

從遁世到入世——佛教內在教義的轉折

翟本瑞

逢甲大學合作經濟暨社會事業經營學系教授

一、問題出發

韋伯（M.Weber）觀察到許多現代資本主義的形式及改革，都是創發在基督新教盛行地區，引起他研究存在宗教倫理與現世經濟生活間的選擇性親近（elective affinity）關係，寫成了著名的《基督新教倫理與資本主義精神，1904》一書，探討基督新教內在教義的倫理性格，對現代資本主義的開展，所具有決定性的意義。

他在《世界諸宗教的經濟倫理》系列著作中，藉著比較世界各大宗教對現世經濟生活所抱持的態度，說明近代西方合理化過程中，宗教合理化與經濟合理化間的獨特關係，並補充先前諸多討論之不足。就因果歸屬而言，韋伯指出，西方歷史上有三大事實，對後世宗教合理化具有關鍵性影響：¹

- 第一，為猶太人間的預言，把猶太教中的魔術消滅了，因之，妖術雖仍視為實在之物，然成鬼怪而非神聖的性質了。
- 第二，為聖靈降臨之奇蹟，這是一種講基督降神於信徒的儀式，這對於古代基督教信念之非常迅速的傳佈，實有決

1. 韋伯：《社會經濟史（下）》，鄭太朴譯，台北：商務，1978，頁 338。

定的意義。第三，為安提阿之大會，保羅反對彼得而許不受割禮者並同祭祀。由此而撤廢了當時尚殘存於古代城市的氏族、部落及民族間之魔術的束縛，使西方城市的成立成為可能。

雖然基督新教，尤其是喀爾文教派「預選說」所代表的合理神義論，是近世視「工作」為天職的價值觀的奠基基礎，並藉由新教的現世制慾主義（inner-worldly asceticism）開展出近代西歐與北美宰制世界（world-mastery）的世界觀。然而，1) 舊約時期的先知預言；2) 耶穌誕生；3) 保羅神學的普世主義，三件歷史事件早已決定了西方文明開展的基本框架，上述猶太—基督教的歷史性格，決定了基督教的基本發展取向，至於後來馬丁路德的改教與喀爾文所提出的預選說，在保羅安提阿事件後，都是水到渠成的工作，歷史上徹底除魅（disenchantment）的過程在保羅神學中就已經註定了其可能性。因此，由保羅神學所引申出，中世紀聖奧古斯丁的預定論，給予所有新教改革宗教思想家所需的理論依據。換句話說，在韋伯看來，保羅「因信稱義」的神學理論確立，就已經註定後世基督教現世關懷得以開展的可能性了。

首先是透過摩西與先知的預言，確立了猶太教反巫術的性格；其次，耶穌的誕生讓宗教走出猶太文明、面向希臘、成為世界宗教，以與猶太教有所區隔；最後，保羅「因信稱義」及「預選說」的邏輯架構，讓後世基督教成為普世宗教以及信仰的宗教。這三件事情確立了基督教後世發展的基本性格，十六世紀宗教改革的胚胎，早在安提阿大會的宗教鬥爭中就已成形了。

韋伯從歷史文獻及龐大宗教社會學研究，歸結出三個主要歷史轉折及其所產生的典範轉移，建立其宗教社會學研究框架，解釋為

何現代資本主義發生在近代基督新教盛行地區。韋伯對宗教與經濟發展間關係的看法，可用此段文字說明：

直接控制人類行為的不是理念，而是物質與理想的利益（interests）。然而，正如如同鐵道上的轉轍器決定了軌道的方向，利益推動行動的力量，往往是被由「理念」所創造出來的世界觀所導引。人們期待「從何」及「為何」被救贖，以及『如何能』被救贖，都受制於個人的世界觀。²

作為絕對價值與核心理念，宗教不一定會直接導引經濟的發展，但是宗教所形塑的世界觀及經濟倫理，則是深遠地影響經濟發展的軌跡。

在韋伯分析中，基督新教是神為中心的、倫理的、現世的、制慾主義、特殊主義的；只有基督新教能將巫術從自身完全排除，並建立與世間具統一性合理連結，才能發展出資本主義發展所需的合理化世界觀及現世宰制（Worldly mastery）倫理態度，進而開展出現世宰制的制慾精神，讓現代資本主義得到開展所需的動力。相形之下，佛教強調業與輪迴，則是宇宙中心的、巫術的、出世的、神秘主義、普遍主義的，顯現出遁世、消極的生活態度，很難與現代資本主義聯想在一起。³

韋伯的問題意識在於基督新教如何開展出現代資本主義所需的相關條件，至於過去一百年間佛教的發展則不是他所能預示的。的

2. M. Weber, From Max Weber, eds.& trs. Gerth, H.H. & C.W. Mills, Oxford University Press, (1946), p.28

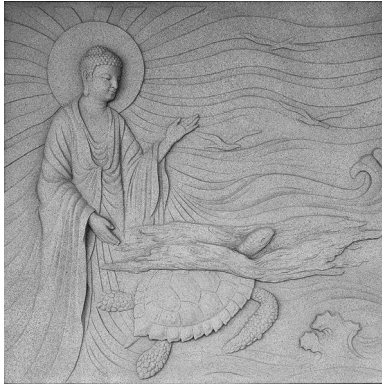
3. W.Schluchter, The Rise of Western Rationalism, 1981, Berkeley: California U P, Ch1. 亦見翟本瑞：〈基督教內在教義對西方價值底社會性影響：韋伯的宗教社會學研究〉，《思與言》24，1987，頁 449-473

確，佛教過去給人的印象，偏向消極、遁世的彼岸價值，現實參與不足；然而，過去這些年在台灣社會中，無論是佛光山、法鼓山、慈濟功德會與香光尼寺等教團，都展現出積極參與社會的諸多氣象，除了傳統社會救濟等宗教活動外，現世關懷也成為台灣佛教界特殊的文化表現。或許我們應該從不同角度提出新的問題意識，才能審視佛教在當代的發展。

人間佛教已經成功地參與現實社會並能和國際接軌，展現出與傳統佛教相當大的差異。檢討人間佛教是否仍是佛教是問錯了問題，就好像檢討基督新教是否與猶太教、天主教相似，都無法真正解決問題。如果從韋伯相關研究可以見出，經過上述三個重要事件，即使歷經 1,400 多年的孕育期，宗教改革終將到來。同樣的，我們應該反思，從原始佛教到當前人間佛教的發展，經歷了那些重大轉折，才能讓佛教與當代社會接軌，從消極遁世觀轉換出積極的現世關懷。當我們探討「人間佛教」時，也應該從佛陀——小乘佛教——大乘佛教——中國佛教——人間佛教的歷史發展脈絡來思考，要把原始佛教 / 大乘佛教 / 中國佛教 / 人間佛教視為一條河流的上、中、下游，才能見出從印度到中國兩千年所開展出的歷史命運，才能見出當前人間佛教發展的意義所在。

二、原始佛教—佛教中國化—人間佛教

悉達多 6 年苦行在菩提樹下證悟緣起法與四聖諦，成就正等正覺，遂於鹿野苑向五比丘宣講四聖諦與八正道，開展出系統性教義，開啟佛法傳播，同時建立僧團制度並制定戒律。佛陀涅槃後由大迦葉主持的五百羅漢結集，形成最早經、律二論，經阿育王護法推廣傳播成為跨區域的世界性宗教，再經部派分裂，促使各部派將



佛說人身難得

自身教義系統化，豐富了教理學說。經歷多次結集，形成完整的經、律、論三藏，同時佛陀舍利塔成為民眾崇拜對象，建立了宗教儀式要素。公元前一世紀，《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩詰經》等大乘經典陸續出現，強調「一切眾生皆有佛性」、「菩薩道」等思想，擴展了佛教關懷範圍。此時菩薩戒建立、密教

儀軌也有所發展，同時維摩詰等在家居士形象被大乘經典推崇，為佛教俗世化提供理論基礎。進入中國後，鳩摩羅什翻譯大量高品質的大乘經典，為中國佛教奠定義理的文本。而從達摩到六祖惠能，「即心是佛」、「平常心是道」的禪宗思想形成具有中國特色的宗派。中國化後叢林制度形成、宗教體系分立、寺院經濟發展、唐代設立僧官制度，將佛教納入國家管理體系。明代以降三教合一，儒、釋、道許多觀念與價值互補，共同建立中國思考體系。然而，由於漸漸走入山林修行，對俗世的關懷，留給儒家盡情發揮，佛教遁世成為一般的認知。直到二十世紀初，面對西方文化衝擊與中國佛教的式微，太虛大師提出「人生佛教」理念，認為佛教應該回歸人間、服務社會。到了台灣佛光山、慈濟功德會、法鼓山等現代佛教團體建立，導入專業化管理、建立現代化佛學院、成立跨國組織、以現代化方式傳播佛教，開啟了人間佛教積極參與社會生活的新價值觀。

這是一條漫長道路，每個階段都很重要，都有各自發展及意義。然而，在這麼多歷史事件與派別發展中，我們能否如同前述韋伯對基督新教歷史性格的研究，找出幾個關鍵性要素，說明一些重要轉

折，足以讓當前人間佛教開展出面對現代化社會，以與世界接軌的宗教性價值，讓佛教能從遁世轉向入世。此一研究取向不改變佛教發展的內涵，卻幫我們釐清其間的一些關鍵轉折以及對後世的影響。

問題焦點在佛教如何從遁世轉變成入世的價值，中國化過程中在教義、關鍵人物、歷史實踐中如何發生？其內在機制及動力何在？此一宗教轉型對佛教現代適應具有什麼意義？

原始佛教苦、集、滅、道四聖諦，直指個人解脫；透過八正道的具體修行方式，追求涅槃（nirvāṇa）的寂靜境界。僧團提供修行者過著與世隔離的簡樸生活，戒定慧三無漏學可以對治貪瞋痴三毒，斷除煩惱、解脫生死、成就佛道。此時修行體系仍強調個人精神轉化，較不涉及社會參與。要到大乘佛教興起，確立菩薩道的修行理想，發願在世間度化一切眾生，而與追求個人解脫的阿羅漢有所不同。同時，大乘佛教「一切眾生皆有佛性」的主張，亦為佛教提供解脫的普遍性，讓佛教信仰不再局限在精英領域，而能擴大到一般民眾。

鳩摩羅什翻譯大量高品質的大乘經典，奠定佛教能夠中國化的基礎。然而畢竟印度思想與中國文化間存在相當大差異，初期僧人用道家觀念解釋佛教的「格義佛教」雖存在誤解，但促進了交流。出世理念進入中國後遇到儒家傳統入世精神的挑戰，為了融入到中國文化，佛教進入中國後逐漸淡化出世/入世的對立，強調在世修行、不離世間而證菩提的思想，其中六祖惠能「佛法在世間，不離世間覺。離世求菩提，恰如求兔角」《壇經》，以及天台智者大師「一心三觀」、「一念三千」的思想深具中國特色，讓三教融合的包容精神普及民間，有利於佛教普及化的發展。尤其是在叢林制度

形成、宗派體系建立、寺院經濟發展、宗教納入國家管理體系，都讓佛教在制度上建立了合法的地位。

清末民初，面對西方強權入侵、佛教式微的困境，太虛大師提出「人生佛教」理念，主張佛教要回歸人間、面對社會，才讓佛教有了新的使命，一掃中國佛教遁世、山林清修的模式，轉而朝向現世關懷的宗教信仰。然而，具體開展則是要到星雲大師創建佛光山（1967年）、聖嚴法師創建法鼓山（1989年）、證嚴法師創建慈濟功德會（1966年）之後，將近40年的發展，才讓佛教開展出積極面對真實世界、走入人間的典範轉移。⁴

西方世界各宗教的發展，猶太教、羅馬公教、希臘正教、新教諸不同教派，甚至伊斯蘭教，都是同一源頭信仰系統，在不同歷史條件下所開展出的不同信仰體系，每個派別都有各自價值，不應用某特定立場論斷其他宗派。韋伯的分析是基於對能開展出現代資本主義、合理化生活的基督新教而發，企圖找到其歷史開展的重要轉折，以瞭解基督新教的特殊倫理價值，對西方世界所產生的影響，並不因此論斷不同宗教的高下。同樣的，對佛教諸宗派的發展，本文亦無意論斷其價值差異或是何者為尊。大多佛教教團對現世抱持輕視態度，希望能揚棄五濁惡世，超脫達到彼岸，因此，當人間佛教能夠開展出積極面對真實世界、參與社會、改變社會，這種態度及立場，是傳統佛教所未見的，一定是經歷了特殊的歷史轉折，才讓宗教的基本性格有所調整。本文即是在此一立場上，希望分析其中重要轉折，以利進一步瞭解人間佛教對當代佛教發展所具有的意義。

4. 具體分析可參見翟本瑞：《紅塵中建立佛陀志業：星雲大師的人間佛教》，高雄市：佛光文化事業公司，2022。

佛教從遁世到入世的轉折也歷經 2,500 年的開展。其中，最重要的關鍵階段可歸納如下：1) 佛陀悟道；2) 大乘菩薩道的興起；3) 中國文化對教義的調適；4) 太虛到星雲的人間佛教建構。前兩項在印度及東南亞地區都有相當長遠的發展，然而，並未能開展出積極面對現世的實踐作法。因此下文分析主要針對後兩項轉折加以討論，以利進一步瞭解佛教如何從出世、遁世的理念，轉換成積極、入世的宗教。

三、中國文化對佛教教義的調適

西方主要宗教是依經典為信仰核心，無論是《舊約》、《新約》、《古蘭經》，其經文內容的權威性不可動搖。⁵ 相較之下，東方宗教是以宗教賢達所建立出的範例式宗教為依歸，而不以嚴格意義的經文為準。尤有甚者，相較於西方主要宗教的經典，佛教等東方宗教經典卷帙浩繁，彼此間立場又不一，很難僅以特定經文為最終標準。龍樹菩薩的《大智度論》第二卷就說：「佛法非但佛說者，一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。如佛毗尼中說：何者是佛法？佛法有五種人說：一者佛口自說，二者佛弟子，三者仙人說，四者諸天說，五者化人說。」⁶ 佛教經典歷經兩次結集，到佛滅四、五百年後仍有大量大乘經出現，佛法的來源與編纂都這麼廣泛，沒有絕對標準。那麼，我們要如何從佛經中接受佛法呢？

5. 當然，這些經典的編纂過程仍存在許多政治考量、派系選擇、甚至經文傳抄上的偏失，甚至因文化差異所產生的落差，以致於即使是不容易移的絕對權威經典，也有許多詮釋上的空間。參見翟本瑞、尤惠貞：〈基督新教與人間佛教的現世關懷：經典編纂的比較研究〉，收入周平、齊偉先主編《宗教與社會的世界圖像》，嘉義：南華教社所，2007年，頁273-286。

6. CBETA, T25, no.1509, 66b。

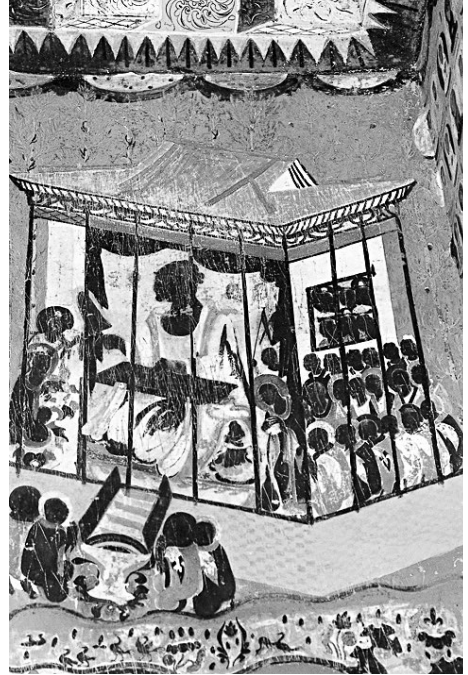
佛教傳入不同文化，經典翻譯就成為在地化的重要工作。巴利文聖典仍然是最重要的正典，各不同語言翻譯時也希望能夠達到盡量忠實直譯的地步。然而，由於中國吸收印度佛教時，已經有著相當高度發展的文化，加上中文與印歐語言表述方式有著相當大的差異，因此，無論是在經典翻譯、觀念與教義引介，中國思想界都處於主動位置。日本學者中村元指出，佛經一旦被譯為漢語後，中國人往往就捨棄原文不顧，而以漢譯藏經為準，於是，佛教就徹底地中國化了。中國人是以自己的方式來吸收佛教的，因此中國佛教與印度佛教已經存在相當大的差異。中村元認為中國人把各佛教經典完全譯成中文，但並沒有把梵語當成佛教教團的神聖語言，而以自己的理解方式來翻譯佛教經典。在翻譯時對原著的解釋常加以刻意改寫，而不是忠實的翻譯，甚至一些文句常用中國文學的修飾來加以潤色。後來的學者也沒有依循前人的理解及用語來翻譯，以致於許多文獻所依循的發展路線，與印度諸教派的教說完全不同。⁷他指出：

漢譯佛典，是很仔細的意譯。鳩摩羅什的翻譯，古來稱為名譯。但這是從中國人的審美觀來看，以優美之文所敘述的；與其說是翻譯，無寧說是創作，更為適當。並且對於同一原語之譯文，隨各翻譯者而各異。即在同一人的翻譯者，對同一原語的譯語，隨經論之不同而亦因之不同。甚者，在同一書中，也有不斷變更其譯語的。這與西藏大藏經，原語同，譯語即同的，有顯著的差別。所以漢譯經典的全體，是譯經者各個人的藝術的創造力。而且在翻譯經

7. 中村元：《東方民族的思維方法》，結構群譯，台北：結構群，1989，頁132。

典的文章中，翻譯者自己的解釋，看來也像是經典自身的文章一樣，也插入於經文之中。這是西藏經完全沒有的現象。⁸

當印歐語系的概念，用孤立語的漢字翻譯時，很難在心中產生概念性思維。甚至，在引介佛教時亦有刻意增潤，以符合中國人的價值系統。例如：印度佛教中，並沒有對應中國「孝」的觀念，在漢譯佛典中，插入「孝」的場合，原文均無相對術語，而是翻譯者附加上去的。而佛教針對家族道德的觀念無法為中國人所接受，因此就偽造了《父母恩重經》、《大報父母恩經》等經典，這兩部經典普及於中國及週邊諸國，不僅常為著名學者引用，甚至還出了許多註釋書。同



敦煌莫高窟第420窟維摩詰經變相之維摩詰，隋代

樣的，《盂蘭盆經》及盂蘭盆會的習俗，也是順應中國人的需求所發展出來的。⁹《維摩詰經》是大乘佛教的經典，維摩詰居士既參與世間事務，又通達佛法真諦，所主張的「不二法門」主張不必逃避世間煩惱就能在煩惱中體悟涅槃，符合中國人的處世原則，特別受到推崇，成為理想的在家修行模範，對佛教中國化亦有深遠意義。

8. 同註7，頁59。

9. 同註7，頁145-6。

中村元也指出，在中國倫理思想中缺乏對惡的起源的說明，同時「中國人不喜歡順一定的法則以作秩序的考察。因此，對於佛教內部各種不同的思想，各地學者，都採批判底態度，作秩序的考察，而中國的佛教徒完全沒有這樣作。所以產生了棄論理的思辨，對任何思想都輕易加以肯定的傾向。於是成立了容易的妥協，和折衷主義。」¹⁰這也是為什麼中國人思維中並不追求唯一真理的掌握，反而習慣和現實妥協，甚至在心理上將不同立場融合成一體，而忽略在論理上的討論。這也是為何援儒入佛、三教合一等融合性想法很容易為眾人所接受的理由。經過宋明清三代，儒釋道三教融合的價值系統已經成為主流思想，林語堂在《吾國與吾民》中指出：「中國人得意時往往是儒家，失意時則為道家；富有時是儒家，貧窮時是道家；在朝為官時是儒家，退隱時是道家；而臨終時，通常是佛教徒」¹¹，就是這個道理。三教有著良好的分工，並不彼此衝突。儒家入世、佛家遁世，並不代表矛盾，而是不同境界與人生態度。

中國的佛教諸宗派中，以原始印度特定經論所建立的宗派，諸如毗曇宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、四論宗、地論宗、攝論宗等，都沒能充分生根；諸如涅槃宗、真言宗等以經典為歸依，但沒能開展出適合中國人思維習慣的宗派，也沒有太大勢力。然而，諸如律宗、淨土宗、天台宗、華嚴宗與禪宗等，由中國和尚以適合中國人思維方式以及生活習性所建立出的教義，普及到一般社會大眾，才是中國佛教的主流。其中不立文字、強調具象表達的禪宗更是中國大乘佛教最主要的代表。¹²因此，冉雲華認為，中國文化對佛教吸

10. 中村元：《東方民族的思維方法》，頁 164。

11. 林語堂 (Lin Yutang)：《My Country and My People》（《吾國與吾民》），北京：外語教學與研究出版社，2007 年（重印），頁 115。

12. 同註 10，頁 62。

收和改造是採取綜合融會模式，從印度佛教的大乘、小乘經典中、甚至從不同敵對的哲學體系，以及各派坐禪的技術裡，摘出有用的理論、概念及實踐方法，予以融會貫通，再加以重新安排，組織成一套新的理論體系。藉此，才使得佛教從印度原有的形式，演變為中國和東亞的佛教模式。¹³

猶太教到了耶穌誕生之際，宗教有了實質的轉化，除了用希臘文及希臘思考改寫猶太《舊約》傳統，也創造了《新約》經典，加上保羅神學全新架構，讓基督教改變了猶太教的整體論述。我們當然可以視基督教（天主教）與猶太教是完全不同的宗教，也可視伊斯蘭教完全獨立在猶太基督教傳統之外，這三個宗教信仰無論是在語言、文化、經典、教義上都有所不同，但不能否認他們是同一傳統經過歷史過程中開展出的不同發展路徑，其基本信仰系統及價值觀是一致的。

然而，當我們用「佛教」統稱這些不同地區的宗教，而不認為是完全不同的宗教，最主要原因是大家都基於佛陀的啟示，和對佛教經典的接受。原始佛教——大乘佛教——中國佛教——人間佛教，此一系列不必然是理所當然的開展，甚至可以視為完全不同的思想信仰系統。在什麼情況下我們可以視這個歷史開展有其必然性？牟宗三先生在《佛性與般若》序中指出：

佛教並未中國化而有所變質，只是中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。若謂有不同於印度原者，那是因為印度原者如空有兩宗並不是佛教經

13. 見冉雲華：〈從智顛的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式〉，收入氏著《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，1993，頁108-137。

論義理之最後階段。這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而且雖有發展，亦不背於印度原有者之本質；而且其發展皆有經論作根據，並非憑空杜撰。…即使如禪宗之教外別傳，不立文字，好像是中國人所獨創，然這亦是經論所已含之境界，不過中國人心思靈活，獨能盛發之也，是依發展之軌道步步逼至者，亦非偶然而來也。¹⁴

此一觀點從周全完備角度，視佛教在中國能夠開展出更諦當的思想系統，同樣的，假如從能夠面對時代挑戰、面對現代化社會的挑戰，佛教仍能具有生機及價值，那麼在宗教信仰、思想體系、社會關懷、人生價值，佛教都要能面對時代提出有高度價值的回應，而不能只守在傳統框架中。

大乘佛教經論強調「四依」：「依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。」¹⁵ 提供了宗教在詮釋上的彈性與空間。大乘佛教進入中國，中國以自己的方式吸收佛教，成為中國文化很重要的構成要件，相當程度上也豐富了佛教的思想與倫理體系。

四、太虛到星雲的人間佛教建構

原始佛教強調「苦、集、滅、道」的四聖諦，以解脫輪迴為目標，因此僧侶多以修行、禪定為主，與世俗保持距離。大乘佛教提

14. 牟宗三：〈上册序〉，《佛性與般若》，台北：學生書局，1977，頁5。

15. 「迦葉菩薩復白佛言：世尊，善哉善哉。如來所說真實不虛，我當頂受，譬如金剛珍寶異物。如佛所說，是諸比丘當依四法。何等為四？依法不依人；依義不依語；依智不依識；依了義經不依不了義經。」（《大般涅槃經》CBETA, T12, no. 374, p. 401, b25-29）；而亦云：「佛經有二義。有易了義，有深遠難解義。如佛欲入涅槃時，語諸比丘，從今日應依法不依人；應依義不依語；應依智不依識；應依了義經不依未了義。」（《大智度論》CBETA, T25, no. 1509, p. 125, a24-28）

倡「菩薩道」，強調「一切眾生皆有佛性」，主張眾生皆有成佛的可能性。中國化後諸多經典的觀念更蘊含了許多人生智慧。

「理事圓融，萬行爰起」——澄觀《華嚴經疏》

「一心三觀」——智顛《摩訶止觀》

「即心即佛，非心非佛」、「平常心是道」——馬祖道一
《景德傳燈錄》

「一切即一，一即一切」——《華嚴經》

諸多觀念都用淺顯語言讓人們容易見出。依賴永海教授的說法，佛教中國化正就是佛教的儒學化，而佛教的儒學化表現為佛教的逐步人間化，最終出現了以禪宗為代表的「人間佛教」。佛教人間化最早始於「六祖革命」，惠能在《壇經》指出：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家修清淨，即是西方。佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」《壇經》的基本思想之一就是提倡「即世間求解脫」，這與五祖以前各禪師注重遁世潛修迥異其趣。¹⁶ 雖則惠能在唐代鼎盛時期就已提出人間佛法的觀念，但歷經宋明清各朝，佛教界仍然將關注重點放在來世解脫，過於強調「鬼神佛教」和「死亡佛教」，忽視了現實世界信徒的真實需求。到了清末民初，列強侵略、軍閥割據、日本侵華，在國家存危之際，有識之士針對佛教遁世的消極態度，提出批評與檢討。其中，太虛大師(1890-1947)主張行菩薩道的「菩薩僧」應該秉持「多事多業多希望住」的態度積極參與社會事務，直接地表達僧眾亦當關懷並參與政治，成為中國近代佛教改革的先驅。

16. 賴永海：《佛學與儒學》，台北：揚智文化，1995，頁 307-8。

太虛大師……曰：「世法皆是佛法，佛法不是佛法，善識此意，任何經論皆可讀也。」……太虛大師還諄諄教誡學人、信眾：佛法並非是隱遁清閑的享受，也不是教人不做事的，而是應該對國家、對社會知恩報恩，故每個人都應當做正當的事業，例如，在自由社會裡，可從事採礦、農工、醫藥、教育、藝術等，在和平時期，則可為警察、律師、官吏、議員、商賈等等，以這些作為成佛之因行。在〈復興中國應實踐今菩薩行〉一文中，他還號召舉凡欲實行菩薩行者，都應參加社會各部門的工作：出家者可參加諸如文化界、教育界、慈善界等工作；在家者則可以服務於政治界、軍事界、實業界、金融界、勞動界等，使國家、社會、民眾都能得到利益。¹⁷

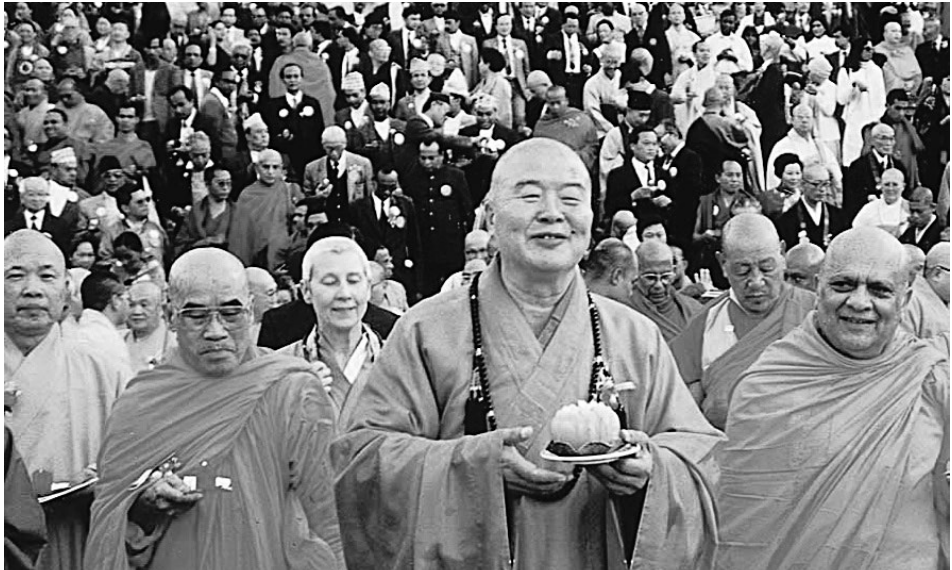
這種積極態度一掃過去佛教界遁世的消極態度，雖然在現實社會尚未能全面改變佛教界的態度與作法，然而，已為佛教轉型種下重要的種子。

印順法師（1906-2005）作為太虛大師的弟子，繼承了其人生佛教思想，將其稱為「人間佛教」，認為要振興佛法應重讀佛教經典，「重返佛陀本懷」，並從「立本於根本佛教之淳樸，弘傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」同時，要「從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全與正常的適應」。他提出「契理契機」的佛教詮釋學原則，認為佛教教義應該符合佛法根本義理（契理），但更

17. 賴永海：《佛學與儒學》，頁 315。

要適應現代社會的需求（契機）。¹⁸ 印順法師有系統地建立起佛學的理論體系，對當代佛教發展產生深遠影響。

台灣當代諸多奉行人間佛教的教團，無論是證嚴法師（1937-）的慈濟功德會、聖嚴法師（1931-2009）的法鼓山，以及星雲大師（1927-2023）的佛光山，都展開了佛教的現世關懷，且讓佛教成為相當入世的宗教教團。太虛大師及印順法師對佛教的詮釋及推展對佛教人間化發展有相當大助益。其間，最有影響力的當推佛光山系統，包括：佛光山、佛陀紀念館、藏經樓等三寶山，全球兩百多個道場，僧眾超過 1,300 人；國際佛光會全球會員超過六百萬人，



「世界佛教徒友誼會第十八屆大會」和「第九屆世界佛教青年友誼會暨二十週年紀念大會」首度在台灣召開，開幕式在台北陽明山中山樓舉行，閉幕式則在佛光山舉行。1992.11.2

18. 印順：〈契理契機之人間佛教〉，釋貫藏編，<https://www.yinshun.org/docs/2013/SummerDharmaRetreat/Chinese/2013VenGuanZang>〈契理契機之人間佛教〉.pdf，2013年6月。

全球協會、分會遍布五大洲，更在 2003 年正式成為聯合國經濟暨社會理事會非政府組織會員。佛光山特別強調以教育及服務來弘法，數十年來創立了 5 所大學、多所初高中、佛教學院、圖書館、出版社、電視台、人間福報、翻譯中心、佛光緣美術館、滴水坊、雲水醫院、育幼院、老人之家等組織。佛光山教團，無論是在佛學教義、制度建設，以及社會參與，都展現出前所未有的恢宏氣度，更是佛教能夠成功面對現代化的最佳範例。論規模及影響範圍鮮有其他團體能與之比擬。

星雲大師早年撰寫《釋迦牟尼佛傳，1955》，設身處地想像佛陀當年如何演繹出佛教的義理，筆下的佛陀以完人和超人的人格與智慧，站在人的本位而普度眾生，「無一字無來歷的承襲特質，以及細部情節上的增補和刪改」。他關於人間佛教的思想，是在此基礎之上逐漸形成的。其中，有幾個關鍵歷程：1977 年發表〈如何建設人間的佛教〉首次有系地闡述「人間佛教」的理念及內容，強調佛教的人間性。1990 年 4 場「佛教的前途在那裡」的演講，希望佛教界「融合尊重」、「團結包容」、「互讚互助」、「樂觀進取」，而佛教的前途在「人間化」。1995 年〈人間佛教的藍圖〉從《維摩詰經》思想的詮釋，探究如何建設人間淨土，並從十大綱領建構出人間佛教的實踐藍圖。2002 年同篇名的〈人間佛教的藍圖〉一文，更詳細闡述他所擘劃的人間佛教。當年農曆春節之際，高希均教授問道：「什麼是人間佛教？」星雲大師回覆：「佛說的、人要的、淨化的、善美的，凡是有助於幸福人生之增進的教法，都是人間佛教。」此後，「佛說的、人要的、淨化的、善美的」四句話，就成為推動人間佛教必然的宗要，也是對人間佛教最具說服力的原則。2014 年底，針對第二屆人間佛教座談會 60 位學者，以及國際佛光

會中華總會會員代表超過 2000 人開示，指出「家國為尊、生活合理、人事因緣、心意和樂，是人間佛教宗要。」他主張人間佛教不是哪位大師提倡的，而是直接傳承自佛陀，「基本上，佛教就是人間佛教」，佛光山也因此將佛教傳統融入現代化，開展出符合信徒需求、合宜的佛教生活模式。¹⁹ 對星雲大師而言：

「佛教」本來就是佛陀對人間的教化，佛陀為了解決人間的問題，所以發願出家；佛陀所開示的一切教法，都是為了增加人間的幸福與安樂。所以「佛教」其實就是人間的佛教，人間佛教就是佛陀「降誕世間、示教利喜」的本懷，佛陀所說的一切法都是人間佛教，人間佛教也就是佛教的全部。²⁰

星雲大師的人間佛教就是重新回到佛陀本懷，強調佛陀行誼具備人間性與革命性，以面對當代世界困境，提出人生喜樂解方。因此，在星雲大師看來，人間佛教的發展有四個重點：1) 從山林走向社會；2) 從寺院走向家庭；3) 從出家走向在家；4) 從講說走向服務。「人間佛教不同於過去落伍的、化緣的、念經的佛教，而是能帶給人幸福、安樂的佛教。實踐人間佛教，可以增加人類的道德、改善社會的風氣、淨化自我的心靈，維繫社會的次序。所以，人間佛教必定是未來世界的一道光明。」²¹

19. 翟本瑞：《紅塵中建立佛陀志業：星雲大師的人間佛教》，2022，高雄市：佛光文化事業公司，頁 312-3。

20. 星雲大師口述：《人間佛教 佛陀本懷》，妙廣法師等記錄，台北：佛光文化，2016，頁 25-6。

21. 星雲大師：〈什麼是「人間佛教」？〉<http://www.fgsbmc.org.tw/GauD.aspx?PNO=2015140001>。

「佛陀是人，不是神」，體悟每個人都可以自覺「我是佛」並承擔菩薩道，立下「地獄未空誓不成佛」的宏願，以期能夠普渡眾生，為佛陀在人間建立佛教淨土。當星雲大師自覺「我是佛」，因而重新走向佛陀出家求法、建立教團、制定戒律、度化弟子、利生服務之途，以建立人間佛陀教法傳揚國際。²²

長期以來，佛教給人被動、消極的觀感，是老人吃齋、念佛的宗教，局限在寺廟裡的宗教，只有在面對生、老、病、死，過不了的難關時才會求助的宗教。然而，從太虛大師到星雲大師，佛教完成了人間佛教在現實世界的開展，一掃過去的陰霾，在生活世界裡就能展現其積極特性，吸引許多年輕人參與，成為時代的顯學。韋伯所稱的合理化世界觀，以及積極地參與社會，在人間佛教已成普遍性價值。佛教已經從遁世轉換成入世的宗教信仰。

五、小結

韋伯針對基督教的合理化發展，從猶太教——天主教——基督新教的歷史發展，找出：1) 舊約先知預言；2) 耶穌誕生、新的宗教形成；3) 保羅神學（信即稱義、預選說）三個重要因素，奠定基督新教的基本格局，至於後世的奧古斯丁潛修團、馬丁路德改教、喀爾文教派等發展，以及歷史上的重大變革，都已在這三大事件發生後被定調了。歷史上徹底除魅過程在保羅神學中就已經如同鐵道上的轉轍器般，決定了後來開展出的基督新教大致發展方向。馬丁路德、喀爾文等宗教領袖雖然偉大也相當有魄力，但仍是在此基本格局中，完成歷史發展的任務。

22. 星雲大師口述：《人間佛教 佛陀本懷》，頁 93。

與此相較，佛教到當前人間佛教的發展，從遁世能夠轉換出入世之途，我們也可以找出：佛陀悟道、大乘菩薩道、鳩摩羅什譯經、六祖即世間求解脫、太虛大師到星雲大師人間佛教開展等幾個不同階段。佛陀悟道奠定佛教的基本性格；大乘菩薩道強調眾生皆有佛性，可自度度人；鳩摩羅什譯經，佛教中國化依中國思想模式開展，為佛教注入新的文化生命；六祖強調佛法在世間，不離世間覺，給予佛教實踐的新價值。至此，人間佛教所需的要素已然建立，太虛大師獨排眾議，讓佛教能積極參與社會、關懷政治，而星雲大師更是以個人魅力，超過一甲子的努力，帶領佛光山開展出佛教新境界。

太虛大師與星雲大師當然重要，無論是在義理及實踐上，都是一代宗師，也是當代佛教典範轉移的推動者。然而，本文重點不在結果，而是探討佛教如何能開展出入世轉折。如果沒有中國化，大乘佛教在東南亞等地不容易有後來發展的可能性；如果沒有六祖革命，中國佛教的實踐模式也會有所不同。基本上，佛教要能開展出入世精神，《六祖壇經》完成後，基本性格已經大致確定。

事實上，《壇經》也不是一個定本，《壇經》是唯一一部由華人撰寫卻被稱為「經」的佛教文獻，然而，關於《壇經》版本及思想內容，學界有諸多爭議。最重要流傳的是敦煌（唐）、契嵩（宋）、惠昕（宋）與宗寶（元）等幾個版本，字數也從敦煌本不到一萬兩千字，逐步發展成兩萬一千字的契嵩版及宗寶版，是為禪宗後代學人逐漸增補完成的，也符合中國人層累形成學理的文化習慣，可視為集體創作的成果。甚至依考據惠能與神秀生前可能沒見過面，南北宗領袖鬥法的傳奇性故事至少要到惠能去世一世紀才被引入《壇經》某一版本中，可見得《壇經》的思想是系統性文化傳寫完成的，符合中國人思惟方式。《六祖壇經》要到 700 百多年後十五世紀永



惠能大師（妙吉法師 / 繪）

樂南藏才入藏，歷史上還被禁毀過，即使入藏的版本內容都被刪掉超過一半，可說是妥協後的產物。因此，雖然《壇經》是禪宗史上最重要的典籍，但其重要性是以當前地位逆推回它在禪宗史上的意義。²³ 其中，「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」這段重要經文，僅在宗寶本才出現，也有可能是在編輯過程中融入其他資料或是將惠能其他教法納入所致。然而，不論其歷史演變，「在家亦可修行」、「心淨即是西方」的核心思想始終貫穿各不同版本，也成為佛教中國化的重要特徵。

因此，從鳩摩羅什譯經，到《壇經》即世間求解脫，完成佛教中國化的發展，佛教與儒、道兩套思想系統，共同構成中國文化的三大支柱。前文提及「得意 / 失意 / 臨終」三種不同情境，讓儒道釋三家各自在不同場域擅場，有著良好分工，構成了中國人的生活世界觀。時至今日，如果佛教不甘於只是「死亡」的宗教，而能對真實世界具有積極貢獻，就需要在理論及實踐上有所闡發。

23. 紀贊：〈《六祖壇經》的文獻分層及相關問題分析〉，《華林國際佛學學刊》2 卷 2 期 (2019/10), pp.117-158, https://glorisunglobalnetwork.org/wp-content/uploads/2020/04/hualinc2.2_ji.pdf。

「依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經」四依法提供判斷佛法的重要準則，並能指導信徒依循佛法而修行。佛教中國化後，面對當代苦厄，太虛大師回到佛陀建立信仰初衷，星雲大師從佛陀本懷再出發，開展出人間佛教的當代使命，也能本於佛教核心價值，建構出佛教面對現代化的新格局，成為佛教能夠合理性地面對現代社會挑戰的重要契機！

