

晚明佛教復興與人間佛教興起之文化省思 以晚明四大師與星雲大師為中心

樊沁永

首都師範大學宗教研究所博士生

中文摘要

自漢永平二年（西元59年）佛教傳入中國已近兩千年，其間佛教與中國儒、道兩家氤氳相蕩，對中華傳統文化的塑造起到了非常重要的作用。星雲大師作為人間佛教最為重要的當代實踐者之一，其文化思想與實踐應對時代各種問題，不但延續了晚明四大師在文化傳承上的基本特點，還更加豐富了中華文化的當代內涵。無論作為中華文化之佛教文化的個別研究，還是作為中華文化傳承之普遍性探討，都有獨特的價值。中華文化的研究向來比較關注中西古今的問題，古今問題是任何時代文化傳承都需要面對的問題，特別是中華文化有著深厚的重視文史的傳統。狹義上來講，古今問題即是我們如何繼承傳統，是縱向的考察；而中西問題更多的討論的是對待不同文化的態度，是橫向的考察。本文比較晚明四大師和星雲大師在不同時代弘揚佛法的文化意義，特別注重該問題的考察，以期對中華文化的傳承發展提供參考。

關鍵字：晚明四大師 星雲大師 佛教文化 中華文化



Rethinking Culture from the Revitalization of Late Ming Buddhism and Vitalization of Humanistic Buddhism: A Case Study on the Four Masters in Late Ming and Venerable Master Hsing Yun

Fan Qinyong

Ph.D. Candidate, Capital Normal University Graduate Institute of Religious Studies

Abstract

Buddhism was introduced into China two-thousand years ago, during a period where Buddhism, Confucianism and Taoism influenced each other. Thus, Buddhism played a very important role in shaping the traditional Chinese culture. Venerable Master Hsing Yun is one of the contemporary practitioners of Humanistic Buddhism whose cultural thoughts and practice have inherited the basic characteristics of the four Masters in late Ming dynasty. Humanistic Buddhism has also enriched contemporary Chinese culture, having unique values as both an individual case-study and as part of the collective exploration of inheritance in Buddhist and Chinese culture.

Studies on the problems of the Chinese Culture tend to focus on the problems of the East and West as well as the past and present. When speaking, of the past and present problems, inevitably it is the problems faced by the cultural heritages of any era, particularly to those faced by the Chinese culture, which has a strong emphasis on cultural and historical tradition. From a longitudinal perspective of investigation, this paper studies how we have inherited traditional culture. From a horizontal perspective, this paper offers a discussion on the different attitudes towards different cultures, of the East and West problems. Lastly, this paper compares the cultural significance of the Dharma propagation during the period of the four Masters in late ming and during the period of Venerable Master Hsing Yun, with special attention to the issues faced in order to provide references for the inheritance development of the Chinese culture.

Keywords: late Ming Masters, Venerable Master Hsing Yun, Buddhist culture, Chinese culture

前言

自漢永平二年（西元59年）佛教傳入中國已近兩千年，其間佛教與中國儒、道兩家氤氳相蕩，對中華傳統文化的塑造起到了非常重要的作用。雖然其間歷經三武一宗佛難，但是佛教各個宗派發展此消彼長，大德代起，興教化俗，安民護生，功不可沒。大凡論究學術，從傳承道統的角度思考，今人則大多因襲韓愈《原道》之論，遠追堯舜禹湯、文武周孔，中承孟子、下接程朱陸王，斥責佛老。特別是以儒家道統自居者對佛老怨尤甚深，直至現代學術轉型之後，較狹隘的儒家中心主義仍然對佛老有所排斥。

儒家作為中華傳統文化三教的核心，學統和政統都以之為中心，這是中華歷史文化發展的實情，由此討論文化傳統問題似乎名正言順，但是，嚴格來講，中華文化作為一個雜糅精英與民間，兼有儒、釋、道、回、耶五大宗教，覆蓋多民族地區的文化，如果只是以儒家為中心考察，不合國情，有失偏頗，於儒家之發展亦有害無利。歷代佛教僧俗重在弘法修行，鮮以中華文化視角看待佛教自身的發展，故於文化傳承視角少有獨立主張和強調，但是中華文化統緒的傳承迭變，則並非唯獨儒家力挑，佛教之功績亦當肯定，本文討論中國文化傳承對佛教的文化貢獻作基本的考察即是一點嘗試。

晚明之際，人心喪亂，文俗學鄙，世教陵夷。佛教龍象頻出，其中較為傑出者有晚明四大師，雖然他們主要的任務是改革叢林、弘揚佛法，但是，三教融合的成果積澱下來的人文之化，則不只是單純佛教自身的發展。他們宣講刻印經藏、圓融各宗、遍讀經史，詮釋儒典，回應耶教，不但展現其佛門宗風，也充分體現了佛教作為中華文化的共同品格。

同樣，近代中國飽受創傷和衝擊，從文化反思的角度看，學人將問題焦點集中在中西古今之爭，且主要視角集中在儒家學統和政統，廢科舉，興



辦現代大學之後，道統斷裂幾乎為一共識，道統與中華文化傳統也有混淆之嫌。學界鮮有站在佛教的角度探討文化傳統問題，作為中國文化重要的組成部份，漢語佛教傳承和延續的文化事實，如若置於古今中西視角，則可展開別開生面的研討。

佛光山星雲大師作為人間佛教最為重要的當代實踐者之一，其文化思想與實踐應對時代各種問題，不但延續了晚明四大師在文化傳承上的基本特點，還更加豐富了中華文化的當代內涵。無論作為中華文化之佛教文化的個別研究，還是作為中華文化傳承之普遍性探討，都有獨特的價值。

中華文化的研究向來比較關注中西古今的問題，古今問題是任何時代文化傳承都需要面對的問題，特別是中華文化有著深厚的重視文史的傳統。狹義上來講，古今問題即是我們如何繼承傳統，是縱向的考察；而中西問題更多的討論的是對待不同文化的態度，是橫向的考察。本文比較晚明四大師和星雲大師在不同時代弘揚佛法的文化意義，特別注重該問題的考察，以期對中華文化的傳承發展提供參考。

一、晚明四大師佛教復興運動之文化省思

（一）四大師行誼略述

晚明四大師作為一個被集中關注的群體，現最早見於清代彭際清《四大師傳》，指的是雲棲祿宏、紫柏真可、憨山德清和蕩益智旭。四位大師生活年代如下：雲棲祿宏（1535-1615）歷經嘉靖、隆慶、萬曆三朝；紫柏真可（1543-1603）歷經嘉靖、隆慶、萬曆三朝；憨山德清（1546-1623）歷經嘉靖、隆慶、萬曆、泰昌、天啟五朝。蕩益智旭（1599-1655）歷經嘉靖、隆慶、萬曆、泰昌、天啟、崇禎六朝。其中，前三位大師主要弘法並對社會造

成影響始於萬曆朝，故一般佛學研究又稱之為萬曆佛教三大師。

雲棲大師俗姓沈，名祿宏，號蓮池，浙江杭州人。十七歲考取秀才，以學問和舉止為人所重。後因為聽聞鄰人持誦佛號得以無疾而終。遂傾心佛法，書寫「生死大事」置於案頭警策自己。三十二歲時出家，曾經參訪遍融、笑巖等大德。後歸居雲棲山，誦經施食絕虎患，循田念佛祈雨水，因得眾人之助，重建古寺，遠近僧人也日益歸附，遂成叢林。雲棲大師提倡淨土，痛斥狂禪，後被弟子尊為蓮宗八祖。¹雲棲大師是萬曆三大師中著述最豐者，以《雲棲法匯》彙編的形式得以傳世。

紫柏真可俗姓沈，字達觀，晚號紫柏，世稱紫柏老人或紫柏尊者，江蘇吳江人。憨山德清在《達觀大師塔銘》中記載，其個性剛健雄猛，慷慨激烈，容貌偉岸，不同凡俗。紫柏十七歲時就仗劍遠遊，於蘇州遇明覺禪師，遂與之歸而禮之為師。二十歲時受具足戒，隨後遠遊參訪大德，結交佛門師友。紫柏重視文字傳承，其重大文化貢獻即主持刻印嘉興藏。此外，紫柏還積極為百姓礦稅請命以救世，後因憨山之事捲入牢獄，不久坐化。其傳世作品較少，今所見有《紫柏尊者全集》和《紫柏尊者別集》。

憨山大師俗姓蔡，字澄印，號憨山，安徽全椒人。幼年受母親影響學佛，十二歲至南京大報恩寺禮西林和尚為師，同時從雲穀參禪，從守愚學習華嚴、唯識。十九歲受具足戒。後因替皇家祈嗣，得以請得皇家敕頒大藏經兩部。憨山大師著述豐厚，今所見為錢謙益編訂整理之《憨山老人夢遊全集》。憨山大師與士大夫廣泛交流，對晚明儒佛之間的文化交流影響巨大。

蕩益智旭俗姓鍾，名際明，字振之，號蕩益，署號西有、八不道人，蘇州木瀆人。蕩益出生於佛教家庭，十二歲習儒立聖學之志，辟佛。十七歲讀祿宏著作稍改辟佛之論，後苦參《論語》「天下歸仁」悟道，二十四歲出



家。智旭遍讀經藏，以萬曆三大師為祖師，甚為推崇。智旭以禪教淨律統攝各宗，以針對宗風之弊。藕益大師傳世著作列於四大師之首，特別是《閱藏知津》，為後世佛教目錄學之重要著作，影響深遠。

四位大師生於時代學風敗壞之世，儒釋兩家均在讀書問題上缺乏深入，尚空談，缺實修。因明統治者將佛教三分為禪、講、教，使得佛教發展失去了自性，在此情況之下，佛門宗風受到很大挑戰，各種批評對於佛教發展產生非常大的危害。四位大師之間有師友授受共修之誼、心傳私淑之情，於文化傳承有一貫宗風，無論對於佛教內部禪教淨律的圓融，還是對於儒道的融合，均有重要貢獻，此間的影響又不侷限於佛門之內，本文將從古今問題和宗教問題兩個方面進行介紹總結。

（二）古今問題：刻印藏經，文化傳承

「文化」一詞，在漢語傳統中可以追溯到《周易·賁卦》，賁卦彖辭曰：「分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」²此處講的人文，除了最初意義上的人倫之理外，逐漸演變為中華文化重視文史的傳統。考察四大師對於中華文化之貢獻，首先就要從重視文字和經典文獻入手。紫柏大師曰：

凡佛弟子，不通文字般若，即不得觀照般若；不通觀照般若，必不能契會實相般若。實相般若，即正因佛性也；觀照般若，即了因佛性也；文字般若，即緣因佛性也。今天下學佛者，必欲排去文字，一超直入如來地，志則高矣，吾恐畫餅不能充饑也。³

他將佛教般若分為三類：文字般若、觀照般若和實相般若。認為不通過文字就不可能對佛性有所瞭解，更不可能證得實相；文字是證得佛性的因緣，而觀照到的是對佛性的了別，最後證得的實相才是佛性本身。不過，需

要強調的是，紫柏這裡所說的文字，並不是所有的文字，主要是佛所說的經典的記載。

且文字佛語也，觀照佛心也。由佛語而達佛心，此從凡而至聖者也；由佛心而達佛語，則聖人出無量義定，放眉間白毫相光，而為文字之海，使一切眾生，得沾海點，皆得入流亡所，以至空覺極圓，寂滅現前而後已。⁴

因為佛語與佛心具有直接的同一性，佛所說的正是佛所證悟的。因此，文字佛語擔當的角色就是佛法傳承的基本媒介，是使得眾生可以通過文字達到證悟的工具。閱讀佛教經典是可以獲得對佛法瞭解的基本途徑，如果不以此讀書的方法漸進，就如同畫餅充饑，皆為空想。這對於佛門棄置經典的禪風有著直接的衝擊，但是，紫柏通過三類般若和三類佛性的區分重新強調了佛經的重要性。同時他也沒有否認禪的合理性，特別是正因佛性，強調的正是禪的基礎，人人皆有的佛性。調和了禪與教之間的衝突，使得佛教文化積澱能夠得到累積和承認。

重視經典文本的傳統不只是佛門一時的創舉，而是中國文化傳承的基本特點。特別是在學術風氣敗壞之時，作為文化復興的載體，經典文本的傳承是重要的切入點。紫柏大師因為一直關注文字傳統對於弘揚佛法以及實修的作用。所以，在袁了凡發願刻藏並說明緣由之後，很快便贊同這一觀點，並終生為之努力。⁵紫柏大師在《刻藏緣起》中講的非常清楚：

嘉隆間，袁汾湖以大法垂秋，僧曹無遠慮，不思唐宋之世，大藏經板海內不下二十餘副。自元迄明，南都藏板印造者多已模糊不甚清白矣，且歲久腐朽。燕京板雖完壯，字畫清白顯朗，以在禁中印造，苟非奏請，不敢擅便。又世故無常，治亂豈可逆定？不



若易梵筴為方冊，則印造之者，價不高而書不重。價不高則易印造，書不重則易廣布。縱經世亂，必焚毀不盡。使法寶常存，慧命堅固，譬夫廣種薄收，遂遭饑饉，不至餓死。時法本禪人實聞此言，但本公自願力弱，不能圖之，然此志耿耿在肝膈間，無須史敢忘者也。⁶

因為元代以來的南京所藏刻板大多因為年代久遠，字跡不清，而北京藏版雖然完整，但為皇家所有，不經過奏請，是不能隨便刻印的。在明統治者的宗教政策之下，如何能夠使得佛教的發展突破朝代治亂帶來的影響，這是了凡和紫柏等人考慮刻印嘉興藏的重要原因。

而這種敢於作長遠打算，形成獨立於王朝統治的經典傳承需求，除了體現了文化自覺之外，也可以看到中華傳統文化共同的特徵，即獨立於王朝政治更替，形成獨立傳承的精神脈絡，這種脈絡依託於社會力量，特別是知識階層（在儒家為士，在佛教為僧人和居士文人，明代實際上的文化傳承力量在於士紳階層）引導下的社會大眾。⁷

其中值得單獨一提的是，從版本到方冊刻印裝訂的形式轉變實在是佛教文化傳播史上的大事，不只是大大便利了佛教典籍的傳播。從另外一個角度看，這本身在閱讀方式上的小小變化對於融合儒釋兩家也有重要而不為人注意的作用。

而刻印藏經本身因為工程巨大，耗費良多，據道開預算，需要三萬金，所以籌畫以及募款等必然使得僧俗兩界共同為之。《密藏開禪師遺稿》中記載了最初十位發願刻藏的資助者所寫的發願文，其共同點是，大家都認為刻藏之事是弘法利生的大事，願意肝膽塗地的為之付出。藍吉富先生指出，「從這些發願文，可以發現在這些人的心目中，刊刻大藏經已經不是一件單

純的出版事業了。它是一種近乎『存亡繼絕』的文化傳承使命，是為眾生、為法界而獻身的道義行為。」⁸

紫柏等人刻印經藏的風氣，對於時風的改變非常巨大，就四大高僧內部而言，最為晚出者蕩益大師就遍讀經藏，此間的刻印和閱讀是一以貫之的宗風傳承。與此同時的儒家，在受到王門後學狂禪派的影響之下，儒生空談性理，不讀五經的風氣也較為盛行，但是，幾乎與四大高僧同時，也慢慢興起了一股讀書的熱潮，以至明末清初三大家之黃宗羲、顧炎武和王夫之，無一不是重視讀書之人，特別是顧炎武提出的「經學即理學」，與晚明四大師遙相呼應，對於學術風氣有著同樣的不滿，要以新的風尚一洗舊習。

晚明佛學興起刻印經籍與儒家經學復興有前後呼應之勢，其間是否有密切的必然關聯，雖然可以通過歷史考證，但是就文化傳承角度而言更為重要的是，我們可以看到中華傳統文化，各個分支之間的發展有著共同性的部份。嵇文甫先生認為：「晚明是一個心宗盛行的時代。無論王學或是禪學，都是直指本心，以不讀書著名。然而實際上不是那樣簡單，每一個時代的思想界，甚至每一派思想的內部，常都是五光十色，錯綜變化的。在不讀書的環境中，也潛藏著讀書的種子；在師心蔑古的空氣中，卻透露出古學復興的曙光。」⁹

由此可見，只要是有著悠久傳統的文化，在興衰動盪之中傳承，最為重要的還是閱讀經典、傳承文獻，在此問題上，無論將之理解為對古學的復興，還是新風尚的開啟，都是文化傳承的基本方式。佛教龍象以自身佛教文化為立足點，從理論上圓融文字與佛性的關係，兼收並蓄各宗派修行法門，發願刻藏，再到潛心讀藏，精研各宗，以至佛教發展呈現出繁盛的理論高度，充分的豐富了這一文化發展的基本規律。



（三）宗教問題：三教會通，華耶對話

四大師在處理文化融合、不同宗教共處的問題上也具有豐富的理論和實踐。其中儒釋會通、儒道會通是中國本土的傳統議題。而晚明時期，佛教除了在理論上與儒家融合之外，在生活方式上，也更加能夠互相理解。

但是，佛教高僧在儒家文化為主體的時代弘揚佛法，特別是又重視文字經典教育，那麼，不可避免的會遇到一個基本的問題，即受眾的知識背景和時代學風是其弘法的文化環境。而在中華文化傳統中，蒙學以及以科考為目標的青年教育，大多是以儒家文化為核心，特別是四書五經，明統治者頒布的《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》，作為科考的標準，是整個時代最為普遍的讀本。¹⁰因此，我們也可以看到，四大師中德清和智旭直接將詮釋儒家經典作為重要的任務之一，以此來引領儒生學佛。

他們詮釋著作主要有：憨山德清《春秋左氏心法·書亡存序》、《大學綱目決疑》、《中庸直指》；蕩益智旭《四書蕩益解》、《周易禪解》。憨山大師在其自序年譜中記錄了寫作《中庸直指》的因緣，對於高僧詮釋儒家典籍具有一定的代表性。

予年五十二，……夏四月，《楞伽筆記》成。因諸士子有歸依者，未入佛理，故著《中庸直指》以發之。¹¹

他認為，儒家《中庸》一書對於接引儒生通過儒家的心學通達佛理有重要意義，這一點在其《春秋左氏心法序》中有更為細緻的闡發：

《左氏心法》，非左氏之心法也，仲尼之心法也；非仲尼之心法也，千古出世經世諸聖人之心法也。何以明之？心者，萬法之宗也；萬法者，心之相也；死生者，心之變。善惡者，心之跡。報應輪回者，心之影響。其始為因，其卒為果，如華實耳。不出君

臣、父子、兄弟、夫婦、朋友人倫日用之際，而因果森然，固不待三世而後見也。《楞嚴》殫研七趣，披剝群有，而總之所以澄心。《春秋》扶植三綱，申明九法，而總之所以傳心。……禪者，心之異名也。佛言萬法惟心，即經以明心，即法以明心，心正而修齊治平舉是矣。¹²

憨山認為，《春秋左傳》是講賞罰的書，而賞罰本身體現的是在世間的聖人之心，對於善惡因果的報應展現，心是儒釋兩家共同的基礎，所有的道理都可以用心來總歸。因此，生死是心的變化，善惡是當下呈現的心的表象，報應和輪回是現實呈現的心所造成的後果。前者為因，後者為果，如同植物先開花後結果一樣。心的本來面貌在世間也不會脫離人倫關係，因果不需要在此世之外別求。《楞嚴經》直接呈現心之本然，而《春秋》是在出世經世的法則中講究因果，傳承心法的具體道理，二者之間是圓融無間的。

憨山大師此處論《春秋》將儒家的道理在世間做了普遍化的處理，即依照儒家價值觀賞罰善惡的歷史書寫，呈現的因果是符合佛法的，《春秋》與佛法具有可以接續的理論空間，左氏、孔子和佛陀的心都是同一個心。並且，此世間的儒家的道理，就是佛法展現在世間的道理。

再以蕩益智旭對《四書》和《周易》解釋為例，略觀其調和儒佛的方法和宗旨。蕩益大師在《四書蕩益解序》中講：

首《論語》，次《中庸》，次《大學》，後《孟子》。《論語》為孔氏書，故居首，《中庸》《大學》皆子思所作，故居次。子思先作《中庸》，《戴禮》列為第三十一，後作《大學》，《戴禮》列為第四十二。所以章首在「明明德」承前章末「予懷明德」而言。本非一經十傳，舊本亦無錯簡，王陽明居士已辨之



矣。孟子學於子思，故居後。

解《論語》者曰《點睛》，開出世光明也。解《庸》《學》者曰《直指》，談不二心源也。解《孟子》者曰《擇乳》，飲其醇而存其水也。佛祖聖賢，皆無實法繫綴人，但為人解粘去縛，今亦不過用楔出楔，助發聖賢心印而已。若夫趨時制藝，本非予所敢知，不妨各從所好。¹³

首先，智旭認為學庸皆為子思所作，但沒有過多的解釋文獻考證上的理由，如此則四書文本是三子的傳承系列，這無疑是一種自然的時間順序。去除了朱熹先用《大學》三綱八目奠定一個人的規模，再通過《論語》、《孟子》涵養操存聖賢氣象等來修養，最後體貼《中庸》心法的精心安排。

其次，從《大學》文本內部來看，智旭不認為舊本有誤，否定了朱熹增加的《補格物致知傳》，不同意經傳的劃分，並直接引王陽明觀點為證。第三，智旭對於《中庸》、《大學》的看法比較重要的一個銜接工作是，針對他自己提出的四書讀書順序，他給出了文本證據，強調《中庸》在《大學》之前，即指出了《中庸》最後一段引用詩經的文字「予懷明德」，他認為這個「明德」正是銜接《大學》「明明德」的，而這個問題從文獻學上的意義看，主要是開始在四書內部提出與朱熹不一樣的讀書順序，並給出一定的理由。

再者，他明確提出不是為了程式功令，只是幫助印心，此心從儒學來看，即陸九淵所謂「人同此心，心同此理」之心，但是，更為重要的是，智旭將此落實到佛學所說的本來清淨心，將儒學講的心看成是性。如果拋開身份，從儒學看智旭的解釋，他也已經重新整合了文本，沒有了朱熹一再強調的《太極圖說》潛在預設的無極太極陰陽五行的結構，對於儒家德目的理解

更加注重以佛教來統攝。

同時，智旭在《四書》的解釋過程中添加了儒學的其他文本作為參照，如《周易》、《詩經》、《孔子家語》以及陽明的解讀和李卓吾的解釋。這部份較為特殊的是，智旭對《四書》的詮解從引用率看，比較偏重陽明和李贄，從明儒傳承看，李贄思想雖然和陽明思想有親緣關係，但是，直接抽出李贄和陽明，拼貼出來的儒家言論並不符合嚴謹的學派特徵。

從智旭對《周易》等儒家五經文本的解讀來看，他在詮釋《四書》的時候，也沒有正面回應朱熹為何強調《四書》的讀書順序，對於五經以及四書五經關係的論述更加沒有提及。從這個意義上講，佛儒之間還缺乏對話的平台，但是，即便如此，蕩益大師對於儒家經典全面的關照以及解釋的態度在〈周易禪解序〉中以四悉檀講得更加清楚明白。

此四悉檀的解釋如果用儒家的理解方式可以概括為權變，在思維方法上，二者是具有可類比性。序言討論有人問蕩益大師為何解釋《周易》，並有四類人以四種方式問其解釋的是否符合《周易》原意，是否不符合《周易》原意，是否既符合又不符合《周易》原意，是否既不符合又不是不符合《周易》的原意。蕩益智旭皆回答是。這樣一個討論實際上從多個角度展開了，對儒佛是否可以會通的懷疑，而蕩益大師的解釋正是要通過自己的詮解疏通二者的關係：

汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎。因緣者，四悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒，能解《易》，則生歡喜焉。故謂是《易》者，吾然之，世界悉檀也。或謂我釋子也，奈何解《易》以同俗儒，知所解之非《易》，則善心生焉。故謂非《易》者，吾然之，為人悉檀也。或謂儒釋殆無分也，若知



《易》與非《易》必有差別，雖異而同，雖同而異，則僂侗之病不得作焉，故謂亦《易》亦非《易》者，吾然之，對治悉檀也。或謂儒釋必有實法也，若知非《易》，則儒非定儒，知非非《易》，則釋非定釋，但有名字，而無實性，頓見不思議理焉，故謂非《易》非非《易》者，吾然之，第一義悉檀也。¹⁴

蕩益大師強調了四悉檀作為因緣的意義，可以善巧方便的隨順著對象以及對象所處的境界而講解，其實《易》本身只是一個方便，不是法。

此外，四大師不只是在理論上融貫儒佛，在實踐上也是儒佛圓融。憨山大師有強烈的忠臣孝子的人間情懷，其因為弘法而遭受牢獄之災，但是不改其志，也安心於自己所盡的人倫道義。紫柏真可大師為礦稅之事請願，因其未果而引為終身三大負之一，可見其在世憂民的情懷。我們不能簡單將四大師以修行和世間活動分為兩截，這本身是對佛教的誤解，而以中國文化傳統作為整體來看待儒釋會通的成果則名副其實。

在釋道會通方面，憨山大師的《觀老莊影響論》也有極為重要理論價值，其中〈論去取〉討論鳩摩羅什以老莊的語言處理譯經問題涉及到了文化交流的核心問題：

蓋西域之語、質直無文、且多重複。而譯師之學，不善兩方者，則文多鄙野，大為理累。蓋中國聖人之言，除五經束於世教，此外載道之言者，唯老一書而已。然老言古簡，深隱難明。發揮老氏之道者，唯莊一人而已。筆乘有言：老之有莊、猶孔之有孟。斯言信之。然孔稱老氏猶龍，假孟而見莊豈不北面耶？聞嘗私謂中國去聖人，即上下千古負超世之見者，去老唯莊一人而已。載道之言廣大自在，除佛經，即諸子百氏究天人之學者，唯莊一書

而已。藉令中國無此人，萬世之下不知有真人。中國無此書，萬世之下不知有妙論。

蓋吾佛法廣大微妙，譯者險辭以濟之。理必沉隱，如楞伽是已。是故什之所譯稱最者，以有四哲為之輔佐故耳。觀師有言，取其文不取其意，斯言有由矣。設或此方有過老莊之言者，肇必捨此而不顧矣。……蓋此方老莊，即西域婆羅門類也。然此剛為現身說法，旋即斥為外道邪見，何也？蓋在著與不著耳。由觀音圓通無礙，則不妨現身說法，由妙莊深生執著，故為外道邪見。是以聖人教人，但破其執，不破其法。是凡執著音聲色相者，非正見也。¹⁵

憨山評點鳩摩羅什和僧肇的翻譯，指出，譯經稱善僧肇在於他善於以老莊的語彙翻譯佛典，而以此譯經有文化上的契合：因為儒典束縛於世間法，老莊則可相類，老子古奧，闡釋老子思想的莊子是中國文化中唯一究天人之學者。如果沒有莊子，則中國無妙論，廣大精微的佛法如果不借助莊子的言論來翻譯，則道理未必能夠以漢語講得沉穩。

並且，僧肇借助莊子的語言，並不在立意上認同莊子，此為佛與老莊的差別，莊子在中國就類似於婆羅門等外道在印度。憨山還強調破執不破法，認為需要現身說法，對於法的圓通無礙的理解，要破除原有文化語彙所對應的意義傳統，這才是正見。

對於不同教派之間應當如何處理關係，憨山給出了五乘教法的架構，並從道理上給予了圓融的說明，他講：

若以「三界唯心，萬法唯識」而觀不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一



體。無有一人一物不是毗盧遮那海印三昧威神所現。……所言五乘、謂人、天、聲聞、緣覺、菩薩也，佛則最上一乘矣。……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？¹⁶

憨山以為三教一理的根本在於「三界唯心，萬法唯識」。佛法中也講十界四聖六凡、五乘之教可以統攝於一心，此為圓融。最為可貴之處是憨山論教乘以平等法界，作為認識各個不同教派在理事上的一致性，這為宗教文化平等提供了交流的可能性。而他在論述五乘教法的部分，強調了佛的統攝性以及超越性，在學理上也是與其對於十界的看法有一致性。

此外，憨山還在這部份討論了人、人道世界與佛法、極樂世界的關係問題：

人為凡聖之本也。……捨人道無以立佛法，非佛法無以盡一心。是則佛法以人道為鎡基，人道以佛法為究竟。……諸上善人，聚

會一處，即此世界，為極樂之國矣。¹⁷

憨山此論即「人間佛教」，人道的終極追求即是佛法，佛法以人所行之道為基礎。人以人道相處與世間，這本身就是極樂淨土了。憨山又以佛陀父母妻子為例，示現佛陀成佛以後度化群生亦不離人道，處世不越世間法。能夠知曉佛之心，知人倫事，方可不離人乘，圓融知行。

「三界唯心，萬法唯識」為憨山《觀老莊影響論》的理論核心。破執不破法為其方法。從知的角度看，破除三教分立的執，可以承認孔孟老莊的心學能夠歸為佛學之下，但是其間差別可以從對八識的次第上區分，充分認可儒道兩家與佛法的圓融。從行的角度看，佛法即是人道的究竟，對佛法的修證工夫可以從孔老處學到戒和定，此為不離世間的人道修行，即是修成正果，亦當如佛，處世間不離世間法。

觀憨山之論，可知譯經表達異域思想，必定找契合之文字，保持文化同異之間的張力。契合之文字必不全同，全同則佛法無需東來，契合之文字亦不必全異，全異則翻譯無效。契合者，老莊而非孔孟，其要在老莊所論深度可及。以老莊之言為仲介，即以老莊所用之言論究佛法之意，同者，言也；異者，意也。又，憨山於此三教關係又有圓融之論，以佛法破執，不但破言意庸俗關聯之執取，亦破道與異端、人天、世間出世間分別之障，以明法之圓融。

中華文化與異域文化的交流由來已久，以廣義的基督教而言，傳入中國就有唐代、元代和明代三次傳教的記載。直到晚明之際，耶穌教才正式得以大規模的傳入中國，在傳入的過程中，一方面，引起了較為著名的禮儀之爭，另一方面，也傳入了西方的科學技術。作為佛教的高僧，雲棲株宏有《天說》傳世，作為對耶穌教的批評回應。雲棲株宏《天說》曰：



一老宿言：「有異域人，為天主教者，子何不辨？」予以為教人敬天善事也，奚辨焉。老宿曰：「彼欲以此移風易俗，兼之毀佛謗法，賢士良友多信奉故也。」因出其書示予，乃略辨一二。¹⁸

從這段簡短交待《天說》由來的文字可以看到，雲棲祿宏站在善化的立場之下，對於耶教的看法跟上文憨山大師論五乘教法類似，各個教派對於百姓日用如果有所補益，可以看做是佛法的方便，但是，此處以敬天事天為宗，顯然是因為耶穌教的衝擊，使得雲棲大師不得不以中華文化的立場做出回應，因為批評討論主要是要對民風有所影響，因此，天作為中華傳統中不可更變之地位，而耶穌教又有不同的論述，所以成為了焦點。並且，不得不作回應的原因還有具體的兩點，一個是移風易俗，一個是毀謗佛法。

祿宏批評回應主要集中在三點。第一，耶穌教理解的天主只是佛教中的忉利天王，並非至尊，故其雖然侍奉天主，但是卻不明正理。

按經以證，彼所稱天主者，忉利天王，一四天下三十三天之主也。此一四天下，從一數之而至於千，名小千世界，則有千天主矣。又從一小千數之而複至於千，名中千世界，則有百萬天主矣。又從一中千數之而複至於千，名大千世界，則有萬億天主矣。

統此三千大千世界者，大梵天王是也。彼所稱最尊無上之天主，梵天視之，略似周天子視千八百諸侯也。彼所知者，萬億天主中之一耳。餘欲界諸天，皆所未知也。又上而色界諸天，又上而無色界諸天，皆所未知也。

又言天主者無形無色無聲，則所謂天者，理而已矣，何以禦臣民、施政令、行賞罰乎？彼雖聰慧，未讀佛經，何怪乎立言之舛也！¹⁹

並且，在天主與世間關係上將天主與世間人主比較，強調耶穌教的天主既然無形無色無聲，就不可能起到儒家教化治理的作用。

第二，耶穌教堅持靈魂不朽，以殺生、婚娶和父母輪回的衝突來激起儒佛之間的分歧，雲棲大師對之做了辨析，強調儒佛沒有衝突，殺生是大惡。

予曰：梵網止是深戒殺生，故發此論。意謂恒沙劫來，生生受生生，生必有父母，安知彼非宿世父母乎？蓋恐其或己父母，非決其必己父母也。

若以辭害意，舉一例百，則儒亦有之。禮禁同姓為婚，故買妾不知其姓則蔔之，彼將曰卜而非同姓也，則婚之固無害。此亦曰娶妻不知其為父母、為非父母則卜之。卜而非己父母也，則娶之亦無害矣。

《禮》云：「倍年以長，則父事之。」今年少居官者何限，其昇轎引車、張蓋、執戟必兒童而後可，有長者在焉，是以父母為隸卒也。如其可通行而不礙，佛言獨不可通行乎？

復次，彼書杜撰不根之語，未易悉舉。如謂人死，其魂嘗在，無輪回者。既魂嘗在，禹、湯、文、武何不一誠訓於桀、紂、幽、厲乎？先秦、兩漢、唐、宋諸君，何不一致罰於斯、高、莽、操、李、楊、秦、蔡之流乎？

既無輪回，叔子何能記前生為某家子，明道何能憶宿世之藏毋釵乎？羊哀化虎，鄧艾為牛，如斯之類，班班載於儒書，不一而足，彼皆未知，何怪其言之舛也。²⁰



雲棲大師從四個方面給予了回應：學理上，輪回說關於宿世父母的問題是可能性的問題，不是必然性的問題。習俗上，在中華文化之中有用卜筮的方法解決疑難的傳統，這樣就調和了儒家和佛教之間對於殺生引起的對宿世父母孝道的問題。第三，儒典有證，儒家有類似防止父母與子女之間有違孝道的禮儀安排，故佛教講的也可以從權，並無衝突。最後，以史為證，善惡之君主必有輪回，否則無法理解朝代更替；又前世之事的記載常見於史書，並非佛教妄稱之。關於殺生大惡，雲棲大師也補充說明，起殺生之心斷除自身慧命，比之色身被殺猶有過之，故佛教以殺生為大惡。

第三，儒家天說是完備的，無需另創新說：

南郊以祀上帝，王制也。曰「欽若昊天」，曰「欽崇天道」，曰「昭祀上帝」，曰「上帝臨汝」，二帝三王所以憲天而立極者也。曰「知天」，曰「畏天」，曰「則天」，曰「富貴在天」，曰「知我其天」，曰「天生德於予」，曰「獲罪於天，無所禱也」，是遵王制集千聖之大成者，夫子也。曰「畏天」，曰「樂天」，曰「知天」，曰「事天」，亞夫子而聖者，孟子也。天之說何所不足，而俟彼之創為新說也！²¹

如上所述，因為儒佛之間長期的文化交融，使得佛教在中華文化的立場上，基本認同了佛法在此世此地的世間法就是儒家的禮法，因此，對於天的理解除了站在佛教立場，有一個基於佛法世界的理解，對於天也有具體性的體認，這個體認在其看來，儒家的天說是完備的。並且，最為重要的是，對於天的理解涉及到帝王統治的合法性根基，因此不容更改。

（四）小結

以上介紹四大師涉及古今中西文化的全面展開，現從文化角度略作梳

理。首先，四大師重視文字傳統，興起讀書風尚，刻印經藏，奠定佛教文化復興之根底。其次，四大師以佛理為基礎，不以世俗門戶為限，以平等心整合教內外各種思想文化，以五乘法架構不同宗派思想，奠定了佛教此後文化交流開放性的平台。第三，對於耶穌教文化我們也應該以歷史眼觀平等看待。

雲棲大師批評耶穌教處於其初傳時期，耶穌教在文化風俗上異與中華，確實在世間法上引起了一定混亂，這本身是文化交流之初都要經受的挑戰，特別是耶穌教當時在華還沒有形成安頓人倫日用的新的傳統，或者說新傳入的生活方式還不能為傳統所接受。

可貴的是，我們在憨山大師論述之中可以看到，佛教平等思想本身融貫儒釋道的同時，也在理論上為所有的宗教留下了理論空間，只是在世間的具體性上沒有確定，而這本身不可苛求，畢竟佛教強調的是在世實修，不是空談義理。

四大師在古今中外問題上的文化思考和實踐本身是強調具體性的，這種具體性表現在兩個方面，一個是佛教本身的文化立場，這是佛教高僧自立的根本；一個是中華文化的立場，這是佛教高僧弘法的當下性和實在性。雖然他們沒有提出人間佛教的口號，但是我們可以看到，對於佛法和世間的圓融的看法才是文化融合的基礎。

通過對四大師文化思考實踐的學習，本文認為，佛教文化給予我們重要的啟發有以下三點：

第一，圓融不二。雖然本文在介紹上分出了古今中西，但是佛教強調的只是正見，正見對各家思想都有圓融的統攝，這種非對立的思維方式，在文化活動日益頻繁的當代更為重要，圓融本身包含著以謙和的態度，接受學習



外來文化的理想，圓融的實現又是文化融合的成果，而這種圓融又不是功利性的為他，同時也是自身修行的一部份。以正見作為討論的前提，符合當代追求真理和理性的潮流；以圓融不二作為討論的旨歸，符合文明社會前進的方向，求同存異，互相尊重，是人類和平的共同追求。

第二，普世弘化。依據佛法本身的道理，強調平等，而此平等思想無論在文化層面還是世俗人倫關係層面，都有重大的衝擊和影響。晚明市民社會的興起，對於佛法渴求以及弘化的普遍性必然要求其世俗化的開展，刻印經藏除了上文所述的文化以經典文字形態傳承之外，很重要的一點就是普世性的弘法，讓更多的人得到接觸的機會。消除等級、性別、種族等差異，特別是在受教育的權利、互相尊重等方面，佛教的普世弘化也符合現代社會的平等價值。

第三，中華本位。中華文化本身對外來文化就有開放學習、吸收轉化、求同存異的特點。佛教本身對文化的基本態度是開放性的，在文獻上消化吸收，在方法上力求共識，在價值上保持開放性，是傳統佛教與本土文化融合的基本模式。佛教文化豐富了中華文化的交流史，對於我們反省自身文化特點具有重要的啟發意義。強調中華本位不是封閉保守，而是要在與其他文化交流的過程中不斷的調整學習，與時俱進。

二、星雲大師人間佛教運動之文化省思

（一）星雲大師文化實踐概述

星雲大師，俗姓李，名國深。江蘇江都人，1927年生，十二歲於南京禮志閣上人出家。1947年畢業於焦山佛學院。大師出生於動亂時代，家國都受到戰亂的創傷，時代驟變之下，弘揚佛法本身與救國存亡聯繫在一起，這本

身使得星雲大師在青年學佛時期，就種下了人間佛教的種子。星雲大師於1949年赴台，曾擔任《人生雜誌》主編，台灣佛教講習會教務主任，創辦佛教文化服務處、壽山佛學院等，這些佛教文教經歷使得大師非常重視文化與佛教的關係。1967年，大師在高雄開創佛光山，弘揚「人間佛教」，樹立了「以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心」的宗旨。

星雲大師延續了四大師的傳統，非常重視佛教文化事業，1976年他創辦《佛光學報》，1977年開始主持編纂《佛光大藏經》、《佛光大辭典》。1997年出版《中國佛教白話經典寶藏》，設立佛光衛視（現更名為人間衛視），並於台中協辦「全國廣播電台」。2000年創辦《人間福報》，2001年將發行二十餘年的《普門》雜誌轉型為《普門學報》論文雙月刊；同時成立「法藏文庫」，收錄海峽兩岸有關佛學的碩、博士論文及世界各地漢文論文，輯成《中國佛教學術論典》、《中國佛教文化論叢》各一百冊等。

此外，大師陸續於世界各地創辦二十二所美術館、二十六所圖書館、出版社、十二所書局、五十餘所中華學校、十六所佛教叢林學院。高等教育方面，大師先後在美國、台灣、澳洲創辦西來、佛光、南華大學，目前正籌辦南天大學。大師自己亦勤於創作，融貫古今，文近旨遠。目前流傳較廣的大師著作有《釋迦牟尼佛傳》、《星雲大師講演集》、《佛教》叢書、《佛光教科書》、《往事百語》、《佛光祈願文》、《迷悟之間》、《當代人心思潮》、《人間佛教系列》、《人間佛教語錄》等。²²

除了以上傳統文教之外，星雲大師還主辦了極具創意的文化活動，如雲水書車、人間佛教讀書會等等。在僧團教育方面，大師極富創造性的將現代價值融入佛教文化，如他提出的「守戒」即是「自由」，「皈依」即是「民主」。在社會教化方面，他提倡的「三好運動」，即「做好事、說好話、存



好心」已經成為了台灣社會各界都提倡和實踐的基本價值。這些極富創意的文教活動的開展深深的植根於「人間佛教」的思想，這也是星雲大師文化思想和實踐的核心和旨歸。

（二）融貫古今：中華本位，普世弘化

通過以上概述我們可以簡略的看到，星雲大師弘法實踐融貫了古今前賢大德의思想和弘化經驗。在佛光山宗旨：文化、教育、慈善、共修四個方面，前面兩個方面直接就是文化事業，而後面兩個方面也可以從具體的領域總結其文化內涵。而「人間佛教」의宗風，使得星雲大師文化實踐的開展，有一以貫之的理論指導和旨歸。

星雲大師在〈人間佛教的藍圖〉一文中講：

六十多年來，我所推動的佛教，是佛法和生活融合不二的人間佛教。人間佛教不是佛光山自創，人間佛教의理念來自佛陀，因為佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化眾生在人間，一切以人間為主。因此，教主本身就是人間佛陀，他所傳的就是人間佛教。

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。

人間佛教重視生活裏的道德思想淨化，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。²³

首先，星雲大師強調，佛教本身就是人間佛教，不是他自己創造了一個教法和宗門。其次，佛教平等、普遍的思想要求必然與百姓日用的生活結合在一起，與每一個人聯繫在一起，否則就不符合佛教平等普遍的精神。而生活與佛法的結合，就是人間佛教。再者，佛教重視精神淨化和心靈提升，凡是重視淨化人心的教法都是人間佛教。因此，星雲大師講的人間佛教從學理上講，本身契合佛法，契合晚明四大師的傳統，近來也符合太虛大師的提倡。從實踐上來講，其靈活性而不失佛教本色，就在於深刻的理解了佛教的善巧方便。其人間佛教實踐本身，就是中華文化傳承的優秀典範。

重視文教一直是中華文化的深厚傳統，大師自己早年因為條件艱苦，沒有上過正規的學校，主要靠自己求學讀書，出於親身的體認，大師對於讀書



的傳統有著和晚明四大師不一樣的理解，在這個意義上，星雲大師的讀書環境比晚明四大師可能還要更為艱苦。越是如此，大師對於讀書的理解從一開始而言，是貼近大眾的，而且這種讀書觀念一直伴隨始終。在人間佛教讀書會十周年的活動上，星雲大師講：

過去有人說，只要我們中華民族有讀書的種子，有讀書人，中華民族就會不斷地發揚光大，中華文化就會永遠在世界上熠熠生輝。所以希望全球佛教徒、佛光人，大家都能做愛書人，人人都讀書。

今天的世界，社會進步一日千里，不讀書，不求長進，就要被時代淘汰。不僅身為父母者要鼓勵子女多讀書，為人子女者也要送書給父母，甚至親戚朋友往來，不一定都是以禮品相送贈，互相贈書也是很好。

當然，書並不都是開卷有益，還要進一步分辨選擇，讀能提升知識、增上品德的書。好書不怕千人有，好書不怕萬人讀，倘若出版界都出好書，讀書人都讀好書，整個世界書香家庭不斷增加，人人都過書香人生，到處書聲琅琅，明理講理，甚至因讀書而開悟，那麼世界將會是多麼美麗！²⁴

從大師的表述可以看出：第一，人間佛教讀書會強調讀書，從一開始就有很強的中華文化傳承使命，大師討論讀書時刻保持中華文化的立場和根基。第二，人間佛教讀書會強調讀書具有普遍性，讀書不只是佛門內部修行，而是每一個當代人都需要面對的事實，是與時俱進的基本要求。第三，人間佛教讀書會強調形成好的讀書傳統是淨化人間的途徑，大師同時強調讀書是與時俱進的重要方法，而讀書明理講理本身就是當下世界的善化。就此

三方面我們可以看到，星雲大師與晚明四大師重視文字，重視通過儒典善化世間是有一致性的。

因為人間佛教本身具有時代性，所以，與晚明四大師相比較，星雲大師的弘化範圍不再局限於中華本土，更多的是關注世界，除了大師的弘法之路遍佈五洲之外，最為重要的是其普世弘化的意識。這本身是人間佛教的內在要求，也是其實際展開的弘化思想。

普世性的展開首先會遇到的理論問題就是語言、意義、價值等衝突的問題，在文化交流和對話中，除去了表層的困難，最為關鍵的就是，作為具有歷史積澱的不同文化，很難在現代生活中找到共同生活的方式。對此，我們可以通過星雲大師「三好運動」做一簡單分析，展現佛教文化在現代社會提供公序良俗的有益嘗試。

「三好運動」源於1998年星雲大師在台北參加的「恭迎佛牙舍利顯密護國祈安法會」，大師首次與全民共同宣誓「做好事、說好話、存好心」三好運動。星雲大師以佛教身口意三者對應做好事、說好話、存好心。由此通過一個普遍的世俗勸善之舉，積澱民眾普通生活的良善。首先「三好」便於記憶和實踐，一旦踐行之後，星雲大師還有循循善誘的理論，由淺入深，即使不同意或者不願意以此修養提升也不妨礙任何個人實踐，因為「三好」本身並無教派性，是以百姓生活良善為基礎的提倡。如果有佛教信仰或者開放的願意瞭解，則可以看到星雲大師在不同場合還有更為豐富的論述，而這些論述進一步的展開了對佛教思想的宣化，如：

自己的行為都是身、口、意所造出來的，有業因，就會招感果報，每一個人的行為都可以決定自己的未來，所以我們當然要修正自己的行為，要讓我們的身體做好事、讓我們的口能說好話、



讓我們的心存好念，讓身口意三業清淨。於身，不亂殺生、不亂竊取、不做不正當的事情；於口，不惡口、不妄言、不兩舌、不搬弄是非、不綺語；於心，不貪欲、不瞋恨、不愚痴、不邪見。要不斷的改良自己的身口意，等於一個桌子髒了，我抹一抹就能乾淨；衣服髒了，我洗一洗就乾淨了；烏雲去了，天空就晴朗了；心中的迷妄去了，就能覺悟。²⁵

大師在各種演講和討論會上對三好運動展開各種論述，此處理解的部份主要加入了因果觀念，而此因果觀念又結合社會運行，從個體到社群，從社群再反饋到個體，將一切行為的主動權交由個體自身來決定。

（三）全球視野：平等對話，共建人間

大師對於中國傳統文化的觀念也有專門的表述，他在2006年嶽麓書院講演〈中國文化與五乘佛法〉中提到：

至於中國文化的內涵，就其學術思想的演進，大約可分為六期：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，西風東漸。

鴉片戰爭後，國家連番割地賠款，導致國勢日衰；而此時西風東漸，儒學也因此一蹶不振。尤其民初「五四運動」時喊出「打倒孔家店」，當時佛教雖然也受到摧殘，但佛教有信仰的力量維繫，因此始終屹立不搖；反觀儒學由於不像一般宗教有著濃厚的信仰情操，故而很快就在時代的潮流中失去了份量，實在不得不

令人感到惋惜。²⁶

首先，大師通過分期簡單梳理了中國文化的演進脈絡，其中對於佛教在中國文化中的地位有清楚的表述；而對於近代中國遭受西方衝擊的部份有一個重要的判斷常為人所忽視。大師認為，中國儒家近來失去分量，主要是因為缺乏信仰的情操。而佛教雖然也受到過衝擊，但是因為信仰才得以屹立不倒。筆者認為，星雲大師此處講的信仰需要做一些基本說明，大師此處的信仰，可以借用大師懷念太虛大師時總結的「大師的心」來展開：

第一、大師有永不變易的信心！

第二、大師有永不後退的道心！

第三、大師有永不息滅的慧心！

第四、大師有永不冷卻的熱心！

第五、大師有永不失望的悲心！²⁷

其中特別要指出的是「慧心」，因為慧心涉及到基於佛學滋養的世界觀和方法論，對於太虛大師以及佛教高僧而言，佛教本身在世間法的知識結構上並沒有執著，漢代時傳入中國，通過一定時期的融合，必然可以圓融相處。而遇到近來的西方文化，同樣可以在開放的立場上通過學習，處理好佛教與新生文化的關係。這個慧心嚴格來講是佛教文化的核心部份，也是佛教在文化交流過程當中，能夠溫和的佔據主動性的原因之一。

對於儒家而言，因為近代社會轉型以及國家危亡革命，儒家精英傳統得以維繫的科舉制被廢除；現代學校的興起也使得儒學，不再成為文化教育的中心；現代學科體制又將原有儒學割裂而失去了精髓。以上種種皆是儒家失去力量的外部原因。但是，如果就其內部原因而言，星雲大師讚歎太虛大師



的信心、道心、熱心、悲心，儒家可能也不乏有人有之，只是在慧心上缺乏了佛教那份開放性。

對於現代社會如何與其他宗教和文化相處，該文也有相應的論述：

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，給予一個合理的定位。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、清靜無為、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「五宗教觀」把世界性的宗教給予一個合理的定位，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。

在多元化的人間，各宗教均扮演著導人向上、向善的角色，或為身教，或為家教，或為含容各門學科的心靈教育。人間佛教重視當下的淨土，致力於解決人間各種的問題，因此無論站在人乘、天乘，或是聲聞、緣覺乃至菩薩乘，佛教都對淨化社會人心、維護人倫秩序，乃至對國家的政治、經濟、教育、文化等建設，提出貢獻。²⁸

五乘佛法的架構對於前人而言，主要用於處理儒佛道三教，對於回教和耶教，晚明時期以祿宏為代表的佛教高僧還是排斥的，而星雲大師以人間佛教的定義，重新給予了耶教和回教的地位，強調五乘教法可以為這些西方宗教留有餘地。這本身也是因為星雲大師弘法遍及全球，因此人間佛教是面向世界的實踐。星雲大師立足人間佛教的關懷，提出多元格局作為現代社會的一個基本事實，事實上強調了宗教對自身角色要重新認識的，佛教強調自身對於國家、社會的貢獻，強調自身服務性的方面，這從實踐的角度來講是務實的。並且，星雲大師以同樣的心態給予了民間信仰一定的肯定，特別是善化方面補充世教的部份，他講：

信仰宗教不論是佛教或基督教，是釋迦牟尼佛或上帝，都是起源於我們的心。基督教講「三位一體」，中國過去提倡儒釋道「三教一家」，其實宇宙間只有一個東西，那就是我們的「心」。「心」想作佛，就是佛心；「心」想上帝，就是上帝的心；「心」想成聖成賢，就是聖賢的心；心想把人作好，就是人心；假如心存不良，不懷好意，就是地獄、餓鬼、畜生的心。

也就是說，世界上的各種宗教當中，包括天主教、基督教、回教、佛教等，雖然彼此信仰的對象有別，但不管是天主、上帝、阿拉、佛陀，乃至地方性的各種神祇等，其實都是信者自己心中所規畫出來的「本尊」，名稱雖有不同，意義卻是一樣。

各人心中各有本尊，不把心中的本尊建立起來，一切都是外在的。你相信土地公，土地公就很偉大；雖然不能與城隍、玉皇比，但在我心中無人能比。所以，不管耶穌、穆罕默德、孔子、上帝、關公，只要自己認定就好；一切價值，在於自我的判斷、分別。²⁹



星雲大師用心統攝了宗教信仰的根本，這與晚明四大師調和三教強調皆是心學也是道理一致的。而對民間信仰的尊重，從善巧方便的角度也可以認同，並且這種認同的理論基礎與五大宗教具有平等地位。

立足中華文化，面對世界，平等對話，共建人間佛教是星雲大師的實踐腳步，我們切實的從大師的言行中看到了這樣的努力。

（四）結論

星雲大師的文化思想和實踐，概括來講就是人間佛教思想的文化實踐。處理古今問題，強調中華本位，傳承經典，重視文教。處理中西問題回歸世間，不以紛繁複雜的名相世界擾亂人間之實，通過對樸素的世間的認知，立足以人為本，在世間以佛法為旨歸，構建社會良善風尚，開放交流對話。

對應晚明四大師我們可以看到，星雲大師更加豐富了佛教文化的當代內涵，也為中華文化的傳承提供了寶貴的經驗。我們可以從中總結如下經驗：

第一，百姓日用。中國文化傳統本來就強調「百姓日用之道」，這個道不是抽象討論的對象，而是活生生從未間斷的傳承。中國文化在其最根本的意義上應該是此活的傳統。我們既往討論中國文化傳統特別偏重於儒家中心，因此，關於道統斷裂的問題常常遮蔽了這個民間的傳承。百姓日用之道是任何文化得以傳承的基礎，星雲大師的人間佛教運動之所以能夠成就，就因為首先契合這個百姓日用。而百姓日用本身內涵的民本思想，在這個時代又符合了民主和平等的思潮。因此，百姓日用是契機契理的，同時即是人間佛教的，也是中華傳統文化自身的。當代任何文化需要傳承發展都不能違背這個基本的百姓日用，脫離了百姓日用只能是孤芳自賞，無益世教。

第二，善巧方便。善巧方便是佛教重要的智慧。³⁰憨山大師詮解《周

易》使用四悉檀，已經將善巧方便的智慧運用得清楚。這需要對時代、對象以及自身有清晰的認識，同時不執著於名相規定的教條，以靈活的方式誘導和善化，對任何人在任何情況下，強調切用處實際用力。星雲大師強調人間佛教的建設要契機契理也是這個意思；不故作高深，以實際的精神提升來潛移默化的改變世界。

第三，中華本位。星雲大師繼承了前賢大德的中華本位立場。同時，不同於前人之處，在於星雲大師強調的中華本位包容了更多的宗教和文化，除了對基督教、伊斯蘭教、道教等採取較為溫和的態度，積極交流，並且給予新興宗教以及民間信仰更多的支持。這本身也是人間佛教內在的必然要求。站在中華文化的視角來看，兼收並蓄本身是中華文化的基本精神，而佛教通過自身的理論和實踐，更為豐富的展現了抽象的精神，使得這種包容性更加的具體，也為中華文化的發展提供了更多動力。

三、佛教文化對中華文化傳承發展的當代啟示

中華傳統文化是一個有著相對穩定內涵的文化。佛教在中國的發展過程中處理文化傳承，以及新變的歷史和現實都表明了這一特點。這也說明了中國文化傳承不只是在儒家文化中傳承，近代中國政統和學統的轉變，雖然使得道統的表層結構發生了變化，以至於儒家討論道統以遊魂說為主，這都忽略了百姓日用之道的部份，即使按照儒家強調的而言，有形而上者之謂道的道，也有百姓日用之道的道。中華文化的傳承始終沒有斷裂的是百姓日用之道，這永遠是延續傳統的基石。

儒家在當代傳承傳統文化中尷尬地位，在於我們對於中華文化傳統的看法，沒有清楚的區分作為整體的中華文化傳統，與其要素的儒道釋等教派的關係，儘管在事實上我們必須要以歷史的眼光還原其主次。³¹但是，面向世



界，面向未來之際，我們無論發揚何種文化、傳承何種文化都不可違背基本的規律，特別是從我們本土文化中總結出來的基本規律。

本文在分析晚明四大師和星雲大師佛教運動的文化融合方面，一直關注兩個方面，一個是其佛教的主體意識，這從文化角度來講，屬於自性、普遍性、規定性，而另一個方面，是其開放性的一面，這從文化角度來講，是其時代性、特殊性、可以調整變通性。這兩個方面對於佛教的復興而言，都是不可或缺的。

出於佛教主體意識，四大師強調刻印藏經，精研內典，但是同樣傳承文化不是獨立的佛教文化，需要在三教會通、甚至華耶對話中豐富佛教文化，處理好佛教與其他宗教的關係。前者決定了四大師堅定的佛教立場，後者決定了佛法弘化的現實格局。

星雲大師的人間佛教實踐也是同樣如此，人間佛教的理論品質同樣延續了這兩個方面，但是又因為格局的變化而做出了富有創意的融通，這種融通本身正是圓融不二的智慧。人間佛教思想實踐立足中華文化本位，是以自性的方式收攝了不同宗教和信仰，以寬宏的胸懷把文化交流和溝通的問題納入視角，正是因為對於這種開放性已經不再是外在的會通，因此，以生活為本，以人為本，總能找到弘化佛法的機緣。

佛教文化傳承的經驗不是獨立於中華文化傳統的，其本身就是中華文化傳統的重要組成部份，因此，無論從何種角度理解和發揚中華傳統文化，我們都應當珍惜佛教文化給我們帶來的寶貴經驗。

注 釋

1. 夏青焬教授認為，「祿宏雖屬於『未詳法嗣』，……仍有其歸屬，即『華嚴禪』圭峰宗密大師而下。為此，雲棲法派附傳有『圭峰大師華嚴宗派』演派二十字：『宗福法德義，普賢行願深，文祿廣大智，成等正覺果。』」參見賴永海主編《中國佛教通史》第十二卷，江蘇人民出版社，2010年，頁193。
2. 南宋·朱熹：《周易本義》，上海古籍出版社，1987年，頁22。
3. 明·紫柏：〈法語一〉，《紫柏老人集》，北京圖書館出版社，2005年，頁9-10。
4. 明·紫柏：〈法語一〉，《紫柏老人集》，北京圖書館出版社，2005年，頁10。
5. 藍吉富先生于1992年中華佛學院的年度報告中對嘉興藏有精專的研究，詳細介紹了刻藏過程中僧眾和居士文人等對於刻藏起到的作用。特別是考證袁汾湖即為袁了凡一條，甚為重要，藍吉富先生總結，「這一刻藏事業的建議，以及板式之改革為方冊，最早的倡議者就是袁了凡。袁了凡影響及於幻余，幻余與袁了凡又與紫柏商議，並得到紫柏的認同，加上原已發願刻藏而來皈依紫柏的密藏道開，因緣際會、鉤鎖連環，終於開創了近世佛教史上的一件文化大業。」參見《諦觀》，第70期，1992年，頁60。
6. 明·紫柏：《紫柏老人集》，北京圖書館出版社，2005年，頁291。
7. 加·卜正民在其代表作《佛教與晚明中國士紳社會的形成》（張華譯，江蘇人民出版社，2005年）一書中對晚明佛教與士紳之間形成獨立的社會力量方面有細緻的研究，特別是佛教與士紳在文化、捐贈以及士紳在社會中的發展之間的關係的研究，對理解民間社會的成長具有重要的參考意義，而民間社會的成長本身對文化傳統的載體意義也是不可忽視的，這對於我們當前理解文化傳承也極具啟發意義。
8. 藍吉富：《嘉興大藏經研究》，參見《諦觀》，第70期，1992年，頁66。
9. 嵇文甫：《晚明思想史論》，東方出版社，1996年，頁144。
10. 三部大全對儒學的衝擊也非常大，因為統治者的意圖本來是為了延續元代對朱子學的尊崇以強化道統與政統的關聯，但是卻因為編修本身改變了原來朱熹註釋儒家典籍的文獻結構，使得朱子學本身的面貌被遮蔽，再加上科考的功利性，使得讀書人在立志的問題上直接誤入歧途，晚明高僧對之有所修正。
11. 明·憨山德清：《憨山老人夢遊集（下）》，北京圖書館出版社，2005年，頁573。
12. 明·憨山德清：《憨山老人夢遊集（上）》，北京圖書館出版社，2005年，頁



- 351。
- 13.明·藕益智旭：《靈峰宗論》，北京圖書館出版社，2005年，頁685-686。原標點錯誤徑改，不出校，下同。「子懷明德」當為「予懷明德」。
 - 14.明·藕益智旭：《靈峰宗論》，北京圖書館出版社，2005年，頁363。
 - 15.明·憨山德清：《憨山老人夢遊集（下）》，北京圖書館出版社，2005年，頁331-332。
 - 16.明·憨山德清：《憨山老人夢遊集（下）》，北京圖書館出版社，2005年，頁332-335。
 - 17.明·憨山德清：《憨山老人夢遊集（下）》，北京圖書館出版社，2005年，頁337。
 - 18.鄭安德：《明末清初耶穌會思想文獻彙編（五）》，北京大學宗教研究所，2003年，頁214。
 - 19.同上，頁215。
 - 20.鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編（五）》，北京大學宗教研究所，2003年，216頁。
 - 21.同上，頁216-217。
 - 22.關於大師弘法實踐詳見星雲大師《人間佛教叢書》之星雲大師簡介，香海文化，2008年。
 - 23.星雲：《人間佛教論文集（下）》，〈人間佛教的藍圖〉，香海文化，2008年，頁324-325。
 - 24.宋芳綺：《生活有書香——人間佛教讀書會的故事》，天下遠見出版股份有限公司，2012年，頁12。
 - 25.星雲：《人間佛教論文集（上）》，〈禪門的自覺教育〉，香海文化，2008年，第頁459-460。
 - 26.星雲：《人間佛教論文集（上）》，〈中國文化與五乘共法〉，香海文化，2008年，頁478-483。
 - 27.星雲：《星雲大師演講集（一）》，〈浩浩乎！巍巍乎！〉，佛光出版社，1979年，頁666。
 - 28.星雲：《人間佛教論文集（上）》，〈中國文化與五乘共法〉，香海文化，2008年，頁486-487。
 - 29.星雲：《人間佛教當代問題座談會（下）》，〈佛教對民間信仰的看法〉，香海

文化，2008年，頁311。

30. 參見程恭讓教授〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，載於《玄奘佛學研究》第18期，2012年9月。程恭讓教授梳理了大乘典籍中與「方便」相關的經名及品名，特別通過《維摩詰經·方便品》菩薩的十大品格進行不同版本的比較指出，「方便」在大乘思想發展過程中有提升為「波羅蜜多」，作為「第七度」的動向，並且，「方便」作為一個獨特的「覺他」的智慧，這種智慧是要通過自身的覺悟與他人相處，攝受眾生。因此，維摩詰在毗耶離大城的經驗的種種正是人間性的完全展開，對當代人間佛教實踐具有示範意義。本文認為，「善巧方便」除了佛教思想的淵源之外，還有中國文化「通變」思想的智慧，儒家思想中「經權」的思想也充分體現了當下權變以合乎根本思想的靈活性。但是，無論是「權變」還是「方便」，都有一個共性，即有終極的價值引導作為目標，而不只是迎合時代，這一點是根本。晚明四大師的思想融貫是文化融合上的善巧方便，星雲大師的文化教育實踐同樣也是「善巧方便」，這本身就是菩薩道的修行。我們也可以看到，「善巧方便」之所以能夠在漢地得到深度的實踐，與中華地區文化土壤是有關的。重視落實的具體當下生活，能夠與儒家「權變」引起方式方法上的共鳴，這些都是重要的因素。

31. 本文討論三教作為中華文化的重要構成，並沒有區分傳統與現代，但是必須指出的是，佛教從古到今都是一個在世俗生活上並不強調制度主動建構的宗教，也就是說，在世俗生活的層面，佛教與任何制度都具有潛在的相容性，這與儒家、基督教都是有差別的。漢傳佛教的人間佛教運動本身正是和現代民主制融合的典範。

但是，人間佛教實踐與台灣民主制度共同成長和發展的過程中，儒家沒有介入制度建構的核心，社會多元的格局起到了關鍵的作用。大陸地區的政治、經濟、社會管理等各方面制度還在不斷調整改革的過程中，社會管理涉及多方面複雜因素還未放開，儒家思想在應對時局、主動建構制度方面是否能夠起到積極作用，對於文化傳承的格局現實意義重大。儒家作為一個本身強調制度主動建構的文化，在此意義上不同於作為中華文化的其他組成部份。儒家是否介入，不但涉及是否本身存亡的問題，也涉及是否能夠提供其他宗教發展空間的問題，在這個意義上，儒家在文化制度建設上仍然是主導性的。



參考書目

- 1、南宋·朱熹：《周易本義》，上海古籍出版社，1987年。
- 2、明·紫柏：《紫柏老人集》，北京圖書館出版社，2005年。
- 3、明·藕益智旭：《靈峰宗論》，北京圖書館出版社，2005年。
- 4、明·憨山德清：《憨山老人夢遊集》，北京圖書館出版社，2005年。
- 5、鄭安德編：《明末清初耶穌會思想文獻彙編》，北京大學宗教研究所，2003年。
- 6、星雲：《星雲大師演講集》，佛光出版社，1979年。
- 7、星雲：《人間佛教論文集》，香海文化，2008年。
- 8、星雲：《人間佛教當代問題座談會》，香海文化，2008年。
- 9、嵇文甫：《晚明思想史論》，東方出版社，1996年。
- 10、賴永海主編：《中國佛教通史》，江蘇人民出版社，2010年。
- 11、藍吉富：《嘉興大藏經研究》，參見《諦觀》，第70期，1992年。
- 12、程恭讓：〈《維摩詰經》之〈方便品〉與人間佛教思想〉，載於《玄奘佛學研究》第18期，2012年9月。
- 13、【加】·卜正民著、張華譯：《佛教與晚明中國士紳社會的形成》，江蘇人民出版社，2005年。
- 14、宋芳綺：《生活有書香——人間佛教讀書會的故事》，天下遠見出版股份有限公司，2012年。