

# 人間佛教研究進路的再思考

## —以末本「作為方法的佛教」為借鑑\*

佛光大學佛教學系兼任助理教授 釋知如

### 摘要

當前學界對人間佛教的研究主要採取兩大進路，其一是以文本為中心，試圖梳理出一套組織嚴謹的人間佛教思想體系，而對於現實中活躍、多樣的人間佛教實踐不是不太關注，就是鄙之為庸俗，認為是佛教墮落的表現；其二是從社會學視角切入，關注社會性組織、慈善福利的展現，並經常以西方理論的框架進行格義式的闡述，由於缺乏佛教文化、知識的背景，鮮少能與佛教的思想教義產生連結，故常被誤解為等同「參與佛教」(Engaged Buddhism)，或模仿基督宗教的「新教佛教」

---

\* 2025/2/15 收稿，2025/3/27 通過審稿。

作者案：感謝拙作能獲得悲廣文教基金會之獎助，同時感謝兩位匿名評審的詳實指正與鼓勵。本文為 2024 年撰寫中之博士論文的一部分，並且有部分篇幅於 2024 年 9 月 28 日在第 35 屆「全國佛學論文聯合發表會」上公開宣讀。承蒙導師萬金川教授悉心指導，期間亦獲佛光大學鄭維儀教授、郭朝順教授、中國人民大學張文良教授，及法鼓文理學院鄧偉仁教授提供諸多寶貴建議，使本文得以順利完成，特此致謝。文中如有不當，應由作者自負文責。

(Protestant Buddhism)，甚至視之為「新（興）宗教」(new religious movement)。這兩大取徑顯然存在失焦的視角或者片面描述的缺失，無法恰當的展現人間佛教活潑、多元的樣貌，使得學術研究與信仰面貌之間產生巨大的落差。本研究嘗試借鑑末木文美士「作為方法的佛教」（方法としての仏教）的觀點來看人間佛教的發展狀態，藉此重繪其面目，旨在揭示人間佛教是以佛教為主位，運用自身的方法、觀點來參與社會的佛教。

關鍵詞：人間佛教研究、作為方法的佛教、人間佛教、佛光山教團、末木文美士

## 目次

- 一、前言
- 二、末木的現代佛教學：「作為方法的佛教」
- 三、當前學界對人間佛教研究的局限
- 四、「佛教作為一種方法」的嘗試：星雲大師人間佛教研究新進路
- 五、結語

## 一、前言

人間佛教是在「現代佛教」(Modern Buddhism)形成的背景下產生的，為多樣「當代佛教」(Contemporary Buddhism)的現象之一。<sup>1</sup>從 1920~30 年代太虛大師（1890~1947）先後提倡「人生佛教」、「人間佛教」，到 1949 年許多大陸僧青年渡海來臺，將人間佛教扎根臺灣，進而將其擴展到世界五大洲，人間佛教已發展將近一個世紀。若以 1949 年之前的中國和 1949 年以後的臺灣作為一個分界點，我們會發現人間佛教的形態並非固定不變的，反之，它一直以來是動態的，即便創始者的理念受到繼承，但隨著後人的理想、知識背景、傳播的時空脈絡、社會政經因素等差異，其發展也會產生豐富多樣的面貌，可以說兼具了歷史、思想的連續性與斷裂性的特徵，這點從臺灣各

---

<sup>1</sup> 本文區分了「現代佛教」(Modern Buddhism)與「當代佛教」(Contemporary Buddhism)的義涵，前者指隱含現代性(modernity)因素的佛教形態，後者指呈現於現在這個時代的佛教形態。1873 年，斯里蘭卡僧侶 Gunananda 和基督教派出的代表 Reverend David de Silva 於錫蘭 Panadure 進行的公開論辯，標誌著「現代佛教」的濫觴。Donald S. Lopez, Jr., *Modern Buddhism: Readings for unenlightened*. England: Penguin Group, 2002, pp. ix~xi. 又，在日語當中，“Modern Buddhism”通常被翻譯成「近代佛教」。大谷栄一〈「近代仏教」を定義する〉，大谷栄一、吉永進一、近藤俊太郎編《近代仏教スタディーズ》，京都：法藏館，2016，頁 2。

個人間佛教教團的展現便可看出，如此也使得「人間佛教」一詞至今未有學界共許的定義。<sup>2</sup>

雖然有關人間佛教的研究並非剛起步，並且也已累積了相當豐富的成果，但是，一當我們將此前的研究與現實的信仰樣貌相互對照時，便可以留意到一個奇特的現象，亦即學者們所認知的人間佛教，與在第一線弘法的僧眾所理解和踐行的人間佛教其實不盡相同。<sup>3</sup>這或許和長年以來，臺灣佛教學界運用的研究方法深受日本影響，間接地繼承了源自十九世紀歐洲的佛教研究<sup>4</sup>有關，有必要予以更進一步的反思。

1820 年代，歐洲學者開始以現代西方學術方法研究佛教這一東方古老的宗教。他們主要從比較語言學、比較神話學、比

---

<sup>2</sup> 正如 Scott Pacey 注意到，人們對「人間佛教」概念有千差萬別的解釋，雖然慈濟、佛光山和法鼓山皆有投入文化、教育、慈善與弘法活動，但不同教團各有不同的側重點，反映出領導者對人間佛教的特定理解。Scott Pacey, "A Buddhism for the human world Interpretations of *Renjian Fojiao* in contemporary Taiwan," *Asian Studies Review* 29, 2005, p.446.

<sup>3</sup> 筆者撰文的同時，讀到杜忠全〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉一文，可能是首篇觸及對人間佛教研究現況的反省。筆者與杜文不約而同的留意到，針對佛教界所實踐之人間佛教的批評和檢討，大致是按照印順法師的人間佛教論述進行評斷，使得學界的論述與教界踐行之間有所隔閡。參見《圓光佛學學報》第 41 期，2023 年 6 月，頁 45~71。

<sup>4</sup> 林鎮國《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，新北：立緒文化，1999，頁 174。

較宗教學等方法，逐步形構成所謂「佛教文獻學」(Buddhist Philology) 的「學術傳統」。1870 年代後，在南條文雄、楊文會等人的推動下，這股研究風氣先後在日本、中國得到積極的回應，<sup>5</sup>使奠基於「語文學」(Philology) 和「歷史文獻學」(textual-historical criticism) 的研究方法成為主流，形成了「現代佛教研究」(日本稱之「近代佛教學」)，1980 年代開始，臺灣的佛教研究也以這種學風為其典範。<sup>6</sup>

然而，當「現代佛教研究」發展至高峰後，學界並非毫無反思的繼承和運用。歐美佛教學界於 1980~1990 年之間展開了反省，學者們逐漸意識到發軔於西方的現代性以及「東方主義」(Orientalism) 的思維，如何主導著佛教研究的方法與視角，<sup>7</sup>形成了一些人們普遍接受的觀點。<sup>8</sup> José Ignacio Cabezón 幾乎

---

<sup>5</sup> 李四龍《歐美佛教學術史：西方的佛教形象與學術源流》，北京：北京大學出版社，2009，頁 2。

<sup>6</sup> 林鎮國《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 160~161。

<sup>7</sup> 如下田正弘所指出的，「重視起源」的態度從根本上限定了現代佛教研究的方法。以對佛陀形象的研究為例，作為佛教始祖的佛陀，並非是審定資料歸納的結果，而是研究之初確定的前提。再者，此一態度也導致印度佛教研究中，「大乘佛教」與「原始佛教」、「早期佛教」之間的割裂。下田正弘著，高洪譯〈佛教研究的現狀與課題——以佛陀觀的變遷為例證〉，《世界宗教研究》第 2 期，2000，頁 148~149。

<sup>8</sup> 1995 年出版、由 Donald S. Lopez, Jr. 主編的《佛之主宰們——殖民主義下的

也在同時期針對佛教研究方法論形成的背景與學術生產的目的等進行深刻地剖析，指出此一反省與佛教研究本身具有混雜性的特點及其方法論日益多樣有密切的關聯，這導致原先奠基於語言文獻學方法的研究遭受批判性的審視，過去以文本為中心所構建的「經典範式」(classical paradigm) 被認為過度專業化，且忽視了口頭文本、碑銘、儀式、制度、社會實踐等現實情境，無法與廣泛的知識共同體進行對話。<sup>9</sup>更由於佛教研究在亞洲以外的地區，在學術體制方面長期「寄人籬下」的處境，使其在方法論上往往各自獨立，缺乏共識。<sup>10</sup>日本則在「批判佛教」思潮興起後，因為其立論的挑戰性和研究方法的爭議性，在日本佛教界、中國佛教界乃至歐美佛教學界引起了很大的反響。接

---

佛教研究》(*Curators of the Buddha : The Study of Buddhism Under Colonialism*)可謂開風氣之先，由 Charles Hallisey、阿部賢次、Robert H. Sharf、Gustavo Benavides、Luis O. Gómez 及 Lopez，分別從不同的角度對西方佛教研究方法論所導致的特定觀點展開了自省。Donald S. Lopez, Jr., ed., *Curators of the Buddha : The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago, 1995。中譯本為唐納德·S.洛佩茲編，中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯《佛之主事們——殖民主義下的佛教研究》，北京：中國人民大學出版社，2018年。

<sup>9</sup> José Ignacio Cabezón, “Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory,” *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 1995, pp.233~234.

<sup>10</sup> José Ignacio Cabezón, “Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory,” pp.236~240.

踵而至的是對「批判佛教」的反思，並推動了學界對原始佛教、中國佛教、日本佛教領域諸多問題的考察，<sup>11</sup>其中也包含了對「現代佛教研究」方法與視野的反省。末木文美士在這波省察中，提出「作為方法的佛教」（或云「佛教作為一種方法」）的研究視角，期能使「批判佛教」論者的立場，不會再次墮入他們所批判的客觀主義。<sup>12</sup>

無論是歐美學界對「現代佛教研究」的反省，還是日本學界對「批判佛教」的省察，此二者中都指出了一個相同的視角，即佛教被視為封閉的、實體化（本質化）的研究對象，<sup>13</sup>而非活

---

<sup>11</sup> 張文良《「批判佛教」的批判》，北京：人民出版社，2013，頁2。

<sup>12</sup> 亦即他們批判了客觀主義，卻又堅持自身判斷的客觀性。Sueki Fumihiko, "Reexamination of Critical Buddhism," in Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp.334~335。中譯本為末木文美士〈「批判佛教」的再考察〉，見傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004，頁333~334。

<sup>13</sup> 佛教被視為可從文本中還原的實體化對象，是始於18世紀後期到19世紀30年代維多利亞時期之初，乃由西方學者對佛教形象的逐步創造而產生的。到了19世紀40年代，隨著佛教文本陸續搜集、翻譯和出版，使佛教成為西方圖書館和研究機構中的封閉性實體，而非存在於東方世界的活生生的信仰。Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*. New York: Cambridge University Press, 1988, pp.12~14, 24~25。然而，不久便有西方

生生的信仰。雖然如此，這些反省對於當代人間佛教的研究似乎影響不深，當今仍有一些將佛教本質化、試圖體系化的研究傾向，使現實中的人間佛教遭受「庸俗化」的批判，或者受制於研究方法而難以跳脫過去所建構的框架，此情況在學界對人間佛教研究的兩個取向——以文本為中心和以組織為中心——的進路尤能見到。

筆者認為這兩大取徑存在著部分視角的局限。首先，以文本為中心的研究試圖梳理出一套組織嚴謹的人間佛教思想體系，而對於現實中活躍、多樣的人間佛教實踐不是不太關注，就是鄙之為庸俗，認為是佛教墮落的表現。其次，社會學家、人類學者對人間佛教現象展開的觀察研究，所留心的大多為社會組織、慈善福利的展現，並經常以西方理論的框架進行格義式的闡述，由於對佛教的義理、文化等背景的探究較為不足，鮮少能與佛教的思想教義產生連結。前者把佛教抽離於現實，僅能呈現文本中的佛教，後者則從外部的思想、理論來看待現實佛教的現象，不易見到佛教真正的內涵。由於這兩個方向都存在

---

學者對此情況展開反省。如 Paul Williams 在梳理大乘思想的教義基礎時，已留意到所謂「大乘」遠不是一個單一現象、具同質性的思想，當我們採用單一名稱或者命名式的表達，並假設其所指為某一單一現象時，就會產生「本質性的謬誤」(essentialist fallacy)，事實上無論對大乘佛教乃至整體佛教都不應有這樣的認識。我們必須意識到時間、空間等眾多因素會導致多樣的變化及差異。Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. New York: Routledge, 2009, pp.2, 8~9。

視角的局限，無法恰當的描述人間佛教活潑、多元的樣貌，而使得學術研究與信仰面貌之間產生巨大的落差。<sup>14</sup>

人間佛教為活躍於當代的信仰型態，關心社會事務為其鮮明的特點，此間以「人間佛教」為標榜的弘化者嘗試以佛教的思想來應對社會問題，與末木所謂「作為方法的佛教」的概念有相似之處，他把佛教作為方法的構想是將佛教視為一種思想資源，力圖通過對佛教思想批判性的考察，發掘出對治現代社會思想問題的解決路徑，同時也站在佛教的立場，從佛教的教義出發，來審視社會問題，並提出可能的因應之道。這種作法是將過往僅被視為「研究對象」的佛教，轉變為作為「方法」的佛教，末木的思索不僅能作為新研究進路的嘗試，其中所涉及對佛教信仰的關懷，還能有益於思考未來佛教研究與信仰實

---

<sup>14</sup> 筆者絕非否定這兩種研究取向的學術貢獻，而是留意到這些取徑存在研究視角的局限，恐怕不易適當地描繪出人間佛教豐富多樣的面貌，故嘗試對此提出反省。又，滿義法師於 2005 和 2015 年分別出版了《星雲模式的人間佛教》及《星雲學說與實踐》，前者指出星雲大師的弘法實踐在說法的語言、弘化的方式、為教的願心及證悟的目標四個面向有別於「傳統佛教」，呈現出星雲模式人間佛教之特色；後者則將大師對人間佛教的論述，歸結為佛性平等、緣起中道、自覺行佛、轉識成智四種內涵，藉以闡述大師的思想學說。就寫作方法與視角而言，是全面從局內人的觀點對大師的言教思想與實踐進行整理歸納，非屬學術性的論著，其受到討論的範圍亦僅限於教團所舉辦的研討會與刊物，尚未進入到佛教學界的視野當中。滿義法師《星雲模式的人間佛教》，臺北：天下文化，2005；《星雲學說與實踐》，臺北：天下文化，2015。

踐之間的關係，故本文嘗試借鑑末木提出的概念，作為人間佛教研究之新路徑。<sup>15</sup>

而人間佛教的社會實踐相當多元，不同教團的著重點亦不盡相同。鑒於佛光山教團在社會實踐方面有明確的理念陳述，例如「四大宗旨」——文化、教育、慈善、共修——且有實際的行動，故本文將以佛光山教團的實踐理念為案例，闡述人間佛教如何以「佛教作為方法」來參與社會事務。

倘若佛教可以經由學術研究而被「再現」(represent)，是否也能讓佛教擁有自我表述的權利？當代佛教是正以多種樣貌存在我們生活周遭中的信仰，借鑑學者們對方法論及研究立場的反省，我們有必要尋求一種能讓當代佛教如其所是的展現方式，而這個呈現佛教多樣面貌的主事者(curates)<sup>16</sup>將不再只是受專業學術訓練的學者，或許應該將話語權回歸於佛教僧侶或信徒。

---

<sup>15</sup> 張文良〈人間佛教與當代佛教學的轉型〉一文和筆者的關懷有諸多雷同之處。與本文不同的是，張文良希望借鑒星雲大師對人間佛教的闡釋，在日本學界開展末木「現代佛教學」的理念，改變日本佛教對當代問題討論中缺席的局面。本文則嘗試運用「現代佛教學」的視角與思考，探究人間佛教的外在展現與內在思想間的互動，以彰顯人間佛教是「以佛教作為方法」來實踐對現實社會的關懷。張文良〈人間佛教與當代佛教學的轉型〉，《人間佛教學報·藝文》第39期，2022，頁94~103。

<sup>16</sup> 借用自前揭 Lopez 一書的譬喻。

## 二、末木的現代佛教學：「作為方法的佛教」

在日本普遍懷疑推動「國家主義」、懷疑倫理道德教育是否正確的時代裡，末木文美士提出了「佛教作為一種方法」（或云作為方法的佛教）的觀點，試圖從佛教的立場，為社會提供佛教思想的資源，以應對各種迫切的社會問題。

### （一）概念應用之背景

提出「作為方法的佛教」的末木文美士是成長於二戰後的日本佛教學者，他的構思是源於他對日本社會問題的觀察，而社會的問題還涉及到近代日本的國家政策、國家的處境、現代性與現代化等各方面的議題。求學過程中，末木就對戰前日本道德教育所導致的缺失有著深刻的反思，尤為厭惡戰時那些「滅私奉公」者對當時國家政策的附和，因此校園裡所謂「倫理社會」的課程，他根本不屑一顧。由於二戰前，日本軍國主義甚囂塵上，以「國家前途」為思考的侵略行動，與許多人尊崇「滅私奉公」的「道德」精神脫不了關係。這些歷史教訓，使末木對倫理道德深惡痛絕，後來更在不同的場合多次公開表達自身視倫理道德為眼中釘的觀點，且屢屢受到責難，曾被人以「如何思考社會責任」大力駁斥。即便一直無法獲得人們的理解，末木仍堅決反對以倫理、道德為導向，未經反思地以實現社會責任作為人類的終極目標。<sup>17</sup>

當少年惡意犯罪成為眾人頭痛的社會問題時，曾經有一個少年提出「為何不能殺人」的疑問，許多大人們慌忙應對，猶

---

<sup>17</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，東京：筑摩書房，2006，頁 7~8。

如上演一場鬧劇。這個疑問，在末木年少時期也曾煩惱過，若進一步思索，武士的工作是殺人，現在的戰爭也是互相殘殺，哪不能殺人呢？這裡顯然凸出倫理道德的矛盾之處，大人們紛紛論議著少年殺人的非道德性，並積極教育他們不可殺人，但卻不斥責日本發動侵略戰爭時，那些服膺於軍國主義、國家主義的人們濫殺無辜的行動。他們的行為真的是道德的嗎？在這種種的思考下，使他對倫理、道德是否完全正確有所懷疑。<sup>18</sup>

事實上，在明治時期就有部分佛教學者批判社會中的倫理道德主義。當時日本制定大日本帝國憲法、確立國家以天皇為中心，進而發布教育詔書，闡明國民道德的原則，接著進入了倫理道德的時代。雖然宗教是自由的，但誰都必須遵守天皇中心的道德。道德高於宗教是該時代的風潮。然而，到底真正的世俗的倫理道德最根本的是什麼？提出這個疑問的是佛教徒——淨土真宗的清澤滿之（1863~1903）<sup>19</sup>和日蓮信仰的高山樗牛

---

<sup>18</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 17~18。

<sup>19</sup> 清澤滿之是生存在明治時代的淨土真宗的僧侶，對明治思想界的影響非常大。16 歲時，為了獲得讀書的機會而出家。明治 16 年（1883）進入東京大學哲學系就讀，開啟了他「宗教哲學」的新視野。明治 20 年（1887）一面讀宗教哲學研究所，同時也在井上圓了（1858~1919）的哲學館講授心理學、論理學、純正哲學等。明治 29 年（1896）主張宗門改革，力倡政教分離、精神主義、改革教義和教制。但改革尚未成功，他和村上專精（1851~1929）便因作風激烈而被革除僧籍。於明治 36 年（1903）因結核病而往生，享年 41 歲。參見涂玉盞〈清澤滿之的他力信仰〉，《圓光佛學學報》第 12 期，2007，頁 147~183。

(1871~1902)。<sup>20</sup>他們在面對世俗性倫理道德時感到挫折，遂由批判倫理道德轉向拓展宗教之道。當時他們受到嚴厲的批判，被質疑未能「考慮社會國家」，但因結核病早逝，對於這樣的批判無法充分的回應。<sup>21</sup>

末木認為，他們對倫理道德的批判，確立了將宗教與倫理區分開的態度，這點頗為重要。當然，可能會有人指控否定了倫理，人就無法有秩序的生存在社會中。誠然，倫理有它能發揮作用的領域，但倫理在哪些地方能成立，其局限又在哪，有必要弄清楚。<sup>22</sup>無論如何，科學、倫理等理性的範疇已暴露出它們的極限，而向來被斥為迷信的宗教，反倒能為人們提供線索，

---

<sup>20</sup> 高山樗牛，本名林次郎，一生經歷曲折，後人對他的評價褒貶不一，但他逝世後，仍有許多知識青年沉醉於他的文章中。明治 27 年（1894）正值日清戰爭期間，日本正處於民族主義高漲的時期。他在《太陽》雜誌上發表了名為〈日本主義〉的論文，從此「日本主義者高山樗牛」之名聞名於世。此後，他又陸續發表了多篇與日本主義、國家主義相關的文章。不過，他雖然提倡日本主義、國家主義，但並未認同它們的絕對價值，這是其思想的獨特之處。他認為只有當國家能實現個人的功利和幸福的理念時，他才會承認國家的體制性價值。隨著國家無助於增進個人的幸福，他對國家的興趣也就逐漸減弱。後來他因疾病纏身，錯失了留學的機會，人生陷入了絕境，轉而對他過去不屑一顧的宗教——日蓮宗抱以同情的關懷。31 歲時因結核病逝世。參見綱澤滿昭〈高山樗牛について〉，《近畿大學日本文化研究所紀要》第二號，2018，頁 1~12。

<sup>21</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 20~21。

<sup>22</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 21~22。

來思考科學、倫理所無法涵蓋的問題，因此真正要面對人類的問題，宗教是個切合實際的取徑。又，比起西方的哲學和宗教，佛教與日本文化有著緊密的聯繫，從佛教出發來思考自己生活方式的問題必能更加切身。<sup>23</sup>

由於日本文化中蘊含豐富的佛教元素，對末木而言佛教是他所熟悉的，如此使他開始研究佛教。最初他安於埋首古典文獻的世界，看似能免於接觸人群、逃離充滿殺機的現代社會，直到投入三十年後，他才猛然驚覺自己終究無從跳脫現代世界，並且他留意到，佛教不僅存在於過去的文獻中，至今仍在現實生活中發揮著作用，終究佛教都無法避開當今社會的問題。因此，有必要關注佛教在現代社會中的功能。基於此一立場，末木認為，相對於研究過去的「古典佛教學」，「現代佛教學」的確立是不可或缺的。<sup>24</sup>於是，末木提出了一個構想，即「作為方法的佛教」，這是**把佛教當成一條線索**，不是研究目的的思考進路。<sup>25</sup>由於前人已將深刻思考的軌跡澱積在日本文化的深層

---

<sup>23</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 7~9。

<sup>24</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 10~11。

<sup>25</sup> 筆者認為，此處末木要表達的是：從佛教的視野來考察日本文化，發掘出該文化中蘊含的佛教思想，故實際上要探究的是，佛教思想在日本文化中如何獲得開展、發揮著什麼功能，而非關注佛教本來應該具有什麼面貌。**若以此視野研究人間佛教的理念，比如星雲大師提倡的「四給」精神，從佛教的觀點來看就是「布施」的實踐，而研究的重點不在「布施」的教義，而在於大師如何理解「布施」、如何闡釋並付諸實踐。如此，作為「研究對象」的佛教便成了作為「方法」的佛教。**

中，規範了日本人的思維方式，因此，若澄清了佛教思想，也就能闡明其自身內在深層的想法。<sup>26</sup>

由上可知，末木的思考是源自對倫理的反思，他嘗試探析日本文化中所蘊含的佛教思想，關注佛教在日本社會中發揮的功能，進而希望從佛教豐富的思想中，挖掘出有益於人類、社會的智慧結晶。

## （二）學術意識及其立場

末木文美士最早於《佛教：詞彙的思想史》（1996）一書提出「作為方法的佛教」之構想。該書透過回溯印度梵文原典或漢譯佛典，來探討日本佛教中的術語及概念如何演變，期能看到佛教思想流動在不同文化之間時，可能存在某些偏差和扭曲。〈序章〉中以 1968 年獲得諾貝爾文學獎的川端康成（1899~1972）發表題為「美麗的日本與我」（美しい日本の私）的演講為引子，闡述其內容從徵引僧侶道元的「春花秋月杜鵑夏」開始，一直到明惠、良寬、一休、再到王朝文學、西行、永福門院的詩歌，都在盛讚日本的傳統文化。<sup>27</sup>

末木分析，川端之所以著迷於傳統的美，是源自他對現代的絕望。起初他是現代主義新感覺派的一員，在戰敗後的時局中轉向背離時代潮流。演講中，川端把禪宗的理念視為構成「美麗的日本」的基石，他認為佛教是傳統文化，並嘗試將佛教作為批評現代的原則。然而，末木認為，過度迷戀傳統可能

---

<sup>26</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 11~12。

<sup>27</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，東京：岩波書店，1996，頁 1~2。

導致對傳統盲目的讚美，並加速執迷於自身文化的優越意識，因為缺乏了對自身文化的批判，這在戰前的日本浪漫主義運動已有顯著的展現，而川端也難以避免這種危險。<sup>28</sup>

緣此，末木進一步思索，依循傳統的同時，是否可能不被傳統所束縛？或許解套的方法之一是由外部予以制約，以外部的的方法來批判傳統，例如從馬克思主義的立場或現代主義的立場來對日本思想進行批判性研究。但除此之外，是否能以更內在的形式來發揮批判性呢？是否有一種既內在又具有批判性的方法呢？末木認為，也許能運用佛教來實現這個構想，因為從日本文化的視角來看時，佛教是外來的元素，同時它又構成了日本文化的核心要素，使我們能看到佛教是一種內在的異文化。由於佛教具有這種雙重意義，因此，可以跳脫封閉的框架，從外部對自身進行批判，成為重新理解自身文化的契機，是謂「作為方法的佛教」。<sup>29</sup>

而末木不僅將此方法用於重新審視日本文化，也用來回應「批判佛教」思潮對日本佛教學的批判（1997）。1980年代，松本史朗等批判佛教論者對客觀的、強調價值中立的、實證性的佛教研究提出挑戰，認為宗教主要關心的不是外部世界的各種客觀事實，而是一種生活方式。末木同意此觀點，但又指出他們所堅持的佛教歷史和理論論斷，實際上也難以避免落入他們所批判的客觀主義。而「作為方法的佛教」能賦予批判佛教

---

<sup>28</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 2~3。

<sup>29</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 3~5。

的精神更大的彈性，因為其目的不是將佛教作為一個固定不變的體系來理解，而是作為人們借以對生命和文化進行反省的一個視角來理解。<sup>30</sup>

又、末木所謂「佛教作為方法」的這種說法，事實上是源自竹內好（1910~1977）<sup>31</sup>「亞洲作為一種方法」及溝口雄三

---

<sup>30</sup> Sueki Fumihiko, “Reexamination of Critical Buddhism,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, p.334. 末木文美士〈「批判佛教」的再考察〉，《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，頁 333。

<sup>31</sup> 竹內好為日本重要的思想家。1934 年畢業於東京帝國大學文學部支那文學科，在盧溝橋事變（1937）之後，曾經留學北京兩年，並於 1943 年底被迫入伍，受派遭到中國湖北，作為侵略的文化兵。日本戰敗後，他便未再踏上中國的土地。他雖在戰後執教於東京的多所著名學府，但他一生主要精力卻傾注於學院之外的著述、翻譯、編輯等工作。在此意義上，竹內好是以自身的生活方式和知識生產方式接近了魯迅（1881~1936），並以此為原點，使他的思想活動與日本的社會生活緊密結合，以思想的方式參與了同時代日本的重大的課題。1930~1940 年代前期，正值日本發動侵華戰爭，竹內好和他大學時代的朋友組織了中國文學研究會，並於 1935 年創刊《中國文學月報》，以中國學、漢學、支那學三足鼎立地推進了中國研究。參見竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯《近代的超克》，北京：生活、讀書、知識三聯書店，2016，第 2 版，頁 1~2。

(1932~2010)<sup>32</sup>「中國作為一種方法」的研究觀念。<sup>33</sup>竹內好從近代文學的角度、溝口從中國歷史學的面向，共同對戰前和戰後日本的東亞研究、中國學研究問題的反省，以及對東亞現代性的重估。<sup>34</sup>

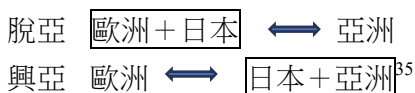
進而末木述及，談到近代的日本，不能忽略東方主義的問題，因為這個問題具有兩個面向：其一，就西方的東方主義而言，日本是被觀察的對象；其二，日本自身對「東方」的觀點就是東方主義。近代日本就像伊索寓言童話中的蝙蝠一般，在西方和東方之間搖擺不定，這點能透過脫亞和興亞這兩個基軸來體現，以圖表形式展示如下：

---

<sup>32</sup> 溝口雄三為日本當代研究中國學最具代表性的學者。1958年畢業於東京大學文學部中國文學科。大學時專攻魯迅、趙樹理（1906~1970）等人的作品。畢業後考入名古屋大學研究部，於入矢義高（1910~1998）門下學習，因研究李贄（1527~1602）而邁入思想史的研究領域，也特別關心中國近代和前近代的思想特質。他的碩士論文為《日本之近代與中國之近代》，後來以《中國前近代思想的曲折和展開》一書獲得博士學位。溝口主張不應以西歐中心的價值觀來研究中國，而認為亞洲也好、各國也罷，乃至各民族皆有獨自的價值標準，而這些標準又是在各自的社會歷史條件下形成的。參見溝口雄三著，李甦平等譯《日本人視野中的中國學》，北京：中國人民大學出版社，1996，頁III~IV。

<sup>33</sup> Sueki Fumihiko, “Reexamination of Critical Buddhism,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, p.334. 末木文美士〈「批判佛教」的再考察〉，《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，頁333。

<sup>34</sup> 張崑將〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與宇安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷第2期，2004，頁261。



這種雙重性不僅是政治領域的問題，也可以說是近代日本思想或文化整體的問題，佛教也不能避免這種雙重性。近代佛教一方面接受了西方印度學的方法，以西方理性主義的眼光來看佛教，同時又把佛教作為對抗西方的東方智慧來宣揚。而最能表現近代日本雙重性的是大東亞戰爭，日本既和歐美列強一同侵略亞洲，又站在亞洲的前線，宣稱自己有抵抗歐美侵略的正當性。<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 288。

<sup>36</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 288。

與這場戰爭意識形態關係密切的是「近代的超克」座談會<sup>37</sup>，其旨在通過討論西方現代性的基本局限，達到「超克」<sup>38</sup>現代性的目的，並且在超克近代的意義上，強調日本本土文化的優越性。<sup>39</sup>這場座談會雖有服膺時局的極端論點，但其中也有一些論

---

<sup>37</sup> 「近代的超克」座談會是 1942 年由雜誌《文學界》主持召開的一個跨學科知識分子座談會。這份雜誌雖以文學為本業，但在當時卻是以跨學科的開放式討論而聞名。而《文學界》的同好基本上是以文學為基點思考和討論的。為期兩天的座談會討論了：文藝復興的近代意義、科學中的近代性、科學與神學的關係、我們的近代、近代日本的音樂、歷史的演變與不變、文明與專業化的問題、明治的文明開化的本質、我們之中的西洋、美國主義與現代主義、現代日本人的可能性。從這些標題可看出，這個座談會旨在通過討論西方現代性的基本局限，達到「超克」它的目的，並且在超克近代的意義上，強調日本本土文化的優越性。參與者除了《文學界》的同好外，還有來自「京都學派」的兩位學者，以及專攻神學、自然科學、音樂等學科的知識分子。他們的參與使討論呈現了立體性，也使本來就語焉不詳的主題，變得更為眾說紛紜。參見孫歌《竹內好的悖論》，北京：北京大學出版社，2005，頁 177~179。

<sup>38</sup> 「超克」這個日語單詞具有對困難的對象進行超越、攻克等含義，具有明顯的暴力性和感情色彩；「近代」相當於中文概念中的「現代」和「現代性」乃至「現代化」，是一個含義極其龐雜的詞彙。參見孫歌〈第五章 尋找「近代」〉注腳 2，《竹內好的悖論》，頁 178。

<sup>39</sup> 日本思想界一旦提及 1942 年「近代的超克」座談會，往往會冠上「臭名昭彰」一詞，來批判其與當時的法西斯戰爭意識形態的共謀關係。然而，孫歌的研究指出，事實上座談會本身並未正面討論戰爭，其主題為歐美的現

文提出了值得肯定的思考，就某種意義而言，可謂是近代日本思想的總結。在末木的反思中，他分析了竹內好對此座談會的評價，指出竹內將「近代的超克」論述理解為「日本近代史難關的凝聚」，因為「戰爭的雙重性未被剖析」。由於竹內的立場與近代日本「脫亞」的態度不同，因此他並未在「脫亞」的思考框架中重新評價亞洲。<sup>40</sup>

當竹內研究那些試圖反抗帝國主義、殖民主義的亞洲國家時，看到了不同於西方的現代化模式，這促使他主張日本應放棄對西方的崇拜，採用一種新的方法來面向鄰近的亞洲大陸，即不追求一體化的亞細亞，而要強調自我本質性的內發動力，不隨著西方文明起舞，就像中國能「自我重生」地走自己近代

---

代性催生的基本問題，和西方現代性在日本產生的效應與副作用，以及日本精神的再發現等問題。主持者在結語中強調，會議的主旨在於張揚被大東亞戰爭的宣傳性口號所壓制的精神上的努力和能力……它要討論的是「我們怎樣才能成為現代的日本人」。儘管如此，由於這些與會者忽略了現實的殘酷性，以表面上配合或默認官方意識形態的形式，來進行獨立的思想建設，很容易與官方意識形態混為一談，導致在座談會上，這兩者被混淆了。即便這個座談會口碑極差，但在後來的思想者那裡，卻遠遠勝過同時期的任何一個質量更高的座談會，而不斷受到提起和分析，產生了一個悖論現象，使「近代的超克」座談會被視為該時代的思想符號，從而通過此座談會，引出二戰期間乃至更長的歷史時段內，日本思想的基本問題。如此一來，它也就不不得不承載遠超過其自身含量的歷史和思想內容。參見孫歌《竹內好的悖論》，頁 176~189。

<sup>40</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 289~291。

化之路以對抗歐美文明，<sup>41</sup>遂提出了「作為方法的亞洲」之觀點，用以重新思考世界和歷史的走向。然而，現實裡的中國和印度雖然並未捨棄自身的道路，但卻未能實現如他們所期待的理想，甚至在此過程中伴隨著種種挫折。溝口雄三受到竹內的影響，提出「作為方法的中國」，試圖以更冷靜的眼光來看待中國。溝口認為亞洲和歐洲從一開始就不一樣，即便在亞洲的範圍內，中國和日本彼此就是獨特的，各自在歷史性格上就存在著「差異」。因此，溝口否定藉由「脫亞」將西方理想化，以及透過「興亞」將亞洲一體化，他最終的觀點是以多樣性的視角來看待多樣的文化與多樣的歷史，主張真正自由的中國學，目的不在於消解中國或日本自身內在的問題，而應該是超越中國的中國學，換言之，是把「中國作為方法」的中國學。此觀點強調，中國是構成世界的要素之一，就如歐洲也是構成世界的獨立要素，它們共同形成了多元的世界。<sup>42</sup>

正如張崑將精闢的分析指出，竹內好的思考，是嚮往一個真正由自身顯發的「亞細亞」來對抗歐美文明，所以「亞細亞」很鮮明的主導了竹內好的思考「方法」，把「東亞」當作一個既定的框架，以論其「方法」。而溝口的態度是把中國看成多元世界中的一員，是具有獨立意義的文化單元，有自己的問題、視角、文化和途徑，應該從更廣闊的視野，由外部來看待中國，

---

<sup>41</sup> 張崑將〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，頁 275~276。

<sup>42</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 292~293。

要建立「超越中國的中國學」，與西方共創普遍性的價值，此即把中國當作「方法」，以世界為目的。<sup>43</sup>

竹內和溝口的思考給了末木一些啟發，他認為無論是觀察亞洲或者中國，絕非觀察與日本無關的世界，而能使其對作為日本人的偏見有所自覺。對日本而言，中國具有的雙重性絕對不會消失，尤其日本將中國的古典文化幾乎視為自己國家的文化來接受，但實際上這是兩個不同的世界。正因為這種雙重性，

---

<sup>43</sup> 張崑將指出，竹內好 1948 年發表了〈中國的近代和日本的近代〉，以東洋「抵抗」歐洲的思維方式，展開他對東洋與歐洲「近代」（日語的「近代」為 **modern period**，相當於中文的「現代」）的認識。在此觀念的基礎上，提出敢於否定自己的傳統，並企圖在論述中形成一個重生的主體，從而建構一個具獨立自主、內在主體的「亞細亞」，以此來對抗歐洲文明，此即「作為方法的亞洲」。竹內強調「方法」是主體不斷否定而重生的過程。由於他對中國的心情帶有愧疚與嚮往，故其所提倡的方法是一種「有中國的中國學」之研究。溝口則對竹內好的觀點有所質疑，指出竹內因帶有個人情感而融入中國太深，出現過度主觀的評價，墮入他書中頗為重要的「有中國的中國學」之目的性的概念，因此溝口提出「超越中國的中國學」的方法論，反對竹內思考的中國是把中國當作日本自身的問題來考慮。溝口的方法論中，沒有與歐洲對立，或以歐洲文明為參照對象，也不追求亞洲一體來抵抗西方文明，而認為中國是中國，日本是日本，強調「超越中國的中國學」才能與西方文明共創普遍性的價值，此即溝口所謂「以中國為方法，以世界為目的」的理念。張崑將〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，頁 259~288。

中國在日本眼中總是具有魅力，在「日本」本身的思考中，持續佔據著不可或缺的位置。<sup>44</sup>

回到佛教的話題來，如前所述，佛教對日本而言也具有雙重性，因此末木認為我們幾乎可以用相同的方式來思考佛教。他雖贊同松本史朗批判學者們只是把佛教視為「客觀學科」對象，但也覺得有必要與佛教保持距離。佛教是來自異國的宗教，是日本自身內在的「異質物」，研究者必須以清醒的眼光看待佛教中的印度、中國和日本的元素。佛教在這些文化中如何被同化，但又保有異質性，或許佛教「作為方法」有效，就是在其雙重性：一方面把佛教對象化，另一方面也會將接受佛教的那個文化對象化。<sup>45</sup>

綜上所述，竹內好的「亞洲作為一種方法」是對亞洲的重新思考，是一種主體不斷否定而後重生的過程，強調各自亞細亞內在的普遍價值，以對抗歐洲文明；溝口的「中國作為一種方法」以建立「超越中國的中國學」來對世界重新想像，是以中國為方法的世界觀，並且要以相對多元的世界，取代與「絕對」的一元價值世界互相對抗的關係；末木的「佛教作為方法」則就佛教具有的雙重性，來重新審視近代日本的思想，並反省當前日本社會的問題，期能為重新思考世界和人生的難題提供解方。如此，無論是竹內好、溝口或者末木，他們所謂的「方

---

<sup>44</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 293~294。

<sup>45</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 294~295。

法」是以「他者」為線索，將目光回到「他者」身上所展開的思考歷程。

### （三）方法與意義

對日本而言，佛教具有雙重性，它既是內在的文化傳統，又是外來的異質物，從「佛教作為方法」的視角切入時，一方面，蘊含佛教思想的日本文化成了研究的對象，能考察日本如何接納、理解佛教思想；另一方面，日本文化中的佛教也會成為研究的對象，能進一步剖析其中的佛教元素。<sup>46</sup>那麼，具體運用的方法是什麼呢？

末木主張，只有重新以批判的角度看待自己才能夠真正獨立思考，形成屬於自己的思想，並在批判的同時解構傳統，構築「現代佛教學」，與過去的「古典佛教學」相對。如此一來，佛教從作為研究對象的佛教，轉變為作為方法的佛教，使佛教成為一條線索，故稱之為「作為方法的佛教」；<sup>47</sup>其目的不是將佛教作為一個固定不變的體系來理解，而是作為人們藉以對生命和文化進行反省的視角來理解。<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> 末木文美士《仏教：言葉の思想史》，頁 294~295。

<sup>47</sup> 末木文美士《仏教 vs. 倫理》，頁 11。

<sup>48</sup> Sueki Fumihiko, “Reexamination of Critical Buddhism,” *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, p.334. 末木文美士〈「批判佛教」的再考察〉，《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，頁 333。

由於「現代佛教學」面對的是仍在現實生活中發揮作用的活生生的佛教，自然無法避開當今社會的問題。此方法不僅止於如實地記錄佛教的多樣性現象，更要探索「應有的佛教」（あるべき仏教）樣態；再者，不能只依賴以前的詮釋而毫無批判的全盤接受，還應該反思佛教在社會中真正實現了的部分，也需要我們創造出一個嶄新的、應有的佛教形態。<sup>49</sup>

因此，在「現代佛教學」方法論的視域中，首先要做的是對佛教「解體」的作業。這種「解體」包括兩個層面的內涵：一是對佛教本身的「解體」；二是對以往的體系性研究的「解體」。前者是對「統一佛教」概念的解體，後者是對宏大敘事 (master narrative) 或經典範式 (classical paradigm)<sup>50</sup>的解體。末

---

<sup>49</sup> 末木文美士《思想としての近代仏教》，東京：中央公論新社，2018，頁387。中譯參見末木文美士著，王芳譯《作為思想的近代佛教·第六講 大乘佛教的實踐——從研究的視角出發》，《人間佛教學報·藝文》第36期，2021，頁179。

<sup>50</sup> José Ignacio Cabezón 指出，如何定義「經典範式」決定了批判的性質。某些情況下，經典佛教學(classical Buddhology)指陳的是過度關注特定的地理區域，通常是印度。這種區域主導的現象會產生兩種後果，其一是它會阻礙其他領域，如中國、西藏、東南亞佛教的研究；其二是將其他區域的語言和文明研究，變成只是研究主導文化區域的工具。另一種情況的批判則是抨擊研究只關注教義文本，忽視口頭文本、碑銘、考古資料、儀式、社會實踐等現實世界中的材料，或者批評研究方法過於傳統。José Ignacio Cabezón, “Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory,” pp.232~234。

末木認為，如果我們想把佛教當作一種思想資源來利用和挖掘的話，我們首先需要的就不是「建構」而是「解構」的工作，即不是去搭建一個看似完美的佛教體系，而是將被「統一佛教」概念籠罩下的佛教還原為原初的形態。<sup>51</sup>又，末木之所以將佛教作為「方法」，不僅僅側重傳統學問的「解體」，更著眼於新的理論的「重構」，即力圖從佛教出發，建立一套獨立於歐美的哲學思想、以日本為本位的哲學體系和倫理學體系。<sup>52</sup>

「現代佛教學」是在對「現代性」的審視和批判基礎上展開其理論。因為「現代性」意味著對理性的崇拜、主體與客體分離的二元思惟，以及對前近代的思考方式徹底否定。相對於以往學界所運用之「古典佛教學」，即歷史學、文獻學和思想史的方法，相信實證性研究的真理性，實際上就是建立在現代性基礎上的研究。而「現代佛教學」試圖反其道而行，目的是要對現代宗教學棄若敝履的佛教思考方式之合理性進行考察，以期找到應對現代社會各種難題的方向和路徑。再者，「現代佛教學」的學術目標不在於延展佛教的「外延」，即不追求佛教與其他學科研究的嫁接，推展新的跨學科研究領域，而在於

---

<sup>51</sup> 張文良〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，姚新中主編《哲學家 2014》，北京：人民出版社，2015，頁 172。

<sup>52</sup> 張文良〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，頁 174。

重新詮釋佛教的「內涵」。以末木的視野來看，佛教蘊含著豐富的智慧，不應在「現代性」的名義下被輕易拋棄。<sup>53</sup>

由上可知，「佛教作為一種方法」是開展「現代佛教學」的一種嘗試，是以佛教為線索的觀察途徑，一方面以批判的態度重新考察佛教，另一方面則透過佛教這條線索，來探究其與日本文化的互動，藉此視角反省社會的問題，並試圖從佛教中尋求可能的解方。

而末木此「方法」雖然是運用於研究日本文化及日本佛教上，但其思考方式、觀看的視角，對於研究繼承中華文化的人間佛教亦有所啟發。因為佛教對中華文化而言同樣具有雙重性，既是個外來的異質物，又有某些元素內嵌在中華文化當中，把佛教作為線索，能使我們更加看清人間佛教的特點、佛教與文化和社會的互動關係，進而有助於考察人間佛教如何汲取佛教的智慧來應對社會問題。

此進路類似於當代法國漢學家弗朗索瓦·於連 (François Jullien) 為了理解西方，先迂迴至中國，再返回歐洲的方法，於連研究中國的知識和思想只是作為他的治學方法，真正的學術目標是在希臘，在西方，而非中國。<sup>54</sup>這涉及到思想史和文化研

---

<sup>53</sup> 張文良〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，頁 168、176~177。

<sup>54</sup> 於連認為，真正要能重新審視西方的文化傳統，必須先能擺脫掉希臘傳統，只有從外部來重新審視西方才有可能。而若排除印歐語系，在歐洲文明以

究中，是否應該意識本地文化和異地文化，或意識自己和他者的區別。<sup>55</sup>若沒有對自身以外的文化進行充分的理解，很難看出自文化的特色，更無法突破研究視角的局限，畢竟身在廬山中，難識其真正面目。因此，於連或者末木都採取自覺的區別本地文化與異地文化進行研究，借助一個他者作為線索，作為反省自文化思想的方法。

是故，末木的「佛教作為一種方法」是本研究的「它山之石」，筆者期能透過「佛教」這個「既內在又具有批判性的方法」來重新審視人間佛教，考察人間佛教立基於哪些教義思想因應現實社會的問題，進而開展出當今多樣的人間佛教景觀。

### 三、當前學界對人間佛教研究的局限

目前學界對人間佛教的研究主要依循兩大路徑，一者以文本為中心，試圖從思想層面建構人間佛教的思想體系，或者由

---

外真正能和西方對話的只有中國。因為中國的特點在於，它的語言和歷史皆無法按照歐洲的邏輯進行歸類，使得無法在歐洲的框架內直接進行比較，必須另外製作。於連採取一種策略上的迂迴，目的是為了對隱藏在歐洲理性中的成見重新予以質疑，期能發現西方人未能注意到的事情，打開思想的可能性。弗朗索瓦·於連、狄艾里·馬爾塞斯著，張放譯《經由中國：從外部反思歐洲·中文版序：漢學作為思想和方法論》，河南：大象出版社，2005，頁 2~3。

<sup>55</sup> 末木文美士〈異文化之間相互思想理解的可能性〉，《復旦學報》第 5 期，2007，中國社會科學網：[http://philosophy.org.cn/jcyj/jcyj\\_20383/201507/t20150714\\_2731468.shtml](http://philosophy.org.cn/jcyj/jcyj_20383/201507/t20150714_2731468.shtml)。

歷史學的觀點構築系統性的史觀；二者則關注人間佛教的教團組織或社會福利事業的發展，多從社會學、人類學視角涉足研究。<sup>56</sup>

第一種取徑普遍存在兩個有待省察的觀點，一是研究者認為在思想層面有一脈相承的體系，甚至是將印順的理念判為最高標準；二是研究者將人間佛教置於佛教史的視野下探討，透過分析史料建構出的系統性論述，無形中將佛教視為封閉的研究對象，而忽略了現實中的動態因素，未能呈現出人間佛教立體多樣的面貌。第二種取徑由於是跨學科的嫁接，經常缺乏與佛教教義的聯繫，研究者往往只關注人間佛教的表象，依照西方社會學理論的框架對其外在進行解釋，如此較易忽視佛教的內涵，而難以發掘其背後的深義。筆者認為，這兩種路徑明顯存在研究視角的局限，不易將此一正在發展的人間佛教樣貌進行恰當的描述，故有必要加以省察。

### （一）人間佛教思想的本質化：多以印順的思想為基準

在以文本為中心的研究中，有大量關注人間佛教思想的研究，其中印順法師（1906~2005）豐富的佛教論著，往往被推崇為確立人間佛教思想的最高成就，並認為對人間佛教的發展具有重要的影響力。<sup>57</sup>這種觀點一方面是肯定印順在知識學理上的

---

<sup>56</sup> 此外，有部分學者曾透過文本、田野調查、口述歷史三方面來研究人間佛教的教團或人物，例如李玉珍、侯坤宏、闕正宗等。

<sup>57</sup> 江燦騰《臺灣佛教百年史之研究：1895~1995》，臺北：南天書局，1996，

貢獻，另一方面，正如杜忠全所指出的，由於印順法師是當代人間佛教思想的標竿性人物，其所建構的人間佛教思想體系，也成了判定現實人間佛教是否契理與契機的標準，<sup>58</sup>這便形成了將人間佛教思想本質化的論述。如邱敏捷《印順導師的佛教思想》中，闢有專章來評析當代臺灣人間佛教諸家，其正是以印順的佛學思想作為判定標準；<sup>59</sup>江燦騰對「慈濟宗」、「法鼓宗」的成立，視為一種「去印順化」的行動；<sup>60</sup>侯坤宏認為「印順學派」是人間佛教的正宗嫡傳，並提出應以太虛、印順的人間佛教為基準，保持其「神聖性純度」，避免過著沾染地方色彩而變質走樣<sup>61</sup>等。顯然此中忽視了思想是動態變化的現實，亦無法

---

頁 410~411；楊惠南〈解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉，《「新興宗教現象研討會」論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2002，頁 189-238；龔雋〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會，2003，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102547.htm>。

<sup>58</sup> 杜忠全〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉，頁 51。

<sup>59</sup> 杜忠全〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉，頁 51；此評析見邱敏捷《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2000，頁 133~160。

<sup>60</sup> 江燦騰〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第 18 期，2012，頁 170~174。此外，江氏曾發表〈當代「慈濟宗」的建立與台灣佛教界「去印順化」新趨勢的辯證發展〉，《「印順導師思想之理論與實踐」論壇論文集（第九屆）》，2010，頁 89~117。

<sup>61</sup> 侯坤宏《論戰後台灣佛教》，新北：博揚文化，2019，頁 349、364。

容許思想多元的發展。由於他們以文本中心主義的態度來看佛教，傾向把佛教作為一個封閉的知識，而非存在生活中的信仰，因此堅信文本中的佛教是真佛教的立場。<sup>62</sup>

## （二）系統性佛教史觀的建構

人間佛教是臺灣佛教發展重要的一支，對臺灣的佛教信仰具有一定的影響力，因此，臺灣學界經常將人間佛教置於臺灣

---

<sup>62</sup> 這樣的觀點不禁讓人想到十九世紀的神智學家 Henry Steel Olcott (1832~1907)，他是現代佛教(modern Buddhism)中具有深遠影響的人物，其中之一是將佛教視為一種哲學和心理學的體系，且曾經致力以恢復錫蘭「真正的」(true) 佛教為己任，這是以文本佛教來改造現實佛教的作法。Donald S. Lopez Jr., “Introduction,” *Modern Buddhism: Readings for unenlightened*, p. xv。此外，當代也有學者試圖「恢復」文本的佛教，如周貴華《完整佛教思想導論》一書就自詡呈現出「完整佛教觀」，是承許佛陀聖教之完整佛教認知立場建立的完整佛教思想。再者，周氏認為人間佛教是「相似佛教」、「偽應機」，相對於聖道的教、乘、宗，它們是俗化的性質，並指出「偽應機」雖有隨順佛陀教法的一面，但更多是在染根平台上，而對佛教通過相應於世間學說的方式進行詮釋、改造或者重建，由此出現了兩類代表性的學說，即俗化的佛教與人本的佛教，這兩者是人間佛教的基本類型。周貴華《完整佛教思想導論》，北京：宗教文化出版社，2012，頁 2、239。而周氏在其稍早的《作為佛教的佛教》一書，甚至明確區分所謂真正的佛教、純粹的佛教，並認為有勝、劣與低級、高級之分。周貴華《作為佛教的佛教》，北京：宗教文化出版社，2010。筆者認為，這些無疑是原教旨主義的立場，且想像佛教是處在真空的環境裡，否定了傳播過程中一切的變化因緣。

佛教史的脈絡下，從歷史學的觀點切入，展開通史性的論述，<sup>63</sup>並給予總結性的定位。這樣的研究的確有助於我們瞭解人間佛教在臺灣的變遷概況，但是從歷史學的視角來概括正在變化的人間佛教，也存在思考的盲點，即意味著人間佛教是封閉於歷史中的研究對象，可能會化約人物思想的獨特性、流動的社會思潮、佛教界之間乃至宗教之間的交涉等充滿差別的因素，而傾向朝著一貫、連續傳承的方向，建構出「統一佛教」的宏大敘事。<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> 如藍吉富〈臺灣佛教歷史發展之宏觀式考察〉，《中華佛學學報》第 12 期，1999，頁 242~254，後收於《聽兩僧廬佛學雜集》，臺北：現代禪，2003，頁 243~264；江燦騰〈戰後台灣漢傳佛教史新論〉，《弘誓雙月刊》120 期，2012，頁 36~47；闕正宗《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書，1999；《重讀臺灣佛教——戰後臺灣佛教》（正、續編），新北：大千出版社，2004；闕正宗編纂《臺灣佛教通史》，臺北：財團法人彌陀文教基金會，2022；侯坤宏《論戰後臺灣佛教》，2019 等。

<sup>64</sup> 正如葛兆光對 1990 年代中國近代佛教研究撰述方式的反省所指出的，「在過去的時間中實際演出過的歷史，已在文獻裡變成一行行的文字和圖片，在記憶中被壓縮成了一個個人物和故事，寫在歷史著作中的歷史就像一個博物館中正在進行的陳列展，著述者盡可能地把故事面面俱到地說給參觀者聽，儘管故事已經刪去了大多數內容，隱去了太多的背景，遮蔽了更深的理路。」現今流行或通行的著述方式中，「著述者總是承擔了太多歷史講解員的義務，著述總是充當著太濃的歷史教科書的責任。久而久之，研究者也習慣了這種角色，熟悉了這種思路，他們盡可能地要把故事講得簡單而且完整，本來自在的散漫的歷史在這裡常常就有了章節，有了脈絡，

而這些建構中，最具體的例子是當代所謂「四大山頭」的論述（或四大法脈、四大道場、山頭林立論）。此一論述大抵沿襲於臺灣日治時期，本土佛教所形成的教派觀念。大正元年（1912），以日本臨濟宗、曹洞宗為主的兩大宗派，採取與臺灣本島具影響力的僧侶及寺院結盟，因而形成了至戰後臺灣仍具影響力的「四大」本土法脈（或「五大」）。其中，月眉山靈泉寺派、大湖法雲寺派當時加入了日本曹洞宗；觀音山凌雲寺派、台南開元寺派、大岡山超峰寺派則加入日本臨濟宗。<sup>65</sup>從當時的報刊《南瀛佛教》刊登的「靈泉寺派下統一會議」之記錄，<sup>66</sup>可見到他們自身具有鮮明的教派觀念；由《臺灣日日新報》裡記載佛教界面對外道的刺激，開元寺、靈泉寺派的僧信為了籌設佛教統一機關，擬設立三處「六大本山」事務所一事<sup>67</sup>則能留意到，開元寺屬於臨濟宗，靈泉寺為曹洞宗，雖宗派有別，卻為了團結統一而發起商榷會，足見他們朝向有計畫的經營發

---

有了梗概。」葛兆光〈關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，2006，上海古籍出版社，頁244。

<sup>65</sup> 闕正宗《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動——「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，頁32~33。

<sup>66</sup> 《南瀛佛教》第7卷第6號，昭和3年（1928），頁36。

<sup>67</sup> 《臺灣日日新報（漢文）》第11017號，昭和5年（1930）12月15日，第四版。

展。再者，他們自覺的持有「大本山」的認知。<sup>68</sup>凡此種種，皆突顯出本土的教派受到日本佛教的影響。可以說，「四大」或「五大法脈」是在日本殖民的背景下，臺灣本土教派對自身的認定。<sup>69</sup>

臺灣在戰後也逐漸出現了四個規模日益壯大的教團，儘管其開創模式與日治時期的本土教派相當不同，學界卻多以「四

---

<sup>68</sup> 日本佛教各宗的傳法中心稱為本山，各宗的大寺院為本寺，其下屬寺院稱為末寺。日本在江戶時代，寬文 5 年（1665），由幕府確立了各宗本山、本寺與末寺的關係，建立起各宗以本山、本寺為權力中心的組織體系，有利於幕府透過控制本山、本寺掌控各宗的目的，即所謂「本末制度」。從此之後，日本的任何寺院皆有歸屬，更強化了佛教宗派組織的嚴密性及各宗的宗派自覺意識。這是中國佛教所沒有的。楊曾文《日本佛教史》，北京：人民出版社，2008，頁 513~514。

<sup>69</sup> 據闕正宗提供上引之《南瀛佛教》第 7 卷第 6 號及《臺灣日日新報（漢文）》第 11017 號兩筆文獻資訊可知，至少在 1928 年，臺灣本土佛教已形成「四大法脈」（或五大）的觀念。

大道場」稱之，<sup>70</sup>甚至視之為各據一處的山頭。此說最早是由江燦騰提出，<sup>71</sup>後來有多位學者採納或接受此框架。<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> 即慈濟、佛光山、法鼓山、中台山。

<sup>71</sup> 江燦騰 1997 年的〈台灣佛教四大道場的經營與轉型——佛光山、慈濟、法鼓山、中台山〉中，以臺灣四大佛教道場勢力的興起來描述此四個教團的發展，其敘述手法刻意形塑各個教團具有強烈攻佔信眾、領地的意圖，導致使人誤解這四個教團為四個相互對峙的山頭。筆者認為江氏主觀地曲解教團形象，並未真正理解各教團創辦人弘法的發心，亦即他不過是把教團看成一般的企業，把創辦人都視為世俗企業家或魅力領袖，而有意屏棄他們作為宗教家的度眾胸懷與修行者的器度，是抽離佛教脈絡的批判。借用末木對「批判佛教」的建言：「『批判佛教』如果僅僅停留在判定什麼是『佛教』、什麼是『非佛教』的層面上，這種批判的建設意義就非常有限。批判性的研究應該是未來指向的、著眼於開發佛教自身思想潛能的研究。」（張文良〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，文見姚新中主編《哲學家·2014》，北京：人民出版社，2015，頁 171）筆者肯定批判性研究有助於發現佛教發展的局限與缺失，但批判不應無的放矢，而要就佛教本身的思想內涵與其所處的社會、文化背景的意義底下來考慮，這樣的批判才真正具有建設性，否則這種用詞、筆法皆明顯帶有個人主觀的價值判斷，所構建的不過是假客觀的論述罷了。見江燦騰《台灣當代佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》，臺北：南天書局，1997，頁 9~47、86~89；又見江燦騰〈第十八章 戰後臺灣佛教四大事業道場的崛起與轉型：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山〉，《臺灣佛教史》，臺北：五南書局，2009，頁 388~415。

<sup>72</sup> 例如藍吉富〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，1999；藍吉富〈「新漢傳佛教」的形成——建國百年台灣佛教的回顧與展望〉，《弘誓雙月刊》

范純武可能是首先對於這種建構提出反省的學者，他認為日治時期或戰後四大道場的論述都是後設的，是研究者所完成的論述，但實際上各法脈也經歷過不同歷史階段，若單從這種建構的視角來觀察，視為一組在時間上無區分的概念顯然不符事實。<sup>73</sup>因此研究者應該有所警覺。然而，范純武的說法也不完全正確。如上引文獻所示，日治時期的「四大法脈」為本土教派對自身的認定，並非後設，唯戰後「四大道場」一說是否貼切，值得進一步思考。

筆者認為，就戰後臺灣佛教「四大山頭」或「四大道場」的框架而言，凸顯了兩個盲點。首先，所謂「四大」的安立是以教團規模作為判斷的準則，依人數、寺院多寡來衡量，但教團規模不是固定的，其發展速度也未必相同，會持續隨著社會、經濟、人口等諸多因緣而變動，不宜給予固定化的框架。也許

---

120 期，2012；楊惠南〈解嚴後台灣新興佛教現象及其特質——以「人間佛教」為主的一個考察〉，2002；闕正宗〈「人間佛教」的區域性格與國際化趨勢〉，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（續編）》，2004；侯坤宏《論戰後臺灣佛教》，2019 等。

<sup>73</sup> 然而，范純武接著卻提出：「戰後臺灣佛教的興起，要從歷史的延續性來看，首先要跳脫視角的偏見，順著歷史的發展來看，我們先要面對的將是充滿民間化色彩、非教理性的佛教形式。」此說無疑是將民間化色彩的佛教視為臺灣佛教的原型。這種把歷史看作連續發展的觀點，也是學者後設建構的，如此反而忽略了諸多偶然的因素。范純武〈多重脈絡下的臺灣佛教歷史書寫〉，范純武、王見川、李世偉著《臺灣佛教的探索》，臺北：博揚文化，2005 年，頁 3~4。

這是歷史學視角大多採取概括與總結式的論述，而有規模大、小之區分，若面對史料的分析或許可行，如要用於描述今天仍活躍的教團恐怕不妥。其次，這個框架不僅忽視了時間歷程，更包含著勢力對峙的意識形態，刻意形塑了四者的對立局面，儼然形成「山頭主義」。<sup>74</sup>實際上無論是日治時期規模較大的寺院還是戰後興起的教團，他們的壯大絕非一蹴可幾，亦非如企業財團般有計畫性地擴張，往往是創辦人在弘化過程中逐漸匯聚的因緣所促成，其中存在諸多偶然性因素。

再者，教團中人從來也不是以對立的態度來開山建寺的。如星雲大師曾經正面回應一般人將佛光山、法鼓山、慈濟、中台山視為「山頭主義」的問題，其中便談到，佛滅後，印度就發展出許多的部派，乃至過去中國佛教也就有以教義、學術為派的情況，且教下、律下、宗下各家規矩皆不同，平時各行其道，也不必經常在一起。又如禪門中，各家宗風、唱誦音調、打坐方式等，亦各有各的特色，很難統一。但是佛教的發展應該同中存異，包容不同的修行方法，也要異中求同，共同依循

---

<sup>74</sup> 一種小團體意識。它是過去戰爭年代，因革命隊伍長期處於農村分散的游擊戰爭的環境中產生的一種本位主義思想，是只顧本位，謀求本人或本團體、本部門、本地區的狹隘利益的和作風。山頭主義如同本位主義一樣，缺乏整體觀念，只圖局部利益，甚至不惜坐視別人損失或徑直損壞別人的利益。徐少錦、溫克勤主編《倫理百科辭典》，北京：中國廣播電視出版社，1999，頁 67-68。此外，「山頭主義」幾乎只出現在探討共產黨政治的文章中。

三法印、十二因緣等佛法，在佛教裡都是一家人，好比兄弟姊妹，各就各位，所以山頭主義是必然的，沒有什麼不好。只要大家對佛教信仰正派，就無傷大雅。<sup>75</sup>由此可知，大師並未將異己視為對立的山頭，而認為佛教有不同的發展是理所當然的，儘管偏好的修行方法、思想觀念不盡相同，但大家皆為同參道友。

就外在條件來看，這些教團大多以「山」為名，這可能是它們被視為山頭的原因之一。如果我們進一步探究其命名的由來，便會發現所謂「山頭」恐怕是研究者的想像。中國許多寺院皆依山而建，故往往會在寺院名稱前加上山名，標誌其所在地。日據時期在臺創建的寺院多是延續中國傳統的習慣而來，因此也在寺院名稱前冠上所在地的山名。戰後由大陸僧侶創建的教團則未採用地名，而是以弘法的宗旨、目標為名，<sup>76</sup>可以說每個名稱都體現了創辦人闡揚佛教的願景。這些名稱所展現的是不同的教團以不同的方式實踐、弘揚佛教的精神，創辦者彼此之間並無意於對立樹敵、爭奪利益。倘若要深入探究這些道

---

<sup>75</sup> 星雲大師〈叢林參問〉，《星雲大師全集 127·隨堂開示錄 4》，頁 162~164。講於 2005 年 12 月 29 日第十屆台灣佛教寺院行政管理講習會。

<sup>76</sup> 如「慈濟」以慈善救濟為核心；「佛光山」為樹立佛教道場，以弘揚佛法為宗旨；「法鼓山」之名引《法華經》「擊大法鼓」之喻義，願敲響佛法淨化心靈的鼓聲，使人心獲得安樂與平靜；「中台山」則自許為中道的靈台。

場建立的其他背後動機，從「邊地情結」<sup>77</sup>的視角來切入都比「山頭主義」的判定來得適切，更有助於解讀開山者的宗教心理。

由上考察可知，運用面對歷史材料的考察進路來探討正在發展的人間佛教雖有助於瞭解其源流，卻並非最適切的取徑，因為當今存活的佛教並非文本上的佛教，是仍然持續發展、無常變化的宗教，所以我們有必要調整研究思路，否則可能會無意間把佛教抽離了現實，甚至以文本為標準來衡量現實，忽略了種種動態的因素。

### （三）佛教立場的缺席：社會學視角缺乏與教義的聯繫

人間佛教具有積極投入社會參與、現代化的寺院建築、組織化的教團、運用現代技術弘法等特點，使許多學者紛紛運用社會學視角進行考察，以源自西方的宗教社會學理論展開分析，由於人間佛教與其他當代佛教的某些特徵極為相似，於是有一部

---

<sup>77</sup> 陳金華從「邊地情結」的視角考察了聖地與祖譜的建構，說明中、印佛教之間的複雜關係，以及東亞各區佛教之間錯綜複雜的互動模式。所謂「邊地情結」是指佛教的母國——印度——以外的國家，如何克服本國與印度間遙不可及的距離之心理，這個距離包含地理的和文化上的。而他們用以對治「邊地情結」的方法便是創建聖地，和建構能溯源自釋迦佛的傳法系譜。陳金華〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016，頁 1~26。比如太虛、印順、星雲、聖嚴、證嚴等近代的大德皆有關於「回歸佛陀本懷」的論述，或許能從「邊地情結」的視角對其內涵進行探究與比較。

分學者將人間佛教等同於「參與佛教」(Engaged Buddhism)，<sup>78</sup>抑或認為是模仿基督宗教的「新教佛教」(Protestant Buddhism)，

---

<sup>78</sup> Engaged Buddhism 的內涵主要可概括為兩種，其一為用於二戰後，將傳統佛教的信仰實踐、道德或戒律應用於社會議題，如停戰、促進人權……等佛教群體的標籤，其二是作為一個學術性的分析範疇。關於此內涵的說明參見 Jessica L. Main (閔斯葭) and Rongdao Lai (釋融道), “Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category,” *The Eastern Buddhist*, 2013, pp.1~34. 此處所指為前者，即將人間佛教視同於「入世佛教」或「參與佛教」的類型，如：游祥洲〈人間佛教與三乘共貫〉，《法印學報》第 2 期，2012，頁 129 ~ 170；David Schak, “Socially-Engaged Buddhism in Taiwan and its Contributions to Civil Society,” edited by Mutsu Hsu, Jinhua Chen and Lori Meeks. *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Hualien: Tzu Chi University Press, 2007, pp.197~226; David Schak and Hsin-Huang Michael Hsiao (蕭新煌), “Taiwan’s Socially Engaged Buddhist Groups,” *China Perspectives* 59, 2005, pp.43~55; Yu-Shuang Yao(姚玉霜), *Taiwan’s Tzu Chi as Engaged Buddhism: Origins, Organisation, Appeal and Social Impact*, Leiden: Brill, 2012; C. Julia Huang(黃倩玉), “Scientific and Sacramental: Engaged Buddhism and the Sacralization of Medical Science in Tzu Chi (Ciji),” *Journal of Global Buddhism* Vol.18, 2017, pp.72~90; André Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan 1989-2003: Safeguarding the Faith, building a Pure Land, Helping the Poor*, London and New York: Routledge Curzon, 2004. 五十嵐真子，〈社会参加仏教として見た台湾佛光山〉，《宗教と社会》Vol.19, 2013, pp.177~187。

<sup>79</sup>甚至有人視之為「新宗教」(new religious movement)。<sup>80</sup>不僅華文、英文學界如此，日文學界也有共同的傾向。<sup>81</sup>然而，實際

---

<sup>79</sup> Yao, Yu-Shuang; Gombrich, Richard, “Christianity as Model and Analogue in the Formation of the ‘Humanistic’ Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yún,” *Buddhist Studies Review* Vol.34 No.2, 2017, pp. 205~237; Yao, Yu-Shuang; Gombrich, Richard, “Fo Guang Shan seen through Telescope and Microscope,” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* Vol.14, 2018, pp.128~155; 姚玉霜〈宗教社會史觀下的人間佛教－從太虛到星雲〉，《華人前瞻研究》第18卷第1期，2022，頁135~158。

<sup>80</sup> 鄭志明〈民國百年民間宗教與新興宗教研究回顧〉，《成大宗教與文化學報》第18期，2012，頁1~44。周貴華《完整佛教思想導論》，頁5。又，「新興宗教」(*shinko shukyo*)一詞源自1950年代的日本，在日語中有貶義的意味。由於二戰後，日本出現了大型的新興教派，如創價學會、立正佼成等，並且各宗教團體不斷引發各種社會事件，引起了學界的關注。1960年代以後，日本學界以較為中性的「新宗教」(*shin shukyo*)一詞取代。在歐美，起初以「異端教團」(*cults*)為名（丁仁傑譯為「膜拜教團」），後來為了避免字面上隱含貶義，改用「新興宗教運動」(*new religious movement*)為名。此外，該詞的定義也相當分歧。在歐美特指1960年代後興起的，與現代性的對抗或融合關係密切的各種新興教團的活動；在日本則泛指與傳統神道教和佛教不同的，於十九世紀末以後，已陸續開始爆發的幾波宗教熱潮。這些概念上的運用，基本上都與其背後的歷史社會文化脈絡密不可分。參見丁仁傑《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經出版社，2004，頁24~25、130~135。

<sup>81</sup> 何燕生指出，日本學界雖有少量關注佛光山所推行的人間佛教事業的研究，但共同的取向是從宗教社會學的角度進行考察，由於方法論的局限性，使

上人間佛教是由佛教思想、中華文化、現代性(modernity)<sup>82</sup>等複雜因素交疊出的形態，但因為研究者受限於西方理論的框架，或從西方的宗教觀點來看佛教，對佛教教義和歷史的理解與探究較不充分，導致其背後的佛教立場受到忽略，所以不能對人間佛教的表象進行合理的闡述，使得視角局限且有失焦點。

由於文本中心主義形成的本質化論述缺乏對現實佛教型態的關注，而社會學理論構成的外部立場的分析則易消解掉佛教的立場，難以呈現出人間佛教多樣立體的景觀，因此這兩種情況都是導致人間佛教研究形成片面視角的問題所在。

然而，從前述末木「作為方法的佛教」的觀點來看，佛教是擁有許多智慧資產的信仰，自古以來提供人類思考人生、世界諸多的線索，它應該是開放的方法。因此，末木所構想的「現代佛教學」給了我們一些啟發：「現代佛教學不是追求佛教與其他學科之間的嫁接，從而催生新的跨學科研究領域，而

---

他們甚少涉及佛光山的「人間佛教思想」的思想意義，有把佛光山視為「新宗教」的傾向。何燕生〈對佛光山人間佛教理論與實踐的建議〉，《2014 人間佛教高峰論壇——人間佛教宗要》，高雄：佛光文化，2015，頁130。

<sup>82</sup> 「現代性」通常是指源自新教改革、科學革命、歐洲啟蒙運動、浪漫主義，及其延續至今的思潮，逐漸形成的社會和理智的世界。David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, New York: Oxford University Press, 2008, p.9.

是從佛教自身傳統中，挖掘出對現代人有啟發的智慧。」<sup>83</sup>亦即不要忽視佛教教義所具有的智慧，應該返回佛教內部，深入探索其教義思想與社會之間的交集互動，對於人間佛教的理解才不會顯得膚淺、單薄，也才能解釋其何以能在臺灣社會深根逾半個世紀，進而開展為跨國的教團。

綜上所述，過去我們對人間佛教的理解來自學界所構築的宏大敘事，其中存在著將佛教實體化、系統化的研究論述，並且往往偏重於文本而忽略了現實中的佛教現象，可說是習於將佛教視為一個考古的研究對象，或者是受制於西方的理論框架，論述中缺乏與佛教思想的聯繫。然而，佛教至今仍是許多地區民眾信奉的宗教，要探究其多元的樣貌應該回到現實中才是，不應單從歷史的視角來研究、觀察。再者，佛教信仰的展現，和其所立足的思想關係密切，實為不可忽視的重要因素。

由於人間佛教的實踐及內涵往往隨著弘揚者的理想、願心而有差別，我們難以用單一價值判準進行衡定，至今學界也無法提出大家共許的定義。如此，要提出一套關於人間佛教研究的方法論並不容易，故有必要借鑑末木的主張，回到佛教內部考察佛教思考方式的合理性，不應只是關注促成人間佛教形成的外在條件和它的外部特點，更要深入探究人間佛教是立基於哪些佛教思想而開展，佛教曾和哪些社會思潮互動，進而又如何思索佛教與社會的關係，是否提出應對各種現代社會難題的

---

<sup>83</sup> 張文良〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，頁 177。

方針等等。唯有如此才有助於深化對人間佛教的理解並拓展研究視野，避免僅就表象的特徵獨斷為庸俗化的佛教。

接著以佛光山教團推展的人間佛教為探討案例，闡述人間佛教外在展現的特點與內在教義思想之間的聯繫，由此探究人間佛教如何運用佛教自身的資源來因應社會問題。

#### 四、「佛教作為一種方法」的嘗試：星雲大師人間佛教研究新進路

星雲大師提倡的人間佛教，非常重視佛法的教化，他所開展的佛教事業，乃至對現代社會的問題提出的回應，都是從佛教的立場出發，汲取佛法的智慧作為因應的方法。儘管如此，人間佛教卻經常因積極關心社會事務、開展現代化的佛教事業、善用淺顯的語言弘法等特點，不時遭致「通俗佛教」、<sup>84</sup>佛教異質化（庸俗化）的批評。<sup>85</sup>然而，若從「作為方法的佛教」的視角進行分析，關注人間佛教的立場、運用的思想，及其與社會的互動時，我們將能看到「淺出」的佛法背後所具有的思想深度。尤其星雲大師是佛教的實踐者，畢生以弘揚佛法為志業，他所提出的理念，必然是與實踐密不可分的，若要對人間佛教

---

<sup>84</sup> 邱敏捷《印順導師的佛教思想》，頁 138~139。

<sup>85</sup> 江燦騰《台灣佛教百年史之研究（1895~1995）》，台北：南天書局，1996，頁 479~480。

何以展現出今日的面貌有更深刻的瞭解，實有必要探究其實踐所依據的基礎理念。

而貫穿大師一生弘法的實踐信念為「有佛法就有辦法」，這句話凸顯出佛法是他最為重要的思考，也就是無論面對修行的挑戰、開山的困境、回應社會的問題等等，他皆從佛法的立場展開思考。因此，以佛法為作為指導原則，主張運用佛法淨化人心，一直是佛光山教團開展弘法事業的核心宗旨與目標。以下試闡明他如何以佛法為基礎，開展出深具教化內涵的人間佛教。而這一面向正是多數研究者普遍未能留意到的。

### （一）人間佛教以佛法為本的立場

就星雲大師對「人間佛教」的定義而言，彰顯出其以佛法為本的立場：

什麼是「人間佛教」？人間佛教不是新興的名詞，是將佛陀的言教落實在生活中的佛教。人間佛教是一個回歸佛陀時代，實踐佛陀解行並重的佛教。可以說，凡是「佛說的、人要的、淨化的、善美的」，都是人間佛教。又，佛教的五戒十善，六度四攝等大小乘佛教義理，也都是人間佛教。<sup>86</sup>

所謂「佛陀的言教」、「佛說的」就是佛法，他將佛法放在第一位，可見他主張佛法是人間佛教的核心，至於後面的三

---

<sup>86</sup> 星雲大師〈人間佛教〉，《星雲法語》3，臺北：香海文化，2007，頁66。

個定義都是依佛法而說的。再者，又提到大小乘佛教義理也都是人間佛教，這點強調了人間佛教不是現代新興創立的，它並未背離佛陀的教法，而是與傳統佛法一以貫之的佛教。大師的這一解釋，與他早年對佛法的思考與體會頗有關係。

1953年，大師於《人生雜誌》發表了〈人生需要佛法〉一文，其中談到，我們若要研究佛陀的教法，必須要了解人生為什麼需要佛法，如此才能得到佛法的受用。接著敘述一般人因不明白人生的意義，往往在追逐名利富貴、美色當中，渾渾噩噩地過了一生，他認為像這樣徒增無明煩惱的人生，是需要佛法作為指引的。進而依四聖諦——苦、集、滅、道的內涵，分別闡述「佛法能解除人生的痛苦」、「佛法能消滅人生的煩惱」、「佛法能明白人生的真相」、「佛法能指示人生的迷津」。<sup>87</sup>

在「佛法能解除人生的痛苦」中，首先表明佛陀初轉法輪時，即對諸比丘說「此是苦，汝應知」，<sup>88</sup>說明世間有所謂的三苦、八苦、無量諸苦之名，可見苦是世間自然的現象。而要解除人生的痛苦，必須先知道苦的來源，才能明白解脫苦的方法。

---

<sup>87</sup> 星雲〈人生需要佛法〉，《人生雜誌》第5卷第6期，民國42年（1953）6月10日，頁6~8。

<sup>88</sup> 出《雜阿含經》第379經：「苦聖諦，知當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。」印順著《雜阿含經論會編（中）》，新竹：正聞出版社，1983，頁107；《佛說三轉法輪經》：「汝等苾芻！此苦聖諦是所了法，如是應知，於所聞法如理作意，能生眼、智、明、覺。」T02, no. 110, p. 504a12-13。

進而指出人身為精神和物質的聚合，有了人身便有了執取，就會猛力的開始向四周要求滿足，於是產生了苦，唯有了知一切現象無我、無常的道理，才能免於五取蘊帶來的苦。「佛法能消滅人生的煩惱」中，則闡述人生往往被貪、瞋、癡、慢、邪見等煩惱所束縛，這些煩惱的根源是我執與法執，只有將之去除，方得斷除煩惱。「佛法能明白人生的真相」裡，以十二緣起解釋生死的問題，說明佛教的業報觀。最後「佛法能指示人生的迷津」指陳人生如浮萍一般，漂泊在業海當中，佛法告訴我們，人生要信因果，人死了以後，並非什麼都沒有，人在世時造了什麼業，必然會招感什麼果報。而佛陀的教說指引了如何認識因果、如何修行、如何離苦得樂的方法，皆能幫助人們出離迷津。<sup>89</sup>

這篇短文大抵是依循《佛說三轉法輪經》第二轉的脈絡來闡述為何人生需要佛法。該段經文中，佛陀為諸比丘開示對苦聖諦如理作意的四個次第：苦應知、苦集應斷、苦滅應證、順苦滅道應修。<sup>90</sup>大師於「佛法能解除人生的痛苦」揭示人生本來

---

<sup>89</sup> 星雲〈人生需要佛法〉，《人生雜誌》第5卷第6期，民國42年（1953）6月10日，頁6~8。

<sup>90</sup> 《佛說三轉法輪經》：「汝等苾芻！此苦聖諦是所了法，如是應知，於所聞法如理作意，能生眼、智、明、覺。汝等苾芻！此苦集聖諦是所了法，如是應斷，於所聞法如理作意，能生眼、智、明、覺。汝等苾芻！此苦滅聖諦是所了法，如是應證，於所聞法如理作意，能生眼、智、明、覺。汝等苾芻！此順苦滅道聖諦是所了法，如是應修，於所聞法如理作意，能生眼、智、明、覺。」T02, no. 110, p. 504a12-19。

就是苦，而苦是因為有五取蘊，可對應「苦應知」；「佛法能消滅人生的煩惱」闡明人生有各種煩惱，這些煩惱都是積聚苦的因，必須斷除，可對應「苦集應斷」；「佛法能明白人生的真相」提出在十二緣起中能明白生死的問題，可對應「苦滅應證」；「佛法能指示人生的迷津」說明應相信因果、依佛法修行以離苦得樂，可對應「順苦滅道應修」。

總括而言，大師是從教義的觀點，主張佛法既能解決生命之苦，也能成為人生的指引，這是人生需要佛法的理由。由此可以看到大師對於佛法有深刻的思索，對人生和人所生存的世間都有真切的觀察和體悟，他確實把握住了佛法的重點。不過，隨著他人生歷練的不同，使他在闡述佛法的側重點有了一些改變。大師發表〈人生需要佛法〉這篇文章時，是他是剛卸下新竹靈隱寺「臺灣佛教講習會」教職，到宜蘭雷音寺弘法的時期（1953年春）。<sup>91</sup>在此之前，由於大師經常處在漂泊不定的狀態，又目睹教界諸多亂象，故表達較著重於個人對佛法的體悟。直到他有了固定的弘法據點，生活漸趨穩定後，表述的重點便逐漸轉向佛法與生活的聯繫。於是，隨著大師弘法經驗的積累、接觸的人群愈來愈多，乃至佛教事業的擴展，佛法作為人生指引的意義也就愈加受到強調，而提出了許多在生活中實踐佛法的方法。不變的是，佛法始終是大師生活處事的指導原則。

---

<sup>91</sup> 闕正宗《宜蘭弘法十年記——青年星雲的人間佛教之路》，高雄：佛光文化，2018，頁90。

大師從駐錫宜蘭開始，逐漸展開出多元的布教形態。他不僅持續在佛教刊物上發表文章，並寫書出版，在講經說法方面更是用了許多心思，以貼近生活常識的方式來傳播佛法，尤為善用故事、引喻說理，並且組織兒童班、青年歌詠隊、念佛會、助念團，還帶著青年下鄉布教、運用幻燈片弘法、於佛誕節舉行提燈化妝遊行、園遊會等等，成功地接引了許多信徒。<sup>92</sup>大師這段初始的經歷中，將不同年齡層的人組織起來，採用先進的設備，籌辦活潑的布教節目，可以說為他日後佛教事業的現代化奠定了深厚的基礎。大師深刻體認到人間佛教必須適應當代社會的需求，才能發揮教化的作用，因此處在現代化的社會，佛教必須透過現代化的事業弘揚佛法：

凡能利益大眾，有助佛教弘法利生的事業，都是我們努力的方向，因為事業是人間佛教的生活內容。佛光山已經為現代化的教團打好了事業基礎，做了良好的示範。佛光山發展佛教事業的目標，不僅養老育幼、雲水醫院、施貧賑濟、友愛服務、萬壽園公墓等等而已，對社會的現象也非常的關懷，譬如吸毒問題，佛光山配合法務部派遣法師住在戒毒村，協助受刑人走出毒品的誘惑，建立新的人生。佛光山接受高雄縣政府的委託，管理「崧

---

<sup>92</sup> 闕正宗對於星雲大師在大陸時期遭逢的時代背景、他對佛教改革思想的萌芽、來臺後的遭遇，乃至最初在宜蘭弘法的思想歷程、布教型態等皆有詳盡的梳理與闡述。闕正宗《宜蘭弘法十年記——青年星雲的人間佛教之路》，2018。

鶴學苑」，為逐漸走向老人化的臺灣社會盡一份心力。

93

所謂「事業是人間佛教的生活內容」，表達了人間佛教是透過佛教事業來實踐佛法的教化工作，故而主動留心於社會問題，積極參與社會事務。而事業本身只是傳播佛法的媒介，佛法才是事業真正的內涵。他所創辦的事業雖然包括文化、教育、慈善，但基於傳播佛法和教化社會的目的，在這三大方向中仍是有所抉擇與偏重的。大師 1981 年為佛學院學生的開示〈佛光人應遵循的方向〉中提到，當時佛教界一窩蜂的在辦慈善事業，可是他對這樣的景象有不同的見解：

宗教的價值是在傳教，是在淨化人心，是在傳播道德，是完成人格。我當然希望你們以辦慈善事業為傳教的方便，如幼稚園的老師、醫院的護士等，但這些都不是根本，而是方便，我們的根本是「傳教」；因為唯有用佛法來改善人間，把佛法普遍在眾生的心靈裡面，這才是最重要的。一般的慈善事業，如孤兒院、養老院，人數仍然是有限的，而佛法的對象是一切眾生都需要的……<sup>94</sup>

大師雖然也辦慈善，但他不著力於此，而強調興辦事業的根本是弘法度眾，佛法才是事業的核心，唯有佛法是一切眾生

---

<sup>93</sup> 星雲大師〈人間佛教的重光〉，《佛教叢書 5·教史》，高雄：佛光出版社，1998 年二版，頁 610。

<sup>94</sup> 星雲大師〈佛光人應遵循的方向〉，《星雲大師全集 131·隨堂開示錄》，高雄：佛光出版社，2022，頁 206。

都需要的東西。亦即，在大師的觀念中認為，佛法是能夠解決心靈問題的至上良藥，這是一切物質皆無法取代的。由此可見，大師始終是從佛法的角度來看待人心、社會的問題，同時也汲取佛法的智慧來作為對治的方針，這就是人間佛教以佛法為本的立場。

## （二）「有佛法就有辦法」的信念對社會問題的回應

人間佛教另一鮮明的特點是以淺顯易懂的語言弘揚佛法，這往往是它被視為庸俗化的原因之一。事實上，其主要訴求是希望佛法能讓人易於瞭解，進而才能實踐，<sup>95</sup>這是佛法通俗化最核心的精神。此一觀點繼承了佛陀教化眾生使用語言的態度，希望弟子們以自己的語言來傳播教理，因重點在於使佛法義理讓人們理解，而不在於語言的雅俗。<sup>96</sup>大師指出，佛陀說種種法門都是為了契合眾生的根機，以達到教化的作用，因此弘法者應效法佛陀的精神，講經說法都要讓人聽懂才有意義。以下這段敘述特別能表達他主張佛法通俗化的內涵：

---

<sup>95</sup> 「我對佛教有一些想法，唯有給它人間化、藝文化、大眾化、生活化，讓人懂得佛教真正的意涵，就能奉行佛的教法。」星雲大師〈佛法新解——讓真理還原〉，《百年佛緣 11·行佛篇 1》，高雄：佛光出版社，2013，頁 165。

<sup>96</sup> 徐真友〈關於佛典語言的一些研究〉，《正觀雜誌》第 1 期，1997 年 6 月，頁 75。

我們經常可以看到一些佛教徒，趕場似地奔跑於各道場之間，一問之下，說是去聽經。本來聽聞佛法是好事，但是再細問對方：「那位大德講經講得如何呢？」則回答：「啊！講得精彩極了，我完全聽不懂。」聽不懂的佛法再高深，再精彩，只是束之高閣的裝飾品，對生活品質的提高毫無意義，實在不知道好在哪裡。因此今後弘法的人，弘揚佛教教義的時候，不但要契理，更要注重契機，讓眾生都能同蒙甘露法味的滋潤，而聞法的人也要修學適合自己資質的法門，努力和佛法相應，才能契入佛法的智慧大海。<sup>97</sup>

大師認為佛法是能幫助人們面對生活種種煩惱的良方，若不懂佛法的意義，如何能實踐呢？因此，佛法通俗化力求上契諸佛之理，下契眾生之機，此二者兼顧才能作為指引人生的明燈。

循此，大師在弘法的過程中，由於對佛法的堅信，而克服了諸多的障礙，這些經驗既深化了他的信仰，也成為他領導教團的重要精神，以大師的一句話來概括，便是「有佛法就有辦法」。

「有佛法就有辦法」的理念最早見於〈1968 年新春賀函〉，當時逢佛光山開山（1967）未滿一年，大師在開頭就談到：

---

<sup>97</sup> 星雲大師〈如何建設人間佛教〉，《佛教叢書 10·人間佛教》，高雄：佛光出版社，1995，頁 445。

自開闢這山頭半年來，雖背負佛光山藍圖遠景的壓力，明知眼前困境重重，我仍奮勇的傾盡全力去完成；當帶領徒眾邁向未知的未來時，我必須承受弘法事業的一切成敗。但我堅信，只要有佛法就有辦法。<sup>98</sup>

大師開創佛光山時，心中秉持著對佛法的信念來面對未知的未來。這樣的想法並非是當時遭遇困境才產生的，而是他在年少時期就逐日養成的，這在《往事百語·有佛法就有辦法》一文中便能窺見：

年少在叢林參學時，我發心下山為信徒誦經，經常早出晚歸，穿越野狼出沒的荒郊，同學們都說我勇氣可佳，其實那是因為邊走邊默誦〈六字大明咒〉所帶來的力量。隨著年紀的增長，慧解日增，從虔誦《維摩詰經》、《藥師經》中，我勾勒「人間淨土」的藍圖；在受持《心經》、《金剛經》時，我享受「以無為有」的法喜，沒想到日後這些經文都成為我弘法利生的資糧，所以「有佛法」，「就有辦法」應世度眾。<sup>99</sup>

當面對恐懼時，大師以持咒為所緣，依靠咒語的力量安然度過；誦持大乘經典時，他一面思索著如何將經文義理付諸於現實，同時也致力於將自己所體會的佛法運用在弘法利生中。

---

<sup>98</sup> 星雲〈1968年新春賀函〉，收於《佛光山開山四十週年紀念特刊 2·新春賀函》，高雄：佛光山文教基金會，2007，頁17。

<sup>99</sup> 星雲《往事百語（三）·有佛法就有辦法》，高雄：佛光山宗務委員會，1999，頁91~92。

對大師而言，無論是個人的修行，或者對佛教發展的願景、弘法的實踐上，無一不是依循著佛法而行，他認為「能夠以『佛法』的觀點看待一切，從世事無常中汲取經驗，就『有辦法』處理多變的人生。」<sup>100</sup>因此，大師雖經歷過戰爭的殘酷、三餐不繼和居無定所的生活、政治的迫害，乃至遭同道排擠與毀謗，但因為對佛法有深刻的體會，秉持著對佛法的信仰，使他能運用佛法的智慧來面對這種種的挑戰，並且落實在弘法度眾的事業上。可以說「有佛法就有辦法」的理念是大師個人修行與度眾弘化中，相當重要的信念，也是他實踐佛法的體會。

此外，大師觀察到當今社會充斥著道德低落、暴力等問題，因此提出要以佛法來改善社會的理念。比如大師提到，「每個人都希望擁有財富、名譽、事業、和諧的人際關係，甚至建立一個全方位的人生。其實，不妄語而說好話，就能有好名聲；能喜捨而行布施，就能擁有財富。」還有「在家庭內，兩性關係逐漸轉變，有人害怕婚外情，有人害怕感情不睦。事實上，只要夫婦雙方持守五戒中的不邪淫，以愛語、同事的心情相互扶持，不忘初心，家庭和諧便有保障。」再者，社會、國家想安定、富足，固然需要上位者的智慧領導，更需要有「為民設想」的體恤，若上位者能以慈悲仁義治國化民，便能德風遠播。倘若人人能持戒，就是最好的法律。大師深明這個世間終究存在邪惡與黑暗，但我們應發願淨化社會風氣，相信佛法必能帶來正確的理念，引導人人開發本具良善、光明的一面。

---

<sup>100</sup> 星雲《往事百語（三）·有佛法就有辦法》，頁 104。

又，「有佛法就有辦法」也是大師興辦人間佛教事業的核心精神，他秉承對佛法的信念，使得佛教事業得以蓬勃發展：

佛教本有經世濟民之效，無奈數百年來，在政治壓迫與人為誤導下，失去原來的活力，流於避世的宗教。目睹此景，我發願力挽狂瀾，弘揚聖教，經過數十年的辛勞，終於將佛教教育、文化、慈善事業興辦起來，使佛法與生活融為一體。當雨過天青，雲開日現時，我懷抱感激的心情，更立大志，願將佛光普照三千界，法水長流五大洲……。我的一生並不平順，但是在「佛法」的願力驅使下，我甘於接受磨鍊挑戰，所以就「有辦法」面對現實，無畏橫逆，一步一步地完成理想。<sup>101</sup>

上段指出興辦佛教事業的目的是希望將佛法與生活融為一體，使佛法得以遍傳至世界各地，因為大師深信佛法可以改善人心與社會，所以佛法始終是弘化的重點。

又，在《人間佛教當代問題座談會》裡，大師多次闡明了「有佛法就有辦法」的信念如何運用在人生與社會議題上。

在〈佛教對「人生命運」的看法〉一文談到：

所謂信佛，信的是什麼佛？佛教我們要有慈悲、有智慧。……信佛，不是求佛、拜佛而已，行佛才能獲益；信佛，不是佛能給我們什麼，而是透過信佛因緣，自己能行佛，

---

<sup>101</sup> 星雲《往事百語（三）·有佛法就有辦法》，頁96~97。

就能圓滿人生。佛，代表真善美，所謂「有佛法就有辦法」，相信真善美，自然擁有真善美。<sup>102</sup>

這裡強調信佛不是一味的向佛祈求，而是要學習佛教的慈悲和智慧，並且親身實踐它，應該藉由信佛的因緣來行佛。再者，大師以普世認同的價值——真善美——來詮釋佛的概念，以真善美比喻佛法的價值，這點說明了相信佛法的理由。

在〈佛教對「應用管理」的看法〉中，大師說明佛法如何運用在人事的管理上：

如何把人管好？我常說：「有佛法就有辦法。」什麼是佛法？慈悲、智慧、權巧方便、六度、四攝等等，都是人事管理時，可以運用的妙法。另外，要把管理學好，自己必須具備「以眾為我」的菩薩精神，例如要能為人著想，能給人利益，肯幫助別人，讓每個人「皆大歡喜」，就是管理學的最高境界。……真正擅長管理的人不強迫要求，卻在「無為而治」中，讓屬下「心甘情願」的奉行，也從寬容、尊重裡，得到進步成長和發揮的空間。<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> 星雲大師〈佛教對「人生命運」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》（中冊），台北：香海文化，2008，頁126。

<sup>103</sup> 星雲大師〈佛教對「應用管理」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》（中冊），頁268~269。

他主張在管理中運用佛法並非單方面的，也就是不僅於人事管理上要運用佛法，管理者、領導者自身也要具備「以眾為我」的精神，以助人、利他之心與屬下共處。在此大師將「以眾為我」及利他的精神與寬容、尊重的理念相對應，並且強調了反求諸己的態度。

在〈佛教對「族群問題」的看法〉中，則主張以慈悲作為人我相處的法則：

人人都希望擁有財富、成功、平安，但是人間更重要的是要有愛，一個家庭裡，夫妻、父母、兒女、親戚、朋友都要相愛，有了愛心，則財富、平安、成功也會跟著一起來。愛的昇華就是慈悲，慈悲就是佛法，有佛法就有辦法。但是一般人的愛，都是有緣、有相的慈悲，尤其有親疏、愛憎、人我的分別，故而有比較、計較，繼而有人我紛爭。因此，唯有以「國際宏觀」來打破人我的界線，唯有人人發願做個「同體共生」的「地球人」，大家互相包容、尊重，彼此才能共榮、共有，人間才能充滿歡喜與祥和。<sup>104</sup>

大師首先談世間的愛往往局限於至親好友之間，接著說明佛法的慈悲是愛的昇華，能跨越親疏、愛憎、人我之別，若人人皆願意互相包容、尊重，便能共創祥和歡喜的人間。

---

<sup>104</sup> 星雲大師〈佛教對「族群問題」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》（中冊），頁 20~21。

此外，〈佛教對「青少年教育」的看法〉中，有人針對青少年行為偏差的問題請大師開示，大師同樣以「有佛法就有辦法」來回應：

這許多問題怎麼開示呢？還是可以開示；開示什麼？開示佛法，因為有佛法就有辦法！

今日青少年偏差行為的造成，說實在，不是沒有原因的，正是其與大環境之間無法取得和諧關係，致使表現出與常態不同的變相行為，以滿足需求或麻醉自己。……站在佛教的立場，對於青少年偏差行為，觀念的建立，遠勝過事情發生後的輔導。比如守五戒、明是非、知人我、知罪福都是預防之道。五戒的基本精神在於「不侵犯」，……守五戒具有止惡行善的積極意義。

人可以不信佛，但不能不信因果，……就如俗語所說：「舉頭三尺有神明。」因果是宛然存在的。所以，青少年心中建立了因果觀念，自然不會胡作非為。……要能分辨什麼事情是有罪的，什麼又是福德之事，才不致鑄成大錯。……失足的人往往只是一念之差，而造成不可收拾的後果，後悔都來不及。……年輕人在觀念上要有正見、要親近正派的善知識；在智慧上要能辨別、能明理。<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> 星雲大師〈佛教對「青少年教育」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會》（中冊），頁 242~244。

這段開示中可窺見大師對問題的洞見，他觀察到問題的成因離不開大環境的影響，給予了同理的關懷，進而主張要及早建立正確的觀念，遠勝於事後的輔導補救，故提出推展「五戒」不侵犯的精神，以達到止惡行善的積極意義。再者要建立因果觀念、要明辨是非，以免造成人生的遺憾。最後強調在觀念上要有正見、要親近善知識、要明理。尤為要緊的是，大師認為一開始就建立正知、正見的觀念，才能從根源解決問題。他以現實中的案例和人們熟知的俗語作為譬喻，讓人們明白所謂的「五戒」不是一條條的法令規章，而是其不侵犯的精神能止惡行善；若具備因果觀念，則不會心存僥倖的做壞事，使自己後悔莫及。

綜上所述，大師無論在修行或弘法事業上，都抱持著「有佛法就有辦法」的信念，深信佛法不僅止於個人的修行，更能擴及到因應人生、社會問題當中，達到佛法與生活的結合。從「佛教作為一種方法」的視角來看，便能見到人間佛教具有鮮明的佛教立場，面對世俗的問題，無一不是以佛法的觀點為基礎，嘗試予以應對。如此一來，人間佛教看似有著「通俗佛教」的面貌，事實上它是致力於在世俗中彰顯佛法殊勝的精神。

### （三）以佛法作為教化社會的方法：從三業清淨到淨化社會

人間佛教善於運用淺顯的語言弘揚佛法，其中最廣為人知且持續推行至今的是「三好」的理念。大師注意到人心善惡對社會風氣的好壞具有關鍵的影響力，於是發起做好事、說好話、存好心之「三好運動」，其內涵為「做好事，把我們侵犯傷害

的惡行，換成利益大眾的佛行；說好話，把我們瞋恨嫉妒的惡口，換成柔軟讚歎的佛口；存好心，把我們愚癡猜疑的邪心，換成慈悲智慧的佛心」，希望藉由實踐「三好」的理念，達到改善人心、淨化社會的效果。<sup>106</sup>這個理念其實是由佛教「業力」思想轉換而來，只是「業」(*karma*)並非從字面上就能理解，尤其一般人對佛教教義沒有基本的認識，如果不加以解釋，對人們不會產生任何影響力。因此，大師將「業」的概念轉換為通俗的用語，希望人人都能明白並且實踐。

此外，「三好」的理念還蘊含著一個理想，即從對個人解脫的關注擴及到集體離苦的目標。原本造作善業、惡業與個人生命的輪迴有關，此生所作會影響來生的果報。然而，人間佛教的立場認為，現世個人的善惡行為不僅僅與個體生命有關，也和社會發展息息相關。大師指出：「一個人如果能行三好，則自身端莊正直；一個社會人人行三好，則社會祥和。」<sup>107</sup>於

---

<sup>106</sup> 〈佛光普照全民三好運動大會 十萬人熱烈響應〉，《覺世月刊》1386期，87年（1998）7月號，頁8~9。1998年，貢噶多傑仁波切贈送大師一顆佛牙舍利，大師隆重地在臺北中正紀念堂舉行「恭迎佛牙舍利顯密護國其安法會」。在大會上，大師突然想到：「光是信佛、念佛、拜佛、求佛，究竟有沒有用？我不知道，不過行佛，必定是有用的。能夠行佛的慈悲、智慧、忍耐，發揚佛的服務精神，這個世間會更加祥和美好。」於是便請當時的副總統連戰帶領大家共同宣導「三好運動」，「三好」的理念於此正式推行。〈公益與和平〉，《星雲大師全集 137·隨堂開示錄 14》，頁29。

<sup>107</sup> 星雲大師《佛法真義 2·環保與心保》，高雄：佛光文化，2018，頁235。

是為了擴大善業的影響力，大師不僅組織僧團，也創辦了以在家眾為主的國際佛光會，倡導由僧信二眾一同弘揚佛法，為社會注入清流。而這一主張可以用佛教「共業」的思想來理解。

就佛法的觀點來看，人們所依存的世間是大家共業所感的，<sup>108</sup>既然是共業所感，就不是一個人的力量所能轉移或改變的。如果大家的善業增上，就能帶動清淨的善緣；反之，若惡業增長，則會促使負面的煩惱生成，而帶來惡的果報。好比有人貪財，以偷竊、強盜、詐騙等非「正命」的方式奪取錢財，如此不但造了惡業，他的行為更會使得人心惶惶，增加人與人之間的不信任感。因此，個人身、口、意的行為除了關係到自身的業果，同時也會對他人、社會帶來正面或負面的效應。

此外，可附帶一提的是，在“Engaged Buddhism”<sup>109</sup>的社群中也能看到類似的現象。不過“Engaged Buddhism”是以社會

---

<sup>108</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》：「有情數各別業生，非有情數共業所生。」  
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9，T27, no. 1545, p. 41b4-5。

<sup>109</sup> 一般認為“Engaged Buddhism”一詞最早約於1963年由越南一行禪師(Thich Nhat Hanh)所提出，1964年該詞第一次出現在越南文的《佛教進入社會》一書中，一行禪師將該書名英譯為“Engaged Buddhism”。Paul Fuller, *An Introduction to Engaged Buddhism*, London: Bloomsbury Academic, 2022, pp.3~4。然而，一行禪師2008年5月於河內舉辦七天的英語修道會上，開示「參與佛教的歷史」(History of Engaged Buddhism)中則指出，他在1954年於越南的日報發表了題為〈重新審視佛教〉的十篇系列文章裡，

為出發點，以改變世界，使世界變得更美好為主要訴求，並認為苦不僅源自於內在的貪欲和無明，也存在於社會的歧視、剝削、政治壓迫和不平等當中，要以和平抗議和行動主義來消除這些苦，且主張社會參與也是佛教修行的一部分；<sup>110</sup>人間佛教則主張從改變自己的行為出發，推己及人，進而擴展到社會。“Engaged Buddhism”之所以提出這些訴求，也和其產生的社會

---

已提出「參與佛教」的概念為佛教應用於教育、經濟、政治等領域，故「參與佛教」最早可追溯至1954年。Thich Nhat Hanh, “History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thich Nhat Hanh—Hanoi, Vietnam, May 6-7, 2008,” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VI, 3, 2008, p.30。而這種形式的佛教既支持又譴責現代性的各種特徵，如反對西方經濟帝國主義和軍國主義，同時採用西方女性權利與個人自由的概念，故歸屬於「現代佛教」或「佛教現代主義」的範疇。David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, p.14。此外，一行禪師指出，1920年代及1930年代越南佛教復興對社會改革的方面，是受到太虛大師的啟發。Jessica L. Main（閔斯葭）and Rongdao Lai（釋融道），“Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category,” P.13。又，太虛於〈怎樣來建設人間佛教〉開宗明義指出：「人間佛教的意思，是表明並非教人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善罷了。」（〈怎樣來建設人間佛教〉，《海潮音》第15卷第1號，民國23年（1934）1月，頁11。民國22年（1933）10月1~3日於漢口市商會公開講演。）從太虛「以佛教的道理來改良社會」這一說明可以證實一行禪師自稱受太虛啟發的合理性。此外，“Engaged Buddhism”的主旨也與此說相呼應。

<sup>110</sup> Paul Fuller, *An Introduction to Engaged Buddhism*, pp.6, 21.

背景有密切的關聯。就最早出現“Engaged Buddhism”的越南而言，二十世紀上半葉仍為法國的殖民地，由於殖民主義的壓迫，導致佛教的衰頹，因此，一行禪師倡議藉由積極地社會參與以減輕社會性的苦；<sup>111</sup>1970年代出現於具政教並行傳統的泰國的“Engaged Buddhism”，則是於現代化進程中，在公民社會尚未成形或在萌芽階段，依據公民社會和人權觀念，來抗衡各種權勢對弱勢群體的壓抑，他們認為在高度組織化的現代社會中，沒有個體可以獨存於社群之外，而且單純個人的自淨其意也無助於現狀之改善，不宜將集體的貪、瞋、癡行為化約為個人心性的問題來解決。<sup>112</sup>由此我們可以明確的區別人間佛教和“Engaged Buddhism”在參與社會的信念和立場有著截然不同的特點，“Engaged Buddhism”主張從改革社會做起，以消除社會性之苦為目標，人間佛教更重視的是自身的三業清淨，以去除無明煩惱為目標。

除了佛教以外，美國基督新教「社會福音派」也出現了相似的情況。1891年由德裔路德會牧師華特·饒申布士 (Walter Rauschenbusch, 1861~1918) 倡導的「社會福音」(Social Gospel)，對自身的教義提出了新的理解，試圖把基督教的教義運用到社會的經濟、制度上，以應對美國的貧富懸殊、社會冷漠與制度的剝削等使群眾遭受苦難的問題。這些問題的產生，與十八世

---

<sup>111</sup> Jessica L. Main (閔斯葭) and Rongdao Lai (釋融道), “Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category,” pp.14~16.

<sup>112</sup> 劉宇光《左翼佛教和公民社會》，桃園：法界出版社，2019，頁56、62。

紀工業革命以來，經濟迅速發展，農村人口大量湧向都市等時代背景息息相關，<sup>113</sup>於是以群體救贖為目的的上帝之國的理想受到提倡，甚至「社會福音」的思想在 1920~1930 年代的中國曾經風行一時。<sup>114</sup>

總而言之，當社會步入現代化進程時，社會結構亦隨之改變，制度所導致的問題便日益顯現在社會群體上，進而使宗教從重視個人的救度轉移到重視對群體救度的關懷。雖然相似的現象出現在不同的宗教當中，但仍不應簡單地認為是基督宗教影響佛教，而是他們各自在相似的時代潮流下，汲取自身宗教的資源，對教義重新詮釋，或者從新的視角來理解固有的教義，以因應當前的社會問題。由此我們可以肯定，星雲大師所倡導的人間佛教其特殊性在於，它採取的作法並未脫離傳統佛法的觀點，依然緊扣著教義的核心——諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意，尤為重視佛法對人心的教化，並且透過現代化的事業、組織，以佛法的理念將群眾凝聚起來，體現出人間佛教是以佛教的立場和思想作為實踐方法的意圖。

## 五、結語

---

<sup>113</sup> 黃懷秋〈饒申布士：社會福音的先鋒〉，《輔仁社會研究》第 3 期，2013 年 1 月，頁 3~4。

<sup>114</sup> 楊念群〈「社會福音派」與中國基督教鄉村建設運動的理論與組織基礎〉，《道風漢語神學學刊》第 8 期，1998，頁 253~302。

儘管當前學界對人間佛教的研究已有了豐碩的成果，但運用的方法和視角主要依循兩大路徑，一是以文本為中心，試圖從教義哲學層面建構人間佛教的思想體系，或者由歷史學的觀點構築系統性的史觀；二是關注人間佛教的教團組織或社會福利事業的發展，多從社會學、人類學視角涉足研究。前者普遍存在兩個有待省察的觀點：研究者認為在思想層面有一脈相承的體系，甚至是將印順的理念判為最高標準，以及研究者將人間佛教置於佛教史的視野下探討，透過分析史料建構出的系統性論述，無形中將佛教視為封閉的研究對象，而忽略了現實中的動態因素，未能呈現出人間佛教立體多樣的面貌，也易遭致「庸俗化」的批判。後者則經常缺乏與教義的聯繫，探討的僅限於外在的表象，觸及不到佛教豐富的內涵與歷史脈絡，以至受限於理論框架，甚至出現誤解人間佛教教團為仿照基督新教模式發展的謬論。從末木的觀點來看，本質化、體系化的作法是把佛教當成考古對象的實體，而非將其視為活生生的信仰，這顯然不是現實中的佛教樣貌。

末木基於對日本佛教與日本社會間的疏離展開反省，提出了「作為方法的佛教」這一概念，認為佛教思想不是封閉的、教條化的體系，而是作為人們藉以對生命和文化進行反省的方法。此「方法」雖然是運用於研究日本文化及日本佛教上，但其思考方式、觀看的視角，對於研究繼承中華文化的人間佛教亦有所啟發。因為佛教對中華文化而言同樣具有雙重性，既是個外來的異質物，又有某些元素內嵌在中華文化當中。把佛教作為線索，能使我們更加看清人間佛教的特點、佛教與文化和社會的互動關係，進而有助於考察人間佛教如何汲取佛教的智

慧來應對社會問題，作為拓展「現代佛教學」的嘗試。因此本文提出運用「作為方法的佛教」為研究進路，並以佛光山教團推展的人間佛教理念為探討案例，闡述人間佛教展現的特點與教義思想之間的聯繫，由此觀察人間佛教如何運用佛教自身的資源來因應社會問題。

星雲大師提倡的人間佛教非常重視佛法的教化，他所開展的佛教事業，乃至對現代社會的問題提出的回應，都是從佛教的立場出發，汲取佛法的智慧作為因應的方法，然而卻常因積極關心社會事務、開展現代化的佛教事業、善用淺顯的語言弘法等特點，不時遭致庸俗化的批評。但是當我們以佛教為線索時，便能留意到人間佛教表象背後的佛教思考。

如本文的案例所示，大師一生奉行「有佛法就有辦法」的信念，無論是個人的修行，還是佛教事業的推展，一切皆從佛教的立場展開思考，將佛法視為普世的價值。再者，為了讓佛法能落實在人們的生活中，大師善於運用淺顯的語言弘法，其中他所推行的「三好運動」便是從佛法「三業清淨」的思想轉化而來的。而「三好」的理念還蘊含著從對個人解脫的關注，擴及到集體離苦的目標，因為個人身、口、意的行為除了關係到自身的業果，同時也會對他人、社會帶來正面或負面的效應。這一思考其實是從佛教「共業」的觀點來看社會的問題。凡此種種皆凸顯出人間佛教是以佛法作為教化社會的方法之重要特色。

筆者認為，運用末木的觀點來探究人間佛教，並以「現代佛教學」重新詮釋佛教「內涵」的學術目標為導向，能跳脫學

界固有的研究框架，使人間佛教活潑、多元的景觀更為具體的表現出來，並藉以回應學界對人間佛教「庸俗化」的批判。

## 參考文獻

### 佛典藏經

《佛說三轉法輪經》，T02。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9，T27。

### 英文文獻

André Laliberté, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989–2003: Safeguarding the Faith, Building a Pure Land, Helping the Poor*. London and New York: Routledge Curzon, 2004.

C. Julia Huang, “Scientific and Sacramental: Engaged Buddhism and the Sacralization of Medical Science in *Tzu Chi (Ciji)*,” *Journal of Global Buddhism* Vol.18, 2017, pp.72~90.

Donald S. Lopez, Jr., ed.,

—— *Curators of the Buddha : The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago, 1995.

—— *Modern Buddhism : Readings for unenlightened*. England: Penguin Group, 2002, pp. ix~xi.

David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press, 2008.

- David Schak and Hsin-Huang Michael Hsiao, “Taiwan’ s Socially Engaged Buddhist Groups,” *China Perspectives* 59, 2005, pp.43~55.
- David Schak, “Socially-Engaged Buddhism in Taiwan and its Contributions to Civil Society,” edited by Mutsu Hsu, Jinhua Chen and Lori Meeks, *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*. Hualien: Tzu Chi University Press, 2007, pp.197~226.
- José Ignacio Cabezón, “Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory,” *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 1995, pp.231~268.
- Jessica L. Main and Rongdao Lai, “Reformulating ‘Socially Engaged Buddhism’ as an Analytical Category,” *The Eastern Buddhist*, 2013, pp.1~34.
- Philip C. Almond, *The British discovery of Buddhism*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. New York: Routledge, 2009.
- Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Integrated Media, 2011.
- Paul Fuller, *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Academic, 2022.

Scott Pacey, “A Buddhism for the human world Interpretations of Renjian Fojiang in contemporary Taiwan,” *Asian Studies Review* 29, 2005, pp.445~461.

Sueki Fumihiko, “Reexamination of Critical Buddhism.” In Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, eds., *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

Thich Nhat Hanh, “History of Engaged Buddhism: A Dharma Talk by Thich Nhat Hanh—Hanoi, Vietnam, May 6-7, 2008,” *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VI, 3, 2008.

Yu-Shuang Yao, *Taiwan’s Tzu Chi as Engaged Buddhism: Origins, Organisation, Appeal and Social Impact*. Leiden: Brill, 2012.

Yao, Yu-Shuang; Gombrich, Richard,

——“Christianity as Model and Analogue in the Formation of the ‘Humanistic’ Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yún,” *Buddhist Studies Review* Vol.34 No.2, 2017, pp. 205~237.

——“Fo Guang Shan seen through Telescope and Microscope,” *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* Vol.14, 2018, pp.128~155.

## 日文文獻

大谷栄一〈「近代仏教」を定義する〉，大谷栄一、吉永進一、近藤俊太郎編《近代佛教スタディーズ》，京都：法藏館，2016。

五十嵐真子〈社会参加仏教として見た台湾佛光山〉，《宗教と社会》Vol.19，2013，pp.177~187。

末木文美士

——《仏教：言葉の思想史》，東京：岩波書店，1996。

——《仏教 vs. 倫理》，東京：筑摩書房，2006。

——《思想としての近代仏教》，東京：中央公論新社，2018。

綱澤満昭〈高山樗牛について〉，《近畿大学日本文化研究所紀要》第二号，2018，頁 1~12。

## 中文文獻

丁仁傑《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，台北：聯經出版社，2004。

下田正弘著，高洪譯〈佛教研究的現狀與課題——以佛陀觀的變遷為例證〉，《世界宗教研究》第 2 期，2000，頁 147~150。

太虛〈怎樣來建設人間佛教〉，《海潮音》第 15 卷第 1 號，民國 23 年（1934）1 月，頁 11。

王頌〈佛教文明與「文明交流與互鑑」〉，《人間佛教學報·藝文》第 50 期，2024，頁 19~20。

弗朗索瓦·於連、狄艾里·馬爾塞斯著，張放譯《經由中國：從外部反思歐洲·中文版序：漢學作為思想和方法論》，河南：大象出版社，2005。

末木文美士

——〈「批判佛教」的再考察〉，見傑米·霍巴德、保羅·史萬森主編，龔雋等譯《修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴》，上海：上海古籍出版社，2004，頁 321~334。

——〈異文化之間相互思想理解的可能性〉，《復旦學報》第 5 期，2007，中國社會科學網：

[http://philosophy.org.cn/jcyj/jcyj\\_20383/201507/t20150714\\_2731468.shtml](http://philosophy.org.cn/jcyj/jcyj_20383/201507/t20150714_2731468.shtml)。

——王芳譯〈作為思想的近代佛教·第六講 大乘佛教的實踐——從研究的視角出發〉，《人間佛教學報·藝文》第 36 期，2021，頁 168~179。

印順著《雜阿含經論會編（中）》，新竹：正聞出版社，1983。  
江燦騰

——《台灣佛教百年史之研究（1895~1995）》，臺北：南天書局，1996。

——《台灣當代佛教：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山》，臺北：南天書局，1997。

——〈當代「慈濟宗」的建立與台灣佛教界「去印順化」新趨勢的辯證發展〉，《「印順導師思想之理論與實踐」論壇論文集（第九屆）》，2010，頁 89~117。

——〈戰後台灣漢傳佛教史新論〉，《弘誓雙月刊》120 期，2012，頁 36~47。

——〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第 18 期，2012，頁 170~174。

竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯《近代的超克》，北京：生活、讀書、知識三聯書店，2016，第 2 版。

- 何燕生〈對佛光山人間佛教理論與實踐的建議〉，《2014 人間佛教高峰論壇——人間佛教宗要》，高雄：佛光文化，2015，頁 129~134。
- 李四龍《歐美佛教學術史：西方的佛教形象與學術源流》，北京：北京大學出版社，2009。
- 杜忠全〈作為複數的人間佛教：人間佛教思潮下的再思考〉，《圓光佛學學報》第 41 期，2023 年 6 月，頁 45~71。
- 林鎮國《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，新北：立緒文化，1999。
- 彼得·貝格爾著，高師寧譯《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》，上海：上海人民出版社，1991。
- 周貴華《完整佛教思想導論》，北京：宗教文化出版社，2012。
- 邱敏捷《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版社，2000。
- 范純武、王見川、李世偉著《臺灣佛教的探索》，臺北：博揚文化，2005 年。
- 侯坤宏《論戰後臺灣佛教》，新北：博揚文化，2019。
- 涂玉盞〈清澤滿之的他力信仰〉，《圓光佛學學報》第 12 期，2007，頁 147~183。
- 姚玉霜〈宗教社會史觀下的人間佛教——從太虛到星雲〉，《華人前瞻研究》18 卷 1 期，2022，頁 135~158。
- 星雲大師
- 〈人生需要佛法〉，《人生雜誌》第 5 卷第 6 期，民國 42 年（1953）6 月 10 日，頁 6~8。
- 《佛教叢書 10·人間佛教》，高雄：佛光出版社，1995。

- 《佛教叢書 5·教史》，高雄：佛光出版社，1998 年，第二版。
- 〈佛光普照全民三好運動大會 十萬人熱烈響應〉，《覺世月刊》1386 期，87 年（1998）7 月號，頁 8~9。
- 《往事百語（三）·有佛法就有辦法》，高雄：佛光山宗務委員會，1999。
- 《迷悟之間 1·有佛法就有辦法》，台北：香海文化，2004。
- 〈1968 年新春賀函〉，收於《佛光山開山四十週年紀念特刊 2·新春賀函》，高雄：佛光山文教基金會，2007，頁 17。
- 《星雲法語》3，臺北：香海文化，2007。
- 《人間佛教當代問題座談會》（中冊），臺北：香海文化，2008。
- 《百年佛緣 11·行佛篇 1》，高雄：佛光出版社，2013。
- 《佛法真義 2·環保與心保》，高雄：佛光文化，2018，頁 235。
- 〈叢林參問〉，《星雲大師全集 127·隨堂開示錄 4》，高雄：佛光出版社，2022，頁 156~183。
- 〈佛光人應遵循的方向〉，《星雲大師全集 131·隨堂開示錄》，高雄：佛光出版社，2022，頁 180~211。
- 〈公益與和平〉，《星雲大師全集 137·隨堂開示錄 14》，高雄：佛光出版社，2022，頁 26~33。

唐納德·S.洛佩茲編，中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯《佛之主事們——殖民主義下的佛教研究》，北京：中國人民大學出版社，2018。

孫歌《竹內好的悖論》，北京：北京大學出版社，2005。

徐真友〈關於佛典語言的一些研究〉，《正觀雜誌》第1期，1997年6月，頁68~83。

徐少錦、溫克勤主編《倫理百科辭典》，北京：中國廣播電視出版社，1999。

張文良

——《「批判佛教」的批判》，北京：人民出版社，2013。

——〈「作為方法的佛教」——末木文美士的思想探險〉，姚新中主編《哲學家2014》，北京：人民出版社，2015，頁167~177。

——〈人間佛教與當代佛教學的轉型〉，《人間佛教學報·藝文》第39期，2022，頁94~103。

張崑將〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第1卷第2期，2004，頁259~288。

陳金華〈東亞佛教中的「邊地情結」：論聖地及祖譜的建構〉，《佛教與中外交流》，上海：中西書局，2016，頁1~26。

游祥洲〈人間佛教與三乘共貫〉，《法印學報》第2期，2012，頁129~170。

黃懷秋〈饒申布士：社會福音的先鋒〉，《輔仁社會研究》第3期，2013年1月，頁1~38。

楊念群〈「社會福音派」與中國基督教鄉村建設運動的理論與組織基礎〉，《道風漢語神學學刊》第 8 期，1998，頁 253~302。

楊惠南〈解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉，《「新興宗教現象研討會」論文集》，台北：中央研究院社會學研究所，2002，頁 189-238。

楊曾文《日本佛教史》，北京：人民出版社，2008。

溝口雄三著，李甦平等譯《日本人視野中的中國學》，北京：中國人民大學出版社，1996。

葛兆光〈關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，2006，上海古籍出版社，頁 242~256。

滿義法師

——《星雲模式的人間佛教》，臺北：天下文化，2005。

——《星雲學說與實踐》，臺北：天下文化，2015。

藍吉富〈臺灣佛教歷史發展之宏觀式考察〉，《中華佛學學報》第 12 期，1999，頁 242~254。

鄭志明〈民國百年民間宗教與新興宗教研究回顧〉，《成大宗教與文化學報》第 18 期，2012，頁 1~44。

闕正宗

——《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書，1999。

——《重讀臺灣佛教——戰後臺灣佛教》（正、續編），新北：大千出版社，2004。

——《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動——「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，新北：博揚文化，2011。

——《宜蘭弘法十年記——青年星雲的人間佛教之路》，高雄：佛光文化，2018。

——編纂《臺灣佛教通史》，臺北：財團法人彌陀文教基金會，2022。

龔雋〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，第三屆 印順導師思想之理論與實踐學術研討會，2003，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102547.htm>。

《南瀛佛教》第 7 卷第 6 號，昭和 3 年（1928），頁 36。

《臺灣日日新報（漢文）》第 11017 號，昭和 5 年（1930）12 月 15 日，第四版。

**Rethinking the Studies of Humanistic Buddhism**  
**(*renjian fojiao*):**  
**Reflecting on Sueki's Approach of "Buddhism as a**  
**Method"**

Shih, Zhi Ru (釋知如), Adjunct Assistant Professor  
Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

**Abstract**

The current academic research on Humanistic Buddhism primarily follows two major approaches. The first approach is text-centered, attempting to systematize a rigorously organized body of Humanistic Buddhist thoughts. In doing so, it either neglects or dismisses the active and diverse practices of Humanistic Buddhism in reality, often regarding them as vulgar or as signs of Buddhism's decline. The second approach adopts a sociological perspective, focusing on social organizations and charitable activities, frequently interpreting them through the framework of Western theories. Due to a lack of background in Buddhist culture and knowledge, this approach rarely connects with Buddhist doctrines, leading to misunderstandings. Humanistic Buddhism is often conflated with Engaged Buddhism, Protestant Buddhism, or even categorized as a new religious movement. These two approaches present either a misfocused or partial view, failing to adequately capture the vibrant and diverse nature of Humanistic Buddhism,

thus creating a significant gap between academic research and the actual practices of the faith. This study attempts to draw upon Prof. Fumihiko Sueki's concept of "Buddhism as a Method" (方法としての仏教) to examine the development of Humanistic Buddhism. The goal is to reframe the understanding of Humanistic Buddhism by revealing it as a form of Buddhism that engages with society from a distinctly Buddhist standpoint, utilizing its own methods and perspectives.

KEYWORDS: Research on Humanistic Buddhism, Buddhism as a method, Humanistic Buddhism, *Fo Guang Shan* Monastic Order, *Fumihiko Sueki*