

星雲禪與人間佛教

學愚

香港中文大學文化及宗教研究系助理教授

提要：當前，星雲大師和佛光山幾乎已經成為人間佛教的代言人和未來發展的典範。許多學者從多個方面研究分析了星雲大師的人間佛教模式以及佛光山成功的經驗。但是，這些研究，無論是從學術方面還是從宗教方面，都似乎重點突出了星雲大師的弘法活動，以及佛光山奇蹟般的發展歷史，而沒有進一步深入探討這些活動和奇蹟背後的宗教本質和源泉，即作為佛光山開山祖師的星雲大師的宗教修證和智慧。星雲大師作為臨濟法脈的傳承人，曾在青少年時代就受到嚴格正統的禪門訓練，深具禪的精神和智慧，並且精通禪宗的種種方便法門。所有這些以及其他，共同構造了星雲大師的人格魅力、宗教情操，是成就星雲模式人間佛教和佛光佛教輝煌的源泉所在。本論文追述禪與人間佛教的歷史，探討星雲大師的禪修與智慧，並以此為基礎分析星雲模式的人間佛教，檢視星雲大師的禪法與人間佛教之間的密切關係。如果說人間佛教是佛法應世的正道，那麼，星雲大師就是通過禪或禪的智慧，再一次發現了這一正道，使佛教在中國，乃至世界再一次展示出強大的生命力量和救世性質。通過這樣的分析和研究，我們將可以發現，佛光山以及星雲模式的人間佛教是堅實地建立在佛法的基礎之上，是佛法在當今的契機實踐。如果說星雲模式的人間佛教是「星雲禪」化現出來的應世化世的方法和現象，那麼，星雲大師以此禪法來面對、關心、指導政治的智慧和方法，或稱為「禪政治」就是星雲模式人間佛教的具體實踐。本文最後將從星雲大師的「禪政治」，分析佛教與政治之間的關係，探討星雲大師的政治態度，以及他對佛教與政治關係的論述。

關鍵詞：星雲禪 人間佛教 佛光佛教 禪政治

一、前言

歐洲文藝復興以後，以及十九世紀東方民族思想復甦運動以來，宗教服務現實社會人生已經成為世界各宗教探索和實踐的主要課題。就佛教而言，中國地區的人間佛教，和東南亞地區，以及現代西方流行的參與佛教，就是這一探索和實踐的具體結果。人間佛教和參與佛教已經成為當代佛教發展的兩大主流，有人甚至認為這是佛教繼釋迦牟尼佛以來，大乘佛教發展以後的又一次開宗和創新，是聲聞乘、大乘，和密宗佛教後的第四乘佛教。無論是人間

佛教，還是社會參與佛教都強調了佛教與當代社會和今世人生的密切關係，都積極地創造新的入世方法，使佛教適應社會發展，並在此適應中化導世間，為社會人生提供「離苦得樂」的應時服務。當前，人間佛教經諸多大德的不斷努力，出現了「百家爭鳴、百花齊放」的局面，其思想已經普遍地為中國佛教徒所接受，成為佛教在二十一世紀發展的指導思想，在大陸和台灣出現了許多人間佛教的大師和實踐樣板。其中，星雲大師和佛光佛教尤其引人注目，似乎已然成為人間佛教的代言人和實踐典範。近年來，人間佛教也成為宗教學術研究的主题之一，其中有關星雲大師的人間佛教的研究更是不勝枚舉。許多學者從諸多方面，論證和分析了星雲大師的人間佛教模式以及佛光佛教的成功經驗。但是，無論是從學術方面還是從宗教信仰方面，他們都似乎重點突出了星雲大師的弘法活動，以及佛光佛教的奇蹟歷史。他們沒有進一步深入探討這種活動的本質和奇蹟的源泉，即作為佛光山開山祖師的星雲大師的宗教修證和智慧。

星雲大師作為臨濟法脈的傳承人，曾在年幼時就受到嚴格正統的禪門訓練，深得禪中三昧，賦有禪的精神和智慧，並且通曉禪宗的各種方便法門。所有這些以及其他，都構成了星雲大師的人格魅力、宗教情操，是成就星雲模式人間佛教和創立佛光佛教歷史的源泉所在。換句話說，星雲大師對佛法的悟證，即禪法，化現出星雲模式的人間佛教，而星雲模式的人間佛教則是成就佛光佛教輝煌的根本動力。本論文研究星雲大師的禪修與智慧，並以此為基礎分析星雲模式的人間佛教，探究星雲大師的禪法與人間佛教之間的密切關係。星雲大師通過星雲禪法再一次發現了人間佛教之正道，成為佛教在中國乃至世界再一次展示出自己強力的生命和慈悲濟世的精神。通過這樣的分析和研究，我們將發現佛光佛教以及星雲模式的人間佛教具有堅實的佛法基礎。如果說星雲模式的人間佛教是「星雲禪」化現出來的應世化生的方式和現象，那麼，星雲大師以禪面對、關心、影響和指導當今政治的智慧和方式，或稱為「禪政治」，就是星雲模式人間佛教的具體實踐。本文最後將從星雲大師的「禪政治」分析佛教與政治之間的關係，探討星雲大師的政治態度、以及他對佛教與政治關係的闡述。

在此之前，讓我們來首先簡要地回顧一下龍樹、惠能、太虛諸大師人間佛教模式的轉換，以及禪法超越時空的承傳，梳理一下禪和人間佛教思想發展的歷史。

二、禪與人間佛教

兩千五百年以前，為了啓開眾生的智見，佛陀以一大因緣出現世間。無論是南傳上座部、還是北傳大乘佛教，一般都認為釋迦牟尼佛沒有創造真理，他只是重新發現了人類忘失已久的佛法。過去和未來諸佛都覺悟同一佛法，雖然覺悟此佛法的方法各不一樣。那麼，佛陀是怎樣覺悟佛法的呢？他所覺悟的佛法又是什麼呢？佛教傳統認為，佛陀在實踐和掌握了當時各宗教思想和修行法門以後，意識到它們的局限性。因此，他隻身來到菩提樹下，禪坐四十九天後，大徹大悟，看到了人生萬物的本來面目——緣起性空之理，隨後即把他所覺悟的真理教授給大眾。這樣，佛陀出生於人間、成佛度生於人間這一事實，以及佛陀在禪修後覺悟

真理的事實，充分證明佛法在人間，禪是一切佛教實踐的源泉；只有通過禪，人們才能覺悟第一義諦，也才能真正實踐人間佛教。

從歷史和宗教的角度來看，我們可以這麼認為，若要瞭解佛教則必須首先瞭解重在當下實踐和覺悟的禪。狹義而言，禪——*dhyāna*，就是制心一處，或者說它是一種止觀的功夫，以及由此而產生的智慧。廣義地說，特別是中國禪宗革命之後，禪似乎多用來一切修行法門，或指智慧以及智慧的表達。這與早期佛教中的「法」——*Dharma* 具有相等的意思，既指修習方法，又指修習圓滿而終極覺悟或解脫。禪超越語言文字、時空觀念，唯在以心傳心；禪者只管當下，不計過去之因或未來之果。[註 1]禪的表達方式雖然有時奇異而不同一般，但是，作為個人內在的宗教修持和這種修持而產生的智慧表達，它並不是麻木不仁，而是富有一種拔苦與樂的利他慈悲性，具體則表現於禪師方便多門地導引眾生覺悟的精神之上。禪能幫助人們發現自己的本來清淨的面目，並以此清淨之心來觀察世界，以達到宗教修持與世俗生活的統一。

佛教認為，一切眾生皆有佛性，但只有人才能在今世通過自己的努力完全發揮此潛在的能力，從而覺悟成佛。佛陀因禪發現了真理、獲得了覺悟，並把自己的發現和覺悟教授給世人。人們只要按照佛陀的教導或佛法去實踐，就能同樣地覺悟真理。但是，發現和覺悟真理之後，佛陀及其弟子們並沒有離開這個世間，而是一如既往地在世間教化其他眾生，如此，佛法則能一代一代的在人間傳承。但是，這種傳承並不依賴於一種固定的物質形式，而是一種心靈的感應契合，對覺悟的心心相應，超越時空的局限性。換句話說，起始於佛陀的佛法傳播，不會落入任何空間大小的範疇；同樣地，就時間而言，佛法的傳承不一定要從前一代傳給後一代。數代之後的人可以超越時間和空間，同證同悟數代前輩，乃至佛陀的所修所證之佛法，及至最終覺悟成佛。原因是，佛法的證悟不是發生在個人之外，而是之內，只要此人能夠發現本具之佛性，即能證佛陀之所證。人具有佛性並具有與佛性相應之心，能夠同證佛陀所證，同悟佛陀所悟，無論此人在何地何時。這種以心傳心、同證真諦的佛法傳承是整個佛教發展史中的潛流，也是佛法在世界上傳播、並發展至今的保證，它就是禪的傳承和發展的歷史。

佛陀出生於王族，於人間覺悟成佛；為了大眾的普遍利益，他又把自己覺悟之法毫無保留地奉獻出來。這樣，自釋迦牟尼佛開始，佛教就在人間、為人間、屬於人間。雖然說，佛陀的教導同樣地對其他六道眾生有效用，但佛法特別關心的是人類大眾，也只有人才能圓滿地明白和全面地實踐佛陀所教。可以說，整個佛教歷史就是人類眾生學習、實踐、悟證佛法的歷史。這些特色決定了佛教的人間性格和人間實踐。兩千五百多年的佛教歷史也一再顯示了這種人間性格和實踐，雖然其中也曾出現過對這一性格和實踐的冷落、忘失，乃至歪曲，但是，一旦這樣的現象產生之後，一些高僧大德就會出現於世，重新發現佛法正道，重新開啓佛法於世間傳承之風。這樣，佛教曾數次忘失正道，也曾數次回歸正法，如此則保持了佛法利益人間、服務人生的功效。

佛法在人間傳播的歷史起始於佛陀的誕生之日，這也是人間佛教的開始。佛陀在成道以後的五十年中，一直生活在這個世間，沒有刻意地試圖把自己與世隔絕，他所說的佛法絕大多都是與人類有切身的關係，都是爲了人類痛苦的解脫。同樣地，佛陀指導下的僧團以清淨身口意三業，成爲社會道德的榜樣，爲人類提供精神食糧和寄託。僧眾們與這個世間保持著蜜蜂與花叢似的關係，在物質生活和精神生活上與社會上的其他人相互依存。同樣地，佛陀覺悟了物質與精神、世間與出世間的內在聯繫和統一，從未拒人類的福祉於不顧，更沒有忽視拯救人生的職責和使命。佛陀從未譴責人類的物質快樂，只是認爲這種快樂的無常而不可執著。相反地，在其一生的傳法生涯中，佛陀時時顯示出他對社會福利和政治和平的關心，努力倡導男女、種姓平等。他曾數次親自過問國家與國家之間的政治糾紛、化解它們之間的緊張氣氛乃至武裝衝突。對於在家居士的生活來說，佛陀也曾無微不至地諄諄教化，授以他們做人應世之道。他曾要求在家弟子把家庭收入分成四份，分別用作家庭開支、再投資、貯蓄和布施。對於僧伽來說，佛陀制戒，不是爲了限制僧眾的自由，而是爲了更好地使他們能夠與各自所處的社會和諧共處、服務人生。佛陀教導他們隨宜持戒，注意隨方毘尼。佛陀甚至允許僧眾依照各自所在之地的地理、社會、文化和宗教環境來實踐戒律。[註 2]人們可以在任何時、任何地實踐佛陀所說之法、所教之戒。這些事實充分說明了佛法實踐的人間性和人間關懷。

佛滅後六百年左右，僧團逐漸忘失了佛法利益社會人生的精神，僧眾轉向閉門玄思和經院佛學，滯於「有」、「無」之爭，其宗教實踐也傾向於自我了脫。在這樣的情況下，大乘佛教興起，倡導菩薩思想和實踐。大乘佛教的思想和實踐對治了當時的經院、自私、自閉佛教，旨在回歸佛陀應世的本懷。大乘佛教慈悲和智慧的實踐統一了入世與出世，達到自利與利他的不二。這樣，實踐菩薩行的僧眾又一次可以深入社會、利益人生。

龍樹菩薩（約西元一五〇—二五〇）是大乘佛教的集大成者。他以緣起而論性空，分析緣起與性空、真諦與俗諦的不二，統一了世間與出世的關係，抑制了猖獗的宗派思想之爭，批評了自私的小乘之行。[註 3]與四阿含相應，龍樹菩薩建立了四悉檀之教，即世界、各各爲人、對治、第一義悉檀，[註 4]倡導世間與出世的不二法門。[註 5]他批評了當時佛教界內錯誤的觀念和實踐，重新揭示了覺悟不離世間的佛法之理。根據鳩摩羅什大師所翻譯的《龍樹菩薩傳》，我們發現，龍樹菩薩曾試圖建立不同於小乘、具有新戒律的大乘僧團，並著手改革僧團服裝。[註 6]爲了貫徹其新思想，帶領僧眾重新回到公眾生活之中，龍樹菩薩曾喬裝改扮爲一名將軍，前往國王的軍營服務，以此來贏得國王的皈依。他爲此辯護說，佛法的傳播定要得到王權的護持，因爲「樹不伐本則條不傾，人主不化則道不行」[註 7]。在龍樹菩薩的不斷努力和爭取下，大乘佛法得以呈現，在理論上重新建立僧團與社會、佛法與世法之間的關係。

雖然說大乘佛教起源於印度，但卻在中國得以進一步發展，建立了大乘八大宗派。佛教傳入中國之初，即在民間廣泛流傳，並得到政治的庇護。六朝時期，佛教與中國固有道家思

想相結合，發展迅速，但與此同時，僧團也逐漸醉心於哲理的分析和形而上的臆想。宗派佛教相繼在隋唐出現，並得到長足發展。雖然說這些宗派，如天台、法相唯識、華嚴等在佛教實踐方面有所創新，但是，一般來說，它們強調了哲理的研究和佛法義理的探索。這樣，正如吳汝鈞教授所說，佛教哲學有一頂峰的發展，致使後來者很難有進一步發展的空間。佛教大德，特別是禪宗祖師被迫另闢蹊徑，開發佛法在中國傳播的新路。[註 8]雖然說，吳汝鈞教授的這種觀察和說法顯得有點消極，但是，也說明了一個道理，即唐代禪宗大德以禪回歸佛陀本懷，又一次重新發現人間佛法，並以此來對治當時佛教哲學化的趨勢，重新建立佛法在世間並利益人生的傳播。

惠能大師就是這些大德中的佼佼者。他倡導於世間修習佛法，統一了世俗生活與宗教實踐，強調了「佛法在世間，不離世間覺」的重要性。《六祖壇經》就是他這種思想的綜合和實踐的總結。[註 9]佛教是一實踐之宗教，任何試圖離世而覺悟的思想都是與佛法背道而馳，其實踐則如同「覓兔角」而得不到任何收獲。惠能大師之後的唐代禪師們大多主張在日常生活中，以平常心去體驗佛法，在吃飯喝茶等日常生活中悟禪。禪宗的興起或禪（佛法）的重新發現，再一次揭發了佛教的強大生命力，扭轉了佛教玄化和哲理化之偏嫌，重新連接了佛法與人生的聯繫，開啓了在生活中體驗佛法、自覺覺他的途徑。

唐朝以後的一千多年間，特別是明代之後，佛教的發展又逐漸背離人間正道。這樣，到了清朝末期，從事經讖的鬼神佛教，以及自我閉塞、與社會人生脫離的寺院山林佛教成爲佛教存在的普遍形式。又一次，民國年間的太虛大師，倡導僧團改革，試圖重新推廣佛教的人間正行，開啓佛教與社會聯繫的大門，建立傳播佛法於世間、並利益世間的菩薩行。太虛大師一生「行在瑜伽菩薩戒本，志在改革僧伽制度」，努力使佛教的實踐適應當時的社會和政治發展需要。在這一追求過程中，太虛大師從禪以及禪宗歷史中得到很大的啓示，從而意識到修習佛法不能脫離社會人生。因此，他創造性地闡述了人間佛教或人生佛教理念，[註 10]鼓勵僧伽走向社會，成爲建設國家的一分子。在提倡人間佛教的同時，太虛大師堅持認爲，禪是中國佛教的核心，唐代禪宗的實踐可以爲人間佛教的現代建設提供啓示。[註 11]

太虛大師的人間佛教的理念與他的宗教修行和禪的智慧是分不開的。太虛大師曾有三次禪修經驗，這些經驗是他建立人間佛教理念的思想基礎。太虛大師指出，唐代以後的佛教，包括禪宗佛教衰落的主要原因就是僧團的與世脫離和只重於自利修行的原故；只有落實人間佛教、重振早期禪風，佛教才能經得起時代的考驗。[註 12]太虛大師主張以「菩薩學處」來實踐人間佛教，借鏡重視現時當下的禪法實踐，使佛教重新與社會和人生結合起來。因此，太虛大師主張，禪與人間佛教的結合才能重輝正法、建立人間淨土。

龍樹、惠能、太虛都是佛教歷史上的「領袖和明星」，他們以各自歷史時代爲舞台、續佛慧命，再一次發現了人間的佛法，重新開啓人類覺悟成佛的正道——人間佛教。通過對佛法的悟證，他們再次創立了佛法在世間、不離世間、隨順世間，由人行菩薩道或禪而成佛的傳統。他們這種內在的佛法智慧以及賦有創意思想的精神譜寫了佛法在人間的歷史，成就了

佛法化導世間的使命。但是，在我們讚歎他們為佛教在世間弘化所作出的貢獻和功德之時，我們也必須承認，由於他們各自時代社會、政治、宗教傳統以及地理因素等的限制和影響，他們並沒有能夠完全實現或真實再現佛法在人間的願望、未能全面落實他們所悟證的人間佛教之道。龍樹菩薩無法如願以償地建立一個獨立的大乘菩薩僧團，太虛大師最後也不得不承認他的佛教改革的失敗和人間佛教理論的有餘而實踐的不足。雖然說，惠能大師的禪宗佛教在後來的數百年間得到弘揚，獨領風騷，但是，其禪法的實踐僅局限於僧團和少數文人士大夫之中，並沒有能夠廣泛地深入民間和社會。因此，他們建立菩薩僧團、普及禪法於僧團之外、以及重新落實和全面推行人間佛教的使命依然等待著後來人的完成。當前，星雲大師和佛光山正在完成這一使命。針對當時台灣乃至世界的政治、社會、以及宗教形勢，星雲大師來到台灣不久，即就倡導人間佛教，並堅持以禪作為佛教實踐基礎。他建立起充滿菩薩精神和實踐的大乘佛光僧團，創立了僧俗一體、出世與入世不二、佛法與世法結合的佛光佛教；弘佛法於五大洲，普化大眾百姓和社會精英，把佛法帶入人的生活、人的心靈之中，從而改變了千百年來僧團與世間斷離、人生與佛法不合的局面，開創了佛法服務社會人生的人間大道，並開始在世間建立起人間佛教。而所有這一切，又都是與星雲大師的禪法或對禪的實踐和悟證密不可分的。

三、星雲禪和佛光佛教

在人間佛教研究方面，當前的學術界注重於探討星雲大師在建設佛光山方面的創意性策略，出版了許多文章和專書，分析比較它們與普遍流行於工商業界的實踐方法的關係。星雲大師創建了星雲模式和星雲現象的人間佛教，被稱為「人間佛教實踐的第一人」、佛教的「創意大師」。作為經濟學家的高希均教授，在〈台灣的「星雲奇蹟」：人間佛教在寧靜中全球興起〉一文中解釋說，星雲模式的提法，是借鑑於現代高科技企業界的理論和實踐。「模式就是指決定運作成敗的一套方法、一個過程、一種組織、一種判斷」[註 13]。高教授依循滿義法師的說法，總結了星雲模式人間佛教的四大與眾不同，即說法的語言不同、弘化的方式不同、為教的願心不同、證悟的目標不同。不同就是特色，這種不同一般的特色，促使星雲模式的人間佛教倍受海內外信眾的信仰與關注。大概一年以後，高教授在符芝瑛所作的《雲水日月——星雲大師傳》序言中，介紹了工商業界中表述群體競爭、價值創造和市場開拓的「藍海策略」，並以此來形成和突顯星雲大師在開拓新的「佛教市場」、創立新的「價值」等方面所表現出來的不同凡響的勇氣和遠見。高教授反問道：「我不斷思考，是這位宗教領袖的哪些才能使他成為推動『人間佛教』第一人、藍海策略的先行者？」最後，他總結了星雲大師的六項才能：(一)過人的領悟力，(二)敏銳的洞察力，(三)強烈的說服力，(四)堅毅的執行力，(五)巨大的擴散力，(六)無私的生命力。[註 14]

把星雲大師這種創意策略和人格魅力同其他商業鉅子並列起來，乃至把佛光山人間佛教的成就同其他商業界成功的事例作比較，當然會令人隨喜讚歎、振奮不已。但是，如果考慮

不到，或者忽略了其中的宗教源泉和佛法性質，這樣的列舉和比較，往往會意想不到地留給人們誤解，乃至誹謗的空間。星雲大師的人間佛教使命確實同世俗商業和貿易的性格具有某些共同之處，而且他在成功領導佛光佛教走入國際領域等方面，也的確吸收了一些應用於工商和社會中的謀略和技術。但是，我們也不應忘記它們之間的根本不同、或者說是「不共之法」，以此來突出星雲大師的人間佛教不離世俗，但又超越世俗、不為世俗所同化的特色，彰顯其策略和性格背後的宗教底蘊和智慧。只有這樣，人們才能更深一層次，即從精神或宗教本質方面全面瞭解和認識星雲大師和佛光佛教。換句話說，僅以世間的經濟或工商業操作規律和實踐為藍本或對比，忽視其內在的宗教源泉與體驗，我們是無法真正地瞭解星雲大師。同樣地，在沒有弄明白星雲大師的宗教修持，即禪的體悟之前，我們也無法全面掌握佛光佛教及其弘化成就。另外，一味地或過份地從世間經濟和工商方面來分析論證星雲大師模式的人間佛教，而置其內在的宗教修持於不顧，必定會大大淡化其宗教意義，招致被指控為「世俗化佛教」的危險。大量的這些方面的宣傳，或多或少影響了，乃至直接導致了某些讀者，乃至佛教徒生起這樣一個概念，那就是佛光山具有濃重的「經商」氣息。因此，在大力宣傳星雲模式人間佛教、讚歎佛光山弘法利生豐功偉績的同時，我們似乎也應更加突出強調這種模式和偉績背後的精神源泉——星雲大師的佛法修證和覺悟，即星雲禪。就目前而言，這一點顯得尤為重要和迫切。只有這樣，我們才能一方面全面瞭解星雲模式人間佛教的佛法根源和禪的體驗，另一方面也能建立佛光佛教的佛法基礎，幫助人們樹立正信，消除他們對佛光山的誤解。

在佛教文獻中，常常記載了歷代高僧大德在出生時具有不同尋常的異象出現，以此說明他們不是一生、二生，而是百千萬生，業植德本，廣修慈悲智慧因緣。星雲大師出生時，其母劉玉英女士夢見一小金人在她床前翻找什麼東西。當劉女士好奇地問這個小金人在找什麼時，站立在一旁的一位白髮老人回答道：「他在找稻穗。」正在這時，小金人高興地從床上抽出一支稻穗，興奮地說：「找到了、找到了。」此中的「稻」音同「道」，「穗」即果。從宗教的角度講，此夢預示即將出生的嬰兒將入道證果，成為一代宗師。星雲大師出生後，在一個傳統的佛教家庭受到良好的家庭教育，從小培養出一種宗教的虔敬情操和與人為善的道德風尚。

十二歲在棲霞山寺出家後，星雲大師就開始了嚴格的禪法訓練，打造了一身禪門功夫。當時的寺院生活清貧困苦，有時甚至吃不上飯，病了看不起醫生。清貧的生活雖然給年少的星雲許多挑戰，但也因此造就了他吃苦耐勞的品質。他把所有這些困難都看作是上求佛法的機會，在學習和修持佛法上更是精進不息。與此同時，貧窮的寺院生活也給星雲大師一種反面的啓示：出家修行者個人應不積蓄財物，或者說應過著清貧的生活，但是，佛教事業卻需要金錢才得以發展，而這種金錢的來源則可以通過自利利他的菩薩正行而得到。不久，星雲大師大病一場，他那表面嚴厲、內心慈悲的師父讓人送給他一碗鹹菜，在此萬分感恩的同時，星雲大師幼小的心靈，更深一步地理解了淨財的意義，當即發願廣與一切眾生多結善緣，以一切方法報答他們的恩情。從此，星雲大師一直牢記此願，並以此願為動力，克服一重又一

重困難，成就了一個又一個功德。對星雲大師來說，這個時期的禪院生活造就了他堅毅的性格，為他以後的佛教事業準備好了堅實的精神基礎，正如孟子所說：「天將降大任於人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。」

對於一個充滿崇高追求的青年僧來說，星雲大師自願地，而且也是自然地修持各種傳統法門，如過午不食和禁語等。雖然說，在當時的中國僧伽界，這種傳統的實踐不再流行，但是仍然被認為是檢測一個僧人宗教信仰和修證的方法。星雲大師曾克服身體的需要，實踐「過午不食」。經過一段時間的修習後，他有豁然開朗之悟，許多平常不曾想到的事和物，彷彿清江映月一般，自然清晰地浮現在他的腦際；過去百思不透的道和理，宛如茅塞頓開一樣，了然於心田。[註 15]

在當時的僧團實踐中，新戒子在受戒時燒戒疤被認為是一種傳統的合法修行方法。這種方法的宗教意義就在於增進個人信心，表達自我犧牲的願望，同時也表明僧俗有別，時時警覺，但有時也是會有危險，因為以香珠來燒頭頂可能損傷大腦。星雲大師受戒時，在他師父的要求下，戒師在他的頭頂上留下十二個深深的香疤，把頭骨燒出個窪來，破壞了腦神經細胞。從此，他失去了記憶力，變得笨拙不堪。在他師父的開導下，星雲大師開始禮拜觀世音菩薩，祈求智慧。在大約兩個月的時間內，他夜以繼日、一心專念、禮拜不止；他感受到，觀世音菩薩似乎就在他的身邊；拜到至誠懇切時，猶如失怙的孩子，重新回到慈母的懷抱，從而也體驗了不可思議的靈感。他的記憶不但完全恢復，而且他本人也似乎更聰明，過目不忘，學習功課名列前茅。從此以後，觀世音菩薩再也沒有離開他的心田，而是一直陪伴著他，給他以無限的精神靈感，幫助他迎接一個又一個挑戰，成就他一件又一件佛教事業。

星雲大師一直倡導「朝觀音，晚彌陀」的叢林修持，因此，念誦阿彌陀佛也成為他一生修習的法門之一。念佛是佛教界最為流行的宗教修習之一。無論是出家人，還是在家人，常以打佛七來共修，其中不乏在共修中有所成就者。星雲大師曾主持或參加過一百多次彌陀佛七，而每一次都給予他無量的精神資糧和身心安樂。一九五四年，他在宜蘭雷音寺主持佛七，並這樣描述他的宗教經驗：

那七天只覺得佛號綿綿不斷，繚繞於耳際。吃飯的時候，一口一口是阿彌陀佛、……刷牙……睡覺……心中仍然阿彌陀佛、阿彌陀佛……響個不停；走路的時候，腳步輕盈，好像騰空一般，不是自己在行走，身後似乎有一股力量在推動著自己前進，而每一個步伐，也是阿彌陀佛……[註 16]

七天的時間，就這樣一彈指之間過去了。星雲大師忘記了自己的存在，忘記了時空概念。這次體驗又一次給予他豐富的收穫，提高了他的宗教情操，達到了物我兩忘、時空俱泯的境界。這樣，星雲大師開始了禪淨雙修的法門，除了拜佛念佛之外，亦在平時日常生活和工作中修禪、觀照自己的心性。

在禪宗傳統中，日常工作，特別是寺院的齋堂做事，被認為是最好的修行機會，過去的許多禪師就曾在齋堂做過事或因此而開悟。星雲大師剛來台灣時，曾掛單於中壢的一個寺院，每天要從深水井中打上滿滿的六百多桶水，供給全寺八十多位僧眾飲用。除此以外，他每天一大早還要前往市場，購買僧眾當天的油鹽米柴等。回到寺院後，星雲大師即開始打掃廁所。與眾不同的是，為了更有效地去除廁所裡的穢物，他通常用手去刷洗扒除。這項清潔工作不但給他很大的快樂，而且也給予他非常大的受用，他明白了一個道理：污穢的本來並不污穢，清淨的本來並不清淨，只要人們有一顆清淨心，無論是污垢、還是清淨，其本體自性都是無染的。如此的情操和安樂，星雲大師一天到晚都沉浸於禪悅法喜之中。

與許多佛教修行者不同的是，星雲大師從來沒有把他的宗教修行與其日常生活脫離開來，而是把生活和佛法緊密的結合起來，在生活中體驗佛法、契機運用如此悟證的佛法。佛教是一生活之道，星雲大師一直強調要在日常生活中修習佛法，並且鼓勵其弟子們把修行佛法同日常生活和工作結合起來。他主張工作禪和生活禪，如此修習者就能更為深切如實地觀察到世界人生的本來面目，與社會打成一片，處處任運自在、時時慈悲為念。從以上的宗教修證和經驗，我們可以看出，星雲大師實踐並體驗了佛陀所說所教，並把這種體驗而生起的智慧契機地運用到生活中去。他體驗到佛法與人生有著密切的關係，因此覺悟到人間佛教就是佛陀的「一貫」之教。這樣，星雲大師重新發現了忘失已久的人間佛教，並把這一重新發現以多種方便法門，宣示於世間，從而吸引了數以百萬計的人們來共同創建人間佛教的理想——人間淨土。

嚴格地講，以上所討論的星雲大師的宗教修持和體驗並不是傳統狹義上的禪。正如我們前面討論過的一樣，廣義地說，禪同佛教中的法一樣，既可以用來指修行的方法，又可以說是修行方法的圓滿。這樣，禪是佛教一切修行方法乃至修行的成就的總稱，即智慧以及覺悟此智慧的各種法門。因此，星雲大師的宗教體驗和覺悟可以被理解為廣義上的禪。他本人也曾經說過，禪存在於佛教的一切宗派之中，一切修行的方法皆是禪。念佛至一心不亂也是禪。[註 17]星雲大師如此實踐了禪、覺悟了禪，並把它運用到日常生活中的弘法利生事業之中。正因為這樣，星雲大師的「藍海策略」和「人間佛教模式」才能賦有強大的生命力和創造力。

在進一步探討星雲禪與星雲模式人間佛教之前，我們有必要總結一下星雲禪的如下特色：一、佛法的契理性，二、人間的生活性，三、智慧的圓融性，四、慈悲的利他性，五、出世的入世性，六、超越的創造性。星雲禪就是星雲大師對佛法的悟證，是他宗教修持的成果；它既是一種由宗教經驗而產生的智慧，又是這種智慧在人類生活中的具體運用。它賦有生機和創意，生化出無量契應當代世界、化導今世人生的方便法門，因此它具有「當下即是」

的性格。星雲禪與當今社會和人生相契應，從而產生了人類生活與宗教實踐相統一的星雲模式人間佛教，成就了佛教入世與出世的不二的人間實踐。這樣，星雲大師能以出世的精神和胸襟服務世界、從事世間的事業，但又不被世間和自己所從事的事業所束縛。他善於禪法、任運化導，而無掛礙，故能「立處皆真」、成就一入世利生的大事因緣。正因具備了這種入世與出世統一的星雲禪，星雲大師的弘法活動和利生事業才吸引了成千上萬的善男信女。他們成為佛光山的忠實追隨者，共同以佛法來建立人間淨土。因此，我們可以這麼認為，星雲禪的應用核心是世間生活與宗教修持的圓融和統一，或者說是出世而不離世，這也正是星雲模式人間佛教的中心所在。

星雲大師被稱為是「天才創意」大師，而他的創意源泉則來自於他對佛法的覺悟和自身禪法的修持。星雲大師批評了宗教教條思想和僵化的實踐行為，反對默坐禪堂、唯自利是圖的「病禪」。相反地，他倡導賦有智慧、自在、慈悲和開明的禪法，以創造諸多應世利生的方法。星雲大師認為，禪者不避人間，並且永遠生活在社會的各個階層，無論是寒冷的冬天，還是炎熱的夏天，是榮辱苦樂，還是貧富得失，或是非人我，都能一如既往地在世間實踐推廣佛法。因此，「真正的禪者，山林水邊，陋巷鬧市，不分僧俗，不計男女，人人可參禪，人人可問道，所謂『一鉢千家飯，孤僧萬里行』。禪者的雲遊行腳，就是那麼人間化、社會化」[註 18]。這裡，星雲大師強調了禪與人生的關係，或禪在人間的性格，吃飯喝茶，掃地洗碗都是禪，都賦有禪的性格，都可以幫助人們當下從生活的枷鎖中解放出來，獲得自在。因此，「禪並不是放棄生活上的情趣，確切的說，它超越了這些五欲六塵，而企圖獲得更實在的和諧與寂靜。一樣的穿衣，一樣的吃飯，有了禪，便能『任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，別無聖解』」[註 19]。

星雲大師認為禪離不開生活，所以，星雲禪就是在生活中幫助處理世間人生沉浮的智慧。星雲禪生化出星雲模式的人間佛教，以契應千變萬化的現代社會人生環境。禪無所不在，適用於一切時空，故星雲禪充滿了自在和生機，不失時機地引發人們內在的覺悟潛力，造就無量的應世法門。另外，星雲禪體現了禪與人生密不可分的人間性格，這也正是星雲模式人間佛教的性格所在。人間佛教自釋迦牟尼佛創教以來，貫穿整個佛教史，可以說，一切佛教皆是人間佛教。佛法在人間，其首要目的就是利益人生、化導人間。這樣，星雲模式的人間佛教是佛法在現代社會人生中的契機應用，它本身也不是一成不變的教條，而是隨著時代社會的變化而不斷地自我調整和再創。換句話說，星雲禪源源不斷地生化出各種應世法門，它將在星雲弟子以及後來人不斷運用和發揮下，創造出更多契應未來社會和政治發展的人間佛教模式。

星雲大師從自己的宗教體悟出發，順應時代人生的需要，積極推行人間佛教。星雲模式的人間佛教既有堅實的佛法基礎，又有契機現實社會人生的功能。他善於用通俗易懂的語言，闡述博大精深的佛法；運用古老的公案，教授新時代的倫理道德。他之所以能夠做到這一點，完全是因為他深入經藏，悟證佛法所致。他的說法並不是生搬硬套的教條，而是充滿生機自

我修證的地道表現，是他對佛法與生活關係真諦的覺悟。正因為如此，星雲大師吸引了一大批心甘情願為佛光佛教奉獻的正信弟子。他們在聽聞星雲大師的禪法、看到佛光山人間佛教的實踐以後，覺悟到星雲大師教授的佛法是人間正道，星雲大師是他們學佛路上的帶路人。因此，我們可以這麼認為，星雲禪就是星雲大師對佛法的體悟的智慧，由此生化出星雲模式人間佛教。星雲大師教授了他的所證所悟、悟證了他的所教所授，所教與所證的一致性，正是星雲大師人格魅力之所在，是星雲模式人間佛教的源泉之所在，也是佛光佛教成功的基礎之所在。

四、「禪政治」——佛教與政治的關係

就傳統而言，或者說，一般傳統認為佛教應遠離政治、僧團應保持自己的清高而超越政治。但是，這種傳統或傳統概念是從什麼時候或在哪裡開始產生的，或者說它們是否真的符合佛陀身口意三業所表現出來的一貫之思想和實踐，這似乎就沒有人感興趣過問了。整個佛教歷史表明，僧團從未完全獨立或脫離於政治。佛陀曾與多位國王有著密切的來往，他身雖出家，但亦不忘國事和家事，努力消除國與國之間的衝突與戰爭，關心本民族人民的利益。龍樹菩薩也曾設法勸化國王皈依佛教；道安法師也認為「不依國主，則法事難立」。佛教在中國的發展，在很大程度上是受到國家政治的庇護或允許的情況實現的，如鳩摩羅什大師和玄奘三藏的譯經事業等都是王權的支持下而得以大力開展。在過去，許多中國僧人曾是「國師」，以自己的修持和道德，影響或親自參與國家事務。[註 20]所有這些都說明，佛教徒不應該、也不可能脫離政治。特別是在民主時代的今天，佛教作為一社會現象，佛教徒作為社會一分子，佛教和佛教徒都無法迴避與人們生活密切相關的政治；而且，只有關心和參與政治，佛教才能真正為服務社會、解脫人生，佛教徒才能廣行大乘菩薩行。

近代社會和政治發生了巨大的變化，佛教關心政治和參與社會似乎也更為迫切。在當今民主社會，政治已不再是封建社會和獨裁制度下的專政，佛教徒是國家公民一分子。在過去，平民百姓在公共事務和國家政治中沒有任何權利。在中國，政治權力完全掌控在國王，或有時一小撮官僚士大夫手中，普通百姓在政治上不能享受平等的權力，更不用說出家的佛教僧團。但是，在佛陀時代的印度，宗教與政治關係密切、相互作用。佛陀在覺悟之後從未譴責政治，或迴避政治，而是常與諸國王、大臣、和政治人物廣結善緣、平等普度，並在多方面給予政治意見和指導。據說，只有在佛教傳入中國以後，因為儒家已經建立起「唯我獨尊」的政治地位，佛教才被迫走入森林和寺院，逐漸被排斥於社會和政治活動之外，出家人則被分配去專門從事人死以後之事，或進行自我精神修行。長久以往，佛教遠離政治和社會的傳統就產生了，人們也忘記了這本是佛教在中國封建歷史時期發展的產物，而卻把它看成是佛陀的教導或佛教的一貫之實踐。

在民主社會，政治就是團體共同作出決策的過程，它一般指政府運作方式。民主的政治就是關心大眾之事，而大眾理所當然的包括作為公民的宗教信仰者在內。就中文語境下的政

治而言，政就是公共事務，而治則指政府的行政管理。太虛大師曾簡明地闡述了政與治之間的關係和差別，倡導作為公民的廣大佛教徒參與公眾事務，雖然不應干涉國家和政府的治理——即所謂的問政而不干治。[註 21]關心政治或參與政治，並不是說佛教徒就應從事黨派之爭、權術之用，以及意識形態之辯。其實，政治本身應是一個非常高尚的理念，有著無私服務社會大眾的理想，但是，由於一小撮政治投機分子的原故，使政治蒙上不清不白的污點。在現代社會，佛教徒同其他國家公民一樣，既享有政治的權益和賦有政治的義務，又應實踐菩薩「莊嚴國土、利樂有情」的理想。這樣，參與關心政治與行菩薩道之間不但沒有矛盾，而且是可以找到許多共同點。這樣，傳統上有關佛教與政治關係的觀念，應在當前民主社會的人間佛教實踐中得到重新的認識。在這民主不斷發展的時代，人與人之間、群體與群體之間的互動關係更為密切，政治就是幫助人們處理好這些關係的工具。正如星雲大師所說：「政治是管理眾人的事，人是群居的動物，不能離群索居；既然無法離開群眾，所以不能不關心眾人的事，不能不關心政治。」[註 22]因此，星雲大師批評了以「宗教的歸宗教，政治的歸政治」為藉口的逃避政治的思想和行為。

但是，一部分普通民眾乃至一般佛教弟子至今仍然緊緊抱住中國佛教的傳統不放，堅持認為政治是一權益鬥爭，是爾虞我詐的工具，充滿「不淨」和「庸俗」；而佛教徒的生活，特別是出家眾的生活，應是清淨和神聖的。因此，為了保持自我人格的清高或為了宗教的實踐，一些出家眾還是認為他們不應關心和參與政治。其實，正如我們前面討論過，政治理念本身不但不是骯髒或污穢的，而是具有高尚的道德和奉獻精神。但是，因為一小部分政治人物或政客自私自利的欲望，造下種種不善之業，從而迫使政治蒙羞和受怨。政治即管理大眾之事，或為大眾服務，關心和參與政治應是一種高尚的道德和情操。只是表面看待，或死守傳統不放只能說明一個人的無知。即使當前政治的確有不盡人意的不善和虛偽之處，佛教徒也不應躲避；相反地，正因為如此，佛教徒、特別是大乘佛教徒更應積極關心和參與政治，運用佛教的慈悲和智慧，出污泥的政治而不染；修正偏離高尚的政治，識別「假政治」的真面目，創造一個清淨的政治環境，實踐人間淨土，這與大乘佛教的菩薩行具有殊途同歸之功效。因此，正確處理好佛教與政治之間的關係，是當前人間佛教建設中不可分割的一部分。

高尚的政治與大乘佛教中的菩薩理論和實踐，即慈悲喜捨四聖處，有著許多相似之處。菩薩行是大乘佛教的中心，它強調了大悲拔苦和大慈與樂的精神。如果說，菩薩行就是關心和參與人類大眾的福利事業，就是以利益有情為究竟，那麼，作為行菩薩道的佛教徒來說，參與和關心政治則就是他們應行的義務，只有真實地履行了這種義務，他們才算是「名副其實」的佛教徒。這樣，大乘佛教和政治在服務社會大眾方面，應是一致的，而關心和參與政治則成為大乘佛教徒在民主社會中行菩薩道的實踐之一。如果不是這樣的話，中國佛教的理論和實踐就會出現許多自相矛盾的地方。太虛大師曾認為，中國佛教徒自稱為大乘，但實踐的卻是「自利」的小乘。人間佛教是大乘佛教的延續和發展，或者說是大乘佛教思想理論的在現代社會人生中的具體落實和在行動上的真切實踐。大乘佛教理論和實踐、理想與現實的統一，要求佛教徒參與民主政治，並以此利益百姓大眾。這正是人間佛教的重點所在。

慈悲服務是大乘佛教與政治的共同點，也是禪的中心思想和實踐之一。就傳統而言，禪似乎強調的是智慧，而不是慈悲。慈悲不是空洞的理論，而要在具體的日常活動中體現。其實，在佛教中，慈悲中有智慧、智慧中亦有慈悲，二者是一體的，猶如鳥的雙翅。在早期佛教中，慈悲同智慧一樣，是一種禪修的方法。在修慈悲觀的實踐中，修習者通過意念，把慈和悲的感情延伸到自己，朋友，不相識者，乃至敵人。禪雖然強調了自力的重要性，但在自我努力的過程中，禪者不忘慈悲利益他人，修習者亦不時尋求他人的開導。在中國的禪宗歷史上，許多禪師慈心廣大、悲心深切，用盡「機關」指導禪學者。禪貴在自悟、識心達本、不立文字、教外別傳，但是，從禪宗文獻，特別是公案和傳記中，我們會發現各種教授「明心見性」的方法，感受禪的慈悲，如揚眉吐舌、舉拳翹足、乃至棒打叱喝，這些都是禪師無門為門的方便法門，是禪師們想方設法接引後學的表現。它們既表現出禪師們的智慧之力，又流露出他們慈悲之心。禪師們知道人人皆有佛性、眾生即佛，無一法可教可授，但是他們還是不厭其煩地給予學禪者各種幫助，引導他們認識自家寶藏。正因為如此，古代參禪者雲遊天下、往來於「江湖」之中禪師居住之地，尋找覺悟路上的指導。禪師則方便權巧加以接引。雖然有時不盡「人情」或打或罵，但這正是禪師們慈悲為懷的真實表現，悟證之人就能真切地感受到他們的慈悲。臨濟禪師曾三次問法於黃蘗，但三次被打。但是，只有他在大愚禪師那裡悟道之後，才意識到黃蘗禪師打人的「老婆心切」。因此，禪不僅僅是智慧，也充滿了慈悲；雖然說這種慈悲的表達方式與眾不同，但它才是般若意義上的真慈悲。

星雲大師賦有禪的智慧，又有禪的慈悲，更有禪政治的方便。正如亞里士多德曾說過，「人是政治的動物」，即人一出生就離不開政治，而民主制度下的佛教徒，乃至廣大的僧眾再也無法像過去一樣脫離或迴避政治。但是，佛教有出家人不過問政治的傳統，雖然這種傳統的「來歷不明」，僧伽不能像其他社會人士一樣投身到政治活動中去。如何解決這兩難之境呢？我們可以從星雲大師的「禪政治」思想和實踐中找到解決的方法。星雲大師的禪政治，就是用禪的智慧、禪的機鋒、禪的慈悲來面對現實政治。在推動人間佛教運動中，星雲大師看到佛教與政治之間的密切聯繫，故以禪的慈悲和智慧來觀察和處理好佛教與多變政治的關係。他一再堅持佛教徒不應在政治方面故作清高而迴避政治，而應懷著一顆至誠至真的奉獻和慈悲之心，方便權巧、積極投身到服務大眾的事業之中去。他以一種既超脫又現實的平常心，對周圍的政治給予道義和精神上的影響，又用一顆宗教家的慈悲心勸告沉醉於政黨權謀的政客。政者，正也，即公正、正確之義，用佛法之八正道來指點迷津政治、對治「政客政治」，由此則能恢復政治的本來面目，更能達到弘法利生之目的。無論是對佛教，還是對政治而言，這都是一舉兩得的雙贏。就傳統而言，僧人參與政治則被稱為「政治和尚」，而「政治和尚」又似乎是「不修行」的代名詞。但是，仍就傳統來說，中國佛教界曾出現眾多倍受人尊敬的「國師」，他們與所謂的「政治和尚」之間到底又有什麼區別呢？其實，無論是過去、還是現代，作為人天師表的僧人，特別是賦有慈悲救世情懷的高僧，不但可以、而且甘願成為用佛法指導政治的「政師」。師者，解惑授業也，「政師」者就是以佛法來淨化政治、授與真理、利益大眾的大阿闍梨（Ācārya）。

星雲大師的「禪政治」，或者說，他對佛教與政治關係的態度和方法，以及慈悲於人的心腸可以從他如下的文句中看到：

現代信教自由，且政治有護持佛教的力量，佛教也有清明政治的功用。……而佛教對於社會的關懷、人權的維護、民眾的福祉，自是不能置身事外。因此，佛教徒不能以遠離政治為清高，個人可以不熱衷名位權勢，但不能放棄關懷社會、服務眾生的責任。今日佛教徒為了弘法利生，對政治不但不應抱持消極迴避的態度，相反的，應該積極關心，直下承擔。因為人在社會上誰也脫離不了政治，佛教徒雖不介入政治，但關心社會，關心政治，所謂「問政不干涉」，這是佛教徒對政治應有的態度。[註 23]

星雲大師認為，在當今的民主社會裡，政治是公民的權力和義務，迴避政治則意味著放棄公民的權力或拒絕履行公民的義務。佛教具有拯救人類的精神，賦有「我不入地獄、誰入地獄」的氣概，關心和參與政治正是這種精神和氣概的真實寫照和具體實踐。星雲大師甚至強調：「宗教家若不關心政治、社會，就沒有存在的價值。」[註 24]這樣，雖然傳統勢力十分頑固強大，但星雲大師從未刻意地迴避政治，而是勇於衝破傳統的禁錮，把佛教帶入社會，以禪法面對政治，用佛法淨化政治，這樣也使政治重新認識佛教的力量，肩負起保護佛教的使命。

星雲大師對政治的理解也是他切身經驗的總結。他於一九四九年來到台灣，在這個時期的中國，政治思想和意識形態壟斷了人們的日常生活。他親身體驗到政治的多變和不懂政治的危險，同時也意識到政治對佛教團體的巨大影響力。如果沒有一種友好護持的政治環境，佛法的延續和佛教的復興將是一句空話。這樣，在李子寬居士的建議下，星雲大師加入了中國國民黨，但前提是，他將不參與黨會以及其他一切黨派政治活動，並且，他的黨員身分不必公開。他認為，加入國民黨不是為了自己的名聞利養，而是因為在那個時代，黨員的身分，或者在國民黨內的位置如同一個方便護身符和通行證，能夠更有效地在社會上行菩薩道，爭取更多維護佛教、利益群生的機會。事實也正是如此，當年他與國民黨的關係大大提高了佛教在台灣乃至世界各地弘法的功能和效應。

在行菩薩道的過程中，行為本身固然重要，但更重要的是起心動念，以及行的結果。對星雲大師來說，關心參與政治本身不是目的，而是一種在社會上推廣佛教，利益人類大眾的方便或方法。他曾一再強調，他的政治關心和索求並沒有任何個人的利益，或政治野心，或不可告人的目的。雖然說，星雲大師積極呼籲佛教徒參與和關心政治，但是，他並沒有執著於政治本身，故能以平常心來看待它的得失，圓融地加以運用。因此，只要是為了弘法利生，他都能難行能行，難忍能忍，始終如一，用自己的行動落實他所信奉的佛教與政治的關係。

也許正因為如此，或者說他在佛教界中舉足輕重的地位，星雲大師有時被人誤解或攻擊，懷疑他的政治意圖，有人甚至稱他為「政治和尚」。

Stuart Chandler 把星雲大師的政治理念和活動看成為結緣，但又把這種結緣理解成爲是布施與「拉關係」的大雜燴。他純從世俗政治和關係學的角度出發，分析星雲大師的政治倡導，從而對佛教「結緣」思想和實踐的意義不作深入的瞭解。這樣，Stuart Chandler 把星雲大師的政治主張和活動都看成是「巴結當權者」，是一種獲取與政治家「友好往來」的利用。另外，Chandler 還說，星雲大師與眾政治人物之間的結緣，其實就是「攀緣」，以此來達到其他目的。因此，他認爲，星雲大師混淆了佛教與政治之間的關係，「世俗化了神聖的」和「神聖化了世俗的」。爲了證明他的指控，Chandler 引用了星雲大師的一句話，即「爲了實現宗教平等，特別是佛教的平等，我們需要許多全國性的民意代表來保護我們的權益」[註 25]。因此，Chandler 得出這樣的結論：言外之意，佛教徒應廣泛地「攀緣」政治和政客。

Chandler 所引用的星雲大師的言論，在不同的處境下，或對不同的人來說，會有不同的意義和解釋，但是，Chandler 只從世俗的眼光來猜度理解，這似乎有點斷章取義。在佛教中，結緣與攀緣之間存在著天壤之別。佛教認爲，無始以來，人與人之間存在著各種微妙的聯繫，結緣一般指通過奉獻和給予來增善這種聯繫。佛教的布施教人做到三輪體空，即不執著於給予者、接受者，乃至給予物之相；而攀緣則似乎是不擇手段、別有用心，利用裙帶關係獲取己求，以達到個人自私目的。正如我們以上討論過的一樣，人們不應只以世俗的眼光來看待星雲大師的政治關心和參與，而應同他的宗教修證和智慧結合起來，或用禪的眼光來看待，透過表面現象，深層次地理解和掌握其超越性和不二性。只有這樣，人們才能全面地認識、而不是片面地猜測星雲大師的政治理念和活動。如果只用世俗意義上的攀緣來看待星雲大師的政治關心和參與的話，我們似乎很難理解他爲什麼要在西來寺接待來自香港的許家屯先生。在一九八九年的「天安門事件」以後，許家屯先生丟失了其政治前途，從一個政治明星和社會名流，一下子成爲一名流落海外的普通中國人。從世俗的眼光上來看，許先生來到西來寺應是他「攀緣」於星雲大師，而不是後者攀緣於前者。對星雲大師來說，接待許先生本身，綜合中國文化仁道主義和佛教的慈悲精神，表明了他慈悲爲懷、樂於助人，不計一得失，不捨一眾生，特別是幫助那些需要幫助之人。這就是佛教中只有慈悲之因、不圖回報之果的結緣，與攀緣之舉風牛馬不相及。

作爲大乘佛教的踐行者和人間佛教的開拓者，星雲大師在關心政治的同時，極少顧及個人的得失，而更多顧念的卻是佛教的命運和人類的幸福。星雲大師接待許家屯先生後，受到來自中國政府的壓力、佛教界帶有善意的惋惜、以及社會上不懷好意的攻擊。在當時，很少有人能夠明白他的良苦用心，多數人總是附和地認爲，這一事件進一步證實了星雲大師是一「政治和尚」。但是，星雲大師則始終如一、堅持自己的信念，「別人如此言之，我就姑妄聽之」.[註 26]在當時，許家屯事件似乎給佛光山在國際上的發展帶來許多不便，特別是在中國大陸的活動帶來了很多障礙；同時也給一些不明真相、不知星雲大師「良苦用心」之人帶

來不安和疑慮。但同樣地，我們還是不應以純粹的世俗之心來度量星雲大師的言行。就許家屯事件而言，我們要從他的宗教修證和智慧，即星雲禪，結合他對人間佛教未來發展之遠見等方面來加以認識。

偉人與凡夫之間的區別就在於前者能透過現象，看透本質，抓住機遇；雖立足於當下，但又能看到事物發展，因此而創造未來。而後者則總是盯著事情的表面和現狀，故只能老是跟著別人、等待未來。不過，正因如此，偉人才常常受到世人的誤解乃至攻擊。許家屯事件不但表現了星雲大師的慈悲和勇氣，更重要的是，體現了他的超人智慧。這一事件為佛教，特別是佛光佛教在未來世界，特別是中國大陸的發展創造了無限的機遇。雖然說人們在過去，乃至現在對這一事件有著不同的看法，但是，歷史將會記住它，並且證明它的功用。民主已經成為包括中國大陸在內各國社會發展的大勢所趨，正如星雲大師所說，中國將來是一定要在民主的基礎上統一的。星雲大師接待許家屯事件為佛教創造了未來的歷史，它將成為佛教與民主政治結合的里程碑，對佛教未來的發展產生不可估量的正面影響。

在許家屯事件之前，星雲大師一般還會為自己的行為辯護，反駁別人的指控，拒絕接受「政治和尚」之稱號。在很大程度上，這是由於在佛教界和一般社會中，千百年來所形成的佛教應脫離政治的思想和傳統仍然根深柢固。這種思想和傳統雖然僵化、但仍然頑固，而且亦有一定的社會市場。一般人會認為，凡是參與政治的比丘或比丘尼都不會是好出家人，雖然說，正如我們前面討論的一樣，這種傳統和思想本是無源之水、無本之木，本沒有經典和歷史依據。但是，隨著越來越多的佛教徒，乃至一般社會大眾加深了對佛教和佛教歷史的瞭解，以及對民主政治的進一步認識，星雲大師意識到應該運用新的方法和態度應對變化了的政治，進一步直截了當地當下承擔。許家屯事件後不久，許先生在陸鏗先生陪同下，拜訪了美國西來寺。在同星雲大師交談的過程中，有關「政治和尚」的問題進入他們的話題。星雲大師則用「梅子熟了」公案來表達了他對待政治和他人評論的「平常心」。

「梅子熟了」的公案是這樣的。據說，馬祖的弟子大梅聽其師所說「即心即佛」而開悟。後來，馬祖就派人去試探他是否真的開悟。來人說，馬祖再也不談什麼「即心即佛」，現在教的是「非心非佛」。但是，大梅卻回答說，無論馬祖怎麼說，他依然是「即心即佛」。來人將此事報告給馬祖，馬祖認為，「梅子熟了」。星雲大師講完了這個公案後，接著說：「我過去不承認政治和尚，是『非心非佛』，現在承認是『即心即佛』吧。」[註 27]從以上的談話中，我們可以發現星雲大師的禪政治又進入了另外一種新的境界。但是，無論是哪一種境界，無論是「即心即佛」還是「非心非佛」，或從「即心即佛」到「非心非佛」，還是從「非心非佛」到「即心即佛」，都是禪師們順應世間，化導眾生的方便法門，都是他們對佛法圓滿悟證和智慧，即禪的真情表露。因此，星雲大師對佛法與政治的實踐，或稱之為禪政治，就是他「即心即佛」或「非心非佛」之禪法在政治方面的妙用。

二〇〇六年十二月十七日，星雲大師與台北市長馬英九在國父紀念館對談「出世與入世之融和」。當問起他對人們稱他為「政治和尚」之事有何感受時，星雲大師釋懷地解釋說，

這「表示我很有力量，不捨棄任一位眾生」[註 28]。政治是一種力量，它深入於社會的每一個階層和人生的每一個階段，用各種各樣的方式來處理人與人、人與社會、或社會和社會之間的關係，其中不乏行政權力，乃至殘酷暴力。不同的，或恰恰相反的是，星雲大師的「禪政治」賦有佛法的智慧和慈悲，故正是對治這種權力和暴力政治的良方妙藥，它具有道德行為和宗教情操的感召力；在心靈上調和人與人之間的關係，在精神上為人類文明的發展創造一個和諧的氣氛，讓人們真正享受政治喜悅。因此，與其他政治不同，「禪政治」的力量來自於禪，是慈悲救世的道德和無我智慧的化身；它能让眾人和諧共處，消除政治上的分裂抗爭。

佛教不同於西方宗教，強調了不二原理。在大乘佛教中，神聖與世俗、平常心與佛心不是對立的，而應是圓融的統一。但是，只有真正體驗了神聖和覺悟之人才能達到這種統一。星雲大師修習了佛法、體驗了禪悅，故能做到入世與出世的不二。這樣，他的一言一行入世而不著世、出世而不離世。他常以出世之精神做入世之事業，達到出世與入世的統一。禪強調了在人的生活中覺悟世界本質的實踐，提倡平常心與佛心的不二。這種不二或中道思想也存在於星雲大師的「禪政治」的理念和實踐之中，既不拒政治於千里之外，又不著政治的得失。禪的經驗與悟證為星雲大師提供了一種政治智慧和勇氣，使他能在各種世俗的壓力、遺憾和批評下，圓融地處理好他入世與出世、現代與傳統之間的關係。作為人間佛教的拓荒者，星雲大師完全明白人間佛教不可避免地要與政治打交道。與其盲目無用地拒絕政治，倒不如直下承擔，以嚴肅真誠之心對待它，使之成為成就佛教事業的工具。在這一過程中，星雲大師所關心的是其行為本身，故有「走自己的路，讓別人說去吧」的氣概。

在討論星雲大師論佛教與政治的同時，我們也應注意到當時台灣以及國際社會的政治形勢。國民黨政府在遷移台灣之前，就一直對佛教採取一種歧視的政策，這種政策直到一九八七年解嚴後，在佛教團體不斷爭取之下才逐漸改變。一方面，台灣以及中國大陸，不同於西方的國家，民主制度尚未健全，民主意識還未有完全的深入一般老百姓的生活之中。另一方面，政府的宗教政策以及這些政策的實施不可避免地受到各級政府部門官員對佛教態度和思想的影響。星雲大師一方面想方設法促使這些官員改變對佛教的態度，另一方面又積極地呼籲立法保護佛教。他認為，佛教在台灣的發展需要政治和法律的護持，而非人為的感情喜好，這才是佛法生存和發展的長久大計。佛教傳入中國時，是由官方到民間，由上而下，這樣，一個外來的宗教才能深入中國社會，被中國人民接受信奉。星雲大師還相信，佛教的思想，如緣起、因果、菩薩行、非暴力等，都可以為政治的穩定和社會的和諧作出積極的貢獻。佛教與政治可以相輔相成，佛教需要政治的正義和護持，而政治安定也需要佛教的參與和指導。

五、結語

「星雲禪」就是星雲大師對佛法的體悟，以及這種體悟化現出來弘法利生的實踐。星雲模式的人間佛教是星雲禪化現出的應世法門的集大成，其中包括了星雲大師對佛教與政治關係的理論和實踐，即稱之為「禪政治」。禪給予星雲大師重新發現人間佛教的智慧，也給予

他推行人間佛教的方法，因此它是星雲模式的人間佛教的佛法源泉和精神。由星雲禪生化出來的星雲模式的人間佛教，展示了佛法在世間、覺悟在世間、弘法利生在世間的真現實性。從星雲禪法中，我們看到正法的光輝，認識到佛法在人間、化導人間的實踐性，以及世法與出世法、佛法與生活的統一性。這種實踐和統一，並不是說星雲大師「世俗化了神聖」，而是說他超越了世俗與神聖的對立，以出世的智慧實踐入世的慈悲事業。

人間佛教包括一切佛法以及其在當今社會的實踐。它來自於佛陀，涉及到人類政治、社會、精神、物質生活的各個方面。在人間佛教成為佛教發展主流的當今，特別是在民主不斷進步和發展的中國內地和台灣，佛教關心和參與政治已經是大勢所趨。雖然佛教傳統認為僧眾應遠離政治，而且這種傳統在一部分地區或部分佛教徒乃至非佛教徒當中，依然根深柢固，但是，隨著人們對佛教全面認識的提高和現代社會民主的發展，這一傳統正在逐漸削弱乃至消失。當近代人間佛教在二十世紀前期萌起時，它所提倡的社會人生參與也曾經遭受到許多批評，說它不是佛教或背叛了佛教。但是，在當前，社會和人生的關心和參與已經成為人間佛教不可分割的一個重要組成部分。同樣地，可以想像，越來越多的佛教徒，特別是出家僧眾不但逐漸理解和接受佛教與政治的聯繫，而且開始把政治的參與看作是弘法利生的有效渠道。佛教徒應怎樣迎接未來？又怎樣與政治和諧共處？星雲禪，以及由此而化現出來的「禪政治」思想和實踐，將會為人間佛教未來的發展提供指導，生化出更多的佛法應世模式。

【註釋】

[註 1] 杜繼文，〈禪，禪宗，禪宗之禪〉，《名家說禪》（上海：上海社會科學院出版社，二〇〇三年）第六十三頁。另外，請參照 O'Hyun Park, "Zen Buddhism and Humanism", *Universal Gate Buddhist Journal*, Issue 36, 2006:(19)-(44).

[註 2] 「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」《大正藏》第二十二冊，第一五三頁上。

[註 3] 有關這個方面的討論，請參考印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，二〇〇五年）第一一九—一一五二頁。

[註 4] 參見龍樹，〈大智度論〉，《大正藏》第二十五冊，第五十九頁中。

[註 5] 「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。龍樹，〈中論〉，《大正藏》第三十冊，第三十三頁上。

[註 6] 參見〈龍樹菩薩傳〉，《大正藏》第五十冊，第一八四頁下。

[註 7] 同 [註 6]，第一八五頁上。

[註 8] 參見吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，一九九六年）第一二六頁。

- [註 9] 有關這個方面的討論，請參考洪修平，〈壇經的人間佛教思想特色及其歷史影響〉，《禪宗與人間佛教》（高雄：財團法人佛光山文教基金會，二〇〇六年）第四九一—五〇六頁。高振農，〈壇經中人間佛教思想對中國佛教發展的影響〉，《近現代中國佛教論》（北京：中國社會科學出版社，二〇〇二年）第一八四—一九六頁。
- [註 10] 太虛大師並沒有刻意區分人間佛教與人生佛教之間的差別，只是認為，在當時的情況下，人生佛教的提法更為契機，但他在很多場合，對人間佛教都有闡述。請參考學愚，《人間佛教的社會和政治參與——太虛和星雲如是說、如是行》（香港中文大學人間佛教研究中心，二〇〇五年）。
- [註 11] 有關太虛大師論述人間佛教與禪之間的關係問題，請參考陳兵，〈太虛大師的人間佛教禪宗觀〉，《禪宗與人間佛教》（高雄：財團法人佛光山文教基金會，二〇〇六年）第二十七—六十二頁。
- [註 12] 參見太虛大師，〈唐代禪宗與現代思潮〉，《太虛大師全書》第二十二冊，第一九八頁。
- [註 13] 滿義，《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見，二〇〇五年）第四頁。
- [註 14] 符芝瑛，《雲水日月——星雲大師傳》（台北：天下遠見，二〇〇六年）第十五—十六頁。
- [註 15] 參見星雲大師，〈我的宗教體驗〉，《人間佛教系列·宗教與體驗》（台北：香海文化，二〇〇六年）第四一五—四一七頁。但是，星雲大師並不主張盲目地修持「過午不食」，他認為，這只不過是一種方法，而不是目的，故倡導以平常心來對待「過午不食」。
- [註 16] 同 [註 15]，第四二九—四三〇頁。
- [註 17] 參見同 [註 13]，第十三頁。
- [註 18] 星雲大師，〈談禪〉，《人間佛教系列·禪學與淨土》（台北：香海文化，二〇〇六年）第一三九頁。
- [註 19] 同 [註 18]，第二十六頁。
- [註 20] 有關這個方面的內容，請參照星雲大師，〈佛教的政治觀〉，《佛教叢書(十)·人間佛教》（佛光山宗務委員會、國際佛光會世界總會印行，一九九五年）第三一五—三四六頁。
- [註 21] 有關這個方面的詳細討論，請參照學愚，《人間佛教的社會和政治參與——太虛和星雲如是說、如是行》（香港中文大學人間佛教研究中心，二〇〇五年）第六十二—七十九頁。
- [註 22] 星雲大師，〈人間佛教的藍圖〉，《人間佛教系列·人間與實踐》（台北：香海文化，二〇〇六年）第一五九頁。
- [註 23] 同 [註 22]，第一六六頁。
- [註 24] 同 [註 13]，第三八〇頁。
- [註 25] Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004:28-32;109.
- [註 26] 同 [註 13]，第三七九頁。
- [註 27] 陸鏗，《星雲大師與人生佛教》（香港：新亞洲出版社，一九九〇年）第十五頁。
- [註 28] 《聯合報》，二〇〇六年十二月十九日。

【參考書目】

- 1.杜繼文，〈禪，禪宗，禪宗之禪〉，《名家說禪》（上海：上海社會科學院出版社，二〇〇三年）。
- 2.印順，《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，二〇〇五年）。
- 3.龍樹，〈大智度論〉，《大正藏》第二十五冊。
- 4.龍樹，〈中論〉，《大正藏》第三十冊。
- 5.鳩摩羅什，〈龍樹菩薩傳〉，《大正藏》第五十冊。
- 6.吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，一九九六年）。
- 7.洪修平，〈壇經的人間佛教思想特色及其歷史影響〉，《禪宗與人間佛教》（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇六年）。
- 8.高振農，〈壇經中人間佛教思想對中國佛教發展的影響〉，《近現代中國佛教論》（北京：中國社會科學出版社，二〇〇二年）。
- 9.陳兵，〈太虛大師的人間佛教禪宗觀〉，《禪宗與人間佛教》（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇六年）。
- 10.太虛大師，〈唐代禪宗與現代思潮〉，《太虛大師全書》（台北：佛陀教育基金會，一九七二年）第二十二冊。
- 11.印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版社，二〇〇四年）。
- 12.滿義，《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見，二〇〇五年）。
- 13.符芝瑛，《雲水日月——星雲大師傳》（台北：天下遠見，二〇〇六年）。
- 14.星雲大師，〈我的宗教體驗〉，《人間佛教系列·宗教與體驗》（台北：香海文化，二〇〇六年）。
- 15.星雲大師，〈人間佛教的思想〉，《人間佛教系列·人間與實踐》（台北：香海文化，二〇〇六年）。
- 16.星雲大師，〈禪與現代人的生活〉，《人間佛教系列·禪學與淨土》（台北：香海文化，二〇〇六年）。
- 17.星雲大師，〈談禪〉，《人間佛教系列·禪學與淨土》（台北：香海文化，二〇〇六年）。
- 18.星雲大師，〈佛教的政治觀〉，《佛教叢書(十)·人間佛教》（佛光山宗務委員會、國際佛光會世界總會印行，一九九五年）。
- 19.星雲大師，〈人間佛教的藍圖〉，《人間佛教系列·人間與實踐》（台北：香海文化，二〇〇六年）。
- 20.學愚，《人間佛教的社會和政治參與——太虛和星雲如是說、如是行》（香港中文大學人間佛教研究中心，二〇〇五年）。
- 21.陸鏗，《星雲大師與人生佛教》（香港：新亞洲出版社，一九九〇年）。
- 22.Chandler, Stuart. *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- 23.朴五鉉，〈禪宗與人文主義〉，《普門學報》第三十六期（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇六年）。