

「符號互動論」視角下泰國近代漢傳佛教中 「人間佛教」理念的發展與實踐

釋聖因

泰國國際佛教大學宗教研究所博士班

中文摘要

「人間佛教在海外的影響如何」逐漸成為一個有價值的研究課題，然而，目前對東南亞漢傳佛教信仰的研究，很少結合宗教社會史和佛教文獻，採用系統性的研究方法。本論文與前人研究最大不同在於，尤其從泰國的佛教環境著手，闡述「人間佛教」在近代泰國的歷史和發展現狀，並提供比較客觀且全面的認知。本文基於「人間佛教」對華人的影響，採用歐大年（Overmyer）提倡的「歷文實」（HTF）研究方法，融合歷史、佛教等文獻與田野調查的資料，全面了解泰國的漢傳佛教。筆者於 2020 年 8 月至 2022 年 11 月進行了長達兩年的參與式觀察，深入了解泰國漢傳佛教和「人間佛教」互動的全過程。透過對寺院負責人、居士團體成員、曼谷耀華力路（Thanon Yaowarat）華人社區以及多個參會民眾的訪談，總結出泰國漢傳人間佛教的 3 個特徵：「民俗性：生與死；包容性：色與空；實用性：陰與陽」，並將其視為 3 個宏觀的社會文化結構與符號。根據「符號互動論」，本文將重點探討這 3 個特徵如何與泰國漢傳人間佛教的微觀互動與融合。

關鍵字：泰國漢傳佛教 人間佛教 華宗 越宗 符號互動論

The Development and Practice of “Humanistic Buddhism” in Modern Chinese Buddhism in Thailand: A Perspective of “Symbolic Interactionism”

Sheng-Yin (Shi, Yaoyuan)

Ph. D. Candidate, International Buddhist College (Thailand)

Abstract

The impact of Humanistic Buddhism abroad is an essential topic of study. However, few systematic studies integrate the social history of religion and Buddhist literature when studying Chinese Buddhist beliefs in Southeast Asia. Therefore, this paper’s primary aim is to provide a more objective and comprehensive understanding of the history and development of Humanistic Buddhism in contemporary Thailand, particularly within the context of Thai Buddhism. This paper also adopts the research method of “history, text, and fieldwork” (HTF) as advocated by Daniel Overmyer. To understand Chinese Buddhism in Thailand, the author conducted two years of fieldwork from August 2020 to November 2022, observing the interaction between Chinese Buddhism and Humanistic Buddhism in Thailand. Through interviews with temple leaders, laypeople, members of the Thanon Yaowarat Chinese community in Bangkok, and conference participants, the author identified three macro social and cultural structures of Chinese Humanistic Buddhism: “Folk: Life and Death,” “Inclusiveness: Form and Emptiness,” and “Pragmatism: Yin and Yang,” which are also symbols. Furthermore, this paper focuses on how the integration of “Life and Death,” “Form and Emptiness,” and “Yin and Yang” relates to the microcosm of Chinese Humanistic Buddhism in Thailand, based on the theory of “Symbolic Interactionism.”

Keywords: Chinese Buddhism in Thailand, Humanistic Buddhism, Anam Nikaya, Jin Nikāya, Symbolic Interactionism

一、概述「人間佛教」與泰國本土的漢傳佛教

(一)「人間佛教」¹理論的提出和影響

自會昌法難以來，中國佛教一直處於普遍衰落狀態。在宋明時期，除禪宗和淨宗外，所有教派都在衰落。到了清朝末年，雖然當時有少數僧侶、居士為佛教的生存和發展而奮鬥，也有梁啟超、譚嗣同、章炳麟等熱心佛教的學者，但由於時局動蕩，戰亂不斷，少數人的努力並不能挽救佛教的頹勢。

當時的佛教界，不僅不關心生活，不介入社會，相反，愈來愈與世隔絕。這是太虛大師在《佛教評論》中所描述的現象，並認為：「此我國僧尼百年來之弊習，而致佛化不揚，為世詬病之一大原因也。」²

有僧侶開始意識到，如果不對傳統佛教進行徹底的革新和改變，佛教的生存都成問題，更不用說發展了。如太虛大師認為：「在今日這種科學昌明的時代，佛教不改變方式是不能生存於今之中國的。」³大師甚至感嘆：「專就我中華佛教觀之，固非有大加整頓，不足應時勢之所趨，而適機緣之所宜也。」⁴總之，佛教的改革勢在必行。

「人間佛教」對世界的關注，旨在改變佛教信仰與世界的尷尬冷漠，甚至完全脫節的狀況。這種對世界的關注，源於「人間佛教」對世界上所有眾

1. 本文所指的「人間佛教」，是指廣泛層面上的現代人間佛教，即中國二十世紀以來由太虛大師首倡並持續影響至今的「人生佛教」理論及運動。「人生佛教」與「人間佛教」，有承上啟下的連貫性，其根本支柱、精神特質是一致的，就是將純正的佛教的救濟眾生的本懷，送給大眾，引導民眾理性、全面認識人生佛教與人間佛教的真意義。因此，本文「人間佛教」即「人生佛教」，不作過多的區分。

2. 釋印順：《太虛大師年譜》，《妙雲集》第13冊，台北：正聞出版社，1980年，頁170。

3. 釋太虛：《太虛大師紀念文集》，北京：宗教文化出版社，2008年，頁103。

4. 同註2，頁41。

生的精神關懷和心靈安寧的重視，源於「人間佛教」對實現和實踐佛陀智慧的世俗化和眾生生命的佛教化的渴望，源於「人間佛教」體現了佛陀「化世導俗」的信仰魅力。

事實上，「人間佛教」從現代社會普遍認同和接受的「人生化」、「大眾化」和「科技化」的價值觀出發，將古老的佛教教義置於現代社會的背景之下。佛教信仰從「死的佛教」和「鬼的佛教」轉變為「人的佛教」，使佛教徒的願望從「死後」和「鬼神」的領域回歸到現實的、真實的生活關懷中。對此太虛大師指出：

今倡人生佛教，旨在從現實人生為基礎，改善之，淨化之，以實踐人乘行果，而圓解佛法真理，引發大菩提心，學修菩薩勝行，而隱攝天乘二乘在菩薩中，直達法界圓明之極果。即人即菩薩而進至於成佛，是人生佛教之不共行果也。⁵

太虛大師雖寫了〈我的佛教革命失敗史〉，但這只是意味著「三大改革」思想超前的，在一段時間內遭到了保守派僧人的強烈反對和抵制。但五〇年代以後，兩岸最有影響的僧人，如大醒、慈航、東初、印順、道安、演培、星雲、聖嚴、證嚴等法師，大陸的巨贊、法尊、正果、塵空、茗山、惟賢、雪煩、雪松、遍能、淨慧等法師和趙樸初居士，以及海外僧人竺摩、法舫等法師，他們都是在太虛大師「人生佛教」的基礎上發展起來的「人間佛教」思想的繼承者和傳播者。

「人間佛教在海外的發展與影響」逐漸成為一個有價值的研究課題，在對東南亞漢傳佛教信仰的研究中，結合宗教社會史和佛教文獻的系統研究尚少有見及。本論文與前人研究最大不同在於，尤其從泰國的佛教環境著手，

5. 釋太虛：〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全書》精裝第3冊，北京：宗教文化出版社，2005年，頁236。

闡述「人間佛教」在近代泰國的萌芽和發展現狀，希望給予大家一個比較客觀且全面的認知，這是本文研究目的所在。

「人間佛教」今天在全球獲得了創造性蓬勃發展，其中，人間佛教現代化與佛教制度改革道路中的一個重要人物就是星雲大師，「星雲模式」的人間佛教思想體系特色鮮明、內容創新，深為廣大社會大眾所認可。他所領導的佛光山教團將傳統佛教與現代融合，使僧團制度化、現代化、國際化，尤其強調「以文化弘揚佛法、以教育培養人才、以慈善福利社會、以共修淨化人心」的四大宗旨，將「人間佛教」的影響提升至一個前所未有的高度，這是本研究試以「人間佛教」思想及實踐作為研究課題的主要動機，希望藉以探討星雲大師「人間佛教」思想藍圖以及在泰國發展的獨特性。

佛光山作為「人間佛教」思想與實踐的主要道場，提倡佛教的人間性、生活性、利他性、喜樂性、時代性和普濟性等，主張「天下一家，人我一如」，推廣「同體與共生」的理念，將慈悲平等、融和包容的精神實踐在日常生活中。

「人間佛教」是佛教中國化、現代化的一個重要特質，使得晚清以來的中國漢傳佛教重獲活力和生命力。星雲大師說：

人間佛教是以戒定慧為本體、以緣起中道的真理為根本，以現代群眾需要安身立命的方法為依歸。⁶

人間佛教的思想理論，證諸經典語錄，佛陀的教示本來就充滿了人間性，人間佛教其實就是佛陀的本懷，這是不容置疑的事實。⁷

6. 星雲大師：〈自序·人間佛教佛陀本懷〉，《星雲大師全集·人間佛教佛陀本懷》，星雲大師全集網頁版：<http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/artcle368>

7. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（下）〉，《星雲大師全集·人間佛教論文集4》，星雲大師全集網頁版：<https://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/artcle785>

「人間佛教」作為一種純正佛法，雖然時代在改變，「人間佛教」依舊是契理契機的。如今社會，天災人禍，造成人們在心靈上的不安與痛苦，星雲大師曾說「有佛法就有辦法」，找到我們不安情緒的根源，糾正錯誤的想法，調整好自己的心態，從而獲得身安與心安。「人間佛教」思想不僅停留在學術研究上，更多的是讓佛法應用到日常生活中，啟迪對生命的重視；或者說，就是要用佛教的慈悲與智慧，利樂有情的精神，來過世俗的生活，實現人間淨土的偉大理想，如星雲大師所說：「人間佛教」重視生活裡的道德思想淨化，以及精神心靈的昇華。⁸

（二）概述本土的漢傳佛教——華宗與越宗

佛教作為泰國的傳統宗教，全國大約有佛寺4.2萬所，大約有20萬僧侶。泰國僧侶的最高領導人通常被稱為僧王。副僧王下設9個教區，每個教區都有自己的大尊長，是每個教區的最高領導人；此外加上一個華宗教區和一個越宗教區，總共有11個教區。

首先講一下華宗，1862年，來自廣東省嘉應州（今廣東梅州市）的續行大師（？-約1888）來到泰國，修建了曼谷龍蓮寺（Wat Mangkon Kamalawat），承嗣禪宗臨濟法脈，泰皇拉瑪五世（Rama V，1853-1910）敕封為第一代「華僧尊長」，奠定華宗在泰國的弘化基礎。第六代華僧尊長普淨法師，於1947年，創建首座合法可傳授漢傳比丘戒寺院——普仁寺（Wat Pho Yen），自此可度泰國華人出家，發放戒牒，使華宗僧團成為本土化的合法佛教組織。

8. 星雲大師：〈人間佛教的藍圖（上）〉，《星雲大師全集·人間佛教論文集4》，星雲大師全集網頁版：<http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/article784>

在泰國內政部註冊並屬華宗僧務委員會管理的漢傳佛寺（包括精舍）現有 17 座，⁹ 常住的僧彌 200 餘人。其中，其他佛教團體，如佛教社、齋堂、庵堂，無須在政府註冊登記成宗教場所，只需以慈善或文化基金會的名義，乃至由自家民居改造而成，故而具體數量難以統計。¹⁰

華宗大尊長，其待遇與其他 10 個教區相同，下設有泰皇御封的華宗副尊長，以及各種職事，該僧務委員會已經存在了 160 多年。歷代的尊長為：拉瑪五世御封續行法師（？-1888）為第一任大尊長，第二任果悟法師（1859-1920），第三任盧慶法師、復仁法師（1889-1973），第四任用寶法師（1900-1948），第五任常義法師（1882-1956），第六任普淨法師（1902-1986），第七任仁得法師（1936-）。

泰國漢傳佛教另外一支——越宗，也稱安南派。關於泰國越南佛寺的出現，估計是在吞武里王朝（1767-1782）時期，越南爆發西山大起義，一批越南僧人隨著逃難的越南廣南國阮氏王族和百姓進入泰國，吞武里王鄭信（Taksin, 1734-1782）賜地讓他們在曼谷建屋居住，越南僧侶在吞武里的市場上建立了佛寺，之後的時間裡，建立了甘露寺、會慶寺。

拉瑪一世國王（Rama I, 1782-1809），提供了自吞武里結束的戰爭移民的越南人民定居，其中兩位重要的僧侶——真興法師和妙湛法師，是泰國越

9. 曼谷的普門報恩寺、龍蓮寺、永福寺、甘露寺、靈鷲精舍、玄宗精舍、光明精舍；中部暖武里的普頌皇恩寺；北部清萊的萬佛慈恩寺；西部北碧的普仁寺、慈悲山菩提寺；東部北柳的龍福寺，春武里的普德寺、仙佛寺，尖竹汶的龍花寺；東北部呵叻府的佛恩禪寺以及南部宋卡的慈善寺。2019 年「覺園念佛林」（精舍）已退出華宗僧務委員會的管理，故而不計。

10. 實際考察中，在整個曼谷地區，政府註冊的華人寺院（含精舍）有龍蓮寺等 7 所，而大大小小的「居士佛教團體」則有潮州華人修建的同善堂、存真堂、弘真堂、西竺堂、宏德堂、普德堂、天貞堂、普修堂、濟和堂、德善堂、紫竹堂、蓮光堂、童光堂等，中華、普覺、光華、龍華、蓮華、明蓮、大光等華僑佛教社；以及客家華人的慶壽庵、紫雲庵、福世庵、普世庵、普善庵、來真庵、萬福庵、萬壽庵、觀音庵等等。

宗僧團的領袖，建立了慶雲寺和廣福寺。拉瑪二、三世，他們一度與越南佛教失去連繫，於四、五世期間再次連繫。但因為當時越南在法國的統治之下，泰國的越南僧侶無法與越南僧侶交流。因此，泰國的越南僧侶改進了傳統，在實踐上按照許多泰國僧侶的說法，如布施、早晚課、過午不食以及上座部的儀式，如功德衣儀式、袈裟供養、出家儀式。¹¹

拉瑪五世時期（Rama V，1853-1910），皇家授予真興法師為越僧大尊長，同時授予續行大師為華僧大尊長，至此，泰國漢傳佛教便分為華宗和越宗兩大宗派。目前，越宗在泰國的不同地區管理 28 座寺院（含精舍），¹² 並接納了大約 300 名僧彌。歷代的大尊長為：拉瑪五世御封真興法師（？-1885）為第一任大尊長，第二任妙湛法師，第三任志立法師，第四任清潔法師，第五任密言法師，第六任圓滿法師，第七任普洒法師，第八任平良法師，第九任普蓮法師（？-1992），第十任覺愍法師（？-1985），第十一任鏡照法師（1926-2018），第十二任善實法師（1936-2022），第十三任淨蓮法師（1928-）。¹³

11. P. R. Buddhiso, P. Thangto, and L. Klomkul, "Annam Nikaya Buddhism on Vietnamese Style in Thailand: History and Development," *International Journal of Multidisciplinary in Cultures & Religions Studies* 1, no. 2 (2020): 2-3.

12. 曼谷地區的普福寺、景福寺、慶雲寺、翠岸寺、會慶寺、慈濟寺、廣福寺，北碧府的慶壽寺、興福寺、龍山寺，尖竹汶府的福田寺、福壽寺、檀功地精舍，素攀府的玉清寺，佛統府的興盛寺，北柳府的三寶公佛寺，宋卡府的慶壽寺，叻丕府的萬壽寺、觀音寺、淨土精舍、光明杵精舍，清邁府的淨土寺，龍仔厝府的普照寺，烏隆他尼府的慶安寺、龍山精舍、嚴華精舍，巴吞他尼府的興雲寺，惹拉府的慶生寺。另外，現任普福寺住持耀海法師曾在美國加利福尼亞州南部洛杉磯以「佛光寺」名義註冊了佛教寺院，不屬越宗僧務委員會管理，目前尚無僧侶居住。

13. 前三代的大尊長是越南出生的，後同越南人的移民潮流來泰，隨著越南的政府穩定之後，便已回國，因此，他們的生平尤其是生卒年都缺少紀錄。越宗的大尊長們，乃至現在越宗僧侶，都保留中文法名的漢傳佛教傳統，在日常中不常使用，但是佛教重要活動都會提及自己法名和法脈。值得注意的是，除了前三代大尊長是越南人外，其他都有華人血統，可以肯定的是鏡照法師和善實法師是潮州籍華人，淨蓮法師是客家籍華人。目前健在的越宗長老也都是華人，但是中年輩以後的僧侶則是以泰國人為數，當然，也有華人前來出家受戒。

越宗的僧侶有類似於華宗的儀式做法，但只有受戒儀式、佛教齋戒和浴佛儀式與上座部佛教相似。越宗佛教在泰國的發展已經成為華人群體廣泛發展的一部分，因此，華人也對泰國越宗佛教給予了尊重和支持。華宗佛教在泰國的發展比較晚，華宗最初也是越宗的支持者和貢獻者，因為他們有共同的文化特徵。

無論漢傳佛教華宗還是越宗，不僅保留漢傳佛教儀軌和華人民俗信仰，也融入了南傳佛教生活，在泰國深具獨特性：

第一、關於經文：所用課誦、經典皆為中文，但為方便不懂中文的人念誦，在經文旁邊特別加註泰語諧音拼讀（華宗是潮州音、客家音等中國方言，越宗則是越南語）。僧人研讀佛經教理，依然以漢傳《大藏經》、中國祖師大德、學者著作的中文書籍為主。華宗，於1987年成立的「大乘（漢傳）佛學會」，護持並積極翻譯漢傳佛典為泰文，介紹給不懂中文的泰國人民，藉此推廣漢傳佛教。

第二、關於著裝：華宗和越宗的僧侶所穿僧服（長衫、短褂）和中國漢傳式樣相差無幾，只是中國的僧服顏色有黑色、咖啡色、黃色等，他們則皆為橘黃色；平常搭的袈裟，跟隨泰國佛教大眾派的橘黃袈裟，重要法會則搭漢傳佛教的海青和袈裟。

第三、關於飲食：越宗僧侶同泰國僧侶一樣，實行托鉢，信眾所授供養，葷素五辛皆可食用。華宗僧眾保留素食傳統（但不拘蛋奶、五辛），不對外托鉢，道場皆有大寮，以便烹煮素食；而晚上藥石較為彈性，隨人而異。另外，信眾依南傳方式供養，越宗、華宗念誦供養偈及結齋則依漢傳佛教方式。

第四、寺院的大雄寶殿，除了供奉釋迦牟尼佛以外，還有諸佛菩薩和其他道教神明，比如阿彌陀佛、藥師佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩、阿難陀尊

者、摩訶迦葉尊者、十八羅漢、四大天王、財神爺、太歲爺、齊天大聖、濟公、玉皇大帝、九皇大帝、太上老君、玄天上帝、華佗醫仙、八仙等等。

受南傳佛教短期出家的傳統影響，自 1971 年以來，華宗的報恩寺、越宗的普福寺等，都積極舉辦夏季短期出家班，目的是提高年輕人的道德品質。學習課程包括佛教歷史、佛教經文、道德、禪修、華語等，以培養對佛法的正知正見，同時介紹漢傳佛教。

佛教寺院在泰國有著非常重要的地位，不僅是燒香拜佛等宗教活動的場所，也是華人鄉村社會、文化和政治生活的中心。許多來自農村，特別是偏遠地區的農民子弟出家，也是希望透過讀佛經來學習文化。一些孤兒和貧困兒童到佛教寺院當沙彌，為寺院服務獲得一份食物，並在僧侶手下學習文化，在比較貧窮的村莊，國小基本都設在佛寺裡。¹⁴ 關於華人社會、泰國漢傳佛教與「人間佛教」的互動和融合，下文會進一步討論。

二、「人間佛教」在泰國漢傳佛教中的發展時期

（一）「人間佛教」與泰國華人居士團體的萌芽期（1930-1960 年代）

「人間佛教」在泰國漢傳佛教¹⁵ 的居士團體，¹⁶ 在二十世紀三、四〇年代蓬勃發展，哈佛大學的 Holmes Welch 將此歸類為 3 種類型：「學社（研究社）」、「功德林」、「蓮社（淨業）」等。¹⁷

14. 林桂利：《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，上海師範大學碩士學位論文，2013 年，頁 10。

15. 本文中的泰國漢傳佛教是指十八世紀以來越僧、華僧陸續抵達泰國所帶來的漢傳佛教，從 1945 年發展至今的特定時期佛教面貌。

16. 印順法師認為：「泰國的佛教，雖然在家出家各有組織，各做各的事，而配合起來，恰好能住持正法，利濟眾生。」釋印順：《佛法是救世之光》，《妙雲集》第 24 冊，頁 369。

17. 參見 Holmes Welch and Henri Cartier-Bresson, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, Harvard University Press), pp. 73–77.

中華佛學研究社成立於 1944 年，1951 年修建完工舉行開光典禮，由當時的漢傳佛教華宗大尊長普淨法師（1902-1986）主持。當時參加大會的中國代表是太虛大師的弟子法舫法師（1904-1951）。活動期間舉辦了一系列的研討會，法舫法師第一次以太虛大師的「人間佛教」思想發表演說，並得到中華佛學研究社的支持與贊同。¹⁸

1934 年成立的龍華佛教社，與中華佛學研究社一樣，任務也是在曼谷的華人社區中研究和傳播大乘佛教教義。¹⁹ 1939 年 9 月，太虛大師原本準備前往泰國訪問，惟因該國已被日本率先拉攏，致使排華情緒嚴重，不得已放棄該行程。²⁰ 儘管如此，太虛大師還是受到了泰國華人佛教徒的敬仰，並視為「精神導師」，經常透過書信與大師交流，尋求建議。1944 年，太虛大師命弟子福善、妙欽等法師收集他以前發表的相關文字，編為《人生佛教》，由海潮音月刊社出版，期刊也經由香港帶到了泰國，現大部分藏於龍華佛教社。關於「人生佛教」的思想，從會長林德潤開始，就不斷地在華人社會進行傳播。同時，邀請普淨法師前來講經說法，並贈送太虛大師的著作。

為了紀念 1947 年圓寂的「精神導師」太虛大師，龍華佛教社在 1951 年建立了一個以大師名字命名的紀念館。²¹ 1954 年 2 月 28 日，在佛教社成立 20 週年之際，從香港佛教界引進了太虛大師的骨舍利，泰國僧王、華宗普淨法師等主持舍利塔開光儀式；大師弟子竺摩法師（1913-2002）、海仁法師（1886-1978）等則主持奉安舍利入塔儀式。泰國上座部和漢傳佛教的僧侶們，

18. 參見中華佛教研究社編：《泰國中華佛教研究社成立 21 週年：新址落成紀念刊》，頁 56-58。

19. Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), pp.133-134.

20. 釋印順：《太虛大師年譜》，《妙雲集》第 13 冊，頁 103。

21. 曼谷龍華佛教社編：《太虛大師舍利安塔紀念刊》，曼谷：上海印書局，1954 年，頁 30。

超過 1 千名來自各行各業的當地佛教徒參加了這次活動。²² 4 月 13 至 24 日，竺摩法師受邀開辦個人書畫展，並舉行了關於太虛大師「人生佛教」的講座「龍華佛教與人間淨土」，對「人生佛教」思想進行了深入的闡發，引《彌勒上生經》而強調「佛是生在人間，成道在人間，說法亦在人間」。在講「太虛大師弘化史跡」時，竺摩法師重點闡述了大師生平事蹟，如妙悟般若理趣、融貫全部的佛法、熱心佛教事業、建立世界佛國的理想等。這些對當時的泰國漢傳佛教界頗有影響。²³

太虛大師的另一弟子演培法師（1917-1996），先後於閩南佛學院、漢藏教理院就學，於 1957 年應龍華佛教社禮請，主持太虛大師舍利安塔 3 週年紀念活動，在曼谷弘法月餘，於龍華佛教學社的大悲講堂等處，講經說法 30 場。演培法師在泰國弘揚「人間佛教」，為佛光山、法鼓山、慈濟等後繼者埋下了伏筆。

二十世紀五〇年代，泰國加入美國領導的「反共聯盟」之後，當時華裔的言論被泰國政府壓制，士氣低落，被視為間諜，連建設中國建築風格的漢傳佛寺都可能是危險的。也正是這樣，居士團體在這個因緣下得到了迅速成長，但是他們需要找到自己的佛法皈依導師。中國僧人，甚至像太虛大師這樣的名僧，以及其他已故或在世的僧人，都被尊為「精神導師」，在一定程度上被美化，以美化他們的宗教真實性和權威性。太虛大師的「人生佛教」思想，也是透過這種佛教社的方式，在泰國華人社會中傳播；同時，中華佛學研究社、龍華佛教社與香港佛教界進行了富有成效的互動，除了為中國大陸帶去募捐的金錢外，也從香港帶來大量的佛教書籍。

22. 曼谷龍華佛教社編：《太虛大師舍利安塔紀念刊》，頁 15。

23. 鄧子美：〈啟明星冉冉升起——論人間佛教在東南亞傳播三階段〉，收入陳劍鎧主編：《無礙法界·正教弘傳：人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，香港：中文大學出版社，2020 年，頁 156。

太虛大師兩次到訪東南亞，雖時間都不算長，但卻都促進與東南亞佛教界的交流，傳播了「人間佛教」思想，此後他的弟子如慈航法師（1893-1954）、竺摩法師以及演培法師等等，都踏著他的足跡，將「人間佛教」繼續播撒在這片土地上，不斷生根發芽，推動著當地漢傳佛教的現代轉型。²⁴

（二）「人間佛教」與泰國漢傳佛教的互動期（1960-1990 年代）

1963 年，星雲大師（1927-2023）和淨心法師（1929-2020）等人，參加了台灣「中國佛教代表團」訪問泰國，被邀請來到中華佛學研究社作公開講座。星雲大師在會上，介紹了「人間佛教」思想。訪問期間，他在龍蓮寺拜訪了普淨法師，就佛教教育等方面進行了交流，建議普淨法師多培養弘法人才，重視佛教落實在日常生活中，這樣才能與泰國南傳佛教的僧人競爭。

1970 年，以普淨法師為團長的「泰國華僧弘法訪問團」一行 20 人訪問台灣，作為台灣佛教使節正式訪問泰國的後續行動。在台灣，政界和佛教界的領導人對他們給予了熱情接待，其中參訪了中國佛教會、福嚴佛學院、圓光佛學院、高雄佛光山以及南亭長老（1900-1982）和煮雲法師（1919-1986）等。1978 年，為了慶祝佛光山開山 10 週年傳授「佛光山萬佛三壇大戒」，禮請普淨法師作為尊證阿闍黎。1979 年，星雲大師至泰國普門報恩寺與普淨法師會晤，探討「人間佛教」和佛教教育等。

1987 年普淨法師去世後，由仁得法師（1936-）擔任華宗大尊長，2004 年 1 月 9 日率同信眾前來台灣訪問，在佛光山，星雲大師介紹當前推廣的「人間佛教」，仁得法師也講述自己在泰國閱讀太虛大師著作；1 月 20 日，蒞臨福嚴佛學院拜訪印順法師，贈送禮物慶祝導師百歲嵩壽，同時，聽取法

24. 鄧子美：〈啟明星冉冉升起——論人間佛教在東南亞傳播三階段〉，收入陳劍鎧主編：《無礙法界·正教弘傳：人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，頁 145。

師關於「人間佛教」的開示。之後，仁得法師前往台北農禪寺拜訪聖嚴法師（1931-2009），並就如何推展佛教教育交換心得。

二十世紀八〇年代，越宗的耀康法師（1950- ），由泰國皇家推薦至佛光山研習大乘佛法和「人間佛教」，並獲得了台灣大學的學士學位，返國在佛教大學任教以及越宗寺院弘法。另有華宗的聖烈、聖調等聖字輩僧侶前往福嚴佛學院學習大乘佛教和印順法師的「人間佛教」思想，並且多位參與臺北慈恩中學的華語教學工作。

近 20、30 年來，由中國大陸資助的佛教使節，經常與泰國的上座部佛教僧團進行溝通和交流，而不是與當地的漢傳佛教組織接觸，華宗目睹這些情況後，急需一個重要契機來進行溝通對話。「人間佛教」在中國大陸得到廣為重視，華宗僧務委員會便以此名義進行多次演講活動，期許能夠和中國佛教團體取得連繫。1992 年仁得法師第一次訪問中國，參加在潮州開元寺泰佛殿的解夏活動等。仁得法師一行參訪中國佛教協會、北京靈光寺和無錫市開原寺，雙方對談中，都提及中國漢傳佛教的發展和「人間佛教」思想。

這個時期，主要是泰國僧人對於人間佛教的學習和接受，但是受限於當時上座部佛教勢力強大，漢傳佛教難以展開一系列人間佛教的實踐。尤其兩岸關係的複雜性，造成泰國僧團對於中共的不同態度，這就導致人間佛教雖然一直與泰國漢傳佛教有互動，但並無具體落實。

（三）佛光山「人間佛教」道場在泰國漢傳佛教的弘化期（1990 年代 - ）

在 1990 年代全球建寺的高峰期，一些台灣支持的佛教機構，如佛光山、慈濟、中台禪寺、法鼓山的僧尼陸續來到泰國，「人間佛教」思想作為與泰國漢傳佛教交流的紐帶，起到了重要作用。

1992年（第18屆），星雲大師被推選為「世界佛教徒聯誼會」永久榮譽會長；第21屆大會贈予大師「佛教最佳貢獻獎」。同年，星雲大師為將漢傳人間佛教推展到南傳佛教的泰國，特派慈莊法師至泰國覓地設置道場。隔年，成立國際佛光會泰國曼谷協會籌備會。1994年2月15日，星雲大師再度光臨法身寺的結盟典禮主持簽約儀式，並蒞臨佛光山曼谷道場的施工現場指導；2月26日，國際佛光會泰國曼谷協會成立。1996年，佛光山曼谷道場正式落成啟用，位於曼谷拉瑪九高速公路的Vongvanij大廈32樓層，由慈莊法師擔任住持。這意味著佛光山「人間佛教」正式在泰國進入弘化階段，也標誌著「人間佛教」正式走入泰國的佛教和華人的視野之中。

2000年，佛光山曼谷道場由男眾法師正式接任，更名為曼谷文教中心，由慧深法師擔任中心主任。12月，在第21屆世界佛教徒友誼會上，星雲大師獲泰國總理乃川（Chuan Likphai）頒發「佛教最佳貢獻獎」。2006年1月28日，泰國籍比丘尼妙慎法師擔任曼谷文教中心住持，泰國5位大比丘首次以南傳佛教的傳統儀式Chayanto（意譯為誦經祝禱）為妙慎法師恭賀與祈福。由於泰國沒有比丘尼教團，這些中生代泰國佛教菁英參加比丘尼住持陞座典禮，象徵比丘尼在泰國社會的弘法已揭開序幕。

2012年，星雲大師在曼谷開設講座，弘宣「人間佛教」，仁得法師、仁晁法師應邀出席，並與星雲大師對話分享。同年，11月16日，星雲大師派心定法師來泰，協助籌建南北傳佛學院、泰華寺。2017年4月8日，摩訶朱拉隆功佛教大學與佛光山寺簽訂建教合作備忘錄，以泰華寺作為南北傳佛學院教學地點。2020年2月2日，泰華寺大雄寶殿三寶佛聖像開光，邀請泰國僧王頌德帕摩訶穆尼翁主持開光儀式。8月，佛光山泰華寺「大智語言學校」獲泰國教育部批准立案。同年，獲得民間評為泰國十大最莊嚴寺院。2021年2月10日，佛光山泰華寺「泰華佛典翻譯中心」獲得泰國宗教

局批准，取得立案證書，先後翻譯泰語版《金剛經》、《普門品》、《藥師經》等。

這一時期，台灣佛光山在泰設立的曼谷文教中心和泰華寺及其語言學校、翻譯中心，都令今天在泰國的「人間佛教」獲得開拓性的發展。佛光山教團秉持「以文化弘揚佛法、以教育培養人才、以慈善福利社會、以共修淨化人心」的四大宗旨，對於泰國本土的漢傳佛教啟發很大，深為廣大社會大眾所認可。接下來，本文以田野調查為基礎，借助符號互動論以「結構」與「情境——敘事」為框架，以揭示泰國的本土漢傳佛教和人間佛教的內在邏輯和運行機制。本文通過對比研究，發現本土漢傳佛教的「民俗佛教」和「人間佛教」看似矛盾實則統一，本質是宏觀的社會文化結構與微觀的華人文化認同的行動主體「情境——敘事」之間的互動與結合。

三、「符號互動論」視角下「人間佛教」與泰國漢傳佛教的融合及其特徵

前文提及佛教寺廟在泰國有著非常重要的地位，不僅是舉辦經懺佛事等宗教活動的場所，也是華人社會、文化和政治生活的中心；同時學校也設在佛寺內，因此，佛教寺院的廣場有時會成為農村娛樂和體育活動的公共場所，並舉行佛教活動。一些懂得草藥的僧人和老和尚也為農民治病。誦經堂也被商人和外國人用來休息，並在戰亂時期作為臨時避難所，也被居民用來住宿和烹飪。佛寺也是舉行華人鄉村會議和農村地區投票的場所。下文就「符號互動論」視角下，討論「人間佛教」與泰國漢傳佛教的融合及其特徵。

（一）「符號互動論」的內涵

米德（George Herbert Mead）是「符號互動論」（Symbolic Interactionism Theory）的奠基人，布魯默（Herbert Blumer）首次提出了「符號互動論」的

概念，布魯默的「符號互動論」強調現實是由人們的行動建構出來的，行動是意義驅動的，意義是在社會互動中產生的，行動的意義既是主觀的又是社會性的，但行動的後果是客觀的，建構出來的現實不是永恆的而是可變的。²⁵ 符號互動論建構了社會行動的意義框架，不同於結構化理論，符號互動論認為，社會行動不是對外部、刺激進行的行為反應或是由社會文化結構直接決定的，它取決於解釋的過程，社會文化結構是解釋過程中的主要因素之一。因此符號互動論的理論視角不僅重視結構的重要性，它更強調社會行動者對結構的主觀利用。「符號互動論」的集大成者、美國社會學理論家戈夫曼（Erving Goffman）的理論，可以概括為「情境互動論」，他探討的是情境互動，不是社會互動，它強調自我、行為和秩序的情境性，自我是情境化自我，不是社會化自我。戈夫曼不是拋棄結構作為符號互動的背景，而是強調情境是符號互動的重要變量。

筆者透過兩年（2020年8月-2022年11月）的田野調查，參與式觀察到泰國漢傳佛教和「人間佛教」互動的全過程，並透過對寺院負責人、居士團體成員、曼谷耀華力路（Thanon Yaowarat）華人社區以及數名參會民眾的訪談，總結出「民俗性：生與死；包容性：色與空；實用性：陰與陽」——代表3個宏觀的社會文化結構，既是泰國漢傳人間佛教的3個特徵，同時也是符號，根據「符號互動論」，本文將重點討論「生與死、色與空、陰與陽」如何與微觀的泰國漢傳人間佛教的互動與融合。

（二）「民俗佛教」的概念與特色

本文對華人「民俗佛教」的概念界定，是指雜糅正統佛教、民俗信仰而成的一種獨特多元的泰國華人佛教型態，即泰國華人將佛教和民俗信仰融合

25. Blumer, Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, pp. 4-5.

為一的漢傳佛教信仰型態之通稱。其主要弘化方式和內容，是替信眾追薦冥福和為亡靈超生善道的「經懺佛事」。若站在正統佛教與「人生佛教」的思想立場，這正是晚清以來中國佛教須「祛魅」的改革對象。客觀地說，「經懺佛事」是華人基本的民俗信仰需求，以共同的信仰體系和風俗習慣維繫著泰國華人社會的身分認同。

「民俗佛教」最大的特徵是儀式性，儀式是人類學和宗教學研究的支柱之一，其中，儀式的研究，主要分為「神話——儀式學派」、「心理學派」、「社會結構——功能學派」、「現象學派」、「象徵文化學派」、「實踐——表演學派」等。佛教的儀式深嵌於傳統文化和社會關係中，與人類經驗、世界觀、社會組織、社會結構、社會權力、社會規範和價值觀念之間存在一致性。由於儀式文化現象具有多維性、複雜性與混合性，美國著名的人類學家魏樂博（Robert Paul Weller）指出，中國民間宗教儀式研究不能以「他山之石」（西方理論），也不能照特納（Victor Turner）和格爾茨（Clifford Geertz）等人的「解釋人類學」觀點，即田野工作的目的在於解讀「某種儀式的地方意義」，²⁶因為當地人並不清楚儀式的意義，只認為祖祖輩輩都是這樣做的。本文將在田野調查的基礎上結合符號互動論，以「結構」與「情境——敘事」為框架，以揭示「人間佛教」中「民俗性」、「包容性」、「實用性」的內在邏輯以及運行機制。

儘管「人間佛教」提倡的是眾生現實中人的生活，去除鬼神化，但「人間佛教」在泰國的具體實踐，須入鄉隨俗，因為泰國民眾對於祈福與超薦的需求已經融入了日常生活，不論是每天的供養僧侶飲食，還是邀請僧人去醫院或家裡為亡親進行佛事。

26. 張志剛：〈中國民間信仰研究的「他山之石」——以歐大年的理論探索為例〉，《世界宗教文化》2016年05期，北京：中國社會科學院世界宗教研究所，頁12。

（三）泰國漢傳「人間佛教」的特徵

1. 民俗性——「生」與「死」

「民俗佛教」與「人間佛教」對比，從「結構——功能」上主要分為兩大類型：「生」與「死」。二者在形式上是結構性的二元對立，在實踐上是確實交叉混合使用。「人間佛教」重視對人在現實中生活的關懷，而對生者的照顧和對死者的超度，正是對民眾日常生活的重視；禳災祈福、薦亡超度，儘管都是儀式實踐，符號表達透過頻繁實踐在意識底層上形成結構，它對「人間佛教」而言是有意義的。它是泰國漢傳佛教在弘化人間佛教的時候，對生死自然符號、結構、文化結構的解讀作出的反應和行為，是泰國華人社會主動利用結構而形成的。

「人間佛教」主要以「生」為主，最重要的內容為慈善、教育、弘化、講經、禪修等，將佛法的精神落實在生活中，解決人們的煩惱與痛苦，提高自我的生活品質。

「民俗性」的佛教節日，尤其農曆七月是「鬼月」，對於民眾的心靈和情感撫慰，最重要的內容是燄口薦亡，其目的是破十八層地獄大赦幽牢。薦亡時要在漢傳寺廟臨時搭建鐵圍城、引靈壇和法橋，主法者破鐵圍城之後，手持迎靈幡帶領信眾繞法橋引靈，薦亡時法橋就成了陰界與陽界的交界。鐵圍城、引靈壇和法橋是焦慮和狂躁的集體無意識符號，薦亡儀式是疏導和轉化心靈的躁動、焦慮和恐懼。薦亡儀式是死者的「靈魂照料」，薦亡儀式通過象徵重演生命事件，目的是助亡靈消除罪業，重歸生命起點——投胎或往生極樂。最後放燄口時要行五方結界科儀和念準提咒。五方結界就是請五方佛降魔，主法者唱詞：「五方五佛大威神，結界降魔遍剎塵。今霄毗盧冠上現，一瞻一禮總歸真。」咒語是「通靈」，是主法者與神祇的符號互動，神祇的靈驗來自咒語，咒語象徵著力量、效力與生命力。

「民俗性」的儀式感和莊嚴感炫耀的是權力和秩序，可以說，這樣的活動是一場集體心靈「化療」，悲傷和焦慮是屬於陌生人社會的。當年潮州華人來到泰國時，對熟人社會原有秩序的離去以及對不同國度文化的僭越等構成了華人社會的多重焦慮，這種民俗性活動的獨特性就是通過實踐消解個體生命焦慮和集體社會焦慮，讓生活世界保持穩定與和諧。

2. 包容性——「色」與「空」

「民俗性（佛教）活動」建構了一個五光十色的娑婆世界，「色」是活色生香的感官體驗，透過世俗化的體驗彰顯「色」，建構「生」的意義，「生」是一切實在之總和，「生」是現實的，它從「無」中創造出這個世界。「生」是積極、希望與力量，而民俗活動則透過解構「死」突出「空」。從「人間佛教」到「民俗佛教」，展示了人從生到死的生命過程，突顯了生與死、陰與陽之間的對立統一。「生」與「死」、「陰」與「陽」這個符號辯證地將新事物的誕生與舊事物的消逝糅合為一體，它同時也結合了令人悲痛的死亡和令人快樂的誕生。色是觸及我們感官的「經驗世界」，它背後需要一個恆常的支撐，但「經驗世界」又是不斷發生變化的，所以「色」與「空」是一個辯證且包容的關係，即「色即是空，空即是色」。因此，「人間佛教」在泰國的漢傳佛教中具有包容性。

2004年12月，南亞大海嘯時，佛光山曼谷道場捐獻新台幣500萬給泰國政府救災，並開壇誦經功德回向。後並為四川大地震及緬甸風災罹難者，也特別開壇誦經、舉行餵口施食等超薦大法會。2013年，全新聞雜誌特禮請仁得法師在封面書寫「新春大吉」4字，參加雜誌祈福誦經、薦亡超度活動，以此雜誌義賣，募款幫助泰南學校教育經費，後募得300餘萬泰銖。活動上，仁得法師進行講經說法，告訴大眾，每個人都有清淨心，皆可修行成佛，但要靠自己自修，不可外求。如果心安定下來，就會幸福。如果每一個人具有

善念、正念、智慧和好的修持，幸福離我們不遠。這是泰國漢傳佛教人間佛教「民俗性」與「包容性」的具體體現。

3. 實用性——「陰」與「陽」

在歷史發展的所有階段中，民俗節日與自然循環或社會及人們生活中的危機時刻、臨界點相連。死亡及再生、變化與更新之際，導致人們從實用角度對世界加以感知。佛教文化具有文化系統和社會運作、主觀因素與客觀因素二重性，透過象徵嵌入到文化和個體的心理結構中，並使個體心理結構產生特殊的情緒。

泰國漢傳佛教的「人間佛教」既代表「陰」亦代表「陽」，「陰陽」的內容和本質是陰陽轉化、兩極之間的交替變化；超度亡靈的「鬼節」在陰曆七月舉行，陰氣漸盛，陽氣漸收，須飲食清淡，因此寺廟以素食為主，尤其是九皇齋戒，在泰國社會流行吃素。慈善、教育等「人間佛教」事業，在社會機構舉行，陽氣漸盛、陰氣漸收，因此，泰國社會機構以葷食為主，並不強求素食。

在文化教育方面，1968年，華宗普淨法師開始主持編著《漢梵英泰四語佛學辭典》，於1976年完成，後呈獻泰皇，並分贈各府圖書館。1978年續編成《泰巴漢三語佛學辭典》，此二書為研究大乘佛教之重要參考書。1996年，仁願居士在普門報恩寺向仁得法師提出編著第3部華宗辭典計畫，花費18年時間，編著完成6大冊的《漢英泰大乘佛學大辭典》。

在慈善救濟方面，佛教活動等有大量供佛供眾的物品時，華宗、越宗佛寺皆會布施給需要的民眾，布施經費每年高達百萬泰銖以上。漢傳佛教對社會的關懷不遺餘力，充分展現泰國漢傳佛教「人間佛教」的實用性精神，這也是泰國華人樸素的世界觀。世界不僅需要和諧恆定，更是一個完整的系統，其內在規律是「陰陽調和」，在這個系統裡萬事萬物都各安其位。

四、小結

「人間佛教」的先驅太虛大師，有一首耳熟能詳的詩句，在教界廣為傳誦，反映了「人間佛教」的哲學：「墮世年復年，忽滿四十八，眾苦方沸騰，遍救懷明達。仰止唯佛陀，完就在人格，人圓佛即成，是名真現實。」²⁷ 前4句是太虛大師對自己人生經歷的反映，後4句是對自己信仰的基本含義的總結。在這首著名的詩句中，大師明確了在末世的人和個人的生活經歷中，將對佛的信仰付諸實踐的重要性和必要性。

值得關注的是，近年來，台灣佛教在泰國先後建立了佛光山、中台禪寺、慈濟功德會、法鼓山、靈鷲山等佛教新道場，帶著鮮明的「人間佛教」特色，傳播「人間佛教」思想。雖然前文都探討過，不論是居士佛教團體還是華宗、越宗，都陸續接觸到「人間佛教」，而且多次與印順、星雲、聖嚴等法師進行交流。華宗、越宗的僧侶經常與台灣的「人間佛教」道場互動，比如曾派遣僧侶前往台灣留學，耀康法師就是第一個由皇家派遣到佛光山學習的泰國漢傳佛教比丘。他在佛光山受到系統的「人間佛教」學習，回泰後致力於傳播「人間佛教」思想，與泰華寺住持心定法師是多年的好友，在佛光山泰華寺的建立初期，都付出了很大的努力與幫助。

「人間佛教」，顧名思義，就是要在人世間實現佛國的淨土，即是要把佛國的極樂世界在現實的人間付諸實現。這就是「人間佛教」的根本思想，也是當今佛教一切活動的行動指南。²⁸ 眾所周知，除太虛大師外，台灣印順法師、星雲大師、聖嚴法師、證嚴法師，中國大陸淨慧法師，乃至越南一行禪師、印度的世友居士等，都是「人間佛教」的主要倡導者或領導者，只是實踐的模式不同。在「人間佛教」的實踐中，有一些共同點，如太虛大師一

27. 釋太虛：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全集》第25冊，頁457。

28. 許抗生：〈「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，2001年7月，高雄：普門學報社，頁1。

直提倡的反省、改良中國佛教傳統以來的信仰模式，以及重視菩薩道入世精神的重振和貫徹等。現今以「人間佛教」為主的團體，雖然各自多元化發展，但異中有同，都是大乘精神的體現，而落實到慈善、教育、醫療、文化、環保等領域中。換言之，「人間佛教」理念的核心即是大乘佛教精神的開展；而「人間佛教」團體之間的差別，主要在偏重面向的不同。²⁹

本文的研究方法是採用歐大年(Overmyer)提倡的「歷文實」(HTF)(即「歷史」[history]、文獻[text]和「實地調查」[fieldwork])的研究方法，透過歷史、佛教等文獻了解到泰國的漢傳佛教，同時，透過前述為期兩年(2020年8月-2022年11月)的田野調查，可以嘗試證明，泰國漢傳佛教是具有「人間佛教」思想的特質的，或者說「人間佛教」思想也是存在泰國漢傳佛教之中，且是未來的發展趨勢。

「人間佛教」不分國家和民族，³⁰可以說是當今時代的產物，是社會發展的必然需要，同時也是佛教自身發展的需要。「民俗佛教」往往提倡求生幸福，求死後往生淨土，這種思想或許不能適應當今科學技術高度發達的社會需要。星雲大師認為：「所謂『人間佛教』，簡單的說，就是『佛說的』；是『人要的』，是普遍的人要的，不是少部分人要的，是大眾要的，是人間的；是『淨化的』，它是很清淨的；是『善美的』，是至善至美，能改善人生，

29. 林建德：〈印順學派與慈濟宗門——試論印順思想對慈濟志業開展之可能啟發〉，《玄奘佛學研究》第17期，2012年，新竹：玄奘大學宗教與文化學系／研究所，頁103。

30. 至於泰國的南傳佛教，佛使比丘(Ven. Buddhadasa, 1906-1993)的佛教思想在某種意義上是在宣揚「人間佛教」。泰國、越南、印度與日本等國，已形成了理念而結盟的「入世佛教協會」(International Network for Engaged Buddhists)，其實，由越南一行禪師(1926-2022)首倡的「入世佛教」(Engaged Buddhism或Socially Engaged Buddhism)，也是受到太虛大師「人生佛教」理念的影響，認為佛教應該切入社會的需求，因此特別提倡入世佛教，自有其勇敢邁入社會，關心公民議題之當代社會意義。關於此說，還可參見游祥洲：〈論全球入世佛教之發展進路——兼論其涉及公共事務時之政治取向〉一文。

讓人更能擴大、更能昇華、更能圓滿自己。」³¹ 當今佛教要求自身的生存與發展，必須走「人間佛教」之路，重視起現實的人生，幫助解決人們現實的痛苦與煩惱。

「人間佛教」這種重視在現世中修行、解脫的思想，也處處體現於佛經之中。比如在阿含經典中，可以感受到佛教在人間的真實性，因為所描述的地方和人物都是真實的、當時的生活、事實。人間的佛陀實際上是一個人格化的佛陀，每天和弟子們都須托鉢，獲得飲食，乞食過程也是保持「正念」來修行，如經文記載：「一時，佛住王舍城耆闍崛山，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，尊者阿難晨朝著衣持鉢，入王舍城，正念乞食。」³² 阿含經肯定了佛陀是從人世間出來的，所有的佛陀都不會在天上成佛，如經云：「人間於天，則是善處。」³³

另外，漢傳佛教重要的《維摩詰經》中講述一切眾生界，即菩薩淨土，菩薩依各類眾生因緣而取淨土；一個菩薩的成就是在大眾中修行，哪裡有眾生，哪裡即是淨土。「不斷煩惱，而入涅槃」，³⁴ 在世間修行的思想，維摩詰可謂是居家修行、不出世間，亦能獲得解脫的人間佛教最好的典範人物。禪宗提倡的「佛法不離世間覺」，《壇經》中「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」，³⁵ 含義很明顯，假如在人世間之外尋求菩提和涅槃，就像尋找兔子的角一樣難以找到。因此，佛教的教義是扎根於現實的人間，充分說明了「人間佛教」的思想傾向。

31. 星雲大師：〈奧運的精神〉，《星雲大師全集 130·隨堂開示錄 16》，高雄：佛光出版社，2017年，頁66。

32. 後漢·失譯：《佛說未曾有經》，CBETA 2022.Q1,T16,no.688, p.781a13-15。

33. 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增一阿含經》卷26，CBETA,T02,no.125,p.693c21-22。

34. 姚秦·鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，CBETA 2022.Q1,T14,no.475,p.539c25。

35. 元·宗寶編：《六祖大師法寶壇經·般若第二》，CBETA 2022.Q1,T48,no.2008,p.351c9-10。

可以說，「人間佛教」不僅是對阿含經，也是對大乘經典以及禪宗「佛法不離世間覺」思想的直接繼承和發展，它有著深刻的佛教根源和歷史淵源，「人間佛教」之所以能在當今時代得到蓬勃的發展，與這些原因十分密切。由此可見，在泰國的漢傳佛教中，「人間佛教」也是未來發展的趨勢。

然而，「人間佛教」本土化在泰國面臨著既尊重主流文化又不被其完全同化，即保持自身獨立性的問題。同時，「人間佛教」團體在吸收本土信眾的過程中，也會面臨「文化屏障」³⁶ 如何克服的問題。但是，筆者相信，在對佛教文化傳統有深層理解的基礎上，彼此進行多方位的交流，以佛教特有的智慧和包容將有可能為之找到一個平衡點，解決「人間佛教」發展中無法避免的挑戰。

36. 參見丹尼爾（Norman Daniel）：《文化屏障》，杭州：浙江人民出版社，1992年。作者指出，來自不同的文化背景，有不同的觀念、不同的利益需求，而在溝通或理解時產生的屏障或障礙。

【附錄】

「泰國佛光山曼谷道場、泰華寺」大事記³⁷

1950年，泰國和錫蘭共同發起成立國際性的「世界佛教徒友誼會」，總部設於泰國，佛光山曾4度主辦過「世佛會」大會。

1963年6月，中國佛教會「中華民國佛教會訪問團」到泰國等東南亞各國做訪問，星雲大師任訪問團秘書兼發言人，首次訪問泰國，會見泰王蒲美蓬（Phumiphon Adunyadet）。

1988年，大師率領「佛光山泰北弘法義診團」，深入泰北美思樂、金三角、熱水塘等偏遠地區義診弘法，並成立「佛光山信徒援助泰北難民村建設功德會」。

1992年，第十八屆「世界佛教徒友誼會」，大師被推選為永久榮譽會長；第二十一屆大會贈予大師「佛教最佳貢獻獎」。同年，大師為將北傳「人間佛教」推展到南傳佛教的泰國，特派慈莊法師至泰國覓地設置道場。

1993年，大師應泰國法身寺（Wat Dhammakaya）邀請為萬佛節主持「平安燈」點燈儀式，簽訂協議締結兄弟寺院；同時成立「國際佛光會泰國曼谷協會籌備會」。

1994年2月15日，大師再度光臨法身寺的結盟典禮主持簽約儀式，並蒞臨佛光山曼谷道場的施工現場指導。2月26日，國際佛光會泰國曼谷協會成立，任施皇旭擔任創會會長，余劉素卿、蘇林妙芬、黃員教為副會長，會長夫人王之君為秘書長。

1996年，佛光山曼谷道場正式落成啟用，位於曼谷拉瑪九高速公路的Vongvanij大廈32樓層，由慈莊法師擔任住持。

37. 由作者本人通過田野調查，並查閱佛光山網站、泰國佛光山臉書、泰華寺臉書、《人間福報》等相關內容自行整理。

1997年，佛光山曼谷道場在詩麗吉皇后公園與世界佛教徒友誼會聯合舉辦萬人恭迎佛牙舍利典禮。

1998年，國際佛光會泰國曼谷協會承辦國際佛光會世界總會第二屆第五次理事會，邀請南傳佛教代表出席，大師首次於曼谷文教中心為400名信眾舉行三皈五戒典禮。

1999年，在佛光山曼谷道場舉行「泰皇陛下七十二聖壽護國獻燈祈福法會」，恭祝泰皇蒲美蓬聖壽。

2000年，佛光山曼谷道場由男眾法師正式接任，大師更名為曼谷文教中心，由慧深法師擔任中心主任。11月，組成泰南水災賑災團，協助泰國南部合艾（Hat Yai）11月中旬的大水災，捐出現金1萬美金、20萬泰銖，和2貨櫃車的救濟物品，10所小學的4,000師生與1所老人院60位老人受益。12月，在第二十一屆世界佛教徒友誼會上，大師獲泰國總理乃川頒發「佛教最佳貢獻獎」。

2001年4月，國際佛光會泰國協會舉辦佛誕節浴佛孝親法會暨園遊會，於母親節當天假曼谷文教中心舉行，與會信眾計500多人共襄盛舉。浴佛法會由佛光山曼谷文教中心住持慧深法師主法，泰國協會會長蘇林妙芬、中華民國駐泰代表黃顯榮夫人、台灣會館主席陳水龍等貴賓前來參與。

2002年6月28-30日，泰國曼谷協會承辦、佛光山泰華寺協辦「國際佛光會東南亞聯誼會」，凝聚東南亞佛教團體力量。摩訶朱拉隆功佛教大學與佛光山南華大學締結姊妹校。

2003年，摩訶朱拉隆功佛教大學頒給星雲大師教育行政榮譽博士學位。

2004年，為慶祝泰國僧王90華誕，僧王隸屬的法相宗僧團聯合鑄造了19尊大金佛，贈予全球19個佛教國家供奉，佛光山是僧王指定為台灣供奉

大金佛的聖地。同年 8 月 7 日，法宗派皇家各寺院為慶賀星雲大師來台弘法 50 週年暨華誕，致贈佛陀真身舍利，並將金佛贈予佛光山。泰國副僧王頒給星雲大師瑪古德大學榮譽博士學位。12 月 26 日發生的南亞海嘯，捐出 60 萬銖和 1 貨櫃車的賑濟物品，及協助國際佛光會大馬協會以 2 千萬銖幫助普吉島受損的國民小學重建，參與二公主基金會救災行動。

2005 年 12 月 23 日，佛光山曼谷文教中心主任慧僧法師，帶領監寺慧璽、妙慎、妙法等法師，至法身寺做歲末拜訪，並致贈《傳燈》泰文版書籍，法身寺副住持帕考瓦那毘利亞坤親自接待。同年，瑪古德大學與佛光山的南華大學締結姐妹校；摩訶朱拉隆功佛教大學頒給心定法師榮譽佛學博士學位。

2006 年 1 月 19 日，泰國南部宋卡府汕提旺拉春寺住持帕窟南西利哇法師，至曼谷巴南帕西乍能寺，恭迎副僧王贈予該寺的佛陀舍利後，恭請至佛光山曼谷文教中心，以北傳佛教儀式啟建恭迎佛陀舍利法會，安座於五方佛殿。1 月 28 日，泰國籍妙慎法師擔任曼谷文教中心住持，泰國 5 位大比丘首次以南傳佛教的傳統儀式 Chayanto（意譯為「誦經祝禱」）為妙慎法師恭賀與祈福，由於泰國沒有比丘尼教團，這些中生代泰國佛教菁英參加比丘尼住持昇座典禮，象徵比丘尼在泰國社會的弘法已揭開序幕。

2007 年 8 月，泰國四大宗派代表法宗、大宗、越南僧及華僧派，以及全國佛教局各府局長、宗教學者、信眾等，組成 86 人的參訪團到佛光山訪問、座談，為中泰佛教交流留下重要的歷史紀錄。

2008 年 5 月 11 日，佛光山泰國曼谷文教中心舉行「慶祝佛誕浴佛法會」，由住持妙慎法師主法，逾 600 位信眾參加。

2009 年 4 月 30 日，佛光山曼谷文教中心為籌建泰華寺，舉行啟建地灑淨儀式，5 月 1 至 10 日於曼谷孟通他尼國際展覽中心，舉辦衛塞節浴佛、大

悲懺及祈福消災法會、南北傳佛學演講、千人佛光素宴建寺義賣、泰文書展、園遊會等系列活動，由心定法師主持。

2009年9月9日，泰華寺在泰國代僧王 Somdej Phra Buddha Jan、國際佛光會中華總會總會長心定法師及千餘位南北傳僧、信二眾見證下，舉行奠基儀式。

2011年泰國發生嚴重水患，曼谷文教中心、國際佛光會以及其他國家的別分院發動協助救災、賑災與重建等工作。摩訶朱拉隆功佛教大學頒給慈莊法師榮譽佛學博士學位。

2012年11月16日，大師派心定法師來泰，協助籌建南北傳佛學院、泰華寺。

2015年1月12日，泰華寺舉行「佛光山泰華寺工程簽約儀式」，由住持心定法師及意泰工程公司副總裁 Wichien Roonrujirat，在副僧王同時是金佛寺副住持的 PhaPhrommankalajarn 以及大塔寺住持 Phrathamjetiyajarn、諸位大比丘、國際佛光會世界總會副總會長余聲清、曼谷協會會長劉涼慶等人見證下，簽定工程合約。

2017年2月26日-3月3日，摩訶朱拉隆功佛教大學與兩岸南北傳交流團進行交流。4月8日，摩訶朱拉隆功大學與佛光山寺簽訂建教合作備忘錄，以泰華寺作為南北傳佛教學院教學地點。

2018年4月7日，泰華寺舉行「泰華寺琉璃瓦第二期工程完工安裝鷓尾法會暨宋干節潑水祝福活動」，將大乘經典《妙法蓮華經》、《金剛經》、《阿彌陀經》及《藥師經》永久安奉於大雄寶殿旁樓閣琉璃瓦4個鷓尾內。當天同時進行的節目有宋干節潑水祝福活動，信眾以芳香淨水淋洗佛像，泰華寺及曼谷文教中心諸位法師，接受澆水手禮，當地長輩著泰服來寺禮拜吉祥金

觀音菩薩。7月28日，泰華寺舉辦為泰皇拉瑪十世瓦吉拉隆功66歲華誕慶典。這是拉瑪十世2016年底登基後，泰華寺首次為泰國十世皇舉辦壽誕慶典。9月27日，泰華寺舉行贈鞋儀式，贈鞋給空三哇區18所學校的1.4萬餘名學生，儀式由住持心定法師、曼谷市副市長堅育·戌拉帕聯合主持。

2019年6月28-30日，國際佛光會2019年亞洲聯誼會在泰國泰華寺舉行。6月29日，由泰國第二十任僧王頌德帕摩訶穆尼翁贈予的佛陀真身舍利，在僧王祕書長Praprommune, Suchin Ankaachino法師率團奉送下，供奉至泰華寺。同年，泰國旅遊局將泰華寺納入曼谷觀光旅遊推薦景點。

2020年2月2日，泰華寺大雄寶殿三寶佛聖像開光，住持心定法師秉持大師尊重與包容、南北傳融和的理念，自1月28日起，安排結合南北傳佛教特色的開光法會，保留北傳佛教梵唄、南傳佛教比丘誦經及供僧的傳統。恭請泰國僧王頌德帕摩訶穆尼翁（H. H. Somdej Phra Ariyawongsakhatayan）親臨主持開光儀式。4月8日，泰華寺帶領佛光會幹部們準備生活物資，走訪當地3所回教學校，提供愛心物質。8月，泰華寺「大智語言學校」獲泰國教育部批准立案。同年，獲得民間評為泰國十大最莊嚴寺院。

2021年2月10日，泰華寺「泰華佛典翻譯中心」獲得泰國宗教局批准，取得立案證書，先後翻譯泰語版《金剛經》（阿難比丘譯）、《普門品》（吳瓊、李毓賢譯）、《藥師經》（李毓賢、吳瓊譯）、《四十二章經》（阿難比丘譯）。3月17日，泰華寺慈悲閣灑淨啟用，當日舉辦灑淨法會，由心定法師帶領下一起誦經祈求疫情早日遠離。

參考書目

本文佛教經典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association / CBETA)的電子佛典集成，2019年。

1. 中華佛教研究社編：《泰國中華佛教研究社成立21週年：新址落成紀念刊》，曼谷：上海印書局，1951年。
2. 林桂利：《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，上海師範大學碩士學位論文，2013年。
3. 金易明：〈太虛大師「人生佛教」理念之淵源及思想背景〉，收入妙凡法師、程恭讓教授主編：《2018星雲大師人間佛教理論實踐研究》，2019年。
4. 徐國隆：《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，玄奘大學碩士學位論文，2014年。
5. 張志剛：〈中國民間信仰研究的「他山之石」——以歐大年的理論探索為例〉，《世界宗教文化》2016年05期。
6. 許抗生：〈「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，2001年7月。
7. 曼谷龍華佛教社編：《太虛大師舍利安塔紀念刊》，曼谷：上海印書局，1954年。
8. 鄧子美：〈啟明星冉冉升起——論人間佛教在東南亞傳播三階段〉，收入陳劍鎧主編：《無礙法界·正教弘傳：人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，香港：中文大學出版社，2020年。
9. 釋太虛：《太虛大師紀念文集》，北京：宗教文化出版社，2008年。
10. 釋太虛：〈人生佛教之目的〉，《太虛大師全集》第3冊，北京：宗教文化出版社，2015年。
11. 釋太虛：〈僧教育之目的與程序〉，《太虛大師全集》第17冊，北京：宗教文化出版社，2015年。
12. 釋太虛：〈佛教應辦之教育與僧教育〉，《太虛大師全集》第20冊，北京：宗教文化出版社，2015年。
13. 釋太虛：〈即人成佛的真現實論〉，《太虛大師全集》第25冊，北京：宗教文化出版社，2015年。

14. 釋太虛：《太虛自傳》，《太虛大師全集》第30冊，北京：宗教文化出版社，2015年。
15. 釋印順：《太虛大師年譜》，《妙雲集》第13冊，台北：正聞出版社，1980年。
16. 釋印順：《契理契機的人間佛教》，《華雨集》第4冊，台北：正聞出版社，1989年。
17. 釋星雲：《海天遊踪》，台北：覺世旬刊社，1964年。
18. 星雲大師編著：《佛教叢書》，高雄：佛光出版社，1995年。
19. 釋煮雲：《東南亞佛教見聞記》，高雄：鳳山佛教蓮社，1988年。
20. 釋淨海：《南傳佛教史》，台北：慧日講堂印行，1978年。
21. 釋演培：《東南亞佛教研究——泰國佛教簡史》，台北：大乘文化，1978年。
22. 釋聖嚴：《真正大好年》，新北：法鼓文化，2003年。
23. Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1969.
24. Buddhiso, P. R., Thangto, P., and Klomkul, L. "Annam Nikaya Buddhism on Vietnamese Style in Thailand: History and Development." *International Journal of Multidisciplinary in Cultures & Religions Studies* 1, no. 2 (2020): 1-12.
25. Pittman, Don A. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 2001.