

人間佛教的展望

楊曾文

中國社會科學院世界宗教研究所教授

二十世紀二〇年代後期，太虛大師（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，這裡應當強調的是，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為使其適應新的時代、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〉中認為佛學有「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，表現為「現

實的人生化」、「證據的科學化」、「組織的群眾化」。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、人類發達為中心的佛學；(二)與民眾組織化相應的，以修持大悲大智、以群眾為中心的佛學；(三)與證據科學化相適應的，以圓滿的大乘法為中心的佛學。太虛大師一生為建立人生佛教進行了反覆深入的理論探討，在很多場合作了宣揚，並且在〈整理僧伽制度論〉、〈僧制今論〉、〈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。」[註 1]提倡人間佛教是為了使佛教更加適應文化教育越益普及的現代社會，使佛教更加貼近民眾。

七、八〇年代，台灣佛教顯著發展，在各界民眾中所產生的影響也越來越大，最引人注目的是以星雲大師為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，已成為台灣著名佛教道場和名勝之一。現有信徒百萬人，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，成立以在家人為主的現代社會化的教團——國際佛光會，組織結構完整。佛光山僧團與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，是人本的宗教，而非神權的宗教。佛陀應化人間，為一大事因緣，此一因緣即開示人間大眾，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。」[註 2]因此，佛光山三十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。」[註 3]他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。中國佛教協會故會長趙樸初先生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、規畫、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方針，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^[註 4]等原則進行努力。中國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。

如今邁入二十一世紀，二十一世紀的科技更加進步，由電腦和各種通訊工具組成的資訊網路，層面更廣大，工農業和文教事業也有新的發展。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，能運載無量眾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眾生到達涅槃彼岸。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（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》。據隋智顛《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。^[註 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。

二十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，普度眾生，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)為成佛過程中的必經階梯。[註 6]在這裡，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》裡常講的「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及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)這種融和是為了適應現代社會的條件，適應民眾的需要，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，民眾會感到不適應，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、出家在家融和、老年青年融和……。」[註 7]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，出家僧眾的戒有沙彌、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眾的戒條中，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。[註 8]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為（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。何等為十？一、於諸眾生普施無畏；二、常於眾生起大慈心；三、永斷一切瞋恚習氣；四、身常無病；五、壽命長遠；六、恆為非人之所守護；七、常無惡夢，寢覺快樂；八、滅除怨結，眾怨自解；九、無惡道怖；十、命終生天。[註 9]

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。

這裡要特別提出的是，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。隋代智顛在《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，慎重廣泛地協商，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眾進入社會民眾中弘法的戒條，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、不欺誑而誠信；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，才能與民眾保持密切關係，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、僧俗信眾融洽相處的人間佛教

在佛教教團中包括出家四眾和在家二眾。出家四眾是比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，如加上學法女（式叉摩那）則為五眾；在家二眾是優婆塞和優婆夷。在原始佛教和部派佛教時期，出家男女二眾，特別是比丘，在教團中地位尊貴，處於主導的地位，在家二眾要從他們受戒、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，在家二眾的地位有所上升。從佛典的有關記述來看，在家二眾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》）。[註 10]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眾組成的僧團，在家二眾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眾。如何協調出家僧眾和在家居士的關係，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）、〈僧制今論〉（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）中反覆論述了他對重建僧團和建立在家信徒組織「正信會」的理念。他把信徒依出家、在家分建為兩個系統的組織；（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拜及僧德提高之極成」。（〈建設現代中國佛教談〉）

僧眾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，似乎出家僧眾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「從獨居的佛教到大眾的佛教」中說：「從佛陀成立僧團以來，佛教一向以出家僧侶為主。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，展開叢林四眾（按，此指比丘、比丘尼和優婆塞、優婆夷）共處的佛教。事實上，在大乘佛教時代，佛教早已從出家為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、七眾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提高，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。

這裡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，以家為單位的檀家制度（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，真宗大谷派稱同朋會運動，真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，高野山真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，作為會員之一都要關心本山、寺院佛教事業的振興；信徒與僧眾、寺院作密切的聯繫；使佛教從家族的宗教變為個人的信仰，為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，為本山服務的活動；健全信徒組織。[註 11]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，建立僧眾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

西元前六、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，即使優婆離曾為釋迦宮廷的理髮師，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為僧；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，為防止私度，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為僧，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、居士為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（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（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（一八五八—一九二二）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（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為突出，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)中國的大部分民眾在農村，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、民眾作出貢獻。

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、四川尼眾佛學院、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、黑龍江依蘭尼眾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。[註 12]

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，即此學院擴建的新址，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、女眾學部、國際學部，其後在海內外遍設佛教學院，至今計有十六所，可見其對僧才培育之重視；一九八八年成立佛光山文教基金會；繼一九九一年在美國創建西來大學後，又於一九九六年起，陸續在嘉義、宜蘭創辦南華大學、佛光大學，今年（二〇〇二年）還要在三峽金光明寺成立信徒大學。農禪寺聖嚴法師在一九八五年創辦中華佛學研究所，並組織佛學研究、出版和學術會議。此後將建立法鼓人文社會學院。曉雲法師在一九七八年建立華梵佛學研究所，又於一九八六年創建華梵大學。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，這裡不擬深論。這裡僅想指出，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，將更為廣潤。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，而是在於學術的真與明，放在傳統的佛教徒們，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，未必皆能成為永久的定論，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。」[註 13]這是十分開明，並且具有遠見的眼光。實際上，在中國佛教進入近現代以後的發展中，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，僧俗的素質將有更大的提昇，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」，是把改善民眾的生活，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。

【註釋】

- [註 1] 《妙雲集》下編之一《佛在人間》（台北：正聞出版社，一九八七年）第二十二頁。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）。
- [註 2] 《佛光山開山二十週年紀念特刊》（佛光出版社，一九八七年）第四頁。
- [註 3] 《台灣佛教名利·前部》（華宇出版社，一九八八年）第十二頁。
- [註 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》。
- [註 5] 《妙法蓮華經玄義》卷十上，《大正藏》第三十三冊，第八〇一頁上、中。
- [註 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。
- [註 7] 所引二文載《佛光山開山二十週年紀念特刊》。
- [註 8] 這裡無意詳論戒法，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。
- [註 9] 唐·實叉難陀譯，《十善業道經》，《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》。
- [註 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）。
- [註 11] 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）。
- [註 12] 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。
- [註 13] 聖嚴法師，《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（東初出版社）。