

# 序 星雲大師人間佛教視域下的佛教史觀

## 一、人間佛教思想視域下的佛教史觀

在1946年9月16日出版的《覺群周刊》第一卷第一期上，刊登有署名「今覺」者所寫的一篇文章：〈為僧伽問政而不干治進一解〉。這篇文章是我們迄今所知星雲大師最早時期公開見諸報章的作品。當這篇文章發表時，大師年僅19歲，還是就讀於焦山佛學院的一位學僧。<sup>1</sup>

我們在這篇文章中，可以讀到下面兩段話：

佛教自漢明傳入中華，盛於六朝隋唐之世，其時中國西域兩方僧人互相往來，留學譯經，人才輩出。溝通中西文化，奠定吾國佛教之基，闕功甚偉。自晚唐五代以迄宋元明清，其間興替靡常，波瀾甚劇。考其原因，莫不以帝王之信仰與否為關鍵。（如歷史上著名的三武之難）

故佛教完全處於被動地位，而佛教徒既無主動之能力，祇得任人摧殘，雖有大智碩德，亦不克出而卵翼之，擁護之，迨滿清入關，淹有華夏，討評回藏，統一版圖，在表面上固曾提倡佛教，崇信喇嘛，尊呼圖克圖為活佛，為國師，其作用無非利用佛教，維繫外藩，使其內向。我漢族僧伽得附庸於肘腋之下，流行至今，機會使然，亦云幸矣！

然在雍正廢除官牒及考試制度已還，宗風丕變，亂收徒，濫傳戒，流品斯雜，知識水準愈趨愈下，遂使佛教制度，從斯一蹶不

---

1. 釋妙願：《星雲法師佛教復興運動初期發展之研究》（1927-1967），佛光大學宗教學系碩士論文，2009年7月，頁35。



振。究其病根，泰半是佛教徒無遠大眼光，僅知在消極的一方，參禪念佛，獨善其身，演教談經，死守窠臼，而在積極的一方，灌輸知識，團結群力，順應潮流，活用法化，則懵然不知。故結果淪為晚近腐惡消沈遭人蔑視之現象，寧不痛心！此依歷史的眼光立論，以徵僧伽與政治絕緣所得之因果也。<sup>2</sup>

釋迦文佛說教之動機，是默察世界人類之階級鬥爭，弱肉強食，沈淪苦海，末由自拔，故以慈悲為體救濟為用作出發點。其一代教化之目的，是在解脫全人類之煩惱苦痛，使之燭照內心，消除障礙，抑制人欲，息滅爭怨，俾三千大千世界，都成為安樂邦。其宗旨則最崇高，最博愛，最平等，最自由。其行動是積極救世，而非消極厭世。論其心胸，則超邁於講格物致知誠意正心齊家治平之聖賢及抱先天下之憂而憂，後天下之樂而樂之君相。論其主義，既不同於專崇一神創造世界之耶穌基督，而複異乎一手持經一手持劍之謨罕默德，其他宗教則更望塵莫及。從而歸納其功用，至少可能補救政治教育法律之所不逮。後世僧伽祇能薄掠皮毛，咬文嚼字，未能深入堂奧，擷英咀華。

降至晚近，去古愈遠，其義愈晦，變積極為消極，依奈苑而寄生，文化生產，托諸空虛，忽視現實的人世間之囚徒，而著重渺茫的幽冥間之鬼獄，捨本逐末；執妄遺真，佛教至斯，精神破產，有識比丘，開心居士，咸謂非革新不足以弘揚固有之文明，

---

2. 今覺：〈為僧伽問政而不干治進一解〉，《覺群周報》，第一卷第十期，1946年9月16日出版，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》第101卷，頁155。

挽回未來之憤勢，語重心長，彌堪審惕！

然縱觀當前癥結，欲革新則又非造就基本幹部不為功，無如意見分歧，目標各異，冥頑壁壘，蒂固根深，觀科學為飲鳩，詆革新為叛教，攻艱拔幟，憂乎其難。餘固嘗謂一方面須自身覺悟，自力更生，而另一面則須借重政治，以資推動，否則不特事半功倍，<sup>3</sup>且有行不得也之歎焉。<sup>4</sup>

此文是年輕的星雲大師響應當時佛教革新派領袖人物太虛大師的號召，為太虛大師所主持覺群社策劃的討論佛教與政治關係議題的《覺群周刊》「議政不干治專號」的投文。所以上引的兩段話，也是從佛教與政治關係的議題這個角度出發，討論佛教史興衰的有關問題。如上引第一段文字提出：自晚唐五代以迄宋元明清，中國佛教日趨衰敗，而導致其衰敗的「主因」，若以「歷史的眼光」而言，則為佛教與政治之間脫節、「絕緣」的不良關係——「僧伽與政治絕緣」——所致。上引第二段文字，是從佛教「本身的立場」，即佛教自身精神特質的角度，檢討佛教與政治之間應有的關係。

年輕的大師認為「釋迦文佛說教之動機，是默察世界人類之階級鬥爭，弱肉強食，沈淪苦海，未由自拔，故以慈悲為體救濟為用作出發點」，對佛教「精神」之實質，做了非常積極正面的陳述：佛教「精神」之「體」，或曰本質，乃是「慈悲」；佛教「精神」之「用」，或曰功能，乃是「救濟」。佛陀教化之目的，是要解決全人類的煩惱苦痛；佛陀教化之行動，是積極救世，而非消極厭世。不過在釋迦之後的「後世僧伽」，則不僅無法發

---

3.應為「事倍功半」筆誤——引者。

4.今覺：〈為僧伽問政而不干治進一解〉，《覺群周報》，第一卷第十期，1946年9月16日出版，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》第101卷，頁155-156。



揚這種佛教的「精神」，而且每況愈下，一步步把佛教變積極為消極，從而逐步導致了佛教「精神」的「破產」！

上引的文字中，最使我們感興趣的，不僅是這位年輕的佛教學僧已經把佛陀立教的基本動機，斬釘截鐵地理解為是要解決「世界人類之階級鬥爭」導致的人類的「煩惱苦痛」，從而創發了其重視從「社會苦」的角度解讀佛教的苦聖諦，從積極救世的角度解讀佛教之精神指向的人間佛教的理論思路，為其日後一生弘揚人間佛教的理論實踐奠定了最初的思想詮釋導向，使得我們深感興趣的，還表現為這樣一點：在這篇堪稱天才靈光乍現的文字中，年輕的星雲大師還根據他對佛陀立教基本動機、基本方向的獨特審定，大膽地提出了一個極富特色的人間佛教視域下的佛教史觀。根據這一佛教史觀，作者把佛陀之後的整個佛教史描寫為：「後世僧伽祇能薄掠皮毛，咬文嚼字，未能深入堂奧，擷英咀華。降至晚近，去古愈遠，其義愈晦，變積極為消極，依奈苑而寄生。」所以在「後世僧伽」與創教者相比較的思路下，佛教在歷史現實中展開的歷史乃是一部佛教的「精神」一步步「破產」，佛教一步步從積極救世的佛教演變為消極避世的佛教的歷史。或者換句話說，如果我們同意大師在此文中對於佛教基本精神指向的界定——佛教是慈悲救世的佛教，從而也就是他日後所講的「人間佛教」，那麼佛陀之後佛教發展的歷史，可以說是佛教日漸離棄佛陀之教基本精神的歷史，也就是佛教日漸乖違「人間佛教」的歷史。

以上引文中的「後世僧伽」，顯然既包括釋迦之後的印度僧伽，也包括了中國僧伽。大師文中依據這一基本的佛教史立場，審視了中國佛教的歷史，中國佛教發展的歷史，尤其是自晚唐五代以迄宋元明清佛教發展的歷史，基本上被視為僅在「消極的一方」——「參禪念佛，獨善其身，演教談經，死守窠臼」——苟延殘喘，而在「積極的一方」——「灌輸知識，團結

群力，順應潮流，活用法化」——則懵然不覺的一部十分慘淡、令人黯然神傷的歷史。

所以，根據星雲大師1946年的這篇文章，我們有理由得出結論：大師自非常年輕的學僧時代起，就已經基本形成其人間佛教理論實踐的相關思想，他同時本著人間佛教的思想視角，審視了佛陀之後「後世僧伽」的弘法歷史，包括佛教在中國發展的歷史，尤其是自晚唐五代以迄宋元明清漢傳佛教發展的歷史，初步建立了其基於人間佛教思想立場的人間佛教發展史觀。如果我們把佛陀之後的佛教的弘展，視為一個巨大的佛教歷史文化實在，那麼我們可以看到，星雲大師此文中基於人間佛教視域的佛教史觀，對於這一巨大的佛教歷史文化實在的價值評判，是比較負面的。

到了1997年，佛光出版社出版了由星雲大師主編的總共十冊的大型叢書《佛教》叢書之第五冊《教史》。這系叢書是佛光系統為「佛光會壇講師、壇教師、本山徒眾及佛學院學生」規劃作為「訓練教材」的系統著作之一，是以「為整個佛教擬訂一個全面的大綱」為其主要目的的作品。<sup>5</sup>因此，在佛光僧團及佛光系統的理論發展中，是一套經過細緻規劃的系統性理論建構的著作。而第五冊《教史》，在整套叢書中是負責建構系統佛教史的理論著作。這部佛教史著作共分三篇：第一篇是「印度篇」，闡述印度佛教的發展史；第二篇是「中國篇」，闡述中國佛教的發展史；第三篇是「世界篇」，闡述全球佛教的發展史。

值得我們注意的是，在這套佛教史著作「中國篇」的篇末，有〈人間佛教的重光〉一章（第十三章）。這一章的開頭寫到：

---

5. 星雲大師：〈《佛教》序〉，《佛教叢書（五）教史》，佛光出版社，1998年8月二版一刷，頁1。



佛教教主釋迦牟尼佛為一大事因緣降誕於人間，目的是為了「示教利喜」，令眾生悟入佛的知見，得以離苦得樂。因此，當初佛陀在印度席不暇暖，沿著恆河流域走遍南瞻部洲十六王國，說法不倦，為教化人間社會，應眾生根機的不同，開演出八萬四千契理契機的佛法。

二千五百多年來，古德高僧秉承如來遺教，擔當起弘法教化的責任。雖然佛教因時空、政治、社會、人文等各種不同因緣條件而呈現出多元化的宗派，儘管各宗派的儀制不盡相同，但以人為本的思想是一致的。

今日社會結構變化快速，科技發達與豐富的物質帶給人們無與倫比的方便與享受，但是填補不了人心普遍的不安和動亂。在此時此地，地球村大眾往來頻繁之際，社會訊息千變萬化，在五光十色的環境裏，人心迷茫，眼花撩亂，於生命價值被扭曲的同時，我們提倡「人間佛教」的思想，更是時代所趨。

佛教的思想是互古今而不變，歷萬劫而常新的真理。因此，讓我們回歸佛陀的時代，使人間佛教的思想再次重光發揚。<sup>6</sup>

這幾段話中，第一段話強調佛教教主釋迦牟尼佛，為教化「人間社會」，而開演出「八萬四千契理契機的佛法」，這種說法也就是強調，佛陀的教化物件乃是「人間社會」，而非其他各界的眾生，這就彰顯了佛陀教化所具有的本質的品格：人間性格。第二段話強調佛陀之後「二千五百多年」中由「古德高僧」主導的佛教，雖然因為「時空、政治、社會、人文」等各

---

6. 星雲大師：〈人間佛教的重光〉，《佛教叢書（五）教史》，頁577-578。

種因緣條件的不同，因而呈現出「多元化」的「宗派」及「儀制」的格局，不過其中基本的精神——以人為本的思想——則是一致的。

因此佛陀之後二千五百多年佛教弘化的本質和精神前後一貫，東西一貫，即它們仍然都是「人間佛教的思想」的體現及實現。第三段話說明在「此時此地」的現代社會，宣導「人間佛教」的思想，乃是時代社會及心靈的需要。第四段話再次重申，佛教的思想「亘古今而不變，歷萬劫而常新」，那就是「人間佛教的思想」，所以當今宣導「人間佛教」並不是建構一個新樣式的佛教，而其實是「人間佛教的思想」的「再次」地「重光發揚」。

以上四段話的基本主題、思想內容一致，大師在此處實際上是鄭重地提示：應當依據「人間佛教的思想」展開對於佛陀之教的本旨的解讀，展開對於印度佛教史及中國佛教史的本質的解讀。以上幾段話所表現的基於人間佛教視域的佛教史觀與大師半個多世紀前（1946）首次揭櫫的人間佛教史觀，在思考與理解的方法上如出一轍，而在理論的自覺程度及對傳統佛教史價值的理解方面，卻展示出相當的不同：就理論的自覺程度而言，大師1946年的文章是在思考佛教與政治的關係的思路下展開的人間佛教史觀，而大師1997年的《教史》著作則是在專題建構佛教史的思路下展開的人間佛教史觀，前者表現出理論的自發性，後者則展示出理論的自覺性；就對傳統佛教史價值的理解而言，從1946年的文章到1997年《教史》著作，大師都同樣肯定佛陀之教的人間佛教的精神實質，至於對佛陀之後佛教弘法史的歷史文化實在的價值評判方面，大師1946年的文章基本傾向於負面的價值判定，而1997年的《教史》著作則基本傾向正面的價值判定。

與以上幾段話所揭示的這一人間佛教史觀呼應，大師這章《教史》文字（第十三章）的正文部分，也就相應地展開為三個層次：



第一個層次是「佛陀的人間教化」，大師分別從「佛陀對政治家的教化」，「佛陀對盜賊的教化」，「佛陀對妓女的教化」，「佛陀對農夫的教化」，「佛陀對夫婦的教化」，「佛陀對商人的教化」，「佛陀對戰士的教化」等等方面，證明佛陀的教化確實是以「人間社會」作為對象的。<sup>7</sup>作者最後總結說：「事實上，佛教的三藏十二部經典都是佛陀人間教化的事例經證。」大師在這裏相當全面地提示了一個根據人間佛教的思想視角解讀「三藏十二部經典」的理解及詮釋的立場及方法。

第二個層次是「古德的人間性格」，大師分別從「人間生活」，「孝親報恩」，「弘法利生」，「參與政治」四個方面，<sup>8</sup>說明「古德們以超然胸襟，無盡的慈悲智慧，為國家安樂、人民幸福提出箴言，這些都是古德高僧們將佛法的慈悲落實於人間的實例」。<sup>9</sup>在這一部分中，我們所讀到的編者集中闡述的有關事例，大部分都是中國佛教的相關事例，不過在「孝親報恩」的部分，我們可以讀到編者對《父母恩重難報經》的闡釋，也可以讀到編者對佛陀十大弟子之一的目犍連尊者孝親事例的闡釋；在「弘法利生」的部分，編者除了對康僧會、玄奘法師、隱元禪師等人物「弘法利生」的事蹟作出評述外，也對印度著名護法帝王阿育王的事蹟予以評述。所以，這一部分文字對於「古德的人間性格」的解釋，既包括了對中國佛教「古德高僧」之「人間性格」的解釋，也包括了對印度佛教「古德高僧」之「人間性格」的解釋。換句話說：大師這裏所闡發的人間佛教史觀，乃是涵蓋了佛教在印度及中國的全面發展的。

第三個層次是「現代人間佛教的發展」，大師在這一部分重點敘述了

---

7. 星雲大師：〈人間佛教的重光〉，《佛教叢書（五）教史》，頁580-588。

8. 同上註，頁588-598。

9. 同註7，頁599。

「太虛大師提倡人生佛教」，「現代的人間佛教」，「佛光山的人間佛教」等相關的內容。<sup>10</sup>

從本章開端部分所揭示的人間佛教史觀，到本章正文三個層次的深入闡釋，我們可以得出結論：《教史》的這一篇文字是一篇難得的全面反映星雲大師人間佛教史觀基本思想的文字。另外從《教史》著作的結構考慮，值得吾人注意的是：這一章《教史》文字或許還應當包括下一章《教史》文字，即第十四章：〈國際佛光會的發展〉，既居於前兩篇佛教史〈印度篇〉、〈中國篇〉的殿后的位置，又居於第三篇佛教史〈世界篇〉的開啟的位置，所以它在大師主持編寫的這部建構整個佛教發展歷史的著作中，確實具有核心、重心及軸心、樞紐的地位。因此，佛光系統所建構的人間佛教史觀或可如此概括：人間佛教的思想是佛教的精神和靈魂，無論就佛教縱向的歷史開展而言，或是就佛教橫向的空間開展而言，佛教的弘化都具有人間佛教的性格，所以佛教都是人間佛教。

我們在前面的討論中已經指出：佛光系統在其成熟時期的人間佛教史觀之建構中，對於巨大的佛教歷史文化實在的價值給予了基本傾向正面的價值研判，這是否一勞永逸地代表著星雲大師人間佛教視域下的佛教史觀的基本價值審定模式呢？我們發現就在《教史》著作編撰的同一時期，大師同時仍在不斷地發表傳統佛教的思想及實踐有悖於人間佛教的論述。例如，大師曾提出「佛教應該人間化」的主張，他說：

佛陀出生在人間，修行在人間，成道在人間，度生在人間。佛陀，道道地地的是人間佛陀；佛教，道道地地的是人間佛教。

---

10.同註7，頁599-624。



禪宗六祖惠能大師說：「佛法在世間，不離世間覺；離世求菩提，猶如覓兔角」。這說明了佛法除人間以外，別無菩提可求。

佛教領袖太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格；人成即佛成，是名真現實。」這說明學佛「要從人乘行果完成大乘佛道」。

遺憾的是：佛教裏一直重視出世思想，忽視人間事業。……

故此，吾人不得不提出佛教需要人間化的主張。<sup>11</sup>

「佛教應該人間化」，這個觀點所折射的一個不言而喻的判斷是：佛教在事實上缺乏「人間化」。而在另一篇著名論文《中國佛教階段性的發展芻議》中，大師也寫到：

在中國發展的階段，每一個時期無不受到重重的挫折，重重的苦難！所幸每一次災難之後，總能「置之死地而後生」的再現曙光。只是，往昔佛教徒們總在寶藏四邊的周圍探索；而今歷經東傳譯經、八宗成立、禪淨爭主、宮廷密教、經懺香火等「方便有多門」的階段，到了今天，「人間佛教」可以說是「歸元無二路」的時候了。

因為，人間佛教本來就包含「生活層面」和「精神層面」；人間佛教也包括「入世思想」和「出世思想」；<sup>12</sup>人間佛教更兼具「現代特色」與「傳統特色」。人間佛教是：現實重於玄談、大

---

11. 星雲大師：〈佛教的前途在哪裡〉，《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年3月初版，頁727。

12. 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁77。

眾重於個人、社會重於山林、利他重於自利；人間佛教實際上包含社會化、生活化、現代化、大眾化和人情化，人間佛教的性格是一切普化，兼容並蓄的。<sup>13</sup>

大師這篇論文把二十世紀以前佛教在中國的傳播，分成五個時期：秦漢魏晉的東傳譯經時期，隋陳李唐的八宗成立時期，五代趙宋的禪淨爭主時期，元明皇朝的宮廷密教時期，滿清民國的經懺香火時期。他試圖儘量辨證地展現在每一時期佛教弘法的優點和缺點，似乎證明在每一發展的階段，漢傳佛教都既是人間佛教精神的具體體現，但同時又都不同程度地折射了人間佛教精神的缺失和不足。大師認為二十世紀以後，是漢傳佛教發展的第六個時期，即「人間佛教時期」。他甚至喜形於色地大聲疾呼：「人間佛教的思想，是今日人類的一道光明，也是復興佛教的不二法門，我們新世紀的全世界人類，歷經了多少的苦難，方才體會到人間佛教乃是得救之道。人間佛教是世紀之春，人間佛教是世界之光，我們可以召告全世界的法界眾生：廿一世紀是人間佛教的世紀，廿一世紀是佛教輝煌的時代，『人間佛教』已經來臨了！」<sup>14</sup>既然二十一世紀是人間佛教的世紀，則即便以邏輯而言，也可反證：二十世紀以前的漢傳佛教不是或者不全是人間佛教的體現。

所以，大師在上述引文中總評二十世紀以前佛教在中國發展的五個時期，「總在寶藏四邊的周圍探索」，而在二十世紀「重光」、在二十一世紀將引來「輝煌」的佛教在中國發展的第六個時期——「人間佛教時期」，則可以說是直接使「寶藏」開顯了出來。大師這裏對中國佛教階段性發展的富有辨證品格的評議，再次彰顯佛教在中國的開展的一個吊詭的事實，那即是

---

13. 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《人間佛教論文集（下）》，頁92-93。

14. 同上註，頁92。



它既具有「人間性格」又總是「在寶藏四邊的周圍探索」因而不得其門而入的事實。

## 二、作為佛教之「理想型」的「人間佛教」

我們以上的考察說明：星雲大師的人間佛教思想體系是二十世紀一個廣大包容而深刻持續的佛教思想理論體系，這表現在他不僅鮮明地提出人間佛教的基本思想理念，而且基於人間佛教思想之視域，嘗試著建構一個完整、系統的人間佛教史觀。這一人間佛教史觀一方面將包括創教者佛陀的言教以及在歷史縱向、空間橫向當中展開的歷史時空的佛教，解讀為人間佛教，一方面又指出具體歷史時空的佛教存在著「人間性」不足的事實，尤其是漢傳佛教二千年發展進程中始終「在寶藏四邊的周圍探索」、歸元無路的窘境。因此說來，佛教既是人間佛教，又不是人間佛教；佛教的精神實質以人間佛教的價值理想為鵠的，而佛教的歷史文化實在則又時時地、處處地背棄或至少不相應於人間佛教的價值。星雲大師這種人間佛教史觀的思路，讓我們想起馬克斯·韋伯有關「理想型」（Ideal Type）（或譯「理念型」、「理想型式」等）的著名思想。

馬克斯·韋伯（Maximilian Karl Emil Weber，1864年4月21日-1920年6月14日）與卡爾·馬克思和埃米爾·塗爾幹被並列為現代社會學的三大奠基人。這三位社會學思想家中，韋伯尤其以其宗教社會學及宗教文化傳統的研究著稱。韋伯對文化科學、社會學、宗教學的貢獻林林總總，包羅萬象，他所闡發的關於理想型的思想方法尤其影響深遠。韋伯曾以抽象的經濟理論為例，探討了旨在反映人類經濟生產、生活規律的各種經濟形式的「理想型」的問題：

在抽象的經濟理論中，我們面對著那種人們通常稱作為歷史現象

「理念」的那種綜合的例子。這類理念為我們提供了在交換經濟的社會組織、自由競爭和嚴格合理行動情況下商品市場過程的理想圖像。這種思想圖像將歷史活動的某些關係和事件連接到一個自身無矛盾的世界之上面。這個世界是由設想出來的各種聯繫組成的，這種構想在內容上包涵著烏托邦的特徵，這種烏托邦是通過在思想中強化實在中的某些因素而獲得的。它與經驗地給定的生活事實的關係僅僅在於：凡在由這種抽象的結構所描述的那種關係、也就是依賴於「市場」的各種事件被發現或被推測到實際上在某種程度上發揮作用的地方，我們就能夠根據理想類型、根據實際情況來說明這種關係的特徵，使它易於理解。

這樣做法的可能性對於啟示和描述價值都是不可或缺的。理想類型的概念將訓練研究中的歸源判斷：它不是「假設」，但它將指出假設構成的方向。它不是現實的一種描述，但它將給描述提供明確的表達手段。因此，它也是歷史地給定的現代社會交換經濟組織的「觀念」。我們建立這個觀念所依的邏輯原則，與人們構造作為「發生學」概念的中世紀城市經濟學的觀念所依的邏輯原則完全相同。

如果人們這樣做了，那麼他們所構造的「城市經濟概念」不是事實上存在於所觀察到的整個城市之中的經濟原則的平均值，而是一種理想類型。獲取這種理想類型的方式或者是片面地強化一種或幾種觀點，或者是把從屬於這些片面地突出的觀點的一種充滿混亂和分散的、此處多彼處少而有些地方根本不存在的個別現象聯合在一個自身一致的思想圖像之中。這種思想圖像因其概念的純粹性，不可能經驗地存在於任何實在之中，它是一個烏托



邦，而對歷史學來說就產生了這樣的任務：在每一個別的情況下確定實在在多大程度上接近或遠離這種思想圖像，這也就是說某一城市關係中的經濟特點在多大程度上應該被歸類為「城市經濟」的特點。

但是如果運用得當，這個概念就特別有助於達到研究和闡述的目的。為了分析更進一步的例子，人們可以用完全同樣的手法把「手工業」的觀念描繪成一個「烏托邦」，而所用的方式就是把混雜地存在於各個不同的時代和國家的手工業者那裏的，其結果得到片面地強化的某些特點，結合在一個自身無矛盾的理想圖像之中，並且把它們與人們在理想圖像中表達出來的思想觀念聯繫起來。

爾後，人們就可以進一步嘗試描述一個其中所有經濟活動的部門，乃至精神活動的部門都由一些準則支配的社會，而這些準則在我們看來也就是賦予提高為理想類型的「手工業」以特徵的同一原則的運用。人們可以繼續嘗試在手工業的理想類型的旁邊設置一個從現代大工業的某些特徵抽象出來的、與資本主義生產體系相應的理想類型作為對照物，在此基礎上嘗試描畫「資本主義」文化、亦即只受私人資本投資利潤支配的文明的烏托邦。它可以將現代物質和精神文化生活中一些模糊地存在的個別的特徵及其強化了的特有性質綜合在按我們看來無矛盾的理想圖像之中。這因而便是描繪「資本主義文明」理念的嘗試。<sup>15</sup>

---

15.馬克斯·韋伯著的論文〈社會科學認識和社會政策認識中的「客觀性」〉，載於《社會科學方法論》一書，韓水法譯，中央編譯出版社，頁40。

上面這段話出自馬克斯·韋伯討論文化科學方法的著名論文：《社會科學認識和社會政策認識中的「客觀性」》。韋伯在這段話中先後討論到「交換經濟」、「城市經濟」、「手工業」、「現代大工業」等概念的理想型。如「交換經濟」之理想型，即是在交換經濟的社會組織、自由競爭和嚴格合理行動情況下商品市場過程的「理想圖像」，這種「理想圖像」是一種「思想圖像」，它通過強化實在中的某些具體因素而得，它與經驗地給定的存在事實並不一致，因而具有烏托邦的性質；另一方面它雖然具有烏托邦的性質，但是卻使得交換經濟的具體現實變得易於理解，且於啟示或描述價值不可或缺。

再如「城市經濟」之理想型，韋伯說它並不是在現實中所觀察到的整個的城市經濟原則的「平均值」，而是通過強化一種或幾種觀點、把各種片面的混亂的矛盾的因素整合在一個自身一致的邏輯思路中的「思想圖像」，這種「思想圖像」作為純粹的概念不可能存在於任何現實的城市當中，因而是一個烏托邦，然而它的作用是：通過把具體現實的城市的經濟與這一思想圖像相比較，有助於說明某一城市的經濟關係是否應當屬於所謂的「城市經濟」，或者在何種程度上應當屬於所謂的「城市經濟」。關於「手工業」和「現代大工業」的理想型，可以依此類推。尤其是，韋伯這裏提到，關於「現代大工業」的理想型是與「資本主義生產體系」相應的理想型，通過這一理想型可以嘗試說明「資本主義文化」或「資本主義文明」的特徵。韋伯此處的說明解釋了他《新教倫理與資本主義精神》一書的基本思想方法。

在《社會學的基本概念》一書中，馬克斯·韋伯試圖論證，社會學乃是建立類型概念的科學，從而是一種以「理想型」的思想方法作為重要方法論工具的科學。正如韋伯所說：

社會學——正如我們時常理所當然地預設著——乃是建立類型概



念，並追求經驗事實的普遍規律的一門學科。相對的，歷史學則致力於那些個別的、具有文化顯著性的行動、結構和人格進行因果分析與解釋。社會學在建構概念時所需引用的資料，尤其是充作典範性的資料，和由歷史學觀點看來有其相關性的行動的實際過程經常是相一致的，雖然這絕非其資料的唯一來源。事實上，社會學的概念建構與尋求通則，主要也是基於下列的考慮：即它（社會學）是否能因此對於有文化顯著性的現象的因果歸責問題有所貢獻。就像所有追求通則的科學一樣，社會學概念的抽象特質和具體的歷史現實相比較下，必然是相對地缺乏實質內容，並以此作為其成立的條件。而它的長處則是得以提供更為明確的概念工具，這種明確性的提高，有賴於社會學的概念建構盡可能地追求最適程度的意義妥當性。我們曾不斷地強調，此一嘗試在涉及理性的概念（價值理性和目的理性）和規則時特別有希望取得成功。但是社會學同時也尋求將非理性的（如神秘的、預言的、捉摸不定的和情感性的）的現象藉著理論性的而且是意義妥當的概念加以把握。

在所有事例中，不論是理性的或非理性的物件，社會學和現實之間都保持著距離，並以下列的形式獲取對現實的認識：它可以顯示出某個歷史現象和一個或多個社會學概念間的近似程度究竟如何，再據以安置這一現象。譬如說，同樣的歷史現象可能有某一部分接近於「封建的」制度，在另一部分是「家產制」，然後又有「官僚制」和「卡理斯瑪」的成分。為了讓這些字眼起碼有其明確的涵義，社會學必須勾勒出每一種結構形態的「純粹」型（理念型），而使它們成為一個個盡可能展現完備之意義妥當性

的概念單位。

正因為如此，這些理念型的絕對純粹形式，就像那基於絕對真空的前提所計算出來的物理反應一般，不太可能會在現實中存在。社會學的決疑論，惟有在純粹類型或理念型的基礎上方有可能做到。至於社會學除此之外不時會用上具有經驗統計性質的「平均」類型，這種方式的應用不太需要方法論上的特別討論，自不待言。但是當提及社會學上的典型事例時，通常是指理念型；無論理念型是關涉到理性的或非理性的現象（如在國民經濟學中它們全都是理性的），重要的是它們始終在意義的層次上是依循妥當性觀點而被建構出來的。<sup>16</sup>

上面引用的幾段話是韋伯這部講述社會學的基本概念的著作中正題地討論理想型方法思想的重要段落。韋伯在這裡闡述：社會學的基本方法即是建立類型概念的方法；而社會學的目標則是通過其概念建構和尋求通則，能夠對於「有文化顯著性的現象」的因果歸責問題予以研判。與「具體的歷史現實」相比，這些社會學的類型概念具有形式性，缺乏實質內容，且以此作為其成立之條件，不過其長處則是得以提供明確的概念工具，或者說，使得概念之明確性得以提高。這種明確性得以提高的概念，正是「一個個盡可能展現完備之意義妥當性的概念單位」，也就是理想型。

韋伯在這裏再次指出：理想型，作為絕對純粹形式的概念，就像「基於絕對真空的前提所計算出來的物理反應一般」，不太可能在現實中存在，但

---

16.馬克斯·韋伯：《韋伯作品集》VI《社會學的基本概念》，中文譯者顧忠華，廣西師範大學出版社，2005年1月第一版第一刷，頁25-26。



是社會學的決疑論——即判斷事件的因果歸責問題的推論方法<sup>17</sup>——則只有立基於這種純粹類型或理想型才有可能。所以韋伯接著強調指出：「理想型愈是尖銳、明確地被建構出來，意味著它愈遠離真實的世界，但在這層意義下反而愈能夠善盡其責，達成它在型塑專門概念、進行分類和啟發上的功能。」<sup>18</sup>也就是說，儘管理想型可能遠離真實的世界，但其則為認識活動之不可或缺，因為「理想型之建構」在「型塑專門概念」、「進行分類和啟發上」等方面，都具有重要的「功能」。

韋伯不僅指出社會學的基本方法是理想型建構的思想方法，而且還指出：歷史學的方法與社會學的方法在本質上並無二致。他說：

在對於個別事件具體地從事因果歸責的工作時，歷史學家們採取的方法本質上和前面所說的並無本質的不同。譬如為了解釋1866年普奧戰爭的經過，史學家必須首先——正如他們一直在做的工作一般——（在腦海中）推估：無論是對普魯士的毛奇將軍（Moltke）或是對奧國的貝納德克將軍（Benedek）而言，雙方如果各能夠完全獲悉己方和敵軍的情報，那麼在最理想的目的理性情況下，交戰的雙方將應該如何地進行部署。接下來才得以比較：這場戰役實際的部署又是如何，而因果地來解釋所觀察到的（理想和實際之間的）差距——不管這是通過何種原因，如不正確的資訊、確實發生過的錯誤、思慮上的疏失、領導者的個性、或戰爭策略以外的考量等所致。就在這裏，歷史學也（隱然地）應用了目的理性行動的理念型建構。<sup>19</sup>

---

17.同註16，中文譯本第26頁的註解。

18.同註16，頁27。

19.同註16，頁28。

這裏所謂的「目的理性行動」，是韋伯在本書所提出且區分的四種「社會行動」類型之一，<sup>20</sup>是一種通過對周圍環境及他人客體行為的「期待」所產生的行動。韋伯舉普奧戰爭為例，說明一個歷史學家為了解釋這一戰爭的經過，必定隱然地應用了「目的理性行動」的理想型建構：歷史學家必定要在腦子裏評估，在最理想的目的理性情況下，雙方將如何部署及交戰，然後根據這一評估，把實際發生的戰況與之相比較，才能研判交戰雙方的舉措得失，給戰爭的真實進程及最後的結果提供合理的解釋。韋伯這裏的舉例及論證，似乎強烈地暗示對於一切重大社會行動的歷史學研究，也必然「隱然」地使用了建構理想型的社會學方法，所以社會學方法與歷史學方法在本質上是一致的。

理想型（理念型）思想方法，被公認為是偉大的社會學家馬克斯·韋伯最卓越的方法論貢獻之一。正如人們所理解：理想型乃是一種概念工具，它基於特定的觀點，由雜多的現實裏抽離出某些特徵，整理成邏輯一致的思想秩序，反過來可以作為衡量現實的尺度。理想型作為概念的明確化，與一般的概念具有了質的區別：它在型塑研究物件與設想其可能的解釋方面，有著「導引」我們想像力的功能，而一般的概念則不具備這樣的功能。<sup>21</sup>或如另

---

20. 這四種社會行動類型分別是：目的理性式，價值理性式，情感式，傳統式。韋伯解釋說：「如同所有行動一般，社會行動也可以以下列的方式分類：（1）目的理性式，是通過對周圍環境和他人客體行為的期待所決定的行動，這種期待被當著達到行動者本人所追求的和經過理性計算的目的「條件」或「手段」；（2）價值理性式，是通過有意識地堅信某些特定行為的——倫理的、審美的、宗教的或其他任何形式——自身價值，無關於能否成功，純由其信仰所決定的行動；（3）情感式，尤其是情緒式，是通過當下的情感和感覺狀態所決定的行動；（4）傳統式，是通過根深蒂固的習慣所決定的社會行動。參見馬克斯·韋伯：《韋伯作品集》VI《社會學的基本概念》，中譯本，頁32。

21. 同上註。參看其《導言：韋伯的社會行動理論》，頁17-18。



一位學者所指出的那樣，「理想類型從形式上來看是一種抽象理論的概念結構。毫無疑問，它的基本成分是一般的概念。但是根據韋伯的觀點，由於它體現了價值關聯的原則和理解的方式，從而便與任何其他的概念結構區別了開來，成為文化科學認識經驗實在的特有方法。」<sup>22</sup>

有些學者更是清楚地總結馬克斯·韋伯的理想型概念的以下幾個特徵：

理想型式有以下幾個特點：1、它不是指道德上的理想，而只是一種概念工具；2、它不是指統計學上的平均數，而是強調了典型的行為方向；3、它主要指集合體，而不是個人的社會行為；4、它絕非和現實相一致，而總是同現實保持著一段距離。<sup>23</sup>

總之我們看到：韋伯所謂的「理想型」，乃是一種概念建構的活動，它的基本成分因此當然是概念，不過由於理想型之概念建構，總是關涉價值取向及理解的形式，因此它不是一般意義上的概念，而是概念之明確化，是純粹的概念，是作為形式的概念，並且因此它是一個理想的「烏托邦」，與具體的現實保持著距離；其次，理想型的建構活動因總是與特定的價值關涉及理解形式相聯，所以它不僅是一種普通的概念建構，更是為針對任何歷史文化事件的認識提供了原初的可能條件，使得我們對於紛繁複雜的歷史實在的認識具有了一種可能性；再者，文化科學的任何理解活動總是在歷史實在的複雜、多元及認識主體的特定價值關懷這一矛盾情境中展開，因此任何理想型之建構者，絕不宣稱它所達成的認識是關於文化實在的惟一可能的客觀認識，相反它總是與一種多元的、開放的文化視角及詮釋之可能性連袂而行，

---

22.此為韓水法先生之語，參看其《韋伯社會科學方法論概論》（漢譯本序），載於《社會科學方法論》一書，韓水法譯，中央編譯出版社，序言，頁16。

23.此為美國學者科塞爾的分析，轉引自鄭晨的論文：〈韋伯的理想型式及其方法論意義〉，註解（4）。

而同時他的詮釋的客觀性、有效性及妥當性有著充足的保障。

正是在上述意義上，我們認為：星雲大師在六十多年弘法生涯中所不斷探索和發展的人間佛教思想及其相應的人間佛教史觀，與社會學家馬克斯·韋伯所提出的以「理想型」建構著稱的社會科學、文化科學方法思想有異曲同工之處。讓我們稍微詳細地解釋一下其中的關節：

1.佛教既是佛陀之教，也是佛陀之後作為歷史文化實在的佛教。而作為歷史文化實在的佛教，則一向以其經典的龐大複雜、宗派學派傳承的多種多樣、善巧方便的詮釋技巧，引起的思想上的豐富與歧異，以及對於在地化的寬容，甚至鼓勵導致的儀制上的多元與差異等等而著稱。面對如此一個巨大的複雜的歷史文化實在，任何人，即便是資深的佛教學者，要想對所謂「佛教」形成一個系統的看法，也是一個幾乎無以解決的難題。<sup>24</sup>所以我們要想對於「佛教」之歷史文化實在獲得明晰的了解，不致於停留在表面現象的羅列，或某些片段的知識，就需要對這一概念予以提升及重新建構，而這就是理想型思想方法的工作原理及其目的。由此而言，星雲大師提出的「人間佛教」概念，從本質上說，就是「佛教」概念之明確化、形式化、純粹化，因而就是「佛教」概念之理想型，「人間佛教」即「佛教」之理想型。

2.正如任何其他概念的「理想型」，作為一種「理想圖像」或「思想圖

---

24.我們看到，這個問題正是佛光系統在規劃《佛教》叢書時所面對和處置的問題。正如大師在〈序言〉中所說：「幾年來，我雲遊於世界各地，常常遇到一個問題：『大師！我們想信仰佛教，但是佛教書籍那麼多，不知道要看哪一本書，才能全盤地了解佛教？』面對如此簡單的問題，我竟然不知道如何去回答。佛教典籍如汗牛充棟，大藏經就有九千餘卷，梵巴漢藏版本不下數十種，現代佛學著作也有數千種，皓首窮經也未必能探究其中堂奧。在如此龐博的經典中，要找出一本代表性的佛學書籍，讓一般的人能夠完整性地了解佛教的思想體系，真是談何容易？」星雲大師編寫《佛教》叢書之五《教史》，〈序言〉，頁1。



像」，必定是通過對於實在中的某些因素予以強化所得，我們看到在星雲大師人間佛教視野下的人間佛教史觀中，無論是佛陀之教，或印度佛教，或中國佛教，或國際佛教，都有人間佛教因素（人間性格）之展現。佛光系統的《教史》著作，就是嘗試以人間佛教史觀建構整個的佛教史的著作，這部著作深入發掘了歷史時空中的佛教之人間教化、人間性格，從佛教史的角度有力地證成佛教是人間佛教的根本理念。而其中的核心一章，即〈中國篇〉之第十三章，則是佛光系統教史著作中詳細演繹如斯這般的詮釋理念及思想方法的一個典範文本。

3.同樣，也正如任何其他一般的「理想型」，作為概念之理想化、抽象化，必然「總是同現實保持著一段距離」，不可能在現實中完全絕對地存在，因而一定程度上具有「烏托邦」的性質那樣，我們看到在大師的人間佛教史觀的視野下，無論是在歷史的縱向中，還是在地理的橫向中，人間佛教的「人間性格」在二十世紀以前都未得到充分地展現，所以大師一方面肯定作為巨大的歷史文化實在的佛教的人間佛教精神指向及其相應的思想價值，一方面則不斷批評在歷史、現實中的佛教的不足和缺陷，而這種不足和缺陷歸根結底乃是「人間性」之缺失。

4.最後，正如憑藉理想型之建構，將會深化吾人對於社會歷史現實的認識——「一種理想型式的建立，從一定意義上來講，是對社會認識的一種深化」——，將會溝通理論與實際之間的聯繫——「由於理想型式是在一定理論指導下，對客觀實際的一種抽象，因而，它能夠溝通理論和實際之間的關係，通過這種溝通，了解現象與現象之間的關係，弄清事物的本質特徵」——，將會幫助人們預測事物的發展趨向——「一個好的理想型式不僅能夠幫助人們解釋、發現現象和問題，而且還能夠幫助人們預測事物的發展趨

向」<sup>25</sup>——同樣，星雲大師所提出的人間佛教思想理念，及其所開展的人間佛教史觀，作為一種佛教之理想型建構的方式與過程，也必將大大深化我們對於佛教這一歷史文化實在的認識，檢驗並錘煉人間佛教思想與現實社會的相關度，它不僅將幫助我們富有前瞻性地預測未來漢傳佛教的發展方向及世界佛教的發展方向，也將幫助人們更加自覺、更加積極地實踐佛教這一偉大宗教傳統的現代弘化的救贖使命！

### 三、第二屆星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會

正是為了更深入地認識星雲大師人間佛教理論與實踐的豐富內涵及精神特質，更好地揭顯大師人間佛教的理論內涵及實踐意義，並進而由對星雲大師及佛光系統人間佛教的專題研究上升到對於人間佛教一般的內在理解和系統的理論建構，我們南京大學中華文化研究院繼去年之後再次在佛光祖庭大覺寺舉辦了「第二屆星雲大師人間佛教理論實踐學術研討會」。出席這次會議的學者人數較之上年有顯著的增多，顯示學界對於相關議題的深入研討所具有的強烈興趣。同上一年度一樣，我們尊敬的佛光山開山宗長星雲大師不辭勞苦，不僅親自蒞臨會議，同與會學者及嘉賓親切座談，且在這個座談會上發表了長達一個半小時的演講：〈人很重要〉。另一位特邀學者、南京大學中華文化研究院院長賴永海教授也發表了他的主題演講，他的講題是：〈佛法智慧與星雲大師的人間佛教〉。根據本書的體例，我們把大師和賴教授兩篇主題演講的精彩內容，都編入論文集開端，以飡讀者。

本次會議學者們提交的論文議題集中在如下幾個方面：（一）星雲大師人間佛教思想的理論內涵；（二）佛教聖典與星雲大師的人間佛教；（三）

---

25.鄭晨：〈韋伯的理想型式及其方法論意義〉，《社會》1987年第4期，頁7-8。



星雲大師人間佛教經典著作解讀；（四）漢傳佛教傳統與星雲大師的人間佛教；（五）現當代中國佛教發展嬗變與星雲大師的人間佛教；（六）國際佛教視域中的星雲大師人間佛教；（七）星雲模式人間佛教與人間佛教理論建構。讀者諸君可以看到：與上屆研討會相比，第三個方面議題的論文——對於星雲大師人間佛教經典性著作的解讀與研究——及第七個方面議題的論文——從與星雲大師人間佛教相關聯的角度研討人間佛教的一般理論建構的問題——並不構成上屆會議的討論重點，而在本次會議中則顯然成為學者們非常關注的兩個重點部分。

這顯示一段時間以來，研究佛學及人間佛教問題的學者們愈來愈有興趣在星雲大師人間佛教經典性著作的內部沉潛反覆，注意從中深入挖掘其人間佛教思想的豐富智慧；同時大家也愈來愈深切地認識到今後對於人間佛教課題的深度研究，確有將人間佛教典範性個案的研究與人間佛教一般理論建構的研究予以密切結合的必要。我們覺得，正如其他五個方面議題的相關研究今後仍有待繼續努力的推展，對於以上兩個方面新議題的開拓創新，也是我們樂於見到和提倡的。

最後，非常願意以本次會議大師主題演講中的兩段話，作為這篇序言的結束。大師在那裡說：

記得多年後，我在美國洛杉磯講《金剛經》，那時候聽眾是買門票才可以入場聽經的，可是不知道怎麼地，我九十多歲的母親也在現場後方聽我講經。講經圓滿，回到寺裏，我就對母親說：「媽媽，今天你怎麼也跑到講經的會場去呢？」她告訴我說：「你不會講經啊！」我心裡就想：縱使我不會講經，也是由別人來批評，媽媽你不是有學問的人，又不懂佛法，也能批評我嗎？接著她就說：「你講什麼《金剛經》無我相、無人相……『無我

相』也還罷了，怎麼『無人相』呢？人都不重要嗎？」

我一聽，明知道佛教講「無我相、無人相、無眾生、無壽者相」，並不是她那個意思，但是又不好和自己的母親辯論，何況她說得也不錯，在這個世間上，人很重要，怎麼能「無人相」呢？反而因此心生慚愧，自己一向都很重視人，到今天卻還是給母親批評我不重視人。

我們知道：大師的母親確實「不是有學問的人」，也確實「不懂佛法」，所以她對《金剛經》「無人相」的理解，如果純從學術角度看，可說並不符合《金剛經》原文的意思。不過大師的母親在那場講經法會後鄭重其事地教育大師：如果真「無人相」，就一定不會真正重視人的「重要」。我相信這是誕育了大師的這位平凡而卓越的母親留給後人的最偉大的法語，同時我也相信大師在瀕臨九十高齡之際在其祖庭大覺寺引用母親的這些話點睛本次開示的宗旨，必具無限內在的深意！

確實，如果不能深切地認識到人的重要，體驗到人的重要，且無比誠惻怛地肯認人的重要，則不僅將有違高尚的佛理，且將無以真正推動佛教的現代轉型，落實佛教在現代社會的弘化使命。我們在本序第二部分已經提到的那位社會學家馬克斯·韋伯，曾經這樣寫到：「在生、老、死三種害厄的不盡的威脅下，世俗與生活的華美有什麼用？如果對塵世之美的眷戀只會帶來痛苦，尤其是別離——因不斷的新生而總是重演的別離的無意義，那麼這一切又有什麼用？在一個永遠的世界裏的美麗、幸福與喜悅之絕對毫無意義可言的無常性，在此，正是使得世界才了無價值的最終理由。」<sup>26</sup>

---

26. 《韋伯作品集》X《印度的宗教——印度教與佛教》，康樂、簡惠美譯，廣西師大出版社，2005年12月第一版，頁283。



「原始基督教徒力求將苦難當成禁欲的手段，有時甚至當作是殉教，然而佛教徒卻無論如何要逃離苦，『苦』等同於一切形式之存在的無常性這個事實。與無常的對抗，那種與生俱來的、既無指望、也無可避免的對抗，亦即『為了存在的戰鬥』、企圖保有一己從頭開始便已奉獻給死亡的存在之努力，這便是苦的本質。即使後來『現世關愛』的大乘學派的經典，也都還證示最終無可避免要老、要死的生命之全然的無意義。」<sup>27</sup>正是藉由一般佛教徒這種「世界裏的美麗、幸福與喜悅」、「絕對毫無意義」的無常性意識，以及「最終無可避免要老、要死的生命」、「全然的無意義」的意識，韋伯推論出「佛教的修道僧倫理，並不像後世的基督教倫理那樣，對社會秩序裏『內在於現世』的倫理行為，賦予一種奠基於特殊恩寵賜物的理性-倫理的高昂心態，而是恰相對反地朝向原則上非社會的方向上去。」<sup>28</sup>

姑且不論韋伯通過對於「世界諸宗教」的這種比較研究，斷言佛教難以在「修道僧倫理」和「世俗倫理」之間作出調和，乃至「無法發展出理性的經濟倫理」<sup>29</sup>的看法，是否科學、客觀，或者在多大程度上具有科學性及客觀性，<sup>30</sup>然而韋伯的天才意識卻著實表現在他以「科學」的方式相當有信服力地早早地警策了我們：佛教的現代轉型，以及佛教現代弘化使命的落實與完成之最大的思想上和理念上的障礙，其實從最深的根源來說，正是那種根深蒂固的漠視生命尊嚴的意識，是否棄生命根本意義與根本價值的意識，不

---

27. 同上註，頁285-286。

28. 同註26，頁300。

29. 同註26，頁299。

30. 關於此一相關問題，可請參看翟本瑞教授的論文〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，此文載於《思想與文化的考掘》，嘉義，南華大學，第181-204頁；亦請參看翟本瑞、尤惠貞合著〈基督新教與人間佛教的現世關懷〉一文，此文載於《普門學報》2001年3月，第二期，頁39-56。

管這種意識是以理論的方式表現為對於佛教基本理念那種不為任何問題意識所喚醒的習見的閱讀和理解，還是以實修的方式表現為對於他人當下具體的不幸以及人類整體的不可抗拒的命運那種自身絕對不粘鍋式的無情的靜觀。

從這個角度著眼，我們就不難感悟到大師在此次開示中所提及的母親對他的那場針砭的特別的意義：無論是大師的母親，還是大師本人，他們所說的「人」，都不是指抽象的、孤立的人，甚至不是或不僅僅是被一堵高牆擋在滾滾紅塵之外的人，而是那些生活在具體的家庭、鄉村、都市、團體，作為具體文化及歷史實在的活生生的人類個體。

因此，當大師在向我們開示人的重要性時，他實際上就是在向我們開示人類的歷史、文化、社會維度之重要性。而經由這樣的轉換，大師實際上已經善巧地超越了那種將神聖與世俗、現實與理想、無常與恒常、生死與無生截然對立的二元分割的分別意識，為一個偉大宗教傳統的現代詮釋及在現代社會落實這一偉大傳統的救贖使命，開啟了那扇不二智慧門。我在想，難道這一點不正是星雲大師人間佛教思想上契佛陀言教之「理」、下契時代文化之「機」的最悠遠、深澈的理念啟示之一嗎？！



## 參考書目

1. 今覺：〈為僧伽問政而不干治進一解〉，《覺群周報》，第一卷第十期，1946年9月16日出版，黃夏年主編《民國佛教期刊文獻集成》第101卷。
2. 星雲大師：《人間佛教論文集（下）》，香海文化事業有限公司，2008年3月初版。
3. 星雲大師：《佛教叢書（五）教史》，佛光出版社，二版一刷，1998年8月。
4. 馬克斯·韋伯著，康樂、簡惠美譯《韋伯作品集X》，《印度的宗教—印度教與佛教》，廣西師大出版社，2005年12月第一版。
5. 馬克斯·韋伯著，韓水法譯：《社會科學方法論》，中央編譯出版社。
6. 馬克斯·韋伯著，顧忠華譯：《韋伯作品集VI》，《社會學的基本概念》，廣西師範大學出版社，2005年1月第一版。
7. 翟本瑞：〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，載於《思想與文化的考掘》，嘉義，南華大學，第181-204頁。
8. 翟本瑞、尤惠貞：〈基督新教與人間佛教的現世關懷〉，載於《普門學報》2001年3月，第二期。
9. 釋妙願：《星雲法師佛教復興運動初期發展之研究》（1927-1967），佛光大學宗教學系碩士論文，2009年7月。



修行要「人性化」，不要標新立異或故做神秘。  
修行是在日常生活中，並非不食人間煙火。  
修行非口號、形式，而是要將佛法運用到生活中。  
生活中有佛法，才叫「修行」，才能真正建立人間淨土。

～《佛教叢書·儀制》