所以能蓬勃開展，除了具有「收容教、律、淨、密而調和混合之；宋、元、明以降，更吸攬儒家、道家而融貫之」[註 52]的特色之外，最主要是其注重入世的精神，從注重僧眾個人修行解脫的印度佛教轉化為積極服務人間的中國佛教，禪宗迅速適應了中國社會的發展與需要，其中國化的演變完全展開投入服務於人類的人間佛教。

「佛法在世間」是禪宗的一個核心思想，主要是由六祖惠能大師（六三八—七一三年）創立的「南宗禪」[註 53]之後形成，這時候的禪宗特別強調佛教的修行活動不能脫離世間，《六祖壇經·般若品》明確指出：

佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。正見名出世，邪見名世間。邪正盡打卻，菩提性宛然。

此處說明了佛法與世間的關係，並強調了佛法並非在另一個遙遠的彼岸世界，唯有在現實的世間才有佛法可言，主要勸導大家不能執著地將世間和出世間的絕對割裂或區分，如此離開世間去追求覺悟成佛更是萬不可能。

中唐時期，馬祖道一禪師進一步繼承和發揚了六祖惠能的思想，提出了「觸類是道」、「平常心是道」[註 54]的主張，認為接觸到的萬物類別全都是至高無上的禪道，所謂運水搬柴，無非妙道，只要講求心行清淨，應世利人，從事任何事情都是修行成佛的法門，由此又突出了生活中修行的重要性。

禪宗入世化、生活化的進一步發展，以積極肯定生活的態度面對人生，遂使佛法深入人間，佛教因而薪火相傳，慧炬長明。乞食制度原本是根據當時印度民眾供養出家修道之士的風氣而建立，這種生活方式顯然不適合於一貫以小農自然經濟為主的中國傳統社會，考慮到如果佛教一味仰賴寺院經濟，如此下去較易與地方權勢產生瓜葛與矛盾，再者，為避免政治與社會動蕩不安的影響，使佛教適應國情民俗而存在的關鍵之際，禪宗祖師百丈懷海禪師(七二〇—八一四)從佛教僧眾作息制度方面嘗試突破，開創了「農禪並作」的先例。這樣，除了在經濟上自供自足，另一方面，又減少因僧眾不參與勞動而遭受外界的非難攻擊。禪宗在組織形式上的改變，使得佛教的發展更具滲透性，與中國社會緊密地結合在一起。

以「農禪並作」作為生活修行方式的禪宗最具人間佛教的實踐特色。農，是從事生產以自養；禪，是指坐禪習定等修行。「農禪並作」，即勞動自養與修行相結合，在勞動自養中修道習禪。農禪並作在百丈懷海禪師自食其力的農工修行生活後蔚成風氣，解決僧眾經濟生活同時，也擴大了僧眾修行的範圍，無論是行住坐臥，言談應對，抑或揚眉瞬目之間都能使禪的精神滲透到生活勞動與日常行事之中，遂而啟發智慧，展現禪法的活潑一面，使佛教更適應社會國情，因此百丈懷海對佛教制度所作出的重大改革深具歷史的意義。

為了將佛教普遍化和生活化，歷代的祖師大德深明「未成佛道，先結人緣」的道理，他們大都先從事苦行勞作，在出坡勞作中實現自我，在服務人群中開悟見性，所謂「欲為佛門龍象，先做眾生馬牛」，以辛勤汗水給後人留下了示教利喜的最佳典範。例如，開洪州宗風的馬祖道一禪師，他曾於懷讓身邊隨侍十年，爾後才創設叢林，教化後學。最具代表性的是百丈懷海禪師，提倡「上下均力」的「普請法」，以「一日不作，一日不食」的農工修行生活自食其力。唐朝道亮禪師，出家三十年中，一直與大眾同食同行，不講究特權，不賣弄資格，每日發心為常住舂粟糧整整六年，無曾間斷，後來講律，聲被冬夏。經他教化弟子四十餘人，皆為住持一方的人才。志超法師勤勞眾務，每有苦役，必事身先，晝夜克勤，攝引後學，因而得到世人擁戴，數百僧伽翕從學習，法席隆盛。宋朝道法禪師白天將乞食所餘，布施蟲鳥，夜晚則脫衣露坐，以飼蚊蚋，一日入定，見彌勒菩薩放光照耀，因而更加精勤。雪竇禪師不願出示大學士曾會[註 55]的推薦信函，寧可在靈隱寺大眾中，操持作務達三年之久，後終為龍天推出，駐錫雪竇山資聖寺時，從此海眾雲集，宗風大揚。六祖惠能大師在參學期間，也曾磨石纏腰，舂米八月。

另有滄山靈祐合醬泥壁，挑磚砌瓦，更發願來生作為一頭老牯牛奉獻眾生；仰山慧寂牧牛開荒；黃檗希運開田採茶；雲巖曇晟作鞋布施；臨濟義玄栽松鋤地；丹霞天然蒔花除草。雪峰、智通禪師分別在洞山座下擔任飯頭和燈頭，慶諸禪師在滄山座下擔任米頭，道匡禪師在招慶座下擔任桶頭，灌溪禪師在末山座下擔任園頭，稽山禪師在投子座下擔任柴頭，義懷禪師在翠峰重顯禪師座下擔任淨頭。其他又如，石霜禪師的篩米，仰山禪師的牧牛，洞山禪師的種茶，雲門禪師的擔米，玄沙禪師的砍柴，趙州禪師的掃地，懶融禪師的典座，印光大師的行堂等等，這些古德高僧，他們在辛勤的出坡勞作中擴大了自我，提昇了生命價值。為

福利群生，他們又努力的從事公益慈善事業，投身於社會服務的工作諸如植樹造林、墾荒闢田、鑿井施水、維護泉源、利濟行旅、築橋鋪路、興建水利、設置浴場、興建公廁、建立涼亭、經營碾磑、油坊當舖、急難救助、設佛圖戶、施診醫療、興辦義學、興修水利、環保護生、養老育幼、義塚義葬，乃至提供旅宿等等，不遺餘力的注重資生的貢獻與利眾的事業，為社會人群奉獻，幫忙解決民生問題，實為現代社會慈善公益事業的先驅，證明了佛教重視現實社會的人間事業，從不同的時空角度反映了人間佛教千百年來在慈善福利，福國利民的真實一面。

僧眾參加勞動另一方面也為安定社會風氣起了一定的成效，北魏時代的沙門統曇曜，曾奏請文成帝設置「佛圖戶」，借著佛教的教化與督導，使叛亂重犯、俘虜和投降者的勞力，提供寺院作務，不僅安撫齊民之怨，也解決了國家社會的經濟問題。此一制度，實際上也是一種奴隸的解放運動。另外設立的「僧祇戶」，暫時儲存一般百姓與俘虜每年繳納的六十石穀子，稱之為「僧祇粟」，每逢饑饉，無條件開倉賑濟。

從南北朝開始，寺院不但設有僧祇粟，也設有寺庫，貸放貧困百姓，或提供典當借銀。唐朝信行禪師開創無盡藏院，目的也是在救濟貧民。佛教寺庫制度，歷經隋唐、宋朝，到了宋代，稱為「長生庫」，為廣大民眾所利用，遍布全國各地寺院，元朝時則改稱「解典庫」。

其次，佛教「寺院學校化」的功能對社會裨益匪淺。往日的祇園精舍就是講堂，中國傳統的寺廟一直設有法堂、藏經樓。漢唐時代，佛教寺院堪稱為當時的文化中心，不但舉辦義學，禮請名師大德教育失學的人，為國家作育英才；歷代以來，寺院更是提供莘莘學子讀書的最佳環境，歷朝名將宿儒如范仲淹、王安石、呂蒙正等，都是在寺院裡苦讀成功的。佛教提供了各種教育、文化事業、醫療救濟，造福社會，利濟群生。

總的來說，中國寺院從過去的農業生產發展到現在的工業參與，從齋菜供應到經懺佛事，從臨終服務到靈塔設置，從香客朝山到旅遊服務，從慈善工作到文教事業，人間佛教帶動了社會經濟發展、提昇了人文生活品質，層面顯得更為多樣化。事實上，佛教所做的一切事業，其實都是為了便利社會民眾，如油坊、當舖、旅店、碾磑業（灌溉設備）等，乃至現在所做的養老育幼；過去在家師姑的佛堂，即為俗稱的孤兒院。今天的人間佛教，又增辦學校、醫院、家庭協談中心、心理輔導，為家庭糾紛解答、開導。普濟群生的人間佛教之所以歷久彌新、永不褪色，正是它詮釋著古往今來中國佛教徒積極介入並奉獻社會與人生的行為。上述種種都反映了佛教積極入世的一面。佛教之所以能夠在中國社會紮下深厚的基礎，成為中國人生活的一個組成部分，必須歸功於佛教對人世間的長期奉獻，而人間佛教的成功之處，正是其以積極入世的態度成功影響和改善中國社會的方方面面。

三、近現代人間佛教爭辯的考察

(一)太虛大師

太虛大師(一八八九—一九四七)，浙江人，博學多才，他融會內學外學、舊學新學、唯識中觀、法性法相，是一位思想深邃的佛學理論家。他因早年深受康有為、梁啟超、譚嗣同、章太炎、孫中山等時代思潮的激發，萌起「以佛學入世救人救心的弘願熱心」，方可「遂急轉直下的改迴真向俗的途徑」[註 56]，他畢生倡導佛教革新運動，是一位新佛教運動的巨擘。最為突出的是太虛大師提出的「人生佛教」[註 57]，這對佛教現代化發展產生了重大的影響。一九三三年，他在漢口市商會發表了「怎樣來建設人間佛教」講說，[註 58]一九三四年《海潮音》刊出人間佛教專號，當時曾獲得許多人的認同。後來慈航法師在星洲辦了一個名為《人間佛教》月刊，是為最早提倡人間佛教的宣傳期刊。抗戰期間，浙江縉雲縣也出了小型的《人間佛教月刊》。一九三九年法舫法師在暹羅，也以「人間佛教」為題來講說。[註 59]可見「人間佛教」並非太虛一人所提倡，而是當時整個中國佛教界興起的一股熱潮。

一九二八年太虛大師在「對於中國佛教革命僧的訓詞」[註 60]中提出「人生佛教」，他對建設人生佛教特發表了四個看法：第一，「佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設由人而菩薩而佛的人生佛教」。第二，「以大乘的人生佛教精神，整理原來的僧寺，而建設適應現時中國環境的佛教僧伽制」。第三，「宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民眾，及開化舊的信佛民眾，團結組織起來，而建設適應現時中國環境的佛教信眾制」。第四，「昌明大乘的人生佛教於中國的全民眾，使農工商學軍政教藝各群眾皆融洽於佛教的十善風化，養成中華國族為十善文化的國俗，擴充至全人世成為十善文化的人世」。[註 61]上述意見可視為太虛大師「人生佛教」所勾勒的一幅理想藍圖。

其次，在提到中國佛教革命的宗旨方面，太虛大師又認為，必須改「遁世高隱」為「化導民眾」、「利濟民眾」；改「專顧脫死問題及服務鬼神」為「服務人群」、「兼顧資生問題」，「使農工商學軍政教藝各群眾皆融洽於佛教的十善風化，養成中華國族為十善文化的國格；擴充至全人世成為十善文化的人世」，「建設由人而菩薩而佛的人生佛教」。[註 62]

一九四九年，太虛大師針對「人生佛教」做了這樣的說明：

何謂「人生」？「人生」一詞，消極方面為針對向來佛法之流弊，人生亦可說「生人」。向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了以後好……還有說：佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體說即為靈魂，更具體說，則為神鬼……然吾人以為若要死得好，只要生得好；若要做好鬼，只要做好人，所以與其重「死鬼」，不如重「人生」。……此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。[註 63]

這裡，太虛大師主張「人生佛教」，不採用「人間佛教」，涵義主要表現在兩個方面：

一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於——一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。二、顯正的：大師從佛教的根本去瞭解，時代的適應去瞭解，認為應重視現實的人生。依著人乘法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。[註 64]

也就是說，要以現實積極的人生對治死鬼消極的佛教，修習顯正的大乘菩薩行果。根本宗旨主要在強調「仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是真現實」[註 65]的人間佛教核心思想，也即是由人成佛的現實學佛思想，同時又指出從現實人生中不斷地改善，向上發達到無上圓滿的人格，便是成佛，人格才算圓滿。此外，必須從完成普通人格中，發大菩提心，實行六度四攝普利有情的菩薩行，不斷地發展向上，以至於成佛。

太虛大師又特別從「以人為本」的觀點解釋了人間佛教的根本思想，他說：

佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實之人生化故；當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義。

這裡，他非常堅信：

人乘法原是佛教直接佛乘的主要基礎，即是佛乘習所成種性的修行信心位；故並非是改造的，且發揮出來正是佛教的真面目。[註 66]

此處突顯了太虛大師即人生而成佛，「人生佛教」的本意，其後，太虛大師又指出：

五乘共法的教義，是說明由人乘進到天乘和聲聞乘、緣覺乘、菩薩佛乘的進化論，而以人生為進化的基礎。這五乘教法最注重於人生道德，為五乘人所共同修學，所以叫做五乘共法。普通人批評佛法為非人生、非倫理，是因為他們對於佛法只知出世的三乘教法，而沒有瞭解到普遍的大乘佛法和五乘共法的意義。[註 67]

太虛大師認為，真正的修學佛法應「從現實人生為基礎，改善之，淨化之，以實踐人乘行果，而圓解佛法真理，引發大菩提心，學修菩薩勝行，而隱攝天乘，二乘在菩薩中，直達法界圓明之極果」。在建設人間佛教的說法中，他又提出「兩重三皈」與「菩薩學處」，藉由圓融的佛法，將僧信二眾納入一個共同的法門，漸次由「結緣皈依」進入「正信皈依」，達成共同的目標。太虛大師主張的大乘菩薩之學，重在精神與實踐之行，並不局限於固定的形式之中，因此在建立實用的人間佛教方面，發揮了重要的功能。

對於佛教的願景，太虛大師認為人間佛教應該是：「佛法雖關懷普度一切眾生，而為適應現代文化，當珍重佛出人間攝化的意義，而施設契時契機的佛學，以人類為主要教化對象。佛法雖容有無我的個人解脫之小乘佛法，而今為適應現代人生之群體組織，應把小乘個人解脫的佛法，轉為大悲大智普為群眾利益的大乘佛法，使佛法普遍地深入社會。」因此，太虛大師學菩薩發心修行，他說：「我今修學菩薩行，我今應正菩薩名，願皆稱我以菩薩，比丘不是佛未成。」字裡行間說明了菩薩不是無情的偶像，而是救人濟世的理想，踏實履行，才是真實的菩薩，如此看來，大師當之無愧；他倡導的今菩薩行，使大乘菩薩的理論落到實處，應時、應地、應機之說，鼓勵人人都做菩薩，推動人間佛教的發展，共同為國家、為民族、為世界人類謀福利。

概略言之，太虛大師的「人生佛教」企圖融攝西學、世學於佛學以強壯佛教，他也以行動為佛教鞠躬盡瘁。在國難方殷之際，太虛大師組團到海外各地宣佈軍國主義的惡行，試圖挽救國家的厄運；在佛教沒落之時，他興辦雜誌，發表讜言。爾後，又從整理僧伽制度的建議到向政府的護法論爭，從小乘部派的研究探討到大乘教育的八宗兼弘，從佛學問答到世法應酬，從佛史撰著到教義偉論；各地在鬧廟產興學之際，他不顧一切，挺身而出，據理力爭；即使遭到舊僧聯名打擊，他也都不灰心，依舊興學培育僧才，推動國際佛教。民國初年，佛教之所以還能夠延續下來，可以說全然是拜太虛大師舉重若輕的行動所賜。[註 68]太虛大師一生為振興佛教、建設新的佛教文化而獻身，雖未能如願，然其影響意義極為深遠。他改革佛教的目標，雖然無法全部實現，但是，他的思想言行、品德勇敢卻深深的影響著人間佛教的後繼者，他的大悲心、菩提心、菩薩行，為中國佛教開闢了一條嶄新的長征大道。在當代中國佛教史上，太虛大師是影響力最大的人物之一，這也是本章節略述其思想的主要原因。在特殊的近現代歷史的環境中，及在國難教難沈重壓力之下，太虛大師不畏艱苦困難，努力與

環境拼搏，為佛教作出了劃時代的光輝、開創了新紀元。他一生的活動充滿了強烈的革命意味，所倡導的佛教變革，透出了二十世紀上半葉的中國佛教前所未有的氣息，他提出的「人生佛學」遂而發展成「人間佛教」理論，成為現代佛教的指導思想。

(二)慈航法師

慈航法師（一八九五—一九五四），福建建寧人，曾於一九二七年入閩南佛學院就讀時受到太虛大師的精神感召，一生對於興教利眾之事業不遺餘力，為革新佛教四處奔走。一九四〇年時，他跟隨太虛大師訪問東南亞國家，繼而留居馬來西亞，在新加坡、檳榔嶼等地，推行佛學社會化，實現其文教興學的理念，所到之處，創辦佛學院、組織佛教會、積極培養人才。南洋佛教因慈航法師創辦「佛教人間月刊社」，發行《人間月刊雜誌》[註 69]大興一時。

一九四九年，慈航大師應台灣中壢圓光寺妙果和尚的邀請來台，他是台灣光復後第一位赴台的大陸高僧，其創辦的「台灣佛學院」帶動了近代台灣的佛教教育，為台灣佛教開創了新紀元。當時許多大陸僧青年抵台，慈航法師為護持僧青年，積極伸出援手，卻因此被疑為間諜而慘遭逮捕入獄，幸賴孫立人將軍的夫人孫張清揚女士等四處奔走，才獲得保釋。為讓來台的大陸學僧有一棲身之所，慈航法師於汐止建彌勒內院，安僧辦道，講學不輟，其慈悲喜捨的廣大胸襟，贏得「慈航菩薩」之尊稱。

對於太虛大師向來尊崇有加的慈航法師，他在成立彌勒內院時，供奉了太虛大師的法相，一再強調「以佛心為己心，以師志為己志」，發願緊隨太虛大師人間佛教的步伐，並常以「如果一人未度，切莫自己逃了」自勉，宣揚興教救國的理念，努力將佛法落實於民間，其實踐「人間佛教」的忘我精神給世人留下了最佳典範。

在弘法上，他對於太虛大師的理想在下列兩個方面作出了積極呼應：

1.推廣佛教文教事業：慈航法師亟力呼籲「文化、教育、慈善是佛教的三個救命圈」，他強調：

有文化，可以宣傳佛教的教義；有教育，可以栽培弘法的人材；有慈善，可以得到社會上的同情而信仰。[註 70]

在方法上，他主張：

佛教應當民間化、大眾化、教會化、教育化、工作化、系統化、文藝化、慈善化、律儀化、革命化。[註 71]

慈航法師特別注重以佛教文教事業來發揮佛教的人間性。他堅持以「文教興學」為己任，主張發揚文化、興辦教育、推動慈善事業，如此方能復興佛教。他同時又認為：

佛法是唯一無上利人濟世的良方，它能夠補助國家政治法律之不及，從事「心理建設」，以期實現「人間淨土」。[註 72]

2. 提倡建設人間淨土：慈航法師宣揚人間佛教的目的，是為了建設人間淨土。他向大家闡釋：

淨土並不是自然而成的，也不是「神」所造，還是出於人為。以西方燦爛莊嚴的極樂淨土而言，是阿彌陀佛所發的四十八願與念佛的眾生而成功的。「心淨則國土淨」，[註 73]

慈航法師倡導以佛教的五戒十善、六度四攝來圓滿人格，建設人間淨土。雖然慈航大師在台灣駐錫僅六年，但對台灣佛教而言，卻是最具關鍵性的六年，因為當年慈航大師所接引的僧青年，正是台灣佛教近五十年來的中堅份子。綜觀慈航法師一生熱心教育，提倡文教救國，奮力護僧，致力於近代中國佛教改革，尤其是他積極於人間佛教的弘揚，為教為國犧牲奉獻，鞠躬盡瘁精神深為世人景仰與效法。

(三) 印順法師

對於太虛大師提出的「人生佛教」的觀點，作為太虛大師學生的台灣印順法師（一九〇六—二〇〇五）基本上是贊同的，但是印順法師特以「人間」兩字來強調，為此，他作了下列解釋——虛大師說「人生佛教」，是針對重鬼重死的中國佛教。印順認為：

佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是（天）神教，非鬼化非神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。[註 74]

印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以他不說「人生」而說「人間」。他又希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間。為此，他一連講了「契理契機的人間佛教」，「人間佛教緒言」，「從依機設教來說明人間佛教」，「人性」，「人間佛教要略」專題演講。[註 75]在印順看來，「人間」兩字既對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。「天神化」的對治與否，是「人間佛教」和「人生佛教」的最大不同之處。[註 76]可是，印順法師也有忽略的地方，太虛大師曾提出這樣一個看法：

在時間上說，佛教雖然講過去、現在、未來，但是卻重視現在福祉；在空間上說，佛教雖然講他方世界、十方世界，但是卻重視現實問題；在人間上說，佛教雖然講十法界無量無邊眾生，但是，卻重在人類，以人為本。[註 77]

印順法師的「人間佛教」思想，主要闡述「佛在人間」的哲理和弘揚「以人類為本」的佛法，他在自述中說：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也。」回想到普陀山閱《藏》時，讀到《阿含經》與諸部廣《律》，有現實人間的親切、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。[註 78]

深入經藏的印順法師，在研究佛理當中發現佛法與現實佛教界差距太大，佛教因中國文化的歪曲漸失本真，因此，他決心從印度佛教著手，抱著「探其宗本，明其流變，抉擇而洗練之」的態度，希望從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應，進而使佛法成為適應時代，有益人類身心的，「以人類為本」的佛法。

在所有佛教宗派當中，印順法師特別推崇印度原始佛教和初期大乘佛教。他主張「人間佛教」應回歸印度佛教，其中對龍樹學極為重視。他在讚歎龍樹學的菩薩觀時說道：

龍樹集其成，其說菩薩也：一、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。二、抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。三、三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。菩薩之真精神可學，略可於此見之。[註 79]

可見，他將中觀學作為他的「人間佛教」理論基礎，將三論與唯識視為一再追求的「純正佛法」。[註 80]只是令筆者疑問的是，佛法究竟是否有「純正」與「雜染」之分，如果有「雜染」的話，是否仍能稱為佛法？

在修學佛法的次第，印順法師認為：

這一論題的核心，就是人·菩薩·佛——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。
[註 81]

至於修學菩薩行的詳細內容，他說：

利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內行的淨化；福行，是使人從事行中得到利益。

此外，還須具足「信、智、悲」作為菩薩行的中心思想。

雖然太虛大師的「人生佛教」，對印順法師有著重大的啟發性，但印順說他與虛大師有著明顯的不同，他曾說：

我與大師是有些不同的：一、大師太偉大了！大師是峰巒萬狀，而我只能孤峰獨拔。
二、大師長於融貫，而我卻偏重辨異。[註 82]

默默為佛法而研究，為佛法而寫作六十多年的印順法師，[註 83]雖然著作豐富，思想宏偉，但往往使學者、後人不易掌握其思想核心，而徘徊門外，時而在理論上有自相矛盾之處。[註 84]江燦騰認為，印順只能稱得上是「重思想、輕行動」的研究型的學者，因為他在「大乘佛法上，以性空為主，兼攝唯識與真常。在精神上、行為上，倡導青年佛教與人間佛教」[註 85]。印老的研究，固極博瞻，但只是佛教宗旨上的辯說，在教內看，甚具價值。但從非純佛教學者的角度看，成就較為有限。因為他只是在教理上確認了佛教應該入世、應不離世間覺、應實現人間淨土而已。由於他對「世學」並無深究，故除了這一方向上的提示外，不能談任何具體之問題。[註 86]

在思想認識方面，印順法師曾引起許多爭議：太虛對印順《印度之佛教》，先後寫了〈議印度之佛教〉和〈再議印度之佛教〉二篇批評文章表達了他對佛教的立場。首先太虛大師肯定了印順闡述印度佛教之流變與說明政治和社會的關係的可貴之處，卻「因此陷近錫蘭之大乘非佛說或大乘從小乘三藏紬譯而出之狹見」[註 87]。

由於思想史觀點上的不同，印順受到了太虛大師在「人間佛教」問題上的嚴厲批評，太虛大師甚至對他直言：

佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如人生佛教，人間佛教，建設人間淨土，人乘直接大乘，由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛等。然佛法究應以「十方器界一切眾生業果相續的世間」為第一基層，而世間中的人間則為特勝之第二階層，方需有業續解脫之三乘及普度有情之大乘。[註 88]

太虛大師認為印順在解脫的對象裡，不能將「人間」單純地割裂出來，他還指責質疑印順法師：

將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，則落人本之狹隘。

除了佛法上的見解不同之外, 太虛大師另亦提出現實所存在的二層憂患:

- 一、但求現實人間樂者, 將謂佛法不如儒道之切要——(如) 梁漱溟、熊子真、馬一浮、馮友蘭等;
- 二、但求未來天上樂者, 將謂佛法不如耶、回之簡捷。而這二層, 都有可能使「佛法恰須被棄於人間矣」。[註 89]

除了太虛大師的指責之外, 另一方面慈航法師曾懷疑印順「要打倒大乘, 提倡小乘佛教, 提倡日本佛教」。由於印順在〈談入世與佛學〉一文中曾批評中國佛教理論的特色是「至圓」, 修行方法的特色是「至簡」, 修證的特色是「至頓」, 它的批評對象包括禪宗, 這是李元松讀《妙雲集》時感到最不以爲然的。他直接了當地指出:

印順法師間接影響禪的式微, 印順將禪列為真常唯心系, 且含有外道思想。

我覺得印順法師對禪(包括對密教、對淨土)的批評並沒有深及禪的內在生命。換句話說, 印順法師對禪的批評只停留在表面的思惟層次。[註 90]

更爲猛烈的是, 台灣佛教界中持傳統淨土信仰中的一些人不但以耳語、焚書等做爲貶抑印順法師, 而且還針對《佛法概論》一書, 向國民黨當局密告, 迫害印順法師。[註 91]

台灣大學教授楊惠南曾綜合江燦騰、張慈田、陳苓、幻生、悟慈、昭慧等人的看法, 對印順法師作出了以下的評價:

做爲太虛的學生, 印順並沒有實際的行動, 只在著作當中, 展現他對社會和政治的關懷。他鼓勵佛教徒, 在政治、農工商學上, 乃至佛教自己內部, 「組織自己的集團」——工會、商會、農會乃至佛教會等。他批判「從權力而來的文化統制(如納粹式的), 從財力而來的文化壟斷(如資本家的收買新聞)」, 而主張「言論與出版自由」, 主張「教育平等」、「財富無效」(指政府免費提供選舉經費)乃至「經濟平等」; 但

他卻從來不曾加參過任何解放政治和經濟的活動。江燦騰曾批評印順是一個「思想的巨人，行動的侏儒」，因而引起論戰。印順早年的學生——幻生法師，從印順的身體和內在人格分析，以為印順因為身體差、不會化緣、沒有才華和興趣去搞人事的活動關係等等因素，致使他在落實「人間佛教」的理念上沒有成就。而印順晚年學生——昭慧法師，則認為，一個人的時間、精力都有限，要求一個思想家，又要有好思想，又要有偉大功業，是不公平的。[註 92]

對於上述種種，印順法師不得不承認「自己以知識、能力來說，是知識的部分發達，而能力是低能的，沒有辦事能力，更沒有組織的能力」[註 93]。在對人對事的關係中，印順法師是順應因緣的，等因緣來湊泊，順因緣而流變。但過分的順應，有時也會為他帶來了困擾。他形容這樣的順應因緣，也許是弱者的處世態度，也許是個性的適合。[註 94]印順法師身體衰弱，一生多病。他回顧自己從一九三〇年（二十五歲）秋天出家，一九三一年夏天開始，至一九九三年（八十八歲）膽結石而割膽手術期間，常為病魔所困。[註 95]由於身體衰弱，只要一有事情，他都停止閱讀經論，又因經常患病，大部分時間皆在台中華雨精舍靜養。

生性內向而不善交往的印順法師，一九五二年初秋至一九六四年初夏（四十七歲—五十九歲），從香港到台灣之後十二年，在台灣嘉義妙雲蘭若定居掩關，進行個人的內修的生活。從一九六四年初夏至一九八五年（五十九歲至八十歲）這二十一年之間，印老形容自己是在獨處自修中。[註 96]前後三十三年中，曾去過日本一次，泰國與高棉一次，香港三次，菲律賓去了五次，星加坡四次，馬來西亞二次。[註 97]雖然到過七個國家，但他的足跡也只局限於亞洲之內，舉行小型的講座，並未像太虛大師那樣掀起弘法的熱潮，乃至在台灣本島，印順法師大部分時間都從事閉關寫作，在寺院行政工作方面只有善導寺短暫的一年半（一九五六年三月四日至一九五七年九月十五日）的法務經驗，不過，由於印順法師長期致力於經論研究，一九七二年，他以《中國禪宗史》獲得了日本大正大學的博士學位，堪稱當代佛學史上博學慎思的高僧學者。星雲大師非常推崇印老在佛教界貢獻與崇高地位，大師表示：「目前台灣佛教界，三論宗學者，以印順導師最負盛名，他對中觀緣起性空思想有獨特見解。」[註 98]皆因印順不受傳統佛教的宗派觀念影響，客觀地對佛學作全面的判攝與釐清，尤其是對中國佛教疏通理解，迥異脫俗，受到海內外學者推崇與尊敬。

(四)趙樸初居士

趙樸初居士（一九〇七—二〇〇〇），著名的社會活動家，傑出的愛國宗教領袖，一生探索真理，追求進步，為造福社會，振興中華，做出了卓越的貢獻。早年於蘇州東吳大學求學時，即對佛學產生了濃厚的興趣，畢業後，在中國佛教會服務，立願從事佛教社會公益事業。趙樸初為人正直，胸懷大無畏、大慈悲的精神，當太虛大師因維護佛教利益，堅持「議

政而不干治」而遭受非議之際，趙樸初毅然挺身而出，為太虛大師提出了強而有力的辯護，他說：

今日中國的佛教，是沒有人權可言的。以一個沒有人權保障的佛教，而要求它擔當起弘法利生，護國濟民的事業，這是戲論。所謂「自度度他」，……當前佛教人民的任務，應當是為佛教的人權而奮鬥。太虛大師一生的努力，正是如此。他的辦佛學院，辦佛教會，整理僧伽制度，倡導人生佛教，乃至最後有意參政，無非是為了這個目的。
[註 99]

對於太虛大師倡導的人間佛教，趙樸初是由衷地推崇和景仰，而太虛大師也將推展人間佛教的重任付託於趙樸初，太虛大師圓寂前際，仍不忘叮嚀囑咐，特「以所著《人生佛教》一書見贈」[註 100]，勉勵趙樸初今後好好護持佛法。

一九五三年六月中國佛教協會在北京成立，由各民族的出家、在家二眾組成，省級和縣級轄下都各有組織。中國佛協成立後，趙樸初在北京法源寺設立了中國佛學院，恢復了高等僧伽教育，其他的南京棲霞山分院、蘇州靈岩山分院、廈門閩南佛學院，及省級佛學院也相繼開辦，繼承了太虛大師興辦僧伽教育的事業。

一九七九年以後，中國佛協工作獲得恢復，和平統一成為海峽兩岸的共識，趙樸初秉持太虛大師的教誨，推動人間佛教不遺餘力。一九八一年，中國佛教協會著手主辦全國性佛教月刊《法音》雜誌，創辦人趙樸初以「發揚佛教優良傳統，提倡人間佛教，啓迪智慧，淨化人生」作為該刊宗旨，希望由「此淨化世間，建設人間淨土」[註 101]。一九八三年十二月，在中國佛教協會成立三十周年紀念大會上，趙樸初會長極力提倡太虛大師所倡導的「人間佛教」思想，呼籲今日中國佛教徒「應當發揚中國佛教農禪並重，重視學術研究，進行國際友好交流三個優良傳統」[註 102]，積極奉獻社會與人生。他說明了以人為本的「人間佛教」的精神主旨，即「關懷社會、回報社會、利樂有情、莊嚴國土」，並指出人間佛教，勢必將會成為二十一世紀佛教的主流，他將人間佛教的思想落到生活實處的所行，使人間佛教的思想逐步為更多信仰者所接受，這樣，佛教成為人類幸福安樂的共同需要，人們也深信唯有人間佛教的思想才能實現佛教價值的最終理念與有情生命的究竟解脫。

中國佛教協會成立四十周年時，趙樸初會長又提出加強自身建設，內容包括信仰建設、道風建設、教制建設、人才建設、組織建設等，分別在全國各地大力推進。從歷年來中國佛教協會開展各項的工作，趙樸初居士與太虛大師當年整理中國佛教會的遺願，是完全吻合與一致的。

一九八九年，星雲大師訪問中國大陸，趙樸初居士懇切地表示，兩岸能「共同推動人間佛教」，後來，他公開發表了人間佛教的五項特性：

一、群眾性：有廣大的信徒；二、長期性：佛教不會是一時一刻，而是長遠為大家所接受；三、國際性；四、民族性；五、複雜性：即融和性。[註 103]

由此強調了人間佛教思想的普遍意義，同時又明確將人間佛教作為當代佛教的走向與指標，中國佛教因而邁入一個嶄新的時代。

貫徹奉行人間佛教的宗旨的趙樸初居士，除了開辦中國佛教學院，也致力於佛教文化的推廣，為「培養僧才，紹隆佛種」付出了巨大的努力。他多次闡釋了人間佛教的基本內容，宣揚五戒十善、四攝六度、因緣果報等佛法根本教義。他告誡佛教徒，佛教的利益必須和人民的利益相互結合，每個人的生命好比一滴水，只要人們肯把它放到人民的大海裡去，這一滴水是永遠不會乾涸的。過去佛陀曾一再強調他是「眾中之一個」，如今趙樸初效法佛陀的精神，願將自己化為「人民大海中的一滴水」，由自身開始「修學菩薩行」，進而推己及人，將人間佛教落實於生活之中。可喜的是從八〇年代初開始，中國大陸對佛學研究呈現了新的面貌，就佛學碩、博士學位論文方面，高達三百篇，[註 104]成果輝煌傲人。由於趙樸初居士的積極推動，人間佛教與社會主義之間達成了一個契合點，整個中國佛教發展的方向也在人間佛教的引領與依循下得到了恢復與實踐。

本章節通過太虛、慈航、印順、趙樸初等人物，對人間佛教理念的闡揚是希望藉這一歷史性的聯繫，說明二十世紀佛教發展的一個脈絡，再者，對人間佛教近百年的進程乃至全體佛教的歷史和現狀進行深刻的思考，表達人間佛教的內涵和意義。

四、星雲大師生平介紹

星雲大師，江蘇江都人，一九二七年生，十二歲在南京棲霞山寺禮志開上人披剃出家，法名悟徹，號今覺，筆名摩迦。曾參學金山、焦山、棲霞、天寧、寶華等禪淨律學諸大叢林。在看山、持午、禁語、閉關、刺血寫經、禪坐以及六年行堂，一年香燈，一年半的司水苦行中，年輕的星雲大師不僅磨練了意志，更多的是廣結善緣。他先後又親近太虛、若舜、仁山、智光、太滄、雪煩、南亭、東初、慈航、圓湛、融齋、芝峰、大醒等諸大德。二十一歲，於宜興祖庭白塔山大覺寺，擔任白塔國民小學校長，《怒濤月刊》主編、南京華藏寺監院。

一九四九年隨僧侶救護隊赴台，初駐錫於中壢圓光寺，主編《人生雜誌》、《覺世》等刊物，任台灣佛教講習會教務主任。一九五五年，於高雄創建高雄佛教堂，一九五九年創辦佛教文化服務處，後改為佛光出版社，以出版佛教書籍及唱片弘揚佛法。一九五三年以宜蘭雷音寺作為弘法根據地，成立幼稚園、兒童班、星期學校、學生會、青年會、歌詠隊、弘法隊等等，組合信徒，接引青年學子。更到學校說法、鄉村傳教、並於廣播電台、軍中和監獄佈教。當時的一批優秀青年如心平、慈莊、慈惠、慈容、慈嘉等因參與弘法活動培養了對佛教的信心，將青春生命奉獻給了佛教，成為積極推動台灣佛教的弘法先鋒，因而奠定了扎實的弘法基礎。

一九六七年創建佛光山，以人間佛教為宗風，樹立「以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心」宗旨，力行「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」四大工作信條，全心全意推動佛教教育、文化、慈善、弘法事業，並融古彙今，手擬規章制度，將佛教帶往現代化的新里程碑。先後在世界各地創建兩百餘所道場，如西來、南天、南華等寺，分別為北美、澳洲、非洲第一大佛寺。大師深諳佛教之復興並以教育人才為本，故積極在國內創設各級佛學院，一九六二年在高雄創建壽山寺，旋在該寺設立壽山佛學院(即東方佛教學院之前身)，作育佛教英才。又於一九七三年首創佛教大學(叢林大學)，旋又設立研究部，以供大學或佛學院畢業之佛教青年繼續深造，為國內高等佛學專門教育之先驅。直至今日，共創設佛教學院十六所，數十所幼稚園，暨智光商工、普門、均頭等完全中學，美國西來、台灣佛光、南華、信徒及澳洲南天等大學。又創辦九所美術館、二十七所圖書館、出版社、十二所書局、雲水醫院。一九七〇年起相繼成立育幼院、佛光精舍、慈悲基金會，育幼養老，扶弱濟貧。

星雲大師一直表達了他對教育的熱忱，對文化事業，他更是不減熱心。一九七六年《佛光學報》創刊，翌年成立「佛光大藏經編修委員會」，將藏經加以標點、分段、批註，重新編印成《佛光大藏經》、《佛光大辭典》。一九九六年他鼓勵藏經翻譯成白話文，出版了《中國佛教白話經典寶藏》、《佛光大辭典》光碟版，並設立人間衛視。二〇〇〇年創辦佛教第一份日報《人間福報》，二〇〇一年將發行二十餘年的《普門雜誌》轉型為《普門學報》雙月刊；同時成立「法藏文庫」，收錄有關佛學之兩岸碩博士論文及世界各地漢文論文，輯成《中國佛教學術論典》、《中國佛教文化論叢》等。

大師著作等身，撰有《釋迦牟尼佛傳》、《星雲大師講演集》、《佛教叢書》、《佛光教科書》、《往事百語》、《佛光祈願文》、《迷悟之間》等，並翻譯成英、日、德、法、西、韓、泰、葡等十餘種語言，流通世界各地。其中《釋迦牟尼佛傳》、《玉琳國師》等書且被改編成電影、電視劇及話劇，傳誦一時。近年來更於各地做大規模演講，倡導書香社會，在世界各地成立二千多個人間佛教讀書會，其深入淺出的佛法演繹，對社會人心的淨化影響甚巨。

大師教化宏廣，計有來自世界各地之出家弟子千餘人，信眾則達百萬之多；一生弘揚人間佛教，倡導「地球人」思想，對歡喜與融和、同體與共生、尊重與包容、平等與和平等理念多所發揚。一九九二年成立國際佛光會，被推為世界總會會長，從而弘法足跡不斷地踏遍世界每一個角落。大師一年又一年地遠至巴黎、多倫多、洛杉磯、澳洲等地，主持國際佛光會世界會員代表大會。他又前往莫斯科、瑞典、丹麥、冰島、非洲等地，成立各地區的佛光協會。大師又自我期許為「地球人」，終於在五大洲約一百七十三個國家地區設立協會，並有分會二千個成為全球華人最大的社團，實踐「佛光普照三千界，法水長流五大洲」的理想。

大師除屢獲國家各級政府頒獎表揚外，國際上亦德風遠播，舉其犖犖大者如一九七八年起榮膺美國東方大學、智利聖多瑪斯大學、韓國東國大學、泰國朱拉隆功大學等五個榮譽博士學位。大師一生雖然沒有任何學歷文憑，但是，張其昀先生等人並未因而見棄，並且聘請大師擔任中國文化大學印度研究所所長；另外，基督教東海大學校長梅可望先生，也曾請大師擔任六年的哲學系客座教授。成為首將佛法正式帶入高等學府的高僧，且曾多次舉辦大專佛學夏令營，引導廣大社會知識青年學生學佛，功不可沒。

一九九五年獲全印度佛教大會頒發佛寶獎。為促進世界和平，大師一九九七年曾與天主教教宗若望保祿二世晤談；與台灣的樞機主教單國璽，也成為朋友。在世界各地弘法都能受到當地國家元首如：印度的總理尼赫魯、泰皇蒲美蓬、菲律賓總統馬嘉柏皋、回教國馬來西亞總理馬哈迪、中南半島各國家的政府領袖和重要官員，以及文教界學者教授給予的協助。一九九七年榮獲台灣內政部、外交部頒發一等獎章，一九九九獲頒國家公益獎，肯定大師對國家、社會及佛教的貢獻。

一九九八年二月遠至印度菩提伽耶傳授國際三壇大戒及多次在家五戒、菩薩戒，恢復南傳佛教國家失傳千餘年的比丘尼戒法。同年四月八日，恭迎佛牙舍利蒞台安奉，全台歡騰。大師並積極推動法定佛誕節的設立，二〇〇〇年起，農曆四月八日的佛誕節正式訂定為公眾假日，為佛教東傳中國二千年迎來了第一個法定佛誕節。

二〇〇〇年十二月第二十一屆世界佛教徒友誼會上，泰國總理乃川先生頒贈「佛教最佳貢獻獎」。二〇〇一年十月前往美國紐約「九一一事件」地點，為罹難者祝禱。二〇〇二年元月與大陸政府達成佛指舍利來台協定，以「星雲簽頭，聯合迎請，共同供奉，絕對安全」為原則，後組成「台灣佛教界恭迎佛指舍利委員會」至西安法門寺迎請舍利蒞台供奉三十七日，寫下兩岸宗教交流新頁，也為兩岸和平交流跨入新的里程碑。

大師對佛教制度化、現代化、人間化、國際化的發展，可說厥功至偉！

【註釋】

- [註 1] 楊曾文，《佛教知識讀本》(宗教文化出版社，二〇〇〇年七月)。而在《佛光教科書》第四冊《佛教史》中，星雲大師則認為，元明清以降，佛教因宮廷密教的發展形式以及後來清末民初佛事經讖，佛教義理的發揚逐漸式微。
- [註 2] 星雲大師(一九二七—)，江蘇江都人。關於星雲大師用語，在學術界、社會各界常被慣用，本文稱謂皆用於此。
- [註 3] 江燦騰，《台灣當代佛教》(南天書局出版)第八十六頁。
- [註 4] 藍吉富，〈星雲大師語錄〉，《星雲大師講演集(一)》第八二〇頁。
- [註 5] 王陽明，《傳習錄上》。
- [註 6] 星雲大師編著，《佛光教科書》第三冊，《菩薩行證》第九頁。
- [註 7] 律下，指接受律學院、寶華山傳戒有關律儀方面的訓練培養和嚴謹守持；教下，指對天台、賢首、唯識、三論宗派的認識與研究；宗下，指經過金山寺、天寧寺、高旻寺的參學鍛煉。
- [註 8] 《佛光大藏經·增一阿含經》卷二十六，〈等見品〉，第三〇〇經。
- [註 9] 同 [註 8]，卷二十八〈聽法品〉。
- [註 10] 同 [註 8]，〈四意斷品〉，第二三〇經。
- [註 11] 同 [註 8]，《佛說阿難同學經》。
- [註 12] 同 [註 8]。
- [註 13] 《佛光大藏經·長阿含經》卷二十，〈世紀經〉。
- [註 14] 《四十華嚴》卷二十，〈普賢行願品〉。
- [註 15] 《大毘婆沙論》卷一七二。
- [註 16] 需要補充說明的是，這裡所強調的「人身」、「人間」主要是針對六道中的人道而說，也就是說只有人道中的人類可以成佛，其他五趣中的有情眾生是不能成佛的。這與大乘佛教所說的「人間」是不同的。
- [註 17] 《金剛經·法會因由分第一》。
- [註 18] 星雲，〈佛教對「修行問題」的看法〉，《普門學報》第二十期。
- [註 19] 《佛說淨飯王般涅槃經》。
- [註 20] 《佛升忉利天為母說法經》。
- [註 21] 《心地觀經》。
- [註 22] 《觀普賢行法經》。
- [註 23] 《梵網經》。
- [註 24] 《佛光大藏經·長阿含經》卷十二，《善生經》。

[註 25] 《阿難問事佛吉凶經》。

[註 26] 《佛光大藏經·長阿含經》卷十二，《善生經》，《增一阿含經》卷五十一。

[註 27] 《太子大善權經》。

[註 28] 《佛說無量壽經》卷二。

[註 29] 《佛說孛經抄》。

[註 30] 《增一阿含經》第四七一經。

[註 31] 《佛光大藏經·雜阿含經》卷四十六，一二一〇經。

[註 32] 《佛說諸德福田經》。

[註 33] 《佛光大藏經·雜阿含經》卷四十八，第一二八〇經。

[註 34] 《佛光大藏經·雜阿含經》。

[註 35] 《維摩詰經》。

[註 36] 《勝鬘經》。

[註 37] 《佛光大藏經·雜阿含經》卷十八。

[註 38] 《大般若波羅蜜多經》卷四九〇。

[註 39] 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷六。

[註 40] 《中論》，《大正藏》第三十冊。

[註 41] 《維摩詰經·入不二法門品》。

[註 42] 《大般若波羅蜜多經》卷四九五。

[註 43] 《文殊師利所說摩訶般若波羅蜜多經》卷上，《大正藏》第八冊，第七二七頁上。

[註 44] 《大般若波羅蜜多經》卷五七二。

[註 45] 《維摩詰經·佛道品》。

[註 46] 同 [註 44] 。

[註 47] 《維摩詰經·方便品》。

[註 48] 《維摩詰經·入不二法門品》。

[註 49] 同 [註 48] 。

[註 50] 《太虛集》(中國社會科學出版社，一九九五年)第七十四頁。

[註 51] 同 [註 50]，第五十一—五十一頁。

[註 52] 太虛，〈唐代禪宗與現代思潮〉，《中國佛學特質在禪》(佛光山宗務委員會，一九九七年)第一二一頁。

- [註 53] 禪宗分「南宗禪」與「北宗禪」。「南宗禪」乃由惠能初創，流行於中國南方，主張「直指人心，見性成佛」的頓悟教說；「北宗禪」則以神秀為代表，重視「息妄修心」，強調「漸修漸悟」，故有「南頓、北漸」之稱。
- [註 54] 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第五十一冊，第四四〇頁。
- [註 55] 《禪林僧寶傳》卷十一，〈雪竇顯禪師傳〉。
- [註 56] 《太虛大師行略》，《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，第四二〇頁。
- [註 57] 印順，〈人間佛教緒言〉，《人間佛教論集》，第一〇二—一〇六頁。
- [註 58] 印順編，《太虛大師全書》(台北：太虛大師全書編纂委員會，一九八〇年)第二十四冊，第四三一—四六四頁。
- [註 59] 請參見印順，《妙雲集·佛在人間》(台北：正聞出版社，一九八七年)第十四冊，第十八頁。
- [註 60] 《海潮音》第九卷第四期。
- [註 61] 太虛「對於中國佛教革命僧的訓詞」，參見印順編《太虛大師全書》第三十四冊，第五九七—五九八頁。
- [註 62] 同 [註 61]。
- [註 63] 太虛，〈人間佛教開題〉，參見印順編《太虛大師全書》第五冊，第二一八—二一九頁。
- [註 64] 印順，〈人間佛教緒言〉，《人間佛教論集》，第一〇二—一〇四頁。
- [註 65] 參見印順，《太虛大師年譜》，第四二六頁。
- [註 66] 太虛，〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師選集》(下)，第二一九頁。
- [註 67] 太虛，〈佛學之人生道德〉，《太虛大師選集》(下)，第四九一頁。
- [註 68] 星雲，〈舉重若輕〉，《往事百語》第一冊，第二五五—二五六頁。
- [註 69] 慈航，《菩提心影·佛教是正信積極而利生的》。
- [註 70] 慈航，《菩提心影·佛法就是佛法》。
- [註 71] 慈航，《菩提心影·重建大陸佛教的芻議》。
- [註 72] 慈航，《菩提心影·佛法就是佛法》。
- [註 73] 慈航，《菩提心影·建設人間淨土》。
- [註 74] 印順，〈冰雪大地撒種的癡漢——「台灣當代淨土思想的新動向」讀後〉(江燦騰，《當代台灣人間佛教思想家》)第二五一頁。
- [註 75] 參見印順，《遊心法海六十年》。
- [註 76] 印順，〈人間佛教緒言〉，《人間佛教論集》，第一〇五頁。
- [註 77] 星雲，《星雲日記》，一九九四年十月二日。
- [註 78] 印順，〈契理契機之人間佛教〉，《人間佛教論集》，第三頁。

[註 79] 印順，《印度之佛教·自序》第六—七頁。

[註 80] 印順，《遊心法海六十年》，第五十四頁。他又在書中說道：「我在師友間，是被看作三論宗的，而第一部寫作，是《唯識學探源》；第一部講錄成書的，是《攝大乘論講記》，這可以證明一般的誤解了！」

[註 81] 印順，〈人間佛教要略〉。

[註 82] 印順，〈冰雪大地撒種的癡漢——「台灣當代淨土思想的新動向」讀後〉（江燦騰，《當代台灣人間佛教思想家》）第二五一頁。

[註 83] 在《遊心法海六十年》中，印順法師說：我從接觸佛法到現在，已整整的六十年，這是一個不算太短的時間。出家以來，在「修行」、「學問」、「修福」——三類出家人中，我是著重在「學問」，也就是重在「聞思」，從經律論中去探究佛法。

[註 84] 楊惠南，〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，《當代佛教思想展望》（台北東大圖書公司）第一七三頁。

李玉輝，《當代「人間佛教」思想的探討——兼論原始佛教的人間性格》（香港私立能仁學院哲學研究所一九九四年碩士論文）第八十一頁。

溫金柯，《繼承和批判印順法師人間佛教思想》（現代禪出版社，二〇〇一年八月）第一四八頁。

[註 85] 同 [註 84] 。

[註 86] 龔鵬程，〈佛弊意理與企業管理〉，《人文與管理》（佛光大學出版，一九九六年）。

[註 87] 太虛，《再議印度之佛教》，《太虛大師全書》第四十九冊，第五十二頁。

[註 88] 同 [註 87] 。

[註 89] 參見同 [註 87] 。

[註 90] 李元松，《我有明珠一顆》（現代禪出版社，一九九三年）第二十六頁。

[註 91] 楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，《當代佛教思想展望》（東大圖書公司）第二十二—二十三頁。

[註 92] 楊惠南，〈從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展〉，《佛學研究中心學報》（二〇〇〇年七月）第五期第二七八頁。

[註 93] 印順，《平凡的一生》。

[註 94] 同 [註 93] ，第四十頁。

[註 95] 參見印順，《遊心法海六十年》，第三頁。

[註 96] 同 [註 95] ，第二十二、二十七頁。

[註 97] 同 [註 96] 。

[註 98] 《山門日報·二〇〇五年六月四日》。

[註 99] 轉引自文傑，〈太虛大師在重慶〉，載《寧波佛教》（一九九五年）第四期。

[註 100] 趙樸初，〈挽太虛〉一詩補註。

[註 101] 趙樸初，《佛教常識問答》(上海辭書出版社)第一九八頁。

[註 102] 趙樸初，《中國佛教三十年》。

[註 103] 星雲，《往事百語》第三冊，〈建立人間佛教的性格〉，第二二一頁。

[註 104] 據佛光山文教基金會二〇〇一年四月份的數位統計。