

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

佛光山人間佛教的社會實踐
——兼論與原始佛教之關涉

The Study of the Social Practice of Fo Guang Shan's

Humanistic Buddhism and its relationship with Early Buddhism

研 究 生：蔡麗芬

指 導 教 授：陳美華 博士

中 華 民 國 一 〇 二 年 七 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

佛光山人間佛教的社會實踐-兼論與原始佛教之關涉

研究生：蔡麗芬

經考試合格特此證明

口試委員：

陳美華

謝建東

張小亭

指導教授：

陳美華

系主任(所長)：

蔡麗芬

口試日期：中華民國 102 年 6 月 19 日

摘要

本研究選擇佛光山人間佛教的社會實踐為研究對象，其以現代化與生活化的入世作為實踐框架，此與原始佛教出世解脫的實踐方式，彼此之間的關涉，是本研究進行考掘的論題。同時本研究以當代社會學之宗教市場理論的觀點來詮釋佛光山人間佛教的社會實踐。

研究發現，佛光山人間佛教與原始佛教二者的產生，都與當時代的政經等社會背景之變化有關。在修行目標及弘法方面，原始佛教強調內修的修證，以出世解脫達至涅槃為目標，以出家僧侶為弘法的主體。佛光山人間佛教強調佛法的社會實踐，主張「僧信平等化」，在家信眾也可以積極參與種種宗教活動及弘法佈教。雖然二者都立基於實踐哲學之立場，佛光山人間佛教所強調的是現世人間倫理性生活之提升，原始佛教所重視的是超越面的自我超拔，也就是出離輪迴的解脫。同時也發現入世性的宗教組織之修行者，以出世的精神做入世的事業，如何安頓其生活實踐的超越性及出世解脫的目標，仍面對著神聖性與世俗性的爭論。

本文以宗教市場理論詮釋佛光山人間佛教的社會實踐，發現經由市場機制的運用，宗教教義、宗教服務、宗教活動與世俗元素結合，並透過合於宗教質素的管道來經營信徒或潛在信徒，對於宗教組織的發展有相當的關連性。宗教市場理論的立論，讓我們認識宗教組織的作用，也理解到宗教市場理論分析宗教組織作為宗教與現代性關係的實質場域之詮釋基礎。

關鍵字：佛光山、人間佛教、社會實踐、原始佛教、宗教市場理論

Abstract

This research selected the social practice of Fo Guang Shan's Humanistic Buddhism as the study subject. It examined the relationship between its "going into the society" practice framework of modernization and daily-living and the transcendental liberation practice of the Early Buddhism. In addition, this study used the contemporary sociology theory of Religious Economy Model to analyze the social practice of Fo Guang Shan's Humanistic Buddhism.

Results revealed that the development of Fo Guang Shan's Humanistic Buddhism and the Early Buddhism were both influenced by the political, economic, and social factors at their times. Early Buddhism emphasized on the doctrine of liberation through monastic life and ultimately attained Nirvana through monastic life outside of the society. It considered the monastics as the core in promoting the Dharma. On the other hand, Fo Guang Shan's Humanistic Buddhism emphasized on the social practice of the Dharma and advocated the equality of the Sangha and lay practitioners. The lay practitioners can participate in the religious activities and the propagation of Dharma similar to the monastics. Although both groups set their foundation on the philosophy of practice, Fo Guang Shan Monastic emphasized the promotion of ethics in secular life, while Early Buddhism stressed the liberation of transmigration through the realization of non-self. In addition, this study also found that the "going into the society" monastics, while they were engaging in secular matters with a sacred spirit, and spiritual supremacy, with the aim of transcendental liberation, they still had to face with the critics about sacred and secular arguments.

The present study used theories of Religious Economy Model to analyze the social practice of Fo Guang Shan's Humanistic Buddhism. It found that through the use of market mechanisms, that is, religious doctrines, religious services, and religious activities combined with secular elements, and that through the use of religious channel to manage believers and potential believers were highly related to the development of religious organizations. The theory of Religious Economy Model allowed us to understand the functions of religious organizations and to understand relationship between the practice of religious organizations and modernization.

Keywords : Fo Guang Shan, Humanistic Buddhism, Social Practice, Early Buddhism, Religious Economy Model

目次

第一章	緒論	1
第一節	研究動機與研究範圍.....	1
第二節	問題意識與研究目的.....	3
第三節	研究方法與相關理論.....	4
第四節	文獻回顧.....	7
第二章	佛光山的人間佛教	30
第一節	佛光山人間佛教發展的社會背景.....	30
第二節	星雲大師的歷史及其宗教.....	32
第三節	佛光山人間佛教的社會實踐.....	38
第三章	佛光山人間佛教與原始佛教的關涉	66
第一節	原始佛教的社會背景.....	66
第二節	原始佛教的修道目標.....	70
第三節	原始佛教的弘化方式.....	77
第四節	佛光山人間佛教與原始佛教關涉之分析.....	85

第四章	佛光山人間佛教社會實踐的分析討論	93
第一節	佛光山人間佛教社會實踐的入世出世爭論.....	93
第二節	宗教市場理論的詮釋.....	106
第五章	結論	123
第一節	研究發現.....	123
第二節	後續研究之展望.....	125
第三節	持續的佛法辯證.....	126
參考文獻		128

第一章 緒論

有一初學青年請教趙州禪師道：「我是剛入門的求道者，誠懇地請求老師給與一些特別的指教。」

趙州道：「你吃過早飯沒有？」

「謝謝！用過了！」

「那麼，去把自己的用過的碗洗乾淨吧！」

「洗乾淨了。」

「請將地清掃一下吧！」

初學青年終於非常不滿意地道：「難道洗碗掃地以外，老師就沒有別的禪法教我嗎？」

趙州禪師也很不客氣地說道：「我不知道除了洗碗掃地以外，還有什麼禪法？」

禪，離開不了生活，穿衣吃飯是禪，搬柴運水也是禪，一個人不把生活照顧好，禪安住在什麼地方呢？

碗不洗，地不掃，生活問題都解決不了，生死怎麼能解脫呢？有詩云：

「粥罷令教洗鉢盂，豁然心地自相符；

而今參飽叢林客，且道其間有悟無。」¹

這則公案禪師通過洗碗掃地隨機開解生活中蘊藏的禪機密意。中國佛教的禪門教導，常以幽默、勘破的智慧教導學人。在禪師的教導中，日用生活處處是修行的下手處，這個下手處如何著力，如何可能通往禪的任運逍遙，如何可能通往究竟解脫道。本文以佛光山所踐行的人間佛教作為下手處，探尋世間通往出世間道途的風光。

第一節 研究動機與研究範圍

「科技始終來自人性」是一句大家都耳熟能詳的現代產品廣告詞，從表面上看，科技在現代社會中是因應人類的生活需要而發展，科技的智慧亦不斷的在給人

¹ 星雲大師 2002，頁 222-223。

類帶來便利性中立足。科技產品為現代人帶來前所未有的方便，使用者介面亦非常地人性化。在回應人性的需求中，科技產品的不斷推陳出新，有了穩當的落腳處。

科技在現代化的社會中，不斷地推出新的產品，在人們精神層面的需求方面，是否也有相對應的發展取向呢？在現代化的社會中，我們可以看見在宗教信仰方面，有些宗教或者對於宗教義理進行創新的詮釋，或者對於轉化宗教實踐方式，發展出新的論述等，凡此改變都是希望傳統宗教，能以適應現代社會的面貌為現代人所接受。傳統宗教經過創新或轉化之後，宗教信仰的影響力及傳承之持續如何可能。這引發研究者產生對於傳統宗教在現代社會的發展狀況之研究興趣。但，研究要從那裡做為起點呢？研究範圍又要如何定位呢？

研究者作為一個佛教徒，很希望能以佛教作為範圍進行探討。佛教發展了二千多年，到了不同的地域，與當地的文化、社會相融會，在多元並且同中有異的面貌中，成就了在地的佛教信仰傳承與實踐路徑。二千多年來的佛教，從印度弘揚到世界各地，結合了當地文化所發展出來的在地佛教，其間積累出極為深博的佛教思想，撰述的典籍甚為浩瀚，而所發展的信仰實踐模式，亦是精妙繽紛。面對這麼豐富的智慧傳統，各個不同時期、不同地域所傳承的「佛教」，均能在適應了自身的文化後，發展出在地化的佛教傳承，其彼此間存在著不同地域文化元素、信奉經典、信仰實踐方式等等的差異，佛教傳承的體系如此之龐大，絕非本研究所能括其大要。

「人間佛教」思想在近幾十年來的台灣佛教界與學術界蔚為顯學，許多道場莫不以「人間佛教」為號召，積極的從事入世關懷之佛教事業。目前台灣的「人間佛教」發展，在幾位佛教大德的弘化下，相當受到社會的接受，人間佛教的弘傳有顯著的普遍性。例如，慈濟、佛光山、法鼓山等佛教團體在既有佛教傳統的基礎上，由領導者重新詮釋佛教教義，一方面發展出適合現代人的佛教修行及實踐方式，另一方面亦援引了符應現代化的組織經營模式來開展宗教及社會志業，並在 1980 年代至今，成功地吸引了大量的信徒人數。這樣的作法，可以看作是佛教傳統對現代社會潮流的一種回應，也意味著臺灣的佛教團體已經經營出一套新的修行論述來引導社會以新的態度看待佛教的價值。劉怡寧以文化構框與認同建構的論點研究前述三個佛教團體，指出這三個教團實踐框架的文化特徵，分別是：慈濟證嚴法師提倡

慈善救濟的實踐框架，星雲法師主張佛教現代化與生活化的實踐框架，聖嚴法師強調人間淨土的修行實踐框架。²

因此，本研究選擇台灣人間佛教之實踐為思索的起點，並以佛光山為範疇，之所以做這樣的選擇，乃因佛光山所提倡的現代化與生活化之實踐方式，是本研究關注的方向，佛光山的創辦人星雲大師以現代化的思想推動佛光山的弘法事務，清楚揭示了其並非是在山林自修的道場，而是具體發展社會實踐的教團。在短短四十餘年間分燈海內外，除了台灣之外，全世界有二百多個屬於其派下的道場，全球有百萬以上的信徒，這樣弘傳的實力與影響力，引發研究者對於這麼多信徒願意皈依於這樣的信仰傳承感到好奇。

第二節 問題意識與研究目的

佛光山人間佛教與原始佛教所發展的實踐方式，究竟其所關懷的面向有何差異，其彼此間是否存在著連繫。人間佛教的思想是大乘佛教菩薩行的發揮，重視「自利利他」，然原始佛教的實踐，強調的是「解脫證悟」。不同時代的佛教，能在其所處的時代普遍為當時代的信眾信受奉行，自有其被接受的理據，而隨著時間的推移，發生內涵與形式的變化，這種同一傳承脈絡，看似相同但卻是經過轉化，而轉化過後，究竟其彼此之間是否仍存在著內在連繫？原始佛教的出世與當代人間佛教的入世，是否產生爭論，其爭論的辯證又是如何，是本研究想要發掘的議題。

佛光山人間佛教的社會實踐，擁有龐大的弘法據點與信徒，可以說是現代化成功的類型。江燦騰對於佛光山弘法的影響力，曾說：

星雲法師的作法相當新穎，他把人間佛教包裝成歡欣快樂、突破守舊形象的宗教，致使台灣的佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮，讓人們對台灣的佛教大大地改觀，這可說是星雲最重要的貢獻之一。³

² 劉怡寧 2010。

³ 江燦騰 2009，頁 388。

星雲大師以現代化的企業經營來推廣佛教，若以「市場」的概念來看待，可以說其在「宗教市場」上有很成功的績效。因此，探討宗教市場理論如何詮釋佛光山人間佛教的社會實踐，亦是本研究所要關注的內容。

本研究以佛光山人間佛教與原始佛教的歷史背景及實踐模式之考掘，進行二者之間互涉以及出世入世爭論之探討，並以宗教市場理論來理解佛光山人間佛教的社會實踐。經由以上的背景認識，釐清並確立了本研究論題為：（1）佛光山人間佛教與原始佛教之關涉及出世／入世之爭論；（2）佛光山人間佛教社會實踐在當代社會學理論的詮釋意義。從而本研究想要探問的問題意識為：

- （一）探討社會脈絡變動與信仰形成的關係：原始佛教與佛光山人間佛教如何透過當時代的佛法思潮與社會環境變化，產生其信仰實踐方式，及其彼此間的關涉是什麼？
- （二）探討佛光山人間佛教入世之社會實踐與原始佛教之出世作為的爭論。
- （三）理解宗教市場理論對佛光山人間佛教社會實踐的詮釋。

在這個立意下，本研究有以下三個目的：

- （一）理解佛光山人間佛教與原始佛教之發展，在其各自時代所形成的社會背景及實踐方式的關涉。
- （二）探討佛光山人間佛教入世之社會實踐與原始佛教之出世作為的爭論及其回應。
- （三）應用宗教市場理論理解佛光山人間佛教的社會實踐。

第三節 研究方法與相關理論

一、研究方法：文獻分析法、比較分析法

本文主要採用文獻分析法、比較分析法作為研究方法。有關原始佛教與佛光山人間佛教的社會背景及特質，皆以文獻分析法為主軸來進行研究，此研究法適用於

專門性、歷史性、系統性及比較性的主題。它是採取系統而客觀的界定、檢驗、分析、綜合證明的方法，以「確定過去事件」或文本的確實性和結論。在文本的選擇上，儘可能以一手資料為主，並輔以二手資料。所採取的步驟為：（1）確定問題與擬訂假設；（2）蒐集文獻資料；（3）分析資料；（4）解釋與歸納資料。⁴採用此研究法以求有系統地進行文獻資料的蒐集與分析，並呈現與描述二者的歷史背景、特質及其影響。

有關原始佛教與佛光山人間佛教之信仰實踐方式，除了承續文獻分析法，以信仰實踐方式進行文獻資料的蒐集與分析外，接著採用通觀、局部、和融會這幾種比較分析法，來深度剖析佛光山人間佛教與原始佛教的關聯性、差異性，以及佛光山人間佛教的入世實踐與原始佛教出世作為之間的爭論。

二、研究理論：宗教市場理論

有關佛光山人間佛教社會實踐，本文以 Rodney Stark、Roger Finke、Laurence Iannaccone 的宗教市場理論（the theory of Religious Economy Model）來理解佛光山人間佛教的社會實踐在當代社會學相關理論的意義及詮釋觀點。

西方宗教社會學家和歷史學家於 1950 至 1960 年代對於宗教逐漸從現實生活中無處不在的地位跟深遠影響退縮到一個相對獨立的宗教領域裡，政治、經濟、文化等層面逐漸去除宗教色彩，他們對於這種在現代社會發生的變化，以「世俗化」（secularization）⁵理論來描述。Peter Berger 是主要的代表學者之一，Berger 對於世俗化下了一個很容易理解的定義：「我們所謂的世俗化，指的是社會與文化的活動領域脫離宗教制度和象徵的支配過程。」⁶Berger 早期的論點，認為世俗化是指現代西方歷史上在經驗中可以觀察到的一些極重要的過程，一般而言，世俗化通常指的

⁴ 葉立誠、葉至誠編 1999，頁 138-156。

⁵ 世俗化（secularization）是西方宗教社會學提出來的理論概念，主要用來形容在現代社會發生的一種變化，即宗教逐漸由在現實生活中無處不在的地位跟深遠影響退縮到一個相對獨立的宗教領域裡，政治、經濟、文化等層面逐漸去除宗教色彩。世俗化一詞使用至今，它的含義是不斷變化的，無論世俗化如何定義，它與宗教都是直接相關的，世俗化理論大將 Berger 對於世俗化下了一個很容易理解的定義：「我們所謂的世俗化，指的是社會與文化的活動領域脫離宗教制度和象徵的支配過程。」（Berger 1969，蕭羨一譯 2003，頁 130）。

⁶ Berger 1969，蕭羨一譯 2003，頁 130。

是宗教在社會中逐漸失去它的主流地位或社會意義的過程，更簡單表示，則是宗教的影響力式微。世俗化是人類社會變化的一個過程，世俗化在傳統社會向現代化前進的過程中，是一個不可或缺的組成部分，西方科技的發展使人們更能了解自然和改造自然，也改變了人們的世界觀和生活方式，從而降低了宗教在人們心中的地位。⁷

然而，實際歷史進程的發展，並未簡單的照著世俗化理論所指出的路線發展，世俗化理論面對 1970 年以來全球社會宗教復振的景象，不管是基本教義派的興起，或是福音教派的活躍，都讓諸多世俗化理論家開始重新思考世俗化理論的有效性。Berger 後期修正了早期的理論，認為現代化的發展並不必然導致社會上或是個人心靈上的宗教衰落，相反的，現代性本身還可能導致強而有力的反世俗化運動。⁸ 社會的變遷從古至今持續進行著，對於奠基於社會的宗教，當然也不可能一成不變。時至今日宗教仍不斷地改變著自身的形式及內容，以適應社會的發展。因此，世俗化理論對於宗教現象的解釋，所發展出來的論述，在過去二十年裡受到宗教市場理論的挑戰，而在宗教社會學經歷了「典範的轉移」。

當代的美國學者 Roger Finke 及 Rodney Stark 提出把經濟學的基本原則應用在團體或社會層面的宗教面向上，以之做為宗教研究之新模型。他們說：「宗教經濟是由一個社會中的所有宗教活動構成，包括一個現在的和潛在的信徒（需求）市場，一個或多個吸引或維持信徒的組織（供應者），以及這些組織所提供的宗教文化（產品）。」⁹這樣的解釋把經濟學的基本原則應用在宗教現象，確實對於宗教現象的解釋，發展出一種新的詮釋觀點。

宗教市場理論主要探討「組織供給面」與「個人需求面」，其理論認為在一些主要元素上面，宗教系統與經濟系統具有極大的相似性，可以將經濟學的基本原理應用到對宗教現象的分析上。宗教市場的構成包括：（1）宗教產品的消費者——一般信徒：佛教居士、基督教平信徒等；（2）產品的供給者——教職人員：佛教法師、牧師等；（3）宗教產品——各種形式的宗教活動。Stark 的核心觀點是：當

⁷ Berger 1969，蕭羨一譯 2003。

⁸ Berger 1999，李駿康譯 2005，頁 1-22。

⁹ Finke and Rodney 2000，楊鳳崗譯，2004，頁 237。

代宗教變化的主要根源取決於宗教產品的供給者，而不是消費者。這其中有幾個重要的論點，分別是：（1）如果宗教市場完全受市場驅動，沒有外在管制，那麼就會發展出宗教的多元和競爭關係；（2）在宗教自由競爭的前提下，爲了贏得信眾，教會必定儘力開發符合社會需要的宗教產品；（3）競爭或許會造成具體教會的興衰，但在總體上必定提高社會的宗教消費水平，促進宗教的繁榮；（4）相反地，如果宗教市場由國家壟斷，必定產生懶惰的宗教供應商和無效的宗教產品，引發該宗教的衰弱。¹⁰

這一小節僅對宗教市場理論的發展及其理論架構作一梗概說明，有關宗教市場理論如何詮釋佛光山人間佛教的社會實踐，其相關論述將在本文進行分析與討論時進一步探討。

第四節 文獻回顧

本研究文獻回顧將分成二部分來進行，主要以：（一）原始佛教；（二）人間佛教及佛光山人間佛教之相關文獻來進行整理分析。

一、原始佛教

對於原始佛教的研究，研究者閱讀蒐集的文獻闡明如下：

（一）相關專書：

1.中村元《原始佛教——其思想與生活》¹¹：本書主要的特色是把佛教和它所誕生的土壤並觀來闡述原始佛教的教義。書中對於佛陀創教的社會基礎，及其思想和對人們現實生活的教導，都有清楚的闡明。

2.中村元《從比較觀點看佛教》¹²：本書以佛教與基督教相互對比，對於二者的弘傳歷史、教義見解、終極目標的同異進行分析，同時對於修行者的責任、在社會的義務及「自力」、「他力」信仰也多有探究。

¹⁰ 參閱魏德東 2009。

¹¹ 中村元 1995。

3.木村泰賢《原始佛教思想論》¹³：本書以佛陀時代至佛滅度後約百年的時間為原始佛教時期的範疇，對於佛陀時代的思想界，佛陀緣起法、業與輪迴的教法，實踐佛法的修道進程，都以漢譯及巴利經典做嚴謹的考證來論述。

4.平川彰《印度佛教史》¹⁴：作者總結了二十世紀七十年代以前學術界在印度佛教方面的主要成果，通過取捨與抉擇，以「通史」式方式書寫，全書從原始佛教論述到密教後期，論述主題涵括了教義、教團、經論文獻、歷史文獻等，作者也進行了詮釋與批判。

5.呂澂《印度佛學思想概論》¹⁵：本書對於自佛陀時代原始佛學的構成與要點，一直到部派佛學及初、中、晚期的大乘佛學，這一段約一千五百年的印度佛學發展概況，勾勒出一個系統性介紹，對於這一歷史時期的學說特點與變化，得以有一個清晰的輪廓來理解。

6.印順導師《印度之佛教》¹⁶：本書闡述佛陀時期至佛教在印度衰滅的流變，以五個分期來闡明。第一期「聲聞為本之解脫同歸」；第二期小乘盛而大乘隱的「傾向菩薩之聲聞分流」；第三期大乘各派思想盛的「菩薩為本之大小乘兼暢」；第四期大乘佛教分流為「虛妄唯識學」、「真常唯心論」、「性空唯名論」，「如來」傾向之潛流在此時期影響很大，此期可謂為「傾向如來之菩薩分流」；第五期佛教自各地萎縮而局限於摩竭陀以東，以如來不可思議之三密為重點，立本於神秘、唯心、頓入之行解，倡一切有情成佛，不復如大乘初興之重於利他，而求即心即身成佛，可謂為「如來為本之梵佛一體」。作者取喻人的一生：誕生、童年、少壯、漸衰而老死，來闡述佛教通過五個時期的演變。

¹² 中村元 2003。

¹³ 木村泰賢 1999。

¹⁴ 平川彰 2002。

¹⁵ 呂澂 1982。

¹⁶ 印順導師 1988。

7.楊惠南《佛教思想發展史論》¹⁷：本書的特色在於其涵蓋了佛教橫面式的概論和縱貫式的歷史這二方面來書寫，自佛陀時代的印度各界思想、佛教思想，到部派佛教、大乘佛教及佛教傳入中國的各種宗派教理都有所探討。

(二) 相關期刊論文：

1.菩提長老講述記錄的〈初期佛教解脫道概觀——菩提長老講解《馬邑大經》〉¹⁸：菩提長老說明佛陀教法中，在家出家修行都必須遵守的軌則，修行的前方便法門和修行證道的修道次第，及修道所達到的四禪的境界。

2.宇井伯壽〈原始佛教〉¹⁹：作者對於原始佛教的傾向、學說的變遷及其實踐效果，乃至後來的部派分裂提出分析探討。

3.楊惠南〈論前後期佛教對解脫境的看法〉²⁰：作者對於大、小乘佛教及中、印佛教的解脫境界，從解脫的涅槃論起，並涉及解脫的具體活動；舉凡解脫者的智力、肉體（色身）的活動，以及身心所依的世間，從佛身觀（正報論）、本願思想與淨土論（依報論）等方面詳細討論。

4.莊春江〈解脫道與菩薩道〉²¹：作者研究聲聞佛教的解脫道及大乘佛教的菩薩道，指出從佛教歷史的發展上看，多數時候二者都展現不同風格。作者嚐試從緣起法理則的把握，試著建立解脫道與菩薩道的共同基礎，他指出若能在群、我關係中體會緣起法則，那就能願意多實踐慈悲利他。若此，則慈悲利他的精神，就成為解脫道與菩薩道的交集。

5.黃柏棋〈初期佛教梵行思想之研究〉²²：本文主要由巴利語相關文獻探討佛陀對「梵行」、「梵行者」，以及其他由「梵」字組成之複合詞相涉議題之詮釋。在佛陀所處的時代，各種宗教思想勃興，有關梵行與梵行者之意涵亦隨之蛻

¹⁷ 楊惠南 1997。

¹⁸ 菩提長老 2006。自蕭法師譯，頁 20-49。

¹⁹ 宇井伯壽 1978，頁 1-13。

²⁰ 楊惠南 1980，頁 279-315。

²¹ 莊春江 2000。

²² 黃柏棋 2007，頁 5-70。

變。也就在這一股重大思想潮流的轉折中，「梵行」、「梵行者」及其相關詞的使用，亦表現出了不同以往之意義。終極而言，此一新意義與時代的思想氛圍息息相關，而在佛教本身，梵行思想乃為其修行生活賦予了新的宗教意涵，凸顯出其特有的思想風貌。研究指出佛陀乃是無上究竟梵行的首位完辦者。其在梵行的圓滿實踐上面所代表有關真理之嶄新體驗，也開啓了一個前所未有的宗教認同意義。

6. 呂凱文〈論僧俗二眾之宗教教育——從僧俗身份的區分與宗教職能的定位談起〉²³：作者指出儘管原始聖典記載的佛陀教導以出家僧眾為主要對象，但是佛世時代的在家信眾亦有重要地位，對於在家信眾的教導亦散見於聖典各處，因此，對於佛陀教育的討論與研究，宜重視兩面向的平衡發展，才能明晰地定位與闡釋佛教從「世間」（世俗）到「出世間」（神聖）的連續與向度，並思考僧俗之間的合理定位及僧信二眾的教育問題。

7. 元弼聖〈原始佛教的佛陀觀〉²⁴：作者以《阿含經》和《律藏》探究「歷史的佛陀觀」和「理想的佛陀觀」兩面，在文獻中所呈現的形象。由於佛陀在世時親炙其學法的弟子及佛陀入滅後的佛弟子，對於佛陀觀產生「歷史上的佛陀」及「理想中的佛陀」的不同，而影響佛弟子在信仰的觀念產生差異，形成不同的實踐模式；而解脫觀的不同，更是影響其實踐之方式及發展出不同實踐策略的重要因素。

8. 黃武達〈原始佛教「聲聞解脫道」修證模式之研究〉²⁵：作者從《增壹阿含經》解脫道修行方法（內觀禪修）及《雜阿含經》解脫道修行方法（五受蘊、六入處、緣起法、證果）來論述原始佛教「聲聞解脫道」的修證模式。

（二）相關學位論文：

1. 李宗興《原始佛教之生命觀》²⁶：作者闡釋佛陀的「緣起法」就是他的「宇宙論」，佛陀的「四諦法」、「三法印」、「無我觀」乃至「十二緣起」，就是他的生命觀。原始佛教對生命的見解，著重在一些生命的根本且重要的問題上，這令

²³ 呂凱文 2005，頁 59-109。

²⁴ 元弼聖 2000，頁 117-140。

²⁵ 黃武達 2010。

²⁶ 李宗興 2000。

原始佛教對生命苦惱的處理精神，就如同一隻正全神注視著遠方獵物的掠食者一般，不為外在的枝末所動搖，所以他對一些枝節就不是那麼樣的堅持，只將思想之重心放在生命苦惱之解脫上。原始佛教的生命觀之所以具開放性，乃源自佛陀所建立的生命觀本身是極為普遍與開放的。

2.劉聯宗《漢譯《雜阿含經》苦與解脫的研究》²⁷：作者指出，在佛教開始的那個時代，在印度便充斥著宣說各種不同解脫理論與方法的團體，對當時的印度修行者而言，解脫是一種共同的目標，然而什麼是解脫，各個思想家又有不同的定義。作者研究的重心，從《雜阿含經》探究這些讓佛教與眾不同的要素，提出佛教之所以能在當時的印度蓬勃發展，是因為佛陀所宣說的解脫思想與實踐方法符合當時人們的需要，同時論證佛陀的教法之所以能延續至今，也是因為佛法滿足了從古至今人們對心靈解脫上的需求。

上述文獻分別從史觀、佛陀教育、修行方法、解脫觀等，來說明原始佛教時期的相關論述。這些論述分別從經典的立據加以研究闡述，前人耕耘研究的成果，累積了相當程度的理論成果，有助於本文立基於此基礎的了解進一步探究。

二、「人間佛教」及佛光山的「人間佛教」

有關「人間佛教」的定義或者說其實質內涵是什麼，陳美華在研究太虛大師的人生佛教／人間佛教中指出，²⁸太虛大師提出「人生」一詞，乃是針對向來佛法之流弊，向來之佛法，可分為「死的佛教」與「鬼的佛教」。而學佛法的，以為只要是死的時候死的好，同時也要死了之後好，太虛大師認為這並非佛法的真義。因此主張若要死的好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重「死鬼」，

²⁷ 劉聯宗 2010。

²⁸ 陳美華在〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉一文中，討論太虛大師對「佛學」與「佛教」這兩個名詞的用法邏輯，得到太虛大師對「人生」和「人間」的看法，並非是截然劃分和涇渭分明的結論。（「人間佛教」一詞已出現在太虛的講稿中。雖然在其六百多萬字的著作中，只有一篇在 1933 年發表的〈怎樣來建設人間佛教〉一文有直接談到他對「人間佛教」的看法外，其餘大多是談涉佛教改革運動和「人生佛教」方面的文章。「人生佛教」的「人生」兩字，應是對「五四運動」的一種回應，試圖把佛法與人生觀結合在一起的作法。從當時連帶引發而產生的「科學與人生觀」論戰的時代背景來看，確實可以說是太虛想要結合佛法與人生觀的一個歷史產物。然而他的思想內容日後仍有增添，因此他的「人生佛教」思想，並不能完全涵蓋他的佛教理念。他對「人生」和「人間」的看法，並非是截然劃分和涇渭分明的。）

不如重「人生」，這才是人生佛教的思想。²⁹陳美華研究印順導師的人間佛教思想，歸結出：印順導師認為「人間佛教」的提出和提倡，並非只是一、二人的作為而已。只不過作為中國數百年來罕見之優秀佛教學者的印順導師將「人間佛教」的重要理論，綜合的抽繹出來。所以不是創新，而是將固有的「刮垢磨光」。在繼承固有、重新詮釋中，印順導師「為古代佛教所本有的」人間佛教的實質內涵，定義為「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」的「人菩薩行」，一切以人為本，以人間為遊化場域，也就是《阿含經》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛」的理念。³⁰

鄧子美整理了學界相關共識並與人間佛教特徵連結，對人間佛教的特徵作了五點歸納：（1）彼岸世界與此岸世界兼顧；（2）以發揮系統化倫理的社會功能為主；（3）文化、教育、慈善公益、環保等事業的規模化、集約化；（4）與現代市民具有親緣性，具有社會化組織；（5）巫術手法及其影響消褪。他也指出這些特徵，也可以對自稱人間佛教實際別有企圖的作為對比，以鑒別其是否名實相符。³¹龔雋指出「人間佛教」已經成為現代漢語佛教界一具有象徵意義的歷史事件，因為它自身還處在論域不斷交匯、調整和發展中。³²呂凱文對人間佛教也有一相當完整的描述：

「人間佛教」這一名詞與其相關理念，為華人佛教界與學術界廣泛運用。從太虛大師（1890-1947）提出「人生佛教」以來，有許多宗教師、學者與團體對於人間佛教相關理念與內涵提出寶貴的貢獻，甚且對於這個名詞背後應該具有的實際內涵，也存著不同的看法。歷經將近一個世紀以來的發展，隨著立論者差別、所處的年代及地域的不同及所面對的挑戰不同等等的課題，這些與人間佛教理念相關的論述，相對的也顯得多重、複雜與模稜兩可。至今為止，儘管難以將人間佛教歸結出能讓各家完全接受且無條件認同的定型模式，但就其面臨「新世紀的種種挑戰」轉而尋求適應、醞釀而成形的歷程而言，這個名詞其實也不應該被視為是單一個人與

²⁹ 陳美華 2002a，頁 226。

³⁰ 陳美華 2002b，頁 435-436。

³¹ 鄧子美 2013。

³² 龔雋 2006，頁 39。

佛教宗派所獨有，反而應該視為是由一個以上的個人、理論或事件所構成的「集合名稱」。並且，不論是理論或實踐的層次，人間佛教作為一種強調社會實踐的佛教理念或模式，已經可以被確認為是近當代華人宗教發展史脈絡裡重要、醒目且持續發出影響力的思潮，儘管其可能的人間佛教理論仍有待持續建構，實踐模式仍有待開放性地反思。³³

誠如呂凱文指出，這個名詞不是單一個人與佛教宗派所獨有。台灣幾個大教團各自發展出各具特色的人間佛教。以慈善事業為主的慈濟功德會以「四大志業、八大法印」為宗旨，由慈善開啓醫療，由醫療開啓教育，又從教育開啓人文。法鼓山提出大學院、大關懷、大普化的三大教育，朝著「建設人間淨土」的目標前進。佛光山在「以教育培育人才、以文化弘揚佛法、以慈善福利社會、以共修淨化人心」的宗旨下，使其佛教事業的發展具有了「人間性、傳承性、時代性、國際性」等特點。可以說台灣佛教界普遍存在人間關懷的取向，興辦教育、文化、慈善、醫療等事業，以及共修模式的現代化，已成為當代台灣佛教「人間化」的實踐形式。

鄧子美的研究指出，自 1987 年以來，臺灣發表有關人間佛教的論文上千，同期在大陸發表有關人間佛教的論文也有數百篇，雖然大體都贊同人間佛教的方向，但幾乎每位作者的具體觀點都有所不同。³⁴發表的論述如此熱烈，實有整理研究之必要。對於人間佛教的研究，近十餘年來，許多單位辦理有關人間佛教議題的研討會，這些相關議題的研討非常熱絡，盧陳如下：

自 2002 年起弘誓文教基金會陸續辦理了有關人間佛教主題的研討會，分別是 2002 年第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會、2003 年第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會、2004 年第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會、2006 年第六屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人菩薩行」學術研討會，及 2012 年第十一屆海峽兩岸「印順導師思想之理論與實踐」學術會議，研討有關「跨宗派的人間佛教視野」的議題。

³³ 呂凱文 2012，頁 3。

³⁴ 鄧子美 2005，頁 42。

2004年6月12日中國佛教文化研究所和江蘇省佛教協會在無錫靈山舉辦「人間佛教與社會關懷」研討會，江蘇與上海社會學界的專家與來自北京和全國各地的佛教研究學者首次合作，進行跨學科的探討，研究佛教在社會主義社會中的文化功能，佛教文化在社會主義市場經濟的地位，佛教的社會關懷意義等論題。

佛光山文教基金會舉辦有關人間佛教相關議題的研會有：2007年2月3-4日辦理「禪與人間佛教」學術研討會。討論主題以中國禪宗思想及特質為主。2008年3月14-16日辦理「2008年人間佛教學術研討會：佛教與當代人文關懷」。討論主題相當廣泛，對於人間佛教與心理學、文學、生死學、藝術、臨終關懷、佛法的現代詮釋及面對的挑戰等提出各種研究分析。

2009年3月24-26日中國社會科學院世界宗教研究所與台灣的佛光大學在揚州鑑真佛教學院舉辦「人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會」。2009年5月18-20日佛光山文教基金會與香港中文大學在佛光大學舉辦「2009年人間佛教學術研討會：人間佛教及參與佛教的模式與展望」。二個研討會討論主題涵括人間佛教的思想、理念、實踐、世俗化、經典分析及以具體個案作實證研究。

2010年12月20日至12月23日在香港中文大學舉行「人間佛教與當代倫理——2010年兩岸四地佛教學術研討會」，由香港中文大學人間佛教研究中心主辦、臺灣南華大學宗教學研究所及生死學研究所、南京大學中華文化研究院、澳門大學社會科學及人文學院合辦。此次會議有兩岸四地22所高校及科研機構的代表研討人間佛教與和諧社會相關主題。

這些都是近年來重要的研究成果，研究內容專業深入，理論性、系統性強。僧人及大陸學者也積極參與其中。從以上的概述中看出關於人間佛教的研究，可謂量多質精，但仍有廣闊的研究空間。在前人研究的基礎上，後人更待努力將研究推進。研究者以下對此等論著，作一番歸納梳理。

(一) 探討人間佛教實踐層面之研究

1. 專文，整理十七篇，分別為：

樓宇烈〈人間佛教的理念與實踐〉³⁵、魏道儒〈略談早期人間佛教的理論與實踐〉³⁶、洪修平〈關於人間佛教的理論和實踐的若干思考〉³⁷、吳言生〈人間佛教的當代實踐——以禪佛教智慧在當代社會的轉化為中心〉³⁸、釋永東〈佛光山佛事革新與人間佛教的實踐〉³⁹、傳道法師、伍麗滿〈印順導師「人間佛教思想」之實踐——以妙心寺為例〉⁴⁰、淨珠法師〈實踐人間佛教之行者——演培上人〉⁴¹、性廣法師〈新世紀臺灣新禪學芻議——「人間佛教禪法」理論與當代實踐〉⁴²、陳兵〈人間佛教與佛法的出世間修證〉⁴³、陳秀慧〈論曉雲法師佛教教育理論與實踐〉⁴⁴、陸鏗、馬西屏〈星雲大師與人間佛教全球化發展之研究〉⁴⁵、釋妙牧〈從宗教社會學論析星雲大師的領導法〉⁴⁶、黃崧修〈人間佛教的居士菩提之路〉⁴⁷。

2. 學位論文，整理十二篇，分別為：

林宜璇《人間佛教與生活實踐——慈濟現象的社會學解析》⁴⁸：闡述慈濟證嚴法師所詮釋的「佛法生活化」的生活實踐理念，強調菩薩人間化，提供不同階層參與入世善行的機會，改變宗教與社會的關係，使得普遍慈濟人的生活改變具有改變社會的意義。

³⁵ 樓宇烈 2009，頁 1-10。

³⁶ 魏道儒 2009，頁 1-9。

³⁷ 洪修平 2009，頁 10-17。

³⁸ 吳言生 2009，頁 207-217。

³⁹ 釋永東 2009，頁 101-125。

⁴⁰ 傳道法師、伍麗滿 2006。

⁴¹ 淨珠法師 2006。

⁴² 性廣法師 2002。

⁴³ 陳兵 2004。

⁴⁴ 陳秀慧 2005，頁 189-231。

⁴⁵ 陸鏗、馬西屏 2007，頁 123-168。

⁴⁶ 釋妙牧 2007，頁 169-218。

⁴⁷ 黃崧修 2002。

⁴⁸ 林宜璇 1995。

伍麗滿《臺南妙心寺對印順「人間佛教」的落實與弘展》⁴⁹：作者指出印順導師的「人間佛教」思想，是近代中國佛教發展路線的主流，為中國佛教抉擇出一深契佛教根本精神的思想體系。本文以奉行印順導師「人間佛教」思想的臺南妙心寺，作為探究之對象，探究一個區域道場展現「人間佛教」思想理念及其弘展的特色。研究發現妙心寺在第四任住持釋傳道近四十年弘化下，繼承印順的批判精神，以佛法的觀點回應爭議性的時事，與時代接軌。以「此時、此地、此人的關懷與淨化」，落實「莊嚴國土，成熟眾生」的關懷面向，能隨著時代的趨勢，彈性調整契應當時、當地、當機的教化形式。

郭鎧銘《「人間佛教」思想的具體實踐——「菩薩僧團」》⁵⁰：本文探討印順導師理想中的「菩薩僧團」的樣貌及其內涵和理論原則。論文以龍樹菩薩、太虛、印順三位人物為脈絡，從他們的「生命處境」和「時代處境」來看「菩薩僧團」此一理想的提出、重振與延續。也從教史的演變和緣起的法則論證「菩薩僧團」形成的應然與必然；進而立基於「人間佛教」思想，整理出「菩薩僧團」應具有的理論原則和實踐目標及經典的依據。同時反思當代實踐「人間佛教」的團體，是否合於印順的本意，或者在時地的適應中而有走向偏鋒的現象產生，透過本研究有助於瞭解印順的「人間佛教」思想與特色。

廖淑珍《當代臺灣佛教佛陀觀及其宗教實踐》⁵¹：本文主要釐清當代臺灣佛教的佛陀觀思想，以突顯佛陀觀思想對當代臺灣佛教實踐的影響力。

鄒秉芳《出世與入世的生命實踐——佛光山僧眾的生命經驗》⁵²：本文探索臨濟禪宗傳承之佛光僧團的思想源流，同時對照佛光山的宗風、佛光人的工作信條、行事規範、門規、理念及精神與叢林清規之關係。

張慧儀《中國佛教之現代領導權研究——以佛光山星雲大師為例》⁵³：本文研究中國佛教僧團之現代領導權與傳承之現象，文中以韋伯提出的克里斯瑪

⁴⁹ 伍麗滿 2007。

⁵⁰ 郭鎧銘 2007。

⁵¹ 廖淑珍 2001。

⁵² 鄒秉芳 2006。

⁵³ 張慧儀 2005。

(charisma) 領導人特質及傳統中國佛教在台灣的發展，對星雲大師的權威來源進行探討。研究指出星雲大師的佛教革新思想與制度性領導構想，乃結合傳統型、魅力型及理想型三項特質，及獨到的現代化觀念，此中可見傳統中國佛教之演化，為中國僧團建立了現代化模型。

鄭丹琳《戰後台灣佛教的振興——以佛光山教團為研究個案》⁵⁴：研究指出戰後台灣社會經歷了重大的社會變遷，朝向理性主義與現代化發展。按照宗教世俗化觀點推論，台灣社會中的宗教影響力應該減低，然而戰後台灣的宗教尤其佛教卻呈現了高度的發展，研究者認為戰後台灣佛教的蓬勃發展可被視為佛教「振興運動」的結果。本文以佛光山教團在戰後台灣佛教振興中所扮演的角色，其「宗教性、發展性、歷史性與影響性」為研究主體，探討其振興的過程、內容與意義，希望釐清戰後台灣佛教的振興現象，並希望本研究能為有關戰後台灣佛教發展及佛光山教團發展的學術研究提供一個宏觀的宗教社會學兼宗教人類學的觀點。

胡琬萃《從「信徒的社會階層」探討人間佛教道場的發展——以佛光山台北道場為例》⁵⁵：本文的研究動機，在於基督新教徒多屬中產階級，同樣提倡入世與出世結合的人間佛教，信徒是否也趨向中產階級？本文以星雲大師創建的佛光山體系台北道場為研究對象，研究發現，人間佛教信徒的社會階層偏向女性、白領階級、高中以上學歷、及 41-60 歲的年齡層。道場傳教功能對信徒產生的影響有：對佛教的認識，從山林佛教轉為多元弘法的人間佛教；信徒面對生活及生命的樂觀態度產生一定的影響；高學歷傾向透過社教館的課程「接引」入佛門，低學歷傾向誦經、念佛、禪坐的方式；20 歲以下的信徒對梵唄、禮佛、誦經、拜懺接受度低，對義工服務提昇生命價值的認同度較高；藍領階級及家庭主婦對「參與義工服務可提昇個人的生命價值」高於白領階級。研究提出的建議有：善用大量義工資源與社區、學校互動；以祈福法會結合佛法俗講走入藍領階級社區主動「接引」；以文教及禪修「接引」知識份子，以禪淨雙修及義工服務「接引」非知識份子，道場國際化以因應無國界形成的多元文化趨勢；面對未來虛擬實境主導的社會環境，人間佛教道場應扮演心靈加油站的角色。

⁵⁴ 鄭丹琳 2004。

⁵⁵ 胡琬萃 2006。

朱思薇《佛教西來南美的分析探討——以佛光山人間佛教在巴西的發展為研究》⁵⁶：本文以星雲大師創建的佛光山體系南美洲的巴西道場為研究對象，巴西的歷史有其獨特的發展脈絡，無論是社會結構、人文思想都受到「外來」的影響，是一個融合了不同種族、文化背景的大冶洪爐。本文研究以佛光山人間佛教在巴西的別院「如來寺」為對象，分析對當地社會的影響現況、困難與展望。同時指出佛光山人間佛教的弘傳，以不排斥其本土信仰為原則，將理念活用在生活中，提供實用的生活藥方，才得以信仰的弘揚本土化。

林純君《佛光山文化事業發展與能力建構之研究》⁵⁷：本文提出「佛光山文化事業之治理結構」，應可視為由組織內部的參與者（僧團、各事業單位主管），以及由組織外部環境的參與者（信眾與捐款者）所共同構成的「決策、執行與監督並參與制衡」的治理架構。

張婉惠《台灣戰後宗教傳教多元化與現代化之研究——以佛光山為例》⁵⁸：本文主要是針對台灣戰後，佛光山之弘法模式以多元化與現代化發展之模式進行研究，說明社會的變遷，宗教信仰也發生了不同的變化，宗教世俗化反映、迎合社會的變遷。傳統宗教若想永續發展，宗教必須回歸到宗教自身的獨特性，以新的語意形式來替現代人找出可被接受的生命意義。本文以佛光山為研究主體，發現星雲法師全方位對佛教進行改革，如：宣教方式、寺廟建築、事業經營、財務管理、組織行政等等，建立一套制度化之模式，讓僧信眾在弘法事業上有所依循。成功地與社會連結，理念上與現代社會相應；相較於傳統佛教重視出世、遠離社會的修行方式，以及社會、組織相對薄弱，佛光山弘法形式在現代化社會呈現多元的轉型與發展。契合社會情境與入世作法，發揮了宗教在社會的現代化功能。

邱麗卿《人間佛教的理論與實踐——以佛光山金光明寺為例》⁵⁹：本文以星雲大師創建的佛光山體系金光明寺為研究對象，文中對於人間佛教的淵源、經證及世俗化的問題均有所探討；並以分析金光明寺舉辦各種法會及信徒大學的辦理成果，

⁵⁶ 朱思薇 2007。

⁵⁷ 林純君 2008。

⁵⁸ 張婉惠 2010。

⁵⁹ 邱麗卿 2011。

研究發現金光明寺實踐人間佛教的總成效尚可；也發現道場的龐大化，在相對比例之下，造成信眾參與率偏低；同時提出建議，如信眾參與率偏低的解決方案及勿再建大道場等。

（二）探討人間佛教思想建構層面之研究

1.專文，整理二十八篇，分別為：

星雲〈中國佛教階段性發展芻議〉⁶⁰、星雲〈人間佛教的藍圖（上）（下）〉⁶¹、星雲〈值得尊崇的當代佛學泰斗—永懷印順導師〉⁶²、李虎群〈星雲大師的人間佛教思想〉⁶³、學愚〈星雲禪與人間佛教〉⁶⁴、理查·L·金波〈星雲大師對人間佛教的認知與詮釋之（一）（二）（三）〉⁶⁵、林明昌〈建設人間佛教的宗教家——談星雲大師對太虛大師人間佛教的傳承與開展〉⁶⁶、陳兵〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉⁶⁷、鄧子美〈理一分殊——略論印公晚年人間佛教思想之成熟〉⁶⁸、楊惠南〈不厭生死·不欣涅槃——順導師「人間佛教」的精髓〉⁶⁹、魏道儒〈關於印順長老「人間佛教」理論的幾點思考〉⁷⁰、樓宇烈〈印順法師的人間佛教思想〉⁷¹、藍吉富〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉⁷²、呂勝強〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉⁷³、盧蕙馨〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉⁷⁴、鄧子美〈二十世紀中國佛教智慧的結晶——人間佛教理論的建構與運作〉⁷⁵、周

⁶⁰ 星雲大師 2001a，頁 3-56。

⁶¹ 星雲大師 2001b，頁 1-47；星雲大師 2001c，頁 1-46。

⁶² 星雲大師 2005a，頁 193-198。

⁶³ 李虎群 2007，頁 75-88。

⁶⁴ 學愚 2007，頁 89-122。

⁶⁵ 理查·L·金波 2007a，頁（1）-（33）；理查·L·金波 2007b，頁（119）-（151）；理查·L·金波 2007c，頁（49）-（112）。

⁶⁶ 林明昌 2001，頁 241-272。

⁶⁷ 陳兵 2001，頁 297-343。

⁶⁸ 鄧子美 2006。

⁶⁹ 楊惠南 2004。

⁷⁰ 魏道儒 2004。

⁷¹ 樓宇烈 2004。

⁷² 藍吉富 2002。

⁷³ 呂勝強 2003。

⁷⁴ 盧蕙馨 2004。

⁷⁵ 鄧子美 1998a，1998b。

齊〈人間的佛教——提倡人間佛教的邏輯及其意義〉⁷⁶、湯一介〈人間佛教之意義〉⁷⁷、李利安〈當代人間佛教所面臨的核心理論問題〉⁷⁸、甘雪慧〈人間佛教發展思路的基礎和路徑〉⁷⁹、姚南強、柴紫慧〈人間佛教在當代中國的社會定位及其發展構想〉⁸⁰、何勁松〈關於人間佛教的幾點思考〉⁸¹、劉澤亮〈理念與實踐養成的人間佛教〉⁸²、廣興〈人間佛教與出世思想〉⁸³、賴永海〈人間佛教是當代佛教的主流〉⁸⁴、許抗生〈人間佛教是當今世界佛教發展的必然趨勢〉⁸⁵、陳堅〈乘著宗派佛教的翅膀——當代中國人間佛教的超升之道〉⁸⁶。

2. 學位論文，整理二篇，分別為：

趙淑珍《星雲大師對人間佛教理念的詮釋》⁸⁷：本文歸結出星雲大師對人間佛教的詮釋，有回歸佛陀的本懷、弘揚菩薩道精神、以現世人本為依、生活於喜樂中、尊重與包容的融合性等五個特點。

鄭世東《彌勒淨土中的人間佛教思想》⁸⁸：本文主要在探討彌勒淨土中的人間佛教思想，從原典中找尋佛教原本已具有的人間性，再針對彌勒法門的修持方法與經典內容，來分析彌勒法門所蘊含的人間性。研究發現彌勒法門不僅人間性十足，行法屬於易行道、成就迅速，同時大乘思想濃厚，對於這個時代的道德重整有莫大的助益、適合對於「苦」認識不清的現代人修行。



⁷⁶ 周齊 2009，頁 59-64。

⁷⁷ 湯一介 2001，頁 49-57。

⁷⁸ 李利安 2009，頁 18-28。

⁷⁹ 甘雪慧 2009，頁 29-37。

⁸⁰ 姚南強、柴紫慧 2009，頁 38-47。

⁸¹ 何勁松 2009，頁 48-58。

⁸² 劉澤亮 2007，頁 321-333。

⁸³ 廣興 2009，頁 181-202。

⁸⁴ 賴永海 2001a，頁 273-288。

⁸⁵ 許抗生 2001，頁 1-8。

⁸⁶ 陳堅 2009，頁 74-90。

⁸⁷ 趙淑珍 2005。

⁸⁸ 鄭世東 2006。

(三) 探討人間佛教與社會互動之研究

1. 專文，整理十三篇，分別為：

陳美華〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉⁸⁹、齊偉先〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規畫所體現的「選擇親近性」〉⁹⁰、鄧子美〈當代人間佛教的走向——由宗教與社會互動角度審視〉⁹¹、鄧子美〈大陸人間佛教六十年〉⁹²、吳敏霞〈二十世紀初大陸佛教與台灣傳統佛教的互動〉⁹³、李尚全〈當代台灣社會轉型與人間佛教運動〉⁹⁴、周安安〈臺灣社會轉型中的人間佛教〉⁹⁵、張華〈太虛大師和星雲大師的人間佛教與中國佛教的現代化〉⁹⁶、劉成有〈人間佛教及其現代性考查〉⁹⁷、龔雋〈近代人間佛教與社會政治關係略論——以太虛人間佛教思想為例〉⁹⁸、宋立道〈人間佛教的現代含義〉⁹⁹、龔雋〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉¹⁰⁰、賴永海〈人間佛教與佛教的現代化〉¹⁰¹。

2. 學位論文，整理六篇，分別為：

劉怡寧《當神聖與世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例》¹⁰²：碰究指出靈鷲山佛教教團對於世界宗教博物館的提出與落實，促使靈鷲山從一個單純信仰團體，開始轉為兼具宗教權威結構和代理結構的宗教組織。僧團作為宗教權威結構，象徵著宗教價值，統理教團內部的宗教事務，出世修行是他們的終極目標，由此帶動不斷付出與奉獻的內在趨力。至於弘法接眾、落實社會志業的過程則被視為是自利利他精神的展現。在推廣宗博館的過程中，靈鷲山開發出一批

⁸⁹ 陳美華 2002c，頁 295-340。

⁹⁰ 齊偉先 2010，頁 1-54。

⁹¹ 鄧子美 2005，頁 1-64。

⁹² 鄧子美 2009，頁 304-332。

⁹³ 吳敏霞 2009，頁 333-342。

⁹⁴ 李尚全 2009，頁 343-355。

⁹⁵ 周安安 2010。

⁹⁶ 張華 2001，頁 9-44。

⁹⁷ 劉成有 2009，頁 65-73。

⁹⁸ 龔雋 2009，頁 89-100。

⁹⁹ 宋立道 2004。

¹⁰⁰ 龔雋 2006，頁 39-60。

¹⁰¹ 賴永海 2001b，頁 59-72。

¹⁰² 劉怡寧 2002。

非正式佛教徒、但是卻願意支持世界宗教博物館的會員，比起過去還沒發展宗博志業體之前，只能從禪修、法會、臨終關懷、朝聖等志業來開發潛在佛教信徒的階段，將因為博物館的公共教育功能而促使靈鷲山佛教教團有更大的機會得以在社會擴張。本文將靈鷲山佛教教團的發展歷程，視為一個從出世走向入世，從秉持神聖到游走神聖和世俗之間的動態性過程。

洪雅惠《台灣佛教優婆夷之性別經驗:以四個人間佛教教團的優婆夷為例》¹⁰³：本研究以活躍於當前台灣人間佛教教團的優婆夷為研究主體，針對她們在父權社會之性別體制秩序下所發展的性別經驗，以及此經驗與其佛教信仰實踐的相互關係進行探討。本研究以後結構主義的觀點，定義「性別經驗」為：社會行動者終其一生在主觀認知與行動實踐二方面所經歷的性別化主體建構過程；同時以個體生命史的角度進行歷時性的研究。選取四個人間佛教教團優婆夷成員做為深度訪談的個案。分別是：佛教弘誓學院、香光尼僧團、法鼓山與佛光山的分道場。研究論題主要為：（1）研究對象接觸佛教前所經歷的性別經驗發展過程為何？此過程中有何要素促使她們接觸佛教；（2）研究對象皈依佛教並長期參加人間佛教教團以來，她們對佛教的信仰與實踐對其性別經驗發揮什麼影響。研究發現：（1）父權文化雖維繫性別之差異化配置，但始終存在邊緣力量及其行動者挑戰性別化配置，試圖增進女性對社會資源與空間的獲致與掌握，使得性別建構充滿變動的可能性；（2）研究對象皈依成為佛教優婆夷並長期參與人間佛教教團以來，固然在教界內或教團中仍存有傾向父權文化規範的保守勢力，但大致上，優婆夷對佛教的信仰與實踐仍使她們對社會空間與資源的獲致與掌握程度有所增長。她們不僅在個人層次得到相當的「賦權」作用，亦在人際互動層次對父權文化規範產生一定的鬆動作用。

曾齡儀《人間佛教的現代性》¹⁰⁴：本文探討台灣佛教面對現代性衝擊所採取的因應、態度及其轉變，發現人間佛教之所以能夠在台灣社會蓬勃發展，在於其成功的與社會連結，在理念上能與現代社會相應，在組織上又能形成社會的重要結構，相較於傳統佛教重視出世、脫離社會的修行方式，以及經濟、組織相對薄弱，人間佛教成功地緊扣現代社會特性。

¹⁰³ 洪雅惠 2003。

¹⁰⁴ 曾齡儀 2007。

陳宜樺《現代化宗教與青年——佛教團體青年組織發展之比較》¹⁰⁵，本研究探討世俗化趨勢對於佛教團體青年組織的影響程度，以及佛教團體青年組織如何應對世俗化趨勢。以世俗化理論與宗教市場理論為理論基礎檢視佛教團體青年組織的發展情況，以慈濟大專青年聯誼會為主要研究案例，法鼓山青年會為輔助案例。藉由理論與現象之相互論證，探究佛教團體青年組織之「整體組織」、「社團」、「營隊」的運作發展情形以及應對世俗化情況。研究發現與論點為佛教團體（主體組織）與青年組織（分支組織）的宗教性以及緊密的結構關係與互動程度，有助於組織應對世俗化趨勢。而佛教團體青年組織的社團運作模式須朝世俗化的方向修正，並且建立健全的結構制度與緊密的人際網絡，將使社團持續穩定地發展。至於營隊運作模式，由於能提供激發參與者之宗教需求或情懷的活動與課程，營隊參與人數持續增加，營隊發展情況較為良好。最後本研究歸納出「社團」與「營隊」模式之各別屬性，處於世俗化的環境中，佛教團體青年組織若能掌握此兩種模式之特質並相互配合與支持，將有助於組織回應世俗化趨勢並使組織得以發展。

廖晏霆《宗教市場與宗教行銷——佛衛電視慈悲台與生命電視台之比較研究》¹⁰⁶：本文以佛教電視台—佛衛電視慈悲台與生命電視台為對象，對其兩種經營運作模式進行研究，其分別代表了這兩種經營運作模式的個案，本文針對這兩個宗教團體進行調查研究，透過瞭解其成立背景、經營理念、管理者的學思背景以及電視台的使命及方向，依所建構的宗教行銷理論進行兩家電視台的經營運作，比較兩家相同屬性不同經營理念的電視台團體，在行銷上的優勢及限制，提供相關宗教團體往後經營上的建議。

林俊立《台灣地區佛教徒政治參與之研究——以人間佛教為研究焦點》¹⁰⁷：台灣的佛教領袖在政治參與方面各有不同，人間佛教的發展讓台灣的佛教徒在社會關懷，以及社會福利方面有著更多元的關注，佛教界頗具代表性的法師，不同程度地「政治參與」。本文研究發現，佛教徒的政治關心度偏低，佛教徒的政治投入度也相對的偏低，許多佛教徒甚至對政治有著較為冷漠的態度，排斥政治議題的佛教徒

¹⁰⁵ 陳宜樺 2007。

¹⁰⁶ 廖晏霆 2008。

¹⁰⁷ 林俊立 2009。

也不少，人間佛教的入世思想，似乎沒能夠在佛教徒的政治關心和政治投入方面，造成具體或明顯的影響。

（四）探討人間佛教面臨的挑戰之研究

1.專文，整理四篇，分別為：

江燦騰〈挑戰與回應——新世紀的台灣佛教文化批評之考察〉¹⁰⁸、成建華〈從「人間、佛教」看佛教的俗化問題〉¹⁰⁹、惟善〈人間佛教：大眾化而非世俗化〉¹¹⁰、姚衛群〈佛教的發展與改革〉¹¹¹。

2.學位論文，整理一篇：

林琦瑄《論《維摩詰經》之入世精神——以現代「人間佛教」思想為說明》¹¹²：本文討論《維摩詰經》的入世思想，以及當代印順法師、星雲法師，其所呈顯的佛教人間性格，並從原典中來探討人間佛教的理據，並思考「人間佛教」以及所面臨「宗教庸俗化」的問題。

（五）探討人間佛教回應社會需求之研究

1.專文，整理七篇，分別為：

阿僧伽·提拉克耐特尼〈人間佛教對社會福利的貢獻——綜觀星雲大師解行上的詮釋〉¹¹³、昭慧法師〈人間佛教行者的「現身說法」——從提倡動物權到提倡佛門女權〉¹¹⁴、林朝成〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉¹¹⁵、李釗〈近代人間佛教與社會性別研究〉¹¹⁶、徐文明〈健康佛教是人間佛教的必然走向〉¹¹⁷、楊曾文

¹⁰⁸ 江燦騰 2002。

¹⁰⁹ 成建華 2009，頁 267-276。

¹¹⁰ 惟善 2009，頁 101-115。

¹¹¹ 姚衛群 2009，頁 126-137。

¹¹² 林琦瑄 2000。

¹¹³ 阿僧伽·提拉克耐特尼 2007，頁 111-118。

¹¹⁴ 昭慧法師 2002。

¹¹⁵ 林朝成 2002。

¹¹⁶ 覺繼、學愚主編 2007，頁 331-344。

〈新世紀人間佛教與佛教文化建設－祝賀印順大師百歲嵩壽〉¹¹⁸、嚴耀中〈佛教的現實關懷與僧侶使命〉¹¹⁹。

2. 學位論文，整理六篇，分別為：

林美玲《佛教慈善事業之發展——佛光山慈悲基金會等個案研究》¹²⁰：本文探討現代佛教團體秉持著人間佛教的理念，從事慈善事業的發展。同時比較西方的世俗化理論與中國的人間佛教思想，發現西方國家的宗教世俗化理論不適用於中國佛教團體從事慈善事業之發展。也發現世界各國的「非營利組織」如雨後春筍般地林立，因此，佛教團體為興辦慈善事業所成立的「非營利組織」，必須以更積極的態度來提升自我的素質。對於提昇組織素質，本文提出相關建議，擺脫以往被動的參與方式，主動去發掘社會需求，並認清組織的使命與目標，強化內部運作流程與管理方法；對外則加強企劃與行銷能力，並藉由有效的活動，推廣組織的理念與宗旨，如此才能發揮佛教團體興辦慈善事業的公共服務功能。

郭麗芬《佛光緣美術館群策略聯盟營運管理之研究》¹²¹：本文的研究指出自1995年成立的幾個佛光緣美術館，在整體發展上因專業人力不足遇到瓶頸，以致專業工作難以周全，並提出策略聯盟的建議。

賴凱慧《大化無形的弘法媒介——佛光山「宗教美術」之理念與實踐》¹²²：本文指出佛光山以大化無形的信念推動文化藝術事業。藝術是文化實踐的核心，宗教藝術則是佛光山人間佛教文化事業具體呈現的一環，而美術館的設立即為「佛教藝術化」的實踐。本文分析位處台灣北、中、南三地的六個佛光緣美術館的特色與經營現況，探討、比較它們面臨的困境。本文試圖在未來規劃佛光緣美術館的思考基點，再創宗教美術館新局，如同教義的鋪陳弘揚及其他弘法事業的影響般，宗教美術即可發揮無遠弗界的影響力。

¹¹⁷ 徐文明 2009，頁 172-180。

¹¹⁸ 楊曾文 2004。

¹¹⁹ 嚴耀中 2009，頁 395-401。

¹²⁰ 林美玲 2004。

¹²¹ 郭麗芬 2001。

¹²² 賴凱慧 2002。

趙秀娟《佛光山「佛教音樂」實踐歷程之研究》¹²³：研究佛教音樂實踐的內涵及其所帶來的弘法影響力。研究發現以音樂作為佛教讓人容易接受的弘法方式，搭起了入世與出世的橋樑，也因此，建構出一套適應眾生根器且豐富的宗教音樂系統，為佛教帶來一個再現佛法的新領域。

葉青香《人間佛教「道與藝」之建構關係——以佛光山梵唄讚頌團為例》¹²⁴：本文以佛光山梵唄讚頌團為對象，探討「人間佛教」之「道」與「佛教梵唄」之「藝」的建構關係。文中探討佛教音樂「傳統與現代」、「展演與非展演」之關係，以了解人間佛教之梵唄讚頌團，如何交替運用「語文語言」與「非語文語言」二種形式，並且分析讚頌團的藝術表演性與信仰神聖性的構建，以探討人間佛教的教義如何以梵唄的音聲來發揮傳遞的教義思想功能。

吳宜庭《道藝一體之實踐——佛光山人間佛教文化弘法之探討》¹²⁵：本文指出建設「人間佛教」是近現代中國佛教發展的一股主要思潮和實踐方向，並以佛光山為研究個案。文中指出佛光山作為弘揚「人間佛教」的指標教團，以「文化」先行，「道藝」並進，弘法遍及五大洲。因此試圖建構其人間佛教文化弘法中「道藝關係」的發展模式。文中提出佛光山的文化弘法，以建築施設、文字出版、美術弘法、佛教音樂等方面，建構「道藝體現」的可行性平台。從「道與藝」的角度，探討佛教文化在日新月異的時空變遷下，吸收、融合與改造的過程，並分析「人間佛教」與「當代文化」的發展關係。

（六）探討人間佛教與教育層面相關之研究

1. 專文，整理四篇，分別為：

覺培法師〈人間佛教對全民教育的影響——以「人間佛教讀書會」為例〉¹²⁶、
卓遵宏〈高雄元亨寺推動佛教教育落實人間佛教——從口述史探索菩妙長老的宗教

¹²³ 趙秀娟 2005。

¹²⁴ 葉青香 2008。

¹²⁵ 吳宜庭 2011。

¹²⁶ 覺培法師 2004。

實踐》¹²⁷、黃文樹〈星雲的教育領導風格初探〉¹²⁸、王欣〈人間佛教與當代中國大陸青少年教育〉¹²⁹。

2. 學位論文，整理五篇，分別為：

林寶鑾《佛光山分別院辦理的都市佛學院學員學習成效評鑑指標之研究》¹³⁰：本研究旨在評估佛光山高雄別院普賢寺院辦理的都市佛學院學員參加都市佛學院後，在身、口、意、生活、人際關係改變的情形與學習成效的實際感受影響。研究的對象分析出中年以上約佔總比例的 70%，女性約佔總比例的 79.3% 為主；參加都市佛學院資歷五年以下者佔多數，約佔總比例的 76%；教育程度多為高中職畢業，約佔總比例的 35.4%；職業多為家庭管理，約佔總比例的 39.2%。本研究建立「聽聞佛法」、「思惟佛理」、「修行六度」、「証悟佛道」等四個分量表，研究發現學習的效果，依最有效的次序來說，分別是聽聞佛法、思惟佛理、證悟佛道、修行六度。並對於未來辦理都市佛學院提出相關之建議。

黃素霞《當代台灣佛學院課程規劃之探討》¹³¹：本文是以當代台灣佛學院課程規劃為研究主題，而以中華、法光、圓光、福嚴、香光尼眾、佛光山等六家佛學院為研究對象所做之探討。研究對於這幾家佛學院課程規劃上，有各自為政的傾向，課程名稱過於多樣化，沒有共通性和統一性，課程架構顯得龐雜而無系統。共同的發現有：各佛學院的辦學精神令人敬佩，辦學的用心值得肯定，其所投入的心力、財力、物力、人力等皆比一般大學的投入還多，同時各佛學院的課程規劃以專業化理論檢視的結果，已經有朝向專業化的傾向。

彭懷貞《佛教網站宣傳佛法策略與閱覽者滿意度關係之研究——以佛光山天眼佛學院網站為例》¹³²：本研究以臺灣佛教網站為例，觀察佛教網站在宣傳佛法所使用的各種策略的情形，以及佛教網站所提供的網路教學與商業教學有何差異性。同

¹²⁷ 卓遵宏 2010，頁 93-122。

¹²⁸ 黃文樹 2007，頁 49-74。

¹²⁹ 覺繼、學愚主編 2007，頁 369-377。

¹³⁰ 林寶鑾 2003。

¹³¹ 黃素霞 2008。

¹³² 彭懷貞 2009。

時，比較宗教團體在傳揚教義的方式與策略上，就其採用的傳統模式與網路模式的差異，並且針對臺灣佛教網站，其所採用的網路整合行銷傳播的策略，就網路使用者而言其滿意程度方面加以探討。研究發現由各個構面的滿意度看出宗教團體呈現在網站上的弘法形式，無論是有形或無形的，都能回應佛教網站網路使用者的需求。

康素華《世俗化時代的宗教改革——太虛大師與紐曼主教之比較研究》¹³³：本文主要關懷近代宗教教育的議題，藉由分析比較太虛大師與紐曼主教這兩位中國與西方不同宗教傳統的宗教家，就其時代背景、思想內涵與實踐，希望對宗教教育的問題，如宗教教育與文明發展的關係、世俗化對現代教育的影響，以及宗教教育與人文教育的互補和調和等，能有新的看法與更深刻的認識。研究提出四點結論：（1）教育世俗化弊多於利；（2）宗教與文明發展相輔相成；（3）人文教育為教育之基礎，宗教教育為人文教育之核心；（3）功利實用取向之教育窄化心靈。太虛大師是倡議人間佛教的宗教家，在文中所論述有關其時代背景、思想內涵及對宗教教育的問題，提供本研究一些基礎理解。

李志亮《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》¹³⁴：本文闡述聖嚴法師所推動的「建設人間淨土」，以「心靈環保」為主軸，提出「四環」、「三大教育」、「心五四」及「心六倫」，並配合「一大使命，三大教育」，來呼應當今社會潮流。

（七）有關比較研究之研究

專文，整理七篇，分別為：

王仲堯〈現代文化新特徵人間佛教新使命——太虛星雲佛教制度文化建比較論〉¹³⁵、劉國威〈面對不同佛教文化型態的人間佛教——最近十年在台灣的發展探討〉¹³⁶、楊曾文〈二十一世紀的人間佛教和佛教研究〉¹³⁷、鄧子美〈人間佛教與大

¹³³ 康素華 2003。

¹³⁴ 李志亮 2011。

¹³⁵ 王仲堯 2009，頁 260-272。

¹³⁶ 劉國威 2009，頁 378-389。

乘佛教關係論》¹³⁸、丁仁傑〈進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其類型初探〉¹³⁹、林瑋婷〈關於台灣人間佛教現象的社會學研究回顧與討論——以三大人間佛教教團（慈濟、佛光山、法鼓山）為中心〉¹⁴⁰、劉怡寧〈重估世俗化：從台灣人間佛教現象出發的考察〉¹⁴¹。

從以上以議題歸納整理的論著中，可以看到研究論題既博且廣，人間佛教可以發展出這麼多相關議題的研究，由此可觀出有關人間佛教的研究相當重要，並值得探究。從以上議題的整理，歸結出這些研究對於人間佛教的實踐、理據、史觀、佛教教育、現代性議題、社會運動及反省與思索等，提出諸多論陳，本文延續此等研究，發現人間佛教的信仰實踐模式與原始佛教的信仰實踐模式的關連性，是較少被論及的範圍。因此，本研究正可彌補這方面研究的不足。

本章對於文獻資料先作一歸納整理，尚未進行文獻內容的實質分析，乃是考量將文獻探討和研究問題作結合來討論，因此，本研究將在下文有關社會背景脈絡、思想特質及實踐方式的探討，以及分析與討論的章節中，將他們的論述與闡發，結合各章節的論述主題，作為理解與詮釋的基礎。進而更深入探討佛光山人間佛教的社會實踐，並以原始佛教作為參照與對話的基礎，以對於不同歷史時期佛教的實踐方式有更深層的認識。

¹³⁷ 楊曾文 2003。

¹³⁸ 鄧子美 2003。

¹³⁹ 丁仁傑 2006，頁 37-99。

¹⁴⁰ 林瑋婷 2012，頁 88-115。

¹⁴¹ 劉怡寧 2011。

第二章 佛光山的人間佛教

本章將對於佛光山人間佛教及其社會實踐作一探討。首先，第一節就人間佛教發展的社會背景進行了解。於第二節中，闡明星雲大師的歷史及其宗教觀。第三節則以佛光山人間佛教的社會實踐為主題進行討論。

第一節 佛光山人間佛教發展的社會背景

在討論佛光山人間佛教之前，有必要先就人間佛教的發展先做一梗概說明。陳美華的研究指出，十九世紀中葉以後，東方的中國受到西方武力侵略，中國必須面對國家存亡的問題，因此上至朝廷下達士民，無不熱切於國家民族的存亡或振興的論述之中。不少歷經這個時代的學者或思想家，從不同的學科或角度，根據個人所處的不同社會歷史情境，或國家處境，提出個人對該時代的思考、反省、批判或融攝的回應。佛教界的太虛大師（1890-1947）所處的是中國佛教的困境與求變時代，也是中國整體制度、政經社會等等整體局面，遭受空前挑戰的時代，太虛大師在這樣的時代之下，捉住了改革佛教的契機，也寄望對國家的復興，世界的文化有所助益。他提出人生佛教／人間佛教的思想，使佛教契合時代腳步，邁入現代化的脈絡。其重點在以人為出發點，以現代的「人生化」、「群眾化」和「科學化」為基礎，以「人生」來達成生命圓滿的完成，而不是以「天」、「鬼」為中心的「天教」、「鬼教」等接近「迷信」的信仰，太虛大師說：「非契真理，則失佛學之體；非協時機；則失佛學之用」。其兩大原則也就是「契真理」和「協時機」。¹⁴²

宋立道的研究得出非常相近的結論，他指出，人間佛教這一理念的產生與興起，就是古老的傳統宗教為挽救自己不斷衰落的地位，為了續佛慧命，挽救一代聖教而作的現代努力。受東西方文化的碰撞，社會精英也開始反思包括佛教在內傳統文化和文化負載者的社會責任。人間佛教的思想就是在面臨這麼一種窘迫的局面下，經過反省思索產生的。隨著佛教思想家們對於世界趨勢潮流、對中國社會現實，對中國文化傳統和佛教自身歷史的深入思考。「人間佛教」就是在近現代中國

¹⁴² 陳美華2002a，頁 216、225-226、232。

的政治和社會現實的歷史環境中產生出來的。可以說人間佛教的理念是現代佛教思想家們對於現代性的思考和回應。¹⁴³

在中國發展的人間佛教如何走進台灣呢？1949年前後，國民黨自大陸撤退來台，一批大陸工商業精英、文化精英，特別是佛教精英也隨之來台。這是人間佛教在台灣崛起最重要的因緣之一。因此，太虛的改革思想——人間佛教理念由此傳播到臺灣，以印順為代表的一批弟子與追隨者，作了進一步修正、推進與發揚光大。

144

鄧子美研究當代人間佛教的走向指出，從人間佛教與社會的互動關係看，當時代的基督教與天主教信仰在台灣社會雖有其社群，但它的致命傷在其本土化程度不夠。在本土意識受到重視的形勢下，人間佛教因此能乘時在臺灣崛起。由於太虛大師早就提出服務社會，其弟子慈航法師在臺灣更明確提出為挽救佛教的危機，要靠興辦教育、文化與慈善事業「三大救命環」。與本土其他宗教及佛教保守教團相比，人間佛教各教團特別重視市民所需的社會服務、社會關懷，因而能較滿足現代市民的需求。印順導師也有很大的貢獻，主要在發掘了原始佛教本有，然而後來被遮掩起來的「人間」取向，並據此強調了佛教入世的必要，從而在根本上加強了人間佛教教團的信仰與凝聚力。在這一理想的鼓舞下，「人間淨土」的追求也通過人間佛教各教團對各項社會運動的參與，化為要求轉社會之「染」為「淨」的行動，化為在人間重建「合理」的道德秩序的努力。¹⁴⁵

在這樣的大時代背景，1967年星雲大師創建佛光山教團，同時在因緣際會下，逢遇臺灣政治的解嚴，各教團在思想上不再受政府管制的牽制，在實踐上獲得充分的自由，又適逢這一時期臺灣經濟的騰飛，相對寬鬆的政治環境與充裕的經濟環境，使人間佛教獲得了相當良好的發展機會。星雲大師認為整個社會歷史在許多方面總是不斷發展變化的，佛教也是一樣，歷經了第一個五百年的小顯大隱時期，第

¹⁴³ 宋立道 2004，頁 M2。

¹⁴⁴ 鄧子美 2005，頁 17。

¹⁴⁵ 同上註，頁19-20。

二個五百年的大顯小隱時期和第三個五百年的密現顯隱時期，現在已經到了人間佛教的來臨。¹⁴⁶

從以上的社會背景，可以看見這是人間佛教近百年來在中國社會的發展，及其得以有因緣在台灣得到發展的一些背景。自太虛大師提倡人生佛教以來，這一百多年來，人間佛教這一價值理念，在不同的政經環境的歷史因緣中，通過所有華人世界的佛教團體和高僧大德，不斷地尋求和創造人間佛教的社會實踐模式，讓佛教在這個現代化的世界有其生存的基礎。同時也可以觀察出，整體的社會環境之條件與人間佛教之所以能夠發展，有相當密切的關連。

第二節 星雲大師的歷史及其宗教

一、星雲大師走進佛門的因緣

星雲大師，1927年生於江蘇揚州，生長於揚州一個農家，他的母親曾告訴他，出生的那一天，適逢國民革命軍總司令蔣中正率軍北伐和五省聯軍總司令孫傳芳在江蘇會戰，軍隊正在家門口殺人，他就哇哇落地了。其接觸佛教因緣是受外婆篤信佛教的熏陶，自幼持齋禮佛。年少時期適逢對日抗戰，大師說：「當時，我不但日食三餐都很困難，也沒有錢讀書，連學校都沒有看過。」¹⁴⁷。十二歲時隨母親至南京尋找父親，在南京棲霞山遇見了志開上人，上人問他：「你願不願意出家」，一句：「我願意！」禮志開上人披剃，為禪門臨濟宗第四十八代弟子，從此開始了終生獻身佛教之路。

十二歲出家，十五歲受具足戒，一直在叢林參學，從棲霞律學院到寶華山學戒堂，從焦山佛學院到金山天寧寺的禪堂，無論在律門、教門、宗門，都刻苦砥礪，認真學習。¹⁴⁸受戒、參學、打七、作務，在傳統叢林的大熔爐裏歷經十年淬煉，長

¹⁴⁶ 星雲大師編著 1995，頁 389。意指：印度佛教最初的一百年至三百年間，是小行大隱的時代——小乘佛教盛行，大乘佛教隱晦的時代。到了六百年以後，是大行小隱的時代——大乘佛教盛行，小乘佛教不彰顯的時代。一千年以後，是密主顯從的時代——密教為主，顯教為從的時代。到了今天人間佛教圓融的時代。不論小乘的、南傳的、大乘的、藏傳的、中國的佛教，把原始佛陀時代到現代的佛教，全部融和、統攝，回歸佛陀在人間「示教利喜」度化眾生的本懷。

¹⁴⁷ 星雲大師口述 2013a，頁 26-28。

¹⁴⁸ 星雲大師 1999c，頁 31。

養道念慧命，既繼承了宗門叢林的優良傳統，又深切認識到傳統佛教積弱不振的諸般弊病。

二、星雲大師人間佛教的思想源流

（一）受太虛大師思想的影響

星雲大師 19 歲在「佛教之北大」之稱的焦山佛學院學習期間，輾轉聽到人說太虛大師在重慶弘法的訊息，他接受了太虛大師倡導的人間佛教思想，受到太虛大師「以出世的精神、做入世的事業」人間佛教主張的影響。星雲大師說：「太虛大師對佛教提出的興學理念：『教產革命，教制革命，教理革命』，成爲我最早心儀的復興佛教之不二法門」。¹⁴⁹

太虛大師從教證、判教、修證、理想等各個方面，建構起人生佛教、人間佛教的基本理論，開闢出佛教重興的生路，其人間佛教思想影響了一代新僧和許多在家佛弟子，被不少人實踐。1946 年 7 月太虛大師在鎮江主持「中國佛教會第一屆會務人員訓練班」，當時星雲大師積極爭取參加，並對於太虛大師在會中慷慨激昂地說道：「我們要建立人間佛教的性格！」這句話受到很大的震撼。¹⁵⁰

1949 年，星雲大師隨僧伽救護隊到達臺灣，在這一段時間，他也目睹台灣當地佛教比大陸更形低落，民間信仰神佛不分，佛教義學沒落，墮入迷信之流，出家人抱殘守缺。星雲大師心中認定「唯有太虛大師的那句『建立人間佛教的性格』，才足以振衰起弊，挽救頹勢。」¹⁵¹星雲大師也曾說：「我之所以提倡人間佛教，乃遵照太虛大師『人成即佛成』的理想，實踐六祖『佛法不離世間覺』的主張。」¹⁵²

星雲大師說：「我雖無古聖先賢的通達智慧，但有幸蒙受叢林大海的陶鑄，歷經大時代的變遷，在一番身心洗練之後，我逐漸釐清佛教未來的方向，立志效法六祖惠能大師和太虛大師所提倡的『人間佛教』思想，破除積弊已久的觀念及措

¹⁴⁹ 星雲大師 1999a，頁 45-46。

¹⁵⁰ 星雲大師 1999b，頁 204。

¹⁵¹ 同上註，頁 205。

¹⁵² 星雲大師 1999c，頁 36。

施。」¹⁵³星雲大師從讀佛學院時期接受了太虛大師人間佛教思想的啓蒙，其後一生的弘法之路，在思想和願力方面，從未離開人間佛教。

星雲大師建設人間佛教受太虛大師的啓蒙很大，但二人也有許多不同之處，即二人雖都具備宗教家的魅力，太虛大師兼備學者的色彩，而星雲大師純然以宗教家自居。對於二者的不同之處，林明昌根據太虛大師 1933 年在漢口市以〈怎樣來建設人間佛教〉為題所發表的演講，與星雲大師 1977 年在台南以〈如何建設人間佛教〉為題所發表的演講，作了整理分析，發現二人的不同風格：（1）太虛大師的演講著眼於「振興佛教」，以「建設人間佛教如何可能」的哲學式討論為講說方向，對大眾而言，內容太過遙遠而難有切身之感；（2）星雲大師的演講以顯正為主，針對人們的切身需要，提出具體可行的方法，其講說方向，以「個人」為對象，目的在「成就個人」。¹⁵⁴

林明昌也對於二人如何看待四聖諦中的「苦」及「人乘」理論，指出二人的差異之處。有關苦諦，太虛大師倡論「人生充滿痛苦」，仍屬傳統的苦諦之論；星雲大師則認為「佛教講苦的原因」，只是說明「苦是入道的增上緣」，並不是信仰佛教的目的就是要受苦。有關「人乘」理論，太虛大師雖重視完善的人格與人乘的業報，但不著重它們的詳細內涵，以致銷解原本以人成為方便的良意；星雲大師則順著太虛大師立人天教法的初衷而擴充之，建構完整的人乘理論，星雲大師認為人天乘的對象是在家眾，重視物質生活，追求功名富貴，過著妻兒的倫常生活，是佛法所允許的，聲聞、緣覺的對象是指出家眾，二者的修行標準並不相同。就此而言，星雲大師所建構佛法與生活的論述，使佛教不只是一種宗教，而是可以成為一種生活方式，不但無礙於常人的生活，且有助於生活的和樂喜悅，對於世人所關心的名位、財富、家庭、感情、道德等，都予以安頓。也就是人間佛教不再只是理論上的「可能」，或理想上的「應然」，而是已搭起可循階以進的步道。¹⁵⁵

對於二位大師的思想與實踐，陳兵的研究也指出類似的觀點，他說：「星雲大師的人間佛教思想，雖然以太虛大師的人間佛教理論為基點，但適應時代而有諸多

¹⁵³ 星雲大師 1999b，頁 263。

¹⁵⁴ 林明昌 2001，頁 258-263。

¹⁵⁵ 同上註，頁 265。

發展，更加現代化、生活化，並且以飽含感情、多帶詩意的現代語言予以表述。如果說，太虛大師的人間佛教只完成了理論建構的骨架，星雲大師的人間佛教則已是血肉豐滿。至於人間佛教的實行，由時地因緣和個人性格才幹的差別，星雲大師顯然比太虛大師更富創意，更善經營，更為成功，在他所創建的佛光山、國際佛光會範圍內，真正實現了太虛大師所發起而未能成功的教制、教產、教理三大革命。」

156

依此看來，太虛大師在思想上給予星雲大師很大的啓迪，而在實踐面上，星雲大師確實更能融會思想與實踐，也就是說太虛大師「長於思想融貫」，而星雲大師「擅於融合實踐」。星雲大師曾說：「有人說，太虛大師是人間佛教的提倡者，我是人間佛教的實踐者。」¹⁵⁷這應是頗為中肯的見解。

（二）個人的宗教觀

星雲大師在演說佛教對「宗教之間」的看法，表達了他的宗教觀。首先在宗教信仰的價值上，星雲大師認為：「自古以來，有人類便離開不了宗教。宗教的重要，在於能領導生命的大方向，能將生命之流的過去、現在、未來銜接，所以人人都應該有宗教信仰，有信仰才有規範與目標。」信仰是道路，信仰是紀律，信仰是秩序；宗教代表真理、代表真善美。人，總是賢愚不等。只是有個宗教信仰，就有目標，就有一種規範的力量，在自我的心中就有一個主。因此，他說站在一個宗教家的立場，他認為人一定要有宗教信仰。¹⁵⁸

星雲大師說過一個例子，有一次他到泰國的金三角、熱水塘去弘法救濟，當地有一些來自雲南、貴州等地，因抗戰期間跟隨共產黨打仗的第三軍、第五軍的軍人。他們虔誠地對星雲大師說：「師父，我們寧可沒有飯吃，但不能沒有信仰！因為信仰是二十四小時，隱隱約約，即使在夢中，我也要有信仰。」一個人一生一世，吃飽了還有餓的時候；餓了再吃，什麼困難都有法子解決。生活就算苦一點，也都還好，如果沒有信仰，內心就會覺得苦悶、無助。有的人雖然沒有信仰，但這

¹⁵⁶ 陳兵 2001，頁 304。

¹⁵⁷ 引自林明昌 2001，頁 265。

¹⁵⁸ 星雲大師 2008，頁 49-53。

也是一時的，只是信仰的時候還沒有到；一旦因緣成熟，人必定還是離開不了宗教信仰，這是不容置疑的。¹⁵⁹

其次，他對信仰抱持一種很開闊的態度。星雲大師一生致力於「宗教融和」，他曾說，在世界上的各種宗教當中，包括天主教、基督教、回教、佛教等，雖然彼此信仰的對象有別，但是不管是天主、上帝、阿拉、佛陀，乃至地方性的各種神祇等，其實都是信者自己心中所規畫出來的「本尊」，名稱雖有不同，意義卻是一樣。¹⁶⁰

因此，可以看到他對宗教的主張是「同中存異、異中求同」。在「同」的裡面，宗教的意義，旨在宣揚教義，教人明理，導人向善，目標一致；但是「同」中也有「不同」，各個宗教各有教義，彼此說法也有不同。正如交通，有飛機、船筏、火車、汽車，都能當交通工具，但功能性不同；宗教也是一樣，所以佛教有五乘，大小乘、人天乘等，包容性非常強。¹⁶¹

宗教本來就是大家的，佛教不是一神教，但佛教講真理是一個，所謂「原同一種性，只為別形軀」，每一個人信仰的對象，都是自己心中衍化出來的，實際上只是程度、內涵上的差異，站在信仰的立場來講，他們應有共同性。星雲大師倡導一個人可以信仰兩個宗教，就像過去一般民間信仰的人，多數也都是同時信仰媽祖與觀音。在佛教來講，一即一切，一切即一，所謂「方便有多門，歸源無二路」。¹⁶²

除了對於信仰的重要性及開放性的態度，我們也可以看到他對信仰生活的主張是重實踐。他說關於信仰的生活，過去一般的佛教徒「信佛」，信了以後就「求佛」，求佛要「拜佛」、「學佛」，他認為這是不夠的，重要的是要「行佛」。信仰宗教，不能像兒童一般，天天跟爸爸、媽媽要巧克力，要冰棒；真正的宗教信仰，是犧牲奉獻，是為眾生服務，所以要「行」佛之慈悲，「行」佛之智慧，

¹⁵⁹ 星雲大師 2008，頁 55。

¹⁶⁰ 同上註，頁 58。

¹⁶¹ 同上註，頁 71-72。

¹⁶² 同上註，頁 98-99。

「行」佛之普度眾生，這才是信仰的真義。¹⁶³

他強調佛道本在生活中，教導信徒從日常生活學習解脫，所以鼓勵信徒要從「名聞利養」中解脫出來，從「人我是非」中解脫出來，從「情愛執著」中解脫出來，從「無明煩惱」中解脫出來，從「生死輪迴」中解脫出來。至於如何才能求得解脫，就是要過宗教的生活。宗教生活就是把修行生活化。例如每天早上起來念一篇「祈願文」，大概四分鐘，念得慢的話可能十分鐘。你不念也不要緊，每天晨起，不要忙著下床，可以在床上打坐一下，集中精神、統一意志，人生的境界會不一樣。如果不會打坐，也可以念佛，依自己的時間規畫，可長可短。修行不一定要到佛前去拜願、誦經、念佛，能夠當然很好；重要的是，平時要懂得反省、慚愧、知苦惱、發道心，從服務奉獻中，忘記自我，擴大生命。總之，信仰宗教不是靠迷信的膜拜、裝飾的念珠或盲目的奉獻來建立，而是由深入義理經藏，從中覺悟出生命的真理，進而由理論而實踐，由自我而大眾，由煩惱而清淨，由生死而生活。¹⁶⁴在這裡可以看到星雲大師對於解脫的看法，是站在生活世界的立場去踐行，而不主張到山林閉關修行求解脫。

總結以上所說，星雲大師認為，人一定要有宗教信仰，有信仰才有規範與目標；但他對於信仰的宗教，不必以佛教為限，甚至他倡導一個人可以信仰兩個宗教。他主張與不同宗教間應保持「同中存異、異中求同」的態度，並且特別重視實踐的信仰生活。由此可以觀察，星雲大師的宗教觀重視人一定要有宗教信仰，生命才有前導的方向，從他對於所信仰的對象及內容之融合觀念及重視結合生活的信仰實踐之主張，可看出他的「人間佛教」理念已是朗朗呈現。所以要追溯他的「人間佛教」思想起源，他個人的宗教觀，應是一個重要而不可忽略的探源線索。

¹⁶³ 星雲大師 2008，頁 101。

¹⁶⁴ 同上註，頁 102-104。

第三節 佛光山人間佛教的社會實踐

一、佛光山人間佛教的闡釋

星雲大師闡發人間佛教思想的著作等身，本小節對於大師有關人間佛教的特性、思想、建設、藍圖等一一做討論分析。

（一）佛光山人間佛教的特性

星雲大師在 1977 年即提倡人間佛教，爲什麼他要推動人間佛教，他說：

今天佛教的某些趨勢已經違背了佛陀的本旨。比方說：研究學問的人，只知道重視佛學的玄談，而不注重實際的修證；有的人，又以為佛教只是重視形式上的吃素拜拜，對於人格道德的增進及日常生活的問題並不重視，因而缺少對人世的責任感；有的人，一信佛教，就忙著自己的修行，不是住在山林裡自修，就是居住在精舍中不問世事，完全失去對社會大眾的關懷。

……我們接受佛教的信仰，並不是把佛教當成一個保險公司，完全希望佛祖像神明一樣廉價的給予我們保佑。我所謂的人間的佛教，是希望用佛陀的開示教化作為改善我們人生的準繩，用佛法來淨化我們的思想，讓佛法作為我們生活的依據，使我們過得更有意義，更有價值。¹⁶⁵

曾經有一位信徒問星雲大師：「師父！如果你們都去閉關，或入山修行，誰來接引我們，教化我們？」¹⁶⁶這給星雲大師很大的反思，如何提供給學佛者適當的因緣來學習佛法，是多麼重要的事！星雲大師因此主張：

我們不需離世求道，在世俗人間，講經弘法是修行，服務大眾是修行，福國利民是修行，五戒十善是修行，正見正信是修行，結緣布施是修行，慈悲喜捨是修行，四弘誓願是修行。人間的佛陀，不捨棄一個眾生；

¹⁶⁵ 星雲大師 1991a，頁 238。1977 年 4 月講於台南育樂中心的演說內容。

¹⁶⁶ 星雲大師 1999c，頁 30。

人間的佛教，不捨棄一點世法。我們認為：乃至行住坐臥，揚眉瞬目、舉心動念、示教利喜……，那一樣不是修行？為什麼捨棄人間佛教，要學習不食人間煙火的道家仙術，才叫做「修行」呢？¹⁶⁷

星雲大師對人間佛教承繼自佛陀的教說，他所提出的論述是：「六十多年來，我所推動的佛教，是佛法與生活融合不二的人間佛教。人間佛教不是佛光山自創，人間佛教的理念來自佛陀，因為佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，度化眾生在人間，一切都以人間為主。因此，教主本身就是人間佛陀，他所傳的就是人間佛教。」¹⁶⁸佛陀為什麼不在其他五道成佛呢？為什麼不在十法界中其他法界中成道，而降世在人間成道呢？再深入來看，佛陀為什麼不在過去時間、未來時間成道，而在我們現世的娑婆世界成道？」¹⁶⁹佛陀在我們這個地球人間成佛教化這件事，便是一次意味深長的現身說法，表明了佛教對人間的重視和對人身殊勝的肯定，說明佛法以人為本，以人間為本，佛道須由人而成。此中的道理，經論中解說甚明。既然佛道以人為本，則佛教的教化應從人類出發，關注人生，發達人間。這些都是說明佛教是人間的佛教，佛陀是人間的佛陀。

星雲大師對於有關人間佛教的定義提出了他的見解，他說：「多年來我在世界各地推動人間佛教，所謂『人間佛教』，就是以佛法來美化人間，也就是把佛陀對人間的教化、開示，一一落實在生活裡，透過對佛法的理解與實踐，增加人間的幸福、快樂、美滿。所以我把『人間佛教』定義為『佛說的、人要的、淨化的、善美的』，舉凡『佛說的』三皈五戒、四攝六度、四無量心、緣起中道、無常苦空、五停心觀、三十七道品等有助於提昇人性之淨化、善美本質，也就是人生所需要的教理，都是人間佛教所要弘揚的佛法」。¹⁷⁰

大師指出人間佛教是地球人類走向未來的一道光明，它重視現實人生合理的生活，主要有下列六個特性：¹⁷¹

¹⁶⁷ 星雲大師 1999c，頁 36。

¹⁶⁸ 星雲大師 2012c，頁 15。

¹⁶⁹ 星雲大師 1991c，頁 65-66。

¹⁷⁰ 星雲大師 2007，頁 265。

¹⁷¹ 星雲大師編著 1995，頁 183-185。

- (1) 人間性：佛陀和我們一樣，有父母、有家庭，他是一個真實存在過的人物，而非虛擬的聖者，在人間中生活，表現他的慈悲、戒行、般若。
- (2) 生活性：佛陀所教示的佛法，非常重視生活，對我們生活中的衣食住行，乃至行住坐臥，處處都有教導，處處都有指導。
- (3) 利他性：佛陀降生這個世界，完全是爲了「示教利喜」，爲了教化眾生，爲了給予眾生利益，以利他爲本懷。
- (4) 喜樂性：佛教是個給人歡喜的宗教，佛陀的慈悲教義就是爲了要幫助人們離苦得樂，解決眾生的痛苦，給予眾生快樂。
- (5) 時代性：佛陀的教法已經流傳了 2500 年，佛法經歷時間的檢驗，仍然正確地引導著人們，並且總能以當時代、當地契合人們的方式與人們相對應。
- (6) 普濟性：時間上，佛教講過去、現在、未來，並重現世的普濟；空間上，佛教說此世界、他世界、無量諸世界，也重視此界的普濟；佛教講眾生，對於十法界眾生，沒有例外的對待，同時非常強調人類的普濟。

星雲大師對人間佛教的思想內容，¹⁷²指陳如下：

- (1) 五乘共法：五乘是人、天、聲聞、緣覺、菩薩。強調人在佛法中的地位及其人間性，人天乘的佛教重於入世的，聲聞緣覺乘的佛教重於出世的。具有人天乘入世的精神，再有聲聞緣覺出世的思想，那就是菩薩道。這五乘佛法調和起來，就是人間的佛教。
- (2) 五戒十善：五戒就是不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。十善是五戒的擴大，身業修持不殺生、不偷盜、不邪淫；口業修持不妄言、不兩舌、不綺語、不惡口；意業修持不貪、不瞋、不邪見。如果一個人能夠持五戒，一個人的人格道德就健全。一家都持五戒，一家的人格道德都健

¹⁷² 星雲大師編著 1995，頁 188-202。

全。一個團體、一個社會、一個國家都能奉持五戒，這個國家必定是個安和樂利的國家、社會。

- (3) 四無量心：四無量心就是慈、悲、喜、捨。星雲大師說，如果我們民間的信仰只是建立在貪的上面，向菩薩、一切神明要求貪取，要平安，要富貴，要家庭美滿，要長壽，要財富，這種以貪婪為出發點的宗教層次，並不高尚。我們應該把信仰建立在「捨」的上面，信仰宗教是奉獻的，是犧牲的，是利眾的。人間佛教的利他性格，應該具有這種慈悲喜捨的精神，慈悲喜捨四無量心，是人間佛教的主要內容。
- (4) 六度四攝：布施、愛語、利行、同事的四攝法是人間的佛教；布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若的六度是人間的佛教。星雲大師說，我們要提倡人間佛教，實踐布施、利行、同事、愛語，這才是今天人間及社會所需要的佛教。五戒可以安定社會，六度可以建設國家，四無量心可以普利大眾。
- (5) 因緣果報：星雲大師說，談到因緣果報，因果實在不可思議。我們看到今天社會的人士，大家不了解因果。念佛的人，諸事不順心時，就怪阿彌陀佛不保佑。信佛吃素和發財致富、強身長壽有什麼必然的因果關係？因果是不能錯亂的，種的是瓜，如何得豆呢？唸佛拜佛，持齋吃素，是信仰上的因果，道德上的因果；發大財，得富貴，是經濟上的因果；身體要健康，長命百歲，有健康上的因果。怎麼可以把一切責任都推給了信仰的阿彌陀佛？所以，今天有太多人都錯亂了因果，不能正確地認識因果。人人有了因果的觀念，就不必要警察、法院了。因果就是自己的警察、導師，因果就是自己的法律準則。
- (6) 禪淨中道：在人間悟道以後，當下的生活能夠解脫，能夠安住身心，獲得身心的自在，這是禪者的人間性。把現實的世界做為立足點，老實念佛、修持，也是淨土安定我們身心的良方。能禪淨雙修，更能契合人間佛教的思想。

星雲大師所標榜的「五乘共法」，也就是「融和」和「以人乘通大乘菩薩正道」，這的確可以歸納他的人間佛教思想，並標舉出他對人間佛教的洞見，同時也可以審度出他對太虛思想「法界融和、五乘融和」的把握與更趨近於實用和實踐。從星雲大師對人間佛教的思想內容及特性的表述，可以看出他不談玄說妙，而是將它們轉換成易解的佛法，給予理性和務實的指導方針，他強調要設法與日常生活印證。其所謂的人間的佛教，是希望用佛陀的開示教化作為改善我們人生的準繩，用佛法來淨化我們的思想，讓佛法作為我們生活的依據，使我們過得更有意義，更有價值。他認為佛法是不能離開生活的，佛陀的教化，本來就是為了改善我們的人生，淨化我們的心理，提昇我們的生活，只有能夠在人們的生活中起作用，才是真正的人間佛教。

（二）佛光山人間佛教的藍圖

人間佛教的生活，星雲大師以《維摩詰經·佛道品》內容為架構，提出人間佛教的藍圖，應涵括幾個方面：（1）眷屬；（2）朋友；（3）飲食；（4）衣服；（5）居住；（6）交通；（7）教育；（8）娛樂；（9）資用；（10）修行。星雲大師說，「我們生活在人間，離不開世間父母、妻子、眷屬、師長、朋友；離不開食、衣、住、行、育、樂，乃至待人處事，修心養性等。因此其所提出的生活藍圖，是具體落在每一個人的日常現實生活中的範圍。菩薩也以人間為本，太虛大師說：『真菩薩以人乘通佛乘，是菩薩正道』」。¹⁷³

星雲大師在人間佛教藍圖，將人生及與社會相關的生活領域，再列舉出二十個面向，¹⁷⁴包括：

- （1）倫理觀「居家之道」；
- （2）道德觀「修養之道」；
- （3）生活觀「資用之道」；
- （4）感情觀「情愛之道」；
- （5）社會觀「群我之道」；
- （6）忠孝觀「立身之道」；
- （7）財富觀「理財之道」；
- （8）福壽觀「擁有之道」；
- （9）保健觀「醫療之道」；
- （10）慈悲觀「結緣之道」；

¹⁷³ 星雲大師編著 1995，頁 154-181。

¹⁷⁴ 星雲大師 2001b，頁 1-47；星雲大師 2001c，頁 1-46。

- (11) 因果觀「緣起之道」；(12) 宗教觀「信仰之道」；
- (13) 生命觀「生死之道」；(14) 知識觀「進修之道」；
- (15) 育樂觀「正命之道」；(16) 喪慶觀「正見之道」；
- (17) 自然觀「環保之道」；(18) 政治觀「參政之道」；
- (19) 國際觀「包容之道」；(20) 未來觀「發展之道」。

凡此涉及了人從物質到精神需求的一切方面。他認為人間佛教就是要滿足並提升這些人生領域的質量，讓大眾在生活中實踐人間佛教。甚至在此可以看到對佛教與政治的關係，星雲大師認為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。¹⁷⁵同時他也認為，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。」¹⁷⁶他嚐試把佛教帶入社會，以佛法面對政治，用佛法淨化政治，這樣也是使政治能夠認識佛教，並進而肩負起保護佛教的使命。

星雲大師所提倡的人間佛教思想，使人間佛教的理念不是遠離人世，而是直接落實到人們的日用之中；不是靜態的理論學說，而是動態的生活智慧。大師認為「宗教真正的目的，並不在叫人逃避現實，躲入未來世界的象牙塔裡，而是勇敢的面對當前的痛苦，並且找出離苦得樂的方法。」¹⁷⁷他說：「人間佛教要我們先具有度人的心，先有別人，後有自己。」¹⁷⁸可以說星雲人間佛教思想的精神核心，是利

¹⁷⁵ 星雲大師 2005c，頁 166。

¹⁷⁶ 滿義法師 2005，頁 380。

¹⁷⁷ 星雲大師編著 1995，頁 434。

¹⁷⁸ 同上註，頁 176。

他的精神，也就是大乘菩薩的精神。所以「學菩薩就是人間佛教的旨趣」。¹⁷⁹這種大乘菩薩的利他精神構成了佛光山人間佛教思想的精神核心。

二、佛光山人間佛教的現代化

在星雲大師的人間佛教思想源流及其特性、藍圖的討論中，我們可以看到星雲大師對於人間佛教理念的呈現，並非以哲學理論的方式來表述，他總是不斷地強調，聽不懂的佛法再奧妙，對人們的生活一點也沒有幫助。對於佛法的各種教導，也要設法和日常生活印證，以提升生命的意義與價值。趙淑珍在《星雲大師對人間佛教理念的詮釋》¹⁸⁰的研究中，歸結出星雲大師對人間佛教理念的詮釋，具有五大特質，分別是：回歸佛陀的本懷、弘揚菩薩道精神、以現世人本為依、生活於喜樂中、尊重與包容的融合性。這五大特質中的人本、尊重與包容的精神，充分表現出現代化的內涵。在現代化¹⁸¹脈絡的視角下，本研究將對於星雲大師推動佛光山人間佛教的一些論述與作為作一些探討。

現代化內涵的具體解釋各有不同，學界沒有為現代化下一個完整的大家公認的定義，對現代化的「能指」尤其是「所指」還會爭論下去。有關現代化的定義並非本文所能處理，本研究處理的範圍以在這個思潮脈絡下，佛教受到影響為討論的範圍。二十世紀中葉後，全世界都自覺或不自覺地或自願或被迫地捲入到現代化的浪潮中，現代化成為西方與非西方人文與社會科學者的共同語言，墨西哥詩人，1991年諾貝爾文學獎得主巴斯（Octavio Paz）說：「我們命定地要現代化」（condemned to modernization），這道出了許多國家，特別像具有古老文明的中國，走上現代化

¹⁷⁹ 星雲大師編著 1995，頁 187。

¹⁸⁰ 趙淑珍 2005。

¹⁸¹ 現代化（Modernization）該詞常被用來描述現代發生的社會和文化變遷的現象。從歷史上來講，它主要指近代以來，世界各國一種向以西歐及北美地區等地國家許多近現代以來形成的價值為目標，尋求新的出路的過程，因此常與西方化的內涵相近。一般而言，現代化包括了學術知識上的科學化，政治上的民主化，經濟上的工業化，思想文化領域的自由化、個人化、世俗化等。如果將歷史區分為三大時期的話，現代可以表示所有在中世紀之後的歐洲歷史。這三大時期為：上古時代、中古時代與現代。現代也會特別用來指稱 1870 年到 1910 年這段期間開始的一個時期，一直到現在。如果還要更特定的話，則是指 1910 年—1960 年這段時期。摘自中文維基百科。

時的心境。現代化理論是以科學的語言，價值中性的立場，歷史之方向性的進步信念，樂觀地宣稱人類將會進入普世性的現代歷史階段。¹⁸²

這對於處於急劇現代化過程中的台灣來說，應該有一深刻的啓示。台灣的現代化是中國尋求新文明秩序的一個組成。四十年來，台灣進行的一場持續性的變革與轉化，在骨子裡是在建立一個現代文明的新格局。¹⁸³那麼星雲大師所推動的人間佛教在這個浪頭下，是如何回應這個時代潮流呢？

當宗教遇上了現代化這個「課題」的反應，伊里亞德曾經提出這樣的觀點，當宗教遇上現代化的衝擊時，就可能會有五種反應：（1）提倡新的宗教理念，或對古舊的宗教傳統提出新的理解；（2）有意識地調整宗教傳統以適應現代社會；（3）在新的架構下決心保持舊有的傳統；（4）較極端者則可能發展成基本教義派（Fundamentalism）；（5）衍生全新的宗教傳統。¹⁸⁴這些反應的模式，是宗教在其當時所處的社會，走入現代化的時代中，不得不對時代有所因應的調整模式。星雲大師生長在現代化思潮發展的時代，面對現代化這個「課題」時，他如何回應當代的文化思潮與他所信仰的佛教呢？如何帶給人們一種啓悟人生和帶來人生終極幸福的實踐呢？在伊里亞德的分析中，或者可以理解星雲大師以第（1）及第（2）二種模式，做為其面對現代化的反應。

星雲大師創造性地提出了佛教現代化的思想，他說：

所謂佛教現代化，就是把佛教的真理以現代人熟悉並易於接受的方式揭示給大眾。現代化的佛教是實實在在以解決人生問題為主旨，以人文主義為本位的宗教，而不是虛幻不實的玄思清談。¹⁸⁵

現代化目的即將佛教慈悲、容忍的精神，提供給社會作為參考，希望

¹⁸² 金耀基 1996。中研院第二十二次院士會議主題演講：從「現代化理論」的爭議到「現代性」之批判與探索。

¹⁸³ 金耀基 1996。中研院第二十二次院士會議主題演講：從「現代化理論」的爭議到「現代性」之批判與探索。

¹⁸⁴ 參閱 Eliade 1995。

¹⁸⁵ 星雲大師編著 1995，頁 433。

社會遵循著佛教的平等法、因緣法、因果法等原則原理，而臻於至善至美的境地。社會如果透過佛法的指引，因此而能充實了內涵品質，提高了精神層次，那麼佛教對於這個時代、社會，才具有存在的意義。社會的進化、現代化，才真正是佛教所以走上現代化的宗旨所在！¹⁸⁶

世間的事物只有切近世用，才會為世所用，才会有永恒的生命力，才會影響人們的生活。他主張「教義是傳統的，方法是現代的；思想是出世的，事業是入世的；生活是保守的，弘法是進步的；戒律是原始的，對社會入世是現代的」，以此作為傳統與現代融合的原則。¹⁸⁷

星雲大師認為佛教的八萬四千法門，門門都可以入道。佛法分為「真、俗」二諦，真諦又名「第一義諦」，或「勝義諦」，是出世間法；俗諦又名「世俗諦」，是世間法。佛陀的一代時教，都不出此二諦法門，尤其在化世的運用上，佛法和世學更要融和運用。佛法太世俗化，被世俗所化固然不可貴，如果太過於出世，則不容易為人所接受，所以要「二諦圓融」。他對於佛教的現代化，強調的是：

現代化是開發之意，這個名詞代表進步、迎新、適應、向上，不管國家、社會、宗教，都隨時代空間、時間的轉換，不斷尋求發展。佛教自佛陀創教以來，也無不隨時代，配合當時風尚，所謂契理契機，使弘法方式日新月異，讓人們更易接受。¹⁸⁸

所謂「佛法在世間，不離世間覺」，因此人間佛教主張，面對現代科技文明，資訊新知日新月異的社會，佛法應該現代化、生活化，針對當前的問題，提出解決的方法，所以要「佛法為體，世學為用」。佛法之體，是拔苦與樂；佛法之用，是融和方便。如佛陀年少時即遍學五明；出家後，遍訪諸師外道沙門。因為佛陀貫通入世、出世法，故能教化不同對象，應病予藥，解脫他們的身心苦惱。¹⁸⁹星雲大師以此為典範，在「佛法為體，世學為用」的方向下，以現代化的弘法方式，發展出

¹⁸⁶ 星雲大師 1991b，頁 755。

¹⁸⁷ 星雲大師口述 2013b，頁 298。

¹⁸⁸ 符芝瑛 1995，頁 90。

¹⁸⁹ 星雲大師 2007，頁 279-280。

佛光山的人間佛教實踐模式。¹⁹⁰

三、現代化脈絡下的佛光山人間佛教作為

本文所分析星雲大師因應現代化問題的挑戰，而在回應現代化的應用佛教策略有二：（1）在「有意識地調整宗教傳統以適應現代社會」的現代化意涵的反應方面，本研究以下面六個方面來論述：發展佛教事業、創造文教弘法的新典型—佛陀紀念館、推展寺院本土化及國際交流、發展全球性在家教團、建立兩性平權的制度化僧團；（2）在「提倡新的宗教理念，或對古舊的宗教傳統提出新的理解」的現代化意涵的反應方面，以二個方面來說明：建立回饋社會的新經濟模式—公益信託、強調人間事行的解脫觀。分述如下：

（一）發展佛教事業的論述

星雲大師十二歲出家時的年代，當時社會的氛圍對佛教的觀感並不好，覺得出家人不事生產，是社會的「消費者」。面對來自社會如此不屑的批評，星雲大師升起一股振興佛教的使命感，他強烈的意識到：「佛教要有前途，必須發展事業。」¹⁹¹因此大師說：

佛教徒不是社會的逃兵，也不必仰賴社會養活，應以自己的能力換取所得。況且辦道修行，要先自己不虞匱乏，才能服務社會、貢獻人群。佛教取諸社會，也應對社會有所回饋，這是佛光山要經營事業的基本原因。

192

大師認為中國自明清以來，教務衰微，僧伽素質下落，很重要的原因之一就是佛教沒有事業。社會信眾除了喪葬儀式偶需佛教外，竟不知佛教對他們還有其他關係。由於這種思想的偏差，出現了佛教數百年來日漸衰微的現象。近幾十年來，因為社會的進步，時代的需要，佛教入世的事業越來越多，佛教的發展也越來越蓬勃。所以，他說佛光人要肯定復興佛教的不二法門，必然是先有入世的事業，然後

¹⁹⁰ 星雲大師 2007，頁 26-28。

¹⁹¹ 滿義法師 2005，頁 100。

¹⁹² 符芝瑛 1995，頁 154。

再求出世的依歸。他提出「事業第一，自己第二。」他說，未來佛教的慧命，完全寄託在佛法的事業上。教育、文化、慈善等佛化事業，都是傳教的方便。¹⁹³

佛教本身必須提供弘法利生、醫療慈善、教育文化等服務來淨化社會，造福人群，如果沒有淨財，又怎能成辦這些佛教事業呢？因此，佛教不排斥錢財，只要是來路明白、用途正當的「淨財」、「善財」、「聖財」，都是佛教所容許的。何況修行辦道、布施救濟，都需要錢財作為助緣資糧。¹⁹⁴

星雲大師認為佛教一定要從入世重於出世做起，他一再強調人間佛教的社會實踐功能，都是面臨當時社會對僧人或僧伽之於社會功能的質疑，因此必須作出的思想回應，這促使他以佛法來論衡入世的社會實踐。他提出人間佛教是為社會大眾才存在的，應該考慮的是社會大眾的需要。因此佛教的現在並不單純是「慧業」，而是「佛化的人間事業」。難怪有謂：「星雲在台灣的佛教界異常活躍，其『入世』的思想已經成為台灣佛教界最具影響力的主流」。¹⁹⁵

鄒秉芳在《出世與入世的生命實踐——佛光山僧眾的生命經驗》一文探討當佛教出世思想融入於佛光山僧團所從事的弘法事業時，處於教團核心的出家法師們如何實踐生命。本研究以參與觀察 21 位僧臘介於 15~40 年間的佛光山僧團成員之出家經驗，來分析佛光僧團的制度，發現佛光僧團規範及叢林清規，具有提升僧人生命品質的功能。而菩提心是加入佛教組織的動機，也是貫穿於出家人生命中，其出世與入世的生命實踐，是在出世思想與入世的事業參與中，揣摩中道的融合。¹⁹⁶張華的研究指出，星雲大師倡導人間佛教，是佛教在中國傳統文化背景下歷史邏輯的發展，同時也是在現實境遇下迎接現代生活，而邁向現代化的一種巨大努力。其實質即以「以出世的精神作人間的事業」，在出世精神方面，把握住超脫與服務的精神。¹⁹⁷張華說星雲大師的出世精神，孕育了強大的入世衝動，而入世事業配合經濟倫理及宗教道德，且在出世精神的指導下實現和完成，二者有機的融合，使佛教真

¹⁹³ 星雲大師 2005b，頁 17-18。

¹⁹⁴ 星雲大師 2004，頁 13-14。

¹⁹⁵ 李桂玲 1996，頁 53。

¹⁹⁶ 鄒秉芳 2006。

¹⁹⁷ 張華 2001，頁 19-29。

正成爲現代化的人間佛教。

（二）佛化事業的成果

在佛化事業的成果方面，可以從其文化、教育及慈善三方面的事業來看。

1.文化事業¹⁹⁸的路徑及發展現況

佛教東傳中國二千餘年，已不再侷限於宗教層面，而是深入民間與人們的生活契合爲一，文化藝術從佛教廣博深遠的內容中得到靈感與啓發，豐富創作內涵；佛教也應用文化藝術媒介，做爲弘化方便之門以宣揚教義。星雲大師認爲文化是千秋大業，要推展佛教，就要做好佛教的文化工作。佛光山以開創與革新的方式，透過各種傳媒、音樂、美術等文化活動，接引不同根基的普羅大眾。

（1）傳媒：隨著科技的進步，人們的閱聽習慣從文字走向影音的方式，傳媒的影響力已深入這個時代人們的日常生活，在因緣成熟下，佛光山發展出建立傳媒弘法的新模式，1997年12月成立「人間衛視電視台」¹⁹⁹。2000年4月1日《人間福報》創刊，是第一份由佛教團體發行的綜合日報。

（2）音樂：佛光山叢林學院正統僧伽教育的成員組織「佛光山梵唄讚頌團」，1979年在台北國父紀念館義演，這是佛教界首次公開舉辦梵唄音樂會，也是佛教音樂進入國家殿堂之始，此後走向全世界的殿堂弘法。葉青香以佛光山梵唄讚頌團爲對象，探討「人間佛教」之「道」與「佛教梵唄」之「藝」的建構關係。指出交替運用「語文語言」與「非語文語言」二種形式，構建讚頌團的藝術表演性與信仰神聖性，得出以梵唄的音聲可以傳遞人間佛教教義思想的功能。²⁰⁰趙秀娟針對佛光山佛教音樂實踐的內涵及其所帶來的弘法影響力做研究。研究發現以音樂作爲佛教讓人容易接受的弘法方式，搭起了入世與出世的橋樑，也因此，爲佛光山建構出一套適應衆生根器且豐富的宗教音樂系統，爲佛教帶來一個再現佛法的新領域。

¹⁹⁸ 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（四）文化藝術》2007；星雲大師口述 2012b，頁 92-102。

¹⁹⁹ 原名爲佛光衛星電視台，後更名爲人間衛視電視台。

²⁰⁰ 葉青香 2008。

(3) 美術：1983年「佛教文物陳列館」開館（後更名為寶藏館）藉由陳列佛教文物、字畫、法器等作品，實踐另一種以文物說法佈教的方式。郭麗芬（2001）對於佛光緣美術館群策略聯盟營運管理做的研究，發現在整體發展上因專業人力不足遇到瓶頸，以致專業工作難以周全，並提出策略聯盟的建議。²⁰²賴凱慧（2002）也以佛光緣美術館為研究對象，文中分析位處台灣北、中、南三地的六個佛光緣美術館的特色與經營現況，探討、比較它們面臨的困境，並提出未來規劃佛光緣美術館的思考基點。²⁰³經過十年來的發展，現今在台灣已發展十一家，並於海外的美國、巴黎、澳洲、紐西蘭、馬來西亞、菲律賓、中國的宜興、蘇州、揚州、新加坡、香港等佛光山所屬當地道場中設置十一間佛光緣美術館。其以宗教美術如同教義般的弘揚以發揮影響力的目標，已能往前邁出一大步。

其他相關佛光山文化事業的研究，有吳宜庭以佛光山文化弘法為探討主軸，分析以建築施設、文字出版、美術弘法、佛教音樂等方面，做為「道藝體現」的可行性平台，整理出佛光山的文化弘法在日新月異的時空變遷下，吸收、融合與改造的過程，並分析「人間佛教」與「當代文化」的發展關係。²⁰⁴林純君以佛光山文化事業發展建構的能力之研究，發現了由組織內部的僧團以及由組織外部的信眾與捐款者所共同構成的「決策、執行與監督並參與制衡」的治理架構。²⁰⁵

2. 教育事業²⁰⁶的推動及發展現況

星雲大師在歷經動亂紛擾的年代，來到台灣，目睹正信佛教的衰微，深刻感受到教育的重要性，了知需有人才，才能講經說法、辦活動、興事業，讓正法久住，所謂「人能弘道，非道弘人」。他說，佛教現在面臨的危機，一方面是人才很少，再方面是保守的力量很強，愚昧的人士很多，真正有知識、有理念、有思想之高層

²⁰¹ 趙秀娟 2005。

²⁰² 郭麗芬 2001。

²⁰³ 賴凱慧 2002。

²⁰⁴ 吳宜庭 2011。

²⁰⁵ 林純君 2008。

²⁰⁶ 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（三）僧信教育》2007；星雲大師口述 2012b，頁 80-92。

次的信徒也少。許多信徒並不是看出家人的專業或知識，反而是若出家人穿得破破爛爛，一付苦行僧的樣子，他就相信。所以，把佛教的信仰建築在這種無能、無知、無用的上面，是讓人憂心掛念的現象。因此他認為如何把佛教的層次提昇，把信徒的信仰昇華，把佛法義理加以深入研究，是很重要的，一味地祈求神明庇佑，那是低級的信仰，只有建立正確的觀念，佛教的前途才有希望。²⁰⁷因此，從僧伽的教育到社會的教育，星雲大師開辦了佛教僧伽教育及社會普通教育，為現代化的佛教造就了僧才，也替國家培育人才。

佛教僧伽教育方面，辦理佛光山叢林學院，有男女眾學部，另設有國際學部。星雲大師表示，佛教邁入「國際化」是今日開拓弘法事業的當務之急，於 1976 年成立「英文佛學中心」，1983 年於中國佛教研究院創立國際學部，1986 年 3 月成立國際學部英文佛學院，1989 年成立國際學部日文佛學院，1992 年更名為佛光山日文佛學院。2003 年成立英文佛學研究所，國際學部儲備了國際弘法人才，讓菩提種子遍滿世界各地，在全世界七十多個國家的住持等僧眾，多數是從這裡培養出來的，為佛光山的弘法事業擴展至華語系之外的國家，發揮了重大的影響力。

黃素霞以當代台灣佛學院課程規劃為研究主題，對中華、法光、圓光、福嚴、香光尼眾、佛光山等六家佛學院做探討。研究發現，雖然這幾家佛學院課程規劃上，各自為政，課程名稱過於多樣化，沒有共通性和統一性，課程架構顯得龐雜而無系統。但也發現，各佛學院的辦學精神令人敬佩，辦學的用心值得肯定，其所投入的心力、財力、物力、人力等皆比一般大學的投入還多，同時各佛學院的課程規劃以專業化理論檢視的結果，已經有朝向專業化的傾向。²⁰⁸

社會教育中有關學制體系的教育，目前佛光山所興辦的學校有幼稚園、托兒所（普門幼稚園、慈愛幼稚園、小天星幼稚園、慈航托兒所）、均頭及均一中小學、普門中學（國中部、高中、高職部）、美國西來大學、南華大學、佛光大學、社區大學等。佛光山社會教育事業的理想藍圖，乃以建立一完整的教育學程為目的，從幼稚園、小學、國中、高中、大學、研究所，連成一個完全的教育體系。

²⁰⁷ 星雲大師 2008，頁 93。

²⁰⁸ 黃素霞 2008。

黃文樹研究星雲大師在社會教育中的綜合大學、中學、小學及幼稚園等的教育領導風格中，指出他本諸佛教喜捨奉獻之精神，以推動教育文化工作為職志。由於他兼擅「熱忱」與「巧思」，因此在佈教弘法及興學育才等，都有具體可觀的績效。由此歸納了八項特徵：（1）本諸人間佛教，（2）體現教育熱忱，（3）善籌建校資金，（4）委任專才治校，（5）關懷弱勢學生，（6）勇於教學創新，（7）尊重教師專業，（8）重建人文學風。這些特質，均具有一定的價值和啓示作用，也確有值得參考借鏡之處。研究也指出其中南華大學、佛光大學所開辦的未來學、生死學、生命學、自然醫學，以及宗教學等系所，教學與研究的領域都與生命課題、現代思潮及未來趨勢有密切的關係，提供了青年學生們更多元、更人文的教育機會，這對於青年朋友素質的提昇，自是不言可喻。同時也分擔、肩負了政府辦理教育的重大任務。²⁰⁹

除了學制體系的教育，也辦理信眾教育，如都市佛學院，提供社會人士一個方便學佛的途徑；勝鬘書院，讓各行各業優秀女性有機會擴展精神領域和心靈世界，雲遊世界各國寺院道場，重新思考生命意涵，找到人生的價值與方向；佛光人間大學提供社會大眾終身學習環境，第二專長養成教育；天眼網路佛學院，迎接 e 世紀時代的到來，網路教學打破傳統教育地域的限制，接引青年學子學習佛法。

在信眾的社會教育成果方面，我們可以從二個研究中得到一些資訊，其一是對於佛光山的分別院普賢寺所作的都市佛學院的學習狀況所做的分析，林寶鑾評估佛光山分別院高雄別院普賢寺院辦理的都市佛學院學員參加都市佛學院學習的情況，研究發現學習的效果，依最有效的次序來說，分別是聽聞佛法、思惟佛理、證悟佛道、修行六度，並對於未來辦理都市佛學院提出相關之建議。²¹⁰其二是關於天眼網路佛學院的教育成果所做的研究，彭懷貞以臺灣佛教網站為例，觀察佛教網站在宣傳佛法所使用的各種策略的情形，以及佛教網站所提供的網路教學與商業教學的差異性。研究發現由各個構面的滿意度看出宗教團體呈現在網站上的弘法形式，無論是有形或無形的，都能回應佛教網站網路使用者的需求。²¹¹

²⁰⁹ 黃文樹 2007，頁 49，67。

²¹⁰ 林寶鑾 2003。

²¹¹ 彭懷貞 2009。

3. 慈善事業²¹²的安頓及發展現況

佛教以慈悲為本，方便為門，佛光山的弘法以文教為主，但也不偏廢慈善，生、老、病、死四件大事中，都一一照顧安頓，發揮佛教慈悲濟世的功能。從大慈育幼院的撫孤育雛；蘭陽仁愛之家及佛光精舍，從傳統的救濟、安養，到老人的服務和學習教育的設計；設置往生安厝的墓園，以佛法來完成人生最後的結局；佛光聯合門診及雲水醫院的巡迴施診；法師及佛光會的檀講師到監獄教化，協助受刑人培養健康的人生觀；國內外的急難救援與關懷。凡此等等，可以看到其希望在生、老、病、死的落實發展的努力。

有關佛光山慈善事業的推動，以佛光山慈悲基金會為主要的組織，林美玲曾以佛光山慈悲基金會為對象，探討現代佛教團體秉持著人間佛教的理念，從事慈善事業的發展。發現世界各國的「非營利組織」如雨後春筍般地林立，因此，佛教團體為興辦慈善事業所成立的「非營利組織」，必須以更積極的態度來提升自我的素質。對於提昇組織素質，研究中也提出建議，佛教團體應擺脫被動的參與方式，主動去發掘社會需求，並認清組織的使命與目標，強化內部運作流程與管理方法；對外則加強企劃與行銷能力，並藉由有效的活動，推廣組織的理念與宗旨，如此更能發揮佛教團體興辦慈善事業的公共服務功能。²¹³

（三）創造文教弘法的新典型——佛陀紀念館

2011年12月25日落成啓用的佛陀紀念館，是星雲大師回饋社會展開的弘法新頁。這個緣起得從1998年2月說起，當年星雲大師為了恢復南傳尼眾教團，特地到印度菩提伽耶傳授「國際三壇大戒」。除了順利恢復南傳比丘尼戒法，同時成就了佛教界的另一樁盛事，那就是西藏喇嘛貢噶多傑仁波切，把他護藏多年的一顆佛牙舍利贈送給星雲大師，希望建館供奉，讓正法永存，舍利重光。佛牙舍利是宇宙稀有之寶，能把佛牙舍利迎回台灣供奉，不但是台灣佛教界的一大盛事，且能讓學

²¹² 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（五）慈善弘法》2007；星雲大師口述 2012b，頁 102-104。

²¹³ 林美玲 2004。

世大眾藉由禮拜佛牙舍利，帶來人心的淨化、社會的祥和與世界的和平。²¹⁴

佛陀紀念館位於高雄市大樹區，緊臨佛光山，爲了回饋社會廣大民眾，該館除了寺院性質的服務外，同時在文化、教育的目標下，設計了許多設施，來服務社會大眾。館內有多所博物館、展覽館，可容納二千人的集會堂，館內播映全球第一部4D 佛教電影，領先將佛教題材與動畫和立體顯像技術結合，表現出佛陀的一生。

佛陀紀念館弘法的路線除緊緊扣住原有的四大宗旨外，更積極結合觀光資源，擴展佛教的能見度，也藉由這個因緣讓台灣的能見度，在這樣的網絡中走向國際。開館目前已一周年，這座集建築藝術、工藝美術、宗教美學之大成的建設，其參觀人數已媲美羅浮宮，一年的參觀人數超過一千萬人次。它是目前高雄市參觀人次排名第一的旅遊景點，更是台灣宗教文化的新亮點。²¹⁵

佛陀紀念館是一座融和古今與中外、傳統與現代的建築，具有發展文化與教育的積極意義。同時星雲大師認爲佛陀紀念館的落成，有助於提升台灣在國際社會的能見度，星雲大師說：「台灣很小，在世界上沒有名氣，常被看不起；但佛陀很大，信眾散布全球各地。我期盼未來國際因佛陀紀念館，知道台灣在哪裡！」難怪江燦騰推崇星雲大師爲「不折不扣擅長組織規劃與經營策略的良才。」²¹⁶

(四) 推展寺院本土化²¹⁷及國際交流的論述

有一次星雲大師在美國康乃爾大學講演。會後有一位約翰·麥克雷教授跟大師說：「你來美國弘法可以，但是不能老是拿中華文化來壓迫美國人，開口閉口都是中華文化，好像是來征服美國文化的。」當時大師聽了心中就有一個覺悟：「我應該要尊重別人的文化，我們來只是爲了奉獻、服務，如同佛教徒以香花供養諸佛菩

²¹⁴ 參閱佛陀紀念館網站，http://www.fgs.org.tw/career/career_edu.aspx。

²¹⁵ 《人間福報》，2012年12月25日，佛陀紀念館1周年特刊版1。

²¹⁶ 江燦騰 2006，頁385。

²¹⁷ 本土化（在主體不明的情況下，也可能被稱爲在地化）是相對全球化而來的另一趨勢和潮流。由於全球化強調在市場與科技力量支持下，全球商品、消費乃至文化、價值觀和各地人們的行爲模式都有趨同（convergence）的發展。1.在地化，客觀融入當地（外來者融入所居地）。2.本土化，主觀融入當地（本地者歸返鄉土）。本文星雲大師指的是培養在地的宗教師，結合在地的語言、文化弘傳人間佛教。

薩一樣。所以對於不同的國家、文化，大家要互相尊重，要容許不同的存在，就如東方琉璃淨土有琉璃淨土的特色，西方極樂世界有極樂世界的殊勝，甚至山林佛教有山林佛教的風格，人間佛教有人間佛教的性向，世界才會多彩多姿。」²¹⁸

大師認為佛教雖有大乘、小乘、南傳、北傳、藏傳等不同，彼此各有特色。特色不要改變；甚至各自的語言、唱腔不同，服裝顏色也不同。儘管不同，但是在同一個佛教下發展，唯有「本土化」才能更深耕，才能更擴大，才能更發展。2001年4月19日提出「四化」的主張，即：「佛法人間化」、「生活書香化」、「僧信平等化」、「寺院本土化」。²¹⁹所謂「寺院本土化」，就是凡佛光山的信徒和佛光會的會員，在世界共創的數百間寺院道場與弘法事業，不是歸屬於某一人所有，而是大家共有的財產，希望在二十年、三十年之間，將使世界各地的寺院予以「本土化」。²²⁰

在落實本土化的作法上，目前在南非、澳洲、印度、馬來西亞、香港、巴西等地的十六所佛教學院，都致力接引當地的青年學佛，並著手外籍僧眾的培養。²²¹現任佛光山寺副住持慧峰法師（紐西蘭籍博士）也致力推動人間佛教本土化、在地化，他同時也是佛光大學副教授，在佛教教育方面奉獻傳承，發心把漢傳佛教傳承到西方社會，讓佛法經過語言文字和文化的轉譯，在西方本土化，發展佛光普照，使佛法真正流傳於三千世界。²²²

朱思薇研究佛光山在南美洲巴西道場如來寺，提出在當地弘傳佛光山的人間佛教，同時也不排斥其本土的信仰，將人間佛教佛法的理念應用在當地人民的生活中，人間佛教信仰本土化已能在當地發展開來。²²³綜觀佛光山人間佛教除了立基於台灣地區外，在美洲的道場，以西來寺的創建，為佛光山最早拓展弘法事業至海外的範本，亦是佛光山後來至世界各地弘法建寺的標竿；在南美洲的巴西如來寺附設

²¹⁸ 星雲大師 2004，頁 7-8。

²¹⁹ 2001年4月19日在南非約堡杉騰飯店會議中心出席國際佛光會第三屆第一次理事會議」的演說。

²²⁰ 星雲大師 2004，頁 7-10。

²²¹ 滿義法師 2005，頁 295。

²²² 《人間福報》，2013年3月13日，特刊版3。

²²³ 朱思薇 2007。

如來佛學院，讓在地的青少年有機會受教育；在非洲這片從未受佛法甘霖滋潤的土地傳揚法燈，設佛學院，為發心出家的黑人剃度，落實本土化的理念；在歐洲也建道場從事弘法利生的工作。在五大洲的二百多個佛光山道場，以教育、文化、慈善、共修等利生事業全方位弘揚佛法，弘法的對象除了佛教信徒外，也涵括了多元文化的信眾，及非佛教徒社群的現代人。突破以往佛教寺院的窠臼，超越國界、種族、性別的界限。²²⁴

星雲大師說「法界融和」為佛光人思想的基礎，也是佛光學基本的內涵精神。²²⁵他積極謀求宗教之間的融和、派別之間的融和、傳統與現代的融和，他提出凡此均為法界融和思想的實踐。因此，除了本土化的政策外，星雲大師樂於與不同宗派的佛教及不同宗教信仰者進行各種交流，在國際佛教間及世界宗教之間的交流，常有所見。²²⁶國際佛教交流方面：星雲大師認為佛教必須團結與融合，才能發揮宗教的功用。因此佛光山在與教界的方面有許多往來，舉辦寺院行政管理講習會、僧伽研習會等，甚至為顯密的相互融合，舉辦世界顯密佛學會議，廣邀顯、密教法王、大德及學者參加，同時為促進不同宗教派別間的友好往來，及南北傳佛教的融合發展，舉辦南北傳大師喜相會座談會；舉辦各種國際學術會議；恢復南傳比丘尼教團，在印度菩提伽耶傳授國際三壇大戒，並以國際聯合的方式，具體促進南傳和藏傳比丘尼法脈的復興；同時也與教界友寺泰國法身寺，韓國通度寺、松廣寺、海印寺，大陸寒山寺締結兄弟寺。

世界宗教間的交流早在 1970 年佛光山初創時期，即與天主教有所交流，梵諦岡教廷 1995 年召開的「第一屆天主教與佛教國際交流會議」也在佛光山舉行。佛光山與羅馬教廷一直保持交流對話，在海外的別分院也主動進行各種交流。佛光山與基督教、回教、一貫道及民間信仰等也都在「歡喜與融合」的信念下，保持友好與交流，使宗教間達到更廣泛的合作，發揮宗教濟世利民大用。

經由宗教之間種種交流的進行，一方面藉著宗教對話而增進彼此瞭解，豐富自己的世界觀，也因此擴大自己的宗教傳統在當代繼續傳承的界域。

²²⁴ 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（八）佛光道場》2007。

²²⁵ 星雲大師 1999d，頁 5-6。

²²⁶ 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（七）國際交流》2007。

（五）建立兩性平權的制度化僧團

星雲大師是一個非常重視制度的人，他說：「我從年輕時就意識到，佛教最大的弊端就是沒有制度，像一盤散沙，各自為政。不但服裝不統一，出家、剃度、傳戒、教育等也都沒有嚴密的制度，所以弊端叢生。例如沒有健全的剃度制度，於是就如印光法師說：濫收徒眾、濫掛海單、濫傳戒法，導致佛教的倫理綱紀蕩然無存，師不像師，徒不似徒。尤其沒有嚴密的制度，徒然養成一群寄佛偷生的獅子身上蟲；因為缺乏完善的制度，寺產流為私有，甚至佛門淨財為他所有，不能用於弘法利生的事業之上。因此我從開創佛光山以後，就一直很重視制度的建立。制度好像階梯一樣，讓我們能夠拾級而上，循序以進，唯有健全的制度，才能健全僧團，才能帶動佛教的復興。但是制度也必須『因時、因地、因人』而訂，不能迂腐、守舊，所以對於佛教的戒律，我認為佛法真理不容更改，這是毫無疑義的；然而二千五百多年前從印度傳來中國的佛法戒律，有一些顯然已經不適應現代的社會需要，因此雖說根本戒可以保存，但對於一些『小小戒』，應該可以就時代需要，或者因為風俗、氣候、地域等不同，加以彈性調整，而不是一味的墨守成規，這是我們對佛教戒律應該重新正視的地方，我們唯有從積極面來認識佛法戒律，才不會辜負佛陀制戒的圓融與隨機方便的精神」。²²⁷

在這樣的信念下，星雲大師對於建立教團的具體作法是：教團組織化、兩性平等化。在兩性平等化的作法是，佛光山依佛制成立比丘、比丘尼為中心的僧團，比丘尼教團的成立，為佛陀「四姓出家，同一釋姓」的平等精神做了最具體的註腳。自從佛陀創立比丘尼僧團，對於比丘尼與比丘相處的一些是是非非，一直未有定論。星雲大師對於百丈禪師「避開戒律，另訂叢林清規」的智慧非常佩服。因此佛光山教團成立三十多年來，避開戒律的問題，實行叢林制度，所以二序大眾都能相安無事，彼此發揮最大的弘法功能。他認為這是佛教發展現代化必然的走向。²²⁸

星雲大師對於人才的培養採取平等的態度，他提出「四眾共有，僧信平等」的口號，讓比丘、比丘尼、有心學佛的男、女都有平等加入僧團、參與寺務的機會。

²²⁷ 星雲大師 2007，頁 29-30。

²²⁸ 星雲大師 2002，頁 8-9。

目前約有一千六百餘位出家人，共同在佛光山僧團修行。²²⁹星雲大師為讓正法得以久住，在培養出家人方面著力甚深，除了在佛光山的叢林學院接受正統佛法的解行教育外，也培養出家人再進修並發展多元的學習，弟子中具有博士學位的人數約有五十餘人，具有碩士學位的人數也有約三百人。²³⁰像是慧開法師獲得美國天普大學宗教哲學博士，在學術的研究、著書立說多有成就，現在擔任南華大學副校長；慧峰法師是香港大學佛教研究中心的博士，有很好的英文佛學造詣，經常參與世界各地的英文學術論文發表。佛光山的比丘尼在荷擔如來家業上，一樣有出色的表現，其比丘尼約有一千三、四百人，各有所長，像是慈莊法師擅於寺院工程；慈惠法師擅於辦教育，從幼稚園至大學，都有具體成就；慈容法師擅於策劃活動，也長於慈善事業，在世界各國成立一百多個佛光協會；慈怡法師主編《佛光大辭典》；博士比丘尼像是依空、依昱、依法、滿耕、滿庭、滿紀及妙皇等都在大學執教或在佛光山的文化、教育單位發揮所長。²³¹翟本瑞指出佛光山僧團的僧人，不但在台灣的僧團人數最多，在正規訓練的「專業水準」上也是公認為最好的。²³²凡此成就受到海內外佛教界、學術界交相讚譽。甚至被問及未來佛光山是否會有女住持的出現時，星雲大師則以「無常」回應，表示一切「隨著因緣發展」。²³³

關於教團組織化的作法，在開山之初，星雲大師即著手為佛光山訂定各項組織章程，在開山四十週年時更把歷年來訂定的組織章程、制度辦法、宗風思想，集結成為《佛光山徒眾手冊》²³⁴的佛光山清規，做為教團行事的軌則，以共同遵守的規範建立組織價值。例如訂定序列等級、獎懲制度、職務調動等僧眾人事管理規則，人事升等考核之標準，是依學業、事業、道業三方面來評估，這種行政職務的安排，一方面尊重資深者，重視經驗傳承，另一方面星雲大師對弟子的教育是以激勵其自我奉獻為方向，同時也依個人品德、學識，拔擢年輕後進，令其發揮所長，讓教團生生不息。

有關佛光山的組織制度方面，早期佛光山的一切開發案，多為星雲大師一人的

²²⁹ 星雲大師 2013c 口述，頁236。

²³⁰ 星雲大師2012a口述，呂芳上序言，頁Ⅲ。

²³¹ 星雲大師 2013c 口述，頁201-203；頁 229-231； 236-260。星雲大師 2002，頁1，7。

²³² 翟本瑞1999，頁 195。

²³³ 《人間福報》，2005年1月17日，版9。

²³⁴ 2006年6月編印。

構想，後來制度化以後，所從事的佛化事業，皆由合議決定。大體上，佛光山的組織分為僧眾和信眾兩個系統，以佛光山宗委會（1972年成立佛光山宗務委員會，2004年改稱宗委會）為最高領導機構，舉凡總本山、海內外別分院及所有事業單位，均受其統轄、管理、輔導、審查和監督。佛光山僧俗二眾，猶如車之兩輪併軌而行，一領導一護持，各有分明的組織層級而相互尊重配合，是相當完整的教團體系。²³⁵

佛光山是個有法脈²³⁶、有歷史傳承的道場，為了佛教法脈的永續，人才世代交替，星雲大師1985年宣布自住持退位，完成「世代交替，以制度領導」的組織運作系統，將正法遞付第二代弟子心平和尚、心定和尚、心培和尚，²³⁷2012年9月4日召集一年一度世界僧眾大會，選出第九屆佛光山宗委會主席慧濟法師，並於2013年3月12日晉山陞座為第九任住持，法號心保和尚。²³⁸

佛教有剃度師、依止師及傳法師，彼此是師徒關係；在一般寺院中，僧眾有剃度師父，但不一定會有傳法²³⁹。依照佛教的傳統規矩，唯有受過師父傳法的「法子」²⁴⁰，才有資格再傳法，有法卷²⁴¹和印章為證。佛光山有「傳法」的制度傳承，所以能傳燈於世界各地。²⁴²星雲大師曾主持數次傳法，舉行傳法大典。第二次傳法予心定和尚等三十餘人；第三次傳法予宜興大覺寺住持隆相和尚、棲霞山寺監院諦如法師；第四次傳法予河北省保定市佛教協會會長真廣法師、錦州北普陀寺住持道極法師。2013年3月12日第五次傳法，除台北觀音禪寺住持明光法師、中華國際

²³⁵ 整理自佛光山開山四十週年紀念特刊（一）佛光宗風 2007；周慶華 2007；翟本瑞 1999，頁 181-204。

²³⁶ 佛光山法脈源自臨濟宗，星雲大師是臨濟宗第四十八代弟子，棲霞中興第五代，創佛光山寺，是為佛光第一代，所謂「攝山棲霞寺，分燈到台灣，佛光永普照，法水廣流傳。」

²³⁷ 佛光山開山四十週年紀念特刊（一）佛光宗風 2007。

²³⁸ 2012.09.05 人間福報宗教版。佛光山開山第 45 年，依時間制度，住持心培和尚已連任一次，無法再任。2012.09.04 舉行宗委選舉，選出美國西來寺住持慧濟法師擔任佛光山宗委會主席，並為第九任住持。為了讓佛光山年輕化，原來年長宗委全部退席，由中生代青壯年比丘、比丘尼出線擔當責任。新當選的慧濟法師於 1946 年出生，佛光山叢林學院、中國佛教研究院畢業，曾擔任西來寺監寺、西來寺住持 8 年，西來大學董事，也是佛光山駐西方弘教師、國際佛光會世界總會副祕書長，到處講經說法，人緣甚佳。

²³⁹ 傳法：指傳承法脈的儀式，禪宗特別重視傳法，以傳授衣鉢作為象徵。

²⁴⁰ 法子：指接受寺院授記為接法的人，按次第先後，又有大法子、二法子、三法子等名稱。

²⁴¹ 法卷：禪宗傳法信物之一，書明法脈世系關係。

²⁴² 滿義法師 2005，頁 381。

供佛齋僧功德會理事長淨耀法師、慧濟法師外，尚有紐西蘭籍慧峰；韓國籍慧豪；馬來西亞的覺誠、慧是、慧裴、慧施；香港的滿蓮；印度的慧顯；日本的滿潤；菲律賓的妙淨；美洲的永固、覺泉、如揚、慧浩；南美洲的覺軒；非洲的慧昉；歐洲的滿謙、妙祥、妙益、覺容；澳紐的滿可、滿信、慧炬、妙光；阿根廷的覺培；大陸籍慧東、覺耀、慧空、清修、傳誠、道宏等六人，以及台灣比丘、比丘尼優秀弟子、博碩士共七十餘人。昔「臨濟兒孫滿天下」，今日佛光兒孫遍布五大洲。所以，星雲大師傳法偈云：「佛光菩提種、遍灑五大洲、花開果茂盛、光照寰宇周」。²⁴³

對於被問及佛光山是十方叢林，宗長是否一定是佛光山的弟子時，星雲大師回應：「佛光山是十方叢林，賢能者就有機會出任佛光山住持。」像是佛光山位於美國德州休士頓的中美寺，即是禮請來自大陸的隆相和尚擔任住持；而加州洛杉磯的西來寺住持是來自北京的慧東法師。²⁴⁴慧峰法師來自紐西蘭、慧豪法師來自韓國，還有台北市佛教會理事長明光法師、新北市佛教會常務理事淨耀法師等，來自各國的弟子將來都可擔任佛光山的住持。他也期許大陸有為青年僧眾受記，將台灣人間佛教帶回大陸，讓兩岸和平更有希望。²⁴⁵

2005年1月16日佛光山第七任新任住持的晉山陞座，第六任「住持」心定和尚將法卷、錫杖、香板、衣、鉢、具，傳給第七任住持心培和尚，王順民認為佛光山宗長的選舉制度，有其世代交替的傳法意義，更是制度性傳承，是具有佛教走向現代化、民主化以及制度化的典範意涵，可以說是當代台灣社會某種的「宗教人文奇蹟」。²⁴⁶2013年3月12日佛光山第九任新任住持的晉山陞座，第八任「住持」心培和尚將法卷、錫杖、香板、衣、鉢、具，傳給第九任住持心保和尚，柴松林指出以前佛教傳承都是私傳，但佛光山開創住持傳承的民主制度。²⁴⁷

²⁴³ 《人間福報》，2013年3月13日，特刊版4/5。

²⁴⁴ 《人間福報》，2013年3月13日，特刊版2。

²⁴⁵ 《旺報》，2013年3月13日，電子新聞。

²⁴⁶ 王順民 2005。

²⁴⁷ 《人間福報》，2013年3月13日，特刊版7。

張慧儀在《中國佛教之現代領導權研究——以佛光山星雲大師為例》²⁴⁸的研究中，探討中國佛教僧團之現代領導權與傳承之現象。研究指出星雲大師的佛教革新思想與制度性領導構想，乃結合傳統型、魅力型及理想型三項特質，及獨到的現代化觀念，在星雲大師所領導的佛光山，我們看見傳統中國佛教之演化，為中國僧團建立了現代化模型。

佛光山首創住持任期制，採民主選舉、序級評鑑，將僧團建立在法制化的運作上，創叢林僧團現代化發展之先河，樹立世代交替之典範，它建立起古今中外任何一個佛教團體所未見的制度化體系。雖然如此，佛光山到目前為止還是不斷在成長和發展中，它的內部運作並未停留在某一特定模式上。

（六）發展全球性的在家教團²⁴⁹

星雲大師認為，佛法不是一種知識，不能只當學術研究，佛法要靠修行，才能體證。但是，如果只重自我修行，沒有社團活動，則佛教不易走向人群，走入社會。因此，要讓佛教廣為弘傳，除了寺院一般性的共修之外，還需要組織社團，舉辦各種活動。因此成立世界性的人民團體——國際佛光會，實現佛教走向人群，走入社會的目標，這種和居士團體適當結合的方式，發揮了廣泛的社會影響力。

國際佛光會是一個以在家信眾為主的佛教教團，已經發展了二十年，目前是僅次於扶輪社、獅子會、同濟會的世界第四大國際民間社團，其分會分佈在全球七十餘個國家及地區，在 NGO 領域也得到相當的肯定，被學者譽為「中華佛教第一個全球性現代組織。」²⁵⁰以下對其成立過程及發展作一概述。

國際佛光會於 1991 年在台灣創立中華佛光協會，隨即全球有六十多個國家地區陸續成立佛光會。在十方因緣成就下，1992 年在美國洛杉磯成立國際佛光會世界總會，是一個世界性的人民社團，以佛教信眾為主要組成對象，一直以教育、文化、修行、服務為發展方向。它的成立在為廣大的在家信眾，打開一個參與佛教的

²⁴⁸ 張慧儀 2005。

²⁴⁹ 整理自《佛光山開山四十週年紀念特刊（六）國際佛光會》2007。

²⁵⁰ 鄧子美、毛勤勇 2007，頁 369。

天空。它的成員有青少年組成的佛光童軍團，有追求自我實現熱情洋溢的佛光青年團，有長期發心奉獻豪爽率直的護法金剛，有巾幗不讓鬚眉福慧雙修的婦女，還有開展弘法新頁任重道遠的檀講師。它的規模已在五大洲各個國家地區成立了一百三十多個協會、一千多個分會、會員達百萬以上。

國際佛光會近年得到國際組織的肯定，成為聯合國的 NGO 諮詢顧問。由於國際佛光會結合遍及全球七十餘國會員的共同努力，與各國民間組織進行密切的交流，從事落後地區國家的教育普及和基本生活品質改善的工作，例如巴西「如來之子教養計畫」、巴拉圭「無飢餓方案」及「早產兒安置方案」、南非「希望工程計畫」、馬拉威「阿彌陀佛關懷中心」、印度「安全水井計畫」，以及中國的「希望小學設置計畫」各項工作。2002 年世界總會秘書處向聯合國提出入會申請，2003 年 7 月經聯合國經濟社會理事會（ECOSOC）同意，正式取得聯合國非政府組織（NGO）諮詢顧問身分。2003 年 12 月獲得聯合國秘書處新聞部（DPI）授權，成為負責傳播聯合國資訊的 NGO 工作夥伴之一。這是唯一中國佛教的民間團體。

（七）建立回饋社會的新經濟模式——公益信託

為了擴大回饋社會的參與層面，近幾年設立的公益信託基金，有計劃地獎勵各領域的賢者，一則讓賢者受到鼓勵，再則藉此方式讓社會注意到有許多默默地在社會上發心貢獻的典範，並且推動導正社會風氣的活動。

2008 年星雲大師將寫書所收到的稿酬、版稅，大約有二、三千萬元全部捐出，弟子們為他在銀行成立了「公益信託星雲大師教育基金」。²⁵¹後來發覺到，二、三千萬的基金，一年給人的獎助都不夠，所以大師發心提筆寫字。舉辦一筆字書法展覽、義賣。為什麼會有一筆字呢？有不少人相當好奇，原來大師二十多年來，因為糖尿病的關係，視力日漸模糊。大師說，因為視覺不明，只有心裡想好要寫哪些字，一筆到底，無論是三個字、四個字、五個字、七個字，必須要一次完成；如果不能完成，第二筆如何銜接，他就沒有辦法繼續了。因為每一幅字都是從頭到尾一筆完成，所以叫「一筆字」。就這樣，公益信託基金才能陸續辦理各種回饋社會的

²⁵¹ 參閱公益信託星雲大師教育基金網站 http://www.fgs.org.tw/career/career_edu.aspx。

活動，目前辦理的活動有：

1. 「星雲真善美新聞傳播獎」：此獎項的目標是，肯定在新聞傳播領域內對華人社會有重大貢獻或正面積極影響之人士，在其專業領域內傑出之成就及鼓勵年輕同業堅持理想，傳承典範，發揚社會公器責任。至 2012 年已辦理四屆的頒獎。
2. 「華文文學星雲獎」：此獎項的目標是，提倡現代文學的閱讀與寫作風氣，發掘優秀作家及作品，並獎勵在文學方面有卓越貢獻者，希望文學之美善能有效發揮淨化社會人心之功能。至 2012 年已辦理二屆的頒獎。
3. 「三好校園獎」：有鑒於現代價值觀念偏差，功利主義盛行，以致產生社會種種脫序現象，希望推廣「做好事·說好話·存好心」三好運動於各級校園實踐，此獎項的目標是，選拔重視學生品德教育且熱心推廣落實的實踐學校。至 2012 年已辦理二屆國小組、國中組及高中組的頒獎。
4. 「星雲教育獎」：為獎勵作育英才的賢者，於 2012 年辦理第一屆教育類的獎勵，分別有二個獎項：
 - (1) 「終身教育典範獎」：此獎項的目標是，肯定終身奉獻教育志業，堅守教育理想，全心致力教育品質提升，深受家長、學生肯定與感動社會的資深或退休教師，其貢獻足堪楷模並可樹立教師典範者。
 - (2) 「典範教師獎」：此獎項的目標是，鼓勵不畏環境或處境之困難，仍能奮發向上發揮服務奉獻的精神與克服困境之毅力，能鏗而不捨的激勵與輔導學生學習與發展，而讓學生與家長感恩且能感動社會，並為其他教師典範者。

通過「公益信託星雲大師教育基金」的這些獎項，來落實「典範豈只在夙昔，典範更應存人間」的理想，期望各界賢者的典範能在這樣的因緣中，發揮標竿功能，為社會帶動正能量風潮。也讓人間佛教的理念，傳播至不同的專業社群中，在人間成就美善事業，共同締結社會與國家發展的良好善果。

（八）強調人間事行的解脫觀

星雲大師提出要開發自己的覺性，其實並不是難事，他認為只要留心，處處都是覺悟的表現。宋朝大慧普覺禪師說過：「學道人逐日但將檢點他人底工夫常自檢點，道業無有不辦。或喜或怒，或靜或鬧，皆是檢點時節。」懂得自覺、自悟，才能自我進步。自覺是一條趨向自我解脫的道路，自己一句「我會了」、「我懂了」、「我明白了」，比別人千言萬語教導我，還要管用。就如《遺教經》說：「我如善導，導人善路，汝若不行，咎不在導；我如良醫，應病與藥，汝若不服，過不在醫。」惟有自覺，才能發掘自己本自具足的真如佛性。²⁵²

對於如何「斷除煩惱，了生脫死」，星雲大師主張這不是口號，要有實際的行動，怎麼了生？怎麼脫死？他認為「道無古今，悟在當下」。他舉了一個例子，有一次他率幾位剛出家的弟子，要趕往喪家舉行告別式，弟子面有難色，覺得剛出家，就要去做經懺佛事。大師就開導弟子們：「你們要出家的時候，不是說要了生脫死嗎？我今天就帶你們去了生脫死。」大師說：「我們替亡者誦經，如法的佛事，讓生者得到安慰，這不是『了生』嗎？亡者同時獲得我們的冥福祝禱，不就能『脫死』嗎？……看起來是為他人生死服務，自己當下也了生脫死了。若不講究當下的服務，利益別人，要到那裡去了生脫死呢？了生脫死不是未來的希望，就是在今朝。」²⁵³其強調人人可行的解脫，充分表現其修行解脫觀的包容性。星雲大師的說法顯示了一種準則，即是宗教的終極關懷不僅包含了宗教的法則，而且還是日常生活方式和行爲的原則，這是佛光山人間佛教最明顯的特徵。

從以上的分析討論，我們看見佛光山人間佛教充分運用也因應現代社會的資源和條件，讓人間佛教佛法的教義是在人們所生活的社會「之中」去實踐。從星雲大師思想發展的過程來看，我們可以看到外在環境出現變化時，都能為其弘法方式帶來新的滋養，對於社會上的種種變化，他一方面以佛教的教法對之加以評論，而同時另一方面又以它們作為佛教可以切入弘傳的平台，這種既參與社會又投入傳教的社會實踐方式，讓星雲模式下的人間佛教更加立體與飽滿，不僅有前人之承繼，更

²⁵² 星雲大師 2004，頁 6-7。

²⁵³ 星雲大師 2012b 口述，頁 539-540。

有自身之創新，即實踐之創新對於理論之促進，理論之創新對於實踐創新之進一步促進。如此一切一切，從太虛大師當年之所想，到今日星雲大師之所為，讓我們對於時代背景所賦與人間佛教現代化之意義，有一個更為清晰理解的脈絡。

四、小結

大乘佛教宣揚一種在世間即可成佛的修行方法，甚至宣揚一種只有在世間修行才能成佛的修行方法，例如，龍樹的著作《中（觀）論（頌）》卷四曾說：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」這明白的說明了凡夫的「世間」和解脫者的「出世間」——涅槃，本質上都是相同的，並無任何差別可言。²⁵⁴佛光山人間佛教強調的利他主義，重視現世人生的服務，對於星雲大師來說，證得阿羅漢應非最高成就，這是修行道上的一個階段，真正的目標，不僅要通過自我的修證，還必須有普濟群倫的大願心。

星雲大師認為佛法的原意，應該是佛陀為了示教利喜，為了教化人間，一切以人為主而宣說的，因此要讓大眾聽的懂。信仰實踐的教導目標，是要引導眾生提昇信仰與智慧，第一義諦的最高證悟固然最為殊勝，但若從主觀的理解能力與需求來看，適合大眾的信仰，或許層次不是那麼高，但現實上，卻是更為必要與更有價值的。眾生根機與能力各有不同，若不因應對方的資質與理解力，可能不會有好的效果，能因應聞法者的理解程度之教法，或許對於聞法者來說才是有意義與價值的。

綜上所述，人間佛教以解放社會對佛教的認識、濟世度眾為目標，反而有機會促成佛教本身的轉型，同時也改善了社會。這可以說是「自利利他」最好的詮釋。佛光山人間佛教賦與自身極大的發揮空間，在結合現代化的弘法模式下，展現出極富創意的生命力。從電視台、報紙、音樂、美術、大學、慈善機構、發展有組織的在家教團、佛教本土化、公益信託等，佛光山人間佛教的社會活動和組織動員能力的提升，及佛教的社會地位和文化品味，可以說達到歷史上前所未有的高度。

²⁵⁴ 楊惠南 1997，頁 110-111。

第三章 佛光山人間佛教與原始佛教的關涉

佛光山人間佛教的思想特質、實踐方式，與原始佛教在同一傳承脈絡中，有其內在的聯繫，也有其因應時代變遷而發展出的轉化與創新。本章將探討其彼此間的關涉。第一節就原始佛教的社會背景進行了解，第二節探討原始佛教的修道方式與目標，第三節探討原始佛教的弘化方式，第四節則對佛光山人間佛教與原始佛教之關涉作一綜合比較分析。本文有關原始佛教原典文獻的參考以《阿含經》為主要來源。《阿含經》雖然並非佛陀教法的原樣，但是諸多佛教經典中，它含有最濃厚的佛陀教法，要追究佛陀的思想，有必要在此探求。²⁵⁵學界的共識亦認為《阿含經》是佛教最早的文獻，它反應的是佛教初創時期的基本教義和發展初期的思想。

第一節 原始佛教的社會背景

一、政治經濟

佛陀所處時代，當時印度社會在恆河流域、印度河、閻牟那河等地，建立了許多以城市為中心的國家，一般稱之為十六大國，到釋迦時代，這十六國的情勢又有很大的變動，其中最強大的國家是恆河南岸的摩揭陀，西北邊的憍薩羅，東北邊的跋耆。各國之內通行種姓制度，開始只有二個種姓，後來在雅利安人中又分出婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅四個種姓。

這種種姓制度，在印度的社會結構存在著一種非常不平等的觀念，雖然都生而為人，但是不同階層的人，社會地位不同，活動只能局限在各自的階層，例如各階層的人只能與相同階層的人結婚，一般社交生活也不能夾雜不同階層的人在一起。

婆羅門的重點是在宗教層面，並將重心放在神靈和形而上的原理上，所以人的地位就相對的變的不重要。婆羅門最初是幫助刹帝利進行統治，挾其祭祀祈禱、解釋經典的權利，掌握文化、宗教大權。在釋迦時代，刹帝利對婆羅門的特權表達不滿，支持各種非婆羅門思想，希望構成一個反婆羅門的陣線。吠舍這一種姓，包括農、工、商幾個階層，受到很重的壓榨。不過當時由於手工業發達，商業繁榮，商

²⁵⁵ 平川彰 2002，頁 56。

人累積了財富，在社會上形成一股勢力。巨大的財富在都市儲積，工商業者成立許多公會，或掌握著都市內部的經濟實權，公會的首領叫做「長者」，凡此都促成新的社會力量之形成，面對這種社會情勢的衝擊，原本的階級制度開始崩潰，婆羅門在政治、思想各方面控制的勢力逐漸削弱，²⁵⁶當時就產生了代表各種不同階層思想的六派哲學。²⁵⁷

二、文化思想脈絡

佛陀所處時代，當時的印度在前述政經環境的變化下，社會上已能有相當程度的自由思想與表達的自由，韋伯指出：「在貫通整個人類的歷史中，除了最近代的歐洲之外，從沒有一個國家，像這個時代的印度一樣，在思想方面擁有高度的開放與自由。」²⁵⁸當時思想界，可以說諸說齊鳴，學派林立。原來的婆羅門教，雖想維持他的勢力，然早已力有未逮。因此，崇信各種不同主義的學者，所在輩出，互相辯難攻擊，人心往往失其歸趣，這是當時思想界之大致發展情況。木村泰賢指出此時代約跨一、二百年間的思想，略分為四大潮流：（1）正統婆羅門教的潮流，主張維持舊來的三綱領。即吠陀天啓主義、婆羅門至上主義、祭式萬能主義。（2）習俗的信仰潮流，不必如前述之拘泥形式，而為種種之神入格，就中以梵天、毘濕紐、濕婆三神，為中心運動，自然養成一種神教之潮流，這發展為大敘事詩之中心思想，可以認為是婆羅門通俗運動之一種。（3）哲學的潮流，以梵書及奧義書所激發者為主，尤其奧義書內之思想傾向，發展出許多方面的思想。自數論、瑜伽、乃至六派哲學的大部分，亦於此時代萌發。（4）反吠陀的潮流。第（1）至（3）之潮流，於某種意義中，尚與廣義之吠陀有關係。而第（4）潮流則為完全不認吠陀之威權，而從事於自由獨立之研究，所謂六師者是也，佛教亦可認為屬於其一種。²⁵⁹

²⁵⁶ 整理自呂澂 1982，頁 11-12；中村元 1995，頁 14-15，平川彰 2002，頁 34-35。

²⁵⁷ 在佛陀時代的印度，主流社會信奉的是婆羅門教，但在當時仍然有對吠陀學派批判的自由思想家，提倡否定吠陀權威的學說。在原始佛教經典裡對這些學說的描述，合稱為「六十二見」，並總稱當中的主要思想為「六師外道」。這六師其後各有十六個弟子繼承，並繼而發展成為九十六種外道。

²⁵⁸ 轉引自中村元 1995，頁 15。

²⁵⁹ 整理自木村泰賢 1999，頁 28-30；中村元 1995，頁 15，平川彰 2002，頁 35-40。

三、佛教的興起

觀察佛陀所處時代，當時政治經濟關係在變化，古老的階級制度在崩壞中，婆羅門階級的威權不再那麼受到重視，意味著自然崇拜宗教漸漸失去力量了。歷經了《奧義書》梵我一如的哲學，當時的知識分子已經不再能滿足以自然現象為神而崇拜的樸素宗教了。

佛陀釋迦牟尼，原名悉達多喬達摩，生平的重要行事，大致如此：釋尊系出名門，色相端嚴，咸謂在家當為輪王，出家必成一切智。七歲開始接受吠陀、兵法等完備的教育，及長結婚，生子，二十九歲捨父母妻兒臣民，剃髮出家，到摩揭陀一帶尋師訪道，無所得，苦行六年也放棄了，最後，三十五歲於伽耶山之畢波羅樹下自覺自證，完成了自己的修行體系。²⁶⁰

證道後佛陀的弘化，開始是在鹿野苑度化五比丘，其次是商人耶舍，耶舍一次帶來了六十位門徒皈依佛陀。接著是三位婆羅門兄弟，老迦葉帶著五百位門徒、都提迦葉帶著二百五十位門徒、伽耶迦葉帶著二百五十位門徒皈依佛陀，耶舍及三迦葉的皈依，是教團初成立時的大事。摩竭陀國的頻毗娑羅王見三迦葉為佛陀的弟子，信心彌切，也於首都王舍城迎接佛陀的到訪，王聞法，得法眼淨。因此於城旁建造精舍奉佛，此為國王信佛之始，也是佛教僧寺之始。

在佛陀初轉法輪時期，有一批修道者加入僧團，可以說因此奠定了僧團的基礎，也充實了僧團的力量，並且抬高了教團的聲望和地位。²⁶¹出家僧伽是培養出家人的地方，它的設立與運作，對於佛陀正法的繼承與延續有著重大的作用，它除了是一個讓正法得以久住的組織之外，同時也是教化世人信仰佛法的地方。因此，僧伽不只是完成自己本身的救度，還要作示範與解說教義，要保有傳承佛陀與教法的親身見證，亦即不僅為了自己的利益，也要謀求眾生的利益。²⁶²

僧伽成立之初，並沒有制訂戒律，在僧伽成立約四五年後，有一位僧團的比丘

²⁶⁰ 整理自印順導師 1988，頁 13-24，平川彰 2002，頁 41-48。

²⁶¹ 印順導師 1988，頁 25-28，平川彰 2002，頁 49-52，楊惠南 1997，頁 28-32。

²⁶² 整理自于凌波 1995，頁 148-152。

犯戒，於是有了制戒的開始，戒律是點點滴滴陸續制定的，並不是一次完成，也是僧團有問題發生，佛陀加以處理後，就成為案例，戒律就是這樣累積形成。²⁶³

除了皈依佛陀出家者外，俱梨迦長者及其夫人也皈依佛陀，成為最早的在家男女信眾，憍薩羅國國王波斯匿及王后末利夫人等，也相繼皈依，成為有利的護法，憍薩羅國的富商須達多（給孤獨）長者皈依後，修建了祇園精舍給僧團。佛陀的教化，範圍還包括了婆羅門、沙門、長者、商人、平民，乃至強盜、妓女等各色人物。有一則經典的記載說明對於四性平等的教說：

阿攝怛邏延多那便問曰：「瞿曇！諸梵志等作如是說：『梵志種勝，餘者不如；梵志種白，餘者皆黑；梵志得清淨，非梵志不得清淨。梵志梵天子，從彼口生，梵梵所化。』未知沙門瞿曇當云何說？」

……世尊問曰：「摩納²⁶⁴！於意云何？若百種人來，或有一人而語彼曰：『汝等共來，若生剎利族、梵志族者，唯彼能持澡豆至水洗浴，去垢極淨。』摩納！於意云何？為剎利族、梵志族者，彼能持澡豆至水洗浴，去垢極淨耶？為居士族、工師族者，彼不能持澡豆至水洗浴，去垢極淨耶？為一切百種人皆能持澡豆至水洗浴，去垢極淨耶？」

……阿攝怛邏延多那摩納答曰：「瞿曇！彼一切百種人皆能持澡豆至水洗浴，去垢極淨。」…「如是，摩納！梵志若正趣者，彼得善解，自知如法。剎利、居士、工師若正趣者，亦得善解，自知如法。」

……世尊問曰：「摩納！於意云何？若百種人來，或有一人而語彼曰：『汝等共來，若生剎利族、梵志族者，唯彼能以極燥娑羅及栴檀木用作火母，以鑽鑽之，生火長養。』摩納！於意云何？為剎利族、梵志族者，彼能以極燥娑羅及栴檀木用作火母，以鑽鑽之，生火長養耶？為居士族、工師族者，彼當以燥猪狗槽及伊蘭檀木及餘弊木用作火母，以鑽鑽之，生火長養耶？為一切百種人皆能以若干種木用作火母，以鑽鑽之，生

²⁶³ 整理自于凌波 1995，頁 145-160。

²⁶⁴ 「摩納」並非專有名詞，而係「年輕的」之義。

火長養耶？」

……阿攝憇邏延多那摩納答曰：「瞿曇！彼一切百種人皆能以若干種木用作火母，以鑽鑽之，生火長養。」……「如是，摩納！梵志若正趣者，彼得善解，自知如法。刹利、居士、工師若正趣者，亦得善解，自知如法。」²⁶⁵

從經典中的教示，我們了解佛陀否定種姓與世間身分的差別，他的教法並不分別個別出身，而是根據聽眾的接受能力，向他們解說超越生死之道，佛陀不接受世襲的種姓制度，他主張一個人的社會地位並不是由於出身，也不是由於血統決定的，它必定是依照因果與緣起的道理而變動，同時只要準備接受佛教戒律者，都有資格加入僧團。²⁶⁶呂凱文的研究指出從出身於劣種姓的優婆離可以在佛法裡獲得無漏解脫，或從秉性愚鈍的愚路尊者亦可以證悟阿羅漢果位，或從佛陀滅度前仍茲茲不倦地教導梵志須跋陀羅，都可以看出佛陀的教育熱誠與佛法的平等性。²⁶⁷可以說佛陀的教法，替人類的平等和解脫，打造了實踐的基礎。

第二節 原始佛教的修道目標

佛陀證悟最關鍵的要素，就是他發現了殊勝的解脫道——出世間的境界，亦即涅槃。解脫道無論對比丘、比丘尼或在家居士而言，都是八支聖道。雖然八支聖道的原則相同，但隨著修行者生活方式的不同，修行方法便產生差異。佛陀創建出家僧團的目的，是爲了想讓全心全意修行的人來修行，毋須負起在家生活的任何義務或責任。選擇出家的佛弟子，可以把大部分的時間用來學習經教和實修，在家居士需要投入在家活動，在修行方法上，沒有辦法等同持守。²⁶⁸本文以下將佛陀所提出通往解脫的實踐方針，分爲二方面來作探討，一是針對出家修道者；一是針對在家的學法者。

²⁶⁵ 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第三十七（一五一）·梵志品阿攝憇經第十，頁 1300-1305。

²⁶⁶ 中村元 1995，頁 168-173；巴沙姆 1999，頁 143-144。

²⁶⁷ 呂凱文 2005，頁 80-81。

²⁶⁸ 菩提長老 2006。自龔法師譯，頁 21-22。

一、出家修道者的修道目標

（一）中道的修道方針

原始佛教時期有二個重要的特徵：（1）不議論無意義且無利益的事；（2）除非有明確的根據，否則不隨便議論。²⁶⁹純粹的哲學問題，不是佛陀所關心的，佛陀所關心的問題是一些與實際生活有關的問題，特別是那些和世間苦難，人生煩惱有關的問題。佛陀所親證解決人生問題的修道方式，係以中道為方針，他認為極端苦行及快樂主義都不可取，只有不苦不樂才是中道。在鹿野苑最初的說法，也極力陳說中道的修道方針。對於中道的闡明，中阿含經有如下的記載：

五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學。一曰著欲樂下賤業凡人所行，二曰自煩自苦，非賢聖法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見……乃至正定，是謂為八。²⁷⁰

莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應。離此二邊，則有中道。²⁷¹

佛陀於太子時代有人間欲樂經驗，出家後六年間辛勤修行，了解兩者俱非真義，知當離捨二邊。這是佛陀在修道方面，特殊的體驗與態度，以去除苦樂兩端為要。由以上引文可知佛陀所闡明的中道之實踐方針，指向八正道。所謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定是也。

我所自知、自覺法，為汝說者……云何知苦滅道如真？謂八支聖道——正見……乃至正定，是為八，是謂知苦滅道如真。比丘！當知苦如真，當斷苦集，當苦滅作證，當修苦滅道。若比丘知苦如真，斷苦集，苦滅作證，修苦滅道者，是謂比丘一切漏盡，諸結已解，能以正智而得苦

²⁶⁹ 中村元 1995，頁 54。

²⁷⁰ 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第五十六（二〇四）·中阿含晡利多品羅摩經第三，頁 1897。

²⁷¹ 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第四十三（一六九）·中阿含根本分別品拘樓瘦無諍經第八，頁 1508。

際。²⁷²

八支聖道，是修學的聖道內容，也表示了道的修學次第。聖者的果證，現等覺與涅槃，離了八正道是不可能的。佛陀依八正道而現等正覺，為弟子們宣說，弟子依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉入弟子心中，所以名為轉法輪，法輪是以八聖道為體的。²⁷³可以說，正確智慧的實現之道，是以八正道的實踐而得到的。

（二）修行方式

原始佛教的修行道，三十七道品非常受到重視。原始聖典中所說的修行方法，部派佛數將其予以歸納為三十七種，而稱為三十七菩提分法（sattatimsabodhipakkhiya-dhammā）（巴），亦稱三十七道品。這是到達菩提的三十七部分之意。其內容為：四念處、四意斷、四神足、五根、五力、七覺意、賢聖八道，為三十七種修行之法，是修道之重要資糧，循此而修，能次第趨於菩提，故稱為三十七菩提分法。²⁷⁴釋尊在入滅前，向弟子們宣告自己由修習三十七菩提分法完滿而成佛，並且囑咐眾弟子和同敬順修習此法。²⁷⁵長阿含經如是記載：

世尊即詣講堂，就座而坐，告諸比丘：「汝等當知我以此法自身作證，成最正覺：謂四念處、四意斷、四神足、四禪、五根、五力、七覺意、賢聖八道。汝等宜當於此法中和同敬順，勿生諍訟，同一師受，同一水乳，於我法中宜勤受學，共相熾然，共相娛樂。……汝等當善受持，稱量分別，隨事修行。所以者何？如來不久，是後三月當般泥洹。²⁷⁶

成就漏盡究竟解脫為佛教徒一生的歸趣，修習三十七菩提分法即能疾得盡諸漏。雜阿含經亦有記載：

爾時，座中有一比丘作是念：云何知、云何見，疾得漏盡？爾時，世

²⁷² 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第三（十三）·中阿含業相應品度經第三，頁 86。

²⁷³ 印順導師 1993，頁 19-22。

²⁷⁴ 佛光電子大藏經·阿含藏·長阿含經·卷第三注解（009）。

²⁷⁵ 楊郁文 2000。

²⁷⁶ 佛光電子大藏經·阿含藏·長阿含經·卷第三，遊行經第二中，頁 106。

尊知彼比丘心之所念，告諸比丘：「若有比丘於此座中作是念：『云何知、云何見，疾得漏盡？』者，我已說法言：『當善觀察諸陰，所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。』我已說如是法，觀察諸陰。而今猶有善男子不勤欲作、不勤樂、不勤念、不勤信，而自慢惰，不能增進得盡諸漏。若復善男子於我所說法，觀察諸陰，勤欲、勤樂、勤念、勤信，彼能疾得盡諸漏。」²⁷⁷

賢聖弟子皆以親近釋尊學習三無漏學，修習三十七菩提分法，為作證三明心解脫、慧解脫，而常隨佛學，不離正法。佛弟子在日常生活當中，具體地實踐三十七菩提分法，落實到個人的身心上，對苦受不起瞋心，對樂受不起貪心，時時體驗其無常、無我的特性，如此才能拔除根深蒂固的習性反應，達到滅苦的究竟目標。

（三）解脫的境界

有了修行道的實踐，那麼修行的目標是什麼，修證的進程，在原始佛教的經典記載，有四種修行的果位，以到達阿羅漢為最高的階位。

比丘……獨一靜處，精勤修習，住不放逸……乃至自知不受後有。成阿羅漢，心得解脫。²⁷⁸

有四沙門果。何等為四？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。……三結斷，是名須陀洹果。……三結斷，貪、恚、癡，是名斯陀含果。……五下分結斷，是名阿那含果。……若彼貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名阿羅漢果。²⁷⁹

黃柏棋認為經典中對阿羅漢所作之敘述，其所呈現的並非只是過著清淨生活的佛教宗教倫理上之理想人物，而是已經完成了極致的宗教生活，證悟了終極真理，

²⁷⁷ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第四（一〇三），頁 180。

²⁷⁸ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第一（十七）。五陰誦第一，頁 23。

²⁷⁹ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第三十一（八八一），頁 1284；雜阿含經·卷第二十四（六三二）道品誦第四亦有記載，頁 1011。

並體現了最高德性之勝者。再者，由於諸漏滅盡，他將永遠解脫輪迴。²⁸⁰

所謂解脫，是心從苦因的欲望中解放出來後，所顯現的永恆安穩狀態，而救拔或悟道在現世就能求得。²⁸¹佛教是重實證的，只要依著佛的教說去修習，自然會達到自覺自證。從上述的經文可知羅漢之特徵，即諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，逮得己利，盡諸有結，乃至自知不受後有。是故得羅漢果者，即實踐涅槃的意義。²⁸²修學佛法最高的理想，是達於涅槃的境界，被稱為「一切聖者之所歸趣」。經典中對於涅槃，有如下的記載：

云何為涅槃？…涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。…有道有向，修習多修習，得斷貪欲、瞋恚、愚癡耶？……有，謂八正道——正見……乃至正定。²⁸³

涅槃就是苦的熄滅，貪、嗔、癡的熄滅。涅槃，不是說明的，不是想像的。要覺證他，必須從實踐中，完全根除人所具有的習氣，透過佛陀教法的修證去得來。可以從以下經典中來了解：

苦、苦集、苦滅、苦滅道跡，我一向說……此是義相應，是法相應，是梵行本，趣智、趣覺、趣於涅槃。²⁸⁴

佛陀並且指出此生即可證得，在以下的經文有這樣的解釋：

若有比丘於老、病、死，厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心善解脫，……得見法般涅槃。²⁸⁵

²⁸⁰ 黃柏棋 2007，頁 51。

²⁸¹ 中村元 2003，頁 128。

²⁸² 木村泰賢 1999，頁 324。

²⁸³ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十八（四八九），頁 779-780。

²⁸⁴ 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第六十（二二一），中阿含例品箭喻經第十，頁 2052。

²⁸⁵ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十五（三六四），頁 627。

涅槃的境界是現量的，是自作證的，的確很難用有漏的語言來說明涅槃的境界，雖然可能無法描述，但不是沒有、不存在。²⁸⁶對於如何描述解脫的境界，楊惠南的研究指出，「解脫」是佛教教義中最首要的論題。解脫者以什麼狀態存在於世間，這是佛教思想上一個重要的論題。世界只有一個，但就解脫者而言，其所體認到的，卻有不同於一般未解脫者。這正是佛教經論中所謂的「二諦」。二諦，就是兩種道理。真諦（或稱勝義諦、第一義諦），是解脫者所認識的道理；俗諦（或稱為世俗諦），則為未解脫者所認識的道理。阿含經典有如下的記載：

此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。²⁸⁷

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法；耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。²⁸⁸

楊惠南指出雖然在這些經文當中，沒有明白地用到真、俗二諦的名詞，卻已經有「審諦真實不顛倒」乃至「俗數法」這真、俗二諦的影子。這在在都證明最早期的阿含經典中，已有二諦的理論。絕大部分被引證的二諦論，都是把真諦視為解脫者所認識到的道理，而把俗諦看做未解脫者所認識到的道理。²⁸⁹

總體而言，佛陀發現了殊勝的解脫道，他是無上究竟梵行的首位完辦者，其在梵行之圓滿實踐上面所代表有關真理之嶄新體驗，也開啓了一個前所未有的宗教認同意義，也就是說，在這樣的體悟連接著佛教最後解脫之核心關懷時，此一體悟也成為佛教在宗教追尋上獨具一格之特色所在。在這樣的意義下，無上究竟梵行已經

²⁸⁶ 楊郁文 2006。

²⁸⁷ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十三（二九六），頁 568。

²⁸⁸ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十二（三一三），頁 532。

²⁸⁹ 楊惠南 1980，頁 279-281。

超越德性之精進圓備所代表之淨行生活而直指宗教真理的追尋，而此源頭乃回歸佛陀的覺悟體驗。黃柏棋認為佛陀以個人之究竟梵行而成就正等覺之剎那，也正是佛教發展上的關鍵時刻。²⁹⁰

二、在家學法者的修行方式：四不壞淨

相對於出家眾，佛陀並未為在家信徒規範佛教特有的生活方式，佛教的信徒由於生活在一般社會風俗習慣之下，所以不同於在僧伽的生活方式。因此，佛教採行出家僧團與在家信徒二眾生活並行的組織。

在原始聖典中，對在家信徒的實踐修道法，記載一種方法，即四不壞淨之信仰。所謂不壞淨（*aveccappasāda*），是「絕對確實的信仰」之意，亦即確立佛教的信仰，不為任何外物所動之謂。本來對在家信徒而言，信是最重要的。信，就是未證悟者，對於已開悟並體得在理論上、實際上完全無誤的絕對真理之佛與佛弟子的言說，認為毫無錯誤而相信。因此，信是就未到未達者而說的，對已到已達者，則以開悟顯現出來。²⁹¹

經典中對於四不壞淨有如下的教示：

給孤獨長者得病，身極苦痛。世尊聞已，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，次第乞食至給孤獨長者舍。……世尊即坐，告長者言：「云何，長者！病可忍不？身所苦患，為增、為損？」長者白佛：「甚苦！世尊！難可堪忍。」佛告長者：「當如是學：於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。」長者白佛：「如世尊說四不壞淨，我有此法，此法中有我。世尊！我今於佛不壞淨，法、僧不壞淨，聖戒成就。」佛告長者：「善哉！善哉！」即記長者得阿那含果。²⁹²

²⁹⁰ 黃柏棋 2007，頁 61-62。

²⁹¹ 水野弘元（<http://www.xin-yuan.com/cityzen/jiangtan/ahan/ysfo/index.htm>）。《原始佛教的特質》（六）實踐修行論。

²⁹² 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第三十七（一〇一八），頁 1573。

得此四不壞淨，也就是體解佛教的世界觀、人生觀，而不起疑惑。對於在家三寶弟子而言，只要在理論上確立佛教的世界觀、人生觀，使自己的行為行動，變成如理論那樣的修行。由以上經文可知，修四不壞淨，在家眾可達至三果阿那含。

三十七道品主要是出家者之修行。出家者離開在家的生活，在僧伽中生活，有機會能實踐如此專門、嚴密的修行，但有家業的在家信徒，則不能實踐像出家人那樣的修行。對在家信徒所說的修行法，以道德生活為重，即止惡、行善、清心，若能實踐亦能趨向解脫。佛陀一方面宣說出家修行之解脫法，一方面也提出在輪迴中的漸近法，以開一切眾生救濟之道。即在家而能守正行者，亦同為正法，縱然不是直接，也能做為間接趨於解脫之準備。²⁹³

木村泰賢的研究指出，佛陀所教示的修道方法，可以分為三階段：（一）以純粹世俗道德範圍為限，對於未信仰者之教示，在六道中依業輪迴；（二）由世俗至於超世俗階段之信徒的修養，對於俗弟子之教示，兼含輪迴與解脫；（三）純然超世俗之出家法，對於出家及門弟子之教示，於現身而得真正之解脫。²⁹⁴

第三節 原始佛教的弘化方式

本文以語言在地化、行化諸方、關懷國家社會及對現實人生的指導等四部分，進行對原始佛教弘化的探討。

一、語言在地化

佛陀三十五歲證道，從此即開始宣揚佛法的修行道，歷時四十五年。佛陀時代，其本人所弘傳的教導，都以口授方式對其弟子和大眾講說，佛陀對於傳法語言的態度，拒絕使用古典的梵語（如當時上層階級使用的雅語），而喜歡使用當地的方言，像是憍薩羅和摩揭陀的方言。曾有佛弟子請求把佛陀的教言以吠陀聖典的語言傳達，遭到佛陀的堅決反對，佛陀說，如果這樣做，就不會使那些尚未信仰佛教的人皈依佛門了。經典中有如下的記載：

²⁹³ 木村泰賢 1999，頁 240。

²⁹⁴ 同上註，頁 242。

佛弟子中。有種種性種種國土人種種郡縣人。言音不同語既不正。皆壞佛正義。唯願世尊。聽我等依闡陀至持論。撰集佛經次比文句。使言音辯了義亦得顯。佛告比丘。吾佛法中不與美言為是。但使義理不失。是吾意也。隨諸眾生應與何音而得受悟應為說之。是故名為隨國應作。²⁹⁵

佛言。依其義不用飾。取其法不以嚴。其傳經者令易曉。勿失厥義。是則為善。²⁹⁶

佛陀要求弟子「隨諸方用語」來傳揚佛教，也就是用各自的方言去學習並傳授佛陀的教言，使佛法能夠沒有語言隔礙的融入當地的社會及族群裏，這意味著從一開始佛法就以多種語言形式存在著。佛陀時代弟子們不是使用同一種語言，而是用不同的語言傳承佛陀的教法，這種方式一直是佛教的傳統。佛法以各地不同的語言傳誦下來，都是出自佛陀教法真正的傳承。所以不管是雅語、俗語、鬼語（現今稱為巴利語），或是雜語。²⁹⁷事實上，佛法的正統不在「傳法語言」的類型，而是在「教法內涵」。

二、行化諸方

佛陀從成道到入滅為止的四十五年間，宣道地點遍及中印度，有摩揭陀的祇園精舍、憍薩羅國、王舍城的耆婆園、跋耆國都城郊的庵摩羅園、拘睢彌城的瞿師羅園、迦毗羅衛的尼拘律陀園等。²⁹⁸

經典中對於佛陀在印度各地弘法有如下的記載：

佛在跋耆人間遊行，至毘舍離國，住獼猴池側重閣講堂。……是眾多賈客聞世尊於跋耆人間遊行，至毘舍離國，住獼猴池側重閣講堂。聞已，來詣佛所……。佛為諸賈客種種說法，示教照喜，示教照喜已，默然住。

²⁹⁵ CBETA, T24-1463 毘尼母經·卷四[0821c18], 2008 版。

²⁹⁶ CBETA, T04-0210 法句經·序[0566b15], 2008 版。

²⁹⁷ 阿育王時代，當時北印（阿難系僧團）使用「雅語（漢地通稱梵語）」，東印（優波離系毘舍離僧團）使用「俗語」，西印阿槃提（優波離系優禪尼僧團）一帶是用「鬼語（現今稱為巴利語）」。引自印順導師 1981，頁 54。

²⁹⁸ 中村元 1995，頁 40-41；平川彰 2002，頁 51-53。

佛在央瞿多羅國人間遊行。經陀婆闍梨迦林中，見有牧牛者、牧羊者、採柴草者，及餘種種作人，見世尊行路，見已，皆白佛言：「世尊！莫從此道去！前有央瞿利摩羅賊，脫恐怖人。」

佛告諸人：「我不畏懼！」作此語已，從道而去。彼再三告，世尊猶去。遙見央瞿利摩羅手執刀楯走向，世尊以神力現身徐行，令央瞿利摩羅駛走不及。走極疲乏已，遙語世尊：「住！住！勿去！」世尊竝行而答：「我常住耳，汝自不住！」

……爾時，央瞿利摩羅出家已，獨一靜處，專精思惟：所以族姓子剃除鬚髮，著袈裟衣，正信、非家、出家學道，增修梵行，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。……央瞿利摩羅得阿羅漢，覺解脫喜樂。³⁰⁰

世尊釋氏人間遊行，至迦毘羅衛國，住尼拘婁陀園。……聞世尊來至釋氏迦毘羅衛人間遊行，住尼拘婁陀園，論苦樂義……。³⁰¹

除了佛陀本人在印度各地弘法之外，佛陀也勉勵弟子至各地弘法行化，像是勉勵「說法第一」的弟子富樓那到西方輸盧那雲遊傳法，經典的記載如下：

佛告富樓那：「我已略說法教，汝欲何所住？」

富樓那白佛言：「世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輸盧那人間遊行。」……尊者富樓那夜過晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食，食已還出，付囑臥具，持衣鉢去，至西方輸盧那人間遊行。……為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍……。³⁰²

²⁹⁹ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第三十五（九七二），頁 1481。

³⁰⁰ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第三十八（一〇六五），頁 1646-1648。

³⁰¹ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十（二七〇），頁 448。

³⁰² 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第十二（二八九），頁 510-511。

尊者優陀夷往拘薩羅國人間遊行，至拘磐荼聚落，到毘紐迦旃延氏婆羅門尼菴羅園中住……優陀夷為諸年少種種說法，勸勵已，默然而住。³⁰³

佛在橋池人間遊行，與尊者阿難俱，至婆頭聚落國北身恕林中。……婆頭聚落諸童子聞尊者阿難橋池人間遊行，住婆頭聚落國北身恕林中。聞已，相呼聚集，往詣尊者阿難所。³⁰⁴

在經文中，我們看到佛陀對於弟子至各地弘化，給予了適切的叮嚀與教導，像是他提醒富樓那西去弘法會遇到的困難，譬如當地人可能很兇惡、會毀謗人、會打人、會刺殺人等，富樓那一一回答佛陀，他所做的準備，佛陀即欣然鼓勵他前往西方輸盧那，要他幫助處於迷妄中的人們得到解脫。

三、關懷國家社會

佛陀除了在印度各地弘法之外，同時對於國家政治之間的紛爭也進行調解，經典中有一拔祇國抵禦外侮的「七不退法」之記載：

摩竭國王阿闍世，在羣臣中而作是說：「此拔祇國極為熾盛，人民眾多，吾當攻伐，攝彼邦土。」

是時，阿闍世王告婆利迦婆羅門曰：「汝今往至世尊所，持吾姓名，往問訊世尊，禮敬承事云：『王阿闍世白世尊言：意欲攻伐拔祇國，為可爾不？』設如來有所說者，汝善思惟，來向吾說。所以然者，如來語終不有二。」

是時，婆羅門受王教敕，往至世尊所，共相問訊，在一面坐。是時，婆羅門白佛言：「王阿闍世禮敬世尊，承事問訊！」又復重白：「意欲往攻伐拔祇大國，先來問佛為可爾不？」……

是時，世尊告阿難曰：「若拔祇人民修七法者，終不為外寇所壞。云

³⁰³ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第九（二五五），頁398。

³⁰⁴ 佛光電子大藏經·阿含藏·雜阿含經·卷第二十一（五六四），頁914。

何為七？若當拔祇國人民，盡集一處而不散者，便不為他國所壞，是謂初法不為外寇所敗。」「復次，阿難！拔祇國人上下和順，拔祇人民不為外人所擒。是謂，阿難！第二之法不為外寇所壞。……是謂第三之法不為外寇所壞。……是謂第七之法不為外寇所壞。是謂，阿難！彼拔祇人修此七法者，終不為外人所壞。」

是時，梵志白佛言：「設當彼人成就一法，猶不可壞，何況七法而可壞乎？」

「止！止！」

「世尊！國事猥多，欲還所止。」爾時，梵志即從座起而去。³⁰⁵

國王遣人徵詢佛陀對於攻打他國以擴展自己國家的意見，一場戰爭就因著佛陀給予智慧的開解而止息了，在這個故事中，我們也看到佛陀認為強國攻打小國的不可取，這是佛陀為國家間的紛爭所作的排難解紛。佛陀對於國家的關切，不只是提出道德社會的原則，他甚至是不顧自己生命的危險，而是以起而行來作為的，在經典中也記載了佛陀阻止流離王征伐其祖國迦毗羅越的經過。經典是這樣記載的：

流離王將四部之兵，往至迦毗羅越。

爾時，眾多比丘聞流離王往征釋種，至世尊所，頭面禮足，在一面立，以此因緣具白世尊。

是時，世尊聞此語已，即往逆流離王，便在一枯樹下，無有枝葉，於中結跏趺坐。是時，流離王遙見世尊在樹下坐，即下車至世尊所，頭面禮足，在一面立。

爾時，流離王白世尊言：「更有好樹，枝葉繁茂，尼拘留之等，何故此枯樹下坐？」

³⁰⁵ 佛光電子大藏經·阿含藏·增壹阿含經·卷第三十四（三五六）·七日品第四十之一，頁 1306-1309。

世尊告曰：「親族之蔭，故勝外人。」

是時，流離王便作是念：今日世尊故為親族，然我今日應還本國，不應往征迦毗羅越。是時，流離王即辭還退。

是時，好苦梵志復白王言：「當憶本為釋所辱。」

是時，流離王聞此語已，復興瞋恚：「汝等速嚴駕，集四部兵，吾欲往征迦毗羅越。」

是時，羣臣即集四部之兵，出舍衛城，往詣迦毗羅越征伐釋種。……

爾時，世尊聞此語已，即以神足，往在道側，在一枯樹下坐。時，流離王遙見世尊在樹下坐，即下車至世尊所，頭面禮足，在一面立。爾時，流離王白世尊言：「更有好樹，不在彼坐，世尊今日何故在此枯樹下坐？」

世尊告曰：「親族之蔭，勝外人也。」

是時，世尊便說此偈：「親族之蔭涼，釋種出於佛；盡是我枝葉，故坐斯樹下。」是時，流離王復作是念：世尊今日出於釋種，吾不應往征，宜可齊此還歸本土。是時，流離王即還舍衛城。³⁰⁶

在上述的經典記載中，我們除了看到佛法修持的慈悲心之展現外，也看見佛陀的國家意識。慈悲的定義在《阿含經》為無怨、無嫉、無瞋恚之心，且以廣緣無量的善心來修學一切法。³⁰⁷因此慈悲是佛教修行的本懷，因為慈悲心而能行慈利他，進而能夠捨己利他。佛陀以慈悲回應人與人之間的藩籬，也因慈悲的力量阻止戰爭的攻擊。聖嚴法師對於佛教徒與國家的關係提出的看法是，佛教是崇恩主義的宗教，父母、眾生、國家、三寶，稱為四恩，孝養父母、廣度眾生、愛護國家、恭敬

³⁰⁶ 佛光電子大藏經·阿含藏·增壹阿含經·卷第二十六（二九九）·等見品第三十四，頁 988-990。

³⁰⁷ 蔡印璿 2011，頁 54。

三寶，不是爲了求取什麼，完全是爲了報恩的動機。所以一個正信的佛教徒，毫無疑問是具有國家意識的。³⁰⁸

星雲大師說，佛教崇尚和平，在歷史上從未發生鬥爭。佛教不向別人鬥爭，而是向自己的煩惱鬥爭，爲了降伏八萬四千煩惱魔軍，取得解脫自在，而向私欲戰鬥。真正的和平不是只用嚇阻等外在措施來達成，要能以大尊重小，以強尊重弱，以上尊重下，慈悲寬容，消除我執，才能達平等共尊，和平共榮。星雲大師認爲一個健全的人，對國家要有責任感，對社會要有使命感。他說，佛教肯定並讚美維護公理、維護正義、救人救世、殺生成仁、捨身取義等行爲。在佛教歷史上，攸關佛教或大眾安危，面對強權壓制或暴力迫害，許多高僧大德也會挺身而出，運用智慧或善巧方便來化解災難、救國濟民。³⁰⁹

四、現實人生的指導

除了對於世間政道的關懷，在原始佛教時期，佛陀也強調在家生活的人際關係，在以下幾個方面也給予許多教導：（1）父母與子女；（2）師長與弟子；（3）夫妻之間；（4）朋友之間；（5）主僕之間；（6）在家與出家之間。經典中有如下相關的記載：

世尊入王舍城乞食時，遙見善生居士子...又手向六方禮：東方...。如是南方、西方、北方、下方、上方.....往至善生居士子所，問曰：「居士子！受何沙門、梵志教？教汝恭敬、供養、禮事，.....善生居士子答曰：「.....我父臨命終時，因六方故，遺教於我，.....。

居士子！聖法、律中有六方：東方、南方、西方、北方、下方、上方。居士子！如東方者，如是子觀父母，子當以五事奉敬供養父母。.....聖法、律中東方者，謂子、父母也。...若.慈孝父母者，必有增益，則無衰耗。

³⁰⁸ 聖嚴法師 1981。

³⁰⁹ 星雲大師 2005d，頁 257，262，267，273。

居士子！如南方者，如是弟子觀師，弟子當以五事恭敬供養於師。... 聖法、律中南方者，謂弟子、師也。.....若人慈順於師者，必有增益，則無衰耗。

居士子！如西方者，如是夫觀妻子，夫當以五事愛敬供給妻子。... 聖法、律中西方者，謂夫、妻子也。.....若人慈愍妻子者，必有增益，則無衰耗。

居士子！如北方者，如是大家觀奴婢、使人，大家當以五事愍念給恤奴婢、使人。..... 聖法、律中北方者，謂大家、奴婢、使人也... 若有人慈愍奴婢、使人者，必有增益，則無衰耗。

居士子！如下方者，如是親友觀親友臣，親友當以五事愛敬供給親友臣。.. 聖法、律中下方者，謂親友、親友臣也。..... 若人慈愍親友臣者，必有增益，則無衰耗。

居士子！如上方者，如是施主觀沙門、梵志，施主當以五事尊敬供養沙門、梵志。..... 聖法、律中上方者，謂施主、沙門、梵志也。..... 若人尊奉沙門、梵志者，必有增益，則無衰耗。³¹⁰

從佛陀的教導中，我們看到除了出家生活的戒律與修道的實踐外，這些在家人之間的倫理規範，也是佛陀所強調的。這個故事也說明了佛陀以適切的方式來引導大眾，幫助一位僅遵父親遺教，卻不了解所作儀式意義的青年，經過佛陀善巧的引導，賦與禮拜六方的意義，將青年引導至佛教的信仰。佛陀不因眾生的上智下愚而有所揀擇，而是因應每個人的根機開示最適切的教法，幫助每個人都能有機會邁向解脫之路。

呂凱文研究佛陀對於二眾的教導，他指出佛陀特別重視「次第說法」與「應機說法」的教學步驟，一般世間善士聽聞佛陀教導後，或選擇成為出家沙門，或選擇

³¹⁰ 佛光電子大藏經·阿含藏·中阿含經·卷第三十三（一三五）·小品善生經第十九，頁 1154-1168。

成爲在家優婆塞，並依照各自宗教身份的分際，盡自己該盡的宗教倫理義務與生活，往宗教目的邁進。「次第」與「應機」可以減緩世人對於「最殊勝之法」或「正法」的頑固抗拒。使學習者產生足夠的信解力與理解空間，確立解脫導向的方向感與驅動力。³¹¹

從佛陀弘法的方式，得以了解佛陀的教育方式以「因材施教」爲原則。從語言選擇的在地化、擴展弘化範圍至自己國家之外的領域，因應當時代政治上的需要，給予適時的協助，化解國家之間的紛爭，說明了佛陀除對修道者的教導外，對於在家人之間的倫理，也同樣給予平等適切的教導。凡此均透顯出佛陀在弘法對象的無分別，對社會事務參與面的寬闊，其所提出者不僅是涅槃法，亦兼含有世俗法。

第四節 佛光山人間佛教與原始佛教關涉之分析

一、形成的社會背景

（一）原始佛教

在佛陀時代，婆羅門挾其種姓優勢，進行政治與宗教的統治，不過當時商業漸繁榮，商人在社會上形成一股勢力。工商業者促成新的社會力量之形成，原本的階級制度開始崩潰，婆羅門在政治、思想各方面控制的勢力逐漸削弱，代表各種不同階層思想有表達的自由，因著當時政治經濟的變化，婆羅門階級的威權不再那麼受到重視。

除了外部社會環境的政治經濟因素外，當時有些婆羅門挾神秘繁瑣的祭祀儀式，走向宗教獨斷的道路，過著放逸奢靡的生活，這些作爲使人反感，社會上出現了追求宗教和哲學問題的修道者，於是以祭祀萬能、升天永樂的宗教信仰方式，已經不再能滿足當時的知識分子對於宇宙人生真理的追求。

在當時階級嚴明的印度社會，佛陀打破了階級的意識，打造了四性平等的教說。佛陀不接受世襲的種姓制度，否定種姓與世間身分的差別，只要願意接受佛教

³¹¹ 呂凱文 2005，頁 88-97。

戒律者，都有資格加入僧團。婆羅門、沙門、長者、商人、平民，乃至強盜、妓女等各色人物都皈依在佛陀的座下。佛陀的僧團，隨著人數的成長，於是成立了僧伽。對於戒律的制定，則是隨犯隨制。

佛陀對於當時代的六師外道等各種思想派別之爭論，採取的是超越這些爭論的立場，強調以經驗實踐，直接體驗真理本身，他所提出的教法是針對當時代六師外道的修行體系之革新。因緣論、業與輪迴、四聖諦都是佛陀親身體證的真理，佛陀所教的都是他「自知、自覺、自作證」。

（二）佛光山人間佛教

中國自明清以來，教務衰微，僧伽素質下落，傳統的中國佛教淪為專事超度亡魂，為死人說法的佛教比比皆是，只重視「鬼」與「死」。星雲大師十二歲出家時的那個年代，當時社會的氛圍對佛教的觀感並不好，覺得出家人不事生產，是社會的「消費者」。

星雲大師來到台灣，目睹當地佛教比大陸更形低落，民間信仰神佛不分，低俗迷信。星雲大師對中國社會現實，對中國文化傳統和佛教自身歷史的深入思考，提倡人間佛教思想，力圖革新佛教本身的積弊，他結合現代化思潮的條件，引領風潮，創造出吸引多元族群的弘法方式，讓佛教的發展，走進人們的日常生活中。星雲大師所領導的佛光山教團，逢遇了臺灣政治解嚴，又適逢經濟騰飛，相對寬鬆的政治環境與充裕的經濟環境，使人間佛教獲得了相當良好的發展機會。

在僧伽組織方面，佛光山依佛陀創建的制度，成立比丘、比丘尼為中心的僧團。加入僧伽的成員，在佛陀時代只要願意接受佛教戒律者，都有資格加入僧團；佛光山人間佛教發展於民主社會的時代，其弘法對象是普濟一切的。

星雲大師認為二千五百多年前從印度制定的戒律傳來中國，有一些顯然已經不適應現代的社會需要，應該可以就時代需要，或者因為風俗、氣候、地域等不同，加以彈性調整。因此佛光山教團轉化原始佛教的戒律規範，實行中國的叢林制度，讓二序大眾都能相安無事，彼此發揮最大的弘法功能。

（三）小結

從以上的整理，我們可以發現：（1）二者得以發展的背景，都與當時政治干預力的消退以及人民經濟力的增進有關，可以說二者都處在一種有寬鬆社會力的有利條件。（2）二者都可以認為是回應當時代宗教「墮落」的一種「宗教革新」。然而不同的是，佛陀提出的佛教修行體系，係針對外道偏向極端的修行方式之改革；佛光山人間佛教所提出人間化的佛教教法，則針對在中國流變的佛教本身的積弊進行革新。（3）僧伽組織方面，可以說佛光山的僧伽組織，承繼了原始佛教的僧團制度。（4）戒律方面，佛陀對於犯戒者處理的案例形成了佛教的戒律。佛光山則對此作了一定的轉化，其從積極面來解釋佛陀制戒的圓融與隨機方便的精神。

二、弘化方式的承繼、轉化之互涉與改變

（一）原始佛教

在弘化方式方面，原始佛教弘法的主力以出家僧侶為主體，佛陀選擇在地化的語言，並鼓勵弟子擴展弘化範圍至自己國家之外的領域，也能因應當時代政治上的需要，給予適時的協助，化解國家之間的紛爭，而除了對修道者教導出世解脫道以外，對於在家人之間的倫理，也同樣給予平等適切的教導。然而我們仍可看見教化的方向，主要在幫助人們依著佛的教說——斷煩惱的方法去修習，以達到自覺自證。歸結來說，原始佛教是以內修的修證為方向，即便世間的利益不至全然漠視，但也視為出世終極目標的準備。

佛陀對於出家與在家的教導顯有不同，出家的修行是直趨解脫之道，在家者的修行之道，雖亦同為正法，但為間接趨於解脫之準備。佛陀所教示的修道方法，對於未信仰者以道德教示；對於俗弟子之教示，兼含輪迴與解脫；對於出家及門弟子之教示，以超世俗之出家法，於現身而得真正之解脫。佛陀的教導，出家與在家都以解脫為重心，人們如佛陀一樣，是以解脫為目的。

（二）佛光山人間佛教

佛光山人間佛教在其全球派下二百多個道場，以融入在地化為方向，主張「寺

院本土化」；對於政治，星雲大師也主張佛教徒應積極參與，他企圖把佛教帶入社會，以佛法面對政治，用佛法淨化政治。

在前述論陳佛光山人間佛教的藍圖時，所提出涵括二十個生活的面向，從居家的倫理之道到未來的發展之道，都可以看到佛光山人間佛教對於人們現實生活的各個面向，提出可行的世俗道德與社會倫理。星雲大師認為讓大眾在生活中實踐人間佛教，並且滿足和提升這些人生領域的質量，才是理想的人生。

佛光山人間佛教主張「僧信平等化」，賦予世俗神聖化，宗教活動不再限於出家僧侶，在家信眾也可以積極參與種種宗教活動，甚至佛光會的檀講師也可以弘法佈教，佛光會的會員可以參與並策劃許多宗教活動。弘法權的歸屬，不再只限於僧團中的出家人。

（三）小結

在弘化方向上，擴展弘化範圍、在地化、關懷社會國家、對於在家信眾的倫理教導等方面，我們可以發現，佛光山人間佛教的弘法方向，承繼了原始佛教的精神，並因應時代的變化，作了適應時代的轉化。

在弘法的主體上，佛光山採取僧信平等的立場，在家信眾也可以參與弘法活動，出家僧侶與在家信眾共構弘法活動，跳脫自我修證而採取積極入世的社會實踐。出家僧侶修道所實踐的修行方式與在家信眾並行沒有明顯的區別，二者要建構的實踐能力也多為一致。

佛光山人間佛教弘法方式取向，在僧信平等及入世實踐方面，我們可以形成這樣的理解：佛光山人間佛教重視佛法的社會實踐。其不強調出離社會以內修自證為修行的模式，而是透過弘法將修行帶入個人的行止中，主要以應用佛教的立場出發，佛教知識和價值觀念都是通過「致用」的觀念來詮釋與啟動，強調服務社會與自利利他，以佛法應世的觀念來建構其人間佛教的理想。

三、修道目標旨趣的取向

（一）原始佛教的人生理想：解脫證悟

在許多經論中，都把佛陀譽為「醫王」，一個醫生所面臨的問題是，找出患者的病源，然後開出藥方以解除病人的病痛，這醫病的過程存在的是這個病痛能不能治癒的問題，關乎的是真理的問題，而不是價值與倫理的問題。佛陀所提出的因緣論、輪迴思想、三法印、四聖諦，都是闡明現象世界與真理的關係，其目的並不是對於現象做描述，而是在指出不安苦惱的來源與如何離苦得樂之道，由此作為其實踐哲學的出發點，以達至涅槃的解脫境界。

佛陀對於與解脫之道的真理無關的論述，他總是沈默以對，他只對於解脫的真理予以闡明，他強調理解真理並據以實踐，每個人都有機會開啓本來就有的佛性，得到自我的解放，這樣的宗教主張，強調的是依循真理實踐，人人都有解脫的可能，解脫證悟才是人生理想的追求之道。

原始佛教循著自知、自覺、自作證的解脫證悟之道，進而度他、覺他的修行模式，替人類在自我覺醒的路徑，發展出源源不絕的推動能量，從佛陀時代至今二千五百年，這套出世解脫的修行模式依舊在世界各地為修行者所遵循使用。

（二）佛光山人間佛教的理想人生：社會實踐

佛光山人間佛教強調佛法的社會實踐。星雲大師將佛教原有傳統經過吸收與轉化，並且涵融現代性的創造性轉換，強調適應眾生根器，方便演說，文化、教育、慈善等事業都是修行的入手處，講的是菩薩六度萬行的修行方便。提倡煩惱即菩提，生死即涅槃的認知與修行法門，闡揚彼岸世界與此岸世界兼顧的理念，強調將佛教理論與人間、人生緊密地相連，星雲大師的人間佛教在太虛大師開出的人間佛教新局中，把佛教從理論「人間化」推向實踐「化人間」的層面。

歸結佛光山人間佛教的社會實踐內容，其所強調的是在事業中踐行其人間佛教的理念。其事業踐行的精神核心，是利他的精神，也就是大乘菩薩的精神，只有通過社會實踐來力行菩薩利他的精神，才是人間佛教理想人生的體現。

（三）小結

佛光山人間佛教的修道旨趣，承繼了原始佛教所立基的實踐哲學之立場，二者都是要求生命的真實之道的提升。然而對於修道所要追求的目標，星雲大師提倡的人間佛教，強調的是現世人間倫理性生活的提升，重視世間生活的重要，不以出世解脫為方向，追求的是「以人乘通大乘菩薩正道」的利他精神。原始佛教所重視的並不在倫理性層面，而在超越面的自我超拔，也就是出離輪迴的解脫。

四、聖俗之間的張力

佛教應不應該服務人群、改造現實世界，出家僧眾應出世還是入世。究竟佛教以何種方式教導人們解脫苦的方法，究竟其如何參與社會的需要，抑或是不同時代，不同處境，應發展出不同的模式。這些一直是佛教界不斷地討論的問題。

當代東南亞國家有許多地區傳承著原始佛教脈絡的佛教僧團，在二十世紀中葉時期，一些佛教僧人積極地推動佛教民族運動，對於原始佛教的教義提出了新的詮釋觀點。1946年3月，作為當時佛教社會政治運動中心的維諦亞楞卡（Vidyānkara）佛學院發表了《比丘與政治》的公開宣言。宣言提出，佛陀涅槃之前，曾允許出家人捨去小小戒。宣言並指出，與釋迦牟尼佛時代相比，現代社會、政治、經濟等發生了巨大的變化。雖然出家人仍應一如既往地遵守佛教的清規戒律，但是依據社會人群供給的出家生活，不可能不隨社會、政治、經濟的發展而沒有任何改變，僧團有必要對這些清規戒律作出時代的詮釋和應用。³¹²宣言說：

我們相信，今天的政治是指一切公共福益的人類活動，故出家僧眾也應關心參與政治、弘揚佛法。佛教的利益應以信仰佛教大眾為依據。歷史也充分表明，當僧伽羅民族，也就是佛教民族繁榮昌盛時，佛教也就發達。因此，我們宣佈比丘投身到服務大眾利益中去，是完全合適應當的，無論這些事業是否被標籤，只要它們對比丘的宗教生活不構成妨礙。³¹³

³¹² 學愚 2005，頁 8。

³¹³ 本書在 1946 年以僧伽羅語（斯里蘭卡的官方語言之一）首次出版；Rāhula, W., Perry, E. F., Wijayasurenra, K. P. G. *Heritage of Bhikkhu. The Buddhist Tradition of Service*. Grove Press, 1974. 轉引|

這種運動將佛法運用到社會和政治領域，他們以經典為依據，以歷史為借鏡，為他們關心社會和參與政治，進行理論求證和史實辯護，抨擊反對者所認為的出家人應離群獨居、不應世事的觀點。當時參與運動的青年法師羅睺羅提出，佛陀建立僧團的基礎是人間，其宗旨是服務社會、利益人群。在釋迦牟尼佛時代，出家比丘為了人類大眾福祉，雲遊四方、日中一食、居無定處，往返於城鄉村莊之間，實踐自利利他的偉大事業。僧團與社會緊密結合，出家人與在家人相互利益，這是佛教歷來的傳統。一方面，出家眾離不開社會，因為他們的物質生活依附於社會大眾的供養，因此，他們的生活應是社會生活的一部分；另一方面，佛陀與他的弟子們為社會大眾提供了不單單只限於宗教和精神方面的開示，也在社會、經濟和政治等方面給予指導。佛陀提出「眾性平等」的理想，這種理想成為佛教「四眾平等」和「社會正義」反對種姓歧視、追求社會自由平等的理論依據和思想武器。³¹⁴

安貝卡³¹⁵指出在這樣的追求中，佛法和社會得到有機的結合，實現了佛教和社會、政治利益的統一。他並且說：「佛陀宣說的佛法是如此的古老、但又如此的現代；如此的原始、但又如此的富有創意、如此的真實。」³¹⁶這個運動的實踐者聲稱，佛教有史以來一直都與社會的發展相適應，僧伽一直都在參與社會建設，佛法在不斷地推陳出新。佛法本身決定了在不失其宗旨和特色的前提下，具有圓融善巧、方便靈活地應化世間、淨化人心的功能。

印順導師提出「人間佛教」的意趣，就是即世間而離世間，在世間與出世間獲得超越性的法度。這在理上是很清楚的，問題是，一落到世間經驗的面向上，情況要困難得多。印順導師試圖建構一個「超越性的非二元性」³¹⁷之基點，來進行積極的入世實踐。丁仁傑指出這個新的基點在認知層面不易掌握，在集體行動實踐過程

自學愚 2005，頁 8。

³¹⁴ 學愚 2005，頁 10。

³¹⁵ 安貝卡 (Dr. B. R. Ambedkar) 被稱為印度賤民之父，是賤民階級出身，是印度獨立後的第一位司法部長，也是印度憲法起草人之一，安貝德卡雖然想改變印度社會對賤民的不正確對待，但最後卻是出走印度教，改皈依佛教。

³¹⁶ 參閱 Ambedkar 2002，頁 59。轉引自學愚 2005。

³¹⁷ 丁仁傑 2006，頁 82。丁仁傑稱印順導師所建構的「超越性的非二元性」，即一方面打破二元性區別的真實性，而聲稱自身是非二元性的，一方面託此基礎維持一種超越性。以此開展具有入世精神的佛教倫理重建。

中有其兩難性，不易落實於大眾化的層次。³¹⁸這是因應現代性而發展的人間佛教，在面對其傳承脈絡，所必須深刻嚴肅應對的問題。

呂凱文的研究指出，無可否認，在家信眾是佛教徒的大多數，一般社會民眾的生活更是世間的主流；他認為佛教在「神聖」領域對於「世俗」的提醒，應該要探尋佛陀的教導，他指出即使是著重梵行解脫的行者，亦宜理解在家人從「世俗」領域邁向「神聖」領域之際引力與張力的磨合感，才不致於疏離世間以家庭為本位思惟的基本美善。佛陀時代的佛教教育雖然主軸是放在出家僧眾，但是佛陀對於在家信眾與一般社會民眾，也根據各自身份與宗教目的提出適宜的教導。呂凱文認為佛陀的教導若完全被化約與侷限為僅適用於以出家僧眾的梵行解脫為主軸的內學，由於學習者身份被確定化與刻板化為佛教徒身份，這極可能形成封閉的論述系統。從而無法對世間既定的主流生活方式——特別是家庭與居家生活的方式，提出具體的引導，如此則佛教與世間大眾結緣，進而安定世間相對穩定性的力量也會變得薄弱。因此他提出我們需要對宗教傳統發展和形成的方式保持一種敏銳，當然在「出家」與「在家」的差異中，如何安立「神聖」與「世俗」的關係，在現實的實踐中，的確充滿了引力與張力。³¹⁹

當前人間佛教的發展已經步入參與社會、利益生活的軌道，以適應現實社會的需要。出家人走入社會、奉獻人生，佛法人間化已有成果。然而宗教的社會化程度加深，其與宗教自身的神聖性信仰訴求之間，似乎不免會形成若隱若現的內在張力。在佛教向世俗社會以多元弘法模式快速普及的同時，是否也在大量吸納並消耗社會資源，並且消耗自己的宗教資源。人間佛教走進社會是否通俗化或庸俗化的問題，仍是懸而未決的問題。對於這個問題，佛光山人間佛教弘化融入社會的深度與廣度，都仍在深入與擴展，其如何回應。在下一章，我們將進行討論。

³¹⁸ 丁仁傑 2006，頁 39。

³¹⁹ 呂凱文 2005，頁 62，87-88。

第四章 佛光山人間佛教社會實踐的分析討論

本章將在第一節對於佛光山人間佛教社會實踐的入世出世爭論進行討論，並於第二節以當代宗教市場理論來詮釋佛光山人間佛教的社會實踐。

第一節 佛光山人間佛教社會實踐的入世出世爭論

宗教在現代社會必須與社會各領域建立更新的認同與聯繫，完成更密切的依存與互動，如前所述人間佛教在許多領域得到了認同，但也無可迴避要面對出世與入世結合的弘化方式，是否偏離佛教的主體精神，亦即要面對「通俗化」或「庸俗化」³²⁰現象的挑戰。佛光山人間佛教的社會實踐是否偏離作為佛教根基的出離心和內證精神，僅僅滿足於在社會中較為淺層和表層的效應，在表面繁忙熱鬧的大場面下，是否恰恰是修證法門的缺位。在這樣的論述觀點中，所產生的出世與入世爭論是什麼及其如何回應。以下將進行討論。

一、出世與入世之辯

(一) 入世性的提出

人間佛教所指向的入世性，試圖轉化歷史發展中佛教已具有的出世精神與作法。因此，近代佛教中出現了許多關於出世與入世問題的討論，它們大多是由一般社會學者對佛教出世觀念的質疑所引發。把入世轉向做為理論討論的研究，提出的論點有：（1）把近代佛教界對於現實社會的積極參與態度評價為「入世」；（2）從宗教改革以適應近代社會的要求出發，強調近代佛教對「出世」的反對和對現實利益的追求為「入世」；（3）把佛教的「中國化」和「人間化」作為「入世轉向」。總體而言，這些論點有三個共同的想法：（1）認為傳統佛教（或印度佛

³²⁰ 「世俗化」理論與台灣一般語用的「通俗化」或「庸俗化」並不是相同的脈絡，「世俗化」概念在台灣一般語用的過程中往往被理解成：(1)宗教團體由原本不務俗世的傳統開始進行一些俗世活動，或由此更進一步衍生出負面的詮釋：認為(2)宗教領域因為經營世俗活動而開始有俗世功利的特質。由於語用中主要強調宗教領域朝功利性發展的事實，也因而賦予了「世俗化」較多負面的內涵。本文為避免混淆，以「通俗化」或「庸俗化」來說明在台灣一般語用的「世俗化」概念。關於什麼是神聖的判準？齊偉先指出這一個本質性問題在社會學的實證研究中，往往被以下列方式巧妙地避開而非回答：也就是直接進入被分析社會的文化意義架構及符碼體系中，運用在地的語彙，以一種近似修辭技巧(rhetoric)的方式來辨認屬於神聖的事物，至於什麼是「神聖」的判準，這問題也就在修辭展演中避開了。齊偉先 2010，頁 3。

教)是以「出世」為根本特徵；(2)主張中國佛教傳入中國以來，就逐漸發生了向「入世」的轉化，這一轉化是通過對出世傳統的否定來完成的；(3)這種入世轉向，包括對人生及社會現實的重視。³²¹

(二) 出世、入世與中國佛教

要了解星雲大師所提倡的人間佛教出世、入世的意義，不能離開中國佛教的脈絡。所謂「入世」的概念是佛教傳入中國後，在與中國本土文化的交涉中逐漸形成的。在中國以儒家為主導的社會中，佛教與作為國家正統意識型態的儒家相協調，並爭取自己獨立的發展，使得其「出世解脫」的宗教意義，也在這個架構下發展。因此對社會的關懷表現在「方外之賓」的位置，也就是強調自己輔世助化的社會保障功能。同時將出世精神轉變成在形式上的「方外」。正是這種與儒家「入世」或「治世」的對舉中，所謂「世間」的意義發生了極大的變化。它已不再是佛教經典中所關心的「雜染煩惱」，而變成了中國所特別注重的人倫社會。因此，近現代所主張的「入世轉向」與所反對的「出世」，正是針對佛教傳入後，與中國文化的交涉，所樹立起來的那些屬於「方外」的特徵。所以，對於現代佛教由「出世」到「入世」轉向的判斷，實際上涉及二個方面的問題：(1)它是否離開了佛教「出世解脫」的根本立場；(2)它是否反對佛教在中國的傳播中所形成的那些與「入世」相對應的「出世」特徵。這是完全不同層面的問題，在第二個意義上，任何對「出世」的否定，都只是對於中國傳統佛教中某些內容的否定，並不涉及佛教的根本立場。³²²

(三) 星雲大師的出世觀

關於星雲大師對於「出世」這一概念的說法，我們再做一些整理歸納：

³²¹ 周學農 2001，頁 89-97。

³²² 同上註，頁 104-111。

1.對於出世的思想，星雲大師提出：（1）對人生要有無常的警覺；（2）對物質要有遠離的看法；（3）對情愛要有淡化的觀念；（4）對自己要有不滿的要求。

323

2.對於佛教超越的生活，星雲大師提出：（1）沒有經濟財務的煩惱；（2）沒有男女情愛的貪求；（3）沒有權力高下的執著；（4）沒有人我執著的分別。³²⁴

3.對於一個宗教家內心的輕重分別，星雲大師提出：（1）以是非為重，利害為輕；（2）以實踐為重，空談為輕；（3）以道情為重，人情為輕；（4）以佛法為重，世俗為輕。³²⁵

在星雲大師出世觀的信念中，強烈的高揚入世，我們可以理解這是大師在其所處的中國社會，對中國佛教畸重出世乃至厭世逃世的消極退避偏向的批判，因此而發展出來的一種修行觀。大師說過：

在過去，我們中國佛教徒的思想，總以為逃避世間，到深山裏修行才算清高。就算住在都市裡，也以不問世事為尚。……使人誤解佛教為消極、厭世的宗教。³²⁶

佛教給社會最大的誤解，就是誤解佛教是度死的宗教。平時不知佛教何用，到了大死時，才知需要誦經超度；致使人天師範的僧寶，淪為以經懺為職業。³²⁷

³²³ 星雲大師，〈出世的思想〉，
<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/02/02-09.htm>，最後瀏覽日期：
2013年5月15日。

³²⁴ 星雲大師，〈超越的生活〉，
<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/02/02-09.htm>，最後瀏覽日期：
2013年5月15日。

³²⁵ 星雲大師，〈宗教家內心的輕重分別〉，
<http://www.fgs.org.tw/master/masterA/books/delectus/hsingslogan/02/02-09.htm>，最後瀏覽日期：
2013年5月15日。

³²⁶ 星雲大師 1991a，頁 585-586。

³²⁷ 星雲大師 1991b，頁 7。

假如一個二、三十歲的青年出家，從出家的第一天開始，師父就急急忙忙地要他了生脫死，好像人一出生，就應該忙死。生的問題尚未解決，怎能忙死？……哪裡說有不先福利人間，就能了生脫死？……不服務社會，不福利人間，只想自己一個人了生脫死，這豈不太過自私？這豈不給人譏為自利？更有甚者，除自己忙死以外，還為別人忙死超度……人死的佛教，或寄希望死後的世界好一些的佛教，完全與人間脫節，佛教哪有生氣？僧侶哪有活力？³²⁸

他主張的入世實踐，主要是對於傳統中國佛教的「方外化」、「死化」及「鬼神化」的改革而來，強調的是從彼岸、來世及鬼神等轉入現世人生的立場。他認為：「現在的佛教要從山林走入社會，從寺廟擴及家庭，把佛教落實在人間。」³²⁹他對於中國佛教的歷史過程和社會因素有清楚的認識。對他來說，佛教的教義不能只當作教條內容，而是要親身力行的道德實踐內容，因此，他主張出家人應積極入世行大乘道，著重在弘法利生的工作事業中修行。對於出家未久就想入山閉關靜修，星雲大師持批評的態度，強調修行應該是腳踏實地的自我健全，犧牲奉獻。他指責那種大乘心發心不夠，而標榜隱居修行、實求安閒自了的人為是菩薩道的逃兵。他認為入世的人間佛教，應以菩薩入世擔當的氣魄，發揮人間進取的精神。

星雲大師一生經過嚴密而恢宏的人生歷練與宗教體驗加上悲願宏深，將佛法精深的義理以平實的方式來詮釋。他的態度認為佛教弘化既是一種宗教性的活動，更是一種社會性的活動，它必然具有一定外化於社會的客觀影響。因此，我們看見佛光山人間佛教的社會實踐既是宗教性的修行活動，同時也倫理性的社會實踐，它以透過個體在事業中的修持訴求，來找尋佛法修持的宗教性與社會性的支撐。

（四）當代對人間佛教實踐之爭論

人間佛教的社會影響力之擴大，有謂是一種入世路線的成功，但也有人認為是過度通俗化的表現。當代台灣各佛教的教團不少以人間佛教為號召，但這些教團也

³²⁸ 星雲大師 1991c，頁 109-110。

³²⁹ 滿義法師 2005，頁 331。

常被批評為過度的庸俗化。³³⁰在實踐層次上，幾個自稱是「人間佛教」實踐者的佛教團體，一直受到外界不少批評。印順導師曾批評現在台灣推行的「人間佛教」過於庸俗化，他認為人間佛教的開展是適合現代的，但也可能引起副作用。導師提出：

虛大師長於圓融，而能放下方便，突顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累！現在的臺灣，「人生佛教」，「人間佛教」，「人乘佛教」，似乎漸漸興起來，但適應時代方便的多，契合佛法如實的少，本質上還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？如對佛法沒有見地，以搞活動為目的，那是庸俗化而已，這裏不必多說。³³¹

佛教史學者邱敏捷的論陳是：

星雲、證嚴與聖嚴所談論的人間佛教思想，多為一般性的開示……偏重於「隨眾生欲樂」與「引人生善」……。換言之，星雲、證嚴與聖嚴等人的人間佛教思想背後，尚未提出佛教究竟解脫的思想力量以及如何成佛的修行道次第來支持它，以致信徒往往只是以佛菩薩為偶像、為心靈之寄託而已，佛教終極關懷的目標總嫌不足。³³²

邱敏捷認為星雲、證嚴、聖嚴等人的人間佛教思想，並沒有突出一套究竟的解脫之道以及建立一套成佛的次第來支持它，以致於信徒往往只有以佛菩薩為偶像尋求一個心靈的寄託而已。同時，她也提出當代佛教因為過度強調大眾化之後，不免有庸俗化的傾向，雖然他們積極地站在「社會改革」的立場，但多為傾向「治標模式」。

³³⁰ 丁仁傑 2006，頁 67。

³³¹ 印順導師 2006，頁 110-112。

³³² 邱敏捷 2000，頁 144-145。

龔雋對於漢語世界的現代化佛教運動之研究指出，自二十世紀初，佛教為因應現代性問題的挑戰，而在新的現代性之框架中調整自己的敘說策略。被先進的知識份子改造為具有「革命道德」的「應用佛教」，並經常用「契機」讀解為處理現代化的一種策略。問題是，理則上和經典根據上都可以自恰的這種圓教理念，何以可能在實踐和經驗的歷史中接受考驗，這可能是一個相當艱難的使命。他認為應該承認，漢語世界的人間佛教運動的目的還沒有完全達成，它還在受到來自教內外各種角度的批評、挑戰，而這恰恰說明「人間佛教」作為一種運動，在思想和實踐的維度上都有相當豐厚的意義資源，也存在很大的論述空間。³³³

現代性對於宗教提出的課題，絕不是宗教如何簡單地在自己的論述中去發現符合現代性的結構，或是以現代性前題來修改自己的某些原則。如果宗教的現代化計劃只是為了廣泛傳播而變得世俗化，則人們對於宗教之恩典昂貴性的認識將可能逐漸淡化，有可能像出售商品一樣，把宗教變成一種「廉價的恩典」。如此則可能把這一俗世化的傾向與嚴格意義上修道主義實踐對立起來。³³⁴

宗教界及學術界從不同立場與角度對人間佛教提出其各自的評述，可以說多圍繞在「入世轉向」中的人間化傾向及對現實社會的關注所展開的討論。在出世與中國佛教背景的討論中，我們可以有一個理解的基礎，前述所提出的這些爭論，並不反對改革那些在中國的傳播中所形成的那些與「入世」相對應的「出世」特徵，而是關懷是否脫離原始佛教出世解脫的立場。針對本研究對象佛光山人間佛教宣稱要從出世走向入世，這樣入世的轉向，所引發入世是否喪失神聖性，也就是是否脫離出世解脫的根本立場等議題，以下我們將進行討論。

二、佛光山人間佛教入世出世之爭

（一）對佛光山人間佛教入世出世的研究論點

從本研究整理的佛光山之社會實踐方式，明顯看出其想要將佛教與現代生活做緊密結合的發展方向。其中有幾個主要的特點：（1）肯定「世間生活的可貴」及

³³³ 龔雋 2006，頁 41-42。

³³⁴ 龔雋 2006，頁 60。

「世間修行的重要性」；（2）主張「融和」及「以人乘通大乘菩薩正道」。這種肯定世間生活、在世間修行及法界融和、五乘融和的論述與實踐模式，如果沒有從其發展的思想基礎來看時，確實是相當類似於一種通俗化的表現模式。因此邱敏捷認為星雲大師所提倡的人間佛教是一種「通俗佛教」。³³⁵丁仁傑認為這種講法並不能完全說不對，但是對於佛光山的僧眾來說，由於這種講法完全漠視了佛光山基本的立足點與行動意圖，它事實上並不貼切。他認為在分析上，應做清楚的區別是，即使佛光山確實是相當重視佛教的通俗化，但絕不同於傳統社會中民間佛教所走的通俗路線。反而是以現代性之進步取向，所引導激發出來的一種具有積極入世性格的現代佛教。³³⁶研究台灣宗教發展的 Richard Madsen 透過研究台灣的三個佛教團體（慈濟、佛光山、法鼓山），將解嚴後台灣宗教的發展視為是一種「進步宗教」（progressive religion），並且認為這些宗教所倡導的宗教價值，將有助於實現一個民主的現代性，提供道德及倫理原則給尚在發展的民主與經濟體制。³³⁷丁仁傑認為若扣緊佛光山人間佛教組織發展的企圖與意願，對它比較適當的稱呼應該是「進步宗教」。

丁仁傑研究台灣三大教團（慈濟、佛光山、法鼓山）的出世與入世作為，以「由誰來體現入世行動」及「由誰來表現出佛教精神內在的超越性」來分析三個教團之間差異的產生，研究指出在慈濟中，由出家人表現出超越性，在家人體現入世行動；在佛光山中，以出家人為核心來體現入世行動；在法鼓山中，則以在家人為核心來表現佛教內在的超越性。他認為，這三者分別代表了三種邏輯上可能的存在，並且在現實處境裡展現出「超越性的非二元性」³³⁸的方式。若以類型學上的分析，可以說慈濟是「僧眾結構依存導向」，佛光山是「僧團入世導向」，法鼓山是「在家眾出世導向」等三個類型。也就是它們內在，都以某種方式同時兼備了出世與入世性，在某些層面上符合「超越性的非二元性」這個特質，只是出於各教團組織結構上的差異，這個性質並不是平均落實於教團內每一個信徒之上，也因之各教

³³⁵ 邱敏捷 2000，頁 139。

³³⁶ 丁仁傑 2006，頁 72-73。

³³⁷ 參見 Madsen 2007。轉引自林瑋婷 2012，頁 101。

³³⁸ 丁仁傑（2006，頁 63）對於印順導師人間佛教類型的界定。指的是一方面要具有與世俗相脫離的超越性，一方面卻又要能夠打破出世/入世這種二分性的範疇。

團在實踐方式上是各自不同的。³³⁹

除了以類型學研究的觀點外，對於入世性是否失去神聖性的討論，目前的研究有三種論述：（1）入世實踐喪失神聖性；（2）入世實踐兼備神聖性與世俗性；（3）入世實踐造成神聖性與世俗性的辯證。³⁴⁰分別討論如下：

（1）入世實踐喪失神聖性，也就是入世的實踐方式，在其世俗性邏輯的運作下，看不到宗教的神聖性。這是很常見的質疑。星雲大師在佛光山接待大陸海協會陳雲林會長，遭到許多不同意見者的批評，他以〈弱者！你的名字叫和尚〉一文發抒感懷。林端回應星雲大師的慨歎，指出宗教雖受世俗法則的制約，卻又必須證明它有超乎世俗法則的神聖力量，否則它如何獲得解決人生終極意義的正當性呢？如果「出世間法」沒有比「世間法」更為神聖、崇高與純粹，那麼人們只要「世間法」即可，又何需一個新的「出世間法」呢？台灣奉行「人間佛教」之後，僧／俗原有的區隔逐漸消失，結果出現了僧俗界限模糊的疑慮。林端提出了他的疑慮——人間佛教究竟是把現世「神聖化」了？還是被現世「世俗化」了？³⁴¹

（2）入世實踐兼備神聖性與世俗性。鄭丹琳研究佛光山，指出戰後的台灣佛光山人間佛教朝向理性化的發展，其將入世實踐分為偏向神聖面與世俗面二種面向，神聖面關懷純粹佛教義理的保留與發展，具體內容包括各種禪修、念佛的共修及法會活動，編輯佛光大辭典、佛教藏經的重新編纂及將編輯白話經典等；世俗面則是以發展佛教事業來接引現代人。研究指出世俗面的事業，是在神聖目標下去施為的，因此認為神聖與世俗的關係應是融合而非對立。³⁴²

（3）神聖性與世俗性的辯證。兩者可能融合，亦可能造成矛盾。翟本瑞指出國際佛光會聘在家居士為檀講師、檀教師，有資格如出家人一般到各地弘法傳教，則連宗教教義的解釋、宣揚權利亦放與在家眾。這時，僧、俗兩眾間的分隔相對地

³³⁹ 丁仁傑 2006，頁 91。

³⁴⁰ 林瑋婷 2012，頁 94 整理。

³⁴¹ 林端，〈台灣「人間佛教」的困境〉，《蘋果日報》，2011年3月4日，<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/forum/20110304/33224443/>，最後瀏覽日期：2013年5月15日。

³⁴² 鄭丹琳 2004。

減少。僧眾如同企業般經營佛教事業，俗眾參與宗教詮釋活動，不但與原始教義不符，更引起社會各界的質疑。³⁴³他認為僧眾與俗眾所從事的弘法活動，二者在神聖與世俗邏輯下會造成矛盾與緊張。宗教組織在涉入世俗事業時，必須採用世俗的行事邏輯，因此神聖與世俗間總是不斷發生辯證關係。

然而佛光山教團的理念是僧眾與俗眾並行的弘法模式，彼此之間發展出一種既分工又平等相互支持的一種結構。丁仁傑的研究指出人間佛教的教團在組織結構上，出家眾與在家眾之間逐漸不再以階層區別，而是開始依功能來加以分工。³⁴⁴他說就佛光山來說，我們稱其為「進步佛教」，因為它在組織行動的旨趣上，的確是希望能將一種進步的取向融入於僧團中，因此在方式上以整個僧團為主導，來盡量吸收世俗性經營與管理的技能，它幾乎完全以證明佛教僧團能夠符合於現代西方的進步為目標。佛光山運作的基礎，並不是建築在一般在家眾的身上，它實質上是把出家眾都變成了在家眾，將佛光會、文化、媒體事業和全球網絡的經營，大部分都交給了出家人從事。它將出家階層予以在家化，來打破「二元對立性」，但是這造成了神聖與世俗邏輯的緊張，也就是出家階層的內在超越性顯得愈來愈模糊了。³⁴⁵

佛光山教團在入世性的指導原則之下，出家人積極投入於各種世俗活動，這種具有出世性格的出家人，當然也有可能在入世的種種因緣中通達佛法的本質，而達成與超越性的統一。然而，丁仁傑亦指出當一個僧團中的成員雖然具出家人的形式，也積極投入於世俗中的活動，但是其內在精神是否真正有著出家的超越性，而其在追求進步中，所依據的標準，除了「工具理性」以外，到底又帶有多少佛教的基本屬性。在這裡要關切的是，出家人已由出離遁世轉化為積極入世，那麼這些出家人是否可能跳過了出世傳統中自修自悟的修持之次第性與階段性，也就是必須長時間安住於出家的狀態中，以進行自我淬鍊與真參實證的證悟歷練這個過程。這是否有可能讓這些出家人在太快涉入於各種積極入世活動的情況下，使得人間佛教的進步性，一不小心便會被現代社會中之工具理性所侵蝕，反而使得「進步宗教」，徒然具備積極入世的進步形式，但卻使出家人內在精神上本應自然就擁有的一種出

³⁴³ 翟本瑞 1999，頁 194。

³⁴⁴ 丁仁傑 2004，頁 174-187。

³⁴⁵ 丁仁傑 2006，頁 89-90。

世超越性，出現一種既要融攝又要超越的內在緊張張力。³⁴⁶

尤惠貞研究人間佛教的修證，她說雖然人間佛教之修證道場在於現實世間的諸事諸物乃至舉手投足之中。但是對於從客觀的義理到主觀的修證之間，是否真能合一不二？行者對於個人的身心存在是否能時時自我覺察與不斷轉化？她指出，在義理上可能落入知易行難的困局中，因為觀照自心不易，念念分明更難，必須知而後行，行之以知，知行在動態的辯證歷程中，永無懈怠，才有可能到達究竟的解脫自在。然而在具體事修的過程中並不容易達至，因為眾生無明，未必能如實正觀，但必須能如實正觀，才能觀照無明當體為明。每一眾生在明與無明之間，如何確實於無明當體而明白諸法實相，單純從義理以尋思，似乎存在一種吊詭，因而也影響具體修證的落實。因此，除非能真正體會佛教所強調的解行合一、教觀並重，否則要具體促使社會大眾，尤其學佛大眾，能真正契入佛教義理並且如實地實踐，並非容易的事。³⁴⁷

這說明了以入世弘法取向所做出的弘法調適，經常是有著超越性與現世實用性層面並存的曖昧及張力。如果出家人的修道實踐方式無法說明其內在超越性的可能進展，這是否偏離了佛教內證的根基，而只是追求世間功業？對此，呂愛華借用韋伯宗教社會學中「宗教稟賦」的概念，指出人間佛教在面對出世解脫的救贖需求與積極入世的世俗活動之間，存在著內在衝突，這也是佛教傳統修行「證量」的檢視問題，其切入點是在人間佛教積極投入世俗活動中，修道者證量的檢證標準，可能從解脫道行的深淺移轉到世俗成就的多寡，或者將證悟與事功弭為一個平面。過去或許可透過出離世間的修道生活來檢證解脫的證量，但現在人間佛教卻難以透過生活或活動本身來檢證解脫。呂愛華認為入世與出世的結合一旦落實於行動，二者會導向不同宗教成就檢證標準，一者是重個人的解脫修為（重內心），一者是成就的事業（重外在成果）。也可能走向理念上是藉事（入世）練心（出世），但不知不覺卻可能偏移到重視事功成就上。³⁴⁸

綜合以上的討論，出世是否就意謂著神聖，入世是否就歸屬為世俗。出家形象

³⁴⁶ 丁仁傑 2006，頁 73。

³⁴⁷ 尤惠貞 2010，頁 165-167。

³⁴⁸ 呂愛華 2004，頁 3-40。

是否就具有出世性、神聖性；在家人所從事的宗教活動是否歸屬為世俗行事；發展佛教事業是否意謂著屬世俗性範疇；佛法義理的詮釋是否就意謂著屬神聖性範疇。我們發現神聖邏輯與世俗邏輯，仍各自有其相對的自主性，無法化約地以二分的說法予以分類，否則將造成理解的侷限。我們發現有關僧眾參與入世的宗教事業；俗眾參與詮釋義理的弘法活動、入世性的各種佛教事業或神聖性的宗教活動。凡此等等通過其行動邏輯之轉化，如何界定其神聖性與世俗性，彼此之間的關係，仍是一個充滿辯證的過程。

（二）二元性與非二元性的詮釋

關於人間佛教入世行動的聖與俗之檢視，我們有必要再回到原始佛教的論點來做一些參看。本文採用「二元性與非二元性」³⁴⁹這組概念來分析。二元性指的是神聖與世俗、善與惡之間有著截然的二分性；非二元性則不持這種看法。原始佛教以證得涅槃，也就是業的寂滅，做為解脫之終點，這裡區分了「業／涅槃」，而產生了二元對立性。這種對立性的延伸，則是在家與出家，入世與出世之間的二元性的區別。原始佛教的僧團修道模式，並非一般大眾可以普遍學習，因此，它事實上已帶有某種二元性，也就是對於神聖與世俗間的差異已有明顯的區別。但另一方面，它也潛藏著某種「非二元性」，也就是以「緣起觀」做為解脫論依據的原始佛教，同時兼具「二元性」與「非二元性」，二元性是來自於相信涅槃解脫優於世俗的二元性區別，非二元性則來自於自認為「緣起觀」是一切現象的來源，背後並無真正的本質。³⁵⁰

佛光山人間佛教的修道模式，出家／在家的關係，並不是一種神聖與世俗的二元性關係。弘法權的歸屬，不再只限於僧團中的出家人，在家信眾也可以積極參與種種宗教活動。星雲大師提出「以人乘通大乘菩薩正道」，出家／在家各依其修道標準，都可以達至菩提正道。佛光山人間佛教對現實社會抱持積極參與投入的態度，並將之與修行的目標結合起來，以人間事行的社會實踐，作為幫助達到解脫的一個渡具。

³⁴⁹ 本文採用丁仁傑 2006〈進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其類型初探〉一文中對太虛大師和印順導師的佛教立場分析所使用的概念，丁仁傑 2006，頁 60。

³⁵⁰ 丁仁傑 2006，頁 79-80。

佛光山人間佛教反對把世間與出世間對立起來的看法，強調二者之間是可以統一起來的，試圖將出家／在家生活，完全統攝進修道的論述與實踐模式裡。其實踐建立在「出世／入世」無所分離的前提上。因此，除了出家眾持守僧團規範，也從事社會實踐的服務，並教育廣大的在家眾，將佛教的道德倫理態度付諸於日常生活之中。這樣的融攝在宗教實踐中，是可能產生一種超越性與日常生活之間的內在緊張性，然而人間佛教這種內在緊張性，又因為將世間與出世間統一起來，主張其無本質上的差異，使二者間的緊張性有所緩和。佛光山人間佛教就是在非二元性的意義脈絡中定位其努力的方向。

人間佛教的實踐是否能夠融合出世與入世的論證，佛教學者 Cabezón 對於原始佛教的「二元性」和大乘佛教（以藏傳佛教為例）「非二元性」所做的比較，帶給我們一些思考的觀點，他說道：

它（藏傳佛教）和有著「業／涅槃」區別的佛教社會倫理之間，有著明顯的區別。後者中認定：社會行動中屬於業，也就是世俗的範圍，因此和輪迴轉世有關，和此相反的，涅槃則是以由轉世中解脫出來為目的。在西藏，或者說更普遍的就大乘佛教而論，這種區別是不被接受的。社會行動和僧院訓練一般都可能是涅槃的起因，反之亦然。基本上，「涅槃」之實踐，像是智慧與慈悲，與世間所產生的合適行為有關聯，就此而言又和業的概念相通。³⁵¹

以涅槃佛教義理來說，任何型式生命都會帶來痛苦，只有業的止息，才能帶給個人達到解脫苦的究竟目標。這就產生了一個二元性的區分。原始佛教的修道目標，對於現實世界是持否定態度的，以世間為苦，要出離世間，擺脫苦痛的根本途徑是遠離世俗超越世間以達於涅槃。就佛光山的社會實踐來說，並不在「否定」或「取代」原始佛教以信仰實修的宗教層面為中心的脈絡，而是企圖將注意力由個我的解脫扭轉至回應社會需求的關懷上。它所強調的人間性，是從社會的各層面進行弘法，是為凸顯菩薩正道自利利他的意義與價值。

³⁵¹ 參見 Cabezón 1996，頁 317。轉引自丁仁傑 2006，頁 80。

佛光山的人間佛教以社會實踐為主軸，並非不知二者的差別，而是不希望過度重視個人的內證。因此，除了標榜上求菩提外，更要重視下化眾生，這是意圖開展出舉世間救濟，活動於社會各層面來攝受大眾，給當今佛教徒一個更能適應與切入信仰實踐的新模式。就像 Cabezon 所說這些「社會行動」亦可能是涅槃的起因，在這樣的論述觀點中，則社會行動可打破「二元性」的對立。

莊春江研究聲聞佛教的解脫道及大乘佛教的菩薩道，指出從佛教歷史的發展上看來，多數時候二者都展現不同風格。研究提出從自我個體過去、現在、未來的縱向流轉，以緣起法肯定珍貴的解脫道是佛法；從人、我的橫向關係，以緣起法肯定偉大的菩薩道是佛法，同時，也肯定了菩薩道的慈悲利他，是緣起法的充分展現。他嚐試從緣起法理則的把握，以建立解脫道與菩薩道的共同基礎，他指出若能在群、我關係中體會緣起法則，那就能願意多實踐慈悲利他，因此，利他的精神，就銷解了解脫道與菩薩道的張力，而成爲二者的交集。³⁵²

佛光山人間佛教試圖以菩薩利他行來打破「世間」與「出世間」的對立，這種反二元論的立場，達到一種更超越的「一元性」，也就是相信萬物間沒有本質上的區別，而相互交融在一起。這種將對立面銷融的方式，提高了佛教的適應性，使得人間佛教的發展多采多姿。因爲既然「世間」與「出世間」的絕對性差異或好壞已經被銷融，佛教就得以在一個寬廣的基礎，發展出更多元的修行實踐方式。³⁵³

三、結語

原始佛教到部派佛教之後，僧團的制度化，使得神聖與世俗界線的區別愈來愈明顯，這種出世與入世的區別，已經違背了原始佛教強調緣起觀，所堅持的萬物無本質的前提，在這裡或許我們可以說佛教已出現了極大的內在弔詭，也就是僧團的崇高化以及它與世俗間距離的拉大，一方面是佛教弘揚的必要性發展，或至少是一個重要表徵；但一方面這卻也導致佛教逐漸脫離於佛教本質性的緣起觀。換言之，「出世」的目的原本是爲了要了悟緣起觀，但這並非是要終極脫離於現世，而是在身心達成涅槃境界後，以其解脫與超越性的層次，繼續弘法利生於人間，但後來隨

³⁵² 莊春江 2000。

³⁵³ 丁仁傑 2006，頁 63。

著僧團結構的制度化，卻使得佛教帶有了出世與入世的區別性。³⁵⁴

佛光山人間佛教對現實社會抱持「佛法在世間，不離世間覺」態度，認為宗教生活就是把修行生活化。強調生死輪迴與涅槃解脫原本一如，即是宗教的終極關懷不僅只是宗教的法則，並且也是日常生活的原則。就星雲大師來說，宗教並無絕對神聖與世俗的區別，凡聖不二，二諦可以相互圓融。反對把世間與出世間對立的想法，主張二者之間是可以統一起來。強調以「佛法為體，世學為用」的「二諦圓融」觀點。星雲大師所要建構的人間佛教，一方面是要具有打破「世間」與「出世間」的二分性範疇。同時將神聖與世俗融會在世間與出世間不二的圓融觀中。

佛教發展離不開與社會的交融，人間佛教與其遭逢的時代背景，在彼此的相互交融影響下，如何確保其宗教的主體精神，是當今佛教生存發展要面對的問題。社會在不斷進步和發展，佛教要在新的歷史時期有效地體現其教化社會的功能，要與時俱進，就必須不斷進行理論與實踐的創新，採取新的措施，發揮佛教的主體精神。人間佛教契合現代性所掀起的近代以來佛教之改革運動，使中國佛教得到空前的復甦與發展。讓佛教走入人間，有效貼近社會，保持佛教持續性發展。但是如何讓自身與社會保持一個均衡的發展，在化世導俗的過程中，發揮宗教所具有的神聖性與超越性，則是一件需要在自我審視與社會檢視的過程中不斷釐清的事。

第二節 宗教市場理論的詮釋

當代西方社會對於宗教的發展所提出的世俗化理論作為一個解釋性的模型，其最主要的命題是在宣稱宗教在社會當中的重要性，將會隨著現代性特質而減弱，社會上將有一批數目越來越多的人，不再以宗教的解釋來看待自己的生活及世界。然而宗教在西方現代性社會的發展，並不朝向世俗化理論命題所預設的方向發展。世俗化理論對於宗教與現代性的關係，不斷面臨挑戰、修正與補充。

台灣宗教社會學者瞿海源也指出，雖然世俗化本身就是一種社會分化，尤其對西方社會來說，宗教改革、主權政府、資本主義的市場及現代科學這四種影響社會分化的社會力量，可謂帶動了西方社會長期以來世俗化的趨勢，然而，這種力量卻

³⁵⁴ 印順導師 1992，頁 181-183。

又不是全面性的衝擊宗教的發展，相反的，更可能促成新的宗教的發生，這時，社會的世俗化反而促使人們產生新的問題或未能解決舊的根本的問題，使得追求宗教又成爲一種重要的趨勢。³⁵⁵

佛光山人間佛教發展的背景脈絡並不是如西方社會政教分立的處境下所發生的宗教神權他律控制走向人類自我控制的理性化、世俗化過程，而是在中國社會現代化的過程中，佛光山人間佛教在其逢遇的歷史時期隨著時代的變化發展，自我調適以符應社會文化思潮，進行弘法實踐的創新。張婉惠的研究指出佛光山人間佛教在戰後社會變遷之下，以多元化、社會化的傳教方式回應現代化的挑戰，積極的服務社會與參與公共事務，獲得信眾和社會的認同，其宗教理念的傳播得以傳播於世界五大洲。³⁵⁶從這些研究論述可以發現佛光山人間佛教的發展歷程，都未經歷西方社會宗教世俗化的過程。本文嚐試以對於世俗化理論進行挑戰，於晚近發展的宗教市場理論來進行詮釋。

一、宗教市場理論

（一）宗教市場理論的發展

1980 年代末期，以 Rodney Stark、Roger Finke、Laurence Iannaccone 爲首的一批宗教學者，目睹了近二十年來的宗教興盛之後，更進一步的認爲世俗化理論已經不適用於解釋當代宗教的發展，轉而提出一個從供給面出發的新典範來取代世俗化理論。這樣的觀點認爲，如果轉而從宗教的供給面而非宗教的需求面看問題的話，就會發現宗教需求並不是天生固有的，反倒常常被刺激及誘發。因此，若一個社會中的宗教環境維持自由且活絡的狀態，同時宗教的供給面依舊源源不絕的話，那麼宗教的影響力就會持續存在。³⁵⁷

Stark 和 Finke 所提出的宗教選擇新典範，主張宗教是預設超自然的存在，並關心終極意義的信仰及實踐系統，至於宗教團體，則被視爲是結構性市場中互相競逐

³⁵⁵ 瞿海源 1997。

³⁵⁶ 張婉惠 2010。

³⁵⁷ Finke 1997。

追隨者的「宗教企業體」(religious firms)，這種宗教企業體也是社會企業的一種形式，它最主要的目的在於創造以及供給宗教給個人或是群體，因此，宗教市場論就像商業經濟學一樣，包含了通貨市場及潛在的消費者，而宗教企業體必須符合市場的需求，生產宗教商品，以提供給宗教消費者做選擇。

齊偉先指出 Stark、Finke 與 Iannaccone 在對現代社會進行宗教診斷時，基本出發點是認為在現代化民主體制建立的過程中，政教合一所導致單一宗教「獨占」的現象無法存在，所以不同的宗教訴求得以在政治力量之外，衍生出一個彼此相互競爭並朝市場競爭態勢發展的領域。因此在那些政府對宗教管控力量消退的國家，往往可以發現宗教的興起與多元發展。³⁵⁸對於台灣宗教組織的發展，瞿海源也以市場供給面的觀點提出他的看法。他認為台灣社會解嚴之後，各項集會活動解除限制，宗教團體得以自由發展，因此，解嚴對於宗教市場「供給面」的擴充，以及宗教團體自由化與世俗化的關係，都使得宗教市場的自由競爭成為可能，也促成宗教活動的蓬勃。³⁵⁹

(二) 理性選擇論

二十世紀中葉，理性選擇論的討論主要為經濟學與實證政治學所運用，近年來受到社會學對理性行為理論的研究，將理性選擇的觀點帶進宗教社會學的研究，在處理宗教供給面的同時，宗教市場論引入了理性選擇理論，來論述有關宗教需求方面的解釋，Iannaccone 認為對於宗教而言，一個有意義的理性選擇模型建立在三個基本假設上：(1) 個人的宗教選擇乃是出自於理性的，會衡量成本和效益；(2) 個人的選擇是偏向穩定的；(3) 達成平衡狀態的社會結果，是由個人互動的集合體所組成。³⁶⁰因此，我們可以發現，理性選擇論是由宗教的市場模型與個人在成本及效益評估後的理性選擇行動來組成。

信徒參與宗教活動的回饋或酬償，包含心理上的、情感上、或者文化等等各方面，個別信徒感受到的回饋或酬償的程度，與他們所受到的社會化情況與生活世界

³⁵⁸ 齊偉先 2010，頁 6。

³⁵⁹ 瞿海源 2001，頁 253。

³⁶⁰ Iannaccone 1997，頁 26-27。

的經驗有很大的關連。參與宗教活動即是一種爲了得到宗教面的酬償而「付出」的一種行動，所付出的「成本」即是人們親身參與或投入宗教活動，宗教組織提供或者說創造了一個人們得以參與活動與獲得（或者說交換）回饋或酬償的一個平台。

361

因此，個人基於信仰、情感、人際網絡等不同的目的投入宗教活動，藉由對活動的參與來獲得個人的需求，由於對宗教活動的參與，與時俱增的情感與文化投資構成了宗教資本（類似社會資本），也因此建立了堅固的人脈關係，當宗教資本愈大，人們就愈不可能改變他的信仰，對於宗教活動也會持續的參與。³⁶²這樣的現象說明，符應了理性選擇論所假設——「個人的選擇是偏向穩定的」的說法。

這樣的論述適用於宗教的「供給面」，主張宗教「生產者」不斷地追求發展優勢，致力於匯聚成員、網絡資源、政府支助、以及其他與制度接軌的根本要件，理性地回應宗教環境中的機會及限制。因此，宗教消費者及宗教生產者的聯合行動構成一個宗教市場，並達成一個穩定的平衡狀態，雙方乃是相互依存的，消費者的選擇自由，限制了宗教的生產，銷售者不能在沒有買主的支持下長久存活，消費者的偏好將型塑宗教商品的內容以及制度結構。當宗教處於政治管制消退以及宗教企業體之間在一種競爭的環境下，也就是說，當處於一個高度競爭的環境時，宗教必然將無所選擇地放棄無效率的生產模式，或者是不受歡迎的產品，相對的，必須以較吸引人的方法來進行替代。³⁶³

（三）宗教商品

宗教市場理論將宗教視爲一種可以誘發需求的商品，首先是 Innaccone 提出「宗教商品」（religious commodities）的解釋，宗教活動是結合了目的、信仰、情感等需求的團體活動，宗教團體以商品邏輯的概念，推出滿足信徒需求的活動，甚至擁有自己的特色產品。³⁶⁴

³⁶¹ Stark 1987, pp.36-38。

³⁶² 參見 Finke and Stark 2000, 楊鳳崗譯 2004。

³⁶³ 參考自陳宜樺 2007; 魏德東 2009; 劉怡寧 2011; Iannaccone 1997, pp.26-27。

³⁶⁴ Iannaccone 1992, pp.123-131。

宗教組織發展的供給面「產品」，不一定是有形的物質產品，這些產品經過一種具有神聖性意義或超越性價值的詮釋之後。其意義與價值就不再只是單純世俗意義的活動或產品，這些被「祝聖」過的產品，其精神面的意涵將比原本產品的物質性價值發展出許多意義。宗教組織的供給面特色，與世俗界的利潤目標導向有所不同，它所具有的神聖性意義或超越性價值，讓「消費者」的宗教信徒或非信徒，除了世俗界物質性的滿足外，尚有與神聖性與超越性的連結之「功德法財」的價值。

不過關於宗教商品的特性，Innacccone 進一步認為，由於宗教商品所對應的是超自然的力量，相較於一般商品的選擇，宗教商品較難有明確的評估，也具有較高的風險性。³⁶⁵對宗教團體來說，由於宗教商品的高風險常會造成行動者在選擇時游移不定，或者對宗教活動投入不深的情形，因此產生宗教活動中「搭便車」的信徒，為了避免沒有付出相對代價的信徒與「搭便車」的行為，許多宗教團體會以宗教戒律的規定來要求，例如酒戒或在宗教場域吃素等來確立參與活動的成員，這樣的規範，較能明確的區隔出是否有心參與宗教活動者，並確立宗教團體所屬的信徒。³⁶⁶

宗教團體透過合於宗教質素的管道，將宗教教義、宗教活動或宗教的服務，創造出滿足信徒需要的「產品」價值，推廣給宗教信徒甚或非信徒，以擴大經營宗教組織與信徒和非信徒的機會，這樣以創造宗教組織與受益的信徒、非信徒的一種自願性交換與共利的關係，並進而對其宗教產生一種認同甚至皈依，讓宗教能夠進入消費者的生活中。

(四) 國內在宗教市場方面的相關研究

有關宗教市場的「理論」研究部份，在國內，到目前為止還算不多，齊偉先的〈儀式、宗教場域與宗教市場〉³⁶⁷這篇文章的論述是以西方基督宗教為基礎，並以社會學的脈絡來進行宗教市場理論的詮釋。這篇論文中所討論的宗教市場，已經開始關注到台灣的宗教發展。瞿海源對於台灣社會解嚴後宗教團體的發展狀況，曾以

³⁶⁵ Innacccone 1992, pp.123-131。

³⁶⁶ 參見 Finke and Stark 2000。楊鳳崗譯 2004。

³⁶⁷ 齊偉先 2007。

市場經濟的角度做探討。他認為，台灣的經濟發展帶動的不只是社會與產業的變遷，市場經濟建立其商品邏輯的概念也影響了台灣宗教的發展。在宗教活動活躍的社會中，宗教市場處於高競爭的狀態，許多宗教團體將宗教商品化，所舉辦的活動項目也呈現多樣性的發展，如有機農業、資源回收與放生活動等，其活動的宗旨、表現形式等等方面也會出現差異性，多樣性的宗教活動也加深了宗教市場的競爭，這裡沒有好與壞的問題，而是以市場經濟的角度觀看台灣宗教的蓬勃發展。³⁶⁸

廖晏霆的研究也指出，綜觀台灣宗教的發展，大致是從 1987 年解嚴以後才開始慢慢有多元的宗教自由競爭市場出現，因為政府政策的開放，新興宗教的紛紛合法設立，異於傳統宗教的新興宗教現象也不斷增加。台灣的宗教場域，在這樣的發展情況下，逐漸形成一個以信徒取向為主的供給模式，以需求者的需求考量來規劃服務項目。研究指出「人間佛教」就是在這樣的一個信徒取向訴求下，屬於一群比較有組織有制度的現代化佛教團體，發展出代表性的供給模式。³⁶⁹另外，齊偉先從風險角度來說明台灣宗教蓬勃發展趨勢與現代社會發展之間的內在關聯，並試圖由這內在關聯來解釋宗教團體在活動規畫上所展現的「選擇親近性」，在這個研究中提出有關「信仰意義架構」與「俗信需求架構」的論述，給研究者很多啟發，本文也將以之作為分析的觀點。³⁷⁰

（五）小結

總體來說，這套新典範可以說是另外開出一個論域，以宗教組織角度取代了個人宗教需求的角度，主張當社會處於一個宗教多元化、去國家管制的自由競爭環境時，宗教神職人員將基於存在與發展的需要，不斷創造並供給新的宗教產品，從而吸引乃至激發了大眾的宗教需求，並進一步帶動了宗教的繁榮。我們認為宗教組織在這樣的過程中，的確發揮了巨大作用，亦會是幫助我們理解宗教與現代性關係的實質場域，因此，探究宗教組織如何回應一個現代化的社會，討論宗教組織的運作方式，分析它如何回應宗教需求、甚至創造宗教需求，都有助於我們掌握宗教和現代性的複雜關係。

³⁶⁸ 瞿海源 2001，頁 255-256。

³⁶⁹ 廖晏霆 2008，頁 43。

³⁷⁰ 齊偉先 2010，頁 1-54。

本研究認同 Stark、Finke 與 Iannaccone 對世俗化理論的相關批判，認為宗教本身即可能帶動社會變遷，應該把宗教本身視為一個重要的社會現象；同時，也贊成宗教市場論從「供給面」出發的討論，並且認為以宗教組織作為一個影響宗教發展的重要機制，應該可以在世俗化理論的困境中，發展出新的可能。

佛光山人間佛教發展於解嚴後的台灣社會，並且處於一個宗教多元化、去國家管制的自由競爭環境。其宗教活動皆透過組織的運作來推行，故佛教組織作為傳播宗教的一種社會載體（social vehicle），要如何適應外在快速變遷的環境，進而世俗社會裡傳播神聖精神象徵的問題，本文以下將從宗教市場理論架構來討論，強調決定宗教變化的主要根源乃取決於宗教的供給面，而不是宗教的需求面，也就是說，是宗教團體及組織的所作所為、具體經營方式，決定了宗教發展的關鍵，而不是宗教信仰者的宗教需求在影響著宗教發展的未來，以此探討佛光山人間佛教社會實踐在宗教市場理論的意義。

二、分析與詮釋

宗教市場理論的學者對於宗教市場的論點，強調宗教市場呈現高度競爭性及多元發展時，宗教組織會變得更有效率，以積極領導和創新策略等方式，吸引更多人參與宗教活動或加入宗教組織，並促進組織成長。佛光山人間佛教在面對當代標舉著人間佛教的宗教團體及各類型新興宗教時，仍然在全球不斷地擴展弘法據點及增加信眾人數，其何以致之。本文將從二方面來探討分析佛光山社會實踐路徑所帶出的宗教組織的發展，分別是：（一）產品推廣與宗教組織的發展；（二）通路策略與宗教組織的發展。

（一）產品推廣與宗教組織的發展

佛光山將其人間佛教的教義透過宗教活動或宗教服務等各種型式的「產品」，推廣給宗教信徒以及非信徒，以此來擴大經營各種不同社群的人們參與及了解其人間佛教的理念。所謂「推廣」，是指提供產品（及觀念或服務）塑造出或襯托出某種形象及意義，使其能符合服務或爭取對象之所需。³⁷¹我們從這個論述來分析佛光

³⁷¹ 邵正宏 2001，頁 17。

山的社會實踐推廣「產品」方式，其「產品」推廣的具體化作爲：

1.文化藝術作爲產品的推廣型式

(1) 音樂：佛光山組織梵唄讚頌團，將佛教音樂的梵唄轉換成表演廳堂的音樂展演形式，讓傳統寺院殿堂中的梵唄能走出寺院，讓人們透過「音樂」表達的型式來接近佛教，此種以音樂型式作爲傳播宗教供給面的操作，讓其人間性的佛教理念隨著法音而宣流出去。這種推廣型式，獲得了全球三十多個國家邀請到各國的藝術殿堂演出，由此可以理解，這樣的產品設計的傳播型式有其成功的一面，確實是讓其組織的佛教理念走的出去的可行方式

(2) 美術：以藝術作品結合道場的場域，作爲教義弘傳的型式，雖然最初的發展，因專業人力不足以致專業工作難以周全。但晚近十年來，全球佛光山的道場已成立了二十幾個美術館，充分結合藝術表達的方式，來傳達其人間佛教的理念。從其全球道場不斷建設美術展覽館，足以發現這樣的「產品」方式，不斷的得到市場的需求，也可以從這樣的成果，看到與音樂產品型式有相同操作面的成功。

2.慈善安頓作爲產品的推廣型式

慈善型式的產品設計，是以全人照顧的安頓作爲「供給面」產品的作法，在人一生中的生、老、病、死四件大事，都一一照顧，從育幼院、養老院、設置墓園、設立診所，提供了對於其宗教組織護持的信徒一個照顧的網絡，這個「供給面」穩定了人們在世俗層面的生命重大需求，同時也提供了超越面的安頓。除了信徒一個生命週期的需求之外，國內外的災害救援關懷，也能動員全球佛光人提供即時的救援，這樣的供給面，除了組織的動員能力之外，也提供了災害發生的緊急狀態中，人心原本所具有的側隱之心的一個正面得以參與服務的路徑。

3.發展結合世間普世價值之理性選擇行動的推廣型式

(1) 兩性平權的僧團：佛光山以兩性平權之普世價值建立兩性平權的僧團，讓教團組織化運作、兩性平等化，讓人才有意願加入僧團，兩性平權使原本男尊女卑的傳統僧團能有新氣象、新活力，對於有意願改造生命的女性提供了一個有吸引

力的「供給面」。陳美華以香光、佛光、法鼓三教團爲主的比丘尼進行其社會實踐的研究，指出當代社會比丘尼的社會實踐是一種「另類典範」。她指出另類典範可以說是，個人主體想要超越某種社會心態的一種嘗試，也可以說是「個人」的行爲，可能可以喚起僵化了的傳統理性，再重新思考的一種社會實踐。³⁷²女性在當代社會對於出家修道的選擇，已可以建構出不同知識、價值觀的理論與實踐的可能性。因此出家修道已不再有傳統觀念中那麼大的張力與緊張關係。目前有一千三、四百名比丘尼皈依於佛光山，是台灣僧眾人數最多的僧團，其中有三、四百位碩博士比丘尼，足見平權延展出的供給面，發展出宗教的市場模型，有助於個人在理性選擇行動中，委身宗教並參與投入。

(2) 主張不同宗教間的融合：以宗教融合之普世價值作爲「供給面」的作法，佛光山在全球不同文化、地域的派下道場，其經營運作以融入當地文化的本土化作法，作爲接引度眾的策略。從研究文獻中顯示確能接引當地的青年學佛，同時也培養了外籍僧眾，並且接引了多元文化的信眾，及非佛教徒社群的現代人。在與佛教融合的交流方面，舉辦各種國際學術會議，促進顯密、南北傳的交流，同時也與佛教界友寺締結兄弟寺。世界宗教交流方面，與天主教、基督教、回教、一貫道及民間信仰等也都在「歡喜與融合」的信念下，保持友好與交流，使宗教間達到更廣泛的合作。這些結合普世價值供給面的運作方式，很容易相應到當代人在心理上的、情感上或者文化等各面向所需要的酬償，因而能引動個人在成本及效益的理性選擇行動中投入宗教活動，使得宗教組織提供了人們一個參與宗教並且實踐普世價值的平台。

4.出世間教義結合「現世」的推廣型式

星雲大師以社會實踐作爲解脫觀，他對於解脫的詮釋，強調生死輪迴與涅槃解脫原本一如。齊偉先指出現代世俗化的社會中，當宗教團體基於宣教意圖而試圖積極招募潛在信徒時，就必須在信仰意義架構及俗信需求架構間進行轉譯對話，也就是必須努力尋求一些可以連結超越性訴求與世俗觀點的交集點，思考如何賦予世俗不確知的事態一種特殊的超越性意義，來讓活動參與者有機會透過活動的參與，而

³⁷² 陳美華 2002c，頁 327。

由世俗需求認知實質地進入超越性意義認知。³⁷³在這樣的理解架構下，星雲大師對於佛教超越性的解脫境界轉譯為當下的發心服務即可成就，這種創造性詮釋所發展出「肯定現世」與「適應現世」的「產品」特色，也帶出了人們對於佛教出世的宗教教義與現世生活結合之認同。從佛光山全球有百萬以上的信徒，應該可以說明超越性訴求轉譯為俗信需求的佛法詮釋，做為一種產品，很容易為進入宗教市場的消費者接受。

（二）通路策略與宗教組織的發展

佛光山在推廣其人間佛教的理念，除了「產品」型式的策略外，我們也可以在其社會實踐的路徑上，看見其通路策略的多樣性。「通路」意指服務提供的程序是否便於目標對象所接受。由於服務本身無法轉手或代為接受，在施與受之間的通路多半短而直接，無法像一般商品利用經銷的方式。因此對受眾而言，通路的便利性往往列入其付出的代價中一併考慮，而影響其接受的程度。³⁷⁴我們從這個論述來分析佛光山的社會實踐，其通路策略的具體化作為：

1. 博物館作為通路

佛陀紀念館作為弘法的新典型，甫落成一年多的佛陀紀念館，其整個設計完全結合文化教育的功能，但它卻不僅僅是一座博物館的意義，它將佛牙舍利的神聖意義與人們對於現代性文化教育的需求結合在一起，並促成宗教文化場域成為休閒觀光的景點，讓世俗意義下文教場域的「參觀」，轉譯成為宗教意義詮釋下之「禮聖」³⁷⁵活動的對話點。就像一個專業博物館人的參訪印象——國立歷史博物館館長張譽騰博士到佛館參訪後，表示：「我走過世界各地博物館，看過無數的展覽空間，也探討博物館在社會教育的角色扮演，但從來沒有一個館，是可以安撫人心的。我在佛館抽法語，法師為我解說法語的內容，讓我心中的疑惑有了指引的方向，這是別的博物館做不到，也無法複製的，真是佛館一大特色。」³⁷⁶「禮聖」及

³⁷³ 齊偉先 2010，頁 47。

³⁷⁴ 邵正宏 2001，頁 17。

³⁷⁵ 禮聖含有藉由禮拜聖者，能求得智慧、平安等超越面意涵。

³⁷⁶ 2013 年 6 月 1 日佛陀紀念館館訊，頁 1。

「觀光休閒」結合而形成的通路，從其媲美羅浮宮的參觀人數，可以認定其作為一個轉譯平台的營運和通路策略的成功。

2. 電視媒體作為通路

人間衛視電視台是國內第一個結合宗教、社教及娛樂，並且首開不插播任何商業廣告的綜合性衛星電視台，除了弘揚佛法的教育類節目外，也製播人文公益、環保生態、弱勢族群等關懷社會的議題，呈現正面的中英文深度報導及海外佛光新聞。陳延昇的研究指出，人間衛視³⁷⁷是所有宗教頻道中在類型分佈最為平均，各類型的節目出現比例較為相近，在宗教性節目方面，人間衛視以宗教講座與宗教資訊生活節目為主，非宗教性節目則以社教文化、家庭生活資訊、戲劇三者為重。人間衛視在社教文化節目所佔比例為第一，雖然與排名第二的宗教講座節目比例差距不大，但相較其他四個頻道³⁷⁸皆以宗教性節目為首要的節目類型來看，顯見人間衛視對社教文化節目的重視。³⁷⁹從其研究的發現，可以看出人間衛視雖為宗教團體的衛星頻道，但節目的規劃對社教文化相當重視，這樣的通路策略相當有助於閱聽大眾的接近。

3. 平面媒體作為通路

台灣從報禁解除後，色、腥、羶的報導處處可見，《人間福報》於 2000 年 4 月 1 日創刊，是第一份由佛教團體發行的綜合日報。媒體是扮演整體文化提升的指標產業，對社會文化的帶動具有重要的影響價值。張婷華的研究指出，《人間福報》自 2000 年創刊後，頭版一直是以世界奇人妙事為主，與其他報的政治社會消息不同，聽沉默的小人物發聲；雖然有些新聞處理不具時效性，用字遣詞也不夠批判性，但強調資訊性和文教性，其敘事風格企圖帶給閱讀人回歸新聞事實的本質。後隨著報業市場的競爭，版面內容亦做調整，調整後新聞取材從多元走向深度，宗教新聞的呈現從「直接」走向「間接」，淡化宗教色彩。主事者在新聞專業中內化

³⁷⁷ 原文所指的佛光衛視更名為人間衛視。

³⁷⁸ 指慈濟大愛、法界衛星、佛教衛星、好消息等四個頻道。

³⁷⁹ 陳延昇 2001，頁 96-97。

佛學素養，新聞處理的表現符合「人間佛教」的原則。³⁸⁰福報以媒體人期許自己，善盡媒體人的責任。通過報紙的載體，傳播其人間佛教理念，以穩健的步伐服務閱聽大眾，除了擴展其社會的影響力外，也讓閱聽大眾對佛教辦出有品格、有品味的報紙，增加了正面意象。

4.分眾教育推廣設計作為通路

以分眾教育作為通路的作法，除了僧才的養成之外，佛光山辦理的各種社會教育，採用分眾策略，例如自 1994 年起為成年女性專辦的勝鬘書院，課程以四個月為一期，前二個月在佛光山學習佛門行儀與佛學思想，並參加抄經、禪坐等行門修持；另二個月則是雲遊世界各國寺院道場的遊學課程。讓各行各業優秀女性有機會擴展精神領域和心靈世界，雲遊世界各國寺院道場，重新思考生命意涵，找到人生的價值與方向，從其自 1994 年至 2014 年持續辦理了 28 期的勝鬘書院，可以發現這樣的教育通路設計，有相當成功的成效。在社區的道場為一般大眾辦理都市佛學院，於全球各別分院開辦，利用假日及晚間學習，課程與一般佛學院相同，重在解行合一。另外配合 e 世紀時代開辦網路佛學院，接引青年學子學習佛法。這種結合社區概念及網際網路的作為，提供社會人士一個方便學佛的途徑，這種分眾與結合現代社會資源的佛法教育平台，提供了很強的親和性與方便之通路。

5.社群定位通路

針對佛教徒及專業社群設計其專屬平台的通路作法，從本研究中可以看到有二個平台：（1）全球性的在家教團——佛光會，佛光會的通路設計，除了讓佛教組織走向人群，走入社會之外，也為廣大的青年、婦女、成年社群等在家信眾，打開一個參與佛教的取徑，提供信徒參與多樣性宗教活動的多元通路。（2）公益信託經濟模式的平台，這個平台讓佛教取之於社會的淨財，再回饋給社會。佛光山的公益信託平台，主要以獎勵淨化社會的媒體、教育、文學等各領域的賢者，作為回饋社會的連結點。通過這樣弘法的通路，讓觸角延展到非信徒的社群，這個模式除了發掘出對社會有貢獻的賢者之外，也讓對佛教可能完全陌生的社群，即不同專業的

³⁸⁰ 張婷華 2008，頁 77-80。

社群能夠通過佛光山的人間佛教，以其公益積極正面的意義來認識佛教團體。

（三）小結

有關宗教組織的發展，張家麟的研究指出，宗教團體得以成長的主要原因，可能如下：（1）宗教的教義對信徒具有吸引力，信徒會入教甚至推薦給周遭的親朋好友；（2）教主本身具有特殊的領袖魅力（charisma），對信眾產生吸引力；（3）宗教的神秘經驗，吸引了社會大眾；（4）宗教建構的教義、儀式及相關的社會服務，滿足社會的需求；（5）宗教透過適當的包裝，經過大眾媒體與小眾傳播，建立的良好形象為社會所接受；（6）宗教團體組織完善，志工在宗教教主的影響下，樂於從事宗教服務及募款工作；（7）「宗教商品化」後為宗教市場所接受等。³⁸¹

在前文分析佛光山的社會實踐，我們發現其宗教組織的發展與張家麟的研究有相呼應之處。開山領導人星雲大師對於出世間解脫觀教義結合「現世」的詮釋，幫助參與宗教活動的人們得以從世俗需求轉化為宗教超越性意義的認知，對信徒或潛在信徒對於佛教教義的認識提供了方便的法門；宗教活動結合了世間普世價值建構其宗教教義；文化藝術推廣、慈善安頓的社會服務，滿足了各種層面的社會需求；建構了兩性平權的僧團及佛光會教團的完善之宗教組織。透過公益信託方式，經由獎勵活動的大眾媒體傳播與專業社群的小眾傳播，建立了為社會所接受的良好形象。佛陀紀念館的新典型之弘法方式、為不同社群辦理分眾教育的方式、電視及報紙的媒體作為閱聽大眾便捷的通路等等服務的策略，建立了良好形象並為社會所接受。

經由有關產品推廣與通路策略對於宗教組織之發展的分析討論中，我們理解了宗教服務、宗教教義與宗教活動等，通過所謂市場機制的運用，對於宗教組織的發展有相當的關連性。不過經由產品推廣與通路策略的創造，雖能吸引佛教徒並開發出潛在信徒，但這些「消費者」是否能夠保持對於同一宗教組織的「忠實度」，則是另一個要關切的議題。

³⁸¹ 張家麟 2003。作者所研究的宗教組織是山達基。

有關忠實度的討論，Watts Wacker 和 James Taylor 指出，單單是產品品牌並不能創造消費者的忠實度，能夠創造消費者忠實度的只有忠誠度本身而已。只有對消費者忠實，才能得到消費者忠實的回饋，也只有體認到顧客並沒有義務對產品保持忠誠，才能夠不斷對顧客推出誠信的產品。因此，在一個重視顧客忠誠的世界中，Wacker 和 Taylor 認為要先關心的是，誰已經買了公司的產品？而不是誰可能會來購買？因為買了公司產品的顧客是最佳的廣告。對於宗教組織來說，品牌形象的建立正是如此，當潛在信徒肯定該宗教組織的教義或活動後，自然有可能成為該團體的信徒，甚至終身皈依這個信仰。³⁸²

宗教市場上「消費者」類型的相關議題，丁仁傑的研究指出，台灣蓬勃發展的各個佛教團體，因為經濟富裕，自然產生宗教生活趨於中產階級化，也就是以現實社會實踐為主要導向。³⁸³ Richard Madsen 研究台灣三大教團，指出三個教團吸引的對象主要是中產階級，但所吸引的中產階級類別又有所不同。一般認為佛光山吸引的主要是企業主、公務員和政治人物；慈濟吸引的主要是管理及服務業中的專業人士；法鼓山吸引的主要是知識分子。³⁸⁴

這些相關「消費者」的類型分析及顧客是否持續依止固定的宗教團體之忠實度的研究發現，對於宗教組織在將宗教教義或者將其組織理念轉化為宗教性事業或宗教性活動等規劃時，或許可針對消費族群做更細緻的分析，以對「已經買了」產品的顧客或「可能會買」產品的顧客作更有效的規劃，如果能規劃「多個」吸引消費者的宗教產品，滿足目前和潛在的信徒市場的需求，或許是奠定宗教組織和消費者之間的長期關係之基礎。

關於宗教組織的「市場取向」，會不會忽略宗教所追求的超越面使命，邵正宏指出，非營利機構中，常常會在「使命取向」或「市場取向」中掙扎與抉擇。所謂「使命取向」指的是堅持成立時的理想與宗旨，不受環境影響，始終以最初之使命來發展組織。非營利組織就是為了使命而存在，使命應該是優先的，非營利組織想改變個人與社會生活，就是為了使命而存在。「市場取向」則是指組織所推動之理

³⁸² Wacker and Taylor 1998，陳玥君、魏易熙譯 1998。

³⁸³ 丁仁傑 2006，頁 39。

³⁸⁴ Madsen 2007，頁 7-9。

念，透過一般人較容易接受的方式，或以社會流行的趨勢來包裝，使大眾更易接受，就是設計各種能吸引顧客的產品，以達到宣傳與理念傳遞的目的。³⁸⁵

因為當「市場取向」作為傳教的主軸時，往往容易忽略宗教終極關懷的追求，而若只關懷「使命取向」時，可能無法隨社會時代的變遷提出與時俱進吸引大眾的弘法方式，而造成宗教理念無法持續推動的遺憾。如何平衡「使命」與「市場」之間的關係，亦是宗教組織在追求發展中不得不面對的抉擇。

齊偉先以「信仰意義架構」與「俗信需求架構」來稱呼有組織正當性的信仰結構及信徒個別詮釋的俗信結構，前者代表制度化基礎上的生產面觀點，後者代表消費面信徒的個人詮釋觀點。在台灣有俗民信眾基礎的佛教團體，其基調是強調個人內在意義認知的修行及自我內在的轉化，這種自力修行之特質特別清楚地表現在凸顯個人內在修行及轉化的正信體系中。而這修行性特質也同樣可能被俗化地詮釋而表現出俗信觀點，存在有「信仰意義架構／俗信需求架構」的差異。這中間的落差往往是宗教團體在進行活動規畫時，必須進行轉化媒合的重點。³⁸⁶

觀察台灣近二十年來的發展，可以發現許多宗教團體都試圖以多元的宗教活動來擴大信徒之參與基礎，縱使背後的理由不同，宣教活動的積極發展及活動多元化的程度，可以說是近二十年來宗教發展趨勢中的一項重要特徵。這個發展對積極經營的宗教團體來說，除了基於擴大參與基礎或增加財源等一些世俗性的理由外，最重要的是這些活動內含有宗教性功能，亦即讓參與者得以從非信徒成為信徒有一個內在轉化的機制。³⁸⁷

綜合佛光山人間佛教社會實踐的分析，其所提出的宗教供給產品，均呈現出多樣性的特性，通路也經由各種媒體而顯得多元。對於其主要的供給面，我們可以發現，佛教事業的推動是很重要的一個面向，但事業的進行並不是以營利或利潤為主要的思考點，而是要讓接觸的人，將超越性宗教教義與世俗元素結合，讓俗信需求架構順利的轉譯為信仰意義架構。同時藉著參與能有更多的機會認識其組織的理

³⁸⁵ 邵正宏 2001，頁 23。

³⁸⁶ 齊偉先 2010，頁 17-18。

³⁸⁷ 齊偉先 2010，頁 15。

念，並且也讓組織得以對外吸納社會資源、擴大社會影響力。從其目前作為，我們似乎可以發現其目前在「使命取向」、「市場取向」及「信仰意義架構」、「俗信需求架構」這兩個架構下的發展與把握，有一定的平衡現象。從以上宗教市場理論所釐清的宗教組織之社會實踐，有助於我們對於當代宗教現象有一個理解的定位。

三、結語

齊偉先指出宗教在現代社會中，仍是進行倫理論述生產的一個重要領域，當宗教團體積極宣教來擴大信徒的基礎時，展現的是宗教論述與世俗運作邏輯二者在論述層次上被媒合轉譯的事實。台灣宗教領域的倫理論述，有別於公部門對政治性權利的倫理論述，亦有別於社會運動團體強調現代社會中權力關係及社會正義等菁英式權利價值論述的批判反省，宗教所提供的價值論述本質上是一種另類的「社會力」，充份反映出民間力量激盪過程中所展現的轉譯創造力及詮釋想像力。宗教在現代社會所展現的「社會力」，是有可能透過共享之媒介，而影響其他改造社會之倫理論述領域的發展。³⁸⁸

在這樣的詮釋下，或許我們可以這樣來理解，佛光山人間佛教已形成一種星雲模式的論述，這樣的論述，已引起宗教界以外領域的重視。高希均指出，在知識經濟時代的企業運作中，模式（model）的對錯，決定公司盈虧。因此，「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。³⁸⁹佛光山所發展出來的「星雲模式」的人間佛教，讓現代人在佛教信仰中，面對個人現世的倫理與經濟生活得以合理化，並能建構個人的宗教認同與生活的意義。這是作為一種「模式」的佛光山人間佛教，所發展出適應現代化社會的論述。高希均並且說，六十年來的台灣社會，已經從貧窮變成小康，從閉塞變成開放，從威權變成多元，人才與言論也已經是百花齊放、百家爭鳴。在宗教界，能結合佛教思想與人生幸福，再加以多方面實踐與全球性推廣的領袖，當首推星雲大師。半世紀以來，星雲大師在海內外推動的人間佛教，是另一個「台灣奇蹟」、另一次「寧靜革命」、另一場「和平崛起」。³⁹⁰通過經濟學者對於宗教家之宗教實踐的肯認，佛光山教團的「星雲模

³⁸⁸ 齊偉先2010，頁47。

³⁸⁹ 高希均 2005，頁 366。

³⁹⁰ 高希均 2005，頁 363。

式」論述可以說是形成一種正面影響力的「社會力」之倫理論述。

第五章 結論

經由對佛光山人間佛教的入世性社會實踐之研究，得以整理出其在現代性社會的宗教實踐意義；並理解當代宗教市場理論對其社會實踐的詮釋；同時也延展出佛法出世／神聖及入世／世俗的辯證。本文梳理出以下結論。

第一節 研究發現

一、佛光山人間佛教的現代意義

從傳統走向現代的時代大架構來理解星雲大師所提倡的人間佛教，發現佛光山人間佛教入世取向的社會實踐，確實改革傳統中國佛教的「方外化」、「死化」及「鬼神化」等為社會所批判的現象。其透過對於佛教傳統文化的改革，建構個人對佛教的認同，從而提出一種回應現代生活的文化價值與適合現代人需求的宗教生活實踐。

佛光山教團所建立的佛教教義創新論述與新型態社會實踐，所提供的一種生活態度與生命實踐，不但不會讓信仰者在宗教事務與俗世生活之間產生緊張和對立的關係，反而提供信仰的通路，幫助信仰者面對現實生活的煩惱，這樣的弘法路徑，幫助現代人因應現代性的諸多難題，既能完成宗教性修行活動的意義，同時其實踐也具有社會倫理性的價值。它將「修行在人間」的人間佛教從宗教實踐領域帶入社會倫理的範疇，使人間佛教在台灣不只是一種社會運動的文化現象，也具有社會文化意義。

二、宗教市場理論的詮釋意義

在宗教市場理論的分析詮釋中，我們發現佛光山人間佛教的社會實踐，其所規劃的實踐內容，不管在社會服務或宣傳教義方面，其多元善巧的產品推廣及通路策略，均是試圖將超越性宗教內涵，與更多、更廣的世俗元素聯結，藉以發展出許多可以結合世俗生活的宣揚教義之機會。

佛光山在傳統與現代，應世與超越的信仰實踐過程，發展了四十餘年，形成一套實踐體系，它並不封閉自身，而是能與時代和社會相處，並且能夠調適與時代和

社會的關係，吸收有益自我發展的成分。從市場機制的發展來看，其能在時代發展過程中，對佛教界以外的社會，保持著特有的敏銳的理解，並觀察現代社會的文化、教育、經濟等各層面的事務，充分運用現代社會的資源和條件，讓人間佛教的教義在人們所生活的社會「之中」去實踐。這樣的作法使佛光山所宣揚的人間佛教，運用新的方式與新的型態，在僧眾培育上更強調教育的重要、在規模上更具國際化、在組織上更重視民主與兩性兼容、在制度與技術上更加創新，對於社會的公平正義方面也抱持更關懷的態度，由此進而型塑信徒與非信徒的認同。

三、聖俗辯證的意義

從佛光山的社會實踐與原始佛教的對照參看，延展出佛法出世／神聖及入世／世俗的辯證，本研究發現了此論題的辯證，需要做更多細緻的分析才得以整全。

佛陀創教，將弘法的責任交給出家僧伽，佛教發源於印度文明的舞台，從淳樸深簡的原始佛教，到佛陀入滅後，發展出不同的解釋法義的各個部派佛教，再到打破部派佛教的形式化，以追尋佛陀精神為目標而發展的大乘佛教運動。這些佛教發展的歷程，都是為了讓佛法能夠以佛陀教導的法義如實地流傳下來。佛教在印度流傳一千六百多年，後來在印度消失，固然有其內外因緣，如果檢視其思想方面，後期論理趨向瑣碎玄談，在實踐方面走向迷信淫穢，終至質變失去傳承力。

佛教曾經在印度滅亡，當代中國佛教所面臨的時代衝擊，經由人間佛教的入世性轉向，使佛教契合時代腳步，邁入現代化的脈絡。佛光山做為一個人間佛教的弘法教團，其弘化方式雖因應世而作出轉化與創造性詮釋的弘法新範式，然而當今社會其他地區仍流傳出世解脫之修行模式，這些弘化方式亦同時存在於世界不同地域。各個佛教傳承各自以不同的宗教性維度弘揚佛陀的教法，讓佛教發展出源源不絕的推動能量。

雖然，人間佛教因應時代的自我調整，表現的入世作為，使得佛教在現今社會上的發展可謂蓬勃。然而，論者有謂，這樣的現象是否就說明了佛法昌明，人間佛教的入世性，仍需面對神聖性與世俗性的論辯者不斷提出的質問。這種現象可能不純粹是學術興趣使然，其可能反映了身處世俗情境中不同社會位置的角色之某些焦

慮，畢竟每一個不同角色都存在於這個社會脈絡中，有人擔心自己所珍視的宗教，被混濁惡世所污染；有人捍衛並讚揚宗教因應時代的調整；有人則重視宗教要退出世俗社會，不容許混淆。³⁹¹學術研究、宗教組織領導人、出家修道者、在家宗教信徒及慕道的大眾，對於出世／神聖及入世／世俗的對舉與融攝之關注點，都各自有自己的立足點，對於這聖俗的論辯，未來應在不同的立足點做更清晰的研究分析。

第二節 後續研究之展望

一、佛光山人間佛教安立解脫證悟的後續研究

任何宗教不可以沒有超越現世的終極關懷，也不能沒有實踐這一終極關懷的方法。佛陀發現了殊勝的解脫道，此一體悟是佛教在宗教追求上獨具一格之特色所在。佛光山人間佛教詮釋其思想乃從「人間佛陀」到「人間佛法」而至「人間佛教」，主張與佛陀是一脈相承的思想傳承。

有關其宗教實踐與佛陀本懷的解脫道之相關論述，在本文所蒐集有關佛光山人間佛教應世法門的社會實踐之文獻中，可以清楚地發現關於利他菩薩行的實踐，當能累積慧與福，其主張融合五乘共法，固然是建立在緣起因果的正見上，然而從佛法修行來看，這是屬人天善法的追求，是通往解脫的道途，並非是終極目標。在目前資料的條件，本研究尚未能整理出其追求解脫證悟這個神聖性終極目標的完整論述。因此，關於佛光山人間佛教的社會實踐如何安頓解脫證悟的終極追求，仍待後續之研究。

二、出家修道者生活實踐的個案研究

佛光山人間佛教強調佛法的社會實踐，期望給當今佛教徒一個更能適應與切入信仰實踐的新模式。其論述之主張，反對「世間」與「出世間」對立的二元論立場，認為「社會實踐」是可以作為達至涅槃的起因，達到一種超越的「一元性」。目前針對佛教組織團體的研究指出，在入世性的指導原則之下，出家人積極投入於各種世俗活動，在追求進步中，「解脫證悟」的檢證標準，可能從解脫道行的深淺

³⁹¹ 林瑋婷 2012，頁 94。

偏移到重視事功成就上，並提出這會導致出家階層的內在超越性是否能有進展之疑慮。

對於這些研究的批判論陳，讓我們得以能夠以一種類型學的型態來進行一種初步理解。然而出家的修持行證是一個充滿主體性的宗教實踐活動，這種類型學的理解並不能解釋宗教組織的個別修行者以出世的精神，做入世的事業，有關其超越性修道層面之於個人的衝突性，如何透過自我修道上的轉化，將它們作為一種逆增上緣的重要資糧，並進而能夠具體說明入世事業的宗教實踐作為入道法門的殊勝性。當然，想在這方面再予釐清，最直接的方式就是深入地個別檢視出家修道者的生活實踐，此部分仍待未來的深入研究，方能對於宗教組織的入世發展及出家修道者在其間的超越面成就做出較完整全面的理解。

第三節 持續的佛法辯證

演培法師對於佛法的變與不變提出這樣的看法：「佛法本有不變的特質與隨緣適應二類：本質性的佛法，不論在任何時空，不特不容改變，且也改變不了；適應性的佛法，是可隨時代、隨方所、隨根性，而作種種不同的適應。」³⁹²

星雲大師做為一個將佛法弘揚到全球五大洲的宗教家，面對弟子問及關於佛光山的弘法方式，會不會流於世俗化與庸俗化的問題，他勉勵佛光弟子：「不必擔憂弘揚人間佛教會流於世俗化而迷失，只要團體的基礎夠厚實，宗風、制度、規矩存在、自己健全，個別的流失就任其自然淘汰。」³⁹³就像在許多團體或組織中，有一些人會誇大許多事情或墨守成規，因此而可能窒息了思想活力與行動力，導至佛教在發展中落後。星雲大師的做法是建構組織的完整性，希望從制度上保證佛教在現代化與人間化的過程中不致迷失於世間，也讓在其道場的修道者能夠安住於其中。星雲大師一路走來，如實面對巨變的現代化社會，以其建構出來的「星雲模式」佛光山人間佛教的社會實踐，在通過類似競爭的發展過程中，經過一定時間歷史實踐的汰洗，通過一定範圍內形成了共識，而被人們所接受。

³⁹² 演培法師 1980，頁 198-199。

³⁹³ 滿義法師 2005，頁 383。

一個適應現代社會要求的宗教組織，既要處理好適應社會、融入社會的發展要求，又要充分保護其超越於世俗社會的神聖性與超越性。二者的調和，是宗教組織面對現代性所發展的入世作為一個可行之策略。未來佛光山人間佛教以應世之佛法化人間的過程中，如果在神聖與世俗之間的交集與邊界有清晰的定位，出世間法與世間法之間所可能存在的緊張，則有機會得以安頓。那麼達至涅槃的「解脫證悟」與自利利他的「社會實踐」之融攝則有更大的可能，如此佛教將可在星雲模式人間佛教的實踐裡，讓更多的有緣人同霑法益。

詳細梳理星雲大師創建的佛光山所發展的社會實踐之運作過程，宛若是經歷一趟近百年中國佛教的朝聖之旅，在迷悟之間尋覓法寶，是一件非常重要和有意義的事，但是由於研究者能力的限制，僅能在目前的整理中，提出本研究的目前理解。現代化的意涵，在現代社會一直保持一種開放性，人間佛教在理論和實踐上亦均是一個開放的系統，這之間有待於社會思潮、佛教教義與實踐不斷地的進行互動。回顧本文一開始提到那句耳熟能詳的廣告詞——「科技始終來自人性」，現代性的科技必須在人性的基礎來發展。而人間佛教一樣審時度勢地依人性的需求，作出回應不同社會現實的抉擇與回答。因此，發展於現代性社會的人間佛教亦需要始終回應人性的需求。當然其隨時代的回應模式，勢將不斷地與佛陀創教的修證模式，在出世／神聖及入世／世俗的議題中，不斷地產生辯證，在辯證中能帶來不斷的重新審視，研究者認為這種有機的進行，切合人們身心需求的修行理論與踐行方式才會明朗起來，同時也是讓佛教的生命源源不絕的一股驅力。

參考文獻

- 丁仁傑。2004。《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考查》。台北：聯經。
- 丁仁傑。2006。〈進步、認同與宗教救贖取向的入世性轉向：歷史情境中的人間佛教及其類型初探〉。《台灣社會研究》，第 62 期，頁 37-100。
- 于凌波。1995。《釋迦牟尼與原始佛教》。台北：東大。
- 大衛·查培爾 (Chappell, David W.)。2004。〈人間佛教行者與社會解放〉上。心倫譯。《普門學報》，第 24 期，頁 1-22。
- 大衛·查培爾 (Chappell, David W.)。2005。〈人間佛教行者與社會解放〉下。心倫譯。《普門學報》，第 25 期，頁 1-14。
- 中村元。1995。《原始佛教——其思想與生活》。釋見愍、陳信憲譯。嘉義：香光書鄉。
- 中村元。2003。《從比較觀點看佛教》。香光書鄉譯。嘉義：香光書鄉。
- 元弼聖。2000。〈原始佛教的佛陀觀〉。《圓光佛學學報》，第 5 期，頁 117-140。
- 尤惠貞。2010。〈從天臺教觀的進路論人間佛教的修證〉。《當代儒學研究叢刊 26》「跨文化視野下的東亞宗教傳統：體用修證篇」，頁 147-169。台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 木村泰賢。1999。《原始佛教思想論》，歐陽瀚存譯。台北：商務。
- 水野弘元。《原始佛教的特質》。如實譯。(http://www.xinyuan.com/cityzen/jiangtan/ahan/ysfo/index.htm)，最後瀏覽日期：2012 年 3 月 30 日。

- 王仲堯。2009。〈現代文化新特徵人間佛教新使命——太虛星雲佛教制度文化建比較論〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 260-272。高雄：佛光山文教基金會。
- 王順民。2005。〈從世代交替到制度性傳承——關於佛光山選舉第七任新任住持的人文思索〉。財團法人國家政策研究基金會 2005.1.18 國政研論，社會(評)094-005 號。網站資料，<http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/SS/094/SS-C-094-005.htm>，最後瀏覽日期：2013 年 4 月 23 日。
- 平川彰。2002。《印度佛教史》。台北：商周。
- 甘雪慧。2009。〈人間佛教發展思路的基礎和路徑〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 29-37。高雄：佛光山文教基金會。
- 伍麗滿。2007。《臺南妙心寺對印順「人間佛教」的落實與弘展》。玄奘大學宗教學系碩士在職專班碩士論文。
- 印順導師。1981。《印度佛教思想史》。台北：正聞。
- 印順導師。1988。《印度之佛教》。台北：正聞。
- 印順導師。1992。《無諍之辯》。台北：正聞。
- 印順導師。1993。《華雨集（二）》。台北：正聞。
- 印順導師。2006。《遊心法海·契理契機之人間佛教》。台北：正聞。
- 宇井伯壽。1978。〈原始佛教〉。張曼濤主編。《原始佛教研究》，頁 1-13。台北：大乘文化。
- 成建華。2009。〈從「人間佛教」看佛教的俗化問題〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁 267-276。高雄：佛光山文教基金會。

- 朱思薇。2007。《佛教西來南美的分析探討——以佛光山人間佛教在巴西的發展為研究》。南華大學，宗教學碩士論文。
- 江燦騰。2002。〈挑戰與回應——新世紀的台灣佛教文化批評之考察〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》，頁 H1-14，桃園：弘誓文教基金會。
- 江燦騰。2006。《新視野下的台灣現代佛教史》。北京：中國社會科學出版社。
- 江燦騰。2009。《台灣佛教史》。台北：五南。
- 佛光山宗委會。2006。《佛光山徒眾手冊》，高雄：佛光山宗委會。
- 何勁松。2009。〈關於人間佛教的幾點思考〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 48-58。高雄：佛光山文教基金會。
- 吳言生。2009。〈人間佛教的當代實踐——以禪佛教智慧在當代社會的轉化為中心〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 207-217。高雄：佛光山文教基金會。
- 吳宜庭。2011。《道藝一體之實踐——佛光山人間佛教文化弘法之探討》。佛光大學，藝術學碰研究所碩士論文。
- 吳敏霞。2009。〈二十世紀初大陸佛教與台灣傳統佛教的互動〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 333-342。高雄：佛光山文教基金會。
- 呂凱文。2005。〈論僧俗二眾之宗教教育——從僧俗身份的區分與宗教職能的定位談起〉。《世界宗教學刊》，第 5 期，頁 59-109。
- 呂凱文。2012。〈佛教神話的思想特徵——以人間佛教對「菩薩心腸右脅生」的可能詮釋模式為探討〉。發表於南華大學宗教學研究所主辦「佛教語言思想工作坊」，4 月 28 日，嘉義。

- 呂勝強。2003。〈印順導師「人間佛教」之菩薩觀及道次第初探〉。《第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 呂愛華。2004。〈「人間佛教」與世俗活動——韋伯比較宗教社會學觀點的運用〉。《社會理論學報》，第7卷1期，頁3-40。
- 呂澂。1982。《印度佛學思想概論》。台北：天華。
- 宋立道。2004。〈人間佛教的現代含義〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》，頁M1-M25。桃園：弘誓文教基金會。
- 李利安。2009。〈當代人間佛教所面臨的核心理論問題〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁18-28。高雄：佛光山文教基金會。
- 李志亮。2011。《聖嚴法師「人間淨土」之理念與實踐》。中山大學，中國文學系碩士論文。
- 李宗興。2000。《原始佛教之生命觀》。中國文化大學，哲學研究所碩士論文。
- 李尚全。2009。〈當代台灣社會轉型與人間佛教運動〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁343-355。高雄：佛光山文教基金會。
- 李虎群。2007。〈星雲大師的人間佛教思想〉。《普門學報》，第40期，頁75-88。
- 李桂玲。1996。《台港澳宗教概況》。北京：東方出版社。
- 卓遵宏。2010。〈高雄元亨寺推動佛教教育落實人間佛教——從口述史探索菩妙長老的宗教實踐〉。《玄奘佛學研究》，第13期，頁93-122。

- 周安安。2010。〈臺灣社會轉型中的人間佛教〉。《文化縱橫》，第 5 期，「筆談：台灣最熟悉的陌生人專欄」。
- 周齊。2009。〈人間的佛教——提倡人間佛教的邏輯及其意義〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 59-64。高雄：佛光山文教基金會。
- 周慶華。2007。《佛教的文化事業——佛光山個案探討》。台北：秀威資訊科技。
- 周學農。2001。〈出世入世與契理契機〉。《中國佛教學術論典》，第八冊，頁 1-154。高雄：佛光山文教基金會。
- 彼得·柏格 (Berger, Peter L.)。2003。《神聖的帷幕：宗教社會學理論的要素》 (*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*)，蕭羨一譯。台北：商周。
- 彼得·柏格 (Berger, Peter L.)。2005。《世界的非世俗化：復興的宗教及全球政治》 (*The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*)，李駿康譯。上海：古籍。
- 性廣法師。2002。〈新世紀臺灣新禪學芻議——「人間佛教禪法」理論與當代實踐〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 林宜璇。1995。《人間佛教與生活實踐——慈濟現象的社會學解析》。清華大學，社會人類學研究所碩士論文。
- 林明昌。2001。〈建設人間佛教的思想家——從太虛大師到星雲大師〉。《普門學報》，第 2 期，頁 241-272。
- 林俊立。2009。《台灣地區佛教徒政治參與之研究——以人間佛教為研究焦點》。真理大學，宗教文化與組織管理學系碩士班碩士論文。

- 林美玲。2004。《佛教慈善事業之發展——佛光山慈悲基金會等個案研究》。佛光大學，宗教學研究所碩士論文。
- 林純君。2008。《佛光山文化事業發展與能力建構之研究》。南華大學，宗教學研究所碩士論文。
- 林朝成。2002。〈生態女性主義與人間佛教的環境關懷〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》，頁 L1-17。桃園：弘誓文教基金會。
- 林琦瑄。2000。《論《維摩詰經》之入世精神——以現代「人間佛教」思想為說明》。中央大學，哲學研究所碩士論文。
- 林瑋婷。2012。〈關於台灣人間佛教現象的社會學研究回顧與討論——以三大人間佛教教團（慈濟、佛光山、法鼓山）為中心〉《佛教圖書館館刊》，第 54 期，頁 88-115。
- 林端。〈台灣「人間佛教」的困境〉。《蘋果日報》，2011 年 3 月 4 日，<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/forum/20110304/33224443/>，最後瀏覽日期：2013 年 5 月 15 日。
- 林寶鑾。2003。《佛光山分別院辦理的都市佛學院學員學習成效評鑑指標之研究》。高雄師範大學，成人教育研究所在職專班碩士論文。
- 邵正宏。2001。《非營利有線電視台之行銷策略分析——以慈濟大愛與好消息頻道為例》。國立台灣師範大學，大眾傳播研究所碩士論文。
- 邱敏捷。2000。《印順導師的佛教思想》。台北：法界。
- 邱麗卿。2011。《人間佛教的理論與實踐——以佛光山金光明寺為例》。銘傳大學，應用中國文學系碩士在職專班。

- 阿僧伽·提拉克耐特尼 (Asanga Tilakaratne)。2007。〈評《人間佛教對社會福利的貢獻——綜觀星雲大師解行上的詮釋》〉。心倫譯。《普門學報》，第 40 期，頁 111-118。
- 姚南強、柴紫慧。2009。〈人間佛教在當代中國的社會定位及其發展構想〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 38-47。高雄：佛光山文教基金會。
- 姚衛群。2009。〈佛教的發展與改革〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁 126-137。高雄：佛光山文教基金會。
- 昭慧法師。2002。〈人間佛教行者的「現身說法」——從提倡動物權到提倡佛門女權〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》，頁 B1-10。桃園：弘誓文教基金會。
- 星雲大師。1991a。《星雲大師講演集（一）》。高雄：佛光出版社。
- 星雲大師。1991b。《星雲大師講演集（二）》。高雄：佛光出版社。
- 星雲大師。1991c。《星雲大師講演集（四）》。高雄：佛光出版社。
- 星雲大師編著。1995。《佛教叢書（十）人間佛教》。高雄：佛光山宗務委員會、國際佛光會世界總會。
- 星雲大師。1999a。《往事百語（二）老二哲學》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師。1999b。《往事百語（三）皆大歡喜》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師。1999c。《往事百語（六）有情有義》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師。1999d。《佛光教科書（十一）佛光學》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師。2001a。〈中國佛教階段性發展芻議〉。《普門學報》。第 1 期，頁 3-56。

- 星雲大師。2001b。〈人間佛教的藍圖（上）〉。《普門學報》，第 5 期，頁 1-47。
- 星雲大師。2001c。〈人間佛教的藍圖（下）〉。《普門學報》，第 6 期，頁 1-46。
- 星雲大師。2002。《星雲禪話（四）大機大用》。高雄：佛光文化。
- 星雲大師。2004。〈自覺與行佛〉。《普門學報》，第 23 期，頁 7-16。
- 星雲大師。2005a。〈值得尊崇的當代佛學泰斗——永懷印順導師〉。《普門學報》，第 30 期，頁 193-198。
- 星雲大師。2005b。《佛光與教團》。台北：香海文化。
- 星雲大師。2005c。《人間與實踐》。台北：香海文化。
- 星雲大師。2005d。〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉。《普門學報》，第 28 期，頁 253-282。
- 星雲大師。2007。《人間佛教的戒定慧》。台北：香海文化。
- 星雲大師。2008。〈佛教對「宗教之間」的看法〉。《人間佛教當代問題座談會》中冊，頁 49-108，台北：香海文化。
- 星雲大師口述。2012a。《百年佛緣（一）僧信之間》。台北：國史館。
- 星雲大師口述。2012b。《百年佛緣（四）行佛之間》。台北：國史館。
- 星雲大師。2012c。《人間佛教何處尋》。台北：天下文化。
- 星雲大師口述。2013a。《百年佛緣（01）生活篇 1》。高雄：佛光出版社。
- 星雲大師口述。2013b。《百年佛緣（12）行佛篇 2》。高雄：佛光出版社。

- 星雲大師口述。2013c。《百年佛緣（08）僧信篇 2》。高雄：佛光出版社。
- 洪修平。2009。〈關於人間佛教的理論和實踐的若干思考〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 10-17。高雄：佛光山文教基金會。
- 洪雅惠。2003。《台灣佛教優婆夷之性別研究：以四個人間佛教教團的優婆夷為例》。政治大學，社會學研究所碩士論文。
- 胡琬萃。2006。《從「信徒的社會階層」探討人間佛教道場的發展——以佛光山台北道場為例》。佛光大學，未來學系碩士論文。
- 徐文明。2009。〈健康佛教是人間佛教的必然走向〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 172-180。高雄：佛光山文教基金會。
- 高希均。2005。〈台灣的「星雲奇蹟」——人間佛教在寧靜中全球〉。《普門學報》，第 29 期，頁 363-371。
- 康素華。2003。《世俗化時代的宗教改革——太虛大師與紐曼主教之比較研究》。南華大學，宗學研究所碩士論文。
- 張家麟。2003。〈靈驗、悸動與宗教發展——新興宗教山達基個案研究〉。《宗教論述專輯》。臺北：內政部。
- 張婉惠。2010。《台灣戰後宗教多元化與現代化之研究——以佛光山為例》。佛光大學，社會學研究所碩士論文。
- 張婷華。2008。《「人間福報」改版之內容分析》。世新大學，新聞學研究所碩士論文。
- 張華。2001。〈太虛大師和星雲大師的人間佛教與中國佛教的現代化〉。《普門學報》，第 4 期，頁 9-44。

- 張慧儀。2005。《中國佛教之現代領導權研究——以佛光山星雲大師為例》。佛光大學，宗教學研究所碩士論文。
- 惟善。2009。〈人間佛教：大眾化而非世俗化〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 101-115。高雄：佛光山文教基金會。
- 梁蕙萍。2006。《在家居士與近代佛復振運動——歐陽竟無與達磨波羅之比較研究》。南華大學，宗學研究所碩士論文。
- 淨珠法師。2006。〈實踐人間佛教之行者——演培上人〉。《第六屆印順導師思想之理論與實踐—「印順長老與人菩薩行」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 理查·L·金波 (Kimball, Richard L.)。2007a。〈星雲大師對人間佛教的認知與詮釋之(一)〉。心化譯。《普門學報》，第 40 期，頁 1-33。
- 理查·L·金波 (Kimball, Richard L.)。2007b。〈星雲大師對人間佛教的認知與詮釋之(二)〉。心化譯。《普門學報》，第 41 期，頁 119-151。
- 理查·L·金波 (Kimball, Richard L.)。2007c。〈星雲大師對人間佛教的認知與詮釋之(三)〉。心化譯。《普門學報》，第 42 期，頁 49-112。
- 符芝瑛。1995。《傳燈：星雲大師傳》。台北：天下文化。
- 莊春江。2000。〈解脫道與菩薩道〉。
<http://www.yinshun.org/Enlightenment/2000/2000jul/2000jul3.htm>，最後瀏覽日期：2013 年 3 月 15 日。
- 許抗生。2001。〈人間佛教是當今世界佛教發展的必然趨勢〉。《普門學報》，第 4 期，頁 1-8。
- 郭鎧銘。2007。《人間佛教思想的具體實踐——菩薩僧團》。淡江大學。歷史學碩士班碩士論文。

- 郭麗芬。2001。《佛光緣美術館群策略聯盟營運管理之研究》。南華大學，美學與藝術管理研究所碩士論文。
- 陳兵。2001。〈正法重輝的曙光——星雲大師的人間佛教思想〉。《普門學報》，第 1 期，頁 297-343。
- 陳兵。2004。〈人間佛教與佛法的出世間修證〉。《法音》，第 8 期。檢索自中國民族宗教網，<http://www.mzb.com.cn/html/Home/report/384136-2.htm>，最後瀏覽日期：2013 年 5 月 10 日。
- 陳秀慧。2005。〈論曉雲法師佛教教育理論與實踐〉。《華梵人文學報》，第 4 期，頁 189-231。
- 陳宜樺。2007。《現代化宗教與青年：佛教團體青年組織發展之比較》。政治大學，宗教學研究所碩士論文。
- 陳延昇。2001。《宗教衛星頻道經營管理之研究》。政治大學，廣播電視學系碩士論文。
- 陳美華。2002a。〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉。《思與言》，第 40 卷 2 期，頁 215-260。
- 陳美華。2002b。〈個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉。《中華佛學學報》，第 15 期，頁 427-456。
- 陳美華。2002c。〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉。《佛學研究中心學報》，第 7 期，頁 295-340。
- 陳堅。2009。〈乘著宗派佛教的翅膀—當代中國人間佛教的超升之道〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽——兩岸學術研討會論文集》，頁 74-90。高雄：佛光山文教基金會。

- 陸鏗、馬西屏。2007。〈星雲大師與人間佛教全球化發展之研究〉。《普門學報》，第 40 期，頁 123-168。
- 彭懷貞。2009。《佛教網站宣傳佛法策略與閱覽者滿意度關係之研究——以佛光山天眼佛學院網站為例》。中山大學，傳播管理研究所碩士論文。
- 曾齡儀。2007。《人間佛教的現代性》。佛光大學，社會學系碩士論文。
- 湯一介。2001。〈人間佛教之意義〉。《普門學報》，第 5 期，頁 49-57。
- 菩提長老。2006。〈初期佛教解脫道概觀——菩提長老講解《馬邑大經》〉。自鼎法師譯。《青松萌芽》，第 12 期，頁 20-49。
- 華特·威克、吉姆·泰勒（Wacker, Watts. and Taylor, James.）。1998。《預約五百年——跨世紀趨勢》（*The 500 years delta: What Happens After What Comes Next*），陳玥君、魏易熙譯。台北：時報。
- 黃文樹。2007。〈星雲的教育領導風格初探〉。《普門學報》，第 40 期，頁 49-74。
- 黃武達。2010。〈原始佛教「聲聞解脫道」修證模式之研究〉。發表於香光尼眾佛學院主辦「第二十一屆全國佛學論文聯合發表會」，9 月 25 日，嘉義。
- 黃柏棋。2007。〈初期佛教梵行思想之研究〉。《正觀雜誌》，第 42 期，頁 5-70。
- 黃素霞。2008。《當代台灣佛學院課程規劃之探討》。南華大學，宗教學研究所碩士論文。
- 黃崧修。2002。〈人間佛教的居士菩提之路〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。

- 傳道法師、伍麗滿。2006。〈印順導師「人間佛教思想」之實踐——以妙心寺為例〉。《第六屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人菩薩行」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 楊郁文。2000。〈三十七菩提分法及其次第開展與整體運用〉。《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 63-104。台北：正聞。
- 楊郁文。2006。〈無分別與二諦說〉。《中華佛學學報》，第 19 期，頁 3-46。
- 楊惠南。1980。〈論前後期佛教對解脫境的看法〉。《文史哲學報》，第 29 期，頁 279-315。
- 楊惠南。1997。《佛教思想發展史論》。台北：東大。
- 楊惠南。2004。〈不厭生死·不欣涅槃——印順導師「人間佛教」的精髓〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 楊曾文。2003。〈二十一世紀的人間佛教和佛教研究〉。《第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 楊曾文。2004。〈新世紀人間佛教與佛教文化建設——祝賀印順大師百歲嵩壽〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 聖嚴法師。1981。〈佛教徒有國家觀念嗎〉，《正信的佛教》。
http://buddhason.org/books/orthodox_buddhism/index.php，最後瀏覽日期：2013 年 3 月 15 日。
- 葉立誠、葉至誠編。1999。《研究方法與論文寫作》。台北：商鼎文化。

- 葉青香。2008。《人間佛教「道與藝」之建構關係——以佛光山梵唄讚頌團為例》。佛光大學，藝術學研究所碩士論文。
- 鄒秉芳。2006。《出世與入世的生命實踐——佛光山僧眾的生命經驗》。佛光大學，生命學研究所碩士論文。
- 廖晏霆。2008。《宗教市場與宗教行銷——佛衛電視慈悲台與生命電視台之比較研究》。南華大學，宗教學研究所碩士論文。
- 廖淑珍。2001。《當代臺灣佛教佛陀觀及其宗教實踐》。玄奘大學，宗教學研究所碩士論文碩士論文。
- 演培法師。1980。〈從小乘三派說到大乘三系〉。印順、法舫法師等著。《大乘佛教漫談》，頁 198-199。台北：大乘文化。
- 滿義法師。2005。《星雲模式的人間佛教》。台北：天下文化。
- 翟本瑞。1999。〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉。《思想與文化的考掘》。嘉義：南華大學。
- 趙秀娟。2005。《佛光山「佛教音樂」實踐歷程之研究》。佛光大學，宗教學系碩士論文碩士論文。
- 趙淑珍。2005。《星雲大師對人間佛教理念的詮釋》。佛光大學，宗教學系碩士論文碩士論文。
- 齊偉先。2007。〈儀式、宗教場域與宗教市場〉。周平、齊偉先編。《宗教與社會的世界圖像》，頁 121-138。嘉義：南華大學教社所。
- 齊偉先。2010。〈現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規畫所體現的「選擇親近性」〉。《台灣社會學》，第 19 期，頁 1-54。
- 劉成有。2009。〈人間佛教及其現代性考查〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 65-73。高雄：佛光山文教基金會。

- 劉怡寧。2002。《當神聖與世俗相遇：宗教組織的形成與發展——以靈鷲山佛教教團為例》。台灣大學，社會學研究所碩士論文。
- 劉怡寧。2010。〈修行在人間：解嚴後臺灣人間佛教運動的文化構框與認同建構〉，<http://www.soci.fju.edu.tw/tsa2010/papers/>，最後瀏覽日期：2013年5月15日。
- 劉怡寧。2011。〈重估世俗化：從台灣人間佛教現象出發的考察〉，<http://2011tsa.files.wordpress.com/2011/11/e58a89e680a1e5afa7.pdf>，最後瀏覽日期：2013年5月15日。
- 劉明欣。2007。《信徒對宗教活動的參與分析—以福智團體放生》。南華大學，社會學研究所碩士論文。
- 劉國威。2009。〈面對不同佛教文化型態的人間佛教——最近十年在台灣的發展探討〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁378-389。高雄：佛光山文教基金會。
- 劉澤亮。2007。〈理念與實踐養成的人間佛教〉。《普門學報》，第40期，頁321-333。
- 劉聯宗。2010。《漢譯《雜阿含經》苦與解脫的研究》。佛光大學，生命與宗教學系碩士論文。
- 廣興。2009。〈人間佛教與出世思想〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁181-202。高雄：佛光山文教基金會。
- 樓宇烈。2004。〈印順法師的人間佛教思想〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 樓宇烈。2009。〈人間佛教的理念與實踐〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁1-10。高雄：佛光山文教基金會。

- 蔡印璿。2010。《般若與慈悲之研究——《以大般若經·第二會》為依據》。佛光大學，生命與宗教學系碩士論文。
- 蔡印璿。2011。《般若與慈悲之研究：以《大般若經·第二會》為依據》。佛光大學，生命與宗教學系碩士論文。
- 鄭丹琳。2004。《戰後台灣佛教的振興——以佛光山教團為研究個案》。佛光大學，社會學研究所碩士論文。
- 鄭世東。2006。《彌勒淨土中的人間佛教思想》。台南大學，國語文學系碩士論文。
- 鄧子美、毛勤勇。2007。《星雲八十：學者看大師》。台中：太平慈光寺。
- 鄧子美。1998a。〈二十世紀中國佛教智慧的結晶——人間佛教理論的建構與運作〉（上）。《法音》，第6期，頁2-8。
- 鄧子美。1998b。〈二十世紀中國佛教智慧的結晶——人間佛教理論的建構與運作〉（下）。《法音》，第7期，頁16-21。
- 鄧子美。2003。〈人間佛教與大乘佛教關係論〉。《第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 鄧子美。2005。〈當代人間佛教的走向—由宗教與社會互動角度審視〉。《玄奘佛學研究》，第2期，頁1-64。
- 鄧子美。2006。〈理一分殊——略論印公晚年人間佛教思想之成熟〉。《第六屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人菩薩行」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 鄧子美。2009。〈大陸人間佛教六十年〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁304-332。高雄：佛光山文教基金會。

- 鄧子美。2013。〈漢傳佛教的現代轉型：人間佛教〉。發表於佛光大學主辦「漢傳佛教研究的過去、現在與未來國際學術研討會」，4月16日，高雄市（佛光山）。
- 學愚。2005。《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：香港中文大學文化及宗教研究系，人間佛研究中心。
- 學愚。2007。〈星雲禪與人間佛教〉。《普門學報》，第40期，頁89-122。
- 盧蕙馨。2004。〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 賴永海。2001a。〈人間佛教是當代佛教的主流〉。《普門學報》，第2期，頁273-288。
- 賴永海。2001b。〈人間佛教與佛教的現代化〉。《普門學報》，第5期，頁59-72。
- 賴凱慧。2002。《大化無形的弘法媒介——佛光山「宗教美術」之理念與實踐》。佛光大學，藝術學研究所碩士論文。
- 賴賢宗。2003。〈佛教詮釋學與人間佛教思想的哲學詮釋〉。《第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 瞿海源。1997。《台灣宗教變遷的社會政治分析》。台北：桂冠。
- 瞿海源。2001。〈解嚴、宗教自由、與宗教發展〉，收於中央研究院臺灣研究推動委員會編，《威權體制的變遷-解嚴後的臺灣》，頁249-276。台北：臺灣史研究所籌備處出版。

- 藍吉富。2002。〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉。《第三屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教與當代對話」學術研討會論文集》，頁 01-12，桃園：弘誓文教基金會。
- 魏道儒。2004。〈關於印順長老「人間佛教」理論的幾點思考〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 魏道儒。2009。〈略談早期人間佛教的理論與實踐〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 1-9。高雄：佛光山文教基金會。
- 魏德東。〈宗教市場論：全新的理論範式〉。《中國民族報》，2009 年 7 月 15 日，http://big5.xjass.com/mzwh/content/2012-01/04/content_217823.htm/，最後瀏覽日期：2013 年 5 月 16 日。
- 羅傑·芬克、羅尼·斯達克 (Finke, Roger. and Stark, Rodney.)。2004。《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》 (*Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. Berkeley*)，楊鳳崗譯。北京：中國人民大學。
- 嚴耀中。2009。〈佛教的現實關懷與僧侶使命〉。《人間佛教的當今態勢與未來走向：海峽兩岸學術研討會論文集》，頁 395-401。高雄：佛光山文教基金會。
- 覺培法師。2004。〈人間佛教對全民教育的影響——以「人間佛教讀書會」為例〉。《第五屆印順導師思想之理論與實踐——「印順長老與人間佛教」學術研討會論文集》。桃園：弘誓文教基金會。
- 覺繼、學愚主編。2007。《人間佛教的理論與實踐》。北京：中華書局。
- 覺繼。2007。〈人間佛教的「人間化」與「化人間」〉。覺繼、學愚主編。《人間佛教的理論與實踐》，頁 125-140。北京：中華書局。
- 釋永東。2009。〈佛光山佛事革新與人間佛教的實踐〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁 101-125。高雄：佛光山文教基金會。

釋妙牧。2007。〈從宗教社會學論析星雲大師的領導法〉。《普門學報》，第 40 期，頁 169-218。

龔雋。2006。〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉。方立天、學愚主編。《傳統佛教與當代文化》。頁 39-60。北京：中華書局。

龔雋。2009。〈近代人間佛教與社會政治關係略論——以太虛人間佛教思想為例〉。《佛學研究論文集：人間佛教及參與佛教的模式與展望》，頁 89-100。高雄：佛光山文教基金會。

A·L·巴沙姆主編。1999。《印度文化史》，閔光沛、陶笑虹、庄萬有、周柏青譯。北京市：商務印書館。

《佛光電子大藏經·阿含藏》。2012。光碟版。高雄：佛光文化。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（一）佛光宗風》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（三）僧信教育》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（四）文化藝術》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（五）慈善弘法》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（六）國際佛光會》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（七）國際交流》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《佛光山開山四十週年紀念特刊（八）佛光道場》。2007。高雄：佛光山文教基金會。

《人間福報》，2005年1月17日，版9。

《人間福報》，2012年12月25日，佛陀紀念館1周年特刊版1。

《人間福報》，2013年3月13日，特刊版2。

《人間福報》，2013年3月13日，特刊版3。

《人間福報》，2013年3月13日，特刊版4/5。

《人間福報》，2013年3月13日，特刊版7。

《旺報》，2013年3月13日，電子新聞。

Ambedkar, B. R. 2002. *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*. Oxford University Press.

Eliade, Mircea. 1995. *Encyclopedia of Religion*, Vol. 9 & 10. New York: Simon & Schuster Macmillan.

Finke, Roger. 1997. The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations of Religious Change. In Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, pp.45-64. New York : Routledge Press.

Iannaccone, Laurence R. 1992. *Religious Markets and the Economics of Religion*, *Social Compass*, Vol.39. SAGE Publications.

Iannaccone, Laurence R. 1997. Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. In Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, pp.25-44. New York: Routledge Press.

Madsen, Richard. 2007. *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley, Calif.: University of California Press.

Stark, Rodney. 1987. *A Theory of Religion*. N.Y.: Peter Lang Press.