佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

人間性與現代性——星雲大師人間佛教模式之現代性的證成（一）

韓國茹
中國社會科學出版社編輯

中文摘要

考察韋伯的宗教社會學、比較宗教學的理論，我們認為選擇親和性觀念是其整個理論的基石，它把入世的禁欲主義倫理與天職觀，以及作為社會擔綱者的中產階級連結起來，完整解釋了新教倫理、資本主義精神、資本主義經濟發展之間的關係。借用這一概念，我們認為，人間性、方便之道以及居士群體之間的選擇親和性關係可能可以闡釋並證成人間佛教具有現代性。

這篇論文是系列論文的第一篇，先論述人間佛教的人間性。人間佛教主張回歸佛陀本懷，並因此發生了很大的變革。與傳統佛教相比，在理念方面，最大的改變，莫過於從朝向未來改變為朝向現世，從輕視、貶低、否定人間到人間度眾成為菩薩道首要且唯一的急務，人間性雖然具有豐富的傳統資源，但是其在現代的豐富開顯無疑是深具現代性的。

關鍵字：選擇親和性　人間性　參與　現代性

Relevant and Modern: Proof of Modernity in Venerable Master Hsing Yun's Model of Humanistic Buddhism (I)

Han Guoru
Editor, China Social Sciences Press

Abstract

Having examined Weber's theories on the sociology of religion and comparative religion, we believe that elective affinity is the foundation of all theories. It not only integrates the morality of worldly asceticism, as well as the vocational and middle classes who play major roles in society, but also fully explains morality in Protestantism, and the spirit of capitalism and economic development. Borrowing this concept, we think that relevance, skillful means, and the elective affinity among lay practitioners might be able to explain and prove that modernity exists in Humanistic Buddhism.

As the first thesis of the series, this paper first discusses relevance in Humanistic Buddhism. Humanistic Buddhism advocates "returning to the essence of Buddha's teachings," bringing tremendous changes. Compared with traditional Buddhism, the biggest change in concept is that it has led Buddhism from being future-oriented to present-oriented. In addition, it has transformed Buddhism from contempting, belittling, and negating the human world to liberating sentient beings in the human world as the first and only priority of the bodhisattva path. The prosperity of Humanistic Buddhism, although influenced by tradition, is undoubtedly full of modernity.

Keywords: elective affinity, humanistic, participation, modernity

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

一、前言

在人間佛教如火如荼發展的今天，如果有人懷疑人間佛教具有深刻的現代精神無疑是瘋狂的，但是，如果只是列舉人間佛教的寺院蓋起了現代性的建築，其弘法利生的工作採用了現代化的、科技的手段與設備等等這些表象，恐怕是不能令人信服的。儒學在現代的發展，不能說沒有採用現代的科技手段，但是，如果說儒學在某種意義上已經完成了現代轉換，恐怕是不能令人信服的。那麼，對於人間佛教而言，我們在什麼意義上可以說它具備了什麼樣的現代性或現代精神呢？換句話說，人間佛教的現代發展，展現、開顯出來的哪些特質，以及這些特質在什麼意義上可以說是現代性的表現呢？本文就嘗試對這一問題進行初步的解答。

本文採用韋伯的分析框架，從選擇親和性概念出發，分析一個宗教傳統或一個文化傳統在何種意義上才能說與現代精神、現代性具有選擇親和性的關係；同時，在後期的研究中，將會從韋伯的天職和社會擔綱者的概念出發，分析人間佛教方便的社會實踐之道，以及居士作為人間佛教之主要的社會擔綱者的重要意義及其特殊的大眾倫理(以功德觀念為中心)，揭示人間佛教不僅與現代性、現代精神具有選擇親和性的關係，而且真實地參與了現代社會的進一步發展，並可以預期其在現代化的進一步發展過程中(現代化是一項未竟的事業，哈貝馬斯語)與現代性互相選擇、互相作用的遠景。本文我們首先來談人間佛教所揭示的「人間性」與「現代性」之間的關係。

二、從韋伯命題說起

在對現代性問題進行的研究中，韋伯的範式具有非同尋常的魅力，不間斷地為現代性的研究提供借鑑的資源和靈感。現在關於韋伯的研究中，學界比較關注其兩個論題：第一、現代化就是理性化；第二、新教倫理與資本主

義精神之間到底是什麼關係？關於第一點，現代性的進一步發展，使其具有了自反性，理性主義形態的現代性已經出現了諸多的問題，而在後現代化以及全球化的今天，理性是否還能代表現代(現時代)的精神，恐怕是一個問題。當然我們並不是否定理性在今天的意義，我們也不能否認理性在現代性形成的早期所具有的核心意義，但是以「當下」為時間觀念之核心的現代性[1]發展到現在，其本身的特質恐怕要重新進行界定，現代性的未來發展恐怕也還需要由新的選擇親和性來建構。而就第二點來說，現在學界應該是有比較統一的觀念，即新教倫理與資本主義精神之間是選擇親和性的關係，而不是簡單的原因與結果的關係。

選擇親和性，德文為 *Wahlverwandtschaft*，英文為 Elective Affinity。與理性化、天職等觀念相比，選擇親和性這一概念在韋伯思想中的重要性卻從來沒有得到應有的闡發，即使在少有的闡釋文章中，卻又存在著大相逕庭的理解。Andrew M. McKinnon 甚至認為，就連韋伯本人似乎也並沒有完全理解選擇親和性這一概念在應用中的含義，而且他也完全沒有領會到這一觀念對於他的整體論證的意義。[2]因此，選擇親和性這一概念本身就像其他很多重要的觀念一樣，包含豐富的歧義性、模糊性，也正是這一歧義性與模糊性又總是可以令它充滿了闡釋張力，[3]就像儒家的仁、道家的道等等。

---

1. 現代性對自身的理解顯然與時間觀念的轉變有很大的關係，關於現代性與時間的關係問題，可以參考下列論著：米歇爾•艾倫•吉萊斯皮著、張蔔天譯：《現代性的神學起源》，長沙：湖南科學技術出版社，2011年，導言部分；尤西林：〈現代性與時間〉，《學術月刊》第8期，2003年，等等。
2. Andrew M. McKinnon, “Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism— in *Sociological Theory*”, Vol. 28, No.1 (2010) , P.30.
3. 關於對選擇親和性含義的不同理解，可以參見 Andrew M. McKinnon 在上述論文中的綜述，也可以參見下列論文：J. J. R. Thomas, “Ideology and Elective Affinity — in *Sociology*”, Vol. 19, No. 1 (1985) , pp.39-54；Hubert Treiber, “‘Elective Affinities’ between Weber 』s Sociology of Religion and Sociology of Law— in *Theory and Society*”, Vol.14, No. 6 (1985) , pp.809-861，等等。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

選擇親和性正是韋伯宗教社會學、比較宗教學甚至是其整個社會學的整體結構的理論支撐，他關於基督新教與資本主義精神、儒教與中國古代社會、印度教與印度社會等一系列的研究就是一系列選擇親和性關係的確立。在《新教倫理與資本主義精神》中，韋伯這樣描述自己的研究任務及其意義：

> 鑑於宗教改革時代的物質基礎、社會和政治組織形式、形形色色的思想潮流之間相互影響的極其複雜的狀態，我們只能以下述方式來進行研究。第一，我們將研究在某些宗教信仰形式和一種職業倫理 (*Berufsethik*) 之間的具體的「選擇親和性」 (*Wahlverwandtschaft*) 是否 (以及以什麼方式) 清晰可見。這樣做將使我們盡可能闡明，宗教運動作為這些選擇親和性的結果對於經濟文化發展的影響的類型。此外，這種對經濟文化的影響的一般方向，作為這些選擇親和性的結果，也可以得到澄清。第二，只有在這一影響已經被滿意地確立之後，才有可能試圖去估計我們現代生活的價值和觀念的歷史起源在何種程度上可以歸因於宗教改革所產生的這些宗教力量，在何種程度上可以歸因於其他力量。[4]

韋伯在這一段話中表示，宗教改革可能是之前一系列現象或因素所造成的選擇親和性的結果，而宗教改革與職業倫理的選擇親和性，有可能對經濟文化的進一步發展發生影響。韋伯確實用選擇親和性來描述社會運動或發展的軌跡、動力。

---

4. 馬克斯 • 韋伯著，斯蒂芬 • 卡爾伯格英譯；蘇國勛、覃方明、趙立瑋、秦明瑞譯：《新教倫理與資本主義精神 (羅克斯伯裡第三版)》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，頁 56。《新教倫理與資本主義精神》自出版以後出現了幾個英譯本，同時，也出現了根據不同的英譯本翻譯的中譯本，各個版本之間存在一定的差異，例如對於 *Wahlverwandtschaft* 的英譯以及由此帶來的中譯就存在著差別。鑒於以上情況，作者採用了這個比較新且不同於帕森斯的譯本，以下引用此書只標示書名與頁碼。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

正如卡爾伯格所言，韋伯選擇親和性這一概念來源於歌德，[5]用來指稱兩個不同現象[6]——植根於共有特徵與具有清晰的歷史聯繫[7]——之間的「內在」聯繫(例如，在某些宗教信仰與職業倫理之間)。這種因果關係並沒有強大到足以被稱為「決定性的」。[8]關於卡爾伯格對於這一概念的具體解釋，例如選擇親和性是否只能指稱兩個現象之間的關係，幾個現象之間是否必須植根於共有特徵或具有清晰的歷史聯繫，它們之間選擇親和性的後果，與它們之間是否是因果性關係，以及如何描述這些關係等等，都是可以繼續討論的課題。但這不是我們本論文的中心議題，暫不贅言。

我們之所以拈出選擇親和性這一概念，主要是為了建立人間佛教與現代性之間的關係。就新教倫理與資本主義精神之間的選擇親和性關係而言，新教改革中的預定論以及由這種觀念帶來的對救贖的確定性的焦慮，由天職觀念構成的職業倫理，由中產階級構成的社會擔綱者，這幾個觀念(當然只是就這一選擇親和性關係而言，其中並不排除，甚至必須包含其他的選擇親和性關係才可以)共同促成了資本主義精神的出現，共同形成並持續參與現代性的發展歷程。

正如韋伯所言，新教倫理與資本主義精神的選擇親和性關係可以表現為這樣一個簡單的形式：「宗教影響是否，以及在什麼程度上，共同(原書即加黑，引者註)參與了這一精神(即資本主義精神，引者註)在全球範圍的質

5. 歌德有一本同名小說，韋伯對於歌德的思想非常之瞭解，終其一生都在不斷地閱讀歌德文集。參照瑪麗安妮．韋伯著，閻克文、王利平、姚中秋譯：《馬克斯•韋伯傳》，南京：江蘇人民出版社，2002 年，頁 57。
6. 關於這兩種現象的性質、範圍等的討論很多，參見註釋3中的各篇論文。
7. 同註6。
8. 同註4，頁366。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

的形成和量的傳播。」[9] 而對於人間佛教而言，其置身於其中的時代甚至社會的現代化已經成為事實，從人間佛教處身於現代化的發展過程中的歷程這一點而言，人間佛教已經具備了表層的現代化的特徵。但是，更為重要的是，人間佛教拈出佛教歷史上本來就具備的人間佛教的觀念，並積極地從事從空開有的理念探索和社會實踐，積極地擴大居士的隊伍，人間佛教中居士佛教在佛教未來發展中的作用越來越重要。所以，我們需要在這三個層次來說明人間佛教在什麼程度上以何種方式影響或者說參與了現代性、現代精神的進一步的發展，而人間佛教之具有現代性、現代精神則在這一探討中開顯出來。[10]

從這個意義來看，參與佛教這一概念能夠清晰地表現現代佛教所呈現出來的這個特質。[11] 同樣作為中國傳統文化的一部分，儒家在現代的發展，在理論上不可謂沒有創建，但是學界仍然有一個共識，認為儒學在現代社會猶

9. 馬克斯 • 韋伯著，斯蒂芬 • 卡爾伯格英譯；蘇國勛、覃方明、趙立瑋、秦明瑞譯：《新教倫理與資本主義精神 (羅克斯伯裡第三版)》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，頁 56。《新教倫理與資本主義精神》自出版以後出現了幾個英譯本，同時，也出現了根據不同的英譯本翻譯的中譯本，各個版本之間存在一定的差異，例如對於 *Wahlverwandtschaft* 的英譯以及由此帶來的中譯就存在著差別。鑒於以上情況，作者採用了這個比較新且不同於帕森斯的譯本，以下引用此書只標示書名與頁碼。頁 56。

10. 本文副標題為「星雲大師人間佛教之現代性的證成」，此中「證成」一詞只在下列意義上來使用，其表明星雲大師人間佛教已經真實地參與或影響著現代性的進一步發展，已經真實地具備了現代性的特徵，表明星雲大師人間佛教與現代性之間已經建立起了選擇親和性的關係，而不表明星雲大師人間佛教與現代性之間所有的關係已經完全開顯，並不表明二者之間的關係的終結，恰恰相反，這表明一種新的開始，佛教從傳統走向了現代，並呈現出一個開放的結構——由人間性、方便的實踐之道以及居士團體組成，從而可以與現代性一起創造新的未來。

11. 參與佛教 (Engaged Buddhism)，這一概念由旅居法國的越南僧人一行禪師提出，他認為，所有的佛教都是參與佛教 (All Buddhism is egaged) 。參與佛教是佛教現代化過程中的一個重要發展方向，與人間佛教之間存在著一定的差別，由於不是本文的論題，暫且不論。

如一個遊魂(余英時語),儒家在現代的發展陷入了巨大的困境。究其原因,就是儒家的理論創建仍然是一個封閉的理論系統,沒有十字打開的結構,無法與現代社會以及現代人的日常生活發生關係,也就是說,儒家無法與現代性達成互相選擇的親和性關係。未來儒學的發展,可能就是要打開自己的封閉系統,打開一個與現代、與社會、與現代人溝通的管道,要尋找到自己可以參與現代發展的核心觀念,並選擇自己的社會擔綱者群體。

三、人間性

最為流行的對於現代化的理解,是說現代性是人的主體性、理性逐漸取代神的地位,成為人類社會甚至自然界、宇宙的中心,並試圖通過科學與技術的手段控制一切;神權在政治領域也逐漸退出,代之以自由、民主、代議制等政治制度的設計;在此過程中,宗教經歷著一個世俗化的過程,宗教逐漸從人們的公共生活領域推出,而單純成為一種私人信仰,只是私人領域的事情。[12] 但是從韋伯開始,就不斷的有人試圖從宗教的面相來闡釋現代性的起源,美國學者吉萊斯皮對這一點有著卓越的洞見:

本書(《現代性的神學起源》,引者註)表明,認為現代性就其起源和核心而言是無神論的、反宗教的甚至是不可知論的,這種看法是錯誤的。

> 事實上,我將在下文中顯示,現代性從一開始就不是要消滅宗教,而是試圖支持和發展一種關於宗教及其在人類生活中的地位的新

12. 關於這一點的論述,可以從很多現代性、現代化以及現代宗教研究者的書中看到,在新文化運動時期,國人對於現代化的理解就是排斥宗教,認為宗教是迷信;肯認科學與民主的價值。現代新儒家第二代代表人物牟宗三先生一生努力的方向,就是在調適儒學與科學民主之間的關係,並提出了著名的「良知自我坎陷說」。不過由於牟先生強烈的道德理想主義的立場,他不僅不否認,而且建構並挺立道德的形上學系統。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

> 的看法，它這樣做並非出於對宗教的敵視，而是為了維持某些宗教信念。我們將會看到，現代性更應該被理解成一種努力，試圖為神、人和自然的本性和關係問題找到一種新的形而上學/神學回答。這個問題源於中世紀晚期，是基督教自身矛盾要素之間激烈鬥爭的結果。根據我們的理解和經驗，現代性其實是建立一種新的融貫的形而上學/神學的一系列努力。[13]

我們對於現代性的理解，以及對於佛教現代化的理解，都是基於吉萊斯皮的這一洞見之上的。不管現代性在其發生、發展初期是否曾經是建立一種新的融貫的形而上學/神學體系的努力，至少在後現代化的今天，這一努力是必須被做出的。而佛教現代化的過程，就是在現代社會中重新闡釋其空與有之間的關係，重新確立並建構「佛教本來就具足人間性」的理念，重新確立佛教在現代社會中的位置與作用。而這一點，在所有為現代人間佛教的發展做過貢獻的僧信大德那裡是有著充分自覺的認識。

人間佛教作為佛教現代化的形態，在學界、教界都已經成為共識。人間性為佛教本有之概念，且為佛陀之本懷，星雲大師就經常說：「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的自創，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。」[14]佛教的現代發展中提出「人間性」這一概念，一方面是佛教本來就是人間佛教的傳統，另一方面也是因為人間性或許是最能與現代性形成選擇親和性關係的概念，可以說，人間性就是佛教與現代性

13. 米歇爾•艾倫•吉萊斯皮著，張卜天譯：《現代性的神學起源．序言》，長沙：湖南科學技術出版社，2011年，頁4。
14. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖(上)〉，《人間佛教論文集(下冊)》，台北：香海文化，2008年，頁324。

互相選擇的結果。而且這一選擇在佛教方面是一種自覺的行為，正如星雲大師所云：「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，如此才有存在的價值，否則一定會遭到社會的淘汰。」[15] 在這裡，星雲大師用宗教社會學的觀點，闡釋了一個人、一個團體、一個宗教要能對國家社會有所貢獻，也就是要能參與到其身處其中的社會發展歷程中，才有存在的價值與可能性。下面我們就從佛陀一生的隱喻出發，分析人間佛教人間性的具體內涵。

(一) 佛陀一生的隱喻

佛陀一生的故事，我們可以從佛教的本生故事中知悉，也可以從多種佛陀傳記中獲得，星雲大師在二十世紀五〇年代，為了佛教社會化、大眾化，曾經撰寫《釋迦牟尼佛傳》，並流傳甚廣。佛陀的一生無論從哪方面來講都是圓融的一生，是從有證空，再從空開有的雙向循環，因此佛陀的一生就是一個隱喻。而我們則以佛陀成佛為分界點，來試圖揭開這一奧祕，並揭示人間佛教人間性的開展的意義與內涵。

星雲大師常講，佛陀出生在人間，生長在人間，修行在人間，成佛在人間。悉達多太子從出生起，就被人間豐富多彩的「有」包圍著：

> 太子雖然有了姨母摩訶波闍波提夫人的養育，但是，淨飯大王還是很不放心，他又選取三十二名宮女相助，八名宮女抱持，八名宮女洗浴，八名宮女餵乳，八名宮女陪著遊戲。太子的嬰兒期，

15. 參與佛教 (Engaged Buddhism)，這一概念由旅居法國的越南僧人一行禪師提出，他認為，所有的佛教都是參與佛教 (All Buddhism is egaged) 。參與佛教是佛教現代化過程中的一個重要發展方向，與人間佛教之間存在著一定的差別，由於不是本文的論題，暫且不論，頁323-324。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

仍然是再安樂不過的。[16]

隨後，悉達多太子還習得了世間的各種知識，可以說人間的所有，悉達多太子是充分知道並可以享用的。後來出城郊遊、立志出家，一直到菩提樹下成就無上正覺的佛陀，這可以概括為佛陀從有證空的歷程，是佛教向上一著的發展。單論佛陀降生在人間，生長在人間，修行在人間，成佛在人間，已可以透出佛教與人間的關聯性，即佛陀並沒有選擇六道中的其他五道，而是在人間成佛。但是佛陀在人間成佛意義下的人間佛教，並不是佛教人間性的主要內涵，人間只是佛陀成佛的一個處所、容器，而且是異質的，不是唯一的。從理論上說，佛陀完全有能力也有可能在其他五道中證成，也可能在成就無上正覺之後於其他五道說法利生。因此，雖然佛陀出生在人間，生長在人間，修行在人間，成佛在人間，但是，佛教與人間的關係仍然是或然性的。

另外，如果佛教只有從有證空、從有體空這一個面向，缺失了從空開有、以空建有這一面向的話，佛教徒入世的動力就會不足。從理論上說，如果諸法無我、萬法性空，我們在人間積極地建設有還有什麼意義呢？[17] 這一問題在大乘佛教興起以後得到解決，佛陀證悟以後以慈悲返回人間弘法利生，拯救六道十法界眾生，解脫其顛倒之苦。[18]

因此，佛教的人間性還應該有其他的內涵及對於人類而言更加重要的意

16. 星雲大師：《釋迦牟尼佛傳》，海口：海南出版社，2007 年，頁 19。
17. 這一問題，鳳凰衛視董事局主席劉長樂先生曾經向星雲大師提起過，大師也給予了精彩的開示，相關內容參見星雲大師、劉長樂著：《包容的智慧 II：修好這顆心》，南京：江蘇文藝出版社，2010 年。
18. 佛教在從部派佛教向大乘佛教的發展歷程中，慈悲、願力以及人間與菩薩道的關係等等問題都會顯現出來，這一點對現代人間佛教的未來發展以及現代人間佛教的理論建構都具有重要的意義，我們在另外的文章中會有詳細而專門的研究，此處不論。

義，這一點得從佛陀成佛以後度化眾生的行為得到闡釋。星雲大師說，「人間佛教就是佛陀之教，是佛陀專為人而說法的宗教」[19]。佛陀證成無上正覺以後，又在人間弘法利生達四十九年之久，開啟了佛教從空開有的歷程，開啟了人間性的重要面向。佛陀生命的完滿是因為同時具有了從有證空與從空開有的雙向循環，缺失了哪一環都不足以成就佛陀的美滿究竟。如果這一點對於佛陀來說過於絕對的話，對於每一個以佛為榜樣、想成佛的凡夫而言，則具有更加關鍵和緊要的意義，特別是在大乘佛教菩薩道的背景下。那麼，人類的成佛不僅要悟得般若智慧，觀照自己本有的佛性，同時還需要人間，而人間對於人類的成佛就不再僅僅是與佛國淨土異質的處所或容器，而是人類成佛的唯一工具或者唯一的可能性。

佛教歷史上，尤其是中國佛教史上，經常提到「悲智雙運」與「解行並重」，但是卻比較多地關注了「一闡提皆有佛性」，以及關於證悟這一佛性的般若智慧的討論與闡發，弘法的主體也是這些內容，尤其是禪宗提倡頓悟成佛以後，「悟」自性在佛教的修行中就占據了主流的地位；而慈悲以及社會實踐卻沒有足夠的顯發出來，無論是在理論的建構還是現實生活的實踐中都是如此。因此，可以說現代之前的中國佛教重弘法，而輕利生(與現代人間佛教的事業相比而言)。無怪乎星雲大師曾經說：「佛教過去重視道業、學業，不重視事業。」他從而提出希望:「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！」[20]

19. 參與佛教 (Engaged Buddhism)，這一概念由旅居法國的越南僧人一行禪師提出，他認為，所有的佛教都是參與佛教 (All Buddhism is egaged) 。參與佛教是佛教現代化過程中的一個重要發展方向，與人間佛教之間存在著一定的差別，由於不是本文的論題，暫且不論，頁323。

20. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡(第三講)〉，《人間佛教論文集(下冊)》，頁735-736。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

(二) 作為世間的人間

正如星雲大師自己所言：「我不是一個喜歡改革的人，我很保守，但是當典章制度不合時宜的時候，就要勇於除弊，而不能因循苟且；我也不是一個喜歡創新的人，我很傳統，但是本著精益求精的精神，我應該力求突破，而不墨守成規……」[21] 所以，儘管現代人間佛教對於「人間」觀念的闡釋與理解已經發生了很大的轉變，對於「人間」在成佛或解脫中的地位和價值的評價也早已出現了很大的轉變，但是星雲大師堅持了佛陀的正見，認為人間的真相仍然是苦、空、無常、無我的世間，如《金剛經》所言：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」星雲大師在《八大人覺經十講》之第二講專門講到了佛教的世間觀：

> 要學菩薩了生脫死、廣度眾生的人，第一應該覺悟的是，人生和宇宙都是不能常住的，這個世間到處都是不安不實，因緣和合的四大五蘊的我，實在說來是苦的、空的、無我的、生滅的、變異的、虛偽的、沒有主宰的。執著的妄心，是罪惡的源流；幻現的色身，是罪業集聚的處所。[22]

星雲大師雖然很傳統，但絕對不缺乏突破的勇氣，無常、苦、空、無我的世間並不是應當捨棄的，而是我們修行、實踐必須的處所或場所，人間即世間，且是此世間。星雲大師說：「大眾化的佛教，當肯定的肯定，當否定的否定，不可把大眾所依靠的世間全部否定了它的價值。」[23] 佛教徒要做的

---

21. 星雲大師：《星雲大師談人生經歷：推廣「人間佛教」是我一生的心願》，http://www.baoguangsi.org/a/renwuzhuanfang/2012/1011/128353.html。
22. 星雲大師：《八大人覺經十講 (第二講) 》，http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=3&item=12&bookid=2c907d49439913c90143a3ea07a60027&ch=4&se=0&f=1。
23. 星雲大師：《佛教的前途在哪裡 (三) 》，頁 740。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

就是，首先認識到、觀照到世間的這一真相，然後在這樣的世間修行、利生，而且作為人類只能在這樣的世間修行。因此，星雲大師在此扭轉了傳統佛教的一個走向。

三世輪迴是佛教的基本教義，在過去、現在、未來三世之間，歷史上佛教徒，尤其是僧眾，通常是以了生脫死為目標，即以未來世為目標，由此導致了佛教現世精神的不足，入世動力的不足，從而不斷地引起從古至今的學者批評。如宋明儒學[24]湖湘學派代表人物之一的胡致堂就曾經批判佛教：

> 人，生物也，佛不言生而言死；人事皆可見也，佛不言顯而言幽；人死然後名之曰鬼也，佛不言人而言鬼；人不能免者，常道也，佛不言常而言怪；常道所以然者，理也，佛不言理而言幻；生之後、死之前，所當盡心也，佛不言此生而言前後生……(宋•胡寅：《崇正辯》卷一)

雖然從整體上來說，胡寅的佛教批判不能算是深刻，但是他仍然洞察到佛教在發展過程中，因為對未來成佛、往生西方極樂世界等的期望，而有忽視人間、人事、現世的客觀表現。而這一點，在近代以來，仍然為一些儒者所詬病，更是為佛教界的高僧大德所意識到，也成為人間佛教所要對治的根本的弊端。現代新儒家第一代代表人物梁漱溟與著名的提倡佛教現代化改革的太虛大師之間就曾經有過這樣一次爭論，星雲大師曾有詳細的記載：

> 記得過去梁漱溟先生，他從事佛教的研究，慢慢轉入儒家。他認為佛教的人間性不夠，所以當太虛大師在漢藏教理院，請他演講時，他在黑板上寫了「此時、此地、此人」。他說：「我為什麼

24. 自漢代佛教傳入中國開始，儒佛之間、道佛之間就經常展開論辯，互相之間是其所是，而非其所非，儒釋道三者之間客觀的、同情的理解基礎上的批判不多，互相的批評多就現象而發；而儒釋道三教合流、三教融通，也以表面的比附為主。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

走入儒家，就是為了這六個字。講時間，佛教談過去、現在、未來，無量的阿僧祇劫，但是我們生命當下的現世很重要。佛教講到空間、地方，說有此世界、他世界、十方無量諸世界，世界雖然講了那麼多，但我們相處的這個世界，需要我們去淨化它。佛教講到眾生，不但是人，十法界的眾生——胎生、卵生、濕生、化生，有無量無邊的眾生，在無量無邊的眾生中，以人最為重要。」太虛大師在梁氏演講之後，作了一個說明，佛教雖然講過去、現在、未來，但是重在現世的普濟。空間上，佛教雖然有此世界、他世界、無量諸世界，也是重視此界的普濟；佛教講到眾生，雖然有十法界眾生，但也是重在人類的普濟。[25]

眾所周知，梁漱溟先生的佛學造詣很深，且對佛教的未來充滿了期盼，認為佛教是人類的未來，但是他對於佛教的批評並不是無的放矢。而太虛大師的應答在當時也只能是一個理論上的回答，而佛教的實踐中並沒有改變梁漱溟先生所說的狀況，在當時，佛教人間性的結構並沒有顯豁，人間性的佛教事業也沒有開展。如果梁先生活到現在，看到人間佛教現代發展之狀況，不知他是否會改變對於佛教的這一看法。

星雲大師更是在不同的開示、著作中曾經提到人間佛教是現世的佛教。「佛教，雖然是分在家的與出家的，但在家的信徒在比例上是占多數；佛教，又分入世的與出世的，但其精神仍然是著重入世；佛教，又再分現實人生的與來世受生的，但重點也仍是在現實人生。」[26] 這樣一種觀念把佛教修持的朝向從未來拉回到了現在，把一種朝向空的體證拉回到了朝向有的慈悲。這

25. 星雲大師：《人間佛教的基本思想》，http://www.xuefo.net/nr/article0/2948.html。
26. 星雲大師：《八大人覺經十講 (第一講)》，http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=2&item=12&bookid=2c907d49439913c90143a3ea07a60027&ch=3&se=0&f=1。

樣一種實踐方向上的轉向，就開闢了佛教發展的新天地，朝向現世的佛教的人間性的豐富內涵逐漸展開了，佛教與社會之間的溝通順暢了。

作為世間或者說作為修行、實踐、成佛場所的人間，因為星雲大師的這一轉向，才為下面與佛國同體共生的人間的展開奠定了理論基礎。

(三)人間與佛國同體共生 建設人間淨土

同體共生的觀念在大師的思想中非常重要，星雲大師曾以同一主題為1993年國際佛光會第二次世界會員代表大會的會員開示。在其中，大師這麼解釋「同體」與「共生」：

> 「同體」，含有平等，包容的意思。譬如人身雖有眼、耳、鼻、舌、手、足等諸根的差異，但是卻同為身體的一部分；地球雖然有各種國家、民族、地域的不同，但是卻是共同仰賴地球而生存；眾生雖然有男女、老少、強弱、智愚的分別，但是同為眾緣和合的生命體。相狀雖然千差萬別，但是清淨的佛性是平等一如的。
>
> 「共生」，含有慈悲，融和的意思。法界一切眾生是彼此互相依附，賴以生存的生命共同體。……我們生存的社會，也需要士農工商各行各業，貢獻每一個的力量，才能建立祥和而共有的社會。[27]

在此，我們用大師的同體共生來指出人間佛教人間性的一個重要面向，即人間的淨化與佛國的建立有著同步性，二者之間是共同發展、共同成就的，從某種意義上來說，人間的淨化是人間佛教發展的目的之一，人間不再僅僅是未來成佛的一個場所、外殼，而是未來成佛的題中應有之義。不過這種意義上的人間性細分起來有三個層次的含義。

27. 星雲大師：〈同體與共生〉，《人間佛教論文集(上冊)》，頁644-645。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

1、自由自在的人間——個體救度

在星雲大師的思想中，存在著很多的淨土類型，有五乘共法的淨土——兜率淨土，大乘不共法的淨土——極樂、琉璃淨土，人間佛教的淨土——唯心、華藏、佛光淨土。[28]而我們這裡所說的自由自在的人間就是意指唯心淨土。

世間、人間以般若來觀照的話，固然是苦、空、無常、無我，但是生活於此間的人的境界是可以轉變的，一念之間可以變為天堂，也可以變為地獄。星雲大師經常舉例說一天之內，因個人的迷悟不同，而在天堂地獄之間幾經轉換：

> 在我弘法的歲月中，經常有人問我：「天堂地獄在那裡？」我都回答說：「天堂地獄在那裡？可以分三個層次來說：第一、天堂在天堂的地方，如三界二十八天、欲界三十三天；地獄在地獄的地方，像十八層地獄、無間地獄。第二、我認為天堂地獄就在人間，住花園洋房，生活富貴榮華的人，就好像在天堂裡；局促在陋巷小室裡的人們無錢、無力的苦惱，就好像是地獄。其實，真正的天堂地獄是在我們的心裡。這第三種講法，是說人們心情愉快、滿足、歡喜、安樂的時刻，就像在天堂裡一樣；人們的心裡充滿貪欲、瞋恨、嫉妒、無明、怨恨的時候，就好像在地獄裡一樣。一個人在一天當中，時而天堂，時而地獄，來回不知多少次，因此，我認為『天堂地獄在一念之間』。」[29]

其中第三種就是唯心淨土。星雲大師經常講，早晨我們剛起床，心裡無憂無慮，心情很好，至公園散步、運動、呼吸新鮮空氣，心無罣礙，猶如在天堂一般；等到我們去吃早餐，開始對食物起了分別心，對不符合自己口味

---

28. 星雲大師：〈人間佛教的戒定慧(下)〉，《人間佛教論文集(上冊)》，頁239。
29. 星雲大師：《往事百語》，http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=13&item=16&bookid=2c907d49464ad31c014656a30ecc0020&ch=1&se=14&f=1。

的食物起了瞋恨心，如此，則又變成地獄。因此，在人間，佛教徒完全可以提升自己的境界，可以修養、觀照自己的心性，讓自己不起分別心，在世間過得自由自在。

星雲大師認為，如果真能懂得「天堂地獄在一念之間」，則我們就必須要建設心內的天堂，就要體證「無」或者說「空」。人間佛教並不反對事相上的有，可以有錢，可以有愛情，可以有功名利祿等等，但是在心上則一定要空要無，如此才可以不執著，才可以隨遇而安，才可以得大自由、大自在。[30]

個人的救度或了生脫死本就是傳統佛教所最注重的，在大乘佛教傳播接受最廣的中國也是如此，而現代的人間佛教則不僅注重個人境界的提升、個人的得度，更加注重群體的得度，社會的淨化，強調個體得度與群體得度是互相圓成的。

2、我是佛——直下承擔

星雲大師在皈依儀式以及很多開示中，經常會要求信徒大聲說出「我是佛」。「我是佛」雖然也是建立在「一闡提皆有佛性」這一觀念之上，但是與這一觀念卻存在著巨大的差異。「一闡提皆有佛性」更加是一個理論命題，是說一切眾生在本體上皆完滿地具有佛性，而在現實中卻因為無明的遮蔽而不呈現出來；而「我是佛」的理念更加是一個實踐的命題，此中的「我」並不是本來意義上的我或本體意義上的我，而是指現實當中的不完美的我，是這一不完美、不圓滿的我當下肯認自己是佛。「我是佛」的肯認旨在令佛教徒直下承擔佛教徒弘法利生之重任，承擔淨化人心、淨化社會之重任，承擔建設人間淨土之重任。因此，星雲大師區別了兩種不同救度眾生的發心：

30. 參見星雲大師：《覺悟的生活：星雲大師講《心經》》，長沙：湖南文藝出版社，2010年，頁170-192。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

講到普濟一切眾生的苦難，度脫一切眾生的苦厄，就有兩種不同的做法。一種是先救度自己，然後再救度他人；一種是先救度他人，自己尚未得度不要緊。

發心先救度自己然後救度他人，這是說己未得度，焉能度人？像苦海中，沉溺的苦惱眾生，自己不識水性，不會游泳，如何度法？所以要想普濟一切眾生，必先自己了脫生死，沒有憂悲苦惱才行。另一種先度人，己未得度，先來度人，這才是菩薩發心。學菩薩是在眾生的身上學，菩薩離開眾生，也不名為菩薩了。救度眾生的工作完成的時候，也就是自己的菩薩道完成的時候。

不管怎麼說，既發大乘心學道，普濟一切眾生是首要的急務，「弘法是家務，利生為事業」，這就是大乘菩薩的人生態度。[31]

星雲大師二十世紀五〇年代所著的《玉琳國師》中，玉琳國師與其師兄玉嵐曾經有下面的對話：

「師弟！我問你，什麼是現在出家人應做的事？」
「弘揚佛法，救度眾生！」
「你把佛法弘揚了沒有？」
「我還沒有懂得什麼！」
「你把眾生救度了沒有？」
「有機會我是這樣做的！」
……
「師弟！」玉嵐親切的喊了一聲：「你說要懂得佛法才去弘揚，我想也許你永久不會懂得佛法，因為在弘揚佛法的時候，才能瞭

31. 星雲大師：《八大人覺經十講 (第九講) 》，
http://www.masterhsingyun.org/article/article.jsp?index=10&item=12&bookid=2c907d49439913c90143a3ea07a60027&ch=11&se=0&f=1。

解佛法。天天關在象牙之塔的寺院裡，日日在一些古書裡翻來翻去，這樣就能得到佛法了嗎？」

「是的，這樣只能瞭解到佛法的皮毛，而不能真正懂得佛法的受用！」玉琳順著玉嵐的意思說。

「真正的佛法是不離眾生，修學佛法要到眾生處去求，你知道現在學佛的人，都要離開眾生嗎？」

玉琳點點頭，表示承認師兄的看法。[32]

上述兩段引文，傳達給我們同一個信息，即傳統佛教中信奉先救度自己，然後再救度他人，所以傳統佛教徒是發大乘心，卻做小乘的實踐；而人間佛教的信徒則認為，個人的救度相比於他人的救度而言不甚重要，而且個人的得度也必在救度他人、團體得度中求。就像玉嵐所言，如果要懂得了佛法才去弘揚佛法、救度眾生，那麼可能我們就永遠也不會真正懂得佛法，也更加不要說自己的救度與他人的救度了，因此，真正的佛法是要去眾生處求得的，實在救度眾生中才能實現自己的救度。

在佛陀一生的隱喻中，我們講到了佛陀從有證空又從空開有的雙向回環，傳統中的菩薩一般也都是已經覺悟(中國著名的四大菩薩都在久遠以前已經成佛)，乃是乘願再來世間、人間普度眾生，也就是說，從邏輯上看，傳統中，菩薩覺悟成佛可以離開普度眾生的人間性，普度眾生只是菩薩的慈悲願力，這就造成了菩薩救度眾生存在著或然性；雖然，從理論上說，菩薩的慈悲願力必然要求其普度眾生。在這裡，星雲大師提出了一個新的模式，發心——救度眾生——完成菩薩道，也就是說即使自己沒有覺悟，只要自己有願力，發大心，並在人間精進地從事救度眾生的工作，終有一天自己也能成佛。在這一模式中，人間佛教的信徒的目標不再是(至少不再只是)了生脫死，而是救度眾生，即在人間做利益一切眾生的工作，正如星雲大師所說，

32. 星雲大師：《玉琳國師》，高雄：佛光文化，1992年，頁75-76。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

普濟一切眾生是大乘菩薩首要的急務，也是唯一的急務，因為普濟眾生工作的完成，也即菩薩道的證成。也難怪乎，在佛光山，對於僧眾職位的任命，並不是依據其能力的高低，而是依據其願力的大小。

3、人心淨化的社會

如果說自由自在的人間佛教要依賴每個信徒自己建設自己的內心、提升自己的境界的話，「我是佛」則由每個佛教徒的直下承擔揭示了人間的成就與菩薩道的成就是完全同一類的進程，指示著實踐的動力、入世的活力，而人心淨化的社會則指向了人類的共業，指示出人間佛教需要實踐的社會運動的方向。如果說人間佛教菩薩道的成就只能在人間，只能通過救度眾生，那麼針對由人類的共業造成的社會問題，只能通過淨化人心的社會運動來解決。

程恭讓在其《星雲大師人間佛教思想研究》中認為，大師人間佛教思想的論說取向是在「人生佛教」論說模式與「人間佛教」論說模式之間；而「以『社會』、『大眾』作為重心的論說，或者說以社會大眾及群體救度作為導向的人間佛教思想的論說，乃是『人間佛教』之論說；而以『生活』、『人生』作為重心的論說，或者說以個體人生及個體救度作為導向的人間佛教思想的論說，則是『人生佛教』的論說」[33]。自由自在的人間意義中，自由自在的人間更加指的是自由自在的生活、自由自在的個體境界、自由自在的人生，按照程恭讓的這一分類，這應該包含在星雲大師關於人間佛教思想的人生佛教的論說模式之下；而「我是佛」的思想則是從人生佛教向人間佛教轉變的重要觀念，它暗示人生佛教所指示的個體人生及其救度只能與社會大眾及群體救度相結合；而對於社會、大眾的強調在參與佛教以及批判佛教中可能以一種非常激烈的社會批判形式出現，而在星雲大師的思想中，卻以佛教事業這一形式出現，包括佛教的教育事業、文化事業、慈善事業以及經濟事業等等。

33. 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015年，頁386。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

也正是這最後一點，是星雲大師從二十世紀五〇年代就一以貫之地堅持下來的理念。也可以說，正是因為這一點，才讓人間佛教真正成為一個十字打開的結構，可以與社會接觸，與大眾接觸，人間佛教讓佛教從個人的私領域昇華到對於公共領域事務的參與，形成了一定的佛教的公共空間，使佛教與其源頭重新連接並暢通起來。

(四)世俗的人間——完全以人間為目的

在這一部分的最後，我想還有一個問題需要得到回答。星雲大師曾經不止一次講過這麼一件事：

> 我有一次在美國三藩市，舉行家庭普照。有一個老師提出一個問題，他說：「我們在家的佛教徒，叫我們了生脫死，我們不想；叫我們成佛，我們也沒有動過念，因為成佛是好遙遠好遙遠的事；了生脫死，也是件好渺茫好渺茫的事。我們現在只想知道，我如何能夠過得比別人更好一點，比別人更高一點，那就好了。」[34]

顯然，在這個問題中，「如何能夠過得比別人更好一點，比別人更高一點」是在完全世俗的意義上而言的。在現代的佛教徒尤其是居士團體中，我們並沒有任何的統計數據來證明有類似問題和觀念的信徒的比例，但是在民間信仰中，卻有大量的信徒持有這種觀念，他們的信仰不具有超越現世的目的。從佛教義理來說，由於業報不同，每個人的根機不同，因此，現世的社會中，人的終極追求在現象上是多元的。而在中國佛教史上，特別是在禪宗發展以後，這種世俗追求的需求是由經懺佛教來滿足的。在今天，經懺佛教因為歷史上產生的諸多流弊，需要進行改革，已經無法承擔這一功能。在佛教史上，我們太過追求利根人頓悟的解脫之道，例如布施，我們提倡無相布

34. 星雲大師：《佛教的前途在哪裡(第三講)》，《人間佛教論文集(下冊)》，頁735-736。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

施，三輪體空；而忽略了鈍根人漸悟的修行方式，貶低了有相布施對於慈悲心的培育的重要性。那麼，在世俗化的現代社會，在佛教的未來發展中，如何應對這一問題、如何給這些佛教徒在佛教中合理的地位應該是一個比較具有挑戰性的課題。

佛光山各道場的一些社會培訓可以看做對這一課題的實踐上的回應。以佛光山台北道場為例，其春季課程除了人間佛教系列課程以外，就包括人文藝術、運動健康、樂活人生、音樂教室、兒童潛能等方面，[35] 具體可能包括外語學習、素食製作、兒童古箏、成人古箏、口才、禮儀等等的教育與培訓，這些方面的努力，為成人的繼續教育開闢了新的途徑，也為成人的就業提供了幫助，一定程度上可以幫助提高信徒的生活品質。

在各種文獻中，都沒有看到大師當時對那位老師提出的問題做了怎樣的開示，不過下面這段話或許可以作為這個問題的一個可能的解答：

> 人間佛教很能適應現代人的根機，因為過去所弘揚的佛法，有偏差，多數的人都是宣揚出家的佛教，例如叫人要看破世間、要放下一切，又說「夫妻不是冤家不聚頭」、「兒女都是討債鬼」、「黃金是毒蛇」等等。這種論調對出家人來說可以，但是對在家人而言，如果這一切統統不可以擁有，那不是不要生活、不要過日子了嗎？離開了妻子、兒女，離開了金錢、名利、富樂，這樣的人生活著有什麼意思呢？[36]

也就是說，星雲大師是認可居士團體正當的合理的生活與欲望的滿足。除了上述各道場培訓機構的教育以外，自從佛陀紀念館開館以來，每年都在

35. 請參看佛光山台北道場的相關網頁：https://www.fgs.org.tw/tpevihara/news/news_content.aspx?news_no=20150301000001。
36. 星雲大師:《佛教對「修行問題」的看法》,《人間佛教當代問題座談會(下冊)》，台北：香海文化，2008年，頁189。

那裡為來自世界各地的佛教徒舉行佛化婚禮。其實，大師早在宜蘭弘法時期，就為信徒舉辦了佛化婚禮儀式，至今，第一對由大師主婚的菩提眷屬已經攜手走過了半個多世紀。大師舉辦這些活動的目的，就是認同並調適佛教徒固有的情感，並讓佛法真正深入信徒的日常生活中。

綜上，現代佛教的人間性已經有了非常豐富的、多層次的內涵，為佛教在現代社會的重新定位奠定了基礎，為佛教參與現代社會的未來發展提供了理論依據。

四、結論

與傳統佛教相比，人間佛教主張回歸佛陀本懷，並依此發生了很大的變革。在理念方面，最大的改變莫過於從朝向未來，改變為朝向現世，從輕視、貶低、否棄人間，到人間度眾成為菩薩道首要且唯一的急務，人間性雖然具有豐富的傳統資源，但是在現代的豐富開顯無疑是深具現代性的。星雲大師多次強調，佛教要融入現代信徒的生活，要能為現代社會人們創造價值，才有存在下去的必要。這使得人間佛教之「人間性」與其「現代性」之間形成了強烈的選擇親和性關係。但是，人間性並不是天然就與現代性具有選擇親和性，如果是這樣，在各大宗教性傳統中，儒學可能是最具人間性的傳統，但是儒學現在的發展狀況顯然不支持這一關係的成立。因此，人間佛教之「人間性」與「現代性」選擇親和性關係的展開仍然需要兩個因素，即人間佛教的社會擔綱者(居士群體)以及人間佛教的實踐活動(方便之道)。這兩點我們會另有撰文論述，此不贅述。

佛光山 人間佛教研究院
Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

參考書目

1. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會》，台北：香海文化，2008 年。
2. 星雲大師：《人間佛教論文集》，台北：香海文化，2008 年。
3. 星雲大師：《覺悟的生活：星雲大師講《心經》》，長沙：湖南文藝出版社，2010 年。
4. 星雲大師、劉長樂著：《包容的智慧 II：修好這顆心》，南京：江蘇文藝出版社，2010 年。
5. 星雲大師：《釋迦牟尼佛傳》，海口：海南出版社，2007 年。
6. 《星雲大師文集》，網絡版，http://www.masterhsingyun.org/article/chapter.jsp。
7. 霍巴德著，龔雋等譯：《修建菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004 年。
8. 程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2015 年。
9. 米歇爾 • 艾倫 • 吉萊斯皮著、張卜天譯：《現代性的神學起源》，長沙：湖南科學技術出版社，2011 年。
10. 瑪麗安妮 • 韋伯著；閻克文、王利平、姚中秋譯：《馬克斯 · 韋伯傳》，南京：江蘇人民出版社，2002 年。
11. 馬克斯 • 韋伯著，斯蒂芬 • 卡爾伯格英譯；蘇國勛、覃方明、趙立瑋、秦明瑞譯：《新教倫理與資本主義精神 (羅克斯伯裡第三版) 》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年；馬克斯 • 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《新教倫理與資本主義精神》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年。
12. 馬克斯 • 韋伯著，錢永祥等譯：《學術與政治》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年。
13. 馬克斯 • 韋伯著：《中國的宗教：儒教與道教》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年。
14. 馬克斯 • 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《印度的宗教——印度教與佛教》，桂林：廣西師範大學出版社，2014 年。

15. 帕森斯 (Parsons, T.) 著，張明德、夏翼南、彭剛譯：《社會行動的結構》，南京：譯林出版社，2003 年。
16. T • 帕森斯著，梁向陽譯：《現代社會的結構與過程》，北京：光明日報出版社，1988 年。
17. 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行動類型初探〉，《台灣社會研究季刊》第 62 期，2006 年 6 月。
18. 郭朝順：〈批判、圓融、會通：論人間佛教的「人間性」與「現代性」〉，程恭讓、釋妙凡主編，《2014 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光文化，2014 年。
19. Andrew M. McKinnon, “Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism— in Sociological Theory”, Vol. 28, No.1 (2010) .
20. J. J. R. Thomas, “Ideology and Elective Affinity— in Sociology”, Vol. 19, No. 1 (1985) .
21. Hubert Treiber, “‘Elective Affinities’ between Weber’s Sociology of Religion and Sociology of Law— in Theory and Society”, Vol.14, No. 6 (1985) .