

現代臺灣佛教與印順法師—— 五大本山與人間佛教的背景一探

袁翰顯量

東京大學大學院人文社會系研究科教授

中文摘要

現代臺灣佛教的五大本山分別由星雲法師、聖嚴法師、惟覺法師、證嚴法師以及心道法師在二十世紀後期創立。除了惟覺，其餘四位都深受太虛法師或印順法師的影響。印順於國共內戰時期從大陸來到臺灣。

早年在內地時，印順法師遍覽三藏佛教經典，發現早期佛教的重要性。而後，他提出人間佛教的理念，此理念與太虛所提稍有不同。印順法師注重原始佛教的純正、初期大乘佛教的行持和思想，還有後期大乘的唯識與如來藏思想。其後，他成為了臺灣佛教的領袖人物。我們應該留意，印順法師受到原始佛教和大乘佛教兩者的影響甚鉅，我認為其中最大的影響是來自於《雜阿含經》以及《相應部》。

最後，我討論了臺灣佛教的幾點特徵，例如女性在僧眾人數比例上占多數的情況以及修行方法的新發展。

關鍵詞：人間佛教、人生佛教、阿含經、印順、太虛、虛雲

Contemporary Taiwanese Buddhism and Venerable Yin Shun: Introducing the Five Great Mountain Monasteries and the Background of Humanistic Buddhism Thought

MINOWA, Kenryo

Professor, Graduate school of Humanities and Sociology, The University of Tokyo

Abstract

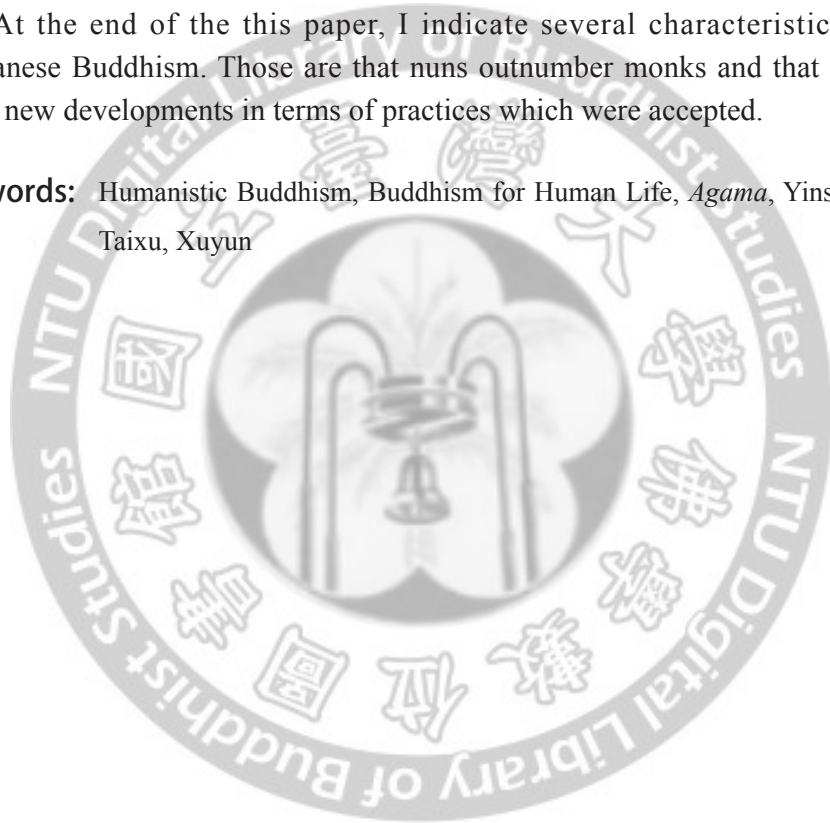
In the present there are five main Buddhist mountain monasteries in Taiwan, those are established by Ven. Master Hsing Yun, Ven. Sheng Yan, Ven. Wei Chueh and Ven. Hsin Tao, in late 20th century. Except Ven. Wei Chueh, all these monks were influenced by Ven. Master Taixu or Ven. Master Yinshun. Ven. Yinshun came from China to Taiwan during the civil war between the Communist Party and the Nationalist Party after the Second World War.

While a youth in mainland China he had read the Tripitaka, the complete Buddhist canon, and he come to recognize the importance of Early Buddhism. We can suspect that he came to know this and declared the idea that Buddhism should be activity among human beings. This idea was a little different from that of Ven. Taixu. It is said that Ven. Yinshun valued the purity of early Buddhism, the practice and thought of early Mahāyāna Buddhism, and the consciousness only and Tathāgatagarbha thought of late

Mahāyāna Buddhism. He became a leader of Taiwanese Buddhism. We should know that he was influenced by the ideas of both Early Buddhism and Mahāyāna Buddhism, and if we were to say what was his greatest influencing factor, it was probably the *Samyukta Āgama*.

At the end of the this paper, I indicate several characteristics of Taiwanese Buddhism. Those are that nuns outnumber monks and that they made new developments in terms of practices which were accepted.

Keywords: Humanistic Buddhism, Buddhism for Human Life, *Agama*, Yinshun, Taixu, Xuyun



一、引言

據說受佛教僧侶尊敬的國度有二，即臺灣和泰國。筆者對這樣的臺灣佛教開始感興趣，還是距今近二十年前的事了，那時與東大的末木文美士教授一起由臺灣的留學生接待訪問了臺灣的佛寺。此後，機緣會遇，發表了幾篇現地考察報告和論文。但是，現在意識到那些文章還有許多沒有論及之問題，其中，與當代臺灣佛教的興盛有很大關聯的印順法師（以下請允許稱作印順）的事蹟及其思想，還非常需要研究。本文將在簡單介紹當今臺灣佛教界的幾大本山寺院的同時，對形成印順的人間佛教主張的背景做若干考察。

二、五大本山寺院

臺灣佛教基本上有四方僧伽的意識，保留著十方叢林的傳統，僧侶比較自由地往來於各寺院。但是 1980 年代後，隨著經濟的發展，開始出現以特定寺院為據點的巨大門派僧團。這些僧團一方面保持著傳統出家僧伽的意識，一方面在精英領袖的指導下形成了巨大的集團，並且在這些集團中開始產生門派意識。之所以稱作門派有其理由，因為與日本的宗派不同，臺灣的僧侶中承繼了同為佛教徒的意識，沒有形成排他關係，這裡重視此點，故稱為門派。

如果按巨型化的年代列舉，這些寺院分別為：①佛光山、②法鼓山、③慈濟功德會、④中台禪寺、⑤靈鷲山，這五大寺院。簡單概述如下。¹

※ 收稿日期 2016.2.17，通過審稿日期 2016.4.16。

¹ 參見江燦騰，《台灣佛教百年史之研究 1895-1995》，臺北：南天書局，1996 年；江燦騰，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局，1998 年；江燦騰，《臺灣當代佛教》，臺北：南天書局，2000 年；江燦騰，《當代臺灣人間佛教思想家》，臺北：新文豐，2001 年。江燦騰，《臺灣佛

(一) 佛光山

是以高雄為據點展開活動的一大佛教中心。確切地講是高雄縣，但緊鄰著臺灣第二大人口城市高雄市。與擁有大量人口的大都市為鄰也是重要因素。自稱信眾數超過 100 萬，在臺灣內成立了 300 多個支部（分院）。此佛光山由星雲（1927-）引領，星雲 1949 年來台。隨著國共內戰接近尾聲，共產黨取得絕對優勢，在大陸變得難以從事宗教活動，後來中華人民共和國成立，他就是在那一年來臺灣的。17 年後的 1967 年，在高雄這塊土地上建下了佛光山的第一塊基石。佛光山的山內盡備寺院、博物館、賓館、圖書館、佛學院、研修設施等。活動傾向正如「文化、教育、慈善、共修（以文化弘揚佛法、以教育培養人才、以慈善福利社會、以共修淨化人心）」的口號中所表明的那樣，受 19 世紀末始於大陸太虛提倡的人生佛教的影響。提倡「人間佛教、生活佛教」²，其特點是特別傾力於文化活動。在臺北等都市也采取很有趣的傳教方式，通過吸引下班回家的工薪族利用傍晚至夜間順道至分部學習花道、茶道等方式說法。因此修改了保持下來的非時食（午後不食）的傳統習慣，下午也進食。星雲的著述活動得到公認，以妙文說教，文章吸引人，甚至稱作詩人也不為過。

教文化發展史》，臺北：南天書局，2001 年；江燦騰，《臺灣近代佛教的變革與反思》，臺北：東大圖書，2003 年等。只是江燦騰《臺灣當代佛教》沒有說到靈鷲山，後來在江燦騰《臺灣近代佛教的變革與反思》中加入靈鷲山，共計五大本山地。林韻柔，〈臺灣仏教の現状について—五大道場を中心に〉，「2011 年度アジア仏教の現在Ⅱ」（第 2 回国内シンポジウム プロシーデングス），京都：龍谷大学アジア仏教文化研究センター，2012 年，頁 21-46。

² 符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》，臺北：天下文化出版，1995 年，頁 116。

以在 U.S.A. 的洛杉磯（1988 年）開設分院為契機，現在在海外，美國有 9 處，澳大利亞有 5 處，及在歐洲亞洲各地，都擁有分院，日本有東京佛光山寺，大阪佛光山寺，本栖寺（山梨縣本栖湖），群馬佛光山法水寺（群馬縣涉川市伊香保町）等多處分院，在全世界展開活動。

（二）法鼓山

這個門派現在的本山設在臺灣東北部的金山鄉，以前曾在臺北市郊外。將該門派發展到今日規模的指導者是聖嚴（1930-2009）。聖嚴生於江蘇省，1943 年出家，1949 年還俗，作為國民黨軍隊士兵從軍來台，繼而於 1960 年再度出家，師從東初（1907-1977）。1977 年 12 月東初圓寂後，他承接並推進佛教文化館的經營，資助獎勵文化學術活動。當時的本山是在臺北郊外北投的農禪寺。隨後農禪寺變得狹小不夠用，1989 年倡導創建法鼓山（Dharma Drum Mountain）³，現在將一大根據地置於基隆郊外的金山鄉。這裡被稱作法鼓山，設有研究生院中華佛學研究所，也有寺院的諸多僧院。（被命名為法鼓禪寺。印順希望也創立法鼓山大學，2006 年成立了法鼓僧伽大學）。

指導者聖嚴，1970 年留學日本，1975 年因於立正大學成為第一位取得文學博士的臺灣僧侶而出名。此外，在聖嚴留學日本期間，印順也因其著作而得到大正大學的學位授予。⁴ 法鼓山的特點在於其學問和禪修，也許法鼓山的指導者學習過現代的佛教學是原因之一，這是一個頻

³ 關於聖嚴法師的事蹟，參見法鼓文化編輯部：《法鼓山年鑑 2005》，臺北：法鼓文化，2006 年。簡單介紹法鼓山的文獻有聖嚴法師講述的《法鼓山的方向》，臺北：法鼓山文教基金會，1997 年。

⁴ 吳老擇，《臺灣佛教一甲子——吳老擇先生訪談錄》，口述歷史叢書 25 佛教人物訪談 I，臺北：國史館，2003 年，頁 211-220。法鼓山，《聖嚴博士自敘伝一勉学と思想》，臺北：法鼓文化，2005 年。

繁舉辦禪七、詳知禪修的門派。被世人評為臺灣島內有堅實學問素養支撐的門派。

其活動從 1980 年後半期開始活躍起來，現在以臺北為中心擁有 40 萬信眾。而且對出家有嚴格限制，實行只讓有宗教素養的人出家的方針，非常注重對僧侶的培養⁵。

（三）慈濟功德會

現在在臺灣知名度最高的集團是這個慈濟功德會。作為出家僧團比較小，但據說擁有活躍於福利事業的被稱作「委員」的在家眾 2 萬人，以及世界各地支持他們的會員 400 多萬人（金子昭 2005）。其領袖是證嚴尼僧（1937-），證嚴是非常有名的女性，在 1992 年曾獲得臺灣諾貝爾和平獎提名（趙賢明 1994）。

該會本山設在人口不多的臺灣東部城市——花蓮。臺灣的開發事業以面臨大陸的西部平原為中心而推進，東部地區的經濟和福利都顯落後，作為一種替代方式，證嚴和十幾名志同道合者於 1966 年開始開展社會福祉和救濟活動，到 1981 年左右得到大力發展。這與臺灣經濟開始發展的時期基本一致。

該會主要的活動是社會福祉活動。認為各種問題最終的根源在於貧困，因而正面向貧困開戰，將慈善救濟活動置於中心地位。他們將對山區少數民族的援助活動、對低收入者的支援等定位成佛法的菩薩道的實踐，支持者快速增長，迅速發展成為世界知名的慈善救濟團體。現在其

⁵ 蓑輪顯量，〈現代臺灣仏教における師弟の育成について—仏学院・仏学研究所を中心に—〉，《愛知学院大学人間文化研究所紀要 人間文化》18，2003 年。

活動範圍擴展到災害時的救援活動，與紅十字會一樣，獲得了在世界災害時，可以不用取得簽證直接入境的信用。其活動主要由證嚴的佛法說教和委員們的活動構成，還有種反省研討會，搜集實際救助活動現場中出現的事例，反省研討。這種反省研討會發揮著培養高級專業人才意識的功能，起到了支撐其委員的社會福祉活動的重要作用。

此外，當初他們從救濟國內貧困者開始，是預設某種意義上代行國家福利政策，但隨著臺灣內部狀況的改善，主要活動轉向了海外的救濟和福祉援助活動，而且重點轉移到了災害時的援助。比如他們在 1999 年的臺灣中部大地震、2004 年的印度尼西亞海嘯大地震、2011 年的日本關東大地震等災害中的救援活動，引起了廣泛關注。同時，由聚集在證嚴身邊的尼僧形成的出家僧團，居住在花蓮郊外的靜思精舍，規模雖小，但繼承了證嚴的意志，保持著自給自足、非常嚴格清淨的生活。

（四）中台禪寺

這座寺院坐落在臺灣中部的埔里鎮，發展時期相對較晚，是 1990 年代後半期之後才發展起來的。因 1996 年 9 月 1 日讓 100 人集體出家而一舉成名。此次集體出家事件衝擊臺灣社會，當時的新聞大力報導，引發廣泛議論。因為主要是參加夏季共修的學生中出現大量出家者，被懷疑大概是強制性的，被作為一個事件來報導。但實際上後來沒有發展為社會問題，結果反而讓人們意識到傳統佛教的復興，知名度得以提升。這一門派是有惟覺禪師 (1929-2016) 住持引領，如禪師的稱呼所示，將禪坐放在中心地位，從觀出入息入手，目標指向中道實相觀（*菴輪顯量* 1999；*菴輪顯量* 2000），從其名稱可以感受到禪與天台的素養。從 1991 年開始連續舉辦七期以靜坐為中心的禪七共修，因此出名，以至發展到 1996 年的集體出家。

位於離臺中兩小時車程的埔里鎮的中台禪寺，現在是由巨大的鋼鐵、鋼筋水泥製造的大寺院，表面用大理石、花崗岩等石材裝飾，非常華麗。但也因 1999 年 9 月 21 日臺灣中部大地震，人民處在受災的苦難中時，仍然強行建設而遭到批評，多少有被百姓詬病的方面。此外，這個門派繼承了大陸虛雲的法脈，偏屬傳統派。在臺灣各地擁有被稱為精舍的多處分寺。

（五）靈鷲山

是存在於臺灣東北部貢寮相對比較新的門派團體。創始人釋心道（1948-）屬曹洞宗。心道出生於緬甸，但據說祖籍雲南。幼年父母雙亡，13 歲來臺，25 歲在佛光山星雲法師門下出家，之後十幾年專修頭陀行。因其母親是緬甸人的因緣，從南傳佛教、漢傳佛教、藏傳佛教等南亞世界到東亞世界的佛教，都廣泛涉及，折中式地吸取其精華。以自然、文明、生活禪為關鍵詞展開活動。1984 年 36 歲時在今日的新北市（時為臺北縣）建立靈鷲山無生道場。後來在新北市的東部設立「世界宗教博物館」，同時成立名為「愛和平地球之家」的國際性的 NGO 組織，力圖加深對世界宗教的理解與融和。此靈鷲山在臺灣屬後發門派，但已在紐約、香港、泰國、印度尼西亞、馬來西亞等地擁有分院。

此外，除了五大本山外，還有寺院群值得關注。其中之一可例舉以高雄為據點的新大崗山派的寺院。其中登場的是傾倒於印順的釋傳道（1941-2014）。他在臺南的妙心寺為據點展開活動，以弘揚印順的人間佛教為己任⁶。他著有《印順導師與人間佛教》（《妙心文集》）一書，是印順的臺灣弟子的重要人物之一⁷。

⁶ 江燦騰，《臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001 年。

⁷ 作為印順的弟子，有名的三大弟子是釋傳道、釋昭慧、釋宏印，形成了三

三、印順與佛學院

如果考察臺灣佛教的特徵，會發現不管哪一門派的活動，都有認可文化、教育、慈善和修行的一面。而且如果探尋提供支撐這些活動的理論依據的人物，大都會歸結到十九世紀末至二十世紀初活躍於大陸的太虛 (1890-1947)，以及二十世紀活躍在臺灣的印順 (1906-2005) 兩人⁸。

太虛是清朝末期開始活躍的僧侶，主張佛教應離開之前的以祭祀鬼神為中心的佛教，而應將佛法應用於人間生活。這被稱為「人生佛教」，成為他主張的特點。這種「人生佛教」而後其焦點有少許改變，從遠離鬼神的主張，轉為佛教應該活躍在人們之間的主張。為強調此點，被稱為「人間佛教」。印順被看做是這種「人間佛教」的倡導人物。不管稱作什麼，可以說是一種為了佛教適應近代社會的發展而探尋其理論和實踐的運動(魏道儒 2009 / 菅野博史譯 2010: 82-83)。此外，後來又有人指出那樣不是就有落入以人為中心的問題了嗎，因而應是一種重視文化的運動(方立天 2006)。不管如何，毫無疑問這是二十世紀東亞世界的一大特徵。

印順 1906 年生於清朝時期的大陸浙江省海寧縣的一個農家。長大後當了小學教師，1929 年父親去世後出家，取名為印順。後來在福建省廈門南普陀寺閩南佛學院太虛門下學習，在這裡學習了他們的「人生佛教」理念。後來成為武昌佛學院、以及四川省漢藏教理院、法王佛學院的教授。其後在杭州的武林佛學院接到太虛訃告，與太虛的弟子

大法系。<http://www.wikiwand.com/zh-cn/>，參見釋傳道一欄。

⁸ 魏道儒著，菅野博史譯，〈中国仏教と現代社会——太虚・印順を中心として紹介〉，《東洋學術研究》164，2010 年，頁 82-83。傳道，《印順導師與人間佛教》，《妙心文集》1，臺南：中華佛教百科文獻基金會，2001 年。

們一起編撰《太虛大師全傳》，兩年後完成。1949年移居香港，1952年因出席世界佛教友誼會第2次大會，由中國佛教會推薦，來到臺灣。

印順以致力於培養僧侶而聞名。作為僧侶的教育機構，設有佛學院和佛學研究所。按日本的大學的叫法，佛學院相當於日本的學部（本科，譯者注），佛學研究所相當於大學院（研究生院，譯者注）。但嚴格說來，不能與日本的教育制度完全對應，實際上兩種都接近於專門學校（專科學校，譯者注）。佛學院是專門修學佛教的機構，與普通教育區分開來。因為不是普通的教育機構，很遺憾沒有被認同與一般大學有同等的學歷資格。為改善這種定位，在陳水扁當總統時期，佛學研究所被認定為正式的大學院⁹。在法鼓山，中華佛學研究所被正式認定為大學院，法鼓文理學院、法鼓僧伽大學也開始啟動。

此外，代表性的佛學院有：福嚴佛學院、圓光佛學院（中壢）、南普陀佛學院（臺中）、佛光山佛學院（高雄）、中華佛教學院（臺中）、香光尼眾佛學院（嘉義）等。印順移居臺灣的第二年（1953），在新竹創建的是福嚴佛學院。此福嚴佛學院作為比丘的培養機構¹⁰、和月眉山圓光寺創建的圓光佛學院作為比丘尼的培養機構而有名。

與各本山寺院設立的學院不同，其他佛學院對四方僧侶開放，臺灣全境的僧侶弟子都可以入學。圓光佛學院還設有高中部，但與普通高中不同，為升入大學還需要另外修習學分。這裡聚集了從東南亞（馬來西亞、印度尼西亞等）的華人社會圈，或者印度、尼泊爾、不丹等國來的

⁹ 蓑輪顯量，〈現代臺灣仏教における師弟の育成について—仏学院・仏学研究所を中心に—〉，《愛知学院大学人間文化研究所紀要 人間文化》18，2003年。

¹⁰ 闕正宗，《臺灣佛事的信仰與文化》，臺北：博揚文化事業有限公司，2004年，頁302-333。

留學生，逐步成為亞洲佛教修學的根據地。這裡的師資隊伍聚集了許多過去曾留學日本的僧侶，以及對佛教感興趣、從事佛教研究的當代臺灣的大學教育者。此外，中華佛學研究所和圓光佛學研究所的規模大，師資也充實。

四、印順的指導理論「人間佛教」的背景

如前贅述，帶來當今臺灣佛教興盛的直接契機是趁國共內戰結束之機東渡臺灣的僧侶們的活動。其中對整個臺灣佛教有很大影響的人物就是前面講到過的印順。他提倡的「人間佛教」的理念，對佛光山的星雲（主張「人間佛教性格」）、法鼓山的聖嚴（主張「人間淨土」）、慈濟功德會的證嚴（主張「人間菩薩招生」）都有不少影響。而且，不僅是對這些本山寺院的住持，而且對中小寺院的僧尼也有影響。

如前所述，印順主張的「人間佛教」，是承繼十九世紀末二十世紀初活躍於大陸的太虛的「人生佛教」的主張發展而來。即，哪怕說太虛和印順二人，引領了二十世紀的大陸和臺灣的佛教界也不為過¹¹。印順基本上是繼承了太虛的改革運動。而且，印順後來主要使用了與太虛的「人生佛教」主張的強調點不同的「人間佛教」一詞。人生佛教著力點在遠離鬼神，而人間佛教則強調在人們之間的活動。

印順經聖嚴介紹，以《中國禪宗史》獲得日本大正大學的文學博士稱號，也是一名活躍的學術僧人。在閩南佛學院開始修學三論，進而研究唯識論，一生著作頗豐。其著作全貌在《印順導師著作總目·序》（新竹：正聞出版社）、印順文教基金會的網頁上有簡潔的概括¹²，大致分

¹¹ 末木文美士，《中國現代仏教の研究》，東京：平川出版社，1996年。

¹² 著作書目和年限整理發布於印順導師著作年表：<http://www.yinshun.org.tw/>

為《妙雲集》、《華雨集》以及單獨專著三大類。

基於印度宗教重視真理智慧，印順將佛教也定位於重視真理智慧的宗教，在現代社會理性和知識很重要的認識下，他非常重視佛教的理與智的部分。他認為：

①原始佛教的純粹性、②大乘佛教初期的實踐和思想、③大乘佛教後期的唯識和如來藏等對後代的佛教是有意義的¹³。

印順在初期大乘佛教中重視的人物是龍樹。印順認為龍樹將解脫和慈悲與信結合起來理解教義，對龍樹綜合開闡了慈悲教法這點給與了高度評價。

另一方面，印順 1944 年以日本研究者結城令聞的《從心意識論所見的唯識思想史》（東方文化學院東京研究所，1934 年）為基礎，撰寫了《唯識學探源》一書，在此書中已經意識到原始佛教與唯識的承繼性¹⁴。因此可以說他很早就萌發了對原始佛教的興趣。他相繼於 1952 年撰寫《人間佛教之要略》、1968 年撰寫《說一切有部為主的論書與論師之研究》、1969 年撰寫《妙雲集》（中篇收錄《成佛之道》，下篇收錄《佛在人間》）。1971 年撰寫自傳《平凡的一生》及《原始佛教聖典之集成》，1975 年撰寫《初期大乘佛教之起源與開展》。1991 年出版《大智度論之作者及其翻譯》，1993 年出版《華雨集》5 冊。

可以推斷印順在闡釋人間佛教的主張時，從阿含經典中吸取了很多內容，其典型的敘述如下：比如在概括了人間佛教主張的 1989 年的《契

write_history.htm。

¹³ 來自對印順直系弟子釋厚觀法師的採訪。2015.8.9 會談。

¹⁴ 印順，《唯識學探源》，竹北：正聞出版社，2012 年，修訂版 1 刷，頁 3-7。

理契機之人間佛教》（收錄於《華雨集》第四冊）中有如下的敘述：

在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間的親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法¹⁵。

從這裡可以確認：他重視「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」的記述，從《阿含經》中引申出「佛在人間」和「以人類為本」兩大人間佛教的理論。日語的「人間」一詞，原本有人類居住的世間和作為一種社會存在的人這樣兩種含義，印順的主張，偏重於前者，即積極參與這個現實社會的佛教之意¹⁶。

印順的這種應在人間活動的主張，有被看做是從佛陀時代以來的傳統的一面。這點比如在《說一切有部為主的論書與論師之研究》的序論第三項中有如下敘述：

佛陀時代的佛教、佛與弟子們、有人物、有時間、有地點、有事實。雖然現存的記錄（經與律）、也不免有些傳聞失實、但佛陀時代的佛法、十分說明人間佛教的歷史性、具有人間的真實感。¹⁷

可見，印順把人間佛教看做是佛陀時代以來的傳統。同樣的看法在該書

¹⁵ 印順，《華雨集》，臺北：正聞出版社，1989年，頁3。

¹⁶ 陳繼東，〈人間淨土—現代臺灣佛教の一主張〉，武藏野大學，2006年6月研究會發表資料。此外，關於人間佛教，臺灣島內也有頗多研究，例如邱敏捷2000、聖嚴2000、江燦騰2001a、江燦騰2001b、傳道2001等。

¹⁷ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1968年，初版，頁5。

第一章第四項的文字中也以明確的方式體現。

佛法，根源於佛陀的自證、由自證而發為化世的三業大用，具體表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教。在佛陀化世四十五年（或說四十九年）中，所開展的佛教具體活動，就是以後一切佛法根源。佛法，是從此而適應、開展、擴大、延續下來的。佛法在人間，是一種延續、擴展中的真實存在。要從延續、擴展中去理解佛法，而不能孤立的、片面的，根據一點一分，而以為佛法的真實如此。¹⁸

認為佛陀的教法表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教，而且將此定位成是一切佛法的根源。但另一方面，對漢譯資料的大乘佛法及密藏大乘佛法被輕視的現象他無疑又抱有危機感，在 1971 年出版的《原始佛教聖典之集成》的序言中，他寫到撰寫此書希望對原始佛教聖典的形成得到真正的理解而不要出現那樣的情況（指大乘佛法及密藏大乘佛法被輕視，譯者注）。¹⁹

但他在撰寫此書時還沒有看到《雜阿含經》的注釋本，後來反省不足，於 1983 年又編著了三卷的《雜阿含經論會編》。在這本書的序言中他這樣敘述到：

《雜阿含經》（即《相應阿含》，《相應部》），是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經

¹⁸ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 6。

¹⁹ 印順，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社，1971 年，頁 1。

而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。²⁰

他認為《雜阿含經》傳達了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。而且，將此定位成是教法的根源，大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都是從《雜阿含經》流出，可以從中發見其淵源。可見，印順如此重視《雜阿含經》，這種姿態在他的人間佛教理論中也有所體現。

根據 2001 年刊印的收集了印順人間佛教相關著作的《人間佛教論集》的〈人間佛教要略〉，其原則是「法與律合一」，「緣起與空統一」，「自利與利他合一」²¹。法與律的合一，指佛法的教法與戒律互為表裡，依法而發心修行，依智慧成就，依戒律制止不道德行為，處理僧伽的事物。緣起與空的統一是指初期佛教的精髓是緣起，大乘佛教的精髓是空，這些是一致不二的。自利與利他合一指實踐菩薩行的人，自利與利他是融合統一的。

而且也將「時代傾向」看作是重要的要素，主張必須適應現代中國人的動向。將人的一生分為青年時期、處世時期、集體時期，認為青年時期最重要的是引導血氣方剛的年青人生起信心、發心，並修行菩薩行。處世時期推崇「以出世精神做世間事」²²，集體時期規勸「重視法與律」的生活，其法與律以佛陀在世時的方式為理想狀態。印順就是這樣區分人的一生，勸導適合不同時期的活法。

不管是作為《阿含經》本身，還是作為大乘的基礎，印順重視《阿

²⁰ 印順，《雜阿含經論會編》，新竹：正聞出版社，1983年，自序。

²¹ 印順，《人間佛教論集》，新竹：正聞出版社，2002年，3刷，頁174-182。

²² 印順，《人間佛教論集》，頁200。

含經》的姿態貫穿其一生，但這是從何而來、因何而起呢？對此問還沒能找到答案，不過也許與他一生中先修學三論，後又致力於唯識有關。前面提到過，他剛學習唯識時，幾乎是將結城令聞的著書翻譯為《唯識學探源》而刊發，也許受此事影響。之所以這樣說，是因為《唯識學探源》是從《阿含》開始說起的。印順最早的論著，以筆者管見是 1937 年所著〈三論宗宗風簡說〉（收錄於《妙雲集》下編《佛法是救世之光》），在那裡還沒有看到有言及《阿含》。

最早的關於人間佛教的著作《佛在人間》是在《唯識學探源》發表後次年的 1941 年。雖然無法看到印順佛學院時期的著書，無法確切斷言，但可以注意到他對《阿含》關注是在 1940 年代以後的事情。相關的，有人指出印順在 1932 年至 1936 年足足三年間閱讀大藏經²³，也許可以推斷這期間的閱讀形成了印順對《阿含經》的親近感。

順帶一言，1969 年完成的《原始佛教聖典之集成》得到原始佛教的研究者水野弘元 (1901-2006) 的認同好評²⁴。與水野弘元是否有過交流，筆者孤陋寡聞不得而知，但不可否認存在他們都高度評價阿含經典的背景的可能性²⁵。

²³ 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版，2000 年。

²⁴ 水野弘元，〈印順著《原始佛教聖典之集成》《說一切有部為主的論書與論師之研究》、柳田聖山著《初期の禪史》、《禪の語錄二》、Reihō Matsunaga, *A primer of sōtō Zen*〉，《駒沢大学仏教学部論集》1，1971 年，有簡潔的介紹。

²⁵ 印順藏有一套日本出版的《南傳大藏經》，釋厚觀推測也許那是經水野弘元介紹而擁有的，或者他贈送的。來自 2015.8.9 的採訪。

五、臺灣佛教的存在形態

最後，談談臺灣佛教的存在形態的特徵。考察臺灣佛教的存在方式，就會發現有其獨特之處。其中首先可以例舉的就是比丘與比丘尼的僧房同處一個寺院內。埔里的中台禪寺就是一例。中台禪寺在埔里郊外建起巨大的伽藍，伽藍分為左右兩部分，其中分別有男僧和尼僧的寮房。這種形態是臺灣獨有，在南傳上座部佛教圈中未見。上座部佛教圈中，比丘的寺院和比丘尼（實際只有沙彌尼，沒有正式的尼存在）的寺院，要相距一定的距離而建。像這種比丘和比丘尼的居住區域共存於一個寺院中的例子，在古代日本的寺院有過²⁶，而其他地區沒有聽說過。同一寺院內男女共住，有時可能會引發相關的波羅夷事件，現在有些地方正試圖糾正這種方向。例如臺北郊外的西蓮淨苑，就特別將相當於末寺（分寺，譯者注）的西蓮光明寺作為男僧居住的寺院，而將三峽鎮的西蓮淨苑作為尼僧居住的寺院。順帶一言，臺灣的研究者中，也有人指出這種男女共住的方式，是日本占領時期留下的產物²⁷。

同時，臺灣的僧人女眾僧尼占絕大多數。據說現在的男女比例是五比一。而且僧尼中有大學畢業文憑的高學歷僧輩出。近年這樣的傾向尤為明顯。說出家是女性自我實現的一個天地也不為過。其原因不明確，有人指出說也有可能是受儒家道德的影響。對男性來講，有祭祀祖先的義務，為履行此義務不得不在家中而不容易出家，而女性則無此束縛，處於相對容易出家的氛圍中。此外，也與女性的社會地位相關，

²⁶ 參見辻善之助，《日本仏教史·中世編之五》，東京：岩波書店，1945年，頁331。傳教士維列拉(Gaspar Vilela)送給印度的修道士的書簡中的一段中，有「稱作時宗的一派，僧院中人男女雜居，毫無分別，晚上一起唱念祈禱，男僧回到寺院的一處，女僧回到另一處。」可見男女共住。

²⁷ 江燦騰，《臺灣當代佛教》，頁116-120。

臺灣高等教育普及，女性的未婚、晚婚、單身生活被作為正常現象接受，女性可以在出家的世界尋求自我實現的場所，另一方面，寺院營運管理的集中化，作為一種就業場所的職業化也是原因之一²⁸。

還有，整個臺灣佛教存在單一的僧伽，即所謂的四方僧伽的意識還發揮著作用。實際上分布於臺灣全境的中小寺院是以4、5人組成的現前僧伽為基準而設立的，這種情況下，容易出現屬於現前僧伽的少人數的比丘或比丘尼眾形成活動單位的傾向。在對西蓮淨苑的尼僧採訪中，聽到的一個感想就是：實際上臺灣佛教界很難開展像日本宗派那樣的組織性的活動²⁹。這正是那種情況的如是反應。也許擁有近代化的組織的日本宗派多少還有些長處。

臺灣佛教界的另一大特點就是正在發展過程中的門派化。高雄的佛光山、臺北的法鼓山、埔里的中台禪寺、靈巖山寺、花蓮的慈濟功德會等引人注目，特別是前四者在出家僧團中正在推進著門派化。以本山寺院為中心，下設支部寺院，住在支部寺院的僧尼眾，多是在本山寺院學習過的僧侶們。本山寺院相當於日本的本山，各地的支部（也稱作精舍或分院）相當於日本的「末寺」。當然實際上沒有這樣的叫法，這個名稱也許不合適，但實際上發揮著幾乎相同的作用。我們留意到臺灣佛教界正開展著這樣的門派化，但沒有形成新興宗教，只保留在傳統的佛教界的框架中，在東南亞的佛教界也能看到這種共通的現象³⁰。

²⁸ 江燦騰，《臺灣近代佛教的變革與反思》，頁243-246。

²⁹ 蓑輪顯量，〈台湾における仏七簡介—西蓮淨苑を中心に—〉，《禪研究所紀要》34，2005年。

³⁰ 例如在緬甸也曾於19世紀末期禪修復興，形成Mahasi、Swanlun、Mogkok、Ubhakin等幾個流派，但沒有成為新興宗教。參見金宰晟1997。

接下來要列舉的一個關注點是菩薩戒的自由化。在東亞佛教圈，自古以來，菩薩戒基本都是依據《梵網經》採用梵網戒。對此，1993年菩薩戒被宣布自由化。所謂自由化，就是不論依據哪部經典都被認可。其背景推斷是因為受近現代佛教學發現《梵網經》是疑偽經的見解影響。其結果就是，對在家菩薩可以用《優婆塞戒經》中所說的6重28輕戒，也可以用《梵網經》中所說的10重48輕戒；對出家菩薩10重48輕戒，或者《瑜伽師地論》的4重43輕戒都可以。像這樣學問研究的成果體現到僧侶的實際活動中，這點值得關注，也是思考佛教學的未來時的一個重要視角。

還有一個值得關注的現象就是從對禪七的調查中瞭解到的，僧侶的創意、不同修練方法得到認可。禪七基本是稱名念佛和觀想念佛，時間由各寺院自行規定，各自在實際參禪現場的種種方法手段都得到認可。大概認為只要保持了靜修的原則，有些不同也不成問題吧。與日本的佛教比較時，會發現日本認為忠實於原理原則才是宗教信仰，特別容易產生極端地排斥異質性的傾向。臺灣佛教則無此感。這也可看作是又一個特徵。

六、結語

可以看出隨著臺灣經濟的發展，佛教也取得了同步發展。戰後的戒嚴期是平息混亂、穩定社會的時期，在這一時期，佛教信仰在文化思想方面發揮了重要作用。特別是佛光山這種傾向極強。在生活趨於穩定的過程中，人們的關心點集中到文化，其中擔任主角的就是佛教。

後來，繼開始增長的八十年代經濟繼續增長，而這一時期後，以禪修為中心的法鼓山和中台禪寺的勢力得到發展。由此可以看出這樣的一

面，為尋求緩和和解決與經濟的發展成表裡一體的人類精神的不安，人們集中到了佛教。同時也不能忘記另一個重要原因，即出家者當中湧現出了大量人才，足以應對在家眾方面的需求。特別是在佛光山、法鼓山、中台禪寺、慈濟功德會、靈鷲山出現了極富宗教品質的大師級領袖人物，而且現在仍然存在。

作為人間佛教的理論方面的導師可推印順，印順重視原始佛教，特別是《雜阿含經》。這形成了人間佛教的基礎理論。在其形成背景中，有可能存在與日本佛教研究者的交流。

此外，臺灣同時存在著兩派僧侶，一派受存在於大陸的清末傳統派虛雲的影響，一派受改革派太虛的影響，不管哪一派，都積極地入世，活躍於社會發揮作用之處實則很有意思。

還有一點也是不能忘記的：屬於大陸中國佛教會初代理事長圓瑛(1878-1953)法脈的僧侶們（白聖、淨心、淨良等），繼任臺灣中國佛教會理事長，通過傳戒將漢傳佛教的體制在臺灣弘揚開來。

※ 翻譯：何立新，2016年1月。

引用書目

- 五十嵐真子，2006，《現代台湾宗教の諸相》，京都：人文書院。
- 方立天，2006，〈關於人間佛教的文化思考〉，方立天、學愚主編《佛教傳統與當代文化》，北京：中華書局，頁3-11。
- 末木文美士，1996，《中国現代仏教の研究》，東京：平川出版社。
- 印順，1971，《中國禪宗史》，臺北：正聞出版社。
- 印順，1983，《雜阿含經論會編》，新竹：正聞出版社。
- 印順，1989，《華雨集》，新竹：正聞出版社。
- 印順，2000，《印順導師著作總目・序》，新竹：正聞出版社。
- 印順，2002，《人間佛教論集》，新竹：正聞出版社，3刷。
- 印順，2006，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社。
- 印順，2012，《唯識學探源》，新竹：正聞出版社，修訂版1刷。
- 江燦騰，1996，《台灣佛教百年史之研究 1895-1995》，臺北：南天書局。
- 江燦騰，1998，《中國近代佛教思想的諍辯與發展》，臺北：南天書局。
- 江燦騰，2000，《臺灣當代佛教》，臺北：南天書局。
- 江燦騰，2001，《當代臺灣人間佛教思想家》，佛教文化叢書7，臺北：新文豐。
- 江燦騰，2001，《臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局。
- 江燦騰，2003，《臺灣近代佛教的變革與反思》，臺北：東大圖書。
- 江燦騰主編，2005，《臺灣宗教信仰》，臺北：東大圖書。（增田福太郎《台灣的宗教》的解說版。）
- 吳老擇等編，2003，《臺灣佛教一甲子——吳老擇先生訪談錄》，口述歷史叢書25 佛教人物訪談I，臺北：國史館。
- 邱敏捷，2000，《印順導師的佛教思想》，臺北：法界出版。
- 金子昭，2005，《驚異の仏教ボランティア—台湾の社会参画仏教「慈濟会」》，京都：白馬社。
- 金宰晟，1997，〈南方上座仏教における修行の理論と実践—タイとミャンマーの現地調査に基づいて—〉，《パーリ学仏教学研究》10，頁37-63。

- 法鼓山，2005，《聖嚴博士自敘伝— 勉学と思想》，臺北：法鼓文化。
- 林韻柔，2012，〈台湾仏教の現状について—五大道場を中心に〉，《2011年度 アジア仏教の現在Ⅱ》（第2回 国内シンポジウムプロシーデングス），京都：龍谷大学アジア仏教文化研究センター。
- 符芝瑛，1995，《傳燈——星雲大師傳》，臺北：天下文化。
- 傳道，2001，《印順導師與人間佛教》，《妙心文集》1，臺南：中華佛教百科文獻基金會。
- 聖嚴，2000，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版社。
- 趙賢明，1994，《台湾に三巨人あり》，東京：講談社。
- 菘輪顯量，1999，〈台湾現代仏教事情—中台禪寺を中心に—〉，《愛知学院大学人間文化研究所紀要・人間文化》14，頁75-88。
- 菘輪顯量，2000，〈台湾の仏教〉，《東洋學術研究》39-1，頁76-94。
- 菘輪顯量，2003，〈現代台湾仏教における師弟の育成について—仏学院・仏学研究所を中心に—〉，《愛知学院大学人間文化研究所紀要 人間文化》18，頁69-83。
- 菘輪顯量、林淳，2004，〈台湾の現代仏教と道教信仰〉，《愛知學院大學人間文化研究所紀要 人間文化》19，頁19-47。
- 菘輪顯量，2005，〈台湾における仏七簡介—西蓮淨苑を中心に—〉，《禪研究所紀要》34，頁105-118。
- 菘輪顯量，2006，〈台湾の現代仏教—拠点寺院の門派化とその存在形態—〉，《パーリ学仏教文化学》20，頁1-21。
- 魏道儒著，菅野博史譯，2010，〈中国仏教と現代社会—太虚・印順を中心として紹介〉，《東洋學術研究》164（49-1），頁81-93。
- 闕正宗，2004，《臺灣佛事的信仰與文化》，臺北：博揚文化事業有限公司。

