

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

星雲大師人間佛教及其建築實踐

— 以佛陀紀念館為例

The Humanistic Buddhism of Master Hsing Yun and the
Architectural Practice : A Case Study of Buddha Museum

研究生：翁琬君（釋知超）

指導教授：釋如常

共同指導教授：李芝瑩

中華民國 105 年 6 月 13 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

星雲大師人間佛教及其建築實踐

—以佛陀紀念館為例

研究生：翁琬君 (釋知超)

經考試合格特此證明

口試委員：關正宇

黃嘉作

李芝瑩

賴嘉翹 (釋如常)

指導教授：賴嘉翹

李芝瑩

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 105 年 6 月 13 日

謝誌

原本，是抱著就讀叢林學院的心，來學習佛教的一切，殊不知在聖諦與俗諦間，竟也是無二無別的，讓我在升上二年級的時候，有因緣進入南華大學宗研所，就此雙管齊下。也因如此，好似是回到社會上學的感覺，卻身在叢林，終於能了知甚麼叫做法界圓融，這雙方果真是互相不對立、不衝突，反而相輔相成。

為完成兩邊的學業（又或者實際上僅能算一邊），天天都把「這本」放在心上，走路想著它，用餐想著它，連昏沉的時候還冷不防地閃入它的身影，不是因靈感而驚喜，而是在那條“Deadline”逼近而不斷倒數的日子下驚醒。然而令人喜出望外的是，漸漸能拼湊起來，去了解它到底要講甚麼。或許，是一種小悟吧！

能夠有這般認識，實在感謝許多老師以及朋友們的協助。謝謝如常法師在身兼重任的身分下，願意擔任指導老師，撥出寶貴的時間傾聽學生的無病呻吟，並以極度寬容的胸襟給予勉勵；謝謝芝瑩老師，不斷催促加足馬力、充滿熱情的指導和討論，讓人有撥雲見日之感；謝謝妙南老師以嚴父的態度拴緊我們時常鬆脫的螺絲釘，除了冷汗外，不時也能看見您慈母的一面，叮嚀提醒，使人重振精神繼續投入；謝謝妙凡院長、有祥老師、知穎老師為我們排除一切障礙，爭取所有可用來寫論文的完整時間；感謝朋友們在南華學舍陪我挑燈夜戰；感謝全院成就我們圓滿南華學業；感謝常住提供佛學院這麼好的慧命之家；最最要致上十二萬分謝意的，是生養我的父母、我的家人，還有作為我精神楷模的師父，以及永遠慈悲的佛陀！我必定在這弘法的道路上，馬不停蹄、勇往直前！

摘要

本論文藉由人間佛教理念的分析，透由羅蘭巴特的符號學理論及相關建築概念，探討符號象徵手法所指涉的人間佛教義涵，並找出該理念實踐於建築上的運用方式和核心價值。歸納星雲大師人間佛教理念，回歸佛教教主釋迦牟尼佛本身言，融攝「佛陀是人」及「人間佛教以人間為依歸」二義涵，並發掘該理念具有兩個重點，一者強調「人本」之精神，二者回歸「人間」之重要性，並以「菩薩道」為修行方向，以「現生」及「淨土」為重要之時空概念。

佛館建築造有佛柱、佛塔、佛寺，以及佛像等多種佛教建築，其呈現可分兩方面，一是針對佛、時間、信仰三元素，從中認識佛館建築的歷史象徵、信仰符碼；二則為人、空間、生命三元素，了解佛館建築具有重視自然環保、闡揚平權護生、體現生活佛教之面向，故以「護生」、「平等」、「人本」為理念，其目的最終在建設一和諧之人間淨土。

關鍵詞：星雲大師、人間佛教、佛陀紀念館、菩薩道、人間淨土

Abstract

With the ideology of Humanistic Buddhism as point of analysis, combined with Roland Barthes' semiotic theory and related architectural concepts, this dissertation will examine the meaning and value of Humanistic Buddhism through the lens of symbolism in order to discover how the ideology of Humanistic Buddhism is realized on the utilization and core values of an architecture. Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism bears the ideology of returning to the original intents of the founder of Buddhism, Sakyamuni Buddha, which is achieved by combining the two values of "the Buddha as a Person" and "Humanistic Buddhism as the Refuge of the Human World". These two concepts bears two importance: firstly, it emphasizes the spirit of focusing on humans, secondly, it returns to the importance of being in the human world. Its direction of cultivation lies on the "bodhisattva's path", and its most important concepts of time and space are found in "the present" and "pure land".

The architecture of the Buddha Museum contains different Buddhist structures such as Buddhist columns, Buddhist stupas and pagodas, Buddhist temples, as well as Buddhist statues. The architecture can be categorized in two ways; the first is the three elements of Buddha, time, and faith, which can be understood through historical symbolism and religious semiotics of the architecture of the Buddha Museum; and the second is the three elements of human, space, and life, which can be understood through the Buddha Museum's architecture that realistically features Buddhism in daily life, as seen by its emphasis on nature and environmental protection, as well as the call for equality and life protection. Thus, the ideology of Buddha Museum's architecture are "life protection", "equality" and "the spirit of focusing on humans", and its goal is to build a harmonious pure land on earth.

Keywords: Venerable Master Hsing Yun, Humanistic Buddhism, Buddha Museum, Bodhisattva Path, Pure Land on Earth

目錄

| | |
|----------------------|----|
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究背景與動機目的..... | 1 |
| 第二節 研究方法..... | 2 |
| 第三節 前人研究文獻回顧..... | 5 |
| 第四節 論文架構闡釋..... | 14 |
| 第二章 星雲大師人間佛教理念..... | 15 |
| 第一節 人間佛教義涵..... | 16 |
| 第二節 人間佛教與菩薩道之關係..... | 21 |
| 第三節 人間淨土的目標..... | 24 |
| 第三章 佛、時間、信仰..... | 27 |
| 第一節 佛陀紀念館的設計..... | 27 |
| 第二節 佛館建築的歷史象徵..... | 32 |
| 第三節 佛館建築的信仰符碼..... | 50 |
| 第四章 人、空間、生命..... | 63 |
| 第一節 重視自然環保..... | 64 |
| 第二節 闡揚平權護生..... | 71 |
| 第三節 體現生活佛教..... | 83 |
| 第五章 結論..... | 89 |
| 參考書目..... | 91 |

圖目錄

| | |
|-------------------------------------|----|
| 圖 1 佛館全景導覽圖..... | 28 |
| 圖 2 問道堂石柱..... | 32 |
| 圖 3 阿育王石柱..... | 32 |
| 圖 4 佛館山門..... | 36 |
| 圖 5 佛館禮敬大廳..... | 36 |
| 圖 6 佛館本館..... | 42 |
| 圖 7 正覺大塔..... | 42 |
| 圖 8 佛館八塔..... | 45 |
| 圖 9 佛光大佛..... | 48 |
| 圖 10 八道塔..... | 54 |
| 圖 11 六度塔..... | 55 |
| 圖 12 五和塔..... | 55 |
| 圖 13 四給塔..... | 55 |
| 圖 14 二眾塔..... | 55 |
| 圖 15 樟樹林景觀滯洪池植栽分布..... | 67 |
| 圖 16 佛陀紀念館 ISO 50001 能源管理系統驗證 | 70 |
| 圖 17 風雨走廊單座矮石椅..... | 73 |
| 圖 18 禮敬大廳樓梯側邊斜坡 | 73 |
| 圖 19 戶外南側連接洗手間斜坡 | 73 |
| 圖 20 萬人照相台斜坡 | 73 |
| 圖 21 風雨走廊之迴廊設計..... | 73 |
| 圖 22 萬人照相台低矮階梯 | 74 |
| 圖 23 本館大廳無障礙電梯 | 74 |
| 圖 24 無障礙洗手間 | 74 |
| 圖 25 佛館建築之平衡畫面..... | 77 |
| 圖 26 佛館基礎色調：橘、黃、白、金、綠..... | 79 |
| 圖 27 禮敬大廳獅象群..... | 80 |
| 圖 28 護生圖：自掃雪中歸鹿跡，天明恐有獵人尋..... | 82 |
| 圖 29 護生圖：客人忙攔阻：「我今天吃素！」 | 82 |
| 圖 30 護生圖：輕紈原在手，未忍撲雙飛..... | 82 |
| 圖 31 護生圖：雀巢可俯而窺..... | 82 |
| 圖 32 佛陀行化圖：慈度尼提..... | 84 |
| 圖 33 佛陀行化圖：吉祥草..... | 84 |
| 圖 34 禪畫禪話：曬香菇..... | 84 |
| 圖 35 禪畫禪話：八風吹不動..... | 84 |

表目錄

| | |
|----------------------------|----|
| 表 1 個人色彩三屬性分類的基本感受反應 | 77 |
| 表 2 鄭國裕、林盤聳的色彩聯想意象表 | 77 |
| 表 3 西川好夫的色彩聯想意象表 | 78 |



第一章 緒論

第一節 研究背景與動機目的

近來在佛教界中逐漸興起對人間佛教的提倡與呼籲，除了慈濟、中台山、法鼓山之外，佛光山亦是倡導人間佛教的道場之一。其開山 星雲大師除了在建設佛光山之外，也從事文化、教育、慈善，以及共修等佛教多元事業，並於 2011 年 12 月 25 日落成集佛教藝術、文化、教育、典藏為一體的博物館—「佛陀紀念館」。

佛教的歷史至今約有 2500 年，在中國留下許多各朝風格的建築、雕塑、繪畫等遺跡，除呈現出佛教在不同時期發展的興衰過程，大眾也因此延續歷史的軌跡，傳承佛教建築的各種印象。由於接觸建築能引發人們的回憶與想像，如美國著名建築評論家保羅·高柏格所言：「偉大的建築更是必須具備這種力量（聯想與移情），讓我們想起其他結構和形式，也喚起某些更深的感觸。¹」因此，佛教建築在時代的演變中產生許多象徵喻意，藉以喚起對佛教人物、義理的想像和理解；而在功能上之改變，有些建築結構如塔、寺等，雖為因應現代生活有所調整，然在本質上卻保留基本形式，以維持其宗教色彩。

例如「塔」為佛教傳統建築之一，常云「見塔如見佛」，除象徵其教主佛陀之外，在功能方面，古印度時期以窣堵坡²供奉佛陀或高僧舍利，或者放置佛像、藏經、陪葬品等物為主，室內不能進入觀看或做其他用途，僅於塔外設立圍廊供繞塔禮拜此單一功能；後期佛塔形制隨歷史更迭產生多元變化，出現密簷塔、樓閣塔、亭閣式塔、金剛寶座塔、藏式塔等外觀，於功能上亦有發展，自最初之「供奉」，到如今不僅能入內禮拜，其空間規劃甚至用以休憩、觀展、流通佛教文物、舉辦社教活動、處理行政工作等運用，使佛塔更趨向於生活化之性能，而不再限於傳統佛教當中崇高的禮拜對象。這些在巷弄中的塔廟出沒在眾人的

¹ 保羅·高柏格著，林俊宏譯，〈建築與記憶〉，《建築為何重要》（新北：大家出版，2012），頁 186。

² 印度窣堵坡式塔型可溯及佛陀時代，依據《根本說一切有部毘奈耶雜事》載有設計之細部規劃。可知窣堵坡是由佛陀指導設計的具體形式，時間約莫在公元前五至六世紀。

生活環境中，透由建築時刻提醒大眾佛教文化的存在；自宗教淨化人心的層面言，也藉著佛教文化所表現出的佛法義理，人民從中學習佛教對於人與生命的觀點及詮釋。

佛館當中造有佛柱、佛塔、佛寺，以及佛像等多種佛教建築，其中尚包含雕塑、壁畫等佛教藝術，還有無障礙、園林等空間之建構。推究星雲大師之思想理念應於其構築之樣式中傳達了某些意義，故探討如何運用佛館建築中的特殊符號以指涉佛教象徵，其與人間佛教有何關連？又佛館之功能傳達出人間佛教何種義涵與特質？乃是本文擬研究之方向。

第二節 研究方法

本文主要以文獻研究法、思想研究法，以及法國符號學家羅蘭巴特（下簡稱巴特）的符號學理論，其次採用部分的色彩心理學做為研究方法。

文中運用文獻研究法整理歸納星雲大師的人間佛教理念，藉此了解其理念中關於佛陀本懷之人間性、信仰，還有生命關懷的價值意義，此外尚包含對佛館建築特點之認識；思想研究法針對大師提出的人間佛教理念，從中發掘與佛館建築外觀、功能間之關係；三者將巴特之符號學理論應用於佛館建築，自符號中找出人間佛教理念之實踐方向。

以下介紹巴特的符號學理論：

符號學是一門研究符號的科學，符號學之父索緒爾將語言學研究範圍發展成為符號學領域，他認為「符號是語言的基礎單位，語言是符號的集合體」³。他的焦點集中在符號本身，認為符號是一個具有意義的實體（a physical object with a meaning），並將符號分由「符號具」與「符號義」所組成。「符號具」是符號的形象（image），可由感官認知；「符號義」則是符號所指涉的心理概念。同一文化內，使用同種語言的人們會產生略為相同的概念，所以符號具和符號義都是文化的成果，文字和符號具會隨著所使用語言的不同而不同⁴。

³ 楊裕隆，〈符號理論與應用〉，《科學發展》478期，2012.10，頁18。

http://ejournal.stpi.narl.org.tw/NSC_INDEX/Journal/EJ0001/10110/10110-03.pdf

⁴ 劉家良，〈客家符號建構之研究－以桐花為例〉（國立中央大學客家研究碩士在職專班碩士論

巴特承接索緒爾的理論，延伸出比語言更廣泛、抽象、普遍性的符碼或代號，打破符號學研究在語言範疇上的限制。在巴特的符號學中，文學、服飾、汽車、飲食等文化產物等，均能應用符號學加以分析、詮釋⁵。

巴特首先創立「意義分析的系統模式」，他的理論核心—「符號」含有兩個層次意義，其將索緒爾的理論提升為符號意義的第一層次，稱為「明示義」；自己則提出第二層次，分別為「隱含義」、「迷思」及「象徵」⁶。

「明示義」指一般常識，亦即符號明顯之意義，描述符號具、符號義之間，以及符號和它所指涉之外在事物間的關係。比如一棟方型格局的住宅，可用原木呈現自然、和諧氛圍，亦能以金屬與玻璃帷幕強調理性、冷靜，雖然其明示義均為相同造型與用途之住宅，不同處在於其表現的「隱含義」。

巴特認為符號如何產生第二層次有三種方式：隱含義（*connotation*）、迷思（*myth*）與象徵（*symbolic*）。

一、隱含義

隱含義說明符號如何與使用者的情感，及其文化價值觀互動，故其產製於主觀層次，因此人們常不自覺。隱含義的產生主要依據第一層次的符號具，故第一層次的符號具是隱含義的符號，進一步延伸，比如建築外型、建造方式等符號具，均隱含創造者之價值觀，且有更多隱含義屬於社會層面而非個人，如中國式屋簷的先人走獸，以走獸之數量透露建築物的社會地位，隱含權力掌控之輕重程度。

二、迷思

一般迷思是指錯誤的想法，是「不相信者」所使用的字眼，然而巴特卻採用迷思的原初意義而將它用於「信仰者」上。原始神話迷思是關於生死、人神、好惡。他認為迷思運作之主要方式是將歷史「自然化」，換言之，迷思本為某社會階層的產物，而此階級已於特定歷史時期中取得主宰地位，因此迷思所傳佈

文，2011），頁 34。

⁵ 黎映辰，〈《晚安，媽媽》文本中的甜食符號及意指論析〉（新北：國立台灣藝術大學戲劇與劇場應用學系碩士論文，2011），頁 23。

⁶ 楊裕隆，〈符號理論與應用〉，《科學發展》478 期，頁 18。

之意義必然與此歷史情境有關。迷思之另一面為其動態性，它們會改變以因應當代所屬文化價值與需求，比如佛教在明太祖之政令下移師深山，間接造成僧人與世道的隔離，人民因只能於山林中接觸佛教，故形成「山林佛教」之印象，將僧人聯想為深林簡居者，然現代二十一世紀離明代相隔遙遠，在經濟與科技發展的趨勢下，佛教早已進駐巷弄，僧人們也開始使用手機、筆電等高科技產品，如今反而演變成趨向於「過度現代」的形象，換言之，一方認為佛教規避世間，另一方又認為佛教應維持傳統形象，兩者都是在歷史變遷的過程中對佛教產生之迷思與改變。

三、象徵

當物體因傳統習慣用法而替代其他事物意義時，即成為象徵。但巴特並未對此概念發展出系統性解釋，若另外採用隱喻與轉喻，將能加強象徵之意涵⁷。

「隱喻」(metaphor) 幾乎涵蓋所有言詞的象徵，是透過某一符號被另一符號「替代」的類似關係(similarity)，若兩樣東西具有相似點，亦可以此做抽象比喻。例如：以慈父喻佛陀，或獅子喻無畏。「轉喻」(metonymy) 是透過某一符號與另一符號「連結」的鄰接關係(contiguity)，如以部份代替整體，像是足印代替佛陀；或以具體表達抽象的事物，如以菩提樹喻覺悟⁸。

在符號學理論中，符號在人類生活文化中無處不在，人類在生活中創造符號並且賦予意義藉以進行傳播與溝通，符號即作為傳達訊息之載體，也因此符號的安排即屬創作，須透由進一步的解讀以發見背後之意義。

除上述研究方法外，亦採色彩心理學，運用色彩產生之基本感受、意象與聯想，發掘建築與人間佛教理念間相連結之符號義。

⁷ 羅蘭巴特的意義分析系統模式研究方法參見劉家良，〈客家符號建構之研究－以桐花為例〉，頁 36-38。

⁸ 汪子錫，〈大眾傳播的符號學研究方法〉，《通識教育教學及研究方法學術研討會論文集》，頁 81。

第三節 前人研究文獻回顧

針對大師人間佛教理念以及運用於建築上的相關概念等方面，所做過的期刊研究與碩博士論文進行回顧及分類，並從中節錄和簡化摘要與結論部分以呈現其要點。

一、星雲大師人間佛教理念

1、星雲，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第 35 期，2006.9⁹

作者以「中國文化與五乘佛法」為題，分別從「中國文化的內涵」、「佛儒之間的交融」、「五乘佛法的思想」、「人間佛教的未來」等四個方向，約略探討佛教與中國文化之關係。總結其主題，作者認為人間佛教是包容「五乘」的宗教，是尊重融和的宗教，人間佛教是愛國愛教的宗教。人間佛教主張家庭就是佛堂、社會就是道場、有心人均能成為信徒；人間佛教不但融和諸子百家，甚至融和過去的中印思想，把傳統與現代緊緊結合，現在更涵蓋世界所有文化的精髓。因此，中國文化唯有融入人間佛教的精神意蘊，未來舉世文化將無能超越其上。

2、李虎群，〈星雲大師的人間佛教思想〉，《普門學報》第 40 期，2007.7¹⁰

此篇論文從星雲大師一生的簡要行事入手，歸納大師提倡人間佛教的緣起，係因自近代以來，佛教內外有識之士努力探索使佛法與現實人生相結合的方法，以解決人們面臨的種種問題；然而太虛大師提倡的人間佛教由於種種原因，很大程度上停留於理論層面；星雲大師則進一步使佛教人間化、生活化、現代化，使人間佛教的內涵、核心、特質、建設等理論更加系統詳備，切實可行，從而承前啟後，使佛教在新時代出現生機，在中國佛教史上留下不可磨滅的貢獻。

文中最後歸納其所倡導人間佛教有其歷史和現實等諸多層面的意義，並指出大師促進佛法的弘揚、世風的建設和國際的和平，在佛教、文化乃至社會的發展史中佔有重要地位。

⁹ 星雲，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第 35 期（高雄：普門學報社，2006.9），頁 1-14。

¹⁰ 李虎群，〈星雲大師的人間佛教思想〉，《普門學報》第 40 期（高雄：普門學報社，2007.7），頁 75-88。

3、程恭讓，〈試論星雲大師人間佛教思想的特徵〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》，2013¹¹

作者認為所謂星雲大師人間佛教思想的特徵，是指大師人間佛教思想在其展開的樣態與結構中表現出來的特質。此文分別從詮釋方法、傳統觀念、論說模式、價值追求四個方面來探討及凸顯大師人間佛教思想的特徵，認為在其人間佛教思想的各方面，都蘊涵著一種內在的「張力」結構。作者不主張繼續採取傳統的「不二」概念，而寧採取「張力結構」的說法，以體現大師人間佛教思想應運而來的現代特質。此文尚主張，準確把握大師思想的特徵對於審察漢傳佛教中人間佛教思想的歷史、現實及未來尤具極為重要的意義。

4、熊琬，〈論星雲大師的人間佛教思想與中華文化－兼論漢傳佛教的現代化〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》，2013¹²

此篇論文指大師的人間佛教思想，是以人為本作為背景的中華文化傳統作為基礎，且是一種人間成佛的佛教思想。隋唐佛教八宗並盛，從各自的判教中，融攝不同教理而一之。再結合儒道思想而有「五乘佛法」的觀念。中國佛教現代化應在傳統「以因（因襲）為創（創新）」的精神，兼採南傳、印度、藏系佛教，以及現代學術成果以自增益。大師傳承的，正是由中華文化傳統精神而產生的「人間佛教」—八宗並弘，兼容他系佛教，以及現代的學術與文化思維。帶領佛教走入 21 世紀，以發揚光大於世界。

¹¹ 程恭讓，〈試論星雲大師人間佛教思想的特徵〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》（高雄：佛光文化，2013），頁 72-156。

¹² 熊琬，〈論星雲大師的人間佛教思想與中華文化－兼論漢傳佛教的現代化〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》（高雄：佛光文化，2013），頁 40-80。

5、趙文，〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，2014¹³

鑒於大師的講法中，常有對菩薩道中的諸法進行契合現代語境的詮釋，此篇論文通過對歷史中從印度到中亞、漢地佛教的菩薩道思想發展脈絡進行簡要梳理，以追溯大師菩薩道思想的歷史來源。以此系統為參考架構，本於大師對人間佛教思想的概括，及對菩薩發心、四無量心、世間禪法、六波羅蜜（十波羅蜜）、四攝法、人間淨土等概念的解釋，力圖展現大師的人間佛教菩薩道思想的詮釋特色，以及以方便智慧實踐菩薩道以達到人間淨土的實踐情懷。

6、韓傳強，〈星雲大師的佛教觀〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，2014¹⁴

自太虛大師和印順導師倡導人生佛教和踐行人間佛教以來，現代佛教的發展開啟了嶄新的歷程。大師在繼承傳統佛教基本教義的基礎上，力倡人間佛教，其基本宗旨是「做好事、說好話，存好心」。該文作者基於大師對佛法僧三寶詮釋的基礎上，以大師對佛教的詮釋為檢視對象，結論就「佛陀是覺者」，是大師將成佛與成人關涉起來，與太虛大師力倡的「仰止在佛陀，完成在人格」有異曲同工之妙；就「佛法是反求自心」言，大師將對佛法的仰視轉化為自我內心的審視，其力倡的「三好」即是對此最佳的註解；就「僧是發心者」言，大師對僧及「僧團」的界定，彰顯其對現代佛教僧才以及僧團的基本看法。就此總論可看到大師所倡導的人間佛教基本宗旨及未來的可能走向。

7、孫國住，〈共生概念的哲學考察—基於星雲大師有關共生的思考與實踐〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，2014¹⁵

作者認為共生思想是最能代表這個時代的精神，是繼自由、平等、民主和博愛等價值之後，重新確立的時代價值典範，並且結論出大師對共生概念不僅

¹³ 趙文，〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2014），頁 572-618。

¹⁴ 韓傳強，〈星雲大師的佛教觀〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2014），頁 188-201。

¹⁵ 孫國住，〈共生概念的哲學考察—基於星雲大師有關共生的思考與實踐〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2014），頁 202-232。

有系統的理論基礎，也為「共生」概念的深化與發展做出巨大貢獻，證明「同體共生」是現代最開明、最優良的思想。

8、李萬進，〈星雲大師人間淨土思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，2014¹⁶

本篇論文指出大師對建設人間佛教的落實處，即是將娑婆世界轉為清淨光明的人間淨土，故應從淨化自我心靈入手，即佛經講的唯心淨土理論，世人應發慈悲心，以悲願度化眾生，如觀世音菩薩救苦救難。世人若能以此為基本理念，在落實到具體的建設人間淨土的行動中，穢土即能在眾人努力下逐漸轉變為淨土。

9、李萬進，〈試論人間佛教的超越性—以星雲大師的思想為例〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》，2015¹⁷

作者認為，從人類歷史來看，世界各大宗教都有超越人生與現實之教義與教理，由此開啟信眾追求彼岸世界的修行意志。佛教作為古老的世界三大宗教之一，在超越性方面具有獨特的意義與價值。隨著二十世紀以來逐漸成為人間佛教之潮流，在超越性方面亦成為世人關注的焦點。星雲大師成功開創佛光山的人間佛教弘法模式後，也形成具有自我特色的超越性理論。大師秉承佛陀創教之本懷，結合時代特色，在建構人間佛教的超越性理論體系時，從世間法、出世間法之角度分別予以詮釋，由此形成世間法層次與出世間法層次的超越，而佛教所追求的涅槃之境，則是大師所闡釋的人間佛教超越性之最高表現形式。

¹⁶ 李萬進，〈星雲大師人間淨土思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2014），頁 302-349。

¹⁷ 李萬進，〈試論人間佛教的超越性—以星雲大師的思想為例〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2015），頁 510-540。

10、劉成、殷瑋，〈源起佛陀—星雲大人間佛教的入世修行品質〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，2014¹⁸

此論文認為釋迦的佛教是宗教和哲學的混合體，因教義複雜繁瑣，造成傳承者產生分歧性解讀。有些分歧使得釋迦去世後誕生的一些教派偏離釋迦本義，遠離社會生活，只傾心於出世的修行環境，執於自利自證的自我修行。釋迦用自己成佛而入世、開示眾生、幫助眾生得智慧成佛果的事蹟，表明了釋迦慈悲為本、入世修行的情懷，這種情懷和釋迦佛教的教義是統一的。作者指出大師通過對佛教史的思考與釐定，直承佛陀思想，直指佛陀本懷，積極倡導人間佛教，發揚釋迦以救助眾生為最高追求的慈悲利他精神，把佛陀入世修行的思想外化到人間生活的各個環節和角落。

11、簡逸光，〈佛光山星雲大師「人間佛教」的精神〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，2014¹⁹

此篇論文指出「人間佛教」一名，雖在現代佛教中屢屢被提出，然彼此間同異皆有，或根本精神不同。佛光山也是提倡人間佛教的僧團之一，應由大師對人間佛教提出的說明為準則，以掌握佛光山人間佛教的根本精神。論文整理大師著作中論及「人間佛教」的觀念與精神，藉以說明佛光山「人間佛教」現代精神的實踐義與文學傳教特色，並提出大師的「人間佛教」法無定法，唯有精神耳，其大願即「建設人間淨土」。

12、伍先林，〈星雲大師的佛教現代化及人間佛教思想〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》，2015²⁰

此文主要觀點認為大師繼承太虛大師的人生佛教思想，立足於現代人生，將佛教思想和精神以現代人熟悉和樂於接受的方式表達出來。因而大師所宣導

¹⁸ 劉成、殷瑋，〈源起佛陀—星雲大人間佛教的入世修行品質〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》（高雄：佛光文化，2014），頁 840-886。

¹⁹ 簡逸光，〈佛光山星雲大師「人間佛教」的精神〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》（高雄：佛光文化，2014），頁 914-942。

²⁰ 伍先林，〈星雲大師的佛教現代化及人間佛教思想〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》（高雄：佛光文化，2015），頁 542-567。

和實踐的是具有人間進取性、積極樂觀性、喜樂性、利他性、普濟性、生活化、大眾化、事業化、國際化等特徵的現代人間佛教。與印順法師偏重於理論論證和辨析性的人間佛教風格稍有不同，大師的人間佛教思想更傾向於綜合、圓融與實踐。故梳理出大師的人間佛教思想是以人乘佛教為基礎，以大乘般若空觀中道思想為眼目，以大乘佛教法界圓覺學尤其是禪淨二宗為歸趣，以建立人間淨土為目標，其以人間佛教融貫五乘佛教，並且試圖將人間佛教的精神落實到現代社會普通一般人的生活之中。

二、建築

1、王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》，2010²¹

此篇論文提出博物館是為公眾服務的公益性社會機構，關心所有社會成員是博物館應有的使命。開展無障礙設施建設應是博物館基本工作之一，體現出博物館對社會弱勢族群的理解、尊重、關心和幫助，為他們提供平等參與社會文化生活的機會和條件，體現博物館「以人為本」之文明理念，實現真正意義上的現代化博物館。

2、陳懷宇，〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期，台北：政治大學中國文學系，2010.12²²。

作者指出，佛教創造出種種有關獅子和佛陀相互聯繫的話語，以獅子裝飾和象徵佛陀的高貴、威嚴、智慧、勇氣和力量，乃是佛教用以對付其他外道之修辭手段。以佛陀世系而論，祖上曾獲獅子王稱號。早期佛教之本身故事創造獅子王作為佛陀前身的話語，此獅子王通過犧牲自己來世得以成佛。而佛陀自身修行經歷了四個階段，其禪修的最高階段亦以獅子奮迅象徵。佛陀與外道鬥法則以獅子吼為象徵，作為百獸之王能夠摧伏諸多外道。佛陀說法也從而以獅子吼作為象徵，說法之地被稱為獅子座，一方面作為佛陀地位和權力的裝飾，

²¹ 王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》（蘭州：甘肅人民出版社，2010），頁 40-45。

²² 陳懷宇，〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期（台北：政治大學中國文學系，2010.12），頁 55-84。

一方面也作為佛陀力量和威嚴的象徵。從歷史背景來看，獅子作為佛陀權力裝飾和象徵乃與獅子在南亞地區的自然分佈和活動分不開。

3、陳清香，〈佛光山佛陀紀念館的建築空間美學〉，《慧炬雜誌》第 571、572 期合刊，2012²³

作者歸結佛陀紀念館是繼承佛陀原鄉的窠堵坡式，融合古印度、中印度與唐、宋、元、明、清等歷代的佛像佛塔的雕建精華而成。透由瞻禮佛陀紀念館，可深深領會綜貫古今，橫跨中印的建築空間美學。

4、黃楹棟，〈建築文化符碼在台灣建築應用之初探〉，國立台灣師範大學設計研究所碩士論文，2011

此篇論文研究借助語言學、符號學及建築符號學等論述，試分析台灣現今一些較著名建築物，藉此解讀台灣建築文化符碼之脈絡，並且引用深層意義法及文化符碼法理論來解構建築空間的深層意象及結構，使建築具有和群眾思想意識互動及溝通的能力，進而建構該篇研究的建築文化符碼，以做為日後規劃設計之參考及依據，使風行於歐洲、美國及日本之後現代建築，在身處東方思想中心的臺灣建築界亦能顯現。

5、劉家良，〈客家符號建構之研究－以桐花為例〉，國立中央大學客家研究碩士在職專班碩士論文，2011

此篇論文為研究桐花被建構為客家符號的過程，先以符號學分析桐花歷來轉變之代表意義，再進一步以接合理論（構連理論）進行探討，並透過深度訪談針對各領域行動者進行質化研究。結果發現：（1）桐花符號擁有原生、不必然以及族群性。（2）客家桐花祭是建構桐花符號最重要的場域。（3）場域行動者深化了桐花符號的強度。（4）桐花符號兼具文化性與經濟性。亦對建構客家符號提出建議：（1）更深化桐花符號的文化性。（2）依本研究結論建構其他客家符號的可能性。

²³ 陳清香，〈佛光山佛陀紀念館的建築空間美學〉，《慧炬雜誌》第 571、572 期合刊（台北：慧炬出版社，2012），頁 20-25。

6、陳中屏，〈生活·色彩索引設計〉，國立台灣藝術大學藝術與人文教學研究所碩士論文，2011

文中指出在日常生活中，人類用視覺所感知的訊息約占百分之九十五，其中色彩經由各形式傳達意象，良好的色彩運用可提升視覺享受和美感經驗。故此文旨在探討成人在日常中可能面臨的色彩選擇，並編製一套生活色彩索引設計以供參考。研究方法以上班族為對象，以食衣住行四大面向為範疇進行色彩編制，運用小林重順的色彩座標系統再參考約定俗成的色彩意象，希望藉由此設計讓成人掌握色彩的特性提供選擇的參考，以解決配色的疑問。

7、鄧宇哲，〈建築場景：現象感知與空間情境構成邏輯－以五個模型為例〉，國立交通大學建築研究所碩士論文，2015

針對建築本身的豐富面向，使它除了被觀看外，亦同時成為一種思考模式，故文中試以五個模型場景呈現其建構的邏輯，從場景與空間、影像、空間意象的閱讀、空間經驗的觀點去觀看建築場景，以理解建築的狀態與可能性，剖析建築如何利用人與環境之間的關係以及環境對人的影響來製造場景，透過不同場景來營造各種場所認知與象徵性，歸納建築中的空間情境以及生活經驗的敘事。換言之，此文針對建築空間提供一種思考向度，一種空間本質現象的描述，並從探討以觀者身體感官體驗來建構場景、建構承載場景的空間，進而以場景與建築的雙向模式發掘建築的敘事潛能。

8、王常琳，〈二十一世紀新式佛塔：佛陀紀念館及其宗教、文化與教育功能的研究〉，南華大學宗教學研究所碩士論文，2015

此篇論文針對佛陀紀念館建築形制及各類活動、展演做初步整理歸納。作者指出佛陀紀念館在形制上屬於新式佛塔制式，是一座現代化的佛教建築群；在功能上是塔寺合一，有傳統佛塔信仰的精神傳承，也體現傳統及現代寺院的多元功能；此外亦說明佛館藉由舉辦各類活動、展演，及交流和社會服務，體現宗教教育和文化教育的功能。換言之，大師的人間佛教理念落實在佛館的軟硬體建設中，運用新式佛塔建築群的整體空間，有助於闡揚佛教教義及推展文化藝術，深具宗教、文化與教育的功能。

9、黎映辰，〈《晚安，媽媽》文本中的甜食符號及意指論析〉，國立台灣藝術大學戲劇學所碩士論文，2011

此論文以羅蘭巴特的符號學分析瑪莎·諾曼（Marsha Norman）劇作《晚安，媽媽》（'Night, Mother）中利用飲食符號的呈現方式與傳達的意義：以飲食作為物質手段，內化成為劇中人物性格以及意識型態，並作為劇情設定的佈局。透過羅蘭巴特符號學中的「組合段」與「系統」兩大平面傳達之意指作用，分析劇本中飲食的意義運作模式。作者試圖探討劇作家何以選擇「甜食」貫穿全劇，並利用「甜食」符號系統做為母親對女兒的控制及壓迫式暴力之意識型態，將其如語言系統分析、建構；再者，透過後結構主義的開放文本及飲食相關研究，探討文本如何利用飲食作為媒介，伴隨劇情發展，成為意識型態表現的工具，為劇本文本詮釋及理論研究尋求更多的可能性。

攸關建築之相關研究備載甚繁，故可從中參考建築空間及羅蘭巴特之符號學的運用方法。然而針對佛館方面，多數為宗教旅遊滿意度、觀光意象及動機目的等七篇，或以企業管理之角度談論佛館營運方式的研究四篇；關於建築的期刊論文甚少，目前僅有一篇陳清香的期刊發表對佛館建築之分類較為清楚，及一篇談論以新式佛塔為定位來梳理佛館宗教、文化與教育功能的碩士論文，短少部分需自專書、雜誌及新聞取得相關訊息，並從中國建築之參考資料探究佛館建築形式。

綜上所述，人間佛教目前已有諸多探討，而就大師的人間佛教理論，多有研究其傳承之體系及歷史定位；或同列於印順大師及太虛大師間相互評析，亦有說是將太虛大師的理論進一步發展並實現。然追溯其承繼之法脈均回歸漢傳佛教再上及至佛陀之傳統教義—緣起及平等，並強調「人能成佛」的概念，發揚佛教慈悲之本懷。多篇論文中講述大師的人間佛教特色多以「人間」、「生活」、「現代」、「入世」、「共生」、「圓融」等性質為要，使佛教回歸人間，目的在於以方便和智慧實踐「菩薩道」以達「人間淨土」的建設。故在針對本文之研究方向上，得提供關於「人間」、「菩薩道」，以及「人間淨土」此三方面來切入大師人間佛教理念以為參考。

第四節 論文架構闡釋

第一章：緒論。提出研究的背景與動機、回顧文獻，並了解研究方法及論文架構。

第二章：星雲大師人間佛教理念。了解大師對於人間佛教義涵的解釋，包含人間佛教中對「人間」的重視性、人間佛教與「菩薩道」的關係，以及人間佛教的目標。

第三章：佛、時間、信仰。藉由了解佛館啟建之因緣，探討佛館建築之個體及其排列設計之意義；並自佛柱、佛寺、佛塔、佛像四項分類看佛館建築於時代上之演變和代表之歷史象徵；及其對修行證悟等信仰層面所呈現之符碼義涵，以理解人間佛教理念如何在佛館建築中被實踐。

第四章：人、空間、生命。從佛館建築所構築的自然與空間環境，探討人間佛教如何自污水處理及綠化措施、生態多樣性之維護，與能源管理系統之建構中，實行自然環保之理念；以及如何於無障礙和尊重生命之設施落實平權之觀念；又其建築如何將生命教育、佛教理念與文化體現於日常生活中。

第五章：結論。總結各章分析所得出之人間佛教理念，及在佛館建築上的實踐成果。

第二章 星雲大師人間佛教理念

人間佛教提倡，過去有太虛大師於 1913 年提出教理革命、教制革命、教產革命，並至各地講說「人生佛教」，著有〈發揚社會化的佛教〉、〈菩薩行先從人道做起〉、〈論佛法為人生之必要〉、〈建設人間淨土論〉、〈怎樣來建設人間佛教〉、〈即人成佛的真現實論〉、〈人生佛教〉等論述，現均收錄於《太虛大師全集》中；1946 年尚有慈航法師在新馬創辦《人間佛教》雜誌，積極宣傳人間佛教思想；印順法師則於 1952 年後著述〈人間佛教緒言〉、〈從依機設教來說明人間佛教〉、〈人間佛教要略〉、〈人性〉等文，並在 1989 年寫成《契理契機之人間佛教》宣揚各方；而一些當代學者和四眾弟子如「近代中國佛教復興之父」楊仁山、歐陽竟無居士，於 1866 年（同治五年）在南京捨宅設立刻印佛典流通之「金陵刻經處」作為佛教事業機構宣揚文化，其後刻經處持續於各地發展，讓從事佛教學術研究及信仰人數增加，比如進入學術領域者有湯用彤、呂澂等繼起之佛教學者，為近現代佛教學界提供無數珍貴史獻與佛學研義；乃至中國佛教協會會長趙樸初長者亦提倡人間佛教，他在 1983 年的〈佛教在中國的傳播、發展和演變〉內文中撰寫「發揚人間佛教的優越性」，並提出相關發展看法，1986 年著述《佛教與中國文化的關係》一書闡揚人間佛教理念；此外，中國佛教協會業已將弘揚人間佛教寫入組織章程，顯出當代佛教研究對人間佛教之重視。星雲大師在〈中國文化與五乘佛法〉一文中為人間佛教直接定義：「佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是契理契機的佛法，只要是對人類的利益、福祉有所增進，只要是能饒益眾生、對社會國家有所貢獻，都是人間佛教。²⁴」本章將從大師對於人間佛教之相關論述作一整理歸納，以了解該理念之各項義涵。

²⁴ 星雲，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第 35 期，2006.9，頁 11-12。

第一節 人間佛教義涵

一、佛陀是人

若佛教即是「人間佛教」，為何星雲大師要特別強調「人間」二字？又如何詮釋「人間佛教」之概念？

大師闡述人間佛教大意为：

你信仰佛教就信仰佛教了，為什麼還要說信仰人間佛教呢？

因為佛教教主釋迦牟尼佛，他是「人」，不是「神」。佛教和一般宗教不一樣，是由人創設的佛教，當然叫做人間佛教²⁵。

文中顯示出將教主釋迦牟尼佛除去神格化之傾向，論明佛教係由保有「人類」身分之釋迦牟尼佛創設，後開展出「人間佛教」概念。其說明佛陀不是「神」，借鑒歷史存留之生平事蹟記載以為例證²⁶，約略屬公元前六、五世紀之釋迦族人，名為「喬達摩·悉達多」，人稱「釋迦牟尼」，意指釋迦族之聖人²⁷。從佛教歷史及名稱釋義「釋迦牟尼」，使此「人」不為凡人身份，而作聖賢人等；此外，大師於文中對佛陀所使用之第三人稱代名詞，通以「人」部首之「他」為代表，而非使用泛指「神明」之「祂」作替代，於字面上有將佛陀偏向於神格化色彩部分抹去之明顯用意；另一方面著文：「一般人心目中的佛陀，是神化的佛陀，不是人格化的佛陀。但佛陀不是神，而是一個實實在在的人，是一位完美無瑕的聖人，是大徹大悟的覺者。²⁸」表明其自人性之立場，認為佛陀應為「人格化」之佛陀，並強調佛陀擁有「人」、「聖人」、「覺者」三種身分。

此三者有何異同？首先，佛是「人」，或指其色身生理所表現之狀態，亦即

²⁵ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》（高雄：佛光出版社，2016），頁6。

²⁶ 相關釋迦牟尼之生平考證研究可參季羨林所著《季羨林談佛》（浙江：浙江人民出版社，2016）。

²⁷ 星雲大師，〈四、常識篇〉，《佛教叢書之七一儀制》（高雄：佛光出版社，1998），頁746。

²⁸ 星雲大師，〈佛陀的宗教體驗〉，《人間佛教系列 10·宗教與體驗》（台北：香海文化出版社，2006），頁281。

應化之「人類」身分，並以此身在世上進行傳道事業。因此，從經典中敘述其患有傷足大指、逆木刺腳、頭痛、脊痛等苦²⁹可知，佛具有「人身」之表現。第二，「聖人」者，又稱聖者、聖，指證得聖智而在見道位以上之人，因終將完成無漏之聖智，故稱之「聖人」；另指佛、菩薩及權化之人（德高者為方便所示現之人）；又或對高僧、碩德之尊稱，如印度尊稱諸論師為「聖者」，日本對高僧尊稱為「聖人」³⁰，為「凡人」之所相對。在此因將「聖人」與「覺者」分別論述，其中或有不同之境界。第三，據《大乘義章》云「覺者」：「既能自覺。復能覺他覺行窮滿。故名為佛。導言自覺簡異凡夫。云言覺他。明異二乘。覺行窮滿。彰異菩薩。是故獨此偏名佛矣。³¹」故「覺者」又作覺、知者，即已捨去迷妄分別，自徹真源，開顯真理，具大慈悲、大智慧、自覺、覺他、覺行圓滿之聖者³²，為在見道位以上之人而已成就無漏聖智，故知其境超於有漏之聖人。依所論析三者之異同，在於色身以及證得聖智之高低。廣泛言之，依色身之具有，將「聖人」、「覺者」通稱為「人」；狹義言，「覺者」可為「聖人」，然「聖人」不可泛指「覺者」，因有境界之差異故。

大師從正面論述強調佛陀「是聖人」，亦從反面角度釋義其「不是神」：

佛教的教主佛陀是人，不是神。人有凡人、聖人、佛之分，佛陀已經是一位超越輪迴、超越凡聖，三覺圓、萬德具，至高無上的聖者，而神明道力固有增上，但尚未解脫煩惱，還在六道輪迴當中³³。

明言「神」、「佛」之不同在於「輪迴」超脫之有無，鬼神既屬於六道輪迴之眾生，受有無明煩惱之造作而遭致業報牽引生死流轉，故云「祂」尚未達「聖人」、「覺者」之聖智，與「佛」究竟解脫的境界相差懸殊。

由於大師詮釋佛教教主釋迦牟尼佛出生、成道、說法、涅槃均在人間，且一切說法對象亦以人為主，而非向天人、餓鬼、畜生等說法，係依《增壹阿含

²⁹ 《大智度論》卷 9〈大智度初品中放光釋論之餘〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 121。

³⁰ 慈怡，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988.12），頁 5577。

³¹ 《大乘義章》卷 20〈十號義〉，CBETA, T44, no. 1851, p. 863。

³² 慈怡，《佛光大辭典》，頁 6797。

³³ 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈我與神明〉，《百年佛緣 4—社緣篇 2》（高雄：佛光出版社，2013），頁 70-71。

經》云「佛世尊皆出人間，非由天而得也³⁴」之句意所延伸。以《佛說無量壽經》釋此娑婆：

為德立善，正心正意，齋戒清淨一日一夜，勝在無量壽國為善百歲。所以者何？彼佛國土無為自然，皆積眾善，無毛髮之惡，於此修善十日十夜，勝於他方諸佛國中為善千歲。所以者何？他方佛國為善者多、為惡者少，福德自然，無造惡之地。唯此間多惡無有自然，勤苦求欲轉相欺殆，心勞形困飲苦食毒，如是忽務未嘗寧息³⁵。

指出佛國淨土因善行福報多於惡行惡報而難以修行福德資糧，唯有人間多惡苦勞無有歇息所能成就，因此，在印順法師的《成佛之道》云：「生死流轉中，人身最難得。憶梵行勤勇，三事勝諸天。³⁶」於人道能記取失敗經驗、知曉修習梵行，以及克難之勤奮勇猛，此三方面勝於天道，是解脫生死流轉之關鍵。又依李炳南對《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》所載「生靈之所以往來者。六道也。鬼神沈幽愁之苦。鳥獸懷獠狘之悲。脩多方瞋。諸天正樂。可以整心慮趣菩提。唯人道為能耳³⁷」之詳釋：

六道中，其他五道，皆難修證。譬如天道，耽著樂境，每忽解脫，不思修行；若阿修羅，則宿習多瞋，與道相背，不肯修行；餓鬼眾生，則饑火中燒，呼號求食，猶恐不及，不得修行；而畜生道，愚癡昏昧，但知食睡，不識修行；至於地獄，眾苦交煎，受罪無間，更是不能修行。唯有人道，雖亦有苦，而道轉親切，易啟覺悟；且尚存小安，得獲辦道，而至證果。故古德曰：整心慮，趣菩提，唯人道為能耳³⁸。

不僅天道之不易修行，三惡道之眾生亦苦於三毒所形成劇而苦痛無間之影

³⁴ 《增壹阿含經》卷 26〈等見品第三十四〉，CBETA, T02, no. 125, p. 694。

³⁵ 《佛說無量壽經》卷 2，CBETA, T12, no. 360, p. 277。

³⁶ 印順導師，〈聞法趣入章〉，《成佛之道（增注本）》（新竹：正聞出版社，2010），頁 65。

³⁷ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 1，CBETA, T39, no. 1795, p. 524。

³⁸ 李炳南，〈第十四講 吾人應有之警覺〉，《佛學概要十四講》，見網頁資訊，2016.9.21：<http://www.minlun.org.tw/1pt/1pt-6-01/03-14.htm>

響，無暇思及修行斷除無明習氣，故於六道當中云「唯人道為能耳」。

星雲大師將「佛陀是人」之義涵，於修行層面提起「佛出人間」之見解，從而延伸「修行在人間」能達「由凡入聖」、「超越凡聖」之境地，以去除對佛陀神格化的迷思。故在歸納佛教於六道當中，其修行方向並非從屬天上、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生此五道，而是偏重於人間，修行對象則著重在人身，因此在大師人間佛教理念當中，「佛陀是人」之義涵為該理念之基礎建構。

二、人間佛教的「人間」

佛教教主釋迦牟尼由人而成，他為娑婆世間說法並且創立佛教教團，為此，大師將佛教強調為「人間佛教」。然而人間佛教之內涵為何？大師提出：

「佛教」本來就是佛陀對「人間」的教化，佛陀為了解決人間的問題，所以發願出家，佛陀所開示的一切教法，都是為了增加人間的幸福與安樂，所以「佛教」其實就是「人間」的佛教，人間佛教就是佛陀「降誕世間、示教利喜」的本懷，佛陀所說的一切法都是人間佛教，人間佛教也就是佛陀的全部³⁹。

除再度說明佛陀出生、成道、說法均在「人間」之看法，此文進一步闡述佛陀特在人間降誕出世，是為「解決人間的問題」、「增加人間的幸福與安樂」而來。然而解決人間何種問題？《普曜經》謂於人間當中，老、病、死、別離此四者所造成眾生之苦痛具有平等、普遍之性質，不因貧富貴賤或時空地區之不同而有所增減與改變，是故對於離苦得樂之究竟解脫，為引發悉達多升起強烈出離心之動機⁴⁰。

離開皇宮追求出家修行之行為，是佛陀在人間極為重要的人生階段，能導致其後之證道，故星雲大師針對「人身」、「人道」二者反覆強調，是人間佛教裡所具有之重要義涵。其云「佛陀，道道地地的是人間佛陀；佛教，道道地地

³⁹ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 25-26。

⁴⁰ 《普曜經》卷 3〈普曜經四出觀品第十一〉：「一者欲得不老。二者至竟無病。三者不死。四者不別。」CBETA, T03, no. 186, p. 503。

是人間的佛教⁴¹」，正道出構成「人間佛教」的兩大基本要件：佛陀是人，而人間佛教以人間為依歸。

除以教主作為人間佛教之論述對象，其列舉過去祖師大德之信仰與修持為例，再三將佛教之「人間」義涵提出。以六祖惠能大師所說：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。⁴²」指明入世求法之必要；百丈懷海禪師倡導「一日不做，一日不食⁴³」之農禪生活，表現「生活即修行」理念；大師且判攝中國大乘八宗，將重於慧解之「天台宗、華嚴宗、三論宗、唯識宗」，及以行持為要之「淨土宗、禪宗、律宗、密宗」，均擁有「入世」的實踐項目：如東晉劉宋之道生大師從事義學、濟貧等慈善福利社會；或同鳩摩羅什、佛圖澄等歷代祖師應邀為帝王大臣說法，與學者名流交流往來、教化人群等事蹟⁴⁴。顯示出人間佛教貼近現實人生之特點。

大師認為「人間佛教就是要把佛陀對人間的開示教化，落實在生活裡，透過對佛法的理解與實踐，增加人生的幸福、安樂與美好。所以凡是人需要的、人能實踐的，而且實踐之後能讓人獲得自在解脫、安樂富有的，就是人間佛教。⁴⁵」又說「人間佛教重視的是現世人生的富樂，人間佛教就是要把淨土建設在人間，讓人當生就能『現證法喜安樂』，而不是把希望寄託在死後才要往生西方極樂淨土⁴⁶」人間佛教事實闡明佛陀本懷之教化精神，重視現生人間之解脫，同劉成、殷瑋云「星雲大師對佛陀人間本懷的回歸，是發揚和光大原始佛學重視現實人生問題的基本精神，注重對人生實際問題的解決，重視發展建設性的弘法利生的事業，並形成在在處處有佛法的生活佛教體系⁴⁷」總言之，大師主張人間佛教能「現證法喜安樂」，要求佛教回歸本身弘法之目的，以使佛法理論確實實踐於現世生活中，達到現生之修正自我、提升心性、自在解脫為「建設

⁴¹ 星雲大師，〈佛教的前途在那裏〉，《佛教叢書之十一人間佛教》（高雄：佛光出版社，1998），頁 545。

⁴² 《六祖大師法寶壇經》卷 1，CBETA, T48, no. 2008, p. 351。

⁴³ 《敕修百丈清規》卷 2，CBETA, T48, no. 2025, p. 1119。

⁴⁴ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 39-40。

⁴⁵ 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈我推動人間佛教〉，《百年佛緣 12—行佛篇 2》（高雄：佛光出版社，2013），頁 297。

⁴⁶ 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈我推動人間佛教〉，《百年佛緣 12—行佛篇 2》，頁 303。

⁴⁷ 劉成、殷瑋，〈源起佛陀—星雲大人間佛教的入世修行品質〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，頁 884-885。

人間淨土」之目標。

綜上述，星雲大師說明人間佛教理念當回歸佛陀本懷，自「佛陀是人」之義涵作為開展，讓人間佛教擁有「以人為本」的精神，重視「人間」之現世生活與入世事業。然此中言「現世人生之富樂」應作釐清，非以滿足欲樂為目標，實以佛法之實踐所得當生自在解脫為究竟，上承佛陀法義以離苦得樂之解脫道為修持方向。是故人間佛教以「修行在人間」為本意，以「現證法喜安樂」詮解出「當生的解脫道」為目標，終以建設「人間淨土」為導向。

第二節 人間佛教與菩薩道之關係

菩薩道，可指菩薩的修行，亦即修「六度萬行」，圓滿自利利他，成就佛果之道。故菩薩道乃成佛之正因，成佛是菩薩道的結果；欲成佛，必先行菩薩道；另指大乘佛教，亦即上求佛道，下化眾生之教法⁴⁸。據此解釋，能說明菩薩之修行以圓滿佛道為成就，此前則入於人間生活中進行一切教化方式，不離利生之本質。是故菩薩必須具備利益眾生之入世精神與性格，可以說「菩薩道」為「人間」與「成佛」間重要的橋梁，其中關係密切。

從《大智度論》中知，眾生著不實虛妄法而有種種分別，菩薩為度眾故，學道無有揀擇，以「方便法門」學一切法得一切種智，而為眾生分別言說，「六波羅蜜」即為初發心菩薩的修行基礎，依次第以成就無上正等正覺⁴⁹。見《彌勒菩薩所問經論》云：「外道聲聞辟支佛等。棄捨利益一切眾生。唯為成就自身利益……菩薩摩訶薩依大慈悲心起樂利益他眾生行。如菩薩所求如是成就。以是義故。名捨成就。⁵⁰」由此知，聲聞、獨覺為小乘行者而以自己成就為先，而菩薩為發大心者，不為求己成就而獨學，涅槃之境亦非其修行目的，卻以「度眾」為第一目標，依此行佈施、持戒、忍辱、精進、禪定，以及般若等「六度萬行」，悲智雙運，如《現觀莊嚴論略釋》言：「菩薩一切智道般若波羅

⁴⁸ 慈怡，《佛光大辭典》，頁 5226。

⁴⁹ 《大智度論》卷 88〈釋六喻品〉第 77，CBETA, T25, no. 1509, p. 675。

⁵⁰ 《彌勒菩薩所問經論》卷 6〈道相智品第三〉，CBETA, T26, no. 1525, p. 257。

蜜多。由慧故不住生死此岸。由悲故不住涅槃彼岸。⁵¹」說明凡夫住於生死，二乘住於涅槃，菩薩行者悲中有智，化利有情卻不住生死，亦依智中有悲而不入於二乘守涅槃之寂靜，依其悲智於人間自在弘化。又菩薩依《大智度論》云菩薩總持不忘說法無畏、盡知法藥及知眾生根機說法無畏、善能問答說法無畏、能斷疑惑說法無所畏此「四無畏」⁵²，故入於眾中能說法無畏，遇問難時亦能解難，為教發聲，其根本亦源於發願度眾之「大悲心」，不捨一切根機之眾生。

王月清詮釋菩薩為：「依據大乘精神，菩薩的使命和人格特徵是『上求菩提，下化眾生』。上求菩提體現佛教的最高解脫精神；下化眾生表現為濟度眾生的利他行，體現大乘不捨世間的精神。在這一意義上，『菩薩』是大乘『不捨』和『利他』精神的人格化代表。⁵³」大師對現代菩薩的詮釋亦羅列出人間菩薩應擁有的四點性格，不出上述經典與王所言菩薩之各種特色：一者有包容歡喜的「慈悲性格」、二者有護法衛教的「無畏性格」、三者有實踐信仰的「大乘性格」、四者有善巧度眾的「方便性格」⁵⁴。綜上所述，大師所闡揚之菩薩性格源於諸經典對菩薩之詮解，其歸納結果不離佛陀所說法。

人間佛教之信仰既為建設人間淨土，大師倡導在生活中行一切利生事業，或源於大乘菩薩道思想而生。他談及：「人間佛教重視當下的淨土，致力於解決人間各種問題，所謂『以出世思想，作入世事業』，屬於菩薩乘的思想；主張『人成即佛成』，也就是以聲聞、緣覺出世的思想做人天乘入世的事業，進而實踐菩薩道的慧業。⁵⁵」認為人間佛教即屬於「菩薩乘」之「利他」思想，由於佛陀為「解決眾人之事」而降誕世間，以度眾為己志，以建設人間淨土為目標，不為二乘之出世思想離開世間，亦不為人天乘著於現世欲樂之世間事業，菩薩

⁵¹ 《現觀莊嚴論略釋》卷2〈道相智品第三〉，CBETA, B09, no. 0031, p. 41。

⁵² 原典見《大智度論》卷25〈四無畏義第四十〉：「何等為菩薩四無所畏？一者、一切聞持故，諸陀羅尼得故，憶念不忘故，在眾說法無所畏；二者、一切法中得解脫故，一切法藥分別知用故，知一切眾生根故，在大眾中隨應說法無所畏；三者、菩薩常離一切眾畏，不作是念：『十方有來難我者，我不能答一一不見是相。』在大眾中說法無所畏；四者、恣一切人來問難者，一一皆答能斷疑惑，在大眾中說法無所畏。是為菩薩四無所畏。」CBETA, T25, no. 1509, p. 246。

⁵³ 王月清，〈大乘精神與儒門士風〉，《中國佛教倫理研究》（南京：南京大學出版社，1999），頁158。

⁵⁴ 佛光星雲，〈現代菩薩的性格〉，《佛光教科書》第3冊（高雄：佛光文化，1999），頁149-153。

⁵⁵ 星雲大師，〈佛教對「宇宙人生」的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下冊）》（台北：香海文化出版社，2008），頁183。

乘融合二者而以出世思想行入世事業，故再強調：「佛光淨土是以菩薩為目標，自利利他，自度度人，自覺覺人。因此，五乘佛法的調和，也就是佛光淨土的思想。⁵⁶」又言：「人間佛教是現實重於玄談、大眾重於個人、社會重於山林、利他重於自利；凡一切有助於增進幸福人生的教法，都是人間佛教⁵⁷。」此外，他說明人間佛教應「入世重於出世、生活重於生死、利他重於自利、普濟重於獨修⁵⁸」，闡明佛陀開示之一切教法，以「增進人生幸福」為目的，點明「入世」、「生活」、「利他」、「普濟」為精神，簡言之，人間佛教於「利生」之入世精神確實以佛教大乘菩薩道為要旨。言下之意，「普濟利生」即是修行，「生命關懷」即是菩薩利他之本質，如李虎群評「星雲人間佛教思想的精神核心是利他的精神，也就是大乘菩薩的精神⁵⁹」為相同之道理。人間佛教既秉承菩薩道思想，在《星雲學說與實踐》一書中講述：「『菩薩道的實踐』一直是人間佛教重要的精神內涵，而『落實生活佛法』則是人間佛教重要的修行之道。⁶⁰」明白闡釋人間佛教以「菩薩道」為理念，以「生活即修行」為實踐方向。

趙文認為，大師對菩薩道思想之詮釋特色可分三點，其一是傳承「漢傳佛教」宗派的「菩薩道」思想精華，闡釋「大乘行」，其論「人間佛教是以漢傳佛教的大乘行為本，上通原始佛學的教義，去理解佛陀的本懷」，即指大師闡揚的人間佛教並未脫離佛教的根本教義，均係出自佛陀本懷；其二是根據時代特徵應機說法，在詮釋上，結合現代語言與佛經故事，深入淺出對眾生講解，在實踐中，從現代生活出發行菩薩道；其三是明確建設「人間淨土」的目標，行「方便波羅蜜」，詮釋與實踐均不離「人間」⁶¹。而大師亦說明人間佛教之精神理念包含四點：一、提倡尊重包容、促進普世和諧；二、重視道德倫理、鼓勵生活修行；三、建設叢林道場、成立菩薩教團；四、弘揚人間佛教、開創佛光

⁵⁶ 星雲大師，〈佛教的淨土思想〉，《佛教叢書之一—教理》（高雄：佛光出版社，1998），頁 607。

⁵⁷ 星雲大師，〈人間佛教的藍圖（上）〉，《人間佛教論文集（下冊）》（台北：香海文化出版社，2008），頁 325。

⁵⁸ 星雲大師，〈人間佛教的思想〉，《人間佛教系列 5·人生與實踐》（台北：香海文化出版社，2006），頁 206。

⁵⁹ 李虎群，〈星雲大師的人間佛教思想〉，《普門學報》第 40 期，頁 81。

⁶⁰ 釋滿義，〈佛性平等〉，《星雲學說與實踐》（台北：天下遠見出版，2015），頁 99。

⁶¹ 針對大師對菩薩道思想的詮釋特色可參見趙文，〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，頁 610-614。

淨土⁶²。

綜上所言，人間佛教思想中，應包含尊重、包容、普世、和諧、道德、生活、菩薩、淨土等多種理念，此清楚表達出大師在人間佛教思想體系中，菩薩之圓融與利他思想及行持。換言之，人間佛教信仰實以「菩薩道」思想為主，依此為導向以建設「人間淨土」。

第三節 人間淨土的目標

大師認為，佛陀經過修行的考驗而由人覺悟成佛，在其體證中了悟及實證人心、人性、人格等問題，並圓滿修證道德人格和慈悲智慧，因此如緣起中道、因緣果報、五戒十善、六度四攝等佛陀教法，其功用能讓人安定身心，解決生活、生死與生命等人生課題，進而解脫煩惱⁶³。如太虛大師所言「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實⁶⁴」，此偈意味「佛由人成」的概念，人格的完成是圓滿佛道之基石，而人格欲完成，必須建立在對生命的平等與尊重之上，才能創造出圓滿生命以及和諧淨土⁶⁵。

見《華嚴經》中知，佛陀在初成道時即發出一宣言：「奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。⁶⁶」佛陀的言教說明「人人本自具足佛性」，與佛等同而不一不二，唯因無明而不自覺，若依循佛陀教法將內在佛性開發出來，人皆能離執而得解脫自在，圓滿如來之大智慧。又在《增壹阿含經》中說：「四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是。有四姓。云何為四？剎利、婆羅門、長者、居士種，於如來所，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。⁶⁷」簡言之，即如《羯磨經序解》：「四河

⁶² 佛光星雲，〈從佛光山認識人間佛教〉，《佛光教科書》第 11 冊，頁 91-98。

⁶³ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 33-34。

⁶⁴ 原文為「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。」語出太虛大師 1938 年 2 月於重慶作〈即人成佛的真現實論〉一文，收於《太虛大師全書》第 24 冊（台北：太虛大師全書編纂委員會，1980），頁 457。

⁶⁵ 此段落可參見星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 29-30。

⁶⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 51〈如來出現品第三十七〉，CBETA, T10, no. 279, pp. 272-273。

⁶⁷ 《增壹阿含經》卷 21〈苦樂品第二十九〉，CBETA, T02, no. 125, p. 658。

入海，無復異名；四姓出家，同稱釋氏。⁶⁸」世間階級差異或有高低，就其佛性言卻是一律平等，四種姓均能出家，其身分與姓氏皆同為沙門，屬釋迦之子。故大師認為「佛性平等」是佛教最具「民主、平等」精神之偉大學說，說明一切眾生本應受到「平等」對待⁶⁹；此外，其自「人權」之尊重到「生權」之提倡，從對人的尊重，以「無緣」的慈悲將之擴散至一切眾生，建立起「同體共生」思想以創造安和樂利的美好社會⁷⁰，亦即「無緣大慈，同體大悲」之菩薩道思想能致現世人間淨土之成立。

同樣在菩薩行證裡，《大乘本生心地觀經》有云：「出家菩薩所應作，無緣大慈攝眾生，猶如一子皆平等。發菩提心求正覺。⁷¹」指菩薩為救度眾生，以大慈悲之平等心視一切眾生為其子，不分你我差別，也「唯有發菩提心，行菩薩道，自覺覺他、自度度他，個人才能自我圓滿⁷²」，指說依持修行菩薩道者，發廣大心、慈悲心，令身、語、意三業清淨，離欲、破魔、解縛，以弘法利生為菩薩道之行持來成就無上菩提、證入佛果，最終達成生命圓滿之狀態⁷³。滿義法師寫道：「他（大師）矢志弘揚人間佛教，就是希望以『人間』為道場，幫助眾生透過『菩薩道』的實踐，把佛性開發出來，期能從『人道』漸次圓滿『佛道』，這才是生命的究竟圓滿。⁷⁴」他認為大師的人間佛教以「人間」為修行道場，以「菩薩道」為修行方向，「由人成佛」以臻生命的圓滿為目標。換言之，人間佛教的信仰與生命關懷，是自菩薩道去開展出對人間生命平等與圓滿的追求，以建設起「人間淨土」為目標。

綜上述，星雲大師對「人間佛教」的定義為：「佛說的、人要的、淨化的、善美的；凡是契理契機的佛法，只要是對人類的利益、福祉有所增進，只要是

⁶⁸ 《羯磨經序解》，CBETA, X41, no. 729, p. 346。

⁶⁹ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈總說〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 28。

⁷⁰ 釋滿義，〈佛性平等〉，《星雲學說與實踐》，頁 92。

⁷¹ 《大乘本生心地觀經》卷 5〈無垢性品第四〉，CBETA, T03, no. 159, p. 313。

⁷² 佛光星雲，〈圓滿菩薩道〉，《佛光教科書》第 3 冊，頁 203。

⁷³ 佛光星雲，〈圓滿菩薩道〉，《佛光教科書》第 3 冊，頁 203-204。

⁷⁴ 釋滿義，〈佛性平等〉，《星雲學說與實踐》，頁 92。

能饒益眾生、對社會國家有所貢獻，都是人間佛教。⁷⁵」說明人間佛教鑑於佛為一悲智雙運、覺行圓滿之「覺者」，能徹源顯真弘傳法要，亦為最初建立教團之教主，故如程恭讓根據大師的人間佛教思想研究而論：「人間佛教不是大師所創立的，也不是任何他人所創立的，人間佛教的根源是佛陀，它是『佛說的』。⁷⁶」即依人間佛教回歸佛陀本懷之精神，須符合佛所說之法義，即所謂「佛說的」之要件始能納於人間佛教中；惟因人間佛教重視「人間性」，故亦須具備「人要的」之要件，即所謂「契理契機」、「對人類的利益、福祉有所增進」。因此將兩者合述，則成為「契理契機的佛法」，而能「對人類的利益、福祉有所增進」，便是人間佛教對於「佛說的」、「人要的」定義之理解。再基於人間佛教理念講求「淨化的」及「善美的」概念，可謂菩薩道思想之本質，其展現於「饒益眾生」、「對社會國家有所貢獻」，終以建設人間淨土為導向。

因此，大師對人間佛教之定義及其要件中所強調者，總括以「人本」為精神，融攝「佛陀是人」、「人間佛教以人間為依歸」之義涵，並以菩薩之利他思想與行持，將「人間」作為修行道場，「菩薩道」為修行方向，「人能成佛」為生命平等圓滿之境界，「現證法喜安樂」和「建設人間淨土」則為目標。故人間佛教理念中不僅重視對於佛陀及其教法之信仰，也特別將「人」居於主位，將「現生」及「淨土」視為重要的時空概念。

⁷⁵ 星雲，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第 35 期，2006.9，頁 11-12。

⁷⁶ 程恭讓，〈試論星雲大師人間佛教思想的特徵〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》，頁 76。

第三章 佛、時間、信仰

依前所述，人間佛教以「人」為本，以出世思想行入世事業，在信仰與生命關懷的實踐面上，從菩薩道的修持方向開展出對生命平等與圓滿的追求，依此建設人間淨土。既是如此，大師所倡導之人間佛教與佛館之建設或不無關聯，甚或是其理念之發展項目。然而人間佛教理念如何在此中被實踐？本章將先了解佛館啟建之因緣與其建築排列所蘊藏之意涵，從中發掘出館內佛教建築之歷史象徵及其所表現之信仰符碼，藉以理解當中所實踐的人間佛教理念。

第一節 佛陀紀念館的設計

一、佛陀紀念館啟建因緣

佛陀紀念館的啟建，源於一九九八年二月的印度菩提伽耶國際三壇大戒。大師當時欲將比丘尼戒法回傳印度，西藏貢噶多傑仁波切見此，表示願將其教派珍藏已久的佛牙舍利贈送給大師，他認為大師有足夠的能力妥善保存佛牙舍利⁷⁷。據大師言，此佛牙舍利之來由，依經典記載應是佛涅槃後留存於人間的三顆佛牙舍利之一：其中一顆在斯里蘭卡，一顆在中國大陸，第三顆原本存於印度，然十三世紀時遭逢回教徒大舉入侵，因而被人秘密自那爛陀寺帶往西藏，供奉在薩迦遮楚秋囊極拉齋寺；一九六八年，該寺遭受文化大革命的法難以致被毀，佛牙舍利被貢噶多傑仁波切拾獲帶走，其後經由薩迦廷勤法王、頂果欽哲法王、覺吉體欽仁波切等高僧連署認證，密藏於身三十年，直至佛光山於印度傳授三壇大戒，藉機將舍利贈與大師，佛館因此番緣分啟建⁷⁸。佛館的信仰核心為佛牙舍利，佛館要紀念者，顯為弘傳佛陀法要以及佛教信仰內涵而來。

⁷⁷ 星雲大師，〈舉重若輕〉，《往事百語（一）：心甘情願》（高雄：佛光出版社，1999），頁 254-255。

⁷⁸ 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈佛陀紀念館建立因緣〉，《百年佛緣 9—道場篇 1》（高雄：佛光出版社，2013），頁 117-118。

佛館之館區主要由佛教建築群組成，於中軸線上之重點核心建築由山門外向館內延伸，始於問道堂、山門和禮敬大廳、八塔、本館及佛光大佛（圖 1）。綜觀佛館的佛教建築種類多元，在巴特的第一層明示義上，佛館主要表現的建築概念，以佛柱、佛寺、佛塔，及佛像四種形制共構成建築群規模，佛柱如問道堂，佛寺如山門與禮敬大廳，佛塔則如八塔以及本館，佛像者乃佛光大佛；在時空分類上包含中國式及印度式兩種類型，中國式如山門和禮敬大廳、八塔、佛像，印度式則有問道堂與本館。



圖 1 佛館全景導覽圖
 資料來源：佛陀紀念館官網
http://www.fgsbmc.org.tw/info_attractions.html

二、佛館建築排列的義涵

(一) 佛教重要時地的代表

如前所述，佛館主要建築呈顯中國式及印度式兩種地理概念，前者有山門和禮敬大廳、八塔，以及佛像此三項，且唐代建築又占其中兩項，後者則有問道堂與本館兩項，表示在佛館建築當中不僅重視中國及印度此二區域，同時在中國佛教建築上反映出對唐代佛教的注重。

中國及印度為佛教兩大重要地區。約於公元前六至五世紀，佛教創始人釋

迦牟尼佛在成佛之前稱為悉達多·喬達摩，其於古印度迦毗羅衛城（約在今印度尼泊爾邊境地區）出生，離宮苦行六年後，於伽耶（今菩提伽耶）之畢鉢羅樹（後稱菩提樹）下證悟緣起法而覺道成佛，人稱「佛陀」，即「覺悟者」。佛陀成道後，先至婆羅奈城郊之鹿野苑度化曾隨他一起出家的阿若憍陳如等五位侍從，號「五比丘」，亦為首批僧侶組織，其後逐漸擴大僧團。他常於摩揭陀國的王舍城及拘薩羅國的舍衛城往來，因王舍城有迦蘭陀長者及頻毗沙羅王捐獻竹林精舍，而舍衛城南則有富商給孤獨長者布施祇園精舍，故常得王室及商賈支持其傳教活動。佛陀八十歲時入滅，遽聞是於拘尸那迦城（印度北方邦境內）附近的希拉尼耶伐底河邊的娑羅林中涅槃⁷⁹。可知，佛教起源於印度、發展於印度，印度是佛教最重要的區域。

而在中國，唐初來華的印僧那提遊方見聞廣博，其比較諸國後言「脂那東國，盛轉大乘，瞻洲（又譯閻浮提，泛指當時已知世界之所有地區）稱最」；唐中期之不空三藏作釋迦如來懸記，亦云「一乘典誥，興在中華」。二者指佛教中心已轉移至中國，中國佛教之興盛居世界之首，且提出中國佛教之特點是統一於「大乘」或「一乘」，與印度大小乘各派分立並存、斯里蘭卡重在小乘之情形不同。隋唐佛教之所以繁榮，以國家統一及富強為社會背景。隋朝之統一為時短暫，唐朝發展則出現「貞觀之治」及「開元盛世」，到達中國封建社會之頂峰，國威遠播，與鄰國交往關係密切，豐富中國文化，舉凡曆法、醫術、藥學、種植、音樂、舞蹈、雕塑、建築等都含有明顯外來成果⁸⁰。

佛教宗派於隋唐亦為蓬勃時期，創立於隋代的有天台宗、三論宗、三階教，而立於隋代佛教宗派形成的基礎上，佛教文化作為唐代意識形態重要之組成部分，使唐代成為佛教於中國發展之高峰期，開拓出屬於中國本土之宗派—華嚴宗、法相宗、禪宗、律宗、淨土宗、密宗和藏傳佛教，且各自擁有高度發展之寺院經濟為支柱，創造自家門風之理論體系，代表當時哲學思維的最高水平，影響大批士人，並且左右時代思潮⁸¹，從而使得佛教之宗派及教義趨向完備。

佛教宗派興起之原因，除社會背景之穩固興盛外，與君王之接納及護持大

⁷⁹ 杜繼文、任繼愈主編，〈佛教的起源與早期的發展〉，《佛教史》（台北：曉園出版社，1995），頁 9-12。

⁸⁰ 杜繼文、任繼愈主編，〈佛教中心的轉移〉，《佛教史》，頁 252-253。

⁸¹ 杜繼文、任繼愈主編，〈佛教中心的轉移（續）〉，《佛教史》，頁 262、280-281。

有關聯。唐朝君主多奉佛教，如唐太宗臨弘福寺為太穆皇后制願文追福，自稱菩薩戒弟子，並供奉玄奘譯經講經，為法相宗創造政治及經濟條件，且太宗晚年確實轉向佛教信仰，時國中有寺 3716 所，度僧尼 18500 餘人，創初唐以來最大度僧活動；太宗後，高宗、中宗、睿宗均倡導佛教，尤其武則天以佛教為稱帝之根據，敕兩京及諸州各地啟建大雲寺、頒《大雲經》，接待十方譯僧，特著重扶植華嚴宗，其崇佛之故，甚至出現道教徒棄道為僧之現象，使唐代佛教之發展達於極盛；唐玄宗時，親為《金剛經》作注並頒行天下，且皈依密宗受灌頂禮，為密宗之確立及發展奠定基礎；其後，憲宗、穆宗、敬宗、文宗亦均提倡佛教，僧尼人數及寺院經濟持續上升和發展，佛教受君王支持而興盛⁸²。

因此，佛館主要建築風格呈現印度及中國建式兩種，且於中國建式中，又以占三分之二比例之唐代風格為多，反映佛教在印度及中國唐代歷史上之重要性，與佛教尉為當時之盛行程度有著很大的關聯。

（二）見性及弘法度眾的表現

佛館建築群風格自山門外朝向館內發展產生變化，其順序為「印度佛柱—明清宮殿—唐塔—印度窣堵坡塔—唐代佛像」之組合型態，先見佛柱，再從中段三區之建築群清楚呈現由「中國」往「印度」方向的空間流動意象，其後是佛像之設置。

佛館的建設既是要紀念佛陀，闡揚佛陀之精神理念，故在信仰與生命關懷的實踐面上，佛館建築排列所形成之符號義，在巴特的符號學理論第二層意義—象徵當中，藉由佛教建築形式的變遷及旅客的移動過程，將山門外交通繁忙的現代世界比喻為五欲六塵的「喧囂世間」，佛柱則以其高瘦之柱體作為「佛教住世」的昭示及提醒，後三區呈現佛教自中國回溯起源地印度之信仰「尋根」意境，內隱喻「朝聖」概念，最後以所瞻仰之佛光大佛表達出「見佛」之目標。滿義法師主張星雲大師提倡的人間佛教是「以『人間』為道場，幫助眾生透過『菩薩道』的實踐，把佛性開發出來，期能從『人道』漸次圓滿『佛道』，這才是生命的究竟圓滿⁸³」，歸納佛館建築自佛柱至大佛的動線呈現出「由俗到聖」

⁸² 杜繼文、任繼愈主編，〈佛教中心的轉移（續）〉，《佛教史》，頁 283-289。

⁸³ 釋滿義，〈佛性平等〉，《星雲學說與實踐》，頁 92。

之空間流動意象，「見佛」之設計概念將「人能成佛」理念納入大佛之建築外觀中。星雲大師說：

每一個人來了，都能感覺到佛陀就是自己，即使是信仰天主、基督、媽祖，也能感覺自己有著天主、基督、媽祖的崇高本質。我想要創造這樣的情境，讓人人藉著對佛的崇敬禮拜，而提升自我、開發自我，以覺性的啟發來面對每一天的生活⁸⁴。

從佛像上投射自我之反省意識解讀，直下承擔「我是佛」，是自「人間」修行開發「本自具有佛性」以圓滿生命之理念。

另一方面，人間佛教理念重在闡揚實踐菩薩道精神，以弘法利生、自利利他為志業；而大乘菩薩思想之重心為「不捨世間」，抱持積極入世之態度以使佛法貼近人間生活利益大眾。故從佛像到館外交通的另一移動方向解讀，佛館建築排列讓「時空」要素之變遷在建築中不僅成為開發自性的路徑，亦成為大乘菩薩思想之展現方式，於符號表述順序中，自「見性成佛」後，將唐代佛光大佛再喻為人間佛教信仰，從旅人的回程路線重新審視建築流動意象，其符號之組合暗示漢傳大乘佛教信仰之攜引與流布，呈現出歷史軸線上相互承續並流入現代人間之意象。換言之，「佛教走入人間」為菩薩道「弘法度眾」進展之重要方向，如同趙文所言「人間佛教是以漢傳佛教的大乘行為本，上通原始佛學的教義，去理解佛陀的本懷⁸⁵」，自佛館建築反映星雲大師對菩薩道思想之詮釋特色，係承接自佛陀最初的法脈及其入世本懷之利他精神，主要從漢傳佛教之菩薩道思想以闡釋大乘行。總言之，旅人的到來，自建築排列之流動意象呈現由世俗到神聖之「見性成佛」之概念，旅人的離去，象徵人間佛教信仰之弘傳與流布，表露「弘法度眾」的菩薩道理念，兩者可被理解為是星雲大師人間佛教對於建設「人間淨土」之期待。

⁸⁴ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你仰望「佛光大佛」〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 73。

⁸⁵ 趙文，〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，頁 611。

第二節 佛館建築的歷史象徵

佛教建築是呈顯理念很好的載體，透過外型的演變得以探知每個時代、地區對於佛教的認識及其產生的特色。

以下針對佛柱、佛塔、佛寺及佛像之建築類型，從中解讀佛館建築之歷史風格與其象徵意義，並探討星雲大師人間佛教理念與佛教建築形式間之關聯。

一、佛柱

(一) 佛教盛行時代指標

問道堂之位置設於山門外，路口的交會點，其外觀係自圓形寬闊之基座上豎立佛教石柱造型，並與柱頂的鐘座結合（圖 2）。此問道堂石柱之柱形與佛教中阿育王石柱相似。

佛柱出現之時期興於印度孔雀王朝，由崇禮佛教信仰的國主阿育王敕建佛教法柱（圖 3），常設在與佛陀相關的遺址以為紀念⁸⁶，例如其在佛陀誕生地藍毗尼園留下石柱銘刻，且由於當時廣弘佛教，據聞其將佛骨分作八萬四千份而起八萬四千塔，雖為誇飾之形容，然表明建塔之風已經盛行⁸⁷，故佛柱及佛塔之建設位置可能位於同一區或不遠處，且均有紀念及弘法之效用。



圖 2 問道堂石柱

資料來源：阿盛網站旅遊札記
<http://sheng.phy.nknu.edu.tw/fotuo/wjs2712092504-1.htm>



圖 3 阿育王石柱

資料來源：Quora
<https://www.quora.com/Who-was-the-most-wise-king-in-Indian-history-and-why#!n=12>

⁸⁶ 相關阿育王建立石柱之事蹟可參玄奘大師所編《大唐西域記》卷 4 與 6 至 9，CEBTA, T51, no. 2087；以及周詳光譯〈阿育王及其石訓〉，收於藍吉富《現代佛學大系 23》（台北：彌勒出版社，1983），頁 41。

⁸⁷ 杜繼文、任繼愈主編，〈佛教的起源與早期的發展〉，《佛教史》，頁 47。

佛塔選址地點依《大般涅槃經後分》載：「佛告阿難：『我般涅槃，汝等大眾當依轉輪聖王荼毘方法……荼毘已訖，收取舍利，於都城內四衢道中起七寶塔，塔開四門，安置舍利，一切世間所共瞻仰……能令眾生得大功德。』⁸⁸」可知佛陀所囑咐之寶塔建設位置，是位在「都城內四衢道中」，即所謂「路口處」，並供奉佛舍利提供信眾禮拜瞻仰之功能。佛柱與佛塔相較下，其造型雖異，在佛教中卻均具紀念性，亦因路口交會處常屬交通重要之分流點，此於建設地點上具有指示性作用之存在，讓佛柱猶如佛塔一樣成為佛教歷史中重要之發展指標建築。

佛館既是為紀念佛陀、弘傳佛陀的法要及信仰而建，其豎起石柱造型之目的具有「昭示」之意味，除藉由醒目之瘦高外型創造地標性之價值，從弘法之目的言，阿育王隨其所到之處豎立石柱以作為「佛法長在」之喻意，佛館問道堂石柱之設置亦具有相同之意味；且佛柱代表佛教發展之指標性建築，問道堂石柱依此造型表現出佛教「矗立」人間之形象，象徵佛教之盛行不衰；且自度眾目的來看，選擇將交通要道作為設立點，而自其分流、流通之功能言之，有將佛法分流、弘傳之用意，代表人間佛教傾向於入世度眾之大乘菩薩道理念。

（二）佛教應時度眾象徵

問道堂石柱與阿育王石柱最大的不同，是將柱頂之獅像換成鐘座，並賦予實際報時之效用。

針對「獅子」的意涵，陳懷宇研究指出佛教文獻傳統將獅子寫入佛陀的世系，象徵王權及其王室之出生、力量與尊嚴，或以獅子禪定三昧表示佛陀的禪定修行，獅吼代表說法，各種獅子稱號則是佛陀常見的美稱⁸⁹；「鐘」在佛教之意涵，所謂「晨鐘暮鼓」，「鐘」掌握佛寺中一日生活行事，為報時之鐘，早晚擊鐘之舉，如佛教偈頌之〈叩鐘偈〉：「願此鐘聲超法界，鐵圍幽闇悉皆聞；聞塵清淨證圓通，一切眾生成正覺。」及〈聞鐘偈〉：「聞鐘聲，煩惱輕，智慧長，菩提生。離地獄，出火坑，願成佛，度眾生。」兩者均闡述藉由鐘聲之廣傳以利地獄餓鬼出離痛苦，將佛法弘揚於音聲當中，故「鐘」是「度眾」的法器。

⁸⁸ 《大般涅槃經後分》卷上〈遺教品第一〉，CEBTA, T12, no. 377, p.902。

⁸⁹ 陳懷宇，〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期，頁 75。

「獅」與「鐘」在佛教意涵中大為不同，兩者之相似處在於「獅吼」與「鐘聲」均以「音聲」為表現手法。佛柱柱頂之原始造型為獅像，問道堂石柱柱頂改以鐘座的設立替代阿育王柱之石獅，或許是將傳統「獅吼」之音聲轉化為現代「鐘聲」的度眾方式，透過聲響的傳播，強化其設在交通衢道上「度眾」的精神意涵，以鐘聲作為菩薩道入世弘法的實踐方式；另外，此種轉換傳達了佛教弘傳方式在適應時代上的歷史演變，反映出人間佛教契理契機之特色。

二、佛寺

依佛館的整體建築布局言，館內的山門及禮敬大廳此區隸屬於寺院建築的基本類型。

中國佛寺之建築最早可溯及東漢明帝所創之白馬寺，其規制情形於史獻未具體備載，及至漢末笮融所起之浮屠寺始知塔置於中央，並且「堂閣周回，可容三千許人」，其圍繞塔之院落廊廡開闊可納千人，時佛寺建築以「塔院」為主，屬以塔為中心之佛寺布局；另一因魏晉時期「捨宅為寺」或「捨官為寺」風氣盛行，形成不建塔之現象，如北魏洛陽建中寺本屬官司空劉騰之宅第，因平面布局已完成，故以「前廳為佛殿，後堂為講堂」而不再建塔，僅依佛寺規制重新布置，此類為中心不建塔之宅院型佛寺，規模多為小寺⁹⁰。

隋唐期間之佛寺目前多毀滅殆盡，尚存者之布局業已更動，已不能反映唐代寺院之完整風貌，幸因敦煌石窟保存大量唐代大型經變圖，畫有許多完整之建築群，具有珍貴的參考價值。在畫中的佛寺規模具中軸規整的院落形式，即由迴廊圍成庭院，前廊正中設中三門，迴廊四隅立角樓，而在縱軸線上之前後建一至三座殿堂，前殿之前的庭院左右可置配殿。據宋刻唐道宣《戒壇圖經》中之佛寺內可達五十餘院落，各單座建築及院落間存有明確的主從關係，單層建築亦與樓閣交錯，建築之相對位置取距有其嚴格之有機性，使全局渾然一體，可見規模之宏大，反映中國建築群體美之特色。然唐代佛寺之規模雖恢弘，風格卻純樸從容，是建築盛期之特色⁹¹。

⁹⁰ 蕭默，〈佛寺〉，《中國建築史》（台北：文津出版社，1994），頁 91-93。

⁹¹ 蕭默，〈佛寺〉，《中國建築史》，頁 123-125。

五代及宋遼金之佛寺布局仍有以塔為中心和以佛殿為中心兩種，前者於北朝前甚多，隋唐後漸少而以後者為主，然均與宮殿及衙署宅第造式多有共通處⁹²，及至元代仍沿用宋金的建築方式，廊院佈局之官式作法直到明清仍未少衰⁹³。

明清時期新建之大型寺院不多，主對唐宋以來之舊有佛寺進行修復重建工作，故現存之古剎及相關建築大多為明清之作。此期佛寺有二種：一種多位於城市，基地平坦而沿襲中軸嚴謹對稱之宮院布局，座北朝南以適應氣候，單體建築採官式建築作法居多，即宮殿式之造型，特以北方寺院為著，然明代前之宮殿式建築已不多見，僅明清時期留存兩座完整之宮殿，為明清北京紫禁城和清初瀋陽故宮，故現稱之宮殿式建築多以明清時期為代表；二者切合山林地景之布置，方向不定，以當地住宅之建築手法為要而不受官制約束，風格多元且具創造性，以南方山林為顯著⁹⁴。佛教建築，自印度窣堵坡之形制逐漸轉為中國佛寺建築之規模及布局，不僅代表佛教之弘傳與地區之移轉，亦象徵佛教之漢化，表現出漢傳佛教之特色。

（一）得度因緣的權巧

佛館整體建築採中軸對稱之布局，前有宮殿式建築，後有窣堵坡塔，中為兩列於旁之塔林，並以廊迴圍繞館區主體建築，雖非塔院或宅院型佛寺，卻有近似規整矩形之宮院式概念，建築之相對位置取距分明，依地形坡度產生高低差層次，總體觀察反映出中國傳統建築群錯落有緻之特色。而其山門及禮敬大廳區域之造型，山門簷角微翹作單簷廡殿頂（圖 4）⁹⁵；禮敬大廳為三層樓面之單體建築，入口造三拱門，前庭設附有欄杆之台階，並以圓形列柱支撐其頂，下有柱礎，柱上橫樑繪雲紋彩畫，屋頂形式則造黃瓦廡殿頂與盃頂⁹⁶兩種，簷下以兩朵斗拱為飾（圖 5）。此類單體建築各種物件造式均屬中國寺院建築承襲

⁹² 蕭默，〈總平面佈局〉，《中國建築史》，頁 163。

⁹³ 蕭默，〈寺廟祠觀〉，《中國建築史》，頁 215-216。

⁹⁴ 蕭默，〈明清建築〉，《中國建築史》，頁 227、258。

⁹⁵ 廡殿頂為由一條正脊連接四條垂脊而成略有弧度之四面斜坡的屋頂，也因此稱作四阿頂，多用於宮殿、寺廟與宮觀。參喬勻、劉敘杰、傅熹年、郭黛姮、潘谷西、孫大章、夏南悉（Nancy S. Steinhardt），〈中國古代建築部份名詞〉，《中國古代建築》（台北：木馬文化出版，2003），頁 300。

⁹⁶ 盃頂特色為上方四條正脊圍成四方之平頂，下接廡殿頂之四面斜坡，其建築規格較高，適用於廟宇及殿堂。參喬勻、劉敘杰等，〈中國古代建築部份名詞〉，《中國古代建築》，頁 300。

宮廷、官署、民宅等傳統建築之基本形制，是為現今多存有之明清北方宮殿式建築常見之作法，呈現出佛教入中國後漢化，形成漢傳佛教信仰之特色。



圖 4 佛館山門

資料來源：阿盛網站旅遊札記
<http://sheng.phy.nknu.edu.tw/fotuo/wjs2712092501.htm>



圖 5 佛館禮敬大廳

資料來源：佛陀紀念館官網
http://www.fgsbmc.org.tw/info_attractions.html#front_hall

禮敬大廳雖為進入館內的第一棟主體建築，在明清宮殿式的佛教建築外觀下，其功能除提供諮詢外，尚有統一星巴克、滴水坊、香雲文創、漢來蔬食館、二樓百元自助餐，和其他進駐之廠商（手信坊、關北紅豆餅、大象山食品、乾唐軒 ACERA；亦曾駐有 **chochoco** 巧克力專賣、統一超商、水巷茶弄飲料專賣）等，以及寄放行李、租借輪椅、嬰兒車、育嬰室等設施，可知大廳以餐飲和紀念品消費、方便性設施為主要服務，其功能近似一般休憩站。然而對於一座佛教的紀念館，且是入館的第一主站，其內部並非設成展覽館，卻先以消費行為及其他服務為主要功能，看似與佛教弘法目的無關，反令人生起對佛教商業化的聯想傾向，就傳統佛教及其建築印象言，出現場景的違和感。

針對佛教的弘傳，佛陀曾於般涅槃前言明：「應可度者，若天上人間，皆悉已度。其未度者，皆亦已作得度因緣。⁹⁷」所謂「得度」，依佛陀說法之目的，在於讓眾生發覺本有之佛性，去除妄想分別進而證得「覺悟」之境，脫離生死輪迴。故此得度之解脫道達成，尚須藉由接觸佛教及其教法之因緣條件始能推動。而所謂「得度因緣」，於佛陀成道說法三百餘會中留下無數身教與言教，佛入滅後，弟子為確立教法、防止異端，將之結集成冊作為今日「三藏十二部經典」。是在此「因緣」當中，不僅是教主本身，亦涵括其言行紀錄、正法傳播，以及協助之弘法者，直至今日，再經後世詮解運用，將層面擴展至文教、慈善、修行等方向，使一切與佛法相關者皆成為佛陀所留下之「因緣」。

⁹⁷ 《佛垂般涅槃略說教誡經》，CBETA, T12, no. 389, p. 1112。

禮敬大廳之作用並非展覽或紀念，卻將主要功能用於提供餐飲及紀念品消費，借用輪椅、嬰兒車、哺乳室等服務設施，趨向以滿足旅客基本生理需求為先。回溯大師規劃佛館的初步構想，他「想到大家來佛陀紀念館巡禮，需要一個可以喝茶、吃飯、休息、集合的地方，所以又建了『禮敬大廳』⁹⁸」，表示館內原未有建置禮敬大廳之計畫，然而考慮館區整體建築之分布及諸多民生需求後始生設立之決議，並且將之定位於類似休憩站的服務場所，供給旅客作為餐飲與聚會的地點。他說：「今後的時代、社會，必定是一個服務的時代與社會，當民眾進到禮敬大廳，享受各種接待服務的同時，透過整面大玻璃望去，大佛、寶塔映入眼簾，立刻給人一種心靈的震撼。⁹⁹」「接待服務」是禮敬大廳的主要功能，然而該項功能之設立以整個佛館內涵而言卻並非最終目的，由於玻璃門之作用，致使廳內之服務轉向為外部佛教建築之神聖空間，自「接受服務」朝向「接觸佛教」的階段，使得禮敬大廳成為一種「過渡」歷程，成為得度因緣之前設，亦形成佛教接引的權巧方式。

星雲大師認為現代菩薩應具有四種性格，而其中之一即為善巧度眾之「方便性格」。他說「學菩薩行，應遍學一切世間、出世間法，於度眾時有善巧方便的性格」，如歷代高僧大德之民初四大高僧：虛雲長老以甚深禪定令人生信；印光大師以信函度眾印經弘化；弘一大師以書寫經偈流佈法音；太虛大師以整理僧伽復興佛教¹⁰⁰。是以知，佛教自印度東傳中國而逐漸形成漢傳佛教之過程，即為佛教應機度眾之轉變；同樣的，禮敬大廳作為一漢傳佛教信仰之建築象徵，將裡外空間之功能轉換形成得度因緣之前設、善巧方便之接引，反映出人間佛教菩薩道「契理契機」「權巧度眾」之特性。

⁹⁸ 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈佛陀紀念館建立因緣〉，《百年佛緣 9—道場篇 1》，頁 130-131。

⁹⁹ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你踏進「禮敬大廳」〉，《人間佛國—佛光山佛陀紀念館記事》（台北：天下遠見出版，2011），頁 211。

¹⁰⁰ 佛光星雲，〈現代菩薩的性格〉，《佛光教科書》第 3 冊，頁 152-153。

（二）化欲趨善的方便

禮敬大廳不在傳統佛教建築之內部陳設殿堂功能，卻成為物欲之消費場所，使佛教建築之外觀形變為象徵「欲望」之容器。然而，佛教對於「欲望」的觀點，在《佛說八大人覺經》中有云「多欲為苦，生死疲勞，從貪欲起¹⁰¹」，《法華經》則云「諸苦所因，貪欲為本¹⁰²」，《雜阿含經》亦道：「染著貪欲映障心故，或自害，或復害他，或復俱害，現法得罪、後世得罪、現法後世二俱得罪，彼心常懷憂、苦受覺。¹⁰³」甚至在《所欲致患經》中闡述五欲所造成的憂患苦痛，勸誡離欲、修習四禪¹⁰⁴，此均如《佛藏經》中所說「欲者即是無明¹⁰⁵」，都顯示「欲望」是造業受苦之因，應當遠離，是為「離欲」之見解。

然據《維摩詰所說經》云「先以欲鉤牽，後令入佛道¹⁰⁶」，卻又明示佛教對於欲望並非盡然站在絕對對立之立場，反利用「欲望」直作為一種學佛的前行方便；如《大智度論》中之〈淨佛國土品〉講述菩薩願為眾生求得五欲，是因眾生由貧窮致使十不善業產生，反觀菩薩國土之眾生豐樂無所乏少故無眾惡，因而心地柔軟，聞法易可得道，對五欲亦不復貪著，倘若要求修行者離五欲修苦行，則可能反增瞋恚，而因此反覆憶念五欲致生煩惱。故佛言捨苦樂，用智慧，處中道，對五欲施捨無妨¹⁰⁷；依《阿毘達磨俱舍論》：「世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪；妙境如本住世間，智者於中已除欲。¹⁰⁸」意味在世間上存在之五妙欲境相並無善惡差別，真正造成貪著的根本原因是在分別貪染的心念上，然智者已在欲相上除去妄心之貪著，不為其相所縛；又如《增壹阿含經》云：「欲我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有。¹⁰⁹」亦表示在心念上不思不想分別「欲相」，便無復生起「欲心」。之所以維摩詰居士能夠「在欲示

¹⁰¹ 《佛說八大人覺經》，CBETA, T17, no. 779, p 715。

¹⁰² 《妙法蓮華經》卷2〈譬喻品第三〉，CBETA, T09, no. 262, p 13。

¹⁰³ 《雜阿含經》卷35，CBETA, T02, no. 99, p 251。

¹⁰⁴ 《所欲致患經》，CBETA, T17, no. 737。

¹⁰⁵ 《佛藏經》卷2〈往古品第七〉，CBETA, T15, no. 653, p 796。

¹⁰⁶ 《維摩詰所說經》卷2〈佛道品第八〉，CBETA, T14, no. 475, p 549。

¹⁰⁷ 《大智度論》卷93〈淨佛國土品第八十二之餘〉，CBETA, T25, no. 1509, p 711。

¹⁰⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷8〈分別世品第三之一〉，CBETA, T29, no. 1558, p 41。

¹⁰⁹ 《增壹阿含經》卷49〈非常品第五十一〉，CBETA, T02, no. 125, p 815。

饒有，現捨而行禪¹¹⁰」，即是向眾生示現種種妙境之欲相以為化導，將自無明生起的貪欲轉化為善法欲，維摩詰居士本身卻是捨離五欲而行其禪法之智者。

故歸納而言，佛教對於「欲望」的觀點，有針對「離欲」之說法，亦有針對「欲念」之善惡輕重有無而非駐留在食衣住行的「欲相」上，關於利用欲望以達「化欲」的見解。《維摩詰所說經》中所說「先以欲鉤牽」的「欲」，即是維摩詰居士利用化現的「欲相」，牽動起眾生之「欲望」，進而將其導入佛道上；亦如同玄奘大師為接引宿植佛緣的窺基，利用三車之欲望度化，因而造就中國「百部論師」¹¹¹，此皆同理。故「欲望」對一般人言是生活需求，但對大乘菩薩言卻能依其智慧轉為度眾之方便，由「化欲」趣入「離欲」之方式作為眾生由生死輪迴轉向解脫得度的「因緣」。

李萬進對於大師的人間佛教運用「化欲」之方式認為：

欲望不見得完全都是壞的，也有好的一面，所以星雲大師注意到這一點，並本著佛法對於世間法的含攝與圓融的態度，來說明世人應該怎樣去運用好欲望，這種對於善用欲望的宣導與肯定，正是人間佛教不同於傳統佛教的方面。因為在傳統佛教特別是明清以降的中國佛教，一再否定欲望，這種對於欲望的否定，則使得佛教逐漸偏離世間法與出世間法相融合的道路，注重於出世間法，這在近代社會的發展中，自然會引起人們的一些詬病與誤解，所以人間佛教由此入手來消除世人的詬病與誤解，但是人間佛教為什麼又沒有違背佛陀創教之本懷，偏離佛教之根本精神，這就是人間佛教所具有的超越性決定，星雲大師所闡述的人間佛教對於世間法的超越，顯示出了人間佛教的超越性，在某種程度上是與世間法密切相關的¹¹²。

因此自大乘佛教「化欲」之角度言，從佛教建築外觀分析，禮敬大廳自傳統明清宮殿式的建築上涵容內部消費及各種現代生活服務功能，以善用欲望之

¹¹⁰ 《維摩詰所說經》卷2〈如來種品第八〉，CBETA, T14, no. 475, p 529。

¹¹¹ 佛光星雲，〈佛教的師弟之道〉，《佛光教科書》第6冊（高雄：佛光文化，1999），頁95。

¹¹² 李萬進，〈試論人間佛教的超越性—以星雲大師的思想為例〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》，頁521。

方式突顯出大師在人間佛教中消融世人對佛教偏離出世間法之迷思，並如同《大智度論》言，使眾生無有匱乏而形成心地柔軟、易聞法得道的狀態，藉此創造旅客遊覽意願之機率提升，及對於佛教傳達內容接受度的增高，提高被教化的可能性；又近似於《維摩詰所說經》中「先以欲鉤牽，後令人佛道」之語，藉由玻璃落地窗將大廳內外空間劃分成兩種意象：廳內之欲樂呈現「先以欲鉤牽」之作法，「後令人佛道」則顯示於廳外法樂上。

回歸佛陀涅槃前之宣言，對於解脫之可能，需藉由接觸佛教及其教法之因緣條件始能逐漸達成，而此得度因緣條件之具足尚有更前設的醞釀期，亦即在從大乘佛教之「化欲」方便下，在與佛教看似態度兩極之物欲方面作為誘因，進而間接增加大眾接觸佛教、聽聞佛法的機會，亦即「創造『得度因緣』的因緣」，從而在禮敬大廳之功能中也能發現帶有「方便教化」之弘法傾向。此說明星雲大師人間佛教理念中，透由大乘菩薩道之方便善巧促成得度因緣條件的具足，故可見佛教建築傳統外觀及其現代陳設內容之反差，其化欲趨善之作法，反映出人間佛教自漢傳佛教信仰表述其菩薩道「契理契機」「權巧度眾」之特性，對於世間法上具有超越性之存在價值。

三、佛塔

佛館另一種主要建築種類為佛塔，其中八塔及本館均屬之，而八塔為中國樓閣式之佛塔建築，本館則偏向於印度窣堵坡造型。

塔的梵語為 *stūpa*，音譯作窣堵婆、窣堵婆、窣都婆、窣堵坡等，略譯作塔婆、偷婆、兜婆、佛圖、浮圖、浮屠、佛塔；意譯作高顯處、功德聚、方墳、圓塚、大塚、塚、墳陵、塔廟、廟、歸宗、大聚、聚相、靈廟，為「頂」、「堆土」之義¹¹³，可知起塔是一種殯葬方式。佛陀曾為欲紀念舍利弗尊者的給孤獨長者明示窣堵坡建築形制，其中不僅融入佛教思想，亦成為佛教建築之專有名詞。據《根本說一切有部毘奈耶雜事》經云：

我今欲於顯敞之處以尊者骨起窣堵波。得使眾人隨情供養。佛言長者隨

¹¹³ 慈怡，《佛光大辭典》，頁 5421。

意當作。長者便念。云何而作。佛言應可用磚兩重作基。次安塔身上安覆鉢。隨意高下上置平頭。高一二尺方二三尺。準量大小中豎輪竿。次著相輪。其相輪重數。或一二三四乃至十三。次安寶瓶。長者自念。唯舍利子得作如此窣堵波耶。為餘亦得。即往白佛。佛告長者若為如來造窣堵波者。應可如前具足而作。若為獨覺勿安寶瓶。若阿羅漢相輪四重。不還至三。一來應二。預流應一。凡夫善人但可平頭無有輪蓋。如世尊說如是應作¹¹⁴。

可知，佛陀詳細解說窣堵坡形制，以圓形「基台」置一「覆鉢」而成圓堆，上有方形祭壇稱「平頭」，再上是由一根「輪竿」將「相輪」、「寶瓶」組成傘型之剎，且分層級以制塔型，藉外觀能辨塚之階位，此即當時印度佛塔¹¹⁵。佛涅槃後，八王分佛舍利於塔中，阿育王時期亦有將佛陀重要之經行處建塔，使窣堵坡不僅有墳墓之義，亦成為佛教重要之紀念性建築物¹¹⁶。

及至中國佛塔之形制，由匠師將外來形式融入民族傳統而成各種特色，尚有層疊窣堵坡式、密檐式、金剛寶座式等數種，如層疊窣堵坡式可見莫高窟五代第六十一窟之《五臺山圖》即畫有該種塔制，係由窣堵坡重重密疊構成；密檐式塔有樓閣高瘦之特徵，然內部中空不可登高，上檐層疊連成一柔合豐圓之拋物線外輪廓，與塔身相接，是與樓閣式塔並列為中國塔制兩大基本類型；金剛寶座式之原型來自印度菩提迦耶之正覺大塔，中央一大塔，四隅置一小塔，象徵佛之金剛座以紀念其成道事跡，早可見於漢代¹¹⁷。

（一）佛教信仰本源的回歸

本館狀似金剛寶座塔，然陳清香謂角錐狀之本館主塔係承襲印度窣堵坡式而來，係因其將四週以階梯之稜角割劃於窣堵坡之覆鉢體上，使之形成角錐，而在錐頂上才真正安置圓錐之覆鉢塔剎（圖 6）。又，將金剛寶座式之正覺大塔（圖 7）與本館相比，前者主塔外觀之角錐狀高峻陡峭，逐漸縮尖，牆面多浮

¹¹⁴ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》，CEBTA, T18, no. 1451, p.291。

¹¹⁵ 蕭默，〈塔〉，《中國建築史》，頁 93。

¹¹⁶ 同上註，史蹟可參玄奘大師所編《大唐西域記》卷 4、6 至 9，CEBTA, T51, no. 2087。

¹¹⁷ 蕭默，〈塔〉，《中國建築史》，頁 94-97。

雕裝飾，且在四隅所立之護塔與正塔外型相似，但為低矮；本館則是主塔寬闊，外牆簡樸，護塔瘦高，塔身規整排列小浮雕佛龕，兩者間並不相似，無如說本館之護塔與正覺大塔之形制較為雷同。因此陳清香稱本館係沿襲印度窣堵坡式加以衍化，其護塔則有正覺大塔之十三世紀印度佛塔風格。總言之，本館整體偏向印度佛塔型式，其主體建築為繼承佛陀原鄉之窣堵坡式¹¹⁸。



圖 6 佛館本館

資料來源：Xuite 日誌

<http://blog.xuite.net/tyzzshuhwu/blog/63525724>



圖 7 正覺大塔

資料來源：佛教導航

<http://www.fjdh.cn/ffzt/fjhy/jsy2012/12/171419198931.html>

本館風格採用印度窣堵坡式，顯為配合主要功能－供奉佛館核心價值之「佛牙舍利」而生此外型。然此塔形為印度窣堵坡之變體，並非佛陀制定之原貌，此設計或考量展覽功能需求進而改成多角形制，相較於原本之圓塚造型，藉由刻意塑造所強調之角邊及其樓面層次，以利室內展覽布置和設施擺放，並將塔內之上方空間設計成為本館中央二樓及三樓相連之「大覺堂」表演廳，有效發揮空間之利用價值。此作法類似路易斯·蘇利文提出之「形隨機能¹¹⁹」（Form Follows Function）理念，建築造型跟隨符合「人」需求之機能性用途應運而生，人間佛教之「人本」理念與此相似，並非以追求突兀或特出的藝術性設計為冀求，而以人所需求之方便實用美觀為主。

本館之重要功能既在供奉佛牙舍利，依《大般涅槃經》云：

¹¹⁸ 陳清香，〈佛光山佛陀紀念館的建築空間美學〉，《慧炬雜誌》第 571、572 期合刊，頁 20-25。

¹¹⁹ 美國建築師路易斯·蘇利文（Louis Henry Sullivan, 1856-1924）提出：「生命尋找也形成它的形式，完美地回應它的需求。看似永恆的是生命和形式絕對的合一而不可分離，那份實現感是多麼的充分。……一切有機與無機、形而下與形而上、人性與超乎人性的事物、一切關於頭腦、心智和心靈的真實彰顯都適用的普遍定律，就是生命透過表現而受人知曉，就是形式永遠跟隨機能（form ever follows function）。這是定律。」援引自 1896 年所著《高層辦公大樓的藝術考量》（The Tall Office Building Artistically Considered）論文。

阿難！若見如來舍利即是見佛、見佛即是見法、見法即是見僧、見僧即見涅槃。阿難！當知以是因緣，三寶常住，無有變易，能為眾生作歸依處。……供養舍利即是佛寶，見佛即見法身，見法即見賢聖，見賢聖故即見四諦，見四諦故即見涅槃，是故當知三寶常住，無有變易，能為世間作歸依故¹²⁰。

換言之，本館供奉之佛牙為如來舍利，以舍利代替佛之整體形象，是為佛寶，故謂見佛寶即是見佛；而見佛即是見法、見僧、見涅槃，因有佛陀出世，而有法之流布、僧團創立，及經典結集等諸多因緣始得形成。為此，佛陀遺留舍利除了是一菩薩行，是為後人預設之得度因緣其中之一，亦為佛法僧三寶常住世間的表示，代表佛教信仰及正法長存之象徵物，眾生歸依之所。

本館雖是佛制塔型的簡化與變形，卻可由其尚保留的基台、覆鉢及剎頂等部分基本形式窺見印度窣堵坡特色之一二。印度窣堵坡之建設強調其供奉佛舍利之功能，彰顯佛牙舍利在佛教歷史上之精神意涵及其起源之重要性，然雖無法直接呈顯舍利予大眾，建築內部之舍利象徵，亦即其代表佛教信仰之宗教情懷被轉移至建築外部的表現，使佛教建築如同「舍利代替佛陀」之用意一般，自外觀顯出「窣堵坡代替佛陀」之意涵。故云「見塔如見佛」，無論是自舍利抑或是佛教建築，均成為佛教信仰之象徵物，尤以印度為佛教之起源地，人間佛教強調回歸佛陀本懷，亦如陳清香指出本館整體偏向印度佛塔型式，其主體建築為繼承佛陀「原鄉」之窣堵坡式，從而於本館之印度窣堵坡外形設計中反映出「佛教信仰本源」之意向。

（二）佛教在中國的弘傳

印度佛教在由迦葉摩騰及竺法蘭東傳至中國洛陽時，東漢明帝先將二位僧人安於鴻臚寺，後另闢建白馬寺請其移居至此住所¹²¹，此後，「寺」已別於官署

¹²⁰ 《大般涅槃經後分》卷上〈遺教品第一〉，CBETA, T12, no. 377, pp 902-903。

¹²¹ 據《佛祖統紀》卷 35 載：「十年。蔡愔等於中天竺大月氏。遇迦葉摩騰竺法蘭。得佛倚像梵本經六十萬言（倚即立也）載以白馬。達雒陽（火德王故改洛為雒）騰蘭以沙門服謁見。館於鴻臚寺（胡廣釋曰。鴻聲也。臚傳也。所以傳聲贊導九賓。唐改為司賓寺）。十一年。敕雒陽城西雍門外立白馬寺。」CEBTA, T49, no. 2035, p.329。

而正式作為僧人居住處之名稱¹²²，中國開始有「寺」之建築。白馬寺初建時，依《魏書·釋老志》云：「自洛中構白馬寺，盛飾佛圖，畫跡甚妙，為四方式。凡宮塔制度，猶依天竺舊狀而重構之，從一級至三、五、七、九。世人相承，謂之『浮圖』，或雲『佛圖』。¹²³」其主體建築按印度佛教建築修建，結合中國重樓之造法，平面呈四方，塔層作單數可至九層，不僅代表中國最早的寺院建築，亦成為中國最早的佛塔建築。又《後漢書》之〈陶謙傳〉載，漢末之笮融「大起浮屠寺，上累金盤，下為重樓，又堂閣周回，可容三千許人，作黃金塗像，衣以錦彩¹²⁴」；另於《三國志·吳書》之〈劉繇傳〉亦同著其「大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下為重樓閣道¹²⁵」，佛塔之名時以「浮圖」、「浮屠」、「佛圖」稱呼。

可知東漢末年獻帝在位時，其佛塔上依印度窣堵坡式為縮影作九層金盤之塔剎樣式，其塔之剎座與覆鉢為窣堵坡的基台和圓堆，平頭成為塔剎竿之座或者直接取消此部分，竿和傘則變成塔之剎竿、相輪及華蓋，此外或有其他飾物，下層之重樓部分則指中國樓閣，使得印度之窣堵坡與中國特有之樓閣形式相結合，可登臨眺望，應與中國人愛好自然之心理，或與黃老倡言之「樓居」相關，形成塔的民族化，推論此期或許成為中國樓閣式塔之起源¹²⁶。在唐之前的隋塔均為木塔，已全數毀於祝融，現存者僅有石塔、磚塔作為代表，而因唐朝國力昌盛，並廣與外來文化相融，擴大塔的發展程度，故目前存有約百餘座之多，且集中於河南、山西、陝西、北京等地¹²⁷。唐塔平面於唐代多為方形，高三、五、七層不等，整體形象質樸剛健，塔身無複雜飾樣為其建築風格，至五代後出現八角形¹²⁸。

¹²² 蕭默，〈佛教建築〉，《中國建築史》，頁 91。

¹²³ 【北齊】魏收，〈釋老志〉，《魏書》卷 114。

¹²⁴ 【劉宋】范曄，〈陶謙傳〉，《後漢書》卷 73。

¹²⁵ 【西晉】陳壽，〈劉繇傳〉，《三國志·吳書》卷 4。

¹²⁶ 蕭默，〈塔〉，《中國建築史》，頁 95-96。

¹²⁷ 張馭寰，〈第四章 唐代佛塔〉，《中國佛塔史》（北京：科學出版社，2006），頁 37。

¹²⁸ 喬勻、劉敘杰等，〈隋、唐、五代建築〉，《中國古代建築》，頁 103。

佛館八塔之建築形制以寬闊之四角為基座平面，上置瘦高之七層樓面，外牆無飾，每層牆之四面均開設門窗，並加飾外簷，簷下四周附有廊及欄楯可登



圖 8 佛館八塔

資料來源：網路部落格

<http://shyaw2010.blogspot.tw/2011/11/>

臨塔外，顯為中國樓閣之形式，上作四角攢尖頂¹²⁹，收以金色寶珠為簡單刹樣，而非依印度窣堵坡式之縮影造九層金盤塔刹。佛館八塔整體建築風格無論塔身、屋頂、塔刹皆簡潔樸實，大致約屬唐代四角樓閣塔型之基本樣式（圖 8）。

樓閣式塔為中國佛塔基礎造型之一，前一節文獻中依白馬寺外觀推論其造型為印度窣堵坡及中國樓閣之結合形式，或為中國樓閣式塔之起源，表示此建築型式係因佛教自印度東傳中國，且為適應中國文化而產生，顯現佛教入華之相融情形，換言之，佛館中藉由中國樓閣式塔的出現，不僅代表佛教由印度傳入中國之歷史事蹟，此現象並也反映佛教本土化之趨勢；另一方面，樓閣式塔以其四角平面造型顯示出唐塔之基本型制，又館內於中國建式以唐代風格具較高之比例，唐塔的興建，反映佛教在唐代歷史上之重要性，亦表示佛教於當時之盛行程度，八塔建築外觀之總體，表徵出佛教由印入華之弘傳，及其於中國發展之概況。

¹²⁹ 攢尖頂之特色為無正脊，形作向上集中之尖端錐體，若是角式攢尖則有垂脊成四角、六角、八角狀，若無垂脊則成圓攢尖頂，安裝標誌性之金頂或其他飾物，常用於亭榭樓塔等建築。參喬勻、劉敘杰等，〈中國古代建築部份名詞〉，《中國古代建築》，頁 300。

四、佛像

佛館主體建築最後一類型屬佛像。佛造像最早之記載可見《增壹阿含經》，當時佛陀尚於印度弘化人間時，有二國王已然先造佛形象：

波斯匿王、優填王至阿難所，問阿難曰：「如來今日竟為所在？」阿難報曰：「大王！我亦不知如來所在。」是時，二王思睹如來，遂得苦患……群臣白王言：「我等欲作形像，亦可恭敬承事作禮。」時，王聞此語已，歡喜踊躍，不能自勝，告群臣曰：「善哉！卿等所說至妙。」……優填王即以牛頭栴檀作如來形像高五尺。是時，波斯匿王聞優填王作如來形像高五尺而供養。……斯須復作是念：「如來形體，黃如天金，今當以金作如來形像。」是時，波斯匿王純以紫磨金作如來像高五尺。爾時，閻浮里內始有此二如來形像¹³⁰。

故知約略於公元前六世紀之印度，為國王瞻禮供養佛聖容故而產生木刻與金鑄之佛像，然未知其樣式及作法；佛滅後之五百年間，人民認為佛相神聖不可侵犯，故嚴禁以人之形象表現，後世將佛入滅後至公元一世紀中葉以前，即印度孔雀王朝、巽加王朝至貴霜王朝中期之階段，稱作「無像時期」，以象徵符號之隱喻方式刻畫佛陀本生故事而不出現佛之形象，如「菩提樹」表悟道、「法輪」表說法、「足印」表住世弘化、「翠堵坡」表涅槃等¹³¹作法。

公元一至三世紀之貴霜王朝時期，佛像出現二風格：一為今巴基斯坦西北方及阿富汗東北邊境的犍陀羅風格，此原為印度西北邊境古地名，繼承印度與佛教文化傳統，公元前三三一年亞歷山大大帝入侵後便成為希臘殖民地，因而產生印度與希臘文化相混的新風貌，於貴霜王朝時期形成犍陀羅藝術，佛像高鼻深目、波浪髮紋，且出現肉髻、白毫、手足縵網等三十二莊嚴相之特徵，胸膛寬闊、雄健豐麗，似古希臘人樣，著通肩袈裟而具厚重衣紋皺摺，以西方寫實手法強調人體曲線；另是位於印度中北部之秣菟羅風格，佛像未受希臘樣式

¹³⁰ 《增壹阿含經》卷 28〈聽法品第三十六〉，CEBTA, T02, no. 125, p.706。

¹³¹ 賴傳鑑，〈佛像的誕生－釋迦如來像〉、〈圖像學〉，《佛像藝術－東方思想與造型》（台北：藝術家出版社，1980），頁 10、210。

影響，以純粹之印度樣式發展，具東方臉型，螺髮豐頰，身軀渾厚而以薄衣貼體為樣式。由兩者風格迥異之對比可知，佛像型態隨當地文化改變，形成時人能接受之同化樣貌，使佛造像藝術產生豐富多元之變化。至公元四至六世紀笈多王朝統一北印度時，揉合犍陀羅與秣菟羅風格，身軀變為勻稱修長，腰微細柔和，佛像無刻衣紋或作淺刻波紋，整體均衡和諧，將具希臘色彩之佛教藝術回歸於印度佛像之雕塑上¹³²。

中國佛像之風格演變自東漢末年佛教正式傳入中國開始，十六國早期前之佛像多仿犍陀羅樣式，但已經西域地帶之變容；至公元五世紀北魏中期後，印度笈多風格對中國佛像產生影響，以寫意性之線刻刀法為特徵，體型削瘦，髮型自中心齊分兩旁，嘴角微笑，衣服簡樸而有整齊摺紋；在五世紀末之南朝，因漢族士大夫風氣而興起「秀骨清像」式佛像，臉型清瘦秀麗，頭頸修長，雙垂削肩，著漢式「褻衣博帶」裝，強調線條與飄逸感；北齊造像面部安寧，衣紋疏減，薄衣貼體，時稱「曹衣出水」，具疏潔淳潤之風；隋代造像體型豐滿，身型修長，衣飾簡潔，預示唐代造像體現現實人物之風貌和精神之趨勢；七世紀初唐形成唐風佛像藝術，對多種不同人物性格進行探求及刻劃，使佛教藝術深入民間，及至盛唐曾以吳道子之「吳家樣」為代表，氣勢宏偉，形象生動，超脫凡俗，後至中晚唐因畫家周昉之「周家樣」出現端嚴柔麗之體，面相及體態豐滿、雄渾魁武，具寫實性，迎合世俗之審美要求，更提高淨化世俗之好而表現出神聖之端嚴，達中國佛像藝術水平之高峰；從十世紀之五代後，由於宗教信仰與民間習俗等原因，創造多種人物形象，使得漢族佛像在唐代藝術的基礎上漸漸通俗、盛行¹³³。

（一）漢傳佛教信仰的體現

佛館的佛光大佛為教主釋迦牟尼佛，金色身相，雙腿結跏趺端身正坐，右手中指與拇指相扣結蓮花手印，左手則手心向上置於左膝作接引印；佛像面相豐滿，額面寬闊，螺髮中現圓滿肉髻，斂目微笑，耳垂厚長，脖頸有三無礙紋

¹³² 佛像造型演變與特色可參徐政夫，〈石佛遺珍〉，《觀想佛像》（台北：藝術家出版社，1998），頁 10-18；以及賴傳鑑，〈佛像的誕生－釋迦如來像〉，《佛像藝術－東方思想與造型》，頁 10-26。

¹³³ 佛像造型演變與特色可參徐政夫，〈石佛遺珍〉，《觀想佛像》，頁 10-18；以及賴傳鑑，〈佛像的誕生－釋迦如來像〉，《佛像藝術－東方思想與造型》，頁 10-26。

¹³⁴，並且體態渾厚，著貼體厚袈裟，雙領垂肩，內著僧祇支，胸有卍字，腹前結帶，衣襞懸垂皺褶如波（圖 9）。佛像整體相好端嚴、體例勻稱，具寫實之風貌，甚富唐代造像之藝術特色。



圖 9 佛光大佛

資料來源：佛光山人間佛教研究院網站
<http://www.fgsihb.org/forum-info.asp?id=67>

佛光大佛設於館內中軸線上最後方的制高處，為整區視野集中之聚焦點，也是身在塔群中最顯眼的佛教符號。此佛教符號以唐代佛像作為造型，與位在同區反映佛教淵源的印度窣堵坡本館外觀產生時空跨距，顯然刻意分隔本館與大佛之時空環境而未視為整體區域，突顯出塑造大佛外型之用意。

佛教之淵源以地區上而言雖以印度為代表，然而最根本的是在於人物本身，佛教教主釋迦牟尼佛雖為印度人，但佛像的演變業因於各地傳播及適應之關係，故也產生出多種形象來代表當地文化。而在中國，前已述中國佛像藝術水平在唐朝達到高峰，且在唐代藝術的基礎上漸漸通俗、盛行漢族之佛像，尤以大型佛像之雕塑而言，常見之形象亦均已漢化。台灣在佛教發展的過程中包含漢傳、藏傳、南傳等各種佛教類型，然而相較之下，從目前組成台灣佛教大宗之「佛

¹³⁴ 據《大寶積經》卷 14 載，菩薩有三種無礙，即：（一）總持無礙，菩薩獲大總持，於種種善法持令不失，種種惡法持令不生，故一切言語諸法分別悉知，皆不忘失，無所罣礙。（二）辯才無礙，菩薩獲大辯才，於大小乘種種諸法，能隨眾生之機類，縱辯宣揚，悉使通達，皆無所礙。（三）道法無礙，菩薩獲大智慧，於大小乘一切道法及世間種種語言文字悉能通達，照了無礙。參慈怡，《佛光大辭典》，頁 630。

教四大山頭¹³⁵」均屬於漢傳佛教而能看出，漢傳佛教仍屬較為盛行之狀態。佛光大佛既是館內最顯眼的佛教符號，卻未與本館統一印度之風格，或為配合台灣佛教界之傾向而形成漢族唐代樣式之佛教符號，以其作為漢傳佛教的文化象徵，如趙文提出「人間佛教是以漢傳佛教的大乘行為本，上通原始佛學的教義，去理解佛陀的本懷」，顯見佛館之場所精神以「漢傳佛教信仰」為其表述核心。

（二）人間佛教價值的傳承

然而在符號的意義當中，對於佛陀的迷思在於其被「神格化」的傾向，與「人間」產生距離。一般人是受神權思想的影響，但就部分佛教徒言，則認為佛涅槃之境非人能到達之層次。此是由於在佛陀入滅後，弟子對其形象與記憶因時間久遠而逐漸模糊，亦對於證道解脫的事蹟感到不可思議，故在其信仰上轉而崇拜神力之加持，而非佛法的實踐，使得佛陀形象漸由「人」演變成「理想的佛陀」，認為人不可成佛，此觀點多來自大眾部系之部派思想¹³⁶。然而大師指出佛陀證悟之宣言亦同樣講述「眾生皆有佛性」的真理，「佛性平等」理念應導向「眾生皆能覺悟成佛」的認知，在人間佛教理念當中，又以其強調「人間」之故，非常重視人間佛教之根本起自於「人」道，佛陀必須經由人道之修行始能修證解脫道，因而爬梳出「人佛不二」的見解。

星雲大師於佛光大佛形象上之設計理念為：「佛像不是一個相，是每個人的本來面目。大家看到『佛光大佛』那麼崇高，就是看到自己的崇高；看到『佛光大佛』那麼莊嚴偉大，就是看到自己的莊嚴。¹³⁷」其用意在藉由佛光大佛之符號導向「生佛平等」之理念，以消融世俗中，人與佛間的鴻溝。然而如何憑藉大佛之符號將「理想的佛陀」回歸至「生佛平等」？又何謂「看到佛光大佛的崇高及莊嚴偉大，就是看到自己的崇高及莊嚴偉大」？自佛法之觀點審視其設計，大師說：「心佛眾生三無差別，我想把佛法的呈現做到這樣。¹³⁸」此引

¹³⁵ 一般所謂「四大山頭」即指佛光山、法鼓山、中台山、慈濟。參星雲大師口述，佛光山書記室記錄，〈我與大陸佛教的因緣〉，《百年佛緣 12—行佛篇 2》，頁 190。

¹³⁶ 莊春江，〈部派思想大義〉，《印度佛教思想史要略》（台北：福峰圖書光碟有限公司，2008），頁 100。

¹³⁷ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你仰望「佛光大佛」〉，《人間佛國—佛光山佛陀紀念館記事》，頁 69。

¹³⁸ 同上註。

《華嚴經》中「心佛及眾生，是三無差別¹³⁹」，欲以佛光大佛之形象呈顯出人與佛間之無差別。但因何能使人與佛「無差別」？「心」、「佛」，以及「眾生」三者間因「心念」而流轉，一念心能來回十法界，若眾生以佛心看世間，則世間是淨土，以三惡道心看世間，世間即成穢土，此是「唯心淨土」思想之特點。大師闡釋唯心淨土之思想，自《維摩經》中「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則國土淨」之內涵，將「唯心淨土」指向「人間淨土」的成就方法，視日常為修行，在生活中奉行佛法，在佛法中建設當生的淨土¹⁴⁰。故云「看到『佛光大佛』那麼崇高，就是看到自己的崇高」，以唯心淨土之角度詮釋，將「心佛眾生，三無差別」的觀念應用於佛光大佛形象上，將「理想的佛陀」回歸人間，以顯發「生佛平等」之真義，故自漢傳之唐代造型進行設計，用以強化佛光大佛與人之間的共通性，縮短兩者距離來減少文化差異。又透過大佛右手被隱喻為「清淨」的蓮花手印，以及左手隱含「度眾」義之接引印，佛光大佛暗自被賦予的另一形象，藉由結手印之姿意欲呈現人間佛教中「清淨」、「大乘精神」及「淨土」之特點。是故，佛光大佛所傳達之人間佛教意旨，除通漢傳佛教信仰為宗，主在貫徹佛陀主張「生佛平等」之理念，強調眾生佛性本自具足，而欲顯發佛性，日常修心即是修行要處，人間之修行即是大乘菩薩之修道場，冀求將現生化為喜樂之人間淨土，此為人間佛教價值重要傳承之所在。

第三節 佛館建築的信仰符碼

透過建築群的排列方式，能讓人的視點移動而在空間中形成一種運動，人並從運動中獲得經驗，建築因而成為「穿越時間軸的媒介」，人置於時間中，時間屬於內在，空間則作為外在感官之經驗處，經驗於時空運動過程中產生，而時空範疇成為思想之根本元素¹⁴¹。由於符碼之安排為一種創造活動，解讀是發現意義的過程，換言之，經過時空排列之建築方法屬於符號解讀模式之一，是建築規劃「路徑」之設計方式，營造建築景觀之流動意象，並引導出設計理念

¹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈明法品第十四〉，CBETA, T09, no. 278, p465。

¹⁴⁰ 佛光星雲，〈《維摩經》與維摩〉，《佛光教科書》第 3 冊，頁 127-128。

¹⁴¹ 鄧宇哲，〈建築場景：現象感知與空間情境構成邏輯－以五個模型為例〉（新北：國立交通大學建築研究所碩士論文，2015），頁 19。

之核心價值。

對建築之規劃過程，除了在造型設計、空間布局，以及角度、選材等實體建構外，在形象上之命名亦融入創作者之理念與目的。因此，在梳理佛館各項建築中已知，針對其分別命名之「問道」堂、「禮敬」大廳、「八道」塔、「本」館、「佛光」大佛等詞語，透露出星雲大師欲表達的佛法義理及人間佛教理念，惟然在藉由建築排列過程中，以其命名方式所產生出符碼解讀之流動意象為何？

一、修行態度

(一) 恭敬心

在禮敬大廳的命名上，禮敬大廳代表「禮敬諸佛」之意¹⁴²。「禮敬諸佛」為《普賢行願品》中，普賢菩薩十大願之第一行願。諦閑法師釋「禮敬」之義，是藉由恭敬的心意運傳於身口二者禮拜，否則即為慢拜，意指身拜口誦卻妄想紛飛，這種禮拜功德微小。而普賢行願即是為除去障礙修道的輕心慢心，依此生起敬意以統攝身語意三業使之清淨的行持法門¹⁴³。問道修行，首重修行者生起的謙卑態度，倘若以僞心慢心，誠如《大智度論》所云：「如雨墮，不住山頂，必歸下處。若人僞心自高，則法水不入。」¹⁴⁴以水喻作佛法，猶如天降甘霖，雨水不停駐於山頂，而必定往山下流；若人僞慢心如山高，則法水必定不能流入其心田中。僞慢心既如障蔽修道路上高山，故說修行之人必須願意學習禮敬，願意受教，除去僞慢的障礙，佛陀的甘露法水才能停駐於心中。而禮敬大廳的大門上方案「禮敬大廳」之匾額，下方三拱門間則有意安插一讚佛偈：「天上天下無如佛，十方世界亦無比。世間所有我盡見，一切無有如佛者。」突顯匾額所寫「禮敬諸佛」之意，實際上所要指涉的不僅是單純的讚佛功德，因為「讚佛」只是其中一種禮敬諸佛的方式。

為何讚佛？大師強調：

¹⁴² 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你踏進「禮敬大廳」〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 210。

¹⁴³ 諦閑法師，〈普賢十大願王別釋（一）〉，《慧炬雜誌》第 533 期（台北：慧炬出版社，2008.11），頁 20。

¹⁴⁴ 《大智度論》卷 49〈釋發趣品第二十〉，CBETA, T25, no. 1509, p 414。

佛陀是一位人間行者，既非梵天，也非神話傳說。佛陀的言說教化與他的品格行誼是合一的，他以慈心悲願來救人救世，用智慧方便來教化度眾，成為佛教入世的基本精神。綜觀佛陀的一生，在平淡平凡中，卻有不朽的精神生命，是眾生的慈父良師，世人的學習楷模¹⁴⁵。

他釋義佛陀之偉大是「在平淡平凡中，卻有不朽的精神生命」，為知行合一而真實之覺悟者，能將其體證之真理，以慈心悲願及智慧方便引導眾生解決煩惱、走向成佛解脫之道，故值得受人禮敬。因此從「禮敬諸佛」之背後可以窺見，大師特別深入針對聽聞佛陀教法的前行，在入佛門後、預入聖道之過程中，對恭敬心、禮敬心的生起與持受，更是清淨三業之基礎，亦唯有在此基礎做為前導始能進一步朝向解脫道邁進。謙恭禮敬之法依《優婆塞戒經》載，聽法之人須具十六事，其中之一即是要「恭敬聽」¹⁴⁶；又修行佛道有四種方法，即尊重修、無餘修、無間修、長時修，此中的「尊重修」便謂「恭敬所學，無所顧惜，修無慢故」¹⁴⁷。印光大師常云：「欲得佛法實益，須向恭敬中求。¹⁴⁸」其實益謂「有一分恭敬，則減一分罪業，增一分福慧。有十分恭敬，則減十分罪業，增十分福慧。若全無恭敬，雖種遠因，其褻慢之罪，有不堪設想者¹⁴⁹」。能以虔誠恭敬的心修行，自然能與佛法相應，在《寶行王正論》中的「恭敬得義理¹⁵⁰」所蘊含之意涵即亦同於此。因此，「禮敬」大廳之名就實際意義上可以說是一種修行的方式，然而更重要的是，它更應該作為修行之前預先生起的心態，才能讓所謂「修行」達到「修正」「行為」的確實效果。

¹⁴⁵ 星雲大師，〈第二章 佛陀的一生〉，《佛教叢書之五一教史》（高雄：佛光出版社，1998），頁 11。

¹⁴⁶ 《優婆塞戒經》卷 2〈自利利他品第十〉，CBETA, T24, no. 1488, p 1043。

¹⁴⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 27〈分別智品第七之二〉，CBETA, T29, no. 1558, p 141。

¹⁴⁸ 可參見釋廣定彙編，《增訂印光大師全集》第一冊—《印光大師文鈔（增廣正編）》卷第一的〈復高邵麟居士書四〉、〈復鄧伯誠居士書一〉以及〈與徐福賢女士書〉此三篇文章（台北：佛教出版社，1991.4）。

¹⁴⁹ 同上註。

¹⁵⁰ 《寶行王正論》〈菩提資糧品第三〉，CBETA, T32, no. 1656, p 499。

（二）精進力

設在館外之問道堂，除了在位置及造型上意有所指之外，對於其命名「問道」之用意為何？

問道堂擁有寬大的圓形基座作為遊客服務中心，其功能提供佛館及佛光山之食宿交通、活動展覽等資訊，並能在內禮佛及借閱佛教書籍。結合名稱與功能來看，「問道」之命名採取雙關之用法，將旅客諮詢之動作喻為「問道」；然而佛館為弘法場所，是認識佛教之博物館，若自佛教修行角度言，「問道」之用意即被轉化為「修行問道」之隱含義，而不僅駐留在詢問之表象動作。

既是「修行問道」之意，「問道」所問為何「道」？在佛法修行次第上有名為「四預流支」者，「流」指為「八正道」¹⁵¹，「預流」則代表初獲聖性，入聖行流，亦即入「須陀洹¹⁵²」之意¹⁵³，故「四預流支」是四種入八正道，進而證得初果須陀洹之方法。換言之，「四預流支」是入八正道之前行，亦為證入聖者流之必要過程。自《雜阿含經》可知，預入聖道須先親近善士、聽聞正法、內正思惟，再經法次法向此四次第，始能順入須陀洹向證得初果須陀洹而通往解脫之門。由此知，「問道」既是「問」修行之「道」，此「道」所指涉者為「聖道」，亦即「八正道」。然於修行八正道前，需透由四預流支展開修行次第，故回到「問道」本身言，依次第使其「問」形成「親近善士」之表現，亦使得「問道」成為進入八正道之前行要件，即精進修持之始。

二、修行方法

（一）入成之法

根據八座塔各有其作用上之不同：八道塔及七誡塔因屬於出禮敬大廳後最

¹⁵¹ 見《雜阿含經》卷 30〈843 經〉：「流者，謂入聖道。入流分者有四種，謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。」CBETA, T02, no. 99, p. 215。

¹⁵² 據《雜阿含經》卷 29〈797 經〉中，修學佛法而有成就的聖者有四個階位：初果須陀洹，指斷身見、戒見取及疑等三結的聖者；二、二果斯陀含，指斷三結，貪瞋癡薄的聖者；三果阿那含，指斷三結與貪瞋的聖者；四果阿羅漢，一切煩惱永盡的解脫聖者。參見莊春江，〈部派思想大義〉，《印度佛教思想史要略》，頁 101。

¹⁵³ 《一切經音義》卷 22〈新譯大方廣佛花嚴經音義卷中〉：「須陀洹（正云窣路陀阿鉢囊言窣路陀者此云入也阿鉢囊者此云流也謂遍斷見惑捨異生性初獲聖性入聖行流故名入流也舊安洹字莫知其所以也）。」CBETA, T54, no. 2128, p. 441。

接近的塔，或考慮參觀動線之順序，又或作為一「中繼站」之概念，故而設計為欣賞導覽影片及諮詢服務之客堂，提供茶水、休憩、會議、諮詢及簡報等服務，而八道塔內部牆面尚有佛館啟建緣起之圖說，提供旅客對佛館歷史深入認識（圖 10）；六度塔功能為「星雲大師一筆字公益信託基金」，其在牆面展出大師一筆字墨寶，成為公益信託基金之來源，並藉由信託基金之成立，設立獎項包含「三好實踐校園獎」、「Power 教師獎」、「教育獎」、「真善美新聞傳播獎」、「全球華文文學獎」等項目，其餘空間並設計大師墨寶拓印區、三好祈願卡等文教活動，藉以推廣「三好運動」，可謂為一「文教館」（圖 11）；五和塔則稱為「喜慶之家」，塔內空間被布置成設有佛像及觀禮席之小型殿堂（禮堂），能在此舉辦如毓麟之禮、佛化婚禮，或是生日、成年禮、滿月禮等不同祈福活動，是一座專為家庭舉辦佛教式喜慶功能的塔（圖 12）；四給塔設做佛光文化的書籍及文物展售區，推行星雲大師專書著作及其他書目如高僧傳、佛學論叢等，屬佛教文化事業流通處，型態猶如「書局」（圖 13）；三好塔將內部空間提供大眾申請做為會議或活動之預留場地；二眾塔稱作「三好兒童館」，內部規劃「三好劇場」而將之分為兩部分：第一間設為 3 D 電影院介紹「三好」理念，再進入第二空間利用影片進行各種 3 D 互動遊戲，配合動作以身體力行「三好」理念，是一座由高科技投影及聲光效果宣導「三好」理念以為兒童教育核心目標的塔（圖 14）；一教塔因屬於行政中心，故為不開放之區域¹⁵⁴。



圖 10 八道塔

資料來源：網路部落格

<http://heavengod.pixnet.net/blog/post/144267502-2013-04-10> 佛光山佛陀紀念館

¹⁵⁴ 佛館八塔之介紹可見官網，2017.2.17：
http://www.fgsbmc.org.tw/info_attractions.html#eightfold_panda_pagoda



圖 11 六度塔

資料來源：網路部落格

<http://blog.xuite.net/six0215/wretch/147880122-%5B高雄市大樹區%5D佛光山佛陀紀念館1>



圖 12 五和塔

資料來源：網路部落格 <http://blog.hearhere.com.tw/2016/11/Buddha.html>



圖 13 四給塔

資料來源：網路部落格

<http://heavengod.pixnet.net/blog/post/144267502-2013-04-10佛光山佛陀紀念館1>



圖 14 二眾塔

資料來源：光助大房 <http://www.bbr-co.com/Index/show/id/66>

上述除了四座攸關諮詢性質及空間借用和不開放的塔外，具有明顯主題性的塔共四座，即：「三好兒童館」的二眾塔、「書局」性質的四給塔、「喜慶之家」的五和塔，及「星雲大師一筆字公益信託基金」的六度塔。從塔之功能觀察，並區分其性質之不同，可歸類出四種面向：三好塔的內容專門針對兒童教育方面；四給塔偏向佛學教育；五和塔宣導佛化家庭教育；六度塔之層面則擴及學校、文學、媒體教育等區塊。表示在這些具有主題性的塔中，均自文教方面以多元手法運用各別專門之訴求，不難看出星雲大師對「教育」的重視。

他對佛教與教育間的看法，認為佛教二千五百多年之弘傳史即是「一部博大精深的教育史」，世間一切均涵攝在佛陀的教育範疇內。佛陀在世說法四十九年、講經三百餘會，在印度各城市宣講宇宙人生真理，其說法方式引用本生故事、譬喻、因緣、長行、重頌等十二分教，以三轉法輪、四悉檀等法義做深入淺出之開導；並以神通自在變化，或六根互用、揚眉瞬目、舉手投足來傳心，表現世間萬象均為悟道法門、教育題材，再加上佛陀提倡平等法，其教育拓展出大眾化及民主化之特性，使佛教成為一門「為一切眾生提供自我解脫方法」之教育¹⁵⁵。印順法師認為廣義之佛教教育為「世間一切微妙善語，皆是佛說」，亦即「一切良善的知識、德性、技能」均包含其中，若深入探究，基於佛為一「覺者」，其以覺悟之內容適性教導大眾正覺成佛之法，佛教最終應屬於「覺」之教育，甚至通俗言是「最圓滿的完人教育」¹⁵⁶，尤以教育本身言，「自教與教人，都不是空虛的知識傳授，而是著重於自覺的，實踐的。……如作為無關於自己身心的淨化，而僅是學一些知識，或者技能來維持生活，滿足物欲的享受，那實在是不成其為教育的。¹⁵⁷」兩人自宗教家之角度，對「佛教即屬教育」之觀點同樣認為「世間一切法」均包含在佛教教育中，且最終均引導至「覺悟」之解脫道上。

高明道從社會現象分析，認為現今社會上之佛教教育，除了狹義的基礎機構如佛學院、佛研所等，更且已延伸至社會教育之一般中學、大學等學校，形成廣義之「佛教教育」。為釐清其「佛教教育」之定義，其指出佛教教育之基本

¹⁵⁵ 佛光星雲，〈佛教對教育的看法〉，《佛光教科書》第6冊，頁47。

¹⁵⁶ 印順，〈佛教與教育〉，《妙雲集（下編）·佛在人間》（新竹：正聞出版社，2000.10），頁325。

¹⁵⁷ 印順，〈佛教與教育〉，《妙雲集（下編）·佛在人間》，頁329。

條件應符合「精神」、「目標」、「方法」三項原則始能涵攝於該範疇內：第一項指「辦學精神」，包括創立之動機，故「凡是『佛教教育』必用饒益眾生的心來創辦、經營、實施、推展」；第二項指「凡是『佛教教育』必以培養、成就學子的悲智為實質目標」；第三項之方法須與正法相應，其學習途徑應包含「聞、思、修」三部分使之內化，故「凡是『佛教教育』在方法上必須堅持聞、思、修的步驟」。然而其就廣義之佛教教育言，應以佛教文化為本，尤以佛教內在文化之研究為核心，而此佛教文化之外在表現如經典、佛寺、梵唄、儀式、節日等；內在文化則指修道之內學，若失去佛教文化，佛教教育即如失其根。又在研究步驟上，佛教外在文化以文、史、哲為基礎，是傳統學問合理之安排；佛教內在文化之研究，基本上從佛法之八正道先行，再依戒、定、慧次第深入探討¹⁵⁸。

綜合以上見解，以最廣義之佛教教育言，佛教是作為「為一切眾生提供自我解脫方法」之教育，亦即提供「覺」的路徑，則一切良善之道德、智識、技能等，能為眾生帶來自覺、實踐、身心淨化之效用者均歸於其範疇。八塔中的三好塔、四給塔、五和塔，以及六度塔在功能上形成不同方向之教育類別。其中包含「三好兒童館」、「四給書局」、「喜慶之家」，以及「星雲大師一筆字公益信託基金」，從兒童教育、佛學教育、家庭就育，以及學校／文學／媒體教育四個方面，自遊戲、典籍、喜慶、獎項等方式，給予「三好」、「佛學」、「佛化家庭」、「真善美」等佛教概念，亦即佛法當中正確的見解，來提供社會各階層人士接觸佛教提升良善品格與智識的機會，藉而輸以「正見」之觀念，以達淨化身心之效；倘若以高明道提出「饒益眾生之精神」、「培養悲智之目標」、「聞思修之方法」三原則，嚴明之，或許僅「三好兒童館」符合其佛教教育之範疇，然從其廣義言，除卻一般學府形式而自佛教文化內涵再談佛教教育，則綜觀八塔功能，其應以帶動「正信的兒童」、「正信的視聽者」、「正信的家庭」、「正信的教師、文學家、媒體」為目標，將推行佛教內在文化之八正道內涵為先導，使其具有佛教教育之核心價值，從而分化成多元外在形式表現佛教文化。如太虛大師所言「仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實」，人格的完成是圓滿佛道之基石，而人格之完成，依佛教教育之內學為重，更以八正道為

¹⁵⁸ 高明道，〈佛教教育·文化研究〉，《法光雜誌》第 122 期（台北：法光雜誌編輯委員會，1999.11），載自佛學數位圖書館暨博物館網站，2016.10.3：
http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/search/search_detail.jsp?seq=133056

導，自正見逐步深入修行之次第，故八塔在教育功能之作用在建立健全之人格，如印順法師言是為使人成就之圓滿的完人教育。

（二）佛成之道

大師指出八座寶塔的集體概念象徵佛教理念中的「八正道¹⁵⁹」，並也將塔的最後一個序號命名為「八道塔」，顯示出他對於「八正道」法的重視。

為何採用「八正道」？據《雜阿含經》中云八正道者，為正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，常修習者，能斷愛欲、貪欲、瞋恚、愚癡、無明、五蘊身、八苦，並得涅槃¹⁶⁰，亦即八種通向涅槃解脫之正確方法或途徑。佛陀轉法輪時，所說離樂欲及苦行之二邊，趨向中道者，即指此八正道¹⁶¹。八正道之首乃「正見」，如《勝鬘經》云「非顛倒見，是名正見¹⁶²」，《華嚴經》說「正見牢固，離諸妄見¹⁶³」，《大智度論》謂「正見是智慧¹⁶⁴」；綜合諸經之說，正見即指「正確的見解、觀念」，亦即「離諸顛倒邪見的正觀」，是如實了知世間與出世間因果的智慧，是透過三法印、四聖諦、十二因緣等佛教的教理來觀察宇宙萬象而獲得的正確見解；而就廣義言之，凡是佛教所認可的道理，都屬於正見¹⁶⁵。

依《大毘婆沙論》：「由正見故起正思惟。由正思惟故得正語。由正語故復得正業。由正業故復得正命。由正命故發起正勤。由正勤故便起正念。由正念故能起正定。¹⁶⁶」因此可知，八正道之修行方向具有次第性，由正見開始直至正定，並且能到達解脫的境界，如下事例：佛陀在入滅前，曾給予最後一位請法的須跋陀羅講說八正道與解脫的關係，說明因有八正道，故有沙門果（即解脫自在聖人之果位）；反之，外道因無八正道而不得沙門果。換言之，解脫之境

¹⁵⁹ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你深深體會「八塔」〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 100。

¹⁶⁰ 《雜阿含經》卷 18〈弟子所說誦第四品〉，CBETA, T02, no. 99, pp. 126-128。

¹⁶¹ 慈怡，《佛光大辭典》，頁 280。

¹⁶² 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈顛倒真實章第十二〉，CBETA, T12, no. 353 p. 222。

¹⁶³ 《大方廣佛華嚴經》卷 30〈十迴向品第二十五之八〉，CBETA, T10, no. 279 p. 162。

¹⁶⁴ 《大智度論》卷 19〈釋初品中三十七品義第三十一〉，CBETA, T25, no. 1509 p. 203。

¹⁶⁵ 星雲大師，〈怎樣做一個佛教徒〉，《佛教叢書之一－教理》，頁 42。

¹⁶⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 96〈智蘊第三中學支納息第一之四〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 495。

需藉由修學八正道才能獲得。須跋陀羅即是因聽聞佛所說八正道法，乃即刻出家遠塵離垢而得法眼淨，並且如是思惟修行梵行以臻心善解脫得阿羅漢果，並先於佛陀進入涅槃¹⁶⁷。據《慈悲水懺法》中「修八聖道斷無明源。正向涅槃不休不息¹⁶⁸」所指，正見向道之心不間斷，能趣向寂靜清澄之境。故說八正道是過去諸佛修行之常道，亦稱為「古先人道¹⁶⁹」。上述種種說明「八正道」不僅是佛學基礎，亦為修行解脫之重要根本。

大師認為：「社會亂象的革新方法，首重提倡正見與教育。¹⁷⁰」他對二者的重視，反映於八塔之集體象徵上，以「八正道」作為此區建築中之根本法要，依此自各種功能呈現教育之不同面向，為八正道法之實踐方式。如前所述，「八正道」是佛學基礎，亦為修行解脫之根本，八塔之教育功能雖在倡導「三好」、「佛學」、「佛化家庭」，以及「真善美」等觀念，回歸佛法言之，均在建立或加深佛教「正見」之價值觀，直接或間接為大眾提供自我解脫之方法。故大師將八塔集體命名為「八正道」，配合其功能上之運作，不僅為社會層面之完人教育而具備人成之法，從佛教觀點而言，惟然依八正道之修行次第始得朝向成佛之解脫道邁進，圓成生命中的佛成之道。

三、證悟內涵

（一）本具佛性

大師解釋「本館」之名不作「主館」，強調以「本」喻為「本師釋迦牟尼佛」¹⁷¹。同上述依照塔型配合功能之隱喻及寓意所言，在外形上以「窣堵坡代替佛陀」，在命名上同樣有以「名稱代替佛陀」的傾向，對「佛陀」的表現方式，因供奉佛牙舍利之緣故，自建築體及建築名均可發覺「見塔如見佛」之設計意涵。

將「本」作為「本師釋迦牟尼佛」之喻，「本館」明顯意指「供奉本師釋迦

¹⁶⁷ 《雜阿含經》卷 35〈979 經〉，CBETA, T02, no. 99, pp 253-254。

¹⁶⁸ 《慈悲水懺法》卷上，CBETA, T45, no. 1910, p. 970。

¹⁶⁹ 《雜阿含經》卷 12〈287 經〉，CBETA, T02, no. 99, p. 80。

¹⁷⁰ 星雲大師，〈千里馬〉，《星雲日記 41：生死一如》（高雄：佛光文化，1997），頁 197。

¹⁷¹ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你來到佛陀紀念館〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 23。

牟尼佛之館」，依此涵意傳達之訊息，除表露「見塔如見佛」之內涵外，在回歸當初悉達多太子於菩提樹下證悟成佛的重要宣言中：「我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。」說明眾生「本自具有佛性」之理念，亦使「本」館之轉喻得探究至此意義層面。再若依設計者星雲大師之宗派背景言，禪門當中闡述「本自具有佛性」而直指人心之話頭正是參究其「本來面目」之悟道法門，將「本」館的意喻契入悟道核心之「本來面目」，讓館名之「本」字於禪門之用法上意有所指。

（二）顯發自性

除了在造型方面的設計理念外，佛光大佛被取名為「佛光」的用意為何？

「佛光」，即佛之光明¹⁷²。佛光大佛既隱含有「佛性平等」之理念，其命名「佛光」之用意不僅指稱佛在外相上顯發的光明，從此理念延伸其所蘊含之意義，使名稱當中具有「眾生本自具足佛性光芒」所強調之意境，即「自性之光」的發揮。然而佛光的顯發又表露何意？

據《大方等大集經》中謂「佛光」云：「正覺淨光明，無垢普照曜，天人世間中，能離一切闇。除盡眾闇冥，無有無明網，其光常明淨，如日出雲霧。¹⁷³」意指佛光無有垢穢，並且普遍照耀於世間，能夠除去眾生之無明晦闇；《增支部》講到：「諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。¹⁷⁴」說明弟子得藉由聽聞正法修其心性，自因無明所生起之客隨煩惱造成的輪迴中解脫，顯出心本來之光淨；在禪宗的《黃檗斷際禪師宛陵錄》有謂：「即心是佛。上至諸佛。下至蠢動含靈。皆有佛性。同一心體。所以達摩從西天來。唯傳一心法。直指一切眾生本來是佛。不假修行。但如今識取自心見自本性。更莫別求。¹⁷⁵」而實在禪宗的「八句義」中業已論述其根本眼目為「正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛¹⁷⁶」之修鍊心性直臻本來面目義。如宋

¹⁷² 慈怡，《佛光大辭典》，頁 2620。

¹⁷³ 《大方等大集經》卷 27〈無盡意菩薩品第十二之一〉，CBETA, T13, no. 397, p. 185。

¹⁷⁴ 《增支部經典》卷 1〈第五 向與隱覆之品〉，CBETA, N19, no. 7, p. 12。

¹⁷⁵ 《黃檗斷際禪師宛陵錄》，CBETA, T48, no. 2012 B, p. 386。

¹⁷⁶ 慈怡，《佛光大辭典》，頁 279。

朝的茶陵郁禪師之悟道詩言：「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖；今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」云眾生本自具足清淨的佛性，只因煩惱妄想而不能顯露，唯然除去妄心分別，清淨佛性自能顯發¹⁷⁷。因此，「佛光顯發」之義不僅單指佛陀之身光，從禪門修行之境界所指向的概念，已由佛身外相之光芒進入至眾生自性光芒之顯發，而在「自性顯發」上真正表露出對於眾生得以「悟道」之概念。

星雲大師在詮解「悟道」之概念，說明眾生同佛具有成佛之性能，然而因未發掘其般若自性，猶如月被雲蔽而不能放出光明，若能見其般若自性，即為見本來面目而達於解脫自在之境¹⁷⁸。回到大師引用「心佛眾生，三無差別」之意，是希望眾生藉由修行的過程去除三惡道之心念，將佛、菩薩之心增上，時刻思惟警惕，以自性之佛光破除無明障礙。是故佛光大佛命名為「佛光」，不僅指佛之身光，其用意實能作為隱喻「悟道」之象徵。

綜上言之，從禮敬大廳對接觸佛教的「初機」，到建立「八正道」的觀念，此排序之用意隱含對人間佛教之信念與深探；再以翠堵坡塔表現由中國回到佛教神聖起源地—印度之場景；最後在盡頭之佛光大佛，即蘊含「本自具足佛性」被發見之意義。以此類建築排列之作法所強調者，在於顯示佛陀最初所宣揚的「佛性平等」之核心理念。從佛教建築場景之轉換，表現出人生旅途尋找信仰的過程，最終落於佛光大佛之身相，成為「自性與佛無二無別」之象徵，形成「人能成佛」之隱含義。

換言之，人間佛教理念與悟道間之關係是甚麼？星雲大師認為：「悟道之後，就是認識本來面目（自我真如佛性），那就是人間佛教的神聖性。¹⁷⁹」又云：「信仰的價值，就是自我的擴大，自我的昇華，自我的解脫，自我的圓融，我想，那就是人間佛教最後的目標，都要自我去完成。」人能勇於超越而去淨化、提升自己的信仰，即是人間佛教神聖之表現¹⁸⁰。更認為「做自己的貴人」就是

¹⁷⁷ 星雲大師，〈點亮心靈的燈光（二）〉，《星雲法語 3—身心的安住》（台北：香海文化出版社，2009），頁 277。

¹⁷⁸ 星雲大師，〈人間佛教的慧學〉，《人間佛教的戒定慧》（高雄：佛光文化，2013），頁 238-239。

¹⁷⁹ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 19。

¹⁸⁰ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 21。

佛陀¹⁸¹。表示人間佛教之神聖性，是由信仰開始，逐步深入自我的探究，從對「我」的認識，使之擴大、昇華，並且達到解脫、圓融自我的層次，亦即認識本來面目，自力去完成、成就悟道之境界，是其神聖之所在。



¹⁸¹ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈我對人間佛教的體認〉，《人間佛教佛陀本懷》，頁 20。

第四章 人、空間、生命

佛館建築從歷史象徵呈現信仰之符碼，然而在實際操作面，建築不僅含有象徵之意義，其功能更常涵藏「人本」思想在內；又由於佛陀之教法不離當下的生命價值，人間佛教同樣以「人」為本，自出世思想行入世事業，故以佛法之角度觀察佛館建築，其如何運用功能性之操作，呈現生命關懷之菩薩道修行，依此安頓人類現世生命以建設人間淨土？本章將從自然環保、空間平權，以及生活中的佛教探討佛館建築功能如何實踐人間佛教之理念。

羅斯金（Ruskin）源於對文藝復興建築之批判，尤以當時教堂建築之虛偽浮華與冗贅裝飾為最，故強調「『好的、美的、有創意的建築也許不可求』，但誠實是建築的必要條件，建築的種種缺點也許具備其不得已然的苦衷，但唯有欺騙不可原諒¹⁸²」他認為建築擁有「真」的元素，應具備「誠實」的要件，以及倫理道德之精神內涵，符合其外觀形制的建構。換言之，即使外觀貧乏，若機能方便實用，則該建築即屬良善。

熊明認為建築之「真」，依功能性言是「正確認識建築因人之功利目的而建」，需根據人之行為模式，以符合其生活習慣，並滿足使用要求而構築之生活空間，若「能達預期之生活目的」即為「善」；就施作之材料及技術而言，「正確認識材料特性及相應技術」是「真」，依技術「合理運用材料而構成符合目的」之建築是「善」；「正確認識對環境與建築間之相互影響」是「真」，依此建構「符合功利目的及環境影響」的建築是「善」；「正確認識建築應符合社會進步程度及時代精神者」為「真」，「反映時代及社會之真實並激勵人民不斷改善者」為「善」。「美」是「真」、「善」的外在體現¹⁸³。簡言之，當建築之材料與施作實在，整體適合當代社會精神，對環境呈良性影響，且功能符合民眾生活時，便具備「真善美」之特質。

¹⁸² 陳德如，〈建築的是非善惡〉，《建築的七盞明燈—淺談羅斯金的建築思維》（台北：台灣商務印書館，2006），頁 53。

¹⁸³ 熊明，〈建築的真善美〉，《建築美學綱要》（北京：清華大學出版，2004），頁 27。

第一節 重視自然環保

隨著人類之都市建設與經濟開發，在過程中消耗之資源及排放之污染衝擊整個地球自然環境，諸如熱帶雨林沙漠化、都市沙塵暴、霧霾、溫室效應、熱島效應、冰山溶解、土石流、垃圾山、油污、土污、水污、重金屬污染、物種絕種與畸形、食物鏈失衡等環境失序情形，影響層面甚廣。人們警覺到地球生態已然遭受嚴重破壞之事實，開始針對節能減碳、污染源控制與廢棄物處理、資源回收再利用、物種復育計畫、環境綠化、再生材料研究、太陽能等自然能源多元利用、永續建築發展等各項目進行環境改善，特別以建築部分最為重要。

人類活動過程中，文明都市建設工程屬資源耗損最巨大之項目，尤其現代都市活動非比過去農莊經濟之時代，住宅大廈、商業及行政大樓、機場、港口、遊樂園、度假區、學校等大型建築已然構成現代人之生活環境。根據聯合國環境規劃署（UNEP）2015 年研究報告指出，建築產業能源消耗占全球能源的 40%、水資源 20%、原料 30%、固體廢棄物 38%，且其溫室氣體排放占全社會排放之 33%以上，等同於大部分國家之最大排放源¹⁸⁴，再詳細分析，原料中之砂石類占年產量 40%，加工材料如鋼也占 40%，同時消耗木材採收量之 25%，廢水排放量占 50%。新建與現存建築事實上共用去全球每年五分之二的能源，與全球經濟體之製造部門等量齊觀¹⁸⁵，顯示建築耗能巨大、二氧化碳排放過多、施工技術支出浪費等環保問題，以美國 2010 年之總耗能為例，建築耗能支出高達 4,000 億美元。此外，對於在全球形成的材料供應鏈，建築對環境之影響屬於全球性之連鎖效應，建築師所選用之材料將影響各地廉價之混凝土原料、珍貴木材，或鋼樑的鐵礦，造成森林漸少、有毒礦渣增加，及生物多樣性破壞之結果¹⁸⁶。

¹⁸⁴ 林憲德，〈碳揭露風潮蔓延 建築業無可阻擋〉，《工業技術與資訊月刊》289 期，頁 5，2015.11：

https://www.itri.org.tw/chi/WebTools/FilesDownload.ashx?Siteid=1&MmmID=2000&fd=PublicationsCont_Files&Pname=02_%e7%a2%b3%e6%8f%ad%e9%9c%b2%e9%a2%a8%e6%bd%ae%e8%94%93%e5%bb%b6%20%e5%bb%ba%e7%af%89%e6%a5%ad%e7%84%a1%e5%8f%af%e9%98%bb%e6%93%8b.pdf

¹⁸⁵ 大衛·吉森編，呂亦欣譯，〈超越永續建築的極限：二十一世紀新材料觀〉，《Big and Green：邁向二十一世紀的永續建築》（台北：木馬文化出版，2005），頁 115。

¹⁸⁶ 同上註。

上述均為環境倫理（Environmental ethics）所關注之地球生態重大議題，當人類在建築上消耗地球能源並造成污染時，同時須關心整體環境生態平衡。人類與環境間具有道德倫理關係，應以對等角度將關懷領域擴展至人以外的生命與資源，對環境釋出平等、友善與尊重，是人類文明社會於實質意義上之進步。

佛館建築針對全球環保議題，可歸類出三項區塊：污水處理及綠化措施、生態多樣性之維護，以及能源管理系統之建構，從中了解落實環境保護之實質效益。而佛館環保之實際內容，主要根據高雄市政府 2012.10 佛陀紀念館開發計畫書（佛陀紀念館開發計畫第八次變更暨佛光山弘法廣場整體開發計畫第一次變更）環境影響差異分析報告進行三區塊之論述。

一、污水處理及綠化措施

（一）污水處理

污水處理模式可分作三階段：第一階段為一級處理，利用物理機械篩除懸浮固體，並以重力作用沉澱，將污水中之固體物（如紙、塑料）及其他可沉澱物質去除，此過程包含過濾、沉降等處理模式；二級處理係利用細菌將污水中之有機化合物分解為無機物之消化處理，可分好氧消化及厭氧消化，前者可採滴濾方式（利用卵石表層細菌）或活性污泥進行分解，如濾池（以生物薄膜分解有機物）、曝氣（導入大量氧氣幫助細菌和真菌進行有氧分解）等程序，後者則在無氧狀態藉厭氧細菌進行分解，又一般污水處理常以一、二級處理為主，最後經消毒（加入氯氣或臭氧，或經紫外光照射）後進行排放，可用於農業灌溉，或排放至濕地沼澤用以吸收排放水中之殘餘養分；三級處理主要目的為污水再利用，可經由砂濾、離子交換、活性炭附污除毒氣，及微藻生物清除重金屬等方式去除有機及無機污染物¹⁸⁷。

佛館之環境影響差異分析報告說明，佛館館內污水處理使用三階段之方式進行，以攔污柵、沉澱池、活性污泥池、加壓浮除池、污泥濃縮池、污泥脫水機、消毒放流、砂濾及活性炭附污回收再利用等十二道以上程序淨化水質。其中主要藉由二級生物處理之厭氧污泥床之過程，利用厭氧微生物降解高濃度有

¹⁸⁷ 石曜堂等作、王榮德總編，〈水與水污染〉，《公共衛生學（下冊）》（台北：台大出版中心、陳拱北預防醫學基金會，2015），頁 78。

機污水及污泥中之有機物，並將污泥濃縮、脫水以降低污泥含水率、減少污泥體積，再將水資源分成消毒放流部分，以及三級處理之砂濾與活性炭過程去除異味形成回收水部分，進行綠地植栽澆灌、沖廁用水、道路灑水、滯洪池補充用水等多種再利用方式，使館內控制廢水污染排放最小化，並減低水資源消耗程度，讓保存利用值上升。

（二）綠化措施

鑒於地球暖化日漸嚴重，國際佛光會世界總會於第四屆第五次理事會議時決議加強環保行動，全面推動節能減碳、綠化造林、使用環保碗筷、資源回收、垃圾分類等行動，共同搶救地球；而針對綠化造林項目，全球佛光協會於世界各地舉辦造林活動，目前已植樹五百萬棵以上，以「植樹救水源」的實際行動響應環保¹⁸⁸，反映出星雲大師對於綠化環保的重視及推廣。

佛館基本綠化以植林、草皮植披、邊坡擋土牆綠化，及濕式景觀滯洪池建置等方式，構築佛館自然生態環境。

園區植栽以原生植物為優先，如龍柏、榕樹、樟樹、風箱樹、山黃梔、有骨消、春不老、高氏佛澤蘭，尚有其他種如菩提樹、小葉欖仁、鐵刀木、無憂樹、馬利筋、朱槿、馬纓丹等；其中包含蝶類食草、誘鳥及蜜源植物等具生態意義及功能之植株占高比例，如榕樹、樟樹、菩提樹、小葉欖仁、鐵刀木、風箱樹、山黃梔、有骨消、春不老、高氏佛澤蘭、馬利筋、朱槿、馬纓丹等，採用多層次及多樣化之複層植栽進行種植，以增加生物棲息、利用及覓食之空間。

此外，兩座景觀滯洪池區域多植挺水植物及浮水植物，如紙莎草、大木賊、水生鳶尾、香蒲、野薑花、睡蓮、海洋之星、過長沙、大安水蓑衣、燈心草等（圖 15），提供水中生物遮蔽及食物來源，並控制水域溫差，根系可吸附水中雜質淨化水源。

館區綠化措施之實際效益能促進水土保持、淨化水源，減少水源浪費，亦可過濾空氣懸浮粒子及污染氣體、調節環境溫度，並創造有機生態之多樣性，提供鳥類及其他動植物棲息空間，藉以達到自然環境之保護與平衡。

¹⁸⁸ 星雲大師，〈環保與心保〉，《當代人心思潮》（台北：香海文化出版社，2007）。

二、生態多樣性之維護

《生物多樣性公約》(Convention on Biological Diversity, 縮寫為 CBD) 自 1992 年 6 月於地球高峰會上簽署, 迄今已有 196 個國家及組織批准, 其主要目標有三: 保育生物多樣性、永續利用其組成分子, 及公平合理地分享生物多樣性遺傳資源所產生之利益 (Benefit Sharing, 利益共享)。而保育生物多樣性為公約主要目標之一, 世界各國應共同保育生存於其轄內之原生物種; 又由於植物屬生態系中之重要基本組成, 保育原生植物使其永續生存即屬保育生物多樣性之範疇, 對人類生活品質及社會發展有重要意義¹⁸⁹。

由於佛館區域屬低海拔丘陵地環境, 周邊多屬果園、聚落建築及宗教設施用地, 其中植被組成以低海拔地區常見物種為主, 調查館區及鄰近地區共記錄植物 74 科 168 屬 204 種, 包括 51 種喬木、31 種灌木、31 種藤木、91 種草本植物, 而館內如前述以原生植物為優先選擇, 陳超仁指出原生植物於當地生態與其他動植物及菌類長期交互影響 (包含促進及抑制), 使各種生物族群於生態系中達到最適數量, 能保持環境穩定及生態平衡¹⁹⁰; 陸域動物分布以白頭翁、麻雀、東亞家蝠、澤蛙、蝎虎及白粉蝶等常見物種為主, 哺乳類 3 目 4 科 4 種; 鳥類 11 目 26 科 44 種; 兩棲類 3 科 5 種; 爬蟲類 3 科 7 種; 蝶類調查 4 科 12 種, 物種組成豐富多樣且無明顯優勢物種存在。

除評量報告外, 由於佛館屬高屏溪生態之延伸地, 其溪流孕育之豐富生態吸引許多低海拔鳥類前往, 據專業賞鳥人士觀察, 館內每日早晨與傍晚為鳥類出現頻繁之時段, 樟樹林生態池常出現之鳥類以翠鳥、紅鳩、大捲尾、白鷺鷥、白頭翁等居多, 冬季更出現西伯利亞綠頭鴨至館內過冬¹⁹¹, 反映館區環境適於鳥類棲息之特點, 以增加生態之多元及平衡。

星雲大師認為大眾應重新建立一個「新世界觀」:「每一個物種都有其存在

¹⁸⁹ 陳超仁,〈關懷台灣的原生植物〉,《科學發展》519 期,頁 45,2016.3:

<http://ejournal.stpi.narl.org.tw/index/items/download?viId=E2B0C098-CC23-4386-B1D6-AA235E10B68A>

¹⁹⁰ 陳超仁,〈關懷台灣的原生植物〉,《科學發展》519 期,頁 44,2016.3。

¹⁹¹ 參〈珍禽頻現佛館 賞鳥聖地〉,《人間福報》網站,2015.2.11:

<http://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=388862>

的因緣與價值，維持並保護生物的多樣性，自然生態才能平衡，也才能建立多元性的文化。¹⁹²」又說：「『皮之不存，毛將焉附？』不能以政治因素或經濟理由，任意破壞自然生態，陽光、大氣、海洋、土壤，乃至植物、動物，都是維繫我們生存的要害，它們的重要性必須受到人類的重視。¹⁹³」佛館藉由綠化所構築而成的自然環境，不僅是在實踐人間佛教對於「共生」、「生權」等觀念，依照《生物多樣性公約》之內容，對於原生物種或物種多樣性之維持以建構起生態平衡之體系，亦同熊明言能為人類生活品質及社會發展帶來正向之環境效應。

三、能源管理系統之建構

全球為因應氣候暖化及能源價格高漲問題，積極推動能源系統之低碳轉型，包含優化能源結構、發展綠能產業、推動低碳能源技術研發等，期望提升能源使用效率及降低成本，以達節能減碳、能源永續發展之目標。

佛館於 2014 年 5 月通過經濟部能源局遴選，由台灣綠色生產力基金會輔導，正式建置 ISO 50001 能源管理系統¹⁹⁴，設立跨部門之能源管理團隊，針對電力系統、照明、空調、泵浦、冷凍冷藏等系統設備進行能源審查，建立能源基線資料，並就鍋爐、廚房爐火、天然氣，以及緊急發電機使用等設施，於安全執行上要求相關單位確實遵守節能管制。透過專業技師技術診斷以及館員每日巡檢使用紀錄，及早發現耗能設備之缺失，共同發掘節能空間並提出執行具體改善方案；且建置能源管理程序文件及培訓種子人員，未來可透過 Plan（規劃）-Do（執行）-Check（查核）-Action（行動）（簡稱 PDCA）品質管理循環機制持續節約能源，達成持續改善之永續目標¹⁹⁵。

¹⁹² 星雲，〈佛教與自然生態（下）〉，《普門學報》第 14 期（高雄：普門學報社，2003.3），頁 27。

¹⁹³ 星雲，〈佛教與自然生態（下）〉，《普門學報》第 14 期，頁 27。

¹⁹⁴ ISO 50001 為能源管理系統之驗證標準，由國際標準組織（ISO）的能源管理協會 ISO/PC242 所規劃。該標準提供組織採取系統化之方法以建立、實施、維持及改善其能源管理系統，達成對能源績效、能源效率及能源節約的持續改善，可作為工業廠房或商業設施之能源管理架構，以提高能源使用效率、減少成本支出，並降低環境衝擊。

¹⁹⁵ 釋如展，〈佛光山佛陀紀念館 第一家通過 ISO 50001 驗證的宗教團體和國際博物館〉，佛陀紀念館館訊《喬達摩》電子書，頁 2-3，2017.4.21：

<http://www.fgsbmc.org.tw/GauImage%20ptf/NO34.pdf>

經由近半年之推動及改善，透過各項表單作業流程、內部稽核、能源基線審查、節能行動計畫、綠色採購，以及人員教育持續訓練，同時在定期館務會議及全館月例會進行節能宣導和內部溝通，將 ISO 50001 融入館方日常運作中，為常使用之辦公、電腦、電梯等耗電設備定訂標準作業節能方法；亦包含每日產生之污水、樹葉垃圾之處理再生利用，其節能成效顯著，館方於 2014 年 11 月 13 日由國際驗證機構 SGS 推薦，成為第一個通過 ISO 50001 能源管理系統國際標準化組織驗證之宗教團體和博物館（圖 16），且為有效推廣 ISO 50001 能源管理系統示範輔導成果，在隔年 8 月於國立歷史博物館，向中華民國博物館學會會員分享能源管理系統示範輔導案例，倡導各區博物館對節能減碳之意識抬頭，建立和落實能源管理制度與節能概念。館方迄今已連續三年通過 SGS 認證，保有 ISO 50001 能源管理系統驗證之宗教團體和國際博物館殊榮，顯示對能源管理之重視及具體行動。



圖 16 佛陀紀念館 ISO 50001 能源管理系統驗證

資料來源：佛陀紀念館官網

<http://www.fgsbmc.org.tw/GauD.aspx?PNO=2016210008>

佛館建築與自然環境間，透由上述環境保護措施以求建築與環境達成共生之理念，於污水處理部分減少環境污染物之排放及回收再利用增加利用值，使資源持續循環；綠化工程與生態多樣性之維持間是環境保護與淨化之根本，是對自然生態維護支持及落實之表現；又自能源管理系統之運作達到耗能減低、能源使用值高、能源效率大之節約效用。建築永續發展與環境保護密不可分，在全球自然災害之警示下，佛館對於自然平衡之維護方式關涉生命關懷之實踐面，藉用建築對環境釋出平等、友善和尊重，與自然間創造共生平衡關係以進行人間淨土之建設，是人類文明社會於實質意義上之進步。

第二節 闡揚平權護生

一、平權的空間使用

於 20 世紀初，薦於人道主義考量，及對基本人權之保護，建築界逐漸興起無障礙設計之理念，希望為不方便人士打造「完全參與及機會均等」之環境，以提供方便及安全的活動空間。1961 年，美國創先制定「無障礙標準」，在該國許多高等學校建築系所亦為此專門設立無障礙設計專業，其後有英、德、日等數十國家與地區相繼制定法規，無障礙之觀念日益普及¹⁹⁶，並落實於停車場、大眾運輸、坡道、電梯、路標、洗手間、飲水區、燈光、領票處、服務諮詢台等設施，且進入到學校、圖書館、博物館、公司企業、商場、觀光景點、餐廳等各公共區域，讓平等之環境能在社會中持續擴大。無障礙之觀念在全球已被認定為國家文明標識之一，國家是否重視人民權利、落實平等理念，自無障礙設施之實踐上可知該國保護基本人權之積極程度。

我國無障礙制度發展相對其他國家較晚，1980 年 6 月 2 日公布實施之「殘障福利法」是國內首度列有無障礙相關規定之法規；1995 年公布施行「公共設施、建築物、活動場所殘障者使用設備設施規範」，對無障礙環境之設施規則有詳細的規定。其他法規尚包括「內政部處物規程」、「社會救助機構設立標準」、「少年福利機構設置標準及許可辦法」、「老人福利機構設立標準」等，亦將無障礙環境列入法令中，可見無障礙環境已在國內各建築領域逐漸受到重視，至於有否確實落實於建築設施上則不得而知，於實際層面仍需藉由實地調查始能知悉落實之比例及效益，特別是老舊型住宅及公共場所需要被改善、改良處，事實上仍有很長的過程要走。

國家發展過程中，博物館建設猶如無障礙設施同為文明之指標，是培養智識、發展藝文之社會公共空間，其環境需要非常重視使用者權利以做出適配性之設備，提供更好的學習環境，故落實無障礙的平等理念有其必要性、必然性，態度要積極。王裕昌認為博物館與無障礙間之關係為：

¹⁹⁶ 王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》，頁 40。

博物館是為公眾服務的公益性社會機構，關心所有社會成員是每一座博物館應有的使命。開展無障礙設施建設應該是博物館基本的工作之一，體現出博物館對社會弱勢群體的理解、尊重、關心和幫助，為他們平等地參與社會文化生活提供機會和條件，體現出博物館「以人為本」的文明理念，實現真正意義上的現代化博物館。¹⁹⁷

星雲大師認為，「無障礙空間」的設計是給人方便的「利行」之舉¹⁹⁸，同王裕昌所強調，博物館既屬公益性質之機構，對「無障礙」之公共利益必須有所關心、實踐，尤其現代化博物館於設施及配備上相較其他較有歷史之館方言，已具相當進步之技術與資源可供支援與改善，對於「以人為本」之理念應當盡力實踐，自弱勢團體之角度實施各種軟硬體設備，以達能使用、方便使用，且使用愉悅之效能，始能以「現代化」博物館自居。

佛館建築於施工時，年屆 80 歲以上的大師本身為不方便人士，常坐著輪椅巡視監工。故於設計過程中，以自身做為無障礙設施之參考對象，進行不方便人士活動空間之規畫，確實執行環境平等之項目。

針對佛館地勢，其位於近高雄市大樹區興田里與統嶺里之交界處，區域海拔高度約 40 至 65 公尺，屬丘陵地，附近丘陵大約有 200 公尺高，因此佛館本身所在區域屬低海拔之山坡地型。見《人間佛國》描述「佛陀紀念館園區縱深悠遠，東從山門的禮敬大廳西到大佛就有一公里，坡度是百分之四。意思是，每走一百公尺，高度差四公尺，那麼走一公里，等於爬了四十公尺高……¹⁹⁹」，可知館區坡度由東邊山門西向大佛逐漸抬高，落差甚大。

佛館土地坡度之高差及百甲面積之闊，難以用削平或填平方式進行改善，惟得藉由長矩形範圍，以近一公里長之距離漸次緩和百分之四的坡度，解決近 40 公尺之高度差。用緩坡便利老年人、嬰幼兒、孕婦，及不方便人士等人行動，利用其遊憩與觀光之心態，減輕遊客於身、心靈之疲累感。大眾能選擇中途繞進塔內參觀、休息，又或選擇停坐於風雨走廊上之單座矮石椅（圖 17），隨時

¹⁹⁷ 王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》，頁 40。

¹⁹⁸ 星雲大師，〈利行〉，《迷悟之間 10－管理三部曲》（台北：香海文化出版社，2001），頁 218。

¹⁹⁹ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈無私無我大開大闢的格局〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 288。

隨地提供休憩空間加以利用。佛館於斜坡之設計不僅解決地勢落差問題，在進入禮敬大廳（圖 18）、戶外洗手間（圖 19）、照相平台廣場（圖 20）等多數區域，均設置斜坡替代不能使用或不方便使用之階梯，以加強無障礙空間及動線規劃，使人人有路可走、有路可用，以達空間使用「完全參與」、「機會均等」之權利。



圖 17 風雨走廊單座矮石椅

資料來源：網路部落格

<http://blog.xuite.net/lsg2006/moon/331350909>-高雄佛光山 & 佛陀紀念館



圖 18 禮敬大廳樓梯側邊斜坡

資料來源：BLTV 人間衛視



圖 19 戶外南側連接洗手間斜坡

資料來源：BLTV 人間衛視



圖 20 萬人照相平台斜坡

資料來源：人間通訊社新聞網



圖 21 風雨走廊之迴廊設計

資料來源：網路部落格

<http://blog.xuite.net/magicsim/twblog/115355045>

此外，針對太陽軌道所造成之日曬、風雨等天氣因素，全館建置風雨走廊圍繞館區，運用「迴廊」形成遮陽避雨之功能（圖 21）；萬人照相平台特設 37 層低矮階梯（圖 22），減輕孕婦、膝蓋關節退化者，及不方便人士行走之困難，

提供無障礙之參觀環境；有樓層之區域均設有無障礙電梯（圖 23），便利輪椅行動者於其合適之高度控制樓層按鈕，及盲人點字標示作為輔助；其他層面尚包含無障礙停車位、輪椅及嬰兒車借用、哺乳室、接駁車等設施，雖部分非屬無障礙之範疇，但另可提供方便性之協助，讓館區之參觀得以減輕活動額外之負擔。



圖 22 萬人照相台低矮階梯
資料來源：網哪走台灣



圖 23 無障礙電梯
資料來源：BLTV 人間衛視



圖 24 無障礙洗手間
資料來源：BLTV 人間衛視

每區域之洗手間，為配合不方便人士需求，均設置一間無障礙式洗手間，提供較大空間以利進出、活動，並裝設坐式馬桶之扶手、低階洗手台和扶手、緊急呼救鈴等設備（圖 24）。此類無障礙式之洗手間設計，由星雲大師自行每間審查，特別在殘障人士專用淨房實地測試，以己身丈量距離，而非依賴尺規或數字²⁰⁰。以「使用者」之同理方式來從事模擬、測試，在考量上更加細膩、準確，體現「生命平等」理念之建築實踐。

據使用者之實際反應，協助政府推廣民眾了解無障礙空間之社團法人—南投縣無障礙協會理事長張森林認為：「外出地點必須考量身障民眾行動上的便利性，佛館的風雨走廊有緩坡設計，相當符合需求。²⁰¹」澳洲 Judy Cooper 一家對於能推嬰兒車上下之方便性坡道稱讚：「佛館真是為人設想周到，這不是每個景點都做得到的！」²⁰² 2010 年諾貝爾化學獎得主鈴木章對佛教聖地擁有電梯感到十分訝異：「在日本的寺院裡，不曾見過如此方便貼心的設施，非常感動。²⁰³」另外，專門推廣無障礙旅遊及無障礙交通，培養身障者獨立自主之歡樂電輪社

²⁰⁰ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈當你深深體會「八塔」〉，《人間佛國—佛光山佛陀紀念館記事》，頁 99。

²⁰¹ 參〈專題 暢遊佛館零距離〉，人間通訊社新聞網站，2012.12.20：
<http://www.lnnews.com/news/專題%20暢遊佛館零距離.html>

²⁰² 參〈小嬰兒推車走透透 澳洲訪客感謝佛館無障礙設施〉，人間通訊社新聞網站，2014.8.11：
<http://www.lnnews.com/news/小嬰兒推車走透透%20%20澳洲訪客感謝佛館無障礙設施.html>

²⁰³ 人間社，〈諾貝爾獎得主鈴木章 走訪佛館〉，佛陀紀念館館訊《喬達摩》電子書，頁 10，2014.11.15：
<http://www.fgsbmc.org.tw/GauImage%20ptf/NO33.pdf>

團團長鍾青平說：「很高興佛館的無障礙空間如此舒適，讓人無罣礙。一聽法師說開山星雲大師興建佛館時，是親自坐著輪椅去感受行動不便人士所需要的空間及便利性，就連廁所都有無障礙設施……相當感動如此貼近人心的設想。²⁰⁴」佛館之無障礙空間於現代博物館藝文之濫觴中，除應符合法規外，星雲大師係憑藉自身經驗於標準範圍內施作無障礙工程，依照大眾實際需求配置相應設施，確實於反饋中發現其具有能使用、方便使用，且使用愉悅之效益，此外尚透過多種便利設施展現現代化博物館關懷人群之積極態度，讓佛教建築空間於藝文之外，以「人」作為第一考量。

王裕昌指出無障礙設施建設本身即是一種文明教育。博物館於進行無障礙建設之同時，應盡可能利用各種機會對大眾宣傳關心和幫助弱勢人群之理念，提高公眾文明意識。博物館長期堅持無障礙建設，久之潛移默化，便能形成人與人和諧、平等的觀念，理解、尊重、關心、幫助人的觀念²⁰⁵。雖然無障礙之推廣在全球上早已成為潮流，此觀念在台灣亦正在提升，然而針對其全面性落實之事實並不比預期多：於交通運輸已設立復康巴士等無障礙公車，然而大部分舊型公車尚未汰換或改造為專用車種，又或老舊公共區域未改良以斜坡替代階梯之項目，又或在飲水、如廁、服務台未考量無障礙之高度，諸多不方便人士所組成之團體仍需自各管道提起地方行政或公司企業之關注，包含學校、郵局、車站、公廁等地方加強無障礙相關設備。

目前為止，即使是博物館此先進之教育機構，大部分之無障礙規劃仍稍嫌不足，然而，藉由佛館無障礙空間之分析及各類參觀者之回響，回響雖屬短暫性之心得感想，但粗淺反應民意，表示佛館建築於環境設備上擁有生活方便之機能，其無障礙設施對大眾仍具一定價值及效益存在，甚至高於遊客對於其他公共設施使用之感想。佛館建築之無障礙環境與王裕昌所呼籲之理念一致，強調積極落實、推動及回應之行動，以達到適應現代需求與當代社會精神，形成社會和諧、平等、理解、尊重、關心、幫助人的觀念，為大師所言菩薩道「利他」精神之具體實踐。

²⁰⁴ 參〈歡樂電輪 佛館自在一日遊〉，人間通訊社新聞網站，2015.9.5：
<http://www.lnnews.com/news/歡樂電輪%20%20佛館自在一日遊.html>

²⁰⁵ 王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》，頁40。

二、和諧的精神表現

人間佛教理念所主張之「生命平等」，包含對生命應具有的和諧關係，如星雲大師在其理念中的圓融思想，生命的和諧、圓融即是佛法本質。然而於佛館建築上，如何了解其關涉「生命和諧」之理念？

佛館建築群是由各式佛教建築相互組構而成，以佛光大道此中軸線展開對稱之長矩形布局，兩側端點為寬闊之大廳及本館，本館後方為高起之大佛，中線將八塔分作兩側，平均散成各四座唐代四角樓閣塔，此矩形範圍並由風雨走廊接起，呈現一個明確之方正、對稱、井然有序的 horizontal 視野。

完形心理學家²⁰⁶魯道夫·安海姆（Rudolf Arnheim）認為，建築之歷久不衰應「取決於平衡，在輕重、遠近、高矮、明暗、動靜之間達到平衡²⁰⁷」，始能帶動視覺上之平衡及秩序感。依此探究佛館建築之平衡，論輕重，具重量質感者為位於兩端之大廳、本館和大佛等單體建築，相形輕者為八座七層樓閣式寶塔；論遠近與高矮，於視覺上以八塔為高，本館與大廳則相對矮下，使中軸路面與天際線形成 X 形之視角，中間由高起之大佛以金色身相柔和 X 形之尖銳角度，讓建築形式隨視角之移動產生漸變、律動，形成活躍且和諧之景色；論明暗，本館之米白色本體及大佛身相之金色為明，八塔及大廳之橘瓦為暗；論動靜，動者為日出日落、光影交映、浮雲飛鳥之變化，靜者為硬體建築本身矗立不動之閑靜（圖 25）。

利用造型、大小、色調，與對稱等各建築元素間循序漸進推移視角，漸次從中發掘每個獨立個體化為整體之開展與合一，呈現出平衡與秩序之比例，以達和諧穩定之視覺平衡。其建築群塑造之形式美，融合大佛及佛塔等宗教元素，於意象上相互共構，畫面形成生命特質「和諧」之象徵意義。

²⁰⁶ 完形心理學派之「完形」指整體結構或完整型態之意，此名稱正代表完形心理學家對知覺組織的看法。他們認為個體會自然的組織或分斷訊息，而整體予人的印象超越部分的總和。見鄭麗玉，〈型態辨認〉，《認知心理學－理論與應用（三版）》（台北：五南圖書，2006），頁 41。

²⁰⁷ 保羅·高柏格著，林俊宏譯，〈建築作為物件〉，《建築為何重要》，頁 132。



圖 25 佛館建築之平衡畫面

資料來源：網路部落格

http://pietree.blogspot.tw/2012/01/blog-post_16.html

<https://www.flickr.com/photos/mingchuanliang/6930314212>

其二自建築色彩之角度探討，在林書堯之《色彩學》一書中，將個人對色彩三屬性分類之基本感受反應做出形容分析，如下表 1：

表 1 個人色彩三屬性分類的基本感受反應

| 三屬性 | | 個人色彩基本感受反應 |
|-----|-----|-------------------------|
| 色相 | 暖色系 | 溫暖 活力 喜悅 甜熟 熱情 積極 活動 華美 |
| | 中性色 | 溫和 安靜 平凡 可愛 |
| | 冷色系 | 寒冷 沉著 幽情 深遠 理智 消極 休息 素淨 |
| 明度 | 暖色系 | 輕快 明朗 清爽 單薄 軟弱 優美 女性化 |
| | 中性色 | 無個性 附屬性 隨和 保守 |
| | 冷色系 | 厚重 陰暗 壓抑 硬 遲鈍 安定 個性 男性化 |
| 彩度 | 暖色系 | 鮮豔 刺激 新鮮 活潑 積極性 熱鬧 有力量 |
| | 中性色 | 日常的 中庸的 穩健 文雅 |
| | 冷色系 | 老成 無刺激 陳舊 樸素 消極性 寂寞 無力量 |

資料來源：林書堯，《色彩學》（台北：三民書局，1983），頁 66。

此外，根據鄭國裕、林盤聳，以及西川好夫的色彩聯想意象表（表 2、3）綜合觀察，發覺人類對基本色彩聯想多具共通性：

表 2 鄭國裕、林盤聳的色彩聯想意象表

| 色相 | 具體聯想 | 抽象聯想 |
|----|---------------|----------------|
| 紅 | 血液 夕陽 火焰 心臟 | 熱情 危險 反抗 喜慶 爆發 |
| 橙 | 橘子 柳橙 晚霞 秋葉 | 快樂 溫情 明朗 積極 |
| 黃 | 香蕉 黃金 黃菊 注意信號 | 明快 光明 注意 不安 野心 |
| 綠 | 樹葉 公園 草木 安全信號 | 和平 理想 希望 成長 安全 |
| 藍 | 海洋 藍天 湖海 遠山 | 沉靜 涼爽 憂鬱 理性 自由 |
| 紫 | 葡萄 茄子 紫菜 紫羅蘭 | 高貴 神秘 優雅 忌妒 病態 |
| 白 | 白雲 白雪 白紙 護士 | 純潔 樸素 虔誠 神聖 虛無 |
| 黑 | 夜晚 頭髮 木炭 墨 | 死亡 恐怖 邪惡 嚴肅 孤獨 |

資料來源：鄭國裕、林盤聳，《色彩計劃》（台北：藝風堂，1996），頁 66。

表 3 西川好夫的色彩聯想意象表

| 色名 | 色彩象徵與意義 |
|------|---|
| 紅 | 喜悅 熱情 愛情 革命 熱心 誠心 幼稚 野蠻 卑俗 溫暖 危險 火 血 |
| 橙 | 華美 積極 元氣 躍動 陽氣 喜樂 溫情 忍耐 快樂 活潑 |
| 黃(金) | 希望 快活 愉快 發展 光明 平和 輕薄 名譽 忠誠 |
| 綠 | 安息 安慰 平靜 知性 親愛 平實 理想 純情 柔和 青春 新鮮 安全 |
| 青 | 沉靜 沉著 深遠 消極 悠久 冥想 寂寥 誠實 理智 |
| 紫 | 優美 神秘 不安 永遠 高貴 溫厚 優婉 優雅 輕率 王威 高位 權威 |
| 白(銀) | 歡喜 明快 潔白 純真 神聖 清楚 純潔 信仰 真誠 柔弱 空虛 |
| 灰 | 沉默 失望 寂寞 中立 中庸 病 老 |
| 黑 | 絕望 悲哀 不正 嚴肅 罪惡 堅實 黑暗 |

資料來源：西川好夫，《新·色彩之心理》（日本：法政大學出版局，1982）。

可知色彩視覺對人類形成心理反應，透由各種色彩運用能引發不同感受及聯想，如進入紅色房間而感到溫暖，反之於藍色房間則感到寒冷等，又或以綠色形容健康、白色聯想為純潔等色彩意象，均屬對顏色所產生之心理反應。

佛館建築之基礎色調，以「橘」瓦、「黃」砂岩、「白」繡石、「金」摩尼珠與大佛，以及「綠」草皮作為視覺統一相關元素（圖 26），於色彩設計上偏向以暖色系作為搭配，而同樣色系所形成之心理效果差異不大，大部分以正向態度呈現，據前述之色彩感受反應及聯想意象表，列舉許多相似之形容詞，將重複之文字刪除並重新予以歸納排列後，其帶來之象徵意義包含裝飾性之「華美」、形容喜樂活躍之「歡喜、喜樂、快樂、愉快、明朗、明快、快活、元氣、躍動、活潑」、形容理性平和之「柔和、和平、平和、平實、平靜、安息、安慰、安全、知性、清楚」、形容單純之「樸素、潔白、純潔、純情、純真」、形容溫順之「溫情、親愛」、具未來發展性之「積極、發展、成長、青春、新鮮、理想、希望、光明」、具宗教情操之「名譽、忠誠、真誠、虔誠、信仰、神聖」等 42 個相似文義，而其中較具意義者，分列三種方向型塑佛館建築之生命特質，一者於包含喜樂、平和、純潔、溫順等形容，二者對未來發展之積極、希望、光明等用語，三則是對宗教情操之真誠、信仰、神聖等語彙。

針對形容之語彙進行隱喻分析，佛館特質對應於色彩設計得出多種符號義，橘色隱喻為「喜樂」、「積極」；黃、金色隱喻為「光明」，白色隱喻為「純潔」、「神聖」；綠色則隱喻為「理想」、「和平」。綜合文義，可看出佛館建築設計呈現多種生命特質，均與「淨土」概念中「和諧」之理念相關。由於視覺統一本為創造出和諧性、舒適性，因此無論是佛館之色系，抑或運用色彩心理學推究佛館建築生命特質之隱喻，依建築之色彩設計可反映出人間佛教在選色上所顯現之「和諧」觀。



圖 26 佛館基礎色調：橘、黃、白、金、綠

資料來源：佛陀紀念館官網

<http://www.fgsbmc.org.tw/GauD.aspx?PNO=2016010006>

另一方面，佛教建築之傳統觀念與做法，通常於門前安置一公一母之對獅，作為守護寺廟之吉祥物，藉以趨吉避凶、鎮守正法。然而在禮敬大廳前所放置者，卻是獅群及象群，即由一大獅四小獅、一大象四小象所組合而成的家庭式動物群（圖 27）。何以放置此類動物群做為吉祥物？獅與象是佛教象徵之動物，能將二者均喻作「佛陀」本身，此外在其他隱喻中，「獅」之象徵已於第三章有關石柱建築內文中說明，代表王權、力量，依其百獸之王的身分，擬為具備無畏之大勇氣，吼聲降伏一切惡，喚醒迷茫眾生使之醒覺、體悟自性，如佛說法，故於佛教中，「獅」之隱喻具「說法」之象徵；「象」亦能代表「佛陀」、「降誕」，

故相對於佛陀「說法」言，象應隱喻為佛出生之「降誕」。兩側各五隻的獅象群作為迎賓吉祥物，別於傳統建築之對獅表現出「避邪」、「鎮守」之威嚴，依「五和」理念進行轉喻而將家庭、族群之觀念融入，於進入佛館之第一站禮敬大廳前呈現親子互動之和諧畫面，此亦表示佛陀降誕於世度眾說法之目的在於追求淨土之「和諧」。星雲大師指出傳統中國社會十分重視父子、兄友、夫婦等家庭倫理，依《禮記》亦有「修身、齊家、治國、平天下」之理念，而佛教是以人為本之宗教，佛陀亦提供從自心之淨化到家庭建設之法門，故人間佛教強調「夫妻不是冤家」、「兒女不是債主」、「家庭更不是牢獄」，而是和樂的淨土²⁰⁸，反映人間佛教對家庭、族群融合思想之重視。



圖 27 禮敬大廳獅象群

資料來源：網路部落格

<http://blog.xuite.net/sunzen43/twblog/134597191-佛陀紀念館遊記%28二%29++++禮敬大廳、成佛大道、本館、佛光大佛>

三、生命的愛護尊重

佛館除了有反映平權以及和諧精神之建築外，在風雨走廊外側牆上共有 72 幅圓形彩繪護生圖浮雕，內容選自豐子愷先生的《護生畫集》第 1、2 冊，及其女豐一吟之護生畫作，圖內並有弘一大師的 2 冊題詩以深入理解圖畫之用意。

自「護生圖」之名可知該圖之呈現以「愛護生命」為理念傳達之目的，佛館利用牆面空間加設護生圖浮雕，源於大乘菩薩道關於「戒殺護生」思想而來。

「戒殺」為戒律中最基本的五戒之首，意為「不殺生」，是自戒之消極面言之，破此殺戒造業最重，《大智度論》云：「佛說十不善道中，殺罪最在初；五戒中亦最在初。若人種種修諸福德，而無不殺生戒，則無所益。何以故？雖在富貴處生，勢力豪強而無壽命，誰受此樂？以是故，知諸餘罪中，殺罪最重；諸功

²⁰⁸ 佛光星雲，〈圓滿菩薩道〉，《佛光教科書》第 3 冊，頁 205。

德中，不殺第一。²⁰⁹」欲長養慈心，由「不殺」開始而能獲功德；又不殺生之義，據《舍利弗阿毘曇論》載：「若人離殺生。棄捨刀杖。慚愧慈悲哀愍一切眾生。是名不殺生。²¹⁰」「不殺」是生慚愧心、慈悲心、不捨眾生之心，即實踐菩薩道「尊重生命」之理念；若持殺戒，論明：「行者當學大人法，一切大人中，佛為最大。何以故？一切智慧成就，十力具足，能度眾生，常行慈愍，持不殺戒，自致得佛，亦教弟子行此慈愍。行者欲學大人行故，亦當不殺。²¹¹」以持守「不殺」之戒，心生慈悲，得成就無上正等正覺之佛果，圓滿其法身慧命。

然而在「不殺」之概念中，進一步尚含有積極之層面，如《大乘理趣六波羅蜜多經》言：「云何不殺、若見有情被損害時，應以悲心往救其命，或以資財贖令得脫，設不免者以身代之。²¹²」以及《正法念處經》：「云何不殺。見鳥殺害。救令放捨。自不作惡。設作即悔。受不殺戒。以財贖命。令其得脫。復教他人。令助歡喜。²¹³」於「不殺」外，向後延伸出「救命」之護生行為在其中，如佛館護生圖其中一幅，上提陸甫皇詩：「萬峰迴遶一峰深，到此常修苦行心。自掃雪中歸鹿跡，天明恐有獵人尋。」畫面由一位掃雪之修行人以雪掩蓋鹿之足跡，積極護助鹿之生命無有殺害之虞（圖 28）；或另一幅〈客人忙攔阻：「我今天吃素！」〉，壽光禪師作詩：「已赴網羅遭困厄，將投湯火受驚忡，臨刑遇赦恩無極，彼壽隆兮爾壽隆。」畫中一人自門而出，向欲殺雞請客的主人公以手勢推卻，上方示意「客人忙攔阻：『我今天吃素！』」，強調其動作間的急促以及慈悲心念之生起，主人公則一手執刀、一手捉雞頸，即將殺害雞，與客人顯出「殺生」及「護生」之強烈對比（圖 29）。

²⁰⁹ 《大智度論》卷 13〈尸羅波羅蜜義第二十一〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 155。

²¹⁰ 《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈十善業道品第九〉，CBETA, T28, no. 1548, p. 700。

²¹¹ 《大智度論》卷 13〈尸羅波羅蜜義第二十一〉，CBETA, T25, no. 1509, p. 155。

²¹² 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 5〈淨戒波羅蜜多品第六〉，CBETA, T08, no. 261, p. 887。

²¹³ 《正法念處經》卷 27〈觀天品第六〉，CBETA, T17, no. 721, p. 154。



圖 28 護生圖：自掃雪中歸鹿跡，天明恐有獵人尋
資料來源：人間通訊社新聞網
[http://www.lnnews.com/news/佛陀紀念館系列\(五\)護生圖\(27\)%20自掃雪中歸鹿跡%20天明恐有獵人尋.html](http://www.lnnews.com/news/佛陀紀念館系列(五)護生圖(27)%20自掃雪中歸鹿跡%20天明恐有獵人尋.html)



圖 29 護生圖：客人忙攬阻
資料來源：《人間福報》網站
<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=240074>

故除戒殺外，舉凡一切愛護生命之行為，即使對其他生命不進行侵擾、戲弄、惱怒等消極之護生行為，皆屬廣義之護生，如〈輕紈原在手 未忍撲雙飛〉題詩：「曉露零香粉，春風拂畫衣，輕紈原在手，未忍撲雙飛。」圖中一名女孩身前為一對飛舞之蝴蝶，她將雙手壓住圓扇使之貼身，腳亦未跨出或分開，表現出不動身色為免驚擾物命之行為，女孩雖看似純粹欣賞飛蝶而無任何明顯之動作，卻體現護生心念在其中（圖 30）；另一例為〈雀巢可俯而窺〉，詩云：「人不害物，物不驚擾，猶如明月，眾星圍遶。」畫中一對姊弟在開啟的窗中大方窺探窗下鳥巢，巢內有二隻幼雛亦如同在注視姊弟，物與人兩者間表現無言之交流，畫面呈現祥和氣氛（圖 31）。



圖 30 護生圖：輕紈原在手，未忍撲雙飛
資料來源：《人間福報網站》
<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=232769>



圖 31 護生圖：雀巢可俯而窺
資料來源：網路部落格
<http://blog.udn.com/share2008/5820220>

佛館護生圖設計以圓形為外框，於視覺上產生柔和視角。「圓」有「和諧」、「圓融」、「圓滿」之義，「共生共榮」及「愛護生命」為護生圖所強調之觀念，倡導生命之平等與圓滿，且由畫面之構成與外觀造型，表現出人間佛教理念尊重生命之思想，以建設祥和無諍之人間淨土為追求。

第三節 體現生活佛教

一、蘊生命教育於生活

「生命教育」的意義，林良基認為是透過具生命內涵課程的教學與體驗的歷程，讓學生認識生命之意義與價值，進而欣賞生命、珍惜生命，最後學習包容、接納尊重他人生命。換言之，生命教育是與生命相關之教育，係指教導個體去了解、體會和實踐「愛惜自己、尊重他人」的一種價值性活動，經由規劃與執行，建立「3Q」之全人教育（holistic education）環境，即情緒（emotional quotient, EQ）、品德（moral quotient, MQ）及態度（attitude quotient, AQ）等人文素養，期使學生熱愛自己、尊重他人，最終領悟自身與環境共同體的依附關係²¹⁴，接納、尊重、關懷、奉獻是生命教育的信念²¹⁵。佛館如何在自然科和環境議題教學中落實生命教育？透由建築之呈現，可分由三個面向探討不同主題之生命意義，一是針對生物與環境之護生理念，二是針對人格發展，三則是針對無障礙反映出之生命平等觀念。

有關護生理念，館區規劃之綠化措施，包含榕樹林、樟樹林、生態池、綠地植被及其他建築構成之林園設施等自然區域，讓大眾因而能重視自然，支持生物生長的环境條件，拉近人與自然間之關係；而更為深入的生命教育教材以護生圖為主，透由故事中的人與物所描述之生命情節及其畫面表現之故事張力，瞭解其背後所欲表達之環境問題及其對社會文化之影響，藉此認識人與自然間互為依存之關係，目的在建立積極之環境態度與環境倫理，以作為提升人民對於愛護生命、尊重生命的護生意識。

²¹⁴ 蔡培村、武文瑛，〈生命教育的認識〉，《生命教育：探索與修鍊》（高雄：麗文文化，2008），頁2。

²¹⁵ 蔡培村、武文瑛，〈生命教育的認識〉，《生命教育：探索與修鍊》，頁4。

另一方面，與護生圖類型相似者，尚有佛陀行化圖及禪畫禪話之彩繪浮雕，亦從故事層面將佛陀的說法以及禪門公案，引導出生命意涵，從中探討如何解決人生面對無常生死、如何培養健全人格等生命課題。比如佛陀行化圖中之〈慈度尼提〉，佛陀打破印度種姓制之不平等，將身為最低階級之首陀羅－挑糞的尼提收為具有身分地位之出家弟子，而尼提也因聽聞佛法，比許多弟子更早證得阿羅漢果，闡明眾生平等而不分貧富貴賤之差異（圖 32）；又如〈吉祥草〉一圖，佛陀以善巧方便，指示婦人尋求生長在未死過人家中的吉祥草，以救回夭死之子，婦人因而幡然領悟世上無此家庭存在，闡明世間之生滅現象為必然之實相，應當走出悲痛，重新迎向新的人生（圖 33）。而禪畫禪話中，比如〈曬香菇〉一幅，舉老住持於大太陽下曬香菇一事，指出不假他人、不待明日之生命意義（圖 34）；而〈八風吹不動〉則透由蘇東坡「一屁打過江」的公案，讓人明白「稱譏毀譽利衰苦樂」此八風吹擾人心，於日常中應時刻注意心念，展現生命之品德操守，不被境界和情緒所牽動（圖 35）。



圖 32 佛陀行化圖：慈度尼提
資料來源：網路部落格

<http://tsuifl.blog.163.com/blog/static/66436620149248314370/>



圖 33 佛陀行化圖：吉祥草
資料來源：佛陀紀念館官網

http://www.fgsbmc.org.tw/news_latestnews_c.aspx?News_Id=201505109



圖 34 禪畫禪話：曬香菇
資料來源：佛陀紀念館官網

http://www.fgsbmc.org.tw/news_latestnews_c.aspx?News_Id=201506085



圖 35 禪畫禪話：八風吹不動
資料來源：愛華網

<http://www.aihuau.com/a/25101018/369603.html>

最後是館區建造之無障礙設施，業已於前一節提到，佛館建築在各方面營造無障礙能使不方便人士「完全參與及機會均等」之環境，其本身即是一文明教育，正確認識無障礙環境以提升環境品質，可彰顯出尊重人權之意義，目的在提起人民和諧、平等、理解、尊重、關心、幫助人之觀念，學習關懷弱勢團體及其生活環境。大師認為：「當今世界種族之間、國家之間、男女之間、貧富之間存在著嚴重的不同，佛教提倡平等，更重視同體共生的包容，有平等和包容就沒有紛爭，當下就是淨土。²¹⁶」人間佛教以人為本，提倡「給人方便」，無障礙設施之落實不僅是提供不方便人士便利之行，亦為菩薩慈悲「利行」之舉，於生活中實踐佛教生權平等之理念。

二、涵佛教理念於日常

星雲大師以「佛陀是人」之義涵，於修行層面提起「佛出人間」之見解，亦即將「修行在人間」作為日常修持的理念，而該理念是如何在佛館建築落實於生活當中，藉此認識佛法的實用價值？從二眾塔空間所建構之三好劇場能了解人間佛教推廣「三好」之理念，以「做好事、說好話、存好心」為核心價值，藉由 3D 聲光科技遊戲帶動身心靈的學習，體會日常掃地、救助動物，甚至以愛語安慰他人均屬於實踐「三好」的行動環節。而「三好」之實踐即為淨化身口意三業之佛法義理，即身做好事，口說好話，心存好念，為現代人常說真、善、美之意²¹⁷，從而瞭解佛法之修行不離人間所有行事，亦非流於空泛，於生活中任何時刻都能實現，此即人間佛教的生活修行。

此外於四給塔所命名之「四給」，亦屬人間佛教提倡之工作信條理念，為「給人信心、給人歡喜、給人希望、給人方便」之簡稱。給即是「布施」之佛法意涵，該塔名傳達人間佛教「布施」之觀念。星雲大師認為一個人想要成功，必定要施給人無限的慈悲，廣大的愛心，熱心與有品質的服務，如此方能獲得別人的認同，走向成功之道。常云「慈悲無障礙」、「施比受有福」，正是透過善

²¹⁶ 星雲大師，〈淨土思想與現代生活（二）〉，《人間佛教系列 9·禪學與淨土》（台北：香海文化出版社，2006），頁 376-401。

²¹⁷ 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈僧侶修持的回憶〉，《貧僧有話要說》（台北：福報文化，2015.6），頁 455。

意真誠的布施，「果報還自受」，最終真正的受益者就是自己²¹⁸。透由禮敬大廳之現代服務功能，以及館內提供之無障礙設施，體認四給理念如何讓大眾自設備之使用及被服務當中安頓身心，從中獲得信心、歡喜、希望，以及方便之實踐，而如此「給」的理念亦能成為生命態度層面的社會學習方向。

另一方面，五和塔建築之「五和」亦為人間佛教重要之理念：即「自心和悅、家庭和順、人我和敬、社會和諧、世界和平」。佛門有謂「叢林以無事為興隆」，僧團中以「六和敬」規範僧團內部之生活行事，以維繫人事間之和諧，分別為「身和同住、口和無諍、意和同悅、戒和同修、見和同解、利和同均」，在行為、言語、精神、法制、思想、經濟上有統一之約定，以達成團體和合無諍之目的²¹⁹，「六和敬」雖針對僧團所立規約，此亦反映佛教所重視者在於「和」字，亦為人類共同生活不可或缺之觀念，故有「世界和平」之訴求。星雲大師認為，為順應現代人的生活環境，藉此提出「五和」之觀念，將「和諧」理念自僧團之「六和敬」，轉化為「自心、家庭、人我、社會、世界」之「五和」，以其層次性、擴散性的社會基礎概念，將「和諧」由小擴大，從自我的心意和悅，擴展至家庭中的和順，再擴及社會上人我之間的相處、和敬，以形成和諧的社會，甚至逐漸達到世界和平的目標²²⁰。因此，五和塔之命名雖與其舉辦佛化婚禮等喜慶功能有關，然綜以觀之，不僅強調伴侶雙方共結連理所需具備家庭之和諧，還有藉其社會基礎單位繼續推動「和諧」理念，進而加以擴展之意義存在。「五和塔」將佛法理念應用於日常，其建築功能猶如「社會和諧」、「世界和平」的推手，「五和」則隱含「實現人間淨土」的意義。

李萬進在〈星雲大師人間淨土思想研究〉一文寫道：

在星雲大師的視野中，建設人間淨土應該遵循自我內心—社會—世界環境這樣的變化之模式，從自我做起，從淨化自我的內心與精神做起。因為社會是由具體的個人組成的，要改變社會，就需要改變自我，自我的改變最終會影響到社會的變化，從而改觀我們居住的世界環境，世界環

²¹⁸ 星雲大師，〈成功之前〉，《星雲法語 5—人間有花香》（台北：香海文化出版社，2009），頁135。

²¹⁹ 佛光星雲，〈六和敬〉，《佛光教科書》第1冊（高雄：佛光文化，1999），頁147-150。

²²⁰ 參〈星雲大師現代詮釋—五和〉，《佛法真義》，《人間福報》網站，2016.12.11：
<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=351627>

境能夠得以改變並得以淨化的話，那麼人間淨土也就隨之而得以實現了
221。

大師用一教、二眾、三好、四給、五和、六度、七誠、八道作為八塔的命名，涵佛教理念於日常，是提供在生活中淨化自心的方法，以此改變自我，從而影響社會環境，為建設人間淨土之路徑。職是故，大師認為能做到八塔的內容，即是人生圓滿的境界，而人生的圓滿，即能與佛相應，正如六祖惠能大師所言：「佛法在世間，不離世間覺；離世求菩提，猶如覓兔角。」平常生活均是修正、淨化、昇華自己的修行因緣，佛館的興建，主要就是為宣揚文化、提倡教育，弘揚人間佛教而來²²²。

三、育佛教文化於人間

對於佛教文化，星雲大師說，藉助其撰寫的《釋迦牟尼佛傳》、《玉琳國師》等文化出版，始買下佛光山麻竹園現址，後來為辦僧伽教育才建設東方佛教學院與大悲殿，因此推動佛教文化與教育一直是他的心願與本意²²³。佛教文化之外在表現有經典、佛寺建築、梵唄舞蹈、節日儀式等，而最為明顯者又以建築為主要的表現形式。大師認為，從佛教的建築、雕刻以及壁畫，不僅顯示出佛教具有莊嚴的儀式、精微的教義，亦有豐富多變與美感特色的藝術創作，是世界建築界的一大資產²²⁴，反映他對於佛教建築、雕刻和壁畫的推崇。而在此方面，佛館建築亦具備多樣化的建築、雕刻與壁畫。

佛館於建築上所呈現者為印度的窣堵坡、阿育王柱，以及中國的唐塔、宮殿式建築，在朝代和地區上展示其演變及多樣化，有助於大眾認識各類佛教建築文化，是別於一般寺院或佛教博物館建築形式之最大特色。而在藝文項目，館內常見利用牆面空間所設置之浮雕及石刻為其表現方式，屬於佛教藝術的彩

²²¹ 李萬進，〈星雲大師人間淨土思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，頁 344。

²²² 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，〈僧侶修持的回憶〉，《貧僧有話要說》，頁 456。

²²³ 星雲大師，〈夢中說夢〉，《星雲日記 18：把心找回來》（高雄：佛光文化，1997），頁 19。

²²⁴ 星雲大師，〈佛教與建築〉，《佛教叢書之八一教用》（高雄：佛光出版社，1998），頁 664。

繪浮雕者為護生圖、佛陀行化圖、禪畫禪話，自浮雕與彩繪的畫面呈顯出人物之動作、情緒及意境，藉以帶出佛教故事之「護生」、「佛陀教化事蹟」，以及「禪門公案」等佛法寓意；而放置於廣場四周之青斗石石像雕塑的十八羅漢及八宗祖師，則藉由雕刻之手法刻劃出佛教高僧的個性，並透過解說牌了解人物之經歷，從中認識佛陀的重要弟子與其弘法特色，以及中國佛教八個宗派之創始者和各自具備之宗門思想；另外，尚有以各方書法家之字體著寫的《佛光菜根譚》石刻碑牆，以刻痕表現楷、隸、篆、草等書法藝術文化。

星雲大師說：「佛光人要把佛教文化普及於一切家庭，一切社會。²²⁵」故佛光山四大宗旨之一列為「以文化弘揚佛法」，而在推動佛教文化之區域，共同作者劉成和殷璋認為：「星雲大師倡導佛教藝文化，以通俗易懂、富有表現力、具有生活氣息的文學、藝術作品闡發佛理，傳播佛教精神，亦是借鑒佛陀觀機逗教、靈活多變的傳教方法。²²⁶」佛館屬於藝文弘法之推手，提供大眾佛教多元化的現況發展，及佛教對生命的觀點，此在館內之建築、雕刻及壁畫上將許多佛教義理做出很好的呈現，也是大師育佛教文化於人間的實踐方式。

此章著重於佛館建築中對於人、空間、生命三方向，從自然、平權、生活作為探討，以發掘自然環保生命、無障礙平權空間，以及生活佛教對於人的意義，可知人間佛教在佛館所實踐的理念以「護生」、「平等」、「人本」，其目的在於建設一和諧之人間淨土，而「人間」之概念，使人間佛教義涵不離當代社會所追求之精神，如同羅斯金與熊明所提出，建築之整體適合當代社會精神，對環境呈良性影響，且功能符合民眾生活時，便具備「真善美」之特質。佛館具有「人間」精神，其綠化與環保設施對環境呈良性影響，且無障礙和教育之功能與人的生活相關，符合民眾生活，故佛館具有「真善美」之特質，以佛教言之，即是人間淨土之表現。

²²⁵ 星雲大師，〈怎樣做個佛光人〉，《人間佛教系列 1·佛光與教團》（台北：香海文化出版社，2006），頁 25。

²²⁶ 劉成、殷璋，〈源起佛陀—星雲大人間佛教的入世修行品質〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，頁 884。

第五章 結論

探討如何運用佛館建築中的特殊符號以指涉佛教象徵，其與人間佛教有何關連？又佛館所具博物館之功能傳達出人間佛教何種義涵與特質？

本文歸納星雲大師人間佛教理念，回歸佛教教主釋迦牟尼佛本身言之，融攝「佛陀是人」及「人間佛教以人間為依歸」二義涵，並發掘該理念具有兩個重點，一者為強調「人本」之精神，二者為回歸「人間」之重要性，且在方向上了解其自菩薩之利他思想與行持發展，將「人間」作為修行道場以「落實生活佛法」，故人間佛教以「菩薩道」為修行方向，而「人能成佛」是為生命平等圓滿之境界，「現證法喜安樂」和「建設人間淨土」則為發展之目標。故人間佛教理念中不僅回歸佛陀本懷，重視對佛陀及其教法之信仰，更重要的是將「人」居於主位，以「現生」及「淨土」為重要之時空概念。

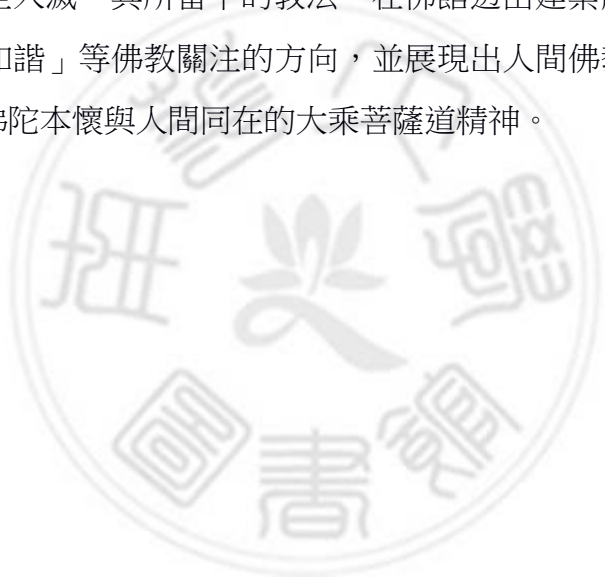
而在大師所創建的佛館建築，由於當中造有佛柱、佛塔、佛寺，以及佛像等多種佛教建築，其中尚包含雕塑、壁畫等佛教藝術，尚有無障礙、園林等空間之建構，其豐富之呈現中可分作兩方面，一是針對佛、時間、信仰三元素，二則為人、空間、生命三元素。

前者之三元素自佛館建築排列設計能看出屬於佛教重要時地的代表，以及見性與弘法度眾的表現，而在歷史象徵上，問道堂之佛柱作為佛教盛行時代指標，同樣為佛教應時度眾之象徵；禮敬大廳之明清宮殿式佛寺代表菩薩施予得度因緣的權巧，以及化欲趨善之方便；本館之印度窣堵坡式佛塔表現佛教信仰本源的回歸，八塔之唐代四角樓閣式佛塔則象徵佛教在中國的弘傳；佛光大佛之唐代佛像不僅為漢傳佛教信仰的體現，亦為人間佛教價值之傳承。在信仰符碼上，禮敬大廳表現出恭敬心，問道堂則表現精進力之修行態度；八塔之功能及義涵表現人成與佛成之修行方法；本館表現出本具佛性，而佛光大佛則表現顯發自性之證悟內涵。

後者之三元素從自然、平權、生活作為探討而可分為三項，一是自污水處理及綠化措施、生態多樣性之維護，以及能源管理系統之建構，發掘人間佛教含有重視自然環保之理念；二是自平權的空間使用、和諧的精神表現，以及生命的愛護尊重看出其闡揚平權護生之理念；三是自生活中蘊含生命教育、自日

常中涵容佛教理念，以及在人間孕育佛教文化看出其體現生活佛教之理念。可發現佛館建築從自然環保生命、無障礙平權空間，以及生活佛教對人產生的意義，以「護生」、「平等」、「人本」為理念，其目的最終在建設一和諧之人間淨土。

星雲大師曾提起：「有人問：『為什麼要建佛陀紀念館？』其實，這和建設捷運、高鐵的意義是一樣的。所不同的，捷運和高鐵是硬體的建設，佛陀紀念館是歷史的建設，是人心的建設。²²⁷」「佛館是人心的建設」一句話點出大師對建設「人間淨土」的終極目的，人間佛教理念要有淨化人心的效用，並且回歸到生活的面向去應用。如同佛教的產生，本即以人間的教化為根，將娑婆轉為淨土是大乘菩薩的目標，佛陀即使證悟成為佛陀，也秉持菩薩道精神，不離人間而繼續利生直至入滅，其所留下的教法，在佛館透由建築體現「人本」、「平等」、「生命」、「和諧」等佛教關注的方向，並展現出人間佛教對信仰傳承、尋根的重視，直承佛陀本懷與人間同在的大乘菩薩道精神。



²²⁷ 潘煊撰文，星雲大師審訂，〈序〉，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，頁 15。

參考書目

一、電子大藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典 V5.0.158.248 版, 2014 年。

- 《雜阿含經》卷 12, T02, no. 99。
《雜阿含經》卷 18, T02, no. 99。
《雜阿含經》卷 30, T02, no. 99。
《雜阿含經》卷 35, T02, no. 99。
《增壹阿含經》卷 21, T02, no. 125。
《增壹阿含經》卷 26, T02, no. 125。
《增壹阿含經》卷 28, T02, no. 125。
《增壹阿含經》卷 49, T02, no. 125。
《大乘本生心地觀經》卷 5, T03, no. 159。
《普曜經》卷 3, T03, no. 186。
《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 5, T08, no. 261。
《妙法蓮華經》卷 2, T09, no. 262。
《大方廣佛華嚴經》卷 10, T09, no. 278。
《大方廣佛華嚴經》卷 30, T10, no. 279。
《大方廣佛華嚴經》卷 51, T10, no. 279。
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》, T12, no. 353。
《佛說無量壽經》卷 2, T12, no. 360。
《大般涅槃經後分》卷上, T12, no. 377。
《佛垂般涅槃略說教誡經》, T12, no. 389。
《大方等大集經》卷 27, T13, no. 397。
《維摩詰所說經》卷 2, T14, no. 475。
《佛藏經》卷 2, T15, no. 653。
《正法念處經》卷 27, T17, no. 721。
《所欲致患經》, T17, no. 737。
《佛說八大人覺經》, T17, no. 779。
《根本說一切有部毘奈耶雜事》, T18, no. 1451。
《優婆塞戒經》卷 2, T24, no. 1488。
《大智度論》卷 9, T25, no. 1509。

《大智度論》卷 13，T25, no. 1509。
《大智度論》卷 19，T25, no. 1509。
《大智度論》卷 25，T25, no. 1509。
《大智度論》卷 49，T25, no. 1509。
《大智度論》卷 88，T25, no. 1509。
《大智度論》卷 93，T25, no. 1509。
《彌勒菩薩所問經論》卷 6，T26, no. 1525。
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 96，T27, no. 1545。
《舍利弗阿毘曇論》卷 27，T28, no. 1548。
《阿毘達磨俱舍論》卷 8，T29, no. 1558。
《阿毘達磨俱舍論》卷 27，T29, no. 1558。
《寶行王正論》，T32, no. 1656。
《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷 1，T39, no. 1795。
《大乘義章》卷 20，T44, no. 1851。
《慈悲水懺法》卷上，T45, no. 1910。
《六祖大師法寶壇經》卷 1，T48, no. 2008。
《黃檗斷際禪師宛陵錄》，T48, no. 2012 B。
《敕修百丈清規》卷 2，T48, no. 2025。
《佛祖統紀》卷 35，T49, no. 2035。
《大唐西域記》卷 4、6 至 9，T51, no. 2087。
《一切經音義》卷 22，T54, no. 2128。
《現觀莊嚴論略釋》卷 2，B09, no. 0031。
《羯磨經序解》，X41, no. 729。
《增支部經典》卷 1，N19, no. 7。

二、古著

- 【西晉】陳壽，〈劉繇傳〉，《三國志·吳書》卷 4。
【北齊】魏收，〈釋老志〉，《魏書》卷 114。
【劉宋】范曄，〈陶謙傳〉，《後漢書》卷 73。

三、星雲大師專書

- 星雲大師，《星雲日記 18：把心找回來》，高雄：佛光文化，1997。
- 星雲大師，《星雲日記 41：生死一如》，高雄：佛光文化，1997。
- 星雲大師，《佛教叢書之一—教理》，高雄：佛光出版社，1998。
- 星雲大師，《佛教叢書之五—教史》，高雄：佛光出版社，1998。
- 星雲大師，《佛教叢書之七—儀制》，高雄：佛光出版社，1998。
- 星雲大師，《佛教叢書之八—教用》，高雄：佛光出版社，1998。
- 星雲大師，《佛教叢書之十一—人間佛教》，高雄：佛光出版社，1998。
- 佛光星雲，《佛光教科書》第 1 冊，高雄：佛光文化，1999。
- 佛光星雲，《佛光教科書》第 3 冊，高雄：佛光文化，1999。
- 佛光星雲，《佛光教科書》第 6 冊，高雄：佛光文化，1999。
- 佛光星雲，《佛光教科書》第 11 冊，高雄：佛光文化，1999。
- 星雲大師，《往事百語（一）：心甘情願》，高雄：佛光出版社，1999。
- 星雲大師，《星雲法語 3—身心的安住》，台北：香海文化出版社，2009。
- 星雲大師，《星雲法語 5—人間有花香》，台北：香海文化出版社，2009。
- 星雲大師，《迷悟之間 10—管理三部曲》，台北：香海文化出版社，2001。
- 星雲大師，《人間佛教系列 1·佛光與教團》，台北：香海文化出版社，2006。
- 星雲大師，《人間佛教系列 5·人生與實踐》，台北：香海文化出版社，2006。
- 星雲大師，《人間佛教系列 9·禪學與淨土》，台北：香海文化出版社，2006。
- 星雲大師，《人間佛教系列 10·宗教與體驗》，台北：香海文化出版社，2006。
- 星雲大師，《當代人心思潮》，台北：香海文化出版社，2007。
- 星雲大師，《人間佛教論文集（下冊）》，台北：香海文化出版社，2008。
- 星雲大師，《人間佛教當代問題座談會（下冊）》，台北：香海文化出版社，2008。
- 星雲大師，《人間佛教的戒定慧》，高雄：佛光文化，2013。
- 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣 4—社緣篇 2》，高雄：佛光出版社，2013。
- 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣 9—道場篇 1》，高雄：佛光出版社，2013。
- 星雲大師口述，佛光山書記室記錄，《百年佛緣 12—行佛篇 2》，高雄：佛光出版社，2013。
- 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015.6。
- 星雲大師口述，妙廣法師等記錄，《人間佛教佛陀本懷》，高雄：佛光出版社，2016。

四、其他書目

- 大衛·吉森編，呂亦欣譯，《Big and Green：邁向二十一世紀的永續建築》，台北：木馬文化出版，2005。
- 太虛大師，《太虛大師全書》第 24 冊，台北：太虛大師全書編纂委員會，1980。
- 王月清，《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社，1999。
- 王裕昌，《創新與發展－甘肅省博物館建設的理論與實踐》，蘭州：甘肅人民出版社，2010。
- 石曜堂等作、王榮德總編，《公共衛生學（下冊）》，台北：台大出版中心、陳拱北預防醫學基金會，2015。
- 印順，《妙雲集（下編）·佛在人間》，新竹：正聞出版社，2000.10。
- 印順導師，《成佛之道（增注本）》，新竹：正聞出版社，2010。
- 杜繼文、任繼愈主編，《佛教史》，台北：曉園出版社，1995。
- 季羨林，《季羨林談佛》，浙江：浙江人民出版社，2016。
- 保羅·高柏格著，林俊宏譯，《建築為何重要》，新北：大家出版，2012。
- 徐政夫，《觀想佛像》，台北：藝術家出版社，1998。
- 張馭寰，《中國佛塔史》，北京：科學出版社，2006。
- 莊春江，《印度佛教思想史要略》，台北：福峰圖書光碟有限公司，2008。
- 陳德如，《建築的七盞明燈－淺談羅斯金的建築思維》，台北：台灣商務印書館，2006。
- 喬勻、劉敘杰、傅熹年、郭黛姮、潘谷西、孫大章、夏南悉（Nancy S. Steinhardt），《中國古代建築》，台北：木馬文化出版，2003。
- 程恭讓、釋妙凡主編，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2014。
- 程恭讓、釋妙凡主編，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，高雄：佛光文化，2014。
- 熊明，《建築美學綱要》，北京：清華大學出版，2004。
- 潘煊撰文，星雲大師審訂，《人間佛國－佛光山佛陀紀念館記事》，台北：天下遠見出版，2011。
- 蔡培村、武文瑛，《生命教育：探索與修鍊》，高雄：麗文文化，2008。
- 鄭麗玉，《認知心理學－理論與應用（三版）》，台北：五南圖書，2006。
- 蕭默，《中國建築史》，台北：文津出版社，1994。
- 賴傳鑑，《佛像藝術－東方思想與造型》，台北：藝術家出版社，1980。
- 藍吉富，《現代佛學大系 23》，台北：彌勒出版社，1983。
- 釋滿義，《星雲學說與實踐》，台北：天下遠見出版，2015。

釋廣定彙編，《增訂印光大師全集》第一冊，台北：佛教出版社，1991.4。

五、學術論文

王裕昌，〈博物館無障礙設施建設〉，《創新與發展—甘肅省博物館建設的理論與實踐》，蘭州：甘肅人民出版社，2010。

伍先林，〈星雲大師的佛教現代化及人間佛教思想〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2015。

李虎群，〈星雲大師的人間佛教思想〉，《普門學報》第 40 期，高雄：普門學報社，2007.7。

李萬進，〈星雲大師人間淨土思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2014。

李萬進，〈試論人間佛教的超越性—以星雲大師的思想為例〉，《星雲大師人間佛教·2015：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2015。

汪子錫，〈大眾傳播的符號學研究方法〉，《通識教育教學及研究方法學術研討會論文集》，桃園：中央警察大學通識教育中心出版，2009。

星雲，〈佛教與自然生態（下）〉，《普門學報》第 14 期，高雄：普門學報社，2003.3。

星雲，〈中國文化與五乘佛法〉，《普門學報》第 35 期，高雄：普門學報社，2006.9。

孫國住，〈共生概念的哲學考察—基於星雲大師有關共生的思考與實踐〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2014。

陳清香，〈佛光山佛陀紀念館的建築空間美學〉，《慧炬雜誌》第 571、572 期合刊，台北：慧炬出版社，2012.2。

陳懷宇，〈獅子與佛陀：早期漢譯佛教文獻中的動物裝飾與象徵〉，《政大中文學報》第 14 期，台北：政治大學中國文學系，2010.12。

程恭讓，〈試論星雲大師人間佛教思想的特徵〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》，高雄：佛光文化，2013。

熊琬，〈論星雲大師的人間佛教思想與中華文化—兼論漢傳佛教的現代化〉，《星雲大師人間佛教·2013：理論實踐研究（下）》，高雄：佛光文化，2013。

趙文，〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2014。

劉成、殷璋，〈源起佛陀—星雲大人間佛教的入世修行品質〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，高雄：佛光文化，2014。

諦閑法師，〈普賢十大願王別釋（一）〉，《慧炬雜誌》第 533 期，台北：慧炬出版社，2008.11。

韓傳強，〈星雲大師的佛教觀〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（上）》，高雄：佛光文化，2014。

簡逸光，〈佛光山星雲大師「人間佛教」的精神〉，《星雲大師人間佛教·2014：理論實踐研究（下）》，高雄：佛光文化，2014。

六、學位論文

王常琳，〈二十一世紀新式佛塔：佛陀紀念館及其宗教、文化與教育功能的研究〉，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2015。

周逸婷，〈以符號學論析《暗戀桃花源》〉，新北：國立台灣藝術大學在職碩士班戲劇與劇場應用系研究所碩士論文，2010。

陳中屏，〈生活·色彩索引設計〉，新北：國立台灣藝術大學藝術與人文教學研究所碩士論文，2011。

黃楹棟，〈建築文化符碼在台灣建築應用之初探〉，台北：國立台灣師範大學設計研究所碩士論文，2011。

劉家良，〈客家符號建構之研究－以桐花為例〉，桃園：國立中央大學客家研究碩士在職專班碩士論文，2011。

鄧宇哲，〈建築場景：現象感知與空間情境構成邏輯－以五個模型為例〉，新北：國立交通大學建築研究所碩士論文，2015。

黎映辰，〈《晚安，媽媽》文本中的甜食符號及意指論析〉，新北：國立台灣藝術大學戲劇與劇場應用學系碩士論文，2011。

七、工具書

慈怡，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988.12。

八、電子網頁

高明道，〈佛教教育·文化研究〉，《法光雜誌》第 122 期（台北：法光雜誌編輯委員會，1999.11），載自佛學數位圖書館暨博物館網站，2016.10.3：
http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/search/search_detail.jsp?seq=133056

楊裕隆，〈符號理論與應用〉，《科學發展》478 期，2012.10：
http://ejournal.stpi.narl.org.tw/NSC_INDEX/Journal/EJ0001/10110/10110-03.pdf

陳超仁，〈關懷台灣的原生植物〉，《科學發展》519 期，2016.3：
<http://ejournal.stpi.narl.org.tw/index/items/download?viId=E2B0C098-CC23-4386-B1D6-AA235E10B68A>

林憲德，〈碳揭露風潮蔓延 建築業無可阻擋〉，《工業技術與資訊月刊》289 期，見工業技術研究院官網，2015.11：
<https://www.itri.org.tw/chi/Content/publications/contents.aspx?&SiteID=1&Mm mID=2000&MSid=655604653510075452>

釋如展，〈佛光山佛陀紀念館 第一家通過 ISO 50001 驗證的宗教團體和國際博物館〉，佛陀紀念館館訊《喬達摩》電子書，2017.4.21：

<http://www.fgsbmc.org.tw/GauImage%20ptf/NO34.pdf>

人間社，〈諾貝爾獎得主鈴木章 走訪佛館〉，佛陀紀念館館訊《喬達摩》電子書，2014.11.15：

<http://www.fgsbmc.org.tw/GauImage%20ptf/NO33.pdf>

李炳南，〈佛學概要十四講〉網頁，2016.11.9：

<http://www.minlun.org.tw/1pt/1pt-6-01/00.htm>

人間通訊社新聞網：<http://www.lnanews.com/home>

《人間福報》網站：<http://www.merit-times.com>

佛陀紀念館官網：<http://www.fgsbmc.org.tw/index.aspx>

