

論人間佛教的「現代性」與「傳統性」 ——從太虛大師到星雲大師

唐忠毛

華東師範大學社會發展學院教授

中文摘要

人間佛教自近代太虛大師提出，經過一批佛教大德們的理論完善與實踐證成，現在已經成為「兩岸四地」中國佛教的主流思潮與實踐模式，而台灣星雲大師開創並引領的佛光山人間佛教模式，已經將人間佛教帶向了世界化發展，成為二十一世紀中華文化影響世界的一個重要淵源。人間佛教何以能夠成為當今中國的佛教主流思潮？何以成為佛教現代化生存的必由之路？這正是因為人間佛教既因應了時代發展的現實要求，又扎根於佛教的精神傳統與佛陀本懷。換句話說，正是因為人間佛教做到了「隨緣不變」、「不變隨緣」，契理契機地將佛陀本懷與現實社會生活密切結合起來。用學術一點的語言來說，正是因為人間佛教實現了佛教在現時代「現代性」與「傳統性」的融合，才使得傳統佛教煥發出現代氣息與生命力。星雲大師曾對人間佛教做過精闢的解釋，他說：「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教。」事實上，這一對人間佛教的理解當中，就包含了對人間佛教「傳統性」與「現代性」的高度概括，「佛說的」涵蓋了佛教的「傳統性」，「人要的」則是涵蓋了佛教的「現代性」。本文試以太虛大師到星雲大師的人間佛教發展歷程，略論人間佛教的「現代性」與「傳統性」。

關鍵字：人間佛教 星雲大師 現代性 傳統 超越



On Modernity and Tradition of Humanistic Buddhism: From Master Taixu to Venerable Master Hsing Yun

Tang Zhongmao

Professor, School of Social Development, East China Normal University

Abstract

Humanistic Buddhism was initially proposed by Master Taixu in early modern times, then refined in theory and verified in practice by a number of eminent monks. It now is a major ideological trend and practical model for Chinese Buddhism in Mainland China, Taiwan, Hong Kong and Macao. Fo Guang Shan in Taiwan, under the leadership of Venerable Master Hsing Yun, has brought the model of Humanistic Buddhism development worldwide. This has become an important channel for Chinese culture to the world. How is it that Humanistic Buddhism has become a major Buddhist ideological trend in Mainland China? How has it become the way for Buddhism to modernize and to survive? Humanistic Buddhism not only responds to the practical needs of this era, but it is rooted in spiritual Buddhist traditions and the Buddha's original intents. In other words, it is precisely that Humanistic Buddhism has succeeded in "remain adaptable, yet unchanged" and "remain unchanging, yet adapt to circumstances," as well as closely linking the Buddha's original intents with realistic social living according to differing aptitudes and needs. In an academic light, Humanistic Buddhism, in this modern era, has actualized the integration of "modernity" and "tradition." As a result, traditional Buddhism derived a modern feel and vitality. Venerable Master Hsing Yun provided an incisive explanation about Humanistic Buddhism, saying "What the Buddha taught, what is essential to human beings, what purifies, and what is virtuous and beautiful. All teachings that benefit a happy life belong to Humanistic Buddhism." In fact, this explanation accurately summarizes the "modernity" and "tradition" of Humanistic Buddhism. "What the Buddha taught" expresses the "tradition" of Buddhism, and "what is essential to human beings" comprises the "modernity." This paper discusses the "modernity" and "tradition" of Humanistic Buddhism through the historical development of Humanistic Buddhism from Master Taixu to Venerable Master Hsing Yun.

Keywords: Humanistic Buddhism, Venerable Master Hsing Yun, modernity, tradition, transcendence

一、太虛大師人間佛教提出的現代性背景

所謂「現代性」(Modernity)，其實是一個非常含混的用語，概括而言，它是用來指稱由西方啟蒙運動建立起的現代(近代)時期所具有的特點；現代性表達了一種新的時代意識，該時代意識將其所處的時代區別與之前的不同時代。作為對現代現象的總體性描述，現代性涉及到哲學、歷史學、社會學、心理學、美學等諸多領域。根據不同的論域，參照不同的觀點，「現代性」的歷史時間的確定是不同的。在編年史上，人們往往把文藝復興、宗教改革和地理大發現看作是現代性開始的標誌；在哲學上，人們一般把十七世紀笛卡爾的「我思故我在」(主體性轉向)和現代性連繫起來；然而在社會思想史上，學者通常把十八世紀的啟蒙運動作為現代性的真正開端。儘管歷史學、哲學、社會學對「現代性」的理解不盡相同，但「現代性」通過漫長的過程，還是形成了屬於它自身的核心內容：人道主義的歷史進步意識和理性主義的批判精神，並以之為支撐，牢固地建構了現代社會中人的主體性原則、理性至上與自我肯定。現代性的啟蒙理想確立了理性、科學、自由、平等、民主、人權等現代觀念，而這些觀念中作為近代歷史區間內的現代性特質與核心觀念，則是「現代理性」。

「現代性」作為一種區別於傳統的新時代意識，它是基於「傳統/現代」這樣一個二元敘事結構而被「創造出來的」，正是這種二元敘事結構，造成了傳統與現代之間的強烈意識和區分，並形成了現代性的價值觀和世界觀。在現代性觀念的影響下，人們對於自我、自然、社會、人與人的關係、人與自然的關係等問題，都已形成了不同於傳統的嶄新看法，並且由此導致了科學、政治、經濟領域的一系列革命，這種時代意識與觀念，對宗教領域的影響當然也不例外。近代以來，中國佛教現代性的歷史展開有著內因與外因的雙重作用，其大背景是中國近代社會生產方式、生產關係的變革，以及「古今中西」思潮的交錯激盪。



明清之際，西方世界已經面臨著宗教現代性的問題，中國佛教的現代性變遷固然有其自身的發展脈絡，起初是伴隨著「西學東漸」及與西方現代性觀念而展開。從佛教生存的社會背景來看，自鴉片戰爭以降，中國社會迎來了「三千年來未有之大變局」，這一變局不僅影響了人們的觀念，也逐漸影響了生產方式、生產關係、社會階層結構的轉變。

近代以來的中國佛教就是在這樣一個時代大背景之下，尋找自身的發展道路。近代中國佛教面臨的基本狀況是：由於晚清度牒制度的廢除而導致僧眾文化素質低下、宗法子孫廟的惡性循環、太平天國的毀寺，以及廟產興學的興起等原因，使得近代寺院佛教迫近日暮途窮，日漸淪為超度薦亡的「鬼教」，其夕日的理性智慧光芒幾於淹沒。因此，近代中國佛教面臨著廟產自保、觀念革新、弘法模式與自身組織建設的多重挑戰。

首先，就觀念層面而言，中國佛教要在現代性的觀念背景下，需要滿足「現代人」從各種現代立場對它的重新理解和認同，因此它需要調整自身，以便與逐漸形成的各種近現代觀念相契合。其次，近代中國佛教在廟產遭掠奪的情況下，又十分現實地面臨著自身組織的革新與重建，以便自保與實現現代化轉變。而上述這兩者的改變，最後必然又落實到僧團制度與弘法模式的改革。由此可見，人間佛教謀求的是觀念與制度兩個層面的現代化轉變，其目的在於使佛教順應現代觀念與現代社會的變遷，尋求佛教自身的現代化生存與發展。

太虛宣導的「人生佛教」（「人間佛教」的前身）從表面與感性的觸發來看，是對當時佛教過分替死人服務的不滿，是要糾正當時中國佛教過於「重死」，以及弘法模式過於依靠「給死人薦亡」的流弊；¹但從更深層的動機來

1. 太虛大師曾經說過（1933）：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」參見太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書 14·支論》，頁 431。

看，卻是要因應近代以來的觀念與制度兩個層面的挑戰，試圖建立一個佛教現代化生存的策略——其最終目的就是要使佛教與現實人生結合起來，使佛學與社會各個領域融通起來，進而使佛教在現代社會得以生存與發展。為了實現自己的人間佛教發展理念，太虛試圖對傳統中國佛教做出了一系列的改革——這就是所謂的「教理」、「教產」、「教制」之「三大革命」。其重點是：民間觀念的啟導和傳統思想的轉化、佛教僧團制度的整頓、僧伽教育的普及等朝向現代化的基礎工作。

在觀念層面，太虛要做的主要工作就是「去鬼神化」——改變明清以來傳統佛教神鬼的信仰，使佛教成為人生的、生活的佛教。事實上，這恰恰也是佛教面對現代性觀念的時代課題。在人生佛教的建設框架中，為了適應現代科學思想，太虛計劃根據西方的學術分類，將佛學與西方各類學科作相互的會通研究，例如，佛學與經濟學、政治學、數學、物理學等各種學科關係之研究，以及佛學與世界各宗教之比較。太虛希望借助西方科學的解釋來弘揚佛教的理論，這既是佛教的「方便契機」，更反映了中國佛教面對西方科學理性思维的積極應對。此外，為了「人生佛教」的實踐，太虛一方面加強人間善行、五戒十善等佛教「人天乘」基礎理論的闡揚，一方面釐清學術知識界的質疑及誤解，說明佛法與近代思潮、各種主義的關係，以引起學術界的同情。

此外，在制度層面，太虛在其所著《僧伽制度論》、《僧制今論》、《建僧大綱》中作了專門的論述。這也是三大革命的重點所在，目的在於改革僧伽制度。太虛大師反對深受中國傳統家族制度影響的寺院住持制度和傳法制度，反對把方丈當作家長，將徒眾當作子弟，呼籲將傳承制改為選賢制，主張從佛教學院中選拔優秀僧人住持寺院，使其適應時勢，建立真正住持佛法的僧團，形成合理的現代僧伽制度。由此可見，太虛的制度改革實際上就是



指向中國佛教組織「現代化」，它關乎到作為宗教弘法實踐與社會組織的佛教，如何以更為靈活與善巧的形式來融入現代社會生活。

太虛在近代提出人間佛教思想，這絕非是無源之水的一種孤立事件，而是和當時的佛學轉向密切相關。事實上，在太虛提出人生佛教思想之前至晚清以降，中國佛學與佛教與其古代傳統相比也已經發生了重大的變革，近代佛學與佛教的主要變革之處可概括為如下方面：（一）在佛學取向上，由傳統的「出世脫俗」追求，轉變為積極的「入世化俗」導向，並由此將佛教的復興與民族、國家的振興，甚至民國以後的公民意識密切結合起來。此時的佛學不僅是自我解脫的智慧，也是拿來為我之用、為社會之用的「功利性資源」。（二）在佛教主體上，除寺僧之外，大量的新興工商業者與新型知識分子對佛學或佛教產生興趣，並投身於佛學的研究與信仰的實踐之中，他們分別以居士、學者、思想家，甚至革命家的身分進行佛教研究與實踐，並將佛教帶向更廣泛的現實社會生活之中。（三）在佛教組織上，除寺院佛教為保廟產而謀求全國性的佛教會組織之外，還出現了諸多形式的居士佛教組織；這些居士組織開始使用理性化與現代企業化的管理模式，並開始獨立於僧團之外，積極從事講經說法、佛教文化傳播以及各種社會慈善事業。（四）在佛學研究方面，出現了大量的佛學研究會與佛學院，並印刷出版了大量的佛教刊物與圖書；同時，佛學研究開始走出寺院，走向社會與高等學府，並與現代學術為伍。

縱觀近代佛教的上述種種變化，其無論在教界、學界、居士界都有著明顯的現代性觀念變遷的痕跡，有著中國佛教自身特點的理性化發展模式與世俗化發展模式。就其體現的現代性向度而言，可概述為以下三大層面：其一，西方現代理性思惟及哲學觀念層面對中國佛教思想的影響，表現為佛教的現代（近代）詮釋以及佛教內部的理性化自我批判與反批判；其二，在社會理

念層面，佛教開始謀求自身與現代性理念的契合，表現為迎合科學與民主、居士佛教組織的世俗化發展以及佛教取向的人間化發展等；其三，在佛教研究方法論層面，開始使用西方的現代學術方法，替代「信解行證」的修學傳統方式；這一佛學研究方法的現代變遷，既是中國佛學現代性的一部分，同時也間接促進了中國佛學現代性的發展。以上向度之間相互影響，相互連繫。

由此可見，太虛大師提出的「人生佛教」（及其發展的「人間佛教」）思想並非是一個孤立於時代的事件，而恰恰是源自當時的中國佛教現代性背景，是太虛大師面對現代性背景而抉擇的中國佛教現代化生存之道。當然，自人間佛教思想提出之後，它在一定程度上又促進了中國佛教的現代性演變與現代化轉型，並深刻地影響到其後的中國佛教進程。

二、星雲大師人間佛教實踐的現代性特質

太虛大師於1947年3月17日病逝於上海玉佛寺，其親力親為的人間佛教改革，由於種種原因並沒有獲得真正的成功，但太虛宣導的人間佛教理念由於順應了時代發展的需要，因此後世被逐漸發揚光大，並成為當今中國佛教發展的主流思想。太虛之後，台灣的印順法師發展了「人間佛教」的理論，其後趙樸初宣導人間佛教思想與社會主義建設相適應，而星雲大師則將人間佛教的偉大實踐展現在世人面前，並使中國佛教在世界範圍內煥發出生機。

印順法師在太虛大師「人生佛教」的基礎上，進一步闡發了「人間佛教」的理念，體現了強烈的人本關懷和現實關切。印順從人本意義上來理解佛陀的本懷，並將「佛性」歸為「人性」之中，提出「回歸佛陀本懷」的人間佛教理念。趙樸初居士繼承了太虛大師的人間佛教思想，並立足於中國佛教的「真常唯心」一系，努力推進中國佛教的現代化。趙樸初居士在《中國佛教協會三十年》的報告中說：「我以為在我們信奉的教義中應提倡人間佛教思



想。它的基本內容包括五戒、十善、四攝、六度等自利利他的廣大行願。」趙樸初領導新中國的佛教界致力於人間佛教的建設，積極宣導大乘菩薩道的普度眾生理念，積極宣導佛教與社會主義社會的和諧一致性發展，從而謀求到中國佛教的現實發展空間，並為中國佛教的現代化道路指明了方向、奠定了基礎。

如果說太虛大師是二十世紀上半葉人間佛教理論的提出與宣導者，那麼台灣的星雲大師則是二十世紀下半葉人間佛教理論的豐富者與人間佛教的偉大踐行者。星雲大師所處的時代與太虛所在的時代已經不同，因此他秉持「佛說的」、「人要的」這兩個根本出發點，與時俱進地建立起了適應時代需求的「佛光山人間佛教模式」，並逐步建立與完善了相應的人間佛教模式之「戒、定、慧」修學系統。概括來說，這一模式具有以下現代性特質：

第一，人文精神。佛光山的人間佛教英文被翻譯成 Humanistic Buddhism，這恰恰顯示出其對人文精神的重視。如前文所述，現代性確立了人道主義的歷史進步意識和理性主義的批判精神，並以之為支撐，牢固地建構了現代社會中，人的主體性原則。在傳統意義的理解中，宗教精神與人文、人本精神往往形成了背離的傾向，宗教精神在很大程度上吞沒了人的地位與向度，而現代性觀念則促使宗教精神與人文精神的再次走近。

人文精神是一種普遍的人類自我關懷，它表現為對人的尊嚴、價值、命運的維護、追求和關切，對人類遺留下來的各種精神文化現象的高度珍視，對一種全面發展的理想人格的肯定和塑造。這種積極肯定的態度與太虛大師人間佛教的「重生」的向度也是一脈相承，這種態度表明人間佛教對現實人生的積極關注與肯定。正由於重視人文情懷，我們在佛光山的各個道場，都能深刻強烈地感受到僧眾與佛光人笑臉相迎的精神風貌與人性關懷——這些人文關懷滲透在佛光道場的建築、食宿、接人待物、禮儀態度等各個方面。

第二，積極肯定。正如星雲大師所言，「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教。」由此可見，佛光山人間佛教對當下幸福生活的肯定、對當下人生價值的肯定、對當下色身健康的肯定，都是一種積極的態度。正如佛光山住持心保和尚在宜興大覺寺八關齋戒前的開示所云：「愛護你的色身，它不僅是你的，更是你的家人親人的、他人的，一個健康的身體是修道覺悟的根基……」佛光山人間佛教肯定生活中合理的欲望與積極的人生態度，確實有別於傳統佛教在某些時代與某些派別中常常出現只重死後世界而忽視當下世界的傾向。這些消極對待現生現世的態度，往往只宣揚「人生苦短，早往生早解脫」，而忽視了對當下活生生的生命價值的肯定與鼓勵。而人間佛教則鼓勵信眾去追求一個合理的、淨化的、善美的、健康的當下生活，這與現代人的心理特徵與基本理念深相契合。

我們看到，在這種態度與立場的指導下，人間佛教的道場不求奢華，但一定要求潔淨、幽靜、舒適；人間佛教的飲食不求精細，但要儘量健康、環保；人間佛教注重戒行，但不宣導極端的苦行。事實上，這種積極肯定的態度，與太虛大師宣導的人間佛教不相違背，而是繼承與發揚。太虛大師曾對人間佛教的階次與不同階段的目標作過闡釋，他指出「人生改善、後世增勝、生死解脫、法界圓明」是人間佛教的不同階段目標。其中，「人生改善」就是人間佛教面對當下現實人生的態度與立場。

第三，平等精神。佛光山的平等精神涵蓋了男女平等、僧信平等、人我平等、眾生平等諸多方面。星雲大師在《貧僧有話要說》一書中說：

我倡導「平等」，深信男女、貧富等在平等之中，不可以有所歧視。眾生皆有佛性，情與無情，都能同圓種智，所以我從「人權的平等」到「生權的提倡」，希望徹底落實「眾生平等」的精神。大家對山上的老樹、小花，要多多愛護，山下的村民、百姓，應



該給予關懷；育幼院的兒童要多多鼓勵，精舍安養的老人要時常慰問，對開山的諸長老要給予尊重。²

在男女平等方面，佛光山在僧團中充分尊重比丘尼的權利與地位，在早期的台灣弘法時，星雲大師由於宣導男女平等，曾經被人惡意指為「婦聯主任」，但大師不為所動。正因為堅持男女平等的現代人權精神，佛光山培養了眾多優秀的比丘尼法師，這在有史以來的中國佛教道場中可以說是空前的景象。平等思想既是佛教思想中「眾生皆有佛性」的根本精神，也是現代性所宣導的平等、民主、人權等現代觀念，佛光山人間佛教在實踐中將其結合得很好。

第四，開放包容。人間佛教保持理性的立場，開放包容地面對現代社會與其他一切現代文明成果，開放包容地對待其他佛教宗派與其他宗教信仰方式。星雲大師曾云：

人間佛教本源於佛陀，現在已經成為普遍的氣候；所以佛光山、佛光會的發展，必定會成為佛教界一個正派的團體。但世間的人事各有所執，自古以來，在印度就有上座部、大眾部，傳到中國有八大宗派，在教義上實踐理念上各有不同，無可厚非，但如果在人我是非上較量，那完全不能契合佛心。³

由此可見，星雲大師對待佛教不同宗派的態度，與太虛大師宣導的「八宗平等」思想深相契合。不僅如此，星雲大師對待佛光山僧團內部也顯示了開放包容的態度，他指出，即使佛光人要「另立門戶，我們也要有雅量接受

2. 星雲大師：《貧僧有話要說》，台北：中華佛光傳道協會、福報文化，2015年，頁582。

3. 同註2，頁581。

佛光的分燈法脈。只要對宗門沒有傷害，不要給予排擠，還要給予包容。」⁴此外，星雲大師與佛光山人間佛教對待其他宗教信仰以及民間信仰，都顯示了極大的開放包容精神。

佛光山佛陀紀念館每年 12 月 25 日都要舉行聲勢浩大的「世界神明聯誼會」，這一天，世界各地的宗教與民間信仰者都聚集在佛陀紀念館進行交流，表達相互理解與尊重。正因為能開放包容地面對現代社會，包容地面對不同信仰，所以佛光山人間佛教才能實現當代佛教的人間化、現代化、大眾化；正是因為開放包容地面對其他各宗以及其他宗教，所以才能和平共處、共同進步，共建世界和平。星雲大師的這種開放包容態度，宣導融和與尊重的思想特質，也充分影響到未來人間佛教的生存與發展。

第五，民主管理。民主管理與現代性追求民主的理念深相契合，民主管理將徹底改變近代中國佛教的「宗教法化傳統」。太虛大師三大革命中的「教產」、「教制」革命，事實上都與僧團的管理制度有關。「中國化的」僧伽管理制度，主要表現為受封建小農經濟與儒家文化影響下的宗法制度化。寺院「宗法制度」主要表現為「法統」與「法嗣」，即根據門派之別、師徒相傳譜系及同門輩分來確立廟產、法座的繼承等問題。佛教宗法制度構建了一個以剃度、法門、受戒等「宗教親屬關係」為基礎的複雜叢林網路社會，本來宣導民主管理的佛教叢林，逐漸異化為儒家宗法化的大大小小的子孫廟。在這種叢林制度中，實際上就是一種信徒與師父之間的倫理關係。

晚清之際，「宗法制度」在中國叢林寺院中的地位依然根深柢固，無法撼動。在這種牢不可破的叢林宗法制度下，各種既得利益與習慣保守勢力非

4. 星雲大師：《貧僧有話要說》，台北：中華佛光傳道協會、福報文化，2015年，頁 581-582。



常強大，正因如此，晚清以降，來自僧界自身的種種制度性改革，終以失敗而告終。佛光山推行的民主管理制度，事實上也是因應現代化發展的需求，尤其是當僧團在世界化發展的過程中，這一管理原則顯得非常重要。星雲大師常常說「我在眾中」，不搞家族制，不搞一言堂。現在佛光山推行了「宗務委員」制度，為民主管理與決策奠定了組織基礎。

第六，同體共生。「同體共生」既是對佛教緣起觀的詮解結果，也是星雲大師面對佛教與人類的當下處境所相應提出與宣導的一個重要概念，它也構成了星雲大師人間佛教思想特質之一。「同體」不僅是平等觀，也藉體認「人我一他者一世界」之間「一體」關係的洞悉，從而確立人與人、人與社會、人與自然、人與他者的依存關係與責任意識。「共生」不僅是慈悲觀，也為人間佛教尋求到其自身實踐的「內在動力源泉」。「同體共生」在繼承佛教「無緣大慈，同體大悲」的精神本懷同時，也賦予了其中豐富的現代性觀念因素與「生命共同體」意識，從而成為星雲大師人間佛教思想現代性的又一個重要特質。

第七，服務精神。專業的服務精神是我們在佛光山道場的一種切身感受，佛光山道場在各種活動中表現出的專業服務精神、敬業精神與奉獻精神，是佛光山人間佛教面向現代性的弘法模式轉變。佛光山人間佛教一直把學佛從菩薩行開始作為自己的出發點，把中國佛教的觀音、文殊、地藏、普賢四大菩薩，作為人間佛教精神的典範。星雲大師號召佛教徒把對四大菩薩的朝拜祈求轉化為學習效法四大菩薩的實際行動——即以觀音的慈悲，給眾生方便，為眾生服務；以文殊的智慧，引導眾生走出迷途，獲得光明；以地藏的願力，使佛法進入每個人的人生、家庭，傳遍世界每個角落；以普賢的功行，契理契機，隨順眾生，行難行能行之事。從傳統佛教的「坐等」到人間佛教專業化服務精神，我們看到了人間佛教的現代性的社會化維度。

三、人間佛教的傳統性：從太虛大師到星雲大師

人間佛教的「傳統性」就是人間佛教繼承的佛教思想淵源與精神本質，簡單地說就是「佛陀本懷」。星雲大師2016年出版了一本書就叫做《人間佛教佛陀本懷》，在大師看來，人間佛教就是佛陀本懷，人間佛教就是佛教。人間佛教在義理層面，不僅繼承了大乘佛教中固有的「人間向度」，甚至可以直接上溯到釋迦牟尼佛在世的原始教法之中，跨越了佛教史的時空界限。正因為如此，我們在談及當代人間佛教思想的淵源時，總是會追溯到一些大乘佛教經典著作，特別是像《壇經》、《金剛經》、《維摩經》、《法華經》等經典，如太虛、星雲、印順、趙樸初等在闡釋人間佛教思想時，都經常引用這些大乘經典。不僅如此，有些人間佛教的大師們，還直接從釋迦牟尼佛的說教本懷中來闡發人間佛教思想。

太虛在建構人間佛教思想之前就提出了大乘佛教之源——「人乘法」，太虛指出：「圓覺之乘，不外大智慧、大慈悲之兩法，而唯人具茲本能……唯此仁智慧是圓覺因，即大乘之習所成種姓，亦即人道之乘也。換言之，人道之正乘，即大乘之始階也。」⁵可見，太虛在構建人生佛教（後發展為人間佛教）時，也對人間佛教的階位進行了判別，在太虛看來，人間佛教作為人道之正乘，「即大乘之始階也」。其後，太虛還將人生（間）佛教與「五乘共法」與「大乘不共法」連繫起來，指出人間佛教本身也有不同的超越境界與階位。比如，太虛在和梁漱溟爭議人間佛教的超越性時就指出：「（人間佛教）下者可漸之以五乘的佛法，除惡行善，以增進人世的福樂。中者可漸之以三乘共佛法，斷妄證真，以解脫人生的苦惱。上者可頓之以大乘的不共法，即人而佛，以圓滿人性之妙覺。」⁶可見，人間佛教並不是只追求現世的

5. 太虛：《佛教之人生觀》一文。

6. 太虛：《論梁漱溟〈東西方文化及其哲學〉》一文。



安樂，而是最終趨向佛道與究竟解脫。

星雲大師也常常從佛陀在世說法的人間性特徵來闡發人間佛教的傳統性格，星雲大師在其〈建立人間佛教的性格〉一文中指出：「佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，說法在人間，他的一生正是人間佛教性格的體現；佛陀說法 49 年，講經 300 餘回，不是對神仙、鬼怪說的，也不是地獄、傍生說的，佛法主要還是以『人』為對象，所以它的本身就具備了人間佛教的性格。」從佛教的六道觀來看，人間是「六道」的樞紐，唯有在人間才能悟道。不但諸佛皆在人間證果，所有聖賢菩薩也都是在人間弘揚佛法。

我覺得，在理解人間佛教時，應從廣義與狹義兩個層面入手。所謂廣義的人間佛教，主要是從人間佛教的義理淵源來看，它是佛教創教以來本自具足的「人間性」；狹義理解的人間佛教，往往特指在近代佛教史視野下，由太虛宣導，經由星雲、印順、趙樸初等一大批佛教大師們承傳發展的佛教在現代的人間走向與實踐模式。從佛教本來具足的「人間性」來理解人間佛教，這個「人間佛教」並非是指太虛創立的（當然這一點太虛自己也說過），而是佛教本來蘊含的特質。換句話說，廣義的「人間佛教」，不是哪個地區、哪個人的佛教，基於這種廣義的人間佛教理解，太虛的弟子法舫在闡釋人間佛教時，曾把人間佛教的歷史分期為四個階段，即所謂：「釋尊時代與小乘時代之人間佛教，可曰古代之人間佛教。自馬鳴至中國隋唐之大乘佛教時期之人間佛教，可曰中古時代之人間佛教。自佛教入西藏而遍於亞洲，可曰近世之人間佛教。現在二十世紀之世界佛教運動，可曰現在之人間佛教。」⁷

按照法舫對人間佛教的分期來看，或者說從中國佛教史的視野來看，我們今天所謂的「人間佛教」就是「現在之人間佛教」，這也是我們常指的狹義人間佛教。這一「現在之人間佛教」是特指由近代太虛大師開創的，經由

7. 參見梁建樓編：《法舫文集》卷 4，北京：金城出版社，2011 年，頁 79。

星雲、印順、趙樸初等等幾代佛教大師們繼承、闡釋與實踐而發展出來的人間佛教思想與實踐模式的現代形式。這一特定時代背景下產生的人間佛教思潮與實踐，是近代中國佛教史中出現的一種重要佛教思潮，它主要是藉由漢傳佛教的自我革新、自我改造、自我轉型而呈現的，具有強烈的現代性背景與特定的時代意識。

當然，近代太虛提出的人間佛教與佛教史上其他時期的人間佛教都具有「共性」——即都宣導佛教的人間性品格、現實主義品格、大乘六度四攝及四無量心的慈悲利他精神，以及佛教在人間生活中展現的慈悲、戒行、般若智慧——而這些都來自於佛陀的本懷，是人間佛教的傳統性。星雲大師認為，佛陀所展現的佛教本懷就具足「人間性」，這種人間性就是人間佛教的特點，其特點表現為：（一）人間性；（二）生活性；（三）利他性；（四）喜樂性；（五）時代性；（五）普濟性。因此，星雲大師從佛陀本懷中總結出六條教理是人間佛教——即五乘共法、五戒十善、四無量心、六度四攝、因緣果報、禪淨中道。

我們看到，星雲大師在人間佛教實踐中，常常將其傳統性的內容進行通俗化的表達，比如大師極力提倡「三好」、「四給」、「五和」。其中，「三好」即「說好話，做好事，存好心」，大師認為：「說好話是真，做好事是善，存好心是美，讓三好運動的真善美要在社會裡生根。智就是般若，仁就是慈悲，勇就是菩提，要努力做到，讓戒定慧在我們的心裡成長，以實踐菩薩道作為我們人間的修行。」⁸從佛教本懷來看，「三好」雖然聽起來簡單明了，但事實上它卻簡潔概括一切佛法的根本修持方法——「身口意」的修持。一切佛教的修持方法，落實到根本、落實到日常生活，都離不開「身口意」。

8. 參見星雲大師口述，佛光山法堂書記室妙廣法師等記錄：《貧僧有話要說》，台北：中華佛光傳道協會、福報文化，2015年，頁581。



「身口意」所造的善業、惡業總是要最終受報的，這是佛教的因果鐵律。「四給」即「給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便」，這種「給予」的哲學就是布施，就是大乘佛教的菩薩道精神。

事實上，我們在佛光山人間佛教的日常修持與教法中，還會發現諸多這樣的思想——融佛教的傳統精神於簡潔易懂的語言之中，不僅恰到好處，也能讓普通信眾易於領會、欣然接受。大師曾在〈人間佛教佛陀本懷——七、中國佛教衰微的原因〉一文中也提到：佛教之所以衰敗，其原因之一就是「藏經繁多深奧，讀者望之卻步」。可見，這種對於佛陀本懷與佛教傳統精神的處理方式，事實上也是星雲大師的深思熟慮的結果。

四、人間佛教的「理性」與「超越性」

人間佛教的現代性特質是偏於「理性」，這既是中國佛教現代化發展的特質，也是佛教因應了現代人的心理特點。換句話說，理性與現代性在某種意義上就是現代人的根性與心理氣質特徵。誠如劉小楓先生所言：「現代性是關於個體——群體心性結構及文化制度之質態和形態的變化。」⁹ 關於人間佛教「理性」、「人文」立場的問題，人間佛教就其誕生的社會背景來看，它面臨著一個佛教如何「現代化」生存的問題，太虛開啟的人間佛教在堅守「佛陀本懷」的基礎上，其隨順現代「理性」、「人文」、「科學」，謀求佛教發展與社會發展及現代核心觀念（如科學、平等、民主、人文等觀念）相契的思路確實是明顯的。

即以當代的佛光山人間佛教而言，其隨順「理性」、「人文」的態度也是明顯的，佛光山的佛教發展理念、叢林管理制度、社會服務觀念、生命共同體意識、平等包容態度，以及日常修持中宣導的「三好」、「四給」等等，

9. 劉小楓：《現代性社會理論緒論》，上海：上海三聯書店，1998年，頁3。

皆是人間佛教順應當代社會、隨順「理性」、「人文」的立場。¹⁰所以我認為，對於人間佛教隨順「理性」、「人文」、「科學」的基本立場，要敢於理直氣壯地承認、堅持，這沒有任何回避的必要。人間佛教隨順「理性」、「科學」、「人文」，這並不意味著人間佛教對自身佛教精神傳統——「佛陀本懷」的背離，恰恰相反，人間佛教一直都是基於「佛陀本懷」而做出隨順「理性」的態度，這種「隨順」是基於佛教自身的「佛教理性」傳統與現代理性之間的「共契」部分。這正如星雲大師對人間佛教（Humanistic Buddhism）的經典解釋——「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教」。

其中，「佛說的」就是要符合「佛陀本懷」，「人要的」就是要符合「人文」、「人本」關懷，「淨化的、善美的，凡有助於增進幸福人生的」講的就是與現代社會核心價值觀相契合。事實上，「理性」是現代人類文明的基礎，否認「理性」、不講理性，人們就無法進入到「公共性領域」，就不可能進行有效溝通，不講理性就一定會走向神祕主義與蒙昧主義的迷信老路。當然，現代理性也不是包治百病的萬能之藥，特別是現代理性之中出現的「工具理性」傾向，給人類的精神世界、價值觀、審美取向乃至倫理道德都或多或少的消極影響；但是，對「工具理性」的批判與反思，絕非意味著要否定理性，而以此為藉口對人間佛教進行的批判與攻擊也是毫無道理的。

此外，就哲學層面而言，理性與感性本來就是不可分割的關係，沒有毫無感性的理性，也不存在毫無理性的感性。理性的品質在於可以提問，可以疑問，可以通過「信解」的方式進入到「信仰」——這與佛教一直提倡的「信解行證」修學理路也是一致的。個人信仰中有神祕的體驗這是正常的、不可

10. 佛光山的具體理念與主張詳細情況，可參閱星雲大師：《人間佛教佛陀本懷》、《貧僧有話要說》等著述。



否認的，但作為進入公共領域、公眾知識領域的佛教宣導，則必須堅守理性的立場。此外，何謂「理性」？這本身也是一個非常複雜的問題，不同文化都有其自身的「理性傳統」，盲目地以反理性的立場對人間佛教進行批判是非常膚淺的，事實上我們也看到人間佛教的另一面——即以「佛陀本懷」與「自身理性」傳統對現代性導致的各種困境進行診療的努力。

太虛大師曾云「中國佛教的特質在禪宗」，我們看到人間佛教恰恰也繼承了禪宗的精神與風骨。禪宗的超越性是體現在當下的日常生活之中，體現在心的覺悟之中，體現在砍柴擔水的平常日用之中，體現在當下的呈現之中。正如星雲大師在其新著《人間佛教佛陀本懷》一書中所說：

你依止佛陀三法印、四聖諦、十二因緣、六度萬行等修行，發菩提心，行菩提道，這不是神聖性嗎？每一個人都能信仰人間佛教，都能人我和諧、家庭幸福、積極增上、解脫自在……，這不都是神聖性嗎？人間佛教是以人為本，不假神權，真正的佛法是創造人生究竟的幸福，「自依止，法依止」，這不是神聖性嗎？人間佛教走入社會、服務社會大眾，所謂弘法利生，上求佛道，下化眾生，這樣的胸懷和理想，不都是神聖性嗎？¹¹

因此，當有人在批判人間佛教缺乏「神聖性」與「超越性」時，我們倒是要問問他的「佛陀觀」與「佛教觀」？佛陀是大徹大悟的「人」，佛陀不是「天神」，佛教也不是「天啟的神創宗教」，佛教的「神聖性」與「超越性」就表達在由「人」而成「佛」的過程中，佛教認為「一切眾生皆有佛性」、「一切眾生（理論上）皆能成佛」，「人與佛」之間的關係也絕不是基督教的「人——神」二元關係。

11. 參見星雲大師：〈序〉，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光文化，2016年，頁10。

結語

太虛宣導的近代人間佛教事實上是一個歷史的選擇、時代的選擇，也是近代佛教大德們一種集體智慧選擇的結果。同時，人間佛教不僅僅是理論的論證，也是實踐的證成。從佛教「契理」的角度來看，人間佛教在教理上直承「佛陀本懷」，因為佛教的「人間向度」與「現實主義品格」不僅早已在大乘佛教思想充分體現，且在釋迦牟尼佛在世的教法中就已經產生，是佛陀教化的本懷。從佛教的「契機」的角度來看，人間佛教因應了近代社會的現代性變遷，找到了符合現代社會價值與現代人的佛教需求方式、佛教理解方式與佛教實踐方式，同時也找到了佛教自身存在與發展的可能性。從實踐證成的角度來看，兩岸人間佛教已經開創了當代佛教的新氣象，特別是星雲大師佛光山的人間佛教，已經在世界性的範圍內開創了當代佛教的繁榮與當代佛教的信仰自信。因此，這種契理契機的人間佛教理念，之所以成為一種主流思潮並非偶然，而是一種「大事因緣」。

佛教最講求「對機說法」，針對不同時代、不同社會的眾生根器與特性不同，這就應該有相應的契機教法。可以說，星雲大師是一個最懂得因應時代需求，契理契機地弘揚人間佛教的高僧，大師對待傳統雖繼承、發揚，但絕不因循、固守，而是善於應變與革新。我們看到星雲大師在高舉太虛大師人間佛教旗幟的同時，也不斷因應現代性的要求，提出自己新的人間佛教主張，並探索新的弘傳模式。從扎根宜蘭到創建佛光山道場再到後來的國際化發展過程中，大師都能適時根據「重新調整思想」與「重新估定價值」的思想方法，將般若智慧與善巧方便高度統一起來，對現代人間佛教進行了成功的理論闡釋與實踐創新，從而為人間佛教的持續發展指明了正確的方向與出路。



空觀的建立，對於現實的人生，
有著積極向上的正面意義。
我一向主張建立與「空觀」相應的人生觀：
「以退為進、以無為有、以空為樂、
以捨為得、以眾為我、以教為命」，
從承擔、體證解脫中，
徹見「同體共生」的生命價值，
才是圓滿自在的人生觀。

～《人間佛教語錄·宗門思想篇》