

批判、圓融、會通： 論人間佛教的「人間性」與「現代性」

郭朝順
華梵大學哲學系教授

中文摘要

本文透過對「批判、圓融、會通」三種思考活動的解析，闡釋在佛教歷史傳統中即已具有的「人間性」。此一「人間性」的特色，即在於透過面對人間事物的思考活動，以安立其在於佛教解脫活動的位置，它們說明了佛經中「諸佛出世間」的理由與例證。

現代人間佛教的佛教思想根源，可追溯至「批判、圓融、會通」三種思考在佛教歷史上之進行及所成立的理論。除此之外，當然人間佛教之出現也有中國佛教回應現代化要求的理由，是佛教在現代歷史中進行自我省視及改革的結果。然而，人間佛教進展至當代，人間佛教可重新思考佛教的「人間性」與現代文化的「現代性」的問題。經由一種交互省思的過程，筆者認為可藉重佛教「人間性」的「批判、圓融、會通」三種思考活動的既有成果，來豐富「現代性」之內涵，重新思考「現代化」之目的；當然佛教也必須檢視其現代化的目的及理由，不可一味的以現代化為足夠的目標，而不謹慎面對佛教現代化所會引入的現代性的問題，乃至遺忘佛教自身解脫之要求。

當人間佛教完整地面對「人間性」與「現代性」之問題，並且正確掌握其含義，理解限制並改正問題時，人間佛教的哲學理論，始能充分完整地正式建立，從理論與實踐上實現「人間佛教」為當代中國佛教史的真正代表。

關鍵字：批判 圓融 會通 人間性 現代性 人間佛教



Criticism, Harmony and Integration: On Humanistic Buddhism's "Human Nature" and "Modernity"

Guo Chao-shun
Professor, Department of Philosophy, Huafan University

Abstract

In this paper, a discussion on the tradition of "Humanistic Characteristic" in Buddhist History will be given through the analytical thinking of criticism, harmony and integration. This "Humanistic Characteristic" allows us, through humanity's thinking, to offer a stance to Buddhist theory of liberation through reason and evidence of the saying, "all Buddhas are born in the secular world" in the Buddhist sutras.

The root of Buddhist thinking in contemporary Humanistic Buddhism can be traced to the three analytical thinking of "criticism, harmony and integration" in the Buddhist History. However, Humanistic Buddhism's progress in modern times has occurred in the means of reforms, thus the author believes that we can borrow from the results of the analytical thinking of human nature's approach of "criticism, harmony and integration" to enrich the content of modernity, to rethink the purposes of "modernization."

Once Humanistic Buddhism has fully faced the issues of human nature and modernity, and to correctly gauge the meaning, understand the limitations as well as correct the problems, the philosophical theory of Humanistic Buddhism will then be fully and wholly established. Furthermore, from theory and practice, Humanistic Buddhism will be the real representative of contemporary Chinese Buddhism.

Keywords: Criticism, harmony, integration, humanistic character, modernization, Humanistic Buddhism

一、問題意識

「人間佛教」理念之提出，若從現代中國佛教史來看，一般當然會以太虛大師及印順長老兩個人為最重要的代表性人物，其中太虛大師更是先驅，他提出「人生佛教」的理念影響了印順的「人間佛教」，二人同時標示了現代中國佛教的基本路線。但太虛大師與印順長老二人的方向雖是相同的，同為現代中國佛教之改革，指出一個基本的方向，但是二者的理由卻不盡相同。太虛大師是位革命家，他對佛教的改革訴求，呼應了中國現化要求的時代運動，主張佛教應實際對現實人生有益，而不應只是重視鬼神或者隱遁山林。¹印順一般被認為是位學位僧，他透過多次閱藏，深入佛教經論的研讀，以及對現代佛教學術的學習與涉獵，主張回歸佛陀本懷，主張佛教原本就具有深刻的人間性格，特別是他一再引用原始聖典的《阿含經》，強調「佛出人間」的說法，由此形成了人間佛教的說法。他實現人間佛教的方式，主要是採取經典詮釋的學問進路，從他的著述之豐富與專精，清楚可見。

太虛早逝，對台灣的影響是間接的，但其方向由印順方式而推展，確是深遠的。印順來台之後，對台灣佛教的發展與影響很深，特別是他的講學，重視理性思辯與論據，使得佛學的研究、學習在台灣開始受到重視，然後擴大到海外各地，各個佛學院也就紛紛開展，學術界也開始將佛學納入研究對象。同時，由於宗教實踐與佛學理論的互為引導與支持，既擴大了佛學研究的學術人口，也吸納了廣大的信眾，引導佛教的宗教實踐穩固地朝向利益眾生、有益人生的方向前進，而佛光、慈濟、法鼓、華梵等等宗教團體的成立與大師輩出，或是興學，或者推動慈善、文化事業，無不以在人間實踐佛

1. 參見白德滿（Don A. Pittman），鄭清榮譯：《太虛——人生佛教的追尋與實現》，台北：法鼓文化，2008年，頁88-118。



法，作為佛教的重要修行功夫之一。佛教一改以往不重入世的形象，而是具有強大實踐力之形象，也開始獲得世俗社會的接受與肯定。不過，關於社會實踐問題不列入本文的主要討論對象，而是要關注於人間佛教的理論中所含蘊的多元思想活動以進行討論。

太虛與印順共同的地方，即認為重視現實人間，強調佛教入世的態度，但二者所持的理據，所強調的要點不同。本文不直接進行人生佛教與人間佛教，或者太虛與印順大師的實際思想主張的比較，也不是只限於這兩位大師的討論，而是著眼於佛教的「人間性」中所顯示的思考活動特色之描繪，以及這些思考活動所顯現的人間佛教之不同可能以及內涵的分析。

太虛重視漢傳佛教，認為漢傳佛教強調「圓融」的精神即是重視現實人生，只是後來都被遺忘了；印順則對漢傳佛教採取「批判」的角度，特別是認為漢傳佛教的「圓融」精神，是造成中國佛教混淆敗壞的原因：

中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才橘逾淮而變枳，普遍地形同小乘。問題在：在家學佛，不知本分，一味模仿僧尼，這才不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世。這真是中國佛教的悲哀！²

與這相似發生得更晚，但更為激烈的看法是，日本禪谷憲昭開啟的「批判佛教」的思潮，其弟子松本史朗接連著對傳統的日本佛教及京都哲學展開攻擊。除了對日本佛教的現實問題不滿之外，他們認為京都哲學也與漢傳佛

2. 印順：〈談入世與佛學〉，《妙雲集（下編七）無諍之辯》，新竹：正聞出版社，頁199。

教一樣，預設了如來藏思想，而「如來藏非佛教」，如來藏的思潮就是「不批判」而強調容受、接納；但禪谷憲昭卻認為：「佛教就是批判。」³禪谷憲昭對如來藏的「批判」恰如印順反對「圓融」的思想態度一樣，但印順並不那麼激烈，他還是承認如來藏是佛法，只是不那麼究竟而已。⁴

禪谷憲昭與松本史朗雖然批評「如來藏思想」，其「佛教就是批判」的說法與印順相近，而遠離太虛的佛學觀點；至於楊惠南則另有主張，他則認為人間佛教根本就是「援儒入佛」的結果，而非印度佛教發展的必然結果，根本是佛教徹底中國化或者儒家化的結果。⁵

撇開批判佛教不談；太虛、印順、楊惠南，三種說法就像人間佛教光譜的三個波段，即將人間佛教的成立理由，分別建立在印度佛教（印順），漢傳佛教（太虛），援儒入佛的中國佛教（楊惠南）。這三段光譜各自代表三種人間佛教理論基礎的焦點，可再進一步分別聚焦在「批判、圓融、會通」三種思想活動上。但這三種思考活動，既有佛教的思想本身的性質內含於其中，同時亦有現代性對佛教要求回應的理由。

本文何以將「批判、圓融、會通」三種思想活動界定為「人間性」的特質？理由在於這三種思想活動，是佛教面對世俗的世間法時，論述在人世間如何對理解脫與世法之間的問題的基本型式，依傳統經論的說法便是所謂的「方便」（upāya）。但是「方便」一詞過於寬泛，且本文著眼的是由思想活

3. 詳見【日】禪谷憲昭：〈批判哲學對抗場所哲學〉；松本史朗〈如來藏不佛教〉，收錄於J. Hubbard, P.Swanon編輯，龔隽等人譯：《修剪菩提樹——批判佛教的風暴》，上海：上海古籍出版社，2005年，頁56-79；頁166-172。

4. 參見印順：《如來藏思想之研究》，《勝鬘經講記》、《大乘起信論講記》等書。

5. 楊惠南：〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉《中華佛學學報》，第13期，2000年，頁479-504。



動所顯示的人間佛教的理論問題，是特別以「批判、圓融、會通」作為佛教「人間性」的表徵。

若佛教內部本具有這三種活動，這便是意味佛教內部即本自具有「人間性」的特質；若是因於現代社會的形勢所要求，佛教才開始發展出來這些活動，則這便是意味著人間佛教是受「現代性」思想的啟發。當然人間性與現代性未必是對立的，故反過來說，若佛教自具人間性，則佛教的人間性會否對現代性的問題，不僅只是被動的回應，而是有更積極的改進或處理現代性的功能？特別是在這個現代性已被質疑的後現代的時代中，現代化也不是當今佛教的主要課題，而是佛教能否處理現代性的問題，才是更重要的關鍵。因此，我們便應擁有更高的思想高度，以重新檢視這個問題。

為了更清楚討論「批判、圓融、會通」三種思想活動與人間佛教的關係，以展示人間佛教的不同面向的意涵，因此本文首先界定說明「佛教的人間性」及「人間佛教的現代性」兩項觀念的內涵，深入解讀佛教的人間性與人間佛教的現代性的複雜關係，以便說明佛教傳統中的人間性內涵，及與佛教現代化過程所面對的現代性問題。然後，本文將指出「批判、圓融、會通」三種思維活動，就是佛教的「人間性」概念，它們其實已包含在佛教的傳統思想之中，也就是佛教的人間性是確然存在於傳統佛教之中，但是經由不同側面的佛教思想面向所顯示，因而形成了佛教的差異發展。當這些不同的佛教思想元素與現代性要求遭遇之時，當代人間佛教也可根據這些傳統資源，對現代性的問題展開回應，以開啟人間佛教在思想與實踐面，多元的形式、多樣的發展。

二、佛教的「人間性」與人間佛教的「現代性」

（一）佛教的「人間性」問題

印順的提出人間佛教的重要經證，即《阿含經》中的「諸佛出世間」的說法。當然他的整個觀點及論證，不是只在這一句話而已，而是他經過詳細地研究整個印度佛教的發展歷史與佛教的經典文獻，所得出的結果。對印順而言，佛教的創始者釋迦牟尼佛，他就是一個得到覺悟的「人」，本身就完完全全的是個「人」，後世對他的許多詮釋，逐漸遮蔽了，佛陀作為一個「人」的性格，而使得他慢慢被神話了。就以法身觀的出現而言，印順便指出，這是佛滅後逐漸在部派佛教及初期大乘出現的，印順分別四種法身：1、教法身；2、功德法；3、理法身；4、色身無邊、壽量無邊法身，⁶這四種法身的前三種還只是一種象徵性的意味，但最後一種則顯示由抽象化概念轉向神化或梵化的傾向。

對印順而言，佛教的人間性是在神化的過程之中逐漸被遮隱了，當然除了佛的人身性格被轉為永恆壽命、無量色身，也因而重新恢復了印度的鬼神觀與世界間的理由之外（印順稱此為梵化），由此連帶的是，原始佛教原本強調「無我」的正知、正見的觀點，也逐漸被不同型態的「有我論」乃至「梵我論」所取代了。⁷對印順而言，《般若》與龍樹的中觀學，是藉由對「畢竟空」的強調，重新復興了佛教，使得佛陀之正見得以重新被貞定。因此，印順所判的大乘三系之中，他特別強調「性空唯名」，他雖不否定「虛妄唯識」及「真常唯心」二系仍屬佛教，但終究還是認為後二者，不如性空思想那麼徹底、究竟。因為畢竟後二者，不如性空思想能完全符應原始聖典

6.印順：《如來藏之研究》，頁19-27。

7.詳閱印順：《唯識學探源》、《如來藏思想研究》二書。



的「無我」思想，都是保留某種「我論」——阿賴耶我或者如來藏我——以為教化之方便，但這種方便也是引來誤解的理由。

從上述的理由觀之，我們可以理解到，印順認為佛教之核心即是「無我性空」之正法，此思想的重要性，正是使印度由神化的信仰走出，而開始了一種以「正道」為軸心的生存方向。換言之，由於佛教在印度的出現，才使得印度人可以不再以「神——大梵」為主，而是開始以「人」為主，同時也開始走出「種姓制度」的不平等，而代以「眾生平等」的新思維。因此，佛教之於印度，就有如西方之從中世紀的神權走向人文主義與啟蒙運動的發展一般。

然而，印度文化的傳統向來是宗教與哲學混合的狀態，釋迦佛的成就並不像西方逐漸走向絕對以「人」為主，乃至以「人」為唯一之主體的哲學與文化的發展，因為不論婆羅門教或者佛教，解脫問題一直是其基源性的文化關懷之所在，⁸而一旦涉及解脫問題，並且存在著一種解脫的實存世界（如淨土佛國）的存在預設，則佛教也容易發展成一種宗教。但若佛教完全不談解脫問題（這幾乎是不可能的），乃至佛教若只強調一種理性的思維，那麼佛教便只餘下一種純粹的哲學理論，而事實上，佛教的無我「正見」，並不能等同於西方的「理性」概念。

佛教的人間性，顯示出其由正見解除煩惱業力的基本態度上，故八正道，無不是強調一種自力的修養轉化，透過這些轉化，逐步體認無我的正觀，以此處理生命中的煩惱，並止息下一生的輪迴。然而，當輪迴與解脫的對舉時，呈現出原始佛教的兩重世界觀，一是世俗世界，一是涅槃世界，而

8. 「基源性」概念，參閱勞思光：「基源問題研究法」，氏著：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2005年，頁13-16。

世俗世界則很輕易的被擴張為三世的生命輪迴相續，因而佛教的宗教性格便會就此開展，使佛教不如西方近代的人文主義的開展一樣，逐步區分宗教與哲學；此世與彼世；神與人之差別。

進一步來區分「理性」與「正見」的差別，「理性」在近代哲學的開展中，重在其去除感性與偏見的功能，發掘其基本形式性的功能，重視邏輯的一致性。如康德「第一批判」所主張，理性負責認識的形式，而感性負責認識的內容，所以如果只有理性，便是只能由理性思考的原則，來判斷知識的真偽或者有效性，但無法直接提供具體的思想內容。可是佛教的「正見」的本身是具有特定的內容，也即是「無我」的正觀，故它並不是只是一種單純的形式，它也含有特定的內涵。然而，如何生起此一正見的能力之討論，在初期佛教並尚未形成重點。一旦討論此一正見的來源之時，關於解脫主體的議題及主張便會被引生。所以，即便是反對有我論而主畢竟空者，大乘「般若」之主體義，則已在大乘初期的經典中出現，般若（*pra-jñā*）這一「超越之智」，便開始與原始佛教所談的「智」（*jñā*）明確區分開來，進一步才會有阿摩羅識或如來藏思想等概念的出現。般若即是：能夠證悟「性空無我」之「智」。

從特性上來看，「理性」是邏輯的統一，與偏見或者非理性材料的去除。「般若」正見的特色並不是邏輯至上，而所謂的偏見即如佛教經論所稱的「戲論」（*prapñca*）。佛教並不採取心物二元實體論的預設，以主體的理性對客體事實世界的認識，就是一種理性的活動，相反的，佛教認為這種預設了實體論的形上立場，本身就是一種倒執的戲論。原始佛教的無我論一直是一種反實體論的傾向，即便談心談物，或說五蘊色心和合，但皆不是將五蘊或者色心視為實體性的存有，而是一種透過假名施設的方式以說明現象。一切現象都只是緣起緣滅的假有，般若所證悟的性空無我之正觀，即是



能夠如實理解此緣起性（空性），並安於此緣起空性，過著正智的生活。相對的，若顛倒地將原被方便施設之假名執著為實有的本體，即為妄執之「戲論」。⁹是以「般若」雖與「理性」有相似的去除偏見的特徵，但般若思想會認為，空洞的理性之不自知自身的偏見與預設，反而是一種違背自身理性的謬誤。般若思想認為，一切妄執戲論的主要理由，都是由於某種「我見」（實體論）所產生，故「性空無我」便是要不止息地去除各種形式的「我見」，也包括了對「性空無我」等破執之方法的可能倒執。¹⁰此一不停的揭露倒執的方法，可稱為「批判」之功能，他是西方理性思維也擁有的功能，但就佛教的觀點而言，若不能像般若思想那麼徹底的批判的話，還是很難究竟處理人生的倒執所產生的煩惱問題。至於將空洞的理性，推至一絕對的地位，便會產生的如西方後現代主義所稱的「理性中心主義」（Logocentrism）的困境。

除了「批判」的功能外，佛教思想相當重視「和合無諍」，故般若無我之正見雖採批判的手段，但目的卻是透過消除虛妄倒執戲論的情形，以達「無諍」的理想生存處境。除此之外，原始佛教即出現的「四依」，《大智度論》出現的「四悉檀」都展現了多元詮釋的合法性。¹¹特別強調這個面向的發展者，逐步展現不同的論述，展現了佛教極度的包容能力，例如：從戒律與生活實踐上佛教可以接受「隨方制戒」及「尊重世法」的彈性；在佛學

9. 龍樹《中論》：「不生亦不滅，……善滅諸戲論」就是從假名施設的觀點，來解讀性空無我的道理。相關的論述亦請見郭朝順：〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，台大《佛學中心學報》第13期，2007年7月，頁97-130。

10. 「大聖說空法，為離諸見故，若復執有空，諸佛所不化。」姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《中論》卷2，《大正藏》第30冊，頁18c。

11. E. Lamotte, 「The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism」, Buddhist Hermeneutics edited by D. S. Lopez, Jr. pp.11-27.

理論，則發展出「無礙緣起」、「空有無礙」等理論。就思想的表現來看，這是批判思考之外的另類的思考活動，本文將之分別為「圓融」與「會通」兩類思考活動。

這兩種思考活動的區別，在其強弱表現以及目的之差異。「圓融」思考的重點在於保留多元的視野，以圓觀的角度，使人走出自我的限制，透過「鏡視」的方式，以達圓融的視野以發生「無分別智」。但無分別智並不是不能分別差異，而是對差異可以容忍、接受、乃至可以欣賞甚或引發反省。¹²至於「會通」的活動，則對多元的差異採取一種系統性的思維，要將不同的理論或者現象，以一個單一原則或者價值來統一地加以詮釋，其優點則是易於符合一種理解上的一致性要求，但缺點則是易於產生了削足適履、強加會通的情形，展現過度的「詮釋暴力」（Violence of Interpretation）。

（二）「現代性」問題

東西文化、思想的歷史發展進程並不一致，若對印度而言，佛教在《奧義書》時代的出現，就宛如印度的啟蒙運動的地位一般，佛陀倡導用「智慧」來走出宗教神學的束縛。佛教的解脫以慧悟為關鍵，這顯示佛教「人間性」的特質，但佛教的思想相當開放，導致原本傳統的宗教議題，與佛教的主要思路，仍有千絲萬縷的糾葛，故印度並不因為佛教，而完全走向一的絕對的理性的道路。從表面看來，這是佛教立場曖昧不明的結果，或者是佛教無法立刻改變印度文化，展現一種徹底的翻轉，就如西方的現代化運動一樣；但這也是佛教不會走向一種狹隘的理性而更具包容性的理由，因為佛教的無我智慧，其重要的關鍵即是要能如實觀照緣起，尊重不同的差異。

12. 詳見郭朝順：〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》，第68期，2014年3月，頁77-115。



西方「現代性」的開啟，是在文藝復興與啟蒙運動開始，建立了以「理性」能力及以「人」為中心的共識之後，便朝向使人類實現為理性的主體，並據此以建立合理的生活世界，令知識、政治、信仰等等各方面都能以理性為判準。然而，理性若只有形式義，則理性便無法自為判準，故便轉向經驗世界的客觀性追求，從而形成以經驗科學為唯一的標準，至其極致則發展出了一種盲目的科學至上主義，其流弊一直延續到當代的現在。雖然這不是原本現代性的理性思維的本意，但當確認感官經驗為唯一知識的來源時，現代性被窄化而只餘科技性，只重視經驗世界，以之為唯一的真理之時，人類不再認為主體內在的聲音是確定的、有意義的，而只是為心理的幻想、形上的荒謬，這時「現代性」無疑的造成人類自身存在的重大危機。理性成為「理性中心主義」，人文卻加重成為「人類中心主義」，世界大戰、科技污染、欲望高張、價值混亂，無不是現代化的弊病。

雖然現代性中的合理性要求，就方向而言是正確的，因為合理性其實就是佛家所講的正見、正智、正命中的「正」字，或者中道的「中」字，只是當人類不明白自身的存在與思維時時可能帶著偏見時，常把自身的限制當作絕對的條件，未能徹底地批判「自己」，而總是將批判的對象指向「他者」，這便尚未把握著理性活動徹底批判的功能。只有當理性能開始轉向對自身存在基礎之有限性的徹底反省時，這時才能有近於般若無我之正見的活動展開。且在這展開的過程中，主體的生命境界，方能隨著揭除遮蔽的過程逐步開顯。

當西方文明開始反省狹隘理性所造成的限制及所形成的困境之時，後現代社會的解構就是一種自我批判的反省，哈伯瑪斯（J. Habermas）說這是

「現代性工作未完成」（「Modernity—an Unfinished Project」）¹³時，所產生的一種退縮保守的行為，他主張要由主體性轉為交互主體性的溝通理性之重視，不過這依然是由外部世界問題的處理以為目的；正如勞思光所言，他還是忽略了主體內在境界的豐富性。¹⁴如果我們將現代性的義涵，轉換由一種更寬廣的視域來觀看之時，我們是否可由佛家的般若正智，徹底蕩除遮蔽性的我見的主體智慧，來為「理性」這個概念重新界定、並豐富其內涵？從而現代性的工作，就不只是向外追尋的方式，不再只處理外在世界或在世俗世界的問題，而是探詢如何可以在現代的情境中，為提升生命的品質與意義，提供具體實現的方針？

換言之，除將佛教思想中人間性的「批判」活動，指向反省現代人類文明活動與文化價值之絕對性外，好走出以往「人類中心主義」（Anthropocentrism），佛教的圓融思維，則是建立新人文主義，重新安立生命的價值與人在世間中之地位與責任，為人間的價值秩序的重建，提出符合現代生活情境條件的重要依據。

13. 這本來是哈伯瑪斯在1980年獲得Adorno獎時的講題，後來他發展出12篇文章合輯為一本書《The Philosophical Discourse of Modernity—Twelve Lectures》，英譯本由Frederick Lawrence所翻譯。

14. 勞思光相當肯定哈伯瑪斯對現代性問題的看法，但並不認為他解決了現代性的所有問題，尤其認為哈伯瑪斯對主體世界的意義是過於忽略。關於勞思光對哈伯瑪斯的意見，可參考以下論著：勞思光，劉國英編：《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002年，頁212-230；勞思光，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，香港：中文大學出版社，2003年，頁187-218；勞思光，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，香港：中文大學出版社，2007年，頁65-102。



（三）「人間性」與「現代性」的交遇

佛教的「人間性」概念的重要性，是視「人」為眾生之一，而眾生皆苦，因此人需由此思考如何解決人及眾生之「苦」，此為佛教「人間性」最重要的價值方向，也是「佛出世間」的理由。

眾生的痛苦，就性質而言，古今東西並無差異，也不會因為現代化之後就不再有痛苦，但痛苦的形式，卻必然隨著現代化的因緣而改變。就以現代醫學為例，醫學讓人的壽命延長，但人就必須抉擇：沒品質及尊嚴的生命是否必得延長？於是安樂死、安寧療護的議題便會出現；又反過來說，當佛教採取一種現代化的企業組織型態，發展現代化的教團時，則企業化的形式如何與原本佛教的了生死之修行並行不悖，也成了佛教的現代性問題。

所以，當佛教的「人間性」與「現代性」交會於此一現代的時空處境及因緣條件之時，其「人間性」與「現代性」問題，乃是雙向式的交會，因此我們必得同時思考：如何同時把握佛教的「人間性」，以及如何使佛教的「人間性」得以在現代化的時代中，既符應「現代性」的要求，同時也廣大原本「現代性」概念的內涵，使之不再狹隘。

雖然就歷史而言，「現代性」概念，有其西方歷史、思想處境的含義，但當百年以來東西文化既已交遇許久，我們也已無法從現代生活倒退回古代的生活方式，這便因為現代性中的一個特點即為「不可逆性」（irreversibility）；但我們可以重新界定「現代性」的內涵，並以佛教的「人間性」來豐富「現代性」的概念，重新定立現代化的目標，如此才能重新釐清、建立這個時代人類歷史文明發展的目標，並確立實現的方法。我以為這是人間佛教在現代社會中，更具願景的價值，也是當代人間佛教教團必須思考的問題，即不能自限於以佛教現代化為目標，卻不留意既有現代化之流弊

與危機，也被引進佛教內部之中。

以下，論述的目標在於指出佛教的「人間性」是一種歷史上的事實，特別是筆者上述的「批判、圓融、會通」三種思考的活動，確實存在佛教史的不同階段中，且在不同時代的社會，面對不同的問題，展現了不同的功能。確認了這點之後，我們便要解釋這三項活動之於現代社會中的人間佛教，也同樣在運作中，但進一步要追問的，是究竟應如何運作，才能真正處理現代性及現代化的問題，使人間佛教作為現代社會之指引，而不是為現代化之餘緒末流。

三、佛教的「人間性」在佛教史上的展現

關於佛教的「人間性」，本文著眼於「批判、圓融、會通」三種思考活動，故這一節所要論述的是，三種活動在中印佛教史的發展歷程中如何出現。限於篇幅，無法作一詳細的歷史引證，或者歷史現況的詳細描述，而著重在指出不同階段的佛教思想中，其內容的三種思考活動的特點。關於這個議題，未來可以進一步開展成一種佛教哲學史式的詳論，在此僅點出基本特色。

（一）批判思維在印度佛教上的出現與發展

批判思維在印度佛教的表現主要是在「破立」的問題上，如原始佛教說「無我」就是對「我論」的破斥；般若思想說「空性」，便是對「自性有」的破斥；乃至唯識破「境之實有」，如來藏破無我論之流於「虛無之弊」者。無我論及性空說的主要特色是破而不立，唯識及如來藏則是有破有立，就批判之徹底而言，前二者自然是較為徹底不易產生自我否定的問題，後二者則因以所破不究竟，以自立為究竟，但同樣會引發他方運用相同的邏輯以



為評破。前者在佛教的分類而言屬於空宗，後者則屬於有宗，印順以空宗為究竟的理由是在於此。

然而，後者的精神在於，破斥不能解釋境界、對象成立的理由，也不能直接建立價值，只能對已建立的價值，指出其倒執的弊病，糾正已呈現的問題，所以是一種治療清理的功能。是故，有宗之唯識破外立內，如來藏則破妄歸真，前者用心識業種以解釋世俗世界之所以顯現而被倒執的理由，後者用心之與真如合，以成立破妄後所歸之真實的內涵及必要，為佛教的價值理論提供一種合理的說明。至於空有之間未必不能給予一種破立不二，或者立破相即的說明，形成空宗有宗的融合，故漢傳佛教特重立破圓融，於是便有圓教思想之建立。

（二）圓融思維在漢傳佛教的開展與成熟

筆者在拙作《佛教文化哲學》一書，對圓融思想如何成為佛教的文化典範論，在中國佛教之天台、華嚴與禪宗等三個宗派中被展現，書中有詳細的討論。¹⁵簡單來說，天台開始提出圓教的觀念，認為佛教為一圓融的系統，故空有之間不是對立而是圓融的型態，故天台建立圓融三諦的理論，由中道第一義諦作為統合真俗空有的關鍵，也在止觀實踐上提出一心三觀的理論，強調圓頓止觀的模式。但天台提出圓教的理念，但並不直接提出「圓融」一詞，以作為一種佛教的終極價值理想。將此確立且成熟為佛教的文化理想，強調任何人、事、物與現象，都具有引發覺悟之功能，也就在時時刻刻無有具有可以悟入之法門，從而人生的一切煩惱與困頓，也無不是生命智慧的啟悟，這便是由華嚴宗事事無礙的圓融思想所正式展開的。所以，從華嚴宗之

15. 郭朝順：《佛教文化哲學》，台北：里仁書局，2012年。第九、十、十一等三章。

後，「圓融」這個概念，就成了中國佛教的文化理想，同時也深刻影響了中國文化的後來發展。特別是當華嚴宗的「圓融」理論，經由禪宗，在生活的每個舉手低頭處，都被要求實踐之時，圓融的精神便因而滲透到中國文化的各個角落。

禪宗是不講究理論的，但歷史上可以發現華嚴宗的四祖澄觀與宗密都是與禪宗有密切的關係的。傳統說澄觀是荷澤神會一系的，這是依宗密的說法而來，但依鎌田茂雄的考察，認為他是受牛頭宗的影響。¹⁶宗密坦承自己是荷澤禪，他與澄觀對禪的立場是有不同的。澄觀的態度主要是禪教相即，但宗密則是更傾向禪教一致，乃至他進一步的立場是由會通禪教、會通儒佛，進而會通三教。宗密的思想，呈現了一種系統哲學的會通方式，這個方向可能是過度強烈，也是使得後來中國佛教的發展，不易保持原本的批判及圓融的特色。且最常見到的混淆是，將圓融與會通等而視之。

就本文的立場來說，筆者認為「圓融」思維尚保留差異，且在差異中指出可以「無諍」的理由，特別是從一種佛教的悲智雙運的角度來說。智慧就是般若，就是無我，就是能夠善知一切法的假名性格。慈悲則是能夠體察一切存在的有限性，只要是緣起所現，必有其限性，故不會對有限的個別存在事物，要求其能立即就具有無限的展現，就像「眾生皆有佛性」的命題一樣，佛教不會立刻就要求人即刻成佛，而是容忍每個眾生，由其無明盲昧的痴執中，就在痛苦的掙扎處，發現就原在本身但常被遺忘的本來佛性。通過般若及慈悲，圓融的表現即可以包容，倒執假名的顛倒，但經由去除此一顛倒，以引向覺悟的道路。

16. 【日】鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1978年，頁176-181。



至於「會通」，本文指的是那一種，以抽象的原則與價值，將其他人事物的差異全都擱置了，全都使之勉強符合唯一一個原則，但此一作法便使原來存在事物的某些價值無以得到保存，或者不同差異的事物被扭曲交織成另外一個東西。所以中國佛教出現的佛道不分，神佛不辨的普遍的情形，多少與中國佛教曾經過於強調會通所造成的。這也是太虛當年要進行佛教改革的一個重要的理由，即是重新說明佛教不與他共的要點。

（三）會通思維所形成的儒佛會通或三教和會

然而，會通思想也的確有其出現的理由，從正面來看，它可能為佛教建立起一種系統哲學的理論，將不同的佛學理論，收攝在統一的系統原則之下，避免了佛教多元理論給人的複雜或雜混亂之感（如判教的作法）；但其缺點則是佛教朝向化約論的方向發展，而當像宗密這樣的會通哲學家，又進一步與禪宗合流後，禪宗之講究簡易與實踐，促成了進一步的化約。但這尚屬佛教內部自身的會通，嚴格說來，近於一種佛教內部的自我詮釋活動。

本文認為，真正的會通活動，是指對於不同系統思想或者對立的理論所進行的一種系統性的整合，它更常源於實際生存世界的外部條件之要求而產生。就以儒佛之間的會通而言，常是因於佛教如何面對儒佛的日常人倫的要求；而佛道之會通，則是佛教如何藉由與道教的修行長生的相似，將道教之對抗，轉為傳道之同盟。

會通思想的問題，便在於其過度言「同」而不言「異」，且常以形式的相似，過於迅速推斷會通者之相同，這些說法談得太多之後，便產生諸多混淆的情況，也易於使佛教遺忘原本最特殊的立論之處。當其初談之時，或許是為了方便度眾，但盛談之後，便產生了一種混淆的、化約的、不求甚解的思想態度。好的發展，或許可以化合出一種新的理論；壞的影響，則可能遺

忘自家寶藏，無以保留佛教思想的核心部分。

四、當代人間佛教應如何思考「現代性」的問題

「批判、圓融、會通」，三者作為一種思想活動而言，並不是佛教所獨有的。但上述的說明，重點在於指出佛教的確有這樣的思想活動，出現在它的歷史當中，且其活動的特色在於，當其面對世俗法而實現解脫法時，展現出佛教的人間性格。這便說明了，佛教不可能離開人間而說解脫，且同時就在其如何對世法處，對何謂解脫，有了不同重點的看法。以批判思維活動為主的無我性空論而言，涅槃解脫的關鍵乃在不受一切法（包括世法與出世法）的遮蔽；就圓融思維而言，事事無礙，多元圓融便是解脫處所；對會通思考來說，由一項或一組原則與標準，統一切差異，泯除所有的分別，這才是圓融解脫。這三項思考活動，不只是一種思考形式，它們也各自隱含了一定的價值方向。

這三種思考形式，當然也不是彼此無關的，它們不僅可以相關，甚或同時在佛教內同時運作於某一問題中，非常明顯的例子，如天台宗的一心三觀，空觀代表批判思維，假觀近於圓融思想，中道觀傾向會通。（當然，這例子只是就形式來看，實質而言，還可有更為複雜的解釋。）

了解這一點之後，我們便可採更為廣闊的視野，來理解人間佛教的多樣內涵及可能性，不過，當前的人間佛教最寬泛的界定是：只要重視人間世事的佛教教團或者信仰者，無不可宣稱自己即是人間佛教的成員。但這樣的宣稱頂多只展現了對「人間」的重視，卻無法顯示人間佛教的「佛教」特性。因為，即便是採取了本文所說的三種思考活動，若不能掌握這三種活動在佛教中的特殊內涵及特定形式，那樣我們也難以說，那是屬於佛教的思維，故這三種活動除非在佛教的觀點中來運作，否則就不是佛教的人間性的顯現。



換言之，將「批判、圓融、會通」，恰當地在當代佛教的教理建構與詮釋，以及宗教的社會實踐與內在修行領域，合宜且合乎佛教基本教理的原則，來加以開展，才能維持佛教的原則，也能同時對應時代的需求，開展出符合現世因緣的現代佛教。

人間佛教的變通與適應性，就目前而言，調整得十分成功，這意謂了當代佛教的現代化過程，有其成功之處，佛教的形象，已一改過往而開始獲得正面的評價。但人間佛教目前如何將佛教「人間性」的既有歷史成果，通過佛教之「批判，圓融，會通」思考活動所累積的人間智慧，引入「現代性」概念中，以豐富其內涵，並處理現代化過程所產生的問題，這應是當代人間佛教的工作。

具體而言，佛教的無我性空的批判活動，可以用以對現代性的文化現象來進行批判活動，但這樣的批判活動，並不能像後現代主義只重視解構（Deconstruction），乃至淪為缺乏方向的混亂的相對主義（Relativism）或者虛無主義（Nihilism）的情境，造成現代社會名為「多元」，實則「混亂」的文化危機。佛教的文化批判，要徹底地檢討一切既有的觀念與價值的有效性與限制，使一切主張不會淪為無條件的教條或者盲目的信仰，從而使人間的各種生生活動，可以重視其因緣性。龍樹所稱：「以有空義故，一切法得成」¹⁷指的就是這個道理。因此，若不經過性空無我思想的批判，人類便僅能自限於自身的文化「前見」（Prejudice），自以為自己所執持的是唯一的真理，無法包容接受其他的異見，更無以真正容忍當代多元文化的處境。

佛教的圓融思維，特點在於肯定一切存在的事物，皆有其不可否認的價

17. 「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《中論》卷4，《大正藏》第30冊，頁33a。

值，其理由是來自佛教的緣起思想，這也與上述的無我性空的主張並行不悖。但圓融思維更強調的是，從慈悲包容的角度來觀照一切事物，進而用積極肯定的態度，來展現一切事物之存在，其實都可以和解脫覺悟發生關連。換言之，圓融思維是從出世法的角度來面對世法，從世法之無論如何都能引發覺悟，指向涅槃解脫，以說「一色一香，無非中道」¹⁸或說「法界緣起」「事事無礙」。¹⁹但圓融思想不該成為如印順所批判的那樣「於圓融橫生障礙」的負面方向，這並非在指印順對當時佛教文化的批判有錯，而是當中國佛教將古代聖賢的圓融思想，誤解為皆從世法來說時，則是非、善惡、對錯等等之差異全都被混為一談，而圓融遂淪為圓滑的不論是非，落在人事上便會有柏楊所批評的「醬缸文化」的惡習。

因此，當代人間佛教，應深入理解中國佛教傳統的圓融思想之真義與深義，其關鍵點更應莫將世俗法與出世法混為一談，在圓融思想的論述中，雖有真俗相即的說法，但真俗相即之圓融，不是將出世法取消於世間法中後，又妄將世法宣稱為出俗法，這便如毀戒的人，妄稱「酒肉穿腸過，佛在心中坐」一樣，是「必為之辭」的託詞。故稱真俗相即之圓融者，還是必須能夠分別世俗法與出世法的區別，一切世法，人間的施設，皆為引領出世解脫之方便，若誤將方便以為真實，便是顛倒。進而言之，佛教對於世俗之真實，以慈悲心觀之，以方便力故，說世法與出世法不違而圓融之，是為令眾生，

18. 隋·智顛：《摩訶止觀》卷1，《大正藏》第46冊，頁1c。

19. 華嚴宗智儼釋《華嚴》時便以「法界緣起」，定位本經：「依大經本，法界緣起乃有眾多，今以要門略攝為二：一約凡夫染法以辨緣起，二約菩提淨分以明緣起。」唐·智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷3，《大正藏》第35冊，頁62c；「理事無礙，事事無礙，法如是故十身互作自在用故。」唐·法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1，《大正藏》第45冊，頁638a。法藏時言及「事事無礙」，但正式提出事事無礙法界者是澄觀。



能不捨世法人間而入於佛道。

所以，當代人間佛教之現代化過程中，不論是寺廟組織管理之現代化，或者施行種種人間事業之時，必不能遺忘一切方便乃為引導真實，若將方便誤為真實，則便如《法華經》中所喻「執化城以為寶所」²⁰那樣的愚痴。更進一步來說，當代人間佛教應該自許可為人類的現代文明，指出真正可以朝向實現解脫理想的發展方向而不是將現代佛教也變成現代化的另一個錯誤的範例。

至於會通思維，佛教在歷史上已將之運用於，向內之諸宗和會，向外則如儒佛會通或者三教會通。會通具正反面價值，正面價值是符應邏輯理性的要求，負面問題是化約論的可能。就會通思考的特質而言，會通即是將原本各種不同的事物，運用邏輯理性的能力，將之整合為一系統性的整體。若這些事物，原本是為一系統性的存在，則會通只是將原本的結構與關係，透過邏輯推論的能力加以呈現；但若這些被會通的事物，原本就是一種對立的存在，乃至是相互破壞的事物，則上種會通，事實上將只是表象上的混同，乃至終將互為瓦解破壞的因素。除此之外，會通也有可能是另外一種化合，也就是藉由一種力量，將原本不同的東西結合起來，就像化合反應一樣，不同的元素結合成新的物質，呈現新的特性，但它已不再是原來的事物了。

因此，統括起來，會通便有三種可能：一、表面上的混合拼湊；二、整合並呈現事物原有的結構；三、化合出新的事物。第一種型式不是真實的會通，只是外在表象上的混合；第二種型式是，一種詮釋上的活動，它並未改

20. 「如彼導師，為止息故，化作大城。既知息已，而告之言：『寶處在近，此城非實，我化作耳。』」姚秦·鳩摩羅什：《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》第9冊，頁26a。

變什麼，只是揭露原本未被視為整體的系統性存在；第三種型式才是真正的會通，因為它創造新的與以往不同的事物。嚴格來看，三種型式中，第一種根本不能算是會通，因為它只是混和，被混和的事物，還是沒有任何改變。第二種型式也不能算是真正的會通，但它易於與第三種型式混淆，因為第二種型式，將原本不被視為整體的事物，找出其原有的整體性與系統性。對於那些不視其為整體或系統性者而言，此一詮釋活動即是一種會通的活動，但對詮釋者而言，則只是說出事物之間原有的系統性與關連性。

第三種型式才是筆者以為真正的會通，因為它將不同的事物，強力地化合在一起，成為新的事物，使之呈現新的意義與功能。不過，這一點也易與第一類型發生難以分辨的情形，因為混合或者化合，在形式上相似，除非我們深究其結合的元素間是否具有強大的連結，並且新事物確實發揮了和原本元素不同的性質，否則無法判別。而且，混合與化合就物質上來看容易分辨，但就文化上而言，並非易於區分。我想判別的標準，可以著眼於其所含的不同成素中的對立性質，是否以某種原則加以解消，而使之一起成為安定整全的系統。在不同的三教會通的理論中，有些可能只是任意地拼湊，並未深思其中的矛盾問題；有些則是使其共同在一項基本原理下，被加以統觀，形成一種可以克服差異與對立的系統理論。

不過，縱使是第三類型的會通，其以一種原則統合差異，例如：以「宗教皆為勸人為善」的理由以會通三教的素樸思考，其後果是將三教都簡化為素樸的型態，並無以真正掌握三教的內容。稍好一點，則是或從儒、從佛、從道的基本原則以會通其餘二教，但被會通者常只是淪為次要原理，被迫捨棄原有思想的核心立場。所以真正能通過會通活動，以化合出新的思想原則，其實是非常難得之事，除非能平等對待不同思想文化，或者真的能夠提出一個更為高遠廣闊的視野，才能真正會通不同的文化元素，建構出新的思



想、文化的理論。

因此，個人認為，與其直接談宗教或者文化會通，還不如先回到圓融的思維活動上。當代人間佛教應先把握佛教與現代文化各自的特質，了解各自的優點及限制，不是以佛教直接統合現代文化，使之回歸佛教的傳統的尊古之道；也不應是由現代文化來主宰佛教，使之成為現代化的餘緒。如能結合二者之長，避免各自的限制，或能產生新的、現代的人間佛教新理論；如若無法達此理想，則試著學習同時環視佛教與現代文化之間的交映，從現代性中學習，以豐富佛教的內涵；反之則由佛教思想以解除現代性之流弊，再通過時代因緣的洗禮，或有一天能真正發展出新的、合理的會通性原則。

所以，個人認為在當代人間佛教的發展，不該立即強加會通的活動，應避免使人間佛教急於現代化的過程中，斫傷了佛教原有的思想特色，至於現代性是一個相當強烈的思想與生存主流，現代性並不會因為佛教的存在，改變現代性的基本方向，但現代性卻可透過佛教的觀點，使之發展出更富包容與反省的特質。如此，現代性與佛教人間性可有恰當的遇合與交談，一種新的型式的和諧文化、思想理論，或可逐漸成就。

五、結論

若為當代中國佛教的特色下一標題，「人間佛教」自當屬於這個時代的標幟。然而，若從佛教的「人間性」來看，佛教在中、印二地的發展史上，無疑的早具「人間性」。本文特別從思考活動來談「人間性」問題，舉出「批判、圓融、會通」等三項思考活動，佛教在歷史上表現出不同的佛教理論，並發展出不同的宗派哲學，而其共同的特質，即在於如何在佛教的核心，於解脫思想下，安立人類的人文世界、世俗世間之位置。

「批判」思考，表現於性空無我的原始佛教與大乘般若思想中，它是用

以解蔽與反省既成的限制與執著。「圓融」思考，由慈悲心出發，引領一切世俗活動，皆朝向出世俗的解脫進發，故能肯定一切事物之價值。「會通」思考，強調一致性的邏輯思維與價值原則，利於系統哲學的建立，其缺點則是於易忽視不同思想與文化之間的差異性，而形成一種宰制的型態，除非能形成真正新的原理與內容，否則不能說是真正成功的會通。

從佛教人間性的思考活動，以反省當代人間佛教與現代文化的現代性之遇合，我們應注意，人間佛教不應受限於「現代性」之「理性中心主義」的限制，而應由佛教的「人間性」的思考活動的特色，來豐富「理性」的內涵，使之不再只是一種狹隘的形式工具，並藉此察知、處理「現代性」所造成的文化問題。如此，才能使人間佛教不只是因為佛教被要求現代化才出現的形式，而且也不能徒具形式，反將現代文化的流弊與問題，引入佛教內部，造成佛教自身的困境，乃至遺忘自身解脫的要求。

進一步來說，則人間佛教反而應設法將自身的思想成果說出，並轉化為資助「現代性」的思想內容，讓現代文化重新思考生活的意義與生命的價值，將人類從現代文化的宰制中釋放出來，擁有更寬廣具反省的思考態度。如此一來，人間佛教便可以含蘊更多的可能，並且釋放更為豐沛的力量，也可引領更深刻的思考，不再局限於現代化，也一樣不只是社會救濟的活動，或只是復歸佛教傳統的思考，而是在佛教的人間性與現代性之間，透過交會的激蕩，對話的反省，蘊釀建立起豐厚底蘊與深刻思維的現代佛教哲學之契機。

最後要說的則是，批判、圓融與會通等三種思考活動，不必將之視為對立的，三者在人間佛教的發展中，若能留意其各自的功能與限制，恰當地將之運用於處理不同的人間課題，展現佛教的多元思維，則佛教之於現代文化的可能貢獻，將會更深更廣。



參考書目

一、古籍

1. 姚秦·鳩摩羅什：《妙法蓮華經》，《大正藏》第9冊。
2. 姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《中論》，《大正藏》第30冊。
3. 隋·智顛：《摩訶止觀》，《大正藏》第46冊。
4. 唐·法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45冊。
5. 唐·智儼：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》第35冊。

二、專書

1. 【日】鎌田茂雄：《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1978年。
2. J. Hubbard, P. Swanon編輯，龔雋等人譯：《修剪菩提樹——批判佛教的風暴》，上海：上海古籍出版社，2005年。
3. 白德滿（Don A. Pittman），鄭清榮譯：《大虛——人生佛教的追尋與實現》，台北：法鼓文化，2008年。
4. 印順：《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社。
5. 印順：《如來藏思想之研究》，新竹：正聞出版社。
6. 印順：《妙雲集》，新竹：正聞出版社。
7. 印順：《勝鬘經講記》，新竹：正聞出版社。
8. 郭朝順：《佛教文化哲學》，台北：里仁書局，2012年。
9. 勞思光，劉國英編：《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002年。
10. 勞思光，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，香港：中文大學出版社，200年7月。
11. 勞思光，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，香港：中文大學出版社，2003年。
12. 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，2005年。
13. E. Lamotte, 「The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism」, Buddhist Hermeneutics edited by D. S. Lopez, Jr.

三、期刊論文

- 1.郭朝順：〈從「假名施設」與「名言熏習」試論佛教文化哲學——以勞思光教授的部份觀點為討論起點〉，《佛學中心學報》，第13期，2007年7月，頁97-130。
- 2.郭朝順：〈從澄觀「心」與「法界」的鏡映性論佛教的人文主義〉，《正觀》，第68期，2014年3月，頁77-115。
- 3.楊惠南：〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》，第13期，2000年，頁479-504。



如果以西方淨土的景況，比之我們人間的社會：
政治民主，人權至上；經濟繁榮，物用富饒；
醫療進步，壽命延長；社福健全，生活安樂，
真是凡有所求，隨心所欲。
尤其科技發達，電腦網路，
資訊遙控；世界旅遊，朝發夕至等等，
不就如西方極樂淨土，一天一天的在淨化、在進步嗎？

～《普門學報·中國佛教階段性的發展芻議》