

人间佛教与现代社会

佛法在世间

陈兵

中国时代经济出版社

佛法在世间，不离世间觉。
离世觅菩提，恰如求兔角。

◎惠能◎

仰止唯佛陀，完成在人格。
人成即佛成，是名真现实。

◎太虚◎

责任编辑：吴云鹏

封面设计：安寧書裝

ISBN 978-7-80221-497-2



9 787802 214972 >

定价：42.00元

佛法在世間

陈兵 著

中国时代经济出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

佛法在世间：人间佛教与现代社会/陈兵著. —北京：中国时代经济出版社，
2008.1

ISBN 978-7-80221-497-2

I. 佛… II. 陈… III. 佛教—研究 IV. B94

中国版本图书馆CIP数据核字 (2007) 第194600号

佛法在世间

人间佛教与现代社会

陈兵 著

出 版	中国时代经济出版社
地 址	北京市西城区车公庄大街乙5号 鸿儒大厦B座
邮政编码	100044
电 话	(010)68320825(发行部) (010)88361317(邮购)
传 真	(010)68320634
发 行	各地新华书店
印 刷	北京嘉恒彩色印刷有限责任公司
开 本	787×1092 1/16
版 次	2008年1月第1版
印 次	2008年1月第1次印刷
印 张	21.5
字 数	359千字
定 价	42.00 元
书 号	ISBN 978-7-80221-497-2

版权所有 侵权必究

目录

001

第一章 佛言祖语说人间佛教

人类殊胜，人身难得

001

正命生活，得现法乐

009

报恩尽责，敦伦尽分

013

完善人格，即人而佛

023

佛法在世间，菩提向心求

035

布施奉献，利乐众生

042

化导众生，营造人间净土

050

第二章 『人间佛教』导论

契理与契机

062

人乘正法与现法喜乐

069

即人而佛、即世间而出世间之道

074

人间净土的建设及其他

079

第三章 人间佛教与佛法的出世间修证

出世间的修证不离人间

085

『不断烦恼、不修禅定』的弥勒比丘

089

人间佛教与净土法门

094

第四章 星云大师的人间佛教思想

从太虚人生佛教到星云人间佛教

098 097

深符佛意的人间佛教

103

以人为本的人间佛教

106

生活化的人间佛教

111

给人欢喜的人间佛教

117

人世进取的人间佛教

120

现代化的人间佛教

123

融和的人间佛教

126

事业化、制度化、大众化、国际化的人间佛教

129

星云大师人间佛教思想的贡献

132

第五章 佛教的社会责任与社会价值

136

佛教理应承担社会责任

137

佛教的三重社会责任

140

在尽责任中了生死

143

第六章 佛弟子必爱国论

145

为佛弟子，必报国恩

145

国与教同兴衰

148

第七章 中国佛教的回顾与展望

152

厄难·复兴·转型

152

新世纪的机遇与挑战

154

教团、教义、社会功能的重建

158

第八章 中国佛传统之反省

161

中国佛教五大传统

161

传统佛教之积弊

165

反传统与保传统

168

第九章 中国佛教的现代转型

173

陈旧模式及其积弊

173

传布方式及教制教产的改革

176

复古·革新·归源·外求

181

向现代模式——人间佛教的共趋

184

第十章 中国佛学的继承与重建

188

传统的成就及特点

188

传统的积弊及对待传统的两极偏见

191

关于重建的刍议

193

第十一章 近现代居士佛教

198

居士奋起振兴佛教

198

星罗棋布的居士团体

202

僧俗关系的合理定位

205

目录

007

第十二章 寺院社会的功能及其建设

寺院的来由和沿革

208

寺院的社会功能

210

关于寺院建设的刍议

212

第十三章 佛法与现代社会

现代科学与佛法遥相接轨的趋势

216

佛法蕴藏着拯救文明危机的智慧

222

第十四章 佛学在文化重建中的使命

百家争鸣、文化重建的空前机遇

229

佛法的优势与使命	231
文化重建与佛学重建	235
第十五章 佛法依正不二论的现代意义	238
依正不二与环境生态	239
众生平等与动物保护	242
自他不二与社会生态	244
心净土净与文明建设	247
第十六章 中国佛教的圆融精神及其当代意义	250
圆融思想的源流及其哲学意蕴	250
圆融精神的表现及运用	256

目录

009

当今世界呼唤圆融精神

260

第十七章 佛教修持与心理卫生

264

精神心理问题的日益凸显

264

佛法的心髓——自治其心

268

佛教修持与现代心理学

273

第十八章 自我实现与自性成佛

278

自我实现的需要与成佛的追求

279

自我实现者与菩萨行者

283

真正自我与圆满的自我实现——自性成佛

286

第十九章 佛教与医学

佛教对医学的重视

290

佛教医学模式

292

佛教诊疗法

295

第二十章 佛学与死亡学

死有、中有与濒死经验等研究

301

佛教反对自杀

304

如何正确对待死亡

306

净土法门与老年问题

310

第二十一章 佛教的临终关怀

佛陀与临终关怀

313

大乘的临终关怀

314

当代佛教的临终关怀

317

佛教的「全家照顾」

318

追福超度，利益存亡

319

附录

佛法与佛教研究——陈兵教授访谈录 王永会

323

323

第一章

佛言祖语说人间佛教

人类殊胜，人身难得

比丘当知：三十三天^①着于五欲^②，彼以人间为善趣，于如来法得出家为善利而得三达^③。所以然者，诸佛世尊皆出人间，非由天而得也。

《增一阿含经》卷二十六《等见品》

佛告比丘：阎浮提^④人有三事胜瞿耶尼^⑤人，何等为三？一者勇猛强记，能造业行；二者勇猛强记，勤修梵行；三者勇猛强记，佛出其土……阎浮提人亦以以上三事胜龙、金翅鸟……阿须伦^⑥……四王天……忉利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。

《长阿含经》卷二十《世记经·忉利天品》

-
- ① 三十三天：欲界第二忉利天，以有三十三天国得名。
 - ② 五欲：对色、声、香、味、触五种感知对象的欲望。
 - ③ 三达：三达智之略。指佛所证得的天眼、宿命、漏尽三种智慧。
 - ④ 阎浮提：四大部洲之南洲，一般认为即地球。
 - ⑤ 瞿耶尼：一译北俱卢洲，四大部洲之北洲，人寿命千岁。
 - ⑥ 阿须伦：一般译阿修罗，一种战神。

我今亦是人数^❶。

诸佛出于人。

《增一阿含经》卷十八《四意断品》

世尊告曰：“可用人间之食用饭如来，所以然者，我身生于人间，长于人间，于人间得佛。”

《增一阿含经》卷二十八《听法品》

云何人趣……名末奴沙^❷……于种种工巧业处而得善巧，以能用意思惟观察所作事故，名末奴沙……能寂静意故名为人，以五趣中能寂静意无如人者。故契经^❸云：人有三事胜于诸天：一勇猛，二忆念，三梵行^❹。

《大毗婆沙论》卷一七二

何故人道名摩拏沙？此有八义：一聪明故，二为胜故，三意细微故，四正觉故，五智慧增上故，六能别虚实故，七圣道正器故，八聪慧业所生故。

《佛说立世阿毗昙论》

一切宝中，人命第一。

《大智度论》卷十三

-
- ❶ 人数：属于人类，为人类中的一员。
❷ 末奴沙：亦译摩拏沙等，梵语音译，意译“人”。
❸ 契经：指佛经。
❹ 梵行：清静离欲之修行。



人是福田，能生一切诸善果故……如是一切贤圣道果，皆依于人而能修证。

《大方广佛华严经·入不思议解脱境界普贤行愿品》卷十二

汝等于是广植德本，布施恩惠，勿犯道禁，忍辱精进，一心智慧，转相教化，为德立善，正心正意，斋戒清静，一日一夜，胜在无量寿国为善百岁。

《佛说无量寿经》卷下佛言

人身甚为难得，遭值八难，求出甚难。生正国中，亦复不易。求善良友，亦复不易。欲与善知识相遇，亦复不易。欲从如来法中学道者，亦复难遇。如来出现甚不可遭，所演法教亦复如是，解四真谛及四非常实不可得闻。

《增一阿含经》卷三十三

佛言：人离恶道得为人难；既得为人，去女即男难；既得为男，六根^①完具难；六根既具，生中国难；既生中国，值佛世难；既值佛世，遇道者难；既得遇道，兴信心难；既兴信心，发菩提心难；既发菩提心，无修无证难。

《四十二章经》

人身难得，虽得人身难具诸根，虽具诸根难得正见，虽具正见难得信心，虽得信心难遇善友，虽遇善友难闻正法，虽闻正法难得受持。能如是观，是名人身。

《优婆塞戒经》卷六《五戒品》

① 六根：眼、耳、鼻、舌、身、意六大感知器官。

当知有四大畏，恒逼人身，终不可制却，亦复不可咒术、战斗、药草所能摧折：所谓生、老、病、死。亦如四大山从四方来，各各相就，摧坏树木，皆悉磨灭。

《增一阿含经》卷五十

佛言：出息不还，则属后世，人命在呼吸之间耳。

《四十二章经》

人在爱欲之中，独生独死，独去独来，苦乐自当，无有代者。善恶变化，追逐所生，道路不同，会见无期。何不于强健时努力修善，欲何待乎！

《佛说无量寿经》卷下

人身难得，如优昙花^①，我今已得；如来难值，过优昙花，我今已值；清净法宝难得见闻，我今已闻。犹如盲龟值浮木孔，人命不停，过于山水，今日虽存，明亦难保，云何纵心令住恶法？壮色不停，犹如奔马，云何恃怙而生骄傲？犹如恶鬼伺求人过，四大恶鬼亦复如是，常来伺求我之过失，云何当令恶觉发起？譬如朽宅、垂崩之屋，我命亦尔，云何起恶！

北本《大般涅槃经》卷二十三

如河驶流，往而不返，人命如是，逝者不还。

是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯由何乐！

当勤精进，如救头燃，但念无常，慎勿放逸！

《法句经·无常品》

① 优昙花：具云优昙钵花，一种极其美丽但难得开放、开后很快凋落的花，即“昙花一现”之昙花。



要想永久受苦，与永久得乐，均视此身。

寂天《入菩萨行论》

人类为一切众生上下升沉的总枢纽。

太虚《佛学之人生道德》

人道为罪福、圣凡户枢。

太虚《优婆塞戒经讲录》

人类是九法界^①一切众生的中枢，一念向下便为四恶趣等，一念向上便为天及三乘等，故人类可为九法界众生的总代表，也就是九法界众生的转换点。

众生中的人，是众生中最有聪明才智的一种，故谚曰：“人为万物之灵”。因为它太灵活，所以向上也容易，向下也容易，人做得不好就可以堕下，做得好就可以向上。

太虚《人生的佛教》

由人向下为一切有情众生，由人向上为天及三乘^②、菩萨、佛。上下总依人生为转依，可见人生之重要性。我们应依佛的教法，在人类生活中，把一切思想行为合理化、道德化、佛法化，渐渐向上进步，由学菩萨

① 九法界：天台宗所说十法界中属于众生的九种（天、人、阿修罗、鬼、畜生、地狱、声闻、缘觉、菩萨）。此“法界”意为众生的总体、类别。

② 三乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘（或佛乘），大乘佛教称前二乘为小乘，菩萨乘为大乘。乘，梵语衍那，指运载众生到达目的地的交通工具。

以至成佛，才是人生最大的意义与价值。

太虚《人生的佛教》

在众生中虽有比人类更高妙的种类，但是人因活动的创造的力量大，因此佛法中看世界中之人类，是能够达到与佛一样的觉悟的。故佛说：“人生难得”，而人生是有很深意义很大价值的。如此了解人生价值，才成立一种有意义的人生观。

太虚《佛法原理与做人》

人类虽为许多众生中的一类，而高过其他的众生，能以知识研究一切事物，并能以多人的知识来作种种交换互助，在交换互助中完成创造的进步。

太虚《佛学之人生道德》

由异生^①——即六凡——而生起圣道者，唯人中能之，为别道异生所无，以人道能修习布施、持戒、多闻等极多功德，虽天道亦有所不如，此为人道特殊之功能。所以谓人道为转生四圣及其余五凡之枢纽。人生此种意义，唯佛法发挥尽致，非佛法则不能知人生乃有超凡入圣之希望。

太虚《优婆塞戒经讲录》

清净信乐心，名士夫胜财。
修行于正法，能招安乐果。
真谛之妙说，是则味之上。

① 异生：旧译“凡夫”，意谓轮回转生并起邪见、烦恼、恶业的众生，分天、人、阿修罗、鬼、畜生、地狱六大类，属天台宗十法界中的“六凡”法界。。



贤圣智慧命，是为寿中最。

《杂阿含经》卷三十六

虽得人身，行于非法，不名为人。

《优婆塞戒经》卷六《五戒品》

此十分难得的清净人身，如果用它来作罪业和恶行之工具，实在是十分可悲的事。

此难得暇满^①的人身，不用它来学佛，而让它白白地空过死去，实在是十分可悲的事。

在这个恶浊短暂的世界里，把自己的生命全部消耗在无意义的事情上，实在是十分可悲的事。

岗波巴《宝鬘集》

食、色、财宝，无论如何吝惜珍藏，死时仍需空手而去，实在没甚利益。

岗波巴《宝鬘集》

有血性汉子，岂肯生作走肉行尸，死与草木同腐，高推圣境，自处凡愚，遇大警策而不愤发，闻圣贤佛祖之道而不肯行！是天负人耶，抑人负天耶！

《印光大师文抄增广·复泰顺林介生居士书二》

① 暇满：八有暇、十圆满之略，指修学佛法的各种条件。八有暇，谓非生为地狱、饿鬼、畜生、郁单越、长寿天、盲聋暗哑、世智辩聪、佛前佛后。十圆满，谓生为人、生中国、诸根具足、未犯五无间罪、净信三宝、值佛出世、值佛说法、佛法住世、信奉佛教、有缘修学。藏传佛教常言“暇满难得”。

生死大事到来，恶的果报渐渐接近，如羊被拉进屠场，走一步即与死神迫近一步。这就是人生的结果吗？少而壮，壮而老，老而死，可怜！人的智灵为肉体的奴仆了。我们要反正过来，能使此肉体为我正信正见的奴仆。

太虚《大乘本生心地观经讲记》

平常的人误解佛法为悲观的、厌世的，殊不知佛法的否定自然、否定人间现状，但为督促人生向上进步，而改造自然界、创造新宇宙的一种革命的策略。

太虚《提供谈文化建设者几条佛学》

佛法虽普为一切有情类，而以适应现代之文化故，当以“人类”为中心而施設契时机之佛学；佛法虽无间生死存亡，而以适应现代之现实的人生化故，当以“求人类生存发达”为中心而施設契时机之佛学，是为人生佛学之第一义。

佛法虽亦容无我的个人解脱之小乘佛学，今以适应现代人生之组织的群众化故，当以大悲大智普为群众之大乘法为中心而施設契时机之佛学，是为人生佛学之第二义。

大乘佛法，虽为令一切有情普皆成佛之究竟圆满法，然大乘法有圆渐、圆顿之别，今以适应重征验、重秩序、重证据之现代科学化故，当以圆渐的大乘法为中心而施設契时机之佛学，是为人生佛学之第三义。

太虚《人生佛学的说明》

以最高成佛为模范，把人的本性实现出来，从人生体现出全宇宙的真相，才完成人的意义。

太虚《佛陀学纲》



正命生活，得现法乐

佛告婆罗门：“有四法，俗人在家得现法安现法乐。何等为四：谓方便具足、守护具足、善知识具足、正命具足。

“何等为方便^❶具足？谓善男子种种工巧业处以自营生：谓种田、商贾，或以王事，或以书疏算画，于彼彼工巧业处精勤修行，是名方便具足。

“何等为守护具足？谓善男子所有钱谷，方便所得，自手执作，如法而得，能极守护，不令王、贼、水、火劫夺漂没，不令失。不善守护者亡失，不爱念者辄取，及诸灾患所坏，是名善男子不善守护。

“何等为善知识^❷具足？若有善男子，不落度，不放逸，不虚妄，不凶险，如是知识能善安慰，未生忧苦能令不生，已生忧苦能令开觉，未生喜乐能令速生，已生喜乐护令不失，是名善男子善知识具足。

“云何为正命^❸具足？谓善男子所有钱财，出纳称量，周圆掌护，不令多入少出也、多出少入也。若善男子无有钱财而广散用，以此生活，人皆名为优昙钵花，无有种子，愚痴贪欲，不顾其后。或有善男子财物丰多，不能食用，旁人皆言是愚痴人，如饿死狗。是故善男子所有钱财能自称量，等入等出，是名正命具足。”

《杂阿舍经》卷四第 86 经

始学工巧业，方便集财物，彼得财物已，当应作四分：

一分自食用，二分营生业，余一分密藏，以拟于贫乏。

营生之业者：种田、行商贾，牧牛羊兴息，抵舍以求利；

造屋舍床卧，六种资身具，方便修众具，安乐以存世。

如是修善业，黠慧以求财，财宝随顺生，如众流归海。

如是财饶益，如蜂集众味，昼夜财增长，犹如蚁堆积。

《杂阿舍经》卷四十八第 1283 经

❶ 方便：音译沤和，达到目的需要的技术、方法。

❷ 善知识：能指引、帮助人向善学佛的明师益友。知识：熟人、朋友。

❸ 正命：正确地生活、营生。

佛告善生：“六损财业者，一者沉湎于酒，二者博戏^①，三者放荡，四者迷于伎乐，五者恶友相得，六者懈惰。”

《长阿含经》卷十一《善生经》

迷惑于酒者，还有酒伴党，财产正聚集，随已复散尽。
 饮酒无节度，常喜歌舞戏，昼则游他家，因此自陷坠。
 随恶友不改，诽谤出家人，邪见世所嗤，行秽人所黜。
 好博着外色，但论胜负事，亲恶无反复，行秽人所黜。
 为酒所荒迷，贫穷不自量，轻财好奢用，破家致祸患。
 掷博群饮酒，共伺他淫女，玩习卑鄙行，如月向于晦。
 行恶能受恶，与恶友同事，今世及后世，始终无所获。
 昼则好睡眠，夜觉多希望，独昏无善友，不能修家务。
 朝夕不肯作，寒暑复懈惰，所为事不就，亦复毁成功。
 若不计寒暑，朝夕勤修务，事业无不成，至终无忧患。

《长阿含经》卷十一《善生经》

博耽耽嗜酒，游轻着女色，费丧于财物，是为堕负^②门。

女人不自守，舍主随他行；男子心放荡，舍妻随外色，如是家者，斯皆堕负门。

《杂阿含经》卷四十八第 1279 经佛偈

以法求财，不以滥取，以乐自供，供养父母，给足兄弟妻子奴婢眷属知识，随时供养沙门、婆罗门^③。

《杂阿含经》卷三十二第 912 经

① 博戏：赌博

② 堕负：失败、堕落

③ 沙门：佛教等宗教的出家修道者。婆罗门：婆罗门教的宗教教师。

如法得财利，不负得安隐，施与得欢喜，二俱皆获利。

《中阿含经》卷二十九《贫穷经》

不做低劣事，不受人驱使，不依附权贵，不以法为商。

《即兴自说·螺发外道经》

田宅众生有，贤妻第一伴。饮食已存命，业^①为众生依。

《杂阿含经》卷三十六第 1005 经

去恶从就善，避酒知自节，不淫于女色，是为最吉祥。
居孝事父母，治家养妻子，不为空之行，是为最吉祥。

《法句经·吉祥品》

若人本无恶，亲近于恶人，后必成恶因，恶名遍天下。

《增一阿含经》卷四十五

云何五戒？今当先列其名：一不残杀而仁爱；二不偷盗而义利；三不邪淫而礼节；四不欺妄而诚信；五不服乱性情品而调善身心。

太虚《佛教人乘正法论》

^① 业：梵语羯磨意译，意为造作，分身口意三种，指行为、语言、意识。佛教指有意识造作因而产生果报者为业。

勿赌博。勿闲荡。勿消费遗产而不事生业。勿丐求度日而不求立身。

太虚《佛教人乘正法论》

勿食鸦片。勿食用各项烟草。勿饮酒。勿食各项兴奋性、毒性药品。

眠起、饮食、衣服、居处、劳动、休息、聚谈、研习，每日皆有一定的常度，则身心自然调善矣。

太虚《佛教人乘正法论》

若优婆塞^❶受持戒已，商估贩卖不输官税，盗弃去者，是优婆塞得失意罪，不起堕落，不净有作。

若优婆塞受持戒已，若犯国制，是优婆塞得失意罪，不起堕落，不净有作。

《优婆塞戒经》卷三《受戒品》

无病最利，知足最富，厚为最友，泥洹最快^❷。

《法句经·泥洹品》

人当自系念，每食知节量，是则诸受薄，安消而保寿。

《杂阿含经》卷四十二第 1150 经

若诸众生身有疾病，心则不安，岂能修习诸波罗蜜？是故菩萨修菩提时，

❶ 优婆塞：梵语音译，意译清信士，男性在家佛教徒，俗称男居士。

❷ 泥洹：多译涅槃，梵语音译，意译寂灭，指息灭了烦恼的清静解脱境界。



先应疗治身所有病。

《大方广佛华严经·入不思议解脱境界普贤行愿品》卷十一

若复病人，成就五法，使得时瘥^①，云何为五？于是病人选择而食，随时而食，亲近医药，不怀忧愁，咸起慈心向瞻病人。

《增一阿含经》卷二十四

我们即使有十分福气，也只好享受二三分，所余的可以留到以后去享受。诸位或者能发大心，愿以我的福气布施一切众生，共同享受，那更好了。

弘一《青年佛徒应注意的四项》

报恩尽责，敦伦尽分

是故诸比丘，当如是学：知恩报恩。其有小恩尚报，终不忘失，况复大恩！

《杂阿含经》卷四十七

知恩报恩，小恩大报。

《优婆塞戒经》卷三

① 时瘥：及时痊愈。

受他丰美食，自慳惜其财，食他不反报，是则堕负门。

《杂阿舍经》卷四十八第 1279 经

一父母恩，二众生恩，三国王恩，四三宝恩，如是四恩，一切众生平等荷负。

《大乘本生心地观经》卷二

于诸世间何者最富？何者最贫？悲母在堂，名之为富；悲母不在，名之为贫。悲母在时，名为日中；悲母死时，名为日没。悲母在时，名为月明，悲母亡时，名为暗夜。是故汝等勤加修习孝养父母，若人供佛，福等无异。

《大乘本生心地观经》卷二

凡人孝天地鬼神，不如孝其亲，孝亲最神也。

《四十二章经》

若欲供养诸贤圣及佛，但供养父母，诸贤圣及佛即在家中。

《杂宝藏经》卷二

孝顺父母、师、僧、三宝，孝顺至道之法，孝名为戒。

于父母、兄弟、六亲中，应生孝顺心、慈悲心。

《梵网经》卷下

夫为人子，当以五事敬顺父母，云何为五？一者供奉，能使无乏；二



者凡有所为先白父母；三者父母所为恭顺不逆；四者父母正令不敢违背；五者不断父母所为正业。

父母复以五事敬视其子，云何为五？一者制子不听为恶；二者指授示其善处；三者慈爱入骨彻髓；四者为子求善婚娶；五者随时供给所需。

《长阿含经》卷十一《善生经》佛言

父母及长兄，和上^①诸师长，及诸尊重者，所不应生慢，
应当善恭敬，谦下而问讯，尽心而奉事，兼设诸供养。

《杂阿含经》卷四第 87 经

诸有乐福人，应尊重父母，礼拜修供养，敬爱亲近居。
世间聪慧人，恭敬子父母，恒时修供养，常生欢喜心。
父母于世间，恩重深难报。除无益、制恶，授利劝修善，
与妻室、资财，慈心常覆护。是故修供养，无量福聚生。
现得胜名闻，咸供养恭敬，死生天善趣，受妙乐无穷。

《本事经》喜四

若父母先无信、戒、闻、舍、慧，
子令其修习，名真实报恩。
恭敬给所需，唯现世安乐，
令修信戒等，究竟证涅槃。

《本事经》卷四

若有不孝众生，不念父母生养之恩，舍背父母，与妻、子居，所有衣食汤药，念给妻、子，不与父母；父母衰老，出入无力，曾不生忧亲近扶持，子其妻、子昼夜不离；得一美味，不敢自啖，持与妻、子；或偷父母所有财宝，私

^① 和上：梵语乌波陀耶，音译之讹，即和尚，原义为亲教师，指有德行的高僧。后世成为男性佛教出家者的俗称。

共妻、子欢乐食啖；父母善言不肯随顺，妻、子恶言惜信用无舍；或为妻、子呵骂父母……如是众生……摄在劫夺众生数中，上品治罪！

《大萨遮尼乾子所说经》

父母者，儿女之模范也。譬如铸器，模范不好，决不能令所铸之器好。

《印光大师文抄三编卷三·复某居士书》

商人之导师，游行善知识；贞祥贤良妻，居家善知识；
宗亲相习近，通财善知识；自所修功德，后世善知识。

《杂阿舍经》卷三十六第 1000 经

夫之敬妻，亦有五事，云何为五？一者相待以礼；二者威严不缺；三者衣食随时；四者庄严以时^①，五者委付家内。

妻复以五事恭敬于夫，云何为五？一者先起，二者后坐，三者和言，四者敬顺，五者先意承旨。

《长阿舍经》卷十一《善生经》

贞廉自守，一妻一夫，慈心不怒。

《增一阿舍经》卷五十

随顺为姊妹，爱乐为善友，
安慰则如母，随意为婢使。

① 庄严以时：打扮入时。



此四贤良妻，则是夫眷属。

龙树《劝发诸王要偈》

女人之法，不当以倚端正而生骄慢。形貌端正，非为端正，唯心行端正，人所爱敬，是为端正。

《玉耶女经》

夫妇相敬如宾，视妻室为相济继祖之恩人，不敢当作彼此行乐之欲具。

《印光法师文抄·复高劭麟书》

夫妻互相恭敬，不可因小嫌隙，或致夫妻不睦，以伤父母之心。

《印光法师文抄续编·复周法利书二》

弟子敬奉师长复有五事，云何为五？一者给侍所需，二者礼敬供养，三者尊重戴仰，四者师有教敕敬顺无违，五者从师闻法善持不忘。

师长复以五事敬视弟子，云何为五？一者顺法调御，二者诲其未闻，三者随其所闻令善义解，四者示其善友，五者尽己所知诲授不惜。

《长阿含经》卷十一《善生经》

出家菩萨若有在家弟子，亦当先教不放逸法，不放逸法者即是法行^①：供养父母、诸师、和上、耆旧、有德，施于安乐；至心受戒，不妄毁犯；受寄不抵，见患能忍；恶口、恶语及无义语终不为之；怜悯众生；于诸国王、长者、大臣，恒生恭敬怖畏之心；能自调伏妻子眷属；分别怨亲；不

① 法行：如法（符合佛法）的正确行为。

轻众生，除去骄慢；不亲恶友；节食除贪，少欲知足；斗争之处身不往中；乃至戏笑，骄不说恶语。

《优婆塞戒经》卷三

夫为人者当以五事亲敬亲族，云何为五？一者给施，二者善言，三者利益，四者同利^❶，五者不欺。

亲族亦以五事亲敬于人，云何为五？一者护放逸^❷，二者护放逸失财，三者护恐怖，四者屏相教诫，五者常相称叹。

《长阿含经》卷十一《善生经》佛言

难与能与，难作能作，难忍能忍，密事相语，不相发露，遭苦不舍，贫贱不轻。有此七法，名为亲友。

《四分律》卷一佛言

世间人民，父子兄弟、夫妇家室、中外亲属，当相敬爱，无相憎嫉；有无相通，无得贪惜；言色常和，莫相违逆。

《无量寿经》佛言

主子僮使以五事教诫，云何为五？一者随能使役，二者饮食随时，三者赐劳随时，四者病与医药，五者纵其休暇。

僮使复以五事奉事其主，云何为五？一者早起，二者为事周密，三者不与不取，四者作务以次^❸，五者称扬主名。

《长阿含经》卷十一《善生经》佛言

❶ 同利：有利同享。

❷ 放逸：放纵、不严格管束自己，佛教认为乃万恶之源。

❸ 作务以次：工作按次序、有条理。



檀越^①当以五事供奉沙门、婆罗门，云何为五？一者身行慈，二者口行慈，三者意行慈，四者以时施，五者门不制止。

沙门、婆罗门当复以六事而教授之，云何为六？一者防护不令为恶，二者指授善处，三者教怀善心，四者使未闻者闻，五者已闻能使善解，六者开示天路。

《长阿含经》卷十一《善生经》佛言

云何念施主恩？谓我等今世日用所资，并非己有，三时粥饭，四季衣裳，身口所费，此皆出自他力，将为我用……以彼劳而供我逸，于心安乎？将他利而润己身，于理顺乎？自非悲智双运，福慧二严^②，檀信沾恩，众生受赐，则粒米寸丝，酬偿有份，恶报难逃。是为发菩提心第四因缘也。

省庵实贤《劝发菩提心文》

化恶从善，切磋以法，忠正诲励，义合友道。

《佛说李经》

朋友之法，其要有三：一者见有过失，辄相谏晓；二者见有好事，深生随喜；三者在于苦厄，不相舍弃。

《太子大善权经》佛言

众生恩者，既无始时来一切众生轮转五道，经百千劫，于多生中，互为父母，以互为父母故，一切男子即是慈父，一切女人即是悲母。昔生生

① 檀越：梵语音译，意译施主。

② 福慧二严：福德与智慧两种庄严，是大乘菩萨道的主要内容。

中有大悲故，犹如现在父母之恩，等无差别。

《大乘本生心地观经》卷二

佛法以人道为肇基，而人道以佛法为究竟。

《憨山老人梦游集》卷三十二

学佛一事，原须克尽人道，方可趣向。

《印光大师文抄增广·与丁福保书》

良以佛教，赅世出世间一切诸法。故于父言慈，于子言孝，各令尽其人道之分，然后修出世之法。

《印光大师文抄增广·与丁福保书》

念佛之人，必须孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。又需父慈子孝，兄友弟恭，夫和妇顺，主仁仆忠，恪尽己份，不计他对我之尽份与否，我总要尽我之份。能于家庭及与社会尽谊尽份，是名善人。善人念佛求生西方，决定临终即得往生。

《印光法师文抄续编·一函遍复》

责任是在自己的，不得将责任推之环境，或卸于他人，或怨社会制度不良，或尤物质条件不备，不求诸己，专望之外。假使世界上人人全是这样，世界将没有一人来负责了。

太虚《佛说十善业道经讲要》



当教育儿女。当孝养父母。当供奉师长。当惠施幼弱。当辅益朋友。
当分利亲属。当交利国民。当纳税守法以拥护国家之权利。

太虚《佛教人乘正法论》

当慈爱儿女。当恩爱父母。当敬爱师长。当保爱幼弱。当和爱朋友。
当专爱夫妻。当亲爱国民。当尊爱国家。当泛爱全世界一切人类。当悯爱
尽大地一切有情类。

太虚《佛教人乘正法论》

所有臣佐宰官僚司，不忧国计，但求己利，或从私忿以害公政，或受
货财以枉治道……如是恶人，摄在劫夺众生数中，上品治罪……此是国之
最大恶贼。

《大萨遮尼乾子所说经·王论品》

若诸菩萨，安住菩萨净戒律仪，见诸有情应可呵责、应可治罚、应可
驱摈，怀染嗔心而不呵责，或虽呵责而不治罚、如法教诫，或虽治罚、如
法教诫而不驱摈，是名有犯。

《瑜伽师地论》卷四十

菩萨见有增上^①增上宰官，上品暴恶，于诸有情无有慈悯，专行逼恼，
菩萨见已，起怜悯心，发生利益安乐意乐，随力所能，若废若黜增上等
位，由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德。

《瑜伽师地论》卷四十一

① 增上：特别。

予虽学佛者，然爱君忧国之心，与忠义士大夫等。

《大慧宗果语录·示成机宜季恭》

你的生命完全依靠社会大众的能力来维持、资养，所以你要去服务社会，替社会谋利益，凡是社会各种辛苦事业，你要耐劳地去做。

太虚《学佛先从做人起》

若无国家，不但外患无法抵御，国内人民的生命也没有保障，生活也没有安宁，要报父母、社会恩亦无从报起。所以，我们更要报答国家恩，大家要以爱国心为前提。

太虚《学佛先从做人起》

佛法并非隐遁清闲的享受而教人不做事的，应对于国家、社会知恩报恩，故每人要做正当职业。

太虚《怎样来建设人间佛教》

在家士夫……其已入门者，亦勿须模仿僧事，惟以敲鱼打磬、宣佛诵经、弃家废业、离群逃禅为学佛。但由信而渐求其解，由解而愈坚其信，信隆而三归、而五戒，而不离常俗婚娶、仕宦、农商工作之事业，以行布施、爱语、利行、同事等菩萨行可耳。但官为好官、农为好农、商为好商、工为好工，便是行菩萨道。至远离尘俗、隐遁山林、严持律仪、精修苦行，乃佛别为比丘杜多^①所设之行规，不必强以自为拘苦也。

太虚《论佛法普及当设平易近人情之方便》

① 杜多：一般译“头陀”。修常乞食、一食、树下坐等十一种苦行。



人间佛教，是表明并非教人离开人类去做神做鬼，或皆出家到寺院山林里去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善的佛教。

太虚《怎样来建设人间佛教》

由失意政客、失恋儿郎所汇成的佛教信徒，其目标上低者只着重后世超生，高者亦自求涅槃解脱而已。结果，社会事业无人过问，佛教徒被人误认为分利于社会。这样变质的佛教，吾人能听他长久下去吗？

太虚《中国之佛教》

完善人格，即人而佛

宁以有德而死，不以无德而存。

《采花违王上佛授决号妙花经》

九类众生，一身具足，随造随成。是故无明为卵生，烦恼包裹为胎生，爱水浸润为湿生，倏起烦恼为化生。悟即是佛，迷号众生。菩萨只以念念心为众生。

大珠慧海《顿悟入道要门论》

千千为敌，一夫胜之，未若自胜，为战中上。
自胜最贤，故曰人雄。护意调身，自始至终。

虽曰尊天、神、魔、梵、释^①，皆莫能胜，自胜之人。

《法句经·述千品》

内实有秽不自知，内有秽不知如真者，此人于诸人中最为下贱。若有一人，内实有秽自知，内实有秽知如真者，此人于诸人中为最胜也。

《中阿含经》卷二十二

诸菩萨非己所安，不加于物。若诸菩萨守护此法，即是能持诸佛如来一切禁戒。何以故？自爱身命，不应杀生；自重资财，不应偷盗；自护妻室，不应侵他。如是等行，皆名一法。

《大乘离文字普光明藏经》

尊莫尊乎道，美莫美乎德。道德之所存，虽匹夫非穷也；道德之所不存，虽王天下非通也。

契嵩禅师《禅林宝训》引《鐔津集》

有出格见地，方有千古品格；有千古品格，方有超方学问；有超方学问，方有盖世文章。

藕益《灵峰宗论》卷二

① 魔，指天魔，欲界第六天天主；梵，指大梵天王，色界天王；释：帝释、释提桓因之略称，欲界第二天天主。

须置身千古贤圣之列，不屑为随波逐浪之人。

藕益《灵峰宗论》卷五

譬如百草药木皆依于地而得生长，如是种种善法皆依不放逸为本。

《杂阿含经》卷三十一第 879 经

莫轻小恶，以为无殃，水滴虽微，渐盈大器。凡罪充满，从小积成。
莫轻小善，以为无福，水滴虽微，渐盈大器。凡福充满，从纤纤积。

《法句经》

人作极恶行，悔过转微薄，
日悔无懈怠，罪根永已拔。

《增一阿含经》卷三十九《马血天子品》

惭愧之服，于诸庄严最为第一……人若无愧，与禽兽无异。

《佛遗教经》

夫人语默举措，自谓上不欺天，外不欺人，内不欺心，诚可谓之得矣。然犹戒谨乎独居隐微之间，果无纤毫所欺，斯可谓之得矣。

黄龙慧南禅师《答王安石书》

如一念为私，则成各种自私自利，只见小我。由我生执，使我永久

独一，便成私蔽。为私则不顾他人，愚痴心深，智慧则被其障蔽。人之心性，原是灵觉光明的，现在之所以不灵觉光明，即是为私所蔽故。心性的灵觉失去，则成为愚痴颠倒。为私蔽时，则不知为公，勤于为私，则痴上加痴，为己所欲，更增愚痴，如是转展增上，愚痴益厚。能反转过来，勤于为公，则自然能生光明。所谓“私成蔽，公生明”者，即是这个道理。

太虚《去私戒懒为公服劳》

圣人无论怎样困苦，也不吃来自罪恶的食物；
狮子宁可饿着肚子，也不吃恶心的东西。

《萨迦格言》

谄曲之心，与道相违，是故宜应质直其心。

《佛遗教经》

能行忍者，方可名为有力大人。

《四十二章经》

盛嗔恚能持，如制逸马车，
我说善御士，非谓执绳者。

《杂阿舍经》第1107经



但能摧自忿恚心，一切怨敌皆调伏。

寂天《入菩萨行论》

若有功德，当自覆藏；若有过失，当自发露。

《长阿含经》卷十六《坚固经》

佛坐草座，告诸比丘言：“我无过处于大众中乎？又不犯身口意业乎？”如是至三。

《增一阿含经》卷二

恶事向自己，好事向他人。若自扬己德，隐他人好事，令他受毁者，是菩萨波罗夷罪^①。

《梵网经》卷下

常省己过，不说彼短。

《大集经》卷十三

若敬爱于他，他德自称赞，
他德既称赞，乃是自敬爱。

《菩提行经》卷三

^① 波罗夷：梵语音译，意译“重禁”等，亦称“根本罪”，意为极重罪，违犯者要被逐出僧团。菩萨戒有十大波罗夷。

用谏晓事，善心好意，敬事尊老，礼节兼备。

《分别善恶所起经》

看一切人皆是菩萨，唯我一人实是凡夫。

《印光大师文抄三编·复叶福备书》

占便宜的事让给别人，吃亏的事自己承当，乃上人之象征。

岗波巴《宝鬘集》

远离不爱言，软语不伤人，
常说淳美言，是则升天路。

《杂阿含经》卷四十九第1299经

若多少有闻，自大以骄人，
是如盲执烛，照彼不自明。

《佛说未曾有因缘经》卷下

称己智者，皆非智也。自处明者，其迷甚矣。

《法律三昧经》

见秋毫之末者，不自见其睫；举千钧之重者，不自举其身。犹学者明于责人、昧于恕己者。

佛眼禅师《真牧集》



学者虽然知识渊博，别人的微小长处也要汲取。

《萨迦格言》

见有胜己，不生嫉妒，见己胜他，不生骄傲。

《优婆塞戒经》卷三

好嗜欲则贪爱之心生，好利养则奔竞之念起，好顺从则阿谀小人合，好胜负则人我之山高，好培植^❶则嗟怨之声作。

佛鉴禅师（《禅林宝训》）

不欺诸佛，不自欺己，不诳众生，是为菩萨第一至诚。

《宝女所问经》卷一

言行忠信，表里相应。

《无量寿经》卷下

发言行事，要在诚信。言诚而信，所感必深。

死心悟新禅师（《禅林宝训》）

❶ 培植：聚敛。

存诚于中，然后俾众无惑；存信于己，可以教人无欺。惟信与诚，有补无失……古人云：衣食可去，诚信不可失。

圆悟克勤禅师《与虞察院书》

大凡举措，当谨终始。故善作者必善成，善始者必善终。谨终如始，则无败事。

圆悟克勤禅师（《禅林宝训》）

夫玉贵洁润，故丹紫莫能渝其质；松表岁寒，霜雪莫能雕其操。是故节义为天下之大。

大觉怀琏禅师（《禅林宝训》）

乐闻己过，喜于为善，长于包荒，厚于隐恶，谦以交友，勤以济众。不以得丧二其心。

法演禅师（《禅林宝训》）

可言不可行，不若勿言；可行不可言，不若勿行。发言必虑其所终。立行必稽其所蔽。于是先哲谨于言，择于行。

白云守端禅师（《禅林宝训》）

学道之人，骨宜刚，气宜柔；志宜大，胆宜小；心宜虚，言宜实；慧宜增，福宜惜；虑宜远，思宜近；事上宜虔，接下宜谦，处同辈宜退让；得意勿恣意奢侈，失意勿抑郁失措；作福莫如惜福，悔过莫如寡过。

藕益《灵峰宗论》卷二



应以猛切心治姑待心，常念时不待人，一蹉便成百蹉；以殷重心治轻息心，一言有益于己，便应着眼铭心；以深广心治将就心，期待誓同先哲，举措莫类时流。

藕益《灵峰宗论》卷二

学道不难伶俐，难于慎重；发心不难勇锐，难于坚久；涉世不难矫俗，难于深忍；研义不难领解，难于精确。

藕益《灵峰宗论》卷二

佛祖圣贤，未有不以逆境为大炉鞴者。佛四圣谛，苦谛居初，又称八苦为八师。苟稍存喜顺恶逆之情，终与秋草同腐而已，安能如松柏之亭亭霜雪间哉！美玉不琢不成器，顽金不锻不致精，钟不击不鸣，刀不磨不利。岂有天生弥勒、自然释迦！

藕益《十大碍行跋》

用事宁失于宽，勿失于急；宁失于略，勿失于详。急则不可救，详则无所容。当持之以中道，待之以闲缓。

佛眼克勤禅师（《禅林宝训》引《拾遗》）

住持之要无他，要在戒谨其偏听自专之弊，不主乎先入为主之言，则小人谄佞迎合之谗，不可得而惑矣。盖众人之情不一，至公之论难见，须是察其利弊，审其可否，然后行之可也。

草堂禅师（《禅林宝训》）

多难成其志，无难丧其身。得乃丧之端，丧乃得之理。是知福不可屡

侥幸，得不可常觊觎。居福以虑祸，则其福可保。见得而虑丧，则其得必臻。故君子安不忘危、理不忘乱者也。

灵源清禅师（《禅林宝训》）

以冰霜之操自励，则品日清高。
以穹隆之量容人，则德日广大。
以切磋之谊取友，则学问日精。
以慎重之行利生，则道风日远。
故曰：“忠以行己，恕以及物。”
又曰：“修其天爵，而人爵从之。”

弘一大师

凡居心行事，必须向厚道一边做，厚则载福，薄则无福可得。若再加之刻险奸巧，则便如山峰峻峙，任何雨泽皆不受，任何草木皆不生矣。

《印光法师文钞三编·复全善生书》

学道犹如种树，方荣而伐之，可以给樵薪；将盛而伐之，可以作榱桷；稍壮而伐之，可以充楹枋；老大而伐之，可以为梁栋。得非取功远而其利大乎。

简堂禅师（《禅林宝训》）

好像每次出门做生意，必须多赚得几分利息回去，决不要亏了本。我们做人亦然，要一生一生地上升，不要糊里糊涂地醉生梦死，要企图向上进步。因为要进德，所以我们要修道……倘若此生所修的福德，比较前世更进了一步，也就不“枉在人间走一道”！

太虚《学佛先从做人起》



旧行之佛教，厌离现实人生之心切，每重求后世之胜进或无生之寂灭……每与现实脱节，不能圆显佛法之功效。今倡人生佛教，旨在从现实人生为基础，改善之，净化之，以实践人乘行果，而圆解佛法真理，引发大菩提心，学修菩萨胜行，而隐摄大乘二乘在菩萨中，直达法界圆明之极果。即人即菩萨而进至于成佛，是人生佛教之不共行果也。

太虚《人生佛教之目的》

我们应依佛的教法，在人类生活中，把一切思想行为合理化、道德化、佛法化，渐渐向上进步，由学菩萨以至成佛，才是人生最大的意义与价值。

太虚《人生之佛教》

仰止唯佛陀，完就在人格，
人成佛即成，是名真现实。

太虚《满四十八说偈回向外祖母张周氏母吕张氏获增安乐》

我曾说过“仰止唯佛陀，完成在人格”的话，而一般人或又误会成佛只不过是完成一般人的性格罢了，因而把佛法低陷到庸俗的人类生活中。其实我说的，乃是说：“从现实人生中去不断地改善进步，向上发达，以至于达到圆满无上的人格”。盖人格的圆满，是要到佛才圆满……必须从完成普通人格中更发大菩提心，实行六度四摄普利有情的菩萨行，不断地发展向上，以至于成佛乃为圆满的人格。

太虚《中国佛学》

因为人是小宇宙，与大宇宙一致不二，以全宇宙为自体是人生最高的价值，能够达到这个目的才是人生最高的意义；所以世界人类不可不求最高人格的实现——在人类得到最高觉悟的就是佛。佛是人类最高的

模范，指示我们如何做人，如何进到超人地位，乃至如何做到完全觉悟。

太虚《佛陀学纲》

佛学的第一步，在首先完成人格，好生地做一个人。一方面，衣食住等物质生活，要有相当的解决；一方面，也要有合于人类理性上的知识、道德上的行为，做成有人格之人，与古来所谓士君子相合，然后把所明白宇宙人生的原理拿出来实行。就是先做一个完完全全的人，安顿物质的生活，增高知识的生活，完善道德的生活；再以此完成优美家庭、良善社会、和乐国家、安宇世界，到士希贤贤希圣的地步，成功人中圣人，完成了完善的人格，再发无上圆觉的大心，起普度众生的大愿，到圣希天的地位。

太虚《佛陀学纲》

要想人家尊重自己，必须从我自己尊重自己做起。怎样尊重自己呢？就是自己时时想着：我当做一个伟大的人，做一个了不起的人……比方我想将来做一位大菩萨，那么就依经中所载的菩萨行，随力行去，这就是自尊……自尊是自己增进自己的德业，其中并没有一丝一毫看不起人的意思。

弘一《青年佛徒应注意的四项》

人类学佛，只是依于人的立场，善用人的特性，不碍人间正行，而趋向于佛性的完成。

印顺《妙云集·佛在人间》

人间佛教决非同于世间的慈善事业，是从究竟的佛乘中，来看我们人类，应怎样从人而向于佛道。

印顺《妙云集·佛在人间》



佛法在世间，菩提向心求

佛法不异世间法，世间法不异佛法。佛法世间法无有杂乱，亦无差别。

《华严经·十行品》

世间、出世间为二，世间性空，即是出世间。于其中不入不出，不溢不散，是为入不二法门。

《维摩经·入不二法门品》

若深识世法，即是佛法。

《金光明经》卷四

不舍佛住，不违世法。

《华严经·十行品》

不舍一切世间事成就出世间道。

《华严经·十回向品》

是菩萨因般若波罗蜜，世间诸事，皆同实相，不见资生之事不与般若波罗蜜相应者。

《小品般若经·阿惟越致品》

譬如不下巨海，不能得无价宝珠，如是，不入烦恼大海，则不能得一切智宝。

《维摩经·佛国品》

一切恶友、诸烦恼、业，即是菩提道庄严伴。何以故？一切凡夫无有智慧正念之心，故以烦恼而为怨敌；菩萨智慧正念具足，故以烦恼而为道伴；恶友及业，亦复如是。

《优婆塞戒经》卷一

虽为白衣，奉持沙门清净戒行；虽处居家，不着三界^❶；示有妻子，常修梵行；现有眷属，常乐远离；虽服宝饰，而以相好严身；虽复饮食，而以禅悦为味。若至博奕戏处，辄以度人；受诸异道，不毁正信；虽明世典，常乐佛法。

《维摩经·方便品》

不舍道法而现凡夫事，是为宴坐^❷。
不断烦恼而入涅槃，是为宴坐。

《维摩经·弟子品》

火中生莲花，是可谓稀有，
在欲而行禅，稀有亦如是。

《维摩经·佛道品》

❶ 三界：欲界、色界、无色界，众生生存的三大类形态，不出轮回生死。

❷ 宴坐：静坐。



菩萨摩訶萨在家宅中，与妻子俱，未尝暂舍菩提之心，正念思惟萨婆若^①境。自度度彼，令得究竟。以善方便化已眷属，令入菩萨智。……以本大悲，处于居家，以慈心故，随顺妻子，于菩萨道无所障碍。

《华严经·十回向品》

菩萨乘人于恒沙劫受五欲乐，游戏自在，未曾舍离菩提之心，如是菩萨不名失戒。所以者何？菩萨善能守护安住菩提之心，乃至梦中，一切结使^②不为其患。而是菩萨所有烦恼渐渐当净，不应一生便尽诸结。

《大宝积经·优波离会》

若人出家，不染欲境，名身远离。身虽离故，心贪欲境，如是之人不名远离。若净信男及净信女，身居聚落，发无上心，以大慈悲饶益一切，如是修行，名真远离。

《大乘本生心地观经》卷四

如一切世间治生产业，皆与实相不相违背，一色一香，无非中道^③。

智顗《法华玄义》卷一

若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如东方人心善；在寺不修，如西方人心恶。但心清净，即是自性西方。

惠能《坛经·疑问品》

① 萨婆若：梵语音译，意译一切智，佛如是知见的智慧。

② 结使：结与使，皆烦恼的异称，能束缚人、驱使人之意，有九结、十使。

③ 中道：如实知见、不偏于一边，为佛教的基本思想方法，也是最高真理。

心是地，性是王，王居心地上……佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是众生，自性觉即是佛。^① 慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀。人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳^②是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生……常行十善，天堂便至；除人我，须弥^③倒；去邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害忘，鱼龙绝。

惠能《坛经·疑问品》

心平何劳持戒，行直何用修禅。
恩则孝养父母，义则上下相怜。
让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。
若能钻木取火，淤泥定生红莲。
苦口的是良药，逆耳必是忠言。
改过必生智慧，护短心内非贤。
日用常行饶益，成道非由施钱。
菩提只向心觅，何劳向外求玄，
听说依此修行，天堂只在目前。

惠能《坛经·疑问品》

日用事无别，唯吾自偶偕。头头非取舍，处处没张乖。
朱紫谁为号？丘山绝点埃。神通并妙用，运水与搬柴。

庞蕴居士（《五灯会元》卷三）

但自无心于万物，何妨万物常围绕。

- ① 性、自性：指自心佛性、心性。心之如实不妄、本来如是者。
- ② 尘劳：烦恼异称，意谓色声香味触法六尘污染人心，使人烦劳不安。
- ③ 须弥：须弥山，佛经中所说世间最高的山。



铁人不怕狮子吼，恰似木人见花鸟。
木人本体自无情，花鸟逢人亦不惊。
心境如如只这是，何虑菩提道不成。

庞蕴居士（《五灯会元》卷三）

若不能将法与生活融合，各座修法即变成脚绊。

莲花生《空行教授》

然不动真际，万行常兴，不坏缘生，法界恒现……应须广行诸度，不可守愚空坐。

永明延寿《万善同归集》卷一

茶里、饭里，喜时、怒时，净处、秽处，妻儿聚头处，与宾客相酬酢处，办公家职事处，了私门婚嫁处，都是第一等做工夫提撕^①举觉的时节。昔李文和都尉在富贵丛中参得禅，大彻大悟。杨文公参得禅时，身居翰苑。张无尽参得禅时，作江西转运使。只这三大老，便是个不坏世间相而谈实相的样子也。又何曾须要去妻孥、休官罢职、咬菜根、苦形劣志、避喧求静，然后入枯禅^②鬼窟里作妄想，方得悟道来？

大慧宗杲禅师《示徐提刑》

俗人在火宅中，与贪嗔痴为伴，作为见闻，无非恶业。然于中打得彻，其力胜出家几千倍……所以入得世间，出世无余。

《大慧宗杲禅师语录》

① 提撕：提起、研究，指参禅。

② 枯禅：枯坐无智慧之禅定。

士大夫开眼合眼处，无非障道的冤魂。若是个有智慧者，只就里许做工夫……打得透，其力胜我出家儿二十倍。何以故？我出家儿在外打入，士大夫在内打出。在外打入者其力弱，在内打出者其力强。强者谓所乖处重而转处有力，弱者谓所乖处轻而转处少力。

大慧宗杲禅师《示徐提刑》

余闻古之学道者，博参远访，陆沉贱役，劳其筋骨，饿其体肤，百苦无不备尝，并未有宴坐一室、闭关守寂，以为学道者也……入明乃有闭关学道之事。夫闭关学道，其最初一念，乃是厌动趋寂者也，只此一念，便为入道之障。况关中不受知识钳锤，又无师友策励，痴痴守着一句话头，如抱枯桩相似，日久月深，志渐靡，力渐疲，话头无味，疑情不起，忽然转生第二念了也。甚至身坐一室，百念纷飞者有之，又何贵于关哉？

永觉元贤禅师《寐言》

悟道不一定皆从静坐得来。古德在作务行动中悟道者，不可胜数。

《虚云和尚法汇·复星洲卓义成居士》

佛法都在世法中，不必去求诸远，但觉悟我们这死而不灭的心，依世上正当道理去作，培其善根，再加念佛，则决能往生净土，了脱生死，成就佛道，这就叫作学佛。所以，我说学佛并不要离了世间法去学。

太虚《觉悟真我与往生极乐》

佛法虽是出世间法，实在世间法中做出。

《印光法师文抄三编·复周伯道书》



佛法不是非人生的，乃发达人生的；不过不是专发达物质的生活，也不是专发达精神的生活，乃发达生命的完满生活。

太虚《佛陀学纲》

若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人。所以与其重“死、鬼”，不如重“人、生”……所谓死，实即生之一部分；我们要能了生，才能了死。相反的，若只了死，非唯不能了生，而且也不能了死。

太虚《人生佛教开题》

学佛，并不一定要住寺庙、做和尚、敲木鱼，果能在社会中时时以佛法为轨范，日进于道德化的生活，就是学佛。

太虚《人生的佛教》

外尽人伦，内消情虑，使复本有真心，是名为佛弟子，岂在两根头发上论也！

《印光法师文抄·复林介生书一》

居尘学道，即俗修真，乃达人名士及愚夫愚妇皆所能为。勉力修持，以在家种种系累，当作当头棒喝……即病为药，即塞成道。上不失高堂之欢，下不失私室之依，而且令一切同因见闻增长净心，何乐如之！

《印光法师文抄·复周群铮书五》

所言俗务纠缠、无法摆脱者，正当纠缠之时，但能不随所转，则即纠缠便是解脱。如镜照像，像来不拒，像去不留。若不知此义，纵令屏除俗

务，一无事事，仍然皆散妄心，纠缠坚固，不能解脱。学道之人，必须素位而行，尽己之分；如是则终日俗务纠缠，终日逍遥物外。所谓“一心无住，万境俱闲，六尘不恶，还同正觉”者，此之谓也。

《印光大师文抄增广·复徐彦如轶如书》

向外驰求，不知返照回光，如是学佛，殊难得其实益。

《印光法师文抄·复马契西书三》

布施奉献，利乐众生

云何人心？谓思念利他。

《大日经·住心品》

以不请之法施诸黎庶，如纯孝之子爱敬父母，于诸众生视若自己。

《无量寿经》卷下

自利利人，益而不费。欲知利身，戒、闻为最。

《法句经》卷上

履仁行慈，博爱济众，有十一誉，福常随身。

《法句经》卷上



舍独善乐，得共一切众生善乐。

《大智度论》卷八十五

常助一切人生福生乐。

《梵网经》卷下

自舍己乐，施与他乐。

《大方广如来藏经》

一者见他得利欢喜如己，二者自得安乐不乐独受。

《优婆塞戒经》卷二

若能自舍己乐，但为一切众生故行善法，是名上人……若但为众生故行善法，众生未成就，自利则为具足。

《大智度论》卷九十五

既自利益复利益他，自利益者不名为实，利益他者乃名自利……菩萨不能自他兼利，唯求自利，是名下品。

《优婆塞戒经》卷二

爱人如爱己，率己以随人。

《大方广佛华严经·入不思議解脱境界普贤行愿品》卷十二

助成他务，无所希望。有所作为，而不中舍。

《大宝积经·郁伽长者会》

无害于天下，终身不遇害，
常念于一切，孰能以为怨？

《法句经》卷上

宁舍身命，而终不作恼众生事。

《华严经·十行品》

犹如奴仆事其主，利于众生亦如是。
昼夜勤行利他行，利己内心无我相，
如母爱子常卫护，寒暑虽苦心不倦。

《佛母宝德藏般若经》

布施及爱语，或有行利行，
同利诸行生，各随其所应，
以此摄世间，犹车因工运。

《杂阿舍经》卷二十六第 669 经



佛教的道德行为，以不害他为消极的道德，以能利他为积极的道德。

太虚《佛学之人生道德》

净信心惠施，此世及后世，随其所生处，福报常影随。
是故当舍慳，行无垢惠施，施已心欢喜，此世他世受。

《杂阿舍经》卷三十六第999经

当知布施之时，恒怀欢悦，身意牢固，诸善功德皆悉具足，得三昧^①，意亦不错乱。

《增一阿舍经》卷二十四

在家菩萨应修二施，云何为二？一者法施，二者财施。出家菩萨应修四施，云何为四？一者笔施，二者墨施，三者经本施，四者说法施。

《大宝积经·优波离会》

言恒顺众生者，谓尽法界虚空界，十方刹海所有众生……我皆于彼随顺而转，种种承事，种种供养，如敬父母，如奉师长及阿罗汉乃至如来，等无有异。于诸病苦，为作良医；于失道者，示其正路；于暗夜中，为作光明；于贫乏者，令得伏藏^②。菩萨如是平等饶益一切众生。

《华严经普贤行愿品》

① 三昧：梵语音译，意为定，专注一境，泛指从浅到深的一切定。

② 伏藏：地下蕴藏的宝藏。

菩萨虽知世间之乐虚妄非真，而亦能造世乐因缘，何以故？为欲利益诸众生故。

《优婆塞戒经》卷二

菩萨摩訶萨为利益众生故，世间技艺靡不该习。

《华严经·十地品》

若诸菩萨，求诸世间工巧明处，以少功力，多集珍财，为欲利益诸众生故。

《瑜伽师地论》卷三十八

孤独鰥寡，衣食不充，疾病困笃，无以自济，当给医药、粥糜消息。令其得愈。

《佛说阿难四事经》

种植园果故，林树荫清凉，
桥船以济渡，造作福德舍。
穿井供渴乏，客舍给行旅。
如此之功德，日夜常增长。
如法戒具足，缘斯得生天。

《杂阿含经》卷三十六第 996 经佛偈

一者兴立佛图僧房堂阁；二者园果浴池树木清凉；三者常施医药疗救众病；四者作坚牢船济度人民；五者安设桥梁过渡羸弱；六者近道作井渴



乏得饮；七者造作圉厕施便利处。是为七事，得梵天^❶福。

《福田经》

道路凹仄，平治令宽，除去刺、石、粪秽不净，险处所需若板若梯，若椽若索，悉皆施之。

旷路作井，种果树林，修治泉湟。无树木处为畜树柱，负担息处为作基埵。

造立客舍，具诸所需瓶盆烛灯、床敷卧具。

《优婆塞戒经》卷五

见怖畏者，辄为救藏。

见行路者，示道、非道。

若见盲者，自前捉手，施杖示道。

若见有亡失财物、父母丧殁，当以财给，善语说法，慰谕劝谏。

若见失土破亡之人，随宜给以善言慰谕。

贩卖市易教令依平，无贪小利，共相中欺。

《优婆塞戒经》卷五

为利一切有情故，以佛教法为正因，

遍作一切事业成，彼得广多胜妙福。

《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》卷十五

❶ 梵天：色界天。

独行布施，从生至老，不如复有多众人，不问贫富贵贱若道若俗，共相劝化，各出少财，聚集一处，随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困厄之人，其福甚大。

《像法决疑经》

平日不为他人着想，他的行为跟畜生一样。
专门寻找自己的吃喝，难道畜生不也是这样？

《萨迦格言》

若佛子，见一切疾病人，常应供养，如佛无异。八福田中，看病^①福田，第一福田。

《梵网经》卷下

怨家得施，则为中人；中人得施，则为亲善。

《大智度论》卷四十五

惠而罔德，则人不敬；德而罔惠，则人不怀。

法演禅师（《禅林宝训》）

① 看病：看望、看护病人



凡有力能及之种种善事，或出资，或出言，为之赞助。否则发随喜心，亦属功德。以此培植福田，作往生之助行。

《印光法师文抄·复宁波某居士书》

于人事善利群众公益一切功德，悉应尽力集积，以为生西资粮。

弘一《净宗问辨》

若先不能供养父母，恼其妻子、奴婢困苦，而布施者，是名恶人，是假名施，不名义施。

《优婆塞戒经》卷五

想复兴中国的佛教，树立现代的中国佛教，就得实现整兴佛教、服务人群的今菩萨行。

太虚《人生佛教的目的》

如某些人专心于放生——鱼蛇龟鳖，而对于罹难的人类反而不闻不问，这即违反了佛法的精神。

印顺《佛法概论》

化导众生，营造人间净土

庄严国界，饶益有情^①。

《大乘本生心地观经》卷二

具行众善，净诸世界。

《华严经·明法品》

成就众生，净佛国土。

《大品般若经》卷二十五

菩萨摩訶萨不净佛国土，不成就众生，不能得阿耨多罗三藐三菩提^②。

《摩訶般若经》卷二十六

心持世间去，心拘引世间，
其心为一法，能制御世间。

《杂阿舍经》卷三十六第 1009 经佛偈

① 有情：梵语萨埵意译，意为有情识者，亦译众生。

② 阿耨多罗三藐三菩提：意译无上正等正觉，佛如实知见一切的大觉。



欲得净土，当净其心，随其心净则佛土净，随成就众生净则佛土净。

《维摩经·佛国品》

净佛世界者，有二种净：一者菩萨自净其身；二者净众生心令行清净道。以彼、我因缘清净故，随所愿得清净世界。

《大智度论》卷五十

圣王治时，此阎浮提^①五谷丰贱，人民炽盛，财宝丰饶，无所匮乏。当时转轮圣王^②以正治国，无有阿枉，修十善行。尔时人民亦修正见，具十善行。

《长阿含经》卷十八《世记经转轮圣王品》

郁单越^③洲其地平正……纯是金银。不寒不热，时节调和。地常润泽，青草弥覆。诸杂林树，枝叶恒荣，花果成就……此诸树上，随心流出种种香气……人皆一类、一形、一色，无别形色可知其异……亲疏平等，无所适莫……若有饥渴需饮食时，便自收取，不耕不种，自然粳米清净鲜白，无有糠粃……成熟饭时，清净香美，众味具备……郁单越人寿命一定，无有中天……住寿千年，无有增减……以于他边受十善业……身坏命终，皆当上生诸天善处……于四天下中，比余三洲，最上、最妙、最高、最胜，故说彼洲名郁单越也。

《佛说起世因本经》

① 阎浮提：梵语音译，四大洲之南洲。因树得名，即我所居世界。

② 转轮圣王：佛经所说统治四大洲的圣王，乘轮宝飞行四洲，故名。亦译飞行皇帝。

③ 郁单越：佛经所说四大洲中的北洲。

人寿八万岁时，此阎浮洲极大丰乐，多有人民，村邑相近，如鸡一飞……唯有如是：病、寒热、大小便、欲、饮食、老，更无余患。

《中阿含经》卷十五《转轮王经》

佛说光音天^❶下生人间之初民时代，及郁单越洲人间，与转轮圣王时之人间等，此为佛教中所含人间净土之建设意思。

太虚《建设人间净土论》

净土非自然而成就的，亦非神所造成的，是由人等多数有情类起好的心，据此好心而求得明确之知识，发为正当之思想，更见诸种种合理的行为，由此行为继续不断地作出种种善的事业，其结果乃成为良好之社会与优美之世界。

太虚《创造人间净土》

既人人皆有此心力，人人皆已有创造净土本能，人人能发造成此土为净土之胜愿，努力去作，即由此人间可造成为净土，固无须离开此龌龊之社会而另求一清净之社会也。质言之，今此人间虽非良好庄严，然可凭各人一片清净之心，去修集许多净善第三因缘，逐步行之，久之久之，此浊恶之人世便可一变而为庄严之净土，不必于人间之外另求净土，故名为人间净土。

太虚《创造人间净土》

从家庭伦常、社会经济、教育、法律、政治，乃至国际之正义公法，若各能本佛法之精神以从事，则可均臻于至善，减少人生之缺憾与痛苦。

❶ 光音天：色界二禅第三重天，以光为交流符号，故名。佛经说劫初众生从此天下生，劫尽时还归此天。

故现实人生可依佛法而改善净化之也。

太虚《人生佛教之目的》

到人间乐国最切实的途径，是十善业道……只要能行十善业，则古今圣贤理想中的天国——若中国所谓的大同之世，和西洋人理想的黄金世界，皆不难实现。

太虚《佛说十善业道经讲要》

以行十善为业，传此风教，化被群众，昌明德礼，改良陋俗，减弭兵刑，宽裕生计，慈幼安老，救废恤茕，去贪则劳资之阶级可平，去嗔则国际之战争可息，由此改造人间环境以造人间之净土也。

太虚《自由史观》

依佛法言之，一部分人之弱贫，原因有三：一由前世之业报；二由现生之恶行；三由社会之不良。其由社会之不良者，虽亦须为改革社会之行动，而根本则须从改正各人现生之恶行为入手也。

太虚《佛法救世主义》

普为众生作不请之友，大悲安慰，哀悯众生，为世法母^①。

《胜鬘经》

① 法母：真理之母

执持正法，摄诸长幼。一切治生谐偶，虽获俗利，不以喜悦。游诸四衢，饶益众生。入治政法，救护一切。入讲论处，导以大乘。入诸学堂，诱开童蒙。入诸淫舍，示欲之过。入诸酒肆，能立其志。

《维摩经·方便品》

行利最胜者，谓不信者能令入信，建立于信，立戒者以净戒，慳者以施，恶智者以正智，令入建立。

《杂阿含经》卷二十六第 668 经佛言

不必另择一所，即家庭便是道场。以父母兄弟妻子朋友亲戚，尽作法眷。自行化他，口劝身率，使其同归净域，尽出苦轮。可谓戴发高僧、居家佛子矣。

《印光大师文抄增广·复泰顺林介生居士书一》

是知教子为治平之本，而教女尤为切要，以今日之贤女，异日即为人之贤妻贤母，人能得贤母之教育，贤妻之辅助，岂有不成贤人乎哉，故曰教子女为天下太平之根本也。

《印光大师文抄增广·因果为儒释圣教之根本说》

今欲昌明因果之事理，及其实行之方法，必先从事于家庭教育。而家庭教育，又须以妇女为主体。盖世有贤母，方有贤子。

《印光大师文抄续编·示殷德增母子法语二则》

以儿女既皆贤善，则兄弟姊妹妯娌儿孙，皆相观而善。从兹贤贤相

继，则贤人多而坏人少，坏人亦可化为贤人善人。天下太平、人民安乐之基，皆于教儿女中含之。

《印光大师文抄三编卷一·复神晓国居士书》

教子女，当于根本上着手。所谓根本者，即孝亲济众，忍辱笃行。以身为教，以德为范。如熔金铜，倾入模中，模直则直，模曲则曲……以子幼时失其范围，如熔金倾入坏模，则成坏器，金固一也，而器则天渊悬殊矣。

《印光大师文抄续编·复永嘉某居士书五》

在家的佛教，在共同的佛教组织中，应各从自己的岗位上努力。自己所知所行的业务，即是修学菩萨道的道场。与自己有关的种种人，即是自己所摄受教化的大众。

印顺《建设在家佛教的方针》

建设在家佛教，一方面从各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同见、同行、同愿的基础上，相互联系而组成在家的佛教团，来推行宣化、修持、慈济等工作。

印顺《建设在家佛教的方针》

佛法中所谓修行，本来不是单指念佛、修禅为修行；菩萨万行，是要建设于众生的一切事业——社会实际生活之上的。在佛教真正的意义，即是“净佛国土”。假使修禅、念佛而毁灭人事，便成为外道的断见、小乘的沉空，早为佛陀所呵。

太虚《中国现时学僧应取之态度》

佛教精神原基于导善世人，再进为与出世一贯之道，然因中国旧时环境关系，人们一入佛教即注重出世而忽略了化导世间，故弄成佛教与社会脱离的怪像。因此，我们应提倡善导人世，注重社会事业，改进人们生活，提高人知识水准，使能即由国家富强人间美善中，通达到法界圆明的佛境。

太虚《中国之佛教》

犹如牛渡水，导者而不正，一切皆不正，斯由本导故……萌类尽受苦，由王法不正……犹如牛渡水，导者而行正，从者亦皆正……萌类尽受乐，由王法教正。

《增一阿含经》卷九

人以王为命，王以法^❶为身。

世道既和平，佛法由兹始。

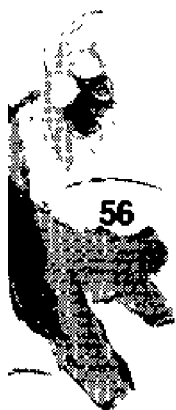
《大方广佛华严经·入不思议解脱境界普贤行愿品》卷十二

治国以法，为政得忠。敬长爱少，孝顺奉善，现世安吉，死得生天。譬如牛行，其道正直，余牛皆从。贵贱有导，率下以正，远近伏化，则致太平。为君当明，探古达今，动静知时，刚柔得理，惠下利民，布施平均。

《佛说孛经》

宣布法化，调御众生，可治者治，可摄者摄。罚其罪恶，决其净讼，

❶ 法：真理，正法，佛法。



抚其孤弱。皆令永断杀盗邪淫，亦令禁止妄言、两舌、恶口、绮语，又使远离贪嗔邪见。

《华严经》卷六十六

拥护民庶犹如一子，教离诸恶修行善法。

《优婆塞戒经》卷三

于亲及非亲，平等视一切。若为正法王，国内无偏党。
令彼一切人，修行于十善，率土常安乐，国土得安宁。

《金光明最胜王经·王法正论品》

明者有四不用：邪伪之友、佞谄之臣、妖嬖之妻、不孝之子。

《佛说李经》

诚而向正，虽愚亦可用；佞而怀邪，虽智终为害。

自得慧辉禅师（《禅林宝训》）

人有谄诌者，应当如法治……
若友谄诌人，当失于国位。

《金光明最胜王经·王法正论品》

器虽粗弊，不可便弃，各有所贮；愚贱不肖，亦不可弃，各有所用。

《佛说孛经》

是什么样的材料，就放在什么地方；
首饰不能戴在脚上，脚镯不能顶在头上。

《萨迦格言》

国人造恶业，王舍不禁制，斯非顺正理，治接当如法。
若见恶不遮，非法便滋长，遂令王国内，奸诈日增多。

《金光明最胜王经·王法正论品》

因贫无财物者不能给恤故，人转穷困，因穷困故，盗转滋甚，因盗滋甚故，刀杀转增。

《中阿含经》卷十五《转论王经》

夫在公者取利不公则法乱，在私者取利不公则事乱；事乱则人争不平，法乱则民怨不服。其悖戾斗诤、不顾死亡者，自此发矣。

佛日契嵩禅师（《禅林宝训》）

善住持者，以众人心为心，未尝私其心；以众人耳目为耳目，未尝私其耳目。遂能通众人之志，尽众人之情……务求己过，与众同欲，无所偏私，故众人莫不归心。

灵源清禅师（《禅林宝训》）



临众贵在丰盈，处己务从简约……用人深以推诚，择言故须取重。言见重则主者自尊，人推诚则众心自感。尊则不严而众服，感则不令而自成。自然贤愚各通其怀，小大皆奋其力，与夫恃以势力、迫以驱喝、不得已而从之者，何啻万倍哉！

法演禅师（《禅林宝训》）

审察人情，周知上下。夫人情审则中外和，上下通则百事理。

草堂禅师《与山堂书》

御下之法，恩不可过，过则骄矣；威不可严，严则怨矣。欲恩而不骄、威而不怨，恩必施于有功，不可妄加于人；威必加于有罪，不可滥及无辜。

山堂禅师（《见禅林宝训》）

若夫主者好逞私心，专己喜怒而进退于人，则贤者缄默，不肖者竞进，纪纲紊乱。

草堂禅师（《禅林宝训》）

夫人在上者，能约己以裕下，下必悦而奉上矣，岂不谓之益乎？在上者蔑下而肆诸己，下必怨而叛上矣，岂不谓之损乎？故上下交则泰，不交则否。

晦堂禅师（《禅林宝训》）

寡言者未必愚，利口者未必智，鄙朴者未必悖，承顺者未必忠。故善

知识不以辞尽人情，不以意选学者。

灵源清禅师（《禅林宝训》）

凡操心所为之事，常要面前路径开阔，使一切人行得，始是大人用心。

《黄龙慧南禅师答王安石书》（《禅林宝训》引《章江集》）

夫人之情犹水也，规矩礼法为堤防，堤防不固，必致奔突；人之情不制则肆乱。固去情息妄，禁恶止邪，不可一时亡规矩。

佛眼禅师（《禅林宝训》）

共同和合，欢乐不诤，同一一心，同一教，合一水乳。

《中阿含经》卷二《周那经》

只要众人一条心，弱者也能成大事，
据说蚂蚁结成群，送掉了幼狮的性命。

《萨迦格言》

若比丘为三宝种三种树：一者果树，二者花树，三者叶树。

《毗尼母经》



(临济义玄)师栽松次，黄檗问：“深山里栽许多作什么？”师云：“一与山门作景致，二与后人作标榜。”

《镇州临济慧照禅师语录》

清净比丘及诸菩萨，于歧路行，不踏生草，况以手拔。

《楞严经》卷六

佛言：“从今不得唾地，犯者突吉罗^①。”

《十诵律》卷三十八

① 突吉罗：意译“恶作”、“轻垢”、“小过”等，戒律中的一类轻罪。

第二章

“人间佛教”导论

“人间佛教”自太虚大师等大德倡导以来，经过八十余年的探讨、实践、弘扬，已获得佛教界和社会的赞许认同，成为当今海峡两岸佛教界共同高扬的旗帜，受到社会的好评，影响波及海外，越来越显示出蓬勃的生命力，被誉为“二十世纪中国佛教最可宝贵的智慧结晶”^①。如果说，现代中国佛教的特质可用“多元一体”四个字来概括的话，那么这“一体”，当是指人间佛教而言^②。综观当代全球佛教，即使未必明确打出“人间佛教”的旗帜，而其思想内涵和发展趋势，很多与中国的人间佛教之旨不谋而合。事实证明，人间佛教，是深契佛陀本怀、适应现代社会的佛教模式。可以断言，它将进一步发展，极有可能成为二十一世纪全球佛教的基本模式。

佛教，乃是产生、流传于此地球人间的一种文化，从来便是人间佛教。佛教的创立者佛陀是诞生于人间的历史人物释迦牟尼，佛陀的经教绝大多数是为地球人类而说，佛教的各种戒律乃依人类的行为方式而制定，佛教的传承、信奉者是人类社会中的成员，佛教的信仰基于人类的宗教需要，佛教被世人看作一种劝人行善向上的教化体系，这自是不言自明的事实。不仅佛教本来便是人间的，即便是以上帝为信仰核心、以天国为归宿的耶、回等宗教，其实也是人间的。马克思主义认为：宗教是“人间的力量采取了超人间力量的形式。”^③

① 邓子美：《二十世纪中国佛教智慧的结晶》，《法音》1998年第7期，第21页

② 陈兵：《中国佛教的现代转型》，《佛教与中国传统文化》上册，宗教文化出版社，1997，第125页

③ 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1978，第3卷第354页



现代佛教界大德高标“人间佛教”，旨在凸显曾被忽视、掩盖或误解的佛教之人间性。所谓“人间佛教”，大略是强调佛教之弘扬应以地球人类为基点，重视人们现实生活的改善和人类社会的建设，处理好入世间与出世间、做人与成佛、世俗生活与宗教生活的关系，处理好佛教与国家、社会、政治、经济、科技、文化等的关系，以即人而佛、即世间而出世间、以出世间的精神入世间为宗旨，以建设人间净土、“庄严国土，利乐有情”为理想，使佛教的弘化，起到促进人类文明建设、提高人们精神境界与道德水平，促进社会进步、世界和平的积极作用。

人间佛教的理论和实践，既牵涉到对全体佛学的准确把握和对佛教弘传历史、佛教现状的清醒反思，又牵涉到对现代社会、未来社会的特质、走向及时势人心与佛教关系的深刻洞察，牵涉甚广，内涵甚深，是一个需要集众多佛弟子和相关学者的智能，在长期实践中着力解决的重大课题。这里仅总结近八十年来人间佛教建设的经验，提出人间佛教内涵的重大问题，略陈管见，以期唤起教界、学界对人间佛教课题的关注和研讨，共同努力，将人间佛教的思想进一步深化、现代化，加大弘扬的力度，使之成为广大佛教徒的实践。

人间佛教的内容，大概包括契理与契机，人乘正法与现法喜乐，即人而佛、即世间而出世间之道，人间净土的建设等重大问题。

契理与契机

契理契机，历来被强调为弘扬佛法的基本原则。契理，谓符合法界本来的真实、真理，亦即符合佛法万古不易之理；契机，谓适应时机与众生的根机。佛陀垂教，称“应机说法”，系针对所化众生的根机，开示以相应的法门，而非定执一法，佛陀自称善知病症、病因、治疗及治愈后更不复发的大医王，将其说法喻为“应病与药”。^①《楞伽经》卷一偈云：

彼彼诸病人，良医随处方，
如来为众生，随心应量说。

① 见《杂阿含经》卷十五第389经等

谓佛针对众生不同的疾病，开出不同的处方。病有百种，药非一味。药无贵贱，愈病为贵；法无高下，应机为妙。即便是名贵的参茸珠贝，若不对症，便非良药，甚而有害；即便是高深的佛法，若不当机，也成“非法”。《楞伽经》谓“所说非所应，于彼为非说”——如果所说的法不能适应听法者的根机，这种说法便是错误的，听法者将难以接受你的说法甚而对你的说法反感。《无量义经》中，佛陀说他四十余年来观察众生诸根性欲（根性和需要）而说法，“性欲无量，故说法无量”，“以诸众生性欲不同，种种说法”，应机所说虽有不同，然皆契一理，皆能洗除众生烦恼尘垢，有如江、河、溪、渠、井、池之水，皆能洗除污垢。《法华经·方便品》佛陀自称：

吾从成佛以来，种种因缘，种种譬喻，广演言教，无数方便，引导众生，令离诸着。

善体佛陀应机说法原则的禅宗祖师，称其接人的法则为“随方解缚”、“解粘去缚”，根据这一原则创造出极为活泼奇妙的机锋、棒喝、公案、圆相等教学方法。中国佛教大德常从体用角度阐明契理与契机的关系，谓契理为体，契机为用，体用一如，不可偏废。明藕益大师《金刚经破空论》谓“若非契理，决不契机”，“若非契机，亦决不契理”。太虚大师《人生佛教》说得好：

非契真理，则失佛学之体；非协时机，则失佛学之用。

应机说法，契理契机，从大的方面来讲，最重要的是把握当时当地的国情民意、时势人心，以确定弘扬佛法的路线、策略、方式，顺应文化传统、时代思潮施設教法，使所弘之法容易被大众所接受，不致因与国情民俗、文化传统、时代思潮相悖而受到抗拒，并使所弘之法对该地区的社会经济文化的发达，起到正面的促进作用。社会是不断发展进步的，人心是不断变化的，地区之间的差别是从来存在的，佛教的弘传，因而不能不因应时机而有所发展变化。

佛教在人间近三千年的弘传史，便是一个应时契机而发展变革的进程。印度佛教在一千五百年中，经过了三次大的嬗变：从质朴一味的原始佛教一变而为严谨争执、注重自了的部派佛教，再变而为志大思精、注重摄化的大乘佛教，三变而为“融摄魔梵”（太虚大师语）、咒术祭祷的密乘



佛教，无论是教理、戒律、精神气质、制度仪轨等，都有明显的甚而是巨大的变化，其变化适与印度社会文化的发展变化相一致。佛教从入华之初，便开始顺应中土国情民俗和文化传统而中国化，由毗昙、成实、俱舍、三论等八师的讲习，进到天台、净土、禅、华严、唯识、真言等八宗的分立，继而由诸宗融合、禅教融合、禅净融合趋归念佛之一门，其教义、制度、寺院僧规乃至法服形仪，无不具有华化色彩，并不无发展变革。西藏、日本、南亚等地区的佛教，亦无不应时契机而具本土特色，有所发展变化。即被认为基本保持了原始佛教教风的南传佛教，也形成了短期出家等佛世所未曾有过的制度，与原始佛教、早期上座部佛教都不可能一模一样。

在各种社会意识形态中，以人类终极关怀为永恒主题的宗教，可谓惰性最大者，其思想和制度，都具有最大的稳定性。当社会文化发生变革之时，宗教的应时变革往往滞后。在超稳定的中国封建社会中长期流传、早已定型的中国佛教，尤其如此。清代中叶以后，中国佛教随中国封建社会的没落而老迈不堪，至清末，面临巨大社会变革，在民主、科学的新思潮冲击下，益发暴露出其与时代潮流相悖、不能适应新时机的种种弊端，这些弊端，使佛教面临生存危机。于是乃有太虚大师等一批大德力倡改革整顿，奋力掀起一场佛教复兴运动。人间佛教，乃是这场佛教复兴运动中打出的具革命性的旗帜，为太虚大师“三佛革命”中“教理革命”的主题词，实际上可看作现代中国佛教复兴运动的主导思想。

人间佛教，是在佛法应时契机原则的指导下，对中国传统佛教“非人间”的弊病之纠治，其前提，是对明清佛教积弊和教界衰朽现状的揭露批判。

长期以来，佛教在中国特定的专制政治环境中，在儒释道三元共轨的文化格局中，被定位为专管出世，形成了畸重出世间的传统。信佛人，高者唯求个人了生死，期生西方净土，避俗唯恐不远，入山唯恐不深，视人间为苦海火宅，急欲出离，对现实生活和社会环境的改善漠不关心；低者则唯知将佛菩萨当作神灵崇祀，以求满足子嗣福寿等世俗愿望，及延请僧道做法事道场消灾免难、超度亡人。这种状况，使佛教被世人目为消极避世，认为迷信低俗，与愤发图强，力争救国救民、振兴华夏的革命、民主、科学的社会主流思潮显得很不合拍，难免被亟求改变贫穷、落后、挨打命运的广大民众所疏远、抛弃，日趋萎缩。

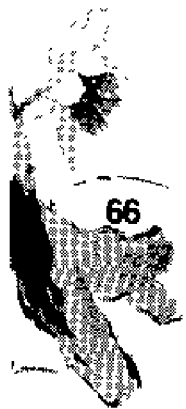
环视全球，工业革命、科技革命的火车头带动历史列车飞速向前，随社会财富的快速增长，竞争的日趋激剧，人们生活方式的改变，地球的日

趋“缩小”，人类的世界观、人生观、价值观普遍呈现背离传统宗教观念之势，崇重理性，放纵人欲，关注美好人间的建设，追求物质生活的富足和个人的自我实现，成为席卷全球的时代潮流。在这种潮流推动下，基督教和日本佛教早就进行了改革。西方学者普遍认为：从神圣化日趋世俗化，从注重神、信仰、天国的权威型、出世型宗教向注重人、理性、人间的“人文主义宗教”转化，是各宗教在现代社会的必然趋势，佛教亦不可能例外。

在西方基督教和日本佛教的启发下，杨仁山、太虚、欧阳竟无等大德，对中国佛教的积弊进行了反省批判。太虚、常惺、曼殊等青年僧和以张宗载、宁达蕴等为首的佛教知识青年，对传统佛教消极避世、低俗迷信之弊揭批尤力。太虚批判中国佛教“教在大乘，行在小乘”，崇尚隐遁山林，“专求后世之胜进或无生之寂灭”，末流则唯重死度鬼，非以人本而为“神本”、“鬼本”的佛教，斥责一类时僧唯事应赴经忏，“形同俳優，心存利养”。他指出僧尼“高者隐山静修，卑者赖佛求活，惟以安分坐享为应分”之弊习，乃导致佛法不扬、为世诟病的大原因。^①印顺指责俗化、神化的佛教与纯正佛法差距太大，进一步强调偏于神与永生的佛教亦不合时宜。星云批评过去的传道者鼓励人抛家弃子入山修道，“埋没佛教的人间性”，使修行者悲观灰色，“面无表情，心无热力”，称这种佛教为“人死的佛教”，不能为社会带来喜乐祥和。法舫、大醒、慈航等法师和巴宙、张曼涛、傅伟勋、蓝吉富、江灿腾等学者，也对明清佛教的非人间性进行了批判。

针对传统佛教非人间性的积弊和不合时宜，大德们力倡将佛教从死本、鬼本、神本转向人本、生本。二十世纪二十年代初期，青年太虚大声疾呼，喊出“人生佛教”的响亮口号，呼唤佛法之弘化应以地球人类为基点，以发达人生为本。后来他还提倡以佛法改善人间社会为旨的“人间佛教”。太虚在大量的讲演、著述中，分析了时代思潮和人心趋向，从判教、经典依据、修行之道、防治偏弊等多个方面，论述了人生佛教、人间佛教，建构起了人间佛教的理论体系，主张以人乘法为基，提倡五戒十善以完善人格、改善人生，依人乘行果深入社会民众修服务众生的“今菩萨行”，摄化众生，实现人间净土。与太虚提出人生佛教相前后，湖南顾净缘居士提倡“人道佛教”，主张积极人世做人做事，“无我为人”，在社会

① 《太虚大师全书·学佛者应知应行之要事》



民众中实行大乘菩萨道。湖北陈耀智居士提出“人间佛学”，主张不奉鬼神，造福人类，认为孙中山先生倡导的博爱、世界大同与人间佛学殊途同归。

二十世纪三十、四十年代，人间佛教在佛教界和社会上已颇有影响，成为当时中国佛教界的一股新思潮，获得不少佛教徒和社会人士的赞同。1934年，由太虚大师创办的国内最佳佛刊《海潮音》曾出“人间佛教号”专辑，发表了有关人间佛教的文章18篇，作者皆为当时僧俗中的俊彦如大醒、竺摩、岫庐等。抗战期间，曾就读于太虚所主持的闽南佛学院的慈航法师（1895—1954）在星洲创办《人间》佛刊，浙江缙云县出过《人间佛教月刊》。太虚门人法舫在暹罗讲说人间佛教，撰有《依圣言量来建设人间佛教》等文。人间佛教思想被不少佛教徒付诸实践。当时佛教界热心赈灾、济贫、办学、积极参加抗战，便是实践人间佛教思想的表现。即便是未公开提倡人间佛教的长老大德如虚云、印光、弘一、圆瑛等，也力倡做好人、尽责任，热心慈善救济，号召抗战救国，实际上也在倡导、实践人间佛教。可以说，人间佛教，乃现代中国佛教界一致认同的主导思想，乃现代佛教的基本模式。

二十世纪下半叶，人间佛教在中国大陆和港台地区乃至欧美进一步提倡、发展。中华人民共和国成立后，佛教所进行的一系列改革，实际上都体现了适应社会、以人为本的人间佛教精神。1983年，赵朴初在总结中国佛协三十年工作的报告中明确提倡人间佛教，号召佛教徒以实现人间净土为己任，为社会主义现代化建设贡献光和热，使人间佛教思想与社会主义社会紧密契合。台湾印顺法师通过严谨的佛学研究进一步发展了太虚大师的人间佛教思想，提出注重青年、处世、集体、在家的人间佛教理论原则。证严尼师宗依印顺法师的人间佛教理论开创慈济功德会事业，是利益众生的人间佛教宗旨之实践，树立起佛教利济众生的良好形象，证严以“在生活中体证佛法”为核心的法语，脍炙人口。星云法师以人间佛教为旗帜开创佛光山事业，对人间佛教的理论和实践多有贡献。台湾的“现代禅”、“安祥禅”，大陆净慧法师倡导的“生活禅”，法国一行禅师的“行禅”，将人间佛教的精神具体化于融佛法于现代人生活的禅，赋予长期为中国佛教主流的禅宗以新的活力。近二十年以来，人间佛教理论的阐述深入到当代人最关心的生态、环保、经济管理、世界伦理、临终关怀等问题。

人间佛教应时契机的另一面，是契理问题，人间佛教是佛教而非世学，应符契佛陀教法、佛法理趣，有根源性的经典依据；应保持佛法出世间的主旨和了生死的主题，具超越性、神圣性。若片面强调顺应时机而取

消、掩盖了佛法出世间的超越性、神圣性，世俗化、庸俗化为一般的世学，这种“佛教”便会失去其存在的价值。提倡人间佛教的大德们，一开始便注意到了这一问题。太虚主张“依于全部佛陀真理而适应全人类时机”抉择、综合、整理佛法精要，强调“尊重果觉之仰信”，通过对佛陀经教的判释，将经教中所示的五乘共法、三乘共法、大乘不共法皆纳入人间佛教体系，提倡依人乘行果修经教中所说的“圆渐的大乘道”而直趋佛果。印顺主张立本于原始佛教的淳朴，宏阐以《般若经》为宗的中期大乘佛教之行解，标明人间佛教乃佛陀教法中本来具有的，只不过将其“刮垢磨光”而已。赵朴初引据《增一阿含经》“诸佛世尊皆出人间”等佛言祖语，说明重视人间的人间佛教是佛教教义和中国佛教传统中本有的思想。郭元兴《人间佛教与平常心是道》一文说：

人间佛教是自释迦牟尼起，为历代高僧大德一直坚持的正统思想，并不是在某一特定的历史条件下为了适应时代或改革弊端而提出来的权巧之举和权宜之策。^①

佛教因四圣谛开首苦圣谛之大谈人生诸苦，及提倡出家人山、离尘出世，常被误解为否定人生价值、轻视人生的悲观宗教，即如信仰、研究佛法，德高望重的梁漱溟先生，也因执定佛法的出世间性而反对佛教的提倡与改革，太虚曾撰文批评他对全体佛法理解之片面性。

实际上，佛教之重视人间，重视人间生活之改善与人伦道德之教化，在诸宗教中颇为突出。佛经中多处强调人身难得、人生宝贵，肯定地球人类有勇猛强记、具创造能力（“能造业行”）、具自制力（“勤修梵行”）等特性，比福寿自在远超人类的诸天和其它星球上的人类都要殊胜，称人身为能生一切善果的“福田”，强调佛陀的智慧果实只能成熟于人间，尽管佛陀的眼光并不拘囿于地球人间，但赞叹地球人间、以人间为本的立场，是十分明显的。佛陀有许多改善人间生活的教导，其出世间法以如法谋生做人、奉行五戒十善等以获得现法喜乐的人乘法为基址。阿底峡、宗喀巴等大师以“三士道”的阶梯结构，对此作出明晰的阐释，与太虚的五乘共法、三乘共法、大乘不共法的判教有异曲同工之妙。至于太虚、印顺等大德倡导的《般若》等经教所示的大乘法，从世间、出世间不二的见地出

① 《法音》1982年第1期



发，号召修行者发愿无量劫入生死海中（主要是人间），在社会大众中修学四摄六度，利乐、度化有情，净化、庄严国土，更是表现出一种改善人间、建设人间的积极精神。赵朴初所提倡的人间佛教，其内容亦不出佛陀经教所示五戒十善、六度四摄之道，不过说明应在社会主义建设的事业中去实行而已。总之，大德们所倡导的以重视人间为本的人间佛教，其义理皆本诸经教，与其说是一种应时契机的新提法，无宁说是对佛陀本怀或原始佛教、大乘本旨的复归。

人间佛教注重人间、赞叹人间，并不意味着放弃佛法本有的对人间缺陷与社会弊病的揭露批判。人身虽然宝贵，人类虽然殊胜，却免不了生老病死、恩爱别离、怨憎相会等痛苦，有贪瞋痴慢嫉等有害于自他的烦恼，世人以难得易失的人身，造作杀盗淫妄等恶业，剥削、压迫、欺诈、贪污、战争，数千年来弥漫人间，污染社会，丑化人类，此乃不可否认的事实。由烦恼增上导致的环境污染、生态失衡、道德沦丧、人欲横流、恐怖事件，被时贤指为造成人类生存危机的公害。改善人间、建设人间，必须揭露人间缺陷、社会弊病，没有揭露批判，何来建设改善？

佛法，便是从超越人类的高度，冷静审视人类，既肯定人道的殊胜，揭示人类的自性潜能，又毫不留情地揭露人身的缺陷、人类社会的弊病，而且直指造成缺陷弊病的根源在于人心所起的烦恼，开出根治的处方。佛法对人类缺陷弊病的揭批，在诸家文化中可谓慧眼独具，深刻冷峻至极，显得极为珍贵。佛法对人类缺陷弊病的揭批，有如警钟常鸣，提醒世人冷静审视自身和自身的文化创造活动，保持高度的文明自觉，及时纠正偏弊，建设理想人间。人间佛教应发扬佛陀教法对人类文化的批判精神，重视对当代社会逐物不返、破坏生存环境、荒废精神家园等弊病的揭露批判，提供掌握文明走向，谐调人与自然及人与自身的关系，善用科技、开发自性潜能的智慧。这是人间佛教肩负的伟大文化使命。

人乘正法与现法喜乐

佛经中说，人是六道中唯一须靠自己劳动创造养活自己的种类。《金色王经》佛言：

何苦为最重？所谓贫穷苦。

辛勤劳动，发展科技，创造财富，摆脱贫穷，过好物质生活，是做人的头等大事，乃世间的经济、政治等所解决的主要问题。在过好物质生活起码是保证温饱的前提下，协调人际关系，遵守伦理法则，过好伦理生活、精神生活，方能称得上名符其实的“人”，方有求道、解脱、成佛的高层次追求可言。佛教，便是人类经济文化发展到相当高度时，在当时全球经济、文化最发达的印度国土上生长出的智能之花。

从《阿含经》等原始教典看，佛陀对人过好物质生活、伦理生活一事十分重视，他不仅是一位教导人了解生死、过好宗教生活的灵性导师，还是一位善于教导人过好世俗生活的生活导师，其对人伦政道的关心，对民众生活的洞悉，及有关过好世俗生活之教诫的切实详备，有过于中国的孔子、孟子。

多部佛经中记载，佛陀多次教导在家弟子如何营生理财、和睦家庭、结交善友、奉事师长，过好人的生活，做好人善人，获得“现法喜乐”或“现法安乐”（现前的幸福安乐）。如《杂阿含经》卷四佛告婆罗门少年郁伽迦，俗人在家应具足四法，得现法安、现法乐：

一、方便具足，掌握知识技术，从事农工商贾及服务社会等正当职业，精勤工作；

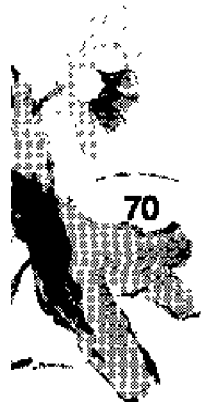
二、守护具足，善于爱惜、保护劳动所得的财物田产，不令亡失；

三、善知识具足，结交具有正见、德行的良师益友；

四、正命具足，善于理财，合理消费，不令人多出少、出多人少。

在获得现法安乐的基础上，具足正信、正戒、布施、智能，可获得后世的安乐。《长阿含经》等经所收《善生经》中，佛陀教导婆罗门种姓的青年善生：应远商酗酒、赌博、放荡、游乐、恶友、懒惰六种使财产家业损耗的恶习，一一说明这些恶习的危害，并教导善生应每天奉事父母、妻子、师长、亲戚、僮仆、出家修道者六方，说明处理好这六种关系的法则。佛陀所示伦理之道，以双方互相爱敬（关爱、尊重）为本，强调双方各应尽其所负的伦理责任，无儒家“三纲”之封建性，在今天看来还能基本适用于现代社会。《玉耶女经》载，佛陀应弟子给孤独长者之请，为长者新娶的儿媳妇玉耶女说法，批评她自恃美貌、出身豪贵而骄慢夫主，指出外貌美丽不足为美，心灵纯洁、行为端正方为真美，教导她如何做个好的妻子。对如何交友、尽良友之谊，佛陀也有详尽的开示。

佛陀伦理思想的重要法则，是知恩报恩，呵责忘恩负义者禽兽不如。在应该报答的诸种恩德中，佛陀首重报父母恩，强调供养、孝顺父母是为人子包括出家僧尼必尽的职责，奉养父母的功德与供养一生补处菩萨相



等，若不奉养，罪过极大。《杂阿含经》卷四记述了一个佛陀成功地劝化不孝之子的故事。佛经中还指出，对师长、国主、三宝、一切众生，皆应报恩。

佛陀不仅教导许多弟子如法做人，恪尽伦理责任，报答诸恩，而且以身作则，留下了亲自动手扫地、建房、修门、补衣、看望开导父母亲眷、为亡父扶棺送葬等身教。

以过好物质生活、伦理生活，做好人、受持五戒等为内容的“人乘法”，无疑是佛陀教法中不可忽视的重要内容，虽然是世间法，多与婆罗门教、儒道诸家及犹太教、基督教的有关说法相通相近，属“共外道法”，却是出世间法的基础。犹如建造高楼，须先打好地基，世间法之基础不固，凭何出得世间？连人都做不好，谈何成佛？没有大量从事生产劳动、能自己过好生活的在家信众供养，出家众如何能专心修学出世间之道？何况佛陀的人乘法虽多与外道相共的内容，而有其不同于外道法的特质，是佛法而非外道法。

然而，在佛陀灭度百年之后，佛陀教法中非常重要的人乘法，逐渐被部派佛教的僧团所忽视。部派佛学总结阐释经教的论著，多以“四谛”为纲，以阐释出世间法为主，多未能将佛陀所说伦理政道等人乘法纳入佛学体系而给予应有的地位。佛教教团的教风，表现出一种畸重出世、出家，亟求个人解脱、崇尚隐遁山林的风气，被后来兴起的大乘贬称“小乘”。印顺法师认为，这是隐遁苦行派掌握僧团领导权的结果。大乘运动虽然对部派佛教的偏弊进行了革命，在义理上宣扬深入世间行菩萨道，将人乘法与出世间法统一于一体，但并未能将这一精神落实于广大佛弟子的日常生活，偏重出世间的风气依然很浓厚，这自与当时印度的历史条件和社会风气有关。

佛教传入中国后，大德们尽量顺应中土极重现世生活和政治伦理的文化持统，高扬孝道，但中国社会的伦理教化向来由儒、道两家承担，儒学历受统治者尊崇，奉为治世之本，稳居主体文化的优越地位，其三纲五常之说也更符合中国封建社会的需要，佛教的人乘法便难以得到社会的重视，有关人乘正法的经典尽管译出不少，然不被重视，社会影响很小。经过长期的斗争、交融，中国文化形成以儒学为轴心的儒佛道三元一体的稳定结构，佛教的职能，被分工定位于专管出世，治世之权被儒家专断。久而久之，佛教界也只好认同，法师们教给在家信众的佛法，率多是远尘离垢、薄荣利、安贫贱等出世间法，低者则只会教人烧香磕头、布施僧众，很少教人过好世俗生活、获得现法喜乐，不分别在家学佛与出家学佛之

道。社会人士和许多佛教徒所理解的学佛，不外乎抛家弃业、住庙人山、敲打唱念、闭目静坐，实际是形式上的“学僧”。很多人一学佛便对家事、国事、世事消极，逃避责任，只求自己了生死，或则口念弥陀心不善，或则学佛几十年只学得些走调了的课诵唱念，不知学佛应以人乘正法为基，不知佛法的旨趣不在形式而在修德行善做好人。出家则被世人目为灰心失意、走投无路的活计，乃至“当代中国农民脱贫致富的一条快捷方式”。这种状况，使佛教蒙受消极自私迷信之讥，受到积极人世的儒家和社会进步人士的排拒抨击。佛教的这种状况，与当今建设两个文明、强国富民的大业更是难以谐调。

晚近中国佛教的这种弊端，过咎不在佛法，而是中国佛教在特定历史条件限制下偏离佛陀遗教、忽视人乘正法的结果，其远源可上溯于印度部派佛教。太虚大师等大德，对中国佛教忽视人乘正法的弊端作了深刻反省，努力恢复佛法本面，着力弘扬长期被忽视的《善生经》、《佛说玉耶女经》、《优婆塞戒经》、《佛说十善业道经》等宣说人乘正法的经教。太虚通过判教，将人乘正法判为“五乘共法”，强调为三乘共法（出世间法）、大乘不共法的基址，批评了学佛只是住庙人山敲木鱼念经的误解，指出学佛应先好生做人，“完安物质的生活，增高知识的生活，完善道德的生活；再以此完成优美家庭、良善社会、和乐国家、安宁世界。”^① 被尊为莲宗十三祖的印光大师，强调学佛“原须克尽人道”，他以援引儒学，教人敦伦尽分，先作好人、善人著称。印顺法师对详说人乘正法的原始教典《阿含经》作了深入研究，著书弘扬，提倡重恢佛陀注重人生、教人如法生活的平实教风。

按契理契机的原则，人乘正法的内容，不应仅局限于前人通常说的三归五戒，而应以树立正确合理的人生观、价值观、伦理观为宗要，教人珍视极为难得的人身，如实认识自身依法界、天地、父母、国家、社会、众生而生存的实际，体认自身具理性抉择力、自制力、忍耐力等人类特性，知晓精勤劳动工作，尽心尽责，报答父母、国家、众生，是做人最起码的天职。应以互爱、互敬、自利利他的原则，处理好各种人际关系，应遵纪守法守纪，遵守社会公德，保护环境，做一个有价值、有德行、俯仰无愧的合格的人。

针对中国佛教界长期以来不区分在家、出家学佛之道的过失，人间佛

① 《太虚大师全书·佛陀学纲》



教应分清在家学佛与出家学佛有所不同，着重在家学佛之道的弘扬，说明在家学佛应着重人乘正法的实践，选择符合佛法正旨的有价值、有意义的工作，精勤尽职，正命生活，孝养父母，教育子女，和睦家庭，服务社会，在尽责任、作奉献中创造人生价值，享受现法安乐。居家学佛应遵照佛陀所示的在家学佛之道，以在家庭和社会上做好人，依佛法的正见尽职尽责、积德行善为本，以善度人生、获现法安乐为先，不宜从形式上效仿出家众之不营家事、世事，未必要像出家众一样早晚长时课诵、打坐而致影响学习、工作、家庭和睦。学佛的效用，应从慈悲心、责任心、精进、德行、贡献上衡量，而不在是否精于敲打唱念，不在会背多少经咒、法本。任何时代，在家众在佛弟子中都占了大多数，现代社会，在家学佛之道的弘扬更显重要，出家众的弘法，应以弘扬在家学佛之道、教人善于“了生”为主。

人乘正法弘扬的重要问题，是五戒。五戒中的不偷盗、不邪淫、不妄语三戒，与现代社会的法律、道德观念仍相符契，人们不难接受、持守。这三戒对制止现代社会泛滥成灾的贪污、贿赂、挪用公款、偷税漏税、伪劣假冒、诈骗、嫖娼卖淫等丑恶现象，很有意义，应结合此类社会现象进行阐释。不饮酒一戒，应阐释为不吸毒、不用有害身心的麻醉品，如太虚大师所释“不服乱性情品而调善身心”，而不宜拘执于“一切酒”。啤酒、果酒、药酒等有益于身体的酒，未必要禁绝。

五戒中较难讲的是不杀生戒，若只限制杀人和打猎，提倡保护动物，自不难被现代人认可，若连蚊蝇蚤虱蟑螂老鼠和农田害虫等有害于人类的动物亦禁杀，并将禁止食肉亦列入不杀生戒或居士戒，则会给佛弟子造成诸多难堪和尴尬，招致社会人士的非议嘲讽，将许多人排拒于佛教的大门之外。对这一戒条的阐释，应以人类为本，重在仁慈心的培育，在戒相上以禁止杀人、猎杀动物及保护野生动物为主，对死刑犯、敌军、害虫不得已的杀害，可以菩萨戒的精神予以开许。苟嘉陵《现代的在家人五戒》对这一问题的看法可谓契理契机：

现代化佛教，应实际地讲究现代人类的文化习性，不应谈得太高远……谈彻底一切众生的平等，是不切实际的。倒不如承认自己仍是以人类的生存为先，以自己和自己亲人的生存为先，反而较为真实……故当人类的卫生环境真的受到了危害，我们就当果断去做环境清洁的工作……但我同时也主张人类当尽力注意清洁，而尽量避免有杀害虫鼠的必要。

至于讲到吃素的问题，也同样要讲究等差。人能考虑到众生的苦痛而节制自己的口腹之欲，这是慈悲的表现。但不能把吃肉和杀生画上等号，许多的中国佛教徒自己吃长素，就对其他不吃素的人不以为然，认为这些人五戒不清净，犯了杀生戒。这种看法是由对佛法中之戒了解不够深刻而产生的，也会制造许多不必要的困扰。^①

中国汉传佛教依《楞伽》、《楞严》、《梵网》等经教，特重素食，洵为优良传统，但没有必要将其增补入居士戒并作为是否学佛的标志。居士戒中需要增补的，大概应是不赌博、不吸烟、不打麻将、不破坏环境等条款。

即人而佛、即世间而出世间之道

人乘正法，只是学佛的初基，佛法的宗旨，及多数佛弟子的信仰，终在了生死、出世间。佛法的文化价值，也主要在其彻底的出世间性。由于出世间、了生死向以发超离人间乃至超离三界火宅的“出离心”为本，出世间往往被世人误解为逃避世事意义上的“出世”，中国佛教界又特重学如何死得好，使佛教染上了一层非人间性的消极色彩。解决做人与成佛、发达人生与出世间、了生与了死的矛盾，成为人间佛教的中心课题。

根据佛法尤其是大乘谛理，修行、出世间、生净土、入涅槃、成佛果，与做人、发达人生、建设人间净土，并非水火不兼容，而是一体不二，都必须以人身在人间、在社会生活中去实现。生死涅槃不二、世间出世间不二、众生诸佛不二，乃大乘诸法实相的究竟中道义，为诸多经论所宣说。惠能大师说得好：“佛法在世间，不离世间觉”。佛者觉也，正觉无上，自觉觉他，名为佛陀，佛陀正觉之佛法，无非是对世间万有本面的如实正觉。从做人的角度来看，只能出于人间的佛陀，乃是由正见正觉自塑而成的以智慧、慈悲、精进为主要特征的圆满人格典范，是对人本性潜能的圆满开发、实现。太虚大师偈云：

仰止在佛陀，完成在人格，

① 《觉的宗教》，花城出版社，1997，第166—168页



人成即佛成，是名真现实。

乃深体佛法心髓的至理名言。从理上讲，虽说心、佛、众生本无差别，众生来本是佛，而实际成佛，须经精勤修行，圆满福慧。由人而佛、圆满人格之道，依大乘教义，以六度四摄为主。六度四摄的内容，在《阿含经》中也有多处宣说。

就六度四摄而言，六度行的意义，大略有两个方面：一方面是在事上以智慧磨炼自己，对治烦恼，培植德性，属修慧；一方面是利乐、摄化众生，属修福或修方便。第一布施度，以财物、安全感、身命、知识、技术、智慧等给予需要的众生为内容，而以充满贫穷、疾病、厄难、灾害、邪见、愚昧、迷信的人间众生，最需要布施；第二持戒度，以律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒三类戒律摄持自身、规范言行为内容，前两种戒的实质是在人际关系中不损人而利他，饶益有情戒的修持须有众生可饶益，而最需要饶益的众生，在地球人间；第三安忍度，以忍耐打骂毁辱、寒热等苦及其深佛法而锻炼忍耐性、包容性、意志力为内容，而在地球人间最多应安忍的种种刺激；第四精进度，以坚韧毅力精勤不懈地修行诸度为内容，而地球人身最具精进潜力，地球人间最多需奋起精进去克服的逆缘；第五禅定度，以锻炼专注不散的能力为内容，这种能力亦为成就世间的事业所需要，而以处欲不染、处乱不动的定力最为殊胜，这种定最好在入欲横流、纷扰杂乱的人众中修习，才真有力；第六般若度，以获得世间、出世间的种种智慧为内容，而出世间的智慧，在邪见如林、知识爆炸的人世间最好修。至于布施、爱语、利行、同事——“四摄”——是四种摄化众生的技术，当然只有在有众生可摄化、可同事之处才派得上用场，而地球人间，最多需要摄化的众生，我人身处人众中，最易与其同事。

总之，六度四摄，都不是独自一人端坐深山古寺或天上、净土中便可修的，必须深入众生中，尤其是深入到苦乐间半、善恶交争、向下与向上分途的地球人众中，才谈得上修行。离开世间，离开众生，离开人类，便“无道可修”、“无佛可成”，地球人间，无疑是修学菩萨道的最佳道场。在人众中、社会生活中修六度四摄、志趋佛果，实际上是在正见和崇高理想指导下，如何做好人、完善人格、创造人生最大价值之事。

六度四摄的修行，皆须以般若智为导首，般若智以离我、法二执为要，《金刚经》云：

以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三

藐三菩提。

离我、人、众生、寿者四相，修一切善法，要在与人众、世界的关系中去正观、修行、磨炼，在生活中去实践。若人能以离我、法二执的般若智为指南，以由人趋佛为理想，在社会生活中、人众中力修六度四摄，会变化不良气质，提高精神境界，表现出有智慧、有知识、无私奉献、坦白真诚、谦虚有礼、热心助人等品性，逐渐自塑成高尚完美的人格，如头雁导群，带动其周围的众生，成为人中的英雄模范，在平凡的岗位上也可做出不平凡的业绩，在无我中潇洒自在，在奉献中享受法乐，即便未能即身成佛，也决定步步趋向佛果，人格圆满至极，便是成佛。太虚大师所谓“人成即佛成”，印顺法师所谓“从究竟的佛乘中来看我们人类怎样从人而向于佛道”，盖即此义。

从印度大乘后期到南北朝以后的中国佛教界，出现了亟求速成顿了的倾向，有“一悟成佛”、“即身成佛”之类的说法和结期闭关等修持方式。一些佛教徒出于贪便宜、走快捷方式的心理，或贪求明师高人加持而期即身成就，或唯执一诀一咒一印一句话头为成佛诀窍，或则摒绝人事入山闭关。不知在利乐、度化众生中齐修六度四摄、积集福智、完善人格乃成佛必由之路，不知“圆满菩提，归无所得”，不知贪便宜走快捷方式的心理正是解脱成佛的障碍。结果往往是佛未得成，人也做不好，致使世人误解佛教。针对这种倾向，因应时机，太虚大师提倡依人乘行果趋于成佛的圆渐的大乘道，印顺法师提倡“人菩萨行”，力恢大乘本旨，倡导在社会人众中、各自岗位上以无私无我的精神尽心尽职，服务社会，利乐众生，便是行菩萨道。

现代佛教复兴运动中，遁迹山林、超然世外的传统型高僧主导佛教的局面有了变化，不重修定断惑，重在积极人世弘法护教、组团结社、办学育僧、投入慈善救济，成为一代新僧的时尚。太虚、印顺、星云、证严等人间佛教的倡导者，皆以身作则，做弥勒型的菩萨僧。太虚早年闭关阅藏，有所证悟，偶发神通，自信沿传统僧尼专修定慧的路子走下去，有把握证到三乘道果，但他不走自了之路，“无求即时成佛贪心”，而以改革、振兴佛教以救国拯世为己任，奔走呼号，活动不息，演说不辍，呕心沥血，死而后已。印顺一生投身于佛教教育和佛学研究，其研究工作本着将佛教思想近代理性化的理念，针对佛教现状，提出具指导性的思想，撰述逾千万言。星云以人间佛教思想为导，取现代企业经营管理方法开创佛光事业，讲说、活动不辍，席不暇暖，数十年如一日。



即人而佛、即世间而出世间之道，应以人乘正法为基、大乘信道（渐教）为本，继承台、贤、禅、净诸宗的精华，吸收南传、藏传、日本佛教之优长，依中观、瑜伽之学学解、发心、修行，依禅宗得日用心要，依净土得末后归宿，大概是适宜多数现代人修学之径。中观、瑜伽两家之学，从不同角度对大乘义理作了理性化的、系统化的阐述，被印顺、太虚等大德抉择为最契时机的佛学体系，乃修大乘道者所必学。中观、瑜伽之学阐释的大乘信道，提倡不计自利、不畏生死，誓愿入生死海中与众生同事，无量劫行菩萨道而不懈息，这种宏伟理想、坚韧不拔的精神，能给世人提供正确的人生司南和永不衰竭的生命活力，培植高尚人格，点化入生，有如能点石成金的法宝。历代不少明君忠臣、仁人志士，直至晚近的康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等诸贤哲，都从大乘菩萨道汲取了济世拯民的精神力量。中观、瑜伽之学对实在、存在、认识论、心灵现象等现代哲学、科学所探讨的重大问题的解答，精深透辟，逻辑分明，堪以破除各种边执邪见的迷雾，提供在生活中运用佛法乃至保持文明自觉，启发哲学、科学深入发展的智慧。现代人学佛，应从中观、瑜伽二门入手，结合现代科学、哲学，作理性思择，理解缘起性空、性空缘起、万法唯识、心识亦空的实相义，破除各种所知障，获得正知正见；应以正见如实观察宇宙、人生、社会、心灵，思考自身与众生、宇宙的关系，体认自心的妙用和潜能，以利乐众生、庄严国土、升华生命为宏伟理想，发起坚固深切的菩提心；应以菩提心为动力，以正见为司南，将学习、工作、做人、交际乃至娱乐戏笑与菩萨道的修行打成一片，在生活中勤修六度四摄，以出世间的无我心和“忘己济群生”的热情做世间的事，关爱他人，解迷除惑，救危扶困，为利乐民众、净化人间奉献光和热，投入而又超然，悲悯而又喜悦。

被认为佛教中国化之典型的禅宗，其实是以最佳形式浓缩、总摄了印度大小乘佛学的精髓。禅宗不拘常格，单刀直入，直指人心，从根源上着手，教人明心见性，获得安身立命之本和合理生活的艺术，极具人文主义的、无神论的、超越宗教的特性。禅宗从世间法即佛法、众生即佛、一真一切真的见地着眼施設教法，打破出世入世、出家在家的隔碍，反对空心枯坐，提倡在日用云为中修行：“色声香味皆为禅机，运水搬柴无非妙道”，具有极为灵活的对机说法、应时变革及农禅并举的传统。尽管杨仁山居士等将中国佛教衰落之咎归诸于禅宗末流之忽视义学、死守话头，但禅宗毕竟有其深厚的文化根底，生机未绝，有虚云、来果、袁焕仙等振兴传统，在佛教界、文化界仍有巨大影响。太虚大师认为禅宗乃中国佛学之

骨髓、佛法之核心，中国佛教之复兴仍在禅宗，这一结论出于对全体佛学的准确把握和对中国文化传统的洞察。太虚也看到了禅宗的弊端，主张在教义、戒律的基础上重建禅宗。

就人间佛教即人而佛、即世间而出世间之道而言，禅宗库藏中的确最多可以继承发扬的内容，与现代西方存在主义哲学、人本主义心理学等最多相通相契之点。在人间佛教的理论建构与实践，禅宗在运用佛法于现代生活的操作技术方面，成绩最为突出。耕云的“安祥禅”，李元松的“现代禅”，圣严法师、净慧法师的“生活禅”，都针对现代生活和现代人的心态，将禅宗现代化、生活化、通俗化，为现代人提供平衡心理，获得安祥、喜悦、超脱的艺术，教人研读《金刚经》、《坛经》等，领会心要，在生活中观照本心，专注当下一念，强调尽责任、作奉献，在责任和义务里完善人格，享受法乐。这种“禅”一变明清“山林禅”、“丛林禅”脱离生活、死板僵固的作风，力求紧扣现代生活重振唐宋活泼禅风，努力开辟将佛法心髓融入现代生活的途径，可谓人间佛教的画龙点睛之笔。当然，契理契机的新禅宗，还有待于在实践中进一步完善。

宋代以来日渐盛行的净土宗，至今仍为中国汉传佛教的主流。此宗因重“欣净厌秽”，期求他力接引与死后之往生，似乎与重发达人生、以人为本的人间佛教相抵触，最易遭受种种责难。过去净土宗的流行，也确有轻视研习经教及不知好生做人、消极避世等弊端，但这些弊端，多分由误解、片面理解净土教义所造成，可由重宣净土正旨而予以针治。净土三经中，《观经》教导欲生西方极乐国者须修净业三福，三福中第一“孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业”，意谓恪尽人伦之责、立德行善，是往生净土的前提，这是对往生了死必先做好人的强调。该经九品往生中的上品上生、上品中生的条件中，有“读诵大乘”、“于第一义心不惊动”，是对研习经教、明心见性之必要性的强调。被尊为莲宗十三祖的印光大师，针对净土宗的流弊，应时契机，依经据典，援引儒学，教导净土念佛须先做好人，敦伦尽分，尽职尽责，积德行善，热心慈善救济，研读重要佛典。印光力弘净土正旨，匡正偏弊，其思想至今影响巨大，成为广大净土宗信众的人生指南。

从净土正旨对做人的重视和净土教的深义、净土宗的弘扬效果来看，净土宗并非与人间佛教的旨趣相悖，甚而可以说是实践人间佛教、即世间而出世间的极佳途径。生与死，毕竟为人生的两桩大事，死亡现实终为产生宗教的母胎，曾被时学忽视的死亡问题，近十几年来为现代文化所关注，西方存在主义哲学家主张“先行到死”，“死亡学”和“临终关怀”问



题日益引起重视。多数佛教徒的信仰，终究以了生脱死为核心。净土宗以最为简易的修行，给予信仰者以现前了生脱死的保证，解除了他们的死亡焦虑，令人现前获得安心、自信和法喜，使人得以安安心心地做好人、尽责任、做贡献，有平衡、净化、安乐人心的神奇效用，更不用说深入念佛三昧，还可伏烦恼、得禅悦、开智能、明心性。据邓子美先生的研究证明：现代中国佛教复兴运动中，以净土宗人在慈善救济方面的业绩最为显著，在社会苦难的解决和伦理道德的教化上表现最为积极。在当今净土信众中，不难发现心态普遍安乐稳定、烦恼我执较为淡薄、人魔出偏者最少、热心慈善救济者较多等效益。正如张澄基教授《净土今说》所言：

其实净土宗之精神决不仅限于死后往生；生前之善行尤为紧要。观之净土诸贤之生平、言行及其对社会及宗教之贡献，决不下于其它任何宗派，抑且过之，此一历史事实堪为净土宗为积极入世精神作证也……净土不废入世，且须积极地尽己之力为众生及教法作种种服务，则是净土宗之一贯精神，不容抹煞及忽视者也。^①

至于净土往生之发心，是为将来回入此土更好地利益度化众生、庄严国土，有如志士发愿出国留学掌握先进科技以便归国施展大用；净土宗所信仰的阿弥陀佛及其所成就的极乐国土，实为建设理想世界的典范；此中蕴含的积极精神，可引发出建设人间净土的无穷动力。

人间净土的建设及其他

如果说，好生做人、即人而佛之道是就个人宗教修持而言，那么，从全社会、全人类着眼，建设理想社会实现人间净土，则是人间佛教思想更为重要的方面。杨仁山居士、太虚大师等之振兴佛教，便是怀着救国救世的热忱，力图以佛教改良社会，发挥促进国家富强、人类向上、世界和平的积极作用。

净化社会实现人间净土，是佛陀教法的重要精神。佛陀之出家求道，不仅出于对人类生老病死等缺陷的抗拒，而且是对恶浊污秽的人心和社会

① 《佛学今论》下册，台北慧炬出版社，1983，第405页

现实的反抗。佛经中，对人心的种种垢秽烦恼、人们的种种恶业和贫穷、疾疫、天灾、掠夺、侵袭、欺诈、战争、贼难、王难等社会问题进行了多次揭露批判，从“心净则国土净”的主导思想出发，谆谆告诫人们以如实知见的智能自净其心，从而净化人间。大乘经中更是号召学菩萨行者为“净诸世界”、“庄严国土”乃至净化、庄严全宇宙一切国土，于无量亿劫奋斗不息。佛陀教化中，透露出一种改造世界、建设美好人间的宏图壮志。许多佛弟子热心弘法，都是从这种改造社会的远大理想出发。

在《长阿含经·世记经》、《中阿含经·转轮王经》、《佛说起世因本经》、《弥勒下生经》等经中，佛陀通过对未来世人类社会的描绘，表达了建设人间净土的理想。佛陀理想中的人间，大略有四大特征：

一、自然环境极为优美、洁净、舒适，无荆棘坑坎秽浊尘埃，无旱涝等灾患，无蚊蝇蚤虱蛇蝎等害虫毒物，土地平正，风雨及时，气候凉热宜人，树木繁茂，花香馥郁，草坪青翠，水果甘甜，是人们理想中的天国、仙境。

二、生活用品极其富足，地生自然粳米，众味具足，衣服、化妆品、乐器等皆从树上自然出现，“财宝丰饶，无所匮乏”，无有贫穷，无有因物质财富不足所引起的种种苦恼、争斗。

三、人们的道德水平极大提高，皆行十善，贪瞋痴等烦恼淡薄，“人心均平，皆同一意，相见欢悦”，互爱互敬，没有语言隔阂，政治清明，永绝战争之患，人口众多，村镇“鸡鸣相接”。

四、人类生理缺陷得到极大改善，人皆形貌端正，身无疾患，寿命长达八万四千万岁，可谓人皆为仙。

从科技发展的前景来看，佛陀描述的这幅理想国图景，并非凭空虚构，而是完全有可能实现的。太虚大师在《建设人间净土论》中引用《佛说起世因本经》描述郁单越洲的理想环境时，所加按语多处说明即是各种机器，可以通过发达科技实现于地球人间，有些已经实现。当然，这种理想人间不会自然到来，只能是全人类努力建设、辛勤创造的成果。

创造理想人间，须遵循客观规律，创造能结出理想人间之果的因。从佛法看来，果由心造，境由业感，创造清静、庄严的美好人间，须从能创造的主体——人类心灵的根本上着手，率导、带动全人类力行众善，不作能污染心灵和环境的恶业，以精神文明建设带动物质文明建设，以净化、庄严心灵为本净化、庄严国土。

佛教作为一种社会教化体系，以教化众生自净其心，从而净化人间为己任。从阿含经到大乘经，皆谆谆教导佛弟子：除了净化自心、力行诸善



外，还必须以摄化众生为己任、为修行的重要内容。《阿含经》中多处教导佛弟子应以布施、爱语、利行、同事四摄法摄化众生。《杂阿含经》卷三十三第 929 经佛告堂弟摩诃男：在家佛教徒应修十六法以“自安安他”，不仅自己具足正信、净戒、布施、听法、解义，而且劝化、带动他人也具足正信、持戒、布施、听法、解义。大乘经中更以四摄法摄化众生为菩萨道的重要内容，出家佛子以劝化众生为职责，在家菩萨亦应随所住处以种种方便化导众生，令众生弃恶修善，学法修德，自净其心。若不尽力教化众生，是为失职。教化众生，应先教化自己，以身作则，为人表率，并主动、热情地关心众生，服务众生，助人为乐，广结善缘，做众生的良朋益友，以德行、智能、热情感化众生。

建设美好人间的关键性问题，是政治。政治在化世导俗、决定国家命运方面的巨大作用，乃有目共睹。佛教在中国人心目中向以超然方外、不问政治著称，这只是佛教在中国特定历史条件下形成的个性，并非佛陀教法之本旨。据印度教典，佛陀对政治相当关心，曾多次为多位国王开示为王治政之法，他的教导被极为敬仰他的国王大臣们所采纳，对促进当时印度政治经济文化的发达起了现实的作用，可谓“议政而不干政”的典范。佛陀的政治思想，大略与孟子相近，主张当政者应仁慈爱民、平等惠施、周济贫困、省减刑罚赋税、选贤用能、知人善任，特别强调以正法教化人民，率导人民弃恶修善，奖善惩恶，依法惩治杀盗诈骗邪淫等恶人和贪官污吏，以四摄法摄化众生。在当时的社会制度中，佛陀主张民主制，将“数相集会，议论政事”的跋耆国树为良好政治的典型，并将跋耆国的治国法则引为建设僧团的法则。佛陀主张和平、安定，不大赞成轻易改变旧制，可谓政治改良主义者。佛陀特别注重当政者的个人修养，教导当政者应具备正见、智能、慈悲、德行、健康的身体和心理，离贪瞋痴慢，不好酒色，精勤理政，在德行方面为万民之表率，与中国古代“内圣外王”的思想颇为一致。大乘教法认为，一个无私忘我、一心为公、智慧超凡、福德出众的初地菩萨，才能做好泽被万民的国主。大乘称大国王乃至各级天王为十地菩萨的“华报”，大乘菩萨道，可谓培育圣主贤王之道。

对于有关美好人间建设的自然环境保护、生活设施改善等问题，佛陀教法亦十分重视。戒律禁止杀害动物，提倡护生、放生，僧尼戒禁止砍伐树木、践踏青草。护生放生、植树造林、保护林木，成为佛教的优良传统。寺刹之花木葱茏、空气清新、清洁干净、殿宇庄严，作为佛教环境保护、环境建设的典范，乃世人有目共睹。佛经中还劝导人们栽种果树、掘井开渠、建桥修路、建造旅舍、园苑、凉亭、厕所等便利民众，称赞为必

定生天的善因。这些教诫，鼓励人们关心社会公益、社会救济，积极投入国家建设，营造良好的生存环境。佛法认为自然环境、社会环境乃人们的业行所感招的依报。大乘佛学的“依正不二”观，强调从个人、社会、自然界“一体不二”的哲学观出发，处理个人与社会、人与自然的关系，对于越来越显重要的环保问题，具有深刻的启迪意义。

佛陀教法中关于建设人间净土的教诫，在宋代以来的中国佛教界，有被忽视的倾向，佛教徒的关注点多局限于个人的福报、吉祥和了生死之事，对社会现实的改善较少关心，不问政治被推崇为高尚脱俗之举。中国传统佛教的这种偏弊，受到太虚大师等大德的批判。关心政治，积极投入两个文明的建设，被强调为人间佛教的重要思想。宗仰、栖云、太虚等僧人的投身民主革命，各地僧伽之积极参加抗战，展现出佛弟子积极入世、关心政治的精神。但太虚因主张僧尼宜“议政而不干政”，尚受到传统势力的讥谤，被称之“政治和尚”。中华人民共和国成立后，在各级人大、政协中，都有佛教徒尤其是僧尼的代表、委员，人民和政府赋予他们参政议政的光荣权利。

创造人间净土，物质文明的建设也十分重要，物质极其富足无所匮乏，乃佛陀理想人间的一大特征。物质文明的发达，须赖科技的进步。注重科技，乃佛教的一贯精神，利用科技“以少功力集多资财”以饶益众生，是大乘菩萨必修的方便。《解深密经》、《华严经》、《瑜伽师地论》等皆教导大乘行者应勤学五明，掌握世间的一切知识技术。五明中的医方明、工巧明可总摄各门自然科学、工艺技术，声明（语言学）、因明（逻辑学）、内明（佛学）则为人文社会科学、哲学中之重要学科。晚期印度佛教和藏传佛教的大寺院，将五明和小五明（诗词、韵律、修辞、歌舞、星算）、天文学等列入学僧的必修课目。佛教中曾出过龙树、一行等国际级的科学家。晚近有王季同、尤智表、王守益、牛实为等科学家论证佛法符契科学，佛学中蕴含有可以启迪科学的深刻智慧。“科学愈发达，佛法愈昌明”，成为愈来愈明显的事实。人间佛教应高扬大乘注重科技的思想，鼓励人们钻研科学、革新技术，以科技兴国救世；应提供善用科技的智慧，揭露科技发展中的偏失弊病，防止和反对利用科技发动战争、破坏环境，以佛法的如实智慧促进自然科学、人文社会科学的整合和科技的革新飞跃，走出“科学终结”之瓶颈。

佛教人乘正法的倡导，可起到止恶劝善、改良社会环境的作用；佛教大乘的菩提心、菩萨道和即人而佛、即世间而出世间之道，可以激励人们奋发向上，培育出大批志愿宏伟、品格高尚的社会精英、国家栋梁、民众



楷模；佛教的人间净土理想及关注人间建设的精神，可以号召人们积极投入两个文明的建设，重视自然、社会、心灵之环保，创造美好的生存环境。总之，佛教之弘化，即是对人间净土建设的积极参与。佛法、佛教，乃人间净土建设中不可或缺的精神支柱、力量源泉。

有关人间佛教建设的重要问题，还有理性、民主、人文精神的高扬等。理性、民主、人文精神，皆是佛陀教法最重要的特质。佛法崇重理性，以理性认识能力为人类宝贵的特性，唯依如实了知的智慧以求解脱，如实智的基石缘起法则，是以理性思辩从万有中概括出的普遍法则，佛教义学之高度理性化、逻辑严密，乃学界所共认。佛陀教导徒众唯依自己智慧，“以己为光”，“以己为洲”，不盲从传统、习俗、长辈、权威乃至佛陀之威望。佛陀尊崇民主，他所创建的僧团乃民主制集团之典范，佛陀本人亦以僧团集体中的一员自居，自称“佛在僧数”，不承认自己是僧团的主持者。

由于历史原因，佛陀教法本有的理性、民主、人文精神被弱化，佛教蒙上了一层迷信、崇拜权威人格及封建家长制等灰尘。适应日趋理性化、民主化的现代社会，应重振佛陀教法的理性、民主、人文精神，结合现代文化阐释佛法，加强对佛法智能的弘扬，提高广大佛教徒的教理水平，面向社会介绍佛法的智能和理性精神，革除民俗佛教迷信低俗、偏离佛法之弊；应以民主精神重建四众和合的僧团，将佛教徒的聚合体由以权威人格为中心、家长式管理，转变为以正法为中心、律仪为纽带、民主化管理的团体；应紧扣时代脉动，关注环保、民族宗教冲突、艾滋病、暴力、恐怖事件等社会问题和人们的心灵问题，以佛法的智能提供解决的意见，开出针治的处方。

人间佛教重振人文精神的一个重要问题，是对人欲的处理。人欲必须节制，这大概是人间一切社会教化体系的共识。当今社会放纵人欲的危害，触处可见。佛学对人欲有极深彻的剖析，教人节制、转化人欲，这在针治人欲横流弊病上自有其宝贵价值。但对人欲禁制过严，会导致佛弟子在生活上的不便和心灵上的冲突，将许多现代人拒之于佛法之门外。人间佛教应将正确处理人欲列为重大理论问题，针对现代人心态深析人欲，肯定满足吃喝玩乐、爱、尊重等合理人欲的必要性，重在将向下的人欲引导至向上的法欲，将贪瞋嫉慢升华为博爱、精进、自强自信。

人间佛教自提倡以来已历八十春秋，方向已明，理论骨架已立，有了相当多的实践经验。但总的看来，理论深度尚嫌不足，修持方法尤显薄弱，须在实践中进一步丰富发展。人间佛教既本诸佛陀教法，又适应现代

社会，已稳建于中国，影响于世界，其进一步的完善推广，有希望成为未来全球佛教的基本模式。



第三章

人间佛教与佛法的出世间修证

人间佛教虽然重视“人间”——现实人生的改善、人类社会的建设和发达，或曰“人文精神”的强调，而终归是“佛教”，是遵循佛陀遗教而以“正觉”为旗帜的社会教化体系、信仰体系。佛陀教法中确实包含长期以来被忽视的现实人生改善、人类社会发达的人间的、世间的内容，但终究以了生死、出世间之可谓“超人间”性的内容为核心、为精华，这自是不争的事实。佛教之所以能穿越时空，从两千多年前流传到现代仍然不失活力，无疑是其出世间的永恒主题所决定。多数佛教徒对佛教的信仰，主要在了生死，这一点，在新世纪的正信佛弟子那里，恐怕也不会有太大的改变。假若没有了生死、出世间的核心内容，只剩下被当今一些人理解为人间佛教内涵的人天乘法、慈善事业、文化教育，那么佛教便成了可有可无的东西，可被世俗的教化体系、文化教育、慈善事业所替代。现实人生的改善与了生死的修证，亦即人间与超人间或人间的建设与出世间修证的关系，于是成为人间佛教的核心问题。几十年来，佛教界大德抓住这一关键问题，进行了多方探索，有不少可喜的成果，在有些观点上也不无争议。这里仅就三个问题，略呈浅见。

出世间的修证不离人间

自太虚大师提倡之伊始，人生佛教、人间佛教就不仅仅限于人天乘正法的强调、慈善事业的倡导，而被赋予即人间而出世间的深义，看作对佛陀整体教法的回归。太虚大师通过判教，说明人生佛教的要义在于：一反以往中国（明清）佛教之重死、重鬼的偏向，适应现代文化，“以求人类

生存发达为中心而施設契时契机的佛学”为第一义^①，从佛法的宝库中，选取以大智大悲为群众、由人乘行直趣佛果的“圆渐之大乘”为最当机的佛法。这种大乘佛法的内容，是在现实生活中力修五戒十善、六度四摄等“今菩萨行”，以出世间的无我精神为社会服务，为众生谋利益，用佛法的道理改良社会，建设人间净土。至于个人解脱成佛的终极理想，太虚大师将其归结于在“今菩萨行”中圆满人格，他以“仰止在佛陀，实现在人格，人成即佛成，是名真现实”一偈，总括由人乘行直趣佛果的人生佛教之要义，并奉之为自己的座右铭，用他终身的行持提供了实践人间佛教之榜样。

太虚大师的弟子印顺长老，对人间佛教思想作了进一步的发展深化，针对对人间佛教的误解和将人间佛教世俗化的偏向，他强调人间佛教以实践菩提心、大悲心、空性见为本的“人菩萨行”为要，不限于人天乘法，不同于一般的慈善事业，其深义在于“从究竟的佛乘中，来看我们人类，应怎样从人而向于佛道”^②。赵朴初会长所提倡的人间佛教，也以“奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利益人群”的菩萨行为基本内容，不过结合我国目前的现实，强调佛教徒应“自觉地以实现人间净土为己任，为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。”^③可以说与太虚大师、印顺长老的人间佛教思想一脉相承。

太虚大师、印顺法师、赵朴初居士所倡导的人间佛教，并非独创新说，本是《菩萨瓔珞》、《般若》等大乘经中所示的菩萨道通义，不过强调在现实人间付诸实行而已。大乘菩萨道本身就是人天乘法与大乘法、入世间与出世间的统一，欲超出生死流转、诸苦交攻的世间而获得究竟的解脱、圆满的涅槃，必须以“无所得”为要，智慧与方便双运，深入世间，深入众生（应主要是深入人类社会、人民群众）之中，在利乐众生、庄严国土的活动中，齐修六度四摄，一方面断除或转化自心的烦恼（修慧），一方面利益、度化众生（修福），经持久的努力，福慧双圆，方能实现自性的潜能，成为自觉、觉他皆悉圆满的佛陀。按照大乘教义，亟求个人解脱的小乘人或许可以远离社会和众生、独自勤修戒定慧三学而证得道果，然而，即使圆证阿罗汉、辟支佛果，也只是在通向大觉的漫长道路上迈出了一大步，暂时进入一个得以休息一下的“化城”，离究竟的大觉尚十分

① 《太虚大师全书·人生佛教的说明》

② 《妙云集·佛在人间》

③ 《中国佛协工作报告》，《法音》1983年第6期



遥远，若要获得大觉而发挥本心的无边妙用，实现自性的潜在价值，还须再投入世间（主要是人间），修习六度四摄等菩萨道，圆满佛果。佛陀号召已证得小乘道果的阿罗汉们回小向大，批评不肯回小向大的定性声闻为“焦芽败种”。部派佛学也大多认为，修声闻道只能证得阿罗汉果而不足以成就佛果，那么，欲成就佛果，当然就只有修大乘道了。

从佛陀本人的亲身示范来看，大乘菩萨道无疑是究竟道，引导众生由此大道悟入佛之知见，乃佛陀出世说法的“一大事因缘”。按大乘教义，菩萨道的修持，离不开世间，离不开众生，尤其是离不开我们现前所依止的地球人间，离不开人类社会。《增一阿含经·等见品》佛谓“诸佛世尊皆出人间。”四十卷本《华严经》卷十二云：

一切贤圣道果，皆依于人而能修证。

经论中说人有聪明、意细微、智慧增上等特性，最为“圣道正器”，因苦乐间半，最具反省力、意志力，最容易理解、接受佛法，最有条件修大乘道。人间是修持菩萨道的最佳道场，到处有贫穷困苦者需要我们去施舍救济，有急难无助者需要我们去热心帮助，有邪见愚痴者需要我们去开导劝化，有种种利益大众的事业需要我们去投身，有种种社会弊病需要我们去拿佛法的智慧去医治。如《维摩经·香积佛品》维摩诘居士所言：

此娑婆世界有十事善法，诸余净土之所无有，何等为十？以布施摄贫穷，以禁戒摄毁禁，以忍辱摄嗔恚，以精进摄懈怠，以禅定摄乱意，以智慧摄愚痴，说除难法度八难者，以大乘法度乐小乘者，以诸善根济无德者，常以四摄成就众生。

就修学大乘道而言，这污秽的人间，比诸佛的净土还要殊胜。《无量寿佛经》说，众生在此五浊恶世精进修行一日一夜，胜在天上为善百岁；精进修行十日十夜，胜在他方佛国边地为善千岁。离了人间，便没有福报可修，没有众生可度，也就没有佛果可成。地藏菩萨专门深入地狱度鬼，他不是人身的菩萨，乃法身大士，其本事自非寻常凡夫可比，固然可钦可敬。但要度地狱及饿鬼畜生道的众生解脱成佛，也必须度他们生于人间，修菩萨行。身处人间的人身菩萨，理应以度人利人为本分，不去度人，只是做做法事放焰口度鬼、放生度鱼虾，不能说全无功德，但作为住持佛法的大乘佛弟子，起码是失职，是退避，必为诸佛菩萨之所诃责。连人都度

化不了，能度化畜生饿鬼，恐怕难免自欺欺人之嫌。太虚大师指责过去的佛教“鬼本”、“死本”，批评只知躲进山林的“清高流”和只知赶经忏的“应赴流”等，强调以地球人类为本（“人本”）施設教化，是完全符合佛意的。

惠能大师用“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，犹如觅兔角”一偈，总结般若的精义，真正是握得大乘佛法的心髓。世间与出世间，本来一体不二。欲出世间，必须先入世间，尤其是先入人间。所谓世间，只不过指自心的邪见、我执、贪、嗔、痴、慢、嫉等无明、烦恼；所谓出世间，并不是要人离俗避世，躲进深山无人迹处去闭关，不是逃离人间到诸佛净土里去，而是以智慧断除或转化自心的无明、烦恼。如惠能大师所说：

正见名出世，邪见名世间，
邪正俱打破，菩提性宛然。^❶

这里的邪见，代表一切无明、烦恼，正见则指般若智慧。只有以“无所得”的般若智慧为导，以离无明烦恼的清净心去修习六度四摄，才是大乘道，才是堪以到达无住涅槃彼岸的“波罗蜜多”。也只有以佛法特有的诸法无我的般若智慧为导，才能照破无明痴暗，保持无我无着、一尘不染的清净心；以此清净心不住于相而修六度四摄，才能真正自利利他，才能修得起六度四摄。无明我执不破，难免自私自利，被贪婪、吝啬、嫉妒、嗔恨等烦恼所主宰，必定不能急人之难而热心布施，不能不贪不嗔而持净戒，不能临事镇定而行安忍，不能专心一意而入正定，不能明心见性而得超越智慧。自己烦恼重重，人格卑劣，必定不能摄化别人。即使从事弘法事业，为人讲经说法，也难免贪利养、争名位、嫉贤妒能；即使住山在寺，也难免心绪不宁、烦恼无端滋生。

若能以无我、人、众生、寿者，以宁静、专一的清净心从事利益众生的事业，必能有非凡的智慧、超常的精力、顽强的意志、高度的责任心和敬业精神，随之而来的必定是出格的成功。即便从事平凡的工作，也必定表现出不平凡的精神。清醒、镇定、忘我、宁静、专注的心态，被公认为成就世间一切事业的根本。人若如法修持菩萨道，逐渐断灭、转化烦恼，

❶ 《六祖大师法宝坛经·般若品第二》



以清净心尽职尽责，利益摄化众生，从人格心理学来讲，必定会自塑成健康、高尚的人格，若烦恼断尽，只有清醒的智慧、无量的慈悲、超人的精进，和济世利人的热肠侠骨，即便他尚未有三十二相、八十随形好，未具足三明六通，佛性的光明也会从他的身上放射，涅槃的常乐也会在他的心中驻留，必能获得人们的尊敬和信服，成为做人的楷模，起码分证佛的一分功德，谓之成佛，亦未尝不可。太虚大师所谓“人成即佛成”，盖即此意。修学此道的人多了，国土世界必定清净庄严，佛教必然兴隆昌盛。

这种大乘道，不论贫富愚智，不离俗务世事，不拘闲忙静闹，只要肯发心，人人皆可修持，与世间的伦理道德和资生事业甚能相合不悖。在新世纪，随着物质科技的高速发展，意义丧失、道德失范成为越来越严重的社会问题；知识爆炸、信息轰炸、环境污染、自我迷失，使越来越多的人感到活得太累、太紧张，失去了内心的宁静，甚而失去了精神心理健康，社会需要人间佛教为人们安身立命，引导人们建设精神家园。

“不断烦恼，不修禅定”的弥勒比丘

实践上述人间佛教的典型，佛经中所举影响最大者，当数维摩诘居士。印顺法师又举出《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》中的弥勒比丘，作为出家众（也包括在家众）实践人间佛教的典范。经中记述：佛陀持戒第一的大弟子优波离尊者，对佛以前授记阿逸多比丘“次当作佛”^①似乎不大理解，请问佛言：

此阿逸多，具凡夫身，未断诸漏……其人今者虽复出家，不修禅定，不断烦恼，佛记此人成佛无疑。此人命终当生何处？

佛授记阿逸多（弥勒）比丘为下一位佛，这事情的确是一大公案：弥勒作为佛的比丘弟子，不在十大弟子乃至一千二百五十常随佛行的大阿罗汉之列，没有证到阿罗汉果，从优波离罗汉的问话中不难听出，弥勒在僧团中似乎没有多大威望，名气不大，《阿含经》中提到他的地方很少。然而，名望很高智慧第一的舍利弗、神通第一的大目犍连等大阿罗汉，都没

① 见《中阿含经·说本经》等

有荣膺候补佛位的授记，唯独这位凡夫比丘被封为下一位佛，岂不令人纳闷？更为难解的是：比丘者，以“一禅二诵”为正业，依戒修定，由定生慧，以智慧断烦恼，这是《阿含》等经教中所说基本的出家法，是了生死的通途。弥勒身列比丘，而不修禅定、不断烦恼，岂非不务正业？力修禅定、断尽烦恼的大阿罗汉比丘不得成佛，偏偏是弥勒这样不大合格的比丘最快成佛，究竟是个什么道理？弥勒比丘不修禅定不断烦恼，那他修习什么？

对于这些问题，《弥勒上生经》中没有作正面解答，我们只有从其它有关弥勒的经论中寻找答案。《中阿含经》卷十四《说本经》载，佛预言未来人寿八万岁时将有弥勒佛出世，弥勒尊者即从座起，禀告佛言：“世尊！我于未来久远，人寿八万岁时，可得成佛，名弥勒如来。功德智慧，一如今之世尊，将说妙法，度无量众生，有无量百千比丘弟子。”于是得到佛的赞叹：

善哉善哉！弥勒！汝发心极妙，谓领大众。

佛赞叹之后，命阿难取金缕织成之僧衣，授予弥勒，令其施予佛法众。

由此看来，弥勒比丘主要是以深发快速成就佛果、统理大众的大乘菩提心而得到佛的赞叹和授记。又据《弥勒所问本愿经》等，弥勒菩萨本来应该先于释迦牟尼而成佛，只因他不像释迦牟尼佛前身那样精勤修习以身命布施等难行苦行，只修“善权安乐之行”，于昼夜各三次礼拜十方佛，说偈云：

我悔一切过，劝助众功德，
归命礼诸佛，令得无上慧。

由修此“安乐易行之道”，被释迦牟尼佛赶在了前面，但还是能次于释迦牟尼而成佛。经中又说，弥勒宿世修行时不十分精进，“好游族姓”（喜欢从事社会活动），这种习气也可能延续到今生。《大毗婆沙论》卷一七八载：慈氏（弥勒）菩萨于“有”（三界之一切）不起意乐乃至寻求，而于利乐有情事起意乐乃至寻求，因而受到佛的赞叹。

依据以上线索，再根据大乘的教理，我们大概可以对弥勒比丘的不修禅定不断烦恼而得成第五佛作出如下解释：弥勒比丘是当时僧团中不多甚



而唯一（从《阿含经》看是如此）的大乘比丘，他虽然不着重修习属世间禅的四禅八定，不刻意为急求个人解脱断尽烦恼，但深发菩提心，修大乘道，广结善缘，从事说法教化的社会活动，其行径与一般急求解脱而精修定慧的小乘比丘颇有不同，不为僧团中的多数人所赞同，威望不太高，是不难理解的事。就大乘而言，也可以说弥勒比丘为等觉菩萨权现，诸禅定已得故不修禅定，诸烦恼已断故不断烦恼，元初秀山润和尚即云：

禅心已定，不须更修；断尽烦恼，不须更断。

这是从世俗谛说。若从胜义（真）谛言，心性本来常定故不修禅定，烦恼本来空寂故不断烦恼。禅宗人便是从真谛着眼，解答“弥勒菩萨为何不修禅定不断烦恼”之公案的，如万松行秀禅师答云：

真心本净故不修禅定，妄想本空故不断烦恼。

竹林海巨川禅师谓“本无禅定烦恼”。从真、俗二谛作的两种解释，可以说都是大乘法的基本精神，都可以从经论中找到很多依据。

对于弥勒比丘公案，印顺法师的解释基本着眼于俗谛，说不修禅定并非完全不修禅定，而是不入深定；不断烦恼，是修大乘道的菩萨敢于入生死中，故意“留惑润生”作再来人间受生度人的种子，不急于断尽烦恼而不再来人间受生。对于印顺长老的这种解释，极重禅之修证、主张“证果不难”的台湾现代禅教团温金柯居士，颇有微词，他发表《佛教根本思想辨微——敬复印顺法师〈我有明珠一颗〉读后》（1994）、《继承与批判印顺法师人间佛教思想》（2001）等文章，批评印顺法师对“不修禅定不断烦恼”的诠释“有违佛典原意”，认为弥勒是补处菩萨而非初学的凡夫菩萨，他的不修禅定不断烦恼应解释为“因为已修禅定，所以不修禅定；因为已断烦恼，所以不断烦恼。”“如果一个凡夫初学者把补处菩萨的内证和行履拿来作为口实，应修的不去修，应断的不去断”，是为“不合佛典原意”。至于“留惑润生”，据《大智度论》卷二七等，应是得无生法忍“烦恼已尽，习气未除”的菩萨才有的事。“印顺法师把原属于不退转菩萨的行履，拿来作为初学者的学佛通则，其实是混淆了修道次第。”^①

① 温金柯《继承与批判印顺法师的人间佛教思想》，台北现代禅出版社

印顺法师的解释，除“留惑润生”又有必要研讨外，可以说是符合大乘通义的。小乘法中，有依初禅未到地甚至欲界定的浅定修观便可见道乃至证慧解脱阿罗汉之说，大乘论中亦多作如是说，故主张不入深定而依未到地浅定修观，无可非议。

至于“留惑润生”，据《大智度论》和法相唯识学，确是初地以上菩萨所行，天台宗说“扶习润生”或“暂扶习生”，与“留惑润生”大略同义，为断尽见思惑的菩萨所行之事，这对于解释弥勒比丘之不断烦恼，并无差错，但对凡夫菩萨而言，恐怕就不大恰切了。然通观印顺法师的人间佛教思想，他所主张的不修禅定不断烦恼，并无绝对不许修禅定、断烦恼，而是不提倡入深定、急求断烦恼（这种人在以往佛教徒中是很多的），强调以菩提心、大悲心、空性见三心在生活中修菩萨行，其基本路线应该说是契理契机的。对今日紧张繁忙的大多数人来说，入深定、断尽烦恼，可以说不大现实，既现实可行而功德又远过于修深定与急求个人解脱者，莫过于太虚、印顺等大师所说以凡夫身力修菩萨行的人间佛教。

弥勒比丘虽然是等觉菩萨权现，但他既然现为凡夫，应该看作是为初学的凡夫菩萨树立榜样，如果我们把他的不修禅定不断烦恼看作已修已断而不用再修的话，他的这一现身说法对于我们这些凡夫来说，就没有多大意义了。以凡夫身发菩提心修大乘道，主要在弘法利生上下工夫，而不追求入深定、发神通，不急求个人速断烦恼于一生了却生死，大概应看作弥勒比丘现身说法的本义。当然，在对待烦恼问题上，我们不能仅止于俗谛，应从真谛着眼，以观烦恼本空的智能去转化烦恼，而不是完全不对治烦恼。如果把弥勒比丘的“不断烦恼”误作不对治烦恼解，则是蛇饮水成毒，就会像《大毗婆沙论》卷一七八与弥勒菩萨对举、受到佛诃责的阿逸多比丘（非弥勒）一样，对世间的“有”起意乐寻求，贪着财色名利一同流俗，堕于烦恼污泥而不能自拔，谈何修六度四摄等菩萨道？那真是辜负了弥勒比丘示现和印顺长老诠释提倡的一番美意。

以凡夫身发大菩提心学修菩萨行，不急求个人解脱证果，是古今不少大德的修行路线。天台智者大师自信“吾不领众，必净六根”，必能达到阿罗汉以上的果位，但他甘于“为他损己”，只证得内凡五品弟子之位^①。太虚大师青年时看《大般若经》得定发悟，自信从当时的定慧心继续修下去，“三乘的圣果是可以成就的。”^②但他没有沿修定慧求个人果位的路子

① 《智者传》，《续高僧传》卷二十一

② 《太虚大师全书·我的宗教经验》



走下去，而是投身振兴佛教的事业，撰文编刊、讲经说法、办学育人、组团结社，呕心沥血，东奔西走，辛勤一生。两位大师走的正是弥勒比丘的路线，他们为他人、为佛教力行大乘道，自己虽然未必入深定、断尽烦恼而证入太高的小乘果位，但对佛教的贡献及影响之深远，大概远远超过一个只顾自了而证得三明六通的阿罗汉，其成佛之速，大概也非急求自了的阿罗汉所能比。大乘经中说，仅仅发菩提心，即便尚为凡夫，其功德也大过未发菩提心的二乘圣者，并非扩大之词。当今台湾的印顺、星云、证严、圣严等高僧大德，都是弥勒比丘型的菩萨僧，就算他们未必入深定、证圣果，而其对众生、佛教实际所作的贡献，乃有目共睹，完全有资格受到圣者应得的尊敬，应树为当今多数修行人的楷模。实际上，只要能以印顺长老所强调的菩提心、大悲心、空性见勤修服务社会、利益众生的“今菩萨行”，只问耕耘，不问收获，烦恼自然会逐渐减少，定力自然会不断增长，人格自然会逐渐圆满，心性自然会逐渐明白，大乘果位自然会一步步证入，不必执着于一定要证个什么果。证果之事，如水到渠成，瓜熟蒂落，往往欲速而反不达。从今天的时机而论，即便勤修禅定、力断烦恼，以期证得小乘道果，对绝大多数学佛者来说，恐怕很难。而真正发心修大乘今菩萨行，再加往生净土之行愿，即生了脱生死，反而容易。

说到禅定，如果就其一般的梵语原词“禅那”而言，起码在《阿含经》，仅指色界四禅。就此说不修禅定，只是指不入较深的色界四禅，不一定是修任何定。禅定是大乘六度之一，完全不修，恐非正说。《优婆塞戒经》卷七云：

若离禅定，尚不能得一切世事，况出世事！

大乘经论尤其是较晚出的大乘经论中，禅定或禅那、禅的含义扩大了许多，几乎能包括所有定心的“三摩地”，也常译作禅定、禅。修人间佛教大乘道者，即使不修四禅深定，不追求一坐多少天及不倒单的功夫，也应该修适宜的大乘定。实际上，中国佛教自禅宗、净土宗盛行以来，修四禅八定者就很稀罕了，但绝非不修任何定，大家修的是大乘的“一行三昧”和“念佛三昧”，这两类禅定都不一定拘于坐的形式，而以“念念不昧，观心实相”为要，可以在动用中修持，适合于人间佛教行者。依《优婆塞戒经·禅波罗蜜品》，在家菩萨修禅定之要为：

了知自身，观心数法，若有喜相、愁相、嗔相、软相、坚相，知

已能除，犹如金师善知冷热，不令失所。乐甘露味，虽处世法，身心不动，犹如须弥不为四风之所倾动。

这是着重修四念处中的心念处，“观心如心”，时时观察、把握自心，明觉自心，不为喜怒哀乐怨恨嫉妒及利衰毁誉等所动摇，时刻保持心的清净、明觉、宁静。这种禅定的具体修法，最适合现代人修持的，是不论行住坐卧、在念头起处以智慧观察的“随自意三昧”或“觉意三昧”，天台宗名为“非行非坐三昧”。此三昧应作为人间佛教行者禅定的基本功，其方便易行及明心见性之效，大概要在话头禅之上。

人间佛教与净土法门

净土法门尤其是净土宗强调“欣净厌秽”，强烈追求离开人间到佛国净土里去，似乎与以人间为本的人间佛教相悖，因而难免遭到一些人间佛教行者的非议。实际上，若论出世间的信仰与世间利益的不二双圆，以在“今菩萨行”的基础上修习净土法门，最为当机，最为切实。认为往生净土的信愿与建设人间相矛盾，乃不理解净土法门和人心宗教需要的浅见。

从净土宗的整体思想看，往生西方净土，以菩提心为本，《无量寿经》说三辈往生者，皆发无上菩提之心。《华严经·普贤行愿品》末，说人若发十种菩提大愿，临命终时不离此愿，“一刹那中，即得往生极乐世界。”净宗十祖彻悟禅师云：

真为生死，发菩提心，以深信愿，持佛名号，为念佛法门一大纲宗。^①

十一祖印光大师强调“念佛法门，以信愿行三法为宗，以菩提心为根本。”^②

发菩提心的净土宗正信念佛人求生西方，并非为逃到净土里去独享极乐，而是为了尽快得到利人度生、净化人间的方便，到净土大学去留学，有如爱国志士出国深造，为的是掌握先进知识技术，归国报效祖邦。之所

① 《彻悟禅师语录》

② 《印光法师文钞·复康寄遥书》



以有如此的道理，龙树菩萨在《大智度论》、《十住毗婆沙论》中讲得很清楚：虽然已发菩提心，但未入不退转位的菩萨尤其是初发菩提心的凡夫，道力薄弱，欲度化众生，纵能有小利益，也极易堕落，犹如羽翼未丰的雏鸟离巢，欲飞反堕。若往生净土，在殊胜的修行环境中，在佛菩萨的耳提面命下，尽快获得种种利生度人的方便，是速成而又易行之道。何况往生净土，是临命终时的事，并不是要人提前结束生命到净土去，活着之时，须在人间好好做人。《观无量寿经》说欲往生西方者，须修三福，首先是“孝养父母、奉事师长、慈心不杀、修十善业”，即指尽好各种做人的责任，完善人格，当然包括积极参加人间的建设，服务社会利益众生。若更能以般若智慧齐修六度四摄，学教观心修随自意三昧，则往生资粮更足，品位更高。

生死大事的解决，毕竟是人宗教需求的核心，人间佛教管的主要是现世间的利乐，无理由要求修行者死后都再生为人。净土法门不仅仅解决死后归宿的问题，还能予人以多种现前的利益：在念佛中得到难以言喻的法喜，自感时时沐浴在佛的慈恩和光明加被中，从而安祥愉悦，心理平衡稳定，不容易被外在的刺激所扰动，有力量战胜挫折磨难，是很多念佛人不难享受到的效益。从净上法门得到往生净土、了却生死的安心，能使人解除死亡焦虑，解除其他途径修行难以避免的想断烦恼而断不掉、想入定而人不了、想开悟而总不悟的“所求不得苦”，获得通过其他途径难以达到的轻松快乐，从而能以更为忘我、更为积极的心态来服务社会、利益人群。调查事实证明，在佛教诸宗信徒中，净土宗念佛人的心理状况最佳，最少我慢、魔障和心理疾病，最能积极投入慈善救济事业。更何况净土之念佛，可以总摄禅、净、密，念到实相念佛、见佛实相，则禅宗所求的明心见性、密教所期的脉解心开，乃至小乘人所求的见道证果，一齐解决。夏莲居居士说得好：净土法门是不误世法而证佛法，不误佛法而得世法。

如若不喜欢西方净土，还有适合人间佛教行者选择的弥勒净上，此土属欲界天，离人间最近，只要效法弥勒比丘，以菩提心、大悲心、空性见勤修今菩萨行，常念弥勒菩萨，常行十善，并不难往生。历来的人间佛教行者，如古代的无著、世亲、道安、玄奘、窥基等大师，近今之太虚、虚云、印顺等大德，皆发愿往生兜率净土。《观弥勒上生经》以说弥勒净上及往生彼土之法为主题，即颇有弥勒比丘型的人间佛教行者宜求生兜率净土之意。

以菩提心、大悲心、空性见为本修五戒十善、六度四摄等“今菩萨行”，以西方、兜率两大净土为归宿——生则服务社会、利益众生，建设

人間淨土，享受現法安樂；死則赴淨土留學深造——這種人間佛教，可使修行者人間的利益責任和出世間的解脫修證互全雙圓，三根普被，切實可行，應該是古老而又常新、能深契佛陀教法和世紀時機的佛教。



第四章

星云大师的人间佛教思想

当今佛教界，真正称得起“大师”尊号者，当推星云和尚为第一人。愿力宏伟，慈悲广大，佛学渊深，解行相应，智慧明睿，辩才无碍——这些佛教大师一般应具备的条件，星云和尚可谓当之无愧。与历代大师们相比，他还有其特出的品格、胆识、才干，及特别辉煌的业绩：他极善于针对现代人的机宜说法讲演、撰文编书，深入浅出，隽语连珠，把艰深的佛法从寺院藏经楼中解放出来，化为汨汨法水，滋润人们焦渴的心田；他是位佛教革命家，极富革故鼎新的胆略、勇气和开拓精神，极多新的创意，已写下了台湾佛教史上的五十多个第一，其中许多实际上是中国佛教史乃至世界佛教史上的第一，赢得“佛教的马丁路德”、“佛教的创意大师”之誉；他极善于创业经营，具卓越的领导、管理、组织能力，所开创的佛光事业，已经是道场遍五大洲、信徒逾百万众，为佛教树立了千秋典范。

诚如张培耕《以二十年的时间读一个人的感想》所说：星云大师“是中国佛教界第一位足以与其他宗教分庭抗礼，而为中国文化和中国佛教争一口气的人”^①。弘一大师曾称赞印光大师为“三百年来一人”，从弘法愿力、革新创意、经营才干、辉煌业绩及与时俱进的精神来看，星云大师起码可称佛教史上的“千年来一人”。末法苍茫之际，厄难重重的中国佛教界，能出此等伟人，亦佛法之一大不可思议，乃我等炎黄子孙的一大荣耀！

星云大师的辉煌业绩，以其振兴佛教以利人济世、令“佛光普照三千界，法水长流五大洲”的菩萨悲愿为用之不竭的动力，而其所说所为，表

① 《星云大师讲演集》（一）第783页。

现出一种鲜明的主导思想：人间佛教的宗旨。人间佛教，在世人心目中已成为佛光山上高扬的旗帜。

星云大师并非人间佛教的首倡者，却是人间佛教的实现者。他弘扬人间佛教不遗余力，使人间佛教真正成为千百万人的生命实践，并凝固为有目共睹的硬件软件；他很好地表述了自己人间佛教的主张、思想，是人间佛教理论的三大重要建构者之一（其余两位为太虚、印顺）。他有《人间佛教的基本思想》、《如何建设人间的佛教》等专论，编有《人间佛教》专书（《佛教丛书》之十）三十余万言，系统阐述人间佛教思想，内容颇为丰厚全面，其他大量演讲、文章、日记、格言、文艺作品中，也多处论述人间佛教，在在闪耀着人间佛教思想的智慧火花。正如他所自言：

人间佛教，不但早在我心里，在我的行为里，也时时在我的思想里。

甚至可以说，星云大师的所有著述，所有业绩，皆以人间佛教为主题，构成了博大精深的“星云人间佛教学”，在佛教思想史上树起一座丰碑。

关于人间佛教，大师曾归纳为世间性、生活性、利他性、喜乐性、时代性、普济性六大特性^①，实则大师人间佛教思想的特质和要点，不止于这些。这里拟从十个方面谈谈大师的人间佛教思想。

从太虚人生佛教到星云人间佛教

人间佛教源于近现代佛教复兴运动的领袖太虚大师（1890—1947）于民国初年提出的人生佛教，为青年太虚轰动一时的“三佛革命”口号中“教理革命”（初称“学理革命”）的主题词。太虚以“人生佛教”为题，陆续发表过一系列讲演、文章，以1928年5月在上海俭德储蓄会所讲《人生的佛学》阐述人生佛教之意趣最为系统。1933年10月，太虚在汉口市商会作《怎样来建设人间佛教》的讲演，反响强烈。“人间佛教”与“人生佛教”大旨略同，其区别主要在人生佛教重在从个人信仰的角度着眼，

① 《佛光教科书·佛光学》第97页



人间佛教则重在从人类社会的角度着眼。1944年，太虚大师汇集他历年来关于人间佛教的著述，新撰代序，编为《人生佛教》一书出版，系统阐述了他的人间佛教思想。

太虚大师提倡的人生佛教、人间佛教，本质上是一场思想革命，其出发点是对明清佛教“非人间性”之弊病的反省批判。宋代以来，中国佛教在封建专制及与之相应的儒家文化专制的环境下，在政府的严格管制下，被迫定位于专管出世，逐渐形成了隐遁山林、超尘避世的清高性格。如太虚大师在《人生佛教的目的》一文中所说：“旧行之佛教，厌离现实人生之心切，每重求后世之胜进或无生之寂灭”，“每与现实脱节，不能圆显佛教之功效”。又顺应民俗信仰，以经忏斋焰、送死度鬼为职事，自降品位，蒙受低俗迷信之讥，太虚大师称之为“鬼本神本”的佛教。提倡人生佛教，旨在纠治明清佛教偏离佛陀正法的弊端，将畸重出世、鬼本神本的佛教引向以现实人生为本，强调学佛须先做好人，以佛陀本有的人乘正法为导，过好物质的、伦理的、精神的生活，发达人生，完善人格，由人而佛，所谓“人成即佛成”。人间佛教，则重在实践服务人群的“今菩萨行”，“以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善”，建设“人间净土”。

太虚大师从教证、判教、修证、理想等各个方面，建构起人生佛教、人间佛教的基本理论，开辟出佛教重兴的生路，其人间佛教思想影响了一代新僧和许多在家佛子，被不少人实践。几十年来的历史进程表明，中国海峡两岸的佛教，基本上都是沿着太虚大师所开辟的人间佛教的路子行进的。当然，由于保守思想的抗拒，及时势环境的原因，人间佛教的实施并非一帆风顺，尤其是与教理革命相表里的教制、教产革命的失败，大大遏制了人间佛教的推行。太虚大师在《我的佛教革命失败史》中将“三佛革命”失败的原因主要归咎于他自己性情气质的缺陷和实行能力的不足，他自信自己的“理论和启导确有特长，如得实行和统率力充足的人，必可建适应现代中国之佛教的学理与制度”。现在看来，太虚大师的人间佛教理论也尚未十分成熟，对运作上“必然遇到的不少问题，太虚只是提出了思路，未能解决。”^①

太虚大师的高足、目前尚健在的印顺法师，立足佛教学术研究，对太虚大师的人间佛教思想作了进一步的发展和修正。印顺对中国佛教传统的

① 邓子美：《二十世纪中国佛教的智慧结晶》，《法音》1998年第7期，第23页。

反省较太虚更为彻底，对台、贤、禅等宗的理论基础——真常唯心论及求至圆、至顿的倾向持批判态度，主张“立本于根本佛教之淳朴，宏阐中期佛教之行解（以龙树为菩萨典范，但须防梵化之机），摄取后期佛教之确当者”^①，将《弥勒下生经》中“不修禅定、不断烦恼”的弥勒比丘树为实践人间佛教的现代菩萨僧典范，为人间佛教标明了坚实的经典依据。印顺提倡的人间佛教不仅对治偏于死与鬼，而且对治偏于神与永生，并强调法与律的统一，注重集体、青年、在家信众。印顺法师的人间佛教思想，对台湾乃至当今大陆佛教的导向，起了重大作用，为人间佛教的建设做出了巨大贡献。但印顺法师受日本佛教学术研究的影响，严谨有余而圆融不足，正如邓子美先生所评论：

从宗教社会学看，印顺的确把握了现代社会宗教需求的主流——理性化，但他对现代社会宗教需求的多元化似估计不足，其理性化也有绝对之嫌……似乎也把他主张的人间佛教与中国化佛教的各宗派对立起来，轻忽了中国化佛教各宗派现代化的可能，同时，也排斥了借鉴国外宗教现代化的成功经验。这样，反使人间佛教理论失去了应有的普遍意义。^②

另一方面，印顺法师是一位学者型的高僧，非长于经营而能将理论变为现实的人物。但适应现代社会的人间佛教思想，必然会展现其蓬勃生机，在台湾政治经济所形成的适宜气候条件下，终于在具备实行能力的星云大师、证严尼师等的努力下，变成了现实。

星云大师，正是太虚大师当年所期望的那种既长于理论和启导，又“实行和统率力充足”，堪以担当“建立适应现代中国之佛教的学理与制度”之重任的法门龙象，是在太虚大师的人间佛教思想影响下成长起来的一代新僧中的佼佼者。他于国民革命军北伐的战火中（1927）降诞于江苏扬州江都一个兼营小香烛铺的农家，其最初的佛教因缘与太虚大师颇为相似，都是受外婆笃厚信仰的熏陶，自幼持斋礼佛。他从小便经受了一个承担天降大任者必经的劳瘁痛苦之锤炼：“经年累月，三餐不饱”^③，“多次在

① 《妙云集·印度之佛教》

② 《法音》1987年第7期，第26页

③ 《往事百语》（一）第4页



死亡的边缘游走”^①，在日寇的枪口刀光下担惊受怕，深受少年亡父之痛，饱阅苍生罹难之苦，铸成了坚忍达观的性格，激发了救世济民的悲愿。十二岁出家后，他受戒、参学、打七、作务，在传统丛林的大熔炉里历经十年淬炼，“接受善知识炎热严威的考验，也尝到寒冬冰雪般的严峻教化”^②，养成了传统的衲子本色，既继承了宗门丛林的优良传统，又深切认识到传统佛教积弱不振的诸般弊病。他在有“佛教之北大”之称的焦山佛学院的学习，打下了坚实的佛学、国文基础，初露擅长写作的头角，与同学创办《怒涛》月刊，主编《徐报》副刊《霞光》，投稿江苏地方报纸，以文字弘法。这期间，他接受了太虚大师倡导的人间佛教思想，以满腔青春热血，发下了振兴佛教的宏愿，“爱教热忱、护教勇气在心中翻腾，每次自问：兴教度众，舍我其谁？一股沛然之气涌上胸怀。”^③其家师志开上人之重视经营，创办学校、农场、染织厂等实业的作风，对他也有很大影响。

太虚大师是当时青年衲子心目中的导师，星云非出太虚门下，只见过太虚两次面，听过一次开示，但他读过很多太虚著述，对太虚大师由衷敬仰，引为楷模，实际上是太虚大师未竟志业的忠实继承者。星云大师多次谈到对太虚大师的景仰和对太虚人间佛教思想的认同，如在纪念太虚大师八秩诞辰会议上的讲话《浩浩乎，巍巍乎！》中说：

大师是我向所敬仰而崇拜的长老，大师的人格与德业、慈心与悲愿，一向是我所倾慕而愿意效法的。^④

后来回忆往事时，他说：

我从小出家时，就一直希望能有一位领导者能让我追随效法，当时太虚大师有感于中国佛教的积弊甚深，所以极力推动教制、教理、教产改革，他的悲心愿力，他的深厚学养，他的热忱为教，他的勇于承担……在在都成为许多青年僧伽心目中最景仰的对象，虽然我只有亲聆教诲一、二次，但心常向往之，甚至经常想到：如果有一天能为

① 《往事百语》（一）第43页

② 《往事百语》（一）第2页

③ 《往事百语》（一）第188页

④ 《星云大师讲演集》（一）第665页

他效命，即使赴汤蹈火，也在所不辞。^①

太虚大师对佛教提出的兴学理念：“教产革命，教制革命，教理革命”，成为我最早心仪的复兴佛教之不二法门。^②

1946年7月，太虚大师在镇江主持“中国佛教会第一届会务人员训练班”，星云得知消息，毅然放弃出家以来好不容易获准的第一次探亲机会，争取参加。他在《往事百语》中回忆说：

大师在会中慷慨激昂地说道：“我们要建立人间佛教的性格！”这句话给我很大的震撼。

星云认准“人间佛教”为“复兴佛法的根本”，为之奋斗不已。1947年，太虚大师圆寂的噩耗传来，年轻的星云“如遭晴天霹雳，镇日失魂落魄，顿感前途一片茫然，犹如日月无光，大地一片漆黑，不知何去何从。”^③刚踏出佛学院大门的星云，眼见佛教地位的低落、社会的种种危难，耳闻众生痛苦的呼喊，怀着满腔改革振兴佛教的热忱，投入太虚所倡导的人间佛教之实践。他先担任了宜兴地方国民小学校长，辛勤培植祖国的花朵。鉴于太虚大师的三佛革命因无自己的地盘而功败垂成的教训，他与同学智勇等欣然接受南京华藏寺，作为改革佛教的基地，制定生活规约，整顿道风，结果惨遭失败。1949年，他组织僧伽救护队，率队开赴台湾。

到达台湾后，目睹当地佛教比大陆更形低落，民间信仰神佛不分，低俗迷信，星云“更觉得唯有太虚大师的那句‘建立人间佛教的性格’，才足以振衰起弊。挽救颓势。”^④在《往事百语·错误不能一直下去》一文中，他回忆年青时的心路历程说：

历经大时代的变迁，在一番身心洗练之后，我逐渐厘清佛教未来的方向，立志效法六祖惠能大师和太虚大师所提倡的人间佛教思想，破除积弊已久的观念及措施。

① 《往事百语》（二）第116页

② 《往事百语》（二）第16页

③ 《往事百语》（二）第116页

④ 《往事百语》（三）第263页



从读佛学院时期便接受了太虚大师人间佛教思想洗礼的星云，一走上弘法之路，虽然仅二十岁左右，而已是一个具有相当成熟的人间佛教理念和人间佛教的实行经验、宣传技巧的骁勇法将了。与亲出太虚大师门下的印顺长老相比，星云大师虽不以严谨的佛教学术研究见长，却在人间佛教思想和愿力、性格等方面更近太虚大师：都具有弘扬人间佛教于全球以拯救人类的宽广襟怀和国际眼光；都具有改革故弊、百折不回的勇气、锐气；都是立足于中国佛教的优良传统，从针治传统佛教的弊病出发提倡人间佛教；都具有通观全体佛教、洞察时代走向的远大眼光及融和诸乘诸宗的圆融精神。从思想和业行看，星云大师与太虚大师一脉相承，可谓真得太虚大师人间佛教之心印者。当然，两位大师在人间佛教思想和个人性格上也不尽相同。

星云大师的人间佛教思想虽然以太虚大师的人间佛教理论为基点，但适应时代而有诸多发展，更加现代化、生活化，并且以饱含感情、多带诗意的现代语言予以表述。如果说，太虚大师的人间佛教只完成了理论建构的骨架，星云大师的人间佛教则已是血肉丰满。至于人间佛教的实行，由时地因缘和个人性格、才干的差别，星云大师显然比太虚大师更富创意，更善经营、更为成功，在他所创建的佛光山、国际佛光会范围内，真正实现了太虚大师所发起而未能成功的教制、教产、教理三大革命。正如两位大师的法号所寓意：“星云”虽与“太虚”一样无涯无际，而较“太虚”更具实在的内容与璀璨的光彩。

深符佛意的人间佛教

从太虚、印顺到星云大师及赵朴初等大德，都一致标明：人间佛教并非新创作，并非仅为适应时机的方便，而是佛陀教法的原旨，是历代祖师所宗奉。溯源、宗本于佛言祖语，以阐扬人间佛教，建立根源性的依据，是大德们一致的做法。

星云虽然景仰尊崇太虚大师，直承太虚大师的人间佛教思想，但他一再说明：

人间佛教不是太虚大师的创说，而是佛陀的本怀。^①

人间佛教的创始者是释迦牟尼佛，“佛陀所传的教法就是人间佛教，所有的佛教都是人间佛教。佛陀，道道地地是人间的佛陀；佛教，道道地地是人间佛教。”^② 佛陀的所有教法，一切的佛法，都是人间佛教。提倡人间佛教，并非标新立异，亦非新立宗派，而是纠正过去衰落期的中国佛教、民俗佛教偏离佛陀教旨的倾向，拭去历史堆积在佛陀教法上的灰尘，回归佛陀时代，令佛陀的教法重现光明，使佛陀人间佛教的宗旨再度重光。佛光山之取名，大概即蕴含此意。

的确，从星云大师所弘扬、所身体力行的人间佛教内容看，几乎每一语皆可找到其佛典依据，每一事都表现出佛陀教法本有的精神，是道道地地的原本佛教，而非离开佛陀教法的新宗异说。古人有言：若“依文解义”，则为“三世佛怨”；若“离经一字，即同魔说”。用这个原则来衡量星云大师解说的人间佛教，我们完全可以断言，星云大师虽非死板地依文解义，却处处未曾离经一字。且看他所举人间佛教基本思想的纲目：

- 一、五乘共法是人间的佛教；
- 二、五戒十善是人间的佛教；
- 三、四无量心是人间的佛教；
- 四、六度四摄是人间的佛教；
- 五、因果果报是人间的佛教；
- 六、禅净中道是人间的佛教。^③

以上六条，无一不是原始佛教、大乘佛教经论中反复宣说的重要内容。人间佛教的内涵，又以“慈悲喜舍遍法界，惜福结缘利人天，禅净戒行平等忍，惭愧感恩大愿心”（佛光四句偈）总摄之，偈中所举四无量心、惭愧、报恩、大愿、忍等，皆大小乘佛典中常说的修持法门。所谓人间佛教的提倡，只不过是重新强调，号召佛弟子在人间的现实生活中，在社会人众中去积极实践佛陀所示五戒十善、六度四摄等法。

长期以来，许多信众只知仰求佛菩萨的保佑，把佛教当作保险公司，

① 《往事百语》（三）第205页

② 《佛教》丛书之五《教史》第578页

③ 《星云大师讲演集》（四）第116页



只知有寺庙佛像、木鱼钟磬和诵经念佛为佛法，热衷于经忏斋焰，而忘记了佛陀教法的主要精神，忽略五戒十善、六度四摄的修持，与社会脱节，从而引起社会人士对佛教的误解以至疏远、诋谤，导致佛教的衰落。欲图复兴，只有通过广大佛弟子力行佛道，以实际行动在民众面前展示佛陀人间佛教的本来面目，使佛教回归佛陀，重振生机。星云大师在多处宣讲的人间佛教的其他内容，诸如自利利他、忠孝、爱国、谦让、知礼、容忍、忏悔、俭朴、勤劳、公正无私、常乐知足、赞叹随喜、三轮体空、人间净土等，也无不本之经教。星云大师确信：

佛陀人间佛教的思想是亘古今而不变，历万劫而常新的真理。^①

星云大师深入三藏，对佛教经典、戒律仪制、历史掌故相当熟悉，说法讲演，经常引经据典。他十分重视人间佛教的经证，尤其重视被学术界判为原始佛典的《阿含经》，特别是佛陀开示如何过好人间生活著长期被中国佛教界忽略的《善生经》、《玉耶女经》、《字经》等。在他编著的《佛光教科书·佛光学》中，特列“人间佛教的经证”一课，选录佛言祖语之精华近百条，“为人间佛教的依据聊作指针，并为人间佛教的传承提供确切的证明。”其内容分为护生环保、管理教化、家庭人伦、断恶修善、理财之道、交友之道、养生之道、人间生活凡八类，所引经论有《法句经》、《阿含经》、《字经》、《佛遗教经》、《六度集经》、《大萨遮尼乾子所说经》、《佛医经》、《优婆塞戒经》、《心地观经》、《华严经》、《六祖坛经》、《大智度论》等数十种。

《佛教》丛书《人间佛教》册中，首列“人间佛教的经证”，列举二十八种经典中的佛言四十条，“作为我们奉行人间佛教的指导，说明释迦牟尼佛是为人间佛教的创始者，六祖惠能及太虚大师等皆为人间佛教的提倡者。”这四十条佛言，选自星云大师在中国电视公司讲说人间佛教时所列举的经证数千条。

星云大师不仅引证佛言祖语，而且经常讲说佛陀、菩萨、历代祖师和高僧大德们躬行人间佛教的身教。佛陀成佛后说法教化不倦，直到临终前还在教导弟子，及亲自托钵、洗衣、扫地、修门，为盲比丘穿针补衣、为病比丘拭洗敷药、为亡父扶棺送葬、为救故国而奔走等示范。佛弟子中，

① 《佛教》丛书之五《教史》第578页

舍利弗兴建祇园道场，阿难侍奉释尊，迦旃延与人议论，富楼那到边远地区教化，优波离为人作务，周利盘陀伽拂尘扫地。中国历代高僧大德中，惠能大师之舂米碓房、混迹猎队，百丈禅师之“一日不作，一日不食”，沩山灵佑之合酱泥壁、挑砖砌瓦，仰山慧寂之牧牛、开荒，黄檗希运之开田、采茶，云岩昙晟之作鞋，临济义玄之栽松锄地，丹霞天然之除草蒔花等懿行，是星云大师常讲的故事。在人间行道，“虽处居家，不着三界”的维摩诘居士，是星云大师一再倡导的人间佛教行者尤其是在家佛子的榜样。

中国佛教四大名山的文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨，是星云大师所树人间佛教精神的典范，他们本是中国佛教大德们从大乘经所说众多菩萨中所选出的最能代表大乘佛法精神的典型，是中国佛教徒乃至许多老百姓心目中的神圣偶像，遗憾的是过去人们只知朝拜四大名山，祈求四大菩萨，“每次朝山以后，悲智愿行仍留在山上，没有把它带进自己的心里来，以至于每个佛教徒的生活里没有悲智愿行，没有佛教。”^①星云大师认为这是佛教衰微的主要原因所在，他号召佛教徒将对四大菩萨的朝拜祈求转化为学习效法四大菩萨的实际行动，“应以观音的慈悲，给众生方便，为众生服务；以文殊的智能，引导众生走出迷途，获得光明；以地藏的愿力，使佛法进入每个家庭里，传遍世界每一个角落；以普贤的功行，契理契机，随顺众生，行难行能行之事。”^②

以人为本的人间佛教

佛教本来是人间佛教，具有鲜明的人间性，是以人为本、以人间为本而非以天帝鬼神为本的。正如星云大师所指出：

我们知道佛教的教主——释迦牟尼佛，就是人间的佛陀。他出生在人间，修行在人间，成道在人间，度化众生在人间，一切都以人间为主。佛陀为什么不在其他五道成佛呢？为什么不在十法界中其他法界中成道，而降世在人间成道呢？再深入来看，佛陀为什么不在过去

① 《佛教》丛书之八《人间佛教》第424页

② 《佛教》丛书之八《人间佛教》第424页



时间、未来时间成道，而在我们现世的娑婆世界成道？^①

佛陀在我们这个地球人间成佛教化这件事，便是一次意味深长的现身说法，表明了佛教对人间的重视和对人身殊胜的肯定，说明佛法以人为本，以人间为本，佛道须由人而成。此中的道理，经论中解说甚明。既然佛道以人为本，则佛教的教化应从人类出发，关注人生，发达人间。然而，中国佛教长期以来存在着厌离人间的严重倾向，有悖于佛教以人为本的基本立场，如太虚大师所指摘：“鬼本神本”、“教在大乘，行在小乘”，如星云大师所批判：

过去关闭的佛教、山林的佛教、自了汉的佛教、个人的佛教，失去了人间性，让许多有心进入佛门的人，徘徊在门外，望而却步。^②

过去传教者鼓励信徒舍弃人间，抛妻弃子，入山修道，埋没佛教的人间性，致使佛教衰微，了无生气，是功？是罪？明眼人当可察知。^③

关闭的、个人自了的山林佛教，片面凸显了出世间的一面，虽不无超尘脱俗之高风，却因失去人间性，与世人普遍的人生价值观相左，无补于国计民生，曾不断遭受极重人世的儒家人士的排拒抨击，斥为“人家破家，人国破国”，使佛教难以成为中国的第一文化。时至近今，中国佛教的非人间性，更显出与时代潮流的难以合拍，只能使佛教自囚于越来越小的厌世阶层的圈子里，日趋衰萎。印顺法师认为，中国佛教的崇尚山林，是受了印度佛教中一部分苦行瑜伽僧的影响，又与中国老庄的隐遁思想相融和。星云大师指出，隐退山林，与明太祖对佛教的严格限制有直接关系。

中国传统佛教（应说明清佛教）失去人间性的另一表现，是重死不重生，度鬼不度人。学佛，在许多佛教徒那里实际上即是学死——学如何死得好，学死后如何到好地方去。人生的全部努力，似乎就是为一场谁也免不掉的死做准备，为了死后的胜进与永生。不修行者则依靠死后请人做法事超拔。送死度鬼，于是成为明清以来僧人们的一大职事，乃至赖以生存

① 《星云大师讲演集》（四）第65～66页

② 《星云大师讲演集》（四）第65～66页

③ 《星云大师讲演集》（四）第65～66页

的手段。死亡与死后，从佛教教义看来，固然是做人应予考虑的大事，但将生与死、生死与涅槃对立，重死轻生，甚而为死误生，为死后的胜进牺牲现世的利益，则未必符合佛法生死涅槃不二、了死在于了生之旨，也极易招致世人的讥谤责难。太虚大师早就对“学死的宗教”作过尖锐批判，指出只要生得好，自然死得好。星云大师指责说：

假如一个二、三十岁的青年人出家，从出家的第一天开始，师父就急急忙忙地要他了生脱死，好象人一出生，就应该忙死。生的问题尚未解决，怎能忙死？就是《阿弥陀经》鼓励人念佛往生，也是“不可以少善根福德因缘得生彼国”，哪里说有不先福利人间，就能了生脱死？

佛陀所以成佛，也是要在人间“三祇修福慧，百劫修相好。”人间事业未能建成，人间佛教未能庄严，不服务社会，不福利人间，只想自己一个人了生脱死，这岂不太过自私？这岂不给人讥为自利？^①

更有甚者，除自己忙死以外，还为别人忙死超度……人死的佛教，或寄希望死后的世界好一些的佛教，完全与人间脱节，佛教哪有生气？僧侣哪有活力？^②

佛教给社会最大的误解，就是误解佛教是度死的宗教。平时不知佛教何用，到了大死时，才知需要诵经超度；致使人天师范的僧宝，沦为以经忏为职业。^③

星云大师批判的这种对佛教的片面理解、误解，虽早经太虚、常惺等大德的猛烈抨击，但直至今日，在佛教徒和社会人士中，这种重死度鬼的偏向和误解仍然普遍存在。佛教的非人间化，数百年来积非成是，须用重药泻毒，方见疗效。

星云大师还进一步批判了中国佛教传统观念对世人生活所需所求的金钱、爱情、名位等的绝对否定与断然厌离：“如说发财是贪心，黄金是毒蛇，夫妻是怨家，相爱是罪恶，儿女是讨债鬼，亲人是魔眷，欢乐是放荡，享受是罪业。所以，世间上的黄金宝物、眷属亲人、福乐享受、功名

① 《星云大师讲演集》（四）第110页

② 《星云大师讲演集》（四）第109页

③ 《星云大师讲演集》（二）第7页



富贵，都该放弃。”^①这种观念，将佛法与人生对立，使许多学佛者感到“学佛后更为苦恼”，助长了避世逃世之风，使许多有心学佛的人退避三舍，踟蹰不前。这种观念在佛典中虽不无其据，但执著者不识乃破除深重贪恋之说，“主要是提醒大家不要耽溺沉沦其中，有些人却矫枉过正，什么都排拒不要，穿着崇尚破烂，捐款不留姓名，饮食刻意粗劣，乃至主张不吃不睡，以此为开悟要门。”^②忘记了佛经中还有尽责任、敦人伦、获现法安乐的教诫，偏执一面，正是“蛇饮水成毒”。

针对明清佛教的非人间化倾向，星云大师极力主张佛教需要人间化，在思想上要明确佛陀的人间佛教深义，发为人间的利益着想、为人间的庄严用心之愿，重视现实生活的改善，将对人间的厌离转为对人间的关注、改良、净化、建设、庄严。对于人们的需求，应予随顺，令其获得佛经所说的“现法安、现法乐”：

世人皆爱金钱、爱情、名位、权力、物质等等，但我们不能一概否定，一概要世人发出离心，放弃人间。我们应适当地引导大众的正思，来过合理的经济生活、正义的政治生活、服务的社会生活、慈悲的道德生活、尊重的伦理生活、净化的感情生活。^③

秉持佛陀重视现生、示教利喜的本怀，星云大师倡导现世生活的改善，谆谆劝诫人们如法获得身心的健康、家庭生活的美满、生存财富的丰足、人际关系的和谐、环境的保护，鼓励夫妻相敬相爱，善于教育子女，“不能把夫妻视为冤家、儿女说成讨债鬼、金钱喻为毒蛇、名利讲成粪土；反而菩提眷属正可以在佛道上互相扶植，净财越多越能做更多的佛教事业，正当的名利可以激发见贤思齐的上进心，甚至对现世安乐的追求要更重于死后往生的期待。”^④

对死后或临终往生西方净土、永出生死的期望，是中国佛教界尤其净土宗信徒的基本信仰。星云大师本人禅净双修，常教人念阿弥陀佛，并不反对求生净土，但从以人间为本的立场出发，更重视人间净土的建设，他说：

① 《星云大师讲演集》（四）第110页

② 《往事百语》（二）第四47页

③ 《星云大师讲演集》（四）第122页

④ 《佛光教科书·佛光学》第48页

既然人间是如此的重要，为什么我们要将希望寄托于未来的净土，而不把目前的世间转化为安和乐利的人间净土呢？我们为什么要追求不可知的未来，而不去落实现实国土的身心净化呢？^①

只要我们这个世界，没有恶人的侵扰，没有政治的迫害，没有经济的缺陷，没有情爱的纠纷，没有交通的事故，没有环保的污染，有的是诸上善人聚会一处；有的是善良同胞相互敬爱，这就是人间净土的实现，何必一定另求净土？^②

这种意义上的人间净土，在净土宗信徒看来也许难以满足信仰需求。但建设这样的人间净土，无疑是无论何乘何宗的佛教徒皆应承担的义务，是佛教对人间应尽的责任。星云大师把他理想中的人间净土称为“佛光净土”，开创佛光净土，被奉为佛光人的理想。星云大师率导徒众为实现这一目标而努力，为让佛光净土首先建成于佛光山，他创办佛光精舍养老，设立大慈育幼院抚孤育幼，创设佛光诊所、云水医院、万寿园（公墓）、功德主会等，让信众一生生老病死等问题都可以在佛光山解决，不必等到往生他方才能获益。星云大师本人虽然常念阿弥陀佛，曾有念到愉悦忘我的心得，但“向来不以往生西方作为自己的修行诉求”^③，而是学习阿弥陀佛的榜样，愿将“净土极乐人间化”。为此，他发愿来生、甚至生生世世都来人间做和尚，为建设人间净土奋斗不已。这种敢人生死大海的菩萨愿力，着实令人钦佩。

星云大师还强调建设当下的“唯心净土”，并以之为建设人间净土的法要。所谓唯心净土，乃据佛法“心净则国土净”之义，保持自心的纯净和快乐自在，开采自性的灵山，发现自心的佛陀。“只要内心净化，当下就是佛国净土。”^④在唯心净土里，“虽然身处地狱，如同在天堂里一样快乐；在唯心净土里，炽热中可以安坐，苦难中也能自在。”^⑤建设唯心净土，要在随遇而安，随缘生活，随心所欲，随喜而作。唯心净土、佛光净土的思想，可以在道信、惠能等大师的言教中找到其渊源，乃是禅宗净土

② 《佛教》丛书之一《教理》第 606 页

① 《往事白话》（四）第 3 页

③ 《佛光教科书·佛光学》第 98 页

④ 《佛教》丛书之一《教理》第 604 页

⑤ 《佛教》丛书之一《教理》第 604 页

观的传统见地。

对似乎有违于人间佛教以人为本的立场，而在明清以来盛行的放生、度亡两大法事，星云大师作了颇为妥当的引导。他并不完全反对放生，也曾举办放生法会，但指出要“以真正爱生、护生、尊重生命的态度来代替放生的表相行为”^①，避免放生不当而导致动物死亡及放杀人鱼等错误，他指出：

在放生之后，更要紧的是“放人”。多少人在水深火热中，等待着我们援助；多少人在饥寒交迫下，等待我们救护；多少单亲家庭需要春风吹拂；多少孤独老人等待暖流到来；多少四肢不全的残缺人士，需要阳光；多少家遭急难的不幸者，盼望援手。^②

总之，救度人，比救度鱼虾鸟兽更为重要，更应重视。

至于经忏佛事，曾被太虚大师斥为“行同俳優，心存利养”，星云大师对之也是“深恶痛绝”，拒绝做商品化的功德佛事，但他又发现经忏佛事虽行久弊生，但有其存在的基础，可以作为接引一类人的方便，放不一味禁止，而制定办法予以净化改善，“并且一再告诫弟子们，要让经忏佛事做得庄严如法，而不以热闹应酬为能事；要让经忏佛事作为和信徒结缘的方式之一，而不流于世俗经营；要让经忏佛事能真正地超度亡者，安慰生者，成为一种了生脱死的修持，而不是虚假的应赴；要让经忏佛事促进大家了解佛教对日常生活的美化作用与实用价值，而不只是死后的追思。”^③

生活化的人间佛教

人间佛教在星云大师那里常称“生活佛教”。所谓生活佛教，系着眼于人间的现实生活，强调将佛法落实于生活，与生活融为一体。生活佛教，乃针对佛教与生活脱节的种种偏邪与误解——或只把佛教当作学问来研究，不注重实际的修证；或说得行不得，“信佛教信了几十年，但贪、

① 《往事百语》（二）第57页

② 《往事百语》（四）第234页

③ 《往事百语》（三）第272页

嗔、痴还是非常地重，深入经藏的道理能说一大堆，但对人我是非得失就是不能放下”^❶；或学佛只止于吃素拜拜，忽视人格道德的修养和生活问题的解决、社会责任的承担；或只知躲进山林精舍中忙着念佛持咒、闭关打七，而不懂在生活中运用佛法，修行与生活形成尖锐矛盾；或以为佛法高深玄奥，与生活无关，可望而不可即，因而徘徊在佛教的门外。凡此种种，皆由不明佛法与生活应当不二所致。星云大师从而强调佛教生活化，他说：

佛教一旦离开了生活，便不是我们所需要的佛法，不是指导我们人生的方向和指针。佛教如果不能充实我们生活的内涵，那么佛教的存在是没有意义的。佛陀的教化，本来就是为了改善我们的人生，净化我们的心理，提升我们的生活，因此佛法是离不开生活的。^❷

生活佛教，并不是将佛法世俗化为芸芸众生充满愚痴、邪见、自私、贪嗔、争斗的生活（或曰以世俗生活化佛教），而是要用佛法的智慧去化现实生活，“用佛陀的开示教化作为改善我们人生的准绳，用佛法来净化我们的思想，让佛法作为我们生活的依据，使我们过得更有意义，更有价值。”^❸ 生活佛教要求学佛者把佛法应用到自己的日常生活中去，指导生活，点化生活，如星云大师所说：

所谓生活的佛教，就是说睡觉、说话、走路，不论做任何事，都应该合乎佛陀的教化。譬如佛陀告诉我们要发心，不仅布施要发心，信佛要发心，甚至吃饭睡觉也要发心。只要发心去做的事，效果奇佳：发心睡觉，这一觉一定睡得很甜蜜；发心吃饭，这一餐一定吃得很可口；发心走路，再崎岖的路也视如平夷；发心做事，再困难的事，也甘之如饴。佛法中的发心，可以运用于我们的家庭生活，敦亲睦邻、孝敬亲长、友爱手足、帮助朋友，都需要发心，愈发心，功德愈大，效果愈好。^❹

❶ 《星云大师讲演集》（一）第46页

❷ 《星云大师讲演集》（二）第61页

❸ 《星云大师讲演集》（一）第260页

❹ 《星云大师讲演集》（二）第671页



佛法，一旦成为生活的导首，便有点石成金的奇妙功用，能便人的生活充满了信心、力量、欢乐，便被动的生活变为主动，系缚的生活变为解脱，污染的生活变为清净，平庸的生活变得有意义。以佛法化生活，最要紧的是以大乘的般若智指导生活，过星云大师所谓的“般若生活”。“平常一样窗前月，才有梅花便不同。”平凡的生活，一旦有了般若。就能让人享受到解脱自在。

星云大师本人是深得个中三昧的般若生活实践者，他以多年的切身体验和对现代人生活的深刻洞察，开示般若生活法要，极为亲切实在，乃其人间佛教思想的精髓。星云大师关于般若生活的开示内容颇为丰富，其要点大略有：

一、物质与精神财富富足的生活

生活不能没有金钱财富，佛教徒在物质生活上未必要刻意标榜清苦，并不是不可以发财，应该是钱财越多越好，但不只要取之有道，更要用之有道。“如何用钱是一种甚深的智能。而用钱最好便大众都能获得取之不尽、用之不竭的般若宝藏，才能使自己永远享有用钱的快乐。”^①佛教也不教人热衷于物质的追求，因为欲壑难填，终日汲汲于追求物质的满足，岂不成为物欲的囚犯，有何快乐可言？外财固然重要，内财更为可贵。“真正的财富，是在自己心中，心里的满足，宇宙三千都是我们的；你如果不满足，一味地贪财好利，就是拥有再多，也是觉得不够的。”^②心内的财富，心眼开了就有，如明月星斗、青天白云、江河湖海、青山绿树、鸟语花香，无不可供我欣赏，条条道路，任我行走散步。最珍贵的内财，是找回自己的佛心。

二、眷属和敬的生活

父子夫妇、亲戚朋友之间，要相亲相爱，彼此和谐。和谐的诀窍是彼此尊敬，尊重对方的自由，看轻自己的利害，不算旧账，不要计较，不要比较。父母不可过分管制儿女的婚姻、信仰，应讲究沟通、协调。“家庭成员必须要懂得‘跳探戈’，彼此礼让进步；要知道交换立场，彼此体贴关怀；要常常赞美、鼓励，彼此扶持慰勉；要学习幽默风趣，营造温馨气氛。”^③做好丈夫的秘诀：“吃饭要回家。身边少带钱，出门成双对，出门有去处。”做好太太的秘诀：“温言慰辛劳，饮食有妙味，家庭像乐园，凡

② 《往事百语》（一）第24页

① 《星云大师讲演集》（一）第266页

③ 《佛光山开山卅一周年年鉴·圆满自在》第455页

事要报告。”^① 交好朋友的处方：“好心一片，爱语三句，忍耐一时，慈悲全用，布施五钱，信用始终，感谢万分，体谅一点，恭敬十成，方便不拘多少。”^②

三、工作奉献的生活

人生在世，理当精勤工作，为众生服务，为社会作贡献。“一个没有工作的人是世间上最苦的人，人生最大的痛苦就是寂寞无聊。”^③ 人不工作，等于行尸走肉；有了工作，才能表现出生命的价值。工作中才有财富、生命、人缘。

很多人觉得工作辛苦，有压力，那是因为把工作当成赚钱途径、沽名之道，自私自利，难免厌倦；如果在工作里蕴含了慈悲喜舍，供养了佛心法味，给人信心，给人欢喜，给人方便，给人服务，把工作当成法布施，工作就很快乐了。^④

即便是出家人、参禅者，也应担当工作，出坡作务，在动用中修行，把工作当作磨练身心的机会，在工作中去发挥生命的力量，体会生命的意义，在工作中求开悟。这本是禅宗的传统，星云大师秉持这一传统实施佛教教育，规定佛学院的学生必须出坡作务。星云大师本人为弘法工作日日劳碌，数十年如一日，以忙为乐，忙着做社会的义工，“每天过着既充实又幸福的忙碌生活”^⑤，树立了人间佛教菩萨僧的光辉榜样。

四、正觉的道德生活

慈悲道德，是佛教处理人际关系、保持和谐的根本原则。佛教徒应以慈悲为怀，与人为善，恪守道德。最基本的道德是持守不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒五戒，这五戒主要是不侵犯他人，五戒守好了，人格才能完善，人间才有祥和之气。但不应太执着消极的止恶，更应注重积极为善。

在戒律中，大都不可这样，不可那样；我们今天需要的是应该这

-
- ① 《星云大师讲演集》（四）第 233 页
 - ② 《星云大师讲演集》（四）第 24 页
 - ③ 《星云大师讲演集》（一）第 738 页
 - ④ 《星云大师讲演集》（四）第 322 页
 - ⑤ 《往事百语》（一）第 29 页



样，应该那样。所以我们应该认为八正道才是戒律，六度万行才是戒律，四摄法门才是戒律，饶益有情才是戒律。^①

不仅不作诸恶，而且应奉行诸善，起码日行一善，处处予人方便，人际关系自然和谐。星云大师宗依经教，结合自身的处世经验，总结出与人和谐相处的十六字诀：

你大我小，你乐我苦，你对我错，你有我无。^②

五、净化的感情生活

人称“有情”，其生存几乎离不了感情，然感情既能为人们带来欢乐，也带来烦恼和许多家庭、社会、心理问题。佛法重视感情，提倡净化感情，通过“以智化情，以慈作情，以法范情，以德导情”，将凡夫以占有为本的情爱转化为以奉献为本的真情法爱。“真正的感情应该从奉献中获得”，^③“真正的情爱不是拥有对方，而是一种生命的交流。更是一种对天下苍生的无尽奉献。”^④应将夫妇、手足、亲朋之爱，化为圣贤爱国爱民之爱，提高为对全人类乃至一切众生的慈悲，升华为佛菩萨“但愿众生得离苦，不为自己求安乐”的无缘大悲。

星云大师所说的般若生活，还有很多内容，诸如：

以众为我的生活——扩大小我，融自己于大众的大我之中，化私为公，化我为众，与大众和谐相处。

忏悔忍耐的生活——每天都应该对佛陀、师长、父母、朋友说：“我错了”、“我很惭愧”、“我不该”……忍耐自己的主观执着、成见私利、私怨情仇、意气情绪，尊重别人、多数人的意见、所需、利益，改过迁善，勇于承担责任。

布施捐献的生活——明白钱多并不表示富有，乐善好施才是富有，养成捐献布施的习惯，常种福田，不仅捐助建寺、印经、装佛像、放生，而且赞助文化教育、慈善事业，更要时常乐于助人，周济

① 《星云大师讲演集》（三）第113页

② 《星云大师讲演集》（二）第252页

③ 《星云大师讲演集》（一）第207页

④ 《星云大师讲演集》（三）第502页

贫病，排解忧，乃至给别人一个微笑、一声问好，都是布施。

以退为进的生活——当遭遇坎坷挫折时，把持“退一步想，海阔天空”的胸襟，记取“回头是岸”的古训，则何处没有光风霁月的空间、美丽光明的希望？

以短为长的生活——珍惜宝贵的光阴，经常利用零碎时间修行用功，不虚度一分一秒，则人生自可延长。

节俭的生活——节俭物质，节俭金钱，节俭时间，节俭感情，节俭智慧，等等。

般若生活的根本原则是中道，“生活化的佛教，应该是不空不有、不冷不热、不贪不拒、不执不舍的中道生活。”^①

星云大师是一位智慧的、可亲可敬的生活导师、生活顾问，他在无数次的讲演、接引众人中，向青年、老年、妇女、官员、医师、员工等各色各样的人应机说法，开示如何以佛法为导过好生活，其教诫广涉生活的方方面面，切实可行。他的教示和著述中每多关于生活的格言隽语，并撰有格言集《佛光菜根谭》，收嘉言千余条，多指示般若生活法要，诸如：

一切事业的成功，端赖人和的沟通；沟通人和的要点，必须彼此的互重。

看地理不如看心理，看地理不如重伦理；看地理不如讲道理，看地理不如信真理。

平心静气，心情自然好；虚心谦下，人缘自然好。

宽可以容人，厚可以载物；勤可以补拙，俭可以却贫。

多一个朋友，自然少一个敌人；多一分努力，自然少一分挫败。

不愁物质的贫乏，但做心灵的富翁；不怕世间的贫苦，但做自在的主人。

参学，参了还要学；学问，学了要会问。

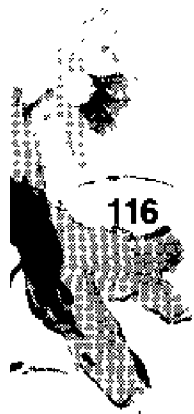
思想要有活见解，做事须下死功夫。

身体有病，要靠医生来诊疗；心灵生病，要靠自己去医治。

一味接受的人生是贫穷的因果；经常喜舍的人生是富贵的因果。

有失败的勇气，才有成功的希望；有辛勤的耕耘，才有丰实的

① 《星云大师讲演集》（四）第130页



收成。

给人利用也是一种结缘；帮助别人就是帮助自己。

有力的人才会忍，有慧的人才能忍；忍是勇敢、担当，忍是负责、奉献。

真正的聋子是闻善言而不着意的人；真正的盲人是见人好而不欢喜的人；

真正的哑巴是口里说不出好话的人；真正的智障是对真理不生欣羡的人。

两方斗，两方臭；两人让，两人有。

路，不可以不看就走；话，不可以不想就说；

事，不可以不明就做；神，不可以不知就信。

最好的管理，就是自己管好自己；最坏的领导，就是自己言行不一。

从一砂一石中看到无限的世界；从飞湍鸣涧中听到真理的声音；

从刹那因缘中感受永恒的未来；从明月清风中体悟清净的自性。

这些格言，内蕴深刻哲理，兼具文学之美，易诵易记，是大师般若生活智能的结晶，其内容比洪应明《菜根谭》更为丰富，更贴近现代生活。《佛光菜根谭》第一集已印行百万册以上，深受读者喜爱，嘉惠众生，功德无量。

给人欢喜的人间佛教

给人欢喜，被奉为佛光人的四大信条之一，是星云大师人间佛教特有的思想。为太虚、印顺等大师所未谈。给人欢喜，乃是针对传统佛教过重的“悲观病”而开出的对治之方。“悲观病”出于对佛法苦圣谛的片面理解，诸苦交攻本是人间确实存在的缺陷，但一味地大讲苦，容易使人丧失生活的信心，“把个人间弄得更加愁云惨淡”^①，使不少学佛者过着没有欢乐、愁眉苦脸的灰色人生，如星云大师所揭露：“看那些面无表情心无热力、当说不敢说、当笑不敢笑的修道者，如何为人间增添欢愉喜乐？如何

① 《星云大师讲演集》（四）第130页

为社会带来幸福祥和？”^② 星云大师指出：苦，并不是佛教的目的，欢乐才是佛教本有的宗旨。佛教之所以讲苦，是为了如实面对苦的现实，进一步去寻找消灭苦的方法，如何除灭一切痛苦，获得永恒的解脱之乐，才是佛教讲苦的目的所在。欢喜是佛教的目的，也是修道成佛所必需的心理状态，“诸佛成佛皆因欢喜，诸大菩萨普度众生也因欢喜，转轮圣王福佑全民也因欢喜。”^③ “欢喜是佛教真理的本质，欢喜是佛法修行的精髓。”^④ 欢喜具有殊胜功用：

一个家庭的经营，因欢喜的缘，必能凝聚包容，共创未来；一个社会，能够有欢喜的因素，必然有强力的后盾；一个国家能够欢喜，必然来自于人民的安居乐业。能知觉到欢喜，进而能够创造欢喜，散布欢喜满人间，这就是人性的开发，人类素质的提升。^⑤

欢喜乃众生所喜爱，也是佛法所提倡、追求，诸乘共修的“四无量心”（四梵住）中有“喜无量心”，涅槃的功德之一为乐，菩萨初地称“欢喜地”，中国佛寺山门殿皆塑满脸欢笑、大肚能容的弥勒佛，表示佛教以欢喜心迎人、给众生欢喜之意。欢喜能化解嫉恨怨仇，欢喜能亲和人际关系，欢喜能使人健康长寿，欢喜能使人间暖意融融。给人欢喜必先自己欢喜，自己欢喜须知觉自心具有开采不尽的欢喜宝藏，从而培养欢喜的性格，恒常保持欢喜心，用欢喜化解烦恼忧愁，如星云大师所言：

人世间的烦恼虽繁，但至少不要把白天的烦恼和忧愁带到床上，晚上睡觉要安安稳稳地睡；也不要把悲伤苦闷带到饭桌上，吃饭的时候，欢欢喜喜地吃。伤心难过不要带到明天，更不要挂在脸上让别人看到，影响别人。^⑥

星云大师是位天生的欢喜菩萨，他的形象也像极了寺庙中笑脸迎人的弥勒（布袋和尚），他在《往事百语·欢喜布满人间》中说：“将欢喜布满

② 《星云大师讲演集》（四）第110页

③ 《星云大师讲演集》（四）第110页

④ 《佛光教科书·佛光学》第6页

⑤ 《佛光教科书·佛光学》第140页

⑥ 《星云大师讲演集》（四）第584页



人间，是我从小到大对自己一贯的期许”。他是个认为人生快乐的乐观主义者，在他看来，“苦虽然存在于现实之中，但是我们如果能以坚强的力量加以克服，更能体会快乐的意义。”^① 他教诫人：“我们没有什么东西布施给别人不要紧，最要紧的，是把欢喜布满人间。”^② 提倡见人必说三句好话（“你好”、“天气很好”、“大家好”之类），让人从你的好话里感到欢喜的受用。他教人要学着做一个会笑的“活”人，以笑容供养大众。他建议家庭订立合约，家人见面要互相欢喜，不欢喜不见面。夫妻间若有吵架，一回合就好了，如武林高手过招，一回合就分胜败，不必第二、第三回合地吵下去，打烂仗。要将怒气忍之于口，不形于色，甚至不起于心。心上无争，脸上自然安祥愉悦。要“经常以慈悲的眼睛视众生，与人关注，给人温馨，对人瞻仰。要常说良言美语使人欢喜，说帮助慰勉的话，说有建设性的话，说鼓励赞美的话。要时常面带微笑，流露慈悲，布施祥和。那么慈悲的眼睛、面上的微笑，以及良言美语，这就是人生的净土。”^③ 他提倡过随喜功德的生活：

譬如点头招呼、举手之劳的服务、恰到好处的赞美、真诚的关心都是随喜的道德生活。当你吃到珍肴美味时，请你的朋友和你共尝，你会觉得食品的味道更芬芳。当你听到金玉良言时，转告你的朋友和你共守，你会感到人生的境界更宽广。而你若能将佛法的法味珠玑，布施给你的朋友，甚至一切众生，你的生命更美化，生活更充实、更有意义了。大家不要忘了：把你的微笑，随时展现在你的脸上；把“你好”的亲切招呼，随时挂在你的嘴边；把随喜的功德，融入你的生活之中。^④

星云大师特别强调的，是超越小我的快乐，求得大众的快乐。他在《佛教与生活》（一）讲演中说：

个人的享乐，其乐是有限的。譬如说一个人欣赏电视，不如很多人共同欣赏比较有情趣。再者，个人的快乐与大众分享，并不影响于

① 《星云大师讲演集》（二）第595页

② 《星云大师讲演集》（四）第584页

③ 《星云大师讲演集》（四）第558页

④ 《星云大师讲演集》（四）第198页

个人的快乐……把快乐分享给别人，又可从别人的快乐中增添自己的快乐。

个人的乐建筑在大众共同的快乐之上，必须扩充小我，从大我中获得快乐。“真正的欢喜，是要在众生身上求得；真正的欢喜，是从真理中发觉内心的宝藏。”^①从众生的解脱大乐中，获得内心宝藏的涅槃常乐，是佛教应给予人间的最大欢喜。

星云大师指出，人间佛教倡导的欢喜，不是世间染污的欲乐之喜，“而是以法为乐，以空为乐，法喜、空乐，才是真正的喜乐。世间一切，我们不一定要占有，享有的快乐更甚于占有。”

入世进取的人间佛教

积极入世，是星云大师人间佛教思想的鲜明特色，“人世重于出世”、“以出世的精神做人世的事业”，被强调为佛光人的指针。高扬人世，基于对中国佛教畸重出世乃至厌世逃世的消极退避偏向的批判，星云大师在讲演中反省说：

在过去，我们中国佛教徒的思想，总以为逃避世间，到深山里修行才算清高。就算住在都市里，也以不问世事为尚。结果使大乘佛教救世的热情一点也提不起来，使人误解佛教为消极、厌世的宗教，因此佛教在社会上逐渐孤立起来。^②

今日佛教衰微的原因，就是过份地忽略了世间资生的问题，急于要求证出世的解脱，致使世人病我佛教为消极，为厌世……没有入世的事业，人间的实际生活脱了节。假如天天高呼出世的口号，国家不爱，父母不孝，族友不亲，这样就能容存于天地社会之间吗？^③

环视世界，先进文明国家大多宗教发达、全民信仰，而中国人大都视宗教为余物，佛教衰落不堪，一些主持佛教者不鼓励弘法利生、牺牲奉

① 《往事百语》（三）第89页

② 《星云大师讲演集》（一）第657页

③ 《星云大师讲演集》（二）第6页



献，不重视现世生活，大都强调明哲保身、入山修行，自我关闭，退出社会，使佛陀圣教不能深入社会人群，被大众冷落，任邪魔外道横行、迷信愚昧猖獗。目睹此情景，星云大师不禁唏嘘慨叹，发愿力挽狂澜，振兴佛教，发挥其本有的经世济民之效。他指出，出世间固然是佛教的最终目的，但佛法的出世间并非离世、避世，世间与出世间本来不二，六祖偈云：“佛法在世间，不离世间觉，离世觅菩提，恰如觅兔角。”离开了世间，便没有佛法。“懂得世间之常道，才堪论出世。”^① 在此工业社会，必须复兴佛法入世出世不二的精神，先作入世的事业，引导人们过好合理的经济生活、和谐的家庭生活、高尚的精神生活，使民安国泰、社会进步，才可以找到出世的依归。“我们赞成出世的思想，但出世思想首先要有人世的精神，有入世的精神，然后再升华为出世的思想。”^②

中国佛教形成出世性格的一大原因，是一些弘法者不明白在家学佛与出家学佛应有所不同，而以出家入修行的做法来教导、要求在家信众，要他们发出离心、忘情绝爱、禁断荤肉、早晚课诵、长时打坐，从而误导许多在家信众不顾家庭、社会责任，只管自己修行了生死，导致家庭不和，事业无成，被人讥为消极自私，结果往往是佛未能成，入先做不好。直到今天，这种现象在佛教徒中尚屡见不鲜。针对这种偏弊，星云大师强调分清出家与在家学佛之道，认为“小乘苦行的出家人的思想，并不适宜于在家大众的佛教”^③，在家人适宜于修学本来便是由在家众发起的大乘佛教。星云大师极善于对在家信徒应机说法，教导在家众遵奉《善生经》、《玉耶女经》等经中佛陀的教诫，过好正觉的生活，敦伦尽份，尽职尽责，以大乘精神在各自的岗位上无私奉献，利乐众生。星云大师对在家众的生活和心理的深切了解，他所示在家学佛之道的亲切实在，在古今高僧大德中，可谓罕见。

至于出家众，星云大师也主张应积极入世行大乘道，着重在弘法利生的工作事业中修持。与在家众应先入世后出世不同，出家众宜先有出世的思想，然后做入世的事业。警觉人生无常，远离物欲，淡薄情爱，不满自己，是树立出世思想的主要内容。对于一些入出家未久就想入山闭关静修，星云大师持批评态度，甚而斥为焦芽败种，强调修行应该是脚踏实地的自我健全，牺牲奉献。他创设条件，允许佛光山的出家徒众轮流静修，

① 《佛光菜根谭》（二）第194页

② 《佛光菜根谭》（二）第194页

③ 《星云大师讲演集》（二）第223页

但规定修持到一定的时日，必须出来工作，为大众服务，在工作和日常生活中修持。他指责那种大乘发心不够、事业能力未备，而以隐遁修行标榜、实求安闲自了的人“美其名曰修行，实则做菩萨道的逃兵”。

星云大师还指出，人间佛教所谓入世，并非一味钻入世间红尘中随俗沉浮，而要以出世的精神做入世的事业。“没有出世的思想，在人间从事事业，会有贪心，会有执着；有了出世的思想，再做入世的事业，就等于文官不爱财，武将不怕死，见到金钱不动心，遇到生死无所惧，这种力量要从出世的思想培养起来。”^① 出世的思想，无非是对邪见、烦恼、名利声色的如实正知和超越解脱。

人世的人间佛教，应以菩萨入世担当的气魄，发挥“人间进取”的精神，积极参与人间的建设，关注国计民生，关心社会问题、心灵问题。星云大师确信佛教有总持人类文化的卓越智慧，有经世济民之方：

人间所有的问题，佛教都有办法解决，佛教应当仁不让，主动担负起净化社会的责任。^②

他鼓励佛教徒关怀社会，爱国爱民，克尽国民应负的责任，即出家人也不可例外。明清以降，出家人迫于朝廷的威令，遁迹山林，以不问世事为高尚，致使佛教难以发挥教化国民的作用。实则出家并非出国，当此民主化的时代，出家人也应自我肯定，走入社会，为众谋福。比丘最好具备医生资格，比丘尼最好能做护士或幼教老师，出家人应去任军中的布教师、监狱的劝导师、心理谘商医师、大学的讲师教授。

据佛法与世法不二的原则，星云大师提出“佛法为体，世学为用”，倡导佛教徒以佛法的智能为本，广学世间的天文、地理、医药、数学、航海、贸易、心理学等知识技能，掌握服务社会的方便，并以佛法的正见观察社会问题，“对民生经济、国际形势、民主人权、自然生态、教育改革、种族冲突、优生保健、生态环保、家庭暴力、试管婴儿、器官捐赠、风水地理、看相卜卦等种种问题，以佛法的智慧，提出契理契机的对治办法。此外，对自杀、死刑、核武、战争，以及安乐死、复制人等问题，皆应吸取世间的医学、心理学、生化科学为用，融和佛法的理体，以解除现代人

① 《星云大师讲演集》（二）第223页

② 《往事百语》（二）第210页



的迷思。”^① 他自己就世人关心的各种问题，作过《佛教的财富观》、《佛教的道德观》、《佛教的女性观》、《佛教的福寿观》、《佛教的政治观》、《佛教的忠孝观》、《佛教的未来观》、《佛教对命运的看法》、《佛教对社会病态的疗法》、《佛教对民俗病态的疗法》、《佛教对心理病态的疗法》、《谈情说爱》等演讲，他所编著的《佛光教科书》中的《佛教与世学》、《实用佛学》分册，及《佛教》丛书中的《教用》专册，更广泛阐明了佛教与法律、哲学、科学、教育、管理、观光、农林、环保、艺术、礼俗、企业、交通、印刷、建筑、会议、心理谘商等的关系，一一说明了佛教在这些问题上的独特智能及效用价值，对邪见迷信和世学的局限性作了揭析批判，其内容几乎涵盖了大部份社会问题和文理上各门学科。在佛教史上，近世只有太虚大师以正知正见、广博学识对多种世学作过评论，但涉及面尚不及星云大师广。

星云大师不仅以佛法之正见评论世学，广摄世学为济世利人之用，而且成功地兴办文化、教育、医疗等多种事业，发动“找回佛心”、“七诫”、“慈悲爱心列车”、“三好”、“佛学会考”、“监狱布教”等社会运动，使佛教一改退避山林的古风，以进取的姿态深入社会，为民众造福，展现出人间佛教积极入世的鲜明形象。

现代化的人间佛教

所谓现代化，据星云大师解释，有进步、迎新、适应、向上之意。社会、国家等，都无不随时代的行进而不断谋求其发展，不断趋向现代化。佛教亦然，自佛陀创教以来，便一直与时俱进，本着观机逗教、契理契机的原则，适应当时当地的政治、经济、文化，而改进弘传的方式。如在经典方面，由佛陀时代的口授到贝叶抄写、木板雕印，进到铅印乃至今日的电子版大藏经。佛教传入中国后，适应中土文化，形成不同于印度的风格。佛教现代化并非创新，而是复古，其实质是“因应每一时代的需要，以最巧妙的方便，将佛陀慈悲的精神，普示于社会，也就是要现代化于每一个时代”，“把过去诸佛、大德的教化，以现代人熟悉、乐意接受的方式，揭橥于大众。”^② 这种意义上的佛教现代化，与其说将佛教现代化，毋

① 《佛光教科书·佛光学》第33～34页

② 《星云大师讲演集》（二）第719～720页

宁说是用现代的方式以佛法“化现代”。

现代化于每一时代，虽是佛陀所示佛教弘传的基本原则，然由政治压迫、世俗利益及人心的惰性等原因，法久弊生，僵固不化，落后于时代，除弊更新，现代化刻不容缓。而一些保守的教界人士，不能量时审势，常捧出圣言量、祖制古规，来反对现代化的弘法方式，南传佛教保守尤甚。星云大师认定佛教现代化乃时势之必然，以将佛教推向现代化的新纪元为佛光山努力的方向。

星云大师提出了诸多佛教现代化的建设性意见，他认为：

现代化的佛教是实实在在以解决人生问题为主旨、以人文主义为本位的宗教，而不是虚幻不实的玄思清谈。^❶

现代化的佛教应重视“此时、此地、此人”，“不但要随着时代社会而进步，并且要走在时代的前端，领导着现代的人心思潮向前迈进”^❷，不能保守退缩、墨守成规。现代化的佛教应道德化而非神奇化，将佛教的伦理思想运用于现代生活中，去推动社会的道德教化。现代化的佛教应以度生重于度死、生活重于生死、奉献重于祈求、事业重于庙堂、大众重于个人、法乐重于欲乐、国情重于私情为基本原则。佛法应现代语文化，使经典全部语体化、有声化、彩色化、计算机化，佛弟子应掌握英文等多种语言，以便向全球广宣佛法。传教应现代科技化，利用现代科技成果——电话、电视、广播、传真、计算机、音响、摄像机等器材讲经说法、传送信息，采用研讨会、座谈会、交谊、报告等多种方式弘法。修行应现代生活化，以服务社会、令众生欢喜为修行。寺院应现代学校化，设立图书馆、演示文稿室、视听中心、会议室、讲堂等，发挥传授佛法、心理保健技术、佛教文化的学校之功能。应成立佛教通讯社、佛教资料社、计算机询问中心、电台、电视台、信息人联谊会、道场观摩会，重新结集三藏，普建八宗丛林，普及佛教读物，增强信息运用，“让佛法从山林寺院走上社会学校，从经楼殿堂走进书店机构，从出家僧众到达在家人士，从排字印刷到达计算机信息。”^❸

星云大师不仅将这些建议提供给佛教界，而且一一付诸实行，从创办

❶ 《星云大师讲演集》（二）第723页

❷ 《星云大师讲演集》（二）第723页

❸ 《星云大师讲演集》（四）第150页



丛林佛学院、佛光大学、西来大学、电视弘法，到编印佛光大藏经、佛光大辞典、白话佛经、白话高僧传，举办多次佛教学术研讨会等一系列举措，都贯穿着佛教现代化的理念。

佛教现代化，不仅要利用现代科技成果和现代方式弘法，而且应契现代之机，针对现代社会人心的问题和病态说法，提供解决的途径。星云大师对现代社会人心观察甚为敏锐，对各种病态的揭露批判甚为深刻，如在《从佛教各宗各派说到各种修持的方法》讲演中指出：

二十世纪以来西方文明的巨浪席卷整个世界，机器的运作加快了人们的脚步，物质的增产刺激了人们的享受欲望。人们随着机械的轮子，马不停蹄地汲汲于营生糊口，而忘记停下脚步来看看自己；生活竞争的激烈，人和人之间的疏离感越来越严重，感官的过度享受，使人们麻醉了自己的性灵，虚无、失落，遂成为这个时代的时髦名词。

他还揭露：人类无休无止地以各种方法掠夺地球的资源，造成生态破坏、能源枯竭；由于价值观、世界观的偏邪，导致政治上的尔虞我诈、倾轧战争，经济上的市场垄断、贫富悬殊，还有人种、宗教间的纷争歧视，及毒气噪音、恐怖暴力、核大战的威胁。最糟糕的是商业社会的污染精神：人人求发财、讲功利、要成功，为钱财而不择手段，不顾道德，伪冒商品、走私漏税、盗用商标、倒会卷逃、空头支票、贪污贿赂等成风，整个社会有一种能欺则欺、能骗则骗的恶棍心理。真正有钱者又不会用钱，或金屋藏娇，制造出许多家庭问题、青少年问题；或酒食饮宴，对社会资源造成极大浪费。整个社会弥漫着一股享乐腐化的歪风，“多了金钱、色情与暴力，少了礼义、美德与善知识。”^① 还有廉价劳工、女工问题、职业病、人变为机器零件、心灵的麻木、肢体的懒惰等，严重损害着人们的身心。学校教育存在着只重知识不重道德、只重功利不重精神、只重接受不重思维、只重个人不重利他的病态，教育界普遍弥漫着功利风气与乡愿心态，直接间接地戕害了下一代。

针对种种社会问题、人心病态，星云大师依据佛法，提出种种解决方案：以佛法的平等思想对治人间的不平等，提倡人人相互尊重，争取世界和平；以佛法的人本思想对治对生命的不重视，制止杀戮，保护动物，巩

① 《星云大师讲演集》（四）第310页

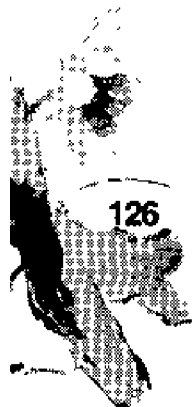
固人伦；以佛法依正不二的思想对治环境的破坏、生态的失衡，让全人类觉醒“地球是我们的家”，惜缘、惜物、惜生；以佛法自然的缘起观对治行事的悖理，以平衡协调为处事的准则，提高生命的素质；以佛法的因果观对治违法乱纪、道德沦丧，使人们自觉遵守道德规范；以禅的调心对治人心的紧张、孤独、迷惘，使人们摆脱烦恼的缠缚，保持轻安、活泼、自然、纯净的心态；用以鼓励代替责备、以慈爱代替呵骂、以关怀代替放纵、以同事代替隔阂的方法，对治教育的病态，培养身心健康、有道德、有慈悲、爱社会、爱国家的下一代。星云大师在《佛教现代化》讲演中总结得好：

所谓佛教现代化，目的即将佛教慈悲、容忍的精神提供给社会作参考，希望社会遵循着佛教的平等法、因缘法、因果法等原则原理，而臻于至善至美的境地。社会如果透过佛法的指引，因此而充实了内涵品质，提高了精神层次，那么佛教对于这个时代、社会，才具有存在的意义。社会的进步化、现代化，才真正是佛教所以走上现代化的宗旨所在！

融和的人间佛教

星云大师自称“是个天生具有融和性格的人”，他所谓的融和，有包容、宽容、圆融不诤、和合团结、和睦相处、同体共生等含义。融和或圆融，是中国佛教传统的重要精神，当今社会，也表现出一种对融和的需要和向一体化的趋归。强调融和，是星云大师人间佛教思想的突出特点。其融和的内容，包括古今中外所有佛学、佛教各宗各派、传统与现代、出家与在家、佛教与世学、佛教与其他宗教，不同民族、不同信仰、不同国家，事与理、自与他、生活与佛法、人世与出世，乃至“法界圆融”。在《人间佛教的基本思想》讲演中，星云大师判定今日为“人间圆融的时代”主张这一时代，人间佛教“要把最原始的佛陀时代到现代的佛教，融和起来，统摄起来。”《佛光教科书·佛光学》有云：

佛光山及佛光会不仅提倡男女性别的融和、贫富贵贱的融和、士农工商的融和、国家种族的融和，也积极谋求宗教之间的融和、传统



与现代的融和、僧众与信众的融和，更兼顾佛法与世学的融和、佛法与生活的融和，凡此均为法界融和思想的实践。所以，法界融和是佛光学基本的内涵精神。

不但大小乘要融和，显密要融和，而且应扩大到种族融和、古今融和、自他融和、事理融和……使世界融和一体，不分种族、国界，同中有异，异中有同，而能和睦相处。

这种融和思想，基于大乘“中道”、华严宗“法界圆融”的哲学观，顺应世界潮流，眼光从佛教扩展到全世界、全人类乃至全法界，表现出一种只有佛教才具有的宽广胸襟、远大眼光与圆融精神，不仅为佛教之建设所必需，而且也是全人类越来越需要的指针。

就人间佛教建设而言，星云大师倡导的融和，人略有三个最为重要的问题：

第一是佛教诸乘诸宗的融和。诸乘诸宗，南北二传，显密二教，在星云大师看来各有其价值，各有其所被的机宜，并无正邪高下之别，如百花盛开，色香各异。“八万四千法门，每一法门皆是人佛之道，不可说：你的究竟，我的不究竟”^①。

专宗修行，一门深入，固然不错，但不能有宗派的争执，应互相尊敬，融通佛法作整体的弘扬。佛光山初称不属任何宗派，八宗兼弘，后来接续临济法脉，仍融和诸宗。星云大师本人，确如蓝吉富先生所言，主要植根于禅宗，但并不拘囿于禅之一宗，而兼融诸宗，尤倾向于禅净双融，谓禅净双修甚契合人间佛教思想。他虽不大倡导修学密法，但并不排斥密法，主张显密融和，主办世界显密佛学会议、禅净密三修法会，选派弟子学习藏传密教。他的佛学思想广融原始佛教、南传佛教、禅宗、天台、华严、净土等学于一体，并兼融佛教学术研究的成果和儒、道之学，可谓融和内外诸学。

第二是僧俗融和。长期以来，佛教强调比丘众住持佛法，不仅僧尊俗卑，比丘尼众的地位也相当低，南传佛教甚而没有了比丘尼众。近代以来的佛教复兴中，在家佛子起了十分重要的作用，居士运动高涨，各地纷纷成立居士林，居士讲经说法者大有其人。僧俗矛盾，成为佛教界一大问题，有强调僧尊俗卑排斥在家众者，有提倡“二宝居上”不敬出家众者。

① 《星云大师讲演集》（四）第310页

星云大师针对这一问题，倡导僧信（俗）融和，肯定在家众在弘扬佛法上的重要作用，重视在家的佛教，创立在家信众的团体“国际佛光会”，设立“檀讲师”、“檀教师”制度，鼓励具资格的在家居士讲经说法布教。这种创举在教界引起争议，有人认为这会劫夺僧伽教权，造成不测之乱。星云大师则认为：

过去佛教主要靠出家人来弘扬发展，固然有其时代的背景因素，然而时至今日，佛教已经传播到全球五大洲，仅凭少数出家人的努力，显然不足；再说随着教育的普及，在家众中，才学丰富者也不在少数，大家何不敞开心胸，彼此尊重，相互融和，在一个教主佛陀的感召之下统一起来，在一个人间佛教的信仰之下动员起来。^①

本着佛法平等的原则，顺应时代男女平等的潮流，星云大师十分重视提高女众在佛教中的地位：作《佛教的女性观》讲演阐明佛法男女平等的思想，撰《佛教妇女的故事》讲述佛教中杰出女性的业绩懿行，培养了众多女弟子，放手让她们承担弘法大任。佛光山女众的重大作用及其与男众平等的地位，乃有目共睹。

第三是传统与现代的融和。人间佛教的提倡虽有因应时机而将佛教现代化之义，但并非否定佛教传统，而是改革封建社会中形成的腐朽痼疾，更好地继承发扬佛教的优良传统。星云大师倡导的人间佛教的内容，基本上都是传统佛教的精华，与其说是创新，毋宁说主要是对传统佛法的继承。《佛光教科书·佛光学》中表明：

佛光山的发展或佛光会的成立，主要的目的都是希望把传统的佛教融入到现代人的生活中。

星云大师坦承：“其实，我相当保守，也很执着传统。”^② 他的确是一位传统的禅宗丛林中长成的本色衲僧，曾循着参禅打坐、拜佛念佛、刺血写经、禁足禁语、过午不食、苦行作务等传统僧人的老路修行，确有所得，有“体会到刹那永恒的体验”和“浑然忘我、失却身心的境界”，在佛七中曾达“身心俱泯，大地空旷”、“念而无念”、“无人无我”乃至“时

① 《往事百语》（二）第53页

② 《往事百语》（四）第12页



间、空间、天地万物都为之一空”^①，这种深切体会，成为他信心、智能、定力的一大源泉。他为佛光人编订的“佛光三昧修持法”，包括拜愿、念诵、禅观、实践等程序，是以禅净双融为核心的纯正的大乘修持法门，传统的味道很浓。他还多次讲演禅宗的用功法、教学法，表现出颇深的禅宗功底。他在行仪事相上也相当守持中国佛教的传统，认为“中国佛教的僧装、素食，乃至礼仪，绝不能改变。”^②在这方面要比太虚大师保守。但他又相当现代，并不执着于传统修持老路，不完全沿老修行参禅念佛苦行的路子走到底，只将其念佛打七所得的宗教体验落实在生活中、弘法工作中修菩萨行，也不倡导徒众循传统的老路修苦行、禁语、持午、闭关等。他以身教提供了一个融传统与现代于一身的现代弥勒比丘的榜样。

星云大师不仅融和佛教各宗派、僧俗四众、传统与现代，而且以宽广的胸怀融和、尊重其他宗教乃至民间信他，认为“迷信（指信上帝神明）比不信好，正信比迷信好”。提倡学习其他宗教的优长，感谢基督教办医院学校、监狱布教、电视宣传等方式对佛教的刺激促进。在政界，他不分党派，平等看待，广结善缘，为促进两岸的融和而努力。他提出同体共生、平等、和平等理念和原则，指出“融和不是你大我小、你多我少，更不是你有我无、你好我坏”^③，而要以平等的观念、包容的胸怀、尊重异己的态度、慈悲的感情，捐弃我见偏执，防止争斗掠夺、破坏乖离，促成全人类的大融和，创建和平安乐的人间净土。

事业化、制度化、大众化、国际化的人间佛教

星云大师倡导的人间佛教，还有重视事业、礼仪、文艺及制度化、大众化、国际化、未来化、统一化等诸多特性。

注重事业，是星云大师提出的振兴佛教之一大方略，他指出，佛教在历史上曾相当重视事业，但后来变成只重道业、学业而不重事业，为导致衰落的原因之一。人间佛教的实行，应远承古代佛教兴办事业的传统，取法近代天主教、基督教和日本佛教举办事业的做法，将人世普济的宗旨落实于经办各种具体的事业；应兴办佛教的文化事业，发扬历代结集翻译刊

① 《往事百语》（三）第92～93页

② 《往事百语》（四）第147页

③ 《佛光山开山三十周年纪念特刊》第358页

刻经典、造像、著述、书画、文艺、科技等的优良传统；应振兴佛教的教育事业，不仅创办佛学院作育僧材，而且开办义学、小学、中学、大学、星期学校、夏令营、技能训练班等，发挥多层次的教育功能；应积极开展社会慈善事业，赈饥施贫、施医施药、养老育幼、设立义冢公墓，以慈悲济助众生；应大力发展佛教的社会公益事业，发扬古德植树造林、凿井开渠、筑桥铺路、经营碾磨、设置浴室、利济行旅、救助急难等优良传统，为公众谋取利益；应经营佛教的经济事业，为弘法建立雄厚的经济基础。

现代化的佛教事业，应包括工厂、农场、保险、银行、公司，所谓工农商等，佛教寺院可以鼓励信徒设立，僧信合作，为佛教经济的发展，为佛教事业的现代化立一个楷模。^①

星云大师是极善经营各项佛教事业的天才事业家，成功创办了《普门》、《觉世》、《人间福报》等报刊，编纂出版《佛光大藏经》、《佛光大辞典》、《中国佛教经典宝藏》、《佛光计算机大藏经》，成立财团法人佛光山文教基金会、佛光出版社、佛光书局、佛光山视听中心、佛教文物陈列馆、佛光山民众图书馆、佛光缘美术馆，创办佛光山丛林学院、中国佛教研究院、英文佛学院、日文佛学院等十多所佛学院，及普门中学、南华大学、佛光大学等学校，普门幼儿园等十所幼儿园，创办多所都市佛学院开展信众教育，创办胜鬘书院培训妇女，成立佛光山慈善基金会，设佛光诊所、云水医院、急难救助会、友爱服务队、观音护生会、器官捐赠会、社会教化处等开展慈善救济，设大慈育幼院收养无依儿童，设兰阳仁爱之家、佛光精舍、高雄县老人公寓等养老，设万寿园佛教公墓安置大众灵骨……为开展各项佛教事业提供了成功的样板。

星云大师还以大众化为人间佛教应有的性格，强调“佛法在大众中求”，“舍弃了大众，则无佛法”^②。以大众为基础、大众化是佛陀教法本有的精神，三宝之一的僧宝，即大众义。大众化的人间佛教要从大众出发，为大众着想，深入大众，以众为我，以我为众，将自身小我融入大众。在生活行为上要有为大众服务及集体主义精神，不把自己关在象牙塔里，不古怪偏激，应深入大众，为教为众，“眼里要有大众的影子，耳里要有大众的声音，心内要有大众的功绩，身上要有大众的恩惠，大众为我，我要

① 《星云大师讲演集》（四）第118页

② 《星云大师讲演集》（四）第121页



为大众。”^① 文化宣传、讲经说法、梵呗歌偈皆应大众化，让佛法走出山门，广流社会，令社会大众普沾法益；应发愿终身做大众的义工菩萨，服务大众。

“集体创作”、“成就归于大众”，被奉为佛光山的宗风。星云大师本人具有集体主义的性格，他在《往事百语·老二哲学》中说：

当初，我自号“星云”，只想自我勉励做星云团里的一颗小星星，以一己微弱的光芒，和其他星光互相辉映，光照寰宇。

他认为弘法应从过去的以个人为主转向以团体为主，发挥团体的强力，发起创办了大大小小的多个佛教团体，提倡举办集体共修活动，建议举办老人俱乐部、职业训练辅导中心、佛书交换研读会、社区布教所、两地信徒相谈会、社区服务中心、家庭普照、参访团、朝山团、儿童星期学佛班、佛教慈爱团、研讨共修会、八关斋戒会等，以多种团体活动扩大集体共修的范围。

健全制度，是星云大师特别强调的实行人间佛教的关键性问题。佛教僧团本有极其严格的戒律清规等制度，然法久弊生，戒纲不振，过于散漫，成为导致佛教衰落的一大症结所在。振兴佛教，首先须从健全制度着手。经济、人事、寺院、剃度、传戒、传教、做法会等，都应该有制度。针对长期以来戒规松弛及法派剃度、滥收徒众等弊端，星云大师领导的佛光山僧团本着佛制清规及六和敬的原则，制定了一系列制度，以“集体创作、制度领导、非佛不作、唯法所依”为行事的规范，立十二条门规：

不违期剃染，不夜宿俗家，不共财往来，不染污僧伦，不私收徒众，不私蓄金钱，不私建道场，不私交信者，不私自募缘，不私自请托，不私置产业，不私造饮食。^②

佛光山宗务委员会采取现代管理方法，下设五院（长老院、都监院、教育院、文化院）十会（佛光大藏经编修委员会等），逐级管理，体制颇为完善。徒众依序列等级考核晋升。国际佛光会有会员代表大会、理事会、秘书长、财务长、各委员会、法制长等严密的组织制度。这些制度的

① 《星云大师讲演集》（四）第123页

② 《佛光山开山三十周年纪念特刊》第18页

建立，正如符芝瑛《星云大师传》所言：“不但对中国佛教具有汰旧布新的意义，对现今企业决策经营业，也有很高的参考价值。”

星云大师还极其重视以文艺弘扬佛法，“佛教需要文艺化”是他从青年时代便树立的理想，他是以文艺弘法的高手，他在台湾的弘法事业，便从组织合唱团、幻灯队，撰写《释迦牟尼传》、《玉琳国师》（小说）起步，几十年来一直注重佛教与艺术结合，寺院建筑讲求庄严壮美，提倡佛曲梵呗现代化，亲自撰写歌词，创建“佛光缘美术馆”九所。“以艺术美化世间”，被作为建设佛光净土的重要工作；艺文化，被作为人间佛教的特性之一。

佛教要国际化，也是星云大师青年时期树立的理想，为此，他以国际眼光，在佛光山开办国际学部培养人才，经过多年努力，终于将佛教从台湾推向全世界，建立起国际性的团体佛光会等，多次举办国际性佛教会议，开展国际佛教交流合作，奖励有心之士研究佛教国际化的各种问题。他号召佛光人“发挥国际性格，不分地域、种族、国界、宗教，在世界的每一个角落，透过文化、教育，努力推动佛教净化人心、福利群生的工作。”^①

星云大师倡导的人间佛教还重视礼仪与统一化。《佛光教科书·佛光学》中说：

人间佛教尤其重视人生礼仪，因此佛光山各别分院均为信徒举行成年礼、佛化婚礼、皈依典礼、丧葬仪礼等，希望透过佛教的生活礼仪，达到生活佛法化、佛法生活化的目标。

星云大师还主张佛门各宗的制度、修持方法、礼仪应朝统一化的方向前进，以免信徒莫衷一是、邪魔外道乘虚而入。认为早晚念诵、生活规范礼仪、婚丧喜庆仪式、殿堂所供本尊、印刷发行的经书、称谓头衔的礼貌、僧俗层次的资格等，皆应谋求统一。

星云大师人间佛教思想的贡献

星云大师的人间佛教思想的要点，大略可作如下概括：

① 《佛光教科书·佛光学》第95页



针治明清以来中国佛教畸重出世、退避山林、重死度鬼的偏弊，适应现代工商科技社会，重恢佛陀人间佛教之旨，发扬中国佛教优良传统，立足地球人间，以人为本，重视人间生活的丰足安乐、社会人心的净化，以建设人间净土为理想；力求佛法生活化，生活佛法化，将佛陀教法落实于生活，用佛法正见导正、点化人间生活；倡导给人欢喜，以乐观喜悦的心态化解烦恼、亲和众生、享受生活，让欢喜布满人间；号召积极人世，深入社会，以出世的超脱精神做入世的事业，弘法利生，关注社会，参与、率导人间建设；应时契机，采用现代方式，针治现代社会弊病，以佛陀的正法教化、净化现代社会；发扬圆融的精神，融和佛教诸乘诸宗、僧俗四众、传统与现代、佛教与世学、佛教与其它宗教，乃至不同民族、不同国家、不同信仰；注重文化教育、经济、慈善、福利等事业，健全制度，完善礼仪，结合文艺，以国际胸怀、前瞻眼光、进取精神，努力推行人间佛教于全球，促进世界和平、社会进步、人类向上，使净土实现于人间。

总而言之，适应时代潮流、未来趋势，活用佛法的智慧，以最有效的方式令佛法弘化人间，净化、庄严人间，可谓星云大师人间佛教的特质。

星云大师的人间佛教思想博大丰厚，表述尽管通俗浅显，内涵实际甚为深沉，是其数十年身体力行人间佛教成功经验的结晶，出自对佛法的深切体证、对佛教历史和现状的冷静反思，及对现代社会人心的敏锐感知、深切观察，非凭空构想的空洞理论。“必须用心灵去感受，用实践去印证，才能获得个中意味。”^①只有对人间佛教近百年的进程乃至全体佛教的历史和现状作过深刻思考，对人间佛教的修持有实际体会，才能完全读懂星云大师，明白他人间佛教的意蕴、意义。笔者不敏，实乏评论大师的资格，这里仅依自己的理解，钩提大师人间佛教思想的梗概，不足以穷尽大师人间佛教思想之方方面面。

星云大师的人间佛教体系，继承、吸取、发展了太虚、印顺等大德的人间佛教理论，尤其是继承发扬了太虚大师的革新勇气、国际眼光、圆融精神，而对传统弊病的揭批革除，比太虚、印顺更为彻底；对佛法生活化的讲说开示，比太虚、印顺更显具体、活泼、丰富、平实；在事业、制度、礼仪、文艺等弘法方式上，比太虚、印顺更富创意，更显现代化。更为宝贵

① 《往事百语·自序》第6页

的，是人间佛教在星云大师手上，不仅仅是理论的构画，而是一一实行，条条印证，经艰苦卓绝的努力，变为活生生的现实，立足台湾，推广世界，显现着其蓬勃的生命力，使佛陀教法重焕青春，令中华文化风靡全球。

关于佛光山在星云大师思想指导下推行人间佛教的贡献，《佛光山开山三十周年纪念特刊》中总结有十二点：

- 一、世界佛教人口增加；二、青年学佛风气日盛；
- 三、在家弟子弘扬佛法；四、传播媒体重视佛教；
- 五、佛教文物广泛流通；六、佛教梵呗受到重视；
- 七、佛光人会蓬勃发展；八、教育学界肯定佛教；
- 九、社会名流奉行佛教；十、演艺人员皈依佛教；
- 十一、世界佛学会考成绩辉煌；十二、弘法布教跨国越洲。

这些，的确都是有目共睹的事实。但从长远的眼光看，从理论的高视角看，星云大师人间佛教的贡献与意义，尚不止于此。

邓子美先生称人间佛教为“二十世纪中国佛教最可宝贵的智慧结晶”^①。星云大师的人间佛教思想，则可谓之结晶的结晶，从思想内涵、实施成果和发展前景看，它对整个佛教乃至全人类的未来，具有重大意义。

已故世界著名历史学家汤因比博士曾预言，未来社会的生机泉源乃来自宗教，这种宗教必须能满足人们的科学精神、哲学精神，既能拯救东方的困境、又能挽救西方的危机，能赋与人们明辨和克服严重威胁人类生存的、以贪欲为首的各种罪恶力量，有利于将全人类团结为一体。汤因比博士认为东方的大乘佛教最有资格承此重任，但必须经过改革。这一看法获得东西方许多有识之士的认同。

从人类现有精神成果看，大乘佛法以具永恒性、普遍性的人类终极关怀之解决为核心，高屋建瓴俯瞰全法界，具有超越科哲、堪以总持人类文化、指导文明走向的深刻睿智，有慈悲普济的高尚精神和圆融不二的博大胸怀，有根治社会人心弊病的良方，甚具理性和人文主义特性，而无其他宗教和科学、哲学的缺陷偏弊，最宜于唤醒人类的文明自觉，指引人们反省弊病，校正方向，和解矛盾，挽救危机，走出困境，促进世界和平、生态保护和自然科学与人文科学的整合飞跃，的确最有资格成为将全人类联

① 《法音》1998年7期第21页



结为一体的信仰纽带。

但全球各地的现行佛教，皆因长期流传于封建社会而僵化衰迈，各有缺陷，显然不堪以承此大任，必须应时维新，革除积弊，回归佛陀，重振生机。百余年来，不少大德怀着弘法热忱和深重的历史使命感，为这一目标而努力，掀起佛教复兴运动。星云大师的人间佛教，可谓这一运动的成熟硕果，它为振兴大乘佛教提供了成功的样板，成为国内外佛教乃至其他宗教争相效法的典范，必将对佛教在二十一世纪的进一步振兴起到极其深远的促进作用；它为人类提供了一个堪作安身立命之本的究竟归依处，很有可能进一步拓展于全球，为人类文明的发展、人间净土的实现发挥导向作用。正如星云大师所说：

人间佛教是地球人类走向未来的一道光明。^①

唐德刚教授说得好：“积数年之深入观察与普遍访问，余知肩荷此项天降之大任（笔者按：指二乘十宗归一的统一运动），为今世佛教开五百年之新运者，‘佛光宗’开山之祖星云大师外，不作第二人想。”^②此言实非过誉。星云大师倡导的人间佛教，的确有可能为佛教开五百年新运，令正法时代重现，我们从佛光山今日的成就可以望见正法重晖的曙光。

当然，佛法渊深博大，方便本有多门，众生的宗教需要也一定会是多元化的，但多元信仰当统一于人间佛教之“一体”，大概是必然的趋势。佛光山的人间佛教若能在理论上进一步深化，在内容上进一步圆摄诸宗，在定慧法门上能不断改进，在弘传上更多新的创意，则更有资格荷担为全人类提供安身立命之本的神圣使命。星云大师尚强健精神，他培养的众多弟子在迅速成长，后继者多有其人，相信其人间佛教将会与时俱进，更加完满、成熟，令正法常住人间，以佛光普照全球。

① 《佛光教科书·佛教问题探讨》第42页

② 转引自符芝瑛《星云大师传》第347页

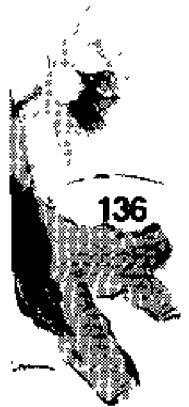
第五章

佛教的社会责任和社会价值

资产阶级革命的一大成果，是结束了封建社会政教合一、宗教干预政治的历史，政教分家，成为先进国家的标志之一。近世多种政治体制，包括无产阶级专政的国家在内，都将宗教信仰划归公民个人的私事。刘小枫先生说得对：基督教只救赎个人，不救赎社会。满足信教民众的宗教需要，而不承担国家社会治乱兴衰的责任，基本上已成为近现代社会对各宗教职能的定位。这从国家、社会一方来说，无疑是理性的、开明的态度。

佛教，从来以高高在上的姿态超然于人间世，专以解决个人了生死的终极关怀问题为职责，至于黎民百姓的衣食住行、社会生产、国家治理等俗务，一般认为乃世间的政治、经济、文化教育等社会机构的职事，不在佛教的责任段之内。在儒释道三元共轭、以儒为轴心的文化格局中长期流传的中国佛教，更明确以了生死出世间为己任。宋代以来，儒管治世，佛管出世，不仅被皇家所钦定，而且被不少佛教高僧大德所认同。学佛，在中国人眼里往往就是烧香吃素磕头念佛，最彻底是看破红尘出家入山。就连小时候受过皈依、有法名，后来钻研过佛经的鲁迅先生，也竟然憎恨虽学佛出世而做得不彻底的在家居士们。

佛教徒尤僧尼卸掉一切家庭、社会责任，专为自己了生死而修行，这在极重政治伦理教化，力主为人必须恪尽各种家庭、社会责任，尽孝尽忠的儒家人士看来，是背逆人道的自私之举，为儒家伦理观念所难容。佛教因此引来不少儒士尤其理学家的攻讦，受到民族文化心理的排拒，被加上“无君无父”、“人家破家，人国破国”的罪名。这成为佛教在华弘化的主要障碍。直到今天，这种障碍依然存在。脱卸社会责任只管个人了生死，还要求别人供养自己修行，与人人尽责贡献社会的现代伦理观念更为相悖。近代中国杰出哲人如熊十力、梁漱溟、马一浮、唐君毅、牟宗三等，



虽然深通佛学，而终出佛入儒，援佛入儒而成新儒家，梁漱溟先生极心仪佛法，却“反对佛教的倡导”^①，是一件值得佛教界人士深思的事。这些哲人学者，无非是有见于中国佛教的出世习性及佛教徒之脱卸社会责任，从振邦兴国及社会教化的角度着眼，选定积极入世的儒学为教化之本，把佛教定位为一种辅助性的次要文化。梁漱溟先生认为“假使佛化大兴，中国之乱便无已”，是因见佛教“专谈现世生活以外的事，不谈现世生活”，若国民尽为佛徒，人人脱卸社会责任只管自己了生死，不管现世生活和国家社会，岂不有亡国灭种之虞！虽为文人杞忧，却也非无其据。

佛教理应承担社会责任

克实而言，佛教所宗本、弘扬的佛法，乃宇宙人生本然的客观真实，由佛陀的慧眼所发现揭示，是唯一能引导人超出生死、永享常乐我净的无上大道，于世出世间至尊至上，诸圣归仰，龙天呵护，其价值，非满世界金银珠宝所能计量，非世间任何文化体系所能相比。佛法虽常在世间，却超越世间，超越时空、古今、社会、国家、民族，不受任何人为界畛的拘限。不管世人发现与否，佛法的真理常恒不变，如日常照，不因盲人不见而损减其光明。佛法本具的价值，不会因世人的低估而贬值，如无价宝石不会因人们不识货而损减其璀璨晶莹。

佛法的宝贵价值，被很多佛教徒所体认，从而以遭逢、归依佛法为极大荣幸，因佛法这无价宝被世人冷淡甚至诽谤而悲感伤痛，这自是一个佛弟子应有的信念与情怀。了生脱死，确为做人应慎重对待的头等大事、根本问题，是每个人应有的追求与天赋的权利，无可非议，家庭、社会、国家都无权干涉。

佛法与人类社会交涉而决定社会对佛法态度的一大关键，是弘扬实践佛法的社会实体——佛教——更具体地说是佛教徒和佛教团体机构——是否应承担社会责任的问题。社会对宗教价值的认识，往往不是看宗教的教义是否为真理，而是首先、主要看宗教的社会功能、社会作用，实际上主要从宗教徒的行为看宗教对社会责任的承担。正如印顺法师《佛法概论》所说：

^① 《东西文化及其哲学》

社会的认识佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多。^①

佛法之无上价值是否能被世人所广泛认识，实系之于广大佛教徒的行为。而决定佛教徒行为的关键，是个人了生死的信仰与社会责任承担的关系问题，亦即出世间与入世间的关系问题。

佛教，作为一种生存于人间的社会意识形态，社会教化、社会文化体系，乃社会大机器中的部件。佛教徒，作为人类社会的成员，乃社会大机体中的细胞。佛教、佛教徒、佛教团体机构作为因缘所生的有为法，其生存依赖于人类社会，依赖于人民大众所提供的各种物质和文化条件。没有社会生产和思想文化的发达，人间便不会有佛教出现、流传。没有父母生养、师长教育、亲朋帮助、工农商政供给衣食住行、军人警察提供安全保障等诸缘，任何佛教徒都无法生存，更谈不上学佛了道。既然有赖、有取于社会，则理当回报社会，承当社会成员所应负的各种社会责任。现代社会虽反对宗教干涉政治，不要求宗教承担治乱兴衰的责任，但并非认为宗教无任何社会责任，更不容许宗教徒逃避一般公民所应承担的社会责任。中国政府要求宗教要与社会主义社会相协调、相适应，实际上便是对宗教社会责任的定位，意谓各宗教应有益于社会，应教导信徒尽到社会责任，遵纪守法，参与国家建设。

力尽社会责任，以发达人生、净化人间、建设人间净土为己任，乃佛陀教义的基本精神。佛教本义，并不像一些中国儒士所理解的那样不管现世生活只谈出世间的事，只管出世，仅仅是在中国封建社会特定的政治文化环境中形成的衰落期佛教的特性。从释尊的言传身教看，他并非只管出世间的山林瑜伽士，而是一位极度热心于济世导俗的法王。虽出家修道成大觉，而不忘报答亲族国恩，特专门回国探望亲属，为之说法。后来佛父净饭王病危，佛再度回国为父王说法送终，亲自扶棺送葬，尽了人子之责。当琉璃王率兵攻伐佛陀故国迦毗罗卫时，佛陀虽知国人业报难逃，仍于半路劝阻琉璃王退兵。国亡城破后，佛亲率僧众回国看望被琉璃王残害的释迦族妇女，说法抚慰，表现出炽烈的爱国爱民之心。佛陀成道后深人人间化导众生，四十余年诲人不倦，直到临终还在说法。不仅说四谛、十二因缘等法教人自净其心超出生死，而且谆谆教诲青年、妇女、长者等在

① 印顺：《佛法概论》，中国佛教文化研究所，1990，第19页



家人如何营生治事、持家理财、交友尊师、父严子孝、夫妻和谐，过好世俗生活，获得现世安乐、后世安乐。佛陀还多次教导频婆娑罗、波斯匿、阿闍世等印度名王如法修身治国，推行民主法治，以十善导民，使人民丰衣足食，社会祥和安定。佛陀不仅每天耐心教诲众多前来求教的人们，而且谙知时事，关心民众疾苦，主动为民众排忧解难。如释迦族与拘利族争水，佛陀特地远道赶去调解。毗舍离城瘟疫流行，佛陀不怕被传染，专门进城去安慰教化病人。佛陀以其身教表明：力尽社会责任，关心民众生活，乃佛法之正旨。当年佛陀门下众阿罗汉，也并非自了汉，而是各自深入民间，广交朋友，化导民众。佛陀教导已得解脱的弟子必须分赴无佛法处弘法，不得二人同行^①。隐匿深山大寺只图自了生死不管世事，乃后世一类佛教徒的作为，是在特定的历史条件下形成的风气，是有违佛旨的，佛经中呵斥此类人为“焦芽败种”。至于在家人学佛后不管家庭社会，更是违背佛陀所示的在家学佛之道，是闻法学解不够或对佛法理解片面浮浅所致。

最能体现佛陀本怀的大乘佛道，对佛教徒应尽社会责任更为强调。大乘教导佛弟子应报答四恩——父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩（或天下恩、国主恩、师尊恩、父母恩）。《心地观经》谓“如是四恩，一切众生平等荷负”。既然荷负四恩，则知恩报恩，报效父母、师长、国家、社会乃至全人类，乃不容推诿的责任。《杂阿含经》卷四七佛教诫众比丘：

知恩报恩，其有小恩尚报，终不忘失，况复大恩！

《优婆塞戒经》卷二教导在家弟子应“少恩加己，思欲大报”。大乘《华严经·普贤行愿品》教导学佛者应“恒顺众生”、“平等饶益一切众生”，鞠躬尽瘁为众生服务，满足众生的种种需求，对众生“种种承事，种种供养，如敬父母，如奉师长及阿罗汉，乃至如来，等有无异。”服务众生应“如母爱子”，“如仆事主”，不思回报，切实为众生疗治疾病、周济贫困、抚慰孤独鳏寡，种植园林果树、便利来往行人，为利益众生而学诸技艺，乃至“代诸众生受种种苦，令其解脱。”^②通过这样利益众生的不断修行，广结善缘，多积福慧，引导无量众生共趋善道、佛道，一步步实现“净诸世界”、“庄严国土”的宏愿。

① 见《杂阿含经》卷三十九第1094经等

② 《华严经·十回向品》

菩萨道六度四摄的实质，是在深入众生、投入社会活动，在利乐众生中净化自他，双修福慧，庄严国土。大乘道要求菩萨行者以最彻底的报恩心、无缘的大悲心，勇敢地肩负起利乐尽法界众生、度化尽法界众生共趋佛道、庄严尽法界国土的重任，岂止是承担地球人间的社会责任。但人间的社会责任，是身在人间的学佛者首先应尽好的最起码责任。若连一般人必尽的社会责任都尽不到，还奢谈什么度化尽法界众生？若连自己现在所住的国家、社会，甚至连佛教自身的教团、寺庙都不能净化庄严，还奢谈什么庄严尽法界一切国土！

近代以来，佛教界大德针对中国佛教的积弊所提倡的“人生佛教”、“人间佛教”，是对佛陀原旨的复归。太虚大师强调学佛要立足于现实人生及我人生存的地球人类，从做人修起，先完成人格，好生做人，“完安物质的生活，增高知识的生活，完善道德的生活，再以此完成优美家庭、良善社会、和乐国家、安宁世界。”^① 尽心“服务社会，替社会谋利益”，修依人乘行直趋佛果的大乘圆渐之道。号召学佛人“以爱国心为前提”，“一致奋起建设光荣的国家”，变浊恶的人间为庄严之净土。赵朴老倡导的“人间佛教”，主要旨趣是在社会生活中“奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利益人群”、“自觉地以实现人间净土为己任，为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。”印顺法师对太虚大师的人间佛教思想作了进一步发展。

佛教的三重社会责任

依人间佛教的精神，佛教、佛教徒应尽的社会责任，大略有以下三个层次的内容：

第一，应尽好普通人应尽的家庭、社会责任。这是每个佛教徒应尽的最起码责任。

在家佛徒应努力学习、工作，在各自的岗位上尽职尽责，为社会贡献物质、精神财富。在家庭中敦伦尽分，孝养父母，教育子女，和睦家庭，关心帮助亲朋邻居、同学同事，待人热情礼貌，为人坦诚谦和。总之，要在家庭和社会上做一个好人，做一个无何亏欠而有所奉献的人，一个俯仰

① 《太虚大师全书·佛陀学纲》



无愧的人。至于出家佛弟子，虽然不一定要直接承担家庭责任、担负社会工作，也应好好修行，做寺庙的优秀管理者、佛教徒的佛学教师，以报答家庭和社会。

一个佛弟子如果连社会上一般好人能尽的社会责任都尽不到，其结果不仅是自己生活过不好，受到家人、社会的指责，更会连累佛教，使社会人士误解佛教，认为是佛教把人教坏了，这岂不是以身谤法！

现在有些初学佛的人，只知为自己速了生死、得成就或入禅定、发神通打算，不顾家庭社会，上学的不好好读书，工作的不好好上班，或用师父给的钱到处参访奔走，或托病请假闭门打坐观修。这种人待人处世，道德水平往往不及社会上较好的人，多不通人情世故，不考虑别人的利益。他们虽然学佛修行下功费时不少，但多收效甚微，甚至常出这样那样的怪毛病。其根本原因便是没有先做好人，生活过不好，社会责任尽不到，居不遑安，潜意识里难免常有负疚感，学佛的出发点便是我执我爱，岂能平心静气放下一切而人定发慧？尤其是拿薪水而不上班或上班而不尽责，更是违犯偷盗戒，这样活一天便增一份饿鬼业因，戒基未立，何来定慧？须知佛是福慧极大之人，要从做好人修起，连人都成不了，谈何成佛！即便是学得立地成佛的密法，若不先做好人，也未必能修得起、用得上。

第二，佛教应尽到一个社会教化体系应负的责任。

佛教，顾名思义是以佛的觉智教化世人向善向上、促进社会精神文明建设的社会教化体系，这是佛教的天职。佛教的报答四恩、悲智不二、自净其心、恒顺众生、无相布施、利乐有情、庄严国土等教义，五戒十善等戒律，与现代社会尤其是社会主义的“四有”、“五爱”等道德规范基本相通，又与人们了生死的终极关怀联结一体，在今天仍具道德劝化的巨大功能，能指导人们合理生活，自觉规范行为，塑造完美人格，提高道德水平和精神境界。大乘佛教“不为自己求安乐，但欲救护诸众生”、“地狱不空，誓不成佛”等精神和六度四摄的修行体系，足以培育出福智双全、人格高尚、赤胆忠心、为国为民而具牺牲奉献之精神、坚忍不拔之毅力，以利乐天下苍生为己任的人中豪杰，可作民族之脊骨、国家之梁柱、民众之楷模领袖，对华夏振兴、世界和平、人类向上，能起到重大作用。

促进精神文明，平衡社会人心，培养英雄贤圣，乃佛教对国家社会义不容辞的责任。这一责任要由每个佛教徒来承担，首先从教化自己做起，依佛法修持，尽职尽责，生活得好，奉献得多，表现出高尚的精神、完美的人格、超群的智慧、利人助人的赤肠热心，自然会成为周围人众的榜样，佛法的光辉会从自己身上向外辐射，如日普照，吸引、带动人们向善

学佛。

按佛经中的要求，一个在家佛弟子除自己精勤修行外，还应时常主动地以“四摄法”摄引、教化周围的众生，“随所住处为众说法”，随众生的过失和接受能力导以正道，若不如此，是为失职，“而是菩萨则为诸佛之所呵责”。

以“一禅二诵三劝化”为正业的出家僧尼，更是职业的道德劝化师，其教化众生的担子更重。

无论出家在家，凡为佛弟子，都必随时随处劝化众生，乃至“与一切众生为依，为救、为归、为趣、为炬、为明、为照、为导”^①，通过道德劝化，净化人间，淳化世风，改造社会，这是佛陀教旨赋予佛弟子的伟大使命，是人间佛教的重要内容。太虚大师说得明白：人间佛教“乃是以佛教的道理来改良社会，使人类进步，把世界改善的佛教”。

第三，作为人类最高智慧成果的佛教，还应负起指引人类文明航向，使全人类向上、全世界严净的重任。

在人类文化体系中，只有佛法以全宇宙十法界为坐标俯瞰人生，对人在宇宙中的地位、处境及人的自性潜能、终极归趋有清澈的认识，对人间的缺陷和人类文明的弊病有深刻的揭露批判，并以承担人类终极关怀、度尽众生、庄严一切国土为己任。如此智能胸怀，理当担荷引导和改造人类社会的超级重任，而不应只作满足少数厌世阶层心灵需要的清凉剂、社会文化橱窗里的装饰品。

当今社会，享乐主义、拜金主义、个人主义泛滥成灾，价值失范，道德沦丧，贪污腐化、物欲横流成为公害，不少人在纸醉金迷中荒芜了精神田园，迷失了人生航向，需要佛法的智慧指点迷津，给人们提供可靠的安身立命之本，予社会建设以深刻启迪。

科技、经济的飞速发展，将使人类的生活方式和意识形态在即将到来的二十一世纪发生巨大变革，信息化、全球化时代的人类将面临一系列新问题、新困惑，具超前智慧、高度文明自觉的佛法，理应在全人类文化重建中发挥重大作用，以圣者、长者的睿智，提示人类从超越自身与自己创造的文化之角度，高瞻远瞩，自觉主宰文明走向，促进科技与人文的深层统合和科学的飞跃，以及东西方文明的深层融合，实现人与自然、人与社会、人与自身的高度和谐，重视自性潜能的开发，进行生命的自我变革，

① 《华严经·十回向品》



建设宇宙化、自觉化、合理化的新型文明。

佛教、佛教徒应自觉肩负这一光荣的文化使命，面向全球，面向未来，开阔视野，以开放的心态、清醒的时代意识，紧扣人类文化重建的根本问题、切要问题，以种种方便努力弘扬佛法，使世人广泛了知佛法的智慧。这是佛教对人类社会义不容辞的责任。

在尽责任中了生死

佛教的社会责任，与佛教徒个人了生死的大事一体不二，并非水火难容。各种社会责任，对学佛了生死而言，决非不得已的负担与障碍，而是必不可缺的胜缘。以上所举三重社会责任，都属传统佛教五乘道的基本内容，不出五戒十善、六度四摄的正道和现法安乐、利乐众生、普度众生、庄严国土的意旨，皆可证之于经教。

五戒十善、六度四摄、利乐众生、庄严国土，都必须在与众生的关系中，主要是在人类社会实践中，在社会责任中完成，离开人类，脱卸社会责任，便无从成就佛果，也难以自了生死。所谓了生死，并非死后方了，并非离社会责任才能了，要在于我人生活之当下，以智慧照破自心中的我法二执，证见本来无生的实性。如《金刚经》所言“以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法”，一切善法，指五乘正道、五戒十善、六度四摄，皆可具体摄于以上所举三重社会责任中。

三重社会责任，要在现实人间以我人身心去承当，皆属做人、完善人格之事。当一个人以高度的责任心、深切的大悲心、离我法二执的清净心去做时，便可于做人、尽责任中自觉觉他，增长福智，虽未必能当下三身圆满成佛，却足以了脱生死，分证佛德。另一方面，力尽诸责时，都有个克己利他之事在，所以只要全心尽诸责任，烦恼根株——我法二执自然淡化、消解，福智资粮自然积集，人格自然完善，完善至极点，即近于佛。太虚大师所谓“人成即佛成”，印顺法师所谓“从人而向于佛道”之人间佛教的深意，大概即在于此。依佛理而言，这无疑是学佛正道，甚至可成为快速成佛的圆顿之道。若人能于一念间以离我法二执之心恪尽诸责利益全人类，则可于当念间成佛，较密法由三密相应的观修成佛更快。若人于恪尽诸责、作诸功德后，于临命终时深信切愿往生极乐净土，必能遂愿往生，比未尽责任多所亏欠而仅持佛名号者往生更易，生品更高。何以故？福德深厚、事理俱到、自他两利、生死根株易拔故。

一个人即便遁世入山修定发通，乃至修密法得悉地，也只是自己有所成就，至多是自了生死，离圆满成佛尚远。何况从来入山者多如牛毛，成就者寥若晨星。就算得大成就自了生死，还须再来人间多生多世尽诸责任，广结善缘，利乐百千亿众生，方能圆满成佛。与其他生后世再来人间尽责利人，何如当下即在人群社会中好好做人，恪尽诸责，广行劝化，弘扬正法，从做人直趋佛道？盲目效法古人之离尘出世入山苦行，欲图尽快了生死而不顾社会责任，到头来往往是佛未能成，人先做不成。究其原因，便是未能深解佛法了生死的旨趣，不知做人与成佛的密切关系，没悟透“佛法在世间，不离世间觉”的真意。

具有无上价值的佛法，只有通过广大佛弟子在恪尽社会责任中的实践运用，方能使世人透过其社会价值而认识其本具价值，方能在人间发挥其建设净土的应有功用。身为佛弟子，尤其是生当斯世的佛弟子，肩负着维系人类文化慧命的伟大使命，责任重大，当勇敢担荷，全力承当，不负我佛，不负众生，不负此生。



第六章

佛弟子必爱国论

爱国主义，是中华民族和许多民族的光荣传统；爱国，历来被认为是做人应守的本分。当今振兴华夏，建设两个文明，尤需炽烈的爱国心作精神能源。作为中华传统文化重要组成部分之一的佛教，实以爱国主义为重要教义，具有爱国主义的优良传统。

为佛弟子，必报国恩

从根本上讲，佛法，是超越国界、民族、世间的，世间的民族、国家等界畛，在佛家以尽法界为怀的广大心海中，是不足执着的人为鸿沟。正因为如此，当佛家走入世间面向人类施設教化时，才十分珍重它立足之地的国土和人民。欲“尽庄严一切世界”（《华严经》），何况生我育我的祖国！欲利乐尽法界一切有情，何况供我养我的祖国人民！已离一切分别心的佛陀，生前便曾作过热爱祖国的示范：拘萨罗国琉璃王兴师侵犯释迦牟尼佛故国迦毗罗卫，释迦佛虽以神通明见释迦族宿业难移，应被琉璃王诛灭，但还是力图挽救。他老人家故意在琉璃王将经过的路边一株枯树下打坐，琉璃王遥见是佛，下车礼问：“好树多的是，世尊您为何要坐在这株枯树下？”佛答言：“亲族之荫，胜于外人！”琉璃王被感动，引兵归国。后来琉璃王受恶人挑唆，再度率兵攻克迦毗罗卫，诛杀佛之亲族，佛因此头痛“如被石压”，亲率众比丘，去看望被琉璃王砍断手足的五百名释迦

族烈女，说法抚慰，使她们得离创痛，皆生天上^❶。佛爱国爱民的一片至情，于此可见。

佛多次教诲弟子：须将知恩报恩作为必须尽的义务，作为大乘菩萨道的重要内容。须报之恩，一般说为四种，有父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩四恩（或天下恩、国王恩、师尊恩、父母恩）。《大乘本生心地观经》卷二《报恩品》云：

世间之恩，有其四种：一父母恩，二众生恩，三国王恩，四三宝恩。如是四恩，一切众生平等荷负。

将国王恩置于三宝恩之前，可见其重视程度。该经中强调：“国王恩者，福德最胜”。为什么？因为国王肩负教化人民、治理天下的重任，对人民的安乐起着至为重要的作用，能使人民避免他国侵逼、自界叛逆、饥谨、疾疫、灾荒等恐怖。经中譬喻说：

譬如世间一切堂殿，柱为根本；人民丰乐，王为根本，依王有故；亦如梵王能生万物，圣王能生治国之法，利众生故；如日天子能照世间，圣王亦能观察天下人安乐故。王失正治，人无所依。

人若离了国家，便如浪子无家可归，凄惶孤苦，无所依靠。一个国家中所有的人民，都沐浴在国王的德晖中，其所有的事业成就，都有国王的一份功劳。如经所言：

若王国内一人修善，其所作福皆为七分，造善之人得其五分，于彼国王常获二分。

既然有大恩于我，作为人民的佛弟子，理应知恩报恩，报效国家，尽忠尽职。

佛当时说法，针对的是古代社会的听众，按当时社会制度，国王乃国家之代表，故教人报国王恩。在教诫人民报国王恩的同时，佛谆谆教诲国王：须以正法治国，加强自身修养，爱民如子，率导人民奉行十善，依法

❶ 见《琉璃王经》等。



惩治恶人，使国上安宁，人民丰乐。在《金光明经》、《华严经》、《出爱王经》、《大萨遮尼乾子经》等经中，佛对王法政道有很详细的开示。

在现代社会，佛说的报国王恩，自不宜限于国家元首，而应理解为现代爱国主义意义上的国家、祖国。这一意义上的国家、祖国，包括祖国的山河大地、人民、国家领导人、光荣历史、民族文化、优良传统，乃至祖国大地上的佛教名胜寺塔、法物、僧宝等，实际包括了《心地观经》等所说“四恩”的全部。

显而易见，一个人自来到这个世界起，便一天也离不开国泽民恩，其生存，是自己身心与国泽民恩因缘合集的过程。一个佛教徒，即使出家入山独自修行，也离不开国泽民恩的外缘：离不开国家领导经营筹划所造成的社会安定，离不开军人守卫国界、警察维护治安所带来的安全感，离不开农民种田供给食物、工人劳作提供衣服用具，离不开教师辛勤培育灌输文化知识……乃至离不开整个国家、全体人民。

佛法从缘起及因果的角度，强调报答国恩的必要性。依缘起、因果之理，报恩乃顺应因果律之智能者所行，报恩必得福报，若不报恩必得恶报。《心地观经·报恩品》谓“世间凡夫无慧眼，迷于恩处失妙果”。龙树菩萨《中观宝鬘论》云：

忘恩起贪着，后难获义利。

人若不报效国家，便如同不孝父母，从人性来讲是昧天良，从因果来讲是负了业债。现在有些青年人，从小受国家教育，靠国家供给出国留学，因贪恋国外生活条件之优裕，学成而不归国报答祖邦。从佛法看，这种人便欠了国家的债。至于那种出卖国家利益者，从佛法看来更是极大恶人。

对于修学大乘菩萨道者来讲，佛法报答四恩的要求就更高了，大乘要求菩萨行者无条件地以全部身心报答四恩，永无止息，将此报恩心贯彻于六度四摄的始终，视一切众生皆为自己的大恩人，精诚报效，如日“普照一切，不求反报”^①。报答国恩，当然包含在内。

遵循佛祖教诫，佛教历来重视报答国恩，佛教徒中，出过不少爱国名人。从舍身求法、扬国威于域外的法显、玄奘、义净，禁烟抗英的民族英

① 见《琉璃王经》等。

雄林则徐，为维新变法从容就义的谭嗣同，到近现代投身革命的宗仰和尚，抗日战争中的僧伽救护队及奔走南洋鼓动抗日救国的太虚，“念佛不忘救国”的弘一，佛弟子赤心爱国者不计其数，爱国爱民蔚成风气。即便是一般出家的僧尼，每日朝暮课诵，都要祈祷回向，祝愿“三途八难俱离苦，四恩三有尽沾恩，国界安宁兵革消，风调雨顺民安乐”。寺院经像，实际上是弘扬传统文化、进行爱国主义教育的场所。夏莲居居士说得好：

真佛徒必能勤俭爱国……真佛徒必能拥护社会主义，真佛徒必能全心全意为人民服务。^①

此言大有深意。中国佛教协会成立以来，高扬“爱国爱教”的旗帜，号召佛教徒发扬爱国主义精神，谱写下了佛教徒爱国报国的一页页新篇章。

国与教同兴衰

从佛法“依正不二”的眼光看，佛教的命运与国运紧密联结，国兴则教兴，国衰则教衰。而国家命运，又是全国人民命运的根本。四十卷本《华严经》卷十二有偈云：

人以王为命，王以法为身，
世道既和平，佛法由兹始。

指示佛法、国家、人民三者互相依赖的关系，十分精赅。国家（王）为全体人民生命之本，国家（王）以正法为强盛安定之本，以正法治世，才能保障和平安定，有了和平安定的政治环境和国家政策法令的保护，有了和平安定环境下生活丰乐、文化较高、精神需要丰富的人民，佛法才有传播弘扬的基础和条件。如四十卷本《华严经》所说：

国有君王，一切获安，是故人王为一切众生安乐之本。在家出

① 见黄念祖居士《净语序》

家，精心道检，皆依王国而得住持、演化流布。若无王力，功行不成，法灭无余，况能利济！是故所修一切功德，六分之一，常属国王。

如果国家不安定，人民衣食难保，居不遑安，何暇顾及佛法？尤其是国家若不保护佛教，佛教只有衰落灭绝，哪里谈得上弘扬鼎盛。当然，一个不保护人民信仰自由、不依起码的正法（扬善抑恶等）治世的国家，也不可能富强安定。这有数千年史实作证：公元八、九世纪以后，印度佛教衰颓，回教军不断侵伐，其所至焚寺屠僧，强迫人民改信回教，随十三世纪初佛教之灭绝，印度国势亦从此一蹶不振，再未出现佛教时代的强国盛世。中国历史上，多次兵革战乱中，佛教都备受摧残破坏。鸦片战争以来，国运日衰，佛教亦随之不昌。“文革”横扫四旧，佛教失去政策法令之保护，遭受空前浩劫，全国人民亦饱经劫难，国民经济濒临崩溃的边缘。中共中央十一届三中全会后，随拨乱反正、改革开放，佛教逐渐复苏，国家经济文化亦日见繁荣。这其中的因缘，值得人们研讨参究。

振兴华夏，促进经济文化腾飞，将祖国建设成一个繁荣昌盛的现代化强国，是全国人民的奋斗目标，乃全国人民根本利益的集中体现。作为中国公民一分子的中国佛教徒，当然责无旁贷，肩负着振邦兴国、建设两个文明的重任。振兴华夏，对佛教徒来讲，不仅事关自家切身利益，关系全民利益，关系佛教之振兴，而且是菩萨道所必行。大乘菩萨遭以“庄严国土”、“净佛国土”、“利乐众生”为菩萨事业，为成佛必行之道。《摩诃般若经》卷二十六云：

菩萨摩诃萨不净佛国土，不成就众生，不能得阿耨多罗三藐三菩提。

若连自己的国家都建设不好，不能令其居于世界强国之前列，不能使自己国家的人民丰乐自在，还谈什么净佛国土、成佛度众生！古人常言：“天下兴亡，匹夫有责。”这句话曾鼓舞多少中华儿女赤诚报国、为国献身。今天，对佛教徒来说，当以“振兴华夏，佛子有责”为口号，积极投入国家建设，在各自的工作岗位上，在建设两个文明的事业中勤修六度四摄，奉献才智力量，以辉煌业绩、实际行动，表现出佛教庄严国土、利乐众生的宗旨。考虑问题、弘扬教法，不能仅从佛教教团的本位利益出发、从个人之了生死出发、从自己的庙子出发，应从国家民族的根本利益出

发，从精神文明的建设出发，争取发挥佛教的力量、佛法的智慧，为振兴华夏，尤其是提高人民的道德素质和精神境界，作出应有的贡献。寺庙僧人，虽不一定要奉献物质财富于国家社会，也要以教化在家佛教徒积极参加国家建设为己任。人民道德水平低下，社会弊病得不到解决，国家建设发展缓慢，不应只归咎于政府或天意，而应引咎于公民自身，引咎于佛教徒未能尽到应尽的责任。若能教化国民，人人都树立高度的社会责任心，则华夏腾飞，指日可待。

建设祖国，振兴佛教，对佛教徒来说，不仅应积极投身于国家建设，精勤奉献，而且须致力于佛教自身的建设，力图振兴。振兴佛教与振兴华夏，有着密切关系，甚至可以说是一回事。因为佛教在人间，首先是一种社会教化体系，向人们提供安身立命之本，提供做人处世最根本的人生观、伦理观、价值观，担负着导世化众、教育国民的职责，对文明的建设、国家的振兴起着十分重要的作用。佛教在中国流传近两千年，长期为中国精神文化三大支柱之一，起过化导民众的巨大作用。在当今社会的各种文化体系中，佛教仍具传统优势，在社会上有崇高威望，在广大民众意识、潜意识中有深刻影响。佛教具有堪以适应现代社会的圆满教义，思想内涵精深博大，能净化人心、启迪智慧，针治社会弊病，拨正文明走向。佛教以“法”为中心的智慧信仰，能给科学时代重理性、重实证的人们提供可靠的安身立命之本；佛教重智慧、重福德、重利乐众生的价值观，能提供正确的人生司南；佛教“诸法无我”的思想，可以警诫人们省察个人主义的危害；佛教大慈大悲、普渡众生的精神，提供了高尚的道德准则；佛教五戒十善等行为规范及善恶业报之说，可以有效地遏制凶杀、偷盗、贪污、淫乱、诈骗等恶行；佛教依正不二、自他不二的宗旨，可以启发人们重视环境保护、社会公德，调节好人与自然界的关系；佛教报答四恩、布施奉献之旨，可以动员人们为国家社会忘我贡献，投入社会福利救济活动。

当前，中国正值社会转型时期，社会上道德观念、价值观念紊乱，拜金主义、享乐主义、个人主义泛滥，许多人被商品大潮冲昏了头脑，一切向钱看，或纸醉金迷向下堕落，或因失去自我而迷惘，或因不能适应过快的社会变化、过快的生活节奏而心理失调，或因感人情世态之冷漠而悲观失望。道德沦丧、贪污腐化、损公肥私、偷税漏税、诈骗劫盗、制造伪劣产品、贩卖黄色音像、卖淫嫖娼、吸毒贩毒等丑恶现象层出不穷，严重妨碍着两个文明的建设，破坏着社会正常秩序，污染着人心世风，亟需佛教以清凉法雨滋润人心，涤除污垢，消毒化痰，医治社会弊病，挽正人心世



风，提高人们的精神境界，指引人们正确地生活。若不能起到这种作用，便是佛弟子的失职。

然而，当今佛教的现状，与时势人心对佛教的要求相去甚远。由于种种社会原因，佛教积弱不振，未能实现它从古代社会的僵硬模式向适应现代社会的新模式之完全转型。教内人才缺乏，青黄不接，教徒素质偏低，缺乏应机弘法的智慧方便，弘法方式保守落后。一些寺庙，封建因素尚未完全肃清，在商品经济浪潮冲击下消极被动，信仰淡化，道风不整，终日经营经忏佛事，忘记了化导众生积极建设人间净土的本分职责。《出曜经》谓“己不被训，焉能训彼？”若连佛教自身的建设都搞不好，岂能谈得上化导众生？岂能尽到引导众生报答国恩、振兴华夏的责任？时势逼人，当急振奋。凡佛弟子，应以高度的责任心、炽热的爱国爱教心，投入佛教建设、国家建设，不要让“四恩齐报”只成一句口头念诵的空言！

第七章

中国佛教的回顾与展望

在告别波澜壮阔的二十世纪，踏上二十一世纪的征程之际，回顾过去，展望未来，对于开创中国佛教的新纪元，具有重大意义。

厄难·复兴·转型

在以往两千年的漫长岁月中，中国佛教早已渡过青春壮盛期，自南宋中叶以降，从生长停滞渐趋老迈龙钟。至清末，衰竭不堪的佛教，遭太平军的破坏，洋教和会道门的攘夺，西方文化和民主革命潮流的猛烈撞击，面临生存危机。反宗教运动、庙产兴学风潮，种种挑战，重重法难，激发起佛弟子们的护教热忱。国家民族的厄运，社会的深重苦难，人心的动荡不安，对西学弊端的反省和对东方传统文化的重识，对救国救民真理的热烈追求，思想文化百家争鸣的局面，给了中国佛教以振作的历史机遇。于是，在杨仁山、太虚、欧阳竟无等大德发动下，神州大地上掀起了一场佛教复兴运动。

在这场佛教复兴运动中，佛教界人士学习先行改革的日本佛教、基督教的布教技术，适应近现代社会，采取了组团结社、创办院校培育僧才、发行佛刊，创举办居士林及学校、工厂、农场、幼儿园、养老院、医院等新举措，使佛教界呈现出一片新气象。几成千载绝学的法相唯识学重兴；绝传千年的真言密教从东瀛回归；藏传佛教诸派弘传内地，形成藏密热；虚云、来果、月溪、袁焕仙等重振禅宗，令一花五叶再现于世；印光、夏莲居、李炳南等大兴净土宗，念佛之声响彻城镇山林；弘一、慈舟等重兴南山律宗；月霞、应慈等重兴华严宗；谛闲、倓虚、静权等重兴天台宗；



一时诸宗重振，起衰续绝，祖庭重恢，高僧辈出，大有隋唐佛教盛景重现之势。佛学在知识界蔚为显学，著名文史学家如梁启超、胡适、梁漱溟、熊十力、谢无量、马一浮、汤用彤、陈寅恪、蒙文通、陈垣、蒋维乔、李证刚、方东美、唐君毅、牟宗三等，莫不兼治佛学，佛学研究风气新开，成果累累。科学家王季同、尤智表、王守益等，融通佛学与科学，“科学愈发达，佛法愈昌明”，被不少人认同。

十九世纪末掀起的佛教复兴运动，于二十世纪二三十年代达到高潮。四十年代后，由于日寇侵袭，国难当头，国人被卷入救亡图存和内战的硝烟炮火之中，佛教复兴运动举步维艰。五十年代后，社会制度的巨变，使佛教又面临新的挑战。至“十年动乱”，“文革”风暴横扫之下，被视为“四旧”的佛教，陷入灭顶之灾，绝大多数寺庙经像被毁，僧尼被遣散、批斗，无数价值连城的佛教文物被破坏。直到七八十年代，邓小平拨乱反正，宗教政策逐步落实，在改革开放的春风中，佛教才得以劫后重生。在台湾、香港，佛教一直沿着二三十年代佛教复兴运动的路子稳步行进，尤其是在六十年代、八十年代，乘着全球性回归宗教的思潮，获得了相当大的进展，成为社会多元文化的主角之一。

二十世纪的中国佛教，大体上沿着一条在厄难中图复兴的崎岖道路行进。从适应后期封建社会的明清佛教传统模式，向适应近现代社会的新模式转型，可谓二十世纪中国佛教的特质。

面对种种挑战，适应时代机宜，佛教界大德们主动作出多种响应，其复兴佛教的举措，大略有力恢祖风、学习外求、返本归源、改革鼎新四途。在守旧与革新的相互牵制中，营造适应现代人需要的佛教新模式，这种新模式，大体可用“多元一体”四个字来概括其特质。多元，谓适应人们多元的宗教需求而有多方面的内容，既传统、重振了传统佛教诸宗，继承了传统教义教制的基本内容，又逐步改革了传统教义教制中不合时宜的部分，并吸取、移植了藏传、南传、日本佛教，使中国佛教呈现出较古代更为丰富多彩的内容。一体，谓佛教各宗，大体都认同、趋归于一种共认为应时契机而又符合佛陀本旨的现代佛教模式——“人间佛教”。

人间佛教基于对明清佛教模式非人间化的弊端之反省批判。在人间佛教思想指导下，广大佛教徒积极投入慈善救济、抗战救国，关心国家建设，热情服务众生，使佛教发挥出积极的社会功能。新中国成立后，大陆佛教界适应新社会而进行了一系列改革，其中皆贯穿着人间佛教的精神，有力地推动了佛教与社会主义社会相适应。人间佛教的思想几十年来不断发展完善，被海峡两岸众多佛教徒所实践，获得社会的赞许，其影响波及

于欧美。

中国佛教在二十世纪虽历经挫折磨难，但凭借佛教的深厚底蕴、永恒生命力，在广大佛教徒的努力护持下，终于从乱石横陈、荆棘丛生中辟出了生路，重振了生机，初步实现了从传统模式向现代模式的转型。革新方案已几经提出，弘教方式在逐步现代化，适应现代社会的佛学思想已较为成熟，并有了相当多的实施经验和一批成功典范。在港台地区，佛教积聚了雄厚的财力、人力，在社会生活中占有重要地位。在大陆，近二十年来佛教在稳步恢复发展，已有了二十余万僧尼，三十多所佛学院培育了数以千计的佛教人才，佛教文化越来越受到知识界的重视，一支百人以上佛教知识分子队伍业已形成。这一切，为佛教在二十一世纪的进一步振作奠定了坚实的基础。

新世纪的机遇与挑战

与动荡混乱，以对抗、战争、科技为主要内容的二十世纪不同，二十一世纪将是一个以和平、发展、生态为主调的崭新世纪。星象家们预测：二十一世纪将是以智慧与个性、信息传递、普遍信仰为内容，以团结友爱为主旋律的“宝瓶座”新纪元。从二十世纪后期各方面的趋势看，这一预言是很有根据的。

经过二十世纪后半期人类对片面发展物质文明所导致的战争、动乱、环境污染、生态失衡、道德沦丧等弊病的反省，和平发展、和平竞赛成为人类的共同期愿；对抗和冲突趋于缓和，民主化成为普遍趋势，极权和专制的市场越来越小。环境保护、生态平衡和精神文明建设越来越受到全人类的普遍重视。人类文明正沿着“信息高速公路”飞速前进，迈向全球一体化的新时代，人们的生活方式和意识形态将会发生大的质变。物质生活将更为丰富、方便，以中国为首的发展中国家将逐步赶上发达国家，海峡两岸的和平统一终将实现。自然科学与人文科学、东方文化与西方文化，将在深层统合，从而使人类的智慧大飞跃、文明大转型，出现思想文化多元一体、空前繁荣的“文治”局面。

在经济文化高度发达的新世纪，人类对宗教的需要大概不会缩小，很可能会逐渐增强，为各宗教提供兴旺发达的机遇。“二十一世纪将是人类普遍回归宗教的世纪”一类预言，大概非无其据。二十世纪中期以后，随着对西方科技文明弊病的反省，对情感意志生命、人之存在与自我之关



注，宗教被重新认识，肯定宗教的超越精神和伦理教化功用，认为宗教宜与科学平行互补，成为西方世界对宗教的普遍看法，随之出现了回归宗教的思潮。八十年代以来，回归宗教的思潮再度在全球掀起，泛滥及中国。随改革开放的深入，宗教政策之落实，从知识界到政府、民众，逐步重识宗教，“宗教鸦片”、“宗教迷信”论日显陈旧过时；宗教有益于社会主义精神文明建设，佛教、道教作为中国传统文化的重要组成部分，更应继承发扬其精华，成为很多社会人士对宗教的基本认识。关注宗教、信仰宗教者越来越多，各宗教都在稳步恢复发展中，基督教、佛教发展速度尤快，反映出国人对宗教的需求在不断增长。

随着二十一世纪物质生活的普遍提高，精神问题必然会凸现，精神文明的建设必将越来越受到重视。人欲横流、道德失范、信息污染、心理疾病泛滥等社会弊病，将引起人们对社会文化的普遍反省，尤其是商品经济大潮中人们所面临的激烈竞争、风云莫测，及贪污腐败、走私贩毒、伪劣产品、人际关系商品化等丑恶现象，贫富差别的迅速拉大，使很多人心理失去平衡，孳生对抗世俗的、向善向上的宗教需求。智力竞争、生存竞争的高度紧张，知识和信息爆炸，使人们普遍向往放松身心、轻安自在、返朴归真。人体科学、生命科学、心理学等研究人自身之科学的深入发展，东西方文化的深层交融和信息传递的发达，及假日和老年退休生活的延长，将使二十一世纪的人们对精神田园、世界伦理、自我、自性、生存价值、生活质量、人与宇宙的关系、地球文明与球外文明的关系等问题引起普遍关注，从而对由来以解决此类问题为职事的宗教予以普遍关注乃至回归。

在诸宗教中佛教最为资深年久、库藏丰富，最易与科学符契、接轨，极擅长于自知其心、自净其心之道，具有很大的心理治疗、心理安慰、心理开发功能，特别是中国佛教囊括三大语系佛学，具应时契机变革自身之传统，已经初步实现现代转型，必然会赢得二十一世纪人类的青睐，获得长足的发展，在社会生活中发挥更大的作用，在中国文化乃至全人类文化的重建中扮演更为重要的角色。随经济文化的持续发展、改革开放的不断深入，及港澳的回归和海峡两岸的趋向统一，已经相当兴旺发达的港台佛教必将进一步推动大陆佛教。接近二十年来的速度，大陆佛教若持续发展下去，有可能在二十一世纪的中期以后，达到当今台湾佛教的繁盛局面，获得五分之一以上国民的信向，成为社会多元文化的主角之一，并走向世界，推广全球。

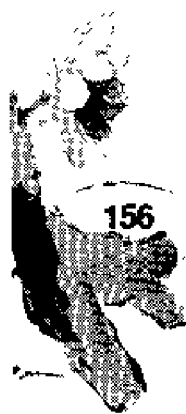
具有诸多传统优势、家底殷实的中国佛教，在下一世纪虽然面临蓬勃

发展的历史机遇，但也必然面临新世纪的诸多挑战。在高度发达的科学文化和全新的生活方式面前，一切传统文化和二十世纪尚为时新的思想学说，都可能随飞速前进的历史而日显陈旧过时。全民文化水平的普遍提高，将使更多受惠于科学、受过科学训练的人们更为理性化，更普遍地用理性、科学的尺度去衡量一切，包括衡量宗教。佛学虽超然于科学，内含许多前科学、潜科学的因素，富理性精神，但毕竟长期以一种信仰体系，在封建社会中流传，从理论到制度，尚未完全实现近代理性化：在方法上未免显出古旧、落后；在理论上，也将会面临不断发展的脑科学、人体科学、心理学等的挑战。民俗佛教、寺院佛教的那些拘泥形式、以多神崇祀为实质、以世俗利益为期求的低层次信仰，恐怕会随着人们的日益理性化而逐渐缩小其市场。随着科技进步、经济腾飞和物质生活的越来越方便，及医疗保健技术的发展，人间的世俗生活更为丰富多彩，痛苦减轻，使世人普遍趋向充分享受人生幸福的人生观、价值观，较难深刻体会作为佛法建立基础的“苦圣谛”而发起急迫的出离心。

在二十一世纪越来越小的“地球村”中，各种文化的交流、碰撞、融合将日益加快，宗教的竞争将激化，各宗教都将面临多种新老宗教和多家世俗文化的挑战。与古代中国佛教的竞争对手只有儒、道二家不同，二十一世纪的中国佛教，竞争对手中增添了天主教、基督教、印度教、伊斯兰教及为数更多的新兴宗教（包括邪教）。方兴未艾的气功、瑜珈，既吸收了佛、道、印度教等的核心内容，又脱卸了宗教的外壳，挂着科学招牌，传布自由，无多限制，适应多数现代人的现实需要和接受能力，对形式化的、古旧的佛教等也形成了挑战。

具有全新生活方式的二十一世纪人类，即便较二十世纪人类有更大的宗教需要，而其宗教需要的内涵必然会与以往时代人类的宗教需要有所不同。诸宗教包括佛教的现行模式，恐怕都不足以适应新世纪尤其二十一世纪中期以后人类的需要，皆须应时契机，调整改革。英国历史学家汤因比博士在对人类文明史作了审视之后，预言未来社会的生机源泉仍将来自宗教，但这个宗教必须能满足人类的新需要——满足人们的科学精神、哲学精神，既能挽救西方的危机，又能拯救东方的困境，能赋予人们明辨和克服严重威胁人类生存的以贪欲为首的各种罪恶力量，有利于把全人类团结为一体，去解决从现在到将来的一切问题。他在《展望二十一世纪》一书中说：

这个未来的宗教不一定是个全新的宗教，也可以设想是一个采取



新形式的旧宗教，但是这样的旧宗教即或采取了能够满足人类新需要的新形式而复兴起来，恐怕也要彻底改变形态。^①

汤因比博士虽然认为东方大乘佛教最有希望成为能满足未来社会人类需要的旧宗教，但从上面这段话看，他并不认为东方大乘佛教的现行模式便能适应未来社会，而认为现行大乘佛教亦需“彻底改变形态”。长期执教于美国的日本佛教学者阿部正雄认为：佛教和基督教都还带有东西方文化的地域性质，未能真正成为普遍性的世界宗教，其现存形态并非它们发展的最后阶段，其现行的教义和教团组织都显得缺乏生气和过时，若要使它们在其故土重具活力，须改变过时的陈旧框架，重建成真正适合于全人类的普遍性宗教。汤因比和阿部正雄的看法，大概是当今许多佛教内外学者和大德们的共识。

中国佛教虽经百年变革转型，但与飞速发展的时代文化相比，仍显陈旧、滞后，未能彻底实现现代转型，远远不能满足社会人心对佛教的需要。尤其是劫后重恢的大陆佛教，存在的问题更多。尽管几经改革，但其样态，基本上还是明清以来受国家限制、以寺院为中心、以僧人为主导的陈旧模式，以经忏佛事为内容的民俗佛教，仍为当代中国佛教的重要组成部分，在东南沿海地区甚至可称作佛教的主体。“人间佛教”虽为中国佛教协会所提倡，但未能被全体佛教徒所深切实践，整个佛教，还未能以自身的精神和行为，在社会民众中树立人间佛教的显明形象，社会人士和不少佛教徒对佛教的基本精神尚多误会、曲解，很多寺院仍然仅局限于课诵礼忏、祈福消灾的形仪和信众供养的收受，缺乏佛法觉悟自性、奉献服务的内涵和实践。据有关调查报告，各地佛教徒的文化水平、教理水平普遍偏低。负住持佛法重任的僧尼队伍人数虽然在不断增长，但因把关不严，其中不具信仰学修，为谋生、发财、求学而剃度者不在少数，整体素质仍然偏低，思想滞后，精神萎靡。一些担任住持、监院、知客等职事的僧尼生活腐化，不守戒规，导致寺院道风不振，影响了佛教在民众心目中的威望，高超的佛法和平庸的僧尼之巨大反差，使不少对佛学感兴趣的人们徘徊于佛教的门外。多数僧尼，实际上成了寺庙的管理者或旅游景点的服务人员，整天忙于寺务，没有多少时间修学定慧，具巨大的影响力、堪作民众人格楷模的高僧为数太少。僧主俗从、僧尊俗卑仍被强调，居士团体较

① 见王雷泉等译《禅与西方思想》，上海译文出版社，1989，第306页

五十年代以前大为减少，居士在弘法中难以发挥较大的作用。家长制、等级制等封建遗风在不少寺院依然存在。总之，明清以来使佛教衰微的致命内伤尚未能得到彻底根治。在台湾佛教界，山头主义、庸俗化、商品化等弊病也相当严重。

当代中国佛教存在的诸多问题，必然形成佛教在二十一世纪初振兴弘传不易克服的障碍。这些问题，固然与社会历史条件有关，但主要应归咎于明清佛教的传统包袱过重，长期积淀于体内的毒素未能清泄，致使佛教机体难以大振生机。

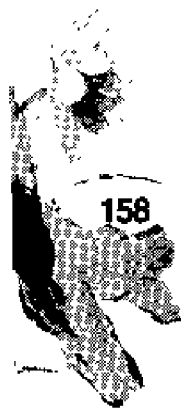
教团、教义、社会功能的重建

中国佛教若要获得大的振兴，充分发挥在文明建设中应有的作用，体现佛法的固有价值，必须继续深入批判明清佛教之积弊，发扬隋唐佛教大德应时契机大胆改革的传统，探本溯源于原始佛教和大乘教典，面向未来，因应时代，在教团、教义、社会功能三大方面逐步改革整顿，彻底实现现代转型。

教团尤其出家僧众，作为弘扬佛法、住持佛教的主体，始终是决定佛教命运的关键。佛经中早就预言：佛教在未来终将毁败于释迦佛的不肖出家弟子手里，就像狮子身中虫食尽狮子肉。此言一直鞭策着佛弟子们注重僧团建设。从杨仁山居士之办学育僧，太虚大师拟定整理僧伽制度之周详方案，到当今已故中国佛教协会赵朴初会长之再三强调培养人才为佛教头等大事，都是抓住这攸关佛教命运的关键而力图予以解决。当今海峡两岸的数十所佛学院，正在培养着数以千计的僧尼，以提供未来佛教大厦的梁柱，无疑是决定二十一世纪中国佛教命运的希望工程。但按当前佛学院的现行教育体制，能否培养出堪以振兴佛教的合格僧才？即便培养得出，寺僧中心的传统教团结构能否适应未来社会、能否保障僧伽的质量？大概是当事者们较少考虑的问题。

面向未来的佛教僧团建设，应着眼于未来社会人类的需要和多元文化竞争的大格局，从弘扬佛法的智能以促进全人类的文化建设出发，对出家剃度、传统的寺僧中心的教团之兴衰历史，及现行教团体制的利弊，作一番深刻的省思、认真的研究，根据佛法本有、时代崇尚的民主、平等、和合精神，设计教团建设的大方案。

相对于传统的权威人格型高僧为中心、僧主俗从的单一式教团结构，



适应新世纪的佛教教团，应该是以正法为中心、和合为纽带的“多元一体”的新型结构。多元，谓不仅有合格的出家僧团，而且有佛教协会、居士团体、佛教文化教育机构、佛学研究团体等多种团体，将僧俗七众弟子团结于一体，以七众僧伽的团体为中心，摄引广大社会民众。一体，谓在对佛陀正法的共同信仰和遵守佛戒的基础上，和合无诤，分工合作，协调一致。

作为七众僧伽核心的出家僧团之建设，自然应看作头等大事。出家众之发达，不在人数之伙，而在质量之高。广收滥剃而致使僧伽素质低劣，已被历史证明乃促使佛教衰竭的病因。太虚、印光等大师对此早有指陈。保证僧团质量，应依政府、佛教界共同认定的制度，经过合理的培养、考核、筛选，建立一支精干、合格的僧伽队伍，提供一批有愿力、深通佛法、有修证的法师、禅师、律师、瑜伽师，作弘法的骨干、信众的归依处。这支僧伽队伍的人数不一定要很多，即如太虚大师、欧阳竟无居士所设想，全国有两三万人甚至数百人，也不嫌少。大量名义僧、哑羊僧的泛滥，难免产生狮子身中虫食尽狮子肉的恶果。可取南传佛教出家制度，实行较少数人终身出家与多数人短期出家相结合的方式。与实现佛教模式的现代转型相应，寺院应从中国化的奉佛之所、僧尼之家的性质，逐步转化为教习佛法的学校、七众弟子宗教活动的场所、展示佛教文化的中心，重恢佛陀时代僧伽蓝的淳朴风貌。

专门作育僧才的佛教院校，应从新世纪对弘法人才的需要出发，调整教学方案，改进教学方法。学习的课目，应不仅限于经论，应开设与佛学关系密切的人体科学、心理学、伦理学等课程，培养学僧对佛法的现代理解和对现代社会人心的了解，掌握适应现代人根机而说法的本领。应发扬佛教传统的解行相应精神和启发式、示范式的教学方法，使学僧德、智、福、才全面发展，学会修行及教人修行的方法。在高级佛学院之上，应设立专门研究教理的研究院和实践禅定的禅学院、密宗院，培养高级人才。佛学教育，不能仅限于少数学僧，而应以全体佛教徒为教育对象，各级佛学院和各地寺院，应经常开办佛学义理的短期、假期、星期学校，以通俗晓畅的语言，生动活泼的方式，深入浅出地讲授佛法的义理尤其是人间佛教思想，使广大佛弟子都能树立正见，提高教理水平，通达佛法的智能，掌握在现代生活中运用佛法的技术。传习佛法的正见、智慧，由教育佛教徒而广摄社会民众，应成为寺院的主要职责。

在教义建设方面，二十一世纪的中国佛教应进一步深化、完善人间佛教的思想，加大弘扬的力度。应依据“生死涅槃不二”、“佛法在世间，不

离世间觉”的中道义，从深层次阐明佛法与现代生活之不二，具体指示即人而趋佛之道，解决出世间的理想与飞速发展的世俗生活的矛盾，解决清静不染的菩提与日益泛滥的人欲之矛盾，解决佛教与社会的矛盾。要紧扣现代人的心理问题和社会问题，用生动活泼的现代语言讲经说法，用现代思维方式和科学成果阐释佛学。应采用科学的归纳演绎、观测实验统计等方法，对佛教的大量文字遗产进行研究整理，将浩瀚艰深的经论浓缩而又浓缩，脱去古代经院佛学烦琐玄奥的外衣，提取文字般若中的智能精华，归纳成理路清晰、简明易晓的理论和修证体系，恢复释尊教法简洁明朗的本来面目。应正视科学新成果尤其是人体科学、心理学等研究人自身的学科之新成果，吸收摄化，进一步深化佛学理论。

佛法人间化、现代化的关键，是提供现代人切实可行，能立见效验，获得现法喜乐乃至究竟利乐的修持方法，引导广大现代人从心理锻炼等不同角度身体力行，以切身体验的效益开路，一步步深入佛法的堂奥。

在社会功能方面，二十一世纪的中国佛教应更加注重引导信众积极投入国家建设，注重社会慈善救济和文化教育事业，扶贫济困，资助希望工程，施诊施药，帮助教育青少年、失足者和罪犯，保护生态环境，关心社会公益、民众生活，热心向政府和有关部门提供合理化的建议，以实际行动体现出菩萨道无私奉献、利乐众生、庄严国土的精神，充分发挥服务社会、激励民众、劝善向上及心理治疗、心理安慰、和合圆融等社会功能，在社会民众中确立人间佛教的美好形象。更应积极发挥文化参与的功能，承担起针治人类心病、医治社会文化疾病的重任，以清澈的慧眼明察人间，关怀社会问题、生活现实和人们的心灵问题，高瞻远瞩，揭露批判世俗文化的弊病偏失，提醒人间保持高度的文明自觉，纠正文明建设的走向，善用科技，注重精神文明，对两个文明建设和社会问题的解决提出方案和建议，在促进世界和平、环境保护、国家统一、友好团结及促进自然科学与人文科学的统合、东方文化与西方文化的交融方面，起到智能长者指导、点化的作用。这大概是佛教对未来社会的人类所应作出的最大贡献，所应发挥的最重要、最有价值的社会功能。

中国佛教，在二十一世纪，能否在以上三大方面彻底实现现代转型，成为汤因比博士所说的那种“能满足全人类的新需要，堪作社会文化生机源泉的，改变了形态的旧宗教，或实现了现代转型的新佛教”，当然受各种社会条件的制约，而佛教自身终归是决定性的因素。传统的惰性和包袱，必然会障碍佛教的现代转型，但应机转型，已成为被历史发展规律和民众的宗教需要所决定的必然趋势，关键就看佛教界能否主动顺应这一趋势了。



第八章

中国佛教传统之反省

佛教在输入中土的漫长历程中，以其智能甘泉源源不绝地滋润中华大地，逐渐渗透中国文化的深层，在“化中国”的同时将自身“中国化”，形成了中国佛教独具的传统。传统的力量是极其巨大的，具有不易随时代变迁而改换丧失的惰性，成为一种文化遗传基因，不仅决定着当今、未来中国佛教的精神、性格、形态及弘传的深广度，也成为决定当今、未来整个中华文化风貌的一种极为重要的因素。回顾历史，展望未来，总结一下中国佛教的传统，冷静地辨清其利弊，对于佛教建设乃至整个民族文化、社会精神文明的建设，具有重大意义。

中国佛教五大传统

关于中国佛教传统，国内外学者早已有所总结。如日本佛学家木村泰贤在其《大乘佛教思想论》第二篇第三章比较印、中、日三国佛教，总结中国佛教的主要特质为三点：

- 一、大乘为本位，小乘被认为乃权巧方便；
- 二、通过判教，于众多大乘经中选取一种，自由解释发挥而开宗立派；
- 三、佛教义学、禅观及戒律之隆盛，便中国佛教成为山林僧侣的专利品，虽然特重大乘，“而有几分小乘的色彩”。

旁观者清，木村所举三点，无疑是中国佛教明显可辨的主要特征，可看做中国佛教的主要传统。十九世纪末以来，国内不少大德、学者曾反省佛教历史，总结中国佛教传统。如太虚总结中国佛教有本佛、宗经、重行

三大传统，指出“中国佛学特质在禅”，可谓慧眼独具。赵朴初于1983年，在中国佛教协会第四届理事会第二次会议上，所作《中国佛教协会三十年》的报告中，提出应发扬中国佛教的三个优良传统：农禅并重的传统、注重学术研究的传统、国际友好交流的传统^①。这三大传统，系针对中国大陆佛教现状，适应社会对佛教的要求，强调佛教界应着重发扬的传统，并非从历史文化研究的客观角度，对中国佛教的传统所作的全面总结。若就佛教全体来讲，笔者以为中国佛教主要的、应当正视的传统大略有以下五大方面：

一、畸重出世间的传统

原始佛教固然以超出世间、证入涅槃为终极旨归，但也相当重视人间的伦理政道、社会教化，可谓世出世间并重。至部派佛教，才忽略、淡化了佛陀教法中十分重要的人天乘世间法，畸重出世间的一面。印度大乘佛教，也未能将利乐众生之旨融入世俗生活，实际是“教在大乘、行在小乘”。承印度大乘宗风，填补中国本土文化乏出世间超迈精神、忽略个人终极关怀之空缺，中国佛教一直畸重出世间，将自家的宗旨和角色界定在解决个人了生死、出世间的宗教需要之范围，至于世俗生活的指导和社会的建设，则由本土极富入世精神、阳刚之气的儒家来承担。佛管出世，儒管治世，或“以佛治心，以道治身，以儒治世”，成为中国多元文化格局中各家角色的基本定位。佛陀教义中本有的人天乘伦理政道思想和大乘入世担当的菩萨精神，被遮掩、忽略，普度众生、利乐有情之旨主要表现为放生鱼虾和超度死人，佛教徒和社会人士所理解的学佛，往往是看破红尘，视名利权位、妻儿家业如草芥粪土，消歇世俗的进取心，专志修行了生死，最彻底是出家披剃，遁入山林。学佛即是出家做和尚尼姑，成为许多人对佛教的误解。就连潜心研究过一阵子佛经的大文豪鲁迅先生，也憎恨虽学佛而做得不彻底的居士们。出家僧众尤其是高僧，自然成为佛教的代表、主导，出家众住持佛法，在家众护持佛法，成为公认的僧俗职分。佛教之盛衰，往往可拿僧尼之人数来衡量。学佛，对在家居上来讲，实际上具体化为学僧尼，高者学僧尼之离尘出世，低者则仅学僧尼礼拜唱念的行仪。

畸重出世间、出家，虽然突出了佛教本具的核心精神、终极宗旨，以对世俗文化的深刻批判和超越树立起令人高山仰止的神圣形象，可以满足

① 《法音》1983年第6期



部分人的宗教需要，但也使佛教一直受到极重现世生活的民族文化心理之抗阻，被儒家人士所攻讦，蒙受消极厌世乃至“入家破家，入国破国”之讥，大大限制了其弘传的深广度。当僧尼队伍膨胀到影响国家利益时，佛教便为当局所不容。历史证明：佛教之隆盛至极（僧尼人数达极限），往往便是毁寺逐僧之法难来临的前兆。

二、适应本土社会文化的传统

佛陀教法，本有说法须“应病与药”的原则。传布于已有高度发达的文明、介入本土多元文化竞争的中国佛教，从一开始便善于应时契机，尽量适应、顺应本土政治、文化。教义方面，高扬孝道，以佛教五戒和会儒家五常；契尚易简之道的民族文化心理之机，高度浓缩印度佛学，开创出即世俗生活而得解脱的禅宗，及普被三根、简单易行的净土宗；就本土儒、道二家共同探讨的心性问题，组建以心性为枢要的教理体系。这使中国佛教的内容，具有浓厚的华夏文化色彩。因应广大民众多神崇拜的低层次信仰需要，菩萨普门救度、有感必应的教义被凸显，祈祷佛菩萨赐以福寿康宁，救苦消灾免难，成为民俗佛教的基本内容。寺庙兼具神祠的功能，僧尼兼充巫祝的角色，各种满足世俗愿求的拜忏、斋天、施食等仪轨，编制颇为完美，应赴经忏，成为僧尼的一大活计。适应民众需求而极度世俗化的民俗佛教，扩大了佛教的传播范围，也使佛教容易招致低俗迷信之诟。

在教制方面，中国大德敢于舍弃印度戒律中不适合中国环境的条文，取戒律之精神，制定出“百丈清规”等中国式规约，开农禅并举、僧尼劳动自养并在劳动作业中修持的生路。僧装、寺院建筑格式、佛像造型、梵呗唱赞等，也都具有不同于印度的形式和风格，具有明显的中国特色。

适应本土社会文化的传统，使中国佛教即使积习深重，也总是能本着契理契机的原则，适应社会变革而自行调整、变革，得以具有适应任何社会环境而生存传统的强大生命力。

三、总持印度佛学而灵活发挥的传统

中国文化的丰富营养，使中国佛教大德祖师们具有极高超的总持智能，他们不是像有些地区的佛教徒那样只是墨守印度某部派之传，作繁琐机械的诠释，而是纵观所能看到的全部佛祖经论和印度及其他地区的各派佛教，以如海肚量吸收消化，摄取其精华，契本土之机而抉择组织，灵活诠释发挥。诸宗通过判教，将浩瀚纷纭、千歧百异的印度佛典梳理得眉目清晰，层次井然；“圆融三谛”、“一念三千”、“六相十玄”等义，运用中国人特长的辩证思维，通过体相用之关系，将佛经中蕴含的深义发挥得淋

漓尽致，发印度祖师所未发；禅宗则以独特方式高度浓缩印度佛学精髓，开出最适宜中土文化根机的心地法门，机用之活泼，禅语之玄妙，表现出中国佛教徒的睿智。

中国祖师大德发挥印度经论虽然极其灵活，不拘于文字，却能紧握佛学心髓，深入阐发佛陀以如实智能自知其心而当念解脱之精义，可谓极为善体佛心。

四、本佛宗经重行、崇重高僧的传统

中国佛教始终以作为历史人物的释迦牟尼为本师，为立教之本，以释迦亲口所宣经教尤其大乘了义经为圭臬，继承了印度大乘成熟期的法统，而更为注重探本溯源于佛陀，与藏传佛教重师、重论的传统形成明显对照。

本佛宗经的传统，使中国佛教有众目共睹的真理标准，能不断正本清源，保持佛陀教旨的纯洁性，不被适应某一时域的某个宗派之见所拘制，而直接从释尊教法中获得契理契机的依据，接上佛陀智慧的源头活水。

中国佛教在阐发义理方面成果极其辉煌，而又始终强调解行相应，极重实修戒定慧，诸宗教义多分源出禅观修持中的体悟。中国汉地僧尼，甚重恪守禁戒，独身禁欲素食，甘于清苦生活，僧侣带妻至今不得合法化。即在家居士，也多戒断肉食，其中精进修持不逊于僧尼者，至今尚比比皆是，这在全球大乘佛教界，是独一无二的。

修行的楷模，是高僧。尽管中国老百姓对一般庸劣僧尼殊少恭敬，但朝野上下，教内教外，对高僧还是非常敬重的，当然此类高僧为数并不很多。教内外公认的高僧形象，大概是清高不俗，属中国朝野敬重的隐士、高士一流，多出自高贵门第或世俗的成功者出家，佛学、世学渊深，智能超凡，道德高尚，慈悲谦和，真正看破红尘，不染世缘，视名利如梦幻、富贵如浮云，遁迹山林，超然物外，不臣天子，不事王侯，总之，其人格体现出佛教出世的精神，不被世俗的名利权位、声色犬马所污染。一个僧尼，若不脱俗气，便会遭人轻蔑。白居易赠宗密诗有云：少有人知菩萨道，世间只是重高僧。

以山林高僧为人格楷模，僧俗共效，使中国佛教得以长保清静不染的超然气度，但也因此而冲淡了大乘菩萨道入世担当的精神。

五、圆融、协调的传统

圆融，是中国佛教诸宗共同尊尚的精神，被认为乃法界本具真实本性。圆融为周遍一切、融通无碍之义，被用作解决教义歧异及处理佛教内



外各种关系的原则，有包容一切、化解矛盾、协调关系等意蕴。运用于修持，圆融表现为真俗二谛、性相两面、生活与佛法、世间与出世间等关系的融通，所谓“佛法在世间，不离世间觉”，即日用为修行，便是世间与出世间、佛法与世法的圆融。运用于教义，圆融表现为诸乘诸宗歧义的融通，应病与药，观机逗教，方便虽有千殊，旨归终趋一致，诸宗融通、禅教融通、性相融通、空有融通、禅净融通、显密融通，于是成为大势所趋，争论虽非没有，而结局往往是融通。运用于处理佛教与儒、道等外教及佛教与政府的关系，圆融表现为协调。尽管佛教与道教、儒者之间有过几次论战，但只限于口舌争辩，从未诉诸武力或借助王权动用武力解决矛盾。佛教大德们通过判教，认同儒、道之学中所含的真理，肯定其社会教化的功用，并常和会三家，引证孔、老之言。佛教与儒、道二家的关系，越到后来越趋融洽。对于政府，中国佛教界历来主动拥护，依国主而立法事，服从政府设立的佛教机构之管理，从不发动反政府活动，而且常为国祈祷，为国修法，佛教徒颇多参加救国护国的活动，表现出强烈的爱国精神。

圆融、协调的传统，使中国佛教具有富包容性、宽和温顺的性格，得以协调佛教内外的各种关系，获得较为宽广的生存空间。

此外，中国佛教还有重视慈善事业、注重佛教历史之记录编撰、善于与域外佛教交流并学习吸取其长处等传统。佛史僧传的丰富，域外取经求法之热忱，在世界佛教史上特为引人瞩目。

中国佛教的这些传统，既本之于印度佛教，也是在适应中国文化传统和社会条件的进程中，长期积淀而形成。

传统佛教之积弊

长期积淀而成的传统，及既定的社会条件，使中国佛教形成了适应超稳定的封建社会之稳定模式，以这种模式从壮盛走向衰迈。随着历史列车的推进，传统模式渐显陈旧过时，弊病多端。蓝吉富先生将流传至近代的中国佛教模式界定为“明清佛教”，基本符合史实。明清佛教模式，固然由明清时代之中央集权、儒家文化专制等条件所铸成，但其病因，实应追溯于久远。长期以来逐渐形成的佛教传统之惰性，导致自身慢性中毒，积聚至明清，遂致百病丛生。印顺法师反省得好：

中国佛教过去病在脂肪过剩，不肯运动，臃肿不灵，等到体力衰退，又积食不消，这才从外强中干，演变到奄奄一息。^①

所谓“脂肪过剩”、“积食不消”，当指传统之惰性所积聚于自身中的毒素未能及时清泄而言。中国佛教由于内外诸因素呈显病弱老迈之相，大概应从南宋中期算起，至清中叶后，病入膏肓，每况愈下，在西风美雨强力冲击下，乃面临生存危机。传统佛教模式至明清而明显化的积弊，主要表现为以下四个方面：

一、寺院封建宗法化之积弊

自北宋以来，随封建中央集权制的强化，政府对佛教限制日严。佛教的活动天地被拘限在寺院的狭小圈子里，僧尼不得走向社会，大型法会亦遭禁止。各自为政、互无联系的众多寺院，长期受封建制的习染，染上浓厚的封建宗法色彩，管理属封建家长制，“创立剃派法派，成为变相家庭”^②，背离了佛陀为僧团奠定的民主精神。寺院存在的经济基础，是封建租佃制的田产，这使寺院具有封建大庄园的性质，寺僧坐食租米，成为与农民相对立的阶层，脱离广大民众。法脉心印之传承，实质上演变为寺产之继承。而山田寺产，则成为土豪劣绅们争相吞并的肥肉。信众三皈依中原指皈依圣贤僧及僧团集体之皈依僧，被曲解为皈依某某和尚个人，僧人之间，往往因争夺皈依弟子（实质是争夺名闻利养）而孽生矛盾。

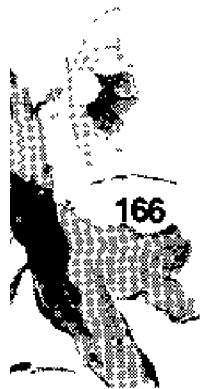
以寺院、徒众为私有财产而长期传续的结果，使佛教内部山头林立，矛盾重重，缺乏团队精神 and 凝聚力，使整个僧团退缩内守，目光只局限于自家庙子、自己的徒众，对佛教全局及社会教化殊少关心。

二、寺僧中心及出家失控之积弊

佛陀虽倡导出家，但并非许可任何人都出家，剃度弟子拣择颇严，旨在保障僧团的质量。中国历朝，对出家率皆限制名额，试经发牒，不令僧团恶性膨胀而危及国家财政，兼收保障僧团质量之效。元代因对出家的限制放宽，大批无多信仰、不通佛法的流民涌入僧尼队伍，又受藏传佛教影响，致使戒纲不振，僧团整体素质降低，能作民众精神导师的高僧罕见出现。明廷虽屡次诏令整顿，然已收拾不住。清乾隆以后，戒牒废除，剃度自由，全国僧尼人数虽达80万之众，而通达佛法、真实修行者没有多少，其中多数是不识字、被生计所迫而就食于寺院的破产农民及

① 《妙云集》下编之八《教制教典与教学·中国佛教前途与当前要务》

② 《太虚大师年谱》，宗教文化出版社，1997，第29页



其子弟。二百年来，僧团中几乎再未出过大师级的高僧。

作为佛教核心、主导和代表、担当住持佛法重任的僧团素质之降低，精神之衰颓，带来的是整个佛教的社会形象和社会地位的降低。佛教被社会所冷落排拒，寺僧被人们所厌憎乃至被列为蚊蝇蚤虱之同类，乃成必然的恶果。居士中虽不乏杰出之才，但因被定位于护持佛法，无组织，无道场，影响太小。乘寺僧佛教衰腐而不能吸引人们信向之机，各种民间附佛外道纷纷兴起，假佛教旗号诱人入彀，不断侵吞着寺僧佛教的领地。

三、畸重出世及民俗佛教之积弊

中国佛教畸重出世间、轻视现世人生幸福的传统，使其主旨难以深入全体民心，传布主要限制在厌世阶层的圈子里，名士不到老年不学佛、英雄不到末路不学佛的现象甚为普遍。随着整个社会潮流日益向世俗化推进，能虔信佛法、真实修行的厌世阶层圈子渐趋缩小，此盖即佛典中所预言的从有教有修无证的“像法”时代向有教无修无证的“末法”时代推移的究极原因所在。即便是禅宗融通世出世间的心性之学，也因其毕竟重在出世间及操作推广之难度，被吸收了禅学而站在儒家立场强调人世的理学家们所非议。

迎合民众需要极度世俗化的民俗佛教，明清以来渐成为佛教之主流，以低层次的多神崇祀遮蔽了佛陀依智慧白净其心而获解脱的主旨，大大降低了佛教的文化品位，被知识阶层和进步人士所鄙弃。

四、禅净主流、义学衰退之积弊

适应中华民族好尚简易圆顿的自我修养之道的文化心理，自中唐以降，禅宗成为中国佛教之主流。唐武宗会昌法难后，诸宗或绝或衰，中国佛教几成禅、净二宗之天下，继而禅宗亦衰，乃由禅净融通、禅净双修而群趋净土念佛之一门。义学方面：三论、法相早已绝传；南宋中叶以后，曾一度复兴的台、贤二宗再度衰微；中间虽出明末四大高僧重振门面，然后继乏人；有清三百年间，义学几无成就可言。中国佛学，实际上只剩下参“念佛是谁”一句话头和持“南无阿弥陀佛”六字名号。义学不振，禅、净之基地不固，修持必导致脱离佛法正轨的偏向，对外则难以丰厚内涵吸引社会关注而获胜于竞争日趋激烈的文化市场。

导致明清佛教渐趋衰迈的种种积弊，追根溯源，大抵在于长期适应中国社会文化而积淀的种种封建性毒素，使佛教偏离了佛陀教旨，丧失了活泼生机。正本归源，清泄毒素，于是成为振兴中国佛教的第一要务。

反传统与保传统

百病缠身、奄奄一息的清末佛教，遭太平军之破坏，洋教、会道门之攘夺，时代新潮之撞击，面临存亡关头，乃有热心僧俗奋起护法弘教，自觉掀起一场佛教复兴运动。投入这场运动的僧俗大德，在如何对待传统的问题上，各持己见，时入大体按反传统与保传统两种对立的立场，把现代佛教长老大德们分为新、旧两大派。实际上，被目为旧派者，对传统佛教亦不无反省批判。总的看来，对传统佛教尤其对其积弊的反省批判，乃现代中国佛教界的主流思潮，成为佛教复兴、转型的起点。

面对时代新潮和凋敝不堪的佛教现状，大德们首先将反省的目光一致投向作为住持佛法干城的僧团，对封建宗法性的僧制寺产之不合时宜和僧界种种弊端作了揭露批判。太虚总结僧界陋习为清高流、坐香流、讲经流、忏焰流四种“末流”，揭露后三流“其积财利，争家业，藉佛教为方便，而以资生为鹄的则一也。”^①常惺在其《佛学概论》中列举僧界衰败有山林派之消极、长老派之闲适、方丈派之虚荣、法师派之利养等八因，及“滥剃度而不教养、弛戒法面广狮虫、重形式而缺精神、背注脚而无方法、封故步而昧大势、念弥陀而待死亡”六病。曼殊、末底（章太炎）《敬告十方佛弟子启》指责僧界陋习种种，呼吁整顿。太虚等人还把批判的矛头指向封建宗法化的庙产私有、家长式管理、剃派法派等制，力倡改寺产为佛教公有的“教产革命”和废除剃派法派等的“教制革命”，并提倡僧尼从事农工，自力生活，追攀唐代百丈禅师“一日不作、一日不食”的高风。

新旧二派大德，几乎都认识到僧尼腐滥、素质低劣乃振兴佛教务须解决的关键问题，将造成这一状况的原因归诸于剃度失控、缺乏教育。整理僧伽、办学育僧，被杨仁山以来的诸多大德共认为振兴佛教的头等策略。印光大师强调：

拣择剃度，不度尼僧，乃末世护持佛法、整合法门之第一要义。^②

① 《太虚大师全书·震旦佛教衰落之原因论》

② 《印光法师文钞·复谢融脱书二》



欧阳渐呼吁于百万僧尼中“精细严察，朝取一人拔其尤，暮取一人拔其尤，如是精严，至多不过数百人”，以为真正比丘僧团，其余“则俾复公民之位”，令人士农工商。^①太虚提出了以学院培育考核、逐级晋职为主要内容的整理僧伽制度之方案，设想建立一支八十万众的合格僧团（以后改为二、三万众），以作住持佛法之中坚。

在佛教界一盘散沙、无权威机构管理的情况下，拣择剃度、整理僧伽的主张难以落实，太虚整理僧伽制度的周密方案成为一纸空言，他所呼吁的教产革命、教制革命也因传统势力的阻挠而以失败告终。直至中华人民共和国成立后，大陆佛寺之田产、制度，才实行了较为彻底的改革，僧尼劳动自养、农禅并举，得以普遍实施。

对于寺僧中心、僧尊俗卑的传统，现代佛教界作了相当有力的批判。居士运动勃兴，成为现代佛教复兴运动的重大事件。广大居士突破“白衣只可在僧众率导下护持佛法”的传统观念拘限，脱离僧团控制，自觉承担起护持、住持佛法的重任，不仅编刊办学、组团结社，而且讲经说法，甚而充任一直唯出家人方可担任的禅师、阿阇黎，为人解粘去缚、灌顶传法。欧阳渐引经据典，批驳了唯许声闻为僧、居士非僧、居士全俗、居士非福田、在家无师范、白衣不当说法、在家不可阅戒、比丘不可就居士学等十种教界传统的“谬见”，论证居士属僧伽所摄，可住持佛法。印顺也论证了居士属七僧伽，出家在家在信仰、修证上完全平等，大乘本为居士运动，主张复兴中国佛教应注重在家的佛教。佛光山则建立“檀讲师”、“檀教士”（居士具说法布教资格者）制度，许可具格居士说法布教。居士积极弘法，居士林与寺庙平行发展，使中国佛教以寺僧为中心的传统单一格局发生了改变，“渐从‘寺僧佛教’解放成‘社会各阶层民众佛教’”^②。

对于畸重出世间的传统所造成的弊病，教界大德们也作了深刻反省。太虚激烈批判传统佛教“教在大乘，行在小乘”的偏向和“重死度鬼”、“追求死后胜进”之消极，呼吁“教理革命”，号召将忽视人生的传统佛教改变为以地球人为本、发达人生的“人生佛教”和以佛法教化社会、促进人间净土建设的“人间佛教”。他通过三期判教，主张现今末法时代的佛教应是“即人乘行趋大乘果”，由圆满人格而直趋佛果。印顺通过严谨的学术研究，论证人间佛教乃佛陀教法之本有精神，乃“整个佛法的重心”，将《弥勒上生经》中所讲的弥勒菩萨树为实践人间佛教的楷模，深入论述

① 《方便与僧制度》

② 《太虚大师全书·三十年来之中国佛教》

了“人 菩萨一佛”为核心的人间佛教之深义。赵朴初倡导人间佛教，号召佛教徒在社会主义建设中勤修五戒十善、六度四摄，贡献光和热。人间佛教，已成为海峡两岸佛教界公认的契理契机的现代佛教模式。随着人间佛教的弘扬，僧尼的修行方式和价值观也在发生转变，从传统的崇重遁世入山转为走向社会，投入文教、慈善等佛教事业。

对于传统佛学的缺陷与弊端，教界大德们也多有反省批判。有“现代中国佛教复兴之父”之称的杨文会居上，将佛教衰因归于禅宗之流弊，导致义理不明、颠预臆伺，提倡振兴义学，尤重唯识、因明之研究。其徒欧阳渐、吕澂立足护法系法相唯识学，批判华化佛学尤力。前者列举中国佛学五大弊端，斥台、贤等宗之兴盛令“佛法之光愈晦”，绝口不言台、贤；后者对台、贤、禅诸宗的理论基石“心性本觉”论通过学术考辨定为伪谬，论证其所依据的《楞严》、《圆觉》、《起信论》等为中土伪撰。印顺、杨白衣等也对诸宗传统的“真常唯心论”持贬抑态度。对传统诸宗基本肯定的太虚，也不愿以某宗派的传承者自居，认为诸宗之学的错误无据之处应予摒弃。批判中国传统佛学，成为现代教界、学界的一股强劲思潮。

由认为传统诸宗之学有悖于印度佛法及对传统诸宗之学失去信心，乃有回归、外求、重建等不同的趋向。欧阳渐、韩清净等主张复归于印度护法系唯识学，建支那内学院、三时学会等复兴慈恩宗。印顺主张立本于根本佛教，宏阐中期大乘尤中观学，摄取后期佛教之确当者，总之是复归印度早期、中期佛学。当代台湾“新佛教运动”倡导者宋泽莱、张大卿、慈田等主张回归印度根本（原始）佛教。

主张外求者则认锡兰或西藏、日本佛教为纯正、殊胜，力图移植于中土，乃至取代中土诸宗，于是发起现代求法取经的新潮，方兴未艾的藏密热，为中国佛教园苑增添了奇葩异卉。

太虚则主张“综摄重建”——“不是依任何一古代宗义或一异地教派来改建，而是探本于佛的行果、境智、依正、主伴而重重无尽的一切佛法”^①，吸收全球各地佛学精华，契全人类之机而重建中国佛学，在教、戒的基地上稳建禅、净二宗。

与批判、摒弃传统佛学相对立，继承、复兴中国传统诸宗，也是现代佛教复兴运动中的强大潮流。虚云、来果重振禅宗，印光复兴净土宗，弘一复兴南山律宗，谛闲、倓虚等复兴天台宗，月霞复兴华严宗，功业昭

① 《太虚大师全书·中国佛学》

著，影响巨大。一时诸宗重兴，出现了近千年来从未有过的繁盛局面。

中国现代佛教，大略是在反传统与保传统的相互作用中，改革、继承、开放、引进，促使佛教从适应古代封建社会的传统模式向适应现代社会的新模式转型，形成今日海峡两岸多元一体的佛教新局面。

综观近百年来的中国佛教历程，就对待中国佛教传统的问题，可以得出以下几点结论：

一、传统不可全盘离弃，其精华必须继承

传统乃佛教在适应中土社会文化的进程中契理契机的产物，其所契之理乃佛陀教法千古不易之真理，乃中国佛教延续不绝之命脉，不可离弃也不可能被离弃。即其所契社会文化之机，虽有发展变易，而其中也含有直至今日尚未曾变异的成分。中国佛教历来所重的出世间精神，本佛宗经重行、适应本土社会文化、总持印度佛学而灵活发挥，圆融协调、重视慈善事业、注重佛教历史之记录编撰、善于与域外佛教交流并学习吸取其长处等传统，都是应继承发扬的。中国现代佛教之自觉改革、转型、开放、吸收，即是发扬应时契机、开放交流之优良传统的结果。中国传统诸宗之学，都是本佛宗经灵活发挥佛陀教法的智能成果，有其不容忽视的价值，汉传八宗即便未必需要一一传续复兴，但其精华应予肯定、继承。全盘否定，唯执印度或西藏某派之学为纯正佛法的态度未免偏激错误。现代中国佛教，不能背离已有二千年历史的传统。事实证明：尽管佛教界纠治传统弊病，普遍重视义学，力恢原始佛教淳朴宗风，引进藏传、日本、南传佛学，但直至今日，海峡两岸佛教之主流，仍然是宋明以来最为流行的净、禅二宗，说明此二宗仍具有适应现代社会的强大生命力。力倡人间佛教的佛光山，亦接续临济宗法脉，传授禅净密合修，保存了传统佛教的诸多行仪。即移植成功的藏密、东密，也无不适应本土禅、教传统，带有汉化色彩。

二、传统的弊端必须批判，惰性必成障碍

传统中必有陈旧过时的东西，积久成毒，务必及时扬弃，不断新陈代谢，方能使佛教永葆生机。然传统具有巨大惰性，不会自行清除，必然对佛教改革、转型形成障碍。佛教改革举步维艰，太虚倡导的教产、教制革命终归失败，人间佛教的思想至今难以被全体佛教徒所深刻认识、付诸实践，佛教之现代转型经百年历程尚未能完全实现，及当今海峡两岸佛教界严重存在的山头主义、低俗迷信、徒重形式等弊病，病根都在传统之惰性。总的看来，传统佛教之积弊尚未彻底消除，教界、学界对传统之批判尚显不足。深入批判传统，扬弃腐朽，泄尽毒素，克服惰性，是应长期予

以高度重视的课题。

三、应在契理契机、改革开放、圆融协调中不断改进传统

传统既非一朝一夕所形成，也非千秋万载而不变。契理契机，应永远是佛教弘传的基本原则。面对飞速发展的现代社会、纷纭多变的现代人心，佛教应本着契理契机的精神，发挥佛陀教法的活泼机用，发扬传统，改进传统，在开放中改革，于多元中圆融，彻底实现现代转型，在全人类的文化重建中完成其应负的使命。



第九章

中国佛教的现代转型

由西竺请来的佛教，在输入中土后近两千年的传播进程中，一方面以其特具的超迈精神“化中国”，有力地推动、影响、改造了中华文化，另一方面又本着“应机说法”的精神，适应中土政治文化而一步步“中国化”，从而得以渗入中国文化深层，成为中国文化肌体中不可剥离的筋肉骨血。度过隋唐的壮盛期之后，中国佛教随中国封建社会渐趋衰颓，至清末，已破败不堪，碰到了西方近代文化的猛烈撞击和新时代的诸多挑战，劫难接踵而至，面临存亡关头。

然时势人心的需要，也给了佛教以振作复兴的大好机遇。佛教虽衰，毕竟家底丰厚，生机犹存。一批教界人上乘时应机热忱弘法，反思佛教积弊，力图振作革新，掀起了一场佛教复兴运动。

处于社会剧变中的中国佛教，在时代激流的挟持推动下，经历了并还在经历着从后期封建社会的旧型态向适应现代社会的新模式转轨的进程，这大概可看作现代中国佛教最显明的特质。如何促进古老佛教成功地实现其现代转型，以便传续振兴，并有益于国家社会，乃至起到救国拯世的作用，是自杨文会、太虚、欧阳渐以来直至当今的佛教精英们探索研究的重大问题。

陈旧模式及其积弊

佛教在传向中国的一千年间，在其故土印度，便随着社会的发展，经历了以小乘一统——大乘盛行——“密主显从”的嬗变。传人中土后，在不断适应中土社会、文化的过程中，在儒释道三教鼎立、互补互动的文化

格局中，其教义、教制和传布方式，又发生了不少变异。宋代以降，随封建中央集权制的不断强化，儒教地位的不断升级，佛教形成了适应后期中国封建社会需要的、相当稳定的模式，以这种模式传续至近代。这种模式的主要特点是：

一、仰赖王权护持

佛教自入中国以来，一直靠封建王朝的羽翼覆护而生存。“弥天释道安”说得明白：“不依国主，法事难立。”这是被中国特定的政治环境所决定了的。佛教之兴衰，因而不能不系之于国主的好恶，其宗教活动，历来由政府设立的监福曹、昭玄寺、左右街功德使、宣政院、善世院、僧录司等专门机构管理。决定佛教传布规模的僧尼剃度、寺院增建等大权，悉操之于有司。北宋统治者有鉴于唐室过度崇佛酿成恶果的教训，出于维护封建纲常的需要，进一步加强了对佛教的统制管理，严限度僧名额，禁止寺院举行能吸引广大民众参加的大型法会。明太祖朱元璋多次下诏令汰黜僧道，清理整顿，规定各府州县只存大寺、观一所，僧道“并而居之”，不许杂处于外，与民相混，将僧道的活动范围限制在寺观围墙之内。甚至对寺院的课诵、法事仪轨，也统一编定，颁为格式。嘉靖帝、崇祯帝两朝贬抑佛教，各地寺院田产多被豪强侵夺，官府不予保护且向寺院征收沉重赋税。清朝对佛道二教的控制比明代更为严格，法令禁止僧道在市肆“诵经托钵，陈说因果”，禁止官吏军民纵令妻女于寺观神庙烧香，佛道二教的政治地位不断下降。

在延及千年的专制政治统制下，佛教锐气渐消，其传布基本呈不断收缩之势。隋唐佛教曾有过的变文、俗讲等活泼的宣讲方式，无尽藏、悲田院、养病坊等慈善机构，皆被取消。佛教的活动局限于寺院的狭小圈子里，形成刻板的统一模式，长期仰赖王权护持，使中国佛教甚乏独立生存的能力，一旦失去政府保护，使有全线崩溃之虞。

二、以寺僧为中心的“山林佛教”

与西洋基督教以教会组织为中心不同，佛教历来以出家僧团为中心，在家徒众为外护，僧主俗从，僧尊俗卑，“出家众住持佛法，在家众护持佛法”，乃中国僧俗佛徒共认的定则。出家众尤名僧、高僧以其超尘绝俗、刻苦精进的人格形象和智能、德行吸引信众，被视为精神导师、人格楷模、佛教之代表。一位高僧门下往往有成千上万乃至数十百万信徒崇拜，有若群星拱月。皈依僧伽（团体）实际上成为皈依高僧个人，有无高僧出世及高僧的多少，因而成为佛教兴衰的关键。自称“山僧”的高僧们，历来尚隐处山林、不问世事，形成“天下名山僧占多”的局面，佛教中心，



自然便深藏山林，日本学者因称中国佛教为“山林佛教”。信众以山林高僧为楷模，当然主要学高僧们的离尘出世，多数则仅学得僧尼礼忏唱念的仪式。这使得中国佛教不能不表现出强烈的畸重出世的精神，高僧各自领其徒众，使中国佛教山头林立，寺院各自为政，管理多为封建宗法性的家长制，教团具小农的分散性、保守性，缺乏团队精神和凝聚力、而且往往因争夺徒众（实质是争夺供养）而明争暗斗、互相非薄，乃属常见。佛教界有言曰：“若要佛教兴，除非僧敬僧。”便从反面反映出寺僧之间的不团结对佛教的破坏作用。

三、教团以寺产为经济基础

寺僧赖以存活的经济基础，主要是寺院田产，寺院田产多者上万亩，少者亦数十百亩，多租与农民或雇工耕种，僧尼坐食租米，故寺院住持被称为“僧侣地主”。寺僧自己耕作，及香火、信施、法事收入等，多为辅助性收入。一旦失去寺产，佛教僧团的经济基础便崩溃多半，教团自然如离土之木，凋零不堪。

四、在多元共轭的文化结构中固定了出世角色

宋代以来，中国文化形成以儒学为中心的儒释道三元共轭的格局，社会伦理教化主要由占主导地位的儒学承担，养生炼体乃道教之擅长，佛教的分工主要是解决人们了生死出世间的终极关怀、心灵解脱问题。佛管出世、儒管治世，成为社会共许的分工，教界人士也自肯承认。中国佛教因而畸重于出世，对佛经中原有的近于儒家的那些指导过世俗生活的内容，较少弘扬。在中国人包括多数佛教徒心目中，学佛即是“看破红尘”、“遁入空门”，最彻底是出家修行。中国佛教诸宗尽管皆属大乘，都宣扬普度众生、利乐有情，但从主体精神及多数佛教徒尤僧尼的行为看，无疑有畸重个人了生死的倾向，对世俗生活的改善和社会群体的教化较少关心。一些日本学者和近代中国佛教界的改革派如太虚等，因而说中国佛教是“教在大乘，行在小乘”。这种倾向，决定了佛教在极重视现实人生物质生活、伦理生活的中华民族中，难以成为主导全社会价值取向的第一文化，而且难免被积极用世的儒家人士所冷淡、排斥。就连极由衷赞叹、心仪佛法的梁漱溟先生，当着眼于兴邦救国的现实时，也反对倡导佛教。

中国佛教的一重要社会职能，是满足多数人尤其下层民众低层次的信仰需要，佛菩萨被视为法力无边、慈悲广大，能满足人各种世俗愿求的救度神而受崇祀，僧尼的重要职事是应民间要求赶经忏做道场超度死人，满足人们慎终追远的感情需要。这种以多神崇拜为实质的民间佛教，明清以来渐成为佛教主要方面，它虽赢得比受了三皈五戒的正式佛教多得多的广

大民众的信仰，却降低了佛教的文化品位，容易被文化人、无神论者目为迷信。

五、净土宗成为主流

晚唐以来，中国佛教诸宗在教义上呈融合之势，长期为主流的禅宗，南宋中期后渐趋衰落，净土宗愈来愈盛行，成为主流，禅净双融双修成为禅宗界的普遍趋势。天下禅人的参究，渐多趋归参“念佛是谁”话头。八宗竞秀的盛况已成过去，教理的阐发呈衰退之势，禅宗渐失活泼宗风，佛教的流行教义，到后来实际上只剩下一句“南无阿弥陀佛”和一句“念佛是谁”的话头。

以这种模式传布近千年的中国佛教，积弊渐深，暮气沉沉，衰迈乏力。清中叶后，朝廷废除了历代由官府控制通过考试剃度僧尼的制度，大批破产农民、流民涌入僧尼队伍，使佛教代表僧尼的素质和社会地位越来越低。及至清末，列强以枪火开路，强行输入基督教，各种民间宗教会社崛起，攘夺着佛教的地盘。太平天国兵锋所至，毁寺逐僧，江南佛教几遭灭顶之灾。民主革命浪潮中，被看作封建文化的佛教受到巨大冲击，当政者无一如封建帝王崇信佛教而扶植利用者，政教关系严重错位，早在1901年，各地占夺庙宇寺产办学风波日起。民国初，袁世凯政府公布的“管理寺庙条令”实际上纵容地方官吏与土豪劣绅勾结兼并寺产。民国十六年、二十年，又两度兴起“庙产兴学”运动，佛教殿堂的基址面临被全面毁坏之劫灾。“文革”中，佛教遇到“三武一宗”以来又一次浩大法难，濒临灭绝的境地。

传布方式及教制教产的改革

时势的挑战，教难的迭起，刺激起教界人士的护法热忱，他们中一批先进分子如杨文会、太虚、欧阳渐等，曾赴东洋西欧考察，眼界较为开阔，对时代新潮和其他国家的佛教现状较为了解，比较清醒地意识到中国传统佛教模式的陈旧过时，对传统佛教及教界现状进行了反省，提出整顿、改革以图振兴的方案。在基本失去当政者护持的情况下，佛教徒自觉地发起了一场佛教复兴运动，这是佛教自入华以来从未有过的现象。在弘布方式和教制、教产方面，出现了一系列前所未有的、近现代化的新气象。这些举措，多是从基督教和日本佛教那里学来。

一、举办佛教院校培育弘法人才



“人能弘道，非道弘人”，深受儒学浸润的中国佛教精英颇理解这一古训的深义。他们几乎一致意识到：培育弘法人才，提高僧尼素质，乃振兴佛教的第一要务。开设佛教院校，一方面培养人材，一方面用以对付寺产兴学风潮，遂成为现代中国佛教复兴的重大事件。

早在1899年，日本净土真宗南京本愿寺便设“东文学堂”以教华人，开“寺庙办学”之先河，予中国佛教界以直接启发。杨文会居士认定办学堂为振兴中国佛教第一要策，建议各地以寺产之半开设学堂，“分教内教外二班，外班以普通学为主，兼读佛书半时、讲论教义半时，如西人堂内兼习耶稣教之例；内班以学佛为本，兼习普通学，如印度古时五明之例。”^①并提出“释氏学堂”内班课程刍议，主张仿照新学校小学中学大学之例，设三级课程，先习文理及浅近佛典，依学级渐次深入，九年学成，方可作方丈，说法讲经传戒。他又向日本学者南条文雄函索日本佛教院校种种章程以供参考。1907年，杨文会在他创办的金陵刻经处开办佛教学堂“祇洹精舍”，僧俗兼收，教习佛学及英文、梵文等，入学者太虚、欧阳渐等二十人，及从杨文会学佛的黎端甫、谭嗣同、桂伯华、章太炎、李证刚、蒯若木、梅光羲等人，多成为佛教复兴运动的将帅和社会文化名流。杨文会事业的继承者欧阳渐、吕澂，于1922年创办“支那内学院”，开办三十年间，先后入院受教者多达数百人，现代著名学者梁启超、梁漱溟、熊十力、汤用彤、缪凤林、景昌极、陈铭枢、王恩洋等，皆曾入内院学习。杨文会倡导后，佛教界办学成风，如月霞、谛闲在南京创“江苏僧师范学堂”（1909），月霞办华严大学（上海、杭州，1914），谛闲创“观宗学社”（宁波，1919），太虚创建武昌佛学院（1922）、柏林教理院（北京，1929）、汉藏教理院（重庆，1931）等，常惺、会泉创办闽南佛学院（厦门，1925）……至1949年以前，在国内各地开办过的佛学院达数十所之多，其中以支那内学院、武昌佛学院、汉藏教理院、闽南佛学院四所开办时间最长，所出人才最多。

1956年，中国佛教协会创办“中国佛学院”，至1966年停办，十年间培养僧材三百多人。1980年恢复，增设苏州灵岩山和南京栖霞山两个分院。近几年来，寺院办学成风，陆续开办或恢复的初、中、高三级佛学院，有上海佛学院、闽南佛学院、四川尼众佛学院、中国藏语系高级佛学院、西藏佛学院、青海佛学院、甘肃佛学院、福建佛学院、岭东佛学院、

① 《等不等观杂录》卷一《支那佛教振兴策一》

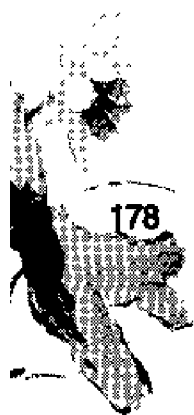
普陀山佛學院、四川省佛學院、江西佛學院等，已近三十所，還在不斷增建，雖然多數規模不大，師資缺乏，只收僧尼，學員文化素質普遍偏低，但畢竟在起着培養人材、提高僧尼素質的作用。

港台地區佛教院校不下數十所，多僧俗兼收，附設短期培訓班，免費供應食宿。不少佛學院採用現代教育方式，學員不僅學習佛學，而且學習文史、醫學、繪畫、書法、音樂、計算機等，力圖使學習者既通曉佛學，又掌握現代科學文化知識，具備服務民眾的技能。佛光山等寺院，還選派優秀僧尼留學歐美東洋，攻讀碩士、博士。中國佛教協會近十幾年來也派遣了一批僧尼居士赴日本、斯里蘭卡等國佛教大學學習。

二、組建佛教團體

民國初，在佛教失怙、面臨存亡危機的情勢下，為與政府交涉以保護佛教權益，教界人士聯合組建全國性的佛教徒團體，此蓋受到達摩多羅創“摩訶菩提會”（1891）以圖復興印度佛教的启发。1912年，太虛、仁山在南京建“中國佛教協進會”，該會於同年并入設在上海、由寄禪（八指頭陀）任會長的“中國佛教總會”。寄禪旋即代表該會赴南京和北京向臨時政府請愿保護寺產，受辱而卒。同時還有謝无量發起的“佛教大同會”、李証剛等發起的“佛教會”等團體，太虛發起的“佛教同盟會”、“佛教弘誓會”，張宗載、寧達蘊等發起的“新佛教青年會”（後改稱“佛化新青年會”）等，也相繼成立。1927年，太虛、圓瑛等發起成立“中國佛教會”，圓瑛連任七屆會長。此外还有不少地方性的佛教團體。1953年，由陳銘樞、圓瑛、能海、虛雲等發起，在北京成立了“中國佛教協會”，真正成為中國各民族佛教徒統一的聯合組織。該會以團結全國佛教徒愛國愛教、維護宗教信仰自由的權利、開展佛教教育和學術研究、發展與各國佛教徒的友好往來為宗旨，做了很多工作。圓瑛、喜饒嘉措、趙朴初相繼任該會會長。八十年代恢復後，該會活動日益活躍，各省、市、縣也紛紛成立佛教協會。港台地區的佛教團體有香港佛教協會、“中國佛教會”、“中華佛教居士會”等數十個。

現代中國出現的佛教團體中，還有一類主要側重於佛教教義和學術的研究講習，如楊文會在南京成立的“佛學研究會”（1910），韓清淨等在北京發起成立、專弘法相唯識宗的“法相研究會”（1921，後改稱“三時學會”），以太虛為會長的“中國佛學會”（1929，南京），由九世班禪大師倡導成立、旨在溝通漢藏佛學的“上海菩提學會”（1935），由袁煥仙等發起成立於成都、專弘禪宗的“維摩精舍”（1943），范古農任會長、成立於上海的“法相學會”（1948），由巨贊等發起在北京成立的“現代佛學社”



(1950)等,这些团体的活动,主要是讲经说法,研究佛学,刻印经典,发行出版佛教图书报刊等,殊少政治意味。港台地区的此类团体有“佛教法住学会”、“现代佛教学会”、“耕耘禅学中心”等数十个,多以知识分子为主干。

三、居士运动的勃兴

现代佛教复兴运动中,在家居士十分活跃,其实际所起作用并不亚于僧尼,使历来居士仅为外护围绕着僧尼轴心转的状况发生了根本性的改变。佛教复兴运动的首发轫者,即是一位在家居士——杨文会。现代佛教史上,功业昭著、影响巨大的居士,如欧阳渐、桂伯华、夏曾佑、屈映光、梅光羲、黄忏华、蒋维乔、王一亭、王季同、李证刚、陈铭枢、顾净缘、夏莲居、王弘愿、范占农、高鹤年、袁焕仙、周叔迦等,其中颇有工商界、政界、军界、文化界名流。已故中国佛教协会会长、全国政协副主席,德高望重的赵朴初,及在海峡两岸影响甚大的国学大师南怀瑾,也是居士。现代居士或组建团体承当领导重任,或讲经说法、著书立说,或出版流通佛书,或举办佛教文化教育事业和慈善事业,与出家众一起承担住持佛法的重担。现代佛教复兴运动中,还出现了新型的在家佛教徒团体——居士林。1919年,由沉心师、王仙舟、关炯之等发起成立“上海佛教居士林”,后来该林改组重建为“世界佛教居士林”。北京、天津、长沙等地也相继办起许多居士林。居士林一般主要以开展讲经说法、共学同修等宗教活动及慈善事业为务,三时学会、上海佛教净业社、上海市佛教青年会、维摩精舍、二学苑、法相学会、法住学会等团体,也都以居士为主体。当代港台地区居士也很活跃,建有不少由居士住持的佛教文化机构、团体,台湾的“中华佛教居士会”(1968)下设几十个分会,遍布全岛。居士运动的勃兴,可以说是对本以在家信徒为主体的大乘运动的一种复归。

四、编行佛教报刊

编刊办报宣传佛教教义、流通教界信息,是现代佛教复兴运动中出现的又一新事物。1912年“中华佛教总会”成立后,发行会刊《佛教月报》,由太虚大师任总编辑。1918年,太虚创办《觉社丛刊》,后易名《海潮音》,以宣扬“人间佛教”、弘阐法相唯识学为重点,兼及佛教诸宗。1949年后该刊在台湾续办至今,为现代佛刊中刊龄最长、影响最大者。1949年以前问世的佛教刊物还有《佛学丛报》、《新佛化》、《佛化新青年杂志》、《净业月刊》、《弘化月刊》、《狮子吼》、《威音》、《心灯》、《人海灯》、《觉讯》、《佛教英文杂志》等数十种。1950年创办、由巨赞法师任主编的

《现代佛学》，后来成为中国佛教协会会刊，1964年停刊。1981年复刊后，改名《法音》，十几年来由季刊改双月刊再改月刊，发行量已达一万五千份以上，在海内外佛教界有较大影响。近十几年来中国大陆陆续问世的佛刊还有《上海佛教》、《佛教文化》、《佛学研究》、《禅》、《广东佛教》、《福建佛教》、《台州佛教》、《浙江佛教》、《甘露》、《洛阳佛教》、《宁波佛教》等，目前已达二十余种；港台地区的佛教报刊为数更多，重要者有《中国佛教》、《香港佛教》、《今日佛教》、《法言》、《台湾佛教》、《觉生》、《觉世》、《普门》、《十方》、《菩提树》、《内明》、《慈明》、《无尽灯》、《福报》等。

五、农禅并举——新型经济基础的建立

在五十年代初的土地改革运动中，千余年来封建租佃制的寺产被没收，按寺僧人数留给寺院相当于当地农民平均份额的土地，以供僧尼劳动自养。适应新中国“不劳动者不得食”的新观念，佛教界发动僧尼发扬中国佛教本有的“农禅并举”的传统，效法禅宗百丈怀海“一日不作一日不食”之榜样劳动自养。处在山林农村的寺院农禅结合，僧尼耕田育林，多能衣食自给。处在城市的寺院多任务禅结合，举办小型工厂作坊，僧尼参加劳动，劳动自养，解决了佛教僧团在社会主义社会生存的经济基础问题。参加生产劳动，也提高了僧尼的人格形象，并便于他们接触社会民众，当然也有妨碍其宗教修持的一面，但中国佛教尤禅宗早就有在“动用中修行”、“搬柴运水皆是般若”的传统，可供僧尼居士继承发扬。改革开放以来，处于城市和旅游景点的佛寺，多倾向于商禅结合，举办法物流通处、旅社、茶馆、素餐馆等，加上门票收入自给有余，一些寺院还以余资投入社会福利救济事业。港台地区的佛寺，还有经办工商企业、建立弘法基金会，其经济力量相当雄厚，近十几年来捐助大陆修复名山祖庭，功德甚巨。封建所有制的寺产虽失，但佛教界又辟出农禅、工禅、商禅结合的新生路。在当今海峡两岸，随着国民经济的不断发展，经济基础已渐渐不成为障碍佛教传统弘布的问题。

六、佛学研究机构的建立及佛学研究的开展

受现代学术研究风气的影响，佛教界也开始重视对佛教的历史、教理、典籍等进行研究，一方面适应时代文化，增强佛教的学术性、科学性，为振兴佛教提供理论依据；一方面以学术为窗口，使佛学面向社会，吸引世人观瞻。杨文会所建“佛学会”、欧阳渐在金陵刻经处成立的“佛学研究部”及后来支那内学院的研究部、韩清净等所建“法相研究会”等，明确以“研究”命名，标明其宗旨，其他一些佛教团体和佛学院，也



颇重研究，研究风气可谓盛况空前。太虚、欧阳渐、吕澂、印顺、周叔迦等佛学大师及与佛教有关的梁启超、汤用彤、熊十力、唐君毅、牟宗三、方东美、傅伟勋等学者；佛学研究成果辉煌。梁启超的《佛学研究十八篇》引进日本学者研究方法，开现代中国佛学研究之风气。吕澂治佛学数十年，能运用梵、巴、汉、藏文字对照比较，用学术界通行的研究哲学史、宗教史的方法，同时又注意到佛学本身的特殊范畴和特殊规律，形成新的研究方法，成果昭著。汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》资料翔实，客观公正，至今尚为国内外学界所珍重。印顺法师在当代佛教学者中成果最为辉煌，著述等身，尤贵在从振兴佛教的立场出发，自觉响应现代学术的挑战，运用“以佛法研究佛法”的独特方法，对全体佛学总结抉择，批判中国佛教弊端，提出改革振兴的方案。中国佛教协会于1987年成立的“中国佛教文化研究所”，旨在通过文化渠道联结社会与佛学，编行《佛教文化》、《佛学研究》刊物，举办佛学研讨会，与学界联手对佛教文化进行全面研究，成果不少。港台地区的佛学研究机构，有中国佛教研究院、佛教文化研究所、中华佛学研究所、法光佛教文化研究所等多家，除研究、出版、讲习外，还多培育人材，招收佛学硕士、博士研究生。

随着佛教团体、佛教文化教育机构的举办，居士运动的勃兴，佛学研究之开展，传统佛教之以山林、高僧为中心，转向以都市、团体为中心；传统佛教之以地主和农民为主要社会基础，转向以工商业者、知识分子、新型农民为主要社会基础。传统佛教畸重个人了生死的内向路线，开始转为面向社会、在为民众服务中实践大乘“利乐有情”之旨的外向路线，有了赈灾、济贫、施茶、施药，举办医疗、养老、抚孤等机构及小学、中学、大学等举措。港台地区的很多佛寺，常举办夏令营、讲习班等，不仅讲授佛学，组织实修，而且教英文、计算机、书法、美术、音乐、医学、养生术等中西方文化，将佛法与世人的生活紧密联系起来。证严尼师创办的“慈济功德会”，专以福利救济为务，入会者已达三百万人，在台湾社会赢得广泛好评。港台地区佛教界还利用电视、广播、音像等现代技术弘法，有电视弘法委员会、白云文化中心、梵音佛学视听中心等多家专门机构。

复古·革新·归源·外求

中国佛教何去何从？如何开辟出一条振兴自强的成功之路，是现代不少教界人士关心、探究的中心问题。在对中国传统佛教的反省批判中，在

面向世界东西求索中，他们表现出复古、革新、归源、外求四种不同倾向。

复古，谓继承中国佛教诸宗传统，重振祖风，重兴传统诸宗于现代社会。这虽有守旧之嫌，其实仍是从针治佛教弊端的立场出发，力图重恢古代的优秀宗风。这应该说是振兴佛教最为重要的方面。作为一种超时域而长期流传的信仰体系，佛教能撼人心魂、长存不古者，终归是其教义核心的那些了生死、出世间的内容。在这方面，中国佛教诸宗尤成功适应了民族文化、长期作主流的禅、净二宗，确有其不能不继承的传统，在现代社会仍然最具活力。现代佛教复兴运动最显著的成就，可谓传统诸宗尤禅、净二宗的复兴。虚云和尚复兴禅宗祖庭丛林十余处，接续久已绝嗣的沩仰、法眼、云门三宗，令“一花五叶”重现于世。来果和尚数十年惨淡经营禅宗重镇扬州高旻寺，严立规矩，整顿宗风，规范禅法。月溪和尚弘禅宗于香港，讲经著述不倦。袁焕仙、南怀瑾、贾题韬、耕云、李元松等力弘居士禅，颇有影响。印光、夏莲居、李炳南、净空等专弘净土宗，影响尤大，印光被推尊为净土宗第十三祖，有“三百年来第一人”之称，德高望重。弘一、慈舟重兴南山律宗。由艺术家到高僧的弘一法师，以身作则，树立了一个严持禁戒的高僧典范，被推尊为南山律宗第十一祖。太虚、欧阳渐、韩清静、梅光羲等弘扬法相唯识宗，建立了支那内学院、三时学会等机构，令几成千载绝学的法相唯识学重光于世。月霞、持松、应慈复兴华严宗，创办“华严大学”培育人材。谛闲、倓虚、宝静、静权、慧峰等重振天台宗，讲经不倦，在山东、东北、香港台湾等地新辟道场。诸宗复兴，出现了几百年来从未有过的盛况。

革新，谓对传统佛教的弊病进行反省，认为传统诸宗的模式陈旧过时，已不能适应现代时机，必须来一番改革或革命，重建契理契机的新型佛教。太虚为革新派的领袖，他反思中国佛教的历程和现状，通观全体佛学，面对时代思潮，主张“根据佛教的常住真理，去适应时代性的思想文化，洗除不合时代性的色彩，随时代以发扬佛法之教化功用。”^①民国初，他提出教理、教制、教产三大方面改革的所谓“三佛革命”的口号和纲领。教制革命，谓废除传统宗法制的法派剃度与住持制度，从佛学院毕业的僧人中选拔住持；教产革命，谓将传统为各寺庙私有的寺产作为佛教所公有，其收入由僧众共享，并用以兴办佛教教育与社会慈善事业；教理革

① 《太虚大师全书·新与融贯》

命，谓将畸重出世、“重死度鬼”的传统佛教改革为注重做人的人生佛教。太虚撰写了一系列文章鼓吹改革，提出了建立新的僧伽制度的方案，掀起了一场佛教改革运动，获得不少教内外人士尤有知识的青年佛教徒的支持拥护。由于时机不成熟，条件未具备，佛教界保守势力强大，太虚倡导的“佛教革命”障碍重重，以失败告终。

归源，谓主张复归于印度佛教之源，这也出于对中国佛教积弊的反省批判。持此主张者，对中国化的天台、华严、禅宗等，多持否定态度，认为佛教积弱不振，主要在于长期适应本土文化而华化及中国人对佛教精义理解不确，使佛法走了样。欲图振兴，须复归印度佛教之源，接上纯正佛法的源头活水。欧阳渐、韩清净等认印度大乘成熟期的佛法法相唯识学为纯正，主张力弘护法系唯识学。印顺法师则循思想史研究的路子，溯源于原始佛教，特尊印度大乘般若、中观为纯正佛法。本世纪八十年代后，台湾兴起的“新佛教运动”，倡导从中国化的佛教转向根本（原始）佛教，重振释迦教风，提倡者有宋泽莱、张大脚、慈田等人，有《新雨佛教文化》等刊物鼓吹宣传。

外求，谓汉语系佛教已陈旧衰腐，或本来就有缺陷，须从域外及藏语系佛教、巴利语系佛教寻求有生气的纯正模式，移植于汉土。外求学法的地域，无非是日本、康藏、南亚。自杨文会从中国搜购久佚佛典始，中国佛界出现了汉魏以来又一次求法取经的留学运动。先有大勇、持松、显荫、王弘愿、顾净缘等东渡扶桑学密；日僧权田雷斧等亦来华传法，今久已绝传的腐密重兴。继之有能海、大勇、法尊、密悟、张澄基、陈健民等赴康藏学法；九世班禅、白普仁、多杰觉拔、诺那、贡噶等康藏活佛喇嘛应请来内地传法，使藏传佛教诸派尤藏密盛行于汉地。八十年代，海峡两岸再度掀起藏密热，至今尚未降温。另有法舫、白慧、了参等一批学僧南赴印度、锡兰、泰国、缅甸等地学习南传上座部佛教，译出一批典籍，向国人介绍了南传佛教的状况，在佛教界有一定影响。

复古、革新、归源、外求四种趋向，代表了中国佛教实现现代转型的四个方面，若偏执其一，则各具片面性。“复古派”继承了中国佛教遗产中的优秀传统，是不可或缺的，但完全复活、原样传承古代的任何一宗派，实际上已不可能。被复兴的诸宗，其实都不无应机革新的成分。“革新派”代表了佛教发展的必然趋势，但佛教界积习深重，实现改革须具足诸缘、经相当长的历程，思想超前、方案不符现实只能以失败告终。“归源派”欲重振印度佛教教风，正本清源，自有其积极意义，有助于唤起对早期印度佛教的纯朴宗风和积极精神的重识、重视，但任何文化形态，皆

在应时而变，不可能在现代社会原样复活一种古文化。“外求派”借石他山，引进新品种，给中国佛教苑囿里增添了奇花异卉，但任何地区的佛教，都是适应本地区社会文化的产物，不可能原样移植成活于异地。实际上，现在汉地流传的藏传佛教诸派及东密、台密，也都在教制、教义上适应汉传佛教而有所变异。

在建设现代中国佛教方面，太虚大师的思想最为广大圆融。他通观全体佛学，强调依契理契机的原则重建中国佛教。重建中国佛学，一方面须探本于佛之行果、境智、依正、主伴，“依于全部佛陀真理而适应全人类时机”，“非依任何一古代宗派或异地教派”，太虚本人一再表明自己非独承某宗某派，虽支持佛徒赴日本、康藏、南洋留学，却反对从异地“另寻来一个方法欲以移易当地原状”。另一方面，太虚强调中国佛学的重建须立足于中国佛教传统，“以中国二千年来传演流变的佛法为根据，在适应中国目前及将来的需要上，去吸收采择各时代各方域的佛教的特长，以成为复兴中国民族中的中国新佛教”。强调新佛教的建设决不能离了中国佛教的传统，太虚通过他独特的判教体系，融通中印藏诸宗佛学，予中国传统佛学以很高的评价。

从近百年中国佛教的历程看，整个中国佛教，基本上是在复古、革新、归源、外求四个方向的趋动中，在四种趋动的互相作用中，在复古归源继承佛教传统与应时契机改革更新的互相牵制中，一步步实现着向新佛教的转型，其内容是多元的：既继承了中国佛教诸宗的传统、法统，发扬了印度佛教的积极因素，吸收入异地佛教的优点，又根据社会需要、佛教现状革旧立新。太虚大师所设想的中国佛教的重建，是跨世纪的大业，须在长期实践中逐步完成。这样重建过的中国新佛教，内容必然是多元的，任何一本地及移来的古代宗派，都有其传续的价值或兴盛的可能，但不可能独占中国佛教的春色，也不会一成不变保持其古代的原貌。

向现代模式——人间佛教的共趋

现代中国佛教的总体模式，大概可用“人间佛教”四个字来命名。不同宗派、不同倾向的佛教人士，尽管其宗承、主张有异，但对“人间佛教”的宗旨，多数都表示赞同。近百年中国佛教的进程，表现出一种从重死度鬼的旧模式向人间佛教的新模式转换的趋势。如果说，现代中国佛教的内容以“多元一体”为特质的话，那么这“一体”，应该说是人间佛教。



人间佛教的口号提倡于民国初年，太虚的“人生佛教”、顾净缘的“人道佛教”、湖北陈耀智居上的“人间佛学”等，其旨趣大略与人间佛教一致。对人间佛教的提倡论述，数太虚最为突出。他早年即以“人生佛教”为其“教理革命”的纲宗，在一系列著作和讲演中论述了这一思想，1928年在上海俭德储蓄会以“人生佛学”为题的演讲，论述较为系统。1933年，太虚在汉口市商会作了《怎样来建设人间佛教》的讲演，反响强烈，《海潮音》特出“人间佛教号”专辑，发表了论述人间佛教的论文十八篇。慈航法师在星洲办《人间佛教》刊物，抗战中浙江缙云县曾出过《人间佛教月刊》。1944年，太虚出版了汇集他历年来关于人生佛教、人间佛教论述的《人生佛教》一书，形成对人间佛教理论的系统阐述。人间佛教，可谓太虚佛教革命的理论总纲领。

太虚倡导人生佛教、人间佛教，系针对中国传统佛教压世出世、“重死度鬼”的倾向，力图将佛教的重心转到发达人生上来，转神本鬼本的旧佛教为人本的新佛教，以契合现代文化思潮，他在《人生佛教的目的》一文中说得明白：

旧行之佛教，压离现实人生之心切，每重求后世之胜进或无生之寂灭……每与现实脱节，不能圆显佛法之功效。今倡人生佛教，旨在以现实人生为基础，改善之，净化之。

此所谓“人生佛教”或“人间佛教”，就其宗旨而言，强调以人类为本，以求个人人生幸福、人类社会发达为基点，以改善、净化人生为功用，并非教人离开人类去做神做鬼，牺牲人生幸福而求死后之胜进解脱。就宗教修持而言，人生佛教强调将学佛与做人、宗教生活与世俗生活打成一片，“于人类现实生活中了解实践，合理化，道德化，就是佛教”。“果能在社会中时时以佛法为轨范，日进于道德化的生活，就是学佛。”尤强调在家庭和社会中尽职尽责，先做好人。太虚通过判教，论证当今时代的学佛道应是“依人乘行趋向佛果”，从五戒十善等人乘法的基地上，好生做人，完善人格，进而发大菩提心，在人众中修菩萨道而渐趋佛果，“即人即菩萨而进至于成佛”，这叫“圆渐的大乘佛法”，太虚自己即以“仰止在佛陀，完成在人格，人成即佛成，是真现实”一偈为格言。就社会教化、社会功能而言，人间佛教教倡“服务人群的今菩萨行”，“以大智大悲开展群众运动为中心”，号召学佛者在社会上尽力为民众服务，以实际行动体现出佛法的积极精神，带动众生共同努力，将人类社会建设成“人间

净土”。人间佛教的思想，可溯源于原始佛教，尤为大乘佛法内蕴或本具。提倡人间佛教，颇有复归佛陀、正本清源的神圣意味。

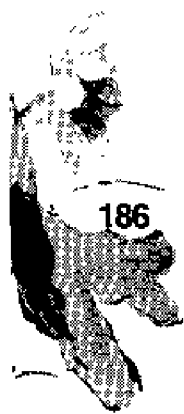
人间佛教思想，得到了佛教界人士的广泛赞同，对广大佛教徒的宗教生活起了不可估量的指导作用。即使是一些守旧派人士，对改革佛制或持反对态度，但几乎无不注重教人做好人完善人格，多能投入社会救济、福利事业，从实际行动中体现出人间佛教关注人生、服务社会的精神。

太虚的弟子、当代台湾佛学泰斗印顺法师，对太虚的人间佛教思想作了进一步发挥改进，在他的很多著述中论述了人间佛教的要旨。印顺对中国传统佛教及佛教现状的反省批判比太虚更为彻底深刻，在革故除弊的路子上比太虚走得更远。与太虚的佛学思想以中国传统佛学为基点、强调寺僧住持佛法的作用不同，印顺扬弃中国化佛教传统，主张复归于印度初期大乘，以《弥勒上生经》中所说“不修禅定，不断烦恼”而广事利他的弥勒菩萨为现代佛教徒的楷模，强调复兴中国佛教须注重青年、知识界、在家众，在家佛徒在信仰、修证、弘法上与出家众完全平等，是佛教本有的原则。针对将人间佛教世俗化的倾向，印顺指出人间佛教决非同于世间的慈善事业，“是从究竟的佛乘中，来看我们人类应怎样从人向于佛道。”^①意谓人间佛教的根本旨趣是将大乘菩萨道的修行落实于现实生活，即人而成佛，即世间而超越世间。对在家佛教的建设，印顺特为重视，认为应从个人自身做起，先佛化家庭，再组成在家教团以推行宣化、修持、慈济等工作。印顺的人间佛教思想，在港台地区反响强烈，获得了越来越多的佛教徒尤佛教知识分子、青年、在家众的赞同拥护，对促进港台地区佛教的现代转型起了相当大的作用。

近几十年来，港台地区的佛教，基本是沿人间佛教的大方向行进。影响最大的佛光山，乃人间佛教的实践、传布者，提倡“人间进取精神”，反对低俗迷信，融合中国佛教诸宗及南传，藏传佛教，注重人伦道德的教化，已在世界各大洲建立了数十处道场、弘法中心，为人间佛教的操作做出了较为成功的范例。台湾圣严的“生活禅”、李元松的“现代禅”、耕云的“安祥禅”，将人间佛教的宗旨落实于适应现代人生活的新禅宗，教给人们一种在紧张繁忙的商业社会中完善人格、平衡心理、获得安祥轻快的技术。

在中国大陆，佛教也基本沿人间佛教的路子改革运作，在五十年代初

① 《妙云集·佛在人间·人间佛教要论》



进行了一系列改革。十年浩劫后，佛教恢复之初，已故中国佛教协会会长赵朴初在总结中国佛协三十年工作的报告中（1983），明确提倡人间佛教思想，指出人间佛教是佛教教义和中国传统佛教中本有的积极因素。佛法源出人间，要利益人间号召佛教徒“奉行五戒、十善以净化自己，广修四摄、六度以利益人群”，“自觉地以实现人间净土为己任，为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。”^①不难看出，赵朴初倡导的人间佛教思想，与太虚的人生佛教、人间佛教思想一脉相承。

经几十年的提倡实行，人间佛教已被海峡两岸的广大佛教徒所认同，被政府和社会所赞同，证明它是契理契机、为现代社会所需要的佛教模式，然而，佛教界落后的积习尚难消尽，那些被佛教革新派一再指斥的重死度鬼、消极厌食、注重形式、迷信低俗的习气，在当今佛教界仍普遍存在，人间佛教的深旨尚未能被很多佛教徒把握，整个佛教也未能在社会民众心目中充分呈现人间佛教的崭新面目。完全契理契机，从教义、教制、经济、文化各方面积极适应现代社会又体现佛法本义的真正人间佛教，还需进一步建设，任重而道远。

佛教彻底实现现代转型的关键与难点，是作为立教之本、教义核心的出世间的宗旨与飞速进化的人间世俗生活的矛盾，是可望而难即得菩提与日益泛滥的人欲之矛盾。佛法超然绝世、一尘不染的精神，在启迪人智、批评文明弊病方面，大概会有永恒的价值，但能否提供给广大民众“即人欲而向上、转烦恼为菩提”的切实可行之道，诚为佛教能否成功转型、能否被世人珍重、能否有益于社会的关键。傅伟勋先生说得好：佛教脱胎换骨的最大关键，是“佛教能否经由中道与真俗二谛的现代化诠释，建立它本身的社会伦理学；能否深挖生死即菩提的哲理，以便重新发现生命奋勉的每一时刻即是涅槃解脱的后现代意义出来”^②。尽管这种哲理在佛教遗产中有大量蕴藏，但要将它挖掘出来加以提炼，使之由死变活，变成现代人乐意接受、不难实证的操作技术、生活艺术，当非易事。

① 《法音》1983年第6期

② 《从西方哲学到禅佛教》第426页

第十章

中国佛学的继承与重建

近代以来，随着社会的巨大变革，西方文化的强烈冲撞，中华传统佛学遇到了一系列挑战。如何适应时势人心而继承革新的问题，突出地提到了热心弘法者的面前。

早在二十世纪三十年代，现代佛教革命的主将太虚大师，便提出过重建中国佛学的方案。一批教界大德，为继承和重建中国佛学，多方探索实践，留下了不少成败的经验。近四十年来，社会出现新的激变，佛教在饱经劫难后，又迎来了新的转机。当此百废待兴之际，青黄不接、沉滓泛起，佛教的一些老问题尚未彻底解决，新问题又层出不穷，有再度滑入低谷之虞。

解决诸多问题、振兴佛教的关键，首先在于提高广大佛教徒的佛学水平，树立正确的主导思想。欲期达此，必须着力解决中国佛学的重建问题，提供一种既契合佛意，又与时代精神、现代社会相协调，适宜于现代人学修的现代佛学。笔者对此思索有年，兹不揣简陋，提出一些不成熟的浅见，以与同志者商榷探讨。

传统的成就与特点

对传统佛学的总结回顾，对任何新文化的建设，都离不开对旧有传统的继承，现代佛学的建设，更是如此。因而，有必要对传统中华佛学作一番总结回顾，以继承精华，扬弃糟粕。

佛教自两汉之际传入中土，绵延已二千年之久。从印度请来的佛学，经汉魏六朝之振入咀嚼，隋唐五代之消化吸收，宋元明清之传输运化，近



现代之革新振作，其精华营养，已深深渗透中华传统文化的骨髓，成为中华文化乃至东方文明的神魂与命脉，并在中华文化肌体中，在与儒、道等学的长期互相作用下，形成了具有中华文化特色的中华佛学，以中国为中心向外传扬，复盖了中华文化圈内的广袤时空。扎根于中华文化深厚土壤的中国佛学大德，发挥了本民族文化传统的优势，在吸取、总摄印度佛学，建立适合中土机宜的中华佛学方面，表现出中国人特有的卓识睿智，其成就极为辉煌。

中国汉传佛学的成就与特点，除众所周知的内容广博、大乘为主、诸宗之学争妍斗艳等之外，值得继承发扬的，大略还有以下四个方面。

一、本佛宗经的基本立场

太虚大师曾说过，本佛、宗经、重行的道安系，始终为中国佛教思想的主动流。本佛宗经，意谓以历史人物释迦牟尼佛为本，以主要出自释迦佛所说的经藏为宗，依佛经文字般若所示的智境行果阐释发挥。汉传佛教诸宗，率皆尊释迦牟尼佛为本师，除嗣传不永的三论宗外，其余诸宗之学，莫不宗依佛经而建立，如天台宗《法华》，贤首宗《华严》，净土宗《无量寿》等三经，较为重论的慈恩宗亦首宗《解深密》等六经，即便是号称教外别传的禅宗，也将法源上溯于世尊拈花、迦叶微笑之公案，而且宗依《楞伽》、《金刚》等经印心。汉传佛教界流传的佛典中，经藏的影响远远超过其他，历代撰述也以经藏之注解疏释为主体。与本他佛（非历史人物的金刚持、普贤王如来等）、本师、宗论的藏传诸派相比，汉传佛学本佛宗经的特点颇为显著。这自与中国本有文化崇先圣、重经训的传统有关。

汉传佛学的这一精神，无疑是应予肯定、继承的。以历史人物释迦牟尼之所修所证为本，乃佛教区别于其他以天启神降为本的宗教之一大特质，为佛教特具真实性的根本殊胜之点。释尊由禅思所得的自内证法，为佛法之源，是佛教建立的基本依据。释尊的自内证法和其应机度人的方便法门，以记述其言传身教的经藏最为可靠，思想内容亦最丰富全面。智者大师曾言“经富论贫”，后世祖师之造论发挥，及修证经验之口传，毕竟是流非源，其内证境界未必及于释尊之圆满，其思想内涵未必及于经藏之丰富全面，不无契合后世时机而设的方便之谈。欲识佛法本面，体佛陀本怀，最可靠莫过于直承释迦、宗依经藏，本佛陀所证万世不移的真理而应纷纭万变的时势人心，这是设教弘法应有的基本立场。

二、判教的高度智慧

印度大乘经论中虽已有三乘、三时、五味等判教说，对多种法门进行分门别类，但包罗未周，影响不大。中国诸宗，莫不以判教说为立宗树旨

之出发点，建立了各自从不同角度着眼的判教说，如天台宗之五时八教、三论宗之三法轮、华严宗之五乘十宗、法相宗之三时教、净土宗之难行易行二道、禅宗之教外别传、密宗之显密二教与十住心等，对印度乃至中国的全部佛学内容作了严密分析，按说法时间、所对机宜、说法方式、义理之浅深顿渐等，进行分类判释，抉择最圆满了义之说，表现出一种纵观俯瞰全部佛法、深入研究、明析精断的高度智慧。藏传宁玛派的九乘、四宗见等判教说，所判释的佛法内容更为广泛。

诸宗的判教说及判教的思想方法，今天即使从学术研究的角度看，也多分有理有据，应予继承发扬。判教说的发达，从一个重要方面表现了中华民族对待外来文化高度开放、吞吐自如的宽阔胸怀。

三、对圆深义理的圆满阐发

佛经尤大乘经所示佛法之理境，内蕴极为深宏，予后人以发挥演绎的宽广余地。印度大德对佛经义理的阐发虽然十分精微，但也不免受印度文化传统和时代思维水平的局限，其阐发尚未能臻于圆极。而且部派之学有刻板烦琐之嫌，及不符契法印的“三世实有、法体恒有”等论；大乘后期学说经院化，空、有二宗互诤，违背了佛法圆融无诤及重在离言实证的本旨。

中国大德在极盛期印度佛学的基础上，对佛法尤大乘义理作了进一步的阐释发挥，因他们禀有中华传统文化辩证思维及直观顿悟之长，将佛法尤佛陀果境所蕴的深密义理阐发得极为圆满。如天台之圆融三谛、一念三千、一心三观、性具等说，三论宗之四重二谛、四重中道，华严宗之四法界、十玄门、性起等说，其哲学思辨之精微、悟境之深妙、义理之圆融圆满，均超过了印度佛学、在今日尚堪高踞世界哲学之峰巅。若从天台宗之“圆融三谛”看，印度佛学只及“二谛”，且未能圆融，天台则圆融了“三谛”；若从华严宗之“四法界”看，印度佛学、藏传佛学主要阐释前“三法界”之理，未能将第四层“事事无碍法界”的理趣阐发透彻，而华严宗则穷尽了“事事无碍、缘起无尽”的至极妙义。至于禅门宗师之妙悟与机锋，则更超三谛、四法界，不落法界量，直契佛心，妙味无穷。

中国大德的证悟和智慧，中国佛学的成就，并非亚于印度。印度高僧来华，礼赞道安大师为东方圣人、慧寂禅师为小释迦，天台智者大师亦号称小释迦，华严宗初祖法顺大师被视为文殊菩萨化身，诚非虚誉。

四、简易切实的圆顿修持法门

一切从人生现实和身心修养出发，将理论学说、玄言妙义归结为简易切实的实践法要，是中华民族文化传统的一大特征。禀此传统而建立的中国佛学，亦以简易切实、契理契机的修持法门——禅、净二宗之学为主。



禅宗虽源出“南天竺一乘宗”，但在印度影响不大，入华后始蔚为大宗，一花五叶，成为中国汉传佛教的主流与代表。其法单刀直入，顿体妄念本空，自性即佛，将大小密诸乘的教理行果，统摄于言下之顿悟见性及般若三昧之一行，至极圆顿而又至为简易，可谓最握得佛法之心髓，被誉为东方文明之精萃，现已风靡于欧美。净土宗教旨虽出自佛经，但在印度未见树立专宗，在中国则经历代明眼大德之抉择阐扬，成为流传最广、摄机最众的易行法门。此宗依阿弥陀佛之本愿功德，以深信切愿念佛生西的易行道，总摄大小显密诸乘学修之道的归趋，示末法众生以即生出离生死的唯一可行途径。宋代以来，诸宗的行持，率皆趋归净土，禅净二宗有融合的趋势。禅净二宗的建立和盛行，表现出中国佛学大德当机择法的慧眼，和由本土文化传统所赋予的以简摄繁、以顿摄渐、以易摄难的大总持智。

传统的积弊及对待传统的两极偏见

中国汉传佛学的成就虽至为辉煌，但因受历史、文化心理等条件的限制，也难免有其缺欠。印度部派佛学的典籍传入汉地者，主要属西北印说一切有部，南传上座部的典籍传入不多，使得汉地大德主要依有部典籍所了解的小乘教义，有失于片面。由于本土伦理观念的障碍，印度晚期成熟的无上部密法，未能在汉地传扬开来，而这一部分密法，传入西藏，成为藏传佛学之精华；即中唐传入的胎藏界、金刚界两部密法，在汉地亦嗣传不久，而其学传入日本，为日本真言宗和台密所传承、发挥。由于文化心理的原因，印度佛教的因明之学，虽入汉地，却未得广布弘传施其应有的影响于汉地佛学及中华文化；而从印度传入西藏的因明学，却传扬不绝，形成了重辩论的风气。总之，在小乘学、密乘学、因明学方面，汉地佛学有不及南传佛学、藏传佛学、日本佛学之处。

就佛学之内容体系而言，中国汉传佛学在今天所表现出的最大缺陷，主要在两个方面：

第一，对人乘正法的弘扬不足。

从经藏所表述的思想体系来看，人乘正法，为大小密诸乘法的共同基址，尤为释尊当时对多数在家信众所主要宣说者。其内容包括营生治事、伦理政道、社会福利等发达人生、安定社会的世间法，充分表现出以发达人生为本的人间佛教，乃释尊教法的基本精神。但由于中国长期以来以政治伦理为中心的儒家思想为治国之本，儒家被统治者尊为正统，迫使佛教

在世间法方面不得不顺应、依附儒家，自家本有的人乘正法未能得到应有的弘扬。儒释道三家鼎立互补的文化格局，规定了佛教只管讲出世法，其末流则只管送亡度鬼，世间法由儒家垄断，修身法为道教所擅，以儒治世、以佛治心、以道治身，经宋孝宗等的钦定，成为儒释道三教的固定文化角色，佛教大德们弘法的重心，自然便偏重于出世间法，遂给了世人以佛法只讲出世的错觉，形成不出世则不学佛、学佛则必消极厌世的倾向，掩盖了佛法积极发达人生的本来面目。藏传佛学忽视人乘正法弘扬的倾向，更为严重。

第二，修学次第的不够完备。

由于汉传佛学重在出世间法、圆顿法门，尚简易，故修学次第不甚严格完备。如太虚大师所指出的，未能在教、律的基础上稳建禅净二宗。学佛者往往一人门便参禅、念佛，忽视了初入门必先修习的培植信根、闻思经教、发心、持戒、做人等，因而易生因地不真、戒基不固、忽视世间法等弊端，难免产生一些消极的社会作用。相较而言，藏传佛学的修学次第较为完备。

上述两大缺陷，是导致中国汉传佛教在明末以后渐趋衰颓的重要原因。近现代不少大德，对此早已有所认识，力图改革纠正，然毕竟积重难返，非一时所能完全改观。还有一些人因对中国汉传佛学的优缺点缺乏正确的评估，走向墨守传统与否定传统的两极歧途。

墨守传统者，认为祖传诸宗之学，不得丝毫移易，甚至久已失传的宗派，亦需恢复。其继承、复兴传统的热忱固然可嘉，然不知诸宗之学，各应当时机宜而设，是流而非源。契理契机，为弘法的基本原则。时过境迁，社会人心与古昔已大有不同，若固步自封，不适应新的时机而施設方便，以满足现代人的需求，则佛法难以被现代人所接受。弘扬佛法，应以利乐众生、庄严国土为立足点，应机说法，使佛法被众生所运用，起到净化人心、利益社会的应有作用，而不在于如同保护文物一样护持某种古代的宗派之学。实际上，古代诸宗之学，在今天都有其不足以圆契时机的缺陷，若不革新发展，难以振兴弘布。

否定传统者，以虚无主义态度贬弃传统佛学，或者从西方人文科学研究的路子，以所谓“原始佛学”或外地的某一宗派之学为准则，否定中国佛学的核心内容——心性论及台贤禅净之学，证《楞严》、《圆觉》、《起信》为伪作，斥“心性本觉”、“真常唯心”说为印度教梵我论。殊不知心性本觉义，出《华严》等大乘教典，“真常唯心”义，不过是三法印中涅槃寂静印的表诠，台贤二宗之圆教义理，质诸佛经，无不有据，禅净二宗



之经久流传，必有其既契理又契机的坚实基础。

另一种人则对本土传统佛学丧失信心，舍本外求，唯认南传、藏传、日本的某种宗派之学为真正佛法，欲图原样移植，以取代汉传诸宗。殊不知吸取南传藏传、日本佛学之精华，取长补短，固属必要，但南传、藏传、日本的宗派之学，亦是流非源，各有其契当地时机的方便，亦各有其需要改革的积弊，原样移植以取代本土诸宗，更难契合时机，即使得以流布，也难免产生弊端。

对于以上两种极端，太虚大师在《新与融贯》中早就作过批评：

若是固步自封不能适应时代，或标奇立胜，从古代或异地另寻来一个方法，欲以移易当地原状，则都不免落于非契机的病根上。

关于重建的刍议

回顾传统，环视世界，展望未来，重建中华佛学势在必行，乃时代赋予新一代佛弟子的神圣使命。如何重建，太虚大师曾提出过基本的方针：

时至今日，则须依于全部佛陀真理而适应全人类时机，更抉择以前各时域佛法中之精要，更综合其精要而整理之。^①

这一原则，在今天看来，依然正确。几十年来，东密、藏密的传入，南传佛教典籍的译介，佛学研究的深入开展，海内外佛教革新的实践，为系统重建中国佛学创造了条件。根据太虚大师等先驱者的思想，重建中国佛学的基本原则，大略有以下三点：

首先，须“依于全部佛陀真理”。

如太虚大师在《中国佛学》中所说：

不是依于任何一古代宗义或一异地教派来改建，而是探本于佛的行果、境智、依正、主伴而重重无尽的一切佛法。

① 《太虚大师全书·人生佛教开题代序》

这须发扬汉传佛学术佛宗经的传统，以本源的，全面的佛法为依据，针对时机而汲取发挥。本源的、全面的佛法，非指任何一古代、异地的是流非源的宗派之学，非局于诸宗所依的某一些经论，而是现存全部佛典中所载佛陀遗训所示的整体佛法。就中国传统佛学的缺欠而言，在今天应重视长期未予应有重视的《阿含经》。可参酌南传藏经，补充以藏文藏经，从全部教典中体认本源佛法的内容和结构。

其次，须“适应全人类的时机”。

太虚大师说得好：

现在讲佛法，应当观察民族心理的特点何在，世界人类的心理如何……才能把人心中所流行的活的佛教显扬出来。^①

根据佛教的常住真理，去适应时代性的思想文化，洗除不合时代性的色彩，随时代以发扬佛法之教化功用。^②

什么是当今全人类的时机？东西方文明从碰撞到交融，可谓当今人类文化思潮之大势所趋。一方面，近代西方文明高度发达了物质生活，财富空前增殖，科技飞速发展，社会变革、思想转换的步伐加快，形成了举世尚理性、重验证、重视现实生活建设、乐于变革的风气。另一方面，片面发达物质文明所造成的诸多社会矛盾和社会弊病，促使人们反省文明方向，重识东方传统文化重精神文明建设的意义。前沿科学的新成果，更不断促使人们认识东方传统文化尤佛法的深层价值，大有科学愈发达、佛法愈昌明之势。处于统一的世界新文化探求中的人类，需要一种足以针治近代西方文明弊病，既与现代精神相协调、而又超越时代的智能，能满足这一需要者，无疑非佛法莫属。人类需要佛法，中国需要佛法，这种时势人心，提供了佛教振兴的空前大好时机。然而，各地区旧有的诸宗派之学，不堪完全适应现代人的接受能力，需要顺应现代人尚理性、重验证、重视现实生活建设之机，重建一种科学性、超科学性、世间性与超世间性、系统性与简易性统一的新佛学。

所谓科学性、超科学性的统一，意谓对佛法原理的阐释，须运用现代知识，现代科学的成果，在阐明佛法与现代科学相契不悖中，显示出佛法本具的超科学的价值。

① 《太虚大师全书·佛陀学纲》

② 《太虚大师全书·新与融贯》



所谓世间性与出世间性的统一，意谓应立足现实人生，着眼于众生的利乐、人心的净化、人间净土的建设，注重人乘正法和佛法在生活中的活泼应用，在现实人间的建设中提高精神境界，升华生命价值，表现出佛法人世间而又超越世间的根本精神，改变传统中国佛教片面注重出世间的倾向。太虚大师主张的“依人乘果趋向佛果”的大乘渐教、今菩萨行，中国佛协所倡导的人间佛教，即具备世间性与超世间性统一的性质。

所谓系统性与简易性的统一，意谓在教义的阐述上须具系统性，包摄全部佛学的精华，按内在逻辑组成严密的结构，避免烦琐、玄虚、片面散漫，精简纷繁名相；在修持法门上须简易切实，适宜快速生活节奏中繁忙的现代人修学。佛学典籍山积尘封，仅汉文佛典已超过二万卷，加上梵、藏、巴利、日文等佛典，一个人纵使毕生专攻，亦难尽览，何暇修证。现代人需要的，不是将佛法愈演愈繁，而是将其精华浓缩而又浓缩，深入浅出，以尽量明白晓畅的语言表述，使人易于掌握运用。

再次，现代佛学的建立，还须立足于本有传统。

一种在当地能经久流传的佛法，如中土的禅净二宗，自有其能适应本地时机的深刻根源，不可轻易废弃、舍本外求，只宜在原有基础上，吸取其他地区佛学的所长，改革充实。根据以上原则，笔者认为，中国佛学的重建，目前应着力解决四大重点问题：

一、基础佛学的建立与推广

针对传统诸宗之学或过于偏专、或过于玄深等缺欠，急需建立和推广既浓缩了全部佛法精义。又联系现代知识、用现代语言表述的统一的基礎佛学。这种基础佛学，应主要宗依经藏，广摄诸宗，系统、完整、全面地表达出全部佛法的教义体系。其内容，应以基础教义（缘起法、四谛十二因缘、三法印、一实相印，三学、六度、四摄等）为根本，发挥演绎的诸宗之学为枝叶。表述的形式，最重要的是依上述原则，编写一本篇幅适中、高水平的佛学概论书为佛教院校的统一教材，流通教内外，并作为广大佛教徒和社会人士学习佛学的人门教科书。此外，以《佛典精选》、《佛言祖语》等形式，按全体佛法的内容和系统，精选原典，提供给广大佛教徒阅读，亦属必要。

二、修学次第的建立

针对传统佛学尤禅净二宗修学次第不大完备的缺点，建立诸宗共通及不共的修学次第。其内容应在五乘共道——人乘正道的基础上，建立十善等天乘道和三学、三十七道品等三乘（声缘、缘觉、菩萨）共道、六度四摄等大乘道。以发向善心、出离心、菩提心三心为本。三心的发起，可吸

取藏传诸宗的四共加行道，观人身难得、佛法难闻、业因可畏、轮回之苦、学佛之利益，吸取藏传诸宗修四无量心观及自他相换、七重观察等发菩提心之修法。还应针对传统佛教未能分清出家、在家修学道的弊病，分述出家、在家二众的不同修学次第和修学内容、修学重点，建立青年、老年、妇女，知识分子、农工商干等各类人学佛的法则、次第。

三、在教、戒的基础上，稳建禅净密诸宗

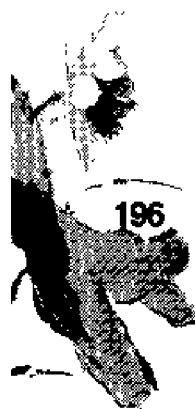
佛法的旨归，终在了生脱死。而即生了生脱死的圆顿法门，无过于禅、净、密三门。此三门皆依佛陀的果地功德而建立，皆属密法，是汉藏传统佛学的精萃，尤其禅、净二宗，为最契汉地学人机宜的法门，至今仍最具生命力，必须继承弘扬。然应针对汉地学人习禅，净、密忽视基本教义的学习和发心持戒等诸乘共道的弊病，将禅、净、密稳建于教、戒之上，严格修学次第，强调无论修学何宗，皆须先闻思经教，得正知正见，真实发菩提心，受持三皈五戒，完善物质、精神、伦理的生活，先学做好人，然后才谈得上依秘密圆顿法门明心见性、即生解脱。禅宗法门，应针对当今学人根机，巧设参禅门径和传禅技巧，参考心理学、超心理学，汲取藏密大手印、大圆满之方便，摄取气功，广开多种禅门，不宜死拘参看话头公案之一法。密法的修习，应强调严循次第，备足资粮，从显入密，发心真正，师承真正，先肃清为得神通、逞异能、作人师、敛钱财、抱明妃及贪图便宜等不正发心，净持显密共戒和秘密三昧耶戒，严禁将密法作为一种气功来传授和依止气功师修学密法，以防学人误入歧途。

四、应用佛学的建立

应用佛学，指将佛法的原理和修持方法如禅观、忏悔等落实于现实生活，运用于学习工作、教育、人体科学研究、心理治疗、管理、体育、气功、养生、文学艺术、武术、军事、娱乐、旅游、企业管理等各种领域，将佛法与世法打成一片，提供给世人以在生活中活用佛法的方法技巧，使佛法在千百万人的实用中发挥其净化人心、启迪智慧、促进两个文明建设的积极作用。海外在这方面已有不少成功的经验。应大力提倡，多方实践，创立各种佛法应用学，作为现代佛学的重要内容。

依以上原则和重点而建立的佛学，大概能与时代人心相协调，成为契理契机的中国佛学、世界佛学。这种新佛学的特质，可大略总结如下：

以全部经教所示佛陀的整体思想为本源，继承发扬中华传统佛学的精华，摄取吸收藏传、南传、日本、欧美等地佛学之所长，在系统全面、高度浓继而又简明通俗的基础教义之阐述上，建立以发达人生为本的人间佛教的修学次第，教人在生活中活用佛法，修五戒十善、六度四摄等行，净



化自心，获得安乐，在此基础上稳建禅、净、密，提供给人们一种既能现世获得利乐，又能即生了脱生死的安乐易行之道。愿有志者，有关部门为建立这种契理契机的中国佛学而共同努力，以响应时代，报答四恩。

第十一章

近现代居士佛教

佛教虽然向以出家比丘僧为住持佛法的中心，但人数远远超过出家众的广大在家居士，在实践和弘扬佛法上所起的作用，实在不容忽视。在佛世，成千上万的在家佛弟子证得初、二、三果。维摩诘、胜鬘夫人、善财童子、贤护长者、一切喜见离车童子等在家菩萨的智慧德行，都受到佛陀的称叹。后来印度出过罗阅示、胜军论师、长寿婆罗门等法将。汉传佛教史上，支谦、傅翕、萧衍、李通玄、庞蕴、耶律楚材、胤祯等居士，或以大力护法，或翻译著述，或明心见性，或被视为菩萨化身，功业昭著，彪炳史册。藏传佛教史上的仲敦巴、卓弥译师、玛尔巴、米拉日巴、玛基洛准等得大成就的祖师，亦为白衣居士，其中之米拉日巴被公认为即身成佛的典范，有第二佛之称。南北朝至唐宋间，中国曾出现过义邑、法社、香火社、十地采等居士团体。

明清以降，随僧伽佛教之衰落，居士在佛教中的地位有逐渐上升之势。及至近现代，居士佛教的勃兴，成为佛教复兴运动中极为显眼的现象。上海与南京，为全国居士运动的中心，许多重大的佛教事件在这两地发生，杨仁山、欧阳渐、吕澂、屈映光、范古农、高鹤年、丁福保、王一亭、王季同、蒋维乔、江味农、关纲之、简玉阶、方子藩、郭元兴等近现代著名居士，或籍隶江苏，或主要活动于南京、上海两地。

居士奋起振兴佛教

清末，衰迈至极的中国佛教，在西方文化的强力冲撞和太平天国等的破坏下，满目疮痍，凋零不堪。乃有大心志士，怀着满腔拯世救国的热



忧，应时势人心之需要，奋起振宗兴教，掀起了一场轰轰烈烈的佛教复兴运动。这场运动的启动者、奠基者，当推杨仁山居士。无独有偶，与杨仁山居士复兴中国佛教相呼应，奋起复兴印度佛教的元勋，也是两位白衣居士——斯里兰卡人达磨波罗（1864-1933）与印度人安培多格尔（1893-1958），前者曾来上海与杨仁山居士会晤，得到杨仁山居士的赞助。杨仁山居士是当时曾考察西欧、具有世界眼光和科技知识的先进知识分子之一。他自25岁学佛起，立志在全球振兴佛教，全身心投入弘法事业，四十余年奋斗不息。欧阳渐总结其业绩为十大功德：

一者，学问之规模弘扩；二者，创刻书本全藏；三者，搜集古德逸书；四者，为雕塑学画刻佛像；五者，提倡办僧学校；六者，提倡弘法于印度；七者，创居士道场；八者，舍女为尼，孙女、外甥女独身不嫁；九者，舍金陵刻经处于十方；十者，舍科学技艺之能，而全力于佛事。^①

其振兴佛教的举措，主要在刊印经籍、重兴义学、办学培育佛教人才三大方面。

杨仁山于1866年创立的金陵刻经处，至今已有130余年历史，是国内现存最古老的出版机构，也是一集印经、流通、研究、讲经、修学于一体的居士道场。在杨仁山居士亲自主持的40余年间，该处共刻印经典两千余卷，流通经书百万余卷、佛像十余万帧。其所刻经书校勘标点之严谨精细，至今犹为学界称叹。杨仁山居士针对禅宗流弊，力倡研习经论，诸宗并弘，尤提倡透彻唯识、因明，开一代研究佛教义理之风。他的佛学思想弘广圆融，教宗贤首，行归净土，所著《等不等观杂录》等，见地真正，深彻法源。杨仁山居士以“办学育才”为振兴佛教的关键，呼吁开办释氏学堂，并于1907年在刻经处开设“祇洹精舍”，自编课本，培养通达佛学和中西文字的僧俗人才二十余位。现代佛教革新运动的主将太虚大师，即为祇洹精舍的学员。栖云、仁山、了悟等现代名僧，亦曾就学于祇洹精舍。先后从杨仁山居士学佛学者，还有欧阳渐、梅光羲、谭嗣同、桂伯华、李证刚、蒯若木、黎端甫、孙少侯、李淡缘、高鹤年、章太炎、谢无量等人，其中颇多政界、学界、教界的一流英才。正如梁启超在《清代学

① 《杨仁山居士传》，《学思文粹》卷十

术概论》中所说：

故晚清所谓新学家者，殆无一不与佛学有关系。而凡有真信仰者率皈依文会。

杨仁山开创的佛教文教事业，由欧阳渐、吕澂等继承发扬，继续校刻经典，研究义学。欧阳渐于1914年在金陵刻经处设立研究部，招收学员，研习佛学。1922年，经过数年筹备的“支那内学院”在南京正式成立，欧阳渐任院长。这是一所由居士主持的高级佛学院，设学问、研究、法相大学三部，学风颇为严谨。该院开办30年间，先后培育僧俗学人数百人，著名学者汤用彤、梁漱溟、熊十力、景昌极、缪凤林、黄忏华、田光烈等，皆出“内院”，梁启超亦曾赴内学院听欧阳渐讲佛学。内学院辑印的《藏要》，选择精当，校刊严谨。欧阳渐著述《竟无内外集》精深宏博，为现代佛学名著。其弟子和得力助手吕澂，精通梵、巴、藏、英、日多种文字，其研究范围广罗印、汉、藏诸系佛学，著述等身，形成了独特的研究方法，为现代佛学研究的巨匠。

除杨、欧、吕师徒三代之外，近现代投身佛教文教事业、大兴义学的居士还有不少。如维新派名士狄葆贤，他在上海创办《佛学丛报》，举荐、资助月霞法师创办华严大学，与叶恭绰居士等发起影印《碇砂藏》流通，有佛学论著《平等阁日记》等传世。江味农（1872—1938）与蒋维乔、徐蔚如等，创立北京刻经处，校订敦煌卷子中的古写本佛经，讲经论于上海，其《金刚经讲义》至今仍流通于教界。徐蔚如又创立天津刻经处，校刻经典近二千卷。丁福保（1874—1952）在上海创医学书局兼印佛教书籍数十种，畅行国内，其所编《佛学大辞典》包罗宏富，多次再版，至今仍为国内最畅行的佛学工具书。范古农（1881—1951）多年任上海佛学书局总编辑、《佛学月报》主笔，编辑《海潮音文库》、《佛学百科丛书》，影印宋版藏经，常讲经说法，其《古农佛学答问》等著述，影响颇大。韩清净在北京组建法相研究会、三时学会，率众精研唯识学，学风谨严，著述宏富，与支那内学院欧阳渐并称唯识学两大家，有“南欧北韩”之称。其弟子周叔迦（1899—1970）在北京创办中国佛学院、中国佛学会研究会培育人才，研究佛学，编刊《微妙声》、《佛学月刊》等，先后执教于北京多所大学，讲授佛学，有《周叔迦佛学论著集》传世。

此外，精究佛学、以文字弘法的居士阵容甚为壮大，著名者有梅光羲、传伯华、谢无量、蒋维乔、黄忏华、李证刚、刘洙源、唐大圆、史一



如、高观如、顾净缘、朱芾煌、朱镜宙、王弘愿、王恩洋、王季同、尤智表、李圆净、贾题韬、郭元兴、南怀瑾、张澄基等数十百人，其佛学著述的数量和质量，及社会影响之广，均不在比丘僧法师辈之下。李证刚、周叔迦、蒋维乔、景昌极、缪凤林、熊十力、虞愚等以学者身份讲佛学于学术界与高校，使佛学在知识界蔚为显学，在社会思想文化园地里大放异彩。王季同、尤智表、王守益等以科学家身份弘扬佛法，融通佛学与科学，影响不小。

近现代居士中，有不少军政界显要人物，如熊希龄、段祺瑞、曹锟、吴佩孚、孙传芳、徐世昌、程德全、林森、戴传贤、居正、吴忠信、屈映光、叶恭绰、靳云鹏、陈元白、蒋作宾、李根源、赵恒惕、唐继尧、李子宽、陈铭枢、胡瑞霖、王柏龄、朱子桥、施省之等，皆皈依佛教，热心护法。民国初曾任国务总理的熊希龄居士，被推为中华佛教总会会长，以其职权政望保护寺产，后来被聘为支那内学院院董，与梁启超、蔡元民等联名呈请中央政府拨助基金十万元。曾任国民政府主席的林森，好佛茹素，与太虚等发起兴建南京中山陵前藏经楼，影印“龙藏”十五部，并敕令有关部门保护栖霞寺产，制止庙产兴学风潮。戴传贤学兼显密，有佛学论著多种，力论振兴中国必振兴佛教，主张改革宗教，革除朽腐，一生护持佛教甚力。曾任南京临时政府内务总长的程德全居士，于1922年面请徐世昌总统，修改管理寺庙条例，保护佛教权益。曾任北洋政府交通总长的叶恭绰居士，热心襄助欧阳渐办支那内学院、谛闲法师建观宗学社、倓虚法师建青岛湛山寺，于上海成立法宝图书馆，发起影印《续藏》、《碛砂藏》以及《宋藏遗珍》。曾任桂军司令的陈元白、任至内政部长的蒋作宾及历任湖北财政厅长等职的李子宽等居士，热心护持太虚大师的佛教革新事业，出力不少。历任云南副司令、陕西省长、云南监察使的李根源，受虚云和尚影响而信向佛教，有修葺玄奘墓塔、重修南华禅寺、邀请太虚大师重整鸡足山佛教等护法举措。曾任江苏省建设厅长、皈依印光大师的王柏龄，护持佛教不遗余力，对振兴扬州佛教贡献尤巨。历任浙江都督、山东省长、内务总长等高官的老光复会员屈映光，及任广东省主席、行政院代院长等职的陈铭枢，一密一禅，积极护法，后者1949年后任中南行政委员会副主席，为《现代佛学》杂志社和中国佛教协会的重要发起人。朱子桥居士在任中东铁路护路总司令兼地方长官期间，协助倓虚法师建寺办学，振兴东北佛教，抗战中在陕西放赈时，重修塔寺，兴办佛学讲习所、慈恩学院，影印《碛砂藏》、《赵城藏》，于振兴西北佛教贡献巨大。近现代名居士中，如梅光羲、黄涵之、蒋维乔、江谦、谢健等，也皆曾身居显要。

近现代居上中，还有一批工商界人士，他们以雄厚资财资助佛教事业，为佛教复兴运动提供了物质基础。如武汉巨商王森甫、在上海经营药厂的玉慧观，皆皈依太虚大师，对大师在武汉、上海推进佛教事业捐资甚多。上海工商界著名人士王一亭、聂云台、冯梦华、关綢之、方子藩、闻兰亭、简玉阶、简照南等，皆为佛教护法。王一亭为著名画家，历任中国济生会会长、世界佛教居士林林长、上海佛学书局董事长，一生对佛教及慈善事业捐资甚巨。实业家简照南、简玉阶兄弟将其住宅南园（“觉园”）捐给佛教，成为上海佛教净业社和上海佛教居士林的会址。

近现代广大居士不仅热心护持佛教、弘扬正法，而且多解行相应，精进修持戒定慧，尤以虔修净土法门者为多。如杨仁山居士日理众务，夜修禅观，念佛不辍，数十年如一日。夏莲居、黄念祖、顾净缘、屈映光、李炳南、王家其、吴润江、陈健民等居士在个人修证上的成就，为广大佛教徒所宗仰，多有论述修证的著作传世。夏莲居、黄念祖教禅净密兼通而力弘净土。顾净缘、王弘愿、冯达庵等弘扬东密，为传法阿闍黎。屈映光、王家其、吴润江等虔修藏密，皆称上师。陈健民居士还弘法于美国，其《曲肱斋全书》为现代密教学最重要的著作。蒋维乔居士多年精修禅观，其《因是子静坐法》等书，开以气功养生渠道推广佛法的先河。刘洙源居士晚年辞大学教职入山潜修，在观行方面卓有心得。袁焕仙、贾题韬、南怀瑾等参禅说禅，影响甚大。

近现代居士们还多积极投入慈善救济事业，在社会民众中具体实践菩萨道济世利人的精神，如王一亭多年致力于慈善公益事业，与人共同举办义赈会、孤儿院、残疾院、难民收容所等，他每年数万元的书画收入都用于布施，被誉为国内头号慈善家。高鹤年居士多年经办义赈，曾多次亲赴徐淮、京津、湖南等地视察灾情，赈济灾民，有《名山游访记》传世。施省之曾创办北京中央医院以惠贫病，资助各学校。王一亭、关綢之、黄涵之、屈映光、赵朴初等抗战期间在上海设立救济战区难民委员会，进行难民救济工作，获得社会好评。积极投入救济、公益事业，救助贫病苦难，造福社会，已成为近现代广大居士们共认的必尽之责，自觉参与者不计其数。

星罗棋布的居士团体

大大小小的居士团体纷纷涌现，遍布全国各地城镇，是近现代佛教运



动中引人注目的新景象。霍姆斯·维慈（Holmes Welch）在其《中国佛教的复兴》第四章描述：“民国时期居士组织层出不穷。没有人知道到底有多少，它们就像酵母中的气泡，产生又消失”，“像上海、武汉、北京、杭州、宁波、福州等地，佛教组织稳定而兴旺。”据1930年的一个统计报告，佛教组织在长江流域、广东、北方、东北便多达571个，其中多数完全由居士组织管理，尚未包括西北和西南等地。他指出：

以居士为主体的地方佛教会，与僧人把持的全国性佛教组织及其分支有着明显差别：居士们入会是为了参加功德活动，而僧人则是为了保护庙产。^①

这一说法大概较为客观。近现代的居士团体，多数与古代的法社、香火社等性质相近，是以佛法修持（包括研究、讲经、礼诵、法会、参禅念佛、慈善事业等）为纽带联结起来的在家佛徒教团，实际上应看作实践大乘道的在家菩萨僧团。

近代最早的居士团体，是杨仁山居士于1910年在南京金陵刻经处创立的“佛学研究会”，该会以研究佛教义学为宗旨，由杨仁山居士定期主讲经论。此后，以会、社、居士林、精舍等命名的各种居士团体，在各地纷纷建立。如1918年，江谦居士在浙江婺源建“佛光社”，率众同修净土。1920年，王森甫听太虚大师讲经后即席组织“武汉佛教会”，后改组为“佛教正信会”，入会者达数千人。1922年，吴璧华居士在永嘉成立“莲池海会”，后来他又被推为“杭州佛学会”会长。1930年，胡子笏等发起成立“华北佛教居士林”于北平，该地的居士团体还有周叔迦等于1941年成立的“中国佛学研究会”等。工商业者云集的上海，居士佛教最为活跃，先后成立的居士团体有“上海佛教居士林”（1919）、“上海省心莲社”（1930）、“上海佛教净业社”（1922）、“功德林佛学会”、“真净莲社”、“法明学会”（1935）、“上海佛教青年会”（1946）等。天津、长沙、宁波、重庆、成都等各大都市，乃至偏远的甘肃、青海、新疆、云南等地，也都先后建立起大大小小的居士团体。

各地居士团体中，以上海佛教居士林规模最大，存在时间最长。这一团体由沉心师、王仙舟、关纲之等于1919年发起成立，1921年经改组，

① 王雷泉译，《内明》279期，第3页

成立“世界佛教居士林”，顾名思义，显然是以办成国际性的居士团体为初旨，但其活动范围实际上主要在上海。1922年，沉心师、王仙舟等又于觉园发起成立“上海佛教净业社”，以弘扬佛法、精修净业为主旨，金怀秋、关纲之、闻兰亭、黄涵之等相继担任社长。1956年，该社与上海佛教居士林、省心莲社、阐化法会等合并改组，名“上海佛教净业居士林”。1982年恢复活动，改名“上海佛教居士林”。目前国内恢复活动、较为活跃的居士团体还有北京佛教居士林、宁波佛教居士林等。

在港台地区，居士佛教十分兴盛，居士团体甚多。台湾最大的居士组织“中华佛教居士会”成立于1968年，下属47个分会，主要致力于慈善事业。香港的“佛教法住学会”则以从学术文化立场推动佛教思想的现代化为主旨，经常开展佛教学术活动。

各地较大的居士团体如上海佛教居士林等都有固定林址，林内一般设有佛殿、念佛堂、放生池、佛教图书馆、阅览室、法物流通处等，经常开展共修、讲经说法、研讨佛学、举行法会等佛事活动，多出版发行刊物，流通经书，并开展慈善救济事业，施医施药，救济贫病老弱。总之，是进行集体修持，共修菩萨道六度四摄。居士们从集体修持中可得互补互助之益，互相策励，交流心得，带动后进。

居士团体还以集体力量投入较大的慈善救济、福利公益事业，开办医疗、养老、育幼等机构，并能以集体力量维护佛教权益，是一种有益于佛教和社会、甚便于有关部门管理的群众团体。经过近百年的发展，居士团体在组织制度、活动方式等方面，已积累了大量成功的经验。

现代居士团体中，还有一类专属某一宗派，以研究和修学为主旨，如韩清浄等在北京创立的“法相研究会”（1921）、“三时学会”（1927），范古农在上海创立的“法相学社”（1947）等，专门研究、讲习法相唯识学。王弘愿在广州主持的“解行精舍”，顾净缘在上海建立的“瑜伽学会”、“畏因同学会”等，专门弘传唐密。王襄陆在天津、上海等地所建“印心精舍”，专门传修“心中心”密法。王家其在昆明所建“莲花精舍”，吴节持、伍海池等在长沙所建“粤开佛教居士林”（1935），段祺瑞、汤住心、屈映光等在上海发起成立的“菩提学会”（1934）等，专门弘传藏密。袁焕仙、贾题韬等在成都建立的“维摩精舍”（1943），专门参修、研究禅宗。在港台地区，此类居士团体为数甚多。



僧俗关系的合理定位

随着居士运动的勃兴，僧俗关系，成为近现代佛教界面临的一个重大问题。近现代居士的绝大多数，出于佛教以比丘僧为中心的传统，对僧尼尤其是戒行严谨、见地真正、有修有证的高僧相当尊重，一般都到寺庙里从僧人受皈依，多拜某位所敬重的僧尼为师父，尽承事供养之责。各居士团体，多礼聘高僧为导师，常请法师讲经说法、传授皈依、主持法会，并常护持寺院、供养僧众。

但是，出家众中的一些人，及一些在家居士，出于僧尊俗卑的传统观念，对居士佛教颇有看法，认为住持佛法乃比丘僧之职事，白衣弘法乃佛教衰亡之征兆，居士讲经说法、灌顶传法被认为不如法，僧尼问学、礼拜、供养大德居士，更被斥为有辱僧格之举。

在居士界，有少数人出于对僧尼素质低劣的不满，反对僧尊俗卑，认为佛法应由居士住持弘扬，不必以僧尼为中心，被称为“二宝居士”。僧俗矛盾，因而成为近现代佛教界的一个重大问题，曾经尖锐化，发生过支那内学院与武昌佛学院的争斗及王弘愿因灌顶传法被僧界群起而攻之等事件。

僧俗矛盾的存在和解决，终归基于对居士在佛教中应有地位及对僧尼队伍现状的认识。在僧人方面，对居士的不满主要在于居士群起弘法喧宾夺主，侵犯了传统的比丘尊严，认为白衣不能住持佛法，不能讲经说法、灌顶传法，僧尼绝不能师事、礼拜、供养居士。在居士方面，少数“二宝居士”认为时届末法，僧尼伪滥，无僧可宝。这两方面的认识，都有一定依据而皆带片面性，需要宗依经论，考察现状，澄清误会，端正认识，对僧俗关系作出合理如法的定位。

无论从佛言祖语、佛法义理、佛教历史还是佛教现状看，白衣不能住持佛法，不能讲经说法、灌顶传法，僧尼不能师事居士等观念，都是没有多少根据、甚而违背佛言祖意的偏见。《维摩经》中，佛陀的许多阿罗汉弟子礼敬维摩诘居士，玄奘大师在印度曾就学于在家的胜军论师门下，惠能以行童身得五祖衣钵单传，岗波巴等僧人以白衣米拉日巴为上师。佛教史上，这种事例并非稀罕。欧阳竟无在《支那内学院院训释》中，广引经论，列举古德例证，对唯许声闻为僧、居士非僧类、居士全俗、居士非福田、在家无师范、白衣不当说法、在家不可阅戒、比丘不可就居士学、比

丘绝对不礼拜（居士）、比丘不可与居士叙次十种说法，一一进行了批驳，斥之为谬。其论证有理有据，无可非议。竟无居士认为：“非僧不许为师，非出家不许为僧，种种封畦，创为异议，执之不移”，是使大教式微凌夷的重要原因，亟需依据经论，批判迷谬，认清居士亦属僧伽、当住持正法乃佛陀教法本有的精神，长期以来僧主俗从的惯例应当改变。

印顺法师站在僧人的立场，通过其严谨的佛学研究，得出了和欧阳竟无几乎一致的结论。他在《佛法概论》、《建设在家佛教的方针》等著作中，引证经论，证明在家二众为“七僧伽”所摄，出家在家在修证上完全平等。“白衣能理和同证，也可称之为僧伽，而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。”他论证大乘本为在家众的运动，大乘道的实践应以身处社会民众中的在家众为主体，长期以来僧主俗从的结果，导致“学佛等于出家”的误会，使佛教与社会脱节，凋零衰落。振兴佛教，必须着重于青年、知识界、在家众；在家佛教的建设，以建立居士道场（优婆塞萨僧团）和佛化家庭为两大要务。印顺法师对在家佛教的论述中，蕴含着应时契机的深睿智慧，是从对佛陀教旨的深彻体认和对佛教历史的深刻反省中得出的远见卓识。王雷泉先生在《将终极托付给历史》一文中说得

出家众乎素生活在寺院的单纯环境里，对于复杂社会的状况及现代人类心理的理解，未必能掌握。而入世度众，参与现代社会的种种政治、经济活动，又免不了会妨碍僧人的修行实践，从而降低其在教团中的核心地位。人间佛教的理念，如果不能在组织上落实到居士佛教，是无法在二十世纪立足的。

掌握复杂社会状况和现代人类心理以便应机说法，是现代僧尼应该做到而且是不少僧尼在努力去做的事，能否做到姑且不论。就大乘教义而言，六度四摄的修行，无疑应以广大身处社会民众、世俗生活中的在家众为主体。就近现代佛教史看，居士与僧尼共同住持正法，共成僧伽，已不仅仅是个理论问题，而已是不容否认的现实。近代佛教复兴运动由居士启动，居士们在佛教复兴运动中充当着主力军的角色，乃有目共睹。在戒定慧修证、讲经说法、著书办刊、组团结社等方面，居士界法将如云，未必亚于僧尼。在维护佛教权益、进行社会救济方面，居士的作用更非僧尼所能替代。而佛教复兴的经济基础，无疑主要由从事生产经营的广大居士所提供。在今天仍持“白衣只可护持佛法”、“僧主俗从”等观念，未免过于



陈腐偏谬。居士佛教的兴盛，未必是佛教衰落的征象，而应看做大乘佛教真正振兴的标志。

强调居士佛教的重要性，只是清流正本、纠治偏弊之论，并非否定出家僧尼住持佛法的重要地位。近现代中国僧尼素质尽管普遍偏低，不少僧尼信仰淡化、戒见不具，但就整个僧界来看，仍是高僧辈出，修行精进、愿力宏深者如云，具备福田资格者在僧尼中仍占多数。僧尼在佛教复兴运动中所起的主导作用，也是不容否认的事实。无僧可宝之见，显然十分偏谬。僧尼嫉慢居士，居士轻慢僧尼，都是以我慢烦恼为根，各应自知自省。僧俗二众犹如手足股肱，应互敬互重，共同肩负起住持佛法的重任。《本事经》卷四第 85 经佛陀偈谓“出家与居家，展转互相依”：

出家依在俗，得如法资具；在俗依出家，获微妙正法。

二众互相依，受人天快乐。度生老病死，至清凉涅槃。

教诫僧俗二众应相依相敬，和谐无诤。《杂阿含经》卷二十第 551 经佛教导说：

在家、出家共相习近，同喜同忧，同乐同苦，凡所为作，悉皆共同，是名习近相赞叹。

作为居士众，尤应尊重、爱护、供养僧尼，在仪相上尽量维护僧尼住持、表相佛法的核心地位和僧宝尊严。

第十二章

寺院的社会功能及其建设

寺院，是佛教的“硬件”，为佛教面向社会的窗口，其建设对佛教建设而言，至为重要。

寺院的来由和沿革

佛教创立之后，随僧团之扩大、信众之供养，佛陀及其出家弟子们起先那种以天地为庐舍，日中一食、树下一宿的简朴生活条件，有了改变，建起了名为“僧伽蓝”（梵语 Sangharama）的固定居止处所。僧伽蓝意译“众园”、“僧院”，指众僧居住办道的园苑庭院，从房舍的角度亦名“精舍”，意谓精进修行者所居宅舍。由给孤独长者施建的祇树给孤独园，和迦兰陀长者、频婆娑罗王施造的竹林精舍，为佛世的两大伽蓝，佛陀于中说法多年。《十诵律》卷五云：

佛听受地，为僧伽蓝故，听僧起坊舍故。

佛听许众僧接受布施的地基园苑，营造伽蓝，并制定了营造伽蓝的基本法则。佛弟子如大迦叶尊者等，皆亲自带头建造僧舍。当时的僧伽蓝，只是众僧集体居止修行的处所，其建筑主要有僧房，讲堂、食堂、浴室等，并无佛殿、佛像之设，仅殿廊壁上画有五趣生死轮、佛本生故事、大神变、执杖夜叉等图，以警策行者，与外道作为祭祀处所的天祠、神庙性质颇为不同。除大伽蓝外，还有小型的兰若（Aranya），须建于离村落一拘卢舍半（约三里许）的僻静地方，为少数或个别僧尼修行之处。在山林



中开凿的石窟伽蓝，早期也只有禅窟，中间大厅为僧众集会行之处，两边排列僧房。

佛陀灭度后，尤其是大乘盛行后，印度僧伽蓝中才有了佛像之设，石窟中也出现了造有佛像、供人瞻礼的礼拜窟，具有了“浮屠祠”和僧居两种职能，然所供佛像，早期仅为释迦牟尼佛。南传佛寺至今尚基本保留着早期印度僧伽蓝的风貌。在国王臣民的虔诚供养下，佛教盛期的印度僧伽蓝，规模宏大，建筑壮观精美，如著名的那烂陀寺，居僧恒达万人，不但是修行的大道场，而且是国际性的佛教高级学府。

佛教入华之初，因汉明帝敕命馆白马驮经东来传教的摩腾、法兰二尊者于鸿胪寺（朝廷接待外宾的机构），后于洛阳雍门外别建寺以居之，后世沿袭，遂称僧居为“寺”，又称为“院”，为梵文罗摩（rama）意译。西晋以来，随佛教之盛传，寺塔石窟纷纷建立，渐遍布神州大地，至佛教盛极的南北朝，北方佛寺在北魏末达三万余所，南方佛寺在萧梁达二千八百余所，杜牧诗“南朝四百八十寺”，仅举其著名者而言。北魏洛阳永宁寺的宏伟壮丽，曾令天竺来的菩提达摩大师叹为希有，赞赏终日。唐百丈怀海禅师创立禅宗僧居，称“丛林”，当时丛林只有方丈、法堂、僧堂、寮舍等建筑，不设佛殿，与佛世僧伽蓝的风格最为相近，并适应中土国情民俗，建立了农禅并举的制度。

宋代以来，丛林寺院逐渐形成诸宗大体一致的規制格局。寺院主体建筑一般按照“川”字形布列，包括供佛、菩萨、护法神像的三门殿、天王殿、大雄宝殿、观音殿（又称大悲坛）、地藏殿、伽蓝殿，安置法宝藏经的藏经楼或毗卢阁，供祖师的祖师殿、影堂、罗汉堂，供讲经说法、集会、坐禅、传戒用的法堂、禅堂、念佛堂、学戒堂，供僧众起居、接待用的方丈、茶堂（方丈接待室）、客堂、斋堂、僧寮、客寮、延寿堂（养老之处），藏舍利、骨灰的佛塔、塔院、海会塔，置钟鼓的钟楼、鼓楼，及放生池、莲池、亭台园林等。明代以来，最常见的“伽蓝七堂”的建筑格局，一直沿袭至今，形成集信众礼拜游观场所、僧俗学修道场及园林佛塔等于一体的具中国特色的综合性佛教设施。藏传佛教的寺院，规模更为宏大，如甘孜的噶陀寺，最盛时集僧达十三万人之多。藏传佛寺中还多设有僧伽教育，印经造像、医行等机构。中国佛寺适应中国社会条件，在人们的社会精神文化生活中，起着十分重要的作用，具有多方面的功能。

寺院的社会功能

佛寺的主要社会功能，大略有宗教、文化、福利三大方面。

首先，就宗教方面来说，佛寺为弘扬佛法、进行社会教化、满足民众精神需要，及僧俗佛徒修学佛法的道场。寺院以其巍峨壮观的殿堂，悲智双融的佛菩萨像，庄严富丽的法器供具，浩瀚的藏经及柱壁门槛上随处可见的经文、楹联，僧尼清静离欲的生活方式和威仪风度，向人们直观地展现出三宝的形象与佛教的基本教旨教风，在观瞻者心识中留下对佛法僧的深刻印象。寺院，实为住持三宝的实物性表征，为瞻望佛国净土的窗口。中国人受三归五戒的佛弟子未必很多，但直到如今，一生未曾到佛寺观瞻游览者，恐怕没有多少。作为瞻礼祈祷的投诚之地，佛寺首先提供了满足广大民众最迫切的宗教需要的实体。朝山拜佛，拈香祈愿，是比三皈五戒的佛教圈子大得多的广大民众信仰佛教的基本方式。这种低层次的信仰，尽管带有中国传统多神崇祀的气味，其正面的教化作用却是不可低估的。观瞻礼拜，祈祷供养，即使是出于某种世俗的功利目的，也起码能使人放松心理负担，获得精神安慰，受佛菩萨形象的熏染，心灵得到净化，并积累了福智资粮，种下了成佛种子。《法华经》卷一偈云：

若人散乱心，入于塔庙中，
一称南无佛，皆已成佛道。

礼拜供养，功德更不可思议。佛寺，经像给予民众的这种究竟利益，及安定人心，净化人心的社会教化作用，不是短浅的经济眼光所能衡量的。佛寺作为住持僧宝居止之处，自然成为佛教法事活动和弘扬佛法的中心，成为联系佛教与民众的枢纽。讲经说法、举办法会集体念佛参禅等学修活动，从来都在寺院中进行。佛寺还是培育弘法人才的学府，无数高僧大德，都是在寺院的洪炉中冶炼，成长为人天师表。诸宗之学，无不诞生于寺院，多数佛学撰述，都出于寺院中的高僧之手，寺院实际上也是历代佛学研究的机构。

其次，从文化方面来看，寺院是一种十分重要的社会文化设施，在文物保管、旅游观光、图书收藏、外交、文艺、园林、医疗、武术等多个方面，都有其不容忽视的文化价值。中国大型佛寺多建于通都大邑、名山胜

地，有“天下名山僧占多”之说。寺院装扮祖国山河，点缀名山胜景，是具有极高游赏价值，是丰富文化内涵的不可或缺的人文景观。那红墙黄瓦、雕梁画栋、飞檐塔影、暮鼓晨钟，与历代僧人精心培植的园林花木相辉映，与自然景观结合为一体，提供给人们一种超凡脱俗的清静境界，所谓“僧寺无尘意自清”，使人在赏心悦目中默受佛光法雨的沐浴熏陶，得到清凉安稳。自古以来，游观佛寺，为雅俗相共的高级享受，唐人“偶来萧寺逢僧话，又得浮生半日闲”的诗句，道出了人们游赏佛寺所得的受用。中国佛寺，几乎无不有几百年、上千年的历史，无不是文物古迹（日语名为“文化财”），而且集古建筑、园林、雕塑、碑碣、书画，楹联、题咏、图书等为一体，实为宗教胜地。博物馆、文物馆、艺术馆、园林的综合体，较之现代新建的那些单纯游乐的园林亭台，无疑要有高得多的文化价值、游览价值，对开展旅游事业，极为重要。多好的自然景观，一缺了佛寺的点缀，便如同一个美丽的物品不具装饰及内在美，吸引力便会降低许多。综合了文物、图书、园林、艺术、佛事活动、僧宝于一体的佛寺，是保存、传续东方传统文化精华的最为牢固的基地。即便仅从游览观光而言，也能给予人多方面的传统文化熏陶，为进行传统文化教育的好课堂。宋儒当年观佛寺钟鼓齐鸣，梵呗清幽，僧众威仪整肃，进退有序，赞叹“三代礼乐，尽在于斯”，从而激发他们复兴先秦儒学。现代人游观佛寺，起码应能增加他们对传统文化的感性认识，甚而激发有识者继承传统文化、振兴中华文明礼乐的信愿。

第三，就社会福利事业而言，中国佛寺自古以来就是一种重要的社会福利设施。依大乘利乐众生的精神，隋唐时代的佛寺，曾设有救济养护贫病孤弱的悲田院、养病坊，和积集佛教净财的“无尽藏”（一种佛教银行）。佛寺曾收留保护过各种难民，解决了一些社会问题。隋文帝、武则天、唐宣宗、明太祖等帝王，即位前皆曾寄迹于佛寺。佛寺还成为贫士寒儒读书治学的处所，古来不少名人，如刘勰、范仲淹等，都曾读书于佛寺，不少名篇巨制就是他们在寺院中写成。饥馑年月，佛寺还往往施粥施药，赈济灾民。近代以来，佛寺开展社会福利事业的传统进一步得到发扬，不少寺院曾办过学校、幼儿园、养老院、医院等。

此外，中国佛寺还是一种生产机构。1949年以后，农禅结合的传统进一步发扬，寺院一般都经营工、农、林业等生产，近十年来又有开办素餐馆、茶馆、旅馆、法物流通处、旅游服务部等，直接为国家经济建设作出贡献。佛寺护山育林的成绩，更是显而易见。

具有多方面有益于社会的功能，积藏着大量珍贵文物、图书、艺术品

的佛寺，自属佛教和全社会的宝贵财产，应受到珍惜爱护。然而，在十年浩劫中，多数佛寺遭受劫难，经像、文物被毁坏，殿堂被占，仅在文物方面的损失，即须以亿万计，至于人们精神上所受的损伤、社会所受的污染，更是殃及后代。但愿这种宗教的、文化的、精神的劫难，永远再不会出现。

关于寺院建设的刍议

破坏容易建设难。改革开放、落实宗教政策以来，恢复佛教的首要工作，自然是修复寺庙。在社会经济还不太发达，并有诸多人为障难的情况下，恢复“文革”前的旧观，殊非易事。近十年以来，佛教界老一辈大德的精力，可以说主要用于修复寺院。他们的热忱和辛劳，是很值得赞叹的，成绩也相当可观，多数名刹祖庭，已修复一新或正在修复中。全国现有佛寺已达万余所，在宣传宗教信仰自由政策、正常开展佛事活动、培育僧才、保护文物，旅游观光、外事活动等方面，正在日益显示其应有的社会功能。根据传统和国情时势，寺院为住持正法、弘扬佛法，进行佛事活动的中心，又为各级佛协的所在地，其地位在今天益显重要。寺院能否在设施、建制、道风等各方面建设成功，成为佛教徒和社会人士心目中的法城净土，是中国佛教能否振兴的关键。寺院肩负的重任，要求寺院的建设、主持者，必须以智能眼审视佛教传统和时势人心，根据弘扬佛法和社会文明建设的需要，树立寺院建设的正确主导思想。笔者就此提出一些不成熟的建议，以供当事者参考。

寺院建设的基本原则，大略有两条：一是继承传统，二是应机弘法。传统必先继承，名山祖庭应基本依旧制修复，在建筑风格、园林规划、佛像塑画等方面，宜古香古色，保护佛寺的文物价值，造成一种古而常新、清静脱俗的梵刹气氛。现代化的建筑、商业性的设施，应尽量置于正院之外。旅游观光的寺院，须努力维持秩序，严禁男喧女闹、喝酒抽烟、播放靡靡之音，保持庄严清静。还须从应机弘法的需要出发，对传统寺院格局巧作取舍，增加必要的新设施。一所能适应新时代弘法需要的寺院，应具备四个中心的设施和功能。

一、四众学修的中心

今天的寺院，再不仅是出家众居止修道的场所，而应是僧俗四众学修佛法的中心。据此，殿堂寮舍的建造、布局和佛像的塑画，应本诸佛世和

唐代禅宗丛林的原则，主要满足修学的需要，佛殿、佛像可适当减少、集中，罗汉堂、伽蓝殿等可以不设，中小佛寺以一大殿集中供三方佛、四大菩萨、十六罗汉即可。佛菩萨像宁可少，但须塑画精良，符合法度，这是佛寺修建中画龙点睛之一着。法堂、禅堂、客寮等为僧俗修学服务的殿堂寮舍，应予扩大，客寮、僧舍，不妨用西式楼房，建于正院之侧，客寮与僧舍，男居与女居分开。坐禅打七应成为寺院最重要的修持活动，因修禅者根机不等，禅堂应不止于一处，还应有小型禅室及个人闭关之关房。藏经楼下，应设有佛教图书馆、阅览室以方便四众阅读。还应辟有供四众交流学修心得的会议室、佛学咨询室、复印室等。

二、佛教教育的中心

开展佛教教育，提高广大佛教徒的佛学水平，培养弘法人才，应列为寺院的一项重要长期性工作。教育的范围，不应仅限于僧尼，而应普及于广大在家佛弟子。虽然不一定所有寺院都开办佛学院，但起码应经常举办佛学学习班、讲习班、学修经验交流会等，开展佛学研讨与佛法咨询、函授。为此服务的大小型教室、会议室、宿舍等，当规划入建设蓝图。

三、弘扬佛教文化的中心

通过音像、美术、书法等载体，广泛传播佛法的信息，把佛法渗透于人们的文艺、娱乐生活，是现代弘法的一个重要方便法门。寺院应尽量发挥这方面的有利条件，把寺庙办成有吸聚力量的佛教文化活动中心。有文物古迹的，应妥善保管利用，加以说明讲解，文物多的寺院应辟有文物展览室，将死的文物变为活物，让人们通过它们了解与其有关的佛教历史、教义。寺院应在祖师殿设有本寺历史的介绍，及祖师、大德的行业、遗物、遗著的展览。寺院廊壁，可办墙报、黑板报，展出有关佛教的图片摄影、连环画等，通俗形象地宣讲佛法，流通教务信息。还可举办佛教内容的书画、雕塑、摄影展览，举办佛乐欣赏会，教唱梵呗，放映有关佛教的录像、幻灯等。有条件的寺院，应设有佛学尤本宗之学的研究所（室），进行学术研究，并与国内外学术界进行交流。

四、佛教福利事业的中心

举办福利事业，体现佛教随顺、利乐众生的精神，是现代弘法的另一重要方便法门。除了目前不少寺院已开设的养正院、素餐馆、茶馆、流通处、诊疗所等外，还可开办佛化婚礼和佛化葬仪，扩建海会塔安置四众亡故者的骨灰，把寺院和人们的生老病死、生活问题紧密联系起来。如此，则不但能大大增强、巩固寺院的凝聚力，而且只要开办如法，便不难解决僧尼的自养和寺院维修扩建的经费等问题。各寺院最好能筹集、积集一笔

佛教福利基金，以保障僧尼的生活和寺院的建设，并以余资资助社会的教育、科研、福利事业，救济灾荒贫病。

具备以上四大中心功能的寺院，大概可肩负住持佛法的使命，成为具有深沉佛法内涵和强大活动力、凝聚力，葆有永久生命力的弘法堡垒。建设这种寺院，首先必须有一批有道心、有学修、有弘法才干的人才，就此而言，培养人才的工作，比修建寺院更显迫切、重要。而寺院的建设，亦应列入佛教院校的必修课目。人（四众佛弟子）的建设包括严净律仪、清整道风、踏实修学、热情弘法等，是寺院建设的根本保证。



第十三章

佛法与现代文明

人类文明，沉睡般度过了漫长的史前蒙昧时代，又踽踽跋涉，穿过六千年有遗留信息的历史尘烟，到近两三个世纪，方才进入加速前进的阶段。这是一个兴起于西方的、物质文明飞速发展的时代。物质文明在西方的发达，被认为植根于古希腊哲学和犹太教传统思想，其实主要是被资本增殖的贪婪欲望所鼓动的工业化的直接产物。工业革命大大开发了人类的工巧技术，创造出比以往任何时候都多得多的财富，给人们的生活带来了空前的便利，使人类得以大自然主宰者的姿态顾盼自雄。随工业革命俱来的科技革命，大大扩展了人类的知识，使长期以来被人们敬畏的自然界迅速揭去了神秘的面纱，变得日益清晰可辨。科学成为人类全部文化的轴心，使各种新兴人文思潮都不得不象走马灯般围着它转。工业革命、科技革命制造了一系列社会矛盾和社会变革，掠夺、战争、革命、动乱，无不以它为杠杆。工业革命、科技革命还改变了人们的世界观，将一切传统思想纳入科学的价值判断框架，使几千年来君临人们思想王国的各种宗教大大贬值，急剧衰落。总之，近代物质文明的飞速发展，极大地改变了社会结构和人的生活方式，搅乱了人的内心世界，真可谓天翻地覆，乾坤旋。

自从步入二十世纪以来，物质文明的发展益加迅猛。在两次世界大战后所产生的厌战心理笼罩下，形成了近半个世纪以来较为和平稳定的世界局势。在此期间，工业和科技的发展更加风驰电掣，一日千里。今日发达国家中普通公民的物质享受，大概足以令中世纪的国王艳羡。知识膨胀的速度越来越快，目前已达三年增长一倍。各种新学科蜂涌而现，令人目不暇接。人的足迹已从月球向太阳系边缘进军，标志着地球人在开始上升为太阳系人。地球随信息传递和交通航运的发达而日益“缩小”，一个一体

化的世界文化正在形成中。

然而，在这物质文明与人类理性的发达臻于极盛的繁荣外观下，也暴露出诸多危机。人类精神的贫乏和行将使整个人类毁于一旦的危险，令头脑敏锐的东西方文化精英深深忧患，使他们进行对近现代文明乃至全部西方文明反思，并探索拯救文明危机的出路。在这种心态下蓦然回首，人们发现从古代东方的地平线上早就放射出灿烂的曙光，东方古代哲人的深刻智能，尤其是在东方影响最为深广的佛法，从反思近现代文明的角度被重新认识，引起了越来越多的现代文化人的关注。

以现代人的眼光看，佛法与现代文明的关系，主要有两个方面的表现：一、现代文化尤其科学的发展，表现出与佛法遥相接轨的趋势；二、佛法蕴藏着堪以拯救文明危机的睿智。

现代科学与佛法遥相接轨的趋势

在近现代科学思潮冲击下，“科学主义”泛滥，人们唯科学之马首是瞻，以科学为标准取舍一切，宗教被目为与科学背道而驰的迷信、愚昧，非宗教成为文明进步的表现，“宗教与科学水火不容”、“宗教是科学的死敌”，直到时下尚为不少近代文化的遗老遗少对宗教与科学所持的基本观念。戴着宗教帽子的佛法，当然也不在例外，然而，现代科学的新成果，在在表现出与古老佛法相近似之点，甚至往往作了佛法的注脚，这不能不使东西方公正的科学家和其他文化人，对古老佛法刮目相看。

“佛法是科学”，为现代不少热忱护法者——其中颇多具高深学养的科学家——所高唱。尽管这种说法从较通行的科学概念来讲未必十分确切，从佛教的立场看来甚而有贬低佛法之嫌，因而受到教界、科学界一些人士的批评，但若拿现代科学体系去严苛衡量以“谈解脱之道为中心、应古人之机而说”的佛法，仅以佛学中对世间情状的描述与近现代科学的观察作粗线条的比较，佛学中有不少与近现代科学发现相吻合、超越古代知识水平的知见，殆非牵强附会之谈。

诸如佛言：“一钵水中有八万四千微虫，人身中有无量虫聚”，早已为显微镜下的放大图像所证实；又如经云佛观此阎浮提（地球）有如掌中阿摩勒果（椭圆形），及佛经描述的宇宙结构：大约一日月与四个住人的洲（星球）为一小世界，约百亿小世界组成一三千大千世界，无数三千大千世界组成一世界种，无数世界种组成一世界海，世界海之外还有不可说数



世界海，每一世界形状各异，其体不同，皆处于成住坏空的变化中，“灭坏生成互循复，于虚空中无暂已”^①，与现代天文学用高倍射电望远镜观察到的星系、超星系、总星系的结构甚为相近。

就微观世界而言，佛学说一切色法（物质现象）皆由地水火风四大种集成，四大种由极微（微观粒子）集成，一切色法乃至极微，皆处于生灭变异中，刹那不住，以无常为其共性，与物理学关于微观世界结构的描述相符。

佛学并表明：其对宏观、微观世界的描述，非出构想推论，而出于圣人天眼的现量直观。以天眼直观，就当时人思维水平之机而说者，固然未必及于科学仪器观测、定量分析所得者精密，然作为一种宗教哲学之说，能在两二千年前就超越时代认识水平，描绘出近似现代科学发现的宏观、微观世界图景，绝非以想象或偶合所能搪塞得过去，起码，在古代其他学说中，难觅如此与科学新发现相符契者。这说明佛教圣者能以天眼直观宇宙西洋景，信非虚诞。

现代自然科学的发展，进一步从更深的层次上表现出与佛法基本原理更多的相通相近之点，这主要表现在两个方面：

第一，随物理学对微观世界与时空认识的深入，及系统论等新说的出现，十九世纪科学的僵硬物质、时空观念被否定，其结论表现出向佛学的物质时空观及认识论靠拢的倾向。佛学以一心缘起论为本，观察方法，揭示了世界万象皆“缘起性空、不离心识，而心识亦空”，人们从通常认识途径，用从感觉经验中抽象出来的名言概念为符号所表示的一切，诸如色、心、时、方（空间）、因果等，皆因缘合集，具相对性，不离心识分别，并非如人们所固执的那样，是离心识而独存的实在之物。近代科学机械论以物质、时间、空间、因果性为绝对实在的观念，在佛学看来正是须着力破除的法执。这种机械僵硬的科学理论，即使不用佛学破析，也已被现代物理学的新说所否定。普朗克、爱因斯坦、玻尔、海森伯、爱丁顿、薛定谔等物理学巨人，各以自己的研究成果，证明了物质、时空的相对性。普朗克首次测定了能量子的大小，证明物质以量子为单位跳跃变化，否定了旧物理学自然界无跳跃的观念。爱因斯坦划时代的相对论原理，揭示质能可互换、物质与运动统一、时空亦不离物质运动而独存，打破了时空、物质与能量分割的陈旧理论框架。玻尔的“互补原理”，揭示了量子现象呈波粒二象性，认为微观客

① 《华严经》卷七

体与观测仪器相互作用，在微观世界中不可能明确区分主体与客体。海森伯以其“测不准原理”进一步证明在微观世界中客体受观测过程的巨大干扰，粒子的客观质量无法测准，认为微观粒子只是人们试图分割物质时所达到的基本数学结构的简单表像，令人想起佛学“至微无实，强为之名”^①的说法。薛定谔的波动力学认为粒子和能量子 $h\nu$ 皆是因错误解释、干涉波的共振现象而生的幻觉。爱丁顿认为物理科学的世界无非是从人感觉经验中抽象出可度量东西的“抽象的象征世界”、“影子世界”，只是一种心智的构造，不离主观意识思维，接近了佛学万法唯识的立场。系统论、控制论、信息论等新说，皆突破了僵硬的物质框架，从事物的相互联系和内在结构着眼，近于佛学缘起论的方法。甚至向来被认为一切知识中最具绝对性的数学，在数学巨子歌德尔眼里，也成了一条暂时堵塞住漏洞、而无法保证终不出其它漏洞的船，失去了绝对性。

第二，研究人自身、以认识自己为旨的心理学、超心理学，有了可喜的进展，脑科学、思维科学、行为科学、心身医学、社会医学等以人为研究对象的新学科纷纷涌现，此类学科从研究对象、研究方法到理论，与佛学相合之点更多。其中最突出者为心理学，其研究对象——人心，也被佛学作为探究的中心。心理学所用的内省法，与佛学内究、内观其心的方法类同。佛教徒在禅的澄寂心中观心，其照察之深细精密，自非心理学家在未经锻炼的寻常波动心中内省者可比。佛学对九种识、九心轮、五十一心所法剖析之精微，即是明证。尤其是佛学所说意识层下的第七、八、九三层心识，长期以来未被西方学者察知，至近世莱布尼茨始重潜意识、二十世纪初精神分析派心理学出现，才对心理深层作了较深研究。弗洛伊德将无意识比喻为一座浮动于海面的冰山藏在水下的大半，谓此深层窝藏着为伦理信条、宗教法规所不容的原始本能冲动，任何心理过程的形成首先属于无意识层，与佛家唯识学所言阿赖耶识的一部分功能相近。其后荣格更分无意识为个人无意识与集体无意识，前者储藏个人被压抑的心理冲动，后者储藏与整个人类种族乃至有机界的进化过程相联结的“原始意象”，更近佛学之阿赖耶识。人本主义心理学通过对自我实现者的研究，所说此类人常有的宁静、沉思的“高原经验”，近于禅的三摩地正受，获存在性认识的“高峰经验”，则近于禅的顿悟。该派心理学创始者马斯洛用佛教术语涅槃称呼这种经验。荣格、马斯洛、罗杰斯等都注重开发心灵

① 《人智度论》卷十二

深处的本性。荣格号召西方人在自心深处挖掘可以带给西方智慧光明的东方精神，马斯洛的“超越性自我实现”，可把人们引向佛学自性成佛的终极归宿。

其他以人为研究对象的新学科，其研究成果也颇有可为佛法作注脚者。如当代脑科学权威艾克斯斯通过多次脑手术实验，认为意识乃先天性的实在，非可仅归结为脑组织的功能，为佛学心识为本然存在之说提供了证据。又如心身医学以精确实验证据说明心身密切相关，精神、心理的失调能导致生理失调，令内分泌的化学成份发生变化，影响免疫功能，孳生疾病，通过精神、心理的调整，可治愈身病，为佛学“心身不二”说提供了证据。

研究超常心理现象的心灵学、超心理学，及以人体潜能为主要研究对象的人体科学，与佛学关系更为密切。此类学科所研究的超常能力、特异现象，乃各宗教之常谈，因其与常识及近代科学理论相悖，被很多人视为奇迹、魔术、骗术，对此类现象的研究直到今天尚被一些人斥为伪科学。然而，大量活生生的、经严格观测实验证实的透视、遥视、预知、心灵传感、意念致动、意念治病等事例，及气功禅定健身治病、诱发特异功能的确凿效应，证明此类现象确实存在，因而也就证明了佛学所说神通及禅定治病健身、引发神通之事信非虚诞。此类现象以其不可思议性，向在它面前无法提供解释的科学及陈规俗见提出了具有震撼力的挑战，吸引了一批有攻关勇气的科学家的关注，被钱学森等有远见的科学家看作即将于二十一世纪到来的科学革命的突破口，称对此类现象的研究为“高技术的平方”。即佛学的轮回转世说，也由心灵学研究者调查到的大量记忆前生的事例，提供了发人深思的证据。对 UFO（不明飞行物）的研究，则打破了地球中心、人类中心的狭隘观念，开拓了人类认识广袤宇宙、高级文明的视野。号称第四心理学的超个人心理学，以多属于宗教经验的与宇宙合一等体验为主要研究对象，以主要属佛教修行方法的禅定为两大研究方法之一，以整合现代科技成果和佛法等精神传统的智慧为己任。

在对特异功能、瑜伽禅定气功的探索中，不少人用现代科学知识，力图解释此类现象，或提出解释此类现象的科学假说。不但禅定治病健身益智的效应被从它所引起脑电波的良性变化所说明，而且佛学中顿悟、虹化等奥秘，也有了科学解释。如依量子场论，谓每个系统基础中最少激发的真空态——纯无状态，具对该系统的完整知识。又低温物理学中超流体无限相关、完全有序、完全无阻地流动之特性，人在超意识状态下的脑神经也具有，可用来解释瑜伽超觉态及佛家一念不生状态下发生的身心效应。

牛实为教授用生物光量子场概念解释大圆满妥噶之虹化现象，用生物场达“绝对零度”（一念不生）时大脑皮层横向联络的固有内明得以显现，解释顿悟和光明定。至于神通、特异功能，则有从量子论、生物场论、多元空间论等角度提出的多种解释。此类解释，有的提供了禅定、神通等超心理现象的生理基础或所致生理变化的证据，有的或许未能揭示现象的本质，或许只是一种假说，虽然未必尽契佛法本意，未必称得上圆满的科学理论，但毕竟迈出了科学地解释超心理现象的步伐，提供了理解超心理现象的方便。而佛学之说，对建立解释超心理现象的理论体系，极具启发意义。气功界人体超巨系统多功能态理论和生物全息论的背后，便隐约透露出佛学“一心具十法界”、“一念三千”说的影迹。

作为对现代科学成果的总结概括和反思、互补，现代西方哲学的思想轨迹，也不乏与佛法相重合之点。现代西方哲学，多以对西方传统唯心主义哲学和近代科学的批判为实质。实用主义、实在论、新实在论、分析哲学、逻辑实证主义、科学哲学、语义学等，各从不同角度否定唯心主义的本体、理念等形而上问题，其中一些学派对认识论的研究成果，颇可与佛学认识论比较。如美国批判的实在论者桑塔亚那等，谓认识关系由外在对象、能知心灵、“感觉与料”构成，心灵不能直觉境物本身，只能达到中介的“感觉与料”，与佛学根境识三缘和合而生识、自心分别自心影像之说不无相近点。分析哲学的维特根施坦，通过对哲学用语的分析，认为哲学旨在清楚地呈现能说的东西，以便显示那最有价值的、不可说的东西，有点近于禅的“不可言说”。胡塞尔、柏格森皆尚直觉，在一定程度上认识到了理性的局限性，否定传统西方思辨哲学理性的局限性，否定传统西方思辨哲学理性自我限制的方法。存在主义、新托马斯主义、人格主义、唯意志主义、结构主义、哲学人类学等，则从人本主义出发，以被科学忽视的人的存在、人的价值为中心议题，多认为人的问题宜凭直觉体验去把握，表现出一种从自然界和逻辑思辨回归人的存在的趋势，与佛学的出发点和根本立场颇为相合。超个人心理学哲学家威尔伯、拉洛兹等，整合现代科学和佛法等精神传统，构想出意识谱、涟漪之塘等非常接近大乘佛法哲学观的新宇宙模式。

随现代科学、哲学的深入发展，近代片面尚科学而非宗教的观念在今日已大有过时之势，西方文化人持对宗教与科学双重肯定态度者渐多。如普朗克在《科学向何处去》中便说过：

宗教与科学之间，绝不可能存在任何真正的对立，因为二者之



中，一个是另一个的补充。

爱因斯坦自称信仰一种在事物之有序和谐中显示出自身的泛神论意义的上帝，高推佛教为最能够应付现代科学需求的宗教。爱丁顿认为宗教的正面证据来自神秘体验，这种体验值得尊重，虽然现代科学并未提供足以代替神秘体验的直接证明，但通过废除堕性物质及严格决定论的陈旧观念，向神秘主义提供了支持，“一个普遍精神即逻各斯的观念，是从科学理论的现状推出来的一个相当有道理的推论。”^①至于被西方很多人认为是无神论的佛教，更受到如叔本华、尼采、马赫、罗素、荣格、爱因斯坦、海德格尔、弗洛姆等一大批西方文化精英的赞赏。不少西方科学家、哲学家的思想，深受佛学启发。马赫因被引入对佛教的理解而欣慰自庆，其感觉复合说与自我说中不无佛学影响之迹。荣格自称其无意识说受藏密《中阴救度法》之启迪。海德格尔自称铃木大拙的“禅”说出了他想要表达的东西。美国心理学家弗洛姆对禅宗与精神分析进行了比较研究，认为对禅的认识及实践能提高精神分析的理论和技术，拓展和深化精神分析者的视野，帮助他们更彻底地洞察本性、把握真实。物理学博士F·卡普拉在其畅销全球的《物理学之道》中，将现代物理学新说与“东方神秘主义”进行比较研究，发现《华严经》哲学与现代物理学的理论模型之间有惊人的相似性，佛教哲学思想表现出与现代物理学的相对论、量子场论、靴袪理论等的惊人的平行性，说明东方哲人早已通过神秘直觉认识了世界实相。作者把科学和神秘主义看做人类精神的互补体现，“不能通过一个来理解另一个，也无法从一个推出另一个，两者都是需要的，并且只有相互补充才能完整地理解世界。”

在今日世界，禅、禅定、瑜伽已被作为一种心身疗法、气功锻炼法、潜能开发法而被越来越多的人所接受、实践，大量实验报告证实了其治病、健身、益智、改善性格、陶冶性情、提高工作能力等效用。佛学还被应用于电子计算机计划、逻辑学、伦理学、美学、数学、生理学、哲学及企业管理、人才开发、体育竞赛等方面。今天，思想开放、有现代科学知识的人，尤其是通晓尖端科学西方哲学、关心气功人体科学的人，往往比缺乏现代知识的佛教徒更易理解佛学。这说明从现代科学的前沿通向佛学，较从常识通向佛学更近，透露出一种科学与佛学可能接轨的信息。

① 《生物学的世界》

在现代尖端科学中，以开发人体潜能为旨的人体科学，与佛学的主攻方向可谓相合。如果这一学科得到突破性的进展，可能使整个科学的理论和方法随着对人自身认识的深化而全面飞跃，实现自然科学各学科及自然科学与人文科学的统一整合。随这种整体科学的深入发展，佛学的基本观点有可能被全盘证实，使科学在一个新的高度上回归于佛学，其时，佛法可能被世人公认为是一种整体科学。

佛法蕴藏着拯救文明危机的智慧

当我们从现代科学发展的趋势着眼，瞻望未来人类文明的灿烂前景时，不能不被横亘在不远处的文明危机的厚重阴霾遮障视线而深深忧患。

现代文明隐伏的危机，早已被罗素、汤因比、贝恰、池田大作等东西方智慧精英所敏锐洞察，现在越来越多的人都感触到了这场危机的严重性、迫切性。正如池田大作所说，这场危机是文化危机，是人的文化活动所制造的。危机主要表现在两个方面：一是人与自然和谐关系的严重破坏，遭受自然界报复的危险；二是人自身精神田园的荒芜，心理失调、道德沦丧等及由此而生的各种社会问题，尤其是世界大战的危险。这两方面的危机，皆由西方文明片面发达物质、征服自然以满足人类欲望的方向所导致。

西方近代文明的发展破坏了人与自然的和谐关系，令人类尝受自然界无情报复的苦果，乃其片面发达物质、征服自然以满足人欲的路线必然导致的后果。今天，这种情况已达相当严重的地步。经济上的拼命掠夺剥削、激烈竞争，驱使人们不顾一切后果，忘了子孙后代的利益，向自然界施加高压，拚命索取，不到二二百年间，工业生产与自然界的矛盾便发展到了威胁工业机器能否继续运转的地步：作为工业机器运转动力的能源，已呈枯竭之象；全球石油、天然气的总储量，据统计已不足百年之用；煤的储量最多也只能用二百年。目前不少国家能源问题已相当严重。虽然科学提出了开发原子能、地热能、太阳能的方案，但要变为足以解决全球能源问题的具体设施，还有很大的不现实性。不难设想，一旦能源供应中断，工业机器停转，停电、停水、停运、停邮、停气……建立于工业机器运转基础之上的全部现代生活方式、生活秩序便会很快崩溃。而争夺能源，又极易成为战争之肇端。

其次，由工业排泄物和市民消费生活所造成的环境污染之公害，对人



的健康威胁日益严重，目前工业国家的都市，已很难找到未经污染的空气、水和鱼，就连植物、粮食、水果、家畜也遭农药污染，迫使人们不得不服食自己制造的化学毒素以致慢性自杀。尤其是大气层的化学污染，酝酿着极可怕的危险，法国大预言家“太空九百九十九次燃烧”的预言，多数解释者都认为最大的可能是太空化学污染引起的大爆炸。

向大自然拚命索取的另一恶果，是因滥伐滥垦、破坏植被、杀戮动物而造成的生态系统平衡的严重破坏，成为气候反常、空气恶化、沙漠扩张的重要起因。而因人的非理性繁殖所造成的人口爆炸，对人类的生存威胁更大。据统计，全世界总人口目前正以每三十五年翻一番的速度增长。按这一速度增长下去，不到七十年间，地球总人口便会超过它所能养活的最高值 200 亿。届时，经济发展的速度无论多高也都会变为负值，无法解决饥荒、水荒、住房荒等问题。目前，人口饱和已成为包括中国在内的不少发展中国家面临的最大问题。根深蒂固的生殖欲望和多子多福的传统观念，给这一问题的解决造成了巨大障碍。科学家设想的移居海底和外星方案，显然不大现实。

近现代西方文明片面向外逐物，不能不造成人内在精神田园的荒芜，造成诸多心理、心身、精神、文化及社会问题。向外逐物的风潮、物质文明的诱惑、各种人造的文化信息对感官的过多刺激，使现代人忘记了内在的精神修养，不自觉地接受一种以物质享受、物质利益为目标为尺度的商品化价值观念。它以超过任何社会道德教化和宗教说教的魔力，袭据了现代人的内心世界，驱迫人们昏头昏脑地向钱看，跟着感觉走，被卷入非理性经济竞争的风潮，失去了内心的宁静祥和。或者在过快的生活节奏的高压下，感到精神紧张、心身疲惫；或者因追求物质享受而向下堕落，良心丧失，道德败坏，纵欲无度，纸醉金迷，贪污受贿，作奸犯科，甚至堕落为罪犯；或者因感商品化的人际关系之冷漠而寂寞孤独、愤世嫉俗；或者因感自己被物化为工业社会机器中的零件，迷失自我，从而惶惑不安，萎靡不振；或者因信仰的崩溃而彷徨歧路，茫然无措。这些现代精神、心理问题，愈是在经济发达国家，愈为严重。犯罪率比以往任何时代都高，心身病患者有增无减，整个社会呈现出一派病态。在美国和日本，有的少年儿童因不堪学习的高压而自杀，还有人出于对现代文明的厌恶，建立了隔离社会的社团，集中表现出现代人对回归自然的向往。

普遍以自我或社团大我为中心的人生态度和经济利益为尺度的价值观念，造成国内、国际、民族间的各种社会矛盾。一旦能源、人口危机严重，社会矛盾尖锐化，按社会发展的规律，必将以战争为解决矛盾的手

段。事实上，当今世界各大国，莫不在备战。全世界有近半数的科技人员投身于军事防卫，为制造超级杀人武器、准备战争而殚思竭虑。当前人类自相残杀的技术已远远超过保存自己的技术。据统计，全世界核武器的储量，已足够毁灭人类六十次。不难设想，只要第三次世界大战爆发，核大战在所难免，全人类将在第一次核攻击和核反击中同归于尽，几千年文明的成果将毁于一旦。佛经中预言的刀兵劫，盖即指此而言。

纵观近现代文明的来龙去脉，完全有理由作出这样的结论：近代以来兴起于西方的、以征服自然满足人类物欲为旨的物质文明的片面发展，必然导致全人类及其文明的毁灭，这是文明的方向性错误所造成的恶果。欲图回运转运，挽救危机，必须对文明的功过进行深刻反省，使全人类建立高度的文明自觉，同心合力，补救文明的过失，拨正文明的航向。这已是一件摆在人类面前的、刻不容缓的重要工作。

近现代文明的根本错误，并不在科学技术和工业革命本身，而在于其主客二元化的、唯理主义的思想方法和私我为中心的根本立场。由于视人类主体与其所生存的自然界客体为二，无视主体与客体的密切关联，于是人们便一味向外驰求，欲征服自然而为我所用。其结果势必破坏人与自然一体的人系统的谐调关系，使自然界固有的节奏紊乱，最终人类一定会受到强大自然力量的报复。由于以私我为中心而向外逐物，以自己物欲之满足为宗旨，不知省察物欲的虚妄和片面满足物欲的危害，结果心为物役，精神被污染扭曲，丧失了真正自我及内心安祥宁静之真乐。这种主客二元化的思想方法和私我中心的立场，被当代学者们寻根于西方文明的发端处，归咎于犹太教的二元化思想，溯源于《旧约·创世纪》中神允许人类自由处置、利用他所创造的万物之训示，及柏拉图把世界二重化、神化理性的哲学，笛卡尔高推人为“自然的主人和占有者”的科学思想，这无疑是有理由的。

文明危机之根源既然在西方文明本身，就难以从西方文明得到拯救的希望。无论是基督教神学、希腊哲学，还是现代自然科学、人文科学，都无力承担文明自救的重任。那种确信科学技术可以救世的信念，已成为一种过时的信仰，在当今已不能使发达国家的人们消除危机感、末日感。科技虽然高度发达，其能力总的看来还相当有限，即使在美国这样的发达国家，遇到大旱灾造成的城市缺水及森林着火等灾害，尚应付支绌，更不用说堪以解决因能源、人口过剩、战争引起的全球性劫难。何况现代科学的基本着眼点仍在财富之增殖，尚未把解救文明危机列为重要课题。现代哲学人类学创始人舍勒在其《知识的诸形式与社会》（1960）中讲过：

即使科学完成以后，人作为一个精神的存在仍然是绝对空虚的。事实上他将陷入与古代人相似的野蛮状态中……而得到科学支持的野蛮状态是所有能令人想象野蛮状态中最令人惊悚的。

自然科学的发达，不仅带给人物质生活的便利，也会有加深现代战争残酷性、加快人类毁灭速度的副作用。失去正确思想指导的科学新玩艺，还具有诱使人逐物迷心的强大魔力，目前就有不少人的生命被电视、录像、网络的信息所吞食，心灵被色情、武打片和靡靡之音所腐蚀。舍勒呼唤对人类自身尤其精神现象研究之重视。然而，目前各国在社会科学、人文科学方面投入的财力人力，与自然科学相比，尚微不足道。心灵学、人体科学，还被不少科学界正统人士斥为伪科学，不得进入科学的大雅之堂，更谈不上有多少投资。

至于西方现代各种以人自身为研究对象、力图提供针治人类心灵弊病方案的新说，如深层心理学、第三心理学、第四心理学、哲学、哲学人类学等，虽然从深化人对自己认识的角度而言各有千秋，但总的看来，仍缺乏一种堪以提供安身立命之本的正见正智。从尼采把生命意志引向对超人和权力的崇拜，到马斯洛所说不离假我之执的自我实现；从弗洛伊德泛性欲主义之牵强，到萨特绝对自由而又无家可归的纯粹自我意识之迷朦，表现出西方文化人在如实认识自己方面，文化根柢毕竟过于浅薄，易流于偏激，难免漏洞和弊病。尤其是现代西方哲学，不是发现理性的极限后茫然无措，便是跟着科学转只讲实用，或拘囿于艰深枯燥的数理逻辑与语义分析而忘了人生之大本，不能提供一种象样的宇宙模式说和人生观。总的来讲，西方人文科学虽有精于逻辑演绎及实验观测之长，却缺乏从超越世俗知识的高度俯瞰宇宙人生、审视文明利弊的清澈智能，终嫌其立足点过低，目光过于短浅，抓不住人存在的根本矛盾而予以合理解决。

就在这彷徨求索之际，一些西方人士把希望寄托于古老的东方文明。早在二十世纪二十年代，西哲罗素就曾警告西方人，若不向东方文明学习，西方必将走向文明的毁灭。荣格、汤因比、弗洛姆等，皆盛赞东方文化。当代德青年学者霍尔根·凯斯顿在其《耶稣在印度》一书导言中表达了西方人对东方智慧的向往：

过去和现在，促使思想深化的决定性因素来自东方，首先来自印度。今天，人类必须有新的指南，就这一问题的真正含义而言，就是

转向东方。

东方儒、道、婆罗门教等传统文化，皆持“天人合一”的整体观，注重精神生活的完善及天人关系、人际关系的和谐，注重直觉，与西方文化主客二元对立、注重物质生活与理性的传统很是不同。《老子》早就洞察到片面发达物质生活的弊端。更为精深博大的佛学所蕴藏的深广智慧，对于促进文明自觉、挽救文明危机来说，更如对症良药、歧路明灯。从拯救现代文明危机的角度观佛法，其蕴含的明哲睿智，有以下五个方面最值得注意。

一、确认文明出发点与终极归宿的慧眼

开创文明，当先选准目标、确定方向，这是人类立身于天地间所应首先树立之大本，也是每个人在青年时代便应确定的安身立命之本。确定文明进展方向，须以清澈的慧眼审视自身的需要、自身与外界的关系、自身在宇宙中的位置及现实生活的价值，抓住人存在的根本矛盾而设计解决方案，确定文明的出发点与归宿。佛学正是从这里入手，首先对人生价值和人生的根本矛盾进行反思，四圣谛中第一苦谛，便是对这一问题的答案。以佛陀慧眼如实观察，发现人有生老病死等诸苦，与人本性常乐的需求相违，此乃人存在之根本矛盾。正视这一矛盾而予以解决，应为文明的出发点。令全人类乃至一切众生都解脱诸苦，获得现前的“现法乐住”乃至永恒的常乐我净，应是文明的终极归宿。人所需要、追求的幸福，无非是精神心理上的安乐。深察人生之苦乐，可见一切依一定条件、尤依赖物质条件而生，由官能刺激所得的乐，皆较粗劣短暂，实质是苦。欲图以满足物质欲望而获永恒幸福，有如饮咸水止渴，永远不得满足和安宁，不得真常之乐。满足常乐之需求，需从自心的智能化、净化着手。这是佛法所确定的基本文明路线。而近现代西方文明，正好背道而驰，逐物役心，其在短短二三百年内造成的恶果、酿就的危机，恰好作了佛法的反证。歧途回首，深思文明的出发点与归宿，深思佛学对人生根本矛盾的揭示及解决方案，对文明反思中的现代人来说，当有深刻的启示意义。

二、对人与世界、人与人关系的正见

观察人生，应弄清人类存在的基本关系或大系统的内在结构，东方传统思想大都从此着眼，佛学也不例外，从缘起论的立场观析人的存在，认为人的生命由五蕴——物质（包括身体）与精神、心理活动集成的动态结构，身心境三缘和合，彼此不离，心色不二，依（国土）正（根身）不二。欲期值报清净庄严，生存环境富乐理想，关键在于人类能自净其心、



自严其心，《维摩经》谓“随其心净则佛土净”。这是佛法处理人与世界关系的根本立场。

佛法并不忽视物质文明的建设，大乘号召菩萨掌握工巧技术医方明，丰富和便利物质生活，以饶益众生，庄严国土。但物质生活的建设，需以净化人心为本，以令众生获得正受之利乐为本，防止逐物役心的弊端，反对自相残杀技术的发展，这当然离不开精神文明的建设，应把净化人心的技术看得比发达物质的工巧技术更为重要。这对近现代文明忽视精神文明、本末倒置的错误，正是一剂良药。

就人际关系而言，佛法力倡众生平等，人际之间应以慈悲喜舍为怀，佛陀“视诸众生犹如一子”（《涅槃经》），视众生为过去世父母、未来诸佛，极度尊重人的价值和尊严。这种平等与慈悲，甚至遍及包括低于人类的动物在内的一切众生。以这种理性人道主义的精神进行社会教化，对于净化人心，淳化世风，优化人际关系，促进世界和平，乃至保护生态平衡，针治现代文明因不尊重人的价值和尊严、不等视众生而造成的人情冷漠、欺凌压榨、斗争残杀乃至战争等弊病，当有良好作用。

三、诸法无我与人心自觉之道

作为“印中之印”的“诸法无我”，是佛教智能的宗要。佛学高标无我，通过对众生认之为实的自我之如实观析，力破世间一切丑恶现象的渊藪——生死苦恼之根株——对值我、幻我、小我的错误执着，根本改变以假我为中心的立场，提供给人类一套消除我执、体认真正自我的大道——以无我为宗的般若智慧如实观照，修习三学六度四摄等诸善法，在自度度人中使人格高尚、智慧圆满、生命升华，社会国土亦随之清净庄严。这是一套以智能为导的、实现池田大作所说“人的革命”的极佳教化体系，堪作正确的人生司南，对于针治现代文明以自我为中心而向外扩张占有欲的病根、建设精神文明，极具积极价值。

四、掌握解决人生根本矛盾、打开宇宙奥秘总机关的智慧宝钥

科学文化对人生问题与宇宙奥秘的探究解决，至今尚处在零析碎割、见部分而失全体、治标不治本的幼稚阶段，其学说知识愈演愈繁，社会、人心问题也愈来愈多，关键即在缺乏一种从根本上、整体上观察、解决问题的大智慧，未能掌握解决人生问题的诀窍和打开宇宙奥秘总机关的钥匙。而佛学之所长，正在其从根本和整体着眼，力图掌握并真正掌握了这种解决人生根本矛盾、打开宇宙奥秘总机关的智慧宝钥——这就是对真如、实相的契证。佛法以此为智慧之大本、观行之枢机。只要能如实观察体证真如，则假我之执自然销落，真正自我与常乐我净之涅槃自然呈露，

本具直觉宇宙万法本面的智慧潜能亦自然显现，可谓一了百了，“一真一切真，万法自如如”。而体证真如诀要在如实知自心、明心见性，这方面的技术是显密佛学的心髓。这是佛法独具的智慧，对于针治文明病根，可谓如涂毒鼓、如阿伽陀药、如点石成金的仙丹，对于净化人心、挽救劫难，最具灵妙力用。

五、圆满开发自性潜能的技术

与近现代文明唯重开发物质潜能相反，佛法唯重开发自性潜能。从佛眼观来，世间万法中，人心为枢，最灵最妙，乃最高技术、最大宝藏，蕴藏着最不可思议而又最易于开发的潜能。

佛法创立了经过实证的圆满开发自性潜能的技术，全部佛学的教理行果，其实可看做一套自性潜能开发学。若人类全体按佛法的路子开发自性潜能，其结果将别是一片新天地：当自性神通被普遍开发之时，人皆飞行自在、视听无碍，得到比依靠科技工具所能得到的便利大得多的自由；交通、粮食、医药、保密、信息传递等方面的设施可大大缩减。当自性慈悲平等的道德潜能被普遍开发之时，社会面貌会得到根本改善，和平安乐，斗争、欺凌、战争等将永远熄灭。当自性智能潜能被普遍开发之时，人都成为“超人”、“圣人”，得现法乐住，断生死流转，升华为宇宙性的永恒生命，地球文明也随之升华为宇宙性的超级文明。

自性潜能的开发，无须藉丰厚的物质，无须靠大量的知识，耗资最小而效益最高，效益最高而技术最简易，对自然界和其他众生又无损害作用，其价值显然较开发物质潜能的科学技术高得多，其前景显然较开发物质潜能的前景灿烂光明得多。而自性潜能之圆满开发，实非各门科学和中西哲学所擅，唯佛法久久专攻此道，理论方法至为圆满，宜乎为文明反思、文明回归时代的人类所珍视。

放眼浩渺宇宙，纵观古往今来，审视百家之学，佛法蕴藏着堪以拨正文明航向、挽回劫难的智能，为人类文化的无价宝、人类最伟大的精神成就，殆不难为明眼人所首肯。人类能否珍视这份祖传的无价宝，在它的智光照烛下迅速纠正几百年来西方文明的过失，建设以正智为导、精神与物质统一的新文明，是能否拯救文明危机、回转劫难的关键。为弘扬正法、挽救劫难作出最大努力，是一切发菩提心、救世心者、关心人类命运者义不容辞、刻不容缓的责任和义务。



第十四章

佛学在文化重建中的使命

二十世纪八十年代以来，改革开放的东风吹遍神州大地，处处春意盎然，伴随着经济之腾飞、社会之转型，文化园地百花齐放，不少有识之士满怀忧患意识和高度责任感，自觉进行深刻的文化反省，探索重建中华文化的出路。与此同步，佛教从一片劫灰中再生，跻身于多元文化结构，被越来越多的社会人士所重识。从文化建设的角度看，佛教，尤其是其文化思想内容——佛学，在二十一世纪的文化重建中，负有极其重大的使命，闪现着光辉灿烂的前景。

百家争鸣、文化重建的空前机遇

自商周以降，中国文化便在一元文化专制的政策与实际存在的多元文化的矛盾斗争中发展，每当一元文化专制强化，社会文化便由僵化而走向崩溃，斯时必然出现的多元文化竞争局面，每成中华文化繁荣昌盛的黄金时代。

佛教作为一种外来文化，是在西汉儒学专制强化所导致的儒学僵化、社会笼罩着一片信仰危机的机遇下，被请进中国的。白马驮经西来，以新颖的思维方法、人生态度和生活方式，予中国传统文化以刺激启发，使其儒硬的躯体焕发生机，促成了道教的创立、改革和魏晋玄学、宋明新儒学的创生，形成儒释道三元共轭的文化格局。当儒学文化专制再度趋于强化之后，儒释道三家和整个中国封建社会便渐趋末路，终于被以洋枪洋炮开路的西方文化打破那种鲁迅喻为闭锁铁屋的沉闷局面，将中国推向春秋战国、魏晋隋唐以来的又一次百家争鸣的时代。衰迈已极的佛教，在这一东

西文化强烈碰撞的大动荡时代竟然得以复兴，一时人才蜂涌，诸宗竞秀，东求西取，变革转型，思想学说和弘传方式都出现前所未有的崭新局面，大有隋唐佛教盛况再现的势头。

处于复兴、转型大潮中的中国佛教，因战乱、“文革”等逆缘的干扰破坏，遭受严重挫伤，一度濒临灭绝；但在港台地区，一直沿二三十年代开辟的人间佛教的路子稳步行进，已蔚为大观，获得了占总人口四分之一以上的社会人士上的信仰，成为多元文化中的主角之一。大陆封闭局面也终被打破，随拨乱反正、改革开放，思想文化界又出现百花齐放、百家争鸣的温熙气候，标志着中国历史上又一个文化辉煌时代的来临。世纪末的中国思想界，和世纪初表现出某种惊人的相似。国人敞开心怀，广纳海外诸说，重温传统百家，在开放中改革，在反思中开拓。儒学专制已成过去，十几亿人心呈现巨大信仰真空，这种文化气候和经济转轨、法制建设，以及宗教政策的落实、宗教信仰自由的法律保障，给了佛教以复兴的大好机遇。

十几年来，大陆佛教稳步恢复，已有了为数可观的丛林寺刹，几十所佛学院、几十种佛刊，培育出了数以千计的僧才，奠定了进一步振兴的基础。佛学作为中国传统文化的重要组成部分，越来越受重视，佛学研究已从冷门变为热门，不少治人文社会科学、自然科学的知识分子，纷纷钻研佛学，二三十年代佛学热的盛况，正在重现。一个百人以上的有独立品格的佛教知识分子群体，已经形成。

从全球范围来看，佛教更是面临振兴弘传的最佳时机。资本主义、工业科技革命，打破了西方世界长期以来基督教一元文化专制的局面，佛教得以传入欧美各国，近百年来稳步发展，已扎下保根。两次世界大战和阶级斗争给全人类带来的深重灾难，促使西方文化人深刻反省近代科技文明乃至基督教、古希腊文化的偏弊，在“上帝已死”、西方文化已趋没落的失落感和对科技救世的失望下，寄望于古老的东方文化拯救人类，佛教尤受青睐。五十年代以后，对工业文明弊端的反省深入到对人本身的价值和在工业社会大机器中迷失的自我之追寻，禅宗与存在主义并行，风靡一时，十九世纪基于实证主义与科学知识的反宗教大潮已趋退落，从冷静反思科学功过的基点重识宗教、认同宗教、回归宗教，成为西方社会思潮的一大动向。趁此机会，藏传佛教紧踵禅宗风传欧美，至今方兴未艾。八十年代后，随着对过度物质化、工业化的反省深入到后现代思潮与生态平衡，回归宗教的潮流大涨，港台与中国大陆，先后汇入这股全球性的思潮，形成当今海峡两岸佛教复兴的大势。



顺着这个大势向前瞻望，二十一世纪必将提供佛教大复兴的更佳机遇。经济发展与体制改革，将把中国推向世界强国的前列，国民物质生活水平将逐步赶上西方。香港澳门回归、海峡两岸日趋贴近，一国两制和法制的不断健全稳固，政教的彻底分离，将使佛教弘化的路子越走越宽，障碍越来越小，“文革”法难应该不会再现。

信息技术的飞速发展，使全球经济文化一体化的步伐日益加快，将开辟人类历史上前所未有的文化新纪元。这将是一个重建人类新型文明的时代，古今中外各种文化之花，都将在全球各地自由盛开，各呈其异彩天香，任凭人们欣赏、比较、创新，腐朽崩溃，将在竞争中被淘汰；东西两大系文化，将在更高层次上交融一体；自然科学、人文社会科学、人体科学，将会在统合中产生飞跃，促进人类文明的转型。

物质需求满足后的精神饥荒，在人与自然、人与人的矛盾缓和后使人自身矛盾的凸现。人欲横流、道德沦丧、自我迷失和种种腐败现象导致的失落、迷惘、孤独、愤懑、厌世感，知识爆炸、生活紧张的重压，对片面发达物质文明的流弊之更深反省，人体科学、超心理学等研究人自身深层景观的科学的进展，全民文化水平的普遍提高，将会使人们对真善美的追求，对精神境界的提升，对自性潜能的开发，越来越给予关注。由此必然导致的，是对宗教尤其是佛学的进一步重识与回归，是科学与宗教的协调与统合。

佛法的优势与使命

当代著名历史学家阿·汤因比博士从对西方文化的深刻反省出发，对中国文化寄予极大期望。他曾在日本的一次讲演中说过：二十一世纪，整个世界是将会转向中国，引导世界文化的中心，将是大乘佛教。这一预言，增强了许多中国人尤其是佛教徒的民族自信心和文化使命感。站在俯瞰全人类历史的高度，回顾往昔，展望未来，从文化比较的角度审视中国文化尤大乘佛学的深广内涵，对汤因比博士的这番话，明眼人起码应认同一半。

汤因比博士以历史学家的深沉眼光，对人类文明史作了一番考察后，得出结论说：宗教由来是各种人类文明的生机源泉，未来社会的生机源泉也将必然是宗教，但这个宗教必须能满足人类的新需要。他所谓满足人类的新需要，是指充分满足人们的科学精神、哲学精神，既能挽救西方的危机，又能拯救东方的困境，能赋予人们明辨和克服严重威胁人类生存的、

以贪欲为首的各种罪恶的力量，“有利于把人类组成一体，去解决从现在到将来的一切问题。”^① 在全球现有各种文化、各种宗教中，能满足汤因比博上所说的人类新需要，堪以担当未来的世界文化领队，作新型文明生机源泉者，无疑数大乘佛学最具资格和可能性。大乘佛学在未来多元文化竞争、文化重建中堪以承当特殊重任的优势，主要表现在以下几个方面：

一、高度的文明自觉

近几百年来，人类文化尤物质文明的进展愈来愈快，但从整体上看，人类创造文化的活动还几乎是盲目的、受异化力量驱迫的，不断征服自然以解决人与自然界的矛盾，结果是物质财富虽然增加了很多，却召来自然界的无情报复，导致生态失衡及人与人矛盾的激化、与自己精神家园的疏离。对“怎么样”（How）的问题虽然有了许多解答，但对更为根本的“为什么”（Why）的问题，却比古人还更茫然无知，对创造文明的目的、路线和创造活动的价值、后果，对自身在宇宙中的地位，人类还缺乏明晰的自觉，也缺乏对自身创造活动的控制能力，这无疑是人类文明的巨大缺憾。

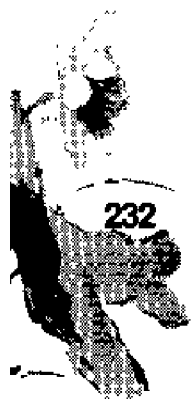
佛学的价值，首先在于它以禅思开发的越超性智能，以全宇宙为坐标，冷静审视人类在宇宙中的地位和人生的根本问题，揭露人生的缺陷，指出人类文明创造活动的目的，终在突破现前的痛苦、无常、不自由而趋向永恒、幸福、自在。人与自然、人与人的矛盾虽是阻碍人类实现这一目标的直接障缘，但这两种矛盾，终以人与自身的矛盾为本。

因此，人类创造文明的活动，应以解决人与自身的矛盾、建设精神文明为枢机。只要实现自身生命的圆满变革，一切矛盾自然消解无遗，作为文明终极目标的永恒、幸福、自在才能真正实现。只知向外追逐去征服自然，终难解决人与自然的矛盾，终难脱出痛苦、无常、不自由的境地。这种深彻的文明自觉，乃现有各种文化所或缺，佛学独具的照彻文明大本的智能，堪作全人类的安身立命之本，可以提醒人类冷静审视文化创造活动，反省自身，正确处理人与自然、人与人、人与自身三大关系，重视“人的革命”，端正文明航向，防止逐物不返、征服自然等文明偏弊，保持清醒的文明自觉。

二、对自心、自我的如实觉知

人类对自心这个主枢者、创造者、价值承当者认识之深浅，已成举世共认的最大缺憾。作为生存和一切价值建立基点的自我之迷失，成为折磨

① 荀春生等译《展望二十一世纪》，国际文化出版公司，1985，第380页



当代人的一大苦恼问题。对自己身心的研究，对真正自我的追寻，必将为未来的科学、哲学所重视。然科学研究人自身，多用研究物质现象的方法，用以研究人自身尤其是极为灵妙的人心，显得支绌艰难，哲学所用逻辑思辨的方法，在探究人自身存在问题时也难以得其究竟。以“如实知自心”为解决人存在的根本问题、解脱成佛诀要的大乘佛学，对人心不仅有八识五十一心所等详悉解析，有对假我、真我之明辨，更有禅思内求以自治其心、自净其心、自知其心、体证真正自我的特殊技术，可藉之以窥透心灵黑箱，发现真正自我，必将被未来的人类所珍重。

三、人文主义、科学精神

大乘佛学超越民族、国家、种族等畛域，高扬众生平等、皆有佛性的大旗，强调“以己为洲”、“以法为洲”，不仰赖上帝鬼神，而主张依自己力量，依本然如是的真理自净其心，自己解放自己，并以平等普度众生、利乐众生为必尽之责任。这种对众生的高度尊重、高度关怀的人文主义精神，在诸宗教中可称独一无二，最容易被全人类普遍认同，成为系全人类于一体的精神纽带。佛学更强调“以法为师”，以宇宙人生法尔如是的真实为最高皈依处，教人“如理作意”，通过使自己主观认识完全符契客观真实的修行实践，实证真实而确立正信，其理论与修证体系乃经佛陀和无数佛弟子的修行实践所证明，具可验证性，任何人只要肯依教奉行，都可自己身心上体证。

佛学重智尚真，崇重理性，强调用理性思维推论，以步人实证真实之径，其教义极富理论性、哲学性而又超理性、超哲学，其有关身心世界的诸多说法，不断被科学发现所证实，其思维与实证方法，颇与科学相契，当代多门前沿科学的发展，都表现出与佛学遥相接轨的趋势。佛学的这种人文主义、重理智尚验证、非有神论的特性，超越了宗教，最能适应和满足科学时代人类的宗教需要。

佛学重视物质生活的完善，提倡掌握“五明”等知识技术尤其是“工巧明”（科学技术）以利益众生，可以纠治东方儒家文化等轻利轻工商从而不利于发达物质生活的弊端；佛学又特重精神文明，力揭逐物不返、耽溺物欲的祸害，可以补救西方科技文明片面发达物质生活的偏弊。

四、超越人性正负面的智慧和技术

人类至今尚无法控制人性负面的贪欲、残忍、嫉恨等，是孳生种种罪恶，乃至酿成战争惨祸的根本原因。各种文化，各种教化体系，虽然开有种种药方治人自身的这一痼疾，但总是不能拔除病根。佛学以冷峻的慧眼反观自心，对贪嗔痴慢嫉等人性负面的本末究竟，有极为明晰的揭示，

并没有以超越性的般若智慧化五毒等烦恼为菩提的戒定慧等操作技术，可以赋予人类克服罪恶、控制人性负面的巨大力量。佛学还将人性正面的功用发挥臻于极致，用般若智慧将理智和感情统一于一体，其无缘大悲、不住相布施、无我利他的道德观和难忍能忍、难行能行、牺牲奉献、“我不入地狱谁入地狱”的勇猛精进精神，极富道德感召力，足以磨砺人性光明，帮助人们端正价值坐标，提高精神境界，促进全人类的团结。

五、多元多层次的结构和契理契机的精神

与其他宗教多为单一结构不同，佛学为多元多层次的立体结构，内容广大，法门众多，在弘传中形成许多不同风格的流派，既有注重现实人生改善、谈人伦政道的人天乘法、人生佛教，又有注重超越人生、了生脱死的出世间法；既有专重依自力解脱的二乘、禅宗，又有倚重他力救度的净土宗、密宗；既有哲理深睿、思辨严密，唯上智可入的唯识、中观、华严、天台等教宗，又有满足中下层信仰需要的普门示现、菩萨救度等内容；既有与其他宗教相共相通的世间法，又有不共其他、唯此独有的出世间法。这种多元多层的结构，足以满足各种人的信仰需要。

佛学还强调说法、教化须契理契机，根据对象的接受能力采取种种方便，这使它能适应不同时代而不断变革自己，而种种变革又都能在佛经中找到其依据，往往具有复归佛陀或根本佛教的性质。

佛学还有与各种不同文化和平共处的传统，主张圆融不诤，认同异己之说中的真理，吸取他家之长。佛学的这种圆融性、包容性、应变性，乃其它文化所不及，使它较少传布的抗阻力，易于在越来越小的“地球村”中广泛流布。

六、深厚的文化积淀

佛学资深年久，典籍浩瀚，内容渊深，为举世公认。长期以来，佛学渗透中国乃至东方广大地区各民族的文化深层，深深影响了各地区的政治、经济、哲学、科学、文学艺术、宗教、民俗、文化心理、语言文字等广大文化层面，形成深厚的文化积淀。它在东方佛教文化圈内的文化优势、传统优势，非任何外来的、新生的文化所能企及。佛学丰厚的文化家底及独特的性格，使它在西方世界也颇具渗透力。即便是作为一种文化遗产来研究欣赏，也必在文化学术界保有重要席位。

总之，像佛学这样以人类文明的永恒课题为中心，以人的终极关怀为基点，超时代、超地域、超人类，具总持人类文化、解决文明根本问题的智能和技术，具亦宗教亦哲学亦科学而又超宗教超哲学超科学的性质，及慈悲、圆融、宽宏、灵活的性格者，在现有各种文化中，还举不出第二



家。佛学的独特性质和文化优势，使它历久弥新，有资格在未来的全人类文化大重建中承担重大使命。

佛学在未来文化重建中的作用和价值，大概不应是主要庄严一种古老宗教，度化多少人出家修道、得大成就；不应主要用来满足少数厌世阶层、好奇阶层的宗教需要；不应只是社会文化橱窗中的陈列品、点缀品，而首先应作为多元文化中的长者、领队者，以领导文明的姿态、入世担当的精神，面向全人类，挑起化世导俗的重任，参与现实生活，投入两个文明的建设，给人类提供掌握文明航向的智能，给个人提供安身立命的大本，影响、促进科学的统合、飞跃，及政治、法律、教育、民族关系等的改善，促进世界和平和生态平衡，促进整个人类文明的合理转型。这是作为人类智能最高成果、具有诸多文化优势的佛学义不容辞的光荣使命。作为大乘两大语系中心的中国佛学，理应是这一光荣使命的主要承担者。

文化重建与佛学重建

佛学虽然具有如上所举诸多优势，堪作未来文化重建中的总领队，但这还只是一种可能性，这种可能性能否变为现实，佛学能否真正担当起它所应负的使命，还取决于诸多因缘。

首先，佛学自身，必须适应现代社会、未来社会而重建。佛学虽具超时空性，含亘古不移之理，但要被世人普遍接受，还需契机。长期以来在东方封建社会传布而成型的传统佛学，显然有不少不适应现代社会之处。近百年来，在西方文化的冲撞下、在社会剧变中，佛教学虽然在不断变革自身，但毕竟为时过短、传统包袱过重，迄今尚未完全实现“从传统型向现代型”的成功转化，还带有浓重的传统积习。与其他文化相比，尤其是与虽经改革而犹嫌陈旧的基督教相比，佛学更显古旧，有不少缺欠，如仍然畸重出世、过于冷峻、未完全实现向近代理性的转换等，从理论到表达方式、表述语言，都带有太多的僧侣气、玄学气、经院气，其内涵的积极因素，多被包裹于僵硬的宗教外壳中，未能彰显于世。

至于作为佛学主要弘扬者的佛教，更是积弊多端、性格古旧，缺乏在现代社会多元文化共存中竞争的活力。汤因比博士虽然认为未来社会的生机源泉也将必然是宗教，但是认为：

这个未来的宗教不一定是个全新的宗教，也可以设想是一个采取

新形式的旧宗教，但是这样的旧宗教即或采取了能够满足人类新需要的新形式而复兴起来，恐怕也要彻底改变形态。^①

长期执教于美国的日本佛教学者阿部正雄认为，佛教和基督教都还带有东西方文化的地域性质，未能真正成为普遍性的世界宗教，其现存形态并非它们发展的最后阶段，“它们现存的教义和教团组织显得缺乏生机和过时”，“改变过时的陈旧框架，重建真正适合于全人类的普遍性宗教，并在它们的故乡使真正的宗教精神重具活力，对这两种宗教就显得刻不容缓的了。”^②这大概是当今许多教内外人士的共识。欲将佛教重建成能满足未来人类的需要、作全人类安身立命之本的真正世界性宗教，须先完成作为其灵魂和思想内容的佛学的重建。

佛学重建，须从领导现代文明、促进文明转型的使命出发，从未来世界的发展着眼，吸收其它文化的长处，总持传统佛学中的积极因素，依契理契机的原则组建发挥，变换出能适应未来社会的新形态。其基本工程，首先是对古老佛法作现代诠释。应继承发扬中国佛学判教的“总持智”，运用科学的研究方法，对古今中外的一切佛学遗产研究整理，提炼精华，去其芜杂，对其精义予以浓缩，结合现代科学、哲学知识，针对现代生活，以明白晓畅的现代语言进行诠释发挥，当现代之机说现代佛法，将本来逗机活说的活泼佛法从故纸堆中、藏经柜里解放出来，将本来应为全民精神财富的佛法从古寺香炉、钟鼓铙钹中解放出来，用现代的各种信息工具广为传播，变成现代社会的广大众生人人知晓的人生智能。

其次，要用现代科学的方钺，提供“佛法为真理”的有力论据。如用社会学、统计学等定量研究的方法，以事实和资料证明“业力果报”法则的正确性，证明佛教信仰和修持对个人身心健康和社会生态平衡的良性效应；用身心医学、心理学、超心理学等学科的成果和方法，证明“依正不二”的法则和戒定慧修持引起的身心效益等等，使佛法的理论和修持获得科学的论证，具有使人们无法抗拒的巨大威力。

其三，需以科学的方法，对传统佛学的各种修证方法作整理研究，结合修行实践，予以总结重建，选择、开设出适宜现代社会的各种人修习的多种法门。各种修证法门，既要贯彻般若正智，又要具可行性，使修习者能迅速见效，身心获益。证人次第，须具严格的检验标准。应以弘扬大多

① 《展望二十一世纪》，国际文化出版公司，1985，第375页

② 《禅与西方思想》，上海译文出版社，1989，第309页



数现代人能在生活中灵活修习、与生活融为一片的法门为主。

其四，需运用佛法的智慧，观察当代社会的政治、经济、民族、宗教、教育、生态保护、社会风气等人们关心的重大问题，发表评论，提出建设性的意见，揭露和批评社会弊病、人生缺陷，提出针治贪赃枉法、奢侈腐化、铺张浪费、假冒诈骗、劫盗、卖淫、吸毒、恐怖事件等社会问题的可行方案。将佛法运用于社会文化的多个方面，阐发佛法的哲学、宗教学、社会学、人类学、心理学、伦理学、美学、教育学、经营管理学、旅游文化学、死亡学等，使佛法影响、渗透于各个文化领域，促进各文化领域的发展，同时丰富佛学自身的内容。将佛法应用于治病健身、智力开发、心理咨询、儿童教育、罪犯改造、节制生育、提高工效及至美容、娱乐、性教育、临终关怀等方面，使其在生活中起到利乐众生的现实作用，充实生活，点化生活，从而成为人们生活中不可须臾离之的东西。还须利用文艺、娱乐等媒介，提供大批高质量的渗透佛法的文学、美术、音乐、影视等作品，收潜移默化之功。

古语云：人能弘道，非道弘人。建设、弘扬堪在世界文化重建中担当领队重任的现代佛学，是一项需多数人在实践中探索研究，起码经数十年之久方能完成的重大工程。尽快培养出一批具愿力、胆识、才干，堪当弘道重任的人才，是佛教界、知识界面临的要务。

第十五章

佛法依正不二论的现代意义

依正不二，是佛教的重要思想。依正，是“依报”、“正报”的略称，见《菩萨本业璎珞经》等。正报，指众生乃至诸佛的身心，即生命主体；依报，指生命主体所依止的国土，即生存环境。佛法说身心世界皆是业力之果报，故名依正报。《三藏法数》卷二十七释云：

正由业力，感报此身，故名正报；既有能依正身，即有所依之土，故国土亦名报也。

不二之“二”，与一异之“异”（差别）含义相重迭，意为对立、矛盾、截然不同。不二，亦作“无二”，略有两层意义：

首先，从世俗谛看，据缘起法则“凡有对法不相舍离”的规律，矛盾、对立的双方并非只是水火不容的敌对关系，而是互相关联、互相依存、不可分割的统一体。

其次，从真谛看，矛盾、对立的双方体性是“一”，在其深层或就其终极本质而言，本无矛盾对立，本无差别。《大乘义章》卷一解释说：

言不二者，无异之谓也。即是经中一实义也。一实之理，妙理寂相，如如平等，亡于彼此，故云不二。

谓一切现象的体性、真如、实相、离一切差别相，无彼此之分，无主体、客体的二元对立，叫做不二或无异。

入不二法门，被大乘千经万论强调为契证真如、获得解脱的诀要。《信心铭》谓“真如法界，无自无他，要急相应，唯言不二”；《三论玄义》



总结“诸大乘经以不二正观为宗”。“不二”的极旨，是超越“二”与“不二”的分别，离言绝相、现证真如，乃菩萨见道以上的境界。如《维摩经》载文殊菩萨赞叹以默然无言回答如何人不二法门问题的维摩诘居士“真入不二法门”。《大般若经·胜义瑜伽品》云：

若无二无不二者，即名得果，即名现观。

依正不二，为诸不二法门中特别重要的一门。天台宗九祖湛然撰《十不二门》论十种“不二”，其中色心不二、内外不二、自他不二门，实际上都可摄入依正不二门。所谓“依正不二”，用现代语言表述，即是生命主体与其生存环境密切相关、同一性。这是佛家处理主观世界与客观世界关系、人与自然关系的基本立场。《华严经·世主妙严品》偈云：

众生及国土，一异不可得，
如是善观察，名知佛法义。

谓善于观察“依正二报”非一非异，非二非不二，是了知佛法义理的门径。

佛法“依正不二”论与婆罗门教、道家、道教、儒学等诸家的“天人合一”论，有着某种共通点，都把人与自然看作一个整体，这是东方古代文化的优秀传统。佛法“依正不二”论，又有其不共于诸家“天人合一”论的深沉内涵。

面对此弊病丛生、危机四伏的现代社会，不少东西方文化精英，都为人类的未来深深忧虑，切感人类行将面临毁灭的劫难，这是人类文化活动的恶果，是近代西方文明征服自然以发展物质财富的路线必将导致的结局。东方传统的“天人合一”观，被公认为蕴含有堪以针治时弊、挽回劫难的智慧。就此而言，阐扬东方传统思想中意蕴最为深厚的佛法“依正不二”论，具有重大现实意义。

依正不二与环境生态

依正不二，系从佛法基本原理——缘起法则——观察世界而得出的结论。从缘起论看来，世界是一个由各种条件组合而成的多层次的动态结构，

其中一切现象皆互相关联、互相依赖，牵一发而动全身，“随去一缘即一切不成”（《华严一乘教义分齐章》）。世界成立的最基本关系，是色、受、想、行、识——“五蕴”——终归为物质与精神，或身、心、境三缘的合集，亦即众生与其生存环境、主体与客体的结合。佛经中比喻五蕴或身、心、境三缘和合而成世界万象，有如三捆芦苇互相支撑而得竖立：随去其一，余二即倒；随去其二，余一即倒。这是显而易见的事实：我等众生的生存，须从外在环境（“器界”或“器世间”）不断摄取空气、阳光、水、食物等，须有蓝天白云、绿树青山、花香鸟语等适意的色、声、香、味、触悦愉身心。佛典指出：“皆依食住”为一切众生的基本特性。我等众生，实为自然界的一部分，与自然界息息相关，须臾难离，如同鱼儿离不开水。

另一方面，世界若离了我等众生，便无价值可言；离了人类的劳动创造，世界也不会呈现出如此这般的情况。

若从六道轮回的无尽历程看，则世界万物，皆曾作过我等众生的身体。《梵网经》卷下佛言：

一切地水是我先身，一切火风是我本体。

即从当下看，我与自然，便处于物质、能量、信息等念念不断的交流代谢中：我在不断地吸进外界的空气等，使我自身的每一细胞在不断地新陈代谢；我排出的废气、粪尿等，滋养着地上的草木禾稼……。欲图在我与自然之间划分出一个明显的界限，实属不易，而且是越触及内在层次、微观层次、本质层次，便越难分割。

大乘佛学诸宗，都从强调缘起关系中“心识”起主枢、决定性作用的角度着眼，论证世界与众生“体性是一”，根身器界，终归为众生心识所变造。大乘法相唯识学，从破除众生割裂主客联系、重物轻心的偏执出发，说“三界唯识、离识无境”；众生所见所执的外境，终为自己心识变现，乃自心底层阿赖耶识的相分所摄。每一众生各有各阿赖耶识，各依此识相分变现出自己受用器界“本质尘”（外境的实体），即大家共见共享的“客观世界”。大乘性宗，则以众生心识之体性真如心、如来藏性等一“绝对心”为世界万物的体性，说身心世界、依正二报、众生诸佛，皆是此唯一“绝对心”的显现。湛然《十不二门》说：

依正既居一心，一心岂分能所？虽无能所，依正宛然。



谓依正二报虽以绝对一心为体性，本无主客之分，而又显现为宛然分明的主体与客体。湛然另一名著《金刚铉》有云：

阿鼻依正，全处极圣之自心；毗卢身土，不逾下凡之一念。

说凡夫众生即便是地狱囚徒的依正二报，无不出于诸佛之大心；诸佛的庄严身相与清净佛土，具足于凡夫众生的一念。既然宇宙万象皆一真如、一绝对心的显现，而真如其大无外、其小无内、无所不包，故宇宙一一微尘中，皆包含了全宇宙的一切。《华严经》谓“一一尘中有，十方三世法”，“一一尘中有，无量种种刹”。

从依正不二出发，佛教对生存环境十分爱护：戒律规定僧尼不得随意砍伐树木，菩萨戒规定佛弟子不得焚烧山林。《楞严经》列土木金石为众生之一类，名“无想羯南”。该经卷六说：“清净比丘及诸菩萨，于歧路行，不踏生草，况以手拔！”

天台宗九祖湛然等，主张“草木无情皆有佛性”，那么当然应该像爱护有情众生一样爱护草木土石了。中国佛寺素有育林护山、绿化环境的优良传统，至今尚可见寺院多是林木扶疏、景色宜人。不少僧尼被政府部门评为护林育林模范。

针对生存环境被严重破坏的迫切问题，一门以自然科学方法研究人与生存环境关系的科学——环境生态学，应运而生。这门科学的研究成果证明：人类与自然密切关联，组成一生态系统，这一生态系统中的生物与非生物、生物与生物之间有着物质、能量、信息频繁的交流循环，像持着结构与功能上的动态平衡，其中任何单元动态平衡的破坏，都会牵动整个生态系统，引起一连串的连锁反应。自然界的太阳、月亮、大气、水、植物等，与人类的生理、心理活动密切相关：如太阳活动的活跃，会导致大气层电离程度、地球磁场、光偏振及气候的改变，危及老弱病人群；月亮的圆缺与潮汐和人的心情尤其女性的情绪有关；宇宙射线和臭氧层空洞的增大，会刺激癌细胞生长、加重肺结核病情；臭氧层变薄，使到达地而的紫外线增加，会损害人的视力；森林、树木放出的氧气和大量负离子，有益于人的身心健康，树木还能吸收尘埃、噪音、净化空气，等等。环境生态学为东方传统的“天人合一”论、佛法“依正不二”论提供了有力的论据。佛法的依正二报同一性、在其最深层次本无差别之说，也被现代物理学等科学新成果所证实。量子力学之父、奥地利物理学家施洛丁格据其研究成果认为：

主体和客体是一体的。不能说用最近的物质科学的成果已将二者的界限打破，因为这种界限本来就不存在。

心理哲学家简·威尔伯的《意识谱》认为：宇宙万物“在最深的底层，是心的唯一‘世界’。当代许多气功、瑜伽修炼者，都从功境中直觉到人身气场与天地、树木等环境气场的交流互动，感到人与自然浑然一体，提出了以“人与自然和谐”为宗旨的“大气功观”。

近三百年来，科学技术在经济竞争的驱动下突飞猛进，推动了社会的飞速发展，极大丰富提高了人们的物质生活。然而，疯狂榨取自然，难免破坏环境生态，遭受自然报复，恩格斯在研究早期资本积累时便曾论述过这一问题。时至今日，环境生态问题已十分严重，统计数字令人触目惊心：全球每年消失 1100 万公顷森林和 2100 万公顷耕地，有 600 万公顷土地沙漠化，4500 亿吨废水、污水泻入江河湖海，1500 万人死于水 and 环境污染……。空气、水、农作物的污染和噪音的危害遍及全球，臭氧洞、“温室效应”、南北极冰雪融化及大气层化学污染所酝酿着的大爆炸，使人类面临失去“球籍”的生存危机。中国环境生态问题更为严重，自然界已向国人发出道道黄牌警告。不少人已清醒认识到问题的严重性，呼吁“救救唯一的地球”；政府和有关部门也在设法解决，但事态还在继续恶化。

解决这一问题，根本在于使每个公民都具备高度的环保责任心，自觉保护环境。就此而言，弘扬传统的“天人合一”论（包括佛法“依正不二”论），使人们从世界观上认识到人与自然的整体性，是十分有利于环境保护的基础工程。人口密度极高的日本，环保成绩十分出色，森林覆盖率高达国土面积的 65%，这与日本国民深受佛法“依正不二”、儒家“天人合一”思想的浸润，是很有关系的。

众生平等与动物保护

环境生态学的一个重要课题，是人与其他生物特别是动物的关系。人类自诩为万物之灵，傲视智力低于自己的动物，肆意残杀、吞食、奴役。《圣经·创世纪》还为人类的这种动物性行为提供了神学依据，说上帝按自己的形状创造出人，“并且让人去治理海里的鱼、天上的鸟、地上的家畜和野兽、爬虫。”随近代文明的推进，动物日益失去其赖以生存的地盘，



或被人大量屠杀、或因环境污染而难以存活，许多种类濒临灭绝。江河湖海中的动物在不断减少，不少城市中已很难听到鸟鸣虫啼。

据生态学的研究，动物与人，皆处于同一生态系统中，这一系统中某些种属的消灭，会破坏整个系统的平衡，使整个系统全面衰退。生物学家海克尔等早就指出，人与动物同处于一个生物链中，处于进化进程中的相邻阶段，在本质上并无多大区别。动物皆具感觉、情识、意志，皆贪生畏死，各有其传递信息的方式，不少动物甚至表现出高于人类的道德。很多动物极有益于人类，是人类生存不可缺少的友伴。残杀、虐待、奴役动物，用它们的尸体来填充自己的肚子，披戴其皮毛，对于具高智能、高科技的堂堂人类来说，无论如何总不是一件体面的事。如有高于人类的文明生物也像人类对待动物一样对待人类，人类应作何感想？

保护动物的重要性，已为人类所认识，许多国家都把保护益鸟益虫、禁止捕猎珍稀的野生动物列入法令，国际舆论在谴责猎象捕鲸。然而，人们为获利而捕猎野生动物，甚至违法捕猎珍禽异兽的现象，仍然屡禁不止。

从保护动物、维持生态平衡的角度看，佛法在人类文化中，可谓爱护动物的典范。佛法高唱众生平等，教诫佛教徒“以慈眼等视一切众生”，一切众生即包括属于畜生的动物在内。佛法说，在无穷无尽的六道轮回中，每个人都曾做过畜生，若不行善修德，今生虽暂为人，来生难免不做畜生。《楞严经》谓“羊死为人，人死为羊”。畜类，实为人类的堕落退化。佛菩萨也常化身为畜类，以利益、度化众生。释迦牟尼佛多次讲他宿世行菩萨道时曾为象、鹿、鱼等动物。畜类愚痴无智，生命价值自不如人，但与人一样知痛痒、有情识、乐生恶死。从体性上讲，“一切众生皆有佛性”（《涅槃经》），凡有情识的众生本性平等，都有成佛的可能性，甚至可说是未来诸佛，畜类、动物也不例外。

佛教严禁佛教徒杀害、奴役、虐待动物，出家、在家各种戒律，都以不杀生（包括杀害动物）为根本重戒，说犯者死后堕入地狱、饿鬼、畜生三恶道，还要受被杀的反报和来世做人短命多病的余报。在家戒规定在家佛徒不得从事渔猎屠宰等杀生的职业，不得畜养狸猫，不得备网罟钓具等杀生之器。出家戒对不杀生及护生的规定更为细微：如规定僧尼须备漉水囊以过滤食用水，经宿之水不滤而饮、疑水中有虫而饮，皆属犯戒，有虎狼狮子乃至蚂蚁的住处不得住，等等。大乘《楞伽经》、《楞严经》等还禁止修大乘道者食肉，《梵网经》列不食肉为菩萨戒中的轻戒之一。不食肉的出发点，是慈悲戒杀，《佛说狮子素戾婆王断肉经》云：

一切众生从无始来，靡不曾作父母亲属，易生鸟兽，如何忍食？夫食肉者，历劫之中生于鸟兽，展转偿命。

戒肉素食，为汉传佛教的一大传统。释迦佛前世修菩萨道时，在山中坐禅，鸟于其顶髻中做巢孵卵，他因怕卵堕伤雏而端坐不动，直到鸟雏生羽，树立了护生戒杀的榜样。大乘教导修菩萨道者对畜类亦应慈悲如父母妻子亲属，悯其愚痴痛苦，发愿度脱。《梵网经》菩萨戒规定：

若见牛马猪羊一切畜生，应心念口言：“汝是畜生，发菩提心！”若不如是，犯轻垢罪。

大乘六度中的布施度，应布施的对象便包括了畜生。释迦佛宿世为萨埵太子时，因救饿虎而舍身的故事，成为菩萨舍己救众生的楷模。《优婆塞戒经》卷五说：“若施畜生得百倍报”，又说：

若能至心生大怜悯施于畜生，专心恭敬施于诸佛，其福正等，无有差别。

大乘还提倡放生、护生，《梵网经》菩萨戒规定：

若佛子，以慈心故，行放生业，……教人放生。若见世人杀畜生时，应方便救护，解其苦难。

大乘佛教界，尤其是汉传佛教界历来重视放生护生：很多寺院设有放生池，禁止在寺区渔猎屠宰，经常举行放生活动。佛教界还编印过不少劝人戒杀护生的宣传品，如弘一法师、丰子恺等合作的《护生歌画集》，以诗、书、画、歌曲结合的形式宣传戒杀护生，流传颇广。

佛教教义和行为规范的推广，在保护动物方面能起十分有效的作用，是不言而喻的。

自他不二与社会生态

从环境生态学新近分出的“社会生态学”，研究的是社会环境与人们



生活的关系。社会环境，包括经济、人口、教育、交通、能源、社会福利、公益事业、道德状况、社会风气、社会心理氛围等，实际上也是人们生存所依赖的至为重要的“依报”。社会环境虽然是人类文化活动的作品，却异化为一种客观的外在力量，与文化创造者自身形成种种矛盾。社会生态的失衡，已成为危及现代人健康生存的严重问题。能源枯竭、人口过剩、生活节奏过快、道德沦丧、人情冷漠等阴云弥漫全球，吸毒、酗酒、自杀、性变态、离婚等社会病日趋严重。处于社会转型进程中的今日中国，社会生态失衡问题尤为突出，贫富两极分化，贪赃枉法、坑蒙拐骗等不正之风腐蚀着社会肌体，拜金主义、享乐主义、个人主义泛滥成灾，犯罪事件充斥新闻，人际关系商品化、冷漠化，价值失范，道德退化，国民心态躁动不安。

社会生态的平衡、各种社会问题的解决，牵涉到政治、经济体制、法制、文化教育等多个方面，主要属国家、政府的职事。但正确的主导思想实起关键性的作用。为此，须提高全体公民保护社会生态、创造良好社会环境的自觉和责任心。就此而言，弘扬佛法“依正不二”的思想，自有其启迪人智、教化民众的现实意义。

佛家处理人际关系的主导思想，是建立于缘起法则基础之上的“自他不二”论。以缘起法则观察人和社会，可见人的存在，就社会层面而言，是处于社会关系大机体中的因缘所生法：每个人的生存，都有赖于他人和社会；每个人的活动，必影响于他人和社会。每个人都与他人互相依存、密切关联、体性不二，谓之自他不二。他人皆是我生存之所依，为我依报的重要部分，我也是他人依报的一部分，可谓依正不二，也可叫做“正正不二”。用社会生态学的概念说，每个人都处于一个社会生态系统中，为社会生态系统的构成单元，社会生态的失衡会危及每个人，每个人都负有维持全社会生态平衡的责任，每个人的不正行为都会影响社会生态，影响他人，导致社会生态失衡。这一道理不难从生活中领悟：我人从十月处胎、呱呱坠地到长大成人，离不开父母的养育，佛经中因而常以父母子女喻因缘和合，如《大法鼓经》卷上云：

如由父母而生其子，母则是因，父则是缘。

这种养我、育我的因缘，可从父母推及于种田供我吃饭的农民、做工供我穿衣住房用具的工人、科学技术人员、教我知识德行技术的老师、为我维护安宁的军人、警察……乃至社会全体、人类全体。每个人的劳动

工作，都在为他人、社会作贡献，若失职，便会损害他人利益，损害社会环境。

佛法还从父母子女的依存关系继续推，从空间上推及于宇宙所有众生，从时间上推及于无始无尽的过去未来，说一切众生在生死轮回的漫长历程中，莫不皆曾为父母妻子眷属，因此应视一切众生如现在父母。《大乘本生心地观经·报恩品》云：

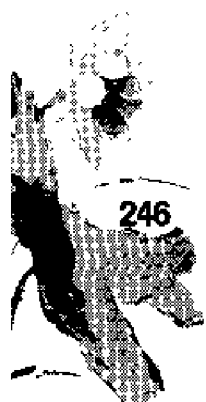
一切众生轮转五道，经百千劫，于多生中互为父母，以互为父母故，一切男子即是慈父，一切女人即是悲母。昔生生中有大悲故，犹如现在父母之恩，等无差别。

《瑜伽师地论》教诫菩萨行者应“于诸有情，深心发起一子爱俱平等之心”。

报恩尽份，为佛教诸乘法所说为人的天职。尽份者，身为社会一分子，应在家庭、社会中尽到职分，起码从事有益于自他、社会的正当职业，精勤工作以供养父母妻儿。父（母）子（女）、夫妻、亲戚、师生、朋友之间各尽到应尽的伦理责任。为国主者，应以正法治世，导民向善。这在多种佛经中有详悉开示。《长阿含经》卷二等载：佛推崇以“数相集会，讲议正事”等七事民主治政的跋祇国为合理政治的典型。

佛教将教导民众共同发心，建立合理的、理想的社会环境引为己任。大乘提出的“庄严国土，利乐有情”的口号，集中概括了佛法的这一宗旨。“庄严国土”，即建设理想的美好社会。佛教对这种理想社会的建成满怀信心，《弥勒下生成佛经》中描述未来理想的人间社会具足种种依正庄严：国土富庶，无灾荒厄难，地生软草，出自然香稻，树生衣服，花果常满，城市为七宝所成，名花充满，好鸟翔集，人民皆自然行善，寿长八万岁，相貌端严，和平安乐，皆大欢喜……

佛法自他不二、报众生恩的思想，对于提高民众的社会环保意识，建设良好的社会环境，显然十分有利。佛教所设多种行为规范，都有针治现代社会弊病的效用，如不邪淫戒可针治纵欲主义、性变态，不妄语戒可针治诈骗伪冒，不偷盗戒可针治扒窃、贪污、贿赂，不饮酒戒可针治吸毒贩毒、酗酒、吸烟，不杀生戒可针治战争、杀人，报恩、布施之说可号召人们尽职尽责为社会努力奉献。一个社会里信仰、认同佛教，自觉按佛法戒律约束自己行为的人多了，这个社会的生态必然较为平衡，社会环境必然较为适意，这大概是不证自明的道理。



心净土净与文明建设

佛法“依正不二”论给予现代人最深刻的启示，在于它强调依报庄严、社会净化的关键，是人心的净化与庄严。《维摩经》“欲得净土，当净其心；随其心净，则佛土净”一语，集中概括了佛法这一思想。用现代语言来讲，佛法认为，精神文明建设是物质文明建设和理想社会实现的关键和主导。

依正二报，从佛法看来都是众生所造身口意业必然感得的果报。生存环境（依报）属于业力所感五种果中的“增上果”（作用特别强的一种果）。经论中说，行不杀生等十善，能感得外物美好庄严、树木花草光泽莹润、果实饱满富有营养、风调雨顺、环境洁净优美、居处平正适意等增上果；反之，若行杀生等十恶业，则感得生存环境恶劣、饮食不佳、果实不熟、干旱少雨、所居之处秽恶不净、行住之处多险阻坎坷荆棘毒刺沙石瓦砾、土地干涸盐碱、多天灾人祸及毒虫猛兽等增上果。《业报差别经》说：

若有众生于十恶业多修习故，感诸外物悉不具足。

一个国家、地区的人民精神境界低下、作恶者多，其自然、社会环境一定是污秽恶浊。

依报为众生业力所造，而业则从心而起，故依报终归为自心所造。《华严经·世界成就品》谓“随心造业不思议，一切刹海斯成立。”《心地观经》卷一谓“心有大力世界生，自在能为变化主。”佛家千经万论，都强调心是世界的创造者；国土的清静与污秽，悉由依止它生存的众生之心所决定。《心地观经·厌舍品》云：

心清净故世界清净，心杂秽故世界杂秽。

同一个世界，在诸佛的清静心中，现为清静庄严的佛国净域，在众生污染的心眼中则现为五浊恶世。世界的面貌，随众生心而呈现，随众生心而转变，如《华严经·世界成就品》所说：

染污众生住故，世界海成染污劫转变；修广大福众生住故，世界

海成染淨劫轉變。

若無量眾生悉發菩提心，修菩薩行，力行眾善，無私奉獻，便可轉消劫難，令人間淨土早日實現。

既然國土清淨在於人心清淨、國土莊嚴在於人心莊嚴，則人心之淨化與莊嚴，便應為人類文明建設的首務和重心。通過淨化、莊嚴人心而“莊嚴國土”、“淨佛國土”，是佛家所定文明建設的基本路線，儘管佛家對物質文明建設並不忽視，但其所重無疑在於精神。

所謂“淨佛國土”，包括兩個方面：一是行菩薩道者自身進行精神修養，“自淨其心”；二是主動地帶動大眾一起淨化自心，力行眾善，以建造理想世界。從《雜阿含經》等所載佛教誡在家弟子必須修十六法帶動眾生共同修行、修四攝法攝取人們同趨善道，到大乘《大寶積經》等規誡菩薩“隨所住处為眾說法”，佛教將帶動眾生自淨其心、力修眾善規定為佛教徒必須盡的義務，這是佛教諸乘諸宗一貫的宗旨。大乘尤其強調，帶動眾生以淨佛國土是成佛的必由之徑、必備條件。《摩訶般若經》卷二十六說：

菩薩摩訶薩不淨佛國土，不成就眾生，不能得阿耨多羅三藐三菩提。

不僅須清淨莊嚴（美化）自己所住的國土世界，而且要清淨莊嚴盡宇宙所有的國土世界，為此而奮鬥不息。《華嚴經》謂“嚴淨一切世界盡，我願乃盡。”此乃一切菩薩行者的宏願。阿彌陀佛在菩薩地為建造理想世界而具足五劫思惟方案，“一向專志莊嚴妙土”，終於建成西方極樂世界，成為佛教莊嚴國土的榜樣。

過於畸重物質財富創造而忽略了精神田園的近現代西方文明，已造成了危及人類存在的諸多弊病。物質生活是大大提高了，但人的道德水平並未隨之提高，反而有人越來越像人的趨勢。人們的心灵並未因物質生活的滿足而滿足，在滿足了物欲及自我實現欲之後，仍感痛苦失望、迷惘不安，這被當代不少學者歸結為西方各種社會病的根源。一切朝錢看、全民下商海所導致的神經退化、文化沙漠化、國民形象丑陋化，其報應之速更如空谷回音。面對當今現實，重宣佛陀遺教，大概會警醒人們反思文明功過，重視精神文明的建設。

在精神文明建設方面，佛法不僅有依正不二、心淨土淨等理論，而且有其價值觀念、行為規範和三學六度等淨化人心、莊嚴國土的操作技術，



最为宝贵的是其作为佛法心要的“诸法无我”的智慧。这种智慧专治各种社会问题、精神疾病的根荪——以假我为中心的个人主义，这是佛法独擅的特效药方。以此药广施社会，再加上其他有益于世道人心的各种文化营养的滋补，扶正祛邪、助阳驱阴，以精神文明领先，带动物质文明，则国土庄严有希望早日实现。

第十六章

中国佛教的圆融精神及其当代意义

圆融，乃“中国化”佛学——天台宗、华严宗、禅宗等诸宗思想的重要内容。霍韬晦先生认为：绝对与圆融，乃中国佛学的特质，“中国佛教的整个方向都是向圆融之路而趋”^①，此言可谓如实。圆融，近代以来也曾受到一些学者的批评，认为是中国佛学的一大缺点。从圆融思想的内涵看，其形成不仅受中国本土儒、道两家思想的影响，而且还依据印度大乘经论加以诠释，处处引经据典，深得大乘精髓，是中印圣者智慧的结晶。在世界各种宗教教义中，圆融思想独树一帜、引人注目，有其独具的价值，对二十一世纪的人类而言特具现实意义。

圆融思想的源流及其哲学意蕴

“圆融”一语，很难找到相对应的梵、巴原语，亦非中国诸子百家古籍中本有的词语，是中国佛教理论家所创造。《辞源》解释：

圆融，佛教语。破除偏执，圆满融通。

圆，《说文》释为“圜全也”，圜则“天体也”，是则“圆”字之义，是像天一样完全。“融”字早见于《左传》等，《辞源》解释有明亮、溶化、流通长远、和谐等义。圆与融组合在一起，字面含义基本为圆满融

① 《绝对与圆融》，台北东大图书公司，1989，第418页

通，有整体无亏、无障碍、不偏执、消融一切矛盾、和谐、和解的意思。在佛学中，圆融更有其特定的深刻义蕴。《佛光大词典》解释说：

圆融，谓圆满融通，无所障碍。即各事各物皆能保持其原有立场，圆满无缺，而又为完整一体，且能交互融摄，毫无矛盾、冲突。相互隔离，各自成一单元者称“隔历”；圆融即与隔历互为一种绝对而又相对之对立关系。^①

这一解释相当准确，然就天台、华严等宗之学而言，圆融的究竟义，是包纳、含摄、融通一切隔历的，是隔历与圆融不二、超越一切分别的圆融。与圆融相近的术语“融通”，为融会、融和，消除矛盾与隔碍之义。

“圆融”一语，见于《楞严经》卷四，经云：

如来观地水火风本性圆融，周遍法界，湛然常住。

谓四大的本性是超越时、空而恒常不变的法界。此经出现较晚，译于唐代，教界、学界对其真伪颇有争议；即便出于印度，其中圆融一词，显然是袭用中国佛教界已流行了二百年以上的现成用语。考之典据，“圆融”一词，最早为天台宗所常用，署名慧思大师所著的《大乘止观》^②中，论述“自性圆融”、“圆融无二”、“圆融无碍法界法门”。智者《观音玄义》、《法华玄义》等著述中，多次出现“法界圆融”、“三谛圆融”。圆融在华严宗哲学中更显重要，有“六相圆融”、“圆融行布”、“三种圆融”等说法。禅宗、真言、净土等诸宗著述中，也常见到“圆融”之说。

天台宗的“圆融”思想，核心是“三谛圆融”。印度佛教大小乘一般皆说真、俗二谛，为真理的两个方面，有多种解释。天台宗依据《菩萨本业璎珞经》卷上之说，建立从假入空（真）、从空入假（俗、假）、中道第一义谛（中）三谛三观。据智者《法华玄义》卷二说“三谛”的含义，别、圆二教有别。大乘别教的“三谛”，真（空）、假（俗）、中各有其定义；真、俗二谛分别破除有、无之执，为三界内法；中道第一义谛双遮双照，为三界外法；三谛隔历，未能融为一体，故称“隔历三谛”；于空、假之外有中，名为“但中”。依此见地修观，依次观空、观假、观中，为“次第三观”。圆教之“三谛”即“圆融三谛”：

① 《佛光大词典》第六册，第5404页下

② 此论因北宋始从日本回归，真伪争议颇大，或说为大华严寺昙法师所著。然从其思想看，虽属天台宗而较为古朴，应出于智者大师之前。

非但中具足佛法，真、俗亦然，三谛圆融，一三三一……即空即假即中，为不但中。

将“三谛”看作同一真理的三个方面，举一即三、虽三而一，互相包含，“一真一切真，一假一切假，一中一切中”，本来之实相毕竟不可思议、不可言说；能观能证之心亦本来“三谛圆融”，不可思议、不可言说。依此圆满见地顿观圆融之“三谛”，为“圆融三观”。此宗圆融说的极致，是于当下一念心，观本来具足圆融三谛，圆具一切而无欠无余，所谓“一念三千”的圆观，名为“一心三观”、“圆顿止观”。

华严宗的圆融思想，核心是“三种圆融”、“六相圆融”、“圆融行布”。三种“圆融”者，据《华严法界观门》，一事理圆融，世界万象与真如之理圆融不二，有如波之与水，即是此宗四法界中的理事无碍法界义；二理理圆融，一切法真如之理体，皆悉一体不二，如水之与水（此二圆融义，为本宗所判五教中的大乘终教之说）；三事事圆融，一切事相、现象皆为同一法界理体所现故，一一圆融无碍，此为五教中一乘圆教独具的深义，即是本宗四法界中的事事无碍法界义。“六相圆融”之“六相”，出新译《华严经》卷三四，为总（总体）、别（个别）、同（共同）、异（差异）、成（助成）、坏（独立）六相，华严宗解释说：一切法都具有这六相，或一切法都可以从这六个方面去认识。法藏《华严经金狮子章》以金狮子为比喻说：如狮子是总相，其眼耳等五根差别是别相，共为一纯金铸造是同相，眼耳等不相滥是异相，眼耳等诸根合会而有狮子是成相，诸根各住自位是坏相。《华严五教仪》有颂释六相：

一即具多名总相，多即非一名别相，彼此不违名同相，
互不相滥名异相，共相成办名成相，各居自位名坏相。

“六相”互相圆融不二，举一即六，名“六相圆融”。行布，为“次第行布门”之略，指菩萨五十二修证阶位，次第历然；然与《华严经》中“初发心时即成正觉”之圆融门亦非矛盾，而是两相圆融。此宗“圆融”说的极致，是“于一心顿观事事无碍”。

天台、华严二宗的圆融观，分别为其教理核心诸法实相、一真法界的究竟义。实相、法界，其实同指唯一究竟的终极实在，二宗都认为乃同义词。不过对实相、法界探究的路向，二宗有所不同。天台宗立足于印度中观学，沿“双遮双照”的中道路径，将诸法实相义发挥至极，着重从如实



观察现象界尤其是当下一念无明妄心，参透《法华经》所谓“唯佛与佛乃能究竟”的实相义理。华严宗则立足于如来藏学，着重将《华严经》所描述的文殊、普贤等菩萨之因行与“不可说”的佛果境界蕴涵之理，在众生现前一心中予以体认。

二宗圆融义，皆出《法华》、《华严》等印度大乘佛经，其实皆不出原始佛法的核心——缘起义，是对佛陀缘起思想的圆满发挥。天台宗将缘起义分为真、假、中三个方面，万法由缘起故即空即假即中，三方面非三个真理而是一故，三谛圆融。华严宗将缘起义分为事、理、理事无碍、事事无碍四法界，四法界乃一真法界所蕴涵理的四个方面或四个层次故，圆融不二。二宗皆将其圆融的基本理由归于缘起、唯心。其逻辑路向虽然有别，各有其名相说法、理论体系，但因为实际都依同一缘起法则的基本原理推论发挥，故得出的结论、达到的境界其实基本一致，主要有以下哲学义蕴：

一、万有一整体，皆由同一的终极实在缘起或现起，同生共体，互不相离。

从实相、法界乃绝对一如的角度看，宇宙万有一、无尽缘起的关系之网，其中任何现象，皆非孤立存在，而是依一定的因缘现起。如果追究事物产生的因缘或条件，则可见每一事物，无不须以全宇宙乃至宇宙中的所有无穷无尽的事理为其产生、存在的依据。因此，万有莫不互相关联，互入互摄，如牵一发即动全身，天台宗谓之法界圆融，智者《观音玄义》卷上云：

法界圆融者，色心、依正以即性故，趣指一法遍摄一切，诸法遍摄，亦复如是。法法互遍，皆无际畔，乃以无界以为其界。

华严宗称缘起为“无尽缘起”，将万有比喻为天帝释提桓因宝冠上的珠网——“因陀罗网”，法藏《华严一乘教义分齐章》卷三云：

大缘起陀罗尼法，若无一即一切不成故……随去一缘即一切不成。

万有的体性亦即万有存在之终极因——实相、法界，即是缘起而无自性或自性本空之空性，天台宗称为真谛，华严宗称为理法界，禅宗称为自心佛性（自性），中国化佛学诸宗实际上都最终将其指归为众生的心。《大

乘止观》卷二谓“一切众生、一切诸佛，唯共一清净心如来之藏平等法身也”，此“如来藏自性清净心”亦名实相、法性、真如等。澄观《华严经疏》云：

统惟一真法界，谓总该万有，即是一心。

以此一心融万有，则成四种法界。一切现象（事）以缘起故空（理、真如），以皆依一真法界现起故，缘起其实是“性起”，犹如壁上作画，画全体是壁；海面起波，波全体是水。唯天台宗重在从一念无明妄心去观其当下即真、即实相，所谓“一念无明法性心”；华严宗、禅宗则重在离无明妄心而显现本来绝对真实的“一心”。

二、万有体性虽一，而不妨千差万别；虽然千差万别，而互相融通无碍。

圆融理论虽然强调的是万有的同一性、整体性，然并非以和稀泥的方式抹杀差别性、矛盾性。圆融说认为：万有唯其缘起，由其所依因缘千差万别，故使这个世界呈现出千差万别之相，天台宗谓之假（俗）谛，假，谓森罗万象，宛然是有，不仅是有，而且每一事物生起、存在的因缘，极其复杂，因果紊然不乱，需要了知者像尘沙一样繁多，不了知这一切的烦恼称为尘沙惑，菩萨在度化利益众生时，必须以道种智如实了知一切差别，破尽尘沙惑。华严宗称差别的现象为事法界，《华严经疏》云：

事法界，界是分义，一一差别，有分齐故。

谓万有是存在差别的，其间相摄相入的关系，有有力、无力及隐显、主伴等种种不同。

万有尽管千差万别，然因互相依持而缘起故，因同一性、唯是一心故，本质上是融通不二的，即人们认为矛盾对立、不可调和者，诸如理与事、性与相、智与境、真与妄、佛与众生、明与无明、烦恼与菩提、染与净、世间与出世间、生死与涅槃、正报（有情）与依报（世界）等，也并不是绝然隔离、敌对、不可融和的，而根本上是一种“不二”关系。人们因不如实知其圆融不二性，才滋生出许多矛盾、冲突、敌对、斗争，触处皆碍。这是天台宗中道第一义谛、华严宗理事无碍、事事无碍法界所论述的深理。《大乘止观》卷二云：

谓一切世间、出世间事，即以彼世间、出世间性为体故，是故世间、出世间性，体融相摄故，世间、出世间事，亦即圆融相摄无碍也。

湛然《十不二门》论述色心、内外、修性、因果、染净、依正、自他、三业、权实、受润十种不二。华严宗也有同样的说法，如《华严经旨归》云：

法性融通力故者，谓若唯约事相，互相碍不可入；若唯约理性，则唯一味，不可则入。今则理事融通，具斯无碍。

《宗镜录》卷九十九谓事理圆融乃“即种种事称理而遍，以真如理为洪炉，融万事为大冶”并将圆融之因缘归纳为：诸法无定相故、唯心现故、如幻事故、如梦现故、胜通力故、深定用故、解脱力故、因无限故、缘起相由故、法性融通故十种，“于此十中，随一即能令彼诸法混融无碍”。

三、诸法本来无碍，一即一切，一切即一。

将万有体性空、唯是一心因而本质上、本来融通无碍推到极处，则是华严宗所谓“事事无碍法界”，《华严经疏》云：

事事无碍法界，一切分齐事法，一一如性融通，重重无尽故。

此法界之内容，智俨归纳为“十玄门”，亦称“十玄缘起”，后来法藏、澄观各自作了修改发挥。十玄门的基本思想，是因为一切皆缘起性空、皆唯心现、唯是本来无碍融通之一真法界所现故，（空间的）大与小、（时间的）一念与长劫（极短与极长）、一与多（个别与整体）、隐与显、主与伴等差别，本来皆融通无碍，可以互相转换，一即一切，一切即一，一粒微尘可包纳宇宙全体，宇宙全体可藏于一粒微尘，万有的实相如一大因陀罗网，互含互摄，相入相即，每一珠中映现一切珠，一切珠摄入于每一珠，“随举一法，尽摄一切，无碍自在”^①。此诸法实相，终究离凡夫的一切思议分别。《华严五教章》卷四云：

① 法藏《华严经问答》，《大正藏》，第45册，第598页

法界缘起，乃自在无穷……圆融自在，一即一切，一切即一，不可说其状相耳。

凡夫因被妄想分别遮障了智慧眼，看不到这本具的实相，若如诸佛菩萨，离不如实的妄想分别，便能显现智慧，发现不可思议的自在无碍力用，从有碍的、不自由的境地中解脱，获得绝对的自由。天台宗也阐发了这种思想，如《摩诃止观》卷四云：

谓一一心中一切心，一一尘中一切尘，一一心中一切尘，一一尘中一切心，一一尘中一切刹，一切刹尘亦复然。

观此一即一切、一切即一之理，具足于当下一念，是此宗圆顿止观的观修之要。

圆融精神的表现及运用

在中国佛教中，圆融思想并非只是哲学的玄想、思辨的游戏，而是宗教修持和世俗应用的指针。这是佛陀说法的基本精神，也与本土儒、道诸家哲学终归于伦理履践的传统相符契。太虚大师谓“禅观行演成台、贤教”，二宗教理皆出禅观修持的体证，还用于指导禅观。天台宗以“教观双行”为突出特征，其教理多就止观修持而讲述，直接运用于止观。修行者须先学通教理，获得“圆解”，树立圆满的正见，以此作为修圆观而证得诸法实相的前提。华严宗的教理亦用于修“华严三昧”等止观。

在修持上，台、贤、禅等诸宗，皆从真妄一如、世间出世间不二、一即一切一切即一的圆融见地出发，将出世间、了生死的修行与现实生活相圆融，将圆融观落实于对我人而言最为实在的当下一念。天台宗强调“资生产业、治世语言，皆与实相不相违背”，重在就现前一念观“一念三千”。《摩诃止观》卷六谓“若深识世法，即是佛法。”华严宗的修持也最终落实于观现前一念。澄观《答顺宗心要法门》云：

若一念不生，则前后际断，照体独立，物我皆如，直造心源。

禅宗强调“佛法在世间，不离世间觉”，将实相、法界指归为当人心

性，更注重超越言思，当下顿见本来不可言说的心性，批评华严家的事事无碍法界仍然“坐在法界量里”。

与印度佛教的修证一般都强调离尘避世、舍弃万缘、面壁静坐专修禅观，以期由定发慧，实际将修行与世俗生活打成两橛不同，最能体现中国佛教世、出世间圆融不二的禅宗，主张在生活中、日用云为中参修，在出坡劳动中用功、在动用中悟道，打破了对静坐和出家的形式之执着，真正开辟出了圆融世出世间、圆融世俗生活与宗教修持的实践之道。正如霍韬晦先生所言：中国佛学所设定的最高境界，绝对最后仍然回归于现实，在现实的基础上解消一切对立，以成一超世间而在世间的智能，并落实于身体力行。禅宗预取了三论、天台、华严三宗的教相，“而化为行道上的表现。所以禅宗不是‘说’圆融，而是‘行’圆融；不是‘教上’的圆融而是‘教外’的圆融了。”^①圆顿，对佛法的即生乃至当下直了顿证，成为中国化佛学的一大特征。天台宗追求依圆教修行而一生证人相当于别教初地菩萨位的初住，华严宗主张三生证佛果，禅宗更高扬“顿悟成佛”，与印度大乘多劫渐修的通常修证体系迥然有别。这一点在近代被一些学者指责，其实它表现出的现实主义、实证主义精神，更近于原始佛教。

在运用于修持之外，中国佛教还将圆融思想用于指导“判教”及处理佛教内部各宗派、各种见地，佛教与外学、佛教与世俗社会的各种关系，用以解决各种矛盾。圆融思想，使中国佛教表现出一种特出的圆融性格。

在判教方面，中国佛教诸宗，虽然通过对全体经教进行判别，说明自己所宗尚者为最圆满的佛法，但皆直探佛陀说法的用心，从随乐、随宜、随治、随义的“四随”或世界、为人、对治、第一义的“四悉檀”的原则着眼，将佛所说一切经教、各种异说都融通为一，肯定其皆为治病之良药，所谓“药无贵贱，治病则良；法无高下，对机则圆”。又根据缘超法必有差别的原则，努力理清佛说法的因缘和思路，分清深浅偏圆顿渐，虽以尽畅圆融之旨的“圆教”为最圆满，亦予圆教以下的小乘教（藏教）、大乘渐教（通教）、大乘终教（别教）以各自的地位和价值。晚唐以来，自称“教外别传”的禅宗与诸教宗（宗与教），及主要流行的禅宗、净土二家的关系，成为大家关注、讨论的重大问题，有代表性、权威性的大德，率多圆融宗与教、禅与净土，如南阳慧忠、宗密、永明延寿等禅师，主张宗、教不二，“教为佛语，宗是佛心”，强调参禅应以经教印证。延

① 《绝对与圆融》第418页

寿、清了、悟新、行秀、惟则、梵琦、圆悟、憨山、真可、莲池、元贤、法藏、彻悟等，皆主张禅、净融通，认为“禅者净土之禅，净土者禅之净土”。禅净双修，诸宗融合，成为元明以来中国佛教的普遍趋势。

以判教为前提，中国佛教诸宗对佛教内部的各宗派、各种思想，也以圆融的原则，进行判别平章。诸宗在教理方面亦不无争论，但一般皆限于教内的学术讨论，态度友好，只是有理有据地分析批评对方学说的不圆满，肯定其所对之机，承认其价值，不一概否定。只有对违反佛法之异说，及违犯佛教制度的作法，如三阶教、后期白莲宗等，才进行严厉批评。中国佛教诸宗之间，大多保持着和谐融洽的关系，从无不同宗派之间的激烈争斗和战争出现。在这一方面，与印度部派佛教之间因见地不同而分河饮水，及日本、吐蕃佛教亦曾发生佛教内部宗派之间残酷战争的情况，形成鲜明的对比。当年印度佛学“空有之争”势若水火不兼容，从中国去的玄奘法师特撰《会宗论》三千颂，调和空有，主张“圣人立教，各随意，不相违妨”^①，表现出中国佛学的圆融风格。只有对虽然打着佛法旗号而实际危害佛教、欺世误人的附佛法外道，如古之罗祖教、今之“法轮功”邪教等，中国佛教界则毫不客气，如明代附佛法的无为教（罗祖教）盛行，莲池大师号召“凡我释子，宜力攘之”^②。当代中国佛教界对法轮功邪教，从1996年起便不断进行揭露批判。但即使对此类邪教，中国佛教也只是响应其对佛法的假冒和诋毁，进行口诛笔伐，从不以武力主动攻击，而且还注意从此类邪外的流行中反思佛教自身的缺陷，吸取有益的教训，实际上承认邪教也有其充当反面教员的作用。

中国佛教也以判教的圆融精神，对待佛教以外的其他学说，特别是中土传统的儒、道二家之学。佛教入中土之初，即对本土儒、道之学采取顺应、融会的态度，肯定其淑世化民的正面社会作用，并以“辅翼世教”的社会职能自居，以佛教之“五戒”和会儒家之“五常”，借道家之用语翻译佛典。与佛教同属宗教的道教，从东晋到元初，有时与佛教矛盾较为尖锐，曾有过几次斗争，北魏太武帝、北周武帝、唐武宗“三武”之灭佛及宋徽宗之抑佛，皆以佛、道冲突为重要背景。但佛教对道教的挑战，从来只是以辩论的方式进行响应，有理有据地批驳道士对佛教“三破”、“舍华效夷”等攻击及“老子化胡”说之无据，而对道教崇道敬天化民的社会功能，佛教人士也多予肯定。

① 《大慈恩寺三藏法师传》卷四

② 《莲池大师全集·正讹集·无为卷》



佛教对儒学虽然多行和会，但这种和会只在世间法的层面，在有关出世间的见地问题上，从来注意保持理论的严肃性，分清佛法与世法，指出儒、道二家世界观、心性论的世间性、不究竟性，以显出唯佛法为堪以超出世间的、究竟如实的真理。如吉藏《三论玄义》分辨震旦“三玄”落于未见，与佛法不同；宗密《华严原人论》通过追究人生本原、建构宏大哲学体系，显示儒、道之见的不究竟及佛法的究竟。

宋元以来，三教一家、三教同源一致，成为普遍的社会思潮，特别被道教中人所提倡，佛教亦顺应社会需要，持圆融三教的态度，一些佛教大德如智圆、憨山、藕益等还著书立说发挥儒、道之学。然这种圆融，多非如道、儒二家多混淆三教之学尤其核心心性说为一致，而是以佛法判教的方法，只将儒、道之学判为世间人天善法，严格区分三家心性说的不同，显示出佛法的究竟。如憨山《观老庄影响论》判老庄为“天乘法”，孔子为“人乘法”，皆不出世间。莲池《竹窗随笔》论儒家“喜怒哀乐未发之性”尚非佛法之本来心性，其《正讹集·三教一家》云：

三教则诚一家也矣，一家之中，宁无长幼尊卑亲疏耶？佛明空劫以前，最长也，而儒、道言其近；佛者天中天、圣中圣，最尊，而儒、道位在凡；佛证一切众生本来自己，最亲也，而儒、道事乎外。是知理无二致而深浅历然，深浅虽殊，而同归一理。

莲池还撰有《天说》三篇，响应当时传人的基督教对佛教的诋毁，只批驳其说之不合理，而肯定其教人敬犬为善，肯定其信奉者皆正人君子，表现出一种谦虚有礼的态度。因为有圆融精神的指导，中国佛教从未像基督教、回教那样强烈排斥异己，发动发宗教战争。

圆融精神，已成为中国佛教的一大优良传统，深深影响着当今的中国佛教。近现代的弘法者，大都继承传统的圆融精神，以响应时代及多元文化的挑战。如前辈太虚大师，虽然主张佛教革命，声明自己非某宗某派的传人，而始终立足于中国佛教两千年积淀的传统，肯定传统诸宗的价值，尤其对长期作为中国佛教主流的禅宗特别注重，主张革除禅宗的弊病，稳建于教、戒的基础之上，认为中国佛教若能复兴，仍然在于禅。对科学、哲学等各种现代文化，他以中国佛教传统的判教方法予以评论，批评了多家学说的局限。对西方基督教，他充分肯定其长处，吸收其弘传的经验，认为中国需要基督教而西方需要佛教，然对上帝创世的信仰，也进行了批驳。

当代中国佛教的圆融精神表现得也很突出，内容是诸宗融合，对外则圆融世法，和谐无诤，与政府部门、其他宗教保持着良好的关系。台湾星云大师进一步发扬太虚大师的圆融精神，表现出更为鲜明的圆融性格，认为现在是“人间圆融的时代”，以“法界融和”为佛光学的基本精神，主张“人间佛教，八宗兼弘”^①，将从佛陀到现代的南传、北传、汉传、藏传、大乘、小乘、显、密等一切佛法融合为一，将传统与现代、生活与佛法、佛法与世学、僧众与信众、男众与女众、不同国家、不同种族、各种宗教等，都圆融起来，“使世界融和一体，不分种族、国界，同中有异，异中有同，而能和睦相处。”^②他不但如此主张，更如言力行，做了许多圆融佛教各宗派、各种宗教、各种矛盾乃至中国海峡两岸关系的实际工作。当今在海外弘法的净空法师等，也常与其他宗教和世俗文化对话，表现出鲜明的圆融精神。

当今世界呼唤圆融精神

圆融精神，在当今世界显得尤为宝贵。西方未来学家、星象学家们曾经预言：二十一世纪将结束以往的对抗和战争，走向一个以和平、发展、生态为主题的“宝瓶座”新纪元。这反映了人们对苦难的过去之反省和对美好未来的期望，应该说是人心所向，是时代发展的大势所趋。但从目前情况看，这一美好新世纪的到来，起码需要全人类以明确的和平、发展、生态意识为指导，去排除重重障碍，共同努力营造。

当前的世界，仍然充满了各种矛盾冲突，战争的硝烟仍然弥漫在地球上空。刚刚跨入二十一世纪的门槛，迎接人们的便是美国“9·11恐怖事件”震天动地的爆炸声。“9·11事件”造成3000多人死亡，近千亿美元的经济损失，至今尚使许多人惊魂不定。接着又是伊拉克战争，以色列、车臣、非洲等地的局部战争还在继续，恐怖事件、反恐怖斗争此起彼伏。贫与富、全球化与反全球化、人类与自然之间的矛盾仍然在加剧。中国学者张立文先生总结说，二十一世纪的人类面临人与自然、人与社会、人与人、人的心灵、各文明之间五大冲突，引发生态、社会、道德、精神、价值五大危机。虽然经济在不断发展，贫穷之苦仍然困扰着许多人，据统

① 《往事百语》（四）第263页

② 《佛光教科书·佛光学》第15页



计,全世界目前贫困(每天收入1美元以下)者有28亿人,其中赤贫者12亿人,极端贫困者约3亿人,长期营养不良者8亿人,中国绝对贫困者达3000万人。到2015年,全世界极端贫困者将达4亿人。穷国与富国、发达国家和发展中国家中的贫富差距,都在不断拉大,1960年,占世界总人口20%的富人和20%的穷人收入差距为30:1,到1999年,差距上升为74:1,在40年中增长了1.45倍。目前发达国家的人均GNP超过2.5万美元,49个最不发达国家仅235美元。贫富差距的加大,制造着敌意及偷盗、抢劫、杀人、贪污等罪恶。冲突和战争的根源,除经济因素之外,公认为在于政治、宗教、文化,终归为文明的冲突。在当今中东问题的背后,不难看到历史上耶、回二教“圣战”的阴影。

人与自然的关系、生态改善问题尽管已经受到相当重视并着手改变,但问题尚十分严重,全球许多地方破坏生态环境的速度仍然大于保护。盲目开发某种资源而导致其它自然资源破坏、造成更大经济损失的情况在到处发生。热带雨林在迅速减少,温室效应在不断提高。空气、食物污染及新技术带来的基因污染相当严重,全球自然灾害在不断加剧,所造成的经济损失,自二十世纪五十年代的年平均40亿美元,增加至1999年的400亿美元。进入二十一世纪后,自然灾害有更为加剧的兆头。社会生态环境的恶化,情况也十分严重。经济增长、意义丧失,被认为是这个时代的一大特征,价值失范、道德沦丧、人情冷漠、犯罪率尤其青少年犯罪率不断提高,成为普遍的社会问题。心理和精神问题日益严重,据估计,因压力、紧张和挫折导致的抑郁症,将在2015年成为人类的两大杀手之一。

尽管各种矛盾冲突相当尖锐,与以往相比,全球经济文化大融合越来越成为这个时代发展的趋势。互联网技术的飞速发展,大大缩短了人与人之间的距离,使地球日益缩小为一个小村庄。政治文化的多极化与经济全球化,被认为是当今世界的基本特征,经济全球化即全球市场化,跨国商品与交易及国际资本流动的增加,技术的广泛传播,使国家主权弱化,世界各国经济的相互依赖性增强。这些,有利于各国经济协调发展、走向共同繁荣,也有使富国更富、穷国更穷等负面作用。2000年以来,不少地方兴起反全球化运动,然全球化毕竟是大势所趋,不可逆转。经济全球化必然促进文化全球化,各种文化、各种宗教之间的碰撞加剧,在不免有矛盾冲突的同时,也促使其互相学习,去伪存真,改造充实自身,最终融合为一体。科学与宗教、自然科学与人文科学之间,也呈现出整合、融通的趋势。

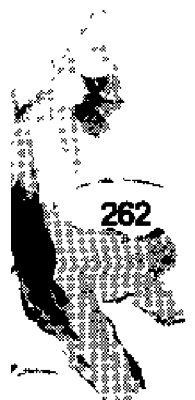
时代的发展和存在的各种问题,在呼唤着一种能消解各种矛盾冲突,

促进全球化、一体化，足以将全人类联结为一体的精神纽带，呼唤着一种没有西方宗教文化对抗性、排斥性、隔碍性缺陷，高扬和谐、和平的指导思想。最适合这种时代需要、内涵深厚的学说，莫过于中国佛学的圆融说。张立文先生针对时代需求，从中国古籍中拈出“和合”二字，进行发挥，创立“和合学”，主要包括和谐、和平、祥和、合作、和好、融合六大精神及和生、和处、和立、和达、和爱五大原理。这一学说自是符合时代精神，有其应予重视的现实意义。但与佛法的圆融观相比，还只是一世间的哲学思想，理论深度尚嫌不足，且不解决人们内心深处的宗教需要问题，其影响当然也就有限。

佛法的圆融观，可以运用于处理当今和未来人与社会、人与自然、人类心灵等各种矛盾冲突，教导人们从整体观和因缘观着眼看待一切，认识到这个世界本来和谐圆满，一切矛盾冲突，无不由人为而致，由人不能如实认识缘起性、一体性，不能控制自己的贪欲嗔恨等烦恼、不能慈爱他人而造成。认识到任何国家、民族、个人，都同生共处于一个“大缘起陀罗尼网”中（《华严经》六相之总相），既各有其独立自主性（别、异、坏三相），又互相依存，密不可分（成相），牵一发而动全身，不论你愿意与否，都必然同安危、共患难。一地区、一国家、一民族乃至一个人的不和谐，会影响其它，使整个世界都不得安宁，如局部战争必然影响其它地区的经济贸易，所造成的污染会殃及邻国乃至破坏全球生态；部分人的贫困和受压抑会滋生偷盗、抢劫、恐怖活动，破坏社会生态环境，使富国、富人也难得安乐。全球经济文化一体化的趋势，使全人类越来越成为一个大家庭，这个大家庭的成员虽然不无男女、长幼、贫富等差别，而尊严、价值、佛性平等不二（《华严经》六相之同相），理应以平等心、慈爱心互相尊重，互相帮助，富国应帮助和带动穷国，富人、富国和社会应扶贫济困，谋求共同发展，才会获得共同的繁荣、富强、安乐。

在文化方面，佛决圆融观判教及对待外学的方法，教人承认各种宗教、各种思想文化，都有其合理的成分和所对的机宜，应在友好交流中互补，在互相对话、比较中去伪存真、去粗取精，在多元互动中促进各自的发展完善，而圆融为人类文化之整体。

在处理人和自然的关系方面，佛法圆融观教导人们：自然界作为人类主体（正报）之依报，与人类息息相关，为依正不二的关系，乃人类自身的一部分，并非只是征服的对象。对自然资源的盲目开发，对自然环境的破坏，必然导致人类主体自身的不和谐，产生水旱地震等自然灾害，滋生各种疾病。经济建设应从整体思维出发，进行集约式综合资源开发，兼顾



生态环境效应，进行可持续发展。而处理好人与自然关系的关键在治好人心，所谓“心净则国土净”。

作为一种依瑜伽实证而建立的哲学观，佛法圆融思想对哲学和科学能不断提供启示。与现有线性哲学、思辨哲学等多家哲学相比，圆融哲学高屋建瓴，是立体多维的，是以理性严密思辨而又超越理性思维的，是落实于人心而可以实证的。它描述的无碍境界，其实是对自心潜能的开发，这种玄妙之说，启发哲学家、自然科学家、心理学家突破种种人为自设的逻辑疆界，脱离佛法所谓“法执”的系缚，揭破宇宙最深秘奥，如实认识自心，由如实认识心物的深层关系，走出哲学的误区和科学的瓶颈，促使科学大飞跃，促进自然科学与人文社会科学、西方物质文明与东方精神传统的整合。按圆融思想，事事无碍之理乃万法本来具有，当然可以从人心及物质世界中发现——一小片芯片中可容纳大图书馆的全部图书信息、一个细胞中含有全部生命全息等科学成果，使人们不能不想到佛法“一即一切，一切即一”的圆融说。

圆融思想根本上是一种用于出世间了生死之瑜伽实践的工具，它旨在以圆满无碍的见地，打破各种法执，直下圆证真如，明心见性。这是其主要用途，对佛教徒乃至其他宗教信徒的修持永远具有指导意义。

圆融思想虽然是中国佛教大德在禅观中所得的智慧并主要运用于禅观，然其理、境无不本于印度大乘经教，虽为宗教教义而甚具哲学性质，虽超越意识思维而利用意识思维，可以理性思考而接受，可以由社会现象和科学发展不断提供证据，这使它有超越佛教范围，而广泛运用于世俗生活、科学研究、社会问题处理的功用。全人类如若能掌握圆融的智慧，指导人与自然、人与社会、人与自心等关系的处理，则一个和平、发展、生态良好的新世纪之创造，殆非难事。

第十七章

佛教修持与心理卫生

二十世纪后期，人类社会沿着“信息高速公路”飞速向前。科技的高度发达，创造出高度的经济效益，提供给人们越来越方便、丰富、新鲜的物质生活条件，改变着人们的生活方式，促进了全球经济一体化，将人类推向一个全新的信息时代、知识经济时代。

然而，人的精神并未能与科技和经济同步提高，反而有下降之势。信仰崩溃、价值失范，成为全球普遍的社会问题，不安、厌倦、麻木不仁、自我迷失，人与自己、他人及自然界疏离等“时代病”如瘟疫般流行，个人主义、纵欲主义、享乐主义泛滥，道德沦丧，人情冷漠，滋生出贪污腐化、营私舞弊、吸毒贩毒、拐骗扒窃、卖淫嫖娼等社会毒瘤，犯罪率有增无减，恐怖事件连续不断，抑郁、焦虑、神经衰弱、失眠、强迫症、癔病、人格障碍、精神分裂等心理、精神病患者越来越多。

佛教向以善于治心著称，其全部修持体系实际上是一完整的精神心理治疗、保健体系，对针治现代人的心病，增进精神健康，净化、美化社会，具有非常宝贵的价值。

精神心理问题的日益凸显

据世界卫生组织的统计，全球仅抑郁症患者已达两亿多人，发病率占总人口的百分之四左右，女性中罹患此症者为男性的二至三倍。专家们预言：到2020年，抑郁症将成为仅次于癌症的人类第二杀手。精神心理疾病在发达国家一般较为严重，美国八十年代的统计表明：有5%的人曾经或正在接受精神病院的治疗，20%的家庭由于某个或全部家庭成员被精神、



心理问题所困扰，近年来统计，竟有80%的人曾去找过心理医生，抑郁症的发病率高达12.5%。日本、加拿大等国的精神心理疾病发病率也居高。中国卫生部负责人披露：精神障碍在中国疾病总负担中已排名首位，目前国内各类精神病患者约1600万人，其中精神分裂症患者达800万人，精神病发病率从五十年代的2.7%上升到目前的13.47%，约增长了五倍，大约每十年翻一番。全国每年因精神问题自杀者约20万人。精神心理疾病在都市人、青年、老年人中发病率偏高，有关部门对国内都市人口的抽样调查，发现23.2%的被调查者有明显的抑郁症症状，60%的人承认自己近来“有点烦”。北京市对在校大学生的调查表明：有16.5%的人存在不同程度的心理障碍。上海一个中学对1168名学生进行调查，发现厌学、恐学、逃学的学生达34%，12.5%的学生有孤僻、怯弱、说谎等个性方面的缺陷，28%的学生存在心理异常，其中有严重精神障碍者达5%。青年和老年人因精神问题自杀的现象，在日本、中国等地已经相当严重。

各种精神、心理疾病，绝大多数都由精神、心理的主观因素所导致，紧张、焦虑、痛苦、压抑、封闭，缺乏自我调节心理的技术、心理承受能力太低、遇事想不开的人，当人际关系不和谐，或遇到挫折、打击时，便很可能会成为精神、心理疾病患者。

精神病学认为，精神、心理疾病有其生理病变的基础，如5-羟色胺的缺少导致抑郁症等，气候的阴冷和冬季的漫长也与抑郁症有关，但追究其生理病变，终由精神原因造成。

精神、心理原因除导致精神、心理疾病外，还能引起许多生理性的疾病，中医早就指出，喜、怒、忧、思、悲、恐、惊“七情”之淫（过度兴奋）及郁塞（过度抑制）会伤损五脏而引起疾病：喜伤心、怒伤肝、忧思伤脾、悲伤肺、惊恐伤肾。佛教天台宗智者大师的《摩诃止观》卷九，以“业”为导致疾病的原因之一，“或今世破戒，动先世业，业力成病”。破犯五戒的恶业引起五脏、五官病：杀害之业引起肝病、眼病，酗酒之业引起心脏病、口腔病，淫乱之业引起肾脏病、耳病，妄语之业引起脾脏病、舌病，偷盗之业引起肺病、鼻病。“业”指有意识的行为、语言、思想，“业”都由属心理活动的“思”（决意）发起，三业中的意业即是心理活动，身口二业的实质甚至可看作意业。引起疾病的恶业，终归由不善的心理活动——“烦恼”发起。《正法念处经》卷一云：

由心故作恶，由心有果报，一切皆心作。

《华严经·夜摩天宫偈赞品》谓“诸业心为本。”

现代医学称由精神、心理原因及主要由精神、心理原因导致的生理性疾病为“心身病”或“心理生理疾患”，此类疾病有癌、肠胃病、高血压、冠心病、失眠、皮肤病等许多种。据有关统计，在当今所有疾病中，“心身病”要占到60%以上。医生们估计，在医院精神科以外的其他科室治疗生理性疾病的病人中，起码有三分之一以上兼有精神、心理疾病或心身病。

世界卫生组织近年来提出了七条心理健康的标准：

- 一、智力正常；
- 二、善于协调与控制情绪；
- 三、具有较强的意志品质；
- 四、人际关系和谐；
- 五、可以能动地适应和改善现实环境；
- 六、保持人格的完整和健康；
- 七、心理行为符合年龄特征。

拿这一标准来衡量，人群中心理不健康、亚健康者，大概起码要比已患精神、心理疾病者多出两三倍。关于这一情况，目前尚无统计数字，据笔者的粗略观察，在当今中国大陆的人群中，善于自我调控情绪、人格健全、意志较强、人际关系很和谐者，连一半也不到，多数人都或多或少被情绪不能调适、心理不太平衡、人际关系不大谐调所困扰。今天人群中大量的“追星族”、“发烧友”、“网虫”、“麻将迷”等，都是心理不健康甚而畸形变态的表现。

佛教《大日经》、《大毗婆沙论》、《立世阿毗昙论》等说，“勇猛强记”、“能修梵行”、“能寂静意”、“常思念利他”、“聪明”、“能别虚实”等，是人类的基本特征，按此，心理健康，大概起码须具备有正见、能自我控制贪欲等烦恼、具有较强的意志力和较高的智力、常怀慈悲利他之心、内心时常安乐宁静等条件，如果用这一标准衡量，人类中够得上心理健康、堪称为合格的“人”者，恐怕只占少数，在有些地方甚至可以说为数不太多。在佛陀眼里，芸芸众生，都是精神心理处于病态者和不健康者。

心理不健康、亚健康的人，有时乃至经常被紧张、失意、忧虑、郁闷、愤懑、嫉恨等有害于身心健康和人格形象完美的不良情绪所困扰。精神不振、工作能力降低、人际关系不协调，生活得不快乐，于个人的自我实现、事业成就和对社会的贡献影响巨大，并且往往使人将不良情绪传染



给他人，破坏家庭气氛和社会环境。

当代心理学证明：对决定一个人的成功与否而言，“情商”比“智商”更为重要。情商（EQ），指对自他情感的理解力、自控情感及与他人建立良好关系的能力。情商过低，即是心理不健康。若情商低到难以承受生活中的某种刺激，引发抑郁症、失眠等心理疾病和精神分裂等精神病，及癌、高血压、冠心病等“心身病”，则更是痛苦。心理疾病中最常见的抑郁症，有对一切兴趣减退、全身疲乏、无价值感、极度悲观、不愿与人交往、有自杀念头等症状，轻则失去工作能力，重则以轻生自杀告终。精神分裂症则更为严重，或狂躁，或妄想，或阴郁，完全失去理智，生活不能自理，甚至有攻击性、破坏性的举动。

心理、精神病患者不仅自己痛苦不堪，而且给家人、亲朋带来苦恼和包袱，给社会造成损失，对他人形成干扰。由精神心理疾病所造成的经济损耗，抵消了不少经济增长率，给个人、家庭、社会带来沉重负担。据统计，全球仅用于抑郁症的医疗费用，每年即高达 600 亿美元。

精神、心理疾病的日益严重，自有其深刻的社会原因，从一个侧面说明了当今的社会文化存在着严重的缺陷和弊病。举世畸重物质文明，荒废精神家园，宗教贬值，意义丧失，人们失去或淡化了足以安身立命的信仰，从而使心灵退化、庸俗化、脆弱化，没有强大的精神力量应对外界的种种诱惑、刺激和干扰以保持内心的安宁，是造成精神心理疾病泛滥成灾的首要原因。就外因而言，社会发展的速度和生活节奏越来越快，生存竞争越来越激烈，迫使现代人从幼儿园时代起就被套上辘绳拼命狂奔；知识爆炸、信息轰炸，使人眼花缭乱，应接不暇，活得越来越累；成天被关在钢筋水泥的牢笼中，离自然越来越远，成为工业社会大机器中的齿轮和螺丝钉，迷失了自我。人际关系商业化，人情冷漠、商战激烈、贫富悬殊、分配不公、及贪污腐败、尔虞我诈等丑恶现象，恶化着社会生存环境，再加上人口饱和及噪音、垃圾、空气污染等自然环境的恶化，使越来越多的人不堪重负，其中心理承受能力较差者，当面临考试成绩不佳、升学落榜、失恋、失业、经营亏损、破产、晋职不遂、家庭不和睦、人事关系紧张等问题时，便容易精神超负荷，发生心理、精神疾病。特别是心智尚未成熟的青少年、心理较脆弱的女性，和适应能力衰退的老年人，精神、心理最容易出毛病。

事实证明：高科技与经济高效益，并不必然带动精神境界和心理素质的提高，相反，随之而来的倒是心灵的退化和新的心理、精神、生理病态的出现，如网络色情、网络外遇、网络谣言、语言能力退化、手关节痉挛

等“网络综合症”的流行和高科技犯罪率的增长。有人预言，计算机的进一步发展，可能会使很多人生活在“虚拟世界”里，完全丧失自我。精神心理问题的严重，已引起有识之士的忧患，不少人呼吁：重视心理卫生，关注精神健康！

佛法的心髓——自治其心

佛教向以擅长治心著称，佛称大医王，专以治疗众生心病为己任。宋孝宗“以佛治心”之言，表达了多元文化兼容并蓄的中国人对佛教功能的界定。人类文化中，若论对心理卫生、精神健康的重视，当数佛教为第一。佛教以“心”为决定众生苦乐升沉，乃至国土世界污染清净的关键，《杂阿经》卷十佛言：“心恼故众生恼，心净故众生净。”《大乘本生心地观经》卷四云：

心清净故世界清净，心杂秽故世界杂秽，我佛法中以心为主，一切诸法无不由心。

用如实知见的智慧“自治其心”、“自净其意”，因而成为佛陀所示解脱世间诸苦、提升精神境界的要道。人对境临事，心中尽管自然会起贪欲、愤怒等烦恼，心理活动具有一定程度的非自主性，但人心更有慧、精进、慈悲等殊胜的正面功能，完全可以利用这些功能，以智慧自主心、锻炼心、净化心，提高智商、情商和精神境界，自塑完美人格。《中阿含经·念处经》载：佛陀教导徒众“以心治心”，要像木匠用绳墨在木料上打上线，再用利斧斫治令直；又如两位大力士捉住一个瘦弱的贼，随意抓旋处置。《法句经》谓“洗除心垢，如工炼金”，意谓应像良工巧匠炼金打铁那样锤炼自心，去除无明烦恼的杂质垢秽，使心如同金子一样纯净。

佛陀从对人生痛苦和存在意义的反省入手，以人内心深处了生死、趋求常乐的终极关怀为核心，对人心的结构、内容、性质及造成苦恼的因果作了明晰的解析，通过切身的实践验证，提出了一整套自治其心以达到“现法安乐”乃至涅槃解脱的技术。后世的佛教大师们，对佛陀教法不断发挥补充，形成精深博大的治心之学。从现代心理学的角度看，佛陀是一位极其高明的心理医师、心理学家、精神导师，佛法是一门高级的心理学。

佛教的修行体系，从归依、发心到戒定慧三学、三十七道品、大乘菩

萨行六度、密法瑜伽等，都是为治理自心而设计，都可以看作锻炼心及心理治疗的技术，或曰“心理卫生技术”、“精神保健体操”。正如宗萨钦哲仁波切在《佛教的见地与修行》中所说：

佛陀的一切教法，都可以认为是训练心的方法。

佛教治理、锻炼心的方法极其丰富，主要者大略有以下十二门：

一、以正信、正归依、正见安心

正确的信仰提供人生的终极理想，是人安身立命之大本，乃一切精神力量包括自治其心的精神力量之源泉。正见，指正确的人生观、世界观、价值观，是人生旅途不可或缺的指南针和方向盘，也是进行心理锻炼和治疗的必要指导。佛教修行的第一步——三归依，建议人了解佛教的内容和特质，观察佛陀人格的伟大及佛法的真理性、可验证性、佛陀圣弟子的清净品性，经过深入了解、思考、比较、抉择，自觉归依佛法僧三宝。这种正归依，能予人坚强的精神支柱，使人在茫茫宇宙、滔滔人海中找到可靠的归宿，心灵得以安顿。三归依的核心，是树立正见，通过学习佛法，确信一切无常、诸法无我而业果不虚，乃本然如是之真实而非佛陀所造作；人生的意义，应是在佛法真理的指导下，过好物质的、伦理的、精神的生活，报恩尽职，为众生、社会服务奉献，如实认识自心、净化自心，完善人格，获得现前、后世、究竟的安乐。这种正信正见，本身就具有提高精神境界、治疗心理疾病的巨大作用。

二、以发心振作心

发心，为修行的必要“加行”或起点，有如汽车上路前的确定目的地和加油。发心有发增上心、出离心、菩提心三个层次。增上心者，通过观察因果业报和人身的珍贵，决心合理生活，离恶行善，尽诸责任，做个合格的人、好人，获得今生后世的利乐。出离心者，通过观察人生的痛苦和世间的缺陷，决心以如实知见的智能净化自心，超越不圆满的生命形态，获得涅槃常乐。菩提心者，通过观察诸佛的功德、众生的苦难、社会的弊病和自己的心性，发愿修大乘道，以利乐众生、庄严国土为己任，带动众生同趋生命进化的顶峰——成佛。藏传佛教有极其具体的发起如上三心的观修方法。发心使人具有明确、高尚的人生目标，能赋予人锻炼自心的强大力量和积极向上的阳刚之气，脱离卑劣、怯弱的低级心态，避免向下堕落。

三、以持戒约束心

持戒，乃佛教诸乘诸宗修行的基址，所谓“道品楼观，以戒为郭”。

持戒，是通过观察思考，自觉求受佛戒，并依戒律之规范来约束自己的身口意三业。佛教各种戒，皆以不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不恶口、不两舌、不绮语、不邪见、不贪欲十善为核心内容，以“诸恶莫作，众善奉行”为实质。受戒持戒，从心理卫生的角度讲，是用认定的合理轨范，由约束行为、语言不作诸恶，力行诸善，从最粗显的层面锻炼心的自主能力，使心不被有害于自他的烦恼所牵，流于恶行恶言。大乘菩萨戒还有督促受持者力行诸善、恪尽利乐众生职责的积极作用。持戒能使人避免杀害、贪污、盗窃、淫乱、纵欲、辱骂、挑拨、酗酒、吸毒、赌博等恶行，净化社会环境。持戒者因行端走正，心安理得，能保持安然平稳的心态，如《法句经》偈所言：

持戒者安，全身无恼，夜卧恬淡，寤则多欢。

四、以方便对治调伏心

方便，指为达到目的而采取的种种方法、技巧、技术；对治，谓针对烦恼和不良情绪，如对症服药。佛教对治烦恼、妄念和不良情绪的方法很多，重要者有双思惟法、观息法、反面观想法、转治法、自我认定法等。

双思惟法，须经常注意自心的状态，保持对自心的明白觉知，知道哪些心念、情绪是善的、有益的，哪些是恶的、无益有害的，当贪欲、愤怒等恶念将生、已生时，以正见思考其害处及将会引起的恶果，及时舍弃断除，不令延续；当善念生起时，思考其有益而保持延续。

观息法，是在恶念、不良情绪生起后，转念观察自己的呼吸，或数息，或调息令渐渐深细，能很快止息恶念，平静心波。

反面观想法，谓想象与烦恼妄念所念相反的东西：如欲火炽盛时，观想所贪恋的人，身中有屎尿脓血等种种污秽不净；怒火中烧时，观想所恨之人的优点、可爱之处；心情郁闷时，回想欢娱成功；骄傲时，省察错误过失；等等。以不净观对治贪欲、慈悲观对治嗔恨，是佛经中所举最常用的对治法。

转治法，如欲火中烧时，将贪占心转为慈爱心，观想所贪爱的人如同姐妹子女等，这是佛陀教给比丘众对治性爱冲动的重要方法。

自我认定法，是在烦恼恶念生起时，提醒自己明白佛弟子、比丘等身份，认识到生起如是念头非我所宜，适时舍弃。如《佛遗教经》中佛陀教导比丘“当自摩头”，体认身份，弃除骄慢。

此外，对治烦恼的方便还有具治法、兼治法、息念法、转移法、纵念

法等多种。

五、以智慧观心

这是佛教用以把握和净化自心、断灭烦恼的最根本、最有效的方法，为佛教止观修习中“观”（毗婆舍那）的核心内容，是佛教全部修行道的心髓。智慧，指对佛法特有的一切缘起、诸行无常、诸法无我的真理之体认，以此正见观照自心，深入观析、体察心念生灭无常、来无所从、去无所至、空无自性，这样观察时，本身便有息灭烦恼妄念、截断意识之流，使心清明宁静的作用。《中阿含经·念处经》中，佛以“观心如水”四字总括观心之要。当由如实观心见到心的真如实性后，整个心理结构发生质变，对佛法和心的真实得到决定的体认，会产生把握自心的超常力量，容易保持安乐明觉的心境。

佛教诸宗诸派各有其观心之道：大乘如来藏系的观心要在于当下一念顿观心的体性而“明心见性”，天台、华严、真言、禅宗及密教大圆满、大手印、道果法，等皆以“由观心而见性”为修持心要，有生住灭、去来、一异、一多、处所、过去现在未来三时、四运、四句推检观心等多种方法。天台宗的“一心三观”则以本宗关于实相的“圆融三谛”顿观一念心即空、即假、即中，三即一，一即三，非一非三，而一而三。此宗还用“一念三千”的见地顿观当下一念具足全宇宙的一切，称“圆顿止观”。

六、以忏悔清洗心

忏悔，是多种宗教通用的重要修行方法，佛教尤其是大乘、密乘对之亦十分重视。佛教忏悔之旨，在于清洗恶业、过错的积垢，放卸心理包袱，使心从罪过错误的重压下解脱，得以安然、纯净、轻快。佛教忏悔有具相忏、羯磨忏等讲究形仪的方式。忏悔是在僧众或佛像前坦白发露过错，自我谴责，表示悔过，决心永不再犯。密教多以修金刚萨埵法来进行忏悔。最有效的忏悔，是佛教特有的实相忏，要在以佛法的智慧观罪业、过错本空，无能犯所犯、能忏所忏。

七、以慈悲软化心

慈悲，是对众生拔苦与乐的深度同情心、怜悯之心、仁爱心，将慈悲扩展至无条件、无限量、无分别、无执着，普遍于全宇宙一切众生，名“大慈大悲”，是佛教崇尚的精神，乃佛菩萨主要的品性和感情。经云：“佛无一切心，唯有悲心在。”慈悲，可谓人类心灵苑囿中最美丽的花朵，世人多对与自己无关的人、有隙的人、敌人不慈悲，但没有人不喜欢别人对他慈悲。慈悲给人温暖、友爱，常怀慈悲，人皆友爱，社会生存环境自然会优化。

佛教诸乘诸宗都十分重视对慈悲心的培养，诸乘共修的“四无量心”（四梵住）中的慈无量心、悲无量心，通过观想，将慈悲扩展至无限，是软化心灵、培养高尚品质的高级训练方法，有对治冷漠、残酷、怨恨、愤怒的特效。

八、以喜乐滋养心

喜悦、欢乐、愉快，是最佳的心灵营养品，常怀喜乐，给人喜乐，能使自他身心健康，延年益寿，人际关系和谐融洽。佛经中常说“法乐”、“禅悦”、“法喜”、“随喜”。乐为涅槃的功德之一，获得现前、后世乃至究竟的安乐（涅槃）是佛教的目标。中国佛寺山门殿中那大肚能容、笑口常开的弥勒佛（布袋和尚）形象，集中表达了佛教常怀喜乐、予人喜乐的精神。诸乘共修的“四无量心”中的第三“喜无量心”，通过观想众生欢喜、为众生欢喜而欢喜，将欢喜心扩展至无限量，是培养欢喜心的绝妙方法，为对治嫉妒的特效药。

九、以“舍”宽松心

“舍”谓舍弃、放下、放松，佛教认为是有益的心理状态。舍，主要指舍弃心中盘踞、粘着的贪占、愤怒、嫉恨等烦恼及忧愁、焦虑、散乱等不良情绪，舍弃因过度而变得有害的激动、狂喜、变态慈悲，舍弃贪惜吝啬，斩断不应有的情丝等，使心宽松、平静。舍能令激动的心平静，紧张的心放松，堵塞的心开通，是一种调节自心的重要技术。佛教“四无量心”中的第四“舍无量心”，通过观想，放弃心中的激动和粘着，将舍心扩展至无限，有对治激动、散乱、吝啬的特效。

十、以安忍炼心

安忍，梵语羼提（ksanti），指在任何刺激下心安然不动，是对心理承受力、包容力的锻炼。大乘菩萨行六度中的忍度专门锻炼安忍，所忍受的对象，包括寒热饥渴病痛等苦，打骂、诽谤、嘲讽、讥笑、陷害等逆缘，赞扬、奉承、歌颂等顺缘，及甚深难解的佛法义理。安忍，须磨练自心，在任何情况下都平静不动摇，临危不惧，临乱不慌，临难不惊，遇谤不怒，赞誉不喜，胜而不骄，败而不赢，难忍能忍，有如磐石，风吹不动，雨打不入，具包容一切、承受一切的海量，这是成就一切世间、出世间的事业所须具备的性格。大乘修习安忍的诀窍，是以能忍所忍皆空的如实智慧观察，这种方法在锻炼忍力上有特出的效用。

十一、以精进磨砺心

精进一译“勤”，梵语毗离耶（vīrya），指坚忍不拔、持久不懈、百折不回的意志力、毅力、耐力，是人心本具阳性的力量，可以开发、锻炼、



增长。精进被佛陀强调为成就世间、出世间一切事业所必须，为佛教诸乘修行道的重要内容，“正精进”列为八正道之一。三十七道品中的“四正勤”，以未生恶令不生、已生恶恒令断、未生善令生起、已生善令增长为内容，以精进断恶修善，贯彻所有的修行道。大乘菩萨行六度中的精进度，专门锻炼精进力，以缘起性空的智慧观照能精进、所精进皆空为修习的诀要，要求将精进力增长至无涯无际。

十二、以禅定凝练心

禅定，为梵语禅那（dhyana）与三摩地（samadhi）之合译，通指“心安一境”——高度专注的心态。佛教认为专注一境不散乱的定心乃成就一切世间、出世间事业所必须，《成实论》卷十四谓“一切世间出世间利，皆以定心故得。”专门锻炼定心的禅定，为佛教诸乘修行道的重要内容。“戒定慧”三学中的“增上定（心）学”、大乘菩萨行“六度”中的“禅那度”，都是禅定的修习具体的修习，方法有南传上座部的“四十业处”，大乘的般若、一行、觉意、首楞严、念佛等三昧，密教的四部瑜伽，总计多达数百种，形成一家精深博大的禅定学。佛教禅定的特点，是以如实知见的智慧为导，强调“无智不禅”。禅宗之禅，更是定慧一体，不拘打坐的形式，即世间而出世间，顿入顿证。

禅定修习不仅可以提高专注一境的能力，而且能使身心发生诸多良性变化，令人享受到高级的“禅悦”，有治病、健身、益智延年、开发潜能、伏住烦恼等功用。

此外，佛教还有念佛、念天、念死、持咒等多种治理、锻炼心的方法。佛教徒日常所修的礼佛、诵经、祈祷、唱赞、聆听虚静淡远的佛教音乐等宗教行仪，其实都有调整心、锻炼心、治疗心理疾病的效果。通过多种修习，对心灵从理想、情操、智能、意志、感情、自制力、专注力、忍耐力、情绪等多方面进行锻炼，使人的心理素质全面、高度优化，心理结构从多烦恼、不自主、低层次的凡夫型逐渐提升到智慧、慈悲、安祥、精进的完美圣智型，乃至由人而佛，可谓“心灵自我进化”或真正的“超自我实现”。

佛教修持与现代心理学

十九世纪末以来，出于对物质科技忽视人心的反对和补救，研究人心理现象的科学心理学越来越发达，出现过结构主义、行为主义、精神分

析、人本主义等多家学说，至今已分出近二百个分支学科、交叉学科。心理学是二十世纪人文社会科学中成果最卓著、对其他学科影响最大者，心理学的日益发达，说明时代人心对认识自己、治理自心的需要在与日俱增。

近现代心理学与佛教关系颇为密切，佛教之学对荣格、弗洛姆、马斯洛等西方心理学大师的思想给了不少启发，佛教对心灵认识之深刻及其治理心之技术的完善，受到西方心理学家们的由衷赞叹。佛教的思想精华被西方心理学界普遍认为是一种心理学，中国哲学家熊十力则称佛家之学为“心理主义”^①。佛教的修持方法被看作心理治疗技术，其中有些与心理学的治疗方法相通，或被心理学所吸收，如双思惟法相当于心理学常用的“理情法”，观息法等属心理学的“转移法”，忏悔相当于心理学的“渲泄法”等。有第四心理学之称的超个人心理学，更以禅定为两大研究方法之一，以整合现在科学成果和精神传统（主要指宗教的智慧）为使命，对佛教之学多所吸收。

佛教修持之道治疗心理精神疾病、锻炼心智的效果，不断被心理学的观察、试验、统计等科学方法所证明。如加拿大多伦多大学医学院 Dr. SHah 教授的研究表明：该国近五分之一的死亡可能是缺乏信仰所致。拥有高尚信仰情操的人，内心比较充实祥和，对物质和名利没有过分的奢求，较少吸烟、赌博、酗酒、暴食、纵欲等不良习惯，因而不会有太大的精神压力，身心较为健康；缺乏信仰者则精神压力较大，容易罹患心理、精神疾病。佛教以正信正归依正见安心，当然具有提高心理健康、治疗精神心理疾病的作用。用脑电、心电等仪器和统计方法对禅定、瑜伽、气功的研究结果表明：禅定可以使人体的呼吸、新陈代谢、血液循环、微循环、免疫功能、体温、消化系统等生理指针发生良性变化，大脑额区阿尔法波大幅度增加，精神上的紧张和压力得到缓解，从而发生健身、美容、提高智商情商、开发潜能等效应。大量研究证明：不酗酒、不吸烟、不偷盗、不淫乱纵欲，心情开朗，热心助人，能使心理健康，疾病较少，寿命较长；反之，贪官、盗贼、罪犯、人格卑劣者，及心情不开朗、长期紧张、焦虑、有酗酒吸烟赌博等不良习惯的人，罹患心理、生理疾病的比例高，寿命较短。礼佛、诵经、祈祷，也被证明有心理治疗之效，日本池见西次郎的《自我分析》中说：

① 《佛家名相通释》，中国大百科全书出版社，1985，撰述大意，第6页



如果大声反复地朗诵祈祷的文句和佛经等，可以将长久积郁于心，即刻就要爆发的怒火、怨气以及其他激烈的情绪和感情，以平安的方式发散出去，起到净化心灵的巨大作用。^①

在心理学界吸收改造佛教之学以发展自身的同时，佛教界适应时势人心，从心理学、心理治疗的角度向世人介绍佛法，将佛法心理学化、现代生活化，已经成为一种日益澎湃的潮流。东杜仁波切的《西藏医心术》一书，将藏传佛教宁玛派的观无我、念咒、观想光明、观呼吸、禅定等传统修持方法，作为心理自我治疗之道，用具有诗意的现代语言介绍给西方人，获得广泛欢迎与佳评，美国治疗医学研究所所长 Dean Ornish, M. Dtic 为其题词：“阅读这本绝妙好书，本身就是一种治疗过程。”^② 土丹却准法师的《开阔心，清净心》从心理卫生角度讲解佛法，亦颇为吸引人。台湾郑石岩教授的《清心与自在》、《精神体操》、《过好每一天》、《以禅疗心》等三十多种心理学著作，结合佛法、心理学，以大量心理谘商、治疗案例为依托，以生动活泼的语言，开出了种种心理自疗的处方，其内容包括现代生活的方方面面，颇有影响。法国一行禅师的《活得安祥》等系列著作畅销欧美，主要从心理调摄的角度极其艺术地解说禅宗在现代生活中的活泼应用，教人愉快地活在当下，培养爱心；他在世界各地举办的静修，参加者颇众，心理治疗效果不错，“静修之后，人已经能够解决自己的内心冲突，恢复与家人的交流对话。”^③ 新世纪的新人中，自不乏亟求了生死、见性证果，或往生净土的传统型正信佛弟子，但更多的社会人士希望的，大概是从佛法中得到医治现前心理精神疾病、达到心理健康的灵丹妙药，希望佛教法师们充当高级心理医师，指导人进行心灵锻炼，解除心理、精神疾病的痛苦。适应人们的这种需要，从心理学、心理卫生的角度讲解、实践佛法，无疑是弘扬人间佛教的重要途径。

对现代心理学而言，佛法是一座蕴藏丰富、开采价值极大的矿山。佛法对烦恼根源和深层心识的详尽解析，尤其是大乘如来藏学关于心性的指示，对心理学可能有永恒的启迪意义。佛法以无常无我等正见修观以消融或转化烦恼的方法，对心理学特别是精神分析学的治疗法，大概会有点铁成金之效。心理学向纵深发展，很可能与佛法同趋一轨。弗洛姆说：

① 公克、晨华译《自我分析》，工人出版社，1988，第67页

② 郑振煌译《推荐与佳评》，新疆人民出版社，1999，第6页

③ 明洁、明尧译《活得安祥·中文版前言》，中国国际广播出版社，1999，第3页

如果把弗洛伊德变无意识为意识的原则推到最后，我们就接近于开悟的概念。^①

人本主义心理学的超自我实现，也应以成佛为极限。

佛法从超越生死的需求着眼解决人的心灵问题，其作用和角色，大概也不是以精神心理疾病治疗和心理卫生为本的心理学所能完全替代。心理学虽然发展迅速，但各种治疗方法，疗效并不理想，一般说治愈率只有40%，即与其理论的粗浅、漏洞，及重治疗而轻锻炼而且治疗不能及于病根相关，有待于从佛法等传统文化的宝库中汲取营养，不断发展。

对佛教来说，现代心理学起码应该看作一门最具参考价值、挑战意义的新学说，从“一切法皆是佛法”的第一义，甚至应将心理学的成果看作佛法的运用和发展。佛教应该用心理学的观测、实验、统计等科学方法研究佛教的修行实践和理论，整理和发展传统的修持之道，对佛法作出容易被现代人所理解接受的阐释。应该批判地吸收心理学的正确理论和系统脱敏、厌恶、发泄、笑、逆转意图、阴性强化、模仿、满灌、认知、支持、暗示、疏导、催眠、自由联想、娱乐、婚姻等多种多样的治疗方法，并高屋建瓴，对心理学的偏弊提供批判。

现代心理学与佛学应该相辅相成，心理学的成果对佛教修持而言，亦不无助益，正如弗洛姆所说：

精神分析的澄清作用可以帮助学禅者避免幻相，而消除幻相正是开悟的条件。^②

佛教的修持体系虽然精深博大，但佛教徒能很好掌握、灵活运用者，并不是很多，不少人是在生活中遇到挫折后才拜佛、求佛、学佛的，往往有精神、心理问题乃至疾病，以这种心理基础学佛，若缺乏正确指导，有时可能会加重心理病态，乃至被“魔事”干扰而成为精神病患者。佛教修行尤其是出世间法的修习，如果不具备必要的条件（如具正见、有明师指导等），可能出现偏弊，如观无我可能会更加迷失自我，观无常、苦、空可能会极端厌世而自杀，或难以与他人交往，感到与现实社会格格不入，

① 王雷泉、冯川译《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社，1988，第185页

② 王雷泉、冯川译《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社，1988，第187页



修禅定则容易遭遇魔事或得“禅病”，修忏悔可能会加重罪恶感。这些情况，佛经中也有所指陈，列有对治方法，但不是所有的佛弟子都能掌握运用。杰克·康菲尔德的《心灵幽径》一书，根据自己多年修持和心理治疗的经验，列举了佛教徒中的种种神经质及治疗方法，贡献巨大。今天学佛的第一步，应该是调整心态，有心理、精神毛病者应先治好病，做一个心理健康的、合格的现代人，掌握种种自我治疗、自我锻炼心智的方法，在此基础上，才谈得上参禅入定、了生死、出世间。

就此而言，学习佛教治理自心之学，吸取心理学调理心态、治疗心理精神疾病的多种方法，是十分必要的。组织人力对佛教心理学进行深入的、科学的研究，摄集佛教传统及近现代心理学的成果，编写出有深度、具可读性和实用性的佛教心理学教科书，及各种普及性的佛教心理学读物，开展佛教心理咨询，是一项很有意义、功德，非常需要的重大工程。

第十八章

自我实现与自性成佛

被熊十力先生称为“心理主义”的佛学，以如实认识自心为全部教理行果之基础，可谓以心理学为本。早在两千多年前，佛教心理学便已高度成熟，其宏深精密，较之近现代科学心理学，不仅毫无逊色，而且包涵着许多超越近现代心理学的卓识睿智，形成人类历史上一种奇异的文化早熟现象。

以穷研物质、精于器用见长的西方近代科学，承希腊先哲“认识你自己”的古训，对人自身心理的自我认识，也予以极大关注。自十九世纪以来，构造派、联想派、机能派、行为派、格式塔派、精神分析派等心理学相继出世，运用自然科学的实验及传统的内省法，对心理现象进行了多角度的研究，成果斐然。二十世纪五十年代，由美国著名心理学家马斯洛（A. H. Maslow, 1908—1970）开创的人本主义心理学异军突起，有“第三心理学”之称。人本主义心理学既反对行为主义心理学（第一心理学）把人简化为较大的白鼠或较慢的计算机，又反对精神分析心理学（第二心理学）仅着眼于精神的病态和阴暗面，主张全面地研究健康人精神世界的整体，着眼于人性的正面，注重潜能、创造力的开发，表现出一种蓬勃向上的阳刚之气。

人本主义心理学的核心问题和中心口号是“自我实现”。马斯洛《动机与人格》解释说：

自我实现也许可以大致描述为充分利用和开发天资、能力、潜力等等。这样的人似乎在竭尽所能，使自己趋于完美。

近几十年来，自我实现的口号响彻全球，其影响远远超出了心理学范



围，被一代青年奉为人生圭臬，并运用于企业管理、政治改革、人才开发、心理治疗、教育等方面。自我实现也为中国大陆的广大知识青年所津津乐道。不少人认为，促进人的自我实现，有利于调动劳动者的积极性，对于搞好经济体制改革，建设物质与精神文明，有重要意义。

自我实现的思想，与佛教的自性成佛说不乏重合点、相近点，有人称它即是禅宗的“见性成佛”。自我实现说显然受惠于宗教，尤受惠于东方的佛教、道家。从马斯洛的著述看，他对佛学、道家有相当的了解，多处涉及。他的自我实现说，在一定意义上超越了世俗心理学，略具佛法出世间的意味，但它毕竟主要地是一种世俗学说，无论在广度和深度上，都未能将自我实现应有的内涵发挥透彻。从自我实现的角度看佛学，益见佛学之深邃博大、万古常新；从佛学的角度看自我实现，可高屋建瓴，把自我实现阐释得更为完整、彻底。

自我实现的需要与成佛的追求

马斯洛的“自我实现”说，建立于对人动机的解析之上，认为若干遗传的、本能的、本性的需要，是驱动人一切行为的动力。人的需要从低到高，分为五个层次：

- 一、生理需要，如食、色、睡等；
- 二、安全需要，对安全、稳定、正常秩序的需求；
- 三、归属和爱的需要，指需要在社会团体中占一席之地，需要爱情、友谊，包括接受爱与给予爱；
- 四、尊重需要，包括自尊与来自他人的尊重，后者包括威望、地位、名誉、受关心、被赏识等；
- 五、自我实现需要，指一个人想成为他应该成为的样子、实现其全部潜力的欲望。

用马斯洛的话说：前这四层需要，是人维持生物性和社会性生存所必需的食粮，故称“基本需要”，它们只在缺乏时才产生，如感饥渴时才需要饮食，因此又称“匮乏性需要”。

一位音乐家必须作曲，一位画家必须绘画，一位诗人必须写诗，否则他就无法安静。人们都需要尽其所能，这一需要就称为自我实现

需要。^①

这种需要包括完善、完美、独特、轻松愉快、自我满足、有意义、真善美等内容，它出于对人类存在的根本问题——存在价值的正视，或曰“存在性认知”，是一种与出于匮乏性认知的基本需要截然不同的高级需要，也称“发展需要”。

五层需要层层相因，有如一座五层塔，自我实现需要居最顶层，以基本需要为基座。低级需要一旦满足，高级需要即行出现，驱使人一生处于不断追求中。自我实现需要一般是在基本需要满足后方才出现优势，成为左右人们行为的决定性力量。需要愈为高级，其满足所带来的幸福感、宁静感便愈为深刻持久。对自我实现需要的追求与满足，导致高尚的人格，激发出强大持久的精神力量，有益于社会与公众。马斯洛还发现：

那些两种需要都满足过的人，通常认为高级需要比低级需要具有更大的价值。他们愿为高级需要的满足牺牲更多的东西，而且更容易忍受低级需要满足的丧失。例如，他们将比较容易适应禁欲生活，比较容易为了原则而抵挡危险，为了自我实现而放弃钱财和名声。^②

马斯洛的需要层次论无疑有一定科学依据，对人性的揭示可谓相当深刻。诚如其所言，人性中有自我实现的高级需要，佛教徒对无上菩提的追求，在最低意义上也可以说是受自我实现需要的驱动。以这种追求为人生鹄的者，当然具有自我实现的追求者所具的一般特点：品格高尚，精神宁静，内心丰富，能超越低级需要，为高尚的理想舍弃钱财名位，甘受危难痛苦，自足于禁欲的生活，以信仰为高于一切的需要。这在那些尝受过法味、在修持中有所证得的佛弟子身上，表现得尤为突出。

然而，以佛法观来，马斯洛的需要层次论无论在对需要层次的分析及人性总体的揭示上，都有严重缺陷：

一、马斯洛忽视或回避了至今尚在全球多数人身上不难发现、甚至是最为明显的宗教需要。各种宗教及每个宗教徒的宗教需要也可分为多个层次，不无高低之差，就世界三大宗教及印度教、道教的最高理想而言，大致可用基督教神学家所谓的“永恒净福”四字来概括，这略当于佛教以常

① 《动机与人格》

② 同上



乐我净为功德的涅槃，常乐我净，即真常不灭的自我永远安享清净无染的极乐。在大乘佛教中，涅槃不仅被悬为个人的最高理想境界，而且要普度全宇宙一切有情皆达涅槃彼岸，此自度度人的功德圆满，谓之成佛。两千多年来，无数佛门弟子为此奋斗不息，奉献出毕生的心血精力，表现出一种较马斯洛所说“自我实现需要”更富深刻内涵和强大驱动力的高级需要，这种需要，无疑发自人本性的深处。佛陀在经中曾向弟子们表白：

我本以欲心无厌足故得佛，是故今犹不息，虽更无功德可得，我欲心亦不休！^①

佛陀无厌足的“欲心”，指一种不停留于各级需要的满足，不断追求永恒幸福、实现自性全部潜能的欲望，他虽成佛而安享涅槃之乐，但因众生尚未度尽，故仍为度尽众生而追求不已，充分体现出人本性中向上意欲不断跃动的自强不息精神。

这种无限向上的意欲，才是自我实现应有的最深内涵，是人类全部需要和动机的本源动力，全人类的终极欲望。正是人类本性中这种无限向上的意欲，推动文明不断发展，力图突破自在而达自为、突破有限而达无限、突破必然王国而达自由王国。这种趋向无限发展的归宿，则非全人类的永恒幸福或无住涅槃而莫属。全人类的这种终极欲望，凝缩于个别早熟的大智者身上，便表现为释迦牟尼对无上菩提的求证。

正如马斯洛所言，高级需要一般在低级需要得到满足后才出现优势，成佛的追求，在那些基本需要都得到满足的杰出人物身上才应最为迫切，释尊的示现便是最佳例证：他贵为王子，享尽荣华富贵，爱情、尊重样样不缺，但内心仍不得安宁，尚为追求更高理想而舍弃天伦之乐、王位尊荣，誓死求证无上菩提，充分体现出人在各种基本需要满足后还会有更高的需求，予沉迷于低级需要中的凡夫俗子以深刻启示。佛门祖师高僧中如释尊者代有其人，安世高、善提达摩、善无畏、金地藏等，皆王子出家，现代高僧弘一法师，便是一个基本需要都得到满足而出家求道的典型。当全体人类的物质生活和精神生活都得到极大提高之后，解脱成佛可能会成为全人类的第一需要。

二、马斯洛的需要层次论注重主体的一面，缺乏佛学缘起论的辩证方

① 《大智度论》

法。从佛学观，人的需要不可能孤生独起，必仗因缘，为主观心识与客观生存条件矛盾的产物。人本性中有永恒幸福的需求，然其现实条件却处处设障，不但限制永恒幸福的实现，而且制造出人所不欲而又不可避免的生老病死、恩爱别离、怨憎相会、所求不得等痛苦，这可谓人生的根本矛盾，是关于人存在价值的不可不正视的根本问题。探求成佛之道，以期永离诸苦，是这一人生根本矛盾运动的必然结果，释迦牟尼不过是作了人类觉性早熟的代表。

三、马斯洛的需要层次论只注重人性的正面，忽略了其负面。由佛学观，人的基本需要乃至自我实现需要，当人不识真我、以假我为中心时，都可由烦恼妄心作祟，恶性泛滥，产生向下的趋向而导致堕落，未必顺当地直趋向上的追求。实际上，基本需要难以定出统一的满足标准：有人粗茶淡饭便知足，有人海味山珍尚嫌不够味；有人默默无闻而任劳任怨，有人名扬四海犹嫌知名度不高。社会上很多人都是从基本需要的低层次上向下趋求，或贪着美食、沉迷酒色，终身不出感官刺激满足的生理层次，或堕于情网而不能自拔，或营谋权位而无有厌足；即便是尊重需要的向下泛滥，也会铸造出沽名钓誉之徒、个人野心家。这种向下趋求，不但会降低人格，损伤人的形像，令人心理失调，不得安宁，导致沉沦三恶道的苦果，而且腐化社会，贻害公众，尤其是一类权欲膨胀的野心家，对社会的危害最大。

佛学突出揭示了人性中的负面和向下堕落的渊源，教人以缘起无我的智慧如实观照一切，认知自己，不致迷执低层次的粗劣欲乐而向下堕落，将本性中无限跃动的力量引导到对无上菩提的向上追求，使人既不忽视基本需要，又具备对基本需要的超越性，既可如维摩诘居士，虽享受富贵荣华而不迷执堕落，又可如苦行头陀，在基本需要不得满足的情况下，也能从高级追求中获得精神能量的补充，安贫乐道，在恶劣的物质生活条件下也不失内心的和谐安乐。这种精神，也是世间的事业所需要的。

总之，依佛学之说，在马斯洛需要层次的顶层或自我实现需要中补充以永恒幸福乃至无住涅槃的需要，方称得起完整的人生需要论。

佛教徒对成佛的趋求，出于人类本性正面的向上意欲，出于一种对个人和社会都十分有益的高级需要，这种需要关涉人最根本、最长远的利益，是个人应有的基本权利，任何人都无权干涉。充分理解和重视公民的这一权利和需要，引导它朝有益于社会进步的方向发展，是调动人民建设积极性的重要一着，不可忽视。



自我实现者与菩萨行者

马斯洛对自我实现的论述，基于他对自我实现者实例的观察研究，其研究对象包括西方一些著名历史人物，如斯宾诺莎、林肯、罗斯福、歌德、詹姆士、惠特曼、爱因斯坦等，也有一些正向自我实现发展的年轻人，遗憾的是缺了东方的佛教人物。据称自我实现者在人群中占不到1%，自我实现状态一般到60左右才出现。

马斯洛所总结的自我实现者的人格特征，与大乘菩萨行者颇为相近。马斯洛分自我实现者为两类，一类叫非超越性的自我实现者，这是一些世俗的能干人，他们在匮乏性认知的人世间生活，为满足自他的基本需要而充分发挥其聪明才智，获得成功。他们是优秀的政治家、企业家及各行各业的能人，其基本特点是踏实苦干，讲究效率、实用，较少考虑存在的终极价值。

按大乘教义，在人间行菩萨道者，起码应该非超越性的自我实现者。他们深入世间，以社会为道场，以国家的建设为“恒顺众生”、“庄严国土”的大业，为民众基本需要的满足而努力工作，积极奉献，充分发挥自己的聪明才干，成为各行各业的出色人物。《华严经·净行品》教导菩萨应“于一切众生中为第一、为大、为胜、为最胜，为妙、为极妙，为上、为无上，为无等、为无等等”，一个在人间实践菩萨道的人，理应通过自己努力奋斗，臻于福慧双全，具足作为人应有的资财、能力、学问、技术、事业成就、美名地位等，为人类做出卓越贡献，在人众中为首为尊，为胜为导。佛教徒中此类人物历来屡见不鲜，如中国历史上著名的谢灵运、刘勰、萧衍、武则天、白居易、王维、苏轼、张商英、耶律楚材、刘秉忠、袁宏道、姚广孝、张居正、顺治、雍正、林则徐等，都是社会上一流的成功人物。当然，菩萨应不止于成就非超越性的自我实现者，还应成为马斯洛所说超越性的自我实现者。

超越性自我实现者超越了匮乏性的基本需要，生活在存在即人生目的和内在价值的层次上，其行动常受超越性动机的驱使，最大的特点是：

时常具有统一的意识和高原体验，有着或曾有过同启迪、顿悟、了然于心相伴随的高峰体验，这种启迪、顿悟和了然偶或甚至经常改

变他们对世界和自己的看法。^①

所谓“高峰体验”，指宁静、沈思，有如佛教徒禅定中的正受。更为高级的“高峰体验”，则近于禅宗的顿悟，这种体验常包括神秘感、神圣感，令人心醉神迷。处于这种体验中的人，达到相对忘我、超越时空的境地，感到自身力量臻于顶峰，比任何时候都更富创造力和责任心，快乐无比，轻松自如，表现出高度的纯真性、自发性、表达性，情不自禁地表达自己对实在的体悟，甚而狂喜不禁。马斯洛甚至用“涅槃”来称呼这种体验。这种体验是使自我实现者具备超越性，有存在性认知，世界观和心智结构发生质变的关键。

马斯洛总结了超越性自我实现者的诸多人格特征，其重要者如：他们在世俗生活、平凡工作中体会出自在与神圣，有如禅家的“万法一如”；他们对世界的看法具整体性，能超越国家、民族、阶级的畛域，视全球为一家、四海皆兄弟、宇宙成一体，有如证平等性智之菩萨；他们常不假思索地讲出有如诗人、神秘主义者、先知所吐诉的“存在语言”，就象禅宗开悟者那样随口说出富深奥哲理的禅话；他们对现实具高度有效的洞察力，以“明净的眼睛”（赫伯特·米德语）透视存在，超越自己所属社会文化群的传统信仰、流行观念、陈规常套等人造概念；他们对生活中的二元对立如理智与情感、道德与欲望、成熟与童心等具高度消融性，能把常人视为不可调和的东西统为一体；他们对自我、他人和自然具有高度的开放性、接受性，胸怀开阔，知见广博，行为坦率自然，心情舒畅，摆脱了焦虑、忧愁和紧迫感，传播出一种笼罩着永恒气氛的宁静安祥；他们忘我地工作，成就卓著，是各行业的杰出人物；他们既超然独立、超群拔俗而又谦卑不做、虚怀若谷；他们具有民主的性格结构，不妄自尊大、独断专行，尊重大众的意见；他们对人类怀有广泛的、深度的认同，满怀同情和慈爱，乐于助人；他们幽默诙谐，其幽默常与哲理相联系……

总之，超越性自我实现者虽然未必信仰宗教，却与基督教所说与上帝同道者或神人具有同样的品格，马斯洛称他们无论是有神论者还是无神论者，实质上都是深刻的宗教信仰者或圣人。他认为此类人是理想的人格典范，适宜于在健康的社会中担任领导、教师和各行业的权威人士。

马斯洛所说超越的自我实现者所具的品格，是大乘菩萨行者，尤其是

① 马斯洛《人性发展能够达到的境界》



真正明心见性的大善知识所必具的，不难取得历史的、现实的例证。而且，菩萨行者、明心见性者较马斯洛所考察的自我实现者，具有更为高尚的人格和更具超越性的智能，他们不仅自己向自我实现迈进，而且努力引导率领一切众生悉皆向上，把普度众生、利益众生与自己成佛视为一事，力求“与一切众生为依，为救、为归、为趣、为炬、为明、为照，为导，为胜导、为普导”^①。甚至把救度众生看得比自己成佛还更重要、迫切，所谓“自未得度，先度人者，菩萨发心。”马斯洛对菩萨的这种精神甚表钦佩，他在《存在心理学探索》中称赞说：

菩萨虽已悟入，却感到只要芸芸众生未入顿门，他自己的证悟就没有达到尽善尽美。我们可以这样说：菩萨为了自己的自我实现而放弃了存在性认知这一极乐境界，而去帮助、化导众生。

更为伟大的，是菩萨甘愿自己代众生承受苦难，令众生得以解脱苦厄，乃至为救度众生牺牲自己，舍弃身命骨血。

马斯洛对仅求“自私的自我实现”而纯粹静观的人也予以肯定，认为社会供养这样一批科学家、艺术家、哲学家，让他们为大众树立榜样，证明存在性认知和超越性静观是存在的，也是值得之举。马斯洛把佛教的声闻缘觉也列入此类。的确，即便是自了汉，只要他能以自己的修持实践证明涅槃之实有，其贡献又何尝在科学家、艺术家之下，宜为社会所“应供”。

马斯洛考察的自我实现者，虽然未必通晓佛法，但出于其自性功德的发现，及受他们所接触的文化中与佛法相通的思想营养的哺育，表现出与大乘菩萨相近的人格特征，甚至顿悟自性，获得具出世间意味的超越智慧。在某种意义上，他们甚至可看作菩萨的化身，这些化身超越了宗教的界域，就象《华严经》中的诸善知识，在各种社会环境中出现，显示出人性正面的光辉，为人们树立了自我实现的楷模。他们的头上即使未戴菩萨的天冠，有的甚或是“外道”装束，但其行动和人格中所表现出来的菩萨精神，也是世人包括学佛者应当效法的。无论在何种社会环境中，这类菩萨化身在人众中都不难发现，从报刊上经常刊登的英雄人物事迹中，就可以发现他们的身影。即使他们对自己实际上所实践的菩萨道并无自觉，其

① 《华严经·净行品》

菩萨精神也应看作自性功德的某种实现。实际上，一个人只要全心全意地、忘我地为大众的利益、社会的进步作奉献，他纵使不打坐参禅，也很有可能自然获得“高峰体验”，乃至明心见性；他纵使不练气功，自然会浩气长存。这其实正是大乘佛教渐道的修持法则。印度教的巴克梯（爱心服务）瑜伽，也只有这种意味。

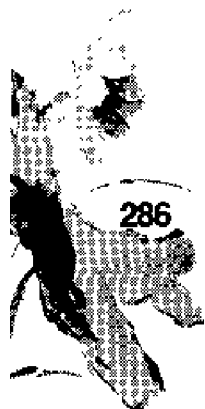
当然，若皈依三宝，发菩提心，自觉地以佛法的般若智能为导，深入人间修菩萨道，或依佛教的顿渐法门观心参禅，明心见性，其自我实现的直截、顺利、快速、稳当，自非缺佛法指针者所能相比。人本主义心理学论述自我实现不可谓不深刻，但它毕竟是一种由未证般若智的科学家所建立的知识体系，在对自我实现的最重要问题——真正自我的体认，及如何有效地促成圆满自我实现、自我实现的终极指向方面，它恰好最为薄弱，实不足作可靠的人生司南。而人本主义心理学的薄弱点和缺陷，却正是佛法的精华所在，在佛法中被阐发得极为透彻。

真正自我与圆满的自我实现——自性成佛

正如马斯洛所言：“说到自我实现，那就意味着有一个自我需要表现出来。”体认真正的自我，无疑是自我实现的基石。自苏格拉底以来，认识自我，一直被许多西方哲人奉为哲学探究的中心课题和最高目标，提出了多种关于自我的界说。西方心理学通常以自我（ego）为个体人格结构中具统一与主宰作用、保护机体免受内外刺激的东西。精神分析心理学之父弗洛伊德对自我的分析最称精致，分人格结构为三部：本我（生活与死亡的本能）、自我（现实化了的本能）、超我（道德化了的自我）。马斯洛所说自我，实际上总括了弗洛伊德的本我、自我、超我，还加自性的全部潜能而为一整体。马斯洛解释说，在最低限度上，自我指每个人独有的气质、生化平衡及“内在的冲动”或“生物学意义上的本性、先天的本性”。自我实现在马斯洛看来也具鲜明的个性，“自我实现就是实现一个自我，而没有两个自我是完全相同的。”^①这种具个体特征、多元化的自我，在佛学看来只能叫“假我”。

当然，马斯洛也讲“真正自我”，其开发潜力、“存在认知”意义上的

① 《人性发展能够达到的境界》



自我实现，无疑具有超越假我的内涵，有可能打开直窥真我的窗户。完全开发自我潜能的彻底阐释，必然与佛法的自性成佛相重合。马斯洛所描述的高峰体验中的“忘我”，与禅宗的见性甚为相近。他以这种忘我精神为“发现人之真正本体、自我以及真实深刻的本质的一条途径”。他赞同包括佛家在内的东方思想家对自我的否定，只是不赞成东方宗教的禁欲主义。他依此而提出的“超越自我”、“超越自我实现”，更接近佛学的无我论。

然而，马斯洛毕竟缺乏系统的佛学修养，缺乏佛学缘起无我论的基本方法，因而区分不清假我与真我，这使他的自我实现说用于实践时难免产生助长个人主义的弊端。

一如西方哲学，认识自我，其实也被佛学当作中心问题和最高目标。作为“三法印”中心的“诸法无我印”，就是对自我问题的解答。否定自我，可谓佛学关于自我问题的基本立场。佛学否定的自我，不同于西方宗教、哲学中包括假我、真我两重含义的自我，而专指众生所误认的假我、幻我、小我。所谓我，在一般人心目中，相当具体又相当模糊。具体者，不外乎指现前的五蕴（身心）——我的身体怎样，长相如何，姓甚名谁，我的社会角色（某某长、某某员、某某先生女士），我的心理活动，尤其活动中总是模模糊糊地自觉有一能自我认识、自作主宰、记忆过去、区分自他物我的意识，以及我的个性、能力、专长、爱好等。马斯洛所说作为“自我”的：我的气质、我的生化平衡、我是谁、是干什么的、以及我的能力、爱好等，皆不出佛学所言五蕴的范围。认此为自我，正是佛学所着力否定的假我。

何以说假我？所谓我者，就其哲学涵义而言，指独存无依、自为主宰的东西，一般人也常赋予他所认为的自我以这种自在性，总觉得我体认的“自我”是独立自主、常住不变的。然而，只要如实观析，就不难发现，若身若心，无一不依赖一定条件而暂时显现，并不能自在，不用说物质身体有少壮衰老、新陈代谢之异，社会角色有升降调换之变，即马斯洛所言气质、能力、爱好等，也莫不随环境、文化影响、时间流逝而变化，岂为自在真常。众生正是由于误认这些暂时性的因缘合集为“真正自我”，又以此假我为中心，区分自他物我，为保护、发展此假我的利益、欲求而取舍爱憎，孳生烦恼，堕入向下的趋求，或为满足假我的食色之欲而贪得无厌，或为扩张假我的权位声名而勾心斗角。这种对假我的误认，正是社会上一切丑恶现象产生之源，是众生流转于生死苦海而不得解脱之根。若如马斯洛所说，认此假我为自我而求自我实现，为实现假我的能力、成就、独特性而奋斗，势必培养出一些只顾自己成功而不管公众利益的个人主义

者。何况马斯洛讲自我实现，并未明确指出须以人类的正当利益、终极利益为价值取向。

在佛教看来，假我的基本需要，作为人生存的必要条件，自应予以满足，假我的能力、个性、爱好，也应发展实现。但这种满足和实现，起码应有自他俱利的价值取向，并如实观察假我之假，不起迷执，若认假为真而发展假我的需要，则向下的堕落，势在难免。

佛学大讲无我，目的只在破执，并非否定有真正自我，亦非否定有相对假我。若无真我，则入涅槃、度众生又有何意义？若无假我，则自他物我何以区分？所谓无我，只是对认假为真的迷执之否定，是对真我的一种否定式表述（遮诠），旨在教人破除对假我之迷执，以见证真我。只要依教修观，放下了意识层中及意识层下对假我的迷执，当下就会如马斯洛所说高峰体验之中“忘失自我”，及至连忘失之念亦泯时，便会超越假我，自然亲见从来未曾认识的真我，这正是禅宗明心见性之实质。如此体证的真我，亦曰“大我”、“佛性真我”，惠能大师名为“自性”，此自性为成佛之本，或本来是佛，故曰自性成佛。

自性成佛，意谓众生真正的自我“本自清净”、“本不生灭”、“本无动摇”、“本自具足”、“能生万法”^①，一句话，自性本来是佛。自性潜能，具足诸佛所证得的一切不思议功德——三身四智、净土庄严、大慈大悲、十力、四无所畏、十八不共佛法、三十二相、八十种好等，乃至具足宇宙万法，无欠无余。在自受用方面，获得长存不灭的绝对生命，永离生死流转之苦，居于清净庄严的佛土，永享常乐我净，超越了时空物我等种种障碍系缚而达绝对自由，具有无所不知的智慧和不可思议的神通；在利他方面，化身无数，趋入各类世界，饶益度化无量众生，皆令趋向涅槃彼岸。总之，不仅现世享受最高的人生幸福，具备较马斯洛所说超越性自我实现者及菩萨更为高尚的人格、更为发达的智慧，而且超越了本来不完美的人类生命形态，升华为宇宙性的永恒生命。而这一切功德，不过是人人自性所本具，因无明遮蔽未得显现而已。完全开发自性功德，成就佛果，方才称得上圆满的自我实现。

较马斯洛自我实现说更为圆满的佛学，不但全盘展现了自我潜在功德的宝藏，而且指示了经佛陀实践证实的圆证自性之道。这在大乘中略分顿渐二门：渐道以闻思慧为导修六度万行，以理智解诸法无我义，伏断烦恼

① 《坛经·行由品》，惠能大师开悟时所说。



的力量小，故证道所需的时间长；顿门先顿见真我，以所见证真心任运修六度万行，功德虽尚未圆满，但修行者自感与佛无异，更无所求，故曰顿悟成佛。无论顿渐，皆以如实知见的智慧为导，识别假我，体证真我，以为自我实现之本，故能避免人本主义心理学的弊端，防止向下堕落，直趋圆满自我实现的终极目标。太虚大师《佛陀学纲》曾说过：

把人的本性实现出来，从人生体现出全宇宙的真相，才完成人的意义。

太虚大师并提倡学佛应从好好做人，完善人格做起，有云：“人成即佛成，是名真现实。”大师所谓“现实”，即从人本性潜能的现前实现而显示出宇宙实相，此即圆满自我实现之义。圆满自我实现，确为人生终极价值所在，凡不愿虚度此生、埋没自性者，岂可不发菩提心，求无上道，循佛陀指示的路径，开发自性的无尽宝藏？！

第十九章

佛教与医学

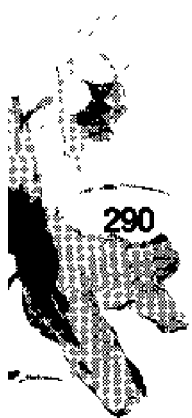
生老病死，是佛教所说人生诸苦中之最根本者，对生老病死问题的根本解决，可谓佛教的出发点与基本宗旨所在。而医学，也以解决生老病死尤疾病问题为其基本研究课题。佛学与医学，可以说有共同的出发点。佛经中常以医为喻，称佛陀为大医王，法如药方，僧如看护，是众生摆脱生老病死之苦的依怙。

从佛学的眼光来看，人本性本来超越生老病死，本来涅槃，涅槃便有“无病”、“无老”、“无苦”、“不死”等异称。现前生老病死诸苦俱备的状况，从实质而言是一种病态。佛学的全部教理行果，便是为针治和彻底改善病态人生而设，从广义与深义而言，可以说是一门完备的、多层次的医学。

佛教对医学的重视

佛学不仅从人类本性与现实存在状态的矛盾着眼，审视病态人生，提出永远根绝生老病死的方案，而且非常注重对医学所专攻的人类疾病问题的现实解决。《佛说佛医经》专门探讨了各种病因，指示了预防疾病及卫生、养生之要。大乘佛学把疗治众生疾病列为菩萨行中的一项重要内容，《华严经·普贤行愿品》所示菩萨十人行愿中的“恒顺众生”愿，便包括“于诸病苦，为作良医”。同经《十地品》所说第五地菩萨必须学习掌握的各种世间技艺中，有：

又善方药疗治众病：颠狂、干消、鬼魅、蛊毒，悉能除断。



号召菩萨精通医术，成为良医。《菩萨地持经》所说九种大乘禅中，有专以治病为目的的“治病禅”。大乘强调“佛法于五明中求”，专究医学、药物的“医方明”，即为五明之一，若不通此道，便难以通达佛法，具足智慧。《大乘庄严经论》卷五云：

若不勤习五明，不得一切种智故。

把学佛者学习医学提到十分重要的地位。据《瑜伽师地论》卷十五，医方明包括“于病相善巧，于病因善巧，于已生病断灭善巧，于已断病后更不生方便善巧”等内容，包括了诊断、病理及治疗、预防、康复的技术。

至于用密咒治病，早就散见于阿含类教典及戒律中；至密乘，更重视咒术治疗，大藏中专说治病的密典便有《除一切疾病陀罗尼经》、《能净一切眼病陀罗尼经》、《佛说疗痔病法》、《佛说咒时气病经》、《咒齿经》、《咒目经》、《咒小儿经》等多种。善无畏译《三种悉地破地狱转业障出三界秘密陀罗尼法》论述了五方佛与五脏、五蕴的关系，五脏病因及五脏病的禅观治疗法。印度大乘龙象马鸣、龙树等，精通医方明，在医学方面贡献甚巨。

据布顿大师《佛教史大宝藏论》，藏文大藏经中的印度医方明著述，有马鸣的《医疗八支心要略论》及释，龙树的《医经》、《配方百论》^①，月喜的《医疗八支心要略释句义详解月光论》、《医疗八支等中所有药名品类》，平原焰的《药名合音决定论》等。《龙树菩萨药方》^②等，也曾传入汉地，其内容已被中医吸收。

藏传佛教承印度大乘寺院传统，十分重视医方明，把医方明列为僧尼修学课目之一。印度佛教医学对藏医影响极深。汉传佛教的不少寺院，也有重医传统，有《大藏治病药》、《释门本草》等佛家医籍传世。直到现在，佛门弟子中通医学、行医济世者，尚不在少数。当然，由于种种社会原因，医方明在后世佛教尤汉传佛教界，未能得到应有的发展，然对一种宗教而言，这也是未可厚非的。尽管如此，佛学中即使从狭义的医学角度着眼，也具有相当丰富的医学内容，形成了自家特有的医学思想体系，具备自家擅长乃至特有的医疗方法，构成佛教医学或医方明。

① 此两论对印度古代大医学家苏司鲁塔集作了修改发挥

② 当即藏文大藏中之《配方百论》

佛教医学模式

佛教医学或医方明，从医学理论、医学模式的角度看，与起源于尸体解剖与细胞学，片面注重生理、物质的西方传统生物医学相比，具有显著的东方传统文化特色，甚符现代最新的医学思想，而且蕴含着较现代西方生理心理社会医学模式更为合理、深刻的内涵，具有实用价值、前瞻意义。

从对病因病理的分析看，传统西医仅把人看作生物性的存在，偏重从生理及病菌、病毒、营养等物质方面着眼认识病因病症，设计治疗方案，虽然成果辉煌，但由于理论的片面性，忽视了心理、行为及社会因素致病的作用，因而对很多心身疾病束手无策。直到二十世纪初，西方才认识到了传统西医理论上的缺陷，开始建立心身医学，研究大脑与身体免疫系统的关系。从行为、社会因素方面着眼认识病因、设计疗法的行为医学、社会医学，至二十世纪中期才开始建立，尚未成熟。1977年，美国著名医学大家恩格尔才系统地提出了从生物学、心理学、社会学三方面观察健康与疾病的新型医学模式——生物心理社会医学模式（Biopsychosocial Medical Model）。

而从身心、行为、环境互相关联的天人合一论着眼观察健康与疾病，是东方中医、印度医学早在几千年前就已运用的基本方法，佛教医方明继承和发展东方传统医学的基本理论，从缘起论的角度观察人的存在，认为人的生命是五蕴——包括生理、心理活动及其生存的自然环境、社会环境相互关联而集成的巨系统。集成人生命的诸缘不可或缺，不可分割剥离，无论是生理还是心理、行为的失调，或外在环境的不良刺激，都可能导致疾病。必须从集成人存在的各种条件和全体着眼，摸准病因，才可对症下药。《佛说医经》总结病因为十种：

一者久坐不饭，二者食无节，三者忧愁，四者疲极，五者淫佚，六者嗔恚，七者忍大便，八者忍小便，九者制上风，十者制下风。

此中久坐不饭、食无节（饮食不节）、疲极、淫佚（纵欲）及忍大小便、制上下风（制止呼吸与放屁）属不符卫生规范的不良行为，忧愁、嗔恚属心理失调。该经还说人有九种因缘可致横死夭亡，不得尽享天年：

一、“不应饭为饭”，谓用不可意食物、不随季节变换而改食合宜之



食、不按时吃东西；

二、“不量饭”，贪食无度；

三、“不习饭”，赴异国他乡，多食不习惯吃的食物；

四、“不出生”，所食未消化而复进食，及服药吐泻未尽而进食；

五、“止熟”，忍大小便及噫吐、下风（屁）；

六、“不持戒”，行为不检点，造杀盗淫妄等恶行；

七、“近恶知识”，亲近恶邪师友而受牵连影响；

八、“入里不时不如法行”，早晚出行冲撞鬼魅，及有不轨行为；

九、“可避不避”，不避忌牛马恶犬、猛兽毒虫、水火坑阱、奔车驰马、醉入狂象等。

这九种横死因缘中，前六及第八、第九种属行为因素，第七近恶知识属社会原因。经中还说疾病之因是身中四大不调：

人身中本有四病：一者地，二者水，三者火，四者风。风增气起，火增热起，水增寒起，土增力盛，本从是四病，起四百四病。土属身，水属口，火属眼，风属耳。

一年四季中，春三月寒多，夏三月风多，秋三月热多，冬三月风寒多。风寒等盛多，各易致同类疾病，应随季节的变换而制定食谱，忌食不宜食物。这意味着季节气候的变化为重要的致病因素。

智者大师在《释禅波罗蜜多次第法门》、《摩诃止观》中总结当时所见印度经论及佛教界流行的医学思想，分病因为四大不调（外感风寒；劳累过度）、饮食不节、坐禅偏差、业报、鬼、魔六类，包括生理、行为、心理及外邪侵袭等个方面。其中业报病，如《摩诃止观》卷八所说，杀生业报生肝、目病，饮酒业报生心、口病，邪淫业报生肾、耳病，妄语业报生脾、舌病，偷盗业报生肺、鼻病。不但毁犯五戒会导致五脏、五根病，今生持戒修道，也会“动业成病”，不过这是转后世应受的重报为今生轻报的表现，如云：“若有重罪，头痛得除。”这种行为导致疾病的思想，在有些地方比现代行为医学更为深刻。

密乘佛学进一步吸收印度医学、中医之说，对疾病、健康与身心、自然界的认识，有更深刻系统的认识。《三种悉地破地狱转业障出三界秘密陀罗尼法》以五方、五行、五脏、五蕴、五大及魂魄神志意五神、四季等相配，成一身、心、境互为关联的人体系统说：

内五脏外五行出成形体，此则名也；色即四大五根，名即想行等四阴心也，即是日、月、五星、十二宫、二十八宿，成人之体也。

五脏、五行、五大、五蕴等的配属关系大略是：

东方：主肝及目、筋，主魂，木及地大为体，王在春，色青，识阴所持，由金刚部阿闍表之，种字阿（a）。

西方：主肺及鼻，主魄，金及水大为体，王在夏，色白，想阴所持，由莲花部阿弥陀佛表之，种字穰（Van）

南方：主心及血，主神，火大为体，王在秋，色赤，受阴所持，由宝部宝生佛表之，种字览（lan）。

北方：主肾及耳、骨，主志，水及风大为体，王在冬，色黑，想阴所持，由羯磨部不空成就佛表之，种字啥（han）。

中央：主脾及口，主意，土及空大为体，王在四季，色黄，色阴所持，由虚空部毗卢遮那佛表之，种字欠（kan）。

这种配属系统，带有中印合璧的色彩，说明人身内五脏与心理活动及自然界季节之变化、五大之增减密切关联；内外因素若有一不调，都可能破坏系统和谐关系而导致疾病。

又说五脏、五行若相克，亦能致病，这种相克关系是：肺克肝（金克木），心克肺（火克金）、肾克心（水克火）、脾克肾（土克水），肝克脾（木克土）。饮食五味之过度，会益一脏而损一脏，造成疾病，如酸味过多可益肝损脾，令肝中无魂，多昏昧；辛味过多可益肺损肝，令肺中无魄，恐怖癫狂；苦味过多可益心损肺，令心中无神，忘失前后；咸味过多可益肾损心，令肾中无志，多悲哭；甘味过多可益脾损肾，令脾中无意，多回惑。意味饮食不当不但损五脏，而且损害精神、心理活动。又谓“五脏六腑皆禀于胃”，饮食不当而伤及脾胃，能生诸多疾病，故健身要在养胃，要在炼意。

至无上部瑜伽，更进一步从身心的深细层次着眼，说心理活动与身体内在的细身——气、脉、明点（精、水液）密切关联，心理上的烦恼，必有气脉明点的物质基础，必然导致气的阻滞错乱、脉道的缠缚不通及明点不明。心中有一烦恼，细身中必有一脉结。尤其是十种气若错乱，会产生各自所司器官的疾病：

下行气错乱，下半身生病；

上行气错乱，上半身生病；

平住气错乱，腹中生病；



遍行气错乱，生跛、挛等病；

最根本的持命气若稍有错乱，会令人晕厥，疯颠乃至死亡。

五种支分气若错乱，生眼耳鼻舌等病。

又说身中诸脉各能生某种病，如顶髻脉能生胃病，喉轮、心轮脉能生胆病，脐轮与密轮外十六脉能生风病，密轮内十六脉能生杂集病。脉之生诸病，原因在阻滞缠缚，令气不畅通。

这种深层次的身心系统病因说，认识到了疾病在肉眼不可见、科学仪器尚无法测量的内层微细生理机制上的根源，提示了一种深层次的医学模式，它显然蕴含着较现代生物心理社会医学模式更为深刻的思想，可能成为未来新型医学模式的蓝本。

佛教诊疗法

从诊断、疗法看，佛教医方明也有其独具的特色。

在诊断方面，佛学承印度医学之说，分病相（症状）为地水火风四类，《摩诃止观》卷八云：

若身体苦重，坚结疼痛，枯痹痿瘠，是地大病相；若虚肿胀膝，是水大病相；若举身洪热、骨节酸楚、嘘吸顿乏，是火大病相；若心悬惚恍、懊闷忘失，是风大病相。

并吸取中医之说，说五脏病相、六神病相。而佛学的四大病相说，也被中医、藏医吸收。

佛学在诊断方法上的独创，是以梦境及坐禅所见境相占病，揭示了梦境、禅境与五脏的关系。《摩诃止观》卷八总结佛典之说云：

若禅及梦多见青色、青人兽、狮子虎狼，而生怖畏，则是肝病；若禅及梦多见赤色火起、赤人兽、赤刀杖、赤少男女亲附抱持，或父母兄弟等，生喜生长者，即是心病。

其余脏腑病，可类此推知。密乘还有直观身中气之流滞及颜色以判断病情之法，这对西医而言，尤为新鲜。

在疗法上，佛教医方明继承发挥东方传统的多种疗法，主张从身心境

大系统的整体着眼，针对不同病因，采用合宜的疗法，并主张调心养生为本、治疗为末，较传统西医之偏重治疗，要高出一筹。由佛教大德所发展的印度“八支医方”，既包括治诸疮、首疾、身病、鬼病、中毒、童子病之方，又有养生延年的“长年方”、锻炼身体令之强健的“足身力方”，表明其基本思想是养生、体育锻炼、治疗三结合，较现代西医治疗、预防、康复三个医学的内容还要全面。

就治疗而言，佛经中不但主张药物治疗，而且说咒术、禅定、忏悔等治疗方法。智者大师总结其说，谓六种因所起病中，四大不调、饮食不节所致身病，宜于药物治疗；坐禅偏差所致“禅病”，唯有用禅法对治，药物无效；鬼、魔二病，须持大神咒及在定中修观，仍属禅定疗法；业障所生病，须外修忏悔，内作深观，属心理疗法与禅定疗法相结合。又说咒术、方术，也可治一类病。这里所说的禅定、持咒、修观、忏悔等疗法，都是传统西医所或缺的，此类疗法所对治的疾病，也多被传统西医视为疑难不治之症。

佛教还提倡看护病人，《梵网经》卷下云：

八福田中，看病福田，第一福田。

称看护病人为第一等能生长幸福的“福田”。释尊当年曾现身说法，亲自为久病比丘洗涤污秽，躬自按摩，说法劝慰，使病比丘得到极大安慰，安乐而死。《四分律》载佛陀号召弟子：

若欲供养我者，应当供养病人。

这种看护病人的传统，不仅体现出佛教的慈悲救度精神，而且是一种社会性的心理疗法，有伦理和医疗的双重价值。

佛教医学思想中最值得注意的，是禅定疗法。禅定本是佛教重要的修持方法，旨在获“现法乐住”，由定生慧，以智慧断、转烦恼而趋向永恒安乐的涅槃。禅定的最低效用或副产品即是治病健身、延年却老。各种禅门，都有这种效用，可以看作一种疗法、健身术。智者大师《小止观》卷下说：

夫坐禅之法，若能善用心者，则四百四病自然除瘥。



《摩诃止观》卷八说，若修天台宗提倡的四种三昧，“调和得所，以道力故，必无众病”。当然，若坐禅用心失所，出现偏差，也会出生种种“禅病”。修习禅定得法，实际上是通过调控心意识的锻炼，令身体机制得到调整、修补和休息，或增强心自主身体的能力，产生祛疾健身治病的效果，亦即通过心理锻炼而实现生理锻炼、生理调整。且不说禅定所主要具有的得身心轻安、禅悦法喜、获出世间智慧，从而使人超出生死的功用，即仅从自我锻炼及治病的角度而言，也极具价值，是一种既经济而又多功能的养生治病之术。《摩诃止观》卷八说：“夫世间医药，费财用工，又苦涩难服，多诸禁忌将养”，而用坐禅治病，则“无一文之费，不废半日之功，无苦口之患”，较医药疗法具有不少殊胜之处。元译藏密要典《大乘要道密集·拙火定》说，修习拙火定者，如若生病，“要调治者，药在于身，不应别求”，只要通过合宜的禅法，运气观想，或加拳法（体操），便可自愈。

从医疗理论而言，禅定疗法从心意的自我调控及内在细身机制气脉明点的调治疏通着手，治在根本而效在枝末，因为从最根本、最深层的病因若眼，故覆盖面根宽，不仅能治愈常见病、多发病、慢性病，而且能治愈一般医学尚摸不准病因的疑难病，治愈被一般医学找错了病因的业障病、鬼魔病，当然更适宜于治疗由禅定而致的禅病。

佛教徒在禅定实践中发明、总结出不少禅定疗法，大藏中《治禅病秘要法》虽针对禅病而言，其实也可用以治其他病。智者大师总结佛典之说及佛教界的经验，详述六种禅定疗法：

一、系缘止。意守脐下丹田或足、头顶、病痛处。

二、气。指“六字气”，配合调息，呼气时以意作气，以呵、吹、呼、咽、嘘、嘻六字分别治心、肾、脾、肺、肝、三焦之病。

三、息。调息运气以攻病，有上、下焦、满、增长、灭坏、冷、热、冲、持、补、和十二种息。大师有《禅门口诀》一卷，主要述以息治病之法。

四、假想。想像一定的境相，如热病观想月光、水、冷气，寒病想火，劳损病观想酥乳灌顶等。

五、观。以佛学闻思慧修观，观病由业起，业由心造，心缘生无性，本来性空，反究心源，了不可得，从而解悟心性，得真实般若智，依此智住实相定中，病苦自灭。《释禅波罗蜜多次第法门》卷四云：般若一观，能治五病。

这被认为是疗效最广泛、治疗最彻底的禅定治病法。禅宗及藏传大手

印法门还以病苦为道，观病性本空，观想代众生受病苦、拔除众生病苦，从而转病苦为菩提，更见殊胜。

六、咒语方术。虔诚祈祷佛菩萨加持，而且以定心持咒，可使本尊加持力与法界本具不思议力、自性功德力聚合为一而速疾显现，实现治病的目的，这在密乘中方法最为完备。

佛学的这些禅定疗法，在过去便被中医、藏医所吸收，现代气功界更为广泛运用，成为常见的气功疗法，经实践和实验观测，证明疗效显著，随气功之普及而广泛流传于国内外，对人类的身心健康起到了良好的作用。禅定、瑜伽、气功传到西方后，不但被越来越多的西方人所接受实践，而且成为西方多种新型心身疗法之张本。如美国杰克布森的放松疗法、西德肖尔兹的自律训练法、南美的“心的平安的科学”及日本的形象控制疗法等，其基本方法无非是教人通过调息、放松身心或观想某种悦意境相，进入气功态或定境，显然是脱胎于禅定、瑜伽。日本身心医学家池田酉次郎在其畅销全球的名著《自我分析》中，论证了祈祷、参禅、诵经、慈悲、“无心”的锻炼等良好的医疗作用。

佛学不仅讲坐禅自疗其疾，而且还有以禅功为他人治病之学。大乘九种禅中的“治病禅”，便以禅功疗治众生病为内容。密乘四小悉地中的息灾悉地，以治病除瘟为重要效应，八中悉地中的“治病悉地”，更以以禅治病灵验为成就的标准。息灾悉地、治病悉地，一般由修本尊瑜伽三密相应以持本尊真言而臻。即其他各种禅，若功力深，也有以意念、真言或运气为人治病的效用。高僧传记中此类范例甚多，如佛图澄大师能以杨枝咒水治愈绝症^①；求那跋摩、耆域、诃罗竭、杯度等，皆留下了咒病神验的事迹，见《高僧传》。隋初蜀僧法进应请治蜀王妃病，一见即愈^②；华严宗初祖法顺大师以治病闻名遐迩，治时不用药饵咒语，“但坐而对之”，未久即愈，显然是用禅功。^③藏传佛教界得治病悉地者更多，如达垄噶举派高僧古叶仁钦贡（1191—1236），便以禅功治病著名，据传能令盲者见、聋者闻。当代僧尼中，也不乏以禅功治病名世者。其坐禅及治病的方法，从医用气功的角度看，很有发掘价值。

如上所述，作为世间狭义医学的佛教医方明或佛教医学，思想广大深沈，内容丰富，为应该继承发扬的宝贵医学遗产。而全体佛学的教理行果

① 《佛图澄传》，《晋书》卷九十五

② 《续僧传》卷十八

③ 《续僧传》卷三四



体系，从其作为深义广义的医学而言，具有更高的价值、更深刻的启发意义。皈依三宝，依法而行，选准一种合理的信仰，树立一种如实观察宇宙人生的正见，有了可靠的安身立命之本、牢固的精神支柱，自能使人精神振作、心理稳定、积极向上，摆脱因信仰崩溃、自我迷失、追逐物欲而导致的萎靡颓废、迷惘不安、腐化堕落等“现代病”的威胁，获得身心健康的根本保障。若再依教修持菩萨六度四摄，行布施度无私奉献有情、服务社会，修持戒度以端正行为，修安忍度以锻炼忍耐力，修精进度以培养坚韧不拔、奋斗不息的精神，修禅定度以锻炼自控其心的能力，修般若度以开发智慧，使人在精神、心理、生理方面得到全面的锻炼修养，使本具善性充分发展、本具潜能充分开发、本有自性真我发现，从而道德高尚，胸怀开阔，智慧圆明，精神饱满，常享安乐，解除了生老病死的缠缚困扰，成为实现自性意义上的真正健康人。社会上此类健康人多了，无疑会使社会面貌大大改观，社会人生的病态得到彻底改善，人心净化，国土庄严，人间净土得以实现。这对建设社会的精神文明、物质文明，针治社会弊端和拯救现代文明危机而言，难道不是一种极佳的方案、一张极有效验的药方？

第二十章

佛学与死亡学

死亡，是自然界对人类这个万物之灵的最大挑战。没有谁不面临这一挑战，没有谁不在与死亡的战斗中惨遭失败。明人袁中郎说得好：

茫茫众生，谁有不死？堕地之时，死案已立。

每个人从呱呱坠地便开始了向坟墓的进军，死神之绞索从一出生便套在每个人的脖子上，谁也不知道它哪一天勒紧。这种威胁迫使人们内心深处隐藏着对死亡的深深恐惧和焦虑，美国现代心理学之父威廉·詹姆士称这种死亡恐惧为“深潜的蛀虫”，说它潜伏在人各种幸福欢乐的虚饰之后。人类学家E·贝克尔等甚至认为：人类创造的一切文化，包括爱情、宗教文学、艺术、科学技术等，无不以反抗死亡的英雄主义冲动为出发点，终归为掩饰、转移死亡焦虑的“移情”手段。

人类从远古洪荒时代起，便开始了对自身必死之命运的思考，它折磨着一代又一代人，成为人类思索的永恒性问题。哲学，被柏拉图定义为“学会死的学问”，叔本华说：“死的困扰是每一种哲学的源头”。宗教，更被公认为以死亡为母胎，费尔巴哈说：“若世上没有死这一回事，那亦就没有宗教”，又说：“唯有人的坟墓才是神的发祥地。”

宗教之一的佛教，高张“了生死”为旗帜，释迦牟尼当年出家修道，以出游四门见老、病、死的苦况为启机，他出家时的誓言表明，他是因畏惧生老病死、为永断老病死之苦而出家求道。佛教教义纲宗四谛、十二因缘表明，佛学是一门专究断除老、病、死、忧悲苦恼之方的学问。念死，为佛教徒必修的“十念”之一，印光法师教人：“要将‘死’字贴在额颅上”，常可见僧尼们将白骨图像挂在寮房里作为警策。尽管中国近代佛教革命的



领袖太虚大师等曾批评中国传统佛教为“学死的宗教”，主张佛教以发达人生为本，但客观地说，特重死亡问题，确是自释迦佛以来佛教一贯的突出特点。死与生紧密关联，对死亡的态度决定人对生活的根本态度，死亡也实在是每个人生命旅途中不容回避的大事，对此是应充分重视，着力解决。

死亡问题虽然很早就为人们所考虑，但把它当作一个重要问题，用近代科学的方法来研究，从而形成一门科学——死亡学（Thanatology），却是最近十几年的事。这门新兴科学，与医学、心理学、社会学、超心理学、生命伦理学等互相交叉，形成死亡心理学、死亡社会学等分学科。这门科学在西方诞生不久、尚属幼稚，在中国，目前还未见有人从事这方面的专门研究。

对人类长期以来专用以解除死亡焦虑的宗教而言，死亡学是必须被涉及的，从科学角度对宗教有关死亡的学说进行研究、作出评判更为必要。则佛学，当然属死亡学必须研究的对象。从死亡学的角度看佛学，可发现佛学中有不少可被死亡学研究所证实的智能，佛学对于死亡问题的解答和用以解除死亡焦虑的操作技术，极具参考价值、开发价值。

死有、中有与濒死经验等研究

死的过程如何？人死时的感受如何？是像伊壁鸠鲁所说那样“什么都不知”，还是有所知觉？是一死永灭，还是死后有某种灵魂之类的东西存在？这些是人们无法体验、无从索解的问题。对此，佛学有颇为详尽的答案。

佛学分人的一期生命为生有、本有、死有、中有四大阶段，第三“死有”，即临死时的存在状态。按佛典之说，死有不可一概而论，人们因生前宿世所造业的不同，死亡方式和临死情状有种种差别。《十二品生死经》将人的死亡方式分为无欺死、欢喜死、悔死、横死等十二种。《瑜伽师地论》卷一将人的死亡方式归纳为三类：一寿尽死，谓活到天年而老死；二福尽死，寿数未到，因贫困饥饿等而死；三非时死，指横死。《佛说医经》谓人不到天年而早死的原因有食过饱、食所不宜、宿食未消而进食、性生活过度、不注意保护自身等九种，称为“九横”。人的生命，为寿、暖（体温、生命热量）、识（心识）三者的结合体，三者解体，即是死。三者之解体，由死亡方式的不同，大体分顿、渐两种情况：顿死（猝死）盖多

属意外原因（如车祸等）导致的横死，死亡过程短暂，意识与体热于刹那间同时而灭；渐死，指一般的病死、老死等正常死，其身心有一渐变的过程。

据《俱舍论》卷十，渐死者，临死时身中水、火、风三大元素依次增盛，触及遍布全身、形相甚微的“末摩”，在生理上引起变化，最终令身体失去感觉。生理上的变化，因业而异，其外在表现有种种不同。至于临终之际的心理状况，《楞严经》卷八说：

临命终时，未舍暖触，一生善恶俱时顿现。

谓在身体未僵冷之前，心中会顿然快速重现其一生的经历。《瑜伽师地论》卷一分临终之际的心理状况为三类：

一、善心死：谓现善的、幸福愉悦的回忆，先是“粗想”（粗线条的回忆），次转为“细想”（细致的回忆），见天神、佛菩萨、祖先等来迎接，或见宫殿、园林等悦意景物，令其心安理得、欣慰坦然，外相则表现为仰而含笑、神情泰然、眼色清净、身无臭秽等，然后转为非善非恶的“无记心”，由此命终。这是由行善修德所致。

二、不善心死：谓心中顿现恶的、令人痛苦不安、恼怒懊悔等回忆，见能扰乱自心、令人恐怖痛苦的境相，如见水火烟雾、大山来合、冤家讨债、鬼卒拘捕等，或感饥渴冷热痛苦难耐，也是由粗想转细想，在痛苦恐惧中死去，其外相则表现为张口不合、两目干枯、遗漏大小便、悲号啼泣、遍体流汗、口中嚼沫、身口臭秽等。佛经形容人死时寿暖识分离有如“生龟脱壳”之痛，当指不善心死者而言，乃作恶者的下场。

三、无记心死：谓在非善非恶、非愉快非痛苦的心理状态下死去。

按藏密之说，死亡过程分远死相、近死相、最近死相三个阶段。远死相，为死期将至的表现，有梦见骑驴往南方、手按两耳无声、瞳中不现影像、二鼻孔中出气不匀、性情突变、爱憎陡增、重病突然好转等征兆。近死相，为死期已至的表现，由听、味、视、嗅、触五种感觉的失灵及无精血，可判定六至一日后死。最近死相，指临终之际的身心变化，此又分三个阶段：一粗质收灭，由生理功能之衰竭，有精疲力尽、感官失灵、不辨亲人、呼吸断续迟缓、身体不能动等征兆，细分为二十个步骤；二细质收灭，身中地、水、火、风四大元素依次收摄，外现身不能动、体液干涸、发热、断气等相，内现如烟、阳焰、萤火、灯光四相；三极细质收灭，依次内现如月、如日、如黄昏、如黎明晴空之四相，称现、增、得、空，最



后所现如黎明晴空之相，即离绝一切微细心识波动的本性光明；从断气到完全死亡，须经二至三日半时间。

佛学认为：人死后，身心必然相续不断，会再生于天、人、鬼、畜、地狱五道中，轮回不已。从死后到转生的过渡阶段，称“中有”（或译“中阴”、“中蕴”）。中有从临终一念不间断地生起，具身体、诸感知器官与心识，不过其身体由微细四大构成，凡人肉眼不能见，其心识则是生前心识的延续。中有的状貌，如生前或来生，然身高仅如五、六岁孩童，有黑白二色，作环走状，以香（气味）为食。《大宝积经·佛说人胎藏会》云：

地狱中有容貌丑陋如烧机木，傍生中有其色如烟，饿鬼中有其色如水，人天中有形如金色，色界中有形色鲜白，无色界天无中有。

中有生存的期限：有说七天；多说七日一死生，七七四十九日必投生；有说不定。《正法念处经》说投生于五道的中有境相有十七种，可从临终时所见境相而判别。藏密《中有救度密法》说临死八相过后，进入无知觉状态，待知觉恢复后，生形似生前的中有身，于四十九日内，外现各种幻境，有如梦中，因不识幻境而起贪着或恐怖，遂生于五道中。生于此世界人中者，见壮丽宫室；生于畜类者，见山穴石窟烟雾弥漫；生于饿鬼者，见荒野空林，衰草枯根；堕于地狱者，见黑暗陷阱等。显密经论皆说，从人临终时体温最后消失的部位，可测知其死后的去向。

佛学所说死有、中有境况，古人记载有许多死后复活者自述、亡灵现形等例证。这类事件在近现代世界各地仍时有发现，西方医学、超心理学、死亡学等对此类现象作了收集研究，证明其确非编造。其中以“濒死经验”（Near-death experience）最为多见，研究者中颇有亲身体验的科学家，如十八世纪瑞典著名科学家斯威登堡、十九世纪杰出的地理学家阿尔伯特·海姆等。当代美国心脏病专家迈克尔·萨博竟以身家性命为赌注，以医学方法亲自体验死亡，复活后写成名著《死亡后的回忆》。雷蒙德·穆迪医生的《生命之后的生命》（一译《死后见闻》，1976）一书分析了150名濒死复活者的自述。同类著作还有斯·格罗夫的《死亡探密——人死后的另一种境况》等。大量案例表明，绝大多数死而复生者和濒死复生者都记得死后的历程，这种体验给大多数当事人留下极为深刻的印象，往往能改变其生死观，使其确信人死而不亡，不再畏惧死，变得更加热爱生活，更加慷慨。

各人的濒死经验虽不无差别，但都有一些共同点：如感到有灵魂或自

我离体出游、重现平生经历、看到明亮的光及亡故的祖先或天使等。有些当事人死后看到的事，复活后被验证为事实。濒死经验的事例，暗示着佛学所说死有、中有并非虚诞，《死后见闻》一书比较了濒死经验与藏密《中有救度密法》所述中有境况后说：

这本书所记载的有关死亡早期阶段，与我所采访的几位有过濒死经验的人所言若合一契，令人惊讶不已。

与濒死经验相近的现象，还有“临终体验”（死者临终时的体验），这种体验或由临死者自述，或从旁观其神情动作判断，率多是看到已死的家庭成员或宗教所说的天使、耶稣、佛菩萨等来迎接，称“临终视觉”。研究者们搜集有多例此类现象。研究者们还调查研究了大量“活见鬼”、死者“幽灵”现形等怪事。如当代美国物理学家克里斯多夫教授在其妻死后，每晚皆见其妻到来收拾房间，照顾丈夫。克里斯多夫在房间里安装了录像机、录音机、微波探测仪观测亡妻的幽灵，结果发现亡妻出现时，只有微波探测仪接收到电磁波信号。该教授对多例新死者的尸体用微波探测仪检测，发现人在死后一、二小时内，有一种肉眼看不见的物质脱体而出，他认为此乃“灵魂”离体。他根据亲身体验和检测研究写成的《生命·灵魂》一书，成为美国死亡学的畅销书。俄罗斯科学家也发现人死后尸体中放出一种肉眼看不见的物质，可能是“灵魂”的载体。与此有关的还有“灵魂照相”——在拍出的照片上多出了某位已死者的形相，及记忆前生、人格转换等。对此类现象的进一步研究，有可能确证人死而不亡，为佛学的轮回说提供有力证据。而佛学非断非常的轮回观，对如何看待、分析此类现象，当不无启示。

佛教反对自杀

自杀，是死亡学、社会学所研究的重要课题。自杀现象由来已久，在文明高度发达的现代，尤其在发达国家，追求自杀者的队伍有越来越庞大之势，成为严重的社会问题。据统计，在英美日法德，每年自杀的人数一般在总人口的万分之一至三之间，大大超过他杀者的人数。由于自杀之司空见惯，在欧美日等国家还有专门介绍自杀方法、指导自杀的书和电视片问世。在当今中国，自杀现象也很严重，每年死于自杀的人数达20万，为

死于交通事故者的一倍，自杀未遂及怀有自杀意图的人多达140万以上。自杀者中不但有老年人，而且有大量的青少年、儿童，不但有普通人，而且有不少享有盛名、卓有成就的人物，如马克·吐温、杰克·伦敦、叶赛宁、马雅可夫斯基、法捷耶夫、海明威、王国维、老舍、川端康成、三毛，等等。

虽然那种在战败、被俘等情况下因不屈服而导致的壮烈自杀，所谓“杀身成仁、舍生取义”者，是被人敬仰歌颂的英雄行为，但这在自杀者中毕竟是少数，在现代自杀者中更为稀罕。因某种外在压力导致心理超负荷，如因失业、落第、破产、失恋、被强暴、受迫害、孤独无望、不堪学业重负等而自杀者，实占绝大多数。

自杀本质上是对社会现实的抗议，但并无补于现实之改变。自杀者本人不但毁灭了宝贵的生命，而且使其亲人朋友造成巨大心灵创痛，尤其是青少年、儿童的自杀，更令其父母悲痛欲绝，遗恨终身。才子名流的自杀，给社会造成巨大损失。

自杀虽多出外界压力的逼迫，但主要还在于自杀者本人的心理素质和人生观有问题。缺乏对人生宝贵价值的充分认识，缺乏足以战胜内外压力、自我调节心理以摆脱困境的智能和能力，是导致自杀的根本原因。

死亡学、心理学对自杀的诊治，是宣传自杀的不智，通过心理咨询、心理治疗，帮助怀自杀意图者树立正确人生观，珍惜生命，掌握自我调节心理的技术。就此而言，佛学在防治自杀方面，特有价值。

佛教虽然力揭人生之缺陷，盛说有生皆苦，但却绝不像叔本华那样赞美自杀以速离痛苦的人世，相反，佛家极反对自杀，并通过戒律约束有效地制止佛教徒自杀。佛教各种戒律中，都以不杀生为根本戒之一，在家佛教徒遵守的五戒、十善，皆列不杀生为首条。不杀（不杀害有情识的众生），不仅指不杀他，而且包括不自杀，因为自身也属众生之列。自杀不仅杀害了自己，同时还杀害了住在自身中的八万四千虫，何况自杀还会给自己的亲人带来痛苦。经载：释迦牟尼佛在毗舍离城弥猴江边讲堂中，为诸弟子说不净观，诸比丘依法观修，遂厌恶身命，雇人杀死自己，死者达六十人，佛从定起，闻知此事，乃制戒严禁自杀及受雇杀人，并说数息观以纠治不净观的流弊。佛所制僧尼戒律中，自杀与杀他一样，皆得最重的“波罗夷罪”，失却了做僧尼的资格，要被驱槟出僧团。

佛教以因果业报法则戒人自杀、杀他，说自杀、杀他者必堕入地狱受极重苦刑；地狱刑满，生饿鬼中，受饥寒交迫之苦；饿鬼罪毕，生畜类中；再生为人还得受异熟果、等流果等余报，易再造自杀之罪或受被他所杀之报。

二十世纪三十年代，有红叶居士撰《自杀之后的真相》一书，援引古今中外的大量记载和心灵学等研究成果，对自杀的心理、自杀时的痛苦、自杀后的恶报等作了详尽论析，提出了如何正确对待人生、防止自杀的方法。此书畅行于佛教界内外，对教化世人、防止自杀起了相当大的作用。

佛教反对自杀的根本原因，及防治自杀的根本方法，在其人生观。佛法认为：即便此诸苦俱备、很不完美的人身，也是极为难得、极为珍贵，有如“盲龟值浮木之孔”。一失人身，万劫难复，堕于饿鬼、畜生、地狱，其苦况更百倍、千倍、万倍于人。既得人身，应识其难能可贵，极度珍惜，发挥人的优越性，创造最高的人生价值。起码应尽到必尽的家庭、社会责任，做一个俯仰无愧的好人，获得现世的安乐幸福。若积德行善，更可创造后世的安乐幸福。若能听闻佛法，归依三宝，依法修学，可获究竟的解脱、永恒的安乐。如果自杀而失去这宝贵人身，则失了现世、后世、究竟的利益安乐，是最无智、最可悲之举，为最大的亏失。

至于生活中的各种压力、挫折、苦难，只要有珍惜人生的正确态度，以佛法无常无我的智慧如实观照，自不难以理智和毅力去战胜厄难、冲出重围，这正是人生的价值和意义所在。大乘菩萨道六度中的忍度，即含有锻炼承受、战胜厄难困苦的能力之意义。佛家还有持戒、忏悔、观心、禅定等自我平衡、主宰心理的操作技术，足以教会人战胜自杀念头，有效地防治自杀。一个正信佛教徒，大概是不会甘冒死堕地狱之险而做出自杀的愚蠢之举的。

如何正确对待死亡

这是死亡学的重要课题。对这一问题，东西方多家宗教、哲学，都早已作出过明确解答，主张各有不同。死亡学应从科学角度，对各种解答作出客观公正的评判。当然，如何对待死亡，大概终究是个宗教、哲学问题。

东西方诸家哲学宗教对待死亡的态度虽有不同，但出于人求生之本能，力图以自认为有效的方式抗拒死亡、解除死亡焦虑的实质，并无二致。其用以对付死亡的策略，大略有达观主义、信仰主义二途。

达观主义的死亡观，多认为人必有一死是不可逆转的自然规律，人应正视此现实，无须畏惧死，无须白费力气去考虑死的问题，应把全部注意力凝集于现实人生价值的创造。中国儒、道两家的死亡观，即属此类。

儒家从理性实用主义出发看待死亡，孔子“未知生，焉知死”的名言，集中表达出儒家对待死亡的根本态度。死，在儒家看来是不足为虑的，为人应考虑的是如何正确生活，求道求仁，治国平天下，立功、立德、立言，以垂范千秋的精神不朽战胜死亡。这种死亡观至今尚为很多人所认同。西哲伊壁鸠鲁、斯宾诺莎等的死亡观颇近儒家，伊壁鸠鲁认为死的问题根本用不着去考虑，斯宾诺莎说：

一个自由的人很少考虑死，他的英明就在于不考虑死而考虑生。

道家庄子则从自然主义出发，对生死作了更深刻的洞察，主张“齐一生死”，将个人生命融入自然中，做到“生而不悦，死而不祸”，以保全性命之真为人生价值所在。

达观主义死亡观虽然可支持一些哲人智士在死亡面前表现出超然洒脱的态度，但骨子里仍透出一种于死亡现实无可奈何、退而求其次的悲哀。儒家虽不患死而“哀死”，正是无力改变死亡悲剧的失败情绪的流露。庄子的齐一生死，则以“与道为一”而获永恒的自在为追求，实有信仰主义的成分，即使如此，当庄子反思人生价值时，也不能不对人们“其形化，其心与之然”的死亡下场表示“大哀”。至于多数芸芸众生所抱达观主义的死亡观和只着眼现在、不考虑死的人生态度，往往流于享乐主义、纵欲主义，成为孽生许多丑恶现象的渊藪和作恶者的精神支柱，何况它仍不能从根本上解除死亡焦虑。

信仰主义死亡观，多由虔信某种宗教之说，获得战胜死亡的精神安慰。如信基督教、伊斯兰教等神教者，相信肉体虽死而灵魂不死，只要按神明降谕的法则生活、忏悔，死后便会蒙受神恩，灵魂永生于天国享“永恒净福”。道教徒则相信通过修炼可达长生不死或阳神永生于天界、仙境。很多中国人起码相信死后会去做鬼，不是一死永灭。

宗教的来世幸福、永生不死之说，对宗教信仰者来说，的确提供了一种足以使他们摆脱死亡焦虑的解毒剂，其实际功用为叔本华、马林诺夫斯基等人所肯定。心理学大师荣格《探索心灵奥秘的现代人》一文中说：

在一位心理治疗的医生看来……相信宗教的来生之说是最合乎心理卫生的。当我住在我知道两个星期后就会倒塌的房子里面时，我的一切重要的生理机能都会受到这种观念的影响而遭到破坏。可是，相反地，如果我自己觉得很安全，我便能很正常、很舒适地住在里面。

因此，从心理疗法的观点来讲，人最好还是把死亡只看做是个过渡而已，只是生命过程的一部分，它的范围的持久性超出了我们的认识领域。

当然，宗教永生的信仰，也有其严重的缺陷：它对越来越多的不信仰宗教者丝毫起不到安慰作用；神教教义经不起近代理性的考核，死后是否真的永生难以证实，在逻辑上反而容易证伪，而且，将永生的希望完全寄托于神的恩赐，寄托于来世，未免过于消极，有“精神鸦片”之嫌。至于道教追求的长生不死，因乏成功例证，更难令多数人相信。

佛教作为宗教的一种，其死亡观从表面看亦属信仰主义一类，当然也就具有其他宗教永生信仰的解毒作用。若进一步深入考察，可发现佛教死亡观独具特色，兼有达观主义、信仰主义死亡观之长，又可免二者之弊。佛家对待死亡的态度，大略有三个层次：

第一、正视死亡，畏惧死亡

在诸家学说中，佛家以大谈死亡而著称。佛教教义纲宗“四圣谛”之首“苦圣谛”，即揭示死为人生最深重的痛苦，对死苦多所描述。如说人“独生独死，独去独来”^①，生时死时都是极其孤独凄惶的：死时身心分离，其痛如“生龟脱壳”；死时永诀人世，永离所爱，永离人世诸般幸福，所爱的东西一样也带不走，所谓“万般将不去，唯有业随身”，不仅自己哀痛，其亲人眷属也都悲戚哀伤，如《佛说无常经》的一首偈子所述：

父母及妻子，兄弟并眷属，目观生死隔，云何不愁叹！

《无量寿经》描述人死别时为“或父哭子，或子哭父，兄弟夫妇，更相哭泣，一死一生，迭相顾恋，忧爱结缚，无有解时。”

佛家如此力揭死苦，旨在教人直面死亡现实，从终极价值的角度冷静反思人生的价值与意义，把对死亡的本能性畏惧转为理性的畏惧，由畏惧而激发战胜死亡的强大意志。这与被死亡学所赞同的西方存在主义哲学家海德格尔“先行到死”以超越存在的态度颇为相通。海德格尔说：

谁以最大的悲观态度来看待人的将来，谁倒是真正把改善人类前

① 《佛说无量寿经》卷上

途的关键掌握在自己手里了。

按此，则佛教无疑当得起以悲观态度看待人的将来（指死亡与死后）之冠军，当然也就最有可能真正掌握改善人类前途、超越死亡的关键了。中国佛教徒常言：“人生之腊月三十日，应及早备办。”这种态度较之不考虑死，显然要聪明、积极。若连死亡的可悲现实都不敢承认，不敢正视，故作掩饰，或从实用主义出发而不予考虑，强作达观，则何以作出超越死亡的努力？按佛学和存在主义的立场，“未知生，焉知死？”应反转来说：“未知死，焉知生？”不知、不以智慧审视死亡现实及死亡真相，人生意义何以确定？生命谜底何从揭破！

第二、依自力、依智慧切实超越死亡

这是佛家对待死亡的根本立场。在佛家看来，战胜死亡、获得永恒的幸福安乐——涅槃，是人生应有的目标、最高的价值。佛书常言：“生死事大”，不解决自身存在的根本问题，“与畜生同死，自投黑暗”（《中阿含·箭喻经》），无异于“人身牛”，是枉度了此生。佛家自信：人有战胜死亡、证得涅槃的能力和智慧，“众生皆有佛性”，“自心宝藏一切具足”，就看善不善于挖掘、开发。超越生死，无须仰赖神明恩赐，全靠自己，要在用理性如实观察宇宙人生的真实，调摄自心令与真实相应。佛陀和无数佛门弟子已通过修行实践，开辟了超生脱死的大道，只要肯依其成功经验修行，人人都可或快或慢地战胜死亡，臻于常乐我净的涅槃境界。

第三、了死在于了生

从佛法看来，了死、超越死亡的关键，在于“了生”——参透现实人生的真相，过好此生。因为死从生而有，生为死之本，也是超越死亡之本。战胜死亡，全凭此身，“人身难得”，至为宝贵，须珍重爱惜，万勿虚度浪掷，应过得有意义、有价值，尤其是应趋向、创造超越死亡、证得涅槃的终极价值。从四谛、十二因缘到禅宗、密法，都以如实脱照人生现实为佛法核心内容，以如实认识自心为了生死的诀要，落实于具体操作技术，则是如实观照现前一念，照破其从缘而生，空无自性，生无所从，去无所至，本无实体出生（“无生”），无生则无灭，无生无灭则本来涅槃。“佛唱无生”，成为人们对佛教生死观的概括。涅槃就在世间，是世间、人生“无生”的本面，不在遥遥彼岸，不在天国仙岛，不在他生后世，只有从如实观察现实人生中去体悟，从如法修行中去实现。《杂阿含经》记载，婆罗门教徒声言他们为追求死后往生天国永享快乐而刻苦修行，佛弟子则称他们所追求的快乐为“非时乐”（死后快乐），佛教徒则为“现法乐”

(现前享受快乐)而修行，且已得到现法乐。所谓修行，终归是以智慧为导，过好此生。首先诸恶莫作，众善奉行，过好物质的、伦理的生活，做个好人，获得今生现世的安乐乃至后世的安乐；再上者则修定修慧，净化自心，断诸烦恼，以期即生超出生死；最上者行大乘道，发尽度众生皆趋涅槃的宏愿，在社会生活中修六度四摄，赤诚奉献，在“利乐众生、庄严国土”的不懈活动中，趋向超出生死而又不独享安乐的“无住涅槃”。近代太虚大师等称此为发达人生为本的“人生佛教”、“人间佛教”，实际乃佛教一贯的主旨。

从佛教教义及修行实践看，佛家虽然从重视死亡、畏惧死亡出发，而落脚点终在现实人生的价值创造、潜能开发，与其说其重死，无宁说其重生。死亡的悲剧，在佛家成了战胜死亡的能源，用佛法的慧眼观来倒成了值得庆幸的事。一个行大乘菩萨道的人，既然参透无生之本面，体悟到永远不死的法身，全身心浸润在普渡众生、利乐众生的无尽悲愿和忘我奉献中，就不会汲汲于考虑肉体的死亡，也甘愿无数次再来人间受死；出人生死，在他们看来不过是一种游戏，何有畏惧焦虑之可言！

纵使不能臻此境地，只要认同佛家之说，在自心田中播下了菩提种子，多少修学佛法，有了做人的主心骨，有了终将超越死亡的信心，即便是只相信六道轮回，其死亡焦虑也会大大减轻，其人生也会过得较有意义、较为道德，起码不至于像享乐主义、拜金主义者那样放肆作恶。从死亡学的角度看，佛家这种正视死亡、立足人生，以现前获得超越生死的真凭实据为旨的死亡观，无疑胜过诸家，值得开发推广。

净土法门与老年问题

老，被佛学列为人生大苦之一。人到老年，身心衰退，有如日薄西山，气息奄奄，死亡威胁步步逼近，对死亡之焦虑自然最深，考虑宗教问题、信仰宗教者自然要比其它年龄段的人多。当代社会，人寿增长，老年人在全人口中所占比例越来越高，在有些国家已高达四分之一以上。老年期的时间，也占了全部人生旅程的四分之一。老年问题的重要性，日显突出。老年人中，普遍存在着老年病、养老、家庭矛盾等多种问题，尤以心理、精神问题最为严重。老年人搁下了劳苦工作的重担，该是轻松自在了，然而消闲无事，更显出意识深处死亡焦虑的纠缠。游山玩水、栽花种草、养鸟戏犬、写字作画、搓麻将、听戏曲，终究是难以排遣这种焦虑。



眼见得身体一年年衰老，白发一缕缕增添，老友故旧一个跟着一个去了，怎令人不愁叹心焦！退出社团的寂寞，失去权位的炎凉，与青少年代沟的日益加深，再加上儿孙的不孝、丧偶的悲痛等，使老年人精神颓丧，心境悲凉孤寂。据死亡学的统计，西方国家的自杀者中，老年人占65%以上。老年心理、精神问题中，最普遍、最根本、最难以解决的，是对于死亡的焦虑、恐惧。

王安石为抚慰亲属亡故而悲伤者诗云：“世间此病无医药，唯有《楞伽》四卷经。”若论根治老年人死亡焦虑心病之良方，恐怕只有宗教这一味药了。老年，确实最适合于信教：老年面临死亡，超越死亡宜列为生活的主题；老年阅历已深，正好深思细品人生百味，认同宗教人生观；老年已释社会、家庭重负，休闲无累，正好修行。古印度婆罗门教分人生为四期，规定晚年期的职份是专门修道以求永生，实在是合乎情理。老年人信教修道，最合适的选择应该是信仰教义圆满究竟的佛教，而净土法门又是最宜于老年人修学、最易解除死亡焦虑的法门。

净土法门，为大乘诸宗之归宿，此法门依阿弥陀佛的本愿功德力，与修行者超出生死的深切愿力及念佛等功德力结合，保证在临命终时蒙阿弥陀佛接引，往生于西方极乐世界莲花之中，从此永超生死。它虽与基督教等往生天国的信仰表面相似，而实质颇有不同：往生天国只求个人灵魂永生天国享受净福，且只能永作上帝的奴仆；往生极乐是为在最优越的条件下尽快修成种种方便，早日来此世界实现济度众生皆共成佛的宏愿，有如留学深造，终为学成归国报效祖邦。何况天国尚在世间，既有生则还必有死，难免劫灾之祸；净土则超出世间，乃无生而生，一得往生，即永出三界生死，解决了依佛教通途修行须多生多世乃至多劫才能解决的根本问题。

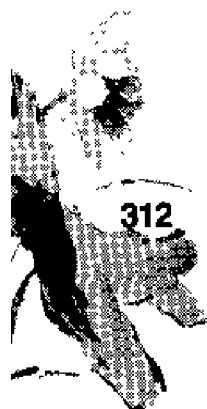
净土法门简便易行，非必广学经教，非必遍访名师，非必出家人山，不像修密法那样须得健壮身体、成就上师，不像修禅宗那样须得上根利器、明眼宗师。只要深惧生死，急求超出，确信净土法门，发菩提心和往生净土之愿，在尽到为人职责、持守五戒、随力修善积德的基础上，随时随地称念阿弥陀佛名号，或观想阿弥陀佛、西方净土庄严，乃至下至仅临终十念念佛，便都有了往生的保证。一入此门，便彻底解除了死亡焦虑，时常想到死亡是离苦趋乐，有如浪子还家、狱囚获释，乃是极大喜事，有何畏惧焦虑？！于念佛心中，自感沐浴在阿弥陀佛慈力护念中，自然会淡忘了人世的种种烦恼怨愁、凄惶寂寞，心境自然愉悦、安祥，心态自然慈悲、柔和，气功效应自然发生，身体自然健康，寿命自然延长，灾患自然

消解，念到功深力极，本来无生之自性自然呈露。沉浸在优美恬静的念佛、赞佛声中，及对西方净土种种清净庄严的想像中，还是一种高级的艺术享受。即便不论死后的往生，仅这现前令身心健康、生活安乐的利益，从死亡学、医学的角度来看，也是值得赞叹的。

净土法门还有相当于死亡学、心理学“临终关怀”的妙法——助念。净土信徒在莲友、亲友临终时，约集同道看护，予临终者种种安慰开导，劝其念佛求生西方，并齐声念佛，造成一种特殊气氛，帮助临终者正念念佛，在念佛中安祥而去。即使不论此法帮助往生的实效，仅其对临死者所起关怀安慰、解除垂死痛苦的作用，也是值得赞许的，较之死亡学、生命伦理学正在探讨的“安乐死”法，自有其殊胜之处。藏传佛教流行的延请僧人为临终者念诵超度经文，讲解死有、中有超脱之要，与净土宗之助念法有异曲同工之妙。人死后的荐亡超度法事，则能解除死者亲属的悲伤悼念之痛。

当然，修持净土法门，需要深厚善根，并非人人皆能深信。若不能信人此门，佛教还有其他法门：慧根悟性好者，可修禅宗，了本来无生，则死何足畏；具殊胜意乐（特别爱好）者可修密法，尤其是密法中专用以自主生死的颇哇法、夺舍投胎法等。只要能信能修，都可令人现前受益，为桑榆晚景增辉，将死亡焦虑根除。

当代多门前沿科学、新兴科学，都表现出与佛学接轨之势，死亡学为与佛学交接点最多的新兴学科之一。死亡学吸收佛学精华，促进佛学现代化，将会给人类切实战胜死亡开辟出一条生路。



第二十一章

佛教的临终关怀

人临终之际，身心蒙受剧苦，最需要关怀照顾。经中说临终最后一念决定死后的去向，故在斯际照顾亡者，帮助其保持正念，往生善处，至极重要。

现代医学发现，病危时没有精神支持网络的人，尤其是男性，死亡率比具有精神支持网络者高三倍。西方天主教于1967年创办“善终院”，提倡对重病垂危濒死者给以“善终照顾”或“临终关怀”，对其作为“全人”的身体、心理、社会、心灵各个层面的需要给予关怀照顾，给以心理辅导，帮助其解除痛苦和恐惧，俾能平安、尊严地迎接死亡。此后，临终关怀逐渐受到重视，进行一系列临终照顾的“安宁病房”，现在已在西方普遍设立。

佛教，其实有久远的临终关怀传统，长期以来自觉进行临终关怀工作，形成了甚为丰富的临终关怀操作体系。

佛陀与临终关怀

佛陀生前，便经常作临终关怀的工作。如《杂阿含经》卷五第103经载：有一位那拘罗长者，年一百二十岁，“羸劣苦病”，往见佛陀，请求“长夜安乐”之道，佛陀教他：“于此苦患之身常当修学不苦患身”，然后教给他如实观察五蕴无常、涅槃寂静的办法，使其获得解除死亡恐惧的智慧。同经卷三十七第1023经载：未断身见等“五下分结”的叵求那比丘病笃，佛为种种说法，使其当下断了“五下分结”，见到证果，“当命终时，诸根喜悦，颜貌清静，肤色鲜白。”第1024经载：比丘阿湿波瞽病笃，畏

惧退失所证，佛为说法安慰，“不起诸漏，心得解脱，欢喜踊悦，欢喜踊悦故，身病即除。”第1025经载：一年少新学比丘病笃，佛往说法，令他分明解了，证阿罗汉果，得般涅槃，不久命终，“临终时，诸根喜悦，颜貌清净，肤色鲜白。”

佛陀还教诫弟子，应以智慧和慈悲积极从事临终关怀。《杂阿舍经》卷四十一第1122经佛告难提等居士：有智慧的优婆塞（居家男性佛弟子）应当看望被疾病痛苦折磨、迟早要命终的佛教徒，根据其具体情况，以能使其获得安乐的法门教诫说法：首先应教其于佛、法、僧三宝坚定信心，这叫做“三种酥息处”——一种能使人精神获得安息归宿之处；然后教其不顾恋父母，不顾念妻子奴婢财产，若病人顾恋人间的五欲，应说明人间五欲“恶露不净，败坏臭处，不如天上胜妙五欲”，教其志愿生于天上，享受更为胜妙的五欲；进一步说明天上的胜妙五欲，亦属无常变坏之法，也不值得贪恋，应当舍离，欣求涅槃寂灭之乐。如是“先后次第教诫教授”，令病人趋向涅槃乃至获得涅槃，“犹如比丘，百岁寿命，解脱涅槃。”佛弟子颇多实践佛陀教诫者，如《增一阿舍经》卷四十八载：舍卫国阿那坩祁（给孤独）长者病笃，佛弟子舍利弗以天眼见之，命阿难前往看望，为说念三宝法、第一空法，令长者“悲泣涕零，不能自止”，解除了死亡畏惧，之后不久善终，生于三十三天。

佛教遵从佛陀教诫，将关怀临终列入戒律而制度化。《四分律行事抄》说，上座法师应到重病垂危的僧人那里，为之说法，说明人生时不带一物来，死时也不可能带一物去，教其舍弃一切爱恋之情，将衣物等布施大众，称赞其一生修行的功德，令其欢喜，正念不乱，往生善处。《大唐西域记》说，印度祇洹精舍在寺院西北角设有专门安置照顾重病僧人的“无常院”，房中供奉阿弥陀佛接引像，帮助病僧安乐往生西方净土。中国佛寺中设有延寿堂、往生堂、涅槃堂、重病阁等，专供老病临终的僧尼居住，给以照顾。《四分律行事资持记》说临终的僧尼应安排住在往生堂，头靠西方，面向墙上挂的西方三圣像，可设置供佛幡，为之沐浴更衣，轮值念诵圣号，开导安慰。

大乘的临终关怀

大乘佛教的临终关怀，还有通过作福、念佛、诵经、鸣钟磬等为临终者消除业障、超生善处之法。《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说，父母



临终时，眷属不可杀生拜祭鬼神，而应为之设福，或悬幡盖、燃油灯，或诵读佛经，或供养佛菩萨像，或念佛菩萨、辟支佛名字，能消灭其必堕于恶道的重罪：

临命终时，父母眷属，将是命终人舍宅财物、宝贝衣服，塑画地藏形象；或使病人未终之时，眼耳见闻，知道眷属将舍宅宝贝等为其自身塑画地藏菩萨形像。是人若是业报合受重病者，承斯功德，寻即除愈，寿命增益；是人若是业报命尽，应有一切罪障业障，令堕恶趣者，承斯功德，命终之后，即生人天，受胜妙乐，一切罪障悉皆消灭。

临命终日，得闻一佛名、一菩萨名、一辟支佛名，不问有罪无罪，悉得解脱。

同经《如来赞叹品》说，对久卧病榻、常做噩梦、“眠中叫苦，凄惨不乐”的垂危重病人及神智不清的“植物人”，家属应在病人前对佛菩萨像高声读诵此经，或高声告诉病人：我们为你将财物施舍，用以建寺、造像、印经、供僧。若已死亡，于一至七日之间继续读经、禀告，能使亡者宿殃重罪永得解脱。《梵网经》卷下所列48条菩萨戒之第20条“不行放救戒”规定：在父母兄弟死亡之日，应延请法师讲菩萨戒经律，为之荐福，令得见佛，生于人天；“若不尔者，犯轻垢罪”。

净土宗所奉“净土三经”之一的《观无量寿佛经》说，一生“多造恶法”，及毁犯五戒、八戒、僧尼戒，临终时“地狱众火一时俱至”的众生，临终时遇善知识为说大乘经经名、赞叹阿弥陀佛功德、教令念阿弥陀佛名号，皆能灭多劫生死重罪、往生西方净土。《华严经》卷十五贤首菩萨偈，谓菩萨放光名“见佛”：

此光觉悟将歿者，令于佛所深归仰，
令随忆念见如来，命终得生其净国。
见有临终劝念佛，又示尊像令瞻敬，
俾于佛所深归仰，是故得成此光明。

《佛说无常经》附临终方诀，谓令病人右肋而卧，合掌至心面向西方，为宣说净土因缘、庄严及十六观等，令病者心乐生净土，复教谛观佛身相好，称念阿弥陀佛名号。

据此等经义，大乘佛教为临终者作“法事”超度，《饬终津梁》之类专讲如何为临终者进行关怀工作的书，在教界流传颇广。大乘佛教徒多于亲友临终前，延僧或招集众居士诵经念佛。特别是净土宗信徒，更多于“莲友”、亲友临终时，约集莲友热心看护安慰，劝导念佛或齐声念佛，造成一种集体祈祷的气氛，以帮助临终者保持正念，心无痛苦，在念佛声中，怀着必然往生西方极乐世界的信心，欢欢喜喜地去那究竟安乐的家园此名“助念”。印光法师教人“临终三大要”：第一，善巧开导安慰，令生正信；第二，大家换班念佛，以助净念；第三，切戒搬动哭泣，以防误事。

现在有用“念佛机”给病人放念佛的录音，也有很好的助念、安慰作用。佛教界经常报道因为助念而使莲友病情减轻、正念分明，现往生“瑞相”之事例。

中国佛教还有为临终者击钟鸣磬之制，称“无常钟”、“无常磬”。击钟（梵语键椎），本为招集僧众的信号，见《增一阿含经》等。《付法藏因缘传》谓印度闍赋咤王死后堕为千头鱼，有剑轮常绕其身而转，因闻罗汉击钟之声，剑轮升于空中。《佛祖统纪》卷六记智者大师临终时告维那（寺院中专司仪式者）：

人命将终，闻钟磬声，增其正念，惟长惟久，气尽为期。

《唐高僧传》载有亡者托梦谓僧智兴击钟“声振地府，受苦者皆解脱”的故事。中国佛寺在击钟时，祝愿一切众生闻声息苦。故钟声成为一种代表佛法的信息符号，有提醒正念、解除痛苦的作用。磬为念佛、诵经时所用乐器，与钟有同样的作用。

藏传佛教在人临终前直到死后，延请僧人念诵度亡经，讲解临终、死后解脱之要，修“颇哇”法帮助其往生净土、善道，与汉传佛教的超度法事和净土宗的助念法有异曲同工之妙，都有安慰临终者及其家人之效，比医学界的临终关怀自是高出一筹。据称密法修持成就、神通广大者，可用颇哇法随意超度亡人神识往生净上，叫做“送生”。一般认为只有证到初地菩萨以上，才可实际超度亡者。



当代佛教的临终关怀

当代佛教在“人间佛教”思想指导下，越来越重视临终关怀。台湾中华佛教学院的慧哲法师强调：应重视临终病人心灵的需求，给以爱、慈悲和支持，提出心灵照顾的三部曲：

第一步，帮助病人确认病情，知晓存活期还有多少，在这段时间里应该怎么做；

第二步，帮助病人整理自己的思绪，写遗书、安排后事，想象向亲朋好友道最后一声再见；

第三步，协助病人观想死亡的景象，想自己漂浮在身体的上方，俯瞰一切。

佛教界办的安老院，在临终关怀方面积累了大量经验。如天津鹤童老年公寓的具体做法为：

一、在病人房间西墙上贴西方三圣像；

二、家属对病人应真切孝敬，病危时要组织助念团助念，全家为病人吃素修福，并告知病人；

三、病危时要了解患者有无牵挂之事，若有，应及早解除。劝其放下一切，安心念佛往生净土；

四、若病人见到恶形等而恐怖，要说明这一切皆是心识幻化，一心念佛，自然会消失，不必恐怖；若病人害怕死亡而悲哀痛哭，说明死亡是离苦趋乐，如游子归家、囚徒出狱，有何恐怖焦虑；若病人怀疑自己不得往生西方，劝其具足信心；

五、人死后 24 小时内不动其身体，不哭泣；

六、丧事从俭，火葬，49 天内为亡者念佛诵经作福。

在台湾各大医院，有许多僧尼在默默地从事临终关怀工作。圣严法师认为：人的过世，不是丧事而是喜事，是庄严的佛事，应替亡者诵念“三皈依文”，进行临终助念。临终助念既能帮助亡者往生极乐世界，又能使亡者家属受到温馨关怀，帮助其解除悲痛、安定身心、种下菩提善根，还能广结人缘，积累功德，帮助助念者自己往生极乐世界、莲品高升，是无上功德福田。

当代佛教界一般强调通过助念，尽量使临终者正念分明，得以往生净土，反对使用插气管内管、做心脏按压、电击等方法作无用的急救，甚至

不主张注射强心剂、吗啡等药物延长死亡过程、减轻临终痛苦，认为这会扰乱临终者的正念，障碍其往生。

现代医学发现，人临终之际陷入无意识，只有听觉可以保持到最后，证明佛教的临终助念法，确能令亡者听到，起码起到精神安慰的作用。

佛教的“全家照顾”

临终关怀的另一项重要内容，是对亡者的家属提供“全家照顾”，进行咨询，协助他们减轻哀痛。其方法，是对亡者家属进行安慰，讲清人死不可复生、死亡乃自然规律，过度的悲伤只会损伤自己的身心，劝导他们节哀。

佛教早就有这一传统，佛陀在世时即经常做这一工作，如《法句譬喻经》卷五载：一婆罗门的爱子上树采花，枝折摔死，全家哀恸，怨天尤人，啼哭不止，佛乃往其家问候抚慰，以无常的道理和宿命业报相劝，使这家人不再哀痛。《波斯匿王女命过诣佛经》载：波斯匿王爱女亡故后，极为愁苦，佛为广说“一切恩爱皆当分离，所生之物必当败坏”，使王领悟释怀。《增一阿含经》卷二十四载：波罗奈国文荼王最宠爱的第一夫人死后，国王“极怀愁恼，不食不饮，不治王法，不理王事”，佛弟子那罗陀罗汉为说欲使不老、病、死、不失去所爱等不可得之理，教其思惟：“我今失去所爱，并非只有我一人如此，一切人都必如此，如果我因此忧愁悲痛，是不明智的；这样只会使亲属更加悲痛，仇人冤家庆幸欢喜，会令人饮食不得消化，因此致病，折寿早死。您这样想，便能拔除忧苦之刺。”国王听后，当下见效，“所有愁苦今日永除”，归依佛教。《杂阿含经》卷四十四第1173经载：婆罗门妇女婆四咤因六个子女相继死亡，悲极发狂，裸体乱跑，路遇佛陀，当下清醒，“即得本心”，听佛说法，欢喜作礼，之后她的第七个儿子夭折，她也不再悲痛啼哭。

《四分律》规定，僧尼若死亡，前来吊唁的客人应该到尸体前具仪设礼，握亡者弟子之手，好言安慰，以减轻弟子的哀痛。《毗尼母论》说僧尼死亡，应“合寺众僧，并送葬所。”这其实也是对存者的一种心理安慰。



追福超度，利益存亡

佛教更重视对亡者死后“追福”、“追荐”、“超度”，由对亡者死后的尽责与实际利益，解除亲属“人死永灭”的深刻痛苦，“利益存亡”。

为亡者“追福”之制，本出原始佛教，其方法是布施僧尼。佛经说人死之后，家属应代为亡人将其生前衣物遗产施予僧尼，或用其财物“斋僧”（设饭食供僧尼食用），这样可使亡人的中有得到布施僧宝的福报。《随愿往生经》说：

若以亡者严身之具、堂宇屋宅园林浴池以施三宝，此福最多，功德力强，可得拔彼地狱之殃。

《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说，人命终后七七日之间，亡者如痴如聋，或在诸司辩论审定业果，未测之间，千愁万苦，念念之间希望骨肉眷属为之造福救拔，此时：

若能更为身故之后，七七日内，广造众善，能使是诸众生永离恶趣，得生人天，受胜妙乐，现在眷属利益无量。

《优婆塞戒经》卷四说：若亡者堕于饿鬼道，需要亲属为其作福（追福）布施，奉劝人们“为饿鬼勤作福德”：

若以衣食、房舍、卧具、资生所须，施于沙门、婆罗门等贫穷乞士，为其咒愿令其得福，以是施愿因缘力故，堕饿鬼者得大势力，随施随得。

并说为亡者追福的时间有三：春之二月、夏之五月、秋之九月。

大乘佛教宣扬：佛法僧三宝，有超度亡灵、利济幽冥的巨大法力，亲属依仗三宝之力，为死人追福超度，可以利益存亡。《地藏菩萨本愿经·利益存亡品》说：

若有男子、女人，在生不修善因，多造重罪，命终之后，眷属大

小为造福利一切圣事，七分之中而乃获一，六分功德，生者自利。

这种说法，适应了人们追怀亡故亲属的感情需要，能起抚慰失去亲人的痛苦心灵之作用，尤其在具有深长孝亲祭祖传统的中土，与本有的丧葬礼俗结合，再加上统治者从伦理教化目的出发的提倡推广，产生出种种度亡济幽的“法事”，盛行于社会，形成民俗，至今尚不绝如缕。藏传佛教界以亡者财产施予寺庙追福及延僧超度之风更盛。

为亡者追福设斋的风俗，始于北齐，于亡后三日设斋，请僧众诵经超度，称“三日斋”。唐人元休所撰《冥报记拾遗记》记述了一个有关三日斋的传说：北齐有梁姓官员，死后其家以家奴殉葬，四日后家奴复活，告言，在冥府见主人魂魄受压脂之刑，而经妻子设斋诵经，压脂不得，传语妻子：愿再营斋相救，慎勿杀生祭奠。民间还根据佛教中有身七日一死、历七七日必转生的说法，于人死后七七日的每一七日，设斋追荐，称“累七斋”。累七斋那天，主斋僧剪纸幡焚化，此系据《正法念处经》将生天的中有见白氎能垂下之说而作，旨在令亡者中有见到白氎，得以生天。

为亡者追福的盛大佛事，是七月十五日所举行的“盂兰盆会”。此会依西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》而设立。经称：佛神通第一的弟子摩诃目犍连（大目连）阿罗汉，以天眼见亡母堕于饿鬼中受罪，饥渴交迫，大动孝心，乃持钵飞往忉利天，取天上美味饮食奉献于母，不料饮食到其母口边，皆化为火炭，不得下咽。目连啼泣告佛，佛谓其母业重，非目连罗汉一人的神通力可消，须以十方众僧的威神之力方可救拔，并告世人：

是佛弟子修孝顺者，应念念中常忆父母，乃至七世父母，年年七月十五日，为作盂兰盆，施佛及僧，以报父母长育慈爱之恩。

梵语盂兰盆，意为解救倒悬（饿鬼之苦犹如被倒悬）。以器皿盛百味饮食，施安居白恣（僧尼夏季集体安居不出）结束的僧众，名盂兰盆供。自梁武帝大同四年（538）于同泰寺设盂兰盆供以来，盂兰盆会蔚成风俗。唐代的盂兰盆会颇为壮观，各寺皆设花蜡、花瓶、假花果树、巨幡等，倾城赴寺游观，为一年盛大节庆。至宋代后变为以盆施鬼，于竹竿上织灯窠状，挂搭衣服、冥钞而焚化，谓之盂兰盆。

度亡济鬼的方法，据大乘经所说，还有供养佛、读诵大乘经、塑画佛菩萨形象、捐资建寺修庙印经、诵念佛菩萨名号等。汉地流行的度亡追福法事，有念普佛、念经忏、做水陆法会等。念普佛，内容大略同僧尼早



课，诵念诸经咒及佛菩萨名号，回向亡者，祝其超升。诵经也被认为有同样用场。忏法，即忏悔仪式，原系佛教徒自己修行时忏除业障之法，内容包括礼拜、供养、念诵佛菩萨名号和大乘经、观实相等，编为仪轨，遂成为一种重要的法事活动，后来渐多被用于度亡造福，流行的忏法有传为梁武帝所制“梁皇忏”（《慈悲道场忏法》）、传为唐知玄国师编的“水忏”，及大悲忏（主要念诵大悲咒）、金光明忏（主要念诵《金光明经》）、万佛忏（念万佛名号）、地藏忏（念诵《地藏经》、地藏菩萨名号），等等。

汉地度亡济幽最盛大的法事活动，是“水陆法会”，亦称“水陆道场”，简称“做水陆”，全名为“法界圣凡水陆普度大斋胜会”。相传是梁武帝受神僧启示和宝志禅师的指点而编撰，盛行于宋代。宋人杨锸吸取密教的“冥道无遮斋法”，编成《水陆仪》。现在流行的水陆道场，分内、外坛，外坛做梁皇忏，诵念诸大乘经，内坛念诵水陆仪文，为期七日，参加者有48名僧人。这是一种综合多种显密经忏斋法的盛大法会。

密乘用以度亡济鬼的咒术甚多。汉传佛教界流行最广的是“放焰口”，全称“瑜伽焰口施食”。源出唐代不空译的《救拔焰口陀罗尼经》。焰口，亦译作“面然（燃）”，为一种食物入口即化为火炭的饿鬼。经称佛的侍者阿难一次坐禅中，见焰口鬼王来告：你三日后将命终，生于我等饿鬼中，若欲免苦，须于明日以摩揭陀国所用之斛，普施鬼神。阿难以此事问佛，佛为说施恒河沙数饿鬼及诸仙等饮食之法。此法遂成为唐代密宗修行者每到傍晚必修的日课。元代时其法又从西藏传入内地，至今尚传行于各寺庙，不限于密宗。还有一种“蒙山施食法”（“放蒙山”），仪轨简略，据传是明代四川蒙山的甘露法师所编，被编入僧尼晚课中，为汉地僧尼日课中的一部分。“焰口”、“蒙山施食法”，是以多种密咒加持少许饮食，观想化为极多，以咒打破地狱，放开焰口鬼的食道，普施孤魂野鬼。

大乘显密经典中，还说了多种有度亡济幽神力的密咒，如阿弥陀佛往生咒（往生净土神咒）、观音六字大明咒、佛顶尊胜神咒、毗卢遮那佛光明真言、不动顶髻佛咒等，或持诵，或书于幡上悬挂，皆有度亡生西或生天之效。南北朝时盛行以佛顶尊胜神咒度人生天，或以神咒刻石、书于棺上，以资超度。清代宫廷中依藏传密法，将有度亡之用的各种梵文密咒印于布帛上，由高僧加持，名“陀罗尼经被”，赐予亡故王公大臣，入殓时盖于尸身，以期超度。藏传佛教徒家家户户悬挂经幡，其上多印六字大明咒（略称“玛尼”），相信有度亡避邪之用。

藏传佛教的度亡法事，主要是延僧为亡者念诵度亡经。流传于西方的一部《中阴救度密法》（或译《中有闻教得度密法》），即是宁玛派僧人超

度亡人的念誦法本。其法于临终前至中有七七四十九日内，依次念誦有关临死诸相、实相中有、中有诸境相的介绍和解脱要点的警诫，以帮助亡者体认自性光明和中有幻相，上等者融入实相光明而获解脱，中等者认识本尊形相光明或称念阿弥陀佛、观音菩萨名号以往生西方净土，下等者认识善趣中有相以生于人天。

度亡济幽一类法事活动，行径有似巫术，与佛教依自力修行，以智慧“自净其心”以求解脱的主旨相悖，而且流行民间，往往成为僧人营生捞钱的工具。作为佛陀弟子、“传佛家业”的僧尼，若侧重于此，终日敲打唱念而不务“一禅二诵三劝化”的正业，则势必丑化自身形象，令世人目为巫覡之流，掩盖了佛教发达人生、以智慧自净其心的主旨。近代佛教界的革新派如太虚大师等，对僧界“重死度鬼”、应赴经忏的风气，予以力斥，斥应赴僧“行同俳優，心存利养”，为佛教之重大弊病，呼唤将弘扬佛法的重心，转移到净化人心、启迪智慧、劝导世人行善修德善度人生上来。然而，此类法事，毕竟有其深厚的社会心理基础，适应了人们的宗教需要，也不无其安慰人心、“敦人伦、厚风俗”的教化作用，故直到如今，仍颇有市场。就临终关怀“全家照顾”对解除亡者家属的痛苦而言，特别是对有宗教信仰和宗教关怀的人来说，这种法事的作用，大概非一般的咨询安慰所能代替。



佛法与佛教研究

陈兵教授访谈录

王永会

（《北大禅学》编者按：四川大学宗教学研究所陈兵教授是国内知名的佛教学者。他的研究既有深厚的学术素养，又有切身的修行体悟，这在目前实不多见。陈先生一向关心禅学社的发展，不久前欣然接受了本刊的独家专访。在此谨向陈先生和负责采访事宜的王永会同学致以衷心的感谢。）

问：陈老师，《北大禅学》编委会委托我就佛教研究问题采访您，请您给予支持。

答：说起北大，与我还是有点缘份，十多年前在社科院宗教所工作时，我曾担任过两年北大哲学系宗教专业的兼职讲师，讲过道教史，也算沾点“北大校友”的边吧。《北大禅学》创刊号我已拜读，学术品位较高，表现出北大传统的学术自由精神，是改革开放以来大陆高校中由学生主办的第一份、也是目前唯一一份佛学研究刊物，值得庆贺。

问：陈老师，您现在是著名的佛教学者，那么请问您是如何走上佛学研究这条道路的？

答：如果从研读佛书算起，我研究佛学应有二十多年的历史了。与很多研究佛学的学者不同，我研读佛书，并未有将来专门从事佛教学术研究

的打算，纯粹是出于弄通佛法、解开宇宙人生之谜、获得安身立命之本的浓厚兴趣，或者可谓宗教性的追求。从禅宗的角度来讲，我是把佛书、佛教当作公案来参究，而不是当作知识来研究。我自认虽非不掌握学术研究的方法，但并不完全受时下流行的学术规范的限制，所以实际称不上学者。唐寅有诗云：“书本自惭称学者”可以作为我的写照。当然如论佛法，我还是略有心得，有自己独到的见解，初步解开了当初研读佛典的迷团。至于撰写《佛教气功百问》、《佛教禅学与东方文明》、《生与死》、《新编佛教辞典》、《重读释迦牟尼》等书及写过不少佛学方面的文章，都是应社会的需要，出版社和杂志的邀约命题而动笔。直到目前，我还未靠课题经费出过一本书。因为是应市场需要亦即人们的精神文化需要，所以我写的书销路颇好，为读者提供了了解佛法的方便，我经常收到读者的感谢信，总算尽了学人的一点社会责任。

问：近代以来，国人对佛学的研究轰轰烈烈，涌现出一批著名僧俗学者，时至今日，国内佛教研究又出现了新的特点，请问您是如何看待当前国内的佛教研究的？

答：国内佛教研究，近几十年来进展快，群贤竞起，后来居上，成果十分可观，尤其在禅宗研究方面硕果累累。按这种局面发展下去，不到一二十年，中国的佛教研究就会跃居世界前列。但我觉得，就目前情况看，国内的佛教研究起码有三大缺陷：

第一是研究者佛学方面的素养普遍不足。老一辈学者，大都是半路出身或兼究佛学，多半是从史学、哲学角度研究佛教中的部分内容，多未受过系统的佛学教育，不通晓研究佛学非常需要的梵、巴利、藏等文字，在佛学素养上与发达国家专究佛学的学者有一定差距。近十几年来佛教专业毕业的研究生，在大学本科大都是学文、史、哲或理工，研究佛教的时间不长，其佛学素养多不足以深入佛学堂奥。至于对佛法能身体力行有个人体验者，则更为罕见。表现在学术成果上，则难免肤浅、偏狭、片面之弊。研究中国佛教者，往往对印度佛教缺乏系统的知识，因而看不到中国佛教与印度佛教的继承关系，过分夸大中国佛教中国化的一面；或将禅宗的源头归结于儒道的心性论，或将藏传佛教的神秘内容说成是西藏社会的产物，这些认识带有很大的片面性，甚至是错误的；研究禅宗的著作、文章虽多，但多是“门外谈禅”，对禅的实质把握不够准确，对公案的解释，往往是依公案禅所否定的理路去猜测揣度，错误百出，对禅存在的重大理论、实践问题，其实未解决多少；不少佛学论文中表现出对佛教基本义理的误解，有些鼎鼎大名的学者，竟然会将“涅槃”理解为死亡、死寂，随

意地扣上“虚幻”之类的帽子。这些都是因缺乏佛学基础理论的训练所导致。

第二是研究方法尚显单一、死板、落后，多是按既有的框框，用史学、思想史的一般方法研究佛教历史、思想，忽略了佛教这一特殊文化现象的特殊性质，人云亦云的现象太普遍，用西方流行的社会学、统计学、文化人类学及实验、系统的新方法研究佛教者，尚为罕见。这使得佛教研究带有较多的主观性，大部分人研究佛教，只是从书本到书本，关在书斋里做学问，很少作社会调查，对佛教的社会活动和教徒的心态缺乏深入了解。总的看来，佛教研究，还未能建立起与佛教这一特殊文化现象相应的独特研究方法。

第三是佛教学术研究与活生生的佛教现实拉得太远，对佛教的现状及存在的问题研究太少。这一方面，台湾佛教学者做得较好，江灿腾、蓝吉富、游祥洲、龚鹏程等一批学者的研究，都紧扣佛教现状，提出了不少有现实意义的见解。总之，我认为当前国内的佛教学术研究，在广度、深度和方法等方面，尚显落后，不能满足佛教及社会文化发展对它的需要。

问：您如何看待日本、欧美的佛教研究？

答：日本，可谓当代佛教研究的第一大国，其研究方法系本世纪初从欧洲所引进，出过高楠顺次郎、木村泰贤、宇井伯寿、荻原云莱等一批佛学大家，其研究成果和研究方法，对我国佛教研究影响极大。就人力、财力的投入和研究的广度而言，日本佛教研究显然强于我国。日本学者学风严谨，重集体研究，值得我们学习。但日本佛教研究，过于经院化，与佛教现实脱节，研究方法过于板滞，多搬用西方的哲学、宗教概念套佛教。中青年一代的佛学素养尤其是中文水平，较老一代大为降低，也缺乏思想深度，其研究多是为研究而研究，或为做博士论文而研究，其研究成果一般只流通于同行的狭小的圈子里。这与投入那么多的人力、财力研究的阵势很不相应。

欧洲的佛教研究，阵容上虽不能与日本相比，学风则与日本基本相同。美国的佛教研究课题、方法较为新颖、灵活，能贴近现实，不大受框框限制，很有前途。

问：您认为佛教研究须要具备哪些基本素养？

答：在一般研究文、史、哲的基本素养的基础上，想成为一个合格的佛教研究学者，应首先具备宗教学知识，了解宗教的一般特征，各宗教的概况以及宗教研究的基本方法。其次，要有系统的佛教知识，包括从印度佛教到中国佛教（就研究中国佛教而言）乃至旁及其它地区的佛教。佛教

知识方面最重要的是对三藏原典的广泛涉猎和精读。纵不能阅尽全藏，也应研读起码三千卷以上的原典，要在精读几部最重要的典籍基础上广泛浏览。如果真正读懂了几部重要的典籍，浏览速度便会很快。在语言方面，即便不能通达梵、巴、藏文，也要充分利用学者们用梵、巴、藏文比较原典、厘清辞义的成果，以便准确理解。因为作为佛教核心的佛法非仅属人文科学，与自然科学、人体科学关系其实很大，若能尽量了解，对研究佛教助益当会不小。

问：刚才您谈到了要进行佛教研究必须精读几部最重要的典籍，那么您认为要精读的经典有哪些？

答：就印度佛教而言，《经集》、《法句》、《杂阿含经选要》、《清净道论》及《金刚》、《维摩》、《华严》、《法华》、《胜鬘》等大乘经，《大智度论》、《瑜伽师地论》，最为重要，尤后二论，可当做印度大乘佛学概论来读。就中国佛教而言，《肇论》、《三论玄义》、《摩诃止观》、《华严金狮子章》、《坛经》、《禅源诸论集都序》及藏传佛教的《菩提道次第论》、《密宗道次第论》二论，应该精读，后二论可作为藏传佛教的概论书来看。永明延寿的《宗镜录》百卷，乃汉传佛学集大成之作，它“以一心为宗，照万法如镜”，贯通诸宗之学，思路清晰，体系庞大，文字典雅，若能细心研读，必能一通百通。

问：在研读佛典时应注意哪些问题呢？

答：熊十力先生在其《佛家名相通释·撰述大意》中所举读佛书四要分析、综合、踏实、凌空，说得很好。我自己的经验，是要用“心”（而非只是眼、知识）去读佛书，佛书千经万论，无非是讲自心上的事，人同此心，心同此理，只有用自心去读，如古人所谓“一一销归自心”，将佛书所说在自己心行上考察、检验，才能理解古人的用心，才能鉴别佛书中所说是真是，是深是浅，才能通达佛书中所指归的佛法。而通达、理解佛法，我认为乃是研究佛教的思想、历史等方方面面的前提。不理解佛法，即使是用治史的方法去搞佛教史，也难免为主观成见所蔽，难以完全重现佛教历史的真面目。

问：陈老师，您说理解佛法是佛教研究的前提，您能不能谈一谈什么是佛法，它与佛教有什么不同呢？

答：佛法，是佛教徒所探索的宇宙人生真实本面，以及依这一真实而获得永恒幸福、绝对自由的技术，也是人们之所以会探究这一问题的根源，乃客观本具的理，本是超时域、超佛教的。佛陀多次强调他只是佛法的发现者而非创造者。佛教，则是人们在特定历史文化条件下，由对佛法

的探索而形成的思想、文字、教团、制度、礼仪、寺庙、造像等，是必受社会历史条件制约而发展变化的文化现象，用佛教术语说，是因缘所生的有为法，但其中也有一以贯之、恒久不变者，那就是人们对佛法的追求。

问：社会的发展对佛教提出了新的要求，同时佛教要发展，也必须能适应新时代的变化，这时教界内外又承前人之佛教改革，提出了佛教现代化，请问您是如何看待这一问题的？

答：所谓佛教现代化，应指契现代人心时势之机而弘扬佛法，使之能更好地“化现代”。这是近今一部分人提出的口号，太虚大师还曾具体呼吁“三佛革命”，其实质就是改革佛教不适应现代社会的制度、思想而使之现代化或实现其现代转型。也有人认为佛教的一些无关紧要的外在形式如僧装、礼仪等可以应时改变，其核心内容不容更改，因而不可现代化。如梁漱溟先生认为佛教若改革便不是佛教了，能海法师认为戒定慧三学不容改易，陈健民呼吁不可变革佛法以适应现代人。唯独在用白话解说、翻译经典，僧尼农禅结合，注重慈善事业和佛教教育等方面，佛教界大概没有多少异议。

我认为，佛教的精神实质及命根，是对佛法的探求和实证，是超越世间的精神。这一点是不能因时代变化而变化的，若变化了便无佛教可言。现有佛教的教团结构、寺庙、仪轨等因缘所生法，已经诸多变异，而且时代会不断促使它变革，到了未来科学高度发达的社会，大概都会成为可有可无的东西，可能彻底变革。未来社会人们对佛法的追求，大概未必会以现存的佛教方式进行。佛教教团、制度等方面的变革，因常涉及到习惯、堕性及一些人的既得利益，往往是滞后的、有阻力的。

佛教变革的形态，决定于佛教徒的全体和多种社会条件，非个别人的主观意志所能代办，佛教的现代转型，非短期内便可完成。研究佛教的人，只能有理有据地提出意见和方案，供佛教界和政府参考。我的主张是：在传扬方式上，打破以山林僧为主导、寺院为中心的格局，加强居士林建设，建立以在家众为主体的大乘菩萨僧团，实行短期出家制，建立对僧尼的考核、监督、职称等制度以保证一支形象良好、队伍精干的僧团；在传扬的内容上，针对现代人的生活方式和心灵需要，开出即入世而出世、即人欲而向上的多种法门，使人们能很快地从佛法中获得“现法安乐”。台湾佛光山的一系列做法，为佛教现代化提供了较为成功的范例。

问：有人说，信仰佛教者不能研究佛教，最好与佛教拉开一定距离；有人说，若没有佛教信仰便难以研究好佛教，您能不能就此谈谈您的看法？

答：如果是一个完全信仰型，一切都依老和尚之言是从的愚夫愚妇型佛教徒，研究佛教确有一定不便，容易感情用事，难以冷静地看待佛教这一社会文化现象。但具有一定信仰或起码有浓厚的兴趣，在研究佛教时多能全身心投入，容易理解佛法，了解佛教现状。若距离与佛教拉得太远，研究起佛教来恐怕只能在佛教外围打转转，难以深刻准确地理解佛法，深入佛教堂奥。实际上，研究佛教有成果的学者，多数都与佛教有过亲近的关系。如任继愈先生师从熊十力、汤用彤，熊、汤二人都是内院学生；杜继文、谭壮飞等师从佛教界人士吕澂，后者还曾出家为僧；郭朋先生也曾为佛学院的高材学僧；当代公认为成果最辉煌的佛学研究大家吕澂、印顺，都是有佛教信仰的教界人士，但这并未妨碍他们的学术研究，当然，他们都采用了近代学术研究的方法，而加上从佛学中得来的独特方法。

我认为，若论全面、客观地研究佛教，其指导原则大概以佛法之如实观、缘起观的方法最为高明。信仰佛教的知识分子，若要研究好佛教，须超越信仰，超越佛教，从佛教中钻进去又跳出来，冷眼俯瞰，从“释迦老子未开口以前”究释迦，从佛法去究佛教，才易把握佛教的真面，从而避免各种主观的、片面的“边见”。这是佛法的基本精神，也是学佛的高层次境界。从“一切法皆佛法”的圆融角度，若运用世间的各种方法而又不滞于这些研究方法，避免其各具的片面性，并能综合它们于一体又有所超越，我想这样的研究方法始可称得起“科学”二字。

问：最后，还想请陈老师概略地讲一下禅宗的实质，禅教关系及禅与中国文化的关系。

答：禅宗，是中国人在应中国的文化条件下，运用中国文化赋予的总持智慧把握佛法精髓、复归原始佛教的产物。禅宗所提倡的顿悟见性，本是释迦说法之主体精神，你看各种佛经记载，释迦说法后，有多少人当下得法眼净乃至成阿罗汉，最低的法眼净即是现量见到法性，这岂非顿悟见性、言下见性？至于戒、定、慧等繁琐的修证体系，不过是对不能言下见性的钝根者所设，其实质乃渐修顿悟，戒、定乃修观见性的加行。见性是一种主观的体验，细微难辨，须要过来人的鉴别、认可，此即“印心”，在印度应有那样的传承。藕益谓“教外别传即教内真传”，可称卓见。至于禅宗为何产生、盛传于中国，还有禅的表现手法、教学方法，当然与中国传统文化有关。就禅宗的整体精神而言，惠能虽打破了世间与出世、出家与在家的局限，但偏重心性体的一面、涅槃的一面，而较忽视心性用的一面，开以禅宗为主流的中国佛教“教在大乘、行在小乘”之源，因而受到理学家的攻讦。这与中国文化、印度佛教的传统都有关系。今天研究禅

附录

宗、弘扬禅宗，既应继承禅宗的优秀传统，也应辨清禅宗的偏弊，着重弘扬达摩的“称法行”，提倡在人间建设中发挥心性体上的妙用以勤修六度、利乐众生，并开出为此具体操作的法门，方才为应时契机，真正复归佛陀本源的禅宗。这就是教界、学界人士共同完成的任务，希望《北大禅学》能在这方面起到应有的作用。

