



人間佛教的現代含義

宋立道*

上來我們就得交代什麼是現代性。眾所周知，關於現代性（modernity）有多少紛紜的討論。在此它既不屬我們的主題，限於篇幅，也就只做一個簡單的劃界工作。所謂現代性，就是現代化潮流和趨勢造成的現代社會的特點。一般認為，「現代化」是指由農業社會向工業社會的轉變過程。這一過程中，科學技術的力量增長與擴張，人們在知識方法及知識態度上則表現出日益強烈的理性主義和科學主義色彩。生產生活方式的改變，現代的城鎮都市發展起來，人類越來越倚重城市生活的環境，城市化成為現代化的衡量標準之一；人們的文化生活傾向於物質主義，商業主義，平凡及庸俗是這種生活的特徵；人們的精神生活相應漸趨貧乏，理性主義的膨脹越來越多地從心靈世界逐出虔誠，人對生命和生活的形而上形而後的價值關心漸趨麻木。這就是我們通常說的世俗化。

現代生活與生產的方式既然已經打破了傳統農業社會的家庭以至社會結構，個人對於家長，對家族、氏族的依賴關係越來越少，個人與集體的對立關係日漸突出。傳統道德內通常的家族為先、集體至上的標準也就逐步地讓位於個人主義。因此，現代化在造成世俗化的同時，也就造成了個人價值的凸現。由此，今天人們越來越視為理所當然、視為天賦權利的人權、政治平等、經濟自由、信仰自由都成為了對傳統生活和傳統文化的挑戰。在現代化帶來的現代性中，理性主義、世俗化、個人主義，對於傳統宗教，自然包括佛教在內，都形成了嚴重的張力。

當然，從古到今，歷史就是一個不斷變遷的過程，無數事件生住異滅的過程，極端而言，各個時代莫不是自己的現代，都有特殊性，都有自己的現代性問題。現代性

* 中國社會科學院世界宗教研究所教授。

同當時的文化與宗教總會構成緊張關係。近代社會以來，西方工業文化和殖民主義、資本主義向東方浸潤和擴張，包括佛教在內的傳統東方文化所面臨的壓力——它不僅僅來自西方，正在迫使中國社會也在不斷改變自己。人間佛教這一理念的產生與興起，就是古老的傳統宗教為挽救自己不斷衰落的地位，為了續佛慧命，挽救一代聖教而作的現代努力。

有必要指出，人間佛教的最初的著眼點和關切點並不是以社會為出發點和歸宿的。當初所考慮的是如何維繫佛教僧伽的生存，是制度層面的佛教如何被現代政治權威所容忍，在社會生活中保留一席之地。這當中的嚴重憂患意識，表達出「救亡圖存」的含意。隨著佛教思想家們對於世界趨勢潮流、對中國社會現實，對中國文化傳統和佛教自身歷史的深入思考。現代佛教的諸先驅，如太虛大師甚至在他之先的佛教大德，都注意了佛教之作為一般宗教的社會功能，也就強調了宗教與社會的共生共緣關係。「人生佛教」或「人間佛教」就是在這樣的一種歷史環境中產生出來的。從一開始，人間佛教就面臨著一個衰敗的社會和一個衰敗的僧團，而這種衰敗又是現代化對傳統社會的衝擊造成的。因此，現代性從根底上說，是人間佛教應運而生的直接原因。人間佛教的產生與發展，都是為了應對這種現代性。

人間佛教是現代歷史處境的產物

（1）佛教在近代中國社會中的困窘境況

近代以來，由於資本帝國主義的入侵，客觀上使中國資本主義經濟有所發展。中國資本主義的發展也是以農村社會解體，農民流離失所，以城市中的商業衰敗破落為代價的。清末的中國社會一直在走下坡路，社會的貧困化日趨嚴重。這樣的一種環境中，佛教能獲得的經濟支援是非常有限的。就是那些佔有相當土地有一定經營規模的大寺廟，也因為兵荒馬亂，軍閥混戰，以及社會失範情況下官匪土豪劣紳都加以侵佔而不能自保。

隨殖民主義和資本主義的到來，西方科學技術文化也陸續傳入中國，伴隨著也就帶來了其政治觀念、科學精神——民主、平等、崇尚科學，以及與此相聯繫的社會觀與自然觀。五四運動所歡呼的「德先生」與「賽先生」就是這樣來到中國的。資本主義也帶來了競爭、冒險和露骨的惟利是圖，以及對傳統精神價值的輕視，這些負面的東西，在當時並不為中國的知識精英重視，就是少數先知先覺如梁啟超輩，也是經歷



相當一段時間才能對西方文化進行這樣的批判。

傳統佛教中包含的生死輪迴、靈魂不滅、因果報應等有神論觀點，以及它事實上的忍受苦難、知足安份、躲避世間的消極態度，或者唱念經懺、送死延生的宗教活動都受到了社會上的批評甚至不齒。從 19 世紀末到 20 世紀初偏偏又是中國的科學精神高揚的時代¹，因此佛教在這一時期是被認為迷信的。這又是一個「民智大開」的時代²，多數人們，尤其是知識階層相信自己已經告別了以往歷史中的愚昧，置身於不再受一切「迷信」左右文明當中了。對佛教言，可以稱為雪上加霜的情況是基督教在中國的發展³，嚴重地排擠著傳統的中國宗教。至於「廟產興學」，自 19 世紀末張之洞提出這一主張以後，就成為社會上時時湧現出來的風潮⁴。

¹ 據周昌壽《譯刊科學書籍考略》說，自咸豐三年（1853 年）到宣統三年（1911 年）近 60 年間，共有 468 部西方自然科學著作被翻譯成中文出版，其中總論及雜著類 44 部，天文氣象類 12 部，數學類 164 部，物理化學類 98 部，博物類 92 部，地理類 58 部（參見《中國科學技術史稿》下冊，科學出版社，1982 年，第 250 頁。）

² 僅戊戌變法期間，全國範圍內與改良派有關係的報刊就有達 70 餘家。辛亥革命前，革命派報刊有 120 多種。從 19 世紀末到 20 世紀初，國內先後有 50 餘種白話報紙問世。鴉片戰爭結束後到 19 世紀末，外國傳教士在中國辦的報刊先後達 170 多種。（參見《中國近代報業發展史》，（新加坡）卓南生，中國社會科學出版社，2002）

³ 1917 年，全國有禮拜堂 2717 處，傳道堂 4288 處，布經會社 8 處，青年會 9 處。天主教方面，信友人數在 1900 年為 74 萬多，1907 年達 100 萬，1910 年近 130 萬，1920 年近 200 萬，1930 年達 250 萬（《中國教案史》，張力、劉鑒唐著，四川社會科學院出版社，1985，第 709 頁。）

⁴ 張之洞提出該主張在 1898 年。1903 年，清政府曾下令各省、州、府、縣置學堂，1906 年，為解決資金不足又「責成各村學堂董事查明本地不在祀典廟宇鄉社，可租賃為學堂之用」，以廟產興學之風潮自此展開，其中有真興學者，也不乏許多土豪劣紳趁火打劫，搶奪廟產的。如 1929 年河南省新蔡縣宋氏族裔以河南省黨部委員身份，乘省令「廢廟興學」之機將當地金粟寺原有田產二千畝撥出一千五百畝籌辦他自己的私立小學，又如湖南省寧鄉有一大偽山密印寺（偽山寺），原有山田 3,700 餘畝，其佃戶欺凌寺僧，欠租抗糧、因循積習，1918 年有「匪佃」放火戮僧之禍。（參見臺灣學者陳儀深之《民國時期的佛教與政治》）。辛亥革命以後，儘管民國政府曾明令保護宗教信仰自由，但一則以其號召破除迷信、發展教育；一則以其行政力量並非都能達於各地基層。1928 年，南京政府內政部長在全國教育大會上提議，沒收寺產，充作教育基金，改寺院為學校。中央大學邵爽秋教授等人積極回應，聯名發表《廟產興學運動宣言》，並且在各地組織了不少團體迅速付諸行動。波及湖南、安徽、浙江、雲南等許多省份。1930 年，邵爽秋

簡而言之，人生佛教乃出生於一個傳統社會正在瓦解的歷史環境。受西方的科技文明和新潮思想的嚴重衝擊，社會精英也開始懷疑包括佛教在內傳統文化和文化負載者的社會責任，新文化運動的口號本身就表明了對於儒釋道三家「舊文化」的否定。社會下層在民不聊生的情況下，對於佛教的理解肯定是充滿功利心和種種誤解的，更何況中國人的宗教需要本來就多半落在現世的利益盤算上。人間佛教的思想就是在面臨這麼一種窘迫的局面下，經過痛苦地反省思索才產生的。

對人間佛教之非有不可的歷史環境，太虛本人是這麼樣敘述的⁵：「現代潮流所趨，政治與教化皆各發生意外變動，據鄙見所及，似有研討之必要。但佛法之流行於世間，以衆生世界爲依止，故往往因時、因地、因人而不同。今中國之政教，既有時代之變遷，而佛教亦應隨之而一變其往時之習慣，始能適應社會而生存發達。一、教化環境之變遷。然在最近二三十年以內之情形，則大不然，海禁既開，交通遍達，社會人心因受外來之政治、宗教、哲學、及其它一切思想風俗之影響，對於以前之教化已失其信仰之作用！此不特對於佛教如此，而以古聖先賢爲模範之儒教，尤極其衰落！二、政治環境之變遷。占國民百分九十五之農工商婦女等，皆不能與聞公事，且認國家社會與個人毫無關係，但求一身一家之安全而已……在寺院之出家人，亦唯以住持或職事等專辦一寺一院事務，其清衆等皆各顧一身而不與聞寺院公務，但求個人之安閒舒適爲目的。以現在國民對於國事皆應有參與政治之行動，實施此種權利，首應有各種團體之組織，其組織方法，或因地方區別而組織者，或以職業差殊而組織者。國民對於國家政治既有如上之變遷，我寺院僧衆亦應急起直追，組成教團以施教化，方足以代表佛教，住持佛法。」我們在下面將會看到，以後的虛大師及其學生如印順法師等，基本上承繼了對歷史、社會、現實的這種估價，同意眼前中國佛教的當務之急所在。

（2）對世界大勢西方文化的認識

縱觀當時的世界政局，虛老得出這樣的結論：1. 民治衰落與統制政治盛行；2.

等人再次發表《廟產興學促進會宣言》，以中央大學爲中心，到處成立「促進會」。1935年，全國教育會議重新通過了將全國寺產充作教育基金，所有寺廟改爲學校的決議。各地執行情況雖然不同，但從精神到經濟，佛教方面遭受的打擊可想而知。

⁵ 〈建設適應時代之中國佛教〉——十九年十月在四川省佛教會講。



兩極端政制之對抗；3.弱小民族與帝國主義之對抗；4.列強大戰爭之迫切。⁶其原因也就在兩大專制思想體系與政治體制的對峙，以及它們之間的戰爭危機，再就是帝國主義強國與殖民地人民的政治與經濟利益的對立。儘管如此，「群治的」政治民主要求仍然是世界民衆爭取和努力的方向。佛教在這樣的大格局下能夠做點什麼呢？憑什麼說人間佛教能夠適應這種需要呢？對這些問題，當時的佛教知識精英們有大致的共識。現實的虛老的佛教政治觀同梁啟超先生很有共通之處。梁先生這一時期寫過「論佛教與群治之關係」，其中談到了因為六種原因，佛教不能不為現實政治出一把力。這就是：智信而非迷信的佛教不容於專制君主制；兼善而非獨善的佛教有利於國民素質建設；入世而非逃世的佛教有利於社會進步；無量而非有限的佛教有利於適應現代學術及科學，並開出新的世間學問；平等而非差別的佛教有利於政治發展，這樣的佛教是能通於三世（據亂世、小康世和大同世）的；最後，信自力而非他力的佛教立足於因果，因而通於科學，也通於政治。國家的政治發展，民治社會的形成，都可以得益於佛教。梁先生未說到這個佛教就是人生佛教或者人間佛教，但這與太虛老的人生佛教已經非常迫近，簡直呼之欲出了。虛老自己說「現代潮流所趨，政治與教化皆各發生意外變動，據鄙見所及，似有研討之必要。但佛法之流行於世間，以衆生世界為依止，故往往因時、因地、因人而不同。今中國之政教，既有時代之變遷，而佛教亦應隨之而一變其往時之習慣，始能適應社會而生存發達。」⁷

結合這樣的思想背景，我們可以看到人間佛教的思想家對於西方近代以來的發展，對於近代文明會形成如何的評價，會提出怎樣的救世之方。虛老談到了機器之被惡用，也就是現代科學技術自身也有背離造福人類這一根本宗旨的地方：「現代的機器，于人類全體尚無何等實益可言，祇是少數人藉之滿足個人的欲望，發展個己的野心，取破壞多數人的精神上與物質上的利益而已！」他質疑了作為現代文明基礎的價值觀是否需要補充的薄弱點：「近代文明的本質，一言以蔽之，可以說是求個人自由的發展。……但由各人自由思想發展的結果，便造成個人與個人間階級懸絕的對峙，乃至國民與國民種種權勢不均衡的強弱對峙。」補救這種對立的手段，就是加強人生道德培養：「由上面二重現在的情形，以察其到將來的趨向上，則人生道德之需要，誠是急不容緩的事，因自然界的一切，人類發明，已有力量去抗制利用，而人與人和

⁶ 《建設現代中國佛教談》——二十四年十二月在廣州。收入《太虛全集》。

⁷ 〈建設適應時代之中國佛教〉——十九年十月在四川省佛教會講

國與國之間的種種惡鬥，則尚無對付救治之方法。」從大處看，宗教的道德建立關係到世界和平的實現，⁸而將目光回到中國現實中來，這裏「政教崩潰」、「災難嚴重」：「中國在近六七十年來，……文化失了重心，思想界起了紊亂的變化，向來賴以維持人民社會與國家的大經大法的政教，皆趨於崩潰的狀態。」因之，中國的文化建設、政治建設、道德建設與民衆素質建設在此背景下尤其緊要。這裏我們應該補充一點，近現代中國的問題如此之多，積重難返，社會狀況又這麼令人擔憂，除了發動深刻的社會改革恐怕無他良方。但即令如此，佛教只是作為一種思想資源，至多作為社會力量的一種，投入到這一社會改造的偉業中去。從留下來的佛教思想家們的言論看，他們或是沒有意識到，或是意識到了有意迴避這點，即：佛教並不可能獨自解決嚴重的社會危機。事實上，人間佛教只是從宗教的立場出發，作社會的補救工作和自我更新的努力。她的入世企圖，是不是為當政者或主流政治力量允許接納尚是變數。佛教在挽救天地旋變的現代災難時，能否發揮作用，在多大程度上發揮作用，都還需要另作議論。儘管如虛老這樣的佛教思想家有「佛教救國」的主張，但那論據不能不說是一般性的。其實，我們都同意佛教的倫理和人生觀有助於世道人心的淨化改良！但是如果真的面對百病叢生，積重難返的近代中國局面，只要求佛教一家的行動，挽狂瀾於既倒，可能就太難為佛教了！

（3）對中國現實與中國文化認識與反省

中國佛教的現實處境是中國文化自身的發展的邏輯結果。在佛教思想家的眼中，近代以來的中國文化總體上是凋蔽的，按照虛老的文化史觀，「我以為中國自經宋代理學的一種拘蔽，中國的文化便沒有再興盛發展的力量！由此就使中國文化一蹶不振的萎削了！」這種對文化的反省，我們還應當聯繫到對佛教自身歷史與現實的反省。宋學的空疏和極度的主觀膨脹在某種程度上同佛教的理論傾向亦不無關係。就一般的文明或文化現狀言，可以說是被「宋學所萎削，本身不能發展，致雖與近代文明接觸，已有近百年的歷史，亦無力吸收近代文化的精華，從而建立簇新的中國文化。」（《建設現代中國佛教談》）在人間佛教的思想家們看來，就是中國佛教的自身發展也受到了這種思想習慣的污染。否則，為什麼中國人偏偏欣賞的是《大乘起信論》、《楞嚴經》呢？

⁸ 以上概略的綜述均出自〈建設現代中國佛教談〉——二十四年十二月在廣州。



其中的教義並不「純正」，甚至被稱為「相似佛學」，完全不符合印度佛教的本義或正義。近現代佛教的思想家們為之困惑的是：何以千百年來，台賢禪淨中的諸大師偏偏看不到本覺思想主觀膨脹的害處？支那內學院的大德們首先把批判的矛頭指向這種思想傾向。太虛法師與他的弟子們，當然也包括印順法師，都不同程度地受到這一理論批判的影響，也不同程度地贊同對中國傳統佛教宗派的這種理論估價⁹。

這一時期的中國知識社會都相信中國要圖存要強盛只有接受西方的文明，器物的即科學技術的優勢當然是要學習的，而西方的知識方式，知識手段，諸如概念的精確，邏輯的嚴整都是中國人所缺乏的。就支那內學院的學者們言，除了批判現實的中國佛教，他們還相信，中國的傳統資源中只有法相唯識與因明學問可以接引西學了。當然，對虛老言，他的學養和見地都使他不致在否定的路上走得太遠。虛老對於傳統中國佛教宗派雖有批評，但還是基本上繼承下來，而印順法師則直接跳過台賢禪淨，回歸到初期大乘佛教的中觀理論上去，奉之為正學，認為那才是符合根本佛教本義又契合時代發展的佛教理論。

（4）人間佛教對自身依據的理論體系的判別

太虛法師對於中國佛教理論體系的評價，自然聯繫到當時佛教的一般現狀。他對現實中的佛教是不滿意的，他這麼說：「佛學自隋唐發達以來，不但上流社會受其影響，即中下社會所受的影響，亦非常普遍而深刻；如前說的空和因果等思想，都已成了民間普遍的風俗。有許多人因環境的關係，不能生活於社會，這時便感覺到尚有佛

⁹ 「從來，吾人為佛教徒者，大都只知以享受福樂或靜定理性為果，所以無論其所修者為律、為教、為密、為禪、為淨，皆祇要解脫生死，證得涅槃，故皆沒有活潑變動之圓轉恒運之行爲；有之，皆是拋棄群生，廢事失時之法，墮在人、天、聲、緣乘內，絕少能修習佛乘的『因行』者——吾人能實際修謂之菩薩行。故無論或重『理解』，或重『證悟』到如何圓妙，都只空理不成事實，至近今乃更加厲通行。一般知識階級中，或認佛法為達到『本體』的哲學；或則但認一句『禪謎』；或則但守一句『佛名』；或則但以佛的經書、形像、數珠、木魚、蒲團等項為佛事，而不悟盈人間世無一非佛法、無一非佛事，所以人人能修習之菩薩行，益加廢而不舉矣！……故若只以百事不為為學佛，則學佛之極不過等於土石；若以經卷、木魚、禪謎、佛名等物排遣光陰為學佛，則學佛不過等於琴棋詩酒；若祇以速還本體，速了生死為學佛，則佛與外道或小乘便也無別。」（《太虛全書·行為主義之佛乘》）

教爲他作安身立命之處；或有對於人生問題不能解決，苦悶至萬不獲已時，便來歸投於佛教；佛教雖然作了這些人的逋逃藪，但也因此救活了他們的生命，不然，他們祇有如現代青年的自殺而已！中國人的本性，最看重現實，亦向深孝思，故往往藉佛教來求長壽、求福報、或慎終追遠等等，而佛教至今還盛行的延生度亡法事，這也成了民間普遍的風俗。」¹⁰太虛大師從小所接觸的禪學、特別是天臺學等傳統中國佛教的影響，些都影響到他後來建立人生佛教的理論構想；當然，近代中國的現實也迫使儒家學者對於中國傳統的資源也進行一一的審定，儒家方面對於佛教的批評，例如梁漱溟先生就對佛教大力批評，這也成爲虛老一再思考的內容，促使他要考慮中國佛教的現代化改革，如何來回應來自傳統與現實兩方面的挑戰。

在教理革命這一部分，虛老和支那內學的主張便頗不相同，他是主張僧尼參政的，也爲此遭受到歐陽竟無的指斥。在理論上，支那內學院倡導唯識爲主，太虛則認爲：「理論的說明上，自然在唯識學。但……中華佛教，如能復興，必不在真言密咒或法相唯識，而仍在乎禪」（見〈讀梁漱溟君唯識學與哲學〉）。支那內學院深惡中國當時的佛教現狀，以回歸印度佛教爲處方，反對心性論以及如來藏的講法。印順在這一方面，其主張與太虛有別，而與內學院諸師同聲，當然他對唯識學並不推崇，而是直接回歸從雜阿含到中觀學這一時期的印度佛學。印公人間佛教的根據之一是自《阿含經》中發現的文句——「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。他以此證明佛陀教人並不以出世離俗爲主，這樣他達到了與太虛相同的意見正當的佛教應該是人生的人間的。不過，在印公，他覺得這人間佛教似乎不能走那麼遠，以致要僧人參政。¹¹

¹⁰ 同上。

¹¹ 印公自己說他與虛老的區別。首先在我們說的「理論基礎」方面，他們的判斷就不同：一、（民國二十九年）虛大師在《我怎樣判攝一切佛法》中，說到「行之當機及三依三趣」，以爲現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；……（中略）但未法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易爲一般信徒所接受。二、大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。台、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。……（中略）在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。……（中略）（但）真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。大師說：中國佛教「說大乘教，修小乘行」，思想與實行，真是這樣的不相關嗎？……（中略）我從印度佛教思想史中，發見這一大乘思想的逆流——佛德本具（本來是佛等）論，所以斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解。三、佛法



在這一基礎上他以五乘判攝全部佛法：一切佛法歸於五乘，其中出世的是天乘、聲聞、緣覺，而以菩薩或佛的行果為究竟。前三種偏差在於把方便弄成了究竟，只有人乘作為當機的方便可以引向究竟。這起家趣菩薩行果的人乘行於是成為人間佛教的理論源頭。印公對於虛老的這一主張基本上是有保留的同意¹²。在理論取向的深層和對中國佛教本身的估價，太虛與印順之間還有一些不容忽視的差異。

人間佛教的理念是現代佛教思想家們對於現代性的思考和回應

(1) 人間佛教的一般含義

由以上的思考，太虛認為：「實則佛陀之說法，其動機是很廣大的——普為一切眾生，而說法的中心物件則仍在人類眾生，故佛法實是人類眾生的佛法，佛所說的一切學理和道德，都是不離開人間的。」他又說「佛法雖無間生死存亡，而以適應現代

本是人間的，容許印度群神的存在，只是為了減少弘傳的阻力……（中略）「大乘佛法」，由於理想的佛陀多少神化了……（中略）與神教的行為、儀式，都與佛法融合。這是人間佛教的大障礙。（《華雨集第四冊·契理契機之人間佛教》第 44 頁）

其次，印公談到了他同虛公在人間佛教推行方面的用力點不同：「流行民間而成為習俗，要改革談何容易！然不能適合現實，也並非毫無意義。如虛大師倡導改革佛教，沒有成功，但對現代佛教界，多少有些啟發性。……至於我，如《遊心法海六十年》說：『虛大師所提倡的改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出教理革命，卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用』。……我只是默默的為佛法而研究，為佛法而寫作，盡一分自己所能盡的義務。」印公又談到一點並非不重要的地方，他自稱具「世界性的佛教傾向，不為民族情感所蔽！」「我與大師間的不同，除個性不同外，也許我生長的年代遲些；遵循大師的研究方針，世界性（佛教）的傾向更多一些。我雖『不為民族情感所拘蔽』，而對流行於印度或中國的『怪力亂神』，『索隱行怪』的佛教，與大師同樣的不會尊重他們，也許我還是個真正的中國人！」（《華雨集第五冊·臺灣當代淨土佛教的動向讀後》第 102 頁）

¹² 虛大師在〈我怎樣判攝一切佛法〉中，說到「行之當機及三依三趣」，以為現在進入「依人乘行果，趣進修大乘行的末法時期」；應「依著人乘正行，先修成完善的人格，……由此向上增進，乃可進趣大乘行」。這是能適應現代根機，但末法時期，應該修依人乘而趣大乘行，沒有經說的依據，不易為一般信徒所接受。反而有的正在宣揚：稱名念佛，是末法時期的唯一法門呢！所以我要從佛教思想的演化中，探求人間佛教的依據。（《華雨集第四冊·契理契機之人間佛教》）

之現實的人生化的；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。」¹³。印順則說得更加直截：人間佛教，不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的。從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛。人間佛教，為古代佛教所本有的，現在不過將它的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。這是傳統的說法，因為諸佛世尊一再出世，也不過是把古佛已經證見的道理再作發現。因此印公說「佛法不像世間學術的能有所發明。……佛是創覺的唯一大師；佛弟子只是依之奉行，溫故知新而已。」¹⁴他在《平凡的一生》一文說：「我從經論所得來的佛法，純正平實，從利他中完成自利的菩薩行，是糾正鬼化、神化的『人間佛教』」。我們可能已經注意到了，在具體討論人間佛教的應該有什麼內容時，兩位原思想家都是在佛法的自洽語言環境中反復申說。他們所討論的「人間佛教」中的「人」，還只是一般性的在眾生中居於首位的「人」。總的看來，這個人尚缺乏具體的歷史和社會背景。

（2）人間佛教的一般設想

印公在《人間佛教要略》中說到了作為是「整個佛法的重心，關涉到一切聖教」的「這一論題的核心」，它就是「人、菩薩、佛」——「從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。佛是我們所趨向的目標；學佛，要從學菩薩行開始。菩薩道修學圓滿了，即是成佛。如泛說學佛，而不從佛的因行——菩薩道著力做起，怎能達成目的？等於要作一畢業生，必定要一級一級學習起，次第升進，才能得到畢業。學佛也就是這樣，先從凡夫發菩提心，由初學、久學而進入大菩薩地，福慧圓滿才成佛。菩薩道

¹³ 〈佛學之人生道德〉——二十四年十二月在廣州復旦中學講。其說生佛教的目的為四：「一、人間改善。以佛教五乘共法中之五戒等善法淨化人間。從家庭倫常，社會經濟、教育、法律、政治乃至國際之正義公法，若各能本佛法之精神以從事，則均可臻於至善，減少人生之缺憾與痛苦。故現實人生可依佛法而改善淨化之也。此雖一般科學、哲學及儒家等學術之所共，而佛教亦有詳明發揮與其不共之特質者在；本此特質，進以融攝科、哲、儒學所長，則佛教對此改善人生之目的，自可發揮其無盡之效力也。二、後世勝進故（不惟圖現生之改善，且應進求後世之勝進也）……。三、生死解脫……。四、法界圓明（廣求無邊福智，盡斷二障習氣，終乃圓明法界而融遍無礙矣。是大乘至極之效果，亦佛法究竟之目的也）（《太虛全集·人生佛教的目的》）」

¹⁴ 《佛在人間·人間佛教要略》



重在實行，不單是讚歎仰信究竟的果德就成，而要著重在學習一切菩薩行。平常說菩薩，總是想到文殊、普賢等大菩薩，其實菩薩也有初學的。菩薩道所有經歷的過程，可略分三個階段：一凡夫菩薩；二賢聖菩薩；三佛菩薩。」若我們進一步追問這種學佛的具體標準是什麼，我們如何考察人生佛教的實行呢？虛老在一次演講中說到「應以十善六度為標準，此通於出世善法，從初發心，以至於等覺，無不依此修行，佛則於此十善六度已圓滿，而利他亦仍在此。」¹⁵

（3）涉及人間佛教的現代性思考

人間佛教的理念的提出，首先涉及到佛教思想家們對於佛教自身理論體系判別，除了橫向的對於或三乘或五乘的，以及各宗各派的分別抉擇，還有縱向的歷史發展說明，如何解釋或說明這種發展的階段性。後者也關涉到了對一般人類社會歷史發展，中國與印度的歷史發展，最終自然關係到他們的歷史以展觀、政治社會觀。以下我們分為三點來看。首先，人間佛教是應和現代社會特點的；其次，中國與印度的佛教史，同一般的人類歷史發展一樣，其時間地點的差異應該從社會發展的不同程度上來說明解釋；再者，人間佛教的建立關係到中國現代文化的建設。

在太虛大師看來，現代社會或人世的特殊性聯繫于發達的現代交通與通訊進步。「現代之人世與中國現代的人間之思想生活，雖各民族各有其特殊之處，然以世界交通之故，已成爲普遍之世界文化者，則爲三事：（一）現實的人生化，（二）證據的科學化，（三）組織的群眾化。」¹⁶虛老所說的現代人的思想生活特點，其中的一、三兩者，也正是印公著重發揮說明了的。印公相信，人間佛教的是應對現代社會特點而來的，不能不如是倡導發展。現時的中國佛教，就向外一面應契機，自內在自身言則要契理。

印公《人間佛教要略》這麼總結佛教面臨的客觀環境：「現代中國人的動向，約有三點，即青年時代、處世時代（非出世的時代）以及集體的時代。現在的時代不是耆老作社會中堅的時代，不再是農業社會爲主體的時代；現在的時代是一個密切聯繫的人類社會，通都大邑與山間林中不再那麼互爲隔絕，離世生活隱遁生活既不可能也

¹⁵ 〈學佛之簡明標準〉——二十一年六月在漢口佛教正信會講。

¹⁶ 〈人生佛教的說明〉——十七年上海儉德儲蓄會講。

不合理¹⁷；第三，印公也指出了現代社會隨著政治參與面的擴大，群眾性的利益團體與非政府組織的力量在增長。」

印公又聯繫佛陀建立僧團的初衷，強調了在集體互助共同警策的意義上的堅持傳統：「佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此。不但政治重組織，就是農工商學等，也都組織自己的集團——工會、商會、農會等。佛法是應該適應時代的，時代已進向集體組織，佛法也就該更著重於此。民國以來，出家（在家）的組織佛教會，在家的創立正信會、居士林等，可說都與此時代風尚相合。」（《人間佛教要略》）「現在社會已進入集團組織的時代，爲了發揚人間佛教，要趕快將集團的精神恢復起來！」爲什麼如此緊迫？因爲「佛教的集體生活有著三項特色：互相教授教誡，互相慰勉，互相警策。」有利於僧伽成員的精神成長。但我們不得不說，現代社會中的政治團體或群眾團體同佛教僧伽的修道團體畢竟還有很大的不同。當然這已經超出了印公的這裏的關注中心。

其次，爲說明佛教依存的印度社會發展，印公在力量的發展變化來解釋各個階段：「這一社會演進的傳說，我曾略有推論，分社會的演進爲六期：一、蒙昧的原始大同時代。二、婆羅門時代，即祭政一致的時代。從政治說，雖即是田主，但時代的中心力量是神力，是古老傳統的豐富知識力。三、刹帝利時代，即武士族興起的時代。婆羅門——祭師開始放棄地上的實權，偏重于他方、未來、天堂，即神教的隆盛期。時代的中心力量，是武力。佛教的傳說，以此爲止。四、吠舍時代，即農工商——自由民取得政治的領導權，特別是商人。時代的中心力量，是財力。現代的歐美政治，已到達此期。五、首陀時代，由農工的無產者取得政治領導權；時代的中心力量，佛經中沒有提到，應該是群力。六、四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。」¹⁸這樣的歷史觀當然是進化的歷史觀，而且他明確提到了財力之爲政治的時代的中心

¹⁷ 時代傾向於戀世，惟有大乘的入世，才能吻合現代的根機，引發廣泛的同情，而漸化貪嗔的毒根。……城市與山林，將來並無多大差別。隱遁山林的佛教，是一天天不行了。……中國佛教的崇尚山林，受了印度佛教中一分苦行瑜伽僧的影響。到中國來，又與老、莊的隱退思想相融合。這才二千年來的中國佛教，與人間的關係，總嫌不夠緊密。現在到了緊要關頭，是不能不回頭恢復佛教的真精神，深入人間的時候了！（《佛在人間·人間佛教要略》）

¹⁸ 《妙雲集·佛法概論》



力量。印公以吠奢譬之西方現代市民社會，以首陀羅譬為群力的普羅大眾的政治時代。我們且不討論其譬喻是否準確，有一點可以肯定。把社會中心力量看作財力，也就是財產或資本為中心！以印公的身份，能夠在運用世學到這樣的程度，這本身就是一種合理主義的歷史觀的解說嘗試。

第三，佛教的復興或改革或現代化，都是中國現代文化建設的一個部分。虛公關於文化建設的立場是這樣表述的：以中國文化為本位，並不拒絕吸收西方文化的精華：「如建設現代的中國文化，一面固然必須吸收現代西洋文化的精華，而另一面也必要找出中國固有文化的特徵。」（《建設現代中國佛教談》）這裏佛教也是中國文化內容和一部分。半個世紀以後，趙樸老在中國大陸也正是將佛教說成是文化，力圖淡化了或模糊它與無神論主流思想之間的對照反差，謀求更大的共法的範圍。當然，虛老當年沒有這一層考慮。不過將宗教放到文化大背景下來看，正是現代社會面臨全球化潮流而進行民族本位文化觀照，並在國際社會中媒求自己的身份和民族尊嚴的必要前提。當今世界的政治衝突，按照流行的國際政治學話語和描述模式來看，亨廷頓不就是將東西方的這種差異以至對立的根源，解釋為依存於不同宗教背景為特徵的文化體系了嗎？

人間佛教是佛教現代化展開的過程

人間佛教，從理念到實踐經歷了差不多 80 年的歷史過程。簡單地說，從太虛老開始了這個開拓性的工作。但虛老所處的特殊社會環境注定他無從實質性地開展工作。如果我們把虛老的三大革命當作人間佛教進程的一個部分，那麼，三大革命——教理、教制及教產——只有極其有限的局部上，取得些微的雖然意義不可謂不重大的進步。虛老的許多設計都有著烏托邦的色彩。在僧伽教育方面，他留下了非常寶貴的遺產——幾個影響至今不衰的佛學院，以及一些今天仍然會被認作真知灼見的論述。其實就是他最有成果的僧教育的改革，他自己也是極不滿意的。

1928 年虛老在漢藏教理院作一次「中國的僧教育應該怎樣」為題的演講。在論到當時的佛教界現狀，表達了難以釋懷的憂慮以後，他認為要從消極與積極兩面來落實僧伽教育。所謂消極的方法，他說，是「把一部分寺院僧伽淘汰出僧寶以外去。我覺到有一部分的出家僧尼，朽廢怠惰，不惟決不能作住持佛教的僧寶，而且使佛教為世詬病！所以應把這一部分僧眾，劃出些寺廟與他，作為等於在家的佛教信徒，施以

普通謀生活常識及信徒常識的教育。把他淘汰出住持僧寶以外去，使可開山鋤地，或作工、經商等，獲受國民通常待遇，而不在住持佛教的僧寶數內。」至於積極的方法，太虛大師這麼說：「積極的方面，是要由很嚴格的、很純正的、很認真的，而且是很長遠的一種僧教育，以養成少數住持佛教的僧寶。據我看來，此種人是不能多、也不必多的，全中國只要有三四萬人，能夠真正地養成僧寶資格，住持佛教，弘揚佛法，也就很可以了。而養成此種僧寶的教育，應有幾個階段……」不過，大師非常清楚，他的這種僧教育設想具有理想多於現實的成份。¹⁹他自己說，對於建立「養成住持中國佛教僧寶」的僧教育前途，覺得很為悲觀！他告訴聽眾，養成「住持中國佛教僧寶」的僧教育，不過是他的一種計劃，無論從機緣上、事實上，他不能夠去做施設此種僧教育的主持人或領導人。他只是希望聽講的人能深切體察到其中的意思！而僧教育的真正完成，只有「他日遇有悲願福慧具足的人，而又機緣湊巧的時候，或能實施出來。」窺一斑知全豹，我們可以大概地瞭解人間佛教的具體展開有多困難了。²⁰

早期人間佛教的思想家們也談佛教的實踐，但那只是宗教修持的實行，沒有離開傳統的戒定慧三學。到了印公或者略晚于印公的佛教大師們那裏，才真正地涉及了人間佛教的社會實踐，也才逐步地嘗試著推行在人世間的佛化工作。近現代中國佛教經歷了前所未有的艱苦，這是我們只要略微一讀印公那一代大德高僧的文字記敘就可以體會的。其中有的政治經驗與社會過程，我們後生晚輩也可能親身閱歷了的。無論如何，人間佛教的理念從薪火相傳的意義上仍舊在中國逐步地為僧俗大眾接受，並發展成為今天波瀾壯闊的潮流。在中國大陸，趙樸初先生成為了現代人間佛教的旗手，在

¹⁹ 他自己說有兩個事實使他的設想與計劃不能成功。一是當時的佛教僧眾及產業未經整理，亦即從人和財兩方面看都不可能展開計劃。寺產並無統一管理，整個佛教界是分散的（那怕在一個地區、一縣一市或一省都不可能；更不用說數省和全國了）。因此之故即令有素質不理想的僧尼，並不能加以淘汰。這又因為一是無此制度，二是沒有必要的田產資財等安頓他們。那麼能否選擇一個名山勝刹作為試點呢？這實際是當時的考試院長戴季陶的建議。大師認為也不可能。為什麼不可能？大師說，一是無經濟基礎；二是無師資人才。就是對他自己籌辦的漢藏教理院，太虛大師也不抱幻想。他認為它並不能培養最為理想的僧才。（《太虛全集·中國的僧教育應該怎樣》）

²⁰ 看這段話虛老的失望躍然紙上「提到現代中國佛教的建設，二十餘年來已不知空說了幾多的閒話，到今閒話還是閒話，並不能稍成事實！縱令現在有閒心思以寫得再詳盡點，也不過添些文字言語罷了，所以更加提不起興來！」（《建設現代中國佛教談》二十四年十二月在廣州）



一定程度上我們也可以稱樸老為發揚光大「人間佛教」的巨匠。當然這是由樸老在大陸特殊的宗教領袖身份和大陸的政治環境所決定了的。

(1) 趙樸老把人間佛教的旗幟確立為中國佛教的努力方向²¹。

從現象上觀察，樸老的人間佛教與虛老甚至同印公的一些表述並沒有兩樣，只是其中有些敘述更加平實。說到人間佛教的目的，樸老僅指出，人間佛教要「結合人們的生活實際，有補于社會道德，精神文明建設」，然後，他基於五乘佛法對佛教整個體系的一般評價，斷定了人乘與世間法的直接聯繫「世間法是世人易學而能夠做到的也應該做到的」，至於「人間佛教的主要內容，就是五戒十善」。他只是說「我今學佛也要修菩薩行」。簡言之，作為基本持守標準，他提出五戒十善，進一步則發菩薩悲願智慧，以趨於常樂我淨境界。一開始，樸老甚至並未提出「成佛」一語。這一時期是1981年至1983年，在他寫《常識問答》一書和向中佛協四屆理事會二次會議提出《中國佛教協會三十年》工作報告的期間。至於人間佛教的理論基礎，樸老說是「佛教無常觀的世界觀和菩薩行的人生觀」。由此無常觀，我們修佛法求出離，而菩薩行的大乘慈悲是人間佛教的有力手段。從樸老的整個表述看，他顯然並不強調學佛而成佛的努力，重心只是落在行菩薩行上，而更偏于說菩薩利他行符合現實社會提倡的精神文明的內容。人間佛教的內容，樸老提出「三個優良傳統」——農禪並重，注重學術研究，進行國際友好交流。這些我們應該放到中國大陸的特殊語境下去尋思和理解²²。三種優良傳統對現代的、今天的、當前的人間佛教會作出怎樣的貢獻呢？這是今

²¹ 從樸老是中國佛教協會創始人之一，畢生領導這個中國廣大佛教徒的組織。其人間佛教的思想直接來源於太虛法師。但在現代中國的具體環境中，他善巧方便地對「人間佛教」進行了符合實際的表述。「文革」後，從1979年起，隨中國佛協工作恢復，共產黨的工作重心的轉到經濟建設上來，對於社會安定團結有了更高的要求，樸老的人間佛教倡導工作便在這樣的背景下展開。1981年，他的《佛教常識問答》明確表述了「發揚人間佛教的優越性」的提法。1983年中國佛協第四屆理事會第二次會議上，他的題為《中國佛教協會三十年》的報告獲得通過，該報告便提出把提倡人間佛教作為中國佛教協會的指導方針，獲得廣大佛教徒的擁護。

²² 我以為我們社會主義中國的佛教徒，對於自己信奉的佛教，應當提倡人間佛教思想，以利於我們擔當新的歷史時期的人間使命；應當發揚中國佛教農禪並重的優良傳統，以利於我們積極參加社會主義物質文明建設；應當發揚中國佛教注重學術研究的優良傳統，以利於我們積極參加社會主義精神文明建設；應當發揚中國佛教國際友好交流的優良傳統，以利

日佛教存在的社會根據吧。趙樸老是有大智慧的人。他關於人間佛教的思考內涵含深刻的現實考慮和現代性關注，他的表述更多地兼顧了現實中的主流意識形態的動向，兼顧了中國大陸佛教在近代社會中形成的既定格局。細心的讀者可以看到，樸老在這裏口口聲聲只是說「我以為如何如何」，這樣的語境與心境是可以揣測得出來的。

其實中國大陸的佛教從上一世紀中期以來，就一直在適應其特殊的現代處境。直到今天她仍然在不斷適應新的現代內涵，我們稱之為「與社會主義現實相適應」的。釋迦牟尼佛在兩千年前就表達了隨緣隨份的思想，用我們現在的話說，叫做「具體情況、具體分析」，或者謂之「因地因時制宜」、「量體裁衣」、「看菜下飯」。中國大陸佛教要適應的現代性，亟待解決的問題有同整個現代宗教、現代佛教相同的地方，更有不同的地方。其不共之處是特殊的現代性，特殊的中國大陸社會狀況及其政治氣候。

應該看到，改革開放以來二十餘年，大陸的佛教發展已經取得了觸目的成果。人間佛教以及附麗於這面旗幟下的人間淨土的建設工作也有一定的可觀成效。當然，大陸佛教不是一點沒有問題，例如人間佛教的理論建設似乎應該更為充實和細密，再如大陸佛教界至今仍然存在許多太虛老當年就指出來的弊病，有的問題甚至還有愈加惡化的趨勢。但是僅看到這一點就足以令人欣慰了：樸老生前一直倡導的「人間佛教」理念，已經普遍為佛教界四眾接受，也為絕大多數在家眾所認同。佛教的發展必須應時對機，這是中國佛教發展史自身所證明了的。樸老倡導人間佛教的努力本身就是中國社會的現代性的要求，也是中國大陸佛教界適應這種現代性的結果。樸老個人的政治經歷與宗教體驗，都為人間佛教理念在大陸的展開與實現提供了一個模範。中國大陸佛教的恢復、弘揚與發展都與他畢生的尤其是 80 年代及以後的實踐努力是分不開的。

（2）佛光山的人間佛教實踐

在海峽的對岸，從上一世紀 80 年代以來，臺灣的佛教界，尤其是幾個重要的僧伽團體及她們的宗教領袖，也都一本太虛、印順等現代佛教思想家們一脈相承的人間佛教理念，一步步踏實從身邊做起，真正實踐了在現實社會中的人乘菩薩行。限於篇幅和我的瞭解，在此僅對佛光山教團的實行人間佛教的創造性活動作一極不完善的總

於我們積極參加增進同各國人民友好、促進中外文化交流和維護世界和平的事業。



結描述。

如果說在太虛老和印公那裏，「人間佛教」的還主要是基於佛法判教體系的理論闡述，如果說「人間佛教」理念所以受到早期思想家們的重視，主要是因為世難時艱的近現代中國的政治環境與社會現實。那麼對於星雲法師為領袖的佛光山教團，由於處在一個迥異的社會環境中，面對解嚴過後的臺灣政治現實，又適逢這一時期臺灣經濟的騰飛，相對寬鬆的政治環境與充裕的經濟環境，使人間佛教獲得了最良好的發展之機。當然，星雲法師經常說的一句話是「非道弘人，乃人弘道」。這句話集中地突現了佛光人在實踐現代化的「人間佛教」的道路上的大心大願及不懈的努力。佛光山的佛教事業的發展，是有目共睹的事，究其原委，這種弘大的局面得益于星雲法師對於當代佛教生存的世界的和臺灣的環境的清醒認識，得益于法師對於世界經濟和政治發展潮流的認識。這種認識當中既有圓融的透徹了佛法大義的成份，更有善巧的隨緣應機的智慧流露。當然，說到底是因為佛光人對於人間佛教的內涵及當今社會的現代性有著深刻而準確的把握。

什麼是人間佛教？其經說根據在哪里？回答這個問題時，星雲法師關於五乘共法的論述看起來直承太虛與印公，雖然他的興趣明顯已經不在判教上面，雖然他並不違背「由人乘修行入手，進趣菩薩行果為勝」的理路²³。但法師不愧是當代的宗教實踐家，面對的是普通世間人群，他更多的情況下是用直白而無需繁瑣論證的表述「人間佛教不是佛光山自創，人間佛教的理念來自佛陀，因為佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化衆生在人間，一切以人間為主。」²⁴他的人間佛教理念不僅是以往五乘佛教的共性的集中²⁵，也是過去與現代的融和與對接「人間佛教，是要把最原始

²³ 他認為五乘共法是人間的佛教。「我們知道佛教分為五乘，人、天、聲聞、緣覺、菩薩。人天乘的佛教，重於入世的；聲聞緣覺乘的佛教，重於出世的。我們常講具有人天乘入世的精神，再有聲聞緣覺出世的思想，那就是菩薩道。我們要以菩薩為目標，自利利他，自度度人，自覺覺人，把人我的關係，看成是分不開的，是一致的。自利也是充實自己，並且要能普渡衆生，我也能夠得到自利。這五乘佛法調和起來，就是人間的佛教。」（《星雲大師演講集·人間佛教的基本思想》）

²⁴ 《星雲大師講演集·人間佛教藍圖》

²⁵ 不管佛教有小乘、大乘，有顯教、密教，不管它怎麼分，應該要有人間性，這是很適合時代的潮流。不僅承繼傳統，而且是時代所趨，人間佛教必然是未來的一道光明。過去最早期以聲聞趨向大乘，我們稱為正法時期；後來以天乘之天道思想來趨向大乘，我們定為像

的佛陀時代到現代的佛教融和起來，統攝起來」(同前所引)。法師不只一次說過人間佛教是以人爲本的佛教，「在人間社會，無法離群索居，因此一切的修持都應以『人』爲本。要重視別人的存在，重視別人的需求，重視別人的苦樂，重視別人的安危。太虛大師曾說『人成即佛成，是名眞現實』。人道圓滿，佛道庶幾也就能夠成就了。」²⁶這裏法師肯定的是現世現生的人生和人格養習。

人間佛教應該往哪裡努力？應該向人世的需要用心用力。這樣的佛教形態，與其說是觀念的、理論的，不如說是行動的、務實的、做事的。星雲法師說「在今後的工業時代裏的佛教，一定要從入世重於出世做起……(中略)……把佛教的慧命，從寄生在寺院上而轉移到事業上」²⁷這裏已經涉及了對於佛教社會使命的重申以及對傳統脫離或偏離人世人佛教的批判。作爲一個宗教家，法師是這樣譴責忽視社會責任感的佛教僧人或者僧伽的：「你閉關，憑什麼別人就得爲你提供衣食住行呢？你住山，爲什麼別人就要設法爲你張羅生活必需呢？像世間的企業還要經常提出營運報告給股東、董事，即使是非營利性事業也要定期開出帳目報告給社會大眾以爲征信，比丘或寺院納受十方信施，也應當向十方大眾報告他的成績。」因此，人間佛教是爲社會大眾才存在的，她應該考慮的是社會大眾的需要。因此佛教的現在並不單純是「慧業」，而是「佛化的人間事業」²⁸。

佛化的人間佛教事業，其重於實踐、重於實際，因此，佛化事業其以爲「現實重於玄談、大眾重於個人、社會重於山林、利他重於自利。凡一切有助於增進幸福人生

法時期；以人乘佛教來趨向大乘，可以說是末法時期。既然是末法時代，如太虛大師所說，末法時代提倡人間佛教更爲重要。我現在就以「什麼是人間的佛教」，作幾點說明，我提出六點意見：五乘共法是人間的佛教，五戒十善是人間的佛教，四無量心是人間的佛教，六度四攝是人間佛教，因緣果報是人間佛教，禪淨中道是人間佛教。《星雲大師演講集·人間佛教藍圖》

²⁶ 載《普門學報》16期，242頁，《山林寺院與都市寺院》。細心的讀者會發現，太虛大師的原意並不是字面意義上的「人格養成」等於「佛格即成」，他所說的「人成」，是出世學修成的的意思。星雲法師這一理解同他強烈的人本關懷中不可分的！

²⁷ 《星雲大師講演集·我們應知的努力方向》

²⁸ 因而，「傳統與現代的融和，僧眾與信眾共有，修持與慧解並重，佛教與藝文合一」都要放到「佛化的人間事業」的施行中去實現。載《普門學報》16期，285—286頁，《山林寺院與都市寺院》。



的教法，都是人間佛教。」²⁹「現代化的佛教事業，應包括工廠、農場、保險、銀行、公司，所謂工農商貿」³⁰只要是有益於人世的社會的，只要是符合現代社會中人的生存需要的，都可以是人間佛教的內容³¹。星雲法師在《人間佛教的藍圖》中將人生及與社會相關的生活領域概分為二十個，涉及了人的從物質到精神需求的一切方面。他認為人間佛教就是要滿足並提升這些人生領域的質量。³²所有這些又都聯繫到人間佛教的根本目的與宗旨：一切爲了現世的人。佛光山的人間佛教在現代化佛教的建設方面做了大量的工作，其中有很多是開創性的具有劃時代意義的³³。

²⁹ 《星雲大師講演集·人間佛教藍圖》

³⁰ 《星雲大師講演集·人間佛教的基本思想》

³¹ (人間佛教)「重視生活裏的道德思想淨化，以及精神心靈的昇華。如果你相信因果，因果在你的生活中有受用，因果就是人間佛教；你相信慈悲，慈悲在你的生活中有受用，慈悲就是人間佛教。三皈、五戒、六度、十善都是人間佛教。人間佛教就是救度大眾的佛教，舉凡著書立說、設校辦學、興建道場、素齋談禪、講經說法、掃街環保、參與活動、教育文化、施診醫療、養老育幼、共修傳戒、佛學講座、朝山活動、念佛共修、佛學會考、梵唄演唱、軍中弘法、鄉村布教、智慧靈巧、生活持戒，以及緣起的群我關係、因果的迴圈真理、業力的人爲善惡、滅道的現世成就、空性的包容世界、自我的圓滿真如等等，這些都是人間佛教。」《星雲大師講演集·人間佛教藍圖》

³² 他們有：一倫理觀（居家之道）、二道德觀（修養之道）、三生活觀（資用之道）、四感情觀（情愛之道）、五、社會觀（群我之道）、六、忠孝觀（立身之道）、七財富觀（理財之道）、八福壽觀（擁有之道）、九保健觀（醫療之道）、十慈悲觀（結緣之道）、十一因果觀（緣起之道）、十二宗教觀（信仰之道）、十三生命觀（生死之道）、十四知識觀（進修之道）、十五育樂觀（正命之道）、十六、喪慶觀（正見之道）、十七自然觀（環保之道）、十八、政治觀（參政之道）、十九國際觀（包容之道）、二十未來觀（發展之道）。同樣的人間佛教思想，星雲法師在《如何建立人間佛教》的講演總結爲：她將在以下六個方面完成人世的現世的建設任務：一生活樂趣；二財富豐足；三慈悲道德；四眷屬和敬；五大乘普濟；六佛國淨土。這在個人間佛教中，苦是增上緣，不是真目的。人間有欲樂，世人所需求。黃金財富可以追求，只要求財行爲正當，只要視其爲求道資糧。遵守基本的社會倫理（五戒）道德，人格完美就是佛格的養成。和諧社會的營造在於從出發點上尊重他人的自由。大同世界的實現在於個人內心的淨化，從而達成人間的淨土。

³³ 佛光山的這些極富意義的活動我們不可能一一列舉，但以下這些不能不是研究人間佛教發展史的人首先要關注的：例如：星雲法師 1997 年與天主教教宗約翰保祿二世的「跨世紀宗教對話」；其實早在 60 年代中期星雲法師在宜蘭的念佛會就有同天主教與基督教方面的對話。其他又如 1998 年學習南傳方面傳統而舉辦的短期出家修道活動；又如 1972 年就制訂的「佛光山寺組織章程」，其基本精神強調了現代佛教團的政治與經濟民主管理，這已

人生佛教從來包含了思想及實踐兩部分，但到上一世紀 80 年代為止，她還基本上停留在理論上或議論中，停留在號召中間成爲一面旗幟。但從那以後，星雲法師的佛光山在闡揚人間佛教；聖嚴法師創辦的法鼓山自也在過去十餘年中將「提升人的品質，建設人間淨土」這一理念推向人世；證嚴法師的慈濟功德會也不遺餘力地推出「預約人間淨土」的運動。而在我們大陸地區，在趙樸老傾力推動下，佛教界也正在逐步地接受並化爲實際行動，步伐也許不快，但正在引起僧俗大眾的重視，並越來越尤其成爲年輕一代的諸山大德們佛教改革理念和標準。總說起來，雖然人間佛教的實際施行，離理想目標尚有很大差距，在思想理論上也還有需要完善與成熟的重大空間。但隨著現代化的經濟與政治發展，無論海峽的哪一邊，都能感受到中國佛教不得不改革的呼喊。有了既成的佛化人間事業作爲參照與模範，相信人間佛教的理想終將一步步地成爲現實。現代性既是人間佛教的催產素，也將是人間佛教的強大動力。

人間佛教應該更加契合現代性

毫無疑問，人間佛教的價值取向是正確的，積極服務人世與社會這是不可含糊，也無須迴避的基本點。但除了這一方向性的趨勢，在具體的實踐上還有許許多值得討論的東西。究竟人間淨土應爲何種社會性質？任何宗教入世，它應該如何保持其依恃的神聖性與現在從事的世俗事務之間的張力平衡？就佛教言，她如何令人信服地說明，她所追求的超越性解脫目標同當代她支援的人間利生事業的關係？人間淨土在根本的佛教理論上是可能的嗎？其實行的方法和標準能否明確地列出？在現實社會中，在世間，所有現代化帶來的政治、經濟、倫理等問題，佛教又應以何種態度來看

經進到了佛教現代化改革的層面佛教；2001 年星雲法師在斯里蘭卡的 Tapodaramaya 爲泰國的比丘尼 Dhammananda 主持授戒，這也涉及了如何回應現代佛教中的女權主義運動的政治含義。這樣的現代的舉動還有好些。總之，我們看到臺灣的人間佛教爲了適應現代環境，正在向不合時適、不求革新的傳統挑戰；用星雲法師自己的話說：「我所提倡的人間佛教，正如我爲佛光山所訂定的信條：給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便。我覺得肯給人的，肯服務的，肯助人一臂之力的，肯跟人結緣，肯給人歡喜的，那就是佛的教示，佛在人間所給我們的教導。本山提倡人間佛教，坦白說，就是要讓佛教落實在人間，讓佛教落實在我們生活中，讓佛教落實在我們每個人的心靈上。佛在哪里？在我的心裏。淨土在哪里？在我的心裏。」（《星雲大師講演集·人間佛教的基本思想》1990 年元旦日）



待來處理？這裏我們要防止兩種態度和傾向：一種是從傳統的原教旨的立場出發，凡事指責在先，挑剔在先，批評多於建議。表面上是衛道是做佛法干城，其骨子裏是不肯放棄既得利益。另外一種態度，則是空口白話，只有一套空疏和大而無當的議論。從佛教經典中從先聖大德那裏揀幾句不痛不癢的話來敷衍。這些人大都是支援「人間佛教」的，但永遠停留在口頭上。他們其實仍然關心的是自己的一片自留地，並不在乎人間佛教的成敗如何。

我們想受現代性驅使而發動的人間佛教運動，應該保持對以下幾個方面的關注：

- (1) 人間佛教應進一步契合現代社會的價值觀，肯定人類公認的價值謀求；
- (2) 人間佛教應堅持服務於世俗社會而保持宗教根本價值觀；
- (3) 人間佛教應兼顧理性主義與宗教神聖性；
- (4) 人間佛教應處理好與政治之間的關係；
- (5) 人間佛教應堅持多元主義態度，參加世界的宗教對話和世界倫理建設。

以上這些，從臺灣佛教界現在的「人間佛教」弘化實踐中都可以看到很好的實證例子。例如，我們看佛光山星雲法師的人間佛教弘化活動，可以看到在對傳統教義解說時，他已經是在不違佛心的原則下，作非常具現代含義方便解釋。星雲法師對於像「愛」、「福壽」這些觀念的說明都非常有創造性。³⁴

³⁴ 愛是西方宗教的價值核心，在傳統佛教當中，愛欲是負面的東西，「人因為有情愛牽絆，所以輪迴生死；人因為有情感，因此稱為『有情眾生』。」但是愛並不必然永遠是負面的意義——「愛的淨化是慈悲，愛的提升是智慧」。「愛是罪惡之源，愛也是生死之本。但是雖然有愛才有生死，然而水能覆舟也能載舟；愛雖然讓人迷失，然而愛也能讓人昇華。」愛在今天的世間有其正當存在的理由，而不僅僅是要一律否定的東西。「愛維護了倫理，愛制定了秩序；父母、夫妻、子女、朋友之間，是靠愛來維繫關係，是靠愛來制定層次。」「有愛就有力量，有愛就有希望，因為愛是人類與生俱來的本能，只要合乎法律、道德，只要合乎情法的世間人倫，佛教並未否定和排斥。」愛並不僅僅是渴愛是貪愛，它也是關愛是博愛。（《講演集·人間佛教藍圖》）關於福壽，星雲法師認為，首先，生命的價值並不在其漫長，古人云「朝聞道，夕死可矣」。可是對於世俗層面的大眾而言，貪圖長壽是可以理解的，今日佛教的任務是將大眾的這種企望提升起來，既不是斷然否定也不是一味遷就。「阿彌陀佛」不但「無量壽」，又稱「無量光」。無量壽是超越了時間；無量光是超越了空間。如果我們能把自己的精神、智慧、貢獻，都流入到無限的時空中，我們不就是「無量壽」了嗎？因此，人除了珍惜肉體上的壽命之外，更應該留下：事業的壽命、文化的壽命、言教的壽命、信仰的壽命、道德的壽命、智慧的壽命、功德的壽命、共生的壽命。」

其次後現代社會的宗教若要關懷人生就要重新進入社會，自然她也就脫離不了社會中的政治。首先她要再思考的，就是工業化初期形成的世俗化標準化之一，即所謂「政教分離」。但實際上，政治與宗教的分離關係遠不是像我們以前理解的那樣。以美國社會而言，二百多年來的政治實踐證明他們並未解決政教分離的問題。那怕對憲法第一修正案的解釋，從最高法院那裏開始就是含糊其辭的。宗教是社會的宗教，是社會中生活的人的精神追求。從這個意義上，怎麼能夠把她從政治生活中剔除出去呢？當佛教重新回到人間，她也要再次審視政治現實，也要面對現代國家的政策法規。如果政治只是社會中各個利益集團的利益協調過程，佛教也是一個社會群體，也有她有俗世利益，怎麼能夠將她撇在一邊呢。從臺灣社會來看，佛光山的人間佛教推展活動已經遇見了應對政治的問題，因此佛光山對於宗教立法的呼聲是最高的（就佛教界而言）。從星雲法師的言談中，我們可以看到人間佛教所面臨的當務之急。³⁵佛光人對於現代佛教的政治身已經有了很深的思考。這些都是人間佛教在不能不解決

而特別是共生的壽命，法師善巧地提出了今日關心的生態環境保護的問題「佛教中根深蒂固的惜福、惜緣等觀念，用之於今日，就是愛護地球、注重環保、珍惜資源。讓共生的環境、因緣能夠持續，使互存的時空、條件得以綿延，俾令子孫後代在地球上能獲得安樂、幸福、自在的共生壽命。」。（同上所引）

³⁵ 法師在《宗教立法芻議》中談到「政治是管理眾人的事，人是群居的動物，不能離群索居；既然無法離開群眾，所以不能不關心眾人的事，不能不關心政治。一般人談到政治，每每將之與權術、謀略、黨派、鬥爭畫上等號，因此強調和合無諍的佛教徒往往避談政治，甚至在社會人士高唱「宗教的歸宗教，政治的歸政治」口號之下，更以遠離政治為無求。然而實際上，參與政治是國民的權利，除非觸犯國家刑法，被褫奪公權的人才沒有參政的資格。佛教徒中，即使出家僧侶也要納稅、服兵役，盡國民應盡的義務，所謂出家並不意味著出國，何況佛教主張不僅要自度，還要度人。佛教與政治有著異曲同工之妙，彼此息息相關，相輔相成，不但政治需要佛教的輔助教化，佛教也需要政治的護持弘傳。」

「現代信教自由，且政治有護持佛教的力量，佛教也有清明政治的功用。因此，佛教需要政治的護持，政治不要嫉妒佛教，也不要捨本逐末的只獎勵慈善，應該多獎勵從事淨化人心，改善社會風氣者。而佛教對於社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉，自是不能置身事外。因此，佛教徒不能以遠離政治為清高，個人可以不熱衷名位權勢，但不能放棄關懷社會、服務眾生的責任。今日佛教徒為了弘法利生，對政治不但不應抱持消極回避的態度，相反的，應該積極關心，直下承擔。因為人在社會上誰也脫離不了政治，佛教徒雖不介入政治，但關心社會，關心政治，所謂『問政不幹治』，這是佛教徒對政治應有的態度。」



的。當然，法師關於佛教團體政治身份的議論是否準確³⁶，可以討論；法師關於佛教關心社會政治的根據論述也還只是停留在常情常理上，簡言之，作為人間佛教一大生力軍的佛光山教團，我們希望能夠更加理性化地科學地說明佛教與現代政治的關係。這對於整個現代中國佛教的發展是有極大意義的。

今天的佛教從其所處的政治現實出發，已經深切地感受到要透過立法、透過教會組織這樣的管道行動；在具體的問題上，要能夠借政治訴願和再訴願，以持續不斷地努力來維護教團的、宗教的利益。至於佛教的參政與議政，以出家人身份，從社會賢達的角度介入政治大事，在大陸與臺灣都不是新事物。隨著社會法制化程度的提高，民主機制的健全完善，隨著民間的非政府組織和團體在社會中的存在逐漸合理化合法化，佛教及佛教團體都會在現代社會生活中出頭露面，其對重要的方針政策尤其是涉及佛教方面利益的大事，也不免要建言獻策，對與宗教不直接相關但對民衆和社會都有影響的大事，也不免要說三道四，參與討論。這種形式的佛教參政，既沒有佛理與法理的障礙，也不必然地聯繫於經說依據，重要的問題在於：佛教或一般的宗教在現代化社會中，作為社會現實的一個部分，是如何被整合到政治的及文化的機制當中去的。佛教的教團當然不能從組織上參與國家機構，但佛教的代表人、佛教的信徒、佛教徒的意見完全有理由從議政機關得到反映。總而言之，恐怕我們的問題不是要不要過問，而是如何過問。今天的佛教界對現實的政治、外交、經濟、文化等重大問題能提出什麼如法如理的而又切中要害的主張嗎？

佛教的現代化，也就是人間佛教的開展過程，必須澄清她自己的宗教本位，而保持與科學的適當張力，佛教是不違科學的，極端而言，她關心的是人生價值問題，思考的是生命的意義。佛教不可亦不須越俎代庖，把科學納入自己的理論體系。這方面印順法師有清醒的認識也有明晰的論述：「佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辨天文與地理。佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，如必須為這些辯說，不但到底不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。……我以為：現實的科學的佛法，應從傳說中考尋早期的傳說。從不違世俗的立場，接受或否

³⁶ 例如，法師以為在宗教法當中應該「明定宗教並非法人團體，因宗教並非財團，也非社團，它是有自己教主、教義、教理、教育、教史的宗教團體。」（《普門學報》第七期中《宗教立法芻議》星雲）

定他，決不可牽強附會了事。」³⁷同樣太虛大師以更坦然的態度面對現代科學可能對佛教形成的衝擊，虛公說：「佛法中有銅牆鐵壁，雖撞而不倒者，六度萬行，苦空無我，唯心唯識諸要義是；亦有土牆柴壁將不撞而自倒者，三身六道四大部洲三十三天諸舊說是。預為披沙揀金之謀，免之傾水棄兒之患，此我之所以護佛法，兼以護一切有價值之學問道德者也。」³⁸在他看來佛經中並非一切都是不易之理。

西方基督教神學發展史顯示出教會內部，正統的官方神學體系，對於一切後起的或外來的思想，無非懷有三種態度：排斥性的拒絕一切；包含性的改造和接納；再就是隨現代化而來的多元共存態度。這三種態度也可以在異文化相遇時出現。釋迦牟尼所創的佛教不是來自天啓而是來自佛的理性思維，來自佛本人對於緣起法的深刻把握，從這一意義上，佛教的根本起點是不違背科學的因果律的。但這決不等於佛教已經先驗地包含了一切後來的科學或哲學真理。東方的佛教在近代以來，面對西方哲學與先進科學時曾經表現過排他的和包容的態度，而今越來越多的佛教思想家接受了多元共存的態度。多元的態度是宗教與文化對話的前提和基礎。人間佛教要參與國際的文化對話，要參與世界倫理的建設，就必須從內心承認不同的宗教體系或文化體系都可能掌握真理，也都可能在認識絕對的路上犯過錯誤。人間佛教的文化建設有待於培養客觀的多元主義的態度。依據這一立場，臺灣的佛教團體近年來已經展開了與其他宗教平等對話。在大陸，那種對其他宗教貶損攻擊的、自是非他的言論也已經越來越失去市場。

當然我們強調人間佛教，是強調她服務於社會與人生的根本出發點。佛教是宗教，宗教是社會的宗教，並不是天上掉下來的所謂啓示的宗教（就是所謂啓示宗教，那也只是一種說法，是出於某種神聖化的需要）。究裏地講，老老實實地看，宗教根本就是社會人群的。有一種傾向，依據宗教的本質上具有的社會性，把人間佛教說成是自古以來就有的。是的，隋唐的佛教、明清的佛教，也是人間的佛教，但它肯定不是我們現在作為一個專有名詞來討論的「人間佛教」。我們所談的這個人間佛教，有其特殊的前所未有的語境。它聯繫於近二百年來的自西而東在世界範圍內展開的工業化過程，伴隨著物質生產能力的提高，和人的物質欲望的膨脹，伴隨著科學主義與理性主義的增長以至泛濫，當然，這裏也有所謂後現代對惟科學主義和盲目推崇的工

³⁷ 《妙雲集》中編之一《佛法概論》。

³⁸ 《海潮音文庫》第一編（一）中，「因與果」，景昌極。



具理性的批判。這不如既有現代人格意識、人權意識的發展，有個人主義的膨脹，也有傳統的集體主義的衰落，更有聯繫於這一切的政治制度發展。今天人們熟悉的平等、民主、公正這樣一些價值觀，都是古代社會沒有的，至多只是名稱上相似而內涵上不同的東西。人間佛教的出現，就是佛陀的一代聖教為對這種新的不同於古代社會的現實作處相應抉擇與回答的結果。本文討論的人間佛教與「現代性」就是這樣一個以工業化為基礎與根本動力，以商業主義和物質主義為表相的全球化的潮流。勿庸置疑，這樣的現代性利害兼有，令人喜憂參半。我們可以不喜歡、可以斥責與聲討，但卻無法閉上眼睛迴避它。自上 20 世紀初以來，從太虛大師到印公、趙樸老，再到今天海峽兩岸的佛教團體和高僧大德，都在積極地從現實處境出發，在人間佛教這一極富時代感召力的旗幟和價值理念下頭，謀求服務社會與人群，同時也尋求和創造適合佛教自身生存與發展的社會土壤。大家都清楚，只有人間的佛教才能在這個日益現代化的世界上存續發展。

[回研討會目錄](#)