

人間佛教與多元現代性 以星雲模式為中心的探討

韓國茹
南開大學哲學博士
中國社會科學出版社編輯

中文摘要

現代化絕不是一個現代性逐漸代替傳統性的單線發展的歷程，而是現代性與傳統文化對話、交流和互相重新建構的複雜的過程。中國社會以及佛教在現代化的進程中，面臨著兩個方面的挑戰：第一，中國社會和佛教自身的現代化轉型，要繼續在理性的啟蒙下，在功能上全方面地適應現代化的進程；第二，在現代化已經呈現出其自身具有的矛盾性和困境的視野中，佛教以及其他的中國文化要發揮其精神性和宗教性的因素，引導、規範甚至局限現代化的衝力。星雲大師所提倡的人間佛教模式，是佛教現代化的一個典型的範式，很好地處理了佛教自身的現代化轉型與現代性的矛盾之間的張力，為多元現代性的發展提供了範例。

關鍵字：現代化 多元現代性 人間佛教 對話



Humanistic Buddhism and Multi-Modernity: A Discussion Based on the Hsing Yun Model

Han Guoru

Ph.D., Nankai University & Editor, China Social Sciences Press

Abstract

Modernization is by no means a linear progression from tradition to modernity. Instead, it involves a complex interaction in which modernity makes dialogue and communicates with tradition and reconstructs each other. There are two main challenges that confront Chinese society and Buddhism in the process of modernization. First, the transformation of Chinese society and Buddhism has to adjust to modernization as well as retaining the enlightenment of reason. Second, modernization has already exposed its inherent contradictions and dilemmas. In view of this, Buddhism and other Chinese cultures should exert their spiritual and religious influences to guide, regulate, and even restrict the impulse of modernization.

The mode of secular Buddhism proposed by Venerable Master Hsing Yun is regarded as a typical paradigm in the modernization of Buddhism. It better deals with the tension between the modern transformation of Buddhism and the contradictions posed by modernity, providing a model for the development of multi-modernity.

Keywords: modernization, multi-modernity, Humanistic Buddhism, dialogue

前言

鴉片戰爭以來，中國知識份子念茲在茲的都是中國的現代化。李鴻章、張之洞等洋務派知識份子，面對西方船堅炮利及其文明對我國、我族的巨大威脅，提倡並實踐中體西用的文化理念，把形而上與形而下分作兩層，用中西文化分別對治社會生活的各個層次和方面。戊戌變法運動總結洋務運動的經驗教訓，著眼於政治層面的變革哉社會整體改革過程中的重要先導作用，主張採用西方的君主立憲政體，來改革中國的社會，乃是中國現代化的前提、基礎和保障，對西方政治制度採取拿來主義的態度。

辛亥革命時期的知識份子，也主要是從政治制度的層面，來尋求中國社會的現代化變革之路，只不過辛亥時期的知識份子，大都站在民族主義的立場，反對清王朝的統治，在民族獨立的基礎上，追求中國政治上的民主和國計民生上的現代化。到了後來的新文化革命時期，當時的知識份子明確提出了，民主與科學兩面大旗，並且以激進的方式要求變革國故，批判傳統文化，同時把現代化等同於，政治上的民主制度和科學技術推動下的社會生活的現代化和進步。從此以後，關於中國的現代化，中國傳統文化以及西方現代化之間的關係的討論更加廣闊，逐漸在知識份子中間出現了一些分化。

其中以現代新儒家為代表的保守派，努力在傳統文化與現代化之間尋找契合點，而且宣導中國傳統文化可以開出自己的現代化傳統，如牟宗三提出的「良知自我坎陷說」，即良知這一道德實踐理性自我坎陷，或自我否定而為思辨的理論理性，由思辨理性而實現政治上的民主制度，與社會生活中的科學化，從而由中國傳統文化順取地開闢出中國社會的現代化。以無政府主義以及自由派為代表的西化派，則要求全方位地接受西方政治、經濟、思想等文化，否認了傳統文化與現代化之間，可能具有的正相關係。



新中國成立以前，可以說，中國現代化的問題基本上還是一個學理的問題，是一個西方社會發展的令人豔羨的事實，而且這也恰恰是中國最缺乏的東西。因此，那時的知識份子把許多的思考，放在了現代化的產生的學理上，思考中國的傳統文化為什麼沒有產生，如西方的現代轉化那樣的轉折，思考中國的傳統文化，與西方的現代化之間的關係，它能不能產生西方的現代化，以及它對於西方的現代化，在中國的發展是起到了阻礙作用呢？還是推進作用呢？等等之類的問題，從而確立了他們對於中國傳統文化，以及中國的現代化之路的觀念和思想。

從鴉片戰爭到新中國成立的百年間，中國的知識分子對於現代化是呈現一邊倒的趨勢，現代化成為了解決中國社會積弊與孱弱的唯一良方，因此，百年間知識份子爭論的並不是中國需不需要現代化，而是中國一定要現代化，問題在於要什麼樣的現代化，在於現代化過程中傳統文化的地位和作用等。

新中國成立前後，有幾個方面的原因促使西方的知識份子，過去對進步、發展的盲目樂觀、對現代化以及西方社會發展經驗的盲目的改變，開始了全面地對現代化的反思。第一，一戰、二戰以及期間的經濟危機等，西方的知識份子開始反思現代化在給西方帶來經濟發展以及政治民主的同時，所帶來的其它社會痼疾，例如大屠殺、工具理性的氾濫等。第二，二戰以後，世界共產主義運動的發展，馬克思主義理論者對資本主義制度，和資本主義自身矛盾的進一步揭露，進一步暴露了現代化社會的弊端，例如貧富差距越來越大等。第三，二戰後日本、台灣、香港、新加坡等亞洲四小龍的發展，以及八十年代以後中國大陸的崛起，促使中外學者進一步反思這些地區和國家的經驗，思考除了西方現代化的模式之外，是否還存在其它的模式。

這些客觀的變化，都促成了一個新的概念的產生：多元現代性。所謂多

元現代性，是在強調現代化的普遍特徵、同質性的同時，更加強調各國現代化過程中的創造性，凸顯各國現代化之路的異質性和獨特性。這一觀念認為現代化的過程一方面是指各國政治、經濟、社會、文化以及個人在功能上與現代化相適應，創造性地實現社會以及個人等全方面的現代化轉型；另一方也指各國傳統文化，創造性地應對現代性的困境、矛盾，引導、規範甚至局限現代化的衝力，形塑各國的現代化過程，從這一點上來說，現代性不可能是單一的，而必須是多元的。這一點我們在下面將詳細論述。

至此，中國的知識份子對於中國傳統文化，與現代化之間關係的提問方式也產生了變化，從中國傳統文化能不能以及怎麼樣產生現代化的問題，轉變成了中國傳統文化與現代化的調適與對話，以及在此意義上的，中國傳統文化與現代化的重構。

本文就將探討在變化了的現代化的語境中，人間佛教與現代性之間的互構。

一、現代性及其困境

（一）複雜的現代化理論

如果說有一個概念，在20世紀至今的時段中，引起了諸如哲學家、社會學家、經濟學家、政治學家以及心理學家等持久而集中的探討，並且至今見仁見智，在諸如起源、特徵以及利弊上都沒有一個統一的結論，那麼這個概念無疑應該是現代化的概念，以及與之相關的現代性的概念。這兩個概念不僅關涉到自16世紀¹以來，全球範圍內的社會變革的現實，並且關涉到人們對於自身所處的世界的理解，在全球化的21世紀中顯得更加重要。

對於現代化的理解，在眾多的哲學社會科學領域，都是一個熱點問題。



正如周憲所說：「現代性本身是一個複雜的歷史進程，而我們對它的認識也各有不同。……諸種說法，在相當程度上揭示了現代性概念的巨大包容性和含混性。或許我們可以這樣來形容，現代性就像一個工具箱，種種診斷分析現代問題的工具均可以裝入其內。現代性又像是一個萬花筒，旋轉角度，它可以不斷地變幻出，現代社會和文化的種種面相。因此，對現代性本身的討論，就不應該追求某種唯一的、單一的答案，因為現代性概念本身就是多元的、多義的和多重的。」²我們可以從很多的視角來關注這一問題。

從現代化的起源來看，正如前面講到的，學界至今並無統一的觀點，最為流行的觀點認為現代化「始於16世紀和17世紀的科學革命、英國17世紀和法國18世紀的政治革命，以及18世紀末和19世紀初的工業革命」；³但是從現代化至今所涉及的民族國家來說，現代化無疑又是全球化；⁴從人們對現代化的理解即現代化理論來看，則經歷了現代化即西方化、⁵現代化即工業化、⁶現代化即合理化、多元現代化以及後現代化等不同的階段；從現代化所具有的獨特的特徵來看，現代化的社會顯然具有不同於傳統社會的現代性，這一現代性並不局限在現代生活的某幾個方面，而是深入到社會生活的各個方面，也就是說現代化對於社會的改變是徹底的和深入的；⁷從傳統文化與現代化的關係來看，有內生型現代化與應激型現代化；⁸同時，在注意到現代化帶給我們人類社會的巨大發展和利益的同時，也有不少學者注意到了現代化的隱憂、現代化與大屠殺之間的關係等困境、矛盾與弊端等等。

由於現代化理論的豐富與複雜，我們在此僅僅從一個角度來進行分析，即從現代性在現代生活的各個方面的表現，來探討現代性對於現代社會的意義，以及由此帶來的矛盾和困境。正如我們前面講到的，現代化的變革過程對於現代社會的影響是全面且深刻的，它不僅深深影響了諸如政治、經濟、社會等宏觀的社會運作方式，而且也深深地影響到了每一個人的生活方式，

包括每一個人的家庭生活、職業生活以及休閒生活，也影響到了每個人的世界觀、價值觀和人生觀，每個人理解世界人生的方式，以及衡量人生及事物的價值和意義的標準等，影響到文化的各個層面，審美、文學、藝術等，甚至還影響到了每一個人的內心生活。

現代化的變革過程，對於社會人生的影響有人歡呼之，有人敵視之，有人讚揚之，有人拒斥之。在下面我們將要詳述的現代性的相關方面，還是主要以現代化程度較深且廣的西方社會為物件，並從中區分出現代性的哪些方面具有普世價值，而哪些方面，則為西方社會所獨有，並在此意義上探討中國的現代性及其與佛教的關係。

（二）現代性的特徵

前面我們一再強調了現代化的進程是影響廣泛且深遠的過程，但是從傳統社會到現代社會的轉變，不是一個激烈的全盤的驟變，不是一蹴而就的，宏觀社會以及微觀個人的方面變化並不是整齊劃一的，並不是齊頭並進的。而且，即使在發達的現代化國家中，社會各個層面以及個人的各個層面的發展也不是平均的，有些國家在經濟方面，即工業化的程度上，更加深入一些，一些國家在民主政治方面發展得更好，一些國家個人主義更加突出等。同時，現代化的各個層面，也是在不斷的發展過程中的，以工業化為例，18世紀英國的工業革命，與20世紀晚期的工業革命，顯然具有不同的內涵。因此，我們只能分析現代化有代表性的典型特徵，即工業化、民主政治以及個人主義與現代化的人（以中產階級為例）；既不考慮各國的不同情況，也不考慮各個層面的歷史發展狀況。

關於現代化社會最無可爭議的特徵，或許就是工業化。正如前面講過的，在許多人的理解中，所謂現代化就是傳統社會向工業社會的轉化，在一



定意義上可以說現代文明是一種經濟文明，經濟領域在現代社會佔據著前所未有的地位。

在一般人的觀念中：「美國人，還有其他西方人，在一定程度上對社會科學家幾乎不屑一顧；他們確實把繁榮看作幸福之本，將經濟發展看作是其他社會進步的基礎——一個公正社會不可或缺的條件和優勢所在。我們漸漸地相信，只要能夠使經濟發展達到某個令人滿意的水準，所有其他的問題都會迎刃而解，因而自然而然地將經濟發展，作為我們關注和牽掛的焦點。」⁹

就現代民族國家的發展而言，世界上幾乎所有的國家都把經濟建設、社會發展放在了首位；對世界各國發展水準的評價，最為流行的判斷標準就是人均國民生產總值，根據這一經濟資料，我們把世界上的國家分成發達國家、發展中國家以及欠發達國家等。而國際上國與國之間的關係，也在很大程度上受制於經濟發展水準與商業貿易水準。工業化、經濟發展、經濟增長等在現代社會意識中佔據著重要地位，但是工業化是否就是現代化唯一的決定性的指標呢？在一個社會中如果沒有實現民主政治，沒有個人的現代化，工業化的發展是否可以持續，是否可以稱作現代化的社會？這一問題是非常複雜的。

如果說在現代化的發生發展過程中，特別是在那些內生型現代化國家的發展過程中，工業化與民主政治以及個人的現代化並不是同步的；如果說在現代化全球化的過程中，尤其是東亞國家的現代化過程中，工業化與民主化更加不是同步的；那麼這些現象究竟意味著什麼？我們認為工業化、民主化以及個人的現代化等，現代化的幾個最主要的特徵，在每個民族國家具體的發展過程中會出現，而且必然會出現不同步的現象，或許現代化的某些特徵乃是西方社會所獨有：

反映西方化觀點的一個極端事例，是十九世紀中國知識份子，圍繞著是否可以不要基督教，而能建成鐵路所展開的辯論——因為已經建成鐵路的國家，全是基督教國家。我們現在知道的答案是沒有基督教（或民主制）也能夠建造和經營鐵路，不過不能沒有，現代工業所必須的其他一些特徵：科學和技術知識，為某種特定的目的，而動員大量資源的能力，以及與農業社會中通常的工作習慣顯然不同的工作習慣。如果一個社會為了人類福利，而要利用知識的進步，那就必須具備某些特徵，但是，這些特徵並不一定要包括，西方社會所採用的所有制度。¹⁰

但是，這三個方面（或者說現代化的諸多特徵方面）之間，不僅存在著選擇性的歷史性共生關係，而且存在著選擇性的邏輯性共生關係，即從邏輯上講存在著潛在的、自發的相互之間，互相促進共同發展的關係。也就是說，雖然在國家政策層面，我們可以首先實現工業層面、經濟增長層面的現代化，但是，這一層面的改變，悄悄地、自發地但是也是必然地帶來一些社會變革，例如對於傳統的家庭結構、對於人們的價值觀念、對於人們的社會期望等，個人的現代化以及政治的現代化，或遲或早都會實現。其中，我們可以做的是利用我們的傳統文化，儘量減少現代化的弊端、局限現代化的衝力。

關於民主政治方面，在托克維爾的時代以至現代，美國的民主都可以說是民主政治的典型。這種政治制度擺脫了封建社會中，以權威和神意來理解人類政治生活的思路，在那種思路中，權力來自神聖的上帝或上蒼，人類的政治活動，是替上帝或上蒼管理民眾，榮耀神；民主政治把人類政治生活，以及政治制度的根基，立於人類的理性和人類的福利之上。這是政治領域的世俗化與祛魅。民主制度的設計者毫不隱諱民主制度的弊端和缺點，毫不隱



諱它來自人類理性的設計，距離至善之地很遠；但是同時認為，也只有在那種制度中，全人類的最大福利才有可能得到保證。

在托克維爾看來，美國的民主政治的根本特徵就是人人平等。「隨著我研究美國社會的逐步深入，我益發認為身分平等是一件根本大事，而所有的個別事物，則好像是由它產生的，所以我總把它視為我的整個考察的集中點。」並且認為平等和民主制度，是不可阻遏的人類的未來，而且是上帝的啟示。「如果說我們今天的人通過長期的觀察和認真的思考，知道平等的逐漸向前發展，既是人類歷史的過去，又是人類歷史的未來，那麼，單是這一發現本身就會賦予這一發展，以至高無上的上帝的神啟性質。因此，企圖阻止民主就是抗拒上帝的意志，各個民族只有順應上蒼給他們安排的社會情況。」「身分平等的逐漸發展，是事所必至，天意使然。這種發展具有的主要特徵是：「它是普遍的和持久的，它每時每刻都能擺脫人力的阻撓，所有的事和所有的人，都在幫助它前進。」

托克維爾理想的政治狀態是：「於是，我想像出一個社會，在這個社會裡，人人都把法律視為自己的創造，他們愛護法律，並毫無怨言地服從法律；人們尊重政府的權威是因為必要，而不是因為它神聖；人們對國家首長的愛戴雖然不夠熱烈，但出自有理有節的真實感情。由於人人都有權利，而且他們的權利得到保障，所以人們之間將建立起堅定的信賴關係，和一種不卑不亢的相互尊重關係。」¹¹以此為藍圖，托克維爾前後的現代化的政治理論家，設計了一系列的政治制度，確保權力結構的分化和政治參與的普及化。

成為現代的，進入現代的，不僅僅是世界上的民族國家，不僅是社會生活中經濟、政治、社會結構以及社會文化等方面，而且也指社會中的個人，指每個個人的特定的體驗，指每個個人的心理狀態以及精神狀態；也就是說，現代化在把我們變成現代化的主體的同時，也把我們變成了現代化的客

體。就個人對於現代性的體驗而言，波德賴爾做了大量的工作：「為了讓他那個世紀的男人和女人認識到自己是現代人，波德賴爾比19世紀的任何人都做了更多的事情。」¹²詩人班維爾曾經評價道：「他接受了現代人的全部，包括現代人的弱點，現代人的抱負和現代人的絕望。因而他能夠把美賦予其自身，並不具有美的各種景象，這並非由於他使得這些景象變得浪漫美麗，而是由於他闡明了隱藏在它們後面的那部分人類靈魂；他由此揭示了現代城市的令人悲哀，並且常常是悲劇性的核心。這乃是為什麼，他始終並將永遠縈繞在現代人的心頭，並在其他的藝術家們，不能感動現代人的時候，依然使他們感動。」¹³

波德賴爾所描述的現代人的體驗的中心就是短暫性、易逝性和偶然性，也即一切堅固的東西都煙消雲散了。關於現代人的精神理念方面，描述研究最多的無過於個人主義和自由主義，這一點我們就不再贅述。但是，關於個人的心理狀態的現代化的研究並不多，正如亞曆克斯·英克爾斯在《現代人的模型：理論和方法問題》一文中指出的：「在現代化研究的兩個主要課題裡，對機構的研究受到的注意遠遠超過對個人的研究。確實，一種保守的估計是，在機構方面，研究經濟和政治現代化的重要著作，比研究個人現代化的著作，在數量上為二十比一。」¹⁴

正如有些學者所言：「落後和不發達，不僅僅是一堆能勾勒出社會經濟圖畫的統計指數，也是一種心理狀態。」¹⁵在現代化的進程中，科學技術的成果可以引進，工業化的組織可以效仿，政治制度可以學習，但是人的心理狀態、人的精神狀態卻是不可以移植的。人的現代化可以說是其它方面現代化的前提。在英克爾斯的現代人的模型中，現代人要具備如下一些因素：首要因素是樂意接受新經驗，並對革新和變革持開放態度；其次，則是可以對不同的見解積極地作出評價；第三則是在時間上可以展望未來，而不是迷戀



過去；第四控制自然以及人際關係等方面的功效感等十二個要素。綜上，顯然個人的體驗、精神理念以及心理狀態的現代化方面，都存在著諸多隱憂。

最後，我們可以根據上述現代化的工業、政治以及個人的心理等的要求，總結一下現代化進程中，一個特殊而且非常重要的群體，即中產階級。有人甚至認為，中產階級的出現是現代化在社會階層中的重要標誌。中產階級的生活方式，在一定意義上，可以代表現代化進程中，大多數人的生活方式。對於中產階級來說，最重要的概念可能就是「工作」。「雖然現代的白領工人，並沒有建立任何明確的工作哲學，但是他們對工作的感覺體驗，卻左右著他們的滿足感和挫折感，影響著他們的生活基調。不管其工作的效果是什麼，也不管他們對此瞭解與否，他們都是工作這種社會活動和他們自己，以及其他對之賦予的含義之間，交互作用的產物。」¹⁶

「工作」無疑具有現代化的屬性，是現代化的進程中出現的。在西方，在現代以前，工作通常是與肉體的需求，聯繫在一起的，因而也通常是與罪孽聯繫在一起的，並不具有積極的含義。而在現代化的進程中，工作被賦予了神聖的意義，是人類的天職，而這一屬於天職的工作概念，在現代化的早期階段，佔據了資本家或企業家的核心價值觀。但是，在21世紀的現代社會，工作的含義又發生了變化，它與休閒一道變成了中產階級的生活方式的核心理，而且關於對工作的滿意度、工作的目的等等的態度，都發生了很大的變化，這一點我們下面再論述。

（三）矛盾的現代性

現代性在給人類帶來政治和社會上的自由、經濟上的富足以及個人自我實現的空間的增長等利益的同時，也給人類帶來了諸多的災難。這一點已經成為所有現代化理論家的共識。所不同的在於，有人因此拒斥現代化、敵視

現代化，有人因此而尋求對現代化的完善。關於現代性給人類帶來的諸多大災難中，諸如現代化與大屠殺之間的關係、現代化對自然環境的破壞、民主政治自身的不足、工具理性的普遍運用帶來的弊端等等，已經有很多的著名學者進行過論述。本文就不再贅述。

我們關注的是中產階級的生活方式中，透露出來對於人的理解的平面化、狹隘化與單向化。前文我們講過，現代化的進程中，工作成為了中產階級不可擺脫的命運。那麼這一工作的性質與傳統的工作，有什麼本質的不同呢？

米爾斯在其《白領——美國的中產階級》一書中區分了兩種不同的工作，一種是手工藝人的理想的工作模式，一種是中產階級所從事的工作模式。就前者而言，工作與創造性、生活以及休閒密切結合在一起，並且手工藝人可以自由地安排他自己的工作、休閒等生活中的一切時間和計畫，其工作的最終產品也完全由他自己掌握。

與此相對應，工作對於現代人來說，具有三種意義。第一，是新教意義上的作為天職的工作，是信徒由之獲得拯救和救贖的唯一來源。「他們把工作看成是秘而不宣的宗教要求；從工作中得到的滿足，不是活動和經驗中固有的東西，而是宗教性的報酬。通過工作，人們取得了宗教地位，並保證自己屬於上帝的選民之列。」¹⁷第二種則是文藝復興時期，人們認為的工作本身具有內在的價值。工作本身而不是別的給工作的人，帶來了滿足感、自我實現感和成就感。「這種工作以——體力和腦力運用——工作過程本身的手工藝技能為中心，它認為工作的原因在於工作本身，而不在於其他的什麼秘密領域，或是工作的結果。不是收入，不是解脫的途徑，不是地位，也不是凌駕於他人之上的權力，而是技術過程本身給人們帶來了滿足。」¹⁸



在現代社會中，這兩種意義上的工作，對於白領即中產階級並不具有實質的意義，也就是說中產階級工作的意義，即不是把它當成了宗教救贖的唯一手段，也並不把其當成成就感與創造性的來源與表達方式。相反，對於大多數21世紀的中產階級而言，工作在普遍意義上並不能帶來滿足感。

雖然英爾克斯認為：「工業活動不僅可以，而且在世界上的許多地方。實際上已經對經歷過工業化過程的人，發生了教育和解放作用。我們覺得它能夠提高他們的創造性，擴大他們的社會參與，甚至增強他們的個人價值感和尊嚴感。」¹⁹但是我們認為，他考察的更多的是發展中國家，工業化過程中一些工人的狀況，對於中產階級而言，工作可能僅僅是其不得不採取的謀生手段，工作只是為了閒暇作準備，工作只是一種宿命，是不得不忍受的痛苦。

對於大多數的中產階級而言，他們的工作具有以下幾種特徵：他們的工作時間、性質完全不由其本人掌握，而是被涵括進一個更大的計畫之中；他與他所生產的產品異化，產品不歸屬於他所有；他日復一日地從事著，相同的低於其智力水準，和能力水準的同樣的操作，充當著操作手的角色，工作中毫無創造性可言；他的人格、心理、精神等都被量化為能否從事某種工作的資格，被利益化等。因此他的工作本身毫無意義可言，他的工作與他的生活出現了嚴重的分裂，他生活的意義不能從工作本身來尋求。

正如亨利·柏格森所言：「我們生活中的大部分時間，都是在我們自身之外度過的，除了我們自己的幽靈、無色的影子以外，幾乎感覺不到我們自己的任何東西。因此我們是為外部世界，而不是為我們自己活著的。我們談話，但沒有思想，我們在別人的操作下行動，而不是自己決定如何行動，但是只有自由地行動才能使我們重新擁有自我……。」²⁰

因此米爾斯說：「工作和閒暇的分離以及閒暇在現代人的奮鬥意識中，具有越來越重要的意義，這兩件事貫穿於20世紀美國的全部歷史當中，它影響了人們對工作意義的感受，並樹立了世俗的目標和夢想。」²¹閒暇在現代中產階級生活中的地位越來越重，這一點可以從工作日以及工作時間的減少，假期的增加得到證明。但是，正如米爾斯所言，中產階級在其閒暇時間，樹立的是世俗的目標和夢想，是諸如旅遊等消費主義的。

因此，如果中產階級在現代化的社會中，必然佔據著人口的大多數，那麼中產階級的生活方式，在現代社會中必然具有典型性。那麼這一典型確實是把人的整全的生命平面化、平庸化、狹隘化以及單向度化了。除了理性上的驕傲，人類失去了其靈性與感性上的高度、深度與廣度。從高度上來講，現代人是真正的流浪兒即游魂，正在經歷著與生命的本源的疏離，並且淡漠著這種疏離感，把其置於人生的邊緣或者驅逐出人生之外。

從深度上來講，現代的精神心理學已經可以探知人類的意識，甚至是無意識的各個層面，但是人類仍然飽受著分裂等精神煎熬，無法在現世獲得心靈深處的寧靜與安詳，無法取得整全的生命所獨有的統一與喜樂；最後從廣度上來講，個人主義所帶來的固然是自我實現、自我自由的擴張，但是同時也帶來了自我的萎縮，導致自我無法與自己的同類獲得和解，無法在與自己同類的交往中獲得意義與秩序感。

現代化的進程中，出現的中產階級的這一生存狀況，是現代化的必然產品，也是現代化不可化解的矛盾，因此所有現代化進程之前存在的，並且遭到現代化衝擊的偉大的精神性宗教性的傳統，在人類自身、人類社會以及自然面臨著現代化的矛盾與困境的威脅下，必然會與現代性對話，實現二者之間的重構，而不是單方面的傳統文化，在功能上對於現代化的適應和調適。佛教也不例外。



二、人間佛教與多元現代性

前面我們講過，現代化的進程，並不是現代性逐漸膨脹，從而取代傳統性的過程，相反，現代化的進程，是傳統文化與現代性互動的過程，這一互動，一方面要求傳統文化本身的現代化轉型，為現代化的進程進行啟蒙與理性的論證；另一方面需要傳統文化中的精神性與宗教性的成分引導、規範甚至限制現代性的衝力，使人類自身保持其高、廣、深的整全生命形態，使人類社會更加合理化、更廣大的人民的利益有所保障，使人類可以與自然環境和諧持續發展。正是在不同的傳統文化與現代性的對話與互構中，多元現代性的意義才能夠彰顯出來。

星雲大師的人間佛教思想，正是傳統文化與現代化的這種緊張關係的體現。大師一方面繼承了太虛大師等前輩的問題意識，努力使佛教在功能上適應現代化的要求，尋求佛教本身的現代轉型；另一方面根據現代社會，呈現出的種種現代性的弊端、困境與矛盾，努力從佛教文化的精神性，與宗教性的文化傳統中尋求解決之道，引導現代社會朝著更加健康、更加繁榮、更加完美的方向前進，在現代化與佛教的對話與交流中成就佛教的現代化與多元現代性。

（一）佛教的現代化轉型——星雲大師的人間佛教模式

近代以來，中國的知識份子，對於現代化，是抱著滿腔的熱情，積極地歡迎並努力地實踐著，星雲大師也不例外。他認為：「『現代化』這個名詞，代表著進步、適應、成功、光明、自由、民主的意思。……全世界不管在政治、社會、經濟、軍事各方面，不管如何傳統，但大家都能有一個共同的認識，只有在『現代化』之下，人類才能生存、幸福。」²²在星雲大師看來，現代化可謂是全人類的未來所在。

綜觀星雲大師的著作，可見大師大概是從以下三個方面來理解現代化的，首先是民主、自由、平等、進步等，這些現代化的精神或現代化的理念層次，對於這一層面，星雲大師基本上持讚揚與接受的態度，並努力重新闡釋，佛教的思想使其與這些理念相適應、相融合；其次，關於科學技術方面，對於這一層面，於醫學的進步以及一些可以提高人們的居住、教育等基本生活水準的科學技術進步，大師也是支持和讚揚的，並且提倡利用科學技術手段傳法；最後，是關於現代化的經濟事業方面，雖然在政治方面，星雲大師提出了「政治是一時的，信仰是永久的；信眾可以參與憲法中的政治活動，僧眾只可『問政』而『不干政』」；²³但是，在經濟、財富以及佛教事業方面，星雲大師的思想一直是開放的、積極的和作為的。

關於佛教現代化的必要性，星雲大師有著清晰的問題意識：

假如有人曾到過佛光山，看到佛光山各方面的設備，不知道有什麼感想？或許有人會覺得佛光山和其他的寺院不一樣，充滿現代化的氣息。住在山上的職事和同學們，不管是新來參學的，或者是居住很久的人，大家一定也有同感，佛光山的一切很現代化。

將佛教推向現代化的新紀元，是我們歷年來努力的方向，雖然我們的宗旨、目標，不一定皆能為社會上的大眾所體會，但是要把佛教的真理廣大地傳播給社會，讓現代的人們欣然地接受，佛教走上現代化，是一條必然的途徑。²⁴

當然佛教現代化問題的提出，並不是星雲大師開始，他自己也坦誠自己是繼承了前輩大師，尤其是太虛大師「打開山門、走進社會」、「佛教要下山去」以及「佛教要大眾化、通俗化、文藝化」的思想，在現代化的語境與社會中，尋求佛教的生存之道。星雲大師認為，在佛教的發展過程中，佛教



都會因應時代發展的需要，以與各個時代相適應：

現代化的佛教乃是本著佛陀慈悲為懷，普化眾生的心願，本著歷代祖師，尤其是太虛大師的主張，吾人只不過在此稍盡綿薄之力罷了。根據印度出土的遺跡，佛陀住世時所住的精舍，不管在衛生、通風等設備，都有相當的進步，達到當時的「現代化」。翻閱中國佛教史書上的記載，北魏時代置有僧祇戶、僧祇粟，以解決人民的饑饉；唐代設有悲田院、療病院、施藥院等福祉設施，以救助孤苦疾病的人。

佛教要因應每一個時代的需要，以最巧妙的方便，將佛陀慈悲的精神普示於社會，也就是要「現代化」於每一個時代。因此，我們提倡佛教現代化並不是創新，而是復古，把過去諸佛、大德的教化，以現代人熟悉，樂意接受的方式，揭櫫於大眾而已。²⁵

下面我們從幾個方面來闡釋星雲大師在佛教現代化方面的貢獻。

1、佛教現代化的方向和目標——人間化

半個世紀以前，承繼佛陀的本旨以及太虛大師的思想，星雲大師認為佛教現代化，即佛教的人間化，即強調佛教的人間性。星雲大師認為，強調佛教的人間性並不是他的創新，而是佛陀的本懷。因為佛陀是歷史上有據可查的真實的人物，於2500多年前誕生在印度的迦毗羅衛國，不是來無影去無蹤的神仙，也不是基督徒心目中的上帝，而是出生在人間，修行在人間，成道在人間，因此，佛陀是道道地地的人間救世主，佛教也是道道地地的人間佛教。佛教講六道輪回，佛陀不在其他五道修行自有其深意在，即重視佛教的人間性。

那麼，既然從佛陀以來，佛教即是人間的，為什麼還要建設人間佛教呢？就是因為，佛教在現代的社會中出現了弊端，違背了佛陀的本旨，佛教與社會之間出現了斷裂：

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。²⁶

因此，佛教由隋唐時代積極投入社會，救度人們痛苦的盛世，而沒落至關山門的佛教，保守退避的山林佛教。餘波所及，影響至現代，佛教度化群機的功能無法發揮，遂成為社會人士嗤之以鼻的對象！²⁷

因此，在星雲大師看來，唐晚期以來，由於政治等的原因，佛教與社會的聯繫被切斷了，而淪為少數人修身養性之所，佛教之於社會所能起到的救助民生、淨化民心、淨化社會等等的功能都喪失了。因此，導致了社會上對於佛教的認識也趨於狹隘化，妨礙了佛教在現代社會的發展和傳播。

人間佛教就是要在佛教與社會之間重新建立聯繫，使佛教繼續為社會大眾服務，繼續在社會大眾的生活中發揮作用。

人間佛教重在對整個世間的教化。一個人或一個團體，要能夠在政治上或在經濟上對社會有所貢獻，才會被大眾所接受；同樣的，佛教也一定要與時代配合，要能給人歡喜，給人幸福，要對社會國家有所貢獻，如此才能有存在的價值，否則一定會遭到社



會的淘汰。²⁸

在上述引文中，星雲大師運用效用論、功利主義，或曰工具理性的思路來論證佛教現代化的思路、目標和方向，人間佛教改革的目標，就是使佛教人間化，人間化也即是佛教要利於人間、益於人間以及有用於人間，這一論證本身就充滿了現代化的意味。眾所周知，工具理性的思維方式，是現代化的標誌之一，在前現代社會中，人們偏重於就事物的本質、事物自身的價值來衡量一個事物，而在現代社會中，人們比較側重於事物之間的功用，來衡量一個事物的價值。星雲大師不僅認為佛教之能否在現代社會繼續存在、發展和光大關鍵，在於其對社會國家有無貢獻，而且認為一個人的生命是否有價值，也在於個人對社會國家是否有所貢獻：「人要給人利用，才能創造價值；人要學習活用，才能留下歷史。」²⁹「生命是一種活著的、會動的、會生長的、有生機的、有用的東西，假如沒有『用』，就沒有生命力了。」³⁰

所以，星雲大師的人間佛教非常重視利他的思想，所謂的效用就是對他人、對國家、對社會、對信仰等等有所貢獻、有所助益。因此，人間佛教也是自利利他的佛教。這一點，不僅是佛教現代化的要求，也是佛教本身就具有的特徵。星雲大師認為，不先福利人間，就不能了脫生死、成佛作祖。

遺憾的是：佛教裡一直重視出世思想，忽視人間事業。假如一個二、三十歲的青年出家，從出家的第一天開始，師父就急急忙忙的要他了生脫死，好像人一出生，就應該忙死。生的問題尚未解決，怎能忙死？就是《彌陀經》鼓勵人念佛往生，也是「不可少福德因緣得生彼國」，哪裡說有不先福利人間，就能了生脫死？佛陀所以成佛，也是要在人間「三祇修福慧，百劫修相好」。人間事業未能建成，人間佛教未能莊嚴，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？³¹

星雲大師還從人的現實生存和生存意義上，來論證利他的重要性。每一個人的生存都不是一個單獨孤立的事件，需要外界各方面的機緣，「所以生命的意義，它需要前面加持的因緣，讓我們繼續生長；也需要後面推動的因緣，讓每個人的生命在無限的大我裡，互相增進彼此無限的福祉」。我們的存在，都是互為因緣的。因此：「人生在世，是多少人給了我存在的因緣，所以我們也要給人家一些因緣，讓他們的生命也能存在、活下去。」「所以生命的意義，就是要創造生命，就是要給人一些因緣，讓別人的生命存在，我們也將在這個大我的生命裡，得到很多的好處和利益。」³²

概括來說，星雲大師認為現代化，是全人類未來幸福生活的必經之路，佛教的現代化轉型——人間佛教也是佛教在現代社會發展壯大的必經之路，而人間佛教就是要使佛教在社會人生中重新發揮作用，在重新闡釋佛教教義的基礎上，使佛教在功能上更加適應現代社會。

2、佛教教義的現代化——以戒律的現代闡釋為中心

為了適應變化了的現代社會，星雲大師依據佛陀的本懷，直承佛旨，對佛教的許多教義進行了現代闡釋，「到了20世紀，由於佛教徒的覺醒，佛教回歸到傳統的根本教理，而作現代化的適應」。³³星雲大師按照人間佛教的藍圖重新闡釋了戒、定、慧三無漏學，重新闡釋了佛教的慈悲主義，闡釋了四聖諦等。例如，在普通人的心目中，佛教講苦集滅道，說人生是苦，星雲大師認為，人生不僅有苦的一面，也有喜樂的一面：「我們信佛教，是來追求幸福快樂的，並不是來找痛苦的」，佛教所說的苦，在現實的世間是現實存在的，是對世間的準確的認知，但是我們要接受它，並從而經得起它的磨



難，超越它，使它成為我們修道的增上緣，它本身絕不是目的；³⁴又如佛教三法印中說，人生無常，星雲大師認為無常不僅具有消極的意義，代表著美好的，會變成醜惡的，同時，無常也具有積極的意義，醜惡的也有變成美好的無限可能性：「因為世間是無常，一切都不停地在變化，在變化中，壞的才能變成好的，惡的才能變成善的，凡夫也才能成為聖人。我今天在這裡特別呼籲，不要把出世的思想，完全加諸於每一位佛教徒身上，讓他們有消極、厭世的想法，我們應該把樂觀、喜悅的佛教，來增進他們的幸福、增進他們的道德、慈悲，使他們的生活更加美滿，這才是真正佛陀示教的真諦」；³⁵又如佛教講空，星雲大師著重強調了空不是無，而是空有不二；又如以前的佛教著重了生脫死，星雲大師認為佛教要從重生死的佛教，轉化成重生活的佛教；又如星雲大師說：

現代是一個宣導民主、自由、平等的時代。實在說，佛教的皈依三寶，就是皈依人人和佛陀共有的佛性，這就是民主的精神；受持五戒，就是對人的尊重，不任意侵犯，這就是自由的意義；眾生權的提倡，是因為諸佛與眾生一如，一切眾生都能成佛，這就是平等的主張。³⁶

也就是說，星雲大師根據他對現代社會，以及現代人的理解，對傳統佛教的很多觀念，進行了現代性的闡釋。星雲大師關於佛教義理的現代化，闡釋的論述非常豐富，在此，我們主要以其關於戒律，就是自由的現代闡釋為中心，輔以僧信平等、男女平等，來管窺大師的思想。

在佛教中，戒律是僧信二眾的行為規範。佛祖針對不同的人，制定了不同的行為規範，比丘二百五十戒，比丘尼三百四十八戒，沙彌（尼）十戒，式叉摩那六法戒，居家信眾也要受持五戒、八關齋戒，菩薩六重四十八輕戒等等。佛陀制定戒律最根本的意義，在於維持僧團的清靜和樂，進而確保「正

法久住」。星雲大師根據佛陀制定戒律的本懷，和基本精神重新解釋了佛教的戒律，使其與現代社會更加適應和融合，使佛教戒律具有了現代意義。

五戒乃是佛教的根本大戒，對於前四條大家一般沒有什麼疑問，但是對於是否把不喝酒列為其中之一，大家就存在著很多疑問。星雲大師首先從性質上區分了，飲酒與殺、盜、淫、妄的區別。佛陀制定的戒，從本質上來說可以分成兩類，並以此論證不飲酒乃五戒之一的必要性：「如果本質上是罪惡的行為，稱為『性戒』，例如殺生、偷盜、邪淫、妄語等行為，無論佛教是否制戒，國家是否訂法，在倫理的本質和秩序上，都為天理所不容，都是社會所公認的罪行，屬於性戒。如果本質並非是罪惡的，只是容易產生譏嫌，或誘發其他本質上是罪惡的行為，則稱為『遮戒』。例如飲酒本身，並不是罪惡，但是飲酒容易失去理智，轉而犯下殺、盜、淫、妄等惡行，因此列為四根本大戒之後。」³⁷

其次，星雲大師還經常把五戒之不飲酒，解釋為不吃刺激性的食物以及不吸毒等，更加具有現代意味的意涵。最後，星雲大師認為戒律的根本精神就是不侵犯，而不侵犯也就是自由：

一般人提到佛教，總認為信仰佛教必須受戒，於是這也不行，那也不能，很不自由。其實，佛教的戒律，其根本的精神是不侵犯；不侵犯而尊重別人，便能自由。譬如五戒中的不殺生，就是對別人生命的不侵犯；不偷盜，就是對別人財產的不侵犯；不邪淫，就是對別人的身體的不侵犯；不妄語，就是對別人名譽的不侵犯；不飲酒，就是對自己的理智不傷害，進而不去侵犯別人。

不侵犯別人，進而尊重別人，則自他都能自由；反之，凡是身陷牢獄失去自由的人，探究其原因，都是觸犯了五戒。譬如：殺



人、傷害、毀容，就是犯了殺生戒；貪污、侵佔、竊盜、勒索、搶劫、綁票，就是犯了偷盜戒；強姦、拐騙、重婚、妨礙風化，就是犯了邪淫戒；謾謗、背信、偽證、恐嚇，就是犯了妄語戒；販毒、吸毒、運毒、吸食煙酒等，就是犯了飲酒戒。由於犯了五戒，於是身繫囹圄，失去了自由，所以受戒也是守法，受戒才能自由；不受戒而行非法，國法也不會放過他，甚至因果道德也會制裁他，因此不要以為受戒是增加束縛，其實能夠受持五戒、真實認識五戒的人，才能享有真正的自由。³⁸

除了對五戒這樣的根本大戒，進行現代闡釋以外，星雲大師還從佛陀制定戒律的因緣，重新審視「小小戒」的作用和變革。首先，就佛陀制定戒律的行為而言，基本上都屬於「隨犯隨制」，也就是說佛陀在世時，根據不同的信徒，在不同的時期出現的不同的行為偏差，隨時制定與之相宜的戒律，因此，佛陀制定的戒律除了根本戒以外，還存在著很多的因時、因地、因事而宜的「小小戒」，「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」。³⁹例如，對於比丘與比丘尼相處的八敬法，雖然在佛陀的年代有其成立的理由，但是在現代世界顯然已經不符合時代的潮流，同時也有違佛陀本懷，所以在佛光山實際上已經廢除了。

其次，佛陀制定戒律並不是僵死不變的，而是「時開時遮」的。例如，屬於根本戒的不殺生，如果在「殺一可以救百」的情況下是可以開殺戒的。因此，「佛陀這種有『開』有『遮』的制戒精神，也可證明戒律並非不可改變，事實上是可以在因時、因地、因人而有所不同的」。⁴⁰「因此，今日佛教界，實在不宜再以佛世時的社會背景，來要求現代人，因為佛陀雖如法律專

家，他依當時印度的民情、風俗、文化等因緣制定各種戒律，但隨著時移事異，很多戒律已不適合時代的演進。」⁴¹

最後，星雲大師根據佛陀制戒的根本精神，重新闡釋了戒在人間佛教中的地位和作用。在傳統的佛教思想的闡釋中，都更加重視戒律的消極意義，即妨非止惡，而在星雲大師的解釋中，更為重視戒律的積極意義，即奉行眾善，饒益有情。「佛教的戒律不僅只消極的禁止做一切惡事（止持），更要積極地行一切善事（作持），也就是要淨化自己，利益他人，因此有時當作而不為者，也是犯戒，這是佛教戒律既單純又廣大的不可思議之處，也是實踐菩薩道的行者，應該把握的戒的真正精神。」⁴²因此，星雲大師強調，人間佛教中的「戒要能對人生、對未來有所增上」，「我們今天需要的是『應該這樣，應該那樣』」，⁴³只有這樣的佛教才能真正服務社會、自利利他，並且完成自己完滿的人格，昇華自己的心靈；也只有這樣的戒律才是真正意義上人間佛教的戒律。

星雲大師廢除不合時宜的小小戒，重新闡釋根本戒，以及詮釋戒律的根本精神，使人間佛教的戒律，從根本上已經可以適應現代社會，以及現代信徒的需要。

3、佛教事業的現代化——以經濟事業為中心

對事業的強調、對事業的實踐恐怕是星雲大師人間佛教思想中最獨具特色的部分。諸如文化事業、慈善事業、教育事業、醫療事業以及經濟事業，星雲大師都認為是人間佛教最為關注的事情。

人間佛教就是救度大眾的佛教，舉凡著書立說、設校辦學、興建道場、素齋談禪、講經說法、掃街環保、參與活動、教育文化、施診醫療、養老育幼、共修傳戒、佛學講座、朝山活動、念佛共



修、佛學會考、梵唄演唱、軍中弘法、鄉村布教、智慧靈巧、生活持戒，以及緣起的群我關係、因果的迴圈真理、業力的人為善惡、滅道的現世成就、空性的包容世界、自我的圓滿真如等等，這些都是人間佛教。⁴⁴

這其中，文化事業、慈善事業、教育事業以及醫療事業，乃佛教歷史上既已注重者，佛光山也積極地參與其中，辦大學，辦出版社，辦醫院，辦養老院，辦育幼院等都有聲有色，影響力頗大。但是，星雲大師的人間佛教模式中，最為突出的就是對經濟事業的重視與實踐。「我們希望的不光是佛教的慈善事業、文教事業而已，現代化的佛教事業，應包括工廠、農場、保險、銀行、公司，所謂工農商等，佛教寺院可以鼓勵信徒設立，僧信合作，為佛教經濟的發展，為佛教事業的現代化立一個楷模！」⁴⁵這一部分我們就以經濟事業為中心，說明佛教事業的現代化的表現。

星雲大師認為，佛教在歷史上、在國際上之所以被廣泛接受，原因之一就是佛教非常重視經濟事業；而佛教的現代化，也必須有佛教事業的現代化。「佛教從印度傳到中國、韓國、日本等地，能在當地社會普遍被接受，其中一個原因，是因為佛教能注重資生的貢獻，利眾的事業，幫助解決民生的問題。」⁴⁶「今天要提倡現代的佛教，我認為必須要有資生利眾的事業。」⁴⁶

要興利佛教的經濟事業首先要從根本上改變，以前佛教視財富和黃金如毒蛇的觀念。在普通人的觀念中，在苦行的僧人的觀念中，在一般的佛教徒的觀念中，財富和黃金與佛教似乎是水火不容的。星雲大師認為，要改變人們對財富的錯誤的看法，這一點也是有經典依據的。

（佛教）卻不重視信徒的富樂。佛教常鼓勵人往生極樂世界，一再強調極樂世界的快樂富有，走的地，是黃金鋪地；喝的水，是

八功德水；穿的衣，是自然天衣；吃的飯，是酥酪妙味。在極樂世界，可說物質豐富，生活享受到極頂了。可是，現實的社會裡，傳教的法師們卻叫人吃，要吃得不好；穿，要穿得不好。譬如，在佛教裡常聽人說那個人很有道德，穿，都穿得破破爛爛的；這個人很有修行，吃，都吃的一些壞了的東西。⁴⁷

要改變這種視黃金如毒蛇的片面的財富觀，正確理解財富在社會人生中的地位，一方面可以減少現代人接受佛教的阻礙，另一方面可以使佛教更加適應現代的社會，促進佛教的現代化轉型。星雲大師正確地認識到，現代科技、現代社會比以前的社會，更大程度地滿足了我們生活上的許多的需要，而對於這些物質上的富足快樂，我們應該享受，比如接受現代醫學所提供的保健養生，接受冷氣機電鍋等生活設施，一定程度上接受好的布料來做衣服等，這樣才更加符合現代人的心理狀態，符合現代社會發展的未來趨勢，也使佛教更容易為社會所接受。

「人在世間生活，少不了衣食住行等資生物用，此中沒有一項可以離開經濟；所謂『一錢逼死英雄漢』，可見金錢對人的重要。人類從蠻荒時代就懂得以物易物，後來走出蠻荒，經過畜牧、農業、工業，乃至到了現在的資訊、科技時代，無一不與經濟有關。可以說，人類的生活運作，其實就是一部經濟史。」⁴⁸所以是時候改變佛教界對財富的看法了，星雲大師說：

金錢不但是學道的資糧，也是一切佛化事業的基礎。佛學院、禪堂、念佛堂、學校、醫院、電台、雜誌社等，都需要金錢才能推動。所以，金錢並不完全是毒蛇，佛經所謂「淨財」、「善財」、「聖財」，只要是能善用金錢來弘法利生，其功德比裝窮學道更大，更有意義，更有智慧。



是以人間佛教應該重新估定財富的價值，只要是合於正業、正命的淨財，應是多多益善；只要能對國家民生、對社會大眾、對經濟利益、對幸福快樂生活有所增益的事業，諸如農場、工廠、公司、銀行等，佛教徒都應該去做。因為有錢並不可恥，貧窮才會招來罪惡。⁴⁹

但是，雖然對財富的觀念有所改變，這裡星雲大師並不是提倡僧信二眾，在個人生活上奢侈靡華，更是反對為了物欲的享受而非法斂財；而是提倡在合法、正業、正命的基礎上獲得淨財、善財、聖財，在開源節流的基礎上，在因果的基礎上，勤奮努力地獲得財富。另外，星雲大師強調佛教的財富只是在團體、在寺廟的名義上擁有的財富，他並不贊成僧眾個人擁有財富，不贊成個人私置產業，並規定了佛光人處理金錢的方法：

- 一、出家在家彼此不可有金錢的借貸。
- 二、為常住大眾積聚淨財，不為自己儲蓄。
- 三、不私自化緣，不輕易貪取檀越的供養，所謂信施，只是通過我們來做弘法利生的事業。
- 四、有錢，隨來隨去，會把錢用在佛教和大眾身上的人，才是會用錢的人。
- 五、假如為理想、事業、和計畫中的需要而儲蓄，應存在本山的小銀庫中，否則，即不合法。
- 六、假如本山大眾，不管任何人，而查詢某人在小銀庫中存款多少，或議論其長短，乃是干涉他人之行為，應提出糾舉。⁵⁰

財富觀念的改變，必然會帶來實踐的改變。在個人方面，星雲大師尤其強調工作的重要性，對個人而言工作中才有生命、有人緣、有財富：「一個人如果沒有工作，等於行屍走肉，沒有精神，沒有靈魂；一旦有了工作，才能發揮生命的潛力，表現出生命的價值，所以說工作才有生命」，⁵¹對社會而言：「工作除了提供生活所需之外，也是奉獻、服務、廣結善緣的最好修行」；⁵²強調謀生技能的重要性：「人生至少要有三張執照，例如：駕駛（汽車、開船、飛機、火車）、烹飪、水電、會計、電腦、打字、醫療、護理、教師、律師、代書、建築……。」「一個人要會講、會寫、會聽、會看、會想、會笑、會唱、會畫、會做……，全部都會最好，否則至少也要會得一半以上。」⁵³在佛教團體方面，則舉凡不違法的、符合正命的職業，均可參與，興建佛教的事業，實現人間佛教弘法利生、饒益有情的事業。

綜上，在佛教遭遇現代性時，星雲大師等人積極應對，使佛教在功能上更加順應現代社會和現代人的要求和趨勢，促進了佛教的現代化進程。

（二）星雲大師對現代性的反思——人間佛教與多元現代性的建構

自20世紀50年代以來，現代性的矛盾和危機已經充分地展露出來了，中外的知識份子都已經開始反思現代性。星雲大師也不例外，在提倡人間佛教，促使佛教現代化的歷程中，也注意到了現代化過程中出現的問題，並依據佛教提出應對的策略和措施。這不僅促使了佛教本身的現代化，也促進了整個中國社會的現代化。

傳統文化與經濟發展、社會現代化之間必須融合，才能保證經濟的持續發展，社會的有序現代化：

按韋伯的看法，經濟中的變化源自複雜的、本質上不可預測的精神變化，源自人們的信仰、信念、生活習慣和期望的變化。今



天，當東歐的前共產主義國家試圖在幾乎一夜之間轉向市場經濟時，韋伯的論點敲響了警鐘：因為市場不只是一種單純的經濟機制，它也是一種精神的表現，一種文化現實的表現，一種個體生活投射與預期的複雜集合的表現。

惟其如此，那些前共產主義插曲的，更為深思熟慮的觀察家們認為，在這些國家中，向現代市場體系的過度往好裡說，將是一個長期而痛苦的過程，也許需要好幾代人的時間，往壞裡說，則永遠不可能實現。如果老的精神狀態繼續存在，現代市場就仍然是一個沒有內容的形式，一個空殼，一種假象，一種導致另一類型虛假現代性，或者也許是偽現代性的新現代化策略（在社會主義的策略明顯失敗以後）。⁵⁴

真正的現代化，在任何領域都是同創造性（解決現存問題的首創方式，想像，發明等）相聯繫的，它排除了模仿，或至多給予它一種週邊角色，這同許多現代性或現代化理論家所認為的相反。惟其如此，我要說，人們不應只談論一種現代性，一種現代化方式或模式，一個統一的現代性概念——它內在地是普遍主義的，並預設獨立於時間與地理座標的普遍一致標準。如果現代性確實是創造性的——無論是作為經濟上的發展，還是處於可能性範圍的另一端，作為只是與見解通過不可預言的發現獲得增長——那它就只能是多元的、局部的和非模仿性的。⁵⁵

星雲大師一方面強調佛教的事業，認為整個人類歷史就是一部經濟史；另一方面，也深刻地認識到經濟的價值，不是世間唯一的價值，認為要重新評估經濟在現代的價值。「現在舉世都在關心經濟復蘇的問題，然而社會的經濟繁榮、工業進步，有時並不一定能帶給人們精神上的快樂。現在社會上

有太多『富有的窮人』，因為生活上沒有滿足感，心靈上沒有資源寶藏，所以大家其實應該重新評估經濟的價值。經濟並非只有金錢財物，舉凡健康、平安、和諧、智慧、慈悲、信仰，都是財富，因此希望全民不要只重視金錢世界，要注重精神愉快、心靈富有；要追求內心的安樂和幸福感，同時以勤奮、信義、道德、慈悲來提升個人的財富，繼而本著『同體共生』的觀念，發揮普世的價值，建設共有的胸懷，創造一個祥和、均富的社會，這才是我們應該努力的。」⁵⁶

正如星雲大師所云，在世間，我們不能只注重經濟發展、科技進步、醫學發達等，這些或許可以豐富我們的物質生活，增進我們精神的愉悅，提高我們的生活水準，延長我們的壽命，但是，並不能完全依賴這些來解決我們生命中的所有問題，甚至並不能實質性地，增進我們的快樂和幸福感。

正如前面所言，現代化在給予我們豐富的物質生活，和一定的心理健康、精神快樂以外，給我們的生命帶來的是平面化、狹隘化和庸俗化，例如，我們前面講到關於人的現代化的理論中，更多的是強調把人各方面的人格、技術、脾性，甚至道德水準都商品化了，都用來適應現代社會的要求，而忽略了人的整全生命的安頓，忽略生命的高度、深度和廣度。

星雲大師所提倡的人間佛教的模式，一方面在使佛教現代化，自覺轉變佛教的社會功能，使佛教與社會重新建立聯繫；另一方面，也針對現在社會所遇到的各種困境，從佛教的義理提出各種應對之策，諸如環保問題、倫理問題、社會問題、自殺問題、經濟問題、政治問題、女性問題、戰爭與和平問題、族群問題、宗教之間的問題、人生命運問題、家庭問題、青少年教育問題、應用管理問題、殺生問題、生命教育問題、安樂死、臨終關懷、身心疾病、宇宙人生、修行問題、喪葬習俗、民間信仰、素食問題等，關涉到現代生活以及佛教修行的方方面面的問題，都在星雲大師的視界之內；而且其



從佛教義理的視角，提出「同體共生」的自然、社會、人生的解決之道，對眾生平等的生權的提倡，應對現代社會而提倡廢除八敬法男眾女眾平等，佛教青年的成功立業之道等等，對現代性的困境，都提出了極富建設性的對治之道。我們以大師對臨終關懷，以及佛教寺院本土化的觀點，來論述大師這一方面的思想。

現代醫學、科技以及物質生活水準的提高，使人類的平均壽命大大延長，超過了以往任何形態的社會，這一點無疑是值得肯定的。但是，人的壽命畢竟還是有限的，有生，也就終於免不了死的結局。而人類往往是悅生厭死的。因此，在這大大的延長了的壽命中，要忍受的苦痛也就比以往多，特別是對於身患絕症的人來說，恐懼、害怕是不可免的，而親人眷屬的憂戚無奈也是不可避免的。而這其中關涉到人的尊嚴、人生的意義以及人生的真相的體認，這是現代科技、醫學以及豐富的物質生活，無論如何也安頓不了的，但是又是每一個人必須面對、必須忍受的事情。這就需要佛教能夠安頓病人和其眷屬的心靈，佛教如何能夠做到呢？星雲大師認為就是靠佛教的真理，佛教對宇宙人生的認識。

佛教從古到今，對於人生的生、老、病、死，一直是從教義上指導人們正確認識生命的本質、生命的實相、生命的意義、生命的輪回；希望從認識生死，進而坦然面對生死。⁵⁷

具體而言，在對生命的照顧上，佛教有自己的醫學經典，有醫術高明的醫僧，可以照顧病人。在「臨終關懷」這一新興學科興起以後，佛光山便立即接受了這一學科，積極地在其所屬的南華大學設立生死學專業，在其所屬的醫院等，設立「安寧病房」，積極地探討和實踐臨終關懷。星雲大師更認為，醫生的使命並不只是儘量延長病人的壽命；而是認為死亡也是生命的一部分，面對罹患重病、瀕臨死亡的人，不僅要依靠醫生的技術，更要依靠宗

教的指導，使重病患者在生命最後階段可以活得有尊嚴、有品質、有意義。佛教的教義正可以提供這一品質、意義和尊嚴的保障。

星雲大師認為，所謂的「終極關懷」是結合醫學、宗教、法律、倫理、哲學、道德等領域的現代生死學。它強調的不是對病人某一具體病況的照顧和醫治，而是一個涉及患者全部身體的安頓；不僅是安頓患者本人，同時要全程照顧患者家屬的焦慮、憂戚和悲傷；甚至不僅僅局限在人有病以及死亡的過程，而是從生開始的安頓和照顧。即利用佛教的生死觀對每一個信徒（眾生）所進行整全的生命教育，是關於人的生、死，以及人的本源——佛性的真相的揭示，是關於用佛教的智慧安頓自己的日常生活以及生老病死，是關於整個宇宙人生緣起緣滅因果輪回的體認；也就是關於同體共生的宇宙，與自己佛性的證成的人的整全生命的安頓。具體到人的臨終時刻的關懷，即具體到佛教對死亡的看法，星雲大師認為：

人有生老病死，死了又會再生。所以看到生，不一定要歡喜；看到死，也不一定要悲傷，就像是老朽的車子報廢，人死了，換一個新的身體，又再生了。⁵⁸

生老病死是人生必經的過程，生了要死，死了要生，生死是圓型的。死亡不是消滅，也不是長眠，更不是灰飛煙滅，無知無覺，而是走出這扇門進入另一扇門，從這個環境轉換到另一個環境。⁵⁹

在基督教中，只有信仰上帝的人才能得永生，才能在末日審判時於上帝的國重生。但是，在佛教中卻不一樣。星雲大師認為，佛教的真理具有普遍性和必然性，不管人們信不信佛教，只要有因，只要造了業，必然會得果，必然重生。因此，人間佛教不重死，而重生，即重視人在世間的因，重視生的品質。因此，人應該恐懼的恰恰不是死亡，死亡只是人生自然而又必然的



過程，我們只能接受。佛教教人在生的過程中，正信佛教的智慧，體認自家的佛性真如，不捨一法，弘法利生，用佛陀的智慧根除我們的大病——貪瞋痴三毒，這樣在世可享受快樂的生活，死亡也就變成了往生淨土，就不再恐懼。這樣就是真正的面對生死，進而接受生死了。

最後，我們再簡單介紹一下星雲大師關於「寺院本土化」的觀點，這一觀點與我們的主題尤其相關。星雲大師人間佛教的模式中，佛教現代化的重要指標之一就是佛教的國際化。佛光山在南非、澳洲、印度、馬來西亞、香港、巴西等國家和地區開設有十六所佛教學院，關於這些全球化的佛教學院以及道場的發展模式，星雲大師批判了一種普遍主義的觀點，即認為全球建立佛教學院，和佛教道場是為了弘揚中華文化；而是要在承認各地文化多元化的基礎上，提倡「尊重各地的文化，要用中華文化與當地文化融合交流，而不是用自己的文化去侵略別人的文化。……我應該要尊重別人的文化，我們來到這裡只是為了奉獻、供養，如同佛教徒以香花供養諸佛菩薩一樣」⁶⁰。

因此，佛教要更加國際化，更加現代化，就要更加本土化。本土化一方面，是提倡佛教與各地文化思想、風俗習慣、地理環境等的有機融合；另一方面，也是要世界各地的道場，有朝一日由當地人自己來主持，由他們自己來接引教育自己的青年佛教徒。這一模式也很適合現代化在各國的發展經驗，與我們本文提倡的觀點相類似。佛教立場上的本土化的現代化也就是佛教化的現代化，這也就是多元現代性的根據所在。

三、結語

自19世紀中期中國社會遭遇現代化，已經過了一百多年，中國社會從封建社會、半封建半殖民地社會，轉變成了社會主義社會，曲曲折折地走上了現代化的道路，雖然不管是經濟、政治、社會，還是教育、科技等方面與發

達國家還有不小的距離，但是比起傳統文化的現代轉型而言，無疑具有更加現代的意義。

從中體西用，到全盤西化，到現代新儒家提倡的儒家文化的現代轉型，太虛、印順、星雲等提倡的人間佛教——佛教文化的現代轉型，儒釋道的傳統文化，都在相當程度上進行了現代化，儒家文化，特別是道家文化，在其自身現代轉型的歷程上，還有很長的一段路要走，在其作為促進中國現代化進程的資源，而不是阻礙現代化進程的障礙的轉化中，也還有很長一段路要走，在探索其作為引導、規範中國現代化進程的模式上，還有很長一段路要走。相對而言，台灣佛教界提倡的人間佛教，這一佛教的現代化模式是最為成功的。

但是，這也並不是說人間佛教模式就是佛教現代化轉型的最終理論成果，已經可以解決中國社會現代化，以及佛教自身的現代發展的所有問題。相反，現代化仍在進行中，現代性的矛盾與弊端在進一步的暴露中，現代社會以及現代人也仍然在變化之中，人間佛教也仍然在發展之中。

從佛教自身的現代轉型而言，雖然星雲大師等先賢大德，已經進行了艱苦而卓著的理論探索，對佛教的一些根本義理，予以了現代性的創新性的詮釋，對佛教的組織，予以制度化、管理予以民主化，對佛教事業，予以現代化的努力，使佛教在義理和實踐兩個方面，都在功能上與現代社會相適應。但是，在此過程中，人間佛教在佛教事業化的同時，如何同時避免世俗化的譏嫌？人間佛教在強調每一個人都應當工作，在工作中實現生命的理念同時，如何避免中產階級生活與工作的斷裂、工作與生存意義的分離、工作與修道的衝突？

就本文最為關心的主題而言，在現代性對人的理解平面化、平庸化、單



向度化與狹隘化的現狀下，在中產階級的追求日益世俗化的現狀下，如何深入挖掘佛教的精神性和宗教性傳統，深刻揭示人類整全統一的生命意識，引導現代人重新與自己的神聖本源相連接，與宇宙人生相和諧，與自己的意識和無意識相統一等等。這些都需要人間佛教進一步在理論和實踐中予以思考和關注。

而就中國社會的現代化而言，則一方面要發掘和重新闡釋佛教中有利於現代化進程的資源，廢除已經不適合現代社會的因素；另一方面，則要發掘佛教的宗教性與精神性的因素，引導、規範甚至是局限現代性（以及工具理性）的衝力，進一步完善現代化各個方面的發展，限制其弊端，構建多元現代性。

注 釋

1. 關於現代化或現代性源於何時，是一個非常具有爭議的問題，不存在一致的看法。有些論者寬泛地假設這一時間為產生於13世紀，至17世紀末接近尾聲。還有一些文學批評家認為，「現代性」這一術語應局限在始於20世紀並止於這一世紀中葉的文化思潮（【英】齊格蒙特·鮑曼：《現代性與矛盾性》，邵迎生譯，商務印書館2003年，頁6注①）。當然不同的論者可以根據自己論述的主題的不同，對於現代化的性質及其側重點的理解不同，從而採取不同的具體的時間。本文採取現代化起源於16世紀的說法，乃是考慮到現代化作為一個社會運動的性質。
2. 周憲：〈序言〉，載【德】于爾根·哈貝馬斯等著《文化現代性精粹讀本》，中國人民大學出版社，2006年，頁8。
3. 【美】西瑞爾·E·布萊克等：《日本和俄國的現代化——一份進行比較的研究報告》，周師銘、胡國成、沈伯根、沈丙傑譯，商務印書館，1992年，頁21。
4. 吉登斯在《現代性的後果》一書中強調：「現代性的根本性後果之一是全球化。……現代性，從其全球化傾向而論，是一種特別的西化之物嗎？非也。它不可

能是西化的，因為我們在這裡所談論的，是世界相互依賴的形式和全球性意識。」

「現代性內在就是全球化的。」（【英】安東尼·吉登斯：《現代性的後果》，田禾譯，黃平校，譯林出版社，2000年，頁153-154。）

- 5.無疑，現代化的歷史進程發源於西歐，因此關於現代化即西方化的觀念在現代化理論的早期長期佔據著統治地位，在我國最初遭遇現代化的過程中，也存在著現代化即全盤西化的思潮。楊豫在《比較現代化》一書的《譯者前言》中引用勒納的觀點說明：「最初的現代化理論家都把現代化定義為「西歐和北美產生的制度和價值觀念從十七世紀以後向歐洲其他地區的傳播過程，十八世紀至二十世紀向世界其他地區的傳播過程」，把現代化進程看作是西方文明向全世界傳播的過程，實質上是把現代化簡單地理解為西方化。它充其量不過是西方中心論的翻版。對於西方中心論我們並不陌生。在西方的許多著作中，這種觀點從十八世紀以來就佔有統治地位。當現代化理論誕生以後，這種觀念又控制了研究方向，這與現代化理論誕生的背景有密切的關係。」（楊豫：〈譯者前言〉，載【美】西瑞爾·E·布萊克主編的《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1998年1版2印，頁1-2。）
- 6.有一些學者用工業化來概括和解釋從傳統到現代的轉變過程。「工業化是現代化的核心。現代化實質上是現代工業生產方式和工業化生活方式的普遍擴散化的過程。內源的現代化是以工業革命和工業化帶動整個社會的其它方面的變革的；外源的現代化的變革順序則有所不同，一般是社會和思想層面的變革和政治革命發生在前，而工業化發生在後。」（羅榮渠：《現代化新論——世界與中國的現代化進程》，北京大學出版社，1993年1版、1995年2刷，頁124。）
- 7.現代化的改革進程對社會結構的這種全面深入的影響被吉登斯稱為現代性的斷裂：「現代性以前所未有的方式，把我們拋離了所有類型的社會秩序的軌道，從而形成了其生活形態。在外延和內涵兩方面，現代性捲入的變革比過往時代的絕大多數變遷特性都更加意義深遠。在外延方面，它們確立了跨越全球的聯繫方式；在內涵方面，它們正在改變日常生活中最熟悉和最帶個人色彩的領域。很明顯在傳統和現代之間還存在著延續，兩者都不是憑空虛構出來的。……但是，過去三至四個世紀（歷史長河中的一瞬間！）以來出現的巨大轉變如此劇烈，其影響又是如此廣泛而深遠，以至於當我們試圖從這個轉變以前的知識中去理解它們時，發現我們只能得到十分有限的幫助。」（【英】安東尼·吉登斯：《現代性的後果》，田禾譯，黃平校，譯林出版社，2000年，頁4。）在19世紀末期中國社會與現代化初次遭遇的時候，中國的士大夫（知識份子）面對著西方現代化進程中的強大以及中國的積弱



的現狀，在中國社會現代化的轉型中，提出了「中體西用」的文化方針，試圖在保留中國的傳統文化的主導地位的同時，引進西方的科學技術富國強兵。他們並沒有意識到現代化對於西方社會來說，不僅僅是物質層面的變革，也是制度層面、文化層面與精神層面的變革。但是，這也並不表明，西方現代化的各個層面是必然聯繫在一起，不能進行分割的。現代化起步最早的國家的現代化進程以及現在世界各欠發達國家的現代化進程都並不是一蹴而就的全面的現代化，而是不同的領域以不同的發展速度參差不齊地處於現代化的不同階段。

8. 傳統性與現代性之間、傳統文化與現代化的進程之間的關係，在現代化理論的初期階段經常被看作一種非此即彼的關係，現代化的進程就是現代性逐漸取代、消除傳統文化的進程。現代化理論的進一步發展中，很多的理論學者否認了這種觀點，認為傳統性與現代性並存於現代社會中，且並存於現代化的進程中，傳統文化也是現代化進程的動力之一。例如，楊豫在《比較現代化》一書的〈譯者前言〉中根據傳統性與現代性的互動關係來區分的內生型與應激型現代化：「全球的現代化進程的歷史事實說明，有些社會，例如英、美等國家，在前現代的傳統社會中，傳統性與現代性之間存在著較強的相容關係，它們的現代化主要是從社會自身不斷發展出有利於現代化的因素來實現的。這種類型的現代化可以稱作內生型現代化。表現為內生型現代化的國家為數極少，因此可以看作特例。更多的國家由於社會內部的傳統性與現代性之間的相容關係較弱，無力從社會內部產生出推動現代化的強大因素，而是在英、美等國現代化起步以後而產生的外部刺激下，或者說外部壓力下，開始作出反應而逐步實現現代化的。歐洲大陸的國家都屬於這種類型，可以稱作應激型的現代化。欠發達國家的現代化更是對國際壓力的反應。不過，需要特別指出的是，所謂應激型的現代化其實質同樣是社會內部的傳統性在功能上對現代化的要求不斷適應的過程。」（楊豫：〈譯者前言〉，載【美】西瑞爾·E·布萊克主編的《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1998年1版2印，頁19。）
- 杜維明也說「傳統和現代是你儂我儂，而不是絕然分裂的兩極」，並且引用了方東美先生很欣賞的一個意象來說明這一點（【美】杜維明：《東亞價值與多元現代性》，中國社會科學出版社，2001年，頁94）。這是趙孟頫的妻子管道升〈我儂詞〉中所述：「你儂我儂，忒煞情多；情多處，熱如火；把一塊泥，撚一個你，塑一個我，將咱兩個一齊打破，用水調和；再撚一個你，再塑一個我。我泥中有你，你泥中有我；與你生同一個衾，死同一個槨。」上述楊豫關於內生型與應激型現代化的區分我們基本上都能夠同意，但是有兩點不同之處需要留意。

第一，關於起步較晚以及現在仍然處於欠發達階段的國家，其起步較晚，一方面固然可能因為其內部的傳統文化與現代化之間的相容關係較弱，比如亞非拉國家的傳統文化與本來產生于英美等這種基督教文化中因而屬於異質文化的現代性之間較弱的相容關係，尤其是在其早期遭遇的時候；另一方面也可能是因為現代化的動力太大，發展的速度太快，以至於一些本身可以自己產生現代化的國家，例如歐洲大陸的其他國家，在起步較早的國家的現代化迅速擴張的同時，弱化了其內部的原動力。正如托克維爾在比較美國民主制度和法國民主革命時所講的那樣：「民主革命雖然在社會的實體內發生了，但在法律、思想、民情和道德方面沒有發生為使這場革命變得有益而不可缺少的相應變化。因此，我們雖然有了民主，但是缺乏可以減輕它的弊端和發揚它的固有長處的東西；我們只看到它帶來的害處，而未得到它可能提供的好處。」（【法】托克維爾：《論美國的民主》上卷，董果良譯，商務印書館，1988年1版、1991年2刷，頁9。）

第二，關於應激型現代化的國家中傳統文化與現代性的關係，可能不僅僅是傳統文化在功能上對現代化的要求不斷適應的過程，而更加是傳統文化與現代化之間的對話與互相重構。傳統文化與現代化之間的關係的理想狀態應該是管道升詞中所謂的「我泥中有你，你泥中有我」的狀態。

- 9.【美】里亞·格林菲爾德：《資本主義精神——民族主義與經濟增長》，張京生、劉新義譯，世紀出版集團、上海人民出版社，2004年，頁6。
- 10.【美】西瑞爾·E·布萊克主編：《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1996年第1版、1998年第2次印刷，〈導論〉頁5。
- 11.【法】托克維爾：《論美國的民主》上卷，董果良譯，商務印書館，1988年1版、1991年2刷，頁4、8、7、11。
- 12.【美】馬歇爾·伯曼：《一切堅固的東西都煙消雲散了——現代性體驗》，徐大建、張輯譯，商務印書館，2003年，頁168。
- 13.轉引自【美】馬歇爾·伯曼：《一切堅固的東西都煙消雲散了——現代性體驗》，徐大建、張輯譯，商務印書館，2003年，頁169。
- 14.亞曆克斯·英克爾斯：《現代人的模型：理論和方法問題》，載【美】西瑞爾·E·布萊克主編的《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1996年第1版、1998年第2次印刷，頁469。
- 15.轉引自《人的現代化研究起因——國家落後也是一種國民的心理狀態》，載殷陸君編譯《人的現代化》，四川人民出版社，1985年，頁1。



- 16.【美】C·賴特·米爾斯：《白領——美國的中產階級》，楊小東譯，浙江人民出版社，1987年版，頁247。
- 17.【美】C·賴特·米爾斯：《白領——美國的中產階級》，楊小東譯，浙江人民出版社，1987年，頁251。
- 18.同上。
- 19.亞曆克斯·英克爾斯：《現代人的模型：理論和方法問題》，載【美】西瑞爾·E·布萊克主編的《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1996年第1版、1998年第2次印刷，頁470。
- 20.轉引自【美】C·賴特·米爾斯著《白領——美國的中產階級》，楊小東譯，浙江人民出版社，1987年，頁262。
- 21.【美】C·賴特·米爾斯：《白領——美國的中產階級》，楊小東譯，浙江人民出版社，1987年版，頁271。
- 22.星雲大師：〈如何建設現代佛教〉，《星雲大師講演集（四）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁21。
- 23.星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁50。
- 24.星雲大師：〈如何建設現代佛教〉，《人間佛教》（《佛教》叢書之十），佛光出版社，1995年初版三刷，頁427。
- 25.星雲大師：〈如何建設現代佛教〉，《人間佛教》（《佛教》叢書之十），佛光出版社，1995年初版三刷，頁429。
- 26.星雲大師：〈如何建設現代佛教〉，《人間佛教》（《佛教》叢書之十），佛光出版社，1995年初版三刷，頁393。
- 27.同上，頁428。
- 28.星雲大師：〈人間佛教的藍圖（上）〉，《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁323-324。
- 29.星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁100。
- 30.星雲大師：〈佛教的生命學〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁538。
- 31.星雲大師：〈佛教的前途在那裡（三）〉，《人間佛教講演集（四）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁109-110。

32. 星雲大師：〈佛教的生命學〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁540-541。
33. 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁77。
34. 星雲大師：〈如何建設人間的佛教〉，《星雲大師講演集（一）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁260-261。
35. 星雲大師：〈如何建設現代的佛教〉，《星雲大師講演集（四）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁26。
36. 星雲大師：〈論佛教民主自由平等的真義——詮釋三皈、五戒及生權的內容〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁297。
37. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁24。
38. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁35-36。
39. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁34-35。
40. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁26。
41. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁41。
42. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁39。
43. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁40-41。
44. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（上）〉，《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁325。
45. 星雲大師：〈佛教的前途再哪裡（第三講）〉，《星雲大師講演集（四）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁117。
46. 星雲大師：〈如何建設現代的佛教〉，《星雲大師講演集（四）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁28-29。
47. 星雲大師：〈今日佛教復興的希望在那裡〉，《星雲大師講演集（一）》，佛光



- 出版，2011年二版二刷，頁592。
48. 星雲大師：〈佛教對「經濟問題」的看法〉，載《人間佛教當代問題座談會（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁201。
 49. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（上）〉，《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁367。
 50. 星雲大師：〈怎樣做個佛光人〉，《星雲大師講演集》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁15。
 51. 星雲大師：〈佛教青年成功立業之道（三）〉，載《星雲大師講演集（一）》，佛光出版社，2011年二版二刷，頁738。
 52. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁49。
 53. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧（上）〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁100-101。
 54. 【美】馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗主義、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2002年，頁355-356。
 55. 【美】馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗主義、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2002年，頁360-361。
 56. 星雲大師：〈佛教對「經濟問題」的看法〉，載《人間佛教當代問題座談會（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁207-208。
 57. 星雲大師：〈佛教對「臨終關懷」的看法〉，載《人間佛教當代問題座談（下）會》，香海文化事業優先公司，2008年，頁33。
 58. 星雲大師：〈佛教的生命學〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁542。
 59. 星雲大師：〈佛教對「終極關懷」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁55。
 60. 星雲大師：〈人間與生活〉，《人間佛教論文集（上）》，香海文化事業有限公司，2008年，頁732-733。

參考書目

- 1、星雲大師：《人間佛教講演集》，佛光出版社，2011年二版二刷。
- 2、星雲大師：《人間佛教論文集》，香海文化事業有限公司，2008年。
- 3、星雲大師：《人間佛教當代問題座談會》，香海文化事業有限公司，2008年。
- 4、星雲大師：《人間佛教》（《佛教》叢書之十），佛光出版社，1995年初版三刷。
- 5、【英】齊格蒙特·鮑曼：《現代性與矛盾性》，邵迎生譯，商務印書館，2003年。
- 6、【德】于爾根·哈貝馬斯等：《文化現代性精粹讀本》，中國人民大學出版社，2006年。
- 7、【美】西瑞爾·E·布萊克等：《日本和俄國的現代化——一份進行比較的研究報告》，周師銘、胡國成、沈伯根、沈丙傑譯，商務印書館，1992年。
- 8、【美】西瑞爾·E·布萊克主編：《比較現代化》，楊豫、陳祖洲譯，上海譯文出版社，1998年1版2印。
- 9、【美】杜維明：《東亞價值與多元現代性》，中國社會科學出版社，2001年。
- 10、【英】安東尼·吉登斯：《現代性的後果》，田禾譯，黃平校，譯林出版社，2000年。
- 11、【法】托克維爾：《論美國的民主》上卷，董果良譯，1988年1版、1991年2刷。
- 12、殷陸君編譯：《人的現代化》，四川人民出版社，1985年。
- 13、【美】C·賴特·米爾斯：《白領——美國的中產階級》，楊小東譯，浙江人民出版社，1987年。
- 14、【英】齊格蒙特·鮑曼：《全球化——人類的後果》，郭國良、徐建華譯，商務印書館，2001年。
- 15、【美】勞倫斯·E·卡洪：《現代性的困境——哲學、文化和反文化》，王志宏譯，商務印書館，2008年。
- 16、【美】馬歇爾·伯曼：《一切堅固的東西都煙消雲散了——現代性體驗》，徐大建、張輯譯，商務印書館，2003年。
- 17、【英】鮑曼：《現代性與大屠殺》，楊渝東、史建華譯，譯林出版社，2002年。



人，有了表情，就像甘霖遍灑旱地，一切都會活過來；
心，能夠會意，如同春雷響徹天際，一切都會醒過來。

～ 《佛光菜根譚》

