

「自訟」與星雲大師人間佛教的 「佛教仁學」形態學分析

吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

中文摘要

從佛教形態學角度言，星雲大師人間佛教的實質乃是當代佛教仁學，即在應對全球化與現代性的時代語境下，人間佛教行者基於佛教之悲智二德，將「仁學」之「自訟」原則最徹底地貫徹落實。為此，本文基於「仁學解釋學」的理論方法，結合星雲大師新著《佛法真義》，特別圍繞大師對「持戒」與「給人因緣」的詮解，對此「佛教仁學」進行形態學的分析與思想史的溯源。

關鍵字：人間佛教 佛教仁學 自訟



“Self-indictment” and the Morphological Analysis of “Buddhist-benevolence” in Venerable Master Hsing Yun’s Humanistic Buddhism

Wu Zhongwei

Professor, Department of Philosophy, Soochow University

Abstract

From a Buddhist morphological perspective, the essence of Venerable Master Hsing Yun’s Humanistic Buddhism is based on the modern concept of Buddhist-benevolence. In this era’s globalization and modernity, Humanistic Buddhists, anchored on compassion and wisdom, fully practice self-indictment and benevolence. This study combines the hermeneutical analysis of benevolence and the ideology presented in *Buddha-Dharma: Pure and Simple*—a new publication by Venerable Master Hsing Yun. With a focus on Venerable Master’s ideas of upholding precepts and good affinities with others, the morphology and genealogy of Buddhist-benevolence are examined.

Keywords: Humanistic Buddhism, Buddhist-benevolence, self-indictment

前言

人間佛教乃是當代漢語佛教的主導形態，其中由星雲大師領導的台灣佛光山系統，則是世人公認最為成功的典範。筆者曾撰文指出，星雲大師人間佛教思想不是星雲大師一人之思想，而可視為是在全球化時代漢語佛教對現代性的一個「集體性」思想應對，故有其新的佛教形態學的意義。

從規範性的角度說，此一新的佛教形態學即是「佛教仁學」，乃是人間佛教行者基於佛教的般若智慧與慈悲精神，將中華「仁學」原則自覺接納，進而從理論與實踐兩個層面最徹底地貫徹落實之形態表現。對於「佛教仁學」形態的有效性、權限以及未來發展，自然仍有討論的空間，在此，筆者擬基於「仁學解釋學」的理論方法，以星雲大師的新作《佛法真義》為中心，並結合其他相關的人間佛教理論構型完成期之著作，特別圍繞大師對「持戒」與「給人因緣」的詮解，對星雲大師的「佛教仁學」再作申論，以此說明「佛教仁學」的根本即是佛教「自訟」之學。在此基礎上，筆者還上溯近代乃至宋代，試圖對星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態作一思想史脈絡的梳理，以期說明此一「佛教仁學」形態乃是淵源有自，實是有本有源。

一、持戒與「自訟」

仁學乃是基於己／人關係的倫理經驗而給出的一個人本主義倫理原則之學，作為基本倫理學，仁學「不是純粹理智性或理論性思考」，¹而是關涉主體之運作與選擇，故是一立志學與實踐學。仁學最初是以孔子原始儒學的形式呈現，其核心乃是對「仁」原則的重視，此在處理己／人關係時具體表現為：對「己」的態度乃是自訟而責己，對「人」的態度則是恕人而立他。簡

1. 李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》，北京：中國人民大學出版社，2004年，頁25。



言之，孔子仁學要求「責己而厚人」。雖然仁學早期附屬於儒學，但其乃是一個普遍之倫理原則，非是儒學的專利，故會隨著時空因緣條件的變化而與不同思想學派結合，呈現出不同的演化形態。佛教仁學即是漢語佛教與仁學原則之結合，而星雲大師的「佛教仁學」則是當代全球化時代漢語佛教與仁學原則相結合的最為自覺、最為成熟的形態表現。自然，作為一佛教新形態，星雲大師的「佛教仁學」自身也有一演化的過程；從《佛法真義》一書不難看出，星雲大師通過對佛教名相與相關事項的「真義」詮釋，有一明顯的理論自覺性的訴求，此典型體現在其對「持戒」與「給人因緣」的解說。如果說「持戒」乃是相應於孔子仁學的「自訟」的話，那麼「給人因緣」則對應於孔子仁學的「立人」。我們首先看第一點：持戒與「自訟」。

星雲大師對持戒的解說主要見於《佛法真義》第一冊。「戒」自然是佛教之基礎，無論是原始佛教之三學，還是菩薩乘之「六度」，佛子之修行離不開「持戒」。不過略加分析，不難看出，在傳統佛教修行體系中，「戒」雖然重要，但似乎不是「根本」或「核心」，似乎更多扮演了一個前提條件或配合的角色，如三學之「由戒生定，由定生慧」、六度之以「布施」為首而貫徹「般若」原則。對比之下，星雲大師予「戒」以一別出心裁之解釋，藉而更為突出「戒」的核心地位。

首先，星雲大師以為「戒」乃是「自律」，非是「他律」。如其云：「佛教徒受持戒法，就好比學生遵守校規，人民恪守法律一般。不同的是，校規、法律是來自外在的約束，屬於他律；而佛教的戒律是發自內心的自我要求，屬於自律。」²在世人眼中，「戒」乃是約束人的規範教條，故為外在之律法，而星雲大師則特別掘發了「戒」的「自律」義。在此，我們需要對星雲大師所說的「自律」義作一說明。

2. 星雲大師：〈受持五戒〉，《佛法真義 1》，高雄：佛光文化，2018 年，頁 40。

一般來說，作為與「他律」對立之「自律」，乃是在道德哲學意義上給出的，強調的是主體之施行「客觀」（普遍）道德法則（絕對命令）的內在意志自由，對此康德有一嚴格之解說。如康德所說：「意志自律是一切道德法則和與之相符合的義務的唯一原則；反之，任意的一切他律不僅根本不建立任何責任，而且反倒與責任的原則和意志的德性相對立。因為德性的唯一原則就在於對法則的一切質料（也就是對一個欲求的客體）有獨立性，同時卻又通過一個準則必須能勝任的單純普遍立法形式來規定任意。」³

作為一「主體先驗原則」，「道德法則」與感性領域內主體的行為動機、欲求對象完全隔開，故其對主體乃是一個「絕對命令」；但因此「命令」非是出於上帝意志，乃是主體之「自由意志」的自我立法，故此「命令」非是「他律」意義上的「義務」。在此意義上，主體乃是「自由」的，因為「一個人由道德規律所統率，不受他的衝動、自私的欲望和嗜欲所支配，他是自由的」。⁴故由對「自律」的界說，康德建立了主體之「自律」與「自由」之關係。

對比之下，我們看到，同康德一樣，星雲大師之談「持戒」，也是將「自律」與「自由」連繫起來，但其講法和著眼點則不同。當星雲大師以「發自內心的自我要求」來界說「自律」時，顯然沒有預設康德無質料情感之「先驗道德主體」的概念，而是設定了一個「心」之「待發」的情感主體；因為「發自內心」之根本在於行者有「心」，由「心」之「待發」到「發」，不是「情」之無中生有，而是對「心」之「開發」：「心好像田地、沙灘、

3. 【德】康德著，楊祖陶、鄧曉芒編譯：〈實踐理性批判〉，《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001年，頁306。

4. 【美】梯利著，葛力譯：《西方哲學史》（增補修訂版），北京：商務印書館，1999年，頁464。



海埔新生地，開發後，就能發揮它的作用。」⁵

至於「自由」，康德特別將其與「自由意志」連繫起來，而無視主體的現實境遇；星雲大師則將「自由」作為行人「持戒」所產生的生存效應，如其云：「五戒分開來講有五條，但從根本上來看，只有一條戒，即『不侵犯』；不侵犯而尊重他人，自己更能自由。持守五戒，其實就是體現自由民主的真義。」⁶此說明，星雲大師所說之「自律」乃是律己行為，而非康德意義上的道德原則。連繫起來講的話，「持戒」既是「發自內心的自我要求」的「自律」，而根本原則意在「不侵犯他人」的話，則「持戒」就可界說為：自我發自內心的不侵犯他人。這一表述不期然就與孔子「仁學」連繫起來。

如前所述，孔子「仁學」強調「責己恕人」，則其日常治身要求「吾日三省吾身」，能「見其過而內自省」，「改過遷善」。孔子的這一套「自訟」之法意在自我檢討，自我批評，而避免首先對「人」（他者）之批評、檢討，此一「反躬自問」的態度實已隱含了「不侵犯他人」之倫理意涵。當然，由於附麗於儒學，孔子仁學之「不侵犯他人」是有其限度範圍的，這根本體現在孔子之「仁」還是有「禮」之約束，突出對「社會身分」差異性的強調，所謂「克己復禮為仁」。

對比之下，基於般若智慧與菩薩慈悲精神，星雲大師之「持戒」將「不侵犯他人」原則最徹底地貫徹，進而予「持戒」以首要的地位，「受持五戒，是以止惡行善的戒行來達到自心的清淨，進而尊重他人，能帶給社會一股無形的內在穩定力量，每個人都能享受最大的自由，此不侵犯他人的功德，比布施還要來得更大，所以佛陀常讚歎五戒為『五大施』」。⁷

5. 星雲大師：〈發心〉，《佛法真義 1》，頁 149。

6. 同註 5，頁 41-42。

7. 同註 5，頁 42。

在星雲大師看來，「持戒」之「不侵犯他人」不是消極的，而是積極的；不是部分的，而是全體的。因為「持戒」是隨時隨地通過「行為」全方位地淨化身心，其「不侵犯他人」也就要求最徹底地對行者自身進行「自訟」檢討工作。故同樣是立足於「日常」生活，圍繞己／人關係展開自我檢討，孔子之「自訟」與星雲大師之「自訟」有指向上的不同與程度深淺上的差異：如果說孔子之「自訟」立足於「修己」，重在以「改過遷善」而成就君子人格的話；那麼星雲大師之「自訟」則可說是著眼於三世，關涉到十界眾生，指向了菩薩行者的解脫之道。緣於此，作為「自訟」，星雲大師之「持戒」就不是消極地改己「已犯」之「過」，而是常生「慚愧心」，主動、積極地改己「不淨」之「過」，凡配合、相應於此行為者均是「持戒」。故從日常之「三好」，到「四弘誓願」，都是「持戒」之表現，星雲大師「持戒」之「自訟改過」功德可謂大矣。

二、給人因緣與「立人」

「仁學」即廣義之「自訟」之學，具體而分，則有「狹義」的自訟與立人兩個維度。如果說「持戒」乃是星雲大師「佛教仁學」之「自訟」維度，那麼「給人因緣」就是其「立人」之維度。

所謂「給人因緣」，也就是「給人方便」，其關涉到在處理己／人關係時，是否有「立人」之心、「成人之美」之意。俗語常說「行個方便」，「能不能方便一下」，此「方便」其實就是星雲大師所說「給人方便」之「方便」，只是俗人通常不願他人方便，橫豎要讓人不方便，而菩薩行者則是主動、自覺、自願地給人方便。「方便」其實至微而至廣，可以現於人際關係的方方面面，即如星雲大師所說：

所謂「方便」，比方讚美人一句好話，就是給人的方便；在路上



設一個指路牌，不讓人走錯路，就是給人方便；施茶給人解渴，就是給人方便；為人解決疑惑，都是給人方便。過去佛教講慈悲，儒家講仁義，基督教講博愛，都是為了給人方便。只是方便上面要加上「善方便」，那才是真的「方便」。⁸

可見星雲大師之「給人方便」雖在在處處，然不是無原則的給「方便」，而是有一善的價值指向，且其不僅是「善」，還要「善於」，故是「善巧方便」，「因此，『方便』其實就是一種智慧權巧，是菩薩度眾、成佛不可缺少的重要資糧；一個實踐菩薩道的行者，除了必須具備般若智慧以外，還要有度眾生的方便」。⁹

這裡，我們注意到星雲大師似有將佛教傳統之「善巧方便」與「仁學」之「立人」指向相結合之處理。就佛教傳統而言，「善巧方便」乃是指一「教化」策略，是指稱基於佛／生之聽說關係而給出種種言語譬喻文字，反映了佛菩薩之智慧能力；星雲大師此處給出「善巧方便」，不僅有教化策略之義，更突出了菩薩行者度眾之「仁學」維度。之所以要突出這一維度在於，菩薩行者之度眾乃是在「人際關係」中展開的，其不能脫離此一因緣。

事實上，星雲大師「人間佛教」之為「人間」即在於，大師深刻體認到我們所處時代的「人際關係」性，故弘法利生絕不可脫離人世因緣，而當善用之。由此也就不難理解，星雲大師之「給人方便」也就是「給人因緣」，因為這只是從兩個不同方面談論同一個東西：「給人方便」乃是偏於「立人」、成全他者之角度，「給人因緣」則是著眼於維繫己／人關係，讓「己」成為「緣」，可以「為人利用」。兩相比較，「給人方便」之效應直接而明顯，「給人因緣」的意涵似更為耐人尋味，因為通過「給人因緣」，不僅「立

8. 星雲大師：〈方便〉，《佛法真義 1》，頁 229。

9. 同註 8。

人」，且「立己」，進而將「因緣」擴大、擴展。

事實上，星雲大師對「給人因緣」以一最為獨特之定位：

「給人因緣」這句話，是佛法裡面佛陀開示我們，一句最美麗的語言。佛陀當初因為證悟「緣起」而成道，佛陀清楚明白的告訴我們，世間所有一切都是因緣所生法，有因緣才能成功，有因緣才能成事。所以一般學佛的人大都懂得：未成佛道，先結人緣。與人結緣最好的方法，則是給人因緣；你能給人好因好緣，人家就會回報給你好因好緣。¹⁰

「給人因緣」為佛陀開示給我們的一句最美麗的話，這一說法本身也是美麗的，星雲大師禪師式的提點揭示了，人之在世乃是賴「人緣」而在之事實。毋寧說，人即是「緣在」，雖然此「緣在」非海德格爾意義上的「緣在」（Dasein），¹¹但同後者一樣表明了「人」之非現成性、給定性。既然人乃是「緣在」，則己／人乃是通過「緣」相互成就，「給人因緣」也就是「給己因緣」。所以星雲大師再三指出「給人利用才有價值」，要做到「心中有人」，要唱〈十修歌〉，實深刻揭示了在「人際關係」中「給人因緣」的菩薩行意義。

三、人間佛教「佛教仁學」形態的思想史脈絡溯源

在圍繞「持戒」與「給人因緣」，對星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態進行詮解之後，筆者還要指出的是，星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態非是突然而至，乃是繼承了近現代人間佛教對「經懺佛教」、「鬼神佛

10. 星雲大師：〈給人因緣〉，《佛法真義2》，頁132。

11. 關於海德格爾之「緣在」（Dasein）概念，參閱張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年。



教」批判反思的理念，將近現代人間佛教隱含的「佛教仁學」思想予以系統化地展開。對此，我們可以透過星雲大師在 2013 年編輯出版的《人間佛教的發展》¹² 一書為例說明。《人間佛教的發展》可視為星雲大師人間佛教思想的理論構型完成之作，從此書所收的諸篇文章：〈怎樣建設人間佛教〉（太虛大師）、〈佛教與中國文化的關係〉（趙樸初先生）、〈建設人間淨土〉（慈航法師）、〈佛教對人生的看法〉（法舫法師）、〈佛學與人生〉（巨贊法師）、〈人間佛教寄語〉（正果法師）、〈佛教與人生的關係〉（竺摩法師）、〈從人到成佛之路〉（印順法師）看，雖然論述的內容或有差異，然普遍將「五戒」、「十善」提到一個相當的高度，予「戒」特別的解釋。

在傳統漢語佛教判釋體系中，「五戒」、「十善」雖然很重要，然僅屬「人天乘」之層次，未達解脫道，故只是進入解脫道的一個前奏，如隋代智者大師以「五戒」比配「五常」的典型做法。¹³ 然從上述高僧大德的諸文看，「五戒」、「十善」不等同於「人天乘」，而是直接關聯於「菩薩乘」；因為只能即「人」、即「世間」而談解脫、覺悟、成佛，故修「五戒」、「十善」乃是行菩薩道。其中很重要一點，即是不單是形式上比配格義五戒與五常，而更突出了「五戒」深刻的「仁學」意涵。為了說明此點，我們可以簡單概述一下上述諸文之主旨：

太虛大師〈怎樣建設人間佛教〉基於「人成佛即成」之理念，開篇提出「佛教教人的報恩倫理」，特別就第二條「報社會恩」點示了「仁愛」的美德。¹⁴

慈航法師於〈建設人間淨土〉中從「淨土」出於「人為」出發，對五戒

12. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，高雄：佛光文化，2013 年。

13. 參閱韓煥忠：《佛教四書學》，北京：人民出版社，2015 年。

14. 同註 12，頁 18-30。

予以了完全嶄新的解釋，以為「世界的不安，社會的紊亂，皆因亂殺、亂取所致，要想建設人間淨土，非要從五戒入手不可」，這一說法實將五戒之根本定位於「仁」字。¹⁵

法舫法師的〈佛教對人生的看法〉以佛教「利他」由「大悲心」啟發，而佛教慈悲心也就是「惻隱之心」，由此就將佛教落實為「仁學」。¹⁶

巨贊法師於〈佛學與人生〉中比較了儒佛二家，其以為「佛教的人生觀和儒家相彷彿」，但孟子之談「仁之端」尚在「倫理」層次，不及佛教在哲學層次上來得深刻，故要相合二家，以解決整個人生問題。¹⁷

正果法師於〈人間佛教寄語〉中指出，學佛，即是學習成就佛陀的「人格」，「學佛的人應在日常生活中勘驗自己的現前一念使之符合佛陀的教導，除此之外，沒有什麼神祕的方法可用，更沒有什麼神祕的東西可使你即身成佛」。¹⁸ 正果法師之說已最徹底將佛教定位為仁學維度的「修心」之學。

竺摩法師於〈佛教與人生的關係〉雖分別了人天乘、菩薩乘，但將此二者同視為利世、入世、救世，而不同聲聞、緣覺二乘，故而將「人間善法」內在關聯於佛法。¹⁹

印順法師〈從人到成佛之路〉以發大悲心為主的菩提心引導十善行，此為從人成佛的第一步。²⁰

由上述簡略概括，我們可以看到，近現代佛教思想家在處理佛教「五戒」

15. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，頁 52-57。

16. 同註 15，頁 16-79。

17. 同註 15，頁 82-90。

18. 同註 15，頁 94-111。

19. 同註 15，頁 116-127。

20. 同註 15，頁 130-145。



議題時已拋棄了傳統的格義「五常」之依傍性做法，而是突出了「五戒」深刻的「仁學」意涵，確切而言是以「佛教仁學」形態取代了明清以來的「佛教禮學」形態。可見《人間佛教的發展》一書的編輯有其深義，意在為星雲大師人間佛教思想的佛教史觀，作一思想譜系學的勾勒。

不寧唯是，為了在更大的思想史背景下把握、定位星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態，筆者以為，此一思想譜系的勾勒不應局限於近現代，而可向前探源，追溯到宋初近世佛教形態。事實上，基於筆者已有對宋初天台佛教思想的研究，²¹在此想將星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態，與宋初天台山外派名僧孤山智圓²²以「治心」定位佛教職能的思考連繫起來。必須指出的是，這不是一狹義「譜系學」意義上的連接，而是就星雲大師與智圓大師對佛教「本旨」與「職能」定位同具有濃郁的「仁學」意識而言。

眾所周知，在唐宋轉折之際，宋初天台佛學內部有一激烈的「山家山外之爭」，此一義學之爭，一般雖被學界刻劃為對天台教義正統性解釋權之爭，而實非純粹的教義之爭，乃是近世佛教形態與職能定位之爭。雖然通過山家山外之爭，以知禮為代表的四明家的「行懺」定位最終獲得了合法性，從而在「制度」層面上否定了以智圓為代表的錢塘系的「治心」定位，但後者實有其價值意義，故而會在新的歷史條件下獲得重新發展的可能。

事實上，正如史家所言，宋初有一「人間社會秩序」的重構這一大背景，²³此對佛教的合法性是一挑戰。作為釋子，智圓把佛教自拘為治心之學，

-
21. 參閱吳忠偉：《圓教的危機與譜系的再生——宋初天台宗山家山外之爭研究》，長春：吉林人民出版社，2007年；《智圓佛學思想研究》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
 22. 關於智圓思想最新的系統性研究可見韓劍英：《宋學先覺孤山智圓思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2016年。
 23. 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年。

其目的在於將佛教整個地轉化為心性層面上的「秩序之學」，此不同於以往一般性的對佛教「治心」之學的定位，也有別於智者大師以「圓教」形式將佛教落實為一意識型態的「普遍禮法」。為此，智圓對「治心」與「治身」關係作出新的說明，其給出的典型表述即是「修身以儒，治心以釋」，即要以釋子身分同時履行治心與修身之職能。

智圓之舉實被時人視為狂徒、異端之舉，因為以釋子身分是可「方便」地接納儒家「修身」，但如何可以儒學修身安頓自我呢？對此，智圓有一理論上的處理：「釋道儒宗，其旨本融。」這個「本融」之旨就是「遷善而遠惡」。為此，智圓對儒學作了新的解讀，將其定位為仁向善之學，而非禮學。為仁者雖不必有現世之福，然必得後世令名之大福。這樣釋子之「修身以儒」就具有合法性，因為其並非是將自身置於現實禮法世界中，乃是為仁修身而指向超越的道德世界。

智圓以儒學本是仁學，其主旨是「遷善遠惡」，這就把「為仁」之學置換為「為善」之學。智圓既對儒家作了「仁學」定位，以其為「遷善遠惡」的「自訟」之學，其意不在於所謂的「儒學化」，而在於以此內在「一元化」地溝通儒佛；因為儒釋均是向善復性之學，唯佛教能通達心性本體，故其「好生惡殺」可達其極致。如此，我們就能理解智圓對佛教的新詮釋：「且吾釋氏之勉懺悔者，其實自訟之深者，改過之大者。何哉？夫能仁闡一乘寂滅之理，張三世報應之事。俾乎達其理者，則反其妄；信其事者，則遷其善。蚩蚩元元，既不能寡其過於是乎，使觀其心而知罪無相，不曰自訟之深者邪？對其像而誓不造新，不曰改過之大者邪？」²⁴

顯然，智圓以「勉懺悔者，其實自訟之深者」定位佛教，其實賦予了佛

24. 宋·智圓：〈湖州德清覺華淨土懺院記〉，《閑居編》卷23，《續藏經》第101冊，頁122下。



教以一更為究竟徹底的「仁學」身分。從某種意義上講，智圓的佛教「自訟」之學可視為佛教仁學形態的最早表現。對比智圓，星雲大師對「自訟」的理解自有其故，要對星雲大師人間佛教「佛教仁學」型態作一深刻的規範性闡說，必須要有一「佛教仁學」思想史的脈絡梳理。

四、結論

人之在世乃是與他者結緣而在，故己／人之人際關係至為日常而又至為微妙。儒家仁學雖曾於此際獨善其能，然亦有其思想與實踐上的局限；對此，星雲大師人間佛教創造性地將漢語佛教修行落實於此一日常領域，以佛教仁學形式最徹底地推進了仁學「責己厚人」之「自訟」原則，從而以「佛光宗」的形式，為當代漢語佛教全球弘化提供了嶄新的形態學上的進入。

參考書目

一、經典

1. 宋·智圓：〈湖州德清覺華淨土懺院記〉，《閑居編》卷 23，《續藏經》第 101 冊。

二、專書

1. 星雲大師：《佛法真義》，高雄：佛光文化，2018 年。
2. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，高雄：佛光文化，2013 年。
3. 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004 年。
4. 吳忠偉：《圓教的危機與譜系的再生——宋初天台宗山家山外之爭研究》，長春：吉林人民出版社，2007 年。
5. 吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，高雄：佛光山文教基金會，2001 年。
6. 李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》，北京：中國人民大學出版社，2004 年。
7. 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996 年。
8. 韓煥忠：《佛教四書學》，北京：人民出版社，2015 年。
9. 韓劍英：《宋學先覺孤山智圓思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2016 年。
10. 【德】康德著，楊祖陶、鄧曉芒編譯：〈實踐理性批判〉，《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001 年。
11. 【美】梯利著，葛力譯：《西方哲學史》（增補修訂版），北京：商務印書館，1999 年。



物不在奇，缺之則珍。
才不在高，適用則優。
施不在多，即時則貴。
道不在深，應機則妙。

～《人間佛教語錄》