

星雲模式之歷史性成就

鄧子美

四川大學宗教研究所博士生導師
江南大學宗教社會學研究所教授

中文摘要

宗教的核心在信仰，扭轉傳統宗教之頹勢，成功實現現代轉型的關鍵在於重建信仰。是否真信仰？感知在內心。近代中華佛教信仰重建大體有兩條途徑，其一重在依經建立，即重建某一部或多部佛經的唯一信仰權威。這是唯識學者等人所走之路。其二重在內心的宗教體驗，並輔以經論驗證。這是太虛力主的堅持中華佛教本位之路。人間佛教的星雲模式真正打通了第二條信仰重建之路，這是其劃時代的歷史性成就之一。傳統佛教雖適應了中國宗法社會，但並沒從根本上處理好宗教與社會的關係。大多數情形下不是依附於社會上層，就是厭棄社會，與社會隔離。星雲模式的歷史性成就之二，就是證明了這兩端都錯，探索出在現代社會處理好信眾與僧團之間的關係，佛教與知識份子的關係，佛教徒與社會之間的關係有效方式方法。本文主要就此兩點作了深入論證。

關鍵字：星雲模式 人間佛教 宗教與社會 漢傳佛教現代化



The Historic Achievements of the Hsing Yun Model

Deng Zimei

Professor, Jiangnan University Institute of Religion and Sociology

Abstract

At the core of religion is faith. Rebuilding faith is necessary to reverse the decline of traditional religion and to successfully gain modern transformation. However, what is faith? The answer is that faith comes from the heart. This paper discusses the two different ways of rebuilding Chinese Buddhist faith in modern China.

The first method focuses on reconstructing Buddhist faith in accordance to what has already been established by the authoritative texts, sutras in particular, which is the way followed by Yogacara scholars. The second method focuses on inner religious experience, followed by a supplement of texts and theories, which is the fundamental way of Chinese Buddhism insisted by Master Taixu. Venerable Master Hsing Yun's model of Humanistic Buddhism is a perfect example of the latter method of reconstructing faith and is an historical achievement in itself.

Traditional Buddhism has depended on the Chinese patriarchal society, but it does not deal well with the relationship between religion and society. In most cases, Traditional Buddhism has either depended on those in high-level of society or those withdrawn from the society. This paper discusses the achievements of Venerable Master Hsing Yun's Model of Humanistic Buddhism, which proves both extremes as incorrect and explores effective methods for the following relationships: the relationship between devotees and monastics in modern society; the relationship between Buddhism and the intellectuals; and the relationship between the Buddhists and the society.

Keywords: Hsing Yun model, Humanistic Buddhism, religion and society, modernizing of Chinese Buddhism

前言

何謂人間佛教的星雲模式？淨慧法師首先提出，滿義法師《星雲模式的人間佛教》一書已作了詳盡闡解。在此不贅。在漢傳佛教史上，星雲大師開創的人間佛教的佛光山模式所取得的成就甚多，筆者主要僅運用歷史學、社會學理論方法，剖析具有劃時代意義的兩大歷史性成就，順此思路解答學界提出的相關疑惑。

一、明清以來佛教邊緣化頹勢之扭轉

與西方基督教的社會地位不同，佛教雖然融入了中國傳統文化，但從來未居中華文化的核心主流地位。與唐宋佛教盛時相比，明清以來，佛教益發被邊緣化。近代西方文化的衝擊與反宗教反迷信運動的掀起，更使佛教連生存都岌岌可危。楊文會居士雖然最早提出了〈支那佛教振興策〉，但觀其模仿基督教的興學、布教兩大對策，尚屬被動。太虛大師等早先亦繼承了其老師楊文會的主張，出訪歐美後，視野大開，進而開始主動順應現代大潮。但在當時情勢下，也只能從理論上導夫先路；而印順則為之拓深並鞏固了理論根基。真正從實踐上開始扭轉佛教邊緣化頹勢者，當數星雲這一代。

在星雲宜蘭弘法（1953）之前，信眾與僧團之間的關係，佛教與知識份子的關係，佛教徒與社會之間的關係，都已擰成打不開的死結。這是佛教邊緣化趨於極點的重要內在原因。

那時，社會上文盲還占絕大多數，不識字加上以古漢語譯成的佛經的真義難懂。所以大眾對佛法的瞭解多停留在聽說的層面，以及所見的與神鬼並列的佛、菩薩像面貌，感染到寺院氛圍的層面上，有人意欲請教僧尼，也大多是「問道於盲」。因為僧尼中的絕大多數以及他們的師父同樣出身於貧苦人家，讀不起書，枉論經典，對佛法的瞭解則停留在師父口傳與傳統寺院日



常生活的層面上。筆者曾聽到這樣認真的問答，有人問小和尚，「你們寺裡供奉那位菩薩？答曰：「阿彌陀！」問：「阿彌陀從那裡來？」答：「古時候我們寺的『阿米』祖師曾經『馱』過佛。」如此阿彌陀佛，讓人哭笑不得。

根據近代個人對佛教的認知，可以大略地把信眾分為三類：

一是認為佛、菩薩是比其他偶像神通更廣大的神，因而或者是急來抱佛腳，或者為祈求來年的福報。這是大多數，他們燒香拜佛都帶有一時性，有時會給寺院大筆錢財，最多也只是在功德碑上留個名，很少或不需寺院僧尼在精神上的支持與回饋。而這點恰是教職人員應盡責任，但在華人社會中歷來被忽視。本負住持佛法之重擔的僧尼由此蛻化為僅是佛菩薩像的看守人。

二是認為佛教勸人為善，有益於世道人心，長年信奉佛教可以培善積德，為家族與子孫避災消殃。這是與寺院或僧尼建立了長年較穩定「物物交換」關係的一大群體。他們給供養或捐助，寺院僧尼得為他們或其家庭做「法事」。雙方所忽視的仍然是精神上的提升與支撐。

三是認為佛教信仰可以幫助個人生前擺脫煩惱，死後或往生西方、或得以解脫輪回，他們總人數不多，然而特別對佛教的簡易修行方法感興趣，其中大多受了三皈五戒，履行對寺院僧尼的供養義務，但當時僧尼中真正能夠對他們的煩惱解脫與修行負起指導責任的寥寥無幾。

由於在20世紀前期，法義甚至在佛教的主要承傳者——僧尼的認知中也有失真之虞，而且寺院與社會幾乎隔絕，自成一封閉系統。所以自楊文會起，太虛、慈航等等都把培養既繼承佛教傳統教義的精華，又能吸收現代知識，融入社會的一代新僧作為根本使命，但他們大多半途撒手，只有星雲不但繼承、實現了他們的主張，而且把這一主張貫徹到底。從一開始，佛光山

徒眾在年齡上，在學養的層次上就與台灣當時主要道場有著明顯的區別，屬於由星雲培養的新僧團。但是，星雲比前人更大的貢獻在於，不但培養了獨立的僧團，而且充分發揮了佛光山僧團在精神上住持佛法，回饋信眾，淨化社會的核心作用。

首先，星雲在自己身體力行的同時，對徒眾提出「不能讓阿彌陀佛替我償還他（指信眾）的功德」的要求¹，接著改進與創造了種種回饋信眾的方法。例如對第一類人，佛光山道場在接受他們「做功德」的同時，還回贈一些正信宣傳品與紀念品，期望他們在翻閱與佩帶的時候，能夠多少也受到佛法在精神上的薰染。

對第二類人，儘管星雲本人不贊成大做「經懺法事」，但佛光山道場通常也在以其它法會或其它形式讓他們滿願的基礎上，進一步通過「家庭普照」、組織各種活動、舉辦各種培訓班等方式說明他們解脫煩惱，學習提高生活品質的技能，聞習正法。

對第三類信眾，佛光山更是敞開大門，提供種種方便，平時讓他們來山參禪修淨，並由僧尼專人指導，臨終前組織助念。這一理念與方法雖然在台灣已經普及，佛光山對待民俗信仰的方式也較為圓融，但星雲帶頭開風氣，扭轉了明清以來民俗信仰與窳劣僧人（太虛語）相互影響，造成正法之光愈蔽愈晦的「惡性循環」的頹勢，初步實現了正法在僧團與信眾以及社會之間持續發揚光大的良性互動。這一歷史性成就突出地表現在：

（一）隨著教育的普及，宗教信仰自由的實現，居士與信眾都開始瞭解佛法真義。同時由於現代社會的複雜，世俗煩惱的困擾不但未減少反而加劇，不再滿足於「拜拜」的他們就緊接著要求僧尼負起指導責任，加強自身修行。居士入「山」修行，僧尼社會弘法，都將成為愈來愈明顯的歷史性要



求。但是，明清以來僧尼自身素質較低，加之社會地位低下，使某些人只能在信眾面前顯倨傲。這一習染，構成了僧尼與信眾溝通的障礙。於是，許多寺院等級森嚴牢不可破。有些老信眾對此可能習以為常，但更多的習於現代平等生活，擺脫了社會對佛教的偏見，初聞佛法真義的新信眾，滿懷為佛教作出自己應有貢獻的良好心願，可是，初見擺架子，還以為這因為他們見識比凡俗高，但接觸多了就感到並非如此。於是只能「不看僧面看佛面」而與僧團保持著距離，即留在寺院為僧團做事，也有「身在屋簷下，不得不低頭」的感覺。新信眾心中的隔膜，也是僧信溝通的障礙。而只有源源不斷地把新信眾凝聚在僧團周圍，佛教的傳習才能打破過去在固定的小圈子內交流迴圈的封閉性。

在星雲的宣導下，佛光山形成的特有的僧信平等氛圍是對這些障礙的一大突破。一方面，在佛光山的道場，居士信眾不再感到低人一等。星雲還在佛光山辦起了「信眾之家」，信眾，特別是佛光會會員來到各佛光道場的確像回到自己家一樣，有什麼煩惱也都願向法師傾訴，並接受法師的開導，這就非常自然地形成了對法師發自內心的尊重。另一方面，星雲對佛光山徒眾在待人接物，以及威儀上的訓練在台灣也是相對最佳之一；星雲首倡僧信平等，佛光山徒眾則把這一要求內化至自己心中。只有這兩方面的結合，才是真正的僧信和合。如果信眾能從法師那兒獲得依據佛法原理，並且與現代生活中所遇煩惱切合的指點；而法師則從信眾那兒獲得有關現實問題的真實資訊回饋，並且研究以佛法原理解答新問題。這樣，原本活潑潑的佛法才能不斷獲得生活源泉的滋養，不斷豐富推展。

（二）過去有些保守狹隘的僧人對待士即知識份子大體為兩種態度，對踏上仕途的官員或倚靠官學，有一定社會地位的學者，通常是巴結奉承唯恐不及；對寒士、獨立知識份子以及他們眼中的「文化人」則換了一付面孔，

表面上或許還客氣，骨子裡卻透出深深的瞧不起。但士大夫因其巴結反而把他們看輕，寒士們則或同樣還報，或遠而敬之。這一狀況，外不利於佛教文化功能的發揮，內不利於僧團自身建設的改善。因為獨立知識份子、特別是研究佛學佛教的學者在現代多元文化格局下起著愈來愈重要的作用。正如王雷泉教授所說：「要確立佛教在現代社會中的主體性，離開具有獨立品格的佛教知識份子，是無法想像的。」²佛學研究方向的引領，時代大潮的因應，現代理念的批判借鑒吸收，僧團難免弊病的批評幫助改正等等，都離不開具有獨立品格的知識份子。

星雲一向重視知識份子，重視人才。他認為：「當年的社會普遍輕視爬格子的文人，而佛教淪為迷信之流，更不獲得知識份子的認同。」³因此，佛教「復興的希望是重視人才」。⁴他不但重視教內人才的培養，無比愛惜人才，而且特別注重與學術界的溝通聯絡，在尊重學者獨立的立場同時，他在台灣創建了南華大學、佛光大學的宗教學、生死學等研究所，並與許多大學的宗教學者保持著聯繫，禮聘龔鵬程（現已去職）、陳森勝、藍吉富等一大批學者任職。在大陸，與北京大學、中國人民大學、南京大學、四川大學、武漢大學等名校的宗教系、所早就建立了密切聯繫，並派遣優秀的弟子前往深造。雖然在重視知識份子，重視人才方面，太虛等也早開先河。但太虛只是以個人身份，與黃懺華等學者保持著密切良好的互動關係。而唯有星雲，還有聖嚴法師，不但自己非常尊重知識份子，還培養教育了一大批非常尊重學者，善於與學術界聯絡溝通的弟子；創辦了多種學術刊物，出版了大量學術著作，在人力、物力等方面支持學者的獨立研究。這為學界與教界的良性互動展現了光明前景。

（三）佛教不可能脫離社會，社會上的一切都會影響佛教，社會污濁的風氣也必然會染及佛教。佛教四眾受佛法的熏習，又是這個社會中相對最善



良的一大群體，縱然自私者也不過自了而已，決不危害他人。這是兩個最基本的事實。但人們認識佛教總是從自身經歷開始，因而這兩大基本事實雖然明顯，但由於個人經歷有限，也並非很容易把握。撇開宗教即迷信這一至今仍有影響的看法不談，就是對佛教有好感的人們中，也要麼把佛教界看作世外桃源，要麼把高僧看作不食人間煙火食的仙人或聖人。當他們的這類主觀看法落空的時候，又會對佛教產生疑問，甚至偏向另一極端——佛教界與世俗沒什麼兩樣。其實，即使佛光山，也從來不乏可指摘之處；即如星雲，也難免人所固有的缺點與弱點。

因而，公正地認識佛教界的現狀，瞭解如星雲那樣的高僧，離不開歷史的比較與全面的觀察。正如佛光山宗務委員會在《佛光山開山30周年紀念特刊·前言》中所說：「認識佛光山，要看佛光山的大眾，不要只看佛光山的個人；要看佛光山的歷史，不要只看佛光山的一時。」的確，只要把星雲創建的佛光山的影響不斷擴大與有些寺院逐漸破敗萎縮作一下歷史的比較，只要瞭解了佛光山大眾的面貌，就能真正認識佛光山，認識星雲。

不言而喻，許多人因對污濁的社會風氣痛恨而轉向佛教，但當他們逐漸瞭解了佛教界的情形，特別是其中愈是敬重僧尼的人，瞭解實情而後的失望也愈大。於是，一波波的人們到教界走了一遭後，其中的大多數又重新遠離了佛教。可以說，這也是佛教在中國的影響雖大，但歷來處於邊緣地位的原因之一。

現在許多人都在追求著成功「秘笈」。星雲與佛光山僧團的成功其實沒有什麼「秘笈」，總的來說，也就是靠瞭解與順應社會歷史趨勢的前提下，自己的一步一腳印的努力，其中的許多酸辛，若非親身感受恐難以體會到。這也就是星雲的徒眾們為什麼忠心耿耿，為什麼都會樂於向外人講佛光創業史與個人的出家經歷。當然，他們對有些批評也非常敏感，群起而攻，簡直

不容褻瀆。對兩方面不同的態度其實出於同一「奧秘」——星雲與徒眾的血汗融在了一體。

這種經得起考察的扎實，一下或逐漸地把來過佛光山的人心留住了，至少使他們體驗到佛教四眾（佛光山稱為七眾）的善良，產生了把佛教作為自己精神家園的願望。在台灣，還有慈濟功德會等佛教團體也能經得起歷史的考察，但恐怕星雲這方面做得最早，而且他還曾在慈濟打響關鍵一炮的時候，即籌建花蓮慈濟醫院時，給予了有力的支持。正是這些人間佛教團體吸引了對社會污濁不滿，對佛教好奇的很多人的關注，把社會上的人心爭取了過來。同時，也為佛教開闢了新的淨資來源。不但如此，在星雲的帶領下，佛光山徒眾還通過環島弘法、慈濟義診、與各界舉辦聯誼活動、舉辦社會文化教育事業等形式，主動「出山」。如此，發揮著佛教淨化社會的功能，僧尼走出寺院，邁向社會與社會瞭解佛教，尊重佛教形成了又一良性互動。

可以說，正是以佛光山為前驅的各人間佛教團體的共同努力，一舉使台灣首先擺脫了在兩千年華人社會中，佛教一向被邊緣化的處境。中華佛教在台灣不但贏得了社會的高度尊重，而且開始昂首走向國際化。總之，在突破冰凍三尺的困局，扭轉佛教邊緣化頹勢的過程中，星雲模式的貢獻不可低估。

二、佛教信仰的重建

雖然在荷據之前，已經存在著主要在大陸移民中流傳的佛教，但佛教信仰開始在台灣生根，應在鄭成功渡台之後，那時引入的大陸佛教模式以台南為中心，如竹溪寺、彌陀寺與龍湖岩均此時所建。自康熙二十二年（1683）施琅入台後，大陸佛教模式進一步鞏固與擴散。一方面，從閩南傳來的禪宗模式在僧人中成為主流；另一方面，大陸的民俗佛教影響，「使得佛教混合



著一般的擬似佛教（像齋教等民間宗教，或與道教、儒教信仰交雜）而成為台灣社會一種『生活性』的宗教信仰。」⁵光緒二十一年（1895）後，日本佛教模式傳入台灣，台灣原有佛教，「不論寺院的設備、僧團的生活方式、乃至服裝及儀式等大都受到日本佛教的影響，如僧人不茹素，可結婚育子，攜家帶眷營運寺院，而由大陸福建傳來的中國佛教則日趨式微。」⁶1945年台灣光復後，佛教誠如釋東初所云，形成了三足鼎立局面：日本佛教繼續發揮著潛在影響，大陸福建鼓山一系得到復興，齋教的地位也不容輕視。⁷台灣佛教就是在此基礎上開始了新的歷史性轉型。

1949年前後，20世紀前期大陸高僧如太虛、圓瑛、虛雲、印光等人門下的菁英來到台灣，給台灣佛教輸入了新鮮血液，他們與台灣本土菁英聯合起來，應是推動台灣佛教轉型的領軍人物，星雲是其中最為傑出的代表之一。但是，張曼濤所認為的這一轉型，即「從此台灣僧人的生活型態被徹底改造，不婚嫁、茹素、斷葷酒、剃髮、著僧衣、受具足戒等，成為台灣僧人的必要條件。」⁸也就是說，僅表現為授予中國傳統的出家戒法和重視佛教思想與學問。而今看來，這一概括還不夠完整。因為儘管變化巨大，但仍然停留在僧俗有別的外形上。即使重視了佛教思想與學問——這方面也是大陸赴台學問僧的貢獻很大——雖涉及內心，可仍屬於「知解」的層面。而對宗教而言，信仰的轉型才是最為核心的。

藍吉富教授借鑒了科學史家庫恩創立的範式概念，認為從文化史角度看，佛教信仰的範式曾經歷了三次轉移，即從原始佛教至部派佛教、大乘佛教與密乘佛教。⁹這與筆者在1996年提出的觀點不謀而合，¹⁰所不同的是筆者認為，至少從19世紀以來，佛教就正在經歷第四次範式轉移，即人間佛教型態的創立與發展。這一佛教新型態同樣不是憑空產生的，而是原有佛教範式的又一次轉移。

起初緣由乃從那時開始，大乘佛教的第二世代¹¹——中國佛教中的主流——禪宗的信仰依據已經抓不住人心。當時篤誠信仰佛教，又敏銳感受到社會正在發生劇變的學界菁英龔自珍說，禪已「愈降愈濫，愈誕愈易。」
「無量人問，當用無量法門……答之。……或宗《華嚴經》，或宗《法華經》，或宗《涅槃經》……烏有所謂教外別傳者乎？」¹²這裡，他並不否認禪宗信仰的依據——宗教經驗，只是對排斥經典依據表示懷疑。稍後，信仰真誠無可懷疑的楊文會居士也坦然講了類似的話：如當時禪者多不依經典，「絕跡空行，縱橫排蕩，莫可捉摸。」「真偽雜出」。¹³這些已足夠說明，即使佛教界內部也有許多人對那些自稱的「悟」表示了不信任，而社會普遍輕視佛教也與宗教信仰的真切度有關，而同時代的僧人則或因與社會隔離，或因被周圍居士與信徒尊寵，顯得對此有些麻木。

從楊文會提出危機（末法）時代的佛教必須依經而行，規矩準繩，不容假借¹⁴的觀點開始，中國佛教的信仰依據由唐以後偏重於個人宗教體驗，轉向了偏重於經典。但是，真正足以讓人信仰的依據在那裡？三藏經論數以萬計，其間論說內涵的差別也極大，不同經典中甚至有相反的說法，讓人們信什麼好呢？

於是，新一代開始了近代佛法真信仰的探求之旅。以楊文會的高足歐陽竟無為代表的支那內學院、三時學會等團體的居士學者們從唯識論找到了真信仰，他們以大乘法相宗的經典為依據，排斥其他大乘經論。呂澂更撰《楞嚴百偽》，列舉上百條證據，斷言《楞嚴經》決非譯自梵文。進而聲稱：

《仁王》偽也，《梵網》偽也，《起信》偽也，《圓覺》偽也，
《占察》偽也。實又重翻《起信》，不空再譯《仁王》，又偽中之偽也。……至於《楞嚴》一經，集偽說之大成。蓋以文辭纖巧，釋義模稜，與此土民性喜驚虛浮者適合，故其流行普遍。賢



家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教。……一門超出，而萬行俱廢。

此文雖不長，但實質上否定了除法相宗以外的所有大乘宗派的信仰依據，否定了上述經典包含的核心理念——真常唯心論及如來藏說，張揚了玄奘譯解的印度大乘瑜伽行派的唯識緣起論信仰與宗教體驗。印順法師則對唯識論也有自己的見解，他一方面把真常唯心論與唯識論都判為「傾向如來（藏）之菩薩分流」，稱密乘經論為「如來（藏）為本之梵佛一體」，其貢獻則為從佛教思想的演變中梳理出如來藏說發展的脈絡。另一方面，他從閱藏與日本學者著作中受到很大啟發，提出「立本于根本（原始）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（以龍樹為菩薩典範，但須防梵化之機——原注），攝取後期佛教之確當者」的主張。¹⁵實際上，他從對真常唯心論與唯識論的不滿出發，轉向了把以龍樹為代表的印度大乘中觀學說與般若類經論以及較為原始的經典作為信仰基礎，並開啟了研究以往不被中國佛教徒重視的《阿含經》之風。

以《阿含》中的十二緣起為依據，日本「批判佛教」的代表人物松本史朗、袴谷憲昭更是認為，真常唯心論的「本覺思想」與印度就有的「如來藏思想」都不是真正的佛教，甚至把具有漢傳佛教信仰的這些特徵的佛教思想都斥之為「偽佛教」。¹⁶他們所謂真佛教極其狹隘，其主張具有相當程度的佛教原教旨主義傾向。當然，他們強調理性為知識與倫理的基礎、反對各類型本土文化的霸權、反對日本文化的所謂獨一性與優越性都有值得肯定之處，但由此出發，如果絕對地排斥不可避免地與彼時彼地的文化傳統、個人經歷有關的宗教體驗，則無疑走向了其自己也不諱言的唯理智論極端。¹⁷無論是部派佛教還是大乘佛教的各流派，其實都是佛陀思想與各民族文化傳統結合的產物，修行者的個人體驗則成為其仲介，日本佛教也不例外。即

使流傳下來的早期結集的《阿含》類經典中，也不可能不受結集者身處其中的印度文化宗教傳統的影響，包括婆羅門教。那怕是反叛、批判甚至是超越傳統。如宇井伯壽就說，印度「佛教最古的典籍也直接受到這些學說很大的影響，例如九次第定之四禪，或欲界、色界、無色界之三界說……等諸說皆是。」¹⁸依唯理智論，一切經典論述無不可加質疑。於是近兩百年來（甚至可追溯到明清佛教），從懷疑禪宗的宗教體驗作為起點，進而懷疑漢傳大乘各宗經典的理論依據，「回到印度佛教去」的傾向不可避免地走到了一輪追索的盡頭。這是側重批判的絕對主義傾向的局限。¹⁹

但實際上，佛教思想絕非憑空產生，脫離空間「場所」，脫離文化傳統的批判繼承的純粹佛教從來不存在，所謂原教旨主義之「原」在那裡？人們所追求的唯一純正的佛法在那裡？這可能是一個人類理性永遠也解決不了的問題。即使他們有自認之真，能得到普遍認同嗎？換句話說，他們追求的最終落空不可避免。但呂澂、印順與一批日本學者的建設性在於：一方面運用文獻學、考據學方法褪去了籠罩在佛教史、佛教經論上的神秘主義迷霧，使佛教與社會互動演化的實際得以顯現，使佛教的倫理性與超越性內涵被認識，體現了與古代佛教相對的近代佛教特別強烈的理性化趨勢。另一方面，他們對各時期各教派奉持的經論作了全面疏理，作了能夠為現代人所理解的闡述，實際上也為不同人群的宗教需求，提供了多元的更為可靠的信仰依據。

相反，儘管近代最早被貶斥的真常唯心論的宗教體驗帶有強烈的主觀性，人言言殊，也很容易被冒充或濫用，但任何人一旦依據著其曾有過真實的而不是虛妄的體驗，其信仰無比堅定也是不爭的事實。而且，種種不同的宗教經驗也可以通過歸納分析，找出其間一些那怕不多的共同特徵，以作為鑒別真妄的試金石之一。西方宗教學者斯特斯把宗教經驗分為兩大類，即



「外向性的神秘體驗」和「內向性的神秘體驗」。紮納則認為可分為三類，包括「自然的（宇宙的）神秘主義」、「心靈的神秘主義」和「一神論的神秘主義」。

晚近還有斯溫伯恩，他根據宗教經驗的物件或媒介，概括出五種類型：1、通過某種常見的、非宗教性的對象而獲得。2、通過某種罕見的，但公開的對象而獲得。3、通過某些隱秘的，但可描述的感覺而獲得。4、通過某些隱秘的，但不可描述的感覺而獲得。5、不通過任何感覺而獲得。斯溫伯恩甚至聲稱這一五分法已窮盡了所有的宗教經驗。

這些分類法都有各自的可取性，據張志剛教授的概括，不同的宗教體驗大多有如下的共通特徵：1.化一感，即強烈地感受到「萬物合一」或「萬象一體」，以致體驗主體也融合其中。2.超時空感，日常的時間概念在感到萬物合一的同時也消失了。3.愉悅感或安寧感。4.不可言說性。²⁰根據這些概括，如果能結合經典中對「悟」的描述與限制，不管是禪宗經典、唯識經典或般若經典，以及阿含類經典都有這方面描述，並運用並改進傳統的參悟證驗方法，例如記荊，作認真地考察，相信宗教經驗的真妄最終也不是不可鑒別的。總之，唯經驗論固不可取，但宗教經驗無疑也是信仰依據之一。

以太虛、星雲為代表的另一批僧俗則明顯地繼承著禪宗傳統，他們不但因應時代，強調信仰的經典基礎，而且依據著親身的宗教體驗。早在1907年，太虛就曾有悟，當時，他正在閱《大般若經》，「忽然失卻身心世界，泯然空寂中，靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現，如凌虛影像，明照無邊。座經數小時，如彈指頃；曆好多日，身心猶在輕清安悅中。」²¹因有類此的多次體驗，他對把考據學方法運用於有關經典辯偽的態度明顯地與歐陽漸、呂澂不同。太虛對自身體驗的闡述也完全符合上述概括。據星雲自己說，他也有過多次宗教體驗，其中有參禪得悟，但最深的體驗卻來自修淨：

民國四十三年，我在宜蘭雷音寺主持佛七，有特別的感受，今天回想起來，不曉得那七天究竟如何渡過的？只覺得佛號綿綿不斷，嘹繞於耳際。吃飯的時候，吃的彷彿是阿彌陀佛、阿彌陀佛……刷牙的涮涮聲，也變成一聲聲的阿彌陀佛……睡覺的時候，人雖然睡著了，但是神志清明，心中仍然阿彌陀佛、阿彌陀佛地響個不停；走路的時候，腳步輕盈，好像騰空一般，不是自己在行走，身後似乎有一股力量在推動著自己前進，而每一個步伐，也是阿彌陀佛……任何時刻所感受到的都是阿彌陀佛、阿彌陀佛……七天就在綿綿密密的彌陀聖號之中，一眨眼地過去了，忘記了自己的存在，忘記了「時間」為何物？感覺七天只不過一彈指罷了！這次的佛七所給予我的信心、宗教的體驗，比過去膜拜觀世音菩薩更深刻，讓我體會了物我兩忘、時空俱泯的境界！²²

正因有過與傳統文化場景相應的體驗，星雲與佛光山明顯地繼承著中國叢林傳統。當然，太虛與星雲對明清以來的佛教流弊也有切膚之痛，他們也有批判，其批判更深入地觸及到保守的僧尼們的生存根基——原有僧伽制度，因而招來的仇視比起僅停留在思想層面的批判者更有過之而無不及。但相對思想批判而言，以太虛、星雲為代表的一批人間佛教提倡與實踐者更重視信仰的重建。

當然，近代佛教革新的兩大派之間存在著共同點——即都重視加強信仰的理性依據。文獻學與歷史的考據求證依靠著理性的判斷力固然不消說了。太虛還認為，現代屬於「依人乘行果趣進修大乘行的末法時期。「在現代社會，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。不唯不是方便，而反成為障礙了。」²³星雲說：「現代化的佛教，應該從對自然圖騰的崇拜、英雄式的神權信仰，走向淨化身心、提升生命的層



次；現代化的佛教，不可以如過去知識低落的時代迷信怪誕，以神奇蠱惑民眾，而應該將人心導引至正信的領域。」²⁴

但在這共同的理性基礎上，太虛、星雲對佛教經論的態度或可用相對主義來概括，以與歐陽漸、呂澂等絕對尊從某些經典，排斥某些宗派的經典相區別。人們不必拘泥於太虛、星雲兩位大師早年都講的八宗平等兼弘，或太虛晚年講「攝小（乘）歸大（乘）」，星雲晚年講的北傳、南傳、藏傳佛教的融和之間的差異。實質上，兩位大師的主張的精神是一脈相承的，即肯定各宗派尊奉的經典都含有相對的佛教的真知與真信仰，其間只有「含金量」多少之別。而肯定信仰的宗教體驗依據，必然會走向各宗入門有異，歸途一致的結論。

在當代諸多人間佛教提倡者中，星雲實際上在精神上真正繼承著太虛一脈，並且成功地把太虛的思路付諸重建現代佛教信仰的實踐。他認為：

苦呀！空呀！無常呀！不錯！這是佛教的基本思想，是佛陀所說的三法印。但在當今說法布教時，要應用善巧方便。佛教為什麼說苦？是為了追求幸福快樂的；苦是人間的現實，但非我們的目的，佛教的目的是要脫苦、尋求快樂。說到空，天也空，地也空，四大皆空……，讓大家很害怕，覺得什麼都沒有了。其實「空」是建設「有」的，只是一般人不瞭解。空有空的内容，在空的裡面才能擁有宇宙的一切，不空的話，就什麼都沒有了。真「空」生妙「有」，我們先有「妙有」，才能入空；先建設現實「有」的世界，從「有」的真實中，方能體驗「空」的智能。²⁵

這是典型的在東亞得到發揚的真常唯心論，這種說法仍然依據著佛教根本，但將其轉化為合乎現代大眾需求的妙有常樂，從而使得佛光人能以自己

的信仰而自豪。這是幾千年來，佛教在中華正統文化的擠壓下難得一見的現象，即有的話，也限於與社會隔離的信徒小圈子內。如今，台灣佛教徒也能在社會上抬頭挺胸，至少也間接受到佛光山的影響。毋庸置疑，佛光山從來沒有與社會隔離，佛光山徒眾與台灣許多道場一樣，迎受著各種社會思潮的衝擊。但在星雲的引導與教育下，至少大多數徒眾的這一信仰是堅定不移的。

對他們中根器較好的「上智」來說，正如2003年11月24日，星雲弟子、北京大學博士生滿耕法師在上海回答大陸學者關於佛光山徒眾日常修行的問題時所說：他們除了堅持佛光山規定的早晚功課之外，還盡力秉持「平常心即道」的理念，作為學生，就在學習與研究中修行，把研讀中遇到的煩惱作為對修行的考驗。生活雖然繁忙，但過得很充實。他們對佛教、對培養他們成長的佛光山，充滿著感恩之情，絲毫也沒有將來離開佛光山的打算。有人可能以為這是星雲著意栽培的弟子，因此不具備代表性。但另一位並未被送去深造的佛光山徒眾私下告訴學者，上述問題對他們來說，其實根本不成為問題。

對他們中根器一般的多數來說，在生活中修行或許較難。但佛光山各道場都經常講經說法，都提供了個人參禪、修淨或運用其他修行方法的良好條件，佛光山的「共修」氛圍更有助於個人獲得一定的宗教體驗。毫無疑問，堅定的信仰來自經證與個人體驗的結合。這一點也許並不新鮮，但與佛光人豐富多采的生活融和，卻是現代的特有現象。佛光人都可以依自己的性情，或從事社會教化、或投身佛教教育、或做文化事業，或開展慈濟志業，或道場管理，或信眾接待，或國際交流……在追求終極解脫的同時，又過著有社會價值的生活。

這與明清以來的僧眾生活形成了鮮明對比，即使在五十年代的台灣，



「在佛門只是早晚課誦、誦經、下田、拔草、誦戒，還要做什麼？」逢「初一、十五，再加上為信眾消災、祈福、薦亡等婚、喪、喜、慶，有時候進塔，進牌位，年復一年，就這樣過去了。」²⁶最後，不過是「吃三餐，一個床位、死亡入塔、入功德堂。」²⁷這還是比較好的寺院中的僧尼一生。

如此，縱然還保持著信仰，個人的心靈也有所安頓，然而信仰應有的指引作用與鼓舞作用都沒有體現。保持信仰當然比不信好，但這樣消極的信仰無論對佛教，還是對社會，有多大的意義？至於僧人信仰喪失，只是鑒於回俗必須忍受巨大的社會壓力，不得不借佛營私的陰暗面在現代也是屢見不鮮。而這些，正是信仰重建的必要性所在。

呂澂、印順等對真常唯心論信仰的批判固不易，而重建信仰更難。太虛只是初步地指出了重建之方向，而星雲最偉大的歷史性成就也就是在現代佛教信仰的重建上邁開了堅實的一大步。通過他的努力與佛光山形象的傳導，人間佛教已經成為「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」。²⁸

三、讓務實的光輝驅散疑雲迷霧

從楊文會開始辦新式佛教學堂開始，佛教現代轉型的道路實際上已經展開，但始終在摸索中曲折前行，其上空籠罩著一片疑雲迷霧。這些問題是現代佛教所難以回避的，對此，星雲有的作了善巧的回答，有的則不爭辯，直接了當地去做。讓務實的光輝驅散疑雲迷霧，這是星雲的作風特色。

十多年前，藍吉富教授在〈當前華人佛教在教義與實踐上的若干問題〉一文中就概述了現代宗教理性化趨勢與雜有宗法傳統的佛教信仰價值悖離之間的若干疑惑。他指出：

（一）佛教的捨離精神與「認為追求財富是善的，人的智慧值得投資在利潤的追求上，這樣的欲望是不必譴責的」的資本主義價值觀的衝突。

（二）佛教主張眾生的生命價值在基本上是平等的「眾生平等」與世上大部分宗教只以人類為主要拯救對象的「人類至上」觀念的衝突。

（三）佛陀適應二千年前印度社會環境「隨犯而制」的戒律其中有些部分與現代生產的衝突。

（四）不同經論或宗派在教義上的衝突，使現代人無所適從。

（五）用學術方法客觀研究佛教的態度和成果與佛教徒主觀信仰的衝突。

（六）缺乏系統性的組織，以一二所寺院個別弘法，難以成就較大規模的佛教事業，且有重複、浪費及較易失敗的可能。

對其第一個問題，星雲依據佛教經典首先肯定：「財富，是我們每一個人所希望、所喜歡的。」同時指出，「但是，財富對於每一個人，並不一定是最好的東西。」接著舉例表明，財富只有善用才能有價值。他善巧地列舉了六類佛教許可的也是世人希望得到的「財富」，即身體健康，生活如意，前程順利，眷屬平安，合法錢財，內心充實；也列舉了佛教就不許可的如竊盜等十類非法之財。甚至提出六點佛教鼓勵的「發財方法」：即勤勞、節儉、寬厚、信心、結緣、布施；強調「佛教講的最高究竟的財富是——般若。」²⁹

儘管上述在1981年發表的講演內容並非針對藍教授的疑惑，但從正面闡述了佛教的財富觀是可以與現代社會相容的，甚至可以糾正現代人在對財富態度上的偏差。同時，藍教授的疑慮也具有一定代表性。在筆者看來，早期



佛教中強烈的「捨離」現世的精神與傳統天主教的厭世取向其實相似，這在古代宗教中具有共通性。而由天主教轉型產生的新教與星雲提倡的人間佛教也有許多接近之處。

對其第二個問題，早在1981年，星雲就認為：

在人類最早的政治是神權政治，一切委諸於天意、神旨。神權政治慢慢地演變，國君抬頭了，成了君叫臣死，臣不得不死的君權至上的政治。君權政治經過長久的年代，人民意識逐漸抬高，紛紛要求參政權，於是君權時代又進化到今日的民權時代。那麼，民權政治再發展下去，又將是怎樣的政治呢？民權政治再發展下去，將成為生權政治的時代，一切眾生都有參政權。現代許多著名的輿論和法律，也都惠及到人類以外的其它動物，並且主張保護他們。譬如不可虐待動物，雞鴨未殺前不可倒吊、捆綁，牛馬不可令其操勞過度，稀少的動物不可濫殺，不可令其滅種，凡此種種，都已證明了人以外其他生物的生命權已獲得逐漸的重視，未來將走到生權政治的時代。³⁰

如今在西方，綠黨與綠色和平組織已形成相當大的勢頭，贏得了不少選票。學術界反對人類中心主義的呼聲日益高漲，許多基督教團體也正在跟進。台灣的情況有類似之處，以佛教徒為主的生命關懷協會做了不少事。佛教眾生平等的主張非但已經不成其為問題，而且成為與其他宗教相對的佛教優勢所在，以昭慧法師為代表的佛教倫理學研究吸取了西方有關研究的新成果，走在了該學科前沿。

對其第三個問題，星雲與佛光山也不事聲張，早就實施了一系列改革。例如2002年佛教弘誓學院與學者發起了佛教界內部的男女平權運動，星雲大

師率先表示了大力支持。其實，在星雲的引導下的佛光山僧團內部，男眾與女眾的平等早就實現了，而且取得了良好成效，尤其表現在工作中雙方和合協調。筆者曾經批評太虛在20世紀三、四十年代利用中國佛教會組織推行改革的策略。³¹在那時候，革新派與溫和派的確沒有很大必要拱在一起，內爭不已。有時改革旗幟鮮明更好。這點已被星雲獨立地建設佛光協會的成功所證明。但在人間佛教已成為台灣佛教事實上的主流的前提下，星雲這種不事聲張的改革，不激化衝突的做法，更有利於爭取一時不明真相的大眾，有利於團結中間派。

對其第四個問題，下文將與有關人間佛教理論分歧問題一起評述。

其第五個問題的核心也不外西方宗教史與哲學史爭論了幾千年的老問題，即理性與信仰的關係問題。對此，瑞士神學家漢斯·昆在其名著《為了第三個千年的神學：一種普世觀》中，把古今對兩者關係的處理歸納為六種範式。亦即：原始基督教的啟示性範式、古代教會的希臘化範式、中世紀的羅馬天主教範式、宗教改革時期的新教範式、新教的正統神學範式、近代的啟蒙神學範式，後者又衍生出當代的普世神學、辯證神學、生存神學、解釋神學、政治神學、解放神學等多元模式。

其中，只有在中世紀前的兩種範式才把理性與信仰絕對地對立起來，其餘四種範式都認為，理性與信仰之間存在相容一面，信仰需要理性的支援，理性對未知的探索需要信仰的指引。天主教神學家湯瑪斯·阿奎那雖然主張信仰高於理性，但正是以其為代表的範式容納了理性，開啟了中世紀通向近現代的思想閘門。由此看來，強調主觀的信仰而排斥客觀的學術研究方法與理性的態度在西方早就成為了過去，至少其相對影響已微不足道。信仰與理性的內在聯繫還表現為它們都是經驗的結晶，所不同為前者主要獲得宗教經驗的證實，後者依賴經驗知識。



有人以為，這兩類經驗不能混為一談。當代美國宗教學家約翰·希克卻從維特根斯坦哲學獲得啟發，把人類對自然與環境的感知表述為「經驗」，而把依賴於文化的對此之理解表述為「經驗為」，「經驗為」既具有自然意義，也具有倫理意義、美學意義或宗教意義，其中宗教體悟處於最高層（佛法稱為般若智）。³²據此可以說，不存在所謂純客觀的知識系統，知識系統（佛法所謂分別智）總是被人類主觀的意義系統指引著包容著。「經驗」與「經驗為」，理性與信仰，都統一於佛法所謂智慧。

同時可見，客觀與主觀也不是絕然對立的。某些佛教徒主觀信仰之所以與「客觀」的學術研究及其成果發生衝突，實質上是現代宗教理性化趨勢與佛教信仰價值中雜有的宗法傳統悖離的表現。例如，由於有些人的信仰深深刻著宗法社會的痕跡，所以他們的老生常談主張難以得到現代大眾回應，以致當面臨修寺造像費用籌措難等問題時，反而遷怒於佛光山、慈濟、法鼓山等所謂「吸儲機」。

其實，如果沒有佛光山，其他現代形態宗教，如日、韓新興教派也會日漸擠去其生存地盤。而正是佛光山等人間佛教團體的崛起，為古老的中華佛教在現代拓展了廣闊空間。可以說，衝擊這類信仰者不是別人，正是現代社會生活。佛法講境由心生，也就是說只有率先轉變（不是放棄）自身觀念，順應時代，才能解決他們面臨的一系列問題。轉過來了，生活中一言一事，周遭的一草一木都能強固信仰，即有逆境，也可視作對信仰的考驗。

佛光山徒眾繼承傳統，順應現代的信仰隨著事業的擴展而更形堅強就是明證。轉不過來，恐怕信仰的動搖不可避免。因為生活會把繞不開的問題一次又一次地擺上去。當然，標榜客觀性、前瞻性、創造性的學術研究遵循著與宗教價值觀不同的評價體系，其成果只供參考；學術研究對佛教界的影響有，可能還會愈來愈大，但與近代學界的反宗教傾向明顯不同，尊重不同的

信仰已成為現代學術界的共識。

對其最後一個問題，沿用大陸過去的統一佛教組織模式已被台灣佛教史證明無效。在現代社會多元競爭環境下，佛教系統性的組織也只能通過競爭，重新整合建立，在舉辦佛教事業方面也不得不經歷類似的競爭與淘汰過程。藍吉富教授所欲借鑒的日本現代佛教模式固然繼承著傳統，但自明治維新以來的公開的機會平等的宗派競爭，無疑推動著各宗派的內部整合與成就大規模佛教事業。西方新教各教會組織的競爭、分化與協進，及這一進程對宗教事業的推動更有了長達數百年的歷史。

從歷史的角度看，以往與目前個別性寺院在舉辦佛教事業方面的零敲碎打、重複浪費恐怕是繞不過的坎。這正如市場經濟的全球化建立在無數中小企業被擠跨，某些中小企業又從中覓得機會，成長為巨型跨國公司的基礎之一樣。在這方面，台灣一些寺院已有強烈的危機意識，星雲也表示要支持這些佛教弱勢群體。但他們雖然值得同情，最終恐怕誰也無可奈何，怨恨大山頭也解決不了問題。最好是多個中小寺院聯合協進，如個別寺院實在無力為繼，主動要求大山頭接管雖無奈，也不失明智。這為減少重複浪費，更完善地舉辦大規模佛教事業創造了條件。

多年前，台東師範學院周慶華副教授提出：如何對待主要宣導者們對「人間佛教」同一命題的不同詮釋？為什麼至今仍是淨密當道，禪為助緣？禪淨與人間佛教有衝突嗎？³³近年大陸有些法師進而提出，人間佛教是否古已有之？佛教是否具有超人間的性質？是否僅僅人間佛教就能涵蓋佛教各宗各派？這與藍教授的第四個問題有相關性，而且針對著星雲大師闡述的人間佛教思想，及其與太虛、印順理論的差異。

的確，星雲繼承了太虛思想，曾經認為：「到了今天是人間圓融的時



代。不論是小乘的、南傳的、大乘的、西藏的、中國的佛教，今日提出的人間佛教，是要把最原始的佛陀時代到現代的佛教，融合起來，統攝起來。」他講，「五乘共法」、「五戒十善」、「四無量心」、「四攝六度」、「因緣果報」、「禪淨中道」就是人間佛教；³⁴並且引經據典，證明了自《阿含》到大乘經，無不含有人間佛教思想。他講的這些內容，也的確幾乎是佛教，特別是大乘佛教所一貫提倡。某些質疑者認為，若如此，人間佛教與大乘佛教有何差別？提出人間佛教命題有何意義？還不如直接了當地強調發揮大乘的積極入世精神！

看來，僅僅從概念差別出發，對現代社會生活仍有隔膜的這些質疑者並沒有深入領會星雲所說的「不管佛教有小乘、大乘，有顯教、密教，不管它怎麼分，應該要有人間性，這是很適合時代的潮流。不僅承繼傳統，而且是時代所趨，人間佛教必然是未來的一道光明」³⁵的內涵，人間佛教固然不是突然從天而降，有來自《阿含》與大乘的堅實經典依據，也繼承與強調發揮大乘的積極入世精神，但他與以往佛教的重大差別就在於其代表的現代趨向。³⁶此點當然為古代所無。同樣，正因我們生活在價值多元化的現代，關於「不同經論或宗派在教義上的衝突，使現代人無所適從」的問題，關於「如何對待主要宣導者們對『人間佛教』同一命題的不同詮釋」的問題，就不能像生活在極權時代、封閉時代的人們那樣去對待，即要求有一個絕對可依傍的權威。

在教義上，如果真是一個現代人的話，應該學會尋求不同經論或宗派或人間佛教詮釋者之間的共識，這些共識其實比某一權威可靠得多，這就是有所適從的教義內容。而修行方法、途徑則從來就可依個人根器，選擇禪、淨或密是自己的事。在此，不宜把具體修行方式的選擇與人間佛教對人生方向的指引混淆。正如星雲既堅持人間佛教理念指引，又繼承禪門臨濟宗風，還

早就創辦了「星期六共修念佛法會」等修習淨土的團體。當然教義的差別也會對修行方式產生影響，但人間佛教也融會了禪宗的般若思想與淨土宗的救度精神，因此不但不妨礙禪、淨的修習，而且能夠把修行與從現代生活中的煩惱中得解脫結合起來。

佛教與其他宗教一樣具有超越性。實際上，星雲之所以僅強調《阿含》與大乘經的人間性一面，在當時主要是為了克服反對人間佛教的阻力。如果說過去在世間實際上就是印度種姓社會與中國的宗法社會，佛法尚主張不離，那麼當下的世間就是市民社會，佛法更不能離。人間佛教同樣繼承著佛教根本的超越性，包括對人間的超越，其超越性就表現在對淨土理想的不懈追求，對解脫自在境界的探尋與體驗，結合著參與社會改造、引導心靈淨化。這一取向與世界現代宗教趨同，而與中世紀各大宗教旨在逃避社會的取向有別。

上述所有疑慮具有相當大的代表性，反映了學者與法師對佛教未來的關切，也是人間佛教前行所不容回避的問題，理應肯定。至於從望文生義出發，把人間說成就是世俗，認為強調佛教的人間性就是只講世間法，人間化就是佛教的世俗化等等，則恐怕是有意散布的迷霧了。

對所有善意的疑慮最好回答，以及驅散迷霧的最佳方法，都莫過於以事實說話。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，也許他的通俗化闡述說服力不強，也不夠深刻。星雲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，星雲是推行人間佛教理念的非凡實幹家，他創建的佛光山是活生生的人間佛教的典範之一。

對人們爭辨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，並對過去佛教界衰敗情形有所瞭解，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，找到保持著邏輯矛盾張力的平衡點。是的，理論總是灰色的，而生活之樹常青。

四、結論

星雲的弘法生涯已走過了六十餘年。這些年來，有些道場縱然深有根基，架子也維持著，但走進去就可感危機撲面。有些道場則已經或正在瓦解。而星雲孑然一身，了無憑藉，就結合著那雲水三千的踐履與洞察人心的善巧，創建了佛光山僧團與國際佛光會。在批評甚至譏諷中，他們不但屹立不倒，而且由小到大，影響擴及全球。其間原因雖多，卻也簡單。星雲與佛光山上下遇到問題與困難，如他自己講的那樣「永不退縮」，總是務實地力求一一解決。而面臨危機的道場無非兩種情形，或小問題沒引起重視，以至積重難返；或看到了卻見怪不怪，以至矛盾猝然爆發。

由此看來，無論是面對宗教界的共性問題，克服明清以來的教界流弊；還是解決個別道場的具體問題，謀得生存與發展；人間佛教的積極進取精神與星雲特有的務實精神都至可寶貴。然而，在克服了如來藏說的負面表現之一——自了傾向之時，更要警惕其負面表現之二——在集團利益掩蓋下的自我膨脹干擾佛教的解脫本懷。

當年印光大師曾一語雙關地用「太虛大無邊」來形容太虛大師的思想與抱負。瞻望未來，我們不妨也把星雲本人與心平、心定、慈惠、慈莊、慈容、慈嘉、慈怡諸法師一起，比喻為現代佛教史軌道上空一團璀璨的星雲。

在這團星雲的映照下，有理由期待在現代文化價值多元格局之下，中華佛教將代表經過更新的傳統文化，在華人社會中成為重要一極；同時，她也將借鑒與吸取各民族宗教現代化、本土化的經驗教訓，進一步走向更加廣闊的世界。正如星雲所說：「我們唯有走出去，將佛教人間化、國際化及現代化，不分彼此，團結一心，未來在世界上，才能更好地展現佛教淨化人心的力量。」³⁷

注 釋

1. 釋星雲：〈如何建設現代佛教〉，《星雲大師講演集（四）》，高雄：佛光出版社，1982年，頁27。
2. 王雷泉：〈將終極託付給歷史〉，《聞思：金陵刻經處》30周年紀念專輯》華文出版社，1997年，頁57。
3. 釋星雲：《有情有義：星雲回憶錄》，圓神出版公司，1997年，頁221。
4. 釋星雲：〈今日佛教復興的希望在那裡〉，《星雲大師講演集（一）》。
5. 王順民：〈當代台灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》第8期，1995年。
6. 釋見曄編著：《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，台北：中天出版社，1999年版，頁20。
7. 參見釋東初：〈瞭解台灣佛教的線索〉，張曼濤主編《台灣佛教篇》，台北：大乘文化出版社，1979年，頁109。
8. 釋見曄編著：《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁23。
9. 藍吉富：〈佛教文化形態的形成及其發展〉，《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社2003年，頁14-16。
10. 參見陳兵、鄧子美：《20世紀中國佛教（五）》，北京，民族出版社2000年初版，台北：現代禪出版社，2003年修訂版。
11. 世代概念也借用了前揭藍吉富同文的說法，而大乘佛教的第一世代乃印度大乘，第三世代乃由吸取了中華佛教傳統，並與日、韓等民族文化融合的日、韓等國的佛教。



12. 龔自珍：〈支那古德遺書序〉，《龔自珍全集》，上海：人民出版社，1975年。
13. 楊文會：〈十宗略說〉，《楊仁山居士遺著》金陵刻經處1982年重刊本第4冊。
14. 楊文會：《十宗略說》。
15. 釋印順：〈印度之佛教〉，《印順法師佛學著作集》印順文教基金會光碟版。
16. 參見松本史朗：《緣起性空：如來藏思想批判》，大藏出版社，1989年版。袴穀憲昭：《本覺思想批判》、《批判佛教》，大藏出版社，1989、1990年版。林鎮國：〈「批判佛教」思潮〉，《空性與現代性》台北：立緒文化事業公司，1999年。
17. 袴谷憲昭：《作為場所的真如》，頁289。
18. 宇井伯壽：《中印佛教思想史》，新竹：無量壽出版社，1987年，頁122。
19. 當然問題並不會就此解決，還會以貌似新的面孔出現，如同美國學者拉斯豪斯正確地指出，所謂「批判佛教」的出現有其必然性，這次是以哲學方式推展的東亞百年來運用「19世紀西方聖經研究學所發展起來得歷史——語言學方法的必然結果。在西方，這種方法同樣也以懷疑『歷史上的基督』、福音書的編輯和早期教會歷史等方式，質疑基督教歷史的起源。」〈批判佛教與回歸源頭〉，《修剪菩提樹》，上海：古籍出版社，2004年，頁31註腳4。
20. 張志剛：《宗教哲學研究》，北京：中國人民大學出版社，2003年，頁230-239。
21. 釋太虛：〈自傳〉，《太虛大師全書》，台北：善導寺流通處印本，冊58。
22. 釋星雲：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》。
23. 釋太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師全書》冊2。
24. 釋星雲：〈佛教現代化〉，《星雲大師講演集（二）》。
25. 釋星雲：〈如何建設現代佛教〉，《星雲大師講演集（四）》。
26. 釋見曄：〈釋悟因訪談記錄五〉，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁366、363。
27. 釋見曄：〈釋悟因訪談記錄二〉，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁341。
28. 江燦騰：《台灣當代佛教》，台北：南天書局，1997年，頁9。
29. 釋星雲：〈佛教的財富觀〉，《星雲大師講演集（二）》。
30. 釋星雲：〈從佛教的觀點看未來的世界〉，《星雲大師講演集（二）》。
31. 鄧子美：《太虛大師全傳》，台北：慧明文化出版公司，2002年，頁223。
32. [美]約翰·希克：《理性與信仰：宗教多元論諸問題》，成都：四川人民出版社

- 社，2003年，頁20-30。
- 33.周慶華：〈後人間佛教的建構〉，《2001佛學研究論文集·人間佛教》，佛光山文教基金會，2001年，頁193、202。
- 34.釋星雲：〈人間佛教的基本思想〉，《星雲大師講演集（四）》。
- 35.釋星雲：〈人間佛教的基本思想〉。
- 36.其間的繼承性與差異性，詳見鄧子美：〈論人間佛教的現代品格〉，《中國禪學》第一卷，中華書局，2002年。
- 37.星雲：〈給讀者的一封信〉，《普門學報》第25期，2005年1月。

參考書目

- 1、釋印順編：《太虛法師年譜》，北京：宗教文化出版社，1995年版。
- 2、釋印順編：《太虛大師全書》，台北：善導寺，1980年印本。
- 3、印順文教基金會編輯發行《印順法師佛學著作集》，2002年光碟版。
- 4、江燦騰：《台灣佛教百年史之研究》，台北：南天書局，1996年。
- 5、江燦騰：《台灣當代佛教》，台北：南天書局，1997年。
- 6、鄧子美：《傳統佛教與中國近代化》，上海：華東師大出版社，1994年。
- 7、陳兵、鄧子美：《20世紀中國佛教》，北京：民族出版社，2000年，台北：現代禪出版社，2003年。
- 8、鄧子美：《太虛大師傳》，西寧：青海人民出版社，1999年，台北：慧明文化出版公司，2002年。
- 9、《楊仁山居士遺著》金陵刻經處，1982年重刊本。
- 10、釋星雲：《往事百語》佛光文化事業有限公司，1994年。
- 11、釋星雲：《有情有義：星雲回憶錄》，圓神出版有限公司，1997年。
- 12、釋星雲編著《人間佛教》，《佛教》叢書之十，佛光山宗務委員會，1995年印行。
- 13、佛光山宗務委員會編《佛光學》，該會1997年印行本。
- 14、釋星雲：《星雲大師講演集》，高雄：佛光出版社版。
- 15、釋見擘編著《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，台北：中天出版社，1999年。
- 16、《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，香港：法住出版社，1990年。



世風日下正是吾人向上之階，世路風霜正是吾人練心之境，
世情冷暖正是吾人忍性之德，世事顛倒正是吾人修行之資。

～《佛光菜根譚》

