

# 試論星雲大師人間佛教思想的特徵

程恭讓

南京大學中華文化研究院教授  
佛光山人間佛教研究院研究室主任

---

## 中文摘要

所謂星雲大師人間佛教思想的特徵，是指星雲大師人間佛教思想在其展開的樣態與結構中表現出來的特質。本文分別從詮釋方法、傳統觀念、論說模式、價值追求四個方面，來探討及凸顯大師人間佛教思想的這種特徵，認為在其人間佛教思想的各個方面，都蘊涵著一種內在的「張力」結構。作者不主張繼續採取傳統的「不二」概念，而寧願採取此種「張力結構」的說法，以揭大師思想的這種特質，因為正是這樣的「張力」體現了大師人間佛教思想應運而來的現代特質。本文還主張，準確把握大師思想的這種特徵對於審察漢傳佛教中人間佛教思想的歷史、現實及未來尤具極端重要的意義。

**關鍵字：**詮釋方法 傳統觀念 論說模式 價值追求 張力結構



# Characteristics of Venerable Master Hsing Yun's Thoughts of Humanistic Buddhism

Cheng, Gongrang  
Professor, Chinese Culture Research Institute, Nanjing University

---

## Abstract

The characteristics of the so-called Venerable Master Hsing Yun's thoughts of Humanistic Buddhism are referring to the special features reflected in the form and structure of Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism. This paper is a discussion and an examination of Venerable Master's thoughts of Humanistic Buddhism from four aspects: hermeneutics, traditional ideology, discourse patterns, and value pursuit, which all contain an inherent structure of tension. The focus of this paper is not on the traditional concept of “advayam”, but on the inherent structure of tension, which reveals the distinctions in Venerable Master Hsing Yun's ideology because this “tension” is the modern characteristic of Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism. This paper also argues that an accurate understanding of the characteristics of Venerable Master Hsing Yun's thoughts has a significant importance in understanding the past, the present, and the future of Humanistic Buddhism as well as Chinese Buddhism.

**Keywords:** hermeneutics, traditional ideology, the discourse pattern, value pursuit, tension structure.

## 前言

星雲大師的佛教思想是以人間佛教做為中心的佛教思想，星雲大師的佛教理論實踐是以人間佛教做為中心的佛教理論實踐。星雲大師及其麾下的佛光山僧團的人間佛教理論實踐，不僅是現當代漢傳佛教中最重要的佛教理論實踐之一，更是從20世紀到21世紀最具有持續影響力的人間佛教理論實踐。

關於星雲大師人間佛教理論實踐的意義與價值，數十年來已經有很多學者不斷予以追蹤、觀察，並從各種角度做過評論、分析。<sup>1</sup>不過關於星雲大師人間佛教思想的理論特徵的問題，學者們則尚少涉及，或雖有涉及而論焉不詳。<sup>2</sup>我們覺得，這後一個問題其實非常重要。因為如果吾人對於大師的人間佛教思想的特徵缺乏深切的認識，或雖有所認識，而不能精確詳實，則對於大師人間佛教理論實踐的價值、意義的探討，也就必然流於浮泛，甚至言之不中。鑒於星雲大師的人間佛教理論實踐，在由大乘佛教傳統及漢傳佛教傳統開展出來的現當代人間佛教的理論實踐中具有特殊重要的地位，因而吾人關於其人間佛教思想特徵的理解，對於審察漢傳佛教中人間佛教思想的歷史、現實及未來，也就具有尤其重要的意義。

所謂「星雲大師人間佛教思想的特徵」，在本文中涵義指星雲大師人間佛教思想在其展開的樣態與結構中表現出來的特質。很顯然，檢討星雲大師人間佛教思想的這種特質或特徵，必須聯繫人間佛教的歷史脈絡予以考察，也必須置於當代佛教的現實脈絡中予以審視，因此，所謂「歷史的視野」及「國際的視野」便是我們這項研究必須遵循的基本線索。

同時，星雲大師人間佛教思想的特徵，必然表現在其思想的方方面面當中。因此我們擬透過檢視星雲大師人間佛教思想的一些重要方面，例如詮釋方法、傳統觀念、論說模式、價值追求等，來專題性地探討及凸顯大師人間



佛教思想的具體特徵。

## 一、詮釋取向：在「佛說的」與「人要的」之間，在「淨化的」與「善美的」之間

我們把星雲大師人間佛教思想的詮釋取向的問題，作為審察其人間佛教思想特徵的第一個重要的方面。所謂「人間佛教思想的詮釋取向」，意思是指一位人間佛教思想家在其佛教思想詮釋中，必然會持有的一種詮釋方法思想，以及這種詮釋方法思想所表現的理論指向。

在其系統地構建人間佛教思想理論體系的定論之作〈人間佛教的藍圖〉（2002）中，關於其人間佛教思想的詮釋方法問題，大師寫有以下幾段精彩的說明：

所謂人間佛教，不是哪個地區、哪個個人的佛教；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。

人間佛教是人生需要的佛教。過去的佛教由於一些人士的誤導，較注重山林與出世的形式，現在的佛教則要從山林走入社會，從寺廟擴及家庭，把佛教落實人間，使生活美滿，家庭幸福，在精神上、心靈中、人際間都很和諧，佛光會員四句偈「慈悲喜捨遍法界，惜福結緣利人天，禪淨戒行平等忍，慚愧感恩大願心」，即是說明人間佛教的菩薩行誼。可以說以人為本，以家為基點，平等性、普遍性如觀世音菩薩大慈大悲無私的救度眾生，將佛法落實在生活中，就是人間佛教。

人間佛教重視生活裡的道德思想淨化，以及精神心靈的昇華。如果你相信因果，因果在你的生活中有受用，因果就是人間佛教；

你相信慈悲，慈悲在你的生活中有受用，慈悲就是人間佛教。三皈、五戒、六度、十善都是人間佛教。人間佛教就是救度大眾的佛教，舉凡著書立說、設校辦學、興建道場、素齋談禪、講經說法、掃街環保、參與活動、教育文化、施診醫療、養老育幼、共修傳戒、佛學講座、朝山活動、念佛共修、佛學會考、梵唄演唱、軍中弘法、鄉村布教、智慧靈巧、生活持戒、以及緣起的群我關係、因果的迴圈真理、業力的人為善惡，滅道的現世成就，空性的包容世界、自我的圓滿真如等等，這些都是人間佛教。

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；凡一切有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教。<sup>3</sup>

這幾段話出現在〈人間佛教藍圖〉一文的開端。其中，第一段話強調：人間佛教是「佛陀之教」，是佛陀「專為人而說法的宗教」，所以人間佛教不是大師所創立的，也不是任何他人所創立的，人間佛教的根源是佛陀，它是「佛說的」。

第二段話強調：人間佛教是「人生需要的佛教」，也就是說，人間佛教是「人要的」。那麼人生究竟需要什麼呢？大師認為人生需要生活美滿、家庭幸福，以及精神、心靈、人際之間的和諧，因此旨在救度人生的佛教，也就要滿足人生的這些需要，從注重山林與出世生活的樣式中走出來，指導人們，幫助人們，使人類能夠達成生活美滿、家庭幸福、精神和諧等等目標，這種滿足人生現實需要的佛教就是人間佛教。

第三段話強調：人間佛教是重視道德思想「淨化」和精神心靈「昇華」的佛教。大師在這裡並未對「道德思想淨化」及「精神心靈昇華」兩個短語的具體含義做出解釋，但是他此處表達的意圖很明顯，所謂「淨化」或「昇



華」應當是指人生超越的層面，指超越現實、超越功利、超越感性，能夠保證人生這種超越的追求的佛教，乃是「人間佛教」。

第四段話中的第二句強調，人間佛教是「一切有助於增進幸福人生的教法」。在這句話中，一個非常有意思的詞是「幸福」。我們知道：儘管對於「幸福」一詞涵義的理解在古今東西可能有著很大的差異，不過大體上我們可以把「幸福」區分為「狹義的」幸福及「廣義的」幸福，狹義的幸福與「德性」相對，它主要是指人類各種感性欲望的滿足，如佔有財富、獲得權力、身體健康等等，對應於人類日常生活中感性層面的內容；廣義的幸福則不僅可以包括上述感官欲望的滿足，也可以包括人類的理性生活的層面，也就是包括大師上文所講的「道德思想的淨化」及「精神心靈的昇華」這些方面的內容。<sup>4</sup>如果我們此處從狹義的幸福的角度解讀，那麼大師意思是：一切有助於增進人類獲得感性生活層面的滿足的思想、學說，都可以理解為「人間佛教」；如果我們此處從廣義的幸福的角度解讀，則大師的意思是指：一切有助於增進人類理性生活層面的滿足及感性生活層面的滿足的思想及學說，都是「人間佛教」。考慮到大師此處這句話在上引幾段文字中具有總結的意味，所以大師這裡所談的「幸福」基本上可以理解為指廣義的幸福。

我們在大師的另一篇論文〈中國文化與五乘佛法〉（2006）中，讀到另一段話，這段話與前述引文所表達的思想內涵相近，不過行文更加簡潔，表達方式也更加具有概括力。這段話是：

我對人間佛教所下的定義為：「佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是契理契機的佛法，只要是對人類的利益、福祉有所增進，只要是能饒益眾生，對社會國家有所貢獻，都是人間佛教。」也就是說，凡是符合佛法的傳統，有益於現代的社會，這都是每一個人間佛教奉行著不可推卸的責任。<sup>5</sup>

大師這段話包括三個句子：第一個句子：「人間佛教是佛說的、人要的、淨化的、善美的」；第二個句子：「凡是契理契機的佛法，只要是對人類的利益、福祉有所增進，只要是能饒益眾生，對社會國家有所貢獻，都是人間佛教」；第三個句子：「凡是符合佛法的傳統，有益於現代的社會，這都是每一個人間佛教奉行不可推卸的責任」。大師在行文中把第一個句子和第二個句子視為他對於「人間佛教」所下的「定義」，在第二個句子和第三個句子之間，使用「也就是說」這樣一個措辭來連接，這表示此處的第三句話是對第一、二兩句話的涵義的進一步澄清和解釋。

如果把星雲大師這兩篇文章中上面引用過的這幾段話與大師此前文章或講演中對於人間佛教的詮釋比較，就可看出：在進入21世紀以後，大師對於人間佛教的詮釋方式與其之前的詮釋方式已經有很大的不同。我們可以把此種「不同」概括為：大師之前的著作關於人間佛教問題的思考，著重在揭示人間佛教的具體特徵，以及哪些具體教法屬於人間佛教的問題<sup>6</sup>；而大師上述兩文有關的詮釋，則重在闡述人間佛教思想一般地應當具備的詮釋原則的問題。

大師雖然在上面的幾句話中還是使用了「定義」一類的措辭，但是其實他在這些地方與其說是在對人間佛教下「定義」，不如說他是在揭示人間佛教思想的基本的詮釋原則。如大師上述的第一句定義，就意在揭示人間佛教思想的總體詮釋原則：所謂「人間佛教」必須是「佛說的、人要的、淨化的、善美的」；第二句定義則把這個總體詮釋原則進一步概括為「契理契機」的詮釋原則：既符合佛教的教理、又符合眾生根性的佛法，才是人間佛教。第三句話則把以上兩句定義中所規定的人間佛教思想的詮釋原則進一步落實於具體歷史文化情境中，那就是在「傳統」與「現代」之間的詮釋原則：既符合佛法的傳統、又有益於現代社會的佛法，才是人間佛教。我們知



道，「契理契機」不是大師獨有的說法，有關「傳統」與「現代」關係的理念也不是大師獨有的理念，上面三句話中真正屬於大師人間佛教思想的獨創、因而能夠彰顯其人間佛教思想的詮釋方法的特徵的，是在第一句話。

大師這第一句話中一共包涵了四個元素：首先，人間佛教必須是「佛說的」，因為若非「佛說」，或者說若非源自佛陀的教理傳統，那麼它尚且不是佛教，更遑論是人間佛教。其次，人間佛教必須是「人要的」，即人間佛教的教化必須滿足人類的現實需要，若完全無視人類的現實需要，完全不顧及人類的現實需求，那麼這樣的佛教當然不易存在，即使存在也很難發揮作用，所以也就沒有資格叫做人間佛教。第三句定義「淨化的」，意思是指人間佛教的教化功能是淨化生命，它導引人類走向淨化與超越，不能導人類於淨化與超越的教法不是人間佛教。第四句定義「善美的」，意思是指人間佛教一定具有引導人生走向美善的功能，例如它應該幫助增進人類的道德，使人生變得更幸福，使社會變得更和諧，不能實現人類這些福祉的教法不是人間佛教。

以上四個元素又可概括為兩層：第一、第二兩句「定義」可以略為一句，它揭示人間佛教思想詮釋中屬於「本質詮釋」的一面：人間佛教的本質，或者說人間佛教不同於其他形式的佛教、不同於其他形式的思想學說的特徵，在於人間佛教既是佛說的、又是人要的。第三、第四兩句「定義」可略為一句，它揭示人間佛教思想詮釋中屬於「功能詮釋」的一面：人間佛教的教化功能，或者說人間佛教的教化所起的作用，在於人間佛教既可淨化人類，引導人類走上淨化、超越之路，也可增進人類的福祉，使人類的生活更尊嚴、更完美。是「佛說的」，未必是「人要的」；反過來，是「人要的」，也未必符合「佛說的」。

因此，關於人間佛教的這種「本質詮釋」的兩個元素之間的關係應當予

以辨證的配置；既是「佛說的」、又是「人要的」佛法，才堪稱人間佛教。是「淨化的」，未必是「善美的」；反過來，是「善美的」，未必是「淨化的」。因此關於人間佛教的這種「功能詮釋」的兩個元素之間的關係，同樣也應當予以辨證的配置：既是「淨化的」、也是「善美的」佛法，才可以是人間佛教。這樣關於星雲大師人間佛教思想的詮釋取向的問題，我們就可以概括為：在「佛說的」與「人要的」之間，在「淨化的」與「善美的」之間。

星雲大師把這幾句話視為他60餘年弘揚人間佛教的獨到之秘，<sup>7</sup>我認為這其間的理由就是，這幾句話確實凝聚了大師人間佛教思想的一個成熟的方法理論。大師對於人間佛教思想關涉的諸多議題都做過深入的闡釋，這些闡釋都可以視為其上述詮釋方法思想的精巧運用。我們以下主要簡略考察他關於兩個方面人間佛教議題的闡釋，以見一斑。這兩個方面的議題，一是當代佛教前途的議題，一是人間佛教藍圖的議題。前者是他根據人間佛教思想的詮釋原則對於當代佛教存在與前途問題的思考，後者則是他根據人間佛教思想的詮釋原則對於人間佛教理論系統的構造。

我們先討論第一個議題。我們試以大師的一系列講座〈佛教的前途在哪裡〉（1990）為例。此系列講座一共包括四講，核心關切正如講座標題所示，是考察當代台灣佛教的現狀，思考當代佛教的前途問題。在講座的開頭，大師說到：

時代的趨向，促使社會不斷的更新，佛教須有新的觀念，才能自我更新，才能推展法務。換句話說，佛教的前途，必須要靠我們佛教徒重新調整思想，重新估定價值。<sup>8</sup>

大師一開始就把「時代的趨向」的問題凸顯出來，佛教的前途、命運



是與社會聯繫在一起的，那麼面對「不斷的更新」的社會，佛教將何以自處呢？大師提出他思考及解決此一問題的總原則：為了解決佛教的前途問題，佛教徒必須「重新調整思想」，「重新估定價值」。所謂「重新調整思想」，是指要根據現在環境的變化來調整既有的思想；所謂「重新估定價值」，是指要根據現實環境的變化重新評估既有的價值。很顯然，無論是對於既有的思想的調整，還是對於既有的價值的重估，都既不是完全無視現實環境的變化，墨守已有的教法思想及價值的傳統；也不是完全擺脫已有的教法思想或者價值，聽憑現實環境的牽引另起一套。這樣的思想方法與大師後來所表述的在「佛說的」與「人要的」之間、在「淨化的」與「善美的」之間的詮釋方法的精神實質完全一致。

我們試看大師根據這一方法原則，如何處理有關佛教的「前途」的諸多問題。例如，關於融和尊重的問題，大師說：

我們為使佛教不要分歧，故要提倡佛教的融和尊重，即南北傳的佛教要互相融和、互相尊重，顯與密的佛教要互相融和、互相尊重，僧信間的佛教要互相融和、互相尊重，男女眾的佛教要互相融和、互相尊重，傳統與現代的佛教要互相融和、互相尊重。在同一教主佛陀，同一三法印和四聖諦的教理，同一三皈依儀制之下，不應互相排斥、互較嫡庶，應該互相融和、互相尊重。<sup>9</sup>

因為思想、實踐、傳承、風俗等差異而引起的「佛教」的樣態的諸多複雜「分歧」，本是世界宗教史上最令人詫異的現象之一。顯然如此「分歧」的佛教既不符合佛陀的本懷，也不符合眾生的需要，更不能在一個日益融合、日益交流的世界實現其教化功能。所以就需要以「融和尊重」的態度來解決佛教歷史及現實中的這些歧異。大師在此提出的融和方案是：「在同一教主佛陀，同一三法印和四聖諦的教理，同一三皈依儀制」的基本原則下，

達成不同的佛教樣態之間的相互融和尊重。

再如關於發展教育事業的問題，大師說到：

佛教，本來就是佛陀的教育；佛陀，就是一位偉大的宗教教育家。佛教的教育是人格的教育，是道德的教育，是超凡入聖、解脫苦惱的教育。三藏十二部經中，長行、重頌、譬喻、本事，都是教化眾生的上等教材。佛陀每次對弟子說法，觀機逗教，舉喻說事，都是深入淺出的教育例證。舉世各地，教育發達的必然是強大國家，文盲多的地方必然是落後地區。尤其宗教負有社會教化的責任，如果不重視教育，沒有施教的人才，怎能改善社會風氣，怎能淨化人心？<sup>10</sup>

教育問題是近現代中國佛教一直面對的一個關鍵問題，尤其是人間佛教放在頭等重要地位的大問題。大師這裡所說的教育，既包括佛教自身的教育，也包括佛教參與的社會的教育。大師把「佛教」解釋為「佛陀的教育」，認為佛教本來就是重視教育的宗教，而當今人類社會的發展尤其重視教育問題，所以現在的佛教必須高度重視教育，才能承擔起社會教化的責任。

再如關於佛教應當人間化的問題，大師說到：

佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，度生在人間。佛陀，道道地地的是人間佛陀；佛教，道道地地的是人間佛教。

禪宗六祖惠能大師說：「佛法在世間，不離世間覺；離世求菩提，猶如覓兔角。」這說明了佛法除了人間以外，別無菩提可覓。



佛教領袖太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真現實。」這說明學佛「要從人乘行果完成大乘佛道」。

遺憾的是：佛教裡一直重視出世思想，忽視人間事業。假如一個二、三十歲的青年出家，從出家的第一天開始，師父就急急忙忙地要他了生脫死，好像人一出生，就應該忙死。生的問題尚未解決，怎能忙死？就是《彌陀經》鼓勵人念佛往生，也是「不可少福德因緣得生彼國」，哪裡說有不先福利人間，就能了生脫死？

佛陀所以成佛，也是要在人間「三祇修福慧，百劫修相好」。人間事業未能建成，人間佛教未能莊嚴，不服務社會，不福利人間，只想自己一個人了生脫死，這豈不太過自私？這豈不給人譏為自利？<sup>11</sup>

在大師看來，「佛教人間化」乃是一個對於當代佛教、尤其對於人間佛教十分嚴峻的課題。我們一方面說「佛教是人間佛教」，可是另一方面卻說「佛教應當人間化」，這是因為無論在漢傳佛教的歷史或是現實當中，「佛教裡一直重視出世思想，忽視人間事業」，這是導致今日佛教未能人間化的根本原因。所以只有重新調整這種片面重視出世的「思想」，重新估定這種忽視人間事業的「價值」，才能從根本上改觀人們對於佛教的印象，為佛教的發展找到出路。

還有關於佛教現代化的問題，大師說到：

佛教現代化的阻礙，是一些保守的大德沒有衡量未來，沒有評估時勢，甚至捧出聖言量來：「我所說者，不可更改；我所未說，不可增加。」因此對一些創新的適應時代潮流的弘法方法，難以

認同，牽絆扯腿，阻礙了佛教的發展。

南傳佛教，一直重視聖言量，自高自大，故步自封，信眾除了供養以外，別無它途為佛教奉獻力量，比丘尼教團一直不能成立，其他文教慈濟事業不見增長。好比從事政黨者，於既獲利益後，再不肯分享他人，如此怎能進步？怎有發展？怎能擴大？

其實南北傳佛教共遵的四依止中，「依了義不依不了義，依智不依識」，就已經為我們佛教現代化做了原則性的指導。當初佛陀住世時，並未用鋼筋水泥建屋，現代寺院莊嚴堂皇，大都鋼筋水泥所建；過去並未有電器設備，今日道場都早已電器化。請問依聖言量的大德們，您們有打電話嗎？您們有乘飛機嗎？現在時代不同了，科技、環保、高樓、資訊，把時代整個都變動了。契理契機的佛陀，如果從常寂光中再現人間，他也一定要指示您和我們大家都要現代化！<sup>12</sup>

現代化問題是20世紀東亞、南亞、東南亞乃至全球所有發展中國家都不得不遭遇的迫切課題，當然也是主要起源於且發展於亞洲地區的佛教不得不遭遇的一個迫切課題。這是攸關佛教前途、命運的一個大問題。如不能在觀念上徹底解決這個問題，佛教就難以走出困境，難以在一個已經劇烈改變和正在劇烈改變的世界中繼續發揮自己的救贖功能。在大師看來，南北傳佛教共遵的四依止，如「依了義不依不了義，依智不依識」等等，早已為我們佛教的現代化提供了原則性的指導思想。這就是說，佛教本來就不是故步自封的，而是與時俱進的，所以佛教不應該反對現代化，不應該拒絕現代化，而是「要現代化」。大師在這段文字中也同樣提到「契理契機」的原則，說明此處他處理佛教現代化問題的思想方法與日後表述出來的成熟的人間佛教思想的方法論是一致的。



最後，關於佛教大眾化的議題，大師說到：

佛法往哪裡求？佛法在大眾中求。《維摩經》云：「眾生即佛國淨土」，佛陀經常說：「我是眾中的一個」，所以佛教非常大眾化的。

《華嚴經》云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，可見佛陀說法大眾化的程度。淨土法門，三根普被，不捨棄一個眾生，可見佛陀對大眾的重視。

非常遺憾的是有人總想把佛法學術化起來，成為少數人研究的古董。談玄說妙，自得其樂，怎奈違背了佛陀的本懷，忽視了佛教根本以大眾為基礎的精神。佛法僧三寶，僧團即眾義，捨棄了大眾，則無佛法。「以眾為我，以我為眾」。《金剛經》云：「心佛眾生，三無差別」。不是大眾化的佛教，不是與眾生有關的佛教，就已經不是佛教了。

常有人說，從政的妙訣，「民所好好之，民所惡惡之」。佛教傳教者也應有此契機的方便。當然我們要化導社會，不應為社會所化。但世人皆愛金錢、愛情、名位、權力、眷屬、物質等等，但我們不能一概否定，一概要世人發出離心，放棄人間。我們應適當的引導大眾的正思，來過合理的經濟生活，正義的政治生活，服務的社會生活，慈悲的道德生活，尊重的倫理生活，淨化的感情生活。

因為世間金錢、愛情不一定是的東西，「法非善惡，善惡是法」，好比金錢可以救人，但也可以害人；愛情可以給人幸福，但也可以給人煩惱。所以大眾化的佛教，當肯定的肯定，當否定

的否定，不可把大眾所依靠的世間全部否定了它的價值。<sup>13</sup>

對於「大眾化」的強調，凸顯了人間佛教的一個重要品格。大師這裡強調了他所說的「大眾化」的三層意思：其一，佛教是「根本以大眾為基礎的」，所以大眾化的精神體現了佛教的根本精神，如果不是大眾化的佛教，即不是與眾生有關的佛教，那麼根本上就已經不是佛教了；其二，重視「大眾化」，也就是要重視人類一些基本需求的合理性，當肯定的肯定，當否定的否定，不能把世間的基本價值，例如金錢、愛情這些東西的價值，完全否定掉；其三，重視「大眾化」，是指在肯定人類生活基本價值的前提下，佛教要做化導眾生思想的工作，如大師所說：「我們要化導社會，不應為社會所化」。

總之，融和尊重、重視教育、人間化、現代化、大眾化等等，這些不僅是關係到當代佛教生存與發展的重要議題，同時也都是對於人間佛教思想具有本質重要性的議題，我們看到大師根據其「重新調整思想」、「重新估定價值」的思想方法，對於以上重要議題都進行了成功的闡釋，從而為當代佛教的前途、為人間佛教的持續發展指明了正確的方向與出路。所謂「重新調整思想」、「重新估定價值」，其實即是在「佛說的」與「人要的」之間、在「淨化的」與「善美的」之間予以審慎權衡、辨證抉擇的人間佛教思想的詮釋方法！

現在我們討論第二個方面，即大師對於人間佛教理論系統的構造的議題。大師在〈人間佛教的藍圖〉一文中，分別從二十個方面來構造人間佛教的藍圖和理念，這二十個方面分別是：一、倫理觀（居家之道），二、道德觀（修養之道），三、生活觀（資用之道），四、感情觀（情愛之道），五、社會觀（群我之道），六、忠孝觀（立身之道），七、財富觀（理財之道），八、福壽觀（擁有之道），九、保健觀（醫療之道），十、慈悲觀



（結緣之道），十一、因果觀（緣起之道），十二、宗教觀（信仰之道），十三、生命觀（生死之道），十四、知識觀（進修之道），十五、育樂觀（正命之道），十六、喪慶觀（正見之道），十七、自然觀（環保之道），十八、政治觀（參政之道），十九、國際觀（包容之道），二十、未來觀（發展之道）。這二十個方面已經涵蓋了人類生活的所有的方面，大師本於其在「佛說的」與「人要的」之間、在「淨化的」與「善美的」之間的人間佛教思想的詮釋取向，對於人類生活這二十個層面的問題一一予以規範，可以說構造了、建立了一個系統圓熟的人間佛教思想的藍圖與理念。

限於篇幅，此處我們僅觀察其第四「感情觀」及第十八「政治觀」這兩個部分。關於人間佛教的「感情觀」，大師的看法如下：

人的生命從哪裡來？根據佛教的「十二因緣」說明，生命是從「愛」而來的。愛是生命的根源，所謂「愛不重不生娑婆」，父母相愛，我愛父母，我的情識之中含藏了許多愛和不愛的種子，所以投生到人間，並因為愛而累劫在生死裡沉淪，因此《出曜經》說：「人為恩愛惑，不能捨情欲；如是憂愛多，潺潺盈於池。」

人因為有情愛牽絆，所以輪回生死；人因為有情感，因此稱為「有情眾生」。然而「法非善惡，善惡是法」，如果愛得不當，固然愛如繩索，會束縛我們，使我們身心不得自由；愛如枷鎖，會鎖住我們，使我們片刻不得安寧；愛如盲者，使我們陷身黑暗之中而渾然不知；愛如苦海，使我們在苦海中傾覆滅頂。但是，「愛的淨化是慈悲，愛的提升是智慧」，如果能將愛昇華為慈悲，則：「慈息瞋恚，悲止害覺」（《菩薩地持經》）。又《增一阿含經》說：「諸佛世尊，成大慈悲，以大悲為力，弘益眾

生。」慈悲是諸佛菩薩度眾不倦的原動力，人人若能以慈悲相待，則愛如冬陽，可以溶化冰雪寒霜，可以激發人性的真善美，愛實不失為一種鼓勵向上的力量。

因此，佛教並不排斥感情，但卻主張以慈悲來運作感情，以理智來淨化感情、以禮法來規範感情、以般若來化導感情。佛教鼓勵夫妻之間要相親相愛，親子之間要互敬互諒，朋友之間要相互惜緣，進而做到「無緣大慈，同體大悲」，亦即將一己的私愛，昇華為對一切眾生的慈悲。例如，佛陀靜坐路中以阻止琉璃王攻打祖國，他以「親族之蔭勝餘蔭」感動琉璃王退兵（《增一阿含經卷二十六》）；佛陀對眼盲的弟子的愛護，諸如為患病比丘看病（《毗奈耶》）、為阿那律穿針（《增一阿含經》卷三十一），乃至佛陀的本生譚裡「割肉餵鷹、捨身飼虎」等等。

正如《大乘寶要義論》說：「多諸有情於身命等皆生愛著，以愛著故廣造罪業墮惡趣中；若復有情起大悲已，於身命等不生愛著，以不著故生於善趣。復能於彼一切有情，運心廣行布施等行，一切善法相應而作，修菩薩者以大悲心而成其身。」所以《涅槃經》說：「如來即是慈悲喜捨，慈悲喜捨即是解脫。」<sup>14</sup>

正如大師所言，「感情」本是人類存在的一個基本特點，然而對於「感情」的本質、作用的理解，在佛教裡一直是一個很敏感的議題，尤其在漢傳佛教歷史上這個議題長期難以得到合理的處置。大師認為在佛教民俗裡，有所謂「夫妻是冤家」、「不是冤家不聚頭」等等諸多簡單地、盲目地、一味地排斥情感的錯誤的觀念與價值，而這些錯誤的觀念、價值則因未能合理地建構佛教的感情觀而衍生。在大師看來，感情是生命的源動力，它既是輪回生死的根源，也同樣是生命淨化向上的根源，菩薩的無緣大慈、同體大悲不



過是被昇華、被淨化的感情而已。所以大師認為人間佛教的感情觀應當是：「佛教並不排斥感情，但卻主張以慈悲來運作感情，以理智來淨化感情、以禮法來規範感情、以般若來化導感情。」

再如關於政治觀，大師寫到：

政治是管理眾人的事，人是群居的動物，不能離群索居；既然無法離開群眾，所以不能不關心眾人的事，不能不關心政治。

一般人談到政治，每每將之與權術、謀略、黨派、鬥爭畫上等號，因此強調和合無諍的佛教徒往往避談政治，甚至在社會人士高唱「宗教的歸宗教，政治的歸政治」口號之下，更以遠離政治為無求。

然而實際上，參與政治是國民的權利，除非觸犯國家刑法，被褫奪公權的人才沒有參政的資格。佛教徒中，即使出家僧侶也要納稅、服兵役，盡國民應盡的義務，所謂出家並不意味著出國，何況佛教主張不僅要自度，還要度人。佛教與政治有著異曲同工之妙，彼此息息相關，相輔相成，不但政治需要佛教的輔助教化，佛教也需要政治的護持弘傳。

現代信教自由，且政治有護持佛教的力量，佛教也有清明政治的功用。因此，佛教需要政治的護持，政治不要嫉妒佛教，也不要捨本逐末的只獎勵慈善，應該多獎勵從事淨化人心，改善社會風氣者。而佛教對於社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉，自是不能置身事外。因此，佛教徒不能以遠離政治為清高，個人可以不熱衷名位權勢，但不能放棄關懷社會、服務眾生的責任。今日佛教徒為了弘法利生，對政治不但不應抱持消極回避的態度，相

反的，應該積極關心，直下承擔。因為人在社會上誰也脫離不了政治，佛教徒雖不介入政治，但關心社會，關心政治，所謂「問政不干治」，這是佛教徒對政治應有的態度。<sup>15</sup>

我們知道，政治觀的問題在佛教的思想史上也一直是一個敏感議題，同感情觀一樣，佛教的政治觀似乎歷來也都未能得到合理的解釋。僧伽是否應當參政，如果應當參政那麼它應當如何參政，這樣的問題在20世紀上半葉已經不能擱置，是包括中國佛教在內的所有亞洲佛教徒都必須面對及檢討的一個重大的理論及實踐問題。<sup>16</sup>大師在上面引文的第二段話中說，「強調和合無諍的佛教徒往往避談政治」，準確地指出了佛教徒尤其是漢傳佛教傳統下的佛教信徒對於政治參與問題所持的普遍的消極的態度。在大師看來，這種現象的存在緣於對於佛教政治觀的誤解。那麼合理的佛教政治觀應當如何呢？大師提出：

佛教與政治有著異曲同工之妙，彼此息息相關，相輔相成，不但政治需要佛教的輔助教化，佛教也需要政治的護持弘傳。

他在這裡指出佛教與政治難以切割、二者相互之間其實相輔相成。大師還重點說明了現代社會的特點，在現代社會裡，參政是任何一個國民的權利與義務，即便佛教徒也不例外，所以「佛教徒為了弘法利生，對政治不但不應抱持消極回避的態度，相反的，應該積極關心，直下承擔」。

不過佛教徒的參政與一般人的參政有所不同，大師引用了太虛大師的「問政而不干治」的說法，最後得出結論說：「『問政不干治』，這是今日佛教徒對政治應有的態度」，這種態度既不同於消極地回避政治，也不直接地介入政治，因而表現出了一種中道的智慧。<sup>17</sup>



### 三、傳統取向：在印度佛教文化傳統與中國佛教文化傳統之間

我們這裡進展到討論大師對於「傳統」的態度和觀念的有關問題。前面關於大師人間佛教思想詮釋方法論的探討，已經觸及到「傳統」的問題。大師人間佛教思想的詮釋方法理論上要保持在「佛說的」與「人要的」之間、在「淨化的」與「善美的」之間的辨證詮釋取向，而思想的實際運作就要維持「契理」與「契機」之間、「傳統」與「現代」之間的審慎的張力與均衡，在這裡我們已經看到大師對待「傳統」與「現代」的關係的基本處置之道。不過此處所謂的「傳統」，是在與「現代」對待意義上的「傳統」，是抽象的「傳統」；而我們在本節中所討論的「星雲大師人間佛教思想的傳統取向」所謂的「傳統」，則是指大師人間佛教思想置身於其中、開展於其中的具體歷史文化傳統。我們知道，正是對於這一具體歷史文化傳統的認識以及對於其的取捨，構成20世紀漢傳佛教尤其是人間佛教理論實踐中的一個重大的爭論的焦點。

首先，我們可以根據大師關於中印文化關係的論述，檢討其人間佛教思想的傳統取向。大師早年在中華學術院印度研究所開學致詞中，曾發表關於中印文化關係的演講，我們從這個演講中能夠窺見大師關於中印文化的獨特觀念。大師在演講中承認印度文化對於中國文化曾經有著重大的影響，如他下面的說法：

佛教自從東漢傳入我國，到現在已有兩千年的歷史，不論歷代的盛衰如何，它已經和中國的文化、中國人的日常生活融為一體，它影響中國之大，真是不可計數，藝術方面包括建築、塑鑄、雕刻、圖畫、音樂、印刷、戲劇等。文學方面包括切音、文法、名詞、文體、詩歌、語錄、小說傳奇雜記等。科學方面包括論理學、醫藥、天文、數學等。風俗方面包括相信三世因果、六道輪

回、善惡業報、悔罪植福、延壽薦亡、修德禳災、設供祈願等。哲學思想方面，自魏晉南北朝迄今，不論是玄學、儒學、理學乃至近代的新思想，都有受到佛教的哲學思想所影響。<sup>18</sup>

所以無論在藝術方面，在文學方面，在科學方面，還是在風俗方面，在哲學思想方面，中國文化都深深地受到印度文化（包括佛教）的影響。不過另一方面，大師也強調指出：無論過去、現在或未來，中國文化也都對印度文化有著特殊的影響及貢獻。如他所說：

一般共同而普遍的認識，都以為佛教是從印度傳到中國來的，所以受惠者都是我們中國，但實際上，印度在過去或近代，以及未來，都曾有或將受到我國重大的貢獻。<sup>19</sup>

接下來，大師分別舉出（一）印度古代勢力的擴大，（二）印度佛教古跡的重現，（三）協助印度民族的獨立，及（四）協助印度文化的復興等四個方面，來論證中國文化對於印度文化的「重大的貢獻」。如關於第（四）項，大師特別說明如下：

佛教是印度最寶貴的文化之一，但它的命運卻像猶太的基督教，自其本國成長，然後發揚於世界以後，卻又在它本國消失了，現在印度佛教文化，可以說全部保存在中國的大藏經裡，印度梵文反而遺失或殘缺，今後印度本國的文化或佛教的復興，甚至國際學者考據，為求印證，相信都有賴於佛經的轉譯回去！才能銜接得上整個的印度歷史文化。

在這裡，我要特別強調，唯有大乘經典，才能表現佛陀教化的真正精神，也才能表現印度文學、哲學、思想的偉大，追溯印度的歷史文化背景，不能缺少大乘經典的寶貴資料。



民國五十二年，我訪問印度，會見總理尼赫魯先生，尼總理說：「印度號稱文人古國，其實，除了佛教為世界人士接受以外，其他還有什麼印度文化呢？所以我們印度，目前極需要做的工作，就是復興佛教！」由此可見印度人現已覺醒到需要佛教了。<sup>20</sup>

大師在這裡舉出人所共知的佛教在印度基本消失的事實，來論證中國文化對於印度文化的復興將會發生的「重大的貢獻」。所以關於中印文化的關係的問題，大師的總體看法是：兩方的文化都曾對對方的文化發生過重大的影響。不過，無論從大師所論的內容，還是從其論述問題的方式<sup>21</sup>，吾人都可看出：大師似乎更加側重於中國文化在歷史上、在現實中以及在未來對於印度文化的「影響」及「貢獻」的方面。

其次，關於印度文化本身的內容與價值，大師講演中提出的主要看法是：佛教，尤其是大乘佛教，乃是印度文化中最優秀的成分；而中國文化受惠於印度文化的，也主要是佛教，尤其是大乘佛教。所以從大師對於中印文化關係以及印度文化內容、意義的理解，我們可以看出：大師的人間佛教思想的傳統取向，總的說來是以佛教——尤其是大乘佛教——作為最根本、最核心的精神資源，同時是以中印文化作為基本的歷史文化傳統，而不是僅僅訴諸印度文化這一歷史文化傳統。

第二，我們還應根據大師對於中國文化的總體視野和觀念，來檢討其人間佛教思想的傳統取向。大師關於中國傳統文化的總體視野和觀念，可以從他下面這段文字中看出：

談到中國文化，我想這是每個中國人共同的驕傲，中國不但是世界四大文明古國之一，尤其中國文化博大精深，中國人向來以擁有五千年的悠久文化歷史而自豪。<sup>22</sup>

這幾句話行文雖簡短，但已把大師對於中國文化的崇敬之意、讚歎之情暴露無遺。那麼大師所理解的所謂「中國文化」的基本內容是指哪些，大師所理解的「中國文化」的基本結構又是如何呢？大師的看法是：

在中國五千年的歷史文化裡，孔子是一個劃時代的人物。孔子繼承堯舜禹湯文武周公之道，以禮、樂等六經為本，有系統的綜合整理，樹立了一套治國、齊家、修身之道的儒家思想。之後，道家和佛教也在歷史的長河中扮演著影響社會人心的重要角色，儒、釋、道於是在悠久的中華歷史文化裡，一直發揮著重要的影響力。<sup>23</sup>

可以看出：關於「中國文化」的「內容」及其「結構」，大師這裡提出的基本看法如下：（一）孔子所奠定的儒家思想對於中國文化有著特殊的意義，（二）道家和佛教在中國歷史文化中也扮演重要的角色，（三）因此，儒、釋、道三家在中國歷史文化中一直發揮著重要的影響力。

那麼在由儒、釋、道三家所代表的中國文化中，佛教又究竟起到何種作用，佛教思想的特質又究竟如何呢？大師把中國文化尤其是其學術思想的演進，分成以下幾個階段：第一期：春秋戰國時，百家爭鳴，萬花齊放；第二期：西漢東漢時，獨尊儒學，罷黜百家；第三期：魏晉南北朝，道家特盛，崇尚清談；第四期：隋唐盛世時，佛學昌明，八宗共弘；第五期：五代宋明時，理學興起，佛儒融和；第六期：清末民初時，古學綜合，西學東漸。<sup>24</sup>認為從中國文化史的角度而言，佛教對於中國文化的特殊貢獻，是集中在第三、四兩個中國文化的發展階段：

（春秋時代）之後從秦朝開始醞釀，到了漢武帝正式「罷黜百家，獨尊儒學」，儒家文化統一了之前的諸子百家，成為近兩千



年來維護政經人文思想的文化主流。但此中在魏晉南北朝時，因為「五胡亂華」，使得儒家思想為軍閥武夫所踐踏，世人學者在弘道上受了挫折，只得崇尚清談，這時候佛教在亂世中，適時彌補了儒家之不足。佛教的因果輪回、善惡業報等思想，讓生長在苦難時代的人們，雖然對現世人生感到有諸多的無奈，卻對未來充滿了希望與期待，佛法給與人們心靈及精神上的撫慰、寄託與提升，發揮了救世之功。

魏晉清談時期，道家的「無為」思想影響「玄學」，而在漢魏南北朝時，佛教已在中國生根，此時雖以譯經為主，但整個社會已從道家思想的清談而發展至隋唐時佛教「八宗興起」，隨著智者、玄奘、惠能、道宣、賢首等大師的出現，是為中國文化史上的佛教盛世。<sup>25</sup>

大師在這裡特別指出：其一，魏晉南北朝時代，因秦漢帝國體制的崩潰，中國陷入「五胡亂華」的「亂世」，此時儒家的意識形態地位已經動搖，士人陷於「清談」而無補於世，幸得佛教在這個時代廣為流傳，彌補了信仰的真空，而且其因果輪回、善惡業報等思想，更是對於「苦難的時代」發揮了特殊的「救世之功」；其二則是由南北朝而隋唐，佛教在中國不僅已經生根，而且八宗興起，名師輩出，形成中國文化史上的「佛教盛世」。以上兩點就是大師從中國歷史文化變遷角度所指出的佛教在中國文化史上的最重大的歷史功績。

大師心目中的中國文化是一個包容佛教文化在內的儒、釋、道並舉並重、共襄盛舉的中國文化。不過，另一方面，大師對於佛教思想與中華傳統思想特別是儒家思想的差異問題，卻也有著清晰明確的認識。如他下面的說法：

佛教於東漢時傳入中國，當時中國社會是以儒家思想為主流；佛法傳入東土後，由於與儒家思想有許多異同之處，也有一些共通主張，一經接觸，便互相激蕩排斥，也互相融攝吸收，終於形成了一股融和的清流，使得中國文化日益壯闊。」<sup>26</sup>

根據大師這一表述，佛法與儒家思想一方面「有許多異同之處」，另一方面也「有一些共通主張」，這使得佛教在進入中國之後，與當時作為中國社會主流思想的儒家，必然形成那種既「互相激蕩排斥」、也「互相融攝吸收」的特殊關係。那麼究竟什麼是佛法與儒家思想之間的「共通主張」，什麼是二者之間的「異同」呢？大師在文中特別舉了兩個例子，來加以說明。其中，一個例子是「孝親」觀念的問題，另一個例子是「五戒」與「五常」的關係問題。

關於前者，大師指出：

例如「孝親」思想雖為佛儒所共倡，只是儒家重在世間的孝道，認為甘脂供奉，使父母現世安樂，衣食無缺，光宗耀祖，就是孝道；而佛教的蓮池大師則把「孝道」分為三等：生養死葬，只是小孝也；榮親耀祖，是中孝也；導親脫離輪回之苦，才是大孝中之大孝也。

佛教的孝親思想超越一般的世俗之孝，佛教的僧侶雖然捨俗出家，但並未捨親於不顧，例如提倡人間佛教的佛光山，不但成立「傳燈會」，每年皆主辦「親屬會」，把徒眾的父母接到寺中聯誼；平時逢到徒眾父母生日，傳燈會則代表常住贈送賀禮；如果父母年老乏人照顧，佛光精舍也可以提供安單，乃至父母往生後，佛光山萬壽堂更是免費提供龕位，永久奉安。



其實在佛光山，不但每個徒眾都很孝順父母，就是我出家一甲子以上，也要事親盡孝，甚至應該「以天下人的父母為父母」。因為佛教辭親出家，就是為了廣度眾生，報答親恩；佛教強調出家人行道，上報四重恩（國家、父母、師長、眾生），下濟三塗苦（地獄、餓鬼、傍生），以救濟一切眾生為目的，所以佛教非常重視孝道。<sup>27</sup>

大師這裡引用蓮池大師雲棲祿宏的孝道說，來說明佛教對於孝道的理解既與儒家有「共通」之處，也有佛教獨有、與儒家不共的特殊思想。蓮池大師把「孝」分成「小孝」、「大孝」、「大孝之大孝」三個層次，一般人的孝道只是停留在世間的孝道，所以是「小孝」。<sup>28</sup>大師據此認為，儒家的孝道思想所重視的是「世間的孝道」，而佛教的孝道則包容世間的孝道且超越世間的孝道。

大師在文中用佛光山的孝道實踐為例說明，佛教非常重視孝道，但是其重視孝道的理由、實現孝道的方式、以及佛教孝道所追求的終極目標，都與儒家的「孝道」思想及實踐存在一些原則性的差異。

關於後者，大師認為：

佛教的「五戒」與儒家的「五常」，也有共通之處。五常是：「仁義禮智信」；五戒是：禁止「殺、盜、淫、妄、酒」。佛教的「五戒」配上儒家的五常，非常吻合，如：不殺生曰「仁」，不偷盜曰「義」，不邪淫曰「禮」，不妄語曰「信」，不飲酒曰「智」。只是儒家的五常僅止於勉人律己，而佛教的五戒，則從消極的持守不放，進而積極的尊重利他。其根本精神就是尊重別人的自由，不可以對他人侵犯，如不殺生而護生，不偷盜而喜

捨，不邪淫而尊重他人名節，不妄語而讚歎他人，不喝酒而遠離毒品。

所以，從利他來講，五戒是淨化人心的良藥，一人受持，一人得益，萬人受持，萬人得益；如果全國人民共同受持五戒，即如同人人都奉行三綱五常，則大同世界、和諧社會的建設，必然指日可待。<sup>29</sup>

佛教的五戒，是戒殺、盜、淫、妄語、酒；儒家的五常是：仁、義、禮、智、信。五戒與五常二者間的異同問題，也是漢傳佛教思想史上的一個傳統議題。<sup>30</sup>大師這裡的論說，一面指出佛教的五戒與五常可以相互匹配、相互吻合，一面則指出：儒家的五常僅止於「勉人律己」，其功能是有限的，其態度是消極的；而佛教的五戒則可引導學人從有限的消極的「持守不放」，發展為積極的無限的「尊重利他」。所以二者之間同樣既有「共通之處」，亦有原則性的差異。

根據大師關於中國文化的上述論說，我們可以體會其人間佛教思想的傳統取向的一些特點：一方面大師並不以其佛法的基本立場、核心價值而排斥其他的中國文化傳統，而是相反地深刻肯定儒、道等中國文化傳統的重大文化價值；不過另一方面大師在致力尋求佛法與中國文化的「共通之處」的同時，卻也仍然高度關注且不斷提撕佛法的「異同之處」。

第三，大師2006年的這篇演講還把其關於佛法與中國文化關係的認識發展，為關於佛法與一般人類文化關係的觀念，這就是大師在演講中根據漢傳佛教中「五乘佛法」的傳統判教思想架構，發展出來的一個基於佛教思想立場、涵括包括中國文化在內的人類文化的總體判教思想模式。我們還應當根據大師這一基於佛法立場的人類文化判教思想模式，來檢討其人間佛教思想



有關文化傳統的觀念。

所謂「五乘佛法」，即是指「人乘」、「天乘」、「聲聞乘」、「緣覺乘」及「菩薩乘」五種佛教理論實踐的模式。大師先對「五乘佛法」的架構說明如下：

「五乘佛法」是佛陀為了教化眾生，依不同根性的眾生所施設的五種不同層次的實踐法門。也就是說，對方是什麼根器，佛陀就施與什麼教化，因此在「五乘佛法」裡，佛陀為「人乘」性格者說受持三皈五戒，可脫離三塗而生人道；為「天乘」性格者說修十善法，可生天界；為「聲聞乘」性格者說修四諦法，可脫離三界而成阿羅漢；為「緣覺乘」性格者說修十二緣起法，可脫離三界而成辟支佛；為「菩薩乘」性格者說行六度法，可越三界二乘的境界，得無上究竟的成佛果位。<sup>31</sup>

大師這一說明的基本思想同樣可以追溯到漢傳佛教的相關解釋傳統。<sup>32</sup> 根據這個五乘佛法的思想架構，大師對於包括儒家思想在內的世間諸多宗教文化的意義、價值及地位，做出了如下的判教闡釋：

在中國有儒、釋、道三教，在西方也有耶穌教、回教等。佛教講「五乘佛法」，正好將世界五大宗教融會於五乘中，給與一定合理的定位。如：儒家講三綱五常，提倡人際的禮節與人倫的和諧，近於佛教以持守五戒、圓滿人品道德的「人乘」思想；耶穌教與回教提倡生天，講究博愛與堅守十誡，此與佛教修十善業，以追求天堂之樂為目標的「天乘」相通。老莊道家講返璞歸真、清淨無為、任性逍遙，等於佛教的聲聞、緣覺乘之出世思想，所以佛教把道家歸納為聲聞、緣覺乘。佛教的「五乘教觀」把世界

性的宗教給與一個合理的定位，以尊重其存在的價值。

但佛教與他們最大的差別是，佛教還有一個「菩薩乘」，也就是「人間佛教」的菩薩道思想。所謂「菩薩道」，就是有「人天乘」的入世精神，也有「聲聞緣覺乘」的出世思想；以出世的思想，作入世的事業，把入世出世統一調和起來，就是大乘菩薩道。<sup>33</sup>

大師這一判教闡釋的要點包括：（一）儒家的三綱五常近於佛教的「人乘」思想；（二）耶穌教與回教提倡生天，與佛教的「天乘」相通；（三）老莊道家講返璞歸真、清淨無為等等，「等於」佛教的聲聞、緣覺乘之出世思想；（四）但是佛教除了擁有人乘、天乘、聲聞、緣覺乘這四種理論實踐模式之外，還有一個不共的教法模式，那就是「菩薩乘」教法模式，這是佛法所獨有、而為其他幾大宗教思想文化所不及者。所以大師指出：擁有不共的「菩薩乘」佛法，便是佛教與其他宗教、文化「最大的差別」之所在。

我們看到，大師的判教闡釋雖是漢傳佛教傳統判教思想的演繹，但是大師在具體的闡釋中則提出了一些非常有價值的新的思想。例如：他在「五乘佛法」的判教架構中處理基督教、回教的文化價值與地位的問題，其做法是把基督教、回教置於五乘中「天乘」的位置；還有他把「老莊道家」從憨山大師等人所安排的「天乘」的位置移到聲聞乘、緣覺乘的位置，對老莊思想的文化價值給與了相當突出的及相當正面的評判。<sup>34</sup>根據大師這些判教思想闡釋，我們不難看出：

首先，大師認為世界五大宗教都有其「合理的地位」與「存在的價值」，這樣的論說實際上就是表達：其人間佛教思想所取向的文化傳統，不應當是狹隘的封限的某種特定的思想文化傳統——例如「印度的傳統」、



「中國的傳統」，甚或「東方的傳統」等等，而應當是全幅的人類文化與宗教的傳統，大師在其判教思想闡釋中考量基督教與回教的文化價值與地位的做法，就意在展示其人間佛教思想的傳統取向的這樣一種關切。

大師在其判教闡釋中把老莊道家「歸納為聲聞、緣覺乘」，我們知道根據印度佛教的判教思想傳統而言，聲聞、緣覺乘不僅是三乘佛法的重要組成部分，也是一切佛教思想的基礎，所以大師如斯的判攝闡釋，等於承認中國思想與佛教思想即使在至深的層面也都存在對話的空間及相容的可能，這為大師對於中國文化價值的高度評判提供了邏輯的基礎，也為大師對於所謂「中國化」佛教的價值取捨奠定了思想的基礎。

大師肯定五乘佛法中「菩薩乘」佛法的不共性，並認為菩薩乘佛法的思想就是「人間佛教的菩薩道思想」，這不僅說明大師「五乘佛法」架構下的人類文化判教闡釋，是以人間佛教思想作為中心和歸趣的判教闡釋，同時也再度說明大師的人間佛教思想，及由大師的人間佛教所代表的20世紀漢傳佛教的人間佛教理論實踐特別注重的根源性的文化傳統乃是大乘佛教這一文化傳統。

第四，當我們檢視星雲大師人間佛教思想的傳統取向的問題時，我們自然不能回避大師對於受到傳統中國思想深厚影響因而具有「濃厚的中國色彩」的「中國化」的佛教的評價問題。在20世紀漢傳佛教思想發展的過程中，這是一個引起激烈的爭議且一直到今天也尚未停止爭議的問題。關於大師在這方面的詳細意見，我們可以根據他的一篇論文〈中國佛教階段性的發展芻議〉（2001.1，《普門學報》第一期）來討論。

大師此文關於這一議題的意見，總體而言包括了兩個方面。首先，大師高度肯定漢傳佛教的價值與地位。他說：

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249年，阿育王派了上千名高僧，包括他的太子摩訶陀與公主僧伽蜜多，分南北往國外傳播佛法。

其中南傳佛教一直圍限於南亞諸小國，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啟後的重要地位。<sup>35</sup>

大師此處提出漢傳佛教在佛教史上「對全世界一直扮演著承先啟後的重要地位」，根據這一說法，我們可以肯定，大師對漢傳佛教價值與意義的認定不可謂不高。不過另一方面，對於漢傳佛教在歷史發展進程中出現的一些問題，對於漢傳佛教的缺點與不足之處，大師在文中也做過相當審慎、相當全面客觀的觀察與批評。大師文中把中國佛教的發展史釐定為六個階段：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）。<sup>36</sup>

總的來說，他對漢傳佛教第一、第二兩個發展階段高度肯定，少有批評；<sup>37</sup>對於漢傳佛教第三個發展階段，大師持基本肯定的態度，不過對於禪、淨二宗相互排斥的現象，也提出一定的批評；<sup>38</sup>對於漢傳佛教第四、第五兩個發展階段，大師既有批評、又有肯定，而且批評多於肯定。如對於第四個階段即元明皇朝時期的宮廷密教階段，大師不僅指出歷代深得寵信的喇嘛很少以佛法引導帝王的令人遺憾的歷史事實，且對朱明晚朝務求「切斷佛



教與民眾的聯繫」的宗教政策及由此給佛教帶來的災難性的後果，提出過非常深入的思考及批判。<sup>39</sup>再如對於第五個階段即滿清民國的經懺香火階段，大師一方面指出「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」，客觀地提出了經懺香火的正面價值的議題；另一方面他也指出「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」，甚至痛惜地將經懺末流導致的漢傳佛教的衰敗稱為「一次無形的教難」<sup>40</sup>。

在解析了每個階段漢傳佛教發展的歷史情況及其教化特點之後，大師申論說：

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。<sup>41</sup>

我們看到：大師對於整個漢傳佛教發展歷史的解讀，是基於人間佛教視野的解讀。大師這篇〈中國佛教階段性的發展芻議〉的論文，也為今後吾人從人間佛教角度解讀漢傳佛教的理論實踐發展史提供了一個真正的典範。按照大師的這種解讀方法，漢傳佛教在其發展的各個階段的人間佛教的意義，一一得到彰顯；而由於歷史的原因漢傳佛教在發展過程中所經受的「重重的挫折，重重的苦難」，也沒有被大師刻意地回避。

所以基於人間佛教視域的漢傳佛教史的解讀所帶來的結果是辨證的：大師既高度肯定漢傳佛教的歷史功業、文化價值，而對其缺點、不足甚至錯

誤，也時加針砭，毫不諱言。這就充分彰顯星雲大師人間佛教思想對待漢傳佛教文化資源的辨證態度：大師既不像現當代其他一些中國佛教學者那樣持歷史虛無主義的態度，對漢傳佛教的價值、意義全盤地一味地予以批評與否定；不過大師也不贊同另外一類中國佛教學人，他們往往缺乏基本的批判精神，因而對於漢傳佛教歷史上的所有「傳統」一概無原則地頂禮膜拜。

總結以上的討論，關於星雲大師人間佛教思想的傳統取向，我們或可這樣概括：大師以佛教思想傳統尤其是大乘佛教思想傳統作為其人間佛教思想的基本傳統、核心傳統，同時主張以人類各大宗教及文化的傳統作為人間佛教的精神資源；大師對於中國文化的價值、地位有著高度的肯定，同時對於佛教思想與中國文化的內在差異同樣有著深切的認知。因而其人間佛教思想的傳統取向是要求在佛法傳統與一般人類文化傳統之間、在印度思想傳統與中國思想傳統之間、在印度佛教文化傳統與中國佛教文化傳統之間持守一種適度的張力與均衡。

#### 四、論說取向：在「人生佛教」論說模式與「人間佛教」論說模式之間

我們通過審察星雲大師人間佛教思想的論說模式，揭示其人間佛教思想的第三個特徵。在大師有關人間佛教思想的論說中，先後交替出現了兩個主要的論說模式：「人生佛教」之論說，以及「人間佛教」之論說，這兩種論說模式在大師的著作中一直在交替進行。這樣的人間佛教思想的論說方式不禁啟人發問：既然大師人間佛教思想的論說中包涵「人生佛教」與「人間佛教」這樣兩種論說模式，那麼究竟何種論說模式是大師人間佛教思想的圓熟論說呢？不同的論說模式當然一定程度上反映不同的思想關切，那麼大師的人間佛教理論與實踐究竟是以「人生佛教」作為關切的中心，還是以「人間



佛教」作為關切的中心呢？還有何可以在大師的著作中會存在如斯兩種論說模式交替存在的奧妙現象呢？

本節我們先觀察大師人間佛教思想論說中幾個有代表性的個案。

例如，大師在1977年發表的演講〈如何建設人間的佛教〉，可能是其現存文集中最早專題討論人間佛教思想的專論。文中提出「建設生活樂趣的人間佛教」，「建設財富豐足的人間佛教」，「建設慈悲道德的人間佛教」，「建設眷屬和敬的人間佛教」，「建設大乘普濟的人間佛教」，「建設佛國淨土的人間佛教」等六項人間佛教建設的主張。那麼為什麼要提出建設人間佛教的問題呢？大師說：

我為什麼要講「如何建設人間的佛教」這個問題呢？因為今天佛教的某些趨勢已經違背了佛陀的本旨。比方說：研究學問的人，只知道重視佛學的玄談，而不注重實際的修證；有的人，又以為佛教是重視形式上的吃素拜拜，對於人格道德的增進及日常生活的問題並不重視，因而缺少對人世的責任感；有的人一信佛教，就忙著自己修行，不是住在山林裡自修，就是居住在精舍中不問世事，完全失去對社會大眾的關懷。<sup>42</sup>

大師指出當時台灣的佛教界存在三種令人擔憂的傾向：第一種傾向是重玄談而不重修證，把佛教往學術化或理論化的方向演進；第二種傾向是重形式而不重實質，使得佛教流於「吃素拜拜」的形式，而脫離現實人生的關切；第三種傾向是重自修而不重社會關懷，表現出山林化的特徵，拋棄了佛教的利他主義精神。

大師認為所有這些傾向都違背了佛陀的本旨。那麼「佛陀的本旨」是指什麼呢？按照大師演講的精神，當然是指注重真修實證，注重增進道德，注

重人生責任，注重社會關懷。大師這段文字特別提到佛教徒對於人世間應當擁有「責任感」、對於「社會大眾」應當擁有「關懷」的問題，其主導精神乃是要把其時的台灣佛教由學術化、形式化及利己主義傾向導歸到重視實踐、重視生活、重視大眾、重視社會的道路上來，所以這場關於「如何建設人間的佛教」的演講的基本精神，當然是「人間的佛教」——人間佛教。

就在上述引文的下一段落，大師說到：

因此，我今天提出這個問題，是要說明真正的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。因為，我們接受佛教的信仰，並不是把佛教當為一個保險公司，希望佛陀像神明一樣廉價的給予我們保佑。我所謂的人間的佛教，是希望用佛陀的開示教化作為改善我們人生的準繩，用佛法來淨化我們的思想，讓佛法作為我們生活的依據，使我們過得更有意義，更有價值。<sup>43</sup>

這段話的第一句提出「真正的人間佛教」具有這樣一些特徵：「現實重於玄談，大眾重於個人，社會重於山林，利他重於自利」，其中「現實」、「大眾」、「社會」、「利他」等幾個具有標記性的字眼，毫無疑問，都清晰明確地傳達出了人間佛教的精神氣息。不過就在這句話之後，大師接著說：「我所謂的人間的佛教」，是旨在「改善我們人生的佛教」，其具體涵義是：用佛教的思想來淨化我們的思想，以佛教思想作為我們生活的依據，使得我們的人生過得更有意義、更有價值。

大師這段話是要對「真正的人間佛教」的具體內涵和範圍作出界說，然而在具體界說時其話語則顯然從前面以「社會」、「大眾」作為重心的論說方式，跳轉到以「生活」、「人生」作為重心的論說方式了。



以「社會」、「大眾」作為重心的論說，或者說以社會大眾及群體救度作為導向的人間佛教思想的論說，乃是「人間佛教」之論說；而以「生活」、「人生」作為重心的論說，或者說以個體人生及個體救度作為導向的人間佛教思想的論說，則是「人生佛教」之論說。大師的這篇演講以「人間的佛教」或「人間佛教」作為討論的主題，是屬於大師早期較為詳細地闡述其人間佛教思想的重要論說，不過在具體論說中則出現由「人間佛教」之論說跳轉到「人生佛教」之論說的情況。

相反的情況出現在1981年大師的演講〈我的宗教經驗〉一文中。在這篇演講的第五部分「生活上的佛法體驗」中，大師先提到在當時台灣佛教界的「一種怪現象」：

佛教裡有一種怪現象，一般人的觀念認為講佛法要講得玄乎其玄，讓大家如墜五里霧中，不得其解，不如此則顯不出他的高明。我們常常聽到有趣的對答：

「喂！你上那兒去啊！」

「我去聽老法師講經。」

「講得怎麼樣呢？」

「好極了！」

「怎麼個好法呢？」

「聽不懂啊！」<sup>44</sup>

如何判斷一個「老法師」講經講得是好還是不好呢？有些信徒覺得：「聽不懂」就是好。聽不懂，意思是指講得玄妙，玄乎其玄，這樣講出的「佛法」就顯得「高明」。這就是當時台灣佛教界的一個「怪現象」。接下

來大師批評說：

講得聽不懂就是好，聽不懂的佛法再奧妙，只不過是束之高閣的裝飾品而已，對我們的生活一點也沒有幫助。我個人不喜歡談玄說妙，更不喜歡故作神秘，說些別人聽不懂的話，不論佛法中多麼難解的教理，我總是深入淺出，讓大家很容易地瞭解。就是談空論有等形而上的問題，也要設法和日常生活印證。因此佛教一旦離開了生活，便不是我們所需要的佛法，不是指導我們人生方向的指針。佛教如果不能充實我們生活的內涵，那麼佛教的存在是沒有意義的。佛陀的教化，本來就是為了改善我們的人生，淨化我們的心理，提升我們的生活，因此佛法是離不開生活的。《六祖壇經》上說：「佛法在世間，不離世間覺。」我一生的理想，就是弘揚人生佛教、生活佛教。<sup>45</sup>

大師這裡提出他自己對於說法的好壞的判斷標準：凡是對於我們的生活有所幫助的說法，就是好的說法；反過來，即使再玄再妙，如果對於我們的生活沒有幫助，那就不是好的說法。所以大師提出「生活」才是檢驗「佛法」的標準：「佛教一旦離開了生活，便不是我們所需要的佛法，不是指導我們人生方向的指針。」大師這段話中也出現了「人生」、「生活」兩個重要概念，認為佛陀教化的本旨，就是「改善我們的人生，淨化我們的心理，提升我們的生活」，因而大師在文中提出「人生佛教」、「生活佛教」兩個概念，並宣示說：「我一生的理想，就是弘揚人生佛教、生活佛教。」

關於這段話中所說的「生活佛教」一詞的含義，大師解釋說：

所謂生活的佛教，就是說睡覺、說話、走路，不論做任何事，都應該合乎佛陀的教化。譬如佛陀告訴我們要發心，不止布施要發



心，信佛要發心，甚至吃飯睡覺也要發心。只要發心去做的事，效果奇佳：發心睡覺，這一覺一定睡得很甜蜜；發心吃飯，這一餐一定吃得很可口；發心走路，再崎嶇的路，也視如平夷；發心做事，再困難的事，也甘之如飴。佛法中的發心，可以運用於我們的家庭生活上，敦親睦鄰、孝敬親長、友愛手足、幫助朋友，都需要發心，愈發心，功德愈大、效果愈好。佛法並不是畫餅說食，嘴上說說而已，應該身體力行，徹底去實踐，進而擴充運用於家庭、學校、社會，不可以把生活和佛法分開。<sup>46</sup>

所以「生活佛教」，就是指人生行、住、坐、臥，以及任何事為，都要合乎佛陀的教化，也就是說，以佛陀的教化規範和指導我們現實人生的各個方面，就是「生活佛教」。大師這裡所謂的「生活佛教」與其所說的「人生佛教」涵義一致。大師這段講演提出生活是檢驗佛法的標準，認為離開了生活、不能充實生活內涵的佛法的存在沒有意義，並且還明確地宣示了「人生佛教、生活佛教」的口號，所以可以說在這個講座中大師對其人間佛教思想的論說，乃是以「人生佛教」作為導向的論說。

然而就在這場講演的結束，大師還有以下一段說明：

我們在佛光山推行一個人一生的人生佛教，所創辦的各種事業，都是為了應大眾的需要而設立的。譬如年幼失怙的孩子，沒有人撫養，我們於是建大慈育幼院，教養菩提的幼苗；為了解決當今社會上的代溝問題，讓一生服務於社會的老人們有頤養天年的地方，享受他們殘餘的生命，我們設立了佛光精舍；為了把佛教的真理普遍地傳播於社會，我們興辦佛教學院、普通中學等種種的教育；為了提升國家民族的文化生命，我們編輯各類的書籍刊物。

十數年來，我們朝著以眾樂為己樂，以他人所需為己需的目標，兢兢業業地獻出我們一份微薄的力量，我們遵循佛陀的教誨，將自己的需要放諸大眾之上，從感激大眾之中，去實踐佛陀所證悟的「人我無二，自他一如」的真理！<sup>47</sup>

這段話再次提出「人生佛教」的概念，但是在對佛光山「推行一個人一生的人生佛教」的理念的解說中，大師則提示「人生佛教」的新的內涵，此即：佛光山為推行人生佛教「所創辦的各種事業，都是為了應大眾的需要而設立的」。在這一闡釋中，「人生佛教」與適應「大眾的需要」的「各種事業」密切地關聯在一起，同時「大眾」成為了如此這般的「人生佛教」的重心所在。

大師在後面為這句話舉證：佛光山創建大慈育幼院，以解決孤兒問題；創建佛光精舍，以解決當今社會上的代溝問題，使得老有所養；舉辦種種教育機構，以便把佛教的真理傳播到社會；編輯各類書籍，以便提升國家民族的文化生命。這裡我們先後讀到「大眾」、「社會」、「國家」、「民族」、「文化」等字眼，而佛光山各項推進「人生佛教」的事業涉及的問題則分別是孤兒問題、代溝問題、教育問題、國家民族的生存發展問題等等。所以大師此處雖然是以「人生佛教」之論說作為綱領闡述佛光山的理論與實踐的宗旨，但是由於佛光山所宣導、所建設的人生佛教乃是回應「大眾」的需要的「人生佛教」，是以解決社會、國家、民族、文化的問題為導向的「人生佛教」，而不是僅僅關注個體人生及其需求的佛教，顯然這樣的「人生佛教」自然就是「人間佛教」。

這樣我們在大師的這一講演中，看到與前一講演相反的論說的方向：在前一篇講演中，大師所論列者為「人間佛教」，而落腳處則是「人生佛教」；而在此篇講演中，大師所論列者為「人生佛教」，而所意指者則是



「人間佛教」。

十年之後（1990年），當大師再度公開宣示佛光山的理論與實踐的宗旨時，他放棄1981年的演講中「人生佛教」之論說方式，而選擇了「人間佛教」之論說方式：

佛光山是提倡人間佛教的，所以剛才主席說，在一九九〇年開始這一天，我們舉辦青年的學術會議，以「人間佛教」為研究的主題，這對我來說，是非常高興的。我最近幾天都在軍中說法，回來時，大會主席慈惠法師邀請我發表主題演說。學術的主題演說，必須作些研究；我也沒有時間去準備資料，他們對我說：「您已提倡人間佛教幾十年了，應該說說您的心得。」「人間佛教」，不但早在我心裡，在我的行為裡，也時時在我的思想裡；所以，藉此機會把我心裡對人間佛教的一點看法，向大家提出，談談「人間佛教的基本思想」。<sup>48</sup>

又過了十年（2001年），當星雲大師在名為〈人間與生活〉的演講中，再度詮釋佛光山的理論實踐的宗旨時，他再度選擇了「人間佛教」之論說方式：

「人間佛教」是當代最為膾炙人口，也是大家討論最多的議題，佛光山自1967年創建以來，就一直以弘揚人間佛教為目標，所以我曾經說過，當初我創立佛光山，不當只有硬體而已，軟體就是人間佛教，人間佛教不但早就在我的心裡、在我的行為裡，也時時在我的思想裡。<sup>49</sup>

以上兩個講座，一個說大師「提倡人間佛教幾十年」，一個把佛光山自1967年創建以來的「目標」，都詮釋為「弘揚人間佛教」，把它們與1981

年大師的宣示——「我一生的理想，就是弘揚人生佛教、生活佛教」，以及「我們在佛光山推行一個人一生的人生佛教」相比，可以看出，此時大師人間佛教思想的論說模式已經明顯發生了變化。可以說大師自1990年代之後其人間佛教思想的論說再度折回到其五十歲前後（1977）「人間佛教」之論說的軌道上來。

不過，如果我們據此簡單地得出結論，說「大師二十世紀九十年代以後的人間佛教思想的論說是以『人間佛教』為導向的論說」，則似乎把大師人間佛教思想論說中的奧妙的現象反而平淡化了。大師2001年這個講演的標題非常引人深思：「人間與生活」，我們知道這個標題的前一個詞「人間」是大師「人間佛教」之論說的關鍵字，而後一個詞「生活」則是大師「人生佛教」之論說的關鍵字，現在這兩個關鍵字在講演的標題中如此緊密地糾結在一起，它是否是在向我們透露一個資訊：其實，在我們這位人間佛教思想家和人間佛教行者的內心深處，「人間佛教」之論說與「人生佛教」之論說本來就應當以這樣的方式緊密地糾結在一起呢？

我們看大師自己以下的申論：

其實，「佛教」與我們的日常生活有著密不可分的關係，我們不可以把佛法全然當成學問來研究，佛教是一種宗教，應該把它融會在我們的日常生活裡。因為人不能沒有生活，而生活需要用佛法來指導，所以我覺得在信仰的歷程上，應該把所信仰的佛法和生活打成一片，也就是用佛法來指導生活，達到「佛法生活化，生活佛法化」，能夠在生活中修行、落實佛法，這才是人間的佛教。<sup>50</sup>

這段論述提出「應該把所信仰的佛法和生活打成一片」的主張，並因而



得出「佛法生活化，生活佛法化」的結論，能夠把佛法與生活如此緊密的結合在一起的佛教，才是「人間的佛教」。顯然，在大師這一以「人間」為主題詞的關於人間佛教的闡釋中，「生活」再度成為了核心的關鍵字。據此，我們可以確認：大師晚年階段的人間佛教思想的論說雖然再度折回到以「人間佛教」作為導向的論說，但在這樣的前提下，大師其實並未放棄「人生佛教」之論說，而是一直強烈地保留了「佛法對於生活的指導意義」這一人生佛教的主題。

以上就是在星雲大師人間佛教思想的論說中發生的情況。我們在太虛大師的著作中，可以看到太虛大師的佛學論說，也存在「人生佛教」（「人生佛學」）及「人間佛教」兩種論說模式並存的情況。1928年，當太虛大師在上海儉德儲蓄會演講〈人生佛學的說明〉時，他首次提出「人生佛學」的觀念。在此演講之第五部分「人生佛學之大旨」中，太虛大師首次揭櫫其人生佛學的理念如下：

佛法雖普為一切有情類，而以適應現代之文化故，當以「人類」為中心而施設契時機之佛學；佛法雖無間生死存亡，而以適應現代之現實的人生化故，當以「求人類生存發達」為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第一義。佛法雖亦容無我的個人解脫之小乘佛學，今以適應現代人生之組織的群眾化故，當以大悲大智普為群眾之大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第二義。

大乘佛法，雖為令一切有情普皆成佛之究竟圓滿法，然大乘法有圓漸、圓頓之別，今以適應重征驗、重秩序、重證據之現代科學化故，當以圓漸的大乘法為中心而施設契時機之佛學，是為人生佛學之第三義。

故「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論，且從「人生」求其完成以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信；依現代的人生化、群眾化、科學化為基，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學。

其道，當先從大乘經論研求得正確之圓解，發菩提心，學菩薩行。先修習大乘十信位菩薩之善根，獲得初步之證驗，完成人生，成為孔丘、王守仁一般之人聖，然後再漸趨入於十住、十行、十回向、四加行、十地等三無數劫之長劫修證，由超人、超超人以至於佛。

而其建立，則當有專以修學及宣傳與辦理於佛學為職業之僧團，及普收全民眾之學會，使皆成為大乘的組織化與紀律化，滌除舊染，湛發新光。（見海刊九卷六期）<sup>51</sup>

太虛這裡提出「人生佛學」三義：其一，人生佛學在一切有情類中以人類為中心，而在人類中則以現實人生為中心；其二，人生佛學以重視群眾與社會的大乘法為中心；其三，人生佛學以適應現代科學思維的圓漸的大乘法為中心。太虛演講中還依之對於人生佛學的修行過程以及建立的方式等重要問題，做出了概要的描述。太虛上述文字在討論人生佛學的三條原理時提及「群眾化」，而在討論人生佛學的「建立」時則提及「普收全民眾之學會」，而這些內容其實也都是人間佛教的主要內容。換言之，太虛大師以「人生佛學」名義出現的新形態的佛教內在地就包涵人間佛教的思想內容。

到了1933年10月，太虛大師在漢口市商會發表〈怎樣來建設人間佛教〉的著名演講。他在演講中說：

人間佛教，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺



院山林裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。<sup>52</sup>

這是太虛大師首次正式提出「人間佛教」的理念。太虛這段話是對於人間佛教概念的基本規定，包涵了三點：其一，太虛提出人間佛教「是表明並非教人離開人類去做神做鬼」的「佛教」，而不離開人類去做神做鬼的佛教，換言之即是以人類為本位、以現實人生為本位的佛教，因此這一條規定正好對應其之前規定人生佛學三條原理的第一義。其二，人間佛教「是表明並非教人皆出家到寺院山林裡去做和尚的佛教」，這就是說人間佛教不僅包括寺院佛教，更應包括寺院以外的佛教。其三，人間佛教「是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教」，這句話規定了人間佛教的宗旨：人間佛教乃是要以對於社會、人類及世界的改良、進步和改善作為中心工作的佛教。

所以，按照太虛大師這裡對於人間佛教的規定，人間佛教最重要的關懷當然是對於社會、人群的救濟與淨化，但是淨化個體人生現實生活的內容顯然是人間佛教的基本內容之一，換句話說，人間佛教的範圍比人生佛教更為廣闊，人間佛教應當把人生佛教包括於其中。

而且，太虛大師在此次提出人間佛教的論題後，並未放棄其有關人生佛教的論說。例如，1940年在漢藏教理院暑期訓練班講演〈我怎樣判攝一切佛法〉時，太虛大師根據「時代機宜的大概」，把佛法在歷史上的流傳分為「依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期」、「依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期」，以及「依人乘行果趣進修大乘行的末法時期」。其中關於第三個階段，其說明如下：「這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此、也就失了能趣大

乘的能效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。

而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進大乘行的。」<sup>53</sup>此即認為在第三個佛法流傳階段，即指末法時期，應當大力實行其所說的「人生佛教」。

到了生命的最晚期階段（1945），當太虛大師在漢藏教理院編制自己的文集時，他還是以《人生佛教》為名，來集合自己精粹的學說。這說明到了最後的晚年階段，太虛還是回到「人生佛教」這個他因而名揚天下的人間佛教思想的論說模式。<sup>54</sup>

所以，人生佛教或生活佛教，是以淨化個體人生、發達個體生活為宗旨的佛教；人間佛教則是信眾佛教、大眾佛教，是社會性的佛教，是以淨化人間、救濟社會為宗旨的佛教。但是離開了個體的具體的人生、生活，哪裡存在表示群體生活的人間、社會？同樣的道理，離開了表示群體生活的人間、社會，哪裡存在真實具體的個體人生及生活呢？所以從這個角度來看，旨在淨化人生、生活的人生佛教與旨在救濟社會、大眾的人間佛教，就好比是一體之兩面一樣，二者之間本來就存在著不可分割、不可偏廢的密切關係。人生佛教、人間佛教二者之間的這樣一種關係，可以幫助我們解釋：為什麼在太虛大師及星雲大師這兩位20世紀漢傳佛教最卓越的人間佛教導師的人間佛



教思想的論說中，會同時有「人生佛教」之論說與「人間佛教」之論說二種論說模式交替存在這樣一種奇妙的情况。

其次，我們看到兩位大師的人間佛教思想的論說的最終取向，存在著重要的不同：太虛大師折沖樽俎於「人生佛教」與「人間佛教」兩種論說模式之間，而最後似乎回歸其最初的「人生佛教」之論說；星雲大師同樣樽俎折沖於「人生佛教」與「人間佛教」的兩種論說模式之間，而最後則回歸其最初的「人間佛教」之論說。這兩種各具特色的不同的論說取向，以及其在兩位大師人間佛教思想論說中的具體演變過程，只有聯繫從20世紀到21世紀漢傳佛教中人間佛教理論與實踐的時代差異，才可以得到解釋與澄清。

最後，我們看到無論是太虛大師最終回歸「人生佛教」的論說模式，還是星雲大師八十歲以後回歸其「人間佛教」之論說模式而保留對於「人生佛教」問題的高度關切的做法，也都反映了20世紀漢傳佛教的人間佛教思想的論說，確實始終都具有「保留及賡續對於人生佛教問題的關切」的這樣一個特點。「人生佛教是人間佛教的一部分內容」這樣一個思想邏輯，可以解釋20世紀漢傳佛教的人間佛教思想論說的這樣一個特點，而這樣一個論說特點的出現同時也在相當程度上揭示了太虛、星雲人間佛教的理論實踐「以社會問題作為佛教的重大關切，同時以人生問題作為佛教的基本關切」的那樣一種精神特質——我們覺得，正是這樣一種精神特質才是在「人生佛教」論說模式及「人間佛教」論說模式之間的星雲大師人間佛教論說取向的實質。

## 五、價值取向：在人本人文與社會參與之間

在關於星雲大師人間佛教思想特徵的檢討中，還有一個問題必須提出：星雲大師的人間佛教思想，甚至廣義而言，以星雲大師作為其中傑出代表之一的20世紀漢傳佛教中的人間佛教思想與運動，與同樣由亞洲發端而擴及歐

美、在當今世界具有重要影響力的參與佛教（Engaged Buddhism）究竟是同是異，其間的相互關聯究竟應當如何看待？透過人間佛教與參與佛教的比照，我們又可展露星雲大師人間佛教思想的何種特徵？

有關參與佛教的問題已經引起許多學者的關注和討論，其中哈佛大學教授克裡斯托弗·奎恩（Christopher S. Queen）的研究尤為突出。在由其主持的一系列以「參與佛教」為主題的研究計畫中，他和他的團隊已經逐步勾勒出「參與佛教」的「範圍」與「風格」，並且雖然緩慢、卻也已經逐步地把在20世紀中國發生的人間佛教的理論實踐，包括佛光山、法鼓山、慈濟功德會等所代表的當代台灣地區的人間佛教理論實踐，收入他們所繪製的參與佛教的世界地圖中。

最近，奎恩教授又發表了一篇名為〈作為一種統一哲學的參與佛教〉（*Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*）的論文，作者在論文中特別提出：方興未艾的參與佛教，正如在佛教古代史上四聖諦、緣起（*pratītyasamutpāda*）、空性（*Śūnyatā*）等等著名概念或論說曾經分別成就一種佛教的統一哲學的基礎一樣，也有可能成為一個新型的佛教的統一的思想基礎：

社會參與佛教（socially engaged Buddhism），正如它通過社會及政治的運動，非政府組織，宗教和哲學的思想家，以及過去六十年中的一種新的文獻，遍及亞洲及西方，而向世人展現出來一樣，可能是21世紀佛教理論及實踐之匯合點的一個共同的立場。<sup>56</sup>

在這篇論文中，經過修改、補充前此的研究，關於參與佛教在當今世界的「範圍」，這位學者做了如下的概括和描述：

自從上個世紀中葉參與佛教興起，三十多年來，它已被學者們密



集地記載與分析。它以越南佛教大師一行和尚而被廣為認可，此人在1960年代曾經創造「參與佛教」（engaged Buddhism）這個表達方式；它也以由十四世達賴喇嘛所領導的為西藏長達數十年之久的鬥爭而被廣為認可；它還以在1956年由安貝卡（B. R. Ambedkar）博士所發起的百萬印度「不可接觸者」的改宗佛教而被廣為認可；以1950年代由A. T. Ariyaratna博士所奠定的斯里蘭卡「因自願服務而開悟」運動而被廣為認可；以分別由瑪哈·哥沙納達法師（Maha Ghosananda）及諾貝爾和平獎得主昂山素姬（Aung San Suu Kyi）領導的柬埔寨及緬甸的解放運動而被廣為認可。參與佛教的準則也已經塑造了遍及亞洲及西方的思想家、行動者、以及非政府組織。

為了包括佛教教理及實踐的這種進化——這種進化，有時候被稱為「第四乘」（Fourth Yana），或者「新乘」（Navayāna）的廣度及深度，我們還需要把中國和台灣那些使用「人間佛教」（Humanistic Buddhism，人文佛教）術語的淨土實踐者，包括台灣的佛光山（Foguangshan）、慈濟功德會（Ciji Gongdehui）和法鼓山（Fagushan），以及與中華人民共和國的中國佛教協會及香港佛教協會有著密切關係的寺廟，都包括進來；還應把日本那些由日蓮佛教傳統所鼓動的國際和平組織（Soka Gakkai，創價學會，Rissho Kosei-kai，以及Nipponzan Myohoji）也包括進來。

在西方，參與佛教則由美國的佛教和平獎學金（Buddhist Peace Fellowship），禪和者（Zen Peacemakers），以及佛教全球救濟會（Buddhist Global Relief，它由著名的學者僧侶Bhikkhu Bodhi所建立），還有英國、歐洲、拉丁美洲、南非、以及澳大利亞的

諸多和平、正義、服務團體所代表。

最後，我們還要提醒注意兩個組織，那是從所有的教乘與宗派的傳統出發來代表參與佛教的：它們是參與佛教國際聯網（International Network of Engaged Buddhists, INEB），以及致力於在世界範圍內獻身於比丘尼僧團之復興與支持的Sakyadhīta，「佛陀之女」。<sup>57</sup>

根據奎恩教授的以上描述，包括佛光山在內使用Humanistic Buddhism（人文佛教，「人間佛教」）稱謂的佛教團體，即起源於漢傳佛教傳統的現當代人間佛教的團體，也都正式被包括在他所謂有可能作為當代佛教一種統一哲學之基礎的參與佛教當中。

奎恩教授在這篇論文中，還特別進一步發展了其有關參與佛教哲學思想特徵的分析與探討。他認為參與佛教的哲學思想擁有三個標記，它們分別是受苦（Suffering）、業與輪回（Karma/Samsāra），以及五戒（Five Precepts）。考奎恩之意，並不是說以上三個哲學標記是參與佛教所有、而傳統佛教所無的，而是說參與佛教對於作為佛教哲學基本思想的這三個關鍵概念都有著非同一般的重視，並且都進行了具有嶄新色彩的新型詮釋，由此圍繞這三個傳統佛學概念所進行的本於參與佛教視角的詮釋便構成了參與佛教哲學的特殊標記。

例如，在奎恩看來，傳統佛教對於苦諦的解釋，特別側重說明痛苦的原因源自眾生自己，而參與佛教則依據緣起理論，相信眾生所受的諸苦交互起源。同樣，傳統佛教對於作業與輪回的解釋，是強調在生命的流轉變遷中有某種神秘的影響力可以在其中過渡，而這一點在Ambedkar等參與佛教思想家看來不僅是造成決定論、命定論的思想基礎，也為現代科學所無法接受與說



明，因而主張不如予以放棄。<sup>58</sup>

可以看出，奎恩這些分析一方面是旨在論述參與佛教與傳統佛教哲學思想的一種斷裂，另一方面也是旨在表達他擬想的研判一種形態的佛教是不是參與佛教的判斷標準。

奎恩常常為在歷史上及當今世界中佛教那種與地方文化的緊密融和，以及由於這種融和而呈現的佛教形態的多樣性所震驚。我們覺得作為一個西方的佛教研究者，他表達出來的此種震驚應當是可以理解的。這也可以解釋他對參與佛教的思想價值的評判中，為什麼如此強調參與佛教作為一種佛教的統一哲學的思想基礎的見解，以及為什麼會為由此引起的佛教的世界圖像的變遷而歡欣鼓舞。如他所說：

正如基督教及伊斯蘭一樣，佛教從初就是一個普遍的宗教——佛之法是指示給所有人的，而不是僅僅指示給那些部落成員及宗派成員的。然而在諸如斯里蘭卡、阿富汗、西藏、蒙古、日本、柬埔寨、印尼這些地方演進的佛教的地方性的多樣性，因追隨流動的商人及布道者因而保持彼此之間大大的不同。

在多個世紀裡以多枝並存的方式發展出來的佛教思想及實踐的地方性同化及多樣化，使得談論遍及絕大多數傳統歷史的作為單數的佛教變得不可思議。甚或即使在那些小得如同斯里蘭卡或者西藏的國家、地區內部，其地方寺廟及傳承譜系中的教條及儀式的不同，在過去的諸多世紀裡也引起過緊張的對抗。

今天，這些差異及散漫的圖象猶存。然而同時，隨著社會參與佛教的興起，我們看到一種相反的趨向的輪廓。作為加速的交流與旅遊的一個結果，參與佛教已經作為一個真正的全球性的推力顯

現出來，在古代傳統的一切宗派的及文化的表達之外成長，且與之互動。

因為這個原因，安貝卡博士建議給社會參與佛教一個新的名稱，那種佛教在1956年10月他自己歷史的皈依的紀元他設想過。在回答一個記者關於他以及他的追隨者計畫加入何種佛教枝派的提問時，這位印度「不可接觸者」的領袖回答：「我們將追隨佛陀所傳信仰的基本原則，而不刺激那些老的上座部及大乘的分枝。我們的佛教將會成為一個新的佛教——一個新乘（Navayāna）。」

59

閱讀奎恩教授的上述研究時，個人總有一種強烈的感覺，那就是對於出自大乘佛教傳統尤其是出自漢傳佛教的大乘佛教傳統、包括當代台灣地區的人間佛教在內的「中國佛教」究竟是否應當歸入他所謂「參與佛教」的「範圍」的問題，這位學者似乎一直持有某種謹慎的態度，雖然在其主持的上述諸多研究中他似乎未把他的這種態度公佈出來。在其《行動法》一書中，我們十分詫異地看到書中收入對於慈濟功德會的專題研究，卻沒有設計對於佛光山的專題分析研究。如果這樣的安排確實不是出於技術的原因，那麼我想此一安排很有可能意在顯示他的這種謹慎。雖然這位學者最終（2012）把佛光山等「中國佛教」正式置於參與佛教的世界地圖中，但是那種謹慎保留的態度似乎並未完全地予以改觀。

當然並非所有的學者在這個問題上都贊同那種奎恩式的謹慎態度。也有學者，例如Xiaofei Tu，直截了當地表達這樣的意見：如果不把星雲大師的人間佛教理論實踐歸入參與佛教的範疇，似乎是一件不可思議的事情。這位學者不僅認為包括星雲大師的人間佛教在內的台灣與中國大陸的當代佛教都理當分有參與佛教的共性，而且還進一步提出，只是由於某些原因制約了現當



代中國佛教的進展，從而使得現當代中國的人間佛教尚未走得像參與佛教那樣遠而已。下面就是這位學者的意見：

在這裡，一個關於中國的人間佛教（人文佛教）與西方參與佛教的簡短比較看上去就已給出它們的相似性，去注意兩個團體的成員對於這個主題的態度的差異，是非常有趣的。看上去西方的參與佛教很情願把同志情誼延伸給人文佛教之團體，一個例子就是參與佛教國際聯網的諮詢委員會對於佛光山僧人的接納。而另一方面，我所對談過的人文佛教者，則在一定程度上很勉強地去同意這兩個名稱之間彼此可以互相轉換。

怎麼說呢，這樣的猶豫顯然起自一種宗派的驕傲，那種宗派的驕傲使得他們不允許其自己的組織失去它的唯一性，這包括在實踐方面，也包括在名字方面。不管怎麼說，我都相信在人間佛教與參與佛教二者之間的類似平行是很富於啟發的，且是不錯的。<sup>60</sup>

不難看出，這位作者強烈主張「人間佛教」與「參與佛教」二者之間的「類似平行」。他文中所批評的那擁有「一種宗派的驕傲」、不願意把自己的人間佛教理論實踐完全歸屬到「參與佛教」大旗下的佛教團隊，應當就是指佛光山。

同一位作者繼續推論：

就他們的此世關懷而言，人間佛教顯然與參與佛教一致。很早，資本主義社會的病狀就已經成為星雲大師反覆批評的目標。他也使用了經典中關於佛陀傾向照看生病的及盲眼的比丘的故事，以之強調佛教應當總是與窘迫的人們站在一起。

星雲大師表達了基於法的無分別的救贖威力而對於窮人的團結，

一些佛光山的青年僧侶甚至比其老師走得還要更遠，台灣大佛教團體的出現已經從根本上改變了傳統佛教寺院生活的前景，它使得一些大佛教團體有效介入既定社會之內的政治與社會的動態成為可能。

中國大陸佛教的社會參與的情況卻就更加複雜了。一些學者已經命名參與佛教為一個明確的新型佛教，即第四乘。而人間佛教與參與佛教的概念與實踐擁有廣泛的一致，此乃是中國佛教傳統之一部分，以致它對於二十世紀的中國社會及政治變革作出過反應。一個面向前的佛教，然而卻緊緊捆綁於其傳統的家園。所以或許稱呼人間佛教為第3.5乘允為恰當吧。<sup>61</sup>

按照這位研究者最終的結論，西方的（這其實是一個不甚準確的說法，或許應當說為『東南亞』或『南亞』？）參與佛教是第4乘，而中國的人間佛教（這位作者似乎是指中國大陸及台灣地區全部的人間佛教，即人文佛教）則尚未達到第4乘，而是停留在第3.5乘。所以人間佛教與參與佛教無論在理念方面或是在實踐方面，都擁有廣泛的一致，它們的區分不是根本性質的區分，而僅僅是發展程度的區分，是「量」的區分，而不是「質」的去分：參與佛教是已經得到充分發展的人間佛教，而人間佛教則是尚未充分發展的參與佛教。

這位作者覺得佛光山僧人似乎不太情願把自己對於人間佛教的特殊稱謂，即他們的英文譯名，Humanistic Buddhism，完全認同為「參與佛教」（Engaged Buddhism）的這個稱謂，關於這一資訊，我相信基本確實。筆者2012年有一次榮幸地受邀參與佛光山內部有關人間佛教問題的一個研討會，在會議過程中，我也曾向當時擔任一場主持人的慧開法師質詢這樣的問題：為什麼佛光山不使用「參與佛教」這個英文譯名翻譯「人間佛教」，



而選擇「人文佛教」這個英文譯名呢？慧開法師回答：還是要用Humanistic Buddhism來翻譯「人間佛教」。因為會議研討的時間非常匆促，他沒有來得及對於我的提問給出詳細的答覆。不過在場的另一位法師，則明確而簡短地提出她的意見：星雲大師所說的人間佛教的涵義極為豐富，所以不能使用「Engaged Buddhism」來翻譯，而只能譯為「Humanistic Buddhism」。

這樣，我們此處要討論的問題就可以進一步明確如下：星雲大師以及佛光山僧團所宣導及實踐的人間佛教，究竟是與參與佛教在性質上完全相通，以致幾乎可以說二者「異名而同事」呢；還是人間佛教有其獨特的價值追求，以致無法完全為參與佛教的精神指向所包涵，因而對於它而言更恰當的英文譯名應當是「人文佛教」而非「參與佛教」呢？

與這個問題有關的一個問題可以這樣提出：當我們追隨參與佛教的研究者的思考模式，那麼自然發生的問題乃是「人間佛教究竟是不是參與佛教」的問題，而如果我們作為人間佛教的研究者從人間佛教的視角出發去觀察參與佛教，那麼我們就應當把相關的問題以這樣的方式提出：「參與佛教究竟是不是人間佛教呢」？

在20世紀的佛教研究中，有很多學者同意佛教是一種人文主義，有些學者甚至認為佛教不僅是一種人文主義，而且是「真正的人文主義」。<sup>62</sup>有鑒於此，我們覺得佛光山採用「人文佛教」的學術術語作為其人間佛教的譯名，無論就學理而言，或是就星雲大師人間佛教理論實踐的實際情況而言，都可謂持之有據。因此我們對於上述第一個問題的初步回答如下：星雲大師所宣導的人間佛教當然是一種參與佛教，因為推動社會與政治的淨化與進步，一直是大師人間佛教孜孜以求的基本目標。不過大師的人間佛教，卻也還是一種人文佛教，對於「人文」的守候、尊重與愛敬，同樣也一直是大師人間佛教思想中最重要、最具有主導性的價值追求之一。

我們試以大師2001年4月19日在國際佛光會第三屆第一次理事會議上的主題演講為例，來說明這個問題。這次會議是在南非的約堡杉騰飯店會議中心舉辦的。在演講開頭，大師有這樣一段文字：

南非位於非洲的最南端，提起非洲，它不但是世界上最古老的陸地，也是人類的發源地，但是長期以來由於受到種族紛爭、政治不安、環境髒亂、社會落後、氣候炎熱、人民知識水準低落等因素影響，因此非洲一向有黑暗大陸之稱。尤其自從三十年前第一宗愛滋病例在非洲發生，目前全世界有三千六百萬愛滋病患，其中二千五百萬人在南非。

由於愛滋病肆虐已嚴重威脅到人類未來的生存，因此有人預言：人類從非洲起源，也可能從非洲毀滅！面對這樣一個令全世界人類同感憂心的問題，誠如1999年在南非召開的全球愛滋病會議中，與會專家針對「如何防治愛滋病」的議題進行討論後，大家一致表示：唯有宗教能解救人類此一浩劫，尤其佛教的戒律，更是根絕愛滋病的不二法門。

這項結論說明佛法是今日人類的一道光明，尤其越是黑暗的地方，越需要佛光的照耀。為此，佛光山於1992年到南非創建非洲第一間寺院，繼而在1994年由我親自到南華寺為五名黑人青年主持剃度典禮，正式誕生了第一批的非洲出家人，從此也讓南非有了佛法的流布。多年來佛光山南華寺及南非佛光協會在南非及史瓦濟蘭、坦桑尼亞等國家所從事的文教弘化與慈善救濟工作，也都深受南非政府的重視。

今天國際佛光會理事會議能夠在南非召開，並有來自世界五大洲



三十六個國家、五十八個地區的代表及觀察員七百多人與會，自是意義非凡。<sup>63</sup>

我們之所以在此處提請注意這段文字，是因為這段文字很好地顯示了在星雲大師人間佛教的國際拓展中，「文教弘化」與「慈善救濟工作」一直是其中最重要的工作。顯然在大師的心裡，佛光山之所以要到南非拓荒，是因為非洲大陸人民還有種種深重的不幸。所以佛法在非洲的流布，是與南非以及整個非洲大陸的不幸聯繫在一起的。非洲大陸充滿各種各樣的不幸：如種族紛爭、政治不安、環境髒亂、社會落後、氣候炎熱、人民知識水準低下等等，加之足以引起全人類憂心的愛滋病也在這個大陸氾濫，這些便是佛光人下決心要到這塊大陸從事「文教弘化與慈善救濟工作」的內在動力。大師在這段講話的結尾，特別提示此次佛光山的非洲會議「意義非凡」，其涵義就是指佛教的工作將會給不幸的非洲帶來希望。

上面這個例子只是大師一生所從事的「文教弘化與慈善救濟工作」諸多事業當中的一例，不過鑒於非洲大陸居民目前生存狀況的苦難的深重程度在全球五大洲中居於首位，而佛光山在非洲的事業，也相應在佛光山的全球事業中具有極重要的地位，所以此例足以彰顯佛光山的人間佛教事業是何等注重社會參與以及何等重視對於人類集體苦難的救濟！因此我們說星雲大師所推動的人間佛教本來就是注重人類集體苦難救濟與救贖的社會參與佛教！

就在上面一段說明之後，大師接著講演：

「人間佛教」是當代最為膾炙人口，也是大家討論最多的議題，佛光山自1967年創建以來，就一直以弘揚人間佛教為目標，所以我曾經說過，當初我創立佛光山，不當只有硬體而已，軟體就是人間佛教，人間佛教不但早就在我的心裡、在我的行為裡，也時

時在我的思想裡。只是在我最初提出『弘揚人間佛教』的理念時，卻一再遭到教界人士的質疑、反彈，認為『人間佛教』是我個人所自創。

其實佛陀出生在人間、成道在人間、弘化在人間，佛陀說法主要以人為對象，佛教是人本的宗教，佛陀是人間的佛陀，佛教本來就具足人間性，所以人間佛教不是哪個人所發明的，人間佛教既不是六祖慧能大師，也不是太虛大師，當然更不是我個人的創見，人間佛教是佛陀的本懷，佛教本來就是人間佛教。<sup>64</sup>

在這段說明中，大師提出了「佛教本來就具足人間性」的議題，其含義主要是這樣兩層意思：（一）佛陀示現在人間，顯示他是「人間的佛陀」，也就是說教主佛陀具有「人間性」；（二）佛陀的說法當然不止以人類為對象，但是卻「主要」是以人類作為對象，所以佛教是「人本的宗教」，佛教具有「人間性」。所以大師這裡用「人間性」這個詞，來說明佛陀示現為人的生命特質以及佛教以人為本的思想特質。

大師此文中的「人間性」一詞重點表達人間佛教的「人本」的價值追求。至於「人間性」一詞的內涵，或者說大師人間佛教的「人本」的價值追求的指向，大師在其著作中也有明確的界定。「人間性」是大師所概括的人間佛教六個特徵當中的一個特徵。大師曾說明：「人間性：佛陀不是來無影、去無蹤的神仙，也不是玄想出來的上帝。佛陀的一切都具有人間的性格。他和我們一樣，有父母，有家庭，有生活，而在人間的生活中，表現他慈悲、戒行、般若等超越人間的智慧，所以他是人間性的佛陀。」<sup>65</sup>根據這個說明，「人間性」一詞表達這樣二層涵義：其一，它表示佛陀如同一般人類一樣，具有人間的性格；其二，它表示佛陀要在人間生活中實現其「超越人間的智慧」。這第一層涵義使得人間佛教「聚焦於此世的關切」，而第二



層涵義則使得人間佛教同時也「並不放棄超越領域的理想」。

大師的上述演講使用了「人本」及「人間性」這兩個術語，來規定人間佛教的價值追求。這足以證明大師所宣導的人間佛教不僅是具有「人文」品格的人間佛教，而且還是具有在現實人間生活中超越現實人間生活的「人文」品格的人間佛教。正是因此，我們認為大師的人間佛教確實是重視「社會」及「政治」「參與」的人間佛教，同時也確實是注重「人本」、「人間性」的人文主義價值追求的人間佛教。

在星雲大師的心目中，人間佛教並非局限於大陸、台灣、香港這些「中國」的區域，也不局限於東亞這個傳統的漢傳佛教的區域，甚至不局限於傳統的大乘佛教的教區，而已成為當今全世界佛教界的「共識」了：

人間佛教的建設，在佛教界逐漸達成共識了。大陸、台灣、香港都在發揚人間佛教，自無疑義；日本雖無人間佛教的口號，但其所行所為，例如寺院的開放，僧侶的參加社會事業，檀家制度的設立，以及佛教界創辦大學，開設百貨公司等，也都充滿了人間佛教的思想與具體實踐。乃至韓國也把古老的教團逐漸現代化，例如成立電視台等等，未來走上人間佛教的路線，這也是時代的自然趨勢。此外，越南、馬來西亞、印尼、菲律賓等，都是大乘佛教的教區。

所謂人間佛教，也就是菩薩道的大乘佛教，現在只有部分的南傳佛教還停滯在小乘、原始的階段，但是近聞斯里蘭卡、泰、緬有識之士，對未來佛教的發展，也已偏向人間佛教了。<sup>66</sup>

根據大師提供的這樣一種視野，我們有理由認為：正如我們可以說參與佛教已經成為一種佛教的統一哲學的思想基礎，人間佛教也同樣已經成為了

當今世界上一個新型的統一哲學的佛教的思想基礎。

其次，我們認為在參與佛教與人間佛教二者之間，不僅確實存在諸多的共性，也確實存在一些價值取向的差異。因而我們建議：其實我們可以相應地把人間佛教至少釐定為「參與型人間佛教」及「人文型人間佛教」的二種形式。參與型人間佛教未必沒有人本主義的價值關切，但是其價值追求的重點則置於社會參與之上；同樣，人文型人間佛教未必沒有社會及政治參與的價值關切，但是其價值追求的重點則置於「人本」及「人間性」之上。星雲大師的人間佛教，甚至廣義而言以大師作為重要代表之一的由大乘佛教傳統及漢語佛教傳統成長起來的人間佛教，都可以歸入「人文型人間佛教」的範疇。與此相應，當今在南亞、東南亞、尤其在西方世界有重要影響的參與佛教，則可以放在「參與型人間佛教」的範疇下理解。

星雲大師的人間佛教在集體救度、社會參與等方面一直不遺餘力，同時也始終不忘佛教的人本主義、人文主義的價值追求。所以我們認為大師的人間佛教是人文型人間佛教，而大師這一人文型人間佛教思想的價值取向，則可謂是介於人本人文與社會參與之間。

任何現代宗教及其思想的新開展、新詮釋，都不可能脫離其所屬的文化傳統，也不可能脫離其所處的社會現實。一種有活力的宗教，永遠是「具體的」宗教。對於佛教而言，對於人間佛教而言，道理也是這樣。由此而論，人文型人間佛教與參與型人間佛教二者之間的關係應當是二而一、一而二的關係，是不一不二的關係。我們既不必以此概彼，也不必厚此薄彼。惟其如此，它們才有可能實現奎恩的理想：在一個「加速的交流與旅遊的」世界中，成就擁有「真正的全球性的推力」的佛教。



## 六、結論

總括以上的討論，關於星雲大師人間佛教思想的特徵，我們可以作出以下的總結：

（一）星雲大師的人間佛教思想在詮釋方法上，主張要做到「佛說的」佛法與「人要的」佛法的辨證統一，做到「淨化的」佛法與「善美的」佛法的辨證統一，做到既「契理」、又「契機」，既呼應「傳統」、又適宜「時代」，這樣的詮釋方法是佛教傳統的詮釋方法——例如，在《維摩詰經》中，「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，便是對於佛教這一傳統詮釋方法的一個典型的說明——一次成功的現代開展，也是星雲大師人間佛教思想中一個極具原創意義的佛教方法思想的重要突破。

（二）星雲大師的人間佛教思想在關於文化傳統的觀念上，主張以佛教思想傳統——尤其是大乘佛教思想傳統——作為人間佛教最根源、最核心的文化傳統，但是同時大師亦主張人間佛教在傳統資源的問題上不應當自我封限，人間佛教應當以全人類的優秀宗教文化——包括儒教、道教、基督教、回教等——作為自己的「歷史背景」，作為自己的歷史文化資源。而在對待印度文化、中國文化的問題上，大師對於中國文化的價值予以高度的肯定，因而堅持在印度文化與中國文化之間、在印度佛教文化與中國佛教文化之間維持必要的張力及均衡的人間佛教思想的傳統取向。

（三）星雲大師的人間佛教思想在教理論說的模式上，存在「人生佛教」之論說及「人間佛教」之論說兩種論說模式，並且這兩種論說模式之間還存在相互跳轉的奧妙現象。大師早期的成熟思想就以人間佛教作為思想的綱領，而其具體論說模式則不斷展示「人生佛教」的關切；大師晚期的圓熟

思想再度折回人間佛教的思想綱領，而在具體論說中也終於不棄其「人生佛教」的關切。因此星雲大師的佛教思想首尾一貫地都以人間佛教思想作為中心，而其人間佛教思想的論說取向則可謂介於「人間佛教」之論說與「人生佛教」之論說之間。

（四）正如參與佛教是當今世界一種佛教的統一哲學的基礎，人間佛教也是當今世界具備統一哲學的基礎的一種佛教。我們可以從價值追求的角度把人間佛教釐定為「參與型人間佛教」及「人文型人間佛教」兩種形式，星雲大師的人間佛教屬於「人文型人間佛教」的範疇，參與佛教則屬於「參與型人間佛教」的範疇。而從這個角度來說，星雲大師人間佛教的價值取向則可以說是介於「人本人文」與「社會參與」的兩種價值追求之間。

（五）其實，如若以傳統的「不二」（advayam）概念來概括理解星雲大師人間佛教思想的特質，當然也是可以的，不過類似「不二」的概念因其「傳統性」，已很難彰顯大師人間佛教思想的「現代性」即現代品質。為此，我們寧願選擇「張力」結構，以解讀大師人間佛教思想的深邃內涵及其現代特徵。「張力」（Tension），在此不只意味着「緊張」或「矛盾」，同時意味辨證、均衡、融和和活力。「張力」即是「不二」，不過「張力」能夠表達大師人間佛教思想契理契機應導現代社會及未來社會的現代性，而「不二」的概念則很難呈現此種現代性。本文的研究分別從詮釋方法、傳統觀念、論說模式、價值追求四個方面，來探討及凸顯大師人間佛教思想的這種內在「張力」，以便揭櫫大師人間佛教思想這種因應而來的現代特質。

（六）最後，正如我已經指出的，客觀而言，「星雲大師是當代漢傳佛教中推進落實人間佛教不遺餘力且其成就特別卓越的一位人間佛教導師」，



在中國近世以來的佛教革新事業及由此革新事業醞釀出來的「新佛教」中，太虛大師與星雲大師乃是兩位堪稱核心人物的傑出的人間佛教的導師，太虛大師是人間佛教的傑出倡導者，星雲大師則是人間佛教的傑出落實者。這裡我們稱星雲大師為人間佛教的「落實」者，所謂的「落實」包括理論的落實及實踐的落實兩個層面。「落實」不等於「實踐」，而是把「實踐」包括於其中。應當放棄那種把佛教的理論建構與實踐運作加以割裂的任何想法，真正的佛教是精神化、心靈化、人格化的佛教，是理論與實踐融和為一的佛教，真正的佛教大師是以其生命把佛教精神化、心靈化、人格化的大師，是以其生命把佛教的理論與實踐體現於一身的大師。只有這樣的佛教，只有這樣的大師，才堪稱新型的佛教，才堪稱能夠推動佛教的真正的「轉型」。

星雲大師正是這樣一位卓越的當代人間佛教的導師，星雲大師及佛光山僧團的人間佛教理論實踐，正是當代漢傳佛教中這樣一種最具典範意義的重大的人間佛教理論實踐，因此我們對於星雲大師人間佛教思想特徵的揭示，對於我們深入理解大師思想的深邃內涵，對於我們妥切認識佛光山人間佛教事業的本質與意義，對於我們把握現當代全球範圍內人間佛教思潮與運動的現實生態及其特徵，乃至對於我們研判今後漢傳佛教的發展方向及人間佛教的發展走向，也都必然具有深度的啟發意義。

---

## 注 釋

1. 這裡僅列舉以下幾項佛教史學者的代表性的說法：

- (1) 已故老一輩佛教文史專家褚柏思先生（1909年-？）在20世紀70年代最早著文評述過星雲大師的弘法事業，如他說：「星雲和尚是中國台灣省高雄縣佛光山的開山宗長，兼宜蘭縣雷音寺、高雄市壽山寺諸大寺住持，創辦有佛光山中國佛教研究

院、《覺世》雜誌、《普門》雜誌、佛光山編藏處、佛光山出版社等文教事業。其中，尤以佛光山規模之大，為台省之冠，國內外旅遊人士，無不以觀光佛光山為榮，亦無不以未曾矚移佛光山為憾！同時，中國佛教研究院，更以大學部與研究部馳名國際，筆者以其前身之創始人，亦時感欣慰。我來自台灣，美國華僑回國致敬與觀光人士，有徵詢我的意見者，我多數是告訴他們：『北文南佛』。詳細一點的解說，則是：北部陽明山的中國文化學院，規模之大，建築之美，堪稱『大學城』，亦堪稱中國文化之代表。南部佛光山的中國佛教研究院，氣魄之宏偉，構想之新穎，真是佛光之山，亦堪稱中國文化、中國佛教之典型。」

褚先生且對星雲大師的佛學思想有高度的評價，如他評論大師〈從現實的世界說到佛教理想的世界〉（1976年11月，台北國立藝術館）、〈從入世的生活說到佛教出世的生活〉（同上）、〈從古德的行誼說到今日吾人修持的態度〉（同上）三個講座說：「原始佛教有戒定慧三學，慧學更有聞思修以成三慧之義。讀星雲上人講稿，觸發我的靈感，認為這三講有其一貫性，合起來應名之為『佛法三慧』。民初太虛大師等人興起，大呼人間佛教，人生佛學，世間佛法，人間淨土。然而仍未能振衰起弊，成為普遍的運動，成為真正的事實，筆者惜之！今天，星雲和尚能有這一系列的演講，真是空谷足音，難得稀有，故樂為之一介。甚盼今之青年，能聞佛法之真理而興起。」（褚柏思：〈佛法三慧——星雲和尚三次演講評介〉，《星雲大師講演集（一）》，頁793-802。）

又評論大師〈從《六祖壇經》說到禪宗教學的特質〉（1975年10月，台北國立藝術館）、〈從《阿彌陀經》說到淨土思想的建立〉（同上）、〈從《金剛經》說到般若空性的研究〉（同上）三個講座，認為：「茲者，喜見星雲和尚三講稿，深慶其亦會宗之論，由禪淨會歸於般若。以禪淨為雙足，良於行，復以般若為頭腦，引導其正思，輔導其正行，而入於正道——回復原始佛教的戒定慧具全的三學，尤其是慧學。無以名之，名之為《會宗今論》，以彰顯其大義！」（褚柏思：〈會宗今論——星雲和尚禪淨空三講之綜合評介〉，《星雲大師講演集（一）》，頁803-810。）

（2）同一時期，另一位著名佛教學者楊白衣居士（1924-1986）亦曾如是評價星雲大師有關「生活的佛教」之論述：「佛光山宗長星雲博士近幾年來為復興佛教的真面目，乃將太虛大師的『人生佛教』更加淺易化，而易名為『生活的佛教』。案



『生活的佛教』就是『活生生的佛教』，這是以活生生的人類為本的佛教，也就是佛陀創教的基本精神。依原始佛經看，佛教是指導人的生活（行為），使其淨化進而獲得真正自由安詳的人生的宗教。佛陀的這一偉大啟示，在博士的演講集中道盡無遺。讀了它，好似沐浴了甘露，頓時，身心涼爽，自然而然地露出會心的微笑。這是一部百讀不厭的好書，亦是佛陀精神的回歸運動。吾人應藉本書的啟發再認識佛教，把被無知與迷信搞得塵埃滿面的佛教拯救出來，把行將被社會捨棄的佛教復興起來！」（楊白衣：〈讀『生活的佛教』有感〉，《星雲大師講演集（一）》，頁833-834。）

（3）稍後開始嶄露頭角的新一代著名佛教史學者藍吉富先生，亦極其推重星雲大師的思想及成就，如其寫於上世紀70年代末年的以下代表性的評論文字：「近十餘年來，星雲大師的佛教事業是有口皆碑的。除了規模龐大的佛光山以外，高雄的壽山寺、彰化的福山寺、宜蘭的雷音寺、台北的普門寺、美國的西來寺等，都是星公大師一手所締建出來的名剎。僅僅十年左右，居然像奇跡似地成就了這麼多的寺院，以及難以數計的文化、社會、教育等事業，無怪乎教內人士都在稱頌星公其人之福報大與能力強了。如果只看這些成就，那麼一般人必定會以為星公只是一位事業家。

但是如果看過星公的文章，或聆聽過他的演講的人，當會發現他竟然也是一位妙筆生花的文學作者，以及辯才無礙的演說家。最近佛光出版社印行了六冊星公的講演選集，筆者在拜讀之餘，對星公的學養及願行，有更深一層的認識。我發現星公雖然深入經藏，但風格是以禪學為中心的。雖然他八宗共弘，但弘法時是最重視時代性與眾生根性的。他似乎有意賡續太虛大師『人間佛教』的理想，而積極地闡釋佛法與世人生活的不二性。如果說佛法中有難行道與易行道之分，則星公所提倡的更是易行道中最契合當代眾生根機的一種，幾可以說是『易行道中的易行道』。而在最近（六十七年十二月）幾次演講中，他又有意將佛教與國家前途合而為一，這更打破了過去『出家人不問世事』的封閉觀念，而將大乘精神作進一步的推演。以前太虛大師曾說：『菩薩即社會改良家之別名』，我們從星公大師的言論上又得一佐證。」藍先生在此文中還摘錄大師的言論，成為〈星雲大師語錄〉，於此我們可見其對大師思想見解的推重之意。（藍吉富：〈星雲大師語錄〉，《星雲大師講演集（一）》，頁820-834。）

（4）另一位以研究台灣佛教史享譽學界的著名佛教史學者江燦騰先生在1997年出版《台灣當代佛教》一書，書中收有所著〈台灣佛教的四大道場的經營與轉型〉一文，文中客觀地視星雲大師所開創的佛光山道場為台灣當代四大佛教道場中最早的道場，且是最具影響力的道場之一，如作者文中說：「在本文中，首先要探討的，是崛起較早的南台灣佛光山勢力，在星雲法師的帶領下，於1960年代後期已經成形。」他還評價星雲大師人間佛教理論實踐的最大的貢獻，乃是「改觀」了人們對於「台灣佛教」的「守舊形象」：「星雲法師不但具有全台的知名度，他還首開風氣之先，在電視台上製作第一個弘揚佛法的電視節目。星雲的作法相當新穎，他把人間佛教包裝成歡欣快樂、突破守舊形象的宗教，致使台灣的佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮，讓人們對台灣的佛教大大地改觀，這可說是星雲最重要的貢獻之一。」同一作者也敏銳地觀察及肯定20世紀90年代以來佛光山僧團在推動佛教的國際化方面取得的重要成就及貢獻：「星雲於1992年在美國西來寺成立國際佛光會以來，佛光山的觸角馬上伸展到全球五大洲……可見星雲領導下的佛光山組織，滲透以及擴張的能力，真可謂強韌無比。」（以上參見江氏著：《台灣當代佛教》，頁9-10）

（5）20世紀80年代末以降，也是星雲大師的影響力逐漸由台灣、海外向中國內地傳播的時代，1998年大陸老一代佛教史學者高振農先生在《佛學研究》第2期發表文章〈台灣佛教與我國大陸佛教密切相聯〉，該文是較早向大陸學者全面介紹台灣當代佛教的文章，文中提出「台灣佛教與中國大陸佛教，兩者關係非常密切。因為台灣的佛教是從中國大陸傳去的，而且台灣佛教在近現代的復興，中國大陸去的法師也起了很大的作用」，文中也因此花了相當多的筆墨，客觀介紹星雲大師及佛光山的人間佛教工作，以強化說明「中國大陸去的法師」在當代台灣佛教復興中所起到的「很大的作用」。

（6）另一位大陸學者陳兵先生在2001年對星雲大師人間佛教思想的價值及貢獻給出歷史性的高度評價，他引用另外一位佛教史學者鄧子美先生稱「人間佛教」為「20世紀中國佛教最可寶貴的智慧結晶」的說法，認為「星雲大師的人間佛教思想，則可謂之結晶的結晶，從思想內涵、實施成果和發展前景看，它對整個佛教乃至全人類的未來，具有重大意義。」陳兵先生文中認為未來人類社會的生機根源，以及有資格挽救人類社會未來危機的宗教，乃是大乘佛教，但是是「必須經過改革」的「大乘佛教」，「全球各地的現行佛教，皆因長期流傳於封建社會而僵化衰



邁，各有缺陷，顯然不堪以承此大任，必須應時維新，革除積弊，回歸佛陀，重振生機。

百餘年來，不少大德懷著弘法熱忱和深重的歷史使命感，為這一目標而努力，掀起佛教復興運動。星雲大師的人間佛教，可謂這一運動的成熟碩果，它為振興大乘佛教提供了成功的樣板，成為國內外佛教乃至其他宗教的爭相效法的典範，必將對佛教在二十一世紀的進一步振興起到極其深遠的促進作用。它為人類提供了一個堪作安身立命之本的究竟皈依處，很有可能進一步拓展於全球，為人類文明的發展，人間淨土的實現發揮導向作用。」鑒於這種思考，陳兵先生對佛光山佛教事業之於未來佛教的意義如此評估：「星雲大師宣導的人間佛教，的確有可能為佛教開五百年新運，令正法時代重現，我們從佛光山今日的成就可以望見正法重暉的曙光。」（參見陳兵論文：〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉，文載於《普門學報》2001年第一期。有關觀點，又可參見其所著《佛法在世間》，頁134-135。）

（7）鄧子美先生在2005年發表〈趙樸初與星雲的人間佛教理念及實踐〉一文，文中提出：星雲大師和趙樸初居士都「直承太虛思想，成為海峽兩岸力行人間佛教的旗幟」，二人都「以真常唯心論為人間佛教的思想基礎」，二人都是「兩岸人間佛教理念的踐行者和實幹家」。文章總評二人的特殊貢獻如下：「趙樸初和星雲不是佛教理論研究的專家學者，對習慣啃概念的書生而言，也許他們的比較通俗的闡述說服力不強，也不夠深刻。他們雖對太虛宣導的人間佛教理論有所推進，但主要突出了可行性，主要意向也在於讓大家都能夠瞭解，能夠做就是了。在這一意義上，他們兩人都是推行人間佛教理念的非凡實幹家。對人們爭辯了幾千年的諸如信仰與理性、神聖性與世俗化等等悖論，再爭幾千年也無濟於事，甚至恐怕永遠都解決不了。但在務實的光輝照耀下，只要不是心存偏見，並對明清佛教衰敗情形有所瞭解，那麼滿布的疑雲迷霧就會被驅散。因為生活無限豐富，無限廣闊，往往邏輯上解決不了的悖論，理論上難以逾越的障礙，若通過廣泛的實踐，用般若（無執無偏）智慧加以總結，就能打開通途，找到保持邏輯張力的平衡點。是的，理論總是灰色的，而生活之樹常青。」（參見鄧子美：〈趙樸初與星雲的人間佛教理念及實踐〉，文載於《五台山研究》，2005年第4期，頁14-16。）

（8）美國西來大學宗教學系教授龍達瑞先生曾經在2000年撰文評論星雲大師為

「中國佛教的一位馬丁·路德式的改革者」，他說：「如果說太虛大師在二十世紀上半期率先努力以使得我們與基本的佛教精神再度聯繫起來，那麼星雲大師繼續了此種努力，並且使得其在全世界實現出來了。就此而言，他被看成中國佛教的一位馬丁·路德式的改革者。既作為一位實踐者，又作為一位理論家，星雲大師已經對佛教做出了無可估量的貢獻。」（Humanistic Buddhism from Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun, Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism, Volume 1（2000），p14。）

（9）宣方教授在2003年發表的論文〈人間正道是滄桑〉中，提出：「私見以為，印順法師是典範人物，星雲法師同樣是典範人物，前者是理論創新之典範，後者是實踐革新之典範。而且都有深刻的理論價值值得總結。」宣方此文的重要價值之一是呼籲學界要重視對於當代台灣佛教實踐經驗的總結，尤其是對於「在人間佛教事業上做出卓越成績的四大山頭」，如何總結其成功經驗，「值得」學界「深思」。

他尤以星雲大師及其佛光山為例：「以星雲大師為例，他開創的這種國際性的佛教事業能夠有如此成績，堪稱中國佛教史上創造一種新範式的大師，其成功自非僥倖，也不能說單是其經營技術所能致。其宗教智慧的發揮運用，也是一個重要的因素。這種實踐中的人間佛教思想，理當認真總結，特別是在超越宗教性資源的物化開發技術的層面，回歸到純粹的宗教性活力資源，看看它們對古老的佛教思想如何作出與時俱進的詮釋，從而使之大化流行，廣被天下，使得死經典成為活動力再人格化和內在化，對於佛教在將來的發展意義重大。」（宣方：〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉，《普門學報》2003年9月，總第17期。）

（10）而程恭讓教授於其最近論文〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉一文中，指出「自從二十世紀初期太虛大師提出人生佛教、人間佛教的理想以來，一方面經由大醒、慈航、印順、星雲、聖嚴、證嚴、昭慧等許多高僧大德、佛教學者及社會大眾前赴後繼的努力，使得人間佛教如今已經遠遠不是停留在太虛大師當年僅僅流於『口號』的狀態，可以說已經樹大根深、枝繁葉茂」，同時也指出「星雲大師是當代漢傳佛教中推進落實人間佛教不遺餘力且其成就特別卓越的一位人間佛教導師」，此即明確揭示其關於20世紀漢傳佛教中人間佛教思潮運動的研究及敘述的譜系：我們一方面需要客觀承認人間佛教思潮與運動乃是20世紀漢傳佛教的一項群體事業，有為數眾多的高僧大德、賢達居士以及一般信眾對於此貢獻良多，另



一方面我們也需要客觀公允地肯認在此一人間佛教事業中，星雲大師及佛光山僧團在推動人間佛教的落實方面（包括理論的落實及實踐的落實二個方面），確實已經累積自20世紀初以迄當代任何佛教團體都難以比肩的不朽功德。（參見所著論文〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》第18期，2011年9月，頁190，頁189，注38。）

2. 以下幾種著作，在筆者所見關於星雲大師人間佛教思想研究的專題著作中，是較為重要者，其研究方法與價值值得吾人重視。（1）是Ananda W.P.Guruge教授所著書：*Humanistic Buddhism for Social Well-Being*，（由Buddha's Light Publishing出版,2002）。這位作者在他的書中高度關注星雲大師人間佛教思想表現的「多種多樣的傳統的統一」的特徵，如他書中導言的下列說法：「星雲大師閱讀與研究的愈多，他對於作為極其巨大及多樣化的人類哲學遺產的佛教的體會也就愈深。他的書以及演講從所有的傳統徵引資源。當人們常說從佛教傳統的多元性受益的重要時，星雲大師已經展現了一個新的跡象：他已經成為多種多樣的傳統的統一的象徵。他的書和他的演講都展示了佛教概念和思想的這種統一性。當他極為精巧地鋪排那些多種多樣的佛教經典的佇列以便照亮佛教之獨一無二的解脫之道的人間基礎時，這種統一就變得更加明顯了。」（導言，頁8）（2）是滿義法師的著作《星雲模式的人間佛教》，天下文化，2005年，這部著作提出了星雲大師人間佛教理論實踐的「模式」的問題，並且致力於探求大師思想與其他佛教思想家、實踐家的「不同」，如作者將這些「不同」論列為「說法的語言不同」，「弘化的方式不同」，「為教的願心不同」，「證悟的目標不同」等等。滿義法師這部著作的最大特點是她提出了星雲大師的人間佛教理論實踐存在著一個「模式」，並且她試圖對於這一「模式」的特點——即這一模式不同於其他的佛教形態的地方——予以明晰的揭示。（3）是最近出版的一本著作《人間佛教：星雲大師如是說，如是行》，作者為學愚，香港中華書局，2011年。這部書的作者是當前研究人間佛教問題的傑出學者，作者也如研究參與佛教的克裡斯托弗·奎恩教授那樣，借用美國科學史家、科學哲學家托馬斯·庫恩（Thomas S. Kuhn,1922-1996）的典範轉移（paradigm shift）理論討論人間佛教與傳統佛教之間的關係，說明「星雲模式人間佛教」的特點與意義。如作者認為：「兩千五百多年的佛教史就是不斷詮釋佛法、開創佛教新典範的歷史，出現了從原始佛教到部派佛教、大乘佛教的模式轉移。人間佛教繼承了大乘佛教思想和部派佛教的實踐，既是對明清以來鬼神和山林佛教的對治，又是對佛法在人間、利益人間精神的回歸。無論是原始

佛教、部派佛教、大乘佛教、還是人間佛教，其一貫之法就是佛法。就目前人間佛教發展的總體趨勢來看，星雲模式人間佛教思想和佛光山實踐，已經具足建立新佛教宗派的天時、地利和人和因素，大有一統『人間佛教』的恢宏氣勢。」（參見學愚，頁26-27。）以上這幾位研究者研究的出發點及所關注的問題點各自不同，不過都從各自的角度揭顯了星雲大師人間佛教思想的一些特徵。

3. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖〉，《人間佛教論文集（上）》，頁324。
4. 《尚書·洪範》：「五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。」這裡的「五福」，包括了屬於道德範疇的「修好德」這一福在內，所以採取的是廣義的幸福概念；而漢桓譚《新論》：「五福：壽、富、貴、安樂、子孫眾多。」把道德實踐排除在「五福」之外，採取的是狹義的幸福概念。中國傳統思想中包括兩種幸福概念，而廣義的幸福實容納德性在其中，這樣的一個思想傳統，應當就是大師此處議論之所本。
5. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集（上）》，頁493。這幾句話最早是2003年春節時由大師所講出。根據符芝瑛女士的記載：「2003年春節，佛光山舉辦佛教界首度的『國際花藝特展』期間，高希均教授伉儷來山參訪，大師陪同參觀。置身一片美輪美奐的花山花海之中，高教授忽然問：『大師，什麼是人間佛教』？大師不假思索地回答：『凡是佛說的，人要的，淨化的，善美的；凡是有助於幸福人生增進的教法，都是人間佛教。』」參見《雲水日月——星雲大師傳》，頁247。
6. 例如，大師在1990年討論「人間佛教的基本思想」時，曾提出人間佛教有人間性、生活性、利他性、喜樂性、時代性、普濟性等「六個特性」，並在回答「什麼是人間的佛教」這一問題時，提出「六點意見」，即：一、五乘共法是人間的佛教；二、五戒十善是人間的佛教；三、四無量心是人間的佛教；四、六度四攝是人間的佛教；五、因緣果報是人間的佛教；六、禪淨中道是人間的佛教。參見《星雲大師講演集（四）》〈人間佛教的基本思想〉，頁63-84。
7. 大師這幾句話是答覆其摯友高希均教授的提問，時間是在2003年。符芝瑛女士在大師的傳記中記載了這次問答。參見本文注解4。關於此事高教授本人也說過，「我親自聽過他的答覆：『人間佛教就是佛說的，人要的，淨化的，善美的。凡是有助於幸福人生增進的教法，都是人間佛教。』」參見《星雲模式的人間佛教》導言，第3頁。大師最近關於此事也有回憶：「記得有一次過年，我們就在言談之間，高教授忽然問我：『什麼是人間佛教？』被他這一提問，倒讓我在剎那之間



想到，我講了一生的人間佛教，竟然還是第一次被問到這個問題。不過，我也很快地就回答了高教授。我說：「佛說的，人要的，淨化的，善美的，凡是有助於幸福人生之增進的教法，都是人間佛教。」我看到高教授聽聞之後，高興得撫掌說好的樣子，自己也不禁跟著歡喜起來。」《百年佛緣（二）》，國史館，2012年9月，頁19。以上材料足以證明大師2003年的這個說法的意義非同尋常，蓋因對高教授這個突如其來的問題做的回答乃是大師一直思考和進行的人間佛教思想之詮釋方法的成型。

8. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第一講），《人間佛教論文集（下）》，頁705。
9. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第一講），《人間佛教論文集（下）》，頁707。
10. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第二講），《人間佛教論文集（下）》，頁713-714。
11. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第三講），《人間佛教論文集（下）》，頁725-726。
12. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第三講），《人間佛教論文集（下）》，頁731-732。
13. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉（第三講），《人間佛教論文集（下）》，頁739-740。
14. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（上）〉，《人間佛教論文集（下）》，頁344-345。
15. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（下）〉，《人間佛教論文集（下）》，頁433-434，頁438。
16. 太虛大師1946年所寫〈問政而不干治——覺群社〉一文，曾對亞洲佛教徒與政治的關係問題，做過深入的觀察和思考：「此問題去年海潮音月刊曾刊出過宗教徒應有國大代表一文，本年一二月間醒心曾寄餘《論應組佛教政黨》一篇。繼而在家出家少壯佛徒晤餘宣導組織者不下十餘人；問詢長老緇素，則緘默持重，大多不以為可，餘亦遲遲未決。頃又有長春般若寺道源來書，所言尤為激切。同時得緬甸通訊，則云緬僧在日軍侵緬前，多數參加政治運動；日軍侵入時，且多參加軍事行動。但聯合國勝利後，緬政府則以僧律禁僧預政；而戰前緬僧約為二十萬人，今則纔七八萬人矣，長老僧亦多還俗者，不無昔盛今衰之感。參政則易隨政治興敗，其勢然也。」

而錫蘭近亦以哥倫坡智嚴學寺少壯師生為主幹，僧伽參政運動已成具體而微的政黨，然老年僧長施主以其違比丘律，咸極反對。錫蘭如要保持比丘律，自應超然政治之上；且其地十分之八九的多數皆為佛教信徒，佛教徒自能占政治權優勢，擁護佛教。僧不參政，其在國家與社會的地位反見尊崇。但中國則僧受比丘律後即受菩薩律，向以菩薩律為歸；而藏僧——喇嘛——亦然，其一部分喇嘛且為執行政治官吏，僅不婚娶異俗官耳。然超政、遇政府與社會摧教，易遭破滅；從政、亦易隨政府而倒，二者利弊各關。況今中國無論在政府在社會，尚無在家佛徒集團，足以擁護佛教，則僧伽處此殊堪考慮。」

《太虛大師全書》第十編學行，〈問政而不干治——覺群社〉，頁181。

17. 太虛：「今以多人對此問題的研討，餘遂不得不加以深思熟慮，而於孫中山先生所說的政權治權，得一解決，曰『問政而不干治』。」《太虛大師全書》第十編學行，頁181。不過，太虛大師還規定了問政而不干治的六項要義：「一、此只動口動筆為眾人祛惡成善除苦得樂，以合於佛教慈悲化人本旨。並不須直接用刑用兵去殺人殺敵犯佛戒。二、此只臨時出席會議，平日各行其素，不妨礙自修及弘教。出席會議時，個人亦仍可保持僧伽服儀。三、一般民眾多藉當選議員，為進入從政服官的過渡，僧伽當選議員或國大代表有此分限，則免中央及地方官嫉忌疑懼。四、有此則對於佛徒痛苦事件可以呼救，佛教有害事件可以防止，興教利眾事件可以倡行，佛法真理正義可以宣達。五、如此做議員而不做官，不藉議員為做官，則真可為民代表興利除弊，易得多數選民。六、如此則佛法只用理論，說服人化導人，以攝取民眾信仰！而不用任何威脅武力以強制人的教旨，亦得以貫徹。」參見《太虛大師全書》第十編學行，頁183。從這六項規定來看，太虛雖主張僧人「問政」，但是具體「問政」之方式及其「問政」之宗旨則仍然甚為消極。而星雲大師對於所謂「問政」，則主張「應該積極關心，直下承擔」，其「問政」的態度及對於政治的意義的理解要比太虛大師積極得多。

18. 〈中印文化的關係〉，《星雲大師講演集（二）》，頁574。

19. 同上，頁570。

20. 同上，頁573。

21. 大師這場講演的內容共包括四個部分：（一）印度所受到中國的利益，（二）中國所受到印度的影響，（三）為國為教都應有的準備，（四）略述本所未來的計畫。從上述討論次序也可看出，大師似乎更加重視中國文化之於印度文化的影響



- 與貢獻。參見《星雲大師講演集（二）》，〈中印文化的關係〉，頁569-581。
22. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集（上）》，頁478。
23. 同上，頁479。
24. 同上，頁478-479。
25. 同上，頁480。
26. 同上，頁483。
27. 同上，頁483-484。
28. 如祿宏下面的說法：「人子於父母，服勞奉養以安之，孝也。立身行道以顯之，大孝也。勸以念佛法門，俾得生淨土，大孝之大孝也。予生晚，甫聞佛法，而風木之悲已至。痛極終天，雖欲追之，末繇也已。奉告諸人：父母在堂，早勸念佛。父母亡日，課佛三年。其不能者，或一週歲，或七七日，皆可也。孝子欲報劬勞之恩，不可不知此。」《雲棲法彙》（選錄），《嘉興藏》冊33，No.B277，頁51a。
29. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集（上）》，頁485。
30. 如天台智者大師說：「深知五常、五行義亦似五戒。仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽己惠彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉直，中當道理，即不飲酒戒；信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒。周孔立此五常，為世間法藥，救治人病。又五行似五戒，不殺防木，不盜防金，不淫防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒，《禮》明樽節，此防飲酒；《樂》和心，防淫；《詩》風刺，防殺；《尚書》明義讓，防盜；《易》測陰陽，防妄語。如是等世智之法，精通其極，無能逾，無能勝，咸令信伏而師導之。出假菩薩欲知此法，當別於通明觀中勤心修習，大悲誓願精進無怠，諸佛咸加豁然明解，於世法藥永無疑滯。然世法藥，非畢竟治。屈步移足，雖垂盡三有，當復退還。故雲凡夫雖修有漏禪，其心行穿如漏器，雖生非想當復退還。」《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，No.1911，頁70a。
- 又如《原人論》中，也有謂：「佛為初心人且說三世業報善惡因果，謂造上品十惡死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。故佛且類世五常之教（天竺世教，儀式雖殊，懲惡勸善無別，亦不離仁義等五常，而有德行可修。例如此國斂手而舉，吐番散手而垂，皆為禮也），令持五戒（不殺是仁，不盜是義，不邪淫是禮，不妄語是信，不飲噉酒肉、神氣清潔益於智也），得免三途、生人道中。修上品十

善及施戒等，生六欲天。修四禪八定，生色界、無色界天。（題中不標天鬼地獄者，界地不同，見聞不及，凡俗尚不知末，況肯窮本？故對俗教且標原人。今敘佛經，理宜具列）。故名入天教也。」《大正藏》冊46，No.1886，《原人論》，頁708c。

31. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集（上）》，頁485。
32. 如吉藏的看法：「今採《華嚴》〈性起品〉意，以序五乘大意。如經云：三惡道苦，謂惡道民苦，閻羅王苦，則惡道王苦，是以三途中皆是苦聚。欲捨此苦，當修五戒。五戒因緣，則得人身。故說五戒為人乘也。但人中鈍根短壽，樂少苦多，欲離斯事，當修十善。十善因緣，則招天報，名為天乘。次雲三界皆苦、無常、破壞，如燒鐵丸，無可樂處。為脫此苦，說聲聞乘。但聲聞之人從他聞法，居弟子位，外無相好，內智不深。獨靜山間，無師自悟，福德利根，名辟支佛。為說緣覺，令捨聲聞乘。緣覺之人雖無師自悟，而智猶未圓，經結習不斷，獨善自身，慈悲心薄。唯有佛乘，最為無上。眾德斯備，結習永亡。自利已滿，廣能度他。故說佛乘，令捨緣覺。然昔欲示漸捨法門，故說五乘。」《大正藏》冊34，No.1720，《法華玄論》，頁418b。
- 還有如宗密的解釋：「五乘者，乘以運載為名，五謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩。此五力有大小，載有遠近。一、人乘，謂三歸、五戒，運載眾生越於三塗，生於人道，其猶小艇纔過谿澗。二、天乘，謂上品十善，及四禪八定，運載眾生越於四洲，達於上界，猶如小船越小江河。三、聲聞乘，謂四諦法門。四、緣覺乘，謂十二因緣法門。皆能運載眾生越於三界，到有餘、無餘涅槃，成阿羅漢及辟支佛，皆如大船越大江河。五、菩薩乘，謂悲智六度法門，運載眾生總超三界三乘之境，至無上菩提大般涅槃之彼岸，如乘舶過海也。」《大正藏》冊39，No.1792，《佛說盂蘭盆經疏》，頁505a。
33. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集（上）》，頁485-487。
34. 明代憨山大師德清對於老莊思想價值曾有相當高的評價，在五乘佛法判教架構中，他視老莊為天乘。如言：「餘嘗以三事自勗曰：不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。知此，可與言學矣。」（參見《憨山老人夢遊集》，頁767b。）又言：「所言五乘，謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩也。佛，則最上一乘矣。然此五乘，各有修進，因果階差，條然不紊。所言人者，即蓋載兩間，四海之內，君長所統者是已。原其所修，以五戒為本。所言天者，即欲界諸天，帝釋所統，原其所修，以上品十善為本；色界諸天，梵王所統，無色



界諸天，空定所持，原其所修，上品十善，以有漏禪、九次第定為本。此二乃界內之因果也。所言聲聞，所修以四諦為本。緣覺，所修以十二因緣為本。菩薩，所修以六度為本。此三乃界外之因果也。佛則圓悟一心，妙契三德。攝而為一，故曰圓融；散而為五，故曰行布。然此理趣，諸經備載。由是觀之，則五乘之法皆是佛法，五乘之行皆是佛行。良由眾生根器大小不同，故聖人設教淺深不一，無非應機施設，所謂教不躐等之意也。由是證知：孔子，人乘之聖也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天。聲聞、緣覺，超人天之聖也，故高超三界，遠越四生，棄人天而不入；菩薩，超二乘之聖也，出人天而入人天，故往來三界，救度四生，出真而入俗。佛，則超聖凡之聖也。故能聖能凡，在天而天，在人而人。乃至異類分形，無往而不入。且夫能聖能凡者，豈聖凡所能哉。據實而觀，則一切無非佛法，三教無非聖人。若人若法，統屬一心。若事若理，無障無礙，是名為佛。故圓融不礙行布，十界森然；行布不礙圓融，一際平等。又何彼此之分，是非之辯哉。」《卍續藏》冊73，No.1456，《憨山老人夢遊集》，頁767b。）星雲大師的判教闡釋的主張則據此將憨山大師德清的觀點，往前又推進了一步。

35. 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁10。
36. 同上，頁9。
37. 如關於第一個階段，大師的評論是：「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！」〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁25。關於第二個階段，大師則持完全的肯定的態度，如說：「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，墾荒辟田，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、經營碾鎧、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。」〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁41-42。據此大師不僅肯定隋唐佛教的學術、思想、講說，而且實際上是以隋唐佛教的事業為現代人間佛教慈善事業的先驅。
38. 大師認為「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，同樣地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。」因而對於此階段有所批評。〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁48。
- 39.關於第四個階段即宮廷密教時期，大師的意見是：「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』。」〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁65。再如他說：「朱元璋自己曾經當過和尚，他深知宗教凝聚群眾的力量，所以為了強化對於宗教的管理，一直想方設法，務要切斷佛教與民眾的聯繫。」同上，頁62。還有，「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，對佛教的發展造成莫大的傷害。」同上，頁69。
- 40.如大師說：「『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。」「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。」「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。」
- 「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，讓它和弘法布教相輔相成。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。」〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁76。
- 41.星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁93。
- 42.星雲大師：〈如何建設人間的佛教〉，《星雲大師講演集（一）》，頁259。
- 43.同上，頁260。
- 44.星雲大師：〈我的宗教經驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁670-671。
- 45.同上，頁671。



- 46.同上，頁671。
- 47.同上，頁683。
- 48.星雲大師：〈人間佛教的基本思想〉，《星雲大師講演集（四）》，頁65。
- 49.星雲大師：〈人間與生活〉，《人間佛教論文集（上）》，頁717。
- 50.同上，頁719。
- 51.太虛：〈人生佛學的說明〉，《太虛大師全書》第六冊，頁209-210。
- 52.太虛：〈怎樣來建設人間佛教〉，《太虛大師全書》第四八冊，頁431。
- 53.太虛〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》頁529。
- 54.《太虛大師全書》，支論八，《人生佛教》，頁465-484。
- 55.在克裡斯托弗·奎恩為其所主編的著作《參與佛教：亞洲的佛教解放運動》（1996）所寫的前言〈導言：參與佛教的範圍和資源〉中，20世紀漢傳佛教的人間佛教思想與運動基本上沒有進入這位學者的視野，雖然在導言中，關於流行於東亞、東南亞及南亞的參與佛教的範圍與風格，這位學者作出了非常傑出的描繪。關於參與佛教的範圍，導言中提到：1963年在南越西貢大街慷慨自焚的越南僧人廣德老和尚；為廣德等的自焚行為作出解釋和辯護的越南著名僧人一行禪師，他同時也是「參與佛教」這個辭彙的創造人；兩位諾貝爾獎獲得者，他們分別是西藏第十四世達賴喇嘛，以及緬甸民權運動領袖、傑出的女性佛教徒昂山素姬，領導印度百萬名不可接觸者的改宗的安貝卡（B.R.Ambedkar）博士，在斯里蘭卡八十個村莊有三十萬自願者參加的名為「因自願服務而開悟」的運動，積極在亞洲恢復及支持比丘尼教團的佛教運動，泰國的佛教改革者，還有日本的創價學會等。文中提出對於亞洲佛教解放運動的一個現象學的描繪，其中列舉表示參與佛教特徵的「現象」有：（1）一位新型的宗教領袖，（2）對於古老的法的重新解讀，以及（3）社會參與的方便。作者檢討在這些諸多「現象」中彰顯出來的參與佛教的一般性的特徵，認為「佛教救贖思想的一個深刻的變化——從聖賢的及彼世的解放概念到社會的、經濟的及此世的解放——使我們正在研究中的佛教被區分了出來。關於作業及再生的傳統概念，比丘僧團的權威性，以及聚焦於無知及心理上的執著以解釋在世間的受苦的學說（第二聖諦），讓位於對於貪婪、憎恨及愚痴之體制化的及政治的顯現之高度理性化的反思，讓位於有組織的處置戰爭、不公、貧窮和偏執的策略，且讓位於探尋世界的『外部的』和平——正如探尋世界的『內部的』和平那樣。」關於參與佛教的根源，包括參與佛教對於傳統佛教的社會教導及行動的延續及中斷等問題，作者也提出兩大議題來討

論：「佛教是否建立在社會服務的基礎之上」及「佛教究竟是精神指向的還是社會政治指向的」兩個問題。他的結論是：參與佛教乃是一種新型的佛教的形式，「我們可以得出結論，參與佛教，正如在此書中被當作解放運動示例出來的東西，並非亞洲社會歷史上的典型圖式。這並不是說，在前現代的錫蘭社會政治生活中僧侶的角色與它無有並行之處，在東南亞的上座部區域中，在中國，在西藏，在喜馬拉雅區域，以及在帝國時代的日本，僧團與國家之間那種持續且通常是親密的關係，都有案可稽。但是在諸如一行禪師等人那裡由其事業與寫作表現出來的那種佛教，與Rahula所說由『官方主辦』的服務他者，顯然不同。在Rahula的著作《比丘的遺產》中呈現出來的參與佛教的模式，與當代的參與佛教不同。在他的記述裡僧團與國家之間的親密關係，是有違於在今日為很多參與佛教行動者所要求的在運動與權力階層之間那種獨立的甚至競爭性的關係的。我們所提議的解放運動，是人們一種自願的結合，它為一位模範的領袖及其基於和平、正義、自由的社會之共通的想像力所指引，這樣的運動在特徵與功能上都與集權國家迥異，而後者總是以公共意圖的名義行使對於其公民的統治。社會參與佛教把其能量指向社會環境，國家對於那種環境擁有法律的權威，即使不控制之。但是他們的目的則是影響暫時權力的行使，而不是去行使它。」*Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Christopher S. Queen, Sallie B. King, 1996, State University of New York. p18-19。

在這位學者主編的另一部書《行動法：關於參與佛教的新研究》（2003年）中，作者的取材範圍較之前一部書有所補充。他在此書序言中寫到：「一是追溯佛教社會參與的歷史之根，二是呈現那些先前尚未批判地研究的行者、運動及範型，三是質詢參與佛教以及學者的解釋的可行性、新奇性及權威性。」作者特別指出：「這部書的標題——行動法——被制定出來，以便表示基於倫理與道德基礎上的參與佛教，乃是在這個世界上社會行動的一條道路。吾人以之與儀式的、知識或奉獻的道路相對，而後者標誌其它或許已經很好地被人們知曉的佛教的表達方式。此並不意味不參與社會服務或者政治行動的佛教徒，就是較少承擔的，或在其生活中是較少慈悲的，或者在其佛教實踐中是較少主動的。但它確實意味，那種在傳統的八正道中經由道德訓練（sila）的特徵（正語、正行、正命）或許對於參與佛教有特別的興趣，因為它們給與其公眾演說、行動及角色的機會，而禪定的訓練或者智慧的訓練則並不給與其那種機會。」此即是指出，參與佛教較



多地與那些經由道德訓練的特徵——如正語、正行、正命等——有關，而與禪定訓練或智慧訓練的特徵則甚少關聯。令人感到驚奇的是，在這部書中，編者收入了一篇討論台灣慈濟功德會的論文，而包括佛光山在內的中國大陸與港台地區的諸多擁有新形態的佛教團隊不知何故仍然沒有納入討論的視野中。（以上參見 *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, C. Queen, Introduction: From Altruism to Activism, p1-34。）

我們注意到，最近，例如在其所撰寫的論文〈作為一種統一哲學的參與佛教〉（2012年）中，Christopher S. Queen教授已經正式把包括佛光山在內的起源於漢傳佛教傳統的人間佛教理論與實踐納入其關於參與佛教的世界地圖當中。在這篇論文中，作者還提出一個重要的分析框架，此即關於「參與佛教哲學的三個標記」的研討。這「三個標記」分別是「受苦」、「作業與輪回」、「五戒」。作者文中對於參與佛教的範圍的進一步擴大及其關於參與佛教哲學思想「三個標記」的探討，預示西方學者有關參與佛教的研究正在取得顯著的進展，並且他們正在獲得研究視野方面的重大突破與變化。*Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*, by Christopher S. Queen, from *Unifying Buddhist Philosophical Views*, Academic Papers presented at the 2nd IABU Conference Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Main Campus Wang Noi, Ayutthaya, Thailand, P249-254。

56. *Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*, Christopher S. Queen, p249.

57. *Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*, Christopher S. Queen, p249-250.

58. 奎恩具體的說明如下：

（1）參與佛教哲學三個標記中的第一個標記是「受苦」，關於這一標記，作者引用越南一行禪師的詩作《叫我真名》來解釋。這是一行在聽到一個穿越暹羅灣的12歲船家女因被海盜強姦而投身於海的故事之後，寫下的詩作（1976年）。在詩中，佛教四諦學說中的苦諦以及苦滅聖諦的涵義，發生了一個深刻的轉變。痛苦，仍然被理解為是對於一切眾生而言都普遍的，不過被暴力和死亡所攫獲的生物及人類的痛苦的原因，已不被歸結為經典中所描寫的眾生的貪婪、憎恨或愚痴，取而代之，我們看到達爾文式的選擇以及全球市場起著作用。我們看到人性因貧窮和政治而扭曲，我們看到無助的孩子試圖逃避降臨於其家庭和國家的噩運，一句話，我們看到苦的犧牲品，而其之受苦則已不被歸咎於他們自己的暴虐

的作業及他們自己的追逐和無知。我們看到一個真正相互依賴的世界，而不是那以傳統模式所意味的世界，在那個傳統模式裡，苦以及苦滅乃是受苦者個人唯一的職責。

（2）關於參與佛教哲學的第二個標記「作業與輪回」，作者引用印度Ambedkar博士在《佛陀和他的法》一書中的說法：正如有自然法統治著天體的運動和植物的生長，也有社會的道德秩序存在。這就是業法的含義。實際上，無人能免於受惠於善業，或逃避惡業的不好的影響，但是作業的意圖及其行動的效果卻是不可預知的：它們可能立即出現，可能會被延遲，遙遠而難見，軟弱而無力，或者被來自其他來源的作業所抵制。業果不能被限於作業者，有時候行動影響於他者遠甚於影響作者自己。如此則其結果就是：業法與個人的幸運、不幸無關，它所關心的乃是宇宙道德秩序的持續：個體生生死死，而宇宙道德秩序存續。Ambedkar的結論是：佛教中的業法實際上取代了其他宗教的上帝。那麼不僅指再生且指業果從一個個體傳遞到另一個體的輪回又當如何呢？佛陀相信再生，但是佛陀只是相信這樣的再生：生命的成分分解掉，回歸物質和能量的池子，然後新生命生起。他這樣論定輪回學說：如果一個特徵既不承自父母，也不承自經驗，那麼它就是科學所不能解釋者，因而歸於「荒誕」。既然如此，那麼為什麼從佛陀的時代一直到現代，關於業與輪回的教訓卻一直那麼盛行、那麼具有力量呢？吾人唯一可以想到的意圖乃是：使國家和社會逃避對窮人與低賤者的狀況承擔責任，因此不可能想像作為覺者且是大慈悲者的佛陀還會支持這樣的業報輪回的理論。

（3）關於參與佛教的第三個哲學標記「五戒」，作者選擇引用泰國知識份子和行動家、人權及環境正義的奮鬥者Sulak Sivaraksa的論說來解釋。在其著作《和平的種子：更新社會的佛教視角》一書中，其對於五戒中每一戒條的解讀，都被聯繫於一個更寬泛的社會與體制關係的世界，而不是僅僅被聯繫於經典中所意指的二進位的模式。例如，正是通過軍備及滅蟲劑的製造及通過工業化的農場引起的大規模殺害的體制，歸到此「戒殺」的戒條下；經濟的不公正引起的失業、偷盜等，歸到「戒盜」的戒條；「戒淫」，應當聯繫到男性專權的社會體制來解釋；「戒妄語」，要聯繫到媒體、教育及資訊的不誠等等；「戒酒精」，則應聯繫到現在所有不良的農業經濟方式。以上解釋參見*Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*，Christopher S. Queen，P250-254。

59. *Engaged Buddhism as a Unifying Philosophy*，Christopher S. Queen，p249-250.



60. *Humanistic Buddhism: The 3.5th Yana?* Xiaofei Tu, *Unifying Buddhist Philosophical Views*, P159。
61. *Humanistic Buddhism: The 3.5th Yana?* Xiaofei Tu, *Unifying Buddhist Philosophical Views*, P160-161。
62. 關於佛教人文主義的議題，可參考以下學者的論述：

(1) Nicholas F.Gier (University of Idaho, 名譽哲學教授) 在其論文 *The Virtues of Asian Humanism* (〈亞洲人文主義美德〉) 中寫到：「在這篇論文中，我將要提出，儒家及佛教人文主義者都能給歐美人文主義者提供聖明的忠告，後者對於個體的強調有時會損害社會的穩定和傳統的價值。我們也將會看到，儒家及佛教的人文主義都呈現一種平衡的心腦觀，而那種心腦觀已很不幸地被歐洲哲學對於知性的過度強調所顛覆。我將也要顯示，這些亞洲人在肯定一種美德倫理學甚於基於規則的倫理學時，已經毗鄰希臘的人文主義者。更有甚者，佛教把動物包括進道德共同體的事實允許當代的人文主義者得以避免陷入過度人類中心和排他性思考的錯誤。最後，我將會提議創價學會乃是在當今世界最有希望和最有建設性的佛教人文主義者。」

關於亞洲人文主義的起源，這位作者寫到：「亞洲人文主義有一個很長、很明確的歷史，可以追溯到孔子及佛陀，而其對於人類尊嚴及正確的人際關係的強調，使得在蘇格拉底之前整整一代的他們成為世界上最偉大的人文主義者的超強選手。儒家人文主義的一個很好的一句話概括出現在《論語》中：『人能弘道，非道弘人。』(《論語》15：28)。當耶穌會徒剛去中國時，他們覺得他們已經發現其自身基督教人文主義的亞洲對應物。這一點非常重要，即去注意到基督教人文主義乃是以上帝為中心的，而佛教和儒家則是在這樣強烈的意義上——既不需要神聖的幫助以便獲得解放，也不需要神聖的幫助以獲得良善的生活——而是人文的。記錄顯示，無論邪惡的摩羅或印度的梵天都不能阻止薄伽梵獲得開悟。只是一些淨土學派，強調『他力』甚於『自力』，因而不符合嚴格的人文主義的標準。」因此他說：「亞洲和希臘人文主義者都聚焦於此世的關切，但同時也都並不放棄超越領域的理想。換言之，希臘、中國及印度人文主義的主要的關切，都是現世的(世俗的)。」

孔子，佛陀，和蘇格拉底，都從宇宙論及形而上學轉向人類行動及品行的重要難

題。對於他們而言一個中心的命令，乃是去建立以和平、和諧以及正義為目標的正確的人際關係。在歐洲人文主義中對於理性的強調已經成為一個普遍的成分，而那種成分在亞洲的傳統中則是次要的。對於儒家而言，最高的美德，仁，由互利及愛人組成；他們並不強調根據正確的理性培育美德。儘管佛陀是一位完美的辯證家，但他也堅持說：正確的生活要比正確的推理重要得多。參見Nicholas F. Gier, *The Virtues of Asian Humanism*, <http://www>. P174-176. Nicholas F. Gier在此論文中著重論證這樣的觀點：佛教及儒家都是亞洲人文主義的重要資源。

（2）另外一位學者，夏威夷大學哲學及佛學教授，來自斯里蘭卡的研究者David Kalupahana，則進一步主張：唯有佛教才是「真正的人文主義」。我們上面所引的Nicholas F. Gier的論文中已經討論過這位學者的觀點。還有一位學者Shanker Thapa博士，也在其論文中採用了David Kalupahana的這一意見。Kalupahana以這樣的方式總結他關於「佛教人文主義」的觀點：「佛教哲學，毫無疑問，代表了一個最豐富、最系統的人文主義形式。它基於自然主義形而上學，以因果關係作為其中心理論，拋棄了任何形式的超越論、決定論，或是命定論。它強調對於人的最高的信仰，並且認可主要地通過經驗的知識、以勇氣和想像力而運用的理性、科學方法，以解決其難題的權力或者潛力。它相信人的自由，不是指在超越的範圍中，而是指在此地、此時。它所提供的最高的目標，不是在彼世，而是在此世。」 David J. Kalupahana, *Buddhism and Chinese Humanism*, p.11. 此文在一次關於中國人文主義的專題研討會上發表，該研討會由Society for Asian and Comparative Philosophy所舉辦，American Philosophical Association, March 25, 1977.

（3）Shanker Thapa博士討論了人文主義概念的內涵及其發展的歷史，並引用David Kalupahana的觀點，同樣堅持佛教乃是一種「真正的人文主義」，他且依此進而討論星雲大師人間佛教理論實踐的人文主義特質的問題。關於佛教的人文主義精神，作者認為：「基本上，佛教乃是在彼此之間及在宇宙所有眾生中和平、慈悲的人類實踐。人文主義可能包涵了佛教的諸多成分。佛陀自身就是一個偉大的人文主義者，且是一個治癒人類『痛苦』疾病的偉大醫師。對於歷史上的佛陀來說，此點非常重要：他是慈悲的，且對於一切眾生都展示他的慈悲；日常生活中的實踐與智慧；教導同自己的家庭及社團保持和諧的聯繫；為了一切眾生的利益而示現教師的角色；強調作為塵世的現實存在的人類的重要性。佛教在其早期階段宣揚了一種激進的人文主義。它把重點放在尋求各自的真理，而且沒有什麼



永久的神聖的秩序可以支持這樣的尋求。佛陀的教導揭示了他的人文主義態度。佛教是一個慈悲、人道和平等主義的宗教。

相對其他諸世界宗教而言，或許佛教才有宣稱自己是一種人文主義宗教的較大的訴求。佛陀總是避免形而上學的教訓，而寧願將自己限於清除人類的痛苦。在獲得覺悟後，歷史上的佛陀為了所有的眾生的福利而宣講他的智慧。他的宣講指向基於慈悲的『眾人的福善』。在佛教當中，人文主義乃是那種思想態度，此態度把首要的重要性歸諸人類自身。它堅持諸如慈、悲、喜、捨這些高尚責任的至高無上的重要性。佛陀的主要箴言是使眾生脫離世間苦。佛陀倫理思想的目標乃是人性的再生。他的教導，諸如四聖諦及八正道，都指向眾生的福樂。」  
*Chinese Origin of Humanistic Buddhism and Master Hsing Yun's Contribution in the Contemporary Humanistic Buddhist Movement in Taiwan*, Dr.Shanker Thapa, Paper of Dr. Shanker Thapa on Humanistic Buddhism of Master Hsing Yun, Electronic copy available at: <http://ssrn.com/abstract=1692238>。

63. 星雲大師：〈人間與生活〉，《人間佛教論文集（上）》，頁716。
64. 星雲大師：〈人間與生活〉，《人間佛教論文集（上）》，頁716。
65. 星雲大師：〈人間佛教的基本思想〉，《星雲大師講演集（四）》，頁66。
66. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖〉，《人間佛教論文集（上）》，頁321-322。
67. 例如，學愚最近的著作所表述的：「不二法是大乘佛教的重要思想，也是菩薩修行的指導原則。惠能大師的『佛法在世間，不離世間覺』，太虛大師的『人成即佛成』，都在說明大乘佛教的不二之理。同樣地，去過佛光山的人，也許不會忘記佛光山上的不二門。在不二門兩側有一幅對聯，上面寫著：『山為靈山山非山無非我人清淨身，門稱不二二非二俱是自家真面目』。深入細緻、全面綜合地觀察星雲模式人間佛教，人們也許會發現，不二法門，正如此不二門所表述的一樣，處處體現於星雲模式人間佛教的思想和佛光山的實踐之中。」「星雲大師等身的著作中，處處都體現出不二思想和精神。」（《人間佛教 星雲大師如是說、如是行》，頁68，頁69）
68. 參見拙文：〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》第18期，2011年9月，頁189，注38。
69. 參見拙文：〈《從太虛大師到星雲大師——人間佛教的倡導與落實》〉，該文在發表中。

## 參考書目

### 一、論著

- 1、*Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King, State University of New York Press, Albany, 1996。
- 2、*Engaged Buddhism in the West*, Edited by Christopher S. Queen, Wisdom Publications, 2000。
- 3、*Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, Edited by Christopher S. Queen, Charles Prebish and Damien Keown, London: Routledge Curzon, 2003.
- 4、*The Buddha and His Dhamma*, B. R. Ambedkar, third edition, Bombay: Siddharth Publication, 1984。
- 5、*Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change*, Thich Nhat Hanh, Berkeley: Parallax Press, 1993。
- 6、*Humanistic Buddhism for Social Well-Being*, Ananda W. P. Guruge, Buddha's Light Publishing, 2002。
- 7、星雲大師：《星雲大師演講集（一）》，佛光文化事業有限公司，1979年。
- 8、同上，1982年。
- 9、同上，1987年。
- 10、同上，1991年。
- 11、星雲大師：《人間佛教論文集（上、下）》，香海文化事業有限公司，2008年。
- 12、星雲大師：《百年佛緣》（共四冊），國史館，2012年9月。
- 13、符芝瑛：《雲水日月——星雲大師傳》，北京出版社出版集團，2006年。
- 14、印順主編：《太虛大師全書》，正聞出版社。
- 15、滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，天下文化，2005年。
- 16、學愚：《人間佛教——星雲大師如是說、如是行》，香港中華書局，2011年3月。
- 17、江燦騰：《台灣當代佛教·佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》，南天書局出版，1997年初版一刷。
- 18、陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》，民族出版社，2000年。
- 19、何建明：《佛法觀念的近代調適》，廣東人民出版社，1998年。



- 20、陳兵：《佛法在世間——人間佛教與現代社會》，中國時代經濟出版社，2008年。
- 21、李明友：《太虛及其人間佛教》，浙江人民出版社，2000年。
- 22、覺醒主編：《佛教與現代化》上、下冊，太虛法師圓寂六十周年紀念文集，宗教文化出版社，2008年。
- 23、高振農年：《近現代中國佛教論》，中國社會科學出版社，2002年。
- 24、高振農年：《佛教文化與近代中國》，上海社會科學出版社，1992年。
- 25、明暘主編：《圓瑛大師圓寂四十周年紀念文集》，古吳軒出版社，1993年。
- 26、張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》86《民國佛教篇》，大乘文化出版社，1978年。
- 27、黃夏年主編：《楊仁山集》，近現代著名學者佛學文集，中國社會科學出版社，1995年。
- 28、黃夏年主編：《太虛集》，近現代著名學者佛學文集，中國社會科學出版社，1995年。
- 29、黃夏年主編：《印順集》，近現代著名學者佛學文集，中國社會科學出版社，1995年。
- 30、陳永革：《人間潮音——太虛大師傳》，浙江人民出版社，2003年。
- 31、釋東初著：《中國佛教近代史》上、下，中華佛教文化館印行，1974年。
- 32、周學農：《出世、「入世」與契理契機——太虛法師的人間佛教思想研究》，北京大學博士論文，1996年。
- 33、于凌波：《中國近現代佛教人物志》，宗教文化出版社，1995年。
- 34、賴永海：《佛學與儒學》，浙江人民出版社，1992年。
- 35、鄧子美：《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，華東師範大學出版社，1994年。
- 36、洪修平：《中國佛教文化歷程》，江蘇教育出版社，2005年。
- 37、郭朋：《明清佛教》，福建人民出版社，1982年。
- 38、郭朋：《中國佛教思想史 下卷 宋元明清佛教思想》，福建人民出版社，1995年。
- 39、郭朋等：《中國近代佛學思想史稿》，巴蜀書社，1989年。
- 40、楊惠南：《當代佛教思想展望》，東大圖書股份有限公司，2006年。
- 41、程恭讓：《抉擇於真偽之間——歐陽竟無佛學思想探微》，華東師大出版

社，2000年。

- 42、程恭讓：《歐陽竟無佛學思想研究》，台灣新文豐出版公司，2000年。  
43、程恭讓：《華梵之間》，中國社會科學出版社，2007年。

## 二、論文

- 1、龍達瑞（Dr.Darui Long）：Humanistic Buddhism from Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun, *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, Volume 1 (2000), pp. 53-84。
- 2、王順民：〈當代台灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》第八期，台北：中華佛學研究所，1995年。
- 3、高振農：〈台灣佛教與我國大陸佛教密切相聯〉，1998年《佛學研究》第2期。
- 4、陳兵：〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉，文載於《普門學報》2001年第一期。
- 5、藍吉富：〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，《印順導師思想之理論與實踐：人間佛教當代對話》，弘誓文教基金會，2002年。
- 6、鄧子美：〈趙樸初與星雲的人間佛教理念及實踐〉，《五台山研究》，2005年第4期。
- 7、鄧子美：〈二十世紀中國佛教智慧的結晶——人間佛教理論的建構與運作〉（上、下），《法音》1998年第6期、第7期，總第166、167期。
- 8、宣方：《人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教》，《普門學報》，2003年9月，總第17期。
- 9、程恭讓：〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，《玄奘佛學研究》第18期，2011年9月。



慈悲是溫柔美好的世界，尊重是祥和歡喜的妙方，  
感恩是幸福安樂的泉源，讚歎是利人化他的法寶。

～ 《佛光菜根譚》

