

# 星雲大師人間佛教之民間信仰思想研究

程恭讓

南京大學中華文化研究院教授

---

## 中文摘要

本文認為有關民間信仰的思想不僅是星雲大師早期「宜蘭經驗」的深層內涵，也是其人間佛教思想體系中的重要組成部分。本文因此對大師民間信仰思想的發展過程、主要理論及其思想價值做了深入細緻的梳理及考察。尤其是，本文在二十世紀中國信仰文化演進的脈絡中，理解星雲大師對迷信價值再估定的理念，大師相關的論述及其思想指向，構成我們觀察二十世紀漢傳佛教思想發展、觀念變遷乃至二十世紀中國信仰文化思想發展脈絡的一個極具指標意義的重大思想事件。

**關鍵字：**星雲大師 民間信仰 人間佛教 迷信



## A Conceptual Study on Venerable Master Hsing Yun's Humanistic Buddhism and Folk Beliefs

Cheng Gongrang

Professor, Center for Chinese Cultural Research Institute, Nanjing University

---

### Abstract

This paper argues that thoughts of folk belief are not only a deep foundation of Venerable Master Hsing Yun's "Yilan Experience" in his early days, but also an important component of his ideology of Humanistic Buddhism. In this paper, the thought process of development, the main theoretical opinion, and the ideological value of his thinking towards folk belief, are given intensive analysis and inspection, in particular, from the perspective of the development of the Chinese belief system in the 20th century. This paper attempts to understand Venerable Master's thoughts on the value of superstition, pointing out all related materials and interpretations of Venerable Master to establish our observations on the development of Chinese Buddhism in the 20th century, and the change in perspectives as well as marking a major ideological and symbolic event in the development of thoughts in the Chinese beliefs system.

**Keywords:** Venerable Master Hsing Yun, folk beliefs, Humanistic Buddhism, superstition.

## 一、前言

在由佛光山宗務委員會編訂印行的《佛光學》（1997年）第四部分，我們可以讀到這樣的標題：「佛教對當代社會問題的認知」。佛光學的這一部分代表佛光系統對當代一些重要社會問題的原則看法，反映和體現了星雲大師人間佛教理論實踐成熟時期的系統的人間佛教思想理念。這一部分的第一個專題是「信仰」，集中展現大師基於人間佛教思想立場對於作為當代重要社會問題之一的信仰問題的理論見解。在這個信仰專題中共有19個子題，其中前5個子題都涉及對民間信仰問題的看法，臚列如下：

### （1）對媽祖信仰的看法

過去佛陀在世的時候，天龍八部都能容納；就中國佛教而言，韋陀、關公都能做護法；一些有歷史可考的護法正神，我們可以淨化、昇華、包容他們。媽祖，在中國歷史上，歷朝皇帝曾封她為天后、天上聖母等許多名稱，在政治上已有一定的地位，但在佛教中尚未被認定。其實媽祖也是信仰觀音的，故而可以把她定位做佛教的護法，就像關羽伽藍一樣，我們稱呼她「護法媽祖」。

### （2）對拜拜的看法

民間習俗拜拜一拜人山人海，殺豬宰羊、大吃流水席，曾經遭政府反對。站在佛教的立場，不贊成取締拜拜，而鼓勵改良拜拜，以清香四果代替殺豬宰羊，提升民間活動的層次，讓其自然改良、淨化。

### （3）對民間信仰、外道邪教的看法

正信比迷信好，迷信比不信好，不信比邪信好。迷信、外道還不要緊、不可怕。邪信很可怕。民間信仰中，一貫道自稱信彌勒佛、拜觀世音，有拜



濟公、六祖大師者，對於民間信仰、附佛外道較不要緊，佛教徒要給予包容與尊重。對於相信自稱「活佛」、「無上師」、「天師」等邪師神棍的人，後果必定不幸，才令人憂心。

#### (4) 對異教的看法

若將佛法分為五乘，其中人乘佛教是具有儒家的思想：儒家的五常「仁、義、禮、智、信」與佛教的五戒，戒「殺、盜、淫、妄、酒」相近。佛門的報恩思想，與儒家的慎終追遠精神相契。耶教的十誡與佛教的十善相近，基督教、天主教、回教信仰天神，以求生天國為目標，相當於天乘佛教。

#### (5) 對禮拜神明的看法

已皈依的三寶弟子是可以禮拜神明的。皈依是一生的信仰，信仰是不能變的；禮拜是一時的恭敬，皈依與禮拜是不一樣的。

人和人見面都要互相打招呼，對天主教、基督教的神父、牧師，佛教徒都可以點頭、握手以示禮貌，怎可說不可以禮拜神明呢？<sup>1</sup>

上引五條中，第一條主張應當淨化、升華、包容有歷史可考的「護法正神」，媽祖正是這樣一位「護法正神」，所以可以把她「定位」做佛教的「護法媽祖」；第二條主張對屬於民間習俗的「拜拜」，不贊成取締，而贊成以佛教的理念予以改良，促其自然提升；第三條提出大師的著名主張：「正信比迷信好，迷信比不信好，不信比邪信好」，且根據這個主張論定：佛教對於包括一貫道在內的民間信仰、附佛外道，都要給予「包容和尊重」；第四條提出佛教對於「異教」的看法，大師這裡以佛教的五乘學說審

---

1. 《佛光學》，佛光山宗務委員會印行，1997年，頁315-316。

定諸種「異教」，第五條提出對佛教徒禮拜神明問題的看法，認為「皈依」與「禮拜」不同，「皈依」表示終生不移的信念，「禮拜」則只表示一時的恭敬，所以佛教徒禮拜神明是可以接受的。

我們看到：在以上對於民間信仰各種有關問題的規定中，很清楚地彰顯了佛光系統對於民間信仰的基本看法和基本立場。這一基本看法和立場以「尊重和包容」為顯著的特色，而其內在的意涵則是對民間信仰的價值有一定程度地明確地肯定。這一點顯然構成佛光學對於當代社會問題的一個基本的和重要的思想層面，我們正是根據此一思想層面審定：有關民間信仰問題的思考及探索是星雲大師人間佛教思想理論體系中的一個重要構成部分。這一以「尊重、包容」為精神特質的人間佛教民間信仰觀，在星雲大師的人間佛教理論實踐發展進程中經歷了怎樣的錘煉及提升？大師這一民間信仰思想的獨特內涵有哪些？站在世紀之交的中華文化發展視域以及佛教全球弘法的歷史視域來看，星雲大師的人間佛教民間信仰思想具有何種重大的理論及實踐意義？還有，從二十世紀中國信仰思想的發展脈絡梳理，大師所揭櫫的這一人間佛教民間信仰思想又具有何種特殊的思想價值？凡此等等，都是本文擬予以深度探討的課題。

## 二、「中國最大的宗教」——是佛教還是民間宗教

2013年9月28日，在筆者所主持的一個名為「中華民間宗教文化」的論壇上，中國大陸社會科學院世界宗教研究所著名學者邱永輝教授，曾引用美國著名研究機構「皮尤研究中心」（Pew Research Center）之「宗教信仰與公共生活論壇」所發布的對全球認為儒教相當於佛教的人乘，基督教、天主教、回教相當於佛教的天乘；230個國家和地區信仰生活所作的調查統計分析數據。根據這個統計分析數據，截止到2010年，全球有宗教信仰的人口超



過五分之四，其中有22億基督教徒（占世界人口的32%），16億伊斯蘭教徒（23%），10億印度教徒（15%），近5億佛教徒（7%，其中50%在中國大陸），和1400萬猶太教徒（0.2%）。全球有超過4億人口（6%）是各種民間和傳統宗教的信仰者。

邱教授還報告，這份統計數據又具體提到：全球4億民間宗教信仰者中，中國大陸占了73%，一共是2.9億，占中國大陸總人口的21.9%；台灣有民間宗教信徒1026萬，占台灣總人口的44.4%。中國大陸和台灣的民間宗教信徒，占全世界民間宗教信徒的比例高達75.1%，如果再加上香港、澳門及海外華人的民間宗教，這個比例當在80%以上。<sup>2</sup>

在引用了以上統計資料後，邱教授接著提供以下幾點分析：

僅從這一組資料，我們可以看出，第一，全世界超過4億的民間宗教信仰人數，遠高於該報告列入的「世界五大宗教」的猶太教徒的人數（1400萬）。因此，民間宗教才是「世界第五大宗教」；第二，從中華各大宗教比較的角度看，這份報告給出的中國人口最多的宗教是佛教，中國佛教徒占到世界佛教徒的50%，即2.5億，這也低於民間宗教的信徒。因此，民間宗教才是中國最大（信仰人數最多）的宗教；第三，從世界宗教的研究角度看，民間宗教不是世界其他國家的宗教的很重要部分，但卻是中國宗教的最重要的組成部分。也正因為如此，民間宗教的研究也應當是中國宗教研究中的重要內容。<sup>3</sup>

---

2. 邱永輝：〈當代中國的民間宗教研究〉，載於程恭讓、鐘雲鶯主編《道在民間·2013中華民間宗教文化論壇論文集》，中華文化國際交流促進會，2013年12月，頁37。

3. 同上註。

邱教授的上述引用和分析，引出一個非常有趣的話題：當今中國大陸的佛教人口有2.5億，而中國大陸的民間信仰人口則有2.9億，所以，如果問在當今中國大陸哪一種宗教信仰的信徒人數最多，我們不能不在佛教及民間宗教這兩種宗教信仰之間作出抉擇。

另外一位與會的研究民間信仰及民間宗教問題的資深學者，台灣中華文化國際交流促進會會長李玉柱先生，則根據台灣國立政治大學宗教研究所蔡彥仁教授的有關研究資料稱，台灣人禮敬祖先的比例高達90%以上，這其中當然包括信仰道教、佛教、一貫道、還有其他眾多的民間宗教及民間信仰者，或者是只純粹禮敬祖先而沒有其他宗教信仰者。據此可說台灣2300人口中，超過2千萬人，平素會有禮敬祖先的宗教儀式行為。李先生因此得出結論：「如將禮敬祖先當為台灣最大的宗教也不為過。」<sup>4</sup>他進而將邱教授的前述分析推進一步，說到：「如果現在稱譽中華文化的傳承與創新，敬天法祖崇德敬賢生命永恆價值理念的善繼與善述，是海峽兩岸最大的宗教也不為過。」<sup>5</sup>

「中國最大的宗教」，或「海峽兩岸最大的宗教」，究竟當歸諸佛教，還是當歸諸民間宗教信仰？關於這個問題，學界一時或許難以定論。不過，根據出席上述那個論壇的兩岸兩位資深學者的最新研究和思考，我們大概不難獲得一項共識：民間信仰及民間宗教的相關問題，是中華文化及中國社會的一個重大問題，這不僅在傳統中國社會信仰生活及國家政治生活中如此，在現代中國社會中亦如此；甚至一直延續到當代，它都不僅是海峽彼岸的台

---

4. 李玉柱：〈兩岸最大的宗教——道在民間·中華民間宗教文化論壇論文集正體出版版序〉，載於程恭讓、鐘雲鶯主編《道在民間·2013中華民間宗教文化論壇論文集》，中華文化國際交流促進會，2013年12月，頁4。

5. 同上註，頁6。



灣社會的一個有相當敏感性的社會議題，而且是持續困擾中國大陸社會的重大宗教及社會管理的課題。因此，關於這個問題的研究，在我們看來，也就確實具有重要的理論意義，以及深刻的現實意義。

在二十世紀後半期一直到當今的海峽兩岸宗教界人士中，深切關注民間信仰問題，對這一問題做過系統深入的思考，並持續不斷、與時俱進地提出相關重要洞見和意見的宗教家，首推佛光山星雲大師。大師的有關研究、觀察，為我們審視二十世紀後半期台灣地區民間信仰、民間宗教問題，提供了許多富於創見的理论觀點，他的有關結論對於我們在當代環境下繼續理解這一議題，對於政府尤其是今後的中國大陸政府在「推動國家治理能力現代化」的深化改革過程中，如何進一步合理地認識及處理宗教信仰問題，尤其是民間宗教信仰問題，將會提供諸多重要的思考、參照和經驗。

同時，星雲大師是現當代人間佛教理論與實踐的最重要的探索者、推動者、落實者、完善者，是二十世紀50年代以來人間佛教思潮及運動最卓越的導師，因此他對民間宗教信仰問題的研究及觀察，是基於佛教信仰立場的研究及觀察，尤其是基於人間佛教理論與實踐這一獨特視角的研究及觀察。所以大師對民間信仰問題的思考與結論，同時也就構成了現當代漢傳佛教發展史上尤其是人間佛教理論實踐發展史上的重要的理論成果結晶之一，對於現今及往後漢傳佛教改革運動的繼續深入進行具有重要的理論指導意義。

### 三、「宜蘭經驗」一個被忽視的深層——佛教正信與民間信仰的互動

我們這裡所用「宜蘭經驗」一語，出自符芝瑛女士的星雲大師傳記。在這部深受讀者喜愛的大師傳記作品中，作者記錄了大師如下的談話：

在我弘法的歷程中，宜蘭是一個很重要的據點，可以說沒有宜蘭



的雷音寺，就沒有佛光山；沒有佛光山，就沒有遍布海內外近200個道場，更沒有百萬以上信徒、幹部，而且佛光山最早的弟子幾乎都是宜蘭人。宜蘭是人間佛教的發源地。<sup>6</sup>

傳記作者接著評述：

木本水源，撫今追昔，星雲大師懇切確立了宜蘭為佛光山根本源頭的地位。的確，「宜蘭經驗」十分關鍵，既是大師推行佛教現代化的實驗室，也是培養優異人才的溫床。今天的佛光事業遍及世界五大洲，這一切的起始點就是台灣東北角落、靜謐的蘭陽平原。<sup>7</sup>

以上的引文就是「宜蘭經驗」一詞提出的由來。那麼「宜蘭經驗」的具體內容是指什麼呢？在上面的引文中說得很清楚：就是「推行佛教現代化」，以及「培養優異人才」這兩項內容。根據傳記作者後續的分析，「宜蘭經驗」的內涵，尚可具體解析為以下一些內容：

（1）「勇氣」，二十世紀50年代初期的宜蘭，還是一個「沒有開發的鄉鎮」，交通不便，經濟條件差，所以很少有法師能夠在這裡長期堅持下來，大師具有弘法的熱忱，也具有隨遇而安的性格，所以能夠在宜蘭為佛教打出一片天下。

（2）「智慧」及「毅力」，作者這裡重點提出：「台灣曾受日本統治五十年，不僅在生活行為上受制約，在教育機會上也遭剝削，對宗教缺乏正確觀念。」這些不利因素對大師初期在宜蘭的弘法，頗多造成干擾，面對這些干擾，需要大師以「智慧」和「毅力」去冷靜應對。

---

6.符芝瑛：《雲水日月——星雲大師傳》，北京十月文藝出版社，2006年，頁62。

7.同上註。



(3) 大師「審度時勢，觀察環境」，制定了合適的弘法的策略，如組織念佛會，發掘佛教青年的力量，嘗試現代化的弘法方式，例如，通過辦理「光華文理補習班」等活動，把佛教的種子撒向年幼的一代人等等。<sup>8</sup>

作者這些分析，主要是從星雲大師個人特殊的性格、稟賦、修養、抱負這些內在因素方面，以及他善巧方便地實施現代化的弘法方式等等這些外在因素方面，來解析大師的「宜蘭經驗」。作者此處提到由於受到日本五十年的統治，導致當時當地的人們「對宗教缺乏正確的觀念」，但是，何謂「對宗教缺乏正確的觀念」，傳記對於這一重要的線索，卻語焉不詳、一筆帶過了。其實，我們從大師1954年以「摩迦」為筆名發表的一篇文章（《六年來台灣佛教的趨勢》）可以看出，大師曾以「對佛教缺少正確的認識」，來概括當時的「台灣佛教」，而所謂「對佛教缺少正確的認識」，正是指在當時的台灣佛教中，存在著把佛教予以「神化」的嚴重傾向。<sup>9</sup>大師這篇文章，寫於他在宜蘭弘法一年之後。我們覺得對於台灣佛教「對佛教缺少正確的認識」的看法，自然有宜蘭弘法的體驗在其中。因此，既然宜蘭當地的居民「對宗教缺乏正確的觀念」，或「對佛教缺少正確的認識」，那麼星雲大師在宜蘭的弘法活動，就必然要正視這一現實，妥善地理解並處置這一問題，而這一點應當是大師「宜蘭經驗」中一個十分重要的內在層面——我們認為這一層面就是要合理地解決「正信佛法」與民間信仰的關係問題。

---

8. 同註6，頁62-68。

9. 摩迦：〈六年來台灣佛教的趨勢〉，文中說：「台灣佛教的歷史，差不多有二百多年了。台灣同胞多半是信仰佛教的，只是他們對佛教缺少正確的認識，所以把一般神教，仙姑，牛神，蛇神也視同佛菩薩一樣的尊敬，以致給人誤解佛教為神話（引者按：「話」字當為「化」字誤）迷信的宗教。」，《人生月刊》六周年佛教專號，第6卷第11、12期，1954年12月10日出版，《人生月刊》第六卷合訂本，法鼓文化事業股份有限公司。

在這部傳記之前數年（2001年），著名散文作家林清玄先生所寫的大師傳記中，對於宜蘭弘法之於星雲大師佛教事業的特殊意義，也有大體相同的記錄和描述。例如，林先生的傳記中有標題為「創見、活潑、細膩的人間情懷」的一段，<sup>10</sup>其中描述：

大師能使佛法在宜蘭廣為弘揚，除了他對佛法的精湛修為與弘法的信心勇氣，還運用了許多方便法門。

例如在講經結束前，開講《玉琳國師》，以增加青年對佛法的興趣；例如在寺院裡開辦作文班，培養佛教青年的素質，吸收一些對文化有興趣的青年；例如為了讓青年安心學佛，開辦幼稚園，使信徒可以一邊教書、一邊學佛；例如每次講經或念佛，晚上都會提著燈籠，敲鑼打鼓的繞街宣傳，使得後來只要雷音寺裡有活動，常常是萬人空巷；例如成立佛教界的第一支歌詠隊，自己作詞，請楊永溥作曲，讓年輕人不只能在寺裡讀經念佛，還能一起唱歌，結交新朋友；例如成立「光華文理補習班」，為宜蘭當地的清寒子弟，免費補習英文、數學、理化，並輔導他們的心理和生活，培育了許多人才……。

這些今天看似理所當然的事，在民國四十年左右，都是革命性的作為，星雲大師創見、活潑、細膩的人間情懷，與廣大深刻、大開大闢的弘法風格，在當時已見端倪。<sup>11</sup>

細讀傳記，不難看出，林先生也是從兩個方面，總結大師在宜蘭的成功經驗：其一是「他對佛法的精湛修為與弘法的信心勇氣」，其二是「運用了

---

10.林清玄：《浩瀚星雲》，圓神出版社有限公司，2001年12月初版，頁45-46。

11.同上註，頁45-46。



許多方便法門」，前者正是指大師性格及修養的內在方面，後者正是指他善巧方便地推動佛教弘法方式的現代化的外在方面。兩部傳記作者對於星雲大師「宜蘭經驗」中包涵的處理佛教信仰與民間信仰的互動層面，基本上未提隻字。

倒是歷史學家唐德剛先生，觸及到了這一議題。如他在〈星雲大師與佛教現代化〉一文中，有「納小拜拜於正統宗教」一段。文中提到：

星雲和尚在幹些什麼呢？他在今後中國的佛教發展史上，又將發生些什麼影響呢？這就是我這個搞歷史的，旁觀所得想下的結論了。

在我們訪問途中，我與一位台籍青年女企業家聊天。我問她為什麼走上拜佛之途。她說：「我自小就隨父母去拜拜嘛，但是我一直不知道我們拜拜些甚麼？一直等到遇見了師父（這是信徒們對星雲的昵稱），我才知道我在拜拜些甚麼呢。知道了，生活就更有意義了嘛。」

她這句話，使我豁然有悟。台灣同胞今天搞得十分熱烈的「拜拜」，不是台灣所特有的現象呢。它是任何「移民」或自動或被動的流亡人群所共有的宗教反應。世界上最有名的這一類的「拜拜」，莫過於美國清教徒所搞的「感恩節」了。「感恩節」今日已成為美國基督徒僅次於耶誕節、「復活節」的第三大節日了。

大陸當年來台灣的貧苦移民，他們有相同的宗教感，而沒有統一的宗教；因此也就各建其廟，各拜其拜，各自變成不同迷信的小宗派了。（其實我國整部歷史，也都是這樣的呢。我們每自誇是個無宗教的民族，事實上我們多的是搞迷信的宗派。）這兒忽然

出了個「星雲和尚」，他掃除了迷信，提高了他們文化和宗教的層次，把他們納入了一個大的新興的「佛光宗」裡去，足與任何現在宗教相抗衡而有餘——這也是我這位教書匠所體會出來的台灣怎樣一步步地走出「文化沙漠」的過程。在宗教方面這就是一樁極顯明的例子。<sup>12</sup>

唐德剛先生這裡把台灣盛行的民間信仰「拜拜」與美國清教徒的「感恩節」相比，認為都是「移民」人群正常的宗教反應。而星雲大師的貢獻，則在於他能夠把台灣民間的「拜拜」「納入」到一個大的新興的「佛光宗」裡去，從而提高了民間信仰的「文化和宗教的層次」。唐先生並將此視為台灣一步步走出「文化沙漠」的過程在宗教方面的一個顯例。歷史學者的慧眼使得他能夠解讀出在星雲大師所推進的人間佛教思想、運動中，由「小的拜拜」而「大的新興的佛光宗」這樣一個獨特而重要的發展軌迹。

我們之所以強調在「宜蘭經驗」的深層，包涵了佛教信仰與民間信仰的互動這樣一個重要的層面，首先受到星雲大師晚年最近階段對於「宜蘭經驗」的一些論述的啟發。我們注意到，在大師最近幾年的文字中，關於相關的議題，提供了另外一種敘述。

例如，在2009年的一篇小文中，大師講述「愛上宜蘭的理由」，文中除了敘述兩部傳記都重點描寫過的李決和居士在台北邀請大師往宜蘭弘法及大師初到宜蘭弘法的故事之外，還寫到：

因為得到很大的迴響，漸漸的，熱情的信眾自動自發地推著廣播車，喊著「咱的佛教來了、咱的佛教來了！」在各大街小巷穿

---

12.唐德剛：〈星雲大師與佛教現代化〉，陸鏗主編《星雲大師與人生佛教》，新亞洲出版社，1990年11月，頁5-6。



梭，要求大家前往雷音寺參加念佛共修，或聽經聞法。在當年民風保守、神佛不分，甚至是蔣夫人（宋美齡）鼓吹信仰基督教的年代，聽到這樣的一句話，心中的感動，真是無以復加。<sup>13</sup>

大師在這篇回憶性文字中，回憶當時宜蘭民眾的信仰情況時，明確地提到：當時的民眾，「民風保守、神佛不分」，而當時自己在宜蘭推動的新佛化運動，引起了民眾思想上的震動。可見，當大師晚年自己重新理解所謂「宜蘭經驗」時，他已經把對「神佛不分」的宜蘭民間社會信仰狀況的思考，以及當時佛教正信與這種民間信仰的互動，視作了其中一個十分重要的方面。

關於大師晚年最近階段相關論述顯示的方向，我們在大師為宜蘭弘法六十周年慶典（2013年）所作的演講中，可以體會得更加清楚。如大師在講演中說：

在宜蘭六十年前，有信仰民間神明的、有信仰齋教龍華派、先天派的，但是信佛教的很少，後來李決和老居士，和慈惠法師的爸爸張輝水居士等，他們原本都是一貫道信徒，就把幾十個道友找來念佛；再加上之後孫張清揚女士（陸軍總司令孫立人將軍的夫人）在宜蘭媽祖宮公開宣揚佛教，可以說影響很大。<sup>14</sup>

大師這裡的回憶告訴我們：宜蘭六十年前的民間信仰是十分發達的，當地的居民或者信仰「民間神明」，或者信仰齋教之龍華派、先天派，甚至

---

13. 星雲大師：〈我是宜蘭人〉，此文載於《甲子慶——星雲大師宜蘭弘法60周年》，釋妙熙主編，福報文化股份有限公司，2014年2月初版，頁107-108。

14. 星雲大師：〈那些年，我在宜蘭……〉，文載釋妙熙主編《甲子慶——星雲大師宜蘭弘法60周年》，頁5-6。

邀請大師赴宜蘭弘法的李決和居士、張輝水居士的家族，也都是一貫道的信徒，而並非是「純正佛法」的信徒。大師這一敘述為我們理解當時宜蘭居民的信仰生活，提供了第一手的可信資料，也證明正確面對及理性處置佛教信仰與民間信仰的關係問題，乃是宜蘭弘法階段客觀環境對於大師弘法提出的必然要求。<sup>15</sup>

在晚年最近期口述的另一篇文章〈我與神明〉中，大師提供了他在宜蘭弘法階段處理佛教信仰與民間信仰關係問題的更多的一些事迹和思考。我們從他的敘述中，摘錄以下幾則，以見一斑：

一九四九年（民國三十八年），我來到台灣之後，因為日本人在台灣提倡神道拜拜，並不宣揚正信佛教，以至於佛教非常衰微，民間宗教相當盛行。每逢神明誕辰，信徒們總要大肆拜拜，可謂到了三天一小拜、五天一大拜的地步，稱之為「拜拜的社會」也不為過。尤其是當時每次拜拜就是殺豬宰羊，大吃流水席，也就讓國民政府認為這樣的信仰太過鋪張浪費，而命令要取締拜拜。

不過，我覺得，拜拜是過去農業社會的遺風，許多人利用拜拜這

---

15. 東初法師曾著有〈了解台灣佛教的線索〉一文，其中提到當時的台灣佛教存在「迷信神化」及「俗化」兩大根本問題，並認為：「台灣佛教有個特質，它們沒有像國內那許多宗派觀念！它們的派別，可分為日本派——新派——鼓山派——舊派——龍華派——俗派，因為派別不同，它們中心信仰的目的也就不同。雖目標為佛教，龍華派以修仙消災延壽為中心；鼓山派，以修觀念佛為究竟；日本派，以念佛，淨心為目的。三派中，鼓山派，以苦行清修，頗得一般保守性民眾之信仰。日本派即是維新派；日治時期很得社會中上級智識分子之歡迎；在社會中頗占優勢。龍華派，金童派，僅為鄉村一般初機農民之信戴！而多數寺院的經濟行政，都操於在俗管理人手裏，僧尼僅是個傀儡，任其管理，甚至剝削寺院！」東初此文所描述的當時（1951年）台灣佛教界的信仰狀況，與星雲大師此處的回憶可以相參證。（參見《人生月刊》復刊第一卷第一期，《人生月刊》第3卷合訂本，法鼓文化事業有限公司。）



幾天，慰勞一年來工作的辛苦，增進親族之間的交流，紓解工作上的壓力，甚至藉由迎神賽會來鼓舞精神，為未來的人生加油打氣，假若政府只准達官貴人每天大吃大喝，跳舞作樂，卻制止老百姓拜拜，即便是站在社會立場上說，也太不公平了。

所以，我出面跟政府抗爭，要求不可以取締拜拜，如果政府認為浪費，可以改良拜拜。但另一方面，我也撰文勸說民間不要殺生祭祀，改以香花水果代替殺豬宰羊，來提升民間信仰的層次，如此才是真正合乎對佛、菩薩、神明崇敬的真義。<sup>16</sup>

所謂「泰山不辭土壤，大海不厭細流」，我與生俱來就有慈悲、包容的性格，不會去打倒人，也不排斥人。所以，早期在台灣，我雖然對於神道教不重正信，而過多的迷信色彩，也深覺不以為然，但是當我的老友煮雲法師到南方澳講演，呼籲那裡的漁民要放棄媽祖信仰，轉而歸投佛教，引起當地居民反感時，我也對他這種過度護佛排神的舉動不表贊同；總覺得，「神佛同在」就好，何必表現得如此激烈呢？或許這就是我和他性格上的差異。<sup>17</sup>

當年台灣各地的宮廟，只要你去借用場所，他都不限定什麼人，很樂意地就提供給你使用。所以幾年後，我應宜蘭士紳之邀駐錫在雷音寺，期間，台北大同南路一善堂的負責人吳隨居士邀請我去弘法，我也和他商量借用了神佛共居的殿堂，成立「台北念

---

16. 星雲大師：〈我與神明〉，《人間佛教小叢書（一零四）》，香海文化事業有限公司，2013年12月初版2刷，頁30-31。

17. 同上註，頁31-32。



佛會」，另外還向羅東的媽祖宮商借場地，成立了「羅東念佛會」，乃至萬華的龍山寺、玉里的華山宮、高雄的三鳳宮等，我也都曾借用作為弘法場地。<sup>18</sup>

讓我深感抱歉的是，當郭理事長提出北港媽祖廟要申請加入中國佛教會做團體會員時，卻遭到主持事務的負責人拒絕，認為媽祖屬於民間信仰，不是佛教。當時我一度以常務理事的身份力排眾議，說：「中國人向來不管是拜媽祖、拜城隍，或是信奉一貫道，都自稱是佛教徒，可見他們將佛陀視為最崇高的信仰，佛教應該接納他們，為他們定位。再說，准許媽祖加入佛教會，就等於接受了台灣五百萬信仰媽祖的人口；不接受，就等於失去了五百萬信徒，不是很可惜嗎？」無奈最後媽祖宮還是只能加入道教會。<sup>19</sup>

上引的大師這幾則回憶，分別提到：

（1）來台初期國民政府「取締拜拜」的政策，以及大師當時提出的「改良拜拜」的理念。

（2）與好友煮雲法師性格上的差異：煮雲主張南方澳漁民放棄媽祖信仰，改為歸信佛教，大師則認為不應過度「護佛排神」。

（3）五十年代的台灣民間信仰與佛教信仰可以相互並存甚至相互幫助的客觀事實。

（4）北港媽祖廟申請加入佛教會失敗，轉而加入道教會的事件，大師親

---

18.同註16，頁36-37。

19.星雲大師：〈我與神明〉，《人間佛教小叢書（二零四）》，頁40。



歷其事，在當時的「中國佛教會」領導群中，他是屬於少數主張接納北港媽祖廟的佛教界的開明人士。

我們也不難在大師青年時期的作品中，發現他重視佛教信仰與民間信仰互動關係的思考痕迹。前面提到的大師1954年寫的文章《六年來台灣佛教的趨勢》，就提供了一個很好的例證。

大師這篇文章從十個方面觀察台灣佛教從1948年到1954年六年當中的「各種進步」，它們分別是：（一）從神化到佛化，（二）從經懺到教育，（三）從緘默到宣傳，（四）從無戒到開戒，（五）從僧眾到信眾，（六）從寺廟到社會，（七）從無經到有經，（八）從自修到共修，（九）從香讚到歌曲，（十）從日化到國化。在發表此文的前後，大師正應東初法師的聘請，擔任《人生》月刊的主編，1954年12月出版的《人生月刊》是一個「六周年佛教專號」，從表面上看，此文是大師作為雜誌主編在客觀地評述台灣佛教的發展趨勢，而如果我們深度解讀此文，則不難看出：此文在相當程度反映了年輕的大師正在籌劃構想的有關台灣佛教乃至中國佛教復興與發展之理想方案的思想，因而以上從十個方面所描述的台灣佛教發展趨勢，其實也正是大師心目中台灣佛教乃至中國佛教未來十個方面的發展藍圖！這份規模宏闊、理想遠大而又極富現實操作性的中國佛教復興、發展藍圖可以清楚地證明：星雲大師人間佛教理論的最初系統形態——我們或可稱之為「星雲大師人間佛教理論1.0版」——，其實早在1954年的這篇文章中就業已宣告成熟！

我們在此處所關注的，則是以上文章中所描繪的十條「趨勢」中的第（一）條。大師在那裡寫到：

我們首先要知道的，台灣是個海島。海島上居民，受自然界的威

脅，比大陸的居民要多，狂風，暴雨，山崩，海嘯，在許多人力所不能抗拒的威脅下，自然易於構成多神教的信仰。所以台灣不見經傳的神廟特別多。台灣人民，幾乎三天一小拜拜，五天一大拜拜，今天拜的是貓將軍，明天拜的是蛇神，後天是媽祖，呂仙，保蟻大夫，土地公……於是整個社會充滿了神化的色彩。台灣的佛教雖然由祖國傳來，然由於台灣人民神化思想濃厚，以致許多佛教寺廟受了神化影響，神佛不分，信佛的人也信仰神教。先天派，龍華派，固然奉行佛教，佛教寺廟也有接受豬牲拜拜的。佛教徒為人拜斗消災增壽，視為台灣佛教界普遍的現象。於是台灣從民間到社會，乃至到佛教寺廟都充滿了神化的色彩。<sup>20</sup>

在上面一段文字中，我們看到大師描述二十世紀50年代初台灣社會的信仰狀況，一是民間社會很容易形成多神教的信仰，「神廟特別多」；二是佛教信仰與民間信仰相混雜的現象嚴重，導致「神佛不分」。這些描述與當時其他人的描述，並無二致。不過值得注意的是，大師在這段文字的一開頭，對於台灣流行多神教信仰的原因，卻作出了一個基於宗教學理性立場的觀察和解釋！他認為海島居民因為遭受不可抗拒的威脅的機會較大陸居民大，所以也就較大陸居民更容易形成多神教的信仰。這種根據人類現實生活解釋宗教信仰起源的思考方式，恰恰是宗教學的基本思考方式，它雖然在當時大師的思想中只是電光一閃，但卻足以證明：大師在觀察宗教信仰問題時，比當時較為激烈的佛教僧人——例如大師的好友煮雲和尚——可能更多地擁有一種理性及寬容的精神。我覺得正是這一點可以解釋為什麼他會對民間信仰抱

---

20. 摩迦：〈六年來台灣佛教的趨勢〉（《人生月刊》六周年佛教專號，第6卷第11、12期，1954年12月10日出版，《人生月刊》第6卷合訂本，法鼓文化事業股份有限公司。



有一定程度相當誠摯的同情！

根據以上所敘，我們可以確定：在二十世紀50-60年代的台灣民間、社會的信仰生活中，作為正信的佛教與被通常視為迷信的民間信仰的互動，不僅是一個客觀的事實，也是一個重要的事實；而理性地認識、成功地處置佛教信仰與民間信仰的這一互動關係，則構成星雲大師人間佛教「宜蘭經驗」一個重要的深度層面。如眾所知，佛光山在最近二十年的弘法活動中，對於民間宗教信仰，表現出比其他佛教團體更加包容和接納的態度，這一點我們從近年來佛光山佛陀紀念館所舉辦的神明聯誼活動就可以看出。<sup>21</sup>通過對星雲大師在50-60年代的宜蘭弘法階段注重佛教信仰與民間信仰的互動關係的解讀，我們當可更貼切地理解星雲大師人間佛教民間信仰思想跨域一甲子的延續與拓展，同時這樣的解讀也將深化我們對於大師人間佛教思想一些容易被人們忽視的深度層面的理解。

#### 四、基於「正信佛法」展開的信仰觀

在著手討論星雲大師關於民間信仰問題的意見之前，我們首先需要說明：大師有關民間信仰的思想，乃是他的人間佛教信仰思想的一個構成部分。所以，為了準確地理解他的民間信仰思想的涵義和實質，我們首先應當考察大師關於信仰問題的基本思想理念。大師在1978年10月16日於台北國父紀念館舉辦的講座〈生活與信仰〉，是其在人間佛教的理論建構及實踐運

---

21. 參考《人間福報》2013年12月26日的報導。在此次神明聯誼活動的報導中，載有大師的以下文字：「只要是人們所恭敬的神明，不分遠近，不分大小，都歡迎來佛陀紀念館聯誼，共同打造一個屬於諸神天龍八部的聯合國。以五根手指為例，宗教間不必爭誰大誰小，彼此各有功用，既可分可合，也能合作成拳化作力量，各宗教雖教主、教義不同，但可同中求異、異中求同，彼此可互相往來、做朋友，和平共存，齊為國家社會造福。」

作兩個方面都業已成熟之際，首次就信仰問題第一次公開地發表系統性的意見。

我們在講座開始的部分，聽到大師提出下面的觀點：

談到信仰，有的人一開始信仰宗教，就走錯路，信了邪魔外道，這就是「邪信」。比邪信好一點的是「不信」，不信仰任何宗教固然不好，但是至少他還沒有走錯路，沒有中毒，將來要選擇一種正確的信仰，還有得救的機會。另外有一種信得很虔誠、不知分辨而「迷信」的人。迷信比不信又好一點，因為雖然迷信了，但是總還有一種信仰。像老公公、老婆婆們，手裡拿著一枝香，虔誠的跪倒在神明的面前，口中喃喃有詞，在我們看起來是迷信的行為，但是他們那一片純真的心，是非常可貴的。至少宗教勸善止惡的觀念，已深植在他們的心中，因此即使是迷信也比不信好。當然，比迷信更好的還是「正信」，能夠對佛法生起正確的信仰，才能獲得佛法的利益。<sup>22</sup>

在這段話中，大師可能是首次公開提出他的一個重要的觀點，並且這個觀點日後將發展成為他討論宗教問題及信仰問題的一個最基本的理念，這一理念就是：「不信」比「邪信」好，「迷信」比「不信」好，比「迷信」更好的是「正信」。大師日後將把這個觀點概括為「四種信仰」——信仰的四種形式——的思想。這次講演並未對「邪信」、「不信」、「迷信」、「正信」四個概念，給出明確的定義，而只是大體描述它們的特徵，這樣的描述對於我們了解四種信仰形式的性質當然非常有用，不過有些涵義的準確澄清

---

22. 星雲大師：〈生活與信仰〉，載於《星雲大師講演集（二）》，佛光文化事業有限公司，2011年5月二版二刷，頁146。



則仍待大師日後繼續的分辨。

如說「信了邪魔外道」就是「邪信」，「邪魔」可以視為信仰的對象，但「外道」則是佛教傳統的詞彙，原初指佛陀時代印度的許多哲學家，我們這裡不易了解大師此處所謂的「外道」究竟何所指，但可以肯定的是，這是指一家的宗派學說，而非是指信仰的對象。因此這裡說「邪信」是信仰「邪魔外道」，究竟是從信仰對象的角度界定「邪信」呢，是根據其不同於佛教的教派學說思想的角度界定「邪信」呢，甚或是從違背人類理性與共識的角度來界定「邪信」呢，真正的涵義還是有待今後進一步的說明。

所謂「不信」，大師這裡界說為「不信仰任何宗教」，大師在後來還會指出：人的信仰存在著各種各樣的方式，有時候不一定採取宗教的形式，因此這裡所謂的「不信」，只是指不信仰具體的宗教，一個人不信仰任何具體的宗教，並不等於說這個人就沒有任何的信仰，而且他的這種「信仰」也還不致流於「邪魔外道」，所以「不信」不是「邪信」，且高於「邪信」。大師這裡說「不信」者「沒有走錯路，沒有中毒」，就是指「不信」不是「邪信」之處；說「不信」者「將來要選擇一種正確的信仰，還有得救的機會」，就是指「不信」者高於「邪信」者之處：「邪信」者不可救藥，而「不信」者尚有選擇正確信仰的可能和機會。

關於「迷信」，大師這裡界說其特徵為「信得很虔誠、不知分辨」的信仰者，「信得很虔誠」是肯定迷信者的信仰的正面的特質，如大師這裡說迷信者有「一片純真的心」，深植宗教「勸善止惡的觀念」，即是肯定迷信者的信仰的正面的特質；「不知分辨」則是批評迷信這種信仰形式的不足之處：迷信者缺乏理性辨別的能力，不能夠對自己的信仰行為及其合理性予以深切的反省。前者使「迷信」的價值高於「不信」，後者則使「迷信」的價值低於「正信」。還有，大師這裡舉的「迷信」的例子，是「虔誠的跪倒在

神明的面前」的「老公公、老婆婆們」，說明他這裡所謂的「迷信」，主要是指以「神明」作為信仰對象的宗教信仰的模式。

關於「正信」，大師在這裡是指「對佛法生起正確的信仰」，並因而能夠「獲得佛法的利益」。我們知道一個人對於佛法可能會有「正確」的信仰，也可能會有「不正確」的信仰，如是前者，則是這裡說的「正信」；如是後者，則是什麼呢？大師這裡未予明言，但是從上下文邏輯看，應當就是「迷信」。

這樣說來，則所謂「迷信」，就有兩種形式：「迷信」可能是指對「神明」的信仰，也可能是指對佛法的「不正確」的信仰。因此我們不能僅僅以對「神明」的虔誠信仰來界定「迷信」人群的範圍，對於佛法的信仰在相當多的佛教信仰人群那裡也完全可能成為那種虔誠的神明式信仰——迷信。

接下來，大師討論到信仰的利益及價值問題，這就是講演的第二部分及第三部分。有趣的是，這兩部分的標題分別是「信仰的利益」及「信仰的價值」，不過在第二部分一開頭，大師以這樣的提問開始他的探討：「首先我就和各位談談正信佛法能帶給我們什麼利益？」<sup>23</sup>所以，這一部分講演所談論的「信仰的利益」，實際上是指佛教的正信（「正信佛法」）帶給信徒們的利益，而不是討論一般意義上的「信仰」（也就是他講演中區分的四種形式的信仰）帶給信仰者的利益。大師具體討論「正信佛法」的以下利益：（一）信仰如手，（二）信仰如杖，（三）信仰如根，（四）信仰如船，（五）信仰如力，（六）信仰如財，非常鮮明地表彰了佛教的正信給人生帶來的好處和實際利益。

---

23. 星雲大師：〈生活與信仰〉，載於《星雲大師講演集（二）》，頁147。



同樣，在關於「信仰的價值」的這一部分，大師一開始就說到：「我們活著要追求有價值的人生，對於信仰也要追求有價值的信仰」，<sup>24</sup>從下面的具體討論看，他這裡所謂的「有價值的信仰」，同樣是指佛教的正信。大師具體指出「正信佛法」的價值如下：（一）信仰能使思想統一，（二）信仰能使前途有望，（三）信仰能使煩惱解脫，（四）信仰能使身心安住，（五）信仰能使生活美化，（六）信仰能使生命有靠，他同樣是純粹站在「正信佛法」的立場揭顯信仰對於人類生活的重大價值的。

這種基於佛教的正信的角度討論信仰問題、在一定程度上把「信仰之問題」等同於「正信佛法之問題」的立場，也表現在這次講演關於信仰對象及其標準的問題的思考中。大師說：

每一種宗教都勸人要有信仰，但是究竟要信仰什麼呢？古人說：就有道而正焉。良禽也知道擇木而棲，忠臣也知道就明君而仕，何況信仰，也要選擇好的對象。那麼，我們所信仰的對象，應該具備什麼條件呢？這個問題不能不去探討。<sup>25</sup>

大師告訴他的聽眾，就好像良禽也知道擇木而棲，忠臣也知道就明君而仕的道理一樣，人們的信仰更是如此，人應當對自己的信仰進行抉擇，要懂得選擇信仰的「好的對象」。顯然，大師這裡並不關注「不同的人群所持有的不同信仰的信仰對象是什麼、以及何以有這樣不同的信仰對象」如此這般的宗教學問題，而是關注「究竟應當如何抉擇不同的信仰、究竟應當如何選擇好的信仰對象」如此這般的問題，所以大師這裡關於信仰對象問題討論的價值指向，應當說是布道學指向而非宗教學指向的。

---

24. 同上註，頁152。

25. 同註23，頁158。



大師接下來提出六個標準，作為抉擇、決定「好的」「信仰的對象」的標準，它們是：（一）信仰實在有的，（二）信仰道德高的，（三）信仰能力強的，（四）信仰戒行淨的，（五）信仰正法圓的，（六）信仰智能滿的。大師並未根據這些抉擇標準，明確地得出結論：只有對佛法的信仰，對佛教三寶的信仰，才是唯一正確的信仰，但是以佛法僧三寶作為唯一正確的「好的信仰的對象」的意涵，在這段演講中是不言而喻的。

例如，當談到「信仰實在有的」的部分，大師說：「我們選擇信仰的對象，應該審察它是否真實存在？譬如我們選擇信仰佛教，佛教的教主釋迦牟尼佛，確實存在。」<sup>26</sup>當談到「信仰道德高的」部分，大師說：「我們必須了解，我所信仰的對象，他的德行有沒有清淨？他的慈悲有沒有具足？他的人格有沒有完美？如果他具備了，那麼這樣的對象，才值得我們去信仰、去皈依。釋迦牟尼佛是功行圓滿的覺者，具足智德、斷德、恩德等三德，他的道德是圓滿清淨的，跟隨這位人天的導師，可以使我們的道德更崇高，人格更完美。」<sup>27</sup>當談到「信仰能力強的」部分，大師說：「我們信仰的對象，也必須是能夠自度度人、自覺覺人的大善知識，以引導我們走向正道。《佛遺教經》說：『我如善導，導人善路；我如良醫，應病與藥。』」<sup>28</sup>當談到「信仰戒行淨的」部分，大師說：「我們所信仰的對象——大聖佛陀，是戒行最嚴謹、清淨的覺者，他不僅自持嚴格，並且制定許多的戒法來攝化弟子們的身心。」<sup>29</sup>當談到「信仰正法圓的」部分，大師說：「我們信仰的對象，要具有圓滿的正法。佛法的道理不偏不倚，因此叫正法。佛法的道理，

---

26. 星雲大師：〈生活與信仰〉，載於《星雲大師講演集（二）》，頁158。

27. 同上註，頁159。

28. 同註26，頁160。

29. 同註26，頁160。



放諸四海皆准，適用於任何的時、空、人、事，而不是用在此人身上很適合，用在那人的身上就不適合。或者用在此事很恰當，用在另外一件事就不恰當。因為佛法超越時空，不受任何限制，因此它是圓滿的。」<sup>30</sup>當談到「信仰智慧滿的」部分，大師說：「佛陀是以無盡智慧為生命的……我們信仰的對象，他的智慧完滿無缺，我們跟隨他學習，將來可以獲得充滿智慧的生命。」<sup>31</sup>

這一依據「正信佛法」討論信仰問題的角度及立場，在大師講演的第五部分，表現得更加鮮明。大師在這一部分提出「正信的生活與正信的信仰」的問題，他說：

社會上有一些人雖然也說有某種信仰，其實，實際上卻都是迷信的多，甚至於有的更是邪信。那麼什麼才是正信呢？又如何獲得正信的生活與信仰呢？<sup>32</sup>

在大師看來，「社會上」「一些人」的信仰，以「迷信」者偏多，甚至落於「邪信」，所以「正信」是可貴的，獲得正信的生活和正信的信仰，應當是人生的目標。因此，大師這次關於信仰問題的講演雖然涉及到對一般民眾信仰之歧異性質的觀察，以及對信仰之種類問題的剖析，且因而必然涉及到信仰之本質問題的理解，但是大師這場講座的主旨不是要一般地探討人類的信仰問題，而是要說明「正信佛法」的卓越；不是要專題地思考佛教的正信與其他信仰人群的互動的問題，而是要說明如何以「正信佛法」引導當時台灣民眾的信仰狀況。

---

30.同註26，頁161。

31.同註26，頁162。

32.同註26，頁168。

圍繞如何獲得「正信的生活和正信的信仰」的問題，大師提出五點意見。其中，第一點意見是「從偽裝的信仰到真實的信仰」，第二點意見是「從雜亂的信仰到純正的信仰」，第三點意見是「從天命的信仰到自主的信仰」，第四點意見是「從人情的信仰到正信的信仰」，第五點意見是「從寺廟的信仰到僧團的信仰」，第六點意見是「從法相的信仰到法性的信仰」。這裡前三條意見主要是針對一般信仰人群如何從迷信、邪信中解脫出來，獲得佛法正信；後三條意見則是進一步針對佛教的信仰人群，如何由對佛教的不正確的信仰生活解脫出來，追求、趨向正確的信仰生活的問題。

在這裡，與我們前述問題有關的是前三條意見，我們將稍微詳細地觀察一下。在第一條意見中，大師提出：

一般社會大眾，由於沒有獲得真實的信仰而趨於迷信、邪信，因此，民智不開，便糊裡糊塗的做出很多愚昧的事情來。比如看風水、時辰、算命、占相、卜卦、燒錫箔金銀紙時，都是迷信的行為，都為佛法所不容許。

佛光山有一個萬壽園，常有人因親友故世，想將他葬在公墓上，如果我遇到了，我常對他們說：「最好不要帶地理先生來看風水。」有些人不明白為什麼，因為找地理先生看風水，必須要管理公墓的人先送紅包給他，如果不送，他在看了墓地後，即使喪家主事者覺得滿意，他也會藉故說：「這塊地方向不好，如果你的父母安葬於此，對子孫犯沖。」聽了這話，你一定認為那還得了，為了安葬父母，卻沖犯了小兒小女，絕對不能要這塊地。又如蓋一棟房子，即使你已看好一塊地，如果地理先生說：「房子的方向朝這邊不好，因為朝這一個方向對你的父母不利。」試想你敢冒這個大忌嗎？迷信，就是用一種恐怖的方法，抓住人性的



弱點，使得你不敢違抗他的信仰，一個人如果沒有正信的智慧，就不能從迷信中解脫出來。佛陀在《遺教經》中一再指示我們：「不得占相吉凶，仰觀星宿。」因此，我自己一生所奉行的是「日日是好日，處處是好地」的至理名言。只要我們存心公正，什麼地方都可以去；只要大家感到方便，每一個時辰都吉祥。真正的佛教徒絕不迷信，迷信的絕不是真正的佛教徒。

另外有一種是邪信，譬如一貫道，究竟什麼是一貫道？恐怕很少有人能夠真正了解；可是又為什麼有那麼多人去相信它呢？或許是它那一份神秘的色彩，以及那扣牢你的誓言，不敢違反，只得一直相信下去。然而，信仰不應該這樣輕率的，只因人情，或為自私，都不能算是真正的信仰。因此，我們要把偽裝的邪教的迷信捨棄，而選擇真正佛教的信仰。<sup>33</sup>

上面幾段話中，大師首先指出：當時台灣一般社會大眾的信仰，由於民智未開，沒有獲得真實的信仰，有趨於迷信、邪信的趨勢。其中，關於迷信的趨勢及其表現，大師指出，像看風水、時辰、算命、占相、卜卦、燒錫箔金銀紙，都是迷信的行為。大師在這段話中對於他所謂的「迷信」，提出了十分強烈的批判。如他說：「迷信，就是用一種恐怖的方法，抓住人性的弱點，使得你不敢違抗他的信仰，一個人如果沒有正信的智慧，就不能從迷信中解脫出來。」並且聲明：「真正的佛教徒絕不迷信，迷信的絕不是真正的佛教徒。」在這些話中他幾乎將「迷信」與「正信」二者截然對立起來，其導迷歸正的思想立場和立論用意，幾乎毫不掩飾。

而關於邪信的例子，大師在這裡則以「一貫道」作為例證。我們看到大

---

33. 星雲大師：〈生活與信仰〉，載於《星雲大師講演集（二）》，頁170。

師此處雖然未能與當時的主流社會民意相切割，也以一貫道作為當時台灣地區「邪信」的代表，但是其分析一貫道時的用語則極為和緩，例如他坦承對於一貫道究竟是什麼的問題，「恐怕很少有人能夠真正了解」，而在對一貫道的批評中，他也只是提到它「那一份神秘的色彩」以及「那扣牢你的誓言」，而未如當時中國佛教會的通行做法那樣，對於一貫道採取完全否定及激烈批判的態度。事實上在當時的台灣佛教界，星雲大師乃是比較能以理性的態度對待一貫道一類民間宗教信仰的，他日後更是以尊重、包容一貫道信仰而著稱，受到一貫道教內高層的尊重。<sup>34</sup>所以在此處以一貫道作為邪信之例證的做法，我們可以視為是當時台灣社會反對一貫道的主流社會思潮及二十世紀70-80年代台灣社會日趨激烈的佛教與一貫道之爭的反映，而不代表大師內心中針對一貫道問題的真正思想立場。<sup>35</sup>

---

34. 關於這一點，我們可以李玉柱先生的看法作為其中的代表。如李先生說：「記得2009年5月4日中國大陸國家宗教事務局蔣堅勇副局長應台北指南宮高忠信董事長之邀來台參訪，當天先拜訪高雄市六龜區的佛教崇寺，接著拜訪一貫道寶光建德神威天台山道場，最後到佛光山拜會星雲大師。星雲大師特別幽默的向蔣副局長提到，他雖然是佛教的法師，但也常鼓勵其信眾要禮敬媽祖等神明，可以早上念南無阿彌陀佛，下午念南無天上聖母媽祖，不論阿彌陀佛或媽祖等神明，都是本著清淨平等智慧慈悲之心在鼓舞人心向道向上向善提升。同時星雲大師也提到，台灣只有二千三百多萬人，內政部登記有案的合法宗教就有27種之多可供選擇，中國大陸有超過13億人口，卻只有五種宗教可供選擇太少了，他建請蔣副局長回去反應研究研究，可以考慮放寬多一點合法宗教信仰選擇。當場星雲大師也特別指出，就像台灣一貫道就是六七十年前從中國大陸傳來台灣，剛開始也被台灣政府禁制了三十多年，之後證明是誤會一場，因而台灣政府在1987年2月解除一貫道的禁令，現在一貫道在台灣及世界各國的發展都很受歡迎，都是合法在傳道，中國大陸也可以考慮請一貫道回中國大陸發展，相信會大益於中國大陸和諧社會幸福家園的創建。」參見李玉柱：〈兩岸最大的宗教——道在民間，中華民間宗教文化論壇論文集正體版出版序〉，載於程恭讓主編《道在民間：2013中華民間宗教文化論壇論文集》，中華文化國際交流促進會，2013年12月，頁5。

35. 關於台灣二十世紀70-80年代佛教與一貫道信仰的衝突，我們可以參看宋光宇先生在《天道鈞沈》一書中的有關敘述。參見宋光宇著《天道鈞沈》一書第32-第37。



大師此段的論述，再次彰顯了他這場講座以驅邪顯正、導迷歸正討論及解決信仰問題的基本立場及旨趣，不過此處說「一般社會大眾，由於沒有獲得真實的信仰而趨於迷信、邪信」，將「迷信」與「邪信」徑直聯繫在一起，末尾更有「偽裝的邪教的迷信」的說法，也有把「邪信」與「迷信」聯繫在一起的文勢，與前述明確區分四種信仰的立場不免有所軒輊。凡此皆說明無論是關於「迷信」的真正內涵及外延，或是關於「邪信」的真正內涵與外延，尤其是「迷信」與「邪信」的本質差異性等問題，都非大師這場講座的真正重點，大師這場講座的真正重點，乃是要彰顯佛教的正信的價值與崇高性。

關於第二條意見——「從雜亂的信仰到純正的信仰」，大師說明現在台灣的民間的信仰過於雜亂，因而主張應當由雜亂的信仰，歸於純正的信仰。所謂「雜亂的信仰」，從他下文所舉的例子看，就是指台灣民間平常「信仰很多神明」這樣一種信仰的事實；而所謂「純正的信仰」，大師在此處明確

---

星雲大師同當時的許多佛教界人士一樣，也曾一定程度地被捲入這場衝突中。如宋氏書中記載了民國七十年12月24日，台北「中國佛教會」召開的一次會議，這次會議是「正統佛教界」協議應對一貫道的會議，會議中提出各種反對一貫道的措施，其中也有涉及星雲大師者。如說：「和尚們聲稱『一貫道真的被誤會了』一文，攻到他們的心腹要害，和尚們必須奮起護教，才能生存下去。所以有組織行動委員會之議。結果推定理事長為當然主任委員，另外推舉四位副主任委員：廣定、淨心、聖開、祥雲。原議中有佛光山的星雲，但因遭反對而作罷。」「請佛光山星雲法師在中國電視公司『信心門』電視節目中，公開批判一貫道，強調三點理由：（1）公然偽稱佛教，剽竊佛經。（2）辱罵和尚。（3）不接受和尚領導。」這一記載頗能說明佛教會與星雲大師當時的立場衝突。參見《天道鈞沈》，萬卷樓圖書股份有限公司，2010年初版，頁32頁，頁34。頗值得注意的是，寫下這段文字的宋光宇先生，同樣是與大師有良好交往情誼的一位研究一貫道問題的專家，這一點也在一定程度上可以反映大師當時面臨複雜環境，針對一貫道問題的真正思想立場。參看《星雲大師與人生佛教》一書中宋氏的文章：〈星雲大師的禮佛歷程——從佛光初現到佛光普照〉，頁56-76。

地指對於佛法僧三寶的信仰。

在第三條意見「從天命的信仰到自主的信仰」中，大師指出當時台灣一般人的信仰都有一個特點，是「相信天命」。這樣的信仰是把自己的「主權」——自己主導自己生命價值的權利——毫無條件的送給了「神明」，讓諸天鬼神來作自己生命的主宰，來統治、管理我們，而不知道自己其實可以主宰自己的人生方向與價值。大師接著指出佛教講「人人有佛性」，就是在提高我們每一個人的主權，讓我們警覺到原來我們可以主宰自己的一切，所以信仰佛教，其實就是信仰自己。

不難看出，上述兩條意見的思想指向——批評迷信、邪信，導歸正信佛法——與第一條意見的思想指向是完全一致的。

如果從星雲大師人間佛教思想發展的個人歷程看，事實上，大師1978年10月16日關於信仰問題的演這場講，是他以「生活與佛教」的關係作為中心議題的三場系列演講之一，<sup>36</sup>這三場演講的主題思想，按照大師自己的說法，乃是：「我個人感覺到：今日佛教徒最需要的，就是生活裡要具備佛法。不曾接觸佛法的人，固然不知道佛法的利益，就是信仰佛教已有好多年的人，由於身心沒有和佛法相應，生活中不懂運用佛法，因此也不知道佛法的價值。目前佛教最悲哀的問題，就是佛教徒在生活中沒有佛法。因此我想利用這三天的機會，把佛法與我們日常生活中，究竟具有什麼關係的問題，向各位提出簡要的報告。」<sup>37</sup>感覺今日的佛教徒「生活中沒有佛法」，意思是指佛法偏離信徒的日常生活，佛教徒的生活偏離佛法；「把佛法與我們日

---

36. 這三場演講分別是〈生活與信仰〉，〈生活與道德〉，〈生活與修持〉，三場系列講座的時間分別是1978年10月16日，1978年10月17日，1978年10月18日。參見《星雲大師講演集（二）》第145頁-256。

37. 星雲大師：〈生活與信仰〉，《星雲大師講演集（二）》，頁145-146。



常生活中，究竟具有什麼關係的問題，向各位提出簡要的報告」，這是要提出關於佛法與生活關係問題的系統的意見。這一系列演講是大師五十歲後最重要的系列演講之一，尤其是大師在這系列演講中構建了以「人生」為核心範疇的佛學思想體系，這是其構建人間佛教思想體系的一個重要的階段及一個重要的方面，所以這系演講在大師人間佛教理論與實踐的開展中具有相當重要的意義。不過我們看到：本系講演的中心問題是要解決佛教徒的生活與佛教之間的關係問題，而不是要解決一般人的生活與佛教的關係問題，更不是要討論一般人的生活的問題，所以大師在這場講座中雖然也展現了對於信仰問題的諸多真知灼見，初次提出了他關於信仰的多種形式的重要思想，但是講座的主旨確實不是客觀地討論信仰的本質，及各種信仰的性質與特質等問題。大師在講演中已經確立起以「正信佛法」作為信仰的最高形式的理念，這一理念構成其人間佛教信仰觀之依據、基點、出發點及歸宿點，大師此後對於宗教信仰問題及民間信仰問題的一系列持續的關注與討論，都將不會違越他的這一基本思想立場。

不過大師在這場講演中極富創意地提出了對於人類的多種信仰形式需要加以區分的觀念，這一觀念已經顯示他審察信仰問題時視野的開闊，以及胸襟的包容，至於在這一「正信佛法」的思想立場之地基上，如何進一步地對在多種信仰形式中所體現的人類一般信仰之本質問題展開更加開放的討論，如何對多種形式的信仰的各自內涵與外延予以更清晰的界定與說明，尤其是在人間佛教思想方法的框架下如何更深層次地處理佛教正信與其他信仰形式之間的互動關係等等問題，則有待大師今後更持續及深層次的探究與論證。



## 五、從《星雲大師講演集》看大師探討民間信仰問題的兩種思想路向

有關民間信仰問題的探討，並不是星雲大師關於宗教信仰問題探討的全部內容，但是由前面我們對大師「宜蘭經驗」的深層內涵的揭示來看，對於民間信仰問題的認識與探討確實是大師人間佛教信仰問題的一個特殊的和重要的方面。大師對於這一方面問題的認識歷程，經歷了一個頗為漫長的發展過程。底下，我們將根據《星雲大師講演集》中保存的有關資料，細緻梳理大師這方面人間佛教思想展開的相關議題、思考軌迹，並進而理清大師理解及處置這一議題的內在思想路向。

### （1）〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法（下）〉之相關論說

在星雲大師的講演集中，有〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法（下）〉一篇，最早提及民間信仰之議題。這篇講演發表於1977年11月6日，是大師於台北中山堂進行的一場公開演講。演講中涉及民間信仰的議題，比前文我們已經分析過的大師討論信仰問題的專題演講，尚早一年多。大師在這次講演中說：

現在我要向各位介紹一種最適合於現代人修行的念佛法門。中國的淨土宗從廬山慧遠的宣導淨土思想，歷經北魏曇鸞、唐朝善導、道綽、慈愍等大師的推弘，隨著時代的遷移，愈為後代人所喜愛，和禪宗一樣，為影響中國佛教、民間信仰最為深遠的宗門。<sup>38</sup>

---

38. 星雲大師：〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法（下）〉，《星雲大師講演集（二）》，頁126。



在此處，大師明確提出：中國的淨土宗與禪宗，是「影響中國佛教、民間信仰」「最為深遠的宗門」。雖然在這一段話中以及在通篇講演中，大師並未對所提出的如上議題展開進一步研討，但是從這段話我們可以看出，大師在進入五十歲的時候，已經開始在理論上關注及思考「民間信仰」的有關問題，而這個時間也是大師在佛光山道場基本建成之後，開始在反思「宜蘭經驗」的基礎上重新建構其人間佛教理論的階段。

其次，大師在這段話中十分深刻地提出了「禪宗、淨土宗兩個宗門，不僅是深遠影響中國佛教的兩個宗門，同時也是深遠影響中國民間信仰的兩個宗門」這樣一個重要的學術觀點。而既然中國的佛教以及中國的民間信仰同受禪宗、淨土宗的深刻影響，而禪宗、淨土宗的創宗立說又深受中國文化的影響，則中國的佛教與中國的民間信仰之間存在著密切互動關係的議題，也就是大師此處論述中的題中應有之義了。

從大師這裡的說法，我們一方面可以看出：大師對於民間信仰議題的重視，首先起因於他對於中國佛教與中國民間信仰之間存在著密切關係的理解，正因為中國佛教，尤其是中國流行的佛教，禪宗與淨土兩個宗門，跟民間信仰之間存在著十分密切的關係，所以作為佛教的弘法者，就當然必須要重視民間信仰的問題。另一方面，大師自1953年初開始，在宜蘭地區曾經經歷長達十五年之久的佛教拓荒工作，<sup>39</sup>而宜蘭地區是台灣民間宗教信仰十分

---

39.關於這一階段大師的佛教弘法工作，及其特色，比較客觀性的研究，可參看釋妙願（黃赫東）撰寫的碩士論文：《星雲法師佛教復興運動初期發展之研究》（1927-1967）。如這位作者在研究論文中說：「星雲法師於1953年2月接受宜蘭士紳李決和、馬蘭騰、林松年之請，開始駐錫宜蘭講經弘法。從宜蘭念佛會到佛光山的創建共經歷15年，期間活動遍及全台，事業也由北延伸至高雄。念佛會能成功走出教界之窠臼，重點在於領導者之『組織化』、『年輕化』、『現代化』之弘法突破。」參見《星雲法師佛教復興運動初期發展之研究》（1927-1967，頁66。

盛行的地區，尤其是媽祖信仰十分盛行的地區，因此在這樣的地區長期直接接觸基層社會的弘法實踐，不僅使得大師經常接觸民間宗教信仰問題，且必然引起大師對民間信仰的議題，產生濃厚的興趣及理論反思的需要。<sup>40</sup>所以

---

40.關於此點，我們可以據《覺世論叢》中的數則資料，以資證明。《覺世論叢》收錄大師自1957至1964年八年之間，在《覺世旬刊》上發表的短文，其中頗有一些涉及民間信仰的相關議題，我們正可以將這些資料視為其反省「宜蘭經驗」之作。這裡酌舉數例：

(1) 如1957年7月17日，宜蘭糖業公司董事長廖燦堂先生假宜蘭念佛會大講堂，舉辦「佛化祝壽」，是年7月24日，台中市婦女會理事長林吳帖為其子吳正方君及蔣純小姐的結婚典禮，假台中佛教名剎慎齋堂舉辦「佛化婚禮」，大師乃在《覺世》上撰文提倡：「廖吳二位的壽辰、婚禮，我們為什麼要如此表示祝賀之忱？因為廖燦堂先生系宜蘭一流的士紳，林吳帖女士系台中婦女界的領袖，一位是『佛化祝壽』，一位是為兒媳舉行『佛化婚禮』，他們的過壽、結婚，都是用佛教的儀式，禁止殺生，用素齋宴請賓朋。以他二位在地方上的聲望地位，對於社會風氣的改良，一定有很大的影響。過壽，自己求生，而大殺雞鴨，以動物的死亡慶賀自己的壽辰，求其長命富貴如何可能？結婚求其夫妻團圓，但使豬羊雞鴨們夫婦離散死亡，求其夫妻團圓，哪有這種道理？故佛化的祝壽，佛化的婚禮，能於是日不殺生，這不但符合佛法，即當事者本身，也是有無比的利益。」（46、8、1《覺世》，《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版，頁35-36。）

(2) 如中國佛教會頒布節約公約，大師文評其不足，如言：「辦法之第十一條有倡導居士辦理工證結婚，集團結婚。佛教會的諸公，為什麼不知道提倡佛化結婚？難道佛化結婚不合於節約辦法？佛教在家男女信眾，在佛菩薩像前宣布結婚，難道沒有公證的節約？老實說，為了造成社會新興風氣，佛教會頒定的節約公約，沒有強烈的佛化氣氛，不無遺憾之感！」大師文中還說：「此外，各大寺院的佛事，今日仍有燒錫箔，焚化紙房紙船之舉，節約辦法中，對此實亦應有節約之指示。」（51、10、11《覺世》，《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版，頁51-52。）

(3) 又大師文〈自尊自重〉，文中說：「我們佛教對社會的責任，是使社會受佛教的影響，趨向光明與善良的化境，所謂移風易俗，這該是教育家與宗教家最主要的使命。不幸的是今日佛教，不但不能改造社會，化導人心，有些地方，反而為社會所化，把佛教真正精神和教義反而隱沒了。」文中舉例說：「譬喻說，求籤問蔔之事，破地獄血湖之舉，在現在仍有所聞；焚燒金銀紙，畫符咒避邪，也時常見到。一般尚未正信的人士，對佛教這麼要求，出家人為了生活，為了不給



## 大師對於民間信仰問題展開探討和思索的過程，既是他反思「中國佛教」與

人失望，也不管合乎佛法與否，一律應付包容，因此，佛教非但不能感化社會，反而給社會同化了。（51、12、21《覺世》，《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版，頁63。）

（4）又大師有〈包容〉，文中說：「有人說一切宗教都富有排他性，惟一沒有排他性的就是佛教。天主教稱基督教為誓反教，不願彼此來往，基督教看一切不信他們的人都是魔鬼。唯有佛教，天主也好，基督也好，總願包容他們，說他們雖不是超凡入聖的宗教，但總是佛教五乘共法中的人天乘的宗教。」又說：「我國有一句話：『三教一家』，把佛、道、儒拉在一起，這不知是佛教徒故示包容，還是儒道有攀龍附鳳之心，願和佛教共存，才有這三教一家之說。但不管如何，佛教在印度，包容了婆羅門教；佛教在中國，包容了儒教、道教。」大師更論及台灣的情況：「因為佛教富有包容性，在台灣不少小寺，小廟之中的神道色彩，非常濃厚，玉皇大帝和孔子可和釋迦牟尼佛供奉在一起，導師也可以披袈裟戴毗盧帽為人誦金剛經消災，佛教若不能包容異己，在這些情形之下，怎能相安無事而沒有人反對呢？」（52、3、11《覺世》，《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版，頁77-78。）

（5）1964年第18界奧運會在東京舉辦，奧運村出現鬧鬼的新聞，大師因此撰文評述有鬼無鬼的問題。他說：「我們讀了世運村這則鬧鬼的消息，使人覺得如果鬧鬼的事情出在中國，中國的報刊一定要說：已經是二十世紀的科學時代，居然還有人迷信談鬼，現在，鬧鬼的故事出現在許多科學倡明的國家選手面前，不知這是不是迷信？究竟有鬼沒有鬼，這在佛教裏本不成為問題，鬼乃六趣之一，人有人趣，鬼有鬼趣，畜生有畜生趣。佛教承認有鬼，但不崇拜鬼，即使夜叉羅剎，佛教也只主張感化而不必畏懼。其他魑魅魍魎，更不足一道了。」不僅如此，大師還借此特別提出「神鬼的思想」的積極作用：「世間上有沒有鬼，這本不成一個問題。中國人一定要破除鬼神說法，庶不知人無鬼神思想，即無宗教觀念，無宗教觀念，即無善惡分際，無善惡分際，即為所欲為，為所欲為則人性墮落矣！有佛菩薩的信仰，不必畏懼鬼神。若無佛菩薩的信仰，又不相信鬼神存在，則社會之亂，人心之壞，將更不可收拾了。」（53、10、21《覺世》，《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版，頁170-171。）

從以上的材料可以看出：在1957-1964年八年間主持《覺世》的階段，大師對於有關民間宗教信仰的議題，是持續關注的。他堅持佛教的正信的基本思想立場，對於一些民間信仰或延伸的民間習俗，持批評的態度，強調以佛化（如佛化壽禮，佛化婚禮等）移風易俗的重要性；同時，大師又未走向對民間信仰之一味排斥，而是對於民間宗教信仰表現相當「包容」的態度，對於民間宗教信仰的積極的功能與價值，尤其是它於維繫道德人心及社會秩序的正面作用，有相當正面、積極的肯定。

「中國民間信仰」的互動關係的過程，也是他基於「宜蘭經驗」的佛教弘法實踐，在理論上反思佛教的正信與民間信仰之互動關係的過程。這一點也能說明為什麼在日後人間佛教的理論建設工作中，大師會一直持續地且愈來愈重視、關注與民間信仰有關的各項議題與事項。

## （2）〈我的宗教體驗〉之相關論說

公元1981年7月9日，星雲大師在台北佛學研討會發表演講〈我的宗教體驗〉，這是大師在五十歲以後發表的演講中，一篇具有重要理論意義的講演。這篇演講有為自己的成長經歷，及二十年在台弘揚佛教的經歷進行有意識地系統總結的意味，所以探討大師五十歲之前「參學、修行、或者是弘法辦事」<sup>41</sup>的心路歷程及思想進展軌迹，尤其是探討大師中年時期人間佛教理論實踐的軌迹與實質，這是其中一篇應當引起高度重視的文獻。

在這篇講演的第一節「幼年期的宗教熏習」中，大師首次十分系統地發表了他對於民間信仰有關問題的看法。

大師在這一節中首先回憶，自己幼年時的家庭，是一個中國「江北」有著「濃厚的宗教熏陶」的家庭，這裡「宗教熏陶」的「宗教」，不是純粹的佛教，而是佛教信仰與民間信仰相結合的產物，所以大師最初在家庭中所受到的「宗教熏陶」，是「神佛信仰混合」的「宗教熏陶」。大師動情地為我們敘述了其外祖母、三舅母等人信仰生活的種種事迹，以為這種「神佛信仰混合」之信仰形式準確的詮解：

我出生在江北一個神佛信仰混合的家庭裡，大概從我三、四歲，

---

41. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，佛光文化事業有限公司，1981年11月初版，頁637。



略懂一些人事開始，就受到濃厚的宗教熏陶。

我的外祖母十八歲就開始茹素，和我外祖父結婚以後，仍然精進不息。每天清晨就起床做早課，她原本目不識丁，但是卻能背誦《阿彌陀經》、《金剛經》等經文，並且有一些奇異的生理反應，她自以為修得神通，更是努力修持。我和姐姐從小就受到外婆的影響，三、四歲起，就和姐姐比賽持齋。當時年幼無知，不了解中國佛教之所以注重素食的道理，只是為了討外婆的歡喜罷了。

我的童年，是和外婆同住的。每到半夜三更時分，她就起床靜坐，打坐時，肚子就發出翻江倒海似的嘩啦嘩啦的響聲。雖然童稚好睡的小孩，經常從睡夢中被吵醒。於是就問：

「外婆！外婆！您肚子的叫聲怎麼如此大呢？」

「這是功夫，是修練以後的功夫。」

我也深信這是功夫，後來也常常接觸到普遍於民間信仰的巫術，譬如神道、扶乩、觀亡靈、走陰司等等。我有一位三舅母還參加大刀會、花蘭會，並且持咒、講法術，雖然表面上是參加宗教活動，實際上卻是抗日組織。聽說咒語一念，就能刀槍不入，只要拿木棍、鐵棒，就能夠抗拒敵人。我們這些小孩子，基於好奇心，對這位具有超人能力的舅母特別恭敬，整天跟隨她，希望她傳授功夫給我們。她告訴我們：要學習神明附體，自然有神奇的力量。如何才能神明附體呢？她自稱有法術，只要咒語一念，神明就附於身上了。對於這一點，我始終無法相信，尤其我的三舅父，最反對她這種神奇怪異、故弄玄虛的舉動，常常呵責她。我

們小孩子不懂事，有時也學三舅父的口氣揶揄她。

記憶中，有一次吃晚飯的時候，大人們都外出不在，我們一群小孩，圍繞著她說：「舅母！您常說有神明來附體，到底是什麼神明呢？還不是草頭神！」她莞爾一笑，沒有回答。但是過了一會兒，忽然把擺碗筷的桌子一翻，全身抖動起來，口中發出異於平日老嫗的語調說：「我是梨山老母，下了凡塵，你們觸犯了我，快跪下來懺悔！」

三舅父是民兵大隊長，是我們小孩子心目中的英雄好漢，從小我也以小英雄自許，心想這一跪，就失去了英雄的威武，但是心中又害怕這個神明，想跪又不願意跪。正在進退維穀的時候，三舅父回來了，看到這個情形，拿根棍子就要打三舅母：「什麼神明又來了？」他們夫妻於是搶那根棍子。神明一來，力量很大，說也奇怪，平常柔順謙和的三舅母，忽然力量很大，健壯的三舅父幾乎搶不過她。如此僵持了一段時間，三舅母突然打了一個呵欠，悠然醒來，若無其事地說：「啊！發生了什麼事？」這時候，任憑三舅父數落，都非常溫和賢淑，毫無怨言。我從小就在這種民間信仰濃厚的家庭之下長大。後來我出家了，對這種奇異的行徑，雖然有一點不以為然，但是也不激烈地加以全面否定。<sup>42</sup>

大師的外婆茹素信佛，能背誦《阿彌陀經》、《金剛經》等經文，半夜三更堅持打坐練功，以及打坐時產生的奇異的生理反應，還有三舅母信奉的神明附體（這神明是梨山老母），這些是大師文中為我們所描繪的二十世紀

---

42. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁638-640。



30-40年代在中國大陸蘇北農村民間信仰的實際狀況。大師把這種民間的信仰模式概況為「神佛信仰混合」，是非常精當的，因為在這種信仰模式中的確佛教的色彩與「民間信仰的巫術」水乳交融，難以分割。<sup>43</sup>大師的敘述中還提到在當時蘇北這種民間信仰中，存在著信仰與政治活動（在當時是民眾的抗日活動）相結合的事實，這也構成中國民間宗教的一個固有特徵之一。大師這段話為我們理解上世紀中期中國大陸蘇北民間信仰的實際面貌提供了寶貴的口傳資料，所以具有非常珍貴的學術價值！

尤其重要的是，在這段敘述的結尾，大師自己的總結：「我從小就在這種民間信仰濃厚的家庭之下長大。後來我出家了，對這種奇異的行徑，雖然

---

43. 關於佛教信仰與民間巫術相結合的情況，已有一些學者做過詳細的檢討。如劉黎明先生在《宋代民間巫術研究》一書中，即認為佛教自進入中國後，即「通過比附、迎合、改造、創新、調和等等手法去迎合中國固有的民間文化，這就造成了中國佛教的世俗化傾向。」同一位作者斷言：「顯然，中國佛教與巫術具有內在的天然聯繫。」尤其是在兩宋階段，這種佛教與巫術結合的情況開始變得非常的普遍：「在兩宋時期，佛教在經歷了它的鼎盛時期之後，在其原本教義的理論發揮方面日漸衰微，組織上逐漸渙散，不得不在『內而諸宗融合，外而三教合一』中尋找出路。有學者指出，北宋佛教各宗，雖然很盛行，但對佛教哲學的建樹卻不多。佛教哲學從宋代起，已逐漸衰落。」不拘泥於佛教原本教義，修行簡單的禪宗、淨土宗成了佛教發展的主流，誦佛、祈禱、超度亡靈等活動逐漸取代了對佛學原理的研討，佛教進一步簡易化、世俗化，甚至以迷信色彩更濃的方式在下層社會流傳，即巫術化。比如，禪宗明快直接的理論闡述和簡單易行的修行方式不僅與中國的傳統思想吻合，也與傳統的習俗相適應。淨土宗的教義相當簡單，首先是以淨土作為崇佛修行的目標，其次是把念佛作為修行成佛的主要手段，因此它特別適合在文盲眾多的社會底層傳播。所謂世俗化，一方面是指先前被接受的宗教象徵、教義和制度的神聖性正在減退，另一方面是指與凡間的一致性越來越大，人們的注意力逐漸離開超自然的世界而轉向人生的急迫問題。」（參見劉黎明著：《宋代民間巫術研究》，巴蜀書社，2004年3月第一版，頁327。）雖然這位作者對於中國佛教「世俗化」傾向的內涵的評估，並不確切，但他對於唐宋以來中國佛教與民間巫術愈來愈緊密結合的觀察，無疑是深刻的。尤其參見該書第七章《宋代民間巫術與宋代社會文化》第二節〈宋代民間巫術與佛教〉一節的有關描述。



有一點不以為然，但是也不激烈地加以全面否定。」由於自小在這種民間信仰濃厚的氛圍下成長，所以養成日後其對民間信仰的獨特態度：即對於民間信仰，一方面「有一點不以為然」，另一方面「也不激烈地加以全面否定」，這種態度的特點是既對民間信仰抱有一定程度地批評，又不致過度激烈地批評民間信仰，而是對民間信仰的作用與價值予以適度地肯定，這種態度是大師「宗教體驗」的重要內容和特質，反映了一位正信佛法者對於民間信仰的理性包容精神，與純粹依據佛法信仰為本位而全盤否定民間信仰價值的做法是迥異的，與完全迎合民間信仰而失去佛教正信基本價值方向的做法也有本質的區別。我們有理由認為：正是這一種獨特的態度構成了大師人間佛教宗教包容精神的智慧，也構成了大師在宜蘭階段處理佛教正信與民間信仰互動關係問題的基本思想方向。大師在這篇演講中把他對於民間信仰這種理性的包容的智慧的養成，歸功於他的家庭的宗教熏陶。

不過，剛剛在太虛大師開創的「新僧」氛圍中接受佛法教育的年輕的大師，與當時由新式學院所養成的一般的年輕學僧一樣，卻不能不與外婆、三舅母所代表的這種「神佛信仰混合」的民間信仰模式，發生激烈的衝突。大師在接下來的敘述中就記錄了他和祖母之間信仰衝突的情況：

我十二歲出家，一直在各處叢林參學，過了七、八年才再度回到家鄉，當時已經抗戰勝利，回到家裡，外婆正坐在一棵樹下做針線，我坐在她的旁邊，不由憶起兒時情形，心想：外婆的功夫是肚子能發出巨響，但是幾年來，我遍參不少才德兼備的高僧大德，卻不曾聽說肚子會叫的，今天要藉此機會向外婆說法。於是，我打開話題說：

「外婆！您的肚子還會發出響聲嗎？」



「這種功夫怎麼可以缺少呢？」老人家信心十足地回答。

「這肚子的叫聲，究竟有什麼用呢？譬如汽車的引擎、飛機起飛的聲音，比起您肚子的聲音還大，它們也只不過是機器發動的聲音而已。您肚子的聲音對於人類的道德，並不能提升；對於生死的解脫，並沒有助益！我在外參學，見過不少有修行的高僧，可是從來沒有人肚子會叫的呀！」

年過古稀之齡的老外婆，聽了之後，很嚴肅地楞了半天，才說：

「那麼，修行應該怎樣才正確呢？」

「修行應該從人格完成、道德的增長做起；修行是明心見性的功夫，而不在於肚子是否能發出聲音。」

她聽了這一席話之後，以慈祥的眼光，靜靜地注視我良久，但是我心裡卻難過起來。唉！老人家勤奮修行了數十年，甚至修煉到具有異人功夫的境地。肚子會叫，對生命的昇華雖然於事無補，但是因此使她對宗教產生堅定的信仰，是不容否認的。我這一番話，使她對自己數十年的修持，產生了動搖，失去了信心。我看她若有所失的樣子，實在於心不忍，後來雖然又談了不少話，但是外婆那悵然若失的神情，至今猶存腦際。就在那一天，她當面囑咐我：她過世以後的百年大事，兒媳不得過問，一切交給我處理。外婆在她有生之年，最後仍然選擇了正確的信仰。<sup>44</sup>

少年學佛有成的大師與年入古稀的外婆之間的這段對話，可謂二十世紀上半期中國佛教中正信佛法與民間信仰之間一個對話的範本，大師在這段

---

44. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁640-641。

對話中，強調「修行應該從人格完成、道德的增長做起；修行是明心見性的功夫，而不在於肚子是否能發出聲音」，這種重視道德而輕視神通的思想傾向，可以說在一定程度上彰顯了佛教正信之基本思想傾向。大師這段年輕時與外婆的對話固然對於外婆晚年的信仰抉擇產生了重要的意義，但是使大師此後幾十年難以釋懷的是：在他講出這番「正信佛法」的理論之後，外婆那「若有所失的樣子」。這也就是說：大師並不認為嚴格維護佛教正信的立場，是一個錯誤的行為，他當時已經「於心不忍」、日後可能愈來愈清楚地意識到：對於民間信仰的這種基於「正信佛法」的簡單的批評和否定的做法，有可能並沒有真正公允、客觀、理性地對待民間信仰者，也沒有真正公允、客觀、理性地對待民間信仰本身。換言之，對於佛法正信與民間信仰二者之間互動關係的理解及處理，必須訴諸更加爛熟的善巧方便智慧。

正是少年時代家庭宗教熏陶所養成的對民間信仰的理性寬容意識，尤其是對於佛教的正信與外婆「神佛信仰混合」的信仰模式之間的衝突的不斷反省，使得大師日後對於民間信仰問題的理論認識，得以上升到一個新的思想高度。關此，大師描述說：

後來，大陸山河變色，我隨緣來到台灣，關山遠隔，家鄉的音訊杳渺，外婆委託過我、而我親口承諾的事，也無法盡一份為人子孫的心意，對於老外婆，我一直深深地感到歉疚。因此我初到台灣，對於神道教彌漫充斥、信仰複雜不純的社會，雖然有心去淨化、匡正，但是不極力去破壞深植於民間的神道信仰，因為那是初信的基礎，不失為引導初機者入信的方便。<sup>45</sup>

大師在這段話中，描述了他「初到台灣」時，所觀察、所面臨的台灣社

---

45. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁641-642。



會的信仰狀況，以及他對於這種信仰狀況的處置之道。根據大師的觀察，當時的台灣社會，是「神道教瀰漫充斥、信仰複雜不純的社會」，大師對於這種信仰狀況的處置之道則是：一方面要去對這種神道信仰的複雜、不純，做出「淨化、匡正」的工作，另一方面主張「不極力去破壞深植於民間的神道信仰」，因為按照大師的理解，這種深植於民間的神道信仰是「初信的基礎」，是「入信的方便」，也就是將信仰的人群導歸「正信佛法」的「基礎」及「方便」。所以初到台灣的大師對於台灣社會的民間信仰總體上持一種十分理性和辯證的態度，尤其是他十分敏銳地洞見到：台灣社會這種民間信仰的濃厚的基礎，對於佛教弘法工作可能涵有某種正面的和積極的意義。大師的這種立場與看法，與當時由大陸來台因而持有「純正的佛教」立場、努力把「純正寺廟」建立在「都市和高山」的一般佛教僧人的思想立場相比，<sup>46</sup>可謂大相逕庭。大師自幼的「宗教熏陶」，以及他在宜蘭等地推進落實人間佛教的實踐經驗，應當是導致他形成這種以理性辨證精神為特色的人間佛教民間信仰思想的兩大主因！

---

46. 楊惠南教授在〈我所了解的一貫道〉一文中曾說：「台灣的佛教有一個奇怪的現象，那就是，純正的佛教寺廟，不太參與民間的各項服務活動；反而是那些神佛雜處的寺廟，像台北龍山寺，北港媽祖廟等，才能深入民間各個階層。換句話說，純正的佛教並沒有在台灣生根！就佛教徒的人口比例來說，純正的佛教徒為數不多，而且大半是知識份子和中上階級；相反地，連什麼叫做『佛』都不知道的『佛教徒』，卻占了最大多數。這些大多數的『佛教徒』，他們之所以成為佛教徒，並不是因為佛教真理或佛教寺廟能帶給他們什麼啟示或服務，而是他們的家庭、朋友的傳統信仰影響了他們。因此他們可以說是宗教的『游離票』。一旦佛教出現了有力的競爭對手，他們也分辨不出是非曲直，就一窩蜂地倒了過去。於是乎，正統的佛教著急了，當然把一貫道視為大敵。就這一點來說，正統佛教徒應該深切反省，特別是那些執佛教牛耳的高僧大德們。我們應該反省：我們替台灣的民眾（特別是下階層民眾）提供了什麼服務？我們把純正的佛法告訴他們了嗎？我們把純正寺廟建立在都市和高山，但是有多少座純正寺廟是建在最渴望佛法的鄉鎮和漁村？」參見楊惠南：《當代學人談佛教》，1986年10月，頁149-151。

我們在下面這段引文中能讀到，大師在講演中特別與聽眾分享了自己宜蘭經驗中的這一重要的層面——佛法正信與民間信仰互動關係的內在層面。他說：

舉例說，二十多年前，我到宜蘭弘法，宜蘭的南方澳、北方澳，從來沒有出家人去布教，是佛教沒有傳播的地方。不過，那裡有一間小廟宇，供奉著媽祖，當地的老百姓經常去燒香膜拜，香火不斷。老百姓沒有接觸過佛法，不知道正信的佛教是什麼，他們認為自己是拿香拜拜的，都以佛教徒自居。因此基督教去傳教也好、天主教去請他們入信也好，大家都不接受，雖然他們所信仰的並不是純正的佛教，但是他們的內心卻對佛教產生堅定不移的信念，因此不輕易改變自己的宗教信仰。

當佛教的教理，尚未普及於社會，提升民間信仰層次之前，初機入門的神道教也不必過份地加以排斥。當然信仰要選擇正信的宗教，但是在正信尚未確立的真空狀況之下，雖然迷信，總比沒有信仰好，也可以填補人類心靈的空虛。因此我對於接引初機的神道教信仰，其對社會安定人心所付出的價值，非常的重視，而這種想法，是從小受到老外婆的影響使然！<sup>47</sup>

台灣的宜蘭是媽祖信仰盛行的地方，不過這些信仰媽祖的居民也大都以佛教徒自居，對基督教與天主教的傳教持拒斥的態度，其信仰模式與佛教信仰表現出一種天然的親近。大師把自己在宜蘭弘法傳教的經驗概括為：對神道教「不必過份地加以排斥」，對民間信仰安定社會人心的價值予以「非常的重視」。大師這裡再次把自己的宜蘭經驗及這一時期處理佛教的正信與神

---

47. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁642。



道教信仰及其他民間信仰互動關係的經驗，歸諸「從小受到老外婆的影響使然」。

這樣我們看到：從「神佛信仰混合」的中國大陸「蘇北」家鄉，到「神道教瀰漫充斥、信仰複雜不純」的台灣地區，再到「以佛教徒自居的」崇信媽祖的台灣宜蘭地區，這是一個中華文化地理空間不斷展開的畫面，在這個畫面中，我們看到大師一直在不斷地弘揚佛教的正信，也一直不斷地在與「民間信仰」展開交流和對話。大師個人傳教弘法的這樣一種特殊的、深切的經歷和體驗，促使他需要正視民間信仰的存在，需要正視佛教的正信與民間信仰之互動關係的議題。從三十、四十年代的中國大陸，到五十年代初期的台灣宜蘭，再到當代台灣生活與信仰的場景，這又是一個歷史縱向的中華文化的畫面，我們透破這樣的歷史發展畫面，看到的還是大師在深刻思考民間信仰的作用與價值的問題：

自從近代科技文明抬頭以後，凡事講究拿出證據來，一談到因果，則嗤之以鼻說：「二十世紀的科學時代，還迷信因果！」一談到宗教，則認為是落伍的思想。翻開每天報紙、電視等報導，奸殺盜竊的犯罪案件，層出不窮，並且年年增加，而警察局、法院，到處林立，但是不良份子，仍然不怕身系囹圄之苦，鋌而走險，作奸犯科。

過去在我的故鄉，幾百里路也看不到一個治安人員；幾縣相連也沒有法院，但是社會民風純樸，犯案很少。老百姓如果有什麼糾紛，就相約到城隍廟、土地廟。燒香、發誓、甚至賭咒，誰是誰非，問題自然迎刃而解。城隍廟、土地廟，在他們的心目中，比法院、警察局還值得恭敬，宗教的力量，使他們心悅誠服地接受裁決。這種被某些人譏諷為迷信的信仰，對於安定人心，維持社

會安寧等方面，卻提供了不可忽視的貢獻。<sup>48</sup>

在四十年前（1940年）中國大陸的蘇北農村，幾百里路也看不到一個治安人員，幾縣相連也沒有法院，然而當時的民風醇厚，很少有人犯案，民間若有糾紛，則往往赴城隍廟、土地廟解決。而在今日業已進入現代社會的台灣，警察局、法院到處林立，可是作奸犯科的事件亦層出不窮。大師據此認為：現代社會所諷刺為「迷信」的「信仰」，「對於安定人心，維持社會安寧等方面，卻提供了不可忽視的貢獻」。大師講演中認為現代台灣社會的「民風」不如四十年代中國大陸的蘇北農村，事實果否如此，吾人難以遽論。不過大師藉此種今昔對比的方式，意在從中華文化發展歷史縱向的角度，正面地肯定及證明「被某些人譏諷為迷信的信仰」，即民間信仰，在安定人心、維持社會安寧方面，確實具有「不可忽視的」正面功能。換言之，大師在這裡呼籲：在科學昌明而信仰薄弱的現代社會，我們有必要重新估定信仰的價值，包括民間信仰的價值。

在本節講演的最後部分，大師也提出在當代台灣社會的信仰生活裡，存在著「邪教過分猖獗」，及「基督教國家民族意識之欠缺」兩個方面的問題，認為這兩個方面的問題都「需要糾正」。不過，大師這節講演的重點並不在於這些方面，他此處既沒有闡釋所謂的「邪教」是指什麼，也沒有就基督教國家民族意識缺乏的問題繼續申論。此節講演的末尾提出：「信仰的過程有如小學、中學、大學，要一步一步、循序漸進，才能奏效」，堅持以寬容的態度對待宗教信仰問題，強調理性的重要性，反對以激烈的方式解決宗教問題，體現了大師當時對於民間信仰議題所達到的理論高度，也體現了他處理佛教與其他宗教信仰關係問題的基本的理論方向。

---

48. 星雲大師：〈我的宗教體驗〉，《星雲大師講演集（二）》，頁643。



要之，我們在〈我的宗教體驗〉一文中看到：大師對於中華文化地理空間中的民間信仰的盛行，及佛教的正信與民間信仰相互雜糅的狀況，具有深切的體認。由於幼小時期的家庭宗教熏陶，由於宜蘭階段的佛教弘法實踐，以及由於對於中華信仰文化歷史嬗變的意識，都使得大師不僅深切關注佛教的正信與民間信仰的互動關係問題，而且在認識和解決這一問題時特別強調珍視民間信仰的正面積極的價值、作用及功能。

### （3）〈佛教對輪迴的看法〉之相關論說

又過了一年（1982年11月21日），大師在高雄中正文化中心，發表了名為〈佛教對輪迴的看法〉的演講。這篇演講再度涉及到有關民間信仰的議題。

例如，其中的一處，討論地理、風水、看時辰等民間風俗行為對輪迴是否有影響的問題。大師說：

一般民間信仰對於婚喪喜慶，喜歡看地理風水、選時辰日子，地理師告訴你：這個房子方位不對，會影響子孫的前途；相命師指示你：這兩個人八字不對，不能結婚，否則會彼此相克；結婚要選黃道吉日，出殯要挑好時吉地，不如此則疑神疑鬼、心裡不安，讓神權迷信控制了我們的人生。事實上，同一個黃道吉日結婚，有人幸福美滿，有人不幸仳離，可見選日子不是最重要的因素，彼此如何相處、結緣才是根本之道。所謂風水、地理，應該建立在倫理、世理、心理之上，積聚陰德，與人結緣，能夠如此，何處不青山，何時不良辰呢？假如我們相信有輪迴，努力積德、培德，道德可以輪迴；廣結善緣，因緣可以輪迴，積德結緣



的人生才是幸福的根源。<sup>49</sup>

在這段話中，大師把中國人婚喪喜慶中的一些風俗習慣，例如請地理師看風水、請相命師指示時辰吉日、兩人八字等，歸於「民間信仰」的範疇，說明大師此處所採取的關於「民間信仰」的概念，乃是廣義的「民間信仰」的概念，此概念既包含民間宗教信仰在內，也包含民間風俗習慣等等方面的內容。

中國民間的風俗習慣種類繁多，性質上有積極層面的，也有消極層面的。大師在這裡明確批評看風水、選時辰、對八字等民間風俗習慣，是消極層面的風俗習慣。而大師之所以批評這些風俗習慣，是因為照大師看來，這些風俗習慣與積德、培德等等積極的人生實踐，乃是矛盾的。大師主張以佛教的正信移風易俗，對於與人類道德理性實踐相違背、以神權宰製人生的那些不良的風俗習慣，基本上持批評的態度。

在另一處，大師討論各宗教對輪迴之最終目的的說明，其中亦討論到民間信仰的相關議題。大師指出：

每個宗教都承認輪迴的存在，他們的目的究竟何在？譬如道教主張長生不老；基督教、天主教認為人生的目標在於進入天堂和上帝同在，獲得永生；一般的民間信仰也渴求人生不死；而佛教認為人生最究極的目的，在於證入無生的境界。所謂無生的境界，就是解脫輪迴、不受後有的境界。在佛教看來，長生、永生、不死，仍然在痛苦的輪迴之中，唯有無生，才能從生命的煎熬痛苦

---

49. 星雲大師：〈佛教對輪迴的看法〉，《星雲大師講演集（三）》，佛光文化事業有限公司，2011年5月二版二刷，頁155。



之中超拔出來，才是究竟常樂的清淨生命！<sup>50</sup>

就民間信仰之相關議題而言，這段話與前一段相比，正可以說是在討論民間信仰之積極面。大師在這裡先斷言每個宗教都承認輪迴的存在，各個宗教也相應地要對輪迴之終極目的作出說明，由此來教化世人。他接下來說明各宗教所追求的人生目標則不盡相同：如基督教、天主教追求永生，道教追求長生，民間信仰也追求不死，惟佛教追求無生的境界。大師認為：道教、天主教、基督教、民間信仰的人生目標都還處在輪迴當中，惟佛教的人生目標真的可以超越輪迴。

值得注意的是：大師上面這段討論文字以「宗教」開始，而「一般的民間信仰」一詞，被置於緊隨道教、基督教、天主教之後，這說明大師在這段話中是把「一般民間信仰」視為上述宗教（可能應當包括回教）以外的信仰，同時是把「一般的民間信仰」視為是「宗教」之一部分。這種把「一般民間信仰」與諸大宗教相並列的論說方式，顯示出他心目中對於民間信仰的地位及價值的一種看法。此外，大師這裡的論說一方面揭櫫佛教的人生目標是「解脫輪迴、不受後有的境界」，堅持佛教的正信之本位立場，高揚佛教的正信之超絕價值，一方面將向來不登大雅之堂的民間信仰與道教、基督教、天主教等地區性宗教及世界性宗教放在同一信仰層次——雖然這一層次的特點是：就人生目標的實現而言，民間信仰與其他宗教一樣，都仍然處在痛苦的輪迴當中，所以在對民間信仰的人生目標的批評當中實際上仍寓有對其價值尊重、褒揚之意。

---

50.同上註，頁158-159。

#### （4）〈談天說地〉之相關論說

一個月後（1982年12月21日），大師在彰化縣政府大禮堂講演〈談天說地〉，討論佛教的天堂觀、地獄觀，講演中又一次涉及民間信仰的相關議題。大師說：

佛教認為地獄有十八種之分，十八地獄的思想對中國民間信仰的影響由來深遠且巨，十八地獄就是八寒地獄、八熱地獄、孤獨地獄、近邊地獄等十八個極苦的地方。<sup>51</sup>

大師此處討論佛教中十八種地獄的觀念，認為這一觀念對於「中國民間信仰的影響」「深遠且巨」。在這篇演講中，大師對於民間信仰相關議題的說明僅止於此，不過這一說明與本節第一段我們已經考察過的大師〈從佛教各宗各派說到各種修持的方法（下）〉這一講演的相關議題之思想方向一致，因此透過上述簡短的說明，我們仍不難看出：對於佛教思想與中國民間信仰二者之間密切相關之議題，大師確實一直持有高度的關注！

#### （5）〈談迷說悟〉之相關論說

又過了一年，1983年11月15日，大師再次到彰化縣政府大禮堂演講，此次他演講的題目是〈談迷說悟〉。這次演講是在隔了兩年之後，繼〈我的宗教體驗〉，大師再度發表其對於民間信仰問題較為系統的和看法。

此次演講的內容分成四個部分：（一）世間迷信知多少？（二）宇宙真理有幾何？（三）迷悟之間差幾許？（四）轉迷成悟有幾人？其中，在第一節「世間迷信知多少」這一部分，尤其能夠反映大師對民間信仰問題的思考。

---

51. 星雲大師：〈談天說地〉，《星雲大師講演集（三）》，頁158-159。



大師在演講中正式把他關於多種信仰形式的思想，概括為「四種信仰」的觀念，認為「世間有四種信仰」。大師說：

談到信仰的問題，我們知道世間有四種信仰：一是邪信，二是不信，三是迷信，還有就是正信。

邪信是最不好的，容易走火入魔，非常危險。第二種人是什麼都不信，這比邪信要好一點；迷信的人可能什麼都信，有時候這也比什麼信仰都沒有來得好。最理想的，當然是正信，有正確、正當的信仰，可以指引我們臻於道德圓滿至善的境界。<sup>52</sup>

如果，我們所信仰的對象不具備以上三個條件，那麼這種信仰就容易變成邪信或迷信，徒然造成自我束縛、自欺欺人了。與正信比較起來，邪信與迷信就像一條繩索，束縛了我們開朗的人生，給我們帶來很多無意義無價值的苦惱，使我們的人生不能獲致究竟解脫，不能求得光明的世界。最嚴重的，迷信更像一付枷鎖，把自由自在的世界都鎖住了，把清淨如滿月的人格都埋藏了。<sup>53</sup>

所謂「世間有四種信仰」，意思是指：信仰，就形式而言，包括有四個種類：邪信，不信，迷信，正信。大師這裡雖然承認「迷信」是信仰的一種形式，雖然也在一定程度上承認「迷信」的價值——「迷信的人可能什麼都信，有時候這也比什麼信仰都沒有來得好」，但從他此處的論述方式及論述的內容看，此文的重心顯然在於強調「正信」之絕對價值，正因此，所以文中對於「迷信」的意義和價值，殊少給予積極、正面的評價。講演中甚至把「迷信」與「邪信」並舉，說「與正信比較起來，邪信與迷信就像一條繩

---

52. 星雲大師：〈談迷說悟〉，《星雲大師講演集（三）》，頁538。

53. 同上註，頁539。

索，束縛了我們開朗的人生」，這樣的說法確實不容易讓人們理解「迷信」與「邪信」的本質差異。還有在上面這個批評「迷信」及「邪信」的說法中，大師完全沒有提到「不信」，所以它也容易引起人們的誤會：難道「不信」不也會像「繩索」那樣同樣嚴重地束縛我們的人生？

根據上述情況，我們研判大師此次演講的著眼點，與他1977年那場關於信仰與人生問題的講演一樣，主要的動機不在於客觀地界定與論說不同形式的信仰的特點和價值，而在於高揚佛教的正信之絕對意義與價值。不過大師在這次講座中明確地提出了「世間有四種信仰」這一重要議題，可以看作是其關於信仰問題的討論尤其是關於民間信仰問題的討論中一個重要的理念進展。

關於民間信仰的議題，大師這次講演還有另外一個重要的理念進展：他在講演中嘗試把「一般民間迷信」——實際上他用此詞是指台灣地區的所有民間信仰，包括民間宗教信仰及民俗信仰——分成了以下的五個種類：

1.迷信自然現象：以為打雷有雷神、閃電是電神、颶風靠風神、下雨的是雨神……，把一切不了解的天時現象都歸之於神祇的控制，人變成了任由氣象宰割的渺小魂魄。現在科學進步到改變大氣結構的地步，人也可以製造雨、改變風向，那麼大氣科學工程師是不是也可以自封為風神雨神呢？可見信仰自然現象純粹是一種愚昧虛妄的迷信。

2.信仰動物：譬如諸蛇由蛇神禦領，牛有牛神管轄，龜有龜神，連猴子都有狷仙……。到了現代，很多以前被人們熱烈膜拜的動物，都已逐漸瀕臨絕種，或者需要人類劃定特殊的動物保護區來維持它們的生存繁殖，那麼，負責這件工作的生態保育員豈不也是神中之神？所以說信仰動物的時代已經過去了，這種迷信也將不攻自破。



3.信仰植物：花有花神，草有草神；一棵樹長得特別大，就叫大樹公；甚至於一座山特別高，也以為有山神呵護。那麼，風吹草木折，就是風神和花神、大樹公打架，風神占了上風？水泥公司操作怪手挖掉了半座山，就是怪手大戰山神，山神鎩羽？這種迷信可以休止。

4.信仰仙鬼：如千歲、王爺、娘娘等等。

5.信仰民間英雄：如關公、岳飛、鄭成功。<sup>54</sup>

顯然大師的以上分類，是基於民間信仰對象的特徵所作的分類。在對第一類「民間迷信」的解說中，大師強調「信仰自然現象純粹是一種愚昧虛妄的迷信」；在對第二類「民間迷信」的解說中，大師強調「信仰動物的時代已經過去了，這種迷信也將不攻自破」；在對第三類「民間迷信」的解說中，大師也強調說：「這種迷信可以休止」。所以他對於上述幾類「民間迷信」的批評態度幾乎不加掩飾。這樣的態度與此次講演著眼佛教的正信之意義與價值的動機是一致的。

在關於後二類「民間迷信」的分析——指第四類「民間迷信」：對於仙鬼的信仰；及第五類「民間迷信」：對於英雄的信仰中，大師的態度，則有顯著的不同，他這裡對這兩類民間信仰形成的心理機制、信仰的本質等，做了較為詳細的分析。大師說：

一般人信仰仙鬼、英雄，是把他們當作宗教神祇來膜拜，最主要的心態是自己遭遇到困難不能解決，希望藉著另一種偉大的力量來化厄解困，等到困難解決了，沒有利用價值了，就把信仰的物件暫時擱到一邊去。這樣的信仰，不是正信，而是迷信。

---

54. 星雲大師：〈談迷說悟〉，《星雲大師講演集（三）》，頁539-540。

台灣的民間神明信仰，可說是眾神濟濟，五花八門，不但人物眾多，而且各有所司所職，像現實世界的政府一樣，什麼名堂都有。比方說：玉皇大帝是一國之君，樣樣管得著。文昌帝君掌學務，類似現在的教育部長。農作事務歸神農大帝管轄，像農業部長。商務由關聖帝君主理，好比經濟部長；天公可以算財政部長。東岳大帝掌刑罰，是司法部長，城隍爺爺屈居為警察局長；土地公分坐各地鎮邪，是派出所的巡官；那七爺、八爺便是執勤的員警了。專司驅邪的太子爺，有點像警備總司令；第一殿到第十殿閻羅王，是擔任第一庭到第十庭的法官。註生娘娘綜理生男育女，好比家庭計畫處長；保生大帝如同省立醫院院長；此外還有個王爺千歲，掌除疫疾，保你不傷風不感冒不患瘧疾，算是個衛生局長好了。此外還有掌娛樂的田都元帥，包庇各聲色娛樂場所；掌工務的巧聖先師，維護工地安全……，大大小小林林總總不下百多位，奇名怪形不勝枚舉，可說是一種今古奇觀了。<sup>55</sup>

大師認為，一般人之所以迷信仙鬼、英雄，是因為他的能力有所不足，自己不能解決困難，所以需要偉大的力量來幫助他解決問題。大師這一觀點，從人的能力的不足來解釋信仰發生的心理機制，可以說已經具備與一般宗教學者類似的理性視角。大師用「眾神濟濟，五花八門」，來描述台灣的「民間神明信仰」的眾多性，並且把台灣的諸多「民間神明」「各有所司所職」的民間神明信仰體系，比作現實的人間政府，從現實世界的人類生活出發探討民間神明信仰的起源及本質，這說明在關於民間信仰對象的起源及信仰的本質等重大問題上，大師已經採取了宗教學的理性思考方式。

---

55. 星雲大師：〈談迷說悟〉，《星雲大師講演集（三）》，頁541。



根據這種「由現實生活解釋民間信仰對象的起源及宗教信仰的本質」這一宗教學立場及思路，大師最後對這些鬼神崇拜、英雄崇拜等民間信仰的作用，提出如下的分析：

人，在現實的生活上，需要司職的官員們給我們協助，而當現實世界的官員們無法給人們妥善的幫助時，就各依所需產生了眾多的神明，依靠祂脫困，信仰祂求安心。當然，有信仰要比沒有信仰好，但是與其苦求不可知、不可測的神明來做寄託，落得不上不下，空虛幻渺，何不把精神和力量用在改善社會狀況、促進官員與民眾的溝通上，使現實的困難獲得解決，提高社會的生活水準，使每一個人不致於遭到同樣的困境，這樣不是更好嗎？

一般的迷信裡面充滿很多禁忌，實在不必要。比方說：本省人認為送雨傘代表「離散」，送手帕是將遇傷心事的預兆；吃梨子的時候不可以切開來吃，否則會「分離」；做什麼事情都必須先擇日期、看黃曆。蓋房子的時候也不能隨便來，要先請地理師來看風水，擇吉日吉時才能破土！地理師要是說：「不能這樣建，否則會對你的父母不好！」誰願意觸自己父母的霉頭？好！不要這樣建改成那樣建，我們就受迷信控制了，不能解脫無法自主。要是有人再告訴你：「不能那樣建，對你的子女不好！」誰願意壞子女的福德？好！不要建房子了。這樣，我們又受堪輿風水的控制了，到最後一事無成。<sup>56</sup>

我們看到：大師在這裡雖然也肯定說：「當然，有信仰要比沒有信仰好」，對於所論說的民間信仰的作用給予一定的肯定，但是這一部分討論民

---

56.同上註。



間信仰的作用問題，分析的重點還是置於對「民間迷信」的消極面的批評之上：民間迷信苦求不可知、不可測的神明來做人生的寄託，從而也就把人生變成「不上不下，空虛幻渺」；其次，一般的民間迷信裡面充滿種種不必要的禁忌，使得我們受到種種迷信的控制，人生不得自主。

總之，我們看到大師此篇演講關於民間信仰的基本思想，與他1977年的那場演講一致，都是意在彰顯佛教的正信之崇高、超絕價值，驅邪顯正、導迷歸正，所以此篇講演對於民間信仰的積極作用與正面價值殊少發揮，而對於民間信仰之消極方面則毫不留情，多所嚴厲的批評。這樣的思想方向及論說方式，與〈我的宗教體驗〉一文在相關議題上展開的方向，可謂正好相互異趣。

不過在大師的這篇講演中，有關四種形式的信仰的理念更加明確，同時他還採用了宗教學的研究範式及方法，側重從人類現實生活的角度說明宗教信仰對象尤其是民間神明信仰的起源及信仰的本質。這種宗教學研究方法的引入，使得大師對於民間信仰問題的理解，必然將會更加趨向客觀、公允，因而對民間信仰作用及價值的認識也就必然要發生重要的轉圜。

#### （6）〈佛教對民俗病態的療法〉之相關論說

對於民間信仰為人詬病的「迷信」的性質及其負面影響的批評，在大師此後的討論中，還將會繼續。尤其是在兩年之後（1985年4月24日）於高雄中正文化中心的演講（〈佛教對民俗病態的療法〉）中，大師繼續了這一議題方向。

這篇演講專題地討論民俗的問題。大師這裡討論台灣民間的各種民俗，尤其是一些「病態的」民俗，以及基於佛教思想立場對於這些病態民俗療治的方法。有趣的是，大師在這裡區分了一般的民俗（大師概括為民俗數字、



民俗婚喪及民俗時空等)與「民俗信仰」，這一區分說明，大師曉然一般意義上的「民俗」與作為「信仰」呈現的「民俗」的區分，而所謂的「民俗信仰」，正是民間宗教信仰與民間風俗習慣的結合部。這一結合部可能呈現健康的面貌，也可能呈現「病態」。在講座的第四部分，大師討論了當前台灣「民俗信仰」的種種病態以及療法。

大師首先指出：

在我們的民俗信仰裡面，也有很多歷代傳承的迷信，或是僵化了的教條，都需要革新破除。<sup>57</sup>

他列舉了台灣地區歷代傳承的這些「迷信」及「僵化了的教條」：

像占卜，現在很多人迷信卜卦、占夢、求籤、看相、擲筊杯、錢仙碟仙、扶乩、關亡、嬰靈……等種種事相，甚至奉為神明，這些究竟是真是假？常常引起人們的迷惑，有人趨之若鶩，有人不屑一顧。比方說：看相、算命，到底靈不靈？相和命，可以改變，有的人就希望求神通，想知道過去和未來。各位，千萬不要迷信神通！像我，我沒有神通，如果明天會死，今天我還是活得很高興，很開心，假如我有神通，能預知生死，噢！哪裡一天有災厄，哪裡一年有劫難我都知道，可是逢災不易化解，在劫無法逃避，日夜憂心，豈不痛苦？如果我知道世壽只餘十年，哎喲！糟糕了！從今天起我就寢食不安，憂心忡忡，日子就很難過了。看相、算命也一樣。不必看相，不必算命，看自己的心，就可以知道一切。很多人對身外不可知的事，總希望能早一點知道，其

---

57.星雲大師：〈佛教對民俗病態的療法〉，《星雲大師講演集（四）》，佛光文化事業有限公司，2011年5月二版二刷，頁375。

實，人生的意義，就是在於有些事情不知道，謎底不要揭開，明天又明天，生活很好過；牽強附會去迷信，反而自尋煩惱。

打噴嚏，德國人視為健康象徵，中國人視為身懷惡兆；鴉啼不止，中國人認為大不吉利，美國人卻當作報喜之聲；螞蟻上樹必有水災，黃昏天紅則將有颱風，說者言之鑿鑿，聽者心中惴懼，民俗信仰不是不好，要有是非真假。現代人流行斬雞頭發誓，表明自己無欺神明，動不動一刀見血，有必要嗎？誓願不應虛發，何必將自己利益建在眾生痛苦上？有些人又流行為小孩子收驚，不去認真探索幼兒受驚的肇因，對症下藥，反而強迫孩子吃香灰、喝符水、帶符咒，甚至作法增加孩子的驚恐，有必要嗎？<sup>58</sup>

大師在以上的段落中，描寫了台灣民間信仰的種種「病態」。雖然他在這段話中，也提到「民俗信仰不是不好，要有是非真假」，但是顯然，他更多是傾向從「病態」的角度來觀察當代台灣的民俗信仰的。

在接下來的文字中，大師再一次講述了其在1981年的著名演講中業已敘述過的外婆的信仰故事。雖然大師這裡也說「自從三十幾年前和外婆分別後，三十多年來，我心裡一直覺得對不起她，因為外婆僅有這麼一點宗教的體驗，我不應該年輕氣盛的傷害她，一定要說她不對。」但是大師接著指出：

我們的信仰不是神奇怪異，不是跳童扶乩，不是那許多妖魔古怪，我們的信仰是要有道德的，要能消除煩惱，使自己能安心立命。宗教的信仰要能使我們的生活有安定力，增加做人的智慧、

---

58.同上註，頁375。



道德、勇氣，這才是正當的宗教。<sup>59</sup>

從這些敘述顯然可見，大師這裡再次敘述外婆的信仰故事，其基調不是如1981年〈我的宗教體驗〉的演講，闡釋外婆的宗教熏陶對於自己的影響，以及藉由對自己年輕時所探索的佛教正信與外婆所代表的民間信仰的衝突的故事，反思、發掘宗教寬容意識，以及佛教的正信與民間信仰之間互動關係的智慧，而似乎是把外婆的信仰模式放在民俗信仰的「病態」的表現中予以考量的。大師接著說：

有些民間宗教，沒有崇高的智慧，不能接觸到真正的信仰，我有時不忍心去揭發。為什麼？因為在這五濁惡世裡，迷信也有迷信的力量。<sup>60</sup>

對於信仰，最壞的是邪信。不信比邪信好，迷信比不信好，正信比迷信好。所謂迷信，是不懂道理，要拜拜他就拜拜，要請神他就出錢，雖然被神棍牽著鼻子走，但是，他那純潔至誠的心靈是很珍貴的，比沒有信仰好。我們中國的民俗信仰有了病態，就是迷信，它變成建築在貪心、貪求上的邪信。台灣的社會上，有很多什麼大帝、二媽、三媽的神明，普遍受到膜拜，主要就是信徒可以向那些神明多所要求，他們向這些神明求索：大帝啊！四媽啊！狐仙啊！八公啊！求您給我富貴，給我發財，給我升官，給我好運……，這樣七禱八拜，拜到了沒有且不說，反正他心裡獲得滿足了。但是到了佛教裡，佛菩薩總是勸你要布施，要慈悲，要待人好，要自我犧牲……，有人覺得這也要給人，那也要布

---

59.星雲大師：〈佛教對民俗病態的療法〉，《星雲大師講演集（四）》，頁375。

60.同上註，頁377-378。

施，什麼都拿出去結緣，自己都沒有，太不划算了。只重財利，不重精神，這是台灣很多人不信佛菩薩的原因。沒有正信，就得不到精神上的祥和安寧。<sup>61</sup>

在上面幾段話中，大師雖然也客觀地指出在「五濁惡世」中「迷信」也有「迷信的力量」，再次提出「不信比邪信好，迷信比不信好，正信比迷信好」的主張，不過關於「迷信」比「不信」好的理由，大師僅僅說明：迷信者「那純潔至誠的心靈是很珍貴的」。而且在說完上面這句話後，大師立即過渡到批評的方面，他說：「我們中國的民俗信仰有了病態，就是迷信，它變成建築在貪心、貪求上的邪信。」這種現象在台灣地區的表現，就是許多名為「大帝、二媽、三媽」的神明普遍受到人們的膜拜，人們向這些「神明」多所要求，多所求索，而不是重視憑藉信仰而使人生得以淨化的精神。

在大師上述表述中，我們看到：一個迷信者「建築在貪心、貪求上的」信仰，就變成了邪信。這樣的說法同樣沒有真正重視到「迷信」與「邪信」的本質差異之問題。

在這段講演的結束，大師提出對民俗信仰的疾病予以療治的方法。他說：

真正的信仰，要有信仰的對象。對於民俗信仰的病態，我現在提出三個簡單的條件給大家印證：第一，要信仰有道德的。第二，要信仰有能力的。第三，要信仰實在的，要有歷史可考。用這三種方法去克治，我們信仰的病態就可以治療好了。<sup>62</sup>

大師在這裡提出「真正的信仰」的三個「條件」，分別是「信仰有道德

---

61.同註59，頁378-379。

62.星雲大師：〈佛教對民俗病態的療法〉，《星雲大師講演集（四）》，頁381。



的」，「信仰有能力的」，及「信仰實在的」，他指示人們以上述三個標準，「克治」、「治療」民俗信仰的變態，雖然大師在這裡並未明確聲明符合以上三個條件的「真正的信仰」，就是對佛教三寶的信仰，但是由於講演的主題是「佛教對於民俗病態的療法」，所以大師的這一核心思想本是不言而喻的。因此，我們看到這篇演講所提關於民間信仰的意見，與〈說迷說悟〉的演講一樣，其精神旨趣同樣是大師1977年論信仰問題演講的延續。

### （7）〈從衣食住行談禪宗的生活〉之相關論說

同一年，在一個月之後（1985年5月14日），大師在台北國父紀念館，發表〈從衣食住行談禪宗的生活〉的講演，再次涉及「民間的信仰」這一議題。他說：

現在我們民間的信仰，到廟裡拜拜也是一樣，都是祈求財富啊，向神要求平安、健康、得救、無災厄，這種信仰建立在貪心上，那裡會有宗教的體驗呢！<sup>63</sup>

大師這裡把「民間的信仰」、一般佛教信仰者的「到廟裡拜拜」，跟禪者的生活加以比較，禪者的生活是一種奉獻，是一種喜捨，是擴大自己，悲憫眾生，而一般的民間信仰及一般佛教徒的「到廟裡拜拜」，則是建立在「貪心」之上，二者是完全不同的。可見，大師這裡同樣著重對民間信仰的消極面的批評。

### （8）〈人間佛教的基本思想〉之相關論說

最後，我們這一部分論文梳理大師認識、理解民間信仰問題的思想軌

---

63.同上註，頁497。

跡，要以他在1990年的第一天（1990年1月1日）在佛光山發表的著名演講〈人間佛教的基本思想〉來予以結束。在這篇專題闡釋大師人間佛教基本理論的著名演講中，大師也數次提到有關民間信仰的議題。我們把相關的幾段材料抄錄如下：

甚至今天一般的信徒，如果把信仰昇華一點，不要淪為民間之信仰，只是拜拜，祈求長壽、發財、家庭富貴、名位高顯、身體健康等，只要受持五戒，不必去強求，也會有福報的。<sup>64</sup>

有時候，物質上的生活這麼豐富，像台灣經濟成長，一切繁榮，也不一定能解決人的痛苦。金錢多、物質多，帶給人的煩惱也很多。佛法的歡喜，是要我們從法喜、從禪悅、從真理中去體會內心的自在，內心的安樂。如果我們民間的信仰，只是建立在貪的上面，向善菩薩、一切神明要求貪取，要平安，要富貴，要家庭美滿，要長壽，中獎券，這種以貪婪為出發點的宗教層次，並不高尚。我們應該把信仰建立在「捨」的上面，信仰宗教是奉獻的，是犧牲的，是利眾的。人間佛教的利他性格，應該具有這種慈悲喜捨的精神，慈悲喜捨四無量心，是人間佛教的主要內容。<sup>65</sup>

在我的故鄉揚州，幾十裡沒有員警，幾百里沒有法院。人民都不犯罪，很少有什麼兇殺案。如果我對不起你，你對不起我，不要爭不要吵，我們到土地廟、城隍廟，燒個香，就能化解糾紛；發個誓，彼此認為這樣很公平。為什麼？因為因果會給我一個交代。現在有所謂的自力救濟，沒有辦法自力救濟，投訴無門的時

---

64.星雲大師：〈人間佛教的基本思想〉，《星雲大師講演集（四）》，頁73。

65.同上註，頁75。



候，他心裡還有一個值得安慰的因果，因果不會欺騙我們，因為「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」而已。<sup>66</sup>

大師在以上三段話中，一次提及「民間之信仰」，一次提及「民間的信仰」。在第一段話中談及民間信仰時，提到「不要淪為民間之信仰」，在第二段話中提到民間信仰時，說「民間的信仰」屬於「以貪婪為出發點的宗教層次」，因而「並不高尚」，所以他在這些地方也是對民間信仰的消極面或負面，持批評意見的。

然而第三段話的旨趣則完全不同。與這段話同樣的描述已經在1981年的〈我的宗教體驗〉中出現過，儘管此處的角度——大師在這裡是舉此例證明「因緣果報是人間的佛教」這一人間佛教之理論主題——與彼處的角度——在彼處，大師是以此例直接證明民間信仰具有維護社會安寧的積極作用——有一些不同。但是既然土地廟、城隍廟都有昭示因緣果報的功能，則大師這裡再次提到這個例子，足以表明他對民間信仰正面價值的尊重和珍視。

還有一點也須指出：大師在這裡的說明指出民間信仰與佛教的正信相區分的鮮明一點，乃是民間信仰把信仰建立在貪心、貪求上面，而佛教的正信則要求把信仰建立在捨心、捨棄上面。我們從大師這些論述，以及他前面的幾個演講中的有關論述都看以看出：大師在對民間信仰與佛教的正信的區分中，一方面是強調從信仰對象或信仰客體方面去加以區分，一方面則是側重從信仰方式或信仰主體方面去加以區分，這裡以信仰者是從「貪」或「捨」出發去接受信仰對象來區分「民間的信仰」與佛法正信，就是側重從信仰方式或信仰主體角度所作的區分。在大師對於信仰問題的理論思考中，他似乎越來越強調這後一種區分。

---

66.同註64，頁81。



仔細考察星雲大師自1977-1990十餘年間關於民間信仰問題的相關論述，我們可以看到：在大師關於民間宗教信仰問題的理解中，實際上包涵了兩條理論思考的路向，其一是以其1981年〈我的宗教體驗〉演講所代表的思考路向，其二是以其1977年〈生活與信仰〉演講所代表的思考路向。後者以「正信佛法」為基本主旨，雖也在一定程度上肯定民間信仰的價值，但是主要著眼對於民間信仰消極面的批評，更加強調驅邪顯正，導迷歸正；前者則高度肯定民間信仰的積極面，強調民間信仰的作用與價值，強調以「正信佛法」容受民間信仰，改造、淨化乃至昇華民間信仰。

大師在其有關的闡釋中，對中華文化的民間信仰問題，尤其是台灣地區所呈現的民間信仰的實際形態，做過許多豐富的描述，這些描述對今後我們進一步從事及深化民間信仰問題的研究，將深有裨益。同時，大師還在其闡釋中逐步吸取了現代宗教學的一些概念與方法，對台灣地區的民間信仰的分類，做出了有價值的分析，同時對民間信仰的起源及本質等問題，提供了許多富於建設性的意見，而大師將現代宗教學方法導入對民間宗教信仰問題的觀察，也使得他愈來愈能客觀公允地認識民間信仰的正面價值、社會功能及積極作用。

無論是對於在歷史上形成的中國佛教與中國民間信仰之間密切關係的觀察，<sup>67</sup>還是當代台灣佛法弘揚中必然面對的民間信仰問題的挑戰和機遇，都

---

67.關於這一點，我們可以參看賈二強著《唐宋民間信仰》一書（福建人民出版社，2002）。我們在這裏僅引用作者考察結論部分的意見，以示一斑。如作者解釋佛教「民間化」的以下原因：「佛教不斷調整自身貼近民間的結果，不僅使它迅速站穩腳跟並且得到廣泛的傳播，還使自身成為民間最有影響的宗教，而土生土長的道教遠不能望其項背。這其中應有以下幾個原因：一是以現世報為中心的因果報應說滿足了下層群眾潛在的某種精神需求。二是佛教在因果報應說的基礎上，更用地獄清算說建立起一套嚴密的懲惡揚善體系。三是佛教極善迎合各階層的需要宣傳自家之說營造利己氣氛。」作者關於佛教與民間信仰的這種互動關係的考



使得大師在考察民間信仰問題時，對於「佛教的正信與民間信仰之互動關係」這一議題，給予極高規格的重視，這一點，即便稍加留意大師幾十年持續一貫的有關民間信仰問題的論說，也就足可見出；而這一點，同時也彰顯了星雲大師人間佛教理論實踐的一大特色。

## 六、在「人間佛教當代問題」的視角下再思考民間信仰之相關議題

我們在《人間佛教當代問題座談會》一書的序言中，讀到：「《人間佛教當代問題座談會》，將大師近年來，弘法五大洲於各地，針對不同領域的社會人士所作的講演、座談，結集成冊，提供大眾參酌，從中讀出解決現實人生之道。佛教是以人為本的宗教，佛陀的說法，皆為針對人的現實困境與心靈需求提出建設性的見解，並給予療癒為目的；繼而啟發人之善言、善心、善行」，<sup>68</sup>故我們知道這部論文集是大師最近時期的講演集，其主題是「針對人的現實困境與心靈需求提出建設性的見解，並給予療癒為目的」，也就是著眼「當代」社會和人生面臨的現實問題，給予針對性的解決之道。這部論文集的名稱是「人間佛教當代問題」，所以所提出的各項議題，不僅是關注人類社會的當代現實人生問題，而且是在「人間佛教」之視野下對於這些「當代問題」予以理解與處理。星雲大師一生弘揚的人間佛教，都

---

察，得出最後的結論：「總之，民間信仰中傳統的現世功利觀，是對佛教的改變最強有力的催化劑。由於它的作用，促使一種世俗化、功利化的佛教取代了原始佛教宣揚的那種無謂的苦修，從而大大增強了對民眾的親和力，可以說這是佛教傳入後之所以能在中國民間站穩腳跟並且迅速發展擴大最有意義的適應和變化，而在這種適應和變化的進程裏，佛教也一步步完成了自身的民間化。」參加原書：第387-388。

68. 星雲大師：〈序言〉，《人間佛教當代問題座談會》，香海文化事業有限公司，2008年4月初版。

以「契理契機」為基本的特點，隨時代人類之心靈而動，不變隨緣，與時俱進，「傾向對於整個佛教的思想實踐都採取開放融通的態度，以更實際、更理性的態度來處理當代佛教的議題」，<sup>69</sup>這部論文集便彙聚了大師2000年前後在人間佛教視野下處理「當代佛教的議題」的最新理念和最新智慧。

在種種「當代佛教的議題」中，其中一個重要的議題，就是有關民間信仰的問題。大師在2001年10月6日上午九點至十一點，在佛光山如來殿大會堂舉辦了一場座談會，這場座談會的主題正是：佛教對「民間信仰」的看法。從標題看，大師這場講座明確地著眼「當代問題」的角度透視「民間信仰」的問題，凸顯這一問題的現實性及現實意義：正確認識、理解佛教的正信與民間信仰的互動關係問題，對於當代佛教的弘揚具有現實性乃至迫切性；同時大師更是明確地在「人間佛教」的理論視角下透視這一問題，有關民間信仰問題的視域與人間佛教理論實踐的視域的關聯度更加充分地彰顯了出來，這也切實佐證了我們在前面業已建立的論說：對於民間信仰問題的系統認識應當構成星雲大師人間佛教理論建構的重要部分及重要一環。正是這樣的著重當代問題的現實關切及基於人間佛教思想的理論建構視角，使得民間信仰問題的重要性大大凸顯出來，相應地，在這樣一個清晰的思考構架下，大師對於民間信仰相關議題的反思也就提升到一個全新的理念層次上。

這篇座談會文稿由大師弟子滿義法師記錄。在文稿的開頭，滿義撰寫一小篇類似前言的文字，其中扼要地介紹了大師關於宗教信仰問題及民間信仰問題的基本思想，以及這次座談會的主要內容。前言寫得提綱挈領，簡明概括，對於我們理解大師這篇重要思想文獻的內涵，頗具參考價值。原文如

---

69.程恭讓、程理：〈太虛對「經懺法事」的批評的再討論〉，李四龍主編《樓宇烈先生八秩頌壽文集》，九州出版社，2013年10月一版一刷，頁529。



下：

人是信仰宗教的動物，丹麥哲學家齊克果（Soren Kierkegaard, 1813-1855）說：「做人就是要做宗教徒。」他認為「如果不信宗教，不如去自殺」。這句話說得或許稍嫌偏激，對無神論者而言更不以為然。不過信仰宗教是人與生俱來的本能，如星雲大師說：「信仰是一種出乎本性，發乎自然的精神力。」大師認為自有人類歷史以來，就有宗教信仰，而且可以說世界上各個種族皆有其特殊的民俗信仰，從信仰中亦可一窺各民族的風俗民情、文化背景以及歷史演進等。

大師以中國為例指出：「最早民智未開的時代，人們對大自然不了解，並且充滿了神祕感和恐懼感，以為大自然的一切現象都各有神明主宰其事，因此有了所謂的山神、雷神、電神、風神、雨神、河神、樹神等，這是由於人們對自然界不了解，因而產生敬畏自然的『自然宗教』。此後民智漸開，英雄人物不斷出現，於是崇拜自然的宗教就漸漸進化為崇拜英雄的宗教，譬如：關雲長赤膽忠義、岳武穆盡忠報國，值得人們效法學習，因此大家就把他們當神明來拜；鄭成功率領軍隊退守台灣，並移來福建、廣東兩省的人民，大家就建廟奉祀他；媽祖林默娘對漁民救苦救難，因此被奉為海上的守護神，這些英雄人物因為各有功勳，因此被奉為神明崇拜。」

崇奉神明，這是中國民間信仰的特色之一，也因此常被一些知識分子譏為迷信。不過星雲大師認為，「迷信」雖然不如「正信」好，但是總比「不信」好，更比「邪信」好。他說：「信仰當然以『正信』最好，不能正信時，『迷信』至少還有個信仰；連迷信都沒有的人，是空無所有，最為貧

乏。」他舉例說：「我們經常可以看到一些老公公、老婆婆跪在神明前面，虔誠的禮拜著。雖然他們不懂高深的哲理，他們的信仰被批評為『迷信』，但是他們的信心好純潔，好高尚！」因此對於過去政府大力取締民間拜拜，大師主張應以「改良」代替「取締」。

星雲大師一生倡導「尊重與包容」，尤其對於宗教信仰，他自己本身從來不曾因苦或難而動搖過對佛教的堅定信仰，但是他主張對其他宗教應該尊重包容、交流往來，甚至對於具有『迷信』色彩的民間信仰，都能從「淨化」、「提升」的立場給予定位。<sup>70</sup>

根據這篇前言的提示，我們看到大師在這次座談會中對有關宗教信仰本質之問題的見解，頗多新的創見。如前言中提到大師「信仰宗教是人與生俱來的本能」的主張，此外，大師還主張各民族皆有其特殊的民俗信仰，因此提出從各民族的特殊民俗信仰可以一窺各民族不同風俗、文化、歷史的主張。大師在座談會中顯然加強了對於宗教信仰之本質問題的探討，上述觀點表明大師對宗教信仰的本質問題的理解已經超克此前僅以佛教的正信作為信仰基準的討論模式，而將信仰之本質的議題扣緊在對於一般人類信仰之本質問題的理解之上。與此相應，大師此處對民俗信仰（民間信仰）的理解，也轉而從一般人類文化的層次上立論，突破單純就民間信仰討論民間信仰的思想模式，因而其對民俗信仰或民間信仰的意義與價值的看法，也就必然要發生更大的轉圜。凡此皆顯示大師這次座談會的討論在宗教信仰相關議題的理論展開方面已孕育了重要的突破。

前言也非常精確地點明瞭大師理解及處置宗教問題、信仰問題以及民間

---

70. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，香海文化事業有限公司，2008年4月初版，頁259-261。



信仰問題的基本思想立場，那就是「尊重與包容」的思想立場。前言把大師這一思想立場概括為：「他自己本身從來不曾因苦或難而動搖過對佛教的堅定信仰，但是他主張對其他宗教應該尊重包容、交流往來。」明確地告訴我們大師對於信仰問題、宗教問題的一貫立場是「尊重包容、交流往來」，這八個字準確地揭示了大師人間佛教信仰思想的基本價值取向，那就是保持在佛法正信與其他宗教、信仰以及民間信仰之間良性互動的意識及觀念。

上引前言中最後一句話：「甚至對於具有『迷信』色彩的民間信仰，都能從『淨化』、『提升』的立場給予定位」，這句話接在表述「其他宗教」的一句之下，尤其是這句話之前尚有「甚至於」一詞，因而這句話給讀者傳達的信息，似乎是大師這裡還單單把「民間信仰」歸於「迷信」的範疇，而把「其他宗教」放在「迷信」範疇以外，如此，則似乎大師心裡對民間信仰的價值認定，仍然含有某種根深蒂固的貶低之意，同時，這句話傳達的信息對於讀者理解大師這裡使用的「迷信」一詞的真義，也會帶來一些困惑。前言中帶給我們的這一疑問，在接下來的討論中也將得到澄清。

整場座談會的內容包括12個問題，以及大師相應的答詞。底下，我們擬將相關內容稍作歸納，從以下四個主要的方面，來理解大師在人間佛教思想原則下對於民間信仰這一當代問題的系統性認識和見解。

座談會民間信仰議題的第一個主要的方面：關於宗教信仰之本質的問題，大師在此次座談會中深化、拓展了全新的理論義境。

座談會第一個問題的問題，如下述：

有人說：「人是宗教的動物。」大師也曾說過：「人只要有生死問題，就不能沒有宗教信仰。」請問大師，信仰的真義是什麼？人為何要有信仰？

答：人生在世，找一個安身立命的地方很重要。例如，工作的人，經過了一天的辛苦，總要回到舒適的家中休息；倦飛的鳥，經過了一天的覓食，也知道飛回巢中安棲。讀書的人，把身心安住在書本上面；做事業的人，把身心安頓在事業的發展上，而那竟日游手好閑、無所事事的人，就無處安住身心了，因此尋找身心的安止處，是刻不容緩的事！

信仰能使身心安住，信仰能夠影響一個人的生活態度；沒有信仰，生活便沒有立場而失去意義。我們要使生活內容更充實、更美化，信仰是一個很大的因素。譬如有的人一生省吃儉用，辛苦賺得的金錢，本身捨不得花用，借給別人，卻被倒閉了。這時如果是沒有信仰的人，一定苦惱萬分，甚至想不開尋短見。但是一個有信仰的人就能看得開，他會當作是自己前世虧欠於人，今生有能力償還正好；能夠抱持「還債」想，心中就能淡然而不再憂慮。有的人被人冤枉，受了欺侮，心中難免感到委屈，甚至憤恨不平；但是有信仰的人，他「難忍能忍」，認為一切都是修持忍辱行所應該遭遇的，自然不會生起瞋恨心。

信仰，使我們懂得委曲求全，在生活裡不會因為一點小挫折就感到沒有辦法，如此自能美化生活。有信仰的人，對於困難、折磨，他認為這是莊嚴人生的必備要件，因此能把困難挫折化為邁向成功的礪石！有信仰的人，常常會想：「我現在虔誠的拜佛、念佛，廣修一切功德，將來就可以到佛國淨土。」由信仰而激發



善行，不僅美化現世的生活，對未來更充滿美好的憧憬，所以信仰能讓生活變得有意義，讓人生充滿了生機！<sup>71</sup>

這裡問者的問題是提問「信仰的真義」，是問人「為何要信仰」，大師的回答是：「信仰能使人安心立命，信仰能使人身心安住，信仰能使生活更加充實、美化，信仰能使我們懂得委曲求全，信仰能激發善心善行，使人的生活變得更有意義等等。」可以看出：大師這裡的討論，與此前關於信仰問題的講演一樣，仍是從「信仰的利益」及「信仰的價值」的角度來討論信仰的本質（「真義」），不過在此前的講演中，大師基本是基於佛教的正信的立場討論信仰的利益與價值，而在此處則基本上是從人類一般的普遍的信仰的角度討論信仰的利益與價值。這樣的思考和討論的方式，也就寓涵對於人類一般的信仰的意義與價值予以肯定的指向在內。

信仰既然對人類具有如此重要的利益與價值，則足可證明信仰是人類的本質屬性之一，人類的生活與信仰二者之間存在著十分密切的關係。關於人類與信仰二者之間的這種密切關係，大師這樣闡發：

人只要有生死問題，就一定要信仰宗教。宗教如光明，人不能缺少光明；宗教如水，人不能離開水而生活。人類從上古時代民智未開，就對大自然產生信仰，接著從信仰神權、君權，到現在的民權、人權，甚至即將到來的生權等，可以說，人類自有文明開始，除了追求物資生活的滿足以外，精神生活的提升、信仰生活的追求，更是無日或缺，因此，人可以說是宗教的動物。<sup>72</sup>

---

71. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁261-262。

72. 同上註。



在這段話中，大師舉出「光明」和「水」兩個譬喻，來說明宗教信仰與人類生活的密切關係。人類的生活絕對離不開光明，也絕對離不開水，宗教如光明，宗教如水，所以人類生活同樣絕對離不開宗教信仰。大師斷言，對於以「精神生活的提升」為實質的「信仰生活」的「追求」，對於人類而言，真是「無日或缺」。因此，大師這裡推導出「人可以說是宗教的動物」這一結論。人是宗教的動物，其涵義是指：宗教信仰是人類本質屬性的規定。這是大師在討論信仰的本質這一議題時，得出的一個重要的結論。

在上面的討論中，大師把「信仰」與「宗教」或「宗教信仰」，當作同義的概念來使用，不過在另一段答詞中，我們則看到另一種情況，在那裡大師把「信仰」與「宗教」兩個概念的外延作了區分。大師說：

信仰並不一定是信仰宗教，有的人信仰某一種思想或某一種學說，有的人信仰某一種主義，例如社會主義及共產主義國家即是信仰馬列思想而建立，這些思想對十九世紀和二十世紀的人類歷史都發生重大的影響。甚至有的人崇拜某一個人，也可以成為信仰的對象。<sup>73</sup>

大師這裡很明確地將「信仰」與「信仰宗教」區分，「信仰」可能是指信仰某種宗教，也可能不一定指信仰任何宗教。「信仰宗教」的信仰當然是「信仰」，但信仰特定的宗教並不是信仰的唯一形式。大師這裡還令人矚目地以「社會主義及共產主義國家」的「信仰馬列思想」為例證，證明存在著並非信仰特定宗教的「信仰」。他說「這些思想對十九世紀和二十世紀的人類歷史都發生重大的影響」，可見大師這裡對於此種非宗教形態的「信仰馬列思想」的信仰，是持有肯定的和同情的態度的。大師這裡的區分突破了制

---

73. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁263。



約於「宗教信仰」的狹義的「信仰」概念，而在一般人類信仰的意義上使用「信仰」概念。這樣的理解方式，表明大師努力突破非宗教式信仰與宗教式信仰、非制度性民間信仰與制度性宗教之間的對立與差異，努力探求在普遍一般的人類實踐的意義上界定信仰，對於信仰的這種新界定也就為理解宗教、信仰的本質問題以及民間信仰的價值問題，展開了新的理論視角。同時，大師這裡對於信仰的新界定，也為我們理解他的信仰理論中的重要概念之一的「不信」的涵義，提供了新的亮光：如果說人類是信仰的動物，那麼所謂的「不信」，就不應當是指不信仰任何真善美，而是說他「不信」任何特定形式的宗教——不管這種宗教已經持有地區宗教或世界宗教的形式，還是維持著民間信仰的形式。總之，大師對於信仰概念的這一新界定與他思考在一般人類信仰實踐的層次上理解信仰的本質的目標是一致的。

從這樣的角度，我們可以更好地理解大師這裡再度提出的「四種形式的信仰」的著名理論：

但是信仰宗教也要注意慎重選擇，否則一旦信錯了邪教外道，正如一個人錯喝了毒藥，等到藥效發作，則生命危矣！所以「邪信」不如「不信」；「不信」則不如「迷信」。迷信只是因為一時不了解，但至少他有善惡因果觀念，懂得去惡向善；不信的人，則如一個人不用大腦思考，不肯張開眼睛看世界，那麼永遠也沒有機會認識這個世界。

當然，信仰宗教最終是以「正信」最好！所謂正信，就是要相信善惡因果必定有報應，要相信世間絕對有聖賢好壞，要相信人生必定有過去、現在、未來，要相信世間一切都是因緣和合所生起。尤其佛教的中道緣起、因果業報、生死涅槃等教義，可以幫

助我們解答人生的迷惑，所以值得信仰。<sup>74</sup>

值得注意的是：在這次談到信仰的四種形式的理論時，大師不僅再次明確了邪信、不信、迷信、正信的次序，而且在論說中，不再把「邪信」與「迷信」放在一起討論，而是把「迷信」與「不信」放在一起討論，而前一種情況在大師二十世紀70-80年代的相關論說中，是我們常見到的。論說方式的這一悄然改變說明：大師對於「邪信」及「迷信」的內涵與外延，都已經有了明確的界定，由於「迷信」不再與「邪信」相混，從而「邪信」的地盤越來越收縮，而「迷信」的領域相應也就越來越擴大，與此同時，「不信」的實質及意義、優點及缺陷，也就相應愈來愈得到澄清。大師上述理解中的微妙變化，與台灣二十世紀80年代以後逐步放鬆對信仰問題及宗教問題的管制，大部分民間信仰、民間宗教越來越取得合法身份的事實，是正好對應的；同時與海峽兩岸和平事業逐步開啟，大師為人類這一偉大和平事業持續奮鬥的經驗，也是正相呼應的。<sup>75</sup>

關於宗教信仰之本質的議題的討論，其中一個非常重要的方面，是對信仰對象的本質的討論。正是關於這一問題的討論，涉及到人類信仰問題最為

---

74.同上註。

75.星雲大師對海峽兩岸和平事業的貢獻，是其人間佛教理論實踐的最偉大貢獻之一。關於這個問題，可參考賴永海先生的以下論述：「更值得一提的，是大師在兩岸和平發展方面所作出的巨大貢獻。這十幾年來，兩岸關係一直是大師念茲在茲的一個重要問題。他不管在任何時候、任何情況下都保持一顆熾熱的『中國心』，宣稱自己是『中國人』，始終堅持一個中國的立場，旗幟鮮明地反對一切分裂祖國的言論和行為；他主張用『大愛』來促進兩岸的和平發展，用『大愛』來促進兩岸的和平統一。不辭辛苦地奔走於兩岸之間，自願地、默默地充當著和平全使者的角色，聚集著兩岸和平發展的正能量，在兩岸政界和普通民眾中產生了極大的積極影響。」參見賴永海著：〈星雲大師與現當代人間佛教〉，載程恭讓、釋妙凡主編《星雲大師人間佛教理論實踐研究（上）》，佛光文化事業有限公司，2013年8月初版，頁68。



核心的層次。大師將何以處理這個問題呢？我們看他的下述說法：

其實，信仰宗教不論是佛教或基督教，是釋迦牟尼佛或上帝，都是起源於我們的心。基督教講「三位一體」，中國過去提倡儒釋道「三教一家」，其實宇宙間只有一個東西，那就是我們的「心」。「心」想作佛，就是佛心；「心」想上帝，就是上帝的心；「心」想成聖成賢，就是聖賢的心；心想把人作好，就是人心；假如心存不良，不懷好意，就是地獄、餓鬼、畜生的心。

也就是說，世界上的各種宗教當中，包括天主教、基督教、回教、佛教等，雖然彼此信仰的對象有別，但不管是天主、上帝、阿拉、佛陀，乃至地方性的各種神祇等，其實都是信者自己心中所規畫出來的「本尊」，名稱雖有不同，意義卻是一樣。<sup>76</sup>

大師在這裡提出：包括天主教、基督教、回教、佛教等宗教，以及民間信仰，雖然信仰的對象從表面上看，彼此有別，但是不管是天主、上帝、阿拉、佛陀，還是地方性的各種神祇等等，這些信仰對象的本質是一致的，他們都是信仰者的「心」，是信仰者心中所規劃的「本尊」。所以，真正的信仰對象不是別的，它就是人們自己的心。

就民間信仰的議題而言，大師這裡主張民間信仰及各種宗教的信仰對象的本質乃是源自自心自性，從而在信仰對象的本質這一理論層次上，最終闡明瞭民間信仰與各種宗教的根本一致之處。大師接著說：

各人心中各有本尊，不把心中的本尊建立起來，一切都是外在的。你相信土地公，土地公就很偉大；雖然不能與城隍、玉皇

---

76. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁264。

比，但在我心中無人能比。所以，不管耶穌、穆罕默德、孔子、上帝、關公，只要自己認定就好；一切價值，在於自我的判斷、分別。例如一個小學生，父親從事何種行業，在他心中都是偉大的，很容易以父業為己志。這是他心中的偉大、心中的完美、心中的崇高，不受現實、客觀的價值觀所影響。

但是，也不是自己心中認定的就是崇高、偉大，別人的就不如你；每個人心中所認定、所信仰的，在他心中都是最偉大的，所以每個人應該各自尊重自己心中的本尊，但不可以去排斥別人，也不要以自己心中的本尊去要求別人，宗教之間本來就應該要融和，大家和平共存，才不會失去宗教追求真善美的本質。

佛教是個包容性很大的一個宗教，凡是有益世道人心的宗教，凡是具有提升淳善道德風氣的教義，佛教都表贊同。但是人類的信仰，從自然的敬畏、祖先的祭祀、靈魂思想的形成，到追求精神世界的升華及尋求生存的意義，這是宗教所應淨化、提升的過程。信仰宗教，應該注重的是智慧的開發及苦惱的解脫，而不是執著於神秘的現象，所以應該從自然宗教、神鬼宗教、英雄宗教、民間宗教到真理宗教，不斷進步、提升；就如同學生求學一樣，先讀國民學校，然後初中、高中、大學。雖有層次不同，但要層層升級，不能停頓。<sup>77</sup>

大師在這裡提示了以下幾層重要的理念：

（1）由於民間信仰及各種宗教的信仰對象，在本質上都源自人類的自心

---

77. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁264。



自性，所以民間信仰也好，各種宗教也好，都有自身的絕對價值。大師這裡所謂「各人心中各有本尊」的理念，就是從信仰對象的本質的角度，肯定民間信仰及各種宗教各自自身所具備的絕對價值。

(2) 其次，正因為民間信仰及各種宗教都有自己自身信仰的絕對價值，所以民間信仰與民間信仰之間，民間信仰與宗教信仰之間，乃至宗教信仰與宗教信仰之間，都應當一方面堅持自己的「本尊」，同時尊重和包容別人的「本尊」。

(3) 大師由此進而從信仰對象的本質一致性的角度來確證，不同信仰、不同宗教之間應具有的「和平共存」之道：「宗教之間本來就應該要融和，大家和平共存，才不會失去宗教追求真善美的本質。」

(4) 當然，宗教信仰對象的本質的一致性、共通性，雖然意味各種信仰形式都有其自身的絕對價值，卻並不意味不同信仰形式之間沒有相對價值的區分。所以強調不同信仰形式信仰對象的本質一致，不同信仰形式彼此之間和平共處、尊重包容之道，並不意味我們要放棄佛教的超越立場。所以大師最後也再次基於佛教的正信的思想立場，一方面提出佛教對於民間信仰、宗教信仰的尊重包容之道，一方面強調民間信仰與宗教應當不斷進步、提升至「真理宗教」的宗教發展規律。大師這裡所謂的「真理宗教」，顯然是以「佛教的正信」作為標準的。

座談會民間信仰議題的第二個主要的方面：大師與參加座談會者展開關於民間信仰的本質問題的專題討論。

我們看提問者的問題如下：

過去一般人總是「佛道不分」，乃至把民間信仰當成是佛教。請問大師，什麼是民間信仰？民間信仰與佛教信仰最大的不同是什

麼？<sup>78</sup>

提問者承認：中國佛教和中國民間社會（當然這裡主要是指當代台灣地區的信仰文化現象）的一個顯著的現象，是「佛道不分」，即「民間信仰」與「佛教信仰」相互混雜的情況。他因此請問大師兩個問題：何為民間信仰？何為民間信仰與佛教信仰的「最大不同」？我們看到，無論從提問者的提問方式，用語，或是他所提出的問題，似乎都先行肯定：「佛」與「道」是不應混雜的，同樣，「佛教信仰」與「民間信仰」是不應混雜的。提問者關於「民間信仰」及「佛教信仰」相互關係的思考方式，與大師關於這一議題的思考方式，顯然存在著相當大的差異。我們看大師的回答：

所謂「民間信仰」，指的是一種地方性的信仰，並沒有成為國際性的宗教。民間信仰是一種傳說，既沒有歷史根據，也沒有教理、思想，只是對於英雄人物的崇拜，對於俠義人士的尊重，對於大自然的敬畏，都成為民間的信仰。<sup>79</sup>

這是大師對「民間信仰」提出的界定。從這一界定看，大師認為民間信仰是地方性的信仰，而佛教等宗教則是國際性的宗教。我們看到，大師這裡是以「地方性信仰」與「國際性信仰」作為「民間信仰」與「國際性的宗教」的各自規定，而「地方性」與「國際性」，顧名思義，或者是依據信仰人口的多少或信仰覆蓋地域的多寡所作的區分，或者是依據是否突破民族國家的歷史文化邊際及地理政治疆域作為考量的標準。但是不管是指哪一種情況，在這裡的討論中，所謂「地方性信仰」與「國際性的宗教」的差異，似

---

78. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁267。

79. 同上註。



乎都只是指程度的差異，數的差異，而不是指本質的差異，質的差異。所以大師這裡對「民間信仰」與「國際性的宗教」的界說，雖然對於二種信仰形式之間的差異有所反映，但是這樣表現的差異顯然不是強調二者之間的本質性的不同。

接下裡，大師描述了民間信仰和宗教——根據大師前面的界定，這裡的「宗教」是指比較具有信仰理論體系、較為制度化的信仰形式——的歷史發展軌跡：

民間信仰起源於知識未開化的時代，人們對於自然界的颶風、下雨、打雷、閃電等現象無比的敬畏，害怕隨時會危及生命財產，因此舉凡雷公、雷母、風伯、雨姐都成為膜拜的對象，乃至大樹、石頭都成為神祇，因此產生自然精靈崇拜的宗教。

隨著時代的遞移，由自然界的信仰，進而走向以民族英雄為崇拜對象的宗教。譬如關雲長忠義可佩，遂和孔子並列為文武二聖，成為儒家精神的象徵。岳武穆精忠愛國可敬，到處建有岳王廟，受到萬民的景仰。鄭成功開墾台灣、媽祖救濟苦難，都成為老百姓心目中偉大的神明以致香火不絕。乃至《封神榜》、《西游記》等神異小說中如李哪吒、孫行者等子虛烏有的人物，也為民間所膜拜不疑。

民間信仰所崇奉的神明很多，諸如觀音、彌勒、土地公、玉皇大帝、王母娘娘、三山大帝、南北斗君星、竈君、七星娘娘、城隍、女媧、碧霞元君、太白真仙、李老君、南北星君等。從古以來，民間的信仰一直是三教九流、神佛不分，甚至充滿道教的色彩。例如扶乩、跳童、求籤、卜卦、擲筊、拜鬥、看相、算命、



建醮、靈異等，都與道教密不可分，所以一般人總把民間信仰歸於道教，這也是「佛道不分」的主要原因之一。

其實不只是民間信仰，最早的宗教基本上就是起源於人類對自然力量的不可知，以及對未來的無知與懼怕。也就是說，當自然界的變化破壞了人們平靜的生活時，追求一個高於此力量人格化的「神」，就成為必然的趨勢。這個「神」依民族、習性、地區的不同，有不同的解釋與呈現。自然環境變化劇烈的地方，崇拜日月星辰、風雨雷電；在崇山峻嶺中，就崇拜動物、植物；一般民族則對祖先有紀念、祈福的感恩儀式。不論崇拜的對象為何，他們的共同點是相信所崇拜的對象具有神秘超人的力量，藉由禱告、祭祀就可以免遭禍害。

但是隨著民智開發，現在的宗教信仰已從對自然的畏懼、對英雄的崇拜，進而走向對真理的信仰。具有真理性格的佛教早已從對自然圖騰的崇拜、英雄式的神權信仰，走向淨化身心、提升生命的層次；現代化的佛教，也不再像過去知識低落的時代，迷信怪誕，以神奇誘導民眾，而是積極地將人心導引至正信真理的領域。這就是佛光山所弘揚的人間佛教。<sup>80</sup>

在以上幾段話中，大師基本上是根據宗教學的方法，提示「民間信仰」和「宗教」的演進軌跡：他認為不僅是民間信仰，還有宗教，最初基本上都是起源於對於自然力量的無知與驚懼。所以最初的民間信仰及宗教都是對於自然界神明的崇拜，其次則由自然崇拜發展為以民族英雄為崇拜對象的信仰

---

80. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁266-268。



和宗教，而隨著民智的開發，如今的宗教信仰則已經由對自然力量的畏懼，對民族英雄的崇拜，發展為對真理的信仰。

根據大師這裡對「民間信仰」及「宗教」的起源及演進軌跡的分析，我們看到大師認為：在「宗教」發展為「對真理的信仰」的「國際性的宗教」之前，其實民間信仰和宗教無論就起源而言（它們都起源於人類對自然力量的不可知，以及對未來的無知與懼怕），就信仰對象而言（它們都崇拜自然神祇、鬼靈英雄等），或就信仰的方式而言（它們都把信仰對象崇拜為具有神秘的、超人的力量），就信仰的作用而言（滿足人類的現實需要），都沒有什麼根本的不同。

在對民間信仰的發展軌跡及體系化、制度化的宗教信仰的發展軌跡做過上述描述後，大師接著指出了佛教與其他民間信仰、宗教信仰的不同：從古代的佛教來講，佛教「早已從對自然圖騰的崇拜、英雄式的神權信仰，走向淨化身心、提升生命的層次」，因此古代的佛教從起源而論，就已經打破一般民間信仰及宗教起源的規律；而從現代的佛教來講，則不再以迷信怪誕的方式導引民眾以神奇，而是積極地將人心導致正信及真理的領域，這種使得佛教的真理性格得到充分展示的「現代化的佛教」，就是佛光山所弘揚的人間佛教。

因此，我們看到：無論是以「地方性」或「國際性」的「量」的差異界說民間信仰與宗教信仰的差異，還是基於宗教學的思想方法追溯民間信仰及宗教信仰的歷史演進規律，大師在堅持肯定佛教的正信之真理性格的前提下，都意在傳達這樣的思想：民間信仰與一般宗教信仰相比，並不存在原則性的信仰本質的差異。

在對民間信仰、宗教信仰的歷史發展軌跡，以及佛教的特殊真理性格

格、現代化歷程，做過如上的思考之後，大師最後回答提問者關於民間信仰與佛教之不同的問題：

因此，若問民間信仰與佛教有什麼不同？一般說來，民間信仰都是對神明有所要求，求發財富貴、求長壽百歲、求家人平安、求子嗣等；但佛教都是布施，都是喜捨給人，所謂「但為眾生得離苦，不為自己求安樂」。

當然，佛教也不是完全無所求，只是佛教所求的都是求國泰民安，求全民安樂，都是為大眾而求。就如基督教也是與民間信仰一樣，求上帝保佑，吃飯時感恩上帝賜予，但佛教則是供養十方，普施一切眾生。

不過，不可諱言，過去的佛教偏重出世思想的闡揚，因此與人生脫節。基本上宗教的發展要迎合人心所需，只有強調出世、解脫的教義，必定曲高和寡，難以度眾；能夠迎合人心的佛教，才是人間需要的佛教。人間佛教具有時代性、生活性、普濟性、利他性、喜樂性等特色，它一面包容民間的宗教，一面弘揚佛法的真理，所以人間佛教是二十一世紀引領人類走向未來的指標。

總之，人必須要體證真理，才有力量面對人生的橫逆，才有智慧通往生命真實的世界。力量與智慧其實是來自自己，來自自性的開發，所以佛陀曾經教誡弟子要「自依止，法依止，莫異依止」，這就是信仰佛教與民間信仰，乃至與其他宗教最大不同的地方。<sup>81</sup>

大師這裡分三個層次說明民間信仰與佛教的「不同」：

（1）民間信仰一般都對信仰的對象有所要求，而佛教則對信仰的對象無

---

81. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁269。



所要求，重視信仰者培育「給予」和「捨棄」的品質；

(2) 其他的宗教，例如基督教，也與民間信仰一樣，對於它的信仰對象上帝，有所祈求；

(3) 佛教與民間信仰及其他宗教信仰「最大的不同」是：佛教是真理性的宗教，佛陀教導弟子著重開發自性的智慧，人間佛教更是使得佛教本來擁有的這一真理性宗教的品格充分實現出來，而民間信仰及其他宗教則不能達到這樣的真理層次。

值得注意的是：大師這裡討論民間信仰與佛教信仰之差異性問題時，是側重從信仰主體主觀表現的方面來界定二者之不同，而不是從信仰對象的差異的角度來界定二者的不同，如前已經論及，我們知道此種論說方式構成大師晚年階段以來討論信仰問題、宗教問題尤其是民間信仰問題時富有特色的思考模式。在前面的部分我們已經看到大師強調民間信仰、宗教信仰乃至佛教信仰，其所信仰的對象本質上都源自人類的自心自性，所以大師業已揚棄那種純從信仰客體、信仰對象角度判別民間信仰與宗教信仰之不同的思路。大師這裡雖然毫無懸念地繼續強調了佛教信仰的真理品格，但是由於他不是側重從信仰對象的角度來界說民間信仰與佛教信仰的不同，而是側重從信仰者主觀行為的角度來判定民間信仰與佛教信仰的不同，並且認為在基督教等國際性宗教的信仰行為中同樣存在對於神明有所祈求的特徵，所以大師以「強調信仰主體主觀行為的不同」這種論說方式來解答「民間信仰與佛教信仰的不同」，在相當程度上化解了關於民間信仰與佛教信仰在信仰價值方面存在本質差異的思考方法的壓力，在理論上保持了民間信仰與佛教信仰之間的必要張力，使得我們對於佛教信仰的價值的弘揚不致於完全壓縮對於民間信仰的信仰價值的肯定，這樣使得「一面包容民間的宗教，一面弘揚佛法的真理」的人間佛教民間信仰思想的理論建構與實踐運作成為可能。

座談會民間信仰議題的第三個主要的方面：大師對於「迷信」概念思想內涵的進一步澄清及其富於創意的理論說明。

我們在前面數節的分析中已經一再地看到，由於星雲大師以「迷信」概念代表其所謂四類信仰形式之一，因此「迷信」概念不是一個或有或無的概念，而是大師討論信仰問題的核心概念之一。大師對於這一概念內涵的闡釋及其相關的思想指向，不僅構成其人間佛教民間信仰思想的一個重要的方面，也構成我們觀察二十世紀漢傳佛教思想發展、觀念變遷乃至二十世紀中國信仰文化思想發展脈絡的一個極具指標意義的重大思想事件。

在漢語知識界的一般意識中，所謂的「民間信仰」，經常地被歸於「迷信」的範疇，這樣一種意識對應於這樣一個語義發展的歷史階段：從十九世紀末到二十世紀上半期，「迷信」這個漢語詞彙，是一個在維新思潮、新文化運動及其相關社會政治運動中，被逐漸愈來愈多賦予種種負面性質的語彙，並且作為概念之指涉，它也愈來愈聚焦於宗教、民間信仰這些事物，乃至一切與「科學」似乎對立、與「傳統」有所關涉的那些事物。<sup>82</sup>即便在

---

82. 「迷信」一詞，在漢語文獻中，究竟起源於古代，還是起源於十九世紀，難以遽斷。就中國佛教的傳統而言，我們看到，唐代波羅頗蜜多羅譯無著菩薩造《大乘莊嚴經論》中，已經有相關詞語的使用。如該論卷第四之第十一品為《明信品》，其中詳細討論了「信相」——「信」之表現形式。如說：「信相差別有十三種。一者已生信。謂過去現在信。二者未生信。謂未來信。三者正受信。謂內信。四者似受信。謂外信。五者他力信。謂麁信。由善友力生故。六者自力信。謂細信。由自力生故。七者有迷信。謂惡信。由顛倒故。八者不迷信。謂好信。由無倒故。九者現前信。謂近信。由無障故。十者不現前信。謂遠信。由有障故。十一者聽法信。謂聞信。由聞生故。十二者求義信。謂思信。由思生故。十三者觀察信。謂修信。由修生故。」這裡說到第七種「信」為「有迷信」，從價值而言，這是「惡信」；第八種「信」為「無迷信」，從價值而言，這是「好信」。文中的「有迷信」，正是指「迷信」，這在一定程度上似可視為後世漢語中「迷信」一詞的最早起源。（參見《大正藏》第31冊，No.1604，《大乘莊嚴經論》，0608b）



二十世紀下半期，在華人文化區域，尤其是在中國大陸地區，這個語彙在世  
人眼中呈現的負面價值仍然十分沉重。<sup>83</sup>因此中國知識界及宗教思想領域確

中國著名的民俗學家江紹原先生二十世紀30年代曾作關於迷信問題的研究，他認為「迷信」這個概念，不管是否為西文superstition之譯語，近若干年來經由日本始輸入我國，我們之用它稱呼本國和外國種種迷信的言、行、念，則似乎直接或間接地頗受西洋的影響。江氏最後給「迷信」下了一個界定：「一切和近代科學相衝突的意念，信念，以及與它們並存的行止，我們皆呼為迷信，其中有一部分（或許是一大部分），普通常用『宗教』、『法術』兩個名詞去包括。」（江紹原：《中國禮俗迷信》，渤海灣出版公司，1989年10月第一版，頁1頁，頁4頁）我們看到，江氏的定義有二個特色，一是把「迷信」與「科學」對立，以「迷信」作為科學的對立面；二是把「宗教」、「法術」均歸於「迷信」的範疇。他還根據這樣的理論，對中國的「禮俗迷信」作出系統的研究。江氏的「迷信」定義及其開啟的研究，代表了二十世紀中國知識界對於「迷信」的認識和研究的典型思想方式。

學者沈潔曾在中國古文獻中檢索到唐人使用「迷信」語彙的難得一例：「既下車，聞有僧道巒，屬火於頂，加鉗於頸，以苦行惑民，人心大迷信。」（引文見周紹良、趙超主編《唐代墓志彙編續集》，上海古籍出版社2001年版，頁909-911頁）認為此例中的「迷信」，泛指一種非理性的心理態度，而非專指民間的信仰形態。與這個詞彙的上述涵義相當的語彙，遲至19世紀末年，在傳統漢語文獻中，仍限於沿用「淫祀」、「愚迷」、「愚昧」、「迷惑」、「迷妄」等語彙，現代意義上的「迷信」這個詞的真正起源不是中國本土語彙。沈潔在文中通過對19世紀末期漢語文獻的考證，斷定「『迷信』一詞是19世紀末由日文轉譯，經由留日學者、維新思想家的寫作及其論著的廣泛傳播而逐漸普遍於漢語語彙的，應當基本上視為是19世紀以來由日本學界傳來的的外來語匯。（參見沈潔：〈反迷信話語及其現代起源〉，《史林》2006年第二期。）

83. 我們這裏可以舉出兩本書為例。一本是《破除迷信·大躍進雜文選》第一集，此書編於1957年，書中收錄的文章中，如有著名歷史學家範文瀾的作品〈破除迷信〉，文中寫到：「毛澤東同志告訴我們：一定要破除迷信。現在我們國家的每一個地方，每一個工作部門，都在大躍進。破除迷信對於躍進有很大的作用。凡是信仰實際上並不存在的東西，或者對於某種東西的信仰並不符合它的實際情況，都是迷信。」另有一篇署名「柳地」的文章，叫《思想解放，鬼神退位》，文中說：「一場破除迷信、解放思想的鬥爭，正在洶湧到全國每個角落裡。這場鬥爭，改變著自然界的面貌，也改變著人們的思想面貌。許許多多束縛人們頭腦的舊風俗、老傳統，各式各樣的『權威』和『偶像』，被共產主義思想的巨大洪流迅速衝垮了。在農村中出現了這樣不曾聽聞的事跡：廣東潮汕地區的農民，為

有必要站在更高級理性的層次上，對於「迷信」這一概念及被歸諸「迷信」概念下的「民間信仰」，一般而言的「宗教信仰」，甚或廣義而言的歷史文化傳統，予以重新的「價值的估定」。<sup>84</sup>我們看到，在二十世紀的中國佛教中，正是星雲大師在台灣開啟的有關工作中，承擔起了這一思想反思的責任。

---

了平整土地，改造土壤，擴大耕地面積，動手把祖先的墳墓翻掘起來，合葬到公墓裏去。那些棺木和石碑，用來築橋、鋪路、搭瓜棚、修豬圈，稍微堅固一點的棺木，更是造車輪子的好材料。先進的農民們，再也不迷信鬼神，再也不自縛於種種舊的習慣和傳統。他們豪邁地說：『讓祖先也來和我們一起進行建設吧』。這場移風易俗、翻天覆地的大變革，在全國各地迅速地蔓延開了。山西潞安縣金星農業社的社員們修建了一所『集體墳園』，牌坊兩側寫著『全社齊心搞生產，異性一堂奉祖先』的對聯。福建南安縣六十萬人民，經過整風，改變了有史以來過『佛誕』的迷信浪費習慣，一年能節約三百多萬元、糧食五百六十萬斤、勞動力九十四萬個工日。按照迷信，河有河神，山有山神，天山有玉皇，地上有土地，海裏有龍王，真是燒不完的紙香，念不完的經文，陳規舊習重重疊疊地束縛著人們的思想。但是，一聲躍進，人們驟然擺脫了這種種束縛，鬼神也就立即退位。過去許多人迷信的是鬼、是神、是天，『天』主宰著一切。然而今天人們相信的卻是人，是人民自己的勞動和創造，真正的『人定勝天』。」（錄自《破除迷信 大躍進雜文選》，作家出版社，1958年7月北京第一版。）另一本書則是1982年首版的《破除迷信問答百題》，此書代序為「崇尚科學，破除迷信」，此書堅持認為：「古時人們頭腦裏原來就有很多迷信鬼神的思想，後來經過統治者的大肆宣揚，並且利用鬼神加強統治，所以到了封建社會迷信鬼神的思想就更加盛行，普遍傳播了。」書中這樣解釋宗教與迷信的區分：「首先應該說明，宗教和迷信都是在有神論觀念的基礎上產生和發展起來的，都認為人的生死禍福是由神靈主宰的。」這是二者的相同點；而二者的不同點是：宗教是一種唯心主義的世界觀，各種宗教都有自己的成文的教義和規範化的宗教活動儀式，有自己的正式的宗教組織。迷信不具備上述特點，因而也就不成其為宗教。（錄自《破除迷信問答百題》，上海人民出版社，1982年第一版，1997年第二版。）

84. 中國知識界對於過去被稱為「迷信」因而受到「破除」的民間信仰的反思性研究，在最近的三十年中，業已走過它漫長的道路。關於這一點，可參看吳真：《從封建迷信到非物質文化遺產：民間信仰的合法化歷程》，中國社科院國情諮詢報告（《中國宗教報告2009》，北京社會科學文獻出版社，2009，頁161-180。



承擔這一思想反思之責，可以有兩種思想運作的進路：要麼使「民間信仰」、「宗教」等等，與「迷信」脫鉤，說明「『迷信』與『宗教』、『民間信仰』是一種可能的而非必然的關係」，<sup>85</sup>要麼則須對於「迷信」的信仰本質及其相應的信仰功能，重新予以理性的及客觀的評估。我們看到，大師選擇的思想進路乃是後一種進路。

我們現在看看在這次關於民間信仰的座談會中，大師將何以處理這個敏感議題。下面是問者所提的問題：

談到民間信仰，一般人容易把它跟迷信畫上等號，請問大師：

「民間信仰是迷信嗎？佛教對『迷信』的看法如何？」<sup>86</sup>

這裡所謂「一般人」「容易」把「民間信仰」跟「迷信」「畫上等號」，所指的正是清季以來，在西方科學思維的精神主導下，在主流知識份子推波助瀾的新文化思潮、運動中，在激進反傳統的整體社會背景下，中國

---

85.這是另一位學者宋紅娟的說法，她依據前引學者沈潔等人的考訂繼續前進，考察了中國二十世紀20年代之前「迷信」這一外來語匯，由一般中性意義上的語彙，發展為當時很多知識份子用於對於「民間信仰」及「國民性」的批判的語彙。尤可注意此文作者最後得出的如下結論：「1900到1915年期間，知識份子關於迷信的討論及研究呈現出多元的包容的態度，他們大多能比較中肯地認識宗教的價值及功能，沒有以斬釘截鐵的姿態來劃分宗教和迷信。1915-1919年，是新文化運動的早期階段，受運動的全盤性影響，知識份子以科學為惟一的標準，開始對一切宗教及與傳統有關的民間信仰、儒家倫理進行批判，認為這些都是迷信。1919年之後，隨著意識形態鬥爭的出現，以及知識份子的邊緣化，迷信概念變得僵化，同時對於民間信仰也採取全盤性的批判。」作者還提示說：「通過對迷信概念的追根溯源，我們應該清楚地看到「迷信」與『宗教』、『民間信仰』是一種可能的而非必然的關係。更不能將民間信仰武斷地歸於迷信並加以胡亂批判。」（可參考作者的論文：〈「迷信」概念在現代中國早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》2008年第4期。）

86.星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁270。



社會根深蒂固地形成的關於「民間信仰」及「迷信」的「一般知識」。關此，大師回答如下：

有的人一提到宗教，就聯想到「迷信」，特別是對敬天畏神的民間信仰，總認為那是愚夫愚婦的迷信行徑。<sup>87</sup>

大師這裡的答詞非常值得注意，尤其是在開頭大師指出：「有的人一提到宗教，就聯想到『迷信』。」大師在這裡想要說明的是：不僅如問者所說，「一般人」把「民間信仰」與「迷信」畫上了等號，甚至「有的人」把「宗教」，也都跟「迷信」畫上了等號。尤其是，大師在「民間信仰」前面，加了一個修飾語「敬天畏神」，所以他這裡所著眼的「民間信仰」，非指泛泛而言的一般人類社會的「民間信仰」，而是專指中華文化背景下的中國人的民間信仰，包括台灣地區的民間信仰。大師此處的措辭說明，他了於胸：全球華人社會在二十至二十一世紀交匯之際，仍然存在以「迷信」視「民間信仰」及「宗教」的知識氛圍和社會背景，故而不僅是為了「民間信仰」，需要對於「迷信」做出重新的估定，為了包括佛教在內的「宗教」，也需要對於「迷信」做出重新的估定。

大師這樣開始他對「迷信」的重新估定：他首先反對把民間信仰置於「迷信」這一範疇下，因為：

在我看來，民間宗教信仰根植於傳統的敬拜天地的信仰文化，用禮義仁愛來維繫人倫綱常，以善惡報應的思想建構祥和族群，其本質是善美的，只是由於現代人過於追求物質的滿足，迷信神通能夠改變一切禍福命運，於是有不肖的靈媒假神明附身之名，藉

---

87. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁270。



機斂財騙色，更是玷污了神聖的宗教信仰。

其實，民間宗教膜拜神明的信仰，以「舉頭三尺有神明」的觀念自我規範，對維持井然有序的社會有一定的助益，因此也不應將民間信仰界定在愚夫愚婦的迷信範疇裡，而對它有所鄙視。<sup>88</sup>

大師在這段話回答中指出：民間信仰，尤其是中華文化敬天畏神的民間信仰，植根於中國人敬畏天地神明的信仰文化，以禮義仁愛來維繫人倫綱常，以善惡報應的思想建構祥和族群，所以其本質是「善美的」；其次，中國敬天畏神的民間信仰，以「舉頭三尺有神明」的觀念自我規範，對維護社會秩序有一定的助益，所以它於維護世道人心的作用非常積極，也非常正面。因為中國民間信仰在本質上是「善美的」，在作用上是正面的，所以大師反對把它「界定在愚夫愚婦的迷信範疇裡」。大師上述展開的這層理論義境，包含有一個邏輯的前提，那就是承認一般知識界及社會大眾關於「迷信」的語義——即迷信是不合乎科學的，是反理性的——，所以大師這裡稱「迷信」為「愚夫愚婦的迷信」。

不過，大師關於「迷信」問題的思考並不到此而止，關於「迷信」這一「範疇」的內涵及特質，大師將在一把人的通識之外，賦予它另一種意義，按照那種意義，「迷信」的語義將轉化為相當正面、相當積極的，它不是（至少不僅是）「愚夫愚婦的迷信」範疇所指的語義。正因為在大師的思想方法中「迷信」這一範疇尚具備這第二種語義，所以在大師看來，如果把中國民間信仰「界定在」「迷信」範疇之下，其實也並無不妥之處。這就是他下面的解釋：

---

88.同上註，頁271。

再說，迷信固然不可宣揚助長，但是有時迷信卻比不信好。迷信其實是對自己所信仰的對象不計利害得失、全心全意地信奉。譬如軍人為國家犧牲，為衛民而獻出生命，為什麼要為國家、為人民而犧牲奉獻呢？因為對自己保家衛國的使命產生一種不問任何原因、不計較任何條件的絕對信仰，也就是「迷信」的情操，因此可以不顧一切犧牲，獻出所有，故而迷信不一定不好，如果善於運用，何嘗不是維繫社會倫理道德的一股力量，何嘗不也是推動國家進步的能源！

過去有一位老太婆信佛虔誠，沒有受過教育，不會看經，因此持誦「唵嘛呢叭彌吽」，並且每誦一句，就拿一顆豆子來計數，晝夜不斷，精進不已。由於她不認識字，把「吽」字誤念成「牛」字，雖然如此，時日久了，精誠所至，竟然念到豆子自動跳起來的境界。

從這則故事可以明瞭，當一個人對一件事產生無比的信心，專注前往，毫不退縮，自然能產生巨大的力量，完成目標。正如古人說：吾心信其可行，則移山倒海如反掌折枝之易。因此對宗教、真理、正義產生磐石不移的「迷信」，不足憂懼，值得擔心的是什麼都不信，精神沒有寄託的地方，心靈沒有安住的場所，心田中毫無善惡是非的種子，這才是令人憂心的事！

另外，比迷信、不信更糟糕的是邪信，也就是不分是非善惡、邪知邪見的信仰。譬如不信因果，就是邪見；有斷滅見，就是邪



見；乃至我見、邊見、見取見、戒禁取見等，都是邪見。<sup>89</sup>

我們看到：大師在這裡把「迷信」的涵義，界定為是「對自己所信仰的對象不計利害得失、全心全意地信奉」。他在這段話中舉出兩個例子，來說明什麼狀態的信仰，才是「對自己所信仰的對象不計利害得失、全心全意地信奉」。其中一個例子，是指一個軍人對於自己保家衛國的使命，產生一種「不問任何原因、不計較任何條件」的「絕對信仰」，因為有了這樣的「迷信」，所以他才能夠奮不顧身，保家衛國。另外一個例子，則是一個信佛虔誠的老太婆的例子，這個老人家沒有受過什麼教育，以致無法自己閱讀經典，然而她信佛虔誠，鍥而不捨，所以即便她把一句「唵嘛呢叭彌吽」咒語中的「吽」念成了「牛」字，但精誠所致，竟至感天動地。老人家對於佛教的虔誠信仰，也是那種「不問任何原因、不計較任何條件」的「絕對信仰」，是「迷信」。

從上述兩個例子，大師得出結論：「迷信不一定不好，如果善於運用，何嘗不是維繫社會倫理道德的一股力量，何嘗不也是推動國家進步的能源」。

大師在這一段的說明中，同樣再次申論了他的著名主張：「迷信比不信好，迷信（及不信）比邪信好。」不過這裡的申論與以往的申論相比，有了新的理論義境：大師這裡的相關討論都是著眼於解答該不該把民間信仰（甚至宗教）界定在「迷信」這一範疇下的問題，所以相關的討論是建立在意在肯定「迷信」一詞正面語義的基礎上。

綜上，我們可以確定：在星雲大師關於「迷信」問題的上述專題討論

---

89. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁272。

中，他所使用的「迷信」這一語詞，包含了二種語義，其中一種語義是清季以來形成的流行語義，旨在強調「迷信」一詞之所指涉負面價值的語義；另外一種則是他個人此處賦予「迷信」語彙的正面語義：迷信是指「對自己所信仰的對象不計利害得失、全心全意地信奉」的這樣一種信仰方式，這種信仰方式不僅是「維繫社會倫理道德的一股力量」，而且是「推動國家進步的能源」。由前者，他不同意把中國民間信仰界定在迷信的範疇中予以討論；由後者，他同時表達這樣的意見：把中國民間信仰界定在迷信範疇中來討論，其實也未嘗不可。

根據這樣的考量，我們才能完整地、準確地理解大師人間佛教信仰思想中「迷信」這一概念的完整內涵及其思想旨趣，也才能真正妥善理解大師對待民間信仰及「迷信」的真實的辯證的思想態度：

佛教是一個驅邪顯正的宗教，佛教不否認民間信仰，只是加以導正、定位，例如在《六方禮經》中，佛陀對於日日禮拜六方的善生童子開示說：「方位不是在虛空中，而是在我們的心中，我們要禮拜的六方是：父母為東方，師長為南方，夫妻為西方，親朋為北方，僮僕為下方，沙門為上方。」意思是身為一個佛教徒，不要迷信時辰、地理，所謂「日日是好日，處處是好地」，只要自覺心安，東西南北都好。

再如過去一般民間的習俗，每逢神明誕辰總要大肆拜拜，每次拜拜則人山人海，殺豬宰羊，大吃流水席，政府曾經大力反對，加以取締；然而站在佛教的立場，我並不贊成取締拜拜，我認為應該改良拜拜，以清香四果代替殺豬宰羊，提升民間活動的層次，讓其自然改良、淨化。



因為剛才說過，信仰能夠正信當然最好，不能正信時，迷信也不錯，迷信至少還有信仰。所以我自己認為，信仰神祇雖然是迷信，但迷信總比不信好，迷信至少可以填補人類心靈的空虛，甚至建立因果觀念，發揮獎善懲惡的功能，總比不信或邪信好。

這麼說，也許大家會以為我對迷信的行為表示贊同，其實我只是想表明迷信雖然不值得極力宣揚，但是總比完全沒有信仰要好。不過迷信由於不明宗教淨化人心、提升生命的道理，所以終究不是十全十美的境界。尤其迷信有時也會帶給我們極大的束縛，譬如有的人蓋房子要看風水、八卦，喬遷時還要算時辰，如果不如此，恐怕禍及子孫、冒犯祖先。其實依照佛教的看法，日日是好日，處處是好地，算命、看地理無非是我們自找的一些束縛而已，所以信仰最終是以「正信」最好！<sup>90</sup>

「迷信」既然是「愚夫愚婦」式的，不理性，不科學，不健康，所以對於它，以及相關的民間信仰，就「不值得極力宣揚」；同時另一方面，「迷信」由於有其積極的正面功能——「至少可以填補人類心靈的空虛，甚至建立因果觀念，發揮獎善懲惡的功能」，所以我們不應當否認迷信的信仰價值，且否認與它相關的「民間信仰」的價值及功能。

清季以來新文化運動中逐漸形成的對於「迷信」一刀切的否定和批判的態度，也影響甚至決定了此後中國佛教對於「迷信」以及相關的「民間宗教信仰」的基本考量態度。例如，著名佛教革新思想家太虛大師對於多神教、

---

90. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁273-274。

一神教及民間信仰的相當激烈的批評，<sup>91</sup>就是其中顯著的一例。中國佛教在

91. 太虛大師對於迷信的這種態度，我們在〈答覺非問十三則〉（見海刊3卷4期）中，可見一斑。如他說：「濟生會假扶乩行善事，同善社借孔附佛，欺罔人世，皆迷信仙鬼者，與佛教初不相干也。」對當時「濟生會」及「同善社」等民間宗教，認為他們「迷信仙鬼」，對它們採取了斷然否定的態度。

在〈以佛法解決現世困難〉中，太虛說：「以前宗法社會則依迷信的多神為所本，帝國社會則依迷信的一神為所本，而今後的人類平等自由社會，既經摧陷廓清以上多神、一神之迷信以後，不以發明諸法——宇宙萬有——獨立發展和合增上之佛教為依據，將何所依據乎？故佛教者，為今後人類平等自由之所本，而人類捨此無以成立真正自由平等之社會者也。奈之何而欲毀滅之耶！」認為多神的宗教信仰及一神的宗教信仰，都是「迷信」，太虛將它們與「佛教」完全對立起來。

在〈以佛法解決現世困難〉（見海刊八卷三期）中，太虛說：「謂佛教是迷信之宗教，值此科學發達人智進化之時代，故當與一切迷信同排斥之。夫佛教固為世人以宗教著稱，以佛教亦不辭自居為宗教之一，雖佛教徒不無自辨佛教為非宗教者，其實當來考其真相，不必於此名詞上爭是非也。大抵迷信之宗教，一在於可能證驗之外，信有一神、多神之神，造作或主宰於人世。二者、純用感情之服從，而絲毫不容理智之抉擇。據此而雲宗教，則佛教固決然非此迷信之宗教也。」這裏傾向將宗教區分為兩種，即「迷信之宗教」，及排除迷信之宗教，認為一神信仰及多神信仰，具有兩個特徵：一是不可證驗，二是不容理智，所以是「迷信之宗教」；而佛教則是排除迷信之宗教。

在〈人生佛學的說明〉中，太虛說：「佛教之來中國，以先有軌範人生之儒教，與祭天、祀鬼、求神仙之道教。故承受發揮者雖在大乘思想，然以人生社會已為儒化所專有，故佛法應乎少數儒道之玄學者，則為禪宗與天台、賢首，遊方之外；應乎一般民眾之習俗者，則由淨土、密宗而流為專度亡靈及鬼神禍福之迷信。」此將中國佛教分成兩個層面：一是與玄學相呼應的禪宗與天台、賢首，一是與一般民眾相呼應的淨土、密宗，前者「遊方之外」，後者則流於「專度亡靈及鬼神禍福之迷信」。

在〈佛法原理與做人〉中，太虛說：「佛法是科學的哲學，哲學的宗教，與其他帶迷信之宗教不同。」這裏仍是將佛教與其他宗教完全對立，認為其他的宗教都是「帶迷信之宗教」。

在〈萬有皆因緣所生〉中，太虛說：「習俗的迷信非佛教，自清季廢科舉興學校維新變法以來，一般新學人士即詆訾佛法為迷信，使佛教於無形中受了莫大的打擊，大有使佛教的學說被推出於中國知識界的趨勢。實則許多被指斥為迷信的事物，與佛教本身全不相涉，殆若風馬牛之不相及。一般認為迷信的，不外各地方所崇拜的鬼神偶像，及化燒紙錢等等風俗習慣，皆誤為佛教所造成，其實這在佛



二十世紀下半期乃至當今仍然遠遠尚未從這種反迷信、反宗教思潮的深刻影響下解脫出來，由此我們當能深切感悟到星雲大師重新評估「迷信」的價值的一係學說的卓越的思想價值！同時，由此我們也能同情地理解到：為什麼星雲大師一方面在此處的討論中富有創意地明確地賦予了「迷信」這一語彙以第二種正面的語義，使得他長期以來形成的關於四種信仰形式的理念，尤其是關於「迷信」這一信仰形式的獨創學說的內涵，獲得高度的澄清，一方

---

教原有的教理和制度上並沒有提倡過。此種俗習之起源，多由於中國古來的所謂神道設教思想之遺傳。因為佛教在別的國度裏流傳時並不如此，並沒有像在中國的許多不經的俗習，這是可以作反證的。由此我們知道中國古時遺留下來為現在詬為迷信的風俗，無非歷代統治者的帝王，欲借此使人民生一種希望或畏懼，因此得到精神上的安慰與鎮攝。其用意在鞏固其統治權，以使之補助政治法令所不逮。可是在今世科學的眼光看來，不免有愚弄人民之嫌。但此並非出於佛教，故以前中國的佛教僧徒，也不過適應於吾國的習俗而如此，毫不影響到佛學的真理及其原有價值。」此文證明自清季以來，一般新學人士詆訾佛法為迷信，佛教遭到空前的危機，而太虛大師之應對方案，則是指出崇拜鬼神偶像及化燒紙錢等等風俗習慣這些「迷信」，乃中國古代神道設教思想造成的風俗，與佛教之理論、制度全然無涉。

在〈佛陀學綱〉中，太虛說：「另外有一種人，推測世界上一定有一個創造者主宰者，創造主宰世界萬物，由此就產生宗教的迷信來，把人類本來的可能覺悟性障蔽，不能顯出。」這裏的立場仍然是視佛教與「宗教的迷信」無關。

可以看出：太虛大師在有關「迷信」這個詞彙的使用中，實際上完全接受了清季以來這個詞由知識界逐漸賦予的意味，即「迷信」是落後的，是非科學的，是非理智的，它主要與多神崇拜和一神崇拜有關。多神崇拜和一神崇拜，都是帶有迷信的宗教。而真正的佛教則是正信，與多神崇拜及一神崇拜迷信完全無關。太虛據此，對於中國的「民間教化」——鬼靈崇拜、風俗習慣等，基本持批判和否定的態度。所以，我們可以看到，太虛在這個問題上，不僅認同多神、一神信仰為「迷信」，也認同民間信仰為「迷信」，主張佛教與「迷信之宗教」及迷信的民間信仰絕對區別開來。太虛的這種思想，表明他作為當時推動佛教改革思潮、運動的主要思想家，多麼強烈地受到清末民初以來知識界反迷信、反宗教潮流的影響，所以他基本上看不到、也不承認民間信仰的任何價值，也無從找到佛教信仰與其他宗教信仰、民間信仰平等對話、協商交流的思想平台。



面還要極力規避「大家會以為我對迷信的行為表示贊同」的這種說法的內在原因吧。

座談會民間信仰議題的第四個主要的方面：我們已經看到，無論是對於宗教信仰的本質的討論，對於民間信仰的本質及民間信仰、宗教信仰歷史發展軌迹的討論，還是對於迷信的內涵及特質的討論，大師在這次座談會中都已经採取了全新的理論視角，這樣的理論視角使得他對於民間信仰的本質、價值與作用等問題，得以採取更加全面、更加正面、更加包容以及更加積極的解釋的角度，底下，我們從大師關於媽祖信仰的專題討論中，可以進一步觀察和印證：在星雲大師人間佛教理論實踐中，民間信仰的價值獲得進一步理性的認知，民間信仰的地位獲得進一步顯著的提升這樣一種事實。

相關的議題以講演中的第八個問題開始：

媽祖信仰在民間一直擁有廣大的信徒，甚至一般佛教徒也把媽祖當成觀音一樣信奉，請問大師，佛教對媽祖信仰有何看法與定位？<sup>92</sup>

關於媽祖信仰與佛教信仰的密切關係問題，我們在前面已經看到，這是大師人間佛教弘法歷程中一種重要的經驗，尤其是大師在宜蘭階段關於民間信仰及佛教信仰與民間信仰互動關係問題的重要體驗之一。我們現在要進一步審思的是，在人間佛教理論與實踐業已圓熟階段的大師，對於這一問題的理解和處理，較其之前的態度（主張不過分破除民間信仰，肯定民間信仰的一定價值）有何進展之處呢？

大師的回答，先描述媽祖信仰在中國的普及程度：

---

92. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁293。



答：媽祖是民間信仰中為最受人們崇奉的主神之一，外國人稱之為「中國女海神」，在中國東南沿海各地大多建有媽祖廟，尤其台灣是個海島，四周環海，而媽祖屬於海上守護神，故其信仰特別受到重視。僅台灣地區的媽祖廟、天后宮即多達五、六百座，其中以北港朝天宮的香火最為鼎盛，每年進香的信徒人數高達百萬人次；一年一度的大甲及北港的媽祖繞境出巡，更是動員數十萬人，其信仰向心力之大，莫可言狀。<sup>93</sup>

大師在這裡首先客觀地肯定：媽祖信仰是中國東南沿海及台灣地區最受到人們崇奉的一種民間宗教信仰。尤其在當代的台灣地區，其影響之大、普及之深，更是令人歎為觀止。<sup>94</sup>

大師接著再次以一個宗教學家的態度，客觀地考察了媽祖信仰在歷史上的根據、發展過程，以及在歷史上媽祖信仰受到朝廷及社會人士尊奉的情況。他說：

媽祖在歷史上確有其人，她原名林默娘，福建莆田湄州嶼人，生於宋建隆元年（960）3月23日，從小即茹素，信仰佛教。據傳能預知禍福，具有治病的能力。經常乘船渡海解救漁民，被村民稱為神女、龍女。後來在一次救難中罹難身亡，村人於是為她修建祠堂祭拜。

---

93. 同上註。

94. 關於媽祖的事蹟，及台灣媽祖信仰的流行情況，可參看曾景來先生著：《台灣的迷信與陋習》一書「媽祖」條下，武陵出版有限公司，1998年2月初版2刷，頁237-240頁；第303-307。有關媽祖信仰的詳細的歷史研究，可參看徐曉望著：《媽祖信仰史之研究》，海風出版社，2007年。關於媽祖信仰較新的學術討論，可參看林美容、張珣、蔡相輝等主編《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，台灣宗教學會出版，2003年。

媽祖在中國歷史上的政治地位很高，根據史料記載，宋元明清幾個朝代都曾對媽祖多次褒封，總計宋朝十四次、元朝五次、明朝二次、清朝十五次，封號從「夫人」、「聖妃」、「天妃」、「天後」到「天上聖母」等。其中鹹豐七年（1857）所封的「護國庇民妙靈昭應弘仁普濟福佑群生誠感鹹孚顯神贊順垂慈篤佑安瀾利運澤覃海宇恬波宣惠導流衍慶靖洋錫祉恩周德溥衛漕保泰振武綏疆天後之神」，竟多達六十四個字，可見媽祖受到朝廷的敬重之深。

此外，歷代的政治家和文學家更是寫下大量的詞章詩句來歌頌媽祖，如宋代學者陳宓題「但見舳艫來復去，密俾造化不言功」、元代詩人張翥的詩句「普天均雨露，大海靜波濤」、明成祖永樂皇帝題詩「扶危濟弱俾屯亨，呼之即應禱即聆」等，媽祖精神儼然已成為中華民族優秀的文化遺產之一。<sup>95</sup>

大師指出：媽祖原名林默娘，在歷史上實有其人，她是一個信仰佛教而且有功於當地人民的人。接著大師敘述了歷史上媽祖信仰受到尊奉的盛況：他一面舉出宋元明清時代朝廷多次冊封、褒獎媽祖信仰的歷史事實，一面舉出歷代政治家、文學家歌詠媽祖信仰事蹟的文字，以此證明媽祖精神「儼然已成為中華民族優秀的文化遺產之一」。

接下來，大師也簡潔地探討了媽祖信仰獲得歷史上朝廷與社會共同尊奉的原因：

媽祖信仰之所以能在民間及歷朝政治上獲得如此崇高的地位，我

---

95. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁293-294。



想除了如福建省人民政府辦公廳所做的《媽祖文化》研究所說：「媽祖信仰與我國古代許多和平外交活動有密切關聯，諸如宋代的出使高麗，明代的鄭和七下西洋歷訪亞非四十多國，明、清兩朝持續近五百年的對古琉球中山國的冊封等等，都是借助媽祖為精神支柱而戰勝海上的千災萬劫，圓滿地完成了和平外交的任務。」

另外，歷代的執政者莫不害怕人民思想反動，所以一直希望把人民導向媽祖等一般民間的信仰，不希望人民信仰佛教，因為佛教有教義思想，這是過去執政者所防範的，所以他們寧可讓人民在沒有思想之民間信仰上安頓身心，才不會反抗。於是在政治力的介入下，民間有所謂「三月瘋媽祖」，即農曆三月是媽祖的生日，各地的媽祖廟都會舉行盛大的祭典。

不過，對於一般民間為什麼會有那麼多人信仰媽祖，我想必然他有為人所需要的地方。再說媽祖其實也是佛教徒，他是信仰觀音的，所以現在媽祖廟也很有道義，很多媽祖廟都設有觀音殿。媽祖跟觀音一樣，都是有情有義、救苦救難；媽祖居於湄洲，是海城；觀世音在普陀山，也是海島。媽祖在海上救度眾生，觀世音也是慈航普度。甚至如《觀世音菩薩普門品》說：「應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法。」為度化眾生，觀世音菩薩應化各種身，媽祖也是觀世音菩薩的化身——應以媽祖身得度者，即現媽祖身而為說法。<sup>96</sup>

大師這幾段討論，關於媽祖信仰十分盛行的原因，提出以下的解釋理

---

96.同上註，頁294-295。

由：

（1）媽祖信仰對於明、清兩代朝廷海上航行與冊封的和平外交事業，具有卓越的貢獻，功在朝廷，故而當然為朝廷所尊奉；

（2）歷代朝廷之所以重視宣導媽祖信仰，是因為媽祖信仰作為一種民間宗教信仰，比較缺乏思想體系，所以從國家、朝廷的角度而言，宣導媽祖信仰可說是「有益無害」，反過來，如果宣導一種有思想有教義的宗教，例如佛教，從朝廷政治管控的角度看，就有可能帶有一定的危險性；

（3）而一般社會民眾之所以那麼熱烈地崇奉媽祖，也是因為媽祖信仰有滿足人們具體需要的地方；

（4）大師也特別指出，媽祖信仰與佛教信仰尤其是佛教的觀音信仰有諸多相似之處，大師這裡的說法用意顯然是指：媽祖信仰與佛教信仰的這種相似，尤其是其救苦精神的這種相似，也應當是媽祖信仰在中國東南沿海及台灣地區十分盛行的重要原因之一。

我們看到：星雲大師以上關於媽祖信仰盛行原因的分析，也基本上是採取宗教學家的思考方法及研究進路，這種研究方法與進路同他自二十世紀70年代以後在公開演講中，逐步較多地採取宗教學的研究進路處理信仰與宗教問題的思想動向是一致的，同他來台的青年時期對於台灣地區多神信仰模式形成的社會現實成因的天才分析也是一致的。而在上述觀點中包涵的媽祖信仰與觀音信仰的相似性的描述，與前述大師認為中國佛教與中國民間信仰存在密切關係的觀念也是一脈相承的。

由於媽祖信仰的如此盛行及其巨大的歷史作用、現實作用，尤其是由於媽祖信仰與佛教信仰存在的某種精神層面的相通相似，所以大師在慎重研究、長期思索，及理性抉擇之後，最終提出「佛教其實應該為媽祖定位」的



思想主張。他說：

所以佛教其實應該為媽祖定位，就如關公、伽藍、韋馱、天龍八部、四大天王一樣，在佛教裡都有屬於護法神應有的地位。

總之，佛教徒對民間信仰應該採取和而不流的態度。過去佛陀住世時，天龍八部都能容納，就中國佛教而言，韋馱、關公都能做護法，因此我覺得對於一些有歷史可考的護法正神，佛教應該包容他們，進而淨化他們、提升他們。媽祖在中國歷史上既有他一定的地位，佛教也應該為媽祖定位才是。<sup>97</sup>

所謂「佛教」「應該為媽祖定位」是指何義呢？大師的看法是：就如關公、伽藍、韋馱、天龍八部、四大天王，在佛教裡具有護法正神的地位一樣，媽祖也可以且應當在佛教裡「提升」至「護法正神」的地位。大師在這裡還特別舉出韋馱、關公的例子，說明其要「為媽祖定位」的主張於史有據：歷史上的韋馱、關公也都是其他宗教或者民間信仰的對象，但是後來的中國佛教「提升」了其地位，為其正確地「定位」，他們遂成為了中國佛教裡有影響的重要的護法神祇。

不僅此也，大師在這段話中還說：「我覺得對於一些有歷史可考的護法正神，佛教應該包容他們，進而淨化他們、提升他們」，這就是說，不僅古代的韋馱、關公，也不僅是當今的媽祖信仰，佛教在現今及在未來，都應當對民間信仰、其他宗教持一種開放和包容的態度，其中的一個工作就是將一些民間信仰或其他宗教的神祇，「定位」為佛教的護法正神。大師為民間信仰的神祇「提升」為佛教的「護法正神」，制定了兩個重要的參考標準：一

---

97. 星雲大師：〈佛教對民間信仰的看法〉，《人間佛教當代問題座談會（下）》，頁295-296。

是信仰的歷史性——這種信仰的神祇是要有歷史可考的依據的；一是這種神祇是提供正能量的——所謂「護法正神」的說法，即意在揭示這種信仰的神祇對於世道人心的匡扶，應當是積極、正面的，而非消極、負面的。

從對中國佛教與中國民間信仰密切關係的客觀認識，到堅持基於佛教的正信的本位立場，有限度地肯定民間信仰的積極價值與功能，再到以佛教「包容」民間信仰，「淨化」民間信仰，乃至「提升」民間信仰，為有歷史依據、有功於社會人生的民間信仰的「護法正神」重新「定位」，星雲大師人間佛教的理論實踐在二十一世紀初年已臻於圓滿淳熟之境地，其基於人間佛教理論實踐的視角對佛教的正信與民間信仰之間互動關係問題的理解與處置的善巧方便智慧，也因此提升至一個全新的理論水準。

## 七、簡要的結論

根據以上各部分的分析，我們將本文的結論簡述如下：

（一）星雲大師是二十世紀下半期及二十一世紀迄今為止漢傳佛教界對於民間信仰問題有過持續關懷及長期深入思考的少有的大德。大師對於民間信仰問題高度重視的這種態度，部分的原因源自其幼小時期家庭「宗教熏陶」的影響，但最重要的原因則是他1949年來台後深入民間基層社會的特殊弘法經歷，尤其是二十世紀50-70年代宜蘭階段弘法經驗對於他的相關思想理念的深刻影響。

（二）無論是二十世紀30-40年代中國大陸蘇北地區「神佛信仰混雜」的信仰狀況，還是在渡台之後所面對的台灣地區「信仰混雜、神道盛行」的信仰事實，都必然會促使年輕的大師積極面對及認真深思佛教的正信與民間信仰的互動關係問題，並使得這個問題日後逐漸成為其人間佛教理論實踐中的重大課題和重要事項。



(三) 從二十世紀70-90年代大師有關人間佛教思想的理論建構工作中，我們看到：在大師有關民間信仰問題的討論中存在著兩種思想路向：一種是以「正信佛法」作為本位的思想路向，按照這種思想路向，大師較多關注民間信仰的缺失及不足，對民間信仰的積極面與其意義、價值，傾向採取有限度的肯定的態度；一種思想路向則是在同樣肯定佛教的正信之超越地位的同時，以更加全面、更加理性、更加包容、更加正面的態度觀照民間信仰之於人生與社會的正面能量。

(四) 在二十一世紀開初之年，星雲大師的人間佛教理論實踐已經發展至純熟之境，因而相應地其基於人間佛教理論立場的民間信仰思想，也發生顯著地提升、飛躍。這階段大師仍然一如既往地堅持佛教的正信之真理性品格，但是他能夠超越佛教本位的立場，從一般人類信仰實踐的角度更加客觀地考量一切民間信仰及宗教信仰的本質，大師由此揭示自心自性乃是一切民間信仰、一切宗教信仰、乃至佛教信仰對象的本質，這為大師理解包括民間信仰在內的一切宗教信仰的價值，建立了堅實的理論平台。

(五) 由此，大師能夠從一般人類信仰實踐的層次，更加深刻地估定民間信仰的價值，也能夠從宗教學的角度發掘民間信仰與一般宗教信仰的共通性，甚至能夠開展出「為民間信仰定位」的思想，大師的這一系列理論上的努力，都是為了確保在佛教的正信與民間信仰之間的必要的張力，使得「一面包容民間的宗教，一面弘揚佛法的真理」的人間佛教民間信仰思想的理論建構與實踐運作成為可能。凡此一系列的思想是星雲大師人間佛教民間信仰思想的重要突破與進展。

(六) 在大師關於民間信仰問題的議題中，一個重要的學說是其關於「迷信」的學說。大師一方面承認清季以來知識界所形成的「迷信」語彙的負面語義，另一方面則又富於創意的賦予此語彙以非常積極的正面內涵，所



以他一方面反對把民間信仰界定在迷信的範疇中，另一方面又認為如果這樣做也未嘗不可。大師對於「迷信」概念的重新闡釋，對於作為重要信仰形式之一的「迷信」的價值重估，對扭轉及突破清末民初以來中國知識界及中國社會在救亡圖存、科學至上、政黨衝突、階級鬥爭等思潮及背景下逐漸形成的對於民間信仰、宗教乃至傳統文化的負面為主的價值判斷，具有重要的再啟蒙的啟示意義，其價值有待學界進一步公正的估定。

（七）在大師上述有關民間信仰問題的理論工作中，有一個顯著的特點，就是大師自青年時代起，就自覺地採取了一些宗教學的思想進路及研究方法，來觀察及審視民間信仰及宗教信仰。這種宗教學的學術方法的自覺採用，使得大師能夠站在宗教學家相對超越的立場上，理性審視民間信仰、其他宗教的本質、價值、作用等諸問題，這當是大師能夠取得一系列宗教及信仰問題研究成果的重要原因之一，更是他能夠發展出開闊的理性包容的宗教意識的重要原因之一。

（八）民間信仰問題的研究不是國際宗教研究中最重要研究領域，但卻是中華文化背景下的宗教研究的最重要的研究領域之一，這是因為民間宗教信仰，被稱為是海峽兩岸民間社會「最大的宗教」，因此，對於民間信仰的關注與研究，對於正確理解中華文化背景下的信仰現象及信仰特質，對於在二十至二十一世紀現代化態勢下如何重構與再現中華文化的精神家園，都應當深具重要的學術思想意義。星雲大師持續一甲子的觀察思考及其相關工作，對於我們今後深入進行中華信仰文化的研究，乃至對於中華文化的傳承與創新的課題，都將深具重要的參考、啟示意義。

（九）與此同時，就佛教而言，尤其是就漢傳佛教而言，民間信仰與佛法正信的互動關係問題，既是一個歷史上傳統的老問題，也是今天佛教繼續在全球弘揚尤其是在華人文化區域的弘揚，仍然必須深入思考及面對的問



題。星雲大師關於民間信仰問題的相關研究，從實踐經驗上升到理論智慧，又由理論智慧發展為對人間佛教的智力支撐，所以大師關於佛教的正信與民間信仰良性互動的思想立場，關於「尊重包容，交流往來」的宗教交流、對話思想，關於基於佛教的正信立場為民間信仰重新估定、「定位」的思想等等，不僅對於當代人間佛教的理論實踐具有重大的理論啟示意義，對於今後佛教如何克服目前的一些「瓶頸」問題、且繼續發揚光大，也將都具有重要的實踐借鑒意義。

---

## 參考書目

1. 星雲大師：《人間佛教當代問題座談會（上、中、下）》，香海文化事業有限公司，2008年4月初版。
2. 星雲大師：《星雲大師講演集（共四冊）》，佛光文化事業有限公司，2011年5月二版二刷。
3. 星雲大師：《覺世論叢》，佛光出版社印行，1982年7月三版。
4. 星雲大師：〈我是宜蘭人〉，此文載於《甲子慶星雲大師宜蘭弘法60周年》，釋妙熙主編，福報文化股份有限公司，2014年2月初版。
5. 星雲大師：〈那些年，我在宜蘭……〉，文載釋妙熙主編《甲子慶星雲大師宜蘭弘法60周年》，福報文化股份有限公司，2014年2月初版。
6. 星雲大師著：《人間佛教小叢書（二零四）》：〈我與神明〉，香海文化事業有限公司，2013年12月初版2刷。
7. 摩迦：〈六年來台灣佛教的趨勢〉，《人生月刊》第六卷合訂本，法鼓文化事業股份有限公司。
8. 東初法師：〈了解台灣佛教的線索〉，《人生月刊》第六卷合訂本，法鼓文化事業股份有限公司。
9. 符芝瑛：《雲水日月——星雲大師傳》，北京十月文藝出版社，2006年。
10. 林清玄：《浩瀚星雲》，圓神出版社有限公司，2001年12月初版。
11. 陸鏗主編：《星雲大師與人生佛教》，新亞洲出版社，1990年11月。

- 12.《大乘莊嚴經論》，《大正藏》第31冊，No. 1604。
- 13.楊惠南：《當代學人談佛教》，網絡版。
- 14.程恭讓、釋妙凡主編《星雲大師人間佛教理論實踐研究（上）》，佛光文化事業有限公司，2013年8月初版。
- 15.江紹原：《中國禮俗迷信》，渤海灣出版公司，1989年10月第一版。
- 16.曾景來：《台灣的迷信與陋習》，武陵出版有限公司，1998年2月初版2刷。
- 17.徐曉望：《媽祖信仰史之研究》，海風出版社，2007年。
- 18.劉黎明：《宋代民間巫術研究》，巴蜀書社，2004年3月第一版
- 19.林美容、張珣、蔡相輝等主編：《媽祖信仰的發展與變遷：媽祖信仰與現代社會國際研討會論文集》，台灣宗教學會出版，2003年。
- 20.賈二強：《唐宋民間信仰》，福建人民出版社，2002年。
- 21.賴永海：〈星雲大師與現當代人間佛教〉，載程恭讓、釋妙凡主編《星雲大師人間佛教理論實踐研究（上）》，佛光文化事業有限公司，2013年8月初版。
- 22.邱永輝：〈當代中國的民間宗教研究〉，載於程恭讓、鐘雲鶯主編《道在民間：2013中華民間宗教文化論壇論文集》，中華文化國際交流促進會，2013年12月。
- 23.李玉柱：〈兩岸最大的宗教——道在民間·中華民間宗教文化論壇論文集正體版出版序〉，載於程恭讓、鐘雲鶯主編《道在民間：2013中華民間宗教文化論壇論文集》，中華文化國際交流促進會，2013年12月。
- 24.宋光宇：《天道鈞沈》，萬卷樓圖書股份有限公司，2010年初版。
- 25.《破除迷信問答百題》，上海人民出版社，1982年第一版，1997年第二版。
- 26.《破除迷信——大躍進雜文選》，作家出版社，1958年7月北京第一版。
- 27.程恭讓：〈人間佛教的弘揚——從中華文化談到當今人間佛教〉，台灣《人間福報》2014年3月8日專題。
- 28.程恭讓、程理：〈太虛對「經懺法事」的批評的再討論〉，李四龍主編《樓宇烈先生八秩頌壽文集》，九州出版社，2013年10月一版一刷。
- 29.吳真：《從封建迷信到非物質文化遺產：民間信仰的合法化歷程》，中國社科院國情諮詢報告（《中國宗教報告2009》，北京社會科學文獻出版社，2009）。
- 30.沈潔：〈反迷信話語及其現代起源〉，《史林》2006年第二期。
- 31.宋紅娟：〈「迷信」概念在現代中國早期的發生學研究〉，《北京大學研究生學志》2008年第4期。



人間佛教是救度大眾的佛教，  
舉凡著書立說、設校辦學、興建道場、素齋談禪、  
講經說法、掃街環保、參與活動、教育文化、  
施診醫療、養老育幼、三皈五戒、佛學講座、  
朝山活動、念佛共修、佛學會考、梵唄演唱、  
軍中弘法、鄉村布教、智慧靈巧、群我關係、  
因緣果報、般若空性、圓滿真如等，  
這些都是人間佛教。

～《普門學報》