

大乘佛教人文观之探析

妙 醒

本论文乃呈交予国际佛教大学
以作为获取文科硕士学位的
部分毕业条件

2012年7月

论文独创性声明

本人所提交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：_____

(请填上姓名)

鸣 谢

本篇论文能够得以圆满完成，主要得益于 Charles Willemen 教授的悉心指导和真觉博士的精心辅导，在此对于两位老师表示我深深的敬意和由衷的谢意。

非常感谢国际佛教大学创办人唯悟法师，因为国际佛教大学的创办成功，才使得我们莘莘学子有了学习的机缘与学习场所。为了创办佛教大学和保证教学质量，唯悟法师不仅为佛教大学的创办不辞辛劳地往返于马来西亚与泰国之间，还为我们聘请各国各地的名师授课；并为学生提供奖学金，提高了我们的知识水平，解决了我们的生活之忧，从而使我顺利完成了学业。特别是由于此次写论文的机会，使我多年修行参悟的关于“大乘佛教人文观”的话题成为我学术研究的论题而得以充分地发挥与阐扬，并作出了研究成果，这首先应归功于唯悟法师一手创办与经营的国际佛教大学。

感谢法庆博士对于我的论文初稿所提出的良好的意见与建议，使我进一步完善了写论文的思路，更加严谨地确立了写作态度。

感谢学务长真禅法师，从入学到学业圆满的整个过程，几乎都由真禅法师在辛苦地为全体同学做着学务方面的周到安排，使我感受到了温馨的学习氛围，对我能够坚持学习与写作具有很强的加持力。

感谢教授我每一门课，并给予我学习指导的各位老师，他们的严谨教学和特色的教学水平使我受益匪浅，使我丰富了知识，开阔了知识视野，增长了见识。

感谢图书馆管理员孟加拉比丘 Jointu Chakma 在我所需论文资料方面所给与的热情帮助,使我在写作过程中,满足了有关资料的需求,做好了参考文献的准备工作。

学校办公室工作人员方小果老师与 peerapong Sitithev 先生经常给我提供语言翻译及其它诸多的帮助,在此一并对他们表示诚挚的谢意!

感谢国际佛教大学的其他老师与员工,他们都曾直接或间接地给我不同程度的有益的帮助!使我感怀于心。

还要衷心感谢泰国这个佛教的国度,是他们自上而下的佛教信仰,造就了泰国祥和的社会气氛,从而使国际佛教大学有缘立足于此,给我们创造了一个和谐的学习环境。使南北传佛教三个传承(汉传藏传南传)的佛弟子们欢聚一起;使教学相长,令正法永住。

感恩我的父母对于我的生养之恩,使我能闻到佛法;感谢我的所有亲人对于我立志学佛修行的支持。

特别感恩我的剃度恩师上明下哲师父,他老人家自始至终都给予我财力上的有力支持,一次次对于我的学业给与鼓励,使我增强了坚持学习和写作的信心,师恩难忘!

最值得感恩的是我们佛弟子的共同本师——释迦牟尼佛。佛陀的教法,不仅引导我学习佛法,使我生起弘法之大愿,而且给予我智慧之启迪,使我能够圆满完成此论作。因而,佛恩浩荡,感恩不尽。

目 录

摘 要.....	vii
第一章 绪 论.....	1
(一) 研究动机.....	1
(二) 研究方法.....	2
(一) 研究意义.....	3
(二) 贡献.....	3
第二章 人文观内涵解析.....	4
(一) 在中国文化中的提出.....	4
(二) 在西方文化中的提出.....	5
(一) 人文精神.....	9
(二) 人文精神的传播过程.....	10
第三章 大、小乘佛教人文观之比较.....	14
(一) 大小乘称谓的由来.....	14
(二) 引发大小乘分野的原由.....	15
一、教义学说的差别.....	19
二、依据的经典不同.....	20
三、修行方法的差别.....	20
四、对佛、菩萨、罗汉认识的差别.....	20
(9) 生为变性人,	24

(16) 生于无想天界与净居天界,	24
(17) 生于无色天界,	24
五、主要修行观念上的差别.....	25
1. 在“涅槃”观念上的差异.....	25
2. 大小乘在“禅”观念上的差异.....	25
3. 在对“法”的分类问题上的差异.....	26
第四章 大乘佛教人文观与中国文化人文观之对比.....	28
(一) 初传中国的佛教.....	28
(二) 大乘佛教与魏晋玄学.....	29
(三) 大乘佛教在中国的独立发展.....	32
(四) 大乘佛教与儒道两家的合流.....	33
(一) 人文观价值取向为不同的道德观.....	36
(二) 人文观之基础不同。.....	37
第五章 大乘佛教人文观对于西方现代人文主义之启示.....	39
(一) 民主政治之利.....	40
(二) 民主政治之弊.....	41
(一) 道德为民主之体.....	43
(二) 大乘佛教人文观中的以德治国说.....	45
第六章 大乘佛教人文观之综析.....	49
(一) 大乘佛教的人文精神.....	49
结 论.....	57
参考文献.....	59

摘 要

本文立于人文观的视角,分析阐释了人文观内涵及其定义,并将大乘佛教与小乘佛教;大乘佛教与中国文化;大乘佛教与西方人文主义三者展开了比较论述,比较的目的是为发现和彰明大乘佛教人文观及其内涵与被比对象的人文观及其内涵,从而展示大乘佛教人文观所具有的根本上教育与指导的功能,能与其它一切文化的人文观融合,并对其它人文观能予以启发与指教作用。最后章节对大乘佛教人文观的觉悟与析理过程,确认并确立了大乘佛教人文观为根本的人文观,为其它人文观之导师的结论。受人文观内涵与定义的启发,本文在论述的同时,提出了独到的对有关词汇之精确定义,尤其是对于文化、文明的新颖确切之定义。特别是受大乘佛教人文观的启示,对于文化与文明本质的认识与本质定义,对当今人们对于文化一词的滥用能起到正名的作用;对当今学术界对于文化一词的不同定义与纷争,能起到提示作用;对有识之士对于文化重建的思考,也能发挥其根本的导向作用。

关键词 人文观 人文精神 大小乘佛教 中国文化 西方人文主义 文化 文明

第一章 绪 论

第一节 研究动机与研究方法

（一）研究动机

人文一词，是一个被现代人们使用频率较高的词汇，但是尽管多被使用，人们对其真义却少有认知，对其只是模糊认识或有限理解而已。对于人文一词认识的不同，决定了人们对人文的不同定义以及不同的人文观。

当代人们对于人文的理解大都是受了西方现代人文主义思想的影响。现代以来，东方文化的主要发源地——中国，由于五四新文化运动的爆发，以及后来“文化大革命”运动的爆发，两场运动使中国传统文化皆受到严重破坏和极端指责。中国改革开放后，西方现代文化得以引进，人们开始效仿西方的生活模式，甚至极度追求金钱与感官享受，精神日渐空虚，世风日下。东方各国，都不同程度的受到西方文化的冲击和影响。东方文化中关乎人类身心健康的人文一词已逐渐被滥用，真义被歪曲，其因即是东方文化之人文精神——道德修养被轻视和抛弃。这无疑是东方文化的退化和悲哀。

东方国家的人们在经过半个多世纪的对西方文化的学习、使用后，已逐渐清醒认识到，不能完全背离本民族的文化。西方文化尽管不乏有优良可取之处，但并不尽适合东方人民照搬使用。新时代文化的建立与发展，应当立足于本民族优秀传统文化的基础之上，方能得以合理生存与发展。

今天，西方的有识之士，也逐渐感受到由西方现代人文主义思想所主导的西方现代文化所带来的西方社会的不良风气，危机意识加重，他们开始倡导学习东方的优秀文化，如孔子学院在世界各国与各地的创立与儒家学说的传播，正日益启迪着西方人们传统思维和思想的转变。

历史发展与实践证明，以儒家文化为主体的东方文化与以西方人文主义思想为主体的西方文化，此两种文化的人文观，皆有其不足与弊端，双方仅靠互补是不能达成人文观之共识的，人文观之共识，只有在对大乘佛教典籍的研究中方能得到方法指导和圆满的答案。本文写作动机，正是基于以上所述原因，欲唤起人们对大乘佛教之关注，向人们阐释大乘佛教的人文观，希望其它人文观皆能受到大乘佛教人文观的启发与引导，既而整合统一到正确的人文观轨道上来，为世界与人类造福。

（二）研究方法

本文运用的是比较研究的方法，采用横向比较与纵向比较的结合，通过对大乘佛教与小乘佛教的人文观之比较（内部的比较）；大乘佛教与中国文化的人文观之比较（与东方文化的比较）；以及大乘佛教与西方人文主义思想的人文观之比较（与西方文化的比较）等诸方面的双向的或综合的比较论述，来探析大乘佛教的人文观，及其对其它人文观的影响。

第二节 研究意义与贡献

（一）研究意义

无论古今中外对于人文的定义如何不同,但都是在阐明各自的人文观。无论是佛教内部的小乘佛教,还是佛教之外的东、西方文化,相比大乘佛教圆满无碍的人文观,它们都是不究竟,都有失偏颇,各执己见的。这也是它们在平素使用时暴露缺点、出现问题的根本原因。因而,探析大乘佛教的人文观,昭示其导师地位很重要,以匡复人文观之正义。通过论述使人们明白,大乘佛教人文观,不仅在古代发挥过积极的指导作用,对当今混乱不整的世界人文现象仍能起到耳目一新的警示作用,仍具有深远的影响意义。并使人们清醒,大乘佛教人文观若能得以实际应用,定能净化世界与人生,化解人类危机,走向真实的幸福归宿。

本文希望能起到抛砖引玉的作用,引导人们学习觉悟大乘佛教教义,并融会贯通大乘佛教人文观,自利利他。

（二）贡献

本文的主要贡献是:通过系统的论述,阐明了人文精神、人文观、文化、文明等概念的新颖而又确凿之定义。由大乘佛教人文观所智慧开发出的以德治国说,对于当今的民主政治指明了改革与进步的目标与方向。并依大乘佛教人文观向人们阐明了文化和文明二者之概念是互为一体而又相互关联的,指明了文化与文明的本质定义。最终阐明了大乘佛教人文观乃根本之人文观,为其它人文观之导师,具有大智慧与随缘利生之功能的结论。

第二章 人文观内涵解析

第一节 “人文”之提出

(一) 在中国文化中的提出

在中国文化中，“人文”一词最早出现在《易经》中，“刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”¹这是中国传统文化中“天人合一”思想的人文观，它启示人们要效法大自然的法则，觉悟道德原则，制定人伦次序，化导天下。这里的人文，即是指做人的守则，即礼仪的制定与实施。中国传统文化，尤其是儒家文化，其内涵显露的即是“天人合一”思想的人文观。天人合一的思想，在中国传统文化中，无论是儒家还是道家都予以重视与提倡，由道家的庄子首先提出，后由儒家董仲舒发展为天人合一的哲学思想体系。故天人合一的思想是中国传统文化的主题思想。“天人合一”思想的人文观，肯定了人在宇宙中的“人为万物之灵”的地位和价值，肯定了人的智慧是可以“天人合一”的，是能够做到自我修养与完善的。并且说明，人的觉悟之智即是人文的基础，能指导建立道德的原则；能使人的思想、言行达到一致的净化，不会因为某一个人的失去而不复存在。如孔子所说“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”²此即阐明，人之觉悟之智是可以继承和延续的，是永恒存在的。天人合一思想的人文观也是以人为本的人文观，再如孔子所言仁，

¹董金奇，《易经初探》，贲卦的象辞，北京：作家出版社，2009。

²林戊蓀著译，《论语》，〈述而〉，北京：外文出版社，2010。

“仁者人也”³，孟子“仁者爱人”⁴。孔子与孟子所言之“仁”，都是说明，人的本质是无私的，无私亦是人文之本质。“己欲立而立人；己欲达而达人”⁵，“己所不欲，勿施于人”⁶这又是孔子对仁之无私意义的进一步阐发。

孔子又说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”⁷这说明了孔子所表达的人文观，是要达到表里如一的无私人格之完善。中国文化，因为儒学的产生，开始逐渐摆脱先前宗法性传统宗教的束缚与影响而走向理性的发展，日渐彰显出中国文化中以人为本的思想主张。儒家天人合一思想的人文观，体现的正是人的觉悟之智与大自然的规律运动相比，有异曲同工之妙。中国文化，因为过于注重社会公德的提倡与培养，却忽视和压制了人的个性与才能的发挥，导致其人文观中的主要组成部分民主与科学长期未受到重视与发掘。几千年封建专制造成中国近代以来缺乏民主，科技落后，挨打受辱局面的出现。

（二）在西方文化中的提出

在西方文化中，人文一词常见于西方的人文主义思想之中；人文之意义亦涵括于人文主义思想中。“人文主义（humanism），可以说是西方文化中的主流意识形态。”⁸。它经历了以下几个阶段：

³韩维志，《大学 中庸》，〈中庸·第二十章〉，长春：吉林文史出版社，2006。

⁴刘钰欣，《孟子》，〈孟子·离娄下〉，合肥：安徽文艺出版社，2011。

⁵林戊蓀著译，〈雍也〉，2010。

⁶林戊蓀著译，〈颜渊篇〉，2010。

⁷林戊蓀著译，〈雍也〉，2010。

⁸杨春苑、李春荣，《论西方人文主义》，西安电子科技大学学报（社会科学版），2011年3月第21卷第2期，<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-XADZ201102017.htm>。

1.人文主义的起源。

人文主义起源于古希腊。有两种主张：

a.智者学派的主张。公元前五世纪中叶，雅典智者学派的代表人物普罗泰格拉提出如下主张：（1）人是万物的尺度；（2）反对迷信，强调自由，认为制度和法律是相对的，人都有自己的社会道德判断标准；（3）所有的人都是平等的。以上主张，是西方人文主义的最初表现，有对人文主义认识的启蒙作用，但是其缺陷是带有随意性，容易造成极端个人主义，不利于社会的整体发展。

b.苏格拉底的主张。苏格拉底（前 469 年—前 399 年），他有如下主张：

（1）道德：反对智者忽视道德、追求功利；美德即知识。

（2）理性：强调人类的理性，否认绝对权威；“认识你自己”；尊崇理性，追求思想自由。

苏格拉底的主张，比较前者，“苏氏对于人与文人化之思想，当然较普氏迈进了一大步。”⁹。

2.文艺复兴运动。

文艺复兴运动是 13 世纪末期，在意大利商业发达的城市，新兴的资产阶级中的一些先进的知识分子借助研究古希腊、古罗马艺术文化，通过文艺创作，宣传人文精神，以后扩展到西欧各国，于 16 世纪在欧洲盛行的一场思想文化运动。“欧洲文艺复兴时期所提倡的人文主义，宣扬人性，反对神性；要求人权，反对神权；主张个性解放，

⁹唐君毅，《中国人文精神之发展》，页 37-85，台北：台湾学习书局，2002。

反对宗教桎梏；注重个体的人格，从个体去看群体，认为群体应以个体为单元和基础，倡导的是个体主义。”¹⁰

“文艺复兴时代的人文主义，是明显的表现一反抗中古文化的精神，而开启以后之人文主义的。故文艺复兴之人文主义，成为西方近代人文主义的代表。”¹¹

欧洲文艺复兴运动的可贵之处在于立足于本民族的传统文化，而创造了新文化，奠定了西方社会进步发展的基础。中国五四新文化运动与文艺复兴运动相比，之所以受到质疑，正是其不理性的否定传统，盲目崇拜西方文化，贻害至今。“中国传统文化在新文化运动之中的形象几乎完全负面，不但不值得模仿、发扬，而且还要打倒，这无论在文学或者道德伦理都是如此。但是文艺复兴顾名思义却是从复古、尊古的理念出发的。”¹²

3.宗教改革运动。

这是基督教在 16 世纪至 17 世纪进行的一次改革，代表人物有马丁路德、加尔文及茨温利，甚或英格兰国王亨利八世等人，分割了新教与旧教。宗教改革运动是在人文主义思想、工商业复兴的影响的背景下，以及教会的腐败、君权与教权的争执的原因下而发生的，可以说，宗教改革运动，是对文艺复兴运动中提出的反对宗教桎梏与反对神权等倡议的实践行动。

宗教改革之后，改变了教会凌驾于王权之上以及罗马天主教会的独霸局面，发展出了许多新教教派，并与各个国家相结合，使各个王

¹⁰连淑能，〈论中西思维模式〉，大连《外语与外语教学》，2002 年第二期，第 40 页。

¹¹唐君毅，2002。

¹²陈方正，〈试论新文化运动与欧洲文艺复兴〉，北京：《中国文化》，2007 年第 02 期。

国快速发展壮大。欧洲的各个国家因为宗教改革而加强了民众的民族意识和国家的精神凝聚力。

“虽然宗教改革派进行改革的初衷只是反对罗马天主教会，但是这场改革无形中给欧洲带来了自由、宽容的新气息，从最初对不同信仰的包容到后来对不同政见的包容，这场宗教改革促进了欧洲政治、经济等方面的进步。”¹³

4.启蒙运动

这是“指在 18 世纪初至 1789 年法国大革命间的一个新思维不断涌现的时代，与理性主义等一起构成一个较长的文化运动时期。这个时期的启蒙运动，覆盖了各个知识领域，如自然科学、哲学、伦理学、政治学、经济学、历史学、文学、教育学等等。启蒙运动同时为美国独立战争与法国大革命提供了框架，并且导致了资本主义和社会主义的兴起。”¹⁴启蒙运动仍是在文艺复兴运动的推动下发生的，是文艺复兴运动走向更高阶段的发展。西方人文主义到了启蒙运动时期，思想更加成熟，理论更加完备，奠定了今天西方社会政治、经济、法律等制度的基础及西方社会价值观的形成。

启蒙思想家们有力地批判了封建专制制度及其精神支柱天主教会，设计了未来国家的蓝图，为资产阶级的统治做好了各方面的准备。启蒙运动是西方现代人文主义思想的起源。

西方人文主义尽管一直进步发展，但由于其过分强调人权，与维护人类公义的道德背道而驰，到今天，其危害已日渐明显。

¹³赵林，《在上帝与牛顿之间》83-84 页，北京：东方出版社，2007。

¹⁴百度百科 <http://baike.baidu.com/view/2052.htm>。

上述说明，无论是东方文化的天人合一的思想，还是西方文化的人文主义思想，都是一种人文观，只不过人文观内涵不同罢了。

第二节 人文观内涵组成之分析

人文观内涵，其一，是指人文精神；其二，是指人文精神的传播过程。人文观是指由人文精神内容与其传播手段的结合所表达的观点与观念，是一定文化的社会价值观的真实反映。

（一）人文精神

人文，顾名思义就是人之文，文为人。因为人类是有情动物，故而人类皆有身、心生活的欲望，即精神生活与物质生活的双需求。所谓人文，其一是指人对精神与物质的需求；其二是指人皆有发挥创造精神与物质成果的才能，只不过每个人的才能大小不一而已。这些才能经过系统的教学和成功实践后，便成为异彩纷呈的文化现象，在高等教育中，则被分门别类为文科、理科、工科、医科等。大凡文化，无论是社会科学还是自然科学，都应有其指导思想，方可使文化得以合理产生与发展。指导思想即指人文观，正如韩愈所说：文以载道¹⁵，其道，亦指人文观。是否有人文观作指导，是衡量是否为文化的标准，人文观乃文化之母体，具有公益性。由此而知，所谓文化，是在人文观的导向下所进行的各种知识的学习和创造的活动过程。因文化皆具人文观之精神指导要求，故文化具有教育之作用，即：文化即教育。

¹⁵韩愈，《进学解》，<http://www.zhixing123.cn/ziyuan/18196.html>。

人文观的基础是人文精神。所谓人文精神，是指对本文化所要求的人格修养所能达到的境界的倡导。有人文精神才有人文观，反之亦然。

源于西方人文主义的人文精神，其倡导的是以维护个体利益为主的人权观念；而东方文化的人文精神，则是注重道德修养，重义轻利，维护整体利益，这从最具东方文化特征的以儒家文化为主体的中国传统文化中可以明晰看出这一人文精神特质。

（二）人文精神的传播过程

人文精神是指人们经过思维功能的加工所创造生成的思想。人的思维功能，大乘佛教称其为意识。人文精神不仅是一种思想知识，还需要语言的宣传和身体的行动，即思想、语言、行为三方面的一致结合来实现其价值，正确表达其人文观，大乘佛教称其三方面为身（行为）口（语言）意（思想）三业，是需要理论、传授、学习、实践这四个过程环节来完成。这四个环节是身口意三者的分工协调操作，是人文精神传播过程的四个组合要素，是人文精神教学全过程的不同阶段，不可或缺。此四环节完成的结果，即是人文观之成就，完整表达了某种人文观。理论环节，代指人文精神的理论知识；而传授、学习、实践、成就三环节，则代指语言与行为的配合完成人文精神成果即人文观的过程，其中，传授与学习，是指用语言的教与学，即教学的过程。这就说明，人文观不仅是一种思想学说，而是要求思想、语言、行为三方面的统一。至于实现人文观的四个步骤——理论、传授、学习、实践，则是对思想、语言、行为三者的具体分工操作。这四个步

骤环节，充分反映了各种人文观皆具有利己利人的公益性，其对于初学者、已学者、学成者都是应该做，而且能够做到的。在佛教里，称这种初学者为初发心菩萨。经中有云：“自未得度先度人者。菩萨发心。自觉已圆能觉他者如来应世。”¹⁶

从人文精神传播的过程看来，每一种文化的传播过程，也离不开身口意三者的结合，文化的传播手段，其实就是思想、语言、行为三者的一致结合与运作，正如人文精神的传播过程一样，文化也需要理论、传授、学习、实践四个环节过程。因文化皆受到一定人文观的指导与制约，故文化过程的当体底蕴即是某种既定的人文观。文化所创造出的成果即称文明。人若没有灵魂，就如其它动物无异；文化若没有人文观，就不是文化，甚至可能是毒化。是文化者，必定产生文明，尽管文明成果有大小高低不同。没有文化的前行过程，就不会有文明的结果诞生！文化与文明二者相互照应，互为一体，连结二者之纽带即为人文观。以上的理解不难认识到，人文精神的传播过程也是一种文化传播过程，也可以称其为人文精神文化，只不过其文化意义为精神指导文化，其传播过程所创造出的成就是人文精神文明。

中国古代的教育是基于道德修养之要求的人文精神理念而开展的一切教育活动。历代教育活动中，都是对思想、语言、行为进行严格要求，依靠理论、传授、学习、实践四个环节完成。它们统一的责任是为传播道德服务。无论是关于思想文化，还是科技文化，道德修养是它们共同的本质要求。“中国文化始终肯定在人的生命有一个

¹⁶《楞严经》，卷六，上海：上海古籍出版社，1991。

完全可以自我作主的道德主体，只要去作操持涵养的工夫，则这个主体便自然会在生命中呈现。”¹⁷ 中国文化的教育，其实就是以道德修养之要求为人文精神的天人合一思想人文观的传播过程，从而实现他们天下一统的理想政治社会。

西方文化的教育，也同样由思想、语言、行为的统一严格要求与理论、传授、学习、实践四个环节配合而完成其人文精神的传播，从而显明其人文观价值。东西方文化的人文观，都为利己利人之教育，只不过西方人文主义的人文观是对维护个体利益的人权观念所进行的发掘、扩展和提高。西方现代人文主义的人文观达到了他们对人权概念思维的高度，实现了民主、自由、法制、科技的有机结合。

截然不同的东、西方两种人文观，尽管各具优势，但是都不能从根本上解决人类的种种问题，不仅如此，久而久之，其人文观价值也会变质。由中国两千多年的封建王朝看东方人文观的被利用和被亵渎，以及再看当今西方国家的种种不良作为对西方人文主义的亵渎，使人明白，东、西方两种人文观如今都不同程度地违背了当初他们造福人类的良好意愿，这是与他们人文观的先天缺陷所带来的隐患有关，他们的人文观若使用管理不当，其副作用就会危害社会或世界，因而，东、西方两种人文观既不尽完善，也不尽可靠。

翻开大乘佛教典籍会发现，大乘典籍中蕴含的精微妙义正是大乘佛教人文观的内涵，大乘佛教教导众生看破、放下、自在，这正是对大乘佛教义理——真空妙有人文观内涵的践行过程，是一种圆满无碍

¹⁷张晚林，〈论人文主义的成立及其内涵(上)——以牟宗三、唐君毅、徐复观为中心的基础性理解〉，《重庆社会科学》，2005年08期。

的人文观，是对完美人格的觉悟与实践要求。太虚大师说：“仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是真现实。”¹⁸这正是对大乘佛教人文观真实之义的切近描述。

¹⁸太虚大师，《真现实论》，第二编，〈宗体论〉前之偈语，北京：中国人民大学出版社，2004。

第三章 大、小乘佛教人文观之比较

第一节 大小乘的划分

佛教产生于公元前六世纪至五世纪的印度，是由古印度迦毗罗卫国（今尼泊尔）净饭王之子悉达多太子，经过数年苦行，在菩提树下觉悟成佛后所创立。后人尊悉达多太子为佛陀或释迦牟尼佛。佛法，是佛陀所证悟到的宇宙人生的真理，并宣扬这种真理和教人修行觉悟的种种方法。佛陀所宣讲的佛法，从古传承至今，现存有汉传、藏传、南传三大地域各具特色的经典教义。至于汉传佛教、藏传佛教、南传佛教等称谓，则是指为弘扬各自所持佛法所建立的教团组织。佛陀灭度之后，佛教有了大小乘的划分。而今盛传的大乘佛教，一般是指梵文系的中国汉地所传的大乘佛教，日本、韩国、越南皆属此系；以及藏语系的中国藏地的密教也属大乘佛教，统称为北传佛教。而盛传于东南亚诸国的巴利语系的上座部佛教，如缅甸、锡兰、泰国、老挝、柬埔寨以及中国云南上座部地区皆属此系，被称为南传佛教。南传佛教现仍被人们认为是小乘佛教。

（一）大小乘称谓的由来

“大乘、小乘”之称，多见于大乘典籍。

“大乘与小乘，‘大乘’是 Mahayana（摩诃衍）的译语，意为‘大的交通工具（车）’；‘小乘’是 Hinayana 的译语，意为‘小的交通工具’，而且 Hina 原意为‘被丢弃的’，也有‘卑下’、‘劣等’的意思，

所以 Hinayana（小乘）是一种轻视的称呼，大乘教徒轻视部派佛教，所以才会这样称呼他们。换句话说，不可能有教团自称‘小乘’。”¹⁹ 由此看来，大小乘的称谓与划分成为佛教内部走向分化的标志。大乘与小乘的分化，是由对佛法的见解分歧所造成。

（二）引发大小乘分野的原由

大约佛灭 110 年左右，第二次经典结集之后，佛教在印度分裂为大众部和上座部，这次分裂被称为根本分裂，最明显的标志是佛教由原始佛教进入到部派佛教时期。这次分裂是因为对佛教戒律的意见不同而引起的。对戒律持保守意见，年老、人数少的僧人称为上座部；而年纪轻、人数多，思想比较开放的僧人自称为大众部。大众部自由开放的思想及佛陀观、心性本净的理论，与后来的大乘佛教主张相一致，被认为是大乘的起源；上座部则被指为小乘的起源。“大众部主空，所以近乎大乘；上座部主有，坚持小乘。”²⁰

此后，从根本分裂进一步分裂；大众部与上座部内部都有过多次的分裂，最终的分裂称为枝末分裂。枝末分裂的最后，形成历史上的“十八部”或“二十部”，他们各自阐释自家的主张与学说。“纵观佛教的历史，我们可以这样说，小乘（Hinayāna）代表佛教的第一发展阶段，而大乘（Mahāyāna）则代表佛教的第二发展阶段。”²¹ 一般说来，所谓的小乘，是指部派佛教，特别是指一切有部。导致大小乘称谓的出现和划分的主要原因是部派佛教阿毗达摩论藏的出现。部

¹⁹平川彰著，庄昆木译，《印度佛教史》，第三章，第三节<大乘佛教源流>，台北：商周出版社，2002。

²⁰周叔迦，《印度佛教史》，第十章，<小乘的分派>，北京：中华书局，2004。

²¹施岳，《小谈大乘佛教与小乘佛教的区别》，百度文库，<http://wenku.baidu.com/view/2390e230b90d6c85ec3ac686.htm>。

派佛教的各派，各有立场标榜，各有理论展示，将本来以信仰与实践为主的佛法而演变成学问来研究，佛教开始走向经院哲学化，出现了多思辨、多理论的倾向。这对佛教来说，带来一定的危害，尤其是对一般民众的信仰产生了误导，对于人人都可修证的佛法，却给人造成了修证难度大的错觉，不利于佛法的普及与弘扬，也违背佛教的原理。

“为了匡正阿毘达磨部派佛教的缺陷，以及推广释尊真实的佛法，初期大乘佛教因此而兴起。”²² “大乘运动宣称是佛陀自己创立的，虽然首先限于一批选择的听众。然而证据一再说明它是在公元一世纪发源于南印度。大乘自己的佛说经中有些地方说到佛涅槃后他们在南印度已为人所知，此后将向东然后向北方传播。”²³

第二节 大小乘的争论

在原始经典《阿含经》中已有大乘的名目和大乘的菩萨精神。有据可查的经典，更加鼓舞著大乘学者的信念，他们呼吁回归佛陀的本怀和佛教的根本立场。大乘思想开始出现，佛教内部出现了活跃的气氛，弘扬大乘佛教的运动开始掀起。大乘佛教在印度经历了初期、中期、晚期三个历史阶段，大乘经典如《般若经》、《华严经》、《维摩经》、《法华经》、《胜鬘经》、《涅槃经》以及净土经典等广为流传。涌现了马鸣、龙树、提婆、无著、世亲等大乘学者，并各有对大乘佛教的独到论著，如龙树的《中论》、无著的《摄大乘论》、世亲的《唯识三十论》等。这些大乘经论，一般都对小乘的偏狭观念予以驳斥，指示小

²²水野弘元，《印度佛教史三论》，〈从原始佛教到部派佛教〉，

<http://www.xin-yuan.com/cityzen/jiangtan/ahan/sanlun/index.htm>

²³[英]渥德尔著，王世安译，《印度佛教史》，第十章，〈大乘和中观派〉，327页，北京：商务印书馆，1987。

乘回小向大。这些经论，被翻译后也流传到了中国汉地，影响了中国佛教八大宗的形成。部派佛教，特别是有部的学者，面对大乘人士的贬低与指责也不甘示弱，起而还击，叱责大乘“大乘非佛说”。

大乘与小乘各执其词，相互指责与争论。部派佛教不承认自己是小乘，他们认为自己并非只求自利而不利他。他们不但恪守戒律，尽职尽责，还分工明确，各司其职。比如说一切有部，有“经师”、“律师”、“论师”、“禅师”等称谓，他们在僧团中协力合作，各尽所能，使僧团兴旺不辍，信众日增。又如至今仍兴盛不衰属斯里兰卡派系的南传佛教，一般人认为他们是小乘佛教，知情的人们都了解，他们也从事弘法利生的事业，因而这也是南传佛教不承认自己为小乘的原因。从法显、玄奘、义净等中国古代僧人的印度游记所记载的史料看来，即使在大小乘兴起后，大小乘依然并行。无论在有史记载的五世纪初的法显时代，还是七世纪的玄奘时代，小乘部派的寺院和信众都胜过大乘，一直到佛教在印度本土灭亡为止，小乘的某些部派依然存续著。而大乘也并非像部派佛教所贬斥的“大乘非佛说”，大乘是基于原始佛教教理为根据而发展建立了自己的思想体系。初期的大乘经典，有的也是直接出于佛说；“有些大乘经典则并非出于佛说，是由在家弟子的宣说而得到佛的印可，例如维摩、胜鬘便是。”²⁴ 每一个时代都会有对佛法的新见解与新思潮的出现，况且大乘思想是灵活开放的，这样使得大乘的典籍与篇幅愈来愈充实丰满，原有的经典内容或多或少的有所增删。因为大乘经典不像小乘经典一样多采用记事纪

²⁴圣严法师，《印度佛教史》，第八章，第一节 <大乘佛教的根源>，台北：法鼓山文教基金会，1997。

实的文体，而多用通俗的语言与故事、譬喻、偈颂等文学手法。大乘虽然称部派佛教为小乘，但并没有完全否定小乘的理论和实践，而是在加以接受与吸收各部派佛教教义的基础上，为使佛陀的根本精神适应时代的要求，形成了大乘学说，推动了佛教的改革，使佛教成为世界上一个伟大的宗教！至于大乘是不是佛说，正如圣严法师所说：“在《大智度论》卷九说有‘法四依’，第一便是依法不依人；凡是根据三法印或是四法印或一实相而通过的，那便是佛法，佛陀的悲智中流出了佛法的原理原则，则未暇尽说佛法的本末终始；依律住，依法住，即如依佛住，佛法则不必要求皆出于佛说。”²⁵圣严法师此番话，可谓见解精辟！

大小乘的争论，“到了《法华经》中，将大小三乘会归一乘，便调和了大小之争。”²⁶

历史发展到今天，北传佛教与南传佛教，成了大小乘佛法的代名词，北传佛教与南传佛教之间现仍存有大小乘的争论。现今的学术界，当使用大小乘之称谓时，则是代指北传（大乘）与南传（小乘），而并无褒贬之义。

第三节 大小乘的差别

为进一步明了大小乘佛教争论的原因，有必要将大乘与小乘加以比较，认清各自的特点与区别之处，从而领悟大、小乘佛教的不同境界，深刻的了解其人文精神，并觉悟其人文观。

²⁵圣严法师，1997。

²⁶同上注。

大乘与小乘,在长期发展的过程中,逐渐表现出各自的系列特点,形成大乘与小乘之间的多方面的区别,这些区别,也正是大小乘佛教人文精神差别的体现,主要表现在以下方面:

一、教义学说的差别

小乘不承认万法皆空,只承认人我空,认为人我之外的“法有”。只对人与我能看破否定,却对人我之外的客观世界执著为实有,不能给予彻底否定。即使他们用分析方法,分析到最后,承认客观世界是空的,却不愿完全否定客观世界,认为仍有极微的存在,因而对有的执着依然存在。而大乘主张人法两空,即否定人、我,也否定人、我之外的客观世界,即一切皆空,空而不空。大乘佛教对“法空”的认识表现为两大学派:

1. 龙树、提婆的中观学派,称为大乘空宗。

中观学者认为,万法皆为基于性空的基础上随缘而生,万法无自性,故无常,皆为虚幻不实的假象。但凡执著空,或执著有,都不正确,都是执著;因而既不执著空,也不执著有,这便是著名的“中观”学说。

2. 无著、世亲的瑜伽行派,称为大乘有宗。

瑜伽学派主要阐述“万法唯识”的理论,即认为一切现象均依“阿赖耶识”(第八识或藏识)缘起,阿赖耶识能发生一切法。也就是说,对世间万象的认识和分别都是心识的能动功能,一切法都是心识的能识与所识相互作用产生的结果,万法再无其它实体,故称“万法唯识”。

二、依据的经典不同

小乘的主要经典是原始经典，如：《长阿含经》、《中阿含经》、《增一阿含经》、《杂阿含经》等。大乘的主要经典则有：《大般若经》、《妙法莲华经》、《华严经》、《大涅槃经》、以及《大智度论》、《中论》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《唯识三十论》（世亲造）等经论。小乘比较拘泥于经典文句的原意，而大乘对经典文句之解释，则比较灵活。小乘一般将经典视为学问研究，大乘则以信仰、实修而践行佛法。这在初期大乘佛教时期表现尤为突出。

三、修行方法的差别

大、小乘，都要修持戒、定、慧三学及四圣谛（苦谛、集谛、灭谛、道谛）、八正道（正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）。而大乘除了修习以上内容，还侧重于修习包括“六度”、“四摄”在内的“菩萨行”。“六度”是指布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，他们认为这六种方法是能够脱离生死苦海，达到涅槃彼岸的通道。“四摄”是指大乘佛教徒在日常生活和活动中，在与他人相处时需要遵守的原则，具体是指布施、爱语、利行、同事，大乘佛教认为这是菩萨救渡众生时所应遵守的原则和方法。大乘教徒把自己的学说称之为“菩萨思想”，把自己的修行实践称作“菩萨行”，把自己所尊奉的戒律称之为“菩萨戒”。

四、对佛、菩萨、罗汉认识的差别

首先是对佛的认识的差别。小乘认为，尽管在释迦牟尼佛之前还有六佛，未来还有弥勒佛，但是现在的世界只有释迦牟尼佛一人可称

作佛，其他人不可能成佛。小乘的修行目标只是想成就阿罗汉果，脱离三界，脱离生死轮回。而大乘则崇拜多佛，认为十方世界同时存在著无量诸佛。并宣扬作为应身的释迦牟尼佛，还有报身、法身。作为法身的佛，常住不灭，无在无不在。并且倡导一切众生皆有佛性，都可成佛。大乘的修行目标是要成就佛果。如，中国佛教天台宗智者大师立六即佛义，以示由凡夫修行，乃至佛果的位次：一、理即佛，二、名字即佛，三、观行即佛，四、相似即佛，五、分证即佛，六、究竟即佛。又如禅宗所说，即心即佛等，中国的祖师大德们的论见是对源于印度的大乘佛教义理的进一步阐释与发挥。大乘与小乘对佛的理解与信仰相差甚大。

其次是对菩萨认识的差别。如大乘经典《菩萨地持经》卷八菩萨功德品举出菩萨有十种：1. 种性－未得净心。2. 入－发心修学。3. 未净－已入而未达净心地。4. 净－入净心地。5. 未熟－净者未入毕竟地。6. 熟－入毕竟地。7. 未定－熟者未入定地。8. 定－已入定地。9. 一生－次第得无上菩提。10. 最后身－此生得无上菩提。在大乘里，菩萨也如佛一样，非常之多，并且相同名称的菩萨在不同的经典中却有不同的特点和形象，菩萨成为与佛最为接近的弟子，并成为大乘的代表，代表着上求佛道、下化众生的大乘精神。而小乘的菩萨之说则与大乘差别很大，如小乘系的南传菩萨道认为，要想成为菩萨，必须首先具备八个条件：

- (1)、他必须是人；
- (2)、他必须是男性；

- (3)、修行圆满至可在那世证悟阿罗汉果；
- (4)、遇见在世的佛陀；
- (5)、他必须出家成为一位佛教比丘，或相信业因与果报的沙门；
- (6)、他必须成就四禅八定与五神通等圣德；
- (7)、增上行，有能够完全地奉献自己的生命给佛陀的极强诚意；
- (8)、拥有不畏任何艰难去成就佛果的极强善欲。

当具备以上八个条件时，所发的成就无上正等觉的至上愿才能生效。在至上愿生起之后，修行者即被佛陀授记为“菩萨”（bodhisatta）²⁷。大乘主张菩萨要修六波罗蜜，而南传菩萨道则主张菩萨要修十波罗蜜。参考如下表格：

²⁷林欣，南传佛教的菩萨道思想（上），<http://www.longquanzs.org/articleDetail.php?id=6784>。

六波罗蜜与十波罗蜜的区别

名 称	内 容	利 益
六 波 罗 蜜	<p>依次是：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。</p> <p>1. 布施波罗蜜（梵 <i>dāna -pāramitā</i> ），又作施波罗蜜、檀那波罗蜜、布施度无极。有财施、法施（教以真理）、无畏施（除去众生恐怖，使其安心）三种，能对治悭贪，消除贫穷。</p> <p>2. 持戒波罗蜜（梵 <i>śīla -pāramitā</i> ），又作戒波罗蜜、尸罗波罗蜜、戒度无极。持守戒律，并常自省，能对治恶业，使身心清凉。</p> <p>3. 忍辱波罗蜜（梵 <i>ksānti -pāramitā</i> ），又作忍波罗蜜、羼提波罗蜜、忍辱度无极。忍耐迫害，能对治嗔恚，使心安住。</p> <p>4. 精进波罗蜜（梵 <i>vīriya -pāramitā</i> ），又作进波罗蜜、毗梨耶波罗蜜、精进度无极。实践其他五德目时，上进不懈，不屈不挠，能对治懈怠，生长善法。</p> <p>5. 禅定波罗蜜（梵 <i>dhāyana - pāramitā</i> ），又作禅波罗蜜、禅那波罗蜜、禅度无极。修习禅定，能对治乱意，使心安定。</p> <p>6. 智慧波罗蜜（梵 <i>prajñā - pāramitā</i> ），又作慧波罗蜜、般若波罗蜜、明度无极。能对治愚痴，开真实之智慧，即可把握生命之真谛。以上六波罗蜜，始于布施，而终于智慧，由此可知大乘菩萨之伟大胸襟。</p>	<p>1.命自在，</p> <p>2.心自在，</p> <p>3.财自在，</p> <p>4.业自在，</p> <p>5.生自在，</p> <p>6.愿自在，</p> <p>7.信解自在，</p> <p>8.如意自在，</p> <p>9.智自在，</p> <p>10.法自在。</p>
	<p>依次是：布施、持戒、出离、智慧、精进、忍耐、真实、决意、慈与舍。</p> <p>1、布施（<i>dāna</i>）巴拉密是以大悲心与方法善巧智为基础，愿意舍弃所拥有的身外物，甚至自己的肢体或生命来帮助他人的善思。</p>	<p>1.不会投生至以下十八处：</p> <p>（1）天生瞎眼，</p> <p>（2）天生耳聋，</p> <p>（3）生为疯子，</p>

<p>十 婆 罗 密</p>	<p>2、持戒（<i>śīla</i>）巴拉密是以大悲心与方法善巧智为基础的身善行和语善行。</p> <p>3、出离（<i>nekkhamma</i>）巴拉密是在明了欲乐与生命界的不圆满之后所生起的舍弃欲界之心。</p> <p>4、智慧（<i>paññā</i>）巴拉密是毫无错误地透视诸法之共相与特相的心所。</p> <p>5、精进（<i>vīriya</i>）巴拉密是为众生之福利而付出的身与心的努力。</p> <p>6、忍耐（<i>khanti</i>）巴拉密是忍受他人对己所犯之错的忍耐力。</p> <p>7、真实（<i>sacca</i>）巴拉密是只说诚实不欺的真实语言。</p> <p>8、决意（<i>adhitthāna</i>）巴拉密是对利益众生之善行毫不动摇的决心。</p> <p>9、慈（<i>mettā</i>）巴拉密是为众生之福利与快乐所做的祝愿与奉献。</p> <p>10、舍（<i>upekkhā</i>）巴拉密是对所有好与恶之法舍弃爱与恨，采取平等和无分别的态度。</p>	<p>（4）生为哑吧，</p> <p>（5）天生残废，</p> <p>（6）生为野人，</p> <p>（7）生于女奴之胎，</p> <p>（8）生为顽固邪信者，</p> <p>（9）生为变性人，</p> <p>（10）造五逆恶业者，</p> <p>（11）麻疯患者，</p> <p>（12）小于鹌鹑，</p> <p>（13）生为“饥渴饿鬼”、“烧渴饿鬼”或“起尸阿苏罗”，</p> <p>（14）生于阿鼻地狱与“世界中间地狱”，</p> <p>（15）生为他化自在天魔王，</p> <p>（16）生于无想天界与净居天界，</p> <p>（17）生于无色天界，</p> <p>（18）生往他方世界。</p> <p>2. 菩萨无论投生到哪里，他都不会感到极端的痛苦，皆能获得长寿、相貌美好、出身高贵、具有财势、言语可信、有大威神力等。</p>
----------------------------	---	---

最后再说阿罗汉。阿罗汉，在大乘佛教里，地位却大大降低，远远比不上众多的大菩萨，阿罗汉在大乘里被称为小乘。

小乘认为，除了释迦牟尼佛，其他人修行的最高果位只是阿罗汉，到了阿罗汉的果位就能了脱生死。阿罗汉有弘扬佛法，佑护众生的能力，因而成为小乘信众崇拜的对象。在小乘，罗汉的地位仅次于佛。小乘修行的目标则是成就阿罗汉果。

五、主要修行观念上的差别

大小乘佛法在修行实践中，在诸多观念上也存在差异，主要差异如下：

1. 在“涅槃”观念上的差异

小乘佛法认为涅槃境界与世俗世界是有“分别”的，二者不容混淆。但大乘佛教则认为涅槃与世间是无分别的，涅槃与时间不二。如龙树在《中论》中说：“涅槃与世间，无有少分别。世间与涅槃，亦无少分别。”中观派明确反对小乘佛教那种把涅槃与世间完全“分别”的作法，反对离开世间去追求超世间的涅槃。明白涅槃与世间无二的真理，就可以鼓舞信众在世间也可修行，并积极弘扬佛法。各种大乘经典，如《大般涅槃经》、《般若经》、《维摩诘经》和中观学派都是基于“性空假有”的观念解释涅槃与世间平等不二之真义的。

2. 大小乘在“禅”观念上的差异

小乘主张渐悟。小乘的定学要求修行者思虑集中，彻底摆脱世俗的种种杂念或烦恼，认为修这种禅定能产生最佳的修行效果；大乘主张顿悟，如禅宗。禅宗主张行走坐卧皆是禅的生活禅，将禅修融入于

现实生活中。

3. 在对“法”的分类问题上的差异

小乘各部派佛教在继承早期佛教关于蕴、处、界等理论的基础上，对法的分类提出新的见解。其中影响最大的是有部。有部通常认为法可以分为五大类，五大类法之下具体又包括许多内容。根据有部后期的著作《俱舍论》，色法有十一种，心法一种，心所有法四十六种，心不相应行法十四种，无为法三种，共七十五法。有部最初提出的五大类法及其所属内容的理论在佛教史上具有重要影响，后来的大乘佛教对此进行了借鉴吸收。瑜伽行派世亲的《大乘百法明门论》将法分为五大类，即：心法、心所有法、色法、心不相应行法、无为法。这五大类法所包含的内容有一百种，合称“五位百法”。

瑜伽行派的这种五位百法与说一切有部的五位六十七法等有不少相似之处。却也有重要的不同之处。说一切有部的理论中，诸法多少具有并列或平等的地位，而在瑜伽行派那里，诸法之中占主要地位的是心法，心法外的其他诸法被看做是人的虚妄分别，是心识的变现。而且，在瑜伽行派看来，即便心识也不能执为实有。

大乘佛教与小乘佛法相比，大乘佛教思想境界开放、圆融、博大、究竟。“龙树、无著、世亲都是根据他们各自的天赋、知识、经验解释佛教，他们经常引用早期经典来支持他们的观点；中观学者 (Mādhyamika) 和唯识学者 (Vijñaptimātratā) 都是用不同词汇来表示那一样而又古老的佛陀教义，即无我 (nairātmya)、空性 (śūnyatā)、

真如 (tathatā)、缘起 (pratītyasamutpāda)²⁸

从以上大小乘诸种差别的论述看出，小乘佛教与大乘佛教的人文精神，相同之处，其基础皆为无我之说；不同的是，小乘之无我，只是破除了人我执，未破除法执；而大乘的无我，则是人无我与法无我皆能看破，觉悟了宇宙人生究竟圆满的真理。人文精神扩展开来，则表现在佛教的戒律中，在大、小乘戒律相同内容的基础上，大乘佛教又多了菩萨戒的内容，这直接说明大、小乘的人文精神存在着明显的差异，二者的实践能力与结果都有差距，影响到人文精神传播的四个环节步骤（理论、传授、学习、实践）的发挥程度，也影响到大、小乘身口意三业清净程度的不同，从而形成了境界高低不同的人文观。同时也表明，大乘佛教的人文观，是以小乘佛教人文观为基础，是在小乘基础上的升华与圆满。因此，大、小乘佛教应相互包容，彼此尊重，更加深刻的觉悟佛法，交流佛法，争取早日消除分歧，达成究竟合一的佛教人文观之共识！

²⁸Thomas A. Kochumuttom 所引用，详见 A Buddhist Doctrine of Experience (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982) pp. 232-34. 参见 Walpola Rahula, Zen and the Taming of the Bull, Towards the definition of Buddhist Thought (London: Gordon Graser, 1978) 页数不清楚。

第四章 大乘佛教人文观与中国文化人文观之对比

第一节 大乘佛教与中国文化融合的主要过程

大乘佛教与中国文化的人文观之比较，主要体现在大乘佛教与中国文化融合的过程中。

（一）初传中国的佛教

在中国的东汉时期，约在公元二世纪中叶，佛教传入中国，这时距佛教在印度的形成的时间大概有 700 年左右。“在中国历史上，曾经有过两次大规模的外来文化输入，一次是古代印度佛教的传入，一次是后来的西学东渐。”²⁹因此，佛法传入中国，在中国历史和中国文化史上都是一件重要的大事。

每一种外来文化来到新的国度，都不可能一味照搬，都应立足于原有民族文化的基础之上，努力与原有文化观念与习俗相适应，方能得以立足、生存和发展。佛教传入中国初期，首先依赖中国本土的宗教——道教，并迎合道教，与道教融合，进而得以传播。

“东汉社会上一般人所理解的佛教，有神通，项中配日月光。变化无方，无所不入，这好似中国所熟悉的‘神人’、‘至人’；‘专务清静，息意去欲而欲归于无为’，这是中国的黄老之学和原始道教的口号。汉末、三国，社会上一般人心目中的佛教，不过如此。”³⁰

²⁹方立天，〈佛教和中国传统文化的冲突与融合〉，北京：《哲学研究》1987年07期，<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-ZXYJ198707008.htm>。

³⁰任继愈，《中国佛教史》，第一卷，〈序〉，北京：中国社会科学出版社，1981。

中国最早翻译经典的翻译家有两人：一是安世高，主要翻译小乘经典；一是支娄迦讖，主要翻译大乘经典。“当时一般人对于佛教译籍很难通读，而且佛教又被人当作方术来看待，象把黄老道家看成是道术一样，从而把佛视为神，尊重他而称赞他的神通变化，加上禅法也有神通的作用，这就使人们在探讨大乘理论方面受到了一些限制。”³¹“如果说安世高一系只在一定的范围内活动的话，那么大乘般若的思想就有更大的群众基础。因为西域侨民有相当多的人数(桓帝时大约有三百余人)，他们又有信仰、习惯等作为接受这一思想的基础。所以支谦等所发展的学说，对后来大乘在内地的传播做了最好的准备工作。也可以说，这才是真正佛学学说的萌芽。”³²

(二) 大乘佛教与魏晋玄学

“初期传入的佛学中，般若引起了人们很大的研究兴趣。因为般若学说与道家学说有类似之处，如般若的基本原理‘性空’，就是以道家所说的‘无’来表述；般若讲的无相、无生，与道家的无名、无为等概念也相似。后来般若学更与魏晋玄学发生了交涉，由此就推动了它的传播。”³³般若学属于佛法的大乘体系，中国人能够广泛接受般若学的思想，说明中国人是有大乘根基的。后来般若学又与当时盛极一时的玄学有了接触与交流，玄学的创始人之一王弼的“得意在忘象”之说，“这就是一种新的说法，很有可能是受到了般若‘无相’的启发。”³⁴这一时期，佛学依附玄学生存发展，在潜移默化中，玄学受到

³¹吕澄，《中国佛学源流略讲》，第一讲，〈佛学的初传〉，北京：中华书局出版，1979。

³²同上注。

³³吕澄，第二讲，〈西域传本佛典的广译〉，1979。

³⁴同上注。

了佛学的影响。由于玄学所研究的三玄：《老子》、《庄子》、《易经》属中国本土文化，对于外来的文化——佛法，自然有排斥。然而由于般若学在南北方的大兴，其义理愈来愈受到广泛的关注，也引起了玄学学者们探索般若学的极大兴趣。但是由于当时的般若类经典太少，理解上有困难，满足不了学者们的需求，这就有了朱士行西行求法的事件。朱士行是汉地第一个出家的僧人，“曹魏甘露五年(公元 260 年)，他出发去西域，后来到了于阗(今新疆和阗)。经过二十多年的时间，才找到了般若的原本；又经过几年，在晋太康三年(公元 282 年)，命他弟子弗如檀送回洛阳。又经过十年，于元康元年(公元 291 年)始于陈留界内由无罗叉和竺叔兰翻译出来，名《放光般若》，共九十品”³⁵以后成为人们学习般若的主要依据。“在朱士行西行到《放光》译出的这个过程中，另有一家竺法护继起西行问学。他西行的动机，也是感到当时讲习佛学的困难。在他看来，人们所以会对般若发生异解，不仅由于般若典籍的不完备，而且还由于不了解佛学的全体。般若只是佛学的一部分，如果不将它放在佛学全体中去看，是难以理解的。”³⁶ 竺法护随老师去西域求学，在通往西域的路上有三十六小国，竺法护首先学会了三十六国的语言，并寻师求道和搜集大乘经典，回国后，用了四十多年的时间翻译了大量的经典，他翻译的经典也是以般若类为主，他所译的般若叫《光赞》。还翻译了《华严》、《宝积》、《大集》、《涅槃》、《法华》等大乘经典；以及《律》、《本生》、《本事》之类。竺法护对大乘经典的翻译和宣扬，对大乘佛教在中国的弘扬起到

³⁵吕澄， 1979。

³⁶同上注。

了积极的促进作用。魏晋时代的佛法在中国的传播，一直是以般若学为主。而般若学皆依附玄学而解释。如当时出现的“格义”，就是佛教般若学者比附玄学，利用老庄典籍中的名词概念来解释佛经的经语词汇。后来的“六家七宗”的七个佛教般若派别，也是利用玄学的语言来比照解释佛经般若学。玄学学者与佛教僧人也时有交往与交流。僧人也用般若的思想影响玄学。如僧人支遁（公元314-366年），在般若学上立即色义，在庄学上立逍遥义，这是支遁佛学思想与玄学思想交融的表现。东晋僧人僧肇，采用佛玄合流方法作《不真空论》，提出他对般若学的看法是“非有非无，有无双遣，亦有亦无，有无并存。”这是僧肇将佛教般若学与玄学汇通，用般若智慧将玄学境界加以提升的表现。他发展了玄学，但仍是将佛学依附于玄学而解释和存在。不过，僧肇的《真不空论》所表达的思想也阐明了佛教般若学思想是不能完全依赖玄学的知识所能理解的，这预示著佛教终究要摆脱玄学的思想束缚，走向独立的发展。

魏晋时期大乘佛教的弘扬主要依附玄学，“在政治伦理观念上，佛教一直迎合儒学。佛教通过翻译、释义、著述和创立学派等不同途径迎合、比附中国本土文化。佛经是佛教的主要传播媒介。由于中印语言文字的不同，就需要翻译。而了解印度语言并非易事，译经者往往用道家等术语翻译佛经。如将佛教译为‘释道’，佛教的最高理想境界‘涅槃’译为“‘无为’，本体“‘真如’译为“‘本无’，其实无为与涅槃、本无与真如的含义是有很大差别的。又如用‘五阴’翻译构成人的五类因素就含有阳尊阴卑的贬义。再如佛教中涉及到的

人际关系和伦理道德的内容，像主张父子、夫妇、主仆之间的平等关系，就与儒家道德学说相悖。汉魏晋时代译者通过选、删、节、增等手法，将译文作了适应儒家纲常名教的调整，从而减少了佛经流传的阻力。”³⁷

（三）大乘佛教在中国的独立发展

西晋末年十六国时期，北方的少数民族大都信仰佛教，并得到了统治者的支持，这时出现的两位高僧道安和慧远都是般若学的弘扬者，他们也都是借助玄学的观点来阐释佛法。特别是慧远大师，不仅弘扬般若，还传扬净土思想。“直到罗什来华，大量译出佛典，传播龙树之学以后，才逐渐扭转过来，走上佛学自身的独立途径。”³⁸鸠摩罗什来华传授的都是大乘佛教，后有尼泊尔觉贤大师来中国传播大乘禅法，禅宗的典籍得以译出，禅宗开始在中国流传。政治上，南北朝时期，大乘佛教继续得以大力弘扬，即在于统治者的信仰所起到的推波助澜的作用。如南朝梁武帝虔信佛法并极力修行实践，使大乘佛教盛极一时。刘宋时，由于受到宋文帝的信仰，宋文帝奖励人们讨论佛法，例如：僧人道生主张顿悟之说，曾与人发生激烈争辩，当道生离世后，宋文帝又约道生的弟子法援与主张渐悟说者进行辩论。由统治者的带动，信仰大乘佛教蔚然成风，佛教的地位也得以提高，步入了广阔的发展前景。

尽管佛教经历了多次的与儒道两家在学说观点上的多方面的争执交涉甚至斗争，历史上曾发生过“神不灭亡与神灭亡”及“沙门应

³⁷方立天，《佛教与中国传统文化》，《天津社会科学》，1989年第6期。

<http://wuxizazhi.cnki.net/Article/TJSK198906005.html>。

³⁸吕澄，第三讲，〈般若理论的研究〉，1979。

否敬王者”等论战，并且经历了三武（北魏太武帝、北周武帝和唐武宗）灭佛的悲剧，但过后，佛教照样继续发展，未曾断绝。到了隋唐时期，佛教大兴。隋文帝杨坚大力拥护佛教，大乘佛教在此时期得以有力弘扬。继而后起的唐代，在中国历史上是一个“兼容并包”的开放时期，因为南北统一、经济发达，所以中外文化交流也十分频繁，很多外国宗教在隋唐之际传入中国并有所发展。统治者为维护稳定大局，允许儒佛道三家互不妨碍的存在，并行发展，佛教在唐代已达到了开花结果的全盛时期。佛教的八大宗天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、三论宗、净土宗、律宗、（唐）密宗在这一时期建构完成，理论完备，共同组成为“中国佛教”。八宗所宣扬的佛法皆为依照大乘思想和大乘经典所创立的大乘宗派。大乘佛教在中国进入了全面发展的时期，大乘佛教在印度灭亡后，由于在唐代的空前成熟的发展，使中国成为大乘佛教的第二故乡，中国成为大乘佛法的第二策源地。大乘佛教在中国能够走上独立发展的道路，是其不屈不挠的精神奋斗的结果，同时说明大乘佛教具有强健不息的生命力和恒顺众生的亲和力。

（四）大乘佛教与儒道两家的合流

佛教走上自身独立发展的道路后，仍做了不少适应儒道两家文化的工作。如天台宗把道家的丹田、练气等方法引入自己的修行方法中，修习止观，坐禅除病。华严宗四祖宗密将《周易》的元、亨、利、贞四德与佛教的四德常、乐、我、净相对配；以儒家的五常仁、义、礼、智、信与佛教的五戒：不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒相对配，等等对配事例，不胜枚举，都是为融合儒道两家文化来推广和普及佛

法。“一般来讲,儒、佛、道三家,儒家对佛教排斥多于调和,佛教对儒家调和多于排斥;佛教和道教互相排斥,不相调和;儒家对道教不排斥也不调和,道家对儒家有调和无排斥。”³⁹儒道两家对佛教,从开始的有迎有拒和不断的论辩,最终对佛教还是走上了迎而合之、并行不悖的发展道路,使佛教文化融入了中国文化的大家庭之中。到了唐宋之际便形成了三教合一的思潮。随著大乘佛教的日趋中国化,中国人已将佛教视为本民族不可或缺的文化的一支,成为中国人精神生活的重要组成部分。大乘佛教为了适应中国文化,无论做了多少融合中国文化的方便之举,但是始终未能改变其自信的理论及成熟的思想,只不过是应对儒道两家的辩难所做出的一些方法的调整和对佛法的善巧解说而已。何况大乘佛教是统摄出世与入世的圆满学问,无须再向其它文化学习请教。相反的相比佛法,儒家与道家却受到佛法的熏陶与启迪,改进和完善了自身的不足,得以必要的进步发展。如新儒家思想宋明理学的形成即是受到了佛教禅宗所宣讲的佛性说、明心见性说等影响,而产生了人性论之说与“去私欲,合天理”的理念,完成了他们的理论建构。理学家尽管对外显示排佛批佛,其实他们却喜欢涉足佛教,潜移默化中得到佛法的启悟。“如果仔细考察,会发现宋、明诸儒并没有真正反对佛教,倒是可以认为他们是佛教的直接继承人。也可以说,他们是接著佛教的一些中心问题,沿著他们的路线继续前进的。”⁴⁰佛教的圆满的出世思想也启发了道家的出世思想的进步发展,道教全真派创始人王哲(重阳)就是在“三教合一”的思

³⁹司琪,〈略述佛教与中国传统文化的思想交融〉,《岭南文史》,1998年01期。

⁴⁰任继愈,〈佛教与儒教〉,《佛教与中国文化》,第11页,北京:中华书局,1988。

潮下创立了功行全真的“全真教派”，劝人颂《道德清静经》、《般若心经》及《孝经》。《孝经》是儒家的，《道德经》是道家的、《心经》是佛家的。

“宋元之后，在‘三教合一’新思潮继续推动发展下，形成了‘三教合一’这种新的带普遍性的文化现象。”⁴¹ 尽管中国文化的主体仍为儒家文化，但三家之间互相尊重，平等发展，实现了佛法与中国文化的大融合。直至五四运动前夕，儒佛道三家一直保持著相互融合的态势。“儒、释、道三家，鼎足而立，相辅相成，构成了唐宋以来中国文化的基本格局。所谓‘以佛治心，以道治身，以儒治世’明白地道出了中国传统文化的这种基本结构特征。”⁴²因而，儒佛道三家文化在中国传统文化中一直稳居不可或缺的重要地位。汉传佛教与中国文化的融合，使汉传佛教成为具有中华民族特色的中国佛教，又被称为中国佛学。“所谓中国佛学，既不同于中国的传统思想，也不同于印度的思想，而是吸取了印度学说所构成的一种新说。”⁴³

在元代，值得一提的是，随着西藏归入元朝的版图，大乘佛教的另一支——藏传佛教，得到了统治者的竭力拥护。元世祖忽必烈，虔诚信仰藏传佛教，他“于万机之暇，自奉施食，持数珠而课诵”⁴⁴。元朝为了实现其对西藏的有效统治，对藏传佛教采取了设立帝师、优宠喇嘛，设立中央管理机构，实行政教合一等管理政策，并舍得供养，不惜大量破费钱财。元朝对藏传佛教的优厚待遇，在政治上换来了安

⁴¹吴年生，〈佛教与中国文化融合后的產果〉，佛教导航网站，<http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/16501861436.html>。

⁴²胡平，〈中国哲学的人文精神内核〉，《青年论坛》，1986年7月号，<http://www.docin.com/p-128957605.html>。

⁴³吕澄，〈序〉，1979。

⁴⁴释念常，《佛祖历代通载》，卷三十五，北京：北京图书馆出版社，2005。

定团结的局面。元明清三代，在对待西藏问题上，都极力维护和支持藏传佛教，始终保持着中央与藏地的亲密关系，促成了藏传佛教与中国文化的融合，也促进了藏传佛教与汉传佛教的交往与交流，藏传佛教也成为中国传统文化的重要组成部分。

中国文化能够接纳大乘佛教在中国立足发展，并吸收佛教文化之长，最终达到与大乘佛教的融合，既说明了大乘佛教具有圆融的包容性，也显示出中国文化是优秀文化。同时也表明，大乘佛教与中国文化的融合关键在于各自的人文观所起到的沟通与交流作用，不同的人文观，也是不同文化在融合期间发生矛盾和较量的主要因素。大乘佛教与中国文化的融合过程，其实就是大乘佛教人文观与中国儒、道文化人文观的成功融合。

第二节 大乘佛教人文观与中国文化人文观之差异

（一）人文观价值取向为不同的道德观

大乘佛教能够与中国文化走向融合的主要动力在于，大乘佛教与中国文化的人文观之价值取向皆为对道德修养之要求，对道德修养之共同要求，是大乘佛教与中国文化能够融合的动力与相通之处。不过，各自的道德观却不同。在中国文化中居于主体地位和统治地位的一直是儒家文化，而儒家的人文精神是依照“天人合一”的思想，所制定的道德与礼仪制度，这就使得儒家崇尚维护国家和民族的大义为重，注重培养格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下的能

力，倡导“自天子以至于庶人，一是，皆以修身为本。”⁴⁵儒家的这种人文精神主张，是一种积极入世的思想，是秉持于之前的道德学说，进而进一步将道德学说进行发扬光大。在儒家文化之前，就有历代伟大的道德先驱，如中国人文始祖黄帝讲究以德修身；尧舜禹三代实行政权禅让，推举有道德修养的人担任政权要职；以及后来的商汤、周文王、周武王、周公等人都是自身力行道德修养、推行道德教化的圣者。儒家正是发现、继承和总结了中华民族崇尚道德这一伟大的民族精神，这种精神与大乘佛教的旨趣相投，是大乘佛教演变为中国佛教的动因；也是佛教文化来到中国，与中国文化融合的为何主要是大乘佛教，而不是小乘佛教的原由；并且还是为什么后来佛教的发展胜出道教的主因。因为以老庄学说为依托的中国道教偏于消极避世，而不像佛教所主张的大乘精神是出世与入世的圆融结合；佛教出世的目的不是回避现实，而是为了更好的入世度众生积累资本。

（二）人文观之基础不同。

人文观之基础即指人文精神。尽管大乘佛教与中国文化的人文精神皆是主张道德的修养，但是大乘佛教的道德观与中国文化的道德观不同。儒家的道德观是来源于“天人合一”的思想，如《中庸》所言：“大哉圣人之道！洋洋乎，发育万物，峻极於天。优优大哉，礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。”⁴⁶这是对“天人合一”思想道德的形象阐述。所以儒家的仁人志士遵从这一道德修养之要求而积极完善身心，投身于利国利民的伟大事业中。而道家则追求清静玄虚，

⁴⁵《大学》，西安：陕西人民出版社，2000。

⁴⁶方向东注评，《中庸》，第二十七章，南京，凤凰出版社，2006。

他们的道德观是“道生之，德畜之”⁴⁷，崇尚无为，因而他们就以此道德为准则修身养性。大乘佛教的道德观则是一体不二的道德观，即道即德，德即道，道与德一体不二，是身口意一致清净的圆满的道德境界，能启发儒道两家文化人文精神的提高。儒道两家因为未能觉悟到圆满无碍的道德境界，故而造成他们对道德修养之认识与要求各有偏颇，人文精神也就倾向于片面的一端之见识。由于他们人文精神的不完整，自然影响到其人文精神之传播力的发挥，其人文观内涵也就残缺不全了。大乘佛教的人文观正是圆满道德的实践与完成，故大乘佛教与儒道两家的人文观存在着根本的不同。

由以上分析明白，儒家是“天人合一”的人文观；道家是“是以圣人处无为之事，行不言之教”⁴⁸的人文观。儒家的人文观，是比照天；道家的人文观是效法道。无论儒家说天说得多么高远，道家谈道谈得多么玄虚，但都不出佛教所说的三界，而且都不出佛教所说的三界最低之一界——欲界。老子所说的道，一定不是佛道，倘若是佛道，怎能三界不明而自谈其道？也不会是小乘的罗汉之道，小乘的圣人罗汉也懂得修行的次第，也明白不出三界不能了脱生死。老子把道说成天地之始、万物之母，一片混沌之相，仍是一种有相和执着；孔子言：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉！”⁴⁹，说明了孔子心中固有的以人比照天的天人合一的人文观。可见儒道两家对道德修养要求不同的人文观，与大乘佛教清净一如的道德境界的人文观相差甚远！

⁴⁷孟浩註译，《老子》，第五十一章，珠海：珠海出版社，2007。

⁴⁸孟浩註译，第二章，2007。

⁴⁹林戊蓀著译，《论语啣阳货》，2010。

第五章 大乘佛教人文观对于西方现代人文主义之启示

第一节 民主政治成为西方现代人文主义的核心内涵

启蒙运动的爆发是西方人文主义走向现代的标志。启蒙思想家们宣扬的天赋人权、三权分立，自由、平等、民主和法制等思想得到广泛传播，形成了强大的社会思潮，推动了资本主义的发展，加速了封建专制制度的灭亡和民主政权的建立。启蒙运动的思想也影响到了亚洲国家，如中国和日本，为资产阶级推翻封建专制制度，建立新社会和民主政体制度起到了思想鼓舞和理论借鉴的作用。今天，启蒙运动的这些思想在西方国家被认为是普世之价值。西方现代人文主义提出的天赋人权和自由、平等、民主、法制、科学的理念，成为现代西方文化的人文观内涵，体现了西方社会的价值观。西方的民主观念适用于政治制度中就成为了民主政治制度。民主政治制度成为西方现代人文主义的核心内涵和最重要的价值观，因为政治是社会领导的核心，它发挥着中流砥柱的作用。它能指导政治之外其他团体或集体的民主制度的创立、管理和运行，并为他们做出表率。它是社会各项事业发展的安全保障和人民生活提高的智慧来源，并使得西方现代人文主义价值观——人文观得以全面推行与利用。三权分立的民主政体的建立和使用，是民主政治行使权力有了有力武器，保证了民主制度稳固的向前迈进。三权分立的民主政体，成为西方现代人文主义发展收获的

最大成就，使西方现代人文主义的核心价值落到了实处。民主政治制度简称民主政治。“民主政治，是凭借公共权力，和平地管理冲突，建立秩序，并实现平等、自由、人民主权等价值理念的方式和过程。民主政治是奉行多数人统治的一种政治制度。”⁵⁰经过分析研究会发现，民主政治，既有其利，也有其弊。

（一）民主政治之利

二次世界大战结束以来，民主政治制度被西方国家所普遍采用，在民主制度得以有力推行之同时，科技也受到重视并得以快速发展，使民权与民生皆有了可靠的制度保证，促进了西方国家综合文明程度的提高。西方的民主政治制度也被西方国家的东方盟友所接受和使用，如日本韩国及中国的台湾地区等国家与地区，都是在西方民主制度的滋养下，得以经济的发展和文明的提升，并成为东方各国中的佼佼者。

西方的民主政治制度体系的成功运作，是对西方现代人文主义思想的实际践行，是对西方社会文明成果的切实保障。民主制度的诞生和应用，是人类思维和实践的高级阶段。自从有了民主制度，民主国家的人们个性得到解放，思想、言论、行动在法律的范围内真正得到了自由的释放，不再恐惧政治的禁锢和报复，因此，民主制度是对人文之内涵的广阔发掘、深刻见解和正当使用。比如，当今世界现行的民主政体，一般分为议会制和总统制两种，不同的国家分别依照自身的现实国情与历史背景，选择了适宜本国的政体制度，为国家强盛，

⁵⁰周黎明，《政治的发展历程浅析》，“现代交际”网，
<http://www.xdjjw.net/xiandaijiaoji/lilunsousuo/2012-05-04/4728.html>

为民众造福，发挥出了很大能量和做出了很大贡献，其由多数人行使公共权力的特色，具有鲜明的活力，与专制、独裁政权的邪恶与腐朽形成了明显的对立。

（二）民主政治之弊

相比专制独裁统治，西方的民主政治更有利于国计民生，确实有其显著的优越之处。但是，西方民主政治发展至今天，事实业已证明，其弊端日益显露，其危害已日渐明显，其因即是它忽视了民主之根本的探讨与应用，而只片面强调民主，导致民主成为维护本国利益与公民私利与私欲的工具，却不顾及别国的利益与该国人民的感受，动则干涉不同价值观国家的内政，甚而轻易诉诸武力，造成对他国生命和权益的损害。这就说明，民主制度尽管给世界带来了福音，却并未能给世界人民带来平等的幸福。二战后出现了资本主义与社会主义两大阵营的冷战与对抗，特别是在朝鲜战场和越南战场上，两大阵营都付出了惨重的伤亡代价，却都未能真正征服对方。这就是由于社会主义与资本主义人文观——价值观的分歧所制造出的祸害。尽管社会主义阵营已经倒闭，但是西方国家所树立的敌国并未见减少。自进入二十一世纪以来，西方国家与中东地区的武力冲突和相互报复不断，西方国家与阿拉伯世界的怨恨愈结愈深。由于发动战争，给交战双方都带来了身心的伤害。西方国家的兴兵动武，总是打着正义的旗号，但是战争是不能解决问题的唯一手段，战争的后果只会是以暴制暴，仇恨不绝。这些恶行与悲剧的发生，使民主之本义被扭曲，自由主义泛滥，执政者的国家观念愈来愈狭隘，民众愈来愈自私。以强欺弱或以大欺

小的轻易发动战争，不仅不令人信服，也是强加于人的表现，具有侵略的性质。利用战争侵略降服对方，并让其接受西方价值观，既是战争侵略，又是一种文化侵略。即使在和平年代，他们也为了所谓的国家利益，在其它国家之间挑起矛盾或斗争，以达到他们的企图与目的。可以说，西方现代人文主义是由继承推崇人权所衍生发展出的自由民主等理念，已沾染了不少的罪恶，长此以往，世界危机日甚。

西方民主制度之所以不能在世界普及和畅行无阻，原因即是西方民主制度是西方人们用自己的相对眼光和逻辑思维方式所发明，正如他们用此方法研究利用自然界，民主制度如物质产品一样成了一种科技的产物。尽管他们政治文明和科技文明都达到了很高的成就，但是他们却忽视和轻视道德的修养，这是受他们格外注重维护私益的人权观的误导所带来的极大弊端。由于自私的人权观念的畅行，使得西方社会的人们人情淡漠，只讲求民主与法治的公正性，却缺乏人伦与人情的正见与涵养，缺少家庭责任感和亲情责任心。他们看似民主制度完善，科技发达，文化昌盛，却难免社会问题丛生。并且，他们也很难将这种他们认为是普世之价值的社会价值观强行推广于世界各地，尤其是难以被具有悠久文明历史和传统道德的国家所全盘接受。因而，现今西方各国及其东方盟国对自由民主价值观的偏执认同，不可避免地对内会造成自上至下的道德失守，如西方国家领导者不断爆出的腐败丑闻和民众日益追求腐化生活享受的堕落，甚而国家会爆发经济危机或金融危机。2008年以来，由美国的次贷危机所引发的全球金融危机，也影响到了实体经济，使经济增长速度放缓，至今全世界

尚未从此危机中走出。

以上事实证明，民主政治不能从根本上解除危难，不能给人间带来真正的幸福，民主政治理解和使用不当，会成为杀人或报复的借口与帮凶。西方现代人文主义所提倡的民主、自由等价值观，只具普世价值之部分，而非普世价值之全体。只有掌握普世价值之实质，方可拥有普世价值之全部，并更有效、更合理的发挥人们的创造潜力，达到最高尚的文明程度。普世价值之实质即为大乘佛教人文观所主张的清静无我与慈悲的崇高境界，是一种以教育与感化相结合的人文观，是民主的本体力量的随缘而为，而非强制与强力的迫人接受。凡所胁迫他国或他人接受自我宣扬的人文观者，其行为即是对人文观之公益性的践踏。

第二节 大乘佛教人文观对于西方民主政治之启示

（一）道德为民主之体

大乘佛教的人文观向我们昭示，清静无我的境界，才是无私之本质，是强健不息的永恒的真理，是宇宙与人类及万物的本质生命。这种清静无我的生命本质，正是道德之体，是民主之本。就是说，民主应是对道德的圆满践行，道德为民主之体，民主为道德之体用，也就是说，民主也是道德，但是只是道德之体用，而非道德之本体，道德之本体乃指清净心。道德与民主，是体与用的关系。正如《大乘起信论》所云：“不变随缘”，不变为真理之体；随缘为真理之体用。也就是说，清净心的觉悟境界即真理之体，形成准则即成道德；而民主乃

是随缘之别称，行使的是随缘利益众生的作用。有鉴于以上而懂得，民主理应维护道德之无私尊严，保护公益和指导人民身心的健康。做为一切文化主导力量的政治文化，应当首先以道德为师，担当起道德之示范作用。

证得圆满道德的政治家一定是自觉讲民主的，这样的政治家深受民众爱戴，并受到全世界人民的敬仰。而讲民主的人并不一定证得了圆满的道德。正如西方的民主制度，虽具民主之形式，却不具民主之真实。真实的民主是统治者具备高尚的道德修养，视自身与万民平等，并积极教育大众，成为民众的导师。所以在中国的尧舜时代，由于当政者极高的道德修养，才造就了清明的政治风尚，那正是以道德为本体的民主制度的自然显示。以道德为根本指导的民主制度，一切都是自然的作为，而非人为的强制要求，体现的是真正的民主质量。现代西方的民主制度所采取的多党制、国家元首限期任职等形式制度，皆是民主制度之下策，而非民主制度之上策。民主制度之上策乃为教育团体代替党派组织，因为凡所结党，必为营一党之私，是党同伐异的表现和需要。而教育团体则是以教育为手段，因而会自觉要求和提高本团体内的个人修养与整体素质，相互之间比试的是以道德修养为根本的综合素质的高低，而非如现今党派之间实力和势力的较量。故而，在古代的中国，曾历次培育过礼仪之邦的民众素质和缔造过和乐安祥的太平盛世，正是由于英明的领导人达到了圣明的心怀，此乃民主之实质的真实展现。尽管那时没有对元首的限期任职，严格的民主监督等，但是正说明了那是完善的民主制度，是民主制度的最终归宿，是

民主的源于斯又归于斯的境地，是为而无不为的至高道德境界，是民主制度的最佳结构与形态。况且之前历代的统治者都是道德修养的先行者，他们没有经历过封建制度的残害和教训，因而就没有随之建立相配套的监督制度。现代西方民主制度之所以需要党派相互监督，限制国家元首任期等举措，是因为各国皆经历了残酷的封建时代，给人们留下了血的教训，封建统治已失信于民，所以才需要政治制度之革新，继而有了资产阶级推翻封建专制革命运动的爆发，继而创造了具有民主监督的政治制度，这是为防备后来再有野心家篡权危害人民。上述表明，中国古代的民主制度早已领先于世界，是民主制度之根本典范。中国远古的道德先驱，为后来中华民族崇尚道德修养起到了先锋模范作用，为儒家道德学说的产生和大乘佛教来到中国扎根弘传进行了先行奠基，我们伟大祖先的丰功伟绩不可磨灭，永远值得后人怀念。

（二）大乘佛教人文观中的以德治国说

一个国家的政治制度往往统帅社会文化，影响社会各种文化的生成和发展。道德文化是政治制度的保障，政治制度是政治文化的主要要求和具体形式的显现，不同的政治制度反映了不同政治文化的背景。

圆满的政治思想学说既已存在于大乘佛教的圆满智慧之中，可指导政治文化创立出正确无误的政治制度以有利于治世之需要。若能依照大乘佛法修行，定能掌握这一政治法宝，利国利民，实现圆满的政治文明。

大乘佛教典籍中有对理想政治的论述。“王当仰学诸贤圣，如观音等度众生，未来必当成正觉。”⁵¹这一语道出了大乘佛教对理想统治者的素质要求。“作天子者，情怀恩怨，薄为赋敛，省其徭役；设官分职，不务繁多；黜罚恶人，赏进贤善；不忠良者，当速远离；顺古圣王，勿行刑戮。何以故？生人道者，胜缘所感，若断其命，定招恶报”⁵²。这指明了大乘佛教对于理想政治的根本——道德实践的要求，指明清明的政治制度的首要要求应是虚心接受道德文化的指导，应扎根于道德文化之中。这种要求正是产生民主和推动民主的直接动力。这启发我们明白，政治之意应是：政，是教育归正的目标要求，是政治的主旨；治，是教育思想的学习与实践，是政治的过程。政治之目的是为维护道德尊严、推动道德教育服务。这种对政治的定义，是大乘佛教人文观之意义在政治方面的智慧延伸，是根本的政治观。大乘佛教清净无我的人文观正是圆满的道德境界，内含有关于理想政治的以德治国说。它启迪我们明白，治国方法一般有三种：其一是以德治国；其二是民主治国；最次是以法治国。专制与独裁政体的国家，却喜欢提倡以法治国，因为他们的政治主张是靠洗脑式的强力灌输，这样的国家既没有民主保障，更不注重道德培养，只是制定有利于他们的法律制度进行高压统治或残暴统治，如中国封建史上的第一个皇帝秦始皇，正是以法治国的典型暴君；再如前苏联与前东德等国家，他们正是以法治国的典型的专制集团或独裁政权。以法治国的国家难有公义，上下素质皆低，其统治也不会长久。实行民主治国的国家，

⁵¹释求那跋摩译，《龙树菩萨为禪陀迦王说法要偈》，常州天宁寺刻经处，民国10年(1921)，刻本。

⁵²释义净译，《佛为胜光天子说王法经》，常州天宁寺刻经处，民国2年(1913)，刻本。

其最大缺陷是缺乏对民主之本——根本道德的认识，不重视道德教育。根本的道德从本质上要求统治者首先要践行道德，做道德之师范，对民众要具备平等心与慈悲心，包容民众的缺点，不轻易抛弃和欺压民众，对民众应加以教育和引导，并虚心听取民众的呼声或批评，为民众解决问题与困难，这才是正确的民主之作为，也是以德治国之表现。

以德治国就是以根本的道德教育治国，根本的道德教育就是大乘佛教人文观的清静无我与慈悲的内涵，并依此制定道德标准，达到道德、民主、法治三者的有机结合。依以德治国为国家制度的国家，其民主制度不是主张选举，而是行使推举，推举国会议员、国家元首及各级政府领导者。推举与选举的不同意义是推选而出的国家元首具有高尚的道德情操，有视民如子或视民如徒之悲怀，中国古代的尧舜禹三代圣主都是这样的被民众推选而出的英明领导者。

以德治国的国家会确立四大文化体系，并以这四种文化体系合理分工管理和治理国家：1、民族文化（道德文化）；2、民主文化；3、法治文化；4、科技文化。四种文化是大乘佛教人文观所透显的必备的四大文化纲目，可以保障民众身心健康的需求，并充分体现人文观之内涵意义。其中，道德文化是四大文化之根本，也是四大文化之首要，它能保障民众心灵健康和维护正义；它也是四大文化共同之本质要求。科技文化关系到物质生活的合理发展与提高，属民生文化。民主文化和法治文化分别是对道德文化和科技文化实施的监督和安全保障。四大文化缺一不可，彼此配合。实行以德治国的国家，道德、

民主、法治、科技四大文化都能够配合适当的运行，定能达到精神文明与物质文明的双机结合，造就稳定祥和的社会氛围；实行以德治国的国家，能够良好地影响到其它国家的改变与发展，从根本上提高人类文明的综合素质！以德治国的思想，能够导引人类携手并肩，实现世界大同！这正是大乘佛教的政治理想境界“游诸四衢，饶益众生；入治政法，救护一切”⁵³的写照。

以德治国不但不排斥民主监督制度，反而更赞成和倡导推行严格的民主监督制度。尽管在尧舜时代不需要像今天的民主监督制度，但是在以后的时代，即使再有圣主治世，民主监督制度也有必要建立并继续存在，并须规定于宪法中，严照遵守，防备后来无德者篡权又害国害民，正如中国历史上大禹的儿子夏代的启，将尧舜禹三代的禅让制改为家天下一样，成为中国几千年封建王朝的罪恶之源。因此，民主制度在未来的任何时代都是必要存在并须发挥其效力的。

反观西方现代人文主义，其为现代民主制度之首倡者，其功德不可否认，但是其日愈增长的危害在提醒西方的有识之士，作为主导世界现代文化潮流的西方现代人文主义思想学说，到了须要认真反省与勇于革新的地步了！

圆满道德乃民主、自由、法治等价值观内涵的同一本体；而民主、自由、法治等价值观内涵则是圆满道德随缘运动功能所诞生的效用与成果，这是大乘佛教人文观对于西方现代人文主义的最大启示。而以德治国说，则是大乘佛教人文观对于西方民主政治的根本启发！

⁵³宋先伟编，《维摩诘经》，第二品〈方便品〉，北京：大众文艺出版社，2004。

第六章 大乘佛教人文观之综析

第一节 大乘佛教人文观内涵组合之分析

正如其它人文观一样，大乘佛教人文观也有其人文精神及其传播的过程，只不过大乘佛教的人文观为究竟圆满的人文观。大乘菩萨是大乘佛教的代表，是成佛的必经之路。大乘佛教的人文观是对大乘菩萨这个身份的修行者所应具备素质的要求，即上求佛道，下化众生。其内涵之一是觉悟佛道的义理，即大乘佛教的人文精神；内涵之二是力行实践，即人文精神的实践过程——自利利他，教化众生。

（一）大乘佛教的人文精神

大乘佛教的人文精神，代表了大乘佛教各宗派共同的价值取向。

对于成佛之境界，大乘佛教的奠基者中观学派的创始人龙树菩萨的“性空中道”说是对此境界的恰当与精彩之阐扬。《中论》有云：“众因缘生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义”⁵⁴。其所表达的是“性空中道”与“缘起性空”之义理：性空即中道，即真理本体；缘起为真理之体用，即缘起性空。

龙树的性空中道之说，是对大乘佛教精义的精微概括，因此，在印度佛教史上，龙树被称为“大乘鼻祖”、“第二释迦”；在中国佛教界，龙树菩萨也备受推崇，被尊为“八宗共祖”。龙树的性空中道说，是指清净无我的毕竟空，无论修习大乘何宗或用何种方法修行，殊途同归，觉悟境界相同，皆能成就。性空中道，在大乘典籍中，它

⁵⁴月称，《如中观论讲解》，北京：宗教文化出版社，2011。

又被称为真心、法身、清净心等。大乘各宗派，如禅宗称自性，华严宗称法界，净土宗称极乐世界等，不同的说辞，是为因应不同的众生对不同宗派或教法内容的适应，其实皆指同一觉悟境界。

性空中道之说蕴含两层意义：

其一，随缘之义。龙树的“缘起性空”说，又如《大乘起信论》中的“随缘不变”说，缘起即是随缘义；性空即是不变义。因而，大乘佛教之随缘说，是对随缘之正见，是指究竟觉悟宇宙人生真理之后，身（行为）口（语言）意（思想）清净一如的坦然面对万事万物与自然正确的作为。

缘，相对于人类来说，是指宇宙时空与世界万象的不断运动和变化，直接或间接的对人类生存和发展产生影响的这些条件。心念与各种现实的缘的相互结合，就是因缘和合，因缘和合而生果报。明白因缘所生的一切都是无常的，是在六道轮回中头出头没的，因而就要努力修行断除妄念做到能够随缘。随缘，首先要求的是内心如如不动素质的养成、持续和完善，即身、口、意三者的完美结合与统一，此即为“不变”之体——对性空之觉悟与成就。当一切善恶情境现前时，能够坦然面对与智慧应对，此即是性空之妙用——缘起，缘起即随缘。当觉悟至性空境界现前时，顿觉“法喜充满”，会平等看待世间万物，无有任何高下、贵贱、优劣等相对与分别之念，继而进入清净无我之状态，大智慧显现。于其时，能生起与众生同一体之切肤感受，会视众生与己身平等，并将全力帮助众生拔出痛苦，毫无吝惜地施以众生快乐！此乃菩萨之情怀与慈悲之生地，亦是随缘之大用！

缘起性空或随缘不变，是美妙绝伦的智慧境界！当圆满成就随缘妙用时，即与佛同等法身慧命！即是修行已至觉行圆满！如经中所言：“所作皆办，具诸佛法”⁵⁵；“情与无情，同圆种智”⁵⁶，此乃成佛之境地，唯依证悟为真，而非思量与言说所能及也。

其二，因果之义。大乘性空之说的另一层含义是，当人不修行、达不到性空之境界，就会在因果中轮回，就难脱因果轮回之苦。佛教说有六道轮回，即三善道（天、人、阿修罗）与三恶道（地狱、恶鬼、畜生）共六道，亦即六类有情生命。此六道又分为四生（胎生、卵生、湿生、化生）九有（一欲界之人与六天，二初禅天，三二禅天，四三禅天，五四禅天中之无想天，六空处，七识处，八无所有处，九非想非非想处）等。此六道，全在于众生的自作自受所得的相应果报。它警醒世人，当人的生命走向毁灭，预示新的生命又将诞生，人的生命是此消彼生的。只不过“此消”的是人身，而“彼生”的不一定就是人身。“万般将不去，唯有业随身”⁵⁷，人在生前所造的不同的业，决定了来世将成为何种的生命。除非能够悉心忏悔，方能从恶道中超脱而出。因果之说告诫人们，生前不信因果报应、无恶不作者；为富不仁、穷奢极欲者；为官不正、贪污腐化者，难以保证来生再做人，再来人间。因果之说提示人们，不要过于执着肉体、贪恋私欲，以前所作之恶，只要改恶从善，力行善举，严谨做人，下世定然不落恶道，不会丧失人身。生老病死的规律是自然的，不自然的是人们的妄想与

⁵⁵《华严经》，〈净行品〉，台北：正闻出版社，1992。

⁵⁶《怡山然禅师发愿文》，http://www.360doc.com/content/11/0912/09/2500849_147618431.shtml。

⁵⁷王日休，〈龙舒增广净土文〉，http://www.wuys.com/news/Article_Show.asp?ArticleID=9860。

贪婪之心。因为执著欲与情而迷失了纯真无邪的本性，竭力追求感官享受的动物本能暴露无遗，人性本有的理性与智慧被蒙蔽，因此人间就会发生弱肉强食、争斗掠夺的悲剧。这些恶作为的影响，正是人们走向堕落，失掉人身的因素。“一失人身，万劫难复”的佛教警句，正是警告人们要珍重自身，努力修行，积累功德，方保来生无虞。大乘佛典告知我们，唯有跳出三界（欲界、色界、无色界）成为圣人——佛、菩萨、缘觉、声闻四种圣人，即能永离生死，达到解脱，得自在之身，不再往复六道。

因果之说，说明真理的两面性：一面是告知人们，经过修行能证佛道，斩断因果之因；另一面则是告诫人们，没有看破放下执着妄想，仍会在六道中轮回。这启示人们，若能修行至清净无为之境界，自能做到面对一切善、恶情境而不为其丝毫所动，“卒然临之而不惊，无故加之而不怒”⁵⁸，在世间弘法利生时会“随缘消旧业，更莫造新殃。”⁵⁹果真做到如此，就能杜绝再造恶因，再受恶报；否则则难脱果报轮回之苦，这是亘古不变、真实不虚的道理。

以上是上乘佛教对成佛义理的觉悟与指导，也是对大乘佛教人文观基础——人文精神内涵的分析与阐释。

正如其它人文观的形成一样，大乘佛教的人文观也需要身口意三者的结合来完成，也须要经过理论、传授、学习、实践的过程步骤，以达到大乘菩萨素质的养成。大乘佛教人文观是基于对大乘佛教的究竟义理认识的基础之上，对身口意三者的要求要达到清净一如。“诸

⁵⁸苏东坡，《留侯论》，武汉：湖北辞书出版社，2005。

⁵⁹《宣化上人开示录六》，法界佛教总会佛经翻译委员会出版，2007。

恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”⁶⁰，这正是对践行菩萨道的实践要求过程。与其它人文观相比，大乘佛教的人文观，是圆满无碍的人文观。大乘佛教的人文观，要求大乘学人，要学习佛陀，证得不变之清净心，随缘渡众生；要学做菩萨，悟得不变之清净心，并生起对众生的大悲心，教化救渡一切有情！

第二节 大乘佛教人文观对于文化与文明的本质定义

身口意三业清净，是对大乘佛教人文观本质的修行锤炼过程之要求，是实现性空中道的手段与方法。《法句经》有云：诸法意先导，意主意造作，若以染污意，或语或行业，是则苦随彼，如轮随兽足；诸法意先导，意主意造作，若以清净意，或语或行业，是则乐随彼，如影不离形⁶¹。经义指明了身口意三者净染不同的两种效果。身口意清净，即是对大乘佛教人文观的人文精神——性空中道义的实践与实现，是大乘佛教人文观之成就显示。大乘佛教的人文观，正是宇宙人生终极真理的本来面目之呈现，它不因佛教的诞生而生成，而是本来就普遍存在、永恒存在的圆满真理。“佛陀最初成道的时候，就在菩提树下惊叹道：‘奇哉！奇哉！一切众生皆有如来智慧德相，但以妄想执著而不能证得，若离妄想，一切智、无师智，自得现前。’遂开始半个世纪的说法布道，直到最后涅槃会上，仍然殷切叮咛：‘一切众生皆有佛性，本自具足常、乐、我、净涅槃四德，是故一切众生皆

⁶⁰ 《大智度论》十八，上海古籍出版社，1991。

⁶¹ 《法句经》之〈一、双品〉，百度文库，<http://wenku.baidu.com/view/8cccd9b669dc5022aaea0039.html>。

当作佛。’”⁶²佛陀自始至终的说教，皆是在向众生指明唯一普遍存在的真理是“一切众生皆有佛性，一切众生皆当作佛”及证悟需要的根本指导方法是“离妄想”。佛陀所指明的真理及学习实践的方法，正是所有大乘宗派所推崇和使用的。

释迦牟尼佛指导人们开启了智慧之门，继而完成了对人性的觉悟与人格的塑造，被代代相传，并发扬光大，使历代有志修行者勇往直前的追随佛陀的印迹，寻求无上真理，完成人格塑造，进而成就果位。

大乘佛教的人文观的倡导和使用，将指导文化合理产生、发展并灿烂多彩，将呈现出前所未有的文化发达局面，创造出清净辉煌之文明，缔造出安定祥和之太平盛世，引导全世界走向大团结，最终实现世界大同！大乘佛教，无论是汉传佛教还是藏传佛教，修行之目的皆为达到身口意三业清净，要求人们从培养道德的基础做起，即从点滴的行善与点滴的止恶做起，“勿以恶小而为之，勿以善小而不为”⁶³，证悟性空中道之智，进而利乐有情！大乘佛教指导下的文化与文明之本义是：文化即文明，因为其人文观是清净无私的无分别境界，故而文化与文明的本质皆为清净之本质。与其它人文观不同的是，大乘佛教人文观指导下的文化与文明尽管各行其责，却是随缘之作为，而非有意之强为，文化之过程无有偏颇；文明之成果无有瑕疵。此文化即文明，即：说文化时，其必能诞生圆满的成果——文明；说文明时，其必经文化的圆满实践过程，即身口意的清净一如。与其它人文观指

⁶²达照法师，《超越死亡导论——佛教临终关怀的思想背景》，上海佛教网，<http://www.shfjw.com/Html/?4408.html>。

⁶³陈寿著，裴松之註，《三國誌·蜀書·先主傳》，天津：天津古籍出版社，2009。

导下的文化与文明的定义不同之处在于，其它人文观是片面的价值观，而大乘佛教的人文观是圆满的价值观，大乘佛教人文观与他们相比，区别即在于圆满与片面之分。同时，圆满的文化与文明，所带来的社会效益也是非同一般的。圆满的文化带来的成效是社会人们皆自觉学习并培养清净无我之道德素质，并使个人才能达到最佳发挥程度；圆满的文明则是人们皆表现出各安其分，人伦有序，团结友爱，天下一家，个人才能贡献皆能实现最佳成果。而其它人文观所带来的文化与文明的效果则不相同，其它的人文观指导下的文化，不是过分提倡为私，如西方人文观；就是过分提倡为公，如东方人文观，而大乘佛教的人文观，则是将公私圆融为一，无分别之念。

以上证明，以大乘佛教人文观为主导思想的文化与文明，才具有文化与文明之本质意义，是圆满的文化与文明之定义。

孔子说：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成。”⁶⁴ 大乘佛教人文观对文化、文明的本质定义，是最名正言顺的。

上述说明，佛陀之所以被称谓“释迦文佛”之意义在于，佛陀是以清净的身口意为众生做示范教育众生，因而佛陀无愧为人文观之导师！佛陀对众生的教育，正是圆满的人文观之表现——随缘教化。

当今有不少人仍对文化一词之定义各执说辞，争论不休。“目前关于文化的定义，知名的就有 200 多个。”⁶⁵ 此等人多是受了西方文化的影响，而忽视对中国优秀传统文化，特别是大乘佛教人文观的领悟、继承与弘扬，这直接影响了大的教育环境和社会环境；影响着人们素

⁶⁴林戊蓀译，《论语·子路》，2010。

⁶⁵余秋雨，《余秋雨给“文化”下定义 号称世界最短》，燕赵都市网，<http://book.yzdsb.com.cn/system/2010/05/03/010470871.shtml>。

质的养成，难道不值得人们为此反思吗？

结 论

以上通过对人文观概念的分析认识及对大、小乘佛教人文观的比较；大乘佛教人文观与中国文化人文观的对比；以及大乘佛教对于西方人文主义的启示；最终对大乘佛教人文观自身进行的觉悟分析看出，当大乘佛教人文观与其它无论何种人文观接触或碰撞时，在潜移默化中，他们皆会被大乘佛教人文观的义理所折服而自觉与其发生交流互动。他们由开始时对大乘佛教人文观的抵触、轻视、排斥或傲慢等态度，转而逐渐改变为对其观点的认同、接受、借鉴、吸收，从而分别提高了他们各自人文观之观点，丰富了各自人文观之内涵，更好地成就了他们利益大众的良好愿望。在以上各章节的论述中可以清晰感受到，大乘佛教人文观对于其它人文观皆能予以根本的教育与指导。如，当小乘佛教人文观内涵以无我的阿罗汉境界为其人文精神时，大乘佛教人文观即指教小乘人认识佛教根本的人文精神——究竟无我的佛之境界，并传授小乘人回小向大，像大乘菩萨学习，代佛宣化；在大乘佛教与中国文化融合的过程中，当中国文化的儒、道人文观内涵以道德修养为其人文精神时，大乘佛教人文观即指教他们认识道德之本体——清净圆满之道德；当西方现代人文观内涵以民主自由等做为他们的人文精神时，大乘佛教人文观即指教西方人文主义者认识到，清净无染之道德方为民主自由等的统一根本；民主自由等乃是清净无染之道德的随缘不同之应用；最后由对大乘佛教人文观的综合分析使我们认识到，大乘佛教人文观内涵的人文精神当为龙树菩萨的性

空中道之说为最恰当。无论大乘佛教人文观对于自身内涵的概括总结，还是对于其它各种人文观内涵的根本指示，要求是统一的，即，都要达到身口意三业的一致清净。

由上所述，证实和说明了大乘佛教人文观为根本之人文观，即人文观之体；其与其它人文观之融合，以及对其它人文观的启示与指导，则是大乘佛教人文观之体用。大乘佛教人文观具有大智慧及随缘利他行的功能，这是对大乘佛教人文观之探析的最终定论，具有十分重要的意义。

参考文献

原著

《华严经》，台北：正闻出版社，1992。

《楞严经》，上海：上海古籍出版社，1991。

宋先伟编，《维摩诘经》，第二品<方便品>，北京：大众文艺出版社，2004。

释求那跋摩译，《龙树菩萨为禪陀迦王说法要偈》，常州：天宁寺刻经处，民国 10 年(1921)，刻本。

释义净译，《佛為胜光天子说王法经》，常州：天宁寺刻经处，民国 2 年(1913)，刻本。

世亲造，玄奘译，〈阿毗达摩俱舍论〉，《大正新修大藏经》，第 29 册，No.1558，台北：新文丰出版公司，1983。

龙树菩萨造，鸠摩罗什译，《中论》，大正新修大藏经第 30 册，No.1564，台北：新文丰出版公司，1983。

明昆大长老编，《南传菩萨道》，台北：派色文化出版社，1999。

《南传法句经新译》，上海：佛学书局印，2006。

水野弘元著，香光书乡编译组译《印度佛教史三论》，

<http://wenku.baidu.com/view/e38c41ea856a561252d36faa.html>。

- [英] 渥德尔著，王世安译，《印度佛教史》，北京：商务印书馆，1987。
- 平川彰著，庄昆木译，《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002。
- 周叔迦，《印度佛教史》，北京：中华书局，2004。
- 圣严法师，《印度佛教史》，台北：法鼓山文教基金会，1997。
- 吕澄，《印度佛学源流略讲》。台北：天华出版社，1982。
- 吕澄，《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局出版，1979。
- 太虚大师，《真现实论》，北京：中国人民大学出版社，2004。
- 危素，《危太朴文集》，卷五，〈扬州正胜寺记〉，吴兴：刘承干嘉业堂 1914 年刻本。
- 释念常撰，《佛祖歷代通载》，北京：北京图书馆出版社，2005。
- 业露华，《中国佛教伦理思想》，上海：上海社会科学出版社，2000 年 5 月出版。
- 任继愈，〈佛教与儒教〉《佛教与中国文化》，北京：中华书局，1988。
- 方立天，《中国佛教与传统文化》，上海：上海人民出版社，1988。
- 东嘎·洛桑赤列，《论西藏政教合一制度》，唐景福译，兰州：甘肃民族出版社，1984。
- 财团法人铃木学术财团編集，《梵和大辞典》，东京：株式会社讲谈社，1984。
- 丁福保，《佛学大辞典》，台北：天华出版事业股份有限公司，1993。

佛光山宗务委员会，《佛光大辞典》，台北：佛光文化事业有限公司，2000。

林戊蓀著译，《论语》，北京：外文出版社，2010。

韩维志，《大学 中庸》，长春，吉林文史出版社，2006。

刘钰欣，《孟子》，合肥：安徽文艺出版社，2011。

董金奇，《易经初探》，北京：作家出版社，2009。

孟浩註译，《老子》，珠海：珠海出版社，2007。

张涅等，《<庄子>入门》，上海：上海古籍出版社，2006。

高过希，《道德哲学》，上海：复旦大学出版社，2005。

何秀煌，《文化、哲学与方法》，台北：东大图书公司印行，1988。

林惠祥，《文化人类学》，北京：商务印书馆出版，1991。

余英时，《文史传统与文化重建》，北京：三联书店出版，2004年。

[英]罗素著，张金言译，《人类的知识》，北京：商务印书馆，1989。

Ernst Cassirer 著，关子尹译，《人文科学的逻辑》，台北：联经出版事业公司。

朱义禄，《儒家理想人格与中国文化》，上海：复旦大学出版社，2006。

梁漱溟，《中国文化要义》，上海：世纪出版集团。2005。

钱穆，《文化与教育》，桂林：广西师范大学出版社，2004。

李四龙、周学农主编,《哲学、宗教与人文》,北京:商务印书馆,2004。

唐君毅,《中国人文精神之发展》,37-85页,台北:台湾学习书局,2002。

赵林,《在上帝与牛顿之间》83-84页,北京:东方出版社,2007。

宋濂等著,《元史》,北京:中华书局出版社,2011。

《明太祖实录》(卷79),台北:台湾中央研究院历史语言研究所,1962。.

期刊

魏道儒,〈小乘佛教与大乘佛教〉,《百科知识》,2009年第3期,

http://www.news365.com.cn/wxpd/wz/shhm/200903/t20090315_2238048.htm。

齐晓飞,〈佛教与中国传统文化〉,《中国宗教》,2011年06期,

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-ZGZJ201106006.htm>。

李清凌,〈藏传佛教与中国文化的关系〉,《中国藏学》,2001年第3期,

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-CTRC200103007.htm>。

司琪,〈略述佛教与中国传统文化的思想交融〉,《岭南文史》,1998年01期,

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-LLWS199801016.htm>。

牛绿花,〈元以来歷朝对藏传佛教宗教事务的法律调整及其歷史启示〉,《西南政

法大学学报》,2010年8月第12卷第4期,

<http://www.qikan.com.cn/Article/swup/swup201004/swup20100401-2.html>。

张西虎，〈论欧洲文艺复兴时期的人文主义〉，《社会科学家》，2005年03期，

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-SHKJ200503047.htm>。

刘兆宇，〈西方人文主义的社会教育嬗变与启示〉，《教育与职业》，2005年第

36期，<http://wuxizazhi.cnki.net/Search/JYYZ200536010.html>。

张晚林，〈论人文主义的成立及其内涵(上)——以牟宗三、唐君毅、徐复观为中心

的基础性理解〉，《重庆社会科学》，2005年08期，

<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-CQSK200508008.htm>。

虞雅芬，〈人文主义的内涵与发展〉，宁波教育学院学报，2009年第3期，

<http://wuxizazhi.cnki.net/Search/LBJX200903011.html>。

陈方正，〈试论新文化运动与欧洲文艺复兴〉，北京：《中国文化》，2007年第02

期。<http://www.cnki.com.cn/Article/CJFDTotal-ZGWH200702015.htm>。

连淑能，〈论中西思维模式〉，大连《外语与外语教学》，2002年第二期，第40

页。