

人間佛教之特性及其思想

劉高武

美國美西銀行副總裁

壹·前言

一、本文之目的

本文之主要目的有下列三項：

(一)對「人間佛教」的四種主要「特性」，即所謂「喜樂性」、「人間性」、「生活性」與「利他性」[註 1]，分別予以說明與詮釋。

(二)以「經」與「論」為主要根據，論述上列四種「特性」的核心思想，乃是源本於佛陀的基本教法與其所宣揚的義理，以及歷代祖師們的弘展與詮釋。

(三)簡述現今佛教所面臨的問題，與「人間佛教」所帶來的解決契機及其方案。

從理論上看，「人間佛教」是一套融和的與一貫的思想體系，在此一統的體系之下，其所謂不同之「特性」，都是相互關聯、環環相扣、緊密結合、而又互補與互動的。本文將其特性歸納成四大類別，為的只是從不同的方向與角度，從不同的層面切入，來觀察與分析不同的思考重心，以便對人間佛教的整體思想與層層脈絡，作一較深入的剖析與探討。

二、「人間佛教」之界說

何為「人間佛教」？概括而又簡單的述說，就是「提倡以人間為主的佛教」[註 2]。如果從器世間的時空之角度來看，它是以此時此地的娑婆世界為主；如果從有情世間的角度來看，它是以「人」為其重心，主張「以人為本」乃是其思想之核心[註 3]。所以，星雲大師提綱挈領地指出：「追本溯源，人間佛教就是佛陀之教，是佛陀專為人而說法的宗教，人間佛教重在對整個世間的教育與度化」[註 4]。

何以說，人間佛教其實就是「佛陀之教」呢？因為「佛教的教主——釋迦牟尼佛，就是人間的佛陀。他出生在人間、修行在人間、成道在人間、度化眾生在人間，一切都以人間為主」[註 5]。

總歸而論，「人間佛教」傳續承接了本師釋迦牟尼佛的身教與言教，提倡以「人間」為主。本文僅就「人間佛教」之四大特性與其思想，分別討論於後。

貳·喜樂性

一、佛教之目標——「離苦得樂」

(一) 概說

「人間佛教」最重要的特性之一，乃為喜樂性。誠如星雲大師所言：「佛教是個給人歡喜的宗教，佛陀的慈悲教義就是為了解決眾生的痛苦，給予眾生快樂。」[註 6]

更進一步，星雲大師在「如何建設現代佛教」的演講中，更明確的指出：「我認為現代的佛教不但是進取的、給人幸福、快樂的，也讓人歡喜、有希望的。所以，佛光山的性格，就是給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便。今後，唯有現代佛教建設喜樂的觀念，建設幸福快樂的佛教，佛教的信徒才能增加，佛教才能綿延流傳。」[註 7]

從以上二段引文中，我們可以很明晰而正確的看出，星雲大師主張，佛教最高的價值觀，是建立在「離苦得樂」的基礎上，其目標是為了解除眾生的「痛苦」，給與眾生「歡喜」與「快樂」，它是積極的、進取的、充滿了信心與希望的宗教。也由此可知，「人間佛教」的大前提，就是以「喜樂性」為中心。

(二) 經論引證

現在依經論為主要根據，以引證說明，佛陀的教導，以「離苦得樂」為其基石。

1. 「喜樂」，梵語為 *ānanda*，在佛法中，其原義為「歡喜」、「慶喜」，或於順情之境產生一種「身心喜悅」之心境；更重要的，它涵攝有「無染」之義[註 8]。茲舉經典為例，如《中阿含經·教化病經》中有云：「世尊為我說法，勸發渴仰，成就歡喜……極重疾苦，即得除愈，生極快樂。」[註 9]世尊為眾生宣說正法，無非教化一切有情，規勸激發眾生對佛法的尊重仰慕，渴望依教修行，最終的目標，乃是在於調伏煩惱痛苦，成就清淨「無染」的「歡喜」心境。

亦如《華嚴經·佛不思議法品》所言：「一切諸佛，捨離世樂，不貪不染，而普願世間離苦得樂，無諸戲論。」[註 10]亦如《大般若波羅蜜多經·淨戒波羅蜜多分》所言：「安住慈悲，與樂拔苦，如是愍念一切有情，平等欲令離苦得樂。」[註 11]由此可知，「離苦得樂」在佛法中的重要性。

2. 「般若」乃諸佛之母，誠如《大智度論》所言：「諸佛及菩薩，能利益一切，般若為之母……般若能生佛。」[註 12]由此可知，「般若」在修行中，具有關鍵性的作用。而般若經系之精要，《摩訶般若波羅蜜多心經》有云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄……能除一切苦，真實不虛。」[註 13]發菩提心的行者，修習「六度」之首的「般若」，觀照諸法因緣和合，互依互起而顯相，皆空無自性，皆是緣起假有而畢竟真空；通達此諸法之實相，乃能轉化與超越一切苦厄，達到「滅除一切苦」之圓滿境界。以到「彼岸」為喻，此段經文，明顯地指出，從煩惱生死的此岸，抵達清淨自在的彼岸，「離苦得樂」，利己利他，乃修習菩薩道之目標，在本經義中，彰顯無遺。

3. 佛陀初轉法輪，在此娑婆世界，首先宣說「四聖諦」之義理：「有四聖諦。何等為四？謂『苦』聖諦，『苦集』聖諦，『苦滅』聖諦，『苦滅道跡』聖諦」[註 14]。

又云：「當修行四諦之法。……所謂『苦』諦者，生苦、老苦、病苦、死苦……。所謂『集』諦者，愛與欲相應，心恒染著……。所謂『盡』（滅）諦者，欲愛永盡無餘，不復更造……。所謂『苦出要』（道）諦者，謂聖賢八品（正）道，所謂正見、正知、正語……。實有不虛，世尊之所說，故名為『諦』。……我今已得此四諦，從此岸至彼岸……。」[註 15]簡言之，「佛陀的唯一教化，乃是宣說『苦』義與『滅苦』之道」[註 16]。所謂「苦諦」者，梵文 *Dukkha*，原意為「難以忍受」（difficult to endure），亦含有「不滿足」與「不完美」之意；對「苦」之性質有了瞭解，下一步則需對「苦因」加以分析與探究，也就是「苦集諦」。對苦因有了正確深刻的認知，才可能建立一套有效的「方法」，也就是「道諦」。根據此種方法，針對苦因加以調伏、轉化與超越，而達到「滅苦」的目標，也就是「滅諦」；「滅諦」就是止息一切煩惱與生死輪迴，而成就、證入（realization）一種清淨自在，一種徹底的、完全的、自由（freedom）與解脫（liberation），即所謂寂靜涅槃之圓滿境界。

星雲大師曾說，「四聖諦是佛教的綱目」[註 17]，「一切的佛法經義，都是以四聖諦為綱目；只要你懂得四聖諦，修行四聖諦，你就可以說是懂得佛法」[註 18]。誠如《中阿含經》所云：「若有無量善法，彼一切法，皆四聖諦所攝，來入四聖諦中；謂四聖諦於一切法，最為第一。」[註 19]根據如此重要的經典，我們可以清楚而明確地指出，整個佛法，是以「知苦」、「斷集」、「修道」、「證滅」為其基本架構（framework）與核心思想[註 20]，首先陳述苦之本質（苦諦），再直探苦之成因（苦集諦），及其對治之法（苦滅道諦），最終之目標，乃是出離苦海，從煩惱生死的「此岸」，度達清淨喜樂之「彼岸」（苦滅諦），以離苦得樂為其導向。

如果從方法論 (Methodology) 的觀點來探討，「四聖諦」的基本架構是建立在「解決問題」(Problem-solving) 的基礎上，其思惟方式是「實際的」，具有明確之「目標導向」(Goal oriented)，可稱之為「實效主義」(Pragmatism) [註 21]。亦誠如《維摩詰經》所云：「為大醫王，善療眾病，應病與藥，令得服行。」[註 22]此經以娑婆世界「眾」生之「病」痛，來比喻「苦諦」，此乃先對問題之性質加以界定，並進一步對其各各不同相「應」之「病」況，加以診斷，探討其病因，此乃「集諦」，而後對症下藥，此乃「道諦」，最後達到「服」藥之目的——除病，此乃「滅諦」。此段經文以「病」為喻，生動而有力的彰顯出佛法之「離苦得樂」的實效思惟與其明確之目標。

二、「苦」與「樂」之關聯性

(一)「苦」是增上緣

上文討論到「喜樂性」是「人間佛教」的特性之一，也強調了「喜樂」在佛法中的重要性及其關鍵性。在此，我們很可能會產生一個疑問：既然「喜樂」是佛法的重心，為何佛陀對人生的「苦」性卻處處強調？在此必須作一闡釋說明。

從定義與字義上說，「佛」者，「覺」也；自覺、覺他而覺行圓滿者謂之佛。而所謂「學佛」，就是向佛學習。以佛為理想，以佛為師範，以期達到與佛平等之境界，也就是成佛 [註 23]。這是從定義上來論述學佛的目標。如果進一步從內涵與本質上來觀察，佛教的最終目的乃是「離苦得樂」[註 24]，如前文所述。但是，佛法對「苦」的探討，卻為何如此的重視。星雲大師指出：「佛教之所以講苦，目的是為了讓我們知道苦的實相，進一步去尋找滅苦的方法。因此，瞭解苦的存在，只是一個過程；如何離苦而得樂，獲得解脫，才是佛教講苦的最終目的」[註 25]。

由此可知，「離苦」乃「得樂」之「前提」，在佛法中，甚至於是一體之兩面，所以對人生的「苦性」必須先深入的瞭解，對其「苦因」必須如實地探討，更重要的，還必須建立一套可行的「方法」，針對苦因，有效對治，以期達到「滅苦」的目的。

有了這一層的認識，我們可以明瞭，為什麼佛法對「苦」的研究，是如此的強調與重視。但也正因為如此，卻引起了許多人，包括佛教徒，對佛法的一些誤解。所以星雲大師曾經指出，現今佛教徒對佛法的一個極其嚴重之誤解，就是認為學佛就必須「吃苦」，以為吃苦就是修行；其實，「佛教要我們克服苦難煩惱，並不是要我們去找苦吃，或是以苦來自我束縛」，「我們信仰佛教，目的是要追求幸福快樂，而不是來尋找痛苦的」[註 26]。由此可知，若以為佛教對人生的看法，是悲觀而且消極的，此種謬見與學佛的目標——「離苦得樂」，可以說是完全背道而馳。所以，吃「苦」不是修行必須的手段、更非學佛的目的，「苦」只是問題本身的所在，一種有情眾生的生理與心理狀態，是一個不得不，也應該去面對的事實，是我

們娑婆世界的真相之一，故稱之為「苦諦」。唯有在理性的、誠實的與虛心的觀察中，我們才可能瞭解「苦」是一種人生之現象，既不是消極的「悲觀」(pessimistic)，更非盲目的「樂觀」(optimistic)，只是對有情世界的「實觀」(realistic)而已[註 27]。

所以，星雲大師更進一步的指出：「苦是增上緣，不是真目的」。修行人應該「要接受它的挑戰，經得起它的磨練，還要超越它，要把苦看做修道的增上緣」[註 28]。所以，「苦」的確提供了我們一個「逆向思考」的機會，可以從一個相反的角度來觀察人生，作一個更深入的思惟，以瞭解生命的真相與意義。我們都活在一個「相對」(relativity)的世界，有「比較」與「分別」(differentiation)，是一個「二元」與「二分法」(dichotomy & duality)的觀念世界。此種哲理對一個修行人來說，提供了一個深刻的重要啟發，那就是，如果對「苦」沒有刻骨銘心的體會與正確的認知，對於其相對之心理狀態「樂」的體認，也必然是含混不清無法界定，甚至是錯覺妄想。所以，瞭解與體會「苦性」，只是增上緣，從而促使成就「離苦」與「得樂」的目標。

(二)「樂」之意義

佛法對「喜樂」的界定，在觀念上，超越一般世俗的看法，在此必須釐清與說明。

誠如星雲大師所言：「佛教對世俗之『欲樂』，例如資財、健康、情感等，並不一定反對，人間佛教是可以承認這種欲樂的，可是這種欲樂並不是最徹底的，因為這不是佛法中真正的快樂。我們經過修行的功夫，將『欲樂』加以化導，叫做化欲……而達到佛法所提倡的『法樂』。」[註 29]

人間佛教對於眾生之追求欲樂，不採取教條式、僵化式的絕對否定與反對，或作強制式的禁止，而是在了知眾生習氣的前提下，從世俗的層面而言，只要是合乎中庸之道，有所節制的欲求，都是可以瞭解與接受的。人間佛教所採取的，是一種隨順世緣、方便善巧的態度與方法，在長遠的目標下，希望能經由佛法的教化，水到渠成，逐漸調伏轉化眾生對欲樂的執著與追求。

所以，如果我們提昇一個層次來看，佛法所主張的「喜樂」，不是基於對無窮的「欲愛之樂」，作無盡的追求與滿足。追求欲愛之樂的滿足，實際上是一個永遠無法達成的目標，其本身即是一種妄想。未得之時患不得，已得之時患失之，更有甚者，得之而後復貪之，愈得愈貪，永無盡頭。《大智度論》有云：「諸欲求時苦，得之多怖畏，失時懷熱惱，一切無樂時。」[註 30]

因為，從佛法的角度來看，世間的一切現象，皆乃因緣和合而現起，時時遷流變化，是「無常」的。所謂對「欲愛」而引發的「樂受」[註 31]，也是一種短暫的、過度的(transitory)心理狀態，只要外在的因緣條件稍加改變，此種內心的「樂受」就會隨之改變，脫離不了生

住異滅之無常法，具有高度之不確定性（uncertainty）、不可預測性（unpredictability）與不可控制性（uncontrollability）對有情眾生而言，皆為「苦」之經驗，所以說「無常即苦」，或是四念處之一的「觀受是苦」，何樂之有？

眾生經過佛法之教化與修行，有了這一層的智慧，對世間的實相有所認知，也就是所謂的「破迷啓悟」，徹底明白「欲樂」的無常性、相對性與虛幻性，對此種世俗欲樂的迷妄「取」執，才能調伏轉化而超越，破除貪「愛」之苦因，永斷苦果，而解脫自在。

因此，如果我們從深層的佛法來觀察世間之「苦」與「樂」的問題，就可以明瞭「佛法之最終目的——『離苦得樂』，其『喜樂性』是界定在『清淨』與『無染』的基礎上」[註 32]，而以解脫之自由自在為其內涵。此種「法樂」，正如《阿含經》所云：「生滅滅已，寂滅為樂。」[註 33]亦如禪宗六祖所云：「於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫」[註 34]的境界。

本段結語

星雲大師所提倡的「人間佛教」，簡言之，就是為了要使「人類要達到真正的和平幸福，必須要讓大家『皆大歡喜』……事事『皆大歡喜』」[註 35]。從上文之討論可知，「人間佛教」的「喜樂性」，承接與傳續了佛陀最原始與基本的教育方法與精神，乃世尊教導眾生之本懷。

參·人間性

一、概說

「人間佛教」的所謂「人間性」，簡言之，有兩重的含意：

第一、誠如在本文之「前言」中所提及，「佛教的教主釋迦牟尼佛，就是『人間』的佛陀。他出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化眾生在人間，一切都以人間為主」[註 36]。由此可知，佛陀本身的示現於「人間」，從出生、修行、成道、乃至度化眾生，皆是以「人間」為其重心，從佛陀一生之經歷來觀察，其所彰顯之「人間性」是至為肯定與明確的。而「人間佛教」的倡導者星雲大師，即是傳承了本師釋迦牟尼佛的「人間性」之基本精神，在現代社會中，予以發揚光大。

第二、「人間佛教」所倡導的理想世界，簡言之，就是在此時此地的當下，我們現在所居住的國土世界裡，創造一個「人間淨土」。星雲大師清楚地指出「我們應共同努力，轉娑婆世界為人間淨土」。活在這個世界的眾生，在現實的社會裡，應該勇猛精進，依教修行，

諸惡莫作、眾善奉行，必能「轉化」自己的妄念為清淨心，以「心」為根本，而改造此堪忍世界為人間之歡樂淨土。此種修行在當下，轉化心念在當下的主張，與禪宗祖師的所謂「活在當下」的精神，與「是心作佛，是心是佛」，以心為主的理念，是完全符合一致的。

二、經論引證

(一)

根據《維摩詰經·佛國品第一》所記載，長者子寶積，希求世尊開示，對已發無上正等正覺心的菩薩，應如何修行，而得佛國清淨之土。世尊答以「直心」、「深心」、「菩提心」、「四無量心」與種種其他方法，為其修行淨土之法門。並作結論言：「……是故寶積，若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」[註 37]

此時，舍利弗仍心生疑惑，世尊乃告之言：「日、月豈不淨耶？而盲者不見……是盲者過，非日月咎。」並展現神通，以「足指按地」，即時當下「轉化」此「丘陵坑坎、荊棘沙磧、土石諸山、穢惡充滿之世界」，而示現出一個「若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土」。

最後，世尊告舍利佛，作此結論：「若人心淨，便見此土功德莊嚴」[註 38]。從上述經文與經義可知，「淨土」之建立顯現，「心」是最重要的主導因素。故僧肇在其《維摩詰經註》中亦曾有言：「淨土蓋是心之影響耳。夫欲響順，必和其聲；欲影端，必正其形。」[註 39]以聲響與形影來比喻「心」是一切之本由。功德莊嚴之淨土，或是惡業煩惱之穢土，清淨或污穢，皆為心造。一切有情眾生，從無始來，為無明所覆，為煩惱所障，有如盲者，不能目見日月之光明清淨，但若經由修行而轉念，能在六塵之中無染無濁，雖身處此娑婆世界，其心境卻能轉化超越此五濁惡世，即展現出清淨莊嚴之國土。此種以「心」為主導之論點，在《楞嚴經》與《華嚴經》的義理中，均具有明顯的關鍵性之地位，都是可以互相印證的。《楞嚴經》有云：「由心生故，種種法生」[註 40]，「諸所緣法，唯心所現」[註 41]。強調心是一切的根源，有了心念的生起，才有萬法的現起；一切的萬法萬象，都僅僅是心念的顯現而已。《華嚴經》亦有云：「心如工畫師，能畫諸世間……應觀法界性，一切唯心造。」[註 42]此段經文以工畫師來比喻我們的「心」，充滿了創造力，微細又宏大，淺顯卻生動有力地描述了心的作用與其無限的力量，一切世間的現象變化，與重重世界的形成與其根本性質，皆是由於心念之造作。

總之，《維摩詰經》之「人心淨」則「國土淨」之義理，強調與勾畫出了一個以「人」為本，以「心」為主導，在此時此地的世間，建立起一個理想的「淨土」世界，此種構想奠定了「人間淨土」主張的理論基礎，並對其可行性（Feasibility）與實踐性（Implementation）提供了強而有力的論證。可以說，《維摩詰經》之此段經義，乃「人間淨土」思想之源流與

先驅。因此，星雲大師更以維摩詰居士的風範與行誼為例證，指出：「維摩詰居士雖生活於娑婆世界，但他的境界猶如淨土一樣，依據《維摩詰經》所指的理想世界，這是人間淨土」[註 43]。換言之，維摩詰居士所展現之境界，堪稱為人間淨土之典範與先行者。

(二)

中國禪宗之大師六祖惠能曾云：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」[註 44]佛陀的教導，是以此世間的眾生為主要對象；我們遵從世尊之教化，以此難得之人身，在此時此地的世間，勇猛精進，依教修行，而成就無上正等正覺，從時、地、人、事的角度來看，都離不開此世間。如果脫離了此世間而企圖另尋正覺之道，恰似尋找追求龜毛兔角一般，有名而無實，必然了不可得。從本經文可以看出，六祖的主要思想之一，就是「提倡即世間求解脫，此即世間求解脫思想的提出，標誌著傳統佛教開始走向人間佛教」。因此，「中國佛教的人間化，在相當程度上，可以說是始自六祖革命」[註 45]。禪宗此種「即世間」的精神與「人間化」的思惟，對佛光山「人間佛教」之人間性的理論基礎，提供了另一堅強而穩固的基石。

(三)

《妙法蓮華經·方便品》有云：「現在十方佛，其數如恒沙，出現於世間，安穩眾生故。」[註 46]

《華嚴經·世主妙嚴品》有云：「佛身普遍諸大會……為救世間而出現」，「如來法王出世間，能燃照世妙法燈……為世廣開清淨道……眾生見者煩惱滅，普使世間獲安樂」[註 47]。

從上述經文可知，十方諸佛菩薩示現於此世間，其微妙而不可思議的教法，有如熾燃的智慧明燈一般，照破此無明昏暗之世界，針對此世間的眾生，以廣大無量的清淨之法，對治除滅無邊的煩惱障礙，而令此世間的一切有情，獲得安穩喜樂。因此，諸佛出現於此世間，度化之對象在此世間，其教法本身亦是針對此世間之眾生，一切以此世間為主，彰顯出佛法的人間性之導向。

(四)

根據《阿含經》的記載，佛陀初轉法輪，以四聖諦為本，其所教導的內容——「苦諦」、「苦集諦」、「滅諦」、與「道滅諦」，無可置疑地，也毫無爭議地，都是以「人」為重心，探討「人生」的一大問題：「苦」，並追究苦之基本原因，再針對其因，經過在人間之修行，而成就人生的目標——「滅苦」。顯而易見地，四聖諦之教法，是以解決人生的實際苦樂問題為主軸，整個義理的架構，都是建立在「人生」的基礎上。而人間佛教所涵容的「人間性」，亦是強調以「人」為本，以「人間」為其範疇。此二者的思想脈絡，可說是完全一致的。

三、近代倡導者之典範

早在民國初年，太虛大師即大聲疾呼「人生」佛教的重要；而後更發表了〈怎樣來建設人間佛教〉一文，對其理念，勾畫出一個具體性與建設性的藍圖，並提出「人成即佛成」之理念。他的「佛學新運動」，其特色為「人生的」、「科學的」、「實證的」與「世界的」[註 48]。具體說明了太虛大師也是人間佛教的倡導者。只是礙於當時之政治、經濟與社會環境，一切因緣條件皆不具足，其理想未能實現。

另一位近代佛教界的導師印順法師，曾言：「我們是人，需要的是人的佛教，應以此抉擇佛教，使佛教恢復在人間的本有的光明！」[註 49]而「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」[註 50]，他並進一步的強調：「佛法是以有情（生命物）為出發點的……佛法完全是為了要改善人生」[註 51]，「以世間而達到清淨解脫的大乘佛法，可以正面地去從事經濟、政治等活動。」[註 52]可見印順法師也是人間佛教的先行者，不但強調以人為本的佛教思惟，更進一步認可經濟、政治等的現代群體活動，對今日的佛教徒而言，有其適當性與相容性。最後，他並以中觀思想來剖析佛法的「人本」性：「「緣起」與「性空」的中道觀，緣起不礙性空、性空不礙緣起……相依相成，世、出世法的融攝統一」；「緣起與性空的統一，其出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。」[註 53]將「人本」的主張與中道「空觀」，在理論上連貫統一。

肆·生活性

一、在「日常生活」中修行

(一) 概說

星雲大師所倡導的人間佛教，主張「佛法與生活融和不二」[註 54]。換而言之，人間佛教是「生活性」與「實用性」兼具的佛法，是與生活緊密的結合，融和而為一體，絕對無法分割為二的。在我們的日常的生活裡，舉凡行、住、坐、臥與衣、食、住、行，乃至語默動靜，「舉心動念之中，那一項生活能離開人間佛教呢」[註 55]？

所以星雲大師所倡導之三好運動——「存好心，說好話，作好事」[註 56]，就是主張身為一個現代社會的佛教徒，必須是在日常生活中，時時地地，落實佛陀之教法，依教修行，以戒定慧三學為基石，以六波羅蜜多為綱目，止觀雙修，悲智雙運，「身」作好事，「口」說好話，「意」存好心，如此身口意三業清淨，六塵無染；在「入世」的實際生活中，身體力行，經由親身的實踐與體會，實證佛陀教法的可行性與真實性，絕非只是拘現於哲理性的探討，知識性的研究，或是迷信式的玄談而已。修習佛法的次第「信解行證」，無論是如理而

解，如法而行，或是如實而證，最後的檢驗關鍵，都需在行住坐臥，一言一行的生活裡展現出來。

(二) 經論引證

茲在此列舉三部大乘經典，在其經文的〈序分〉或〈初分緣起品〉中，均不約而同地與我們日常生活之衣食起居息息相關，不離「生活性」之主題，應該不是偶然，必有其甚深之涵意。

1. 首舉《金剛經》為例證，世尊在最現實的生活裡，從「著衣持鉢」、「次第乞食」，乃至「收衣鉢」、「洗足敷座」等，有條不紊，舉止合宜，在最平凡的衣食住行中，顯大威儀，展現出「一個非凡神聖的境界，也就是佛的境界」[註 57]。此種在最「平凡」之中，顯現其「超凡」的境界，這種境界與禪宗所謂「飢來吃飯、睏來眠」的自由無礙、清淨自在的心境，完全不謀而合。星雲大師在其《金剛經講話》一書中，更精闢的詳加剖析「六度」與「生活」之關聯：「生活即是六度，六度要在人間生活展現般若的光明。」[註 58]世尊在最平常的生活裡，開展示現其修行六度波羅蜜多之境界，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，無不涵蓋，無不具足，無不圓滿。

2. 再舉《楞嚴經》為例證。經典啓始，從世尊的「敷坐宴安」[註 59]，以其身教，在其行住坐臥、一舉一動之間，展現他的楞嚴大定——「恬然寂靜之貌」與「安處不動之儀」[註 60]。與其他諸佛子們的「能於國土，成就威儀」[註 61]，雖然身處此五濁惡世之國土，卻能夠在於日常的語默動靜、行為舉止之中，「三業無虧，六塵不染，有威可畏，有儀可象」[註 62]。此種大修行者的風範與境界，在最平常、平淡的生活之中，卻能展現無遺。

其次，經文提及：「波斯匿王……廣設珍饈，無上妙味，兼復親延，諸大菩薩」；「唯有阿難，先受別請……途中獨歸……執持應器，於所遊城，次第循乞。」[註 63]整部《楞嚴經》序幕之展開，只不過是日常生活中的請客與吃飯而已，看似如此的小事，卻引發了一段驚天動地的大因緣。爾後，阿難尊者在乞食途中，遭摩登伽女之大幻術，攝入姪席，險毀戒體，幸為文殊師利菩薩，奉佛勒令，及時前往護救。以上為本經在〈發起序〉[註 64]中之摘要，卻含攝了兩重深遠的涵意：第一，一切有情眾生，自無始來，由於無明迷妄，六識依六根，向外攀緣取境，無有止息；再以好惡之分別心，對外境生起貪愛或瞋恨之煩惱，執著虛妄為實有；此「貪」、「瞋」、「癡」三毒，在日常生活裡，表現得最直接、最原始的，就是對「飲食」之貪好與對「男女」之愛欲。第二，眾生依教修行，也是以此兩大課題為對象，在日常生活中，時時地地，以止觀的功夫，反觀自照，對每一個起心動念，每一言每一行，是否能三毒不起，而身口意三業是否皆能清淨；心如明鏡一般之光明無染，寂而常照，照而常寂。誠如六祖所言：「……遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜。」[註 65]

所有的修行，皆脫離不了現實的生活，在一切時一切地，於六塵之中，不著不染，心不隨境轉，清淨本然；換言之，也唯有在現實的生活中，才能檢驗修行的境界與成果。

3.再以《大般若經》為例，世尊說法四十九年，「二十二載般若談」，幾乎將近一半的時間是關於般若的教導。可以說，佛法的整個思想體系，都是建立在「空觀」的般若上，其重要性是無可取代的。試想，佛法中如果少了般若的義理，它的整個思想系統，應該如何安立？《大般若經》共六百卷，浩瀚龐大，為群經之冠。其涵蓋的義理之廣之深，亦令人歎為觀止。在其〈初分緣起品第一〉中，世尊在開講《大般若波羅蜜經》之前，放大光明，遍照三千大千佛土。十方世界之個個菩薩，一一前來此堪忍世界，觀禮供養，並致問世尊，作如是言：「少病少惱，起居輕利，氣力調和，安樂住不？」[註 66]

試想，在開講如是甚深義理之始，諸大菩薩從十方世界而來，讚歎此殊勝之法緣，致敬問候釋迦如來之無量功德，卻只是論及與關心日常生活之「起居」是否「輕」快便「利」，身心氣力是否「調和」通暢，肉體之疾「病」與心裡之「煩惱」是否能夠調伏；簡言之，在此娑婆堪忍世界，「居住」的是否平「安」快「樂」。由於可見，生活起居，身心安樂，乃是人生一切問題的重心，即便是最深的佛法義理，最高的般若智慧，也都是與「生活」息息相關的。

二、「入世」與「出世」不二

(一) 概說

主張佛法的「生活性」，也就是主張在日常的生活中修行，在「入世」的大環境中，成就佛道。此種看法，難免會觸及一個嚴肅的問題：這種主張在「入世」的生活中修行的理念，是否與原始佛法的「出世」或「出離」之本懷相違背？答案應該是否定的，茲討論如下。

首先，對「入世」與「出世」的定義，略為說明。所謂「入世」的「世」，是「世間」的簡稱，即世俗、凡俗、毀壞之義；亦與「世界」一語同義，包含了「有情世間」與「器世間」。如果經過修行，而能出離有漏之纏縛，即名「出世間」，略稱「出世」[註 67]。

從以上「入世」與「出世」的原有涵意來看，所謂的「出世」，主要是針對修行者的「心境」而言，是一種脫離六塵染濁與超越世俗煩惱的境界，是以思想與精神的心理層面為主，而非專指有形肉體的遁隱山林。當然，自古以來的修行人，遠離人世塵囂、遁隱山林的修行方式，自有其特殊之因緣，與在某種層面上的價值與特性，亦可視為修行的一個過程或助緣。但是，在現今社會結構與經濟環境的考量下，尤其是從大乘佛法的精神與觀念來看，遁隱式的修行方式，已不是成就佛道絕對的必要條件，甚至是不值得鼓勵的。所以星雲大師主張「佛光人要先入世，後出世」[註 68]，在入世的日常生活環境中，依法修行，而鍛煉培養成出世的心境。「在現世生活裡面有出世的思想，就能享受出世的安樂」[註 69]。也就是說，在入世的

生活裡，如果能時時地地隨順世緣，而內心卻不取於相，不隨境轉，如如不動，就可安住於清淨無惱之平靜與喜樂。更進一步，星雲大師鼓勵眾生應該「以出世的精神，作入世的事業」[註 70]，雖然內心六塵無染，三業不造，煩惱不起，卻能積極的、樂觀的從事於自度而又化他的菩薩大業。

如果我們再進一步來探討，此種「入世」與「出世」之相互對待與差別（discriminating）的思惟方式，是在有情眾生的觀念系統中所建立的。從佛法來看，其本身就是一種「無明」。如果我們用「般若」的空觀來思惟與體會，所謂的「入世」與「出世」，此二者應是「二而不二」，「圓融無礙」的。換言之，在世俗的層面來看，「入世」與「出世」似乎是二分的，相對的，甚至於是矛盾的；但是，如果我們提昇到勝義的層次來思惟考量，「入世」與「出世」是無有分別的，也就是所謂的「不二」，此二者相容無礙，是統一而融和的。茲引用《維摩詰經》、《六祖壇經》與「般若」經典之思想，加以詮釋論證如後。

（二）經典引證

1. 《維摩詰經》

首舉《維摩詰經》為例證，在本經之〈入不二法門品〉中，諸大修行者，暢談何謂不二法門，那羅延菩薩以「世間」與「出世間」為題，作如是言：「世間、出世間為二；世間性空，即是出世間；於其中不入、不出、不溢、不散，是為入不二法門。」[註 71]

所謂「世間」與「出世間」的差別，是有情眾生的分別對待，若以般若智慧觀照，「世間」的一切現象，乃緣起之相用，時時遷流變化而無常，其自（體）性是虛幻不實的，有如鏡中花水中月，如此與空性相應之境界，即是「出世間」。以至於「不」著「入」世間，亦「不」著「出」世間，「入世」與「出世」的相對待觀念，完全被消融化解與超越，亦即所謂「不入而入」「不出而出」，不追求世俗，卻能成就世事，不刻意出離，卻能不著塵染。入於世間而不散亂於六塵，超出世間而不自滿於安逸，趨於不二如一的平等無礙之境界。

《維摩詰經》「不二法門」之基本精神，與中國禪宗之思想脈絡，也有融通與一致之處。六祖惠能有言：「佛法是不二之法。」[註 72]直指佛陀之教法，其核心乃是無二無別之智慧，此種平等如一、圓融不二之境界，即是禪門所謂佛性之最高展現。

2. 般若經典

「不二」之思想，在《大般若經》之〈初分多問不二品〉中，更是發揮的淋漓盡致。善現白佛言：「世尊！齊何名有二？齊何名無二？」，佛言：「善現！……世間、出世間為二，生死、涅槃為二……如是一切有戲論者，皆名有二。」「非世間、非出世間，為無二；非生死、非涅槃，為無二；如是一切離戲論者，皆名無二。」[註 73]

從以上之經文可知，如果我們以更擴大的層面來思惟，在般若智慧的觀照下，不僅「入世」與「出世」不二，連「生死」輪迴與「涅槃」寂靜皆無二無別，了無罣礙；正如《大般若經》亦有云：「不厭生死，不樂涅槃。」[註 74]又云：「修學甚深般若波羅蜜多……不見生死，況有厭離；不見涅槃、況有欣樂。」[註 75]古德亦有云：「以大智故，不入輪迴；以大悲故，不入涅槃。」唯有在這種「不二」的境界裡，二而不二，不二而二，才可能展現出「大智」與「大悲」雙運的菩薩精神。

以上所討論的「不二」之思想，從「方法論」(Methodology)的角度來探討，都是佛家爲了破解眾生之執著於二邊，在邏輯上所採用的一種獨特的「雙遣法」，又名「雙重否定法」(double negation)[註 76]，來排遣與否定一切偏於二邊之執著。如果從這一個層面來觀察，「不二」義理的最高境界，是連「二」與「不二」都無所分別，即如《大般若經》中，佛告善現曰：「善現！二、不二法俱不可得……若如是知，乃能證得一切智智。」[註 77]此種無上無等等之智慧，換言之，就是一層一層的否定(refutation)[註 78]一切幻相妄想，從而破除一切的分別與執著。

本段結語

總而言之，「入世」與「出世」、或是「生死」與「涅槃」之對待，都是由於眾生之「無明」而產生的「分別」作用，是眾生從無始來，執著於「二分法」的觀念，所造成的結果。「人間佛教」的「生活性」，強調佛法的「實用導向」與「實踐效用」，但這只是第一層的意義，也絕非主張把佛法流於「世俗化」。其更深一層的內涵與目的，是經由佛法的「生活化」與積極的社會參與，藉著日常生活中的實際體會與考驗，來逐漸轉化眾生的「分別心」，超越其執著的根性；進而能夠與「般若」空觀相應，從「入世」與「出世」的矛盾中，「生死」與「涅槃」的對待中，完全的解脫出來，得到徹底的自由與自在；從而展現出「無所得、亦無不得」之智慧，「心無所著、亦無罣礙」之境界，與「去來自由、心體無滯」之心懷，這種超脫自在的境界，才是人間佛教的最高目標。表現在實際的日常生活上，正如在《維摩詰經》中讚歎居士之風範與境界，有如是言：「雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行……入諸淫舍，示欲之過。」[註 79]生動地、感性地、深刻地詮釋了「入世」、「出世」不二的修行境界，一切都與生活是息息相關的，更如實的展現出一種「不著世間如蓮花，常善入於空寂行，達諸法相無罣礙，稽首如空無所依」[註 80]的大菩薩之境界。

伍·利他性

「人間佛教」最重要的特性之一，可以說，就是以「利他」(altruistic)的思想爲主軸，其傳承了大乘佛法之基本精神與精髓。茲就「佛陀之身教」、「菩薩精神」與「無我」的智慧三種角度，分別論述之。

一、「佛陀之身教」與「利他性」

世尊遊化世間四十九載，足跡遍及恒河兩岸，教導各各不同之眾生，無倦無悔，其一生的「行誼」與風範，以「示教利喜」為主；其個人之歷史，即是一個最好的「利他」之典範[註 81]。

根據記載，有婆羅門教徒名山伽喇瓦，問佛陀言：「您的弟子們跟隨出家，爲自己而修行，這不是無益於大眾嗎？」佛陀答言：「如有修行者，自己達到解脫自在的境地，他勸別人也如此修行，別人也因此悟道……使悟道的人達到數千、數萬，他只是爲了自己的利益嗎？」婆羅門人答道：「我知道了！佛陀的弟子負普度眾生的重責大任……爲了使更多人能離苦得樂。」[註 82]

由上段記載可知，佛陀本身經由修行而解脫自在，是爲「自利」；而教化無數無量之眾生離苦得樂，是爲「利他」，其言教與身教都充分彰顯出佛陀思想之「利他性」。

星雲大師所提倡的「人間佛教」，承傳佛陀之本懷與思想精神，「重在對整個世間的教化，以教導與利益一切眾生爲其主旨」[註 83]，因而建立了世界性的「佛光山」僧團與「國際佛光會」，以實踐其理念，並且延續與發揚了佛陀教導之「利他性」。

二、「菩薩精神」與「利他性」

星雲大師所提倡之「人間佛教」，如前文所述，是「人間性」的，是「生活性」的，是「喜樂性」的。但是此種理想的實踐，絕非只是以「自我」爲其唯一的重心，而是以兼顧「自」「他」二者的「利他性」，爲其最崇高之理想與目標。「人間佛教」此種「利他性」之思想，與大乘佛法之「菩薩精神」，是完全契合相符的；甚至可以說，「利他性」與「菩薩精神」本是一體之兩面，二者具有相同之內涵思想。所謂菩薩精神，簡言之，就是發「菩薩心」之「四弘誓願」[註 84]，與行「菩薩道」之「六波羅蜜多」。茲分爲三點，說明如下：

(一)先談何謂「菩薩」？從定義上看，菩薩者，「菩提薩埵」之簡稱，即「覺有情」，「自覺」而又「覺他」。從其名稱的本身可知，其具有「自化」與「化他」之本質，所謂上求佛法、下度眾生，以無緣大「慈」、同體大「悲」之本懷，行「自利」而又同時「利他」之大願。而星雲大師曾言：「菩薩最大的特徵，即在於『慈悲』二字。」[註 85]「慈悲是一切佛法的根本，『慈』就是『與樂』，『悲』就是『拔苦』。」[註 86]與眾生以樂，拔眾生之苦，自利與利他，我與眾生，二者兼顧，圓滿無缺。大師如此強調慈悲的重要性，並以此爲一切佛法的根本，可見「人間佛教」的最高理念，即是以「利他」爲主，此種思想，與菩薩精神是完全一致的。

(二)再談到「發菩薩心」，星雲大師曾說：「菩薩發心，一切都是爲了眾生，一切都是爲了契合真理，一切都是爲了證悟圓滿。」[註 87]此種「一切爲眾生」之觀點與主張，是「人間佛教」重視「利他性」的最有力之證明。進一步而言，也唯有具備「利他性」的發心與動機，才可能與真理完全契合，才可能實證與體悟最高的圓滿境界。

對於「菩薩發心」的重要性，星雲大師特別強調：「佛法不只以苦集滅道來解釋宇宙人生的現象，佛法最主要的是要解決宇宙人生的問題；所以光是說明苦集滅道的真理，這是不夠的，必須還要有願力、修行、實踐」[註 88]。在此所謂之「願力」，指的就是大乘佛法的「發菩薩心」——四弘誓願，本著無上的大願，由其所激發的無比力量，而產生出堅忍不拔的精神，勇猛精進，努力修行，而成自利利他之無上佛道。

所謂四弘誓願，就是：「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。」[註 89]而「四弘誓願」之第一大願，即是「眾生無邊誓願度」，彰顯出發菩薩心是以無邊無量之眾生爲其對象，以度化眾生離苦得樂爲其重心，以「利他性」爲其內涵。此種思想與《金剛經》所云：「所有一切眾生之類……我皆令入無餘涅槃而滅度之」[註 90]，在精神上與理念上，也是完全符合與一致的，皆是以「利他」爲其核心思想。

(三)其次，再談到「行」菩薩道——「六波羅蜜多」，亦即菩薩精神的實踐。所謂六度者，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定與般若。六度之首，乃「布施波羅蜜多」，是以「財」、「法」、「無畏」三者，施與無量之眾生，此種以利益眾生爲修行重點的主張，亦明顯地具有充分之「利他性」，經典有云：「自利利他道，是諸菩薩摩訶薩道。」[註 91]「自利利他妙吉祥，最勝功德難思議。」[註 92]此與人間佛教所推展之「弘法利生」的理想與實行，在理念上完全一致。

綜合言之，「人間佛教」所倡導之「利他性」，與大乘佛法之「菩薩精神」——四弘誓願與六度萬行，完全一貫與相符；進一步而言，人間佛教傳承了大乘佛法普度眾生的基本義理與思想，並加以落實、開展與弘揚。

三、「無我」與「利他性」

星雲大師曾經論及菩薩的「性格」，有此一重要之論點：「因爲有『無我』的精神，才能有『慈悲』的胸懷。」[註 93]唯有以「無我」的「智慧」爲其內涵與基石，才能開展出對眾生「利他性」的大「慈悲」。胸懷其實，「無我」與「利他」此二者是互依互攝與互補(reciprocal)，缺一不可，此即所謂之「悲智雙運」[註 94]。也就是說，沒有「無我」的智慧，就無法建立無緣大慈與同體大悲的胸襟，其無條件的、無私我的、自他一體的最高境界之「利他」心懷。反言之，沒有「利他」的大願與大行，「無我」的智慧就無法在實際生活中淬煉考驗，從而落實與展現。

所以，如果我們從另一個角度切入來探討，「利他性」的「慈悲心」不僅是俱有「利益眾生」之本懷，它還涵攝了另一層關鍵性之重要作用，經由逐步的「利他」心之培養與增長，而能調伏與轉化（transform）眾生對「自」「他」之分別，「主觀」與「客觀」之對待，從而超越（transcend）對「我」之貪愛與執著，破除了「我執」的無明，以期契入「無我」之境界。

「無我」是佛法「智慧」（Prajña）（般若）的核心思想。所謂「智慧」，最簡明的說，就是能「見諸法之實相」[註 95]。又何謂「實相」？簡言之，即是「緣起而性空」、「性空而緣起」之法則。一切現象（phenomena）皆是由於因「緣」和合，相依相待而「起」用顯相（manifestation）。即所謂「諸法因緣生，諸法因緣滅」，「此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅」[註 96]，一切緣起的法（Dependent-Arising），都是緣聚則生，緣散則滅，生住異滅，剎那間遷流變化而「無常」的，互依互起而「無我」的，沒有一個獨立、自主、恆常、不變的主體——「自性」（svabhava/intrinsic nature），一切緣起之法皆無此「自性」，稱之為「性空」或「空性」（śūnyata），即所謂的「緣起而性空」[註 97]。也正因為一切法空無自性，才可能由於因緣聚合而顯相，隨緣起用而無礙，即所謂的「性空而緣起」。

是故，誠如《金剛經》所言：「凡所有相，皆是虛妄。」[註 98]《心經》亦云：「諸法空相。」[註 99]一切有為法，因緣和合而顯相，虛幻而不實。此「緣起」與「性空」之思想，乃「佛家哲學之前提與通則，佛學之核心概念」[註 100]。龍樹菩薩所建立之「中觀」學說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」[註 101]也是依據此「緣起」與「性空」之基本概念而安立；再根據此法則，從而開展出所謂之「八不中道」[註 102]，以「中道」之智慧觀照，一切法皆不偏二邊，而能離一切之執著，「若法從因緣和合生，是法無有定性。若法無定性，即是畢竟空寂滅相，離二邊故，假名為中道」[註 103]。

佛家的空觀智慧，無論是原始佛教，部派佛教，或是唯識派與中觀派，都是以「無我」為其核心義理，只是在解釋上有所分歧[註 104]。上文僅依中觀學派之義理為主，對「無我」之空觀智慧，作一概略的論述。茲再例舉下列大乘經論為例，進一步說明「無我」的義理與其重要性。

（一）《金剛經》有云：「如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。」「一切法無我、無人、無眾生、無壽者……若菩薩通達『無我』法者，如來說名真是菩薩。」「以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。」[註 105]一切有情之凡夫眾生，在六道中輪迴不息，不斷造業受報，無法出離，其根本之原因乃在於無始「無明」，妄想執著於「實我」，而生起無盡之煩惱。若能了知「實我」乃緣起假有，畢竟虛幻，於「無我」之思想能通達無礙，全然相應者，即可名之為覺悟之有情，徹底破除了無明之「我執」，廣修善法而成就無上正等正覺，可見「無我」在修行中的關鍵性。

(二)《心經》有云：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」[註 106]修行般若之空觀，即能破除迷妄之我執，而能實見「五蘊」和合之緣起假「我」為空幻不實的，則能轉化與超越對「我」與「我所」的分別執著，破除了苦因而遠離一切苦厄。

(三)若能把「無我」的主張，再提昇一層來思惟考量，超越了「我」與「無我」的分別，趨向「我」與「無我」不二而平等之境界。誠如《維摩詰經》所言：「我、無我為二」[註 107]；「於我、無我而不二，是無我義。」[註 108]又如《華嚴經·如來出現品》有云：「自性清靜如虛空，我與非我不分別。」[註 109]《大般若經》亦有云：「遠離我見，通達平等，名真實空。」[註 110]在最究竟的空觀裡，「我」與「無我」亦沒有對待與分別，是不二而平等如一的，有如虛空之無障無礙。

(四)從上述之經論義理可知，「我」執是無明的核心，徹底的破除對我的執著，乃修行最重要的課題之一。「人間佛教」的「利他性」之特質，乃針對此眾生之迷妄根性，加以轉化與超越，而達到「自利」與「利他」，「智慧」與「慈悲」二者皆圓滿的境界。所以，星雲大師特別強調「無我」的智慧精神，與「利他」的慈悲胸懷，二者是息息相關，圓融一體的。

前文論及之「苦」與「樂」、「入世」與「出世」、「生死」與「涅槃」、「自利」與「利他」，都是被制約在一個「相對」的觀念中，有了「對待」，產生「分別」而引起「執著」，這是有情眾生的世界。根據《華嚴經》的思想，真實的世界是所謂的「一真法界」，統攝了以上的矛盾與衝突，化解了「二元對立」的問題，是「事事無礙」、「平等如一」與「圓滿融和」的世界[註 111]。只是無明的眾生，不能了知這個世界本是「互起」、「互入」、「互攝」與「互即」的[註 112]，本是無有障礙，圓滿與融和，不二如一，而全然「一體」的，哪有「苦」與「樂」，「入世」與「出世」，「生死」與「涅槃」，「自利」與「利他」之分別呢？

陸·總結論

如本文所論述，「人間佛教」具有「喜樂性」、「人間性」、「生活性」與「利他性」四大主要特質。其思想淵遠而流長，傳承與融和了傳統之佛法，並與現代社會結構相契和，其正統性與包容性，契時契機地提供了一個針對現今佛教問題的解決方案。

茲在下文一、中，簡述現今佛教之問題，並在下文二、中，根據正文中所論述之人間佛教的四大特性，說明人間佛教是一有效的解決之道。

一、現今佛教所面臨之問題

由於近代科技的高度發展，社會與經濟結構的快速變遷，佛教徒面臨了前所未有的問題與嚴峻之挑戰。星雲大師曾毫不保留的指出，現今佛教的一些現象與趨勢，已「違背了佛陀的本旨」[註 113]。茲簡要列舉數項重要之問題如下：

(一)純「理論化」導向。太過偏於對佛學理論的鑽研，埋首於純學術性之探討，或考證之研究，甚至沉溺於無實質意義之文字上的爭辯，反而輕忽了在生活中的落實修行。佛法成爲純知識性的哲理，而與實際的人生完全脫節[註 114]。

(二)流俗之「形式化」。佛教的另一個極端是只重視表面的儀軌，或勤於迎合世俗需求的活動，而完全忽略了對佛法義理的教育與學習，幾乎流於迷信與盲從。

(三)「自利化」。以回歸原始佛教爲號召，過度強調「出離」與「自利」的絕對重要性，貶低與輕視大乘佛法的「利他」精神。

(四)繁雜混亂。佛陀四十九年的教化，是爲了針對各各眾生不同之根性，以不同之法門對治調伏，可是其教法的基本架構，原本是條理分明的。但是，佛法經過二千五百多年的演變與發展，宗派林立，論疏如山，相互諍訟；加上現代資訊科技的進步，佛教徒可以說是處於一個佛學知識爆炸的時代。更有甚者，「學者們常把佛教的理論搬來搬去，說是論非，分歧思想，造成佛教的四分五裂，殊爲可惜」[註 115]。我們所面臨的挑戰之一，是如何選擇與組織資訊[註 116]，提綱挈領，化繁爲簡，以避免大量繁雜的資訊所引起的混亂與迷失。

二、「人間佛教」之解決方案

根據正文所討論，「人間佛教」的四大特性，其思想體系與理論架構，及其實踐的理想與方法，可以說，「人間佛教」針對現今佛教的問題，提供了一個全面性和徹底性的解決方案。

(一)提倡「人間性」與「生活性」，回歸「實效導向」的佛法，矯正了佛學純「理論化」與學術化的偏差。

(二)強調「解」與「行」並重，培養理論與實修兼顧的僧俗二眾，建立佛學院與檀講師制度，以「解」導行，以「行」證「解」，解決現今佛教「形式化」與「表面化」的盲信與膚淺。

(三)全力倡導「利他性」的菩薩精神，積極的走入群眾，參與社會，破除以「出離」、「自利」爲主的狹隘思想。

(四)星雲大師曾言：「我個人是具有『融和』的性格，我希望把傳統文明與現代文明融和起來；現代佛教應把南傳、北傳的佛教融和起來，把禪、淨融和起來，把出家、在家融和起來，更應把世界的佛教融和起來……『進取』……『樂觀』……『悲智願行』的性格[註 117]。」

從上文可知，星雲大師所倡導之「人間佛教」，傳承了佛陀原始的教導，在尊重與平等的原則下，融和了各家的義理與特長，在現代文明的社會裡，建立起一套理論一貫，思想一致的體系，以簡馭繁，其主旨是在針對此「世間」的一切有情眾生，經由在實際的「生活」中積極進取、依法修行，而能離苦「得樂」，自利而又「利他」，從而展現出悲智雙運的最高菩薩精神。

【註釋】

[註 1] 星雲，《佛教叢書(十)·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五年）第一八三頁。

[註 2] 同 [註 1]。

[註 3] 星雲，《佛光教科書(十一)·佛光學》（高雄：佛光出版社，一九九九年）第十四頁。

[註 4] 星雲，〈人間佛教的藍圖〉，《普門學報》第五期（二〇〇一年）第三頁。

[註 5] 同 [註 1]。

[註 6] 同 [註 1]，第一八四頁。

[註 7] 星雲，《星雲大師演講集(四)》（高雄：佛光出版社，一九九一年）第二十七頁。

[註 8] 《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九九八年）第三六九四頁；《中英佛學辭典》（高雄：佛光出版社，一九九四年）第三六八頁。

[註 9] 《中阿含經·舍梨子相應品·教化病經第八》，《大正藏》第一冊，第四六〇頁中—四六一頁上。

[註 10] 《大方廣佛華嚴經·佛不思議法品》，《大正藏》第十冊，第二四四頁中。

[註 11] 《大般若波羅蜜多經·第十二淨戒波羅蜜多分之五》，《大正藏》第七冊，第一〇四一頁中。

[註 12] 《大智度論·釋初品中·般若波羅蜜第二十九》，《大正藏》第二十五冊，第一九〇頁中、下。

[註 13] 《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊，第八四八頁下。

[註 14] 《雜阿含經》卷二，《大正藏》第二冊，第一〇四頁中。

[註 15] 《增一阿含經·四諦品第二十五》，《大正藏》第二冊，第六三一頁上。

[註 16] 原文：The Buddha says: "One thing only does the Buddha teach, namely, suffering and the cessation of suffering." Narada, *The Buddha & his teachings*, p.296, The Buddhist Missionary Society (Malaysia, 1988)

[註 17] 星雲，〈從四聖諦到四弘誓願〉，《普門學報》第二期（二〇〇一年）第七頁。

[註 18] 同 [註 17]，略引。

[註 19] 《中阿含經·舍梨子相應品·象跡喻經第十》，《大正藏》第一冊，第四六四頁中。

[註 20] Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (Grove Press, N.Y., 1974) p.16. Ven. Lobsang Gyatso, *The Four Noble Truths* (Snow Lion Publications, N.Y., 1994) p.13.

[註 21] 楊惠南，〈佛教思想發展史論〉（台北：東大圖書公司，一九九二年）第三十九—四十頁；
Peter D. Santira, *The Tree of Enlightenment*, (Yin-Shun Foundation, 1999) p.5.

[註 22] 鳩摩羅什譯，〈維摩詰所說經·佛國品第一〉，《大正藏》第十四冊，第五三七頁上。

[註 23] 印順，〈成佛之道〉（新竹：正聞出版社，一九九四年）第一頁。

[註 24] 李炳南，〈佛學十四講〉，「破迷啓悟、離苦得樂乃學佛之目的」。

[註 25] 星雲，〈從四聖諦到四弘誓願〉，《普門學報》第二期（二〇〇一年）第十頁。

[註 26] 同 [註 1]，第三九四—三九五頁，略引。

[註 27] Narada, *The Buddha and his teachings*, The Buddhist Missionary Society (Malaysia, 1988) p.299.

[註 28] 同 [註 1]，第三九五頁。

[註 29] 同 [註 1]，第三九五—三九六頁，略引。

[註 30] 《大智度論·釋初品中·禪波羅蜜第二十八》，《大正藏》第二十五冊，第一八四頁上。

[註 31] 「十二緣起法」之第七支，「受」包括「樂受」、「苦受」與「捨受」三者。

[註 32] 楊崑生，〈佛學導論〉（大方廣佛學會）引文取意。

[註 33] 《雜阿含經》卷十六，《大正藏》第二冊，第四八九頁中。

[註 34] 《六祖大師法寶壇經·般若品第二》，《大正藏》第四十八冊，第三五一頁上。

[註 35] 星雲，〈往事百語〉第三冊（高雄：佛光出版社，一九九四年）第五十八頁。

（附圖）四聖諦之「實效性」圖示：

道諦 (Solution: 解決之法) → 滅諦 (Goal: 目標)

集諦 (Reason: 問題之因) → 苦諦 (Problem: 問題)

[註 36] 星雲，〈佛教叢書(十)·人間佛教〉（高雄：佛光出版社，一九九五年）第一八三頁。

[註 37] 《維摩詰所說經·佛國品第一》，《大正藏》第十四冊，第五三八頁。

[註 38] 同 [註 37]。

[註 39] 僧肇，〈註維摩詰經〉，《大正藏》第三十八冊，第三三七頁中。

[註 40] 《楞嚴經》卷一，《大正藏》第十九冊，第一〇七頁下。

[註 41] 《楞嚴經》卷二，《大正藏》第十九冊，第一一〇頁下。

[註 42] 《大方廣佛華嚴經·昇夜摩天宮品第十九》，《大正藏》第十冊，第一〇二頁上、下。

- [註 43] 星雲，《星雲大師演講集(一)》(高雄：佛光出版社，一九九一年)第六十頁。
- [註 44] 《六祖大師法寶壇經·般若品第二》，《大正藏》第四十八冊，第三五一頁下。
- [註 45] 賴永海，〈人間佛教與佛教的現代化〉，《普門學報》第五期(二〇〇一年)第六十二頁引文取意。
- [註 46] 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·方便品第二》，《大正藏》第九冊，第九頁中。
- [註 47] 《大方廣佛華嚴經·世主妙嚴品第一之二》，《大正藏》第十冊，第五頁下—六頁上。
- [註 48] 印順，《妙雲集·太虛大師年譜》，第二六七頁。
- [註 49] 印順，《妙雲集·佛在人間》，第二十八頁。
- [註 50] 同 [註 49]，第十五頁。
- [註 51] 印順，《妙雲集·佛法是救世之光》，第四〇五頁。
- [註 52] 同 [註 51]，第四〇八頁。
- [註 53] 同 [註 49]，第一〇八—一〇九頁。
- [註 54] 星雲，〈人間佛教的藍圖〉，《普門學報》第五期(二〇〇〇年)第三頁。
- [註 55] 同 [註 54]，第五頁。
- [註 56] 星雲，「三好運動」，「身作好事，口說好話，意存好心」。
- [註 57] 南懷瑾，《金剛經說什麼》(台北：老古文化事業公司，一九九八年)第三十四頁。
- [註 58] 星雲，《金剛經講話》(台北：佛光文化事業有限公司，一九九七年)第十四頁。
- [註 59] 《楞嚴經》卷一，《大正藏》第十九冊，第一〇六頁中。
- [註 60] 圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》(台北：佛教出版社)第五十七頁。
- [註 61] 同 [註 59]，第一〇六頁中。
- [註 62] 同 [註 60]，第五十頁。
- [註 63] 同 [註 59]，第一〇六頁中、下。
- [註 64] 同 [註 60]，第六十頁。
- [註 65] 《六祖大師法寶壇經·般若品第二》，《大正藏》第四十八冊，第三五一頁上、下。
- [註 66] 《大般若波羅蜜多經·初分緣起品第一之一》，《大正藏》第五冊，第三頁中。
- [註 67] 佛光大辭典(高雄：佛光出版社)第一五二四頁、一五四四頁引文取意。
- [註 68] 《星雲大師講演集(二)》，〈出世、入世與契理契機〉，第六頁。
- [註 69] 《星雲大師講演集(一)》，〈從入世的生活說到佛教出世的生活〉，第一二一頁。
- [註 70] 參見星雲，〈人間佛教的藍圖〉，《普門學報》第五期(二〇〇一年)第三頁。
- [註 71] 《維摩詰所說經·入不二法門品》，《大正藏》第十四冊，第五五一頁上。

- [註 72] 《六祖大師法寶壇經·行由品第一》，《大正藏》第四十八冊，第三四九頁下。
- [註 73] 《大般若波羅蜜多經·初分多問不二品第六十一之十一》，《大正藏》第六冊，第八六三頁上、中。
- [註 74] 《大般若波羅蜜多經·第六分顯德品第十一》，《大正藏》第七冊，第九五三頁中。
- [註 75] 《大般若波羅蜜多經·曼殊室利品第七分》，《大正藏》第七冊，第九六五頁上。
- [註 76] 陳沛然，《佛家哲理通析》（台北：東大圖書公司，一九九三年）第五十九頁。
- [註 77] 《大般若波羅蜜多經·初分多問不二品·第六十一之十三》，《大正藏》第六冊，第八七三頁下。
- [註 78] Geshe Tsultin, *Mirror of Wisdom-Teaching on Emptiness*, (TDL Publications, Long Beach, 2000) p.55-57.
- [註 79] 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·方便品第二》，《大正藏》第十四冊，第五三九頁上。
- [註 80] 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品第一》，《大正藏》第十四冊，第五三八頁上。
- [註 81] 星雲，《釋迦牟尼佛傳》（台北：佛光文化事業有限公司，一九九八年）。
- [註 82] 星雲，《佛教叢書(三)·佛陀》（高雄：佛光出版社，一九九五年）第五二一頁。
- [註 83] 星雲，《佛教叢書(十)·人間佛教》（高雄：佛光出版社，一九九五年）第一八四頁。
- [註 84] 星雲，〈四弘誓願與四聖諦〉，《普門學報》第二期（二〇〇一年）第二十頁。
- [註 85] 星雲，《星雲大師講演集(二)·菩薩的宗教體驗》（高雄：佛光出版社，一九九一年）第三二二頁。
" Special features of the Bodhisattva path bring about welfare of all sentient beings", The Dalai Lama, *The Dalai Lama at Harvard* (Snow Lion Publications, N.Y.,1998) p.162.
- [註 86] 同 [註 85] ，第三二三頁。
- [註 87] 同 [註 84] 。
- [註 88] 同 [註 84] 。
- [註 89] 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，第三五四頁上。《摩訶止觀》卷十，《大正藏》第四十六冊，第一三九頁中。
- [註 90] 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，第七四九頁上。
- [註 91] 《大般若波羅蜜多經·初分多問不二品第六十一之五》，《大正藏》第六冊，第八二七頁下。
- [註 92] 《佛說大乘不思議神通境界經》，《大正藏》第十七冊，第九二五頁上。
- [註 93] 星雲，《星雲大師講演集(二)·菩薩的宗教體驗》（高雄：佛光出版社，一九九一年）第三二一頁。
- [註 94] 悲智雙運圖示：



- [註 95] Andrew Skilton, "Knowing and Seeing the things as they really are," *A concise History of Buddhism* (Windhorse Publications, UK, 1994) p.27.
- [註 96] 《雜阿含經》卷十，《大正藏》第二冊，第六十七頁上。
- [註 97] Dr. Elizabeth Naper, *Dependent-Arising and Emptiness* (Wisdom Publications, Boston, 1989) p.190.
Atisha, Lamp for the path to Enlightenment (Snow Lion Publications, N.Y.1997) p.107.
- [註 98] 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，第七四九頁上。
- [註 99] 玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊，第八四八頁下。
- [註 100] 陳沛然，《佛家哲理通析》（台北：東大書局，一九九三年）第十九頁。
- [註 101] 龍樹菩薩，《中觀論頌·觀四諦品第二十四》，《大正藏》第三十冊，第三十三頁中。
- [註 102] 「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」。語出《中論·觀因緣品第一》，《大正藏》第三十冊，第一頁中。
- [註 103] 龍樹菩薩，《大智度論·釋無盡方便品第六十七》，《大正藏》第二十五冊，第六二二頁上。
- [註 104] Dr. Jeffrey Hopkins, *Meditation on Emptiness, Part Four: Systems* (Boston: Wisdom Publications, 1996) p. 305-399.
- [註 105] 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，第七五一頁中—七五二頁上。
- [註 106] 玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第八冊，第八四八頁下。
- [註 107] 《維摩詰所說經·入不二法門品第九》，《大正藏》第十四冊，第五五一頁上。
- [註 108] 《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正藏》第十四冊，第五四一頁上。
- [註 109] 《大方廣佛華嚴經·如來出現品第三十七之三》，《大正藏》第十冊，第二七五頁下。
- [註 110] 《大般若波羅蜜多經·第六分平等品第七》，《大正藏》第七冊，第九四二頁下。
- [註 111] 方東美，《華嚴宗哲學》下冊（台北：黎明文化事業公司，一九九三年）第三十、一九六頁引文取意。
- [註 112] 張澄基，《佛學今詮》下冊（台北：慧炬出版社，一九九四年）第四十五頁引文取意。
- [註 113] 星雲，《佛教叢書之(十)·如何建設人間佛教》，（高雄：佛光出版社）第三九三頁。
- [註 114] 張華，〈太虛大師和星雲大師的人間佛教與中國佛教的現代化〉，《普門學報》第四期（二〇〇一年）第十四頁。
- [註 115] 星雲，〈人間佛教的藍圖〉，《普門學報》第五期（二〇〇一年）第四頁。
- [註 116] Dr. Louise Lancaster, "How to eliminate, select and organize the available excessive and confusing data", Lectures, Fall semester 2001, Hsi Lai University.
- [註 117] 星雲，《星雲大師演講集(四)·如何建設現代佛教》，第二十一、二十四、二十五、三十頁。