



**陳玉女** 國立成功大學歷史系教授

日本國立九州大學東洋史博士，現任台灣成功大學歷史系教授，主要從事明代佛教史研究。

著有《明代佛教社會的地域研究》、《明代二十四衙門宦官與北京佛教》、《明代佛門內外僧俗交涉的場域》、《明代的佛教與社會》、《觀音與海洋》等，發表論文二十餘篇。

# 人間佛教經世的歷史跌宕與轉折

## 一、佛陀的人間性

原始佛教如實體現人間佛教的真義，佛陀在人間成就佛道，發揮慈悲為懷的本色，實踐教化、救濟眾生等社會服務的終生職志。①釋迦牟尼佛非神話之超人，而是存在過人世間的歷史人物，同樣面臨過生老病死苦的生命經驗。據文獻所記，佛陀約生於西元前五六〇年，位於今日尼泊爾靠近北印度的迦毗羅衛城藍毗尼園，名為喬達摩Gautama（氏族名號）·悉達多（名字：夢想成真或達成目標）。釋迦牟尼（Shakyamuni），是指釋迦族的聖人，是對其美好人格的肯定與讚賞。然而隨著釋迦離世時日的久遠，種種的美化與神話因應而生，人間佛陀也逐漸增添眾多神能和超能的色彩，而西元一世紀自有佛像形塑以來，更促使人間佛陀的特質不斷蛻變成殿堂上為人膜拜祈求，並擁有無比超凡能力的超世間之佛。在此前提下，對眾生來說，佛與眾生、此岸與彼岸等自然形成對立而有別的認知，佛是離開現世而往生他方世界的一種解脫、一種證悟。

註解：

- ① 佛陀的人間性論述，詳細可參閱蓋瑞·賈許（Gary Gash），《佛教一本通》，台北：橡樹林文化出版，二〇〇五年；星雲大師的〈人間佛教的基本思想〉一文，提到人間佛陀具備「人間性、生活性、利他性、喜樂性、時代性、普濟性」等六個特性。

## 二、出入世價值的不斷論爭

厭離現世之苦，追求解脫生死之道的出世修行生活，不可否認，是佛教行化眾生的要義之一，但厭離非不理，證悟生死非無視生死。只是當佛陀涅槃（486B.C.）之後，佛教歷經近約四百年的時光，即於西元一世紀左右傳入中國，面對一個文化爛熟、獨尊儒術，極具現世價值觀的中國文化，剃髮、袒服的沙門形象，如此異文化的突兀外貌衝擊著衣冠整然的華夏文明，而出家不婚的方外行止更挑動著以孝道為人倫至高點的傳統儒家精神。雙方無可避免的衝突、批駁與論難，雖經歷朝而不衰，縱因磨合有其相契相融之處，但歧異不因長時間的流轉而消失。

東漢，《牟子理惑論》對於儒家批駁佛教不孝、背反服飾舉出反駁之論，而東晉慧遠（三三四—四一六）於《沙門不敬王者論》強調出家：「如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，亦已協契皇極在宥生民矣。是故內乖天屬之重，而不違其孝。」<sup>②</sup>然北周武帝於承光二年（五七八）發布《沙汰沙門詔》令，本欲一併廢除儒釋道

註解：

②元·念常：《沙門不敬王者論·出家第二》，《佛祖歷代通載》卷七，CBETA·T49·no. 2036·台北：新文豐出版社·一九八三年·頁531-1。

三教，但有鑑於「六經儒教文弘志術，禮義忠孝於世有宜，故須存立。」佛教則「愚民相信，傾竭珍財廣興寺塔，既虛引費不足以留。」因此下令：「凡是經像，盡皆廢滅。父母恩重沙門不敬，悖逆之甚，國法豈容！並退還家，用崇孝始。」<sup>③</sup>

悖倫不孝的指責，是佛教經常背負的社會壓力和挑戰。唐代法琳（五七二—六四〇）〈破邪論〉與傅奕（五五五—六三九）的佛儒對辯，仍延續著長久以來雙方的芥蒂之見。武德五年（六二二）正月十二日，傅奕嚴厲批判事佛之不忠不孝，指斥出家是破家、破國之人，即「入家破家，入國破國者」。面對這樣的責難，釋法琳也只能再次詮釋出家的真諦。<sup>④</sup>而當國家財政窘困、時局動盪不安之際，佛教更被視為消極避世、社會之蠹，無益於家國，因此其有無存在之必要的議題便屢被提出檢討、撻伐，進而作為取締佛門的口實。像大家所熟知的「三武一宗」法難，即是重復圍繞在上述的爭議中，屢對佛教展開整肅與管制之策。在王權高於法權的政治體制下，佛教法難的威脅不曾歇息。早在東晉時，釋道安（三一—三八五）即有深刻入微又貼切的觀察，說出「不依國主，則法事難立」

註解：

- ③ 唐·道宣：〈釋慧遠傳〉，《續高僧傳》卷八·CBETA·T50·no.2060·p.490-1。  
 ④ 唐·道宣：〈解惑篇〉，《廣弘明集》卷十一·CBETA·T52·no.2103·p.162-1。

的至理名言。而用與無用常是政策取決的關鍵論點。如荒木見悟與平野聰均指出，在中國只有符合及有利於國家政治統治方針，不管是儒學、佛教或其他任何的宗教才能獲得保護。<sup>⑤</sup>

就筆者較為熟悉的明代佛教而言，太祖朱元璋欲延攬儒僧還俗為官，以服務大眾時，同樣提出傳統以來相續的現實觀點和說帖。他說釋迦成佛本非常人，釋迦牟尼不可能再世，而世人亦無幾人能及。認為致力於修行之人多為「積後世之事，或登天上及人間好處。」<sup>⑥</sup>如只為此，實無須出家，因天堂地獄就在眼前，不必等到來世。<sup>⑦</sup>批判僧人「不務佛之本行，污市俗、居市廛」，不認同僧行，若不能修成正果，究竟出家有何意義？更何況棄世為僧，既「生不能養父母於家，死之後嗣立姓同人於天地，……不亦悲乎？」<sup>⑧</sup>明太祖既以中國的家庭倫理觀念苛責僧人違反傳統人倫的行為，更以現實利益觀點否定出

註解：

- ⑤ 荒木見悟：《雲棲株宏の研究》，東京：大藏出版社，一九八五年，頁214；平野聰：《清帝國とチベット問題》，名古屋：名古屋大學出版會，二〇〇四，頁214。
- ⑥ 明·朱元璋：〈拔儒僧入仕論〉，《明太祖集》卷十，安徽：黃山書社出版，一九九一年，頁225。
- ⑦ 同註⑥，頁225-226。
- ⑧ 明·朱元璋，〈宦釋論〉，《明太祖集》卷十，頁228。

家對社會國家的價值及其出世的生命意涵。

因此，為統整佛教，於洪武十五年（一三八二）將全國佛寺按其性質分成禪（山林修行）、講（講經說法）、教（瑜伽教：應付教僧，當今所稱趕經懺）三等。尤對瑜伽「教」僧賦予莫大關懷，法定化瑜伽教僧即經懺師的專職地位，認定瑜伽教有輔助社會國家風俗之效，可以「足孝子順孫報祖父母劬勞之恩」，符合世俗所需，裨益政權統治，故言：「佛之教陰翊王度，可也。」<sup>⑨</sup>然此一政策，坐大瑜伽教寺和教僧的勢力，遂使禪講寺僧日趨轉向教寺發展，因個中擁有廣大「利源」，遂使經懺事業幾乎成為佛寺發展的重心。發展至晚近，亦復如此，故屢被撻伐，如清錢泳（一七五九—一八四四）的〈三教同源〉，即直指「惟利之一字，實是三教同源。秀才以時文而騙科第，僧道以經懺而騙衣食，皆利也。」<sup>⑩</sup>甚至被指斥為死人佛教，專為死去的鬼魂服務，因此學界有人究責於明太祖合法化並帶有鼓勵性質的瑜伽教政策。

註解：

- ⑨ 明·葛寅亮：〈朱元璋：欽錄集〉，《金陵梵剎志》卷二，台北：新文豐出版社，一九八七年，頁58。
- ⑩ 清·錢泳撰，張偉點校：〈履園叢話七·臆論——教同源〉，《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，一九七九年，頁177。

### 三、經世佛教的跌宕與轉折

走筆至此，可以看到中國佛教長期以來經常面臨的兩大課題。首先，即如前述，歷來為政治、社會質疑其超世俗而非現實的出家思惟及生活形態的佛教之用何在。過度傾斜於置身世外的山林生活，無視世事擾攘的消極之姿，及其社會參與的冷漠態勢，不僅是社會長此以往賦予佛門的一種刻板印象，也深深引起世人的批判和反感。其次，另一造成佛教發展失衡的趕經作懺，當其應赴世俗之舉過於膨脹氾濫時，其弱化內部素質及引發社會議論乃勢所必然。上述困境，屢次喚起佛門自身的反省，像「實用佛教」或「人生佛教」等，便是在現實壓力下，以及為因應時局變動和維續慧命傳遞所提出的革新理念。除熱衷於法事之宗教性服務外，佛教應擴大自身的社會關懷與參與，跳脫僅止於山林生活的關注。為此，如晚明佛教，就佛門長期欠缺良好而務實的義學與修持教育進行檢討，重新審視佛學教義，轉換出世即入世的觀念。故晚明高僧多循此相繼步入世俗，踐履實心念佛、實心修禪、讀經學教等平穩務實之修持於現實生活之中，創立大眾學佛修行的方便法門，形塑佛教服務社會、有用於社會的新生命型態。

知名的晚明四大師，在此大環境下，隨著宗風之別，各自採取不同的化俗之道。尤其是紫柏達觀（一五四三—一六〇三）最屬積極冒進突出，全然投入救世濟俗之中，發揮

「不入虎穴，焉得虎子」、「捨我其誰」的大無畏精神。雖被指責出家人「不隱於深山而遊於朝市，聞其恣肆不自檢束，恐不在繼曉下也。」<sup>⑪</sup>但不畏人言，仍秉持「吾諸大乘沙門，以利濟為事」的心懷，<sup>⑫</sup>甚至可以為世情、道業捨身入獄，最終成為政治糾葛下的代罪羔羊，死於獄中。即使身處險境，達觀仍不減其服務世俗的慈悲與熱情，徹底實現出世即入世的精神。<sup>⑬</sup>達觀的積極入世至最後的離世，引起僧俗二界的警惕可想而知，然過程中詬病僧人達觀「不隱於深山而遊於朝市」，卻是僧俗二界共同的指責，甚至對其入獄抱持冷眼旁觀的態度。在這裡，為僧者究竟該隱於山或遊於世的爭論，亦即對於僧人出入世該如何拿捏的看法，不論僧俗，似乎表露出一種猶疑、反覆不定的共通矛盾心情。

達觀生命受挫，無庸置疑，又將導致部分積極入世濟俗僧的退縮，或改取溫和、觀望等隱世態度面對人間問題。對此，荒木見悟有他極為深刻的觀察，指出明末清初長期戰亂

註解：

⑪ 明·李樂：《見聞雜記》卷十一，上海：上海古籍出版社，一九八六年，頁136。

⑫ 明·釋真空：《紫柏老人集·紫柏老人園中語錄·被逮答檀越》，《明版嘉興大藏經》第二十二冊，台北：新文豐出版公司，一九八七年，頁167a-b。

⑬ 達觀的救俗濟世之行，詳細可參見拙著：《第三章 晚明佛教致用思想的逐步落實》，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，二〇一〇年，頁123-139。

造成社會的極大傷害，在此面前，佛教禪者雖經歷多年的苦心修鍊與思索所領悟的出世間法，卻無有因應世間動盪的本能。批判僧永覺元賢（一五七八—一六五七）所言：「世運之變苦在一時，法運之變苦在萬劫。一時之苦禍止殺身，萬劫之苦禍極三途」的觀點，<sup>⑭</sup>直指元賢於國家顛覆、民生極為艱苦之際，其經世意識大為倒退，導致佛門之人充滿避世的想法。同時批評元賢以「生而未嘗生，死而未嘗死」的佛教理論看待福建建州全城被屠戮一事，與世情悖離，難以撫平社會傷痛。而對於智旭（一五九九—一六五五）的時代悲劇為業感所招之說，認為智旭未能就人為策略與無責任政治體制的缺失進行檢討，以致無法提出有效的因應策略。<sup>⑮</sup>

而達觀熱切的人間關懷及其激進的實用佛教精神，雖不因其生命遭受政治波瀾的極大

註解：

⑭ 明·釋永覺元賢：〈律學發軔序〉，《永覺元賢禪師廣錄》卷十四·CBETA·X72·no. 1437，台北：白馬精舍印經會，出版年不詳，頁461c。

⑮ 有關明末清初僧人面對亂世的思想、態度析論，可參照荒木見悟：〈第八章 甲申の變と禪者〉，《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》，東京：研文出版社，二〇〇〇年，頁132-138；陳玉女：〈明清之際東南地區佛教掩埋屍的社會救濟與王朝思想〉，「明清鼎革變動與文化詮釋」論壇，中壢：國立中央大學明清研究中心主辦，二〇一二年三月十六日。

打擊而完全禁錮他的影響，其精神為明末覺浪道盛（一五九二—一六五九）所承襲。然道盛的《原道七論》，呈現對現世治世之道的關懷，內容大致沿襲明太祖文教與政治政策的見解，並奉南明正朔，而觸怒了清政府被逮入獄。追隨覺浪經世佛教精神，投入反清復明的起義僧大有人在，但最終仍抵不過清初文字獄的施行及專權的統治，使得經世佛教積極入世的熱情因此受到阻斷，只能退回靜默、避世、保守的叢林生活這一面，以內斂性的自我轉化或壓抑性的思惟企求跳脫世變之苦，避免牴觸政權，但個中佛教特質不免受到扭曲而產生質變。

直到清末民初，當中國屢遭外強壓境入侵，皇權體制窘於應變，士人深感富國強兵之自強革新的迫切，而長期沉潛、隱晦不彰的中國佛教經世精神此時再度被喚起。「部分僧眾也開始覺悟到佛教的生存問題」，廟產興學運動和寺產相繼被剝奪，「刺激了佛教面對現實世界、自我改造的信念。」於是，佛教僧團「出現一批投身社會和政治運動的革命僧。」<sup>①⑥</sup>而太虛大師（一八八九—一九四七）「人生佛教」的改革思惟亦因應而生，「呼

註解：

<sup>①⑥</sup> 學愚：〈第一章 革命中的現代中國佛教〉，《佛教、暴力與民族主義：抗日戰爭時期的中國佛教》，香港：中文大學出版社，二〇一一年，頁55。

籲佛教徒改造『死鬼經懺』佛教，建立奉獻人生社會的新佛教。」<sup>⑰</sup>主張於國家危難之秋，為國為民殺敵降魔是佛事，指稱「韋馱菩薩是佛教軍人的典範」，與傳統僧兵的護國殺敵思想不二。如是勇猛激進的態度，似乎又讓人得見自達觀以來經世佛教一脈相續的核心價值。

#### 四、結語

如一般所悉，太虛大師於民國十四、十五年（一九二五—一九二六）間，提出「人生佛教」的概念，其宗旨：一、以人生對治死鬼的佛教；二、重視現實的人生，即人而成佛。隨著民國三十八年（一九四九）國民政府播遷台灣，大陸僧人紛紛來台，人間佛教理念亦隨之實現於台灣，像釋慈航（一八九三—一九五四），以太虛大師為尊，實現「人間佛教」為理念。又印順（一九〇六—二〇〇五）亦承太虛思想，與僧俗二眾共同倡導「人間佛教」。<sup>⑱</sup>誠如闕正宗所言「人間佛教」的展開，是大陸來台及台籍縑素共同努力經

註解：

⑰ 同註⑯，頁76。

⑱ 學界對此歷史發展脈絡多所探究，容不贅述。

營，非任何團體或個人所獨占。以人為本的佛教弘傳，即是「人間佛教」的實現，所以可以是以「佛光山式」、「法鼓山式」、「慈濟功德會式」的佛教。<sup>19</sup>

台灣人間佛教發展至今，形成一股風行思潮，具有「濃厚主智傾向」及「強烈文化意涵」，「重視獨立思考」、「現世生活」、「自力修行面對苦難」等特質，<sup>20</sup>但這些是否可以包羅台灣當代人間佛教的所有內涵，實有待進一步釐清。筆者認為，在人間佛教總體認知底下，有弘法布教、社會關懷、教育、慈善、藝文等事業之推動，但因團體各自所思而有別，是主智、是庶民或世俗，乃至會不會為符合現實社會之需而漸趨流俗或商業化，尚須靜觀細察，以佐省思佛教如何於此發展流變中，以出世的精神，做入世的事業，維護自我本色又可利濟眾生。

註解：

- <sup>19</sup> 闕正宗：《重讀台灣佛教》，台北：大千出版，二〇〇四年，頁16。  
<sup>20</sup> 黃詩茹：《戰後台灣佛教的僧俗關係：以大專青年學佛運動為背景》，台北：國史館，二〇一〇年，頁223。