

# 從大陸佛教現況談未來發展

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

## 目次

- 一、前言
- 二、大陸佛教僧團的發展
- 三、人間佛教的發展
- 四、兩岸佛教的殊途同歸
- 五、結論

## 一、前言

1950年以來，大陸佛教的發展與中共的宗教政策有密切的關係，許抗生將當代佛教分成三個時期：一、整頓期：50年代至60年代中期。二、劫難期：60年代中期至70年代中期。三、復興期：70年代末至今<sup>1</sup>。方立天則分成四個時期：一、正常期：1950年至1956年。二、緩步期：1957年至1966年。三、摧毀期：1966年至1976年。四、復興期：1976年迄今<sup>2</sup>。以上兩種分期說出入不大，說明中共在文革前對佛教的壓制是緩慢進行，佛教還可獲得部份的自主性發展。文化大革命是繼「三武一宗」後又一次更大的滅佛運動，絕大多數佛寺被毀壞或占用，佛像被毀，經書被焚，僧尼被掃地出門，在家佛教徒也遭批鬥，佛教協會、佛學院、金陵刻經處等佛教文化機構被迫關閉，一些佛教大德被整死<sup>3</sup>。

文革後，中共的改革開放政策，表面上讓佛教逐漸地恢復生機，呈現出欣欣向榮的景象，但是這些景象的背後，脫離不了中共政治力的參與。中共為了徹底掌控宗教信仰的活動，1952年在政務院文教委員會下設宗教事務處，1954年擴大改組為宗教事務局，建立官方性質的宗教組織，如1953年成立了「中國佛教協會」，其宗旨：「團結全國佛教徒，在人民政府的領導下，參加愛護祖

---

<sup>1</sup> 許抗生，〈大陸佛教的歷史回顧及對未來發展的展望〉（《1993年佛學研究論文集－佛教未來前途之開展》，台北：佛光出版社，1998），頁181。

<sup>2</sup> 方立天，〈大陸佛教現況〉（《圓光新誌》26期，桃園：圓光文教基金會，1996），頁46。

<sup>3</sup> 陳兵，〈中國大陸佛教的現況與未來〉（《1993年佛學研究論文集－佛教未來前途的開展》，台北：佛光出版社，1998），頁158。

國及保衛世界和平運動，協助人民政府貫徹宗教信仰自由政策；並聯繫各地佛教徒，發揚佛教優良傳統。」文革前，中國佛教協會對佛教的控制成效有限，文革後，中國佛教協會真正地掌握大陸各地的佛教勢力，積極配合政府來管理佛教界，其任務有四：一、協助黨和政府貫徹執行宗教信仰自由的政策。二、幫助廣大信教群眾和宗教界人士不斷提高愛國主義與社會主義的覺悟，代表宗教界的合法權益。三、組織正常的宗教活動，辦好教務。四、接受黨與政府的領導，在憲法與法律的範圍內主動地開展有益的工作，真正成為有積極影響的宗教團體，成為黨與政府爭取、團結和教育宗教界人士的橋樑<sup>4</sup>。

大陸佛教的復興，是在中共當局全面掌控下發展而成，是不能違背官方的宗教政策與意識形態，所謂「改革開放」是以經濟發展為主體，對社會的管制作適度的開放與改革，其大前提是必須在黨與政府的領導下，執行與貫徹政策，鞏固發展愛國統一戰線。中共對「人民享有宗教信仰自由」是有其特定的意義，強調人民也有不信仰宗教與宣傳無神論的自由，顯示中共對「宗教信仰自由」是有但書的，讓政治力有相當的活動空間，雖然一方面強調國家必須保護正常的宗教活動，但更主張任何人不得利用宗教進行破壞社會秩序，損害公民身體健康，妨礙國家教育制度的活動。對「宗教自由」保留防弊的空間，窄化其對宗教的界定，擴大了對「邪教」與「迷信」的取締與排斥。佛教雖然是中共認可的合法宗教團體，但是必須發揚佛教優良傳統，為改革開放、經濟建設、祖國統一與世界和平作貢獻<sup>5</sup>，不允許「邪教」與「迷信」滲透到佛教裏來，如此，中國佛教協會具有相當大的公權力，負有著執行國家政策與法令的職責。

中共對「邪教」與「迷信」的認定是極為堅持的，用來泛指危害社會、違反法律與人性、擾亂社會秩序甚至自絕于社會與人類的宗教組織<sup>6</sup>。取締「邪教」與「迷信」一直是其既定的國家政策與法令，法輪功事件更強化了中共當局對邪教的管制立場，指出邪教有六大特徵：教主崇拜、精神控制、編造邪說、斂取錢財、祕密結社、危害社會等<sup>7</sup>。由於法輪功以佛教作為號召，中共更加強對佛教的思想教育，宣揚崇尚科學，破除迷信，不容愚昧迷信活動泛濫<sup>8</sup>。

改革開放後，社會力的釋放是有限度的，佛教的復興象徵著政治力與社會力的某種妥協，其妥協還是以不違背中共宗教政策為前提。中共近年來對無神論的堅持是有些軟化，已較少宣揚讓宗教消亡的理論，而以務實的態度來面對宗教存在的事實，但是對宗教活動還是有些管制與禁令，如「八大禁令」，限制宗教活動只可在政府批准的聚會處所舉行，一切宗教教育資料及宗教講解均須經宗教事務局批准。佛教的復興衝擊與反映著中共宗教鬆綁的限度，表面看起來，佛教已取得相當大的

<sup>4</sup> 鄭志明，《兩岸宗教交流之現況與展望》（嘉義大林：南華管理學院，1997），頁 43。

<sup>5</sup> 朱越利主編，《今日中國宗教》（北京：今日中國出版社，1994），頁 158。

<sup>6</sup> 戴康生主編，《當代新興宗教》（北京：東方出版社，1999），頁 311。

<sup>7</sup> 鄭志明，《當代新興宗教－修行團體篇》（台北：宗教文化研究中心，2000），頁 1。

<sup>8</sup> 〈尊重宗教信仰自由，不容愚昧迷信泛濫－四論崇尚科學破除迷信〉（《佛學通訊》40 期，蘭州佛學書店，1999.7），第一版。

發展空間，實際上中共的政治管制是無所不在，其底線是相當明確的，從法輪功事件可以看出，中共對宗教還是極不放心，一旦衝擊其底線，立即進行政治力的反撲。

## 二、大陸佛教僧團的發展

佛教的復興，主要還是來自於佛教深根的社會力，十年文革的破壞是無法撼動根深蒂固的佛教勢力。大陸佛教分佈相當廣，幾乎遍佈大陸各省，派系與宗支繁多，形成了百家爭鳴的局勢，如以雲南省為例，有所謂四大部派，即梵文經典系佛教（阿吒力密教）、漢文經典系佛教（漢傳佛教）、巴利文經典系佛教（南傳上座部佛教）、藏文經典系佛教（藏傳佛教）等，四大部派又各自有若干分支，加上與少數民族文化的融合，其形態更為多樣。這些部派佛教已有千年以上的歷史，有深厚的生命力，很快就恢復其原有的生機，如以南傳上座部佛教為例，50年代中期，僅西雙版納與德宏兩地就約有南傳上座部佛教寺院一千餘座，沙彌約六千多人，比丘以上僧侶約一千多人，文革時寺院大多被毀，僧侶被遣散還俗，文革後，正常宗教法事及節日活動逐漸恢復開展，80年代末，寺院佛塔已超過千座，沙彌五千多人，比丘以上僧侶七百多名，恢復狀況已接近50年代中期水平<sup>9</sup>。

文革後二十年之間，佛教還不能算是真正的復興，只是原有勢力的恢復而已，各地一些重點寺院得到政府的資助得以重建恢復，被佔房產與屋舍得以陸續的收回，流散的僧尼回返寺院，各地佛教協會恢復活動，原有的宗教法事也逐漸地加以開放。各省的恢復情況是有些差異，由於中共實行民族區域自治，少數民族的佛教獲得比較多的保障，教團得以快速恢復原來的運作，但同時也要配合國家政策，比如在佛教協會的決議下，統一舉行浴佛節、入夏安居、出夏安居等重大宗教節日法事活動。各省佛教的發展與社會力的復甦是成正比，大致上華南、華中地區比華北、東北地區熱絡，如在河南、河北、山東、東北等地，寺院的重建相當地慢，且大多屬於觀光性質的重點保護寺院，成為游客觀覽勝地，尚未交給僧侶來自行管理。

佛教的生機在於寺院叢林的僧團制度上，在家人需要出家人的弘法佈施，出家人需要在家人經濟護持，二者成為緊密互動的關係，傳統寺院不是靠旅游熱點的門票收入來生存的，而是以興繁佛事與香火旺盛來吸引香客，以法佈施來獲得財佈施，眾生信仰的皈依下，以香火功德來助長教團叢林的發展，目前南方各省寺院的叢林組織已慢慢在恢復之中，有些寺院甚至接近於50年代中期的水平，但是寺院的管理委員會或管理小組是在當地佛教協會的領導之下展開工作，有些寺院甚至是佛教協會直接管理各項事務。傳統寺院原本是各自獨立發展，有其自身的特色與風格，目前各地佛教協會已成為寺院最高的指導中心，中國佛教協會可以有效地掌握全局及其走向，比如制定了「漢傳佛教寺廟管理試行辦法」、「關於漢族佛教寺廟剃度傳戒問題的決議」、「漢傳佛教寺廟共住規

<sup>9</sup> 楊學政主編，《雲南宗教史》（雲南昆明：雲南人民出版社，1999），頁224。

約通則」等規章制度，統一了佛教寺廟的管理體系，打破了漢傳佛教原本分宗分支的弘法格局，由佛教協會主控了其剃度、寺規、僧紀等事務，建立起佛教協會所稱合乎當代社會進步要求的僧尼禮儀與權利義務<sup>10</sup>。

佛教僧團是以出家眾為主體，文革後在量與質上有著嚴重的斷層的現象，或許在量上可以快速增加，比如 1981 年統計大陸僧尼（包括蒙藏、雲南上座部）總數為二萬六千人，到了 90 年代初增至十五萬（其中漢傳約九萬多，藏傳約五萬），十年間增長了五倍多<sup>11</sup>，但是有不少信仰不備、素質低劣、動機不純的人湧進了僧團，將世俗社會的欲望帶入到僧團的活動之中，甚至有的將僧尼身分視為追求物質生活的最佳途徑，貪著名利富貴，有不少寺院將佛事商品化，只重視趕經懺的供養收入<sup>12</sup>。大陸佛教在弘法人才上正處於青黃不接的時期，文革前培養出來的高僧大德已凋零殆盡，傳統叢林教育的瓦解，失去了薰陶教化的自然環境與感染功能<sup>13</sup>，無法吸引有志弘法佛教的人才，更難繼承與發揚叢林教育「修行第一」的真精神，以致缺乏了在學養與德性上堪為典範的龍象人才。

佛教弘法人才的培養是無法急就章的，是需要長期的規範與文化的教養，早期寺院從叢林教育發展出學院教育，著名的佛學院有四十多所。中國佛教學會於 1956 年成立了大陸佛教界的最高學府「中國佛學院」，文革後，中國佛學院恢復招生外，由各地佛教協會紛紛創辦中等佛學院，已有：中國佛學院江蘇靈岩山分院、中國佛學院南京栖霞山分院、上海佛學院、福建佛學院、閩南佛學院、四川尼眾佛學院、普陀山佛學院、九華山佛學院、重慶佛學院、四川省佛學院、廣東嶺東佛學院、雲門佛學院、湖北武昌佛學院、青海省佛學院、四川甘孜五明佛學院、江西省佛學院、山西五台山佛學院、甘肅佛學院等二十餘所。中國佛教協會為提高寺院僧團執事的素質，從 1991 年 9 月起，舉辦多期寺院執事進修班，學習時間半年，每期近百人，一些條件較好的寺院也常舉辦僧伽培訓班<sup>14</sup>。目前大陸已形成了初、中、高等三級佛學院的教育體系，開始重視學風與道風的協調<sup>15</sup>，實行「學修一體化，學僧生活叢林化」等方針，使學僧的佛教學識與信仰修持能夠同步增長。

寺院佛事活動的恢復，也是一個很重要的指標，包含了僧尼念經、禮佛等，實行「五堂功課」與「兩遍殿」等科儀，並為信眾舉行普佛儀式，為信眾念經懺悔、祈福消災、除罪斷煩等，稱為「延生普佛」，為信眾放焰口、超度亡靈等，稱為「往生普佛」，佛教的生機就在於與世俗民眾結合，重視與佛教節日結合的群眾性的香會或廟會，凝聚大量人潮拜佛朝山，近年來，有一些寺院藉著寺廟

<sup>10</sup> 同註釋 9，頁 154。

<sup>11</sup> 同註釋 3，頁 160。

<sup>12</sup> 同註釋 3，頁 165。

<sup>13</sup> 吳立民，〈三學為綱，修行第一——對中國大陸漢語系佛教教育的意見與建議〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 2。

<sup>14</sup> 釋傳印，〈在海峽兩岸佛學教育交流座談會的演講〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 2。

<sup>15</sup> 仁德，〈開創九華山佛學教育的新局面〉（《甘露》34 期，安徽青陽：九華山佛學院，2000），頁 5。

落成、佛像開光、住持升座等名義，舉行法會，擴大與群眾的交流機會。除了佛事活動日愈頻繁外，還開放佛教協會與寺院集資募化，經營工商業，達到僧尼自養的目的，如雲南省佛教協會，成立了「金輪公司」，以此為龍頭，依托各寺院僧尼從事各種商業活動：利用寺院房產開辦商店，經營素食餐館、旅店客站，或者租賃他人；從事貿易活動，取得向泰國出口劍川大理石及各種工藝品的外貿權<sup>16</sup>。

### 三、人間佛教的發展

佛教的生命力來自於民眾的信仰與奉行，僧侶是為了弘法而來的，自身修行的終極目的在於利益眾生。寺院的設置是為了弘揚佛法，僧侶只是佛法實踐的主幹，其真正的宗旨是依循著佛陀的教誨，深入於民間來契機說法。佛教弘法規模的擴大，實際上是不斷地衝擊著中共宗教政策的意識形態，中共對宗教信仰自由的認同標準是建立在政治利益上，未必樂見於宗教的蓬勃發展，反而希望佛教只侷限於原來的信仰群眾，甚至不斷地縮小其活動範圍，要求僧尼成為純宗教職業者與自食其力的勞動者。90年代以前，大陸佛教大致上是朝這個方向發展，如1988年聖嚴法師訪問大陸後指出：「今日大陸的僧尼，已與宗教師的觀念不甚相應，因為他們沒有弘法的機會，也沒有領導信眾修行佛法的場所。他們之中除了極少數從事文宣工作，多半是服務於旅遊業、寺院管理、教會行政、經懺佛寺、種田做工等所謂生產事業，每月向領導幹部領取定額工資<sup>17</sup>。」

大陸佛教原本是以出家僧尼為主體，各宗寺院各自為陣，形成了以高僧為中心的傳教方式，沒有統一且具權威的領導組織，現在中國佛教協會實際上已成為大陸佛教最高的領導中心，採居士與僧尼共管共決的管理方式。趙樸初在文革後，以居士的身份擔任會長，對大陸佛教的發展起了一些影響。趙樸初（1907—2000）安徽省太湖縣人，蘇州東吳大學畢業，1928年後任上海江浙佛教聯合會祕書、上海佛教會祕書、佛教淨業社社長，1938年後擔任中國佛教會祕書。中共建國後，趙樸初積極投入「中國佛教協會」的組織工作，從第一屆的副會長兼祕書長，到第四屆起擔任會長，主導文革後佛教復興的方向<sup>18</sup>。1983年12月趙樸初會長在中國佛教協會成立三十周年的紀念大會上提出了「人間佛教」的主張，為「人間佛教」思想作了系統性的闡說，認為人間佛教就是要實施人間淨土的理想，發揚利樂有情的大乘佛教，繼承與發揚禪宗「佛法在人間，不離世間覺」的思想，要求佛教信眾不應脫離世間、脫離社會，應當在現實世界上實現佛國淨土<sup>19</sup>。

在人間佛教的鼓吹下，各地群眾性的居士組織，紛紛獲得佛教協會的批准設置，這些居士團體以研究佛學與闡揚佛法為宗旨，舉辦學經班、講經班與各項佛事活動，居士團體在佛法宣揚上日趨

<sup>16</sup> 同註釋9，頁160。

<sup>17</sup> 聖嚴法師，《法源血源》（台北：東初出版社，1989），頁158。

<sup>18</sup> <趙樸初同志生平>（《佛教文化》2000年3、4期，北京：中國佛教文化研究所），頁4。

<sup>19</sup> 趙樸初，〈中國佛教協會三十年〉（《法音》1983年6期，北京：中國佛教協會），頁19。

活躍，由於深入於大眾的日常生活，加上旺盛的宣教熱忱，居士不再是依附於僧尼的外護地位，反而成為弘揚佛法的新主力。佛教協會對於這些居士組織還是嚴格管制，反對居士講經說法，私付密法，一切活動都必須核准後才能舉辦。但是，來自於民間的信仰風潮，已蔚成一股無法阻擋的社會力量，學佛者日益者多，加上知識分子的學術研究，佛教的社會地位日漸提高，其社會影響力擴大，有不少學佛的知識分子投入到人本佛法、生活佛法、說理佛法與證實佛法的宣揚上，通過關心各種社會問題，如環保、吸毒、犯罪等課題的關懷與實踐來弘揚佛法，利用現代化設施開展弘法活動，如講經、講座、印經、雜誌、佛學夏令營、冬令營、製作錄影帶，以及利用電視台、網路、多媒體等多種弘法渠道<sup>20</sup>。

所謂人間佛教，是佛教與現代社會結合，是近代中國的文化更新運動，延續著近代佛教傳統對應著時代的變革，重視佛法契應現代社會結構的創造性調適與更新<sup>21</sup>，這是需要內在與外在環境的整體配合，雖然佛教長期所蓄集的能量，仍在民間積極的發酵與成長，對知識分子與民眾有相當的吸引力，逐漸地茁狀與擴大其影響力，但是其所面臨的挑戰更為嚴苛，內在與外在的條件仍然極為單薄。就佛法內部的文化傳承來說，雖然有不少專門的學術著作，大多偏向於歷史文獻的研究，缺乏了佛法的時代感受與義理反省，相對於 50 年代以前大陸佛學的發展風潮，是很難相提並論，幾乎沒有佛法更新的歷史自覺，看不到有強烈使命的思想家與佛教大師，積極地發揚佛法精義，及其對應時代的更新與發展，導致對人間佛教的理解大多仍停留在文革以前，佛法如何對應文革後的時代環境，似乎仍是個思想的禁區，雖偶有打擦邊球的文章，卻罕見有將佛法救世精神與現代社會結合的思想導引。

當佛法無法對當代社會進行突破性的改造，則人間佛教是無法真正的生根，雖然有的企圖回到廿世紀初近代佛教大師的人間關懷<sup>22</sup>，或者引進臺灣佛教大師如星雲、聖嚴、證嚴等有關人間佛教的論著與專書，但這些著作對當代大陸的文化現象是有些隔靴搔癢，無法面對自身的時代弊病，衝出環繞在周遭的重重關卡。沒有時代感的人間佛教，只是吞食老本的苟且殘喘，所謂復興，其實只是老本尚未亡盡的無頭蒼蠅罷了，四處亂飛，營建興隆的假象，實際上已是強弩之末的了，真正的復興是要從頭再來，唯有面對佛法的本源，方能重新挑戰時代。

#### 四、兩岸佛教的殊途同歸

當人間佛教的理念在大陸逐漸地被認同與推廣時，兩岸佛教在同一個淵源的文化系統下，能突破外在不同的生態環境，走向殊途而同歸的老路。兩岸佛教原本就是同源共生的關係，五十多年的

---

<sup>20</sup> 濟群，〈建立新時代佛學教育世界觀〉（《兩岸佛學教育交流座談會大陸代表發言稿》，台北：中華佛學研究所，1998），頁 3。

<sup>21</sup> 何建明，《佛法觀念的近代調適》（廣州：廣東人民出版社，1998），頁 31。

<sup>22</sup> 王守常、錢文忠編，《人間關懷—20 世紀中國佛教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999）。

殊途也不是真正的殊途，只是外在生存背景的變遷，在不同的政治勢力下各謀自身的應變之道。這說明了宗教與政治一直具有息息相關的互動作用，彼此間是相區別而又相聯繫，在社會中發生著相互作用<sup>23</sup>。兩岸佛教的殊途，主要還是政治環境所造成的，不同的宗教理念與宗教政策，都會支配或改造了宗教發展的生態環境，導致形成其文化風格的特殊形態。

這種文化形態應該是沒有高低優劣的區別，那是宗教在發展的過程無法逃避的因緣與背景，佛教無法選擇自己要發展的時空環境，但佛教是有著創造自身文化的能量，這種能量的大小也難以完全跳脫出政治宰制勢力之外。兩岸人間佛教其發展形態的差別，主要還是生態環境的不同，塑造出因應時代的迥異生存之道。但是環境的限制不能成為作為缺乏自我改革與突破的藉口，二千年來佛教在中國的發展，本來就是環境愈惡劣愈有爆發力，是佛教創造了環境，不是環境限制了佛教，佛教本身就具有著積極創造與革新的精神，契機於佛法真理來對應時代的潮流。佛法的弘法與宣揚，是集體的共業與使命，轉化成積極實踐的行為動力，是義無反顧的勇往直前，不斷地在逆境中尋找生機。

臺灣佛教的發展，主要是來自於佛教信仰群眾的集體共業，或許是因為外在的干擾比較少些，但真正的活力仍來自於佛法的領悟與感召，是從釋尊行道的教誨導引出人間佛教的實踐動力，完全是相應佛法的存在關懷。臺灣的人間佛教是自力崛起，是人們經由佛法的體驗而來的覺醒，是因應於外來社會變遷的自我文化調整，是集體性的文化更新運動。佛教在臺灣的發展主要還是由於眾生的使命感，願意在現實的生存情境中進行重新改造的機制轉化。這種能量是佛教自身所本有的，是累積了二千年而來的文明智慧，不管環境如何惡劣，佛法的神聖感召是無所不能，能帶動人們高度的歷史責任感與自覺意識。臺灣佛教的自覺意識主要有三個特色：

一、延續著人間關懷的文化運動：臺灣佛教繼承了近代大陸佛教人間關懷的文化運動，繼承了人間佛教的思想體系，建立契合時機的佛學，以適應現代社會文化，以大智大悲等佛法體驗為中心，開展出群眾運動的佛法實踐<sup>24</sup>。此一運動是百家爭鳴的，意識到佛教如何自我調適的文化課題，提供出一個空前的論辯空間與場域，任何佛教學者與大德不僅從事於傳統佛學的研究，更深入於佛法與當代社會相調適與結合的探究上，在思路上是相當精緻與敏銳，對時代的各種問題有切身的感受，關心佛法的有志之士提供了不少誠懇的建議與期盼。佛法要融入世間，必須先在觀念上進行調和與涵攝，經由理論的更新來對應時代的挑戰，有助於佛法的流通與弘揚。佛法言說方式與領域的擴大，體現了佛法現世化的風潮，帶動了更多學佛的知識青年，也開拓了佛法傳播的理性空間。當代臺灣佛學在義理詮釋上比早年更為開放，引進了當代各種相關理論，提供了各種創新的詮釋路數<sup>25</sup>，在思想的發展上不僅極為開放，還帶著相當深刻的時代感受，學者們不僅深入佛法的知識領域，且極為關心佛教在現代社會的融攝課題，大膽且自由地討論時代的存有現象，其論題可以相

<sup>23</sup> 潘顯一、冉昌光主編，《宗教與文明》（四川成都：四川人民出版社，1999），頁94。

<sup>24</sup> 鄧子美，《傳統佛教與中國近代化—百年文化衝撞與交流》（上海：華東師範大學出版社，1994），頁251。

<sup>25</sup> 周慶華，〈當代佛教義理詮釋的走向及其問題〉（《1995年佛學研究論文集—佛教現代化》，佛光出版社，1996），

當前衛，如從西方的「深層生態學」來討論佛教生態觀的理論與實踐<sup>26</sup>（註 26）。這些論述不是為了理論建構，而是帶動佛教對應時代的角色扮演與社會實踐，以人間佛教的理想，將佛法與世法緊密接合，契理契機地發展出當代新佛教的文化體系。

二、實踐行動下的佛教領袖魅力：臺灣佛教團體的發展也是百家爭鳴，且積極帶動出佛教社會化的改革運動，佛家的出家師父也大多能運用其菩提資糧來發展出佛教事業。臺灣出家眾整體來說文化素質高，大多接受過專業的佛學教育，強調禪修與生活的合一，努力建構著人間佛教的藍圖，擴充出佛法的生活化與實用性，展現出佛教蓬勃的中興氣象。臺灣佛教真可以說是大師輩出，有不少引領時代的佛教大德，來補充與圓滿佛法，以適應時代的新要求，另外也有不少在家居士契合佛陀正法教理，協助佛教文化大業的發展。佛教的復興，主要還是靠大師們的實踐行動，開拓出佛教的現世傳播與社會關懷，形成了大小各具魅力的佛教領袖，一般僅注意到大規模團體的佛教領袖，如星雲、證嚴、聖嚴、惟覺等，其實還有不少各種團體的佛教領袖，共同開展出興盛的佛教事業。佛教雖然強調依法不依人，但是對具有佛法的大師還是頗為敬仰，願意追隨大師的領導，為人間境土的使命一起來奮鬥。宗教的發展原本就是靠這些具有神聖魅力的大師，在社會資源的集聚上發揮龐大的動員力量，足以擴張教勢，帶出驚人的運動能量。這些大師主要是以佛法義理來淨化社會與人心，魅力的作用在於利益眾生，共同來實踐覺行圓滿的終極關懷，以自己的體證指導眾生可行的成佛之道，在世俗生活中實現自我的生命價值。

三、現代化宗教志業的建構與推廣：佛教的主要目的，在於弘法利生，除了切合生活的說法佈教外，還要進行社會價值的改革以因應社會變遷的生活需要，發展出現代化與大眾化的弘法方式。人間佛教已有不少理論的闡釋，理解了其法理、宗旨、精神、理想與方向等層面的意涵，接著要有具體的作法，來提昇個人的生活品質與集體的文化共業。臺灣佛教團體大多有其社會關懷的宗教志業，有的從事濟貧教富的慈善事業，有了不少修橋、鋪路、施粥、捐棺、賑災、救難、義診、急難救助等慈善工作，近年來佛教慈善事業不斷地壯大與成長，積極地鼓勵信眾關懷社會，設置大型醫院、養老院、育幼院等，以紓解眾生的苦厄與救濟社會的不足。有的從事培養人才的教育事業，重視出家的僧眾教育，以及在家佛法教育，更關心現代人生活的文化品質，如心靈環保、尊重生命等，經由各種管道推動佛化教育，同時也與社會教育結合，共同經營精緻化的人文教養。有的從事公益活動的文化事業，如垃圾分類、資源回收、器官移植、淨化選舉、社區志工等，關懷現實生活的共同利益，建構出各種服務網絡來滿足民眾日常生活中的福利需求。佛教團體的宗教志業是扣緊著人間佛教的終極關懷，利用其充沛的社會動員能量與資源，進行與規範出周延性與統整性的行動綱領<sup>27</sup>。

佛教在現代化的過程中，除了依賴「老本」外，更要不斷地創造與累積「新本」。「老本」總有吃盡的一天，唯有開發出「新本」，才能因應時代的挑戰，轉化成社會性實踐的動力與能量。在中

<sup>26</sup> 林朝成，〈生態公道與宗教實踐—以佛教森林保育思想為核心的探討〉（《1996年佛學研究論文集—當代宗教理論的省思》，佛光出版社，1996），頁76—98。

<sup>27</sup> 王順民，《當代臺灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》（台北：洪葉文化事業公司，2001），頁200。

國社會佛教的「老本」是相當札實的，形成了堅韌的生命力，可以抵擋任何大風大浪的摧殘，但不意謂著在「老本」的護持下就能順利地創造出「新本」。「新本」不會憑空掉下來，佛教參與現代社會就必須掌握到文明發展的契機，開拓出佛法特有的人文精神與終極關懷，愈是惡劣生存的環境，愈能表現佛法對應時代的張力。「新本」來自於集體對佛法的領悟與調適，凝聚對社會弘法的有志之士，積極回應各種社會與文化思潮的衝擊與對抗，一方面能自覺地繼承與發展傳統優秀的佛教文化，一方面能對治自己的缺陷與不足展現出佛法自我更新的創造力量。

在當代社會急劇變遷下，佛教已難以再抱殘守缺，鞏固老本與創造新本，是未來必須繼續堅持與奮鬥的方向，過去或許因外在壓力過於沈重，導致步履艱難地蹣跚走來，難免有很多不盡理想之處，但這種挫折與磨難正可激發出更猛烈的向上能量，任誰都不能妄自菲薄，佛教原本就是生生不已，愈是冰寒就開放了更茂盛，引領著人們有不斷超拔與圓善的動能。佛教在未來的發展，不只是宗教運動，同時也是當代社會與文化的更新運動，面對的是佛法根本信念與演進法則的存亡歷史，是要經常地契理契機的自我調適，其調適的方向主要有三：

一、佛教要與文化結合：對中國來說，佛教是一種宗教，同時也是一種文化，早與中國文化合為一體了，是以「人」作為主體的精神趨向，重視個體與群體的普化和諧，發展出經世致用式的實用意識<sup>28</sup>，當佛法為了普度眾生，必然參與眾生整體的文化活動，宗教與文化是一體相成的，人們的宗教活動，同時也是主體置身其中的文化活動。佛教早已成為中國文化整體的一部份，當傳統文化面對著文明的衝擊，佛教也無法幸免，雙方根本是命運的共同體，佛教的現代化與中國文化的現代化是同一個課題的，如何將傳統的文化資糧再度地擴充與發展，讓傳統與現代不是對立的，反而是互補互濟，從歷史動態的穩定結構中興起了再運動的調適與更新的能量，一時的矛盾與衝突或許是無法避免的，但是陣痛後的自我調節，足以證明中國文化與佛教都具有著穩定的生存系統<sup>29</sup>，來自於集體的文化自覺與創造，尤其是佛教，可以在信仰的動力下推動主體的價值轉換，推翻昔日的包袱與惰力，展現剛毅的奮鬥精神，發揮信仰的進取作用，肯為眾生鞠躬盡瘁，以佛法的大無畏精神來面對各種現實面的文化變革。

二、佛教要與時代結合：對歷史來說，佛教不是活在過去，而是立足於現代，展望於未來，佛教不能背離當代文明的走向，佛教在現代化的歷程中是要不斷地與時代作對話與交流。這一點很重要，時代是變動，佛教是否也要隨之變動，如何以不變的佛法來對應萬變的時代呢？佛法的真諦或許是可以不變的，但是佛教是需要隨著時代進行文化整合與價值轉換，這是佛教生生不已的動力，任何的危機與困境正是其改革與創新的良好時機，進行自我的文化重構與精神再造。不管時代如何惡劣與殘酷，佛教都應該開放進取，努力地轉化自身豐富的思想養料，以兼取眾長的多維視野不斷地調整與創造，體現出佛法實現的最高追求。佛教的追隨者即是佛法的實現者，因應時代進行理想境界的構造，驅使人們以更高的文化活力來革新現實的情境，不屈服於外在的艱難，而能觀照當前

<sup>28</sup> 彭越，《中國文化的非主體精神》（廣東廣州：廣州出版社，1994），頁 186。

<sup>29</sup> 朱榮善，《文化學引論》（陝西西安：西北大學出版社，1996），頁 442。

與放眼未來。佛教是主體生命的展現，任何信仰者具有高度自我實現的使命，對時代起了積極促進的力量，繼承與創新是統整為一，情境愈惡劣愈能風雲再起，凝聚群力重構新的價值體系。

三、佛教要與社會結合：佛教不是遁世或出世，而是相應於社會變遷的自我調整，帶有著強烈的社會性格，積極發展憐憫與救濟苦難眾生的宗教事業，佛教與社會早就是命運共同體，佛教的社會化是其關懷眾生的終極展現，其團體不僅要掀起宗教崇信的熱忱，更要落實各種具體的社會實踐，如慈善、醫療、文化、教育、公益等事業，主動關懷著社會整體價值的走向，且充當引領者的角色，以佛法來開拓出社會福利的新視野。這種社會實踐即是弘揚佛教的菩提道，扮演著重要的社會角色功能，讓佛教資源能取之於社會，用之於社會。佛教要自覺到其社會角色，擔任社會工作的倡儀者、媒介者與傳播者，這是回歸佛陀本懷的奉獻精神，任何信仰者是將成佛之道落實在現實的生活之中，自身的禪修精進，是為了弘法利生而來的，必然扣著當代社會的脈動與趨勢，不斷地自我調整與提昇，不要讓民眾誤以為佛教是守舊與僵化，故步自封是斷掉弘揚佛法的機緣，怪罪於環境過於惡劣，是主體缺乏了佛法的滋潤與自我的覺醒。佛教是一種行動性的宗教，強調即知即行，具有著千萬人吾往已的道德勇氣，努力地將佛法的種子散播在社會的各個角落。

## 五、結論

理想與現實是有距離的，現實永遠是惡劣的，但有理想就有奮鬥的目標，廿世紀是人類科技昌明的時代，同時也是人類價值衝突與混亂的時代，在歷史的發展中也是多災多難的，科學與宗教的對立、政治與宗教的對立等都是人類難逃的宿命，是必經的文化歷程。佛教走過了二十世紀，遭遇到各種大風大浪的挑戰，儘管外在的環境依舊惡劣，其信仰的理想始終不變，佛法的終極關懷仍是人們最高的精神指標，提供了對應社會整體變革的文化機制，在信仰的認同與堅持下，必然帶領著新一波的文化運動。

回顧不是為了批判，而是展望未來，現實的挑戰或許極為嚴峻，各種危機隨之而來，在挑戰與回應下經常地焦頭爛額，但這正考驗著佛教存在的精神意義，佛法若是普遍常在的真諦，就具有著重新構架的創造能量，彰顯出其特有的信仰張力，兩岸的佛教都具有這種信仰的張力，有著創新與能動的運動態勢，人間佛教的實踐張揚起佛教對應時代的道德勇氣，也是眾生集體奮發的自我覺醒，雖然只是一小步，卻反映了主體自身的價值本性，是需要妥善地加以維護與發揚，有著轉不可能為可能的信仰動能。

兩岸佛教雖然面對的是不同的社會情境，但是做為主體的文化精神是一致的，是超越出外在客觀環境與條件的限制，是人們永恆的精神支柱與生活信念，是人們不斷地面對歷史的挑戰建構而來的文化模式，是以人作為本位的文化創新運動。愈是危機的時代，愈能激發人們自我探索的文化意識，以佛法重建內在深層的民族精神，除了回到傳統的佛教老本，更要積極地開發出佛教新本，創造出佛法對應時代的新境界。

