



台灣
佛教
發展脈絡與展望

惠空法師 著



《作者簡介》 惠空法師

惠空法師 1957 年出生於台灣屏東市。於大學期間接觸佛法並擔任師大佛學社社長。1983 年披剃於三峽智諭長老座下，後於中華學術院佛研所就學三年。法師長期投入僧伽教育及青年學佛工作，1987 年出任圓光佛學院及佛研所教務長。此後陸續在多所佛學院、佛研所授課，並創辦慈善佛學院、慈光禪學院、慈光禪學研究所。現任台中太平慈光寺住持，淨覺僧伽大學大乘佛教思想研究所教師，並在大陸多所佛學研究所任研究生導師，教授禪宗。

法師長於經論解讀，如成唯識論、俱舍論、瑜伽師地論、中論、楞嚴經、攝大乘論、大乘起信論等，皆能自學並宣講。又以佛法住世不離教、證，創辦慈光禪學院，以各宗禪觀理論導正禪修知見，而專以禪宗法門實修磨治心性。法師以宣講永嘉集、禪源集都序、圓悟禪要、高峰禪要、傳心法要、真心直指、大慧書信、宏智語錄等做為禪宗正法眼藏指南。

禪宗自南宋大慧宗杲禪師提倡參話頭及正覺宏智禪師提倡默照禪以來，參話頭及默照禪即被視為禪宗兩大具體可行法門。而永嘉禪法之禪觀理路屬默照禪先驅，而又較淺易條理化，在時間上亦較默照禪早出四百多年。故禪學院提倡「永嘉禪法」及「參話頭」，常住及學院每年舉辦 10 期禪七：過年前打七個七，於農曆 11 月初起七；過年後打三個七，於元宵節後起七，並開放僧俗四眾參與共修。

備註：編者對台灣佛教了解有限，匆忙之際有所遺漏，祈諸方包涵。



大醒法師



慈航法師



廣欽法師



印順法師



白聖法師



東初法師



妙果法師



賢頓法師



斌宗法師



戒德法師



濟壽法師



道安法師



道源法師



靈源法師



南亭法師



惠光法師



默如法師



演培法師



悟明法師



開參法師



台灣佛教
代表人物

(第二代)



聖印法師



懺雲法師



成一法師



開證法師



廣化法師



道海法師



妙蓮法師



白雲法師



星雲法師



煮雲法師



續明法師



惟覺法師



淨行法師



智諭法師



聖嚴法師



善妙法師



聖開法師



樂觀法師



廣慈法師



印海法師



淨空法師



圓宗法師



明乘法師



心田長老



日常法師



法智法師



真華法師



淨心法師



晴虛法師



如悟法師



曉雲法師



悟因法師



證嚴法師



慈容法師



慈惠法師



慧嶽法師



淨良法師



了中法師



林錦東居士



張曼濤居士



樂崇輝居士



第一代
辜炳南居士



第一代
周宣德居士



第一代
李子寬居士

台灣佛教
代表人物

◀ (第三代)

▼ (前代長老)



普獻法師



宏印法師



心定法師



傳道法師



傳孝法師



智(若)旭法師



會本法師



慧傳法師



惠敏法師



果清法師



明光法師



心茂法師



善慧法師



本圓法師



覺力法師



慧律法師



傳證法師



界雲法師



淨耀法師



厚賢法師



厚觀法師



證光法師



永定法師



太虛大師



果暉法師



果東法師



大航法師



法藏法師



見燈法師



見允法師



弘一大師



圓瑛法師



章嘉大師



海濤法師



淨界法師



本因法師



天池法師



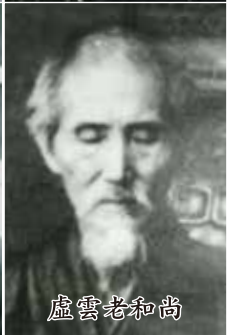
依空法師



昭慧法師



智光法師



虛雲老和尚



印光法師

日據時期佛教



民4年 曹洞宗別院—東和禪寺，舉辦本島人觀音講會



民12年 覺力和尚住持龍山寺



民16年 法雲禪寺第六次受戒會



民18年 曹洞宗佈教師會議



民19年 台灣佛教中學林(泰北中學前身)第一屆畢業生



日據後期皇民化之一穿和服



民34年 圓光寺北部鍊成所第1回結業 (佛教皇民化影響)



龍華派最早齋堂—德化堂

僧伽教育



民42年 台灣佛學院同學於靜修院聯誼



民42年 靜修院佛學研究班開學典禮



民43年「台灣佛教講習會」第一屆學僧畢業典禮



民46年 台北十普寺三藏學院開學



民47年 三藏學院學僧於內湖圓覺寺結夏安居



民51年 廣化法師任新竹靈隱佛學院教務主任



曉雲法師為蓮園第一屆學生開講釋禪波羅蜜



台中南普陀佛學院第一屆主任(右起為能學、廣化、達航)

僧伽教育



台中佛學書院第二屆畢業典禮



民50年 台中靈山佛學苑第一屆畢業合影



福嚴佛學院--女眾（左四起印順、真華）



佛光山東方佛教學院第一屆畢業典禮



民77年 第一屆僧伽教育講習會於圓光寺舉行



民99年 圓光佛學院大班會



台中慈光禪學院上課



民96年 光德寺淨覺僧伽大學第一屆畢業合影

傳戒



民41年 於大仙寺舉行光復後第一次傳戒



民43年 獅頭山元光寺傳戒，中佛會理事長章嘉大師與諸師合影



民44年 十普寺傳戒十師合影（左四起：道源、白聖、慧三、妙果；右二道安）



民47年 臨濟寺傳戒戒子托鉢



民47年 臨濟寺傳戒十師



民50年 基隆海會寺戒會



民51年 舊超峰寺戒會



民49年 台中蓮社舉辦在家五戒戒會

講經弘法



民39年 李炳南居士於靈山寺講經



民42年 星雲法師於宜蘭雷音寺弘法



民39年 慈航法師開廣播弘法先驅



民53年 淨心長老創「淨覺之聲」廣播弘法



慧律法師佛學講座



聖印法師佛學講座



聖嚴法師佛學講座



民85年 心田長老創佛衛慈悲台電視弘法

教會與政教關係



佛教會開會（左起南亭、白聖、李子寬、道源、道安）



中國佛教會團拜



民51年 中華佛教會台灣分會第九屆會員代表大會



白聖法師等與行政院長孫運璿、林洋港等會談



中國佛教會金門訪問團



托鉢勞軍



佛教自強愛國梵唄音樂會



民101年 慈濟舉行浴佛典禮，總統馬英九及副總統吳敦義等人出席

佛教節慶—浴佛、齋僧



民43年 台北市佛教會於新公園舉辦浴佛法會



台中佛教界佛誕節花車遊行



民89年 中國佛教會於中正紀念堂舉行浴佛法會



民99年 佛光山於總統府前舉辦浴佛法會



民101年 慈濟於中正紀念堂舉行浴佛法會



三寶護持會於彰化體育館舉辦中區齋僧大會



北區全國供佛齋僧法會於林口體育館舉行



慈光寺主辦94~101年越南供僧會場

多元化弘法—修持、學術會議、旅遊朝山



民39年 李炳南居士於靈山寺打佛七



民96年 台中市第17屆護國息災祈福念佛法會



慈光禪學院49天禪七坐香



中台山傳授八關齋戒會



建國百年中國佛教會主辦仁王護國大法會



圓光水陸法會五大士漱口



慈光寺中元法會大蒙山普桌



鳥類放生

多元化弘法—修持、學術會議、旅遊朝山



都市講堂弘法



社教弘法—插花班



民88年 第二屆兩岸禪學研討會



民90年 慈光寺主辦第一屆台灣佛教發展研討會



民102年 佛陀紀念館春節煙火



中台山莊嚴雄偉主體建築

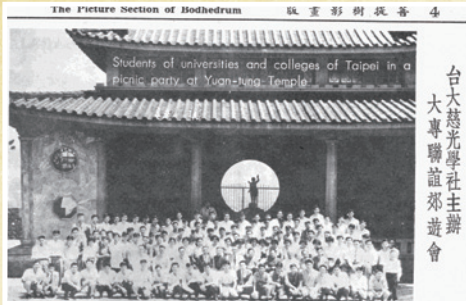


埔里靈巖山寺朝山活動



民99年 圓光寺舉辦少年輔育院成長營

青年學佛運動



民49年 台大成立第一所大專佛學社團—慈光學社



民60年 明倫社大專佛學講座第一期結業



民67年 台中蓮社內典研究班四年結業



民64年起 懺雲法師借義德寺辦女眾齊戒學會



民60年起 道安法師於松山寺辦北區大專佛學講座



中佛會大專佛學講座第14期開學--周宣德致詞



民56年起 懺雲法師於蓮因寺舉辦大專青年齋戒學會



民59年起 佛光山開辦大專佛學營

青年學佛運動



民69年 佛光大專佛學營



民62年起 智諭法師於西蓮淨苑開辦大專青年暑修會



民63年起 煮雲法師舉辦大專精進佛七



惠空法師帶領青年會學員分組討論



民77年起 惠空法師主辦高中佛學營



萬佛寺高中佛學冬令營



民45年 台中蓮社兒童育德班結業



台北文殊院兒童營

佛教事業 - 教育、文化、慈善



民79年 曉雲法師創辦華梵大學



民86年 玄奘大學成立



民101年 智光商工學生皈依



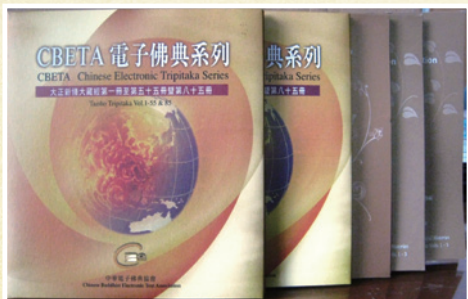
民46年 成立慈光圖書館



香光尼眾佛學院圖書館



民國73年10月28日 基金會召開籌備董事會議



民87年 起編纂電子佛典



民89年 人間福報創刊

佛教事業 - 教育、文化、慈善



台灣佛教叢書



慈濟醫院台中分院



慈光育幼院



高雄淨覺老人養護中心



台中市佛教會冬令救濟托鉢



台中慈光寺頒發清寒助學金



921慈濟救災義工投入建蓋臨時屋



法鼓山八八水災救災

寺院建築



高雄光德寺舊觀



民85年元月 光德寺大殿落成



高雄元亨寺舊觀



民73年 元亨寺大殿落成



竹崎香光寺舊大殿



香光寺新建大殿



民20年 淨土宗台灣別院（台北善導寺）



善導寺現貌

寺院建築



基隆靈泉禪寺舊大殿



靈泉禪寺新大殿



大崗山超峰寺舊貌



超峰寺現貌



竹山德山寺舊觀



德山寺



民40年 台中佛教蓮社



民66年 佛教蓮社重建

海外交流



第二回世界佛教徒會議



民55年 於日本參加亞洲和平會議



海外訪問團代表白聖、賢頓、道安、印順、演培法師等



世界佛教僧伽會第三屆大會開幕典禮



民93年 於泰國舉行南北傳佛教國際會議




南華大學與泰國朱拉隆功大學姊妹校交流



民99年 斯里蘭卡僧伽大學校長等與台中慈光禪學院交流



民102年 柬埔寨僧伽大學副校長等9人，應慈光寺邀請來台交流訪問



台灣
佛教
發展脈絡與展望

惠空法師 著

台灣佛教發展脈絡與展望目錄

序

光復後台灣佛教三代—台灣本土法脈代表人物

光復後台灣佛教三代—大陸來台法脈代表人物

第一篇	台灣佛教的歷史性與前瞻性	1
第二篇	省視台灣佛教六十年來發展脈絡	17
第三篇	佛教的過去、現在、未來	31
第四篇	台灣佛教世代交替的展望	43
第五篇	佛教面對新世代之挑戰	59
第六篇	社會變遷對教會發展之影響	87
第七篇	戒律適應時代的原則	127
第八篇	台灣淨土思想發展的契機	133
第九篇	台灣佛教淨土念佛思想的倡導與傳播者	141
第十篇	禪教融合—廿一世紀僧伽教育的大方向	163
第十一篇	青年學佛運動的回顧與展望	175
第十二篇	僧團如何辦好學術會議	195
第十三篇	盂蘭盆供僧法會的時代意義	207
第十四篇	佛教學習網的建構與聯結	227
第十五篇	佛教建築—佛光山與中台山之比較	235
第十六篇	佛教經濟與佛教旅遊	275
第十七篇	僧伽政教初義	293
第十八篇	國際佛教交流—以白聖長老為例	299
第十九篇	南北傳佛教交流與合作	311
	各篇發表出處一覽表	316

序

人類文明自古即以亞洲與歐洲，東、西方文化雙軌並行，印度、中國、中亞、希臘、埃及，同為世界文明發源地。可是歐洲經過十四、五世紀的文藝復興、科學發達之後，五、六百年來，主宰整個世界文明和人類。隨著東方民族、國家受西方國家的壓迫殖民，東方文化也受到西方文明的侵凌破壞。如印度、巴基斯坦一帶為英國殖民地，中南半島被英法聯合殖民，中國被西方列強瓜分，淪為次殖民地。東方之印度、東南亞與中國，近兩、三百年都陷入衰敗黑暗期。

這一局面，終於在二次世界大戰後有了轉機。二次世界大戰中，日本在印度、中南半島一帶打敗英國和法國，使英、法在中南半島的軍、政勢力遭到破壞瓦解。等到二戰結束，日本戰敗，各殖民地受民主思潮影響，紛紛獨立，且在此二戰後六、七十年間，除少數國家局部戰爭外，世界基本沒有太大戰亂。所以中國、中南半島及印度，都在國家獨立、民主政治、經濟成長、科技普及、資訊發達下，社會穩定，國家民族也日漸發展。

佛教發源於印度，向北傳到中國，成為大乘佛教；向斯里蘭卡、中南半島傳到泰國、緬甸、寮國、柬埔寨，成為上座部南傳佛教。印度本土佛教在十二世紀因回教入侵而滅亡，六十年前，由安貝卡博士重新與上座部佛教結合，在印度重生。中國佛教在國共戰爭的政治運動中挫傷，尤其文化大革命時被徹底根除，幸在改革開放思想下，二、三十年來隨著經濟發展，佛教也如春風飄拂在殘餘灰燼中的種子般，重新發芽茁壯。

印度、中國、東南亞三個地區的佛教，都可說是佛教母體，也都正在重新生長。中南半島有近四、五億人口，中國大陸有十三億人口，印度有十億人口，這佔世界二分之一龐大人口的佛教母體，其社會發

展卻都落後於西方國家。值廿一世紀，歐洲發生經濟危機，美國世界大國地位，也因中東戰爭拖累經濟而動搖。反之，東方正在崛起！而此時，做為佛教母體，做為佛教發展最好沃土的中國、東南亞跟印度三個地區佛教，都面臨了：朝什麼方向發展？如何發展？將面對什麼挑戰？等嚴肅問題。

反觀台灣佛教，屬北傳佛教一系，六十多年來沒有社會動盪，在日據時代佛教旺盛基礎上，加上蔣介石帶來的大陸佛教菁英，得以在兩代長老領導下蓬勃發展。台灣的政治、經濟、教育、傳統優良文化等等，對台灣佛教的發展，提供最好的發展土壤，使台灣佛教成為二十世紀末，世界佛教的模範生。

台灣佛教最重要價值，在於能隨二十世紀人類文明劇變過程中，適應整個時代潮流之眾生業感，在超過一甲子的漫長時間中，亦步亦趨的跟著世界主要潮流的趨勢、形態而生存發展。所有佛教在時代潮流下所面對的業感、所面對的問題、解決的方法、可能呈現的成果，都可在台灣佛教看到一些端倪、徵兆、成果或啓示。台灣雖然小，卻可做為未來廿一世紀，這三大佛教區塊發展的典範、模型。雖然台灣佛教的經濟不一定能支持三大區塊佛教的發展；台灣佛教的人力也未必能分身到三大區塊去弘法播種，可是它的理念、形式，卻是三大區塊佛教的教材、典範。

筆者不揣淺陋，將二十年來隨不同時節因緣，所撰寫台灣佛教相關各問題的不成熟文章，部分修訂後結集出版，或可藉此與關心佛教發展之同道，一方面檢視台灣佛教的過去，瞻視未來；一方面為三大佛教區塊提供端倪、徵兆，做為不同角度的省思。是為本書因緣、動機。

惠空于慈光禪學院

2013年三月二十日

光復後台灣佛教三代—

台灣本土法脈代表人物

本土法脈	光復前 〈法師〉	台籍第一代 〈法師〉	台籍第二代 〈法師〉	台籍第三代 〈法師〉
基隆 月眉山	善慧、德馨 (靈泉禪寺)		晴虛	惟傳 惟盛
台北 觀音山	本圓(第2代) (凌雲禪寺)	覺淨(第3代)	志定(民57年接, 第4代住持)	心定(民68年接 第5代住持) 玄定(任董事長)
苗栗大湖 法雲寺	覺力 (法雲禪寺)	妙果 (法雲禪寺、圓光寺)	真源 → 如悟 (圓光佛學院)	性尚 (圓光佛學院)
		妙然(尼) (法雲禪寺)	達碧 (民86年接法雲禪 寺)	
			達精 → 玄深(壹 同寺、創新竹女 眾佛學院) → 如 學(尼)(法光寺、 創法光佛學院、 佛研所)	
		妙廣 (士林湧泉寺)	達迦	界雲(禮請任住 持) → 天嶽(現任 住持)
高雄 大崗山	義敏、永定 (義敏弟子) (超峰寺)	開照、開參	法智(舊超峰)	天池
			能學(新超峰)	
	德融(第8代) (大仙寺)	開參 (任第9任住持)	心靜 (任第10任住持)	傳證 (第11代住持)
永達 (元亨寺)			開證 (宏法寺開山)	傳孝 → 圓塵
			開證 (妙心寺第三任住持)	傳道(妙心寺) 傳燈

本土法脈	光復前 〈法師〉	台籍第一代 〈法師〉	台籍第二代 〈法師〉	台籍第三代 〈法師〉
高雄 大崗山		張金枝(元亨寺)	菩妙 (民53年接元亨寺)	淨明(民93年接)
	開會 (龍湖庵)	圓融(尼) (龍湖庵、東山禪寺)	天乙(尼) (興隆淨寺)	心淳(興隆淨寺) 悟因(香光寺)
			天機(尼) (東山禪寺)	
竹溪寺	捷圓	眼淨(民37年接) 一淨	然妙	常定→正定
			菩妙	
			中妙	會本(慈雲寺)
開元寺	證光	眼淨	悟慈	郁定
		智性 (關渡慈航寺)	聖印 (萬佛寺)	常露(尼) (慈龍寺) 常開、常明、常通
			聖印(慈明寺)	常在
		斌宗 (第一任住持) (法源講寺)	覺心(第二任) 慧嶽(印心、 (淨心) 志心	寬謙(尼)△、 真理(尼) (現任住持)
		賢頓(龍雲寺)		

註1：此△記註，為離本寺另建道場者

註2：因版面空間有限，故未放尊稱

註3：編者學識有限，若有遺漏祈諸方指正補闕

光復後台灣佛教三代—

大陸來台法脈代表人物

前代	第一代	第二代	第三代	
太虛	慈航	寬裕 (彌勒內院)		
		律航	淨耀、淨旭、宗興 (學生)	
	印順 (福嚴佛學院)	演培		
		印海 (去美國)、續明		
		真華 (中道學苑)	海濤 (藏傳) △	
		證嚴 (慈濟功德會)		
		宏印 (私)、厚觀、厚賢、昭慧 (尼) (私) △		
章嘉				
	悟明		明光 (民 91 年接法)	
	廣欽 (土城承天禪寺)	傳悔	道求、道等、傳平△	
圓瑛	白聖 (中佛會)(十普寺)	明乘 (能仁家商)	心立	
		淨心 (中佛會)	心茂 (法)	
		心田、圓宗、本覺		
		淨良		
		了中 (玄奘大學)		
智光	南亭 (智光商職)	成一	賢度 (尼)	
	東初 (農禪寺)	聖嚴 (法鼓山)	果暉、果東、果品	
		聖開 (人乘寺)	大藏、大航△	
	道安 (台北松山寺)	智諭 (西蓮淨院)	惠敏、惠空△、惠謙△	

前代	第一代	第二代	第三代
慈舟	道源（海會寺）	仁光（尼）	宏品（尼）、宏琳（尼）
虛雲	靈源（基隆大覺寺）	惟覺（中台山）	見燈、見允、見護、見操△
印光	李炳南（台中蓮社）	淨空（學生）	悟道
證蓮	戒德、默如	廣慈（都與常州天寧寺有因緣）	
		懺雲	照因、天因、淨界
		星雲（佛光山）	慈莊（尼）、慈容（尼）、慈嘉（尼）、慈惠（尼）、心定、心道（靈鷲山）△
		白雲	依空（尼）、慧開、心培、慧傳、慧龍、心保（現任住持）
		道海（戒律弘傳）	若旭、若遷
		煮雲（清涼寺、鳳山蓮社念佛）	果清（依）、本因
	惠光（屏東鐵爐寺）	佛禪	慧律、法藏、慧嚴（尼）
	太滄（北投金山分院）		常緣（現任住持）
	大醒（太虛大師嫡傳子）		
		今能（聖靈寺）	
		妙蓮（靈巖山寺）	自毅（現任住持）
		淨行（靈山講堂、翻譯越南大藏經）	
		日常（福智僧團藏傳黃教）	如證
倓虛		曉雲（尼）（蓮華學佛園、華梵科技大學）	修慈、仁隱、仁朗、仁華

註 1：此△記註，為離本寺另建道場者；（私）為私淑者；（法）為法子；（依）為依止

註 2：因版面空間有限，故未放尊稱

註 3：編者學識有限，若有遺漏祈諸方指正補闕

第 1 篇

台灣佛教的歷史性與前瞻性

壹、前言

貳、台灣社會的變遷與多元化

- 一、台灣社會的變遷
- 二、台灣社會的多元化
- 三、人倫關係與價值轉變

參、台灣佛教的多元化

- 一、教派思想多元化
- 二、僧團組織多元化
- 三、僧伽教育多元化
- 四、佛教弘化多元化
- 五、佛教經濟多元化
- 六、資訊、交往多元化

肆、台灣佛教的特性

- 一、融合性
- 二、善變性
- 三、完整性
- 四、時代性

伍、台灣佛教的歷史性與前瞻性

- 一、時代社會的多元
- 二、多種宗教的競爭
- 三、人間佛教的適久
- 四、三系佛教的匯流
- 五、漢傳佛教的復興
- 六、世界文化的融合

陸、結論

* 原發表於 2002 年「第三屆台灣當代佛教發展研討會」*

壹、前言

翻開佛教歷史，可以看到佛教在流布過程中，形成所謂三大系統：藏傳、漢傳跟南傳；其中，漢傳跟藏傳佛教，都經由帝王迎請而傳入。可是在戰亂的因緣下，民國四十年前後，部份中國佛教菁英，離開了生長及修道、弘法的傳統中國叢林道場，在台灣重新建立新的佛教生存空間。撇開南傳、藏傳佛教不談，台灣佛教自民國三十四年光復以來，從日本佛教回到中國傳統佛教的懷抱，再重新由大陸來台的菁英份子——台灣佛教的第一代長老，如慈航、章嘉、白聖、東初、印順、道安、道源、南亭等長老，開創了台灣佛教六十年來的繁榮興盛。

回望今天，社會、世界對於地球生存空間的環保意識日益重視，說明人類對於所賴以生存的環境依報，已開始有了珍惜的反省能力；同樣的，做為台灣佛教的出家人及僧團，對於所依存的佛教團體，乃至所依存的台灣社會，也應該有反省與保護的心態。

歷史殷鑑不遠：大陸佛教受到文化大革命摧殘，使得大陸佛教中斷；台灣第一代長老，也是因為在大陸的依報空間被壓迫，無法生存而來到台灣。所以今天能夠在台灣這塊土地上生存發展，所依存的現有環境是非常值得去觀察、去省思的！如果今天沒有意識到這個問題，他日有可能像當年那些淪落在大陸的幾百萬僧眾被迫還俗。所以，即使現今處在一個非常富裕、興盛的佛教環境，也要有居安思危的危機意識，在所依存的台灣佛教面臨一甲子時刻，在台灣光復六十年的前夕，有必要對佛教進行空間的環保。這是探討本文的緣起。

貳、台灣社會的變遷與多元化

一、台灣社會的變遷

佛教的生存發展，依附於社會的土壤，也因此與社會發展息息相關。台灣佛教安立融溶在台灣社會中，當然也受到台灣社會演變

的極大影響，可以說，台灣佛教反應了台灣社會現象；台灣社會現象的影響與演變，直接彰顯在台灣佛教上。所以談論台灣佛教之前，先要對台灣社會的發展有所了解。

社會學家對於台灣社會的觀點，認為台灣社會是由農業化進展到工商業化的多元化社會。而這麼一個由農業社會進展到工業社會所呈現出來的結果，就是多元化社會的歷程特質。

台灣社會由農業走向工業，是國民黨在反攻大陸及生存台灣前提下所建設的成果。台灣在政治力量及政治考量的引導下，以工商業的制度、工業的生產技術，改變了經濟生活。而為了要傳播、發展商業制度與工業技術，又與教育互為影響。然後工業技術帶動了交通的發達、資訊傳播的迅速，進而帶動了都市化的密集。而都市化、商業化的密集，更加帶動了經濟職業的種類繁多、教育的普及、交通的發達。

同時這些演變所形成的都市化現象，使得原有農業社會以家庭族群、農村村落為生活中心之人際形態瓦解。大家族是由天生血源關係所形成的社團，是一種親密的人際關係；而且農業環境裡，生活是穩定性的。可是現在的工商社會，小家庭制度改變了家族的親密關係，公寓住宅破壞了村落群聚，人與人之間的關係是變動頻繁的、是陌生的、是疏離不相合的、是封閉斷絕的，所以它必須藉由另一種人際關係，來解決人類天性中對眷屬繫屬的需求，這就是社團。現今台灣社會發展出各式各樣的社團：宗教的、商業的、慈善的、學術的、娛樂的、職業的等等，用社團的形式來結合不同的人際關係。所以這使得人類社會由物質及經濟、政治等外在現象的變遷，進而改變精神領域的生命內涵。

二、台灣社會的多元化

前面敘述了由農業社會演進到工商業社會中所產生的許多改變，在此接著說明，透過這樣改變以後，社會所產生的多元化現象。

社會的多元化，有思想的多元化、價值的多元化、政治參與的多

元化、社會參與的多元化，以及社團的多元化、教育多元化、經濟、職業多元化等等^①。這種多元化社會形成一種開放的社會，而在此開放社會下，又形成一定功能。楊國樞先生提出其對社會本身產生的影響如下：

1. **政治方面**：在政治上，防止權威主義。多元化社會使得政治權力分散，不能用強制政治權力來壓制異己。
2. **經濟方面**：在經濟上，防止壟斷。每個人都能取得經濟，財富平均。
3. **社會方面**：在社會上，防止階級的隔閡。沒有人受到階級的差別待遇，不同的階級可以融合，不同的宗教、種族、黨派或性別都不會形成對立而隔閡。
4. **文化方面**：在文化上，不同的文化，即使是劣質文化也可以生存發展，不被消滅。
5. **思想方面**：在思想上，不被某一思想獨斷、獨尊，或由某一宗教壓制其它宗教，所以思想上可以多元化。這樣一個社會所帶來這樣的影響，同樣也適用在佛教環境當中。

三、人倫關係與價值轉變

前述台灣社會多元化後之社會現象的轉變，今再進而分析多元化社會所帶來的人倫關係、精神價值及道德規範的混亂、變化與變遷現象^②：

1. **社會關係產生變化**：社會關係就是人與人的關係。以前農業社會的人際關係是很直接的親源關係、五倫關係，是與親人接觸、與土地接觸的單純空間環境。可是現在社會多元化以後，人與不同的社會職業、社團、客戶，乃至終身學習觀念下各種層面的同學接觸。所以人與人之間直接接觸、相處的關係變得非常複雜。

^①此一段參考楊國樞先生「台灣社會的多元化：回顧與前瞻」，《台灣地區社會變遷與文化發展》中國論壇出版。

^②此一段參考文崇一「台灣的工業化與社會變遷」《台灣地區社會變遷與文化發展》中國論壇出版。

2. **價值觀念產生變化**：所謂價值觀念，有時是指生活形態，有時是指一種知識，有時是指一種思想。隨著社會的多元發展，價值觀念也以生活形態、知識、思想等不同方式產生複雜的變化。譬如：為了降低人口，所以發明了避孕藥；然而避孕藥發明以後卻助長性觀念開放；而性觀念的開放，直接衝擊到傳統中國保守的兩性關係。這就是價值觀念的變化。又如小家庭制度，破壞原本中國人對於父子、兄弟等五倫觀念，造成對五倫關係的認知錯亂、淡薄。
3. **道德規範產生變化**：由於社會人際關係的變化，再加上社會生活形態的轉變、新知識的傳播、新技術的發明，所以又形成一種人與人之間的新規範。這是因為原有的道德規範，隨著人與人之間原有的互動關係被破壞、複雜化而失掉了準則。所以人與人之間新的道德、新的接觸倫理，有待於重新建立。

參、台灣佛教的多元化

台灣佛教早期在日據時代或光復初期，大致情況如下：

1. 台灣社會還是農業社會，農民佔勞動人口百分之八、九十以上，而且經濟收入非常低，只能維持溫飽。由於社會經濟不發達，信眾供養少，所以出家人要種田賣菜，寺院道場也多是一層樓的木樑瓦房建築物。
2. 政治力量涉入，使教會權力非常集中於少數長老身上。
3. 教育不發達，出家人知識少，受過小學教育的尚且不多，何況有許多大專生。
4. 出家人上街，充其量只用牛車或人力推車。

所以早期的台灣佛教，可以說在政治、經濟、教育、交通等環境上，完全反映出農業社會的佛教景觀。由於大家都住在農村裡，所以僧人的弘化生活還是非常簡單、純樸，而且屬於地區性弘化，以接引

該寺院周圍信眾為主，偶而遇有大型廟會、進香活動，才有遠地信眾來參拜。弘化活動就是簡單的廟會活動，是非常純粹的農業社會的佛教景觀。

而現在的台灣佛教，已然是工業化社會的佛教。台北、高雄都已是兩、三百萬人口的大都會，佛教也不乏繁興的道場，如中台山、佛光山、慈濟等弘化的多元化、財力的雄厚，都跟日據時代或光復初年的台灣佛教不可同日而語。

當然台灣佛教如此的轉變，肇因於台灣社會的轉變；而台灣社會轉變所帶來的多元化現象，同樣也在台灣佛教中發生。以下即提出幾點特殊的台灣佛教多元化現象：

一、教派思想多元化

台灣佛教在日據時代是以日本佛教、齋教以及傳統中國佛教為主，雖然日本佛教也有很多教派、類型，但相對而言還很單純。

而從光復以後到現在六十年，台灣佛教除了傳統中國佛教的禪宗、淨土宗、律宗、天台宗、華嚴宗以外，還有做為台灣佛教思想主流的人間佛教思想。另外還有一些新興宗教，如現代禪、宋七力、大乘禪功、青海、盧勝彥等，也都依附在佛教裡而被接受生存下來。尤其後半期這幾十年來，更有西藏密教及南傳的內觀禪法，也在台灣大行其道。這都說明台灣佛教教派思想的多元化。

二、僧團組織多元化

台灣佛教的僧團組織，在光復初年只有一個「中國佛教會台灣省分會」。國民政府遷台後，中國佛教會也於民國四十一年在台灣設立會址，統攝整個中國佛教（實際上只有台灣佛教）。當時中國佛教會有國民黨配合，在國民黨社工會支持下，擁有很大權力，譬如道場傳戒，也要中國佛教會同意。

可是從民國七十六年解嚴以後，人民可以自由組織社團，迄今跟

中國佛教會平等的全國性佛教組織已有幾十個，如佛青會、佛光會、傳播協會、佛寺協會、護僧協會等等。而且除教會組織外，還有很多其他組織形態，如基金會、學會團體，都是獨立運作，有自己的活動。所以僧團組織也呈顯出多元化現象。

這種多元化現象，使教會獨尊於一統的局面被破壞，教會可說形同瓦解，沒有人可以號令誰，每個僧團、每個寺院都是各自獨立的。甚至少部份大規模的僧團自己就可以發展自己的僧團組織，用基金會、佛教會等不同形式，建立僧團組織系統。

三、僧伽教育多元化

僧伽教育是出家人的養成教育。僧眾所接受的教育內涵，將決定其未來出家修行方向及弘化路線。所以僧伽教育愈多元，預示著未來佛教發展將愈多元化。

早期傳統的僧伽教育，多半是師徒相授，徒弟長時間跟在師父身邊學習，而學習內容多是殿堂上的敲打唱念、日常的職事作務、生活的威儀習慣等等，能讀讀基本經典就算是比較好的。而整個教界也只偶而有一、兩間佛學院而已。

相對的，現在的僧伽教育就顯得豐富多樣：佛教內部辦的佛學院很多，也有些佛學研究所；社會的大學裡也成立宗教研究所，有很多出家眾都去大學裡唸書拿文憑，甚至到國外大學念書。念的也不一定是佛教的科系，有哲學、建築、教育、歷史、藝術、電腦等，不一定。所以現今的僧伽教育，不是專以修行解脫為教育的方向、主旨，不是以傳統經典、戒律的學習為教育的主題。僧伽教育的管道及內容都多元化了，這一現象，勢必對未來年輕僧伽的出家生命、弘化及推動佛教發展的形式、本質，朝多元化演變。

四、佛教弘化多元化

佛教的弘化多元化，可以從形式與內容兩方面分別說明：

1. **形式多元化**：以前的弘化形式，不外是講課、拜懺、做法會或寫文章發表在雜誌上。但現在不是，現在有網路、電視，也可以舉辦演唱會、園遊會，可以辦學、辦醫院、做慈善事業、辦電視台，這就是形式的多元化。
2. **內容多元化**：以前弘化的內容，只是教育信眾發起對佛教的信仰、接受佛教的思想，雖然容有淺深層次，但都還屬於佛法範疇。但現在弘化的內容則不限於佛法內涵，只要能接近群眾、能轉化群眾思想，都可以做為佛教弘化內涵來接受，如插花班、書法班、素食烹飪班、心靈成長班等等，將這些社教內容做為接引學佛的方便。

五、佛教經濟多元化

早期農業社會的經濟形態，民眾的經濟力量普遍偏低，信眾沒有錢，寺院也沒有錢，僧眾個人更少有信眾供養，所以僧眾與老百姓一樣，都過著清貧儉約的生活。

而現在國民所得已經到了一萬三千到四千美金，整個台灣社會經濟富裕，不僅很多出家人可以擁有自己俗家的財富，即使個人出家前沒有財富，也很容易從多種管道得到信眾供養，取得個人生活所需或弘法的支持。因為容易取得個人生活所需，所以僧眾可以不必依賴僧團生存，可以自由自在過自己的日子，不受僧團的束縛。因為容易取得弘法的支持，所以僧眾可以自立門戶，用自己的方式弘法、用自己的思想弘化，不必受到師長的局限，可以很年輕就出去弘法。所以經濟多元化使僧團的結構、形式、相貌更加多樣。

六、資訊、交往多元化

1. **資訊多元化**：因為台灣佛教經濟富裕，所以大量印送各種經書、雜誌、錄音帶、光碟，使佛教思想可以快速傳播。又由於科技的進步、傳媒的演進，電視台、網站等非常普及，資訊隨時隨處可

以取得；透過網際網路，更可以與全世界各種資訊交流。所以資訊非常發達、多元。

2. **交往多元化**：寺院、僧眾有了經濟後盾，可以有錢到大陸、日本、美國、加拿大，甚至非洲、歐洲蓋道場，求學讀博士；可以到南洋、緬甸學禪法；可以到西藏、印度求灌頂，這都是因為台灣社會接觸層面的多元化。可以說台灣群眾已經不局限在台灣發展，而是面向整個世界，全方位向世界性發展。而且不只是領袖人物，所有年輕人都可以向外發展。所以佛教界也是如此，包括學習、資訊及弘化步調，都擴向整個世界。

以上這六種多元化，可以說是從台灣社會多元化，反應到台灣佛教的多元現象。

肆、台灣佛教的特性

了解以上從社會的轉變，反應在佛教的多元化之後，再綜觀出台灣佛教的幾個特性：

一、融合性

就文化立場，台灣文化本屬山地原住民文化，後來經過荷蘭、鄭成功、清朝的統治而逐漸漢化，但還是屬於邊陲地帶文化。清末民初，經過日本五十年統治，直到蔣介石時代才又重回傳統中國文化。但因現代資訊的傳播、交通的頻繁，又面臨西洋、東洋文化的衝擊。所以從台灣歷史來看，台灣在短短幾百年間就接受了很複雜的文化，這說明台灣文化本身具有很強的融合特質。

台灣政治解嚴以後，在形式上解除了外在強制力量的干擾，沒有任何強制力量可以強迫接受某一思想，也沒有任何強制力量可以壓制某一思想。所以政治解放，更加強台灣文化的融合性。

台灣佛教立足於台灣社會文化的本質上，自然也具有很強的融合特質。所以台灣佛教能夠融合漢傳佛教內禪、淨、台、賢、律等各種宗派，以及新來的南傳、藏傳及新興宗教思想，乃至天主教、基督教等其他宗教，可以與他們互存而不強制排斥，表現出寬容的融合性。

二、善變性

台灣地域小，人口少，光復初年只有七、八百萬人，至今也不過兩千多萬人，就整個客觀條件而言，不容易涵蘊出深厚文化。而且經過多次政治的變革，從明末的荷蘭、鄭成功到清朝、日本，到國民黨政府、民進黨政府，經過政治的劇烈變化，一直是處在接受外來文化當中，所以具有很強的善變性。

同樣的，台灣佛教也有這種特質，它可以很快的接受轉變，新的教派、文化進來，很快就能接受，譬如中國佛教進來，它就接受中國佛教；日本佛教進來，它就接受日本佛教；乃至於藏傳佛教、南傳佛教，甚至外道，它都會接受而受到影響、產生變化。

但正因為台灣佛教這種易於接受的多變性，在台灣佛教發展的幾個階段及內容上，並未經過長期生存根植及孕化過程，故始終未能生出原於台灣地域本身的佛教。

三、完整性

前面雖說台灣佛教具有融合性、變化性，但仍不失其完整性，因為畢竟台灣佛教有其完整的場域。台灣在這六十年當中，社會、政治安定，沒有政治、軍事、社會等動亂，所以無論台灣佛教再怎樣善動多變、融合多元，畢竟仍是在台灣社會環境下、在台灣佛教的整體涵養下互動。

台灣土地上所有文化、不同佛教教派思想，都在這整個環境中互相共振共鳴、互相影響、互相激盪，在不斷新思想及新制度之匯集激盪下、在時間沈澱及空間規範下，加深了整體台灣佛教的內涵與層次，

也塑造出其獨特性與完整性。有如佛教傳播到日本後，在日本文化領域裡發展成為日本佛教，整個日本島就有日本佛教的特質；在韓國的政治、地域、經濟、文化之下，就成為高麗佛教；到越南就是越南佛教；到了香港就是香港佛教。這都是在地域區隔之下，形成的獨特佛教文化。所以說台灣佛教有其完整性，其佛教文化殊異於日本、韓國、香港等地區的佛教形式。

四、時代性

台灣佛教自光復以後，重新接受傳統的漢傳佛教、針對性的人間佛教思想，以及三系佛教的匯流激盪，並面臨新的世界潮流、科技文明的衝擊，在這樣的時空背景下，必然要走出漢傳佛教新的時代性面貌。雖然大陸佛教跟台灣佛教本質是一體的，可是畢竟台灣佛教已經隨著時代尖端生存且適應了一段時間，相信它的形式將做為中國佛教歷史上一個新模式、新形態，所以說台灣佛教有其時代性。

就整個時空立場而言，台灣佛教在這麼短短的時間裡、在這麼小小的島嶼裡、在二十世紀後半人類文明劇烈轉變當中，接受了非常複雜的文化思想、社會形態及佛教形式而生存下來！當中，它表現出融合性、善變性、完整性與時代性的特質，這就是它存在的獨特價值。

伍、台灣佛教的歷史性與前瞻性

從前面了解到：台灣佛教因為台灣社會的特質，如人口少、地域小、發展時間短，還沒經過時間的沈澱，所以還沒辦法形成類似部派佛教、西藏佛教，或唐代八宗共榮、宋代禪宗盛行之雄偉、深遠的思想；或有獨特地域性、特色性風格的佛教形式、形態，如日本佛教、韓國佛教。可是也因為它是獨特的，而且在這個斷代的時空當中，雖然很容易變動，可是也不失其獨特完整性。在這樣獨特、

完整、易動的、過渡的佛教特質中，仍然可以看到它正朝著自己特有的形式，慢慢由時間沈澱出一個模型，所以可以透過社會及整體佛教的互動，看到它在這時空中、歷史上所具有的特殊含義。

以下即針對台灣佛教的歷史意義及時代性問題，提出幾點反省與探討的角度：

一、時代社會的多元

前面提到傳統中國佛教所面對的是農業社會，所以今天台灣佛教處在從農業社會過渡到高度工商多元化社會中，就具有時代多元性的意義。因為在這之前，歷史上沒有任何佛教形態，是在工商業社會背景之下產生。

佛教在適應現代化都會、工商多元化當中，必須用怎樣的思想、怎樣的文化形式、怎樣的制度來跟這個多元化社會磨合？它是被這個社會影響？還是影響了這個社會？在這互動的影響中，社會有哪些不良的成份會傷害到佛教的發展？這都是必須探討、思考的重要課題。譬如性開放的觀念、毒品的氾濫、儒家思想沒落造成道德觀念的淪喪，都會影響四眾弟子的價值理念，影響佛教戒律的持守。又如大家庭的瓦解、單親家庭、獨生子女問題，不僅影響整個社會，也是僧才來源的重要問題，關係到僧團內部的發展。當然它也提供某些便利，譬如政治民主化，增強教團之政經權力的參與，並降低威權的干涉障礙，使佛教得以順利弘法；教育普及與知識水準提高，有助於對佛法正知見的確立等等。

總之，在佛教面對社會多元化變遷中，兩者間的磨合是以前佛教從來沒有面對過的問題，我們要善於掌握現時代有利的因緣條件，把佛教的本質發揮出來。

二、多種宗教的競爭

在中國佛教發展過程中，以往只須面臨道家與儒家的爭競，但現代佛教卻必須面臨基督教、天主教、回教的競爭，乃至新興宗教的競

爭。舉例來說，清朝時，雍正、康熙皇帝把基督教趕出中國，採取閉關政策，可是到了台灣以後，蔣介石、蔣經國、李登輝都是基督徒，國民黨現在主席連戰、親民黨主席宋楚瑜都是天主教徒，民進黨內也有許多長老教會信眾。這些政治人物幾十年來在台灣社會裡，培養了很多基督教、天主教的高級政治菁英。也就是說，在這麼一個混雜的社會裡，佛教不僅失掉傳統佛教原有之帝王外護，反而面臨外教夾著西方科技文明、夾著政治優勢而與佛教爭競。此外佛教還要面對新興宗教蠶食佛教的資源，如一貫道、法輪功、青海、盧勝彥、現代禪等。此一競爭態勢，也是當前台灣佛教的重要問題。

三、人間佛教的適久

台灣佛教是以傳統漢傳佛教為基礎，發展出以人間佛教為主流的佛教生命體。所謂人間佛教，其本質是為對治清末民初農業社會中的經懺佛教、山林佛教而提出的對治性理念，並在工商化社會中發展、磨合而形成。

台灣的人間佛教思想，適應了現時代工商化的過程，但並不表示就僅此為足，停止演進；也不表示就沒有生存發展的問題與危機；也不表示能達到佛陀教法的本懷及大乘佛教的實質內容；當然更不表示是當前佛教唯一的選擇。因為它確實還存在著很多問題，如出家人世俗化、修行空洞化、制度紛雜化等等。

人間佛教在傳統中國佛教領域裡，肇始於太虛大師的提倡，而在台灣六十年來的社會潮流、教團蛻變中成熟。這是在歷史上前所未有的佛教形態，所以應深刻反省人間佛教該如何繼續往下走，如何能夠適應下一個六十年！

四、三系佛教的匯流

歷代以來，由於交通不便利及政治的禁制，三系佛教很少來往。民國初年時，即使漢地有些喇嘛、上師弘法，也是個別的，沒有形成所謂佛教匯流的形勢。

而現在的台灣佛教，大量的喇嘛、南傳禪師來台弘法，建立據點、翻譯經典、著作。透過經典的傳譯及喇嘛、禪師的弘法，這過程中勢必產生思想的交會。三系佛教各有不同的語言文字、不同的文化背景、不同的佛教制度、不同的佛教儀軌、不同的佛教經典及修持法門，這麼多相異處，卻同處於一小島上，必然擦撞出或多或少的火花。在這交會的過程中，會產生什麼問題？在這個小地方交會，怎樣能夠發展生存？它會創造出怎樣的佛教生態？

雖然歷史上唐朝曾有八宗競華之宗派融合過程，但唐朝的八宗共競，遠不及現前的差異性大，因為它是在同一語言、文化、民族內之事。但今天的三系匯流，則全然不如此，可以說這是空前的佛教融合問題，也是漢傳佛教歷史上，從未有過的歷史現象與歷史特質。

五、漢傳佛教的復興

中國佛教雖然經過三武一宗的法難，但影響的地域是局部性的，而且很快就重新復興起來。因為復興時是由帝王出面擁護，也有很多高僧大德來撐持教運，所以很快就將佛教重新帶動起來。然而近代大陸佛教在文化大革命時被全面性的徹底剷除，而且時間非常長，從民國三十八年以後逐漸侵蝕而至殆盡，在將近四十年的時間裡，佛教完全被滅絕。即使近二十年來，大陸在改革開放政策下，大陸佛教開始復甦，也是百廢待興。而且現行大陸的宗教政策對佛教的約束尚相當多，寺院受到宗教部門、宗教法令層層約制，不能充分發揮佛教弘法的動能。

以今日世界局勢來看，中華民族將在二十一世紀重新為世界文明大國，漢傳佛教隨著中國二百年來的衰敗動亂而衰盡，亦將隨中國之富強而盛大莊嚴。在這時刻，大陸佛教的興復確實是中國佛教兩千多年來非常重要的關卡，如何在中國土地上重新將佛教建設起來？在這復興的過程中，不是蓋幾座寺廟或辦幾所佛學院就可以解決的，而是賴於思想的引導、制度文化的建立，才能迎接歷史上前

所未有的佛教盛世的重新建立。

而台灣佛教與大陸佛教本是一體，面對大陸佛教的復興，台灣佛教將扮演催化的作用、示範的功能。

六、世界文化的融合

近年來，世界文化融合的趨勢愈來愈明顯而迅速，茲舉三點主要因素：

1. 因二次大戰後東西方對壘的國際關係消解，及共產與民主資本陣營的和解，解除了國家的政治藩籬，使得世界民族與文化加速融合。
2. 教育、經濟、網路發展，使得文化快速交流融合。
3. 航空交通迅速，地球之內一天就可以到達；經濟的發展，使人坐飛機進出國際，好像古人到隔壁村莊一樣方便，真是所謂「天涯若比鄰」。

台灣因為政治民主、經濟富裕、教育普及、交通發達，又位在國際交通頻繁的地域中，所以直接面臨世界潮流與文化的融合狀態。同樣的，在世界文化融合當中，佛教也要面對與世界民族、文化、宗教、科技、制度之融合。所謂融合，有兩個面向的作用：

1. 必須承受世界各種思想交流到佛教內部來。
2. 必須把台灣佛教的力量向世界擴散。

許多外國的法師、居士、學者來台灣學習、交流，台灣亦有許多學者、僧眾到世界各地學習、交流，甚至台灣很多法師也都向世界去弘法，像慈濟、佛光山，在世界各地都有很多道場，已經發展成全球性的組織。

雖然台灣地域很小，可是由於接受外來思想文化的影響，及向外擴散的力量，兩相作用之下，塑造出台灣佛教完全開放的融合趨勢。台灣佛教在這樣的時空中，正面臨中國佛教從來沒有的考驗，這不只是思想的複雜、開放，也是人與人之間互動的開放，更是各種制度的完全開放交會。這樣的互動關係，確實使台灣佛教產生很

大的變化，原有的制度、價值、生存環境等等都必須重新調整。如何在調整中擷取二十一世紀文明的精華，進而豐富台灣佛教契理契機的生命特質？這也是台灣佛教面臨的時代性議題。

陸、結論

台灣佛教在台灣社會多元化的發展背景下，形成現今獨特的台灣佛教面貌，一個佛教新形態，可說是在歷史上絕無僅有的代表性類型。歷史上沒有第二個台灣佛教，做為台灣佛教的佛弟子，台灣佛教蘊育了我們僧俗二眾的慧命，更應珍惜現有的生存空間及發展的現況。

今天反省台灣佛教生存發展的問題時，不只是為了台灣佛教自己的生存發展，還肩負連動整體佛教的發展，因為台灣佛教的影響力已經產生。

思考事情時，有本質與外在形式兩個角度，對於台灣佛教的研究探討，也希望從本質與形式兩方面切入，釐清哪些是台灣佛教本身具備的生存發展本質？哪些是外在的條件助力？哪些是由助緣所形成的假象？因為助緣是無常變轉的，本質才是不變的，在變與不變之間，要取得一個可久可長的發展契機，掌握住本質而不迷失在假象當中，如此縱然助緣消失，仍然能掌握住本質而繼續生存發展。

在台灣佛教發展的相貌中，政治、經濟、教育、科技都屬於助緣；思想、制度、修持法門才是本質所在，才是做為繼續發展的條件。但台灣佛教繼續發展的條件足夠嗎？佛教文化是世界文化的一部份，社會世俗文化是佛教主體的最外層，當佛教的思想理念散佈出去跟社會文化相融合時，必須藉由強而有力的制度來鞏固佛教文化的發展，而制度本身又賴於一批強而有力的僧團來維繫，而這僧團又必須能延續保存佛法的思想與修證。所以我們要反省，台灣佛教有怎樣的修行證悟成份？有怎樣的的思想內涵體系？要維繫強而有力的僧團、強而有力的教團、強而有力的修證與思想體系，該如何去著手？這是必須思考、反省的問題。

第 2 篇

省視台灣佛教六十年來發展脈絡

一、緒言

二、台灣佛教六十多年來發展脈絡十事

- (一) 佛教會遷台
- (二) 傳戒
- (三) 僧伽教育
- (四) 禪法弘傳
- (五) 弘法活動的多元化與節慶化
- (六) 青年運動
- (七) 文化事業
- (八) 慈善事業
- (九) 海外交流
- (十) 藏傳、南傳的衝擊

三、總結

* 本文原名〈從台灣佛教六十年來發展脈絡看淨心長老學行〉，發表於 2011 年「第二屆臺灣佛教發展學術研討會—以淨心長老為例」，今於 2013 年修訂*

一、緒言

「英雄創造時代，時代創造英雄」這句話指出環境與人相互影響的關係：說明一位具前瞻性、開創性的領袖、宗師，可以引領整個時代人群走入新的生命層次、領域；同樣的，好的時空因緣環境，也為福德善根具足的領袖、宗師，提供發揮天賦的舞台來利益更多眾生。所以時代與領袖，實是互相影響。古今中外，每個時代、王朝的興盛，乃至每個思想的燦爛，其間都有特殊的時空環境，及特殊的民族、宗師、帝王的推動或領導。在當時那塊土地、時間等種種因緣塑造下，讓更多英雄、宗師發揮其領袖才幹。

中國佛教歷史上，從攝摩騰、竺法蘭白馬馱經傳入佛教開始，出現了許多宗師：鳩摩羅什大師從中亞進到長安；慧遠大師避胡難入廬山；達摩祖師從南海見梁武帝，入嵩山少林寺面壁；玄奘大師為譯經赴西天取經十八年；慧能大師藏身獵人隊十六載等等，都是在特定時空因緣下開創出佛教的新局。清朝中葉鴉片戰爭以來，中國王室昏昧，整個民族、國家衰敗，受到西方軍事、文化、經濟的侵入，老百姓辛苦。志士仁人有維新、革命、民主之風潮，佛教亦有僧眾發起人間佛教運動。在接受西方文化思想與制度的影響下，僧眾教育制度也有了改變，一些長老德呼籲辦學，如太虛大師、轉蓬老和尚、圓瑛法師等等，一時西方學堂式學院如雨後春筍成立。

二次世界大戰後，台灣光復，民國 34 年 (1945) 從日據回歸祖國，之後 (1949) 國民政府撤退來台，隨之而來的大批大陸出家人，開創出當代台灣佛教新生命。台灣佛教從滿清末年傳統中國佛教，到日據時代之日本佛教，又從日本佛教轉到新生的漢傳佛教形態。在清末人間佛教思想及傳統中國佛教思想交會下，再加上西方的民主政治、新時代的經濟、文化、教育、都市化制度、社會潮流制度下，蘊育新的佛教生命、生態與文化現象。台灣佛教可以說在二十世紀末、廿一世紀初，是全世界佛教晦暗生命中，一顆光燦的明珠。

台灣佛教在今日廿一世紀初期所呈現的面貌，其實背後是有三代佛教僧眾的努力：第一代長老，如慈航、妙果、印順、白聖、東初、

道安、南亭、智光等長老及李炳南老居士，幾都已離我們遠去。第二代長老也大半凋零，健在的如星雲、惟覺、淨心、如悟等長老也都逐漸交棒。現在很多重要決策雖然仍由第二代長老帶領，但實際活躍在佛教領域上，則由第三代僧眾負責事務執行，如明光、心茂、淨耀、惠敏、果東、厚觀、果清、法藏等，及見燈、見允等中台山法師群，心培、慧傳等佛光山第二代僧眾。

台灣佛教這些年來的生態、風貌與興旺生命動力，固然不是某個人、某個寺院所能獨自塑造的，但不可否認，在這當中確實有很多長老德付出了他們的生命、智慧，帶來了他們的福德因緣、辛苦努力，使得佛教有更多的動能與生命，開出燦爛的花朵。這當中，第二代的惟覺、星雲、證嚴、聖嚴、淨心等長老都是卓著的，當然每個人所產生的影響、所做的事業不同。這六十多年來，台灣佛教中有很多事件、運動，使得台灣佛教生命內涵充實豐富。現列舉十件最具影響力與代表性之發展脈絡，從中可以看到台灣佛教生命發展之軌跡動能。

二、台灣佛教六十多年來發展脈絡十事

近六十多年來台灣佛教新的生命形態、新的能量乃至後續演變，都跟以下十件事有密切關係：

	台灣佛教發展脈絡十事	意義與價值
1	佛教會遷台	教團維繫之平台
2	傳戒	佛教本質內涵
3	僧伽教育	
4	禪法弘傳	
5	弘法活動的多元化與節慶化	人間佛教的應世發展
6	青年運動	
7	文化事業	
8	慈善事業	
9	海外交流	台灣佛教向外輸出
10	藏傳、南傳的衝擊	外部佛教進入台灣

第一項佛教會遷台，佛教會是政府與教團間之轉繫點、教團與社會之磨合平台，而教團內部也需要佛教會來凝聚、連繫、聯絡、協助、調和與國家政治及社會的關係。所以佛教會在台復會，促成台灣佛教教團有一維繫之平台。

第二項到第四項，傳戒、僧伽教育、禪法弘傳，是佛教核心價值之戒、教、證本質內涵。

第五項到第八項是台灣佛教主流，人間佛教的應世發展。人間佛教做為台灣佛教的主體內涵、標誌，可分成兩個區塊：一是佛教內部的現代化弘法，包括因應時代因緣的工具運用、弘法形式、義涵詮釋、對象接引等；一是世俗的文化、教育、慈善等事業。此中，第五項弘法活動的多元化與節慶化、第六項青年運動，屬佛教內部弘法範疇；第七項文化事業、第八項慈善事業，屬世俗事業的辦理。廣義教育事業，包括僧伽教育、社會教育及學校教育。僧伽教育已歸入佛法本質中討論，社會教育即弘法活動，而世俗學校部分，雖台灣佛教界也很努力在推動，並取得一些成果，唯在台灣社會教育普及下，效果並不很彰顯。

第九項海外交流，是台灣佛教影響力的向外輻射。第十項藏傳、南傳的衝擊，則呈現外來教派進入台灣佛教後之影響。

這十個脈絡，與台灣佛教的過去、現在、未來息息相關，是台灣佛教生存發展的重要脈動。雖說是台灣佛教三代人共同之努力，然參與程度有廣狹、深淺不同，綜觀台灣佛教三代長老中，只有少數如淨心長老、星雲法師完全參與這十件事情。

(一) 佛教會遷台

中國佛教會在台復會，主要得力於白聖長老、道源長老。淨心長老因長期跟在白聖長老身邊，所以也長期參與中國佛教會內部業務。尤其淨心長老深耕台灣省佛教會，擔任會長，後又兩任中國佛教會會長，乃至後任的淨良長老、圓宗長老，及心茂、明光法師等各地現任佛教會系統，都跟淨心長老有密切關係。

解嚴後，各地成立全國性的佛教會組織，如佛光協會、護僧協會、中華佛寺協會、佛教青年會、比丘尼協進會等等。時值淨心長老職司中國佛教會，長老都能樂觀其成，讓台灣佛教會組織體系能遍地開花，大系統中有更緊密小系統，讓龐大佛教會系統更有組織化、更加有力量。

(二) 傳戒

戒法是出家的生命。日據時代佛教在家化，戒法遭湮沒，僅少部分有正知見者渡海至閩求受大戒。直到民國41年，中國佛教會在白聖、道源等諸大陸長老領導下，在大仙寺傳第一次戒，採用清朝「傳戒正範」弘傳戒法，使得中國比丘的生命重新在這塊土地上發展。後來持續由佛教會主導，每年舉辦傳戒戒會，此對整個台灣佛教而言，是非常重要的奠基。

(三) 僧伽教育

台灣僧伽教育有兩個系統，一是叢林道場式的佛學院系統；一是社會學校式的學術研究系統。教界長老在這兩個系統中，都很努力、投注大量心力來辦學，可以看出僧伽教育是台灣佛教發展中，主流性的重要推動事務。

佛學院系統的教育，傳承自民初大陸佛教。中國佛教從清末楊仁山辦佛學院後，各地紛紛開辦佛學院響應。台灣佛教第一代長老，也體認到辦佛學院是延續佛教未來發展的重要工作，所以普遍主持過佛學院教育，從圓光寺妙果老和尚禮請慈航法師辦學以來，印順、道源、白聖長老等都陸續辦佛學院。延續至第二代長老，如淨心、了中、星雲、聖印、曉雲、如悟、真華、晴虛、廣化、悟因、菩妙、淨行等等，也都很努力辦學來培育下一代。

除傳統佛學院僧伽教育外，在第二代時有了趨向日本、歐美學術研究的分支：民初中國社會教育不普及，佛教長老大都沒受過現代教育，也沒有大學文憑。但到了民國五六十年，台灣社會中，大學教育慢慢趨於完備，長老們意識到社會文憑主義之潮流，紛紛送弟子去海外留學，主要以日本為主。

第一批留學潮，從台灣佛教第二代開始，以淨心、慧嶽、了中、聖嚴、晴虛、慈惠、慈容等長老，及吳老擇、張曼濤等為代表，大量陸續赴日留學。

第二批留學潮主要為第三代前期僧眾，代表者有惠敏、厚觀、大航、依空等。

第三批留學潮為第三代後期僧眾，除到日本外，也有很多到歐美留學，代表者如佛光山繼續大量派送僧眾留學；還有香光寺見弘法師等多人；圓光佛學院系統的惠謙法師、道修法師、性一法師、性儀法師等；法鼓山系統的果暉法師等。中台系統弟子除有歐美學歷外，也派大量僧眾到大陸攻讀學位。

隨著社會教育生態的變化，佛教在民國 79 年，曉雲法師開辦了第一所由佛教僧伽開辦的社會大學，之後陸續有慈濟、南華、玄奘、佛光等大學開辦。但剛開始這些大學尚沒有相關之宗教系所。直到民國 82 年，華梵成立東方人文思想研究所，86 年南華大學成立生死學研究所，同年玄奘大學也開辦了宗教研究所，提供了僧眾在國內取得碩士學位的空間。而從民國 89 年以後，玄奘大學首先成立宗教學系，傳統佛學院也爭取轉型為宗教研修學院，乃至與國外佛教大學合作設立分校等不同取得學位的形態，大大開啟了學術式僧伽教育的大門。

台灣佛教的僧伽教育，早期以佛學院教育為主流，但其實從第一代印老、白老看到日本學術研究的情形後，就醞釀了取法日美的學術研究路線。所以這兩個系統，在台灣佛教僧伽教育中始終並行，都有大量僧眾投入其中接受教育。只是因為早期學術研究教育以海外留學方式進行，在國內看不清楚其發展與影響。

等到廿一世紀開始，各佛教大學、研究所的學士班、碩士班、博士班紛紛成立，就清楚看到這兩個系統在台灣佛教並行的現況：因為在國內就可以接受學術教育，就可以取得文憑，故菁英式的留學風氣趨於緩和，轉變為佛學院教育下的僧眾紛紛趨向有學歷文憑的佛教大學、研究所學習。此時，佛學院教育與學術文憑，便開始了此消彼長的趨勢。而經過十年的消長，民國一百年以後，傳統佛學院學生凋零的情形就已非常明顯了。

(四) 禪法弘傳

中國佛教本是以禪堂為僧伽教育主體，清末以後西風東漸，加上戰爭動亂、善知識隱沒、眾生根器鈍了，所以禪堂衰微、禪風沒落、禪宗思想體系也煙沒。

台灣佛教第一代和第二代長老們，因忙著建寺或發展人間佛教路線，對於禪法的弘化其實非常淡薄。少數第二代長老如白雲、聖巖、中台惟覺、嘉義惟覺，都從不同的禪風來帶動禪法的復興。乃至白聖長老法脈下，亦有禪宗的傳承，只是因為白聖長老、淨心長老在其他方面的表現比較明顯，所以禪法弘揚部分可能不太為人所知。

(五) 弘法活動的多元化與節慶化

1. **傳統法會的多元化**：傳統祈福、點燈、講經、禪七、念佛、拜懺共修等法會，是台灣佛教弘揚的主體，也是每個道場都有舉辦的。
2. **弘法節慶化**：佛教弘法要變成節慶化才能更有實在力量，如同基督教的耶誕節與商業結合，變成全民運動一樣。所以將弘法活動節慶化，才能利用整個社會資源，如商業機制、宣傳機構，甚至運用政府機關、學校來推動弘揚宗教教義，這是未來佛教弘揚非常重要的理念。傳統中國佛教有幾個重要節慶：過年、浴佛、中元（盂蘭盆）、臘八，及三個觀音法會，這是中國傳統佛教最有代表性的宗教節慶活動。

(1) **過年祈福**：台灣民間寺廟很多，在中國文化過年節慶的氛圍下，信眾都有上寺廟拜拜的習慣。大年初一是彌勒佛聖誕，結合了中國傳統文化的春節，新春期間寺院都有燒頭香、祈福點燈的節慶氣氛。這是佛教的傳統文化，雖然隨著社會發展，年節氣氛轉淡，但仍延續此過年祈福活動。

(2) **浴佛法會**：早期都在寺院裡浴佛，後來由白聖長老和淨心長老在佛教會大力推動下，有花車遊行及各縣市佛教會帶動的大型浴佛法會。近年來，佛光山、法鼓山、慈濟都在台北舉行大型浴佛法會，有逐漸將浴佛推向節慶化趨勢。

(3) 中元（盂蘭盆）：農曆七月十五的盂蘭盆供僧，結合中國民間信仰、道教三元節中的中元節，成為現今台灣佛教大型盂蘭盆齋僧法會。盂蘭盆法會本是在各寺廟舉辦，後來由菩提樹朱斐居士提倡組織各地信眾供僧，演變成現在北、中、南多場全國性齋僧法會。

(六) 青年運動

歷史上每個團體都視青年與知識份子為未來生命力的希望與泉源。台灣佛教從《慧炬》雜誌創辦人周宣德推動大專學佛活動開始，道安長老、白聖長老、中國佛教會、星雲法師、懺雲法師、煮雲法師等長老，及李炳南老居士也都投入推動大專生學佛。

現在台灣佛教第三代領導人大部分都出自於大專佛學社，如慧律法師、果清法師、法藏法師、大航法師、惠敏法師、昭慧法師、依空法師、果暉法師等。所以大專佛學社運動，乃至後來的高中生、青少年、兒童等營隊，都是佛教未來人力資源、領導人才的泉源，對佛教生命力的茁壯非常重要。

(七) 文化事業

文化本身就是弘法的媒介，精奧深妙的佛法須透過媒介來彰顯其思想內涵。譬如佛教的音樂、雕刻、繪畫、戲劇、文學都是文化的範疇，只是用不同的形式、工具、層次來彰顯精神內涵。佛教基本上較少用感性、概念性的藝術方式來傳遞思想，因為不容易呈現佛法縝密的邏輯思維。所以一般性弘法，還是直接講解佛法思想內涵，故現代化媒體工具的運用，就成為最重要的弘法媒介。

佛教徒散布在社會各個角落，除了固定節慶的集會，及星期假日、晚上到附近寺廟共修，平時的弘法力量都要靠媒體傳播。媒體的傳播可以說一直影響台灣佛教傳播弘法的生態。因為講經、弘法活動有固定的時間、空間跟人員，但媒體傳播沒有固定的時間跟人員，可以一直複製傳播，故能超越時空，超越人群組織系統而產生影響力。所以，

媒體傳播是非常重要的利器，乃至改變一個僧團生命的發展。

社會傳播媒體隨時代科技而演變，從最早的雜誌，到四、五十年代的電台廣播收音機，六、七十年代的無線電視、錄音帶、錄影帶，到八十年代的有線電視，到現代的網路弘法。台灣佛教也因為有這些媒體的運用，使得佛教弘法普及深入，穿透在人群中產生很大的力量。

1. **雜誌**：在政府對廣播頻道還沒開放時，台灣佛教早期都靠雜誌弘法，如道安長老的〈獅子吼〉、善導寺的〈海潮音〉、佛教會的〈中國佛教〉、佛光山的〈覺世〉、〈普門〉、光德寺的〈淨覺〉，及朱斐居士的〈菩提樹〉等等。
2. **電台廣播**：民國四五十年，收音機逐漸普及，進入全民聽廣播時代。第二代長老，如淨心、星雲、聖印、開證等，都有開展廣播佈教的弘法工作。
3. **電視弘法**：民國 51 年第一家有線電視台成立，直到八十年代有線電視開放之前，都屬無線老三台時代。淨心長老早在民國 69 年無線電視三台時代，就在中華電視台製播「光明世界」進行電視弘法。後來心田長老創辦第一個有線電視台一慈悲台，接著大愛台、人間衛視、法界台、生命台、華藏台陸續成立，乃至現在網路及網路視訊弘法，大大小小寺廟都架設網站來弘揚佛法。

(八) 慈善事業

慈善事業是人性中最基本的教化力量，社會人對宗教的第一印象就是慈善的概念。觀音菩薩以慈悲救苦的形象深入人心，許多人之所以尋求宗教慰藉，最終目的還是為免除痛苦。佛法的本質固然是徹底解決生死輪迴之苦，可是今生現前的痛苦，在身體上、在疾病上、在衣食資具上種種不具足，卻是最切身逼惱的痛苦而需要慈善。台灣佛教、基督教、天主教、一貫道等都辦有很多慈善事業，很多企業家也都興辦醫療、救濟、中途之家、老人院、育幼院等慈善事業。

(九) 海外交流

海外交流對於交流雙方當然都會產生影響，但因為主要交流地點在海外，所以對台灣佛教生態影響不大，主要是把漢傳台灣佛教的生命力擴充、發展、影響到海外去。海外交流分成兩部分，一是國際交流，一是兩岸交流：

1. **國際交流**：早期因兩岸政治對立，兩岸間沒有互動，佛教交流主要是國際交流。所謂弱國無外交，所以第一代長老在政府鼓勵下，配合政治目的，以民間自發性交流，達成外交聯絡目的。台灣跟日本因為經濟、政治關係密切，早期主要以日本交流為主。另外因地緣及僑胞關係，與泰國、越南、新加坡、馬來西亞等東南亞國家也交流頻繁，主要是對華僑的弘法活動或華人僧眾的交誼聯絡。而第二代長老，基本上延續第一代長老的交流軌跡。
2. **兩岸交流**：民國七十年代末期，台灣開放探親、大陸改革開放，很多法師陸續到大陸弘法，開啟不同的兩岸交流模式。前期，第二代中以南懷瑾、證嚴法師、淨空法師為代表；第三代年輕法師中以傳孝、惠空為代表；後期，則有慧律法師錄音帶弘法、體慧法師打佛七、海濤法師弘法、法藏法師電視台及雜誌弘法等。九十年代以後，兩岸全面交流，佛光山、中台等大僧團大力推動，慈濟也在大陸成立基金會，兩岸佛教交流絡繹不絕。

(十) 藏傳、南傳的衝擊

六十多年來，台灣佛教由日本佛教回歸到傳統中國佛教，漢傳比丘穿著咖啡色袈裟，披著紅祖衣，穿羅漢鞋、羅漢襪、長衫、戴佛珠。可是近年來慢慢的，很多穿皮鞋的，留小平頭，披紅袈裟，吃肉的喇嘛，及上座比丘在台灣餐廳裡，在信徒家裡進進出出弘法，建寺廟，這種趨勢愈來愈明顯。如日常法師福智系統，即屬藏傳格魯派，奉達賴喇嘛和宗喀巴大師思想體系，勢力儼然超越四大山頭。這一趨勢非一天形成的，已然是台灣佛教未來發展的指標。

這當中，台灣幾位長老都有推波助瀾的作用：如當年日常法師從美國回台灣時，淨空法師帶領他進入佛陀教育基金會，由佛陀教育基金會推動了《菩提道次第廣論》研討班。因為日常法師長期與佛陀教育基金會合作，所以才有日常法師《廣論》班的發展。而聖嚴法師也以與達賴喇嘛共坐共談為榮，而且在中華研究所裡設漢藏班，培訓喇嘛講中文進入台灣佛教系統。佛光山星雲法師也大肆宣揚與達賴喇嘛交流，也有漢藏文化協會的成立。淨心長老更是兩次邀請達賴喇嘛來台灣弘法。不過，可能這些長老都已察覺到西藏佛教與漢傳佛教並不如想像中融和，所以，佛光山、法鼓山、淨空法師、淨心長老，都跟藏傳慢慢疏遠，不像以前來往密切。可是藏傳佛教在台灣已經形成一定發展的趨勢，不可否認這幾位長老在這過程中，所產生推波助瀾的功效。

相對於南傳佛教，因為南傳與漢傳同質性較高，所以對台灣佛教衝擊性較小。但藏傳佛教因異質性高，對漢傳佛教未來的影響遠比南傳佛教來得高，甚至有對漢傳佛教抗衡、割裂之可能性。

三、總結

透過台灣佛教 60 多年來發展脈絡十事，看到台灣佛教的走向、潮流，看到台灣佛教受到這十件事情極大的影響。此中，戒、教、證三者代表佛教本質，延續了傳統佛教內涵，可說是大陸長老來台後最核心、最有價值部分。在傳統佛教的基礎上，大陸長老來台後，尤其第二代長老們，如星雲、證嚴，乃至惟覺、淨心等長老，更各各發揮了人間佛教的具體實踐。所以這 60 多年中，不僅看到台灣佛教怎樣繼承傳統佛教的內涵及佛教的本質，也看到台灣佛教怎樣適應二十世紀後半到廿一世紀初整個世界文明的轉變，包括台灣社會民主化、經濟開發、科技產業、都市化、教育普及等一系列社會劇變。台灣佛教適應了新時代潮流，也開拓了佛教生存空間，在台灣土地上生根，甚至向外放射它的力量。

以上從佛教核心價值談到人間佛教的發展，這是看到台灣佛教的

過去跟現在。可是台灣佛教的現在跟未來，要看到海外交流與藏傳、南傳的衝擊這兩項，即台灣佛教向外影響力與外來佛教對台灣佛教影響的兩個面向，從這些問題看出台灣佛教未來發展的趨勢。將來大陸佛教在經濟、政治，乃至在佛教人力資源方面，都會對台灣佛教產生強烈影響。另外，藏傳佛教、南傳佛教也正以外來者姿態影響台灣佛教的發展。在思想、修行及弘化領域各方面，逐漸形成跟本土漢傳佛教抗衡，乃至領先的趨勢跡象。尤其在弘化領域，藏傳佛教不僅在這塊土地生長發展，也開拓出相當大的舞台空間，每天持續在人力、物力上侵蝕著台灣佛教，與台灣佛教分食各種資源。外來宗派在六十多年中已逐漸使台灣佛教生態變化，而隨著未來國際交流愈來愈深入頻繁，這種變化正加速前進中。

而從這十件脈絡觀察整體台灣佛教的過去、現在及未來發展時，不可忽略其關鍵問題在於人的推動參與。台灣佛教這六十多年的發展，是通過三代人的努力：第一代長老從光復以後，隨國民政府遷台時，多半已經是四、五十歲的中年人。他們努力了前半段三十多年時間；民國七十幾年到一百年這後半將近三十年時間，大部分第一代長老都沒有參與。第二代長老基本上是這六十年來最大參與者。尤其如果從二十幾歲年輕時代就參與佛教事務，活到八十幾歲，剛好全程參與整個台灣佛教的發展。當然，參與得夠早、活得夠久的第二代長老也不多，唯有極少數，如星雲法師及淨心長老。

除了從這十件脈絡觀察整體台灣佛教的過去、現在及未來發展，影響台灣佛教未來發展因素中，還有一個重要關鍵，即傳承問題。傳承分成兩部份：

1. **思想教法傳承**：即教、證、戒法的傳承，佛法本質流布，或人間佛教的弘化。思想、道法、戒、定、慧，譬如一個人的身體健康，道德、精神、學問、思想理念等內在精神層面，需要弟子長期數十年不斷孕育才能成就。
2. **道場領袖傳承**：即道場、住持、教會體系的傳承。道場、教團組織之地位，譬如人的房產經濟、社會地位、生存空間，這是硬體傳承，

屬外在物質部分，是師長一時半日指派而成。

這兩個傳承，構成佛教第三代在廿一世紀初到廿一世紀中期之基石，也是未來三十年乃至六十年，台灣佛教第四、第五代開展的根源與支架。思想教法的傳承，是不斷在六十多年十件脈絡中完成的，而且過程中也成功孕育出很多優秀下一代佛弟子。而道場領袖的傳承，從過去十年、二十年來，也在各道場默默進行。尤其近幾年，因少子化、都市化及社會風氣變化，台灣佛教人力資源迅速萎縮。加上第二代長老逐漸凋零，如最近的聖嚴長老、菩妙長老、懺雲長老、妙蓮長老，還有早期的廣化長老、開證長老、聖印長老、智諭長老、聖開長老。現存健在的長老，如星雲、惟覺、如悟、淨心等長老也已逐漸交棒，更清晰看到這問題的浮現。

道場領袖傳承，是未來台灣佛教發展的重要指標，因為整個教團、僧團的走向，其實關係在少數一、二個領導人之間而已。所以如何選擇下一代僧團領袖，承繼以上十件脈絡的成果，做為開啟未來一兩代人，三、五十年的新局，這是非常值得教界關注的重要事情。

大部分已經過往的長老及現在正在交棒的長老，幾乎全部都是傳自己剃度弟子，少有傳非剃度弟子。其實傳不傳剃度弟子不是重點，重點是所傳人能不能承繼這麼大的家業？能不能具足道德、學問、眼光、福德等各種因緣條件。早期第一、第二代長老，都是在艱困環境下，從無到有，開創其佛教事業，隨著年齡的成長，福德因緣慢慢凝聚，而事業逐漸成長發展，這一過程的壓力是比較舒緩的，因為其所承擔的事業責任與其學養是慢慢的同步成長。

可是現在長老將其發展到巔峰的事業，交付到相對年紀輕、經驗少、威望不足的第三代領導人身上，新接班人所承受的壓力，所負擔的責任，當然就會比較重。所以新一代領導人，能不能順利承繼上一代長老的家業，這是值得深刻考慮，也是日後觀察的重點，相信長老們都會很有智慧的考量，第三代領導人也會以其學養、福德因緣，戰戰兢兢去面對此一重大課題。因為道場領導人的傳承，不僅是僧團本身未來發展的重要關鍵，更關係到下一代佛教命脈延續的走向。



法義聞思

第 3 篇

佛教的過去、現在、未來

壹、樹與土——佛教的過去

貳、新與舊——佛教的現在

參、機運與努力——佛教的未來

一、五化契機

- (一) 民主化
- (二) 富強化
- (三) 科技化
- (四) 國際化
- (五) 平衡化

二、努力方向

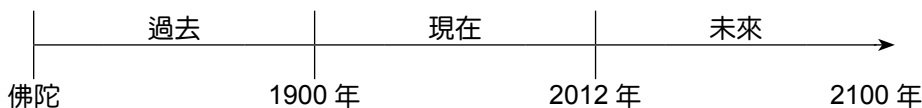
- (一) 佛法本質深耕
- (二) 佛教文化創新
- (三) 五化契機掌握

* 原發表於「2012年第三屆台灣人間佛教行者研討會」*

看問題，可以從戰略及戰術兩個角度來看，戰略是總體的、大方向思考原則；戰術是局部的或眼前的策略、作法，針對特定事件，或短暫的、眼前的問題所做的處置。

本文談「佛教的過去、現在、未來」，是從戰略的角度來看，不是談個別出家人、個別寺廟的問題，也不是談個別僧團、個別教會，或是個別國家、地區的佛教。而是從世尊以來的整個佛教，一直到現在世界上所有地區佛教，以及佛教未來繼續在地球上發展的佛教整體問題。

在時間劃分上（見下表），將佛陀時代到二十世紀當成過去；二十世紀後一百年當成現在，因為過去一百年影響到現在；從現在開始發展到未來。從大時空因緣的天時、地利、人和，評量、了解過去跟現在，才能根據過去發展軌跡及現實狀況，掌握長時事情發展的基本理則，因而推出未來可能面臨的問題。



壹、樹與土——佛教的過去

中國人講：「橘逾淮為枳」，說明同一橘樹種子，在不同風霜、土壤、雨水、人情下，所培育出的果實就不一樣。東北的蘿蔔像小腿那麼大、那麼粗，安徽的蘿蔔只像鵝卵那麼大。什麼樣的土壤，就有什麼樣的蘿蔔、什麼樣的橘子。

同樣的，佛教生長在這個世間，什麼樣的地域、民族、文化，就有什麼樣的佛教發展：二千年前佛陀時代，在印度講《阿含經》，佛滅後幾百年成為部派佛教。大乘佛教開展以後，傳到中國變成中國佛教，後期佛教傳入西藏成為藏密。中國佛教傳到日本，變成日本佛教，傳到韓國，變成韓國佛教，傳到越南，變成越南佛教。佛法南傳，南印度、斯里蘭卡、緬甸、泰國，乃至爪哇、柬、寮、印尼、馬來西亞，都有南傳佛教、大乘佛教的踪跡；可是現在的中東，

包括新疆、中亞，本來都是大乘佛教地區，卻都變成伊斯蘭教；乃至佛教發源地的印度，現在也變成了印度教。佛教隨著時空、地域不同而一直在變化當中，說明佛教隨著不同地域、時代，有不同形態。

漢傳佛教在中國這塊秋海棠土壤上，也一直有不同面貌體質：明朝以後，佛教已衰微，明代政治不清明，吏治腐敗，社會人心不清明，連帶使僧團受到很大干擾。元朝帝王信奉喇嘛教，更使漢傳佛教受到很大影響。清朝皇族亦信奉喇嘛教，雖然清雍正也提倡禪宗，但畢竟清皇室始終局限在喇嘛教系統裡。而最主要問題，是中國自清朝以來，中國人的思維受到了內、外禁錮：

- 一、**對內**：清朝皇室為鞏固統治權，鉗制漢族百姓思想，對內採取文字獄，禁錮了漢人三百年的思想、文化發展。在清朝文字獄奴化思想下，中華民族思維得不到發展，甚至萎縮，連帶使得佛教沒有思想發展的肥沃土壤。清朝近三百年之時空背景皆如是。
- 二、**對外**：清朝對外採取鎖國政策，跟西方文明國家的文明發展隔絕。從西方文明的時空大環境來看，十四、五世紀以來，歐州文藝復興帶起民主思潮、科學工業革命，透過民主化、工業革命以後，國家國力變得富強。
 1. 在人文思想上，群眾心靈得到解放。廣大群眾心靈能量的釋放，使人民力量得到激發與凝聚，自然形成強大的國家盛世，整體人民精神總量得到提升。
 2. 透過工業革命、科技發展，有了新式武器——輪船、大炮。國族的精神力量充裕，又有了船堅炮利，就透過武力向外擴充。十五、六世紀以後，海洋帝國殖民主義興起，先有西班牙、葡萄牙、荷蘭，後有英、法、德等國家；二十世紀以後，換成了蘇聯、日本。第二次世界大戰結束，以美國為首的西方民主國家，及蘇聯為首的共產主義國家，進入所謂冷戰時期。在這中間，殖民帝國主義、民族主義、資本主義、社會

主義，及法西斯主義、極權主義互相激盪。尤其，民族獨立主義及民主思潮更是洶湧翻動。這是十五、六世紀以來，整個世界大趨勢。

可是，中國自清朝到現在四百年以來，對內，不能有自由思考、理性分析空間，凡所有發揚、開放生命精神的思維，一律受到政治力量無情斬斫。對外，不能接受西方文明，成為井中之蛙，精神文明萎縮。數百年來，中國佛教不能開展，牽涉因素很多，最主要是大環境的社會土壤。所以，中國佛教也隨著清朝愚昧、暗鈍而衰微。

以上從整體佛教的過去，看到中國佛教的過去。

貳、新與舊——佛教的現在

滿清末年，清朝受列強欺負、壓榨，西洋、東洋有許多中國沒有的東西，主要即是科學與民主。許多志士仁人為了救民族，起來維新變法；變法維新不成，轉成激烈的革命思潮。隨著年輕人出國留學、文人官員變法維新，以及烈士革命黨人革命思潮的湧現，連帶影響到佛教破舊立新的思潮，最有名即仁山法師跟太虛大師為佛教改革大鬧金山寺。仁山法師竟對金山寺大眾僧說：如果金山寺三百多個出家眾裡面，有一個人能夠寫出三百個字的文章，他就把頭砍下來。這說明當時出家人文化水準的低落。

文化素質低落，代表出家人思想暗昧、封閉、無知。再加以二次廟產興學的摧迫，帶動佛教內部覺醒反省。所以當初以太虛大師、仁山法師為首，陸陸續續有很多長老提倡教育、人間佛教思想，當然也有很多舊派人士對太虛大師人間佛教思想做了抵制。一百年後的現在，兩岸佛教都標舉著人間佛教標誌，說明一百年前太虛大師時代，長老們提出的改革思潮，確實相應了時代風水土壤而啓蒙發展，百年後今日，收成人間佛教的果實。

人間佛教其實是立基於佛法六度精神，透過新時代的社會機制教化人群、利益世間，以使佛教重新生存、適應在新時代中，可概括如慈航法師所謂的以文化、教育、慈善來救佛教。慈航法師「文化、教育、慈善」口號，可說總結當時人間佛教的理念跟作法，提出較具體的操作模式做為口號。不論是第一代的印順法師、慈航法師等；第二代的星雲法師、聖嚴法師、證嚴法師等；以及現在的大陸佛教也好，都是以人間佛教的「文化、教育、慈善」來帶動佛教的生存發展。譬如辦僧伽教育、大專生夏令營、慈善事業、佛教雜誌、網站等等。

可以說，人間佛教是在佛法六度思想、行菩薩道的精神下，採取、利用時代社會所產生的有形、無形工具來弘傳佛法，如慈善事業的需求、社會教育制度的變化、傳播事業、育樂、社會都市化、社會生活形態的轉變、科技文明發展的變遷、物質條件的發展等等。這是二十世紀到廿一世紀人類文明史上的巨大轉變，涵括整個社會方方面面的變遷。

佛教雖生存於世間，也必須教化於世間，但其本質是出世間的。在不斷變遷的世間，佛教如何融入社會潮流、機制？佛教人間化，就在佛法六度精神中，找到融入世間機制的連結基礎。現在所看到大陸跟台灣佛教，尚充滿著蓬勃景象，基本上就是人間佛教的適應結果。雖然現前人間佛教還存在潛伏問題、癥結，但台灣佛教從抗戰結束後到現在六十多年來，還是很持順在推進發展，大陸佛教也依循這個模式往前開進了三十多年。人間佛教，這是目前佛教現況。

清朝末年那是過去的佛教。從清末社會上維新變法，中體西用思想到革命思潮，以及佛教內部人間佛教的引發提出，這就是新與舊的轉換——透過傳統佛法六度思想，跟現代的工具、現代的社會制度、思潮結合起來。

參、機運與努力——佛教的未來

古人謂「時勢造英雄」、「英雄造時勢」，其實都指出一個人或一個團體的成功，往往是在大環境的時運趨勢與自身的天份努力下，兩相結合，相輔而成。同樣的，佛教未來的發展，也須看到整個時代發展的大趨勢，及自身不足須努力之處，才能再創佛教之輝煌未來。以下提出世界潮流的五化契機，與佛教努力的三個方向：

一、五化契機

佛法是出世間的，無法脫離世間而獨立存在；佛法是服務世間，教化世間的，必須隨所教化眾生的契機性而開展。這個時代的地球上，五大洲一百多個國家，整個眾生的機緣，整個社會、世界的大潮流如何變遷？我們該怎麼運用？第一，利用有利的契機；第二，迴避有害的思潮、趨勢，這是對佛教未來的基本思考原則。

在此提出未來世界發展的「五化」趨勢，是為未來佛教應把握的有利契機：

(一) 民主化

從歐洲民主革命到美國民主獨立，民主化思潮一直隨西方文明向世界推進。三十年前大陸文化大革命結束，改革開放；二十年前蘇聯解體；一直到最近北非茉莉花革命，說明民主思潮已經變成普世價值。

普世價值的民主對佛教有巨大利益，何以故？因為權力不被一人、一個家族，或一小群人所掌握，所有權力平均分攤在每個老百姓身上，這樣就為佛教弘揚掃除權力干擾的障礙。雖然歷史上佛教弘傳也多仰靠帝王發展，但帝王也是群眾一部分，也是透過佛法教化來的。所以佛教不期待額外權力的幫助，只求不受權力的干擾。佛教必須將佛法弘化傳揚之動力，建立在佛教自身的健康上；期待透過權力推動佛教，其實是不健康的心態。佛教對自己思想有信心，

所以只期待不要有權力的障礙，憑著佛法做為世間真理的價值，即能得到廣大人群的信任，這就是佛教未來的希望。

(二) 富強化

富強化是指中華民族的富強，因為當前佛教是以中華佛教、北傳、漢傳佛教為主體。藏傳佛教局於一隅；南傳佛教分散且國弱民窮；中國佛教則淵源深厚，幅員廣大，人口眾多，信仰普及，有豐厚的歷史淵源。所以中國佛教是廿一世紀世界佛教的核心、主體。

中國已成為廿一世紀世界兩大強國之一，成為世界最有錢、持有最多外債的債權國家，中國已經富裕起來。富裕的國家就有多餘力量把資源投入在佛教弘揚上，一旦中國佛教吸收了中國富裕資源，就有能力發展中國佛教，進而由中國佛教向世界佛教發展。這是中國佛教在廿一世紀第二個有利契機。

(三) 科技化

佛教是真理，但真理幽微而難以眼見手觸，如何讓廣大群眾得到信任？就需要透過工具幫助佛法得到群眾信任。譬如，真理是超越時空性的存在，而從物理、醫學、天文等科技角度，可以證明佛法超越時空的真實性。通訊、交通、影視文化等科技，可以幫助佛教普及，在時間、空間上節省許多障礙，這是古人無法想像的方便。

科學對佛教是有利的，端在於佛教徒是不是能夠運用這樣的科技。科技是人人都是可以運用的工具，有工具不會用，是自己未盡其責。所以佛弟子要看到科技的方便利益而能善加運用，這是佛教的契機。

(四) 國際化

二十世紀後期，在複雜的時代因素下，產生所謂國際化的潮流。國際化的產生，主要是以商業活動為主導，如可口可樂、咖啡、手機、

電視、汽車等貿易，輔以交通、通訊等力量而興起。有形商品是貿易，無形的文化資產也是一種商品，如運動、影視、歌唱、教育等，都成為商業行為。透過貿易，附帶的政治、外交、軍事、民族、風俗、文化就開始交融在一起。

佛教局限在亞洲，亞洲是佛教的母體，美洲、歐洲、非洲、澳洲都沒有佛教，而且亞洲也只有部分是佛教國家。所以佛教的未來發展，須思考如何將佛教往世界各地傳布。當年西方人在很好的時空歷史契機下，利用船堅砲利打破了國際政治、民族語言、風俗宗教的藩籬，將基督教傳播到非洲、美洲、亞洲。而現在利用國際化本身的潮流，順著這個潮流過去，雖然可能不像三、四百年前基督教弘傳那麼順利，但確實是可以運用的契機。如果能順應國際化潮流，就能讓亞洲佛教快速突破語言、政治、地域、風俗習慣等隔閡，而傳播到美洲、歐洲、非洲等其他沒有佛教的國家去。

國際化使得國際政治的藩籬打破、民族習俗打破，能快速跟別人接觸，這是個機會，是個工具，以前沒有，現在有，這就是有利契機。

(五) 平衡化

平衡化，是指物質與精神文明的平衡。二十世紀到廿一世紀科技文明迅速發展，但人類內在心靈與生命永續之精神文明，在二十世紀百年來，並未與科技、民主等步前進，反而，有停滯或後退的憂慮。西方民主文化雖然在人權上有很好的發揚，但社會道德衰敗，導致家庭倫理蕩然，說明基督教思想已不足以滿足群眾在科技知識與物質榮昌下的心靈茫然。

人類精神文明是多元化的，除家庭倫理等道德衰敗，還有內心宇宙觀的茫然。科技工業的發展，滿足了今生對物質生活的需求，但對於生死仍然沒有任何進步、解決。生死及來世歸處的問題，這是千古一同的難題，也是精神文明最重要部分。而雖科技物質發達、民主人權價值普世尊榮，絲毫無助於解決此千古問題，甚且不去碰

觸而遠離這個問題。生產科技與民主人權，保障了社會安定、繁榮富足的生活，但因無法解決此精神課題，終是一大缺陷，群眾的需求一定還要往生命永續方向平衡。所以，家庭倫理道德、生命生死永續等深層精神文明，雖是自古以來就存在，但現在會更加明顯。此平衡化的存在與趨勢，即是佛教存在、發展之根本市場需求元素，也是佛教發展之著力點。

二、努力方向

固然世界客觀情勢存在著這「五化」機運，對於廿一世紀以後的未來佛教發展是新的契機，是對佛教有利的。可是要想到，這「五化」屬於器世間社會潮流、社會機制之世間文明一環，是共同利於宗教、主義、思想等精神文明發展之因緣。它對佛教有利，對其他跟佛教等同階位的精神文明也一樣有利，如伊斯蘭教、基督教等其他宗教，甚至包括其他思想——資本主義、社會主義、恐怖主義、民族主義、法西斯主義、享樂主義、烏托邦主義等等，也還是跟佛教等同階位。佛教所擁有的這些天時優勢契機，同樣的，基督教、伊斯蘭教，乃至其他烏托邦主義、享樂主義思想，也擁有這些資源與工具。以商品為比喻，各種思想、宗教、主義就如同不同商業產品——不同宗教、主義、思潮，生產不同的無形精神產品供世人選用。現在大家在廿一世紀擁有共同的工具資源，及廣濶重疊的市場，佛教要拿出什麼樣的產品行銷到市場來，才能讓市場接受？這就是市場趨勢，就是佛教要面對的問題。

回過頭來檢視古來佛教，鬼神傾重，帝相擁護，文人輸誠，庶民信仰，憑什麼得到這樣結果？這是因為佛教有其（一）契理本質，與（二）契機文化。

從佛教文化來看，佛教文化可大分為三個重要部分：

1. **佛教藝術**：包括梵唄、音樂、文學、戲劇、建築、雕刻等。莊嚴的梵唄佛曲感動了人心，讓心靈發起崇高的敬意。佛教的建築、雕塑，讓人產生對佛陀的景仰，更附帶產生了觀光、朝聖的外圍

經濟效果。

2. **佛事法事**：如禮懺儀軌、作七、水懺、梁皇寶懺、蒙山等佛事，及佛七、禪七、傳戒等修持法事。讓群眾透過莊嚴、隆重儀式，對佛法產生信仰，生命得到安寧，人心得到平衡，也帶來佛教廣大的經濟來源。
3. **佛教節慶**：如基督教耶誕節變成世界節慶文化，佛教亦有佛誕節、臘八、盂蘭盆、觀音法會、過年等，都是很好的弘法工具。

這些都是古代祖師、佛弟子透過智慧所創造跟社會結合的文化模式。這些文化遺產是不是能夠適合這個時代？擁有這些遺產，應該怎樣再創造？以世間現象來觀察，許多新科技產業取代了黃昏產業，譬如，數位相機發明後，生產傳統照相底片的柯達公司破產；錄音帶、收音機現在已經少有人在聽；高鐵的發展使得短程、中程飛機停飛；映象管電視被LCD電視取代；LED燈取代水銀與鎢絲燈。同樣的道理與模式，佛教如果不能跟上時代，就會被其他新的宗教、新的思想所取代。

佛教如何不斷自我提升、精益求精，以保持與其他宗教、思想的競爭力？在此提出三點佛教未來努力的方向：

(一) 佛法本質深耕

古代祖師憑什麼使前述佛教藝術、佛事法事、節慶等佛教文化與社會結合？是因為古代佛教高僧大德們能夠表現真正佛法的內涵，將佛法契理本質、精神彰顯。什麼是佛法本質內涵？一者教，即經典思想；二者證，即禪修開悟。唯有「教、證」二法才能得到鬼神的傾重，帝王的擁護，引領真正善根福德深厚之人接近學習，乃至深入實踐佛法。也唯有一批有知見、有實踐的佛弟子，方才能影響更多社會大眾群起而皈依佛門，也才能塑造出普及的佛教文化，深入到世間每個角落。

這一百多年來，乃至再往前推四、五百年，從明末以來，佛教

的本質在忽略淡化中。所以佛教要能不被時代淘汰，除了現在所擁有的人間佛教資源外，更需要回過頭去，面對佛教本質的發展。本固而道生，佛教的戒律、佛教的禪定、佛教的經論思想，這才是佛教的根本。如何將佛教的禪修、經典思想深化，不斷繼續發展出適應時代的契機文化，才是佛教未來的希望。

(二) 佛教文化創新

現今佛教雖然在發揚、創新佛教文化上，做了一些努力，但還有很大發揮空間。主要是因為現今人間佛教主流思想，著重在跟社會慈善、文化、教育等機制結合，而非自身佛教文化發揚。當然在跟社會機制結合時，也勢必衍生出一些新的佛教文化形態，茲以台灣佛教為例：

1. 在佛教藝術方面，以佛教建築而言，佛光山、中台山等建築群，運用現時代的建築技術、工藝，煥然可觀；其寺院整體規劃，也針對社會形態、群眾需求，達成多功能的弘法功能。相對於台灣的寺院建築，大陸佛教則著重大佛文化，以大型佛菩薩雕塑，帶起群眾對佛菩薩的景仰，如九華山地藏大佛、三亞觀音大佛、廬山彌陀大佛、浙江雪竇寺彌勒大佛、無錫大佛、香港大嶼山大佛等。
2. 在佛事法事方面，佛教臨終助念、做七等喪葬文化，與社會思潮之生死學、臨終關懷結合。在實務作法上，現在民間殯葬業者、納骨塔，多是運用佛教的法物、場地布置形式為主，將一般人對生死的觀念，導向西方極樂世界或地藏菩薩思想。這些都是台灣佛教所帶起之無形文化契機。
3. 在佛教節慶方面，主要以佛法僧三寶節為核心，慢慢形成佛教節慶文化，但還可以再加深推動。如僧寶節的七月十五日全國性大型齋僧法會，參與人數及場次愈來愈多，愈來愈具規模；四月八日浴佛節，所謂佛寶節，及臘八法寶節的提倡，近年來因各大道場、佛教會之提倡，已慢慢得到社會迴響，如佛光山、慈濟、法

鼓山，都有在台北舉行大規模浴佛。此外彌勒聖誕的過年撞鐘、燒頭香、點燈，都是很值得發揚的節慶。目前除夕撞鐘、燒頭香等春節活動，台灣各地寺院也都有在施行倡導。總體來說，佛教節慶雖有發揚，但還有很大推廣空間。

(三) 五化契機掌握

要掌握時代契機，首先要了解掌握時代契機的目的何在？是為了讓佛法能夠教化這個時代的群眾、適應這個時代的因緣。如何才能教化這個時代的群眾、適應這個時代的因緣？須利用佛教文化來教化。什麼是文化？文化本身是眾生業感的綜合顯現，是有情世間與器世間交互激盪出的機制、產物，一種生活的模式或社會的文明。文化本質是眾生業感、是世間法，可是一旦跟佛法結合，佛法透過世間文化，滲透在社會文化裡，這文化就有了佛法的成分，就變成佛教的文化。正因為文化含括世間生活中食、衣、住、行、育、樂各層面，及生活所使用的各種器物、生活細節，所以透過文化，就可以使佛法深入到群眾的生活、心靈、生命中去。

百年來，人間佛教以「文化、教育、慈善」之社會工具、機制，融入社會潮流中，在社會變遷中站穩一席之地，不致被淘汰。但未來的世界潮流，將比百年來的變化更迅速、更劇烈，佛教所面對的考驗也更嚴峻。佛教除了要加強自身教證本質與佛教文化的發揚外，在面臨「五化」，眾生業感之有情世間與器世間契機時，更要培養能夠掌握時代潮流、契機的眼光與人才，包括領袖人才與實務人才，提出長遠發展規劃與具體作法。利用這五化，創造出更適合這個時代，更相應這五化契機的佛教文化，進而能透過佛教文化把佛法傳遞給眾生。這就是對五化契機掌握的要義。

第 4 篇

台灣佛教世代交替的展望

- 一、外在世俗社會的生態環境變化
- 二、內部人力的生態變化
- 三、傳承過程中衝擊漏失或銜接不上的困難
- 四、身爲跨世紀接班人，必須承諾與自我教育的課題
- 五、台灣佛教未來可能的形貌與格局

* 原發表於 1997 年《閩南佛學院學報》第二期，總十八期 *

無常迅速，一年又近尾聲，寒意已濃，蕭瑟之氣在梵宇的晨鐘課誦中，另有一種無盡生意。過去一年中（1996年），佛教界發生了一些事，不禁令人思慮全體台灣佛教的生命與發展。第一件事是正覺精舍由道海律師交予果清法師接任；原福嚴精舍住持、福嚴佛學院院長職務也由真華法師交予大航法師接任。另外，今年有四位長老相繼圓寂，即南普陀寺的廣化長老，台中慈明寺、萬佛寺的聖印長老，水里的聖開法師，新加坡的演培長老。這幾位長老在台灣佛教界都有相當影響力與地位，不管是退位或入滅，都代表在今日佛教界影響力的消退。同時，新一代領導人或正式接棒，或蓄勢待發，或正蘊釀中，可以想像將來一定有如同這六位長老般的新一代領導人產生。台灣佛教第二代的退位及第三代的新生領袖，早在過去十年已逐漸形成，但今年這六位長老的或退位或入滅，可說是第二代領袖轉移到第三代之世代交替的正式序幕。由此可預見，台灣佛教全面由第三代領袖接棒，將於未來十年完成。第三代領導人從今年的序幕，開展到十年後的將近完成，套句社會上的流行用語，可說是台灣佛教跨世紀的接班人。

對台灣佛教第三代的新領導人而言，生存空間與第一、二代領袖不一樣。回顧近代台灣佛教發展史，第一代領導人產生於光復以後，日本佛教完全撤退，台灣佛教出現真空，由大陸來的菁英份子，領導推動了台灣佛教新的生命。如廣欽老和尚創立承天寺，道安老和尚創立松山寺，靈源老和尚創立十方大覺寺，道源老和尚創立海會寺，白聖長老創立十普寺，印順法師創立福嚴精舍、慧日講堂，南亭長老創立華嚴蓮社，惠光禪師創立鐵爐寺，東初法師創立佛教文化館，李炳南居士創立台中佛教蓮社，慈航法師創立彌勒內院。在民國四十～五十年，適值物資匱乏、政治嚴峻的年代，這二十幾年當中，隻身來台的長老們身無餘糧、遮無片瓦，環境雖然艱困，仍各自披荊斬棘建立弘法道場，可說是處在創建與求生存的時空下。

到了民國60～70年，台灣佛教已有很好的生存空間。第二代領導人，譬如現在的淨心長老、證嚴法師、真華法師、聖嚴法師、聖開法師、淨空法師、了中法師、煮雲法師、聖印法師、星雲法師、妙蓮法師、懺雲法師、廣化法師、智諭法師、如悟法師等等，都直接承續

了第一代的因緣，而在這優渥的環境繼續生存發展：有人承續了前人的餘蔭，有人另立門戶成就了健全的大僧團。第二代在政治安定、物質豐富、佛教基礎已具等良好生存條件下，不斷壯大、發展與豐厚佛教教團的內容。（見附表：台灣佛教三代代表人物表）

台灣佛教三代代表人物表（此表於 2013 年修訂）

第一代	章嘉大師	妙果法師	開參法師	斌宗法師	賢頓法師	慈航法師	廣欽法師	白聖法師	印順法師	道安法師	道源法師	靈源法師	東初法師	南亭法師	惠光法師	戒德法師	慧三法師	演培法師	悟明法師	李子寬	李炳南	周德宣
道場	圓光寺	大仙寺	法源寺	龍雲寺	彌勒內院	承天寺	十普寺	慧日講堂	松山寺	海會寺	大覺寺	佛教文化館	華嚴蓮社	鐵爐寺	福慧寺	明海寺	善導寺	佛教蓮社	證嚴法師	日常法師	海濤法師	天池法師
第一代	淨心法師	真華法師	智諭法師	了中法師	廣化法師	惟覺法師	聖嚴法師	聖開法師	星雲法師	煮雲法師	聖印法師	菩妙法師	妙蓮法師	懺雲法師	道海法師	淨空法師	開證法師	如悟法師	曉雲法師	白雲禪師	證嚴法師	日常法師
第三代	厚觀法師	惠敏法師	淨耀法師	果暉法師	大航法師	慧開法師	明光法師	慧律法師	法藏法師	會本法師	果清法師	若旭法師	恆清法師	依空法師	昭慧法師	見燈法師	見允法師	本因法師	淨界法師	心茂法師	海濤法師	天池法師
學歷	東京大學博士	東京大學博士	世新	日本立正大學博士	日本駒澤大學碩士	美國天普大學博士	交大碩士	逢甲	成大	中興	中興	中興	美國柏克萊博士	高雄師範大學博士	師大	交大研所畢	政大	中原	文化	文化	台大碩士	台大碩士
職務	福嚴佛學院院長	法鼓佛教學院校長	慈法禪寺住持	法鼓山副住持	金剛寺住持	南華大學副校長	台北市佛教會會長	文殊講堂住持	楠西萬佛寺住持	慈雲寺住持	正覺精舍住持	千佛山住持	台大哲學教授	南華大學執行董事	玄奘文理學院院長	中台禪寺住持	中台禪寺副住持	南普陀佛學院教務長	淨律寺監院	中國佛教會副會長	生命電視台台長	舊超峰寺住持

註：1.宏印法師、傳孝法師、傳道法師、普獻法師屬於第二代及第三代之間不易區分。
 2.筆者寡陋，若有遺漏，祈諸方指正補缺。
 3.有些人物附在領導人物下故不另列，如：圓宗之於淨心。
 4. 第三代職務部分，因與原發表日期有近二十年落差，故重新更正。

近代所謂台灣佛教，是以「台灣」為空間，以傳統中國大乘佛教為思想，以講究清規戒律的比丘僧團為核心的佛教四眾群體。台灣佛教始於第一代領導人艱苦創立與辛苦求生存，接著在第二代領導人不斷厚植根基、壯大發展下，豐富了佛教內涵與生存空間；除了延續台灣佛教生命、發展台灣佛教品質外，更肩負繼續向大陸佛教，甚至世界佛教，更高層次推展的使命邁進。第三代的領袖人才，繼承前二代豐富的產業，同時也擔當了推動台灣佛教持續發展，及促進大陸與世界佛教的責任與使命。

台灣佛教第三代領袖大致在民國四十年後出生，值青壯期的優秀僧伽，大都是受過現代高等教育的知識份子，也在第一代與第二代長老們的僧團培育下，受過完整僧伽教育及熏陶，能卓然獨立的青年僧。這批青年僧現在所處的佛教生態環境，試就以下五項來觀察：一、外在世俗社會的生態環境變化；二、內部人力的生態變化；三、傳承過程中衝擊漏失或銜接不上的困難；四、身為跨世紀接班人，必須承諾與自我教育的課題；五、台灣佛教未來可能的形貌與格局。

一、外在世俗社會的生態環境變化

(一) 政治民主化

台灣政治的民主化已展開了幾十年。民國 85 年（1996 年）第一次舉行民選總統選舉，象徵最高權力的民主化，此將對台灣護法生態有所影響轉變。

(二) 兩岸關係

即將到來的 1997 年香港與 1999 年澳門回歸中國大陸，乃至未來兩岸統一與否，此兩岸政治關係也會影響台灣佛教生態的發展。也可說兩岸佛教交流將影響台灣佛教的發展空間。

(三) 福利、教育、文化事業的推動

福利、教育、文化事業是佛教跨向社會、普及於人間的最佳橋樑。現在政府實施健保，企業家也不斷在教育、文化、福利事業上回饋社會。佛教在此能順利發展或將受到壓縮？則是可能面臨的新考驗。

(四) 資訊傳播媒體的改變

以前弘法都是辦辦講座，或三、五十個信徒做做法會，傳遞訊息最多也只是電台而已。現在除三台外還有第四台、衛星，乃至電腦網際網路的交流，資訊傳播無遠弗屆，使佛教的傳播方式產生另一波大衝擊。在世俗、外道、佛教等各方資訊充斥下，形成新的資訊傳播生態環境，佛教須更善用媒體的力量。

(五) 經濟再起飛

台灣的經濟奇蹟使社會普遍呈現富庶繁榮景象，僧團也因而有更充裕的經濟能力來豐富弘法的實力，也讓出家人有更多時間來安排自己的修持。而下一代，台灣經濟能否持續成長，則關係未來佛教弘法的動能。

(六) 附佛外道

附佛外道在台灣可說有愈演愈烈的趨勢，早期有一貫道、盧勝彥、清海、現代禪，近來又發生了宋七力、妙天及其他種種。可以確信還有許多現存但尚未顯發，或將於未來形成的外道團體，這些現象都直接腐蝕僧團力量，也直接向未來僧團的生存空間挑戰。

(七) 教育水準的提昇

以前很多人不認識字，經由六年乃至九年國民教育，到現在高中變成普及性教育。社會大眾教育程度不斷提昇，對佛法的要求也不斷強化，僧團要如何繼續有效領導，滿足社會大眾高等教育水準的要求，

這是佛教所須面臨跟以前不同的生態。第一代面對的群眾大都是不識字居多；第二代面對的大都是國中、小畢業的群眾；未來第三代，面對的至少是高中以上程度的群眾，其中大部份是大專、大學畢業，教團生存空間相對會面臨一些轉變。

(八) 法令規章的改變

政府的宗教法令不斷改變，佛教如何調整腳步以適應逐漸改變的宗教法律，乃至政府賦稅、土地、教育、社團等法令規章。未來法治社會形態愈來愈明顯，須努力使不斷改變的法令不會壓縮佛教的生存空間。

(九) 人口政策

一胎化或少育優生理念，造成佛教僧伽人才來源嚴重困難，尤其童貞入道或青年出家，將愈形艱困，直接影響僧團出家青年僧的數量。因量變而質變，僧團核心及領袖分子的素質亦隨數量減少而降低，因而造成僧團整體人力、人才的減少。

以上外在環境變化或生存條件改變，致原有資源取得倍艱，或有利資源減少消失，或直接侵蝕教團的生命資源等等，再再顯示下一代佛教，於外在生存空間必須全新適應，重新接受新的挑戰，方能繼續生存與發展。

二、內部人力的生態變化

(一) 藏密交流

近來藏密在台灣非常興盛，而藏密的教理、語言文字、儀軌內容、修行方法，都與台灣傳統佛教有很大差異。其中思想與修持理念的融合，勢必對台灣佛教造成很大衝擊。

(二) 南傳佛教

近年來很多南洋、泰國出家人到台灣弘法，南傳佛教思想的書籍也相繼翻譯來台。南傳佛教的持續宏揚，將對台灣佛教生態帶來相當變化。

(三) 日本、歐美學術交流

現在台灣有很多出家人到日本、歐洲、美國留學，取得佛學、哲學等博士碩士學位。這些僧伽挾持著高學術學歷，將來勢必影響整個台灣佛教的思想走向，進而影響整個佛教生態發展。

(四) 大陸佛教人才

大陸佛教落實這十幾年來，大叢林正在慢慢恢復中，第二代也已慢慢長成，培養了一批為數極多，約20—40歲的年輕僧伽。在未來二、三十年中，這批僧才將會再培養出大批僧才，如此一來，大陸僧人的質與量將會超過台灣僧人，其中不乏極優秀人才。大陸佛教的思想內涵跟台灣基本一致，而此同質的佛教人才，因數量的差異性，以及量變而產生之質變，也會對台灣佛教生態造成相當大衝擊。

(五) 南洋星馬一帶的佛教

過去幾十年，南洋星馬佛教在回教勢力下，受到很多壓抑。早期在中國僧伽領導下，如馬來西亞的竺摩法師，新加坡的廣洽、宏船、演培法師，菲律賓的唯慈法師，諸地佛教已漸有興復之象。近十幾年來，南洋僧伽逐漸到台灣佛學院讀書養成，出家人已慢慢茁壯，將來這批人與台灣僧伽高頻率的交往與接觸，勢必對台灣佛教生態造成一定影響。

六、居士

六十年來有許多大專青年學佛，佛教界也積極參與培養學術人才，吸引大批學者加入。因此未來白衣居士在其具有學術學位，及學佛素

養之高質與多量的情勢下，亦將會對一向以僧伽為主體的傳統佛教生態產生影響。

由以上六點，看到台灣佛教未來發展，將受南傳、藏傳、日本歐美留學的僧人、大陸僧人、南洋星馬的僧人及白衣居士影響。台灣本身培育出來的傳統第三代僧人，在這幾股不同力量影響下，其中的衝擊必定非常劇烈，台灣佛教勢必產生極大變化，這是可以預見的。

台灣佛教第三代領導人在佛法正法本質「教、證」二量上，是否有著確然不可移易的實力？還是徒然繼承了第二代的權力、名位、道場資源而已？若如是，則想見台灣傳統佛教獨尊的地位，在不久的將來，將不再風光，代之以群家並茂的「戰國時代」，抑或改頭換面：三十年後，台灣佛教傳統的褐袈裟、羅漢鞋、大領衫僧人，將屈居末位，群眾法會中，坐在上位走在前頭，將是穿皮鞋的紅袈裟，或打赤腳的黃袈裟，或穿西裝打領帶者。我想這是現今傳統第二代與第三代所不樂見的光景。

三、傳承過程中衝擊漏失或銜接不上的困難

以上談到台灣佛教在第三代未來三十年，乃至長遠佛教發展中，所面臨外在的社會環境及內在的僧團支派流系的衝擊。在此則反視自身在傳承過程中所產生的困難、瓶頸或一些漏失的問題：

(一) 無形資產的中斷

上一代的修持功夫、清淨戒儀、豐碩義學、僧團事務淳鍊的經驗、教團發展眼光、四眾統攝威望，即所謂的法財，都會在退位或圓寂後消退或中斷。此一法財可說是僧團賴以建立及維繫的最重要資源，然其中斷卻是無可避免。這也是做為下一代，必須及時且準確加以承繼發揚之事。此一法財之繼承，關係下一世代佛教領袖素質，及整體佛教是否健康強大、清淨莊嚴。然此法財之承接，非二、三十年不能成就，故為極高度之難事。

(二) 舊有僧團有形資產的流失

有形資產指硬體的道場建築、寺院的經濟力量、僧眾及信眾的向心力等等。在兩代的承傳過程中，因長老遽逝，未能安排妥當；或所接非人；或力量分散；或資產使用受旁人、法令限制；或使用須具備一定道德才學、資歷，而承繼者未具備。如此種種，使得巨大資產流失，或閒置，或不當使用，僧團與教團的資源與教力受到折損。

(三) 社會資源的流失

隨著無形資產的中斷及僧團有形資產的流失，龐大社會資源的取得也相對減少。在長老精神感召、法財動能及硬體設備充份發揮下，社會資源被引進教團而加以利用，進而轉化為佛法的有機生命力量，不斷循環而使佛法延續不盡。但在長老入滅而新僧團領袖未站立之前，社會資源的管道自然減少，動能也萎縮，相對的僧團、教團的有機生命力與勢力亦減少。

(四) 僧團領袖之質與量在養成過程中之自然耗損

僧團內聚力與新代領導人之德學威望，本應隨長老入滅而自然順利移轉。然而，因前一代未能及時在下一代德學方面養成，在世財資源上未能完全交付使用，致許多優秀青年僧在滾滾紅塵中得不到鼓勵安慰、保護與培育。許多優秀有潛能的青年僧因而夭折，僥倖存留下來的，也都經歷許多留難與生命情境的挫傷，使整體佛教在人才資源上形成看不見的漏洞，也是下一世代佛教發展最令人痛心憂慮的一面。在青年僧自力奮鬥的迂迴過程中，自然消耗了第三代青年領袖德學的力道，與足以領導整體教團發展應有之眼光與心胸。

(五) 教團秩序重建結合之消磨與浪費

在各個寺院僧團逐漸形成之際，整體台灣佛教的新秩序亦在其中重新組合。而在教團各自努力、各行其是之中，仍不免須有在某些事

務上之聯絡合作與分工進行。此中因彼此新一代領導人，各自侷於自己家風門庭施設之差異，未能充分發揮合作分工精神，以致力量分散而未能濟事，或所為重疊而資源浪費，都是下一世代極可能面臨的問題。

（六）台灣新文化適應期之辛苦

新青年領袖正孕育茁壯中，下一世代教團將由這批新青年領袖教育領導後再出發，台灣佛教的新風格與新秩序——「廿一世紀第三代佛教」即將來臨。但在社會、政治、經濟、教育制度不斷變更下，台灣整體世俗社會也在形成新的「廿一世紀台灣文化」世代。第三代青年僧領袖及其所領導的寺院僧團，須面對社會時代新步調，將佛法本質之形而上理念，與外在客觀形而下的世俗結合，此亦是一件困難而複雜的工作。

以上六點，說明下一新生代佛教青年領袖僧伽，所承擔台灣佛教延續的責任：從個人的逐漸長成，到一個寺院團體，到整個教團，乃至形成整體台灣佛教的過程中，這是一個由生到滅，再由滅到生，重新解散到重新組合、安住的過程，此中所須花費的財力、物力、時間及經驗非常浩大。這過程所付出龐大而難以估計的代價，如何將其降低到最少，則賴有智者的努力。（註：僧團 -- 指在一個長老或一個組織下，所領導的數個乃至數十個寺院僧人的團體，如萬佛寺僧團、圓光僧團、福嚴僧團等等。教團 -- 指全體台灣佛教界二千餘寺廟，數萬僧人所組成的整體佛教。）

四、身為跨世紀接班人，必須承諾與自我教育的課題

僧團的承繼與教團的參與策進，端賴於健康優秀的青年僧伽領袖。台灣佛教第三代人才的養成，雖因個人根性、師承、好樂、願力、業力，及道場種種因緣不同，而形成了在佛教義解、禪修、戒律、佛教事業弘化、教務等各方面，或專人、或兼才、或大、或小的不同影響，但

仍不出於以下諸事的養成：戒律清淨、義解教學、領眾才能、弘法才華、寬闊心胸、遠大識見、禪定證悟功夫等。具體而言，即出世法與世俗法的養成、清淨僧團的建立，進而能領導教化四眾弟子和合、持戒清淨、思想正確，能安住在不斷變化的世俗生態環境中而向外輻射新的力量。在向外輻射新的佛法力量時，又能結合世俗因緣，並與不同的寺院團體、僧伽團體，共同形成台灣佛教大的教團。

台灣佛教在廿一世紀初期，第二代到第三代的傳承過程中，面臨許多待於解決的問題。以下試就新一代青年僧所應秉持道在人弘的自我期許，與開創新世代佛教風貌所需涵蘊的智慧雄力，提出幾點思考：

(一) 清淨戒儀

台灣佛教因種種時、地、人、事等因緣下，造成戒律精嚴之不易。如：

- (1) 傳統大乘佛教本質 —— 菩薩戒與比丘戒之別；
- (2) 大陸叢林的因襲 —— 非時食等；
- (3) 日本時代歷史因素 —— 男女眾道場；
- (4) 現代男女平等、女權囂上的非議八敬法；
- (5) 都市講堂的建構 —— 男女僧俗接觸頻繁等。

做為青年僧伽師範者，在清淨戒儀與大眾和寧之平衡上，其原則之掌握與尺寸之拿捏，確實不易。而更要者，在佛教現實生存與發展所遇如上之困境時，能不傷害戒律精嚴，而又能於弘法義學及佛教事業之推展相融；令全體僧眾有一易持清淨戒之教團，又兼顧在世俗社會生存之大空間。此是幽隱卻不可輕忽之課題。

(二) 義學正見

在現今經典取得容易，佛學院林立，聽經聞法機會甚易之環境下，廿一世紀台灣佛教思想的整體風貌將如何建構？其要為：若側重禪觀

之引導，則可行切機；若異國佛典翻譯，則純粹精嚴；若一經一論的發揚，則專有所主；若一宗一派的深入，則宗風卓然；或歷史之檢討，則確然令閱覽者有鑑借之力；若哲學科學之觀察，則令異學知所差別。要之，做為新一代義學僧不必拘於一格，然於經論之正理決擇、於解脫正法門之開發，能獨具慧目燭照夜暗，立峰高觀卓然而立，不必汲汲於名位與學位之有無。則其化世之力，顯正破邪之能，愈久彌彰。

(三) 深廣禪觀

佛法本質在於解脫，也唯有解脫才是僧團佛教尊貴的特質，佛教法運是否興盛長存往往肇始於此。唯有致力於全體佛子對解脫道法之尊重與安住，全體教團視此為深掘固本、溯源流長之要務，方可令全體教勢於可大可久。所以如何能在禪定解脫法上有現證量？不論臨濟、曹洞、淨土、天台、律宗，乃至小乘安般、不淨等等禪法，要之能確然為僧團全體大眾指引出一條確實通路，所謂方法明確、次第井然之修持方法。這是僧團領袖必當自我期許與不可逃避之責任。

(四) 寬闊心胸

佛法的興盛衰亡是每一佛弟子之責，而教團的建立非獨木能支，故和合僧團各階層是必須面對的龐大工程。僧伽領袖在個人與寺院僧團發展所操持之理念，是內依法財的開發，是對整體教法的維護，是對無盡眾生的供養佈施心；而非外在世俗社會名望、人才、經濟等資源的分食與占有。如何能自己成長發展，亦希望別的寺院團體同時成長發展？則自己僧團必然付出貢獻，或創造出倍於接受來自於社會與教團之資源。如此一來，僧團與僧團、寺院與寺院一片和祥，造成善性循環，則全體教勢得以善性發展。

(五) 遠大眼光

在僧伽青年領袖戒儀、義學、禪觀之學具備下，而又能有寬闊的心胸，則內足以自立，亦足以教人。而更欲教團之長固久安，則尚須

有遠大鑑識之眼光，能洞燭眾生共業之徵兆。以四兩撥千斤扭轉樞機之雄力，不切切畢功於一世，不成事名必於己身，一以整體教團利益著眼長遠規劃。使得教團，於內，能建立三無漏學之典章法度；於外，教命法燈住世益物之資具亦不缺不礙，試例舉數條如下：

- (1) 佛教的典章制度，能隨順時代需求而不流於俗化。比如佛教的經濟、弘法方式、宗教法令、寺院制度、藝術、梵唄、雕刻、建築等等，能有新的風格而不世俗化。
- (2) 因佛教有形無形的資產龐大，招致外道群魔混入，破壞蠶食佛教的根本。故須不斷自律自清，建立清淨和合的僧團。
- (3) 世俗道德價值低落，使佛弟子及僧眾易受物欲腐化，以致道法艱難。因而必須開掘清淨僧才來源管道，並深化僧伽教育系統的建立。
- (4) 教團各寺院各自運作，個人各自發展，顯得獨立而零落，缺乏溝通合作，形同一盤散沙。須在不約制寺院獨自發展下，又能有效的團結溝通、交流，融合成佛教教團的章程及組織理念的建立。
- (5) 政府法令日益繁瑣，逐漸削減佛教團體及各寺院的生存空間，應逐步解除對佛教不合理的宗教法令，建立社會對宗教的正面意識及善意法律保護。所以須重新全面檢討制定宗教相關法令。

以上是對於台灣佛教最基本的維繫，也是生存發展必須面臨、必須保持警覺的課題。是皆賴於僧伽領袖在三學總持中，以高遠識鑑，龍象大雄力，為廿一世紀佛教擘劃操持。

五、台灣佛教未來可能的形貌與格局

世俗有所謂不肖子孫與孤臣孽子，下一代的良莠決定了未來發展的好壞。所以青年僧伽們對自我的要求、對寺院教團理念的差異，會影響下一世紀佛教的面貌。出家人自我生命價值有三種可能類型：

1. 以寺院為私產；以四眾弟子為奴僕；以佛教為名利追逐的場所。
2. 以寺院為師徒資身的器具；以四眾弟子為宗派子孫眷屬的繁衍空間；以佛教為田野江河，做為自我及徒眾假賴的生存空間。

3. 以寺院為安身辦道弘法的公器；以四眾弟子為師生、道友而和合共處；以全體佛教為十方所共有，以佛教興隆為己任。

不同僧伽塑造不同的佛教生命形態，從新一代青年僧的生命價值，了解未來佛教的發展形式，則不難勾勒出下一世代的佛教風貌。

在不同的佛教領袖族群中，開創發展出不同的佛教生命情操與生命空間，則廿一世紀將呈現的佛教生命景觀，可以歸納出以下四類：

(一) 寺院各自獨立，各行其道

最基礎正面的台灣佛教發展，是保持住純正的佛教風格，各寺院團體有自己正法安住與獨立生存的安定空間。雖僅是保持了原有佛教傳統，但至少維繫住個別寺院團體原有之生命與生存空間，不致被時代淘汰。

(二) 全體協合共存，交流互濟

不但台灣佛教各寺院團體有自己獨立的生存空間，而且結合成一強有力的生命體。在教法的釐清、在戒律的共持、在人才的交流、在佛教文化的弘傳、在佛教事業的建設等等，都有互相接濟、流通的共識。在佛法修持方面，能純粹與精勤；在思想方面能和諧、融通；在事業與人力物力方面，能交流與互助。如此就能展現台灣佛教在世間與出世間強而有力的統一性。

(三) 兩岸融合、合作並進

台灣佛教與大陸佛教同根同源，應加強互動與融合。台灣佛教可將財力、物力、人力及發展經驗，透過不斷接觸而影響大陸佛教，在物力、財力上提供支援，同時給予生存空間經驗上的交流。而台灣佛教自己也能吸收大陸佛教物力、人力等資源。彼此合作，促進整體中國佛教的共榮發展。

(四) 創造廿一世紀世界佛教之契機

台灣佛教在過去幾十年中，已經為世界佛教的開展做了很好的示範，譬如對美國佛教、南洋佛教在道法上支援；對西藏佛教在財力、物力上支援；對歐美佛教做示範性的弘化；對大陸佛教做引導、示範性、經驗性的交流。台灣佛教是否能在廿一世紀繼續發展壯大？且能與大陸佛教結合，繼而強有力的把佛教快速推到整個世界，傳播到非洲、歐美等基督教文化國家，造成新的佛教世紀的來臨？或許有些議題太遙遠，但並非不可及。

以上就今年所發生的幾件事，對於台灣佛教在這個時空，在這眾生因緣際會下，所做如上設想，可供為佛教未來發展的思考觸點。

以上所論雖形似為佛教第三代領袖而論，但將相本無種，做為佛教第三代全體佛弟子，不論僧俗男女，皆有責任共同為佛教下一世紀的發展努力。可以說釋迦正法的法燈延續，正交付到你我手中，所有此刻在台灣共業因緣中之佛弟子，皆應正視深思此一課題。

(惠空於慈光禪學院 1996 年 12 月 12 日)



法義聞思

第 5 篇

佛教面對新世代之挑戰

壹、核心問題的提出：人才來源萎縮

貳、人才萎縮的徵兆

- 一、佛學院學生減少
- 二、受戒人數減少
- 三、大專青年學佛、出家數量減少
- 四、佛教寺院轉信宗派
- 五、政商學界人才減少

參、人才萎縮之因素分析

一、接引人才管道缺乏

- (一) 弘法模式
- (二) 社會體制
- (三) 政、經、學界主流
- (四) 嬰兒出生率
- (五) 城鄉結構
- (六) 節慶風俗
- (七) 休閒娛樂

二、佛法本質內涵隱沒

- (一) 思想
- (二) 修持
- (三) 經懺儀軌
- (四) 僧伽教育制度化
- (五) 組織化
- (六) 傳承品牌

肆、結論

* 本文演講於 2009 年「僧伽的時代使命」會議，成稿於 2013 年 *

廿一世紀在科技文明帶動下，各種社會現象都在快速變遷中，對於生存在社會上的個人和團體而言，都必須不斷順應瞬息變化的世間，才能生存發展，此即所謂時代性之挑戰。本文提出面對時代挑戰之最核心問題，即人才的有無，因為人是一切事功推動的根本！從省視佛教現況及社會思潮中，看到佛教正面臨人才來源萎縮之困境，不禁憂心佛教面對新時代挑戰之生命力。祈教界有識之士能在了解現況、正視問題下，共同克服解決時代之難題。

壹、核心問題的提出：人才來源萎縮

文化大革命時，在中國這塊土地上，原本百萬僧尼、二十萬座大大小小的寺院的龐大佛教盛世，因為出家人被迫還俗，出家人沒有了，中國佛教也沒有了。改革開放以後，中國慢慢有人出家，中國佛教也慢慢恢復。所謂「法在人宏」，佛法興宏的標幟，不但在寺院建築的莊嚴，更在優秀僧伽的有無。同樣，印度佛教在回教入侵後，印度僧眾沒有了，印度佛教就滅亡了一千多年；一旦印度的僧團建立，印度佛教就會恢復其生命，所以印度佛教的復興，重點是建立印度僧團，才能讓印度佛教重新活躍在這個時代。所以，只要僧團人才多、數量多，佛教就會慢慢興盛；反之，如果僧團逐漸的人才少、數量少，就可預見佛教的慢慢衰微、滅亡。歷史明鑑，佛教興亡，端在僧伽數量與質量之豐乏與否。

僧伽不是天生就出家，都是從社會家庭群眾而來，這當中有一無形、看不到的來源管道。在無常巨輪下，人才始終在不斷世代交替，但只要能保障僧才的源源不斷流入，就能維繫佛教的生命力。所以檢視佛教生命力的充沛與否，必須以人才能否源源補充為觀察、評判的標準。當前台灣佛教的興隆，是因六十年來教團有一批菁英僧伽長老的努力，但此興隆現象能否持續或發展，端在於有否後繼優秀人才持續不斷的進到僧團、教團。大至一國家地域佛教、一地區派系佛教，小至一寺廟僧團，都適用於此一檢視標準。

而以此檢視標準而言，不得不嚴肅提出：做為廿一世紀佛教生命力表徵的佛教人才來源，正逐漸減少，而在人才萎縮、生命力削減下，將威脅中國及台灣漢傳佛教日後發展。以下提出人才來源萎縮的徵兆證明，並分析萎縮的原因。

貳、人才萎縮的徵兆

人才包括僧俗二眾，又可分成兩個部分：一是基礎人力，如一般僧眾、居士、信眾；二是領袖人才，如長老、住持、核心幹部。人才多寡、人才素質，是佛教能否盛大、延續的關鍵。以下從五個徵兆，提醒教界關切人才萎縮問題：

一、佛學院學生減少

佛學院是直接教育佛教人才的管道，佛學院學生都是已經出家或有心出家的人。不管是出家或有心出家，都可視為準佛教僧才，其數量與質量，正代表著未來三、五十年僧才的狀況。舉圓光佛學院為例，單從數量來看，圓光佛學院在15年前旺盛時期，學生數達300-350人，現在則只有100-150人，表示15年間人數減少一半以上。進而再分析學生組成份子：以前三百多人裡，80%是台灣本地生，表示有240-300人是台灣本地生；其他20%，即五、六十人，是東南亞的華裔，印尼、馬來西亞、香港、新加坡、泰國等僑民。可是現在，東南亞的斯里蘭卡、泰國、柬埔寨、緬甸、越南等非華裔學生，基本上占一半，所以只有七、八十人，甚至四、五十人屬於華裔。所以，以前包括東南亞漢傳佛教系統學生有將近三百人，現在漢傳佛教系統學生只有七、八十人，減少了七成到八成。15年間減少七成到八成的人數，這是非常嚴重而快速的萎縮。

二、受戒人數減少

民國七、八十年代，一場三壇大戒都是六、七百人，可是現在往

往只有兩、三百人。固然現在戒場較多，分散了戒子，表面上總數未減，但其中很多是受增益戒的，真正新受戒人數可能二百人左右。所以實際算來，受戒人數還是有所減少。

三、大專青年學佛、出家數量減少

大專青年活動有兩種形式：一是佛學社；一是佛學營。大專佛學社及佛學營隊，是台灣佛教六十多年來非常重要的弘法活動。

1. 大專佛學營

從民國四十九年至八十五年中台事件前，各院校佛學社及大專青年學佛非常蓬勃，所以大專營隊推動很容易。中台事件前，只要在學校裡貼張海報，就有五、六十個學生參加；中台事件後，大專佛學營，就很難招到學生。舉例而言，中國佛教青年會、台北文殊院等單位，原先也舉辦大專生營隊，但八十五年後停辦，即是因為號召不到學生。後來中國佛教青年會便改辦監獄弘法或社會青年活動。而元亨寺的大專營隊，受中台事件影響，民國八十六、七年時，學生銳減至兩成，之後也只好停辦。另外，以前很多道場辦教師營，而且人數多，現在也慢慢減少。

2. 大專佛學社

近十年來，很多大專佛學社關閉，即使尚存者也是萎縮而無動能。如嶺東商專等佛學社已停辦，台大晨曦社只剩三個學生，師大中道佛學社亦只剩個位數。二十多年前，大專院校只有四、五十所，現在大學有一百多所，為什麼反而吸收不到學生？表示大專青年活動的管道、來源受到了阻礙。

大專青年活動的衰退，不單是中台事件的影響，中台事件充其量只是導火線，其中因素很多，如基督教、一貫道、藏密、新興宗教等外教競爭，少子化、道德衰敗、網路發達等社會變遷因素，無法在此一一詳述，但衰退的現況卻已清晰的呈現。大專青年學佛運動的逐漸式微，代表青年知識份子學佛的退潮，也看到台灣佛教未來面臨人才來源缺乏的問題。

四、佛教寺院轉信宗派

台灣佛教屬漢傳佛教系統，在藏傳、南傳佛教傳入後，不僅許多傳統道場培養的大專青年、信眾，轉信藏傳、南傳佛教，很多傳統漢傳佛教的僧眾、寺廟，也轉變其宗派信仰，轉入藏傳佛教、南傳佛教。舉例而言：

1. 生命電視台海濤法師改宗藏密。
2. 慈明商工董事長，豐原慈龍寺常露法師亦修藏密。
3. 台中慈善寺在宏燦法師主導下，從淨土宗改辦藏傳佛學院。
4. 左營興隆淨寺心淳法師的新竹佛陀世界，亦弘藏密。

台灣漢傳佛教僧眾、信眾轉進藏傳、南傳佛教，不能苛責這些佛弟子，而是須反省為何他們要離開本宗而他求？本身既已在漢傳佛教學習，如果不是因為漢傳佛教內涵不能攝受他，不能契應其根機，何須另向他求。所以這凸顯一個問題，即漢傳佛教本質內涵空洞化，無法滿足青年佛子！這是漢傳佛教自身的問題，如果不能反省調整，則人才的流失，未來將不是數人或小部分事件而已。

五、政商學界人才減少

佛法弘傳雖以僧伽為核心，但自古來教團的推動、護持，都須有國王、宰官、長者之力。長者類似現在的企業家、社會賢達；國王、宰官即政界有力人士。有錢、有權的政、商、學界等佛教護法，年紀都比較大，這些六、七十歲以上的長輩，都是台灣佛教前兩代累積來的基礎。因為還有這些有力護法的維繫力量在，所以凋零的問題看不明顯，然未來佛教是否有大力護法的護持，則端看現今佛教接引社會菁英的能量。事實上，隨著佛教對知識份子影響力衰退，可以預見未來佛教政、商、學界等護法人才也在衰微中。

參、人才萎縮之因素分析

上述台灣佛教人才萎縮的徵兆分析，僅彰顯出佛教人才萎縮的現實情況，以下進而探討造成人才萎縮的因素。因為唯有找到問題的原因、癥結處，才能從根源處解決問題。當然找到原因之後，實際克服這些因素還須全體佛教界共同努力，但至少可以凝聚共識，確立大家努力的方向。

在此將台灣佛教人才萎縮的因素，大分為兩點：一是接引人才管道缺乏；二是佛法本質內涵隱沒。

一、接引人才管道缺乏

前面說人才的接引，有一無形、看不到的來源管道，就像要有水管，才能將水庫的水引流到家中使用。來源管道暢通、多源、方便，人才就會源源不斷的流入；反之，管道滯礙、缺乏、僵化，就無法接引人才進入。此所謂人才接引管道，即群眾接受佛法教化之方便、媒介。檢視現今佛教接引人才的工具、媒介，或減少，或老化不適用，或被破壞，或閒置荒棄，或尚未建立，都可說是管道的缺乏。以下從七個面向分析：

(一) 弘法模式

弘法活動是佛教最直接的人才接引管道。六十多年來，台灣佛教發展出幾類弘法模式：1、廟會、法會；2、共修；3、社團組織；4、家庭聚會（團契）；5、電視、網路弘法；6、觀光朝禮。

1. 廟會、法會

當現代弘法模式已慢慢轉入小族群、社團、網路等形式時，許多道場還停留在傳統廟會、法會式弘法的迷思。隨著社會發展變化，弘法管道、模式也須隨之調整，否則便會顯得老化、陳舊。其實不一定是傳統的弘法模式不適用，很可能是操作手法不適用。譬如，每年三月份的大甲媽祖廟會吸引很多群眾；近二十年來，台灣佛教界每年在

北、中、南舉行的全國齋僧大會，可說是法會現代化的代表性活動。現在社會上很多廟會性活動，如元宵燈會、平溪天燈、鹽水蜂炮等，都是因運作現代化手法而凝聚人潮的。佛教本身有很多節慶、法會，如佛誕節、過年彌勒誕、臘八等等，卻不去重視提倡，自然無法吸引群眾。

2. 共修

共修性弘法，是大小全體寺院最基本的弘法方式。現在雖然還有價值，但已逐漸被社團組織或其他各種模式抽取資源而邊緣化。

3. 社團組織

群眾如散沙般散落社會中，僧團以理念號召之、以人員聯絡之、以活動凝聚之，反覆層次性接納，則散落的群眾逐漸有序，一個個小組出現，團結在大僧團中。如佛光山、慈濟、福智系統，都是以嚴密的組織而快速發展，其分會組織深入各縣市、各鄉鎮，成為一彼此聯結而有行動力的系統。

4. 家庭聚會（團契）

基督教在大陸，為因應宗教政策對弘法的限制，發展出家庭團契的弘法模式，不需要教堂，幾個信徒在家裡聚會，禱告佈道，政府人員來查，看大家都在聊天，大陸政府也沒法管。基督教在大陸將家庭團契運作得非常靈活，日後或將以家庭佈教方式成為大陸最大宗教。

此家庭聚會弘法，有其時代需求：以前家族性聚落，街坊鄰居全都認識，但現代工商業社會，除了家庭、同學、同事，什麼人都不認識，人與人之間有很大疏離感。而人都是需要眷屬同伴的，為了排遣疏離感，很多人加入不同社團，建立不同的人際關係，如事業性的獅子會、娛樂性的土風舞社等。而家庭聚會式的弘法，一方面結合社團組織的形式，一方面又有地域的便利，鄰居大家住在附近，走幾步路就到，時間上節省，空間上方便。而且在家裡聚會輕鬆自在，平時可聯絡感情，有事時還可互相照應。所以預見家庭式弘法方式，將變成未來弘法的主要模式。

相對的，台灣佛教在這方面，除少數幾個僧團有在運作外，一般道場還非常陌生。其實早在七十年代初期，聖開法師人乘寺系統，就已開發出近似於讀書會的模式，並成功擴充了僧團規模。佛光山在民國九十年前後，計劃發展三千個讀書會，依不同地區的需求，選定不同研讀書籍，也是所謂家庭團契弘法模式。而最成功的例子，當屬福智學會廣論班的研討，以在信徒家中聚會研討方式，累積深厚的群眾力量。

5. 電視、網路弘法

在現代傳媒運用上，佛教可謂跟上時代潮流。從早期的廣播、無線電視弘法，到慧律法師的錄音帶、淨空法師的錄影帶，到現在佛教電視台成立，及方興未艾的網路、視訊弘法，台灣佛教可說充分運用時代的傳播工具。因為現代傳媒的影響力非常大，所以這對佛教而言是非常重要的模式轉化，也稍彌補了管道的空缺。

6. 觀光朝禮

自古中國就有拜山朝聖的習俗。近來台灣佛教界，運用交通方便、資訊發達等社會變遷因素，將朝山的弘法活動，發揮成由寺方引導或規劃，帶動群眾自發性或規律性的大、小型多元式樣的朝山禮佛。很多寺院都有此弘法模式，尤其以苗栗銅鑼九華山及埔里靈巖山，為最有代表者。

近十年，又有佛光山及中台山，將本山建築群、佛像造像、藝術、文化創意、弘法、禪修、法會、餐飲等功能，結合成多元豐富的觀光朝聖弘法模式。如佛光山在 2013 年春節期間，半月之間即有 200 萬以上群眾湧入，可見其模式之成功影響。

可以看到，現今台灣佛教中群眾基礎深厚的道場或僧眾，都是因其成功運作了有利的弘法模式，暢通了人才來源的管道。

(二) 社會體制

在時代變遷中，新的事物不斷出現，整個社會都須因應新事物做

對應調整，所以有所謂社會體制的變化，在此僅舉家庭制度和教育制度為代表：

1. 家庭

早期農業社會在大家庭制度下，家族性強，家庭觀念濃厚，受家庭教育的影響大。另一方面，學校教育不普及，教育水準也不高，多只有小學、中學程度，而且中學、小學離家也不遠。所以學校教育的影響較少，家庭教育的影響較多。

但現在剛好相反：工商業社會多為小家庭結構，父母忙著上班，小孩忙著上學。在升學壓力下，晚上都在讀書、補習；上了高中、大學，又都離家遠，甚至住校。所以父母跟小孩相聚時間少，影響也小；在學校的時間多，受學校、同儕的影響也大。

對佛教而言，上一代的信仰很難透過家庭機制傳遞下來，而學校對佛教而言又不是友善的機制，使佛教徒在世代承繼上產生很大疏漏，這是非常重要的問題。因為信仰的養成，不是來寺院才培養，因為不可能天天來寺院；一定是在家庭裡落實佛教生活，透過佛教儀式、自修、讀經、聽錄音帶，長期薰陶而慢慢養成。家庭的紐帶在時代潮流中慢慢疏離、脫落，很多佛教徒的子女並沒有延續父母的信仰，這是社會機制中隱微卻重要的影響。佛教如果沒有警覺，經過一個世代的交替，下一代的佛教群眾基礎將令人擔慮。

2. 教育

(1) 教育普及

台灣五、六十年前教育不普及，很多人不識字或只有小學、中學程度，對宗教的智識性要求不高。而且農村形態的宗教文化，主要是家族的祭祀、民俗的信仰。但現代台灣社會教育普及，從九年國教發展到幾乎人人可上大學，普遍群眾都受過理性思惟訓練，對於宗教的需求，也慢慢由純粹信仰，轉為知識性、修持性、實踐性的需求。所以傳統信仰型的香火廟，不能滿足知識份子的需求而慢慢沒落。可以看到，幾個新興的大僧團，都有其佛法思想與實踐的提倡，如慈濟、佛光山以人間佛教思想為實踐方針；中台以禪修為號召；法鼓以禪修、

學術及環保等社會潮流為號召，都有其時代潮流的對應性。所以現時代佛教相較於過往，必須建立更完整、更清晰、更次第的思想體系架構，才能滿足知識份子對宗教的需求。

(2) 基督教優勢

現代學校教育制度是西方文明的產物，所以基督教非常熟稔學校教育體制的影響力。在光復初期，國民黨執政時，基督教即利用其政治優勢開辦許多大學、中學、小學、幼稚園，掌握對下一代的教育權。尤其在現代社會機制下，群眾學習階段很長，從七歲到二、三十歲，整个人生最主要的成長過程都在學校裡度過。基督教因開辦大量學校，透過學校教育機制，教育台灣社會下一代，學子在基督教學校氛圍下，自然易於接受基督教信仰。

(三) 政、經、學界主流

政治人物做為權力中樞，具有各方面影響力，故其信仰、思想，也影響到整個社會菁英的思想趨向。佛法的傳播，須借助社會政、商、學界等社會菁英大力護持，所以社會菁英主流思想對佛法的向背，是佛法弘傳的重要管道。譬如，清朝皇帝崇佛，所以清朝宰官基本都是佛教徒，使清朝佛教得以維持興盛局面。

1. 光復前

光復前之日據時代，日本因社會主流信仰佛教，所以日據時代總督府官員們也信仰佛教，影響所及，台灣高級政商人員也都是佛教徒。而且當時留學以日本為主，所以社會政、商、學界多少都有佛教情感。

在政治上，如前國民黨主席吳伯雄，其父親是圓光寺妙果老和尚皈依弟子，他自己是佛光總會會長。立法院院長王金平，其家族也是佛教徒。在商業上，如辜家第一代辜顯榮，是日據時期的紅頂商人，本身即是日本曹洞宗在台灣的大本營——東和禪寺的信徒。第二代辜振甫是月眉山護法，其過世時就採用佛教禮儀。但到第三代，辜濂松就成為基督教的有力支持者。其他代表者，如台南統一企業吳修齊家

族，永豐餘紙業何氏家族，其第一代長輩的佛教信仰，都是在日據時代建立。辜振甫已百歲左右，吳修齊也百歲左右，他們出生在日據時代，成長在日據時代。這些傳統基礎產業，如紙業、水泥、金融、食品、紡織等本土企業家族都有佛教信仰，表示日據時代政經的主流信仰在佛教，此影響力至今尚有遺餘軌跡。

2. 光復後

但光復後，蔣介石跟宋美齡都是非常虔誠的基督徒，蔣經國、李登輝也都是虔誠基督徒，李登輝甚至想當牧師。從蔣介石到李登輝，五十多年的台灣總統都是基督徒，可以想見，政商界主流必然往基督教嚴重傾斜，因為不信仰基督教，不投其所好，就無法發展。在長達半世紀以上的影響中，許多官員、企業家成為基督徒，中產階級當然也會受上層社會風尚影響而信仰基督教。不僅如此，同時也降低了佛法在高層或社會主流間的弘傳空間，因為宣揚佛教，不啻與上層唱反調。

政商界向基督教傾斜，學界也是如此。台灣自光復以來，六十多年一直採親美路線。政治、經濟、軍事、科技、教育、娛樂、藝術，無一不以歐美為風尚。在望子成龍的期許下，只要父母有能力，都希望送子女去歐美留學。而出國留學，除本身成績優秀外，最重要是父母有足夠的經濟能力，故其家庭本身就屬台灣上層或中產階級。當台灣大量菁英家庭、菁英子弟進入歐美基督教文化的學習環境，這時其思想、心靈還沒成熟、定型，正是人生價值觀建立的年齡，自然容易受基督教影響而接受基督教。

台灣數十年來，政治、軍事、經濟、學術、教育等人才都走歐美路線，自然受基督教很大影響。而這些人做為台灣社會主流，對台灣佛教發展的負面影響不可言喻。

(四) 嬰兒出生率

民國四、五十年代出生高峰朝，每年新生嬰兒為 40 萬人左右，每個家庭孩子數量，少說四、五個，多則一打十二個。到六、七十年代，就降為二到四個。九十年代以後，少子化情形更嚴重，生一個、二個

就算多了，很多人不生育，也不結婚。民國一百年前後，全年新生嬰兒數已降到二十萬以下。

人口出生率減少，對僧伽來源形成天然威脅，是個沒有競爭者的競爭。因為在中國傳宗接代觀念下，獨生子女出家的可行性將大大降低，尤其是獨子。如果家裡有兩、三個，甚至四、五個男孩，父母親在情感上，較能接受孩子出家的意向，因為還有其他兒子可以慰藉。

(五) 城鄉結構

所謂城鄉結構，即人群居住的結構，此與社會體制也有所關聯。以前農村村落型居住空間，多為家族性群聚；現在是都會型公寓式住宅，且多為小家庭結構。

此人群居住結構和佛法弘傳有什麼關係？因為思想、資訊主要在人與人之間傳遞，所以群聚結構改變，象徵人與人之間的溝通管道改變。傳統農業村落，僅隔著籬笆，彼此作息一清二楚，再加上彼此有姻親關係，街巷間有許多互動的活動或空間，如祠堂、庭院，或喪葬、喜慶，而且生活步調緩慢，所以可以有很多傳遞訊息的機會。

可是現代城市結構，人與人隔離性高，都被一道道的水泥牆隔離，沒有互動來往的媒介，信息難以傳播。所以佛法弘傳的難度增加，除非自己有興趣，透過電視、廣播、網路等媒介，或有因緣去道場，才有機會接觸佛法。

(六) 節慶風俗

節慶是老百姓生命價值的表現，也有緩舒身心的功能。在中國文化背景下，以前社會風俗以佛教或傳統中國文化為核心，所以大家重視傳統節慶，如重陽、端午、中秋；佛教盂蘭盆、春節、佛誕等節慶。但現在生命價值取向轉移，不再以中國文化或佛教的生命價值為歸依，佛教節慶就冷淡了，而漸以西方基督教的節慶文化為依托，如耶誕節、萬聖節、情人節、跨年晚會。尤其基督教最重要的節日—耶誕節，已變成世界性節日，台灣、中國、香港等華人地區都在慶祝耶誕節。這是因

為基督教在掌握全球各地的政治、經濟、教育體制等主流力量下，透過基督教的節慶文化，讓全世界都能普遍接觸到基督教的思想、文化。

社會風俗習慣，可看出一個時代地區的文化走向，與群眾心靈的依託處。譬如結婚時採用佛教婚禮？還是基督教婚禮？往生後，要用佛教葬禮？基督教葬禮？還是道教葬禮？尤其一般人對於死亡非常恐懼、無助，對於親友之死別也會非常傷痛，所以葬禮中往往須結合宗教儀軌，透過宗教力量撫慰生者與亡者的心靈。祭祀基本上亦是面對死後世界或神秘力量之價值觀，本身即具宗教信仰成分。甚至有很多生活細節也要靠宗教安撫，如生病、發生不如意的事或無法解釋的現象，都要靠宗教撫慰內心情緒。

節慶、婚喪、祭祀等風俗中，往往含有宗教儀軌成分，佛教在傳統風俗中，占有相當之重要性。但傳統風俗習慣沒落或改變，佛教的優勢也正減退或喪失。所以應鼓勵提倡佛教的節慶風俗，才能幫助佛教信仰傳播，這是佛教界應予的重視。

(七) 休閒娛樂

早期農業社會娛樂少，群眾最好的休閒活動就是參加廟會、看野台戲。以前酬神祭祀、婚喪喜慶都要搬演野台戲，如歌仔戲、布袋戲等。唱戲就要有大家可以聚集的廣場，很多道教廟宇都有小戲台，做為平常老百姓娛樂的空間。所以娛樂場所主要以本土宗教場所為空間，在媽祖廟或福德祠前搭戲棚，村落老百姓一起來看戲，也順道燒香祈福。不管是民間信仰也好，道教也好，因為是以宗教場所做為休閒空間，佛教也能沾點邊。

可是，電視出現以後，野台戲沒落了。現在的休閒娛樂變成電影、電視、網路遊戲機、大型遊樂場所、旅遊景點。廟會、野台戲，對於道教宮廟或許還有些聚眾的功能，但也越來越弱。所以佛教如佛光山、中台山，就以雄偉莊嚴之寺院建築，結合佛教文化及藝文展覽，發展出觀光旅遊的形式，吸引大批遊客參訪觀光。但旅遊僅佔休閒娛樂中一小部分，至於休閒娛樂大宗之音樂、電影、電視、電玩、動畫等尚未著墨，可以說佛教新時代之休閒娛樂功能，尚須努力！

以上所舉七條群眾接受佛法教化的媒介，從弘法模式到休閒娛樂，都是從佛教能否接觸到廣大群眾的角度分析。不接觸群眾，就不能傳遞信息給予教育。所以首先要有接觸的管道、媒介、工具，然後在接觸中散播佛法思想。可是在以上各種管道中，很明顯看到，因為時代變化，使佛教原有優勢減少或喪失，如少子化、政商主流、城鄉結構等。但這一時代性的問題，每個宗教、每個思想也都同樣要面對，所以端視佛教能不能因應時代因緣，開發新的傳播方式，取代舊有老化、不適用的管道。

二、佛法本質內涵隱沒

人才萎縮的原因，相對於前面所談外圍接引的管道減弱外，還有更核心的佛教本質內涵隱沒的問題。因為由媒介管道接引群眾進入佛門後，須要不斷教育補給其佛法養分，來灌溉滋潤初學群眾的心靈。深的佛法也好，淺的佛法也好，對於初學、久修或僧眾而言，如果教團無法給予其佛法養分，或對於所給予的佛法內涵沒有興趣，或滿足不了對於真理的追求，當然就不能安住而另求發展。所以佛教要有各種形式與深淺不同的佛法內涵，來教育人才，來攝受人才。在此從六個佛教本身內涵檢視，發現都還有所欠缺，尚有努力的空間。

(一) 思想

台灣佛教自光復六十多年來，以漢傳佛教為主體，除傳統宗派思想外，另呈現三個改良型的思想潮流。所謂改良，是為適應新的人、事、時、地而做的調整。此三種思想潮流，謂西方學術思想、印順法師思想、人間佛教思想，討論如下：

1. 西方學術思想

台灣佛教的現代學術思潮，發展至今約五十年，中間經過三個研究內涵的轉折：（1）從早期專一學科的佛教語文、歷史、考據、哲學研究，（2）逐漸走向與人文社會學科結合，如宗教學、社會學、教育、藝術、心理、慈善等，（3）乃至與科技運用結合，如醫學、科學、網

路、傳播等。而在學位文憑取得管道上，也從早期仰仗於美日留學以取得學歷資格，發展為由僧團自己開辦佛教大學，設立宗教系所，掌握發授學歷之教育機制。

當台灣佛教之學術思潮，隨宗教系所成立而漸成主流之際，有必要對西方學術思想做一澄清：

- (1) **西方學術為研究學問之工具與方法**：西方學術源於歐美自然科學的思惟研究模式，演化成人文社會科學。此社會科學本質是研究學問的工具與方法，尤其側重語文、歷史、考據等研究方法，優點在於可互相交流、驗證。
- (2) **佛教順應時代潮流之階段性對治**：佛教學術思潮之興起，一方面為順應現代大學教育制度的社會公信與價值地位，取得社會對佛教之認同，爭取佛教發言權；另一方面為開啟佛教不同領域之思想風貌。但現在相較於二十年前，學位公器普及；再者，教團僧伽亦對西方學術內容有所熟悉，效能亦已為佛教所了解、吸收。其階段性功能已達成，應重新定位其價值，而回歸佛法思想本質。
- (3) **西方佛教學術思想本質空洞**：西方學術的重要價值，在於其研究方法，但若論及佛教研究之研究對象，仍舊不脫佛法本質之三藏經論、祖師註疏與教團種種事務。所以須妥善定位學術工具與佛法本質之不同。仔細觀察歐美佛教學術的發展歷史，時間未超過二百年，此中並未有龐大佛教教團出現於西方社會中，當然也尚未形成完整的佛教思想、文化體系。
- (4) **重新定位西方學術價值與功能**：中國有得魚忘筌比喻，佛經也有渡河捨筏之喻。然祖師尚須藉標月指契入，故不可全然否定學術做為方便的價值。如：歷史梳爬可以鑑往知來；社會學研究可以讓教團深入社會各層面，而與時代脈動結合；巴利文、藏文學習，可以做為南傳、藏傳佛教研究基礎，深入探索不同流派經典思想。所以應善用其方便，而亦應知其局限。

2. 印順法師思想

印順法師是台灣佛教六十多年來最具代表性之思想大家。其個人風格，可說有中國君子彬彬之度；其做為僧伽，第一淡泊名利，第二護教丹忱，第三精進義解，可說具高僧典範。

印順法師著述很多，早期以單一經論講解為主，闡述佛法傳統義解思想，如起信論、攝論、中論、金剛經等大乘三宗代表性經論，以妙雲集為代表。其思想基本上仍參照祖師意見，其中對於中觀的詮釋，則參考了藏傳思想。但後期著作，則採取日本學術方式，較多自己思想的發揮。

印順法師的著作，吸引很多人閱讀。其優點在於：

- (1) **文字淺白**：相對於傳統經論之文言駢體，印老思想著作都是口語白話文，文字清晰、流暢，群眾易於閱讀吸收。所以印老的著作，對於看不懂傳統佛教文言文經典的佛弟子，是一重要媒介，可以透過印老著作而學習深刻的佛法經論思想。
- (2) **理路清晰**：印老本身邏輯推理清晰，對於中國文字之解析亦有獨到之處，所以能將佛法思想剖析得非常清晰，理路分明。

但印順法師在對於整體佛法思想的判釋與歸趨上，卻都疏離於傳統中國佛教，另有其判釋體系與價值判斷。

- (1) 印老對於大乘三宗的判釋，以般若中觀為最高，唯識次之，如來藏最下。此與中國祖師判釋如來藏最高，中觀次之，唯識最下，有很大落差。
- (2) 印老認為《阿含經》是最原始、最根本教法，主張回歸阿含。

所以台灣佛教多年來的傳統經論義解思想，可說在印老的解讀路線下，分流了傳統唐宋祖師的領域。

3. 人間佛教思想

人間佛教原是為對治山林佛教、喪葬佛教而提出。民國初年，社

會開拉革新序幕，太虛大師等長老為適應新中國社會之變革，發起佛教革新運動。佛教不是為喪葬儀式而存在，不是為自我了脫生死而存在；而是為教化群眾有一慈悲智慧心靈，有一健康人生價值而存在，是為大眾生活和諧安寧而服務的。這是人間佛教的思想理念。所謂人間佛教，就是要從山林走入人群，行走於世間去服務群眾、教化群眾，將大乘菩薩道利他精神，融入在群眾生活中。

這一人間佛教思想價值何在？佛教若自外於群眾，群眾也會對佛教棄之不顧，所以佛教當然不可以離開群眾。此人間佛教本質即是佛法六度菩薩道思想。本生經中，佛陀往昔無量生中捨身、施財，利他無悔；歷史上許多僧眾施食、施藥、救苦、療傷，皆是人間佛教之先驅典範。所以人間佛教在台灣之所以能喊得漫天徹響，因它確實是台灣佛教適應時代發展的命脈所在。

雖然認同人間佛教是時代佛教發展的命脈，但也要看清其局限：佛教有世俗諦與第一義諦二種內涵，又以第一義諦為了義。人間佛教是世俗諦之方便，愈接近世間、群眾，愈容易流於世俗，也易流於淺薄，而忘失出家解脫生死之本懷。所以，在服務人群時，必須兼顧解脫生死之菩提覺性開發的內省功夫，否則佛教即流於世間善法，與基督教又有何別？

4. 傳統宗派義解思想

西方學術、印老思想、人間佛教這三個思想，都是在傳統中國佛教土壤下，經移植及改良而發展出來的。它們能在台灣佛教持續存在幾十年，並做為重要思潮，當然在客觀上必有其需求，在主觀上亦要肯定其價值。從這個角度反思傳統中國佛教的本質，要思考的是：為何在傳統中國佛教思想氛圍下，容有這三大思潮這麼大的發展空間？淨土只剩一句佛號而捨棄內涵；禪宗玄妙機鋒公案摸不著頭緒；華嚴宇宙觀博大莊嚴，天台性空緣起哲思高遠，然與現實世界遙遠而不實用。所以不得不承認傳統中國佛教思想的空洞化、疏離化，缺少體系性架構及次第性。

傳統中國佛教，有在生活中堅持戒律的律宗、有經懺佛事、有淨

土宗念佛、有禪宗參禪打坐，但對應於現代社會仍有些不足處，所以由這三種思潮予以補充強化。正因為有人不滿足於傳統佛教，才會走向西方學術、印順法師思想、人間佛教；同樣，有人對西方學術、印順法師思想、人間佛教也不滿意，於是走向南傳佛教、藏傳佛教。若不能對自我生命做精進反省，對佛教思想做深刻探尋，則南傳、藏傳之後又將走向何方？

漢傳佛教典籍完備、思想燦爛博大，只是淹沒在荊棘叢林中，等待重新發現開墾。當然，台灣佛教還有一部分人，仍堅持在傳統佛教思想中努力，期盼在傳統佛教內部，抽枝出更真實，亦適應此一時代眾生業感之佛教思潮。

(二) 修持

台灣佛教現有的修持內涵，可以分成律宗持律、淨土宗持名念佛、禪宗參禪及天台宗止觀等四個系統。以下即從中檢視現今台灣佛教於實際修持本質之含量：

1. 律宗持律

佛教戒律有大乘菩薩戒與聲聞解脫戒之分。漢傳佛教基本上兩者兼顧，但精神上重菩薩戒，實際行持上重解脫戒。但是各僧團對於兩種戒律的取捨、偏重仍有不同，可大分為兩個類型：一是偏向聲聞解脫戒之所謂持戒道場；一是重菩薩戒中攝善法及饒益有情戒之精神，即提倡人間佛教的弘法僧團。

聲聞戒與菩薩戒精神的差異，可以從「不持金銀戒」看出：聲聞乘基於離欲解脫立場，以金錢寶物長貪，視之為毒蛇，故不蓄乃至手不執，所以有手「不持金銀」這條戒。而大乘以利他為自利資糧，基於利益眾生立場，不妨以珍寶輾轉布施，所以《大智度論》謂菩薩須廣聚財貨，如此方能以廣大財物攝化、供養眾生。如佛光山、慈濟、法鼓山、中台山等大僧團，從饒益眾生跟攝持善法的大乘菩薩立場，辦大學、辦醫院、文化出版、辦大型活動等等事業，自然須有雄厚財力支持。

台灣佛教雖以人間佛教為主流，但仍有很多道場嚴持清淨戒，鞏

固僧團戒律本質。從光復後白聖長老、道源長老提倡傳戒，到後來廣化律師、道海律師、果清律師等提倡戒法並建立道場，出現幾個代表性持戒道場：男眾如台中南普陀、汐止白雲寺、埔里正覺精舍、圓通寺；女眾如義德寺、悟光精舍、南林精舍等，使台灣佛教戒律的傳承，還能維持中流砥柱之清流風範。

2. 淨土宗持名念佛

台灣佛教修行法門中，持名念佛最為大家接受，群眾基礎最雄厚。從早期廣欽老和尚、李炳南居士，到煮雲法師、懺雲法師、菩妙長老、妙蓮老和尚、淨空法師等倡導，使淨土念佛風氣大為流行。但亦有少部分法師有反智傾向，除了淨土五經外，不鼓勵讀其他經典，甚至有人說只要一句「阿彌陀佛」，所有經典都不要讀。當然，一門深入，專持一句佛號並沒有錯，但不能落入反智的誤區，而將淨土宗導向狹隘、愚昧，終至沒落。

歷史上淨土思想有四土等思想，念佛法門亦有四種念佛的開展，但現今淨土宗只有持名念佛一法。從蓮宗十三祖修行典範來看，早期淨土宗祖師對《般舟三昧經》與《觀經》非常重視。初祖慧遠大師，及二祖善導大師、三祖承遠大師、四祖法照大師、到五祖少康大師，都非常注重《般舟三昧經》思想。所謂般舟三昧，即諸佛現前，見佛三昧之意。另善導大師對《觀經》思想也非常讚揚，《觀經》也是以觀佛、見佛思想為主體。

持名念佛固然三根普被，有其方便處，但亦應開發念佛之定慧禪觀，效蓮宗諸祖們對《觀經》、《般舟三昧經》等思想的重視，深入探討其理論與禪觀操作。很多人對般舟三昧本質不清楚，以四十九天不睡覺即是般舟三昧。其實從《般舟三昧經》來看，不睡覺雖是修般舟三昧方法之一，但般舟三昧的思想本質在於唯心所見，現前見佛。由此可知，對於淨土禪觀的提倡，還有寬廣努力的空間。

3. 禪宗參話頭、永嘉、默照、觀心法門

相對於淨土法門尚能以持名念佛維繫門庭不墜，禪宗修行法門則更顯模糊而薄弱。從宋大慧宗杲禪師力倡參話頭，正覺宏智禪師弘默

照禪以來，即以此二法為禪宗法門代表。尤其至清末民初，天下叢林亦可說僅剩參話頭一法。

禪宗是傳統中國佛教特質所在，留下大量祖師智慧結晶之文獻著述。禪宗流傳一千多年且遍及中國，又因祖師教導學人的方式非常靈活而多樣，發展出許多宗派與流變。所以禪宗禪觀體系非常龐雜，其中或頓悟或漸修，或入手或久習，或定境或證悟，且涉及細微修證層次問題，使很多人對此禪宗修行體系無所遵循。

台灣佛教專修禪宗道場不多，主要仍以參話頭、永嘉禪、默照禪為具體方法，但對於法門之理論性陳述不足，階次次第性不清，實際運心操作亦不夠細膩具體。近二十年，法鼓山、中台禪寺做了很多推廣工作，但仍亟需參考古大德相關典籍，如《永嘉集》、《宏智禪師廣錄》、《大慧普覺禪師語錄》、《高峰禪要》、《圓悟禪要》等，都是難得的參禪寶典。乃至，應廣尋歷來各宗派代表性宗師之思想，整理建構禪宗之禪觀體系。

4. 天台宗止觀

智者大師天台禪觀之精髓，體現在《摩訶止觀》之空、假、中三觀修行。但《摩訶止觀》理論體系龐大，而三觀修行又太深遠。一般人連《摩訶止觀》都不容易看懂，何況看懂後，具體修行又很高遠，故天台禪法不易發揚與實踐。所以，須將天台思想落實到較淺近之基點：從《小止觀》、《釋禪波羅蜜》，乃至《大乘止觀》，漸次契入天台禪觀體系。

從上台灣佛教修持本質分析中，看出在佛法最核心的禪修本質部分，實顯殘碎而模糊，這對漢傳佛教而言是非常嚴重之警訊。律宗持律僅能做為修道基礎，實際止觀法門仍落在淨土宗、禪宗、天台宗上。但不論淨土、禪、天台，都須朝（1）深淺層次化；（2）操作具體化；（3）理論體系化，三方面努力，才能填補修持內涵的不足。

（三）經懺儀軌

中國佛教的佛事儀軌非常完備，如禪七、佛七、拜懺、齋天、水

陸法會、大蒙山、焰口、開光、昇座、茶毗等等，含括很多功能，也很能攝持大眾，為什麼？略析經懺儀軌的幾個優點：

1. **心靈糧食**：祖師關切世間苦難，透過經懺儀軌，落實到具體生活細節來撫慰眾生心靈。所以社會大眾可以在經懺儀軌中，撫平對親人眷屬的慚愧，滿足對親眷的懷念、憂慮、愛意，安頓生命的痛苦，開啓生命光明的未來。譬如助念、告別式，能實際給予心靈上的撫慰，與生活上的安寧。
2. **聲光效果**：佛法的思想、禪修，無相而高遠，一般人體會不到。而佛事儀軌中，有種種佛像、香、花、燈、幡、傘蓋、莊嚴具、梵唄等聲光效果，看得到、聽得到、摸得到，對一般人而言較易接受。
3. **參與認同**：儀軌中，上香、拜佛、繞佛、打坐、唱念、迴向，每個人都能參與其中。透過身心實際參與，將抽象信仰轉化為具體身心情境的交融，增強其信仰力量。
4. **感應神蹟**：不論自力或他力的修持，都會有實際身心變化，只是有人感受明顯，有人遲鈍。少部分人甚至會有神蹟感應，而帶起對佛法更堅定信心。

所以，目前所承繼的舊有經懺儀軌，尚保有良好功能，對台灣佛教之生存發展有正面巨大貢獻，可是並未有更多的創新。所以不久將來，面對未來新世代人類，即可能不適用而需做以下方向的調整：（1）音樂讚詞；（2）儀式形式；（3）法器供具；（4）理論思想；（5）應用項目。

（四）僧伽教育制度化

此所謂僧伽教育，是就廣義而言，從踏入佛門，居士、淨人，到初出家進入僧團、受戒、執事、長老，都須不斷接受教育而成長，都屬廣義僧伽教育範疇。而在此長期學習、鍛鍊成長過程中，經歷不同身分轉化，每個身分的轉化、取得，均須具備一定之學養與資格。所

以僧伽教育的制度化，是指對僧眾的學習內涵，及身分、資格取得的評定，包含學歷與經歷的考核。此在現今佛教中完全缺乏，故就僧伽受教、考評制度的建立，試論於下：

1. 制度建立之重要

現代社會對於個人能力的認定，一切以證照取得與否為標準。國家公務人員考選，乃至私人企業行號招聘人員，都有其選任制度，而其中往往以不同形式之證照為基本標準。如公務人員之高普考有一定學歷要求，之後要通過考試，其後有年資、職等、升遷、考核等種種認定標準，都是所謂認證制度。國家公職人員體制如此，一般民間職場也是如此：醫生要有行醫執照，律師要有律師執照，檢察官要有檢察官執照，乃至美髮業、司機、餐飲、調酒、西點、水電、工匠等各行各業都有認證執照。可是做為社會重要一環的心靈宗教師，卻沒有宗教師證照。這是國家政府部門對宗教文化的漠視，也是主政者對宗教於精神文化、安定社會之重要性不了解的結果。

2. 施行技術之可行

或有人說，佛教宗派考核認證不易，這亦是昧於現實之託辭。士農工商百業都可以分科分等，為何獨佛教不行？如醫學，有中醫、西醫之大分，西醫裡又有牙科、耳鼻喉科、外科、神經科等分科。這純粹是技術性問題，不同的宗教、宗派，只要依其本身特質做調整，就可以克服。根本問題是理念與共識的建立，須先肯定證照制度有益於佛教發展，大家才願意努力推動。至於施行時，可以先易後難，邊做邊調整。

3. 佛法價值之標舉

中國科舉考試施行千餘年，將四書五經做為科舉之內容，這是中國儒學文化傳承延續的重要利器。佛教亦需要透過認證制度，將佛法核心價值高高標舉發揚。因為證照考試科目，一定是選取佛教最基本、最核心，亦是最實用之內容，經過正面表列，等同宣告僧伽及社會大眾佛教思想價值的取向，有為佛法正本清源的作用。

4. 學子努力之方向

有了證照以後，對於想要學習的出家人就有努力方向，及可漸次成長的過程。每完成一階段性的學習，就可以得到一階段性的證明，這代表受到教團肯定、社會肯定，進而堅定自己努力方向。

5. 學以致用之憑證

- (1) **學歷證照**：佛教可以依不同宗派，各別認定其學程等級，如律宗有律宗的學程；佛教儀式依佛教儀式認定，如拜梁皇、放焰口、主持佛七；講經依經典、宗派來認定；禪修依法門、打坐時間來認定。有本事，很多內涵可以考，通過就有十張、二十張證照。
- (2) **執事證照**：執事負責調和大眾之事，維繫僧團和合，須老成而於僧團中長期熏陶鍛鍊，才能熟稔僧團各事務。除須有基本學習證照，亦須有一定經驗或資歷，譬如結過幾個夏？打過幾個七？講過幾部經？寫過幾篇文章？等等，做為執事的資格證明。
- (3) **住持證明**：住持是僧團之領導人，負有僧團興衰之責，更須具有一定之學養與經歷。所以須累積一定學經歷，有一定學歷證照、職事證明後，才有擔任住持的資格，發給住持證照。

6. 篩汰浮濫之機制

證照制度，是最客觀的尺度，可做為佛門內部篩汰偽劣僧的標準，也讓社會大眾對佛門有一評判尺寸。同樣的，這是佛門內部對於優秀僧才選拔與保障的機制，也是讓社會大眾建立對僧伽信心的明證。

(五) 僧團和合

僧團和合即是人之結合，如何將成千上萬之個人，組織成一有機體運作，將僧團或教團所有人力、物力、財力、事業體、技術、硬體建設等各種資源，做系統規劃，用組織連繫，以充分發揮團體的力量。此牽涉政府法律和佛門戒律、思想、修持，及時代文化潮流等因素，將佛法思想與世俗制度文化，做水乳交融之結合。

如基督教、天主教，都有非常嚴密而龐大之教會組織，所以能有力的向世界各地推展：天主教是世界性大教團，由梵諦岡教宗統領世界各地教團，雖各個國家、區域都有教會組織，但最後都聽命於羅馬教廷。基督教在各地也都有教會組織，如台灣的基督教教會，剛開始是由歐美基督教來台成立，現在已發展成台灣本土教團，如長老教會，全台各鄉鎮都有教會組織。韓國本是佛教國家，現在基督教已成為第一大宗教，其教會組織發展得非常快速。

目前台灣佛教界幾個大僧團，慈濟、佛光山、中台山、法鼓山、福智，都已在其僧團和合共識下，建立其組織系統。如慈濟，全台灣每個鄉鎮都有其組織，含括慈濟大學、醫院、文化等每個事業體，都有其群眾組織，有大量義工群。

佛教要學習怎樣將佛教的僧團乃至教團，和合組織，將整體佛教資源做最有效的凝聚與運用，朝國際化發展，將佛教弘揚到全世界每個角落。而此唯有在僧團及教團和合下，才能發揮組織之功能。

(六) 傳承品牌

世間商品有所謂品牌，品牌價值對於企業而言是商譽、品質；對消費者而言則是對商品的信賴、安心。同樣的，佛教也要重視品牌的價值，即信心的傳承建立。信仰什麼？佛教只是一個名詞，所信仰的名詞落實下來，則是宗派、僧團、宗師、法門、道場。佛法修行根本在於信仰，如果沒有信心，如何接受佛法、接受這個道場、接受師長的教導呢？以下從宗派、法門及道場三個層次分析佛教品牌問題：

1. 宗派

台灣佛教不論僧俗，對傳統中國宗派的品牌價值，如臨濟、曹洞、天台、華嚴等，都已非常漠視，幾乎不提自己宗派的傳承。原因有三：

台灣人口少、地域小，歷史發展不過三、四百年，但卻政權數易，屬淺碟型社會文化。台灣佛教在台灣淺碟型歷史文化下，兩百年來隨政權變更，佛教流派的生存亦數有更迭。因宗派更迭迅速，故不易形成長久穩定品牌價值。較有實用價值的仍為淨土宗、律宗、禪宗，但

亦因宗派之道場、人物混雜，而失掉宗派品牌精純確實之價值性。

- (1) 因前述台灣佛教歷史淺短，且宗派生存時間淺短，故宗師的影響力僅及在世，尚未能在時空上含蘊其久遠、廣大。
- (2) 漢傳佛教被山頭主義所掩蓋，都各自開山創宗，對於僧團自身的價值取向，高於宗派之價值取向，意圖將僧團發展龐大而傳續久遠。此為台灣佛教隨民主時代潮流，擷取日本佛教及基督教之宗派理念，所做之新宗派模式。

2. 法門

法門的品牌，只剩下幾個主流法門。法門本是以出世解脫為本，但現在因整個佛教在人間佛教氛圍下，出現為社會、人群服務的觀念，所以法門就以慈善法門為最第一暢銷。第二超度法門，為親人盡孝悌之思想次之。第三往生法門，因為可以移居到安樂之處。第四持戒法門，因為有大福報。這幾個法門市場還很大，只要把這個法門的品牌標舉出來，就會有很多群眾跟隨。可是講到傳統修持法門時，除大家熟悉的淨土法門、往生法門、持名念佛法門，細微的觀佛法門、見佛法門，或禪宗的參話頭法門、永嘉法門、默照禪法門，就很陌生。

從中可以看出，在現今台灣佛教氛圍裡，真正以自力開發智慧之法門未有建立，而偏向現世生活安樂或他力感應濟度。

3. 道場

目前台灣有些道場，發展得很好，但並不表示能建立所謂道場品牌。因為台灣這些大僧團，都是光復後開始創立，還未超過三代，沒有經過歷史檢驗。譬如，日據時代大岡山、月眉山、觀音山、法雲寺等四大法脈，影響力已慢慢消退；光復後三十年間大陸長老各領風騷，各弘一方，現已不復聞見；乃至現在四大山頭，充其量可以說是創寺者的媚力展現。所以，道場品牌能否建立，須等到第三代領導人，乃至數代後，還能保有對整個佛教的影響力，才可說品牌成功了，創造出品牌的價值。

相對的，大陸很多宗派祖庭，百千年來寺院方丈換來換去，道場興敗屢屢。但不管再怎麼換人，重建多少次，這個寺廟的歷史價值、

地位，都不會因人事分隔、興衰成敗而被時間沖淡，這才是真正有價值的道場品牌。譬如寧波天童寺、福州鼓山寺、奉化雪竇寺、河南少林寺、普陀山、峨嵋山、九華山、五台山、廣東南華寺、江西雲居山等數百個道場，唯其歷史、門風不墜，才能建立真正的品牌價值。

道場局限於一個地區，法門跟宗派則可普遍於任何時空。品牌對於佛教的延續有其方便性，除將已建立的品牌承繼好，更要開拓新的品牌。

肆、結論

二十世紀後半以來，人類社會文明快速轉變。台灣佛教在這六十多年發展中，經過三代人的許多努力，總算通過時代試煉，成為世界佛教中適應時代的典範。但面對廿一世紀，社會變遷更快速、更多元、更嚴峻時，台灣佛教能不能再次開創新時代的佛教典型？此則寄望於佛教下一世代全體佛弟子的努力。

政經、教育、學術、科技、商業等社會潮流變化；節慶、婚喪、祭祀等風俗習慣改變，都會影響整體佛教發展。但這些社會潮流、風俗習慣，是每個時代、每個地域都存在的客觀因素，也是每個團體都同樣要面對的眾生機感。國家、社會如此，公司、企業如此，佛教、基督教也是如此。但是有的團體在時代洪流中淹沒，有的團體卻能力抗洪流而綿延茁壯，此即看出生命力的強弱。而此生命力，表現在人才的質與量上，須有大量優秀人才，才能順應時代潮流，掌握時代契機，在時代中立足生存。

本文從生命力核心——佛教人才有無的立場，提出對於佛教生命力、佛教人才萎縮的憂慮。因為，看到佛教在時代潮流中逐漸喪失接引人才的管道，在時空推移下逐漸淹沒佛法的本質內涵。接引人才管道的缺乏，使佛教在下一代人才數量上有所不足；佛法本質內涵的隱沒，使佛教在人才素質上不能有所提升。這是佛教面對時代業感之生命力隱憂。


然而除面對時代潮流、風俗習慣改變的生存壓力外，還要面對教

派間生存空間的競爭。對於漢傳佛教而言，教派的競爭，於內，有南傳佛教與藏傳佛教；於外，有基督教與新興宗教。南傳佛教跟新興宗教的影響力較小，關鍵是基督教與藏傳佛教對漢傳佛教的衝擊影響。基督教等外教，主要從人才管道的競爭上，侵蝕佛教的弘法力道；藏傳、南傳等佛教教系，則從佛法本質的競爭上，瓜分漢傳佛教人力、物力等各種資源。

以藏傳佛教而言，其能將佛法本質之思想、修持、應世儀軌、僧伽教育制度、品牌傳承之轉世制度等內涵統攝，產生相加相乘的弘化力道，這是藏傳佛教競爭力所在。尤其有很多各式各樣儀軌，除佛菩薩的加持，還跟民間信仰結合，加入很多鬼神法，使內涵多元而適應不同眾生需求，如求財、驅鬼、超薦、消災等，對一般群眾有很大吸引力。相反的，漢傳佛教卻將這些內涵割裂、擱置、棄捨，甚至缺乏，如學思想教理的不講禪修；做經懺儀軌的不懂經典。所以藏密在台灣佛教逐漸產生影響力，如很多年輕居士改信密法；經常舉辦藏密的弘法法會活動；齋僧等大型法會中喇嘛愈來愈多；很多道場住持帶領整個僧團學習藏密。面對此現象，漢傳佛教應深刻反省，重新整理漢傳佛教，將本有內涵繼承發揮，將欠缺補足建立。

以基督教而言，西方基督教國家從十九世紀開始，向世界展開殖民，主掌整個世界潮流，主要是科學、民主、經濟、軍事、政治、教育等力量。所以基督教也在權力主流中掌握社會各種有利資源，將基督教文化傳播到世界各國，此可從耶誕節成為全球性節慶知其影響力。加上其教團組織制度健全，且已發展為龐大之國際化組織，具有非常大的弘法能量。

當然面對教派競爭，關鍵在於了解彼此的優勢與不足，所謂知己知彼，學習其優勢，努力充實自己的不足，才是面對問題的正确態度。除了面對佛教內部藏傳、南傳的競爭；對外新興宗教、基督教競爭外，還要面對社會潮流、風俗習慣的改變，改變即是無常，所以最終還是面對無常的競爭。在世間無常變化中，原有優勢可能會喪失，原有人力、物力等資源會壞滅。唯有不斷反省，不斷充實本有能量，才能在二十一世紀中不被淘汰，繼續生存發展。



法義聞思

第 6 篇

社會變遷對教會發展之影響

前言

壹、清朝的僧官制度

貳、民國初期之教會發展

參、中佛會成立至遷台前之教會
發展

肆、日據時期的台灣教會發展

伍、遷台後到解嚴前的教會發展

陸、解嚴後的教會發展

柒、未來大僧團發展趨勢

捌、結論

* 原發表於 2008 年「兩岸佛教慈善志業論壇教理、教團、教史學術研討會」*

前言

佛陀出世，無非為一大事因緣，即教化眾生、成就菩提。佛制僧團以戒律為依導，大眾僧在山林、田野、聚落中自行結界、布薩來管理僧團。天下僧眾奉釋迦牟尼佛教化，都號釋子，同一釋姓，沒有種族國界差別。然佛法在世間二千五百年來，不停擴展到不同的地域空間，必須融入所處之社會時空。但是眾生業感不同，隨不同地域而形成不同民族；不同民族就有不同語言；不同語言就有不同文化；不同文化就形成不同社會組織形態；最後面臨不同政權國家。故佛法傳佈到不同國家與社會融合後，在不同民族、文化、藝術、語言、社會組織形態、生活習慣背景下，當然會產生不一樣的佛教文化、服裝、經典、思想、儀軌、佛像、寺廟建築。這是佛教傳布過程中自然產生的佛教文化差異。同時，隨著佛教僧團在一地區順利發展擴大，佛教寺廟不斷增多下，對內亦有僧團良莠不齊及思想清規、宗派法門差異，須面對佛教內部協調、溝通與交流。就社會外在因素而言，社會上有很多名位、思潮，有不同社團群體，有經濟結構問題，在這些名位、思潮、群體、經濟交互衝擊下，必須透過國家的法治與管理來諧和。故佛教對外跟社會互動時，即面臨國家之法治與管理問題。此內部差異之協調與外在管理之必然，即僧團管理，乃至整體教團管理出現之不可避免因素。故此僧團管理問題，可說從佛陀出世以來便存在，只不過因所面臨的政權、文化或社會組織不同，而形成不同的管理形態與制度。

僧團的管理，在中國君主政治下有歷代的僧官制度；民國創建後，則有教會組織出現：從二十世紀清末光緒、宣統年代，內有革命軍，外有列強侵略瓜分之虞，佛教面對滿清帝國的腐敗而有危急存亡意識。所以佛教僧眾為了佛教整體未來發展而有所奮發圖強。這奮發圖強當然不是一、二有志之士所能完成，必須統合全中國所有大小十餘萬座寺廟與百萬僧眾力量，在共識下形成一個團結的組織。相對的，大小十餘萬座寺廟、百萬僧眾，背後所含藏的群眾基礎是非常大的力量，

執政者或政權掌握者面對這麼大的社會組織、社會力量，絕不可能忽視此團體的存在，一定會有效的符合其利益來掌握這個團體組織。所以就產生一連串的佛教跟社會及政府主政者之間的互動關係。

本文從滿清末年到現在一百年來，敘述佛教教會經歷社會變遷下的更革：中間經過幾次重要戰爭、不停更迭的政府，及社會從專制政府、農業化社會，到今天民主化國家，新崛起的中華民族等劇變。期從教會受社會變遷的影響中，思考佛教未來立足於社會應有的抉擇與因應。

壹、清朝的僧官制度^①

中國僧官制度是封建社會、君主專制下，為管理全國佛教事務，而由朝廷任命僧眾為官的官吏制度，可視為封建政權監督控制佛教事務的重要手段。僧官制度始於北魏前期和後秦，各朝沿襲修訂，延續一千六百餘年，直至清末武昌起義成功後方走入歷史。歷代僧官，其組織機構與權限雖不免變革，但主要權責基本未變，管理範圍大致不出：任命僧官及重要寺院住持、編造僧籍名冊、僧尼資格之考試檢定、發放度牒、管理僧尼行為、主持重要佛教活動等。茲就清朝僧官制度，分從僧官體制與管理事務兩角度略述，以方便做為民國教會制度之對照：

一、僧官體制

清朝僧官制度承襲明朝。其管理機構及各級僧官的名稱、品秩，基本和明代相同，只是員額、職掌略有增減。

(一) 僧官級別與品秩

清朝僧官分京師、府、州、縣四級，名稱、人數及品秩各不同。

^① 主要參考《佛教文化》(中)〈中國僧官制度〉張治江等主編 麗文

1. **京師僧官**：曰僧錄司，置八人，有高下之分。包括左、右善世二人，正六品；左、右闡教二人，從六品；左、右講經二人，正八品；左、右覺義二人，從八品。後又在此八座僧官之上，加設正印、副印各一人，做為僧錄司首長。
2. **各府僧官**：曰僧綱，置二人，從九品。
3. **各州僧官**：曰僧正，置一人。
4. **各縣僧官**：曰僧會，置一人。

可看出僧官制度發展至明清，已有完整官品體制，各僧官均按級給俸，性質等同政府官員。

(二) 管理機構與選任

1. 京師僧錄司之選取升補由內務府大臣辦理，送禮部頒給印信，歸禮部管轄。並由部暨步軍統領、督理街道門、內務府、太常寺等派員稽查，年終會奏。
2. 府州縣僧官由地方官員揀選，提報督撫，由督撫咨請禮部派劄補授，年終匯報吏部。

所以僧官由政府任命產生，這是非常重要的問題，表示這是帝王權力由上而下操控的制度。雖然民國以後教會也有政府力量介入，但最大不同是，教會的權力結構是僧眾自己由下而上推選產生的。

二、管理事務

僧官主要代表政府管理僧眾之事，就其工作性質而言，實具有教會功能，只是由國家掌控。佛教傳入中國，自魏晉南北朝歷朝君王推崇弘揚、建寺度僧，寺院與僧眾急遽增加。佛教僧團形成一特殊社會組織，不僅具號召群眾之宗教思想與信仰力量，又享有國家免徭役賦稅之禮遇，且寺院本身因接受帝王、信眾供養而經濟自給，寺產豐厚。加上社會戰亂迭起，或為避亂，或為利養，多有人混入佛門。此亦所以多次法難及沙汰沙門之所由。如南北朝時，光魏地一處即號稱僧尼

道士八十萬，佛寺三萬多。周武滅法時，令二百餘萬僧尼還俗；滅齊後，又迫三百餘萬僧尼罷道。由此可見當時僧團之龐大，亦是主政者不得不積極管理佛寺僧尼之背景。

各級僧官總管佛教僧尼事務，包括個人之出家受戒到生活戒行，乃至整體教團之重要政策執行、督導。在此僅舉三點重要值得關心之事務說明：

(一) 編造僧籍名冊

從隋至清，僧官基本工作即就所在處，編列僧眾名冊，以清楚掌握全國僧眾動態。最具代表為明朝之「周知板冊」，由全國各級僧官造僧籍名冊，刊布寺院互相周知，以為僧眾遊方掛單時，根據名冊核對：

諸山僧寺菴院，務要天下諸僧名籍造冊在寺，互相周知。遇僧人遊方到來，即問本僧系某處某寺某僧，年若干，然後揭冊驗實，方許掛搭，如是冊內無名，及年貌不同者，即是詐偽。許擒拿解官。^②

(二) 試僧給度

試僧給度制度，始於唐中宗，本意在限制僧尼人數，防其偽濫。即出家為僧須先通過考試，或學會講經、或學會誦念等，通過考試才由國家發給度牒，剃度為僧。此試僧給度工作，多由僧官負責。雖後每遇朝政經濟困難，即有發賣度牒之事，令試僧防偽之意大打折扣，但此制仍延續至清乾隆年間。茲舉明朝為例：

憑僧錄司行文書諸山住持並各處僧官知會，俱各差僧赴京，於府內關領法事儀式，回還後習學三年。凡持瑜伽教僧赴京試驗之時，若於今定成規儀式通者，方許為僧；若不省解，讀念且生，須容

^② 《佛教文化》（中） 頁 765 張治江等主編 麗文

周歲再試。若善記誦，無度牒者，試後，就當官知予；如不能者，發爲民。（《釋氏稽古略續集》卷二）^③

清初對於寺廟僧尼亦有一定限制。官給度牒，不許私度僧尼；造寺亦須經禮部批准。但乾隆十九年後，因私度僧尼人數增加，難以查補給牒，故廢除官給度牒制度。^④

（三）督導管理僧眾

古來佛門龍蛇混雜嚴重，歷朝為管理偽濫僧多有律令頒佈。而僧官職責之一，即執行僧眾戒行之整頓。如明太祖曾下令各級僧官開展全國清教之整頓工作。清朝《大清律令》中亦可見相關規定：

僧道不守規列者，聽所司究治；若所犯事涉軍民，聽有司訊鞫。有作奸犯科者，論如法，編管爲民。

僧道如有爲匪、不法等事，責令僧綱、道紀等隨時舉報，倘瞻徇故縱，別經發覺，犯係逆案者，將該管僧綱、道紀照知情故縱逆犯本律，分別已行、未行定罪；若止失於覺察者，照不應重律，杖八十！^⑤

歷來中國以皇帝為天子，君主專制體制下，天子以百姓為芻狗、為奴僕、為財產。再加上地方官員貪污腐敗，可看到歷代老百姓除經濟上被剝削，受政治壓迫也是非常嚴重。君主對於宗教、教團都是以利用或控制為目的、手段。故君主專制下之佛教政策，必然也是以政權來管制佛教，宗教只有服從或為政權服務。僧官制度即是此思維下的產物。

各級僧官，主管全國僧眾事務。故各級僧官組織的良莠，實關係整個佛教發展。然僧官制度下，各級僧官由官吏選出，這時佛教出世

^③ 《佛教文化》（中） 頁 763-764 張治江等主編 麗文

^④ 《佛教文化》（中） 頁 768 張治江等主編 麗文

^⑤ 《佛教文化》（中） 頁 768 張治江等主編 麗

及崇高的道德要求，要與世間官場上的政治權力、金錢、名位爭奪的官場腐敗文化結合，要求不受染污勢必是極為困難。明朝政治腐敗，地方吏治則可知；清初百年政治雖有可觀，但中後期亦每況愈下。也就是說，要求貪官污吏能選出真正有道德、有修持、有教理思想、有出世奉獻的僧眾擔任僧官，可說是不可能的事實。既貪官污吏不可能選出好僧官，則不好的僧官勢必影響佛教教團結構與僧眾素養。而僧眾素養與教團結構，就關係到整體佛教教勢發展。目前雖沒看到很多清朝僧官制度對佛教發展影響的文獻評論，但可從清末民初佛教現況中，上百萬僧眾都是在無知、為生活庸碌之狀態，可以比對得出僧官制度並未能發揮正面功能。直到民國成立以後，楊仁山居士及仁山、太虛等法師領導改革，才慢慢使佛教得有生機蓬勃的發展。因本文重點在民國以來佛教會的發展，故在此僅提出此問題意識，望後能有更多空間與時間，就帝王專制政權下的僧官制度對佛教發展之影響，有更深入之探討。

貳、民國初期之教會發展^⑥

所謂民國初期教會發展，是從民國元年至十八年中國佛教會成立為期。這是民初佛教界為爭取成立全國統一性教會，以對抗政治壓迫的奮鬥過程。此期的教會發展，主要圍繞在「廟產興學」或「保護寺產」課題下進行。

佛教傳入中國近兩千年，歷代備受君王推崇護持，成為中國主流宗教，擁有為數眾多僧尼與寺廟，且寺廟皆有田產。唯有清以來佛教衰微至極，徒擁廣大寺產而無太多教化社會功能。故清末倡導救國變法者，即主張將寺廟祠堂改為學校，並以寺產供學堂之用，以興辦學校達國富民強目的，此即「廟產興學」之肇始。此廟產興學之議，以湖廣總督張之洞上書「勸學書」為代表，並於百日維新中付諸實施。

^⑥ 本節論述主要參考東初法師《中國佛教近代史》上冊第五、六、七章 東初出版社

百日維新失敗，廟產興學亦因之廢止。但光緒二十七年，政府命各州縣設置學堂，各地侵佔寺產興學風氣又開。光緒三十二年，奏准可租賃廟宇鄉社為學堂之用，因之引起各省地方土豪公然兼併寺田。後因日本佛教介入保護寺產一事，滿清政府方下詔保護佛教，並令佛教徒自動興學、自護寺產，各省遂相繼組織僧教育會。自此，各省縣佛教領袖，亦知非興辦學堂，不足保護寺產。

辛亥革命成功後，臨時政府成立，鼓舞社會上各種改革運動。自國父領導推翻滿清革命運動以來，改革思想即滲入佛教中，影響一批僧青年具有改革佛教之理想。佛教之改革運動，即由仁山、太虛二師吹響號角，倡組教會推動改革。

一、民國初期教會之成立過程

(一) 佛教協進會

民國元年，辛亥起義成功，仁山大師首先上書教育部，提改革金山寺為僧學堂。同時，太虛大師亦正籌組「佛教協進會」，以聯合全國僧青年進行佛教革新運動，首要之務即開辦佛教大學。兩人同時抵達南京，談及佛教改革計劃。仁山大師建議即以金山寺為佛教大學，佛教協進會可設在南京，但成立大會要在金山寺召開。

金山寺為東南佛教名剎，寺內僧眾不下三四百人，但多未受正式教育，亦未接觸改革思想。此不僅是金山寺一寺之情形，更是廣大中國佛教普遍現象。故仁山、太虛二師推動改革金山寺時，遭受保守勢力反對，後因十二月二十日深夜，寺眾率人將仁山大師等數人打傷之事件，協進會及佛教大學遂告停頓。

(二) 中華佛教總會

武昌起義後，長江下游先後光復，但新募軍人多駐紮寺觀，或有勒令寺僧當兵或掠奪寺產。寄禪法師，號八指頭陀，即於民國元年為保護寺產，創「中華佛教總會」，並將太虛大師所辦未久之「佛教協進會」併入「中華佛教總會」。四月於上海留雲寺開成立大會，公推

寄禪法師為會長，設本部於靜安寺。又依各省縣原有僧教育會改組為分支部，擁有省支部二十餘省，縣分支部四百餘，成為中國佛教第一個全國性統一教會。時因值國父讓位給袁世凱，尚未獲北京政府批准承認為合法團體。同時，湖南、雲南、安徽等省又不斷發生掠奪寺產事件，寄禪法師遂北上謁內政部禮俗司長圖謀解決。惜交涉無結果，寄禪法師當夜卻意外往生。後因熊希齡出面護法，以事態嚴重面告袁世凱，方用教令頒布中華佛教總會章程。民國二年二月，因會章已頒布，乃於上海舉行成立大會。旋又因民國四年十月底，政府公布嚴苛之管理寺廟條令三十一條以代替佛教會，中華佛教總會被迫解散。

(三) 中華佛教會

管理寺廟條令頒布後，大開地方官吏與土豪劣紳勾結兼併廟產方便之門。民國七年，遂有章嘉大師、覺先、靜波等聯名上書北京政府，改「中華佛教總會」為「中華佛教會」，並向眾議院陳情取消管理寺廟條令。此請願案後經眾議院通過，但國會卻於是年解散。民國七年，北京政府以查舊案與管理寺廟條令抵觸為由，命令取消中華佛教會。民國十年，太虛大師又聯合白普仁、莊思緘等組織「五族佛教聯合會」，亦未能成立。

(四) 中國佛學會

民國十六年，馮玉祥統領西北軍，於河南境內下令打倒迷信，公開破壞佛教：驅逐僧尼三十萬，河南佛教寺廟幾乎被拆毀殆盡。不久，陝西、山東、河北等處都相繼效仿，華北佛教因此一蹶不振。繼而江浙、兩湖亦掀起打倒迷信，搗毀佛像。民國十七年，內政部部長薛篤弼有「改僧寺為學校的建議」；中央大學教授邵爽秋亦擬向全國教育會議提出廟產興學的具體方案，是為民國以來第一次廟產興學事件。

當時佛教尚無全國統一性教會，也無合法團體名義向政府交涉，只有利用私人名義，如太虛大師、仁山法師、大醒法師、常惺法師、圓瑛法師及社會名流居士等，紛紛呼籲反對、請願。政府鑑於佛教團

結情勢，再加上亦有反基督教事件，為恐引起排教、排外批評，方下令保護宗教。當時太虛大師迫於佛教處境，上書國民政府及中央執監會請願，從請願書中可見當時佛教處境之艱困：

近今各地方黨部及地方政府，每有誤會組織佛教團體為提倡迷信者。至對於佛教徒集會結社，請求立案備案，輒加否認。此應請願全國佛教團體組織者一。……但近今各地方政府，各地方黨部，乃至地方公共團體，每有主張處分寺院財產者，以致全國僧眾，騷擾不可終日！此應請願保護全國寺產者二。又據江、浙佛教聯合會送交國民政府秘書處來函，內載大學院內務部所審核該會整理僧伽之方案，謂應規定僧職業。使僧人於修持之外，從事工作，衣食有所自給……以辦理寺務及宣講佛典為職司者，亦猶教堂牧師，團體幹事，同為服務社會，應受報酬。此應認可佛教僧眾之職業者三。^⑦

七月，太虛大師在蔣中正支持下，於南京毘盧寺成立中國佛學會籌備處。因當時有斥宗教為迷信之風潮，只好捨「佛教會」之名而稱以「佛學會」。

（五）中國佛教會

民國十八年，內政部部长薛篤弼再以行政命令頒布「管理寺廟條令」二十一條，對於寺廟興辦教育、慈善事業及寺產之處分多有不合情理之規定。乃由謝健、黃懺華等，以中國佛學會名義，會同江浙佛教諸山，召集十七省代表，於上海舉行全國佛教代表會議，決議成立「中國佛教會」，擬定章程，呈請黨部及內政部備案，並請修正「管理寺廟條令」。太虛大師被舉為常務委員，會章由太虛大師與王一亭居士聯名上書蔣主席，並由王一亭親謁蔣主席。但當時僅得內政部備案，黨部方面猶未批准。民國十九年，於上海召開第二次全國佛教徒

^⑦ 《中國佛教近代史》上冊 138 頁 東初法師 東初出版社

代表大會，中國佛教會始獲內政部批准。

民國二十年，邵爽秋組織「廟產興學促進委員會」，並發表宣言，主張打倒僧閥，解散僧眾，劃撥廟產，振興教育四項。全國佛教界號為第二次廟產興學運動。二次廟產興學，促成第三屆全國佛教徒代表大會之召開，由太虛大師一系接管佛教會，並移至南京毘盧寺辦公。時值國民會議召開，太虛大師乃上書國民會議，終使廟產興學計畫打銷，並經班禪大師提出會議通過保護佛教法案，中國佛教會亦始獲中央黨部認可。

二、民國初期佛教會的功能

從武昌起義到中國佛教會成立，社會政治背景處在軍閥互相割據混戰，中央政府權力迅速更迭而號令迅易，國家百廢待舉而經費拮据。而社會民智又值面對西方文化衝擊下的矛盾，從清末洋務運動到西方基督教利用船堅炮利打開中國大門進來傳教，到民國八年五四運動，民族自信心喪失，展開對傳統孔孟文化的破壞，對傳統思想、傳統事物的否認，把中國傳統文化都看成與滿清政府一樣陳舊腐敗，連帶將傳入中國近兩千年之佛教，一併歸入舊文化範疇而欲將之推翻。此思潮一直延續到中國佛教會成立以後都還存在。

反觀佛教內部，面對從帝制到民國的轉換過程，百萬僧眾絕大多數一時無法意識到時代巨輪的轉換，還安分於原有生活形態。而且教育程度不高，不識字很多，仁山法師改革金山寺時，曾當眾賭誓言：「金山寺內僧眾倘能寫三百個字通達書信的話，我仁山願把頭剃掉。」^⑧說明佛教內部智識之低落。

這時社會上，軍閥及政府官員，看清僧眾的守舊衰弱及寺院的大量田產，就對佛教寺產，產生掠奪的企圖。故挾持著新時代的社會意識潮流，對佛教發起諸如管理條例、打倒迷信、廟產興學等運動。舉例來說：

^⑧ 《中國佛教近代史》上冊 97 頁 東初法師 東初出版社

1. 民國十五年北伐開始，以打倒帝國主義，打倒資本主義，打倒軍閥，打倒迷信為訴求。在「打倒迷信」口號下，寺院被拆，佛像被毀，廟址充作學校軍警之用。北伐以後到抗日戰爭前，政府擁有數百萬陸軍，卻沒有足夠軍營，各省縣寺廟成為軍隊駐紮之最佳選擇。各省縣寺廟，只要在交通要道或規模較大寺院，乃至名勝古剎都被軍隊駐紮，寺廟淪為國家軍營。
2. 北伐成功，政府為貫徹破除迷信政策，首先掀起打倒迷信運動，初僅針對一般神廟，後蔓延至佛教。而率領搗毀神像的，都屬國民黨基層幹部及國小校長與教員，想藉打倒迷信沒收寺產，以充實地方教育經費，達到廟產興學目的。又民國十七年，北平成立破除迷信會，強迫僧尼一律改業，嚴禁喪葬雇用僧道誦經。

一次次的運動，都源於軍閥、政客等挾恃軍事和政治力量對佛教的迫害、對寺產的覬覦。這時佛教會的功能，一是為面對時代潮流；二是為對抗政客、軍閥對佛教的壓迫。面對時代思潮，所以有僧教育會產生，因為現代國家都要興辦教育，佛教也要興辦教育，才能跟上時代。在跟上時代同時，也要對抗這個時代所產生的壓迫，與政客和軍閥角力。這時雖然全國有二十萬座寺廟，上百萬僧眾，但還須透過組織力量團結，才能集結力量來對抗。所以佛教會就是工具與方便，把僧眾、僧團的力量團結、集中起來，就適當的出力點去使力。也正因為政府看到佛教界的團結，意識到不能忽視此一人民的力量、群眾的權益，才不得不勉強回應佛教的抗爭。這時佛教會就是做為團結整個佛教的工具，以對抗政客、軍閥夾帶社會思潮對佛教的迫害。

於此可以看到，佛教生存在世間，受世間環境的影響。而每個時代隨著時間的轉變，此社會環境空間所含蘊的眾生業力會一直變化，即所謂社會時代潮流及社會組織結構。在這變化當中，會帶給佛教或好或壞的影響，這時就須要有智識之人出來領導佛教。所以在民初佛教混亂的時代裡，如果沒有像仁山、太虛、章嘉、寄禪這些佛教知識份子，佛教的命運就會非常危險，可能不必等到文化大革命就會被徹底摧毀。這是現今佛弟子必須要有的警惕。

參、中佛會成立至遷台前之教會發展

從民國十八年中國佛教會成立至三十八年國民政府遷播來台，短短二十年間，教會之發展，因中逢八年對日抗戰而有不同轉折與發展，茲分三期敘述：

一、抗戰前之教會^⑨

中國佛教會成立後，時值北伐完成，全國統一，政治趨於安定，社會各項建設亦穩定推行中。佛教界既已擁有團結之組織，理應對外捍衛佛教權益，對內革新佛教沉疴。但此時佛教會內部卻反陷於權力名位之鬥爭，表面上是太虛與圓瑛二系新舊觀念不同，實際上夾雜名流居士從中製造是非，所謂「先由佛教僧尼新舊知識的爭論，轉成中國佛教徒與中央民訓部之爭，又演到僧伽與居士鬥爭。^⑩」此少數懷有野心之居士，多為失意政客或軍人，欲假藉佛教資源與群眾基礎，做為取得政治名位之工具。佛教會自此變成是非之地，由少數人把持，佛教內部漸漸對其失去信心，佛教會也因而失去號召力，無法統攝整個教團。茲將此紛爭過程略述於下：

1. 民國二十年，太虛大師一系當選中國佛教會常務委員，將會所移至南京辦公。太虛大師為力倡佛教改革之新僧派，而圓瑛法師為江浙諸山及名流居士擁護為守舊派領袖。一些落選居士於心不甘，如黃健六等誣指會議選舉不合法，移京辦公亦不合法，先唆使圓瑛法師辭職，繼而促使江浙諸山拒繳經費。太虛大師乃登報聲明退出佛教會，不過問會務。佛教會淪為上海少數人把持之工具。
2. 太虛大師聲明退出中國佛教會後，雲南、四川、湖南、湖北等省佛教會，紛紛攻擊黃健六，挽留太虛大師。
3. 民國二十四年，佛教會欲廢除省級制，將原中央、省、縣三級制改

^⑨參《中國佛教近代史》上冊 頁 178-183 東初法師 東初出版社

^⑩<一九三六年的中國佛教>法舫法師 《海潮音》十八卷第四期

為兩級制，改常務委員制為理事長制，便於直接控制縣會。於是遭全國佛教徒反對，抗訴於內政部及中央黨部，醞釀中佛會重組運動。

4. 民國二十五年，中央民訓部鑒於各省佛教會反對中佛會修改會章，致半年內紛爭迭起，乃訂定「修正中國佛教會章程草案」，並徵求眾議，責成由太虛大師與圓瑛法師共同改組中佛會，以期團結。但因圓瑛一系不願配合，運動黨政高層介入阻止改組之事，而不了了之。

中國佛教會在得到政治、社會之認同後，對內做為全體教團之共同組織，對外代表佛教界行使社會公民之權利義務，不僅是佛教權力名位之中樞，亦是社會之公器。凡名位公器所在，自易招引有心人士混入。所以，佛教會之權力爭奪與淪為少數人之挾持，亦非僅見於此一時一地之事件。

二、抗戰中之教會

民國二十六年全面對日抗戰開始，南京上海未久淪陷，中國佛教會即告停頓。隨著戰事擴大而東南、華北淪陷，國民政府偏安西南、西北大後方，教會發展亦分兩途：

(一) 西南、西北大後方教會

抗日戰爭開始，隨國民政府西遷，中國佛教會印信及重要卷宗，亦由常務理事屈映光攜赴重慶。二十七年，太虛大師、章嘉大師等決設立中國佛教會臨時辦事處，以此與大後方各省縣佛教會保持聯繫。但因處在戰爭時局紛亂中，只能勉力支持而已：

雖各自分途為僧救護隊，佛教傷兵慰問隊，及看護，宣導，募捐，捐獻，並響應知識青年從軍參加游擊戰，救護流亡難胞等，服務國族民眾之行動，未能成為普遍的系統的組織……大後方各省區，雖大抵有省市縣佛教會之設立，然在內而佔奪徵取外而轟炸侵擾下，或維舊狀而亦頹廢，或新組織而未完善，向中樞既呼籲無門，

全仗當地有力者各為護持，不唯省與省失去聯絡，而縣與縣亦或勉可支持，或聽任摧滅。^①

(二) 東南、東北淪陷區教會

東北佛教自九一八事變至抗戰勝利淪陷十五年，東部沿海及華中各省亦淪陷五六年或三五年不等。基本上此淪陷區原有省市縣佛教會大多停頓，亦或由敵偽政權另組教會。茲以東北佛教及北平佛教為例，說明淪陷區教會情況：

1. 東北佛教^②

民國二十八年，由偽民生部與協和會主導成立「滿州佛教總會」，正副會長以下分為總務、文書、組織、宏化四部。繼之各省支部縣分會成立，外蒙喇嘛教亦在管轄內。執行會務人員包括日本僧眾和中國僧眾，以及協會專員。總會每年召開全國代表講習會一次，將僧眾分為特殊會員（會務幹事）與當然會員（普通僧人）。其中會務幹事享有某些特權，生活較優渥。

在總會下推動有諸多事業，如：講演班，宣講大乘教義；發行兩月一期之梵聲雜誌；曾一度欲成立佛教大學及大藏經刊行委員會，因規模浩大、人才缺乏而告停；每年選派優秀青年僧赴日留學，畢業後多充任總會幹事人員。

2. 北平佛教^③

(1) **北平佛教會**：北平佛教會會址設於鼓樓西廣化寺。在北平勢力不大，為幾位叢林或小廟方丈把持，多以自身利益考量為先，故無多少建樹。

(2) **佛教同願會**：相對於北平佛教會而言，「佛教同願會」由偽華北政務委員會委員長王揖唐氏創辦，勢力在北平一切佛教機關之

^①〈一九三六年的中國佛教〉法舫法師 《海潮音》十八卷第四期

^②參〈一四年來的東北佛教〉哲明 《海潮音》二十七卷第一期

^③參〈八年來的北平佛教〉靈妙 《海潮音》二十七卷第一期

上，且領得日本大使館一筆經費，頗做些成績。

淪陷區佛教之關鍵社會背景，是兩國交戰中老百姓淪為敵國軍政府所控制，所有社會經濟活動、文化、教育都被強有力的軍政操控、掌握，佛教教會組織當然也一樣被政治強而有力的控制與運用。

從東北佛教和北平佛教的教會情形來看，日本統治當局運用了非常有系統的組織，把佛教寺院跟僧人有體系的組織起來。而且佛教會只管理僧眾及寺廟，容有讓佛教發展空間，如東北佛教於淪陷期間僧眾出家、受戒人數明顯驟增；佛學院從原先三所增加到十三所之多，且不受任何機關團體管轄。亦可從寺廟的莊嚴看出當時佛教的情況：

尤其是對於寺廟的刷新整理，平均在最小的縣分也有幾處。這的確是淪陷期間特有的現象，所以凡是住有僧侶的寺廟，十之八九都是很莊嚴整潔的。¹⁴

可明顯看出，在日軍淪陷區的宗教政策上，目的並不在破壞佛教或壓制佛教，僅只做有效管理。因其政策重點是對中國民心的攏絡，佛教本身對此政治目的並無傷害，反可利用佛教做為攏絡老百姓的工具。淪陷區佛教會背後不管是偽滿政府、日本總督府，或日本軍部，其作為皆有一政治目的為指導方針。其政治企圖乃以佛教會組織運作來達到攏絡當地老百姓的目的。所以佛教會在此時期，能發揮安定佛教組織的功能，也產生一定聯絡或溝通佛教信眾與政府、社會關係的作用。但其真正本質是日本軍政府對於整個淪陷地區老百姓，在政治目的上的攏絡工具和手段。

三、抗戰後之教會

抗日戰爭後，國共雙方隨即對峙，並未見預期之和平。中國佛教會於此時展開整理工作，並於三十六年五月重新成立。但隨國共戰力優勢逆轉，中國佛教會於成立前後亦反應出不同樣貌：

¹⁴ 參〈一四年來的東北佛教〉哲明 《海潮音》二十七卷第一期

(一) 中國佛教會整理委員會

民國三十四年八月十五日，日本戰敗投降。社會部及內政部依據人民團體整理辦法，及收復區人民團體調整辦法，認中國佛教會有整理必要，於十二月十七日頒發訓令，命成立「中國佛教會整理委員會」，指派整理委員九人，並定太虛大師、章嘉大師、李子寬居士三人為常務委員。社會部及內政部各派一員指導，所有決議案均應分呈社會部及內政部備查。

中國佛教會整理委員會於民國三十四年十二月二十二日召開第一次會議，在太虛大師領導下，選派指導員分赴各省市支會駐會指導。經一年半整理，終在三十六年五月二十七日於南京毘盧寺召開「中國佛教會勝利後第一屆全國會員代表大會」，通過章程，選舉理監事而正式成立。唯因當時太虛大師已先於三月十七日圓寂，故推章嘉活佛為理事長。

勝利後，政府為求快速復員，也知道佛教對穩定社會的功能，所以需要佛教幫忙復原，故能比較善意地提出整理委員會之事。一方面，因太虛大師與政府領導階層已有交往，面臨廣大淪陷區復原工作，原有敵偽政府統治下之佛教組織不值信賴故，急需可信賴之太虛大師這批，抗戰期間與國民政府同心合作之佛教領袖來安撫群眾。二方面，共軍因利用抗戰時間培養實力，已擁有一百二十萬軍隊，日本投降後，中共指派林彪搶先進入東北，擴大控制區，同時干擾阻止國民軍隊前往受降及接收。故外在面臨毛澤東領導共產黨之黨政軍抗爭，為爭取廣大淪陷區土地上人民的向心力，更需太虛大師等認同國民政府之佛教領袖出面來爭取人民的認同。

基本上，從三十四年到三十六年當中，整理委員會能順利在各省推動整理工作。就外在客觀因素而言，當然有賴於國民政府蔣介石執政者的支持。雖然三十五年七月，國共戰爭正面爆發，但因國軍尚能取得軍事上優勢，故國民政府還能貫徹黨政之決策，予以整理工作一些支持。就佛教內部因素而言，則因有太虛大師領導，派出各地推動整理委員會之僧眾都比較是開明之士，故成立大會開會時，基本很融洽、和祥，為歷來所未有：

會議之熱烈與融洽，選舉之真誠與公開，為歷來會議及一般的會議所未有，令人歡喜讚歎，抱無窮的熱望。¹⁵

(二) 中國佛教會

中國佛教會於三十六年五月底開完成立大會後，留下諸多議案，但卻苦無經費、沒有會址，各理監事、各地代表法務繁忙，會議結束後各歸原處，只留下原有少數辦事人員：

此次大會最顯著的現象，是各代表對中佛會的希望過大，而責任過小。……一要大會通過，付諸常會辦理執行。而大會限於經費，不能從長計議，在三四日間，匆匆閉幕，所選出來的各理監事，且須當日就職，並即席開理監事聯席會議，繼開常務理事會議；否者天南地北，各歸原籍，就無法開第一次會議了。各代表星散以後，剩下來的是議案一大堆，責任無窮盡。未聞有以佛會組織為念者，亦少有為佛會經費計慮者。大會籌備時預派各分會之經費，當時多未繳齊。佛教會至今沒有會址，亦無人提及。現在大家走了，會中並未滲進新的份子，職員依然是走不脫的老班子，被選諸公都是各地要人，所以自己的事情太重要，不能住會辦公；會中經費有限，更不能雇用大量人才。¹⁶

而且中佛會方於三十六年五月底成立，七月即因中共實力漸增，國共情勢緊張，國民政府下令動員作戰。隨戰事轉劇，通貨膨脹，物價飛漲，所謂「一月數漲，一漲數倍」，造成社會人心不安。民國三十七年四月，中佛會理事長章嘉大師曾函示總會經費困難，欲停頓會務：「總會經費困難，無法維持，徵詢各方意見，於五月十五日以前函復；如無適當辦法，唯有宣告停閉。¹⁷」就佛教會本身而言，太虛

¹⁵〈今後的中國佛教〉《海潮音》二十八卷第七期

¹⁶〈今後的中國佛教〉《海潮音》二十八卷第七期

¹⁷〈中國佛教會會務萬萬不可停頓〉大醒法師《海潮音》二十九卷第五期

大師往生後，缺乏強有力的領導。且所賦予的權責有限，對下級教會沒有強制執行權力，只能從下級分支教會收取部分經費做為會費。其最大功能是幫寺院與地方政府調節寺院財產糾紛，其次是幫政府傳遞訊息或教會間之聯絡。只能說是佛教界共同聯絡的組織。「中國佛教會在積極方面雖然未曾做出如何整理的事蹟來，但在消極方面實在做了不少應付的工作。故所以這一個機構在佛教徒中實在是少不得的！」¹⁹

中佛會停頓風波，表面上是經費問題，實際上是國軍已陷於劣勢，戰事非常緊急。後雖經各方勸阻及捐輸，中佛會勉力支撐，但從此可看出時局之艱困。三十八年一月，徐蚌及平津兩大戰役底定，國民政府主力軍隊全殲，已無和共軍抵抗之力，自此軍心民心潰散。四月，共軍渡江，國民政府要員紛飛廣州、台灣，南京淪陷。而其實早在南京陷落前，中佛會部分領導人物有先見之明，預見未來政局發展態勢，如李子寬、白聖、南亭、大醒等，已先行赴台。中國佛教會瓦解於無形，繼而在台灣重新開啟另一新頁。

總結而言，抗日戰爭後該四年中，中國佛教會在成立前與成立後，完全是兩種不同的風貌。民國三十六年中佛會成立前，國共戰爭還沒全面發動，且南京國民政府處於優勢位置，有一定權力的開展。到三十七年上半年後，國共戰爭逆轉，共軍佔上風向南推進，東北、華北陸續淪陷，很多人惶惶不知終日。所以中佛會成立前後之態勢突然轉變，關鍵還是戰爭因素。

肆、日據時期的台灣教會發展²⁰

台灣在日據時期（1895-1945），主要有三個佛教系統，除原有本土的傳統漢傳佛教和齋教外，還有隨日本統治者而來的日本佛教。日據時期的台灣教會發展，以西來庵事件及中日戰爭為分野，分為三

¹⁹〈中國佛教會會務萬萬不可停頓〉 大醒法師《海潮音》二十九卷第五期

²⁰參《日據時期的台灣佛教》吳敏霞著《台灣佛教叢書》第四冊太平慈光寺出版

期：第一，西來庵事件前，日本殖民政府為攏絡台灣民心，採取自由宗教信仰的放任政策，僧團快速發展，台灣傳統五大法脈即在此期形成。第二，1915年，爆發以齋教徒為主發動的西來庵抗日事件後，殖民政府委派丸井圭治郎對台灣宗教進行普查，彙總成《台灣宗教調查報告書》，日本當局據此制定對台宗教政策，一改自由放任為積極攏絡並監控，因此促成佛教教會組織的成立。第三，中日戰爭後，隨著日本國內建立以天皇為中心的軍國體制，對台的殖民政策轉為嚴苛之皇民化政策，教會功能也隨之轉為皇民化政策服務。

一、日據前期的大僧團發展

日據初期，雖然台灣傳統寺院仍須與日本佛教宗派保持一定聯絡關係，但基本上採懷柔放任政策，故能給予傳統中國佛教留下發展空間。又因台灣人民在殖民統治下，更激發出國族意識而選擇傳統中國佛教信仰，故能在日據初期發展出以五大寺院為核心的五大傳統佛教法脈：

1. 基隆月眉山靈泉寺：1900年由善慧法師創建。
2. 台南開元寺：1903年由玄精法師重整。
3. 大崗山超鋒寺：1908年由永定法師重建。
4. 台北凌雲禪寺：1909年由本圓法師創建。
5. 苗栗法雲禪寺：1911年由覺力法師創建。

日據初期台灣佛教大僧團的形成，除外在政治環境的放任，及台灣本土民族文化認同外，還有受日本佛教大本山制度的影響。傳統佛教本身並無大本山思想，但日本佛教傳來後，以總本山觀念之大僧團形式弘法佈教，在總山指導下，有系統的在各地設佈教所。所以傳統佛教在此氛圍下吸收此模式，朝大僧團系統發展。

二、日據中期的教會組織

西來庵事件後，齋教遭受嚴重打擊，自此教勢不振。傳統佛教則

依附於日本佛教下成立教會組織，在教會推動下促成台灣佛教與日本佛教之合作共榮。此佛教組織依其成立因緣及教會本身之屬性，可分為兩類：

(一) 單一宗派性教會

西來庵事件後，齋教受創最重，但傳統佛教也惶恐不安，於是紛紛依附在日本佛教下尋求保護與生存。如基隆月眉山靈泉寺善慧和尚及苗栗大湖法雲寺覺力和尚等，於 1916 年依附在日本曹洞宗下成立「台灣佛教青年會」。台北觀音山凌雲寺依附在日本臨濟宗妙心寺派下，於 1918 年組織「台灣佛教道友會」。另外，齋教間也於 1920 年串連組織「台灣佛教龍華會」。這三個教會組織都是佛教內部為求自保，主動表態成立的組織，而所成立教會尚侷限在單一宗派性組織。

(二) 聯合性統一教會

在西來庵事件後的宗教政策下，由社寺課長官丸井圭治郎，於 1921 年統合台灣佛教界，成立第一個全島統一性教會「南瀛佛教會」。這可視為是日本殖民政府對台灣宗教實施殖民化管理的具體措施，從以下幾點可看出此官方色彩：

1. **會址**：南瀛佛教會之會員為台灣僧侶、齋友，但會址卻設於總督府內務局社寺課內。
2. **目的**：目的在加強與日本佛教之聯繫，以對台灣佛教、群眾進行思想同化，助成漸進式之皇民化。如〈南瀛佛教會意趣書〉中謂：「為島民同化之前途而努力」、「圖謀聯絡內地（按：指日本）佛教，藉佈教師之智德與涵養，來傳授佈教宣導之法，則不但可振興改革本島舊有之宗教，在提昇其社會地位之同時，亦可為其思想善化之原動力，進而更有助於島民同化之目標。」南瀛佛教會規則第三條：「聯絡內地之佛教，冀圖佛教之振興，開發島民之心地」。
3. **會長**：會長總理一會之全權。但南瀛佛教會會長一職從成立後即由社寺課長官丸井圭治郎代行，後正式推舉丸井擔任會長。乃至於

1927年明訂會長由總督府文教局局長兼任、副會長由社會課課長兼任。都足以證明日本殖民政府對南瀛佛教會的政治操作企圖。

自此，南瀛佛教會直至日據後期，始終扮演著對台灣佛教發展的指導角色。

三、日據後期的教會發展

1937年中日戰爭後，台灣隨之進入戰時總動員體制，所有人力物力都以效忠天皇、服務戰爭為最高原則。1939年日本頒布戰時的「宗教團體法」，更確定了宗教為戰時政治服務的基本宗旨。在戰時體制下，台灣總督由文官改為武官擔任，首要任務即推動「皇民化」政策，將台灣人徹底改造成日本皇民，以為其侵略戰爭服務。而皇民化政策的落實，除用政治強迫手段改變文化風俗外，根本還須從思想深處改變，故宗教信仰的皇民化便成核心部份。

總督府推動一連串改變台灣民間信仰的皇民化運動，如神宮大麻奉祀運動、正廳改善運動、寺廟整理運動等。同時佛教界也成立地方聯合教會，或由各教派舉辦各種台灣僧侶養成所和講習會，積極配合投入加強台灣佛教的皇民化：

1. 派遣日籍僧侶來台講學，教授日語、日式佛教儀式、日式誦經、日本佛教史、日式葬儀、日式早晚坐禪儀規等。
2. 規定每一佛教寺院派出僧侶一人，赴日本或到在台開辦的「佛教中學林」進修。
3. 台灣僧侶改穿日式僧服、新修寺院改建日式佛寺建築、供奉日本佛教所奉祀的神明。

除配合皇民化外，佛教界也成立各種組織，以效忠天皇為訴求，如自1938年起，各地紛組「佛教護國團」，從其成立大會時唱日本國歌、遙拜神宮、祈願皇軍武運長久、為殉國之英靈默禱之動作中，可看出其政治取向。又1941年南瀛佛教會改稱為「台灣佛教會」，成立南北兩處「台灣佛教鍊成所」，目的在訓練佛教人才幫忙政府安定民

心。1941年配合皇民奉公運動，成立「台灣佛教奉公團」，目的為「發揮日本佛教徒之本份，向皇民奉公邁進，以實現佛教報國為目的。」故在短短幾年內，台灣傳統佛教被迫皇民化，僧團資源被迫奉獻於戰事，台灣傳統佛教發展陷入困頓絕境中。

四、日據時期影響教會發展的力量

綜合以上所述日據時期教會的發展，可以看到，決定教會發展的力量有三：第一，日本總督府的政治介入；第二、日本佛教十多個大本山所派來各教團組織；第三，社會上無孔不入的日本文化。此中最大的影響力量仍是政治。尤其任何佛教會背後都一定有政治力量，差別只是這政治力量是硬的還是軟的、明顯的還是隱藏的、正面的還是負面的。

(一) 日據前期

日據前期台灣傳統佛教在政治的自由放任下，初步形成大僧團教會，正說明只要沒有政治干擾，佛教僧團即可充分發揮其自身的教化影響力，獲得茁壯成長。日據時期如此，當今佛教發展亦如此。同樣的，就在台的日本佛教而言，日本佛教本身就是大僧團教會發展模式，加上政治力量對其是助力而非阻力，故日本系統佛教，得以快速擴大其僧團宗派的發展。尤其日據中後期，日本佛教在政治支持下，利用南瀛佛教會來爭取台灣佛教與齋教的人力與經濟資源，發展更為迅速。

(二) 日據中期

日據中期台灣傳統佛教整體，一方面被統攝於日本佛教為主體的教會下，以南瀛佛教會為代表；另方面傳統佛教僧團仍能持續發展，奠定起五大法脈之堅實基礎。此中因素為：

第一，此時期的政治力量，是以同化之殖民政策為導向，採取較長遠性、柔和性、合作性、共榮性的介入，故能讓台灣佛教保有自由發展空間。

第二，在柔和同化的殖民政策下，日本佛教各宗派還是基於正面弘揚佛法立場，以教育台灣本地僧侶、齋友及一般民眾為目的。故以日本佛教為主體的中期佛教會運作，雖然日本各宗派間與台灣佛教之間仍存在競爭關係，但基本上還是以帶動整體佛教發展為宗旨，沒有太多的政治意圖。台灣佛教與日本佛教，透過佛教會運作，合作的功能重於監督管理。在其積極佈教、舉辦講習會、開辦「佛教中學林」培育僧才、創辦種種慈善事業等等努力下，其弘法佈教點遍佈台灣各地，乃至山地部落，大大提昇佛教的教化影響力，不僅開拓日本佛教的發展，同時也帶動台灣佛教的繁榮。如 1917 年靈泉寺舉行水陸法會及佛學演講，同時邀請日本曹洞宗僧眾及大陸僧眾參與，並由太虛大師與曹洞宗佈教師輪流講演，首日上山參加者達上千人。又如凌雲禪寺於 1923 年首傳三壇大戒時，十師中包括日本、台灣及大陸僧眾，戒子七百餘人。兩次法會的盛況，可以看出日本、台灣及大陸佛教之友好互動，也看出日本佛教與台灣佛教合作共榮的關係。

第三，在政治及日本佛教沒有太大壓迫下，最後就回歸社會文化發展的機制：在社會政經發展上，台灣經過幾十年的太平安定，物資慢慢豐裕，教育、交通等各種建設進步，提供了佛教發展的有利條件。而在文化上，台灣群眾對日本文化還是有一抗拒過程，加上日本僧眾食肉娶妻不易為台灣信眾接受，在台灣佛教積極與大陸佛教保持密切關係下，故能以所保有傳統之佛教風格獲得廣大台灣信眾認同。台灣佛教與大陸佛教的互動，如派弟子到大陸留學；邀請大陸僧眾來台講經、傳戒、主持法會等，著名之奉化雪竇寺太虛、上海靜安寺圓瑛、廈門南普陀會泉都曾應邀來台弘法。

(三) 日據後期

日據後期決定教會發展的根本力量，來自於日本軍國民族主義下的皇民化政策，宗教部份的皇民化，只是整個皇民化政策中一小部份。在此大的政治目的下，以前述三種力量同時從不同角度切入，達成影響作用：

第一，總督府強勢政治：在總督府的強勢政治壓迫下，迫使台灣佛教不得不屈服於皇民化政策，教會功能全為軍事政治服務。

第二，日本佛教宗派：在宗教皇民化中，主要藉助日本佛教宗派、日本佛教僧眾，將台灣本土佛教消滅、把台灣佛教信仰變成日本佛教信仰。

第三，日本文化：在政治力量與日本佛教互相配合下，再配合社會大環境的日本文化，如於家庭正廳擺設奉祀神宮大麻之神龕、改日本姓名、講日語、寫日文、穿和服、改變婚喪等風俗習慣，最終目的在消除台灣民族文化意識、消除台灣傳統中國人意識，達成最終的皇民化目的。

故日據後期的佛教會，完全只是服膺於政府的工具，目的在以佛教會推行台灣佛教徒之皇民化，並動員台灣佛教徒為戰爭奉公。此皇民化政策在強大政治操作下，短短幾年內成效幾乎已經達成，很多台灣出家人都穿日本僧服，很多台灣年輕僧眾到曹洞宗在台開辦的「佛教中學林」讀書或到日本受佛教教育。以光復初期佛門碩德妙果老和尚為例，現今中壢圓光寺妙果老和尚紀念堂，主要即陳列其平日生活穿用之整套日本服飾、日本法器及日式用具，正說明當時佛教皇民化影響之深。

但此影響力量很快就因日本戰敗撤離而消失，國民政府接收台灣時，下令：

1. 所有日本人撤離台灣，包括軍隊、官員、平民，當然也包括僧眾。
2. 所有日本寺院視同敵方物資，以戰利品充公沒收。
3. 所有日本文化不准傳播，包括不准唱日本歌、不講日語等。所以皇民化影響也旋消失幾盡。

台灣傳統佛教在解除日本教會束縛下，自發的於民國三十五年成立「台灣省佛教會」。三十六年一月開會決議改為「中國佛教會台灣省分會」，並於二月正式向中國佛教會整理委員會呈報。只是很快的又於民國三十八年，隨著國民政府遷台所建立的蔣介石獨裁政權，台灣佛教教會又成為國民黨政府的政治工具。

伍、遷台後到解嚴前的教會發展

民國三十八年四月，共軍渡江南犯，臺灣省警備總司令部為「確保臺灣之安定，俾能有助於戡亂工作的最後成功」，布告自五月二十日起全台戒嚴。國民政府於十二月遷台後，仍維持此戒嚴令，直到七十六年七月十五日解嚴，台灣處在長達超過三十八年之久的戒嚴狀態。戒嚴法限制了憲法所保障的人身自由、居住遷徙自由、意見自由、秘密通訊自由及集會結社自由等，故此時之政治背景相當於軍閥的、獨裁的統治。

遷台後的中佛會組織，是由南亭、白聖、章嘉、李子寬等原南京中佛會成員來台之長老德大發起。三十八年農曆六月，發生大陸來台法師僧難事件，認亟須恢復中國佛教會以維護僧眾，決設中國佛教會駐台辦事處，推東初法師為主任，南亭法師為秘書，白聖法師為幹事。三十九年，內政部批准中國佛教會復會，會址設於善導寺，章嘉大師仍為理事長，南亭法師為秘書長，恢復辦理會務。

解嚴前，依據三十一年頒布之「非常時期人民團體組織法」，人民團體在同一區域內，同性質同級者以一個為限，故只允許中國佛教會系統之單一佛教會組織設立²⁰。早期佛光山一直想成立全國性佛教青年會，但法令不允許，在解嚴前一、二年時，佛光山智囊團張培耕居士，還曾經到圓光佛學院遊說參與聯合成立中國佛教青年會，時筆者任職圓光故得與聞。

政府為有效掌握佛教團體，除不准其他佛教組織成立外，對於佛教會還分從幾個角度來掌控：

一、黨政的涉入主導

所有佛教會政策不但由內政部管理，國民黨相關部門黨工也深入涉及佛教會組織操作。可以看到，佛教會歷次開會之前，理事成員都

²⁰除「中國佛教會」外，另有「中華佛教居士會」之居士組織成立

須事先跟中國國民黨相關部門的黨工協調。此種作法在大陸以黨領政時代即如此，如中國佛教會十八年成立，政府部門內政部核准，但黨部最後才核准。甚至廿一世紀今日時代，中佛會及台北市佛教會開理監事會議，仍有國民黨工人員列席，即可明證彼時黨政對教會之關係。

二、會員代表的產生方式

會員代表是整個佛教會的權力基礎，故國民黨在主導佛教會組織章程設計時，將會員代表的產生方式設計為省籍制，即全中國每個行省或直轄市均有固定代表名額，而非以寺院或僧人為基本成員。固然此章程或本為南京中佛會成立之初所有而設立；並且在所謂「反攻復國」年代，有政治上的需求考量。此固有其歷史與政治因素，但從事實觀之，這於三十九年台灣之時空，是非常不合理的會員代表制。可以看出，這種設計完全是外省本位主義作祟，漠視於大部分寺院及僧眾、信眾為本省籍的一種規劃。台灣只是三十六個行省之一，所以只要掌握大部份的大陸佛教代表，台灣即使佔了大部分的佛教寺廟，所擁有的代表仍是絕對的少數，這是國民黨政府怕台灣出家人不聽話，復會之時，技術性的順水推舟在佛教會的使用章程設計上，將廣大本省籍僧眾、信眾、寺院排除出去。如此一來，在理事長、理事選舉時，便能以少數百分之一二新到台灣之大陸僧眾，去管理超過百分之九十五的台灣僧尼。

三、教會組織的三級結構

政府掌控全國性的中央佛教會組織後，為徹底掌握各地方佛教發展，沿用中央、省市、縣市的三級教會結構。在三級教會組織結構下，省市及縣級教會必須接受上級中央教會指導，所以政府只要掌握中央教會，即同時掌握省市及縣市各級教會。雖然現在解嚴，中國佛教會對於各地方教會已經不具約束、隸屬權力，但各縣市佛教會開會時，仍有上級教會指導這一條，這就是以前三級組織結構遺留下來的痕跡。

四、佛教內部權力的集中

政府把佛教會當成是掌控佛教的工具，而更在章程裡設計了很多掌控的機關巧妙、管理條例，藉著章程的設計來嚴格控制住整個台灣佛教，包括每個寺廟、每個出家人、每個細節、每個層面。譬如辦傳戒、發戒牒、辦佛學院、出國弘法等等，都必須透過中國佛教會同意。台灣第一次大仙寺傳戒，即是政治及教會力量強力介入的結果。此後之佛教界每年固定傳戒一次，亦都須經中佛會同意方可。另民國四十一年九月，章嘉大師、印順法師、宋振修、趙恆惕、李子寬等五人，代表中國佛教出席在日本舉行的「第二次世界佛教徒聯誼會議」亦然。也因此，佛教界有理想的出家人紛紛想擠進理事會，因為唯有在系統中，方是眾人目光集中的舞台、發號施令的位置、接收社會資源的管道、開創其佛教事業台階。所以能擔任中國佛教會理事或各縣市佛教會理事長、理事是早期出家人引以為企盼的，甚而因此有派系之紛爭。

中國君主專制自始都是以帝王統攝僧眾，統攝佛教，佛教組織只是政治對宗教掌控、統御的工具。帝王時代如此，在所謂軍閥的獨裁政權下，獨裁者對佛教會的定位、看法，也是如此。在戒嚴時期之蔣介石國民黨政權其實也沒有脫離此一思維。所以這時期佛教會功能，仍不出做為政治獨裁者對宗教管理或掌握、駕御的工具。

陸、解嚴後的教會發展

解嚴後不久，新的人民團體法於七十八年一月制定，開放同區域兩個以上同級同類組織設立，全國性的宗教組織不再限於只有中國佛教會。只要合乎申請規定的門檻，都可以成立全國性的宗教組織。其實追究人團法之成立，並非專對於宗教，尤其不專對於佛教，而是專對於政黨。在民主潮流下，政府既已解嚴開放對人民組織政黨權利的釋出，賦予人民自由結社、組織政黨的權利，便須有規範政黨的法律依據，故不得不修定人團法，將政黨定位為一般人民團體，與其他人

民團體一律等同管理。正因有了人團法的法源保障，政府再也無法以特殊條例約制佛教的組織發展與管理，所以佛教就在政治民主化過程中，幸運地被人團法所解放。解放以後，每個有力量、有理想的寺廟或佛教團體，都可以組成全國性佛教組織，具有與中國佛教會相同的地位，所以很多佛教團體就在此一浪潮下紛紛成立。

在人團法成立後，台灣佛教團體在不同理念號召與個人人脈關係下紛紛成立。較有影響力的教會組織^②，如：

1. **佛教青年會**：七十八年，由宏印法師及淨耀法師成立，以社青及大專青年接引工作為主。
2. **佛光協會**：八十年，由佛光山星雲法師成立，以組織佛光山僧團寺院下之信眾為主。
3. **佛教傳佈協會**：八十年，由心田法師成立，以電視弘法為要務。
4. **護僧協會**：八十一年，由開證法師成立，以護持青年僧就讀佛學院或留學國外為主要會務。
5. **佛寺協會**：八十一年，由林蓉芝主導，以宣導佛教寺院與政府間之事務工作為主。
6. **中華佛教僧伽會**：八十一年，由了中法師成立，以推動僧伽相關工作為主。
7. **比丘尼協進會**：八十五年，由比丘尼明宗、紹弘等成立，以團結並維護比丘尼權益為號召所組織的團體。

在全國性組織如雨後春筍般成立後，政府怕新成立的全國性社團發展得難以控制，所以又在人團法中，將原上下級教會互相隸屬的關係解構，規定全國性團體與省直轄市級團體、縣市級團體等三級團體互不相屬，目的在使佛教團體不能凝結成遍佈全台的大團體，這是政府控制人民團體力量結合的手法。所以，綜觀人團法成立後，對佛教教會發展的影響可分析為以下幾點：

^②另有「世界佛教華僧會」及「世界佛教僧伽會」均以配合政府聯絡海外佛教為主要目的，成立於解嚴前，故不在此討論範疇。

一、促進多元教會發展

解嚴前之唯一性中國佛教會，是以統攝整體台灣佛教權力為著眼點。相對的，人團法開放後成立的各教會組織，多訴求於特定理念或特定族群，以發展各自佛教事業，故即造成台灣佛教教會組織之多元發展。

二、解構中國佛教會

三級教會結構，原是政府為能輕易的，像拎粽子般一手掌控佛教所設計的控制機制。在人團法成立後，事實上已不可能有所謂能掌控全體佛教界工具的問題，反而關心的是人民團體力量會不會大到難以控制。所以政府不得不取消三級教會間之隸屬結構，連帶使得原有中國佛教會的權力縱深與廣度，徹底被解構。現在的中國佛教會對於各縣市佛教會雖仍有形式上的指導關係，但實際影響力已慢慢減低。加上台灣省佛教會經過一度凍省時解散，近年又重新由以淨心長老為精神領袖之原台灣省佛教會班底成立。其統攝範圍與中國佛教會大部分重疊，台灣省佛教會理事亦部分為中國佛教會理事，而有台灣省佛教會與中國佛教會並行的趨勢。

三、解散了教團組織

從三級教會結構的取消來看，人團法不僅解構了中國佛教會，事實上也從此解散了教團組織，因為法令上斬斷了教界自然聯結的力量，政府不可能再出現有整體教團結構釋放給佛教寺院來運作。法令上斬斷了自然聯結的力量，固然還可以靠人為的力量去聯結，但相對的就會增加很多障礙。佛教寺院僧團必須用更大的努力去和合、組織團體。這是民主化政治一方面解放了教團組織，但另一方面也從此解散了教團組織。

柒、未來大僧團發展趨勢

解嚴後，除顯而易見的教會組織蓬勃發展外，另有大僧團組織也同時在穩健的醞釀形成中。所謂大僧團組織，是由單一寺廟或單一僧團開展出的教會體系，它可能由上百個寺院或團體所組成，但都隸屬同一僧團，內在凝聚力非常強。

事實上，解嚴前已有佛光山、慈濟兩個較具規模之僧團形成，但因大僧團的成形須有一定時間蓄積能量，故解嚴後一時還看不到這趨勢。直到解嚴十多年後，在四、五年間，中台山於九十年落成、法鼓山於九十四年開光，兩個僧團熱烈宣示其成就，標幟著台灣佛教大僧團時代的來臨。而其實默默當中，福智協會也以精密的組織，低調的打下組織基礎，實力不亞於法鼓山或佛光山。所以，從中台山到法鼓山兩個大僧團在五年當中相繼成立，外帶福智協會，加上先前之佛光山、慈濟，可以說台灣佛教五大僧團系統已經成立。今日台灣佛教相對於六十年前的五大法脈可以說是前後呼應的絕配。而除慈濟、佛光山、法鼓山、中台山、福智協會等五大一級僧團外，同時間，開證系統的傳孝法師、圓光系統的如悟法師、華梵系統、玄奘系統、香光系統、靈鷲山系統、元亨系統等都在努力宏化事業之發展。

大僧團系統下各寺院間彼此獨立，在法律上並無互相連鎖關係，其連繫完全依靠人的關係，多半是由師長從佛法立場來連鎖，而非靠法律或條例來串聯。如佛光山派下全台有一百多個寺廟，台北松山寺、金光明寺、彰化福山寺、台北道場、高雄普賢寺等，在法律上互不連繫，但彼此資源互通，且另外還設有佛光協會來雙管齊下的組織不同群眾。又如現在慈濟功德會已經發展到全台灣三百九十多個鄉鎮，每個鄉鎮區都有其組織，所以不須另有佛教會組織，完全是自己透過證嚴法師精神號召而凝聚。

解嚴後，教會與大僧團這兩大佛教組織系統的快速發展，大前提是阻礙發展的兩大因素：政治介入與法律限制，都解除或減少。相對的，又因為社會的安定、經濟的繁榮、教育的普及、交通的發達、資

訊媒體的方便，更便利佛教思想的弘傳，也便利佛教組織的發展。所以，兩類佛教系統因障礙去除，及外在環境有利的狀況下快速發展。但在這快速發展當中，隨著社會環境因緣的遞轉，慢慢呈顯出兩種不同的發展態勢與消長關係：在大僧團逐漸的循序漸進擴充其資源影響力時，教會組織卻停滯不前。茲分析於下：

一、教會組織發展之困境與瓶頸

教會型組織係透過政府法令與組織章程，由一批獨立互不相屬、互不相干的小型道場或個人，在共同理念下結合成立的組織。但因社會環境已不同於解嚴前之中佛會組織，故相對於解嚴前之教會組織，其發展已喪失許多優勢：

1. **對會員的強制性**：在政府法令下，原強力外加之從屬聯結關係被解除，教會對所屬會員已喪失絕對統攝力量來要求其配合達成會務工作。
2. **政治支持**：新興教會不再享有解嚴前，政治賦予中佛會專有、獨一的特權。如傳戒，大家都可以傳戒；出國沒有限制；成立佛學院也不需經教會同意。
3. **社會資源**：失掉政治的支持，也無法號令約束各所屬寺院，意謂失掉行動力、權威力，進而失掉社會之名望與資源。而且佛教會多了以後，相對也互相瓜分了很多社會資源。

新興教會相對於解嚴前教會喪失以上優勢，其繼續發展時，又面對大僧團競爭而面臨許多瓶頸障礙：

1. **難塑領袖魅力**：教會領導人最多兩任，無法與教會融合累積人望與領袖魅力。
2. **理念難以貫徹**：教會本身非僧團實體，沒有固定人員、經費、技術、硬體，再加上缺乏長期領袖領導，無法長遠整體規劃此團體之特性，及努力方向或事業。致使教會功能受到限制、縮減，其功能及重要性、必要性便慢慢喪失，充其量只能做為聯絡的工具。

3. **資源無法統籌**：教會本身無法統籌各寺院的人力、經費、硬體設備，做長期之事業培育及發展運動，自然也無法推動完成教會理念下的弘法工作及重要目標。
4. **資源拓展有限**：在前三種因素無法突破下，教會便逐漸失去其影響力、競爭力，無法廣擴不斷的接收經濟、人力與技術之各種社會資源、能量，僅能暫時維繫其原有規模。

二、大僧團資源的善性循環累積

相對於教會發展的瓶頸困境，大僧團正具備其所未有的優勢條件，而能乘勢崛起不斷發展：

(一) 領袖攝僧

各大僧團發展建立，在本質上，固有其出世佛法教證，及利他福德事業之弘化。除此之外，在世間方便上論之，其攝化眾生方便之最大特色，是有一個領袖統攝僧團，如佛光山星雲法師、慈濟證嚴法師、中台山惟覺法師、法鼓山聖嚴法師、福智之日常法師，乃至二級道場之圓光如悟法師、元亨寺菩妙法師、華梵之曉雲法師。本質上固在於長老之德學攝僧；外在觀之，領袖魅力號召與所形成的僧團品牌，其功能不亞於社會上商品行銷之「品牌」價值。此是大僧團形成與發展另一重要因素。也因此大僧團往往能運用資源，不斷塑造其領導人的名望、提升道場的品牌。

在領導人方面，佛光山提出了「大師」的尊號於星雲；慈濟也相對的賦予證嚴「上人」的稱號；華梵亦以「導師」來尊崇曉雲；中台山也宣揚惟覺法師有特殊魅力。「上人」、「導師」、「大師」皆是方便攝化眾生，本是四眾弟子對福德長老之崇仰而起，固無不可，但亦可從此看出弟子對僧團領袖向心力之標幟。

在僧團品牌方面：佛光山自始即以「宗務委員會」之名義對外；法鼓山與慈濟竟然打出法鼓宗與慈濟宗名號；福智有日常法師及宗喀巴大師「廣論」之弘法系統；中台山亦標幟著本師釋迦牟尼佛之單傳、

六祖慧能祖師之普傳，及惟覺廣傳之三期劃時代的分野。不論其佛法思想、僧格特質、修行法門、生活言行如何，都不斷的宣揚其優異特質，以引導大眾對其發起典範崇仰的形象，此領袖及僧團塑形，在政治及宗教是為信仰之確立，在商業上即是消費者對品牌的選擇。而其所運用的管道包括：

1. **文宣廣告**：利用道場本身所有的雜誌、書籍、DVD、宣傳品、網路、電視等廣布訊息，乃至透過教界雜誌宣傳。或者運用社會公眾媒體，如報紙、雜誌、電視等。
2. **社會資源**：不斷發起組織各種教內及社會活動；參與社會組織、社會議題討論；或與社會團體合作舉辦活動等。
3. **事業活動**：利用僧團所辦的佛教事業或社會事業提升知名度，如辦大學、做慈善、辦學術會議、救災等等。
4. **組織教育**：對已加入僧團組織內之群眾，即透過內部之講習，宣揚領袖人格、僧團事業導向、僧團弘化理念、僧團組織。藉由不斷在口耳間反覆耕植群體意識，鞏固向心力。

(二) 事業開拓

大僧團在領袖領導下，得有一貫理念，也可持續擴充其影響力，凝聚社會技術、人力、財力，朝共同目標開拓佛教事業，如佛學院、佛教雜誌等；以及大學、醫院、電視台等社會事業。

(三) 資源統籌

在名氣塑造與事業開拓能順利推動時，關鍵是因僧團能將所有可以統籌調度之人力、財力、物力、硬體設備等資源集中規畫運用，以朝著一個個目標的設定逐步向前邁進達成。

(四) 資源再擴充

因為塑造了形象的優良，在社會上有了廣泛認同；開創了事業，

有組織的力量；再加上本身具有統攝資源力量，可以集中力量促使僧團名望與事業開創的圓滿完成。所以，就能吸納更多群眾、管道、方式、社會認同，也就得到社會更多的資源。資源進來以後，再利用這些新進來的資源填補各方面的力量，力量就會像滾雪球一樣愈來愈大。大僧團在此資源不斷循環擴大的運作，一直往上增強其名望、知名度、組織、技能、硬體設備、社會資源、政治力量、群眾基礎。

所以分析此四點的關係：第一二點是要開展的資源，一是名氣品牌，二是實體組織；第三點是其本有條件，第四是前三點運作下得到的結果。因為這個資源再擴充的結果又反過來補充前面三種力量，促成第二階段的資源擴大，造成一次一次的循環。

三、大僧團對小道場的排擠效應

不僅大僧團與教會組織之間的消長態勢清晰可見，大僧團對小道場的排擠效應亦逐漸浮出檯面。大僧團正因其吸收掌握社會各種資源方能成其大，故從大僧團形成之因素與所現規模，意味著小寺廟資源被瓜分而慢慢萎縮，最後將無法生存。現在已經可以看到這一真實趨勢。如南投清德寺、北投安國寺、北市東區松山寺、高雄佛教堂等，這幾年陸續交給佛光山；法鼓山近來也接收了大溪的齋明寺等；宏法寺傳孝法師亦接收高雄金龍寺等等。

二三十年前，交通、通訊未普及便利，人群之活動較受地域限制，每個道場多半依據所在地域開展弘法工作攝化群眾。但今日社會變化，交通、通訊、媒體發達，因人群之快速遷移與資訊之迅速傳播，相對縮短地域之空間距離。故當大僧團挾著所擁有的諸多資源，包括經濟、文宣、媒體、人才、組織、現代科技等力量，使其形象、訊息、影響力，傳播到台灣每個角落時，等於除了在本山耕耘外，也同時將影響力延伸到不同地域與小道場競爭區域性資源，打破了傳統小道場區域性活動的資源供給，而對小道場產生資源的排擠。而大僧團因其訊息傳播到台灣每個角落，在善性循環下更能吸收到台灣每個角落的

資源，使其經濟、人才、技術等資源像滾雪球般越來越向內集中。長久以往，小道場在沒有足夠之文宣、媒體、組織、人才、經濟等資源下，無法與大僧團競爭而無法向外擴充，便逐漸失掉吸引群眾的力量。現今的實況可以看到很多小道場的信徒，大都同時是慈濟、法鼓山、佛光山、福智協會這幾個大道場的會員或成員之一，或參加他們的活動。

所以大膽預測將來台灣佛教的發展趨勢，依社會形態未劇變下之現前態勢估計，會朝大約十個超大僧團型教會發展，此大型僧團教會將是國際性、全國性、全方位性、多元性的組織。以及數十個二級僧團教會，如圓光、華梵、玄奘、香光、元亨、靈鷲山等區域性、專業性、單一性的僧團系統。而全台灣約兩千座單一寺院的小道場，慢慢再經過五、六十年的兩個世代交替發展後，很多會消失掉，其能量會被一二級僧團所吸納，主要原因是人才無以為繼。當然傳統教會組織也會慢慢式微或被取代，最後變成僧團性教會組織獨大發展。

捌、結論

民國辛亥革命到現在一百年來，中間歷經多次社會變遷，也因此造成教會發展不同興衰。從以上所述社會變遷與教會發展演變中，在此總結歸納出影響教會發展的三大因素：戰爭、政治、社會時代風潮。

一、戰爭

百年來中國佛教歷經多次戰爭，每次戰爭都造成佛教會一次次的更替：

第一個戰爭是辛亥革命，政權體制由君主專政到國民政府，原來由君主指派的僧官沒有了，變成由各寺院自發自動推舉的佛教會。

第二軍閥戰爭，軍閥割據使得沒有統一政權可以承認佛教會的

成立。相對的，也因軍閥戰爭的結束，政權統一，由國民政府承認了佛教會。

第三抗日戰爭，因為抗日戰爭所以在台灣有皇民化運動；因為抗日戰爭，在大陸有淪陷區佛教會與大後方佛教會的差別。也因為戰爭結束，所以有中佛會的重整及台灣佛教會脫離日本統治。

第四國共戰爭，中國佛教會瓦解，由大陸撤離到台灣。

戰爭對佛教會存亡之所以有決定性影響，是因為戰爭是決定政權更迭的力量。而興起的政權同不同意該佛教會組織在其領土上成立，是最關鍵問題。所以抗日戰爭勝利後，日本政權沒有了，日本政權所成立的佛教會也沒有了；武昌革命後，清朝政府沒有了，清朝政府下的僧統也沒有了；抗戰開始以後，淪陷區原有的中國佛教會便沒有功能；又因抗日戰爭勝利，淪陷區的偽滿政府與偽南京政府沒有了，所以偽政府所成立的佛教會也沒有了；因為國共戰爭，國民黨失敗，所以三十八年在南京成立的中國佛教會瓦解，另外在北京共產黨政府領導下成立中國佛教協會。

二、政治

前面戰爭因素是決定佛教會的存亡，而政治因素則是政權接受承認教會存在後，對佛教會的隱顯不同介入影響。茲舉證政治因素對教會的影響：

第一，台灣日據時代，因為政治操作的差別，所以有初期、中期殖民政策的佛教會，與後期皇民化政策佛教會的差別。

第二，民初軍政時期，因政治不穩定，很多佛教會都無法成立；相對的北伐後因政治穩定，所以佛教會於十八年成立。又因政治支持，出現廟產興學的政策，佛教會必須出面處理這些問題。

第三，抗戰後蔣介石因政治上國共對峙，蔣介石出面整理佛教會。

第四，因政治因素，中國佛教會被國民黨操控。

第五，因兩黨政治因素，開放解嚴、人團法出現。

三、社會時代風潮

社會時代風潮包括語言文化、經濟、教育、思想、科技等不同層面，茲條列百年來之社會風潮對教會影響於下：

其一，日據時期在日本文化大範疇下，佛教日本化，僧伽教育中必須學習日本佛教、日本語言、日本的習慣文化。

其二，滿清末年迂腐的愚民政策、閉關自守政策，使社會瀰漫非常封閉、懦弱、無知的風氣，造成出家人也是非常愚昧無知。相對的，革命帶起社會改革風氣，也為佛教注入革命的精神。

其三，西風東漸，在教育興革上便有廟產興學及北伐時之革除迷信。

其四，經濟問題所以有佛教會面臨停頓之困難。

其五，到台灣後，因民主化思潮，而有解嚴開放政黨政治，人團法成立。這是因為國民政府撤退台灣後，政治人物跟美國親近，很多菁英份子留學美國，所以受美國民主化思潮影響。

其六，受教育普及、城鄉發展、科技文明、經濟發展、全球化發展等巨大社會結構改變，佛教因此有大僧團形成。

佛教依托在社會中生存，一定要適應社會的結構、社會的文化思潮。每個時代對於佛教都會有不同的接受狀態：可能在社會精神層面上對佛教不利，在物質條件上卻對佛教有利；可能精神文化對佛教有力，物質條件卻對佛教不利；或兩者都有利，或兩者都不利。在種種狀況下，佛教有沒有能力分辨、分析出當前佛教所處的時節因緣，及未來將面對的困境或機運。進而在未來還沒發生的災難來臨前就使之消於無形；或機運來時掌握機運，乘勢而起推展佛教發展。這當中就賴於佛教會的操作。教會領袖為教團之長，累積世出世間知識經驗；教會首領對於教團問題及世間潮流發展，有相對高度之視野與地位，另外對教界內也累積一定人望與資源，可以統合號召教團寺院僧尼。因此佛教會在整個佛教發展中是非常重要的環節，關係到整個佛教大的方向、大的命運、大的發展性、結構性的課題。

佛教會的功能，是做為廣大寺院與僧眾間團結、聯繫、諧和的工具。做為佛教會領導者，必然是手上掌握了很大的佛教資源；資源愈多，意味著必須承擔愈多為整個佛教長遠發展規劃重大決策的責任。教會的操作非常幽微，而且需要高度技巧，雖然領導佛教會的只有少數幾人，但還是必須讓所有僧眾，甚至很多居士了解佛教會的發展。這裡藉由佛教會發展，看到社會變遷中，戰爭、政治、社會時代潮流三者，對整體佛教造成的巨大影響。每個佛教有志之士，都應深刻面對這些影響佛教重大發展的問題，以非常敏銳敏感的觀察，去透徹穿透每個可能面臨的未來發展態勢。



法義聞思

第 7 篇

戒律適應時代的原則

一、制戒十利

二、性戒、遮戒之別

三、隨方毗尼

四、僧制

* 原發表於 2006 年「南北傳佛教國際會議」*

討論戒律時代適應問題，仍應依佛陀制戒本懷、精神為思維基點。在此從佛陀制戒十利之根本目的、性戒遮戒之別、隨方毗尼、僧制等角度提出一些思維原則。

一、制戒十利

佛陀制戒目的，有所謂十種利益：

一為攝取僧伽；二為僧伽極善；三為僧伽樂住；四為未信者令信；五為已信者令增長；六為折伏惡人；七為懷慚者樂住；八為斷現法漏；九為斷未來漏；十為我之淨行得久住故。^①

歸納而言即建立在：1. 令僧團安住；2. 令大眾對三寶產生信心；3. 令修道者身心清淨。在此進道解脫之流程上，而達成4. 令正法久住之根本終極目的。此中，佛陀以制戒十利為本，而有性戒、遮戒之別。

二、性戒、遮戒之別

所謂性戒，是指其罪體性為惡，不論佛制與不制，不論僧俗外道，不論時空更易，違犯即是惡法，將招致惡業現前、投生惡趣過失。如《瑜伽師地論》云：

云何性罪？謂性是不善，能為雜染損惱於他、能為雜染損惱於自。雖不遮制，但有現行便往惡趣；雖不遮制，但有現行能障沙門。^②

遮戒則不然，其罪性或雖非惡法而隨順性罪，或雖不隨順性罪而令世譏嫌。《瑜珈師地論》中分析佛陀制遮戒目的為五：

- 第一，避免僧眾之做法、形象有不符合社會期許、要求之疑慮；
- 第二，為讓眾生尊重正法；
- 第三，為遮止眾生遠離性罪；

^① 《根本薩婆多部律攝》大正藏 24 卷，頁 531 下 -532 上

^② 《瑜珈師地論》大正藏 30 卷，頁 869 下

第四，為防護眾生對三寶、對僧眾的信心；

第五，為避免眾生離開善趣或修道力量。所謂：

云何遮罪？謂佛世尊觀彼形相不如法故；或令眾生重正法故；或見所作隨順現行性罪法故；或為隨順護他心故；或見障礙善趣、壽命、沙門性故，而正遮止。若有現行如是等事，說名遮罪。^③

就戒律體性而言，遮戒繁細難持而性罪粗顯易守；遮戒罪輕而性罪罪重，正是要從微細處防微杜漸。如二百五十條戒中之眾學戒即是遮戒，因為易犯而又罪輕，故不結罪名，但須常學念於心中。所謂：

此戒難持而罪輕，脫爾有犯，心悔念學，罪即滅也。以戒難持易犯故，常慎心念學，不結罪名，直言應當學也。^④

故佛陀在性戒之外別立遮戒，可說是為引導眾生趣入正道、防護眾生信心的利他方便。如《瑜伽師地論》云：

如薄伽梵於別解脫毘奈耶中，將護他故建立遮罪，制諸聲聞令不造作，諸有情類未淨信者令生淨信，已淨信者令倍增長。^⑤

不僅就戒律體性而言有性戒、遮戒差別，從教法立場來看，菩薩乘與聲聞乘對遮戒亦有不同執持尺寸，這是源於教法思想差異。如聲聞乘重自利解脫，菩薩乘重攝生利他，表現在衣食資具等遮戒上，即有不同立場：聲聞戒、比丘戒要求僧眾要能夠節衣縮食，清淨自持，所以要少受衣食，少取衣食，可是菩薩為了利他，可以多取衣食、金錢。《瑜伽師地論》云：

為利他故，應畜種種憍世耶衣、諸坐臥具，事各至百，生色可染百千俱胝，復過是數亦應取積。如是等中少事、少業、少悵望住，

^③ 《瑜伽師地論》大正藏 30 卷，頁 869 下-870 上

^④ 《薩婆多毘尼毘婆沙》大正藏 23 卷，頁 561 下-562 上

^⑤ 《瑜伽師地論》大正藏 30 卷，頁 517 上

制止遮罪，菩薩不與聲聞共學。^⑥

此說明在看待戒律問題時，須辨其義門差別，不可一往而論。

三、隨方毗尼

性戒既不待佛制而本不應行，則欲理解佛陀制戒精神、本懷，還應從遮戒利他角度，及正法久住之根本目的思維。佛教既立足於世間、教化於世間，便須與世間法律、道德、風俗、文化有所互相關連，進而順勢利導。故在利他方便原則下，為起眾生信心、為度化眾生，佛陀往往會因時節因緣不同而遮開或遮制，形成在遮戒範圍內一開與制的緩衝空間。此即攝屬隨方毗尼或隨時毗尼問題，所謂：

雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。^⑦

又如《舍利弗問經》中，舍利弗問佛，為何世尊為比丘制戒時，有時同意比丘朝食，有時聽吃飯魚肉，有時又不聽吃飯只開吃粥，或者有時聽飽食飯食，又有時聽多家數數食但都不得飽？如此一來，比丘、比丘尼以後怎麼奉行？佛回答：

如我言者，是名隨時。在此時中應行此語，在彼時中應行彼語，以利行故皆應奉持。^⑧

佛陀認為在遮戒開與制的執持空間彈性中，須隨順當地風俗、道德尺寸。譬如古時候允許娶妾，佛教徒娶三、五個妾不犯法，故不犯戒律，可是現在不允許，娶妾就違法、違犯戒律。又如佛世時不允許僧眾砍樹種地，而行托鉢乞食，但到了漢地中國，乞食會被社會譏嫌，故漢地乞食不行。尤其中國從唐朝百丈禪師立「一日不作，一日不食」

^⑥ 《瑜伽師地論》大正藏 30 卷，頁 517 上 - 中

^⑦ 《彌沙塞部和醯五分律》大正藏 22 卷，頁 153 上

^⑧ 《舍利弗問經》大正藏 24 卷，頁 900 上

清規以後，出家人都是要種田的。但在現今工商社會，連種地也不行了！這就是古今中外歷史上隨方、隨時毗尼的實際例子。

此律中之隨方或隨時毗尼，在教法中亦有對應之思想，即四悉檀中依眾生根性說法之各各為人悉檀，及應病與藥之對治悉檀。所謂：

觀人心行而為說法，於一事中或聽或不聽。^⑨

有法對治則有，實性則無。譬如重熱膩酢醎藥草飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥。^⑩

以法證律，佛陀為利益眾生，依眾生所處世間時空因緣而做相應調整，但應用取捨得宜即無相違背，皆應尊重奉行。如《大智度論》云：

四悉檀中一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。^⑪

四、僧制

然而在隨方毗尼精神原則下，如何具體操作兩百五十條戒之該開或制？這又要談論到僧制問題。因為在不同時間、地域、風俗、習慣、主體教法思想差異，對於戒律會有不同尺寸拿捏，所以佛陀就賦予僧團一個對於生活上細節調整的機制，即所謂作持，羯摩作法，透過羯摩作法達成僧制。當然，此僧制前提必須是不違背制戒十利、不違背性戒等戒律基本精神下所做的調整。此僧制或隨方毗尼尺寸，必須以佛教精神與所在世間眾生業感相融會結合，且都是經過長時間地域的風俗文化所蘊釀成，是約定俗成的文化，並不可截然從「我們對，別人就一定不對」的立場來看待。譬如，在台灣社會、漢傳佛教中，僧眾可以帶手錶、僧眾可以開車、僧眾可以打電腦，認為並不違背佛陀不穿戴金銀原則。因為在漢傳思想裡，將之視為生活必需品，就像現在使用電話、電燈、自來水一樣，就像現在坐火車、坐飛機一樣，就

^⑨ 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 60 上

^⑩ 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 60 上

^⑪ 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 59 中

跟現在戴眼鏡一樣。又譬如，今天在漢傳國家不可食肉，這就是漢地的佛教風俗習慣，是從漢地佛教特質發展出來的。而在南傳佛教可以食肉，這是很大的差異。

在佛教流布世間過程中，戒律本身分成五部律，甚至有十八部差別，傳到中國也有四部律之多。說明在律法上既存在著不可避免的分歧，卻也不礙五部律都如法並存事實，因為五部律都是在符合佛陀制戒基本原則下各有的戒律考量。如佛於《舍利弗問經》中懸記五部分派：

唯餘五部，各舉所長。……多智慧人能取能捨，諸愚癡人不能分別。^⑫

《大方等大集經》亦云：

如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃。^⑬

所以古來對於五部律均如法是沒有疑慮的，如古德云：「律開五部者，……如析金杖，不失金用。^⑭」

以此觀今，現在，在不同時代、不同空間、不同國度、不同文化下，當然會有戒律執持的差異，這些差異多半屬於遮戒範圍。相信在不違背根本性戒、不違背正法久住立場，掌握遮戒制定精神，從每個僧團所生存的當地文化時空背景、佛教教團演化思想的主體性、從佛教發展歷史及背景等角度來看待問題，應可找到戒律適應時代的可行尺寸，也可理解到不同教團、不同僧團對戒律執持的同異之處。尤其，隨方毗尼及僧制是戒律適應時代差異非常重要的思維原則。

^⑫ 《舍利弗問經》大正藏 24 卷，頁 900 下

^⑬ 《大方等大集經》大正藏 13 卷，頁 159 中

^⑭ 《法華文句記》大正藏 34 卷，頁 152 下 -153 上

第 8 篇

台灣淨土思想發展的契機

壹、無形－現世眾生業感力量
（天時）

貳、有形－淨土教主動宏揚的
因緣（地利、人和）

一、善知識大德的提倡

二、妥善的方式

三、淨土的思想

四、居士佛教與人間佛教的
推波助瀾

* 原發表於 1999 年「佛藏雜誌第 14 期」*

台灣佛教早期的脈流，在日據之前屬於福州鼓山之系，而鼓山其實是禪宗的門庭，所以早期台灣道場大部份以禪寺命名。到了日據時代的五十年間，日本佛教成為台灣佛教主流，也有了齋教的產生。台灣光復後，大陸佛教走進台灣，發展出幾個思潮，主要是人間佛教思想、印順導師思想、念佛往生思想，這三個思想成為台灣佛教主流，代表台灣光復後六十多年來的重要思潮內涵。今日且就「台灣淨土念佛思想」在台灣發展的契機和因緣，分成兩部分來探討。

壹、無形—現世衆生業感力量（天時）

二次大戰後，世界各地佛教正處低迷時期，如北傳的中國大陸、北韓、越南佛教等，都受到政治力量摧殘；藏傳佛教剛開始向印度、西方發展中；南洋上座部佛教亦受累於早期帝國主義及社會發展牽累而正在恢復。就世界佛教發展潮流而言，台灣佛教欣欣向榮，可說一支獨秀。在台灣政治安定、經濟蓬飛、教育普及提高、資訊文化發展、日本佛教撤離成真空等狀態下，在在都對傳統佛教發展提供了優沃的土地。然而，仔細觀察台灣佛教之發展，不難看出在台灣佛教發展過程中，亦有其不得不上淨土易簡、人間化之路。

早期大陸來台大德，如白聖、道安、靈源、道源、廣欽、東初、印順等，實不乏深有道德者，然因大多隻身來台，在身無立足之地、口無隔日之糧的情形下，乃紛紛為闢建道場而辛勞奔走；相對的，涵養修持之事則減少或擱置。在禪修之倡導上，一則無師，二則無群眾基礎，因此傳統深入久大之禪宗叢林不易成就，亦無法推動禪宗之道風。

再從眾生心性的特質來看，因為物質發達，人們對外在物質的欲求非常熾然；生活安適，相對的對於生命苦難的感受則輕薄，對內在生命之超越要求亦相對減少。這與中國一千多年來農業社會之物質缺乏相比，差異是很大的。所以在物質發達而眾生心性弱劣之

下，形成強有力的末法思想。台灣僧俗普遍瀰漫在佛經所說的末法時期思維當中，這種末法思想讓佛弟子在修行時，慢慢對廣大菩薩行或開悟的想法退怯，也削弱了大丈夫魄力承擔的力量；再加上無人大力提倡禪宗及其他法門，淨土宗在人心怯弱狀態下，確然有了發展的空間。

因此，一者無高明禪師致力弘傳；二者「末法時期眾生不適禪宗開悟」的思想瀰漫；三者物質發達，人心對於生死苦、出離心的微弱，及人們心性的脆弱、暗鈍。以上三個因素，使淨土教在這個時代裡，因為眾生業感的變化（亦可說是中國人所謂的天時），成為淨土教發展的契機。

二、有形—淨土教主動宏揚的因緣(地利、人和)

淨土佛教在社會中，為了弘揚教義，近年來不斷積極推動各種有形的活動，其所展現的種種助力，且將其分成幾點來說明：

一、善知識大德的提倡

所謂「法在人弘」，廣大的僧眾及群眾，對於法門的切入及取決，其實都是無知無識的，端賴一些有德行、為人敬重的長老們的提倡；由於他們的提倡，大眾才知道法門的尊貴和修行的切入點。所以一個法門是否有好的善知識倡導，是這個法門能否發揚的重要關鍵點。淨土教在台灣五十年來的發展，前後出現幾位長老大德的努力發揚和倡導。以下先就時間上劃分為早期、中期和後期，再各別依地域之北、中、南來說明：

(一) 早期

以廣欽老和尚、李炳南居士和道源長老為代表，當然這當中也有證蓮等多位法師的推動，但畢竟以他們三位最具代表性。

1. 廣欽老和尚以禪宗「伏虎、水果師」神異僧人的形象來弘揚淨土，其在北部形成令人尊崇的地位。廣欽老和尚不談理論，僅教人切實做人、老實念佛，這種務實的風格與其苦行修證的形象，結合成一種景仰風從的風尚。
2. 李炳南居士以在家儒學的長者身份在中部推動。李老居士以儒家之仁義忠孝為基礎，在中部純樸的城市中感動許多基層民眾，且在有組織化的推動及大專佛學社知識份子的號召下，在中部形成非常有組織的弘化團體。李老居士雖長時間講華嚴經，但吾人毋寧視其為儒淨佛教之倡導者。
3. 道源長老以大陸來台第一代長老身分，應各地傳戒、打佛七、講經，除啟發持戒念佛的模式外，所宣講的淨土五經及《金剛經》等很多大乘經典，也為淨土思想奠立基礎。可說是思想開闊，而且重義解的淨土倡導者。

(二) 中期

北部有智諭法師的提倡，中部以懺雲法師、煮雲法師、廣化法師為代表，南部以菩妙長老為代表。

1. 智諭法師以大專生為主要接引對象而在一方弘化，有「教弘天台、行歸淨土」的口號，且在華嚴及律學上亦有推動，但實可看成是淨土之推動倡導者。
2. 懺雲法師也是以大專青年為接引對象而弘揚淨土思想。
3. 煮雲法師以苦行僧的形象，到處帶人打佛七，以佛七方式吸引很多人，也樹立打佛七的淨土修行模式。這對於淨土教的弘揚，是非常有利的弘法模式。
4. 廣化法師長期從事比丘僧教育，同時以講律、弘律、持律、寫律之一代律師形象宣揚淨土，提出「持戒念佛」口號。
5. 菩妙長老則是以老實修行的長者身分來弘揚淨土。

(三) 後期

代表人物有埔里靈巖山寺妙蓮法師、華藏講堂淨空法師。

1. 妙蓮長老以精進修持，切願往生的精神感召大眾。
2. 淨空法師以宣講淨土經典為主，對於淨土思想之弘傳，花了許多心力於上，尤其以錄音帶的方式弘法，更使其法音廣流。

在前後近十位法師的引導下，從南到北，從早期到現在，可以說一直有人在普遍的弘揚淨土。淨土法門之所以受到廣大群眾熱烈響應，最重要原因，即是這幾位長老大德，數十年來大力提倡弘揚的結果。

二、妥善的方式

法門、思想的弘揚，須有具體妥善的模式，才能讓人願意接受。淨土在弘揚過程中，即有很多具體和不具體的方式，善巧的讓很多人直接在宗教儀式中，得到對淨土思想修行的信念。略舉五種淨土弘揚方式為代表：

(一) 佛七

《彌陀經》提到：「若一日，若二日……若七日，一心不亂……即得往生阿彌陀佛極樂國土。」佛七是從禪七的模式脫胎而來。一般而言，信眾非常嚮往能夠精進修行，所以透過廣大信眾對佛七七天的修行，增進對淨土的好樂與禪修的喜悅，漸漸對淨土教產生無比的信心，這是佛七所帶來的極好效果。

佛七同時有個好處，就是雖然它是比較精進式的修行方法，可是與禪七相比，在內心止觀運作上即顯得簡單——從信眾自己口中的唱誦和大眾唱誦和合齊一，自然就維持攝眾的力量。這種方式不僅適合知識份子，乃至村夫村婦、士農工商，甚至從幼童至老人都能接受，是非常好的模式。

(二) 定期念佛會

定期念佛會即每周或每月一次，固定時間的共修，具有幾個優點：

1. 佛七因為時間較長，一般信眾不能常常參加，可能一年只能參加一、兩次而已。因此每個禮拜的共修，能使大家數數接受淨土的熏習。
2. 每次只須花一個晚上或一個下午的時間，在時間上調配容易。
3. 持名念佛簡單易行，易於產生接引力量，在街坊鄰居之中都能帶動念佛的活動。
4. 因為定期舉行，大家對於這種法會產生相契、長期熏陶的歸屬作用，願意長期投入其中，因此接引了廣大信眾能夠參與念佛修持的法門。以上都是定期念佛會所帶來的優點。

(三) 助念

一般人對於死亡都比較忌諱，也非常哀痛，但藉由臨終助念的方法，在法師和居士們帶領助念之後，家屬對於親人死亡和哀痛較能減輕。加上經過助念後，看到親人極為安寧的離開，或從亡者往生的某些瑞象中，即對助念產生無比信心。

助念的方式簡單，與一般誦經的方式不同，而所收到的功效又很大。透過助念使亡者脫離痛苦、往生極樂，而與淨土思想結合，使得淨土方法在臨終關懷上，產生極大的作用。所以臨終關懷的推動，使得淨土有了更有力的弘法方式。

(四) 早晚課誦

課誦本在以前有不同版本，之後由於李炳南居士提倡從靈巖山所帶出來的課誦本，使此靈巖山課誦本，幾乎成為台灣唯一的課誦方式。因為靈巖山是念佛道場，李炳南居士本身也提倡淨土，因此課誦本中，早晚課的內容都有一段念佛、繞佛及讚佛偈；晚課也誦《阿彌陀經》，隨時都讓大家接觸念佛方法，使《彌陀經》的思想深植在信眾心中。所以台灣僧眾、信眾對於念佛法門不但不排斥，反而有種親切感。因

此整體台灣佛教，不知不覺的就接受念佛思想，這就是早晚二課所帶來的影響。

(五) 經懺佛事

佛門中有所謂拜千佛、拜懺等佛事。台灣很多懺儀，如三昧水懺、大悲懺、梁皇寶懺等，往往都是為信眾消災祈福、超度亡親等而施設，而這些懺儀中就夾雜很多拜佛、念佛的思想。將念佛的思想轉化成念佛往生阿彌陀佛極樂世界，這種轉化是比較容易的。所以大家在懺儀當中不知不覺就接受了禮佛懺悔，乃至念佛往生的思想，這樣的轉化便助揚了淨土教的發展。

以上是五種便利的弘揚模式。運用形式化之佛教儀軌，使淨土教之理論易於進入、易於修持，這可以說是淨土教在發展中之一利器。

三、淨土的思想

淨土宗在台灣弘揚的歷史發展中，雖前後北、中、南都有令人敬重的長者大德孜孜勤勤的努力弘揚，但在經典依據上則同以淨土三經為主。雖說是淨土三經，但三經中確然有等差之不同：大體而言，仍以小本彌陀經為主，最主要的注解即是藕益大師的《彌陀要解》。至於《佛說無量壽經》亦只有淨空法師一人宣講為多，而《佛說觀無量壽經》就少有人宣講了。

在具體實踐上，也都同以持名念佛，乃至信願行來推動。所以從淨土三經歸攝到小本的彌陀經要解，從信願行歸攝到一句彌陀，其中思想雖亦承繼蕩益及憨山等大德思想，但主要仍以民國印光大師之思想為主。這是整個台灣佛教淨土宗思想的核心理念。

除此之外，幾個同時與淨土教在台灣佛教弘揚的思想，包括戒律、天台思想或儒家思想、人間佛教思想等，也對淨土的弘揚有助益。如懺雲法師、廣化法師都是以戒律宗師的身分來弘揚淨土；李

炳南居士以儒家立場來弘揚淨土；智諭法師則以對天台的研究弘揚淨土；乃至很多法師以推動人間佛教來弘揚淨土。

但綜觀看來，台灣這六十多年淨土思想的發展比較單純，一意以持名念佛往生極樂淨土為思想，並不像古代宗師大力的發揮禪淨融合或對淨土經典深入探討。所以它並沒有在淨土思想上做很大的發揮，而是重在努力的實踐，所謂信願行三資糧的實踐。要求信眾、僧眾努力在持戒的基礎上，正行持名，深化往生的目標，這是台灣淨土教思想上的特質。

四、居士佛教與人間佛教的推波助瀾

傳統佛教是屬於僧眾的佛教，居士只是居於信仰的層面，佛教主體落實在僧眾叢林中，佛教的發展也依附於叢林道場的興隆與否。可是現在台灣佛教雖仍以寺院僧團、僧眾為主導，可是相當大的部份卻是信眾護持的力量而成就的。再者，許多僧眾亦是因為在家學佛而後方才出家，其出家後之修持方向，亦往往決定於在家學佛時之因緣。所以信眾學佛的取向，成為帶動台灣佛教發展的主要方向。

在家居士由於有家庭、事業種種社會的牽絆，對於開悟了脫生死、定慧禪觀的深觀修行方法，信心不夠，也無法長時間深入修持，更沒有適度的環境和高明師長的引導。在這種狀況下，居士們就從便於安心、容易實踐的立場，選擇淨土這條修行之路。再加上人間佛教入世精神的高揚，如星雲法師、證嚴法師的弘揚推動，深刻的加深了居士佛教的入世精神。愈加深這種入世精神，就愈加深居士對社會世俗責任。而此世俗責任對今生想要修禪解脫的動能而言，便是一大礼包。所以人間佛教的力量，可以說是對居士佛教的推波助瀾；而居士佛教又是對台灣淨土教的推波助瀾。所以，居士佛教與人間佛教從更廣泛的生命本質上，自然把淨土教歸向於崇仰性的層面。

因此，從無形的眾生業感，及台灣佛教六十餘年來有形的各種因緣聚會下，看到淨土教發展的特殊現況，也了解到台灣淨土教的存在，有其不可忽視及必然的趨勢。

第 9 篇

台灣佛教淨土念佛思想的 倡導與傳播者

壹、學修師承

貳、時代背景

參、台灣佛教淨土宗的發展

一、台灣淨土宗發展分期

二、道源長老弘法風格

肆、道源長老淨土念佛思想的內涵

一、佛法思想底蘊寬大

二、淨土念佛思想內涵

結論

* 原發表於 2010 年「張臺首屆道源長老佛學思想論壇」*

道源長老做為台灣佛教第一代大陸來台長老，在大陸出家、受學、鍛鍊，而在台灣佛教演教弘法 40 年，並專倡淨土念佛。本文於探討道源長老的淨土念佛思想中，擬先從其學修師承、時代背景及台灣佛教淨土宗發展等章，做為其淨土念佛思想之背景鋪述，以對於道源長老在台灣佛教發展中給予應有定位。

壹、學修師承

道源長老出生於民國前 12 年 (1900 年，清光緒 26 年)，20 歲出家 (民國 8 年)。出家後約 15 年的參學與自修時期，親近過慈舟大師、圓瑛大師、太虛大師、印光大師，可說民初幾位大師都接近過。但論道老師承，主要還是繼承慈舟老法師的學風與傳承，以下從道源長老與慈舟老法師之間的受學、學風與師徒情誼三個角度說明：

一、受學

道老從初進佛學院學習，修淨土念佛，到主持教務，可說一路跟隨慈舟大師受學與鍛鍊；而且慈舟大師也非常看重道老，數次委託教務：

1. 民國 16 年，道源長老得悉慈舟大師已於民國 13 年，在常熟虞山興福寺開辦法界學院，乃辭別剃度恩師入學求法。故慈舟大師是道老最初正式依止受學師長。
2. 民國 17 年時，慈舟大師離開法界學院赴靈巖山養病，道源長老與 17 位同學一起隨侍慈舟大師到靈巖山。
3. 民國 25 年，慈舟大師在福州法海寺辦法界學院，因被青島湛山倭虛老法師禮請到青島講比丘戒，繼又邀請住持北平淨蓮寺，無法兼顧法界學院。乃命道源長老到福州法海寺代理法界佛學院教務。
4. 民國 26 年，受慈舟大師之命，將法界學院遷往北平淨蓮寺，並輔助慈舟大師開講華嚴經。

以上數事，道老最初於慈舟大師開辦的興福寺法界學院求學，乃至隨侍慈舟大師到靈巖山、受慈舟大師教命輔助辦學等，看出道老對

慈舟大師執弟子之禮甚篤。

二、學風

再者從道老一生講經內容看，道源長老以講比丘戒，淨土念佛，兼講其他經典如《金剛經》、《圓覺經》、《起信論》、淨土經典、台賢思想，學風與慈舟大師雷同。雖然道老也曾接近印光大師、圓瑛法師、太虛大師，可能在接近當中會受到一些薰陶，但事實上，圓瑛法師修禪，與道老的思想體系有一段距離；太虛大師倡導人間佛教，而且走漢藏系統，注重唯識、中觀等論典，學風比較不相似；印光大師是因追隨慈舟大師到靈巖山後才接近，可說還是因慈舟大師的因緣，而且印光大師與慈舟大師在淨土念佛風格上幾乎相同。由此看到，道源長老的師承，其實是秉持慈舟大師的學風與修行理念而一脈相承。

三、師徒情誼

另從個人追思法乳之恩心理上，有二事可看出道老對慈舟大師之師徒情誼：

1. 道源長老從民國 32 年起陸續為慈舟大師作傳至 38 年，後一再懇請慈舟大師弟子續傳至 46 年，終至民國 71 年完成方了一心願。
2. 民國 47 年聞慈舟大師圓寂，隨即整理慈舟大師遺作，編印《慈舟大師法彙》，並廣為印贈《慈舟大師開示錄》。

除了從以上事例看出道源長老師承於慈舟大師的關係，亦有長老對此事有所證明，如印老於〈願道源長老再來人間〉云：「道老一生弘法，著重在持戒，念佛，應該是有得於慈公老法師的。^①」又周邦道居士於〈道源上人佛堂講話敘〉一文中云：「親近慈舟大師，為入室弟子。大師平生，弘華嚴教，持比丘戒，修淨土行。上人師承無間，得其神髓。^②」

^①《道源老法師紀念集》頁 8 民 78 年 基隆海會寺印行

^②《佛堂講話第一二三輯合訂本》道源長老講述 民 91 年 基隆海會寺印行

貳、時代背景

道老高齡 89 歲，在大陸 50 年，20 歲出家，故前 30 年出家僧涯在大陸；50 歲來台灣，在台灣有 40 年的時間。差不多平均跨越台灣與大陸兩個時空背景，經歷中國歷史上政治、經濟、社會等前所未有的巨變。道老做為中國佛教一份子，其一生的弘化，可說為處在此時空下的中國佛教發展，做一觀察思維的旁證。以下從道老一生弘法的發展，對比人生前後期在大陸與台灣的歷程，來觀察外在環境對道老一生事功的影響：

一、社會與佛教生態

佛教弘法的模式，基本上是隨社會形態而改變；而在社會形態與弘法模式交互影響下，又會決定一個時代的佛教生態。

民初以來的大陸佛教，雖有楊仁山居士、太虛法師等提倡僧伽教育，各地開辦佛學院及講經風氣較盛，但整體而言，還與明清以來傳統佛教差異不大。道老處在傳統佛教中，又接受佛學院教育有了經教學養，故從 34 歲自寶通寺閉關三年出關後，到 50 歲來台灣之前的 15 年（民國 22 年～38 年），多半在佛學院講課、傳戒、講戒，兼及各地講經弘法，屬於鍛鍊兼學習過程。道老很年輕就在佛學院講學，是在佛學院鍛鍊出來的講經法師。亦在戒場或佛學院中擔任短暫職務，乃至擔任住持、佛教會會長、佛學院教務主任等，但時間都不長。最主要原因是社會動盪，戰爭頻繁。

民國 38 年來到台灣以後，台灣佛教剛欲從日本佛教中恢復，此時大陸長老來台，正好將民初大陸佛教之經驗在台灣重建。所以隨著長老們在台灣各地興辦佛學院、傳戒、帶動講經風氣，道源長老之德學，才能真正有所發揮。當然從民國 40 年代兩岸佛教總體底蘊來看，大陸佛教幅員廣大，幾萬個道場，所以各地禮請講經的很多。而台灣佛教相對於大陸佛教，幅員小了很多，但道老本身以其學養及在中國佛教會的地位，法緣非常殊勝，各佛學院講經、道場弘法、傳戒等頻率很高，受到四眾弟子的尊崇。

道老在民國 77 年往生。基本上民國 70 年以前，台灣佛教雖已有人間佛教的發展，但因電視、通訊、交通、網路還沒有很發達，連錄影機、錄音機也還不很普遍。故整體而言，弘法模式還沒因媒體、影音傳播工具及組織化弘法模式，形成很大變化。民國 70 年代，還沒有有線電視，佛教要在三台無線電視弘法尚很辛苦。但 70 年代開始有了錄音帶、錄影帶，弘法模式稍有轉變，像以錄音帶、錄影帶弘法的慧律法師，在民國 70 年代已經展露頭角。慧律法師的興起，宣告弘法模式翻天覆地轉變的開始。到現在佛光山的人間台、慈濟的大愛台，乃至海濤法師的生命台、淨空法師的華藏台，在在說明佛法的弘化媒介已經可以深入到每個家庭。乃至於大型的弘法活動，如十萬人的浴佛、萬人齋僧法會、大型的水陸法會、學術研討會、護法組織、家庭式研討班、網路弘法等等，這些種種都大大改變了佛教的弘法模式。

所以從弘法方式來看，道老所處的台灣佛教當時，與大陸佛教生態及社會現象基本上變化不大，故佛教弘法模式還沒有很大變革。所以道老於民國 77 年圓寂前的弘法模式，普遍受到台灣佛教界認同。

二、政治

民國 38 年道老來台後，雖然國民黨政府在政治上有戒嚴管制，也有所謂的「白色恐怖」，可是對於大陸來台僧眾而言並沒有太大影響，因為當時政治所針對的是共產黨或台獨份子。當時全台灣的佛教事務都由政府透過中國佛教會管控。中國佛教會是國民黨政府支持下的重要人民團體，由大陸法師所領導，且長期由白聖長老主持。道老因與白老有道友之誼，長期協助白老在戒會中擔任三師、和尚，並在中國佛教會中擔任過一任會長，在中國佛教會有崇高地位。在此外緣、形勢下，正面的政治扶助力量遠大於政治壓力，如道老常出國弘法，即是實例。在台灣戒嚴時代，人民有很多不自由，可是道老弘法並未受到太多影響。由此看出道老在台灣佛教中的地位與聲望。

相對而言，道老早期在大陸時，從清末光緒年間，一直到北伐、軍閥時代、八年抗戰、國共戰爭，到民國 38 年，道老前面的 50 年可

以說經歷了中國近代歷史上最動盪社會，戰爭侵擾，政治激烈，中國人最辛苦的時代。不僅有兵馬戰亂的破壞，也有很多政治對佛教的破壞運動。所以道老的學習鍛鍊過程是奔波辛苦的，雖在大陸亦有當住持、教務、佛教會會長，可是都很短暫，沒有辦法長期穩定發展。

三、經濟

民國 38 年前的大陸佛教，固然因為時局不靖，社會整體物力尚未發達，但大陸佛教的基層力量還在，廣大信眾對佛教的供養尚可支持各寺院運作。但就個人而言，尚難以很快建立一定規模道場，所以道老主要還是受請在各寺院道場間講學弘法。

對比來台灣後，在政治安定下，台灣經濟穩定發展，加上道老在台灣佛教的地位，所以信眾的供養較豐厚。道老很快的在來台灣後的第二年，開展了自己的經濟力量，創建了海會寺，有了自己的道場。在民國四十幾年，海會寺就有了當時物質條件下的整體規模。而且民國 50 年、58 年在海會寺傳了兩次戒，表示道老來台灣後很快就穩定下來，與在大陸時奔波不定，有很大不同。隨著民國六十幾年台灣經濟開始起飛，道老又在七十幾年將海會寺重新翻修得非常莊嚴宏大。看出道老在台灣經濟富裕下，很快開創海會寺，且有很好的弘法發展。

道源長老是台灣佛教第一代領袖，現在台灣佛教第二代著名人物，都是他的戒子、晚輩：如淨心長老、開證長老、廣化法師、晴虛法師、聖嚴法師等。當然，道老人生後半 40 年，雖在台灣政治安定，經濟富裕下有了很好的弘法利生開展，但真正台灣政治解嚴、經濟起飛時，道老已經往生了。這亦是我們在看待道源長老等第一代長老時，所應思考其所處的時代背景及佛教環境的時代義涵。所以，今天台灣佛教在展現第二代長老努力的成果時，也不能忘掉第一代長老，如白聖長老、道安長老、印順法師、東初法師、廣欽法師、李炳南居士，這些人的努力。而道源長老就是台灣佛教第一代長老中，具有代表性的人物之一。

參、台灣佛教淨土宗的發展

台灣佛教在日據時代以日本佛教為主導。民國 38 年後，因大陸長老陸續來台，便恢復以漢傳佛教為台灣佛教主軸。此中除了人間佛教主流，及部分禪宗、律宗提倡外，最重要當屬淨土宗的興盛。故今探討道源長老的淨土念佛思想，亦須將之置於整體台灣佛教淨土宗的發展中觀察。故此章先將台灣佛教淨土宗發展分為三期，以了解台灣佛教整體淨土宗弘傳情形，再從其他淨土宗長老中對比道源長老的弘化風格。

一、台灣淨土宗發展分期

台灣淨土念佛思想的發展，從民國 38 年至今已整整 60 年，可略分成三期，其代表人物各有風格，但隨各長老化緣不同，各期時間容有些許重疊：

(一) 思想傳播期，民國 40 ~ 70 年代

此時期以土城承天禪寺的廣欽老和尚、台中佛教蓮社的李炳南老居士、基隆海會寺的道源長老，為最重要的倡導代表。此三位長老大德直到 70 年代仍非常有影響力。

1. **廣欽老和尚**：本身修禪，重苦行與生活實踐，不重經論、不講經，教人一句彌陀念到底。
2. **李炳南居士**：因在家居士身分，故注重中國儒家思想，提倡人倫。除華嚴、儒家思想外，主要還以淨土經典為弘揚主軸。
3. **道源長老**：除講淨土五經外，也講《金剛經》、《圓覺經》、《地藏經》、《起信論》等很多不同經典。綜觀起來，道源長老的思想比較開闊，而且重義解。

(二) 青年弘傳期，民國 60 ~ 90 年代

除上三位大德，陸續有一些長老也在提倡弘揚，如水里蓮因寺懺雲法師、鳳山佛教蓮社的煮雲法師、台中南普陀佛學院廣化法師、三

峽西蓮淨苑智諭法師，其共同特色都是從青年教化開始下手。此中煮雲長老與懺雲長老出道較早，廣化長老與智諭法師較晚。此時期青年學佛風氣較興盛，故都傾向於接引青年，如懺雲法師、煮雲法師、智諭長老都以接引大專生為主；廣化法師以辦理南普陀佛學院為弘法事業，也是接引知識青年、僧青年。此期另有高雄元亨寺菩妙長老，以領眾念佛共修，為台灣本土法師提倡淨土代表。

1. **煮雲法師**：風格較像廣欽老和尚，也重苦行。從民國 61 年第一次帶領精進佛七，即以精進念佛、大量拜佛為修行，後又帶動大專佛七風氣。惜民國 75 年即往生。
2. **懺雲法師**：帶領大專學社念佛，舉辦大專齋戒學會，帶動淨土的思想與風氣。
3. **廣化法師**：廣化法師與懺雲法師同以戒律、念佛並行，帶動持戒念佛風氣。又因為帶領佛學院的關係，現在許多中生代法師，如慧律法師、淨耀法師、常禪法師、如本法師等，都是廣化長老的學生。
4. **智諭法師**：以接引大專青年為主，除念佛外，亦很注重經典思想解讀，號稱「解在般若，行重持戒念佛」。
5. **菩妙長老**：民國 53 年接任元亨寺住持，即以每周日念佛會帶動念佛風氣，對淨土思想亦是老實念佛之開示。民國 62 年買地擴建大殿，民國 73 年落成啟用，以發展道場，及每年打佛七弘化為主。

(三) 法門普遍期，民國 70 年代後期至今

代表人物有埔里靈巖山寺妙蓮法師、華藏講堂淨空法師：

1. **妙蓮長老**：本在香港弘法，民國 73 年才在埔里購地開山。以朝山、長年每月佛七為弘法模式，留下一些修行開示，除了淨土經典，不主張讀其他經典。
2. **淨空法師**：早年為李炳南居士學生，民國 73 年成立佛陀教育基金會、華藏講堂。宣講的經典較多，以發行大量錄音帶，乃至錄影帶、電視、網路弘法為主，實際在台灣跟群眾弘法較少。

以上淨土宗大德，目前除了淨空法師長期在國外弘法，這些長老們都已經生西了。尤其這一、兩年懺雲法師、菩妙法師、妙蓮法師陸續往生以後，台灣淨土佛教的發揚將寄望於第三代僧眾。茲將三期淨土宗大德列表於下：

	第一期	第二期	第三期
代表人物	1、廣欽老和尚 2、李炳南老居士 3、道源長老	1、懺雲法師 2、煮雲法師 3、廣化法師 4、智諭法師 5、菩妙法師	1、妙蓮法師 2、淨空法師

二、道源長老弘法風格

在此先將台灣佛教淨土宗長老的風格略分為幾個類型，再與道源長老做一比較：

1. **擅長講經**：淨空法師、智諭法師
2. **注重戒律**：懺雲長老、廣化長老
3. **精進修行**：妙蓮長老、煮雲長老
4. **苦修作務**：菩妙長老、廣欽老和尚
5. **兼融儒家**：李炳南居士

此中，主張重苦修與精進念佛的很少講經，甚至淨土經典也很少講，多半是隨機開示。淨空法師、智諭法師雖然講經典很多，但也不主張廣學多聞。懺雲長老、廣化長老因為持戒，所以跟外界沒有太多接觸。而道老與這些長老比起來，類型非常突出，在戒律、打七修行、講經等方面都具足，甚至都是道老帶頭提倡出的具體理念與做法。加上道老應各地講經、主七、傳戒，遍地弘法，遍灑種子，可說是非常重要的淨土播種者。以下就道老在戒律、打七、講經三方面的貢獻做一說明：

(一) 弘戒與講戒，開戒會講戒風氣

道老師承於慈舟大師，不僅自己重視戒行，更積極在戒場傳戒、

講戒。道老在大陸時就已在各地講戒、傳戒，且近代佛教於戒會講戒之風氣，道老是第一個提倡：

1. 民國 27 年，任河北房山縣兜率寺住持，提倡結夏安居，講演戒律。
2. 民國 29 年起，在北平廣濟寺每年傳戒戒會，連任 6 次教授阿闍黎，並於戒期中講三壇戒律，開戒會講戒風氣。
3. 民國 33 年，在五台山廣濟茅蓬為僧眾講比丘戒。

道老來到台灣，見台灣佛教受日本佛教影響，不重戒法，乃積極於戒法的發揚。據真華法師〈敬悼當代「說法第一」的道源長老〉文中，寫到道老於民國 50 年海會寺傳戒時，自述台灣佛教傳戒的意義與價值：

臺灣的佛教，受了日本統治的影響，有住廟為住持而仍結婚生子，並自以為是出家人者，此是末法時代的衰弱現象！……自三十八年以後，由於大陸來臺的大德們，提倡傳戒，到目前為止共傳十一次，道源本人即參加了八次，所以風氣已經好轉。……將來本省佛教之興，全賴出家眾……^③

道老以其本身在大陸時期講戒、傳戒經驗，加上與白老及中國佛教會的因緣助成，以三壇大戒為弘揚戒律平台，可說是台灣戒律弘揚及持戒念佛風氣的開創者。現在台灣佛教多知戒律弘揚從濟濤律師、廣化法師、道海律師，一脈相承到果清律師。殊不知，道老對台灣佛教早期戒律弘揚之功，有其重要地位！而且廣化法師亦曾跟道老學習過一段時間，親自聽道老講《觀無量壽經》，並為做筆錄，想必在戒律方面，亦應有受於道老言教、身教影響之處。

(二) 首倡打佛七之精進念佛風氣

大陸長老來台以後，最早領眾打佛七的大德，當屬道源長老與李炳南居士，都於民國 38 年即帶領打佛七。

民國 38 年，白老與道老初抵台灣不久，連同多位大陸來台法師住在十普寺，隨即在十普寺打七：「在十普寺發起講經法會，由智光、

^③ 《道源老法師紀念集》頁 15 民 78 年 基隆海會寺印行

南亭、道源三位法師主講，並舉行念佛淨七。^④」同年 12 月，又至基隆寶明寺講《金剛經》與主持佛七。而李炳南居士也是於民國 38 年就到台中靈山寺打佛七。所以最早打佛七是民國 38 年，李炳南與道源長老。可是李炳南限於居士身分，影響力不能廣及整個教界，而道源長老以中國佛教會長老及戒場長老身分主持佛七，才是真正帶動打佛七風氣之最重要人物。故台灣佛教界盛行的打佛七精進念佛，可說是由道源長老首倡。

(三) 大乘經典與淨土經典之弘傳

光復後的台灣佛教，講經法師不多，佛教界的整體智識亦不高。直到民國 38 年許多大陸講經法師來台，如印老、道安、東初、南亭等大德，才以授課講經方式，建立台灣佛教佛法思想的涵量。而道源長老亦是當時非常重要的講經法師之一，有「說法第一」的美稱。

道源長老的思想非常開放，除了淨土經典的弘傳，對各宗大乘經典也都有弘傳，如華嚴、天台、戒律、《圓覺經》、《金剛經》、《起信論》、《楞嚴經》、《仁王經》、《維摩詰經》等。這些經典雖是中國佛教素所普遍流行的，但都是非常有思想性的代表經典。而且道老主張融合空有，八宗共弘。融和空有，故自號中輪沙門。這是因為道老本身學養深厚與天生稟賦智慧聰穎，內心不被淨土一宗所侷限，所以能夠兼容各宗各派經典思想。

可以看到，在淨土宗弘傳過程中，對淨土宗的修行路線有不同的詮釋，詮釋角度差異很大，甚至有狹隘的主張不必讀經典。《觀經》、《無量壽經》中強調淨土行者要讀誦大乘經典，要發菩提心，若不讀般若、方廣等大乘經典，怎麼發菩提心呢？所謂菩提心，具有般若與大悲兩義涵，此須建立在正知見的大乘經典思想上才能發起。所以，不研讀經典的現象，是與佛教發展，乃至淨土思想本身有所乖違的走

^④ 〈追思摯友話道老〉白聖長老述 《道源老法師紀念集》頁 7 民 78 年 基隆海會寺印行

向。當然，不否認行持重在一門深入，可是不讀經典或只念淨土五經的論調，將會使整個佛教走向愚迷或反智方向。

道源長老在台灣佛教六十年來的淨土宗長老中，是傾向智慧性的，強調要從大乘思想中建立正確知見，留有十多本淨土及大乘專著，由此可看出其佛教思想開闊的多元化，對於台灣佛教思想的開拓，是很重要的佛教正確思想的傳播者。而從淨土宗立場來看，無形中給後代淨土宗行者一個開闊的導引，這是我們不得不肯定道老所樹立的風格典範。道源長老被讚譽為當時說法第一的講經法師，在弘傳淨土宗時，當然他思想的開闊、深度，就值得我們去期待、理解。以上從宏觀角度，就道老弘傳風格做一概述，下章即具體就道老淨土思想特點，做微觀探討。

肆、道源長老淨土念佛思想的內涵

道源長老一生修學淨土、弘揚淨土，是從應機立場所做的抉擇。若論道老思想，則是八宗並重，兼容各宗，所以其淨土思想中就含有各宗思想的基礎。所以要了解道源長老淨土念佛思想內涵，不能將淨土思想與道老其他思想切割，乃至須先了解道老對整體佛法思想的認知，才能正確理解道老對淨土思想的觀點。

一、佛法思想底蘊寬大

佛法的真實履踐，雖重在一門深入，但此行願的開展與落實仍寄托於理法上。所以，道源長老除了落實行願的心性修行外，也把行願的基礎落實在教理的思想體系上，所謂：「修學大乘佛法，應當八宗並重，一門深入。」^⑤強調學佛、修行淨土，也要努力研讀經典，做學問。所以道老的思想不侷限於某一派別，常說學習要八宗並學，思想要八宗並弘。

^⑤《佛堂講話第二輯》〈序〉頁1 民91年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

道源長老講過的經典很多，從道老一生所講過的經典來看，道老非常多聞博學廣智，對經典有通達的認識，這些經典所代表的是佛教整體思想系統，在佛教中具有一定代表性。道源長老一生以弘揚淨土宗念佛思想為主軸，對淨土五經極力弘揚。淨土思想本身屬大乘如來藏思想。但從講述經典的次數來看，次數最多的是《金剛經》13次、《起信論》9次，另外《圓覺經》也達6次之多。《金剛經》屬般若空宗思想，《起信論》、《圓覺經》屬如來藏性宗思想，從道老對這三部經典的重視，可知道老的思想，根植於般若、如來藏思想體系之上，有濃厚融合般若與佛性的傾向，這正是道源長老淨土思想的底蘊所在。以下從三點分析道源長老淨土思想在佛法思想底蘊下的開展：

(一) 教理寬闊

淨土思想是以信、願、行為核心價值，譬如，淨土信、願、行之中，「信」是信有西方，信有彌陀，信有彌陀的願力，信能往生極樂；「願」是願往生西方；「行」是持名念佛。佛陀一大藏教亦是個信、願、行。佛法裡的信、願、行，「信」是信唯心所現，信般若中道真實義，信眾生本有佛性，信眾生本來是佛；「願」是四弘誓願——願度一切眾生，願斷一切煩惱，願修一切法門，願成無上佛道；「行」是發菩提心，六度萬行，莊嚴淨土，成熟有情。所以淨土行只是佛法中的別信、別行、別願，每個宗派也都各有別信、別行、別願。然而，別是由總信、總願、總行而來，未離總本之理。

從道老講述的經典來看，其思想實具有佛法根本信、願、行的底蘊。道老講「信」的經典有：《起信論》，重在生起對覺性的正知見；《圓覺經》、《楞嚴經》，說明自心本具的覺性；《法華經》，信有一乘，眾生皆當成佛；《般若心經》，彰顯空、色不二，中道之義。「願」是度眾生之願，道老講《地藏經》、《普門品》，以地藏、觀音大願、巧願彰顯度生大悲。講「行」的經典有《金剛經》，以無住相布施，度一切眾生至無餘涅槃；《普賢行願品》，以普賢十大行攝歸萬行；

亦曾專對六度詳解。

另外，道老亦曾講《華嚴經》、《涅槃經》、《維摩詰經》及《仁王經》，但恐因緣不具足，故未常常開講。亦可見出道老在佛教思想底蘊深厚寬闊之情形。

(二) 注意僧眾道心、戒行

道源長老常講《四十二章經》、《八大人覺經》、《勸發菩提心文》，這些經論是鞏固修道人初發心的基礎。又道老淨土思想，師承慈舟大師的持戒念佛理念，因戒是出家人本行，亦是修行淨土的基礎。故道老除了在戒場傳戒，也重視講戒，如沙彌律儀、比丘戒、比丘尼戒、《梵網經》菩薩戒等。

(三) 淨土經典的弘傳

道源長老之淨土思想，除了建立在基本的鞏固道心、戒行安定及大乘思想外，對淨土經典的弘傳更是不餘遺力。道老對淨土五經都深深涉獵，因為淨土五經所詮表的重點各有不同：《觀經》強調定中修念佛、觀佛的方法，以期今生見佛；《無量壽經》講佛的本願功德，以彰顯西方彌陀極樂世界形成的因果，並為修習小本彌陀經之理論依據；《大勢至菩薩念佛圓通章》指導念佛與佛菩薩感應之法；《普賢行願品》將所有菩薩的大行發心會歸到極樂淨土；最後是當代台灣佛教淨土宗普遍做為修行依據的小本《彌陀經》，以持名念佛，憑佛本願接引往生西方，並以滿益大師的《彌陀要解》為講解依憑。除淨土五經外，甚至在往生理論，和主張持名念佛的《彌陀經》大有不同的《往生論》，道老也是注重而加以講說。

所以從道老所講經典角度，應看到道老淨土思想特質，是以佛法整體思想系統為基礎，建立安置在空宗、性宗融合思想上，而開展淨土五經思想及淨土法門修行。故思想開展性很大，底蘊非常深厚，這是了解道源長老淨土思想首先須建立的通盤視野。

二、淨土念佛思想內涵

信、願、行是淨土思想的核心價值，當然每位弘揚淨土的宗師都很強調這部分，但道老除了強調信、願、行外，還有一些值得注意的淨土思想理念，在此提出六點：（一）以「唯心淨土」深化淨土理論；（二）以「發菩提心」確立大乘正宗；（三）以「因果法則」建立淨土正信；（四）以「仗佛本願」信願佛力接引；（五）以「萬善同歸」迴向往生西方；（六）以「一心不亂」現前見佛，勘驗實證工夫。

（一）以「唯心淨土」深化淨土理論

道源長老強調《觀經》在淨土三經中最为重要，這與很多法師著重在《阿彌陀經》有很大異趣。主要原因，在於《觀經》提出「是心是佛，是心作佛」思想，將淨土思想架構在大乘唯心之理上。

「是心是佛，是心作佛」本質是如來藏唯心思想，強調眾生皆有佛性，眾生自可成佛，佛淨土就在我心內，佛身就是我身，所謂「即心即佛」、「唯心淨土，自性彌陀」。如前所說，道老思想本身，有很深厚的唯心思想理論，譬如道老講《維摩詰經》，《維摩詰經》中「心淨土淨」思想，就是唯心淨土思想的源頭。故道老推崇「唯心」為佛法中最高深之妙理，與華嚴經及禪宗相通，而《觀經》中具足此理，即確立了淨土思想的深度與在整體佛法中的地位，故能不被有識者唾棄或蔑視：

淨土三經中，十六觀經為重要中之重要者。若是淨土宗沒有十六觀經，不須外道搗蛋，即禪宗就早已將淨土宗打倒了。……幸而淨土宗十六觀經有「是心是佛，是心作佛」之語，非心外求佛，非心外求淨土，我自心即是佛，我自心即作佛。十六觀經有此二句明文，任何高深的道理，亦超不過此二句妙理，所以淨土宗，不會被任何力量所消滅，即在此也。^⑥

^⑥《佛說觀無量壽佛經講記》頁3-4 道源長老講述 民98年基隆海會寺印行

故道源長老所以看重《觀經》，所以強調「唯心淨土，自性彌陀」，除了思想的相契外，另一方面是因他認為只有這樣才能確立淨土念佛思想的理論結構，做為淨土修行及弘傳依據：

可不修觀想之行，但不可不知十六觀經之理。若不知十六觀經之理，則信願行三者中信心易退；因對淨土道理不明了，遇禪宗人說直指人心見性成佛，或遇密宗人說三密加持即身成佛，你的信心立即動搖。信心既動搖，願行隨之而退……你對淨土道理不了解，經他人一批評，已誤會自己修淨土是走錯了路，又如何能去弘揚淨土？^⑦

道老對唯心淨土除從理論上深化外，從行證上亦強調念佛智慧現前，則此地即是西方，自性即是彌陀：「念佛的工夫，用到至極處，一旦豁然貫通，這個時候，根塵迴脫，實相現前；此地即是西方，而亦不礙另有西方；自性即是彌陀，而亦不礙另有彌陀。^⑧」說明唯心淨土不只是理論，至誠念至心佛現，而自然真實西方即在我心中。

(二) 以「發菩提心」確立大乘正宗

菩提心是大乘佛法最核心思想，是所有經典共同弘揚的基礎，也是六度波羅蜜的核心價值。事實上，淨土經典中就有濃厚菩提心思想，如《無量壽經》中提到三輩往生者都須發菩提心，雖往生品位依行持淺深，但卻都要有菩提心為基本要素：

其上輩者，捨家棄欲而做沙門，發菩提心，一向專念無量壽佛，修諸功德……其中輩者……雖不能行做沙門，大修功德，當發無上菩提之心，一向專念無量壽佛，多少修善，奉持齋戒……其下輩者……假使不能做諸功德，當發無上菩提之心，一向專意，乃至十念，念無量壽佛……^⑨

^⑦《佛說觀無量壽佛經講記》頁5 道源長老講述 民98年基隆海會寺印行

^⑧《佛堂講話第一輯》頁55 道源長老講述 民91年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

^⑨《佛說無量壽經》大正藏12冊，頁272中一下

再從菩提心內涵來看，菩提心內涵有二：一是度眾生的悲心，二是第一義空慧。從大悲心而言，往生淨土的根源是阿彌陀佛因地為法藏比丘所發的四十八願，此四十八願就是大悲心最具體圓滿的表現。從第一義空慧而言，《觀經》第十四上品生觀，強調「讀誦大乘方等經典」、「善解義趣，於第一義，心不驚動」，就是菩提心之空慧義涵。所以從《觀經》、《無量壽經》中都可清楚看到，淨土思想本身就是菩提心的本質，如果在修淨土時不發起菩提心，就會跟淨土本質相違背。

但淨土行者重在厭娑婆求往生，此與發菩提心利他為重，看似違背，如何予以正確釐清？或多人不知修淨土行須以菩提心為基礎，如何予以發揚提倡？對此，道源長老在其念佛思想中，非常注重念佛須發菩提心：「念佛人必須發菩提心，纔能往生西方速證無生法忍^⑩」諸如此類論述，道老講經文章中處處都是。說明道老完全能夠理解菩提心在《無量壽經》與《觀經》中三輩往生，及大乘體系中的重要性。道老強調菩提心是大乘佛法核心價值，即「度一切眾生皆成佛」之心。因淨土思想既做為大乘佛法一部分，自須與菩提心相應，否則即失去淨土思想之真義：

阿彌陀佛為什麼造安樂世界？就是依著發無上菩提之心來造的，他發了四十八個大願，也是依著無上菩提之心來發的，行了無量阿僧祇劫的功德行門，也是依著無上菩提之心行的。^⑪

若能發大乘心念佛，則念佛法門方能成為「大乘法」！……發菩提心就是發大乘心。梵語「菩提」，此譯為「道」，或譯為「覺」。發菩提心，就是發覺道之心。換句話說：就是發「度一切眾生皆成佛」的心。^⑫

^⑩《佛堂講話第三輯》頁73 道源長老講述 民91年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

^⑪《佛說無量壽經講記》頁340 道源長老講述 民96年 基隆海會寺印行

^⑫《佛堂講話第一輯》頁11 道源長老講述 民91年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

這是道老從淨土五經及各大乘經典中擷取出的佛法核心思想，將之做為其淨土念佛思想中的重要內涵。

(三) 以「因果法則」建立淨土正信

因果法則是佛法最基本理則。道老一生講《地藏經》多達九次之多，正看重於《地藏經》多談因果報應、地獄名相，實是對治末法眾生不信因果之良藥：

這個時代，誰要是多談因果報應，誰就挨罵！……所以都不敢說因果報應，那麼佛教永遠不能宏揚興盛，而眾生永遠不能得度。佛教沒有人講因果，眾生就不了解因果報應的道理，於是這個社會越來越亂。^⑬

道源長老強調任何學佛的人，都不可以離開因果法則：

釋迦牟尼佛說的法，是依著『因果』兩個字說的，佛說的經教三藏十二部，不出因果兩個字，離開因果不能說法。^⑭

一般人或將因果法則看成單純的人天修行，但道源長老卻將此因果法則納入淨土思想體系中。淨土法門易行難信，要弘揚淨土宗，必須先建立信心。而信心的建立，有賴於思想上釐清其因果的合理性。所以除了阿彌陀佛、極樂世界依正二報之外，還要強調阿彌陀佛因地為法藏比丘時之發心與願行：

哪來的阿彌陀佛呢？哪來的西方極樂世界呢？阿彌陀佛是果報法，西方極樂世界也是果報法。哪來的因呢？這個因就在無量壽經裡面，因此特別重要，不講無量壽經，怎麼知道阿彌陀佛從哪兒來的？也不會曉得西方極樂世界從哪兒來的？所以一定要講無量壽經，講阿彌陀佛因地的重要性，知道和外道不同，有些人對淨

^⑬ 《地藏菩薩本願經講記》頁41 道源長老講述 民96年 基隆海會寺印行

^⑭ 《佛說無量壽經講記》頁8 道源長老講述 民96年 基隆海會寺印行

土宗念佛求生西方極樂世界，沒有信心，所以要在道理上研究研究。^⑮

(四) 以「仗佛本願」信願佛力接引

淨土法門三根普被的最核心價值，是依仗佛的本願力而往生。《無量壽經》第十八願十念必生願、第十九願臨終接引願，第二十願欲生果遂願，都是攝取行者往生的重要願力。道老特別強調其中以第十八願「至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺」最為重要。「至心信樂」是信，「欲生」是願，「十念」是行，只要有信心、願力，十念就能夠往生，信心、願力、十念，就是信、願、行具足。蕩益大師謂：「得生與否，全由信願之有無」，此淨土信、願、行思想本質，就建立在這第十八願上，也就是仗佛本願，佛力接引往生。

道老認為第十八願是四十八願的本願，阿彌陀佛的本願就是度化眾生往生到西方，以解除眾生生死之苦，這是阿彌陀佛悲心最徹底的表現。所以四十八願都以十八願為本，極樂世界種種的依報莊嚴，都建立在眾生往生的前提下：

阿彌陀佛的本願，就是要度眾生，生到西方去，所以這一條願是本願，其他的願都是附帶的。為什麼呢？比方說阿彌陀佛的光明無量、壽命無量，那麼眾生不能生西方，佛的光明無量、壽命無量有什麼用？下面經文還有極樂世界怎樣七寶莊嚴，眾生不生西方，極樂世界再怎樣莊嚴有什麼用？所以四十八願的根本，就在這第十八願，度眾生生西方。怎樣生去的？有信心、有願力，念十念佛就能生去了，所以第十八願是本願。^⑯

所以說，因為阿彌陀佛有接引眾生的本願力，所以眾生只要發起信願，乃至十念亦能往生。這是往生淨土最關鍵因緣。

^⑮ 《佛說無量壽經講記》頁8 道源長老講述 民96年 基隆海會寺印行

^⑯ 《佛說無量壽經講記》頁183 道源長老講述 民96年 基隆海會寺印行

(五) 以「萬善同歸」迴向往生西方

修行淨土法門，重在與彌陀感應，命終時能往生西方。宗師教化群眾之善巧，會隨著個人特質而不同。有些法師強調單念一句佛號，其他一切萬緣放下。而道源長老則偏向永明延壽大師「萬善同歸」思想。

淨土經典中，《觀經》與《無量壽經》都非常強調淨土行者欲願往生，必須廣集福德以為往生資糧，如《觀經》云：

欲生彼國者，當修三福：一者，孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者，受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者，發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。^①

復有三種眾生，當得往生。何等為三？一者，慈心不殺，具諸戒行；二者，讀誦大乘方等經典；三者，修行六念。^②

又《無量壽經》第十九願：「發菩提心，修諸功德」；第二十願「植眾德本，至心迴向」；乃至「多少修善，奉持齋戒，起立塔像，飯食沙門，懸繒燃燈，散華燒香」也都是萬善同歸思想。

道源長老從《觀經》、《無量壽經》中，理解到「萬善同歸」的理念，一生都奉行此理念，講戒、持戒、講大乘經典、勸發菩提心、弘法利生，具體實踐萬善同歸思想，也弘講以五門往生的《往生論》。同時也勸導行人，修行淨土不是只有觀想，也不是只有念佛，而是要讀誦大乘，要發菩提心，要持戒，乃至世善之孝養父母。

(六) 以「一心不亂」現前見佛，勘驗實證工夫

道源長老強調打佛七目的在了生死，而了生死必須證得一心不亂。所以在佛七中，應以剋期取證之心，勇猛精進求證一心不亂，以此做為今生必定往生之保證：

^① 《佛說觀無量壽佛經》大正藏 12 卷，頁 341 下

^② 《佛說觀無量壽佛經》大正藏 12 卷，頁 344 下

爲了生死，一定求證「一心不亂」：爲求證一心不亂，一定要「打七」。^{①⑨}

不怪七日不得證得，只怪沒有「求證」之心。或有求證之心，而沒有「必證」之心……所以奉勸諸位：我們既來打七，一定要求證一心不亂。^{②⑩}

又說，只要精進用功，一定會有境界現前：一是內境，謂事一心，或理一心。事一心是一切雜念不起，只有一個佛念現前；理一心是悟入自性彌陀。二是外境，即見極樂世界依正二報等相。^{③⑪}

所以修行念佛法門，不是寄望、等待命終往生西方時才花開見佛，而是今生就要有往生的保證與見佛的成就，就是要證得一心。要像禪宗一樣剋期取證，禪宗要期七天中開悟，淨土宗則要在七天中求一心不亂、求見佛。所以，道老將見佛、一心不亂，做為修行重要指標，以此體現淨土行者的證悟工夫。

從以上所述六條道老的淨土思想，可以看出道老的淨土思想是根植於大乘佛法的思想理念之上，將淨土宗思想與大乘思想做一而二，二而一的融合。淨土思想既有自己獨特的理論體系，也不能脫離大乘思想。如此表述，有兩個重要意義：

第一，不會使淨土思想變成愚昧或迷信的天堂概念，也不會造成淨土宗與大乘佛法割裂，形成宗派紛爭；

第二，如此的淨土思想弘揚，才能將淨土宗的思想根植在眾生生命中，真正利益更多人有正確的淨土宗修行理論與方法。

^{①⑨} 《佛堂講話第一輯》頁 54 道源長老講述 民 91 年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

^{②⑩} 《佛堂講話第一輯》頁 58 道源長老講述 民 91 年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

^{③⑪} 《佛堂講話第一輯》頁 59 道源長老講述 民 91 年《佛堂講話第一二三輯合訂本》基隆海會寺印行

結論

本篇文章從大陸佛教溯源道老師承，再以台灣社會政經發展與台灣佛教生態環境做為背景，鋪陳道老在台灣四十年來的弘法定位，肯定道老是做為台灣佛教淨土念佛思想的倡導與傳播者。在此以四點總結：

- 一、時間最早：**道老是台灣佛教光復後至今，三代僧眾中第一代長老。第二代乃至後期弘揚淨土宗之領袖，許多都曾受戒或受教於道老，如提出持戒念佛的廣化律師即是一例，廣化法師曾於道老座下聽《觀經》並為作記成文。所以道老是台灣長老中，最早開始推動淨土思想與實踐的典範。
- 二、傳播力量最大：**道老以在中佛會的地位，及戒場傳戒戒師的因緣，到各道場、佛學院講經、打佛七。道老透過傳戒、講經、打佛七，把淨土思想大力向各地傳播，因為道老的位置因緣，所以傳播力度、廣度及接受度，可說都是非常可觀。
- 三、宗風最淳正：**道老身為慈舟大師的入室高弟，慈舟大師曾在印光大師敦請下接任靈巖山住持，而道老亦數度居住靈巖山親近印光大師。以此因緣，可說道老之淨土宗風乃是近距離親承印光、慈舟二大師，及真正蘇州靈巖山之風格，在台灣一、二代長老中，亦無人可以相比論。
- 四、思想最寬厚深刻：**道老的淨土宗思想底蘊非常深厚，不僅有道心與戒律為基礎，更有大乘思想豐厚底蘊，所以於傳播淨土思想時，同時替台灣淨土宗發展奠定良好理論及實踐基礎，能讓各式各樣根性的佛教徒，乃至未信仰者能夠接受。

道源長老在台灣佛教脫離日本佛教影響，回歸中國佛教之過程中，對台灣佛教淨土宗發展的推展，做為倡導與傳播者，其地位與貢獻值得我們重視。

第 10 篇

禪教融合——

廿一世紀僧伽教育的大方向

壹、傳統僧伽教育情形

- 一、義解思想教育
- 二、禪堂式教育

貳、二種僧伽教育分行之主客觀時空背景

- 一、外在客觀環境不利義解之普及
- 二、禪宗獨特價值成為佛教主流

參、正法住世之表徵——禪教融合

肆、廿一世紀禪教融合之有利趨勢

- 一、義解教理發展的有利因素
- 二、教理發展下的禪修需求

* 原發表於 2012 年「第三屆世界佛教論壇」*

本文從中國傳統僧伽教育發展，看到其背後的時空因素，反過來檢視未來佛教發展面臨的時空環境，推論出「禪教融合」之主張，有其做為廿一世紀僧伽教育主流趨勢的有利條件與需要性。

何謂「禪教融合」？教，謂經典學習；禪，謂禪定中觀慧的實踐。所以禪教融合，是指學教者，要有禪觀的實踐；學禪者，要有經典理論的依據、引導及開展。教如眼目，確立知見與方向；禪如雙足，須安步當車在定中開展空慧，兩者輾轉增上，缺一不可。

壹、傳統僧伽教育情形

中國佛教傳統僧伽教育，宿以兩條軌道進行，一是義解思想教育，一是禪堂式教育，簡述於下：

一、義解思想教育

中國佛教義解思想發展過程，隨時空環境因緣改轉，大舉分為四種類型：

(一) 譯經學團

中國佛教開展，始從譯經，同時也是義解思想教育的先基。古時譯場多由國家主持，召集全國碩學大德，反覆辯證文義，隨譯隨講，形成以譯場譯經為核心而附以講學學風之菁英學團，如鳩摩羅什之逍遙園、玄奘大師弘福寺譯場。

(二) 思想學派

佛教思想在傳遞過程中，面對佛教內部及外在不同思想衝擊時，會產生對內部思想的建構，或對外在思想的抗辯，其形式可能是論諍、傳遞或宣講。在論諍、宣講過程中，互相激盪出一股學風思潮，使佛教思想得以轉化、開創、建立，形成所謂的思想學派。如格義佛教，

是佛教初傳時，在內化、摸索過程中，與當時老莊玄學的磨合。其他諸如對宋明理學的呼應、天台宗山家山外的論爭、禪淨雙修理論的論述、淨土唯心思想的建構等等，都帶動起義解思想的開展。

(三) 宗師道場

在一道場內，以一宗師為核心的師徒制講學，是最普遍，延續時間最久的義解教育模式。相對於譯場、學派的特殊因緣性，這種普遍的僧院、師徒制、一經一論講大座形式，是中國佛教義解教育的主軸。如東晉道安學團，以道安法師為中心，宣講般若、道行等諸經，徒眾常達數百人；道安弟子慧遠，亦常居廬山帶領弟子講學。及至民國時代，在倓虛法師《影塵回憶錄》、演培法師《一個凡愚僧的自白》中還可看到，以一個寺廟、一個宗師帶領一批徒眾講學，所謂講大座的形式。

以道場、宗師為主的師徒制講學，有其時代因素：主要是聽經者與講經者「師資和合」的問題，此中關係到政治接受度、社會形態（農業社會）、文化水準、交通等因素。農業社會中，有文化的人少，百年前祖父輩尚有許多不識字者，何況古代。因聽經者主要是知識份子，一般多在大城市、僧院裡，對僧眾或知識份子講經。又因交通不便，能長期聚集多人來聽經學法更是困難。所以在社會時空條件的局限下，始終以師徒制形式進行，多半是當有因緣，有需要讀經的人聚會，方有講經之事。

(四) 學院教學

清末民初以後，社會制度、文化逐漸師法西方，社會上引進西方學堂制教育，中國傳統私塾制的學習方式沒落消逝。連帶的，佛教長期以來，以一宗師一道場為中心的師徒制講學模式，也變成佛學院式教育，即多位老師對多位學生，同時開講多部經論的學校式教學。

百年來佛學院教育的發展，在農業社會到工商社會的時空轉換中，如城市的聚集、交通的便利、物質的發達、知識水準的提升等等，使

師資結合更容易，成為目前佛學教育的主要模式。這種形式對中國佛敎經典思想的傳遞，有一味相承的軌跡。

二、禪堂式教育

除了以上四種依靠文字功夫的經典義解教育外，禪堂式的禪觀實踐也是僧伽重要學習內容。概分為四期：

(一) 達摩以前禪風

佛教從東漢傳入到達摩以前三百多年的禪修教育，以禪經傳譯為主。雖大小乘兼弘，但基本根據佛陀經典開展，屬以教修禪的教育形式。代表人物如安世高、支婁迦讖、羅什、佛陀跋陀羅、康僧會、僧稠等，對於禪法的提倡奠立一定基礎。

(二) 達摩入中土後

達摩入中土，倡不立文字，直指人心的禪宗，傳至六祖，終將佛陀教外別傳之法普弘開來。禪宗因證悟境界高，號召很多佛教人才走向禪宗，慢慢淹沒而取代各宗各派的禪法。再加上禪宗不假借經教悟入，不要求很高的文字或文化力量，對大部分文化水平不高的人而言，雖沒辦法學習經典，但還可以坐禪，人群就慢慢走向禪宗。而且唐末以來，中土戰亂頻仍，其他宗派因為戰亂，沒辦法形成講學風氣或好的禪修環境，禪宗因為簡單、便利，只要一個方法，有個簡單的禪堂就可以修行，不需要書籍、不需要聚集很多人講學、不需要有學問淵博的老師，取代了很多需要知識水平、老師或環境的教育方法。尤其南宋以後，默照禪、參話頭法門興起，更奠定禪宗獨尊的格局。

(三) 淨土念佛普及

宋、明以後，比禪宗更簡單的淨土念佛思想出現。淨土宗倡求願往生，老實唸句「阿彌陀佛」即可，也不需要深厚思想，充其量讀淨土三經一論而已。因為簡單易行，所以更普及化，普及到社會大眾層

次。而這時，佛法亦已從信仰慢慢轉型到實修，普遍社會大眾都有修行解脫生死的需求，淨土念佛正好滿足此一需求而為社會所接受。

又因佛教僧團的經濟、人力資源各方面都要依托在民間，淨土思潮普及到民間以後，從民間信眾、居士信仰，便反過來影響僧團發展。很多修禪的禪師轉入了念佛，所謂由禪入淨，禪淨合一，淨土宗師大量出現，以念佛為行門。所以淨土念佛的發展，從慧遠廬山結社，到宋、明快速發展，民國以後，淨土就超越禪宗。

（四）民國後期禪堂

清末民初，禪堂式教育發展到後期，禪宗禪堂只剩一個參話頭，淨土念佛堂也只有一句佛號。禪堂、念佛堂裡不讀經典，僧眾文化素質低落。禪修者在善知識隱沒下，又缺少教理的支持，修證亦難有所成，便留予倡議提昇佛教智識的佛學院式教育揮灑的空間。

中國傳統僧伽教育，雖始終存在著義解思想教育與禪堂式教育兩條軌跡，但發展至今，可以說變成兩條鐵軌般的平行：佛學院的教學模式少有修行的課程，從民國初年到現代，兩岸都是如此。禪堂和念佛堂，只要參個話頭、念句佛號，少有經論的學習。佛學院式義解思想教育與禪堂式教育分行，雖然不能否定有交互的影響，但始終沒有交集，沒有融合在一起。

貳、二種僧伽教育分行之主客觀時空背景

可以看到，現代南傳佛教是遵循著依教而修，以教導證的軌跡。為什麼中國佛教卻出現禪、教別行的情形。這當中有其主客觀的時空業感：

一、外在客觀環境不利義解之普及

因教育不普及、物質不發達等外在客觀因素，使佛教思想無法普及。佛法義解教育侷限在少數菁英身上，廣大佛弟子無緣深入經教，亦無法從中了解修行理路。

1. **教育不普及**：農業社會教育不普及，在私塾式師徒相授的教育模式下，一般人沒辦法接受知識、文化薰陶。
2. **物質不發達**：經書是思想傳遞的媒介。古時交通、物質不發達，在空間的阻隔、物質條件的缺乏下，不易取得經典學習。

二、禪宗獨特價值成為佛教主流

太虛大師說：「中國佛教的本質在於禪。」禪是每個宗派都有的特質，但太虛大師所說的「禪」是指禪宗。也就是說，中國自達摩祖師到六祖以後，中國佛教主流就趨向以禪宗為主體。為什麼禪宗會成為中國佛教主體？有其獨特價值：

1. **教外別傳**：禪宗標舉教外別傳，從當下心性切入，直觀心之無明即法身，所以可脫離經教，不需文字。這對當時無法學習經教的廣大佛弟子而言，可說開啟一條出路。
2. **境界高妙**：禪宗本質就是大乘三宗思想，而以明心見性，即心是佛為宗，屬圓頓教，修證境界高妙，直接切進大乘佛法核心。
3. **方便善巧**：禪宗祖師融入中國地域文化的養分，採用中國人獨特接引群眾的手法，表現出中國風格特質、形態，使教學更方便善巧、豐富多元。尤其參話頭以一至簡至易之問題式話頭，發起疑情，卻即掌握可明心覺悟之無明、無知、愚痴之處於縹緲心中。故參話頭真可說是中國祖師大智慧、大慈悲、大善巧之方便法門。
4. **簡單普及**：南宋初，參話頭及默照禪法門的出現，將禪宗從「即心是佛，當下即是」之機鋒點撥上根久參之少數菁英教育的禪風，轉入以苦修實踐之中下根「死方法」的教育模式。參話頭因有一固定話頭，以話頭做為專一所緣的對象，就有了契入的方便、拐杖，使禪法更簡單易行，也更普及，而有「臨天下，曹一隅」之說。

所以中國佛教，一方面在義解思想受限於客觀環境不能發揮，另一方面又在禪宗修行法門之銳利直捷上找到生命的安頓處。一消一長之間，本應結合一體之教與禪兩者便漸行漸遠，各自發展。

參、正法住世之表徵——禪教融合

經論中明白告示佛弟子，正法體有二種，一者教，二者證。能自秉教受持並宣講者，名為正教法住世；能依教起行，名為正證法住世。

如《俱舍論》云：「世尊正法體有二種：一教；二證。……有能受持及正說者，佛正教法便住世間；有能依教正修行者，佛正證法便住世間。^①」

《善見律毘婆沙》亦云：「云何令正法久住？一者身自隨法，二者能令他得法。因得法故正心持律，因持律故得入禪定，因禪定故而得道果，是名令正法久住。^②」

講院、禪寺可說是代表中國佛教僧才培育的教、證兩個主軸，在過程中雖有關連，也有互相影響，但並沒有密切結合。從正法住世立場，教、證二法住世即可名為正法住世，二者可以分開別行，也可以一體交融。中國佛教的現況是教也住世，證也住世，可是二者分開並行，雖也算是正法住世，但非理想狀態，最理想的模式應是教證相合。

教與證正法住世的關係，理應是由教入證，由證出教，兩者一體而相依相成。經論中常以目足相資為喻，說明兩者缺一不可。以三般若而言，義解是禪觀引道，即所謂文字般若是也。實相般若是所證理境，觀照般若是能證之智體，而文字般若即能詮之經教。實際而言，文字本非般若，但因能詮、能生觀照與實相，故也稱為般若。所謂：「實相、觀照正是般若；文字般若能生、能顯般若，亦名般若。^③」所以教、證關係愈緊密，愈能彰顯般若智慧之佛法核心價值。

^① 《俱舍論》大正藏 29 卷 頁 152 中

^② 《善見律毘婆沙》大正藏 24 卷 頁 786 上

^③ 《金剛般若論會釋》大正藏 40 冊 頁 735 上 - 中

事實上，中國佛教歷史上亦出現多次禪教融合的契機，從六祖《壇經》中倡《金剛經》及彌陀思想問答，就隱含有禪教融合之意；永嘉大師精研修學《摩訶止觀》，故《永嘉集》實為《摩訶止觀》之精華版；宗密大師之《禪源諸詮集都序》更明白倡禪教融合；五代末、北宋初之永明延壽《宗鏡錄》亦是禪教融合之代表鉅作。

禪教融合：六祖(638－713)→永嘉(665－713)→宗密(780－841)→
法眼(885－958)→延壽(904－975)

對於禪教之關係，誠如圓悟禪師所說：「佛祖言教筌罟爾，藉之以為入理之門。」說明祖師們其實非常清楚言教文字之「標月指」地位，說不立文字、要人不讀經教，是要不執文著相，真修實參，並非是否認經教理論做為禪修入手之假借工具。反之，在今日佛教不識禪修路頭、缺乏有實證經驗之善知識引導時，更須要運用經典、語錄做為修行入手之敲門磚，而不是尚未找到路頭，就從究竟真實立場，一味將方便丟掉。

肆、廿一世紀禪教融合之有利趨勢

僧伽教育是整體佛法教育的縮影，像師範教育培養師資一樣，僧眾就是老師，將自身所學習的內涵教導給廣大群眾。佛法教育當然不能離開教、證之正法原則，但同時也必須適應眾生機感與時代因緣。社會大眾能接受怎樣的佛法？如何讓社會大眾接受佛法？這就是佛教僧伽教育應思考的走向，也是僧伽教育應掌握的時代因緣。

前面已說明目前僧伽教育，存在著禪、教別行的客觀事實。但展望當前的時空業感，實擁有多項發展禪教融合的有利條件，主要是因知識發達，有利於以教導證之教證結合。如果能順勢把握這一有利契機，或能將佛教正法推高到另一新視野。茲將此禪教融合之時代契機分析於下：

一、義解教理發展的可利因素

(一) 教育平民化

古時交通、物質不發達，皆為私塾式師徒相授的教育模式，所以只有少數貴族、菁英有機會接受教育。社會上讀書認字者少，佛門中能讀經研教者更少。而現今，交通方便，資訊發達，教育資源流暢，人人都可接受大學教育，社會教育資源模式由菁英教育變成平民化教育。反應到佛門中，人人皆可聽經習教。

(二) 科技資訊發達

科技文明帶來資訊傳遞的便利，造就廿一世紀庶民、普及的文化。如一個重要訊息、事件上網，動輒是幾萬人的點擊率；精彩的電視轉播、影視戲劇，甚至有幾億人觀賞；交通網絡完整，資訊傳遞非常快速、多元、細緻。在快速的資訊傳遞中，當然也有利於佛教思想的傳遞。

(三) 經典學習容易

經濟富庶，加上印刷技術發達，使經典普及，一般人都可擁有一套大藏經。加上電子佛典、電子書搜索資料方便；電視講經、DVD等隨處可見，經典的學習越來越蓬勃。

(四) 科學思維模式

幾百年來，科學理論的思維模式進入了人文社會體系，今日世界上所有的思想文化，都被要求以科學化特徵之。何謂科學化，即具有理論系統及實踐次第。現在因為資訊發達，取得資訊容易，甚至資訊太多了，所以更需要將零散的資訊系統化、精密化、次第化，才能為大家所接受。同樣，佛教也必須相應於群眾的科學思維模式需求，將佛法系統化、次第化。

(五) 數位工具使用

佛教在長時歷史發展中，本身蘊含豐富的教理思想，但卻因太過浩瀚而無從深入。現在透過電子數位工具的媒介，可以快速搜尋相關思想，方便排比、對照，便能助於整個教理思想的系統化。

二、教理發展下的禪修需求

(一) 信仰的實證需求

廣大群眾因資訊爆炸，反而無從給予價值判定與簡擇，產生信仰的空虛，信仰貧乏。對於佛法的思想理論也一樣，佛法理論是否真實？能不能驗證？有沒有實際效果？都須有真實工夫提出證明來取得群眾的信任、信仰，這就是所謂「證量」。在群眾要求實證的需求下，佛教必須有證量工夫來與思想結合。也就是說，所提出思想的次第性、系統性，就是修證的次第、系統，跟著次第、系統的理論一步步禪修，效果就會產生，理論就會得到驗證，而佛法就在這當中達成實踐與弘傳。這是群眾將科學化的思維模式，套用在佛教領域裡所產生的需求。

(二) 學教者的修行需求

佛法以出世解脫為本懷，所以學教的目的，根本是為了修行，所謂以教導禪。雖然現今根器不如古人，實證者少，但因學教容易、普及，在學教的根本目的需求下，對教理愈接觸、愈深入，愈會引導產生對修行的需求。所以問題關鍵不在於大家不願修行，而在於佛教有沒有一套次第清晰的禪修理論體系來滿足修行的需求。

(三) 禪修者系統化需求

古時禪堂教育，都是由禪師帶領弟子修行，重在當下對機，隨行者根器利鈍、修行層次及盲點毛病而加以指導。因為每個禪人的根器、修行深淺及個人所面臨的問題都不一樣，且散在各時代、各地域，所

以歷代祖師極少為了整體禪法而設置理論系統，都是將自己的修行經驗、境界提出開示後進，或給予後學抽釘拔楔，針對修行的當下點撥提昇。而且禪堂禪師數量足夠，禪師一對一或一對數人的教學能夠有效施展，屬私塾式、菁英式的模式。

但現在情形不同，今日禪風已不見昔日之大量禪堂、禪師，契機點撥之善知識難遇。而反之，群眾普及文化卻是今時代主流思潮，初學、自學者多。所以在禪堂禪師少而初學多之供需下，面對廣大群眾，佛教需要提出一普遍性、制式化的系統性理論做為共同依持的準則。此即產生了對於（1）要有禪修理論結構；（2）要有行持次第性之需求。亦即面臨建立禪宗修行次第及系統理論之禪教融合問題。

禪教融合的趨勢，雖然剛開始可能還多停留在理論建構階段，但隨著理論系統逐步完成、逐步普及、逐步深入，更多人參與實際禪修時，人潮便會像排山倒海的浪潮一樣走進實修的殿堂。這種趨勢的形成，有其眾生業感的因素，眾生業感，換句現代商場術語，就是市場需求。僧伽教育方向須適應眾生業感需求，如果佛法不能在此滿足眾生需求，廣大群眾沒有路走，就會走到別的思想去。今天將禪教融合之路打通，就可以將有緣眾生接引入佛門，就像開一個航空站，飛機可以起飛；開一條高速公路，車子可以上路；開一艘大船，貨運可以輸送。所以，重點是有沒有將佛法之路打開！而禪教融合下之禪觀體系建立，相信就是因應廿一世紀眾生業感所提出的佛法教育之路，也是佛教僧伽教育的大方向。



法義聞思

第 11 篇

青年學佛運動的回顧與展望

壹、接引青年學佛的迫切性

- 一、從歷史來看
- 二、從人性生命歷程來看
- 三、從外道青年運動來看

貳、六十年來台灣青年學佛運動的回顧

- 一、青年學佛運動的發展歷程
- 二、青年學佛運動的成效
- 三、青年學佛運動的困難

參、青年學佛運動未來的展望

- 一、理念
- 二、推展步驟

肆、結論

* 本文原名〈台灣佛教青年運動回顧與展望〉，發表於 1989 年「第五屆國際佛教學術會議」，今於 2013 年增修 *

近代中國佛教史，是一黑暗、慘淡，令人傷感的時代，種種教難，危迫了佛教的生存，尤其在大陸，文化大革命將佛教重重挫傷！台灣有幸能在這六十年來，見到佛教蓬勃的發展。今日佛教的蓬勃發展，其原因在佛教大德多年來的努力擁護，推動許多運動，譬如：傳戒、僧教育的辦理、弘法方式的多元化、文化事業、慈善事業的開展等等。這些運動都是推動佛教蓬勃發展的重要力量，然而其中尤以大專青年學佛運動，為佛教更深入發展的關鍵力量。因為，所有事情的推動，都須靠人才之力，包括優秀僧才和護法居士；而在人群當中，最優秀的人才莫過於知識青年。所以，今天佛教的發展，可說是長老德德的努力，加上許多知識青年投入僧伽行列、護法居士行列，為佛教帶來新的生機、朝氣蓬勃的力量所使然。所以在此特就青年學佛運動，做一回顧與展望，做為鑑往知來的省思。

壹、接引青年學佛的迫切性

一、從歷史來看

佛法的宏揚，需要青年僧才，佛陀本身就是青年出家修道。看看中國佛教，古時智者、玄奘、六祖等宗師；近代太虛大師等；當代台灣佛教第一代道安、印順、東初等長老；第二代星雲、煮雲、淨心、聖嚴、妙蓮、菩妙等長老，都是童貞出家，他們都帶起佛教歷史上光輝燦爛的時代。所以從歷史的立場來看，佛教的領導、佛教的教化，都需要年輕人的參與投入。

二、從人性生命歷程來看

十五、六歲的少年，到三、四十歲間，是最容易塑造的時期。年輕人純潔、充滿熱忱、有理想，在這個時候，給予正確的塑造、正確的教育，能夠激起他們對佛法的歸向、依止，且全力的為宏揚佛法而前進。在佛法宏揚立場上，青年人可塑性大，理想高遠，肯犧牲，能

奉獻，潛力大，生命力時間長，在在都說明青年對於佛法住世、宏化的重要。佛法脫離了年青人，必然邁向衰老退化，而最後淘汰於時代推移洪流中。

三、從外道青年運動來看

反觀外道徒眾，如基督教、天主教，早已在百年前，在世界各地就開始建立完整的青年佈教工作組織，其青年弘法的人才、經驗、技術，與發展的理念方向、經濟、資源等各方面，都相當齊備成熟。幾十年來，也已將此青年佈教工作複製到台灣，建立了青年宏化工作網，有專門負責的研究機構、有專司策劃推動的教會組織、有各種青年工作推動手冊。各地教會成立青年會，在各大專高中成立許多基督教的青年團契；在社會上有向社會青年工作的 YMCA 基督教青年會組織；各職業團體也有青年的教會組織分佈其中。佛教若不急起直追，積極投入青年弘化工作，長此以往，佛教三十年後將無可教育之青年人，六十年後將無年輕人投入僧團，將在台灣社會中喪失生命力。因此，我們當深刻思惟、關心深慮於此。

貳、六十年來台灣青年學佛運動的回顧

佛教六十年來在台灣成長，固然是各方面努力的成果，但其中最重要的影響，即大專青年學佛的推動，給佛教帶來新的生命，新的動力。大專青年學佛運動中，又以大專佛學社團為佛教青年運動的最重要部份。以下就青年學佛運動的發展、成效與困難三方面，探討其經過及影響：

一、青年學佛運動的發展歷程

青年學佛運動從民國 49 年～ 100 年，五十年間可分成六個階段，六個階段中，各有其發長歷程。

(一) 推動萌芽期 (民國 49 年 ~ 56 年)

民國 49 年，在周宣德居士帶動下，台大晨曦社、師大中道社、台北工專慧光學社等大專佛學社團相繼成立。不久，中部也在李炳南居士帶動下，於慈光圖書館每周六晚上舉辦大專佛學講座。

此時佛學社因由學者及在家居士推動，所教導的內容，不外乎是儒家的修身處世態度，或佛教慈悲待人的觀念，對佛法深刻的「緣起法」或「解脫道」、「菩薩行」的理念，並未有深入探討。而在師資方面，亦難專業化，僅由一些居士及國文系、哲學系的教授，以哲學、藝術、文學、心理的立場來闡揚佛法。可以說，對佛教教理的深入與佛教修證的導引，在這個時代並不彰顯。可是經過時間的薰陶，這批學生漸漸深入佛法，藉著書籍，對於佛法與儒家心性的學問有了一分認識以後，紛紛尋找更深入，更專業化的學習場所，於是進入了第二階段。

(二) 道場領導期 (民國 57 ~ 68 年)

此時除了以周宣德居士主導的慧炬雜誌社，及李炳南居士以明倫社繼續推動外，大專佛學社的知識青年，慢慢走進了寺廟。北部有道安法師松山寺大專佛學講座的擴大辦理，中部有蓮因寺懺雲法師的齋戒學會 (民 56 年)，南部有佛光山星雲法師佛學冬夏令營的辦理 (民 59 年)。可以說，從民國 60 年松山寺大專佛學講座擴大辦理開始，佛學社團又跨進了一步，呈現以出家人為領導的趨向。

因為在寺廟裡接觸到很多出家師父，而這些師父，如道安法師等，又是大陸來台的菁英分子。他們學有專長，個人的道德又足以感召，所以很多學佛的知識青年便走進了僧團。當時道安法師在台北松山寺舉辦大專佛學講座，號召幾百個年輕學子，而且有組織的帶動青年學佛。這批人，現在多已經是佛教界有力的出家僧和護法居士了。所以說，由李炳南、周宣德老居士及一些大學教授所領導的第一階段，慢慢的將領導權交給道安長老、懺雲法師、星雲法師等大陸來台的法師去領導。在僧眾帶領下，這些年輕人從宗教的修持及清規戒律，慢慢

深入佛法堂奧，真正感受佛門深奧的面貌。此時，佛學社的活動具有幾個特色：

1. 學社漸漸喜歡向道場、法師接近。
2. 佛法慢慢趨向傳統、醇正。
3. 漸漸有出家思想的散佈。
4. 社團組織已較嚴密，而且慢慢有小組的理念形成。
5. 師資除了法師外，也有很多畢業學長加入。

(三) 蓬勃發展期 (民國 69 ~ 77 年)

隨著長老逐漸凋零，青年這一輩也慢慢站起來。民國七十年代以後，一批受過大專佛學社團薰陶的優秀青年僧慢慢站出來，推動大專青年學佛運動的責任，轉移到了知識青年僧身上。也就是說，在這第三階段的主導者，是先前在佛學社團裡受過青年學佛運動薰陶的居士及青年僧。

這一階段所引導出來的學佛運動非常多樣化、非常輕鬆活潑，而且更加有生氣。同時，台灣佛教也開始起步、蓬勃發展，各佛學社也慢慢有了自己獨立的風格。這時候，有些道場認識到青年學佛、佛學社，是重要人力資源來源，所以紛紛跟固定的佛學社往來，希望帶動自己寺院人力資源的來源。可以說全國六、七十個佛學社，已經慢慢定型，各自歸屬在相關道場中運作、學佛。而這些道場的領導人，基本上也都是受過佛法薰陶的大專青年畢業生。所以，這些佛學社的人力資源，逐漸被少部分幾個道場分配占有了。此時佛學社活動有幾個特色：

1. 師資更傾向專業化，有很多年輕法師指導，這些法師多出自於大專佛學社，或是具有佛學專業的師資。
2. 課程層次漸趨分明，從接引一般大眾的基礎佛法，到教理研究、修行方法，都有專門課程。
3. 各學社畢業學長紛紛成立學長團，並在學校附近或租或買活動場地，

供學社使用，而且提供各方面技術及人力支援。

4. 佛教道場體認到大專佛學社的重要，紛紛在假日舉辦大專青年活動，如 78 年暑假中就有十個道場舉辦大專佛學夏令營。
5. 大專佛學社同學的深入研究機構——佛學研究所紛紛設立，如中華佛學研究所、圓光佛學研究所等七個研究所陸續開辦，使對佛法想深入探討者有一進入機會。

(四) 多元轉型期 (民國 78 ~ 85 年)

到了七十年代末期，發展了三十年來的大專佛學運動已經定型，很多活動趨於形式化。相對的，台灣社會在快速經濟發展下，社會高度工商化、多元化，所以這一定型化的佛學社團，並不能吸納很多學佛的同學。所以有些青年法師想到這個問題，就參考社會上其他宗教團體傳播的方法，開辦了幾個新的路程來適應更多的年輕人、接引更多的年輕人接受佛教。於是，有了高中生模式的發動、有了救國團模式的發展。同時，也聯絡一些有緣的道場團體，一起推動一系列的大專青年活動，與大專青年做整體的、多元化、多樣態的吸收與接觸。

這一階段中，除了開發不同的青年學佛運動外，佛教還發展了另一更有系統教育青年的方法，就是創立大學。這是一種斧底抽薪、直接培養青年學佛的方式，陸續有華梵、慈濟、玄奘、南華、佛光、法鼓等五、六所由佛教僧團所創辦的大學籌辦成立。這幾所大學的創辦，可說是佛教界對青年學佛重要性的徹底體認，促使佛教界在財力、物力、人力上的資源，做最有系統、最準確、最高代價的投入。

(五) 轉折衝擊期 (民國 85 ~ 90 年)

正當大專青年學佛運動值良性發展的高峰期時，突然在民國 85 年，發生了所謂「中台事件」-- 大專青年剃度出家風波，使得大專青年運動出現了轉折。從中台剃度事件以後四、五年間，慢慢呈現出明顯傳統佛學社與大僧團青年社團消長的轉折，所以名之為轉折衝擊期。以下即分析此事件之始末及內外因素。

1. 中台事件始末與影響

民國 85 年 8 月，中台禪寺舉辦「小星辰佛學夏令營」，對象為國小五年級到國中二年級學生，並號召大專青年為義工，擔任「小老師」，參與此接引少年、兒童的教育工作。之後，寺方舉行出家剃度儀式，新出家人數有 157 人，其中男眾 25 位，女眾 132 位，裡面也有些夏令營的「小老師」，一起出家。

因為有小部分出家青年怕父母反對，沒有跟家人溝通或通知家人；或因突然出家，家人無法接受等各種因素下，造成家長反彈。又因為裡面有些社會知名人士的家屬，如影視圈黃安的妹妹等，所以家屬動員民意代表、政府官員，尤其懂得社會媒體的力量，將出家事件炒作成社會新聞。而新聞社會媒體也拼命抄作，當作新聞賣點。在家長希望新聞媒體幫他們發聲，新聞媒體希望藉家長來炒作新聞下，就出現家長到中台山要人的事件。

中台禪寺的僧眾，在媒體剛開始報導時，並沒有意識到問題的嚴肅性與可能的嚴重後果，所以在處理上不夠周延，經媒體不斷報導後，才被迫讓僧眾面對家長。而就在新出家僧眾面對家長時，家屬仗著媒體跟民意代表，演出了強勢將出家人抬走的畫面，媒體剛好捕捉到這個鏡頭，反覆出現在電視台、平面報紙、雜誌上。於是對佛教形象造成很大傷害，惟覺老和尚被迫出面向社會道歉。

在事件發生時，除社會上大量負面聲音出現外，佛教界內部也對這個事件有意見，譬如宏法寺開證法師在《海潮音》雜誌上說：「這次中台禪寺的問題，處理技巧與時效可惜有一點不夠完美，引起家長的不安以致社會的誤會，深感遺憾。我希望佛教界今後欲度人出家，應該採取較好的制度與方便的法門，以免引起家屬的異議、如果年輕人發心出家，最好讓父母知道了解，得到安心。^①」；另外，中國佛教會也召開專案討論會議，重申寺院為信眾剃度出家，應取得家屬同意。

年青僧眾、家長、寺方、媒體，都有各自立場，很難評論對錯，可是造成社會大眾對佛教的負面印象，卻是無法否認的事實。在媒體

^① 《海潮音》第 77 卷，9 期，21 頁下

渲染下，自然的，社會家長對於自己子女涉足學佛團體，就有了寒蟬效應，有了疑惑、卻步的情形。因事件由夏令營而起，所以這種寒蟬效應，馬上反應在佛教各寺院大專生活動上。中台事件之後，筆者曾參加北部、南部、中部幾個大專青年營隊，如元亨寺、萬佛寺、圓光寺、文殊院等道場所辦的大專活動，人數都銳減至二三成，舉元亨寺辦的大專青年營隊為例，事件前，本來兩三百位學員跟義工的營隊，第二年、第三年只有四五十位，快速下降到十分之二、三。台北文殊院本來也有高中生活動，因學生家長對學生參加校外活動有意見，負責的法師為避免再次造成類似中台事件，給佛教帶來負面影響，被迫停止高中青年兩、三百人的營隊活動。類似這種寒蟬效應，普遍感染到社會一般青年、一般群眾，各佛學社也自然受到很大衝擊，確實對整個大專青年學佛運動有負面的轉折。

2. 內外因素分析

中台事件對於青年學佛運動的轉折，固然是直接的導火線，但其實並不能將整個眾生業感的改變，歸咎於此偶發事件。也就是說，造成青年學佛運動的轉折發展，其實背後有其複雜的內外時空因緣，中台事件只是一個巧合的徵兆與分水嶺。

就佛教內部因素而言：大專青年佛學經過三十多年發展，到達高峰狀態。這時台灣佛教界已有幾十個寺院，看到大專青年對於僧團人力、未來領袖的重要性，積極耕耘這塊田地。其中，中台禪寺也是很重要的僧團，其對於青年學子的號召力已經蘊集了很大的能量，所以能舉辦小星辰夏令營，並號召很多大專青年來參與，乃至連續幾年都有很多人剃度出家。很多大專青年受到僧團的接引教育，對於佛法的修行產生好樂心，紛紛投入出家行列，而此一出世修道思想，正與傳統社會之儒家文化、家庭觀念衝突。所以此一事件，可以說是佛教出世與儒家入世價值觀之矛盾呈現。

就外在社會變遷因素來看：

- (1) **少子化的影響**：大專青年運動的發展期，值第二世界大戰後嬰兒潮之青年時期。但民國 65 年以後，出生率愈來愈明顯下降，少子

化的影響，在民國 85 年左右逐漸呈現。雖然台灣的社會大學一直在擴充，大專生一直在增加，但少子化所影響的整體國家競爭力問題，佛教也不能避免於此時代趨勢。

- (2) **社會物質誘因大**：台灣社會在政治安定、經濟發展、享樂主義下，社會各種娛樂、物質誘惑增強，對青年學佛、對出世離欲的動機，是一大削減力量。
- (3) **接觸佛法管道多**：台灣佛教幾十年來的蓬勃發展，開創許多新的弘法模式與管道，從各種經書到廣播、錄影帶、DVD、佛教電視台、網路、視訊，社會上接觸佛法的機會多，不一定要參加社團活動。
- (4) **學校社團競爭**：以前學校社團少，活動單純，如師大中道社初創時，全校只有五個社團，學生沒有太多選擇機會，社團吸收社員相對容易。而現在，大專社團活動繽紛多元，學生參加社團的選擇多，自然瓜分了佛學社的學生。
- (5) **社會就業壓力大**：民國七、八十年，是台灣經濟發展的高潮；九十年以後，社會經濟進入高原期，年輕人的創業機會越來越少，大多要從最基層的薪水階層開始打拼。所以在就學期間就要思考未來就業的方向，學習佛法的機率就降低了。

以上社會變遷現象，很難斷言什麼時候發生，都是在不斷漸進的，無聲無息中轉變。在此取中台事件做為分水嶺，只是方便從事件中看到內、外現象的轉折。

(六) 大僧團發展期

中台剃度風波本身是一單純事件，對佛教也未造成深遠影響，但對原有各佛學社、各道場大專青年的衝擊卻是事實。而這四五年的空檔，反而給予大僧團青年組織運作很好的機會，所以民國 90 年以後，幾個大僧團在大專院校的獨屬自主的佛學社團組織，便慢慢紮根茁壯。以下即分析大僧團專屬佛學社團發展的因緣。

1. 直屬社團成立動機及背景

其實大僧團早在民國八十年代就陸續在各大學成立直屬青年社團，只是當時各傳統佛學社團仍在正常運作中，還看不清楚大僧團獨立系統的發展方向。

回顧早期佛學社創始階段，各校佛學社各自獨立運作，沒有串聯。之後因佛教界有些大型講座、活動，如北部道安法師的松山寺大專佛學講座，中區李炳南居士的大專佛學講座，南區星雲法師的夏令營等，藉由這些佛學講座或夏令營，凝聚了一批社團領袖。青年社團就慢慢由校內各校獨立，發展為歸屬校外各道場領導。

佛學社在各道場領導下，慢慢有自己長期歸屬的道場，也發展出幾個以大專生為核心幹部的新興道場，如中部的李炳南佛教蓮社、蓮因寺、香光寺，南部的元亨寺、佛光山，北部的慧炬雜誌社、西蓮淨苑、中佛會、靈鷲山、農禪寺等。這時學社與道場，只是附屬關係，道場沒有完全的掌控權，所以學生會有游離的可能，別的道場也容有吸收這些大專學佛青年的因緣。

可是後期，台灣幾個大僧團成形，因不容易介入原有佛學社團，加上大僧團各方面資源充沛，便紛紛成立自己的專屬社團，如下表：

僧團	創始	社團名稱	目前發展
慈濟	81年	慈濟大專青年聯誼會	97年止，已在81所大專院校成立社團
中台山	83年	大專青年禪學會	除各校佛學社團外，並有跨校之北區、中區、南區等聯絡組織
法鼓山	83年	法鼓山大專青年學佛會	為擴大影響力，幾經改組，95年成立「青年發展院」，後更名為「法鼓山世界青年會」
佛光山	85年	佛光青年團	全球近兩百個分團
福智	90年前後	福智青年社	102年止，已成立35所大專院校社團

2. 大僧團專屬社團發展的利基

中台事件後，傳統佛學社團受到影響，連帶使得上述以大專佛學社為重心發展的僧團也受到影響。但為什麼大僧團專屬的社團卻不受

影響，而填補此一真空呢？

- (1) **清晰理念**：大僧團發展到一定規模，對於人力資源的重要有清晰理念與較高度的視野，認知到大專生對於本身僧團持續發展的重要。這此理念下，所以積極投入人力、物力等各種資源到各大學培育自己僧團未來的青年。
- (2) **行政組織性強**：大僧團人力多，自然須有嚴密組織劃分各部門工作，對於青年社團之推動工作，可以有專屬部門推動，而產生強有力的行政執行力。而傳統佛學社雖與固定道場有往來，但因繫屬關係還不夠緊密，而佛學社本身較無組織性，所繫屬寺院也不像大僧團般有組織性推動，所以較不容易從中台事件創傷中恢復。
- (3) **信眾基礎雄厚**：大僧團在社會上名氣大、號召力強，信眾基礎雄厚。所以相對於傳統佛學社，大僧團直屬的佛學社，可以直接吸收自己信徒的子女，以自己信眾子女為基本成員，再展轉向周圍號召。
- (4) **社會資源充沛**：大僧團有較多各方面的社會資源，包括學校之教授或行政人員，可以方便透過學校組織給予支援與輔助新學社成立。

大僧團一方面以其僧團力量，有組織系統的在大學裡培育青年，而這些青年更反過來補充增強僧團的力量，所以大僧團就不斷壯大，而發展成目前台灣佛教界幾個大僧團獨大之局面。

相對於基督教等青年組織而言，此大僧團獨立社團之發展，本應屬教會之工作。但因台灣佛教之教會組織在理念、行政能力、資源實力等各方面都無實質凝聚力，所以無法發揮功能，而其功能性與重要性遂移轉到大僧團身上。

二、青年學佛運動的成效

青年學佛運動最核心的價值，就是佛教人才與道場興衰。人才包括僧俗二眾的領袖人才和中堅幹部人才。寺院僧團需要優秀僧伽領導，需要優秀在家居士護持。所以，沒有人才，道場乃至整個佛教就會衰敗。可以看到，台灣佛教青年學佛運動發展五十年來，確實發揮了佛

教人才培育的重要功能：

- (一) 大專佛學社是佛教菁英人才培育的管道，台灣幾個新興道場的成立，都與大專佛學社有關，如人乘寺、西蓮淨苑、香光寺、蓮因寺、佛光山、法鼓山、靈鷲山、白毫禪寺、千佛山等。
- (二) 台灣佛教第三代大專畢業的出家法師，多半出自大專佛學社，如佛光山系統之慧開、依空等；法鼓山系統之果暉等；人乘寺系統之大航等；香光系統之見弘、見擘、見愍等；台中蓮社系統之果清等；煮雲系統之慧律、法藏等；西蓮淨苑之惠敏、惠空、惠謙等。
- (三) 許多第三代居士領袖，也都是大專佛學社出身，如賴鵬舉、熊琬等。
- (四) 各地道場紛紛舉辦大專營隊、講座等活動，吸收各大專佛學社人才。
- (五) 各佛學研究所的設立，主要學員也是大專佛學社的學生。

由此可知大專佛學社的確培育出新一代佛教領袖人才（包括在家二眾），教界對於此運動，更應加以重視，關懷努力。

三、青年學佛運動的困難

台灣佛教青年學佛運動的主體，在大專佛學社團的推動。整體而言，佛教對於更深入、更有系統的推動青年學佛工作，相關的理念、執行力與投入的資源都不夠。若單就歷來大專佛學社團的推動而言，有以下具體之困難：

(一) 成員來源少

大專佛學社成員的來源，在民國 77 年前，尚未辦理高中佛學營及高中青年會之前，多半是在進入大學後，自己對生命有所省思而踏入，或部份是佛教家庭子女受家庭影響而進入。他們在學佛過程中，周圍可以給予資源、鼓勵的人很少，所以僅能靠對生命的自覺反省而學佛，但這種人比例很少。更且在學業壓力、未來就業壓力、物質享樂的誘惑，及學校其他七八十個社團人力分散下，外在環境對吸收佛學社團學員而言，是極不利的條件。

(二) 影響帶動力弱

佛學社因與道場接近，出離心非常濃厚，在校園裡較走向純佛法的修道腳步，在生活層面、技藝層面、人際關係層面，缺乏強有力的韌性。所以佛學社的活動範圍，往往局限在既有的生活圈，內容也較嚴肅單調。所以雖然有很多佛教的實踐者，卻無法帶動影響其他同學成為佛教的同情者與隨從者。

(三) 缺乏團體及組織的支持

大學生的求學時代雖已成年，但仍在學習中、摸索中，本身有著沈重的學校功課壓力，又必須學習佛法，還必須親自處理學社行政工作。畢竟年輕人還是缺乏經驗與能力，所以佛學社往往處在乏人指導，而一屆一屆的在痛苦掙扎中生存度過。法師們忙於弘法、僧團的工作；畢業學長忙於各人之事業及家庭；學校裡的指導老師也各有自己的教學工作；教會又缺乏有力的計劃來統籌指導各大專佛學社的工作。法師、學長們或許多少能提供片面的、暫時的、個人的幫忙，可是大專佛學社真正需要的卻是有組織性的、能深入教理的、能掌握時代訊息的、有各種技藝的組織團體來幫助他們、支持他們。所以大專佛學社雖為佛教帶來很大的生命力，但它自己的生命卻在痛苦掙扎中求生存。

(四) 缺乏深入修學的環境

大專佛學社同學們為了生命的追求、為了真理的探討而走進佛學社，可是當他們肯定佛法之後，卻不能在現實生命找到安身立命的佛教場所，就這樣流失了許多佛教人才：打算修行者，極難覓得出家的僧團，往往憤而離開佛教，流入社會，不再踏入佛教；想要成家立業的，也往往一離開學校，為了事業的初創而與佛教斷了關係，從此湮沒在社會人羣中而不可復尋。我們希望這批年輕人，不管出家、在家，都能夠凝聚在佛陀的座下，為宏揚佛法而努力，為佛教開創一番事業，這就有賴於清淨僧團的建立與佛教事業的開創，才能安頓大專學佛青年於佛教中，不至於浪費了佛學社的努力。

其實不管什麼時期、什麼形式的青年學佛運動，所共同面臨的問題，都是社會變遷下眾生業感的問題，如不同時代有不同時代的外教競爭問題、社會文化問題、道德問題、政治關係、經濟的流動、媒體的傳播等等^②。佛法還是一樣的佛法，青年也永遠存在，關鍵在於怎樣將青年引導到佛門裡來。不同時代有不同的眾生業感，不同的眾生業感就會帶來不同的困難與挑戰，要能認識這些困難，解決這些困難，將逆境轉化成順境，把困難轉化成有力條件，這就賴於佛教領導者的智慧。

參、青年學佛運動未來的展望

回顧了六十年來台灣青年學佛運動的發展，也分析了其成效與困難，對於未來努力的方向，在此試著提出推動的理念與具體作法。

一、理念

(一) 全面性的接引

接引青年學佛的工作，是全面性的，只要有青年的地方、只要與青年有關的人、事、物，就要有接引青年的管道。

1. 在空間上

要認知到青年分布在世界各地，在每個國家、每種文化、每個家庭、每個行業，都要去面對青年，建立接觸青年、教育青年的管道。如佛光山、慈濟，掌握時代國際化的契機，發展國際青年組織，吸收世界各地青年來補充其內部人力，壯大生命力。

再從一天活動的生活空間來看，不外學校、家庭、職業：青年在學校裡，所以要推動校園學佛活動，乃至接引教師學佛，由老師影響學生。青年在家庭裡，所以要教育父母，建立佛化家庭，由父母帶動子女。青年在每個行業裡，所以要深入各行各業推動學佛社團。

^② 參筆者〈佛教面對新世代之挑戰〉一文

2. 在年齡上

青年運動的主要對象雖是 18 ~ 30 歲的青年，但在整個帶動青年學佛的流程上，應延伸到全年齡的接引。如 40 歲以上的壯年，對佛教弘化仍有許多幫助。因為他們的事業及家庭已穩定、成就，可以有更多時間、金錢、智慧、地位、技術等來幫助佛教青年會的推展。

而 15 ~ 18 歲的高中生，馬上就進入青年，所以也必須對未來青年做更深廣的歡迎、帶領、接引。

國中、國小，乃至幼稚園的小朋友，也都是佛教未來的青年領袖，需儘早在其純摯心靈中，投入菩提苗種。

(二) 全教界的參與

每個青年都是佛教未來的領袖，都應有接受佛法教育的機會。此青年運動是佛教全體的事業，每個寺院都應分擔、負起教育青年的責任。所以必須是整體性的、所有寺院共同參與青年接引工作。

(三) 組織性、延續性的推動

青年運動是佛教永遠的工作，每一寺院、佛教整體的生存成長，都寄望在佛教青年身上。所以全體佛教僧伽都必須建立共識，攜手合作、共同觀摩、切磋，團結佛教界力量來推動青年工作。

(四) 文化性、生活性的內涵

青年人是熱情的，是時代熱潮的追逐者。所以在接引青年時，佛教也必須認識時代潮流而加以善巧詮釋，所謂同事攝。從文化的層面、生活的內容中，走進年輕人的生命，進而將他們引導帶歸佛法大海。

(五) 服務性、教育性的態度

佛法以教化眾生為本務、利益眾生為家業，所以必須從與眾生結善緣的立場、以關懷眾生的心情來接引青年學子。在青年學子這一生生命階段，各方面都還在學習成長中，最需要各種有形無形資源的支持。

所以必須從利他、布施的立場，給青年學子們幫忙、服務，從服務中達成教育目的。教育他們能在思想、理念、心靈上各方面獨立、成熟，在社會上安身立命。

二、推展步驟

有了理念，接下來重點是怎樣運用現有資源條件來具體操作運轉？這就是執行力與資源的問題。執行就是人才、技術問題；資源包含人力、物力等各種資源，如硬體建設、經濟力量、群眾基礎、社會名望、政經人脈。先將青年學佛運動的理念傳播到佛教界每個寺院、每個出家人、每個佛教徒身上，進而號召、凝聚整個佛教資源，在各自能力範圍內，大團體發揮大作用，小團體產生小作用，資源互通有無，一起來發展青年學佛運動。

(一) 成立青年運動推展的專司機構、研究中心

青年運動需要許多人才、需要新的理念、需要各種不同的活動模式，所以須有專門機構來訓練人才，了解青年人的需要，設計各種活動手冊及課程，開發不同接引佛教青年的方式。此一工作本應由教會組織集整體教團之力推動，但台灣佛教在各種因素下^③，教會組織的功能移轉到大僧團組織上，所以也僅能寄望於各大僧團重視於青年運動的推展，於僧團組織中成立專司單位負責推動，並分享其技術、理念、經驗於教界。

(二) 青年運動的推展與加深

青年的接引，主要有三個市場：

1. **社區青年組織系統**：以行政區域劃分，以道場為中心向外輻射弘化。期望每個鄉鎮、每一市區，甚至每一村里、每個社區裡，都有青年聚點組織的建立，以村里鄉鎮市，集合成一行政區域的青年會組織。

^③參筆者〈社會變遷對教會發展的影響〉一文

2. **職業青年組織系統**：以各職業團體為對象的青年會組織。在這個時代，每一行業都有自己的組織、工會，這是所謂的族群意識。我們也寄望在每個族群體系中，都能帶動起青年會組織。譬如：以一公司一機關為單位的青年組織，延伸到該行業間各地青年會的組織，再延伸到各行各業青年會的組織建立。
3. **校園青年組織系統**：大學專科乃至研究所的學生，在校園期間雖只有短短的四～六年，可是這批年青人都是可預見的未來社會的領袖人物。所以必須對大專青年極力重視，因為他們一踏出校園，就是羣眾的領袖。今天，以佛法接引一個大專青年；明天，就多了一位佛教領袖。所以大專青年運動是佛教全體必須全力以赴的工作，是佛教未來領袖人才的搖籃，不可以輕易忽略這塊耕耘的土地。而今努力方向，在使大專青年佛教化，在每一社團、每一個學系中建立青年會的組織。

(三) 青年運動的向下紮根

1. **高中生運動**：前面談到，大專青年運動必須有其活泉、源頭，這一泉源，就在高中生的接引。如果全國各地都有高中生的青年組織，這些高中佛教青年進入到大學、社會，就自然能夠成為領導人才，帶動各校園活動的起飛，與各職業團體的佛教青年組織。高中生青年會的教育工作，比大專生具更多優點。說明如下：
 - (1) **市場擴大、分佈均勻**：高中生人數遠比大學生人數多上數倍，而且每一城市、鄉鎮都有高中生，可以就地教育，不像大學生只限於大城市。
 - (2) **技術層面低**：高中生年紀小、思想純潔、接受佛法力強、批判性不高，所以一般的法師、居士都能勝任工作。
 - (3) **回收力快**：高中生也能自由思考、也能練習辦事，所以由其中選拔優秀高中生，就能自發的組織和策劃活動，只須從旁督導即可。所以高中生是值得期待開發的市場。
2. **國中、國小、幼稚園**：國中、國小的接引工作，是遠為高中青年

工作的基礎搖籃。從小建立起其對佛教的良好形象，做為未來日後青年時代學佛的遠因。當然此國中、國小、幼稚園學佛運動的推廣，必須和高中青年運動、大專青年運動、婦女運動相結合，由兒童、少年運動做為青年運動的搖籃與泉源。反之，以青年運動的成就，來帶動兒童、少年運動的成長，二者互相依存、互相輔助。

3. **婦女運動**：青年婦女有熱忱、有活力，較無創業壓力，可以開發對社會服務工作較有熱忱的婦女，來帶動青年活動成長。家庭婦女可以號召帶動佛教少年的工作，因為婦女人口佔人類一半，而她們對於丈夫、子女，有絕對影響力，所以帶動了婦女，就等於帶動了青年運動。
4. **家庭教育工作**：佛教青年是一代一代的出生，這些人不是天生就接受佛法，也不是天生就是三寶弟子，而這每三十年中約七百萬人口的教育工作，就落在佛教家庭的父母身上。佛教事業沒有這麼多人力、這麼多場所活動來教育如此龐大的人口，因此要將每個家庭都變成佛教教育青年的場所，則每一家庭的子女都自然成為佛教青年的來源。所以應著眼於把佛弟子的家庭培塑成佛教家庭。

肆、結論

回顧台灣佛教的青年學佛運動，結論就是，佛教不可以離開青年：佛教須要教育青年，更需要青年來發展佛教。如果佛教界沒有在知識青年中培養佛教未來的領導者、接班人，沒有給予深刻佛法理念、思想的教育，下一代素質就會低落，則將會因缺乏優秀領袖人才，而造成佛教的衰微、危亡，甚至滅亡。且在無常巨輪下，一旦沒有新生代人力來源的補充，佛教馬上會面臨缺乏基礎人力，道場無人為繼的窘境。


知識青年學佛運動，在過去，對於台灣佛教已經發揮相當重大的功能；在未來，更要將之視為佛教界第一重大工作之一。因為離開了青年學佛運動，缺少了優秀僧才、優秀護法居士的來源，就沒有第一流的青年來出家、來護法，佛教又要靠誰來振興？

台灣佛教雖然有財力、有場地、有人力，可是卻缺少對於青年學佛運動的理念、技術、人才。青年學佛運動是佛教重要命脈，關係佛教未來長遠的生氣與發展，任何佛弟子都不能自外於這個使命。希望每個寺院、團體，都能將青年運動，看成自己存亡的工作而努力，只要有緣、有能力，都盡力支持青年學佛運動，投注資源來栽培佛教下一代接班人！今天，有一、二人的努力，五年十年後就會有成千百的佛教青年從社會走進寺院；今天不做，十年後，仍然是一片空白。有了清楚理念以後，剩下的人才與技術問題，就可以用金錢去聘請人才、用金錢去學習技術。隨著理念建立、人才招聘、技術學習，再配合原有資源，策劃各種青年活動，在「青年活動」這部機器下，佛教青年就能源源不斷的產生出來。所以要以金錢開發技術、人才，更要敞開心胸來接受青年是佛教生存命脈的理念。

其實青年學佛運動的層次是很寬廣的，每個青年都有可能接受佛教，問題是佛教要用什麼方法、什麼媒體、什麼思想，讓這些年輕的大專同學、知識青年來接受、來學習佛法，這才是佛教要思考的重要課題。有人說，佛教太古老、太陳舊，跟不上時代；年輕人因為物慾的衝擊、生活的安逸，不能夠適應這麼堅苦困難的出家生活。其實不全然，事實上，青年中有很多優秀分子正充滿著理想，對人生宇宙有著深刻的犧牲奉獻精神，正等待著我們去接引。

最後，願以當今佛教青年運動最成功的馬佛青總會之青年運動理念做為結論！青年運動必須有正確理念，並依正確實施原則推進：

- a. 從老年到青年
- b. 從青年到童年
- c. 從寺院到社會
- d. 從城市到鄉村
- e. 從膜拜到教育
- f. 從迷信到智信
- g. 從讀經到聞經
- h. 從聚點到組織



法義聞思

第 12 篇

僧團如何辦好學術會議

前言

壹、佛法義學與世間學問本質之異同

貳、僧團辦理佛教研討會之方法

一、理念

二、主題設定

三、人事

參、佛法之尊嚴與學術之尊重

結語

* 原發表於 1999 年「佛藏雜誌第 11 期」*

前言

今年（1998）十月下旬，在師大教育大樓舉辦兩岸禪學會議，許多師友、學生、居士，對此次會議的舉行給予惠空鼓勵，並建議談談佛教舉辦學術會議的理念與做法，以資同道分享，因而不揣簡陋，試陳愚見，祈教界、學界予以指正。今就此題，分三方面來談：壹、佛法義學與世間學問本質之異同；貳、僧團辦理佛教研討會之方法；參、佛法之尊嚴與學術之尊重。

壹、佛法義學與世間學問本質之異同

佛教研討會議，其本質基本上與一般弘法活動一樣。譬如講經、朝山、打七、拜懺、讀書會，這些活動的本質都只有一個，就是熏修身口意，啟發對佛法的正知見，清淨身心，使正法得以住世、眾生得到智慧解脫。舉辦研討會，目的也在於此，差別只是活動的形式、談論的問題、表達的方式、參與的人員不同而已。所以研討會與弘法活動，本質一樣，都是在確立正知見，清淨身心，使正法延續。

那麼，佛教的研討會和世俗一般的學術會議有何異同？試分析如下：

一、相同處

個人認為佛教研討會和世俗學術會議，兩者都是從個人心得的發表、切磋、討論中，達成與會者彼此交流及增上。且在會議形式、表達溝通方法上，基本一樣。

研討會中提問、答辯的表達溝通方式，不是現代學術界的專利。早在佛陀時代，就常運用往復立論辨難的方法來剖析問題，經典中處處可見佛陀與弟子的問答、佛陀與外道的問難，如《楞嚴經》中之七處徵心、十番顯見；《阿含經》中佛陀與長爪梵志的問答等等。在中觀、俱舍、唯識論典中，更著重對義理往復推析的辯論，如論主立宗，

外人問難，論主回答；或論主破立、外人轉計，論主再破轉計，反覆立、破，最後結論；或對各宗派思想、各家不同說法的比對分析等等。祖師中亦常見對思想義理之辨析，如玄奘大師在曲女城大會外道論師；鳩摩羅什大師與慧遠大師的問答；禪宗景德傳燈錄中，司空山本淨、大珠慧海禪師們對於各宗派的問答等等。此可從高僧傳中，義解門高僧是比例最大的一類，看出古來祖師對義解之重視。

從經典、論典或祖師語言中，看到很多對於佛理剖析的思考方式，有綜合的，有分析的，有直指的。這說明了，此剖析佛理的共同基本法則，是古今中外、世俗社會、佛法僧團所共許的。

現今佛教研討會，多採用現代學術共許的規範、共許的形式，做為溝通的橋樑和依循。在既是共通的溝通方式，又有共許的規範上，只要彼此能寬容的認同，能遵循這些議事規則，相信便能順利進行佛法的溝通和探討。

二、不同處

(一) 認知現前境界真實與否

佛法對生命境界的認知，是根據「三界唯心」、「萬法唯識」的立場思考，所有現前境界都是識心所變現，都是遍計所執性的。由接受佛法知見，反觀現實人世的虛幻不實，離開世間的執取，進而認識生命宇宙的真相。

而世間學問跟佛法的立場恰恰相反。世間一切學問、知識，都建立在有情根塵識和合的境界上，肯定六根見聞覺知所對境界的真實性。在肯定生命真實的前提下，探討社會科學、哲學、宇宙人生等一切現象。

(二) 經驗法則與聖言量

我們肯定佛法與世間學術都是為了追尋真理、解決人生問題，而且在推求真理時，也同樣都要具備清晰的邏輯思辨力，但因在對現實

境界認知上有根本的差異，所以衡定真理的標準也有所不同。

世間的思惟因為肯定十八界的真實，所以以經驗法則為標準。所謂經驗法則就是根塵和合的識心分別。其在探討生命現象時，強調科學、客觀，所謂科學、客觀就是經驗的反覆驗證。譬如物理現象、歷史證據，或語言的比對，或實驗，或統計，之後加以邏輯推理而後歸納演繹。

而佛法判定真理的尺寸，完全根據經典聖言量為標準，即使與現前經驗法則衝突，亦肯定佛陀所說即是絕對真理，依據聖言量加以思惟、推證、奉行。

(三) 經驗的更新與真理的不變

世間學問既根據經驗法則立論，則會隨所經驗現象的改變而改變，譬如發現宇宙新的原理原則，就依之發明出新的科技、技術。社會現象中出現不同的政治體制、不同的文化、不同的事件，就可能因而改變歷史的發展。所以世間學術沒有絕對權威、真理，今日之定律，日後亦可能被新證據推翻。

可是佛法本質「緣起性空」、「三界唯心」的真理是永恆不變的，無論世間現象如何瞬息萬變，都不離開佛法的根本理則。

(四) 世俗諦與勝義諦的釐清

以上的差異，基本上是從世俗諦與勝義諦的角度來看。事實上，佛法兩個成分都有。所以思考問題時，首先要釐清這個問題是屬於佛法中世俗法的部分，還是勝義諦的問題。談到宇宙真理、勝義諦時，則世間一切哲學、科學的思惟都不適用；但若是世間的現象，就可以適用學術研究的方法，如佛教歷史、佛教建築、僧團管理、佛教經濟發展、政教關係、佛教藝術、佛教傳播等等。

也就是說，從社會世俗諦立場，用科學實驗方式，或依據歷史、統計、文獻、語言、考證等方式來研究人文學科，把人文現象當做科學看待，或許在某些學術領域是適用的。但若就佛法不共世間的勝義

諦立場，則世間學問的研究方式，完全不能理解勝義諦的真實性。譬如觀世音菩薩、地藏菩薩的存在，或聖智、淨土、神變等種種果地功德，都是不共世間的，既不能用世間科學方法來研究其特質及證明其存在，更不能用歷史文獻來判定其真實。

再補充說明一點：就歷史文獻、語言考據而言，有其失誤性、局限性，離真實或有落差。譬如藏文、梵文、巴利文比對的問題，因為以前是口耳相傳，同樣一部經典有很多版本，乃至在刻版、翻譯過程中，也可能有錯誤或漏失的問題。如何肯定現在所取得的版本是最真實的？又如禪宗的公案和語言，往往涉及修證境界的問題，此則無法用世間語言概念去思維。這都是世間研究時，必然會面臨的困難與局限。

佛法研究並不排斥、也不否定共世間研究的方式，可是必須承認社會學術的世俗諦立場，有其局限和失誤的可能。所以在研究佛法時，雖然不排斥用世間的學術方法，但是要了解其世間性、局限性和失誤性，審慎的加以應用。在面對佛法不共世間勝義性、真實性、神聖性時，就要用佛法的思考方式來思考，不要被世間思惟模式所局限。

貳、僧團辦理佛教研討會之方法

至於僧團所籌辦的佛教學術會議，與一般學術會議有什麼不同？此問題分別就：一、理念；二、主題；三、人事，三方面說明。

一、理念

首先用佛教「四悉檀」理論，說明佛教研討會的理念。

(一) 第一義性

所謂第一義性，就是佛法本質性。任何時節因緣的演說方便，目的都是為了彰顯真理，即佛法的第一義性。研討會有若古時義學之辯

論，義理之討論，可以容許在某種因緣下，於勝義諦存而不論，只論世俗諦，但不可歪曲或割除第一義的特質。因為棄捨了第一義，則一切皆成戲論無義，且背離了佛法本懷。

(二) 各各為人

任何佛教團體或僧團籌辦學術會議，一定有其理念及目的。辦理慈善事業的團體，就會舉辦一連串對慈善事業理念闡釋的會議；辦僧伽教育的團體，就會舉辦有關佛門教育理念的研討會。像慈光寺為闡揚禪觀思想的重要性，就舉辦禪學研討會。又譬如有些道場專弘華嚴宗或天台宗，就會針對這個宗派的思想舉行學術研討。或是為了解決某個問題，假設現在發生政治迫害宗教的問題，就針對政教關係來探討。或是想要對地區性佛教的發展、演化進一步了解，就可能舉辦類似「台灣佛教學術會議」或「大陸佛教現狀學術會議」等等。在各團體為達成其不同目的理念下，而有不同研討會之舉辦，此即所謂各各為人。

(三) 對治性

在上述不同目的下所舉辦的學術會議中，必會闡明主要的思想內涵。而就在一直不斷提出正面理念、正面價值觀念，或具體措施、方法和步驟的會議過程裡，同時解決了某些想要克服的問題，乃至解決隱含的或將來可能發生的問題，或是對問題提出一些看法，一些對應的策略。這就是對治性的同時達成。

(四) 階段性（世界性）

透過研討會，某些理念價值形成，或問題逐步解決，就是所謂階段性的完成。理念表達了，對治性的問題也處理了，去弊、興利，此一會議就可能告一段落。當然也可能會再繼續闡發出更高、更深刻的理念，或解決更深廣、更複雜的問題上，這就進入第二階段，將產生第二個豐碩的成果。

二、主題設定

學術會議的舉行，主辦單位必有其前述理念在，其理念可能是針對思想、戒律、禪修，或佛教事業、佛教文化等等。理念也許不一樣，可是都在達成佛法住世、利益眾生的大原則下，就每個不同階段、不同領域、不同眾生，或廣或狹，或長遠或暫時的問題，來達成其理念。可以說，依各別對治，理念容有不同，其本質原則卻是統一。

在確立正確理念下，主題的設定就必須配合理念的達成，善巧引導切入其理念。所以主題的選定，代表主辦單位對於理念的宣達，而主題恰適與否，對整體會議有絕對性引導作用。因此，主題的設定是會議成果優劣、久暫、大小的根源。

三、人事

在參與人員中，分成三點來看：（一）主辦單位的負責人或承辦單位的核心成員；（二）參與的發表者或講評者；（三）與會聽眾。

（一）主辦單位

1. 主辦者必須對舉辦學術會議的理念有清楚認識，基於正法住世、利益眾生、弘揚佛法立場，在有利於整體教團和所有眾生的前提下進行，這是最重要的問題。以這樣的理念來指導研討會的進行，而非為其他個人目的而辦學術會議。
2. 在正法住世的理念下，主辦單位須有開闊的心胸，讓整個佛教界、讓所有社會資源，都能充份的在這個會議上凝聚，讓這個會議能充分發揮功能，所謂：所有參與者能適得其所、物資能充分應用，最後這個主題下的佛法思想內容能充分呈顯。
3. 主辦單位對於人、事、物各方面，須具備揀擇的能力。這些揀擇能力包括對時間、地點的選擇；對發表、講評、主持人的選擇；對後勤義工人員，及所使用器材的選用。這些籌備可謂點點滴滴，但都非常重要。

(二) 對於前來參與發表、講評、主持者

甲、發表者：發表者是學術會議之主要參與人，其應有之態度有三：

1. 基本理念，即正法住世、真理弘揚、眾生利益，這是大家所共許的基礎。基於對真理的執著、對理論的剖析，容許彼此互相問難，可是對此基本原則理念，則不容許有爭議。
2. 對於佛經、祖師言論，以感恩繼承之心研究，品味前人的法雨、甘露，吸收發揮新義而研討，而不是以批判的態度否定之。
3. 要真實體驗佛法的根本精神，不能離開佛法本質談論佛法，所謂從肯定佛法戒定慧的立場，引導朝向覺悟，而非談論世事有無多少。

乙、主持者：主持人之工作，在引導會議順利進行而安排議程中之人事時物，並適切引導大眾對論文主題的進入與思路。

丙、講評者：講評者則對文章思想做明白評析，進而引導與會者了解作者本義，而非專以挑問題為講評之工作。

(三) 與會聽眾

聽眾要能抱持隨喜、莊嚴道場的心情，接受主辦單位法筵的饗宴。儘量體諒主辦單位很多無心的缺失，或發表者一些不成熟的思想，共同成就豐盛的法會。

參、佛法之尊嚴與學術之尊重

或有人以為僧眾與學者在治學立場、思維方法有異，同台講論是否扞格對立而諸多不宜，此是眾人心中未出口的疑慮。當然在某些立場上，或許有所謂僧俗分際的問題，但佛法有共世間和不共世間兩種成份，不可一概而論，必須差別來談：

第一、完全共世間部份，可以完全交給學者或社會專業人士討論，如慈善、文化、教育等事業，或佛教跟哲學、科技、法律上的事務，都是屬於社會世俗性問題。僧團只要掌握基本方向，具體的理論及行動則可交由社會學者或專業工作者去探討。

第二、教團化世的部分，可以由僧團與社會學者共同探討，譬如佛教的經典、宗派、歷史、制度、政教關係、宗教法令、風俗禮儀、外道關係等等。這些雖然是教團事務，但涉及很多世俗學問，出家人無法具備這麼多世俗知識，也不便太過投入探討，所以可借助社會學者之專業來提供意見，而僧團自己也須深研佛法思想及僧團領導原則。

第三、純粹僧團內部問題，則不一定需要社會學者參與，例如戒律、清規、修證等問題。當然如果有某些很誠懇的學者居士，願意以佛教立場來看待問題，也不排斥。基本上僧團內部的問題，可以完全由僧眾自己關起門來探討，研究解決。

由上所述，推出以下看法：

第一、社會的學者教授，是社會的菁英，有其思想、知識的專業，對於社會了解得非常透徹。很多社會的問題，出家人沒辦法探討得很細微，卻又不能脫離這個社會，所以確實需要學者教授們替佛教闡明分析，解決佛教涉於世俗社會的相關問題。

第二、佛教僧眾不可能完全融入社會跟社會全面接觸，故不可能深入各層次事物而影響社會群眾。因此須藉由學者、知識分子做為教界與社會溝通的橋樑，調和僧團與社會的互動關係，並銷融轉化佛教思想內涵，向社會宣達佛教看法。如果將這些知識分子剔除在佛教界外，則佛教將孤立在自己院牆內而封閉固陋，因為缺少與社會溝通的橋樑，也缺少必要的發展資訊。

當然，僧團要能看清學者的特性、學者和僧團的同異，恰如其分的彼此定位，尊重與肯定彼此的獨特性。同時，佛教學者也要能了解發揚佛教本質，方能有益於眾生社會。正因為佛教真實有益於社會，

有益於眾生，才有推廣、存在的價值，才有研究的價值，才有向社會宣達、溝通的價值。所以，社會學者在肯定、認同佛教教義思想下，以尊重、諒解的立場研究佛教，進而對僧團不同於社會之倫理制度予以尊重、諒解。如此雙方互相良性溝通，一起將佛法向社會推動，這是對於學者與僧團正面互動的期許。

在此容許再思考一今日佛教的反常現象：大學教育制度是西方文化產物，而神學宗教學亦西方基督教文化之產物。中國社會自清末以後，民族自信心喪失，連帶也喪失文化自信心、宗教自信心。在無可選擇下，全盤西化，採用西方科技文明與民主文化，乃至教育制度與宗教文化亦一同納入中國社會，傳統佛教教育因而被排除在教育制度之外而無能異議。但宗教與科學、民主不同，中國的宗教、文化、道德、思想，未必不如西方而須棄捨。然而大環境使然，歐美宗教哲學研究為日本所採用，中國又專向日本及歐美學習，如此因果相循，則佛教本質將何以顯彰？實足令人憂焚。這種因民族衰微，導致國族體制文化之大變化，後人無可對前人苛責。可是現今民族健全，科技民主已備，仍將宗教教育排斥於教育制度之外，此又可見政治、教育領導人物之無知，然彼非佛教徒，又不當論議。然而身為僧伽者，進大學攻讀學位，若為取得社會認同以換取佛教發言權，則其心可憫，其行可嘉；若徒為搏世名位，更乃以世俗法為僧伽教育之內容者，則非正本清源之道，期期以為不可。僧人讀經研論，當以佛陀聖智法界真實為皈依，若曲抑於學派之規格，或世俗官府之法令限制，則不知其將於何止焉。

結語

研討會本身即是佛法教育，即是佛事道場。在此一現代化佛事道場中，要能將三寶的莊嚴神聖顯彰出來；在此一教育因緣下，要能引導每個與會者或隨喜者，對三寶產生崇高的信仰與皈依，帶起由信仰而修學佛法，以三寶為歸依的教育宗旨。所有主題、人事物安排，皆

能要襯托出此一氛圍，讓每一與會者皆浸沉在清淨法味中。

在這一理念下，掌握好僧團立場，釐清每個學術會議不同的主題、不同的目標、不同的對治、不同的階段性。世俗的歸世俗，僧團的歸僧團，彼此互敬、互諒、互利，相信世俗跟勝義、佛法跟社會、學者和僧團之間，可以得到良性的互補和增上，而不是互相的冷漠、對立或不協調。與會大眾便能餐食法師、學者消化於佛陀祖師的智慧而法喜。

以上對於僧團辦理義學研討會議的看法，謹為回饋師友鼓勵，款款曲曲，固陋之處有在，尚祈學界教界包涵指正。



法義聞思

第 13 篇

盂蘭盆供僧法會的時代意義

壹、齋僧法會緣起

貳、台灣齋僧法會的發展脈絡

參、大型齋僧法會之時空因緣與教化功能

肆、東南亞育僧供僧緣起與經過事實

伍、東南亞育僧供僧的時代義涵

一、經濟效益

二、佛教南北兩翼交流互助

三、育僧之價值

四、育僧與盂蘭盆修道功德之結合

陸、結語

一、朝空間擴大

二、朝社會發展

三、擴大佛教圈

四、運用社會傳媒

五、活動慶典化

六、三寶節慶的聯合推廣

佛教的法會種類很多，如浴佛法會、水陸法會、朝山法會、災難超薦法會等等各式各樣的法會。台灣佛教在這二、三十年來，因為民主政治、經濟發達的社會形態，群眾參與各式各樣大型法會非常頻繁，而且數量很多。電視的轉播，總統、院長及部長級的官員參加也是很平常的事情，可看出台灣佛教各種法會的盛行。在這眾多法會裡，每年七月十五前後，由佛教各團體所舉辦的盂蘭盆齋僧法會，也有愈來愈盛的趨勢，不論舉辦的團體、參與的群眾、舉辦的次數，都愈來愈多，規模也愈來愈大。故在此略為分析齋僧法會的義涵與價值。

壹、齋僧法會緣起

農曆七月十五，在中國社會中肩負有兩個重要節慶義涵，一是源於佛教的「盂蘭盆節」齋僧拔濟亡親，一是源於道教的「中元節」超度亡靈，而兩者又在教孝、慈悲普渡義涵下有相合效果。

盂蘭盆法會是佛教教孝的節慶，這個義涵佛弟子們都很熟悉。「盂蘭」譯為倒懸，喻餓鬼飢渴之苦；「盆」名救器，意以齋食盛滿鍋盆供僧能解倒懸之苦。故「盂蘭盆」合稱應曰「救倒懸盆」。據《盂蘭盆經》云：佛陀大弟子，神通第一的目犍連尊者，其母親在世時不信三寶，好食魚鱉，毀罵有情，所以命終後墮餓鬼受極大苦。目犍連尊者以神通力見知母親受苦，即帶著乞食來的鉢飯，以神通力到餓鬼道中捧給母親食用。但母親因業力關係，飯食送到口邊即成火炭，不得受食。目連見狀大哭來到佛前，請佛陀慈悲開示解救母親倒懸之苦的方法。佛陀回答：神通難敵業力。此惡業甚重，唯有賴十方大眾僧之威德力方可救濟！並因此宣講盂蘭盆供僧教法：欲報父母恩、救濟七世父母者，應在七月十五眾僧結夏修行圓滿日，又名佛歡喜日，以盆器盛羹飯美食供養僧眾福田，以此福德即可解亡親飢虛倒懸之苦。此經典流傳到中國，佛教界因茲啟建盂蘭盆法會並敷揚供僧精神；而在民間則演變成有名目連救母故事，寫成很多傳奇性小說、戲劇。

台灣社會以道教及民間信仰為最普及、最基層的信仰。農曆七月

十五日，民間叫「中元節」，中元本是道教的節慶。道教全年盛會有三次，即所謂「三元」，分別為天官、地官及水官「三官」的誕辰：正月十五日為「上元」，乃天官賜福之日；十月十五日為「下元」，是水官解厄之日；而七月十五為「中元」，是地官下降赦罪日。據《修行記》云：「地官降下，定人間善惡，道士於是日夜誦經，濟度餓鬼，囚魂亦得解脫。」後來民間又有七月開鬼門的傳說：相傳七月陰間大門會開放一個月，讓所有無主孤魂到陽間接受人民的供養。所以民間宿有於是日祭拜祖先、「普渡好兄弟」的習慣。全台各地有超過六千座民間信仰的廟宇及其所歸依之信眾，都紛紛在七月舉行中元普渡的祭祀儀式。

因為中元與盂蘭盆都是農曆七月十五，而且都有超拔親人、濟度餓鬼的義涵，所以兩者就有相結合的效果，至少在唐朝就有歷史上合流的淵源。如唐·法琳法師《辯正論》云：「盂蘭盆經云：七月十五日僧自恣時，獻盆供者能救七世父母之苦。比見諸州道士亦行斯法，豈不濫哉！^①」而宋以後，佛教亦於是日施食度亡，至今台灣佛教於齋僧法會後設放蒙山施食，亦是類此遺規：「自大教東流，古今帝王所以奉盆供者為多矣（事見會要志）。然今之寺舍，多於此日施斛供亡如常法者，雖無奉盆之儀，而不失盂蘭之意。」^②所不同的是，民間中元節是基於慈悲普施之心，以食物普渡孤魂，免其飢餓之苦，是行於「悲田」；佛教盂蘭盆法會則尊崇僧眾修道功德力，以供養僧眾植福超薦亡親，乃行於「敬田」。

佛教在中國跟印度都長時間受帝王信奉與護持，歷史上多有國王、宰官、長者等奉行盂蘭盆法的記載。如《大盆經》云：佛世時，瓶沙王以七寶各造五百鉢，盛滿種種香華，到祇桓精舍禮佛，以七寶盆鉢俱施與佛及大眾僧，令七世父母超脫七十二劫生死之罪。而波斯匿王末利夫人、須達長老等也曾施設此盂蘭盆供僧法，造千金盆盛百味飲食、造千金輿供養百物資具，以此功德超薦七世父母。可知佛世時，

^① 《辯正論》大正藏 52 卷，頁 548 中

^② 《佛祖統紀》大正藏 49 卷，頁 321 中

除目犍連以外，瓶沙王、波斯匿王等大國王、宰官佛弟子就奉行此供養，當然後世也非常盛行。

大盆經云：瓶沙王造五百金鉢，盛滿千色華；五百銀鉢，盛滿千色白木香；五百瑠璃鉢，盛滿千色紫金香；五百磲磔鉢，盛滿千色黃蓮華；五百馬腦鉢，盛滿千色赤蓮華；五百珊瑚鉢，盛滿千色青木香；五百琥珀鉢，盛滿千色白蓮華。王視如法，即勅兵臣嚴駕十四萬眾，俱到祇桓寺禮佛奉盆及僧。以七寶盆鉢俱施與佛及僧，受用竟，還駕歸國，七世父母超過七十二劫生死之罪。其次須達居士、毘舍佉母、二百優婆夷、波斯匿王末利夫人等，頒宣國內，依目連盆法為吾造盆。各用五百紫金盆、黃金盆，盛滿百一味飯食。後以五百紫金輿、五百黃金輿，盛滿百一物，事事具足。遂至王及夫人前，見其如法，時王即以嚴駕，十八萬眾共至佛前，奉千金盆、千金輿等竟，敬禮還歸，七世父母超過七十二劫生死之罪。^③

而在中國歷史上，史載最早的盂蘭盆供，見於《佛祖統紀》卷 37，為南北朝時梁武帝大同四年（538 年），於同泰寺設盂蘭盆齋：「四年，帝幸同泰寺設盂蘭盆齋。」^④

另據《佛祖歷代通載》卷 14：唐代宗於大曆元年（766）七月，設盂蘭盆會於宮廷之內。先在太廟設唐高祖、唐太宗等七位已過往的皇帝靈位，嚴備鑿輦，建立巨旛，旛各寫上皇帝名諱用以迎請靈位。靈位從太廟迎到宮中壇場裡，儀仗、歌舞、旌幢，非常盛大隆重。當天百官僚屬在宮廷大門前面，列隊禮拜歷代皇帝，迎送跟隨在後。而且從這次以後，每年都固定舉辦此盂蘭盆法會。過二年，太廟宮內生出了靈芝，代宗皇帝甚至做了詩來讚美法會的功德，百官也都附和歌頌這樣的法會：

^③ 《法苑珠林》大正藏 53 卷，頁 751 上 - 中

^④ 《佛祖統紀》大正藏 49 卷，頁 351 上

七月，始作盂蘭盆會于禁中。設高祖、太宗已下七聖位，備鑾輿、建巨幡，各以帝號標其上，自太廟迎入內道場，鏡吹鼓舞，旌幢燭天。是日立仗，百僚於光順門迎拜導從，自是歲以為常。癸未太廟二宮生靈芝，帝賦詩美之，百僚皆屬和。^⑤

《盂蘭盆經》言顯義賅，而唐朝圭峯宗密大師特為做疏，且年年奉行此法，歷代並以之為倡導佛門盂蘭盆孝道之依憑，可看出中國佛教對盂蘭盆供僧報親的注重與提倡：「宗密罪釁早年喪親，每履雪霜之悲，永懷風樹之恨。竊以終身墳壟，卒世蒸嘗，雖展孝思，不資神道，遂搜索聖賢之教，虔求追薦之方。得此法門，實是妙行，年年僧自恣日，四事供養三尊。宗密依之修崇，已歷多載，兼講其誥。^⑥」

有人認為，經上佛陀只教人供養僧眾食物，而信眾往往供養很多食物以外的種種寶物，如現代供僧會有供茶、食、寶、珠、衣等等，還有供養僧眾金錢、日用品及一些器具，這樣合不合適呢？僧眾是世人的福田，從盂蘭盆會的意義來看，重點在供僧種福田。因為僧眾結夏精進修行圓滿，功德很大，藉著供養眾僧的功德迴向給親人眷屬。如佛在世時，瓶沙王和波斯匿王們都用金寶盆鉢盛滿百一飲食（種種飲食）及百一物（種種的器物），供養眾僧。所以，供僧的供養物多寡、種類、供養的時間、地點等等，都不妨礙供僧福德的成就。

貳、台灣齋僧法會的發展脈絡

台灣佛教在 1945 年以前日據時代，屬於日本佛教形態，日本佛教對於舉辦盂蘭盆法會非常注重，包括日本帝王也非常尊重供僧的功德。光復以後，傳統台灣佛教道場，一直都有盂蘭盆法會活動，不過早期多半在寺院舉行，從結夏開始到解夏的三個月期間，都有信徒個別、不定期的，來到寺院以種種飲食及資生物品供養僧眾。

^⑤ 《佛祖歷代通載》大正藏 49 卷，頁 600 中

^⑥ 《佛說盂蘭盆經疏》大正藏 39 卷，頁 505 上

有組織性的供僧活動，始自菩提樹雜誌朱斐居士等人的提倡。先是菩提樹雜誌於 49 年 7 月 15 日試辦齋僧，購買物資供養時在獅頭山閉關的會性法師（後長住屏東）及在太平閉關的懺雲法師（後於水里蓮因寺開山）。50 年正式公開募集讀者，供養大陸來台及本省之諸山長老共 18 位。此後每年持續舉辦，規模也逐漸擴大，均以結夏安居的僧眾為供養對象。直到 72 年，因護持普門文庫大型齋僧法會而停辦。不過從 74 年起，又與中華佛教居士會合辦盂蘭盆節供僧，仍以供養安居僧眾物資為主。

68 年開始，普門文庫唐啟揚會長暨全體會員，發起於北城素食餐廳昆明分店舉辦齋僧大會，並備有車資供眾，且不限安居僧眾。此後規模逐漸擴大，第三、四屆移到中山堂光復廳舉辦，至 72 年第五屆時，邱瑞慶會長更將地點改在中華體育館盛大舉辦。中華體育館為台北市最大籃球場，各界重大活動或晚會、慶典都借用該處舉辦，並禮請淨心長老於中山堂中正廳講《盂蘭盆經》。此次齋僧大會，可說首創在公眾場所舉辦大型齋僧法會的先例。

78 年，齋僧大會首次分別於台北、台中、高雄三地舉行，以全台僧尼為受供對象。據《菩提樹雜誌》報導：「台北地區今年由大香山觀音禪寺主辦，由臺北佛教同修會及桃園佛教同修會協辦，並由各地居士團體協助禮請法師應供，預計將超過二千五百人。大會由明乘法師擔任主任委員，能仁家商副校長陳佳源居士擔任總幹事，大會並設有導師團，敬邀德學俱優之高僧擔任。^⑦」北區齋僧大會在警察專科學校舉辦，中部地區齋僧大會地點在霧峰萬佛寺，南部地區在高雄市中華體育館。此次大會，將齋僧的意義與功德更普傳到全台各地，亦開啟日後每年北、中、南三區齋僧大會的態勢。形成北部以明乘法師帶領陳佳源、王雪玉及臺北佛教同修會等居士為行政核心；中區以三寶護持會為推動主力；南部以淨心長老為代表。

90 年以後，隨台灣佛教徒對齋僧功德的提倡與認同，加上台灣經

^⑦ 《菩提樹雜誌》第 440 期 44 頁，78 年 7 月出版

濟相對富庶，各佛教寺院、團體亦紛紛舉辦大型齋僧法會，甚至將此供僧護僧的心情遠及海外僧眾，主要以東南亞較困難地區僧眾，及大陸供千僧齋為主。至於其他各大小寺院、佛教團體，在各自寺院所舉辦的齋僧大會更是不勝枚舉！茲例舉如下：

1. **圓光寺**：圓光佛學院如悟法師從 82 年開始，每年於畢業典禮當日舉辦齋僧育僧法會供養佛學院學僧，後來逐漸擴大，至 93、94 年曾兩度移到林口體育館舉辦全國性齋僧大會。
2. **大華嚴寺**：大華嚴寺海雲法師於 93 年在板橋體育館舉辦齋僧，後移於林口體育館舉辦。
3. **國際供佛齋僧功德會**：國際供佛齋僧功德會自 93 年起，不定期供養緬甸、印度、大陸等僧眾。
4. **慈光寺**：台中太平慈光寺從 94 年開始，主辦「東南亞育僧供僧法會」以供養柬埔寨、越南、寮國、斯里蘭卡等國佛學院學僧、僧伽學院為主。
5. **中華護僧協會**：「中華護僧協會」傳孝法師於 94 年首次舉辦花東部地區齋僧。
6. **三力法師**：三力法師於慈雲雜誌上，號召於緬甸設立每日供僧飯食基金。

此中，以中華國際供佛齋僧功德會，於林口體育館舉辦的國際供佛齋僧，最具影響力及代表性。國際供佛齋僧功德會成立因緣，乃有感於北部齋僧大會主辦單位數為更替，為使此供佛齋僧大會更具組織性，遂於九十二年登記成立社團法人。以原北部齋僧大會核心幹部為主要成員，由淨耀法師、陳佳源居士等相繼任理事長，帶領全體理監事擘劃推動，而由秘書長王雪玉居士實際統籌執行，並任大會執行長。舉凡法會籌劃、經費募集、人員調配，乃至國外各地齋僧事務開展，都由其規劃執行，具幾十年的齋僧經驗，可說是見證台灣齋僧發展的歷史人物。

國際供佛齋僧功德會具有四個特點：

一、獨立性社團：齋僧法會雖出自於居士、信眾對僧眾的虔誠供養，但背後其實大多以僧團為主要號召，如南部齋僧由淨心長老的光德寺主辦；圓光齋僧育僧以圓光寺為號召；華嚴齋僧以大華嚴寺為主導。而國際供佛齋僧功德會則是一獨立性社團法人，不依附任何寺院或宗教團體，所以更能以包容性廣泛號召、以平等心普同供養。

二、國際性齋僧：國際齋僧功德會不僅沒有山頭、宗派意識，更以國際性齋僧為志。每年於林口體育館舉行國際供佛齋僧大會，廣邀世界各地長老來到齋僧會場，如大陸、香港、東南亞各國，成為各國佛教觀摩學習之對象，如曾有韓國法師、信眾等約七、八百人來參與觀摩。

三、專屬性會務：一般齋僧法會，因附屬於寺院或團體下舉行，為該寺院或團體眾多法務之一，所以多僅能一年一度舉辦。而國際供佛齋僧功德會專以齋僧為會務，除在林口體育館舉行大型的年度齋僧法會外，也長年不定時舉辦地區性齋僧，乃至派人到各國舉辦齋僧法會，如印度、緬甸等，以及協同慈光寺舉辦斯里蘭卡、越南、寮國、柬埔寨等東南亞供僧。

四、多元性供僧：國際供佛齋僧功德會除效法孟蘭盆齋僧精神外，也注意到育僧的重要，將孟蘭盆供養僧伽色身，發揮為護持僧伽法身的僧伽教育上。當然，齋僧而兼顧育僧，在南部齋僧與圓光佛學院齋僧也行之有年，但功德會深感僧伽教育的重要及維繫的辛苦，所以給予大力的支持，除贊助國內各佛學院經費，並對東南亞在學僧眾、佛學院教育經費，給予大量的經濟支援。

相對於北部國際供佛齋僧功德會，中部則以三寶護持會為代表。三寶護持會是以護持三寶為宗旨的居士團體，護持各道場弘法工作，中區齋僧是其最主要工作之一。其最初成立因緣，亦是為齋僧而發起：民國七十七年由廣化法師、自圓法師號召中部居士，於南普陀寺舉辦首屆「中區全國供佛齋僧大會」，至今二十多年來，都由翁重銘居士（今本悟法師）指導執行齋僧大會法務。

當然，除大型齋僧法會外，結夏期間乃至全年不定時，個別團體

或居士發起的區域性供僧供齋，也都蔚然成風。可以說，六十年來台灣齋僧法會的盛大莊嚴，及對敬僧的提倡、教孝的發揚，是全體台灣佛弟子實踐歸敬三寶、奉行佛法的具體表現。

年代	代表人物、團體	方 式
50-68	菩提樹雜誌	各別供養結夏安居僧眾
68-77	普門文庫、台北市省城隍廟、承天禪寺	以大型場地供養素齋，不限安居僧眾
78-92	北—明乘法師系統、淨心長老 中—三寶護持會 南—淨心長老	分北、中、南三區各別舉辦齋僧大會
93-	北—中華國際供佛齋功德會 中—三寶護持會 南—淨心長老	各道場及海外供僧法會紛紛舉辦

參、大型齋僧法會之時空因緣與教化功能

孟蘭盆法會的根本義涵是供僧教孝，但隨時空環境遷變，所產生的教化功能會有所不同。台灣大型齋僧法會，在台灣佛教特定時空中成就，也產生特定之教化功能，這當中包括社會形態與價值觀，及佛教弘法形態與力度等因素。在此略析此大型齋僧法會之時空因緣與教化功能。

一、時空因緣

台灣大型齋僧法會背後所依存的時空因緣，可以分成客觀的社會形態，與主觀的意識形態兩部份。

(一) 客觀社會形態

成就一場全國性、幾萬人的大型法會運作，須要相應的社會形態來支撐，以下提出幾個要素：

第一，共同假日：參與人數的多寡，是法會規模大小的最重要指標。現代工商社會，一般群眾都依國定假日放假，而且只有假日有空，所以要符合群眾的生活作息規律與時間，選定共同的假日，才能聚集這麼多人。

第二，場地空間：辦數萬人聚會的大型活動，第一要克服的是場地問題。一般齋僧活動都租借體育館舉辦，這是在現代建築科技，與都市化生活機能需求下才有的公共活動空間設計，也因此提供了舉辦大型活動的聚會空間。

第三，交通通訊：人潮的快速聚散，須要便利的交通工具與資訊聯絡。透過各種普及、通暢的通訊網絡，將活動訊息傳遞到社會各角落讓很多人知道，然後再利用便捷的交通工具、綿密的交通網，如高鐵、鐵路、高速公路、巴士等，從全國各地聚集人潮，然後疏散。

第四，社會經濟：台灣每年有近十場的海內外齋僧活動，每場經費幾百萬到幾千萬，表示台灣社會有富裕的社會經濟能力，來支撐此大型活動的發展。而且政府稅法規定，工商企業或個人對於宗教、文教、慈善等公益法人的捐贈可以抵稅，這也是民間經濟力量豐厚的原因之一。

第五，民主政治：在台灣的民主政治下，人民享有集會自由、宗教信仰自由，所以能在不受政治干擾壓制下，公開、自由舉辦佛教活動。

(二) 主觀意識形態

中國傳統社會，以忠孝為立國的統治基礎。所以孟蘭盆超薦祖先的教孝思想，在以孝為重的中國傳統農業社會，及教孝盡忠的政治思想體系下，跟整個社會主流思想緊密結合，產生非常好的共振效果。可是，現在台灣社會裡，因社會形態、家庭結構、居住環境、工作職業等關係，忠孝觀念淡薄，公民意識興起，這些主觀的意識價值觀念，對供僧法會的發展也產生一定影響：

第一，法會供僧功德：孟蘭盆法會本身所依憑的供僧功德，當然是號召廣大佛弟子參與齋僧法會的主因。從停車場開始，居士們舉

傘迎接、列隊恭迎每位應供僧眾，到供齋時戒慎恭謹的供養頂禮，都表現出廣大信眾對僧眾虔恭供養之情。再看到法會現場，滿牆貼滿消災、超薦紅黃牌位不夠，桌上還堆了一大疊、一大疊的牌位，更可以看出信眾對於以供僧功德迴向消災植福，超薦亡親的信心與需求。

第二，孝道思想隱微：在中國傳統教忠教孝思想及家族結構下，有深厚的社會文化底蘊來支撐孝道思想，但隨時代演變，孝道觀念逐漸衰微。這主要與家族形態演變有關：

1. 傳統農業社會多為家族聚落社會，以祠堂、譜系為家族信仰中心。
2. 家族聚落社會中，鄰里多有婚姻關係，不僅發揮農忙、婚喪、防盜等互助功能，村里間雞犬相聞、青梅竹馬的人際關係，更促進家庭成員緊密結合。
3. 農業社會以耕田為經濟來源，而田地都由大家長掌握，所以子女在經濟上無法獨立，必須順從父母。
4. 傳統社會婚姻多靠媒妁之言，講究門當戶對，由父母親打理主導。而現代社會，大家族沒有了，家庭關係疏離，子女經濟獨立、婚姻自主，孝親的家庭倫理觀念也就比較淡薄。

盂蘭盆供僧法會以教孝為根本立場。孝養父母固然是無法泯滅的人性本然，但若無相應之提倡宣導，亦隱微難彰。在當今孝道式微之際，更應積極發揮佛教盂蘭盆孝親報恩思想，重新提振社會孝道觀念。

第三，忠君觀念轉化：古時候帝王，為建立家族封建道統以治理百姓，將忠君思想與孝道觀念結合，而自佛教傳入中國以來，帝王多半信佛，所以便於從上而下推動盂蘭盆孝道。現在政府國家以民主法治立國，對於以道德、孝道來安定國家的觀念很淡薄。而且國家統治階層也都是透過民主選舉產生，是從下而上的民意政治，所以沒有那一個總統或政治人物可以完全掌握時代的趨勢，產生古時君王帝制從上而下的效果。

第四，大我歸屬感：現代的民主化社會，國家、君主觀念比較淡薄。加上家庭結構改變，從祖孫三代同堂的大家庭變成小家庭，平

時夫妻上班，孩子上學，上面沒有父母，下面沒有子女、孫子，家庭關係疏離。所以在家國的失落感後，須要尋求社群的依附，以滿足內心大我的歸屬感、安全感。透過參與大型團體活動，依附在群體中，能產生集體的社群意識來帶動大我的概念，所謂群體的歸屬感。而人愈多，愈能凝聚大我的意識，滿足大我歸屬感的需求。這是現代社會大型活動產生的助力。

第五，社會服務概念：舉辦大型活動，往往動員數千義工，除了佛教本身三寶門中修「功德」的觀念外，還與台灣近年來形成的公民社會、志工服務概念有關。在善盡社會公民責任、人力資源互助的觀念下，很多人願意投入義務服務工作。

二、教化功能

(一) 全民教化效果

中國傳統佛教盂蘭盆法會都在寺院舉行，這與現今台灣佛教界將供僧法會移到學校、體育館、會堂等大型公眾場所來舉辦，兩者本質與義涵是一樣的，但卻產生不同層次社會教化功能的影響。

一場大型齋僧法會，不僅供養四、五千位僧眾，背後實是動員成千上萬義工與工作人員操辦；數萬信眾參與觀禮、數十萬信眾供養護持，乃至總統、行政首長、民意代表等親臨致意，此所凝聚的社會教化影響力，遠大於散布在各寺院所舉辦的供僧法會。如同早期佛教浴佛都在各自寺院舉行，後來由各縣市佛教會舉辦聯合浴佛法會，即有將浴佛法會推廣到社會群眾的想法。這兩、三年，佛光山、法鼓山、慈濟分別在台北總統府凱達格蘭大道，在中正紀念堂，在國父紀念館等重要大型集會遊行場地，舉行全國性浴佛法會，號召數萬人參與，都是要特意營造一種全民參與的大型慶典印象，凝聚社會注意力、擴大影響力，產生全民教化的效果。

(二) 節慶功能化

大型法會存在的價值，基本是建立在供僧的功德體系上。如何透

過大型法會，不斷讓社會大眾體認到供僧法會的價值，是供僧法會所要推進的根本理念。而將盂蘭盆供僧法會，轉化成節慶形式，產生節慶的生活性、習俗文化性、慶典娛樂性的功能，是供僧義涵能否普及、深化的指標。

但因為僧眾有持午的戒律問題，所以齋僧時間不能過午，這是形式上的很大限制。如果能在供養的形式上突破，就可以將供僧的時間拉長。所以供僧法會應用更新的理念，開創更多的形式與可參與性，讓下一代年輕人樂於參與，讓整個社會大眾，讓對佛教沒有認識的人，透過這樣大型的法會，能夠了解佛教法會的義涵，進而對佛教思想產生認同，這是未來供僧法會所應思考的重點。

肆、東南亞育僧供僧緣起與經過事實

民國 90 年以後，國內的供僧活動、齋僧法會愈來愈興旺，由慈光寺所發起的「東南亞育僧供僧法會」，也從 94 年開始每年舉辦。今略將此緣起與經過做一說明：

廿一世紀是全球化的國際交流時代，故世界各地佛教的發展，也都須面對世界佛教交流問題。隨著台灣與世界佛教的密切互動，並透過實際交流訪問，筆者提出「佛教三大區塊」與「三系佛教交流」理論以面對世界佛教的發展：

所謂「佛教三大區塊」是指佛教的弘傳，將以三個區塊為重鎮，進一步向全世界推動：第一是東南亞；第二是印度；第三是中國大陸。

而「三系佛教交流」是指南傳、藏傳和漢傳三大佛教教派的交流與衝擊。此中大陸佛教自改革開放後積極復興而略有規模；印度佛教在滅亡千年後，正逐步接受南傳、藏傳、漢傳等各種財、法、人力資源而重生當中；東南亞各國佛教多為南傳佛教國家，但因長期受殖民統治與內亂之苦，整體發展落後，唯近年來亦隨政治安定而慢慢發展中。

東南亞國家除新加坡外，社會經濟相較於台灣要來得貧困，尤

其寮國、柬埔寨、緬甸、泰北、斯里蘭卡等佛教國家。這些佛教國家因長期受佛教文化薰陶，年輕僧眾很多，但因社會經濟貧乏，寺院一般無法全面供應其生活資具，年輕僧眾求學期間，都要靠托鉢或家人有限資助，供給學費及生活費。而大多數僧伽學院，學校校舍老舊，如木板牆壁穿空，地面水泥破損看得到土。教室也不夠，一個教室擠一百個人，擁擠到走都走不動，炎熱夏天也沒有電扇，影印機、電腦設備更是沒有。這在台灣現今人手一台電腦、家家戶戶有冷氣、汽車的富庶環境，是難以想像的。

筆者長年從事僧伽教育工作，深知僧伽教育的重要與資源取得的艱困。所以看到這些佛教國家年輕僧眾求學的辛苦，本著將心比心、育僧護僧的心情，希望能供養僧眾些許生活費，也指定贊助部分佛教大學、佛教高中、佛學院興建校舍、購買桌椅、電腦、教科書、佛典等教具經費。在此想法下，**94**年起，慈光寺及其他十幾個寺院，號召周圍信眾舉辦「東南亞育僧供僧法會」；**100**年起，又得到國際供佛齋僧功德會的大力協同，擴大舉辦規模。「東南亞育僧供僧法會」主要以越南、柬埔寨、寮國、斯里蘭卡四個東南亞國家為主，如果經費允許，未來希望可擴及緬甸、印度等國家。目前每年都供養數千位僧眾，如**101**年即供養七千餘位，而且大都是年輕學僧，並選擇重要的國家僧伽大學或佛學院十間左右，提供經費購買教具或書籍。

當然海外供僧法會，因為空間的距離、文化的差異，不可能像臺灣大型齋僧法會一樣，持續半年以上，組織化動員全台各地五千位以上義工，所以最重要的是選擇誠信可靠的協辦單位與周密的事務性溝通協商，以確保每一分錢都能實際供養在僧眾身上。東南亞育僧供僧法會，近年來，每年供養僧眾七、八千位，與臺灣齋僧法會供養人數差不很多，但分散在三、四個國家，七、八個會場舉辦，所以每場規模較小，較容易操辦。但相對的，在力求最有效率的時間行程下，要串連不同國家，完成七、八個供僧法會，與供養多所僧伽學院，旅途的奔波與事務的緊湊，是不可避免的。加上不同國家在語言、佛教文化上都存在差異，所以許多細節問題要不斷溝通、克服。

事實上「東南亞育僧供僧法會」是以最簡約的經費、最精簡的人力來成就育僧供僧的福報。東南亞的消費物價約台灣十分之一，所以，台灣供養一萬元，對他們的生活價值而言就等於接受十萬元的供養。台灣經濟發達，佛弟子對於供僧功德也有堅定信念，所以每年都有好幾場大型供僧法會，一場經費動輒四、五千萬。而「東南亞育僧供僧法會」也在台灣佛弟子們愛烏及屋的心情下，在不忘供養台灣僧眾之時，也能挪出一小部分金錢，護持同為佛弟子的東南亞僧眾，既對這些僧眾有實質幫助，也有助於南北傳佛教的友好交流，更得以在眾多僧伽身上植福。

	地 點	應供僧眾	受供僧伽學校
2005	越南、柬埔寨、寮國	3600	9
2006	越南、柬埔寨、寮國	3882	14
2007	越南、寮國、斯里蘭卡	3822	6
2008	越南、寮國、斯里蘭卡	3486	9
2009	越南、柬埔寨、寮國、斯里蘭卡	4174	6
2010	越南、柬埔寨、寮國、斯里蘭卡	4151	6
2011	越南、柬埔寨、寮國、斯里蘭卡	6663	11
2012	越南、柬埔寨、寮國	7873	8

伍、東南亞育僧供僧的時代義涵

盂蘭盆供僧精神，從佛世時流傳至今二千五百多年，隨時空因緣不同而賦予不同發揚義涵與價值。由慈光寺號召台灣佛教界共同舉辦的「東南亞育僧供僧法會」，可說是將台灣佛教六十年來發揚盂蘭盆供僧精神的成果與經驗，推廣到東南亞各國佛教，此中所蘊含的時代意義有以下幾點：

一、經濟效益

十八世紀以來，因歐陸國家帝國殖民政策，東南亞各國都淪為殖

民地，如越南、柬埔寨、寮國成為法國殖民地；印度、斯里蘭卡、緬甸等成為英國殖民地。這些國家在殖民壓榨下直到二十世紀才獨立，至今都非常貧窮落後，國民所得不到一千美金，僅台灣一二十分之一。而這些國家基本上都是佛教國家，如柬埔寨、寮國、緬甸、斯里蘭卡、泰國等為南傳佛教國家；越南因長期為中國藩屬，受中國文化影響，故屬北傳大乘佛教。

這些佛教國家，因受國家與文化信仰支持，至今都含蘊深厚佛教教化力量，人民百分之八、九十信仰佛教，年輕僧眾多，故佛教人力資源充沛。只可惜因受殖民統治與政局不靖影響，國力不振、民生經濟衰微，佛教在無社會經濟基礎下，無法順利推展。如僧眾在缺乏四事供養下，不能安心辦道而還俗；僧團無法提供學習環境提升僧眾素質等。

所以今天台灣佛弟子支援他們一點點微薄資源，可以讓他們快步行走，早幾年茁壯，早幾年將佛法推向全世界利益廣大眾生。雖然只是幾百元育僧供僧供養金，對東南亞僧眾而言就是一兩個月的生活費，這或許就是助成其道業成就的善緣。而從國民所得的差距來看，台灣佛弟子們也得以將有限的世間財富，乘上一二十倍的經濟效益，轉化為無盡的供僧福德。

二、佛教南北兩翼交流互助

泰國朱拉隆功大學校長在 93 年前後的南北傳佛教合作會議中提到：釋迦牟尼佛教法如一隻鳥，南北傳佛教如鳥之二翼，唯兩翼互輔，鳥才能翱翔自在。此喻非常恰當、微妙。值此廿一世紀，交通、資訊發達、跨國企業、教育普及、文化思潮之種種社會變革，更顯出此觀點之真實與重要。而且近年來台灣社會有大批東南亞移民人口，台商也到東南亞各國廣設據點，交往益見繁密，甚至很多成為家人親友，對於東南亞各國更應多一分關注與善解。

南北傳佛教因教法、教制不同，長期隔閡而漠視。事實上，南北傳佛教在歷史上，都各自發揮其教化力而光輝燦爛，至今也都各自保

有各種豐富的佛教文化、思想遺產。面對廿一世紀國際交流趨勢、面對西方基督文化衝擊，南北兩翼佛教唯有開啟友好交流互助，才能攜手推進世界佛教的發展。台灣佛教六十年來的發展，累積了佛教適應廿一世紀文明的發展經驗，東南亞佛教國家則保有傳統的佛教文化與豐沛的人力資源，透過「東南亞育僧供僧法會」展現台灣佛教對南北傳佛教一家的善意，正是做為日後南北傳佛教交流互助最好的橋樑。

三、育僧之價值

世間以教育為社會國家百年發展大計，就是認知到優秀人才的培育才是厚實國力的保障。同樣的，佛陀將佛法弘傳責任交付僧團，「法在人弘」，唯有僧伽之清淨莊嚴，才是世間福德泉源及出世解脫根本。而清淨莊嚴之僧伽，要靠長期教育而來，唯有良好的僧伽教育，才有佛教光明未來。經上說有四不可輕：小火苗、小王子、小龍、小沙彌。因為星星之火可以燎原、小王子將來可成為大國王、小龍將來可以翻江倒海、小沙彌將來可成為宗師長老。中國佛教的光輝，就是在諸如智者大師、六祖慧能大師、玄奘大師等歷代宗師的荷擔下傳承。所以，要將每位年輕僧眾都視為未來佛教領袖來培育。

「東南亞供僧育僧法會」標舉育僧供僧的旗幟，既供養佛學院僧眾，也護持佛學院教育經費，就是希望能對東南亞年輕僧伽的培育盡一分心力。相信培養一位優秀僧伽，就能為佛教未來開創百年以上新局，也使信眾供養的福德隨佛教發展而綿延長久。

四、育僧與盂蘭盆修道功德之結合

筆者從事僧教育近三十年，深深感慨台灣佛教界對僧教育之忽略：台灣各佛學院都由寺院獨自辦理，獨力承擔辦學經費，幾乎沒有教界的支持。而一般信眾多歡喜參加法會請僧眾誦經祈福，或樂於供養僧眾植福，但卻不知護持僧教育之福德更大。此並非大眾不願護持僧教育，而是缺少護持僧教育理念的提倡。

近年來在盂蘭盆供僧法會提倡下，慢慢有護持僧教育之觀念，這

是可喜之事。因為盂蘭盆供僧的根本義涵，正根植於僧眾三個月結夏修道的功德，是對法身慧命的尊崇。而佛學院的僧眾，可以說整年都在求學修道、增長法身慧命中，既是最值得供養的僧眾，也是最需要供養的僧眾。同時，做為大眾僧法身慧命搖籃的僧伽學院，更需要全體教界的護持與關心。

台灣每年傳受三壇大戒時，居士們都發心去戒場護戒打齋供養，就是因為戒場是成就人天師範的第一個教育場所。佛教界各種誦經、禮懺法會，因尊重僧眾的修持威德，都恭請僧眾主法、帶領，而這些僧眾都須經僧伽教育的養成。僧眾出家受戒、法會祈福是一時的因緣，須靠眾緣成就；僧伽教育的養成是長期的事功，更須殷重的護念。

護持僧伽教育事業，就是護持佛教大眾僧的法身；供養僧伽教育事業，就是供養佛教大眾僧的慧命。供養法身慧命之福德絕對遠大於供養色身。殷切希望佛弟子能將盂蘭盆供僧推崇修道功德本懷，深化為支持僧伽教育之法身慧命事業。使佛教僧伽教育永續健全，為培養法門龍象而努力。

陸、結語

台灣佛教界每年於結夏中舉辦大型供僧法會，使廣大群眾具體實踐佛法孝道，同時也產生教育社會大眾恭敬三寶的功能，不僅令很多有情修集廣大福報，也令前世父母得到薦拔增福功德。台灣佛教界每年數場供僧大法會，雖然花費金錢不少，但所帶來有形與無形、世間與出世間之福報功德實難以估算。所以，我們讚歎供僧功德、歡喜供僧功德、推崇供僧功德、竭誠擁護此供僧法會。

現在台灣佛教界所帶動起的齋僧法會，是很難得的佛教大型法會，不只在台灣佛教是很重要的節慶活動，也影響到大陸及東南亞國家。在這基礎上，以下試著提出幾點考量：

一、朝空間擴大

所謂空間上擴大，就是產生國際化的影響功能。透過邀請大陸、日本、韓國、東南亞等各國法師來觀摩應供，或到大陸、東南亞齋僧，可將此齋僧文化、大型法會文化傳遞到東南亞，也傳遞到對岸大陸。雖然這種大型法會，在大陸也有，可是尚都侷限在寺院裏，而且只有僧眾參加。台灣齋僧法會是在社會場所，本身就代表了一種社會行為，這是對大陸佛教的示範啟發。這就是所謂空間上的發展。

二、朝社會發展

雖然現在大型齋僧法會都在社會公眾場所舉辦，但參與者主要還侷限在佛教徒，所以應該設法讓更多社會人士、非佛教徒參與這樣的活動，尤其是年輕人。當然如何吸引非佛教徒、年輕人參與，需要各種因緣的配合，但至少要先建立此理念，不能只滿足於佛教內部的動員。

三、擴大佛教圈

在目前既有佛教圈基礎上，朝周圍群眾發展，將信眾的子女、佛教的游離份子、佛教的邊緣份子，以及不反對佛教的民間信仰者，都能吸納進來。藉由此齋僧法會為平台，讓這些佛教圈的周圍群眾，慢慢對佛教產生參與感與認同感。

四、運用社會傳媒

透過各種社會傳播工具，如報紙、電視、雜誌、大型廣告看板，做各種角度的宣傳來擴大影響力。如在法會前持續論述、宣揚盂蘭盆供僧思想與齋僧活動，法會實況報導與事後迴響報導等。

五、活動慶典化

現在的齋僧法會只有一天，最好時間可以延長到三天、一個禮拜，甚至半個月，當成慶典活動來看待，將佛法藉由不同形式的慶典活動

輻射到社會人群。因為時間上拉長，就不能只有齋僧，必須有更多元的活動形式，才能吸納所有人參與在慶典中，將恭敬供養僧寶的核心義涵理念傳遞出去。

而且佛教界應該吸收基督教耶誕節的經驗，學習如何創造更多圖像或標誌物來代表佛教。比如耶誕節，有聖誕老人、鹿、送禮物的襪子、耶誕樹等圖像。佛教盂蘭盆節慶也需要創造更多代表盂蘭盆供僧義涵的圖像跟標誌，如鉢、供僧等。因為所有崇高、深奧、複雜的理論，最後都必須簡化成一個符號，一個概念，才能普遍傳遞到群眾中，為普羅大眾所接受。

至於要用怎樣的形式來傳遞這個概念？佛法講善巧方便，也就是同心圓概念，即善用很多方便來傳遞最核心的供僧價值及義涵：把握最核心的供僧價值，圍遶這個核心價值周圍，有很多本身不一定是佛法，但卻是圍遶佛法向同心圓發展，或是由同心圓所輻射出的不同形式，只要最終目的能傳遞供僧符號、概念就可以了。譬如要讓更多年輕人或社會大眾參與，就要辦一些年輕人、社會大眾喜歡的活動，如園遊會、音樂會，甚至舞會都可以。知識份子喜歡討論，就辦學術研討；信眾喜歡拜佛，喜歡做些佛事，就拜佛、念佛，或做蒙山施食等佛事。

六、三寶節慶的聯合推廣

曾有教內長老提倡佛教三個重要節慶，分別代表佛、法、僧三寶：佛誕日的浴佛是佛寶節；僧解夏自恣的盂蘭盆供僧是僧寶節；佛夜睹明星成道的臘八節是法寶節。合稱「三寶節」。

台灣佛教界目前佛誕節的慶典義涵已逐漸成形，代表僧寶的盂蘭盆節也開始熱絡，但相對於基督教耶誕節的全球化、商業化影響，還有很大努力的空間。佛弟子們應建立共識，要一直不斷將代表三寶的節慶推廣到社會大眾中！

第 14 篇

佛教學習網的建構與聯結

- 一、佛教學習網的定位
- 二、目前台灣佛教之代表性學習網
- 三、佛教學習網之發展形態

原發表於 2005 年「二十一世紀佛教組織管理與發展研討會」

一、佛教學習網的定位

網，就是所謂資訊網路，配合社會之全民學習、終身學習理念，即成學習網概念。這一概念套用到佛教之弘化、學習，就稱為佛教學習網。所以此學習網若從網路概念來看，即是資訊之匯整；若從全民學習、終身學習而言，即人類生命在知識、情緒、生活、心理等各方面之自我學習成長。而將之放到佛教來看，可涵括四部份：

- (一) 提供佛教資訊網路。
- (二) 提供佛教徒健康建構自我學習之體系。
- (三) 讓社會人士正確找到契入佛教學習資訊之管道。
- (四) 引導信眾能逐步學習之成長空間。

但畢竟這樣的思維仍嫌寬闊、空泛，所以有必要再將範圍縮小：因資訊匯整只是單純資料整理工作，故現在暫時不將題目定位在資訊網路上，而是定位在讓信眾有生之年，能將他自己的社會生活與佛教學習相結合，既可以在學佛路上安心學佛，也能安心在社會的家庭、事業當中。所以要建構一套讓社會大眾進入佛教，及在佛教中學習的網絡，其實本質還是弘法問題。只不過是把弘法問題，運用社會思潮中之全民學習與終身學習概念，將之明確化與形象化。

在尚未具體探討此網路機制時，須先了解兩個背景問題做為思維基點：即社會環境與佛教環境。

(一) 社會環境

佛教要面對的是社會大眾，亦即面對社會問題。故一方面要吸收、接受、面對、適應社會思潮，一方面必須將社會文化體制借用到佛教體制來處理社會問題。所以首先要了解社會文化、社會環境的變遷狀況，如教育體制、人口狀況、都市化狀況、產業、經濟、科技、政治等發展，及道德、風俗習慣等相關問題。由這些社會現狀，進而分析目前社會大眾之身心狀況，及其身心所面臨的情境與身心需求。然後才能根據社會大眾的身心狀況、身心需求、社會背景而去考慮他們的

需求。確認群眾需求那些東西？社會上有沒有辦法滿足他們？佛教團體能否超越社會團體來滿足其需求？所謂先掌握問題，再設法解決，如此才能有效解決問題、滿足廣大群眾。

（二）佛教環境

佛教要教育群眾，但佛法跟社會需求的結合度如何？佛教與社會之間有沒有轉換機制來接引這些群眾？佛教本身有沒有內涵、有沒有管道去教育群眾？佛教所擁有的管道、內容能在社會機制中產生多少教育功能？能不能完全替換社會教育機制來教育大眾？這是必須評估了解的問題。因為如果佛教本身沒有足夠的內容與管道，即沒有教育群眾的能量。譬如佛教界辦大學、辦中學、辦醫院就是為接引社會群眾，它包括管道和內涵問題。如果佛教無法辦大學，或辦學品質比不上社會大學，或所佔比例極小，所達成取代社會機制的效果就有限。又如慈濟，它能做到與社會機制抗衡，故能發揮教育群眾之功效。

學習就是去接受某種思想或技術，為方便理解，用購買物品的商業行為比喻，就是消費者去購買某一種商品。商品從企業主到消費者的商業過程中，主要靠兩個部門，一是生產部門，一是銷售部門。商品的產生，須有一套研發、生產機制，從中又衍生出生產員工的管理。而產品的銷售，需要很多銷售管道，如現在 7-eleven、Ok、萊爾富等便利商店或量販店等，都屬於通路，另外還要配合文宣輔助。所以從這個角度來思考，要建立學習網路，必須要有系統性機制產生。所以在建構接引社會大眾進入佛門的機制時，亦有兩個網路系統：

第一、內涵網路，可由這個內涵轉移到另一內涵，這是學習內容問題，相當於商品的生產。

第二、管道網路，這是學習管道、學習場所問題，相當於商品的銷售。

要先確定內涵網路，再尋求管道網路，但這兩個網路又交互一體，形成一 x 、 y 之座標機制。此外還須思考在佛教學習網路中，那些是佛

法內涵？那些是社會內涵？理想狀況是先藉用部分社會內容，然後馬上與佛法接合，而非一直用社會方法來教育信眾。舉例而言，社會的管道、社會的內涵只是上高速公路的闢道，高速公路本身才是佛教的本質。所以建立佛教的高速公路，必須用社會的網路和社會學習機制做為闢道，設計很多不同闢道將這些群眾引上高速公路。

二、目前台灣佛教之代表性學習網

其實目前佛教界已有一些成功的弘法機制，如果他們不是建立起良好的信眾學習機制，為什麼會有這麼大的群眾基礎？所以我們必須先學習別人的長處，看他們如何將信徒帶到佛教團體來？看他們如何帶領信眾學習？才能在建立佛教學習網時有所資鑑。以下即檢視台灣佛教幾個代表性之學習機制。

台灣佛教現在幾個比較系統性的結構，如佛光山、慈濟、福智學會，都是非常成功的，再者如法鼓山、佛陀教育中心、淨宗學會、靈巖山等都各有其特長。可是這幾個僧團所設定的群眾需求都不一樣，所設計的學習內容與管路也都不同，從這當中也可了解不同群眾有不同種類、不同層次的需求。譬如圓光佛學院、法鼓山中華佛研所也是在教育群眾，但他所設定的是教育對象是僧眾。又如正覺精舍、南林精舍、義德寺、德山寺，都同以戒律為內涵，但持守尺寸有所不同；福嚴佛學院、弘誓學院都以印老思想為號召，但走向有所不同；靈巖山、元亨寺、淨宗學會同以念佛為主，但內涵與管道也有所區隔。故各道場之弘法機制，有時是同樣內涵但管道不同，有些是管道一樣但內容不同。茲略舉幾例說明：

- (一) **慈濟**：慈濟是以啟發人性之善心為教育內容，以人飢己飢、人溺己溺之民胞物與精神為號召。其剛開始是以慈善事業為管道，然後逐步開展醫療、文化、教育等管道。此中並以護法會組織、慈濟人形象為其機制之樞紐。
- (二) **佛光山**：佛光山是以人間佛教為教育內容，剛開始是用法會活動

來弘法，以佛光山各分支道場為教育場所，之後轉入佛教文化事業之推動，並配合旅遊等綜合性操作。

(三) **福智學會**：福智學會以菩薩行思想為教育內容，以讀書會之研討班形式為管道。

(四) **靈巖山**：以念佛淨土思想為內容，以朝山、打佛七為管道。

從佛光山、福智學會、靈巖山、慈濟等弘化機制中，可以看到他們均能有效廣泛接引社會信眾，這即表示他們能掌握人性中對生命的需求及整個大環境之社會脈動。但我們同時要檢視他們設定的終極學習目標何在？他們要將群眾學習的旅程往哪個方向開展？是否能將群眾導向覺性開發、出世解脫之佛法本質？所以擴大群眾基礎與深入佛法本質，這是在建構佛教學習網時須同時考慮的面向。

三、佛教學習網之發展形態

在建構佛教學習網時，思考的原點在於社會群眾的需求是什麼？不僅社會群眾本身有層次性，群眾的需求也有層次性，所以不僅要有不同產品，而且同一產品也要有不同等級、不同功能。而且不同種類、不同等級之間還要能互通，譬如從法會、慈善，要能轉入信仰、出家、修持。所以不同種類、不同層次，就形成一學習矩陣，每一種類都有不同層次。此一矩陣就是所謂內涵與管道之網路。內涵是佛法層面的抽象思想概念或技術、技巧，這是不共世間的部分；而管道是社會性的組織、機構或人力、財力、設備等問題，這是與世間共通的。所以佛教學習網要能有別於社會教育機制，關鍵在於能否根據所設定的群眾因緣，設計一套不同層次、不同種類的佛法學習內涵，這時就要有研發單位。如果佛教本身沒有足夠契應不同群眾需求的內涵，或沒有相對生產研發能力，乃至沒有意識到生產研發的重要性，則佛教學習網的建構就會有困難。

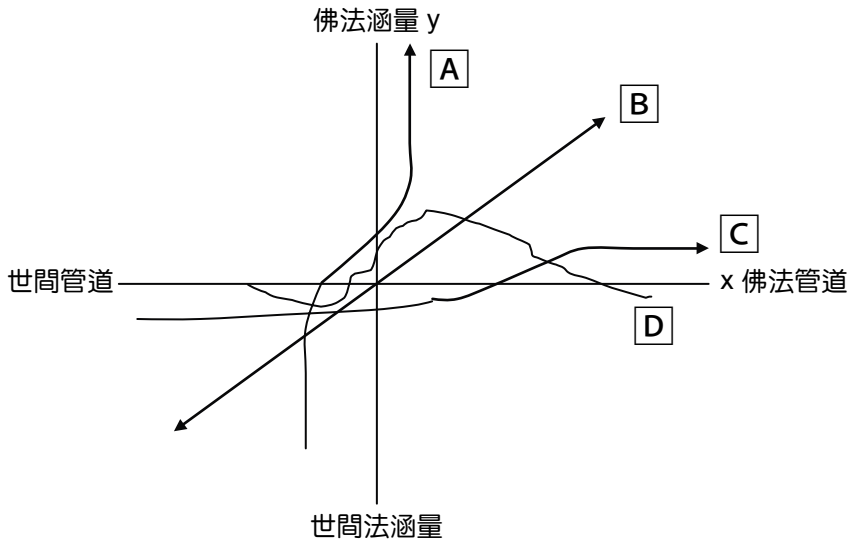
以下再以圖表說明佛教學習網之發展形態：x 軸代表管道網路，y 表內涵網路，各有佛法與世間兩個面向。

A 曲線側重內涵之轉換，佛法涵量雖深度開展，但相對管道不夠，故所能接引群眾廣度不夠，則曲高和寡。

C 曲線則相反，著重接引管道之開展，但未能提升佛法之涵量，雖能建立廣大群眾基礎，但難以培養高遠恢弘之佛法人才。

D 曲線則是亂無章法，不知佛教弘化之本質與方向。

唯 B 曲線是理想之典型，佛法可深可廣，不僅向上兼顧佛法涵量與佛法管道的相應開展，亦能往下開世間方便，以世間內涵和世間方式接引群眾循序漸進入佛門。



總結而言，佛教學習網即系統性之弘法機制。在建構此機制時，不外內涵與管道問題，分析為四點：

(一) 產品研發

既要引導群眾學習佛法，當然必先提出一相應佛法之教育訴求，即所謂學習的內涵。此學習內涵在教育界稱為教材，商場上即所謂產品。不論產品本身之種類、層次、適應對象為何，總之須先推出自己

一套產品。因此自己本身能否有佛法涵量來教育群眾，是建構學習網之第一要件。

（二）世俗或佛法管道開拓

推出教育群眾之佛法內涵後，即須尋求管道推廣。此管道可藉用原有世俗或佛法管道，亦可就產品特色自行建構相應管道。管道愈多、愈多元、愈暢通，教育成果愈大，故應於學習內涵確定後，即積極開拓管道。此即所謂以管道銷售商品。

（三）產品推廣力度評估

於商場中有所謂拳頭產品，即所推出之產品如拳頭般有力，能打進所有銷售管道。因此產品本身之品質優劣決定產品之賣點多寡，亦決定產品所相應之市場大小。所以在開拓管道時，亦須回頭評估產品本身之推廣力度，或陸續推出不同種類、層次之產品來適應不同群眾需求，此即所謂以內涵打通管道。

（四）資源評估

任何事情推動，都必須依賴資源。建構弘法體系之內涵與管道時，當然亦須考量自身擁有之資源，如僧團中之領導者特質、涵養深淺，僧眾之素質與數量、信眾基礎、財力、物力等。依僧團資源多寡決定學習網大小，依僧團資源類別決定學習網形態，如此才能穩健、踏實的經營佛教弘法事業。



法義聞思

第 15 篇

佛教建築－佛光山與中台山之比較

壹、寫作動機

貳、總論

- 一、選址
- 二、主導規劃者
- 三、地形
- 四、建築過程
- 五、佈局結構

參、佛菩薩的配屬關係

一、相同點

- (一) 聖賢尊卑
- (二) 現代化的宗派意識
- (三) 教化功能的多樣化
- (四) 殿堂與佛菩薩的結合及表法功能的顯示

二、相異點

- (一) 空間配屬
- (二) 供奉佛菩薩的功能目的

肆、殿堂特質的比較

一、相同點

- (一) 總本山位，尊特第一
- (二) 弘化取向，多功能性
- (三) 大型活動規劃取向
- (四) 空間運用集中化與複雜化
- (五) 大型建築群與林園規劃的協調

二、相異處

- (一) 佛光山五特點
- (二) 中台山五特點

伍、結論

* 原發表於 2002 年「第二屆台灣當代佛教發展研討會」*

壹、寫作動機

關於對比性的議題，比對對象的選擇很重要。因為選擇相當的比對對象，才能從中歸納出一些結論與啟發，而這才是比對的意義與價值。所以本文選擇佛光山與中台山的殿堂做為比較對象，是因為筆者認為佛光山與中台山兩者，不論在其僧團本身或殿堂建置上，確實有其值得比較的同質與異質性。因此希望透過殿堂的比較中，得出一些佛教僧團發展的啟示。以下將本文寫作的動機，從這兩方面來說明：

一、從兩者的同質與異質性中，顯出比較價值

1. 中台山跟佛光山是台灣佛教界僧眾最多的兩個僧團，各約有一千五百人，這樣一個多眾的僧團，其影響力具有絕對代表性。
2. 由於中台山與佛光山僧團本身很大，所以做為這個大僧團的總本山道場，其建築群是非常龐大的、建築物也是非常多樣化的，可以在這裡看到很多建築功能與種類。
3. 佛光山與中台山都是傳統中國佛教的僧團，以一個傳統中國佛教僧團，生存在廿世紀文化變革的現代，必然面臨現代化社會適應與現代化的佛教文化轉變問題，包括都會化、交通的國際化、文化複雜化等等。所以在殿堂與佛菩薩的設置上也會表現出現代化建築的功能、建材、形式、風格等思路。
4. 雖然前面再三指出兩者的統一與相似處，可是畢竟佛光山僧團跟中台山僧團在許多方面都存在著差異，譬如：（1）對佛法的認識角度；（2）修持法門；（3）弘化思想；（4）文化品味；（5）世間接應等，其僧團領導者或領導階層的思考模式是有差別的。

所以兩者在某些條件上有同質性，在某些認知、作風或觀點上有異質性。在同質與異質之間就可以看出那些是屬於佛教界共同保有的部份？那些是屬於自由發揮的部份？而從中看出僧團發展的一些問題。

二、希望透過這兩個具代表性僧團的殿堂對比中，得出一些啟發：

1. 從僧團的殿堂與雕像中，看到佛教僧團的一些實況。
2. 從殿堂及佛菩薩的建構，看到佛教僧團領袖及主事者思考的模式、思考的內涵，及其面對時空的才華與睿智。
3. 從殿堂的建築過程，看到僧團在成長過程中，面對佛教思想與社會文化的交會，因種種事件而發展的跡轍，做為佛教僧團發展的趨向或類型案例。
4. 從殿堂及佛像雕塑中，看出它所處的社會發展情況，如社會的文化、經濟、建築、工藝、宗教心理等等。

雖然本文主要就佛光山與中台山這兩座道場的殿堂做比較，但殿堂畢竟是寺院整體規劃的主體部份，因為它代表著佛法的精神象徵，所以在探討殿堂的建構時，還是不能脫離於寺院的整體規劃。再者，殿堂所代表的佛法象徵意義，其實是源自於殿堂內所供奉的佛菩薩果德，所以探討殿堂的建構，也必須思考到佛菩薩配屬的相關問題。所以在正文中，分成三段來探討：

1. **總論**：總說寺院整體規劃的梗概。
2. **佛菩薩的配屬關係**：說明佛菩薩配屬的理念及考量所在。
3. **殿堂特質的比較**：就其殿堂的特色做異同之比較。

貳、總論

首先比較佛光山^①與中台山這兩個道場的寺院整體規劃，以下分五點來說明：

^①佛光山兩大主體建物，一為佛光山本山，一為佛陀紀念館。佛陀紀念館於民國 100 年底落成，而本文發表於民國 91 年，故本文討論範疇，均就佛光山本山而言。

一、選址

佛光山星雲大師最早期的發跡地是在宜蘭雷因寺，後來雖然在台北有佛教文物流通處，可是地方比較小，而且台北諸山長老多，一時間沒辦法做充分的大規模發展。之後駐錫高雄壽山寺，但壽山寺的空間也很有限。所以星雲大師在台北、高雄都有據點的情形下，最後選擇了在深山的麻竹林裡開山，這就是今日的「佛光山」。而且當時佛光山的地形很惡劣，有三座山^②，中間溝谷很深，但他不怕惡劣的地形。可能星雲大師在大陸上看過很多道場都是在深山裡，所以不怕選擇在深山野地裡開山。

從這選址的過程中，可以看出星雲大師的遠見及大格局的考量，可以想見星雲法師選擇這個地方開山時，就已經有面向於整個台灣的胸懷，而且已有做為大本營的構想。為什麼呢？第一，他不怕空間的距離，三十多年前台灣的交通遠不及現在便利，但他們不怕空間的距離。第二，他一開始就知道需要有很大的空間，所以選擇一大片的林地，因為林地比較便宜，而且以後還可以有發展的空間，不像台北市、高雄市已經沒有發展空間了。第三，星雲大師早期得力的助手，如慈莊法師、慈惠法師、慈容法師、慈嘉法師、心平法師、慧龍法師等都是從蘭陽過來的。他把這些弟子從蘭陽帶到佛光山來，不惜把原本的發跡地替換而遠來此地，想見他們有以這裡做大本營基地的考量。

中台山也有類似的情形：惟覺法師開始是從台北深山的萬里靈泉寺發展而起，可是靈泉寺的地形相對顯得巖峻隘迫，沒有太多土地空間可以發揮。而跟佛光山一樣，當時他們在全省各地，如台北市、台中市、高雄市等都已經有了很多精舍，但最後他還是選擇在台灣的中部，南投埔里田野中的大空間做為發展基地，遠離了台北、高雄、台中等大都會。而且，惟覺法師當初也是將其在靈泉寺培養出來的弟子帶到中台來開山，這不外也是遠離發跡地而重新創建一個面向全台灣

^②實際上共有五座山，但另外的兩座山，一是普門中學，一是普賢殿座落處，較少宗教性建物，故不討論。

的大本山道場的想法。所以可以看到，其不惜離開原有的基礎地，再另尋一遠離都會、寬闊可發展的山林土地空間，這選址的基本思路及過程是一致的。

再從土地面積來看，他們一開始買的第一塊土地都在十公頃以上，這透露出很重要的訊息就是他們意識到空間要寬廣，而後又隨著僧團的逐步發展而逐步購地，現在都已經擴充到五十公頃^③左右。所以從地點的選擇可以看出主事者長遠的規劃、長遠的眼光跟魄力等問題，這是非常重要的觀念。

二、主導規劃者

建築的呈現，關鍵在於規劃的人。佛光山的建築規劃，是以星雲法師為主導，加上重要弟子為助手而規劃出來的。基本上，整體規劃是以傳統中國宮殿式中軸線古建築形式，配合現代大樓方式來處理。因為星雲法師本人受傳統中國佛教薰陶，加上很多弟子如慈惠法師、慈容法師等又都留日，所以日本古建築的風格也會對他們產生一定影響。剛開始時，佛光山並沒有很明確的風格走向，而是後來慢慢逐步理出頭緒，也意識到風格統一的重要性，中間經過一些局部的調整修訂，最後完全以傳統中國宮殿式的中軸線建築為主體。

中台山的建築，當然也是以惟覺法師及其弟子為規劃團隊。在這個規劃團隊中，惟覺法師的弟子很多都是新出家的青年，而且具有建築專業，如見允法師、見山法師等；而最獨特的，是有位在家弟子——李祖原，是國際級建築大師，國內很多超高大樓的大型建築就是由他規劃的。李祖原自己曾經說過，中台山是他融合中國傳統的塔、寺、院落的思想所做的殿堂設計。所以可以推想，李祖原對這個主體建築一定有相當絕對性的主導作用。基本而言，中台山是以塔、寺、院落融合的思想為主導，尤其是以塔的形式來標舉現代超高大樓的構思，裡面也採用很多現代的建築技術、建材與造型表法的創意，基本上這

^③ 佛光山近日又增購四十公頃

都是現代建築師的思想。

可以看出，佛光山的整體風格規劃是依循傳統，而中台山則是迥出創新。這中間的關鍵當然是主導規劃群的差異：一是受中國傳統叢林及日本唐式古風薰陶的團隊；一是新生代僧眾及建築專業的團隊。

三、地形

佛光山的整個地勢，主體是由三座高低不平的小山丘構成，中間有很深的小溝。由於並非平地，所以佛光山對於土地的修整花了很大工夫，而且必須依地勢而做規劃。雖然這種不規則的地形，對於整體地形的調配規劃而言有很大的空間，但相對的也增加了難度，但佛光山都做了很好的克服。此可以從佛光山地形的變化及地勢的豐富中，看出其規劃的巧思。譬如，佛光山在最高的山頂上塑了一尊大佛，使得原本不好運用的山頭變成一個大佛城；在放生池與朝山會館的大落差中，也就是在靈山勝境與不二門的下面，建起二層空間做為文物陳列室與淨土洞窟，充分利用空間，又彌補了深溝的落差，同時建構了一流的景地，真是絕妙之作！在山的緩升斜坡則用寬廣的四十、六十、八十台階做為高低地勢的連綴，尤其是串連不二門、朝山會館，到華藏玄門的坡階，不僅克服了地形的限制，而且反而形成景觀，這種做法以南京的中山陵最為典型；在兩座山的水溝造了寶橋，把兩座山連接起來，又充分利用空間，在水道上架建檀信樓；又在山的斜坡上闢建麻竹園；把左邊溝谷填平變成通道；把山脊剷平，鋪展成寬廣的平台，在上面建大雄寶殿。如此，在在處處都顯示出佛光山對於地形的刻劃很深，同時也看出它對於改造地形的巧妙構思。

中台山則基本上是建築在平地，它的建築群中雖然也有山頭，但它的山頭只是做為景觀，本體建築還是建在非常緩升的平台上。當然中台山也有改變一些地形，但因為它是建在平台（平地）之上，而且又是以一個建築主體為核心，所以自然就沒有佛光山那麼深刻、多樣變化的地形規劃。

四、建築過程

寺院建築群體的建築過程，其實往往表現了僧團的成長過程和弘化的思潮。從土地面積來看，經過陸續擴充之後，目前都有相當大的規模了。從時間上而言，由於持續的擴建，佛光山與中台山到目前為止都還沒有真正完工。佛光山從民國 56 年開始動土，已經用了 35 年的時間來建設；中台山則是從民國 80 年開山，到現在才 12 年的時間。在他們的建築過程中，可以各別分析出佛光山的三個分期及中台山的二個分期：

(一) 佛光山的三期建設

分期	代表建物	落成	備註
一、信仰朝禮與弘化開展	東方佛教學院	56	開山建築
	大悲殿	60/4/11	第一座殿堂
	朝山會館	62/3/16	第一棟信徒食宿招待中心
	大佛	64/11/16	
	普門中學	66	之後陸續建設
	淨土洞窟	70/2/5	60/11 即開工，故視為第一期建設
二、信眾組織	大雄寶殿	70/12	
	佛教文物陳列館	72/1/1	淨土洞窟上層
	麻竹園	74/2	
	檀信樓	80/7	
三、全面開展—文化、教育、藝術、禪修	文物展覽館	80/12/3	玉佛樓、如來殿之最下層
	玉佛樓	81/	
	金佛樓	81/12	
	如來殿	83/2	
	雲居樓		

1. 信仰朝禮與弘化開展

星雲大師於民國 56 年來到佛光山，將壽山佛學院遷移來此，更名為東方佛教學院，從此開始一面培育僧才，一面展開開山的歷程。佛光山最開始建的第一座殿堂是大悲殿，民國 60 年大悲殿落成，象徵佛

光山真正弘化工作的起點。大悲殿代表了中國最普遍的觀世音菩薩信仰，所以佛光山以大悲殿為起始，有著眼於相應中國傳統觀世音菩薩信仰的用意。

之後，規劃了朝山會館、大佛城和淨土洞窟^④，從這三個建築物的出現可以看出，這也是為了接引十方信眾而設計的，完全是弘化的考量。所謂「大佛」，就是阿彌陀佛，把阿彌陀佛塑得那麼大，其實也是以信仰的表彰為意向；淨土洞窟，表達的是西方極樂世界的境界，也是以信願的教化為主；朝山會館，也是因應於五、六十年代一般比較有信仰層面的信眾，對於朝山、朝聖的禮拜信仰。這可能是星雲大師，觀察大陸民間老百姓對朝山朝聖的認知而得到的觸發。所以第一階段的大悲殿、大佛城、朝山會館跟淨土洞窟的作用，基本上都是為了接引十方信眾，而且是屬於信仰層面的接引。

另外，這時期也有普門中學的設立、大專青年的活動、育幼院的興辦，看出佛光山已有培育佛教未來人才的意識及朝向教育事業開展的理念。

2. 信眾組織

佛光山的第二期建設以大雄寶殿、麻竹園、檀信樓為主。大雄寶殿雄偉壯闊，是整個寺院的佛法精神象徵。而且可以容納上千人，進行大型的法會活動，再結合左右東禪樓的演講廳，西淨樓的會議廳，可以看出佛光山此時已有相當的群眾基礎，也有進一步以佛法宣揚為主體而進行信眾教化的需要。

而麻竹園及檀信樓的建設，更可以視為信眾教育與組織化的落實：麻竹園原取名「佛光山信徒講習會」，就說明其對信眾教育的重視。其五樓的法輪堂是大型的會議室，在民國 70 年代到 80 年代期間，曾在此舉辦多次的學術會議；而此中為數眾多的信眾寮房，也說明佛光山在各地分院、道場的弘化已經慢慢穩定，有訓練信眾的需求，所以開始有計劃的帶領信眾回到本山做教化工作，代表它的信眾弘化基礎

^④ 淨土洞窟雖於民國 70 年才完工開放參觀，但其構想始自民國 60 年，所以將之歸屬於信仰朝禮的第一個建設期。

已經漸漸紮實。檀信樓取名檀信，也名「信徒之家」，從名稱中就透露出佛光山對信眾教化的重視，裡面設有大會堂、大齋堂、談話室、辦公室、禪坐室等，提供信徒聚會、洽公之用。

再者，可以從佛光山一再擴充它的信眾聚會空間，看出它信眾基礎的發展：從東禪樓 300 人的講演廳，到檀信樓 1000 人的大會場，最後到如來殿的 3000 人大會堂，佛光山在成長過程中，其建築的使用性，完全是朝著僧團大本山形態的信眾聚集規格在思考著。而隨著信眾基礎的強大，也進一步推進了信眾的組織化。

3. 全面開展——文化、教育、藝術、禪修

第三階段是金佛樓、玉佛樓、如來殿及雲居樓的建成。這片土地是後來才購得，所以這四棟建物是屬於佛光山的後期建設。而且這時佛光山僧團發展得更具規模與穩健，所以有多元化與全面性的弘化開展，基本上已經邁向文化及禪修的領域。所以這時期的樓層規劃都顯得功能多樣與複雜：除了實用的行政中心、寮房、宗史館、大會堂之外，還設有禪堂、念佛堂，顯示出佛光山朝向禪修途徑的努力。另外可以看到在金佛樓跟玉佛樓這兩棟樓的樓面有書法碑帖，是將書法名家的墨寶碑刻下來，而有藝術性的存在；裡面還有文物陳列室，放了很多文物及藝術品，表現出文化、藝術的趨向。雖然早期有淨土洞窟，但淨土洞窟是以阿彌陀經做為表徵的主體，屬於佛法信仰層面，不同於此時期的文化藝術宣達。

所以從以上佛光山整個建築體，可以大略看出它僧團發展的曲線及構思。

(二) 中台山二期建設

中台山因為發展的時間比較短，不像佛光山有 35 年漫長的弘化與建築過程，所以分成兩個過程來敘述：

1. 臨時建築——信眾接引

中台山的第一期建設是以接引信眾為主的簡單、臨時性建物，多

以鐵皮屋搭建。這是由幾點因素所致：

- (1) 為了資源的有效運用，主要經費及人力都放在未來的主體建築上，不希望將資源耗費在臨時性的建築。
- (2) 由於僧團的快速發展，對於建物功能的需求量也急速擴張且複雜化，所以為因應時效及實際需要而適機搭建。
- (3) 土地未能及時完全取得，所以需要有一段過渡等待期。

中台山的建築從舊山門前面的小禪堂、客堂、舊齋堂、男眾學部這一塊空間做為開基的起始，後來才擴建女眾學部及寺院行政部門、圓明殿、朝山會館、僧寮等等。這時期的建物是以臨時性禪堂、信眾接待區及文物區為主。

2. 主體建築——信仰、文化、藝術、禪修、朝禮的結合

中台山的建築形態，是以一個主體建築為核心，它的主要建築體本身就是一種藝術，高聳而龐大。殿堂中每一尊雕像都蘊含很多藝術的構思，呈顯出宗教信仰的力量及雕刻藝術之美。而且建築物中又有很多文物藝術品陳列以及經典的碑刻。再加上禪堂、講堂、會議室等等，同時的把禪修、信眾弘化及文化、藝術合併在這個主體建築裡，再加上天梯的設計，把信仰層次的朝山理念一起達成。所以它是把信仰、文化、藝術、禪修、朝禮融成一體來表現。

中台山前期的建築在佈局及造型的規劃上，遠不及主體工程精緻，且多為臨時性建築。這些臨時性建物已有部份陸續拆除，可以想見未來在陸續增建新建物時，必然會碰到土地取得^⑤，以及與主體建物在佈局與造型上之統一與協調的高難度問題。

當然，生活區，如僧眾居住區、辦公區、大寮、停車場等比較大的建築設施，這些不可免的實用性建築兩個道場都有，這裡不多談，因為我們主要關心的是能呈現宗教性的建築物。但這裡要注意的是，這兩個道場同樣的都在一開山時，就有了佛學院的建築體設計。佛光

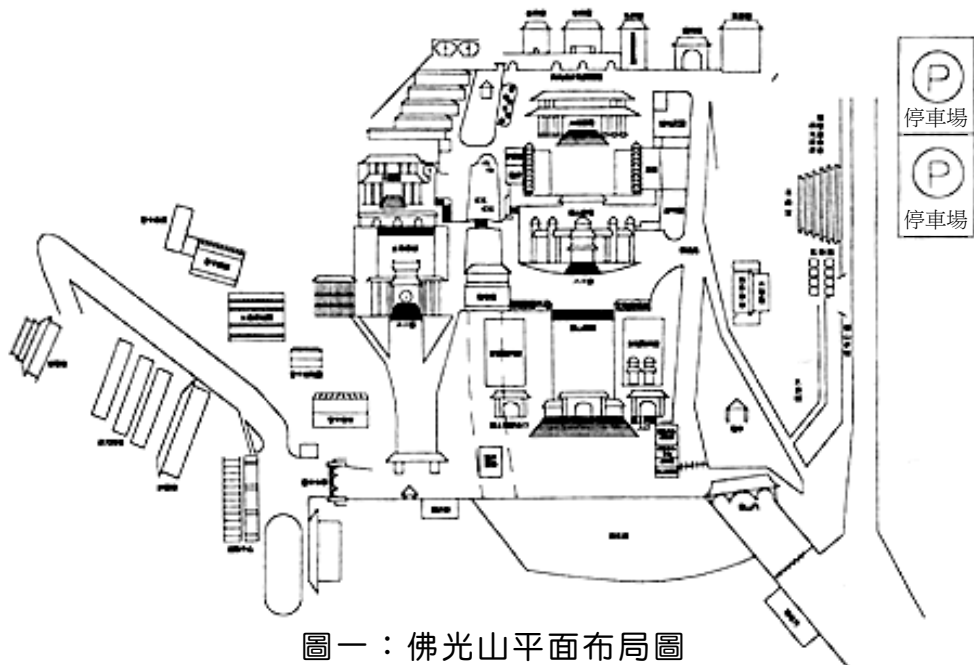
^⑤大殿左前側的土地尚未取得，地形不夠完整。

山早期曾在大悲殿下方設立東方佛教學院，後來把男眾部成立在大智殿。同樣的，中台山在一開始也成立了佛學院，是當時整個建築群中很重要的建築體系。雖然佛學院本身是屬於僧團內部的實用機構，不屬於弘化性的宗教建築群，但它代表了這兩個僧團對於僧伽教育功能的重視，所以是非常重要的建築概念。

五、佈局結構

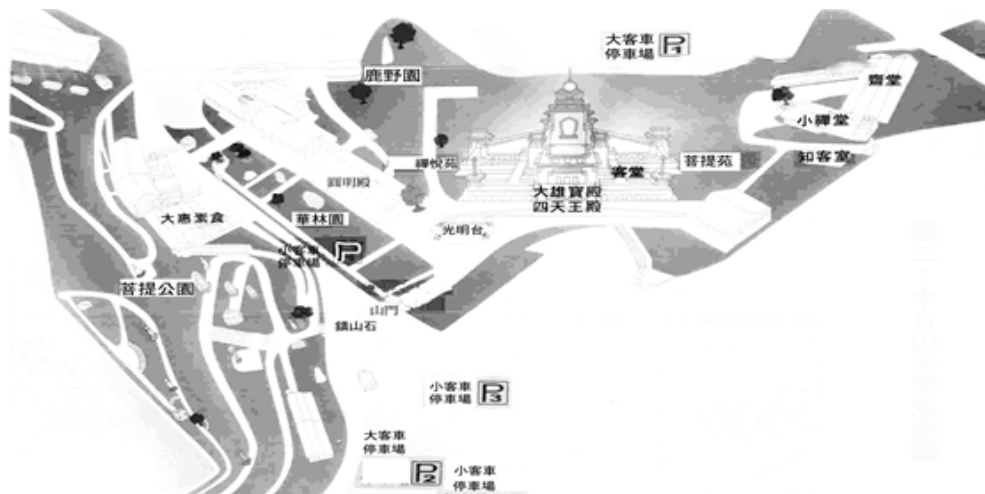
寺院建築的佈局結構，可以從兩方面來看：一是整體建築群的佈局；一是佛菩薩的配屬結構。若從佛菩薩殿堂所分佈的面積上來比對，佛光山的大雄寶殿跟四大菩薩殿堂，所佔的空間至少有30甲以上，可是中台山的大雄寶殿跟四大菩薩殿堂所佔有的地平面卻只有二甲（公頃）左右的空間。為什麼會有這麼大的差距？這是因為在殿堂的規劃上，出現了很重大的差異：佛光山是以水平面的鋪展為架構，把大雄寶殿跟四大菩薩殿堂各別獨立成單一建築體，座落於各處；而中台山是把整個寺院的佛菩薩殿堂規劃在一個建築體之內，而且是一種由下而上發展的立體建築關係。所以在討論兩者的佈局結構時，佛光山基本上就平面佈局來看，而中台山則須兼顧平面與立體佈局。

以佛光山的佈局而言，大體上是以中國宮殿式的中軸線型為主，但受限於地形高低，所以不是很工整的對稱，而且無法完全用院牆與迴廊串連成院落，僅能局部的各自為院落，如大雄寶殿、大智殿、大悲殿與女眾學部等都是一獨立院落。從山門進來以後，先進入不二門，然後往上到朝山會館，朝山會館兩邊是麻竹園跟檀信樓，右手邊是大悲殿跟普賢殿，左手邊是大智殿跟地藏殿。朝山會館以後是華藏玄門，然後是大雄寶殿，大雄寶殿左右是東禪樓跟西淨樓，再往後就是如來殿，如來殿兩邊是金佛樓跟玉佛樓。所以基本上，佛光山是以中軸線的規劃，配合大樓及院落的建築群體所成的結構。（見圖一：佛光山平面佈局圖）



圖一：佛光山平面布局圖

中台山則是以主體建築為中心點，做輻射狀，其他的建築群體輻射散落於周圍，即是一種以大的主體向外輻射的建築結構。而類似這種佈局結構的建築群，我們可以看到的還有西安慈恩寺、五台山的塔院寺等。（見圖二：中台山平面規劃圖）



圖二：中台山平面規劃圖

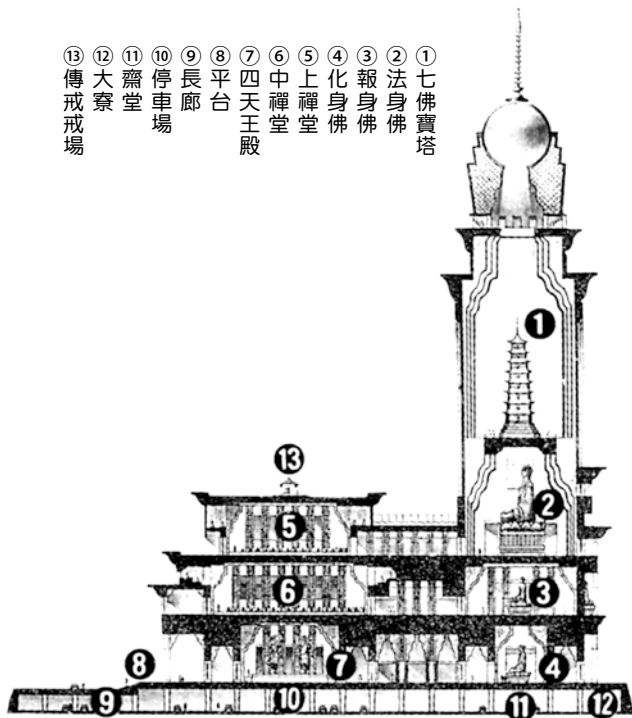
中台山其主體建築，是一種立體的殿堂佈局概念：一進大門，依序是彌勒殿、韋馱菩薩、天王殿、大雄寶殿，大雄寶殿中釋迦牟尼佛左右兩側是阿難尊者跟迦葉尊者，左右旁殿是達摩祖師跟伽藍菩薩；樓上是供奉報身佛的大莊嚴殿，報身佛兩邊旁殿是藥師佛、阿彌陀佛；再上樓是法身佛的大光明殿，旁殿是普賢菩薩跟文殊菩薩；再上樓依序是七藥師佛塔所在的萬佛殿、藏經樓、羅漢殿及最頂上的摩尼寶珠；而從左右天梯拾階而上，則經過觀音菩薩跟地藏菩薩到達萬佛殿。所以雖然中台山整體的土地面積跟佛光山差不多，但對於佛菩薩殿堂的規劃理念有很大差別。（見圖三、圖四^⑥）



圖三：中台禪寺正向立面圖

^⑥ 引自《見性成佛》中台拈花第一集第190頁

- ① 七佛寶塔
- ② 法身佛
- ③ 報身佛
- ④ 化身佛
- ⑤ 上禪堂
- ⑥ 中禪堂
- ⑦ 四天王殿
- ⑧ 平台
- ⑨ 長廊
- ⑩ 停車場
- ⑪ 齋堂
- ⑫ 大寮
- ⑬ 傳戒戒場



圖四：中台禪寺縱向剖面圖

參、佛菩薩的配屬關係

前面已總說佛光山與中台山整體的寺院規劃，接著是針對所配屬的佛菩薩造像，分析其配屬理念的同異。在此提出四個相同點，兩個相異點：

一、相同點

(一) 聖賢尊卑

從佛光山跟中台山佛菩薩的配置從屬關係來看，基本上跟中國傳統的寺院沒有太多差別，還是以佛為尊，然後是菩薩及護法。

佛光山的佛像供奉，以大雄寶殿為代表，裡面供奉的是所謂的三寶佛，除了釋迦牟尼佛之外，還有藥師佛跟阿彌陀佛，而它的接引大

佛，也是阿彌陀佛的思想。配屬的菩薩是文殊、普賢、觀音、地藏等四大菩薩，這四座菩薩殿相對於大雄寶殿、金佛樓、玉佛樓而言要顯得狹小，而且位置也設於旁殿的地位。看出佛光山在規劃佛菩薩殿堂時，還是將佛殿建得比菩薩殿高大，以表示對佛的尊崇。

中台山的殿堂規劃在縱軸線上也是以佛殿為主，從常見的彌勒殿、天王殿、大雄寶殿，到一般少見的報身佛、法身佛、七藥師佛。而四大菩薩基本上是配屬在旁殿的位置，護法則在前殿或外圍。

所以可以從這裡看出，佛光山跟中台山對於佛菩薩的尊卑關係，是很明確的以佛為尊，次菩薩，再次為護法。

(二) 現代化的宗派意識

所謂「現代化的宗派意識」是相對於傳統中國佛教八大宗派各各獨尊的宗派思想而言。因為傳統中國佛教八大宗派的產生與傳承，是依憑於其各自獨尊的佛法思想的闡發；可是在佛光山與中台山的佛菩薩配屬中，可以發現它們的宗派思想弱化、複雜化與多樣化，而重於廣泛弘化接引。

如佛光山一向標榜的是「八宗共弘、顯密同尊」，從大雄寶殿的兩側配殿命名為東禪樓、西淨樓、接引彌陀大佛、淨土洞窟，以及如來殿的三千人大會堂、禪堂、戒堂，雲居樓的水陸法會大型法堂，玉佛樓的念佛堂及全山大小數十個會議室，就說明了它宗派思想的複雜化與多樣化，可說是現代化的弘化思想，在此名之為「現代化的宗派意識」。

與佛光山比起來，中台山標榜著禪宗的宗派意識，在設計規劃裡，相對於其他佛殿而言，它的禪堂空間相當寬廣且數量亦多，而且地點規劃在主體建築的重要部份，加上達摩祖師的供奉、禪宗法脈圖等，在在都可以看出中台山標舉禪宗思想的意圖。可是傳統的禪宗道場是以獨立的小院做為禪堂，以便行者靜修，而中台山的禪堂卻與其他做為信仰的殿堂、弘化的講堂、藥師佛思想，乃至佛教藝術結合在一個建築中。而其佛菩薩的配屬也很複雜化，除了有常見的釋迦佛、藥師佛、彌陀佛、彌勒佛、四大菩薩之外，還有少見的法、報、化三身佛、

五方佛、七藥師佛。護法則除了傳統中國的韋馱菩薩、伽藍菩薩、達摩祖師、五百羅漢、迦葉、阿難、四大天王，還有密教的四大金剛等等，顯得很豐富。再從其般若與菩提二講堂來看，也是多功能的弘化考量，可以做講堂，也可以做為齋堂、接待室。所以中台山做為今日台灣禪宗的代表道場，從建築及雕像的配屬與功能觀察，基本上還是可以看到含有所謂「現代化宗派意識」。

(三) 教化功能的多樣化

佛菩薩的供奉，根本上是做為信仰與修持的皈依處，是做為三寶住持弘化之根源。但可以在佛光山與中台山的佛菩薩供奉中，明顯看出其在信仰、修持的教化功能之外，還結合經濟、景觀、文藝等功能，而表現出多樣而豐富的教化作用。

1. 經濟作用

寺院建設的經費非常龐大，但經費來源還是在於十方的信眾。由於建寺、造佛像，乃至供養佛像都有很大的功德果報，所以一般而言，寺院的佛像都有很多信眾發心認供，如此不僅提供信眾種福田的機會，也有助於緩解龐大的建築經費問題。

可以看到，佛光山與中台山的佛菩薩設置中都有經濟功能的考量。除了主要殿堂的少數大尊佛像外，佛光山有大佛城，大佛四周有數千尊小佛像；大雄寶殿、大悲殿等殿堂牆上還有很多壁佛，都是供信眾認供的。中台山七藥師佛塔所在的萬佛殿，四周牆上共有二萬四千多尊佛像供信眾認供，每尊小佛像十萬元，所以若全部認供完畢，就有24億，相當於半座主體建築經費。所以這是很重大的經濟來源。

2. 景觀景點

佛光山的大佛城、大雄寶殿、藍毗尼園、淨土洞窟、五百羅漢、金佛樓、玉佛樓，都是山上的景點。而中台山的整座主體建築本身就是一個大景觀，從外部就可以看到五方佛、力士金剛，而且每個殿堂中的雕像也都經過藝術的構思，加上其鹿野園、菩提公園也是以佛像搭配林木所做的庭園規劃，清雅可觀。

3. 文物藝術

佛光山有大小兩個文物展覽館，裡面有各式古今的佛雕、佛畫、珍貴文物，定期的更新展出。中台山的圓明殿也是文物館，其中也有很多佛像雕塑，諸如隋唐的古佛、觀音菩薩的三十二應身、羅漢、護法等。另外在講堂的通道壁上，還有大幅近五十公尺的馬賽克八相成道壁畫。乃至所供奉的各佛菩薩、天王、護法等都有很高的藝術價值，如四大天王高十二公尺，四面環視，與柱體結合，也是一大藝術巧思。

所以，佛光山與中台山的佛菩薩造像，展現了多功能的作用：豐富了寺院經濟的來源、莊嚴了寺院的景觀，也生動的寓教化、信仰於藝術文化當中。再配合精心的林園規劃，使人在大自然環境中，達到潛移默化、雅俗共賞、契理契機的宗教教化作用。這是一種睿智的善巧方便表現。

(四) 殿堂與佛菩薩的結合及表法功能的顯示

在佛光山與中台山的建築中，都考量到殿堂與佛菩薩的協調搭配問題，以及表法之教化功能的設計。這兩個主題都牽涉到殿堂規劃的部分，不單純是佛菩薩配屬的問題，但為敘述方便，統一在此說明，於殿堂比較時將不再另述。

1. 殿堂與佛菩薩的結合

中台山對於殿堂與佛菩薩的協調搭配問題，有很精心的設計。如天王殿的四大天王，在一般的建築結構中，應該是四根柱子的位置，現在將四大天王從地板頂到天花板上，替換了柱子的形位，造型偉特，增加了天王的威嚴與神聖。五方佛放置在建築外體，以洞窟的造型而出現，增添建築體本身幽隱的丰采。大光明殿、大莊嚴殿的牆壁、地板、天花板的色系與佛像及背光的色系一致，而且也注意到與佛像所表顯的佛教思想統一協調；又如天王殿地板與天王的青灰色系，也是在同一思路下的表現。

佛光山的金佛樓、玉佛樓，各以幾十尊的大金佛、玉佛安奉在建築外體，形成建築體的標幟，是獨樹一格的設計。而大悲殿則為配合

觀音菩薩的供奉，將其佛龕所在的位置向外突出，以增加殿堂空間的寬闊。而其大悲殿、大雄寶殿的壁佛設計，則不僅掩飾了原有的水泥牆面，而且增添了莊嚴的佛城氣氛。又如淨土雕像設計在地下室，以仿石窟方式表現；華嚴重重無盡的思想藉壁鏡表現等等，都是殿堂與佛菩薩結合的規劃。

2. 表法功能的顯示

在佛、法、僧三寶裡，法的意義是很廣泛的，姑且從兩個角度來看：第一是單一法相的概念，第二是法義。在傳達佛法時，可能只是表現單一的名相概念，也可能在表現一個比較複雜的法義。但不論是名相或法義，一般人往往較難用抽象的語言文字來理解佛法的哲理。因此，佛法中有所謂「以相表法」的概念，就是運用一些具體的形相，而使法相或法義能夠表達得更具體而明確。譬如八相成道的思想，可能會以八幅圖像來呈現佛陀一生的修道過程，而組成所謂八相成道的概念。又如重重無盡的思想，很難用抽象的概念來表現，所以它可能是用一幅圖，或運用很多的鏡子，或很多的實物來表現，就樣就會使它的意圖比較明確。當然在抽象跟明確之間是很難區分的。

在佛教的雕像或建築中，就有這種表法的特質。當然表法的本質是為了要表現佛法的精神、法義或法相，它的功能就是產生所謂教化的意義。所以表法與教化的設計，其實就是利用建築、雕像來表現出佛法或佛菩薩的莊嚴、慈悲、智慧與種種的善巧方便，譬如用蓮華表示清淨、用水來表示禪定或心性。又如佛菩薩像的手勢有很多種，有無畏印、說法印、接引印等等，每一種手印都代表不同的概念。又如佛菩薩所拿的法器，有摩尼珠、鉢、寶塔、寶劍、淨瓶等等，每個法器也都代表著某個佛法的精神義涵。

可以看到在中台山的佛像雕塑與建築中，有很濃厚的表法思想。譬如：

- (1) 在法身佛的大光明殿，以沒有衣痕衣紋、沒有男女像的塑像，代表法身無相。在法身佛的頭頂上，髮髻往上延伸了幾層，代表無見頂相。而整層殿堂，包括法身佛、配屬的文殊菩薩、普賢菩薩、牆壁、

- 天花板、地面、背光全都是純白色的，以白色代表法身清淨。而佛菩薩的背光也都設計成圓形，表徵八識賴耶所成就的大圓鏡智思想。
- (2) 在報身佛的大莊嚴殿，則以金黃色系、富麗堂皇的天花板彩繪及蓮花座，來表徵圓滿報身的莊嚴功德性。
 - (3) 大雄寶殿供奉的化身釋迦牟尼佛，配屬迦葉、阿難，及伽藍、韋陀、四大天王，也是一種應化娑婆的表法。
 - (4) 其四大天王雕塑得特別大，高十二米，頂到天花板上，給人一種巨大的震撼，可視為護法威神力的表法。
 - (5) 五方佛依其方位，面向外的坐鎮在殿堂外方，也有以方位表法的意涵。雖然它的方位只擺在三方，但這是因為實際上沒有辦法完全依方位擺放所致。
 - (6) 馬賽克的八相成道圖，是藝術品，也是表法的方式。
 - (7) 在建築體本身，用行徑的通路代表頓漸的修行聖道：從天梯環繞而上，經過四大菩薩殿，象徵漸修與菩薩行的悲智願行；而在其縱軸線上，用電梯來表現頓超的思想，從化身佛象徵的凡夫境界層層上升到報身、法身、七藥師佛塔，一直到所謂自性清淨摩尼珠的最高境界。
 - (8) 在建築體前左右兩側的錫杖上也有表法的思想。中台山的錫杖除了以四股十二環代表四諦十二因緣，又在下方加上一個大環，表徵一乘實相法印，而且在大環上再扣上六個小環，代表六度，就是一乘實相與六度的思想。

而佛光山的建築，因為基本上是以傳統中國宮殿式建築為結構，所以沒辦法在建築本身突顯表法的特質。所以它只能用佛菩薩像，或附屬性的坡道、牌樓，加上名稱的概念來表現表法的教化功能。例如：藍毗尼園的太子像；大佛的彌陀接引像；淨土洞窟的西方境界；文物館裡重重無盡的華嚴思想；大雄寶殿前的華藏玄門；不二門象徵的維摩詰經不二法門；八十坡、六十坡、四十坡，代表的八十華嚴、六十華嚴、四十華嚴的含義；以及象徵修行環境的選佛場空間的命名等等，都看出佛光山對表法思想的運用。

二、相異點

(一) 空間配屬

佛光山與中台山的佛菩薩配屬，在空間的規劃上，展現出很明顯的差異。

以佛光山而言，它是以大雄寶殿為核心，青龍邊是大智殿和地藏殿，白虎上有大悲殿，而普賢殿則遠遠的在另一個山頭，不在這三座山頭的建築群上。所以第一個特點是它把空間拉大，跨佔四個山頭，所舖展開的面積達 30 公頃以上，不像傳統的宮殿式建築，是以相接連的院落做空間規劃。第二個特點是它的佛菩薩配屬極不對稱，如果將其四大菩薩殿堂落實在平面上來看，以直線連接，所形成的四邊形是角度、邊長都差距很大的畸形的菱狀，可說幾乎是呈三角形的形態，這與傳統佛菩薩的齊整對稱配屬也是很大的差別。

相反的，中台山的佛菩薩不像佛光山分散在不同山頭，而是統一集中在一個建築體裡，把空間縮小而且做立體的空間規劃。又因為統一在一個建築體裡，所以佛菩薩的配屬可以非常工整、對稱，尺寸、角度完全在精準的掌握中。

所以，從佛光山與中台山空間配屬的差異，可以看出兩者思想理念的不同：佛光山在佛菩薩的空間規劃上，是基於「佛在我心」的思想，而中台山則是結合整體建築做一全佛圖之規劃而集中。

所謂「佛在我心」，從淺處講，是說只要在內心有一份對「佛菩薩」的崇敬信念，不管拜哪一尊佛菩薩，都能得到同樣的功德利益。佛菩薩的塑像只是佛寶及賢聖僧的象徵，重點是在我心裡我只是虔誠的在拜「佛」而已；只要有一個「佛」的概念，不需要親見佛面也可。如《壇經》中說：「除惡即行十萬，無八邪即過八千。」^⑦即便是重於圖像的密教也允許用梵文字種，或其他非具像的物品來代表佛像，只要你認定它代表什麼佛菩薩，它就是什麼佛菩薩。而若從深處講，十方佛國土都不離開一心，都可在我心中顯現，所以甚至可以不執著這佛菩薩的塑

^⑦ 大正藏第 48 卷 第 341 頁中

像，隨時隨地都可拜佛，隨時隨地都可修行。這更是大乘思想的精髓。

所以佛光山的四大菩薩分散在不同的山頭裡，雖在原始設計中有中國四大名山的想法，但受限實際功能運用上的區隔不便自由出入：大悲殿在女眾學部、大智殿在男眾學部、地藏殿側近於萬壽園，普賢殿則留給隱居獨修的人拜。四殿菩薩雖然各有各的用途，基本上的構想是基於「佛在我心」，就是拜什麼佛其實都一樣，這只是一個表像而已。只要大家心裡有佛，拜菩薩也可以，這就是「佛在我心」的妙用。

相對於佛光山的「佛在我心」，中台山則可看成是「全佛圖」思想。佛教民間中有人奉觀音，有人念彌陀，有人喜藥師，有人禮地藏，但有一種佛圖是把所有傳統佛菩薩及護法都放在一張圖畫中的「全堂圖」。如此便於了解佛菩薩之尊卑關係，亦可所有佛菩薩、護法一起供養，避免同時在一佛台上放很多佛像的不便。道教也有類似功能的「全堂圖」，這也與密教大曼有相似之處。中台山將單一建築物依佛菩薩及護法複雜的配屬關係，事先規劃而建殿堂，其功能、思想背景，當與全堂圖有相通之處。

(二) 供奉佛菩薩的功能目的

佛光山與中台山佛菩薩配屬的第二個差異點，是其在供奉佛菩薩時背後所預設的功能作用：佛光山在配屬佛菩薩時是基於接引教化的功能；而中台山則是含有強烈的思想體系。

先從佛光山來看：大雄寶殿中三尊大佛端詳莊嚴，座於雄特的廡殿重簷殿中，散發出濃厚的肅穆宗教氛圍，做為全寺宗教情操的歸著點。大佛城中大佛高 120 米，以高偉聳立之姿慈視眾生，配合周圍環繞的小佛像，傳達出彌陀佛大願接引的教化意義。大悲殿中觀音菩薩以白衣大士的女性形象出現，搭配純白色系的殿堂佈置，使人沐浴在清涼、祥和的慈悲氣氛中。淨土洞窟中，以電動塑像、經變圖、佛雕等各種生動手法，在巧思的空間佈局中，引領人以一種娛樂、觀賞的心情，在蜿蜒的步道中認識極樂世界的莊嚴。走進如來殿中的佛牙舍利壇場，一片靜肅，帶給人一種崇高神聖的仰慕。金佛樓、玉佛樓將

金佛、玉佛以洞窟造型奉置，使棟宇妙曼莊嚴，亦使信眾在室外而隨時得瞻仰佛像。文物陳列館，以古代的佛雕、佛畫、法物及具美感的藝術品，讓人在欣賞文物、藝術時，自然的與佛菩薩貼近。而多處重重無盡的華嚴世界，交映出無量無邊的佛菩薩，藉由空間錯置的體驗，帶起對佛法的好奇與驚嘆。四大菩薩殿堂，座落在四隅，以四大名山朝聖的規劃，讓人在山林健步中，同時能朝禮佛菩薩。藍毗尼園的太子初生像、觀音許願池、五百羅漢的露天美術館，都是以綠意盎然的園林規劃來帶動對佛教的信仰與修學。

所以，其實佛光山對於佛菩薩的配置，主要是著眼於接引的教化意義，以佛菩薩的形象來傳遞肅穆深遠的宗教情操，以林園、育樂、文藝、覽勝等各種方便善巧，自然融佛法教化於生活中。

而中台山的佛菩薩雕像，則大量運用表法的方式，蘊含了佛法的思想體系，深入了解，發覺多處或可能會有密教思想成份。以下就 1、道場名稱；2、塑像；3、造形三點說明：

1. 道場名稱

從道場命名來說，「中台」一詞在中台山的書刊中並未直接說明它的涵義，即使是弟子們向老和尚請問，老和尚也是笑而不答^⑧。如果從佛教經典思想來看，「中台」一詞出自密教的經典^⑨，即所謂「中台

^⑧ 見《見性成佛》中台拈花第一集第 191 頁第 11 行

^⑨ 查諸大正藏，顯教中完全沒有「中台」的概念，反而在密教中是做為核心之思想。「中台」代表：（1）自性清淨心（2）毗盧遮那佛（3）一切智智。如《大毘盧遮那成佛經疏》：「從法身起應，次流向外，以度眾生，猶如漫荼羅自中台出，至八部世天之位。又從外引入佛果，猶如漫荼羅從乃至八心之初，直至成菩提方便等也。」（大正藏 39 卷第 789 頁上）《大日經》中佛告金剛秘密主，所謂「一切智智」是以「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟」（大正藏 18 卷第 1 頁中 - 下）從這根本思想而演化成「中台八葉院」的曼陀羅思想：「一者菩提心為種子；二者大悲為根；三方便為後。今就大悲藏漫荼羅說之。為以中台為菩提心。次八葉為大悲。外三院為方便也。」（《大毘盧遮那成佛經疏》大正藏 39 卷第 787 頁下）又如《蘇悉地羯羅經》：「或用一種彩色畫之。於四角外，作三肘拔折羅，於中台內，如法畫作八葉蓮華。諸漫荼羅亦應如是。」（大正藏 18 卷第 690 頁中）

八葉院」的曼陀羅思想^⑩。再從各分支道場以「普」字為名來看，如「普觀」、「普光」、「普真」、「普恩」、「普同」等普字精舍，「普」的義含，應當是「普門示現」的意思。雖然「普門示現」在顯教中有耳熟能詳的觀世音菩薩普門品，但密教中也有「普門示現」^⑪的思想，如《大日經》言：

真言門修菩薩行諸菩薩，能做佛事普現色身^⑫

而且從「中台」做為總本山之名及外在精舍一律以「普」為名的母子關係來看，當有互相呼應的深意。如此而論，「中台」為母、為本，「普門顯現」為子、為花葉的思想架構又與《大日經》「中台八葉院」的思想契合。

2. 塑像

(1) **五方佛與四大菩薩**：中台山的佛菩薩配屬中，有五方佛與四大菩薩的配屬架構^⑬，而這正是所謂「中台八葉院」的曼陀羅配屬架構（見圖五^⑭）：中間是毗盧遮那佛，旁邊有四佛，外面四隅有四大菩薩。這是密教胎藏界最重要的思想。

(2) **五方佛與三身觀**：中台山殿堂中最主體的佛像除了五方佛外，就是法報化三身佛的安置。而五方佛與三身佛結合，又正是密教金剛界的三身觀思想：

^⑩ 出自大正藏圖像別頁 胎藏界曼荼羅（子島寺藏）加藤大秀臨摹

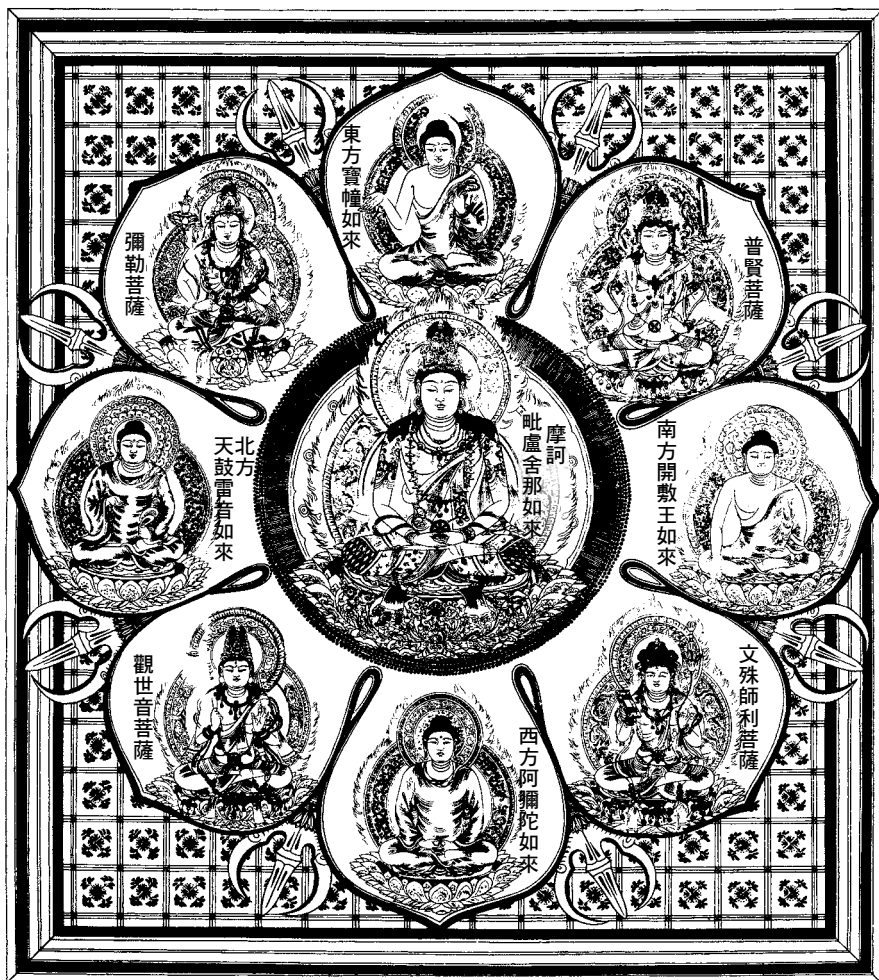
^⑪ 《大日經》：「華臺阿字門，焰鬘皆妙好，光暉普周遍，照明眾生故，如合會千電，持佛巧色形，深居圓鏡中，應現諸方所，猶如淨水月，普現眾生前，知心性如是，得住真言行。」（大正藏 18 卷 第 22 頁上）《大毘盧遮那經阿闍梨真實智品中阿闍梨住阿字觀門》：「如摩訶毘盧遮那，住於菩提心體性，種種示現，普門利益，種種變現，無量無邊。」（大正藏 18 卷 第 195 頁上）

^⑫ 大正藏 18 卷 第 22 頁下

^⑬ 中台山的五方佛雖為金剛界之五方佛，但金剛界與胎藏界為因果關係，且二界四佛同為中台毗盧遮那佛的內證功德。又四大菩薩中彌勒替換成地藏

^⑭ 出自大正藏圖像別頁 胎藏界曼荼羅（子島寺藏）加藤大秀臨摹

三世諸佛及其眷屬微塵菩薩無數天龍，從十方界入出我身，如五方色，青黃赤白及以雜色。是五方佛入我身中，具三真實總成我體，諸佛所證唯此法身……復次瑜伽行者做報身觀……復次瑜伽行者做化身觀……¹⁵。



圖五：中台八葉院

¹⁵ 《諸佛境界攝真實經》 大正藏 18 卷 第 274 頁下 -275 頁上

(3) **四大金剛**：中台山在主體建築外體，以蓮瓣形佛龕安置四大金剛：住無戲論金剛、虛空無垢金剛、無垢眼金剛、被雜色金剛^⑯。這四大金剛亦出自《大日經》。在《大日經》中第一品，大日如來在法界宮中，一開始就在眾多金剛中提出這四尊金剛^⑰，而且在第二卷製作曼陀羅壇場時，也提到一開始必須先安置此四金剛於四維，然後再於內心大蓮華中安置八葉及鬚蕊，所謂：

汝摩訶薩埵	一心應諦聽	當廣說灌頂	古佛所開示
師作第二壇	對中漫荼羅	圖畫於外界	相距二肘量
四方正均等	內向開一門	安四執金剛	居其四維外
謂住無戲論	及虛空無垢	無垢眼金剛	被雜色衣等
內心大蓮華	八葉及鬚蕊	於四方葉中	四伴侶菩薩 ^⑱

3. 造形——蓮台與圓光

中台山最高的屋頂凸顯出球形體與包敷球形體的蓮葉，中台山自稱為摩尼珠與蓮花台^⑲，而在蓮台下，又大量用千百片蓮花瓣層層裝飾著建築外體，這其實完全吻合於球體為「中台」，蓮瓣為「八葉」，外在層層蓮瓣象徵「普門示現」的「中台八葉院」的立體圖像。而中間摩尼珠的形像其實也就是蓮花開敷的「中台」概念。再者，在法身殿中以圓滿月輪為佛菩薩造型背光頂光，固然可以解釋成大圓鏡智，然圓月亦是密教金胎二界的代表形象^⑳。

^⑯ 《中台世界》第三輯 68 頁

^⑰ 《大日經》大正藏 18 卷 第 1 頁上

^⑱ 《大日經》大正藏 18 卷 第 11 頁下

^⑲ 《中台世界》第三輯 42 頁

^⑳ 當然，蓮台、蓮瓣可以表徵淨土思想，圓光可以表大圓鏡智，可是若與「中台」全寺總名及以上所提的佛菩薩配屬關係結合來看，則其跟淨土及唯識思想的關聯性遠不如跟《大日經》、《金剛頂經》思想緊密。所以基於思想的一致性，我們有理由解釋蓮台為胎藏界代表，圓滿月輪為金剛界代表。實則二形為二界理智內外表互通

所以從以上三點：1、「中台山」的名稱與普門顯現的分院思想；2、五方佛與四大菩薩、三身佛、四大金剛等塑像的安立；3、最頂上蓮瓣包敷摩尼珠的蓮台造形及圓月的表法概念，說明中台山在佛菩薩配屬時有密教思想的成分。當然這種解說，或許單純是出於太多的巧合，不過這裡面確實有很多值得思考的證據。

肆、殿堂特質的比較

佛光山與中台山殿堂特色的同異，這是本文探討的另一核心部份。這裡列舉四個相同點、五個相異點來說明：

一、相同點

(一) 總本山位，尊特第一

佛光山跟中台山都是以全台灣做為弘化的範圍跟對象，在全台灣都有近百個分支道場，甚至也都發展到世界各地去。所以從它們在僧團的定位來看，都是把中台山或佛光山這樣的地點做為全僧團的總山或大本山，所以就會有類似大本營或總部的規劃。要做為一個大僧團的總本山，就實用的角度來看，建築物必須要多、空間要大，要具備很多各式各樣的功能，要能操作很多重要的內涵。除此之外，還必須彰顯出總本山的氣勢、地位跟形象，而這尤其必須透過建築物來表彰。

以佛光山而言，是以大雄寶殿的尊貴氣勢來襯托總山的地位。佛光山的大雄寶殿是以中國宮殿式的廡殿重簷規格建造的，廡殿重簷是中國傳統建築規格中最高的，相當於北京紫禁城皇帝住的太和殿的地位，從這裡可以看出佛光山對於大雄寶殿的定位！而且它的單墀開闊、雄偉（單墀就是大雄寶殿前面的廣場），氣勢直可媲美北京故宮。可以說在大陸或台灣難找到寺院有這麼大一個四合院的單墀；一般都是小形式的天井設計。

中台山則是以中國古代塔的意念為基礎，因為塔的高拔建築，往往是一個地區或城市的地標。這種概念也表現在現代的超高大樓建築

中，現在的大都市也都標榜以超高大樓為地標，像美國的雙子星大廈、台北新光三越大樓 46 層、高雄的東帝大樓 85 層，現在要蓋的台北金融中心 101 層（508 公尺）。可以說，中台山有這種以超高大樓來拔取所謂「佛殿第一高」的想法（高一百多米），而且它矗立在林野中，相對於四周的建築物而言，可以說也標誌著像台北總統府般的氣勢。

所以說從佛光山與中台山的建築物規劃來看，它們都是用一個外型雄偉挺特的主體建築物來表現其總山的領導地位。當然，兩者也都有很大的停車場、有很大的齋堂、有很多的僧寮、信眾寮房、中小學校及多功能的建築物等等，整體架構上也襯托出了主體的雄偉神聖。

（二）弘化取向，多功能性

佛光山是以弘化為導向，本身沒有太強調那一個殿堂的功能。雖然它也有禪堂、念佛堂，但這是晚期的事情，早期仍是以弘化為主，像朝山會館、大佛城、淨土洞窟，就可以看出它花了很多心思在弘化上。如東禪樓、西淨樓雖然表面上名為「禪」、「淨」，其實裡面是會議廳和講演廳^②，東禪樓的下面是客堂，西淨樓下面是辦公室。其他如麻竹園、檀信樓及如來殿、玉佛樓，裡面的主體空間是大會堂、齋堂、會議廳、寮房，因此可以說，基本上佛光山完全是以信眾的弘化為主體導向而做建築規劃的。所以在這樣的規劃下，金佛樓、玉佛樓雖也有禪堂，可是整體而言，比較不能把禪堂的功能顯現出來。而中台山在形象上是以禪為思想中心，所以它有二個大禪堂、四個小禪堂的規劃，但實際上它還是以度眾弘化為操作內涵。當然我們也看到，中台山的殿堂規劃得比較小，禪堂相對規劃得比較寬廣，可以說明中台山比較有在禪堂空間上著目，這可以說跟它禪宗門庭宗風有所相應。

又因為佛光山跟中台山都有廣大的信眾基礎，要接待各分支道場回山的信眾，以及朝聖、觀光的遊客、商業人士、政治人物等等不同身分地位的人；而且都以弘化為取向，所以必須具備各種功能。對內

^②西淨樓後來改為抄經堂

而言，要教育內部僧眾，所以要有佛學院；要有做早晚課的殿堂；內部行政要有辦公室、會議室。對外而言，要做文化事業，出版書籍，所以有出版社；要做教育事業，所以有中學、幼稚園；要做慈善事業，所以有老人院、育幼院；要弘化，接引信徒，所以要設網站、禪堂、信徒大會堂、展覽館、博物館、文物館、碑壁、極樂世界的洞窟、大佛城等育樂設施、對外餐飲、文物流通處、購物商店，甚至喪葬的塔墓等等。所以說，其功能是全方位的。

(三) 大型活動規劃取向

佛光山跟中台山因為都是做為僧團總本山的地位，是做為教育僧眾、教化信眾的基地，所以都有大量而且大型的活動規劃，在空間上必須以容納人數的多寡為優先考量。像佛光山的齋堂跟會議室都有好幾個，而且一個比一個大：從早期朝山會館的齋堂，到麻竹園一千人以上的大齋堂、檀信樓二千多人的大齋堂，到現在雲居樓三千多人的大齋堂。會議室，麻竹園有，東禪樓有，檀信樓也有，雲居樓還有三千人的大會堂。還有大型的停車場，其戶外停車場，足以媲美國內超大型遊樂場的停車場，可以容納數百輛大巴士；而大樓下面的二層地下停車場，也比一般市中心大樓的地下停車場還大。而且寮房的配備非常整齊，有各式各樣的套房，從雙人房到八人房、通舖，甚至堪比社會高級飯店的規格。而這麼多的齋堂、寮房，其實都是供信眾使用的，不是為了僧眾本身的需求。所以佛光山的殿堂都很大，大雄寶殿大、觀音殿也很大，目的就是為了能夠容納很多人在裡面從事佛教佛事及修持進修，而不只是單純的宗教信仰或藝術理念的規劃設計。

中台山在整體建築規劃上也有類似的大型活動空間的思考，雖然它的大雄寶殿、觀音殿、地藏殿等殿堂相對空間不大，可是在實用的部分，如齋堂、寮房、停車場等食、住、行方面，可說都是朝大型活動的需要而規劃的。例如其五觀堂、菩提講堂、般若講堂三個大齋堂共可容納三千人以上，另外還有兩個中型的齋堂；其停車場，主體建築地下室有 400 個小型車的停車位，戶外更有 3 個大停車場、十幾個

小停車場；而全山可容納五千信眾掛單。這樣的規模，可說是非常大格局的！但以中台山最近舉行的大型佛指舍利供奉法會為例，假日時一天湧入的人潮達十幾萬人，有一千輛以上的遊覽車，幾千輛的小客車，所以全山雖已容納五千信眾掛單，但還是不夠住，必須將埔里鎮上整個飯店包下來。其停車場也不夠，沿路上可見路邊停滿來山的小客車，再由寺院以接駁專車接送。齋堂也坐不下，不得不規劃一些臨時的用齋區。所以，以中台山目前的建築規劃而言，雖然已經非常非常大了，但還是不夠用！

所以從這裡也看出，對於大僧團的總本山道場而言，大型活動空間的規劃確實有其實際上的需要！

(四) 空間運用集中化與複雜化

如前所說，佛光山與中台山因為都是大僧團的總山地位，又以弘化為取向，有很多大型的活動，所以在空間的運用上就必須有很精細的規劃。可以看到，佛光山與中台山的殿堂規劃，在空間的運用上都有從單一化走向集中化、複雜化的傾向。

以佛光山而言，早期的大悲殿、大智殿、大雄寶殿、東禪樓、西淨樓、朝山會館，都是一層或兩層的建築，功能作用也都很單純，如大悲殿、大智殿、大雄寶殿，主要就是做為供奉佛菩薩的殿堂，供信眾瞻仰、朝禮、共修；東方佛學院是兩層建築，僅做為寮房及教室的功能；朝山會館是接待信眾食宿的地方，一樓是餐廳，二樓是寮房，功能很明確。可是後期的麻竹園、檀信樓、如來殿、金佛樓、玉佛樓到雲居樓，樓層愈來愈高、面積愈來愈大，功能作用愈來愈多元。這可視為在僧團的發展過程中，隨著多元弘化的需求，而在空間的運用上朝向樓層式的空間規劃，所以在一棟樓中往往就有不同的功能作用。如麻竹園共有五層樓，一樓是辦公室、齋堂、文物流通處；二到四樓是寮房及會議室；五樓有可容納三百人的法輪堂會議室。如來殿包括地下一樓，地上四樓，也是五樓的建築：地下一樓是文物陳列室，一樓是行政中心，包括文化院、都監院、大學等基金會辦公處、網路中

心等重要職事單位；二樓是宗史館、戒堂（現供奉佛牙舍利）；三樓是禪堂；四樓是可容納三千人的大會堂。玉佛殿共六樓，地下二層，地上四層，地下二層是辦公室，一到三層是信眾寮房，四樓是念佛共修用的淨業林。所以可以看出在一棟建築物中，包含有多種的空間運用，這就是所謂的集中化與複雜化。

中台山的空間運用也是如此，而且前後期的差別更是明顯。早期的臨時建物部分是以鐵皮屋搭蓋的單層建築，齋堂就是做齋堂用、禪堂就是做禪堂用、辦公室就是辦公、文物流通處就是流通文物，是單一空間運用的規劃。可是後期的主體建築大工程，卻是將所有功能集中在一個結構體，有停車場、講堂、齋堂、佛菩薩殿堂、禪堂、圖書館、辦公室、寮房、會客室、貴賓室、演講廳、文藝區、文物流通處等等，堪稱包羅一整個寺院的功能，這真是空間運用集中與複雜化的典型了。

（五）大型建築群與林園規劃的協調

佛光山與中台山同時也都很刻意的在庭園的規劃設計上著墨，將現代化的大型建築與高度的林園規劃互相搭配，而營造出一種叢林的氣氛。

佛光山一直經營此理念，它刻意保留原有山林的大樹，原有樹種已成大傘蓋，亦注意在建築物的空地植樹做綠化，如大雄寶殿前的龍柏巨大可觀、單墀的草皮綠意盎然、藍毗尼園的庭園規劃、靈山勝境到不二門間的五百羅漢庭園等，而即使大樹幹上也可看到植滿了各種蘭花。

中台山同樣非常著力於林園造景，因主體建築居於平地，所以刻意佈置很多大的景觀石，也移植來很多珍貴的大樹。這些都可以看出現代道場對於營建一清淨幽隱的林園景觀的重視。

二、相異處

這裡各別列出佛光山跟中台山殿堂的五個特點，而且基本上是對比的：

	佛光山殿堂特點	中台山殿堂特點
1. 地形	依形取勢，出神入化	核心主體，諸子繞圍
2. 佈局	佈局有秩，亂中有序	殿堂工整，配置對稱
3. 風格	傳統古建，風格純一	世界精華，集於一身
4. 形貌	宏大莊嚴，實用為貴	豪華巍峨，工藝取勝
5. 器飾	樸實節用，化朽為珍	創意精巧，煥然可觀

(一) 佛光山五特點

1. 依形取勢，出神入化

佛光山座落在公路右側，面向遠處的高屏溪。佛光山的地形其實是很惡劣的，它基本上是由三座小山脈構成，而且中間有深溝，但佛光山都能依據地勢做很好的規劃。列舉說明：

- (1) 以地理而言，一般以左青龍為貴，而它在左側山脈頂峰矗立大佛，等於在青龍邊有大佛高聳，昂首向天，迎空而立，這是最尊貴的，而且地藏殿、文殊殿、男眾學部也都在青龍邊。右邊是以大悲殿、女眾學部及女眾寮房為主體，配置在白虎邊。
- (2) 把中間的山頭削平，開闢成很寬闊的平台，讓大雄寶殿就座落在這核心位置，左有東禪樓，右有西淨樓，加上華藏玄門，看不出來整個大平台其實都是從一個大山頭開闢出來的。
- (3) 把右側山頭跟中間山頭之間的溝道用寶橋相連，留下這條活水，並充分利用水道上的空間，在溝谷上建起檀信樓，使整個檀信樓架蓋在兩座山丘上，讓水溝從檀信樓底下穿過去。
- (4) 從不二門上望，它以所謂的四十坡、六十坡、八十坡的寬大台階，把整個陡峭的山勢連接起來。
- (5) 把左側斜坡闢為萬壽園（家族墓塔），成為高經濟效益的來源。
- (6) 在大雄寶殿後面建立高大的金佛樓、如來殿、玉佛樓，使得大雄寶殿後有靠背。
- (7) 在整個山頭前方，運用右側的水溝做成大大的放生池，使得前有活水財源。

所以佛光山地形取得非常好，可說是主殿大雄正大光明，青龍昂空，伏虎隱山，背靠三山，前有活水。

2. 佈局有秩，亂中有序

基本上，它是以傳統中國中軸線的佈局出發的。從左邊的山門進來以後，以中間的山頭為中軸，進入不二門，從不二門上去，經過八十坡到朝山會館，再上到大雄寶殿及後面的如來殿。左邊，從大佛城一直向後到開山寮、大智殿，到雲居樓。右邊，從普門中學、檀信樓，蜿蜒到女眾學部、大悲殿、尼眾寮房。所以它是以中軸線為主體，依地形而規劃出三個山頭的路徑。

而它進入的路徑是以左側青龍跟中間軸線為主要通道。它把左側的山谷填平變成通道，從山門直通到最後選佛場都可以行駛車輛，再把車輛放到雲居樓的地下室內停車場。因為右側山谷是長流水，沒有辦法填土，所以就以寶橋為通道，檀信樓就架在水道中間。可以說，佛光山的佈局規劃充份運用了地形，亂中有序，曲徑通幽。

3. 傳統古建，風格純一

佛光山剛開始時，整個建築群並沒有要有自己風格的想法，包括建材、形式，並沒有要求一定的規格。其實很多道場都是如此，因為剛開始時理念還沒有統一，也難免會因為經費的關係而因陋就簡，或隨著當時僧團本身跟環境的因緣條件而變化。但後來，佛光山有了整體規劃的理念，就完全以中國北方宮殿式的風格為主：中軸線的配置佈局、紅黃色系、迴廊、山門、牌樓、坡道、台階等等，表現出統一的藝術形態。但因為早期的建築有些地方沒有完全統一，所以後來經過幾次修整才逐步統一起來。譬如：

- (1) 女眾學部可能礙於建築經費，本來只是一般二層樓的平頂房，沒有用琉璃瓦屋頂，近年來才增高為三層樓的琉璃瓦建築。
- (2) 朝山會館本來是印度式的尖頂建築，後來才把尖頂削去，修改配合成傳統的宮殿式建築。而且本來朝山會館不能與大殿相通，進出大殿只能從兩側通道，後來把朝山會館後面櫃檯部分撤除、打通，建

置台階，現在從朝山會館可以直接通大殿。

- (3) 山門本來是在彌勒佛這邊，後來重新修訂過，改為從萬壽園邊上進出。
- (4) 它為了擴充停車場，買了左邊的土地，所以也把入口改放在左側萬壽園這裡。但問題是，原本車子從前門進來，而萬壽園在左後側不是很明顯的地方，所以看不到萬壽園，但現在把大停車場放在這邊以後，萬壽園就暴露出來了。所以它就把萬壽園修改掉，不再進葬，能撤的就儘量撤走，只保留那些不能移改的，免得有礙觀瞻。它為了改變進出的路徑，而更改了萬壽園的使用發展，當然這個改變跟它的風格沒有絕對的關係，可是這是很大的改變。
- (5) 開山寮本來也是很普通的瓦房子，現在正在改建成傳燈樓。

從這些例子可以看出，佛光山這幾個變革都是在逐步的朝向風格統一的規劃思想下進行。

4. 宏大莊嚴，實用為貴

佛光山的建築都是大而實用的，譬如它的大雄寶殿很大、單墀很大、齋堂、會議室、停車場都很大，連它的階梯、坡道都非常寬闊。又如大佛城，除了用大佛來標誌之外，還用很多很多的小佛像圍繞來標誌佛城的氣氛，這也是數大的表現。所以它的建築規格都是以大、寬闊、寬廣為主，因為大、寬闊，才好用、實用；因為大、寬闊，才能表現莊嚴的氣勢。

5. 樸實節用，化朽為珍

佛光山的整個建築因為是以實用為主，所以建材都很平實，而且是最簡單的方式，譬如大雄寶殿、麻竹園、檀信樓、朝山會館，地板都是用 40 公分左右的磁磚或洗石舖成，牆壁也是水泥塗油漆而已；大佛城裡的小佛像都是用水泥做的；早期的雲水寮只是傳統的通舖；如來殿的牆壁用磁磚做成銘謝牆，既有創意又節省時間，也有了經費來源，又能充分表達出對施主的謝意與讚嘆。所以從這裡可以看到它的節約實用。

而它充分運用了原有的山林，增植的許多菩提樹現在亦已雙手環抱不下，使得佛光山雖然建築很多，而卻有綠樹林蔭的感覺，這是化腐朽為神奇。當然，後期佛光山有些裝潢是比一般的家庭豪華、豪貴，可是基本上也是有其實際的需要，以社會的尺寸來看，還是很實用的。

(二) 中台山五特點

1. 核心主體，諸子繞圍

中台山的地形規劃，是取其蓮花山的地勢，以座落在蓮花核心來看地形的問題。它以外圍諸山為山瓣，自己為蓮花核心，在蓮花核心豎起一個寶塔般的主體建築，把其他的建築物座落在主體建築物的周圍而做為花蕊。這就是它的地形規劃。

2. 殿堂工整，配置對稱

中台山的殿堂規劃其實分成兩個部份，一個是核心的主體建築，一個是周邊配備建築。以核心的主體殿堂而言，它與其他的建築物可以分割脫離，因為基本上它是一個架構完整的建築規劃，周圍的建築物只是附屬部份。所以還是以主體殿堂為討論的對象。

中台山的主體建築物是所謂塔、院落、殿堂三者的合一，所以各殿堂是非常工整的統一配置在這個結構體裡，而不是散落的建築群，這是它與佛光山最大的不同點。因為是一個完整的結構體，所以可以非常工整的配置殿堂：由下往上，從大雄寶殿的化佛、報佛、法佛、七層藥師寶塔，到最頂上的摩尼寶珠，做縱軸線的規劃，然後在每個平面階層配置左右殿堂。所以它可以完全在平面與立體上按照它的規劃對稱配置，尺寸、方位都可以非常準確。至於外圍的建築物，只能隨著地形跟實用性而大小散落在主體建築物的邊圍，規劃就沒有那麼周密。

3. 世界精華，集於一身

中台山的建築風格是集世界精華於一身的，這與佛光山不同，佛

光山是由不同的風格而把它修改為統一，而中台山則是刻意要展現不同的建築風格，它夾雜了世界各地的建築風格，例如摩尼珠與蓮台有回教清真寺與印度的建築特色；帷幕式玻璃是天主教教堂式的風格；大天梯有埃及金字塔建築的味道；一樓的長廊有希臘廊柱建築的風味；四大菩薩殿則保留中國傳統的宮殿式造型。在建材上也運用了包括 17 國石材的各種各樣建材，如花崗岩的地板、牆壁，還有西德工程建築的帷幕式玻璃等等。風格表現顯得複雜化，藝術品味豐富而多樣。

4. 豪華巍峨，工藝取勝

從中台山的主體建築來看，雖是取形於中國式的塔的造型，基座很大，上面高聳，形成一個標誌的思維模式，但傳統塔的建築多為木、磚結構，且多為實心，既不可登爬，更不能住人，多是做為造型的表現。而中台山則是以非常現代化的建築風格理念在展現，是一種現代都會的超級大樓型規劃，而且其建築結構也是以現代超高大樓的鋼骨、鋼架的方式建造，所以它的內涵、特色其實是現代的建築工藝，以現代建築科技為本質，而表現出高聳入雲，巍峨壯觀的大建築體。

5. 創意精巧，煥然可觀

中台山主體建築本身有很高的藝術美感，如蓮花瓣、摩尼珠、天梯、繞佛步道、鐘鼓樓、錫杖、相輪等，都有很高的藝術巧思。且所使用的材質，也都是特殊精製的材質，如主體建築的外牆，全部是用德州的花崗石；摩尼珠、錫杖是用不銹鋼鍍鈦而成。且殿堂的內部設計也非常精細，如大莊嚴殿的牆壁，以埃及的「金碧輝煌」石材，配合華麗的彩繪藻井，表現出報身的圓滿相好；大光明殿的地板、牆面也都以「結晶化玻璃」的人造石來表現法身的純白淨潔，天花板更以光纖設計成星空，象徵世尊夜睹明星的悟道；供奉七藥師佛的木塔，採用緬甸柚木，以斗拱原理榫接而成，也是難得的藝術品。這些可以看出它在整個建築體上有精心的規劃與雕琢。

簡單總結佛光山與中台山在佛菩薩配屬與殿堂的差異，中台山的

佛像造型與殿堂設計都很精巧、細緻，有高度的創意藝術表現，讓人從藝術氛圍中生起對三寶的歸敬；佛光山以傳統的古銅鑄像，流露出沈靜、肅穆的形態，搭配殿堂的莊嚴雄偉，讓人自然有一種肅然、恭敬的氣氛。

伍、結論

基本上，佛光山的建設時程已有將近四十年的時間，所以它已經到達建設的末期、圓滿期，基本上規模已經完備了。可是中台山只有十多年的建設過程，所以現在還只能算是雛型，所以在做比較時必須考量兩者建設時程的差距，不能夠以佛光山建築圓滿期的完備狀態來看中台山這個初步的青壯期。而透過以上對佛光山及中台山種種角度的比較後，呼應回本文的寫作動機，在此提出對於佛教僧團發展問題的一些看法：

一、從建築本身對僧團所產生的功能作用來看

佛光山跟中台山這樣大規模的建築群體，是做為僧團核心地位的表彰，它可以發揮四個主要作用：

1. 僧團的教育中心

佛光山與中台山都有佛學院的僧教育機構，這是做為培育僧團基層僧才的搖籃。而除了基礎僧才的培育之外，僧團的重要職事、教授長老也往往是在總山道場中歷練養成，乃至對一般信眾的教育及幹部信眾的培訓，也都是以總山道場為中心基地。所以說這是整個僧團的教育中心。

2. 僧團形象的歸著點

由於佛光山與中台山都有很多分支機構，這些分支機構平時各自運作，但都必須統攝在同一個僧團的形象下。而佛光山與中台山這總

本山道場的建置，就是最好的僧團形象建立，所有的分支道場都必須回歸到這個形象來，以此做為歸屬點。

3. 僧團的行政中心

大僧團的運作，由於弘法多元化、分支機構多且分散各地，所以需要有一個行政中心來統籌僧團的事務，做為各分支機構協調、聯絡的中樞。如佛光山的都監院、文化院、教育院、長老院、傳燈樓、佛學院、主導佛教大學的基金會、慈善基金會等縱向機構都集中在這裡。

4. 強化僧團弘化的縱深度

大僧團的發展，很重要的關鍵是以廣佈分支機構深入社會各角落，以廣泛吸收信眾。但從村落的佈教點、街道的講堂，到區域性的道場等分支機構所吸收的信眾，最後還是必須回歸到本山道場，才能使信眾對這個僧團有更深一層的歸屬感。而在這道場的轉程中，因為空間的距離，場景改變了、僧眾變多了、事物豐富了，而且建築群體多且大了，信眾就會自然感受到一種僧團宏大、莊嚴、豐富的概念，這就是從空間的縱深中所產生的弘化力度。而信眾回到本山時，可以在這裡接受到更多元、更深入的教化內涵，如禪修、佛七、法會、傳戒、信眾講習、文藝欣賞等活動與設施規劃，這種內容的縱深也會加深僧團弘化的力道。所以說，總山道場的建立，會使僧團有了空間的縱深與內容的縱深，進而轉化成僧團弘化的縱深度。

二、從建築群體與僧團發展的相應性來看

原則上，寺院的建置是依僧團發展的實際需要而定的，所以愈大的建築群體的創建，乃至維持與運作，愈需要有相應大的僧團與它呼應。而所謂相應大的僧團，第一是僧眾數量多，第二是分支道場多，第三，人才質量品質優秀。像佛光山與中台山，都有千人以上的僧眾，在全台灣都有近百個分支道場，所以能凝聚出廣大的人力、物力資源來建設與維持寺院的運作。而這也就說明了僧團的大小，其實是決定

其建築群體規模的重要基準點。相對的，可以預期，只要僧團發展到有一定多的僧眾、一定多的分支道場，就可以相應發展出這麼大的建築群體，而或許其建築與雕像的風格、理念會有個別差異。所以僧眾的數量、質量與分支道場多寡，才是成就寺院建築群規模的實力。

三、從建築的規劃理念與僧團的思想來看

佛光山與中台山這兩個僧團本身的思想，基本上跟民初太虛大師所提倡的人間佛教理念有關。所謂人間佛教，就是以人為本的弘化思想，所以中台山與佛光山的共同特點也是以教化人群、度眾弘化為基礎。而同中有異的是，中台山在弘化度眾中，以禪宗的禪修風格為道場的主要思想；佛光山則是在度眾弘化的基礎上，朝文化、教育、慈善的方向開展。所以在建築規劃時，佛光山有普門中學、文物陳列室、編藏處、出版社等文教機構；中台山更具體強調「佛法五化」——生活化、教育化、學術化、科學化、藝術化，這都是從人的生活需求來考量的。所以從這裡也看出僧團思想走向對寺院建築的主導作用。

四、從建築群體的展現與所處時代背景的關係來看

當然佛光山與中台山的發展，是由星雲法師及惟覺法師所帶領的僧團為主導，但卻也不能跟五、六十年來的台灣社會及台灣佛教發展脫離關係，甚至可以遠溯到傳統大陸佛教及日據時代的佛教。其跟台灣社會五、六十年來發展的密切關係，可以從幾個角度說明：

第一是經濟，如果沒有台灣社會經濟奇蹟的豐厚經濟力量，不易募集這麼龐大的建設經費；


第二是科技，如果沒有現代的先進建築技術，即使經費充裕，也停留在傳統的單一建築當中，不易蓋出這麼大的建築體；

第三是交通，如果沒有台灣綿密的交通網建設，不可能有這麼頻繁、多量的上山人潮；

第四是休閒育樂的思想，如果沒有現代休閒育樂的社會潮流，也不需要設計這麼多的文藝設施。

所以可以看出，寺院的建置與整體社會背景有不可切割的關聯性。而從與佛教的關係來看，也不能否定前輩長老、法師、居士們的努力，乃至歷代祖師的傳燈續法，才提供了今日佛教發展豐沃的土壤。

炒菜、下棋事雖小，菜色味佳、棋品藝高，則在個人不同。一個大道場建築群之成就非二三人之事，有賴主事者及團隊之睿智巧思、苦心勞體，也是個人及群體福德所致，留得吾人珍惜之餘，也體會得方便妙味。



法義聞思

第 16 篇

佛教經濟與佛教旅遊

壹、佛教經濟產業類型

- 一、宗教性產業
- 二、文化性產業
- 三、娛樂性產業

貳、現存重點道場之宗教、文化、旅遊成分解析

- 一、傳統道場
- 二、新興道場
- 三、禪宗道場

參、佛教經濟產業未來發展之思考

- 一、宗教與文化產業之開發
- 二、佛教經濟產業之均衡發展
- 三、佛教經濟產業對佛教發展之影響

肆、佛教經濟產業開發之助成條件

- 一、自然景觀
- 二、區域資源
- 三、人文資源
- 四、人為決定力

* 原發表於 2006 年「馬祖道一與中國禪宗文化」研討會 *

佛教本質是超越世間的，雖僧團難免面對寺院經濟問題，卻非刻意主動操作經濟。但在此基於學術討論，姑從社會觀點看待佛教與世間經濟交涉之現象。

社會中經濟產業可概分為三種：第一產業是農、林、漁、牧；第二產業是工業及製造業；第三產業是服務業。故從社會經濟角度，整體佛教經濟產業應屬第三產業。再從經濟之供需原則而言，商品之社會需求愈大，則所面對經濟市場就愈大，所帶動經濟效益也愈龐大。故欲發展佛教經濟，必須生產製造出好的佛教商品，而製造優質佛教商品時，應關心幾個問題：第一，商品由什麼人製造？第二，在什麼地點製造？第三，製造過程為何？第四，需要哪些製造技術？第五，製造出什麼產品？包括什麼品牌？什麼類型？有哪些層次、規格？有那些附加價值產品？第六，市場需求如何？進而，應思考此佛教經濟是源於佛教僧眾力量還是社會經濟力量？佛教經濟與社會經濟兩者間有無互動關係？有無從屬關係？有無排斥關係？可能這些關係都存在，關鍵在如何處理面對。

提出以上思考，目的在帶動對佛教經濟應有之問題意識，今此文章即嘗試為此思考提出解答。其架構為四：壹、佛教經濟產業類型；貳、現存重點道場之宗教、文化、旅遊成分解析；參、佛教經濟產業未來發展之思考；肆、佛教經濟產業開發之助成條件。

壹、佛教經濟產業類型

首先從世俗經濟角度，簡單將佛教蘊含之經濟活動歸納為三種類型，並說明此三者關係：

一、宗教性產業

所謂宗教性產業，是指與佛教宗教本質相應之宗教服務或宗教形式。佛法宗教本質涵括福、慧，即仰仗佛菩薩救濟之他力信仰與追求自我生命圓滿之自力智慧成就。故舉凡人生中生老病死或生命苦難之

身心困境，都可在佛法中得到解決，使生命及心靈得到慰藉、舒緩、愉悅、超越。故宗教性產業的產生，是因佛教有其宗教特質，而社會大眾有宗教需求。群眾因宗教需求歸投於佛教寺院，從僧團中得到宗教服務，滿足內心宗教需求。此滿足宗教需求之服務或形式，就叫做宗教產業，如作七、打七、拜懺等。

當然宗教本質是不共世間的，故宗教性產業所帶動之經濟活動也完全是佛教僧團內部之經濟效益。如信眾要燒香祈福、超薦亡親、造像建寺、學習經教、供佛、供僧、朝山、作七、打七、拜懺等宗教活動，都須在寺院中達成，也因此會在寺院中進行供養三寶、常住、僧眾或捐獻油香錢等經濟活動。

二、文化性產業

佛教文化，是指佛教思想滲透到世間文化，並以世間文化形式表現。佛教在世間發展過程本身，即是一與世間文化不斷結合的工作，故在時空轉換中自然留下豐富佛教文化遺產。佛教文化廣義而言即整個佛教氛圍，可涵括整體佛教之活動與事物，如歷史文物、宗教儀軌、佛門禮儀、法器梵唄、建築、雕像、佛菩薩節慶、佛教風俗習慣、佛教文學、戲劇、繪畫、舞蹈等佛教藝術。

社會人士透過佛教文化得到佛法滋潤，使心靈、精神提升或滿足；而在透過佛教文化滿足心靈需求時，即有佛教文化產業產生。故所謂佛教文化性產業，是指依託在佛教文化上進行之經濟活動。文化本身是多方面且通於社會大眾，故佛教文化也是僧眾與社會大眾共享之資源。依託於此佛教文化上，可轉化為大量佛教文化產業，乃至旅遊產業。當然，如何將佛教文化運轉出世間經濟效益，端視僧團或社會如何善巧運用，譬如將佛像、法物製成精美工藝品流通販賣；於廟會節慶時推動觀光、販賣香燭等。

三、娛樂性產業

娛樂性產業主要以旅遊觀光產業為主，此完全屬於世俗性經濟。

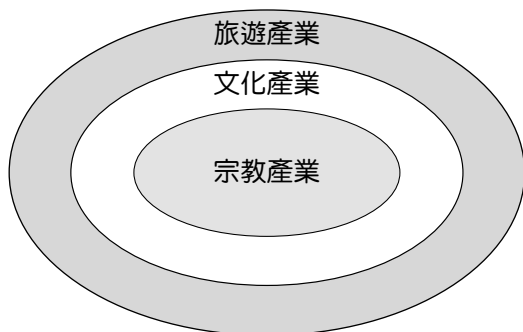
佛教旅遊性產業，是依託在佛教宗教本質和佛教文化之上，附帶衍生之休閒旅遊產業，它既是宗教、文化的附屬產業，也同時支持了宗教、文化產業。譬如朝聖或打七是宗教性產業，建築是佛教文化，但對部分人而言卻不視為宗教與文化，而視為旅遊：謂以觀光心情看人家怎樣朝聖、怎樣進行宗教儀式、怎樣規劃寺院建設；或以該地風景為主，僅將寺院之宗教、文化視為附屬旅遊對象。

所以不論是宗教、文化的附屬產業、引申產業、結合性產業或關聯性產業，都可產生旅遊價值而成為旅遊產業，如遊山玩水、避暑度假、纜繩、纜車、交通、食宿、紀念品等，此中即蘊含人潮來去所帶來之相關食、宿、交通、購物等經濟活動。如信眾或社會大眾從各地來參與佛教宗教性活動或佛教文化活動，便可能順便遊玩或買些紀念品，此即佛教旅遊產業之商機。

此三者中，宗教產業完全是僧團事務。而文化產業則社會與佛教都可發展：從佛教發展立場，著重於宗教而以社會文化為載體；從社會發展立場，是用宗教來豐富文化之表現。僧團用文化表現宗教，重點在宗教；社會把宗教表現成文化，重點在文化。旅遊產業又是在宗教、文化產業之上開展，重於利用宗教、文化來發展社會經濟，如世間人經營飯店、纜索、遊艇、飲食館、交通巴士等。

宗教性產業可完全獨立於其他二者之外，寺院僧團可以沒有文化產業、沒有旅遊產業，只賴宗教產業就可維持僧團運作。而深厚佛教文化產業則須有良好宗教產業來擴充、加深其文化深廣度，以彰顯其文化價值、帶動其影響力。舉例而言，有些寺院本身雖有歷史留下之珍貴佛教文化遺產，但僧眾沒有弘法力量，沒有強有力攝化信眾力量，便不能深化佛教文化之影響。而旅遊產業更是必定在文化產業之上開展，因有佛教文化才有佛教旅遊價值，其旅遊價值端視佛教文化價值大小而定。

所以佛教之宗教性產業、文化性產業、旅遊性產業三者是同心圓關係：要帶動旅遊經濟，須厚植優良佛教文化實體內涵，而佛教文化價值深化，又在佛教本身宗教力量之推動彰顯。其關係如圖示：



貳、現存重點道場之宗教、文化、旅遊成分解析

從以上三種佛教經濟產業思考，可說各佛教道場必定都有宗教產業，但文化產業與旅遊產業則未必具足，且各道場所具備之宗教、文化、旅遊產業成分也都有不同。茲舉現存中國佛教具代表性之國家級道場為例，分析其所含蘊之宗教、文化、旅遊產業成分，以說明其發展旅遊產業之利基。以下將現今知名道場分為三類：一、傳統道場；二、新興道場；三、禪宗道場。傳統道場與新興道場是從時間上，依其享譽之時間久長而分；而之所以加列禪宗道場，則是基於其宗派之影響力。

一、傳統道場

傳統道場是指擁有千年以上知名歷史之佛教名勝，如四大名山、南嶽、雞足山、敦煌、少林寺等。從其能維持千年以上影響力不墜，可知必蘊含深厚佛教內涵或佛教文化，以下即各別分析：

(一) 四大名山、南嶽、雞足山

此中四大名山及南嶽、雞足山都有大量旅遊效應產生，這都是因其有宗教產業於中鼓動著文化產業，方由文化產業帶動旅遊經濟。如五台山每年常住僧眾即有三、四千人，結夏期間更增加到五、六千人以上；普陀山也有幾千位出家人。此數量龐大之僧眾本身即具宗教產業，因其標幟著佛法之住世與弘揚。

且四大名山、南嶽、雞足山同時也在長時間弘傳中成為中國佛教重要而深厚之信仰中心，如四大名山分別是文殊、普賢、觀音、地藏四大菩薩信仰，普遍流傳著四大菩薩應化感應事蹟。雞足山是迦葉尊者信仰，迦葉尊者現今仍在雞足山等待彌勒出世之超經驗修證力量，在古今時空交錯中更增添幾分神秘感。南嶽是禪宗祖庭與道教名勝，在佛、道兩種信仰力量同時相加下，旅遊實力不可小覷。

此傳統佛教名勝除宗教、文化產業豐富外，本身又具自然景觀資源，可為其旅遊產業加分。尤其四大名山以整座山頭為號召，在四大菩薩信仰下，即使山上所有僧團寺院消失，只要山頭存在，四大名山信仰即存在，其旅遊產業亦可隨之運作。所以四大名山、南嶽、雞足山等旅遊產業能持續發展。

(二) 敦煌石窟

相對四大名山而言，敦煌石窟既沒有大量僧眾，也沒有宗教信仰，可說完全沒有宗教產業。所以其雖有深厚文化遺產——敦煌壁畫與敦煌絲路，亦有自然沙漠景觀，但其旅遊產業卻不能媲美四大名山，當然此與其地理位置較僻遠也有關係。

另外，諸如龍門石窟之盧舍那大佛、雲崗石窟大佛、四川樂山大佛，性質與敦煌相似，以大佛、雕塑文化為旅遊號召，但名氣不如敦煌，旅遊發展略遜一籌。

(三) 少林寺

少林寺是中國歷史名寺，雖其寺院本身是新建的，但其知名度卻千年不墜，此關鍵點在於其獨特之文化產業——少林武功。武術本身不是佛教，是社會文化，但它結合達摩少林面壁思想，且由少林寺發展出來，就變成獨特之佛教文化。所以少林武功不是宗教性產業，而是非常典型之佛教文化產業。加上此少林武功在歷史發展中結合傳統小說、戲曲，及現代電影、武俠小說等宣傳，更形成有力之佛教文化產品。從另一方面言，因少林寺寺院本身在宗教產業上相對較缺乏，故不能產生更大影響力，若能在宗教本質深化，其力量將不可限量。

二、新興道場

此新興道場，大都為近幾十年，甚至不到十年中所發展出之佛教知名景點。如法門寺、佛光山、中台山、香港天壇大佛、無錫靈山大佛、三亞觀音大佛等。此新興道場大多於創造之始即有發展旅遊產業規劃，甚至完全是為旅遊產業所設立。以下即各別分析此類道場特色：

(一) 法門寺

法門寺在佛指舍利出土前，只是一殘破孤塔，千年來沒沒無聞，其今日之所以產生強有力旅遊效應，完全在於佛指舍利之宗教價值。法門寺雖沒有大量僧眾，但佛指舍利之宗教價值更盛於一千位僧人，這是理解法門寺旅遊經濟之看待角度。

當然其亦具有深厚佛教文化資財，因佛指舍利本身在時空流傳中，已從宗教性衍生出文化性。而供養佛指之金棺、唐朝文物等雖亦都具有高度文化價值，但與佛指舍利相比，仍遠遠不及其價值。

(二) 佛光山、中台山

佛光山與中台山雖道場風格、建築特色多有不同，但其旅遊產業之規劃構想與推動模式大致相同。從佛光山本山之淨土洞窟、大佛城、佛教文物陳列館、文物展覽館之佛教文化創意，及朝山會館、檀信樓、雲居樓之信眾住宿規劃，可看出其於開山之初即有意發展其旅遊產業。而中台山更是於建寺之初即有意成為世界級重點參訪寺院，請來世界級建築大師設計規劃、注重藝術價值。

但佛光山、中台山今天之所以成為台灣重要佛教旅遊聖地，主要是因其有強有力之僧團組織在運作：如佛光山本山有幾百位出家人在本山常住，在台灣各地有一百多個分支道場，在全世界也有幾十個分院。在此龐大僧團組織下，更配合全力推動人間佛教之弘化與文化、教育等事業發展，才有今日旅遊能量。所以佛光山、中台山之旅遊產業推動，背後仍奠基於宗教產業之鼓動文化產業而產生。

(三) 香港天壇大佛

天壇大佛位於香港大嶼山寶蓮寺旁，肇建於 1990 年，1993 年底開光。大佛之佛像雕塑本身即是一佛教文化，惜寶蓮寺僧眾不多，沒有創造深刻宗教產業。故天壇大佛之旅遊發展，實源於地利交通之便：香港是四方交通輻輳，大嶼山又位於飛機場旁，遠眺大海，故有助於觀光產業。反之，若天壇大佛沒有繼續深化其宗教產業，則其旅遊產業便會逐漸沒落。

(四) 無錫靈山大佛

靈山大佛位於江蘇無錫祥符寺後之小靈山上，並因此而得名。靈山大佛始於 1994 年奠基新建，因祥符寺本身是重建道場，僧眾亦不多，一時尚無法發揮有力宗教產業。故可看到靈山大佛一直強調其佛教文化功能以帶動旅遊經濟，如號稱世界第一之最大佛像藝術；提出與雲崗、龍門、樂山、天壇並稱中國五方五佛之口號。

(五) 三亞觀音大佛

三亞觀音大佛座落於海南，於今年（2005 年）剛剛落成。三亞觀音大佛雖亦以大佛為訴求，但與前面天壇大佛、靈山大佛意義不同。三亞大佛是三亞觀光事業之另一賣點，因三亞本身已有大海、海灘、選美等觀光產業，如今再加上佛教文化產業而形成跨領域之異業結盟，可使其原有之旅遊產業增加一宗教強項，所以三亞旅遊與觀音大佛兩者有其互輔互利關係。

三亞觀光事業並非靠觀音大佛而成立，觀音大佛僅是為三亞旅遊增加光彩、增添另一觀光景點，不負觀光事業成敗責任。反之，三亞旅遊本具有旅遊重要賣點——大海，大海本身就是旅遊強項，再加上宗教清涼，兩者強有力互補下，形成到三亞旅遊的人來看大佛，而不是看三亞大佛的人來旅遊之現象。所以三亞大佛永遠有人去看，因為永遠有人要來看海。

與三亞觀音大佛性質相似之景點，尚有籌建中之廬山東林寺大佛、九華山地藏大佛，都是在原有觀光基礎上增添其旅遊價值，故可產生互補、相乘、共振之效果。如廬山本身已是一著名風景區，配合東林寺大佛工程興建，背後有其帶動原有廬山觀光事業考量。

可以看到，三亞觀音大佛、香港天壇大佛、無錫靈山大佛，都是以大佛做為景點標幟。大佛本身是一具體雕塑藝術，雕塑藝術結合佛教之宗教意識就成為佛教文化。但如果只靠此大佛之佛教文化撐持觀光產業，將來一定會沒落，如台灣之彰化大佛、基隆觀音大佛，在推陳出新之其他觀光產業競爭下，現都已默默無聞。再說佛光山也有大佛，但佛光大佛對於推動佛光山旅遊產業之影響力不到百分之一，就看出大佛文化如果沒有其他宗教文化鼓動或宗教產業深化，一定會褪色、沒落。反觀法門寺佛指舍利則永遠不會褪色，因其有永遠之宗教價值。而佛光山、中台山旅遊產業建立於僧眾弘化能力與其廣及各地之整體僧團機能上，若此僧團弘化機能消退，則不僅旅遊產業會沒落，甚至其文化產業、宗教產業亦會動搖。

三、禪宗道場

中國佛教兩千年來，形成八大宗派，建立無數僧團道場，可說各地均有代表性之祖庭或僧院。隨年代久遠失修、法難、戰亂毀破，許多道場均已淹沒於山林塵土。唯唐宋以來禪宗獨秀，在禪宗子孫法脈續衍下，禪宗祖庭、僧院相較存留較多且代有修建，乃至現今重修者亦多以恢復禪宗道場為主。當然其他各宗亦都有祖庭恢復，如淨土之廬山東林寺正積極修建中。又如蘇州靈巖山寺、洛陽白馬寺、西安大慈恩寺、浙江天台山國清寺、三論宗棲霞山、律宗天寧寺等亦都有其知名度。但因其他宗派道場數量較少，且其在佛教內部名氣雖大，但社會名氣比不上禪宗，一般群眾也較不清楚其所代表之宗派意識，故此僅以禪宗代表道場為討論對象。亦因禪宗叢林乃中國佛教含蘊道法力量最深厚之所在，可據此分析宗教產業與旅遊產業之關係。

1. **雲居山**：雲居山是現任中國佛教會長一誠長老寶剎，是清末民初禪門碩德虛雲老和尚道場，有天上人間仙境雅稱，而且道風殊勝，但卻非旅遊聖地。此是因雲居山雖有宗教產業，但卻刻意不發展宗教文化產業。
2. **柏林寺**：柏林寺是一荒廢而新建道場，為現任中國佛教會副會長、河北省佛教會會長淨慧法師道場。柏林寺以推動大專知識青年之生活禪為訴求，故亦只有宗教產業而沒有文化產業，當然更談不上旅遊產業。
3. **南華寺**：南華寺位於山林中，風景非常優美。南華寺有六祖、愍山等三尊肉身菩薩，肉身本身即是宗教產業，與法門寺之佛指舍利性質相似。而此宗教產業又因年代關係衍生文化產業，所以南華寺旅遊產業相對比其他寺院發達。
4. **寶峰寺**：馬祖道場寶峰寺以辦佛學院為主。
5. **天童寺**：天童寺對中國人而言不具號召力，但因是日本曹洞宗發源地，故有日本信徒朝聖。
6. **高旻寺**：以打禪七著稱，也屬宗教產業。
7. **四祖寺**：是新建道場。
8. **雲門寺**：亦新建道場，也以辦佛學院為主。
9. **其他**：如四川文殊院、臨濟、洞山、黃梅等道場，都有歷史上名氣，亦有宗教成分，雖能產生區域性旅遊價值，但尚未發展成國家級旅遊。

以上所舉當今中國最具代表性之禪宗叢林，基本上都未能產生高度文化產業和旅遊產業，唯一例外是南華寺。南華寺類型很像法門寺，並非南華寺寺院僧團本身發展出旅遊產業和文化產業，而是有三尊肉身菩薩在此之故。

然而應思考，禪宗道場既含蘊深厚宗教內涵，為何未能開展出與世俗社會相應之宗教文化？在此嘗試解答：

其一、就宗教產業而言，禪宗重向內自力修行，自力修證不易形成大眾商品，只能契應部分小眾。相較於四大名山而言，四大名山屬

信仰成分，他力信仰較易轉化成大眾性商品，而大眾性商品才能轉化成旅遊產業，這是禪宗修行道場與一般旅遊道場最大差別處。

其二、就文化產業而言，禪宗宗派思想本身相應無相智慧，所以在表現宗派思想特質時較不用形象來彰顯，故禪宗道場一般不用宏偉建築與雕塑來表現，因有其思想本質之難度，這是禪宗道場沒有產生高度旅遊產業原因。

因旅遊道場之文化成分一定要強，而文化最直接表現就是建築、雕塑，而禪宗無相特質很難表現為文化產業，或其文化產業亦較不著痕跡，唯祖師勁潔道風、懿德嘉行可資後世追仰。如佛光山、佛指舍利、少林寺武術、大佛都是靠強有力之文化產業崛起；相反的，高旻寺、雲居山、柏林寺等禪宗代表道場，都不是靠文化產業發展。

但難道禪宗道場即無法帶起旅遊產業？不盡然！禪宗宗教產品是超越世間的，固然本質上背離世俗經濟概念、背離世俗旅遊概念，但一旦深化後，所帶動之宗教情操即會轉成宗教文化，而此宗教文化將是非常深厚之無形資財，形成類似打七、節慶等深層文化。當然此類文化不容易形成，也不是短時間可形成，要轉換成旅遊產業亦尚有一段空間需填補，但相較於大佛文化卻更真實、深刻。因為大佛文化是信仰之淺層，用外相吸引了一些群眾，可是當大陸佛教整體素質提升，發展到像台灣佛教之修持、思想深層氛圍時，這些淺層大佛文化就會被淘汰而沒落，群眾將慢慢朝向深層之宗教修持聚集。這些群眾雖不會表現火紅旅遊，可是會使寺院產生強有力群眾基礎，支持僧團之宗教、文化發展，再由宗教、文化中慢慢擴散出實力，經過時間薰陶，自然帶動社會大眾、佛教徒之宗教熱情。慢慢聚集到一定力量後，就會產生宗教產業與文化產業能量，進而形成旅遊、經濟能量。中台山、法鼓山之所以能蘊含出深厚力量，即是從禪宗修持本質出發。

所以從長遠時間來看，佛教要帶動經濟，還是必須深化宗教本質。當然，當今禪宗道場短期間要發展佛教產業，即須脫離現有禪宗道場窠臼，或至少須開展出自己獨特風格，才能帶動佛教文化及旅遊產業。

總結以上三類佛教道場，看出其寺院本身發展佛教旅遊產業之條件不外有三：

第一、文物名氣：文物是指具有宗教價值或文化價值之歷史古物，如六祖肉身、佛指舍利等屬宗教價值文物；敦煌壁畫、雲崗大佛屬高度佛教文化文物。而四大名山、南嶽、雞足山等本身既具宗教信仰價值又有宗教文化價值。而名氣是指其在歷史中有重要存在價值意義，如少林寺、寒山寺、靈隱寺都是歷史名寺，雖已經過重新修建，但在其歷史名氣下，其文化價值仍不可泯滅。

第二、建築雕塑：新興道場沒有歷史文物與名氣，只能重新塑造佛教文化，此中最具代表性的是建築與雕塑，因建築和雕塑最能直接滿足人的視覺，最能表現宗教形象。如中台山、佛光山之建築群；靈山大佛、觀音大佛、天壇大佛等佛像。而在表現時往往以「數大就是美」或「最大第一」之形象出現，以發起其崇仰之宗教情操。

第三、信仰：信仰屬宗教本質，如四大名山之四大菩薩信仰。

此三點中，文物與名氣都是定型產品，是長久歷史下形成之遺產，不能無中生有或重新塑造，誠謂可遇不可求。而建築、雕塑雖有一些建置，但數量不多、思想未深刻，且未臻極至藝術價值。而佛菩薩信仰亦屬宗教產品淺層，未朝深層信仰開發。其實，佛教本身有深遠思想與文化內涵，有其轉換成宗教產業及佛教文化產業之深厚潛力，但卻未見開發，如朝聖、節慶、廟會活動、風俗習慣、戲劇、文學、藝術、音樂等。由此可知佛教產業尚有很大開拓空間，亦必隱含某些開發困境，此即下文探討重點。

參、佛教經濟產業未來發展之思考

佛教經濟產業之未來發展，在此提出三點思維，即開發新的宗教、文化產品；注意佛教經濟產業之均衡發展；引導佛教經濟產業對佛教發展之正面影響。茲述於下：

一、宗教與文化產業之開發

產業發展中，研發部門是非常重要單位。群眾需求會隨時代因緣

而改變，永遠無法滿足，故社會企業要永續經營發展，便須不斷開發符合大眾需求之產品，乃至主動發現大眾需求而設計產品。所以關鍵思維是，現有產品並不就是全部產品，永遠必須開發新產品。而就佛教產業而言，必須開發不同淺深層次之宗教產品和多樣之佛教文化產品，才能滿足社會各階層群眾之宗教需求、文化需求，乃至娛樂需求。以下略舉可開發之宗教、文化產品：

1. 深層信仰

信仰是宗教情操之根源，有不同淺深層次。一般群眾之燒香拜佛只是淺層信仰，在淺層信仰上必須深化為深層信仰，即所謂朝山、朝聖，乃至更深厚之齋戒沐浴。九華山、普陀山之所以香火興旺，是因在淺層信仰上，加上朝聖、朝山思想，而帶動旅遊經濟。但目前深層之朝聖思想未普遍開發，未建立一生至少朝聖一次之思想，故尚未見有如耶路撒冷、麥加之朝聖盛況及印度佛教聖地之朝聖風潮。

2. 宗教修持

朝山、朝聖、齋戒沐浴既是深層信仰，也是宗教修持。此外如打禪七、打佛七、供佛、齋僧、祈福消災、超薦亡親等法會活動，都可帶動人潮聚集，是值得推廣之宗教性產物。當然此類宗教性活動各道場多有進行，但關鍵是必須建立各自之風格特色，如開發新的宗教活動、創新儀軌流程、賦予新宗教義涵、塑造文化內涵、結合其他佛教文化等等。

3. 雕塑群

建大佛是以「第一大」取勝，而雕塑群則以「數大」取勝。如佛光山淨土洞窟、五百羅漢都不是以大取勝。雕塑群之雕像不一定要大，但要具有高度藝術價值及高度佛教思想，則須在一個個雕塑擺放位置、彼我關係中，有更深刻佛法義涵呈現。

4. 文物陳列

文物陳列是靠文物來彰顯陳列館價值，但歷史文物有限，如佛指舍利、六祖肉身都只有一個，所以必須製造新文物。文物本身固然須

有高度藝術、工藝價值，但更重要的是要有佛教思想與創意。佛光山之雕塑群與文物陳列是大佛以外又一非常具創意的文化產業。但基本上佛光山文化產業只是點到為止，還有很大發展空間。

5. 建築群

寺院建築之難度比建大佛難度高很多，而建設一結構完整之建築群寺院難度更高：

第一、佛教建築須有其宗教、文化內涵與意義，不能僅以「大」為訴求。社會上以最高最大為訴求之建築物所在多有，如台北新光三越、美國雙子星大樓，都曾是世界級大樓，但隨建築科技進步已被台北 101 大樓取代其指標意義。所以佛教建築若無宗教深遠義涵，即不能彰顯其佛教文化特質。

第二、佛教建築本身較難彰顯佛教文化特質。因大佛本身具有宗教信仰及藝術價值，但建築物本身卻不具宗教意義，需於建築工藝之外附加佛像、深刻佛教思想等來表現其宗教內涵，故難度較高。

第三、建築須有很大土地空間、花費龐大經費，而且要有好的僧團運作。因為建築本身有其實用價值考量，要能安僧辦道、要能產生宗教動能、產生弘化力量才有價值。而此與人為因素有關，因為中國佛教僧團始終隨長老世代交替而興衰，無法有一長遠之僧團推動力。

雖然寺院建築群有其高難度，但其弘化作用與文化價值卻極為深遠，如佛光山、中台山、河南汝南明乘法師道場，都是典型代表。

6. 寺院群

四大名山、南嶽旅遊產業發達原因之一，是因整座山都是寺院，有寺院群之高旅遊價值。因寺院多，所以有不同僧團道風與建築風格，如同百貨公司一樣，有很豐富、各式各樣宗教產品、文化產品，所以會形成遊覽參訪群聚作用，產生高度旅遊價值。當然現今寺院群之形成有其難度。

7. 宗教節慶

宗教節慶是影響非常深遠之活動，如印度朝聖、麥加朝聖、回教

齋戒沐浴、台灣大甲媽祖進香、湄洲媽祖進香、嘉年華會、泰國潑水節等，都形成一地區性之群眾活動。其發展關鍵在於創造出地方之宗教與佛教文化特色，如台灣各地推廣之農產品觀光，名為枇杷節、荔枝節，或日本賞櫻等，均具地方性之獨特色彩。

二、佛教經濟產業之均衡發展

前面說佛教三種產業間是一同心圓關係，若能各安本位，即能形成互補共振效果。宗教性產業最難形成，對社會經濟之帶動亦最弱，但卻是佛教經濟產業之核心根本；旅遊產業效果最顯而易見，亦最便於操作，但卻須附屬於宗教、文化之上。所以若只圖眼前之旅遊效益，過度渲染其娛樂價值，將扼殺佛教文化與宗教本質之深層發展，不異殺雞取卵；同樣，過度注重文化形式，亦會影響佛教本質之深化。因此佛教之宗教、文化、旅遊產業應注意其均衡發展，避免互相凌越、侵蝕、互傷、互隱。而此中則賴人為之適當操作，包括僧團、社會大眾及政治力量三者之共同權衡掌握。

三、佛教經濟產業對佛教發展之影響

本文雖主要從世間角度談佛教經濟，但基於佛教本身發展而言，則應深思佛教經濟對佛教弘傳之影響。此可從正反兩面思考：

就正面影響而言：旅遊產業可做為佛教與社會大眾接觸之管道與媒介，社會大眾透過娛樂性之觀光旅遊接觸到佛教文化，慢慢再由佛教文化進入宗教內涵。所以旅遊產業是佛教文化之媒介，而佛教文化產業又是佛教宗教內涵之管道。然雖適當之佛教旅遊與佛教文化可做為佛教發展之觸媒，但不可視為本質而觀之。

就負面影響而言：佛教經濟產業中，與世俗金錢、名利涉入甚深，而此世俗金錢、名利與佛教解脫本質背道而馳。僧眾長期置身於經濟操作中，若無高度自覺、自制力，極易迷失為世間逐臭之夫。如此則整體佛教在社會群眾中之宗教價值低沉，而佛教文化與佛教旅遊之沉沒亦指日可待矣！

肆、佛教經濟產業開發之助成條件

整體佛教經濟產業發展之動源，當然主要在佛教之宗教性與文化性資財，但仍須輔以多方外在因緣條件配合。在此提出四點佛教經濟發展之助成條件如下：

一、自然景觀

大自然之壯麗美景、遼闊視野、清淨離俗等特質，能使人心神舒曠，暫忘塵世喧囂。尤其現代都市人在紛雜人事與工作壓力下，往往希望藉親近大自然來調劑身心，故自然山水本身即是豐富之旅遊資源。

佛教強調心性之調整，故亦重視環境對心性潛移默化之功。所謂「天下名山僧佔多」，古來佛教寺院建築與佛像雕塑，都非常注重自然景觀之選擇，很多道場往往依傍著湖、山、海而建置。如四大名山之五台山，山形壯麗且清涼消暑，是著名避暑聖地；南嶽、廬山都是著名風景區；靈隱寺之西湖、三亞觀音大佛之大海，都是非常優勢之自然資源。在豐富自然資源下，加以多元之佛教文化產品，於當地之旅遊產業即能產生共振之互補相乘效果。

二、區域資源

此區域資源是就當地社會之政經條件而言，包括經濟腹地、交通位置、城鄉結構、政治體制等。此社會政經條件決定整體區域所藏蘊之經濟能量。故所謂區域資源，關鍵在於其社會經濟實力之厚薄。如香港天壇大佛與無錫靈山大佛之地點選擇，即考量其交通與都會優勢。固然靈山大佛亦居山林、天壇大佛可眺望大海，但其山、海並無特出景觀，充其量而言只是相對優勢，實是其經濟能量才具絕對優勢。如無錫位處富庶江南，又是現今大陸沿海經濟發達地區，當地經濟實力雄厚。而香港更是交通與商業樞紐，從美國迪士尼樂園將其亞洲最重要樂園設在香港，即可看出天壇大佛地理位置之價值。此可說完全是基於交通、經濟腹地因素考量。

三、人文資源

人文資源主要就社會之文化、思想、風俗習慣而言。此中關鍵在於當地佛教信仰群眾基礎之有無、文化或風俗習慣是否便於與佛教思想結合。如將大佛放到回教國家等不信仰或排斥佛教地方，就完全不能產生作用；反之，若能與當地人文思潮、風俗習慣、傳統信仰力量結合，即能促成佛教文化發展。如佛光山將佛教內涵與教育、文化、慈善結合而產生強勢之弘化力量，並透過此弘化力量所滙集之強有力群眾基礎對本山做回饋，深化佛光山之佛教文化內涵，亦帶動旅遊產業產生。

四、人為決定力

商業產品要能為社會大眾接受，除產品本身品質優良外，還須有好的行銷管道、好的宣傳、好的維修後勤單位，並塑造出好的品牌形象。所以品牌、銷售管道、宣傳、後續維修功能都是產品之附加價值，乃至可開發出相關附屬產品，如從迪士尼樂園可衍伸出T恤、帽子、玩具等很多相關產品。而此背後在在賴於人為之經營操作。所以佛教經濟之推動，亦端賴人之推動促成：必須有人將宗教產業深化，並將宗教產品轉化成強有力之文化產品；進而透過適當銷售管道、建立良好形象將文化產品宣傳擴散出去；然後不斷研發不同層次、種類之文化產品，使其產生具大影響力，如此就會直接產生經濟價值。此即人為決定理論，任何商品都必逃不過此原則。

同樣，佛教文化產業，如大佛、新興道場之成就，人為因素是非常關鍵性一環。有很多非常好的產品之所以失敗，往往是人為操作上失敗；產品之所以成功，也是因在人為上得到成功。佛教在中國兩千年來，蘊含豐富宗教與文化資源，今天很多道場之所以未能有很好發展，並非沒有潛力，而是人為因素沒有處理好。從此亦可預期佛教經濟發展尚有很大可開發空間，留待人為之努力！



法義聞思

第 17 篇

僧伽政教初義

壹、教政關係之重要

貳、僧伽之本務與世法之特質

參、民主政體之教團參政種類

- 一、無知順從型
- 二、散沙隔離型
- 三、宗教獨立型
- 四、政黨參政型
- 五、實業組織型
- 六、全民文化型

肆、政治工具之背後力量

* 原發表於 1993 年「第七屆國際佛教學術會議」*

壹、教政關係之重要

佛以一大事因緣出現於世，眾生癡迷，所以勞動他老人家從大寂靜中，出現於娑婆世界，為眾生說法四十九年。此中意涵，乃佛陀示現覺者之風範，是必須行走在此一苦難世間，教化眾生。

佛陀教法流傳在世間，當然本質上是全體眾生的機感業力；但佛陀亦說，將來佛法之護持，要依國王宰官之力。翻開佛法中印弘傳史，可看出國王宰官在佛法流布中之重要地位，如漢明帝之夢金人、姚秦之建逍遙園、陳隋之優遇智者、隋唐以下國王宰官莫不親奉佛法。或謂宰官崇佛，有其神道設教之意，然其親奉教法乃至普化於民，則是事實。

然而，水可載舟亦可覆舟，國王政府能興教，亦能滅教：古代有「三武一宗」之毀佛；近代佛教史上，更有許多政治迫害佛教的惡例，如太平天國之亂、廟產興學、文化大革命等。此皆血淋淋的告訴現代僧伽，政治干涉佛教、迫害佛教，甚至摧滅佛教的事實。平心觀之，僧伽於此存亡之應對，率皆毫無事前知曉，乃至災難降臨，雖哀憐乞救，徒喪僧格外，僅能任人宰割而已，悲夫！

吾等僧伽負荷如來家業，非但不能令其重演於今日，亦當時時訓誡子弟後學，必得汲取血之教訓，誠惶誠恐，預防善備於萬一！然，時代演變今日，昔日君主專制，今日民主憲政，雖政治之本質皆同，然體制有別，且就今日民主政治下之政教關係，試做數論。

貳、僧伽之本務與世法之特質

在了解政治干涉佛教之必然性，而僧伽又不可能自外於世事中，所以如何巧妙的不受政治侵害影響，而仍能達成僧伽自度度人、自利利他之出世本懷？此一妥善於政教關係之理念與施設，即全體僧伽必須了解學習之課題。

語云「空花水月道場，處處時時建好」，僧伽之本懷、本務，在

於了解世間幻相而於世間中修道，而非於僧團寺院中過世俗之生活，昔日玄奘大師回拒太宗之出任相職，皆是其例。即可知僧伽不宜涉身於政治、政黨中，然而對於政治人物之教化、對政治施設之關懷、對大眾福利之推行，卻是吾人義不容辭之事。對於教團涉俗時之尺寸，須謹明分際，試舉幾點為要：

- 一、對群眾事務之參與、出力，乃僧團本懷而出之奉獻關懷，不涉及政治、權力之邀集。
- 二、對政治人物，教化其仁心德政及人生正道價值觀念，非為政治人物之掌控及聲影。
- 三、對社會福利關懷改善，乃教團慈悲利物濟世之本務，非政治之理念訴求。
- 四、對大眾文化教育事業之提昇、推廣，乃人生境界昇華，非政治理念之宣揚。
- 五、對社團群眾組織之教化，乃族群人際之融和，社會風俗生活之淨化，非政黨組織之運作。

如此，或可於僧伽出世之本懷下，而不失其慈悲利濟生靈之本色道人。

參、民主政體之教團參政種類

今日台灣佛教，處在民主政治氛圍下，其政教關係自與君主專制政體下之傳統中國佛教迥異，故嘗試提出六種不同類型之政教關係模式，分析其得失，以為僧團抉擇參考。分析角度，主要從教團於政教關係之自覺、教團對政治之實質影響力、教團對政事之參與角度，及外在政治之寬容度等。

一、無知順從型

雖知政治權力的力量，然未理解政治本質，不知政治視教團為

一有力實體，必欲控制而利用，甚至銷融分化其組織與團結。且教團本身無法從長遠眼光，著手鞏固強化內在僧團力量，一味依附政治以圖得眼前利益。如此依順，將迷昧而傷害整體教團發展，且隨時有遭受政治迫害的可能。應知，雖順隨合作於所謂國王之恩，但不應受制於政治而忘失教團之理想與原則。

二、散沙隔離型

此一類僧團教團，不明白政治對教團所可能產生的絕對影響，只知自保而不顧外界之影響。殊不知今日之暫安，亦是昔日前人捍衛奔走折衝之所有。只圖一時之平和，而昧於他日之危亡，忘失整體教團之安危。不思一旦政治之干涉，將何以自存？只會臨時求人喊冤，無力無能，長期以後，終究會在政治無形的干涉下淹沒，並危及整體教團的生存。

三、宗教獨立型

民主政治之最大特色，即是以民意為實體政治。教團在政黨形式，或民主政治運作之現實下，對政治力量已然有理念與理解。且擁有充足之政治資源，可以選擇、支持一些教徒出面參政，或選擇親近認同教團之政治人物，做為教團理念之代言人或代表人物，以維護教團生存發展之空間。

四、政黨參政型

教團對於政治之功能定位有明確理解，且肯定教團須有正式之政黨力量支持。故對於國族社會之理念、教團之宗教理想，凝聚共識、運作資源，進而以教團為主導，組織政黨。所組政黨雖不一定有教團之色彩，但必以遂行教團意志為前提。

五、實業組織型

不論教團組織政黨與否，都必須以實際社會之各種事業組織，做為遂行政治參與之資源，或財力、或人力、或輿論工具、或政治人物等等，此即所謂社會資源。此廣泛、龐大的社會資源，有賴於教團長期經營累積。教團因長期經營各種民間實業，如學校、醫院、報紙、電台、公司、社團等，累積充裕之資源，則雖不一定有教團專屬之政黨，亦可發揮政治影響力。

六、全民文化型

教團透過弘化力量，使大眾了解佛法，並以佛法為社會生活軌範，人生真理之歸趣。如此，一則社會大眾在認同佛法下不致侵損教團；二則教團亦可藉由普遍大眾之理解，進而輔助教化政令之推行，政治亦可由佛法之理念而趣於仁慈、和平。

對於以上六種類型，試總論分析之：

第一、二類型者，在理念上迷昧政教關係於教團之重要，並本身之宗教自覺力、僧團之整體實力不足。此等教團領導人，將會導致教團疏於對政治之警覺，長久以後，有朝一日教團遭到覆亡，而不知其所以然。

第三、四類型者，認知政教關係之重要，其教團、僧團亦有相當之整體實力，且外在政治亦非險峻惡劣，故容有僧團參政之空間。然而，過重倚賴政治本身力量，不知政治乃一工具，非佛教僧團處於世間之主要目標。且水可載舟亦可覆舟，政治可扶助教團發展，然政治之優渥資源、政治之鬥爭，皆可顛覆、污染清淨莊嚴之教團。故於三、四類型之處理，有執劍反為利刃所傷之危險，實為不得已之情事，教團領導人於此不可不深思維之。

第五、六類型者，教團對政教關係有充分理解，且以相當之整合力長時努力，而外在政治亦容教團之自由交融。此政教關係可說是理想中之政教發展，在僧伽本務立場上，不失出世超然之形象；在入世

之慈悲教化上，亦有令人讚揚接受之莊嚴處。僧伽領導世俗，世俗擁護僧伽。然如何發展教團以達成如此之力量，有賴於全體僧伽之共識與長期努力。

肆、政治工具之背後力量

政治者，眾人共處之工具也。此一數千萬人共用之工具，其間複雜程度，非常人所能易簡而知及駕御。器者，用也，所用者為惡則惡，所用者為善則善。語云：劍可殺人亦可製物，水可載舟亦可覆舟，古人有謂名器不可輕與人，即謂政治之公器須妥善用之。然而，真能妥善而用者幾希！故知政治引起教難時，並非政治之過，乃是政治背後使用者之意向，真正迫害佛教者並非政治，政治僅是迫害摧滅之工具。然而何人可使用此工具迫害佛教呢？

在政治背後，有私人之權力鬥爭，有外教之藉政治壓迫，如：太平天國、寇謙之等；有不同之社會理念、政治目的，如：文化大革命、廟產興學等；有政黨團體之利益衝突。如是等種種埋藏在背後的因素，才是吾人需要面對的魔事，政治僅是此根本因素之手段。所以徒然涉於政治之工具，僅是迷失僧伽本務、破壞僧團超然形象而事倍功半，終亦反為所傷；然而若無一駕御、抵禦此龐然怪獸之力量，亦恐為之所傷。所以此政教關係課題，實為僧團、教團極為難能之工作。

反觀今日僧眾，一者於此政教關係無正確理解；再者，更無實體力量可以抗衡，思已不禁令人憂焚！故當急首要，在全體僧伽正視且正確理解政治對教團的影響，在全體僧伽正視警覺、不斷學習、不斷成長中，堅強的走出教團之坦途。

第 18 篇

國際佛教交流—以白聖長老為例

前言

壹、六十年來國際佛教交流情況對比

- 一、解嚴前
- 二、解嚴後

貳、兩世代時空背景差異

- 一、國際情勢
- 二、兩岸政治對峙
- 三、國內佛教生態
- 四、社會經濟
- 五、科技交通

參、白聖長老對國際佛教交流的影響

- 一、世界佛教華僧會
- 二、世界佛教僧伽會

結論

前言

佛教徒是社會群體一部份；佛教文化思想，也是人類文化中的部份內涵。這是人類文明發展現象之一。既佛教與佛教文化，孕育安立於人類文化潮流中，此文化洪流大土壤、大環境，自然對佛教文化、佛教發展，產生絕對影響。故看待佛教國際交流，也須從社會國際關係角度思考。

自古來，中國君主對於宗教，始終以君臨統治心態，視其為政治教化工具。國際關係是內政的延伸，宗教亦自然由內政延伸到外交做為政治工具。在國民黨威權時代，台灣佛教在國際的發展及聯絡，其實沒有脫離這一功能與形式。從這個角度，來看白聖長老在民國三十九年以後，國民政府主政下的台灣社會裏，其領導的國際佛教交流所具有的時代意義：壹、六十年來國際佛教交流情況對比；貳、兩世代時空背景差異；參、白聖長老對國際佛教交流的影響。

壹、六十年來國際佛教交流情況對比

台灣於民國七十六年宣布解嚴，七十八年人團法制定，同年白聖長老往生。此年代的巧合，不僅象徵兩岸關係進入新局，也象徵台灣佛教之國際交流進入世代交替。故六十年來台灣佛教之國際交流，在世界大環境及兩岸政治情勢轉變下，將其具體交流情形分為解嚴前後兩期：

一、解嚴前

解嚴前，中國佛教會是國民政府唯一承認的教會組織，故三十八年至解嚴前之國際佛教交流，主要由白聖長老所領導的中國佛教會在推動進行。當時國際佛教交流，表面蓬勃發展，實際則受政府主導，由佛教會出面配合國民黨政意志執行。其所做的國際交流活動主要是僑胞宣慰、國際僧眾的聯誼弘法，也有派遣僧眾到國

外留學，但數量不多。

白聖長老當時雖做了很多國際交流，除友誼性的互訪聯絡外，主要還是對僑胞的弘法活動，如講經說法、佛學講演、主持落成開光法事等。而在弘法活動同時，最重要功能是配合政治目的，以達成外交聯絡工作。

二、解嚴後

相對於解嚴前的聯絡性弘法，現在所見的國際佛教交流，呈自主性的多元發展：

第一，國際佛教組織：活躍參與國際間各種佛教組織，除世界佛教徒友誼會外，還有數個由台灣僧團組成的國際組織，如：佛光山的國際佛光會、慈濟組織的慈濟功德會，及原由白聖長老所組織，現由淨心長老領導的華僧會，及了中長老領導的世界佛教僧伽會。

第二，設立分校：國外佛教大學在台灣成立分校，如泰國朱拉隆功佛教大學在台灣設立分校——淨覺僧伽大學，由淨心長老負責。

第三，學僧留學：很多東南亞國家，如斯里蘭卡、印度、緬甸、泰國、寮國、越南、柬埔寨、印尼、馬來西亞、新加坡，乃至韓國、香港等各國僧眾進入台灣佛學院學習。台灣亦有很多出家眾，到緬甸、泰國、斯里蘭卡等國家的寺廟或僧伽大學中學習。

第四，經濟支援：台灣經濟發展後，僧眾到各國，尤其經濟相對落後之東南亞地區供養僧眾、印贈經書、建設寺廟等經濟援助。

第五，建寺弘法：台灣僧團派僧眾到美國、歐洲、南美、泰國等國家建立寺院，並於當地弘法。

第六，慈善救濟：佛教團體參與國際間之災難救濟、慈善救濟等，如：南亞海嘯、緬甸風災、四川地震等大力捐輸。

以上從前後兩期，具體之國際交流活動對比差異，下面進而分析背後造成此差異之時空環境因素。

貳、兩世代時空背景差異

自古來，國與國之交往均以利害為關係，沒有永遠的敵人，也沒有永遠的朋友。兩國交兵又復媾和，或兩國媾和又復戰亂殘殺，是歷史上常有的情形。台灣佛教國際交流兩世代的不同發展，可說是在兩岸政治由對峙到合作之主軸核心下，伴隨著國際情勢、國內佛教生態、社會經濟、科技交通等變數，交互影響所致。分析如下：

一、國際情勢

國共戰爭後，兩岸分治，中國大陸與台灣形成尖銳的同文同種兩政權鬥爭。而國際上，在二戰結束後亦形成兩大陣營冷戰。兩岸在此國際情勢下，各自加入兩大陣營，形成共產與民主兩意識形態與政經體制對立局勢：一是以蘇聯為首的共產主義世界，包括東歐、中國大陸、北韓、北越、中南半島部分國家及古巴等；二是以美國為首的資本民主主義陣營，從南韓、日本、台灣、香港、菲律賓、越南、泰國、印度、馬來西亞、新加坡、歐洲，對應於共產黨形成壁壘對立態勢。此中，除韓戰、越戰等區域性軍事衝突外，世界各國大多致力於安定國內政經發展。

隨著資本主義市場經濟，及科技文明帶動下的全球化經貿發展，衝擊社會主義經濟體制。在改善人民生活條件之普世價值下，大陸在六十七年（1978年）實施改革開放，蘇聯也在八十年代（1991年）正式宣告解體。冷戰結束，取而代之的是經貿競賽。

在國際情勢從意識形態對立，到實質經貿實力競爭下，佛教國際交流，也從政治聯外反共功能，回歸佛教互助合作之交流本質。

二、兩岸政治對峙

國民政府戰敗播遷來台後，兩岸政權的鬥爭仍持續進行。可說白聖長老所處的時空因緣，都在兩岸政治鬥爭背景下：

1. **軍事對壘**：國民黨政府雖退守台灣，但初期仍斷斷續續有些激烈戰爭，如三十八年的古寧頭戰役、四十四年一江山戰役、四十七年的八二三砲戰等。且在泰緬與中國邊境還有國民黨軍隊，繼續零星之游擊戰。另國際上 1950 年爆發的南北韓戰爭，及 1965-1975 年的越南戰爭，均牽動兩岸軍事緊張情勢。
2. **間諜設防**：冷戰期間，美國與共產國家大打間諜戰，美國飛機偵查大陸情勢，空投台灣情報員入大陸；台灣也嚴密積極到處捉匪諜。
3. **政治鬥爭**：國內政治方面，不斷加強反共復國的宣導、開設大專及高中的軍事化教育、五十三年推行「毋忘在莒運動」等。
4. **經濟競賽**：在經濟上，台灣四十年訂定「三七五減租條例」、四十二年推行「耕者有其田」等土地改革政策，以落實平均地權。大陸則有四十年的三反、五反等反資本主義運動（1951-1952），及四十七年的大躍進運動（1958-1960），造成人力資源過度從農業轉移至工業而引發大饑荒。
5. **文化攻勢**：在文化方面，大陸早期有三反、五反、大躍進等運動，及五十五年開始的十年文化大革命（1966-1976）；台灣則於五十六年提出孔孟中國文化復興運動。
6. **國際較勁**：在一江山、八二三砲戰後，美國一直不讓台灣介入實際的南北韓及南北越戰爭，所以兩岸間戰爭規模很小。政治、文化、經濟的鬥爭也只是隔空叫陣、信心喊話、內部思想宣導而已。故國共真正戰場，其實在國際外交領域。當時國際間雖有共產集權與資本民主兩大陣容對壘，但還是有國際的交流會議做為互相溝通的平台，尤其聯合國組織，更是整個國際間合縱聯橫之交流重心。民國五十年代，雙方政權逐漸穩定，鬥爭的內涵從內政轉至國際外交，從隔空叫喊到國際地位較勁。中共一直不斷想取代台灣的聯合國地位，終於民國六十年台灣退出聯合國，大陸政權取代台灣地位，乃至中美建交，台灣在外交上一連串撤退。

故從當年軍事對壘、間諜設防、政治鬥爭、文化攻勢、國際較勁等時空背景中，不難理解白聖長老當年所推動的國際交流之特殊

時空意義。

對比於解嚴後，台灣佛教所處的兩岸關係背景：從蔣經國晚年開放兩岸探親開始，到台灣開放政黨解嚴，一直到現在馬英九總統上任後提出外交休兵口號、海空直航、通郵、衛生協定、金融的合作協議，乃至最近所探討的關稅合作協議等。可以看到兩岸在政治、外交、經濟各方面已有慢慢和諧趨勢。在對於前一代政治鬥爭有意擱置狀態下，兩岸佛教交流在進行二十多年後，當然隨著政治發展而更加密切，成為佛教交流中之重心。

台灣佛教界如佛光山、中台、慈濟，可說非常積極的去大陸弘法，對大陸佛教已有其影響力。此外，法鼓山、淨空法師、慧律法師、海濤法師、傳孝法師、日常法師領導下的福智系統、淨耀法師等，都很努力的朝大陸佛教發展。不僅兩岸佛教在僧伽、學術、慈善各方面不斷頻繁交流，且兩岸所有重要宗教活動，大陸國家宗教局葉小文局長都親自參與或接待台灣佛教的領導人，如中國佛教會淨心長老、淨良長老、星雲法師等。從兩岸互動中對比十多年前國際場合，當年大陸佛教代表及台灣佛教代表，在國際佛教會議或活動場合互相叫罵或冷眼對視的景況，確實不可同日而語。

三、國內佛教生態

解嚴前，在法律規定下，政府只允許中國佛教會之單一教會組織設立，且採中央、省、縣三級結構制。此可方便黨政介入，只要掌握中央教會，即可掌握整體台灣佛教。在三級結構下，佛教會既成為政府掌控佛教之工具，亦成為佛教內部權力的中心，故當時乃至僧眾出國弘法，都須經教會同意。而白聖長老長期領導中國佛教會，在黨政支持下，累積豐厚之黨政人脈、社會名望、經濟資源，此在在助成其推動國際佛教交流之成功。

其實在七十年代政治解嚴前，民間社會在三四十年安定的休養生息中，教育普及、經濟發達、民主素養提高，已蓄積大量能量。佛教在此社會氛圍下，亦獲得長足發展，以僧眾個人領袖特質及所領導僧

團風格，吸收高等人才、擴展群眾基礎、推動佛教事業，發展出多個具影響力之大型、中型僧團，逐漸走出中國佛教會獨大形式。故在解嚴後，人團法成立，只是加速中國佛教會之權利空洞化及大僧團發展之利基。

這些大僧團實力龐大，故能八仙過海各顯神通，獨立推動各項國際交流。如慈濟、佛光山都有能力在世界各地自行組織國際性組織；中台、法鼓山亦在世界各國有分支道場及交流往來之佛教團體。

四、社會經濟

國民政府初遷來台時，民生物資、基本建設，幾均被戰爭耗壞殆盡。四五十年代，人民生活尚非常清貧刻儉，一般人出門開車都算奢侈，遑論出國。故國際交流之友好互訪，所須之往來交通、住宿接待、互贈禮物等費用，非平常寺院或僧眾個人所能負擔。亦可想見，以當時之民生經濟水平，若非有政府經濟支持運作，實難以舉辦大規模之國際性聯誼會議。

七十年代後，台灣在政治安定下，創造出經濟奇蹟，佛教界之經濟能力亦隨之富裕。僧團在道糧不虞、寺院建設告一段落後，僧眾出國旅遊或留學之可能性大增，乃至有到海外建寺之發展。中小型寺院尚有獨立舉行國際會議之人力、物力與資源，何況大僧團。另一方面，大多數東南亞佛教國家因戰亂而貧窮落後景象，大小僧團皆有各種實質經濟援助之交流模式。

五、科技交通

科技交通的便利與否，是做為國際交流的輔助工具。空間的阻隔，造成人與人之間的疏離、隔閡，甚至誤解，故科技交通的便利，就在於其藉由縮減交通時間而拉近空間距離，以增進人與人互動、互解到互助的可能性，如兩岸一日生活圈的落實。在網路發達、飛機運輸便利下，地球村、全球化時代日愈成形，大大提高國際往來之便利與意願。

參、白聖長老對國際佛教交流的影響

了解白聖長老所處年代之大環境因素，以下即簡述白聖長老所推動的國際佛教交流事務與所產生影響，主要以「世界佛教華僧會」與「世界佛教僧伽會」兩組織為代表。

一、世界佛教華僧會

世界佛教華僧會創會緣起，源於民國五十二年六月至九月間，白聖長老、賢頓長老、淨心長老、星雲長老和劉梅生、朱斐居士等六人，組成中國佛教訪問團，訪問泰國、印度、馬來西亞、新加坡、菲律賓、日本、香港等七個亞洲佛教國家地區，進行八十天的長期訪問交流。當然這次訪問事先必向內政部及國民黨報備同意，事實上亦可說是由國民黨、內政部所指派訪，故回台後，白聖長老就寫了一份報告給內政部跟國民黨組工會。

由於這次訪問受各國僑胞、佛教領袖，乃至政府要員熱烈歡迎。蔣介石總統得到這份書面報告的訊息，隔年五月召見白聖長老，談到該次三個月的東南亞訪問中，東南亞華僑對於祖國還是非常懷念。蔣介石便當面講了幾句話：第一，希望白聖長老出面跟各國僑胞、佛教徒多聯絡，一是中華民國的僑民，一是當地的佛教組織。第二，邀請他們來台觀光。因有蔣介石這兩條口頭指示，內政部跟國民黨組工會就積極請白聖長老處理這件事。

經一年聯絡，決舉辦一次海內外佛教僧伽代表大會，白聖長老與悟一法師遂於五十四年八月間，親自跑了一趟東南亞，當面邀請各地華僧代表於十一月，國父百年誕辰時來台開會。故在該次國父百年誕辰各界慶典中，華僧大會亦列為其中重要項目。此次華僧大會由於是政府出面組織，計有兩三百位各國佛教領袖、佛教代表出席，在這難得七天會期中，並制定世界佛教華僧大會組織辦法，將各國佛教領袖組織起來，做為長期交流聯絡平台。當然此提議有其實際需求性，所以能得到與會各國佛教界領袖同意，順利組成世界

佛教華僧會。白聖長老被推選為第一屆創會會長。五年後，在香港舉行第二屆世界佛教華僧會，之後持續舉辦。白聖長老過世後，華僧會交到光德寺方丈淨心長老手上，繼續領導東南亞及世界各國華僧做國際交流活動。

二、世界佛教僧伽會

民國五十五年，斯里蘭卡比丘蘇拉達法師發起籌組「世界佛教僧伽會」，邀請世界各國僧伽領袖與會，白聖長老領團代表中華民國出席該次會議。會中我方代表團備受敬重，且白聖長老與越南的心珠上座，同時被選為副會長，任期三年。

民國五十八年，在越南西貢舉行第二次大會後，即因斯里蘭卡內戰，及會長室利柏舍法師及蘇拉達秘書長的相繼逝世，會務陷於停頓達十二年之久。

白聖長老感於世界佛教僧伽會會務中輟很可惜，乃於民國七十年由白聖長老召集原來成員來台召開第三屆會議，恢復佛教僧伽會的運作。現在由善導寺住持、玄奘大學的創辦者了中法師繼續領導。

世界佛教華僧會，可說是北傳大乘佛教、華文系佛教的世界性僧伽組織。世界佛教僧伽會，因是斯里蘭卡比丘發起，所以是南傳上座部系統的世界性佛教僧伽組織。這兩個組織做為世界佛教南北傳僧伽的聯誼平台，一是由白聖長老創立，一是由白聖長老所中興發揚，其功勞不言而喻。就白聖長老畢生推動的佛教國際交流事業中，最重要、最具影響力之事功就在於此。

當然，白聖長老以其個人及所領導的台灣佛教界，與各國佛教界領袖都有很好的來往，如日本、韓國、香港、馬來西亞、新加坡、印尼、菲律賓、緬甸、印度、斯里蘭卡等。在白聖長老與各國佛教領袖多方來往聯絡過程中，開創了台灣佛教與各國佛教的良好互動關係，一直延續至今，讓台灣僧眾始終能跟世界各國佛教領袖維持良好互動。這亦都歸功於白聖長老在國際佛教交流中所做的努力，而造成的影響，在此不多談。

結論

回顧華僧會成立過程，事件背後完全是聯外反共的政治操作，由帶動海外華僑、佛教，到帶動國外政治來反共，乃至光復大陸。從五十二年的東南亞訪問弘法，及被蔣總統召見，應蔣總統要求多跟外面聯絡、邀請來台觀光，到五十四年組成華僧會，整個流程就是政治需求下的產物。從蔣介石的電文、白聖長老、嚴副總統的致詞可以看出，充滿著反共復國詞語，都是以反共、光復大陸為主軸訴求。如白聖長老在開幕式的致詞：「佛教在中國大陸，遭受到殘酷的鬭爭和迫害……這次來台北參加本大會的每一位海外華僧代表，都是我們中國文化的使節，都是毋忘在莒運動的模範。」^①蔣介石電文謂：「……貴會團結海內外佛教徒舉行代表大會，研討今後如何致力於反共大業與如何加強聯繫海外僑胞打擊共產邪說粉粹匪偽陰謀等事宜，意至深遠……」^②嚴副總統致詞云：「……不論我們所信仰的是那一種的宗教，我們對於迫害宗教的共匪必須毫無保留的共同聲討。」^③看出白聖長老處在該時代裡，其實只能在政府拓展外交的反共聯絡功能下，做因勢利導，或是政治外交搭台，佛教唱戲的特殊弘法模式開展。

從白聖長老時代的外交聯絡、僑民宣導、僧團聯絡、海外弘法，發展到現今實質的宗教慈善救護、僧伽教育合作、僧伽供僧法會的舉行、南北傳佛教的互相弘法，各式各樣佛教實質的交流合作，兩者功能有很大差別。在這兩個過程中，看到白聖長老於中有其開創性地位：他跟日本、泰國、越南、斯里蘭卡、馬來西亞、新加坡，乃至印度等國家的政治人物和佛教領袖，都有重要的交流互動。尤其對於馬來西亞、新加坡、印尼、香港等華僧的聯絡，最後創建了

^① 《白公上人光壽錄》503-504 頁 72 年出版

^② 《白公上人光壽錄》505 頁 72 年出版

^③ 《白公上人光壽錄》507 頁 72 年出版

華僧會的組織；後來又將原斯里蘭卡所創辦的世界佛教僧伽會推動起來。可以說白聖長老在一生中，以其所處時代下之特有的台灣政治、外交和國際情勢，以及台灣佛教獨特生態環境中，臂力萬鈞的開創了時代性的國際佛教交流局面，為現在實質互益的國際佛教交流，打開大門並奠定良好基礎！



法義聞思

第 19 篇

南北傳佛教交流與合作

- 一、佛教交流與合作之根本思惟
- 二、南北傳交流合作之應有認知
- 三、具體交流合作方式
 - (一) 典型模式介紹
 - (二) 深度觀摩
 - (三) 互派講學

* 原發表於 2004 年「南北傳佛教國際會議」*

一、佛教交流與合作之根本思惟

佛法在世間流傳兩千五百多年，在這佛教生命力相續不斷過程中，始終面臨弘傳與延續之使命，而其關鍵問題就在於適應世間機感、契應世間因緣。故在此交流與合作主題下，須扣緊時空背景之問題意識而思惟。

從今日時代因緣來看，南北傳教團都面臨內在適應、外在時代變革，及不同教派競爭等憂患。內在適應與外在變革，是互為表裡的影響：人類文明，經過十九世紀來一連串世界文化劇烈變革，已完全迥異於前。如二十世紀兩次大戰及其間之帝國主義、民族主義、集權主義、共產主義、民主主義，乃至現代科技、跨國經濟、網路世界、世界性道德衰敗等。佛教賴以生存的時空業感，所謂世間依報，諸如社會結構、風俗習慣、政治體制、經濟體制、教育體制都在轉變。故佛教原有經過長時經驗累積、試煉、調整所形成之僧制及其開展出之傳播弘化模式，已難適應現代社會。故整體佛教，不論南北傳乃至藏傳，都面臨自身適應危機，此適應危機是南北傳共同面臨的世紀性問題，而此一問題將隨時空業力遷變而不斷延續著。所以解決此適應危機根本之道，應在於找到時代因緣下，維護原有競爭力、增強原有弘化力的動能。

佛教弘傳延續，除自身契應世間之生命力外，還有所謂不同教派競爭問題。由於時代因緣下之國際互動頻繁、交通便利、資訊傳播迅速、宗教自由保障，各地域性教派得以交會聚流。以台灣佛教而言，佛教內部面臨南傳及藏傳衝擊；對外則面臨基督教、新興宗教挑戰。不同教派的交會，本身就是一種競爭，但對於外道與佛教宗派應予以分別說。三系佛教交會，是歷史性之嚴肅問題，應抱持減少磨合碰撞、相互截長補短之健康心態慎重面對。而面對基督教、新興宗教等外教競爭，唯有強化佛教生命力才是面對挑戰之資糧，故關鍵仍在於佛教相應世間時弘化力、競爭力之提升。

故佛教交流與合作之根本思惟，就在於清晰掌握時空因緣，與整個時代做出最善巧之契應，使佛教生命力旺盛永續，達成教化世間功能。

二、南北傳交流合作之應有認知

從南北傳之交流與合作立場，近二世紀以來亞洲文明之衰落，南北傳可說是難兄難弟。交流與合作的對象是佛教，而佛教內涵有所謂本質與方便的差別。所謂本質，即佛法之思想、禪證；所謂方便，就是實際適應世間的操作，如教團種種制度。當然本質與實際適應方便還是有其相互契應的轉合點。南北傳在思想、禪觀上之本質差異，不涉及時代契應問題；唯是法性自具之差別顯現，且有明確成形之定論，故易於交流。但契應世間的方便，因為世間業感變動更革迅速且巨，適應步伐未能亦步亦趨，彼此在摸索、適應生存中尚未理出總結性經驗，故不能期許對方給予太多實際助益。

所以我們應該意識到一個問題，就是在契應時代方面，大家都還在嘗試階段。以台灣佛教和大陸佛教做為北傳佛教主流來觀察：北傳佛教在適應二十世紀過程中，不能說是成功，只能說還在適應。北傳佛教適應時代的生命力，在弘化傳播外表看來好像很活躍，若就本質上深究似未有深刻系統性、開創性建立，或許應更深刻的加強反省實質深層之缺陷。固然在交流心態上，對方有優點，應虛心吸收；但事實卻可能雙方都有缺陷，需要互相提醒對方缺陷、問題所在。所以在交流合作時，基本認知應在於促進彼此對時代及自身立足處之反省，唯有在對時代及自我深刻反省下，才有交流與合作的可能性。

當然適應時代過程是一步一腳印的，有些具體經驗或成果亦有交流推動之價值。一個時代佛教，存續在眾生業感時空當中，含蘊著許多內在道法，及外在應世化緣之層層制度、機制運作，展現多方面姿態。中國有言「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」，正可譬喻整體佛教之延續弘傳，是一多層面、多角度、多形態的複雜有機體。故面對此複雜之佛教運作，在交流時須思考兩個問題，一是定位佛教中之本質與方便；一是交流對象之選擇。

所謂定位本質與方便，如前所說，佛法有本質與方便差異，故在適應調整中，亦有偏於本質或偏於方便的不同。所以交流過程中，須清晰識別所做之適應調整是治本或治標，否則若在吸收、交流過程中

產生錯覺，誤將方便當本質，便會有負面影響。而合作交流的具體內涵，更是最實際、最關鍵且複雜的問題。

其一、在整個教團結構龐雜之體系中，應選擇什麼層次、什麼內涵進行交流？

其二、南北傳不僅在教證本質上有所差異，所應化眾生機感，如民族、文化、政治、經濟等各方面都不相同，如何找到可以溝通的切入點進行交流？

其三、南北傳在適應時代劇變中，各有成功與失敗之經驗。有些調整可能剛開始看來很成功，長遠觀之或是教團災難之起點。所以須謹慎抉擇正確經驗進行交流。

其四、南北傳教團交流，須有一實際落著點，此落著點即具體僧團，故應找到南北傳佛教之代表性僧團做為交流主體。

南北傳教團之交流合作，須先釐清這些問題，實際交流時才能事半功倍。因為單單北傳佛教內部交流就很複雜、有很多困難、有很多類似思惟須解決，何況南北傳之間歧異更大，交流時尤須有嚴縝之籌畫。

南北傳交流議題提出是需要的，這是南北傳共同為延續佛教未來生命動能的努力。但在初步交流時，寧可慢一點，先建立彼此共識、反省時代因緣、釐清交流意圖、內涵、步驟，再邁開積極交流。

三、具體交流合作方式

關於前述問題，南北傳佛教可以透過學術交流凝聚共識，如此次會議即可做為推動起點。待謹慎釐清思惟後，進而可有具體交流做為嘗試性互動。在此提出幾個方式：

(一) 典型模式介紹

這是以理論性介紹為主。南北傳佛教各整理提出佛教適應時代的典型模式，解析介紹其運作模式、優缺點、深層理念、內因外緣之配

合等等，做為佛教交流之案例研究。當然所謂典型模式，必須符合嚴格審查標準，以客觀、符合佛教本質、適應時代發展需求等尺寸來衡量。透過理論分析，不僅知其然，亦知其所以然，可清晰檢視其契應世間之著力點，做為實際運作之參考。

(二) 深度觀摩

觀摩即實際參觀、學習；深度觀摩，是指深入核心高層觀察，而非一般性參觀訪問。南北傳佛教互派人員，到南北傳寺院實際共住，參與生活運作。由該寺院提供觀摩學習環境，完全開放僧團、教團機制讓對方深入了解。唯有全面性、無條件開放，才能深入每個角落做全面性、整體性深度評估、了解。否則徒落表面參觀訪問，易誤導思惟判斷，則反而有害。

(三) 互派講學

這是現代大學學術交流之常見模式。雙方互派教師講學，一方面可觀察學習對方經驗，一方面可介紹各自教團實務。教師一般是教團之優秀人才，有成熟抉擇能力，可快速傳遞、吸收經驗，拓展視野，是較有效率之方式。

另外有所謂留學生互換，如古代玄奘大師取經留學、唐朝時日本留學僧來華，即屬此類。目前已有南傳學生到台灣留學，台灣亦有僧眾到南傳學習，可說已在進行交流。但學生學習成長時間較長，故須長期運作才能彰顯成效；且學生抉擇能力不夠成熟，乃至其學習目的、學習方向等都有待抉擇釐清。故認為可待前面交流有所基礎後，再考慮互派留學生問題。

總之，南北傳佛教交流與合作，應本著續佛慧命責任，共謀雙方之共進共榮。深思佛教與時代之契應，釐清交流之可能困難，克服交會時之磨合衝突，謹慎踏出實際交流步伐。

台灣佛教發展脈絡與展望——各篇發表出處一覽表

篇次	篇名	發表場所	發表年月	刊行單位
一	台灣佛教的歷史性與前瞻性	第三屆台灣當代佛教發展研討會	2002.10	慈光禪學研究所 佛教禪淨協會
二	* 省視台灣佛教六十年來發展脈絡	第二屆臺灣佛教發展學術研討會—以淨心長老為例	2011.03	世界佛教華僧會
三	佛教的過去、現在、未來	「立足現在·放眼未來」僧伽論壇	2012.03	世界佛教華僧會
四	台灣佛教世代交替的展望	1997年《閩南佛學院學報》第二期，總十八期	1997	閩南佛學院
五	佛教面對新世代之挑戰	僧伽的時代使命	2009.03	世界佛教華僧會
六	社會變遷對教會發展之影響	兩岸佛教慈善志業論壇--教理、教團、教史學術研討會	2008.07	中國佛教會
七	戒律適應時代的原則	南北傳佛教國際會議	2006.10	光德寺
八	台灣淨土思想發展的契機	佛藏雜誌第14期	1999.08	慈光寺
九	台灣佛教淨土念佛思想的倡導與傳播者	張臺首屆道源長老佛學思想論壇	2010.09	張家口橋西區佛教協會
十	禪教融合--21世紀僧伽教育的大方向	第三屆世界佛教論壇	2012.04	世界佛教論壇

篇次	篇名	發表場所	發表年月	刊行單位
十一	*青年學佛運動的回顧與展望	第五屆國際佛教學術會議	1989.10	淨覺佛研所
十二	僧團如何辦好學術會議	佛藏雜誌第 11 期	1999.01	慈光寺
十三	孟蘭盆供僧法會的時代意義	中華國際供佛齋僧功德會十周年特刊（出版中）	2013.02	慈光寺、 中華國際供佛齋僧功德會
十四	佛教學習網的建構與聯結	二十一世紀佛教組織管理與發展研討會	2005.05	世界佛教華僧會
十五	佛教建築——佛光山與中台山之比較	第二屆台灣當代佛教發展研討會	2002.04	慈光禪學研究所 佛教禪淨協會
十六	佛教經濟與佛教旅遊	馬祖道一與中國禪宗文化研討會	2005.09	中國社會科學出版社
十七	僧伽政教初義	第七屆國際佛教學術會議	1993.10	淨覺佛研所
十八	國際佛教交流——以白聖長老為例	白聖長老圓寂二十周年思想行誼學術論壇	2009.03	世界佛教華僧會
十九	南北傳佛教交流與合作	南北傳佛教國際會議	2004.07	泰國朱拉隆功大學



法義聞思



慈光禪學院簡介

慈光寺禪七活動報導

慈光寺—佛藏印經會

慈光禪學院簡介

慈光禪學院創辦於 1996 年。院長惠空法師，秉持《俱舍論》「教、證住世，名為正法住世」之理念，舉出戒律、教理、禪修三者為道法內涵：

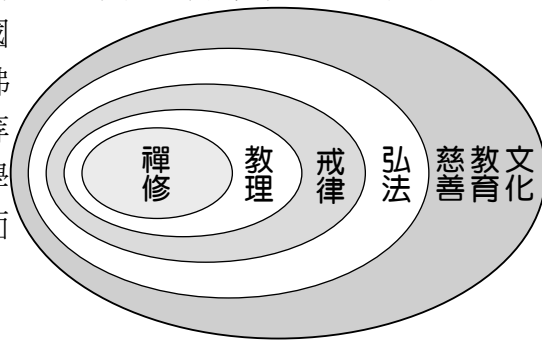
1. 以戒律居道法外圈，做為攝持僧團、清淨身器之用。
2. 以教理確立知見，深入經義禪理。
3. 以禪修為核心，開發心性智慧，養成佛教實修人才。

而弘法、文教等利他事業，則是於三者行有餘力之後，隨緣隨份而為。

慈光禪學院課程分為三部分：

- 一、以「律儀清規」預備修道功夫：戒為三學之首，禪觀中都有清淨身器之預備功夫，中國佛教僧團更宿以清規為千年常軌，故以律儀做為學程前置之重要課程。
- 二、以「禪教融合」相應佛法本質：將南北傳各經論禪觀作綜合比對，開設各種禪修理論課程。
- 三、以「正知覺明」契入慧觀開發：熏修禪宗永嘉禪法及參話頭法門，每年舉辦 10 期禪七。

禪宗及禪觀思想，是中國佛教最重要的核心價值，兩岸雖都有涉及，但慈光禪學院特別側重發揚，故有值得兩岸佛教青年學習空間。目前，台灣方面已開放大陸出家、在家佛教青年來台就讀佛學院。相應於 21 世紀社會急遽變遷、國際化等外在客觀因素，及中國佛教、東南亞佛教、印度佛教等佛教三大區塊發展。慈光禪學院傳承中國佛教大乘禪觀，面向台灣、大陸及海外招收出家、在家佛教青年。報名簡章備索！



慈光寺禪七活動報導

慈光寺禪七為慈光禪學院課程之一，由惠空法師主七，以禪宗參話頭及永嘉禪法為用功方法，以「無念正知」與「禪教融合」為禪修理念：

1. **無念正知**：「無念」謂心念所取的六塵境界虛妄不實，故妄取的念無有。然此無念非如木石無心，而是以一能知之心，離開虛妄所緣境，轉成清淨的本心或覺性，此知此心謂之「靈知」，也叫「正知」。這一「無念正知」的禪觀理路，為禪宗直觀心性本質，法融、惠能、永嘉、宗密、延壽、圓悟、正覺等諸大禪師，皆以此為本源一路。故「無念正知」既通永嘉之「忘塵息念」，亦可說即是參話頭參究向上之基本理路。
2. **禪教融合**：透過對禪觀理論之慧解，著重對法門實際運心之特質解析與次第進入引導，注重學理化與次第化，將實際禪觀法門與經教理論會通。

惠空法師長年於各佛學院從事僧伽教育，特別關注各宗禪觀理論，並提倡禪宗法門的用功。關於參話頭及永嘉禪法的解說，有《高峰禪要》、《永嘉集》之 DVD 出版流通。為幫助打七者正確使用方法用功，禪七期間設有禪法教學。教學內容除次第解說永嘉禪法及參話頭的法門具體操作外，還包括禪修基本觀念、佛教禪觀理論等，輔助精進用功。

慈光寺每年舉辦 10 期禪七，開放四眾弟子參加：過年前打七個七，於農曆 11 月初起七；過年後打三個七，於元宵節後起七。因大陸自由行開放，兩岸交流來往手續愈趨簡便，歡迎四眾弟子事先報名，可參加全程或單期、數期。

慈光寺—佛藏印經會

惠空法師著作、DVD 結緣及助印、附印

緣起

本寺住持慈光禪學院院長惠空法師，長年致力於經教解讀、宣講及實際禪修，近年來更專研於各宗禪觀理論，期在經教思想指導下，依循祖師修行方法及經驗，使有心於禪修者，及兩岸佛學院、僧院，有一理論及方法操作之參考。今將惠空法師歷年開示法要整理印製流通，廣為徵求十方大德護持法施，助印、附印，共襄盛舉。所有出版印製之經書、法寶，免費贈送結緣，歡迎索請流通。

諸供養中 法供養第一

經法流通 有助於佛法正見的建立 令正法久住

對於您的發心助印 我們表達衷心的感謝與讚嘆

書目及內容簡介



《**禪宗心要**》：本書搜羅引用祖師語錄、著作，將之會集成一原則、脈絡，而提出「禪宗心要三義」，所謂一心立宗、即心是佛、無心是道。此「心要三義」非出新意，皆是古代宗師禪匠數數錚錚之言，可藉此建立禪宗思想體系，是一本可令讀者具體掌握禪宗思想綱領及修行法門的「心要」。



《**台灣佛教發展脈絡與展望**》：本書乃惠空法師二十餘年來，所撰寫有關台灣佛教發展之十九篇文章，修訂後結集出版。或可藉此與關心佛教發展之人士，一方面檢視台灣佛教過去六十多年來發展的形態及生存發展的足跡、瞻視未來可能面對的問題及趨勢；一方面呈顯台灣佛教發展的理念、形式，為佛教三大區塊（中國、東南亞、印度）提供端倪、徵兆，以做為不同角度的省思，及佛教發展的教材、典範。



《**禪修手冊—永嘉禪與參話頭**》：慈光寺所提倡的永嘉禪與參話頭兩個法門，源於唐宋宗師流傳的禪法，重於自力、覺性。法門與法門之間，在方法、覺受、境界等等都會有很多差異。此《禪修手冊》做為慈光禪學院基本禪修教材，對於參話頭與永嘉禪兩個方法的具體操作技巧、用心要領，和操作技巧背後的理論，做了基本說明。相信對於一般大眾，也應足以做為自己用功運心的依憑與準則。



《**居士學佛手冊**》：本書編輯旨趣，在令初學佛居士，知其學行尺寸及正見，將身心實踐於具體佛門行事中，而能於生活中履行福慧之莊嚴。



《**永嘉集**》DVD（含教材）：《永嘉集》內實禪宗心法而外形天台理論架構，於教理、行果、願行各方面，都有非常理論性、層次性說明，可稱天台摩訶止觀之菁華版，是從禪宗立場掌握佛法本質的理想教材。尤其禪觀操作次第清晰而直接，適合初學及各根機者做為入手方法。

書目及內容簡介



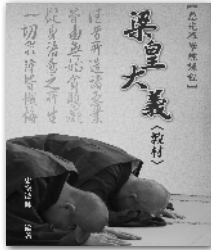
《**高峰禪要**》DVD (含教材)：一花五葉，曹洞留下默照禪，臨濟留下參話頭，至今仍以臨濟參話頭一法為普遍，因其起手極簡，功效極速、路徑直捷，成就最高。惜因善知識遠離隱沒，佛弟子不得其門而入。高峰祖師為臨濟宗傳人，所述禪要從初心下手到修證過程諸般境界，直到開悟行相，都非常詳盡。實是參話頭法門絕佳指南、是禪宗的摩尼寶珠。



《**圓覺經**》DVD (含教材)：《圓覺經》以十二位菩薩與佛的十二個問答，分為十二章。正宗分十一章中，第一章為總，以依圓覺，永斷無明，方成佛道，為修行所依之理。後十章，依解起行，廣明上、中、下三根修證。此三根修證是中國佛教禪觀思想之主流結構，且符合今日次第性、理論性之學習訴求。



《**禪觀思想與法門運心**》DVD (含教材)：此中收錄慈光寺民國 99 年冬、100 年春兩屆禪七中，惠空法師講授的禪法課程。其中有對於禪觀思想的總論，也有禪定境界的檢查，及永嘉禪與參話頭具體運心的方法，都是比較實用的禪觀理論。



《**梁皇大懺**》DVD (含教材)：《梁皇寶懺》是中國千古靈驗之懺儀，惠空法師將之做一思想綱領之提攝分析，以助於廣大信眾禮拜《梁皇寶懺》時信受得益。並於解析梁皇要義前，將懺悔理論做更符合佛法、符合大眾思惟的分析，讓大眾在思惟邏輯和心理上都能信受的前提下，透過接受懺悔理論，建立對懺悔法門的信心，進而實踐懺悔而受益。

即將出版 書目及內容簡介	
大乘禪觀理論	惠空法師十多年來為建立佛教禪觀體系、提倡大乘禪觀思想，涉獵各宗禪觀研究，藉由參加學術會議因緣，提出多篇大乘禪觀理論。今將十多篇禪觀論文結集成冊，以一窺大乘禪觀之莊嚴。【排版中】
禪觀與僧伽教育	禪觀與僧伽教育是佛教命脈的主軸，一是佛法核心本質，一是人才培育，兩者又須緊密結合，將禪觀理論與實踐落實在僧伽教育中，以培養真實正法僧才。本書結集惠空法師多篇關於僧伽教育與禪觀教育之文章，希望喚起大眾對禪觀與僧伽教育的重視。【增訂中】
十二緣起禪觀體系	惠空法師根據佛陀十二緣起根本教法，提出大乘「一念十二緣起」理論，以十二緣起支「覺迷流轉」之禪觀通義，定位禪觀淺深，統攝三乘自力、他力各宗法門。所謂：以無明、行、識三支，為大乘如來藏、般若中觀、唯識三宗之根源；觸、六入、名色三支，為大乘法空入徑；取、愛、受三支，為聲聞戒定慧三學；有、生、老死三支，對應他力感應法門。具體將各宗禪觀，定位、判釋在十二緣起禪觀架構中。【增訂中】
聲聞定學	聲聞定學雖為世間禪定，但可做為大小乘共通之修道基礎。惠空法師會通《阿含經》、《俱舍論》、《成實論》、《解脫道論》、《釋禪波羅蜜》、《瑜伽師地論》等六部聲聞定學代表性經論，從定資糧與方便，到入初禪法門介紹，到入定止觀之運心相狀、止觀內方便、定體與禪支等分析，詳細解析聲聞禪定之相關理論。【增訂中】

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

臺灣佛教發展脈絡與展望 / 惠空法師著述。——

臺中市：太平慈光寺, 2013.03

面； 公分

ISBN 978-986-88116-2-1 (平裝)

1.佛教史 2.臺灣

228.33

102004267

台灣佛教發展脈絡與展望

著述者：惠空法師

發行所：慈光寺·慈光禪學院

地址：41151 台中市太平區坪林路 50 號

電話：886-4-23923364

傳真：886-4-23928497

網址：www.fozang.org.tw (佛藏山)

e-mail：tsang20@hotmail.com

台灣護持帳號

郵政劃撥：22128651 戶名：慈光寺（請註明護持項目）

銀行帳號：合作金庫太平分行 1128717714296

戶名：慈光寺

大陸護持帳號

銀行：建設銀行廈門分行南光支行

戶名：周稚（惠空法師）

帳號：1935269980110810897

海外護持（外幣）帳號

銀行(SWIFT CODE)：LBOTTWTP024

帳號：024-101-05392-6

戶名：Che Kuang Temple

西元二〇一三年三月初版共壹萬壹仟本