

內在超越與完全他者 ——星雲大師人間佛教思想的特質及其他

韓國茹

中國社會科學出版社編輯



中文摘要

隨著現代化的進一步發展，西方現代化模式將在全球複製的樂觀主義理念破滅，代之而起的是對現代化全球發展的不均衡性、異質性的研究和多元現代性的模式的建構。多元現代性的支持者們又紛紛回到軸心文明尋求資源。

星雲大師認為，人間佛教是回歸佛陀的本懷，關懷人間，關懷內在，並在現代性精神的視野下重新闡釋自己的超越性面向，即從佛陀實體化、神化的超越維度轉向現代人自我解脫、自我提升、自我淨化的超越維度；並在此詮釋下，重新建構內在——人間與超越互動的理論實踐模式，即眾生的解脫是在其不斷的自我覺悟與持續的度眾實踐中即此實踐過程而實現的。在此過程中，依據人人都有佛性，遵循佛陀三法印、緣起、因果等教導，自覺自己的本來面目（清淨佛性）保證了隨機度眾具有神聖性而不流於庸俗化、世俗化；而隨機度眾、不捨一切法的修行則是眾生獲得究極解脫的必備且唯一資糧。

在論文的最後，筆者表達了對於內在超越作為解脫、超越的唯一模式的隱憂。

關鍵字：軸心文明 多元現代性 內在超越 人間佛教 超越的突破 內在的突破

Immanent-transcendence and the Concept of All for Others: The Characteristics of Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhist Thought

Han Guoru

Publication Editor, China Social Science Press



Abstract

This paper argues that with the further development of modernization, the optimistic and prevalent theory that modernity emerged in the West, and from thence replicated throughout the world, is incorrect. The differentiation and diversified developments of developing countries have given rise to multiple patterns. Thus, the notion of “multiple modernities” has arisen in scholarly and general discourse. This paper also argues that scholars who support the theory of multiple modernity must return to the Axial Civilizations to provide it with a solid foundation and reconstitution. This paper’s author characterizes the spirit of modernity as the immanent breakthrough, and suggests an understanding of modernity founded on the principles of Axial Civilizations.

Venerable Master Hsing Yun has developed a mode of immanent-transcendence. Namely, the immanent-transcendence of Humanistic Buddhism, which suggests that everybody’s liberation can and must be achieved through the continual practice of self-awakening and helping others.

The author of this paper concludes the logic and legitimacy of the claim that immanent-transcendence is the only way to solve the crisis of modernity and develop Humanistic Buddhism.

Keywords: The Axial Civilization, multiple modernities, immanence-transcendence, Humanistic Buddhism, transcendental breakthrough, immanent breakthrough

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

一、前言：軸心時代與現代性

1949年，雅斯貝爾斯發表了《歷史的起源與目標》，其中提出了著名的「軸心時代」的觀念。隨後，這一觀念即成為解釋西元前500年左右或西元前800年到西元200年的時期內精神發展歷程的範式，甚至也成為解釋現代以前的整個人類精神史的範式，更有學者主張應對現代性危機也應該重返軸心時代的智慧 and 啟示。同時，軸心時期各大文明與前軸心期文明之間的區別是什麼，軸心時期各大文明在現代社會中是否還具有生命力，是否還能為現代人類的發展提供精神資源等等問題，也成為現代宗教學者、哲學學者、社會學者等的主要議題。

二、軸心時代的特徵

1972年，美國著名漢學家本傑明·史華慈（Benjamin I. Schwartz）召集了一場討論軸心時代的會議，會議的成果發表在 *Daedalus* 上，史華慈教授本人也發表了“*The Age of Transcendence*”，¹用「超越的突破」來概括軸心時代文明的精神特質，這一概括迄今仍然是關於軸心文明特質詮釋中最具有說服力的，同時也是最具有爭議性的。在文中，史華慈認為，前軸心文明的特點在於人類社會以及自然界中充斥著、瀰漫著神祕、神聖和神話，神聖力量支撐著人類社會以及自然界，而且神聖力量的存在以否定世界為前提。但是所有前軸心文明都可能發生了一場危機，在這一次危機中，有的文明發生了突破，成為軸心文明的一支，並持續對人類文明發生著作用（例如猶太教、瑣羅亞斯德主義、佛教、儒家、道家等）；但是，也有一些文明並沒有發生突破，並因此而消亡（如古埃及文明，美索不達米亞文明等）。那麼，在史

1. Benjamin I. Schwartz, “The Age of Transcendence”, *Daedalus*, Vol.104, No.2, (Spring, 1975), pp. 1-7.

華慈教授看來如此重要的標誌著軸心文明誕生的突破的具體內容是什麼呢？他回答是「超越的突破」，而且這一超越的特性並不必然與對世界的否定相連。世界各大軸心文明中，例如儒家以及由希臘、羅馬和基督教文明組成的西方文明都是在後來的發展中開始排斥、否定世界的。

以色列著名學者艾森斯塔特（Shmuel N. Eisenstadt）²也認為，軸心文明的主要特徵就是超越視域的出現，軸心時代所發生的變革或者說一系列的變革，就是要處理超越秩序與世俗秩序張力出現、概念化和制度化，也就是說新的社會精英按照新出現的超越的視域，重新建構社會秩序並努力使其制度化。他同樣也認為，超越視域的出現與前軸心時代人神同構的模式存在著很大的區別。在前軸心時代的各文明中，神的世界是依照人的世界或者更低的世界的模式建構的，儘管神與人之間存在著巨大的差距，但是他們的結構、模式相同。但是，軸心時代文明中，超越的秩序與世俗的秩序之間是不連續的，超越的秩序高於、強於世俗秩序，因此，出現了對於更高的超越性、道德的或者形而上學秩序的重視。所以，各軸心文明也都在尋求彌合超越秩序與世俗秩序的斷裂方法，並努力把這種方法制度化。他同樣認為，在隨後的制度化的發展中，各軸心文明才慢慢發展出了對於世俗秩序的否定。

用「超越的突破」來界定軸心文明的特徵在西方學術界成為一種主流，但是這其中還存在著許多的問題。首先，關於「超越」概念理解的問題，以及建立在不同的理解之上的，關於用「超越的突破」界定軸心文明合法性問題。其次，則是各軸心文明中「超越」與「內在」（或「世俗」）的關係問題。

學界並沒有關於「超越」概念的統一的理解。史華慈在他的論文中說，

2. Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology*, Vol.23, No.2, (Watersheds, 1982), pp. 294-314.

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

他用超越的突破來概括軸心時代各大文明的特徵，「超越」這一概念他用來指稱：「退後一步，朝前而望」（a kind of standing back and looking beyond），即史華慈用「超越」來指代一種對於現實的、批判的、反思的模式。但是，張灝卻認為綜合史華慈教授的所有論著來看，其超越觀念還有另一個隱性的含義，他概括為：「所謂超越意識是指相信在這個經驗世界之外，還有一與此世界有著基本性格上不同的，真實的存在。因此，它是一個經驗世界所用的語言與意識很難狀述與表達的存在。」

當現實世界的人想到這超越的真實，常有三種感覺：一種是終極感。也即超越被認為是經驗世界的萬事萬物的終極源頭；其次是無限感。經驗世界的萬事萬物都是具體有限的，而超越則是無限的；再其次是神聖感。當人們想到超越的時候，總是帶有崇高敬畏的感覺。」³也就是說，張灝在此把超越當做與現實世界相對的另一層的存在，表達一種兩層存有或二元論的觀點。事實上史華慈與艾森斯塔特在他們關於前軸心期文明與軸心文明的對比中也使用了這一象徵，即從前軸心期向軸心時代的過渡，就是從一層存有向兩層存有、從一元論向二元論的轉變。杜維明也在不同的場合、演講和論著中，對於「超越的突破」的提法發表不同的意見，原因就在於「超越的突破」中，所隱含的超越的實體以及超越內在鴻溝的意義。⁴

同時，著名漢學家安樂哲、郝大維也反對用內在超越這樣的概念概括儒學的特徵，其理由也同樣是嚴格超越的概念包含著一元上帝的概念，包含著超越與內在之間不可逾越的鴻溝的內涵。在某種意義上，這種對於超越的理解是存有論的、本體論的，超越與內在（或凡俗）代表著兩種本質不同的實

3. 張灝：《重訪軸心時代的思想突破——從史華慈教授的超越觀念談起》，
<http://www.douban.com/group/topic/50419127/?author=1>。

4. 杜維明的《現代精神與儒家傳統》、《東亞價值與多元現代性》等書中相關的論述。

在。與此相對，內在也就被理解為現實的、凡俗的人文社會與自然界。在這種意義上，「超越的突破」是否能代表中國哲學，尤其是儒學的特質是非常具有爭議性的。

另外一種關於超越概念的詮釋與內在觀念的詮釋連繫在一起，超越與內在分別指稱心體或實體的兩種存在方式。例如牟宗三關於儒學內在超越特性的經典敘述：「天道高高在上，有超越的含義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以用康得喜用的字眼，說天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的（Immanent 與 Transcendent 是相反字）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。」⁵在此，牟宗三肯定了儒學中也具有一普遍的超越的道德實體，或稱作超越的精神實體，這一實體與基督教、猶太教以及伊斯蘭教中的超越實體——上帝不同，一方面具有客觀性，是我們理想的來源、行動的根據；另一方面具有主觀性，即我們每個人的主體性。

在此意義上，超越與內在不是相對的二元結構，而是同一實體的不同特性。在牟宗三的思想中，超越一方面指稱超越的實體，同時也指稱超越實體的特性；內在也具有兩方面的含義，一方面指稱超越實體在主體中的內化，一方面也指稱世俗的社會、人類的感性、理性與物性，在其圓善論的思想中，即指稱幸福。牟宗三這一關於超越與內在的論述在現代新儒家群體中得到了廣泛的贊同。

上述兩種關於超越的理解都與存有論有關，另外還有一種實踐論的、修養論的、價值論的關於超越與內在的詮釋模式。在這種意義上，超越是指人

5. 牟宗三：《中國哲學的特質》，《牟宗三先生全集》第28冊，台北：聯經出版，2003年，頁20。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

（主體性）具有超越自我以及社會局限的能力。杜維明認為：「在儒家的學說中，人是可以開發無窮價值、創造無窮精神資源的實體。這就是『天地之性人為貴』（《孝經》）的意蘊所在。貴就是價值，把人當做一個價值的載體，人是最高的價值。人在這個世界中，又不屬於這個世界。他把凡俗的世界當作神聖的，這正是因為他將神聖的價值在凡俗的世界中來體現，體現神聖的這個凡俗不是凡俗和神聖絕然二分的凡俗，而體現於凡俗的這個神聖也絕不是脫離凡俗而外在超越的理念，而是內在於凡俗世界的可能性。」⁶ 在這種對於超越的理解中，超越是人這一不可化約與消解的主體的屬性。

因此，軸心文明中所發生的超越的突破，其實可以理解為人對於人性的重新理解、詮釋與定位。在前軸心時代的各大文明中，由於人神同構，且神主宰人、社會及自然，人並沒有把自己理解為可以超越的主體，而在軸心文明中，正如雅斯貝爾斯自己所言：「人敢於依靠個人自身。……人證明自己有能力，從精神上將自己和整個宇宙進行對比。他在自身內部發現了將他提高到自身和世界之上的本原。」⁷ 雅斯貝爾斯確認在軸心時期，人性整體得到了全盤改變與提昇，可稱之為精神化，他說：

特殊的人性被束縛和藏匿在人的軀體之內，它被本能所羈絆，只能朦朧地意識到自己。它渴望解放與拯救，它向著理想飛升，它平心靜氣地順從，它全神貫注地反思，它了解作為大我的自身和世界，它體驗「涅槃」，它與「道」相一致，它服從上帝的意志。在此過程中，它已經能在此岸世界獲得解放。這些信念和教義雖然途徑不同，但有一點是共同的，即人能夠意識到

6. 杜維明：《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001年1月，頁11-12。

7. 德·卡爾·雅斯貝斯著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989年6月，頁10。

自己而超越自己。⁸

所以，超越在此並不指稱與凡俗世界相對的超越實體或超越世界，而是指稱人的超越意識的覺醒，並且在軸心時代文明的未來發展中，主體的實踐、修養可以保持、擴充、實現這一超越性。與此相應，內在則指稱人的本能、人的非精神性的屬性以及人文社會及自然界。

因此，所謂軸心文明之「超越的突破」即是指人第一次意識到通往超越之路，即意識到人與超越的密切連繫，而此或者是人第一次明確拉開與外在的超越實體之間的距離並尋求溝通的可能性，或者是認識到超越的實體並內化之成為人的主體性，或者是明確的認識到人自身的無限的超越的潛能。

三、從軸心時代的視角解讀現代性

二十世紀後半期以來的世界歷史，改變了馬克思、韋伯、杜克海姆等思想家對於現代世界的看法，本文無意重新梳理現代性的起源、發展歷程等，而更加關注從軸心文明的多元視角來重新審視現代性的當代特徵，⁹ 以及以此一般的考察為基點，詮釋、分析星雲大師人間佛教的特質及其與現代性的關係等。

（一）從單一現代性到多元現代性

一種在二十世紀前半期非常流行的現代性理論認為，現代性從西方文明中發展出來，並成為唯一的現代社會發展模式，隨著全球化的發展，世界上其

8. 同註7。

9. 這一視角為越來越多的文化學者、社會學者所重視，在儒學的研究領域，杜維明、湯一介等人作出了卓越的貢獻；而以色列社會學家艾森斯塔特更是以其廣泛而深入的比較研究，包括對伊斯蘭教、猶太教、日本、中國等現代化發展歷程的考察，使得這一視角慢慢成為現代化研究的新的範式。本文對於軸心文明與多元現代性關係的理解、對於星雲大師人間佛教特質的思考以及人間佛教與現代性關係的理解都受益於艾森斯塔特。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

他的民族國家也將被這一模式完全同化。但是，隨著二十世紀兩次世紀大戰的發生以及 70 年代東亞經濟的發展等因素，多種與西方現代性顯著不同的現代化的過程及現代化的表現形式呈現了出來，有些國家的現代化過程出現了挫折、甚至逆反；有些國家的現代化過程呈現出了不同於西方社會的，而與自己的傳統文化有密切連繫的特徵。越來越多的學者從事於多元現代性的可能性與現實性的研究、論證與詮釋，多元現代性越來越成為學界與社會的共識。

在艾森斯塔特看來，多元現代性的最主要的內涵就是現代化不等於西化；西方社會的現代化模式也不是唯一的真實的現代性，儘管在歷史上它是最先出現的，因此可以作為其他國家現代化發展的參照物。這是從否定的方面闡釋多元現代性，多元現代性還有更為積極的、肯定的內涵，即它被認為是理解當代社會的最佳方式，事實上也是理解現代性的歷史的最佳方式，它是對多元的文化規劃（programs，或譯作謀劃）中建構和重建的敘述。¹⁰ 多元現代性暗含著每個社會根據自己的傳統、文明調試著自己社會現代化的目標，其傳統、文明重構著現代化過程中的社會秩序。因此，在這種意義上，與其說每個民族國家的現代化的過程是與其傳統的決裂，是在自己的國家複製西方的現代化模型，不如說每個民族國家的現代化過程，與其傳統具有更強的連續性，更加受制於自己傳統的影響。

在這一點上，現代新儒家的探索，以及人間佛教的推進一方面促進了儒學與佛教本身的現代化轉型，使其更加容易進入現代人的心靈，延續儒學與佛教的歷史發展；另一方面，儒學與佛教現代化轉型其本身就在建構與重構著中國現代化的進程及其目標，只是後者更加隱蔽，在中國現代化目標的實現之前，非常不容易被辨識出來。正如施特勞斯所說：「現代人在一開始就

10. Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol.129, No.1, (Winter, 2000), pp. 1-29.

為一個積極的謀劃所引導。也許，沒有聖經信仰倖存下來的成分的幫助，那種積極的謀劃就是不可設想的；但在人們理解那個謀劃本身之前，事實上情況是否如此仍是無法決定的。」¹¹

（二）從超越的突破到內在的突破

雖然在現代社會中保留著諸多傳統的因素和象徵，且傳統、文明仍然是形塑現代化的進程的重要因素，傳統與現代之間保持著連續性，但是毋庸置疑，從軸心時代以來保持穩定發展的傳統社會，與現代社會之間存在著巨大的差別。相對於軸心文明是應對前軸心文明之發展危機而做出了超越的突破而言，筆者把現代化的發展概括為「內在的突破」。在此，本文並無意從發生學的角度敘述這一突破，而是專注於描述這一突破所帶來的現代性的社會圖像，以及在這一圖像的發展中給超越性、神聖性留下了哪些發展空間。而我們所謂的「內在的突破」中，內在不僅指人自身的內在性，包括其感性和理性；也指稱我們依賴感性和理性建構的社會秩序、創立的人文世界，包括政治的、經濟的、文化的秩序等，即包括我們所有的經驗、理性世界。

列奧·斯特勞斯在其《現代性的三次浪潮》中認為，現代性的危機首先是現代政治哲學的危機，而現代政治哲學的危機根源於政治哲學現代化過程中的三次轉變。施特勞斯認為，第一個明確拒絕先前的政治哲學，並發展了現代政治哲學的人是馬基雅維利。馬基雅維利拒絕他之前的政治哲學家的觀點：

這種不贊同的理由，在於他關注的是事實的、實踐的真理而非幻想；許多人想像從未存在過的共和國（commonwealth）和君主

11. 列奧·施特勞斯著，王立秋譯：《現代性的三次浪潮》，北京：社會科學出版社，2011年，頁2。譯自 Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. Hilail Gildin, (Wayne State University Press, 1989), pp. 81-98.

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

國（principalities），因為他們考慮的，是人應該如何生活而不是人實際上如何生活。……

馬基雅維利所謂的，先前作家想像的共和國史以一種特定的對自然 / 本質的理解為基礎，而他拒斥，至少含蓄地拒斥這種理解。根據那種理解，所有自然的存在，至少所有有生的存在（生靈），都指向某個目的，某種他們渴望的完滿；特別是，存在為作為理性的和社會的人的自然 / 本質所決定的，人的完滿，自然提供了標準，一種全然獨立於（不取決於）人的意志的標準；這就意味著，自然是好的。¹²

最後，馬基雅維利通過拒斥這種幻想的，我們應該生存其中的共和國的理念，而從我們大多數人的實際意欲出發，並在人類的理性之上建立和解決政治問題。從而把政治問題變成了一個技術問題。

也就是說，現代的思惟從應該的理想主義轉變為實然的現實主義，在這一轉變過程中，人依靠自己就可以安排好自己實然的生活，即人依靠自己安排自己的內在生活。這一點倒是與雅斯貝爾斯關於軸心文明的特性的說明相一致，即人敢於依靠人自身，只不過，在軸心文明中，人依靠的是人的超越性、精神性或神聖性，人依靠這些來處理、詮釋自己的宇宙觀、自然觀和生活世界；但是，在現代文明中，人依靠自己的感性尤其是理性來安排、確認自己在宇宙中的位置，重新建構人類社會的自然秩序、社會秩序，甚至超越秩序。

Jim Corkery 在他的論文 “Does Technology Squeeze out Transcendence: Or What?” 中更加明確了人依靠自己的主題，他提出了一個非常有趣，同時也非常形象的觀念——自為的人（the self-made man）：

12. 列奧·施特勞斯著，王立秋譯：《現代性的三次浪潮》，北京：社會科學出版社，2011年，頁3-4。

這個事實（即現代社會中人的自我理解不是「你是誰」，而是「你是做什麼的」，引者按）的代表就是自為的人（the self-made man）（我有意識地選擇了男性至上主義者的詞彙）：這樣一個人在本質上是不處於任何關聯、關係中的人，他不欠任何人，他通過自己的努力和技能走向生活的巔峰，他只靠自己（他擁有關於一切方面的保險——從口腔衛生到度假期間的壞天氣），他單憑自己而生存。這樣一個自為的人是自治的，他歌頌他的自治權，而且還為此從他所處身其中的社會得到報償，他所處身其中的社會允諾他獲取所有的物質上的舒適和安逸（房子、汽車、假期），允諾他進入所有時髦的場所（俱樂部，時髦的派對，文化運動），允諾他無限制的信用和其他許多公共服務。在這樣的人的生活中沒有感恩的空間，因為他是什麼樣的，他將會變成什麼樣的人，以及他怎麼處理他的世界只是他自己必須實現的事情，通過他自己並且只是為他自己。在這樣的人的生活中，其他人只是大多數人——從中產生了大眾性——，但是所有這些人只能被稱為「人脈」（contacts），而不是朋友，可以被利用，被贊助，而不是被欣賞、被幫助，甚至僅僅是被愛的朋友。¹³

我們在此長篇引用 Jim Corkery 的文章，是因為其中所描述的自為的人與我們的論點相一致，且與我們接下來要論述的人間佛教（包括儒學）的現代發展有著重大的關係。首先，自為的人是只靠自己的人，是只依賴自己的感性與理性的人，他所取得的現世的成功只是憑藉自己的努力，而且現代社會在制度上也對這一點給予了保障。這一點是對於西方現代性發展的深刻的揭示，而對於依憑東方傳統而實現現代化的國家則不是完全適用，人仍然是敢於依靠自己，但是同時人是處於關係網絡中的人，在儒家為底蘊的社會中，

13. Jim Corkery, "Does Technology Squeeze out Transcendence: Or What?", *The Furrow*, Vol.55, No.29, (Feb, 2004), p.98.

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

人處於人倫關係中；在佛教為底蘊的社會中，則所有人都處於緣起、因果中。因此，在儒家傳統與佛教傳統曾經占據意識形態地位的國家中，其現代化的發展模式必定也應該是不同於西方的。

其次，自為的人認為通過技術可以處理他能遇到的任何的事情，能夠取得他所需要的安逸舒適的物質生活，而他本身的努力也是朝向經濟的、物質的、政治的。而這些就是我們所謂內在的世界。

最後，自為的人所有的追求即是內在的成功，任何感恩的祈向、任何超越的祈向等的空間被嚴重壓縮，甚至沒有任何存在的空間。

（三）未完成的現代性

正如施特勞斯所言，現代性有著自己積極的謀劃，但是它的謀劃從來就不是單一的謀劃，而是有著無限多樣性且經常發生著變革。從現代性自身的危機以及多元現代性的可能性上來說，現代性是未完成的，現代性是正在發展中的，我們仍然具有形塑它的可能性，這就為軸心文明中的其他文明傳統在現代性中保留了地位，包括宗教傳統。現代人類社會中已經出現了很多這樣的現象。

Kelly Besecke 在他的文章中描述了一個現象，雖然制度化的宗教在現代社會中似乎呈現衰落的趨勢，但是現代人對於超越意義的追尋、對於宗教的理解以另外一種方式存在著，即宗教作為關於超越意義的社會交往（Religion as a conversation about transcendent meaning），並且具體描述了這種宗教形式的存在形態，並論證了其合理性。¹⁴

14. Kelly Besecke, "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning", in *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, edited by Stef Aupers and Dick Houtman, (Brill, 2010), pp. 89-113.

本文無意做一個關於全球宗教存在模式的大調查和理論說明，而是想在未完成的現代性的標題下，在軸心文明可能對多元現代性的建構貢獻資源的前提下，來回應佛教（以及儒學）的現代化的問題，這其中包含佛教自身的現代轉換，即佛教教義以現代人可以接受的形式融入現代人的生活之中，在現代社會中持續發生影響力，就這一點來說，佛教以人間佛教的形式獲得了巨大的成功。同時，適應了現代社會的佛教為了不淪為宗教市場理論中，信仰者信仰消費中的一個宗教商品，那麼就必須努力構建基於佛教的現代性模式，在這一點上，人間佛教還有很長一段路要走。¹⁵ 本文接下來將以星雲大師人間佛教中超越與內在的關係為中心，嘗試（說明這是一個試驗性的，可能不具有肯定的、清晰的答案的討論）探討佛教與多元現代性的建構問題。

15. 關於文明傳統與現代化的關係的問題，單就中國傳統文明來說，有關學者認為包括以下三個方面，以儒學為例：「在此類『儒學與現代化』的討論之中，企圖為儒學仍存續於現代社會辯護的，大體上可分成三種論式。一是說儒學的基本精神並不違反現代社會的性質（如民主、科學、自由、工業化……）與發展；儒學所強調的倫理道德實踐，則仍是現代社會中所需要的。但這種辯護太弱勢了，儒學精神所被認為仍能作用於代社會者，其實只是現代社會現代性的輔助或補充，最多只能成為現代化發展過程中的調節因素。第二種論式，則企圖說明儒學對現代社會之現代性，具有增進及強化的積極功能。……儒學不僅可做為社會現代化的調節原則，更可通過『良知的自我坎陷』之類辦法，曲折地開出現代。……第三種論式，態度最積極，認為儒學可以直接作用於現代社會，可有效增進強化其現代性。『儒家思想有助於經濟成長』的討論，即屬於這類。」參見龔鵬程：《人間佛教與生活儒學》，《普門學報》第1期，高雄：普門學報社，2001年1月，頁2。以佛教為例，「第一個層面就是佛教在『現代化』這個座標的對照下，它應該有著什麼樣的自我理解？……現代已經淘汰了某些佛教的理解模式，同時，現代也正在逼迫著佛教必須提出新的自我理解」；第二個層面則是「從菩薩道的角度來看，它與各種『世間學』的關係也必須有著相應的調整，這也就是說佛教必須開始擁有與各種學科知識相對話的能力，而最終則必須追求將佛教的價值展現於各種知識之中，從而引導各種知識成為展現佛教關懷的知識，這樣才能讓佛教真正紮根於現代」；第三個層面就是「人間佛教可否進入現代的『世俗化』，就在世俗的世界裡，開創世俗的事業」。參見謝太寧，慈惠法師總編輯：〈人間佛教與佛教的現代化〉，《2014·人間佛教高峰論壇·開放》，高雄：佛光文化，2014年8月，頁184-186。

四、自我淨化、昇華與解脫：星雲大師人間佛教思想中的超越性維度

（一）對人間佛教缺乏超越性維度的批判

十九世紀末至二十世紀前半期，對照西方現代化的發展，佛教經常受到國內外學者、信徒的批判，此時，批判的重點在於，佛教過於重視出世精神，急於了生脫死，甚至已經成為死鬼的宗教，因而不能適應現代社會的發展。這已經成為佛教學術史上的共識。

但是從二十世紀七〇年代以後，隨著對於佛教過於出世的性格之改革，隨著人間佛教義理的完備與實踐的發展，對於佛教的現代發展模式——人間佛教又興起另一種批判，即人間佛教過於世俗化、庸俗化、商業化，缺失了佛教應有的超越性格、神聖性。跟本文主題密切相關的一點批判莫過於，人間佛教過於注重社會活動，而社會慈善等只有人天功德；更甚者，則說人間佛教的信徒每天忙於各種社會活動，不追求神聖境界，導致了佛教的腐化和俗化；¹⁶ 人間佛教思想對於修證的熱情不足，使得佛教含藏著淺化、俗化的傾向。¹⁷ 李利安也認為：

現有的人間佛教理論建構與實踐宣導乃至學術界的呼應，卻基本上都直接或間接地排斥著佛教的超人間性。目前台灣和大陸教

16. 參見昭慧法師的系列論文，其中他一方面直接回應了對於人間佛教的這種批判，同時，還更加深入地在佛典中為人間佛教的解脫觀尋求經證：〈不思議解脫——菩薩的關懷和正義〉，《弘誓》第 107 期，台北：佛教弘誓學院，1999 年 10 月，頁 7-30；〈當代台灣佛教的聖俗悖論——直入大乘與迴入大乘的經證與宗義〉，《玄奘佛學研究》第 15 期，台北：華梵大學東方人文思想研究所，2011 年 3 月，頁 37-64 等。

17. 溫金柯：《繼承批判印順法師的人間佛教思想——評性廣法師〈人間佛教禪法及其當代實踐〉》，<http://www.masterlee.url.tw/lee/academic/m16.htm>。

界、學界對人間佛教的探討和宣導均非常熱烈，專門的研討會已超過十次，已發表的論文也數以百計，但是尚未見到關於佛教超人間特性與人間佛教之關係的專門而系統的研究。已有的文章中，除極個別的注意到這個問題但並未系統展開之外，絕大部分文章都或明或暗地將佛教的超人間性和人間佛教對立起來，對人間佛教的人間性作孤立化和絕對化的張揚，對佛教的超人間性採取直接或間接的回避、淡化、貶低、抽離甚至否定的態度，將佛教的超人間性排斥在人間佛教的理論體系之外，並試圖在人間佛教的實踐體系中不斷遮掩乃至最終去除超人間的成分，將以人間力量建立人間淨土這種幾乎純粹世俗化的事業確立為人間佛教的終極目標，從而建立一種純粹人間化的佛教體系。從理論上看，這種體系並不符合佛教人間性和超人間性的辯證統一關係；從實踐上看，這種新的佛教體系正在並將繼續引起無盡的尷尬。¹⁸

2015年12月27日，星雲大師在「第三屆人間佛教座談會」上給大家做了《我對人間佛教的體認》的開示，一開始大師就列舉了對人間佛教不了解的人對於人間佛教的八條疑義，其中六條都與我們現在討論的議題有直接的關係：

1. 人間佛教是庸俗的、世俗的，是人乘的，沒有到達最高成佛的境界。
2. 人間佛教都是重視世俗的活動，認為這許多活動與學佛沒有什麼關係。

18. 李利安：〈佛教的超人間性與人間佛教〉，《哲學研究》第7期，北京：北京大學出版社，2005年，頁61。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

3. 人間佛教沒有修行，頂多是個人的做人處世，這與學佛的超越、增上、成佛作祖等可能扯不上關係。
4. 人間佛教是在家的，對於出家眾的叢林生活、對於苦修悟道，沒有神聖性。
5. 人間佛教傳承內容是什麼呢？沒有哪個人修行上有成就。由於大家不知道，所以不容易推動。……
6. 人間佛教沒有解脫道，沒有證悟的境界，傳統的佛教不容易接受。¹⁹

總括起來，這些疑義包括兩點：一、人間佛教是人乘的，是個人的為人處世，其重視的是世俗的活動，而這些與成佛作祖的境界還相差很遠，也就是說與佛教的終極關懷、終極目標還差很遠，甚至只關注這些是不能達到成佛的境界的；二、人間佛教的行者不過叢林的生活，沒有苦修悟道，在修行上有所欠缺，不能體現佛教本有的神聖性，這主要源於人間佛教沒有完整論述其說的解脫道，也沒有對人間佛教的修行方式、人間佛教的修行境界有充分的義理的建構，這一點尤其在與傳統佛教相比時更加明顯。

這兩條對於人間佛教的疑義無疑是深刻的，它一方面需要回答人間佛教行者的行事（星雲大師用語）或者說世俗關懷與實踐在什麼意義上可以說是人間佛教解脫道的必要條件，即現代化的佛教——人間佛教的解脫道中為世俗關懷和實踐安排了什麼樣的位置或秩序，使其成為成佛作祖以及證悟的必要條件？另一方面，它同樣也要回答，人間佛教的超越性、神聖性表現在哪些方面，它與傳統佛教的超越性、神聖性的區別在哪裡，它又在何種程度上是對佛教的繼承，這種超越性、神聖性在人間佛教的解脫道以及整個義理體

19. 星雲大師：〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教學報·藝文》第1期，高雄：佛光山人間佛教研究院，2016年1月，頁2。

系中處於什麼樣的位置？

正如前文所提到的，內在的突破是現代性的本質特徵，上述問題是人間佛教在現代發展過程中必須面對與解決的。「時至今日，宗教只是諸多社會價值的一環，並不見得就高於其他社會價值。宗教不應因為其現實性格而喪失了理想與內在價值；相反的，除魅之後的世界諸宗教，反倒需要藉著現世關懷與參與人世，才能再度獲得生機，開創其未來事業。就這點而言，基督新教與人間佛教相當類似，而世界各大宗教，也都面臨同樣的課題。依此而觀，宗教與現實間的課題，也就是現今各宗教自身的課題。」²⁰ 即佛教要在現代社會發展，首先就要具有世間的關懷，而這種關懷也勢必會導致佛教的神聖性、解脫觀以及修行方法等發生相應的變化，即人間佛教的義理和實踐體系是在融攝了現代性精神以後對於佛教本有義理的重新詮釋和建構。因此，如果還按照傳統佛教的解脫觀、神聖性維度來批評人間佛教，無疑是不相應的。

但是，這種批判也具有其現實意義。由於人間佛教已經成為漢傳佛教現代化的主流模式，在人間佛教的大旗下，未免有不相應於真正的人間佛教之精神的行為，如有的寺院過於商業化，如寺院成為世俗的旅遊目的地等。因此，對於人間佛教缺乏超越性的批判一方面激勵人間佛教的理論建構者們要運用現代的語言，依憑佛教的教化重新建構人間佛教的超越性和超越性維度，彰顯人間佛教的終極價值，使人間佛教的超越性與神聖性在理論上具有清晰性和明確性；另一方面，也提醒真正的人間佛教的信徒和實踐者在實踐過程中要自證與利他並重，形成利他與自利、利他與自證、行事與修持的良性循環。

20. 翟本瑞、尤惠貞：〈基督新教與人間佛教的現世關懷——經典編纂的比較研究〉，
《普門學報》第30期，高雄：普門學報社，2005年11月，頁24。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

（二）現代學者對於佛教超越性的詮釋

中外學者鑑於宗教比較研究等的需要，對於佛教的超越性有著不少的論述，並且在學界，尤其是中國學界達成了一種共識，佛教的超越模式是內在超越。²¹

李利安從超人間性是宗教不同於其他思想學說的獨特性出發，認為：「所謂超人間性，是指各類宗教觀念與宗教實踐中，對超出人類理性範疇的超人間力量，和超人間境界的信仰和追求。」²² 進而以超人間力量和超人間境界兩個部分，來論述佛教以及人間佛教的超越性。李利安認為，佛教中的超人間力量是幾種密切相關、結構完整的信仰體系，包括含有超人間力量的原理（業力輪迴、因果報應等），具有超人間力量的人格化個體（佛、菩薩等），可產生超人間力量的某些做法（身結印契、口誦真言等），具有超人間力量的非人格化對象（寺廟、舍利等）。

而佛教的超人間境界則包括絕對的超人間境界，與相對的超人間境界兩種。絕對超人間境界指完全超出世界之外的不為人的理性所認識的境界；相對的超人間境界則指在人間之中，通過非理性的認識途徑，而可以達到的某種精神性境界，是一種不離開人間但又超越人間、運用於人間生活而不為人間萬事羈絆的境界。²³ 李利安對於佛教的超越性的詮釋非常的詳細，包括了佛教所有形態——原始佛教、小乘佛教、大乘佛教以及作為民間信仰的佛教等之中的所有的超越形態。現在人間佛教的發展就是要在這諸多的超越形態中選擇一種最適合現代人的模式。

21. 湯一介：〈論禪宗思想中的內在性與超越性問題〉，《北京社會科學》第4期，北京：北京社會科學院，1990年，頁111-117。

22. 同註21，頁60。

23. 同註21，頁63。

賴永海教授也認為宗教與其他世俗學說的不同處，就在於其有超越性的品格，並具體指示出現代人間佛教的超越性面向，在於其對於人格的完善與人生境界的提升，即「超越人生」的一面。²⁴

（三）星雲大師人間佛教思想的超越性維度——以《我對人間佛教的體認》為中心

在具體詮釋星雲大師人間佛教思想的超越性維度之前，我們首先分析一下星雲大師的宗教觀。總體上來說，大師的宗教觀是理性的宗教觀，具有相當的人文主義的色彩。大師認為，人具有物質的需求、精神的需求、藝術的需求和宗教信仰的需求，因此宗教的需求是內在於人的生存結構中的，即從根本上來說，人是宗教的動物，有人的地方就有宗教。²⁵ 因此，宗教對於人類的生活來說也就是不可或缺的。

星雲大師理性宗教觀表現在以下幾個方面：從信仰的內容來看，現在及未來的宗教信仰就是真理信仰，而所謂真理的判斷標準就是普遍性、必然性、平等性和永恆性，即宗教的教義要符合這四個條件才是正信。從信仰的對象看，星雲大師認為：「在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，但是不管是天主、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。」²⁶ 星雲大師在此所言的佛陀是被神話的佛陀，祂與阿羅漢、菩薩等都是名言假設，並不具有實在性，即都是偶像。星

24. 賴永海，慈惠法師總編輯：〈星雲大師人間佛教對現當代人間佛教發展的啟示〉，《人間佛教高峰論壇·開放》，高雄：佛光文化，2014年8月，頁95-96。

25. 星雲大師：〈佛教對「宗教之間」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》中冊，台北：香海文化，2008年4月，頁52。

26. 同註25，頁58。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

雲大師並不反對偶像的觀念，且人人都應有偶像的觀念。

同時，星雲大師還有另外一層的佛陀觀，即佛陀是歷史上真實存在的一個人，他與我們的區別僅僅在於佛是覺悟了的人。最後，從宗教信仰的最終目標來看，星雲大師多次講到：「解脫，是學佛最終的目的，所以我們鼓勵信徒要從『名聞利養』中解脫出來、從『人我是非』中解脫出來、從『情愛執著』中解脫出來、從『無明煩惱』中解脫出來、從『生死輪迴』中解脫出來。」²⁷ 在另一處，星雲大師說：「學佛的目的，就是為了開發內在的般若智慧，去除無明愚痴。」²⁸

在基督教中，代表其超越性維度的是「上帝」。而在星雲大師理性的宗教觀中，佛陀代表著一個在世間修行並覺悟了的人，他自然代表著佛教超越的面向；而且事實上，在傳統佛教中，正是以佛、菩薩及其淨土作為佛教超越性的主要維度的。但是在星雲大師人間佛教的思想中，佛教的超越性更加是從人這一實踐、修行主體來說的；即人人本具佛性，按照佛陀的教導，在人間通過自利利他的修行證悟自己的佛性，淨化、昇華自己的生命，並求得最後的解脫。星雲大師以及其他許多人間佛教的實踐者詮釋人間佛教超越性維度的這一極具意義的轉向，扭轉了傳統佛教作為「神道的佛教」、「鬼道的佛教」的形象。由於這一轉向是在傳統佛教的現代轉化的問題意識觀照之下，可以說帶有非常明顯的自覺性，即是人間佛教的倡導者和實踐者們自覺的理性，重新建構原始佛教資源的結果。下面我們以星雲大師《我對人間佛教的體認》為中心，具體詮釋大師這一轉向的內涵。

27. 星雲大師：〈佛教對「宗教之間」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》中冊，台北：香海文化，2008年4月，頁102。

28. 星雲大師：〈佛教對「宇宙人生」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》下冊，台北：香海文化，2008年4月，頁181。

星雲大師〈我對人間佛教的體認〉從教界、學界以及社會上對於人間佛教的疑義開始，正如本文前面所引，所有八條疑義中有六條關乎對於人間佛教神聖性、超越性的維度，在大師後面所做的二十條回應中，大都是來回應這一疑義的。根據我們的分析，我們在邏輯上可以把大師的回應分解作兩方面來作說明。而之所以說是從邏輯上分解地說，自然表示其實在大師的思想中，這兩個方面是密不可分的。

第一個方面從人人都有佛性這一佛教的根本教義來展開，這一方面在大師所有的回應中占據了很大的篇幅，包括以下幾條：1、5、6、7、10、11、12、15、16、17、19、20²⁹等；著重說明根據人人都有佛性這一信念，人類可以、必須也只能靠自己覺悟、認識自己的本來面目，即真如自我佛性，這就是人間佛教的神聖性所在。這其中包含了這麼幾層意思，第一、人人都有佛性，所以我們要肯認、承擔「我是佛」，這是發菩提心、立四弘誓願以及自覺利他之邏輯前提；第二、人人都有佛性，人人本具佛性，因此包括佛陀的教導、善知識的幫助等都是外緣，解脫、淨化等本質上是自我解脫、自我淨化，自我開發、認識、證悟自己的本來面目，自己求得自己的最終目標，自己做自己的貴人；第三，在個人的自我覺悟、自我解脫中，人類變得更好、更大、更高，超越了一般的現實，超越了是非、善惡、對待等，可以從世間的束縛煩惱中解脫出來，達到一個更高的境界。所以星雲大師說，信仰的淨化、昇華就是神聖性，就是人間佛教；悟道之後，就是認識本來面目，那就是人間佛教的神聖性；人到了覺悟之後，明白好壞、是非、善惡、對待，都覺得這些沒有什麼了不起，五欲六塵都不放在心上，這就是人間佛教的解脫。

29. 本文所引大師所做回應的具體內容，請參看星雲大師的開示。星雲大師：〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教學報·藝文》第1期，高雄：佛光山人間佛教研究院，2016年1月，頁2-9

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

第二個方面仍然著眼於個人的自我超越、自我升華，但是是從緣起的角度展開，包括 2、8、9、13、18 等，認為人間佛教的超越維度不僅在於自己的自內證，更加在於心、佛、眾生三無差別，因此在實踐中，就要把他人融入到自我之中，把自我與世界調和起來，要不怕大、不怕多、不怕有，不捨一法。在這一點上，一方面可以把自我直接的置於無限之中，時間的無限、空間的無限、眾生的無限，在此與無限的調和、共生中，直接實現自我的無限；另一方面，在此過程中，也可以實踐大乘菩薩道的度眾功能。個人要與他人、與世間調和，要實現度眾的宏願，是一個循序漸進的過程，星雲大師甚至說「人間佛教不一定要去成佛」，在自覺與度眾中實現超越，可能更加是人間佛教的終極目標。

前文講過，不了解人間佛教的人對於佛教的疑義在於兩點，一是認為人間佛教從事的是世俗的活動，只算是為人處世，不具有神聖性；同時，人間佛教的行者沒有苦修悟道，沒有修行，沒有證悟，也不具有神聖性。星雲大師上述的回應可以說是一方面反駁了苦修悟道、叢林修行作為成佛作祖的唯一修行方式這一點，而加入了大乘菩薩道的弘法利生的事業，甚至是更重要的修行方式；一方面認為人間佛教的解脫觀不是指向一個最終目標——成佛作祖，而更加重視在「我是佛」，凡夫菩薩在自利利他的世間活動中自我超越、自我淨化、自我升華，即人間佛教的解脫不指向一個最終的高高在上的目標、一個終點、一個定點，而是指向世間的過程中，即在自覺與度眾的互動中即可實現自我的解脫。星雲大師「人間佛教不一定要去成佛」的提法具有振聾發聵的作用。

五、內在超越：星雲大師人間佛教思想的現代性特質

正如前文一再論證的，如何處理宗教與內在、世間、凡俗的關係成為各

大宗教在現代社會共同面臨的課題。在星雲大師人間佛教思想的脈絡裡，在我們具體闡釋其內在超越的模式之前，首先簡要關注一下星雲大師對於一乘究竟還是三乘究竟的觀點，這關係到其所重新建構的內在超越模式是否人間佛教唯一的解脫模式。

（一）唯有一乘法與五乘佛法

在佛教傳統中，向來有三乘究竟還是一乘究竟的論爭。在全球化的現代境遇中，星雲大師把這一純屬佛教理論的課題轉化成了宗教間對話的課題，即立足人間佛教，對世界各大宗教和文明傳統、甚至民間宗教當代價值的安立和闡釋的問題，其理論基礎即「五乘佛法」的理論架構。

星雲大師經常說人間佛教的理論是殊勝的，即人間佛教五乘佛法的思想可以給世界上現有的幾大宗教一個合理的安排，如儒家之三綱五常屬於人乘思想，基督教與伊斯蘭教由於強調天國與天乘思想相通，老莊之寂靜無為可納入緣覺、聲聞乘，佛教另外還有一個菩薩乘，而菩薩乘正是以緣覺、聲聞乘之出世的精神來做天乘、人乘之入世的事業。人間佛教正是以菩薩乘為基礎的，因而具有包容世界各大宗教的特性。

星雲大師秉持人間多元化的觀點，認為每個人的根基和機緣不同，每個人據以解脫的宗教或教派的抉擇自然不同。星雲大師表達了更加人本主義的宗教觀，他認為一個人選擇什麼樣的宗教的標準是「歡喜很重要」：

「歡喜」很重要！佛陀降誕世間，目的就是為了「示教利喜」。
不但信仰宗教是為了歡喜，甚至人到世間上來也是為了歡喜。我歡喜土地公，你歡喜城隍爺，他歡喜媽祖、耶穌、觀世音、釋迦牟尼佛，你歡喜哪一個，哪一個就是最好的，你對於他所講的每

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

一句話，也一定都會「對、對、對」地加以肯定。如果不你喜歡，怎麼會相信他呢？你當然喜歡你所歡喜的，只要你喜歡的就是最好的，只要你相信的就是最好的。³⁰

由於各人心中各有本尊，所以不管耶穌、穆罕默德、孔子、上帝、關公，認定就好，不要互相排斥，也不要以自己心中的本尊去要求別人，宗教之間應該要融和，大家和平共存，才不會失去宗教追求真善美的本質。³¹

根據人根基的多元化，宗教的多元共處是一個必然的結論。星雲大師這些年在台灣舉辦的神明朝山聯誼會就是對這一觀點的具體化實踐之一。根據大師的這一思想背景，現代人修持二乘法似乎也應該具有合理性。大師也多次表示：「『五乘佛法』是佛陀為了教化眾生，依不同根性的眾生所施設的五種不同層次的實踐法門。也就是說，對方是什麼根器，佛陀就施予什麼教化。」³²充分顯示了大師多元宗教觀的視野。

但是，大師對於三乘抉擇的思想中包含著另外一個向度，即現代人間佛教的行者，或者具體來說對於佛光僧團信眾的實踐來說，大乘菩薩道是唯一的解脫法門，聲聞、緣覺在這種意義上來說，是不究竟的。

佛陀為了弘揚佛法，愍念眾生，依眾生不同的根器而宣說不同的教法。對大乘根器講說一乘法，對小乘根器講說小乘法……因此，做出很多的方便說，也才有所謂的「五乘佛法」，但最終的目的仍是希望眾生歸向大乘佛道，

30. 星雲大師：〈佛教對「宗教之間」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》中冊，台北：香海文化，2008年4月，頁57-58。

31. 同註30，頁58-59。

32. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年3月，頁486。

希望大家都能做一個自利他的大乘菩薩。³³

他還說：

佛教雖然方便將佛陀一代教法分為五乘，為的是不捨棄任何根器的眾生，但是慈悲濟眾的菩薩乘，才是佛教所致力弘揚的法門；進而將人、天、聲聞、緣覺、菩薩等權教五乘，趨入實教一大乘的佛道，這才是最究極的境界，也才是中國文化的主旨所在。³⁴

能夠尊重並肯認基督教、儒家、道家甚至民間宗教的價值的星雲大師，沒有理由會否定聲聞、緣覺的價值合理性，因此，這一對於大乘菩薩道的究極意義的肯認，是大師在實踐層面上為所有的佛光人自覺選擇的最符合佛陀本懷的修行模式，當然也是最現代化、最適合現代人生存境遇的修行模式。

（二）內在超越——人間佛教對於內在——世間的安排

與其他宗教一樣，佛教現代境遇的最大挑戰就是如何在其超越性的義理結構中安排內在——世間的位置，內在——世間在什麼意義上不僅不是解脫的障礙，反而是解脫的助緣；不僅是解脫的助緣，而且是究竟解脫、達到究極境界的唯一可行的模式。

現在我們提倡「人間佛教」，就是以菩提心為起步，以菩薩道為目標，自度度人，自覺覺他，把人我的關係看成是分不開，是一致的，因此把五乘

33. 星雲大師：《星雲說偈·唯有一乘法》，人間福報網站，<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=383992>。

34. 同註 32，頁 490。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

佛法調和起來，就是「人間佛教」。³⁵

人間佛教的行者發的是菩提心，受的是菩薩戒，行的是菩薩道，菩提心、菩薩戒、菩薩道最核心的內容就是自利利他、自度度他、自覺覺他，即自我的解脫與利益大眾是分不開的。這一點人間佛教與傳統佛教在觀念上是沒有區別的，甚至傳統佛教對於這一理論的建構都已經相當的完備，例如《維摩詰經》中的不二法門，例如智顛大師的一色一香無非中道、無明塵勞即菩提等。但是由於所處的時代背景、社會背景、政治背景以及文化背景的區別，這一內在超越圓融的模式只有在現代社會的人間佛教中才真正豁顯出來，在人間佛教行者的具體實踐中呈現出來，有了具體性和清晰性。

由傳統佛教高僧大德所建構的空有相即、煩惱即菩提等理論，在邏輯上、理論上保證了現代人間佛教人間性、內在性的合法性，但是也僅僅是在邏輯上、理論上對於諸法、人間、世間或內在在佛教解脫系統中的地位給予了安立，這種安立是一種消極的、呈現於解脫者個人境界中的理論的說明，而對於內在、世間的積極的作用並沒有積極的說明。但是，現代人間佛教的現代性、合法性以及在現代社會發展的可能性，以下兩點非常重要：第一，不僅要在理論上對於內在——世間有一個邏輯的安排，而且必須在一個人具體的自覺覺他的實踐中予以修養論、存在論的說明，即內在——世間對於個人在個人的具體實踐中、在個人的解脫過程中（而不是解脫目的上）可以有更加積極的、客觀的作用。第二，傳統佛教中過於注重智慧在解脫中的作用，能夠關照諸法實體即為解脫，即可以在此關照中給予一切法一說明，解脫的個體性非常明顯；但是人間佛教中，個人的解脫必須在度眾的實踐中獲得，個

35. 星雲大師：〈中國文化與五乘佛法〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年3月，頁489-490。

人的淨化、昇華也必須在人我共生共存的法界融和中體現，因此，個人的解脫帶有一定的社會性。

星雲大師在〈我對人間佛教的體認〉中所呈現出來的，人間佛教的超越性就體現在依據人人都有佛性而來的自我肯定、自我覺悟、自我淨化、自我昇華。人間佛教的行者必須要根據佛陀所教示的人生真理，這是保證一個佛教行者的本色，即是按照佛陀的教導覺悟，並在實踐中用覺悟的真理覺他的人。對於能夠自覺到佛陀教化的智慧和真理的人，並不必然就有入世的動力，因此才有小乘佛教。因此，星雲大師說：「佛教講究智慧，但尤重慈悲；重視慈悲，更重行願。佛教的諸佛菩薩，都是依靠悲智願行而成就道業，因此前面提到，學佛首重發心立願，……入道之由莫不行願，因為『果』雖然是由『行』所招感，但是如果沒有『願』力，即使是行，也無法到達所期望的目的，所以學佛要發菩提心，立菩提願。」³⁶

因此，在星雲大師人間佛教的解脫理論與實踐中，智慧保證了人間佛教的佛教性質以及邏輯上對於世間諸法的安立，而願力則是人間佛教行者入世的動力，是世間諸法對於個人解脫具有積極作用的修養論、存有論依據。願力之所以具有如此的作用，筆者認為其中有與西方哲學「意志」概念相通者。

正因為願力在人間佛教義理與實踐中的首要地位，人間佛教的行者雖然需要自覺自己的本來面目，需要覺悟佛陀的智慧，但是，這一需要是在實踐中自覺和證悟的，而不是實踐的前提，即人間佛教的行者是凡夫菩薩，是實踐論上、修養論上沒斷煩惱的菩薩。

36. 星雲大師：〈化世與益人〉，《人間佛教論文集》上冊，台北：香海文化，2008年3月，頁810。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

講到普濟一切眾生的苦難，度脫一切眾生的苦厄，就有兩種不同的做法。一種是先救度自己，然後再救度他人；一種是先救度他人，自己尚未得度不要緊。

發心先救度自己然後救度他人，這是說己未得度，焉能度人？像苦海中，沉溺的苦惱眾生，自己不識水性，不會游泳，如何度法？所以要想普濟一切眾生，必先自己了脫生死，沒有憂悲苦惱才行。另一種先度人，己未得度，先來度人，這才是菩薩發心。學菩薩是在眾生的身上學，菩薩離開眾生，也不名為菩薩了。救度眾生的工作完成的時候，也就是自己的菩薩道完成的時候。

不管怎麼說，既發大乘心學道，普濟一切眾生是首要的急務，「弘法是一家務，利生為事業」，這就是大乘菩薩的人生態度。³⁷

從上述的分析可以看出，人間佛教的解脫模式是：人間佛教的行者——沒斷煩惱，甚至沒有覺悟的凡夫菩薩從發心立願開始，進入人間、世間，在娑婆世界依據個人的根器成全、安立之，如在現代社會，建立人間佛教的家庭倫理，成全在家眾的在家生活；如佛光山舉辦之佛化婚禮，安立婚姻在佛教中地位等，在如此的度眾中，覺悟佛陀證悟的智慧，在覺悟與度眾的無限互動中同時證立佛教的超越性與內在性，同時證成修行者個人的超越性與內在性。

星雲大師人間佛教思想一方面通過傳統佛教所開發之二法門在邏輯上消極地保全了內在性；另一方面，在現代社會中，佛教擺脫了儒學意識形態的壓制，星雲大師自覺地選擇了菩薩道、菩提心、菩薩願作為其人間佛教的

37. 星雲大師：《八大人覺經十講》第9講，
<http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=10&item=12&bookid=2c907d49439913c90143a3ea07a60027&ch=11&se=0&f=1>。

中心，在人間佛教的實踐中從存在論、修養論上積極地保證了內在性。從這一點上說，星雲大師人間佛教思想具有深刻的現代精神。

六、結論——完全他者與人間佛教

現代精神的主要特徵就是內在的轉向，就是人敢於而且能夠只依靠自己，來處理、安排自己的生活世界，曾經籠罩、宰制人類生活方式的宗教在現代社會的存在方式發生了重大的變化。現在，各大宗教必須因應現代性的精神進行自身的現代轉換，才能重新煥發活力，為現代人所接受。但是，在現代化的過程中，這樣一種人類對於自己感性和理性的信任，已經引起了重大的危機。曾經樂觀的西方現代化一定會在世界範圍內被複製的預言被打破，曾經認為的隨著現代化的發展，宗教會漸趨消亡，也被證明是不現實的。軸心時期各大文明因其對於超越與內在之間張力的卓越的詮釋和理解，在現代社會的發展中再一次成為人類發展的指明燈，成為形塑現代化未來發展的重要資源。正如艾森斯塔特所揭示的，現代化從一開始就不是西方現代化模式的全球範圍的複製和黏貼，而是在各自軸心文明的調適下的曲折發展。

現代化的過程已經撲面而來，已經成為一種客觀趨勢，不管我們歡迎它，還是排拒它；不管我們是喜歡它，還是厭惡它；不管它是給我們帶來了發展，還是給我們帶來了危機，我們已經完全置身其中，無法逃離。因此，現代性的精神——內在的突破，在我們未來的文化建構、宗教發展中都是不得不考慮的。如果說，超越性、神聖性從一開始就是宗教之為宗教而區別於其他學術思想的重要特徵的話，在現代化的境遇中，內在性、人間性、世間性也成為了現代宗教不可或缺的內涵之一。在現代的境遇中，重新建構超越和內在的關係成為了現代宗教以及現代性未來發展的重大課題。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

現代社會的宗教，例如基督教和佛教，與傳統的基督教和佛教，在對超越與內在的處理上，都不同程度的呈現出了從超越的實體向主體的超越轉向的趨勢。關於人間佛教的這一轉向前文我們已經敘述得非常詳盡，它對於人間佛教的現代生命力的延續也起到了非常重要的作用。

但是，不管是韋伯所描述的，由於上帝恩典和預選的不確定性，新教徒通過依靠自己的努力獲得世俗的成功，以自我暗示自己可能會得到救贖，還是人間佛教中覺悟靠自己、解脫靠自己、弘法利生靠自己，甚至佛教的未來發展也靠信徒自己，這些信徒都與前文講過的自為的人一樣充滿了現代性的精神。但是，人類只需要依靠自己，以及宗教中的內在超越，可能是現代性精神給我們製造的另一場危機，給我們虛構的另一個神話。

在本文的結尾，筆者表達出了對於內在超越模式的一種擔心，表達出對於完全他者概念的缺失的一種隱憂，至於這種擔心和隱憂於未來人間佛教的發展、於現代化的未來發展意味著什麼，還是一個開放性的問題，有待於未來的觀察。

參考書目

1. 星雲大師：《人間佛教論文集》上、下冊，台北：香海文化，2008年3月。
2. 星雲大師：《人間當代問題座談會》上、中、下冊，台北：香海文化，2008年4月。
3. 星雲大師：《星雲大師演講集》共8冊，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年4月。
4. 星雲大師：《生死與解脫》，上海：上海辭書出版社，2008年12月。
5. 星雲大師：〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教學報·藝文》第1期，高雄：佛光山人間佛教研究院，2016年1月。
6. 杜維明：《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001年1月。
7. 德·卡爾·雅斯貝斯，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》，北京：華夏出版社，1989年6月。
8. 郭朝順：〈天台中道佛性思想與文化價值世界之安立〉，《玄奘佛學研究》第10期，2008年1月。
9. 郭朝順：〈批判、圓融、會通：論人間佛教的「人間性」與「現代性」〉，《人間佛教理論實踐研究》下冊，高雄：佛光文化，2014年12月。
10. 麻天祥：〈神聖與世俗的相輔相成——人間佛教的幾個理論問題〉，《2014星雲大師人間佛教理論實踐研究》下冊，高雄：佛光文化，2014年12月。
11. 游祥洲：〈人間佛教與三乘共貫〉，《法印學報》第2期，2012年10月。
12. 釋昭慧：〈出世與入世的無諍之辯：評如石法師之台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思（上）〉，《香光莊嚴》第68期，2001年12月。
13. 釋昭慧：〈出世與入世的無諍之辯：評如石法師之台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思（下）〉，《香光莊嚴》第69期，2002年3月。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

- 14.釋昭慧：〈當代台灣佛教的聖俗悖論——直入大乘與迴入大乘的經證與宗義〉，《玄奘佛學研究》第15期，2011年3月。
- 15.釋昭慧：〈不思議解脫法門——菩薩的關懷與正義〉，《弘誓》第107期，1999年10月。
- 16.賴品超：〈從佛教反思基督宗教上帝觀：取道保羅·蒂利希的「終極關切」〉，《輔仁宗教研究》第26期，2013年。
- 17.釋性廣：〈大乘三昧法門「入世利生」之次第——以智顛大師與印順導師止觀思想的比較為主〉，《玄奘佛學研究》第15期，2011年3月。
- 18.李利安：〈佛教的超人間性與人間佛教〉，《哲學研究》第7期，2005年。
- 19.龔鵬程：〈人間佛教與生活儒學〉，《普門學報》第1期，2001年1月。
- 20.謝大寧：〈人間佛教與佛教的現代化〉，《2014·人間佛教高峰論壇·開放》，高雄：佛光文化，2014年8月。
- 21.湯一介：〈論禪宗思想中的內在性與超越性問題〉，《北京社會科學》，1990年，第4期。
22. Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence", *Daedalus*, Vol.104, No.2, (Spring, 1975), pp. 1-7.
23. Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology*, Vol.23, No.2, (Watersheds 1982), pp. 294-314.
24. Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus*, Vol.129, No.1, (Winter, 2000), pp. 2-3.
25. Jim Corkery, "Does Technology Squeeze out Transcendence: Or What?", *The Furrow*, Vol.55, No.29, (Feb, 2004), p.98.
26. Kelly Besecke, "Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning", in *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, edited by Stef Aupers and Dick Houtman, (Brill, 2010), pp. 89-113.
27. 張灝：《重訪軸心時代的思想突破——從史華慈教授的超越觀念談起》，<http://www.douban.com/group/topic/50419127/?author=1>。

內在超越與完全他者——星雲大師人間佛教思想的特質及其他



人間佛教語錄

「人間佛教」包含生活層面和精神層面，
包括入世思想和出世思想，
也具有現代特色與傳統特色；
「人間佛教」的性格是一切普化，兼容並蓄的。

《佛光菜根譚》