

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 當代台灣佛教現象的兩個悖論

doi:10.29665/HS.200308.0001

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-4

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0001>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



當代台灣佛教現象的兩個悖論

釋昭慧

前言

台灣佛教呈現豐富而多元的風貌，區區短文當然無法全面照顧這些樣貌，在此只想提出兩點悖論：

一、包容性與主體性

台灣佛教的一個重要特徵，是它的包容性。無論是漢傳佛教的禪、淨、密、台、賢諸宗，南傳佛教的錫、泰、緬各路禪法，還是藏傳佛教的紅、黃、白各種教派，在台灣都有它們廣大的宗教市場，各自在這塊自由的土地上大鳴大放，著書立說，有的還帶著強烈的宗派意識，難免尊自貶他。

美國紐約莊嚴寺繼如法師於年初（三月八日）來台時曾告訴筆者：十餘年來在美國觀察，發現漢傳佛教寺院在美國，往往不拘南傳、藏傳，什麼都學，而南傳、藏傳佛教團體則壁壘分明，絕不可能請漢傳佛教進入其道場中弘法；相形之下，漢傳佛教的主體性似嫌不足。

不但道場如此，教眾也是如此。許多台灣佛弟子，遊走於各系佛教之間，數年念佛，數年參禪，數年學密，再過幾年，又修學南傳禪法了。連一身袈裟都如同戲服，一會兒漢式僧服，一會兒喇嘛衣裝，一會兒南傳袈裟，穿穿脫脫，令人目不暇給。

十九世紀中葉以後，因中國積弱不振，漢人也就格外顯得崇洋媚外。而筆者在佛教中親眼見到的事實卻是：許多台灣佛教徒，「媚外」傾向容或有之，但所「崇」則未必是「洋」。南傳、藏傳無一是「洋」，其化區所處的社會，經濟與政治狀況，大都遠比台灣遜色；即使如此，台灣佛教徒還是以法為重，以朝聖的心情前往學法，而且絡繹於途。

學法而超越民族主義的藩籬，廣學諸家，取精用宏，這是好事；信仰宗教若還要搬出「民族大義」，那麼國人大概只能信奉唯一道教了。但有的台灣佛教徒，一邊向南傳、藏傳大師學法，一邊還向南傳、藏傳大師數落漢傳佛教的種種不是。筆者親聞有某比丘尼，連莊嚴而極具特色的殿堂梵唱，都當作告狀資料，把它說成是在「唱歌」。讓那些聽聞片面之詞的南傳、藏傳大師，對漢傳佛教不生鄙慢之想，也未免戛戛其難！

總的來說，台灣佛弟子有心胸與器度廣學諸善法，這使得台灣佛教具足更大的格局。即使是「胸無定主，有聞則變」之無頭蒼蠅，也有其廣大的生存空間，無頭蒼蠅就恰好成了不可多得的「基因變種」，得以提供有心人士觀察各種學風道貌的利弊得失，也提供了適宜佛教生存茁壯的豐富基因庫。於是，就如同生態學上的「物種多樣性原理」一般，台灣佛教反而在多元發展之中，呈現了與世界各地佛教迥異的，健康活潑的主體性樣貌。

二、人間性與神聖性

在台灣，「人間佛教」顯係主流，無論它們的系統理論（緣起性空或真常唯心）是否有異，行事作風多麼不同，但無論如何，彼此一致的目標就是「走入廣大人間，貼近苦難眾生」。

隱遁派將「人間性」與「庸俗性」劃上等號，抨擊「人間佛教」導致台灣佛教的俗化與淺化，標榜他們自己的修證路線才具足所謂的「神聖性」。筆者不想在此嘖嘖論述「神聖」與「世俗」在東方與西方有著多麼重大的歧義，但只敘述一個現象中的悖論：

有的教派特別標榜「神聖性」，但其事實上的表現，卻未必比強調「人間性」的教團更趨近神聖，有時反而更犯了他們指責別人的毛病—淺俗。例如：某個宣稱以「修證」取勝的大道場，因其財大氣粗、濫剃徒眾，而引起了台灣社會的極度厭憎，讓佛教的社會聲望一度重挫。何以故？愚意以為：修證原是好事，但一旦以修證來自我標榜，就可能會出現重大問題。原因是：「神聖性」一旦成為「賣點」，再益以某些神秘經驗，最能吸納大量的人與錢；而弔詭的是，由於不屑走入「人間」，於是這豐富的人力與財力資源，失去了更具意義的出口，往往就揮霍在富麗龐大的殿堂，窮奢極欲的享受中。長此以往，個人心性與道場風氣，就這樣掉入了淺俗乃至腐化的泥淖之中，欲振乏力。

相形之下，走入人間，貼近苦難的人間佛教教團，即使在攝受群眾的過程中，因為人力與財力的龐大需求，難免有些「先以欲勾牽」的手法，但總的來說，它們畢竟還是呈現了長江大河的澎湃氣象，縱使難免夾雜大量泥沙而下，但終究不是涓涓細流所可比況的。

只要是重大災變出現的時刻與地區，台灣人民就可看到這些人間菩薩的身影。他們以其高遠美好的願景，篤實感人的踐行，而如滾雪球般地感動並攝受了眾多美質的心靈，轉化了眾多頑強駑劣的根性。正是這些人間菩薩，以其清新的整體形象，讓台灣人民對佛教的惡劣印象大幅改觀，從而願意接近或接受佛教。他們沒有神聖性嗎？不然，他們的神聖性，是在他們「無我」以利他的人間性中展現

出來。

要論「神聖」，莫如冠以「佛說」之經文懺儀之神聖，因為它們的來源是「聖教量」。但其「神聖」一旦成為賣點，經文懺儀就形成了計場次以訂價位的工具，其「神聖」也正好弔詭地形成了讓佛教滑向「淺俗」的要害。在這方面，人間佛教（與淨土宗）移風易俗的重大貢獻值得一提。它們所組成的志工團隊，大幅度地改變了經懺佛教的生態，讓佛教的臨終關懷與告別儀軌，多了莊嚴感人的氣氛，少了強烈的銅臭味。

結語

台灣佛教當然有一些宗派色彩強烈的個人與團體，獨尊己宗而無包容性；也有一些專志修證的個人與團體，孤峰獨拔而不墮淺俗；更有一些個人與團體，雖標榜「走入人間」，而實則長袖善舞，媚俗腐化。然而上述兩項悖論，無論如何宏觀地提供了一個辯證性的角度，讓我們一窺台灣佛教（而未必是普世佛教）的特質。

九二、七、廿六 于尊悔樓

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《台灣近代佛教的變革與反思》自序

doi:10.29665/HS.200308.0002

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：江燦騰

頁數/Page：5-13

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0002>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



一、

本書是我於二〇〇〇年完成我在台大歷史研究所博士論文〈殖民統治與宗教同化的困境—日據時期台灣新佛教運動的頓挫與轉型〉之後，[1]又歷經近三年來的新思考和辛勤寫作後的綜合成果之彙整，並交由三民書局於近期內出版，所以我將全書定名為《台灣近代佛教的變革與反思》以資紀念。

但，最近三年來，當代台灣的各方面，包括佛教發展的大趨勢在內，卻正逢二十世紀百年剛結束之後，二十一世紀又展開的風暴與紛爭不斷的坎坷三年。而其間，我不但深入其境地精細觀察過當代台灣佛教的變革與發展，甚至還親自執教於僧團學園或親自參予其間所出現的重要的佛教改革運動。所以我既是一位當代台灣資深的佛教歷史觀察者和佛教事件的參予者，同時也是新台灣佛教詮釋史的重要建構者之一，因而本書的全部內涵與研究觀點，即是我在親歷這樣過程之後的忠實反映。

首先，目前收在本書第一輯戰前篇的各文內容，可說在一定程度上，仍是延續和擴增了我在台大博士論文中的問題討論。但我已對其內容作了相當程度地濃縮、增補或改寫，同時並開拓了不少關於台灣地方佛教發展史（從南到北都有）的新課題，故整個內容並不重複和過於狹隘，又能因而使所欲傳達的台灣近代佛教變革的詮釋理念得以快速地被理解。所以本書的此一部份，若讀者有時間加以一讀，應是既有新鮮感，又不用太費腦筋。

其次，收入本書第二輯戰後篇的各文，在整個內容上，比起戰前篇的相關部分，又更為精簡和流暢，所以宛若是美麗的台灣現代佛教歷史拼盤和美味容易入口的佛教知識饗宴之有力的結合。故其內容和主題：從台灣佛教女性的百年變革滄桑史觀察，到當代台灣本土新女性禪學思想家的介紹；從台灣佛寺建築美學的百年思維，到為當代台灣佛藝雕出新風格的巧手說明；從當代台灣人間佛教思想的傳播與爭議，到現代性都市社區修行叢林的引薦等，巧妙地構成了本書戰後篇的主要內容。所以讀者若能以嶄新——知識的、生活的、現代的閱讀眼光，來看待本書戰後篇的各篇內容，則一定能大有收穫。

但，本書作為一部觀察台灣近代百年變革的歷史書籍，並不能因此只考慮閱讀者的單純閱讀之樂趣和理解內容時之輕鬆，而還須有更深一層的歷史新探索，以及研究知識上或方法論方面的重要反思才行；否則過於表面的膚泛認知結果，

將不利於本身學術創造力的激發和更豐富宗教文化內涵的積極醞釀及擁有。所以，我在本書的第三輯（相關研究與批評反思）中，特別精心挑選和收入了近年來我所思考和已公開發表的重要相關研究論述，雖長短不一，但其應備的觀察敏銳度、剖析問題的多視角洞察度和最後歸納結論的精確完整度三者，都不至於太缺乏。而以上我的這一份自信和豪語，希望讀者能親自閱讀本書第三輯的全部內容之後，再來檢驗看看我是否有言過其實之處？

至於本書第四輯的（相關訪談錄）內容，這是我作為研究台灣本土佛教歷史學者的一員，經常會接受來自各方最新佛教資訊的求證或重要佛教變化的發展評估，所以我近十年來，幾乎都在重大佛教事件爆發的第一時間內，親自出面解答或接受專訪。

如此一來，我個人的社會曝光率固然增加不少，但因所談的問題往往爭議性極高，而我一向又堅持就事論事的坦率犀利批判作風，所以難免招來一些不滿和微詞。然而，我作為歷史家的社會責任，正是在從事研究與反思之際，也能藉大眾媒體的其他管道，向社會大眾傳達必要的正確訊息或有利澄清真相的觀察及論斷。

所以我此次特地收入了重要專訪稿，轉載於第四輯中，好讓讀者參考，並證明我以上之所言，是可以立刻求證和兌現的。

二、

交代完以上的書中內容之後，我接著要談的，是關於本書副標題「去殖民化與台灣佛教主體性確立的新探索」的思考邏輯，和問題意識之定位。亦即，我想略為解說：為何我會特別標出這個副標題？

其實，我在未收入本書的另一篇文章〈台灣近代佛教變革的世紀回眸〉裡，已清楚的提到：「臺灣近百年來的佛教史之探討，不應只是學界習見的一套概念遊戲，也不宜只一味沉溺在單一狹窄的教史之考辨，而應放大視野來觀察其涵蘊的豐富內容。特別是二十世紀前半葉，臺灣在東亞文明變革史圍內，曾歷經日本帝國主義的殖民統治，並受其近代化的深刻影響。因此了解其對臺灣本土佛教發展的巨大衝擊或所帶來的重大變革，也是頗值得我們來回顧和檢討的。只是其中所涉及的『殖民化』與『去殖民化』的問題，特別是本文關注的焦點所在。」

而臺灣近百年來的佛教發展特徵，扼要來說，即徘徊於中日佛教的繼承與斷裂之間。但，台灣佛教自明鄭以來，即長期存在的此一枝末性和邊陲性的多元複雜文化性格，[2]在經歷近代百年以來的發展之後，接著要問的歷史文化問題，

就是其中有無如佛教史家藍吉富教授早在十年（一九九三）前已提過的「確立台灣本土佛教文化主體性格」的具體歷史事實之出現？[3]若果然有？則在當代台灣佛教具體的實例又出現在何處？並且其面貌或內容又是如何？

所以，我在本書的副標題上，便是順著近十年來的歷史發展經驗，繼續追問「去殖民化」之後的新發展，即究竟有無真正出現所謂「台灣佛教主體性確立」的現況與發展？

不過，若專就臺灣佛教的「殖民化」與「去殖民化」問題的探討來說，遲至解嚴（1987）之前，臺灣學界仍無任一專著或單篇論文討論過此一問題。

而到了解嚴之後，也只有清華大學社會學研究所的李丁讚教授，根據筆者所提供的相關著作，再加上盧蕙馨、陳慧劍、張維安等人提供的資料，曾於1996年發表長文〈宗教與殖民—臺灣佛教的變遷與轉型，1985-1995〉，特別就「殖民」與「階層化」的問題，進行討論。

亦即李丁讚教授將殖民者與被殖民者之間的相互關係，透過「階層化」的過程，加以上／下、優／劣、高／低、主／從的定位，於是原有的強勢宰制關係，便被變更為合理化的發展，使原有的強勢宰制關係具有了被接納的正當性。

但，如此一來，被殖民者本身的「文化原子」（或可譯為本土文化的基本成份），也將可能隨之消失。可是，戰後經過「去殖民」的努力之後，「臺灣佛教卻產生了文化再生，各種不同的教派相繼誕生」。以上李丁讚教授的這些論述，的確是一個重要而嶄新的探討角度，可以說，在臺灣佛教史這一領域，具有開創性的研究意義。

但，在李丁讚教授發表上述專文之後，則又已歷經快九年了，所以同樣的問題，我們有必要在此書（一本討論近代台灣佛教變革與反思的專書）中，繼續問下去。而此一已在台灣學者間前後相承不斷的研究問題意識，即為構成本書副標題概念內涵的主要來源和依據，故特為本書讀者簡要說明於此。

三、

最後，我想藉此和本書讀者談談，個人去年（二〇〇二）有一次與國外媒體交換台灣本土佛教發展經驗的心得，特別採訪對象又是遠自西歐地區具有不同宗教文化背景的法國佛教媒體負責人，所以我將其前後的相關資訊，整理如下：

最初是我在2002年9月17日9:14PM，於電子信箱內收一陌生的邀請函，

其主旨寫著：「觀光局邀法國佛教媒體來訪，座談採訪邀約」。

然後，函中的內文說明為：「江教授，先自我介紹，我叫甘尚平，現任職英商上奇廣告公司，本公司今年承辦觀光局對歐美地區觀光宣導活動，邀請法國佛教媒體來台採訪報導台灣佛教現況，並從採訪過程中體會到台灣的優美風景，進而激發其讀者來台觀光的意願。邀得媒體包括 France TV-2、Samsara Buddhisme、Actualities。」

本次活動安排自 91 年 10 月 25 日至 11 月 4 日，行程安排包括參訪各教團、各地寺廟，都市禪修中心、與佛教徒座談現代生活與禪修的體驗與問題，實際參訪台灣佛教的社會參與機構：如電視台，佛教醫院及寺廟叢林生活體驗，而這一切的參訪，若缺乏與宗教學者座談討論台灣佛教的發展與問題，必有所不足。

我們打算請江教授參加在 10 月 26 或 27 日在台北為這群來訪的法國記者舉行一場宗教學者訪談，目的在為來訪的記者就台灣佛教發展人間佛教的現況做一個概述，以便讓他們在未來的參訪行程中有一個明確的方向，而不會流於個人印象紀錄。目前我們打算邀請台北利氏學社魏明德社長（如果他人在台北的話），我也打算邀恆清法師及藍吉富教授參加，不知道江教授可有他們的聯絡電話？或您有更好人選推薦亦可。

此外，我也打算另外安排一場女性主義佛教座談，我會另外與釋昭慧法師聯繫。附件為此次法國佛教媒體參訪的暫定行程，行程安排以佛教機構為主，但同時要加入旅遊景點的安排。敬請指教。尚祈惠覆。」

但，我因根本不會講法語，所以我的第一個反應，就直接以此作為理由而加以婉拒。但，很快地，我又收到甘尚平的下述回信：

「江教授：抱歉，是我的疏失，我們會安排即席翻譯，魏明德先生極力推薦『要談台灣佛教特色，就是人間佛教；要了解人間佛教在台灣的發展，一定要找江燦騰教授』。考慮到西方國家對佛教的認識，多以藏傳佛教為主，因其講究系統，方便循序漸進修行；從這樣的角度來看台灣的佛教，顯然不容易理解，而他們對於台灣的佛教社會參與也會感到目眩（這是他們主動要求採訪的題目），我們需要在行程開始前，請各位學者為他們做一個縱論介紹，這的確有其意義與價值（佛教界人士，在其後的參訪行程中會不斷接觸，在此次座談就不安排）。

尤其在 9 月四日出刊的《遠東經濟評論》(FEER)，有一篇介紹題為 Buddhism Business 的文章批判台灣佛教的發展與隱憂，內容正確性無庸置疑，但總覺得角度偏頗。從更遠的法國來的記者，恐怕又難以理解。因此，我才會安排這場導論

式的座談會，我們無法控制記者寫稿，但我們可以藉由提供正確多樣的訊息，幫助記者了解台灣佛教，正確報導。

不知道是否有其他因素影響？如果排除這些因素能有助於邀得您參加這場座談，我願意盡力去嘗試，但求江教授能撥冗參加。就我個人角度，我覺得江教授比較不會刻意掉書袋，正好讓人容易進入討論，這是我個人拜讀先生大作的小小心得，也是我特別希望江教授參與的私心。希望能獲得您的首肯。敬候好音。」

我接信之後，覺得既然無語言的溝通問題，便答應前往。但，爲了讓初次對談的外國媒體工作者，能快速掌握我當天將會談的內容，所以我又事先整理出一份〈座談會發言大綱〉，並立即傳給甘尚平和對方參考。

其全文內容如下：

(1) 雖然二十世紀東亞華人的政治社會變遷很大，但台灣佛教的發展相對穩定。其原因是：1949年當中國國民黨失去大陸政權，播遷台灣之時，有相當多的中國佛教精英也遷移到台灣，而這些自大陸逃難來台的佛教精英，到台灣之後，即進行自我改造，所以現在我們看到佛教在台灣的蓬勃發展，正是反映了整個近代華人佛教信仰圈中，最具現代性特色的區域發展實例，故有其指標性的特殊意義在。

(2) 「本土化」與「現代性」是台灣佛教蓬勃發展的主要原因，也是主要的兩大特色。但其所以出現的背景仍必須放在台灣社會與傳統宗教文化的原有脈絡來觀察，才能看得清楚。例如台灣近百年來的宗教種類，一直都相當複雜，當代的情況尤其如此，而此種情形即不像西方國家以單一或少數宗教爲主，所以是相當多元的；並且，自1970年代末期之後，台灣雖逐漸被排除在聯合國的代表性席位之後，因而在國際間的政治交往遭逢極大的困境，卻能靠全體民衆的努力發展經濟來改善生活的物質條件，並大幅度地提高國民平均所得—而此一本土經濟發展之後，也連帶使本土化的台灣佛教能快速據以發展，以及能符合此一在台灣地區正逐漸壯大的新興中產階級之信仰需求。

這其中有些佛教道場，如佛光山、慈濟功德會等，甚至出現跨國際的事業發展。也就是說，由台灣本土資本主義所培養出來的中產階級，同時也壯大了台灣本土佛教的興盛。但，相對於1970年代以前，在台灣地區曾一度佔優勢地位的基督教或天主教，卻面臨無法本土化的困境（※例如早期天主教創辦的私立輔仁大學與基督教創辦的私立東海大學，都是台灣各私立大學中資源最豐富的名校，但近三十年來已無法享有此種優勢，並且也無創辦新的私立教會大學），教勢的拓展也出現長期停滯的情形。反倒是台灣佛教在過去十幾年內，相繼開辦六所的

綜合大學或學院（華梵、南華、慈濟、玄奘、佛光、法鼓）。

所以台灣社會的現代化和經濟繁榮，連帶也促成了台灣本土佛教的朝向現代化的快速發展，而這一點與中國大陸當代的佛教發展經驗，是大不相同的。

事實上，對岸的中國大陸，是約在 1980 年代末期才開始了經濟上的所謂「改革開放」政策，近十年來並已有了蓬勃發展的績效，但當代大陸各宗教的發展，卻只見到地下（基督）教會或新興練功團體的蓬勃發展，反而是大陸現有的佛教雖成樣板，卻發展有限，其原因就是因為大陸社會對宗教活動的管制仍甚嚴格，連帶使大陸民眾在佛教思想方面或在信仰態度上也相對保守，所以其佛教整體的發展自然也就無法跟著現代化。

(3) 台灣民眾的信仰有重疊或轉移的流動現象，但仍屬於東亞社會的宗教信仰脈絡之內，故當其信仰有所轉變時，亦不會造成與同一社會內的其他宗教社群之關係決裂或相互對抗。舉例言之，過去台灣萬佛會雖曾發起政治抗爭運動與新約教會也曾提出另類的信仰主張（先知在東方，聖山在台灣），但都不曾因此引發其他宗教社群的連鎖抗爭效應—其後，萬佛會在台灣北部所推派的每一政治候選人，都在一連串的參選活動中慘遭落敗；至於新約教會在發動幾次嚴重的抗議活動之後，也只是在台灣南部發展成一小型但相對偏處的自治宗教社群而已。

所以，嚴格講，台灣各宗教間的對抗意識是薄弱的，反而是各宗教間彼此互相交談和交流的模式成了當代的主流。

(4) 台灣佛教女性數量之多，也是全世界獨特的，女性在佛教界的地位之高，也是世界少見。因相較鄰近日本、大陸、韓國或藏傳佛教，各地佛教女性修行者，其地位都較男性為低，所以台灣的佛教女性其實是相當突出的一群。

(5) 台灣佛教藝術的表現相對平庸，其原因實可以從傳統中國文化的雙元系統去理解。因在中國文化的傳統中即存在著雙元系統：

i. 宮廷文化系統：即以傳統所謂士大夫階級的文人宗教畫，或皇家御用的宗教收藏品為主，故是屬於較精緻的表現者。

ii. 工匠文化系統：此即民間人士以信徒身分捐獻或贊助宗教藝術品，故其形式往往僅止於由工匠模擬傳統表現的方式為主，缺乏深厚的正規藝術素養，因而使承襲此一傳統台灣佛教的藝術表現，也長期存在著相對平庸的低劣現象。故近年來雖已大有改善，但仍缺乏偉大或較突出的劃時代作品。

(6) 此外，台灣佛教教團經營模式與流行文化結合。例如崛起於高雄的佛光山教團，其龐大寺院組織的發展過程，即宛如台灣社會百貨公司或連鎖商店的經營模式；而其信徒以分期捐款方式向寺方佈施，以及其在寺院之外佈置宛如豪華娛樂舞台的講經場所，即是與當代流行文化結合或效法的顯著例子。

——以上的談話內容，在當天正式見面交談時，果然發揮了一定程度的影響。但，對方最大的建議：就是我本人能抽空，親自到法國去講學一段時期；而我去法國講學時的一切生活所需、語言翻譯及交通接送等，屆時都會有專人爲我打理，根本不會讓我費心和感到不便。

但，我還是婉拒了，理由是：自大病後，我的行動極爲不便，所以謝絕一切出國的任何學術邀約。於是而有此書的正式出版。是爲序。

003/7/1，作者於竹北市自寓

附全書目次

目次

自序

第一輯 戰前篇（1895-1945）

台灣近代佛教教育沿革

近五十年來台灣近代佛教史料的蒐集與研究現況

近代台灣本土新佛教改革運動的先驅

近代台灣儒釋知識社群衝突下的反佛教色情文學之創作

日僧東海宜誠與近代高雄佛教的發展

殖民統治下的日本在台佛寺：新竹市真宗竹壽寺發展滄桑史

第二輯 戰後篇（1945-2001）

徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間

從齋姑到比丘尼的台灣佛教女性變革史

台灣佛寺建築美學的百年思維

從「撕毀八敬法」到「人間佛教思想」的傳播淵源

當代台灣僧尼真實鏡像的傳記檢討

為風城雕出新佛像的當代巧手葉家讓

台灣本土新女性禪學思想家的出現與都市修行社區的新發展

第三輯 相關研究與批評反思

海峽兩岸二十世紀中國佛教研究的百年回顧

台灣本土宗教百年研究經驗的論戰煙火錄

關於台灣宗教學界「神聖性」議題迷思的批判

台灣宗教的管理政策何去何從？

傳統宗教與社區教育如何合作？

關於「後印順學時代」的批評問題

第四輯 相關訪談錄

當代台灣佛教五大道場的管理革命／新新周刊記者林修全

[1] 此論文是在我罹患多發性骨髓癌之後的極嚴重狀況下，費時三月，每日工作十幾小時，而完成的六十幾萬字的大論文，故畢業當天，台大考場湧來大批採訪的新聞記者，隔天並有大篇幅的新聞報導。而此論文，不但讓我因此獲得「第二屆台灣文獻傑出工作獎」，台北南天書局還改新書名，以《日據時期台灣佛教文化發展史》於二〇〇一年元月，正式出版。但，不久，因逢前李登輝總統於當年提出所謂「兩國論」的政治風暴事件，接著又有日本漫畫家小林善紀的《台灣論》在台激起的爭論大風波，所以當時的輿論和文化環境兩者，皆十分不利於談論對於日據時期台灣殖民統治的任何肯定議題，而我當時既已面對此一尷尬情形，

自然只好保持沉默，不公開對外發言。其間，只有中研院民族所一度邀請我前往該所談論所謂「台灣宗教研究經驗的百年回顧」，並曾與該所的研究人員有相當激烈的論辯，但卻是頗值得紀念的一次歷史學與人類學的跨學科對話。其全文〈台灣本土宗教百年研究經驗的論戰煙火錄〉，亦蒐入本書的第三輯之中，讀者有興趣，可自行參考。

[2] 此一用語，參考佛教著名史家藍吉富教授，在一九九三年，為筆者在東大書局出版《台灣佛教文化的新動向》一書，所寫的序，頁 1。

[3] 當時藍吉富教授在其同序中的第一段全文，很清楚地指出：「近年來，由於本土化意識的高漲，使學術界也逐漸產生研究台灣佛教的呼聲。在佛教文化的發展方面，『確立台灣佛教主體性格』的主張，也時有所聞。在整個漢族佛教文化圈裡，台灣地區的佛教，其重要性開始普遍地受到矚目。」可見早在十年前，藍吉富教授即已相當精確描述過當時台灣佛教文化的發展現況和相關文化主體性的確立問題。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 當代臺灣佛教的榮景與隱憂（上）——演講篇

doi:10.29665/HS.200308.0003

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：昭慧法師

頁數/Page：14-46

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0003>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



當代臺灣佛教的榮景與隱憂（上）

——、演講篇

演講者：昭慧法師

維融、德發、德風整理·印悅潤稿·陳平修訂

前言

本文原係筆者應宣方教授之邀，於 2003 年 10 月 18 日在中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，向人大宗教系所師生為主（為數約五十人）的聽眾所作的專題演講，題為〈當代臺灣佛教的榮景與隱憂〉，後經德發居士、家姐德風居士與維融法師依錄音帶逐字整理，印悅法師初潤，筆者乃根據此初潤稿，再加刪訂增補而成，復經宣方與陳平伉儷仔細校勘，修改了許多筆誤，謹向是諸大德致謝！由於事忙拖沓，文債又多，遲至農曆新春，方才竣稿，為此，對久候本講稿之完成的人民大學宣方教授與諸位同學，亦致以深歉！

整個演講過程，約三萬二千字的本文是第一部分（也是主講部分）；至於第二部分是宣方教授的回應，第三部分是聽眾與筆者之間的問題。全文共計五萬三千字。講詞部分，除了前半部開場白之外，其餘業已整理成論文形式，於 92 年 3 月 15 日正式發表於「台灣漢文化之本土化學術研討會」，並改題為〈台灣佛教之發展及其特色〉。本次研討會由台灣教授協會與財團法人國際文化基金會主辦，在台北市國際會館舉行。

復次，本文之三大部分，已於中國人民大學宗教系網站論壇之宗教版以及佛教弘誓學院網站全文刊出，敬請讀者上網瀏覽。

本文既然源自演講，在演講中，筆者身為「見證台灣佛教史」的佛教成員，自亦不免談到自己的切身經驗，而且回顧之時，發現篇幅不少。這並不代表筆者的所思所行，在當代台灣佛教中，起著多大程度的影響力，而只能說是因為體驗深切，心得豐富，而且算是台灣本土佛教與傳統佛教之間有鮮明差異的特色，所以將這種非主流的「另類經驗」，作了較多的陳述，以饗讀者。

張風雷教授致詞：

歡迎台灣弘誓文教基金會董事長昭慧法師，佛教弘誓學院院長性廣法師，來到我們這裡演講。

昭慧法師在台灣可說是個「叱吒風雲」的人物，他的影響力不僅是在台灣佛教界，甚至在整個中國佛教界，都可能佔有重要的一席之地。在昭慧法師領導下的弘誓文教基金會，以大乘「四弘誓願」的菩薩精神，落實印順導師的「人間佛教」於現代的社會事件上。弘誓文教基金會在社會教育，特別是在現代佛教觀念更新方面，表現得非常出色。我們非常榮幸，請到了昭慧法師蒞臨演講。演講之後，請宣方博士評議。在這之後，同學們（或老師們）若有問題，可以提出來，請法師為我們開示。現在請昭慧法師開始演講！

昭慧法師演講辭

張教授、宣教授、魏博士，還有諸位同學、女士們、先生們，大家午安！

很榮幸有這個因緣在中國人民大學跟大家見面，分享一些台灣佛教界的現況、前景與隱憂，聊供參考。

我不太有「家醜不可外揚」的觀念，「家醜不可外揚」的觀念害死了中國，讓臭者益臭，醜者益醜。雖然如此，我也不會刻意醜化佛教。我是個非常愛護佛教的人，不敢說自己永遠「不怕死」，但是，有時候為了佛教的事情，我可以不怕死，我對佛教的真誠是不用懷疑的。

我也是一個學術工作者，目前在玄奘人文社會學院宗教學研究所教書。無論是基於佛弟子對三寶真誠的愛護，或是基於學術工作者的求真精神，我都不容許自己粉飾太平，或是說一些不著邊際的應酬話。所以以下我的報告，是真誠地從我的角度——我只能說是「從我的角度」，而不敢說是「代表真理」——在探索真象的過程中，將所見、所聞、所疑，提出來跟大家作一點經驗分享。

昨天在社科院演講的時候，社科院宗教所副所長張新鷹教授說：「今天的台灣佛教，或許就是明天的大陸佛教。」我聽了此話，非常感動，有種很強烈的感覺湧上心頭。這次來到大陸，走過上海、天津及北京，雖然沒有走遍大陸，可是也能一葉知秋。我感受到大陸這些研究佛教的宗教學者，對佛教有一種愛深責切、恨鐵不成鋼的心情。而宗教當局，也改變了過去對宗教嚴加管理、監督的一些政策，他們慢慢地改變著心態，傾向於幫助（他們所認為比較不會危害政權的）宗教，輔助這些宗教走向正軌。這樣看來，目前是大陸佛教發展前所未有的好時機。

來到這裡，與大家相同，我熱切地希望看到大陸佛教的復興；甚至我希望，大陸佛教的復興與成就，超過台灣佛教。為什麼呢？因為真佛弟子，本來就沒有與人較量輸贏，從自己的立場把別人比下去的心腸。再者，台灣佛教即使再強大、再興盛，但畢竟還是有所侷限。大陸佛教如果能夠復興，以其所佔世界人口比例

而言，將會具足很重要的指標性意義。我與大陸佛教學者們同樣對大陸佛教有一份「愛深責切」的心情，因此願意談述一些台灣佛教的經驗，正面的、負面的都會提到。

特別是，昨天很多大陸佛教中人和學者很善意地告訴我：大陸佛教的發展，侷限於過去的宗教政策，到目前為止，他們依然只能在宗教的領域—寺院—弘法，不能夠跨出寺院門外來傳教。當然，我也知道，這會侷限大陸佛教的發展，因為畢竟佛教不像基督宗教那麼靈活，任何一個人就可以成為宣教士，走到哪裡就可以成立一個小會或宣教中心，無遠弗屆。但我總是期待，在這樣的因緣條件下，大陸佛教是否還有「有待努力」的空間呢？

昨天我們坐計程車從社科院返回旅館，計程車司機先生說：「今天我本來想去望彌撒，但望彌撒的時間太早了，我爬不起來。我要是去望彌撒，最起碼我還可以聽聽道理。可是我到寺院去，實在非常失望！買了一張門票，進去就給我幾支香叫我燒香，然後叫我拿二十塊香油錢投到功德箱裡，沒人向我傳教，也沒有人講道理給我聽。」我聽了心頭揪成一團。

我們大家都有一種希望佛教復興的焦慮感，很希望佛教能夠有尊嚴地被社會肯定，而有良性的發展。但假若當局者不急，旁人再著急，也都無有著力之處。諸位無論是佛教中人也好，學術工作者也好，我相信都有這份熱心腸，都希望看到自己所信仰的，或所研究的對象，是很爭氣，很受肯定，不斷朝正確方向來發展的。此下我想分享一些台灣佛教「走過來時路」的經驗，聊供諸位參考，或許能作為大陸佛教未來發展的一點借鑒。

（以下講詞，業已整理成論文形式，於 92 年 3 月 15 日正式發表於「台灣漢文化之本土化學術研討會」）

一、台灣人民的佛教認同

談台灣本土佛教的現狀，不能片面講述當前（二十一世紀初）台灣佛教的情況。一般都粗略地知道：台灣佛教有著前所未有的強盛氣象。台灣的人口約兩千三百萬[1]，而據官方統計，臺灣宗教人口，一九八一年為 272 萬，一九九一年已達 1034 萬，成長三倍以上。一九九七年則超過 1100 萬，已逾總人口數之半。還有大量新興宗教和民間神祇信仰者未被統計。二〇〇〇年 5 月 19 日，陳水扁總統於接見包括筆者在內的佛教界代表五十人時說：當今台灣有百分之九十以上的宗教人口，其中佛教徒就佔百分之四十以上。相形之下，基督宗教（包括基督新教和天主教）大約是百分之三點五，此消彼長之勢非常明顯。

九年前，台灣佛教徒就號稱有八百萬；但一貫道由於早年未獲合法化，部分道親亦常以「佛教」報其信仰項目，所以實際「歸依三寶」的人數應是較少。然而無論如何，從這些數據，就可約略知道佛教在台灣是何等興盛了。其他一些民俗信仰，台灣人類學者名之為「普化宗教」，這與基督宗教或佛教的「制度性宗教」不太一樣。他們定期祭祀祖先，逢年過節燒香拜拜，這些普化宗教的善男信女，人數無從估算。真正討厭宗教、完全疏離宗教的人，少之又少。

台灣人民的佛教認同與觀音信仰有密切關係。漢民族慎終追遠，逢到年節或祖先的忌日，總會拿香拜拜。台灣人民既然有祖宗牌位，難免就有守護神的信仰，他們心目中的守護神，就是觀音菩薩。一貫道也稱觀音菩薩為「南海古佛」，納為其重要神祇之一。從這裡，我們就可知道佛教深入民心的程度。這些普化宗教與一貫道的民眾，雖非正信佛教徒，但他們內心裡對佛陀與菩薩還是有認同感的。這可說是佛教信仰被台灣社會普遍接受的隱性基礎。

二、移民社會的舊慣信仰

台灣雖是多元種族的地區，但以漢民族為主要種族。漢民族歷朝移民，跨越台灣海峽來到此間。台灣社會民風驍悍，有閩、客之爭，有漢、原之爭，在福佬人為主的族群之中，又有漳、泉之爭。他們大多務農，形成一個個的聚落，產生強固的聚落意識。為了生存競爭，他們往往與其他聚落、其他族群的人民展開械鬥，而且極其慘烈。

這些漢地移民，大多屬於在大陸社會底層生活的人，一般較沒有華夏文化的薰陶，較有草根性的生命力，粗獷而熱情。內聚力強，相對地排他意識亦強。械鬥出現的時候，一來需要民兵的裝備，二來也需要信仰的力量，因為有太多的變數、有太多來自自然環境與其他族群的挑戰，使得他們需要信仰的安慰。在這種情況下，他們「筮路藍縷以啓山林」，同步移植的就是觀音信仰。也就是說：他們雖非純粹的佛教徒，但是內心裡對觀音菩薩，有一種類似對母親般的親切感情，因此台灣的宗教圈，形成一個很特殊的生態。日據時代，日本官方稱這種民間佛教為「舊慣信仰」，而不視為純正之「佛教」。

一般民眾在聚落裡有「祭祀圈」，祭祀圈供奉的經常是地方性的神祇，如媽祖或王爺。由於台灣是個海島，島民經常要到海上討生活，或飄洋過海回到原鄉，或從原鄉渡海來台，茫茫大海上，一切都未可知，特別令人感到人的渺小與無力，因此他們特別期望海上守護神保佑他們。這也就是為什麼湄州媽祖的香火沒那麼旺盛，來到台灣卻反而變成主神，且香火鼎盛的原因。

祭祀圈的寺廟經常是由地方民眾集資興建，因而形成一種地方廟的形態，由

地方人士共同組成管理委員會以經營之。此外，在數個聚落或鄉鎮組合起來的較大範圍內，也會形成「信仰圈」[2]。小範圍的祭祀圈往往兼拜多神，更小的地方如村里，則有土地公之奉祀。所謂信仰圈，則是以某一神明或（和）其分身之信仰為中心，超越地方社區範圍之信徒所形成的志願性宗教組織。

信仰圈常供奉觀音菩薩以為「主神」。雖然佛教是無神論，可是在民間的認知裡，卻把觀音菩薩當作是救苦救難的守護神。大乘佛教的精神，原是希望每個人當菩薩以幫助眾生，可是在廣大人民的心目中，熱衷的是「求菩薩」而不是「做菩薩」。菩薩就像是守護神，被迎請來幫助自己解決苦難。大乘佛教透過觀音菩薩無遠弗屆的慈悲力量，撫慰著台灣移民的心靈。觀音信仰，使得佛教在台灣本土發展，呈現了非常草根而普化的現象。

普羅大眾家家觀世音—因祖宗的奉祀，而在祖宗牌位之旁供奉觀音菩薩。供奉觀音，也就對佛教產生了很大的親切感與認同感。信仰圈內的觀音廟宇，由於民眾各自農忙，無暇顧及廟宇，既然觀音是佛教的菩薩，他們也就自然會尋求佛教僧侶來管理廟宇。到後來，許多這樣的信仰圈，慢慢轉變成為佛教盛地。此中有失敗也有成功的例子。台灣有四大佛教勝地—基隆月眉山、台北觀音山、苗栗法雲寺、高雄大崗山，這四大名山都是台灣古老的佛教勝地。此中高雄佛教勝地大崗山超峰寺，正是信仰圈的典型，主神奉祀觀音菩薩，強調的是觀音菩薩的種種靈驗。後來請了佛教僧侶住持，法師們代代相傳，慢慢散佈佛法的種子，而在當地造就了一個正信佛教的勝地。

超峰寺的周圍建造了很多寺院與茅蓬。在這信仰圈內，迄今還是有一些民俗宗教行為，例如：逢進香、割香之時，大隊民眾上山舞龍舞獅，燃放鞭炮，喧鑼打鼓，神童跳乩，這種種喧嚷嘈雜的宗教行為，當然是與佛教寧靜莊嚴的氣氛極不相應的。但是一般而言，佛教對此還是相當寬容，也就因此而相安無事。進香的日子熱鬧幾個時辰，節慶時人山人海，信徒與香客如潮水般地湧來；平時倒也還安安靜靜，是僧尼用功辦道的好地方。

大崗山超峰寺住持法智長老告訴筆者，四月初八的佛誕，他們以請帖邀請四方大眾上山浴佛，雖然也有眾多信徒上山，但是遠不及二月十九、六月十九與九月十九觀音誕的人潮；而且觀音誕不用發請帖，就會人潮洶湧。何以如此？原來是大崗山下的乩童，告知信徒一定要於此諸聖日，上來朝拜觀音。

由此可知，過去台灣正信佛弟子常憂心於「神佛不分」，認為這有讓佛教「巫術化」的傾向。但是事情有弊就有利，無形中，廣大的社會民眾對佛教，還是產生了一份難以割捨的微妙感情。

三、日據時代與國府遷台

這股力量在日據時代持續進展。在日本社會，佛教是神道教之外的最大宗教，雖然日本僧侶想移植本山的宗派信仰（如：曹洞宗、臨濟宗、淨土真宗、真言宗等）到台灣來，但是基於語言與文化隔閡等因素，台灣殖民時期的佛教主流還是漢傳佛教，而不是日本佛教。漢人也比較接受僧侶獨身，戒禁酒肉，而不太能接受娶妻生子、飲酒食肉的日式僧侶。

1915年，臺南縣的齋教徒余清芳，發起對抗日本的「西來庵事件」。事件失敗後，日本統治者開始監督、控管台灣宗教的發展。由日本人主導而成立的南瀛佛教會，致力於台灣佛教的日本（佛教）化。而西來庵事件後，很多本土寺院與齋堂畏懼遭到牽連，乃紛紛加入日本各宗派的體系、陣營之中。此外，曾經在臺灣或日本接受日本佛教教育的本地傳教者，也逐漸在教義認同、信仰行爲、修行方法等方面爲日本佛教所同化。因此，如果不是日本戰敗退出台灣，台灣佛教是很有可能逐漸日化的。

在台灣齋教，如同過去中國內地的一些道門，以在家佛教的形式經營之。齋堂常由獨身茹素的齋姑們主持，她們之中，許多是仕紳的女兒，終身不嫁或是早寡，家人從家產中出資興建齋堂，好讓她們專心修道，而這些齋姑，戰後竟亦成爲佛教復興的一股力量。

國民政府遷台以後，佛教有了一些轉變。這些轉變，首要來自佛教內部的力量。大陸僧侶大量遷台，有建樹，也有弊端。建樹是：這些僧侶大都受過佛學院的正規教育，來到台灣以後，致力宏法，並推廣傳戒，讓僧侶的素質維持較高的水平。其次，他們攝受了許多齋姑。齋姑聽聞佛法之後，許多對比丘尼的戒德莊嚴有所嚮往，於是剃度爲比丘尼。許多齋堂後來也轉變成爲佛教道場，齋姑住持往往爲了培養下一代接棒人，讓她們就讀佛學院，這些人也有許多剃度成爲比丘尼了。此外，大陸來台僧侶廣爲宣傳教化，辦雜誌，辦教育，爲未來佛教的文化與教育水準，打下了良好的基礎。

但大陸僧侶同時也帶來了一些弊端，就是大陸佛教的經懺模式。台灣過往佛教，雖亦有經懺僧，但較爲純樸，著重在對信徒老病死苦的幫助。雖有一些齋教人士從事商業化的經懺行爲，如龍華派，但在本質上那都還是在家佛教。出家人在寺院裡，大都過著刻苦清修的生活。一些老尼師告訴筆者，她們青年時代的歲月，都在搬柴、運水、犁田、種菜之中度過。所以寺院並非完全依靠經懺來維持道場經濟的。但是，大陸來台的僧侶，卻帶來了極爲商業化的經懺，垢弊叢生。社會對佛教的藐視，經常是來自經懺議價的俗不可耐，以及對應赴僧的壞印象——真假僧侶雜遝，戒德威儀欠佳。

四、政權控管與教會系統

其次，延續日據時代的高控制，由南瀛佛教會改制為「中國佛教會」，政府透過佛教會的白手套以控管宗教。殖民政府懷疑殖民地人民的忠誠度，所以需要控管宗教，這點還可以理解；但國民黨政府遷台以後，在政教關係上，還是採取中國文化中「政治掛帥」的常規，以政治力來管理宗教。這種心態，隨著台灣政局的動盪，而益形嚴峻。戒嚴時期，凡是全國性教會，各宗教都被限定只有一個，政府對宗教，就是透過全國性教會系統作為白手套，來加以控管的。這種控管方式很隱微也很技巧，表面上很和善，但必要的時候，執政黨會介入教會領袖的選舉。權、利之所在，經常就是腐敗之所在，高僧大德不會有興趣玩弄權柄，他們對此敬謝不敏。那麼熱衷於權、利遊戲，想要擠上金字塔尖端，成為教會領袖的，會是哪一種人？他們與政治人物之間的關係又是什麼？吾人可想而知。因此吾人也不難明白，為何教會系統的領袖們，大多數是國民黨員？

這種人除非有強烈的愛教情操，否則就容易喪失佛教的主體性意識。在佛教與政治立場沒有衝突的時候，他們當然樂意維持這種和諧關係；一旦佛教與政治的立場有所衝突，一些教會領袖就可能將「黨意」凌駕於「教運」之上，這對佛教正常而長遠的發展是不利的。但是因為「只此一家，別無分號」，只有中國佛教會可以成為全國性的宗教社團法人。而且它的分支會，是每一個寺院都必須加入成為會員的；如果沒有加入，寺院就不能依法登記，在諸如土地、建築、財產等等的處理上，就會出現諸多麻煩。

顯然，佛教會雖是一個「由下而上」形成的鬆散組織，雖然沒有公權力，但是卻可以透過教會領袖對政治人物的影響力來控管佛教。在這個情況下，難免會出現一些權謀迫害。舉例而言，「人間佛教」的提倡者印順導師，德學俱尊，是舉世崇敬的高僧，他就曾經受到過政治迫害。他初從香港來台之時，李子寬居士禮請他主持善導寺，這時其他大陸來台且已掌握教會或大寺院之權柄的法師們，出現了很微妙的心結，乃扣印順導師一頂「紅帽子」，一方面對教內散播「印順法師反對大乘佛教」的謠言，好激起教內大眾對他的反感；另一方面，則對政府密告他「散播共產主義」。

原來印順導師在《佛法概論》中，有一段寫到北拘盧洲，認為被稱為樂土的北拘盧洲，應是位於現今喜馬拉雅山的北方。於是這些告密者說，喜馬拉雅山的北方，豈不就是西藏高原—中國大陸的領土？印順法師既然認為中國大陸就是佛教中所說的，無憂無慮的北拘盧洲，可見他是在散播共產主義天堂的紅色思想。這就讓政府開始介入、調查了！在那聞警總而喪膽的白色恐怖時代，這樣的打擊，對印順導師來說，是無比沈重的，好在請他來台的佛教長者李子寬先生是國民黨元老，而且畢竟印順導師本身在佛教內也還有極高的聲望，所以政權並沒有立刻

將他逮捕入獄，可也還是要求他寫下了違心之論的自白書。後來他對此一讓步，深以為恥。這樣的情形，對台灣佛教思想的自由發展，隱約造成了傷害。

今日無遠弗屆的國際佛光會與佛光山領袖星雲大師，當時熱誠弘法，許多傑出女眾非常敬愛他，在他座下剃度出家，成為今日佛光弘法事業的股肱大臣。以他當時如此年輕有為而又極具活力，當然不能忍受佛教界的沉悶氣象，而意圖有所改革；但要改革，就必須進入到教會體系之中。而佛教會的領導人，卻是對他極為排斥，唯恐他具有壯大的力量，會影響權力的佈局。所以佛教會中別的共識未必具足，唯獨有一個重大共識，就是排擠佛光山，絕不讓星雲大師進入到佛教會的權力核心。尚幸他遠離了北部政治中心的是非圈，將事業重心移到南部，建立了舉世聞名的佛教勝地—佛光山，並發揮了強大的教化力量。

國民黨政府來到台灣後，並未全面施行憲法，而用戒嚴法控管台灣。戒嚴法對於民主政治、言論、出版與集會結社自由等等，造成了很大的傷害，特別是打壓和控管政治上的異議份子，極為酷烈。所以民主運動者極力要求廢除戒嚴法(簡稱「解嚴」)，回歸憲法。直到一九八七年，台灣才正式宣佈「解嚴」。解嚴以後，開放人民團體自由登記，這給了佛教很大的發展空間。原來在解嚴以前，中國佛教會既然「只此一家，別無分號」，雖方便於政權之管控，卻極不利於佛教之多元發展。解嚴以前，佛光山一度想成立全國性的佛教青年會，但是中國佛教會立刻向政府當局表達抗議之聲，認為這會「分裂僧團」。這頂帽子一扣，政府當局自是樂意將指揮系統單純化，以便於控管佛教，於是「成立佛青會」一事，就這樣不了了之。

五、大專青年學佛運動

但這並不表示，解嚴以前的台灣佛教，是沒有任何進展的。此時佛教已經有了一些緩慢復興的跡象，這應該是醞釀於一九五〇年代，並在八〇年代以後，逐漸看到了輝煌的成果。

佛法相當民主與理性，重視平等的精神，它沒有「天啓」的絕對權威、不強調唯一真理與絕對服從，這應是相當符應知識份子與讀書人的需求。五〇年代以後，許多法師與居士已意會到：佛教要能受到社會的肯定，一定要讓知識份子先接受佛教，於是他們做了耕耘鋪路的工作：大專青年學佛運動。

台灣大專青年學佛運動的肇始，應遠溯至一九五一年春，南亭法師與周宣德居士繼慈航法師之後，發起「佛學廣播」，函請當代緇素大德撰寫針對大、中學生程度的講稿，揭開空中宏法的序幕。在那個戒嚴時代，嚴禁僧侶進入校園，基督宗教等西方宗教則蔚為風尚，校園團契頗有進展。在此艱鉅處境之下，周宣

德老居士不但首創大專青年「空中宏法」，而且由於他的支持、鼓勵，一九六〇年，台灣第一所大專院校佛學社團—台大晨曦佛學社，終於在一波三折下獲准創立；之後，師大、興大、工專等校亦紛紛組織佛學社團。

周老居士主導之下的慧炬社，還以廣設大專獎學金的方式，鼓勵大學生撰寫佛學研究論文。那個時代，生活普遍貧苦，獎學金對大學生而言非常重要，許多年輕人因此而開始閱讀佛書，撰寫佛學論文。原先他們的目的，也許是爲了獲取獎學金，但是一旦有緣接觸美好且博大精深佛法，自然也就產生了敬信之心，很多大專青年，就是在這樣的情況下進入三寶之門的。

其後，各寺院也開始爲大專學生設立共修會，或是逢寒暑假時，舉辦大專佛學夏（冬）令營。許多大專學生，在參與這類營隊的時候，接觸到了佛法，歡喜踴躍而學佛，甚至進一步選擇了出家。

以筆者自身的學佛歷程爲例，一九七八年，筆者參加佛光山所舉辦的大專佛學夏令營，那時候，筆者根本不是佛弟子，也與一般人一樣，想像出家人就是逃塵避世的一群社會邊緣人，他們不是失戀，就是失意，必然是因爲事業受挫折、婚姻不如意，或受到種種打擊，所以才會出家的。這是在中國文化傳統下薰陶出來，不自覺對僧侶所產生的傲慢與偏見。

一位高雄醫學院佛學社團的學長廖敏洋居士，於救國團國學夏令營中與筆者相識，鼓勵筆者參加此一佛學夏令營。筆者當時只是想：佛光山聽說是很美麗、幽靜的地方，不妨去「旅遊」一下，過過山居生活。還有那諸如「因過竹院逢僧話，又得浮生半日閒」的從容想像，促成了筆者此行。去了以後，得聞佛法，內心踴躍歡喜；見到山上僧尼的素質高，有教養，有熱誠，又活潑健談，頗爲顛覆自己內心對僧尼的成見。又因素食將近十日，下山後一聞到肉味，就忍不住作嘔。於是回來後就開始認真地研讀佛書，皈依三寶，發心素食，隔年也就決志出家了。

像筆者這樣的「樣版」，在當時並不算少。許多大學生都是在類似的因緣下，對佛門產生嚮往之情的。此諸人中，有些在畢業之後進入社會，如今已是各行各業的卓越領袖或是中堅幹部，有些則選擇出家，分別在修行、學術、辦事方面展現了他們的長才，而且廣受社會的尊敬。所以當年諸法師居士在大專佛學社團、營隊與大專佛學論文獎學金等方面所付出的苦心，可謂是「功不唐捐」。雖然這些學佛青年所組成的社團，不若校園基督教團契或一貫道道親，來得如此熱絡而緊密結合，但是大專弘法播下來的種子，對此後台灣佛教的發展，有極大的幫助。

六、微妙的打壓與迂曲的特權

當時的政治氛圍對佛教並不太友善。國民黨政府領導人蔣介石先生，原有佛教家庭的成長背景，但他的夫人蔣宋美齡女士，父親是衛理公會牧師，宋門權貴全都是基督徒。再加上清末中國被洋槍大炮所屈服，從仇外而媚外，自卑自貶；而基督宗教在中國也廣設教會大學，故中國早已形成一種氣氛：上層人士以信仰基督宗教為榮。

政治人物透過一些隱微的力量來牽制佛教，例如：不准出家人進入大學校園，不准出家人上電視露臉。記得當時有個著名的基督教電視佈道節目，叫做「時兆之聲」，播放數年，從未聽說過有什麼麻煩；但到了一九八〇年代，佛光山在中視製作了「信心門」的佛教電視節目，開播的第一集，本來規劃在節目將結束前，由星雲大師講幾句話，可是卻沒想到，電視台臨時奉命：出家人不准在電視螢幕上露臉，於是他們只好臨時請一位主播牛海萍小姐，代打上陣，結束了這段錄影。所以，表面上說是宗教自由，但政治力量常不免在暗中打壓佛教。

四十多年前，天主教的于斌樞機主教建議「聖誕節應予放假」，因為這是耶穌誕生日，而且教會一般在晚上會有「報佳音」的活動，報到很晚，早上也爬不起來。於是基督徒就透過政治力量，運作「聖誕節放假」。但是這種事情有違憲法之宗教平等原則，不能明目張膽地做，所以他們「腦筋急轉彎」，宣佈十二月二十五日叫做「行憲紀念日」（指該日中華民國正式施行憲法），因此當日放假一天。佛教界領袖當然不服，也爭取過「佛誕放假」，但是政府說，涉及宗教平等之考量，怕其他宗教會講話，所以一律不准放假。於是，「行憲紀念日」就一直「掛羊頭，賣狗肉」了四十餘年，迄筆者於一九九九年發起「佛誕放假運動」，方才爭取到佛誕成為第一個宗教性質的「國定紀念日」，二〇〇一年台灣全面實施周休二日，行憲紀念日（亦即耶誕日）方才取消了放假的特權。

有了放假的便利，商人就可製造無限商機。於是，年年十二月二十四日晚間，舉國狂歡地開耶誕晚會，到處都是亮晶晶的聖誕樹，並有隨俗的「聖誕大餐」。但是佛誕沒有放假，於是佛誕逐漸蕭條！過去在日據時代，日本將所有農曆節日一概改成陽曆，所以農曆四月初八佛誕日，也就改在陽曆的四月初八舉行慶祝會，稱為「花祭」，人民參與浴佛活動也極其踴躍。但是曾幾何時，在國民政府統治以後，佛誕的熱鬧氣氛就沉寂下去了，農曆佛誕由各寺院自辦法會，而各地方佛教會的浴佛法會則沿襲「陽曆四月初八」的慣例以舉行之。偏是這些日子都罕見假日，既然佛誕不放假，那麼，誰會來慶祝佛誕？當然就只有那些不用上班的家庭主婦、小朋友和老太太了。

直到解嚴以後，人民團體法修法，允許成立兩個以上同性質的全國性法人，於是，佛光會、慈濟功德會、法鼓山等等，一個一個成立了全國性的社團法人。當政治上的強控制解體後，即使中國佛教會發出了「不能再保持獨佔」的怨言，

但政治人物都已自顧不暇了，哪有時間、氣力與能力，管到宗教內部的人事？政治大環境改變了，這對台灣佛教的蓬勃生機與多元發展，無疑是一股新的助力。

七、西方宗教的宣教瓶頸

佛教在台灣，是如何渡過那些危機年代的？佛教復興的轉機來自哪裡？原來，第一股力量來自前述廣義佛教徒，他們之中，有些人雖非正統佛教徒，但心理上還是對觀音菩薩深感親切。縱使許多民眾一時爲了麵粉、奶粉與衣物的救濟，而不得不改變信仰，但是這種信仰，畢竟紮根不深。而台灣到了六〇年代以後，就開始有了加工區，七〇、八〇年代後，經濟起飛，等到經濟一好轉，這時候基督宗教的救援物資，就顯得沒有那麼鉅大的影響力了。基督教的醫療事業，原亦是傳教助力，可是等到慈濟醫院建立，佛教的醫療事業也跟進了，而且做得有聲有色；再者，醫療普及化了以後，教會醫院在人民心目中的重要性，也就相形削弱了。

由於基督徒的愛德殊勝，很多人民因受神職人員（特別是神父修女）的愛德感化，而信奉了基督宗教。例如：台灣的原住民，幾已全數成爲基督徒。但是漢民族卻依然捍衛著他們普化宗教的信仰，他們捍衛的，是他們對菩薩、諸神與祖宗的崇拜。

基督教堅決反對祖宗崇拜。天主教先看到了這個問題倘不解決，將對福音傳播造成不利的影響，所以態度較爲緩和，認爲可以敬天祭祖，但是這已無法挽回福傳頹勢。基督新教一般均強烈反對祭祖，對漢民族來說，這是不可承受之重。過去在中國，也有一些基督徒，只要一信奉基督宗教，族人就將他從族譜之中除名，因爲族人認爲：他心目中已再也沒有祖先了。

基督宗教在宣教上強悍且反文化傳統的作風，影響到他們在台灣社會的教勢。到現在爲止，客家宣教無法開展，一直是他們的心頭之痛，因爲客家人的原鄉觀念較強，又更重視祖先崇拜，完全無法接受不敬拜祖先的宗教。閩南人對此雖然沒有那麼強烈，但是由於祭祀圈與信仰圈已穩固存在，情感上還是比較認同觀音信仰。就利害而言，地方上的祭祀圈，已經形成了一股派系力量，爲了在地方上獲得利益，或進一步在縣市、省或中央獲得政治地位，這些派系儼然把宗教的祭祀圈或信仰圈當做樁腳，以此做爲掌握資源、拉攏群眾的根據地，所以外來宗教想要打入這樣有頑強內聚力量的圈子，是很不容易的。

例如，祭祀圈內每年慶典時要「做醮」，家家戶戶都要出錢，廟方則給每家每戶掛上紅色燈籠，用表保祐平安。如果有哪一家哪一戶不出「做醮」功德金，顯然表示他是疏離於這個聚落的。在聚落意識如此強烈的情況之下，一個人如果

信仰基督宗教，不但是割斷他與宗族之間的臍帶，同時也割斷了他與這個鄉里之間的臍帶。以漢民族「重視人際的和諧關係大過重視真理」的特性來說，一般人當然寧願選擇祭祀圈內的宗教認同，以維持與鄉親之間的和諧關係。

在這部份，佛教稍好一些，沒有那麼強烈的排他性。所以僧侶主導下的寺院，經常與祭祀圈內的民俗信仰，相安無事。佛教的這種特性，說好聽一點是包容廣大，說不好聽一點，像是變形蟲，可以隨時就著環境而變化。所以到了民間佛教的層次，把觀音菩薩放在中間也可以，放在旁邊也可以，供素食可以，供葷食也可以，沒有必然的主體性立場可言。在這個情況下，雖然喪失了某些純正性，造成了神佛不分的現象，而引起佛門中有識之士的憂心，但是更宏觀而言，佛教與民間宗教有某種程度的相互尊重，民俗信仰者對佛教有某種程度的情感認同，這使得佛教在廣大群眾中，有著其他宗教所不具備的厚實基礎。

相對而言，為什麼基督宗教在改革開放之後的中國，其發展勢如破竹，所到之處如入無人之境，甚至是整村、整鄉地信仰基督宗教？這種現象為何不在同屬漢傳佛教化區的台灣出現？筆者以為，一來中國內地村落不比沿海城鎮，直至目前還處於貧苦狀態，就像四、五〇年代的台灣一般，所以受到物質救濟的影響，容易投桃報李以改變信仰，二來中國歷經各種政改與文革浩劫，祖宗崇拜與民間信仰受到重創，很難像台灣佛教一樣，厚植隱性教徒或廣義教徒之實力，而且再也無法形成抗拒西方宗教的力量了。

為何今日台灣的佛教徒人口(百分之四十)，與基督教人口(百分之三點五)，會形成如此巨大的懸殊？原來，第一、蔣家勢力逐漸衰微，基督宗教失去了上層政治的保護力量；第二、民主政治替代了強人政治，強權控制解體，政治控管佛教的力量也就相形削弱。第三、民主時代，人民的「票票等值」，政治人物認清事實，於是各級民代或首長候選人，為了當選，也開始討好佛教徒。許多候選人原是基督徒，過去縱使藐視佛教，現在也只能隱藏其宗教身份，到處拜票，本來基督徒不可以拿香拜拜，現在也只能逢廟就拜。前總統李登輝先生在位之時，雖是基督教長老教會的信徒，但迫於總統選舉，他也不得不拿香作揖，這樣做，雖然被一些基督教刊物嚴加批判，但他還是不得不然，何以故？原來，在政治人物的心目中，政權當然比宗教重要，政治上的地位當然比宗教上的神祇更加具體，為了鞏固政權，基督徒李登輝也只好隨俗拿香了。

從中、低層社會民眾而言，台灣的經濟力已經復甦，台灣人民大部份都已是中產階級，這時，透過物資的支援來攝受群眾成為教徒的力量削弱。而「本土化運動」又在兩岸對峙的情況之下，受到廣大民眾的認同。在這個情況下，被一般視作本土宗教的佛教，受到了廣大民眾的認同，基督宗教的信徒則不但未見增加，反而逐年遞減，到如今只剩下人口總數的百分之三點五左右。

前些時筆者閱讀天主教徒郭抱朴先生大作〈吊詭的歷史〉，他提到：「一九四九年以後，神父在臺灣鄉下傳教，與當地領導階層來往頻繁，關係極為良好，也因此教會頗受當地領導階層的尊重，從中、小學校長、警察局主管至其他各機關的領導人員皆然，其中還有不少人信了天主教。舉凡教會舉辦的活動，如聖誕節、聖體遊行，都能得到地方充分的配合；教廷駐華大使視察教務時，更是盛況空前、萬人空巷。」

「但再經數年，情況卻全然改觀。沒有多久，本堂、分堂大片的牧場幾乎全部空出。社會上層的皈依不僅沒有帶動全鄉的皈依，他們自己也都離開當地，調遷他處。關鍵點在於當年被列為傳教主要對象的領導階層，沒有一個是當地人，而且都是從大陸初遷臺灣的人士。他們有的遷往都會地區，有的因職務的調動而離開。」

「真正是當地基礎的社會組織：聚落、村落、宗族……，教會只有蜻蜓點水般輕觸了一下，基本上毫髮未動。村長這級的地方領導人與鄉級的「長官」相較，顯得非常的「地方」，而且與教會的「氣質」似乎不太相符。因此日後興起的公廟組織、佛教團體，乃至於像一貫道這樣的民間宗教，便成了他們和大部分村民的歸依之所。這些團體由他們經營起來，成為臺灣的宗教奇蹟。」[3]

為什麼在地方上，連村長都沒辦法使他成為基督徒？這在筆者看來，答案非常簡單！村長身為地方龍頭，為什麼要為了宗教信仰而切斷他與宗族、鄉里間的臍帶呢？失去了與群眾聯結的臍帶，又有誰會拱他當村長呢？

八、典範人物的耕耘與收穫

在這樣一個「民間對佛教較有好感」的基礎上，加以大專院校佛學社團與營隊之耕耘，知識份子研究佛學者日益增多。而更重要的是，佛教出了幾位典範型的人物。

台灣佛教雖然有良莠不齊而龍蛇雜處的現象，但是佛教依然受到社會的尊重，這不但是因為僧尼與信眾素質的提高，有目共睹，而且還因為出了幾位典範人物。

最重要的當屬提倡「人間佛教」的印順導師。他今（二〇〇二）年已高齡九十八歲，畢生悠遊法海，著作等身，思想卓絕，學界高推他為「玄奘以來第一人」，至今猶影響著海峽兩岸與海外的漢傳佛教。筆者忝為他的門生，寫過許多與他的思想有關的論文，茲不重贅。

他座下的弟子中，最著名的是慈濟功德會的證嚴法師。慈濟功德會崛起於民國五十年代，原本在台灣東部默默行善，知者鮮少。直到民國六十年代，蔣經國先生推崇以後，才逐漸成為全國知名團體，自此迅速成長，會員人數至今已有一百四十萬。哪個角落有苦難眾生的呻吟，那個地方就會出現慈濟人的身影，這給台灣社會很大的感動。《天下雜誌》曾透過民意調查，訪問台灣人民心目中最信賴的人，結果是證嚴法師的人氣指數居高不下。台灣人民心目中最信賴的人，竟然是一位比丘尼，這對於佛教而言，具有深遠的意義，因為這已顛覆了傳統社會對出家人極其負面的刻板印象。

此外，佛光山星雲大師善於組織管理，重視教育、文化，特別重視人才的培養。國際佛光會普及全球，其力量無遠弗屆。由於星雲大師的平等心，重視男女平等與僧俗平等，讓女性得以發揮她們各方面的長才，也讓居士可以施展他們的抱負，這樣一種前瞻性眼光，打破了佛教傳統男尊女卑、僧尊俗卑的封建保守階級意識，深入民間，造就了許多傑出的人才。

慈濟功德會的慈善醫療與佛光山的教育文化，可謂台灣佛教之雙璧。還有後起之秀的法鼓山，也在日本立正大學博士聖嚴長老的感召下，加入了許多社會各界的菁英。這些宗教領袖，不只是在教內被信眾高度崇敬，而且具足了社會上的高知名度，成為台灣社會的意見領袖。

有典範足資楷模，廣大群眾又於感情上傾向佛教。因此，如果有人要做慈善事業，大都會優先選擇成為慈濟會員，因為他信賴證嚴法師，相信證嚴法師領導下的慈濟，會把每一文錢都用於慈善救濟；而若他想要信仰佛教，也常會優先考慮加入佛光會或法鼓山。

過往政界高層或上層社會多為基督徒，佛教徒好像見不得人似的，可是如今，佛教卻在上、中、下層社會牢牢紮根。無論是黨政要員還是企業領袖，都將在名片上掛個「慈濟功德會榮董」或「佛光會督導」的頭銜為榮，人們往往會因此而認定他是有道德而可以被信賴的人，這又何嘗不是企業形象的最好包裝呢？原來佛教被當作愚昧下民的信仰，如今卻被當做是像獅子會、扶輪社、青商會般企業領袖或中產階級的信仰標籤了。慈濟人、佛光人與法鼓人，許多在政界、企業界、教育崗位與文化單位原即是知名人士，他們不但參與社會關懷的慈善文化活動，而且到處現身說法，把自己學佛生活或參與慈濟的種種體驗廣為分享。台灣佛教在典範人物的引領下，顯得愈發生氣蓬勃了。

一九七八年，筆者初出家時，許多人一看到筆者就說：「唉！很可惜，怎麼那麼想不開，要出家呢？」可是二十年後，社會上各行各業的人見到筆者都說：「師父，你們好偉大，你們想得比較透澈，我真的不如你們，你們做了好多的救

世度人的偉大事業。」出家人在社會人群心目中的形象，已有了巨大的轉變。筆者忝為時代佛教的一員，親眼見證了佛教的「由衰而盛」。

九、另類經驗之一：八〇年代的護教運動

「顯正」之外，還須「破邪」的積極性，也算是台灣佛教的特色。以下略述筆者依佛法之理念，在台灣佛教社會中，發起的幾項對內或對外「破邪」或是「顯正」的社會運動。那些，或可稱之為台灣佛教的「另類經驗」吧！因為它與台灣主流團體的人力、財力不成正比，算起來並非台灣佛教的主流勢力，但是它在思想面的後續影響力，卻是不宜輕估的。

筆者出家一段年日後，受到印順導師的提攜，到福嚴佛學院教書。當時他希望筆者未來能在佛教學術上多所措心，甚至要求學院讓我得免行政事務的煩擾，專事研教。那時筆者算是山居的一介學問僧，寫出來的佛學文章，已謬承佛教界的賞識，也自期能以學術成就來報答恩師。但是因緣際會，卻使筆者離開山林與學術的象牙塔，展開了為期十五年護教與護生的生涯。

一九八七年間，有一次偶從山門向外眺望，看到《國文天地》「修理」佛教，辱慢僧尼，內心非常生氣。其實自明、清以來，低落的僧品與輕慢僧尼的風氣互為惡性循環，僧尼往往被貼上「情色」與「暴力」的標籤，而成為戲曲小說中的負面角色。礙於「忍辱」之教，僧尼往往靜默承受而不反抗。這樣一來，讓人覺得辱慢僧尼不須付出代價，「軟土深掘」而肆無忌憚。

可能因為筆者本身受過大學教育，有民主理念與正義理想，總認為出家人也應受到平等尊重，不應因其出家身份而橫遭羞辱，所以遇到這種情形，理所當然要「不平則鳴」。

早先只是以文章回應這些偏頗言論，但發現到媒體編輯一般總是保護原作者或社方記者，不肯刊登我方回應，對此筆者束手無策，於是與當時旁聽筆者佛學課程的性廣法師商議。性廣法師當時住在汐止慈航堂，按期到山下宏揚佛法，有一群在家學生，大都是上班族。她很有前衛意識，立刻把《國文天地》羞辱佛教的文章，影印給聞法大眾閱讀，群情憤慨，共商每人每天打一通電話到雜誌社，要求社方必須刊登筆者的文章，以為平衡報導。

起先雜誌社還是很老大，想要不予理睬，但經過大家不斷地打電話，他們還是會煩、會怕，終於有了一些妥協。幾度類似的事件交涉下來，我們發現到，這些媒體很「老大」，個人與他交涉，他根本就不會理睬，於是我們決議，乾脆成立一個組織來與他們交涉。

一九八八年間，筆者邀請性廣法師一同找中國佛教會秘書長了中長老（現任世界佛教僧伽會會長），兩個「小毛孩子」，竟然想要在中佛會組織下，成立一個護教組織。後來幾經籌備，「中國佛教會青年委員會護教組」終於掛牌運作了起來，筆者被公推為「組長」。

那時的傳播媒體、藝文界人士，時不時就醜化僧侶，大都說僧尼是因為失戀、失意、遭受挫折與打擊才出家的，我們不希望社會對僧尼有此刻板印象，所以想用組織交涉的方式，防止無聊文人與記者，肆無忌憚以調侃或辱慢僧尼。

一九八八年六月成立護教組，這是奠基在台灣社會「解嚴」的基礎上的。解嚴以後，社會上已有許多人民自發性「自力救濟」與抗議警憲的民主運動，早先筆者對這些運動也並無好感，認為這些人「沒事鬧事」，可是等到自己有了切身之痛，在三寶受辱時，「呼天天不應，叫地地不靈」，這時觀念就有所改變了，策略也常相同。例如，當媒體刊登一些污辱三寶或對佛教的報導有所不公、不實的言論時，我們就會撰寫投書傳真出去，並打電話請他平衡報導，如果他不答應，我們就寄存證信函，鄭重告知：如果不依法刊登我方報導，我們將不排除發動全體佛教徒拒訂貴報。這麼一來，策略往往奏效。因為訂戶對他們而言，是經濟命脈，不但影響報份，而且也會影響廣告收入。畢竟佛教徒的人口眾多，只要有一小半人拒訂，就夠他們受的了。

在護教組成立之後，我們就著個案一一交涉，得到了良好的效果。例如，曾有一篇中央日報的報導說，高雄市佛教的出家人口（他文章中用「尼姑」的稱呼），只有一百三十多個人。事實上高雄市佛教比丘尼絕對不止此數。此外，報導還說這些人都是因為失戀、離婚，生活不如意才出家的。看了這篇報導之後，筆者當然很生氣，立刻打電話過去！記得當時在筆者身旁有一位學生還極力勸阻道：「師父，您還是不要打吧！」筆者說：「不打，人家就瞧得起我們嗎？搞不好走到街上還被人當作『棄婦』呢！」

打電話過去交涉，地方版編輯回應說：「高僧是不會介意這種事情的。」筆者乃回應道：「我可沒告訴你我是高僧，高僧做不出來的事，低僧做得出來。所以你一定要更正報導，否則我們一定會展開抵制行動。」當然，交涉不能光是口頭交涉，後面一定要有「武器」作為後盾。佛教是非暴力主義，絕對不可能像伊斯蘭教那樣引爆「九一一」，那我們依憑什麼武器呢？武器就是「拒訂」，如此一來，他們的態度就改變了，不得不對該項報導給予更正。

再舉一個筆者親聞的例子。當時性廣法師住在慈航堂，有一次，聯合報刊出一篇題為「春風不度佛門地」的新聞，說是一個精神病患脫光衣服闖入該寺大殿，「眾尼姑掩面驚叫奔逃」，報導寫得煞有其事。當天正好性廣法師在場，實際情

形是：一個精神病患來到，亂敲大磬，寺中人看到之後，勸阻無效，對方反而脫下了上衣撒賴，這時寺方只好打電話給山下的派出所，於是警察上山把他抓走。

攤開台灣的媒體，報導的大都是凶殺案，我們不要以為台灣已經「天下大亂」！這些記者要如何知道台灣社會發生什麼事情？原來他們常跑到警察局等候新聞，或是與警察建立良好的關係，這些警察會源源不絕地提供有關凶殺案的訊息，所以他們報導的大都是負面訊息。前述情況，一定是派出所的警察多事，告訴了媒體記者，記者一聽，靈感來了，於是配合武俠小說中出家人卑微粗俗的印象，加以自己的豐富想像，而寫就了一篇「眾尼姑掩面驚叫奔逃」的新聞稿。

後來性廣法師立刻向聯合報抗議，並要求予以更正。報社當然也老大不理，性廣法師遂表示道：如果不肯刊登，我們會要求所有信徒拒訂。在這情況之下，聯合報只好作了平衡報導云：那位精神病患該日到來，並沒有脫光衣服，比丘尼們也都沉著應變，並未奔逃。此外，慈航堂還辦有孤兒院，廣做慈善事業。後面這些話技巧性地恭維慈航堂，明眼人一看就知：這是聊作補償用的。故知：權益得來不易，它不會是「天上掉下來的」。試想，如果凡事忍讓，不極力爭取，對方有可能作任何改變嗎？

當時我們就「兩個毛孩子」，加上性廣法師的一群在家學生以為「一群小嘍囉」，竟然就著一疊存證信函、幾個信封、郵票，再加上一支電話與一台傳真機，與諸龐大勢力的媒體，展開了煞有介事的交涉。

特別是一九八八年底至八九年初的「思凡事件」，因抗議國立藝術學院舞蹈系畢業公演「思凡」，一時轟傳武林，驚動萬教。國立藝術學院是教育部的管轄範圍，於是筆者就鎖定它作為「端正視聽，給人民再教育」的一個好目標。首先，護教組寄發存證信函，請系方取消演出這齣戲碼，並請佛教界廣為聯署，讓校方與教育部深感壓力。其次，透露消息給傳播媒體，好讓此事廣為社會之所周知。當時系主任平珩女士覺得相當為難，乃與我們展開談判。這一來，媒體與藝文界當然展開全面的「反撲」，責筆者以「迫害藝術」，筆者也毫不畏戰，一一辯駁。「思凡事件」於是造成了台灣社會的大震撼，顛峰時期，幾乎天天都成為聯合晚報第三、四版的頭條新聞，報導無日無之。

社會人士對於出家人竟敢站出來侃侃而談，既是側目，又是好奇，筆者也因此變成劍靶，受到了來自四面八方的圍剿。就連許多法師、佛教媒體與佛教藝文人士，也都不屑地將筆者視為六根不淨的「好戰份子」，為顯清高而與筆者劃清界限，甚至寫文章冷嘲熱諷。但是記者直接與筆者接觸，聽筆者道明原委，就能體會到僧尼在中國歷史中所承受的委屈，所以對筆者非常友善，報導出來的也就較為正面。

那時華視有一個熱門的談話節目，名為「華視新聞廣場」。主持人李濤先生請筆者上節目，直接面對社會大眾，與平珩等藝文界人士當場辯論。節目現場播出，立刻引起了很大的轟動。許多觀眾對出家人的印象全盤改觀。他們覺得很震驚，因為出家人在他們的既定印象是很卑微的，而且是打不還手、罵不還口，走路目光要離地三尺不遠的迂腐之輩，怎麼忽然間出家人竟與人侃侃而談，而且理直氣壯起來了？他們對此很不習慣，但聽到了筆者所談內容以後，他們顯然極感興趣，也轉而同情我方，於是整個局勢明顯扭轉。

我們的策略是，若不取消「思凡」崑劇之演出，我們打算發動佛教徒，包圍演出地點基隆文化中心以靜坐抗議。當其時，佛教大德之中，星雲大師是非常有智慧的。他並不知筆者曾是佛光山大專佛學夏令營的學員，與佛光山有過殊勝法緣，但是，在與筆者「素昧平生」的情況下，他竟然主動打電話過來打氣：「昭慧法師，我全力支持你！看你要多少群眾，我就給你帶去多少群眾。」

比較有群眾基礎的法師，對此議題往往避之唯恐不及，有的甚至向媒體記者表示：「這些都不重要，我們出家人自己做好就好了，不必去理會別人怎麼想。」另外也有一些法師，其態度是「堅壁清野」，認為事情雖然很有意義，但是決不讓信徒參與。星雲大師的支持，給了筆者一顆定心丸，當時筆者之所以能夠那麼強硬地與對方談判，就是因為背後有佛光山支持力量的存在。否則若老是「唱空城計」，放個「後面有滔滔洶湧的群眾」之類的風聲，久了也是會穿幫的。

最後教育部社教司長楊國賜教授只好出面，找兩造來會談，要求雙方各讓一步：國立藝術學院將不再把「思凡」女主角定位為尼師，我們也不再於他們公演的基隆文化中心場外展開抗議行動。教育部其實也很為難，因為我們說對方迫害宗教自由，對方說我們迫害藝術自由，他幫哪邊說話都不好。連達成協議之後，教育部也立刻被譴責以「干涉藝術自由」。

護教組的衝鋒陷陣，還得到了一個很大的效果。從那以後，一般媒體不敢輕易調侃出家人，不敢動不動就給出家人扣上情色與暴力的帽子。例如：在發生「思凡事件」的那段時間裡，台視要上演劇情與「火燒紅蓮寺」相關的連續劇「紅姑」，筆者立刻透過媒體記者放話說：我們要向台視嚴重抗議。當晚聯合晚報立刻用大標題刊登此一消息，台視非常震驚，因為他們知道我們對國立藝術學院的強硬態度，於是立即透過媒體表示：他們一定會改變劇情，以免傷害佛教。有的電視劇演到出家人，竟然還知會我們，請我們先看過劇本，表達我們的意見，以免演出時招惹麻煩。總之，經過了這些努力，終於讓台灣媒體改變了對佛教動輒戲謔的態度。

可以這麼說，佛教經常受謔的局勢改觀了，僧尼在台灣的正正面形象也逐漸大

過負面的刻板印象了。除了上述政治、經濟、社會各方面的外圍因素，以及佛教界出現典範人物，藉由大專佛學社團的引導，知識份子與大學生大量學佛出家等等正面因素之外，上述「護教組」在媒體群中「破邪」的力量，其影響也不容小覷。佛教中人一改「溫良恭儉讓」的形象，與謗三寶人硬碰硬，把負面抹黑、中傷、調侃、鄙夷三寶的聲音給壓了下去。這不是透過政治力量去周旋的，而是透過草根性的群眾力量，與面對謗三寶事時給予強烈回應，而硬拚回來的。

思凡事件過後，有一次中國時報副刊為此議題舉行座談會，在座的台大外文系王文興教授說：這其實是表示，佛教已由弱轉強。美國的黑人運動也是發生在黑由弱轉強的時代。假如佛教太弱，它將沒有力量抗爭；但假如它已強盛，也就不需要抗爭了。就在它由弱轉強的時刻，它才會發出不平之鳴。筆者覺得他的這段話是公允之論。這並不是筆者有什麼了不得的力量，而是佛教在社會上的整個大趨勢，正處於由弱轉強的階段，而筆者只是因緣際會，所以脫穎而出。

還有，筆者至今「一以貫之」的就是「爭取稱謂的尊嚴」。只要有人叫比丘尼為「尼姑」，無論是在任何媒體或刊物上，筆者會立刻致電或去函抗議，請他們予以更正，改稱「比丘尼」或「尼師」。連一九九九年佛教界發生「妙文事件」的性醜聞，舉國譁然，但在召開記者會時，筆者依然正色告訴記者：性醜聞的部份你們可以報導，但請不要把出家女眾稱為「尼姑」，請你們改稱「比丘尼」或「尼師」。即使原住民犯罪，也不能因此而就辱名其為「蕃仔」。有此「三令五申」，雖不能全盤更正對尼眾稱以「尼姑」之陋習，但顯然已較諸過往改變了很多。

平心而論，很多民眾見到筆者，都會先問：「我要怎麼稱呼你？」他們似有某種語意上的領會，所以不敢輕易開口叫人「尼姑」。即使不慎如此稱呼，只要請他們更正，他們也都會表達因不知情而誤喚名稱的歉意。台灣人民大都對正派的比丘尼不敢叫「尼姑」，但若看到比較沒水準的出家人，或是作負面的報導，就「尼姑」長「尼姑」短起來了。證嚴法師、昭慧法師，他們會稱為「法師」，沒沒無名的比丘尼，他們可能就會直呼「尼姑」，可見得他們心中自有一把在稱謂的語意中透出尊卑意義的「尺」。而筆者努力的目標，就是讓他們將那把「尺」拿開，一律平等地尊重所有的僧尼。

思凡事件之後，無論是一九九四年間的「觀音像事件」，還是一九九九年間的「佛誕放假運動」，都可說是佛教為了爭取平等對待，而與異教或政治力量之間的重大角力。透過社會運動的方式，我們都幫佛教「掰回了一城」，讓佛教免於受到重大的委屈。觀音像事件（包括時、地、人、事），詳述於筆者著作《悲情觀音》之中，「佛誕放假運動」則因筆者近年都寫作專書，所以相關文件與著作尚待整理成文集以公諸世。但最少在當期《弘誓雙月刊》以及佛教弘誓學院《另類師生，另類經驗》紀念特刊的年表與歷史圖像之中，都有豐富資料，茲不贅述。

十、另類經驗之二：九〇年代以後的 社會運動

台灣在民主化過程中，很多苦難的發生，並非慈善救濟就能解決的，因為許多苦難源自於政策或是法律的不周全乃至錯誤，這時必須要有社會運動團體，成立 NGO（非政府組織），用 NGO 的力量來監督議會問政與官僚施政，看他們是否會因「金權掛勾」而圖利特定財團或個人，並且要求他們變更不當的法律與政策。

在這方面，由於佛教徒當慣了「順民」，一聽到「政治」就害怕，唯恐惹禍上身，於是上焉者忙不迭地標榜「中立」與「超然」，下焉者則是攀附權貴，引以為榮。這種行徑，怎能換得台灣社會的尊敬呢？有些佛教慈善團體，雖然不願碰觸與政治相關的任何議題，但他們救渡苦難眾生的正面建樹績效卓著，而且每一個團體還是難免有其局限，我們也就不忍多作苛求了。

可是廣大社會對佛教的要求不祇如此，台灣的生態環境遭到嚴重的破壞，台灣的弱勢群眾與苦難動物，劇苦方殷，如果這些苦難源自於錯誤的法律與政策，或即使苦難不源自於此，卻因錯誤的法律與政策而致令苦難無法疏解或甚至加劇加深，那麼，以佛教的慈悲精神，難道不應在法律與政策面對它施以關切？台灣依然有些淪喪人權、動物權與環境權的陰暗角落，當社會良心人士抱持著悲天憫人的態度，組成各種 NGO 團體，挺身挑戰陰暗，為苦難眾生帶來一線光明希望之時，如果佛教對這些老是「碰都不敢碰」，那麼，佛教將永遠被定格為一群「既得利益者」，甚至被邊緣化為政治上「沒有聲音的人」。於是佛教徒即使人數再多，政治人物訂定法律與政策時，都根本不必考慮佛教徒的感覺，因為，反正「不吭聲的人」，在民主社會中，就像空氣一樣，宛若「不存在的實體」。

台灣人民難免有人譴責佛教，認為他們都是「在他人種植的樹蔭下乘涼」的人。他們質疑：當你們標榜「建設人間淨土」的此刻，如果連眼前的淨土都因惡劣的政策而變為穢土了，你們還連吭都不敢吭一聲，試問如何「建設」？

筆者個人是從事社會運動的。筆者從不認為，社會運動可以取代慈善救濟，這是兩股不同的力量，也是兩種不同的思考方向。慈善工作是救濟苦難的，社會運動卻經常是因為理解苦難來自於罪惡，故進而要求將罪惡消弭於無形的。當罪惡能消弭於無形，許多苦難就會因此而削減力量。我們總不能等到苦難發生時再施行救濟，或是等到遭逢苦難者往生之時，再給他唸阿彌陀佛送上西方吧！為什麼不釜底抽薪，讓苦難在源頭上就減除它發生的機率呢？但這難免就牽涉到佛教團體對「政教關係」的不同看法了。

在筆者個人社運經驗的摸索過程中，筆者從未改變自己的主張：「政教分離」。

宗教可以基於教義的反省，而關懷弱勢群體與苦難眾生，進而要求改善不良的政策與法律，但這純屬政策面與法律面的訴求，而不介入「權力分贓」的遊戲。因此，筆者並不贊同佛教徒另組政黨，也不贊同佛教團體拉抬特定政黨。政黨是一種奪權的工具。佛教不應一面倒地介入權力分配的遊戲。但是話說回來，佛教也不宜完全將自己置身於公民社會之外，拒絕所有法定的民主運作。就佛教徒之為公民一員而言，這是權利，也是義務。然則如何「離此二邊而行中道」？關鍵在於讓佛教徒的選票流向，有益於促進那些「仁憫眾生」的法案，並能有效抵制金權結構下容易產生的惡法與惡政。

基督宗教早就這麼做了，在西方長期政教關係的抗衡中，教會早已摸索出一套與政治勢力的對應之道，而把基督宗教中「公義」與「愛」的理念，巧妙地推展到世俗法律的層面，或是形成政策。可是佛教在這方面卻沒有歷史的傳承，而且早已受到「政治掛帥」文化的馴化，聽到政治就害怕，看到官員就比看到高僧還得意洋洋，凡是慶典場合，一定請政治人物先行致辭，「請坐請上坐，泡茶泡好茶」，許多長老法師，不但私人「入黨」，擔任高級黨工，而且「黨意高於教旨」，忠黨高過愛教，這種政教易位、本末倒置的現象，顯然透出了「沒有佛教主體性意識」的隱憂。

在台灣，筆者個人的立場是非常鮮明的。筆者絕對介入某一些筆者所關切的政策與法律，但筆者不以「救世主」自居，所以無法關切所有的法律與政策。在台灣，有很多 NGO 團體與社會精英，從各個層面關心各個不同的訴求，如勞工的訴求、人權的訴求、幼兒的訴求、婦女的訴求、原住民的訴求等等，他們都各自組成了不同屬性的 NGO。在這些訴求中，筆者發現，必須加倍關心那一群沒有選票的動物，因為在民主社會裡，它們不能透過「發聲」乃至集會結社等法定行為，來讓社會注意到他們的悲苦。筆者願意為牠們代言，也願意為那些同樣「沒有聲音」卻慘遭破壞的生態環境代言，偶有其他人權團體的個案議題，尋求筆者的聲援，筆者也願意隨份隨力共襄勝舉。

但筆者的基本立場是，第一、絕不加入任何一個政黨，也不會創建一個政黨，第二、絕不參加公職選舉。前者已如上述種種分析；就參選公職而言，就算筆者當上了立法委員，但自己的宗教本門該怎麼把持？因為這樣一來，稱職立委勢必須專注衡量各個法案的利弊得失，這是一門博大的學問。難道筆者要把佛學專業棄置一旁而專研其他法案所觸及的各種專業嗎？

德修業？再者，筆者一向不以「救世主」自居，只是就著自己有限的因緣盡力行護生事，因此原先最關切的，也只不過是屈指可數的幾個法案，一旦筆者廁入政治領域，與其他候選人分食權力大餅，那麼，他們就會把筆者當作競爭對手，但如果筆者不介入奪權遊戲，他們反而樂意把「社會清流」的建議納為他們的政

見或政策訴求，因為這會增加他們的社會清望與選票資源。我們彼此之間原是可以相得益彰的——我不奪你的權，可是你也要買我的帳，而「買我的帳」不是指給我個人什麼利益，而是指善意回應我「爭取佛教尊嚴」或是「維護眾生」的訴求。

也因為公私領域的界限判然，所以筆者從不邀請政治人物在筆者主事的慶典之中出現，因為三寶自有三寶的無限恩光，不需要他們來讓「蓬壁生輝」。部分政治人物，如現任客家委員會主委葉菊蘭女士，與筆者之間，即使有一份友誼，那是純粹是建立在對公共議題有所共識，以及她晚近學佛而彼此切磋之基礎上的。筆者深深感覺：中立超然，並不是指完全不敢碰觸與政治相關的議題，有時，為了維持佛教主體性意識，不計個人利衰毀譽地表達個人的政治立場，反而顯得更加中立（於諸黨派）、超然（於己利益）。

可惜的是，由於社會運動面對的往往是罪惡，包括政策的罪惡、法律的罪惡、人性的罪惡、政商微妙勾結的罪惡，以及意識形態的罪惡，而佛弟子期待的又是和諧而非充滿張力的生活。不祇是佛教徒，普世的宗教信徒，大都希望在宗教中獲得心靈的和諧平穩，不願意接受種種人事的張力。所以即使是慈悲為懷，他們也寧願面對苦難，因為那比較沒有爭議，而且廁身於救難行列，讓他們會有較大的成就感。但是一旦面對罪惡（而且是他人或集團的罪惡），經常可能要面對被報復、被反撲、被懲戒的後果，最起碼他們會身心勞苦。因此，在台灣佛教界，社會運動迄今猶非主流，主要是包括筆者在內的，幾個屈指可數的佛教團體在推動它。雖然我們的力量不大，但無形中也彌補了佛教在這方面的缺憾，而讓台灣社會減低了對佛教的譴責聲浪，也讓台灣佛教徒在幾個關鍵性的歷史時刻，不至於完全「缺席」。但有時想想，還真感覺慚愧，佛教徒人口如此龐大，可是真正願意加入「聲張正義」的行列，為此而參加社會運動的，又有幾個人呢？

社會運動帶來了廣慈博愛與公平正義的社會前景，佛教若要有尊嚴地在台灣社會中存活，那麼就不能夠光只注意著「宗教法規」對佛教是否有利，「火燒到自己的眉毛才喊痛」，這樣人家是會瞧不起佛教的。二〇〇一年上半年，許多出家人嚷嚷說：宗教團體法如果依於內政部版本，將對佛教不利，於是呼籲「海內外佛教徒」走上街頭，筆者聞言全身冒起冷汗，很怕他們「丟人現眼」。台灣社會難道不會質疑：當年在台灣民主化過程中，他們千辛萬苦走上街頭，為民主、自由與人權而奮鬥，當其時，佛教安在哉？現在佛教已坐享民主之果實，可以「上街頭」了，這實已是在前人所種的樹蔭下乘涼，結果一出馬就只是為了自身利益而非公眾利益。這樣走上街頭，你覺得人家會瞧得起你嗎？

台灣佛教在政治層面，顯得既可憐又可憎。可憐的是，親近權貴，這不能說全都是來自於虛榮心與攀附心。第一、如前所言，佛教在異教徒巧妙運用政治力量的時代裡，吃過不少悶虧，遭受過微妙的打壓。其次，相關法律多如牛毛且未

近情理，迫使許多寺院不得不冒險違法建築殿堂，這無形中就像被掐著脖子一樣，哪敢不乖順政權呢？爲了建寺安僧，他們往往是正門走不通，只好走後門，可是一旦走了後門，他們就與特權形成了一種共生關係。政治人物當然樂意釋放一點特權，讓宗教人士與他們形成「共犯」。這樣，一來便於控管，二來也讓宗教人士成爲他們的死忠「樁腳」，教會形同特定政黨的尾巴團體。

過去台灣佛教大都是忠於國民黨政府的，這等於是把所有雞蛋放在同一個籃子裡。當時筆者已經看到了這個危機，筆者擔心的是，萬一有一天政權移轉，那麼，一廂情願擁抱特定政黨的佛教，豈不全都灰頭土臉了嗎？這對佛教來說，是潛藏重大危機的。

在一個民主社會裡，佛教已經不再是任何政權所可迫害的了，但是如果佛教自己做不好，是會被人民唾棄的。最起碼在過往的歲月裡，佛教的法師大德已經盡了心力，在政權的夾縫中保護了佛教，我們無法苛求他們在那個時代，能有這樣寬闊的政教視野，但是台灣社會的佛教，已不能再依然故我地運用這種方式來面對政治了。「佛教主體性意識」的政治關懷，需要的不是爲特定政黨搖旗吶喊，也不是超然的旁觀，而是超然的議題性介入。

看到台灣佛教「一面倒」以傾向當權派的形勢，這使得筆者不得不站在「在野」的這邊，寧願與在野的社運中人爲友，共同爲一些尋求公平與正義的社會議題而奮鬥。如今他們之中的許多人也已成爲當朝權貴，可是筆者還是與他們保持距離，而避免任何周旋其間的場合。因爲筆者堅信：佛弟子應該以良心人士自居，作一個永遠的「在野」，作在朝者永遠的「諍友」。筆者不是要與他們爲敵，但不願分享他們的榮耀，這樣，必要的時候，如果當朝權貴犯了錯誤，筆者依然可以大聲說話。

例如：筆者堅決反對賭博合法化，並且口誅筆伐不遺餘力。這樣努力下來，當權者當然多少得尊重一點筆者的聲音，不得不買一點帳，總不好意思換了個位置就變了一張臉，所以筆者多少還能影響某些決策。但筆者仍然認爲：自己「介入」的立場，是極爲中立而超然的。佛教徒在台灣，應該要有這樣的政教視野，與介入公共領域的道德自覺，擺脫「政權臣妾」或被邊緣化的陰影。

撇開「愛護佛教」的心腸不說，即使是基於佛陀的慈悲精神，難道不應該介入某些政治事務嗎？關懷生命協會曾經製作過一部錄影帶，叫做「生命的吶喊」，把台灣經濟動物從生到死的種種苦難，一幕幕呈現了出來，叫人看了忍不住要涕淚交流。有一位佛弟子觀看之後表示：「何必放這種片子呢？這會破壞我們與業者之間的和諧關係。」這話傳到筆者耳裡，讓筆者不覺訝異。如果佛弟子所謂的「和諧」，是建立在眼睛不看、耳朵不聽的基礎上，那又豈是真正的和諧？可能

是麻木不仁吧！倘若有一天火燒到了眉毛，倒要看看他們內心如何保持這片和諧？難道只祈求後世與他方的烏托邦，就能獲得和諧嗎？以最自私的觀點來說，這種佛弟子如果佔大多數，佛教又當如何尊嚴存活於漢民族社會？別忘了，漢民族畢竟還是很重視現實事功的，他們對不事生產的隱士，即使容忍，也還是有其限度的。

證諸個人在觀音像事件、佛誕放假運動、動物保護、反賽馬、反賭博合法化運動……等所獲得之極大效應，筆者深信：這是一條走得下去的道路！也許它在傳統佛教的標準來看，是「另類」了一些。然而，就如同曾經爲了「廢除八敬法」（廢棄佛門男女不平等條約），而讓筆者承受到傳統佛教勢力的反撲一般，當其時，筆者雖聲稱要「告別傳統」[4]，但是打自內心，筆者就不認爲自己「非正統」。同樣的，佛教社會運動這一條路，縱使在這個時代的台灣佛教還在起步，但筆者深信：歷史將會證明：筆者的眼光與做法，不會錯到哪裡去。

十一、前景與隱憂，入世與出世

從上所述，我們約略可以看到一幅台灣佛教的圖象，那就是：在慈善、教育、文化事業的各方面，佛教都交出了一張漂亮的成績單。

以教育事業爲例：過去台灣沒有佛教所設立的大學，反之，只佔台灣人口百分之三點五的基督宗教，卻擁有輔仁、靜宜、文藻、東海、東吳、中原、長榮、真理等八所大學。但近十年來，佛教陸續成立了華梵、慈濟、南華、玄奘、佛光五所大學，還有法鼓人文社會學院正在籌備之中。當然，每所大學的設立，起步時都是非常艱難的，早先各佛教大學籌備階段，佛教界的許多法師居士也都呼籲：「能不能捐棄成見，團結一致，共同辦好一所大學？因爲佛教並沒有那麼多的資源。」可是，不知不覺間，各大學主事者各憑本事，佛教竟然也就出現了五所大學。興建五所大學，並不像蓋五間寺院那麼容易，花費數以億計，但台灣佛教徒竟撐起了五所大學的硬體建築與教學設備之重擔，由此可知，台灣佛教的信徒也已經具備較高的文化水平，認同佛教法師們發心建設大學，而不祇是爭相建造金碧輝煌的殿堂，塑造亞洲最高大的佛像，經營世界最龐大的寺院。

信徒的素質爲什麼能提高？這豈不是與出家人的素質提高有關嗎？有幾流的僧尼，就會出現幾流的信徒，所以出家人絕對沒有資格告訴他人說：因爲信徒素質低，所以我不得不將就他們；我是「人在江湖身不由己」。但是，誰叫自己要淪落到「人在江湖」的光景呢？經過數十年台灣佛教有前瞻性眼光的大德慘澹經營之後，信徒的水平提高了。卓越的思想家如印順導師，以其思想學說攝受了菁英份子，典範型的領袖人物則攝受了廣大群眾。慈航法師當初來到台灣，有感而發地說：佛教有三個「救生圈」（可見佛教當時積弱不振到何種程度，需要有

「救生圈」來救命)：慈善、文化與教育事業。而這三者，台灣佛教都不辱使命，交出了一張漂亮的成績單。

很多山林隱修僧自命清高，認為修證才是本務，對於佛教的慈善、文化、教育事業，不但無法隨喜贊歎，簡直是嗤之以鼻，認為這些都是致令佛教「俗化、淺化」的罪源。但是試問：在這些事業都還沒起步之前的佛教，鎮日以經懺與迷妄為伍，讓社會極度輕藐，當其時，這些隱修僧又何嘗拿出過「修證」的成績單，來改變那俗不可耐的佛教現狀，或改變世人對佛教的鄙夷目光？我們無心輕慢「自了漢」，因為如果一個行菩薩道的人，不能容忍解脫道的存在，那麼這也就不叫做「行菩薩道」，而只是「霸道」了。一位菩薩道行者，應該能夠接納所有宗教，這當然也包括了佛教內部的各宗派與隱修僧。佛教的興盛，來自前述菩薩行者勤勤懇懇的犧牲奉獻，而不是來自於炫耀修證的成績單，因為修證是個人的事，也是修道人的本份事，且牽涉自由心證的事，特別容易讓人拿來炒作自己的「神聖」行情。

在台灣中部有一個佛教大山頭，名為中台山，主事者惟覺法師，過去曾在山林潛修一段時日，出來後說修說證，以「神通」炫奇惑異，短短十餘年，竟然經營了數十萬信徒，分別院不知凡幾，業務蒸蒸日上，在九二一地震的災區建立起了全亞洲最大的寺院，金碧輝煌，壯觀氣派，這讓社會人士相當側目。這樣一位標榜修證的人，要建設的也是標榜「修證」的道場，但受到佛教與社會的詬病也最多、最大。

原來修證是本份事，僧尼也不可完全不務修證，但若特別標榜並強調個人修證的神妙效驗，經常引來的就是群眾的盲目崇拜。這種人只是因為穿上袈裟，似乎有了「名門正派」的護身符，所以沒有被一棒子打成「神棍」，但是正因為這樣，他對佛教所造成的傷害也就更大了。

一九九六年九月間，中台山引發震驚全台的剃度風波。他們在未經家長同意下，剃了百餘位大專佛學夏令營學生，弄到家長反目，經媒體連日大幅報導後，舉國譁然。從中台剃度風波發生以來，佛教界似乎流年不利，接二連三地，有比丘或比丘尼因被控訴「誘拐出家」、涉及財務糾紛、違建或佔用國有土地而被輿論交相指責，捲起軒然大波，有的甚至被偵辦或起訴。影響所及，全體佛教皆嚴重受傷。例如：中台剃度風波發生之時，許多出家法師告訴筆者，他們走在路上，到市場購物，或是搭乘計程車、大眾運輸工具，都面對著許多民眾敵意的眼光，有的民眾甚至施以罵詈或吐唾的羞辱。此外，許多道場的主事者告訴筆者：例行性法會參加者銳減三分之一以上，夏令營活動往年報名者眾，晚報名者甚有向隅之憾，九七年後的各種佛學夏令營，卻普遍面臨「報名人數大量減少」的困境，有的甚至「門可羅雀」，索性臨時取消。誠可謂是「城門失火，殃及池魚」！為

此，筆者撰寫過幾篇文章予以公議，試圖降低社會對佛教的敵意。另外，筆者也曾寫過一篇文章：〈惟覺法師應該向全體佛教道歉〉，這並不是因為筆者個人對他有什麼惡感，而是站在全體佛教的立場，不忍見到他的行徑讓佛教受到質疑乃至社會反撲。

事件主角的中台山，不但因此事件而受到強烈指責，而且嗣後，其方丈惟覺法師與四名弟子竟然還因涉嫌竊佔國土、違反山坡地保育條例及國家公園法，而被台北士林地檢署張熙懷檢查官提起公訴。起訴書並聲明宣告沒收萬里靈泉寺所有建物，包括寺宇主體、道路、駁坎等建物，都難逃拆除命運。[5]

這類僧侶本來標榜的是修證，為什麼會搞到這般田地？原因是：倘若沒有正見正志，也不重視正語、正業、正命的戒增上學，對於戒律規定的「不得說過人法」與剃度規範等等不予理睬，這等於是在戒德、慧力都不具足的情況下，獨修禪定。久而久之，修行有了一點體驗，又時不時露一手，這就容易聚來一堆偶像崇拜的信徒。自己沒辦法遏阻貪婪，又因事緣太多，定力也慢慢地在消退之中。於是，明明已退失了定力或通力，卻依然借助鬼神之力來維持其神秘靈通，並且講求包裝、行銷，透過廣大的媒體，透過與黨政要員的特殊關係，不斷壯大自己的勢力。這是佛教的興盛氣象嗎？怕是「癌細胞擴散」型的旺盛氣息吧！

這樣的現象存在於台灣佛教界，因為台灣是宗教自由的，既能容忍酒肉活佛盧勝彥、有分身並會放光的宋七力、有第三眼並會施術的妙天，當然也就能容忍這類裝神弄鬼的僧侶。可是盧勝彥、宋七力、妙天還不可怕，穿著袈裟的僧侶如此惡搞就更可怕，因為他們具有「佛教」符號的正當性，更容易讓人對他們產生信賴感。而佛教界大都鄉愿，面對這些現象，雖極不以為然，卻也不願給予輿論壓力。

十二、制衡力量的檢討

台灣佛教如果還有隱憂，這個隱憂已不再是來自政權的打壓與迫害，在民主化的社會裡，政權已經沒有能力迫害佛教了，政治人物甚至已經從早年高傲地看待本土宗教的姿態，一轉而變得極力討好佛教，甚至對佛教或是附佛新興宗教某些首腦惡劣的行爲，睜一眼閉一眼，極盡縱容之能事。只要這些佛教團體（或新興宗教團體）領導人的口袋裡有著大量信徒的選票，政治人物就必然要忙著跑去「拜碼頭」，至於這些人做了些什麼事情，他們既無力過問，也不想過問。

政治人物大都有現實的政治利益之考量，縱使知道某個宗教領袖私德不好，或是作風怪異，但看在選票的份上，逢到該山頭的重大慶典，應邀到場，政治人物還是會欣然赴會的。而這些宗教人物，有些也是「請坐，請上坐；泡茶，泡好

茶」之類的勢利之徒，只要到來官員、民代、部長、院長或總統，就儼然「蓬壁生輝」，洋洋得意。

話說回來，政治力不介入宗教，長遠而言總是好的；政治力介入宗教的正當性一旦成立，受害的也未必是惡形惡狀的教棍，而往往會讓擁有政權的人用來誅除宗教思想上的「異己」。

照理說，傳播媒體應該扮演監督和批判的角色。但是媒體往往也不太敢開罪大山頭，而大山頭也越來越曉得如何打進媒體：例如：砸銀子做廣告，使自己成為最大的廣告客戶；儘量吸收媒體高階主管，讓他們成為自己的皈依弟子；以大量的「讀者投書」來形成報社壓力，製造輿論假象。所以偶有「記者雖已報導，但報方卻因顧忌而不願刊載」的情形，讓這類惡質現況，輕易地逃離了社會大眾共同監督的「法眼」。

另一種監督與批判的角色是學者。由於學者早年對佛教高姿態的批判受到佛教人士的反彈，並也由於僧伽佛教本身在質與量方面都已有所提昇，於是，學者與佛教間的互動，漸漸有了微妙的變化。

人類學家早已有過這樣的轉變。早年他們到了某一個部落，對於這一部落中的一切，往往採取一種西方文化主流的觀點來品評物議，動輒為他們貼上「野蠻、未開發、不文明」的標籤，但是後來西方人類學者改變了這種高姿態，他們傾向於同情地聆聽，忠實地記錄，不加任何價值判斷。在宗教研究圈裡，我們也可看到同樣的轉變：過去研究宗教的人，往往基於特定宗教或文化偏見的立場，對其他宗教做出嚴厲批判，到後來轉變心態：聆聽、「懸擱」、忠實紀錄，將諸家宗教的資料並陳，小心奕奕地不作價值判斷。

漢傳佛教早年面對一些有特定意識形態(反宗教、非宗教或異宗教)的學者，對佛教的批判，經常逾越分際。他們不祇是批判某些佛教內部不好的現象，而是連佛教或僧伽的「本質」與「功能」都全盤抹煞。例如，硬說佛教興盛，必導致國族衰亡，而無視於阿育王與隋唐佛教黃金時代，國族之同步興隆。又如：硬是抹煞出家角色的所有功能，指稱他們是不事生產的寄生蟲；或老是把僧尼與情色、暴力作不當之連結。影響所及，連民間戲曲小說都對僧尼有極負面的角色刻劃——要不就是武功高強的巨奸大惡，要不就是懷春尼師與光頭淫棍。

以儒家為主流的知識份子，不盡然都對佛教有如此的敵意，但有敵意而又擁有發言權的儒者，也並不在少數。他們對於佛教的批判確實是未見公允的，但是，孟子說得好：「無敵國外患者國恆亡。」佛教受到儒者嚴格的監督與批判，也就促使佛教的有心之士產生危機意識，無法坐視佛教一味沉淪、墮落下去。儒者對

於佛教的批判，容或失之過苛且不如實，但最起碼這會促使佛教反省、節制並修正自己的行事作風。

遙想當年，印順導師為何提倡「人間佛教」？他在《印度之佛教》自序中提及：抗戰期間，他在四川北碚漢藏教理學院，遇到棄佛入儒的梁漱溟先生。梁先生告訴他，其所以棄佛入儒，理由是「此時、此地、此人」。這使印順導師痛切反省，為復興佛教而矢志在「思想」的源頭上釐清佛陀本懷，倡導大乘的「人菩薩行」。這些，以宏觀的角度來看，無非是因為儒家所建立起來的強大社會監督系統，促使「不忍聖教衰、不忍眾生苦」的佛教僧侶，不得不奮發圖強，汰泊存精，讓佛教更能契應於佛陀的護生本懷；並且修正隱遁獨善的路線，符應「兼善天下」的中國人文精神。

印順導師所提倡的「人間佛教」，儼然成為台灣佛教思想的主流，即使那些掛著「人間佛教」旗幟的佛教團體，其思想未必與導師全然相同，但無論如何，他們也還是非常尊崇印順導師，而「佛教必須走向人間，擁抱苦難眾生」，也已經成為主流佛教的共識。可以說，這股「不忍聖教衰、不忍眾生苦」而奮發圖強以走入人間的力量，造就了幾位光芒萬丈的典範人物，印順導師是如此，星雲大師、聖嚴法師與證嚴法師，又何嘗不是如此？

我覺得，太過保護佛教不是好事。佛教被迫害當然不成，但是若能被適度地監督與批判，這永遠會是一股讓佛教維持清新的力量。在台灣，學者價值中立而審慎地自我節制本是好事，但凡事過猶不及，如果對佛教總保持著一份客氣，或是與佛教某些特定團體有深厚的利益牽扯，那就很難以善意與公正的態度，對佛教提出適切的鼓勵與諍言。

另一股監督系統來自友教。證嚴法師曾提及她做慈善事業的最初動機說：一九六六年，花蓮海星中學有三位天主教修女，來向法師傳教，他們談到彼此的教主、教旨、教義，把天主的博愛與佛陀的慈悲提出來研究討論。修女在臨離去前，提出了一個問題：「我今天終於了解：佛陀的慈悲是普及蠢動含靈一切的生命，確實很偉大，但是，雖然天主的博愛只是為全人類，我們在社會上建教堂、蓋醫院、辦養老院，而你們佛教有嗎？」法師心情頓時沉重起來。[6]修女的話觸動了他的心靈，也加強了他的信念，他決定把佛弟子的慈悲力量組織起來，從救人做起，並提倡「由善門入佛門」。

但是近時在「宗教對話」代替「宗教對抗」的友好氣氛之下，來自異教的惡意攻訐固然大量減少了，相對地，連來自友教的逆耳諍言，也就在彼此融洽的氣氛下，自動消音了。

政治人物對佛教大大禮遇，媒體很難避免受到牽制的困境，而學界對佛教又保持客氣，縱使愛深責切，也只流於個人私下的言談，而不太願意公諸筆墨，連其他宗教都選擇緘默。這樣看似讓佛教「太平無事」，其實反而失去了制衡的力量。現今台灣佛教有許多光怪陸離的亂象，特別是穿著袈裟的人如果品行不端，炫異惑眾，極容易危害佛教。如果這些人是清海、妙天、宋七力，筆者尚不會有焦慮感，但穿著如來法衣而行非法非律之事的那些人，並非佛教社會底層的經懺僧，而是高高在上被拱為聖僧，一旦他們發生任何重大過失與財色方面的醜聞，佛教自難逃池魚之殃。但是由於佛教界鄉愿成習，不但沒有公正的批判力量，反而以「若要佛法興，除非僧讚僧」來粉飾太平。

好在台灣在解嚴之後，報禁解除，數量極多的媒體存在著激烈的競爭關係，不易全數被人收編。所以縱使有人透過金錢或人脈的力量，要求某個媒體不要報導他的醜聞，可是在各平面媒體與電子媒體激烈競爭的情況下，其他媒體還是有可能基於市場需求而揭發出來的。

在一個健全的社會裡，媒體對宗教的監督力量是有其必要的。短暫而言，當然是佛教之痛。但是長遠來說，讓佛教中的不肖份子知所收斂，或是還受害者一個公道，這都有其正面價值。更何況，教內人士倘不積極自我反省，也不自我監督、批判，待到教外人士監督、批判的時候，佛教就不可能要求他「下手要恰到好處」了。這些主編與記者對佛教未必有同理心，因此可能下手很重，用詞失了分寸；甚至可能「語不驚人死不休」，而擴大地造成了佛教界的全面傷害。這也因此而形成了另一重隱憂，亦即：由於這種弊端被揭露到媒體上，往往不祇是形成當事人或其所屬山頭的傷害，更形成了其他無辜佛教寺院的傷害，受到這種教訓之後，佛教中人容易變得更加諱疾忌醫。

最怕的就是「家醜不可外揚」的觀念，把它扣在山門裡，成為「茶壺裡的風暴」，讓受害人在黑夜之中哭泣，讓其他受害人因無媒體之預警，而前仆後繼，不知不覺地踏進陷阱。但是由於佛教界在幾次佛門負面事件中受到池魚之殃，難免就更印證了他們鄉愿的想法，認為負面事件披露出來對佛教傷害太大。所以雖然他們未必見得看得慣許多佛門亂象，但往往只將之付諸彼此的口耳相傳，而不願意公諸媒體，讓惡人受到社會的監督與法律的制裁，這是佛教無法「去腐生肌」的重大隱憂。

以上所述，只是針對佛門的負面現象，而談監督系統的問題；在正面的部份，台灣佛教無論在慈善、文化、教育事業，還是社會運動方面的表現，還都是極有突破性，深具本土特色，有的（如慈濟的全球賑災）更具足了「天下一家」的格局與胸懷。

十三、結語

台灣佛教，就在廣大民間神佛不分的觀音信仰基礎之上，本土的僧伽佛教揉合 1949 年後來台的大陸佛教，並帶動著知識份子與大專學生的學佛潮流，再加上典範人物無遠弗屆的攝受力，而形成了具足本土特色的漢傳佛教。

而南傳與藏傳佛教在台灣不但自由傳播，而且各擅勝場，歐、美、日、韓……等各國佛教也常與台灣佛教作友好的交流。凡此種種，都促成了台灣佛教多元而豐富的開展。這樣的佛教，拿來與改革開放前後的中國大陸之漢傳佛教相互映照，立刻可發現它們之間的巨大差異。中國政府對宗教已漸趨善意，但迄未全面鬆綁，所以一元化領導的中國佛教協會，依然掌控著整個大陸佛教的進展。而對內一元化領導的教會系統，對外當然也就容易成為政權的「白手套」，因此中國佛教協會的運作，與台灣過去的中國佛教會，面臨著同樣的問題。

而 1949 年以後的大陸佛教，歷經兩次戰爭（朝鮮戰爭和越南戰爭），以及十年文革內亂，佛教元氣大傷，人才斷層，晚近改革開放之後，寺院建築雖逐漸回復舊觀，但人才的培養，仍非一蹴可幾。這就形成了兩地佛教風貌的不同。

還有，自太虛大師過世至今，大陸迄未出現以思想之卓越與完整而見長的高僧（如印順法師這樣），能以其德學的權威，經綿密的學理辯證與教史研考，懲前毖後，提供一套「復興中國佛教」的宏觀策略，所以大陸各寺院大都沿襲舊慣，不是隱遁山林，就是香火經懺。少數寺院所辦的佛學院，業已積極培育僧材，但院生依然要面對「理想與現實差距」的問題。

再者，大陸佛教迄未出現類同星雲、聖嚴、證嚴法師等這樣具有群眾魅力的典範人物，加上其運用傳媒以擴大知名度與影響力的主、客觀條件也還不及台灣，所以短期間尚無法看到如同慈濟、佛光或法鼓等大規模而有組織的團體，會在中國佛教社會之中出現的可能性。這樣當然是有利有弊，但無論如何，逢遇巨大災變的場合，龐大佛教團體所展現的動員力與救援力，實非尋常「散戶」所能望其項背。

台灣佛教的表現，雖有其本土化、多元化與全球化特色，但這並不表示台灣佛教的發展都是非常正面的。更且在過往台灣民主運動的時代，佛教當權者與執政當局緊密結合，依附權貴的色彩過於濃厚；面對種種攸關土地、人民與苦難眾生的社會運動，佛教也幾乎無動於衷，甚且敬而遠之。作為一個人口比例佔大多數的主流宗教，未能即時參與改革事業，共同興利除弊，反而在無形之中，給予保守力量以負隅頑抗的空間，卒遭致「在前人樹蔭下乘涼」之譏。

即使筆者生年也晚，只參與到後面那一段風雲際會的年代，提倡佛教社會運動，依然被保守派敵視詆毀，而且顯得非常「另類」。這一方面，較之基督長老教會矢志扮演「社會先知」的角色，不惜風險而與民主鬥士共同打拚，佛教似乎柔軟有餘，卻少了大雄大力、大無畏的精神，這點是殊為可惜的。

2003年2月5日刪訂完稿於尊悔樓

【下期待續】

參考資料（依姓氏筆劃順序）

王雷泉：〈第三隻眼看台灣佛教〉

<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-01/ten6-1-01-01.htm>。

江燦騰：〈挑戰與回應——新世紀的台灣佛教文化批評之考察〉，

<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-13/ten6-1-13-09.htm>。

江燦騰：〈臺灣近代佛教變革的世紀回眸〉，

<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-02/ten6-1-02-03.htm>。

江燦騰：〈臺灣佛教四大道場的經營與轉型——佛光山、慈濟、法鼓山、中臺山〉

<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-02/ten6-1-02-05.htm>。

江燦騰：〈從「撕毀八敬法」到「人間佛教思想」的傳播溯源——有關近期台灣人間佛教思想與戒律變革的爭辯問題〉，

<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-02/ten6-1-02-11.htm>。

江燦騰：〈臺灣佛教近百年來的史料收集與研究導論〉，

http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-02/ten6-1-02-15_01.htm。

江燦騰、龔鵬程合編：《臺灣佛教與歷史文化》（台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1994年）

林本炫：〈民間信仰、佛教與台灣的宗教變遷〉，

<http://netcity1.web.hinet.net/UserData/lin66/chapter4.htm>。

宣方：〈人間正道是滄桑——後印順時代的台灣人間佛教〉，
<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-17/ten6-1-17-01.htm>。

俞繼斌：〈衝擊與反省——從佛教與一貫道的復興看傳統信仰與民間宗教對基督教宣教的挑戰〉
<http://www.modernchan.org.tw/note/tzuchi-01.htm>

藍吉富：〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，1997年7月《中華佛學學報》第12期
<http://www.zennow.org.tw/garden/ten6-1/ten6-1-08/ten6-1-08-17.htm>。

Erling Hoh (郝也麟)：Buddha Business (佛教事業)，2002年9月5日《遠東經濟評論》
http://www.modernchan.org.tw/english/news/buddhist_news-list.htm，英譯：
<http://www.modernchan.org.tw/news/f-news/f-news-04.htm>。

[1] 根據內政部戶政司2001年統計，台灣人口已有22,405,568萬人。(詳見〈臺閩地區現住人口數年齡分配表〉，內政部統計資訊網，
<http://www.moi.gov.tw/W3/stat/year/y02-01.xls>)。

[2] 「祭祀圈」或「信仰圈」的定義與內涵，詳見中央研究院民族所研究員林美容教授〈由祭祀圈到信仰圈——臺灣民間社會的地域構成與發展〉
(<http://twstudy.iis.sinica.edu.tw/han/Paper/mazu/JiSiToXinYang.htm>)。

[3] 以上三段，摘引自郭抱朴：〈吊詭的歷史〉，《見證月刊》，2002年七月號
(<http://www.catholic.org.tw/witness/html/07/content.html#a4>)。

[4] 「告別傳統」四字，是江燦騰教授見筆者遭受傳統保守佛教圍剿時，所提出的經典名言。

[5] 見一九九七年六月七日中國時報第六版新聞。報導中指出：由於萬里靈泉寺正好全部都在陽明山國家公園範圍內，陽明山國家公園管理處(以下簡稱「陽管處」)曾在一九九〇年經多次查報後，經高等法院判決確定，並於九二年遭強制拆除，目前彼等都在緩刑期間。詎料強制拆除後，靈泉寺又於九三年起陸續興建，而且規模越來越大，因此陽管處以該寺違建整地、違規興建駁坎、棄倒廢土等多次查報。由於靈泉寺對於陽管處的處分，始終置之不理，故陽管處始以竊佔國土、連續違規未改善、多次告發制止不聽等多項罪嫌，移送士林地檢署偵辦。

[6] 詳見慈濟全球資訊網（<http://www.tzuchi.org.tw/master/index.htm>），〈證嚴法師簡介〉。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇—以智者大師與印順導師禪觀思想為主軸之比較研究（下篇）

doi:10.29665/HS.200308.0004

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：47-65

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0004>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



大乘禪波羅蜜「止觀法要」之抉擇

——以智者大師與印順導師禪觀思想為主軸之比較研究（下篇）

釋性廣

【接續前期】

五、大乘修觀所緣與次第的抉擇

佛法以有情為本，關懷生命的終極問題，因為眾生不但常覺受到身心與外境的制約，又時時慄於生存的迷惑，畏懼死亡的可怖。佛陀處理這些問題的方法是：先認清問題癥結，接著才能真正解決問題。所以，既然感覺「自我」不得自在，又有死亡的恐懼如影隨形，那麼就應該直接觀察身心境界的真相，並思維害怕死亡的原因。佛陀如實觀照身心的真相——諸法實相，終於得到緣起無我——性空中道的智慧，也就解脫了因為執著常見、我見所引生的煩惱，並亦解脫了生死流轉的鎖鍊。

（一）《中論》與《阿含經》同一修觀所緣與次第

本著「無我觀智，要與無明我執同一所緣」的原則，佛法觀慧修持的所緣，對象是：一、在現實身心方面，如對境起識的所依根——「六處」，心識及其作用憑藉的五蘊，以及組成身心要素的「六界」，這「三處」的觀察都是重要的觀門。二、在業果相續與還滅解脫方面，也同樣依於有情身心，加入了時間與因果律的考察，在三世流轉中，作四聖諦與十二緣起的綜合觀察。

綜上所述，這「三處觀」與「聖諦觀」，是《阿含經》中主要的觀慧所緣境。運用覺觀力而符應於現實身心經驗中，所得的緣起無我空慧；這樣的手法，避開了形上的玄想，直接從生命的組成因素與動態呈現中，如實觀照其間因緣生滅（緣起），而又必然趨於寂滅（性空）的法則，這是佛法不共世間的特別之處。

在佛陀所開示的修道項目中，第一個就是「四念處」。如《阿含經》中所云：

有一道淨眾生，度憂畏，滅苦惱，斷啼哭，得正法，謂：四念處。……悉斷五蓋，心穢慧羸，立心正住於四念處，修七覺支，得覺無上正盡之覺。……云何為四？觀身如身念處，如是觀覺（按：受）、心、法如法念處。……[49]

這是從觀察自身的身、受、心、法——「四念處」而起修的禪觀，也就是將注意力集中在我人身心活動的觀察上，以覺知一切都是因緣生滅的生命真相，也

就能正確地把握身心不淨、苦、無常、無我的特質，更能糾正誤認身心（乃至世間一切）是淨、樂、常、我的顛倒之想。有了正確的覺觀，才能滅除憂惱怖畏，以臻正覺的圓滿菩提，故經中云：此「四念處」亦名為「一乘道」。

緣起空性的智慧為三乘所共同，大乘菩薩與聲聞行人由於悲心深淺不同，在悲心充溢的菩薩心行中，因其勝解空慧而能廣觀諸法（非唯自身），所以能不畏生死，不厭五濁；[50]菩薩解救眾生苦難的意欲，比解除自身苦痛的心念還更迫切而列為優先。故可以說：菩薩以娑婆為道場，以眾生（的苦難）為所緣，以無量的觀察方便而入無生，以無盡的度生悲願而廣行善法，並願與一切眾生同離苦難，共證菩提。菩薩在空相應緣起的深觀中，因為照見（自身）生死如幻，所以無懼於菩提道長；因為悲心充溢，所以無畏於輪迴路險。這番識見與身手，同立於緣起空性慧的基礎上，而比二乘行人更為深刻而廣大，故並非自外於二乘之空，而別有所見。

所以龍樹菩薩所著之《中論》，其中道正觀的所緣境，仍然不離《阿含經》以來的教說與觀門。印順導師於此曾做分析：

依《中觀論》義，不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，我執得永息」。若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。《金剛經》先明法空，也即是此義。生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。[51]

從《中論》所列觀門的內容與次第來看，廣觀法空的基礎仍是從觀生死輪迴——緣起因果開始，決非離緣起相而談一切法空性的。如全論二十七品中，初二品以緣起法的「八不」性質[52]提揭其「中道」義，也就是從因果相關，如環無端的緣起相中，總觀諸法無自性空；再從緣起還滅相中，進觀諸法的不生滅性。後二十五品的觀門內容，則別觀四諦，分別是以六情（六處）、五陰（五蘊）、六界為所緣，而觀照世間苦的自性空，並觀察惑業、三毒、三相中，作業受報的無我、無我所，人法皆空。

（二）「一念三千」以修心為要

智者大師禪觀之教，亦得自《般若經》與《中論》。若溯其源流，則從北齊慧文禪師開始，其讀《大智度論》中的「一切智實一時得」之說，以及《中論》所說：「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義。」之偈，即悟入一心三觀，圓融三諦之旨。慧文以傳慧思而弘化南方，再傳至隋智者大師，

從禪出教，宗本《法華經》、《涅槃經》，後開一代天台教觀之學。其所明之圓頓止觀，曰：百界千如，三千諸法，即空、即假、即中，皆具足於介爾妄心之中，名為「一念三千」[53]。此「三千諸法」即是一切法，而「介爾有心，即具三千」。如說：

此三千在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千，亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。[54]

此一念心，不縱不橫，不可思議，非但已爾。佛及眾生，亦復如是。華嚴云：「心佛及眾生，是三無差別。」當知己心，具一切佛法矣。[55]

一念（心）具十法界，…法性自爾，非作所成。[56]

此中，「縱橫」是時間的先後（縱）或同時（橫），「具一切法」的「具」是「即」的意思。也就是：此一念（法性）心，在聖不增，在凡不減，顯現與不顯現，亦是無有差別，法性平等不二，具足一切法而泯然無別，故一念心即一切法。

而此具一切法之一念心，智者大師說是：

其實只一念無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心，若廣說四句成一偈，即：因緣所生心，即空、即假、即中。[57]

何故名為「無明法性心」？因為眾生之迷染以無明為本，無明所造之極重惡業為地獄報；聖證以法性為本，法性圓證即為佛。而十法界不出迷、悟，染、淨，亦不外無明、法性，故無明即法性，法性即無明，故名「一念無明法性心」。從「無明」這一面來說，眾生心「具」不思議佛法；從「法性」這一面來說，眾生心「具」生死雜染。智者大師即依於此義，說斷煩惱是「不斷斷」，因為法性具惡，故無可斷也；修行是「不修修」，即性是修，故無別修也。

而天台學又本於龍樹學，故以「一念三千」為因緣所生法，即空，即假，即中。亦即：

若法性無明合有一切法陰界入等，即是俗諦；一切界入是一法界，即是真諦；非一非一切，即是中道第一義諦；如是遍歷一切法，無非不思議三諦。[58]

祇此「一念無明法性心」中，具足一切法，相依相即，非一非異；其中雖有迷悟（陰界入俗諦）、諦觀（一法界真諦）與修證（中道第一義諦）等表象的差

別，但是即三而一的純一實相，豈有或三或一之隔別？故三諦即是一諦，一實相之外更無別法。

天台宗在「三諦圓融」，「一念三千」的思想基礎上，建立圓教的「性具說」。亦即：法界諸法中之每一法，本來即圓具十界三千的迷悟因果，此即「性具」義。於此「一念三千」流露出了圓融高妙的理境。以此反映在止觀修持方面，天台重視的是心地法門，如說：

諸佛解脫當於一切眾生心中求，眾生心亦當於諸佛解脫中求。……一切世間中無不由心造諸陰，只心作耳。觀無明心畢竟無所有，而能出十界諸陰，此即不思議。……別則隔歷，圓則一念具。觀此一念無明心，即是眾生，眾生即法性。

[59]

也就是說，心、佛、眾生既然即三即一，則真如之理（性）本來具足迷悟之諸法，故諸佛聖者之解脫境界，亦當於（眾生）一心中求之，此可謂「理具三千」；而世間一切亦由於心而造作諸五蘊（陰）世間等，故此「理具」而常隨緣現起，且諸相宛然，謂之「事造三千」。而所謂終日隨緣，終日不變，即是此「理具三千」與「事造三千」之同一，也就是「性具」[60]而現為「事造」，故理事不二的奧妙之理；法界中性具九法界而不斷，這才完成了圓教義的最高理境。

然而此等玄深之理，奧妙之境，需有高層次的禪觀能力方能悟入，智者大師認為並不適合初學者修習。故云：「止觀法門實非淺，……說易行難，豈可廣論深妙。」[61]所以秉持「一念三千」的要旨，智者大師指導初學從「觀心法門」的基礎方法，做「一心三觀」的修持，而所觀之心，更強調在種種心之中，直下去觀第六意識的一念心。故云：「行者於初坐禪時」，用繫「心」，隨「心」的定學準備工夫，進而修「隨心所念，一切諸法，悉知從因緣生，無有自性，則心不取」的「體真止」，經過一連串的歷境緣心之修持，「從所念一切諸法，念念不住」中，到達「能了知一切諸法，皆由心生，因緣虛假不實，故空」[62]的境界。於體悟諸法假而無實中，從假觀以入空觀，是「名二諦觀」。然而「若住此觀，則墮聲聞、辟支佛地」，故應善知「前二觀是方便道」，進而「雙照二諦，心心寂滅，……於一念中具足一切佛法，……行於中道正觀」，[63]至此，才是完成了從「一心三觀」以臻「一心三諦」的圓頓證境。可知天台禪法，從初學經歷久修，以至於得證，在整個過程中，都是以修心為先、為要的禪觀法門。

（三）「成佛之道」以修身為先

從「四念處」起修，在「法住智」的基礎上進證「涅槃智」，這是聲聞禪法的重要次第，也是《阿含經》中處處可見的教說。印順導師禪學思想中的慧觀法

門，紹述《般若經》與龍樹《中論》的般若性空見，而遠承《阿含經》以來，共三乘的止觀修學傳統。他認為緣起法不能泛談、泛觀，尤其是離開現實的色身，很容易掉入心念的玄思冥想中。故稱讚龍樹菩薩能夠「繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。」[64]故說：

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。[65]

佛法「空」義，主要體悟眾生與諸法的空寂性。……因為生死是由於惑、業，惑、業由於分別，……而「此惑亂的妄分別，是由於心」而有的。但是於此不能忽略身心的緣起性，故「心又是依於身的。」[66]

在此強調的是：在理論上，雖然一切有為法皆同一法空性，以次第或不定的觀察，都同樣能體悟緣起性空的正理，但是佛陀所說「四念處」的修道項目，不僅只是平行禪觀所緣，更是先後覺觀的次第。觀身為先有兩個殊勝，一是為了破除眾生向來對自身嚴重的愛著，所以用觀身的不淨、無常，來對治此一妄執。依觀身為基礎，方能觀察到更飄忽細微，變動迅速的「心」的本質，心的功能（分別作用），心的效果（惑業）等諸多內容。

筆者曾就此做進一步的分析：「原來，身念處之所以在先，除了須要打破眾生對身體的牢固執著之外，還來自『心剎那不住』之原理——跳躍不停，剎那不住的心法，比色法的運作速度快了很多，根本就不是初學者粗糙的念知之力所能把握的。而身的覺受比心法穩定，也較易為下手觀處，更由於身比心粗顯，身、受交感，待到觀身漸細漸穩——即由最粗顯的身姿，至身息，身的四大、三十二分身等，漸進而微觀身識相應之苦、樂、捨等覺受之變化無常，以及隨覺受而起之心念的起伏無常，以證入蘊等身心之法無我的空性智慧。此乃『身、受、心、法』四念處的殊勝所在，適宜用為最佳修觀次第。」[67]

也就是說，「身」之於「心」，因其相對的穩定性，對於初學者或念力不足者，較易於觀察。進而言之，色身必然敗壞，必趨於死滅，眾生雖然或有戀著者，但是並不太容易對之生起常恆想；反而是對於心意的剎那變易，念念不住，初學者雖不容易把握——散心位上觀心，但是久學而能住心於定者——定中意識位上的住心一境，（其它雜念不生的）一念不起，若此時不能再依身而觀察，體悟到心色的緣生相依性，不能嚴格地簡別此中是定中一念不起的無住無念（無分別定），還是離六種相不見的無分別智？[68]則很容易忽略「心依於身」的緣起觀照，而做跳躍式地玄想，墮入離色、心——五蘊、六處而計有常住、永恆「神我」的玄想戲論中了。

印順導師貫通《阿含經》與龍樹菩薩《中論》的共義，著重佛陀「依身起修」的四念處，認為這是共三乘的止觀修持法門，並指出應該先以「修身」為善巧，方能避免掉入「以定為慧」，或執著一超越色心之「神我」的邪見中。而這正是他與智者大師在禪觀見地方面的最大歧見。

六、菩薩初學三要門的取向

（一）大乘禪法以三昧行門為特勝

菩薩所發之心為上品菩提心，他雖然與聲聞一樣，也體會到三界流轉，輪迴生死的苦難，但是在「未能自度先度人，菩薩於此初發心」的悲心趨策下，因不忍眾生苦，故論修行則以「利他」為先。所以，聲聞與菩薩的差別在於，前者重於解脫（自利），而後者則重於從度生（利他）中完成自利。聲聞行人在未得解脫以前，厭離心太深，不注重修學利他的功德；證悟以後，論利他也不過隨緣行化而已。然而菩薩在自利解脫之前，初心初學即著重慈悲的利他行，以後隨法空慧的漸學漸深，則更能發揮般若利生的大用。此中，禪修有助益於菩薩行的是，發揮「依住堪能性，能成所作事」的力量。

初期大乘佛教雖然涵攝聲聞教法，也提倡四禪八定的定學，與觀名色、緣起的慧學，但是從諸多大乘經中勸修種種三昧的文獻可知，大乘的禪波羅蜜更重視在「三昧」的修持。「三昧」意為等持——平等持心，是禪定（住心一境）的特質之一，故三昧包含在廣義的禪定中。

在《阿含經》中，三昧皆隨修觀的所緣境而立名，如三三昧——空、無相、無願三昧；[69]此中，「空」的要義是無我、無我所，廣義應用於身心的淨化，則是遠離一切煩惱的空寂——涅槃。故一切無我、無我所的觀察，都是相應於空——破我執的禪觀，這也是經中常說的：「無常故苦，苦故無我、無我所」的深觀。經中雖然依於無常、苦、無我的修觀所緣不同，而立為三解脫門——三三昧，但這其實是於同一緣起法空性，而作三個不同角度的覺觀與悟入。在《大智度論》中，龍樹菩薩進一步指出，這也是同歸於一法空性的大乘深觀，故三三昧實同緣於一實相，三法印亦即是一實相印。如說：

涅槃城有三門，所謂空、無相、無作。……用實觀得入三涅槃門。問曰：何等空涅槃門？答曰：觀諸法無我、我所，空；諸法從因緣和合生，無有作者，無有受者，是名空門。……摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種。……

摩訶衍義中，是三解脫門，緣諸法實相，以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空，無相、無作，世間亦如是。問曰：如經說涅槃一門，今何以說三？答曰：先已說，法雖一而義有三。[70]

印順導師亦曾歸納二十幾種專以「三昧」為名的大乘經為例，指出它與通泛的禪波羅蜜不同，這是專門修持某一所緣，而得三昧力之扶持的，由此可見三昧法門在大乘經中的地位。[71]

大乘的智證，三昧（定）與般若（慧）是合一的。此中三乘的差別是，聲聞行者修禪而攝心入定，以靜坐為主；其入定時，五俱意識不起（即沒有見色、聞聲等作用），唯有定中意識的內心明淨而得心一境性。但是菩薩行三昧禪觀的特色則不偏於靜坐，而更重視在行、住、坐中修習心念的等持——三昧力，以入於唯一實相的甚深觀慧——般若。

基於以上的討論，更接續前段所說「三三昧與無量三昧同證一涅槃門」的分析，就此進一步發揮：在大乘重視依三昧而修觀慧的諸多法門中，依一實相印的深觀而修的三昧，是重於智慧的，而依於緣眾生苦起大悲心而修的三昧，是重於慈悲的；大乘禪觀承襲聲聞教法並加以發揮，前者是三三昧觀門的深化，後者是無量三昧行願的發揚。尤其是大乘諸多緣眾生以發菩提心的度生三昧，是重新闡發被聲聞遺忘了的，佛陀度生的悲心與願行。

以信願、慈悲、智慧的菩薩三要行而分，意欲求成佛道的信願，初學者從念佛（五分法身）功德，乃至於念佛相好，增長信心的行法，這是重於信願的三昧行門，這在《阿含經》中也可以尋得思想的源頭，如以增長信心，消除怖畏的六念（乃至十念）法門等。[72]

（二）圓頓止觀以信願行入法華三昧

智者大師在《摩訶止觀》中勸修四種三昧，其名稱以修持時的姿式立名，[73]它們的所緣境是：「常坐三昧」則「專稱一佛名字，慚愧、懺悔，以命自歸」；「常行三昧」源出「般舟三昧」，以口稱、心念等觀彌陀佛；「半行半坐三昧」則懺悔、懸幡、供僧、持咒、念佛等；「非行非坐三昧」則請彌陀、觀音、勢至三聖等。故知此四種三昧是念佛（乃至菩薩）、見佛相好，從信願心入門的三昧法門，如說：

觀佛相好……，是為見應佛相好，上求下化，發菩提心。[74]

書中說，依此等懺悔，稱名，觀像成就，再進一步體悟到：從念佛到觀佛(法)，是從非心非色，斷盡妄識而得的覺觀，如此才能證入佛果的究竟等覺。如說：

我當從心得佛？從身得佛？佛不用心得，不用身得；不用心得佛色，不用色得佛心。何以故？心者佛無心，色者佛無色，故不用色、心得三菩提，佛色已盡，乃至識已盡。[75]

在本文的第五節中，針對天台禪法的主軸脈絡與重要理路，分析其重視「修心爲要」的禪觀所緣，與如何從「一心三觀」到「一心三諦」的理路。智者大師雖然建構了此一修持法門，但是也站在大乘佛教學者涵納一切的立場，廣說共三乘的禪法所緣與止觀次第。但是在實修中，不可能寬泛地念住於一切所緣而修。筆者乃從《摩訶止觀》中，找到了天台圓教大乘以觀相的信願門起修的線索。於此進一步考察天台法華三昧的內容，可以清楚地了解此一法門的具體內容。

在《法華三昧懺儀》[76]中，智者大師明確地教導依懺悔、念佛等，以入於一實相境界的信願三昧行。於此，再分事修與理修，如云：

欲修大乘行者，發大乘意者，欲見普賢菩薩色身者，欲見釋迦牟尼佛、多寶佛塔分身諸佛及十方佛者。……欲得……淨一切煩惱，滅一切障道罪，現身入菩薩正位，具一切諸佛自在功德者，先當於空閑處，三七日一心精進，入法華三昧。[77]

這是「事修」法華三昧，是「欲見普賢菩薩色身、釋迦及分身之諸佛等，乃至欲滅一切障道罪，及欲於現身入菩薩正位者」的大乘信願行。其修持的具體方法是：以勤修懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等行門，入於甚深之妙樂禪定，並進而觀照六根觸境生識皆空，以了達實相三諦之正觀。如說：

行者初入道場，當具足十法：一者嚴淨道場，二者淨身，三者三業供養，四者奉請三寶，五者讚歎三寶，六者禮佛，七者懺悔，八者行道旋遶，九者誦法華經，十者思惟一實境界。[78]

而「理修」則是反觀禮佛之心，其心性乃不生不滅，以其本來即爲一常相故。如說：

如禮佛時心性不生不滅，當知一切所作種種之事，心性悉不生不滅。如是觀時，見一切心悉是一心，以心性從本已來，常一相故。行者能如是反觀心源，心心相續。……是名理中修一心精進法。[79]

從上來的說明，可知智者大師法華三昧的內容，可溯源於聲聞禪法中六念（乃至十念）的修法，這是大乘的信願三昧行門，是以念佛、懺悔、增長善根以趨入於佛乘為特色的修持。

（三）人間佛教以慈悲行修無量三昧

印順導師依於大乘《般若經》中所說的菩薩三心：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」，[80]而開演菩薩道的行門。他又曾闡發《華嚴經》「入法界品」的深義，來說明般若入世無礙的妙用。他指出：大乘的真諦是以出世之心廣行利生之事，更是從助人的世間事業中直入解脫。在《印度之佛教》中，以淺白的文字說明菩薩的三種精神，即：「忘己為人」、「盡其在我」與「任重致遠」的偉大情操。[81]

此中，「忘己為人」乃因大乘行人的悲心深切，故常懷忘己為人的無限精進力；菩薩之所以要修學止觀，不是為了耽禪悅之樂，也不是只顧自己的解脫，而是藉著禪觀修持，用以調伏自身的煩惱，並鍛鍊心性使之堅強與堪忍，如此方能成就利生助人的大悲願行。

而「盡其在我」是：「菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。……菩薩是強者的佛教；是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。」[82]

在「任重致遠」的部份，則著重在鼓勵行人發長遠心，不求急證。因為「從一切法性空的體會中，繫縛與解脫的對立並不存在。這不但是理論上的善巧，更是真能表現於實際事行的。非但體悟性空如幻的聖者，能觸處無礙地入世度眾；就是初學者，也不妨在世間利生事業的進修上，達到解脫。用不著厭離世間，隱遁山林，急求不受後有的涅槃。這生死與涅槃的藩籬，就此打通；大乘的積極入世精神，由此確立。」[83]這是大乘行人溯源於聲聞《阿含經》中，與三三昧同登一解脫門的無量三昧的實踐，也可以說是從慈悲三昧門起修的大乘菩薩禪法。

此中，無論是念佛相好，依於信願而修持的法華三昧，還是緣眾生苦，起慈悲心而護生的無量三昧，從三昧事行以通達空慧理證的進境方面，智者大師說的是：

心如夢幻不實，寂然如虛空，無名、無相，不可分別。……雖不得心非心相，而了了通達一切心非心法，一切皆如幻化，是名觀心無心，法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜。[84]

也可等同於印順導師所說的：

知「一切法如夢」，為性空無我之緣起，實無生死可厭，涅槃可求（離聲聞行）。得無常無我之正見，立「菩薩大願」，願為一切眾生而「受生」死（是菩薩行）。[85]

其間二者的不同，是在於依三昧起修的觀門所緣不同，智者大師明言，依於「觀佛相好，發（菩提）心」[86]的信願門而起修，還是要進一步觀察「若見如來，知如來無如來，若見相好，知相好非相好，如來及相，皆如虛空。……雙照生滅不生滅，即一而三，即三而一。」[87]而印順導師從慈悲門起修，之所以能發長遠心，不求急證的行菩薩道，主要還是從緣起空慧中，體悟到「實無生死可厭，涅槃可求」，所以雖然從不同門出發，但是從理悟的角度而言，二者皆同入於一實相印中。

（四）從信願易行道轉進慈悲難行道

大乘菩薩道的六度行門中，以「摩訶般若波羅蜜」統攝其它五度的利生善德，佛法不共世間的特色，就在這緣起空性的智慧。在菩薩三要門中，也以般若行統攝信願與慈悲，所以無論是法華三昧的信佛功德，念佛相好，還是無量三昧的愍傷眾生，廣行利生，都以發菩提心為始初，而終於匯歸到一實相印的中道——中觀般若。

在理論的實然與理想的應然中，菩薩因為能深觀緣起法性的相依相攝，更能善觀緣生法相的如幻如化，所以應當廣學一切善法，廣度一切眾生。統攝在智慧門中的信願行與慈悲行，在理境上雖可融會在即一即三，即三即一的高妙理境中，但是落實於現象界的實踐，卻也不能不加入時間因素的考量。故龍樹菩薩在《十住毘婆娑論》中，提出「易行」與「難行」兩個概念，在實踐時間的先後順序上，對信願行與慈悲行提出解說。

首先，是以行人乘船的安樂與容易，或是步行的遲緩與艱難，來譬喻修行菩薩道有易行與難行二種。這一比喻，重點不是從眾生或智或愚的不同根機，而說法門內容或修持進程的難易，而是針對修持過程，相較於身心的因苦而說難，故因樂而說易。亦即：易行道較為輕鬆且免於勞苦。如云：

佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂；菩薩道亦如是，或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致[88]者。[89]

再者，說明信願易行的菩薩道，其修行的具體內容是：念佛、禮拜、懺悔，回向等；不但禮一佛，更要禮拜十方佛，以此生起對於佛（及諸大菩薩）功德的好樂信受之心。於此能增長功德，身心調柔。徵諸法華三昧的行門內容，就忠實地表現了此一信願易行門的修行特色。如說：

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛稱其名號。……皆應憶念禮拜，以偈稱讚。……應憶念恭敬禮拜，求阿惟越致地。[90]

菩薩能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向，……福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德，清淨第一，凡夫所不信，而能信受，及諸大菩薩清淨大行，希有難事，亦能信受。[91]

第三，龍樹菩薩接著將大乘的可貴精神，菩薩道的慈悲心髓，在信願、易行的基礎上，轉入慈悲心、難行道的行持。如說：

菩薩信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱故，深生悲心，念是諸眾生，沒在苦惱泥，我當救拔之，令在安隱處。……菩薩是求佛道，度苦惱眾生，……是故常應一心勤行，無令放逸。[92]

從信願門入大乘者，已能於諸佛所中累積信心與淨福，但反觀諸眾生，仍被無明邪見所障蔽，仍然沉沒於諸多苦惱的擾害中，故心生愍傷，起意欲救拔想。龍樹菩薩說，即此一念慈悲心，發起精勤勇猛，以實際的行動，投入上求佛道，下化眾生的具體實踐中。

最後，菩薩道的易行與難行，並非修道時序上的先後必然順序。龍樹菩薩指出，大乘以慈悲利濟行為菩薩道心要。如佛之所說，大乘行法誓度無量眾生的莊嚴願心，是難能可貴的，卻也是最為艱難久遠的任務。部份心志怯弱者，發願成佛果的深智與功德，卻也常有不堪負荷的擔憂，與欲辭勞苦的放逸。龍樹菩薩提醒此一要點，而後再為說信願易行法門，因為此中仍有增長意樂，勸發來學的寓義與功能。如說：

問曰：「(菩薩)至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得。……是故若諸佛所說，有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。」

答曰：「如汝所說，是懦弱怯劣無有大心，非是丈夫志幹之言也。何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃。……行大乘者，佛如是說，發願求佛道，重於舉三千大千世

界，汝言阿惟越致地，是法甚難，久乃可得；若有易行道，疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便，今當說之。」[93]

故以大乘菩薩的正常道而言，慈悲難行道是直入，信願易行道是迴入，而終究將匯歸於一大乘的「成佛之道」。

這裡需要特別注意的是：上來的說明，是從禪學學理的角度，分析禪觀行法的內在意涵，並非意指智者大師修持「法華三昧」，就等於是大乘行人中的怯弱志劣眾生。再者，也有文本資料可以體會，印順導師在強調人間慈悲行的同時，仍然重視清淨信願心的培養。此從他一篇示諭學僧的文章中可以得見，如說：

以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣。[94]

以智者大師而言，其一生勤學法義，禪教並舉，度眾無量，所創說之天台教觀，性具、圓頓思想，更是中國人心靈中，圓熟智慧的高度成就。這樣一位偉大的宗教家與思想家，若說是怯弱志劣眾生，這將是極為荒謬的錯誤結論。

七、結論

本文從「傳承與創發」的角度出發，以印度聲聞與初期大乘佛教的集大成者——龍樹菩薩為介面，討論兩位發揚龍樹中觀學的漢傳佛教思想大師，各自對於大乘禪波羅蜜「止觀法要」的抉擇與立論。為了方便說明，筆者以概括化約的方式，提出了「融貫」與「精嚴」的兩個對比概念，以標舉兩種不同的治學風格。

以下運用這兩個概念，針對主文四個禪學主題的分析，歸納為兩個結論，分別標舉智者大師與印順導師的禪學思想特色。

（一）融貫且創新超越的天台止觀

1. 架構「化儀四教」綱領，以融貫一切聲聞、大乘禪法。

天台收攝各類禪法於「化儀四教」中。但是「四教」的各別名目，則並非由智者大師首創與率先使用，而是流傳在當時的各種教判；只是智者大師能融貫「南三北七」的各家說法，建構一套「化儀四教」的綱領，依於《般若經》、《大智度論》整理聲聞、大乘諸多禪法的基礎，巧妙地建構一套詮釋理論，對於諸多異說做「各就其位」的收納，並自成體系地提出合理的解釋。

2. 寓創新於融貫，提出「圓頓止觀」的特見。

智者大師的「融貫」手法，不是舊名目的堆砌，而是賦予各種修持異說的新詮釋，在價值定位的同時，更體悟到一種超越舊有的禪法——全體的，圓頓的修持理境——摩訶止觀。這是智者大師的思想創見，也是天台止觀的精髓——既「超越於內」，又「不出其外」的圓頓止觀。

3. 融貫信願行門，創修法華三昧。

天台性具思想的理境高蹈而玄妙，其入門起修之方法則平易簡要，表現了智者大師應用「理具」與「事造」原則，在實修方法上的善巧施設。對於諸多信願三昧行法的處理，智者大師以一貫的融會手法加以歸納與解說。

再者，就其專一弘傳的「法華三昧」而言，大師原師承自南嶽慧思，而後在光州大蘇山入此三昧，有其個人之實修體驗；從禪觀所緣的施設而言，他擷取《法華經》、《觀普賢菩薩行法經》等大乘經典的精華，再設計出一套完整表現大乘三昧與法華正義的修行儀軌，這是以傳統信願行的禪修所緣為基礎，再成一融貫後的創新，終於為諸多的大乘三昧，再增添一項新的行法——「法華三昧」。

（二）精嚴而「新義如舊」的人間佛教

相較於智者大師諸多融貫而超越的創見，印順導師治學的成就則在另一方面。他精嚴分判定慧差別，在禪法的簡擇上，重視古義之重光。比如，重新發揚被聲聞禪法所忽略的無量三昧，並以之貫通緣起性空的三乘共觀，勸修此一彰顯大乘不共的慈悲心要。

再者，注意到龍樹菩薩般若深觀的修慧所緣，遵循《阿含經》「四念處」中依身起修的禪觀次第，故在《成佛之道》中特別回應此一禪修所緣，實屬舊義的轉向與回歸。

第三，在器世間的認同上，也做一價值回歸的轉向，這就是「人間佛教」思想的精神。亦即，總結佛陀一代時教與龍樹菩薩的義學成就，為人菩薩行者做出「人間佛教」的價值定位。所謂的「人間佛教」，是價值認取的轉向，這不是指異熟果報生於人間，而在人間行一切人間法，而是重新彰顯「諸佛皆在人間成佛，終不在天上成佛」的深義，[95]對於身在人間卻厭棄人間，欲求他方（淨土）的修行心態，提醒佛弟子：重新回歸佛陀的本懷，深入大乘的心髓。

無論是「無量三昧」的提出，還是「修身為先」與「人間佛教」的兩種轉向，都是佛法傳統的舊說，故印順導師的禪學思想，正如其在〈平凡的一生〉中之自況，可說是：「新義如舊」。^[96]此中的「舊說」，是指佛陀本懷與大乘心髓；而「新義」，則是結合中國傳統人文精神而有的「新」。放眼今日，南傳佛教棲心聲聞，西藏佛教意趨天化佛乘；印順導師則迥異南傳與藏傳，以大乘人菩薩行為中心思想，強調以「建設人間淨土」來取代「求生他方淨土」的心態轉向，呼應儒者「此時、此地、此人」的現世人文關懷，這是蘊育於淳樸剛毅的漢傳佛教大傳統中，復接軌於《阿含》與龍樹「緣起中道」義的新精神與新創見。

（三）離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴

從大歷史的角度觀察，智者大師的天台教觀思想，在思想義理與禪觀實踐方面，展現了漢魏兩晉南北朝佛教的總成果，這是漢傳佛教吸收外來文化後的高度思想成就，也是依於精嚴而開出融貫超越的治學成果。而印順導師正為承受百年西風東漸的漢傳佛教，示範一個吸收異文化的態度——無精嚴則無以言貫攝，無論是整理故珍，還是面對新局，切莫籠統含渾，雜亂拼湊，更不應無視於先人辛勤耕耘的成果，否則將被世界時潮邊陲化。

漢傳佛教爾後將需要積極與西方文明深度對話，更必須與南傳、藏傳佛教攜手弘化，在尊重多元與齊頭並進的同時，「離精嚴無貫攝，離貫攝無精嚴」的精神，或將是使漢傳佛教能夠與當代對話而回應普世價值，又能夠發揮自家文化特色，並維持本身主體性的一項重要原則。智者大師與印順導師的治學典範，值得大家效法與學習。

【全文完】

二〇〇三年三月二十二日 完稿於弘誓學院法印樓

參考及徵引書目：

一、藏經

東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增一雜阿含經》，【大正藏】第二冊。

後秦·鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，【大正藏】第八冊。

龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，【大正藏】第二十五冊。

龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆娑論》，【大正藏】二十六冊。

龍樹造，青目釋，姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》，【大正藏】第三十冊。

二、智者大師著作（出自【大正藏】四十六冊）

《摩訶止觀》

《修習止觀坐禪法要》

《釋禪波羅蜜次第法門》

《六妙門》

《四念處》

《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》

《法華三昧懺儀》

三、印順導師著作

《般若經講記》，【妙雲集】上編之一，台北：正聞，一九八八。以下同。

《中觀論頌講記》，【妙雲集】上編之五。

《中觀今論》，【妙雲集】中編之二。

《唯識學探源》，【妙雲集】中編之三。

《性空學探源》，【妙雲集】中編之四。

《成佛之道》增注本，【妙雲集】中編之五。

《方便之道》，【華雨集】第四冊。

《印度之佛教》

四、其它

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：佛光，二〇〇一年，初版。

關口真大：《天台小止觀研究》，東京：山喜房，昭和四九年，七版。

佐佐木憲德：《漢魏六朝禪觀發展史論》，京都：平文社，昭和五三年，初版。

悟殷：《中國佛教史略·原典資料彙編》，台北：法界，一九九七年，初版。

性廣：《人間佛教禪法及其當代實踐》，台北：法界，二〇〇〇年，初版。

[49] 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》〈念處經〉卷二十四，【大正藏】第一冊，頁五八二中。

[50] 五濁：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，本指滅劫時世間所起之五種濁染；此喻指娑婆世間之穢惡不淨也。

[51] 印順導師：《中觀今論》，【妙雲集】中編之二，頁二五二。

[52] 八不說，即《中論》「觀因緣品」中說：「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。」（龍樹造，鳩摩羅什譯，【大正藏】第三十冊，頁一。）

[53] 「一念三千」中，三千之數可分解為：一、十法界：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛）中，每一法界即具十法界，故十界互具成百界；二、又有三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間，三、十如是：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等，三世間各有十如是而成三十。百法界中，一一有三十，總為三千諸法。

[54] 智者大師：《摩訶止觀》卷五上，【大正藏】四十六冊，頁五四，上欄。

[55] 同上，頁九，中欄。

[56] 同上，頁五一，上欄。

[57] 智者大師：《四念處》卷四，【大正藏】四十六冊，頁五七八，下欄。

[58] 智者大師：《摩訶止觀》卷五上，【大正藏】四十六冊，頁五五，中欄。

[59] 智者大師：《四念處》卷四，【大正藏】四十六冊，頁五七九。

[60] 性具，天台家認為這即是吾人本有之真如法性，又作本具、理具、體具。。

[61] 智者大師：《修習止觀坐禪法要》，【大正藏】四六冊，頁四六二，中欄。

[62] 同上，頁四七二，中欄。

[63] 此段原文敘述之篇幅較多，為避免過多的支離，以順行文之語氣，在此只摘引重要文意，而以上下引號標明方式以註明原文。其總出處見智者大師：《修習止觀坐禪法要》，【大正藏】四六冊，頁四六七～四七三。

[64] 印順導師：《成佛之道》增注本，【妙雲集】中編之五，頁三五二。

[65] 同上。

[66] 此段上下引號中文字，為原文摘引，出處同上。

[67] 拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁二四三。

[68] 此六種不現的無分別智是：一、是心識能取、所取的二取相不現的「無所觀」；二、是能詮、所詮的言說相不現的「無言說」；三、是依以認知的（六）根不現而無住；四、是六根不起，則境無所現的「無境」，五、是根境無住無現，故識則「無所了別」。六、器世界本為眾生之所依住，無分別智現前，器世界不現，故經云「無依處」。（詳見拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁二二六～二二四。

[69] 有關於空、無相、無所有（無願）三三昧的修持，在《阿含經》乃至《大智度論》中，皆對於「異名異義」與「異名同義」的各種說法提出介紹與解釋；這可視為是最初時，或取為禪觀所緣的彼此不同——異名異解，但是最後所得境界，實為同歸於空義的體悟——異名同解。如說：「觀諸法空是名空，於空中不可取相，是時，空轉名無相；無相中不應有所作為三界生，是時，無相轉名無作。」（龍樹菩薩造·鳩摩羅什譯：《大智度論》〈釋初品中三三昧〉卷廿，【大正藏】廿五冊，頁二〇六上欄～三〇七下欄。）

airiti
[70] 同上。

[71] 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一二一四，一二一六～一二一八。

[72] 又作十隨念，在《增一阿含經》卷一中載有念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念休息（即止息心意之想動）、念安般（觀息）、念身非常、念死等十念。在《清淨道論》修定篇的四十種業處中，亦有十念法。

[73] 如說：「勸進四種三昧，入菩薩位。說是止觀者，夫欲登妙位，非行不階。……行法眾多，略言其四：一、常坐，二、常行，三、半行半坐，四、非行非坐。」其中的坐或行等，皆是修持時之姿式。（智者大師：《摩訶止觀》卷二上，【大正藏】四六冊，頁一一上欄。）

[74] 出處同上，頁六，中欄。

[75] 同上，頁一二中、下欄。

[76] 據載，智者大師曾於光州大蘇山中入此法華三昧。關於法華行門，更說有智者大師作品傳世。然今之《法華三昧懺儀》一卷，若根據遵式〈法華三昧懺儀勘定元本序〉內容加以推論，則本書之現存本已非大師所作之原貌，而應有後人增刪之筆。

[77] 智者大師：《法華三昧懺儀》，【大正藏】四六冊，頁九四九中欄。

[78] 同上，頁九五〇上欄。

[79] 同上，頁九五〇上欄。

[80] 如經中說：「若菩薩摩訶薩，以一切智智相應作意，大悲爲首，說諸靜慮無量無色時，不爲聲聞獨覺等心之所間雜；持此善根，以無所得而爲方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提。」（唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》「善現品」卷四八七，【大正藏】第七冊，頁四七三中。）

[81] 於此略說此三種精神的意義，其詳細說明與進一步發揮，請參考拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁三六九～三七四。

[82] 印順導師：《以佛法研究佛法》〈大乘是佛說論〉，【妙雲集】下編之三，頁一九八。

[83] 拙著：《人間佛教禪法及其當代實踐》，頁三七三、三七四。

[84] 智者大師：《法華三昧懺儀》，【大正藏】四六冊，頁九五四上欄。

[85] 印順導師：《青年的佛教》〈青年佛教運動小史〉，【妙雲集】下編之五，頁一一。

[86] 智者大師：《摩訶止觀》卷一下，【大正藏】四六冊，頁六，中欄。

[87] 同上，頁六中欄～七上欄。）

[88] 梵語 abhisambuddha 之音譯（巴利語同），意譯為現等覺，此指成就正覺之聖者境界——佛陀果位。

[89] 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆娑論》卷五，〈易行品〉第九，【大正藏】二六冊，頁四一中欄。

[90] 同上，頁四一中欄～四五上欄。

[91] 同上，卷六，〈分別布施品〉第十二，【大正藏】二六冊，頁四九中欄。

[92] 同上，頁四九中、下欄。

[93] 同上，〈易行品〉第九，【大正藏】二六冊，頁四一上、中欄。

[94] 印順導師：《教制教典與教學》〈論僧材之培養〉，【妙雲集】下編之八，頁一五三。

[95] 經云：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」（東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增一雜阿含經》卷二六，〈等見品〉第三十四，【大正藏】二冊，頁六九四，上欄。）

[96] 印順導師：〈平凡的一生〉，《華雨香雲》，台北：正聞，頁一〇九。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《成佛之道》偈頌科判表出版十年回顧

doi:10.29665/HS.200308.0005

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：66-67

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0005>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



《成佛之道》偈頌科判表出版十年回顧

釋性廣

一九八九年台北善導寺弘誓學佛班開課，以 印順導師造的《成佛之道》偈頌為教材，由昭慧法師與筆者分別教授「大乘法義」(偈頌第五章〈大乘不共法〉)與「基礎佛法」(偈頌第一至四章)課程。為引導學員深入研習，我們再依各人所講授部份，將偈頌分段科判並製成圖表，並呈給 印公導師修改指正，《獅子吼月刊》廿九卷第三期亦曾刊載此一科判表。此《科判表》除作為學佛班學員的補助教材之外，亦因應教中同道與學佛居士的索取，列印多份寄贈給大眾結緣。

一九九二年，第二期學佛班開課在即，教材之需求量與來函索取的份數很大，檢討原先由電腦列印之科判表，黏貼、翻閱、保存與流通均感不便，故將之交由法界出版社重新排版印刷，以梵夾本型式刊行。

倏忽十年已過，《科判表》一直是法界出版社的長銷書之一，尤其是佛學院開學或佛學研習營開班期間，總會接到大量的訂書單；此書不但在國內擁有眾多讀者，從海外各地流通處批書的地區和數量來看，也可以反映出 印公導師的思想在世界華人佛教地區，都擁有相當多的學習者。

筆者在推廣部、佛學院，乃至是社區大學授課時，一直是將《成佛之道》列為上課的主要教材之一，學員們從研讀 導師結構嚴謹，論理精要的著作中，開啓佛法正見，也紮下良好的佛學基礎。而筆者在弘誓學院推廣部講授「阿含經導讀」，與在研究部兩度擔任《阿含經》課程時，亦佐以《成佛之道》與此科判表，向同學講述佛陀法教，阿含經義。這是著眼於，雖然《成佛之道》一書之體例與架構乃由 印公導師所作，然而其中徵引經論，忠於佛義，差不多每一句偈頌都可以在《阿含經》中找到出處，故依之而學將可得提綱挈領之益。而每每在與同學以偈頌對照經文的研讀之時，對於 導師的經教學習之深，論義鑽研之精，大眾咸感嘆為觀止，讚嘆不已。

在《阿含經》課程之初，筆者會先帶領同學將科判標題編列序號，爾後在讀經時，再依照科判編碼，許多經文義理多能歸類整理，綱舉目張。同學們表示，依此反覆斟酌，對照科判以安列經文內容的研讀方式，讀過的經文大都印象深刻，不易忘失。而且所做的資料，對於未來寫論文翻尋原典，引經論述時，更是非常方便，只要按圖索驥，則唾手可得。

由於當時推廣部課程也同步製成錄音帶課程，提供給遠地的學員在家自習，這期間也聽到許多學員提出透過錄音聽講，不易掌握編碼要領的反應。

今值此書出版十年之際，顧及多方需要，將之重新美編排版，加大字體，並增加科判編碼號，以方便大家的研讀。本書之設計與編校，由空寂法師一人擔綱，多方疇量，誠意可感！

謹此祝願：

佛陀正法普宣廣化

人間佛教為眾依怙

印公導師嵩壽綿長

師友同道為法珍重

公元二〇〇二年十二月二十七日

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 專修部第一屆畢業紀念冊序序

doi:10.29665/HS.200308.0006

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：68-68

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0006>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



專修部第一屆畢業紀念冊序序

釋昭慧

佛教弘誓學院辦學，推廣部已有十六年，研究部已有十年，但專修部卻只有三年。專修部起步較晚，但也因為開辦之時，學院受到教界各方的護念，已漸漸具足教學資源，師資也更為充足，所以專修部所感受到的，是更多來自學院與教界的呵護，與更大的生活創意空間。

第一屆畢業生也不負期待，展現了他們的佛法智慧、堅毅性格、特殊才華與團隊精神，成為學弟妹的好榜樣，並且帶動風氣，讓學院的校園裡，呈現著好學、活潑、友愛、勤奮的道風。就此而言，站在辦學者的立場，不但欣慰，而且感激！

為了送學長步出校門，學弟妹們挖空心思，全心全力協助學院，於本年六月二十日，舉行了一場極為殊勝而又別開生面的畢業典禮，並同步舉辦學生作品成果展。是日，諸山長老法師雲集，苦口婆心地開示著治學與做人處世之道，並饋贈豐富的畢業禮物與獎品，畢業生無論是在精神還是物質方面，都莫不滿載而歸。

為了留下三年校園生活美好的回憶，畢業同學乃將就學期間的雪泥鴻爪，錄製為畢業紀念冊，並製作光碟。筆者迺略述自己對專修部以及本屆畢業同學的整體印象如上，用代序言。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 殷切叮嚀與無限祝福－專修部第一屆畢業典禮紀實

doi:10.29665/HS.200308.0007

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：69-73

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0007>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



ainiti
殷切叮嚀與無限祝福
——專修部第一屆畢業典禮紀實

釋傳法

6月20日上午，佛教弘誓學院舉行專修部第一屆畢業典禮。在多日陰雨之後，難得出現了陽光普照、和風徐徐的好天氣，令學生精心佈置的校園，更增添了喜氣洋洋、和樂融融的氣氛。

小小的一場畢業典禮，不意卻有多位教界長老、長老尼不辭遠道蒞臨觀禮，除了學生家長花蓮慈善寺住持達瑩法師、台中慎齋堂住持普暉法師、台北法燈蘭若住持耀騰法師、花蓮聖覺學苑住持心航法師、屏東圓通寺監院見慧法師、圓光佛學院研究部學務長惟理法師之外，還有佛教界的大家長中國佛教會理事長淨良長老、嘉義妙雲蘭若住持慧理、監院常光法師、台南妙心寺住持傳道法師、中華佛教比丘尼協進會秘書長明宗法師、中華佛教比丘尼協進會常務理事如念法師、中華佛寺協會副會長蓮懺法師、基隆月眉山靈泉寺監院修彰法師、基隆法嚴寺住持紹嚴法師、台中護國寺住持海量、海輪、海空法師等諸山長老法師參與，誠屬甚難希有之盛會。中華佛寺協會理事長達傳長老雖因要事無法蒞會，但也非常重視本項典禮，特別準備了致贈每位畢業生的紀念品。

專修部第一屆共27位學生畢業，上午9:40於法印樓前，全體畢業生與家長、貴賓、學院老師團體大合照，10:20，畢業典禮於法印樓三樓禪堂舉行，在大眾齊誦「三寶歌」之後，典禮主席本院院長性廣法師致詞表示：

懷著與畢業生同樣興奮與惶恐的心情，迎接第一屆畢業典禮，回顧14年來的辦學歷程，雖然辛苦，但看到同學們個個三學增上，成為法門龍象，內心甚感喜悅！

當年開始辦學，志不在與其他佛學院競爭，所以為教界提供一種與其他佛學院不同的僧教育。學院採取通勤方式、每月集中上課四至五天，希望同學們能夠在進修時，兼顧道場職事。沒想到這種做法與理念，竟得到了教界長老法師的支持。

感謝教界長老護念支持，感謝學生家長放心託付子弟，感謝諸位老師辛勞教學，同學們求學三年下來，毅力也值得讚歎。畢業是一個階段的結束，也是另一階段的開始，三年前家長們把子弟託付給我們，現在我們把學生平安交還給家長。同學們回去應發心服務常住，並謹記住古訓：「欲成法門龍象，先做眾生馬牛」。

接著昭慧法師補充說明：本院研究部雖未舉行過畢業典禮，但已有 15 位子弟考上玄奘大學宗教學研究所（編按：應為 16 位），而且 6 位皆是榜首。他並說明邀請貴賓的原委，以及「未邀政治人物」的原則。介紹貴賓之後，多位貴賓致詞。首先是中國佛教會理事長淨良長老致詞：

本人僅代表中國佛教會前來祝賀，欣見弘誓學院在院長性廣法師、副教授昭慧法師的領導下，開展佛教新一代的傳承，尤其家長們很放心地將子弟送進來受教，令我感到非常高興。中佛會非常重視佛學院僧教育，因為佛學院是道場住持、弘法、教育、慈善等宗教師的養成所，回顧民國 38 年，我來台灣讀佛學院，生活極為困苦，我年紀小，什麼都不懂，又不識字，必須加倍自勵用功。各位同學真的很有福報，福德因緣具足，才能在這麼好的環境、師資下讀書，佛教的未來，就在各位同學的身上。

弘誓學院性廣、昭慧法師是真正地在辦教育，把正確的佛法觀念發揚傳承下去，融合傳統之後，把新生命力灌注在同學身上，盼同學將來不辜負老師的教導，要學以致用，向前邁進，實踐四弘誓願。

我肯定昭慧法師對佛教的貢獻，所以今天的畢業典禮，就算不請，我也要來。將來佛教的弘法利生，責任就在你們的身上，同學要發心回饋常住、報答師恩。第一屆畢業生很重要，在此提醒同學三點：要 1.聽話，2.吃苦，3.忍耐，如此方能在常住安心辦道，未來方能回饋並護持學院。勿忘「佛在心中，不假外求」，盼各位同學實踐三年所學，切莫虛偽應付。

其次由靈隱寺住持，也是中華佛教比丘尼協進會秘書長明宗法師致詞：

今天很榮幸來參加典禮，祝賀各位同學畢業。回想我在民國 40 年出家，常住就有辦佛學院，但是我身為常住眾，必須扛起許多職事，無福專心讀書，常常忙完後趕去上課，坐在後頭打瞌睡。弘誓辦學是佛教之幸，各位同學在學院讀書，應該要感恩、惜福。在此送給畢業同學一句話：「有則改之，無則安之」，有任何人際上的困難，應反省自身，改正過失，才能安心辦道。畢業後不要到處亂跑，回去常住，要尊敬師長，並且要學以致用。

台南妙心寺住持傳道法師致詞：

我今天是以家長的心情來參加畢業典禮的。辦學是不容易的，慈航法師曾說：「佛學院辦三年，即成菩薩。」以前我讀佛學院，師資非常缺乏，上「攝大乘論」課，我舉手向老師說：「不懂！」老師回答：「不懂是正常的，因為我也不懂。」可見當時佛學院許多課程，實在是請不到老師。辦學面臨師資缺乏、人事艱難、

經濟困頓等種種問題。但是讀了印順導師的著作，讓我省了至少 10 年的摸索。弘誓學院的另類師生、另類經驗，第一屆畢業生責任重大，若回去常住表現不佳，就會杜絕學弟妹來求學的機會了，所以在此致贈兩句話給畢業同學：

1.回去要什麼都不懂，默默地做事，別人問你意見再說。有好的意見，也是別人的功勞，不要搶功，如此將理想、理念慢慢滲透，是為「毛細管原理」。

2.不斷充電、不斷學習。有一種蟲，不管多麼陡峭的地方都能爬，但是只要沒走過的地方就不敢走，因此只要在它周圍畫上三角形或圓形，它碰到線就會想：「這種路線沒走過，趕快掉頭。」結果它永遠只敢在三角形或圓形當中爬來爬去，不敢越線一步。這種蟲非常地多，它就叫做「懶惰蟲」—老是逃避困難，不敢突破困境。同學們要「以善人為師，以惡人為鑑」，不要忘記—「懶惰蟲」不是別人，常常就是自己。

印順導師的資深弟子妙雲蘭若住持慧理長老尼致詞：

同學們很有福報，能在這麼好的環境、師資下求學。今天的畢業典禮，只是短程的結束，同學回去後要表現得更好，和合大眾，淨化自他，讓常住師長放心再送弟子前來求學，這樣才是報答師恩。說起來，我也算是學院的半個學生，每週我都聽昭慧法師在法界衛視的課程，覺得獲益良多，因此，感恩學院，感恩諸位長老的支持，願各位同學三學增上，自利利他，法輪常轉，報三寶恩。

貴賓致詞之後，由院長頒發畢業證書，畢業班班長真立師代表上台領取。

接下來是頒獎典禮，首先頒發「般若獎」，這是在學院三年的修學中，學業成績表現優良者。其中導師獎由劉叔珍同學獲得，理事長獎由真本師獲得（這是中佛會理事長淨良長老提供的獎項），指導法師獎由悟靈師獲得，院長獎則由真立師獲得。

接著頒發「正覺獎」，這個獎項，分別由中華佛寺協會理事長達傳長老，以及大家敬愛的學生家長：花蓮慈善寺住持達瑩法師、台中慎齋堂住持普暉法師、屏東圓通寺監院見慧法師、台北法燈蘭若住持耀騰法師提供。他們各自贈送全體畢業生每人一份禮物，讓畢業生滿載而歸。

「和合獎」的頒發，是爲了感謝一些常常自動發心爲大家服務的同學。獎項禮物由台南妙心寺住持傳道法師贈送。得獎的同學是智曇師、宏空師、真立師、真規師、心瑞師、周珍雲。

「精進獎」獎勵在學習上精進不懈，三年中保持全勤的畢業生：舸融師、宏空師、鄭春霞、簡秀珠。

「勤學獎」獎勵克服種種困難，完成學業的同學：宏任師、法聞師、真悅師、真慈師、常禔師、融慎師等。

接著是教師代表致詞。居士學佛的老前輩研究部游祥洲教授謙遜地說：

我算是學院最資淺的老師，我是非常惶恐地抱著「書僮」的心情來講課的。前面傳道法師說，印順導師的思想，能節省我們至少 10 年摸索的時間，我覺得甚至可以說是省去一輩子的時間。印順導師的思想，讓我得以入窺中觀堂奧，我來學院講課，希望能跟同學分享，將中道智慧融入生活中實踐。

畢業生請我寫幾句話，我字寫得不好看，昨日勉強寫了一幅毛筆字贈送給畢業同學：「八不不二，從容中道。」（此時畢業生代表真立師、真規師上台，接受游老師的贈詞並展示之）。「八不」是遍破一切戲論，但是許多人又落入了「否定主義」，這是非常錯誤的，「不二」才是重點；「八不」破斥一切之後，其實是要建立「不二」的中道立場；中道不是鄉愿，而是要在對立當中，以更高的智慧來超越。

畢業不是結束，而是另一段自我學習的重要開始，學院能讓同學在學習中兼顧常住職事，這對教界是很有貢獻的。希望弘誓學院畢業生能夠成立「校友會」，畢業之後還能不斷地進修。

人間佛教、三乘共貫，是印老思想的兩大重點，現在歐美相當有影響力的一行禪師，他也自承是走人間佛教的路線，印順導師是他最景仰的大德，未來佛教要全球化，走向年輕世代，唯有靠人間佛教。因此諸位同學未來所扮演的角色，都將非常地重要。

接著由本院推廣部主任暨專修部老師見岸法師致詞：

我第一次來到弘誓學院新校舍時，法印樓一樓門廳的「善財童子禮觀音」像，給我最深刻的印象。人間菩薩行，不是一生一世的事情，而是生生世世要努力不懈的，盼望各位同學以觀音菩薩的大悲心為菩提心的基礎，以善財童子的求法心為精進的動力，以常住為壇城，把師長、常住眾當作善知識，在常住不斷地修學菩薩道。

接下來是家長致詞，由台北法燈蘭若住持耀騰法師代表致詞：

弘誓學院是「接著講」印公導師思想的地方，讓同學能夠兼顧常住，已獲得教界的肯定。同學能在如此良好的環境受教，足見福緣具足，令我相當羨慕。

今天是個可喜的日子，但是，畢業不是休止符，而是在眾人的祝福之下，拉開人生另一段學習的序幕，因為只有佛陀、阿羅漢才是真「畢業」，所以又名「無學」。當今社會一個受到提倡的觀念是「終身學習」，目的不外是提昇個人生命品質。高希鈞曾說：「最大的吸引力是知識，最大的財富是書本」，學習的路還非常地漫長，同學要不間斷地努力。

過了今天，畢業同學即將分道揚鑣，回去常住正是發揮所長的機會，是為眾生、為佛教服務的機會，盼同學勿棄所學，繼續用功，與師兄弟和樂共住，回去不要有適應不良症，方不辜負學院師長的教導與期許。最後，謹代表家長向學院致以由衷的謝意，並祝各位「煩惱日日減，智慧日日長」，阿彌陀佛。

畢業生代表法明師致謝詞，在校生代表星靜師致歡送詞。接著是獻唱節目，首先由在校生獻唱「對畢業學長之祝福」，然後由畢業生獻唱「三年來的回顧」，同學們紅著眼框，唱出對學院的感恩，以及三年來點點滴滴的懷念，最後，大眾齊起立發四弘誓願，唱驪歌，在離情依依當中，典禮圓滿結束。

畢業典禮當日，計有教界長老、學僧師長、畢業生、學院在校師生，與前來道賀之護法善信等，約二百餘人觀禮。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 專修部第一屆畢業典禮感言

doi:10.29665/HS.200308.0008

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：釋心淳

頁數/Page：74-75

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0008>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



專修部第一屆畢業典禮感言

釋心淳（佛教弘誓學院執行秘書）

爲了籌備 6 月 20 日學院專修部第一屆畢業典禮，早在一年以前，就由見岸法師帶領學團住眾與各年級代表，成立了文書、典禮、場地、大寮、影音與貴賓等六個工作小組，利用每月上課期間的一個晚上，舉行籌備會議，由全體同學集思廣益，共同籌劃典禮內容。一年級班代明一師提議，應該呈現學習成果，以供家長與來賓進一步瞭解學院的辦學理念，與同學們在校的學習情形。由於大家是每個月從全國各地到校上課四至五天，考量到人力與時間的限制，故當初對典禮的設計，以盡量不佔用同學太多時間爲重點。而對專一同學熱烈響應，並願意負責全部展覽的規劃，大家都樂觀其成，予以配合。

同學們大部分在各個常住，都擔任著重要執事，兼顧課業和執事，本已極不容易；來校上課時間有限，課餘時間幾乎都沉浸在圖書室查資料或看書，研究小間常常是座無虛席。但這一學年（91 學年）來，爲了各組工作的進展與搭配，除了例行的籌備會議外，每一小組或每一年級又還要各自開會討論、溝通，分配工作，從獻禮節目的製作、演練，到作品成果展的種種細節安排，同學們總是把握每次上完課的時間，聚集在一起商討。有些同學還各自將工作帶回家做，或擠出時間大家集體創作一些共同的「功課」。

SARS 疫情蔓延時，考慮同學們從全國各地搭乘交通工具，怕他們不幸受到感染，學院不得不暫停五月份的課，而改在六月份連上兩個月份（長達十天）的課程。如此一來，原先的籌備計劃無形中也被迫擠壓在一起了。上課、期末考試、報告，加上畢業典禮，點點滴滴的工作，都在這十天中要全盤承挑，同學們之忙碌與辛苦可想而知，真是難爲他們了。

從剪剪貼貼、捏捏弄弄的成果展，到典禮會場與校園各處的精心佈置、花材的選購與插設、畢業禮物的包裝，從陌生到熟悉，從生疏到熟練，一次又一次的典禮彩排，同學們爲這殊勝的典禮，投入了全部時間與心力，大家身心的疲累，也在一次又一次的成就中，漸漸轉成法喜。尤其，當 6 月 19 日上完所有課程，每一組成員各就各位，全體學生總動員的時刻，校園中到處充滿著愉悅的氣息，大家喜氣洋洋地期盼著典禮的到來。

是日，諸山長老法師，學生家長、親友與信眾紛紛蒞院，使整個典禮會場，倍增隆重與莊嚴。而長輩們的開示，句句金言，殷殷的提醒和勉勵，透露著疼惜後學的無限心情，畢業生與在校生都得大受用！最後，在校生與畢業生精心設計

的獻唱節目成爲壓軸好戲。他們真情流露地獻唱出相互的祝福與無盡的感恩，一場溫馨感人的畢業典禮，就此圓滿結束。

一轉眼，專修部第一屆畢業典禮已是個把月前的事了。猶記得那段日子裡，爲籌備此一盛會，和同學們互動得更爲頻繁了；而隨著畢業時日的接近，看著同學們犧牲了睡眠與讀書的時間，挑燈演練或製作相關資料，那種專心投入的精神，真是令人不捨。而同學們投入工作中所散發出的無私忘我精神，更是使人深深感動！畢業典禮當天，在眾多嘉賓的祝福下，整場典禮進行得非常順利，圓滿劃上了三年學程的一個句號。筆者因此以學院執行秘書的立場，憶述當日情景，並表達自己的感激之情。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 迴響之一關於「猶太」與「比丘尼」正名問題

doi:10.29665/HS.200308.0009

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：張晴翔

頁數/Page：76-77

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0009>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



迴響之一
關於「猶太」與「比丘尼」正名問題

張晴翔

昭慧法師您好：

早先於《自由時報》拜讀〈歧視的名稱宛如烙印的牲畜〉一文，晚輩深感認同，亦誠心祈望此正名運動能早日竟其全功。不料今日瀏覽弘誓學院最新消息之〈建請發起佛教界之僧尼正名運動〉一文時，發現下列說明第四、第五兩點，提及台灣促進和平基金會發起之「尤太」正名運動，隱約對該運動持贊成之意，亦對您有所啓發。

或許法師一時不察，但「尤太」正名運動其中大有問題。就動機言，該基金會引用 Zhou Xun, "Chinese Perceptions of the 'Jews' and Judaism: A History of the Youtai", Richmond: Curzon, 2001, pp.13-16，說明當初「音譯」時，有意選取猶（猿猴）字，以暗藏貶意。此說法並無問題。然而就現代人而言，猶字其實早已脫離本義，毫無歧視可言。當然，爲了正名及尊重猶太人之「人格權」起見，正名有其必要。但該基金會顯然用功不深，以「尤太」代「猶太」，非但無端正視聽之效，反有加辱之嫌。尤者，罪過、歸咎也。尤太，罪之大者。《中國時報》之民意論壇於 2003/06/01 和 06/02 皆有晚輩和另一讀者投書（請見附件），文長不具引。故深察之，「由太」或「猷太」都是更好的選擇。

不過顯然是台灣促進和平基金會自認持之有故，言之成理，至今似乎仍以「尤太」來正名。該運動若成，不僅是台灣人誤用中文的笑話，更是對希伯來人的侮辱。故昭慧法師您既然引用該運動爲說明，加之昭慧法師之社會影響力和思想戰鬥力，晚輩便不得不懇求法師協助，或可提醒該基金會再多考慮。何況法師爲國文系出身，不可能不清楚漢字的使用問題。

除此之外，就「尼師」一項稱呼，晚輩稍有懷疑。比丘尼之尼，既爲陰性名詞後綴，似乎不可再與師字結合，形成「尼師」一詞。正如法師所舉之例，因爲對尼字認識不清，以致有尼姑、女尼等荒唐的詞彙出現。尼師，就語言溯義而言，便是比丘尼一尼一尼師，尼爲女之意，則尼師豈不爲女師？且既然「尼」脫離了「比丘」，就已喪失了「音譯」的聲音作用，似乎必須回歸漢字本身的脈絡來解釋。

偏偏「尼」字，就文字學造字本義而言，來源不甚光彩。就于省吾《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979，頁 303）的說解，尼，尸是一個側面的人；

匕也是一個側面的人。合而言之，是象一人或騎或坐於另一人背上之形。很不幸的，在文獻上，竟是「桀駕人車」（夏桀騎在兩婦人的背部）和「紂醉踞妲己」（商紂喝醉了酒兩腿盤據於妲己的背部）。所以尼有「親近」、「止」之意。形成了有親昵的呢，致遠恐泥的泥等字。尼字應該是作聲符兼義符，不是單純的形聲偏旁。（就像構、溝、邁、講，萁不但是聲符，也具相交之意。）因此若用「尼師」一詞，想必不甚理想。固然尼之原始意義早就不明，但和「猶太」的問題相類，這是人格權的問題，不可不辨。

故愚意以為，比丘尼作為聲音的翻譯，與比、丘、尼三字本義可不相干；但「尼師」一詞，不能說沒有瑕疵。若推行「僧尼」正名運動，比丘尼一詞足矣，而「尼師」一詞或可稍加考慮。（畢竟牧師和尼師在構詞上仍不盡相同。）

晚輩既非佛教徒，亦非語言專業，謹呈陋見，懇請法師指正。

後學 張晴翔（2003/07/07）

昭慧敬覆張晴翔同學

晴翔仁者：

大作我已先於中國時報拜讀之，而且與性廣法師都甚為贊歎，覺得言之成理。我相信簡錫 先生必然已看到了您的建議，而且應該會重視它。

我對「猶太」二字，也認為沒有歧視之意，但簡先生已委由立委提案通過改名了。我想採納的是他的正名運動方式，因為那將更加有效。

「尼師」二字在佛教界是很普遍的，所以在此之前，我會建議採用之以替代「尼姑」二字。但由於「尼」字純粹是音譯，所以您的建議是對的：全名都採音譯，正名「比丘尼」即可。我將在佛教會正式邀集立委提案時，建議教會採納您的意見，單提「比丘、比丘尼」之正確稱呼。

希望能於報端多多看到您的作品，得空歡迎來院一遊。

耑覆並請

淨安

昭慧 合十（92.7.7）

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 迴響之二正名之來日漫長

doi:10.29665/HS.200308.0010

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author：丁天降

頁數/Page：78-78

出版日期/Publication Date：2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0010>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



airiti
迴響之二
正名之來日漫長

丁天降

昭慧法師慈鑒：

弘誓六十三期拜讀法師大作，反對「尼姑」稱謂。未學翻閱各字典之註解，似是由來已久之名稱，十餘年之前電視劇「一代女皇武則天」(馮寶寶主演)，即有古戲今搬重演，且一般民俗稱謂、歌仔戲等等皆如此，圖書、小說內容不勝枚舉。台灣在日據到 1950 年代的社會背景，沈沈已久，說好聽一點，「源遠流長」矣！

法師對當今社會諸多不平之鳴，願同弱小抗強權、敢向高樓撞晚鐘的悲情，觀音大無畏精神，令人敬佩。茲 Copy 字典內對「尼」的解說，欲改善這些白紙黑字，來日漫長！

今年三月底有緣在中研院和法師相遇，拜讀大作，敬佩法師馬丁路德精神，祈佛菩薩保佑法師大無畏永駐，繼為不公義塵世事弘善。敬請

法安

未學丁天降 合十 (2003.7.12)

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 編輯手記

doi:10.29665/HS.200308.0011

弘誓雙月刊, (64), 2003

作者/Author :

頁數/Page : 79-79

出版日期/Publication Date :2003/08

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200308.0011>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



本期「當代台灣佛教觀察」專題首篇，昭慧法師提到台灣佛教現象的兩個悖論：包容性與主體性，人間性與神聖性，乍看相反而竟相成。此中辯證性的觀點，耐人尋味。特別是「人間性與神聖性」，可說是針對隱遁派的質疑（人間佛教欠缺「神聖性」），給了一個極為宏觀的回應。

一九八〇年後，基督宗教在亞洲出現了輝煌的宣教成績。南韓極度基督教化，中國青年與農民信仰基督宗教的人口，也在大幅成長中。為什麼佛教在台灣，卻反而呈現著欣欣向榮的復興機運？昭慧法師去歲在中國人民大學的演講，依於此一問題意識，提供了幾個她的觀察角度與心得。

本期原本預備刊出該次全部演講內容、主持人宣方教授的回應內容，以及聽眾與法師雙向交流的三大部分，但由於三篇共計五萬三千字，已有半本書的厚度了，實難一期刊載完畢，只好先將第一篇（演講篇）刊出，餘二篇（回應篇與交流篇）則留待下期續刊。

正巧江燦騰教授於七月初，賜稿〈《台灣近代佛教的變革與反思》自序〉，不但序文內容正好與此一主題有關，而且全書正是以一位耿直的史學家，對當代台灣佛教的全面觀察與批判反省。該書刻由三民書局排校之中，我們以對該書問世的期待心情，將本文刊出，以饗讀者。

本期稿擠，故新書文摘〈從佛教倫理學到戒律學（上）——價值判斷與律法位階〉、〈人間淨土與地上神國——潘儒達先生訪談錄〉（中）將再挪至爾後連載。