

後佛教世紀

臺東師範學院語文教育學系副教授 周慶華

一、上一個世紀的餘響

經過二十世紀一個世代，佛教給人的感覺彷彿是脫胎換骨了一般，不但佛教內部不斷在釋放「與世偕進」的能量，外界也常常在跟佛教商討規模前進的道路，終於一改佛教長久以來的出世性格為人世性格，而給予一個世代的浮華躁動的社會投入了勸化、激勵和互進等多重變數，至今仍未稍歇相關的效應。

考察佛教這一番改革，最直接的原因是世界局勢的變動：一個全球性的現代化思潮，正在席捲人心，而許多相應的作為也跟著如火如荼的展開，佛教界的有識之士如何能不「思變孔急」而仍一逕的「袖手旁觀」？也正因為佛教不願也無法自外於這一波現代化思潮的籠罩，所以一起步就把自己推向了時代的前沿，從此不再耽戀「口頭誦修，外加捻數念珠、誦經、禮拜佛像、祈求長壽與永生」等一些消極避世的法門，而改為積極的從事許多諸如「演講會、研習班、讀經班、圖書館、博物館、傳道會、佛教青年會、紅十字會、戰場、醫院、孤兒與飢荒的看護與食物救濟，衣物的募集與發放、探監、生畜的照料與放生等等」入世的社會服務（參見陳榮捷，1987：84、106）。這當然是受到隨現代化浪潮而來的西方一

神教所有作為的影響；如果不是為了跟它競爭勢力範圍，至少也是雅不願看見自己的舞臺日漸縮減、甚至於全部流失。而這一路走來，竟然戛戛乎要跨過一個世紀且欲罷不能了。不僅原先的社會服務再被擴大而將「佛法普及化、大眾化、生活化，設計各種信徒需要的設備和活動」（如在都市設立道場舉辦各種年齡層、職業層的佛學活動，包括兒童、青少年、大專青年佛學營、中小學教師佛學營、各工商企業團體的營活動及常態性的禪七、佛七、各種法會活動、短期出家等等。此外，也有道場開設插花班、書法班、合唱班、素食烹飪班等；還有舉辦國內外佛寺名勝遊覽朝聖的）（參見丁敏，1996），還發展出了「教育、文化、慈善、醫療」等幾項大的「志業」，而跟世俗競逐起「非營利事業」的經營權和發言權（參見龔鵬程，1996；丁仁傑，1999；鄭志明主編，2000）。這種轉變，又豈是過往任何一個時期所能比擬的？而配合著這一番的變革，佛教內部也不斷地調整步伐，從教理、教制、教產的革新，到弘法人才的培養以及國際的拓展等等（參見中村元等，1984；太虛，1955；印順，1973；星雲編著，1995），無不牽連至廣，肩負繁鉅，以此徹底擺脫佛教「不善營世」的形象。

然而，佛教這種表面「自主」行為的背後，卻是一個讓人怵目驚心的「無望」的普同西化的演出。首先是現代化由西方人所帶動後，一直循著工業革命開發科技的模式而以耗用地球資源的腳步在前進；但它卻不再有什麼前景可以期待。因為隨著科技的加速發展，整個工業社會日益向上升級，所有的工業產品、製造流程、食

品生產、農業耕作、運輸系統、都市結構、軍事裝備、育樂環境、醫療保健，甚至社會結構、政治系統及經濟模式等等，必然越來越趨向於精密和複雜；但在這種高度複雜化的工業社會裏，人類必須仰賴大量的物質和能源，生活才能維持下去。倘若物質和能源供應不繼時，就會有嚴重的危機出現〔參見雷夫金（J.Rifkin），1988：154～283〕；而現在人類正面臨了（資源匱乏）這樣一個岌岌可危的局勢，誰有能耐來加以挽救（參見周慶華，1997a：22～23）？再說發展科技而由於人謀不臧所導至的環境惡化、生態危機以及核子恐怖等所謂「科技反撲」的事實〔參見華玉洪，1995；田納（E.Tenner），1998；費根（B.Fagan），1999；萊斯理（J.Leslie），2001〕，更有誰有辦法予以善後？

其次是現代化中的「現代性」所含有的非理性成分，始終在給人類增添禍患，並未獲得有效的改善。我們回顧歷史，從十七世紀啟蒙運動（現代化思潮的另一個源頭）興起以來，理性就成為哲人們至上的權威，理性也成了傳統學術領地上供奉百年的君主。然而，兩次世界大戰使人類遭受空前的慘禍，驚魂未定的哲人痛感理性的脆弱，開始懷疑啟蒙和理性的合法性和權威性。如霍克海默（M.Horkheimer）和阿多諾（T.W.Adorno）就合撰了《啟蒙辯證法》一書，對啟蒙運動進行全面的審查和批判。他們認為「啟蒙總是致力於將人們從恐懼中拯救出來並建立他們自己的權威，然而經啟蒙的地球無處不散發著得意洋洋的災難」。人類追求理性和進步自由，卻步入毀滅的絕境。而從更深一層來看，理性還含有兩個面

相：一個是以人類精神價值的創造和確立為旨歸，力圖改變人類被奴役狀態而向理想情境邁進的「人文理性」；一個是使人陷入計算規範，以度量釐定世界並馴服自然的「工具理性」。人文理性和工具理性在早期資產階級啟蒙思想家那裏和諧統一，表現為對自由、理性、社會公正和自然秩序的追求。只是工業文明的迅速發展，打破了二者的和諧統一，而導至一種以科技為主導的「科技理性」，它完全蕩滌了天賦人權和自由理想，而代之以標準化、工具化、操作化和整體化，以精確性為唯一標準對「人文理性」大加撻伐，壟斷了人類生活和社會事務的各個方面，並造成技術統治的冰冷冷的非人化傾向。透過啟蒙，人的靈魂脫離了蒙昧，卻又可悲地置身於工具理性的專制之中。更可怕的是以自由民主為旗幟的啟蒙，居然走向反面：將大千世界乃至整個文化知識系統壓縮成數量化的共同尺度，並擯棄或割裂那不易尺度化的人文科學，從而使人類以內在精神的沈淪去換取外在物質利益的豐厚，從對民主進步的追求演變成人們對權威和暴政的溫順服從，以至高度發展的理性技術管理被用來實現最大規模最無人道的非理性目的（如納粹德國在奧斯維辛集中營中，用毒氣殺害了三百萬猶太人）。從此，理性走向自己的反面：非理性（參見王岳川，1993：145～146）。這一幕血淋淋的畫面，到現今還斷斷續續的上演著〔早期西方世界對非西方世界的軍事殖民和晚期西方先進國家對其他開發中國家的經濟、文化殖民，都是同一非理性的表現。參見波寇克（R.Bocock），1991；湯林森（J.Tomlinson），1994；薩伊（E.Said），2001〕。

從這兩個角度來看，佛教的種種改革固然帶起了社會向佛的雅興（勸化、激勵了人心向超脫生死煩惱的路途邁進），但同時也隨順了俗流的發展（彼此相互增長躍進），跟著大家一起大量耗用不可再生能源〔光以佛教普遍都在運用現代傳播技術一項來說，雖然它可以迅速的生產資訊、傳遞資訊而有助於佛教的拓展，但那也得先耗用大量的不可再生資源（如電腦設備、相關材料、電力及人員投入過程中所需一切）；再說充分運用現代傳播技術的結果，資訊必定大量增加，而這些資訊又往往轉變成能量的鉅量耗用，隨之而來的就是混亂的升高，愈趨集中化和專能化，以及伴隨著能趨疲（entropy）加速化而來的一些「負成長」的特徵。參見雷夫金，1988：261〕，以至無法不參與這一提高能趨疲而即將使地球陷於一片死寂的行列。還有佛教在改革過程中，要建立教團或組織教會或成立研究機構做為推廣佛化事業的根基以及展現面世進取的成果，但這無形中也造就了另一類型的「權力宰制」或留予後人一方可以相互爭奪的「利益場域」（根據某些關心佛教前途的學者的說法，倘若能如期的實現所望，那麼佛教就可能重新昂然鶴立於國際宗教舞臺上。然而，他們是否也想到：站在別教立場。只希望該教能昂然鶴立，而不希望佛教凌駕其上，這又怎麼說？同時有了固定的教團、教會組織和研究機構，不免又要製造一些「可欲」的場域，吸引著眾人爭相前來「攀附」和「求榮」，那又該如何善後？參見周慶華，1997a：29～30），終究沒有像尚未實施現代化前那樣有退路可以免除被「污化」。

二、新世紀佛教所要面對的挑戰

佛教在上個世紀並沒有深切而有效的面對轉入世所衍生的種種問題，以至要留到這個世紀重新來因應處理。其實，佛教所要面對的不只是上述那些因實施現代化而引發的難題，還包括上個世紀後二十年「後現代」文化的衝擊和網際網路興起所帶動知識經濟的挑戰以及全球化生化科技浪潮的考驗等，並不如一般人所想像的「已經現代化了」再來也會「無往而不利」。

我們知道，「現代」文化的出現，主要是源於西方人向來信守的創造觀所內在的造物主「絕對支配力」的鬆動，而讓西方人得著自由馳聘思慮和無限伸展意志的機會，從此多方激盪串聯而營造成功的。它展現在十四世紀到十六世紀文藝復興所「假想」古希臘時代「人文主義」的復振（其實古希臘時代並未含有這種脫離神控色彩的人文主義），以及十七世紀啟蒙運動對「人文理性」的強調和十八世紀工業革命對「工具理性」的崇拜。當中還穿插著十八世紀以來由美國獨立運動和法國大革命所掀起的「政治民主」和「經濟自由」等徹底世俗化的浪潮。此外，十六世紀出現的新教的宗教改革，也一起匯入了「推波助瀾」的行列〔新教徒所發明的禁欲觀念，無意中帶動了資本主義／經濟自由化的發展。如韋伯（M. Weber）就認為新教肯定一個人的得救與否，完全繫於上帝的意旨，個人無力改變這個預選命運。而為了緩和這個嚴苛的教理所帶來的憂慮，教徒找尋一些能夠預告將來命運的象徵，他們以為世事

的成功是預選的先兆。於是新教徒不惜一切努力使自己所做的世事成功，而世事成功最好以財富多寡來衡量。因此，世上才有無限制地儲蓄財富的現象發生，同時也刺激了資本主義精神的誕生。詳見韋伯，1988〕。這種情況發展到二十世紀四〇年代，又有了新的轉變，也就是一個被宣聲為「後現代」文化出現了。

二十世紀四〇年代第二次世界大戰後，由於新科技（電腦）的發明，帶領人類進入一個資訊快速流通的社會（有人稱它為「後工業時代」或「資訊社會」或「微電子時代」），而逐漸形成了一個有別於「現代」文化的「後現代」文化（參見周慶華，1997b：178）。它的特徵，在於有新科技可以倚仗而能盡情的展現迥異於過去任何一個時代所能展現的特長。如（一）累積、處理、發展知識的方式，由印刷術改進到電腦微處理，人類求知的手段，有了革命性的改變。（二）知識發展的方式得到了突破，各種系統的看法紛紛出籠，社會的價值觀及生活形態，就朝向多元主義邁向。而其基本原動力，就是解構思想。所有的觀念、意義和價值，全部都從過去固定的結構體中，解構了出來，可以自由漂流重組。而其重要的指導原則，是屬於記號語用學式的，一切都看情況及「上下文」而定。人類對事物的看法，由農業社會的是非題，進入工業社會的單選題，現在又進入後工業社會的複選題。（三）所有的歷時系統和共時系統裏的有機物及無機物，包括人、事、物，都可以分解成最小的資訊記號單元，都可以從過去的結構體中解構出來。資訊的交流重組和複製再生，就成了後工業社會的主要生活及生產方式。強大

的複製能力，促使社會走向一種以不斷地生產和不斷地消費的運作模式之中，所謂的「消費社會」應運而生。社會人口可以區分為生產者和消費者兩個組群，而生產者本身也是消費者。（四）在資訊的重組和再生之間，大家發現「內容和形式」的關係也可以解構。漁獵牧社會、農業社會、工業社會、後工業社會之間的關係，是相互重疊、相互解構的。漁獵牧社會中有農業社會的因子，農業社會中包含了漁獵游牧、農業、工業甚至後工業社會的因子，工業社會及後工業社會中，也可以發現漁獵游牧、農業……等社會的因子。既然內容和形式可以分離，那麼古今中外的資訊就可以在人類強大的複製力量下，無限制的相互交流，重組再生。（五）後工業社會的工作形態，把工業社會的分工模式解構了。生產開始走向「個體化」、「非標準化」，工作環境則走向「人性化」。因為生化科技及遺傳工程的改進，農業人口減少而農產品增加。因為無人工廠、機器人及電腦輔助設計製造系統的發展，使工業人口減少，工業產品增加，品質不斷創新改進，價格越來越低廉。以服務業為主的人口不斷增加，成為生產的主力（參見羅青，1989：316～317）。而這種現象反過來帶給人的是一種新的時間體驗：從過去通向未來的連續性的感覺已經崩潰了，新的時間體驗只集中在現時上；除了現時，什麼也沒有。有人把這一體驗的特點概括為吸毒帶來的快感，或者是精神分裂〔詹明信（FJameson），1990：240〕。一個嶄新的時代，就這樣「快速」的誕生和茁壯了（參見周慶華，1997b：181～183）。

此外，在現代化中所要凸顯的「現代性」，被認為「對人類的最主要貢獻是在人的主體性與理性的建立」，而「現代性所建立的主體性是中心主體性；這以人為宇宙中心的主體性表現在個人方面是自我意識、自我決定、自我實現等自我認同的思想與實踐，表現在社會集體方面是科層制組織、自由公平競爭的市場、民族國家等製造集體認同的機制」（鄭泰丞，2000：前言 3）。至於所建立的理性，則是希望藉它來取代中世紀的宗教信仰；在中世紀，基督宗教認為「現實是污穢而低賤的，不值得也不該去接觸」，而現代理性則要「由現實出發，作出符合或又加批判現實的理論與實踐，並在現實效果中加以檢驗。科學就成為理性的最佳典型」（同上）。以至中心主體性和理性的目標，就是使人像造物主（上帝）一般地自由。問題是現代性在模仿造物主而以完美的自由為人類的最終目標時，也「重複了前現代的一項主要錯誤，即對尚未全知的自然宇宙與尚未可知的超自然作了想像中的假定，並依此假定來決定人類的一切事物。在心理上，這是出於人類對未知的自然宇宙的恐懼，也是前現代的自然（包括人性）的災難恐怖帶給人類的創傷所使然」（同上，前言 3~4）。還有「現代性在實際上的作為主要是現代化。後者包括政治經濟上工具理性（或效率）的實現，如民族國家的建立、市場的運作、都市化、教育普及化等等。簡言之，即藉由各種科技手段以追逐權力與財富的「實力」。這種追逐與競爭並且不為自己設限。因此，韋伯早就指出現代化並不使人得到自由；相反地，它像個關閉人的鐵籠子」（同上）。這就給後現代思

想家留下了可以批判的廣大的空間：有的表現在「改良式」的對自由的追逐；有的表現在拋棄社會文化的完全超越的自由的崇尚；有的表現在女性主義、後殖民主義、生態保護等「反對性」的運動，可說是風起雲湧且高潮迭起。而這已經無法道盡這種思想觀念的千姿百態了，所謂「後現代性」還處在被無限形塑和嘆異激辯中〔詳見貝斯特（S.Best）等，1994；史馬特（B.Smart），1997；康納（S.Connor），1999；高宣揚，1999；王晴佳等，2000；鄭泰丞，2000〕。

就在佛教特別能隨順現代化而積極的介入社會服務的最近二十年，事實上整個時代已過渡到由後現代文化所籠罩，而佛教卻少有這方面的「警覺」（這時期佛教也在運用新科技，但對於後現代的理念及其為人類社會所投入的「解構式」衝擊，卻無所契會，也未嘗有因應的對策）。換句話說，佛教已經身處在後現代的社會中，所見各種思想觀念的裂變和行動手段的更新等，在在都在挑激著佛教專屬的「理體」（如緣起觀、涅槃境界等）及其「施設」（如解脫法門、外化行動等），使得佛教理當要倍感「難以再自我圓說」的壓力。而在這種情況下，佛教如何能不自我「削減」或「退卻」，而仍然可以「我佛在此」自居？其他領域都已經在後現代文化的氛圍中「異動」或「翻攪」了無數次，佛教憑什麼可以例外？沒錯，後現代文化並不是無限通行的，這從許多舊勢力的反撲就可以看出一斑〔如啟蒙時代的哲學、浪漫主義以及復歸式的批判社會理論和新歷史主義等，都已經登臨政治、經濟、社會和詩學的前臺。參見

阿皮格納內西 (R.Appignanesi)，1996：174～175；貝斯特等，1994：319；王岳川，1993：249]；以至佛教也毋須擔心既有的「優勢」不再。只是所有反撲成功的舊勢力，都是經過後現代文化的洗禮且有所調適過的（參見周慶華，1997b：216～224），已經頗有別於原有的面貌。而佛教又如何？既然沒有被刻意的壓抑，自然也就無所謂反撲；但還想在後現代社會中生存，所要付出的代價，勢必是得一而再的接受來自四面八方的「挑戰」（諸如質疑它的教義、教儀、典禮以及種種佛化事業等等。詳見周慶華，1997a；江燦騰，1997；黃宗樂主編，2001）。因此，相關的心理調整以因應變局，也就有相當的迫切性。但從佛教到目前為止還耽溺在「現代」理性大獲全勝的歡悅情境裏看來，顯然它還沒有準備要跟後現代社會進行更密切的「互動」（以便思考下一個進程）；而這可能是佛教轉失「促進」或「領航」時代發展先機的一大變數。

近年來，整個普世化的人類社會，挾著後現代的餘威，更向一個後資訊時代挺進。這個時代以網際網路為核心，嘗試締造一個跨性別、跨階級、跨種族、跨國家的「數位化」世界〔參見尼葛洛龐帝 (N.Negroponte)，1998；米契爾 (W.J.Mitchell)，1998；科司特 (M.Castells)，1998；羅斯克蘭斯 (R.Rosecrance)，2000〕；同時也把人類推向了一個新的價值行銷的「知識經濟」世紀〔參見梭羅 (L.C.Thurow)，2000；范德美 (S.Vandermerwe)，2000；森田松太郎等，2000〕。相關的思想形塑和行業改造正在傾巢而出，嚴然要攀踏上另一波高峰。然而，這種更自由化的生活形式，

所帶來的刺激、快感和新浪漫情懷，卻是以虛無主義為代價的。西方社會從「現代」起放逐造物主而追求自主性，所藉來代替失落的終極關懷的是哲學和科學；而哲學和科學到了為追求更大自由的「後現代」也一併被放逐了，人們從此生活在一個沒有深度且支離破碎的平面的世界中。為了避免繼續「迷失」，一些有識之士已經看出必須「超越後現代心靈」，重返對造物主的信仰，才能挽回嚴重扭曲的人性和化解塵世快速沈淪的危機〔參見布洛克（A.Bullock），2000；史密斯（H.Smith），2000；威爾伯（K.Wilber），2000〕。非西方社會本來沒有「靈性復歸」的問題，但既經追隨西方社會的腳步從現代走到了後現代，現在自然也得同樣面對必須自我拯救的關卡。而這在佛教方面，向來信守的緣起觀，從宇宙萬物有其「成住壞滅」的立場出發，而判定宇宙萬物為「眾緣和合」所成（按：佛教的緣起觀「舊說」頗為複雜，計有業感緣起、阿賴耶緣起、如來藏緣起、法界緣起、六大緣起等多種講法；但就「共法」來說，緣起觀可以概括一切。有關「舊說」部分，參見蔣維喬，1993；方立天，1994；陳沛然，1993；黃俊威，1996），所以宇宙萬物就「無自性」（無自性就是空）。而人只要不執著於宇宙萬物的實有，就能擺脫痛苦煩惱，而達到最高的涅槃寂靜境界。先不說這條解脫路是否如佛教原先所設想的那麼「自然」和「通達」，就說這種緣起觀的實踐處，一定是最少耗費資源，也不會有所謂扭曲人性和使塵世沈淪的問題發生。從這一點來看，佛教跟西方人因信守創造觀而演變成大肆勘天役物（這一方面由誤解造物主

讓他們「支配萬物」的意旨而來，另一方面由錯會自己可以在地球上「轉創造」以媲美造物主的風采而導至)的路數完全不同，為什麼要在當前社會中隨人起舞而不斷地自我異化？倘若佛教不在這個環節上重新擬議規模「應變」的策略，難保不會從此模糊自己的面目、甚至要被人徹底的收編和牽制。

還有西方科技的發展一日千里，現在西方人又不滿於電腦資訊的「常熟化」，而宣稱一個嶄新的「生物物質」時代即將來臨：「這個世界即將脫離資訊時代，進入『生物物質』的新時代（屆時電腦資訊將淪為「工具」地位，而不再是經濟的主力）。生物物質時代的驚奇所帶來的全球性影響，將超越網際網路，其產品會比火、輪子或汽車更重要，其速度和生產力亦將凌駕今天最強的超級電腦。生物物質時代會在短期內生產超越歷史集體智慧的新知識，其科技力量會讓全球總軍備黯然失色」〔奧利佛（R.W.Oliver），2000：21〕。而在這個時代中，西方人所要征服的是幾世紀以還未「完全」征服的物質；所謂「在工業時代我們征服了空間，在資訊時代我們征服了時間，而在生物物質時代我們將征服物質」（同上，19），正透露了這一訊息。而它所極力開發的基因改造、複製等生化科技，應用在醫療、醫藥、器官、糧食、畜產、能源、環境、神經電腦以及複製生命上，看好它的人贊許那是在締造「第二個創世紀」；不看好它的人則輕諷那是在搞「惡魔的科學」（詳見雷夫金，1999；輕部征夫，2000）。試問佛教要「隨順時代潮流」，就這一點來說又如何能趕得上？如果不是要在這類層次跟人家併比，那

麼人家已經走到這個地步了，佛教又要如何因應才能顯出自己在當下仍然有存在的重要性？很明顯佛教還沒有打算面對這個問題草擬妥善的對策，無異於把可以擁有的發言權拱手讓給了別人。

三、後人間佛教的具體作為

從現代到後現代到後現代之後這一普世化（西化）的潮流中，其實每一個階段都隱含著同一種支配理性或權力慾求。以現代文化來說，後現代思想家批判它盡在追求「表象」：所謂表象，指的是「再現」的意思。在近代世界形成的時候，人們發現自己是主體，而外在世界是客體，主體和客體之間無法溝通，所以主體只好透過種種表象的建構，來認知或是控制客觀世界。也就是透過主體觀察的「印象」，對它形成「概念」甚至「理論」（這些都是「表象」，都是一種「再現」），而藉此就可以認識這個世界，並且還可以控制它。因此，說穿了，整個「現代世界」所追求的東西，不過是一種表象的文化。而這種表象的文化具體顯現在科學理論的建立（如牛頓物理學的三大定律：質量不減定律、慣性定律、反作用定律）、政治結構的調整（如以「代議士」式的民主制度來主導整個社會的事件和權利的運作）及藝術形態的轉變（如「為藝術而藝術」而不再「為人生而藝術」，並且設立博物館來收藏藝術品）等等（參見沈清松，1993）。但在從事整體表象文化的追逐中，那主體「我」永遠是價值的根源和權利的象徵，一定會現出「工具理性」和「權力宰制」的雙面性（即使後者有代議制度可以避免單向政治權

力的過度行使，但它卻無法阻止各人因此得以遂行「權力宰制」的意志泛濫開來），而導至前節所提及的那些「惡果」。

然而，後現代文化又如何？後現代思想家所用來反駁現代思想家大敘述的，卻是另一種大敘述（詳見史馬特，1997）。也就是「表象文化」（事實上沒有確切的指涉）必須淪為「假象文化」，而由表象文化所帶動的「工具理性」所促成的統合機制（不再具有說服力）也得快速的瓦解或分化。後現代思想家想藉這套說詞（大敘述）來爭取他人迎合、認同、甚至踐履的動機，並不會少於現代思想家。比較無辜的是許多不明究裏的人，被他們牽著鼻子從現代「翻轉」到後現代之後。以至表象／假象追逐熱、網路虛擬熱、知識經濟熱、生化科技熱等等，急竄狂燒，蔓延全球；而沒有幾個人知道那些在背後操盤且自比造物主的人是否正在為舉世隨他們起舞而冷笑呢！就以目前最風行的網際網路為例：網際網路原是美國國防部先進研究計劃局技術戰士的大膽想像計劃。它源於 1960 年代，為防止蘇聯在核子大戰時佔領和破壞美國的傳播網。在某個程度上，它是種毛主義戰略的電子對等物，以在廣大領土中散布游擊力量，對抗敵人可能有的場域多樣性和知識。如同發明者所期待的，其結果為一種網路結構，無法由任何中心所控制，而是由成千上萬的自主性電腦網路組成，它在各個電子障礙中，可以無數的方式相連接。最後由美國國防部設立了奧普網路，成為成千電腦網路的全球水平傳播網路的基礎；全球各地的個人和群體，各就其目的使用網路，而離開了已過去的冷戰考量。這被認為是繼現代社會科

學後的一大改變（現代社會科學崛起於工業秩序創造的巨變中，它來自封建社會的廢墟。然而，當今巨變再度降臨。資訊時代的最終特徵正在於網路社會，它以全球經濟為力量，徹底動搖了以固定空間領域為基礎的國族國家或任何組織的形式）（詳見柯司特，1998）；但大家卻忽略了網際網路以數位化特性虛擬世界而達到解除一切畛域的目的後，自己卻不禁又成為新的「疆界」、新的「中心」、新的「道」、甚至新的「宗教」（參見鄭明萱，1997），而且在背後操縱網路技術（軟體、硬體等科技）的人永遠佔著優勢：「在以電腦為基礎的資訊化科技發展的衝擊下，資訊化知識成為直接社會生產力主體的同時，國際政治以爭奪資訊化知識的主導權為核心，而那些掌握資訊化知識的生產分配主導權的跨國企業，更有可能成為影響國際政治經濟甚至軍事文化發展的主要力量」（李英明，2000：25～26）。以至其餘的大多數人，都在一邊「臣服」一邊再度掉入虛擬人生且漫無止歸的徹底「虛無」情境的泥淖而難自拔！

至於由資訊科技發達和遺傳工程進步而引發的知識經濟熱和生化科技熱，所無法避免的「我們看到空前大量的智慧財產相關的爭訟案例。醫院與研究員對立，競奪控制新療法的權利；大學與教職員對簿公堂，釐清那一方才能因為研究結果而受益；基因工程公司在爭奪技術與材料時，更是不計成本；甚至研究莎士比亞的學者也上法院，爭論誰擁有對《哈姆雷特》的特定注釋權」〔舒曼（S. Shulman），2001：5〕這類的「知識的戰爭」以及「得知基因組

數據是否意味著，未來夫婦將可選擇自己孩子的特徵？而這是我們真正期待的事嗎？改變人類基因最可能造成的後果是，激勵許多善心研究員以及偉大政治家，根據他們認為最有力的性質來創造人類，就像赫胥黎在《美麗新世界》書中所描寫的一樣。去除與生俱來的人性所必須付出的代價和根除幾種人類疾病的利益相比，到底「孰重孰輕」〔畢修普（J.E.Bishop）等，2000：457〕這類「基因聖戰」，也都是那些擁有主導權的人的「傑作」（他們一邊散布相關的「發現」或「發明」，一邊利用他人迎拒不定的「矛盾」心理加深從中牟利的信念——反對者也得購買他們的技術或消費他們的產品才有辦法表示反對的「理由」）。因此，如今所陸續出現的「網路大衰退」、「失控的世界」一類「危言聳聽」式的警告和批判〔詳見曼德（M.J.Mandel），2001；紀登斯（A.Giddens），2001〕，無非就是在替那些科技新權貴營造另一波更好主宰弱勢者的機會（大家只要相信資訊科技會衰退、遺傳工程會失控那些話，接著就會積極於尋求新權貴們的「拯救」或提供「解套」策略，而讓他們可以繼續主導時代的走向）。在這種情況下，被主導者或噴曠要「跟上去」的人，就只好永遠當個「順民」甚至「幫兇」而不自知！

佛教原是一個最講究「無我」的團體；如果該「無我」觀念能夠廣泛實踐，一定可以締造自然和人性、個人和社會以及個人和個人之間相互依存而和諧融通的美好境界。但現在佛教卻不落人後的在追逐新科技的影子，先成了人家的傀儡不說，又回過頭來「睥睨」信徒而隨即演出「二度宰制」的難堪畫面！其實，佛教可以走

自己的道路，也就是勉力成為抗拒科技宰制及其遺害（也就是資源短缺、環境惡化、生態危機、核子恐怖、人性扭曲、惡性競爭、殺戮滅種等等）的一股批判力。所謂「在資訊科技發展的列車中，各個國家和跨國企業將爭奪提供資訊化知識的內容、軟體和硬體的主導權；其中尤其以提供內容的主導權為最重要。而搭上和沒搭上資訊科技發展列車的國家之間，經濟發展的差距可能將更為明顯，其間的經濟依賴和宰制可能將更為明顯；值得注意的是，沒有能力進入資訊科技發展列車的國家，有可能選擇逃離資訊科技或形成反對以資訊科技發展為主的文化和文明發展趨勢的態度。此外，面對以資訊科技發展為槓桿的文化發展一體化的趨勢壓力，許多民族國家到頭來可能會回到宗教和民族主義中，尋求抗衡的憑藉」（李英明，2000：27），這股抗衡科技的潮流勢必會在一些有識之士的「奔走呼號」中成形。而從整個局勢來看，當科技所帶來的負面效益越多，不滿的聲音也會越多，這種批判或抵制的工作總要有人來做；如果「國家」怕「失去競爭力」而不便做（或不敢做），就由「團體」來做。而放眼舉世各團體，沒有那一個比佛教更有本錢或更有理由來做這樣的工作。

當今走俗化路線的佛教團體，極力在倡導人間佛教，以信徒取向而多方的從事教育、文化、慈善、醫療等各種佛化事業，犧牲奉獻的精神絕對可以為群倫表率。只是它這般熱衷世俗事物（包括要跟社會各階層的人打「交道」）而不惜變質演出的同時，也失落了可以成就現時最需要的「清流」的機會。因此，如果能夠「反省」

過來，改以全力對治當代社會的「畸形」發展，一樣可以保有「人間佛教」的悲憫情懷及其盛名（這時會比先前的作為更能落實「初衰」），而又不失自己「超然」的格調。至於具體的作法，不外有改變現有大量投入人力和耗費資源的方式而轉為尋求世界的長治久安呼籲和相關對策的研擬，以及協助各行各業不去冒不必要的風險和作好各種危機管理〔按：這裏的危機管理，是指「防患於未然」部分。一般的危機管理，所涉及的有「天然危機」、「科技危機」、「衝突危機」、「惡意的危機」、「管理階層價值觀扭曲的危機」、「欺騙危機」、「管理不當所導至的危機」等管理。詳見勒比格（O.Lebinger），2001。但這些大都是指「禁制於已然」部分，它所要冒的風險是「隨時可能再發生」的。而佛教所要做的是如何讓科技不漫無止盡的發展、企業不耗用資源和製造污染〕等。這麼一來，大家才有餘地可以進一步思索塵世的痛苦煩惱又減去了幾分。

四、佛教學術研究的相應要求

相應於佛教的入世作為，相關的佛教學術研究也在西方學術專業要求的氣氛感染下而蓬勃的展開了。舉凡描述性的研究（如從事相關佛教的語言學的、文獻學的、歷史學的、哲學的、宗教的研究之類）、詮釋性的研究（如從事相關佛教義理的解析、引申、重建之類）和評價性的研究（如從事相關佛教思想觀念的心理學的、存在哲學的、物理學的、管理學的、醫學的、生死學的、倫理學的類

比之類)等等,都有不少人孜孜矻矻的在展現風華(參見吳汝鈞,1989;藍吉富主編,1993;星雲編著,1999)。只是這些研究到目前為止還看不出有什麼特別的作用,對於佛教現時的處境也少有深入的「契合」;倒是有些研究成果可能成為佛教勇於入世或趨新的一大「鼓勵」來源。

後面這一部分,比如有人根據勒那(D.Lerner)所說「現代化」必需具備「要有一個自力成長的經濟結構」、「要有一個公眾參與的政治體系」、「要有一個流動的社會形態」、「要具有世俗的和科學的思想觀念」、「要具有能夠適應不斷變遷的人格」等五個條件,而提倡佛教界也要有相應的作為(詳見楊惠南,1990:23~31)。這是從佛教的出世性格必需轉化為入世性格而相契時代精神的立場所擬構的一條佛教現代化道路(另參見楊惠南,1991:1~44),當中要「救活」佛教的用心自是可以理解的。但它忽略了佛教要實施這類的現代化,必定會一改過去由個別信徒或小型僧團活動的低能量消耗而變為集體信徒或大型僧團活動的高能量消耗;這不但無益於「人間淨土」的營造,還可能成為破壞「人間淨土」的幫兇[如上述所列佛教現代化的條件之一「要有一個自力成長的經濟結構」,無非是利用企業的經營方式,來建立一個能夠出版圖書、雜誌、報紙、廣播、電影、電視乃至辦學校、辦醫院、辦銀行等事業的經濟獨立體系(不再依靠信徒的捐獻)。這一旦實現了,所耗費的資源(連帶提高環境中的能趨疲)定是千百倍於沒有實施現代化之前](參見周慶華,1997a:30)。這在當今所見的一些僧

團，正是走著這樣的道路（不無受到類似觀點的鼓勵），以至經常讓人不禁要「握把冷汗」（參見周慶華，1999：129～152）！又如有人衡量佛教（特指臺灣佛教）缺乏適應現代化社會的能耐，而主張設立強有力的中央級教會來決策全體佛教的發展方向，並且要興辦佛學院和大學來培養高水準的弘法人才。此外，還得籌組一座類似中央研究院的佛教最高研究機構，來從事人才的訓練、佛教教義的探討及佛教發展策略的研究等，以便作為各寺院弘法的南針（詳見藍吉富，1991：59～78）。甚至還有人依霍佛（E.Hoffer）的《群眾運動》一書所提到本土運動應該具備的幾個要素〔包括（一）具有各種不同性格的領袖；（二）以情感為中心而號召起來的群眾；（三）較不確定但動人心弦的改進目標；（四）被鼓舞起來的熱情等〕，而聯想到佛教也得仿效這種模式深入社會各個階層，以達到所謂佛教「現代化」的目標（詳見楊惠南，1990：39～41）。這也不無刺激了佛教相關的「躍動」（論者多半跟現有的佛教團體有淵源，這類「建言」一定不會少說而不被引為「知見」或「實用」）；但佛教如果按照這種構想一一的去進行自我的改造，那麼很快就會出現這樣的後果：它除了流於盡學別人的作法（並非自己本來有這種需求）而在首關上就「形勢」比人弱，還因為一巡「向外看」（忘了自己的「返內」欲求）而連原可以自豪的一點「與眾別異」的神秘證悟性格也要蕩然無存了。所謂「佛教作為一種宗教，以真善美之統一為追求目標，佛教的『真』以善美為前提，同時又包容著善美；故佛教的「真」並非某一客觀對象的屬性，而是

對真善美統一的『道』體的把握。作為一種價值觀系統，佛教與其說是對世界和人生之現象的勘破，不如說是對世界和人生之真諦的探索和體證，是對理想世界和理想人格的一種設計。佛教真理是主觀設計和主觀體證的，其社會作用是超功利的，其作用方式是佛教理念或佛教理想指導下的種種行為——無論是表現為修行實踐還是取佛教經典學、佛教哲學、佛教倫理學、佛教藝術、佛教文學、佛教教育、佛教社會學等形式，其真理性的檢驗標準絕不是物質性的客觀效果，而是主觀的、內在的。這主觀內在的成佛境界，乃是佛教的唯一追求目的以及發展動力和指南」（顧偉康，1994），就「隱喻」著佛教種種務外行動都是屬於「非分之想」！長此以往，一定更見紛擾。而沒有了自己的「主見」，還會是個「道地」的佛教嗎？恐怕不會是吧！因此，上面那些研究所提供的計策，顯然是不太相應了。

近來有些不大一樣的反省的聲音，如延續著稍早有人所提出的（綜合性的）「創造的詮釋學」一類的詮釋學進路而倡導的「多音的詮釋學」，就是一個明顯的例子（詳見林鎮國，1999）。這種多音的詮釋學跟創造的詮釋學不同的地方在於：創造的詮釋學是以「實謂」（原思想家實際上說了什麼）、「意謂」（原思想家想要表達什麼或他所說的意思到底是什麼）、「蘊謂」（原思想家可能要說什麼或原思想家所說的可能蘊涵是什麼）、「當謂」（原思想家應當說出什麼或詮釋者應當為原思想家說出什麼）和「必謂」（原思想家現在必須說出什麼或為了解決原思想家未能完成的思想課題而詮

釋者現在必須踐行什麼)等五個層次所形成的概念架構為依據，而展開對佛學進行一番從「依文解義」到「依義解文」的開展式的詮釋(詳見傅偉勳，1990：9～11)；而多音的詮釋學則是為了使佛學論述能夠和當代(後現代)的思潮接榫，並且讓佛教傳統的異類性和多音性及其張力和分歧可以不被壓制的浮現，而從中獲取「在不失去苦難的批判意識，同時還可以遊戲和開懷暢笑上的效益。前者是現代式的(論者還常關懷「傳統戒律的現代化調節」、「大乘倫理的現代化重建」、「新時代佛教語言表達方式的嘗試」、「現代化佛教學術研究工作的推動和發展」、「佛教研究方法論的探討和建構」、「傳統佛教修行法的現代化充實」、「佛教文學、音樂、美術等的現代化創新」、「佛教本位的新時代精神醫學和精神治療法的理論探索」、「傳統佛教教義的現代化再詮釋」和「跟世界各大傳統之間的創造性對談以及思想文化交流」等他所認為的「迫切」的課題。詳見傅偉勳，1990：385～386)，後者是後現代式的(目的在於對現有的佛學論述起「撞擊」的作用)，彼此都是「頗有用心」的「洋格義」。也就是說，重建佛教主體的考慮(不論是否空存幻想)和容許佛教一體分殊而轉為多音交響(眾聲喧嘩)的籲求，都是洋版文化精神的重現，所歷演的仍不出西方人追求「自主性」而後不滿足還要追求「更大的自由」的故事範圍(詳見第二節)。只是後者已「躋進」到後現代行程，至少比其他還耽溺在現代氛圍中的論調要「稀奇」一點。但這究竟是帶給佛教更好解脫還是增加負擔？論者並沒有進一步仔細的檢視(從前幾節的討論來

看，不論是那一種洋格義，都只會淪為被收編的命運而徒增紛擾，不可能在正面上促進佛教在現世的「挺立」，以至一場努力，形同無謂。

又如有年輕一輩學者所提出有別於過去以「語言學的、文獻學的、歷史學的、哲學的、宗教的等進路來探討佛教上的異化作法而可以實踐的「內在建構論」（詳見蔡耀明，2001）。這被學者自我界定為「專業的佛教研究」的內在建構途徑，約有兩個作法：一個是築基於佛教特定的文本，並且由此帶出學術論述的理路，而不輕易套用學術界現成的術語、觀念或詮釋典範；一個是雖然植根於佛教特定的文本，並不將文本予以問題化，使研究工作只停留在文本的語詞上的解析、注疏或歷史演變的推敲，而是要由文本顯發其義理，並且伸展到修學者的世界或一般人的生活世界。這種重新「脈絡化」和「網絡化」的研究取向，無疑是彰顯佛教內在精神和展現自我關懷現實的堅實作法，也是破除格義迷思和重建佛教／社會關係紐帶的極佳途徑。只是這裏還有一個環節沒有突破（這還沒有涉及如果這種重新脈絡化和網絡化的作法在各人各有不同的「堅持」時要如何平衡或仲裁的問題），也就是要如何肯定它可以有效的「伸展到修學者的世界或一般人的生活世界」？難道不是先衡量過現實有相關的需求，才去做這樣的「內在建構」嗎？如果是的話，那麼它就沒有「優先性」；如果不是的話，那麼它就無從保證可以「網絡化」。因此，所謂的「內在建構論」還有待更充足的理由來確保它的成立。換句話說，在「內在建構」之上，我們還可以再關

心「外在施用」的問題。但前者卻不一定能保證後者；反過來說，後者如果不用透過「內在建構」就能達到目的（如專取某些「可用」的成分之類），那麼有沒有「內在建構」也就不是頂重要的了。在這種情況下，「內在建構論」要推廣，可能還得尋找更可靠的前提（進一步的討論・詳後）。

雖然如此，學術界能夠發展到這個地步，已經相當難得了。它總比一些浮誇、媚世的論調，要有多一點「希望」的保障。多年以來，我一直覺得佛教在當世具有抗衡「現代化」（現在還要包括抗衡「後現代化」及其相關的政治、經濟、文化形態）的「優勢」，所以佛教學術研究也要導向「對治現代化」（以及「對治後現代化」）的途徑上去，才能顯出這類研究特有的意義和價值（詳見周慶華，1997a；1999）。現在仍然沒有改變初衷，只是多了一分「有更多人來共襄盛舉上的渴盼！而根據前面的論述，也可以知道相關的佛教學術研究有著強烈的相應於這一情境的需求，有識見的研究者當不難體察這個趨勢。

五、改變社會對佛教的轉期待方式

我所以說上述的「內在建構論」還有加以「補強」的空間，是有實例可以印證的。我們知道西方人在把世界搞得「一團糟」後，也可以聲稱他們要重新重視生態環境：「具有遠見的企業人士目前已經了解，環境挑戰的長久性質，將使全球企業的方向重新定位，而使我們捨棄會造成嚴重污染或消耗有限資源的工業。取代它們的

將是以『生態智慧』為基礎的『四個 R』：『再修整』(repair)、『再調整』(recondition)、『再使用』(reuse) 以及『再製造』(recycle)。可以預見的是，以『四個 R』為基礎的工業將會大為興盛。舉例來說，我們將可看到未來二十一世紀，企業家將致力於污染控制、再製造與資源替代、能源效率，以及適合生態的能量供應。這些工業（按：包括資訊技術和生物技術），已被稱為『日升七大新興工業』。所有這些工業都具有明顯的『創造財富』潛力：它們具有長期的『生存力』；它們符合生態學的自然定律；而且它們更適合耐久的經濟制度，而這些將使我們邁入『第四波』世界（按：前三波分別是農業革命、工業革命和後工業革命）〔梅納德（H.B.Maynard.Jr.）等，1994：148〕；但這對於他們已經不可能「收手」（一定會繼續搞亂下去）而勢必得不斷再造經濟優勢一點來說，就顯得諷刺意味十足。換句話說，破壞生態環境的元兇是他們，現在疾呼保護生態環境的衛道者也是他們在扮演；而從前者已是當定了的情況來看，後者就純屬藉來聊表一點「自己也關心生態環境」的意思

現在「內在建構論」的實踐，所能建構出來的佛教的環境倫理觀，（以《大般若經》為例）不外是：隨順自然界的講究（包括融入原封未動的自然界以及度越原封未動的自然界以投入文明世界）；此外，即使對自然界以修持來轉型，也要貫徹非佔有性、非宰制性、非強制性、非憐憫性等倫理要求（詳見蔡耀明，2001：313~343）。這在「自我圓足」上應當沒有問題；但還得「提升」

變成可以對治當今任何破壞生態環境的舉動的一股批判力，才能顯出它的非凡的意義。也就是說，它對於當今不能承諾及履行維護生態環境的和諧性的反作用力，要勇於批判，並且期待能擴大效應。而從實情來衡量，只有自己不走俗化路線（而參與耗用資源行列），才能以「超然」的姿態來從事批判俗流的工作。因此，相關的佛教學術研究，就得重新轉化（不只是一個「內在建構」就夠了）而賦予它具批判力的意義。這樣有沒有必要經過「內在建構」的途徑（才達到那目的），也就不言而喻了。而西方「聊備一格」的保護生態的倡議，就可以「轉」由佛教來深化且強烈要求全面的落實。

顯然今天像上述那種再突破「一間」就可以發揮功效的譁論已極罕見，更別說還有像我所設想的這種「超絕」的意見了。因此，我們就有了兩個指標可用來為佛教規劃行程：一個是「自我圓足性」；一個是「批判不能如是者」。但試問今天有那一個佛教團體能做到這個地步？它不但自己也在耗用資源，而且還不能批判當道的「失職」（它也要政府默許或公開支持，才能走上俗化的道路）以及不能批判企業的耗用資源和製造污染（它也需要企業捐款；同時還怕被指責妨礙經濟發展）等等。此外，還有一件遺憾事，就是相關的言論市場，經常充斥著看好佛教俗化的浮泛且無益佛教「創運」的論調（詳見內政部編，1994；康樂等，1995；王順民，1999）。這只會「陷佛教於不義」，而無法把佛教「引」到較有利於開展「事業」的路途上去；何況這跟逐漸在醞釀的另一種宗教能

重生人類「精神」的期待還很不搭調呢：

值此人類史上的重要時刻，值此第三個千禧年到來的前夕，世上各大宗教的主要職責不在於廣傳教義或禮儀，也不在於拓增信徒人數。他們在提升精神層次方面負有重大的責任，那就是要帶給這個世界迫切需要的復興運動，擺脫導至我們陷落的極端物質主義與道德淪喪。問題不在於我們應站著或跪著祈禱，不在於我們的頭部應不應該包覆；問題在於我們是否會祈禱的功課；我們是不是就是那個能對有需要的人伸援的善心撒馬利亞人；是否我們能給年輕人點燃希望；是否我們能重振給予付出的人生態度的神聖性，相信人有靈魂，相信婚姻，相信忠誠信實。宗教的主要責任必須是去激發全體人類的兄弟姐妹手足之愛，特別去愛被蹂躪者、窮人、殘障同胞、被遺棄的兒童，還有無家可歸的人、難民以及暴力下的無辜受害者〔費雪 (M.P.Fisher)，1999：165～166〕。

因此，為了長遠之計，社會中關心佛教的人，也得改變對佛教的轉期待方式，讓佛教更沒有「牽絆」或「擊肘」的去從事前述有益世界長治久安的神聖工作。而所謂的後佛教世紀，就從這一點開始（這才是佛教「大展鴻圖」的發端）。此外，佛教不可能有更好或更可稱道的作為。

參考文獻

丁敏

〈臺灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，佛光大學宗教文化研究中心等主辦「第一屆宗教文化國際學術會議」論文，1996、1。

丁仁傑

《社會脈絡中的助人行為——臺灣佛教慈濟功德會個案研究》，臺北：聯經，1999。

太虛

《太虛大師全集》第5冊，臺北：善導寺，1955。

方立天

《佛教哲學》，臺北：洪葉，1994。

中村元等

《中國佛教發展史》，臺北：天華，1984。

王岳川

《後現代主義文化研究》，臺北：淑馨，1993。

王順民

《宗教福利》，臺北：亞太，1999。

王晴佳等

《後現代與歷史學：中西比較》，臺北：巨流，2000。

內政部編

《宗教論述專輯（一）：社會服務篇》，臺北：行政院內政部，1994。

田納

《科技反撲》（蘇采禾譯），臺北：時報，1998。

印 順

《妙雲集（下編之十）華雨香雲》，臺北：慧日講堂，1973。

布洛克

《西方人文主義傳統》（董樂山譯），臺北：究竟，2000。

史馬特

《後現代性》（李衣雲等譯），臺北：巨流，1997。

史密士

《超越後現代心靈》（梁永安譯），臺北：立緒，2000。

尼葛洛龐帝

《數位革命》（齊若蘭譯），臺北：天下，1998。

米契爾

《位元城市》（陳瑞清譯），臺北：天下，1998。

江燦騰

《臺灣當代佛教——佛光山·慈濟·法鼓山·中臺山》，臺北：
南天，1997。

吳汝鈞

《佛學研究方法論》，臺北：學生，1989。

李英明

《網路社會學》，臺北：揚智，2000。

沈清松

《從現代到後現代》，於《哲學雜誌》第4期（4~24），1983.4。

貝斯特等

《後現代理論：批判的質疑》（朱元鴻等譯），臺北：巨流，
1994。

波寇克

《文化霸權》（田心喻譯），臺北：遠流，1991。

周慶華

《佛學新視野》，臺北：東大，1997a。

《語言文化學》，臺北：生智，1997b。

《新時代的宗教》，臺北：揚智，1999。

林鎮國

《空性與現代性》，臺北：立緒，1999。

阿皮格納內西

《後現代主義》（黃訓慶譯），臺北：立緒，1996。

章 伯

《新教倫理與資本主義精神》（于曉等譯），臺北：谷風，
1988。

星 雲編著

《佛教叢書之十。人間佛教》，臺北：佛光，1995。

《佛光教科書（8）：佛教與世學》，臺北：佛光，1999。

柯司特

《網路社會之崛起》（夏鑄九等譯），臺北：唐山，1998。

紀登斯

《失控的世界》（陳其邁譯），臺北：時報，2001。

威爾伯

《靈性復歸——科學與宗教的整合道路》（龔卓君譯），臺北：張
老部，2000。

范德美

《價值行銷時代——知識經濟時代獲利關鍵》（齊思賢譯），臺
北：時報，2000。

高宣揚

《後現代論》，臺北：五南，1999。

畢修普等

《基因聖戰》(楊玉齡譯), 臺北: 天下, 2000。

康 納

《後現代文化導論》(唐維敏譯), 臺北: 五南, 1999。

康 樂等

《信仰與社會——北臺灣的佛教團體》, 臺北: 臺北縣立文化中心, 1995。

曼 德

《網路大衰退》(曾郁惠譯), 臺北: 聯經, 2001。

梭 羅

《知識經濟時代》(濟思賢譯), 臺北: 時報, 200。

勒比格

《危機管理》(于鳳娟譯), 臺北: 五南, 2001。

陳沛然

《佛家哲學通析》, 臺北: 東大, 1993。

陳榮捷

《現代中國的宗教趨勢》(廖世德譯), 臺北: 文殊, 1987。

梅納德

《第四波——二十一世紀企業大趨勢》(蔡仲章譯), 臺北: 牛頓, 1994。

費 根

《聖嬰與文明興衰》(董更生譯), 臺北: 聯經, 1999。

費 雪

《二十一世紀宗教》(尤淑雅譯), 臺北: 貓頭鷹, 1999。

舒 曼

《知識的戰爭》(吳書榆譯), 臺北: 聯經, 2001。

華玉洪

《生存的沈思——新科技進步與全球性問題》，臺北：淑馨，
1995。

黃宗樂主編

《臺灣的危機與轉機》，臺北：前衛，2001。

黃俊威

《緣起的詮釋史》，中壢：圓光，1996。

湯林森

《文化帝國主義》（馮建三譯），臺北：時報，1994。

傅偉勳

《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，臺北：
東大，1990。

森田松太郎等

《知識管理的基礎與實例》（吳承芬譯），臺北：小知堂，
2000。

雷夫金

《能趨疲：新世界觀——二十一世紀人類文明的新曙光》（蔡伸
章譯），臺北：志文，1988。

《第二個創世紀——揭開生物科技的面紗》（李文昭譯），臺北：
晨星，1999。

奧利佛

《生物科技大未來》（曹國維譯），臺北：麥格羅·希爾，
2000。

詹明信

《後現代主義與文化理論》（唐小兵譯），臺北：合志，1990。

楊惠南

《當代學人談佛教》，臺北：東大，1990。

《當代佛教思想展望》，臺北：東大，1991。

輕部征夫

《惡魔的科學》（宋昭儀譯），臺北：新雨，2000。

鄭志明主編

《宗教與非營利事業》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，
2000。

鄭明萱

《多向文本》，臺北：揚智，1997。

鄭泰丞

《科技、理性與自由——現代及後現代狀況》，臺北：桂冠，
2000。

蔣維喬

《佛學概論》，臺北：佛光，1993。

蔡耀明

《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土——內在建構之道的佛教進路
論文集》，南投：正觀，2001。

藍吉富

《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐，1991。

藍吉富主編

《當代中國人的佛教研究》，臺北：商鼎，1993。

薩伊德

《文化與帝國主義》（蔡源林譯），臺北：立緒，2001。

羅青

《什麼是後現代主義》，臺北：五四書店，1989。

羅斯克蘭斯

《虛擬國家——新世紀的財富與權力》(李振昌譯),臺北:聯經, 2000。

顧偉康

《佛法科學化的質疑——兼論佛教現代化的起步》,佛光大學籌備處主辦「佛教現代化學術研討會」論文,1994、10。

龔鵬程

《人文與管理》,臺北:佛光大學,1996。