



人間佛教的歷史必然性及星雲大師對人間佛教的卓越貢獻

程恭讓

上海大學「偉長學者」特聘教授

前言

現今時代是人間佛教已經在台灣地區取得巨大成長的時代，也是人間佛教繼續在海峽兩岸及全球各地蓬勃發展的時代，不過由於種種複雜歷史、現實因素的影響，佛教界及學術界目前關於人間佛教話題的討論，尚存在一些不同的理解及疑問。其實目前出現這樣那樣關於人間佛教的思想分歧並不奇怪，因為現代人間佛教尚在成長、進步、改變當中，自身也一直面臨許多問題的挑戰。足夠的思想理性，寬容的信仰環境，多元的檢討立場，以及健康的社會氛圍，我相信都將是促成人間佛教健康發展，乃至最終成長為參天大樹所必須的增上性的社會文化元素。

在現代人間佛教發展的過程中，有一個強烈的疑問可能一直伴隨著它，這個疑問就是不理解、懷疑甚至質疑人間佛教與佛陀之教的關係，以及人間佛教與傳統佛教的關係。人間佛教是佛教嗎？如果它是佛教，那麼為什麼要加一個修飾語「人間」呢？「人間佛教就是佛教，只是法久則生弊，所以要說人間佛教。」這是星雲大師在其開示中對於這個問題高屋建瓴的主要指點，大師這一指點為我們從學術角度深入清理這一議題提供了指導方向。

筆者也曾經借助馬克斯·韋伯的「理想型」的社會學分析理論，

將人間佛教闡釋為佛教的「理想型」。歷史上、現實中存在的佛教可能並不一定完全符合人間佛教的要求和精神，但是人間佛教的要求和精神則是這些歷史、現實中的佛教的理想和方向。¹ 本文提出的一個核心觀點是人間佛教的歷史必然性問題，這是筆者在〈星雲大師人間佛教視域下的佛教史觀〉這篇文章中思想方法的延續，目的是要更加系統更加正面地回應目前人們對人間佛教的一種尚待消解的疑慮。

在討論所謂人間佛教的歷史必然性議題之前，我們先要對「人間佛教」這個概念的內涵，取得一些共識。何謂「人間佛教」？這裡僅介紹兩位人間佛教導師的定義。其中一個是太虛大師的定義，另外一個是星雲大師的定義。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。」² 星雲大師提供的定義是（2003）：「凡是佛說的，人要的，淨化的，善美的；凡是有助於幸福人生增進的教



太虛大師



星雲大師

1. 程恭讓：〈星雲大師人間佛教視域下的佛教史觀〉，程恭讓、釋妙凡主編：《2014 星雲大師人間佛教理論實踐研究》上，高雄：佛光文化，2014年12月，頁10-37。

2. 太虛大師：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書（十四）支論》，頁431。

法，都是人間佛教。」³兩位大師對於人間佛教的定義各有特色，太虛大師是從「現象」的角度刻畫何謂人間佛教，而星雲大師則可以說是從「本質」的角度來界說何謂人間佛教。兩位大師的定義各有重點，正好可以相互補充，兩個定義放在一起，可以說非常完整、精確地揭示了人間佛教的內涵與外延，精神與特質。

我們認為，人間佛教一方面持守傳統佛教的基本價值、核心價值，一方面更加重視以人為本、現實人生及社會參與。同時具備上述兩個方面價值指向的，就是所謂「人間佛教」。

人間佛教的歷史必然性

我們認為：人間佛教具有歷史的必然性。這個觀點包含兩層意思：佛教就是人間佛教，所以人間佛教是必然的；人間佛教就是佛教，所以人間佛教是必然的。如何清晰理解這一議題的豐富內涵，展示這一議題的深度邏輯？下面，我們就擬從四個方面，來嘗試理解人間佛教歷史必然性的問題。

- (一) 由佛陀本懷看人間佛教的歷史必然性；
- (二) 由佛陀之後佛教史的反思看人間佛教的歷史必然性；
- (三) 由佛教智慧學原理——般若慧與善巧方便智的辯證統一，看人間佛教的歷史必然性；
- (四) 由十九到二十世紀以來人類文化、社會的發展看人間佛教的歷史必然性。

3. 參見符芝瑛：《雲水日月——星雲大師傳》，台北：天下遠見，2006年，頁247。

第一個方面，由佛陀本懷看人間佛教的歷史必然性

這裡使用「佛陀本懷」這個術語，意在表示佛陀本人的基本思想、基本價值、基本理念，以及基本關懷。雖然對於佛陀本懷的理解，註定異說紛紜，但是我們認為遵循恰當的道路和審慎的方法，仍可以引導我們獲得對佛陀本懷的一種合理的認識。

首先，我們可以由四聖諦法輪來檢討佛陀本懷問題，因為四聖諦及其相關的教育，是大家所公認佛陀最早的教育，也是他一生遺留最權威的教育。四聖諦中的第一聖諦苦聖諦，是佛陀對人生實相的覺解。人生充滿種種不自在、不圓滿，人生是種種苦惱之處，這就是苦，而這種苦是真實，所以稱為「苦聖諦」。為了啟發人們對苦這種人生實相的理解，佛陀講了諸多的苦，如三苦、四苦、五苦、八苦等等。由於苦是佛教的第一聖諦，而佛教中又確實講了很多的苦，所以有很多人就把苦諦理解為一種心理主義，一種悲觀主義，一種個體主義的人生觀，其實這樣的理解方式與佛陀制定苦聖諦的本意，存在很大的誤差。

例如，我們就舉苦聖諦中的「病苦」為例。病苦，從表面上看是討論人體生理、心理機能上的事情，但是仔細分析，情況遠為複雜。一種被視為疾病的東西，在不同的社會文化環境下，很可能被視為健康、正常；隨著技術的進步，許多前人未能治癒的疾病，現在已經可能治癒；在實行不同程度醫療福利制度的社會，人們對疾病的態度以及由此引起的生理、心理之負擔，也往往存在巨大的不同。所以，病苦，是佛陀對人生實相的一個覺解，而在這個覺解裡，其實既包含了對個體生命機能的理解，也包含了對社會文化因素的理解。換言之，任何被稱為「疾病」的東西，都既是個人的，又是

社會的，既是機體的，又是社會關係的。因之，佛陀病苦的學說不僅是對於個體的、生命機體的實相的觀察，也同時是對群體的、社會機制的實相的觀察。

閱讀佛陀傳記的人們，對記載佛陀「四門遊觀」的內容，一般都會留下深刻印象。所謂「四門遊觀」發生在佛陀的青年時代，不過在早期經典中，還記載佛陀作為 12 歲少年的一段生活觀察，這段生活觀察及其意義在後來一般佛陀傳記中，未像「四門遊觀」那樣得到高度的強調，然而這段記載對於準確理解佛陀人生觀、社會觀的智慧基質，其實具有非常重要的意義。我們看這段傳記：

復有一時，其淨飯王，共多釋種諸童子輩，並將太子，出外野遊，觀看田種。時彼地內所有作人，赤體辛勤而事耕墾，以牛縻繫，彼犁耨端，牛若行遲時時搖掣，日長天熱，喘赫汗流，人牛並皆困乏飢渴。又復身體羸瘦連骸，而彼犁傷土墮之下，皆有蟲出。人犁過後，時諸鳥雀，競飛下來，食此蟲豸。太子 茲犁牛疲頓，兼被鞭撻，犁耨研領，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉。復見犁人，被日炙背，裸露赤體，塵土全身，烏鳥飛來，爭捨蟲食。太子見已，起大憂愁。譬如有人見家親族被繫縛時，生大憂愁，太子憐愍彼諸眾等，亦復如是。見是事已，起大慈悲，即從馬王捷陟上下，下已安庠行，思念諸眾生等，有如是事，即復唱言：嗚呼嗚呼！世間眾生，極受諸苦，所謂生老及以病死，兼復受於種種苦惱，展轉其中，不能得離。云何不求生捨是諸苦？云何不求生厭苦寂智？云何不念免脫生老病死

苦因？我今於何得空閑處，思惟如是諸苦惱事？⁴

傳記中我們可以看出佛陀 12 歲「出外野遊，觀看田種」，所看到的是一個階級等級森然，貧富貴賤懸殊的社會，同時他所看到的也是一個自然界、人類社會生存競爭、弱肉強食、強者為王、依勢不依德的景象，這就是宇宙人生的實相，也就是少年時期的佛陀所覺解的「苦」！所以，從佛陀 12 歲的這個覺解我們看到，佛陀所體會的苦，首先是人類社會、自然界以及自然界與人類社會之間諸種以弱肉強食、依勢不依德為特點的逼迫、煎熬，而在這個覺解背後，則是佛陀對於人的尊嚴以及生命的尊嚴的深刻意識。這就是我前面所謂不能僅僅從心理主義、悲觀主義、個人主義等等視角來解讀佛陀苦聖諦思想的主因！

我們知道，在佛陀之前及佛陀時代的印度傳統文化、傳統宗教婆羅門教，以提倡、實施種姓制度著稱，而佛陀之教一個重要的思想方向，就是與之明顯對立的倡導種姓平等的學說。如下面一條記載：

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：今有四大河水從阿耨達泉出。云何為四？所謂恒伽、新頭、婆叉、私陀。彼恒伽水牛頭口出向東流，新頭南流師子口出，私陀西流象口中出，婆叉北流從馬口中出。是時，四大河水遠阿耨達泉已，恒伽入東海，新頭入南海，婆叉入西海，私陀入北海。爾時，四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是。有四姓。云何為四？剎利、婆羅門、長者、居士種，於如來所，剃除鬚髮，著三法衣，

4. 《佛本行集經》，大正藏第 3 冊，No. 0190，頁 705 下。

出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。所以然者，如來眾者，其猶大海，四諦其如四大河，除去結使，入於無畏涅槃城。⁵

佛陀著名弟子優波離是一位作「賤役」的首陀羅，其得以在佛陀創立的僧團中出家，並且成長為一位重要長老的故事，可謂是原始佛教僧團種姓平等主張最偉大的見證之一：



優波離尊者塑像，日本大報恩寺藏。

時優波離說是偈已，到世尊所，胡跪合掌，右膝著地，而說偈言：

於四種姓中，俱得出家不？涅槃解脫樂，我等可得耶？

善哉救世者，大悲普平等，哀湣願聽我，得及出家次。

爾時世尊知優波離心意調順，善根淳熟應可化度，即舉相好莊嚴右手以摩其頂，而告之言：聽汝出家。外道祕法不示弟子，如來不爾，大悲平等而無偏黨等同說法，示其勝道而拔濟之，猶市賣物不選貴賤，佛法亦爾，不擇貧富及以種姓。⁶

在原始佛教的經典中，下面這段經文的意義值得我們重視：

5. 《增一阿含經》，大正藏第2冊，No. 0125，頁658中。

6. 《大莊嚴論經》，大正藏第4冊，No. 0201，頁300上。

爾時，有一比丘白世尊言：三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？世尊告曰：人間於天則是善處，得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恆念經行，得三達明，是謂名為安處善業。

爾時，世尊便說此偈：人為天善處，良友為善利，出家為善業，有漏盡無漏。比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。⁷

這段經典中指出：人間對於天神來說是「善處」，原因是「佛世尊皆出人間，非由天而得也」，諸佛世尊都出生在人間，在人間成道。這也就是在印度文化及佛教文化五道輪迴之宇宙觀模式中，佛陀作為一位偉大覺者對於人道的尊嚴與價值的最高肯定！這段經典顯示佛陀的世界觀是全宇宙的，而非僅僅限於地球，佛陀的生命觀是一切生命而非限於人類，但佛陀顯然最為肯定和重視的是人類這種生命體的至高價值。這就啟發我們，佛教本是關心人類事務的宗教，佛教所思考的中心議題是人類的困境及其救贖可能性的議題。二十世紀人間佛教的重要理論家之一的印順導師，曾深深為這段經文所感動，他也正是依據《增一阿含》的這段經文，確認佛陀的本懷就是人間佛教！

7. 《增一阿含經》，大正藏第2冊，No. 0125，頁693下。

以上我們省思了佛陀之教四聖諦說的內涵，佛陀對於生命尊嚴及人的尊嚴的深刻覺解，佛陀之教對於不合理的種姓制度的態度，還有《增一阿含經》關於人道崇高價值的明確信念。從這些文獻所顯示的佛陀本懷都可以看出，佛教是重視人類生存、人類尊嚴及人道價值實現的佛教，是關懷社會、關懷生命的佛教，一句話，佛教本來就是人間佛教。因此透過對於佛陀本懷的反思，我們可以體認到人間佛教的歷史必然性。

第二個方面，由佛陀之後佛教史的反思看人間佛教的歷史必然性

佛陀降誕及生活於公元前五世紀，他在覺悟之後不久創立僧團，佛陀涅槃 100 年後，僧團分裂為上座部及大眾部，這時佛教也基本完成經典的結集。公元前三世紀孔雀王朝阿育王在位時期，佛教傳遍全印度及南亞次大陸，成為一個世界性的宗教。公元前後，由於對佛陀的深厚懷念，對於佛陀本懷的重新理解，對於聲聞佛教脫離群眾的不忙，形成了大乘佛教最初的教團——菩薩眾。七世紀以後，由婆羅門教演變而來的印度教復興趨勢加快，佛教出現顯著的密教化。十一到十二世紀，伊斯蘭教勢力逐漸侵入印度，佛教在印度基本消亡。

通過簡略地瀏覽佛教在印度發展、傳播的歷史，我們不難看出：佛教在佛陀之後的印度產生過巨大的歷史影響及作用，但佛教從未成為印度的國教，婆羅門教在印度社會的影響力一直根深蒂固，這一點正如社會學家馬克斯·韋伯所論：「種姓秩序從未真正從其古老的北印度支配地區裡消失過。佛教確實是特別地漠視種姓秩序，但也未曾加以攻擊。在印度的文獻和紀念碑文裡，還沒有哪一

個時代是不將種姓秩序當作實際上重要的前提。」⁸十二世紀以後，婆羅門教轉型為印度教，佛教幾乎在印度全部消亡，直至十九世紀才由南亞及中國重新開始回傳印度。

佛教在公元前後兩漢之際傳入中國，在漢代被視為神仙方術的一種。至南北朝時期，佛教快速傳播於全國，出現了很多興盛的學派，展開了與本土固有儒道思想的會通與爭執。南朝梁武帝時，佛教也一度幾乎攀升至國教的地位。隋唐時期，中國佛教進入鼎盛階段，形成了大乘八宗交相輝映的盛況。宋元明清，禪宗、淨土思想成為中國佛教的主流，佛教各派趨向融合。同時佛教也由隋唐時代比較尊嚴的地位，逐步被排斥到社會生活的邊緣地帶。尤其是明清時代以來，佛教大幅度走上山林化、經懺化、民俗化、鬼神化的發展道路，基本上成為知識界逃禪人士及下層群眾的信仰。佛教在中國傳播歷史長，影響地區廣，尤其是七世紀以後，更成為亞洲佛教特別是大乘佛教思想與信仰的中心。不過，佛教同樣在中國文化社會環境中未能全面展現它本來應當有的影響力，明清以來更是每況愈下，失去偉大文化的思想創新力及社會影響力。

通過對於佛陀之後佛教的傳播史尤其是佛教在印度及在中國傳播史的研究，我們可以看出一個顯著的共同點：那就是佛教無論對於印度還是中國的思想、宗教、信仰、文化、社會，都產生過廣泛而深刻的影響；但是另一方面，我們也不能不承認這樣的事實，即佛教似乎沒有能夠充分展現它對古代印度、中國、亞洲世界乃至全球文化更深、更廣、更大、更多、更全面、更震撼的影響力。這是為什麼呢？在此試著提出一些思考：

8. 馬克思·韋伯：《印度教與佛教》，頁 409。

1、佛陀建立了僧團，也建立了四眾弟子的制度，但是無論在印度還是在中國，此後都未能建立起信眾群體真正組織化的制度，由此導致僧信關係一直在失衡中，而由於僧信關係的持續失衡，嚴重失衡，則必然導致佛教聯繫社會不足，以及導致發揮信眾力量不足的情況，佛教成為修道僧的「專業」宗教，佛教思想中修道僧倫理思想的部分被著力發揮，而佛教中帶有全民分享性質的普遍價值、普遍思想則難以得到充分的發揮。

2、公元前後佛陀覺解中的一些重大方向，被開發為菩薩乘佛教（大乘佛教），菩薩乘佛教以一切眾生皆有佛性，因而一切眾生皆能成就無上正等正覺為宏偉理想，對於圓滿成就佛陀的本懷，扭轉佛教的「專業化」傾向，吸引人民群眾、社會大眾的參與熱情，起到了巨大的歷史作用。不過菩薩乘佛教雖然完成了理論建構（以一系列大乘經典的出現及結集為標誌），卻似乎一直未能建立起與菩薩乘思想、信仰完全適應的僧團及教團，菩薩乘一面是佛陀本懷的偉大展現，一面也是有待繼續實現的佛乘。

3、佛教在中國，由於社會文化背景發生巨大變化，從而為突破印度固有歷史文明、風俗習慣的封錮，直接揭櫫佛陀本懷，截斷眾流，以心傳心，奠定了稀有的基礎，中國佛教側重佛性義，重視理論與實踐的同一，克服繁瑣的學風，建立親民的態度，皆為不凡之成就；不過由於學術思想及語言文化的隔膜，使得中國佛教在理解印度經典和思想時一直存在諸多困難，尤其是中國社會以政治價值及世俗價值為中心的價值模式及相關的社會管理模式，使得佛教很難進入社會生活的中心，真正充分實現佛陀教化的偉大功能。

基於此，我們認為在印度、中國及古代東方世界展開的佛教，本來應當是人間佛教，而它的許多方面，也確實充滿人間佛教的光

芒，但是由於文化、風俗、習慣、制度等等世間勢力的阻礙，佛教的人間佛教特質似乎並未在歷史上獲得過完全充足的突顯，這是我們透過剛才的研究可以得出的結論。歷史的佛教既是人間佛教，又未能充分展現人間佛教的特質，人間佛教的必然性與偶然性交織在一起，佛教這樣的歷史發展處境正好向我們揭明了人文歷史的固有本性，也正好向我們昭顯了人間佛教歷史必然性的大義所在。

第三個方面，由佛教智慧學的原理檢討人間佛教的歷史必然性

這裡所謂「佛教智慧學的原理」，指的是佛菩薩聖賢所具有的兩種重要智慧：即般若慧與善巧方便智二者之間的辯證統一。這是筆者在最近幾年的有關論文、著作中嘗試提出的一個佛教思想史理念。我把大乘佛教的四部經典稱為「大乘方便四經」，它們都是以善巧方便這一概念為核心指向的，這些經典乃是《般若經》，《法華經》，《維摩經》及《華嚴經》。

我們在最早期的般若經典例如《八千頌般若》（《小品般若經》）中，能夠讀到在一個追求無上覺悟的菩薩那裡，般若、善巧方便如鳥之雙翼的精巧譬喻，⁹顯示般若慧、善巧方便智是菩薩智慧的兩個核心元素，而二者之間如同鳥的翅膀那樣，必然呈現某種平衡及張力的結構。《法華經》第二品〈方便品〉，不僅是



莫高窟第 61 窟維摩詰經變相之文殊師利問疾品（局部）

9. 鳩摩羅什譯：《小品般若波羅蜜經》，大正藏第 8 冊，No. 0227，頁 563 上。

所有大乘佛教經典、也可能是全部佛教經典中，最自覺地系統反思佛教教法的目標及其根據的經典，佛教教法的目標是佛陀業已實證的無上正等正覺，而佛菩薩聖賢實施教法的根據則是他們所修得的一種殊勝的智慧：善巧方便。在《維摩經》中，也有名為〈方便品〉的第二品，這一品描述維摩詰菩薩作為典範菩薩的善巧方便教化生活。最後，在《華嚴經》的〈十地品〉中，以十地配置菩薩修學的十種波羅蜜多，將般若之圓滿彰顯置於菩薩地之第六地，將善巧方便之圓滿彰顯置於菩薩地之第七地，完成善巧方便智之實證與實踐的漸次。

尤其是在《法華經》中下面這個頌文：

upāyakaśalya mametadagraṃ
bhāṣāmi dharmāṃ bahu yena loke|
tahiṃ tahiṃ lagna pramocayāmi
trīṇī ca yānānyupadarśayāmi||¹⁰

【羅什譯】

佛以方便力，示以三乘教，眾生處處著，引之令得出。¹¹

此頌見於《法華經》第二品之第 21 頌（梵本），該頌讚歎佛陀善巧方便為「最優異」（*agra*），但此一義羅什譯文並未譯出。佛陀為何自讚自己的善巧方便為最優異？因為佛陀通過它能做三件事：說法、度眾生、教導三乘。這個頌文非常典型、非常精確地說明佛陀一切救度眾生事業的內在依據，正是「善巧方便」。

在另一部著名大乘佛教經典《維摩經》中，我們讀到下面這個

10. 《改訂梵文法華經》，頁 32。參考 Kern, 頁 34。

11. 《妙法蓮華經》，大正藏第 9 冊，No. 0262，頁 5 下。

頌文：

prajñāpāramitā mātā bodhisatvāna māriṣa |
pitā copāyakaūśalyaṃ yato jāyanti nāyakāḥ ||¹²

【羅什譯】

智度菩薩母，方便以為父；一切眾導師，無不由是生。¹³

《維摩》這個頌文以「智度」（般若波羅蜜多）譬諸菩薩母，以「方便」譬諸菩薩父，可見般若、方便在菩薩的諸德中乃是最為本質、最為重要的二種品德；同時這個譬喻也揭示了般若、方便二者相互平等及相互輔助的特殊關係。

基於上述研究，我們可以理解：在大乘佛教的初期發展階段，當時的佛教思想家藉由弘揚菩薩乘教化之際，也首次在佛教思想史上全面反省了佛菩薩聖賢建立教法、弘揚教法的內在根據這一佛教哲學的基礎性課題。諸佛菩薩這種內在的根據，便是其善巧方便智。善巧方便智是佛菩薩建立教法、弘揚佛教的根本智慧，是諸賢聖教法詮釋、教法理解的根本智慧，也是諸祖師創宗立派、教法更新的根本智慧。通常所謂的「契理契機」，其實所表達的正是指這種智慧：所謂的契理，是指依據善巧方便智，契合佛陀、聖賢所言說一切教理；所謂的契機，是指依據善巧方便智，研究時代的機，地域的機，族群的機，文化的機，以及眾生理、心理的機，以便選擇合適的教法手段及具體的教法形式來應世化人。善巧方便智的最高目標，是引導眾生趨向偉大的佛菩提；而它使用的方法，則是各種合適的技巧方法。還有一點需要切記：菩薩的善巧方便不能脫

12. 《梵文維摩經》，p79。

13. 《維摩詰所說經》，大正藏第 14 冊，No. 0475，頁 549 中。

離般若智慧，正如菩薩的般若智慧不能脫離其善巧方便，善巧方便與般若智慧的關係可謂不一不異、不即不離、平衡開發、辯證彰顯。

通過揭發與般若慧辯證統一的善巧方便智，我們不僅省思到在佛教經典中蘊涵的、在佛教實際弘法中運作的奧祕：諸佛菩薩聖賢弘法傳教的內在依據；也能理解到在特定歷史時空中，調整佛教理解、運轉時代機宜的合理性與必然性，而這一點也正是現代人間佛教的慧命之所在。所以，透過省思佛教的智慧學原理，我們也可從佛教智慧及佛理建構的層次感受到人間佛教的歷史必然性。

第四個方面，從十九到二十世紀以來人類文化、社會的發展方向及趨勢看人間佛教的歷史必然性

自十八到十九世紀以來，隨著地理大發現、歐洲殖民主義興起、工業革命的出現、資本主義萌芽的發展、現代科技的勃興、現代城市文明的崛起，人類社會及文化的發展呈現出諸多與既往時代相比有著極大差異的趨勢。二十世紀以來的地球文明正在局部甚至整體地邁進現代化發展階段，人類社會正在或已經全面地由狩獵文明、農耕文明轉入工業文明及工商文明，目前相當多的國家或地區已經呈現出以「後現代化」及「生態文明」為標幟的進展方向，全球化的演進趨勢非常明顯，其中技術的全球化、經濟的全球化、文化的全球化、信仰的全球化，以及價值的全球化，更是尤為顯著。

現當代人類文化及社會發展中，最重要的一個特點是普世價值的認同、傳播及接受，且正在變得日益廣泛、深刻。什麼是普世價值？普世價值其實就是在一定社會歷史發展階段及在一定社會文化區域，比較多的人、大部分的人甚至所有的人都普遍重視的價值。二十至二十一世紀以來，諸如對人的尊嚴及權利的尊重，一切族群

皆平等的意識，反對性別歧視的立場觀點，反對壓制少數性取向的理念，對於多元文化、多元生活方式的尊重，對生命的珍愛，對自然及生態環境的關懷，等等，這些都是在目前的人類文化中非常重要、非常受到歡迎，因而具有一定普世性價值色彩的人類意識。

現當代佛教的轉型發展，從理論上講，是應當與現當代人類文化、社會的發展趨勢，保持同步的。佛教必須適應現代社會的趨勢，甚至引導現代社會文化的趨勢，才能得以生存，才能良性發展，才能更好地起到引導社會文化的作用，實現佛教救世度人的基本教化使命，否則佛教就必然邊緣化，甚至遭到淘汰出局的命運。明清以降特別是清末民初，中國佛教陷入社會生活邊緣地帶，其窘況與處境提供了佛教史上的寶貴教訓。所以當今中國佛教應當更加重視人的尊嚴與價值，應當更加重視現實人生的成就與品質，應當更加重視社會問題及社會參與，應當更加重視生態環保、地球家園等重大人類性課題。而這些價值選擇與目標也正是人間佛教全力以赴的莊嚴事業。所以，根據現當代社會與文化的發展趨勢的省思，我們也可以得出結論：人間佛教在當代世界的全球弘化，尤其具有歷史必然性！

星雲大師對人間佛教的卓越貢獻

在深度地及系統地闡發了人間佛教的歷史必然性之後，我們就能更加客觀及更加深刻地評判現代人間佛教的意義與價值。

現代人間佛教是近代以來在中國佛教及中國社會發生的佛教的轉型發展，同時也與同一階段世界其他地區的佛教思想信仰的動向，存在本質的一致之處。我曾經在一個地方指出：現代人間佛教

是一個集體的事業，它表現出「同體共構」、「集體創作」的特徵。¹⁴太虛大師是二十世紀上半期現代人間佛教一位卓越的倡導者，星雲大師則不僅是二十世紀下半期現代人間佛教一位卓越的倡導者，更是二十世紀現代人間佛教一位卓越的創立者；太虛大師和星雲大師宛如現代人間佛教這一「百年佛緣」前後二個階段兩顆璀璨奪目的明星，而在這兩顆璀璨奪目的明星之間，則有大醒法師、慈航法師、東初法師、印順法師、李子寬居士、張清揚居士等等諸多僧信大德，可謂風雲際會，群星燦爛。二十世紀三〇 - 四〇年代在中國大陸探索佛教革新之路的許多仁人志士，二十世紀五〇 - 六〇年代在台灣及大陸推動佛教革新與發展的陸台兩地佛教人士，台灣六〇年代以後成長起來、以人間佛教為弘法主旨、在推動人間佛教的事業方面卓有成就的諸多僧信、道場，以及大陸在二十世紀五〇 - 六〇年代繼續艱難地堅守佛教革新方向的少數佛教徒，大陸改革開放以來人間佛教的一些弘揚者及實踐者，也都對人間佛教的倡導與創立，各自做出了他們歷史的貢獻。¹⁵

限於本文的主旨和篇幅，我們這裡不擬全面評述現代人間佛教諸多先賢、時彥的傑出貢獻，而僅僅在這裡略敘佛光山開山、現代人間佛教一位卓越的創立者星雲大師對於佛教轉型發展做出的巨大貢獻。在拙文〈星雲大師對佛教的十大貢獻〉一文中，我曾經從十個方面概述星雲大師的貢獻，這十個方面是：

1、系統地建構人間佛教思想理論體系，是星雲大師對佛教的第一大貢獻；

14. 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015年3月，頁774。

15. 同註14，頁44-45。

人間佛教的歷史必然性及星雲大師對人間佛教的卓越貢獻



星雲大師推進了佛教國際版圖的大幅拓展。圖為國際佛光會 2021 年世界會員代表線上大會圓滿落幕。（國際佛光會世界總會提供）

2、深廣地推進人間佛教實踐層面的建設事業，是星雲大師對佛教的第二大貢獻；

3、創建高素質、規模化的人間佛教僧團，是星雲大師對佛教的第三大貢獻；

4、更加重視、積極發揮信眾對於佛教弘法的重要作用，是星雲大師對佛教的第四大貢獻；

5、提倡對全體佛教文化知識與信仰的整合，是星雲大師對佛教的第五大貢獻；

6、成功實現佛教現代化的重大轉型，是星雲大師對佛教的第六大貢獻；

7、推進佛教國際版圖的大幅拓展，是星雲大師對佛教的第七大貢獻；

8、真心誠意、卓有建樹地積極推動兩岸和平，是星雲大師對佛教的第八大貢獻；

9、為現代台灣佛教的發展探索到根本的出路和正確的方向，是大師對佛教的第九大貢獻；

10、為大陸佛教的改革和發展提供重大的啟示及參照，是星雲大師對佛教的第十大貢獻。¹⁶

上述十大貢獻，雖是在全球佛教發展的眼光中定位星雲模式人間佛教的意義，不過我們當時所關注的重點，確實比較多地側重漢系佛教的相關問題，及兩岸佛教的相關問題。

星雲大師人間佛教的世界性意義

本文則鑑於人間佛教的歷史必然性的視角，嘗試進一步深化理解星雲模式人間佛教對於世界佛教的意義的問題。我們在本文中提出人間佛教的歷史必然性的議題，是相對整體佛教而言的，因此我們理解和研究星雲大師及佛光山系統人間佛教的理論、實踐，就應當把其放在整體佛教的圖景中，放在世界佛教的歷史、現實中，進一步考量其在世界佛教轉型及人間佛教發展這一宏偉事業中的意義。在這樣的視角下，這裡特別希望在拙文〈十大貢獻〉的評述之外，補充三點，以為在人間佛教的歷史必然性這一視角下，對於星雲大師的卓越貢獻的補充觀察：

(1) 如果說人間佛教最根本的關切是推動佛教的基本價值、核心價值與現代普世價值、當代人文關切的互動與對話，在這種互動與對話的過程中實現佛教的舊命維新，也為深受現代文化影響的當代人類，在佛教的傳統中真正找到安身立命之道，那麼，我們認

16. 程恭讓：〈星雲大師對佛教的十大貢獻〉，《世界宗教文化》2015年第3期。

為星雲模式的人間佛教在這一人間佛教核心關切的問題上，可以說自覺最深，參究最睿，用力最勤，貢獻也最多。

(2) 如果我們同意，以「佛教人間化」推動「人間佛教化」這一人間佛教的發展策略能否順利得以實現，最關鍵的一點是有待菩薩教團在理論上、制度上、實踐上的充足完成，那麼我們似乎可以說佛光山僧團及其國際佛光會的組織建構，已經在大型菩薩教團顯現於世間的方面奠定了一個非常堅實的基礎。這個教團在理論、制度、戒法、精神各方面，十分注意以《瑜伽師地論》的菩薩地為範本，是歷史上第一次出現的規模化、結構化的菩薩教團。佛光系統在全球弘法事業中的卓越表現，正是這一菩薩教團內在深厚活力的見證，而其未來的重大走向則有待我們今後進一步的觀察和評估。

(3) 最後，作為人間佛教極具系統性及規模性的先行先試，星雲模式人間佛教所取得的巨大成就，其所克服與處理的許多重大問題，它所面臨的諸多挑戰，它建構及發展出來的諸多善巧方便智慧，以及它幾乎所有的經驗教訓，成就得失，都將具有佛教史上世界性的意義，對於包括漢系佛教在內的世界各系佛教的整體佛教目前及今後的進一步轉型，進一步發展，也都將深具引領、啟發、借鑑及參照的意義。

