

# 漢傳佛教與星雲大師的人間佛教



# 論星雲大師的人間佛教思想與中華文化 兼論漢傳佛教的現代化

熊 琬  
華梵大學佛教學院特聘教授

---

## 中文摘要

星雲大師的人間佛教思想，是以人為本作為背景的中華文化傳統作為基礎，且是一種人間成佛的佛教思想。隋唐佛教八宗並盛，從各自的判教中，融攝不同教理而一之。再結合儒道思想而有「五乘佛法」的觀念。中國佛教現代化應在傳統「以因（因襲）為創（創新）」的精神，兼採南傳、印度、藏系佛教，以及現代學術成果以自增益。星雲大師傳承的，正是由中華文化傳統精神而產生的「人間佛教」——八宗並弘，兼容他系佛教，以及現代的學術與文化思維。帶領佛教走入21世紀，成為佛教的典範，以發揚佛教而光大於世界。

**關鍵字：**人間佛教 中華傳統文化 漢系佛教 以因為創 五乘佛法



# On Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism Thought and Chinese Culture – Also On the Modernization of Han-Traditional Buddhism

Won Hsiung  
Special Appointed Professor of Huafan University

---

## Abstract

Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism Thought is based on the tradition of Chinese culture as well as an emphasis on humanism, which is the Buddhist idea of attaining Buddhahood in this world. During the era of Sui & Tang Dynasties, there were eight different Buddhist Schools which all prospered simultaneously. Even though the schools all had the same teaching goal, each taught with a different doctrine. Eventually, the “Five-Vehicle Buddhism” viewpoint emerged with the combination of Confucian and Taoist thoughts.

The modernization of Chinese Buddhism should be based upon the spirit of creation based on causes while embracing Southern, Indian, and Tibetan Buddhist traditions as well as modern academic research in order to benefit itself. What Venerable Master Hsing Yun has inherited, Humanistic Buddhism, is based on the Chinese traditional spirit and the simultaneous propagation of the Eight Buddhist Schools. Furthermore, it embraces other Buddhist traditions, also modern academic and cultural thoughts. All of these factors have brought Buddhism into the twenty-first century and have led Humanistic Buddhism to become a role model for carrying forward Buddhism in the world.

**Keywords:** Humanistic Buddhism, traditional Chinese culture, Han Buddhism, creation based on causes, Five-Vehicle Buddhism.

## 前言

星雲大師的人間佛教思想，或以為出自太虛大師，或以為自出機軸。無論如何，都是以中華文化傳統為背景，其因緣可說淵遠而流長。中華傳統文化本質就是以人為本，佛教也主張人間成佛，這是人間佛教的基本概念創始之基因。不同於西方以神為本的宗教及以物為重的科學。中華文化中本就有「道生於一」、「殊途同歸」，在多元中圓融相即的觀念。隋唐佛教八宗並盛，各有判攝以融通教理。天台有五時八教，華嚴有五教十宗，故都有次第而至圓教的思維。

唐·宗密《原人論》發展而成的「五乘佛法」，即是結合了儒家的精神傳統。儒家之道在躬行自致，孔子又號稱聖之時者，其思想自來都是「以因為創」，雖十世可知也。中國佛教從傳統到現代，依據三法印、一實相印，時代有變易，但「隨緣不變，不變隨緣。」漢傳佛教亦應以因為創，不可全然移植印度、藏系、或南傳佛教，取而代之。否則，是無源之水，無根之木。

故必需立足在傳統佛教教理與實修的理念精神下，所謂「本立而道生」。兼採南傳、印度、藏系佛教，以及現代學術成果以自增益，乃是中國佛教現代化的方向所在。星雲大師傳承的，乃是由中華文化傳統精神而產生的「人間佛教」——八宗並弘，兼容他系佛教，以及現代的學術與文化思維。帶領佛教走入廿一世紀，成為佛教的典範，以發揚佛教而光大於世界。

### 一、從星雲大師的思想——使傳統佛教邁向現代化說起

《星雲模式的人間佛教》〈使傳統佛教邁向現代化〉的思想中說：「大師對傳統佛教的陋習勇於改革，使佛教能夠擺脫守舊、落伍而『與時俱進』，不斷創新、發展。尤其大師主張傳統與現代融和，他在改革傳統佛教



的陋習之餘，又能順應時代的發展而走上現代化，故能把佛教帶出另一番新局面。」<sup>1</sup>

這段話，說明了星雲大師對佛教邁向現代化的理念與原則，頗關重要。又有關人間淨土與人間成佛的思想，在〈人間佛教的淨土思想〉中：「大師主張把娑婆穢域轉化為佛光淨土，希望建設淨土在人間，主要是立論於『以人為本』的佛教，不但『諸佛皆出人間，終不在天上成佛（《阿含經》），乃至從《法華經》的『盲龜浮木』《阿含經》的『得人身如爪上泥』之譬喻，在在都說明人身的難得及人生的可貴。」<sup>2</sup>《佛教》叢書《教理》，〈佛教的淨土思想〉。

今試觀《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一七八：「復次有二事處佛出世間：一有厭心，二有猛利智。當知此二唯人趣有。復次人、天並是法器，為欲俱攝故來人間。若在天上則人無由往。又不可令天上成佛，來人間化人當疑佛。是幻所作不受法故。是以菩薩人間成佛。」<sup>3</sup>又唐·圓測《解深密經疏》卷九：「復次人天並是法器，為欲俱攝，故來人間。若在天上，人無由往，又不可合天上成佛來人間化，人當疑佛，是約所作不受法故。是以菩薩隨人間成佛。」<sup>4</sup>

明·祿宏《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》卷一：「問：經稱釋迦從華嚴沒，於閻浮出；乃十處說法。是先生人間，後升天宮說法也。又云：入天宮說魔受化經已，下生閻浮。是先於天宮說法，後生人間也；二說若為融會。答：據華嚴雙垂兩相，則知佛體本來無二，眾生所見不同。既能兩相雙垂，豈不能兩時雙示？謂天宮說法，後降人間亦可。謂人間成佛，後升天宮亦可。謂天宮說法已，後生人間還升天宮說法亦可；謂人間天上一時成佛說法亦可。圓融之說，渾先後以何妨。無間之談，通古今而一息。不必執文而失理也。」<sup>5</sup>蓮池大師的說法頗為圓融，亦合佛理。

以上經論中語，足徵佛在人間降生，自當以「人」為中心，度之成佛。所謂「人生難得」，如盲龜、浮木之例。（如星雲大師前所引證）又經云：「得人身者，如爪上塵；失人身者，如大地土。」<sup>6</sup>人生既難得矣，佛法既難聞矣！是故佛陀降生人間，自以度化人間眾生為要也。此皆人間佛教的意義與價值所在。

## 二、注重以「人」為中心，目標在世界大同——人間佛教的基石

梁任公《先秦政治思想史》中說：人類全體文化，從發育之日起截至西曆十五六世紀以前，我國所產者，視全世界之任何部份，皆無遜色。雖然，我國文化發展之途徑，與世界任何部分，皆殊其趨，故如希伯來人、印度人之超現世的熱烈宗教觀念，我無有也。如希臘人、日耳曼人之瞑想的形而上學，我雖有而不昌。如近代歐洲之純客觀的科學，我益微不足道。然則中國在全人類文化史中尚能占一位置耶？曰：能！中國學術以研究人類現世生活之理法為中心，古今思想家皆集中精力於此方之各種問題，以今語道之，即人生哲學及政治哲學所包含之諸問題也。蓋無論何時代、何宗派之著述未嘗不歸結於此點。坐是之故，吾國人對於此方面諸問題之解答，往往有獨到之處，為世界任何部分所莫能逮。吾國人參列世界文化博覽會之出品恃此。<sup>7</sup>

其中很清楚的點出中國文化置於全世界任何部分——以世界三大文明為主，自有其特色，並且絕無遜色。其特色即是「以研究人類現世生活之理法為中心。」在《儒家哲學》中說得更為明白：「世界哲學大致可分三派：印度、猶太、埃及及東方國家，專重人與神的關係；希臘及現代歐洲，專注重人與物的關係；中國專注重人與人的關係。中國一切學問，無論那個時代，那一宗派，其趨向皆在此點。」<sup>8</sup>又說：「儒家哲學範圍廣博，概括說起來，



其用功所在，可以論語『修己安人』一語括之。其學問最高目的，可以莊子『內聖外王』一語括之。做修己的功夫，做到極處，就是內聖；做安人功夫，做到極處，就是外王。至於條理次第，以大學上說得最簡明，所謂『格物、致知、誠意、正心、修身』就是修己及內聖的功夫；所謂『齊家、治國、平天下』就是安人及外王功夫。」<sup>9</sup>

又說：「如何養成健全人格，人格鍛鍊到精純，便是內聖；人格擴大到普遍，便是外王。儒家千言萬語各種法門，都不外歸結到這一點。」由此可知，以「人」為中心及解決「人」的問題，是為傳統文化的核心價值。

《禮記·禮運》：「故聖人耐（乃）以天下為一家，以中國為一人者。必知其情，辟於其義（洞曉義理），明於其利，達於其患（通達其禍患），然後能為之。」<sup>10</sup>孟子答梁襄王之問：「天下惡乎定？」答曰：「定於一。」其說雖是針對政治而言的，但政治的背後則是思想。天下一統、道出一源的思想，則是傳統文化的特質。唯其以「天下為一家，以中國為一人」。而《大學》以治國平天下為「止於至善」。《禮記·禮運》謂：「夫禮，必本於大一。（一者，形上學之原理）」「禮義也者，人之大端也。」而以「大同」為社會之終極目標。這都是一脈相承的思想觀念，亦是人間佛教的基石。

星雲大師在〈人間佛教的意義〉中說：「儒家以世界大同為天下昇平和諧的期望，孫中山先生以『天下為公』做為他草創民國的理想，佛教以四生三有、法界平等的『天下一家，人我一如』的理念，建設人間淨土。以『天下一家』為出發點，讓每個人胸懷法界，成為共生的地球人，懂得保護自然，愛惜資源。以『人我一如』的同體觀，自覺覺他，昇華自我的生命，為自己留下信仰，為眾生留下善緣，為社會留下慈悲，為世界留下光明。」<sup>11</sup>此即人間佛教與儒家思想密切結合之明證。

大師又說：「佛教以人為本的佛教，……我們想要成佛，就必須在人間磨鍊、修行。」<sup>12</sup>又說：「人間佛教是每一個人的心、每一個人的道、每一個人的理，是每一個人生命的淨化昇華，舉凡能圓滿涅槃之道的教示，都是人間佛教。」<sup>13</sup>這段話說得太好了，從人的心、道、理，到生命的淨化昇華，論人間佛教，可說將儒、釋、道的精神，搏合而為一了。從此可知人間佛教的定義，涵蓋面很廣泛且有次第。更進而涅槃之道，是其終極目標，要不失其準頭，即不致偏離佛法的真實義。是乃結合了世、出世間法而成人間法教的教義內容。此即是中華文化的本質為基礎的。

總結此段所言，在世界的三大文化當中：印度、猶太、埃及及東方國家，大部份注重人與神的關係——即是基督教與回教的文化。希臘及現代歐洲，則著注重在人與物的關係——科技的文化。中國專注重人與人的關係——即是以「人」為核心的文化特色，亦即其價值所在。易言之，即是著重現實社會文化觀。而在所謂「人生哲學」的思維中，有道分多途的思考，可以相通，相含容；有一元的歸宿，不致散漫而無歸。再由儒家禮運大同的思想與人間佛教結合，自然順理成章，而尤為其卓絕殊勝之處也。

### 三、「道生於一」——一致而百慮的傳統價值觀

中華文化淵遠流長，法不孤起，仗因託緣。事出必有其因，佛教以人為成佛對象的教育宗旨。正符合中華文化的傳統，以「人」為核心的思想觀念，從傳統以至現代，與佛教有著不解之緣。今試從中華文化的質探討之：

梁啟超《先秦政治思想史》中說：

中國文明，產生於大平原，有廣納眾流之概，故極平實與極詭異之學說，同時並起，並育而不相害。其人又極富於彈性，許多表面上不相容之理論及制度，能巧於運用調和焉，以治諸一



爐。……無論其長短得失如何？要之在全人類文化中，自有其不朽之位置，可斷言也。<sup>14</sup>

我們的民族性又是最重實際的。無論那一派的思想家，都以濟世安民為職志，差不多一切議論，都歸宿到政治。所以當時的政治思想，真算得百花齊放，萬壑爭流。後來，從秦漢到清末，都不能出其範圍。<sup>15</sup>

其中要點，從過去以來我國傳統思想，以「濟世安民為職志」而所有的思想，都「歸宿到政治」。也就是現實的「人生」為中心，即是以「人」為對象，也是以「人生」為「歸宿」所在。而在解決人生問題的各種「學說中，可以同時並起，並育而不相害。」此思想見於《易·繫辭下》：「子曰：『天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。』」<sup>16</sup>以及《中庸》：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。」<sup>17</sup>是傳統思想中，非僅具有兼容並蓄的精神，更有融會為一的思想。

換言之，有分有合，分則是多元思考，一則是雖具多元，但也可會合為一。此《老子》第四十章，所謂：「天下萬物生於有，有生於無。」<sup>18</sup>《老子》第四十二章，所謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」<sup>19</sup>可知老子的形上邏輯為「無」，而「有」從無所生。萬物之生成，乃由一而二，而三，而萬物。而莊子言之更為清楚。《莊子·天下》，云：

天下之治方術者多矣，……古之人其備乎！明於本數（道之根本），係於末度（道術之末節），六通（六合一空間）四辟（四時一時間），小大精粗，其運無乎不在。……天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察（一端）焉以自好。譬如耳目鼻

口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲（偏於一端）之士也。……是故內聖外王之道闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。……後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。<sup>20</sup>

從莊子〈天下〉篇此之意可知：

1、「古之人其備乎」，蓋謂古人是純美完備而合一的，而「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」故道術因而分裂。

2、而所謂「古道術之大體」，其所以純備，乃在能統合為一——即「內聖外王之道」。

3、天下之學術（方術）雖然多途，譬如耳目鼻口，皆有所明，百家眾技，各有所長，時有所用。

綜前二段，可知中華固有文化，本是以「人」為中心，所謂「濟世安民」的觀念，即是以解決人的問題為主軸。故無論學術思想、政治文化，都不離乎此。雖有分（多元）與有合（統合為一），其中非絕然排斥，且相互融會貫通。這就會形成佛教圓教的思想，與儒、釋、道互融、整合的思想背景。

#### 四、孔子是「聖之時者」——「禮（文物制度），時為大」

《孟子·萬章》：「伯夷聖之清者也；伊尹聖之任者也；柳下惠聖之和者也；孔子聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也；始條理者，智之事也；終條



理者，聖之事也。」朱註：「此言孔子集三聖之事，而為一大聖之事。猶作樂者，集眾音之小成，而為一大成也。……條理，猶言脈絡；指眾音而言也。智者，知之所及；聖者，德之所就也。」

蓋樂有八音，金、石、絲、竹、匏、土、革、木，若獨奏一音，則其一音自為始終，而為一小成。猶三子之所知，偏於一，而其所成就亦偏於一也。金石為重，故特為眾音之綱紀。又金始震而玉終詘然也。故並奏八音。則於其未作，而先擊鐃鐘以宣其聲；俟其既闕，而後擊特磬以收其韻；宣以始之，收以終之，二者之間，脈終通貫，無所不備，則合眾小成，而為一大成。猶孔子之知無不盡，而德無不全。」<sup>21</sup>

孔子所以偉大，能繼千秋之業，「猶作樂者，集眾音之小成，而為一大成也。」即綜合百家，不自約束，故能「金聲而玉振」以集其大成，如是始能「與時俱進」，故謂之「聖之時者」。

《論語·為政》子張問十世可知也。子曰：「殷因於夏禮，所損益而可知；周因於殷禮，所損益可知矣。其或繼周者，雖百世可知也。」朱註引胡氏之言曰：「子張之問，益欲知來。而聖人言其既往者，以明之也。夫自修身，以至於為天下，不可一日而無禮。天敘、天秩，人所共由，禮之本也。商不能改乎夏，周不能改乎商，所謂天地之常經也。若乃制度文為，或太過則當損，或不足則當益。益之損之，與時宜之。而所因者不壞，是古今之通義也。因往推來，雖百世之遠，不過如此而已矣。」<sup>22</sup>

朱註曰：「三綱五常，禮之大體。三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度。」<sup>23</sup>簡朝亮《論語補正述疏》引《禮記·大傳》云：「禮大傳云：『立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。其不可得而變革者則有矣，親親也，尊尊

也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。」<sup>24</sup>

從子張問十世可知也，故以十代以後的未來是否能夠知道為問。孔子以夏、殷與周的承襲，可以鑒諸往而知來者。

其中，自有損益之原理，即是「益之損之，與時宜之。」但所以損益中，有可變與不可變的原理，即是人情之當然是不可變的；而外在的權度量衡、制度、徽號、服飾等，是可以變革的。即是在實質，不在形式的外觀。即有因襲，有損益；因襲是其傳承處，損益是其創發處。故既非保守，亦非因襲；既非全然創造，亦非守舊不變。故是一種「以因為創」的思想。

因「禮」是一切「文章制度」的根源所在。而所謂「禮」的價值為何？孔穎達《禮記正義序》：「夫禮者經天緯地，…原始要終，乃人情之欲。」<sup>25</sup>又：「夫禮者經天地，理人倫。…禮運云：『夫禮必本於大一。』是天地未分之前，已有禮也。禮者理也，其用以治，則與天地俱興。」《禮記·曲禮》云：「禮從宜，使從俗。」陳澧《禮記集說》呂氏註曰：「敬者，禮之常。禮時為大。時者，禮之變；體常盡變，則達於天下，周旋無窮。」<sup>26</sup>應氏註曰：「大而百王百世，質文損益之時；小而一事一物泛應酬酢之節。」<sup>27</sup>

《禮記·禮器》：「禮時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。」陳澧《禮記集說》：「時者，天之所為；故為大。堯舜湯武之事不同者，各隨其時耳。聖王受命得天下，必定一代之禮制，或因或革，各隨時宜；故云時為大也。」<sup>28</sup>《禮記·禮器》：「先王之立禮也，有本有文，忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」

《禮記集說》：「先王之制禮，廣大精微，唯忠信者能學之。然而，纖悉委曲之間，皆有義焉，皆有禮焉。無忠信，則禮不可立；昧於義理，則禮不可行。必內外兼備，而本末具舉，則文因於本而飾之也，不為過；本因於



本而用之也，中其節矣。」<sup>29</sup>又《禮記·禮器》：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心。理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也。」<sup>30</sup>

「禮」代表文物制度，即是文化傳統的變易原及其價值與意義所在。可歸納為下列數端：

1、禮者經天緯地：禮者理也，天地未分之前，已有禮。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不立，無文不行。」所以理人倫。先王之制禮，廣大精微，唯忠信者能學之。先王之立禮也，有本有文，纖悉委曲之間。無忠信，則禮不可立；昧於義理，則禮不可行。必內外兼備，而本末具舉，本因於本而用之也，中其節矣。禮是合於天時，合於人心。理萬物的。

2、禮必本於大一：敬者，禮之常，體常盡變，則達於天下，周旋無窮。「大而百王百世，質文損益之時；小而一事一物泛應酬酢之節。」

3、禮時為大，「禮從宜，使從俗。」聖王受命得天下，必定一代之禮制，或因或革，各隨時宜。

4、即有因襲處，有創發處。既非保守，亦非世襲；既非全然創造，亦非一成不變。乃是有因襲、有創造，故是一種「以因為創」的思想。

從上禮時為宜，時為大，可知制度之變革，本是不可免的事。但其中有可變，有不可變。所謂不可變者，「人情之當然」；所謂可變者，外在之制度節文等。故「法古人者，法其意；非法其法也。」法其意者得其精神，法其法者，逐其形式也。但唯為先知先覺者，乃具透視先機的遠見。否則，往往在傳統中迷失自我。如清末變法自強運動的失敗，無識之輩，視先進之科學為奇技淫巧，自今日視之，極為可笑，但在當時，在滔滔者天下皆是也之

中，自非獨具隻眼者不能也。

## 五、漢傳佛教的本土化過程——佛與儒、道互相激蕩，與「五乘佛法」的形成

自佛法來中土後，與本土文化產生極大的衝突。而有整合的思想，詳見牟子《理惑論》。但三教壁壘森嚴，各不相統屬。自隋唐之際，天台、華嚴思想先後成立，佛教思想先後加以整合、會通。其後，宗（禪宗）與教（天台、華嚴等）又產生對立，宗密《禪源都詮集都序》及《原人論》思想——「宗教合一」是並儒、佛而兼容的判教方式：

宗密（780-841）「宗教合一」思想：

蓋生際唐末，隋唐佛教禪教各具特色之餘，又發生「宗」與「教」的衝突與對立。乃著《禪源諸詮集》<sup>31</sup>一百卷（現僅存序），綜合宗門及教下，各分為三，彼此相通，為「教禪一致」主張之代表作，為佛教思想史上之要籍。本書將禪之根源稱為本覺真性、佛性、心地，而將禪分五種，即外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪。而將教、禪各分為三種，互相對比融合。教三種為：（一）密意依性說相教，（二）密意破相顯性教，（三）顯示真心即性教。禪三宗為：（一）息妄修心宗，（二）泯絕無寄宗，（三）直顯心性宗。

另著《原人論》一卷，雖在破除儒道二教之妄執。但也將儒與道，納入系統而評論之。並將佛教中人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教以至直顯真源，以本覺之真心，為天地萬有之本源，顯示一切有情本來是佛。並且「會通本末」，會通前所破之諸教，悉引入一乘方便教。

今將華嚴宗法藏法師的教判與宗密《原人論》五教判 《禪源諸詮集都



序》教三家與禪三宗之教判法以表示之於下：<sup>32</sup>

【法藏】	【宗密】	【宗密】
五教判	《原人論》五教判	《禪源諸詮集都序》教三家與禪三宗
		(一) 密意依性說相教
	1. 人天教	1. 人天因果教
1. 小乘教-----	2. 小乘教	2. 斷惑滅苦教
2. 大乘空始教-----	3. 大乘法相教	3. 將識破境教-----
3. 大乘相始教-----	4. 大乘破相教	1. 息妄修心宗
4. 大乘頓教	} 5. 一乘顯性教	(二) 密意破相顯識教-----
5. 大乘圓教		2. 泯絕無寄宗
		(三) 顯示真心教-----
		3. 真顯心性宗

其思想影響所及，不僅對後世佛門的調和各宗有貢獻，沾被於宋代的理學及明代的心學。其後，唐末五代·永明延壽（904-975）。係淨土宗六祖及法眼宗三祖。師倡「禪淨雙修」。其《宗鏡錄》一百卷，對當時各宗派間之宗旨分歧，亦持調和之態度。

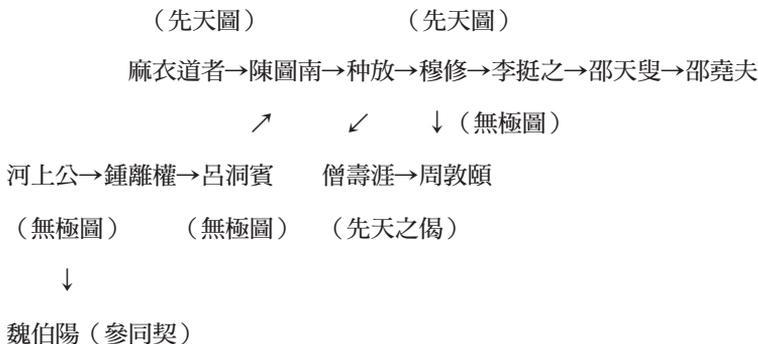
及宋·契嵩（1007-1072）雲門宗僧。更就宗密之教禪一致論加以闡述，而更強調「儒佛一致」說。對北宋當時儒家排佛之論力加反駁。以佛家之五戒（不殺、不盜、不淫、不飲酒、不妄語）配於儒家之五常（仁、義、禮、智、信），使得儒家與佛門之理論及實踐，更加融會。儒表「世間法」（俗諦），佛表「出世法」（真諦），二者結合，正是真俗不二之巧妙結合。

有關「三教合一」的思想，如：東漢·魏伯陽（生卒年不詳）所作丹道修煉的《參同契》，至唐代石頭希遷（700-790）撰《參同契》。明萬法交參無窮，由本同契，有華嚴思想之旨。曹洞宗之祖——洞山良价（807-869）作

《寶鏡三昧》亦淵源於石頭希遷所撰之參同契。蓋沿用道家希遷所以沿用了道書《參同契》之名而作，以說佛理。<sup>33</sup>其後，石頭遞傳至洞山始集五位說之大成。

又宋代周敦頤（1017-1073）《太極圖說》，蓋得自道家，以解儒理。《宋元學案》〈濂溪學案〉：「周子太極圖說，創自河上公<sup>34</sup>乃方士修鍊之術也。……考上公本圖名《無極圖》，魏伯陽得，以著《參同契》。鍾離權得之，以授呂洞賓。洞濱後與陳圖南（陳搏），同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。陳又得《先天圖》於麻衣道者，<sup>35</sup>皆以授種放，放以授穆修與僧壽涯。修以《先天圖》授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授其子堯夫（雍）。修以無極圖授周子（周敦頤），周子又《先天之偈》於壽涯。……周子得此圖，而顛倒其序，更易其名。附於大易，以為儒者之秘傳，蓋方士之訣，在逆而成丹，故從下而上；周子之意，以順生人，故從上而下。」<sup>36</sup>

又百家案語云：「周子作《太極圖說》朱子特為之注解，極其推崇，至謂得千聖不傳之秘，孔子而後一人而已。」<sup>38</sup>



註：陳圖南（搏），邵堯夫（雍）



周子《太極圖說》，當遠溯至河上公的〈無極圖〉，至魏伯陽，則成〈參同契〉，而〈無極圖〉與〈先天圖〉至周敦頤，而有其〈太極圖說〉，以解儒理。

又周敦頤《太極圖說》固得至道，與禪理亦頗密切。明·朱時恩《居士分燈錄》卷二：「（周敦頤）嘗嘆曰：吾此妙心，實啟廸於黃龍（祖心 1025-1100），發明於佛印（1032-1098）。然易理廓達。自非東林（常總 1025-1091宋代臨濟宗僧）開遮拂拭，無繇（由）表裏洞然。後倡明道學。學者稱為濂溪先生。」<sup>39</sup>其《太極圖說》蓋自禪門中來。《居士分燈錄》卷2：「又嘗與總（東林常總）論性及理法界、事法界，至於理事交徹，冷然獨會；遂著太極圖說。語語出自東林口訣。」<sup>40</sup>詳見拙作《宋代理學與佛學之探討》〈第二章 朱子理學之淵源 第一節周敦頤與佛學〉<sup>41</sup>

周子《太極圖說》，得道與禪的啟發，而創造新儒學的〈太極圖說〉。近代學者於太極圖說乃出自周子自創，與道無涉，<sup>42</sup>更未嘗注意及其與禪之關係，或更密切。至朱熹有〈參同契考異〉並承傳濂、洛、關三家，又集其大成。

雖然三家思想，互相影響，但其形上的本質，仍有差異。如：太極二字，首見於《易繫辭》：「易有太極，是生兩儀。」，又見於《莊子·大宗師》：「夫道，……無為無形，……未有天地，自古以固存。……在太極之先而不為高。」「太極」二字，無非都在詮釋「道」的初始。太極未生兩儀之前，即是「無極」（只是不說出無極二字而已）。至莊子所謂：「在太極之先」的「道」是「無為無形」，與《老子》所謂：「有生於無」、「有物混成先天地生」的「道」。當然亦「無」了，只是未用「無極」二字表之而已。綜之，無論出於儒或道，中國哲學之本質即是「無」，而「一生二，二生三。」都是從「一（無）」而來。

所以說「一致而百慮」、「並育而不相害」的。都不外是「一（無）」。此形上學的根據與源頭本即來未始有異。以之作為道家修煉之〈參同契〉，或〈先天圖〉。無論說「儒」理，或說「道」之理。所謂「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。」原無可厚非，而形上學之來源是一，而各取所需，從創造詮釋哲學之眼光視之，都可言之成理。只是石頭和尚借〈參同契〉以講佛理，若就形上的思維模式言，並無不可。而所異者則在其實質內涵。儒與道的形上思想的來源是「自然」與「天」，《老子》曰：「道法自然」。

《易·序卦》曰：「有天地而後萬物生焉。」「有天地然後有萬物。」——總不出此天地之中——所謂「六合之內」。而佛教形上理論的基礎，是「心」。所謂：「應觀法界性，一切唯心造。」「心包太虛，量周沙界。」此「法界」包含十法界，都是唯心。雖曰「一切唯心造。」但「十法界的本質是一真法界——真如——空性」故佛與儒、道的根本不同點，在其形上學的依據。當可加以辨析，但它的精神與趣向，仍是可以相貫通。

## 六、宋元明以降「三教合一」思想的白熱化

聖嚴法師論「宋儒與佛教」：「宋儒勃興的同時，他們即以唐代的文豪，韓退之的原人、原道、原性三篇文章，作為原動力，站在儒教的立場，對釋道二教，展開了排擊運動。例如：張橫渠、程明道、朱熹等碩學之士，之所以加入了排佛的陣線。也是受到了原道的影響。…歐陽修（1007-1072）……因作《本論》三篇，攻擊佛教，興隆儒學。…明教大師契嵩（1006-1072）鑑於當時儒家學者，推崇古文，尚慕韓退之的排佛論，竟然形成一時之風，因而自作《原教》、《孝論》等十餘篇，以明儒釋一貫之道。此後見了歐陽修的《本論》，又著《輔教編》，力說儒釋二教的一致之點。



歐陽修讀了此書，深悔前非，<sup>43</sup>晚年皈依佛教，自號六一居士，誦持《華嚴經》，以迄於終。…當時佛教的性格，已經中國化，已經成了中國人的宗教，……於是，那些本來主張排斥的儒者們，後來也轉變過來，通過閱讀及交友的關係，知道了佛教，甚至作了佛教信徒，現了居士第（竊案：「居士第」，當係「居士身」之誤）。

周濂溪嘗就廬山歸宗寺的佛印，和東林寺的常聰，學習佛教；張橫渠也由常聰之處，接受了佛教的啟示，而與程明道討論性理之說；程明道、程伊川兄弟兩人，或參禪，或因研究了《華嚴經》及《楞伽經》，雖然對其思想的影響，並不太多；被認為是宋學的大成者朱熹與佛教也有淵源，他私淑大慧宗杲，愛讀《大慧語錄》，他喜愛唐朝瀟山靈祐的思想。北宋的張商英為了答辯歐陽修的排佛論，著了《護法論》，主張儒佛道三教的宗旨，是一致的，並無矛盾的存在。

自北宋至南宋初頭的宰相李綱，作《三教論》，論述了三教一致的見地；南宋的孝宗皇帝，先向大慧宗杲學佛，退位之後，便對唐代韓退之的原道，作了《原道論》，為之反駁，提揚了儒佛道三教的調和之說。總之，宋代的儒者，尊儒排佛，是在感情用事的心緒下，把佛教看作外來的東西，加以排斥；結果，當在認識了彼此的內容和本質之後，即以取長補短的態度，達成了三教調和的論點。元朝的劉謐所寫的《三教平心論》，也是沿著這一線索，論述了元代的三教關係。

過去，隋唐時代的佛教僅限於出家眾的僧尼，到了宋代，便開始有了一些有學問的居士，熱心於佛教的信仰，介在僧尼及大眾之間，以他們的文筆，為佛教思想的普及化與大眾化，盡了大力。由於北宋真宗朝的楊億，仁宗及英宗朝的蘇軾，神宗朝的楊傑、王安石、文彥博、司馬光等諸大居士的出現，構成了宋代佛教的一大壯觀。正由於這一居士佛教的隆盛，不唯將佛

教推送進了一般社會，也給後世很大的影響。」<sup>44</sup>

以上簡要描述了佛法與中國文化相融會之過程，在相激、相盪中，尤其是儒道佛三家彼此，無論正面與反面的互動，是激烈、綿長而崎嶇的。但在中華文化的「一致百慮」、「道並行而不相悖」的思考特質，在互相影響，各取所需，也不斷的在充實自我，繼長增高。是由包容而相融成為一個新的文化體。譬如中華民族，以漢人為主體，包容並同化之「單元型的多元民族。」<sup>45</sup>文化亦然，中華文化所以博大精深，廣大精微、高明中庸，正緣此故。

聖嚴法師在書中論及憨山與藕益兩位大師，在明朝更顯示了三教思想的融合情形：「憨山德清（1546-1622）他也是出身辨融、笑巖、雲谷門下的人。後來結菴於廬山，專心念佛。他著有《法華通義》七卷、《圓覺經直解》二卷、《肇論略注》六卷，而作《憨山大師夢遊集》五十五卷，《憨山語錄》二十卷等，乃係從禪宗、華嚴及念佛之融會的立場，而作諸宗之調和的作品。又有《中庸直解》、《老子解》、《莊子內篇註》等，則為以佛教的思想，解釋儒道典籍，試著提倡三教一致之說的作品。」<sup>46</sup>

「藕益智旭（1599-1655），江蘇木瀆人，…他宗於天台，承四明智禮之說，撰述有《教觀綱宗》、《大乘止觀釋要》，此外尚有…《楞伽經義疏》、《占察經義疏》、《梵網經合註》、《閱藏知津》等，…他主張：『禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完整之佛教。』此即主張，禪、教、律三學同源，結歸念佛一行，執持名號，以致念佛三昧。他是發足於天台，又宗於淨土，並提倡禪、教、律之融會實踐的新佛教者，他也正是代表了明代佛教之歸結的人物。他另作《四書藕益解》及《周易解》等書，乃為涉於儒教的作品。」<sup>47</sup>



其後，又論到「明代三教融合與居士佛教」：「代表明代佛教的四大師，都考慮到了儒、道、佛三教的融合運動，此外的禪僧，玉芝法聚、湛然圓澄、太虛等人，與儒學，特別和陽明學派之間的交涉關係者很多，在儒者方面的陳白沙、王陽明、王龍溪等許多人；也支持了儒佛融會之說。又有《西方合論》十卷的袁宏道，著了《淨土晨鐘》十卷的周克服等之出現，特別盛行於清代的居士佛教，也因之發動起來。

當時對於排佛的儒家，起而推行護法運動的，乃因有敬齋的《居業錄》，詹陵的《異端辨正》，羅整庵的《困知記》，曹端的《夜行燭》等極端排佛論的出現，故有心泰著了《佛法金湯編》，屠隆寫了《佛法金湯錄》。明末崇禎十一年（1628）幻輪著的《釋鑑稽古略續集》之序文說到：『僧而不兼外學者，懶且愚不博；儒而不究佛典者，庸而僻不通。』可知學而不能儒佛雙達者，便不足論，此乃顯示了自宋僧贊寧以後，佛教學者傾向，此亦為中國近世佛教史的考察上，最富興味的事。

宋·張商英述《護法論》卷一：「三教之語，以驅其惑者。藥也。儒者使之求為君子者，治皮膚之疾也；道書使之日損損之又損者，治血脈之疾也；釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」<sup>48</sup>其中，論及三教的互動，雖不乏入主出奴之見，或由佛而儒，或由儒而佛，入水者豈能不濡？近火者又豈能不熱？在彼此諍議中，相融相攝，則不能或免了。

而元·劉謐《三教平心論》以世間法、出世法，比較儒、佛之差異，言之更為顯豁。

以是知有世間法，有出世間法，儒道二教世間法也。佛教則始於世間法，而終之以出世間法也。何以謂之世間哉？《華嚴經》曰：有天世間，有人世間，有琰摩王世間。是三界之內，皆謂之

世間也。有法於此，使人周迴生死循環無已，不出乎三界之內者；謂之世間法。一真覺性含裹十方，非三界之所能繫者；謂之出世間法。佛以五乘設教，前之二乘曰人乘天乘者；世間法也。後之三乘，曰聲聞、緣覺、菩薩乘者，出世間法也。人乘者，五戒之謂也。一曰不殺，謂當愛生，不可以輒暴一物，不止不食其肉也。二曰不盜，謂非義不取，不止不攘他物也。三曰不邪淫，謂不亂，非其匹偶也。四曰不妄語，謂不以言欺人。五曰不飲酒，謂不以醉亂其修心。持此五者，資之所以為人也。儒家之五常即是其意也。<sup>49</sup>

又《三教平心論》卷一：「孝宗皇帝製原道辯曰：以佛治心，以道治身，以儒治世。誠知心也、身也、世也；不容有一之不治，則三教豈容有一之不立。」<sup>50</sup>元劉謐《三教平心論》卷一：「序（時龍集）云：三光麗天，亘萬古而長耀。百川到海，同一味以亡名。三教之興，其來尚矣。並行於世，化成天下。以迹議之，而未始不異；以理推之，而未始不同。一而三三而一，不可得而親疎焉。孤山圓法師曰：三教如鼎，缺一不可。誠古今之確論也！嗟乎！執迹迷理者，互相排斥，致使先聖無為之道，翻成紛諍之端。良可歎也！比觀靜齋學士（劉謐號）所著一理論，言簡理詳盡善盡美。窮儒道之淵源，啟釋門之玄闕，辯析疑惑，決擇是非；未嘗不出於公論。譬猶星之在秤，輕重無差。鏡之當台，妍醜難隱。斯論之作。良有以矣。」<sup>51</sup>

茲綜合以上所述，歸納於下：

（一）三教之差異，各有其功能。1.儒與道，乃世間法；佛則為出世法。由有世法之基礎，而出世，乃是相輔相成之道「以是知有世間法有出世間法，儒道二教世間法也。佛教則始於世間法，而終之以出世間法也。」所



謂「世間法」者，有天世間，有人世間。在是三界之內。但其中，使人周迴生死循環無已。至於「一真覺性含裹十方，非三界之所能繫者」謂之出世間法。

2.佛以五乘設教，前之二乘曰人乘天乘者；世間法也。後之三乘，曰聲聞、緣覺、菩薩乘者，出世間法也。人乘者，五戒之謂也。一曰不殺，二曰不盜，三曰不邪淫，四曰不妄語，五曰不飲酒。持此五戒者，資之所以為人也。儒家之五常即是其意也。

（二）三教可以相資為用，都有其存在的意義與價值，不必互相排斥：「以佛治心，以道治身，以儒治世。誠知心也、身也、世也；不容有一之不治，則三教豈容有一之不立。」「憨山道人謂不讀春秋不知涉世，不讀老莊不知忘世，不讀楞嚴不知出世。」而「儒者使之求為君子者，治皮膚之疾也；道書使之日損，損之又損者，治血脈之疾也；釋氏直指本根，不存枝葉者，治骨髓之疾也。」故曰：「三光麗天，亘萬古而長耀。百川到海，同一味以亡名。三教之興，其來尚矣。並行於世，化成天下。以迹議之，而未始不異；以理推之，而未始不同。一而三三而一，不可得而親疎焉。」孤山圓法師曰：三教如鼎，缺一不可。誠古今之確論也！嗟乎！執迹迷理者，互相排斥，致使先聖無為之道，翻成紛爭之端。」

（三）三教必需兼修溝通，乃能成其博通而高明，圓融淹貫：「為僧而不兼外學，懶而愚，非博也；難乎其高。為儒而不究內典，庸而僻；非通也。烏乎其大！株守而弗移，自畫而無進，空腹高心拘墟束教，終貽笑於大方也已矣。試觀古昔之博碩鉅公淵宏開士，誰不出入於內外典章，圓融淹貫。張天覺云：吾因學佛然後知儒。妙蓮經云：治世語言皆順正法，群茸釀蜜眾味和羹。匪能博涉而通研，寧識殊岐而一詣哉。」

漢傳佛教由是而有「五乘佛法」的建立：五戒、十善——人天乘，屬世間法，為佛法的基礎。加上聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘與佛乘，則成「五乘佛法」了。其他，南、北傳（藏傳）佛法，未有儒家之基礎，則在世間法上有所遺憾。是則漢傳佛教，結合儒、佛思想，而道家在出世與入世之間，三家是一非常巧妙的組合。其特色為其他佛法中所無者。

雖則有以上三教之分，儒道兩家，仍立足在此現實世界上。佛教則是立足娑婆，以超越三界，而前瞻四聖境界。所謂：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，巧如覓兔角。（《壇經·般若品》）」佛法亦不離儒、道之世間法。此二教思想之所以不可或缺也。而所謂「五乘佛法」（一）人乘：人以三歸五戒為乘，運出三塗四趣而得生人道。此儒家思想人乘之基礎也。（二）天乘：以上品十善及四禪八定為乘，運載眾生越於四洲而達天界。道家思想，可通達於天乘。（三）聲聞乘：即以四諦法門為乘，運載眾生超越三界，至有餘涅槃而成阿羅漢。（四）緣覺乘：以十二因緣法門為乘，運載眾生超越三界，至無餘涅槃，更進而成辟支佛。（五）菩薩乘：即以悲智六度、萬行為乘，運載眾生總超三界三乘之境，至無上菩提、究竟涅槃之彼岸。所謂：「登高必自卑，行遠必自邇。（《禮記·中庸》）」否則，則為捨本而逐末了。此漢傳佛教之特色及殊勝處也。

星雲大師在〈實踐淨土〉說：「五乘共法是佛光淨土的思想。在佛教的五乘中，人天乘的佛教重於入世，聲聞、緣覺乘的佛教重於出世。而佛光淨土是具有人天乘入世的精神和聲聞、緣覺乘出世的思想。佛光淨土是以菩薩為目標，自利利他、自度度人，自覺覺他。因此，五乘佛法的調和，也就是佛光淨土的思想。」<sup>52</sup>

人間佛教的思想，以至佛光淨土思想，實際上就是結合了中華傳統文化中所謂儒、道與佛的「五乘佛法」，將世間法與出世間法作了巧妙的結合，



使得大乘菩薩道的精神落實在固有文化傳統上而得發展。此一脈相承的思想——是即中華文化的精髓所在。

## 七、漢傳佛教面對現代化思潮的挑戰與契機

在漢傳佛教日益衰微的近代，可以說是內憂、與外患兼迫交逼的時代。漢傳佛教受到自來未有的挑戰與衝激。外患者，因歐風東漸，傳統文化受到很大的懷疑與否定。佛教自難例外。佛教傳統的叢林制度受到挑戰外，佛教的教理也受到極大的挑戰。佛教自身因教理的僵化，國人在求新求變中，自尋求自我的突破。尤其受到歐洲與日本研究佛學學理的影響而自我反省。而以新的思維與方式，來重新思考及認定佛教的因應之道與出路。佛教現代化固是不可避免的過程。其中遭遇許多的衝突，與歷程艱辛。值得探究，其背景因素有二：

### （一）近代佛教受西方教育影響的現代化——學術化的趨勢：

近代中國佛教復興的關鍵人物楊仁山居士，與日人南條文雄訂交於英倫。由於中國佛教的衰微，以至近代的洪楊之兵燹，漢譯經典註疏、遺佚不少，於是與日本交換互通有無，（日本印《卍字續藏》，也蒐集了它所無的經籍），請回唐代遺佚的經疏近三百部。其中，頗重要的是屬於唐代遺佚的法相宗論典。

仁山居士一生積極從事復興中國佛教事業：如設立金陵刻經處，專門刻印經書；並創辦祇洹精舍，以培育佛教人才。如：歐陽漸、梅光羲、李證剛、章太炎、太虛大師等，皆極一時之選，這也是後來影響中國佛教現代化關鍵而重要的人物。適西方科學與知識學問東傳本土，披靡一時，有沛然莫之能禦之勢。國人因以唯識法相之博大精深、條理綿密，並有因明邏輯的知

識論為基礎，與西方知識方式與邏輯相類似，足與之相抗衡，於是此學一時大興。而傳統的叢林制度，也因佛教的衰微而沒落，類似西式教育的佛教學院於是如雨後春筍般的紛紛成立，故傳統式的叢林式教育，逐漸被佛學院所取代。

其中，最有名的就是歐陽竟無創辦的金陵支那內學院，及太虛大師的武昌佛學院。前者以居士為主，後者以緇眾為主。二者如兩峰對峙，當時都具領導之地位，各領風騷。而在吸收西方知識教育時，歐洲與日本的佛學研究方法，也影響及於我漢傳佛教。從叢林化，實修化，走入學術化、知識化。而在此中，不知不覺間，即以西方研究學術的思維及方法來評論漢系佛教。而說是佛教傳入千年以來之一變局。

## （二）遠則受到傳統「乾嘉之學」——即「漢學」研究方法的影響：

清代學術盛於乾隆、嘉康年間，故稱「乾嘉之學」，又稱「考證學」，<sup>53</sup>因其學是以考證為主。此派講求名物訓詁，以整理研究古籍。其方法以文字、音韻、訓詁為基本，從研究經學，擴及史籍、諸子的校勘、輯佚、辨偽，旁及金石、地理、天文、曆法、數學、典章制度等。因其研究以考據為主軸，引證取材，因上溯漢代經學的研究精神，故號稱「漢學」。又名「考據學」與講求「義理」的「宋明理學」相抗衡。

此學是以惠棟（1697-1758）為首的「吳派」及以戴震（1723-1777）為首的「皖派」。吳派人物有江聲、余蕭客、王鳴盛、錢大昕、汪中、江藩等。皖派人物有孔廣森、段玉裁、王念孫、王引之、孫詒讓等。<sup>54</sup>《清代學術概論》中說：「戴學所以異於惠學者，惠僅淹博，而戴則識斷難且精審也。」<sup>55</sup>吳派在求古與而戴派在求是，梁啟超在其：「惠派治學方法，吾得以八字蔽之，曰：『凡古必真，凡漢皆好。』」<sup>56</sup>又說：「平心論之，此派



在清代學術，功罪參半。篤守家，令所謂漢學者壁壘森固，旗幟鮮明，此其功也。膠固、盲從、褊狹，好排斥異己，以至啟蒙時代之懷疑的精神、批評的態度，幾夭闕焉，此其罪也。……其純粹的漢學則惠氏一派，洵足當之矣。夫不問真不真，惟問漢不漢，以此治學，安能通方？」<sup>57</sup>

又說：「惠戴齊名，而惠尊聞好博，戴深刻斷制。惠僅『述』者，而戴則『作』者也。……故正統之盟主，必推戴。…其治學根本方法，在實是求是、無徵不信。其研究範圍，以經學為中心。」<sup>58</sup>惠、戴兩家，即是清代的考據之學。吳、皖二派，多詆宋學。此為清代學術的主要思潮，可說是宋明理學之一大反動。於是漢宋之爭，至斯彌烈。

總之，就清嘉之學論，吳之「求古」，自不如皖之「求是」。但論無論「求古」，與「求是」，都以漢學鄙宋學。即漢學家多半認為講求義理、著重躬行實踐的宋明學術為「空疏」。而宋學也認為注重考據所謂自命為「實學」的漢學為瑣屑。各以所長，相輕所短。二者交非，古已有之，於今為烈。紀昀《四庫全書·經部總序》云：「夫漢學具有根柢，講學者以淺陋輕之，不足以服漢儒也。宋學具有精微，讀書者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。消融門戶之見，而各取所長，則私心祛而公理出，公理出而經義明矣。」<sup>59</sup>其言是矣。追溯儒家學術源流，孔子之學分而為兩，其一、傳道：子思、孟子是也。宋明理學，講求心性之學，以義理為主，講求明體達用之學，即屬之。其二、傳經：子游、子夏、荀子是也。漢代經學以至隋唐，以迄有清一代所謂考證之學，俱屬之。

支那內學院以歐陽竟無為首，是以研究熱門的唯識學，武昌佛學以太虛大師為首，則為八宗並弘為宗旨。兩人同為楊仁山居士的弟子。但歐陽居士於〈唯識抉擇談〉中，以唯識的立場但於楞嚴、起信，賢首、天台，多持非議之態度。<sup>60</sup>與其師楊仁山居士，主張不同。<sup>61</sup>太虛大師則是尊重漢傳佛教

傳統脈絡，以八宗並弘的態度，予以反駁。但儼然壁壘，分為兩派。平考二者之異，因唯識初來，較具新奇的吸引力，更以歐美科學與知識，重邏輯與分析，與唯識學理，最為相應。以唯識對應當時之歐、美知識思潮，絕不遜色。披靡一時，良非無故。

再者又受到歐、日佛學研究方式，回歸原始佛教，回歸印度佛教的學術思潮中。<sup>62</sup>又加以受當時清代乾嘉學風，注重漢學復古潮流的影響，歐陽一派亦以佛教當回溯其原始之面貌，此復古之學風自莫如印度的唯識學。此後印順法師的研究也同樣是受日本佛學研究的治學方法影響，<sup>63</sup>回歸印度的佛學源流，以中觀思想為其判教，及衡量佛教的依準所在。自然於傳統的漢傳佛教，則難免折衷失衡，予以忽視矣。

若就學術淵源言，舉凡學術必有其傳統，在印度先有原始，而後部派、大乘佛教，及密教。此歷史傳統與學術源流之過程也。同樣，中國學術源流，從先秦諸子，而漢傳經學，魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學，而清代樸學。即就儒家而言，大可分為兩派：一者傳經，如子游、子夏、荀子之徒是也。一者傳道，如子思、孟子是也。

兩漢的經學，所以傳經者也；宋明理學，所以傳道者也。傳經，即是考據文獻，徵文信古，較重學術淵源，因經學盛於漢代，故以「漢學」括之。傳道，即是義理，實踐體證；固在體貼義理之內蘊，因盛於宋代，故以「宋學」概之。二者本一，未可分而為二，但學者自各有偏倚，難於兼備耳。

曾國藩諭其子紀擇書：「學問之途，自漢至唐，風氣略同；自宋至明，風氣略同。」<sup>64</sup>前者即是漢學，後者則為宋學。曾國藩〈歐陽文集序〉：「義理、考據、詞章，三者不可偏廢。必義理為質，而後文有所附，考據有所歸。」<sup>65</sup>義理，當是學術的核心價值所在，無論考據與詞章，都以它為歸



宿。否則，考據為泛濫而無目標，詞章亦無所附麗了。義理，如人的精神、靈魂；考據，如其骨肉；而詞章，則其經絡、氣脈也。人若缺此，又烏足以成為人。佛法教理，即是義理，是其精髓所在；而必賴實修乃能貫徹之。佛學的文獻資料，屬考證的學問；至其科判、脈絡，則是詞章也。

星雲大師說：「今日佛教的某些趨勢，已漸漸違背佛陀的本旨，例如研究學問的人，只重視佛學的鑽研，不注重實際的修證，……有的人信了佛教，只顧自己修行，不問世事，完全失去對社會大眾的關懷。」<sup>66</sup>此語深能洞悉其中癥結，一針見血。

楊仁山居士與日人南條文雄結識，而自日本請回隋唐遺佚的經疏，並成立金陵刻經處，廣印經論，並創祇洹精舍以培養人才，奠定了中國佛教復興的基礎。其思想基本上還是屬於漢系的基礎。其後，太虛大師，傳承了隋唐佛教的傳統。

東初法師在《中國佛教近代史》〈第二十八章 太虛大師在近代佛教史上之地位〉說「太虛大師不僅為中國佛教近代中上一顆彗星，同時也是世界佛史上一位偉人。他不僅開創了中國佛教新世紀，……實為中國佛教史上永恆的楷模。…大師不僅是中國佛教近代史上淵博的佛學家，也是近代史上第一流的思想家，大師對中國文化，對中國佛教改革以及對世界文化的貢獻，時間越久，其影響越大。大師的學術思想，縱貫古今，融通中外，語其博大，則無所不包，論其精微，則含蘊無窮。……他的學問何以能如此博大精深呢？此無他，內本歷劫修持，禪定資心，於佛法所得之慧解，外受時流思想所激發。」<sup>67</sup>「務使八十萬僧伽，皆不出於八宗之外，常不異於八宗之一，……門門入道，終成一圓融無礙行，頭頭是道。」「此之八宗，皆實非權，皆圓非偏，…皆同一佛乘故。」<sup>68</sup>「初學貴一門深造，乃能精義入神，久自知殊途同歸。」故知：「大師對大乘各宗，各有殊勝，無不究竟，平等

普應，這是大師佛學思想圓融無礙，不尚一宗之根本意趣。」

東老的話，對太虛大師頗能善會而採擷之者，蓋虛老雖號稱改革派，佔在時代尖峰，但亦頗能洞察近代鑽研佛學之弊病所在，佛教的改革，不能全然捨去傳統而談改革。此真知灼見，非聖之時者不能也。

漢系佛教有幾大特點，值得注意：

1、漢系佛教的宗派，都是以經為依據：如據有漢傳特色的天台、華嚴、禪宗、淨土等宗，如天台宗《法華經》、《涅槃經》、《般若經》、《金光明經》等經為主，華嚴宗是以《華嚴經》為核心，禪宗的《楞伽經》、《金剛經》等，淨土的三經，而發展成漢系的佛教。至法相宗與三論宗，則是屬於印度式的思維模式。這幾宗所以及唐代而沒落，除了唐武宗及周世宗之法難影響外，因其思想方式較不適合於國人，或係原因之一。

2、漢系的宗派理論，與印度佛教史，從原始佛教、部派佛教、大乘佛教以至密教。其教理與歷史的演化有著不可分割的密切關連。而漢系宗派思想如天台的「五時、八教」、「一念三千」、「百界千如」，華嚴的「五教、十宗」、「四法界」、「六相」、「十玄門」都是以義理為核心，以判教為手段，以充分發揮佛教之內蘊，具有自成體系的特色。

3、漢系佛教有一個整合的概念，籍由判教的概念，籠罩其教理，含攝各種不同的思想，分劃淺深次第，含攝儒釋道之精萃，融會成圓教的思維。這乃中華文化「道並行而不相悖」、「一致百慮，殊塗同歸」的兼融並蓄的價值思想觀。

4、佛教與本土的思想，如儒與道相溝通，而佛教教義，如五戒、十善的



戒律結合，而奠定下人、天乘，所謂「世俗諦」的基礎，與佛家的聲聞、菩薩、佛，所謂「出世法」。建構了世法與出世法的巧妙結合，所謂「佛法在世間，不離世間覺」得以落實。此即「五乘佛法」的特殊意義所在。與一般佛教只以出世為目的的思想，絕然不同。

5、佛教在中國，無論天台、華嚴、禪宗、淨土等，可說早已本土化了。大乘教義，不出「一實相印」的最高準則，只要「隨緣不變，不變隨緣」，以適合不同根機，而分宗分派，據「四依法」以發揮各宗派的特色，這也是趨勢之必然。譬如：印度洋水（印度佛教）、太平洋水（漢系佛教），同樣是水（實相），本質無有不同。否則，必然僵化、異質化。如果必執印度洋的水為水；必然也應留下當時的水才算數。就如今日能留下二千多年前印度洋的水嗎？能不變質化嗎？

6、在漢系宗派中，在教義上，如天台、華嚴，以「五時八教」的判攝佛陀一代時教的教化因緣，並以五重玄義、判別經典教義，《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》《金光明文句》、《金光明經玄義》等。漢系傳統無論天台、華嚴思想等，趨重整合，而歸於圓融。故以「五教十宗」、「六相」、「十玄門」，如《華嚴疏鈔》、《華嚴經探玄記》等。在行門上，禪宗分為「五教七宗」：曹洞、臨濟、潯仰、雲門、法眼，以至黃龍、楊歧。各宗自具特色，不拘形式，活潑靈動，創造各自風格，各領風騷於一時，或各自獨立為八宗、或宗密，宗教各分為三。

各宗各派也有其義理的發展與開拓，只要合於「三法印」，或「一法印」之理，依據「四依法」——依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。則或禪、淨雙修，或天淨兼修；在禪門則有五家、七宗。各具其意義與價值，化導一方或一時，或一類眾生。所謂「四悉檀」--世界

悉檀、對治悉檀、個個為人悉檀、第一義悉檀，「隨緣不變，不變隨緣」即合乎佛法之精神。自可多元發展與互重，正如如今社會的包容多元與尊重少數也。文化本是發展的過程，未可繼絕。無論教與宗，悉在中華文化的深厚底蘊下，呈現多彩多姿之觀。

總上所述：將來中國佛教的發展，也必需承傳此文化偉績，繼續發揚光大。所謂「大本內植，偉績外著。」今日若移植外來的佛教，如印度的、日本的、西藏的佛教及其研究法，以取代漢系傳統的佛教。就如無源之水，無根之木，本若顛則其枝葉必然隨之枯萎。漢傳佛教之現代化，是必然也必需走的一條路徑。但不可徒作邯鄲的學步，必需先本後末，所謂「本立而道生」。立基在歷代祖師留下來的傳統佛教一包括教理與修行。然後，兼採南傳、藏傳，以至現代佛教學術研究的優點及優勢，乃能順風揚帆，而發揮而光大之。

《星雲模式》〈契合根機的人間佛教〉中〈八宗兼弘的人間佛教〉：「尤其主張八宗兼弘，他對各派的特色、學說、思想、依據經論、祖師傳承、修持方法等，都十分嫻熟，而且融會貫通，曾以〈從佛教各宗各派說到各種修持方法〉為題，做過三天講演。」<sup>69</sup>又在〈八宗兼弘的人間佛教〉中：「大師提倡八宗兼弘，主要是因為佛法本是一體的，一切佛法都是佛陀所說，縱有層次上的不同，也是歸元無二路，以人為本的思想是一致的。所謂法無高下，應機者良，八宗各有特色，眾生的根機也有利頓不同，所以不能偏弘於任何一宗一派，因此大師提出解在一切佛法，行在禪淨雙修的主張。…大師的人間佛教不專研一宗一派，一經一論，他把所有佛法融和匯聚，相互為用，因此博大精深而又平易實用。」<sup>70</sup>

所謂的「星雲模式」，據《星雲模式》引用藍吉富的說法：「主張顯密融和，……他的佛學思想廣融原始佛教、南傳佛教、禪宗、天台、華嚴、淨



土等學於一體，並兼融佛教學術研究的成果，和儒、道之學，可謂融和內外諸學。」<sup>71</sup>；「大師一向主張，八宗兼弘，他認為人間佛教沒有宗派之分，他不喜歡佛教分宗立派。對於過去佛教界有一些人總要妄分你是禪、我是淨，尤其五代趙宋時期，禪淨互爭主流地位，導致行人互相排斥、詆毀，例如參禪行人看不起淨土宗人士念佛，譏為靠他力的佛教，是鈍根人所修的法門；淨土行者則批評禪行者訶佛罵祖，是乃狂妄自大、執理廢事、偏見執著、缺乏宗教情操。」對此大師深表不以為然，他認為：「其實禪宗既然認為搬柴運水、揚眉瞬目都是禪，為什麼念佛就不是禪？禪門說參禪時講究心定於一境，而淨土宗主云，念佛要一心不亂，這不就是禪的定境嗎？心定於阿彌陀佛，以此為緣境，有何不可？為何要批評呢？所以禪淨應該互相包容，彼此融攝，這才合乎佛法的精神。」<sup>72</sup>

又星雲大師曾說頗耐尋味的一段話：「我們提倡佛教現代化並不是創新，而是復古，把過去諸佛菩薩、大德的教化，以現代人熟悉，樂意接受的方式，揭櫫於大眾而已。那麼，佛教要依據什麼以達到現代化呢？有六點即：觀機逗教、契理契機、方便多門、恆順眾生、隨喜功德、不捨一法。」<sup>73</sup>

所謂「契理契機」者，何在？如「四悉檀」：世界悉檀（普遍適合於大眾根機者）、對治悉檀（當機對治，因病發藥的機會教育）、個個為人悉檀（針對某個根性者）、第一義悉檀（對上根利智者，說微妙法，屬不可說、不可思議者）以「觀機逗教」，依據「三法印」或「一法印」，以「契理契機」，所謂「契理不契機，是為白說；契機不契理，是為魔說。」借此以施之，則無論方便多門、恆順眾生、隨喜功德、不捨一法之教，誰曰不宜？從佛陀的教化方式，乃至歷代祖師施教的方式—在活潑中，又入情入理之善巧度化。

所謂：「法古人者，法其意，非法其法也」。「法」，是形式，是外

表。而「意」，是精神，是心髓。徒具形式，則無論古與今，皆是「白說」與「魔說」，若能直探神髓，則無間古與今，皆是「佛說」或「佛法」。其又誰曰不宜？故「法無定法，逗機契理自成佳妙」自無創新與復古之別，此即傳統佛教之精神所在也。

## 八、結論——檢討與展望

中國文化從諸子百家而論，都是以現實社會為對象，故以「濟世安民」為職志，以「人」為核心。與印度、西方的基督教以神為中心，西方科學、經濟，以物為中心者，迥乎不侔。此人間佛教之首要條件，早已具有先決之條件了。諸子百家雖分宗別派，但老子以「道生一」，莊子以「古之人其備乎」，「道術將為天下裂」是後世的事。「道並行而不悖」、「一致百慮，殊途同歸」故，充分帶有整合的思維。

此佛教本身至分宗立派，大乘佛教立基在一實相法印，天台有「五時八教」及華嚴宗有「五教十宗」的思想，將佛法分其等次而融會之，至與儒、道、佛結合而有「五乘佛法」之思想。孔子是聖之時者，「禮時為大」，因夏因商，都可斟酌損益之。有可與民變革者，有不可與民變革者。從傳統到現代，有可變者，有不可變者。是從因襲中再創造，故曰：「法古人者，法其意；非法其法也。」法其意者，得其精神；法其法者，逐其形式。乃是一種「以因為創」的思想。但非先知先覺者，何能透視先機，掌握契機，以深洞窳要而發明之。

佛教在小乘「三法印」，大乘「一法印」（不可變者）的原則下，依據「四依法」——依法不依人，依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識。「隨緣不變，不變隨緣」，在變中有不變，不變中有變，創造了各自的宗派，而發揚光大。就如：印度洋水（印度佛教）、太平洋水（漢系佛



教），同樣是水（實相），本質無有不同。中國佛教「五乘佛法」的觀念，乃又結合了儒、道與佛的思想，將世間法與出世間法作了巧妙的連接，而所謂「人成則佛成」，就建立在此非常穩固且有次第的基石上，使得大乘菩薩道的精神，落實在文化傳統上發揚而光輝之。此一脈相承的思想——是即中華文化的精髓所在。根據以往的經驗，漢傳佛教的復興，仍要立足在「以因為創」的基礎上——「隨緣不變，不變隨緣」，始能繼續發揚光大。

大師說：「人間佛教是每一個人的心、每一個人的道、每一個人的理，是每一個人生命的淨化昇華，舉凡能圓滿涅槃之道的教示，都是人間佛教。」「今日佛教的某些趨，已漸漸違背佛陀的本旨，例如研究學問的人，只重視佛學的鑽研，不注重實際的修證，……有的人信了佛教，只顧自己修行，不問世事，完全失去對社會大眾的關懷。」佛教教理與實修結合一致，是傳統精神的展現。

儒家學術可分而為三：考據、詞章、義理。「必義理以為質，而後考據有所歸，詞章有所附。」佛教亦然，必教理以為「質」，而經典文獻有所「歸」，而解經的方式——科判體系有所「附」，如此才不會捨本逐末，或泛濫無歸了。今從儒家理想社會的「大同」思想，結合菩薩道的精神，而落實在人間淨土的理想，正是非常巧妙的搭配。

人間佛教自當落實在人間，一掃過去誤認佛教為僵化的或死人的宗教之恥辱，是漢傳佛教現代化一條嶄新的路，也是頗可喜的現象。但在建立人間佛教的同時，也必需有傳統的理路，及堅強的理論作為後盾，始克臻於完美之境。

（一）如人間佛教中，有「人成而佛成」語，若誤解人成就等同於佛成，則儒理可盡，何取於佛法？自不可不予澄清。再者，人間成佛，並非否

定佛教的三界六道觀，四聖、六凡的十法界的宇宙觀及一實相印的本體觀。否則，易於淆亂視聽而將佛法從通俗化、世間化，走向浮淺化、庸俗化，失去原本之意義與價值了。

（二）1、如人間淨土與西方淨土（包括東方淨土）之關係與同異。2、人間淨土在唯心淨土，說當下心淨則佛土淨。淨土宗有「事持」與「理持」之說，有明白的界定？此與「心淨土淨」是否屬同一事。又人間終是無常，人間淨土注意今世，不著重來世。其與西方淨土有否矛盾？西方淨土經論，論及臨終往生條件：如「一心不亂」、「心不顛倒」、「十念往生」等。是否為人間淨土所關注？（東方淨土的條件，又如何？可比照推之）3、有發願生生世世重回人生度眾者，其條件如何？如唯識有「智增菩薩」、「悲增菩薩」之說，…等諸問題，都必需有理論的依據，始能與傳統密合，亦符合「八宗並弘」之本意。非但具說服力，且為人間淨土之說，紮下深厚的根基，以傳揚於後世。

漢系佛教的復興，不僅有關自己本身的復興，也關乎世界佛教的復興。自佛教東傳後，佛教與中華文化也有著密不可分的關係，故中華文化之復興也與佛教有著相牽連的關係。

今星雲大師與楊仁山居士、太虛大師，在佛教的現代化中，都肩負了重要的使命與關鍵性的角色。在認知層面上，都是能從傳統出發，而走上現代化的路子。雖然這條路的過程是艱辛且漫長的，但只要觀念指標正確，必定能帶來佛教復興乃至中華文化的發揚光大。其所造福的，恐怕不僅是兩岸三地的社會與文化，甚至於世界佛教，以至影響及於全世界的社會文化。



## 注 釋

1. 滿義法師：《星雲模式的人間佛教·（二）弘法利生》（以下簡稱《星雲模式》），台北：天下遠見出版，2005年8月，頁150。
2. 《星雲模式（四）·人間淨土》，頁314-315。
3. 五百大阿羅漢等造《阿毘達磨大毘婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 893, a27-b3)
4. (CBETA, X21, no. 369, p. 403, c7-10 // Z 1:35, p. 48, c7-10 // R35, p. 96, a7-10)
5. (CBETA, X38, no. 681, p. 238, b22-c7 // Z 1:59, p. 428, c7-16 // R59, p. 856, a7-16)
6. 唐·道宣《四分律含注戒本疏行宗記（第1卷—第3卷）》卷1：(CBETA, X39, no. 714, p. 750, b3-4 // Z 1:62, p. 200, c1-2 // R62, p. 400, a1-2)
7. 梁啟超：《先秦政治思想史》〈序論（一）·本問題之價值〉，台北：中華書局，1962年6月，頁1。
8. 梁啟超：《儒家哲學》，台北：中華書局，1963年12月，頁2。
9. 同前註，頁2-3。
10. 同註2〈禮運〉，《五經讀本之三禮記集說》，頁448。
11. 星雲大師：〈人間佛教的意義〉，《人間佛教語錄（上）》，台北：香海文化事業，2008年4月，頁301。
12. 〈實踐淨土〉，《人間佛教語錄（下）》，頁280。
13. 同前註，頁283。
14. 梁啟超：〈序論（一）·本問題之價值〉，《先秦政治思想史》，台北：商務印書館，1962年2月，頁5。
15. 同註2〈附錄·先秦政治思想〉，頁186。
16. 《五經讀本之四》《周易本易（三）》繫辭下，台北：中新書局，1976年11月，頁739。
17. 朱熹：〈中庸〉，《四書註集》，台北：藝文印書館，1956年9月。
18. 《二十二子》《老子道德經下四十章》，台北：先知出版社，1976年9月，頁44。
19. 同前註，頁46。
20. 郭慶藩：《莊子集釋》，台北：異雅文化事業，1991年9月，頁1065-1069。
21. 朱註：〈孟子十萬章〉，《四書集註（下）》，台北：藝文印書館，1956年9月，頁2。
22. 朱註：〈論語一為政〉，《四書集註（上）》，頁14。
23. 同前註。

- 24.簡朝亮疏·清 潘衍桐考《論語集注補正述疏 論語集注訓詁考》，頁116。
- 25.孔穎達：《禮記正義》，台北：藝文印書館，1955年4月。
- 26.《五經讀本》陳澧《禮記集說》，台北：啟明書局，1952年11月，頁1。
- 27.陳澧：《禮記集說》，頁1。
- 28.《禮記集說》，頁133。
- 29.《禮記集說》，頁132。
- 30.《禮記集說》，頁132。
- 31.《禪源諸詮集都序》卷1：「以末學人根器漸鈍，互執空、有故。清辨等破定有之相，令盡徹至畢竟真空，方乃成彼緣起妙有。護法等破斷滅偏空，意存妙有。妙有存故，方乃是彼無性真空。文即相破，意即相成（原註：敘前疑南北禪門相競，今於此決也）由妙有、真空有二義故。一極相違義，謂互相害，全奪永盡。二極相順義，謂冥合一相，舉體全攝。若不相奪全盡，無以舉體全收；故極相違方極順也。龍樹、無著等就極順門故相成，清辨、護法等據極違門故相破。違順自在，成破無礙。即於諸法無不和會耳。（CBETA, T48, no. 2015, p. 404, b10-20）
- 32.參考中村元：《中國佛教發展史（上）》〈第七章 中國佛教的形成 第四節 教判的大成（三）教判與教禪一致〉，台北：天華出版社，1984年5月，頁277。
- 33.「竺土大僊心，東西密相付；人根有利鈍，道無南北祖。靈源明皎潔，枝派暗流注；執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，迴互不迴互；迴而更相涉，不爾依位住。…」說明禪之傳承，以及理事交涉，相互無礙。聖嚴法師：《禪門修證指要》：「本為漢代道家魏伯陽所著書的書名。該道書是借《易經》的爻象，論述作丹之事，丹成服之即成為長生久視或羽化登仙的仙人了。佛教稱佛為大覺金仙，以修禪定開悟自性而達成佛的目的，希遷所以沿用了道書之名而作〈參同契〉。
- 34.河上公者，莫知其姓名也。齊琅琊（山東）一帶方士，亦是一隱士，黃老哲學的集大成者，黃老道的開山祖師。漢文帝時結廬於河之濱，因號為河上公。其作老子《河上公章句》最早，且流傳最廣，影響最大者也。台北：法鼓，2010年7月，頁10。
- 35.麻衣道者：北宋人，姓李，名和，河南南陽人，為陳搏之師，二人同隱華山石室中。精易、術數，有《麻衣神相》之作。
- 36.潤州（江蘇鎮江）鶴林寺僧壽涯。據《鶴林寺志》記載：「宋壽涯禪師與…周茂叔交善。茂叔尤依壽涯，讀書寺中，每師事之，盡得其傳焉。其後二程之學本於



- 茂叔，皆淵源於壽涯云。」
- 37.明·黃宗羲：〈濂溪學案下〉，《宋元學案四》，百家引其先叔父晦木（黃宗炎）《憂患學易》中《太極圖辨》，台北：河洛出版，1975年3月，頁125-126。
- 38.同前註，頁124。
- 39.CBETA, X86, no. 1607, p. 600, b18-20 // Z 2B:20, p. 454, d14-16 // R147, p. 908, b14-16。
- 40.CBETA, X86, no. 1607, p. 600, b9-10 // Z 2B:20, p. 454, d5-6 // R147, p. 908, b5-6。
- 41.拙作：《宋代理學與佛學之探討》，台北：文津出版社，1985年4月，頁51-76。
- 42.雖然，自來論〈太極圖〉者，或以為出的道，或以為出的儒。如香港方世豪的《太極圖與太極圖說的歷史源流爭論》即其一例。聚訟紛紜，莫衷一是。
- 43.宋·契嵩：《鐔津文集》卷19：「因卻關著書，…為十二卷，輔教編三卷。又列定祖圖一面，書成携之京師。因內翰王公素獻之 仁宗皇帝。…上讀其書，…歎愛久之。旌以明教大師之號，賜其書入藏。書既送中書時，魏國韓公琦覽之，以示歐陽文忠公。修公以文章自任以師表天下，又以護宗不喜吾教，及見其文。乃謂魏公曰：不意僧中有此郎也，黎明當一識之。師聞因往見之。文忠與語終日，遂大稱賞其學瞻道明。（CBETA, T52, no. 2115, p. 747, c3-13）
- 44.聖嚴法師：〈第十三章南宋的佛教 四、宋儒與佛教〉，《中國佛教史概說》（以下簡稱《概說》），台北：商務印書館，1972年9月，頁132。
- 45.陳致平：「中華民族是自古以來搏合了許許多多民族而構成的一個龐大的民族。它本身雖然不是一個單純的民族，但以一個主要民族為其中心，而同化其他民族，遂形成一種『單元型的多元民族』。」〈緒論五、什麼是中華民族〉，《中華通史（一）》，台北：黎明文化，1977年9月，頁19。
- 46.〈第十六章 明代佛教·十、四大師〉，《概說》，頁169。
- 47.〈第十六章 明代佛教·十、四大師〉，《概說》，頁169-170。
- 48.CBETA, T52, no. 2114, p. 643, a20-24。
- 49.CBETA, T52, no. 2117, p. 783, a13-28。
- 50.CBETA, T52, no. 2117, p. 781, b28-c1。
- 51.CBETA, T52, no. 2117, p. 781, a25-b8。
- 52.〈實踐淨土〉，《人間佛教語錄（下）》，頁280。
- 53.此學術本是從明末清初，顧炎武、黃宗羲、王夫之等明末遺老，蒿目時艱，深有鑒於明亡之慘痛經驗，由於王學末流淪於狂禪的弊，「束書不觀，遊談無根」，

至於「酒色財氣不礙菩提路」，「滿街皆聖人」。故顧炎武提倡：「經學即理學」、「多學而識」，以及「經世致用」之學。此本孔門之真精神所在。及至乾嘉之際，鑒於滿清為消滅反清復明之思想，而有文字獄之產生，逸而避於「故紙堆中討生活」。反對義理之學，斥之為空疏。置國計民生，天下大事於不顧。而美其名曰：「為學問而學問」。而孔門「躬行自致」、「濟世安民」之思想，愈益遙遠。

當時未嘗沒有有識之士怒焉憂之，如段玉裁《序戴東原集》曰：「竊以謂義理、文章，未有不由考覈而得者。…蓋由考覈以通乎性與失道。」為嚴元照〈娛親雅言序〉云：「今之言學者，身心、倫理之不務，謂宋之理學不足言，謂漢學之氣節不足尚，…簞鼓後生，此又吾輩所當大為之坊者。」又〈與陳恭輔書〉云：「今日大病，在棄洛、閩、關中之學不講，…故專言漢學，不講宋學，乃真人心世道之憂，而況所謂漢學者如同畫餅者乎！」其為〈朱子小學跋〉云：「喜言訓詁，尋其枝葉，略其根本，老大無成，追悔已晚。」揆之今日以西方知識論的科學方法，與夫乾嘉之學正同。而今之段玉裁，何其少耶？

54. 吳派：派從音韻、訓詁入手，以探究經義。條理綿密、論斷嚴謹，研究方向，更廣闊。其經學宗旨為：「欲明經義，必先考訂文字，訓古音義，經之至者道也，所以明道者其詞，也所以成詞者字也。由字而通其詞，由詞而通其道。」皖派「空諸依傍」，「無徵不信」，有「實事求是」之精神。戴嘗謂：「學有三難：淹博難，識斷難，精審難。」戴震〈與姚姬傳(姚鼐)書〉曰：「必徵諸古而靡不貫，合諸道而不餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞以擬其是，擇於眾說以裁其優，出於空言以定其論，據於孤證以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導；循根可以達杪，不手披枝肄所歧，皆未至十分之見也。…夫然後傳其信，不傳其疑，疑則闕，庶幾治經不害。」梁啟超《中國近三百年學術史》《清代學術概論十一》（以下簡稱梁著）合刊，台北：里仁，2002年8月，頁33-34。

55. 梁著《清代學術概論十一》，頁35。

56. 梁著《清代學術概論十》，頁31。

57. 梁著《清代學術概論十》，頁31-32。

58. 梁著《清代學術概論十》，頁10。

59. 紀昀編：《四庫全書總目錄（一）》，台北：藝文印書館，頁62。

60. 歐陽居士天資過人，慧解敏銳。早年曾攻讀華嚴、楞嚴、起信，以至般若、涅槃也多所涉獵；但終歸宿而專宗於法相學，大暢厥旨，千年絕學，賴以光大，居士



- 之功厥偉。於明末諸老，亦多微詞，以為「諸多錯謬」。
61. 楊仁山：〈與某君書〉：「鄙人初學佛法私淑蓮池、憨山。推而上之，宗賢首、清涼，再溯其源，則馬鳴、龍樹，此二菩薩，釋迦遺教中之大導師也。《楊仁山居士遺著》〈等不等觀雜錄〉卷六，頁28。
  62. 日本自明治維新後，南條文雄等人赴歐留學，將歐洲研究學問的方式帶回日本，以從事佛學研究，從此脫離唐代以來中國佛教的影響，接受學院式、學術化的佛學研究。
  63. 日本佛學學風，資料豐富、考證賅實，治學有根有據，綿密細膩，自有不可否認的價值。頗為類似乾嘉治學的風氣。
  64. 〈家訓〉，《曾國藩全集》，台北：大俊圖書，1982年5月，頁774。
  65. 〈家訓〉，《曾國藩全集》，台北：大俊圖書，1982年5月，頁40。
  66. 〈實踐淨土〉，《人間佛教語錄》，頁276。
  67. 釋東初：《中國佛教近代史》〈第二十八章 太虛大師在近代佛教史上之地位〉，台北：中華佛教文化館，1974年9月，頁955。
  68. 同前註，頁963。
  69. 《星雲模式》，頁340。
  70. 《星雲模式》，頁341。
  71. 《星雲模式》，〈前言〉，頁13。
  72. 《星雲模式》，〈前言〉，頁13。
  73. 《人間淨土語錄》〈實踐淨土〉，頁278。

---

## 參考書目

- 1、唐·孔穎達：《禮記正義》，台北：藝文印書館，1955年4月。
- 2、唐·宗密：《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48。
- 3、宋·朱熹：《四書註集》，《中庸》，台北：藝文印書館，1956年9月。
- 4、宋·契嵩：《鐔津文集》，《大正藏》冊52。
- 5、郭慶藩：《莊子集釋》，台北：異雅文化事業，1991年9月。
- 6、《五經讀本》陳澧《禮記集說》，台北：啟明書局，1952年11月。

- 7、明·黃宗羲：《宋元學案》，台北：河洛出版 1975年3月。
- 8、紀昀編，《四庫全書總目錄（一）》，台北：藝文印書館。
- 9、曾國藩：《曾國藩全集》，台北：大俊圖書 1982年5月。
- 10、楊仁山：《楊仁山居士遺著》。
- 11、梁啟超：《先秦政治思想史》，台北：商務印書館，1962年2月。
- 12、梁啟超：《儒家哲學》，台北：中華書局，1963年12月。
- 13、梁啟超：《中國近三百年學術史》《清代學術概論十一》合刊，台北：里仁，2002年8月。
- 14、星雲大師：《人間佛教語錄（上、下冊）》，台北：香海文化事業，2008年4月。
- 15、滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見出版，2005年8月。
- 16、陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》，台北：現代禪出版社，2003年4月。
- 17、釋東初：《中國佛教近代史》，台北：中華佛教文化館，1974年9月。
- 18、中村元：《中國佛教發展史（上）》，台北：天華出版社，1984年5月。
- 19、聖巖法師：《中國佛教史概說》，台北：商務印書館，1972年9月。
- 20、陳致平：《中華通史》，台北：黎明文化，1977年9月。
- 21、熊琬：《宋代理學與佛學之探討》，台北：文津出版社，1985年4月。



追求善美，可以不計來日如何，因為善美本身即是最好的目的；  
窮究真理，不必拘以時間為期，因為真理本身即是無盡的寶藏。

～ 《佛光菜根譚》

