

序 星雲大師人間佛教價值重估思想的殊勝意義

我們通過對照大乘佛教一些重要經典的思想，及星雲大師著作及其人生中所體現的智慧，揭明般若慧與善巧方便智之不一不異、相輔相成，是佛教智慧尤其是大乘佛教智慧最重要的特徵，同時揭明般若慧與善巧方便智之辯證彰顯、平衡開發，是星雲大師一生學養中最為引人注目的智慧的品格，由此我們已經為星雲大師及現代人間佛教理論與實踐尋找到了根本的依據。那麼這種與般若相互統攝的善巧方便在星雲大師人間佛教理論、實踐之具體展開中，究竟呈現出什麼樣的形式呢？我們可以說有關價值重估的思想代表了星雲大師人間佛教的方法思想，它本身就是星雲大師人間佛教善巧方便智慧之具體化和外在化。因此對於大師價值重估思想的進一步研究，可以讓我們更深刻地體驗其善巧方便修養的性質，也我們有機會更好地更系統地理解貫穿在大師人間佛教一切理論施設及實踐開展中的智慧的深度與廣度。

一、解讀星雲大師的〈重新估定價值〉

〈重新估定價值〉是星雲大師在其備受歡迎的著作《往事百語》第二冊《老二哲學》中的一篇，這一篇寫於1994年11月的文章，不僅在大師這部著作中，甚至在大師的全部著作中，都有非常特別的意義，原因在於這篇文章是大師自道其人間佛教理論及實踐的方法思想。人間佛教理論及實踐的方法思想，毫無疑問是大師人間佛教思想理論的一個重要組成部分，而我們若想要深入了解大師這方面的思想，這篇文章就提供了最好的範式。

在此文的開頭，大師寫到：

胡適博士在美國留學時的老師——大教育家杜威先生曾說：「我



們要重新估定價值。」這句話對於我思想的開拓有著很大的影響，使我在面對佛教、人生，乃至於社會的種種問題時，都能從各方面予以評估定位，從而也促進了自己日後佛教事業的發展。¹

大師這裡把自己價值重估的思想追溯到受胡適先生的影響。胡適（1891.12.17—1962.2.24）是二十世紀初期中國新文化運動的主將之一，也是現代中國自由知識分子的思想鼻祖。在1919年發表的一篇著名文章〈新思潮的意義〉一文中，胡適介紹了德國哲學家尼采「重新估定價值」的思想。大師這裡記為胡適的老師杜威先生所說，可能是誤記所致。大師這段話告訴我們，胡適所介紹和提倡的價值重估的思想對自己「思想的開拓有著很大的影響」，而自己根據這種思想方法對於佛教、人生、社會諸問題「予以評估定位」的結果，是「促進了自己日後佛教事業的發展」。所以「重新估定價值」這句話確確實實能概括星雲大師人間佛教的方法論思想，這一方法論思想所要「評估定位」的對象，不僅包括了佛教，也包括了人生問題及社會問題，涉及大師人間佛教所處理的方方面面的對象。

接下來的三段話，大師說明價值重估思想對於自己一生的重要性：

如今回想自己之所以能夠很快地接受「重新估定價值」這句話的含義，並且善巧地應用在日常生活裡，是因為我有幸進入佛門，發現所見所聞竟然都與紅塵世俗的觀念大相逕庭，令我耳目為之一新。佛法裡苦、空、無常、無我的真諦，使我覺悟世間的虛妄假相，「重新估定」人生的「價值」，因而發心向道。

1. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁44。

所以，當世人以前進顯達為榮耀，以擁有越多的名利為幸福，以追求感官刺激為快樂，以自我為中心來待人接物時，我卻想在謙遜忍讓中養深積厚，在無求無得中享有浩瀚的三千大千世界，在泯除對待中得到無邊的法喜禪悅，在犧牲奉獻中融和人我，自覺獲益更多。

雖然我習於「以退為進，以無為有，以空為樂，以眾為我」的理念，但是我不因循舊例，墨守成規，我也不滯於頑空，談玄說妙，我更不會人云亦云，惑於眾議。我時時刻刻都在考量過去的傳統，觀察現實的環境，思惟佛教的前途，「重新估定一切價值」，調整向前邁進的腳步。²

這三段話分成兩層意思：頭兩段表達第一層意思：大師依據價值重估的思想方法，重新估定「人生」的價值，因而能夠覺悟世間的虛妄假相，發心修道，在佛門中獲益良多，所以這一層意思，是說明價值重估的思想方法對於由「紅塵世俗」轉入佛門生活的大師實現人生轉捩的重要性；第三段表達第二層意思：大師同樣依據價值重估的思想方法，時時刻刻思考、觀察、研究佛教的歷史、現在、未來，調整佛教前進的腳步。所以第二層意思是說明價值重估思想方法對於大師在佛門中推動佛教轉型發展的重要性。也就是說，無論是由世俗人生轉而出家修道，還是在佛門生活中積極推動佛法的現代弘揚，大師都自覺接受和使用了「重新估定價值」的原則。

接下來有一句話：

太虛大師對佛教提出的興學理念：「教產革命，教制革命，教理

2. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語 2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁44-45。



革命」，成為我最早心儀的復興佛教之不二法門。³

太虛大師早年有「教產革命，教制革命，教理革命」三大革命的主張，星雲大師此文特提太虛三大革命的主張，是自己「最早心儀的復興佛教之不二法門」，這句話表面上看比較突兀地出現在上下文之間，如果從文理上細細予以推敲，則說明大師認為太虛大師三大革命的主張與自己價值重估的思想方法是同調的，或者表示太虛三大革命的主張也是自己價值重估思想方法的理論資源之一。我們在這裡可以看出兩位人間佛教理論家的觀念的連結之處。

前文中大師已經說過，對佛教、人生、社會諸問題，都採取價值重估的方法，一一予以評估定位，此即揭示大師人間佛教價值重估的對象，涉及佛教、人生、社會諸多層面。首先，對於佛教中一切事項予以重新估定價值，這部分的內容當然是此文的重心所在，根據大師所談，這些事項一共包括三個方面：（一）弘法方式的價值重估，（二）弘法理念的價值重估，（三）佛教制度的價值重估。關於（一）——弘法方式的價值重估，大師寫到：

二十三歲那年，來到台灣以後，目睹惶惶人心飄泊無依，正信佛法隱而不彰，便考慮要循序漸進地改革教界弘法方式，使佛教通俗化、大眾化、藝文化、生活化，期能擴大利生的層面與深度。於是，我將以往口頭相傳的梵唄歌讚一一整理，譜曲填詞；我把過去一再翻印的經典加註新式標點，予以白話解釋；我用黑板、白板、幻燈片、投影機作為輔助弘法的道具，讓聽眾易於明白經義；我以梵音、佛舞、鐘鼓、獻供串場，加強大座講經的莊嚴效果。這就是我「重新估定價值」的成效。⁴

3. 同註2，頁45-46。

4. 同註2，頁46。

大師以「重新估定價值」的思想方法評估定位傳統弘法方式的結果，使得他得出結論，必須改革佛教的弘法方式，使得佛教的弘法方式朝向通俗化、大眾化、藝文化、生活化的方向發展。星雲大師及佛光山的弘法事業，一個鮮明的特點是在弘法方式的改革方面一直不斷探索，不斷創新，這種弘法方式的革新，必然帶來利益眾生的「層面」及「深度」的「擴大」，所以大師認為佛光山龐大而有深度的弘法事業，都見證了在弘法方式上「重新估定價值」的「成效」。

關於（二）——弘法理念的價值重估，大師此文用了很大的筆墨來展開描寫，足見這個方面的問題在大師思想中的分量：

自出家以來，至今已歷五十五載，其中最令我感慨的，是一些佛門人士在實踐教義的時候，以辭害意，斷章取義，例如：把佛教說的五欲，解釋為「地獄五條根」，又說「愛不重不生婆婆」，其實古人所云，主要是在提醒大家不要耽溺沉淪其中，可是古往今來一些佛教人士卻矯枉過正，什麼都排拒不要，穿著崇尚破爛，捐款不留姓名，飲食刻意粗劣，乃至主張不吃不睡，以此為開悟要門。有些人在講經弘法時，指夫妻為冤家，說兒女是討債鬼、金錢是毒蛇、人間為穢土、婆婆如牢獄、三界如火宅，使得一些原本有心學佛的人聽了以後，退避三舍，躑躅不前。

所謂：「求名當求天下名，計利當計天下利。」我覺得只要有利眾生者，淨財是多多益善，善名應廣為遠播，色相的莊嚴有其必要。而菩提道長，食物的營養正可以滋補色身，睡眠的休息也是為了要走更長遠的路途。雖說情愛如繩索，能束縛身心，又如苦海，能令人傾覆滅頂，但是如果大家能運用慈悲智慧，將兒女私情、手足之誼昇華為道情法愛，則菩提眷屬正可以在修行路上互



相提攜，豈不美哉！

勝鬘王后、鹿母夫人奉行大乘佛道，除了相夫教子之外，教兒童，建道場，也做了許多佛化事業；頻婆娑羅王、須達長者興設講堂精舍，禮請佛陀說法，度眾無數；維摩居士辯才無礙，是佛教著名的護法大士，儘管他有妻子兒女、田園舍宅，但並不妨礙他的修行弘法，雖然他經營商業，賺取俗利，卻以無量資財攝諸貧民；經典裡描述觀世音菩薩披瓔戴珞，法相莊嚴，二六時中恆以自己的名號，尋聲救苦，普濟天下有情，得到世人無限的尊敬；佛陀的相好光明，淨土的富麗堂皇，又令多少眾生慕道得度；大珠慧海禪師以「飢則食，暍則眠」為用功之道，不但無損於他的行儀，反而令後人更加確信修行只在日常生活之中。

因此，我興設美輪美奐的殿堂樓閣、花樹庭園，接引信徒香客、十方大眾；我建立優雅舒適的朝山會館、檀信大樓，提供素齋妙味、休憩處所；我用種種方便，宣揚佛教；我殫精竭慮，弘傳真理；凡有活動，我邀請夫妻連袂出席；舉行法會，我鼓勵全家一齊參加；從育幼院的孤兒到救濟院的老人，從佛光診所到雲水醫院，從托兒所到萬壽園，從技藝訓練到禪淨共修，我為解除生老病死之苦，而興辦各種慈善事業。我覺得人間未必是穢土，淨土也不一定是死後才能往生，只要有心，我們在現世也可以建設一方淨土，讓有志之士都能在這裡長養身心，同享法樂。

《金剛經》云：「應如是降伏其心，所有一切眾生之類，若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想；若非有想，若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」又說：布施四句偈比布施三千大千世界七寶的功德還要多。我們發心度

眾，並不是光用物質來施捨，最重要者，還是必須從文化教育著手，使廣大的眾生都能達到心靈的解脫。所以，其他寺院道場喜歡興建佛殿，我卻積極建設講堂、禪堂、會議室、圖書館、視聽中心。其他道場在慈善、經懺上大力用心，我卻寧可默默無聞地發行雜誌刊物，出版三藏經典，興辦佛教學院，培養弘法人才。

雖然所有這些為弘法利生而興建的設施，可謂所費不貲，但是我並不因此而特別青睞出手闊綽的財主富豪，反而樂於接受市井小民的微薄捐款，甚至我一向主張「儲財於信徒」，拒收信徒們超過經濟能力的奉獻。一張百萬元支票的布施與千人的百元布施，看來似乎價值相等，但是比較起來，我更喜歡後者，因為小額的布施能夠源源不斷，生生不已，不但持續長久，而且可以廣結善緣，使大家都有種植福田的機會。⁵

這一部分共有六段話：第一段話指出一些佛門人士在實踐教義時，「以辭害意，斷章取義」，對於佛教的一些思想觀念作出了過度的解釋，甚至錯誤的解釋。大師文中特別列出對五欲問題的看法，認為佛教關於五欲的思想，原本不過是要人們不可沉淪於五欲中，但是在佛教史上常常作出矯枉過正的解釋，以致於出現五欲是「地獄五條根」、「愛不重不生娑婆」等說法。大師這段話中還列出夫妻為冤家、兒女是討債鬼、金錢是毒蛇、人間為穢土、娑婆如牢獄、三界如火宅等這些說法，指出對於這些說法的矯枉過正的理解及解釋，也都是使得人們對佛教產生恐怖情緒的思想上的主要原因。第二段話，大師提出關於以上提出的五欲等觀念，重新估定價值的原則：「我覺得只要有利眾生者，淨財是多多益善，善名應廣為遠播，色相的莊嚴有其必

5. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語 2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁46-51。



要。」也就是說是否有利於眾生，是價值重估的首要原則。文中還提出「菩提」、「慈悲智慧」等理念，說明「菩提」、「慈悲智慧」也都是價值重估時所要依據的基本原則。第三段話，大師並舉出勝鬘王后、鹿母夫人、頻婆娑羅王、須達長者、維摩居士等經典人物故事為例，說明對於五欲等觀念進行價值重估的佛教史證據。第四段話，大師以人間淨土建設為中心，說明佛光山道場建設及各種弘法事業建設的理論根據。第五段話，大師引《金剛經》的說法，說明佛光山重視興辦文化教育事業的理論根據。第六段話，說明佛光山在興辦文教弘法事業時，奉行儲財於信眾的原則，揭示佛教福田觀念的深刻內涵。

關於（三）——佛教制度的「價值重估」，我們看大師如下的論述：

馬祖道一禪師創設叢林，以安禪僧；百丈懷海禪師訂立清規，鞏固僧團。由是宗門益盛，轉化無窮，組織與制度對於佛教發展的重要性，由此可見一斑。只可惜後世佛子不懂得以現代的觀點賦予蘄新的生命，使得祖師大德的美意創舉徒然付諸歷史文字，而束之高閣，誠為可嘆！

一九四九年，中國佛教會在台北成立辦事處，當時，我也剛從大陸來到台灣，於是我振筆疾書，寫下〈我所希望中國佛教會駐台辦事處者〉，文中建議加強組織結構與佛教徒的訓練，以促進佛教的發展，但是未能引起共鳴。

一九六七年，我闢建佛光山，即著手規畫組織，訂立制度，在當時沒有受到重視。多年以後，國內外的佛教團體、專家學者，卻紛紛來山從事研究。後來因為常住人眾越來越多，法務也越來越繁，時代更是越來越新，我自知其中需要改進之處仍有許多。還

好心平、慈莊、慈惠、慈容、心定等弟子們都能秉持著如履薄冰的態度，時刻注意環境的變遷，經常檢討修訂既有的章程計畫，使得佛光山永遠充滿著蓬勃的朝氣。

一九九二年，我成立國際佛光會，將在家信徒團結起來，共同為佛教的發展而努力奮鬥。我不但辦理各種研習營，訓練他們各種能力，而且設立獎評制度，鼓勵他們講經說法。這種空前的創舉，當然也在教界裡引起了爭議，有些人認為這種作法，使得千百年來僧伽所掌握的教權釋放無餘，將會造成不測之亂。但是我卻認為：過去佛教主要靠出家人來弘揚發展，固然有其時代的背景因素，然而時至今日，佛教已經傳播到全球五大洲，僅憑少數出家人的努力，顯然不足；再說隨著教育的普及，在家眾中，才學豐富者也不在少數，大家何不敞開心胸，彼此尊重，相互融和，在一個教主佛陀的感召之下統一起來，在一個人間佛教的信仰之下動員起來。⁶

這一部分共分四段：第一段話先以馬祖創叢林、百丈立清規的歷史，說明佛教制度建設的重要性，接下來說明對於佛教的制度進行價值重估的原則：是要「以現代的觀點」「賦予」傳統制度以「嶄新的生命」，也就是要活化佛教傳統制度的精神，因時制宜地推動佛教的現代制度建設。以下數段介紹，大師根據上述思想原則對於佛教制度予以價值重估的重大事例，如：第二段介紹早期來台時主張佛教會要加強組織結構和佛教徒的訓練；第三段介紹1967年創建佛光山後，力推各種現代制度建設；第四段介紹1992年成立國際佛光會，尤其重視鼓勵信眾講經說法的制度建設。第四段話顯然是這一

6. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁51-53。



部分的重點。

以上是大師介紹自己對於佛教進行「價值重估」的內容和歷程。大師不僅對於佛教秉持「價值重估」的態度，對於佛教以外的事情，也同樣持價值重估的立場。接下來的部分，大師提出，對於其他宗教，包括對於民間信仰，也予以價值重估，一一評定其價值定位：

我不但對於佛教的一切，「重新估定價值」，對於其他宗教，乃至民間信仰，我也抱持同等態度。三十年前，雲林縣媽祖宮想加入中國佛教會，遭到拒絕，我曾挺身而出，為其說項未成，至今深感遺憾；早年一些神道教團體，用轎子抬著神明，來佛光山禮佛，大雄寶殿的殿主面有難色，我得知後，也諄諄開導徒眾：人類都可以拜佛，神明為什麼不行呢？在佛世時，天龍八部都是三寶的虔誠弟子、佛教的護法神明，只是這些歷史隨著時光的流轉，久已被人忽略，我覺得現在佛教理應為這些民間信仰定位安身。所以，當吉隆坡的一間天后宮邀我前往主持供佛齋天法會時，我欣然赴約，後來，當地的神道寺廟都與佛教一直維持著良好的關係。前雲林縣佛教會理事長郭慶文先生邀我為媽祖填詞寫歌時，我也歡喜應允，如今郭先生雖已逝世，多年來我卻一直在心中醞釀，未曾稍忘。

三十多年前，政府明令禁止拜拜，我曾為文諫阻。我認為拜拜不僅是民間信仰的基礎，也是過去農業社會傳承下來的風俗，許多人利用這一天的集會慶祝，互相聯誼，藉以擺脫工作壓力，使身心得到抒解。現代社會的忙碌不亞於過去的時代，我們何不「重新估定」拜拜的「價值」，謹慎規畫，改良弊端，賦予新義，好

讓現代人藉著這些活動滌蕩塵慮，淨化身心呢？⁷

對於佛教之外的宗教，乃至民間信仰，進行重新價值定位，其核心內涵是要重新客觀地考量和肯定各種宗教自身具有的一定的價值，因為只有在這樣的認識的基礎上，才能真正推動佛教與其他宗教的互動與對話。這是星雲大師關於宗教問題一個一貫的立場。尤其是關於民間宗教的問題，在華人文化區是一個特別的問題，也是佛教今後進一步發展時一個需要認真思考和克服的瓶頸問題，所以對於民間信仰的重新價值定位，是大師對其他宗教定位思考中的主要課題。

除了對於佛教重新定位，對其他宗教包括民間信仰進行重新定位，對於佛教及宗教以外的社會各項事業，又應當秉持什麼樣的立場呢？下面就是大師的看法：

許多人見我急公好義，口說筆書，為民喉舌，說我是「政治和尚」，甚至一些教界人士也冷語相譏。明白說，對於這種稱呼，我實在愧不敢當，因為我既不跑政府機構，也未曾關說攀附，我不過是關懷社會，克盡國民應有的責任而已，更何況出家不是出國，慈憫眾生本來就是出家人的天職。過去中國在君主專政時代，出家人一度迫於朝廷的威令，遁跡山林，不問世事，因此自明清以降，佛教一直未能發揮淨化人心的效果；現在國家漸漸走向民主、自由的途徑，在冀望社會大眾能以開放的心胸來看待宗教之餘，更殷盼吾等佛子也應該自我肯定，走入社會，為眾謀福。

基於這種信念，即使在戒嚴期間，我也曾大膽建言當局：寬待

7. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語 2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁53-55。



綠島的政治犯，特赦美麗島事件的參與者；在解嚴以後，對於二二八事件的平正方案，我更是多所支持。近來，柏楊先生提及維護人權的國際特赦組織，將要在台北設會時，我也樂見其成，並且主動提供成立大會的場地，一些人聞言大驚，並力圖勸阻，我卻以為佛教原本就是主張生權平等的宗教，人權是生權的一種，又何能自於其外呢？

雖說生存是眾生的權利，但是也不可以一概而論，濫行慈悲，例如：放生本來是一樁美事，然而卻往往被商人利用作為賺錢的工具，把飛禽走獸捕了又放，放了又捕，徒然使這些野生動物的身心受盡傷害。尤有甚者，放生的時空不對，也常常影響到生態的發展，乃至禍及人類。多年以前，曾有信徒前來佛光山，將一袋烏龜倒在放生池裡，未幾，將魚兒全都咬死；過去，大雄寶殿後面是草地果園，也曾有香客半夜把毒蛇帶往放生，危及大眾生命安全。還有一些遊客來山放生鳥雀，因為翅膀還沒長硬，求生技能未臻成熟，一放出籠外，立刻遭到弱肉強食的命運，見之令人心悲！看來對於生權的維護，大家應該「重新估定價值」，最好是能慎之於始，以真正愛生、護生、尊重生命的態度來代替放生的表相行為。⁸

佛教或宗教之外，影響社會最深最廣者為政治，佛教徒對於政治也應當秉持價值重估的態度。文中針對「政治和尚」的指責，大師以「出家非出國」、國民在現在社會應盡國民之責，說明佛教徒在當今社會理應走入社會，為大眾謀福利。大師這部分文字也針對放生的問題進行了價值重估，放生的理念和實踐是佛教徒一項重要的理念和實踐，也是佛教信仰與現代社會生活發生

8. 同註7，頁55-57。

密切互動關聯的一個重要事項。大師認為，對於生權的尊重維護，同樣應該重新估定價值，必須要以真正愛生、護生、尊重生命的態度代替一些不適當的放生行為。

大師文中也提出，對於過去的一些觀念、當今的一些社會現象，也要重估價值。他說：

隨著時移世遷，過去的一些觀念已被「重新估定價值」，例如：過去女子無才便是德，如今女強人卻比比皆是；以往女子嫁人講求門當戶對，現在卻注重對方的幽默情趣；過去父母重視子女的物質生活，如今也開始強調思想的啟迪；以往學校注重升學率的高低，現在也著手關懷生活上的教育。

目前，社會上還有許多有待商榷的現象，都值得我們深思考量，「重新估定價值」，例如：只要孩子不要爹地的未婚媽媽、在父母望子成龍的心態下被送出國的小留學生、青年男女一窩蜂「跟著感覺走」的時代潮流等等，如果我們繼續任由發展，甚或全盤接受，恐將形成社會的亂源。⁹

關於過去的一些觀念，大師文中四個例子，如女子無才便是德、嫁人要門當戶對、父母重視子女的物質生活、學校注重升學率等等，說明這些在過去是天經地義的觀念，在今日必須進行價值的重估。關於當今的一些社會現象，大師舉出未婚媽媽、小留學生、跟著感覺走等，認為這些社會現象是「有待商榷的現象」，需要我們重新認真面對，進行價值重估。

最後，在以上價值重估的基礎上，大師此文得出如下的結論：

9. 星雲大師：〈重新估定價值〉，載《往事百語 2·老二哲學》，高雄：佛光文化，2011年8月5版1刷，頁57-58。



經云：「法無定法。」又說：「隨緣不變，不變隨緣。」我們必須跟著社會的脈搏一起跳動，在思想上有所更新，在行為上與時俱進，然而我們也應該有所為，有所不為，才不會被眩目的浪花吞噬淹沒，尤其在這個瞬息萬變的時代裡，我們是進是退，是行是止，更要依靠自己的智慧揀擇判斷，所以無論什麼，都要「重新估定價值」！¹⁰

大師這個結論包括二個方面的內涵：第一個方面，弘法布教，必須既要懂得「隨緣」，跟著時代的脈搏一起跳動，在思想有所創新，在行動上與時俱進，又要懂得「不變」，有所為，有所不為；第二個方面，那麼在「隨緣」、「不變」兩種思想動向的抉擇中，內在的依據又是什麼呢？大師指出：內在的依據就是「自己的智慧」。第一個方面的內涵是揭櫫星雲大師人間佛教價值重估的外在思想標準，人間佛教價值重估的外在思想標準就是「法無定法」的思想原則，「不變」與「隨緣」辯證統一的思想原則；第二個方面的內涵則揭櫫星雲大師人間佛教價值重估的內在思想標準，人間佛教價值重估的內在思想標準，就是人間佛教價值重估者自己內在具有能夠揀擇判斷的智慧。

二、與胡適先生所言「重新估定價值」思想的比較

如上所言，星雲大師人間佛教價值重估思想得到過胡適先生相關思想理念的深刻啟發。胡適在其 1919 年所撰寫的一篇著名文章〈新思潮的意義〉一文中，介紹和宣導了德國哲學家尼采的重新估定價值的思想。胡適的原文如下：

據我個人的觀察，新思潮的根本意義只是一種新態度。這種新態度可叫做「評判的態度」。

10. 同註 9，頁 58。

評判的態度，簡單說來，只是凡事要重新分別一個好與不好。仔細說來，評判的態度含有幾種特別的要求：

- (1) 對於習俗相傳下來的制度風俗，要問：「這種制度現在還有存在的價值嗎？」
- (2) 對於古代遺傳下來的聖賢教訓，要問：「這句話在今日還是不錯嗎？」
- (3) 對於社會上糊塗公認的行為與信仰，都要問：「大家公認的，就不會錯了嗎？人家這樣做，我也該這樣做嗎？難道沒有別樣做法比這個更好，更有理，更有益的嗎？」

尼采說現今時代是一個「重新估定一切價值」（Transvaluation of all Values）的時代。「重新估定一切價值」八個字便是評判的態度的最好解釋。¹¹

胡適這篇文章對新文化運動以來知識界興起的「新思潮」的性質及本質，進行了觀察和總結。他認為新思潮的根本意義只是一種新態度，而這種新態度就叫做「評判的態度」。胡適文中說明，所謂「評判的態度」，就是凡事要區別一個好與不好，尤其是對於習俗相傳的制度風俗，對於自古相傳的「聖賢教訓」，對於社會上糊塗公認的行為和信仰，都要辨別它的好與不好，也就是要說明這些制度、教訓、習俗對現代社會、現代人，還有沒有價值；如果還有價值，那麼還有哪些價值。胡適在這段話中進而引進德國哲學家尼采的觀念：「重新估定一切價值」，認為尼采所說的「重新估定價值」的理念，就是自己所謂「評判的態度」的最好的注腳。也就是說，在胡適看來，新文化運動中新思潮的根本精神，是「評判的態度」，而「評判的態度」的最好

11. 胡適：〈新思潮的意義〉，原載1919年12月1日《新青年》第7卷第1號，引自《胡適文集2》，北京大學出版社，1998年，頁552。



的註腳，就是尼采「重新估定一切價值」的思想觀念。

胡適接著舉出下面這些例子，說明何謂「重新估定一切價值」：

從前的人說婦女的腳越小越美。現在我們不但不認小腳為「美」，簡直說這是「慘無人道」了。十年前，人家和店家都用鴉片煙敬客。現在鴉片煙變成犯禁品了。二十年前，康有為是洪水猛獸一般的維新黨。現在康有為變成老古董了。康有為並不曾變換，估價的人變了，故他的價值也跟著變了。這叫做「重新估定一切價值」。¹²

以胡適這段話最後舉出的康有為為例：康有為在晚清末年變法維新思潮與運動中，曾經是最有影響的新思想的代表人物，被舊勢力視為洪水猛獸，可是幾十年過去，時過境遷，到了民國初期，在持革命思想的人看來，康有為就已經屬於落後保守勢力，因而完全成為「古董」。胡適認為這說明：「估價的人變了，故他的價值也跟著變了。」這裡「估價的人」，就是代表新時代的人，尤其是指在新時代具有革命思想及革命傾向的人。價值永遠隨著估價的人而變，所以當估價的人改變了之後，被估價的東西的價值必然隨之而改變。胡適接著說：

我以為現在所謂「新思潮」，無論怎樣不一致，根本上同有這公共的一點：——評判的態度。孔教的討論只是要重新估定孔教的價值。文學的評論只是要重新估定舊文學的價值。貞操的討論只是要重新估定貞操的道德在現代社會的價值。舊戲的評論只是要重新估定舊戲在今日文學上的價值。禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有什麼價值。女子的問題只是要重新估

12. 同註 11，頁 553。

定女子在社會上的價值。政府與無政府的討論，財產私有與公有的討論，也只是要重新估定政府與財產等等制度在今日社會的價值。……我也不必往下數了，這些例很夠證明這種評判的態度是新思潮運動的共同精神。¹³

胡適在這裡一口氣舉出當時知識界熱衷討論的一些議題，如孔教的討論，新文學的討論，貞操問題的討論，舊戲的討論，禮教的討論，女子問題的討論，政府與無政府問題的討論，財產私有、公有問題的討論。他認為在所有這些討論中，一個根本的精神都是評判的態度，也就是說在討論這些問題時，大家核心的關切，是看這些事物在「今日社會」的「價值」，雖然由於立場不同，這些擔任評估的人們對於這種「價值」的揭示，可能會有不同，甚至會大相逕庭。

關於此文中的核心概念「評判的態度」，胡適在其他的方面，也有提及，如他曾提到「帶有評判（critical）精神的運動」。¹⁴所以胡適所謂的「評判」，其後哲學界一般譯為「批判」，其涵義是指以理性予以思擇，亦即相當於中國古語中的「慎思明辨」。胡適的思想，受到他的老師美國哲學家杜威及其他實驗主義哲學家的深刻影響。胡適曾經向國內學界介紹這種實驗主義哲學，認為實驗主義哲學在真理觀問題上有兩個根本的觀念，與以前的哲學真理觀存在本質的不同。這兩個觀念中的第一個是科學實驗室的態度，第二個是歷史的態度。關於前者，胡適介紹說：「這種對於科學律例的新態度，是實驗主義一個最重要的根本學理。實驗主義絕不承認我們所謂「真理」就是永永不變的天理；他只承認一切真理都是應用的假設；假設的真不真，全靠他能

13. 胡適：〈新思潮的意義〉，原載1919年12月1日《新青年》第7卷第1號，引自《胡適文集2》，北京大學出版社，1998年，頁553-554。

14. 胡適：〈杜威先生與中國〉，引自《胡適文集2》，北京大學出版社，1998年，頁280。



不能發生他應該發生的效果。這就是『科學實驗室的態度』。」¹⁵關於後者，胡適介紹說：「到了實驗主義一派的哲學家，方才把達爾文一派的進化觀念拿到哲學上來應用；拿來批評哲學上的問題，拿來討論真理，拿來研究道德。進化觀念在哲學上應用的結果，便發生了一種歷史的態度。什麼叫做歷史的態度呢？這就是要研究事物如何發生，怎樣來的，怎樣變到現在的樣子，這就是歷史的態度。」¹⁶胡適在介紹杜威的思想時，也特別指出過，「歷史的方法」和「實驗的方法」就是杜威哲學的主要的方法。¹⁷

因此，當胡適這裡用「重新估定一切價值」來詮釋他所謂「評判的態度」時，他對於尼采哲學中「重新估定一切價值」的思想與命題原本的意涵，其實已經做了相當大的轉化。在德國哲學家尼采筆下，重新估定一切價值的嘗試，是伴隨著「上帝已死」、超人誕生這些思想產生的，一種歷史虛無主義及文化激進主義的態度，是尼采價值重估思想內涵的情緒基調。¹⁸而在二十世紀最初二十幾年，中國的思想界，以對待傳統思想文化信仰的態度而論，大體上可以區分為文化激進主義、文化保守主義及文化自由主義三大路向，陳獨秀、李大釗是文化激進主義的典型，梁啟超、梁漱溟是文化保守主義的典型，而胡適則是文化自由主義的一個典型。胡適在新文化運動中的文化自由主義者的思想立場，深受其師杜威及其他實驗主義哲學思想的重要影響，所以雖然他與魯迅等人當時都受到尼采思想的重要啟發，但胡適以「價值重

15. 胡適：〈實驗主義〉，引自《胡適文集2》，北京大學出版社，1998年，頁210-211。

16. 同註15，頁212。

17. 同註14，頁280-281。

18. 尼采：「重估一切價值：這就是我給人類最高自我覺悟活動的公式，這一活動在我身上已成為血肉和精神了。」（尼采自述：《看哪這人！》，載於《權力意志——重估一切價值的嘗試》，張念東、凌素心譯，商務印書館，1991年5月，頁99。）

估」與「評判的態度」相互詮釋的主張，實際上已經為其所介紹和申發的價值重估思想融入了基於實驗主義哲學的自由主義、科學主義、理性主義的精神與關懷。總之胡適所介紹的價值重估的思想，是基於自由主義文化立場的「價值重估」，它是改良性的，是建設性的，而非如在尼采筆下，更多的是展現為非理性及破壞性的。

正是在這樣的意義上，我們需要進一步討論：當星雲大師從胡適先生那兒借鑑「價值重估」的思想方法時，大師思想與胡適相關思想的相似與相異。

首先，從相似的方面看，星雲大師的人間佛教價值重估思想，主張對於佛教的所有問題，對於人生與社會的所有問題，乃至「無論什麼」，「都要重新估定價值」，這種對於任何事物都要堅持價值辨別的態度，與胡適價值重估思想忠於理性抉擇的基本原則是一致的。就對傳統文化的態度而言，例如對於佛教思想與信仰的傳統而言，大師堅持「不因循舊例，墨守成規」，「更不會人云亦云，惑於眾議」，這種既不盲從、也不調和的思想立場，主張對於佛教傳統的一切，包括弘法方式、思想理念、制度創建等等根本性的問題，都要一一重新估價定位，這樣的考量滲透著理性主義的精神，與胡適價值重估思想方法針對傳統文化的考量原則，也存在重要的相通之處。

大師人間佛教價值重估思想抉擇重估的一個重要的對象，是佛教以外的宗教，尤其是民間宗教，大師高度地且深切地肯定民間宗教的自身價值，對民間宗教信仰價值的此種考量，除了理性主義精神的影響之外，也頗多由其多元包容、仁和寬厚的文化氣質使然，這與胡適思想觀念中的自由主義精神也是相通的。最後，從尼采的重估價值的「超人」，到胡適以重估價值詮釋「評判的態度」，到星雲大師展開對佛教一切重要事項的價值重估，都表現出一種難能可貴的思想解放的勇氣，創建新文化、新文明的擔當精神，這一點也體現了大師人間佛教價值重估思想與胡適相關思想的貫通之處。



不過星雲大師人間佛教價值重估思想與胡適的相關思想方法，也存在一些根本的區別，這也是我們需要認真辨識的。這些區別包括：

其一，在實驗主義哲學家杜威等人，以及信奉實驗主義哲學的胡適看來，客觀的真理並不存在，真理即是些有用的觀念，所以當時過境遷，真理的觀念不再有用時，它也就不再成為真理；而在星雲大師人間佛教的思想眼光看來，佛法的真理是永恆的，雖然法久則生弊，所以需要不斷與時俱進，進行佛法的價值重估，但真理本身是永恆的，是不變的，是普遍的。

其二，無論是實驗主義哲學家杜威等人，及信奉實驗主義哲學的胡適，都把十九世紀以來形成的自然科學的發展觀念、進化論的觀念，視為是價值重估的哲學基礎，而星雲大師人間佛教價值重估所依據的最根本的思想原則，則是出自佛教「法無定法」，及「隨緣不變，不變隨緣」等思想理念，故契理契機的教法施設，而非進化論的觀念，是現代人間佛教在價值重估時，需要遵守的首要的和基本的哲學原則。

其三，在實驗主義哲學家及胡適看來，一種觀念，一種思想，之所以具有真理性，是因為它有效果，所以是否有效果是檢驗判斷真理的根本標準，甚至是唯一標準；而在星雲大師人間佛教的價值重估裡，雖然並不否認效果這個重要的真理檢驗標準，但卻並不把是否有效果認同為唯一的或最重要的真理標準。

最後，在胡適的思想裡，重新估價之所以必須，是因為估價者變化了，所以估價者的價值理念成為衡量被估價事物的價值的根本準繩；而在現代人間佛教的價值重估裡，價值重估的根本依據則是從事估價的佛教賢達內在具有的「智慧」。時代的文化脈動雖然是價值重估的重要定準，但卻不是價值重估的唯一定準，如何在不變的真理與變化的時代要求之間予以辯證的掌握，

乃是出自人間佛教價值重估者「自己的智慧」。

大師這裡所講的「智慧」，實際上正是我們在討論其人間佛教思想時，已經申辯過的那種與般若慧不一不二、不即不離、並列並舉、相輔相成的善巧方便智。¹⁹正是這種善巧方便無分別智，才成為價值重估的真正依據。也就是說，現代人間佛教價值重估的真正依據，並不出自任何分別執著性質的世智辯聰，也不出自任何俗世性質的知識才能。

三、現代人間佛教的價值重估如何可能：開顯佛教的普世價值暨推動佛教核心價值與現代普世價值的深度融合

星雲大師的人間佛教價值重估思想，尤其是其基於價值重估的思想方法，對於佛教有關事項所做的各種價值評定，可以從三個方面去理解：第一方面，價值重估是現代人間佛教的基本思想方法，這種思想方法要致力於對佛教一切的思想、觀念、制度、行為、風俗、習慣等等，都進行重新的估價和定位；第二個方面，現代人間佛教價值重估的根本依據，如上所言，乃是人間佛教理論家、實踐家內在具有的與般若慧辯證彰顯的善巧方便智，也就是說並非一般意義上的知識，或者說世智辯聰，能夠充當這種價值重新判定的合法根據；第三個方面，我們也需要從實施的角度來進一步理解這種人間佛教的價值重估，人間佛教的價值重估，總是某些具體的佛教賢達對某些具體的佛教事物所進行的帶有具體目標指向的估價和定位。那麼如此這般的人間佛教價值重估，設定是在善巧方便智慧的指引之下，究竟又如何落實或實施呢？

我們在大師上述那篇文章臨近結尾討論「過去的一些觀念」及「有待商榷的現象」的地方，已經看到：針對在歷史及現實中存在的人間思潮與人間

19.程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015年3月首版，頁738。



現象，大師實際上區分了兩個不同性質的部分：變動不居、轉瞬即逝、具有迷幻色彩的部分，以及比較具有涵攝性、比較具有持續性或經得起理性推敲的部分。當我們在進行價值重估的時候，我們需要學會辨別前者與後者，只有後者才是我們需要著意考慮的部分。大師在文中稱前者為「眩目的浪花」，他警告我們不要被這些「眩目的浪花所吞噬」。

大師此處的警示看似並不經意，其實卻極富深意。它說明當一位佛教的思想家從事基於佛教立場的價值重估時，雖然我們要把目光深切地投射到現實世界，投射到現世人生及現實社會，但同時我們不能為現實社會當下某些眩目的事物、價值所欺騙，所引誘，而應當更加著意於那些具有持續性，或覆蓋更為廣泛的事物，更加關注那些具有深度及廣度的價值。我們在這裡正好可以把這種具有持續性或覆蓋更為廣泛的事物，稱為具有普世價值的事物，而在這些事物中體現的人類的價值，就是所謂的普世價值。

例如，在大師這篇文章裡，我們看到大師對五欲及其價值進行了非常深刻和深思熟慮的研判。五欲，²⁰ 或者是指人類最基本的生理需求，或者是指

20. 五欲，分兩種說明：其一，指染著色、聲、香、味、觸等五境所起之五種情欲。即：（一）色欲，謂男女之形貌端莊及世間寶物玄、黃、朱、紫等種種妙色，能使眾生樂著無厭。（二）聲欲，謂絲竹與環珮之聲及男女歌詠等聲，能使眾生樂著無厭。（三）香欲，謂男女身體之香及世間一切諸香，能使眾生樂著無厭。（四）味欲，謂各種飲食肴饌等美味，能使眾生樂著無厭。（五）觸欲，謂男女之身有柔軟細滑、寒時體溫、熱時體涼及衣服等種種好觸，能使眾生樂著無厭。又相對於欲界粗弊之五欲，稱色界、無色界之五欲為「淨潔五欲」。（《佛遺教經》、《大智度論》卷 17、卷 37、《摩訶止觀》卷 4 下）。其二，指財欲、色欲、飲食欲、名欲、睡眠欲。即：（一）財欲，財即世間一切之財寶。謂人以財物為養身之資，故貪求戀著而不捨。（二）色欲，色即世間之青、黃、赤、白及男女等色。謂人以色悅情適意，故貪求戀著，不能出離三界。（三）飲食欲，飲食即世間之肴饌眾味。謂人必藉飲食以資身活命，故貪求戀著而無厭。（四）名欲，名即世間之聲名。謂人由聲名而能顯親榮己，故貪求樂著而不知止息。（五）睡眠欲，謂人不知時節，怠惰放縱，樂著睡眠而無厭。（《華嚴經隨疏演義鈔》卷 27、《大明三藏法數》卷 24），參見《佛光大辭典》，頁 1149。

人類一些基本的社會需求，這些基本需求是作為生物機體及社會機體的人類的本能式的需求，只有當這些本能式需求得到合理的滿足時，作為生命機體的人類才可以生存、繁衍，才可以進行其他更高級的存在活動。所以在大師看來，佛教「五欲」思想的本意，是要告誡人類不要沉淪於這些基本需求，因為人之為人，更在於人是具有其他高級需求的存在。但是如果矯枉過正，導致對於作為生物機體及社會機體的一切人類基本欲望的全面抑制，就不僅使得人類的正常生活將難以維繫，也將把一般人摒棄到佛法修學者的行列之外。我們看到大師此處這樣的分析，對於「五欲」所表徵的這些人類基本生理需求及基本社會需求的價值，作出了重新的釐定和肯定。而大師這樣的估價和評定，實際上就是從普世價值的角度，肯定了人類基本生理需求及基本社會需求的合理性以及它們的意義。

除了對於「五欲」進行價值重估外，在大師這篇文章裡，被重估而一一定位其恰當價值的事物，還包括下面這些：夫妻之間的感情；父母、子女之間的親情；合理的商業經營；來路乾淨的財富；人間的社會、文化事業；如理如法的制度；各種宗教、民間宗教；作為人類重要集體活動的政治等等。大師認為所有這些事物也都有其合理的價值，都與佛教的思想和信仰不僅不相違背，且可以相互助成！所以，從大師的眼光看，夫妻之道、父母子女之道、合理的商業經營、人間的社會文化事業等等這些事物，也都是具有普世價值的事物。

對於上述這些事物所進行的基於人間佛教思想立場的價值重估，不僅是星雲大師許多著作中一貫的思想立場，而且在大師晚年的著作，尤其是晚近



時期的著作中，也不斷地呈現出來，不斷成為他強烈彰顯的話題，²¹ 足見對於以上這些事物及其蘊涵的普世價值的尊重，不是大師一時心血來潮的產物，而是基於一個人間佛教思想家、實踐家對於佛教最精微思想的高度理解及其對於時代脈搏的深切把握。

普世價值的議題，雖是人類文化中一個永恆的議題，但是隨著人類全球化生活環境的劇烈變化，在最近的百年中，這個議題愈來愈得到人們的重視。迄今為止，關於普世價值問題的研究，學界尚存在一些不同的意見。究竟存在不存在普世的價值？哪些事物或哪些人類行為具有普世價值？針對這些問題的理解和回答，不同的思想家短期內似乎還難以達到普遍贊成的程度。不過，大部分的人們都肯定普世價值的存在，關於哪些人類活動或行為，哪些人類的創造物，或與人類息息相關的事物，比較而言更加具有某些普世的價值，在這樣的問題上，當今的思想界也正在越來越形成一些共識性的理解。

例如我們可以美國著名心理學家馬斯洛為例，他正是從人類基本需要的角度，來研究人類行為的動機問題。馬斯洛根據大量心理學的實驗及臨床觀察分析得出結論，認為人類的基本需要可以規定為以下五個層次：

第一個層次：生理需要（the physiological needs），這是被看成人類最基本的需要，被心理學家視為人類動機理論出發點的需

21. 例如 2013 年 3 月 30 日，在首屆「星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會」開幕式上，大師發表的演講，就討論了諸多「重估價值」的議題；2013 年 4 月 15 日，大師在佛光大學佛教研究中心開幕研討會上發表的演講，也討論了諸多「價值重估」的議題。值得注意的是，這兩場講演後來整理時，定名為〈重新估定佛學的價值〉，發表在《2013 星雲大師人間佛教理論實踐研究》中。在此文中，我們一開頭就讀到大師所說：「我今天要和各位研究的問題是——重新估定佛學的價值。」讀者在文中先後可以讀到大師討論了男女平等、僧信平等、夫妻到寺廟同宿、老病死生、四大皆有、無常才有希望、皈依三寶是民主、受持五戒是自由等議題，所有這些議題都是以價值重估的方式被表述的。（參見《2013 星雲大師人間佛教理論實踐研究》上，頁 40-65。）

要，就是所謂生理的驅動力；

第二個層次：安全需要（the safety needs），如果生理需要相對地滿足了，就會出現一組新的我們可以概稱之為安全的需要，而且，它與上述生理需要一樣，是客觀的；

第三個層次：愛的需要（the love needs），假如生理需要、安全需要都很好滿足了，就會產生愛、情感和歸屬的需要，並且以新的中心，重複著已經敘述過的整個環節；

第四個層次：尊重的需要（the esteem needs），社會上所有的人（病態者除外）都希望自己有穩定、牢固的地位，希望別人的高度評價，需要自尊、自重，或為他人所尊重。牢固的自尊心意味著建立在實際能力之上的成就和他人的尊重；

第五個層次：自我實現的需要（the needs for self-actualization），自我實現需要，就是指促使他的潛在能力得以實現的趨勢，這種趨勢可以說成是希望自己越來越成為所期望的人物，完成與自己的能力相稱的一切事情。²²

馬斯洛從心理學角度創立的人類基本需求的理論，比較科學而客觀地說明了一般人類的需求指向及其層級序列。這樣一些需求指向及其層級序列，是可以驗證的，這實際上就是從心理科學的角度，對於普世價值問題的一次重要的澄清和證明。哲學家則當然傾向從哲學的角度思考、處理人類普世價值的問題。例如，我們可以以德國古典哲學的卓越代表康德對實踐理性的分析為例，看他對普世價值問題的覺解。所謂「實踐理性」，即是指「純粹理性」

22. 美·馬斯洛等著，林方主編：〈人的動機理論〉，載於《人的潛能和價值》，華夏出版社，1987年2月，頁162-168。



在「實踐」方面的表現和運用。康德說：

至高的東西這個概念已經包涵著一種歧義，如果人們忽視這種歧義，它就可能引起不必要的爭執。至高的東西可以意味著至上的東西，也可以意味著完滿的東西。前者是這樣一種條件，它本身是無條件的，亦即不從屬於任何別的條件；後者是這樣一個整體，它不是某個同類的更大整體的一個部分。德性（作為配享幸福的條件），是一切在我們看來只要可能值得期望的東西，因而也是我們謀求幸福的一切努力的至上條件，所以是至上的善，這在分析論中已經證明。但它因此就還不是作為有理性的有限存在者的欲求能力之對象的完整的和完滿的善；因為要作為這樣的善，就還要求有幸福，而且還不僅僅是在使自己成為目的的那種人格的偏頗眼光中，而是甚至在把世界上的一般人格視為目的自身的一種無偏見的理性的判斷中亦是如此。

在前面的分析中，道德法則導致了無需感性動機的任何參與而僅僅由純粹理性指定的實踐任務，也就是至善的第一和主要的部分亦即道德性的必然完備性，而且既然這一任務唯有在一種永恆中才能完全得到解決，就導致了不死的公設。正是這一法則，也必然和前面一樣無私地、僅僅從不偏不倚的理性出發，導致至善的第二個要素的可能性，亦即與那種道德性相適合的幸福的的可能性，也就是說，導向一個與這種結果相符的原因的存在的預設，亦即把上帝的實存公設為必然屬於至善（我們意志的這一客體是與純粹理性的道德立法必然相結合的）的可能性的。²³

23. 李秋零主編：《實踐理性批判》，《康德著作全集》第5卷，中國人民大學出版社，2006年，第117頁，頁131。

康德這兩段話，是他著作中規定德福關係問題的著名段落。他在這裡首先從純粹實踐理性的角度規定至高善概念，應當包括德性及幸福兩個元素在其中。康德同時認為這兩個元素在事實上的結合，即在一個塵世存在者身上的圓滿實現，必須要求靈魂不死及上帝存在這些公設。康德這樣的推論裡面，實際上就包含了一個實踐理性對於公義的要求：實踐理性不僅要求德性為其必然的對象，要求與德性相配稱的幸福為其必然的對象，更要求有德性與幸福精確配稱的擔保的存在，此即要求公義（公平正義）的存在。正是這樣一種實踐理性的要求，導致了宗教的合理性及其意義。因此，照康德哲學的這種分析表明：德性、幸福，以及作為德性、幸福精確配稱之保障的公平正義，乃是無偏頗的人類理性普遍必然的要求。而既然德性、幸福及公義這三者為人類實踐理性的普遍要求，那麼這三者也就堪稱人類的普世價值，而那些與德性、幸福和公義這三者有關的人類活動、行為和事物，因而也就是具有普世價值的事物。

所以無論心理學家從心理學角度的歸納，還是哲學家從哲學角度的思辨，都在在提撕且證實：在人類的價值體系裡，確實存在著一些價值，這些價值具有更加持續的特點，也具有更加寬廣的覆蓋性，具有相對的強度和廣度，所以它們就是普世價值。也正是從這個角度，我們就能理解，為什麼大師在這篇〈重估一切價值〉的文章中，要對包括「五欲」在內的一些事物，進行基於現代人間佛教思想立場的價值重估了。現代人間佛教的理論及實踐，無非是在現代人文社會環境下善巧方便智之理論的展現及實踐的現身，而這一展現與現身，必然要以開發佛教的普世價值為基本方向，且必然是在佛教的核心價值與現代人類的普世價值之間的辯證考量及深度融合。星雲大師的〈重估一切價值〉，啟迪了從普世價值角度重新理解佛教思想信仰的獨特而可能的視角，而大師在文中所進行的關於佛教的價值重估，則為佛教普世價



值的開發暨佛教核心價值與普世價值的深度融合，樹立了一個思想的典範！

在這裡有兩個問題必須予以嚴肅的考量：其一，在佛教思想信仰裡面究竟有無普世價值？其二，如果佛教的思想信仰裡確實具有普世價值，那我們要如何使得這些價值展現出來？關於第一個問題的回答，迄今可謂仁者見仁，智者見智，而包括星雲大師在內的人間佛教行者，對於這個問題則持樂觀、正面和積極的態度；關於第二個問題，我們可以根據星雲大師在本文中的經驗，這樣來回答：正視佛教的思想信仰裡具有普世價值，努力開發佛教的普世價值，善巧推動佛教核心價值與現代人類普世價值的結合，實現佛教核心價值與現代普世價值的深度融合，這是佛教觀念重新詮釋的必由之路，是佛教在現代社會轉型發展的必由之路。而星雲大師在〈重估一切價值〉一文中所做的工作，以及在大師許多著作中這方面的嘗試，都為以現代理性啟迪對於佛教的理解及以佛教思想信仰照亮現代人生，走出了關鍵性的一步。

四、第五屆星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會

財團法人佛光山人間佛教研究院是星雲大師親自設計、領導成立的佛光教團的高層次人間佛教研究機構。自 2013 年 3 月研究院舉辦「星雲大師人間佛教理論實踐」學術研討會以來，先後和南京大學、上海大學合作，在大陸連續召開了 5 屆「星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會」，並且在佛光山召開了 5 屆「人間佛教座談會」。今年研究院還將舉辦第六屆研討會和座談會。這兩個系列的人間佛教會議，深入推進了人間佛教思想學術研究，為兩岸學界和國際學界打造了一個從事人間佛教思想學術研究、發表的穩定高層次平台，也有效地參與了當代佛教話語的構建。

人間佛教研究院還啟動了「星雲大師人間佛教學」叢書的研究計畫，先後有 20 多位兩岸優秀學者參與到這個項目中，高層次的人間佛教學術研究成

果，也正在不斷湧現。研究院還遵照大師的特別指示，啟動了人間佛教論文寫作講學的計畫，如今已經進行了三屆獎學金的評審和培養工作，今後我們還會將這一旨在培養年輕佛教學術人才的工作持續進行下去。研究院也有力地推動了與佛光大學、香港中文大學等單位的學術合作，正在造就人間佛教學術思想研究聯動的格局和氣氛。佛光山人間佛教研究所開展的這些會議、專案、培養等工作，已經在兩岸佛教界、學術界形成很好的影響，也已經在國際學術界、佛教界逐步引起重視，我們可以不折不扣地說，星雲大師親自指導下的人間佛教研究院這些年所進行的工作，將把人間佛教帶到一個新時代！

繼在宜興大覺寺舉辦四屆研討會後，2017年10月27日至29日，佛光山人間佛教研究院與上海大學文學院合作，於上海星雲文教館和上海大學寶山校區召開第五屆星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會，這也是研究院策劃在上海舉辦的首次星雲大師人間佛教研討會。與前四屆研討會相比，本次會議特別設定了「人間佛教與社會思想」的專題，我們期望以這種方式，既推動會議總的思想主題的一致性、延續性，也推動星雲大師人間佛教理論實踐的研究，不斷拓展新的討論視域。我所撰寫的本序，已經作為第三屆、第四屆研討會的序言使用過，鑑於第三屆、第四屆、第五屆研討會，在論述的主題方面仍然具有一脈相承的性質，這裡也將本序再次發表。

星雲大師人間佛教的方法思想，是其人間佛教思想的一個重要方面，也是大乘佛教理論傳統中菩薩善巧方便智慧學一次十分成功而意義重大的現代運用。而目前關於星雲大師研究及關於人間佛教研究的這一重要理論層次，迄今尚未引起學界充分的理解和認識，所以希望通過以這種方式，再次喚起學界及讀者諸君對於星雲大師人間佛教方法思想的重視。

星雲