

◎楊曾文·中國社會科學院世界宗教研究所研究員

# 人間佛教的展望



本世紀二〇年代後期，太虛大師（西元一八八九——一九四七）針對明清以來傳統佛教的積弊，提倡以重視人生和改善人生為基礎的人生佛教，為此而奮鬥了一生。此後，太虛大師的弟子和受到他影響的人們，又進而提出強調社會現實性的人間佛教的思想。進入八〇年代，海峽兩岸的佛教界和其他華人居住的地區，都積極提倡並且實踐人間佛教的思想，同時有更多的學者對此展開進一步的研究。人間佛教的提出和付諸實踐，代表著中國佛教已進入新的重建過程，正在適應現代社會巨大的變革。展望未來，人間佛教將怎樣發展，呈現怎樣的面貌，對社會將產生什麼影響，是人們所關心的問題。本文僅據所掌握的部分情況，從史學角度作些預測，並以此向專家讀者請教。

未來是現在的延伸，未來的人間佛教是現在人間佛教理念的繼續實踐，我們更應廣泛地推廣，並進一步充實和發展人間佛教的思想。

## 一．與時代、社會相適應的人間佛教

任何一種社會文化形態都會隨著時代、社會的發展而發生相應的變化，否則就會落伍、被淘汰。佛教是世界性的宗教之一，它在世界各個國家地區的弘化情形，也同樣取決於它能否適應時代、社會在發展過程中所提出的要求，進行相應的變革，在教義思想、組

織和傳教方式等方面進行調整乃至重建。印度佛教從原始佛教到普及全國，以及部派佛教、大乘佛教到傳入亞洲各國……，都經歷了適應時代、社會和地域環境的過程，佛教正是在這一過程中不斷向前發展的。然而，這裏應當強調的是，時代越進步，社會越發展，人們便能更加自覺地促進各種社會文化形態向前發展。同樣，佛教界的領袖人物也會按照時代的要求，主動積極地推進佛教的變革，使佛教能適應新的時代和社會而向前發展。換言之，人間佛教理念的提出，便是佛教弘化過程中爲使其適應新的時代、新的社會條件所做出的嘗試，並且已開始付諸實踐。

一九二八年，太虛大師在〈人生佛學的說明〉中認爲佛學有「契真理」和「協時機」兩大原則。契真理，即符合佛教的基本教理；協時機，即佛教應結合時代和信徒情況作適當變革。他說，由於科學技術和交通的發達，各民族的思想文化已匯成世界性文化，表現爲「現實的人生化」、「證據的科學化」、「組織的羣衆化」。佛教也必須適應這種情況作適當的變化，建立新的佛學——人生佛教：（一）與人生相應的，以求人生改善、人類發達爲中心的佛學；（二）與民衆組織化相應的，以修持大悲大智、以羣衆爲中心的佛學；（三）與證據科學化相應的，以圓滿的大乘法爲中心的佛學。太虛大師一生爲建立人生佛教進行了反復深入的理論探討，在很多場合作了宣揚，並且在〈整理僧伽制度論〉、〈僧制新論〉、〈建僧大綱〉以及〈建設現代中國佛教談〉等文中，論證過建立與人生佛教相適應

的現代教團的問題。雖然太虛大師一生奮鬥建立的人生佛教和現代教團的理想沒能實現，但他認為佛教應適應時代進行變革的思想，以及人生佛教和現代教團的論述，在中國佛教界留下了深遠的影響。

印順法師是太虛大師的弟子，從一九五二年以後在台灣定居，對台灣的佛教界有很大的影響。印順法師一方面繼承太虛大師人生佛教的思想，另一方面又有新的發展。他在《佛在人間·人間佛教緒言》等多篇論文中對此作了論述，認為人生佛教雖可對治傳統佛教中「鬼的佛教」和「死的佛教」的弊端，但卻容忍了「天的佛教」，仍不能對治對天神、長壽永生的迷信，因而提倡用「人間佛教」代替「人生佛教」。他說：「真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承『人生佛教』的真義，來發揚人間的佛教。」（《佛在人間》）<sup>①</sup>提倡人間佛教是爲了使佛教更加適應文化教育越益普及的現代社會，使佛教更加貼近民衆。

七、八〇年代，台灣佛教顯著發展，在各界民衆中所產生的影響也越來越大，最引人注目的是以星雲大師爲首的佛光山教團的迅速興起。佛光山寺在高雄縣大樹鄉，從一九六七年以後逐漸建成，已成爲台灣著名佛教道場和名勝之一。現有信徒近一百萬人，除採以多元化的方式弘傳佛法外，還興辦佛教教育、文化、研究、出版以及社會慈善事業、參訪遊學等，成立以在家人爲主的現代社會化的社團——國際佛光會，組織結構完整。佛光山

教團的重要特色是把實踐人間佛教作為明確的目標。星雲大師手訂的〈佛光山的性格〉、〈佛光山對佛教的影響〉等文，不僅論證了佛光山教團所遵循的方針、法則，而且因為它們以佛光山建設的經驗充實了人間佛教的內涵，也引起世人廣泛的注意。其中〈佛光山的性格〉第一、佛光山有人間的性格說：「佛教，是本身的宗教，而非神權的宗教。佛陀應化人間，為一大事因緣，此一因緣即開示大眾，悟入佛的知見。佛陀在人間成道，主要也是給人間示教利喜。因此，人間佛教的性格是重視生活的，重視人生的，尤其在生活上注重『平常心是道』的體驗。」<sup>②</sup>因此，佛光山二十多年來在教團組織建設、弘法內容與方式、文教活動的開展、社會福利事業等方面，都明確地與時代特色相適應，與民眾的宗教需求和文化素質相適應。星雲大師在〈佛教前瞻〉一文中說：「蓋佛法須方便，佛道求圓融，萬法不離緣，倘佛教能配合時代而進展，實亦應緣之方便佛法也。」<sup>③</sup>提出今後佛教應以社會化、大眾化、現實化和生活化作為四大目標，促成佛教的發展。近年台灣佛教界很多著名的寺院，都開展了適應現代信眾需求的弘法活動，開辦福利事業，有的建立佛教研究所、大學等。

在大陸，雖然佛教經歷了艱辛和挫折的道路，但「文革」後，特別在八〇年代以後，進入了恢復振興的新時期。一九八三年中國佛教協會提出了提倡人間佛教思想，發揚農禪並重、學術研究、國際交流三個發展方向。趙樸初會長多次撰文對人間佛教進行闡釋，主

張吸取佛教文化的精華，發揚人間佛教的精神，結合時代發展的趨勢，為文明建設作出貢獻。中國佛教協會原是各民族佛教徒的聯合組織，一九九三年修改章程，改為各民族佛教徒聯合的愛國團體和教務組織，有權對各地佛教教務進行指導、規劃、協調，要求各地佛教協會、佛教寺院、佛教組織等貫徹執行它的決議和決定。現在大陸的佛教界正按照中國佛教協會的決議，採取加強信仰建設、道風建設、教制建設、人才建設、組織建設，提高四眾素質<sup>①</sup>等原則進行努力。大陸正在建立社會主義的市場經濟，工農業和文教事業的發展速度加快了，相信大陸佛教在與這種形勢的適應和協調中會得到新的發展。

再過五、六年就進入二十一世紀了。二十一世紀是個什麼樣子？人們對此有各種美妙的遐想。可以想像，二十一世紀的科技將更加進步，由電腦和各種通訊工具組成的資訊網路，層面會更廣大，工農業和文教事業也會有新的發展。但也不諱言，富國和窮國仍然存在，維護世界和平與安定的任務仍十分艱鉅。未來帶有中國民族特色的人間佛教將在僧團制度、管理、傳教設施和傳教方法、佛學人才培養等方面，為適應現代社會作出重大改進，並在更多方面引進最新科技方法，不僅在國內弘法利生方面發揮重大作用，在開展國際文化交流，維護世界和平的弘法事業中也將作出新的貢獻。

## 二·會通大小乘佛法的人間佛教

原始佛教和部派佛教在教義上屬於一個體系，它們被後來興起的大乘佛教貶稱為小乘。「大乘」，意為大的運載物，能運載無量衆生從生死苦惱的此岸，到達覺悟解脫的彼岸；「小乘」，意為小的乘載物，大乘說它只可運載少量衆生到達涅槃彼岸。如果捨棄大小乘詞語原含的褒貶義，把它們看作是佛教發展的兩大階段，兩大類佛法，也許更加合適。在大乘中又分中觀、唯識、秘密諸教。佛教在中國的流傳本來是大小乘並弘的，在後秦鳩摩羅什（西元三四四——四一三）譯出大乘中觀學派的基本論書《中論》等之前，人們甚至不關心大小乘的區別，而是把它們都作為佛說，一致地接受下來。即使在此後，人們對小乘也沒有絕對加以排斥，不僅鳩摩羅什本人譯出小乘論書《成實論》，參與譯出小乘律《四分律》，而且南北朝時的著名佛教學者也往往精通小乘有部論書「阿毘曇」或《成實論》。據隋智顗《法華玄義》卷十之上，南北朝時出現的判教學說有十家，其中南方有三家，北方有七家。（所謂判教是把全部佛法進行判釋分類，按淺深前後及優劣的次第分為若干等級，把自己最信奉的教說置於最後，作為最深奧、優勝的佛法。）當時十家判教學說中，多數把小乘《阿含經》和毘曇置於最前面，作為「漸教」的入門基礎佛學。

⑤其中雖不免含有貶義成分，但仍把小乘作為佛法一個不可或缺的部分。隋唐二代譯經雖多為大乘經論，但也包含相當數量的小乘經論，隋唐成立的佛教宗派都有自己的判教學說，一般都把小乘作為早期的基礎性佛法，並不絕對排斥，這種情況反映了中國佛教所具有的融和性的特色。

本世紀二〇年代太虛大師提倡人生佛教，雖以大乘為旨歸，但把小乘作為基礎，作為達到最高解脫必不可少的一個環節。他把佛法分為三級：(一)五乘共法，相當於「五乘」中的人乘、天乘，修持五戒、十善，認為此是五乘人共同修學的部分，最注重「人生道德」，是佛法的根本，自然也是人生佛教的根本。(二)三乘教法，包括聲聞、緣覺、菩薩三乘，通過修證相應佛法，超越人天境界，達到出世解脫。(三)大乘教法，即佛乘，悲智雙運，普渡衆生，以求證無上佛果為目的。但這三級佛法是互相關聯的，而以(一)、(二)為成佛過程中不可跨越的必經階梯。⑥在這裏，我們看不出對小乘的貶斥，只能看做是把小乘作為佛法發展中的一個階段，而加以融攝作為人生佛教的基礎。此外，太虛大師講的五乘共法——人乘、天乘，在佛教史上本屬於小乘的範疇，《阿含經》裏常講的「施論、戒論、生天之論」，大體相當此二乘。

佛教在中國傳播的過程中，於隋唐時代形成各具特色的佛教宗派——天台宗、三論宗、法相宗、華嚴宗、律宗、淨土宗、禪宗、密宗。從表面看來，他們各自獨立，實際上



它們之間並非像日本佛教宗派（關於此，筆者有《日本佛教史》專著）那樣彼此壁壘分明，互相排斥，從整個情況看也是互相融攝的。其中的三論、淨土、律、密四宗，雖在宗法世系上可確認初期幾代祖師，但此後不僅世系不明，其教法已或多或少地為各宗吸收。其他各宗在宋代以後也彼此融和，一般是在禪宗派下把各宗的教法融會結合在一起。明清以後，中國的寺院、僧人對自己所屬宗派也不很清楚，這種情況正反映了中國佛教的融和性，中國佛教的宗派意識薄弱的特色。從住持、僧人的受戒關係來講，代代世系可以說是清楚的，但所傳持的佛法，難道不是諸宗融和的結果嗎？以禪宗為主流的中國佛法，是以大乘為主體的，融會大小乘和各宗的佛法，這麼說是符合中國佛教發展史的實況。

因此，在中國佛教界提倡人間佛教的今天，應當更積極主動地促進大小乘和諸宗的融和，促進中國佛教的發展。應當指出的是：（一）這種融和是爲了適應現代社會的條件，適應民衆的需要，吸收佛教不同流派義理學說而進行融和；（二）這種融和不是簡單的混合，應是有所選擇，有所側重，並且應明確以某一種佛法義理為主體的前提下，來進行融和。例如，從整體上說，中國漢傳佛教在南北朝以後，已確立以大乘佛教為主體的格局，現在及今後所進行的佛教融和，也應在這一格局內進行；否則，民衆會感到不適應，自然也不會認可。至於各個教團，各個有代表性的寺院，可以根據自己的傳承，或以禪宗（臨濟或曹洞），或以天台、華嚴、淨土諸宗為主體來吸收，融攝其他諸系派別的佛法。如果有的教

團或寺院認為原始佛教更接近佛的教法，想以此為主體融攝其他佛法，自然也應當受到認同的。中國的人間佛教應當是民主的、現代的，其組成的成分應是多樣化的。

關於佛教融和的論述，筆者所見甚少。在星雲大師〈佛光山的性格〉中有這樣的內容：「我們不禁要大聲地呼籲今日全世界的佛教徒們要能彼此團結、彼此合作；先要養成包容的雅量，互相融和的性格。佛光山自開創以來，就一直努力於佛教的融和。我們希望：傳統的要能與現代的融和，南傳的要能與北傳的融和，在家教團要能與出家僧團融和，顯教要能與密教融和，禪宗要能與淨土融和。……所以，佛光山八宗兼弘，四眾同學，新舊交流，老少互尊。」在〈佛光山對佛教的影響〉從宗派的佛教到融和的佛教中又說：「實際上中國佛教在本質上，就沒有宗派意識，強說有的話，頂多是一種學派的分法，過去古德爲了研究教理，所以方便分爲八大宗派，真正的宗派意識的想法是非常薄弱的。」這確實是抓住了中國佛教的重要特色。其文還說：「不僅八宗要兼弘，我們更希望佛教走向融和的境界，因此佛光山在建築上，如大雄寶殿兩旁建有東禪樓、西淨樓，就是希望做到禪淨合一，甚至大小乘融和、顯密融和、男女眾融和、南傳北傳佛教融和、出家在融和、老年青年融和……。」<sup>⑦</sup>佛光山教團雖自稱「屬於釋迦宗」，以融和的佛教自居，但從星雲大師及其門下的著作、說法和行事來看，應當說佛光山所傳承的佛法是以中國禪宗爲主體，積極融攝大小乘諸宗的佛法。正因爲如此，才形成了佛光山自己的弘法特

色。

未來中國的人間佛教是什麼樣子？可以預料，它將繼承中國佛教的傳統，更加突顯其融和會通的特色。

### 三・佛教戒律與社會倫理密切結合的人間佛教

佛教制定有約束僧俗行爲，維護教團正常活動的規範，稱之爲戒律，戒律是在佛教的發展中不斷制定和擴充起來的。僧俗戒條多寡不同，出家僧衆的戒有沙彌、沙彌尼戒；比丘、比丘尼戒（具足戒）。沙彌和沙彌尼戒有十戒，具足戒在不同律本中有不同的規定：在《十誦律》中規定比丘戒二五七條，比丘尼三五五條；在《四分律》中比丘戒二五〇條，比丘尼戒三四八條。中國在唐以後通行《四分律》，並以道宣（五九六——六六七）在《四分律刪繁補闕行事鈔》、《戒本疏》、《羯磨疏》等中所闡釋的理論，作爲授戒和持戒的重要典籍。

在家信徒有五戒、八戒等。五戒、八戒實際也包含在僧衆的戒條中，可以說是所有戒條中最重要，最基本的。

五戒包括不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。從歷史考察，它們在佛教產生

之前已作爲道德規範，乃至法律條規（如不殺）而存在，從而被佛教吸收並且加以發展（如對殺生、妄語的解釋），成爲佛教最基本的戒規。佛教在發展中也根據傳教的需要，或爲了制止教團中發生的一些不良現象，制定了新的戒條，隨著時間的推移，戒條也不斷增加。<sup>⑧</sup>在佛教的發展過程中又形成了大乘戒律，主要有「梵網戒」（《梵網經》）和屬瑜伽系統的《菩薩地持經》、《瑜伽師地論·菩薩地·戒品》等，但中國自古以來最流行的是「梵網戒」，規定重戒十條、輕戒四十八條。其中有很多是與社會道德相通或十分相近的戒條，除五戒的內容外，如自讚毀他戒、慳惜加毀戒、不敬師友戒、謗毀戒等，並明確提出「孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法」。大乘戒也稱菩薩戒，僧俗皆可受持。

與戒規密切相關的佛教道德觀念和規範有十善。十善，也稱十善業，雖從五戒發展而來，但從更大的範圍對人的行爲（身）、語言（口）、思想（意）進行制約，要人行善止惡。這十善是：不殺生、不偷盜、不邪淫（三身善業）；不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語（四口善業）；不貪欲、不瞋恚、不邪見（三意善業）。《十善業道經》對此有詳細的發揮，例如對不殺生的解釋：

若離殺生，即得成就十離惱法。何等爲十？一、於諸衆生普施無畏；二、常於衆生起大慈心；三、永斷一切瞋恚習氣；四、身常無病；五、壽命長遠；六、恆爲非人

之所守護；七、常無惡夢，寢覺快樂；八、滅除怨結，衆怨自解；九、無惡道怖；十、命終生天。<sup>⑨</sup>

把不殺生的道德行為與由此所達到的道德心理境界、宗教功德，聯結在一起，對促進信徒的道德修養有更積極的意義。

這裏要特別提出的是，人們總是隨著時代的進步，為適應社會道德的需要，對佛教的基本戒條作出新的解釋，不斷充實它們的內涵。隋代智顗在《法界次第初門》中用「止善」、「行善」對十善作了新的解釋。他把不殺等十善看做是不做惡業，稱之為「止善」，意為止惡之善，此屬消極的善行。他主張還應進一步積極地去做善業，稱之為「行善」，意為行善之善，提出了與不殺等十項「止善」相對應的十項「行善」，即放生、布施、恭敬、實語、和合、軟語、義語、修不淨觀、慈忍、信歸正道等，認為此是發展了十善所蘊含的道德意義。

在現代社會中佛教界應通過全面的考察論證，慎重廣泛的協商，對早期不符時宜的佛教戒規進行修正，例如殘身供養、蔑視婦女，以及律藏中某些有礙僧衆進入社會民衆中弘法的戒條，或應個人體質差異，而不適合持守之戒律，或應廢棄，或應重新修改。

同時應結合社會的現實情況對基本戒條作新的解釋，與當時的社會道德、風尚相適

應。當年太虛大師曾作過這種嘗試。一九一六年他在《佛教人乘正法論》一文中對五戒作了含有新義的解釋，說：一、不殘殺而仁愛；二、不偷盜而義利；三、不邪淫而禮節；四、不欺妄而誠信；五、不服亂性情品而調善身心。既繼承了中國古代佛教吸收儒家倫理的做法，又結合時代作了新的發揮。例如第二戒「不偷盜而義利」，對不義利之戒是，「勿賭博，勿閒蕩，勿消費遺產而不事生產，勿丐求度日而不圖立身。」所舉義利之事是，「當教育兒女，當孝養父母，當供奉師長，當惠施幼弱。」在對第五戒的解釋中，把戒煙、戒毒、戒酒等內容也包括進去，這樣，在對五戒的解釋中已提出了制止現代社會中常見的一些公害的意見。

未來的人間佛教，肯定會在解釋基本戒律中把社會的倫理規範吸收進去，使戒律更符合時代的需求。因為人間佛教正視人生，以改善人生作為自己的基本目標，只有把當代人的道德觀念、道德規範與佛教戒規、倫理結合起來，才能與民衆保持密切關係，在社會中發揮濟世利生的積極作用。當然，佛教在吸收世俗道德時，是把它們置於佛教的教法和戒律體系之中的。

#### 四·僧俗信衆融洽相處的人間佛教

在佛教教團中包括出家四衆和在家二衆。出家四衆是比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，

如加上學法女（式叉摩那）則爲五衆；在家二衆是男居士和女居士。在原始佛教和部派佛教時期，出家男女二衆，特別是比丘，在教團中地位尊貴，處於主導的地位，在家二衆要從他們受戒、受法，並負有護持、供養僧伽的義務。在佛教的早期發展中，各地的富有居士（長者）的護持和資助曾發揮重大作用。

在大乘佛教產生並流行後，在家二衆的地位有所上升。從佛典的有關記述來看，在家二衆的佛學修養可達到很高的層次，不僅可以弘法，也可以收徒（《優婆塞戒經》）。<sup>⑩</sup>但從印度、中國佛教史的實際情況來看，在大乘佛教的各個教團中，居於領導地位的仍是由出家衆組成的僧團，在家二衆主要對僧團負有護持和供養的義務。

中國佛教進入現代以後，由於居士在護持佛法事業中所發揮的作用越來越大，居士的地位有較大的提高；但從整個情況來看，在教團中居於中心地位的仍是出家衆。如何協調出家僧衆和在家居士的關係，有利於中國佛教在現代社會的發展？當年太虛大師在《整理僧伽制度論》（一九一五年）、《僧制新論》（一九二七年）、《建僧大綱》（一九三〇年）、《建設現代中國佛教談》（一九三五年）中反復論述了他對重建僧團和建立在家居徒組織「正信會」的理念。他把信徒依出家、在家分建爲兩個系統的組織：一、佛教住持僧——僧團，由一定數量的學僧、職僧、德僧（長老僧）組成；二、佛教正信會，由男女居士組成。前者，特別是其中的職僧，是負責在各地寺院弘法傳教和培養佛學人才的骨幹

力量；後者，從事佛教研究、科學、宣揚和各種慈善救濟事業等。希望透過這種組織來發揮僧俗信徒的力量，推進佛教的發展。他曾表示，如此建立僧團和正信會，「於日本佛教之長處乃能取得」、「錫蘭、緬、暹的僧制美風，亦可彷彿實現」、「因是得國民普遍之崇仰及僧德提高之極成」。（〈建設現代中國佛教談〉）

僧衆與在家居士如能兩方關係協調、融洽，是人間佛教發展的重要基礎。除了應建立使兩方協調的組織外，更重要的是要有互相信任、尊重的態度。在這個問題上，似乎出家僧衆應採取更加主動積極的態度。我十分重視星雲大師在〈佛光山對佛教的影響〉等文章中對人間佛教的論述，在此文〈從獨居的佛教到大衆的佛教〉中說：「從佛陀成立僧團以來，佛教一向以出家僧侶爲主。僧侶們大部分都住在山洞石窟、林下水邊，過著獨居的生活，因此有所謂的頭陀、獨覺。佛教傳到了中國，由馬祖創叢林，百丈立清規，展開叢林四衆（按，此指比丘、比丘尼和男女居士）共處的佛教。事實上，在大乘佛教時代，佛教早已從出家爲主的僧侶佛教擴展到包容在家、出家的大乘佛教。……佛教的事業需要在家居士來參與，七衆和合來完成如來家業……。」重視並歡迎居士參與教團的建設，應當是人間佛教的特色之一。

問題是如何在組織上體現出來，太虛大師的組織方案並未實現。居士不僅是僧團的護持者和供養者，也應直接參與教團的管理，在教團重要問題的決策中應占一席之地。社會



越向前發展，居士在教團中的地位就會越高，在教團中的發言權也就會越大。現在大陸的各級佛教協會都有居士參加，並參與教務、寺務等具體事務的決策和管理，在大的寺院還有居士林等信徒組織，唯筆者對於台灣、香港的寺院組織所知甚少。

這裏想簡單地介紹一下日本傳統佛教教團在戰後的教團重建活動，也許從中可得到一些啓示。戰後，由於實行農地改革，人口大量擁入城市，以家爲單位的檀家制度（寺檀關係）的破壞等因素，傳統佛教各宗的信徒減少，經濟困難，都面臨重建艱辛的問題。從五〇年代後半期開始，各宗展開改革和教團重建運動。各宗開展的運動稱法不一，眞宗大谷派稱同朋會運動，眞宗本願寺派稱門信徒會運動，此外有淨土宗手拉手運動，曹洞宗的一佛兩祖（道元、紹瑾）奉祀運動，臨濟宗妙心寺派的花園會運動，日蓮宗的護法運動，天台宗的照一隅運動，高野山眞言宗的合掌運動等等。共同的方面有：建立各宗僧俗一體的信仰團體，作爲會員之一都要關心本山、寺院佛教事業的振興；信徒與僧衆、寺院作密切的聯繫；使佛教從家族的宗教變爲個人的信仰，爲此開展形式多樣的研修、說法活動；改革教團組織，提高信徒參與決策的權利；開展信徒朝拜本山，爲本山服務的活動；健全信徒組織。①至於戰後迅速崛起的新佛教派別，如靈友會、創價學會、立正佼成會等，都是日蓮宗法華信仰系統的在家佛教團體。他們的組織系統，幹部與信徒密切的關係，豐富多彩的活動方式，都給傳統佛教教團帶來極大的挑戰和啓示。

可以預料，未來的人間佛教在協調僧俗信徒關係，建立僧衆和居士融洽相處的教團組織方面，一定會有較大的突破。也可以預料，以居士身分組織和主持在家佛教教團的現象，會有新的發展。

## 五・重視文化教育的人間佛教

公元前六、五世紀釋迦牟尼佛創教之後，經常協助他傳法和主持教務的有大迦葉、阿難等十大弟子。據佛經記載，除其中的優婆離尊者出身首陀羅種姓外，其他都出身於刹帝利（國王、武士）或婆羅門（祭司）種姓，具有很高的文化修養，即使優婆離曾爲釋迦宮廷的理髮師，但也具有相當的學養。在佛教於印度的傳播過程中，具有高度學養的學僧在佛教的發展中起了很大作用。佛教傳到中國後，學問僧在譯經、傳法、注釋經論、建立學說等，都在宗派中起了主要的作用。南北朝以後，僧人的素質變動很大，有很多逃避徭役賦稅的農民出家爲僧；在戰亂或碰到自然災害時，還有大量流民加入僧團的隊伍。他們一般擔負寺院的耕地、雜役等工作。儘管如此，在一般寺院中擔任寺主、上座、維那等領導職務的僧人，都要由政府或僧官委任，所以在學養程度上較高。唐代，爲防止私度，甚至還實行過試經得度制度，規定出家者必須背誦一定數量的佛經才准予剃度。隋唐以至兩

宋，有很多知識青年出家爲僧，他們精通內外典籍，不僅在佛教發展方面作出貢獻，在文學、藝術甚至自然科學方面也有很深的造詣，佛教史書不乏這方面的記載。明清以後由於佛教地位下降，雖然在佛教界也先後出現過著名的學僧，但整體來看，文化素質大大下降了，這種情況到清末尤甚。近代以後，一些有遠見卓識的僧人、居士爲改變這種情況而興起辦學，編印佛教經書等事業。其中著名的有：楊仁山（西元一八三七——一九一一）在南京創辦金陵刻經處，經營佛經刻印事業，又創設祇洹精舍，招生教習佛典和梵文、英文；月霞（西元一八五八——一九一七）在南京創設僧立師範學堂，在杭州創辦華嚴大學；諦閑（西元一八五八——一九三二）在南京設立佛教師範學校，在寧波設立弘法研究社；歐陽竟無（西元一八七一——一九四四）在南京設立支那內學院（後移四川）；太虛大師在這方面的表現尤爲突出，早年在廣州辦過佛學精舍，在杭州創立永明學舍和佛教慈幼院，一九二二年設立武昌佛學院，一九二五年主持閩南佛學院，開設廬山學館，一九二八年創辦世界佛學苑，一九三〇年開辦漢藏教理院。這些學校所培養出來的學僧和佛學研究者，在推進現代中國佛教適應時代進行變革，倡導人間佛教，整理編印佛教圖書，開展佛教研究等方面，做出了巨大的貢獻。直到現在，在海峽兩岸，乃至東南亞華僑聚居地區，有相當多在佛教界擔任領導職務者，均是當時在這些學校學習過的人，或是在這些學校受教者的再傳弟子。

隨著社會的進步，佛教現代化的需要，對僧人文化素質的要求也相對的提高了。在日本、韓國，擔任寺院住持的不僅擁有大學畢業以上的學歷，一般還有碩士（修士）、博士的學位，即使普通的僧人也具有大專以上的學歷。為什麼在現代社會僧人需要較高的學識修養，我認為不外乎以下幾方面的原因：

(一)需要對佛教經典、歷史、禮儀等有比較系統的了解。

(二)能通曉並能用通俗的語言對常用佛教經典進行講述；能對寺院進行有效的管理。

(三)對社會科學乃至自然科學有比較深入的掌握；能主持或參與興辦社會文教事業、工商企業以及各種社會慈善福利事業。

(四)會一門或多門外語，對世界佛教有較全面的了解，可以勝任國際佛教文化交流的工作。

(五)可以從事佛教文化的研究工作。

(六)在資訊技術高速發展的情況下，能運用電腦和其他資訊工具，為教團建設、弘法、聯絡信眾，開展文教活動等服務。

(七)中國的大部分民衆在農村，農村建設成敗是國家現代化成敗的決定性因素，如果在農村地區寺院的僧人不能在文化科技方面對農民有所幫助，那麼他們所從事的佛教事業也就難以進展。

並不是要求每一個僧人都要具備上述的條件，但從整體上來講，從事人間佛教教化的僧人，必須有所側重地具備上述一項或多項的弘法條件，為社會、民衆作出貢獻。

可喜的是現在已有良好的開端。在大陸方面，五〇年代開辦的中國佛學院已培養一批優秀的佛學人才，正活躍在佛教界的各個崗位上。文革後，中國佛學院又恢復教學，並且先後成立靈巖山分院、棲霞山分院。此外，又成立了福建省佛學院、閩南佛學院、上海佛學院、四川尼衆佛學院、四川省佛學院、普陀山佛學院、九華山佛學院、嶺東佛學院、江西省佛學院、黑龍江依蘭尼衆佛學院等漢語系佛學院。在一些大的寺院還舉辦不同類型的僧伽培訓班。藏語系佛教的最高學府是中國藏語系高級佛學院，在西藏、內蒙、青海、甘肅、四川等地也設有藏傳佛教的佛學院。現在大陸有漢、藏、巴利三大語系的高級、中級、初級的佛教院校十九所，其中漢語系十四所，藏語系四所，巴利語系一所。這些院校培養出來的學僧正在各地寺院、佛教協會中發揮重要作用。今後各寺院的執事僧（監院、知客等）將從佛教院校的畢業生中選出擔任。<sup>⑫</sup>

在台灣，星雲大師在一九六五年於高雄壽山寺創立壽山佛學院，一九六七年開始的佛光山建設第一期工程，即此學院興建的新址，更名為東方佛教學院，同時增設沙彌學園；一九七三年又創辦佛光山叢林大學，同時把東方佛教學院分為初級部和高級部；一九七六年成立英文佛學院；一九七七年把佛光山叢林大學改為中國佛教研究院，後增設男、女衆

學部、國際學部，於台北設立台北女子佛學院，於彰化設立福山佛學院。現在佛光山正在籌辦佛光大學，內設中文研究所、哲學研究所和文學、英美語文、傳播管理、文化藝術行政、社會教育等學系。農禪寺聖嚴法師在一九八五年創辦中華佛學研究所，已前後招收研究生一百多人，並組織佛學研究、出版和學術會議。現在正在籌建台北法鼓山工程，未來完成後，將把中華佛學研究所遷建於此，此後將建立法鼓人文社會學院，內設宗教、語文、社會三系和佛學研究所、佛學函授部等。曉雲法師在一九七八年建立華梵佛學研究所，又於一九八六年籌建華梵工學院。此外，台灣還有一些佛教院校、研究所。

創辦佛教院校和研究機構，將提高佛教僧俗信眾的人文、佛學素質，培養一代又一代的佛學人才，充實各地寺院管理、弘法和文教事業的力量，使人間佛教能適應現代社會需要而不斷地發展。當前的問題是各級各類佛教院校應設置哪些專業課程？佛教各科與其他人文學科應怎樣的比例配置？佛教各科中，文獻、史學、哲學、教義、文學等知識學科，與禪修、念佛等修行實踐如何作結合？佛教學科的教材如何編寫、配備？如何聘任教師？一些院校已有這方面的實際經驗，今後通過適當方式進行交流是很有意義的。

順便提一下佛教研究的問題。佛教研究對於提高教育師資的學養，提供高質量教學的素材，把中國佛學推廣於國際學術界，都是必不可少的。但是，從事研究的人除了佛教信徒之外，還有很多把佛教作為人文科學的一個學科來進行研究的人。即使是信徒，信仰與

研究也是兩個領域，此為有待專論的問題，這裏不擬深論。這裏僅想指出，佛教界人士應對各類佛教研究採取寬容的態度，即使某些研究論點對傳統觀點或做法提出質疑乃至批評，也應包容不同的看法，必要時可通過學術討論的方式陳述自己的意見。開展多方面的佛教研究，對佛教的存在與發展，將更為廣濶。聖嚴法師曾說過：「近世的印度學、佛學、漢學，目的不在宗教的信與行，而是在於學術的眞與明，故在傳統的佛教徒們，最初接觸到現代佛教學的論點之時，頗有難以適應的現象。但是，現代學術的求真求明，乃是無可懷疑的，縱然學者們提出的觀點，未必皆能成爲永久的定論，但經過精密審查的結論，必定有其相當程度的可靠性。與其禁止學者們發表新觀點，倒不如也來認真地認識學者們的新觀點，通過新觀點的試鍊，仍能落實到對於佛法的信仰與實踐，佛教才具有更大的耐力與潛力。」<sup>①</sup>這是十分開明，並且具有遠見的看法。實際上，在中國佛教進入近代以後的發展中，一直受惠於國內外各種佛教研究的地方很多！

今後，隨著時代的進步、社會科技文化的發展，佛教界將更加重視文化教育事業，僧俗信徒的素質將有更大的提升，這是可以預見的。

另外，中國的人間佛教將日益國際化，不僅在歐美國家會有更大範圍的傳播，也將對周邊國家，甚至日本和韓國，產生一定的影響。

人間佛教的目標是「莊嚴國土，利樂有情」、「建立人間淨土」，是把改善民衆的生

活，有益於社會的發展，作為自己重要的使命。如前所述，今後的人間佛教將是與時代和社會密切相適應的，是會通大小乘佛法的，是把佛教戒律與社會倫理密切結合的，是僧俗融洽相處的，是重視文化教育的，是日益走向國際化的人間佛教。可以期待，這樣的人間佛教將在濟世利生中做出重大貢獻，將為中國佛教史寫出新的篇章。

### 注釋

①《妙雲集》下編之一《佛在人間》，台北，正聞出版社，一九八七年，頁二二。以上參見楊惠南《從人生佛教到人間佛教》，載《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，香港，法住出版社一九九〇年。

②載《佛光山開山二十週年紀念特刊》，佛光出版社，一九八七年。

③《台灣佛教名刹·前部》，頁十二，華宇出版社，一九八八年。

④詳見一九九三年十二月《法音·中國佛協第六屆全國代表會議專輯》。

⑤《妙法蓮華經玄義》卷十上，見《大正藏》第三十三冊，頁八〇一上、中。

⑥《人生佛教》第一章第三節，海潮音月刊社，一九四五年。並見《佛學之人生道德》，載《太虛大師全書》第二編第五冊。

⑦所引二文載《佛光山開山二十週年紀念特刊》。

⑧這裏無意詳論戒法，請看拙著《佛教戒律和唐代律宗》，載中國藝術研究院《中國文化》一



九九〇年第三期。

⑨《十善業道經》，唐·實叉難陀譯，載《大正藏》第十五冊。太虛大師在一九三二年於漢口佛教正信會曾講此經，見《太虛大師全書》第二編第五冊所載《佛說十善業道經講要》。

⑩見藍吉富《大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能》，載傅偉勳主編《從傳統到現代》，東大圖書公司，一九九〇年。

⑪見日本柏原祐泉《日本佛教史·近代》之五，吉川弘文館，一九九〇年。

⑫見趙樸初《中國佛教協會四十年》、周紹良《中國佛教協會第五屆理事會報告》、《全國漢傳佛教寺院管理辦法》、《全國漢語系佛教教育工作座談會紀要》，載一九九三年《法音》第十二期。

⑬見聖嚴法師著《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會·總序》，載《法鼓全集》第三輯第六冊《書序·評介·勵行》，東初出版社。