



多元現代性視域中的佛教與傳統

鄧子美

江南大學宗教社會學研究所教授

一、否定單元現代性（西方化）視域下的現代與傳統之對極式思惟

多元現代性¹視域首先在以馬克斯·韋伯等為代表的歷史社會學的「單元」現代性理論分析架構啟發下形成，而這一架構明顯地有唯歐美（西方）模式才體現出現代性的傾向，所以稱之為單元。與此相對的即為多元，儘管多元現代性視域已被越來越多的學者認同，但其理論構建目前尚不成熟，更多地處於探索與運用於實踐比較分析中。以色列學者 S.N. 艾森斯塔德提出的中心——邊緣理論等乃其早期代表，該理論認為現代化最早的發源地即歐美，係其中心地區，其他受歐美現代思潮衝擊與影響的後發地區即屬邊緣地區。堅持主張單元現代性的學者，實際上就是堅持在非西方文明傳統覆蓋的地區實現現代轉型的唯一路徑就是西方化。然而中心——邊緣理論雖然依現狀默認了西方為中心，但至少提出了西方文明之外的

1. 現代化作為一個過程或手段，係歷史的具象，而現代性則為這一過程的理論抽象。現代化之結果未必導致社會成功實現現代轉型，這是由於現代化的內涵往往被淺化，如在中國語境下現代化被描述為富國強兵、工業化等物質和效率層面的具象。所以，只有以「現代性」作為目標的「現代化」，才是充分意義上的現代化。現代性概念比現代化更為深入明確。而現代性包括哪些內涵及要素？這些也是下文所探討的。

其他文明也具有在不否定自身傳統前提下實現現代轉型的可能。

多元現代性並不否定西方的率先探索給其他地區現代化的實現提供了借鑑，當然也不否定作為現代化先驅的全球啟蒙思潮。如果沒有這些啟蒙，東方民眾都還躺在「天朝中心論」、「大日本中心論」等迷夢中，如在日本，主要由福澤諭吉等的歐化論啟蒙了日本國民，在中國則由百年前的新文化——五四運動擔任了主要啟蒙角色。

然而，正如與文明相對的是野蠻，與啟蒙相對的是愚昧（無明），這些學西方的啟蒙者，無形中也學來完全否定自身傳統的對立思惟，並影響了各自國民，在傳統²中的「文明」趨向一概被「批」、被否定的前提下，致使他們自身所「染」而不「覺」的傳統中的不文明下意識地膨脹起來，例如日本的「武士道」、中國暴虐的法家官僚制等。形相（器界維度如大機器生產等）上學歐美、俄（半西方），與實質上存在的傳統之「暴虐」一面相結合，曾使日本走了軍國主義歧路，中國則經歷了文革浩劫，這使人不得不思考文明之所以為文明的問題。

2. 韋伯從宗教社會學角度作出的解釋為：「傳統：過去一直存在著的事物」，社會「行為的約定俗成的習慣」，歷史「遺傳下來的制度」。（【德】韋伯：《經濟與社會》上冊，北京：商務印書館，1996年，頁66、67、251。）「傳統主義」：「對作為不可更動的行為規範的日常習慣的精神適應與信仰」。（【德】韋伯：《儒教與道教》，北京：商務印書館，1997年，頁35。）筆者必須對此作功能性補充說明，從知識並非一成不變、知識的積累、新認知的產生看，它都表現在動態的傳統中延續，知識及其運用中的智慧就像不捨晝夜、奔騰流淌的長河。它必須長期存在，才有足夠多的機會試錯；它必須有不被中斷（例如浩劫在眾多領域造成損失都無可挽回）的積澱，才能用少錯的代價換來新知的成果，並且避免從頭開始再試錯；它又必須向未來開放，才有不斷的延伸。因此，凡延續下來的文明，都不得不依賴自身傳統，智慧傳承也依賴於傳統。相反，表現為歷史惰性的並非傳統本身，而是以為傳統不可變的執見，主要是人的認識問題。依佛學，對韋伯所謂傳統主義應作如此解讀。

中國社會學家費孝通在晚年痛定思痛地說：「充滿『東方學』偏見的西方現代化理論，常成為非西方政治的指導思想，使作為東方『異文化』的西方，成為想像中東方文化發展的前景。」³中日在現代轉型過程中所走的彎路，正是這類想像與自身傳統負面的結合。費孝通還深情回憶他的導師，英國人類學家、社會學家馬林諾夫斯基「為人類服務」的期望。這與佛法為人類眾生求解脫的關懷之根本意向一致。馬林諾夫斯基與費孝通都強調「文野之別」，儘管文明的維度十分複雜，在此難以條分縷析，但文明之所以為文明，人之所以為人，其綱領不就是它標誌著與野蠻獸性之私暴虐脫離嗎？

費孝通所稱西方現代化理論背後隱藏著現代性與傳統的兩極對立，並被韋伯從發生論角度誇大為對極式思惟。⁴當然，筆者不否定兩者之間的相對性，即便是在不同地理環境所蘊孕的不同文明傳統，的確也包含著與統治者既得利益結合的保守性、實現現代轉型須克服的歷史惰性，但同時，也應看到其中所積澱的古老智慧、人與人相處的和平方式等積極一面，否則該傳統當早已被歷史淘汰。佛學「空」義更是否定兩極對立的凝固思惟方式，否定對任何教義、學說唯一絕對不變的無條件崇拜態度（法執）。⁵佛教主張眾生平等，當然內含著對不同的文明傳統都須同等尊重。所以，就中華文明的現代轉型而言，其實該否定的不是儒家傳統本身，而是用來維

3. 費孝通：〈我對自己學術的反思——人文價值再思考之一〉，《讀書》1997年第9期，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

4. 「對極式」正是這類思惟極致的體現，由韋伯研究者加以冠名。鄧子美主編：《論中國法的精神：中西法文化比較新視角》，西寧：青海人民出版社，2000年，頁78。

5. 因緣法僅承認這些教義、學說在一定歷史因緣場合下的合理性。

護統治者既得利益的唯儒學為尊（或儒表法裡）的不變地位。

所以，筆者所稱的多元現代性不單肯定文明傳統的多元，也肯定思想學說、教義的多元，認為不同文明傳統都有實現現代轉型的可能，且有可能保持其獨特性。對非西方文明而言，並非前方只有全盤西化一條路。這就牽涉到鄧曦澤先生重新提出討論的：在西方率先體現出的現代性，是屬於歷史的階段性現象，還是西方文明具有更優特質的韋伯式（有的社會學者稱西方具有特殊的文化基因）老問題。⁶因為該文可以作為堅持西方中心論新版本的代表性說法，而筆者作為對韋伯社會學有研究⁷的歷史學者也不妨斷然回答——這是階段性現象，但並非單純。

二、多元現代性視域中的佛教三大傳統

首先，鄧曦澤先生提出這一問題作為「現象」（佛學之「相」）討論，這不至於淪為雞同鴨講或在佛教圈內自說自話的共同平台，筆者很同意。他還提出：「要理解西方文明變遷，首先須要為文明建立座標。文明包括六個主要要素（或變數）：知識生產、合法性建構、經濟生產、社會管理、社會秩序與個體生活。通過考察，西方文明在六大方面實現了古今（傳統與現代）的質的變遷。」

必須指出，在此，他忽略了文明之為文明的綱領，即馬林諾夫

6. 鄧曦澤：〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉，《聯合早報》2019年3月1日，網址：<https://reurl.cc/4gljqX>。他說：「階段現象是說，西方領先是機緣巧合造成的暫時領先，並非西方一定有更優特質。」對此，連韋伯都承認西方的現代化是多因素不期而然的結果，即帶有許多機緣巧合因素。鄧先生乃四川大學國際關係學院教授，其實他的多篇時評筆者也頗讚賞。

7. 鄧子美：《超越與順應：現代宗教社會學觀照下的佛教》，北京：中國社會科學出版社，2004年。

斯基強調的「文野之別」。不過，暫且依其思路逐一而論。⁸

他說：「第一，在知識生產方面，西方原發性地經歷了從傳統學術到現代科學的巨大革命。沒有科學革命，就沒有對基督教知識體系的突破，就不能否定基督教的神聖權威，就不會實現其他方面的轉型。」此點似顯出他對西方基督宗教（東正教、天主教、新教）史的不夠了解，由西方宗教改革中誕生的新教所強調的信仰自由推動了科學發展，而天主教的神學一尊地位才曾是西方實現現代轉型的阻力。而當代新教中傾向原教旨主義的福音派之反智論，也拒斥以否定「神創論」的許多科學成果。總之，科學能在今日西方居於主導地位，也恰因西方文明之多元，主要為古希臘與古希伯來文明的交叉、碰撞與交融，其中古希臘的崇智文明傳統得到了恢復與更新，這也是知識生產與分享的前提。

相比之下，中華也有自身崇智傳統，但其知識體系除史學之外都是分散的（子、集），經學則與西方神學性質相同，係獨尊的單元論。與知識生產和分享相輔的，則是在古代西方已確立的財產個人私有制延伸至現代的知識財產權保護，這才是現代化的知識生產可持續的保障，也是中華文明歷來的家產制或國有制所欠缺的。⁹

鄧先生說：「第二，在合法性建構方面，西方原發性地實現了

8. 筆者在 2005 年發表的《當代人間佛教的走向：由宗教與社會互動角度審視》中也另外提出了社會現代轉型歷史性取向改變的三個標誌，即：由遵循禮俗轉向崇尚法理、由身分原則轉向成就原則、由穩定優先轉向發展優先。這三要點可與六要素相互補充。參閱鄧子美：《三觀映月渡恆沙：近作自選集》，北京：宗教文化出版社，2016 年，頁 5。該書中還收有人間佛教專論 13 篇。

9. 鄧子美：〈論中西古代法文化的根本差異〉，《無錫輕工大學（現更名為江南大學）學報（社會科學版）》2000 年第 1 期，無錫：江南大學，頁 27。

從神性到人性，即以神為中心到以人為中心的轉變。」¹⁰ 可是依據皮尤中心的統計，美國至今仍有 83% 以上的人信仰宗教，歐洲人雖更多已世俗化，但基督宗教仍居要位，而希伯來一系的宗教除了基督教自由派之外，無疑依舊以神為中心；且華夏文明早在商周之際已初步實現了這一轉變，中華之人文主義早就被各國學者稱道。可見這一層面並非現代轉型的關鍵。

他又說：「第三，在經濟生產方面，西方原發性地實現了從封建管制經濟到資本主義市場經濟的轉型。」這確為癥結所在。在各大文明中，自發性的商品經濟作為自然經濟的補充都早已存在，現代轉型的關鍵在於有序的充分競爭的市場經濟能否具主導地位。

鄧先生繼續說：「第四，在社會管理方面，西方原發性地實現了從人治與專制到法治與民主的變遷。」從文野之別看，法治的核心在於依善法防止人治專制，民主的一大功能在於實現政權交替的和平過渡。而法律實施與奪取政權的背後都依賴於暴力，所以，暴力被使用作為專制的工具，還是作為法治與和平實現政權交替的保障，乃是現代轉型的關鍵。

他還說：「第五，在社會秩序方面，西方原發性地實現了從等級到平等的轉向，並在較大程度上實現了平等。古代四大文明都是等級制的。儘管當代西方也沒很好地實現平等，但至少肯定了平等的正面價值，這顯然比古代否定平等要進步很多。」然而佛教提出

10. 鄧曦澤先生這一段論述，對堅持西方中心論的學者們的觀點已有改動，也不符韋伯原意。韋伯的相關論點為基督新教倫理才是西方（主要是英、美、德）資本主義精神的「文化動力」。相反，他慨嘆當新教倫理要義在「世俗化」過程中丟失後，工具理性帶來的「官僚制」、科技至上等已變為現代人的「鐵籠」。（【德】韋伯：《新教倫理與資本主義精神》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987年，頁143。）這頗具深意，只是被有些人借用來批評人間佛教的當代基督教之「世俗化」，倒與鄧先生的論述相符。

眾生平等，即使不說比基督教的「上帝面前人人平等」要早，至少也時代相當。平等的現代轉型問題在於追求「結果平等」還是「形式平等」（機會平等）。「結果平等」是前現代文明的共同追求，唯「形式平等」才能在區別於熟人社會的現代陌生人社會中實現。

最後鄧先生說：「第六，在個體生活上，西方原發性地從限制性生活方式轉向寬容性自由主義生活方式。」西方文明之「更優特質說」的最大問題恰恰在這一層面上，這也是對極式比較思惟的最大問題。而多元現代性探求在社會生活方式層面則主張多元文明共存，只存主體依所在地習俗可選擇棄留之別（如不滿可遷徙），主張生活方式有文、野之別，無先進、落後之分。

當鄧先生說「寬容性自由主義生活方式」，難道沒有意識到在北極、叢林、海島還存在著「原始」的生活方式？那同樣靠當地居民的傳統及其保存的古老智慧才能維持，如果否定，那也是對自然資源的浪費。且失去了這樣的多樣性，人類的單一文明將變得多麼



歐美的奢侈品廣告，對非西方的青少年有很大吸引力。

可怖！西方文明之「更優特質說」在社會生活方式層面上，隱含著將建立在歐美習俗背景下發展起來的「現代」消費主義、享樂主義生活方式凌駕於其他文明之上，其血淋淋的殖民史此且不論。歐美奢侈品企業廣告與好萊塢商業片宣揚的這種生活方式，對非西方社會中的青少年確有很大吸引力，卻不是我們想要的。相反，像美國優秀投資家、企業家巴菲特和比爾·蓋茨等個人節儉的生活方式才值得尊敬。歐美消費主義生活方式也並不一定代表全球未來，它既依賴於基督教文明也依賴於其他文明「傳統」的節儉才能繼續維持，否則地球資源很快將被揮霍至盡。¹¹

雖然現代性概念的蘊含廣泛深入，遠比鄧先生所列舉的 6 個方面複雜；但各大文明傳統都不宜輕率否定，已獲學術界普遍認同。同時，正如現代性雖發端於西方，但我們仍不宜把西方全套做法簡單搬用。在多元現代性視域中，佛教雖發端於印度，但我們同樣應給予其南傳傳統與北傳傳統，即南傳、漢傳、藏傳三大語系傳統同等尊重。

如果西方文明沒有文藝復興恢復與重估古希臘崇智傳統，歐美國文明實現現代轉型是不可能的。作為東方文明代表的佛教實現現代轉型，是否也該有個「文藝復興」呢？佛教本有崇智傳統，這在南傳、漢傳、藏傳佛教經典中都有充分體現，而且一向保持著。佛學知識體系從人類和眾生一體出發，且重視自然環境生態，較之人文主義更寬廣，更宜於「現代」，雖然它與古希臘以來的西方文明知識體系有分有合，但古老的佛學見解與現代科學存在很多暗合，至

11. 有資料顯示，美國人均能耗是德國的四倍，是發展中國家的十幾倍乃至幾十倍。如果全球均採用所謂「美國生活方式」，需要四個地球的資源才能夠支撐，其導致氣候暖化的副作用且不論。對此，美國環保界近年也有越來越強烈的反思。

少絕不違現代甚至未來的科學。佛教價值觀更能糾正盲目發展高科技的偏向，糾正破壞環境的片面追求經濟發展。此乃對現代性弊端的糾補。當然，科學技術確有先進落後之分，在歷史上形成的人類文明及其制度與先進科技之間，有哪些相互影響等等，也是當代佛學研究應作的課題。

至於現實中南傳佛教、藏傳佛教影響地區的現代轉型滯後，應主要從當地社會因素及其變數中尋求。當然這也與早期佛教本含的、基於反對種姓社會之眾生平等原則所體現的積極入世精神，在全球中古時代曾被掩沒有關，因而佛教文明曾覆蓋的地區，也需要與西方「文藝復興」不同的佛教復興。十九世紀後期至二十世紀初的亞洲佛教復興運動，與西方十四至十六世紀的文藝復興相比，有哪些異同等等，也是值得探討的課題。進而，當代東南亞各國及全球「參與佛教」之探索與實踐與此有何關聯，此課題也值得探討。

三、人間佛教乃已融入現代性的佛教

如果恢弘佛陀本懷的積極入世精神乃現代佛教復興的主題，那麼漢傳佛教影響地區的「文藝復興」，實際上已由星雲大師首倡的「人間佛教佛陀本懷」賅盡，且其義更豐。出於佛陀本懷的人間佛教可以說是已融入了現代性的佛教，因為從全球未來看，南傳、藏傳佛教主流終究會面向人間，所以星雲大師提出了三大語系佛教的平等融和，提出了佛教就是人間佛教。¹² 從歷史與現實看，人間佛教乃是漢傳佛教傳統的現代轉型，並在受漢傳佛教影響的地域成為

12. 星雲大師在多場合都強調了這一理念，參閱星雲大師：《佛教叢書 10・人間佛教》，高雄：佛光出版社，1995 年，頁 1；《人間佛教語錄》下冊，台北：香海文化，2008 年，頁 9、18。

佛教主流，同時也不免被「傳統主義」（即：認定傳統固定不可變，而固守被宗法社會固化的明清佛教模式者）多方面批評。

關於佛教傳統的轉化與現代觀念的關係的討論，以及針對這些批評，筆者大多早就作了闡發回應，¹³ 未及之一則表現為「大乘非佛說」。顯然，這一說法並未給予中華傳統（漢傳、藏傳佛教）與印度傳統（南傳佛教）同等尊重。同時這一說法似乎很「現代」，因為提出者在很大程度上，受到了費孝通所稱的西方學者「充滿偏見的『東方學』影響」。

由於西方殖民者占領南傳佛教地區為先，南傳佛經也首先被譯解至西方，西方學者對佛教的了解因而也基於南傳佛典。當然他們很客觀地解讀也應受肯定，但他們無形中被自身對基督教神啟經典解讀套路、被自身西方文明背景影響著也不可忽視。從年代上看，南傳佛典之出現，也確比作為漢傳、藏傳佛典主要依據的大乘經為早，而大乘經出現在佛陀已圓寂的數百年後，每經開首為了使人崇信，也夾雜著天神傳說，這與南傳佛典的樸素不一樣。有些西方學者由此作出了「大乘非佛說」的結論，並被南傳佛教流行地區及日本「批判佛教」學者所接受，而歐美學術界對漢傳佛典、漢傳佛教研究的輕視（與其對南傳、藏傳之重視相對而言）也與此有關。

殊不知，至少從《奧義書》開始，印度經典反復多次結集傳統，已與希伯來神啟經典之相對一成不變完全不一樣了。歐洲「東方學」研究也是以《吠陀》、《奧義書》作為開端的，這類書既是婆羅門教經典，也是印度文化傳統的主要源頭。正如種姓制至今仍

13. 參閱鄧子美：〈論人間佛教的現代品格〉，《中國禪學》創刊號，北京：中華書局，2002年6月，頁378-391。至於其他如神聖性與所謂「世俗化」問題等，筆者也大多已作了反駁，集中見於鄧子美等著：《當代人間佛教思潮》，蘭州：甘肅人民出版社，2009年。

在印度根深柢固一樣，遠古在全世界都十分普遍的經驗知識積累傳承，靠口耳相傳的傳統在印度保留得特別久長，¹⁴ 印度佛典結集也不例外。

概言之，早期佛典的兩次結集，其間距近百年，首次即五百結集，由親聆佛陀其言的大弟子，在代表各地佛教徒的五百比丘的集會上公開背誦佛說，由於當時抄寫不便且能抄寫的人稀有，背誦仍為重要的流傳手段。第二次即七百比丘集會認可的結集，已由佛陀再傳弟子背誦，歧出已現。部派佛教之經典結集自然也繼承了這一傳統，對各部派而言，這乃理所當然，以至於各部派各誦自身認可的經典，又只須本部派的集會認可。這在記誦佛陀再傳弟子憶說與理解的大乘佛典結集中，起著重要作用。大乘運動雖相對統一了北傳各派歧見，但大乘經之結集仍出於多部派，而菩薩眾的認同與以往的僧眾仍有所不同。

對出於希伯來文明的經典傳統而言，神的啟示一字不可更改，這點也為西方現代神學學者基本沿襲，以維護他們的傳統與信仰。對佛典結集而言，事實上人的記誦難免誤差，古代北印度各部派面對的現實不同，對他們所熟悉的部分佛典理解也難免有差異，這些理解上的差異也難免攙入在當時新結集的大乘經中。所以《大般涅槃經》才說「四依四不依」：「依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義不依不了義。」並說：「我為肉眼諸眾生等說是四依，終不為於有慧眼者。是故我今說是四依。」¹⁵ 對學習理解佛典而言，「依了義不依不了義」更重要，了義即符合因果律、符合緣起論，

14. 鄧子美：〈前言〉，《當代人間佛教傳燈錄》，北京：宗教文化出版社，2017年，頁1-2。

15. 北涼・曇無讖：《大般涅槃經》卷6，《大正藏》第12冊，頁401中、402下。

更符一切都在無始無終流變中的空觀。佛典要依這些義理去讀經，與神啟經典的解讀係兩條完全不同路徑。

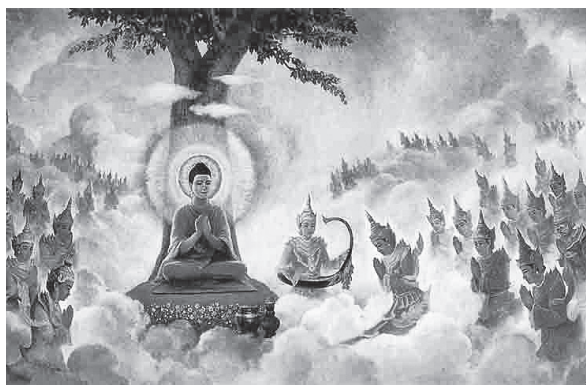
按「四依四不依」的原則，大乘經典顯然與早期佛典一脈相承，甚至與《增一阿含經》、《雜阿含經》所記載相比還更系統深入。人間佛教當然依據早期佛典，由於其又係源自漢傳大乘傳統之生發演化，故亦依大乘經。倒是近代唯識學者首開依唯識學經論，啟大乘經「辨偽」先路。印順法師其實與太虛大師同樣為大乘經辯護，只是受法尊法師之影響（法尊法師則既繼承太虛大師思想，也深受藏傳佛教影響），偏重於早期大乘。其實，印順法師的相關成果，多在通過學術研究依佛典釐清上述攙入。這在他的「以佛法研究佛法」方法論¹⁶中有清晰呈現，並為我們開闢了與西方學者不無「東方學」偏見之神啟經典解讀路徑殊異的、獨特的佛典解讀「現代」路徑。

顯然，由於技術水準有限，古代凡眾的認知水準未能脫離肉眼所見，也不能排除其想像與希冀有少量攙入記載，所以《大般涅槃經》為眾生提出這四條原則作為鑑別佛說依據。這些鑑別也是為佛教復興應作的學術研究不可缺少的。例如，《奧義書》的內容作為印度文化傳統，作為印度宗教共用的古印度智慧結晶，哪些被佛陀吸收並作了創造性轉換與詮釋？《奧義書》作為婆羅門教經典，佛陀在創立佛教的過程中對其中哪些觀點提出了批評反對？對哪些內容僅保留而未置可否？早期佛典中，佛陀已用緣起論駁斥婆羅門教的天神創世神話，也駁斥了婆羅門藉助天神為不平等的種姓制度辯護的論說；同時又極富智慧地策略借用了這些天神，採用了牠們來

16. 印順法師：《以佛法研究佛法》，《妙雲集·下編之三》，台北：正聞出版社，2000年。

向佛陀問法、聽法的形式，這是鑑於婆羅門教作為印度傳統主流之影響極為廣大，為擴大佛教傳播面所必須，也出於悲憫有情，故而不揭破可能寄託著怯弱「肉眼諸眾生」希望的天神之「相」。¹⁷

進而，大乘佛典在對待天神的方法論上也與此一脈相承，並出於尊重北印度各地不同習俗傳統，突出了當地神祇也向佛陀問法、受法同時又護法的形象。佛典中借用天神形相以尊重多元文化傳統很有必要。但在此，天神是圍繞佛陀之法義的，不論問法、受法還



大乘佛典突出了天神也向佛陀問法、受法同時又護法的形象。

是護法，佛法法義內核與西方神學理論內核殊異：即佛法乃以空觀、緣起論、因果律為中心，神學則雖也有其教義卻「以神為中心」。在這方面，印順法師的揀擇澄清了佛法底色，也為進一步研討開拓了道路。

有學者批評印順法師「否定大乘經的佛說性」，¹⁸但綜觀他對印順法師的批評、對太虛大師與印順法師間的學術分歧不無誇大，對印順法師「以佛法研究佛法」思路與方法論之理解也不夠深入。須知印順法師許多研究成果是為對學界逐步開慧眼者有所期待而發

17. 體恒：〈大梵天王與佛教的關係〉，《法音》2019年第3期，北京：中國佛教協會，頁29-32。

18. 周貴華：〈釋印順佛學研究和佛學思想略觀——從反思的角度看〉，《印順法師佛學思想——反思與研討》論文集，無錫：佛教義學研究會，2016年，頁6。

表（確實對「有慧眼者」不必言），他面對廣大信眾無數次講經，從來不說這些，可見他對「肉眼諸眾生」的悲憫。

在多元現代性視域下，同樣也應當追問，漢、藏及東北亞本土文化傳統在接受佛教、佛教也融入其傳統之後，其中哪些因素豐富、推動了佛法義理深化，並使佛教之形態在印度絕滅後，其慧命卻在與印度完全不同的文化社會環境中得以承續？這些傳統中又有哪些因素淡化了佛法底色，致使在肉眼看來易與神學混淆？還有，已融入北傳佛教形態的當地傳統中的哪些因素，在當時地理環境下曾經對佛法的傳播合宜，也發揮過積極作用，而在現時則不再合宜？例如，顯然因為漢地宗法社會已經瓦解，故攙入漢傳佛教形態的宗法傳統因素已不再合宜。對佛教的南傳路徑同樣也不妨作類似追問。就人間佛教與傳統的關係而言，至少在當代，人間佛教繼承了大乘精髓「菩薩行」在漢傳佛教界已無人質疑，然而即僅因不甚了義，因而只知印順法師的行履，不識廬山真面目，不解人間佛教已融合了的現代性及其深遠意義，那就不得不提醒：莫為「名相」遮望眼。

放眼佛法弘傳全球，開首便應尊重當地文明傳統，也不妨在形相上借鑑為歐美人士熟知的為希伯來系宗教運用的方式、方法。佛法色彩極豐，所以自當繼承、推進佛陀創造的方便策略，然而在「有慧眼者」看來，佛法「究竟」底色也很清晰，大乘多樣化的性空緣起、阿賴耶識緣起、真如緣起、法界緣起之光光相映相徹，皆本一源。自然，我們所在的現代世界較遠古、中古更為複雜，所以從任何單一的維度或層面的觀察、評估都難免著重於一側面，因而與神學經典解讀不同的路徑，亦非僅印順法師所闢的一條。星雲大師說：「人間佛教對於輪迴的看法是無限的未來。今後人間佛教不說『六

道輪迴』，在形象上，聖凡不要那麼有界限地分開，既然人人（都可能）是佛，何必要分那麼多種類，我們稱為『十法界流轉』」。¹⁹這是飽含中道智慧的清晰無偏頗境界所示。

四、多元現代性理論架構及應用前景評估

鄧先生之結論說：「雖然有些價值如仁愛、誠信是古今通用的，但現代文明對傳統文明是以否定為主，以繼承為輔。」²⁰筆者不禁要追問，在此的「現代」指何種「現代」？是唯以西方道路為唯一指向的現代性？還是各大文明相容的多元現代性？「傳統」是指單一傳統的特定層面，還是泛泛而談？以西方文明率先實現現代轉型的歷史經驗而論，西方文藝復興、宗教改革、啟蒙運動及科學革命、工業革命中，一以貫之的先行邏輯乃是反對思想控制、經濟管制、政治專權，因此可概括為：從「前現代」向現代文明轉型的實質，是從封閉轉向開放性的有序多元競爭。以反對思想控制為例，當年凝聚為全歐主流的文藝復興、宗教改革與啟蒙思潮所反對的，是中世紀天主教神學的思想控制，而不是天主教傳統本身，所以，當以馬里旦（1882-1973）為代表的天主教神學家對曾被教廷利用為思想控制工具的阿奎那神學作了創造性詮釋（即新湯瑪斯主義）之後，天主教傳統也已融入在梵蒂岡、西班牙、葡萄牙及中南美洲多國占主流的多元現代性之中。

由此可見，撇開具體場景談傳統的否定或繼承無甚意義。筆者認為，現代轉型乃套用法國年鑑學派術語「長時段」的現象，這一

19. 星雲大師：〈序二・我對人間佛教的體認〉，《人間佛教回歸佛陀本懷》，北京：人民出版社、宗教文化出版社，2016年，頁9。

20. 鄧曦澤：〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉，《聯合早報》2019年3月1日。

時段如從西方中世紀後期始，在歐美已跨約 800 年，則全球多元現代轉型再花數百年並不為過。且其流程具有不可逆性，縱有回潮與逆流，但不可能回到過去，其趨勢不會因人的主觀好惡而改變。肯定作為現代性活力表現的，在思想、經濟、政治、科學技術各層面所展開的開放有序多元競爭，也只因其採用相對和平的方式，比受野蠻的叢林法則主宰稍有長進而已。在此，社會達爾文主義「適者生存」主張同樣不可取，因為在生物史上，「協作」的表現與競爭同樣突出，進化與退化同在。

文明之所以為「文明」，建立在馬林諾夫斯基與費孝通所謂「文野之別」的田野考察基礎上，即「文明」既與由暴力主宰的叢林法則的「野蠻」相對，有人聚居的文明也與憑常識即能辨別的「蠻荒」相對。這點在文明辨析中應居首位，在其之下，相應地各大文明的所謂「先進」與「落後」、「前現代」與「現代性」才能得到恰當評估。

多元現代性理論及其分析框架也建立在這一基礎上。依筆者淺見，至少可歸納為四個層面：

1. 多元現代性理論預設，在思想層面上主張各種學說與言論開放性的有序多元競爭，唯一依法禁止的僅為宣揚血族、種族或階級仇視者，因為這會引發暴力仇殺。相反，「前現代」在東方則表現為中國的法家、儒家的意識型態控制，印度的婆羅門教控制；在西方則表現為天主教神學控制；而前蘇聯的意識型態控制恰恰是偽現代性，所以當戈巴契夫提出公開性時，一度大規模採用「現代」機器生產的前蘇聯頃刻瓦解。

2. 該預設在經濟層面上同樣主張開放性的有序多元競爭，因為競爭，哪怕是激烈的競爭，也比互相殘殺好得多。而有序的市場經

濟運行才能實現文明的雙贏、多贏。無序博弈的後果只能是兩敗俱傷，甚至從非暴力的文明倒退回由叢林法則主宰、地球毀滅。

3. 該預設在政治、包括國際政治層面上，同樣主張開放性的有序多元競爭性分享，反對霸權主義。由於政治制度對秩序具有確立與保障的重要性，所以政制確存在先進、落後之別。現代性政制能保證政權交替的和平過渡（暴力奪取政權只能說是前現代的回潮），防止任何利益集團獨霸權力以及權力的濫用。

4. 在生活方式的選擇上，則以不妨礙他人同樣的自由為前提，多元並存。但即使競爭，也應強調「競中有合（作）」，強調公平，因為不公平競爭也往往很殘酷，有序競爭的「秩序」應當建立在公平的基礎之上。

旨在實現多元現代性的行為主體當然應更自覺、多元，正在轉型中的各國應發揮更多的推動作用。引導多元現代性的理念不但包括科學、法治、民主、平等、自由等，還應強調協作、和平、包容、生態平衡、普惠、分享、共贏。

人類作為眾生之一，其行為（身業）的驅動性並不能脫離眾生本能。與其放縱野獸本能，不如對競爭本能善加利用。由更高的「人之所以為人」的超越性俯照，才能利用好競爭本能，並引導其趨善避惡。在此，東方文明孕育的具有超越性的佛法理當更好地起到引導作用。相較於競爭性，多元現代性理論預設更強調開放性，即使西方文明也並非單元一體，²¹ 其所以能率先實現現代轉型，與其開放性分不開。筆者不贊成西方文明具有「更優特質」說，但肯定各大文明各有其長處與短處，因此贊同文明互鑑，即使較優者，也來

21. 鄧子美：《傳統佛教與中國近代化——百年文化衝撞與交流》，上海：華東師大出版社，1994年，頁300。

自學而優。開放性的、善於借鑑學習的文明才有更好的未來；相反，無論是山姆大叔曾有的傲慢與大陸網民的「厲害了」自詡，都是取禍之端。

日本文明具有善學其他文明長處之傳統，因此當其吸取了野蠻的軍國主義失敗教訓後，便能迅即實現現代轉型並保持其獨特性。而有些非西方文明之現代轉型遭挫，²² 與其先盲目照搬西方，後又回歸封閉，導致其內部暴力惡鬥循環有關，也間接造成了當下的全球現代性困境。故多元現代性探討及其成敗，關係到人類未來命運。²³

佛教所覆蓋與影響地域的文明乃多元中的重要一元，多元現代性視域中理所當然地包括佛教、佛學的視角，佛教、佛學的空慧視角歷來在這個以存有致思的世界中顯得非常獨特、獨到。然而，佛學在這個世界中的許多重要議題、問題中卻常常缺位，即使有微弱聲音也或淪為在自身圈子裡的自言自語，或壓根被主流社會所無視。此為本文撰寫之緣起，敬希慧眼鑑別指正。而當佛教、佛學的建言善行參與著多元現代性的建設，並發揮出其積極功能，亦即現代性實現之時，佛教界應有權益，才能在仍充斥著「前現代」現象的這個世界中得到充分的尊重與保障。



22. 鄧曦澤在〈西方領先是階段現象還是文明現象？〉一文中，舉了阿拉伯文明為例，故在此作回應。

23. 鄧子美：〈創造人類眾生命運共同體——業報緣起論的觀照〉，《第二屆「廬山論壇——佛教與人類命運共同體」佛學研討會論文集》，九江：九江市佛教協會，2019年5月。

星雲大師和佛光山與中國佛教文化的 現代振興

何建明

中國人民大學哲學院暨佛教與宗教學理論研究所教授

一、引言

中華民族在歷史上曾經創造過舉世矚目的輝煌文明。可是到了晚清，在東西方船堅炮利的衝擊下，內憂外困使中華民族到了亡國滅種的邊緣。於是，救亡圖存成了近 100 多年來中國人最急迫也是最沉重的歷史使命。從洋務運動到戊戌變法，再到辛亥革命、五四運動和抗日戰爭，直到今天，無數的中華兒女和仁人志士為挽救中華民族的危亡而拋頭顱、灑熱血，前仆後繼，書寫了可歌可泣的歷史篇章。過去，我們許多人將這場持續 100 多年來的救亡圖存運動簡單地理解為一種政治運動和經濟運動，實際上，它更是一場文化運動。兩千多年來世界文明的歷史發展和近 100 多年的救亡圖存運動，如果離開了中華優秀文化傳統的傳承和創新，中華民族必將失去自身的民族國家認同（或民族特性），中華民族仍然沒有擺脫滅亡的命運。缺乏文化傳承與創新的政治更新和經濟發展，只表明一個社會體的存活樣態，而不能表明一個民族文明的延續與發展。中華民族的延續和發展，離不開中華優秀文化傳統的傳承和創新，當然就離不開中華優秀佛教文化傳統的傳承和創新。

因此，在近 100 多年來的中華民族救亡圖存運動中，有一支常常被我們忽視或輕視的民族救亡先鋒和傑出人物隊伍——以楊文

星雲大師和佛光山與中國佛教文化的現代振興



中國百年來的高僧與居士大德代表，上排左起：楊文會、寄禪法師、宗仰上人、太虛大師、印光大師、弘一大師、虛雲和尚。下排左起：法尊法師、巨贊法師、東初法師、印順導師、歐陽竟無、趙樸初、星雲大師。

會、寄禪法師、宗仰上人、蘇曼殊、太虛大師、印光大師、弘一大師、虛雲和尚、法尊法師、巨贊法師、東初法師、印順導師、歐陽竟無、呂澂、趙樸初居士和星雲大師等等為代表的一代又一代佛門高僧大德，他們為中華民族的救亡和振興所做出的偉大歷史性貢獻，絲毫不亞於那些在政治、軍事、經濟和科學技術等領域做出過傑出貢獻的人們。

近 100 多年來中華優秀傳統文化的復興中，最耀眼的、對現代文化和思想影響最為深遠的，無疑是佛教文化。從清末的魏源、龔自珍、林則徐、康有為、梁啟超、譚嗣同、章太炎，到民國成立以來的熊希齡、蔣維喬、梁漱溟、馬一浮、楊度、熊十力、牟宗三，乃至學術界的胡適、湯用彤、陳垣、陳寅恪、季羨林，金克木等等，都與這場佛教文化復興運動有著直接的關係。

1949 年以後，中華佛教文化在兩岸的傳承和創新呈現出完全不同的態勢。在大陸，由於眾所周知的原因，直到改革開放以後，現代人間佛教的旗幟，通過趙樸初居士和淨慧長老等一批教內先進的積極努力才逐漸樹立起來。而在台灣地區，佛教文化經過佛教界許

多高僧大德和廣大善信 70 多年的探索和創新，以佛光山、慈濟功德會、法鼓山等為代表，已經成為中華優秀文化傳統在現代傳承和創新的重要標誌。

近些年國內外有關星雲大師與佛光山、印順導師與人間佛教、證嚴法師與慈濟功德會、聖嚴法師與法鼓山，以及台灣佛教史的各種學術研究成果已經不少，並在多方面都取得了重要進展，我在這裡就星雲大師與佛光山對佛教文化傳統的傳承和創新的問題，略抒己見，願就正於各位讀者。

二、星雲大師和佛光山教團對佛陀教法和中國佛教傳統的繼承和發揚

星雲大師在《佛法真義》中專門談到「傳承」，他說，歷來佛法中信仰的人不少，但是存在一個嚴重的問題就是許多人不懂得傳承。他這裡所說的傳承，當然不是指過去子孫廟中傳承寺廟財產，而主要是指寺院的住持傳承和法脈傳承。住持的傳承是佛教制度層面，法脈的傳承是佛教的精神層面。印度釋迦牟尼佛在靈山會上拈花微笑，將「涅槃妙心，實相無相」的佛法傳給大迦葉，大迦葉又傳給阿難尊者，代代相傳，直到 28 祖達摩祖師，一葦渡江東來，傳法給慧可，慧可再傳給一代一代的祖師，從而有了中國禪宗持續至今的傳承和發展。

在佛教的歷史傳承當中，佛陀的教法當然是最為核心的。大師在《人間佛教回歸佛陀本懷》中指出：「『佛教』是佛陀對『人間』的教化，佛陀所開示的一切教法，都是為了增進人间的幸福與安樂，所以，『佛教』就是『人間佛教』。」因此，星雲大師將「人間佛教」闡釋為「佛說的，人要的」。以「人間佛教」為宗風，以「星

雲模式的人間佛教」為標榜的佛光山教團，正是在星雲大師的引領下，自覺繼承和發揚了佛陀所開創的人間佛教精神傳統。

星雲大師早年曾在焦山佛學院接受太虛大師所領導的人間佛教之僧伽教育，他曾自述從那時起就追隨太虛大師「大乘以佛為本」的教法。太虛大師曾說，大乘以佛為本，就是指「大乘法即佛自證法，亦即依佛本願力以教化眾生的法」。星雲大師和太虛大師一樣，非常強調他所宣揚的佛法和人間佛教，就是釋迦牟尼佛教的根本教法。

1953年，大師來台不久尚未完全安頓之時，就先後撰寫了《釋迦牟尼傳》、《十大弟子傳》等志在繼承和弘揚佛陀教法的著作，自述「在撰寫《釋迦牟尼佛傳》時，常常被佛陀大公無私的精神所深深感動而熱淚盈眶。尤其了解佛陀一生的行誼之後，我知道佛陀不但是一個教育家、宗教家，還是一個革命家」。他在《釋迦牟尼傳》的開篇就說：「釋迦牟尼佛出生在人間，生長在人間，成佛亦在人間。他是我們長夜漫漫的人間慧燈，他是我們苦海茫茫的人間舟航。」「他住世說法四十餘年，告訴我們求得解脫的方法，指示我們應行的大道。他留在這人間的佛法，無一不是從他大智覺海中流露出來，無一不是我們離苦得樂的方法。」這部《釋迦牟尼傳》至今印行了上千萬冊，影響了許多海峽兩岸的年輕人信奉佛法、弘揚和實踐人間佛教。

星雲大師對佛陀教法的自覺繼承和弘揚，追隨著佛教中國化的歷史傳統。東晉時期的道安大師是公認的佛教中國化的開創者。道安大師自覺地拋棄了「格義佛教」的傳承，而積極選擇和闡揚大乘般若思想，與其同時代的鳩摩羅什大師進而大力引進和譯介大乘般若經典，從而使得在佛教中國化和中國佛教宗派的成立過程中，形

成了鮮明的以大乘般若思想為中心的佛教傳統。星雲大師所繼承和弘揚的佛陀教法，正是這一大乘般若學傳統。他曾說到，《般若經》在佛陀的說法當中占用了 22 年的時間，可見其重要性。只有般若，才能讓我們認識緣起性空，體證緣起性空。而緣起性空正是佛法的根本教義。他還指出，作為佛教中國化最重要的成果是禪宗六祖惠能大師所著的《六祖壇經》，而在這部重要的中國佛教經典中，最重要的部分就是〈般若品〉。因此，星雲大師無論是講解佛經、指導信徒學習佛經，還是安排各級佛學院和佛教研究院的課程，《般若經》都是必讀的重要經典。

星雲大師所領導的佛光山教團，自覺地繼承和發揚了中國佛教的禪宗法脈和優良傳統。太虛大師在〈中國佛學〉中，明確地將禪看作是中國佛教的最主要標誌，認為「中國佛學的特質在禪」。星雲大師在《六祖壇經講話》中說到：

禪宗講究傳承，講究一脈相傳。在六祖大師之前，歷代祖師均以衣鉢為傳承信物；到了六祖大師以後，雖然不再授衣傳鉢，可是他提倡無盡燈，也就是要我們每一個參禪的人把禪法燈燈相傳，所謂「推春日久工夫熟，祖宗勘挑無盡燈」。只要我們舂米、推磨的功夫日深，鐵杵終能磨成繡花針。只要我們參禪有所得以後，所謂「一花五葉，分燈無盡」，過去歷代祖師的大法，就要靠我們點燃無盡燈，燈燈相傳，才能賡續不絕。

星雲大師所承繼的正是志開上所傳的宜興大覺寺祖庭臨濟宗第 48 代禪宗法脈，並於 1985 年 9 月 22 日，又將正法遞付臨濟宗第 49 代、佛光山第 2 代住持心平和尚及心定、慧龍、慧開、慈莊、慈惠、慈

容、慈嘉、慈怡、依嚴、依敏、依融、紹覺、依恆、依空、依諦等人。

大師在心平和尚晉山典禮中明確地指出，佛光山僧團將嚴格遵守佛陀指引的「依法不依人」的教法，法治重於人治，世間之事並不是「非我不可」，佛法的弘揚、社會的淨化，要靠大家共同來成就。他還特別強調指出：「佛光山人西方去，摩迦行者東土來；來來去去均如是，永做世間閒忙人。」這是他很明確地將禪宗一脈追溯至釋迦牟尼佛和迦葉尊者。也就是說，他所開創的佛光山僧團所傳承的禪宗臨濟法脈，不僅是中國佛教的傳統，也是佛陀教化的傳統。從此，佛光山僧團的法脈傳承和住持更替，明確地寫入《佛光山宗務委員會組織章程》當中，成為佛光山僧團永久遵循的法規。

正是因為星雲大師和佛光山僧團自覺傳承的是禪宗的臨濟宗法脈，因此，他們也很自然地積極繼承和弘傳了馬祖創叢林、百丈立清規的優良傳統。星雲大師曾明確地指出，自從六祖大師的行化大開以後，馬祖創建了叢林，百丈建立了清規，自此千餘年以來，禪者都很重視遵循這些規範：其一，自食其力維持生活，不可傷害修道禪人；其二，不壞團體家風信譽，不自宣說自我成就；其三，每日必有發心作務，修福修慧感恩知足；其四，物質生活愈淡愈好，重視師承樹立宗風。大師開創佛光山，建立佛光山教團，就是要繼承和發揚中國佛教歷史上的叢林傳統。

到過佛光山或與佛光山的法師有過接觸的人會發現，佛光山的法師們幾乎都在忙於各種接待和其他各項事務，而且工作做得非常認真，非常仔細，又很有成效，不得不令人敬佩，但同時也會生起一種感覺：佛光山的法師還有時間修行、出坡嗎？如果不修行，也不出坡，還能算是出家人嗎？事實上，這是對佛光山僧團修行方式的極大誤解。

星雲大師所領導的佛光山僧團，自覺地繼承和發揚了中國佛教在唐代百丈懷海所開創的「一日不作，一日不食」的修行傳統。星雲大師曾說，從惠能大師到馬祖大師和百丈大師，禪門都明確制定和形成了「自食其力維持生活」和「每日必有發心作務」的傳統。星雲大師對許多人誤解禪修生活即為禪堂生活給予了回應，他說：

惠能八月舂碓，親自作務，實為他進入悟道的不二法門。
離開了生活，固然沒有禪；離開了作務，更無法深入禪心。
自古以來，像百丈的務農、雪峰的煮飯、楊岐的司庫、洞山的香燈、圓通的悅眾、百靈的知浴、道元的種菜、臨濟的栽松、潯山的粉牆……處處都說明禪者非常重視生活的實踐。

大師還舉例說，趙州禪師回答問者「什麼是禪法？」趙州指示他去洗碗，再有人問什麼是禪法？趙州告訴他去掃地。因此學者不滿，責問趙州，難道洗碗掃地以外沒有禪了嗎？趙州不客氣地說道：「除了洗碗掃地以外，我不知道另外還有什麼禪法！」大師也因此向我們解釋了，為什麼佛光山的法師們看起來每天都在為各種接待和其他事務而忙忙碌碌。他們正是通過各種忙忙碌碌的生活和作務而修行。

星雲大師所領導的佛光山教團不僅自覺繼承和弘揚佛陀教法的傳統、佛教中國化和中國佛教的歷史傳統，還積極地傳承和推進太虛大師等近代佛門先進所開創的現代人間佛教革新傳統。星雲大師多次強調太虛大師對他的重大影響，早期焦山佛學院的僧教育，使他脫胎換骨，真正步入到現代佛教之路。他曾自述從 20 歲那一年起，就追隨太虛大師的革新佛教理念，冒著生命危險，企圖整頓寺

院，但功敗垂成，因而發願在有生之年，一定要盡一己之力復興中國佛教，後來果然「願不虛發」。

事實上，星雲大師曾自述，他雖然很早就在南京的律宗道場棲霞山出家為僧，但是，只有到了焦山佛學院，接觸到太虛大師的人間佛教思想之後，「人間娑婆世界的教主是釋迦牟尼佛，我才恍然大悟，佛教的中心領導者，應該是釋迦牟尼佛。所以我曾經在年輕的時候，也不自量力的寫過《釋迦牟尼佛傳》，就更進一步的知道，佛陀是人間佛教的教主，也是我們信仰上的領導中心」。這也正是他闡揚人間佛教理論，探索人間佛教實踐，實現現代人間佛教創新的基礎和出發點。

三、星雲大師與佛光山教團對佛教傳統的現代創新

星雲大師和佛光山教團對於中國佛教文化的歷史貢獻，除了自覺地繼承和發揚中國佛教文化的優良傳統，更重要的是對佛教在當代的調適進行了契理契機的創新性探索，建立了影響國內外的「星雲模式的人間佛教」形態。他曾說：「由於我在焦山佛學院求學時，參加過太虛大師辦的『中國佛教會會務人員訓練班』，對於建立『新佛教』，也有一些理念，佛教一定要注重內憂外患，總之一句，佛教需要革新。」就是從那個時候起，星雲大師開始立志「從事新佛教革新運動」。（《人間佛教回歸佛陀本懷》第六章）他多次說到「我革新佛教運動是一生志業」，但是革新佛教不是要改造佛教，而是為了使佛教適應時代發展的要求，為了使佛教更能夠融入現代社會和現代人心。

首先，星雲大師用最貼近現實生活需要的各種方便，對佛陀教化的人間佛教進行了契理契機的現代闡釋。

星雲大師自年輕時就筆耕不輟，至今已經出版了數百部著作，4千多萬言，是近百年來中國佛教界繼太虛大師之後，與印順導師堪稱「雙璧」的文化弘法大師。如果說太虛大師主要是從思想上闡釋現代人間佛教，印順導師主要是從學術中闡釋現代人間佛教，那麼可以說，星雲大師主要是從文化中闡釋了現代人間佛教。

星雲大師對人間佛教思想的現代闡釋，既體現在他那4千多萬言的親口所說、親筆所寫的著作中，也體現在他引領佛光山教團先後建設的「三寶山」（佛光山——僧寶山、佛陀紀念館——佛寶山、藏經樓——法寶山）、遍布於世界各地的佛光山別分院道場、大中小學幼稚園、佛學院、圖書館、博物館、編藏處、電台、電視台、出版中心，以及各種出版物、大型弘法講座、大型弘法活動、歌詠隊、梵唄音樂會、國際佛光會、國際學術研討會、讀書會等等各項文化、教育、慈善和共修的事業與活動當中。



佛光山三寶山總體布局圖

星雲大師曾說：「今日佛教最大的毛病，就是把佛法和生活分開，信佛教信了幾十年，但貪瞋痴還是非常的重，深入藏經的道理能說一大堆，但對人我是非得失就是不能放下。」他認為，佛教一旦離開了生活，就不是我們所需要的佛法，也不是指導我們人生方向的指南針。佛教如果不能充實我們生活的內涵，那麼佛教的存在就沒有意義。「佛陀的教化，本來就是為了改善我們的人生，淨化我們的心靈，提升我們的品質」、「我一生的理想，就是弘揚人間佛教、生活佛教」。他還說，「佛法中的發心，可以運用於我們的家庭生活上，敦親睦鄰、孝敬親長、友愛手足、幫助朋友」、「佛法不是空中畫餅，嘴上說說而已，應該身體力行，徹底實踐，不可以把生活和佛教分開」。因此，星雲大師總是以最貼近生活需要的方式去闡釋佛法的真義，確立佛光人的工作信條就是：給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便。這實際上也是他和佛光山教團闡釋人間佛法的基本原則。

《佛法真義》是星雲大師年屆九旬高齡出版的一部全面闡釋現代人間佛教思想的巨著，集中體現了星雲大師 70 多年弘法生涯的結晶。正如星雲大師在該書的〈自序〉中所說：佛陀的全部教法，都集中於慈悲、智慧和平等，「我們今天的佛教界，究竟能不能把佛法真義講出來而不去違背佛陀的本義呢？」比如，天堂地獄觀念，是用地獄來嚇唬人的，還是用天堂來激勵人們追求美好生活？佛陀所講的苦，是說人生是苦海而無希望，還是說苦能增上、能堅強？佛教所講的空，到底是消極的，還是積極的、有建設性的和有成就性的？因此，他要「對於佛教一些錯誤的說法，失去了本來的真義，總要提出來做一些修正，體會佛陀的本懷是什麼，比如，不當的放生，反而成了殺生的愚行」、「不如法的撞頭鐘、燒頭香，

假藉這許多迷信來招搖撞騙」。因此，《佛法真義》一書以 300 多個主題詞，用通俗易懂的現代語言，將佛法在當代的話語和概念，創造性地進行了方便闡釋，令人耳目一新。除了 2016 年出版的《人間佛教回歸佛陀本懷》之外，大師 2019 年又出版《我不是「呬教」的和尚》，在這兩本書中都以簡潔的篇幅進一步集中闡發。

其次，星雲大師對現代佛教的弘法利生方式進行了全新的探索，開創了多項歷史性第一。

星雲大師多次談到，他之所以數十年如一日從事革新佛教的事業，「就是一切都是『為了佛教』」。正是因為始終抱持著革新佛教的理念和目標，他因此開創了中國現代佛教史上的一個又一個第一。1994 年符芝瑛完成星雲大師傳記《傳燈》的寫作，她在書中總結了星雲大師和佛光山教團開創了世界佛教史上的 50 個第一，如：佛教歌詠隊、電台弘法、第一張唱片、電視弘法、第一間講堂、在國家殿堂弘法、第一本精裝佛書、信徒穿著制服、每月印經、僧眾等級制度、環島布教、佛門紀念品、青年學生會、民眾講習班、兒童班、星期學校、萬佛殿、幼教研習、光明燈、使用幻燈機及投影機弘法、佛化婚禮、印度文化研究所、大專夏令營、都市佛學院、如意寮、安寧病房、檀信樓（信徒服務中心）、報恩法會、信徒香會、供僧法會、高樓寺院、世界佛學會考、禪淨密三修法會、回歸佛陀時代千萬人集會、短期出家、佛教藝術展覽館、《佛光大藏經》、三軍及離島布教、國際佛光會、200 人印度朝聖，等等。正如 2015 年出版的《貧僧有話要說》中所說：「大師為了佛教，改革創新，數十年後，讓佛教梵唄進入國際舞台，舉辦萬人歌頌偉大的佛陀音樂會，萬人禪淨共修法會等，以文化弘揚佛法，以教育培養人才，以慈善福利社會，以共修淨化人心。」

積極進行適應時代發展要求和人生現實生活需要的弘法方式的創新，使星雲大師和佛光山教團隨時隨地都將佛法融入到不同的社會和人們的日常生活當中，使佛法不再那麼高深莫測容易引起誤解，而是成為人們積極地面對各種生活和工作中的危機與挑戰的指路明燈：「有佛法，就有辦法。」

第三，星雲大師和佛光山教團在傳承佛陀的教法制度和中國佛教歷史上的叢林清規制度基礎上，對現代教團制度建設進行了全新的探索，開創了堪稱典範的佛光山僧團、國際佛光會。

相比於印度和其他地區的佛教，叢林制度在唐代的建立無疑是中國佛教最具特色的創新之一。在〈佛法真義·走江湖〉一文中，星雲大師說，在唐代，馬祖道一禪師駐錫在江西，他的學問好，道德高，建立叢林制度，讓十方學人能夠安心辦道，得以有規模的學習，這就是所謂的「馬祖創叢林」，就如同現今的學校，所以經常有各方的學者前往問道求法。但是，星雲大師並不是照搬傳統叢林制度，而是堅持「集體創作、制度領導、非佛不作、唯法所依」基本原則，「在星雲大師領導下，佛光山除了保存傳統佛教的禮儀清規，更洞悉現代社會的趨勢，把制度化的管理系統帶入佛教」。星雲大師傳記《傳燈》的作者符芝瑛將佛光山教團稱之為「傳統叢林現代版」，也就是說，星雲大師將佛光山教團的制度建設在原有的傳統叢林的基礎之上，進行了全新的現代管理制度化。

星雲大師和佛光山積極引入了類似於現代公司治理的董事會或理事會制度，建立了健全的宗務委員會制度，在宗務委員會之下設立宗務堂和都監院（相當於總管理處），統攝寺務、信眾、慈善、福利、工程、財務、人事、典制等 10 個監院，另有教育院、文化院、長老院、傳燈會、佛光山文教基金會、佛光淨土文教基金會、佛光

山慈悲基金會、佛光山百萬人興學委員會、國際佛光會及海內外別分院等，共 300 多個單位，如今已經形成了比較完善的五院（長老院、都監院、文化院、教育院和慈善院）十四會（佛光山文教基金會、佛光淨土文教基金會、人間文教基金會、財團法人佛光山慈悲社會福利基金會、佛光山電視弘法基金會、佛光山宗務發展策進委員會、佛光大藏經編修委員會、國際佛光會發展委員會、佛光山佛陀紀念館、國際佛教促進會、佛光山功德主總會、佛光山修持中心、人間福報社、佛光緣美術館）的全新組織系統。各院會都有嚴格的制度化管理體系，如人事制度、教育制度、財務預算制度，乃至吃飯的制度等等。這套管理制度的最大特點，我認為就是傳統叢林制度與現代企業管理制度的完美結合：一方面，有著嚴格的剃度、傳戒、傳法、早晚課、過堂、出坡、法事、講經、行腳、閱藏等傳統叢林規範，另一方面，財務實行預算和監督、人事實行資歷和職務分類、宗務委員會和各別分院中心及部門實行任期和民主選舉與監督，等等。限於篇幅，在這裡不再展開。

特別值得注意的是，在星雲大師的引領之下，佛光山教團於世紀之交明確提出了建立佛光宗的構想：1. 八宗兼弘，僧信共有；2. 集體創作，尊重包容；3. 學行弘修，民主行事；4. 六和教團，四眾平等；5. 政教世法，和而不流；6. 傳統現代，相互融和；7. 國際交流，同體共生；8. 人間佛教，佛光淨土。經過 50 多年的努力，佛光山從理論、制度到實踐，都逐漸成熟起來，已經成為中國現代佛教史上最具有世界影響力的佛教宗派。

四、結語

星雲大師非常重視佛教的社會功能和文化價值。大師曾經說過，佛教是一個護國愛民的宗教，教主釋迦牟尼佛不但愛護人民，也愛護祖國。他曾經為了保衛祖國迦毗羅衛國免受琉璃王的大軍侵略，不惜三番兩次的日中路坐，以阻止琉璃王的大軍攻打迦毗羅衛國。六祖惠能大師也是一個非常護國愛民的大師，他講經傳道，維護社會的秩序，給社會增加道德的力量。自古以來，佛教在國家、社會所扮演的角色，具有淨化人心、維護社會秩序、輔助王教之功。佛教可以說是人民精神的重鎮，因為有佛教，社會人民自有因果、道德觀念，佛教可補法律的不足，可輔佐政治的清明。因此，傳承和創新中國佛教文化的優良傳統，使佛教成為當今社會的一支和諧、穩定的力量，一直是星雲大師和佛光山教團努力的目標。

如果沒有傳承而只有創新，那只能算是新興宗教；如果只有傳承而沒有創新，任何宗教必將走向沒落而被現代社會所淘汰。星雲大師和佛光山教團以智慧和慈悲，為中國優秀傳統文化的傳承和創新、也為世界文化的多元化發展及人類文明的傳承與創新，做出了歷史性的貢獻。

