

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義 ——以佛耶比較為背景

陳 堅

山東大學佛教研究中心主任



中文摘要

佛教具有多元的向度，這是佛教的特色之一。佛教在其信仰對象、經典（或教法）和修行法門上，都有多元性的表現。造成佛教多元取向的根本原因，在於佛教的「人本主義」宗教觀。佛教「人本主義」的宗教觀表現在佛對不同的人說不同的法，完全「以人為本」，此所謂「觀機設教，對症發藥」。佛教「人本主義」的宗教觀，最終造成了佛法內部「人本主義」的多元結構模式。在這種多元結構模式中，佛法與佛法之間既有並列關係，也有等差關係；而等差關係中又有「好——最好」等差關係、「方便——究竟」等差關係和「權——實」等差關係這三種。不過佛教的多元並沒有造成其內部的對抗和分裂，反而在多元的基礎上獲得了高度的和諧和統一，這就是法藏所說的佛法既是「一音」又是「圓音」。

關鍵字：佛教 中國佛教 多元 人本主義 判教

Humanistic Buddhism – Flexible Outreach for the Sake of Human Salvation

Chen Jian

Director, Buddhist Research Center, Shandong University



Abstract

One of the unique characteristics of Buddhism is its capacity to flexibly adjust to the needs of different people. This paper discusses how Buddhist texts, teaching methods, and practices frequently advocate a diversity of approaches in providing individuals with opportunities to develop faith in the Dharma and cultivate according to one's affinities and inclinations. It is the contention of this paper that the reason for this inclination in Buddhism is the fundamentally humanistic outlook of the religion. Just as in the diagnosis of illnesses, where there is not one medicine but medicine appropriate to the ailment, likewise so in Buddhism. The various states of suffering foundational to the human condition must be treated only with the appropriate Dharma teaching and practice. These humanistic qualities of Buddhism are expressed in the following three dichotomous principles: "the good and the most good," "the expedient and the transcendental," and "the relative and the absolute." In spite of flexibility in Buddhist outreach, contradiction and conflict are not the result, but rather harmony and unity where the "one sound" of the Dharma is a "perfect sound."

Keywords: Buddhism, Chinese Buddhism, flexible outreach, human salvation, Humanistic Buddhism, comparative religions

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

一、前言

2015年7月27日上午，星雲大師在佛光山傳燈樓三樓會議室，與前來參加第三屆人間佛教座談會的學者以及其他信眾見面，並發表了題為〈我對人間佛教的體認〉（原來題目叫〈我對人間佛教的因緣〉）的演講，我有幸親聆教炙。在這個演講中，星雲大師針對「一些對人間佛教不了解的人」所提出的「對人間佛教的一些疑義」（共8條），以及還「沒有普遍讓人了解」的諸如「傳統與現代、在家與出家、山林與社會、原始與近代、修持與行事等這許多問題」，發表了自己二十點主張予以回應和解釋，我們不妨稱之為「星雲二十條」，其中的第三條是這樣的：「信仰是複雜性的、多元的，但是我們人間佛教在意義上，能統一這許多複雜性，因為我們的佛性能源，一切都可以成就；儘管信仰的層次不同、種類多元，但人間佛教會圓滿一切宗教的說法。這是我們人間佛教的包容，也是可以做全人類的信仰。」

在這裡，星雲大師明確提出了「人間佛教」的多元性，實質上也就是佛教的多元性，因為佛教就是「人間佛教」，不能把「人間佛教」看作是佛教的一個宗派或一種模式。多元的佛教與一元上統的基督宗教有著不同的宗教性格。本文擬從佛耶比較的角度出發來考察和梳理一下佛教的多元性，也算是對「星雲二十條」的一個小小註腳。

二、佛耶比較背景下的多元佛教

所謂「佛耶比較」，是指佛教與基督宗教的比較。從「佛耶比較」角度看，基督宗教是一元的，而佛教則是多元的。這裡的「一元」或「多元」說的不是宗教教派，因為就宗教教派而言，佛教和基督宗教內部都有許多教派。基督宗教的一元性和佛教的多元性可從以下三個方面加以理解。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

（一）宗教教主或信仰對象的「一元與多元」

基督宗教的上帝只有一個，而佛教的佛則有許多。就佛教而言，雖然小乘佛教只承認釋迦牟尼佛是唯一的教主，但作為佛教發展之主流的大乘佛教（中國佛教即屬大乘佛教），其佛則「數目無限」，¹如《壇經·〈付囑品〉》中所提到的「七佛」，即「過去莊嚴劫毗婆尸佛、尸棄佛、毗舍浮佛，今賢劫拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦文佛」（釋迦文佛即釋迦牟尼佛）。大乘佛教通常所提到的佛還比如人類過去世的燃燈佛、人類未來世的彌勒佛、西方極樂世界的阿彌陀佛、東方淨琉璃世界的藥師佛，以及密教的教主大日如來（即大毗盧遮那佛）等；《法華經》中甚至還談到十方世界有「無量百千萬億諸佛」，如日月燈明佛、大通智勝佛、寶相佛、阿閼佛等。總之，綜合大小乘佛教而論，佛非唯一，所謂「十方世界，諸佛如來」是也。²

佛教不但有數量眾多的佛，而且還有數量眾多的菩薩和羅漢。在中國佛教中，觀世音菩薩甚至還有三十三個化身，羅漢也從印度的「十八羅漢」演變成了「五百羅漢」。菩薩和羅漢雖然不是佛教的教主，但他們無疑也像佛一樣是佛教信仰所附寄的「聖人」。也許有人會說，在基督宗教中，除了上帝，不是也還有耶穌嗎？可見，基督宗教的信仰對象也不是唯一的上帝啊！從初期教會流傳下來的《使徒信經》中確實談到了基督宗教的信仰，除了信上帝，還要信耶穌，信聖靈，曰：

我信上帝，全能的父，創造天地的主。我信我主耶穌基督，上帝的獨生子；因聖靈感孕，由童貞女瑪利亞所生；在本丟·彼拉多手下受難，被釘於十字架，受死埋葬；降在陰間，第三天從死人

1. 姚衛群：《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2003年11月，頁39。

2. 這裡所說的「佛」是指佛教教主意義上的佛，因而不包括——也不應該包括——禪宗所謂的「心佛」，即「即心是佛」、「人人本來是佛」中的那個心性意義上的佛。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

中復活；升天，坐在全能父神的右邊；將來必從那裡降臨，審判活人、死人。我信聖靈。我信聖而公之教會。我信聖徒相通。我信罪得赦免。我信身體復活。我信永生。阿門。³

事情表面上雖是這樣，但基督宗教的「三位一體」理論卻告訴我們，上帝就是唯一的神，只是它同時又包括聖父（即上帝）、聖子（即耶穌）和聖靈（即上帝的愛心）三個「位格」罷了。可見，在「三位一體」的理論中，作為聖子的耶穌並不是作為一個獨立的信仰對象而存在的，他蘊涵在上帝之內。然而，相比之下，我們雖然也可以在功能上將佛大約——請注意，只是大約——比作聖父上帝，將菩薩比作聖子耶穌，將羅漢（解脫的境界）比作聖靈。但佛、菩薩和羅漢三者之間並不是「三位一體」的關係，他們是彼此獨立的；也就是說，菩薩和羅漢也像佛一樣是作為獨立的信仰對象而存在的，並不是為佛所蘊涵的。儘管在佛教的法義上，佛比菩薩和羅漢在境界上要更高。

比如，在中國佛教中十分流行的觀世音信仰就不必以信仰佛為前提，其所信仰的對象觀世音菩薩是獨立於佛之外的，而且從某種意義上來說甚至比佛還更加有影響力，因為觀世音菩薩的意義是自足的而不是由佛來規定的。但是，基督宗教中的耶穌信仰卻必須以信仰上帝為前提，單純的耶穌信仰是不能成立的，因為耶穌的意義是由上帝來規定的，離開了上帝，耶穌什麼也不是。可見，基督宗教的聖父、聖子、聖靈之間，是一元化的結構，而佛教的佛、菩薩和羅漢之間卻是多元化結構。

（二）宗教經典的「一元與多元」

基督宗教的經典嚴格說來只有一部《聖經》（包括「舊約」和「新約」），不管什麼教派都以此唯一的《聖經》為「本源經」。當然，基督宗教各教派

3. 《使徒信經》，摘自天主教資訊小集《祈禱與靈修》。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

除了信仰《聖經》外，也還認可一些其精神源自於《聖經》，因而其重要性不及《聖經》的輔助性的「次經」，武漢大學教授段德智在談到這一點時曾說：

天主教、東正教、新教雖然都以《聖經》作為信仰的依據，但同時還分別承認其他一些文獻的權威性。例如，天主教就認為教父哲學和經院哲學的一些著述、教皇的教諭、教廷的信條具有重要的意義；東正教則為《尼西亞——君士坦丁堡信經》、《迦西敦信經》以及在西元四至八世紀之間召開的前七次「普世主教會議」的決定可以作為信仰的標準；新教各宗除了肯定《普世信經》之外，也分別承認路德、加爾文等人的著述的重要性。⁴

然而，不管怎麼說，《聖經》是最根本的，其他的基督宗教經典皆是從《聖經》中衍生出來的。但是佛教卻有無數同等重要的經典（包括經、律、論「三藏」），並且不同的教派還有不同的「本源經」，比如在中國佛教中，華嚴宗以《華嚴經》為「本源經」，天台宗以《法華經》為「本源經」，甚至有些宗派的「本源經」還不止一部，比如淨土宗有所謂的「三經一論」，即《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀佛經》和《往生論》；禪宗有所謂的「禪宗三經」，即《金剛經》、《維摩詰經》和《壇經》；三論宗有所謂的「三論」，即《中論》、《十二門論》和《百論》；律宗有所謂的「四律五論」，即《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》、《毗尼母論》、《摩得勒伽論》、《善見論》、《薩婆多論》和《明了論》。更有一些宗派，將所有一切相關的經典都當作是它的「本源經」，數量實在龐大，比如唯識宗，所有漢譯的唯識學經典（如《解深密經》、《瑜伽師地論》等）都是它的「本源經」；而密宗，所有漢譯的密教經典（如《大日經》、《金

4. 段德智：《宗教概論》，北京：人民出版社，2005年10月，頁98。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

剛頂經》等），都是它的「本源經」。

基督宗教和佛教不但在所遵從的「本源經」的數量上體現出「一元」與「多元」的差別，更在對待經典的態度上表現出這一點。基督宗教的各教派向來以「排他性」的方式遵從《聖經》，而佛教各宗派，雖然各自都有自己的「本源經」，但它們並不排斥「本源經」以外的其他佛典，而且還往往援用其他佛典中的資源以建構本派的佛學思想，並名之曰「圓融」，比如天台宗之援用《華嚴經》。⁵更有甚者，佛教還常常毫不隱諱地援引非佛教的「外典」比如儒家的、道家的乃至基督宗教的經典⁶來言說佛理，比如，在中國佛教中，從佛教初傳中國時的「格義佛教」一直到佛教成熟時期的「三教圓融」，佛教思想家們都熱衷於依傍儒家和道家的經典來言說佛理。⁷在一本宣傳吃素不殺生的當代佛教小冊子中，我還發現作者居然引用了《聖經》和《論語》中的話以證明吃素的合理性，曰：

《聖經》上說：「凡活著的動物都可以作為你們的食物，這一切我都賜給你們如同蔬菜一樣。」「唯獨肉帶著血，那是牠們的生命！你們不可以吃。」您想想看，於底下去哪裡找沒有血的肉呢？上帝這些話真是太矛盾了。那麼他為什麼要這樣說呢？這就

5. 天台宗的創始人智顛在構建「一念三千」的思想時就運用了《華嚴經》中有關「一念」的論述，參見陳堅：〈論智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》第9期，台北：中華佛學研究所，2005年3月，頁127-149。
6. 佛教將佛學稱為「內學」，並將佛教經典稱為「內典」；將其他的哲學和宗教體系稱為「外學」，並將它們的經典稱為「外典」，比如，對於佛教來說，儒學是「外學」，《論語》是「外典」；再比如，（唐）道宣所作的《大唐內典錄》就是佛教經典的目錄，民國初年歐陽竟無在南京成立的「支那內學院」就是一所佛學院。
7. 在「格義佛教」中還只是援用儒家和道家經典中的某些零量的概念和思想來言說佛理，但是在「三教圓融」的佛教中卻常常通過註釋儒家和道家的整部經典來言說佛理，比如明末蕩益智旭作《周易禪解》、《論語點睛》；憨山德清作《老子道德經解》、《中庸直指》等。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

好像說我們勸一個老菸槍戒菸，對他說：「您什麼菸都可以抽，但是有尼古丁和會冒煙的菸不能抽。」大家都知道，這句話的意思就是要突顯出「不要抽菸」的用意。在《論語》中孔子曾說：「若沒有符合以下條件的肉不吃：新鮮、色澤好看、聞起來沒有腥味、有適合的烹煮方法、符合時節、煮完之後的肉要方方正正、沾了佐料要符合胃口。」煮過菜的人都知道，這盤菜根本做不出來，即使您做的出來，孔子只要找個藉口就可以不吃了，這不是暗示我們要吃素，那是什麼呢？這些偉大的聖人為了要教導我們這些欲望太深的人，就好像是手上抓著一隻小鳥一樣，抓得太緊怕把牠給掐死了，抓得太鬆又怕不小心使牠飛了。所以聖人們講話才不得不出此下策，講得模稜兩可，難道我們不能夠體會一下聖人的苦心嗎？⁸

在這裡，基督宗教的《聖經》和儒家的《論語》都具有了佛教經典的地位，都在支持佛教的觀點——只有佛教才有如此大的包容性和開放性去引用《聖經》和《論語》中的話來言說佛法，並將上帝和孔子都稱為「偉大的聖人」。試想，基督宗教敢於引用佛經來言說自己的思想嗎？敢於將佛稱為「偉大的聖人」嗎？斷斷不敢。⁹《金剛經》中說「一切法皆是佛法」，不但佛教經典中所說的是佛法，而且基督宗教經典、儒家經典、道家經典中所說的亦皆是佛法，甚至禪宗還有「無情說法」之論，認為沒有情識的自然界萬

8. 《飲食與健康》，濟南：千佛山興國禪寺，2005年，頁36-37。引文中出自：《論語》的話，其原文是這樣的：「魚餒而肉敗，不食；色惡，不食；臭惡，不食；失飪，不食；不時，不食；割不正，不食；不得其醬，不食。」（摘錄自《論語·鄉黨》）。
9. 《世界宗教文化》主編黃夏年先生有一次跟我談到這麼一件事，他說，他曾在《世界宗教文化》編過一篇介紹中國某著名伊斯蘭教徒事蹟的文章，這篇文章中講到該伊斯蘭教徒非常喜歡《論語》和儒家學說，結果，雜誌發行出去後，引來許多伊斯蘭教徒的責難，他們認為一個伊斯蘭教徒只能信奉《古蘭經》，怎麼可以喜歡上《論語》呢？於此可見，伊斯蘭教與基督宗教一樣，也是堅持經典一元化的。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

物皆在言說佛法。¹⁰總之，「佛法無邊」，盡虛空遍法界，「一切法皆是佛法」，「真正的佛法沒有定法，非要這樣不可、非要那樣不可，這都是定法，不是佛法。如果執著一法為佛法，那就搞錯了。」¹¹比如，「不殺生」是佛法，但是，「你能真正懂得保護好生態環境的道理，並認真按照有利於生態環境的要求去做，包括必須時捕殺老鼠等害蟲，我認為也是很好的（佛教）修行。」¹²

（三）宗教方法的「一元與多元」

所謂宗教方法，是指宗教幫助人實現心靈超越的方法。不同的宗教，其宗教方法也是不同的。基督宗教的宗教方法可稱之為「恩寵——救贖」，「按照基督宗教的教義，人類的始祖亞當和夏娃由於違背了上帝的命令，偷吃禁果，而使全人類都具有了與生俱來的原罪，陷於魔鬼的罪惡統治之下，以致無法自救；所以，上帝派遣基督下世受死，為世人贖罪，拯救他們，而人類也只有信賴基督才能蒙救稱義、獲得永生。」¹³或者說，人類只有通過信仰和祈禱，通過對上帝感恩並獲得上帝的「恩寵」，才能得到上帝的「救贖」，從而實現心靈的超越。

10. 「無情說法」的創始者是南陽慧忠國師，參見陳堅著，閩南佛學院編：〈論慧忠國師的「無情說法」〉，《閩南佛學》第1輯，湖南：岳麓書社，2002年12月，頁345-352。「無情說法」的原典出處，可參閱《五燈會元》中冊，中華書局1992年3月，頁777-778。蘇東坡的下面這首題為〈贈東林總長老〉的詩也表達「無情說法」的思想，曰：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉示人。」（見汪正球編：《禪詩三百首》，桂林：灕江出版社，1999年1月，頁214。）所謂「廣長舌」，是佛的三十二相之一，指佛的舌頭廣而長，柔軟紅薄，能覆面至額髮。「廣長舌」比喻佛「語必真實」，也常用來比喻佛說真實之佛法。蘇東坡的這首詩講的是溪流和青山都在言說佛法，並且說了許多許多，有「八萬四千偈」之多。

11. 肖堯：〈老鼠成災，能不能殺？〉，《寒山寺》佛教雙月刊，第4期，蘇州：寒山寺，2005年，頁48。

12. 同註11。

13. 段德智：《宗教概論》，北京：人民出版社，2005年10月，頁101。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

儘管基督宗教的不同教派對這種「恩寵——救贖」的宗教方法有不同的理解，¹⁴但這種方法本身卻是唯一的，不同教派在宗教實踐中皆是依此法而做的。總之，一種方法被作了多種理解並不就變成了多種方法，這就好比基督宗教神學雖然對聖餐禮中的餅和酒在經過祝聖之後所具有的性質有不同的理解，¹⁵但聖餐禮還是那個聖餐禮，餅和酒還是那個餅和酒，聖餐禮及其餅和酒都是唯一的；這就好比人們對美國總統布希發動伊拉克戰爭有各種各樣不同的理解，但布希發動伊拉克戰爭這件事本身卻是唯一的。相比之下，佛教的宗教方法，亦即所謂的「解脫法門」卻是多元的。

14. 比如，對於「恩寵」，天主教「往往強調上帝是因為耶穌基督的救世功勞而賜予信徒的靈魂以超自然的恩賜的，所以人們也需要通過祈禱和聖事以獲得神恩，並且認為神恩可以分實效的恩寵與習慣的恩寵兩種；新教則常常反對天主教將恩寵與功德直接連繫起來的觀念，主張人們只有憑藉信心才能得救稱義，認為恩寵的作用就是聖靈使人在稱義之後能夠繼續避罪行義以致成聖，並且強調人們得救只能依靠上帝的恩典，而不能依靠自己的善行功德」。對於「救贖」，「在基督宗教神學中，主張基督的受死改變了上帝對人的態度的，通常稱作客觀救贖論；主張基督的生活和受死起了榜樣作用、感動世人，使人改變了對上帝的態度、達到神人和解的，通常稱作主觀救贖論。具體說來又分為以下幾種：一、贖金說，認為基督之死構成了付給魔鬼的贖金，從而將人從魔鬼的統治下解救出來；二、勝魔說，主張基督憑藉復活戰勝魔鬼，使魔鬼既失去了對人的統治，又得不到贖金；三、滿足說或補償說，認為世人由於犯罪而冒犯了上帝的尊嚴，上帝要堅持有罪必罰的『公義』，基督作為聖子以無罪之身代人受死，滿足了上帝的『公義』要求，由此使人獲得救贖。此說後經發揮補充成為天主教的規範性學說；四、道德感化說，認為基督捨己犧牲，顯示了上帝的聖愛，從而成為世人的榜樣，感動世人悔罪歸向上帝，並且由此強調改變態度的不是上帝，而是世人。一般而言，前三種學說屬於客觀救贖論，最後一種學說則屬於主觀救贖論。」參見段德智：《宗教概論》，北京：人民出版社，2005年10月，頁101-102。
15. 對此，基督宗教神學曾有三種不同的主張：第一種為「變體說」，認為它們在祝聖後，其實體在質料和形式上都已經變成了耶穌的身體和血；第二種為「同體說」，認為它們在祝聖後雖然沒有發生實體性的變化，但耶穌身體和血的實體卻必然與它們一同存在於聖餐禮之中；第三種為「紀念說」或「象徵說」，認為它們在祝聖後只是作為象徵，用以紀念耶穌最後設立聖餐、並為救贖世人獻身流血，並沒有什麼神祕的意義。一些新教派贊同紀念說。參見段德智：《宗教概論》，北京：人民出版社，2005年10月，頁104。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

佛教有所謂的「八萬四千法門」或「恆沙法門」¹⁶之說，雖非實指，亦是言其極多。就中國佛教而言，「解脫法門」大而言之可分為禪、教、淨、密、律五類，每一大類下面又有許多小類，比如，在「禪」之法門中，有小乘禪、大乘禪；大乘禪中又有神秀的北宗禪、慧能的南宗禪；南宗禪中又有看話禪、默照禪……這樣那樣的禪法不計其數。¹⁷在「教」之法門中，有天台宗的「止觀」，華嚴宗的「法界觀」；天台宗的「止觀」又分為「漸次止觀」、「不定止觀」和「圓頓止觀」。¹⁸在「淨」之法門中，講求「念佛往生」，而「念佛」又可分為四種，即「持名念佛」、「觀想念佛」、「觀像念佛」和「實相念佛」；「往生」也可分為四種，即「正念往生」、「狂亂往生」、「無記往生」和「意

16. 「八萬四千」是印度佛教中的一個常用術語，係指數量之多，並非實指八萬四千。佛教認為，不但佛教的法門有八萬四千，眾生的煩惱也有八萬四千。「恆沙」是「恆河沙數」之略，佛經中也常用它來表示數量之多，因為恆河（印度的一條大河）中的沙，其數量當然是很多的。比如在《金剛經》：〈一體同觀分〉中，佛問：「須菩提，於意云何？如一恆河中所有沙，有如是等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界如是寧為多不？」（須菩提）答曰：「甚多，世尊。」。

17. 比如智者大師的《釋禪波羅蜜次第法門》就收集了禪宗成立之前在中國流行的各種各樣的大小乘禪法，什麼世間禪、出世間禪；什麼八背捨、十六特勝，琳琅滿目，數不勝數。而宗密的《禪源諸詮集》。（已佚，僅留其序即《禪源諸詮集都序》）在談到禪的種類時亦說：「禪則有淺有深，階級殊等。謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本。若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，輾轉相傳者，是此禪也。達摩未到，古來諸家所解，皆是前四禪八定。諸高僧修之，皆得功用。」參見石峻等編：《中國佛教思想資料選編》第2卷第3冊，北京：中華書局，1983年1月，頁423。《釋禪波羅蜜次第法門》和《禪源諸詮集》兩者合起來，堪稱為中國禪法大全。

18. 關於天台宗的「止觀」修習法門，不妨參見拙作：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，北京：宗教文化出版社，2004年7月，頁83。天台宗祖庭浙江天台山國清寺的現任方丈允觀法師曾對我說，天台宗的止觀有四種，除了「漸次止觀」、「不定止觀」和「圓頓止觀」，還有「童蒙止觀」，這其實是一種誤解，因為「童蒙止觀」是智者大師所撰的介紹止觀修習方法的一本入門書的書名。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

念往生」。¹⁹

在「密」之法門中，有「藏密」與「唐密」之不同，「藏密」中又有坦多羅佛教、金剛乘、易行乘、時輪乘等不同的密法。²⁰ 在「律」之法門中，「律」即戒律，佛教的戒律是很多的，奉持不同的戒律本身就是不同的「解脫法門」。佛教通常所說的戒律法門有「五戒」、「八戒」、「十戒」和「具足戒」等，其中比丘的「具足戒」有二百五十條，比丘尼的「具足戒」有三百四十八條，這些都已成了佛教的常識。

不但禪、教、淨、密、律的名下各有不同的法門，而且這些不同的法門之間還會相互融和，形成亦禪亦教、亦禪亦淨、亦禪亦密等邊緣性法門，如已故元音老人所創立的「心中心法」就是一種亦禪亦密的「解脫法門」。²¹

以上從宗教教主、宗教經典和宗教方法這三個維度對佛教和基督宗教作了簡要的比較，從而彰顯了基督宗教的一元性和佛教的多元性。²² 那麼究竟是什麼原因造成了佛教的多元取向呢？竊以為是佛教的「人本主義」價值觀。

三、多元佛教語境下的佛教人本主義

何謂「人本主義」？《外國哲學大辭典》解釋「人本主義」一詞曰：

19. 丁福保：《佛學大辭典》上冊，上海：上海書店出版社，1995年12月，頁798。

20. 姚衛群：《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2003年11月，頁111。

21. 元音老人：《恆河大手印》，四川：宗教文化經濟交流服務中心，1999年。

22. 我想，綜合地來看，佛教的多元性在中國文化的語境中得到了最淋漓盡致的發揮，比如「賈島的詩作與他的苦吟精神，在唐末五代很有影響。如晚唐的李洞『常持數珠念賈島佛，一日千遍。』有喜歡賈島詩的人，李洞抄錄了送給他，『叮嚀再四曰：此無異佛經，歸焚香拜之。』又如南唐孫晟，也畫了賈島的像掛在壁上，朝夕禮拜。……賈島被有些人稱為『佛』，是符合人人都可成佛的理念的，他的詩被人當作『佛經』，也符合佛教只要與佛理相通，不管是誰說的都可稱為『佛經』的開放精神。」參見肖堯：〈「賈島佛」〉，《寒山寺》佛教雙月刊，第4期，蘇州：寒山寺，2005年，頁46。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

二十世紀八〇年代以來中國學術廣泛使用的術語。一般在與「科學主義」相對的意義上使用。指某些西方哲學理論、學說或流派。有時亦泛指一種以人為本、以人為目的和以人為尺度的思潮。中國學術界對漢語「人本主義」一詞的英文注釋不盡一致，有的注 humanism（一般譯「人道主義」）或 Humanism（一般譯「人文主義」），有的注 anthropology（一般譯「人類學」、「人本學」）或 homonology（一般譯「人學」）。²³

「人本主義」一詞本是中國學者在翻譯和介紹西方學術思想時，用來指稱「某些西方哲學理論、學說或流派」的，其含義比較寬泛，大凡「以人為本、以人為目的和以人為尺度的思潮」，都可冠之以「人本主義」之名，比如，作為中國學界的一個共識，費爾巴哈的哲學被稱為「人本主義」哲學，馬斯洛的心理學被稱為「人本主義」心理學，弗洛姆的倫理學被稱為「人本主義」倫理學，車爾尼雪夫斯基的唯物主義被稱為「人本主義」的唯物主義（他有著作被譯為《哲學中的人本主義》），席勒的實用主義被稱為「人本主義」的實用主義（他有著作被譯為《人本主義研究》），如此等等，不一而足。現在，甚至也有人將儒家學說與「人本主義」連繫起來，如孫家寶在比較儒學和基督教時說：

在儒學系統中，人是思考的中心和尺度，哲學是人本主義哲學，在此基礎上發展出來的「人論」，必然要呈現出強烈的人本主義特徵；基督教思考的中心和尺度不是人而是神，人站在神的角度，透過上帝的啟示看問題，難免要打上神的烙印。²⁴

23. 馮契、徐孝通主編：《外國哲學大辭典》，上海：上海辭書出版社，2000年7月，頁10。

24. 孫家寶：〈思孟儒學與基督宗教「人論」的比較研究〉，《山東大學碩士論文》，濟南：山東大學出版社，2005年，頁2。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

可見，「人本主義」並不是指具體的某一種學說思想，而是指範圍廣泛的某一類學說思想。古今中外的許多學說思想，都可以在「人本主義」的光譜上找到自己的定位，其中也包括佛教。佛教也有自己的「人本主義」。²⁵ 佛教「人本主義」表現在佛對不同的人說不同的法，完全「以人為本」，此所謂「觀機設教，對症發藥」²⁶ 是也。其中，「機」指眾生的根機，「症」指眾生的煩惱心病，不同的人有不同的「機」和「症」；「教」指佛學思想，「藥」指滅除煩惱治療心病的修行法門，佛對具有不同「機」和「症」的人說不同的「教」，給不同的「藥」，於是乎，在佛教中，體系龐大的佛學思想和種類繁多的修行法門皆符合「以人為本、以人為目的和以人為尺度」的「人本主義」的要求，從而佛教也是「人本主義」的佛教。章太炎先生曾說：「佛教的理論，使上智人不能不信；佛教的戒律，使下愚者不能不信。通徹上下，這是最可用的。」²⁷ 這句話形象而恰當地表達了佛教「人本主義」的特徵，即佛教中包含著分別適合於「上智下愚」不同人等之口味的佛法。

佛教的人本主義是在多元佛教的語境下展現出來的，或者說，佛教之所以是多元的，完全是由於佛教堅持了「人本主義」的立場。我們都知道，人

25. 將佛教與「人本主義」連繫起來，當然並不是我的首創，比如有人認為「佛學是人學，是心學，是關於人生智慧的哲學。人生在世，有許多疑問和困惑，會給人帶來許多痛苦和煩惱，如何活得更快樂、更充實、更安心，在人自身能力感到無所企及的時候，往往會想要借助於神的啟迪和保佑。但是佛教說人人心都有一個佛，不要求神拜佛，要求就求你自己——就是通過參悟，啟發智慧，感悟生命，不斷尋找更高層次的生存智慧和力量，開發、實現自己心中的潛能。這其實和心理學中的第三勢力——人本主義的主張是不謀而合的。」（參見天心月圓：〈《金剛經》中的人生智慧〉，《寒山寺》佛教雙月刊，第4期，蘇州：寒山寺，2005年，頁94。）這裡所說的佛教人本主義與本文所說的佛教人本主義並不是從同一個角度來立論的，其中的區別只要閱讀下文便知，無需在此多加解釋。

26. 山東佛教在線印經處：《印光法師文鈔精編》，山東佛教在線印經處，2005年，頁20。

27. 〈中外名人談佛教〉，《禪》第1期，河北：柏林禪寺，2005年，頁48。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

是多元的，不同的人有不同的根機、智慧、性格、學識和生活習慣，有不同的煩惱心病，迷悟程度也不一樣，並且其所處的時代和文化背景也還可能有差異，甚至年齡和性別也是構成差別的內容。同時，佛教徒之間還有佛教身分上的不同，這就是通常所說的「七眾」，即在家的佛教徒優婆塞、優婆夷，出家的佛教徒比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那。因為佛教堅持為不同的人開出不同的解脫之路，所以佛法必定是多元結構的。最簡單的，比如佛教的戒律法門，要求「七眾」所持的戒律就不一樣。優婆塞和優婆夷只要持「五戒」就可以了，沙彌、沙彌尼則要持「十戒」，式叉摩那除了持「十戒」還要持「六法戒」，至於比丘則要持二百五十戒，比丘尼要持三百四十八戒。²⁸佛教的戒律法門最清楚不過地表明了佛法「人本主義」的多元結構，然而，最系統地表達佛法「人本主義」多元結構的還是中國佛教所持有的判教理論。²⁹

中國佛教的判教理論頭緒繁多，不同的宗派有不同的判教方式，而且據智者大師在《法華玄義》卷十中的說法，在中國佛教宗派產生之前的南北朝時期就存在著所謂「南三北七」的判教。³⁰各種各樣的判教理論雖然具體內

28. 關於「七眾」及其所要持的戒律的詳情，不妨參見姚衛群：《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2002年11月，頁219-223。

29. 印度佛教中並沒有判教理論，藏傳佛教中的寧瑪派雖然有「九乘判法」的判教理論，但這種判教理論是模仿漢地佛教（亦即中國佛教）的結果。唐代的摩訶衍禪師將漢地禪宗南宗的禪法傳入西藏，其中也包括判教的思想。寧瑪派吸收了摩訶衍禪師所傳的禪法並將佛之教法判為「九乘」，其中最高的一乘是所謂「大圓滿法」，這「大圓滿法」實際上就是禪宗南宗禪法的一個翻版。中央民族大學宗教系的班班多杰教授2005年11月17日在山東大學作了一場題為「西藏文化與西藏佛教」的演講，其中就談到了上述觀點。筆者親聆聽講。

30. 所謂「南三」，是指出現於南方的三種判教方式，即虎丘山巖師之「五教」判，宗愛師之「四時教」判，定林柔次道場惠觀之「五時教」判；所謂「北七」，是指出現於北方的七種判教方式，即北地師之「五時教」判，菩提流支三藏之「二教」判，佛馱光統之「四宗」判，有師之「五宗」判，老闍凜師之「六宗」判，北地禪師之「二大乘教」判，北地禪師的「一音教」判。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

容有異，但其判教的模式和所持的立場卻是驚人地相似，即都是將數量眾多且顯蕪雜的佛教經典中的教法分等分類，整理成一個序列，並指明這些不同等、不同類，甚至表面上看來還互相矛盾的佛教教法，乃是佛針對不同情形的眾生而說的，因而都是「以人為本」的「人本主義」的教法。因為人與人之間是不同的，有時甚至互相矛盾，所以佛的教法也應該是不同的，並且有時也互相矛盾，這是很自然的事。總之，中國佛教的判教理論要告訴我們，因為人是多元的，所以佛的教法也應該甚至必須是多元的。試以天台宗的判教理論作一細說。

天台宗的判教理論稱為「五時八教」，其中，「五時」是指華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華涅槃時；「八教」包括「化儀四教」和「化法四教」，「化儀四教」是指頓教、漸教、祕密教、不定教，「化法四教」是藏教、通教、別教、圓教，這是「五時八教」的名相，至於「五時八教」的具體內容，那些研究和介紹天台宗的著作乃至一般的中國佛教史著作中都會談到，讀者不妨自行參閱。³¹ 按照天台宗內部的習慣，「五時八教」一般都是被歸約到藏、通、別、圓「化法四教」上來說的。天台宗第四十四代法裔靜權大師在《天台宗綱要》中對此有如下的說明，曰：

五時是從豎的方面說，把一代時教，分為五個時期；八教是從橫的方面說，把一代時教，分成八種教義，而八教中，……化儀四教，雖稱為教，其實它內中所含有的義理，還是藏、通、別、圓四教。化儀四教，譬如藥方；而化法四教，譬如藥味。藥方僅僅

31. 我這裡提供幾本相關的參考書，一是潘桂明：《智顛評傳》，南京：南京大學出版社，1996年2月，一是潘桂明、吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年12月，三是慧嶽法師的《天台教學史》（有內部印刷本在佛教界流通，不見有正式出版）。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

是一張紙，它之所以能有醫療疾病的作用，還是在於種種藥味。³²

正因如此，所以他的《天台宗綱要》一書「但明化法四教，化儀四教便略而不談」。其實，在天台宗史上，除了《天台宗綱要》，還有兩本著作也是專門探討「化法四教」之判教思想的，一是智者大師的《四教儀》，二是智旭大師的《教觀綱宗》，³³ 這三部著作通過對「化法四教」的判釋，清楚地闡明了佛教「人本主義」的多元教法，其中心思想正如靜權大師所說的：「化法四教，是藏、通、別、圓。因為眾生的智慧有利鈍，煩惱有厚薄，所以如來以利他妙智，善巧方便，於一佛乘，開為四教。」³⁴ 或如智旭大師所說的：「如來利他妙智，因眾生病而設藥也。見思病重，為說三藏教（亦即藏教）；見思病輕，為說通教；無明病重，為說別教；無明病輕，為說圓教。」³⁵

這藏、通、別、圓「化法四教」的教化對象是不同的，其中藏教是界內鈍根眾生，通教是界內利根眾生，別教是界外鈍根眾生，圓教是界外利根眾生（其中界內、界外是指三界內、三界外）。根據不同的教化對象，藏、通、別、圓「化法四教」開出了不同的「教觀」，其中「教」指佛教理論，「觀」指修行實踐。³⁶ 藏教以「非有之空」或「斷滅空」為「教」之基礎，以「析空觀」為「觀」之基礎；通教以「即有之空」為「教」之基礎，以「體空觀」為「觀」之基礎；別教以「非有非空」為「教」之基礎，以「次第三觀」為「觀」之基礎；圓教以「亦有亦空」為「教」之基礎，以「一心三觀」

32. 靜權：《天台宗綱要》，山東：青島湛山寺，1994年，頁11。

33. 這兩本著作還有一些注釋本，比如元代蒙潤的《四教儀集注》，民國初年靜修法師的《教觀綱宗科釋》等。

34. 同註32。

35. 靜修：《教觀綱宗科釋》，福建：莆田廣化寺，2005年，頁37。

36. 天台宗的修行方法叫「止觀」或「觀心」，也簡稱為「觀」。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

為「觀」之基礎。再者，根據這種「教觀」上的區別，藏、通、別、圓「化法四教」往往又對同一佛教概念作出不同的解釋，如對於「四諦」，藏教說的是「生滅四諦」，通教說的是「無生四諦」，別教說的是「無量四諦」，圓教說的是「無作四諦」。

又「如說『涅槃』二字，便可作幾種解釋。可以說，滅除生、老、病、死，一切都盡，名為涅槃（藏教）；也可以說，生死本空，本來無苦，名為涅槃（通教）；也可以說：生死是一邊，生死滅盡是一邊，超出二邊，名為涅槃（別教）；也可以說：生死就是涅槃，涅槃就是生死，生死不可思議，涅槃也不可思議（圓教）。又如說：佛身長丈六（藏教）；也有說，佛身如須彌山（通教）；也有說：佛身有微塵相好（別教）；也有說：佛身等真法界（圓教）。」³⁷其他的比如對「六度」、「二諦」、「十二因緣」等概念，藏、通、別、圓「化法四教」也都有不同的解釋，茲不繁舉。總之，不同的「教觀」以及對同一佛學概念的不同解釋遂構成了藏、通、別、圓「化法四教」針對不同眾生的不同的教法體系。

讀者諸君也許對我剛才提到的藏、通、別、圓「化法四教」的教法內容（如「析空觀」、「無量四諦」等）還不甚了解，但這無關大局，因為我們只要知道藏、通、別、圓「化法四教」開出了不同的教法，從而顯示了佛法的多元性就可以了，至於這些不同教法的具體含義，我這裡實在無暇作出進一步的解釋（因為與本文主題無關），有興趣者可參閱前文提到的《天台宗綱要》、《四教儀》和《教觀綱宗》這三部著作，內中闡說甚詳。

藏、通、別、圓「化法四教」所揭示的佛法「人本主義」的多元結構是一種並列的多元結構，也就是說，佛針對不同的人開出不同的教法，這不同

37. 同註 32。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

的教法之間是平等並列的，不存在諸如誰為主、誰為次以及誰更好等的等差關係。但是，按照中國佛教的理解，並列關係只是佛法「人本主義」多元結構的一種模式，它還有另一種模式，那就是等差關係的多元結構。

四、等差關係的佛教「人本主義」多元結構

這種等差關係又表現為三種形態：

（一）「好與最好」之等差關係

中國佛教中的淨土宗認為佛教中的不同法門都能助人解脫，都是好的，但最好、最有效的還是要數淨土法門。淨土宗第十三祖印光大師的下面這段話就表達了這一思想，曰：

眾生根有大小，迷有淺深。各隨機宜，令彼得益。所說法門，浩浩恆沙。就中求其至圓至頓，最妙最玄，下手易而成就高，用力少而得效速，普被三根，統攝諸法，上聖與下凡共修，大機與小根同受者，無如淨土法門之殊勝超絕也。³⁸

同時，印光大師還認為，從諸法門之間的關係來看，淨土法門能統攝其他法門，他說：

淨土法門，其大無外。三根普被，利鈍全收。……一切法門，無不從此法界流。一切行門，無不還歸此法界。……大覺世尊，潛諸眾生，……隨順機宜，廣說諸法。括舉大綱，凡有五宗。五宗為何？曰律，曰教，曰禪，曰密，曰淨。……淨為律、教、禪、密之歸宿，如百川萬流，悉歸大海，以淨土法門，乃十方三世諸

38. 山東佛教在線印經處：《印光法師文鈔精編》，山東佛教在線印經處，2005年印行，頁1。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

佛，上成佛道，下化眾生，成始成終之法門。³⁹

印光大師並不否認淨土法門以外的其他法門也是佛隨順眾生之機宜而設的解脫之道，但他最推崇淨土法門，認為淨土法門高於或好於其他法門。總之，在印光大師或淨土宗看來，淨土法門具有「超他性」而不是「排他性」的殊勝。在淨土法門信徒中廣泛流傳著這麼一個足以說明淨土法門特別殊勝的比喻，曰：眾生就好比處於一株毛竹底部竹筒裡的小蟲子，他的解脫就好比小蟲子出到竹筒外面來。小蟲子要想出到竹筒外面來，有兩條途徑，一是「橫超」，即從竹筒的邊壁打個洞出來；二是「豎出」，即順著竹節一節一節地打洞，最後從竹頂出來，試問：哪個方法省力，哪個方法好呢？顯然是「橫超」的方法好。淨土法門的信徒沾沾自喜地說，淨土法門就是「橫超」，而其他法門則是「豎出」。

（二）「方便與究竟」之等差關係

《法華經》開出了一條「方便——究竟」的解脫法門。所謂「究竟」即是指成佛，而「方便」則是指成佛的種種助緣。「方便法門」本身不能直接成佛，而光有「究竟法門」也成不了佛，只有先行「方便法門」，通過「方便法門」開啟「究竟法門」，然後才能最終成佛，這在《法華經》中叫「會三歸一」，相關的經文如下：

佛告舍利弗，諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。舍利弗，一切十方諸佛，法亦如是。……知諸眾生有種種欲，深心所著，隨其本性，以種種因緣、譬喻、言辭方便力而為說法。舍利弗，如此皆為得一佛乘一切種智故。

39. 靜權：《天台宗綱要》，山東：青島湛山寺，1994年，頁2-5。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

舍利弗，十方世界中尚無二乘，何況有三。……諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。……諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。⁴⁰

這段話較長，我們節其要者而引之。按照這段引文，「會三歸一」也可叫「會二歸一」，其中「三」是「三乘」，指聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘；「二」是「二乘」，指小乘（包括聲聞乘、緣覺乘）和大乘（即菩薩乘）；「一」是指「一佛乘」。可見「會二歸一」是對「會三歸一」的一個概括，兩者實際上是一樣的。我們這裡只談「會三歸一」。「會三歸一」思想認為，諸佛如來以「一佛乘」度眾生，即「唯以佛之知見，示悟眾生」，這「一佛乘」乃是眾生成佛的「究竟法門」；而諸佛如來之所以有時要說「三乘」，那完全是應機施教的方便施設，因為眾生根機不同，所以要「隨其本性」，教以「三乘」；若硬是教以「一佛乘」，或有眾生難以悟受，故又要「於一佛乘，分別說三」，這「三」或「三乘」就是開啟「究竟法門」的「方便法門」。

總之，《法華經》的「會三歸一」思想告訴我們，「一佛乘法門」和「三乘法門」，各自又都表現為許多具體的法門，雖然有主次之分，但卻是相互相容的（而且必須相互相容）。作為「主」即「究竟」一方的「一佛乘法門」並不排斥作為「次」即「方便」一方的「三乘法門」，同時也不是說「一佛乘法門」比「三乘法門」好，而是兩者相輔相成地構成一個完整的解脫法門，缺了誰也不行。可見，「一佛乘法門」和「三乘法門」之間既不是並列關係，也不是「超他性」的等差關係，而是「兼他性」或「容他性」的等差關係。

作為以《法華經》為本經的天台宗，其修行法門「止觀」就體現了「方

40. 《法華經·方便品》，《大正藏》第9冊，第262號，頁7中、下。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

便——究竟」的等差關係原則，比如在天台宗創始人智顛的《童蒙止觀》這一本「止觀」修習的入門書中，「止觀」修習法門被分為十個階段，「今略明十意，以示初心行人登正道之階梯，入泥洹之等級」，⁴¹這就是所謂的「止觀十階」，「從具體內容上看，『止觀十階』又分為前五科和後『五門』。前『五科』是具緣、訶欲、棄蓋、調和和方便，稱為止觀的『方便』，是止觀修習的發動階段；後『五門』是正修、善發、覺魔、治病和證果，稱為止觀的『正行』，是止觀修習的收穫階段。」⁴²作為一個完整的「止觀」修習法門，包括了「五科方便」和「五門正行」兩個層次，這完全是「方便——究竟」等差關係的一個體現。⁴³

（三）「權與實」之等差關係

這種等差關係與「方便——究竟」之等差關係，其基本模式是一樣的，即「權」相當於「方便」，「實」相當於「究竟」，但兩者所處理的具體問題卻是不同的。「方便——究竟」之等差關係講的是佛教內部諸法門之間的關係，而「權——實」之等差關係所講的則是佛教與佛教以外的其他精神體系，即佛教所謂的「外道」之間的關係。像婆羅門教（印度教的前身）、儒家、道家、基督宗教等都是相對於佛教而言的「外道」。

41. 李安：《童蒙止觀校釋》，北京：中華書局，1997年10月，頁2。引文中的「泥洹」即是涅槃的異譯詞。

42. 陳堅：《無明即法性——天台宗止觀思想研究》，北京：宗教文化出版社，2004年7月，頁83

43. 智顛甚至認為，一個完整而有效的止觀修習不但包括「五科方便」和「五門正行」，而且在「五科方便」之前還應該修習「五悔」，即懺悔、勸請、隨喜、回向和發願（「五悔」也應該屬於「方便」的範疇），因此，嚴格說來，「止觀修習=五悔+五科方便+五門正行」。關於止觀修習的具體情形，不妨參見陳堅：〈止觀修習的階梯〉，《無明即法性——天台宗止觀思想研究》第三章，北京：宗教文化出版社，2004年07月。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

在佛教發展史上，佛教對於「外道」的態度是前後有變化的。印度部派佛教時期，佛教與「外道」（當時據說有九十六種「外道」）展開了針鋒相對甚至危及性命的鬥爭，但是，佛教發展到大乘時期或者說大乘佛教就不怎麼反對「外道」了。不但不反對，而且後來還漸漸地演變成以寬容的「拿來主義」態度將「外道」的思想和方法也納入到自己的佛法體系中來「為我所用」，這樣「佛教」與「外道」就「圓融」了起來。比如，大乘佛教在印度發展出來的最後形式是密教，而密教實際上跟佛教「與印度教的同化有關……密教的許多宗教實踐實際取自印度教。」⁴⁴

同樣地，佛教傳到西藏後也與西藏本地的苯教「圓融」了起來，佛教傳到中國漢地後，也與中國本土的儒家和道家思想「圓融」了起來，這些都早已成了學界的共識，不煩在此再費筆墨。我這裡要為之一說的是，在這種由佛教與「外道」所構成的「圓融」共同體中，「外道」與佛教之間表現為一種「權——實」的等差關係。智顛在《摩訶止觀》中所論述的儒佛關係可以作為我們理解「權——實」等差關係的一個很好的範例。智顛說：

若眾生無出世機，根性薄弱，不堪深化，但授世藥，如孔丘姬旦制君臣，定父子，故敬上愛下，世間大治，禮律節度，尊尊有序，此扶於戒也；樂以和心，移風易俗，此扶於定；先王至德要道，此扶於慧。元古混沌，未宜出世；邊表根性，不盛佛興，我遣三聖，化彼真丹，禮義前開，大小乘經然後可信。真丹既然，十方亦爾，故前用世法授與之。⁴⁵

在這裡，智顛表達了一個很重要的觀念，那就是作為「世間法」的儒家仁義禮樂的思想和制度能「扶於」作為「出世間法」的佛教戒、定、慧，

44. 姚衛群：《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2003年11月，頁115-116。

45. 《摩訶止觀》卷6，CBETA, T46, No. 1911, pp. 78c1-8。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

亦即有助於佛教戒、定、慧「三學」的修習，他甚至認為，佛教在中國（亦即「真丹」，也就是「震旦」）之所以能行化成功，就是由於儒家的「禮義前開」。只有儒家的「禮義前開」，佛教的「大小乘經然後可信」。在這個語境中，儒學成了佛教修習的前導，為佛教的弘傳提供了「方便」，於是乎，本來毫不相干的儒與佛就構成了一個整體。在這個整體中，儒佛顯然不是平起平坐的，其中「佛」是目的，是「究竟」，是「實」，「儒」是手段，是「方便」，是「權」，儒佛之間存著「權——實」的等差關係。智顛認為，佛教在中國，通過儒學之「權」來實現自身之「實」的這樣一種行化模式，「十方亦爾」，是「放之四海而皆準」的佛法實踐。他進一步分析儒學「世間法」和佛教「出世間法」之間的「權——實」的等差關係曰：

何謂用世間法施，譬如王子從高墮下，父王憂念，積以繒綿，於地接之，令免苦痛；眾生亦爾，應墮三途，聖人愍念，以世善法，權接引之，令免惡趣。然施法藥，凡愚本自不知，皆是聖人託迹同凡，出無佛世，誘誨童蒙。

《大經》云：一切世間外道經書皆是佛說，非外道說。《光明》云：一切世間所有善論，皆因此經，若深識世法即是佛法，何以故？束於十善，即是五戒，深知五常、五行，義亦似五戒。仁慈矜養，不害於他，即不殺戒；義讓推廉，抽已惠彼，是不盜戒；禮制規矩，結髮成親，即不邪淫戒；智鑒明利，所為秉直，中當道理，即不飲酒戒；信契實錄，誠節不欺，是不妄語戒，周孔立此五常，為世間法藥，救治人病。又五行似五戒，不殺防木，不盜防金，不姪防水，不妄語防土，不飲酒防火。又五經似五戒，《禮》明樽節，此防飲酒；《樂》和心，防姪；《詩》諷刺，防

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

殺；《尚書》明義讓，防盜；《易》測陰陽，防妄語，如是等世智之法，精通其極，無能逾無能勝。⁴⁶

既然儒學「世間法」已成了佛教「出世間法」的「方便」，那麼儒學「世間法」實際上也就成了佛法，這就應了《金剛經》中那句話：「一切法皆是佛法。」而智顛則引用《涅槃經》（即《大經》）中所說的「一切世間外道經書皆是佛說，非外道說」（當然還有《金光明經》中類似的說法「世法即佛法」）以證明作為「外道」的儒學「世間法」亦是佛法。前文我們提到某佛教小冊子的作者引用《聖經》和《論語》來證明佛教吃素的合理性，很顯然，在這位作者的眼中，作為外道經典的《聖經》和《論語》中所說的相關思想也成了佛法。這是何等的胸襟和智慧啊！⁴⁷

以上我們探討了佛教多元結構中的三種等差關係，不管哪一種等差關係名義下的佛法都是以人本主義為基礎的，比如，在「好——最好」的等差關係中，淨土宗針對末法時代眾生機淺福薄而認為淨土法門為「最好」；在「方

46. 《摩訶止觀》卷6，CBETA, T46, No. 1911, pp. 77a25-77b14。

47. 作為比較，這裡有必要提一下天主教。雖然上世紀六十年代，一向「唯我獨尊、排斥異己」的「天主教召開了一次大公會議，透過反省，教會發覺其他宗教也有部分真理。因此，教會一改以往的態度，積極宣導宗教交談，……也開始與其他的宗教合作」，但是天主教對其他宗教的態度依然還是高高在上，不無鄙視：「其他宗教掌握部分真理，而完整的真理存在於天主教會內。」（參見袁廣義：《活出豐富的生命》，濟南：洪家樓天主堂，2005年，頁11-12。）看得出來，即使是改變了態度的天主教，也完全沒有佛教的那種能充分認同並將其他宗教的思想納入自家體系的寬廣胸懷。天主教與其他宗教無論如何不能合為一個有等差關係的宗教共同體，但佛教卻能做到這一點。同時，天主教即使承認其他宗教「掌握部分真理」，其他宗教與天主教之間也不存在正文中所說的「好/最好」的等差關係，因為天主教說其他宗教「掌握部分真理」，只是意味著在天主教看來其他宗教是「部分好」，而不是「好」。實際上，天主教之所以一改過去「唯我獨尊、排斥異己」的態度而承認其他宗教也「掌握部分真理」，完全是迫於當代「宗教對話」、「宗教對極化」的客觀情勢，不得已而為之（否則它自己就難以運作），它骨子裡其實還是一種排他性的宗教，與多元寬容的佛教不可同日而語。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景

便——究竟」的等差關係中，天台宗根據「三乘」（聲聞、緣覺、菩薩）人的根機狀況而立「會三歸一」的方便成佛法門；在「權——實」的等差關係中，大乘佛教根據佛教傳播地區眾生的文化習性（比如中國人的儒學習性）而立「開權顯實」的方便成佛法門，這些在在都昭顯了人本主義的佛教思路，限於篇幅，茲不詳論。

五、「一音」與「圓音」——佛教的統一與多元

按照中國佛教的理解，「教是佛語，禪是佛心」，一切佛法都源自於佛，⁴⁸統一於佛，這是佛的「一音」；而作為「一音」的佛法又有多元的表現，能適合不同眾生的需要（這就是前文所討論的佛教人本主義），因而佛的「一音」又成了佛的「圓音」。「一音」與「圓音」表明佛教既是統一的又是多元的。法藏在《圓音章》中對「一音」與「圓音」作了兩解，曰：

一謂如來能以一音演說一切差別之法，所謂貪欲多者，即聞如來說不淨觀，如是等乃至一切，故名圓音，是故《華嚴》云：如來於一語言中，演說無邊契經海；二謂如來一音能同一切差別言音，謂諸眾生各聞如來唯己語故，《華嚴經》云：一切眾生語言法，一言演說盡無餘。⁴⁹

其一是說，佛言說了適合於不同眾生需要的種種「差別之法」，眾生可以從中各取所需。其二是說，佛沒有言說種種「差別之法」，佛只說了一種法，但不同的眾生聽了這一種法後，都覺得正中下懷，正合己之所需，似乎佛就是專門為他說的（「如來唯己語」）——這實際上就是對佛教中所常說的「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」這個命題的兩種引申解釋，

48. 不過，日本佛教主張「大乘非佛說」。

49. 法藏：《圓音章》金陵刻經處本，南京：金陵刻經處，頁1。

2016 星雲大師人間佛教理論實踐研究

其中，「佛以一音演說法」是「一音」，「眾生隨類各得解」是「圓音」。在這兩種解釋中，無論哪一種解釋都體現了「一音即圓音，圓音即一音」的意境。法藏進一步列舉了中國佛教界對「一音」與「圓音」相即關係的三種理解：

或有說言，如來於一語業之中，演出一切眾生言音，是故令彼眾生各聞己語，非謂如來唯發一音，但以語業同故，名曰一音；所發多故，名曰圓音。或有說言，如來唯發一梵言音，名為一音，能為眾生作增上緣，令其所作，感解不同，故名圓音，非謂如來有若干音。

或有說言，如來唯一寂滅解脫離相言音，名為一音，而諸眾生機感力故，自聞如來種種言音，故名圓音，非謂如來音有一有多。⁵⁰

從中國佛教史上看，多元佛教並沒有造成佛教內部的教派對立，倒是一元的基督宗教內部卻有「剪不斷、理還亂」的教派紛爭，究其原因，從佛教一面來說，就是由於佛教在其教義系統內有「一音」與「圓音」的平衡與協調，並且正是由於這種平衡與協調，佛教才能做到既統一又多元，呈現出「百花齊放，百家爭鳴」的良好局面。

50. 法藏：《圓音章》金陵刻經處本，南京：金陵刻經處，頁 1-2。

「人間佛教」：多元佛教與佛教的人本主義——以佛耶比較為背景



人間佛教語錄

修行是淨化、提升人格。
能夠自利利他，自度度人，
尊重異己、包容萬物，
才算是修行。

《星雲日記》