

中國佛教階段性的發展芻議

星雲

國際佛光會世界總會會長、佛光山開山宗長

- 一、東傳譯經時期（秦漢魏晉時期）
- 二、八宗成立時期（隋陳李唐時期）
- 三、禪淨爭主時期（五代趙宋時期）
- 四、宮廷密教時期（元明皇朝時期）
- 五、經懺香火時期（滿清民國時期）
- 六、人間佛教時期（二十世紀以後）

前言

佛教發源於印度，經過二千五百餘年的流傳，到了現在廿一世紀，已經成為世界最大的宗教之一。

當十三世紀之後，佛教在印度因「印回之爭」而同時遭受兩教的排斥，致使佛教在印度沒落。所幸早在西元前二四九年，阿育王派遣了上千名高僧，包括他的太子摩哂陀與公主僧伽蜜多，分南、北往國外傳播佛法（見《善見律毘婆沙》）。其中，南傳佛教一直囿限於南亞諸小國，而北傳佛教自從傳到中國以後，由於漢魏東晉南北朝時代的譯經，以及隋唐的八宗成立，大放光彩，影響最為深遠。進而中國佛教傳入日本、韓國、越南，乃至西方國家；漢傳佛教在佛教史上，對全世界一直扮演著承先啓後的重要地位。

關於佛教流傳的階段性時期，根據《中觀論疏》記載，佛世時就有正法一千年、像法一千年、末法一萬年之說。甚至《金剛經》也以佛陀入滅後第一個五百年，乃至第二個、第三個，甚至第五個五百年，而有「後五百歲」之說。

民國太虛大師依據印度佛教發展的思想主流，分為三個時期：小行大隱時期（約西元前五世紀至西元前三世紀）、大主小從時期（約西元前二世紀至七世紀）、密主顯從時期（約西元八世紀至十三世紀）。

其實，佛教自秦漢年間傳入中國，至今約有二千餘年的歷史（二十個世紀以上），對中國文化產生了極為深遠的影響，其間的流傳與發展，亦可分為如下六個時期，茲簡略論述之。

一、東傳譯經時期（秦漢魏晉時期）

佛教究竟是在何時傳來中國的呢？根據《三國志》說，漢哀帝元壽元年，也就是公元前二年，佛教就已傳入了大夏（即今阿富汗、烏茲別克、塔吉克間）地區，隨後便逐漸傳來中國漢朝的首都洛陽。

但是，根據《後漢書》記載：佛教在漢明帝永平七年（六四），因帝夜夢金人而派遣博士蔡愔等人前往西域求法……以及在《歷代三寶記》和《佛祖統記》中，又說佛教東傳為永平十年。

關於說佛教是從西漢哀帝元壽元年傳來中國的時間之考證，此乃因為在公元前一百三十年左右，我國北方地區的大月氏（又作月支、月氏；其族屬學者主張不一，有藏族、蒙古族、突厥族、印度西提亞、氐羌等數說，習俗與匈奴相同）已經早就信奉佛教了。並且有博士弟子景盧受大月氏使者伊存口授《浮屠經》。在《浮屠經》提到了優婆塞、桑門、疏間、比丘、晨門等，這些都是佛弟子的稱謂，可見佛教在大月氏國中已經非常普遍了。

其實，根據《魏書·釋老志》記載，漢武帝北伐匈奴時，西域早已經有軍隊、商人、僧侶在傳播佛教了。甚至根據隋朝費長房的《歷代三寶記》說，早在秦始皇四年（西元前二四三年），當時有沙門釋利房等十八位賢者，攜帶佛經來華，卻被秦始皇所拒絕。不過實際上當時民間因為已經有人在中印之間往來，他們不斷地把佛像、經書，經由西域逐漸的傳來中國，只是並未引起國家與社會的重視罷了。

如果照上述說法來看，佛教東傳從個人零星開始（私傳），應該早在紀元前二百至三百年之間。但是，近來中國總是採信永平七年之說，這是什麼原因呢？主要是因為當時由漢明帝發起，派遣使者請來佛陀的舍利供養，以及佛典《四十二章經》的翻譯流傳，甚至迦葉摩騰（？—七三，中印度人）、竺法蘭（中印度人）來華弘法，這時候佛法僧三寶已經具備（公傳）；加之漢明帝敕建白馬寺等史實，使得佛教在漢明帝永平年間傳來中國之說，更加為人所肯定了。

由此觀之，漢明帝之前就已經有民間的私傳佛教了；到了漢明帝時，才正式成爲國家公傳的佛教。

當時，不但漢明帝助長了佛教公傳的發展，主要的也因爲有大臣、宮妃、民眾等，參與佛法的信仰，甚至出家爲僧；例如漢明帝的異母兄弟楚王英虔信佛教，更是一大助緣。根據《後漢書》說，楚王英經常齋戒，參與法會，甚至以縑帛供養三寶，可見其對佛法之虔誠了。只是，如果照此說法，佛教東傳的時間則已經是在西元六四年之後的事了。

儘管佛教東傳的確切年代，異說眾多。但可以肯定的是，早在秦漢時期，中國就有人嗜食胡椒、胡麻、胡桃、胡蘿蔔等植物；以及過去中國人一向稱中國以外的西域人士爲胡人，甚至編出《老子化胡經》，此中說明，該時期的一些佛教徒、商人，甚至僧侶在來往西域道中，早已把食物隨著佛法逐漸傳來中國了。

其實，佛教究竟是什麼時候傳來中國的呢？也不一定是何年何月何日，總之應該是在秦漢之際，當時就已經有佛教徒在傳播佛法了。所以我們現在說佛教東傳二千年，就是根據《三國志》，以及《西戎傳》所說的漢哀帝元壽元年，也就是西元前二年。依此之說，佛教東傳二千年，和永平七年之說，也不是相拒太遠，只是端看傳播的定準如何看法而已。

佛教東傳中國後，迦葉摩騰和竺法蘭翻譯了中國佛教史上第一本佛經《四十二章經》。基本上，兩位從印度來華的僧侶，哪能立刻就通曉漢文，此中必然有中國的學者名儒參與。

《四十二章經》的體例，我們對照後來所譯的經典，可以看出它不同於某一種經典的體例，乃類似《論語》，是由片段的格言集結而成。但是儘管如此，在佛教初傳時期，能有片爪鴻鱗的佛語法言，已經是非常的難能可貴了。

除了《四十二章經》以外，在永平十一年，也就是西元六十八年到西元七十年，竺法蘭又翻譯了《佛本行經》、《十住斷結經》，這是繼《四十二章經》之後最早的佛經。

竺法蘭是隨迦葉摩騰於永平七年來到中國，經過四、五年對漢文的學習、醞釀，此時從他所翻譯的《佛本行經》等經典中，可以看出他的漢學素養應該已經有相當的程度了。

繼迦攝摩騰與竺法蘭之後，來華的西域高僧有安息國（古波斯，今伊朗）的安世高，月氏國的支婁迦讖、支謙，康居國（西域之古國）的康僧會，以及印度的曇柯迦羅等人。譯經高僧來華愈多，也開始有完整經論的翻譯。據載：安世高原爲安息的太子，放棄王位而出家求道。他原本就通曉天文與醫術，又博綜經藏，尤精於阿毗曇學，一生奉持禪經，不但精通數國語言，甚至懂得「鳥獸之聲」（見《佛光大辭典》）。來到中國後，很快學會了漢語，從桓帝建和年間到靈帝建寧年間（一四八至一七二），二十幾年之中翻譯了許多佛經。其中，較重要而且有影響力的是《安般守意經》、《陰持入經》、《大小十二門經》、《道地經》、

《人本欲生經》等。所譯的經典多屬小乘，以宣揚法數與禪觀為主，如《安般守意經》是一部禪定修行的指南書，經中指出數息、相隨、止、觀、還、淨等六階段禪法的過程，對後世修行人在禪觀方面的指導，有很大的貢獻。

安世高之後，相繼的有支婁迦讖（一四七一？）、安玄（漢代譯經家，安息國人，生卒年不詳）、嚴佛調（漢代僧，臨淮（安徽盱眙）人）、支曜（東漢譯經僧，西域人）、康孟詳（東漢譯經家，其祖先為康居國人）、竺大力（東漢僧，西域人）、曇果（東漢譯經師）、維祇難（三國吳僧，天竺人，生卒年不詳）、竺律炎（三國時代譯經僧，印度人）等，也相繼翻譯了《般若道行經》、《般舟三昧經》、《寶積經》、《法鏡經》、《首楞嚴經》、《成具光明經》、《四諦經》、《修行本起經》、《中本起經》、《法句經》等，此中尤以支謙在西元二二八年所譯出的《阿彌陀經》，比之鳩摩羅什所譯的版本，早了一百多年。

康僧會（？—二八〇）是三國時期來華的康居國僧人，也是促使佛教在中國長江以南紮根的重要人物，他在漢魏齊王嘉平三年（二五一）譯出《六度集經》。在此前後，曇柯迦羅和曇無諦也分別翻譯了《僧祇戒本》、《曇無德羯磨》，使得中國的譯經事業從經典到律藏，在內容上又向前跨出了一大步。

到了公元二百六十年，也就是魏蜀吳三國時期的魏元帝景元元年，中國第一位出家人朱士行（二〇三—二八二，三國魏僧）辛苦的往于闐（西域古王國，位於新疆西部，即今和闐之地）求取《大品般若經》，後經竺叔蘭與無羅叉譯出《放光般若經》。此經在東晉時代，普遍受到研究，這也是中國有般若經典的翻譯之始。

在晉代的漢譯經師當中，譯經數量最多的，首推西晉的竺法護，他從西元二六五年至二七四年間，先後翻譯了《寶藏經》、《修行道地經》、《光讚經》、《賢劫經》、《彌勒本願經》、《普曜經》、《無量壽經》等，一百五十四部三〇九卷的大乘經典。在此同時，竺叔蘭又於晉惠帝元康元年（二九一），翻譯了《放光般若經》、《維摩經》、《首楞嚴經》，甚至在晉元帝永昌元年（三二二），帛尸梨蜜多羅翻譯的《大孔雀王神咒經》，是為密教的經典翻譯之始。

《十誦比丘戒本》是竺佛念（涼州（甘肅武威）人）與曇摩持（西域僧，前秦建元年中抵長安），在晉孝武帝太元四年（三七九）所譯。五年後，竺佛念又與曇摩難提（兜佉勒國人，前秦建元二十年（三八四）至長安）譯出《中阿含經》五十九卷；翌年，曇摩難提獨力譯出《增一阿含經》三十三卷。在此之前，鳩摩羅佛提（前秦譯經家，西域人，晉武帝時來中國）已於晉孝武帝太元七年（三八二）譯出《四阿含暮抄經》二卷。

在此時期，史稱「舊譯」的譯經大師三藏鳩摩羅什，他在晉安帝隆安五年（四〇一），參與了漢文經典的翻譯。他最初所譯的是《仁王般若經》，繼而翻譯了《無量壽經》、《思

益經》、《小品般若經》等。甚至由於鳩摩羅什在晉安帝義熙元年（四〇五）翻譯了《大智度論》一百卷，對佛教的貢獻尤其巨大。

鳩摩羅什是龜茲人（新疆疏勒），我國四大譯經家之一。自幼聰敏，七歲從母入道，遊學天竺，遍參名宿，博聞強記，譽滿五天竺。後歸故國，王奉為師。前秦苻堅聞其德，派遣驍騎將軍呂光率兵迎師。途中，呂光聞苻堅敗歿，遂於河西自立為王，羅什乃羈留涼州十餘年。直至後秦姚興攻破呂氏，羅什始得東至長安，時為東晉隆安五年（四〇一）。姚興禮為國師，居於長安逍遙園，與僧叡、僧肇等從事譯經工作。

自後秦弘始五年（四〇三）四月始，羅什先後譯出《中論》、《百論》、《十二門論》、《般若經》、《法華經》、《大智度論》、《阿彌陀經》、《維摩經》、《十誦律》等經律論，有系統地介紹龍樹中觀學派的學說。

羅什通達多種語言，所譯的經論，靠僧肇等人的潤飾，簡潔曉暢，流通極廣。一生致力弘通般若系的大乘經典，以及對龍樹、提婆系之中觀部論書的翻譯。所譯的經典，對我國佛教的發展有很大的影響：《中論》、《百論》、《十二門論》，道生傳於南方，經僧朗、僧詮、法朗，至隋吉藏嘉祥而集三論宗之大成；再加上《大智度論》，而成四論學派。此外，所譯的《法華經》，肇啓天台宗的端緒；《成實論》為成實學派的根本要典；《阿彌陀經》及《十住毘婆沙論》為淨土宗所依的經論；《彌勒成佛經》促成了彌勒信仰的發展；《坐禪三昧經》的譯出，帶動了「菩薩禪」的流行；《梵網經》一出，中土依之而傳大乘戒；《十誦律》則提供了研究律學的重要資料。因為鳩摩羅什所翻譯的經典，包括了經律論，所以歷史上稱他為三藏的譯經法師，且為「八宗共祖」。

以上從西元六十八年，直到西元四〇八年，此近四百年之中，譯經的人物大都為西域或印度來華的佛教人士。但到了西元四一八年，中國的法顯以六十八高齡到印度求法歸來，在晉安帝義熙十四年（四一八），先後翻譯了《摩訶僧祇律》四十卷、《僧祇比丘戒本》一卷、《僧尼戒本》一卷，以及《大般泥洹經》六卷、《雜寶藏經》、《雜阿毘曇心論》等，共計百萬餘言。隨後有寶雲（三七六一四四九）翻譯了《新無量壽經》二卷和《佛所行讚》七卷，以及智嚴（三五〇一四二七）和寶雲合譯《廣博嚴淨經》四卷。

從西元四百年以後，一百廿年間翻譯的重要經典，有佛陀什（五世紀北印度罽賓國人）所譯的《彌沙塞律》三十四卷、《彌沙塞比丘戒本》、《彌沙羯磨》，曇無讖（三八五—四三三）的《優婆塞戒經》七卷，求那跋摩（三六七—四三一）的《雜阿毘曇心論》、《曇無德羯磨》、《優婆塞五戒略論》，求那跋陀羅（三九四—四六八）的《勝鬘經》，浮陀跋摩（西域人）、道泰（涼州人）合譯的《阿毘曇毘婆沙論》六十卷，曇覺（涼州人）、威德合譯的《賢愚經》十三卷，法穎（四一六—四八二）的《十誦比丘尼戒本》，吉迦夜（北魏之譯經僧，西域人）、曇曜（北魏僧，生卒年不詳）的《雜寶藏經》十三卷、《付法藏因緣經》六卷，僧伽跋陀羅（北印度迦濕彌羅國人）的《善見律毘婆沙律》十八卷，求那毘地（？—

五〇二)的《百喻經》，菩提流支(北魏僧，北天竺人)的《深密解脫經》五卷、《勝思惟梵天所問經》六卷，佛陀扇多(北魏譯經僧，北天竺人)的《攝大乘論》二卷，闍那耶舍(北周譯經僧，中印度摩伽陀國人)的《寶積經》三卷、《定意天子所問經》五卷等。

在以上這許多的人物以外，有一個與鳩摩羅什同為中國四大譯師之一的真諦三藏法師，他從西元五五〇年，到梁陳年間，翻譯了《涅槃經本有今無偈論》、《十七地論》、《如實論》、《三世分別論》、《中論》、《金光明經》、《仁王般若經》、《彌勒下降經》、《無上依經》、《立世阿毘曇論》、《金剛般若經》、《俱舍論本頌》、《俱舍釋論》、《廣義法門經》、《攝大乘論》、《攝大乘論釋》等，建立了「有宗」的經論依據，堪與鳩摩羅什所譯之「空宗」的依據經典相媲美。

真諦是西北印度優禪尼人，博通三藏，究明大乘妙理。南朝梁代中大同元年(五四六)攜經典抵中國南海，見重於南朝梁武帝。侯景之亂後，雖輾轉流落各地，卻仍譯經不輟，所譯經論近三百卷。尤其他生逢亂世，譯經過程倍嘗艱苦，幾至於千生萬死，飲食艱難，生命危殆，卻仍致力於義理的闡明。他的學識之廣博與譯經之卓越，比之於南北朝的鳩摩羅什，以及後期的玄奘、不空、義淨，同為我國譯經史的泰斗，誠乃實至名歸。

從佛教東傳中國五百年間，經典的翻譯對中華文化有著極為巨大的影響。例如，佛教輸入，梵文也跟著而來，我國高僧仿造字母應用，所以唐朝僧人守溫製作了「見溪群疑」等三十六個字母；今日國語注音符號，即增損此三十六個字母而成。

此外，梁啟超先生說，從佛教傳入中國以後，我國文學中亦增加了三萬五千字以上的新興名詞；又說我國近代的純文學若小說歌曲，皆與佛典之翻譯有密切關係。(見梁啟超《佛學研究十八篇》)胡適之先生則說：佛教的譯經師用樸實平易的白話文體來翻譯佛經，但求易曉，不加藻飾，造成一種白話的文體，佛寺禪門成為白話文與白話詩的重要發源地(見《胡適文存》)。甚至國學大師錢穆博士更明白指出：《六祖壇經》是復興中華文化九種必讀的經書之一(見錢穆博士在台北公開講演)。

佛經的翻譯，對文學乃至建築、塑鑄、雕刻、圖畫、音樂、印刷、戲劇等中華文化的影響之深，由此可見一斑。

魏晉時期除了譯經事業蓬勃發展，締造譯經盛世外，也有不少重要的佛教著述問世，例如公元四〇四年慧遠著《沙門不敬王者論》，同年道生作《百論序》，四二八年道生提倡《闡提成佛說》，四一〇年僧肇著《不真空論》、《肇論》，三六四年道安編著《綜理眾經目錄》等，都是與譯經時代的譯著，相互輝映。

魏晉南北朝時期是中國佛教譯經最興盛的時期，當然譯經事業並未到此停止，隨著以後隋唐盛世的到來，繼有地婆訶羅譯出《佛頂最勝陀羅尼經》，菩提流志譯《寶雨經》，義淨

與實叉難陀合譯《華嚴經》，善無畏與一行合譯《大日經》，不空三藏所譯的密教經典，如《金剛頂經》、《宿曜經》、《大虛空藏菩薩所問經》，以及唐玄奘所譯的《成唯識論》、《瑜伽師地論》、《俱舍論》、《顯揚聖教論》等。玄奘大師一生所譯的經典總計一千多卷，其與不空、真諦、鳩摩羅什，再加義淨等，成爲五大譯經家，他們對佛教的貢獻不可謂不大。

綜觀中國佛教發展二千年的歷史，應以紀元元年到魏晉南北朝時期，這五百年間是爲佛教譯經事業的高峰，加之後來歷朝歷代許多高僧大德的艱苦卓絕，孜孜矻矻於經典的翻譯，才有後來的「八宗弘揚」時期。

甚至，因爲有前面的古德取經、譯經之基礎，因此才有今日之各種版本的大藏經問世，例如：

《開寶藏》：宋太祖敕令高品、張從信至成都開雕，爲我國第一部大藏經。

《契丹藏》：契丹興宗時敕命在南京開雕。

《萬壽藏》：由福州東禪寺住持沖真等人所募刻。

《毘盧藏》：宋徽宗政和二年，由本明、本悟、行崇、法超、帷沖、了一等人募刻開雕。

《磧砂藏》：南宋理宗時，由趙安國、法音等發起，於平江府（江蘇吳縣）磧砂延聖院開雕之私版大藏經。

《高麗藏》：朝鮮高麗王朝所開版。

《普寧藏》：元世祖至元十四年，浙江餘杭南山普寧寺道安、如一等募刻。

《弘法藏》：元世祖至元十四年敕令於北平弘法寺開雕。

《武林藏》：明世宗嘉靖年間刻於浙江武林昭慶寺之大藏經。

《嘉興藏》：由密藏道開等發願，於萬曆末年在嘉禾楞嚴寺所刻之私版。

《龍藏》：清世宗雍正十三年敕令於北京開雕。

《頻伽藏》：清宣統三年上海頻伽精舍用活字排印之大藏經。

《中華大藏經》：民國四十五年，爲屈映光與趙恆惕等人籌組之「修訂中華大藏經會」所倡印。

《天海版》：日本江戶寬永寺之開山天海發願刻印。

《鐵眼藏》：日本黃檗宗鐵眼道光所開版之大藏經。

《卍字正續藏經》：日本明治三十五年，京都藏經書院以僧忍澂校訂之黃檗本。

《大正藏經》：日本大正十三年至昭和九年，由高楠順次郎、渡邊海旭、小野玄妙等人成立之東京大正一切經刊行會編輯出版。

《佛光大藏經》：佛光山將經典各種版本重新予以考訂、校正，並加新式標點、註解、題解，所編纂出的一部人人適用之現代佛教大藏經。

總之，觀古惜今，追憶古德譯經的辛苦，竹簡心血，今人豈能不虔誠恭謹的閱藏讀經乎！

二、八宗成立時期（隋陳李唐時期）

佛教在東土的弘傳，從秦漢到隋唐，已有六、七百年之久了，至此經典的翻譯已經大致完備，各個學派的基本立場與思想旨趣也已確立，因此先後開宗立派，形成中國大乘八宗齊頭並進的佛教輝煌時期。

八宗依其成立先後，分別是：隋朝成立的「法華宗」與「三論宗」；盛唐太宗時玄奘大師的「唯識宗」、善導大師的「淨土宗」，以及唐高宗時道宣律師的「律宗」，武則天時法藏賢首大師的「華嚴宗」，及至神秀大師與惠能大師南頓北漸的「禪宗」之後，「密宗」成宗立派最遲，那是在唐玄宗開元年間的事了。不過，基本上八宗都是在隋唐時期所創立。



說到法華宗，這是智者大師（五三八—五七九）依《法華經》為主要依據而開創；因為他居住在天台山國清寺，故而又名天台宗。

智者大師（智顛）是隋煬帝菩薩戒的老師，十八歲出家，二十歲受具足戒，之後到各方參學，廿九歲進入天台山，弘傳法華三十餘年，每年講說《法華玄義》及《摩訶止觀》。一生「止觀等持」，重在修學「法華三昧」，而其手著《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》為法華宗所依據的三部主要論典。由於教理和實踐兼備，史稱「教觀雙美」。直到明代智旭藕益大師（一五九九—一六五五）著述《教觀綱宗》，以教觀兼備之天台教學立場闡釋教觀二門之綱要。在天台的教判中，更把法華稱為如來一代圓教。

法華宗雖為智者所創，但一般皆溯源於龍樹菩薩（約三世紀左右）造《中論》、《大智度論》，北齊慧文大師（年壽不詳）讀之，悟「一心三觀」之旨；後傳南嶽慧思大師（五一五—五七七），並悟「法華三昧」而得六根清淨。智者大師從慧思修習，得法華三昧之前方便，乃傳其觀法，且依法華而廣宣教義，進而創宗立派，故後世有尊龍樹、慧文、慧思亦為法華宗之祖師者。

智者大師門人頗多，其中灌頂（五六—一六三二）師事智者二十餘年，大師的思想多經他傳播而得以流傳，撰有大般涅槃經玄義及疏、觀心論疏等數十卷。後來並繼承師志建國清寺，至今寺內有古梅一株，相傳為灌頂大師所種。

灌頂之後傳承三祖智威（？—六八〇）、四祖慧威（六三四—七一三）、五祖玄朗（六七三—七五四）；玄朗之下有六祖湛然（七一—七八二）。湛然是為中興天台的功臣，近代的諦閑大師（一八五八—一九三二）之後，有倓虛大師（一八七五—一九六三）在青島湛山寺創湛山佛學院，以及慧峰法師在台灣建湛然精舍，都是為了紀念湛然大師之行誼與德業。



與天台宗同時建宗的是三論宗。三論宗以《中論》、《百論》、《十二門論》為主要立宗的根據。一般人都以印度的龍樹、提婆（三世紀）為宗主；佛教東傳中國以後，因為鳩摩羅什翻譯《中論》、《大智度論》等，而被尊為宗主。

鳩摩羅什之後，僧肇（三八四—四一四）、僧朗（約南朝齊、梁時）、僧詮（約南朝梁時）、法朗（五〇七—五八一）、吉藏（五四九—六二三）等大師，都是三論宗的弘傳者，但一般人認為吉藏嘉祥大師是為三論宗開宗的大師。

吉藏俗姓安，祖先是安息國人，後來父親遷居江南，他本人出生在南京，七歲出家，十九歲即學有所成，善於講說經論，曾住持江蘇省棲霞山寺，也曾住過浙江紹興嘉祥寺，在嘉祥寺弘揚三論宗達十五年之久。著有《三論玄義》、《三論疏》、《二諦義》等。

三論宗的祖庭，一般人認為應該是鳩摩羅什住過的山西草堂寺，實際上三論宗是吉藏大師所創，因其住於浙江紹興嘉祥寺，年月既久，又弘揚三論，因此若說三論宗的根據道場是嘉祥寺或棲霞寺，也未嘗不可。



繼隋朝建立天台宗、三論宗之後，唯識宗是唐朝最初成立的宗派。唯識宗是玄奘大師（六〇二—六六四）弘揚和翻譯唯識學，後由窺基大師（六三二—六八二）所創立。當玄奘大師未到印度之前，他對唯識學的經論，早已廣為涉獵、研究，但因有限的經典不能滿足他的思

想，因此到印度留學十七年，親近那爛陀大學的戒賢論師（約西元六世紀），帶回許多唯識學的經論，經過廿餘年的翻譯，終於使唯識宗的經論大備。

在唐貞觀廿二年（六四八），玄奘大師主持慈恩寺佛經譯場，總共譯出經論七十六部一三四七卷，尤其著作的《八識規矩頌》，共四章十二頌四十八句，概述唯識學說，成爲青年學者修學唯識學的入門之書。

門下弟子以神昉（生卒不詳）著《唯識文義記》，玄應（年壽不詳）著《唯識開發》，圓測（六一三—六九六，朝鮮人）作《解深密經疏》、《成唯識論疏》，新羅僧太賢（世壽不詳）製《唯識論古跡記》等；而窺基紹承玄奘嫡統，住長安大慈恩寺，提振教綱，世稱慈恩大師，著有《瑜伽師地論略纂》、《成唯識論述記》及《成唯識論掌中樞要》、《大乘法苑義林章》等，集唯識宗之大成。

唯識宗雖然在宋元明之後慢慢衰微，但在清末民初因爲楊仁山（一八三七—一九一一）、歐陽竟無（一八七一—一九四三）、太虛大師（一八八九—一九四七）、韓清淨（一八八四—一九四九）等人的弘揚，全國佛教學院都採用唯識學爲教材，因此至今唯識學在佛教學術研究的領域中，仍然以其超越現代心理學，不但具有科學的論證，而且兼具哲學的內涵，而爲一般研究心理學者所推崇。



說到中國淨土宗的弘揚，始於東晉慧遠大師（三三四—四一六）在廬山結社念佛，因其與陶淵明的「虎溪」之典故，於是教化大開。

淨土經典之傳譯，以支婁迦讖（一四七一—？）、竺佛朔（生卒年不詳）共譯《般舟三昧經》爲嚆矢。三國時代支謙（三世紀末）、西晉竺法護（生卒年不詳）、姚秦弘始年間鳩摩羅什先後翻譯出《觀無量壽經》與《無量壽經》、《阿彌陀經》，合稱淨土三部經，至此淨土經典傳譯已臻完備。

至唐代道綽（五六二—六四五）、光明和尚善導（六一三—六八一）等，承曇鸞（四七六—？）教旨，極力強調佛陀的本願之力，又主張淨土是末法得救的法門，而強調淨土思想是行教相應的根本。

曇鸞是弘揚淨土的先驅，他曾爲梁武帝宣說過佛法，也曾跟隨菩提流支（年壽不詳）參學，他認爲修學佛法，其它法門都是難行道，唯有淨土念佛才是易行道。

道綽相繼提倡持名念佛，他認爲念佛雖有觀想念佛、實相念佛、持名念佛之別，而以持名念佛最爲安全。所以一般社會大眾不一定要素食，也不一定在家中設有佛堂，更不一定要

誦經，只要行住坐臥，一聲佛號，都是修學淨土。道綽著有《安樂集》一書，論破諸師之謬解，開示末世眾生之道路，更將淨土信仰普遍推向民間。如白居易詩云：「余年近七十，不復事吟哦，看經費眼力，作福畏奔波。何以慰心眼？一聲阿彌陀。行也阿彌陀，坐也阿彌陀；縱饒忙似箭，不離阿彌陀。日暮而途遠，吾生已蹉跎；旦夕清淨心，但念阿彌陀。達人應笑我，多卻阿彌陀。達又作麼生？不達又如何？普勸法界眾，同念阿彌陀。」

善導大師曾經參學，並禮道綽為師，倡導專心念佛三十餘年，撰《觀無量壽佛經疏》，破解古今誤解謬見，明示淨土教義、教相；並承曇鸞、道綽，而立正行、助行，奠定淨土教義，為集淨土思想之大成者。

淨土宗在中國的流傳，由於在民間成立社團，建立居士林、蓮社，都以誦讀淨土三經為修行的要門，甚至中國大陸的禪、律諸寺，早晚課誦也以《阿彌陀經》做為行課，佛教淨土法門對佛子的行持，有著深遠的影響。

說到淨土的根據地，除了廬山慧遠的蓮社以外，其實應該是在山西省山城縣的玄中寺，才是實至名歸的淨土祖庭。因為曇鸞、道綽、善導等大師，都曾在玄中寺主持念佛法門，弘揚淨土；甚至日本的淨土真宗，也奉玄中寺為祖庭。惜玄中寺於金代毀於兵火，元明雖曾再造，清末以後幾近荒廢，所幸因淨土人士信仰的力量散發在民間，對祖庭不勝關懷，所以幾經重修，到近代已經慢慢恢復中興的氣象了。



佛教雖然分有八宗，但各個宗派或講說修行，或參學問道，或為學術研究；不管重解也好，重行也罷，但對戒律都必須奉行。

然而，律宗自佛陀制戒以來，所謂「戒住則法住」，戒雖然維繫了佛門的法統，但無形中也給佛教帶來了各種的爭議；若說它分裂了佛教，實在也不為過。因為基本上戒律都是對生活的否定，都是消極的制止，而沒有大乘積極向上的精神與作為，致使佛法不能應時應世的興化世間，而成為佛教與時俱進的絆腳石。因此，到了唐朝的百丈禪師，乾脆捨棄戒律而另創叢林清規；戒律之於佛教的利弊得失，實在很難論定。

其實，佛教應該重視根本大戒的行持，但對於小小戒，如佛陀所說，要隨時代精神、社會風俗而「隨開隨遮」，實在不必固步自封，自我執著，自我阻礙了佛教的發展。

然而，令人感到遺憾的是，佛教自從在印度就因「大天五事」或「十事非法」而導致上座部與大眾部的分裂（見《摩訶僧祇律卷三十三》）。到了中國，也因道生大師為了持午吃飯時間的問題，或是「闍提有無佛性」的看法，大家見解不同，故而將道生從北方驅逐到江南。雖然後來有「生公說法，頑石點頭」的掌故，但至此以後，佛門就為了戒律的開遮議論，

彼此各執所見，互相不容，甚至彼此排斥、毀謗，致使本來是維繫僧團綱領的戒律，應為大家共遵共守的戒條，卻反而成了製造分裂的根源，致使佛教擾擾攘攘，永無寧日了。

佛教的三藏為經律論，經乃佛陀所說，大家自無異議；戒也為佛陀所制，但佛滅後結集三藏時，十大弟子中的富樓那即對結集律藏的內容不滿，憤而離席，所以戒律從此一直爭論不已。戒律或有建立佛教之功，但造成佛教的分裂，如南北傳、大小乘、顯和密等，不亦遺憾乎！

尤其中國律宗因所依經論翻譯部派之多，有《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》等，彼此因所依不同，意見紛歧。甚至同為四分律宗，也由於彼此解釋不同，漸漸分為多派，稱為律宗三家，分別是：法礪律師的相部律宗、道宣律師的南山律宗、懷素律師的東塔律宗。

四分律宗三系之間，各有論爭。這些異論對佛教究竟是有利益，或有弊害呢？最聰明的是馬祖道一和百丈懷海師徒，他們不去碰觸戒律的問題，他們認為各家叢林因各處的地理、風俗、氣候等，條件不一樣，因此就以各寺清規代替戒律，故而從此叢林總算得以相安無事，共弘佛化。

律宗的遠祖雖然同是一個佛陀，在中國也有律學的戒規，但真正開宗立派的是在唐玄宗時的道宣大師，因其集中國律宗之大成，故在中國的佛教界，一直以道宣律師的律宗為所歸。

道宣曾經參加玄奘大師譯經的道場，受到玄奘的影響，而以大乘教義講說《四分律》。他的著作等身，著有《四分律刪繁補闕行事鈔》十二卷、《四分律含注戒本疏》六卷、《四分律刪補隨機羯磨疏》三卷、《四分律比丘尼鈔》六卷、《四分律拾毘尼義鈔》六卷，以及《續高僧傳》、《廣弘明集》等。後來學者稱前三部為「三大部」，合後二部共稱「南山五大部」，另有教誡律儀等。其中《行事鈔》更成為一千多年來律學行事指南，計有一百餘家為之注釋作疏。

道宣的晚年居於終南山，創設戒壇，制定傳戒儀軌，所以律宗又被稱為「南山宗」。門下眾多弟子中，以秀律師（一說周律師）（見《佛光大辭典》）繼嗣法統，為南山律宗第二祖，其後相承諸祖為：道恆、省躬、慧正、法寶、元表、守言、元解、法榮、處恆、擇悟、允堪、擇其、元照、智交、准一、法政、法久、了宏、妙蓮、行居、真照等。但在歷史上，他們對佛教貢獻的事蹟，甚少記載。

律宗真正的祖庭，應該是位於西安市西南三十五公里左右的終南山豐峪口內的淨業寺，雖然初建於隋，卻盛行於唐，道宣曾在此潛心著作，創宗立說。後雖於地震中倒塌，但不久修復，因其移山建寺，古木參天，今之遊人至此，莫不有悠然出世之感。

其實，到了清末民初的律宗，由於見月讀體大師（一六〇一—一六七九）發心，每年在寶華山春秋二季傳戒，故而雖說「臨濟兒孫滿天下」，但現在真正受戒的，卻是「十方釋子出寶華」。



道宣律宗之後，就應該說到唐武則天時代的華嚴宗了。華嚴宗實際上的創始人是法藏賢首大師，所以華嚴宗又稱賢首宗。

賢首，幼年出家，師事智儼大師，曾經隨智儼聽講《華嚴經》多遍，後著《華嚴疏鈔》，深為武則天所賞識，賜號「賢首」。後為中宗、睿宗授菩薩戒，又賜號「國一」。並在長安、洛陽、五台山等地廣建華嚴寺，後人稱為「華嚴和尚」，是為華嚴宗三祖。

賢首國師既然為三祖，便推崇其師智儼為二祖，其上之杜順為初祖。杜順在唐太宗時也經常講說《華嚴經》，曾受唐太宗召見。

歷代各宗之中，華嚴宗所出的國師最多。賢首國師之下，就是被唐德宗賜號「清涼國師」的澄觀大師。他曾任七帝之師，一生奇異事蹟很多，最重要的是，當他完成了《華嚴經》的註解以後，舉行了一次華嚴經疏鈔落成法會，竟有一千多位高僧參與盛會。

清涼澄觀被尊為四祖，是中興華嚴宗的主要人物。澄觀之下，宗密為五祖，因其住於終南山圭峰草堂寺弘法，所以又稱「圭峰宗密禪師」。他以《華嚴經》為根據，對《圓覺經》做詳盡的註解，著有《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏釋義鈔》等書，為歷來註解圓覺經的泰斗。

華嚴宗以《大方廣佛華嚴經》為所依經論。華嚴經世稱「經中之王」，分有四十華嚴（唐朝般若三藏譯）、六十華嚴（東晉佛陀跋陀羅三藏譯）、八十華嚴（唐朝實叉難陀三藏譯）等。所謂「不讀華嚴，不知佛教的富貴」，華嚴宗經過五位傑出大師的推弘，完成了華嚴五教、十玄門的判教等精深的思想體系，得和天台宗同為中國佛教思想史上光輝燦爛的兩大圭璧。雖然在宋元明清，華嚴宗沒有禪淨之普及，但直到清民時代，有月霞、常惺法師等弘揚不斷，以及由於哲學家方東美教授著有《華嚴哲學》，因此推許在未來的世紀裏，華嚴宗必有光大之時。



說到禪宗，禪有如來禪，有祖師禪。其實說來，禪不是如來的禪，也不是祖師的禪；禪應該是每一個人的心，是吾人所共有的寶藏。

禪，雖是每一個人（所有眾生）的心；但是，禪是如來首先發現，繼而歷代祖師相繼發揚。雖然「千年闇室，一燈即明」；但是吾人凡夫眾生，至今還在找尋自己心中的燈光。

《金剛經》云：「心佛眾生，三無差別。」爲什麼心、佛、眾生都沒有差別呢？因爲有禪；有了禪就可以統一心、佛、眾生。

所謂參禪，就是一個「悟」字；迷即眾生，一悟即佛，所以歷代的禪師都要吾人覺悟，並不一定要你成佛。然而一旦覺悟了，還愁不能成佛嗎？

禪，應該不是某一個人的專利品；禪，是每一個人的本來面目，是平等的，是普遍的，是亙古今而不變的一個自家寶藏。所以，吾人千辛萬苦參禪，都是爲了發掘此一寶藏也。

佛陀靈山盛會，達摩祖師東來，都是爲了把禪的訊息帶給吾人凡夫眾生。

菩提達磨於梁武帝普通年間（五二〇—五二七）自南天竺抵建業（今南京），謁梁武帝，因不契機，遂至嵩山少林寺面壁九年，人稱壁觀婆羅門。神光（慧可）立雪斷臂，志求佛法，終得達磨所傳心印，爲中國禪宗第二祖。

慧可傳僧璨，僧璨傳道信；因爲不立文字、教外別傳，所以漸漸在士大夫之間引人注意。隋唐之間，有道信、法融，還有蘄州（湖北）黃梅山的弘忍大師，都在闡揚金剛般若經奧旨。

弘忍門下俊秀輩出，有玉泉神秀、大鑑慧能、嵩山慧安、蒙山道明、資州智儂等。此中，由於惠能大師因聞弘忍一句「應無所住，而生其心」，契入禪道，受五祖弘忍印可、傳衣鉢，囑爲禪門的傳人，是爲六祖。

從達摩至惠能，本宗所舉揚的禪風獨樹一格，祖師語錄常引經據典，提示整體佛法；經教之外，倡導直指人心、不立文字的風格，使紛擾的思想得以統一、調和，成爲皇家和士大夫之間所唱和的教派。



密宗，又稱爲真言宗。興起於印度大乘佛教晚期七世紀至十三世紀間，直至印度佛教被「印回相爭」而遭全面破壞滅亡爲止。密教雖在印度消失，卻在中國、西藏、日本、韓國傳播開來，成爲中國佛教八大宗派之一。傳至西藏，形成了以密教爲骨幹的藏教特色。乃至今日與禪、淨土，同爲世界佛教的主流之一。

密宗主要以《金剛頂經》爲經藏，《蘇婆呼經》爲律藏，《釋摩訶衍論》爲論藏。印度密宗起源於古吠陀典籍，其後流行於民間各階層，佛教在長期發展過程，逐漸滲入民間婆羅門教的信仰，並受此等咒術密法之影響，加以攝取，作爲守護教徒、消除災障之用。

從歷史背景來看，密教的興衰起落，與朝廷政治的護持與否，有著密切的關係。從早期雜密（雜密者，為垂跡應化身之釋迦如來於塵道世界所說之顯密糅合之諸經；是以顯教為主，附說密乘而已，如法華經之陀羅尼品等即屬附說之真言陀羅尼。）流傳到中國，其儀規中有禳災祈福、求雨治病、降伏鬼魅、護摩等法，以適應一般民眾需求為主。自開元三大士：善無畏、金剛智及不空來到中國，於唐玄宗開元年間（七一三—七四一），善無畏、金剛智二純密大師先後於長安譯出根本經典，建立灌頂道場，我國密宗於是自成一派。另有不空、一行、惠果、辨弘、慧日、惟上、義圓、義明、空海、義操、慧則等，傳持純密（純密為祕密瑜伽乘所廣說之純一法門，乃大日如來住本地法身，於法界宮殿中，對內眷屬所說之祕密法門，即大日經、金剛頂經）。其中，日本空海（弘法大師）於貞元二十年（八〇四）來唐，就惠果受法，返國後，持弘不絕，是為日本真言宗之祖。會昌法難之後，加以唐末五代兵燹不斷，戰亂頻仍，密宗經疏銷毀殆盡，爾後所謂瑜伽，但存法事而已。



總之，隋唐三百餘年可以說是中國佛教史上的黃金時代，此時期不但佛教的學術、思想、講說非常鼎盛，更由於各宗派祖師悲願弘深，影響門下弟子創辦許多利生的事業，諸如植樹造林、墾荒闢田、鑿井施水、維護泉源、利濟行旅、築橋鋪路、興建水利、設置浴場、興建公廁、建立涼亭、經營碾磑、油坊當舖、急難救助、設佛圖戶、施診醫療等，不遺餘力地注重資生的貢獻與利眾的事業，為社會人群奉獻，幫忙解決民生問題，實為現代社會慈善公益事業的先驅。

具體的實例，如：唐代泗州開元寺明遠大師與郡守蘇遇等，在沙湖西隙地創避水僧坊、植松杉楠檜一萬本，從此僧與民無水災之患。

唐代佛日普光禪師住持廣利禪寺時曾經購買海塗田一千多畝，因大量開墾海塗田而帶動地方的建設與繁榮。

唐初京師弘福寺的慧斌法師，為報父母恩，發心在汶水之濱開鑿義井；華嚴寺的澄觀法師也在江寧的普惠寺中鑿井供眾，嘉惠民眾。

後唐洛陽中灘浴院智暉法師（八七三—九五六），曾經施設浴室供眾沐浴，一年有七十餘會，一浴則遠近都集二三千人，不僅為僧俗療疾，更藉機弘法，促進全民身心健康；甚至唐朝益州福成寺的道積、丹陽智儼、絳州僧徹（生卒年不詳）、薄州志寬（五六六—六四三）等沙門，更曾專為罹患麻瘋病者服務。

唐宋時，寺院開始附設碾米工廠，如明州天童寺有水碓磑的設置；台州的惠安院、楞伽院也各有設置；由於寺院有碾磑設備，不但嘉惠當地的民眾，也增加農業經濟的價值。

此外，隋唐時代因為佛教僧團愛護生靈，實行放生之制，國家也響應這種慈悲事業，如梁武帝於天監十八年頒行禁屠之詔；武帝太子文惠設立六疾館，救護染患疾病的窮人；北魏宣武帝也設立療養所，幫助貧困百姓；隋文帝與唐高祖都曾詔示天下於正、五、九，三月為長齋日，每月六齋日禁殺一切生命；唐肅宗還頒佈詔旨在天下八十一處地方設置放生池。嚴禁殺生的詔敕，沿襲到宋朝年間。

甚至北魏時代的沙門統曇曜，曾奏請文成帝設置「佛圖戶」，藉著佛教的教化與督導，使叛亂重犯、俘虜和投降者的勞力，提供寺院作務，不僅安撫齊民之怨，也解決了國家社會的經濟問題。此一制度，實際上也是一種奴隸的解放運動。另外並設「僧祇戶」，即一般百姓與俘虜每年須繳納六十石穀子，儲存於僧曹，稱之為「僧祇粟」，每逢飢饉，則無條件開倉賑濟。

從南北朝開始，寺院不但設有僧祇粟，也設有寺庫，貸放貧困百姓，或提供典當借銀。唐朝時期，信行禪師開創無盡藏院，目的也是在救濟貧民。

佛教寺庫制度，歷經隋唐、宋朝，相當長久的時期，到了宋代稱為長生庫，為廣大民眾所利用，幅員遍佈全國各地寺院，元朝時代則改稱為解典庫。

除此之外，佛教寺院最大的功能，就是「寺院學校化」。往昔，祇園精舍就是講堂，中國古老的寺廟有法堂、藏經樓。漢唐時代，佛教寺院堪稱為當時的文化中心，不但舉辦義學，禮請名師大德教育失學的人，為國家作育英才；歷代以來，寺院更是提供莘莘學子讀書的最佳環境，歷朝名將宿儒如范仲淹、王安石、呂蒙正等，都是在寺院裡苦讀成功的。佛教提供了各種教育、文化事業、醫療救濟，造福社會；今後只要能對國家民主、社會經濟利益、幸福快樂生活有所增加的事業，例如：農場、工廠、公司、銀行、保險、報紙、電臺、電視臺等，佛教徒都應該去做，這就是利濟群生。

綜觀唐代的佛教，八宗鼎盛於本土，而且弘傳至日、韓等國，先後有道照、智通（日本法相宗僧，齊明天皇四年（六五八），與智達來唐，從玄奘、窺基習唯識）、玄昉（？—七四六，日本法相宗僧，大和（奈良縣）人）、空海（七七四—八三五，日本真言宗開祖）、最澄（七六七—八二二，日本天台宗開祖）等入唐求法，返國開創法相、律、密、天台各宗。唯唐末五代時，教難、兵火不斷，諸宗一時頓衰。

三、禪淨爭主時期（五代趙宋時期）

佛教自從經歷「三武一宗」教難之後，元氣大傷，尤其當中的「會昌法難」，更使佛教遭受到前所未有的迫害，致使盛行於隋唐的大乘宗派日漸衰微。當中，禪宗以「不立文字」

得以與「一心念佛」的淨土宗並立於世，但到了五代趙宋時期，彼此相互爭主，希望自宗成爲佛教主流的地位。

說到禪宗，從遠處說，禪是從佛陀在靈山會上拈花微笑，把正法眼藏付囑摩訶迦葉（見《傳燈錄》）。此事在《大梵天王問佛決疑經》中有詳細的記載：一日，佛陀行化至靈鷲山，時有大梵天王，爲令今世、後世眾生獲得利益，以金婆羅華獻佛，捨身爲床座，恭請佛陀爲眾生說法。佛陀登座拈華示眾，與會百萬人天大眾皆面面相覷，無法會意。唯有迦葉尊者當下靈犀相應，破顏而笑，於是佛陀開口道：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」

後來佛教傳來中國，到了梁武帝（四六四—五四九）時，達摩（？—五三五）東來，將佛法傳給「立雪斷臂」的慧可（四八七—五九三），而後傳僧璨（？—六〇六）、道信（五八〇—六五一）、弘忍（六〇二—六七九），到了唐武則天（六二四—七〇五）時，惠能（六三八—七一三）再將佛法傳給青原行思（？—七四〇）與南嶽懷讓（六七七—七四四）。到了這個時候，正如當初達摩預言偈云：「吾本來茲土，傳法救迷情；一花開五葉，結果自然成。」（見《景德傳燈錄》）從此「一花五葉」、「五宗七派」，蔚爲禪門在中國發展的盛況。

禪宗在中國的發展，與淨土同樣受到中國文化的融和與重視。彌陀淨土的發源，是從印度頻婆娑羅王因太子阿闍世篡逆，王被太子囚禁，皇后韋提希夫人祈請佛陀於獄中爲王說法，（見《觀無量壽經》），佛陀告之以稱念阿彌陀佛名號，即得往生西方淨土，此爲佛陀宣說淨土法門的開始。

淨土三經之一的《阿彌陀經》，是鳩摩羅什於姚秦弘始四年（四〇二）譯出。在此之前，支婁迦讖在漢靈帝光和二年（一七九）譯出《般舟三昧經》，淨土法門開始弘傳。但是淨土思想真正被信仰，則是在鳩摩羅什（三四四—四一三）與寶雲（三六七—四四九）、璽良耶舍（三八三—四四二）分別譯出《阿彌陀經》、《十住毘婆沙論》、《無量壽經》、《觀無量壽經》等淨土重要典籍之後。

淨土法門在東土弘傳之初，只是因東晉的慧遠大師（三三四—四一六）在廬山結社念佛，以求生西方極樂淨土而廣受民眾跟隨信仰。其時因當代的名流、學者，如彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳，以及潯陽陶淵明等人的參與（見《淨土聖賢錄》），使淨土受到社會大眾的重視。尤其時逢五胡十六國紛亂之世，民不聊生，人民極盼找到一個生命安全的理想歸宿，因此念佛求生淨土的信仰，得以與禪宗盛極一時，成爲佛教在中國社會發展的燦爛時期。

後來，淨土行人因慧遠大師首創蓮社念佛，而後至唐朝善導大師的提起，尊慧遠為淨土宗初祖。善導之後而承遠、法照、少康等諸祖的相繼弘傳，至此淨土在中國的發展才算真正開宗立派。

此時由於馬祖道一禪師創叢林、百丈懷海禪師立清規，從此禪宗以叢林寺院做為基地；淨土蓮宗則以少康大師積極推動念佛，在路上「凡是兒童念佛一句，就給一錢」，以及之前的善導大師「每念一句佛號，口出一道光明」，人稱「光明和尚」，大家紛紛跟隨他稱名念佛，隨其威德遠播，在社會上、家庭裏，都設立佛堂，以念佛為主，淨土就此走入了民間。於是禪宗以寺院為主，淨土以民間為主，禪修與淨業就此形成棋鼓相當、互不相讓的局面了。

走上叢林寺院的禪宗，成為出家僧眾修行的要道；在社會民間發展的淨宗，同樣的成為民間大眾修學佛法的力量。本來禪宗、淨宗各有其根機不同的信眾，應該是互相弘揚，彼此助成才是。可惜後來造成禪淨不和，其中最大的原因是，大乘八宗歷經教難與戰火，到了五代宋朝時期，除了天台宗因知禮（九六〇—一〇二八）與遵式（九六四—一〇三二）的提倡而尚留餘輝之外，唯有禪宗與淨宗仍然盛行，故而發生誰是主流之爭。

禪與淨何以能在宋朝獨步於世？最主要的原因是禪以觀心、淨以念佛，二者皆不受典籍流失之影響，而且也不一定需要有寺院殿堂作為基地，山林水邊皆可參禪，行住坐臥都能念佛。甚至原先標榜不立文字的禪宗，反在此時有大量的燈錄，也就是公案和語錄的問世，例如膾炙人口的禪宗重要文獻《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要錄》、《嘉泰普燈錄》，甚至普濟禪師（一一七九—一二五三）將此五燈會歸為《五燈會元》。另有智昭禪師所集《人天眼目》、宗杲禪師（一〇八九—一一六三）所集《正法眼藏》，以及重顯雪竇（九八〇—一〇五二）歌頌、克勤禪師（一〇六三—一一三五）評唱、擊節的《碧岩錄》、《擊節錄》等，都是此時的著作。

再者，此時禪僧輩出，例如承繼五家的滄仰（滄山靈祐（七七—八五三）與仰山慧寂（八四〇—九一六））、臨濟（臨濟義玄（？—八六七））、曹洞（曹山本寂（八四〇—九〇一）與洞山良价（八〇七—八六九））、雲門（雲門文偃（八六四—九四九））、法眼（法眼文益（八八五—九五八））之後，尤以臨濟義玄的六傳弟子石霜楚圓（九八六—一〇三九）門下，又發展出楊岐方會（九九六—一〇四九）和黃龍慧南（一〇〇二—一〇六九）兩個支派，史稱「五宗七派」。楊岐方會又傳白雲守端（一〇二五—一〇七二），之後再傳五祖山的法演（？—一一〇四），法演門下出「三佛」，即佛鑒慧勳（一〇五九—一一一七）、佛眼清遠（一〇六七—一一二〇）、佛果克勤（一〇六三—一一三五）；《碧巖錄》、《擊節錄》就是佛果克勤所著。

此外，此時士大夫以及文人學士參禪著述，蔚然成風，也助長了禪門的聲勢。例如《景德傳燈錄》由翰林學士楊億等人參與刊削，《天聖廣燈錄》由駙馬都尉李遵勗編撰。再如蘇東坡的「吳越多名僧，與予善者常十九」（見《蘇東坡傳》）；蘇轍不僅廣與禪師交遊，而

且還為禪僧語錄作序；一向自詡文士的司馬光，經常齋僧、誦經、追薦祖先；被尊為唐宋古文八大家之一的歐陽修，自號「六一居士」；宰相王安石「捨宅為寺」等等。由於士大夫、文人好禪，可以說，其時宰官身著官服，實是禪的行者；還有禪僧文學素養精湛，亦如是身著僧服的士人才子，於是禪師與文人士子之間你來我往，彼此相得益彰，平添了許多禪門的佳話。

面對禪宗熠熠光輝，不可一世的局面，淨土宗也不惶相讓。

首先是此時淨土宗出了兩位偉大的祖師，一個就是提倡「禪淨共修」的永明延壽；永明本是禪師，因其調合禪淨二宗的法執，因此奠定他日後在淨土宗的地位。另一位則是被尊為淨土七祖的杭州省常大師（九五九—一〇二〇）。

省常大師七歲出家，十七歲受具足戒，戒行嚴謹，精通《大乘起信論》，修習天台止觀法門。宋太宗淳化年間（九九〇—九九四），因仰慕廬山遠公遺風，於杭州西湖昭慶寺結社專修淨業，號「白蓮社」，後改為「淨行社」，五代後唐的宰相王旦為社首，公卿文士預其會者，皆投詩頌，自稱「淨行弟子」。大師又以梅檀香木刻無量壽佛像，集眾誓曰：「我與一千大眾、八十比丘，始從今日，發菩提心，窮未來際，行菩薩行，願盡此報身，以生安養。」往昔廬山蓮社的盛況，於焉再現。

省常大師之後，再傳蓮池、蕩益、截流、省庵、徹悟、印光等諸師，他們都因光大淨宗而被尊為淨土祖師。

除此，宋朝時期修學淨土法門的，並不限於淨土宗的人士，例如：中興天台的知禮「結社萬人，誓取往生」；同為天台的另一要人遵式，立「晨朝十念法」；編纂淨土宗文獻《樂邦五類》和《樂邦遺稿》的宗曉（一一五一—一二一四），也是天台宗人。

此時不但天台宗的祖庭宛如淨土道場，即以禪宗本身，如五祖門下的弟子法持（六三五一—七〇二）、智詵（五三九—六一八）、宣什（生卒年不詳），以及智詵系統的處寂（六四八一—七三四）、無相（六四八一—七六二）、無住（七一四—七七四），惠能門下的南陽慧忠國師（？—七七五）等人，都是「禪淨一如」的行者。及至宋朝，臨濟宗的死心悟新（一〇四四—一一一五）、北澗居簡（一一六四—一二四六）；曹洞宗的真歇清了（一〇八九—一一五一）等人，也都主張參禪亦得念佛。可以說，一時之間整個禪界似有被念佛席捲之勢。甚至天台宗僧志磐著《佛祖統紀》，將宋代僧侶七十五人列入《往生高僧傳》，幾乎囊括了當時各宗所有代表人物。所謂「千經萬論，導歸極樂」，乃至元照律師作偈「聽教參禪逐外尋，未嘗回首一沉吟，眼光將落前途暗，始信平生錯用心」（郭朋《宋元佛教》），都能說明當時的淨宗已非單一的宗派，而是各宗各派所共信、共宗了。

由於各宗各派僧人歸心淨土，而使淨宗達於頂盛時期，也因此導致禪淨互相爭取主流地位的情形就更為白熱化了。

首先，禪門倡導離語言文字，不著一法，所謂「直指人心」、「見性成佛」，亦即提倡成佛作祖，或求開悟，應不執外修、不假外求，而以般若智慧，覺知自心真性即可達到目的。《壇經·機緣品》說：「汝之本性猶如虛空，了無一物可見，是名正見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛。」

在禪宗的行者認為，佛性本具，無須依靠名言教相及念佛修懺，即可悟入「即心即佛、非心非佛」之境，因此譏嘲淨土宗是靠「他力」的佛教，是屬於老公公、老婆婆等人所修行的「鈍漸法門」，不似禪宗的一超直入之「頓悟法門」為高。如《永嘉證道歌》說：「爭似無為實相門，一超直入如來地。」

因為禪宗主張揚眉瞬目、搬柴運水，都是禪法；《六祖壇經》更提出質疑：「此土念佛，求生西方；西方念佛，欲生何處？」因此我國初期禪宗的寺院，都只有法堂和僧舍，而無佛殿（見《禪宗全書》）；禪宗大德更有「聞念佛聲，飭人以水洗禪堂」，「念佛一句，漱口三日」之說。甚至有「佛之一字，吾不喜聞」，以及「不作佛求、不作法求、不作僧求」等嘲諷淨土之語（見《景德傳燈錄》），讓淨土行者深深不以為然，所以也引起淨土人士對禪宗提出反擊。例如慈愍大師撰文，批評禪林空腹高心，執理廢事（見《佛祖統記》）；認為禪宗的修行者狂妄傲慢，訶佛罵祖，偏見執著，沒有宗教情操。又說禪者的修行容易走火入魔，不如淨土三根普被、廣大易行（見《淨土全書》）；支持淨土的行人，讚美念佛可以帶業往生、一生成就（印光大師語）。於是禪淨互相詆毀，互相批評，彼此勢如水火，更加互不相容了。

其實，禪宗既然認為搬柴運水、揚眉瞬目都是禪，為什麼念佛就不是禪呢？禪門說參禪時講究心要定於一境，而淨土宗如《阿彌陀經》說，念佛要一心不亂，這不就是禪的定境嗎？心定於阿彌陀佛，以此為所緣境，有何不可？為何要批評呢？所以任何佛法都是佛法，都應互相包容，不要排斥，排斥則如過去的君主獨裁，一心想打倒別人，如果別人都被打倒了，到最後只剩下自己一人，既沒有飯吃，也沒有衣穿、沒有日用，又如何生存呢？所以禪門排斥念佛應該是不當的，念佛的人不容禪者也是不對的，禪淨應該彼此相互融攝；禪淨皆為我佛金口所宣、同源所流，有此認識，才合乎佛法的精神。

所幸在此一時期，禪淨互相爭取主流地位的時候，永明延壽禪師（九〇四—九七五）對禪淨都深有體會，故而出來調和，他倡導禪淨共修，不但撰著《萬善同歸集》，闡明見性成佛，亦得誦經，並且廣作萬善行門；尤其他作〈參禪念佛四料簡〉偈，曰：「有禪無淨土，十人九蹉路，陰境若現前，瞥爾隨他去。無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟？有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，來世作佛祖。無禪無淨土，鐵床並銅柱，萬劫

與千生，沒個人依怙。」（見《淨土指歸》）以標明「有禪有淨土，猶如戴角虎」是最理想的修行方式。此即永明大師「禪淨共修」的具體念佛思想，也是他平生的一貫行持。

宋永明大師提倡「禪淨共修」的風氣，尤其《宗鏡錄》調和禪教學律的貢獻，排除當時禪宗唯尚坐禪，而以義學為「著相」的偏見。後世諸大禪家，如天衣義懷（九八九—一〇六〇）著《勸修淨土說》，直陳「若言無淨土，則違佛語」；相國寺慧林禪刹第一祖慧林宗本（一〇二〇—一〇九九），晚年住平江靈光寺，閉門修禪，專力淨業，他們都主張定觀念佛、禪修念佛等。

其實，星雲在大陸參學時期，於棲霞或焦山，每年打七皆「禪淨共修」；星雲來台後，約百次以上的禪七，也都是「禪淨共修」，參與的信徒每次都不下千人，大家都是禪悅法喜，歡喜踴躍，所以當時就提出「解在一切佛法，行在禪淨共修」的主張，尤其認定未來推動「人間佛教」，當以實踐「禪淨共修」為要務。

總之，佛法本是一體的，縱有層次上的不同，也是「歸元無二路」，何必貶此褒彼呢？再說，禪門既然走寺院的路線，重在僧眾行者的修持；淨土念佛法門則是走上社會民間，重在信眾的修持，本來應該是井水不犯河水，彼此各行其道才是，或者百川流歸大海，同一水性，卻因中國人總是好劃分立場，彼此好作爭論，比較來比較去，多所饒舌，因此才引出許多無謂的紛爭與是非。

在佛經中有一個譬喻，師兄弟二人因為師父腿患風濕，每天分別為師父按摩雙腿，因為彼此敵對，互相打斷對方所按摩的腿，最後受傷害的是師父。禪淨互相排斥，不但有違佛門廣大、佛心無所不包的胸懷，而且正如「師父的腿」，最後受傷害的，還是佛教本身。

所以，若說禪是一朵花，其實淨土也是一朵花，「二花並艷」不是很好嗎？「二花爭艷」，皆為第一，何必互比高下？彼此相爭，最後只有兩敗俱傷，此實不智之舉也！

四、宮廷密教時期（元明皇朝時期）

密教，是相對於顯教而言，世俗又稱密教為喇嘛教。

密教經典最早是在三國時期傳入中國內地，有支謙譯的《無量門微密持經》等經典；西晉時，又有《大灌頂經》等密教經典的譯出。但是，直到唐朝，密教才經由「開元三大士」善無畏（天竺人）、金剛智（天竺人）、不空（師子國人）的提倡，而使密宗的灌頂傳法及各種儀規，如禳災、祈福、求雨、治病、降伏鬼魅、護摩等，受到皇朝的重視，盛行一時，並且由信奉道教以求長生不老的唐玄宗之支持，蔚然成宗。

唐朝的帝王，如唐太宗晚年，仿倣秦始皇、漢武帝，希望求得長生不老之法；及至後世的高宗、玄宗等諸多帝王，也因受長生之術的誘惑，而與密教結下不解之緣。

到了元朝，蒙古人成吉思汗希圖統轄西藏，因此以喇嘛教為國教，許多喇嘛受到帝王的尊仰，如元世祖忽必烈禮喇嘛八思巴為國師，八思巴成為中央統治的官員，統領總制院事，管理全國佛教及藏族地區的事務，中國廣大顯宗的僧侶，受到嚴重的壓制。及至明代，一樣尊崇喇嘛，朝廷封有八大法王；乃至清朝時期，西藏四大政教領袖：達賴、班禪、哲布尊丹巴及章嘉胡圖克圖，再受清朝敕封。這段時期，密教與帝王、宮庭的密切關係，形成中國佛教史上特殊的「宮庭密教時期」。

根據《元史·釋老篇》記載：「釋老之教行於中國，已有千數百年，然其盛衰繫於時君之好惡，如佛之於晉、宋、梁、陳，如黃老之於漢、魏、唐、宋，其效可觀。元興，崇尚釋氏，而帝師之盛，尤不可與古昔同語。」清代歷史家趙翼在《考史雜錄》〈陔餘叢考〉卷十八「元時崇奉教濫」一節中提到，「古來佛事之盛，未有如元朝者。」元朝喇嘛教盛行情況可見一般。

元朝崇敬喇嘛教，始自第一代皇帝元世祖忽必烈，他在「萬機之暇，自持數珠，課誦、施食」外，並曾在太廟落成時，親自與全國四萬僧侶舉行戒會七天，從此定為永式；此外，他向群臣宣布：「自有天下，寺院田產，二稅盡蠲免之，並令緇侶安心辦道。」（見《佛祖統紀》卷四十八）

元朝著名的喇嘛，首推八思巴。忽必烈在元憲宗在位時，曾率兵進入西藏，見到七歲的八思巴縱橫說法，辯才無礙。及位後，禮八思巴為國師，並「受以玉印，任中原法王，統開下教門。」元世祖接受八思巴的灌頂儀式，並受持戒法。至元六年時（一二六九）世祖又命八思巴為蒙古製造文字，稱為「八思巴文」，後封他為「大寶法王」，對蒙古文化的影響深遠。

元朝國祚九十八年，十一位皇帝全都禮拜喇嘛為國師、帝師。每一位皇帝即位之前，均需經過拜師受戒儀式，方得登基為帝。在《輟耕錄》卷二即記載著：「累朝皇帝先受佛戒九次方正大寶，而近侍陪位者必九人或七人，譯語之『囊達』，實此國俗然也。」

忽必烈至元十七年（一二八〇）八思巴圓寂，元世祖下詔：「自是，每帝師一人死，必自西域取一人嗣，終元世無改焉。」（見《蒙古源流箋證》卷六）於是繼之有「亦鄰真」、「答兒麻八剌乞列」、「亦攝思連真」等多人受封為國師（見《新元史》，釋老傳）。國師的迎立，必需先遣大臣頒珠字詔，儀式隆重，如同元首。

此外，膽巴受八思巴推薦入朝，號為金剛上師，圓寂後進號「帝師」；阿魯渾薩理是維吾爾人，從八思巴學習，亦精通其他民族語言及漢文經史百家，曾官拜集賢學士及平章政事；

沙羅巴，西域人，小時即禮八思巴為剃度師，精通藏文，並且擔任八思巴及元世祖之間翻譯；達益巴，親近八思巴十三年學習，元武宗即位時，曾受召進朝問法，圓寂後，諡號為「祐聖國師」；迦魯納答思是維吾爾族人，通達佛理及各民族語言，元世祖命他跟從八思巴學習佛法及藏文，曾用維吾爾文翻譯梵文和藏文經論；必蘭納識里，維吾爾族學者，精通佛教三藏及諸國語言，至順二年（西元一三三一年）受封為「國師」。

國師的地位尊榮，不僅帝后、太子受教，大臣也會相繼前往受戒。除了封國師外，喇嘛優異而受朝廷賜封勳爵者，亦達十餘人，如教瓦班受封「翰林丞旨左丞相知樞密院事」、從吉祥受封「榮祿大夫司加祿大夫司徒」等（見《元史》〈本紀〉二十九、三十三、三十五）。

當時輔佐帝王朝政者有宰相耶律楚材，僧人劉秉忠等。據《元史》卷一四六載：「楚材自幼聰敏好學，涉獵群書，天文、地理、術數、律曆、釋老、醫卜之術等無一不通。楚材二十七歲時，太祖成吉思汗攻襲金都燕京，風聞楚材名聲，召來陪侍左右，做政治顧問，禮遇有加。其後成吉思汗討伐西域，每有楚材參劃，屢次上諫而使太祖終有大成。」

在《翰林學士王磐碑銘文》則詳細記載劉秉忠的事蹟，說他是一位政治家，更是一名僧侶。世祖即位，從朝儀官制創訂到元號更新，悉依其草案，釐訂社稷大計。劉秉忠雖位居人臣，仍齋居素食，未忽僧行，並且以天下為己任，貢獻元朝發展。最重要的是，劉秉忠將中國佛教灌輸到異族帝王心中，漢族受惠無計，帶給國家社會影響很大。

元朝宮廷相當重視佛事，如大婚、出行，無不受戒；或者啓建法會，法會內容相當多，例如《元史》〈本紀〉二十九記載：泰定元年二月，修西番佛事於壽安寺；同卷又載：昭獻元聖皇后忌，白修佛事，飯僧百萬人。《元史》〈本紀〉十五提到：命思麻等七百餘人作佛事於玉塔殿、寢殿、萬壽山護國仁王寺四十五會等等。其它如祈雨、祈風、止雨、鎮雷、榮星、修疫、超度等，也都是元朝宮廷中常作的佛事。甚至，如元世祖、元裕宗、元仁宗、元成宗之后等，往生後，皆奉祀在喇嘛寺中。諸帝的諡號更以梵、藏文取名，以表示聰明、吉祥等意義。

整個元朝由朝廷興建的佛寺達千五百所，如大護國仁王寺、大聖壽萬安寺、城南寺、興教寺、大崇國寺、大崇恩福元寺等等。根據《元史》各本紀中記載，當代由大內召宣所刊行的藏經多種，如元世祖刊大藏三十六藏；成宗刊河西吐蕃兩體字藏經；仁宗命杭州刊經八藏；文宗命江淞刊經二十七藏，以泥金寫經規模宏偉，空前盛況；其它還有金字藏經、梵文維摩經、西番字藏經、畏兀字無量壽佛經一千部等；其中以元世祖召集漢藏大德僧人編輯的《至元法寶勘同總錄》十卷最為著名，是研究西藏經典與漢譯經典比較研究的重要文獻。

到了明朝，喇嘛仍然受到相當的尊重。明太祖朱元璋雖然曾經出家為漢僧，他深知元代因為崇尚喇嘛教，因此衍生出諸多的流弊，例如供養糜費，國庫虧空等，但是他為了懷柔蒙古、西藏地區，還是一樣給予喇嘛諸多的殊遇。

另一方面，由於朱元璋自己曾經當過和尚，他深知宗教凝聚群眾的力量，所以為了強化對宗教的管理，一直想方設法，務要切斷佛教與民眾的連繫。只是儘管他廢除喇嘛教在內地中央的特權，最終還是沒有削弱喇嘛教在漢地的重要地位。他不僅設西寧僧綱司，任喇嘛三刺為都綱，甚至在甘肅河州設置番漢二僧綱司，任用西藏僧人為僧官。洪武六年（一三七三）元朝帝師喃迦巴藏卜入朝，明太祖封「熾盛佛寶國師」；七年，八思巴的後代公哥列思八納思監藏班藏卜入朝，亦被加封「國師」稱號。

明成祖即位後，對喇嘛更加尊重。永樂元年（一四〇三）曾派遣中官侯顯進入西藏，迎請哈立麻喇嘛至南京，除了親自前往慰問外，封他為「大寶法王」，並且請他在南京靈谷寺啓建法會；此外，當時在西藏弘法的宗喀巴派他的首座弟子釋迦智到中土來，明成祖即封他為「大慈法王」，後來釋迦智還當了永樂、宣德兩代國師。

根據《明史會要》的記載，明成祖永樂時代所封藏族喇嘛有五王、二法王、二西天佛子、九大灌頂國師及十八灌頂國師。

後來的憲宗、孝宗、武宗三代，也都相當敬崇喇嘛，東來中土的西藏喇嘛，多給予「西天佛子」、「灌頂國師」的尊稱。

因為元明王朝一直崇拜喇嘛，漢傳各大乘宗派至此黯然失色，並且漸趨沒落。直到清朝，大抵承襲明朝，連僧官的職別名稱，都和明代相同（見《大清會典》卷七十一）。清皇室相當崇敬喇嘛教，順治九年時（一六五二）達賴五世應世祖之邀入京，受朝廷冊封為「西天大善自在佛領天下釋教普通鄂濟達賴喇嘛」，這也是西藏黃教取得中國政府認同之始，而成為正式的法王地位。

此外，《光緒大清會典事例》記載：「康熙三十二年封哲布尊丹巴呼圖克圖為大喇嘛，於喀爾喀建庫倫，廣敷黃教。」自此至乾隆年間，哲布尊丹巴都受到清朝朝廷的重視和禮遇。

最著名的是雍正捐捨自己位在北京紫禁城內潛邸，設成喇嘛教本山的雍和宮，以表示對佛教的尊敬。

世宗雍正曾自號圓明居士，收輯古德禪語成為《御選語錄》十九卷，世祖喜受參禪，並且以禪門宗匠自居。他曾召請憨璞性聰、玉林通秀及木陳道忞等禪師先後入京說法。另外還會選點一千五百位僧人從玉林通秀受戒，並尊為國師，以表示他對漢人佛教的貢獻。（見《普濟玉林國師語錄年譜》）

此外，世宗也從章嘉活佛學禪，並言自己在禪方面的造詣多得力於章嘉，他曾讚嘆章嘉是「乃真再來人，度大善知識也，梵行精純，圓通無礙，藩邸清閒，時接茶話者十餘載，得

其善權方便，因知究竟此事。」（見《御選語錄卷十八》）後又稱讚他是「秉質靈異，符驗顯然；且其教法流行，徒眾日廣。」

乾隆四十四年時（一七七九），第六世班禪抵達北京，自乾隆皇帝起，歸依班禪為師，親受佛教教義，宮中大臣、后妃、嬪妾、太監等，無不敬班禪如佛。

雖然從元到明清，朝廷崇佛如儀，遺憾的是，歷代的喇嘛並未真正在佛法上引導帝王治國之道，只是一味地以密法來迎合帝王富貴歡樂的美夢，以致帝王被世間聲色之娛所迷，朝綱不振，國勢積弱，誠所謂「因地不正，果遭迂曲」。帝王信佛的出發心不正，本身之因已偏；帝師喇嘛又未能施之以佛法善緣，其它漢傳宗派亦未能受到重視，難怪元朝歷任皇帝的政權短暫，國祚不長，自是意料中事，又何足為怪呢？

五、經懺香火時期（滿清民國時期）

佛教僧團經濟生活的來源，在佛世時是靠托鉢乞食，或者由信徒供養。這樣的佛教生活，透過托鉢跟信徒建立了相互的關係，信徒供養飲食，僧眾給予說法，此即《金剛經》所謂的「財法二施，等無差別」。

但是，佛教傳入中國以後，受到氣候、風俗習慣的影響，托鉢生活不容易實踐，所以就建立寺廟，由信徒來供養僧侶的資生物用。供養的生活制度如果能夠樹立、健全，必能養成僧眾人格道德的提昇；否則僧眾人格墮落，不易受到供養。

佛教初傳時期，帝王宰官競相建立佛寺，供養土地。由於歷代官方捐建寺院，以及帝王護持，有的設立「無盡藏」，有的成立「僧祇戶」，甚至有的供養大片的田園土地，使得佛教的經濟生活無有憂慮。

然而，由於國家社會給予佛教的經濟支援，使得佛教在中國的傳播也增加了許多的困難與障礙。因為一般社會大眾，尤其官僚體系的政治人物，總覺得僧侶應該有清貧的苦行，如果寺院建得莊嚴堂皇，生活過得與社會人士一樣優渥的時候，有的人就會嫉妒，有的人就會批評，甚至南北朝魏、周時期所發生的「三武一宗」等教難，也是緣於佛教經濟太富裕，因而引發危機。

根據《梁傳》記載：北魏太武帝在太平真君六年（四四五），下令誅殺長安僧侶，焚毀佛像，全國廢佛。翌年，再度下令各地官員焚毀佛像、經籍，坑殺寺僧。幸有太子晃暗中相告，各地僧侶得以隱匿，免去劫難。然而北魏境內一切的佛像、經典，全遭破壞。這次事件在中國佛教史上，劃下了第一道傷痕。

在《廣弘明集》第八卷也記載著：北周武帝因聽信道士張賓奏言「沙門身纏黑衣，於國不祥。」加上還俗沙門衛元嵩附和「沙門怠惰，多貪財食，不足為尚。」武帝於是在建德二年（五七三）下令所有的沙門、道士還俗；禁絕儒家以外的祭祀；官立或私立寺院一概拆除，還給王公作舍地；寺院財物盡充官府，廢去四萬寺院；三百萬僧眾還俗為軍民，充作攻伐北齊的軍容。

會昌五年（八四五），唐武宗也下詔廢佛。在《舊唐書》 武宗本紀 載：「天下所拆寺四千六百餘所，還俗僧尼二十六萬五千人，收充兩稅戶，拆招提、蘭若四萬餘所，收膏腴上田數千萬頃，收奴婢為兩稅戶十五萬人。」加上改鑄鐘磬銅像為通錢、農具，此一空前浩劫，史稱「會昌法難」，這是我國佛教史上三武一宗法難中，最大的一次破佛事件。

繼武宗毀佛事件百年之後，後周世宗在顯德二年（九五五）斷然實行廢佛政策，下詔禁止私自出家，不許創建寺院或蘭若，廢止未受敕額寺院，民間佛像、銅器皆交由官司鑄錢。總計被毀寺院有三萬三百三十六所，大量佛像、鐘、磬等法器被鑄成通錢。

所幸「三武一宗」的政治生命都非常短暫，他們的皇權頂多只有延續三、五年不等，即刻就結束了，而且滅佛的帝王皆不得善終，此亦因果示人也！

根據《世界主要宗教》（田海華、陳麟書著）及《宗教福利》（王順民著）等書所說，天主教、基督教在西方的教堂，都是金碧輝煌，傳教士、修士也曾擁有財富，他們也曾遭受政治的迫害；但基本上西方的信徒們都承認天主教的組織，容許輝煌的教堂建築存在。而在中國，佛教因為不懂從事福利事業，致與民間隔絕，不能走上社會跟全民融和，故而遭受各朝代的嫉恨，僧侶們也不能不切實的反省改進。

經過「三武一宗」的教難，中國佛教到了明清，已經逐漸衰微。明太祖出身沙彌，知道宗教對社會大眾的影響力，令僧侶移居山林，嚴格禁止社會大眾擅入寺院，也禁止僧眾接觸信眾，以防止僧俗混淆之名，行壓抑佛教之實（《明太祖實錄》）。

元明清年間，更由於皇室多崇拜喇嘛教，對佛、道亦行打壓。甚至清朝法律更禁止婦女至寺院燒香供佛，僧眾不可以在街市中誦經托鉢，這些政策都使得佛教一轉成為山林佛教，遠離了群眾，對佛教發展造成莫大的傷害。

由於明清以來，佛教受外力逼往山林，許多僧侶也以為出家即是「入山清修」、「了生脫死」，正如唐朝惟政禪師所說：「為僧只合居巖谷，國土筵中甚不宜」，就是一種消極、避世的心理。

到了民初時，有些知識份子及政府官員誤解佛教，加上野心份子對廟產的覬覦，於是假興學之名，行併吞寺產之實的強盜土匪行爲發生；許多寺院財產被侵佔，僧尼被迫還俗，那裏像一個文明的國家？

民國以來有關教產被掠奪的事實，如：

西元一八九八年的戊戌變法，張之洞主張用全國寺院財產作爲興學辦教育之用，引起各地土豪劣紳藉辦學名義，公然併吞寺田，影響所及，軍隊、警察、各種團體亦一併侵佔寺廟，而當時教界竟無力維護自身權益。後來幸有學者對此重視，如章太炎發表《告佛子書》，呼籲教徒應自辦學校，以迎頭趕上時代趨勢，並且忠告世人對佛教應加以保護發揚。

西元一九一二年，袁世凱頒布「管理寺廟條例」，企圖將全國佛教寺產納入社會公益事業。幸賴當時天童山寄禪法師等教內外人士發起設立「中華佛教總會」，共擬保護廟產對策。

西元一九三〇年，南京中央大學教授邵爽秋再度提出廟產興學案，主張「打倒僧閥，解散僧眾，劃撥廟產，振興教育」，組織廟產興學促進委員會，消息傳來，教界譁然，形成全國佛教徒的大團結。翌年，太虛大師撰「上國民會議代表諸公意見書」陳國民會議，表示抗議。同年，幸賴蔣介石因幼年與佛教的因緣，代表政府公布保護寺廟財產規定，廟產興學風波方告平息。

西元一九二七年，軍閥馮玉祥爲擴充武力，對勢力所在的河南、開封等地之大小寺院苛捐雜稅，以「打倒迷信」爲由，包圍相國寺，沒收寺院財產，搗毀佛像，改爲市場，於是千年佛寺毀於一旦。當地學閥地痞趁火打劫，沒收寺產作爲升官發財之路，如中土第一座佛寺——白馬寺及達磨祖師面壁九年的少林寺，無一倖免；三十萬僧尼，勒令還俗，寺院改爲救濟院，乃至成爲娛樂場所，宛如一群禽獸的世界，弱肉強食。後來馮玉祥在軍艦上火焚身死，近代人士終能對因果報應有所了解。

佛教在中國的發展，雖然歷經三武一宗、太平天國、馮玉祥等的法難，卻遠不及文革時期對佛教的嚴重迫害，全國各地大寺，百年古刹叢林，乃至鄉間淳樸寺院，或拆或焚，或破或毀者，不知凡幾。所拆除的法物，或當燃料，或蓋廁所，唐宋寫經、木刻經卷、唐彩佛像，無一逃過劫難。僧侶或被迫還俗、勞改、鬥爭，乃至槍殺等，從東北各省到西藏，草木皆兵，風雲變色，有如置身地獄之中。可以說，由於嫉妒、誤解，造成了佛教史上多少的災難，實在是令人痛心！

除了來自外力的教難，造成對佛教莫大的傷害之外，僧團本身尋找其他的方法維生，甚至漸漸淪爲經懺道場，或者只作香火拜拜，以致不能真正發揮寺院教化的功能。像唐、宋之後，有的寺院靠著廣大的田產，以收租來維生，也有的寺院走上了朝山拜佛、接受信徒的維

護。後來到了明清時期，佛教更是走上以經懺為職業、以香火為收入的窘境，這就讓佛教與文教事業愈走愈遠了。

當然，有心的古德們也提倡僧徒自己本身應該要有道德、學問、技能，如百丈禪師（七二〇—八一四）提倡「農禪」的生活，太虛大師（一八八九—一九四七）喊出「工禪」的宣言。數十年來，星雲也一直主張：僧侶可以做醫生、教誨師、心理諮商師、弘法師，比丘尼可以做護士、大中小學幼教的老師、家庭心理諮商的老師，或是藝術家、文學家、音樂家等，讓社會認同佛教擁有的經濟生活，都是靠著自己的能力所得，或者靠著自己的道德、學問，而獲得信徒的供養。

只是從明清直到民國，佛教經濟生活已經以經懺、香火、法會做為主要的經濟來源。根據《大醒法師遺著》第三二六頁記載，民國廿三年八月廿五日，內政部曾下令取締孟蘭盆法會；同書第四四二頁記載，慈谿縣下令要徵收經懺的稅捐等，可見政府已經看中佛教在法會經懺上的豐厚收入了。

其他全國各地，有些寺院在信徒心目中認為有佛菩薩的靈感事蹟，因此香火鼎盛，不斷地捐獻香油錢，致使各處的地方官員見了眼紅，例如四大名山、城隍廟、媽祖宮，都有政府強迫繳納稅捐的命令。

其實，政府也不要嫉妒佛教，即使是勞工的作業，也應該有權利維持自己的生活；僧侶以「弘法為家務，利生為事業」，何以獨不能享有正當的經濟生活呢？

一個政府到了嫉妒宗教的經濟富有，卻不想宗教的所有一切都是用在社會的福利上；政府如此淺見，這也是宗教界的一大悲哀。

不過說到「經懺佛事」，自從梁武帝（四六四—五四九）禮請寶誌公禪師著述《梁皇寶懺》，唐朝悟達國師（八一—一八八三）編述《慈悲三昧水懺》，乃至宋朝敕修的《金山御製水陸齋儀》，甚至瑜伽焰口、三時繫念的各種懺儀經本等，基本上此時中國佛教已經走上了「經懺葬儀」的佛教了。尤其到了清末民初，「經懺香火」更是普及全國，而且維繫了絕大部份寺院的經濟生活。

「經懺佛事」到底利弊得失如何？如果站在宗教的立場，僧眾為生者說法利眾，固然重要；為亡者誦經超渡，也是需要。正如水陸儀規所說：「冥陽兩利」，能夠「生亡得度」也是宗教對人間的具體貢獻。

例如台灣九二一震災之後，死亡二千餘人，雖然棺木在旁，但是屍體如何搬入棺木之中？所幸佛光山雲水念佛車，在誦經念佛聲中，讓罹難者的屍體得以入殮，以安慰眷屬心靈，你能說經懺佛事沒有需要嗎？

甚至一般人家中有長輩往生，子孫沒有經驗，往往手足無措。此時如果有出家僧侶出面，為其張羅佛事，家屬總是萬分感謝，因此得度者也不計其數。

再說，經懺的發展，其實一如托鉢乞食，也是「財法二施」，彼此互利。不過，也有人持不同的看法，總認為經懺制度造成僧才人格的墮落，戕害了佛教文教事業的發展。舉例說，現在的社會，一位講經傳教的法師，往往不容易引起社會的重視，有時舉辦一場弘法大會，不但講者要自己張羅說法處、購買經本，甚至講經時也不容易集眾。反之，一場經懺佛事，為人誦經超渡，不但受到喪家齋主的恭敬，而且能夠獲得相當豐厚的供養，所謂「會得香雲蓋，到處吃素菜」，所以衍生出青年僧寶寧可念經，卻不願講經弘法等諸多的弊病，這是應該引為深思的地方。

總之，透過經懺法會，可以接引廣大的信眾接觸佛教，讓佛教得以走向信徒，對佛法的普及，也有許多的功勞。只是另一方面也造成多數僧侶們躲開困難的講經，而去牽就容易的誦經佛事，這就難免要遭受有識之士所垢病了。例如太虛大師的新僧教團、大醒法師、芝峰法師、文濤法師、常惺法師、覺斌法師、默如法師等，因為他們不做經懺，所以才能弘法利生。

此外，上海的靜安寺、玉佛寺之佛學院的學生，每逢假期都要出外兼做經懺佛事，賺取零用金，才能維持讀書的生活；南京的棲霞寺、毘盧寺等佛學院學生，每年七月，也是必須借著假期外出趕七月，才能添置所需的衣物、書籍等。又如旅台的煮雲法師（一九一九—一九八七）每每到一個小寺院趕一個七月下來，所得只能買得一條褲子而已。

擅長詩文繪畫，以詩僧自喻的曼殊大師（一八八八—一九一八），在他的全集（小說集——斷鴻零雁記）裏便曾談到，自己年輕時也曾參與焰口佛事，只是他志行高遠，所以很快便離開趕經懺的應赴僧行列，後來更到南京歐陽竟無的支那內學院去教授英文了。

明代四大僧之一的憨山大師（一五四六—一六二三），當初也是一個做經懺的人，有一天，當他放完焰口歸家途中，走路的声音驚動了一戶人家屋子裏的老夫婦，老太婆驚奇在半夜三更還有什麼人走路，老頭兒回答說：「半夜三更走路的，不是賊骨頭，就是經懺鬼。」把賊骨頭和經懺鬼看在一起，憨山大師認為有辱自家身份，從此發願「寧在蒲團靜坐死，不作人間應赴僧。」

總之，中國的叢林佛寺之多，如揚州便有廿四家叢林，其他小形的寺院更是不計其數。在《洛陽伽藍記》裏便記載了許許多多的寺院，例如上海的海會寺、龍華寺，南京的毘盧寺、古林寺、雞鳴寺；甚至光是一個南京，所謂「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」。儘管道場很多，但是一旦不從事弘法利生的文教事業，或是以香火為收入，就會失去了宗教化世的力量了。

相同的，一位青年僧侶如果不在大海叢林裏磨練深造，而投入到經懺佛事之中，身價立刻就會被人貶低，甚至遭受人家的輕視了。

因此，滿清民國時期的經懺香火佛教，幾使佛教趨於沒落；若要嚴格說來，其實這也是中國佛教史上一次無形的教難。當時如果經懺佛事和朝山香火能夠加以規劃，讓它和弘法佈教相輔相成。也就是說，當做經懺的時候，一定要說法；當朝山的時候，一定要講經說教，則佛法配合經懺和香火，佛教就更加能發揚廣大了。

六、人間佛教時期（二十世紀以後）

總計前面佛教在中國傳播的時期，計有：

秦漢魏晉的東傳譯經時期；

隋陳李唐的八宗成立時期；

五代趙宋的禪淨爭主時期；

元明皇朝的宮廷密教時期；

滿清民國的經懺香火時期。

到了二十世紀，由於佛教徒的覺醒，佛教回歸到傳統的根本教理，而作現代化的適應，所以廿一世紀的「人間佛教」時期，就此順時應運而生了。

所謂「人間佛教」，需要具有人間性、利他性、喜樂性、生活性、普濟性、淨化性；所謂「人間佛教」，應該是以菩提心為主，以菩薩道為行，向上、向前、向真、向善、向究竟圓滿的佛道邁進。

所以，「人間佛教」就是以人為本。在《雜阿含經》卷廿五中，佛陀一再強調：我是眾中（人）的一個。佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，弘化在人間，佛陀所有的教言，無一不是以人為對象；可以說，人間佛教就是佛陀本有的教化。

星雲五十年來的弘法雲水生活中，無不以人間佛教為弘揚的主題，因為「五乘共法」是人間佛教，「五戒十善」是人間佛教，「四無量心」是人間佛教，「四攝六度、四弘誓願、八正聖道、禪淨共修、因果報應、業力緣起」，乃至「四種聖諦、十二因緣、無常無我、世出世法」等大小乘的教理，都是人間佛教。甚至可以說，整個契理契機的佛教都是人間佛教；人間佛教也即是佛教的全部，因為「人成即佛成」，佛陀都是以人為對象說教，並未以畜生、鬼道為所緣對象，所以人間佛教就是提示我們，不能走錯了方向。

我們所信奉的人間佛教，如西方極樂世界的殊勝，就在於沒有惡人的迫害、沒有環境的污染、沒有交通的事故、沒有經濟的佔有、沒有人我的紛爭、沒有憂悲苦惱等；極樂淨土的社會、人群、環保等現實生活，都是人間佛教的寫照。

如果以西方淨土的景況，比之我們人間的社會：政治民主，人權至上；經濟繁榮，物用富饒；醫療進步，壽命延長；社福健全，生活安樂，真是凡有所求，隨心所欲。尤其科技發達，電腦網路，資訊遙控；世界旅遊，朝發夕至等等。這不就如西方極樂淨土，一天一天的在淨化、在進步嗎？

甚至，我們也可以把諸大菩薩「隨其心淨，則國土淨」的唯心淨土落實在人間。我們認為，人間佛教所重視的是：人際之間關係的和諧、人和世俗塵勞的淨化、人與自然萬物的調和、人和日用生活的滿足；只要能夠增加人間幸福和樂的佛法，都無一不是人間佛教。

我們要把人間佛教落實在生活之中，必須依循佛教的聖典，宣揚佛陀環保護生的理念，用般若智慧來規化現實人間的生活。大家要重視家庭社會的倫理道德，促進生活日用的適當和周全；更要重視人間的情理、義理、心理、物理、事理。因為，有理才合乎人心；有人、有心、有道、有理，才合乎人間佛教。

人間佛教不是那一個個人的佛教，甚至不是因為六祖大師說「佛法在世間，不離世間解」的理論，就把「人間佛教」歸於六祖大師；也不是太虛大師說「仰止唯佛陀，完成在人格」的思想，就把「人間佛教」推給太虛大師。人間佛教是每一個人的心、每一個人的道、每一個人的理；人間佛教是佛陀的本懷，是每一個人生命的淨化、昇華，凡能圓滿涅槃之道的教示，都是人間佛教。所以——

人間佛教，從個人到家庭：都要皈依三寶，奉行五戒；

人間佛教，從社會到國家：都要實踐四攝，廣行六度；

人間佛教，從政治到經濟：都要做到平等，生活富足；

人間佛教，從世界到種族：都要相處和平，同體共生；

人間佛教，從自由到民主：三皈就是民主，持戒就是自由；

人間佛教，從喜樂到解脫：結緣就是喜樂，自在就是解脫。

以上這一切的一切，都是人間佛教的大圓滿法門。

說到家庭，在《長阿含經》中，佛陀說：

為人子，當以五事敬順父母。云何為五？一者供奉能使無乏；二者凡有所為先白父母；三者父母所為恭順不逆；四者父母正令不敢違背；五者不斷父母所為正業。

父母復以五事敬視其子。云何為五？一者制子不聽為惡；二者指授示其善處；三者慈愛入骨徹髓；四者為子求善婚娶；五者隨時供給所須。

除了父母、子女的關係之外，其它師生之道、夫妻之道、朋友之道，在《佛說無量壽經》卷二又說：

世間人民，父子、兄弟、夫婦、家室，中外親屬，當相敬愛，無相憎嫉。有無相通，無得貪惜，言色常和，莫相違戾。

此外，《善生經》、《大寶積經》、《優婆塞戒經》等諸經典中，也都有佛陀教導信眾如何實踐家庭倫理的教示。

如上所說，有美滿的家庭，才有美滿的人生。家庭是組成社會的基本單位，社會是由很多人結合而成，個人的生活離開不了社會大眾，因此不能不關懷世間，甚至不能不關懷政治。

提到政治，總讓人聯想到官僚權位、富貴榮華。事實上，除此之外，還有很多與政治相關的問題，例如，民權、民治、民有、民享；凡是民間眾生的事情，佛教應該給予教示，給予服務，雖然不參與政治，但也應該要盡佛子的責任。

佛陀在《仁王護國般若經》中，提出許多國王應如何為仁君聖王的治國之道；在《中阿含雨勢經》中，也教示了許多富國安邦的方法。佛陀住世時，周旋在優填王、頻婆娑羅王、阿闍世王、波斯匿王等各國之間，也經常和王公大臣如雨舍、耆婆等來往，甚至佛陀在很多經典中，都曾開示為政之道，佛陀把護法的責任曾交付給國王大臣，佛教又怎能與政治脫離關係呢？

東晉道安大師說：「不依國主，則法事難立」，這意思就是說，佛教不能離開國家和政治，但佛教也不應該涉入政治，和政治攪和在一起；應該「亦即亦離」，如太虛大師的「問政而不干治」，亦如星雲主張的「佛教徒應該關懷政治、影響政治，但不必參予政治」，對政治採取適當的中庸之道。

佛教對於社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉、社區的服務等工作，不能置身事外，所以在歷史上，歷代的佛教徒推動了不少社會福利事業，如《雜阿含經》說：

種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。

《佛說諸德福田經》也說：

復有七法廣施，名曰福田，行者福即生梵天。何者為七？一者、興立佛圖、僧房堂閣；二者、園果、浴池、樹木清涼；三者、常施醫藥，療救眾病；四者、作堅牢船，濟渡人民；五者、安設橋梁，過度羸弱；六者、近道作井，渴乏得飲；七者、造作圍廁，施便利處。是為七事得梵天福。

過去佛教所作的一切事業，其實都是為了關心國家的經濟、民眾的生活，如油坊、當舖、旅店、碾磴、灌溉等，乃至現在所作的養老育幼，甚至興辦學校、醫院、協談中心、心理輔導所等；只要能對國家民生、社會大眾、經濟利益、幸福快樂的生活有所助益的事業，都參與不懈。

現代社會講究企業經營、投資理財；過去釋迦牟尼佛也重視經商之道，重視儲蓄布施，例如《雜阿含經》說：

種田行商賈，牧牛羊蓄息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具。

有了金錢，如何理財投資？《阿含經》也有四句偈說明：

一施悲和敬，二儲不時需，三分營生業，四分生活用。

現代人講究家居生活；過去佛陀時代即重視在家居士如何修行，例如維摩居士「示有妻子，而修梵行」、勝鬘夫人「雖處宮廷，常說佛法」等。

現代人重視人際關係，佛陀則教示我們，從人與人、人與國家社會，乃至人與宇宙萬物之間，都離不開因緣果報。如《大智度論》說：「生從前世因緣有」，故說「欲知前世因，今生受者是；欲知未來果，今生做者是。」《中論》說：「此生故彼生，此有故彼有。」因此在《增一阿含經》等諸多經論中，佛陀都一再告誡弟子要「諸惡莫作，眾善奉行」。可以說，佛陀對人生開示的教言，都是為了淨化世道人心，都是為了和諧社會人間，都是為了開創幸福美滿的人生。如果吾人都能如法奉行，則人間佛教就是一個美滿的人間和社會。

關於人間佛教的教示，佛陀處處指陳。茲從各經中，約略提出數條，以觀全部。

《法句經》：

一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖，能常安群生，不加諸楚毒，現世不逢害，後世常安隱。

《大集會正法經》：

大悲心為父，菩提心為母，善法為知識，能救護眾生。

《梵網經》：

一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。

《長阿含經》：

常具慚愧，悲愍有情，下至螻蟻，起護念想。

《雜阿含經》：

善求自護者，自護如護命；以平等自護，而等護於命。

《法句譬喻經》：

夫為國王，當行五事。何謂為五？一者、領理萬民，無有枉濫；二者、養育將士，隨時稟與；三者、念修本業，福德無絕；四者、當信忠臣正直之諫，無受讒言，以傷正直；五者、節欲貪樂，心不放逸。行此五事，名聞四海，福祿自來；捨此五事，眾網不舉，民困則思亂，士勞則勢不舉。

《佛說孛經抄》：

器雖粗弊，不可便棄，各有所貯。愚賤不肖，亦不可棄，各有所用。

《百喻經》：

凡物須時，時未及到，強設功力，反得苦惱。以是之故，世人當知時與非時。

《雜阿含經》：

供養於父母，及家之尊長，柔和恭遜辭，離粗言兩舌，調伏慳吝心，常修真實語。

《心地觀經》：

慈父悲母長養恩，一切男女皆安樂，慈父恩高如山王，悲母恩深如大海。

《長阿含經》：

為人者，當以五事親敬親族。云何為五？一者、給施；二者、善言；三者、利益；四者、同利；五者、不欺。

《佛說孛經抄》：

惡從心生，反以自賊，如鐵生垢，消毀其形。

《增一阿含經》：

無門無有諍，慈心愍一切，無患於一切，諸佛所歎譽。

《長阿含經》：

檀越當以五事供奉沙門、婆羅門。云何為五？一者、身行慈；二者、口行慈；三者、意行慈；四者、以時施；五者、門不制止。善生！若檀越以此五事供養沙門、婆羅門，沙門、婆羅門當復以六事而教授之。云何為六？一者、防護不令為惡；二者、指授善處；三者、教懷善心；四者、使未聞者聞；五者、已聞能使善解；六者、開示天路。

《長阿含經》：

止非有四事，多所饒益，為人救護。云何為四？一者、見人為惡則能遮止；二者、示人正直；三者、慈心愍念；四者、示人天路：是為四止非，多所饒益，為人救護。

《佛遺教經》：

瞋心甚於猛火，常當防護，無令得入。劫功德賊，無過瞋恚。

《善生子經》：

有六患消財入惡道，當識之！何謂六？一為嗜酒遊逸；二為不時入他房；三為博戲遊逸；四為好大伎樂；五為惡友；六為怠惰。

《優婆塞戒經》：

見學勝己，不生妒心；自勝他人，不生憍慢。

《雜阿含經》：

始學功巧業，方便集財物。得彼財物已，當應作四分：一分自食用，二分營生業，餘一分藏密，以擬於貧乏。

《佛遺教經》：

不知足者，雖富而貧；知足之人，雖貧而富。

《阿毗達磨集異門足論》：

布施及愛語，利行與同事，如是四攝法，普攝諸世間。

《佛本行集經》：

猶如在於魚鋪上，以手執取一把茅，其人手即同魚臭，親近惡友亦如是。若有手執沈水香，及以薰香麝香等，須臾執持香自染，親附善友亦復然。

《阿難問事佛吉凶經》：

為人者，當愛樂人德，欣樂人善，不可嫉之。

《增一阿含經》：

莫親惡知識，亦莫愚從事，當近善知識，人中最勝者。人本無有惡，習近惡知識，後必種惡根，永在暗中行。

《佛說孛經抄》：

友有四品，不可不知：有友如花，有友如稱，有友如山，有友如地。何謂如花？好時插頭，萎時捐之；見富貴附，貧賤則棄，是花友也。何謂如稱？物重頭低，物輕則仰；有與則敬，無與則慢，是稱友也。何謂如山？譬如金山，鳥獸集之，毛羽蒙光；貴能榮人，富樂同歡，是山友也。何謂如地？百穀財寶，一切仰之施給養護，恩厚不薄，是地友也。

《過去現在因果經》：

朋友之法，其要有三：一者、見有過失，輒相諫曉；二者、見有好事，深生隨喜；三者、在於苦厄，不相棄捨。

《佛醫經》：

食多有五罪：一者、多睡眠；二者、多病；三者、多婬；四者、不能諷誦經；五者、多著世間。

《佛醫經》：

人得病有十因緣：一者、久坐不飯；二者、食無貨；三者、憂愁；四者、疲極；五者、婬泆；六者、瞋恚；七者、忍大便；八者、忍小便；九者、制上風；十者、制下風。

《七處三觀經》：

步行有五德。何等為五？一者、能走；二者、有力；三者、除睡；四者、飯食易消不作病；五者、為行者易得定意，已得定意為久。

《太子瑞應本起經》：

無病第一利，知足第一富，善友第一厚，無為第一安。

《雜阿含經》：

人當自繫念，每食知節量，是則諸受薄，安消而保壽。

《佛說善生經》：

若人飲酒放逸者，當知有六患：一者、現財物失；二者、多有疾患；三者、增諸鬥爭；四者、隱藏發露；五者、不稱不護；六者、滅慧生痴。

《優婆塞戒經》：

見離壞眾，能令和合。揚人善事，隱他過咎。人所慚恥處，終不宣說。

《六祖壇經》：

心平何勞持戒，行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐，讓則尊卑和睦，忍則眾惡無諠。苦口的是良藥，逆耳必是忠言，改過必生智慧，護短心內非賢。

以上收錄有關佛陀教化眾生如何奉行四攝六度，如何建設幸福人生的點點滴滴，可以說在各大小乘經典中，俯拾即是。今所略錄，一者為「人間佛教」的經典依據聊作指標，二者為「人間佛教」的傳承提供確切之證明。如果吾人都能將之落實在生活中，並且弘傳到世界，則何患人間淨土不能實現於今日？

因此，人間佛教的思想，是今日人類的一道光明，也是復興佛教的不二法門，我們新世紀的全世界人類，歷經了怎樣的苦難，方才體會到人間佛教乃是得救之道。人間佛教是世紀之春，人間佛教是世界之光，我們可以召告全世界的法界眾生：廿一世紀是人間佛教的世紀，廿一世紀是佛教輝煌的時代，「人間佛教」已經來臨了！

結語

總結佛教在中國發展的階段，每一個時期無不受到重重的挫折，重重的苦難！所幸每一次災難之後，總能「置之死地而後生」的再現曙光。只是，往昔佛教徒們總在寶藏四邊的周圍探索；而今歷經東傳譯經、八宗成立、禪淨爭主、宮廷密教、經懺香火等「方便有多門」的階段，到了今天，「人間佛教」可以說是「歸元無二路」的時候了。因為，人間佛教本來就包含「生活層面」和「精神層面」；人間佛教也包括「入世思想」和「出世思想」；人間佛教更兼具「現代特色」與「傳統特色」。人間佛教是：現實重於玄談、大眾重於個人、社會重於山林、利他重於自利；人間佛教實際上包含社會化、生活化、現代化、大眾化和人情化，人間佛教的性格是一切普化，兼容並蓄的。

進一步說，我們所提倡的人間佛教，就是正見的佛教。首先，我們要正見佛陀是人間的覺者，而不是來無影、去無蹤的神仙；我們每個人都應該對自己的行為負責，而不可以要求諸佛菩薩做為我們的守護者。我們不可以把佛陀當作神明、保險公司；佛陀只是開示教化我們真理，作為我們改善人生的準繩。因此，人間佛教是要用佛法來淨化我們的思想；人間佛教是要用正道來規畫我們的生活。人間佛教就是要吾人重視生活的樂趣、擁有淨化的財富、享受正當的娛樂、胸懷慈悲的處事，也就是要把佛法落實在人間；凡是可以身體力行，能夠有助於生活美滿、家庭幸福的，都是人間佛教。

星雲一生當中，一直很用心的在推行「人間佛教」。例如講述佛法時，總要讓大眾聽得懂；書寫文章時，總要讓大眾能體會；興建道場時，總要讓大眾用得上；舉辦活動時，總要讓大家能參與；開辦法會時，總要讓大家能法喜；海外弘法時，也會提供語文翻譯。我隨時隨地顧及大眾的需要，因為實用的佛教，才是人們所需要的佛教。

人間佛教是「現代」、「文明」、「進步」、「實用」的代名詞；人間佛教是要將佛法落實在現實生活中，要注重現世淨土的實現。所以，我們要重申上述所言：人間佛教是人類所需要的佛教，人間佛教是引領人類走向新世紀的指針。希望今日佛子們，大家應該敞開胸襟，捐棄法執，本著「同體共生」的精神，毅然走出過去自我執著的藩籬，大家攜手同心，不計南傳北傳，不分顯教密教，共同迎接人間佛教的新世紀，共同開創人間佛教世界和平的新時代吧！