

# 人間佛教的神聖性與社會性 ——以星雲大師的佛教思想為中心

李向平

華東師範大學社會學系教授

## 一、前言

佛教中國化之後，吸收了中國文明的「人間性」，以其對無常的觀照，對因緣的諦解，再佐以儒道兩家之所長，遂形成深具中國特色的「人間佛教」。唐代以後，「人間佛教」與中國文明毫無間然，於是滲入到文化的每一個角落，不管是神聖或是世俗、廟堂或是民間、文人或是市井，處處都可看到「人間佛教」無遠弗屆的廣袤影響。<sup>1</sup>

特別是經由近代人間佛教的建設與發展，人間佛教早已成為中華文化、信仰的重要構成，並且以「人間佛教」信仰的實踐方式，再度進入了現代社會生活之中，並且在與社會發展緊密適應的要求下，佛教信仰及人間佛教的發展形式，已經獲得了國家、社會和廣大民眾的接納和認可。

在人間佛教的建設與發展歷程中，星雲大師及其創建的佛光山，是將人間佛教的理念與傳統發揮到極致者；而星雲大師本人也最堪稱「人間佛教」實踐的典型，其社會影響力滲入世間之深度、廣度，無人可望其項背，非常值得學術界予以討論和總結。

---

1. 薛仁明：《星雲法師與中國的人間佛教》，上海：《東方早報》，2012年4月17日。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

然而，近年來也存在對人間佛教的一些疑議，比如：人間佛教是庸俗的、世俗的、人乘的、缺乏最高成佛境界；人間佛教重視世俗的活動，這許多活動與學佛沒有什麼關係；人間佛教沒有修行，頂多是個人的做人處事，這與學佛的超越、增上、成佛作祖等可能沒有關係；人間佛教是在家的，對於出家眾的叢林生活、苦修悟道，沒有神聖性，云云。

本文從佛教社會學的理论視角，以星雲大師有關人間佛教的思想為主要內容，集中論述佛教與人間佛教的神聖性及其在現代社會建構問題，最後面對兩岸佛學界正在爭議的人間佛教核心問題，即人間佛教的神聖性何在、神聖性如何建構、佛教信仰如何體現的問題。

## 二、佛教的神聖性問題

實際上，佛教具有人間性與作為佛教社會運動的「人間佛教」的出現，這是具有明顯差別的兩件事情。人間佛教的真正提出誠然是始於近代佛教革命之後，是對「人死佛教」、「人鬼佛教」的一種糾偏方式；然而，人間佛教幾十年的發展卻逼出一個與佛教日後發展特徵緊密相關的問題，即是集中於人間的佛教，其神聖性何在？在強調佛教之人間性的同時，佛教的神聖性是否還能夠存在？會不會導致現代社會佛教世俗化的日漸強盛？這就涉及到如何理解佛教神聖性的重大而基本的問題。

一般而言，人們總是強調佛教是人本宗教、人文宗教，與其他以神的崇拜為中心的宗教體系大相逕庭。但是，佛教信仰的核心究竟是什麼？佛教有沒有神聖的信仰核心？僅是崇拜人、強調倫理與教育功能，能夠成為佛教的神聖性所在嗎？對此，佛學界才有佛教

是教育之教、倫理之教的各種觀點以自圓其說。但現實社會中也有許多具有倫理與教育功能的機構與體系，為什麼無法成為宗教呢？所以，關鍵的問題是，這些佛教的定義方式往往不是最終的結論，所以才會生出人間佛教缺失了神聖性等等批評。

佛教，是一種「無神論宗教」，<sup>2</sup>這已經不是一種偏見，甚至也已經成為佛教信仰方式、信仰者津津樂道的一大優勢。這是因為依據佛教的基本教義，佛教的無神論特徵主要是基於諸法從因緣所生的現象。它說明眾生皆由業力感得果報。每一眾生，各自造業，個別受報；同類的業因，感同類的果報，出生於相同的環境。這就是佛說的眾生無盡、世界無窮，是眾生的自作自受。

這說明，「雖然神的觀念確實是一切宗教現象的聚焦點，但對於宗教定義的神的觀念來說，還是需要一種不同的神的定義。事實上，有些宗教根本不存在神的觀念。佛教就是一種例子。」<sup>3</sup>在佛教的基本教義之中，神的問題並沒有出現。對神的是否存在這個問題毫無興趣。就此而言，佛教創始人釋迦牟尼是一個無神論者。

除此之外，即便真有神存在，不管祂們有多大的力量，已經找到拯救之路的聖人還是認為自己高於祂們，因為人的神性並不在於人類支配事物的程度，而是人類沿著拯救之路前進的速度。……要想獲得智慧，只要關注自身，代替對神的渴望，默然沉思就行了。

「個體轉向自身，代替了對神的渴望。」「孤獨的苦修者認為自己在權力和尊嚴方面都高於諸神」。<sup>4</sup>這就構成了佛教不同於其他宗教

2. 塗爾幹著，汲喆等譯：《亂倫禁忌及其起源——論宗教現象的定義》，上海：上海人民出版社，2003年，頁100。

3. 同註2，頁93-94。

4. 同註2，頁95-96。

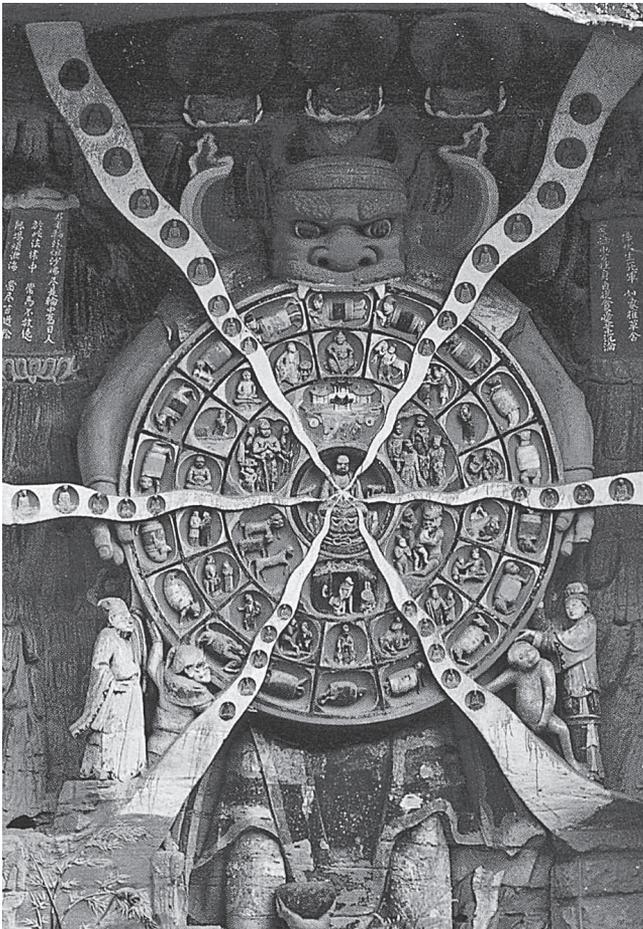
人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

的最基本方面。佛和神不同，因為佛是覺悟的聖者，而人人皆有佛性，皆能成佛。

依對宗教的最普通定義，宗教就是以對神的信仰為核心的信仰體系。現實乃至世俗與平常的東西分隔開來的，即是「神」的基本特徵與對神的信仰方式。在此層面，宗教社會學的經典理論曾經原創性地劃分了「神聖／世俗」的分類，卻沒有對二者之間的互動中

介紹出一個令人滿意的解釋，即便是在神人交換儀式的實際表現和展演中，要達到「神聖與世俗」的分離，並非完全能像宗教信仰共同體構成宗教那樣簡單和容易，特別是各種不同的社會要素介入之後，如何能夠對信仰中的「神聖／世俗」關係進行不同於宗教的定位或分離，從而使神聖與世俗及其宗教特徵的定義方式呈現各自的差異。

比較來說，佛教的「無神」信仰方式之中並不否定多神、二神，乃至於一神的信仰和作用，只是把祂們當作眾生的類別，所以《華嚴經》、《地藏經》，乃至於《阿含經》等經典中都會講到鬼神。佛教不是「無鬼神論」者，而是不承認獨一無二主宰宇



中國現存唯一完整的大足石刻六道輪迴圖

宙創造神的存在而已。佛教是以無神論作為主要特徵的信仰體系，但不相信有創造和主宰萬物的神明，同時也相信鬼神的存在，進而認為鬼神和我們人類一樣是一種生命狀態，用現在的語言說，鬼神的存在即是不同空間維次的生命形式，佛教同樣認為祂們有佛性，也可修行成佛。

為此，佛教既非無神論，亦非有神論。佛教承認六道輪迴的現象存在，也不否認鬼、神、仙、怪等等有情生命現象。佛教只是如實地了解它的規律，並非世間的那些有神論，神創造一切，也並非無神論，斷滅六道因果之相。

針對佛教的信仰特徵，佛學界亟需一些相關理論來專門討論所有宗教的「神聖」範疇，以及神聖社會領域與凡俗社會領域之別。這些分析即宗教社會學有關神聖範疇的性質的觀點，實際上就是揭啟了權力的分析，<sup>5</sup>進而揭示了宗教、佛教的神聖關係在人間社會的實踐方式。因此，這是一種「神聖論社會學」(Sacred Sociology)，能夠提出每一個人間社會中神聖諸特徵，神聖信仰的實踐方式等問題，在其信仰內核建構一種秩序，最終以人、社會與神聖建構的關係為核心，梳理不同的神聖關係，進而分析以神聖關係為基礎的神聖性建構構成。這就是說，信仰的核心在於對什麼是真正的「神聖」的認定與建構。

從歷史到當代，佛教確實是佛陀為「人間」而說，所以現在我們談人間佛教，應該要從「人間的佛陀」說起。我們從佛教的史傳記載可以知道，佛陀是人不是神！佛陀的一生在歷史上都有明確的史據可考，佛陀是覺悟的聖者，他不是像一般宗教的教主，許多都

---

5. 麥克·甘恩著，李康譯：《法國社會理論》，北京：北京大學出版社，2011年，頁96。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

是幻想出來的神明，如玄天上帝、無生老母，或是被孫悟空大鬧天宮的玉皇大帝等。佛陀既不是來無影去無蹤的神仙，也不是像某些人被刻意「神格化」而才受到崇拜。

佛陀確實是經過千辛萬苦的修行，他對於人心、人性、人格等所有人的問題，都有了確實的了悟與實證。因此成道後的佛陀，他的道德、人格，他的慈悲、智慧都已經獲得了圓滿的修證，他所宣說的教法如緣起、中道、十二因緣、三法印、四聖諦，乃至因果、業報、五戒、十善、六度、四攝等，都是真正能夠讓人們安定身心，進而解決生活、生死與生命等人生課題的無上真理。<sup>6</sup>

正是基於上述佛教體系的人間特徵，佛教的經典教義之中對神聖與世俗之別的把握方法，也與其他宗教不一樣，而是以「真俗二諦」之別來表示佛教對神聖與世俗關係的關注和處理。佛教信仰方式依此「真俗」二字相對而言的概念，相對展開入世與出世、在家與出家等對應範疇，以處理佛教在人間社會實踐中「事／理」的關係、世間與出世間的關係、真與俗的關係，並沒有把它們以信仰方式予以二元對立或隔離，而是以人的信仰實踐為中心給予整合。

依此，佛教之神聖性的表現形式不過是人間社會公共制度的擴展。「神的觀念遠遠不是宗教生活最基本的方面，事實上，它只是一個次要方面。神的觀念是一個特殊過程的產物，通過這一過程，一種或更多的宗教特徵被集中起來，並具體體現在比較確定的個體形式之中。……要想採用這個說法，就必須把所有這些特定存在的共同本源與其本身區分開來，使它通過某種方式個體化，成為膜拜

6. 星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷〉，《人間佛教》學報·藝文第1期，2016年。

的焦點。」<sup>7</sup>經典的社會學理論與佛教教義所強調的如出一轍，神聖只是共同體的社會實踐的產物；個體信仰本身不會構成神聖事物。

這就是人間佛教神聖性的關鍵所在。因為，「神聖事物是社會本身表現出來的事物；它包括所有集體狀態、共同的傳統和情感、與人們普遍興趣的對象有關的感情等等；所有這些要素都可以依據恰當的社會心態規律和結合起來。」<sup>8</sup>

如此構成深入理解人間佛教神聖性的關鍵問題。如同星雲大師所說：

人間佛教是「佛說的」，也是「人要的」，因此人間佛教既要符合「佛說的」，還要順應「人要的」。人在世間生，不能沒有國家的保護，也不能缺少社會大眾的因緣成就。可以說，人從出生那一刻開始，就離不開衣食住行等各種資生用物的物質生活，這就有賴士農工商等社會大眾的相互幫助。有了吃穿日用，精神方面還要有親情、愛情、友情、恩情等各種淨化的感情生活，乃至提升人格、性靈的藝術生活；更重要的是，人有生死問題，所以不能沒有信仰的生活；因此，我提出「光榮歸於佛陀，成就歸於大眾，利益歸於社會，功德歸於檀那」，我也曾為人間佛教提出四個宗要：「家國為尊、生活合理、人間因緣、心意和樂」，我認為讓大家共同接受的佛教，才是人間佛教。<sup>9</sup>

7. 塗爾幹著，汲喆等譯：《亂倫禁忌及其起源·論宗教現象的定義》，上海：上海人民出版社 2003 年，頁 97-98。

8. 同註 7，頁 109。

9. 星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷〉，《人間佛教》學報·藝文第 1 期，2016 年。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

一方面，既要符合「佛說的」；一方面，還要順應「人要的」，社會共同接受的，這才是人間佛教，才是人間佛教的神聖性所在。這就恰好證明了，「神聖事物的觀念具有社會的起源，只有依靠社會學才能解釋這種觀念。如果神聖事物影響了個體的心靈，並在個體心靈中以一種原初的方式得到發展，那也是次要的結果。神聖事物的表現形式不過是公共制度的擴展，如果這些形式與公共制度無關，我們便無法理解它們。」<sup>10</sup>

在此基礎上，佛教信仰即能被視為一個社會中神聖價值的象徵，是社會意義的整合與接收，認為神聖性的建構是權力關係的隱喻。社會中的人們對神聖關係採取的方法與實踐形式，往往會符合這一特定群體所處的社會地位與價值期待。而對信仰類型研究的意義則在於，社會建構的神聖性本身，約束了人們會以相應的方式信奉和認同一個社會的神聖性及其特徵。與其說不同文化中的信仰類型不同，不如說是神人關係及其神聖性的社會建構之間的差異，造成了信仰類型的不同。如果說一神論信仰是以神的信仰為中心的宗教體系，那麼，類似於佛教這樣的宗教，即是以人的覺悟信仰為中心的宗教結構。<sup>11</sup>

佛教信仰的這種神聖性特徵，即如太虛大師所謂「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」。此所謂「真現實」即是人間佛教的神聖性，而其在社會實踐中的人道如果能夠完成，其佛道亦即能完成。

---

10. 同註7，頁112。

11. 李向平：〈兩種信仰概念及其權力觀〉，《華東師範大學學報》，2013年，第2期。

### 三、佛教人間性即佛教社會性

如上所述，佛教的神聖性構成即是社會建構的結果，個人無法製造神聖關係。個人只能被社會所建構的神聖關係所制約，乃至神化。但人的神聖覺悟實際上就是信仰者群體共同建構的結果，而非個人及其崇拜的神的關係。在這種人間社會及其群體關係之中，方能形成個人與神聖信仰的關係，由此奠定了人間佛教神聖性與社會性的內在關聯。

人間佛教不是某一個人的，人間佛教是佛陀的。正因為人間佛教是普羅大眾都需要的佛教，人間佛教就是要幫助眾生「開示悟入佛之知見」（《法華經》），因此現在我們弘揚人間佛教，應該著重在宣說佛陀證悟的真理，如緣起、中道、因果、業報，乃至無常苦空等人間所需要的義理。<sup>12</sup>

為此，星雲大師以其一生的行事供養人間的佛陀，致力於推動佛教的人間化、現代化、藝文化、大眾化，回歸佛陀本懷對佛陀的一分供養，因此，星雲大師對人間佛教未來的發展也歸納為四點：第一以教育培養人才，第二以文化弘揚佛法，第三以慈善福利社會，第四以共修淨化人心。<sup>13</sup> 在人間社會各個層面充分體現人間佛教就是佛陀本懷，以人間佛教的信仰形式，行證人間佛教是佛陀對人間教化的佛教，不是哪一個國家的，哪一個民族的，哪一個個人的。普世的人，只要與佛有緣，都是佛陀人間的信徒。

顯而易見，「佛教」本來就是佛陀對「人間」的教化，佛陀為了解決人間的問題，所以發願出家，佛陀所開示的一切教法，都是

12. 星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷〉，《人間佛教》學報·藝文第1期，2016年。

13. 同註12。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

為了增加人間的幸福與安樂，所以「佛教」其實就是「人間」的佛教，人間佛教就是佛陀「降誕世間、示教利喜」的本懷，佛陀所說的一切法都是人間佛教，人間佛教也就是佛教的全部。<sup>14</sup>

人間佛教也是與現實社會神聖事物緊密相關聯的信仰與實踐的統一體系。基於這個統一體系，人間佛教作為「一項人類事業，神聖的宇宙秩序通過它得以建立」。<sup>15</sup>於是，這一神聖的社會秩序以及信仰者對於這一人間社會、個體和神聖意義的竭力追問，正是人間佛教把這些要素整合在一起，構成了人間佛教所有信仰、信仰類型與信仰實踐的基本內容。

對此，星雲大師進一步指出，「人間佛教」，何必要特別標榜「人間」兩個字呢？主要是，因為佛陀時代距離現在已有二千六百年的時間，在這個漫長的弘傳過程中，因為人為的諸多因素，包括弟子對「佛陀教法」及「佛所制戒」產生許多的歧見與異說，形成很多不同的教派與思想主張，使得佛教因為教徒的種種分歧而不容易團結、合作，造成佛教發展的困難。同時也是因為佛教傳到中國之後，由於政治、社會變遷等因素，使得佛教慢慢走入山林，形成「清修自了」的遁世佛教。加上過去佛教裡的一些法師說法，總是站在出家人的立場，過分強調「出世思想」，經常否定現實人生所需要的財富、感情、家庭生活等。因為傳統佛教不重視人間生活，失去了人間性、生活性，因而為世人所詬病。雖然現實社會在教育、文化、慈善各方面，多有培養人才、維護社會安定的作用；但佛教的教育、文化、慈善、共修，更在適應社會的提示建構那種超越社會世俗的

---

14. 同註 12。

15. 彼得·伯格著，高師寧譯：《神聖的帷幕》，上海：上海人民出版社，1991年，頁 25。

神聖性。佛教所講究的無相、無我、無著、無求，即能在現實社會中呈現一個無窮無盡、無量無邊的世界，構成了在於現實社會之中、卻又不同於一般社會的人間佛教社會性。

出自於佛教的緣起理論，佛教所理解的個人並非一個孤立的個體，而是一個處於宇宙社會自然之中，普遍聯繫網絡各種關係的中心，由此，佛教信仰及其哲學對於心性淨化，對於精神自信、自立的強調，從而也就加強了在人際關係網絡中定位自身的必要性和可行性。即使是人際網絡關係之中存在著相當的差異，它也應當是一種透明的差異。這就是說，A 是 A 的同時，又是 B，又是 C；但它不是 B，也不是 C，事實上還是 A。在它們之間，並非沒有差異，但其差異是透明的差異，是沒有其他外在因素滲透的差異。<sup>16</sup>

因此，事物無中心地、超越中心地形成於橫豎無盡的相互關係網絡之中。任何地方都不存在中心，可以把一切都看作是世界的中心。這就意味著一切事物總是同時地、整體地形成，僅僅依靠自己而無法存在的事物，在依靠自己以外的一切事物的同時，即把其他一切事物作為「緣」而發生於存在世界。

假若人間佛教依此來建構一種社會原理，這就是社會中一切關係的本質都無自性；即一切事物存在於整體的關聯之中時，它才能存在。社會存在就是關係本身。根源上無自性的一切社會存在，只能依賴於人際社會的相互關係性。一個事物 A，只有在其他事物、一切事物之間的相互交往關係中，才能成為 A 這個事物；即在 A 的內部結構自身中，以隱蔽的方式，無一遺漏地全部包含了其他一切事物，即使在僅僅一個社會的存在現象中，也有整個宇宙的參與。<sup>17</sup>

16. 青井和夫：《社會學原理》，北京：華夏出版社，2002年，頁170。

17. 同註16，頁167-168。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

此即所謂一一微塵中，見一切法界，「能夠透過『人間佛教』的倡導，能夠真正把握佛陀的根本教法與化世的精神，藉此把各種的異說、分歧與不同，通通統合起來，讓佛教重新走入人間。」<sup>18</sup>

#### 四、以社會性建構神聖性

人間佛教星雲模式或佛光山模式的一個基本特徵，即是基於佛教傳統，同時也創新了傳統佛教制度；即是對太虛佛教革命思想的繼承，同時也是對太虛佛教革命的創新式發展。就此特徵而言，這就是把傳統中國佛教的叢林制度與現代社會法人制度緊密整合，建構了適應於全球發展的國際佛光會員制，以最後實現「以共修淨化人心」的人間佛教神聖性的建設目標。

人間佛教的星雲模式，即是把佛陀所展現的人間佛教人間性、生活性、利他性、喜樂性、時代性與普濟性六種特性，<sup>19</sup> 使用現代社會社團制度予以創新性的建構，以現代社會理性的方式，把一個人的信仰及其智慧傳遞給更多的人群，更普及於社會，把傳統僧團的「六合眾」與「六和敬」的共同體特徵，予以現代社團制度的改造與支持。

星雲大師在佛教制度創新層面的主要思想，大抵是強調從人間佛教的社會性之中打造佛教的人間神聖性，這可以從星雲大師一再強調的「我在眾生，眾中有我」的群我關係之中來理解。

比如，大師一直強調自己「一直生活在眾中」，「不喜歡一對一的往來，不喜歡個人獨居，喜歡過團體生活」，「因為生性歡喜

18. 星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷〉，《人間佛教》學報·藝文第1期，2016年。

19. 星雲大師：《人間佛教語錄》下冊，台北：香海文化，2008年，頁8-9。



星雲大師與弟子們。（圖 / 佛光山宗史館提供）

大眾，歡喜參與公共的活動——共修，可以說，是貧僧一生生活的寫照。僧伽，本來就叫做『和合眾』，所謂『六合僧團』，佛教的教團就是靠一個『和』。在團體中生活就是出家做和尚，也是以『和』為『尚』，團體如果不和，怎麼能共住呢？」<sup>20</sup>。為此，佛光山人間佛教模式才會建構了「以共修淨化人心」，乃至淨化社會的基本原則與遠大目標。

傳統佛教有很深厚的個業與共業觀念，但是傳統佛教集中於叢

20. 星雲大師口述，弟子妙廣等記錄：《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年，頁304-307。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心



林制度，很容易使坊間信仰方式偏向於個體解脫的修持，似乎在很大程度上忽略了與不同信仰群體交往的制度建構。

以佛光山為主體的人間佛教模式，則致力於以制度創新的方式來建構佛教在人間社會的神聖性，在以叢林制度「僧團」的基礎上，幾十年如一日，致力於「教團」乃至人間佛教「社團」的建構。正是以此為基礎，星雲大師的「人間佛教」思想及其實踐，不再局限於寺廟叢林，同時又以叢林僧團為核心，能夠進入社會大眾，進入社會不同領域，促使僧眾與在家信眾共同積極地參與社會、影響社會。

從佛教社會學的理论看來，「此乃人間佛教的社會化要求，是外在於國家和市場之外的社會性表達方式。循此邏輯運作，中國佛教徒可以將信仰落實於生活，把信仰自我社會生活的實踐內容，真實實現自利利他、做人成佛的社會使命。」<sup>21</sup> 由此，佛教的未來才能成為以社會淨化為目的的真正的人間佛教。<sup>22</sup>

在學界的研究中，曾對比過「太虛模式人間佛教」和「星雲模式人間佛教」，並認為「星雲模式人間佛教必將成為一代風範」，「政

21. 李向平：〈信仰實踐與中國公民社會〉，《西北民族大學學報》，2010年第2期，頁43。

22. 參閱星雲大師在「人間佛教的當今態勢與未來走向」海峽兩岸學術研討會開幕式上的致辭，財團法人佛光山文教基金會出版發行，2009年。

治的開放與社會的變革給佛教的發展帶來新的生機」，<sup>23</sup> 由此構成佛光山人間佛教對於世界佛教的意義問題。<sup>24</sup> 這個問題，實際上即是在人間社會建構傳統佛教的神聖性。

依據星雲大師對人間佛教的發展規劃，佛教現在最重要的，不是念佛、求佛、拜佛而已，應該是行佛。所謂行佛者，要經過千生萬死、千錘百鍊，慢慢才能與佛相應，才能悟道；如果到了悟道的階段，還怕佛道不能完成嗎？人間佛教，重在落實「行佛」；「行佛」就是「菩薩道」的實踐。因為學佛最終的目標雖然是成佛，但是佛果在眾生身上求，學佛唯有發「上弘佛道，下化眾生」的菩提心，通過「自利利人、自覺覺他」的菩薩道修行，才有可能完成「覺行圓滿」的佛果，所以從人道到佛道，中間少不得菩薩道的實踐。如果沒有出世、入世的調和，那佛教也發展困難，因此人間佛教強調，「菩提心」是信仰與修行的根本。人間佛教是「入世重於出世，生活重於生死，利他重於自利，普濟重於獨修」，如果沒有菩提心，就無法修學菩薩道；唯有發菩提心的人，才堪任人間佛教的責任，才堪弘揚人間佛教。<sup>25</sup>

換言之，「行佛」就是對佛道的踐行，以社會眾生為對象實踐菩薩道，才能自覺覺他，覺行圓滿，才是人間佛教神聖性的建構方式，才堪弘揚人間佛教。

尤其重要的是，人間佛教的神聖性建設還獲得了佛光山制度創

23. 學愚：《人間佛教星雲大師如是說、如是行》，香港：中華書局，2011年，頁12、23、26。

24. 程恭讓：〈人間佛教的歷史必然性及星雲大師對人間佛教的貢獻〉，第四屆世界佛教論壇《契理與契機——佛教弘法論壇文集》，<http://www.fjxw.net/luntan4/ltwj/hongfa/2015-10-24/57801.html>，2015年10月24日。

25. 星雲大師：〈人間佛教回歸佛陀本懷〉，《人間佛教》學報·藝文第1期，2016年。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

新層面的最大支持，促使人間佛教神聖性的社會建構過程能夠穩定下來，成為一種神聖秩序。如此一來，佛教信仰者的「社會生活通過神聖的意識被重新置於權威、超自然秩序的合法性之下，這不是事物的秩序而是主體的秩序，這一秩序既非人性也非不人性，它是超人的秩序，人們伴隨著這種秩序相互來往，人們可以利用或屈從於這種秩序，這是因為人們首先必須服從它，並且只有忘掉自己是創造者的傲慢時，才能被理解為人。」<sup>26</sup>

現實社會生活中的佛教信仰由此成為了一種神聖的意識，一種在社會生活中的神聖應用意識，構成了不僅僅事物的秩序，更加構成了人間佛教的主體秩序。人們能夠伴隨著這種秩序相互來往，人們可以利用或持守於這種秩序。

這種秩序源自太虛大師的教團設想，即佛光會的會員制度，這是一種現代社團，基於現代法人制度而得以成立。在此制度之中，僧團得以很好的延伸，而把教團與社團予以最好的整合，實際上即是把人間社會與人間佛教予以雙重的建構，並用「功德主制度」<sup>27</sup>把原來零星的、私人的、因時、因人而異的功德信仰方式，整合為一種社會性的、神聖性的行動方式，有規可循，有法可依。

佛光會是人間佛教國際化的國際社團，是僧俗二眾弟子共有的團體。佛光山佛光會會員制的構成，太虛大師在有關教團的構想中

---

26. 阿蘭·圖海納著，卞曉平等譯：《行動社會學》，北京：社會科學文獻出版社，2012年，頁71。

27. 要成為佛光山功德主，需要具備佛光山提出的八項指標。這八項指標分別是：淨財護持佛光山的各項人間佛教的弘法事業；熱心參與佛光山各項活動；參與佛光山組織的社會服務；貢獻智慧；接引他人學佛；文字著作對佛教有所貢獻；參與佛教學術活動並有一定造詣；肯定佛光山的宗風。功德主分為九個品級，成為功德主為一品，按照上述八大指標程度逐漸升等，超過九品者，佛光山會授予「榮譽功德主」。

《人間佛教》學報 · 藝文 | 第八期

似也有過，但佛光會教團的最大特色在於，它不但以會員入會為基本模式，而且在具體入會的程序上，讓信徒通過參與佛教活動，在感受「佛光人」的過程中，了解佛光會的理念，認同佛光會精神。

依據現代社團會員制度，佛光會特別注重會員管理，所有佛光會員須遵守禮儀，堅守會員信條，會唱〈佛光會會歌〉，懂得佛光會徽代表意義等。同時，每一位佛光會會員也能享受各種權益，有選舉權及被選舉權、發言權及表決權；擁有佛光會發行之雜誌刊物等。

目前，佛光會的會員人數已有約六百萬人，全球協會、分會等遍布世界五大洲。國際佛光會也已成爲聯合國非政府組織的一員，活動極爲廣泛。當大眾對於佛光會社團組織有一定了解時，可以經由兩位佛光會會員介紹，遵守入會宣誓，念誦宣誓詞，最終加入佛光會，成爲佛光會會員之一。在此層面，人間佛教的社會性建構，乃至神聖性建構，都奠定了一個制度與秩序的基礎。如大師所說：

佛光山不是個人，而是一個教團，佛光人的作爲，不能只爲個人求安樂。凡有所作，都要想到團體、大眾，都要顧及國際精神，要有「大我」的觀念。大眾依共同法則、共同制度、共同所信、共同所依，共同的自由，作爲行事的準則，這就是所謂集體創作、制度領導，非佛不作，唯法所依。<sup>28</sup>

人間佛教的這一制度安排，無不呈現了星雲大師人間佛教思想中，處處爲眾生著想，給人以自由選擇信仰權的尊重與民主，以眾

28. 星雲大師口述，弟子妙廣等記錄：《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年，頁301。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

為我，活出自我的社會理念，踐行菩薩道的神聖信仰。

## 五、以「五戒十善」建構人間神聖性

星雲大師認為，「人間佛教不一定要去成佛，佛陀都已說過人人皆有佛性，我們現在所需要的是『覺悟』。覺悟自己可以調和自己與一切世界，自己能統攝自己和一切世間，所謂『法界圓融』，人間佛教認為，人間一切都是我的，一切也都是無我的，我與法界可以融和，也就是說，我與十法界眾生都是同體平等的。」<sup>29</sup> 然而，人間佛教依舊最神聖的儀軌，就是遵行「五戒十善」。

「五戒十善」是佛陀初步給予人間的指示，不但為社會大眾訂下一個行事的依循標準，也讓人有了明確的依歸和指標，「人間佛教」就從這裡開展出來了。因此，人間佛教就是佛陀本有的教化，「人間佛教」追根究柢，確確實實是溯源自佛陀的教法，依據這一教法，持守五戒十善，即能體現人間佛教的社會性與神聖性。

「五戒」是做人的根本，一個人持戒，就不會侵犯別人，自然不會受到因果乃至法律的制裁，如此自己和他人都能獲得「自由」，這是安定社會的一股重要的無形力量。從五戒的教示而發展為「十善」，也就是身體沒有「殺生、偷盜、邪淫」等行為，口中沒有「妄語、綺語、兩舌、惡口」等言論，內心沒有「貪欲、瞋恨、愚癡」等三毒。「戒」作為佛教一切修行法門的根本，一切善根功德都必須由持戒才能生起，因此《華嚴經》說：「戒為無上菩提本，長養一切諸善根。」《大般涅槃經》更說：「眾生雖有佛性，要因持戒然後乃見。」

29. 2015年12月27日，星雲大師在佛光山傳燈樓三樓會議室，於第三屆人間佛教座談會綜合座談中，發表〈我對人間佛教的體認〉一文。

按照佛教社會學的方法來看，宗教的儀式與戒律即是建構宗教神聖性的特別行為方式。儀式戒律能夠建構宗教的神聖關係，約束信仰者深度認知這些神聖關係或神聖的信仰對象。儀式戒律一方面還能規定人與人之間的關係，一方面也建構人信仰對象、信仰境界之間的關係。

這就是說，佛教信仰的「儀式包含在儀軌中，……包含在得到明確規定的行為方式之中。……如果人們用通常的說法把儀式當作與神聖事物有關的儀軌總體，就可以避免所有這些困難；即便存在沒有神的儀式，儀式所指涉的對象也始終具有宗教的特徵。」<sup>30</sup> 只要持守住、能夠踐行其戒律與儀式，人間佛教之整合世間與出世間、真實與世俗兩個世界的基本功能就能充分的體現出來，終而可以在人間社會打造佛教菩薩道、覺行圓滿的神聖境界，建構一個無神的神聖信仰體系。

按照星雲大師的論述，所謂人間佛教戒律的精神，主要就是「不侵犯」而給予「尊重」，實際上即是運作宗教儀式的機制而建構了一種神聖性。

不侵犯別人的生命，而尊重其生存權利的自由（不殺生）；  
不侵犯別人的財富，而尊重其擁有財富的自由（不偷盜）；  
不侵犯別人的身體、名節，而給予尊嚴的自由（不邪淫）；  
不侵犯別人的名譽，不自我宣傳獲取別人的信仰，不貶抑他人、不造謠生事而尊重他人信用的自由（不妄語）；

不吸食麻醉品、毒品，不吃危害心智的食物，或讓人類互相戕害的食品，這就是尊重自他健康的自由（不飲酒、不吸毒）。

30. 塗爾幹著，汲喆等譯：《亂倫禁忌及其起源·論宗教現象的定義》，上海：上海人民出版社，2003年，頁101。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心



佛光青年推廣受五戒運動。(圖 / 中華佛光青年總團提供)

一方面，人間佛教的五戒十善是做人的根本。基於「佛性平等」與「大地眾生皆有如來智慧德相」普遍理念，佛陀創建了「六和敬」的僧團，並且制定各種戒律以維護僧團的和樂，甚至教導在家信眾要受持五戒，要奉行十善。一方面，這是在強調佛教儀式的自願性與制約性。這種制約性內在於所有的宗教儀式中。「在政教合一的地方，這些制裁是以國家的名義，並常常通過國家來實施的。而在政教分離的地方，純粹的宗教制裁則被精神權威所掌握，制裁的範圍也從驅逐到懺悔不等。」<sup>31</sup>

儘管人間佛教五戒十善是一種做人的根本，但同時也是一種象徵行為。藉著這種象徵的觀念，如世間與出世間、真與俗、事與理

31. 同註 30，頁 103。

等等，表達修持佛法者內心對自我覺悟或覺行圓滿的態度與感情，而這種對自我覺悟或覺行圓滿的態度與感情，卻又反映出人間社會內外各種社會生活、人際關係的基本態度。

很明顯，人間佛教的這些宗教儀式可以被視為「社會文本」(social text)，也可以從不同社會紀錄和記憶方式中去認識、理解和分析這些宗教儀式，但是，儀式首先應被視為一種「行佛」的實踐，而其「社會文本」本身就包含著社會實踐的意思。所以，實踐構成儀式的基礎性特徵。為此，人間佛教之儀式行為，不但是一個社群的具體意識的表現，具有整合社會的功能，而且也是個人對社群的一種溝通與聯繫；通過人間佛教儀式活動的參與，往往使一個人在神聖性和世俗性的兩種象徵意涵的行為和模式中，獲得對佛教和社會的認知，並藉由此方面的種種認知概念，與所處的人間社會達成溝通和整合。

通過這樣的溝通與整合，「人間佛教的精神，是要我們把別人融入到自我之中，彼此不對立，人與人不是兩個，所有的眾生都有一體的關係，覺得這個世界一切都與我有關連。我們認為佛陀證悟的緣起中道，就是人間佛教的真理，我們把它傳承下來，就是人間佛教的信仰。」<sup>32</sup>

於是，人間的佛教信仰和五戒十善等宗教儀式，就成為了「社會統一性」的「兩翼」。社會整體作為一種「社會的必備條件」；而宗教儀式就是「創造這一社會整體不可或缺的因素」。儀式是屬於社會化的、群體認可的重複行為和活動，它對社會秩序的穩定和

---

32. 2015年12月27日，星雲大師在佛光山傳燈樓三樓會議室，於第三屆人間佛教座談會綜合座談中，發表〈我對人間佛教的體認〉一文。

人間佛教的神聖性與社會性——以星雲大師的佛教思想為中心

道德形象的塑造，起到了其他許多社會活動無法替代的作用。<sup>33</sup>

可以說，星雲大師所創建的佛光山人間佛教模式，正是憑藉這一信仰共同體，佛光山人能夠與其他社會成員彼此交往，進而在這些佛教儀式與社會生活的運作中，訓練群體參與技能、自我管理、服務人群及身分認同的基本方法。所以，「……如果和尚將他們對當地寺廟的效忠擴及到全國性的佛教運動——凡此皆可視為效忠範圍的擴大。在這個意義上，又何嘗不是對政治現代化的貢獻呢！」<sup>34</sup>如同星雲大師所說：

在我們認為，生命是個體的，但是這許多個體也是統一的，也是有關連的。所以，在人間佛教的信仰裡，沒有時空的對立，也沒有生死的憂慮。我們所求得的，在消極上說，沒有恐怖，沒有顛倒，沒有沉淪，不會破碎；在積極上，生命可以更幸福、更安寧、更平靜、更自在、更解脫。到最後，人間佛教的人生、生命都是在歡喜裡，都在無限的時空裡，都在無限的關係成就裡。但這一切，都要在人間佛教的信仰裡才能獲得。



33. 彭兆榮：《人類學儀式的理論與實踐》，北京：民族出版社，2007年，頁74。

34. 塗爾幹著，汲喆等譯：《亂倫禁忌及其起源·論宗教現象的定義》，上海：上海人民出版社，2003年，頁103。