

人間佛教的現世關懷

翟本瑞

逢甲大學合作經濟系教授

韋伯（M.Weber）在《基督新教倫理與資本主義精神》（1904）一書，探討基督新教的合理化發展與現代資本主義之間，存在著選擇性的親近性，開啟宗教對現世文明影響分析之先河。韋伯晚年寫成的《世界諸宗教的經濟倫理》，更進一步檢視不同宗教對現世經濟生活所抱持的態度，以突顯出基督新教現世宰治（inner-worldly mastery）的性格。

基督新教經由喀爾文的預選說在教義上的改革，轉變為俗世內制欲的宗教，對信徒而言，救贖是上帝的恩寵，但會顯現在現世生活的規律性，以及有系統地克己並累積財富。於是，現世宰制的倫理態度，成就了系統性的現世合理化，讓基督新教成為近代現代化發展的推手。相形之下，佛教在關於救贖的不同層面，表現出來都與基督新教處於對立的立場。

相較於基督新教是以神為中心、倫理的、現世的、制欲主義、特殊主義的，佛教則是宇宙中心、巫術的、出世的、神祕主義、普遍主義。而佛教的這些特性無法開展出現代資本主義，佛教遁世、消極的生活態度，被認為是東方世界經濟落後的主要因素。此一論點百年來為學界所普遍接受，佛教被視為消極而遁世的生活態度，無法主導經濟發展及政治改革。

相當長的一段時間，佛教被視為妨礙現代資本主義發展是落後、阻礙現代化的負面力量。然而，伴隨著近年來東亞地區經濟崛起，許多佛教國家也都逐漸現代化，顯示佛教並非無法面對資本主義發展及現代化的問題。諸如台灣、香港及中國近年來經濟發展的成果，與佛教倫理是否有所牴觸？一直是學界所關心的議題。

韋伯在《中國的宗教：儒教與道教》一書中，探討家族連帶及巫術性格如何妨礙資本主義的開展。但是，全書討論佛教的部分相當有限，康樂指出其間的理由：

儘管許多中國人自認為佛教徒，儘管中國至今仍為世界上最大的佛教國家，韋伯卻用〈儒教與道教〉此一標題來涵蓋中國這一部份，而將〈印度教與佛教〉保留給印度，其中的關鍵就在於，中國的佛教已經脫離原始佛教太遠，從韋伯的觀點來看，根本就不能稱之為「佛教」。¹

究竟，中國佛教與原始佛教是否真的脫離太遠？抑或中國佛教是佛教在不同地域時空之開展，仍然會對當地社會文化產生本質性的影響？

佛教從印度發源，傳入東南亞諸國、中國、西藏、日本等不同國家，產生相當長遠影響，二千多年間已經成為影響人類文明最重要的宗教。然而，佛教在其發源地印度式微，在東南亞各地以小乘佛教方式推展，藏傳佛教有其特色，至於中國的流傳則以大乘佛教為主，到了日本又有不同的發展。

1. 康樂：〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊 67》第一分，1996 年，頁 109-143，見頁 138。



佛教雖在發源地印度式微，但如今已是世界四大宗教之一。圖為國際佛光會 2016 世界會員代表大會在佛光山舉行，全球近百個國家地區協會、2500 多人參加。（莊美昭 / 攝）

中國雖然是佛教人口最多的國家，在教義上發展出相當多流派，廟宇及經典翻譯與註疏等龐大工程都有顯著進展，佛教也成為華人社會最重要的宗教信仰。但是，中國化的佛教與原始佛教間存在一些差異，學界對大乘佛學在中國的發展，常視為不同於原始佛教或是小乘佛教的看法，也因此將中國佛教與小乘佛教分別處理。

佛教自印度傳入中國，經過相當時間的吸收與消化，當然與原始佛教有所不同。芮沃壽（Arthur F. Wright, 1913-1976）認為中國文化和佛教間的關係，並非「吸收」或「同化」，而是「據為己有」（appropriation）。換言之，進入中國之後經過相當程度的調整，在適應中國社會的特性之後，佛教反而比在原發源地印度還要更為興盛。²

2. 相關說法可參見張茂桂、林本炫：〈宗教的社會意像：一個知識社會學的課題〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 74 期，1993 年，頁 95-123，見頁 110。亦參見中村元，徐復觀譯：《中國人之思惟方式》，台北：中華文化出版事業委員會，1953 年。

冉雲華認為，中國文化對佛教吸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、從不同甚至敵對的哲學體系中，從各派坐禪的方法裡，摘出可用的理論、概念與實踐方法，融會貫通，重新安排，組織成一套新的理論體系。如此，才能讓佛教從印度原有的形式，演變為中國和東亞的佛教模式。³

依照賴永海教授的說法，佛教中國化正是佛教的儒學化，而佛教的儒學化表現為佛教的逐步人間化，最後終能出現以禪宗為代表的「人間佛教」。其中，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」，而這與五祖以前各禪師注重遁世潛修迥異其趣。⁴

如果中國佛學已經中國化，並依中國特殊社會價值、文化體系開展，我們如何能說中國佛教仍是佛教，傳承了佛教的核心價值呢？

韋伯指出：宗教的修行生活，以及禁欲與冥思的典型手法在印度的發展，不只是最早、而且也最首尾一貫。⁵禁欲、冥思、追求來世的作法，成為對佛教的基本認識。然而，相對於原始佛教、小乘佛教，中國佛教的入世性格相當強；固然，我們可以說中國佛教是吸收了大乘佛教的發展，而有特殊的歷史發展；但是，大乘佛學

3. 冉雲華：〈從智顗的《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年，頁108-137。

4. 賴永海：《佛學與儒學》，台北：揚智文化，1995年，頁307-308。

5. 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《宗教與世界：韋伯選集II》，台北：遠流出版事業，1989年，頁103。

在印度時代就已有基本發展，並不完全是中國化的結果。此外，如果要說中國的佛教仍是佛教，其間一脈相承的精神仍是需要進一步釐清的。

韋伯在《印度教與佛教》一書中，從種姓制度為主軸的印度教形塑出的印度社會，說明印度教如何在此一基礎上誕生與展開，而耆那教與原始佛教都無法擺脫以種姓制度為主的社會條件，都是優勢特權階層的產物。在韋伯看來，大乘與小乘之間的關鍵性差異不在教義上，而是對印度本土傳統堅持的強度上，「大乘佛教必須比小乘學派要更加考量到政治上的不同狀況」。因此，按照韋伯說法，大乘佛教與中國佛教有所不同，不可等而視之，而中國佛教可說是大乘佛教因應現實狀況做出調整而發生劇烈轉化的結果，始能迎合士人的心理不致遭到排拒。⁶於是，佛教要麼被「印度教化」，要不然就被「儒教化」。最後在中國流傳的當然不是原始佛教，而是大乘佛教。究竟是「佛教中國化」還是「中國佛教化」？兩種看法都有其道理，漢學家與印度學者，態度上完全不同，很難找到平衡點。

韋伯宗教社會學以及一般學界對佛教的討論，認為佛教強調的是彼岸的修行，是一種遁世的禁欲主義，而認定佛教的主要承襲者為修行的出家眾。因此，韋伯以及西方學者在討論佛教時，常會將出家修行者視為佛教的代表，以禁欲修行視為佛教的核心價值，遂視遁世出家代表佛教主要內涵。

讓我們回到佛陀當年的時空背景，檢視出家修行的意義。「沙門」（śramaṇa）原意指的是遁世者、苦行者，在印度傳統修行期

6. 林錚：〈韋伯的「佛教中國化」論述〉，2011年台灣社學年會研討會論文，
<https://2011tsa.files.wordpress.com/2011/11/e69e97e98c9a.pdf>.

裡第四修行期（遁世期 *saṃnyāsin*）的實踐者。高楠順次郎與木村泰賢在《印度哲學宗教史》對「沙門」有著如下說明：

身如雲水，遍歷四方……有離祭祀之規定。遁世者剃髮、著薄衣，手持杖與水澆，懸頭陀袋（乞食袋）。此外捨棄一切財產，住所不定，恃人之惠以延生命，是為通規。其當守之主要戒行，《包達耶



「沙門」原意是指遁世者、苦行者，為佛教沿用。

那法典》曾舉五戒：一、不害生物之命，二、言語真實，三、不盜他人財物，四、忍耐，五、離欲。蓋以寂靜無為為主，不動亂其心。宿於樹下石上，而不停滯於一處。雖求食而避肉及美味。為乞食計，夕入都城，只向七戶托鉢，雖不與亦不憤。毀譽褒貶，度外視之，視生死為一，任運生活以期解脫。……又此間規定中當注意者，雨安居也。蓋雨期不使遊履，且蟲類多出，恐致殺生，而止住於一處之規定也。此等比丘眾之行法，遂為佛教及耆那教行法之模範。如五戒、雨安居（Varsa）、無欲的生活、遊履、乞食法等，殆皆一致。⁷

7. 引自康樂：〈天子與轉輪王：中國中古「王權觀」演變的一些個案〉，《中國史新論·宗教史分冊》，南港：中央研究院，2010年，頁135-216。見頁176-7。

事實上，遁世苦修在佛陀時代的印度，代表著對種姓制度的檢討。當然，當時有資格冥思苦修的，仍然是貴族階級，但是，沙門代表著在種姓階級之外的另一套體制，藉放棄所有階級所代表的現世利益，得到人生價值。因此，透過遁世、苦行、解脫，超越了階級，得到了現實世界無法破除的平等性。於是，「沙門」一途，讓眾生平等、讓人皆可成佛，而人皆有佛性、眾生平等，才是沙門遁世苦修所要追求的意義，這是在古印度特殊社會體制中，尋求超越的可能性。

星雲大師在闡釋「人間佛教佛陀本懷」時，希望先摒除二千多年來佛教面對不同社會、不同情境所產生的許多制度上的差異，將佛教精神回歸到釋迦牟尼佛貴為王子，看到當時印度社會「尊卑貴賤」的階級造成社會種種不平等，想要打破人我階級森嚴的種姓制度，經過多年苦修、冥想後，終於證悟「緣起」及「眾生平等」的真理而成道。成道後，他告訴眾人唯有過著離苦樂、有無二邊的「中道」生活，才能解決關於「人生、人心、人事」諸多人間煩惱的問題。也因佛陀慈悲教化，人間有了「佛教」。

「降誕世間、示教利喜」，佛陀所開示的一切教法，都是為了增加人間幸福與安樂，因此「人間佛教」就是佛教的全部，以菩提心行菩薩道，利他普濟、奉獻不求回報，入於世間又不著於世間。所以，人間佛教重於落實「行佛」，而「佛果」在「眾生」身上求，學佛唯有發「上弘佛道，下化眾生」的菩提心，通過「自利利人、自覺覺他」的菩薩道修行，才有可能完成「覺行圓滿」的佛果，所以從「人道」到「佛道」，中間少不得「菩薩道」的實踐。於是，

人間佛教積極從四聖諦延伸開展四弘誓願、六度行門，不但自我修行，也提供人生解脫的方便，讓生命進入更上一層樓境界，也讓人間佛教成為「行解並重、古今一體」的佛教。⁸

中國的佛教已經脫離原始佛教太遠？人間佛教是否還是佛教？星雲大師特別強調，許多相關佛教的研究，將不同教派、時空歷史發展加以比較，認為那個不究竟，某些不透徹，結果把佛教分裂得支離破碎，因此，所有規準應該「回歸佛陀時代，就是基於知道佛教的流傳，有時間、地點、生活、習慣、文化的不同，大家要互相尊重包容，彼此合作，不要排斥，讓人間佛教包容一切」。因此，尊重包容、相信世人皆有佛性，應該是佛教未來發展的重點，而這一切都是基於「回歸佛陀本懷」。⁹

如此，印度佛教、小乘佛教、大乘佛教、中國佛教、日本佛教、藏傳佛教，都是在不同思想文化、社會制度、政治體系、風俗習慣之下，基於尊重包容、相信眾生皆有佛性，所有人一律平等的價值，而有的方便闡釋，所有的核心價值都是環繞著「人」，是自我，也是他人，從律己利他，進而解脫煩惱、身心安住、圓滿自在。

因此，佛教並非無法參與現世活動，或只能成為遁世的宗教。即使是基督教參與世界活動，其出發點也與佛教大不相同。韋伯指出，對基督教社會慈善事業而言，其發生並非基於慈悲憐憫，而是出自神的恩寵。慈善會發生的三項基本原則為：

8. 星雲大師口述，妙廣法師等記錄：《人間佛教佛陀本懷》，台北：佛光文化，2016年，頁24-48。

9. 同註8，頁48-51。

第一項就是 *extra ecclesiam nulla salus*（會眾之外不存在恩典）：失去了在特殊組織或具有控制恩惠權力的教會中的會員資格，救贖就不可能實現。第二項原則是：有效地給人施予神的恩惠並非是由牧師個人的克里斯瑪資格來決定的。第三項是：對有權力施予宗教恩惠的組織來說，被拯救者的人宗教資格是無關緊要的。¹⁰

事實上，包括猶太教、基督新教、回教等宗教，所有的現世參與及慈善事業，其著眼點都不是被關懷的對象或是自己，而是為了榮耀上帝，是罪與恩寵及榮耀的因素，不是憐憫、慈悲、人道的考量，因此也不會有為善最樂的說法，個人的感情、價值、感動，都不是慈善的出發點。慈善成為制度化的救贖組織了。

相形之下，佛教的慈悲是發自人的本性。印順導師認為「慈悲為佛法宗本」，是人心映現緣起法則而流露出關切同情，這種以己心而通他人之心的同情，釋尊稱為「自通之法」，慈悲可說是道德的根源。¹¹ 佛教從人性出發，從慈悲心出發，遂於人世間開展出現世關懷。

原始佛教透過遁世禁欲傳遞出眾生平等的訴求，進而闡釋眾生皆有佛性、眾生皆可成佛的價值理念；那麼人間佛教回歸佛陀本懷，透過現世關懷，可以參與社會普度眾生，人成即佛成。佛教不只是超塵出世，不食人間煙火的遁世修行者；透過現世關懷，人們以慈悲心、服務心來參與社會、提升社會、改變社會，促成人間淨土。

10. 韋伯著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北：桂冠圖書公司，1993年，頁254。

11. 釋清德：《印順導師的律學思想》，台北：雲龍出版社，2001年，頁54。

佛教的基礎是建立在「佛說的」，但是，佛教存在的目的是因為「人要的」，可以提升社會的價值，因此，佛教對人生及心靈而言是「淨化的」，就其追求人生價值而言則是「善美的」。佛教的開展，當然就是人間佛教。

因此，佛教再也不是遁世的宗教，禁欲只是手段，修行是達成覺悟的方法，遁世、修行、禁欲，都是為了讓人能超脫五濁惡世，通達到極樂世界。但是，極樂世界一定要在西天、在來世嗎？不見得，當下悟道即心即佛，只要相信人皆有佛性、眾生平等、每個人都有成佛的可能性，那麼，人間即為淨土。這也是星雲大師特別強調的：

「家國為尊、生活合理、人事因緣、心意和樂，是人間佛教宗要。」

* 本文英譯在頁 202-213



人間佛教不能離開人間，否則即不名為人間佛教；但是我們也不能把佛教當成學術來研究，而是要把「佛學」變為「佛法」，要把「理論」變成「實踐」，透過實踐與體證，把佛法內化為人生的智慧，變成指引人生方向的信仰，有了這種合乎理智的信仰，人生才能圓滿完成，這就是佛陀降誕人間「示教利喜」的本懷。

——《人間佛教語錄》