佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

哲學詮釋學視域下現代人間佛教的「傳統」智慧

程恭讓
上海大學文學院教授／上海大學道安佛學研究中心主任

現代人間佛教，我們在此是指中國二十世紀以來的人間佛教思想及運動，也就是指從太虛大師作為首倡者，一直持續影響當今海峽兩岸的佛教文化，以佛教人本化、人生化、社會化作為理論標誌的佛教思潮及其存在。現代人間佛教從一開始就有改革傳統佛教積弊、適應現代社會文化需要的價值追求，也正是因此，在佛教界很多人一直視人間佛教為佛教的「新派」，與比較持有傳統立場的「舊派」對立。現代人間佛教誕生、發展的時代，也正是近現代中國社會進入急劇社會轉型、文化轉型的階段，現代人間佛教作為近現代中國文化大轉型這一整體背景下佛教思想信仰的一個代表，其自身推動轉型的特質，也易被人們更多地從與傳統對立的角度加以透視，甚至加以無端的放大。這也是為什麼許多關於現代人間佛教的研究著作，要不約而同地沿用德國社會學家馬克思・韋伯的宗教社會學及其比較宗教理論的理由。[1]

不管研究者是否贊同韋伯關於中國佛教的主張，當一個研究者選擇韋伯的宗教社會學圖式看待近現代中國佛教思想的實質時，人們對於韋伯式理論的一些推論——例如他所謂西方文化現象的獨特性在於「理性化」，而東方文化，包括佛教傳統及中國儒道傳統在內，則缺少理性化，因而難以支持中

1. 這裡僅舉兩個代表性的例子：鄧子美：〈從韋伯的論點談起——代自序〉，《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，上海：華東師範大學出版社，1994 年，頁 1-4；唐忠毛：《中國佛教近代轉型的社會之維——民國上海佛教居士組織與慈善研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年，頁 242。

國社會的現代化需求等等[2]——也許就會不知不覺受其影響，使得現代人間佛教的特質難以獲得公允的認知。所以，在本文中需要提出的核心問題就是：現代人間佛教真正是反傳統的嗎？現代人間佛教是怎樣介入「傳統」與「現代」的爭議？現代人間佛教對於傳統佛教及傳統文化的覺解究竟應當怎樣認識和評估？

一、哲學詮釋學為「傳統」「正名」

哲學詮釋學是現代西方哲學的重要流派之一。這一哲學流派通過對古今東西各種人類文明中習以為常的理解和詮釋現象加以深度的反思，將西方古典的聖經學詮釋學，作為精神科學一般的及系統的詮釋技巧的詮釋學，最終提升為思考人的本質及其意義問題的一種哲學理念的詮釋學，並同時反過頭來再化身為現代人文社科研究中一種有活力的方法理念。哲學詮釋學，尤其是由德國哲學家海德格爾、伽達默爾所啟示的哲學詮釋學，不僅是一種睿智、深刻的哲學見地，也提供了觀照人文、社會的一些重要視點。例如：哲學詮釋學家對於有關「傳統」問題所作的深度詮釋學省思，就為我們思考現代人類文明中普遍遭遇的「傳統」問題，或「傳統」與「現代」關係的問題，提供重要的理解和處置的智慧。

宏觀地看，可以說伽達默爾從其前輩海德格爾那裡所吸取最重要的哲學詮釋學洞見，就是後者有關「詮釋學循環」及與之相關作為理解現象重要條件的「前見」概念的問題。如伽達默爾在《真理與方法》一書中的下列引用與描述：

> 因此，我們將再次考察海德格爾對詮釋學循環的描述，以便使循

2. 張志剛：〈第三章．韋伯的宗教社會學〉，《宗教文化學導論》，北京：東方出版社，1996 年，頁 62-88。

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 環結構在這裡所獲得的新的根本意義對於我們的目的更富有成效。海德格爾寫到：「循環不可以被貶低為一種惡性循環，即使被認為是一種可以容忍的惡性循環也不行。在這種循環中包藏著最原始認識的一種積極的可能性。當然，這種可能性只有在如下情況下才能得到真實理解，這就是解釋理解到它的首要的經常的和最終的任務始終是不讓向來就有的前有、前見和前把握以偶發奇想和流俗之見的方式出現，而是從事情本身出發處理這些前有、前見和前把握，從而確保論題的科學性。」[3]

海德格爾這裡所謂的「詮釋學循環」，就是指在人類的任何理解現象中，都「向來就有」一定的「前有」、「前見」及「前把握」，這些「前有」、「前見」及「前把握」不是僅僅給理解的活動帶來限制，而是使任何理解活動得以可能的前提條件。這裡，所謂的「前有」，是指理解者一定的、業已被給予的實體式存在；「前見」，是指理解者業已被給予、經常是包含在語言中的各種觀念、意見等；所謂「前把握」，是指理解者在理解活動發生之前業已被給予的某種預設或預期。[4]

任何從事一定的理解活動者，都不可能是一個完全不食人間煙火的抽象「主體」，攜帶一個完全空白的心靈來遭遇文本或對象。所以，理解活動的前提，是一定的「前有」、「前見」、「前把握」的先行被給予。這些先行被給予的前提條件，使得任何理解活動都一定成為具體的、歷史的、有條件性的，但卻不一定註定使理解活動表現為完全偶然的、隨機的、突發的、無意義的，或者說沒有科學性的。當然這裡轉圜的關鍵，即使得「詮釋學循環」不是「可以容忍的惡性循環」，而是變得「富有成效」、「展現積極的

3.【德】伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，上海：上海譯文出版社，1999 年，頁 342。

4. 參考于洋：《伽達默爾前見理論的探討》，黑龍江大學碩士論文，2011 年，頁 7-9。

可能性」的方式。正如海德格爾所說，一個好的理解者必須自覺地意識到：他的「首要的經常的和最終的任務」，就是不讓這些向來就有的「前有、前見和前把握」以純粹偶然或流俗的方式出現，相反地是要從「事情本身」出發來掌握和調控這些先行給予的東西。

正如伽達默爾所揭示，海德格爾此處所描述的「詮釋學循環」，「與其說是證明這裡存在循環，毋寧說指明這種循環具有一種本體論的積極意義」。[5] 我們可以這樣來理解伽達默爾這裡所說的「詮釋學循環」的「本體論的積極意義」：即在任何理解活動中，都包含了一定的前見和一定的主體籌劃之間的辯證法；作為一個解釋者，無須丟棄他內心已有的前見解而直接地接觸文本，而是只要明確地考察他內心所有的前見解的正當性，也就是說考察其根源性和有效性。[6]

所以「詮釋學循環」的「本體論的積極意義」，重點展示的就是「前見」在理解中的「本體論的意義」。伽達默爾通過概念史的分析表明，只是由於歐洲歷史上的啟蒙運動，「前見」這個概念才有了我們所熟悉的那種純然否定的意義，也就是「前見」與人類的理性判斷截然對立、因而必須被拋棄的意義。實際上「前見」就是一種判斷，它是在一切對於事情具有決定性作用的要素被最後考察之前被給予的。所以，「前見」（Vorurteil）並不意味著一種錯誤的判斷，它的概念包含它可以具有肯定的和否定的價值。[7]

正是因為「前見」是作為理解之重要條件的「前見」，當然是包含在各種各樣的文化「流傳物」當中，尤其是體現在各種各樣的權威信仰和習俗傳統之中，因此哲學詮釋學對於「前見」意義與價值的本體論意義的肯定，也

5. 同註 3，頁 342。
6. 同註 3，頁 344。
7. 同註 3，頁 347。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

必然要引致對於「權威」與「傳統」之意義與價值的深度肯定。權威與傳統，正是為高度強調人的自由和理性的現代西方啟蒙運動所排斥最為厲害的。浪漫主義是啟蒙運動的反動，與啟蒙運動對於權威信仰及傳統習俗的激烈否定不同，浪漫主義著意描繪各種各樣的古代風俗，讓它們成為詩情畫意的抒發主題。可是浪漫主義同樣與啟蒙運動分享了啟蒙思想的根本特徵，那就是把權威和傳統視為人類理性的對立面。基於這樣的理由，所以伽達默爾在書中提出要為「權威」及「傳統」加以「正名」，即為它們恢復名譽的主張。

首先，關於權威，伽達默爾提出這樣的考量：

> 權威首先是人才有權威。但是，人的權威最終不是基於某種服從或拋棄理性的行動，而是基於某種承認和認可的行動——即承認和認可他人在判斷和見解方面超出自己，因而他的判斷領先，即他的判斷對我們自己的判斷具有優先性。與此相關聯的是，權威不是現成地被給予的，而是要我們去爭取和必須去爭取的，如果我們想要求權威的話。權威依賴於承認，因而依賴於一種理性本身的行動，理性知覺到它自己的局限性，因而承認他人具有更好的見解。權威的這種正確被理解的意義與盲目的服從命令毫無關聯。而且權威根本就與服從毫無直接關係，而是與認可有關係。權威的存在確實是為了能夠命令和得到服從，但是這一點只是從某人具有的權威而得到的。即使由命令而來的無名稱的和非個人的上級權威，最終也不是基於這種命令，而是那種使命令成為可能的東西。這裡權威的真正基礎也是一種自由和理性的行動，因為上級更全面了解情況或具有更多的資訊，也就是說，因為上級具有更完美的認識，所以理性才從根本上認可上級有權威。[8]

8.【德】伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，頁 359。

權威，從權威者自身一面言，不是現成地被給予的東西，而是必須努力去爭取以成為權威，這種努力的過程顯然不僅不是排斥理性，而正是理性的成功運用。再從接受者一面言，權威的接受不是基於盲目的服從，而是基於認可，而這種認可的過程，同樣是出於理性的選擇。所以無論是權威自身的本質，或從接受權威的方式來說，權威都不一定是理性的對立面。即便在上級與下級的關係中，上級的權威性，也不是基於命令，而是基於那種「使命令成為可能的東西」。因此，一切權威的「真正基礎」，都是「自由和理性的行動」。這就是伽達默爾為「權威」的「正名」或「平反」。

而所謂的「傳統」，是權威的一種表現形式，是那種由於「流傳和風俗習慣」而被人們奉為「神聖」的一種「無名稱」的權威。[9] 因此，伽達默爾在為權威正名後，也要為「傳統」提供「正名」。伽達默爾在此首先肯定浪漫主義的功績，作為對於啟蒙運動的「更正」，浪漫主義在「理性根據」以外，也「保留了傳統的權利」。伽達默爾觀察傳統的一個重要的特徵，就是它總是具有「超過我們活動和行為的力量」。他舉出教育的例子：一個受教育者，在教育的過程已經完成、擺脫了教育者，因而成為了自己的主人，但是這卻並不意味著他擺脫了一切的習俗和傳統；也就是說習俗和傳統具有這樣的影響力，以至於它可以影響到教育過程業已完成的人生過程中。伽達默爾也以道德為例來說明：道德是在自由中被接受的，但絕不是被自由的見解所創造，或者被自身所證明的；道德的實在性大多都是而且永遠是基於習俗和傳統的有效性。[10]

在對傳統的這些特殊性 ——「總是具有超過我們活動和行為的力量」——作了深刻的觀察之後，伽達默爾得出如下的結論：

9. 同註 8。
10. 同註 8，頁 360。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 不過，我認為，傳統和理性之間並不存在這樣一種絕對的對立。不管有意識地恢復傳統或有意識地創造新傳統是怎樣有問題的，浪漫主義對「發展了的傳統」（die gewachsene Traditionen）的信念——在傳統面前，一切理性必須沉默——仍是一樣充滿了偏見，並且基本上是啟蒙運動式的。實際上，傳統經常是自由和歷史本身的一個要素。甚至最真實最堅固的傳統也並不因為以前存在的東西的惰性就自然而然地實現自身，而是需要肯定、掌握和培養。傳統按其本質就是保存（Bewahrung），儘管在歷史的一切變遷中它一直是積極活動的。但是，保存是一種理性活動，當然也是這樣一種難以察覺的不顯眼的理性活動。正是因為這一理由，新的東西、被計畫的東西才表現為理性的唯一的活動和行為。但是這是一種假象。即使在生活受到猛烈改變的地方，如在革命的時代，遠比任何人所知道的多得多的古老東西在所謂改革一切的浪潮中仍保存了下來，並且與新的東西一起構成新的價值。無論如何，保存與破壞和更新的行為一樣，是一種自由的行動。這就是啟蒙運動對傳統的批判以及浪漫主義對傳統的平反為什麼都落後於它們的真正歷史存在的原因。[11]

在這段話中，伽達默爾集中表達了其哲學詮釋學對於「傳統」問題的基本智慧見地：

首先，傳統和理性之間並不是截然對立的關係

啟蒙運動強調理性至上，因此把傳統視為理性的對立面；浪漫主義試圖搶救傳統，但是卻是在啟蒙運動的偏見——要排除一切前見——的框架下肯定傳統，從根柢上仍然不期而然地接受了將傳統與理性二元對立的偏見。伽

11.【德】伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，頁 361。

達默爾肯定浪漫主義為傳統「保留權利」的歷史功績，同時嚴肅指出浪漫主義在這個根本問題上同啟蒙運動如出一轍，即把「傳統」視為「理性」的對立面。因此他說，「傳統和理性之間並不存在這樣一種絕對的對立」。對於「理性與傳統的對立」觀念的批評，是伽達默爾高度強調的詮釋學洞見，正如喬治婭．沃恩克所說：「伽達默爾認為啟蒙運動的錯誤在於假定一種完全非歷史的理性觀念並從而把理性與方法這一方與前見和傳統這另一方對立起來。但是認為任何對主題的理解都必然帶有前見的，就是認為理性觀念本身指稱那種在某種特殊傳統中已開始被認為是合理的東西。我們的理性觀念本身是建立在傳統之中，而理性與傳統的對立毫無意義。」[12]

其次，傳統經常地是自由和歷史本身的一個要素

認識到傳統和理性之間並非隔絕關係，這還是從消極面的角度來體認傳統的本質，還沒有認清傳統的真正本質及其意義何在的問題。在啟蒙運動及啟蒙運動之後的西方思想史上，人的理性不僅被認為是人達到自由的重要條件，也是人類歷史自身的內在動力。伽達默爾認為，同人類的理性具有這樣的作用一樣，傳統同樣是幫助人類達到自由的重要因素，也是人類歷史活動的一個本質因素，所以伽達默爾說「傳統經常是自由和歷史本身的一個要素」，也就是說「傳統」不僅不可以被視為人類自由及理性的一種障礙，而應相反地將其視為人類自由及歷史的積極建構性因素。由此論述，傳統的積極意義及價值得以正面彰顯。

其三，傳統的本質是在於保存

正如權威的本質體現在承認和認可的行動中，傳統的本質體現在保存的行動中，如果不予保存，則傳統即失去其存在的可能性，更遑論其作用呢！

12.【美】喬治婭．沃恩克著，洪漢鼎譯：《伽達默爾——詮釋學、傳統和理性》，北京：商務印書館，2009 年，頁 98-99。

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

即使真實而堅固的傳統，也都需要通過有意識地保存才能起到它的真正作用，所以伽達默爾這裡提出：「傳統的本質就是保存。」保存是人類理性的自由選擇和行動，由此可以進一步窺出傳統根本不是理性和自由的對立面。保存、破壞和更新的行動，同樣都是出自人類的理性和自由；只是比較而言，保存是比較難以察覺的理性活動，而破壞和更新的行動，則因其顯眼而易於察覺。這不僅解釋了傳統與理性的內在關聯，也解釋了為什麼人們常常不正確地把傳統與理性對立起來。

最後，傳統與新的東西一起創造新價值

傳統是所謂舊的東西，古老的東西；而人的新實踐新活動，則是所謂「新的東西」。那麼新的價值的構成中，究竟只是「新的東西」創造價值呢？還是舊的東西一起創造價值呢？伽達默爾指出，傳統，舊的東西，「與新的東西一起構成新的價值」。這是伽達默爾對於「傳統」的問題，或者說對於「傳統」與「現代」的關係問題，所提出的最終的哲學見地。人類歷史的發展，現代文明的進步，現代文化價值的建構，傳統事實上都參與了其中。伽達默爾這裡特別舉出「革命的時代」作為例證，即使在革命的時代，生活方式受到劇烈變化的地方，傳統事實上都不僅頑強地存在，而且還發揮其參與構成新的價值的功能，更何況在非革命的時代，在生活方式、風俗習慣變化比較不那麼劇烈的地區呢！伽達默爾這裡的說法實際是在昭告：無論是在任何環境下，傳統都參與著新價值的構成。

二、太虛大師——以無執的智慧謀劃「新舊問題的根本解決」

1911 年 1 月，年輕的太虛大師由上海來到南京，發起組織「佛教協進會」，在鎮江金山寺召開成立大會。這次會上，佛教的新、舊兩派形成激烈的對立，發生「大鬧金山」的著名事件，太虛大師的「佛教革命名聲」從此

傳開，讓人們「或驚懼、或厭惡、或憐惜」。[13]1913 年 2 月 7 日，在中華佛教總會會長寄禪和尚的追悼會上，太虛大師提出「佛教宜革命有三：一、組織革命；二、財產革命；三、學理革命」，這就是太虛大師三大革命的著名主張。太虛大師這一主張，表明他已經完全抓住晚清民初以來中國佛教革新面臨的關鍵問題，但是卻不為一般的佛教界所理解，遭到反對派的醜詆。[14]從此太虛大師被看成是中國佛教的革命派，他所推動的佛教革新事業，包括他所弘揚的人生佛教、人間佛教思想理念，也因而在一般佛教界及社會人士的心目中，一直被貼上「革命」、「激進」、「反傳統」的標籤。

從 1914 年 10 月到 1917 年 2 月，是太虛大師普陀閉關的階段。此階段，自客觀環境言，是第一次世界大戰後，學術思想界對歐洲文明的本質及中西文明之爭的問題，進行反思的階段；自個人生命歷程言，則為太虛大師對自己前期所作的佛教革新理論及運動，予以反思及整理的階段。太虛大師普陀閉關中所寫的大部分著作，總體上都有為其佛教革新思想反思、整理、總結、提升的考量。其中有題為〈佛教人乘正法論〉的文章，在太虛大師人生佛教或人間佛教思想發展的歷程上，尤其具有階段性總結的意義。

此文「總論」部分，先延續歷史上的舊說，把佛教分為五乘法：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、如來乘。太虛大師認為：這五乘法中，前二乘是世間法，後三乘是出世間法，而如來乘則是「完全此五」。基於這樣的佛法概論的傳統架構，太虛大師提出了他自己新的佛教詮釋主張：

> 今論所取，但在人乘，此人乘法其本源出於如來乘，故曰佛教人乘正法。然此非以窮幽體玄，造微證真者也，乃以現今人倫之習

13. 印順：〈太虛大師年譜〉，《印順法師佛學著作全集》第 6 卷，北京：中國社會科學出版社，頁 33。
14. 同註 13，頁 37。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 慣風俗性情為質地，以佛教人乘正法為準繩，使咸納乎人道之正軌耳。蓋人倫者惟習俗性以為誠諦，離習俗性別無人倫（倫即人類、人群、人道，涵有綸貫思理之義，所以異乎鳥類獸群之亂無道法也），故不務高遠，而惟求犁然有所當於群萌之心行也。若夫明心見性，發真歸元，洞萬化之玄妙，備眾德而淨妙，則塵垢秕糠陶鑄堯舜，在乎有志者自為之耳，非所以論於萌俗也。[15]

這就是太虛大師自晚清民初，到普陀閉關期間整理形成的初步的新佛教思想體系，也可以說是太虛大師人生佛教或人間佛教思想第一個體系化的形態：即在五乘佛法的傳統架構中，通過發揮佛教人乘的思想，強化人乘源於佛乘的理念，建構「人乘正法」的概念，既推動以佛法應世的關懷，也推動佛教的轉型發展。這是太虛大師 1911 年宣示所謂佛教「義理革命」的一個積極成果，也是其人生佛教及人間佛教思想初步理論形態的表述。從這一表述可以看出，太虛大師的人乘正法說，弱化了他最初出場的「革命」氣勢，而轉為從佛教的傳統理論架構開發新佛教思想的理路，表明太虛大師已經祛除「革命」、「激進」或「反傳統」的任何疑思，站在與哲學詮釋學相應的思想層次上。

然而太虛大師的主張仍然受到來自佛教保守力量的質疑。如梁漱溟先生在其二十世紀二〇年代初所發表名為〈東西文化及其哲學〉的著名演講，就對太虛大師的理論提出新的批評：

> 似乎記得太虛和尚在《海潮音》一文中藉著「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裡來。又彷彿劉仁航和其他幾位也都有類似此的話頭。而梁任公先生則因未曾認清佛教原來怎麼一回事的緣故，就說出「禪宗可以稱得起為世間的佛教

15. 釋太虛：〈佛教人乘正法論〉，《太虛大師全書》第 3 卷，北京：宗教文化出版社，2004 年，頁 115-116。

應用的佛教」的話。（見《歐遊心影錄》）他並因此而總想著拿佛教到世間來應用；以如何可以把貴族氣味的佛教改造成平民化，讓大家人人都可以受用的問題，訪問於我。其實這個改造是做不到的事，如果做到也必非復佛教。今年我在上海見著章太炎先生，就以這個問題探他的意見。他說：這恐怕很難；或者不立語言文字的禪宗可以普及到不識字的粗人。但普及後，還是不是佛教，就不敢說罷了。他還有一些話，論佛教在現時的宜否，但只有以上兩句是可取的。總而言之，佛教是根本不能拉到現世來用的；若因為要拉他來用而改換他的本來面目，則又何苦如此糟蹋佛教？我反對佛教的宣導，並反對佛教的改造。[16]

自楊文會先生推動近世中國佛教的復興運動以來，二十世紀最初二十年中，現代中國佛教逐漸發展出四大思想方向：即：（一）太虛大師作為代表的中國佛教革新派的思想方向；（二）歐陽竟無等人為代表的中國佛教印度派的思想方向；（三）諦閑法師、印光法師等人為代表的中國佛教守成派的思想方向；及（四）梁啟超、湯用彤等人為代表的中國佛教學術派的思想方向。梁漱溟自認私淑於歐陽竟無先生，其佛學理解深重出世之見，十分強調「世間」與「出世間」的對置，以出世的價值作為佛教的根本價值，並依據此種見地在《東西文化及其哲學》中建構了一套內涵相當深刻、形式相當完美的佛教文化哲學，成為二十世紀二〇年代以後對於太虛大師所推動之佛教人生化、社會化轉型、發展運動最有力量的批評者。[17]

16. 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，《梁漱溟全集》第 1 卷，濟南：山東人民出版社，1989 年，頁 536。

17. 關於梁漱溟、太虛大師的這場辯論及其佛教思想史意義，參閱程恭讓：〈從太虛與梁漱溟的一場爭辯看人間佛教的理論難題〉，原載《哲學研究》2002 年第 5 期，北京：中國社會科學院哲學研究所，頁 71-77；全文參閱程恭讓：《華梵之間》，北京：中國社會科學出版社，2007 年，頁 168-190。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

而自從梁漱溟的批評之後，以革新為標誌的太虛大師的現代人間佛教理論、實踐，先是被很多佛教界、社會界、學術界人士誤解為是佛教革命論，如今則被解讀為是對佛教傳統的「改換」或「改造」。

也正是因為梁漱溟先生的這一次批評，在學術思想界引發深刻而廣泛的影響，迫使太虛大師對其人生佛教或人間佛教思想，再次進入深入的反思。由此直至他撰寫出〈人生觀的科學〉（1925）一文時，才真正以「人菩薩乘」的理論建構有力回應梁漱溟的批評，從而將其人生佛教及人間佛教思想的理論思考提升到成熟之境地。太虛大師在文中說：

> 向來於佛法判為五乘：曰人乘、曰天乘、曰聲聞乘、曰獨覺乘、曰佛乘——或曰大乘、一乘、菩薩乘、最上乘。人乘之上，隔著天乘、聲聞乘、獨覺乘之三階段，始臻佛乘，如何可由人乘直達佛乘？換言之，如何可由人即成為佛的因位之菩薩，及進為菩薩的果位之佛，而中間可不經過天與聲聞及獨覺之三階位？此疑不除，吾此人生觀的科學即不成立，故須進為一分析之。
>
> 梁漱溟嘗謂：「似乎記得太虛和尚在《海潮音》一文中，要藉『人天乘』的一句話為題目，替佛教擴張他的法範圍到現世生活裡來。其實，這個改造是作不到的事，如果作到也必非復佛教。」我要發揮佛教原來直接佛乘的人乘法，以施行到現在人世的生活範圍裡來，可謂一語道著。[18]

太虛大師這些交代說明〈人生觀的科學〉對於「人乘正法」思想的進一步理論提升，一方面是對他自己 1915 年前後普陀閉關時代思考的深入，一方面則是受到梁漱溟批評的思想刺激。

18. 釋太虛：〈人生觀的科學〉，《太虛大師全書》第 25 卷，頁 39-41。

太虛大師接下來說：

> 然我發生此願望之動機，全不是替佛教擴張他的範圍，以此原為佛教範圍內事，用不著我來擴張他。然以現在的人世生活已困苦危亂之極，非將佛教原來直接佛乘的人乘法，發揮到現時的人世生活裡以救濟之，終為頭痛醫頭、腳痛醫腳，暫圖苟安，轉增煩苦之局。復以此佛教原來直接佛乘之人乘法，實謂佛教適應人世最精要處，向來阻於印度外道及餘宗教玄學或國家之禮俗，未能發揚光大，昌明於世，致人世於佛法僅少數人稍獲其益，未能普得佛法之大利益。今幸一切為阻礙之物已皆在崩析搖離之際，而人世生活復有需此之急需，於是迫乎不獲已的大悲心，及闡揚吾所確見之真理的大智心，從事佛教原來直接佛乘之人乘法的宣傳。但六七年來，以對於此一疑點未為詳切說明，故從予佛學者每不能同喻斯要。至於許多惡劣宗教團體若同善社等，我是向來極排斥的，對於此一態度，世人終該已明了我。而此等粗逆的同善社等，也跟著佛教繁盛者，亦只因向來未將佛教原來直接佛乘的人乘法儘量發揮之故。於是，我要來一作此難作的工作。[19]

太虛大師以上的說明明確地澄清：（一）將「直接佛乘的人乘法」，發揮到現世來，是解決現世人生問題的根本道路，其他的應世方法都是暫時性的方法，而發揮「直接佛乘的人乘法」，則是對現實社會問題根本的究竟解決之道。太虛大師這裡的意思就是說：人生佛教或人間佛教的理論，是解決現實人生問題及現實社會問題的合理途徑，那種認為佛教無益於現世人生、社會的考量，反對清末以來佛教應世的發展方向，或者認為佛教的特質完全不在於應世或世間法的意見，是錯誤的。（二）「直接佛乘的人乘法」，也是佛

19. 同註 18。

佛光山 人间佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

陀本懷的充分體現，是從佛陀本懷所流露出來的大乘佛教人生初行的「精要」，只不過由於「印度外道及餘宗教玄學或國家之禮俗」諸多因素的影響，使得這一佛法真義一直沒有能夠充分彰顯出來而已。所以發揮「直接佛乘的人乘法」，並不是對於佛教的「改造」，而相反正是「稱佛教本懷」，「顯示佛教之真正面目」的合情合理舉動。

所以太虛大師這裡是在表明：其人生佛教或人間佛教的理論及實踐，不僅有其現實的合理性，也有其理論的正當性。太虛大師所宣導的佛教革新理論，不是簡單地重複傳統，也不是簡單地割離傳統，而是在現時代的條件下（科學興盛的時代）對於佛法真實精神的回歸和彰顯。太虛大師對於人生佛教基本理念（人菩薩乘）的這一論證，應該說完全繞開了「傳統」與「現代」非此即彼、二元對置之局，他的理論建構路徑已經愈來愈具有清晰的哲學詮釋學思想路徑的特點。

我們說太虛大師 1925 年前後人生佛教或人間佛教的思想路徑符合哲學詮釋學所著力發揮的思想模式，這一點還可以對太虛大師於「新舊問題」解決之道的思考，獲得更加嚴格的印證。我們知道，自晚清以來，伴隨華夏國力的式微，西洋文化的強勢崛起及其大規模全球化，有關中華文化與西洋文化究竟孰優孰劣，中國的政治、社會及文化問題究竟應當如何解決，這些問題的思考和討論構成持續達半個多世紀乃至跨越百年的中西文化之爭。太虛大師普陀閉關前後的學術思想整理期，其實基本上也可看作是在當時中西文化之爭的整體氛圍中來思考其佛教革新思想的階段。這一階段，中國知識界主要是以「舊」（學）標指衰敗、沒落中的中華文化，以「新」（學）標指冉冉升起的西方文化，所以當時知識界討論的「新舊問題」，實質就是指中學與西學的問題，中國文化與西方文化的問題，也就是在啟蒙理性盛極一時的背景下人們經常所言的「傳統」與「現代」關係的問題。

太虛大師在這種時代氣氛中撰寫了〈新舊問題的根本解決〉一文，反映他自己對於新學與舊學、中學與西學，或傳統與現代問題的意見，這篇文章也成為我們今日理解草創階段的現代人間佛教如何思考「傳統」與「現代」問題最直接及最重要的文獻。太虛大師在文中說：

> 現今中國的學者，於文化思潮上，發生了一個新舊問題，紛紛爭辯不已！然考其所由爭辯之故，因以先有了兩方面不同的知見：一方面，則以凡較新者比較好，較舊者必較壞，故吾人惟當選擇孰為較新者而取之，孰為較舊者而棄之耳。又一方面則以凡較舊者而趨之，閉拒較新者而避之耳。於是復有第三者產生，謂：舊者既美惡雜糅，未嘗皆壞，新者亦良窳間錯，不能全好，故吾人當兼取新舊文化思潮為材料，加以析別擇取的工作，乃能改造不危險而好的耳。然此三者皆由膠著於某某事件為新的毛病。因之復生出一重爭辯：或爭歐戰後從西洋傳來的文化思潮為新，而辯中國自己所有者一切舊；或爭中國先民所遺傳者既經現在的人所應用，則舊還是新，而辯西洋的文化思潮，亦皆從積古遺傳所發生，況輾轉行到中國，則新亦成舊。依是又生出一重爭辯：則謂西洋傳來的思潮，在西洋雖云已舊，然現今初流行到我國則謂新；顧反對一方面，則又謂中國舊有的文化，在中國雖云已舊，若傳佈到西洋各國則亦即為新。[20]

太虛大師在文中列出當時「新舊問題」之爭的各種態度：一種是取新棄舊，一種是趨舊拒新，第三種則是兼取新舊。太虛大師所描述的這些「新舊問題」的爭論，既是依據人心思想上的習慣邏輯以言，也考量當時知識界的實際情況。在他看來，這些意見表面上各自不同，其實都有一個根本的共同點，那

20. 釋太虛：〈新舊問題的根本解決〉，《太虛大師全書》第 22 卷，頁 34。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

就是在確認孰為新、孰為舊的問題上，存在著思考的「膠著」。很顯然，太虛大師這裡所謂的「膠著」，意思正是指「執著」——人類在思考問題時，由於習慣性的力量及由於現實處境而來的各種各樣具有主觀立場的偏見。這說明太虛大師據以衡量新舊問題解決之道的根本智慧，正是佛教無執的智慧。所以，他所謂「新舊問題的根本解決」的方案，就是依據佛教無偏執的智慧立場，來觀照和籌劃新舊問題的解決方案。

為了清晰展現這種佛教無執的智慧的本質，及其在新舊問題上的巧妙運用，太虛大師文中把「新舊問題的根本解決」，釐定為十個思想的層次：（一）實無新舊；（二）幻有新舊；（三）有新無舊；（四）依新立舊；（五）有舊無新；（六）析舊成新；（七）戀舊怯新；（八）貪新惡舊；（九）新舊真空；（十）新舊妙法。太虛大師最後寫到：

> 或曰：你寫了一大篇，竟不曾確確切切的解決那新舊問題，但打些脫空的葛藤耳。答他道：如是如是！然而確切卻又最確切不過了。何故呢？不見道：新舊即空，空即新舊麼？不見道：一新一切新，一舊一切舊麼！不見道：光光蕩蕩，竟無一些影蹤了麼！「萬古碧潭空界月，再三撈摝始應知」！[21]

佛家無執的智慧，乃是反思人類的理性向來有其偏執，這並不表示佛教的觀照方法沒有立場，只是表示它對於自己的立場有不斷的自省和突破而已。太虛大師文中之所以要從十個思想層次演示「新舊問題」的「根本解決」，實際上表示的就是不斷的突破固有立場，不斷地接納新的、更高的或更全面的立場的意思。簡而言之，以無執的智慧代替不無偏私的理性，以不斷地突破人們固有的偏私或歷史的有限性，來觀照和籌劃「新舊問題」及其解決，大

21.釋太虛：〈新舊問題的根本解決〉，《太虛大師全書》第 22 卷，頁 40。

概就是太虛大師這篇文章的根本立意。

無執的智慧代表更加多元、包容的、全面的理性，它一定不會把「傳統」與「現代」進行二元的對立，不會簡單地對「傳統」價值或「現代」價值作是非與高低的評判或選擇，同時它也並非沒有立場與角度。無論是「傳統」或是「現代」，都應當在無執的智慧的引領下，作為實現人類自由的資源因素而發揮建設性作用。太虛大師由此為二十世紀最初二十年中國文化的新舊之爭，提供了一個基於佛教智慧的解決方案。而這一方案的提出，也彰顯現代人間佛教從一開始就不應該被看成是反傳統的，或是現代啟蒙理性思想戰線的一員，如同梁漱溟所批評，或人們習慣所想像的那樣。情況毋寧是恰恰相反，太虛大師的批評者每每已經站在了古今對置的立場上，而那正是現代啟蒙理性一個鮮明的特徵。

以無執的智慧謀劃「新舊問題的根本解決」，使得太虛大師所闡述的人間佛教理論，洋溢著哲學詮釋學的精神氣質。然而太虛大師寫下〈新舊問題的根本解決〉一文，其實還比伽達默爾的前輩海德格爾撰寫《存在與時間》的時間要早十多年。太虛大師人間佛教思想面對「傳統」的詮釋智慧，與現代西方的哲學詮釋學智慧，雖然不可避免存在一些本質的差異，但也從根柢上確有異曲同工之妙。

三、趙樸初——發掘「佛教的優良傳統」

1991 年 12 月 20 日，時年 84 高齡的趙樸初先生，在民進中央參議委員會二屆四次全體會議上發表了一次講話。在這次講話中，這位為中國大陸佛教的復興和發展奮鬥了大半輩子的老人，首次在他的公開講話中，談到了一個人生話題——「老」的話題。趙樸初先生說：

參議委員會工作報告中，將老有所養、老有所學、老有所樂、老

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 有所為作為我們的工作，這很好。尊老是我們中國優良的道德傳統，是西方國家所不能比的。我十多年前到過美國，曾去拜望過趙元任先生。他八十七歲了，夫人九十歲，平日老先生要自己開車去山下買東西。陪伴兩位老人的是兩隻貓。生活在美國那樣社會裡的老人是苦惱的。
>
> 老有所學、老有所為是對傳統的一個發展，是老年工作的一個發展。我有個經驗，十六個字，叫做「只有振作，才有精神；振作起來，雖老不老」……許多事，還要靠老年人傳幫帶，把好的東西好的傳統傳下去。[22]

有趣的是，這篇不太長的講話中，這位中國佛教的智慧老人，不僅把個人生命歷程中正在經歷的衰老的問題，和國家、社會生活中「老年工作」的問題連繫在了一起，並且還巧妙地把人人習見的老的課題與中國文化「傳統」的問題連繫在了一起。講話中突顯他這樣思考「老」的問題的主線：首先，「尊老是我們中國優良的道德傳統」，正因此，樸老認為，中國民進中央參議會工作報告中，重視「老年工作」的理念和做法，符合中國文化的這一「優良的傳統」；其次，中國民進中央參議會老年工作的原則，是提倡「老有所學，老有所為」，這是對老年工作理念的一個發展，也是對中國文化中尊老傳統的一個發展；第三，在我們的國家，老人有一個很大的優點，也是一個很大的責任和義務，那就是把「好的東西好的傳統」，傳幫帶以傳承下去，這樣在個人是「雖老不老」，在文化上則是「好的傳統」的延續。

趙樸初先生這篇講話，涉及到對中國文化「優良傳統」的思考，也涉及對傳統的「發展」和傳承、延續問題的思考。我們在此所感興趣的，正是老

22. 趙樸初：〈老有所學，老有所為〉，《趙樸初文集》下，北京：華文出版社，2007年，頁1113-1114。

人這次談話所表達的上述意義。什麼是中國文化的「優良傳統」，如何發展和繼承這些「優良傳統」，其實不是這位佛教老人 84 歲一次講話偶發興起的話題，而是他大半輩子致力中國佛教復興、發展事業一個一貫的思考線索。在老人去世後所編集的《趙樸初文集》中，可以看到有多篇文章，都以中國佛教的「優良傳統」或類似的字眼作為標題，我認為這可以充分顯示樸老一生高度重視發掘中國文化及中國佛教文化「優良傳統」的方法智慧。例如：〈發揚佛教優良傳統，為祖國社會主義事業而獻身〉（1981 年 12 月 3 日），〈團結起來，發揚佛教優良傳統，為莊嚴國土利樂有情作貢獻〉（1987 年 2 月 23 日），〈河南佛教要發揚優良傳統，努力加強自身建設〉（1992 年 4 月 9 日），〈優秀傳統文化是精神財富〉（1992 年 9 月 24 日），〈發揚優良傳統，加強交流合作，促進世界和平〉（1994 年 7 月 2 日），〈弘揚先輩優良傳統，發展「黃金紐帶」關係〉（1997 年 10 月 27 日）等等。

基本上，樸老文集中以中國佛教及中國文化「優良傳統」作為主線的文章，從二十世紀改革開放初期開始，一直延續到他生命的結束（2000 年）。這是他主政中國佛教協會的階段，是中國大陸佛教近代以來第二次大規模振興和發展的階段，宏觀上看也是近現代以來的中國終於克服文化激進主義、傳統虛無主義，邁向文化復興和社會重建的階段。傳統文化的復興構成這一時期中國思想文化的一條重要線索，而樸老的這些文章顯然正是這條線索的一個反映。

歷經近百年「西風壓倒東風」的大態勢，中國的文化傳統，包括中國佛教的文化傳統，究竟是已經死去、已經徹底退場？還是活的、有力量的、仍然在舞台中的？只有仍然在文化及人民生活中具有影響、具有活力的東西和流傳物，才有資格稱為真正的傳統。因此，樸老致力發掘中國佛教「優良傳統」的工作，必須同時伴隨一個極其重要的工作，那就是證明「佛教是中國

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

文化的一部分」[23] 的工作。樸老從兩個方面著手他的證成。

（一）是從歷史的角度，證明佛教文化傳統是中國文化傳統的一部分

樸老這方面的工作，是其後半生推動的非常有影響力的工作，也是受到學術界及社會普遍加以關注的工作。在《趙樸初文集》中，我們可以讀到〈佛教和中國文化〉（1984 年 8 月）、〈要研究佛教對中國文化的影響〉（1986 年）、〈佛教與中國文化的關係〉（1986 年）、〈詩歌及其與佛教關係漫談〉（1987 年）、〈《俗語佛源》・前言〉（1991 年 10 月）等一系列文章，主要關注的都是這一主題。

其中，1984 年 8 月所寫〈佛教和中國文化〉一文，是樸老出席世界佛教徒聯誼會第十四屆大會時提交的學術論文，曾載於《法音》1985 年第 2 期，可以代表樸老在這個主題上的正式意見。這篇論文開宗明義地提出：「佛教是世界三大宗教中最古老的宗教。中國文化是世界人類三大文化中光輝燦爛的一支。佛教自西元一世紀傳入中國，在長達二千年的歷史時期中，兩者的有機結合產生了極為豐富多彩的成果，其影響擴大到東亞其他國家，促進了各國民族文化的發展和繁榮。」從戰略高度提出佛教與中國文化「有機結合」形成中國佛教的課題。

論文接下來敘述中國佛教具有「全面性」、「豐富性」、「廣延性」的特點，所敘述的「中國佛教」概念，涵蓋了漢語系佛教、藏語系佛教及傣族巴利語系佛教三大中國佛教文化系統。論文接下去的第三部分，深入闡釋佛教與中國文化的「有機結合」，重點是研究佛教與漢民族文化的結合的問題。作者認為：「佛教傳入漢地，時間最長，發展變化最多，影響也最為廣遠。

23. 趙樸初：〈要研究佛教對中國文化的影響〉，《趙樸初文集》下，頁 800。

這一歷史經驗很值得我們認真進行深入的研究。」並認為「佛教與漢民族文化的結合」——中國佛教文化的形成，是沿著三個方面進行的，那就是「佛教的學術化、藝術化和社會化」。其中，由於佛教的學術化，使得中國佛教此後「對於教義的研究始終是發展的主流」；由於佛教的藝術化，使得中國佛教廣泛採用藝術方式來表達佛教的思想教義；由於佛教的社會化，使得大乘佛教真正發展為「人間佛教」。[24]

論文最後的結論是：

> 綜上所述，我們可以看出，大乘佛教傳入中國後，和中國文化相結合，發展是多方面的。一方面是與中國的思辨哲學相結合，而向學術化發展，對教義愈研愈精，由此引起各宗派的成立，使佛教本身達到高度的繁榮。一方面是與中國的精美工藝相結合而向藝術化發展，使佛教成為絢麗多彩的藝術寶庫。一方面與中國的人生理想相結合而向社會化發展，使佛教與中國社會密切聯繫。這三方面都使佛教成為中國文化不可分割的一部分。自大乘佛教提出菩薩應以五明為修學的主要內容以來，佛教已由避世潛修的宗教信仰和思辨哲學轉而向世間的學術、文藝、理論科學、生產工藝的領域邁進。我們千多年的歷史經驗證明，佛教在中國大地上吸取中國文化的營養，沿著這一人間佛教的方向發展，取得極其巨大的成功。[25]

因此此文的核心論斷是：佛教與「中國文化的有機結合」，使得中國佛教「成為中國文化不可分割的一部分」，不僅是從廣義的「中國佛教」——包

24. 趙樸初：〈佛教和中國文化〉，《趙樸初文集》上，北京：華文出版社，頁 697-702。
25. 同註 24，頁 702。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

含漢傳、藏傳、南傳三支佛教文化在內的中國佛教——而言，或是從狹義的「中國佛教」——漢傳佛教——而言，中國佛教都是中國文化的有機組成部分，樸老由此從歷史的角度證成了佛教文化是中國文化傳統重要組成部分的理念。特別值得注意的是，樸老這篇論文闡述人間佛教思想是佛教與中國文化「有機結合」而產生的「豐富多彩的成果」之一，是中國佛教「社會化」發展方向所取得「巨大的成功」的本質體現，這表明趙樸初先生在二十世紀八〇年代初基本成型的人間佛教理論，也是在證成佛教是中國文化傳統的一部分、發掘中國佛教「優良傳統」的思考邏輯中實現的。或者簡單一句話，根據樸老的闡釋，「人間佛教」也正是中國佛教的一個「優良傳統」。

（二）是從人民現實生活的角度，證成佛教文化不僅是傳統中國文化的一部分，也是在人民的現實生活中仍然起著作用的

樸老選擇漢語俗語的角度，來開啟他這方面的研究工作。1969 年極左思潮甚酣的背景下，樸老同當時許多人士一樣，在「牛鬼蛇神」班學習和改造。一段時間過後，他回到家中閉門思過。這段時間他寫了一些小詩和雜文，包括源自佛教經論的日常用語一百多條，他原打算陸續積累到一定數量，就可以成為一本小冊子，名曰《俗語佛源》。可是他的這項研究和寫作的計畫，後來被家人發覺了，家人怕惹禍，把他所寫的東西付之一炬。「文革」結束以後，樸老重新思考自己啟動過的這個課題。1986 年的一天，與一位青年學者魏承思談話，樸老激動地說：

> 現在雖然許多人否定佛教是中國文化的一部分，可是他一張嘴說話其實就包含著佛教成分。語言是一種最普遍最直接的文化吧！我們日常流行的許多用語，如世界、如實、實際、平等、現行、剎那、清規戒律、相對、絕對等等都來自佛教語彙。如果真要徹

> 底摒棄佛教文化的話，恐怕他們連話都說不周全了。因此今天在制訂文化發展戰略時應該提出認真研究佛教文化精華的問題。[26]

這次談話促成樸老重整舊業，他指示中國佛教文化研究所的學者協助，後來終於編輯完成《俗語佛源》一書。這本書 1993 年由上海人民出版社出版。

在這本書的出版序言中，樸老不僅介紹了編寫這本書的上述艱辛過程，而且寫到：

> 《俗語佛源》這本小書，收錄了八百條左右字和詞。當然，如果著力搜尋下去，肯定會獲得更多的果實。但在許多朋友們敦促下，我們先將已收集的這些編印出版，向讀者們請教。這雖是佛教文化海洋中的一滴，但由此可以看到佛教與我們民族文化的關係，確實是悠久深厚，密不可分。正如歷史學家范文瀾晚年所說：「不懂佛教，就不能懂得中國文化史。」[27]

從 1969 年到 1993 年，收錄八百條左右字和詞並完成出版的《俗語佛源》，是趙樸初先生一生所做無數旨在恢復、重建、發展中國佛教的工作之一。這件工作的意義，不是要開創當代中國佛教文化研究的一個獨特領域——漢語佛教語詞研究的領域，儘管這本書的編輯、出版客觀上不無這樣的意義。結合樸老這一工作起源自 1969 年的背景考慮，我覺得應該指明此書相關工作以下兩個方面的意義：

其一，這是在傳統文化包括佛教傳統文化正在遭到劇烈破壞的歷史環境下，一個試圖保存佛教文化傳統的工作。俗話說「人能弘道，非道弘人」，當時啟動的漢語佛教俗語的研究工作，出於樸老的信仰和責任，出於樸老的

26. 趙樸初：〈要研究佛教對中國文化的影響〉，《趙樸初文集》下，頁 799。
27. 趙樸初：〈《俗語佛源》．前言〉，《趙樸初文集》下，頁 1107。

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

理性選擇，因此這樣一個工作豈不正好印證了伽達默爾所謂的「傳統的本質在於保存」的詮釋學見地？

其二，樸老創作本書的一個基本思想，是認為「語言是一種最普遍最直接的文化」，因此指出，大量的漢語俗語，包括直到今天我們還是朗朗上口的一些口頭俗語，乃是來源於佛教文化的傳統，由此證明佛教不僅是我們傳統文化的一部分，甚至是我們今天活的文化的一部分，樸老由此一獨特角度證成佛教的文化傳統是一種活著的文化傳統。樸老達成的這一結論，豈不完全印證伽達默爾所認為的傳統的生命力異常地強大，乃至於即便在生活方式發生劇烈改變的地方或時代，也有「遠比任何人所知道的多得多的古老東西」，「不僅在所謂改革一切的浪潮中仍保存了下來，並且與新的東西一起構成新的價值」的詮釋學見地？

改革開放以後，趙樸初先生長期擔任中國佛教協會的領導工作，他關於發掘中國佛教「優良傳統」的思想，也就有機會上升為中國佛教的指導思想。這裡特別要提到的是 1983 年 12 月 5 日，樸老在中國佛教協會第四屆理事會第二次會議上的著名報告，這份報告總結中國佛教協會三十年的工作，思考中國佛教協會今後的工作重點。正是在講中國佛教協會「今後任務」的部分，樸老提出了「當代社會主義中國」的「佛教」，「應當提倡一種思想，發揚三個傳統」的著名觀點。

報告中提出兩個問題：在當今的時代，已經有近二千年悠久歷史的中國佛教應當向何處去？什麼是我們需要發揚的中國佛教優良傳統？樸老的回答是：

> 對於第一個問題，我以為在我們信奉的教義中應提倡人間佛教思想。它的基本內容包括五戒、十善、四攝、六度等自利利他的廣

大行願。《增一阿含經》說：「諸佛世尊，皆出人間」，揭示了佛陀重視人間的根本精神。《六祖壇經》說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」，闡明了佛法與世間的關係。佛陀出生在人間，說法度生在人間，佛法是源出人間並要利益人間的。我們提倡人間佛教的思想，就要奉行五戒、十善以淨化自己，廣修四攝、六度以利益人群，就會自覺地以實現人間淨土為己任，為社會主義現代化建設這一莊嚴國土、利樂有情的崇高事業貢獻自己的光和熱。

對於第二個問題，我以為應當發揚中國佛教的三個優良傳統。第一是農禪並重的傳統。中國古代的高僧大德們根據「淨佛世界，成就眾生」的思想，結合我國的國情，經過幾百年的探索與實踐，建立了農禪並重的叢林風規。從廣義上理解，這裡的「農」係指有益於社會的生產和服務性的勞動，「禪」係指宗教學修。正是在這一優良傳統的影響下，我國古代許多僧徒們艱苦創業，辛勤勞作，精心管理，開創了田連阡陌、樹木參天、環境幽靜、風景優美的一座座名剎大寺，裝點了我國錦繡河山。其中當然還凝結了勞動人民的勞動與智慧。中國佛教協會成立三十年來，一直大力發揚這一優良傳統，號召全國佛教徒以「一日不作，一日不食」的精神，積極參加生產勞動和其他為社會主義建設事業服務的實踐。在開創社會主義現代化建設新局面的今天，我們佛教徒更要大力發揚中國佛教的這一優良傳統。第二是注重學術研究的傳統。我國佛教歷史上高僧輩出，大德如林，他們譯經著述，創宗立派，傳經授業，留下了浩瀚的佛教文學、藝術、歷史、哲學的寶貴資料，大大地豐富了我國民族文化的寶庫。我們應該在

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 新的歷史條件下，繼承和發揚中國佛教學術研究的優良傳統，努力開創佛教教學與研究工作的新局面。第三是國際友好交流的傳統。在歷史上，中國和亞洲許多國家的高僧大德，曾梯山航海，往來於陸上和海上的「絲綢之路」，傳播友誼的種子，交流中外文化。我國法顯、玄奘、義淨、鑑真等大師們的西行和東渡為我們樹立了光輝的典範。我們應當繼承和發揚這一優良傳統。[28]

這裡兩個問題中的第一個問題，什麼是中國佛教在當代的發展方向？樸老認為應當提倡人間佛教思想，它的基本內容，則是「包括五戒、十善、四攝、六度等自利利他的廣大行願」。第二個問題，什麼是中國佛教的「優良傳統」？樸老認為中國佛教有三個優良的傳統，即農禪並重的傳統、注重學術研究的傳統，及國際友好交流的傳統。這就是樸老「應當提倡一種思想，發揚三個傳統」著名觀點的基本內涵。

這一觀點中的兩個部分，其實是密切相關的：提倡人間佛教的思想，是代表佛教在中國當代的發展方向；發揚三個優良傳統的思想，則是強化這一方向、確保這一方向的方法和手段。也就是說，如果當代的中國佛教要提倡人間佛教的發展方向，就必須重視發揚中國佛教的三個優良傳統；同樣，如果重視發揚中國佛教的三個優良傳統，則能確保佛教在當代的中國持續走在人間佛教的健康發展方向上。進一步地說，鑑於樸老是在「佛教與中國文化的有機結合」形成「中國佛教」的思路上（如前已考察的）來證成「人間佛教」理念，其所理解和闡釋的「人間佛教」，在本質上也被視為中國佛教「優良傳統」的「成果」，所以二十世紀八〇年代初趙樸初先生所建構起來的中國佛教的總體指導思想，無論是作為中國佛教發展方向的人間佛教理論，還是作為中國佛教發展方法的三大建設方向，都與其發掘中國佛教「優良傳統」

28. 趙樸初：〈中國佛教協會三十年〉，《趙樸初文集》上，頁 562-564。

的獨特方法智慧存在不可分割的內在關係。

甚至在關於當代佛教弘法模式問題的討論中，我們也看到樸老同樣的思想理路。如 1997 年 10 月 27 日為中、韓、日三國佛教友好交流會議所寫的開幕式致辭中，樸老就提出這樣的意見：

> 什麼是先輩們弘揚佛法的優良傳統呢？我認為主要表現在以下三個方面：
>
> 以和平友好的方式弘法。佛教傳播史上的一個十分顯著的特點是，佛教從不靠武力去脅迫，強迫人信教，而是憑著義理的博大精深、高僧的景言懿行去勸導、感化人信教。因而佛教從來沒有因弘法而發生所謂的宗教戰爭。相反，許多國家和民族之信奉佛教，當初是主動派人去佛教中心地區留學，將佛教請過去的。這樣，佛教就成為這些國家和民族間和平友好的橋梁或紐帶。中、日、韓三國佛教徒，要繼承和發揚這種和平友好的優良傳統，正視侵略戰爭的歷史教訓，更加致力於維護亞洲和世界和平。
>
> 以文化交流的方式弘法。這是佛教傳播史上的又一重要特點。佛經浩瀚，義理精深，文化內涵極為豐富。因此，佛教除了進行佛典的翻譯、傳抄、講學之外，還充分運用文學、藝術諸形式進行傳播。這樣，佛教常常成為各有關國家文化交流的主要載體，極大地促進了這些國家民族文化的發展，以致佛教文化成為了這些國家和民族傳統文化的重要組成部分乃至核心部分，從而極大地豐富了人類文化的寶庫。
>
> 以方便善巧的方式弘法。「佛種從緣起」，佛教，尤其是大乘佛教，特別重視弘法的方便善巧。千百年來，佛陀和古德先賢們根

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 據弘法的需要以及國情、民情的不同，創宗立說，施設了種種方便法門，使佛教得以超越時空的阻隔，衝破種族、國界的障礙而獲得迅猛的發展。印度三期佛教的開展、各具特色的三大語系佛教的形成，即是佛教方便隨順眾生機宜，巧妙地適應時代發展的結果。[29]

樸老這裡指出：佛教先輩們的弘法傳統，有三個方面的「主要表現」，即以和平友好的方式弘法的「優良傳統」，以文化交流的方式弘法的「優良傳統」，以及以方便善巧的方式弘法的「優良傳統」。佛法弘揚的這三大「優良傳統」，直到今天仍將是我們「讓佛陀的教誨傳遍世界」，即推動佛教思想信仰全球化的弘法工作，值得吸收和借鑑的重要弘法思想傳統。

所以，我們看到，無論是總體上建構當代中國佛教發展的指導思想，還是思考全球化背景下當代世界佛教的弘法模式問題，在趙樸初先生看來，根本的方法都是要致力發掘、繼承、發揚、光大佛教的「優良傳統」。可見提倡和發揚佛教「優良傳統」的智慧和經驗，可以說是趙樸初先生人間佛教思想及實踐最為重要的智慧和經驗之一。對佛教「優良傳統」的認識，尤其是對中國佛教「優良傳統」的認識，構成樸老佛教振興事業及人間佛教事業最重要、最寶貴的遺產。

我們知道，舊的東西，所謂的「傳統」，可能是好的，也可能是壞的；可能是精華，也可能是糟粕；可能是有意義的，也可能是無意義的；可能代表了歷史發展的方向，也可能是文明進步的絆腳石。樸老後半生的工作，為發掘中國佛教的「優良傳統」，傾盡了心力和智慧。樸老不一定是一個沒有爭議的人物，他所理解的佛教「優良傳統」，也許不會得到所有人的共許；

29. 趙樸初：〈弘揚先輩優良傳統，發揚「黃金紐帶」關係〉，《趙樸初文集》下，頁 1402-1403。

但是我們不應懷疑他工作的誠意，也不應懷疑他工作的嚴謹。他發掘中國佛教「優良傳統」的一系列努力，豈不正是代表了二十世紀後半期復興中的中國大陸佛教「不讓向來就有的前有、前見和前把握以偶發奇想和流俗之見的方式出現，而是從事情本身出發處理這些前有、前見和前把握」，從而確保中國佛教沿著健康、合理方向繼續前進的那種努力？

四、星雲大師——人間佛教是「傳統與現代的融和」

在現代人間佛教發展的過程中，比較起來，佛光山開山星雲大師，以其拓新的風格、鮮明的氣質、為佛教「打拼」的精神，是一直被很多人視為「現代」色彩最為濃厚的人物。的確，翻開星雲大師一生撰述的多種著作，其強調佛教要走「現代化」發展道路的主張，可謂首尾一貫，絕不虛飾。在二十世紀八〇年代以後代表星雲大師人間佛教理論、實踐之晚近成熟階段的著述中，他也確實一直把「現代化」視為其所宣導和實踐的人間佛教的標誌性特徵之一。其推動佛教現代化轉型的實踐和成就，也受到學界積極正面的評價。[30] 那麼如此重視佛教的「現代化」，或如此重視佛教「現代性」特徵的星雲大師，其對「傳統」是持一種排斥的態度嗎？

我們不需要任何猶疑，就可以立即明確地回答：不！星雲大師人間佛教思想的論述中，「傳統」與「現代」的關係，同樣不是以對立的姿態出現的。足以代表星雲模式人間佛教對於「傳統」問題，或「傳統」與「現代」關係問題的論述，應當是這樣的論說，即其所謂「傳統與現代的融和」的理論。

為了使得我們這一論斷的客觀性展現出來，我們同樣需要追溯到二十世紀六〇年代中期，那是佛光山開山之前的準備時期，也是星雲大師在宜蘭、

30. 參閱程恭讓、李彬：〈星雲大師對佛教的十大貢獻〉，《世界宗教文化》2015 年第 3 期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，頁 13-14。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

高雄等地弘揚人間佛教已經積累豐厚獨特經驗的時期。這一個時期，表面上看是海峽兩岸的文化趨向大相逕庭的時期，但是從本質上看，卻也都是「傳統」與「現代」的激烈博奕達到新一輪高潮的時期。我們可以基於這樣描述的背景，來觀察和思考其時星雲大師的思想動向。如 1964 年 4 月 21 日出版的《覺世》旬刊「十日談」欄目裡，有大師所寫的一篇文章，標題是〈傳統文化〉。文中他寫到：在當代，雖然有句口號經常被人們聽到，那就是「維護傳統文化」；而在生活的實際中，則表現出完全相反的情況：「其實，傳統文化不但不見人維護，摧殘的例子倒非常多。又有人說，西洋文化不適合我國的傳統，但是，放棄傳統，全盤西化的中國人比比皆是。」[31] 文中對於這種局面非常的痛慨，並列舉在宜蘭一地可以見到當時人們「摧殘」傳統文化的三個例證。

第一個例證是孔廟不被尊重的情況。文中寫到：

> 甚麼是我國的傳統文化？孔孟與佛教是為代表。目前臺灣各縣市都有孔廟的存在，照理說孔廟是我們傳統文化的象徵，應該尊之為聖地。事實上臺灣不少縣市的孔廟，已流為乞丐聚會處，難民收容所，裡面養雞養鴨，豬檻在廟旁並列，臭氣沖天，宜蘭數年前花百餘萬新建的孔廟，即此情形。建了孔廟，不能維護其清淨莊嚴，所謂傳統文化有復興之望嗎？[32]

在這段文字中，我們聽到大師明確地說：孔孟所代表的儒家，和佛教是「我國的傳統文化」的「代表」。他指出當時台灣「不少縣市的孔廟」，已經成為「乞丐聚會處」，或「難民收容所」，根本不受當地人民的尊重，宜蘭的孔

31. 星雲大師：〈十日談．傳統文化〉，《覺世》旬刊第 250 號，1964 年 4 月 1 日。參閱星雲大師：《覺世論叢》，高雄：佛光文化，1990 年，頁 126。
32. 同註 31，頁 127。

廟亦然。這種孔廟不受尊重的情形，顯示我們的傳統文化沒有「復興之望」。

第二個例證則是佛教寺院更加悲慘的情況。文中寫到：

> 代表傳統文化的孔廟，不受重視；代表佛教信仰的寺院，更不受重視。
>
> 機關佔據寺院，軍眷以寺院為家，宜蘭有一蘭陽寺，縣政府乾脆把它拆去改建了官員宿舍。
>
> 這就是高呼維護傳統文化下現象，總統一再呼籲提倡固有文化，而一些地方官員是在摧殘固有文化。社會風氣之敗壞，人性道德之淪亡，不是這些地方官員的傑作嗎？[33]

二十世紀六〇年代，台灣還是基督信仰甚為強勁的時代，很多的佛教寺院，是「機關佔據寺院，軍眷以寺院為家」，其不受尊重的情形，確實是難掩之事實，宜蘭縣蘭陽寺被拆除為官員的宿舍，不過是其中的一個案例。這些案例說明，代表「我國的傳統文化」的佛教，在當時的台灣確實更加不受重視。這段文字並把孔廟、佛寺不受重視的情形，跟「社會風氣之敗壞，人性道德之淪亡」連繫在一起。也就是說在大師看來，傳統文化，包括佛教文化在內，能夠起到維護風氣、確保人倫的重大社會作用。這樣的判斷，體現大師對於佛教傳統的歷史作用及現實功能的深刻思考。

第三個例證則是宜蘭一間忠烈祠的情景。文中寫到：

> 建在宜蘭員山的忠烈祠，原為日人神社，風景優美，氣派雄偉，現已改為忠烈祠，因無人看管，荒草萋萋屋樑蟲蛀，忠烈牌位，東倒西斜，令人不忍目睹。

33. 同註 32，頁 127-128。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 對於為國捐軀的忠烈之士，如此藐視；對於復國建國的精神，如此小看。大家所爭的是名位，大家所要的是金錢，對於總統所倡導的固有文化，以及復國建國的精神，究竟何人在真正的重視？我們不禁扼腕三嘆，良可慨也！[34]

宜蘭有一所「忠烈祠」，同樣呈現一片衰敗、無人問津的景象。大師認為，這個場所是安置「為國捐軀的忠烈之士」，彰顯中華傳統文化中「復國建國的精神」。忠烈祠的衰敗和淒慘，表示當下的人們的價值觀：人們普遍都只是關注「名位」和「金錢」，而根本不重視氣節和精神。文末對這種情景表示了深切的憂慮和無奈的浩嘆。

在這篇文中，我們不僅看到彼時正值壯年、弘法事業的基礎正在逐步穩定的星雲大師，將孔孟儒家文化、佛教文化及國家精神等視為「我國的傳統文化」重要組成部分的理念，感受到他對於這些中華「傳統文化」誠摯尊重、深切重視的思考，也體會到他對於傳統文化遭受種種「摧殘」的焦慮和失望。

差不多同樣的時代，趙樸初先生正在絕望的情形下籌劃撰寫《俗語佛源》的計畫。鑑於二十世紀六〇年代無論在海峽兩岸，都是「傳統」與「現代」博奕的一個新的關鍵階段，我們在這樣的角度可以更好地理解星雲大師在佛光山開山之前人間佛教理論、實踐的一個實質：對於中國傳統文化的珍視，對於佛教文化是中國傳統文化一個重要組成部分的理解和信念，維護和發展佛教文化的傳統，可以說是他的一個基本認識和信念。

《佛光菜根譚》是在佛光山開山、弘化取得巨大的成功，星雲模式人間佛教獲得長足進展的階段，星雲大師主持編寫的一部格言式著作，這部書同時也是星雲大師七十歲以後深受社會及讀者歡迎的一部著作。這部著作已經

34. 星雲大師：〈十日談．傳統文化〉，《覺世》旬刊第 250 號，1964 年 4 月 1 日。參閱星雲大師：《覺世論叢》，頁 128。

集中包含了人間佛教智慧成熟期的星雲大師對佛教種種問題的思考和抉擇，其中也有關於「傳統」議題的重要思考和表述。

如在此書第一冊，「做人處事結緣」這一主題下，可以讀到下面這則格言：

> 求新的第一步，不是排斥傳統，而是了解傳統；
> 求變的第一步，不是表面背叛，而是內在蛻化。[35]

可以看出，此則格言的上下兩句，都是在談「傳統」（舊）與「現代」（「新」，「變」）之間的關係。其中，第一句格言，是從知識建構、思想建構的角度，談「傳統」與「現代」的關係；第二句格言，則是從行為表現、人生實踐的角度，談「傳統」與「現代」的關係。從知識建構或思想建構的角度言，大師認為我們處在現在的時代，應當形成現在的知識圖式，但是形成現代知識系統的過程，不是要排斥「傳統」，而是要了解「傳統」，也就是說要把「傳統」作為我們現代文化知識或思想的資源來看待。再從行為表現或人生實踐的角度言，大師提出我們在現代社會裡生存和發展，應該實現對於「傳統」的一種「內在」的轉化（「蛻化」）。所以大師這兩句格言的意義很明確：無論是從理論上或實踐上，現代文化和現代人生，都不應該排斥「傳統」，而是要研究傳統，理解傳統，轉化傳統，活化傳統。

在此書的第二冊，「勵志敦品警惕」的主題下，可以讀到下面這則格言，同樣關涉「傳統」之議題：

> 不肯回顧傳統的人，沒有過去；不願瞻望前景的人，沒有未來；
> 不能把握當下的人，沒有現在；不懂主宰自己的人，沒有永恆。[36]

35. 星雲大師：《佛光菜根譚 1》，台北：佛光出版，1998 年，頁 111。
36. 星雲大師：《佛光菜根譚 2》，台北：佛光文化，2000 年，頁 109。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

這則格言中，大師提出過去、未來、現在時間三維的概念，同時也提出突破時間三維的「永恆」概念。過去、現在、未來，構成了所謂的「時間」，而在時間中存在，正好構成人的有限存在的根本特徵。另一方面，在時間中存在的有限性的人的使命，則是應突破有限性，追求「永恆」。一個現實的人，首先必須在時間三維中存在；其次，則是要突破時間性，追求永恆性。沒有有限性的永恆性，是虛的永恆性；沒有永恆性的有限性，則是無希望的有限性。那麼如何在時間中存在？大師的曉喻是：因為「回顧傳統」，人們才在過去的時間維度中存在；因為「瞻望前景」，人們得以在未來的時間維度中存在；因為「把握當下」，人們得以在現在的時間維度中存在。根據大師這裡的描述，肯定傳統，回顧傳統，把傳統作為現實人生的出發點，是人們獲得現實性存在的必要條件之一。人們如何超越時間性的存在，獲得永恆性呢？大師的回答是：通過「主宰自己」，人們可以獲得「永恆」。顯然可見，這裡「主宰自己」的概念，是沿用佛法智慧的概念。所以大師乃是基於其佛教思想信仰的智慧立場，提出人的超越性的解決方案。

綜觀以上兩則《佛光菜根譚》的文字，我們看到關於「傳統」與「現代」的關係問題，大師流露出一種透澈的智慧覺解。這種智慧覺解，與海德格爾、伽達默爾這些西方哲學詮釋學者思考歷史的有限性、解決人的超越性問題的方案，當然還是存在很大的差異。不過大師這裡是從「此在」出發，高度肯定「傳統」對於人的真實存在所具有不可替代的基礎意義，強調在「傳統」參與建構的有限性、現實性中實現永恆性的超越，這樣的思想方式，則與西方哲學詮釋學家關於「傳統」的智慧、處置「傳統」的態度，可以說是處在可以對話的同一個思想平台上。《佛光菜根譚》的這兩則格言，可以視為現代人間佛教關於「傳統」問題一個非常具有經典意義的理論表述。

最後，要理解星雲大師人間佛教關於「傳統」的「智慧」的深層意蘊，

我們不能不提到《佛光教科書》的表述。如《佛光教科書》第十一冊《佛光學》，在談到佛光山的「宗風」問題時，列出如下的八條：

1. 八宗兼弘，僧信共有；2. 集體創作，尊重包容；
3. 學行弘修，民主行事；4. 六和教團，四眾平等；
5. 政教世法，和而不流；6. 傳統現代，相互融和；
7. 國際交流，同體共生；8. 人間佛教，佛光淨土。[37]

上述八條佛光系統的「宗風」，不僅宣示佛光山所推動、弘揚的佛教，是以「人間佛教」作為精神及綱領的佛教，更列出佛光山人間佛教理論、實踐的基本原則，以彰顯佛光山人間佛教思想及精神的特色所在。這些基本原則中的第六條原則，正是「傳統現代，相互融和」的原則。《佛光教科書》是由佛光系統所開發和推廣的現代佛教教科書，代表星雲模式現代人間佛教的規範佛學教材，所以我們應該說，這種融和傳統與現代的原則和精神，可以看作是星雲大師及佛光山教團人間佛教關於「傳統」問題最準確的表述形式。

《佛光教科書》第十一冊《佛光學》並且專立一課（第三課），來闡釋其所謂「傳統與現代融和」思想原則的具體內涵。課中首先提綱挈領地指出：

> 傳統的文化，是古聖先賢們智慧經驗的結晶，但隨著時代慢慢發展，有時不能順應時代的潮流，便需要有現代法門的增加。因此，傳統的不是完全對或不對，現代的也不全然是好或不好，最好能將前人智慧經驗的傳統，配合現代潮流的發展，彼此融和，才能永遠為世人所需要。
>
> 同樣的道理，佛教的發展自不能一味的保守傳統，雖然佛教的真

37. 佛光星雲編著：〈第十七課 佛光學問題初探〉，《佛光教科書 11．佛光學》，台北：佛光文化，1999 年，頁 175。

佛光山 人向佛教 研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 理是永恆不變的，但傳教的方式可隨著時代發展而改變。尤其佛教不但要傳統與現代融和，更要僧眾與信眾共有、修持與慧解並重、佛教與藝文合一，這是佛光教團推展人間佛教的方向，也是佛教發展的時代趨勢，經過多年的努力，已然有了具體的成效。[38]

上面兩段話中，第一段話是在一般的意義上講「傳統」與「現代」之間的關係，第二段話則是在特殊的意義上講佛教的「傳統」與佛教的「現代」之間的關係。可以看到，無論是在一般的意義上，還是在特殊的意義上，教科書都把「融和」的理念視為解決「傳統」與「現代」關係問題的不二法門。

接下來，教科書特別列舉以下幾個方面，詳細解釋佛教的傳統與佛教的現代為什麼要「融和」，以及如何實現二者「融和」的問題，從這些描述我們可以更清晰地理解所謂「融和」理念的具體內涵：

> 例如，過去佛教保守傳統的苦行色彩，對於建築巍峨的現代化寺院，以及裝設冷氣、地毯，使用電器設備，佈置富麗堂皇等，即被認為是違反佛制，沒有修行。其實佛陀所說的極樂世界，黃金鋪地、七寶樓閣、七重欄楯、七重行樹、八功德水等，極盡莊嚴華美，可見信仰佛教不是一定要窮苦寒酸，不是一定要貧窮受苦才叫修行，佛教其實是個富有、快樂、幸福的宗教。因此，為了推展佛教，為了在人間建設淨土，今日的佛教已普遍懂得要重視淨財，重視安和樂利的生活，重視現代化的設備與弘化方式。
>
> 再例如，在過去佛陀時代，佛陀證悟以後就經常運用各種神通變化來示現，有時不但以身作則，列舉本生、本事說明，甚至不厭

38. 佛光星雲編著：〈第十七課 佛光學問題初探〉，《佛光教科書 11．佛光學》，頁21。

其煩的「三轉法輪」，乃至用種種譬喻，以及長行的散文、重頌的詩詞等方式傳教，並且鼓勵流通四句偈，讚揚、受持、讀誦、書寫、供養等十法行的功德，凡此都是為了攝受眾生。現代有作為的佛弟子不辜負佛陀的囑咐，把傳統做創新的設計，例如製作圖表、標語、傳單、海報，或是出版報刊雜誌等；有時用詩歌、格言等智慧語錄傳播佛法，甚至結合現代科技，運用電臺、電視、電腦網路等，正如出廣長舌相宣流佛陀的法音。

過去佛教非常重視行腳雲遊、旅行參訪，甚至經論中經常提到，天人總在飯食經行後，以香花供養他方十萬億佛。現在佛教到了中國，對於朝山禮聖、寺院參訪、座談聯誼等活動也都十分重視，因為藉此可以廣結善緣、增廣見聞。這也是傳統佛教的現代化呈現。

佛陀住世時，每次說法都有天人散花作樂，有飛天歌舞供養，以增加法會的生動，所以當初靈山勝會，佛陀說法時百萬人天的盛況，至今猶為世人所傳頌。佛陀示教利喜，善於運用各種方便法門。現代佛教傳戒，戒師、戒子在請戒時以香花迎請十方諸佛，甚至在中國佛教歷史上，漁山梵唄與各種佛教讚偈，舒緩和雅的梵音與飛天優美的舞姿，同樣能令人心生歡悅。因此，現在佛光山與佛光會也在世界各地道場，甚至國家殿堂等，教導信徒用梵音樂舞讚佛，讓法會的講者、聽者可以融和一致。

過去佛教僧團重視六和敬的制度，現代佛光山教團主要也是以法為中心，強調法治重於人治，講究制度領導、集體創作、職務輪調、序列等級、僧團立法等，這都是不違傳統佛教的現代管理。

佛光山 人向佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 佛教重視內心的修為，所謂：「佛說一切法，為治一切心，若無一切心，何用一切法？」現代提倡心理諮商、心靈淨化、心靈醫療、心靈改革，無一不是運用現代各種方法，把傳統開示於中呈現，乃至佛陀倡導四姓平等，現在主張僧信四眾一家，這都是傳統與現代的融和。
>
> 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」。現代人重視人際關係，包括親子之間、夫妻之間、親友之間、主雇之間、師生之間等等，在《善生經》中，佛陀對上述種種人際相處之道，均有很好的指導。[39]

以上幾段話分別說明：（一）無論過去的佛教或現在的佛教，都很重視富有、快樂和幸福這些人生問題，所以佛教在本質上是關心人類福祉的宗教；（二）無論過去的佛教或現在的佛教，都重視生動活潑、豐富多采、形式多樣、人們容易接受的弘法模式；（三）無論過去的佛教或現在的佛教，都重視舉行多樣化的活動，其目的無非是「廣結善緣、增廣見聞」；（四）無論過去的佛教或現在的佛教，都重視開發各種「方便法門」，以便宣傳佛法的法會都能達到最好的效果；（五）無論過去的佛教或現在的佛教，都非常重視制度

39. 佛光星雲編著：〈第三課 傳統與現代融和〉，《佛光教科書 11．佛光學》，頁21-25。

建設，強調佛教團體依法管理，團結有序；（六）無論過去的佛教或現在的佛教，都非常重視人心的修行和安頓；（七）無論過去的佛教或現在的佛教，都重視合理的生產經營及財富管理；（八）無論過去的佛教或現在的佛教，都重視居家修行之道，及人際交往之道。

過去的佛教和現在的佛教，由於時代的差異、人們需求的差異，當然會呈現種種的不同；但是由於佛教傳統的延續性，由於人類的需求也存在一致性，所以過去的佛教和現在的佛教之間，也同樣存在一些共通的層面。如果強化、突出過去佛教和現在佛教之間的差異，人們就會不知不覺中誇大這種差異，乃至造成二者之間二元對立，非此即彼，形同水火；而如果強化、突出過去佛教與現在佛教之間的共通，則會有意識地消泯差異，增加共識，達成「傳統與現代的融和」。所以多多淡化由於時代、地域、文化、知識背景等原因導致的差異性認識，多多彰顯傳統佛教與現代佛教在思想義理、弘法方式、實踐模式、制度管理等諸方面本質上的一致，就是大師所言「傳統與現代融和」理念的基本精神。

正因為星雲大師如此致力於「傳統」與「現代」及「傳統佛教」與「現代佛教」本質的「融和」，所以作為一位研究者，我甚至感到從「傳統」與「現代」關係問題的視角，我們不應當簡單地將現代人間佛教的特色界定為「現代性」。關此，我們在大師所著《佛光菜根譚》第四冊裡可以讀到以下一則格言：

> 「人間佛教」包含生活層面和精神層面，包括入世思想和出世思想，也具有現代特色與傳統特色；「人間佛教」的性格是一切普化，相容並蓄的。[40]

40. 星雲大師：《佛光菜根譚 4．信仰修行》，高雄：佛光文化，2004 年，頁 215。

佛光山 人间佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

這則格言中大師已經自行提出，人間佛教的特徵，若是從「傳統」與「現代」問題的視角言，似乎可以概括為既具有「傳統特色」，也具有「現代特色」。也就是說，「現代性」固然是現代人間佛教的顯著特色，但其「傳統性」也同樣不應當忽視。既然如此，那麼對現代人間佛教中包含傳統特色與現代特色的矛盾、或現代性與傳統性的矛盾這種簡單、草率的觀察與論斷，今後就應當捨棄。西方的哲學詮釋學家雖然聲稱傳統在任何環境下都「與新的東西一起構成新的價值」，但似乎始終不能克服「傳統」與「現代」二者之間固有的內在緊張；而星雲大師這裡所謂「人間佛教的性格」是「一切普化，相容並蓄」的論說，則明明確確地表達可以徹底化解、消融「傳統」與「現代」之間的內在緊張。現代人間佛教的「傳統」智慧，作為佛教無執的智慧的體現，正是在這一層面或可補西方哲學詮釋學智慧經驗之不足。

五、現代人間佛教的「傳統」智慧

以上，我們藉助伽達默爾《真理與方法》一書所揭櫫哲學詮釋學為「前見」和「傳統」「正名」的哲學洞見，試圖對二十世紀以來現代人間佛教關於「傳統」問題的真實態度和基本理念，作出對照性的澄清和說明。在現代人間佛教思想、運動的起點，太虛大師建構人間佛教思想基本理念的階段，他就對其時代新舊之爭的問題，或傳統與現代關係的問題，表現出積極思考和回應的態度。由此他開發出從佛教無執的智慧出發，處理新舊問題的一套方法思想。這一思想方法的特質，是從根柢上不會將傳統與現代對立起來，而是盡可能在一種更加周詳、全面、包容、開放的平台上，把傳統與現代都整合為發展人類理性和自由的積極資源。太虛大師基於這一思想方法早期為人間佛教所作出的系統論證，是在佛教傳統五乘的架構中積極闡釋和深化人乘概念的內涵，這一論證具有典型的哲學詮釋學的方法意味。

現代人間佛教二十世紀後半葉在中國海峽兩岸蓬勃展開，並取得重大建樹和突破。因此我們也重點觀察二十世紀下半葉海峽兩岸現代人間佛教兩位重要代表人物——趙樸初先生和星雲大師——的人間佛教思想。雖然兩岸的社會環境和文化氛圍存在一定的差異，然而趙樸老一直致力發掘中國佛教的「優良傳統」，星雲大師一直努力「融和」「佛教的傳統」與「佛教的現代」，他們同樣都拋棄將傳統與現代二元對置的偏見，而有意識地全力推進中國佛教思想信仰深度的及內在的轉型實踐。因此現代人間佛教的「傳統」智慧，一言以蔽之，正是突破古今封滯、打消新舊對立、化解傳統與現代爭執、實現傳統與現代無間的智慧。現代人間佛教的這種「傳統」智慧，不僅可以與現代西方哲學詮釋學的「傳統」見地相互對讀，也可為消解西方哲學詮釋學語境下傳統與現代、理性與前見、主觀與客觀、特殊與普遍種種固有的內在緊張性，提供佛法光芒的思惟啟迪。