



台湾佛教 发展脉络与展望

惠空法師 著



《作者简介》 惠空法師

惠空法師 1957 年出生于台湾屏东市。于大学期间接触佛法并担任师大佛学社社长。1983 年披剃于三峡智谕长老座下，后于中华学术院佛研所就学三年。法師长期投入僧伽教育及青年学佛工作，1987 年出任圆光佛学院及佛研所教务长。此后陆续在多所佛学院、佛研所授课，并创办慈善佛学院、慈光禅学院、慈光禅学研究所。现任台中太平慈光寺住持，净觉僧伽大学大乘佛教思想研究所教师，并在大陆多所佛学研究所任研究生导师，教授禅宗。

法師长于经论解读，如成唯识论、俱舍论、瑜伽师地论、中论、楞严经、摄大乘论、大乘起信论等，皆能自学并宣讲。又以佛法住世不离教、证，创办慈光禅学院，以各宗禅观理论导正禅修知见，而专以禅宗法门实修磨练心性。法師以宣讲永嘉集、禅源集都序、圆悟禅要、高峰禅要、传心法要、真心直指、大慧书信、宏智语录等做为禅宗正法眼藏指南。

禅宗自南宋大慧宗杲禅师提倡参话头及正觉宏智禅师提倡默照禅以来，参话头及默照禅即被视为禅宗两大具体可行法门。而永嘉禅法之禅观理路属默照禅先驱，而又较浅易条理化，在时间上亦较默照禅早出四百多年。故禅学院提倡「永嘉禅法」及「参话头」，常住及学院每年举办 10 期禅七：过年前打七个七，于农历 11 月初起七；过年后打三个七，于元宵节后起七，并开放僧俗四众参与共修。

备注：编者对台湾佛教了解有限，匆忙之际有所遗漏，祈诸方包涵。



大醒法師



慈航法師



广钦法師



印顺法師



白圣法師



东初法師



妙果法師



贤顿法師



斌宗法師



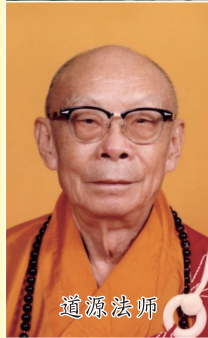
戒德法師



济时法師



道安法師



道源法師



灵源法師



南亭法師



惠光法師



默如法師



演培法師



悟明法師

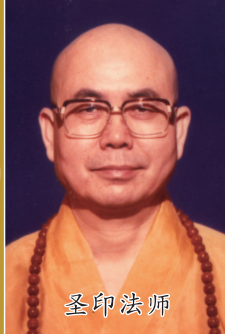


开参法師



台湾佛教
代表人物

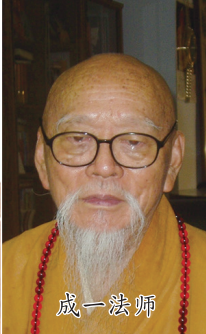
(第二代)



圣印法師



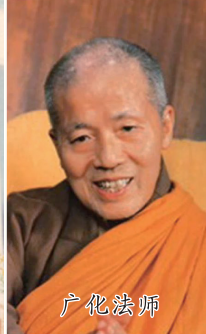
忏云法師



成一法師



升証法師



广化法師



道海法師



妙蓮法師



白云法師



星云法師



煮云法師



续明法師



惟覺法師



净行法師



智諭法師



圣严法師



菩妙法師



圣升法師



乐观法師



广慈法師



印海法師



净室法師



圆宗法師



明乘法師



心田長老



目常法師



法智法師



真华法師



净心法師



晴虛法師



如悟法師



晓云法師



悟國法師



証严法師



慈容法師



慈惠法師



慧岳法師



净良法師



了中法師



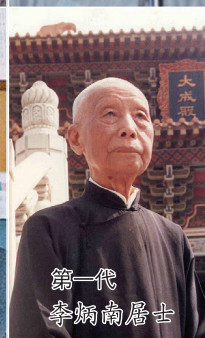
林锦东居士



张曼涛居士



乐崇辉居士



第一代
牵炳南居士



第一代
周宣德居士



第一代
李子宽居士



台湾佛教
代表人物

◀ (第三代)

▼ (前代长老)

晋猷法师

宏印法师

心定法师

传道法师

传孝法师

智(若)旭法师

会本法师

慧传法师

惠敏法师

果清法师

明光法师

心茂法师

善慧法师

本圆法师

觉为法师

慧律法师

传证法师

界云法师

净耀法师

厚贤法师

厚观法师

证光法师

永定法师

太虚大师

果晖法师

果东法师

大猷法师

法藏法师

见灯法师

见允法师

弘一大师

圆瑛法师

章嘉大师

海涛法师

净界法师

本圆法师

天池法师

依空法师

昭慧法师

智光法师

虚云老和尚

印光法师

日据时期佛教



民4年 曹洞宗别院-东和禅寺，举办本
島人观音讲会



民12年 觉力和尚住持龙山寺



民16年 法云禅寺第六次受戒会



民18年 曹洞宗布教师会议



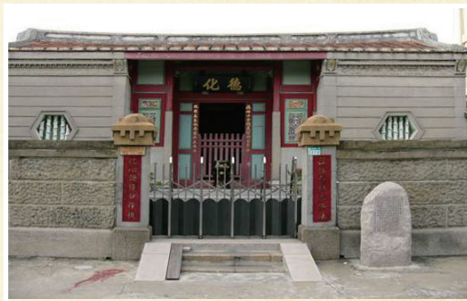
民19年 台湾佛教中学林(泰北中学前身)
第一届毕业生



日据后期皇民化之一穿和服



民34年 圆光寺北部鉢成所第1回结业 (佛
教皇民化影响)



龙华派最早斋堂—德化堂

僧伽教育



民42年 台灣佛學院同學于靜修院联谊



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 三藏學院學僧于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



台中佛学书院第二届毕业典礼



民50年 台中灵山佛学苑第一届毕业合影



福严佛学院一女众（左四起印顺、真华）



佛光山东方佛学院第一届毕业典礼



民77年 第一届僧伽教育讲习会于圆光寺举行



民99年 圆光佛学院大班会



台中慈光禅学院上课



民96年 光德寺净觉僧伽大学第一届毕业合影

传戒



民41年 于大仙寺举行光复后第一次传戒



民43年 狮头山元光寺传戒，中佛会理事长章嘉大师与诸师合影



民44年 十普寺传戒十师合影（左四起：道源、白圣、慧三、妙果；右二道安）



民47年 临济寺传戒戒子托钵



民47年 临济寺传戒十师



民50年 基隆海会寺戒会



民51年 旧超峰寺戒会



民49年 台中莲社举办在家五戒戒会

讲经弘法



民39年 李炳南居士于灵山寺讲经



民42年 星云法师于宜兰雷音寺弘法



民39年 慈航法师开广播弘法先驱



民53年 净心长老创「净觉之声」广播弘法



慧律法师佛学讲座



圣印法师佛学讲座



圣严法师佛学讲座



民85年 心田长老创佛卫慈悲台电视弘法

教会与政教关系



佛教会开会（左起南亭、白圣、李子宽、道源、道安）



中国佛教会团拜



民51年 中华佛教会台湾分会第九届会员代表大会



白圣法师等与行政院长孙运璿、林洋港等会谈



中国佛教会金门访问团



托钵劳军



佛教自强爱国梵呗音乐会



民101年 慈济举行浴佛典礼，总统马英九及副总统吴敦义等人出席

佛教节庆—浴佛、斋僧



民43年 台北市佛教会于新公园举办浴佛法会



台中佛教界佛诞节花车游行



民89年 中国佛教会于中正纪念堂举行浴佛法会



民99年 佛光山于总统府前举办浴佛法会



民101年 慈济于中正纪念堂举行浴佛法会



三宝护持会于彰化体育馆举办中区斋僧大会



北区全国供佛斋僧法会于林口体育馆举行



慈光寺主办94~101年越南供僧会场

多元化弘法—修持、学术会议、旅游朝山



民39年 李炳南居士于灵山寺打佛七



民96年 台中市第17届护国息灾祈福念佛法会



慈光禅学院49天禅七坐香



中台山传授八关斋戒戒会



建国百年中国佛教会主办仁王护国大法会



圆光水陆法会五大士焰口



慈光寺中元法会大蒙山普桌



鸟类放生

多元化弘法—修持、学术会议、旅游朝山



都市讲堂弘法



社教弘法—插花班



民88年 第二届两岸禅学研讨会



民90年 慈光寺主办第一届台湾佛教发展研讨会



民102年 佛陀纪念馆春节烟火



中台山庄严雄伟主体建筑



埔里灵岩山寺朝山活动



民99年 圆光寺举办少年辅育院成长营

青年学佛运动



民49年 台大成立第一所大专佛学社团——慈光学社



民60年起 道安法师于松山寺办北区大专佛学讲座



民60年 明伦社大专佛学讲座第一期结业



中佛会大专佛学讲座第14期开学——周宣德致词



民67年 台中莲社内典研究班四年结业



民56年起 忏云法师于莲因寺举办大专青年斋戒学会



民64年起 忏云法师借义德寺办女众斋戒学会



民59年起 佛光山开办大专佛学营

青年学佛运动



民69年 佛光大专佛学营



民62年起 智谕法师于西莲净苑开办大专青年暑假修会



民63年起 煮云法师举办大专精进佛七



惠空法师带领青年会学员分组讨论



民77年起 惠空法师主办高中佛学营



万佛寺高中佛学冬令营

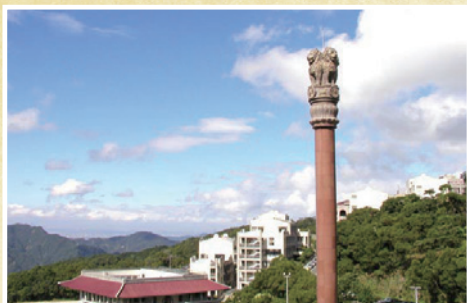


民45年 台中蓮社兒童育德班結業



台北文殊院兒童營

佛教事业－教育、文化、慈善



民79年 晓云法师创办华梵大学



民86年 玄奘大学成立



民101年 智光商工学生皈依



民46年 成立慈光图书馆



香光尼众佛学院图书馆



民73年 佛陀教育基金会召开筹备董事会议



民87年 起编纂电子佛典



民89年 人间福报创刊

佛教事业－教育、文化、慈善



台湾佛教丛书



慈济医院台中分院



慈光育幼院



高雄净觉老人养护中心



台中市佛教会冬令救济托钵



台中慈光寺颁发清寒助学金



921慈济救灾义工投入建盖临时屋



法鼓山八八水灾救灾

寺院建筑



高雄光德寺旧观



民85年元月 光德寺大殿落成



高雄元亨寺旧观



民73年 元亨寺大殿落成



竹崎香光寺旧大殿



香光寺新建大殿



民20年 净土宗台湾别院（台北善导寺）



善导寺现貌

寺院建筑



基隆灵泉禅寺旧大殿



灵泉禅寺新大殿



大岗山超峰寺旧貌



超峰寺现貌



竹山德山寺旧观



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



第二回世界佛教徒会议



民55年 于日本参加亚洲和平会议



海外访问团代表白圣、贤顿、道安、印顺、演培法师等



世界佛教僧伽会第三届大会开幕典礼



民93年 于泰国举行南北传佛教国际会议



南华大学与泰国朱拉隆功大学姊妹校交流



民99年 斯里兰卡僧伽大学校长等与台中慈光禅学院交流



民102年 柬埔寨僧伽大学副校长等9人，应慈光寺邀请来台交流访问



台湾佛教
发展脉络与展望

惠空法师 著

台湾佛教发展脉络与展望 目录

序

光复后台湾佛教三代—台湾本土法脉代表人物

光复后台湾佛教三代—大陆来台法脉代表人物

第一篇	台湾佛教的历史性与前瞻性	1
第二篇	省视台湾佛教六十年来发展脉络	17
第三篇	佛教的过去、现在、未来	31
第四篇	台湾佛教世代交替的展望	43
第五篇	佛教面对新世代之挑战	59
第六篇	社会变迁对教会发展之影响	87
第七篇	戒律适应时代的原则	127
第八篇	台湾净土思想发展的契机	133
第九篇	台湾佛教净土念佛思想的倡导与传播者	141
第十篇	禅教融合——廿一世纪僧伽教育的大方向	163
第十一篇	青年学佛运动的回顾与展望	175
第十二篇	僧团如何办好学术会议	195
第十三篇	盂兰盆供僧法会的时代意义	207
第十四篇	佛教学习网的建构与联结	227
第十五篇	佛教建筑—佛光山与中台山之比较	235
第十六篇	佛教经济与佛教旅游	275
第十七篇	僧伽政教初义	293
第十八篇	国际佛教交流—以白圣长老为例	299
第十九篇	南北传佛教交流与合作	311
	各篇发表出处一览表	316

序

人类文明自古即以亚洲与欧洲，东、西方文化双轨并行，印度、中国、中亚、希腊、埃及，同为世界文明发源地。可是欧洲经过十四、五世纪的文艺复兴、科学发达之后，五、六百年来，主宰整个世界文明和人类。随着东方民族、国家受西方国家的压迫殖民，东方文化也受到西方文明的侵袭破坏。如印度、巴基斯坦一带为英国殖民地，中南半岛被英法联合殖民，中国被西方列强瓜分，沦为次殖民地。东方之印度、东南亚与中国，近两、三百年都陷入衰败黑暗期。

这一局面，终于在二次世界大战后有了转机。二次世界大战中，日本在印度、中南半岛一带打败英国和法国，使英、法在中南半岛的军、政势力遭到破坏瓦解。等到二战结束，日本战败，各殖民地受民主思潮影响，纷纷独立，且在此二战后六、七十年间，除少数国家局部战争外，世界基本没有太大战乱。所以中国、中南半岛及印度，都在国家独立、民主政治、经济成长、科技普及、资讯发达下，社会稳定，国家民族也日渐发展。

佛教发源于印度，向北传到中国，成为大乘佛教；向斯里兰卡、中南半岛传到泰国、缅甸、寮国、柬埔寨，成为上座部南传佛教。印度本土佛教在十二世纪因回教入侵而灭亡，六十年前，由安贝卡博士重新与上座部佛教结合，在印度重生。中国佛教在国共战争的政治运动中挫伤，尤其文化大革命时被彻底根除，幸在改革开放思想下，二、三十年来随着经济发展，佛教也如春风飘拂在残余灰烬中的种子般，重新发芽茁壮。

印度、中国、东南亚三个地区的佛教，都可说是佛教母体，也都正在重新生长。中南半岛有近四、五亿人口，中国大陆有十三亿人口，印度有十亿人口，这占世界二分之一庞大人口的佛教母体，其社会发

展却都落后于西方国家。值廿一世纪，欧洲发生经济危机，美国世界大国地位，也因中东战争拖累经济而动摇。反之，东方正在崛起！而此时，做为佛教母体，做为佛教发展最好沃土的中国、东南亚跟印度三个地区佛教，都面临了：朝什么方向发展？如何发展？将面对什么挑战？等严肃问题。

反观台湾佛教，属北传佛教一系，六十多年来没有社会动荡，在日据时代佛教旺盛基础上，加上蒋介石带来的大陆佛教菁英，得以在两代长老领导下蓬勃发展。台湾的政治、经济、教育、传统优良文化等等，对台湾佛教的发展，提供最好的发展土壤，使台湾佛教成为二十世纪末，世界佛教的模范生。

台湾佛教最重要价值，在于能随二十世纪人类文明剧变过程中，适应整个时代潮流之众生业感，在超过一甲子的漫长时间中，亦步亦趋的跟着世界主要潮流的趋势、形态而生存发展。所有佛教在时代潮流下所面对的业感、所面对的问题、解决的方法、可能呈现的成果，都可在台湾佛教看到一些端倪、征兆、成果或启示。台湾虽然小，却可做为未来廿一世纪，这三大佛教区块发展的典范、模型。虽然台湾佛教的经济不一定能支持三大区块佛教的发展；台湾佛教的人力也未必能分身到三大区块去弘法播种，可是它的理念、形式，却是三大区块佛教的教材、典范。

笔者不揣浅陋，将二十年来随不同时节因缘，所撰写台湾佛教相关各问题的不成熟文章，部分修订后结集出版，或可借此与关心佛教发展之同道，一方面检视台湾佛教的过去，瞻视未来；一方面为三大佛教区块提供端倪、征兆，做为不同角度的省思。是为本书因缘、动机。

惠空于慈光禪學院

2013年三月二十日

光复后台湾佛教三代—

台湾本土法脉代表人物

本土法脉	光复前 〈法师〉	台籍第一代 〈法师〉	台籍第二代 〈法师〉	台籍第三代 〈法师〉
基隆 月眉山	善慧 (灵泉 禅寺)	德馨 → 德融	晴虚	惟传、惟盛
		德劝、德愿(义德寺) → 普迁(尼)	宏一 → 绍安	
		德熙(尼)(慎斋 堂) → 德梅	普晖	
台北 观音山	本圆 (凌云禅寺)	觉净	志定 → 心定 → 玄定	
苗栗 大湖 法云寺	觉力 (法云禅寺)	妙果(法云禅 寺、圆光寺)	真源(圆光寺) → 如悟	性尚
			达碧(法云禅寺)	
		妙然(尼) (法云禅寺、 永光寺)	达缘、达明(永光寺) → 真智	禅哲
			达精 → 玄深(一同寺) → 如琳	
			玄深 → 如学(法光寺)	禅光
		林德林 → 妙然 (台中佛教会馆)	达和 → 真裕	
		妙清(尼) (中和圆通寺)	达禅 → 达精 → 如慧	性弘
			达圣(新庄善导庵) → 真贤 → 照定	
		妙清、弘宗 (尼)(德山寺)	达超、玄清 → 慧明、慧文 → 德学	德翰
		妙广 (士林涌泉寺)	达迦	界云 → 天岳
高雄 大岗山	义敏 → 永定 (超峰寺)	开照(旧超峰 寺) → 开参	法智	天池
		(永达)	能学(新超峰寺)	
	德融(第8代) (大仙寺)	开参(第9代)	心静(第10代)	传证(第11代)

本土法脉	光复前 〈法师〉	台籍第一代 〈法师〉	台籍第二代 〈法师〉	台籍第三代 〈法师〉
高雄 大岗山	颂吉 (元亨寺)	永达(元亨寺)	开证→林张枝 →菩妙(元亨寺)	净明
			开证(宏法寺)	传孝→圆尘
			心觉(妙心寺)→圆明(尼) →开证	传灯(大行寺)
			圆志(龙湖庵)	传道(妙心寺)
	永定→ 开会(尼) (龙湖庵)	心安→圆融 (东山禅寺)	天乙(兴隆净寺)→心淳	
			天乙→悟因(香光寺)	
			天机(东山禅寺)	
竹溪寺	捷圆	眼净(竹溪寺、 慈云寺)	然妙→常定(竹溪寺)	正定→资定(尼)
			然妙→觉华(尼)(正觉寺)	上慧
		一净	菩妙(元亨寺)	
			中妙(大明禅寺)	会本(慈云寺)
开元寺	得圆→证光 (高执德)	印明→眼净	悟慈	郁定

		智性(关渡慈 航寺)	圣印(万佛寺)	常露(尼)(慈 龙寺)
			圣印(慈明寺)	常开、常明、 常通△
				常在
	妙禅(狮头 山金刚寺)	斌宗(法源寺)	觉心(法源寺)	宽谦(尼)△→ 真理(尼)
			慧岳(印心)、(净心)、志心	
		贤顿(龙云寺)		

注1：此△记注，为离本寺另建道场者

注2：因版面空间有限，故未放尊称

注3：编者学识有限，若有遗漏，祈诸方指正补阙

光复后台湾佛教三代—

大陆来台法脉代表人物

前代	第一代	第二代	第三代
太虚	慈航	宽裕（弥勒内院）	
	律航	广化（南普陀佛学院）	净耀△、净旭、宗兴（学生）
	演培		
	印顺 （福严佛学院）	印海（美国）、续明	
		真华（中道学苑）	海涛（藏传）△
		证严（慈济功德会）	
			宏印（私）、厚观、厚贤、 昭慧（尼）（私）△
章嘉			
	悟明（海明寺）		明光（民91年接法）
	广钦（承天禅寺）	传悔	道求、道等、传平△
圆瑛	白圣 （中佛会）（十普寺）	明乘（能仁家商）	心立
		净心（中佛会）	心茂（法）
		心田、圆宗、本觉	
		净良	
		了中（玄奘大学）	
智光	南亭（智光商职）	成一	贤度（尼）
	东初（农禅寺）	圣严（法鼓山）	果晖、果东、果品
		圣开（人乘寺）	大藏、大航△
	道安（松山寺）	智谕（西莲净苑）	惠敏、惠空△、惠谦△

前代	第一代	第二代	第三代
慈舟	道源（海会寺）	仁光（尼）	宏品、宏琳
虚云	灵源（基隆大觉寺）	惟觉（中台山）	见灯、见允、见护、见操△
印光	李炳南（台中莲社）	净空（学生）	悟道
证莲	戒德、默如	广慈（都与常州天宁寺有因缘）	
	惠光（屏东铁炉寺）	佛禅	常缘
	太沧		
	大醒（太虚大师嫡传）		
	慧三（树林福慧寺）	钦因	
		忤云	天因、照因△、净界
		星云 （佛光山）	慈庄（尼）、慈容（尼）、慈嘉（尼）、慈惠（尼）、心定、心道（灵鹫山）△
			依空（尼）、慧开、心培、慧传、慧龙
		白云	若旭、若迁
		道海（戒律弘传）	果清（依）、本因
		煮云 （清凉寺、凤山莲社念佛）	慧律△、法藏△
		今能	
		妙莲（灵岩山寺）	
		净行（翻译越南大藏经）	
		日常（福智僧团、藏传黄教）	
倓虚		晓云（尼）（莲华学佛园、华梵科技大学）	修慈（依）、仁华、仁朗

注 1：此△记注，为离本寺另建道场者：（私）为私淑者：（法）为法子：（依）为依止

注 2：因版面空间有限，故未放尊称

注 3：编者学识有限，若有遗漏，祈诸方指正补阙

第 1 篇

台湾佛教的历史性与前瞻性

壹、前言

贰、台湾社会的变迁与多元化

- 一、台湾社会的变迁
- 二、台湾社会的多元化
- 三、人伦关系与价值转变

参、台湾佛教的多元化

- 一、教派思想多元化
- 二、僧团组织多元化
- 三、僧伽教育多元化
- 四、佛教弘化多元化
- 五、佛教经济多元化
- 六、资讯、交往多元化

肆、台湾佛教的特性

- 一、融合性
- 二、善变性
- 三、完整性
- 四、时代性

伍、台湾佛教的历史性与前瞻性

- 一、时代社会的多元
- 二、多种宗教的竞争
- 三、人间佛教的适久
- 四、三系佛教的汇流
- 五、汉传佛教的复兴
- 六、世界文化的融合

陆、结论

* 原发表于 2002 年「第三届台湾当代佛教发展研讨会」 *

壹、前言

翻开佛教历史，可以看到佛教在流布过程中，形成所谓三大系统：藏传、汉传跟南传；其中，汉传跟藏传佛教，都经由帝王迎请而传入。可是在战乱的因缘下，民国四十年前，部份中国佛教菁英，离开了生长及修道、弘法的传统中国丛林道场，在台湾重新建立新的佛教生存空间。撇开南传、藏传佛教不谈，台湾佛教自民国三十四年光复以来，从日本佛教回到中国传统佛教的怀抱，再重新由大陆来台的菁英份子——台湾佛教的第一代长老，如慈航、章嘉、白圣、东初、印顺、道安、道源、南亭等长老，开创了台湾佛教六十年来的繁荣兴盛。

回望今天，社会、世界对于地球生存空间的环保意识日益重视，说明人类对于所赖以生存的环境依报，已开始有了珍惜的反省能力；同样的，做为台湾佛教的出家人及僧团，对于所依存的佛教团体，乃至所依存的台湾社会，也应该有反省与保护的心态。

历史殷鉴不远：大陆佛教受到文化大革命摧残，使得大陆佛教中断；台湾第一代长老，也是因为在大陆的依报空间被压迫，无法生存而来到台湾。所以今天能够在台湾这块土地上生存发展，所依存的现有环境是非常值得去观察、去省思的！如果今天没有意识到这个问题，他日有可能像当年那些沦落在大陆的几百万僧众被迫还俗。所以，即使现今处在一个非常富裕、兴盛的佛教环境，也要有居安思危的危机意识，在所依存的台湾佛教面临一甲子时刻，在台湾光复六十年的前夕，有必要对佛教进行空间的环保。这是探讨本文的缘起。

贰、台湾社会的变迁与多元化

一、台湾社会的变迁

佛教的生存发展，依附于社会的土壤，也因此与社会发展息息相关。台湾佛教安立融溶在台湾社会中，当然也受到台湾社会演变

的极大影响，可以说，台湾佛教反应了台湾社会现象；台湾社会现象的影响与演变，直接彰显在台湾佛教上。所以谈论台湾佛教之前，先要对台湾社会的发展有所了解。

社会学家对于台湾社会的观点，认为台湾社会是由农业化进展到工商业化的多元化社会。而这么一个由农业社会进展到工业社会所呈现出来的结果，就是多元化社会的历程特质。

台湾社会由农业走向工业，是国民党在反攻大陆及生存台湾前提下所建设的成果。台湾在政治力量及政治考量的引导下，以工商业的制度、工业的生产技术，改变了经济生活。而为了要传播、发展商业制度与工业技术，又与教育互为影响。然后工业技术带动了交通的发达、资讯传播的迅速，进而带动了都市化的密集。而都市化、商业化的密集，更加带动了经济职业的种类繁多、教育的普及、交通的发达。

同时这些演变所形成的都市化现象，使得原有农业社会以家族族群、农村村落为生活中心之人际形态瓦解。大家族是由天生血缘关系所形成的社团，是一种亲密的人际关系；而且农业环境里，生活是稳定性的。可是现在的工商社会，小家庭制度改变了家族的亲密关系，公寓住宅破坏了村落群聚，人与人之间的关系是变动频繁的、是陌生的、是疏离不相合的、是封闭断绝的，所以它必须借由另一种人际关系，来解决人类天性中对眷属系属的需求，这就是社团。现今台湾社会发展出各式各样的社团：宗教的、商业的、慈善的、学术的、娱乐的、职业的等等，用社团的形式来结合不同的人际关系。所以这使得人类社会由物质及经济、政治等外在现象的变迁，进而改变精神领域的生命内涵。

二、台湾社会的多元化

前面叙述了由农业社会演进到工商业社会中所产生的许多改变，在此接着说明，透过这样改变以后，社会所产生的多元化现象。

社会的多元化，有思想的多元化、价值的多元化、政治参与的多

元化、社会参与的多元化，以及社团的多元化、教育多元化、经济、职业多元化等等^①。这种多元化社会形成一种开放的社会，而在此开放社会下，又形成一定功能。杨国枢先生提出其对社会本身产生的影响如下：

1. **政治方面**：在政治上，防止权威主义。多元化社会使得政治权力分散，不能用强制政治权力来压制异己。
2. **经济方面**：在经济上，防止垄断。每个人都能取得经济，财富平均。
3. **社会方面**：在社会上，防止阶级的隔阂。没有人受到阶级的差别待遇，不同的阶级可以融合，不同的宗教、种族、党派或性别都不会形成对立而隔阂。
4. **文化方面**：在文化上，不同的文化，即使是劣质文化也可以生存发展，不被消灭。
5. **思想方面**：在思想上，不被某一思想独断、独尊，或由某一宗教压制其它宗教，所以思想上可以多元化。这样一个社会所带来这样的影响，同样也适用在佛教环境当中。

三、人伦关系与价值转变

前述台湾社会多元化后之社会现象的转变，今再进而分析多元化社会所带来的人伦关系、精神价值及道德规范的混乱、变化与变迁现象^②：

1. **社会关系产生变化**：社会关系就是人与人的关系。以前农业社会的人际关系是很直接的亲源关系、五伦关系，是与亲人接触、与土地接触的单纯空间环境。可是现在社会多元化以后，人与不同的社会职业、社团、客户，乃至终身学习观念下各种层面的同学接触。所以人与人之间直接接触、相处的关系变得非常复杂。

^①此一段参考杨国枢先生「台湾社会的多元化：回顾与前瞻」，《台湾地区社会变迁与文化发展》中国论坛出版。

^②此一段参考文崇一「台湾的工业化与社会变迁」《台湾地区社会变迁与文化发展》中国论坛出版。

2. **价值观念产生变化**：所谓价值观念，有时是指生活形态，有时是指一种知识，有时是指一种思想。随着社会的多元发展，价值观念也以生活形态、知识、思想等不同方式产生复杂的变化。譬如：为了降低人口，所以发明了避孕药；然而避孕药发明以后却助长性观念开放；而性观念的开放，直接冲击到传统中国保守的两性关系。这就是价值观念的变化。又如小家庭制度，破坏原本中国人对于父子、兄弟等五伦观念，造成对五伦关系的认知错乱、淡薄。
3. **道德规范产生变化**：由于社会人际关系的变化，再加上社会生活形态的转变、新知识的传播、新技术的发明，所以又形成一种人与人之间的新规范。这是因为原有的道德规范，随着人与人之间原有的互动关系被破坏、复杂化而失掉了准则。所以人与人之间新的道德、新的接触伦理，有待于重新建立。

参、台湾佛教的多元化

台湾佛教早期在日据时代或光复初期，大致情况如下：

1. 台湾社会还是农业社会，农民占劳动人口百分之八、九十以上，而且经济收入非常低，只能维持温饱。由于社会经济不发达，信众供养少，所以出家人要种田卖菜，寺院道场也多是一层楼的木梁瓦房建筑物。
2. 政治力量涉入，使教会权力非常集中于少数长老身上。
3. 教育不发达，出家人知识少，受过小学教育的尚且不多，何况有许多大专生。
4. 出家人上街，充其量只用牛车或人力推车。

所以早期的台湾佛教，可以说在政治、经济、教育、交通等环境上，完全反映出农业社会的佛教景观。由于大家都住在农村里，所以僧人的弘化生活还是非常简单、纯朴，而且属于地区性弘化，以接引

该寺院周围信众为主，偶而遇有大型庙会、进香活动，才有远地信众来参拜。弘化活动就是简单的庙会活动，是非常纯粹的农业社会的佛教景观。

而现在的台湾佛教，已然是工业化社会的佛教。台北、高雄都已是两、三百万人口的大都会，佛教也不乏繁兴的道场，如中台山、佛光山、慈济等弘化的多元化、财力的雄厚，都跟日据时代或光复初年的台湾佛教不可同日而语。

当然台湾佛教如此的转变，肇因于台湾社会的转变；而台湾社会转变所带来的多元化现象，同样也在台湾佛教中发生。以下即提出几点特殊的台湾佛教多元化现象：

一、教派思想多元化

台湾佛教在日据时代是以日本佛教、斋教以及传统中国佛教为主，虽然日本佛教也有很多教派、类型，但相对而言还很单纯。

而从光复以后到现在六十年，台湾佛教除了传统中国佛教的禅宗、净土宗、律宗、天台宗、华严宗以外，还有做为台湾佛教思想主流的人间佛教思想。另外还有一些新兴宗教，如现代禅、宋七力、大乘禅功、青海、卢胜彦等，也都依附在佛教里而被接受生存下来。尤其后半期这几十年来，更有西藏密教及南传的内观禅法，也在台湾大行其道。这都说明台湾佛教教派思想的多元化。

二、僧团组织多元化

台湾佛教的僧团组织，在光复初年只有一个「中国佛教会台湾省分会」。国民政府迁台后，中国佛教会也于民国四十一年在台湾设立会址，统摄整个中国佛教（实际上只有台湾佛教）。当时中国佛教会有国民党配合，在国民党社工会支持下，拥有很大权力，譬如道场传戒，也要中国佛教会同意。

可是从民国七十六年解严以后，人民可以自由组织社团，迄今跟

中国佛教会平等的全国性佛教组织已有几十个，如佛青会、佛光会、传播协会、佛寺协会、护僧协会等等。而且除教会组织外，还有很多其他组织形态，如基金会、学会团体，都是独立运作，有自己的活动。所以僧团组织也呈显出多元化现象。

这种多元化现象，使教会独尊于一统的局面被破坏，教会可说形同瓦解，没有人可以号令谁，每个僧团、每个寺院都是各自独立的。甚至少部份大规模的僧团自己就可以发展自己的僧团组织，用基金会、佛教会等不同形式，建立僧团组织系统。

三、僧伽教育多元化

僧伽教育是出家人的养成教育。僧众所接受的教育内涵，将决定其未来出家修行方向及弘化路线。所以僧伽教育愈多元，预示着未来佛教发展将愈多元化。

早期传统的僧伽教育，多半是师徒相授，徒弟长时间跟在师父身边学习，而学习内容多是殿堂上的敲打唱念、日常的职事作务、生活的威仪习惯等等，能读读基本经典就算是比较好的。而整个教界也只偶而有一、两间佛学院而已。

相对的，现在的僧伽教育就显得丰富多样：佛教内部办的佛学院很多，也有些佛学研究所；社会的大学里也成立宗教研究所，有很多出家众都去大学里念书拿文凭，甚至到国外大学念书。念的也不一定是佛教的科系，有哲学、建筑、教育、历史、艺术、电脑等，不一定。所以现今的僧伽教育，不是专以修行解脱为教育的方向、主旨，不是以传统经典、戒律的学习为教育的主题。僧伽教育的管道及内容都多元化了，这一现象，势必对未来年轻僧伽的出家生命、弘化及推动佛教发展的形式、本质，朝多元化演变。

四、佛教弘化多元化

佛教的弘化多元化，可以从形式与内容两方面分别说明：

1. **形式多元化**：以前的弘化形式，不外是讲课、拜忏、做法会或写文章发表在杂志上。但现在不是，现在有网路、电视，也可以举办演唱会、园游会，可以办学、办医院、做慈善事业、办电视台，这就是形式的多元化。
2. **内容多元化**：以前弘化的内容，只是教育信众发起对佛教的信仰、接受佛教的思想，虽然容有浅深层次，但都还属于佛法范畴。但现在弘化的内容则不限于佛法内涵，只要能接近群众、能转化群众思想，都可以做为佛教弘化内涵来接受，如插花班、书法班、素食烹饪班、心灵成长班等等，将这些社教内容做为接引学佛的方便。

五、佛教经济多元化

早期农业社会的经济形态，民众的经济力量普遍偏低，信众没有钱，寺院也没有钱，僧众个人更少有信众供养，所以僧众与老百姓一样，都过着清贫俭约的生活。

而现在国民所得已经到了一万三千到四千美金，整个台湾社会经济富裕，不仅很多出家人可以拥有自己俗家的财富，即使个人出家前没有财富，也很容易从多种管道得到信众供养，取得个人生活所需或弘法的支持。因为容易取得个人生活所需，所以僧众可以不必依赖僧团生存，可以自由自在过自己的日子，不受僧团的束缚。因为容易取得弘法的支持，所以僧众可以自立门户，用自己的方式弘法、用自己的思想弘化，不必受到师长的局限，可以很年轻就出去弘法。所以经济多元化使僧团的结构、形式、相貌更加多样。

六、资讯、交往多元化

1. **资讯多元化**：因为台湾佛教经济富裕，所以大量印送各种经书、杂志、录音带、光碟，使佛教思想可以快速传播。又由于科技的进步、传媒的演进，电视台、网站等非常普及，资讯随时随处可

以取得；透过网际网路，更可以与全世界各种资讯交流。所以资讯非常发达、多元。

2. **交往多元化：**寺院、僧众有了经济后盾，可以有钱到大陆、日本、美国、加拿大，甚至非洲、欧洲盖道场，求学读博士；可以到南洋、缅甸学禅法；可以到西藏、印度求灌顶，这都是因为台湾社会接触层面的多元化。可以说台湾群众已经不局限在台湾发展，而是面向整个世界，全方位向世界性发展。而且不只是领袖人物，所有年轻人都可以向外发展。所以佛教界也是如此，包括学习、资讯及弘化步调，都扩向整个世界。

以上这六种多元化，可以说是从台湾社会多元化，反应到台湾佛教的多元现象。

肆、台湾佛教的特性

了解以上从社会的转变，反应在佛教的多元化之后，再综观出台湾佛教的几个特性：

一、融合性

就文化立场，台湾文化本属山地原住民文化，后来经过荷兰、郑成功、清朝的统治而逐渐汉化，但还是属于边陲地带文化。清末民初，经过日本五十年统治，直到蒋介石时代才又重回传统中国文化。但因现代资讯的传播、交通的频繁，又面临西洋、东洋文化的冲击。所以从台湾历史来看，台湾在短短几百年间就接受了很复杂的文化，这说明台湾文化本身具有很强的融合特质。

台湾政治解严以后，在形式上解除了外在强制力量的干扰，没有任何强制力量可以强迫接受某一思想，也没有任何强制力量可以压制某一思想。所以政治解放，更加强台湾文化的融合性。

台湾佛教立足于台湾社会文化的本质上，自然也就具有很强的融合特质。所以台湾佛教能够融合汉传佛教内禅、净、台、贤、律等各种宗派，以及新来的南传、藏传及新兴宗教思想，乃至天主教、基督教等其他宗教，可以与他们互存而不强制排斥，表现出宽容的融合性。

二、善变性

台湾地域小，人口少，光复初年只有七、八百万人，至今也不过两千多万人，就整个客观条件而言，不容易涵蕴出深厚文化。而且经过多次政治的变革，从明末的荷兰、郑成功到清朝、日本，到国民党政府、民进党政府，经过政治的剧烈变化，一直是处在接受外来文化当中，所以具有很强的善变性。

同样的，台湾佛教也有这种特质，它可以很快的接受转变，新的教派、文化进来，很快就能接受，譬如中国佛教进来，它就接受中国佛教；日本佛教进来，它就接受日本佛教；乃至藏传佛教、南传佛教，甚至外道，它都会接受而受到影响、产生变化。

但正因为台湾佛教这种易于接受的多变性，在台湾佛教发展的几个阶段及内容上，并未经过长期生存根植及孕化过程，故始终未能生出原于台湾地域本身的佛教。

三、完整性

前面虽说台湾佛教具有融合性、变化性，但仍不失其完整性，因为毕竟台湾佛教有其完整的场域。台湾在这六十年当中，社会、政治安定，没有政治、军事、社会等动乱，所以无论台湾佛教再怎样善动多变、融合多元，毕竟仍是在台湾社会环境下、在台湾佛教的整体涵养下互动。

台湾土地上所有文化、不同佛教教派思想，都在这整个环境中互相共振共鸣、互相影响、互相激荡，在不断新思想及新制度之汇集激荡下、在时间沉淀及空间规范下，加深了整体台湾佛教的内涵与层次，

也塑造出其独特性与完整性。有如佛教传播到日本后，在日本文化领域里发展成为日本佛教，整个日本岛就有日本佛教的特质；在韩国的政治、地域、经济、文化之下，就成为高丽佛教；到越南就是越南佛教；到了香港就是香港佛教。这都是在地域区隔之下，形成的独特佛教文化。所以说台湾佛教有其完整性，其佛教文化殊异于日本、韩国、香港等地区的佛教形式。

四、时代性

台湾佛教自光复以后，重新接受传统的汉传佛教、针对性的人间佛教思想，以及三系佛教的汇流激荡，并面临新的世界潮流、科技文明的冲击，在这样的时空背景下，必然要走出汉传佛教新的时代性面貌。虽然大陆佛教跟台湾佛教本质是一体的，可是毕竟台湾佛教已经随着时代尖端生存且适应了一段时间，相信它的形式将做为中国佛教历史上一个新模式、新形态，所以说台湾佛教有其时代性。

就整个时空立场而言，台湾佛教在这么短短的时间里、在这么小小的岛屿里、在二十世纪后半人类文明剧烈转变当中，接受了非常复杂的文化思想、社会形态及佛教形式而生存下来！当中，它表现出融合性、善变性、完整性与时代性的特质，这就是它存在的独特价值。

伍、台湾佛教的历史性与前瞻性

从前面了解到：台湾佛教因为台湾社会的特质，如人口少、地域小、发展时间短，还没经过时间的沉淀，所以还没办法形成类似部派佛教、西藏佛教，或唐代八宗共荣、宋代禅宗盛行之雄伟、深远的思想；或有独特地域性、特色性风格的佛教形式、形态，如日本佛教、韩国佛教。可是也因为它是独特的，而且在这个断代的时空当中，虽然很容易变动，可是也不失其独特完整性。在这样独特、

完整、易动的、过渡的佛教特质中，仍然可以看到它正朝着自己特有的形式，慢慢由时间沉淀出一个模型，所以可以透过社会及整体佛教的互动，看到它在这时空中、历史上所具有的特殊含义。

以下即针对台湾佛教的历史意义及时代性问题，提出几点反省与探讨的角度：

一、时代社会的多元

前面提到传统中国佛教所面对的是农业社会，所以今天台湾佛教处在从农业社会过渡到高度工商多元化社会中，就具有时代多元性的意义。因为在这之前，历史上没有任何佛教形态，是在工商业社会背景之下产生。

佛教在适应现代化都会、工商多元化当中，必须用怎样的思想、怎样的文化形式、怎样的制度来跟这个多元化社会磨合？它是被这个社会影响？还是影响了这个社会？在这互动的的影响中，社会有哪些不良的成份会伤害到佛教的发展？这都是必须探讨、思考的重要课题。譬如性开放的观念、毒品的泛滥、儒家思想没落造成道德观念的沦丧，都会影响四众弟子的价值理念，影响佛教戒律的持守。又如大家庭的瓦解、单亲家庭、独生子女问题，不仅影响整个社会，也是僧才来源的重要问题，关系到僧团内部的发展。当然它也提供某些便利，譬如政治民主化，增强教团之政经权力的参与，并降低威权的干涉障碍，使佛教得以顺利弘法；教育普及与知识水准提高，有助于对佛法正知见的确立等等。

总之，在佛教面对社会多元化变迁中，两者间的磨合是以前佛教从来没有面对过的问题，我们要善于掌握现时代有利的因缘条件，把佛教的本质发挥出来。

二、多种宗教的竞争

在中国佛教发展过程中，以往只须面临道家与儒家的争竞，但现代佛教却必须面临基督教、天主教、回教的竞争，乃至新兴宗教的

竞争。举例来说，清朝时，雍正、康熙皇帝把基督教赶出中国，采取闭关政策，可是到了台湾以后，蒋介石、蒋经国、李登辉都是基督徒，国民党现在主席连战、亲民党主席宋楚瑜都是天主教徒，民进党内也有许多长老教会信众。这些政治人物几十年来在台湾社会里，培养了很多基督教、天主教的高级政治菁英。也就是说，在这么一个混杂的社会里，佛教不仅失掉传统佛教原有之帝王外护，反而面临外教夹着西方科技文明、夹着政治优势而与佛教争竞。此外佛教还要面对新兴宗教蚕食佛教的资源，如一贯道、法轮功、青海、卢胜彦、现代禅等。此一竞争态势，也是当前台湾佛教的重要问题。

三、人间佛教的适久

台湾佛教是以传统汉传佛教为基础，发展出以人间佛教为主流的佛教生命体。所谓人间佛教，其本质是为对治清末民初农业社会中的经忏佛教、山林佛教而提出的对治性理念，并在工商化社会中发展、磨合而形成。

台湾的人间佛教思想，适应了现时代工商化的过程，但并不表示就仅此为足，停止演进；也不表示就没有生存发展的问题与危机；也不表示能达到佛陀教法的本怀及大乘佛教的实质内容；当然更不表示是当前佛教唯一的选择。因为它确实还存在着很多问题，如出家人世俗化、修行空洞化、制度纷杂化等等。

人间佛教在传统中国佛教领域里，肇始于太虚大师的提倡，而在台湾六十年来社会潮流、教团蜕变中成熟。这是在历史上前所未有的佛教形态，所以应深刻反省人间佛教该如何继续往下走，如何能够适应下一个六十年！

四、三系佛教的汇流

历代以来，由于交通不便利及政治的禁制，三系佛教很少来往。民国初年时，即使汉地有些喇嘛、上师弘法，也是个别的，没有形成所谓佛教汇流的形势。

而现在的台湾佛教，大量的喇嘛、南传禅师来台弘法，建立据点、翻译经典、著作。透过经典的传译及喇嘛、禅师的弘法，这过程中势必产生思想的交会。三系佛教各有不同的语言文字、不同的文化背景、不同的佛教制度、不同的佛教仪轨、不同的佛教经典及修持法门，这么多相异处，却同处于一小岛上，必然擦撞出或多或少的火花。在这交会的过程中，会产生什么问题？在这个小地方交会，怎样能够发展生存？它会创造出怎样的佛教生态？

虽然历史上唐朝曾有八宗竞华之宗派融合过程，但唐朝的八宗共竞，远不及现前的差异性大，因为它是在同一语言、文化、民族内之事。但今天的三系汇流，则全然不如此，可以说这是空前的佛教融合问题，也是汉传佛教历史上，从未有过的历史现象与历史特质。

五、汉传佛教的复兴

中国佛教虽然经过三武一宗的法难，但影响的地域是局部性的，而且很快就重新复兴起来。因为复兴时是由帝王出面拥护，也有很多高僧大德来撑持教运，所以很快就将佛教重新带动起来。然而近代大陆佛教在文化大革命时被全面性的彻底铲除，而且时间非常长，从民国三十八年以后逐渐侵蚀而至殆尽，在将近四十年的时间里，佛教完全被灭绝。即使近二十年来，大陆在改革开放政策下，大陆佛教开始复苏，也是百废待兴。而且现行大陆的宗教政策对佛教的约束尚相当多，寺院受到宗教部门、宗教法令层层约制，不能充分发挥佛教弘法的动能。

以今日世界局势来看，中华民族将在二十一世纪重新为世界文明大国，汉传佛教随着中国二百年来的衰败动乱而衰尽，亦将随中国之富强而盛大庄严。在这时刻，大陆佛教的兴复确实是中国佛教两千多年来非常重要的关卡，如何在中国土地上重新将佛教建设起来？在这复兴的过程中，不是盖几座寺庙或办几所佛学院就可以解决的，而是赖于思想的引导、制度文化的建立，才能迎接历史上前

所未有的佛教盛世的重新建立。

而台湾佛教与大陆佛教本是一体，面对大陆佛教的复兴，台湾佛教将扮演催化的作用、示范的功能。

六、世界文化的融合

近年来，世界文化融合的趋势愈来愈明显而迅速，兹举三点主要因素：

1. 因二次大战后东西方对垒的国际关系消解，及共产与民主资本阵营的和解，解除了国家的政治藩篱，使得世界民族与文化加速融合。
2. 教育、经济、网路发展，使得文化快速交流融合。
3. 航空交通迅速，地球之内一天就可以到达；经济的发展，使人坐飞机进出国际，好像古人到隔壁村庄一样方便，真是所谓「天涯若比邻」。

台湾因为政治民主、经济富裕、教育普及、交通发达，又位在国际交通频繁的地域中，所以直接面临世界潮流与文化的融合状态。同样的，在世界文化融合当中，佛教也要面对与世界民族、文化、宗教、科技、制度之融合。所谓融合，有两个面向的作用：

1. 必须承受世界各种思想交流到佛教内部来。
2. 必须把台湾佛教的力量向世界扩散。

许多外国的法师、居士、学者来台湾学习、交流，台湾亦有许多学者、僧众到世界各地学习、交流，甚至台湾很多法师也都向世界去弘法，像慈济、佛光山，在世界各地都有很多道场，已经发展成全球性的组织。

虽然台湾地域很小，可是由于接受外来思想文化的影响，及向外扩散的力量，两相作用之下，塑造出台湾佛教完全开放的融合趋势。台湾佛教在这样的时空中，正面临中国佛教从来没有的考验，这不只是思想的复杂、开放，也是人与人之间互动的开放，更是各种制度的完全开放交会。这样的互动关系，确实使台湾佛教产生很

大的变化，原有的制度、价值、生存环境等等都必须重新调整。如何在调整中撷取二十一世纪文明的精华，进而丰富台湾佛教契理契机的生命特质？这也是台湾佛教面临的时代性议题。

陆、结论

台湾佛教在台湾社会多元化的发展背景下，形成现今独特的台湾佛教面貌，一个佛教新形态，可说是在历史上绝无仅有的代表性类型。历史上没有第二个台湾佛教，做为台湾佛教的佛弟子，台湾佛教蕴育了我们僧俗二众的慧命，更应珍惜现有的生存空间及发展的现况。

今天反省台湾佛教生存发展的问题时，不只是为了台湾佛教自己的生存发展，还肩负连动整体佛教的发展，因为台湾佛教的影响力已经产生。

思考事情时，有本质与外在形式两个角度，对于台湾佛教的研究探讨，也希望从本质与形式两方面切入，厘清哪些是台湾佛教本身具备的生存发展本质？哪些是外在的条件助力？哪些是由助缘所形成的假象？因为助缘是无常变转的，本质才是不变的，在变与不变之间，要取得一个可久可长的发展契机，掌握住本质而不迷失在假象当中，如此纵然助缘消失，仍然能掌握住本质而继续生存发展。

在台湾佛教发展的相貌中，政治、经济、教育、科技都属于助缘；思想、制度、修持法门才是本质所在，才是做为继续发展的条件。但台湾佛教继续发展的条件足够吗？佛教文化是世界文化的一部份，社会世俗文化是佛教主体的最外层，当佛教的思想理念散布出去跟社会文化相融合时，必须借由强而有力的制度来巩固佛教文化的发展，而制度本身又赖于一批强而有力的僧团来维系，而这僧团又必须能延续保存佛法的思想与修证。所以我们要反省，台湾佛教有怎样的修行证悟成份？有怎样的思想内涵体系？要维系强而有力的僧团、强而有力的教团、强而有力的修证与思想体系，该如何去着手？这是必须思考、反省的问题。

第 2 篇

省视台湾佛教六十年来发展脉络

一、绪言

二、台湾佛教六十多年来发展脉络十事

- (一) 佛教会迁台
- (二) 传戒
- (三) 僧伽教育
- (四) 禅法弘传
- (五) 弘法活动的多元化与节庆化
- (六) 青年运动
- (七) 文化事业
- (八) 慈善事业
- (九) 海外交流
- (十) 藏传、南传的冲击

三、总结

* 本文原名〈从台湾佛教六十年来发展脉络看净心长老学行〉，发表于 2011 年「第二届台湾佛教发展学术研讨会——以净心长老为例」，今于 2013 年修订 *

一、绪言

「英雄创造时代，时代创造英雄」这句话指出环境与人相互影响的关系：说明一位具前瞻性、开创性的领袖、宗师，可以引领整个时代人群走入新的生命层次、领域；同样的，好的时空因缘环境，也为福德善根具足的领袖、宗师，提供发挥天赋的舞台来利益更多众生。所以时代与领袖，实是互相影响。古今中外，每个时代、王朝的兴盛，乃至每个思想的灿烂，其间都有特殊的时空环境，及特殊的民族、宗师、帝王的推动或领导。在当时那块土地、时间等种种因缘塑造下，让更多英雄、宗师发挥其领袖才干。

中国佛教历史上，从摄摩腾、竺法兰白马驮经传入佛教开始，出现了许多宗师：鸠摩罗什大师从中亚进到长安；慧远大师避胡难入庐山；达摩祖师从南海见梁武帝，入嵩山少林寺面壁；玄奘大师为译经赴西天取经十八年；慧能大师藏身猎人队十六载等等，都是在特定时空因缘下开创出佛教的新局。清朝中叶鸦片战争以来，中国王室昏昧，整个民族、国家衰败，受到西方军事、文化、经济的侵入，老百姓辛苦。志士仁人有维新、革命、民主之风潮，佛教亦有僧众发起人间佛教运动。在接受西方文化思想与制度的影响下，僧众教育制度也有了改变，一些长老大德呼吁办学，如太虚大师、转蓬老和尚、圆瑛法师等等，一时西方学堂式学院如雨后春笋成立。

二次世界大战后，台湾光复，民国 34 年 (1945) 从日据回归祖国，之后 (1949) 国民政府撤退来台，随之而来的大批大陆出家人，开创出当代台湾佛教新生命。台湾佛教从满清末年传统中国佛教，到日据时代之日本佛教，又从日本佛教转到新生的汉传佛教形态。在清末人间佛教思想及传统中国佛教思想交会下，再加上西方的民主政治、新时代的经济、文化、教育、都市化制度、社会潮流制度下，蕴育新的佛教生命、生态与文化现象。台湾佛教可以说在二十世纪末、廿一世纪初，是全世界佛教晦暗生命中，一颗光灿的明珠。

台湾佛教在今日廿一世纪初期所呈现的面貌，其实背后是有三代佛教僧众的努力：第一代长老，如慈航、妙果、印顺、白圣、东初、

道安、南亭、智光等长老及李炳南老居士，几都已离我们远去。第二代长老也大半凋零，健在的如星云、惟觉、净心、如悟等长老也都逐渐交棒。现在很多重要决策虽然仍由第二代长老带领，但实际活耀在佛教领域上，则由第三代僧众负责事务执行，如明光、心茂、净耀、惠敏、果东、厚观、果清、法藏等，及见灯、见允等中台山法师群，心培、慧传等佛光山第二代僧众。

台湾佛教这些年来的生态、风貌与兴旺生命动力，固然不是某个人、某个寺院所能独自塑造的，但不可否认，在这当中确实有很多长老大德付出了他们的生命、智慧，带来了他们的福德因缘、辛苦努力，使得佛教有更多的动能与生命，开出灿烂的花朵。这当中，第二代的惟觉、星云、证严、圣严、净心等长老都是卓着的，当然每个人所产生的影响、所做的事业不同。这六十多年来，台湾佛教中有很多事件、运动，使得台湾佛教生命内涵充实丰富。现列举十件最具影响力与代表性之发展脉络，从中可以看到台湾佛教生命发展之轨迹动能。

二、台湾佛教六十多年来发展脉络十事

近六十多年来台湾佛教新的生命形态、新的能量乃至后续演变，都跟以下十件事有密切关系：

	台湾佛教发展脉络十事	意义与价值
1	佛教会迁台	教团维系之平台
2	传戒	佛教本质内涵
3	僧伽教育	
4	禅法弘传	
5	弘法活动的多元化与节庆化	
6	青年运动	人间佛教的应世发展
7	文化事业	
8	慈善事业	
9	海外交流	
10	藏传、南传的冲击	台湾佛教向外输出
		外部佛教进入台湾

第一项佛教会迁台，佛教会是政府与教团间之转系点、教团与社会之磨合平台，而教团内部也需要佛教会来凝聚、连系、联络、协助、调和与国家政治及社会的关系。所以佛教会在台复会，促成台湾佛教教团有一维系之平台。

第二项到第四项，传戒、僧伽教育、禅法弘传，是佛教核心价值之戒、教、证本质内涵。

第五项到第八项是台湾佛教主流，人间佛教的应世发展。人间佛教做为台湾佛教的主体内涵、标志，可分成两个区块：一是佛教内部的现代化弘法，包括因应时代因缘的工具运用、弘法形式、义涵诠释、对象接引等；一是世俗的文化、教育、慈善等事业。此中，第五项弘法活动的多元化与节庆化、第六项青年运动，属佛教内部弘法范畴；第七项文化事业、第八项慈善事业，属世俗事业的办理。广义教育事业，包括僧伽教育、社会教育及学校教育。僧伽教育已归入佛法本质中讨论，社会教育即弘法活动，而世俗学校部分，虽台湾佛教界也很努力在推动，并取得一些成果，唯在台湾社会教育普及下，效果并不很彰显。

第九项海外交流，是台湾佛教影响力的向外辐射。第十项藏传、南传的冲击，则呈现外来教派进入台湾佛教后之影响。

这十个脉络，与台湾佛教的过去、现在、未来息息相关，是台湾佛教生存发展的重要脉动。虽说是台湾佛教三代人共同之努力，然参与程度有广狭、深浅不同，综观台湾佛教三代长老中，只有少数如净心长老、星云法师完全参与这十件事情。

（一）佛教会迁台

中国佛教会在台复会，主要得力于白圣长老、道源长老。净心长老因长期跟在白圣长老身边，所以也长期参与中国佛教会内部业务。尤其净心长老深耕台湾省佛教会，担任会长，后又两任中国佛教会会长，乃至后任的净良长老、圆宗长老，及心茂、明光法师等各地现任佛教会系统，都跟净心长老有密切关系。

解严后，各地成立全国性的佛教会组织，如佛光协会、护僧协会、中华佛寺协会、佛教青年会、比丘尼协进会等等。时值净心长老职司中国佛教会，长老都能乐观其成，让台湾佛教会组织体系能遍地开花，大系统中有更紧密小系统，让庞大佛教会系统更有组织化、更加有力量。

(二) 传戒

戒法是出家的生命。日据时代佛教在家化，戒法遭湮没，仅少部分有正知见者渡海至闽求受大戒。直到民国41年，中国佛教会在白圣、道源等诸大陆长老领导下，在大仙寺传第一次戒，采用清朝「传戒正范」弘传戒法，使得中国比丘的生命重新在这块土地上发展。后来持续由佛教会主导，每年举办传戒戒会，此对整个台湾佛教而言，是非常重要的奠基。

(三) 僧伽教育

台湾僧伽教育有两个系统，一是丛林道场式的佛学院系统；一是社会学校式的学术研究系统。教界长老在这两个系统中，都很努力、投注大量心力来办学，可以看出僧伽教育是台湾佛教发展中，主流性的重要推动事务。

佛学院系统的教育，传承自民初大陆佛教。中国佛教从清末杨仁山办佛学院后，各地纷纷开办佛学院响应。台湾佛教第一代长老，也体认到办佛学院是延续佛教未来发展的重要工作，所以普遍主持过佛学院教育，从圆光寺妙果老和尚礼请慈航法师办学以来，印顺、道源、白圣长老等都陆续办佛学院。延续至第二代长老，如净心、了中、星云、圣印、晓云、如悟、真华、晴虚、广化、悟因、菩妙、净行等等，也都很努力办学来培育下一代。

除传统佛学院僧伽教育外，在第二代时有了趋向日本、欧美学术研究的分支：民初中国社会教育不普及，佛教长老大都没受过现代教育，也没有大学文凭。但到了民国五六十年，台湾社会中，大学教育慢慢趋于完备，长老们意识到社会文凭主义之潮流，纷纷送弟子去海外留学，主要以日本为主。

第一批留学潮，从台湾佛教第二代开始，以净心、慧岳、了中、圣严、晴虚、慈惠、慈容等长老，及吴老择、张曼涛等为代表，大量陆续赴日留学。

第二批留学潮主要为第三代前期僧众，代表者有惠敏、厚观、大航、依空等。

第三批留学潮为第三代后期僧众，除到日本外，也有很多到欧美留学，代表者如佛光山继续大量派送僧众留学；还有香光寺见弘法师等多人；圆光佛学院系统的惠谦法师、道修法师、性一法师、性仪法师等；法鼓山系统的果晖法师等。中台系统弟子除有欧美学历外，也派大量僧众到大陆攻读学位。

随着社会教育生态的变化，佛教在民国 79 年，晓云法师开办了第一所由佛教僧伽开办的社会大学，之后陆续有慈济、南华、玄奘、佛光等大学开办。但刚开始这些大学尚没有相关之宗教系所。直到民国 82 年，华梵成立东方人文思想研究所，86 年南华大学成立生死学研究所，同年玄奘大学也开办了宗教研究所，提供了僧众在国内取得硕士学位的空间。而从民国 89 年以后，玄奘大学首先成立宗教学系，传统佛学院也争取转型为宗教研修学院，乃至与国外佛教大学合作设立分校等不同取得学位的形态，大大开启了学术式僧伽教育的大门。

台湾佛教的僧伽教育，早期以佛学院教育为主流，但其实从第一代印老、白老看到日本学术研究的情形后，就酝酿了取法日美的学术研究路线。所以这两个系统，在台湾佛教僧伽教育中始终并行，都有大量僧众投入其中接受教育。只是因为早期学术研究教育以海外留学方式进行，在国内看不清楚其发展与影响。

等到廿一世纪开始，各佛教大学、研究所的学士班、硕士班、博士班纷纷成立，就清楚看到这两个系统在台湾佛教并行的现况：因为在国内就可以接受学术教育，就可以取得文凭，故菁英式的留学风气趋于缓和，转变为佛学院教育下的僧众纷纷趋向有学历文凭的佛教大学、研究所学习。此时，佛学院教育与学术文凭，便开始了此消彼长的趋势。而经过十年的消长，民国一百年以后，传统佛学院学生凋零的情形就已非常明显了。

(四) 禅法弘传

中国佛教本是以禅堂为僧伽教育主体，清末以后西风东渐，加上战争动乱、善知识隐没、众生根器钝了，所以禅堂衰微、禅风没落、禅宗思想体系也烟没。

台湾佛教第一代和第二代长老们，因忙着建寺或发展人间佛教路线，对于禅法的弘化其实非常淡薄。少数第二代长老如白云、圣严、中台惟觉、嘉义惟觉，都从不同的禅风来带动禅法的复兴。乃至白圣长老法脉下，亦有禅宗的传承，只是因为白圣长老、净心长老在其他方面的表现比较明显，所以禅法弘扬部分可能不太为人所知。

(五) 弘法活动的多元化与节庆化

1. 传统法会的多元化：传统祈福、点灯、讲经、禅七、念佛、拜忏共修等法会，是台湾佛教弘扬的主体，也是每个道场都有举办的。
2. 弘法节庆化：佛教弘法要变成节庆化才能更有实在力量，如同基督教的耶诞节与商业结合，变成全民运动一样。所以将弘法活动节庆化，才能利用整个社会资源，如商业机制、宣传机构，甚至运用政府机关、学校来推动弘扬宗教教义，这是未来佛教弘扬非常重要的理念。传统中国佛教有几个重要节庆：过年、浴佛、中元（盂兰盆）、腊八，及三个观音法会，这是中国传统佛教最有代表性的宗教节庆活动。

(1) 过年祈福：台湾民间寺庙很多，在中国文化过年节庆的氛围下，信众都有上寺庙拜拜的习惯。大年初一是弥勒佛圣诞，结合了中国传统文化的春节，新春期间寺院都有烧头香、祈福点灯的节庆气氛。这是佛教的传统文化，虽然随着社会发展，年节气氛转淡，但仍延续此过年祈福活动。

(2) 浴佛法会：早期都在寺院里浴佛，后来由白圣长老和净心长老在佛教会大力推动下，有花车游行及各县市佛教会带动的大型浴佛法会。近年来，佛光山、法鼓山、慈济都在台北举行大型浴佛法会，有逐渐将浴佛推向节庆化趋势。

(3) 中元（盂兰盆）：农历七月十五的盂兰盆供僧，结合中国民间信仰、道教三元节中的中元节，成为现今台湾佛教大型盂兰盆斋僧法会。盂兰盆法会本是在各寺庙举办，后来由菩提树朱斐居士提倡组织各地信众供僧，演变成现在北、中、南多场全国性斋僧法会。

(六) 青年运动

历史上每个团体都视青年与知识份子为未来生命力的希望与泉源。台湾佛教从《慧炬》杂志创办人周宣德推动大专学佛活动开始，道安长老、白圣长老、中国佛教会、星云法师、忏云法师、煮云法师等长老，及李炳南老居士也都投入推动大专生学佛。

现在台湾佛教第三代领导人大部分都出自于大专佛学社，如慧律法师、果清法师、法藏法师、大航法师、惠敏法师、昭慧法师、依空法师、果晖法师等。所以大专佛学社运动，乃至后来的高中生、青少年、儿童等营队，都是佛教未来人力资源、领导人才的泉源，对佛教生命力的茁壮非常重要。

(七) 文化事业

文化本身就是弘法的媒介，精奥深妙的佛法须透过媒介来彰显其思想内涵。譬如佛教的音乐、雕刻、绘画、戏剧、文学都是文化的范畴，只是用不同的形式、工具、层次来彰显精神内涵。佛教基本上较少用感性、概念性的艺术方式来传递思想，因为不容易呈现佛法缜密的逻辑思维。所以一般性弘法，还是直接讲解佛法思想内涵，故现代化媒体工具的运用，就成为最重要的弘法媒介。

佛教徒散布在社会各个角落，除了固定节庆的集会，及星期假日、晚上到附近寺庙共修，平时的弘法力量都要靠媒体传播。媒体的传播可以说一直影响台湾佛教传播弘法的生态。因为讲经、弘法活动有固定的时间、空间跟人员，但媒体传播没有固定的时间跟人员，可以一直复制传播，故能超越时空，超越人群组织系统而产生影响力。所以，

媒体传播是非常重要的利器，乃至改变一个僧团生命的发展。

社会传播媒体随时代科技而演变，从最早的杂志，到四、五十年代的电台广播收音机，六、七十年代的无线电视、录音带、录影带，到八十年代的有线电视，到现代的网路弘法。台湾佛教也因为这些媒体的运用，使得佛教弘法普及深入，穿透在人群中产生很大的力量。

1. **杂志**：在政府对广播频道还没开放时，台湾佛教早期都靠杂志弘法，如道安长老的〈狮子吼〉、善导寺的〈海潮音〉、佛教会的〈中国佛教〉、佛光山的〈觉世〉、〈普门〉、光德寺的〈净觉〉，及朱斐居士的〈菩提树〉等等。
2. **电台广播**：民国四五十年，收音机逐渐普及，进入全民听广播时代。第二代长老，如净心、星云、圣印、开证等，都有开展广播布教的弘法工作。
3. **电视弘法**：民国 51 年第一家有线电视台成立，直到八十年代有线电视开放之前，都属无线老三台时代。净心长老早在民国 69 年无线电视三台时代，就在中华电视台制播「光明世界」进行电视弘法。后来心田长老创办第一个有线电视台一慈悲台，接着大爱台、人间卫视、法界台、生命台、华藏台陆续成立，乃至现在网路及网路视讯弘法，大大小小寺庙都架设网站来弘扬佛法。

(八) 慈善事业

慈善事业是人性中最基本的教化力量，社会人对宗教的第一印象就是慈善的概念。观音菩萨以慈悲救苦的形象深入人心，许多人之所以寻求宗教慰藉，最终目的还是为免除痛苦。佛法的本质固然是彻底解决生死轮回之苦，可是今生现前的痛苦，在身体上、在疾病上、在衣食资具上种种不具足，却是最切身逼恼的痛苦而需要慈善。台湾佛教、基督教、天主教、一贯道等都办有很多慈善事业，很多企业家也都兴办医疗、救济、中途之家、老人院、育幼院等慈善事业。

(九) 海外交流

海外交流对于交流双方当然都会产生影响，但因为主要交流地点在海外，所以对台湾佛教生态影响不大，主要是把汉传台湾佛教的生命力扩充、发展、影响到海外去。海外交流分成两部分，一是国际交流，一是两岸交流：

1. **国际交流：**早期因两岸政治对立，两岸间没有互动，佛教交流主要是国际交流。所谓弱国无外交，所以第一代长老在政府鼓励下，配合政治目的，以民间自发性交流，达成外交联络目的。台湾跟日本因为经济、政治关系密切，早期主要以日本交流为主。另外因地缘及侨胞关系，与泰国、越南、新加坡、马来西亚等东南亚国家也交流频繁，主要是对华侨的弘法活动或华人僧众的交谊联络。而第二代长老，基本上延续第一代长老的交流轨迹。
2. **两岸交流：**民国七十年代末期，台湾开放探亲、大陆改革开放，很多法师陆续到大陆弘法，开启不同的两岸交流模式。前期，第二代中以南怀瑾、证严法师、净空法师为代表；第三代年轻法师中以传孝、惠空为代表；后期，则有慧律法师录音带弘法、体慧法师打佛七、海涛法师弘法、法藏法师电视台及杂志弘法等。九十年代以后，两岸全面交流，佛光山、中台等大僧团大力推动，慈济也在大陆成立基金会，两岸佛教交流络绎不绝。

(十) 藏传、南传的冲击

六十多年来，台湾佛教由日本佛教回归到传统中国佛教，汉传比丘穿着咖啡色袈裟，披着红祖衣，穿罗汉鞋、罗汉袜、长衫、载佛珠。可是近年来慢慢的，很多穿皮鞋的，留小平头，披红袈裟，吃肉的喇嘛，及上座比丘在台湾餐厅里，在信徒家里进进出出弘法，建寺庙，这种趋势愈来愈明显。如日常法师福智系统，即属藏传格鲁派，奉达喇嘛和宗喀巴大师思想体系，势力俨然超越四大山头。这一趋势非一天形成的，已然是台湾佛教未来发展的指标。

这当中，台湾几位长老都有推波助澜的作用：如当年日常法师从美国回台湾时，净空法师带领他进入佛陀教育基金会，由佛陀教育基金会推动了《菩提道次第广论》研讨班。因为日常法师长期与佛陀教育基金会合作，所以才有日常法师《广论》班的发展。而圣严法师也以与达赖喇嘛共坐共谈为荣，而且在中华研究所里设汉藏班，培训喇嘛讲中文进入台湾佛教系统。佛光山星云法师也大肆宣扬与达赖喇嘛交流，也有汉藏文化协会的成立。净心长老更是两次邀请达赖喇嘛来台湾弘法。不过，可能这些长老都已察觉到西藏佛教与汉传佛教并不如想像中融和，所以，佛光山、法鼓山、净空法师、净心长老，都跟藏传慢慢疏远，不像以前来往密切。可是藏传佛教在台湾已经形成一定发展的趋势，不可否认这几位长老在这过程中，所产生推波助澜的功效。

相对于南传佛教，因为南传与汉传同质性较高，所以对台湾佛教冲击性较小。但藏传佛教因异质性高，对汉传佛教未来的影响远比南传佛教来得高，甚至有对汉传佛教抗衡、割裂之可能性。

三、总结

透过台湾佛教 60 多年来发展脉络十事，看到台湾佛教的走向、潮流，看到台湾佛教受到这十件事情极大的影响。此中，戒、教、证三者代表佛教本质，延续了传统佛教内涵，可说是大陆长老来台后最核心、最有价值部分。在传统佛教的基础上，大陆长老来台后，尤其第二代长老们，如星云、证严，乃至惟觉、净心等长老，更各各发挥了人间佛教的具体实践。所以这 60 多年中，不仅看到台湾佛教怎样继承传统佛教的内涵及佛教的本质，也看到台湾佛教怎样适应二十世纪后半到廿一世纪初整个世界文明的转变，包括台湾社会民主化、经济开发、科技产业、都市化、教育普及等一系列社会剧变。台湾佛教适应了新时代潮流，也开拓了佛教生存空间，在台湾土地上生根，甚至向外放射它的力量。

以上从佛教核心价值谈到人间佛教的发展，这是看到台湾佛教的

过去跟现在。可是台湾佛教的现在跟未来，要看到海外交流与藏传、南传的冲击这两项，即台湾佛教向外影响力与外来佛教对台湾佛教影响的两个面向，从这些问题看出台湾佛教未来发展的趋势。将来大陆佛教在经济、政治，乃至在佛教人力资源方面，都会对台湾佛教产生强烈影响。另外，藏传佛教、南传佛教也正以外来者姿态影响台湾佛教的发展。在思想、修行及弘化领域各方面，逐渐形成跟本土汉传佛教抗衡，乃至领先的趋势迹象。尤其在弘化领域，藏传佛教不仅在这块土地生长发展，也开拓出相当大的舞台空间，每天持续在人力、物力上侵蚀着台湾佛教，与台湾佛教分食各种资源。外来宗派在六十多年中已逐渐使台湾佛教生态变化，而随着未来国际交流愈来愈深入频繁，这种变化正加速前进中。

而从这十件脉络观察整体台湾佛教的过去、现在及未来发展时，不可忽略其关键问题在于人的推动参与。台湾佛教这六十多年的发展，是通过三代人的努力：第一代长老从光复以后，随国民政府迁台时，多半已经是四、五十岁的中年人。他们努力了前半段三十多年时间；民国七十几年到一百年这后半将近三十年时间，大部分第一代长老都没有参与。第二代长老基本上是这六十年来最大参与者。尤其如果从二十几岁年轻时代就参与佛教事务，活到八十几岁，刚好全程参与整个台湾佛教的发展。当然，参与得够早、活得够久的第二代长老也不多，唯有极少数，如星云法师及净心长老。

除了从这十件脉络观察整体台湾佛教的过去、现在及未来发展，影响台湾佛教未来发展因素中，还有一个重要关键，即传承问题。传承分成两部份：

1. **思想教法传承：**即教、证、戒法的传承，佛法本质流布，或人间佛教的弘化。思想、道法、戒、定、慧，譬如一个人的身体健康，道德、精神、学问、思想理念等内在精神层面，需要弟子长期数十年不断孕育才能成就。
2. **道场领袖传承：**即道场、住持、教会体系的传承。道场、教团组织之地位，譬如人的房产经济、社会地位、生存空间，这是硬体传承，

属外在物质部分，是师长一时半日指派而成。

这两个传承，构成佛教第三代在廿一世纪初到廿一世纪中期之基石，也是未来三十年乃至六十年，台湾佛教第四、第五代开展的根源与支架。思想教法的传承，是不断在六十多年十件脉络中完成的，而且过程中也成功孕育出很多优秀下一代佛弟子。而道场领袖的传承，从过去十年、二十年来，也在各道场默默进行。尤其近几年，因少子化、都市化及社会风气变化，台湾佛教人力资源迅速萎缩。加上第二代长老逐渐凋零，如最近的圣严长老、菩妙长老、忏云长老、妙莲长老，还有早期的广化长老、开证长老、圣印长老、智谕长老、圣开长老。现存健在的长老，如星云、惟觉、如悟、净心等长老也已逐渐交棒，更清晰看到这问题的浮现。

道场领袖传承，是未来台湾佛教发展的重要指标，因为整个教团、僧团的走向，其实关系在少数一、二个领导人之间而已。所以如何选择下一代僧团领袖，承继以上十件脉络的成果，做为开启未来一两代人，三、五十年的新局，这是非常值得教界关注的重要事情。

大部分已经过往的长老及现在正在交棒的长老，几乎全部都是传自己剃度弟子，少有传非剃度弟子。其实传不传剃度弟子不是重点，重点是所传人能不能承继这么大的家业？能不能具足道德、学问、眼光、福德等各种因缘条件。早期第一、第二代长老，都是在艰困环境下，从无到有，开创其佛教事业，随着年龄的成长，福德因缘慢慢凝聚，而事业逐渐成长发展，这一过程的压力是比较舒缓的，因为其所承担的事业责任与其学养是慢慢的同步成长。

可是现在长老将其发展到巅峰的事业，交付到相对年纪轻、经验少、威望不足的第三代领导人身上，新接班人所承受的压力，所负担的责任，当然就会比较重。所以新一代领导人，能不能顺利承继上一代长老的家业，这是值得深刻考虑，也是日后观察的重点，相信长老们都会很有智慧的考量，第三代领导人也会以其学养、福德因缘，战战兢兢去面对此一重大课题。因为道场领导人的传承，不仅是僧团本身未来发展的重要关键，更关系到下一代佛教命脉延续的走向。



法义闻思

第 3 篇

佛教的过去、现在、未来

壹、树与土——佛教的过去

贰、新与旧——佛教的现在

参、机运与努力——佛教的未来

一、五化契机

(一) 民主化

(二) 富强化

(三) 科技化

(四) 国际化

(五) 平衡化

二、努力方向

(一) 佛法本质深耕

(二) 佛教文化创新

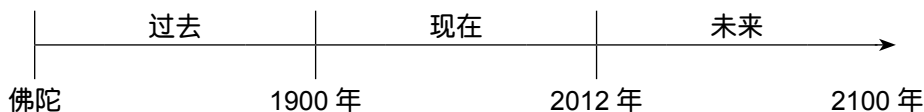
(三) 五化契机掌握

* 原发表于「2012 年第三届台湾人间佛教行者研讨会」 *

看问题，可以从战略及战术两个角度来看，战略是总体的、大方向思考原则；战术是局部的或眼前的策略、作法，针对特定事件，或短暂的、眼前的问题所做的处置。

本文谈「佛教的过去、现在、未来」，是从战略的角度来看，不是谈个别出家人、个别寺庙的问题，也不是谈个别僧团、个别教会，或是个别国家、地区的佛教。而是从世尊以来的整个佛教，一直到现在世界上所有地区佛教，以及佛教未来继续在地球上发展的佛教整体问题。

在时间划分上（见下表），将佛陀时代到二十世纪当成过去；二十世纪后一百年当成现在，因为过去一百年影响到现在；从现在开始发展到未来。从大时空因缘的天时、地利、人和，评量、了解过去跟现在，才能根据过去发展轨迹及现实状况，掌握长时事情发展的基本理则，因而推出未来可能面临的问题。



壹、树与土——佛教的过去

中国人讲：「橘逾淮为枳」，说明同一橘树种子，在不同风霜、土壤、雨水、人情下，所培育出的果实就不一样。东北的萝卜像小腿那么大、那么粗，安徽的萝卜只像鹅卵那么大。什么样的土壤，就有什么样的萝卜、什么样的橘子。

同样的，佛教生长在这个世间，什么样的地域、民族、文化，就有什么样的佛教发展：二千年前佛陀时代，在印度讲《阿含经》，佛灭后几百年成为部派佛教。大乘佛教开展以后，传到中国变成中国佛教，后期佛教传入西藏成为藏密。中国佛教传到日本，变成日本佛教，传到韩国，变成韩国佛教，传到越南，变成越南佛教。佛法南传，南印度、斯里兰卡、缅甸、泰国，乃至爪哇、柬、寮、印尼、马来西亚，都有南传佛教、大乘佛教的踪迹；可是现在的中东，

包括新强、中亚，本来都是大乘佛教地区，却都变成伊斯兰教；乃至佛教发源地的印度，现在也变成了印度教。佛教随着时空、地域不同而一直在变化当中，说明佛教随着不同地域、时代，有不同形态。

汉传佛教在中国这块秋海棠土壤上，也一直有不同面貌体质：明朝以后，佛教已衰微，明代政治不清明，吏治腐败，社会人心不清明，连带使僧团受到很大干扰。元朝帝王信奉喇嘛教，更使汉传佛教受到很大影响。清朝皇族亦信奉喇嘛教，虽然清雍正也提倡禅宗，但毕竟清皇室始终局限在喇嘛教系统里。而最主要问题，是中国自清朝以来，中国人的思维受到了内、外禁锢：

一、**对内：**清朝皇室为巩固统治权，钳制汉族百姓思想，对内采取文字狱，禁锢了汉人三百年的思想、文化发展。在清朝文字狱奴化思想下，中华民族思维得不到发展，甚至萎缩，连带使得佛教没有思想发展的肥沃土壤。清朝近三百年之时空背景皆如是。

二、**对外：**清朝对外采取锁国政策，跟西方文明国家的文明发展隔绝。从西方文明的时空大环境来看，十四、五世纪以来，欧州文艺复兴带起民主思潮、科学工业革命，透过民主化、工业革命以后，国家国力变得富强。

1. 在人文思想上，群众心灵得到解放。广大群众心灵能量的释放，使人民力量得到激发与凝聚，自然形成强大的国家盛世，整体人民精神总量得到提升。
2. 透过工业革命、科技发展，有了新式武器——轮船、大炮。国族的精神力量充裕，又有了船坚炮利，就透过武力向外扩充。十五、六世纪以后，海洋帝国殖民主义兴起，先有西班牙、葡萄牙、荷兰，后有英、法、德等国家；二十世纪以后，换成了苏联、日本。第二次世界大战结束，以美国为首的西方民主国家，及苏联为首的共产主义国家，进入所谓冷战时期。在这中间，殖民帝国主义、民族主义、资本主义、社会

主义，及法西斯主义、极权主义互相激荡。尤其，民族独立主义及民主思潮更是汹涌翻动。这是十五、六世纪以来，整个世界大趋势。

可是，中国自清朝到现在四百年以来，对内，不能有自由思考、理性分析空间，凡所有发扬、开放生命精神的思维，一律受到政治力量无情斩斫。对外，不能接受西方文明，成为井中之蛙，精神文明萎缩。数百年来，中国佛教不能开展，牵涉因素很多，最主要是大环境的社会土壤。所以，中国佛教也随着清朝愚昧、暗钝而衰微。

以上从整体佛教的过去，看到中国佛教的过去。

贰、新与旧——佛教的现在

满清末年，清朝受列强欺负、压榨，西洋、东洋有许多中国没有的东西，主要即是科学与民主。许多志士仁人为了救民族，起来维新变法；变法维新不成，转成激烈的革命思潮。随着年轻人出国留学、文人官员变法维新，以及烈士革命党人革命思潮的涌现，连带影响到佛教破旧立新的思潮，最有名即仁山法师跟太虚大师为佛教改革大闹金山寺。仁山法师竟对金山寺大众僧说：如果金山寺三百多个出家众里面，有一个人能够写出三百个字的文章，他就把头砍下来。这说明当时出家人文化水准的低落。

文化素质低落，代表出家人思想暗昧、封闭、无知。再加以二次庙产兴学的摧迫，带动佛教内部觉醒反省。所以当初以太虚大师、仁山法师为首，陆陆续续有很多长老提倡教育、人间佛教思想，当然也有很多旧派人士对太虚大师人间佛教思想做了抵制。一百年后的现在，两岸佛教都标举着人间佛教标志，说明一百年前太虚大师时代，长老们提出的改革思潮，确实相应了时代风水土壤而启蒙发展，百年后今日，收成人间佛教的果实。

人间佛教其实是立足于佛法六度精神，透过新時代的社会机制教化人群、利益世间，以使佛教重新生存、适应在新時代中，可概括如慈航法师所谓的以文化、教育、慈善来救佛教。慈航法师「文化、教育、慈善」口号，可说总结当时人间佛教的理念跟作法，提出较具体的操作模式做为口号。不论是第一代的印顺法师、慈航法师等；第二代的星云法师、圣严法师、证严法师等；以及现在的大陆佛教也好，都是以人间佛教的「文化、教育、慈善」来带动佛教的生存发展。譬如办僧伽教育、大专生夏令营、慈善事业、佛教杂志、网站等等。

可以说，人间佛教是在佛法六度思想、行菩萨道的精神下，采取、利用时代社会所产生的有形、无形工具来弘传佛法，如慈善事业的需求、社会教育制度的变化、传播事业、育乐、社会都市化、社会生活形态的转变、科技文明发展的变迁、物质条件的发展等等。这是二十世纪到廿一世纪人类文明史上的巨大转变，涵括整个社会方方面面的变迁。

佛教虽生存于世间，也必须教化于世间，但其本质是出世间的。在不断变迁的世间，佛教如何融入社会潮流、机制？佛教人间化，就在佛法六度精神中，找到融入世间机制的连结基础。现在所看到大陆跟台湾佛教，尚充满着蓬勃景象，基本上就是人间佛教的适应结果。虽然现前人间佛教还存在潜伏问题、症结，但台湾佛教从抗战结束后到现在六十多年来，还是很持顺在推进发展，大陆佛教也依循这个模式往前开进了三十多年。人间佛教，这是目前佛教现况。

清朝末年那是过去的佛教。从清末社会上维新变法，中体西用思想到革命思潮，以及佛教内部人间佛教的引发提出，这就是新与旧的转换——透过传统佛法六度思想，跟现代的工具、现代的社会制度、思潮结合起来。

参、机运与努力——佛教的未来

古人谓「时势造英雄」、「英雄造时势」，其实都指出一个人或一个团体的成功，往往是在大环境的时运趋势与自身的天份努力下，两相结合，相辅而成。同样的，佛教未来的发展，也须看到整个时代发展的大趋势，及自身不足须努力之处，才能再创佛教之辉煌未来。以下提出世界潮流的五化契机，与佛教努力的三个方向：

一、五化契机

佛法是出世间的，无法脱离世间而独立存在；佛法是服务世间，教化世间的，必须随所教化众生的契机性而开展。这个时代的地球上，五大洲一百多个国家，整个众生的机缘，整个社会、世界的大潮流如何变迁？我们该怎么运用？第一，利用有利的契机；第二，回避有害的思潮、趋势，这是对佛教未来的基本思考原则。

在此提出未来世界发展的「五化」趋势，是为未来佛教应把握的有利契机：

(一) 民主化

从欧洲民主革命到美国民主独立，民主化思潮一直随西方文明向世界推进。三十年前大陆文化大革命结束，改革开放；二十年前苏联解体；一直到最近北非茉莉花革命，说明民主思潮已经变成普世价值。

普世价值的民主对佛教有巨大利益，何以故？因为权力不被一人、一个家族，或一小群人所掌握，所有权力平均分摊在每个老百姓身上，这样就为佛教弘扬扫除权力干扰的障碍。虽然历史上佛教弘传也多仰靠帝王发展，但帝王也是群众一部分，也是透过佛法教化来的。所以佛教不期待额外权力的帮助，只求不受权力的干扰。佛教必须将佛法弘化传扬之动力，建立在佛教自身的健康上；期待透过权力推动佛教，其实是不健康的心态。佛教对自己思想有信心，

所以只期待不要有权力的障碍，凭着佛法做为世间真理的价值，即能得到广大人群的信任，这就是佛教未来的希望。

（二）富强化

富强化是指中华民族的富强，因为当前佛教是以中华佛教、北传、汉传佛教为主体。藏传佛教局于一隅；南传佛教分散且国弱民穷；中国佛教则渊源深厚，幅员广大，人口众多，信仰普及，有丰厚的历史渊源。所以中国佛教是廿一世纪世界佛教的核心、主体。

中国已成为廿一世纪世界两大强国之一，成为世界最有钱、持有最多外债的债权国家，中国已经富裕起来。富裕的国家就有多余力量把资源投入在佛教弘扬上，一旦中国佛教吸收了中国富裕资源，就有能力发展中国佛教，进而由中国佛教向世界佛教发展。这是中国佛教在廿一世纪第二个有利契机。

（三）科技化

佛教是真理，但真理幽微而难以眼见手触，如何让广大群众得到信任？就需要透过工具帮助佛法得到群众信任。譬如，真理是超越时空性的存在，而从物理、医学、天文等科技角度，可以证明佛法超越时空的真实性。通讯、交通、影视文化等科技，可以帮助佛教普及，在时间、空间上节省许多障碍，这是古人无法想像的方便。

科学对佛教是有利的，端在于佛教徒是不是能够运用这样的科技。科技是人人都是可以运用的工具，有工具不会用，是自己未尽其责。所以佛弟子要看到科技的方便利益而能善加运用，这是佛教的契机。

（四）国际化

二十世纪后期，在复杂的时代因素下，产生所谓国际化的潮流。国际化的产生，主要是以商业活动为主导，如可口可乐、咖啡、手机、

电视、汽车等贸易，辅以交通、通讯等力量而兴起。有形商品是贸易，无形的文化资产也是一种商品，如运动、影视、歌唱、教育等，都成为商业行为。透过贸易，附带的政治、外交、军事、民族、风俗、文化就开始交融在一起。

佛教局限在亚洲，亚洲是佛教的母体，美洲、欧洲、非洲、澳洲都没有佛教，而且亚洲也只有部分是佛教国家。所以佛教的未来发展，须思考如何将佛教往世界各地传布。当年西方人在很好的时空历史契机下，利用船坚炮利打破了国际政治、民族语言、风俗宗教的藩篱，将基督教传播到非洲、美洲、亚洲。而现在利用国际化本身的潮流，顺着这个潮流过去，虽然可能不像三、四百年前基督教弘传那么顺利，但确实是可以运用的契机。如果能顺应国际化潮流，就能让亚洲佛教快速突破语言、政治、地域、风俗习惯等隔阂，而传播到美洲、欧洲、非洲等其他没有佛教的国家去。

国际化使得国际政治的藩篱打破、民族习俗打破，能快速跟别人接触，这是个机会，是个工具，以前没有，现在有，这就是有利契机。

（五）平衡化

平衡化，是指物质与精神文明的平衡。二十世纪到廿一世纪科技文明迅速发展，但人类内在心灵与生命永续之精神文明，在二十世纪百年来，并未与科技、民主等步前进，反而，有停滞或后退的忧虑。西方民主文化虽然在人权上有很好的发扬，但社会道德衰败，导致家庭伦理荡然，说明基督教思想已不足以满足群众在科技知识与物质荣昌下的心灵茫然。

人类精神文明是多元化的，除家庭伦理等道德衰败，还有内心宇宙观的茫然。科技工业的发展，满足了今生对物质生活的需求，但对于生死仍然没有任何进步、解决。生死及来世归处的问题，这是千古一同的难题，也是精神文明最重要部分。而虽科技物质发达、民主人权价值普世尊荣，丝毫无助于解决此千古问题，甚且不去碰

触而远离这个问题。生产科技与民主人权，保障了社会安定、繁荣富足的生活，但因无法解决此精神课题，终是一大缺陷，群众的需求一定还要往生命永续方向平衡。所以，家庭伦理道德、生命生死永续等深层精神文明，虽是自古以来就存在，但现在会更加明显。此平衡化的存在与趋势，即是佛教存在、发展之根本市场需求元素，也是佛教发展之着力点。

二、努力方向

固然世界客观情势存在着这「五化」机运，对于廿一世纪以后的未来佛教发展是新的契机，是对佛教有利的。可是要想到，这「五化」属于器世间社会潮流、社会机制之世间文明一环，是共同利于宗教、主义、思想等精神文明发展之因缘。它对佛教有利，对其他跟佛教等同阶位的精神文明也一样有利，如伊斯兰教、基督教等其他宗教，甚至包括其他思想——资本主义、社会主义、恐怖主义、民族主义、法西斯主义、享乐主义、乌托邦主义等等，也还是跟佛教等同阶位。佛教所拥有的这些天时优势契机，同样的，基督教、伊斯兰教，乃至其他乌托邦主义、享乐主义思想，也拥有这些资源与工具。以商品为比喻，各种思想、宗教、主义就如同不同商业产品——不同宗教、主义、思潮，生产不同的无形精神产品供世人选用。现在大家在廿一世纪拥有共同的工具资源，及广阔重叠的市场，佛教要拿出什么样的产品行销到市场来，才能让市场接受？这就是市场趋势，就是佛教要面对的问题。

回过头来检视古来佛教，鬼神倾重，帝相拥护，文人输诚，庶民信仰，凭什么得到这样结果？这是因为佛教有其（一）契理本质，与（二）契机文化。

从佛教文化来看，佛教文化可大分为三个重要部分：

1. **佛教艺术**：包括梵呗、音乐、文学、戏剧、建筑、雕刻等。庄严的梵呗佛曲感动了人心，让心灵发起崇高的敬意。佛教的建筑、雕塑，让人产生对佛陀的景仰，更附带产生了观光、朝圣的外围经济效果。

2. **佛事法事**：如礼忏仪轨、作七、水忏、梁皇宝忏、蒙山等佛事，及佛七、禅七、传戒等修持法事。让群众透过庄严、隆重仪式，对佛法产生信仰，生命得到安宁，人心得到平衡，也带来佛教广大的经济来源。
3. **佛教节庆**：如基督教耶诞节变成世界节庆文化，佛教亦有佛诞节、腊八、盂兰盆、观音法会、过年等，都是很好的弘法工具。

这些都是古代祖师、佛弟子透过智慧所创造跟社会结合的文化模式。这些文化遗产是不是能够适合这个时代？拥有这些遗产，应该怎样再创造？以世间现象来观察，许多新科技产业取代了黄昏产业，譬如，数位相机发明后，生产传统照相底片的柯达公司破产；录音带、收音机现在已经少有人在听；高铁的发展使得短程、中程飞机停飞；映象管电视被LCD电视取代；LED灯取代水银与钨丝灯。同样的道理与模式，佛教如果不能跟上时代，就会被其他新的宗教、新的思想所取代。

佛教如何不断自我提升、精益求精，以保持与其他宗教、思想的竞争力？在此提出三点佛教未来努力的方向：

（一）佛法本质深耕

古代祖师凭什么使前述佛教艺术、佛事法事、节庆等佛教文化与社会结合？是因为古代佛教高僧大德们能够表现真正佛法的内涵，将佛法契理本质、精神彰显。什么是佛法本质内涵？一者教，即经典思想；二者证，即禅修开悟。唯有「教、证」二法才能得到鬼神的倾重，帝王的拥护，引领真正善根福德深厚之人接近学习，乃至深入实践佛法。也唯有一批有知见、有实践的佛弟子，方才能影响更多社会大众群起而皈依佛门，也才能塑造出普及的佛教文化，深入到世间每个角落。

这一百多年来，乃至再往前推四、五百年，从明末以来，佛教的本质在忽略淡化中。所以佛教要能不被时代淘汰，除了现在所拥

有的人间佛教资源外，更需要回过头去，面对佛教本质的发展。本固而道生，佛教的戒律、佛教的禅定、佛教的经论思想，这才是佛教的根本。如何将佛教的禅修、经典思想深化，不断继续发展出适应时代的契机文化，才是佛教未来的希望。

（二）佛教文化创新

现今佛教虽然在发扬、创新佛教文化上，做了一些努力，但还有很大发挥空间。主要是因为现今人间佛教主流思想，着重在跟社会慈善、文化、教育等机制结合，而非自身佛教文化发扬。当然在跟社会机制结合时，也势必衍生出一些新的佛教文化形态，兹以台湾佛教为例：

1. 在佛教艺术方面，以佛教建筑而言，佛光山、中台山等建筑群，运用现时代的建筑技术、工艺，焕然一新；其寺院整体规划，也针对社会形态、群众需求，达成多功能的弘法功能。相对于台湾的寺院建筑，大陆佛教则着重大佛文化，以大型佛菩萨雕塑，带起群众对佛菩萨的景仰，如九华山地藏大佛、三亚观音大佛、庐山弥陀大佛、浙江雪窦寺弥勒大佛、无锡大佛、香港大屿山大佛等。
2. 在佛事法事方面，佛教临终助念、做七等丧葬文化，与社会思潮之生死学、临终关怀结合。在实务作法上，现在民间殡葬业者、纳骨塔，多是运用佛教的法物、场地布置形式为主，将一般人对生死的观念，导向西方极乐世界或地藏菩萨思想。这些都是台湾佛教所带起之无形文化契机。
3. 在佛教节庆方面，主要以佛法僧三宝节为核心，慢慢形成佛教节庆文化，但还可以再加深推动。如僧宝节的七月十五日全国性大型斋僧法会，参与人数及场次愈来愈多，愈来愈具规模；四月八日浴佛节，所谓佛宝节，及腊八法宝节的提倡，近年来因各大道场、佛教会之提倡，已慢慢得到社会回响，如佛光山、慈济、法鼓山，都有在台北举行大规模浴佛。此外弥勒圣诞的过年撞钟、

烧头香、点灯，都是很值得发扬的节庆。目前除夕撞钟、烧头香等春节活动，台湾各地寺院也都有在施行倡导。总体来说，佛教节庆虽有发扬，但还有很大推广空间。

(三) 五化契机掌握

要掌握时代契机，首先要了解掌握时代契机的目的何在？是为了让佛法能够教化这个时代的群众、适应这个时代的因缘。如何才能教化这个时代的群众、适应这个时代的因缘？须利用佛教文化来教化。什么是文化？文化本身是众生业感的综合显现，是有情世间与器世间交互激荡出的机制、产物，一种生活的模式或社会的文明。文化本质是众生业感、是世间法，可是一旦跟佛法结合，佛法透过世间文化，渗透在社会文化里，这文化就有了佛法的成分，就变成佛教的文化。正因为文化包括世间生活中食、衣、住、行、育、乐各层面，及生活所使用的各种器物、生活细节，所以透过文化，就可以使佛法深入到群众的生活、心灵、生命中去。

百年来，人间佛教以「文化、教育、慈善」之社会工具、机制，融入社会潮流中，在社会变迁中站稳一席之地，不致被淘汰。但未来的世界潮流，将比百年来的变化更迅速、更剧烈，佛教所面对的考验也更严峻。佛教除了要加强自身教证本质与佛教文化的发扬外，在面临「五化」，众生业感之有情世间与器世间契机时，更要培养能够掌握时代潮流、契机的眼光与人才，包括领袖人才与实务人才，提出长远发展规划与具体作法。利用这五化，创造出更适合这个时代，更相应这五化契机的佛教文化，进而能透过佛教文化把佛法传递给众生。这就是对五化契机掌握的要义。



第 4 篇

台湾佛教世代交替的展望

- 一、外在世俗社会的生态环境变化
- 二、内部人力的生态变化
- 三、传承过程中冲击漏失或衔接不上的困难
- 四、身为跨世纪接班人，必须承诺与自我教育的课题
- 五、台湾佛教未来可能的形貌与格局

无常迅速，一年又近尾声，寒意已浓，萧瑟之气在梵宇的晨钟课诵中，另有一种无尽生意。过去一年中（1996年），佛教界发生了一些事，不禁令人思虑全体台湾佛教的生命与发展。第一件事是正觉精舍由道海律师交予果清法师接任；原福严精舍住持、福严佛学院院长职务也由真华法师交予大航法师接任。另外，今年有四位长老相继圆寂，即南普陀寺的广化长老，台中慈明寺、万佛寺的圣印长老，水里的圣开法师，新加坡的演培长老。这几位长老在台湾佛教界都有相当影响力与地位，不管是退位或入灭，都代表在今日佛教界影响力的消退。同时，新一代领导人或正式接棒，或蓄势待发，或正蕴酿中，可以想像将来一定有如同这六位长老般的新一代领导人产生。台湾佛教第二代的退位及第三代的新生领袖，早在过去十年已逐渐形成，但今年这六位长老的或退位或入灭，可说是第二代领袖转移到第三代之世代交替的正式序幕。由此可预见，台湾佛教全面由第三代领袖接棒，将于未来十年完成。第三代领导人从今年的序幕，开展到十年后的将近完成，套句社会上的流行用语，可说是台湾佛教跨世纪的接班人。

对台湾佛教第三代的新领导人而言，生存空间与第一、二代领袖不一样。回顾近代台湾佛教发展史，第一代领导人产生于光复以后，日本佛教完全撤退，台湾佛教出现真空，由大陆来的菁英份子，领导推动了台湾佛教新的生命。如广钦老和尚创立承天寺，道安老和尚创立松山寺，灵源老和尚创立十方大觉寺，道源老和尚创立海会寺，白圣长老创立十普寺，印顺法师创立福严精舍、慧日讲堂，南亭长老创立华严莲社，惠光禅师创立铁炉寺，东初法师创立佛教文化馆，李炳南居士创立台中佛教莲社，慈航法师创立弥勒内院。在民国四十～五十年，适值物资匮乏、政治严峻的年代，这二十几年当中，只身来台的长老们身无余粮、遮无片瓦，环境虽然艰困，仍各自披荆斩棘建立弘法道场，可说是处在创建与求生存的时空下。

到了民国60～70年，台湾佛教已有很好的生存空间。第二代领导人，譬如现在的净心长老、证严法师、真华法师、圣严法师、圣开法师、净空法师、了中法师、煮云法师、圣印法师、星云法师、妙莲法师、忏云法师、广化法师、智谕法师、如悟法师等等，都直接承续

了第一代的因缘，而在这优渥的环境继续生存发展：有人承续了前人的余荫，有人另立门户成就了健全的大僧团。第二代在政治安定、物质丰富、佛教基础已具等良好生存条件下，不断壮大、发展与丰厚佛教教团的内容。（见附表：台湾佛教三代代表人物表）

台湾佛教三代代表人物表（此表于2013年修订）

第一代	章嘉大师	妙果法师	开参法师	斌宗法师	贤顿法师	慈航法师	广钦法师	白圣法师	印顺法师	道安法师	道源法师	灵源法师	东初法师	南亭法师	惠光法师	戒德法师	慧三法师	演培法师	悟明法师	李子宽	李炳南	周德宣
道场		圆光寺	大仙寺	法源寺	龙云寺	弥勒内院	承天寺	十普寺	慧日讲堂	松山寺	海会寺	大觉寺	佛教文化馆	华严莲社	铁炉寺		福慧寺		海明寺	善导寺	佛教莲社	慧炬社
第一代	净心法师	真华法师	智谕法师	了中法师	广化法师	惟觉法师	圣严法师	圣开法师	星云法师	煮云法师	圣印法师	菩妙法师	妙莲法师	忏云法师	道海法师	净空法师	开证法师	如悟法师	晓云法师	白云禅师	证严法师	日常法师
第三代	厚观法师	惠敏法师	净耀法师	果晖法师	大航法师	慧开法师	明光法师	慧律法师	法藏法师	会本法师	果清法师	若旭法师	恒清法师	依空法师	昭慧法师	见灯法师	见允法师	本因法师	净界法师	心茂法师	海涛法师	天池法师
学历	东京大学博士	东京大学博士	世新	日本立正大学博士	日本驹泽大学硕士	美国天普大学博士	交大硕士	逢甲	成大	中兴	中兴	中兴	美国柏克莱博士	高雄师范大学博士	师大		交大研所毕	政大	中原	文化	台大硕士	
职务	福严佛学院院长(现)	法鼓佛教学院校长	慈法禅寺住持	法鼓山副住持	金刚寺住持	南华大学副校长	台北市佛教会会长	文殊讲堂住持	楠西万佛寺住持	慈云寺住持	正觉精舍住持	千佛山住持	台大哲学教授	南华大学执行董事	玄奘文理学院院长	中台禅寺住持	中台禅寺副住持	南普陀佛学院教务长	净律寺监院	中国佛教会副会长	生命电视台台长	旧超峰寺住持

- 注：1.宏印法师、传孝法师、传道法师、普献法师属于第二代及第三代之间不易区分。
 2.笔者寡陋，若有遗漏，祈诸方指正补缺。
 3.有些人物在领导人物下故不另列，如：圆宗之于净心。
 4.第三代职务部分，因与原发表日期有近二十年落差，故重新更正。

近代所谓台湾佛教，是以「台湾」为空间，以传统中国大乘佛教为思想，以讲究清规戒律的比丘僧团为核心的佛教四众群体。台湾佛教始于第一代领导人艰苦创立与辛苦求生存，接着在第二代领导人不断厚植根基、壮大发展下，丰富了佛教内涵与生存空间；除了延续台湾佛教生命、发展台湾佛教品质外，更肩负继续向大陆佛教，甚至世界佛教，更高层次推展的使命迈进。第三代的领袖人才，继承前二代丰富的产业，同时也担当了推动台湾佛教持续发展，及促进大陆与世界佛教的责任与使命。

台湾佛教第三代领袖大致在民国四十年后出生，值青壮期的优秀僧伽，大都是受过现代高等教育的知识份子，也在第一代与第二代长老们的僧团培育下，受过完整僧伽教育及熏陶，能卓然独立的青年僧。这批青年僧现在所处的佛教生态环境，试就以下五项来观察：一、外在世俗社会的生态环境变化；二、内部人力的生态变化；三、传承过程中冲击漏失或衔接不上的困难；四、身为跨世纪接班人，必须承诺与自我教育的课题；五、台湾佛教未来可能的形貌与格局。

一、外在世俗社会的生态环境变化

(一) 政治民主化

台湾政治的民主化已展开了几十年。民国 85 年（1996 年）第一次举行民选总统选举，象征最高权力的民主化，此将对台湾护法生态有所影响转变。

(二) 两岸关系

即将到来的 1997 年香港与 1999 年澳门回归中国大陆，乃至未来两岸统一与否，此两岸政治关系也会影响台湾佛教生态的发展。也可说两岸佛教交流将影响台湾佛教的发展空间。

(三)福利、教育、文化事业的推动

福利、教育、文化事业是佛教跨向社会、普及于人间的最佳桥梁。现在政府实施健保，企业家也不断在教育、文化、福利事业上回馈社会。佛教在此能顺利发展或将受到压缩？则是可能面临的新考验。

(四)资讯传播媒体的改变

以前弘法都是办办讲座，或三、五十个信徒做做法会，传递讯息最多也只是电台而已。现在除三台外还有第四台、卫星，乃至电脑网际网路的交流，资讯传播无远弗届，使佛教的传播方式产生另一波大冲击。在世俗、外道、佛教等各方资讯充斥下，形成新的资讯传播生态环境，佛教须更善用媒体的力量。

(五)经济再起飞

台湾的经济奇迹使社会普遍呈现富庶繁荣景象，僧团也因而有更充裕的经济能力来丰富弘法的实力，也让出家人有更多时间来安排自己的修持。而下一世代，台湾经济能否持续成长，则关系未来佛教弘法的动能。

(六)附佛外道

附佛外道在台湾可说有愈演愈烈的趋势，早期有一贯道、卢胜彦、清海、现代禅，近来又发生了宋七力、妙天及其他种种。可以确信还有许多现存但尚未显发，或将于未来形成的外道团体，这些现象都直接腐蚀僧团力量，也直接向未来僧团的生存空间挑战。

(七)教育水准的提升

以前很多人不认识字，经由六年乃至九年国民教育，到现在高中变成普及性教育。社会大众教育程度不断提升，对佛法的要求也不断强化，僧团要如何继续有效领导，满足社会大众高等教育水准的要求，

这是佛教所须面临跟以前不同的生态。第一代面对的群众大都是不识字居多；第二代面对的大都是国中、小毕业的群众；未来第三代，面对的至少是高中以上程度的群众，其中大部份是大专、大学毕业，教团生存空间相对会面临一些转变。

(八) 法令规章的改变

政府的宗教法令不断改变，佛教如何调整脚步以适应逐渐改变的宗教法律，乃至政府赋税、土地、教育、社团等法令规章。未来法治社会形态愈来愈明显，须努力使不断改变的法令不会压缩佛教的生存空间。

(九) 人口政策

一胎化或少育优生理念，造成佛教僧伽人才来源严重困难，尤其童贞入道或青年出家，将愈形艰困，直接影响僧团出家青年僧的数量。因量变而质变，僧团核心及领袖分子的素质亦随数量减少而降低，因而造成僧团整体人力、人才的减少。

以上外在环境变化或生存条件改变，致原有资源取得倍艰，或有利资源减少消失，或直接侵蚀教团的生命资源等等，再再显示下一世代佛教，于外在生存空间必须全新适应，重新接受新的挑战，方能继续生存与发展。

二、内部人力的生态变化

(一) 藏密交流

近来藏密在台湾非常兴盛，而藏密的教理、语言文字、仪轨内容、修行方法，都与台湾传统佛教有很大差异。其中思想与修持理念的融合，势必对台湾佛教造成很大冲击。

(二) 南传佛教

近年来很多南洋、泰国出家人到台湾弘法，南传佛教思想的书籍也相继翻译来台。南传佛教的持续宏扬，将对台湾佛教生态带来相当变化。

(三) 日本、欧美学术交流

现在台湾有很多出家人到日本、欧洲、美国留学，取得佛学、哲学等博士硕士学位。这些僧伽挟持着高学术学历，将来势必影响整个台湾佛教的思想走向，进而影响整个佛教生态发展。

(四) 大陆佛教人才

大陆佛教落实这十几年来，大丛林正在慢慢恢复中，第二代也已慢慢长成，培养了一批为数极多，约20—40岁的年轻僧伽。在未来二、三十年中，这批僧才将会再培养出大批僧才，如此一来，大陆僧人的质与量将会超过台湾僧人，其中不乏极优秀人才。大陆佛教的思想内涵跟台湾基本一致，而此同质的佛教人才，因数量的差异性，以及量变而产生之质变，也会对台湾佛教生态造成相当大冲击。

(五) 南洋星马一带的佛教

过去几十年，南洋星马佛教在回教势力下，受到很多压抑。早期在中国僧伽领导下，如马来西亚的竺摩法师，新加坡的广洽、宏船、演培法师，菲律宾的唯慈法师，诸地佛教已渐有兴复之象。近十几年来，南洋僧伽逐渐到台湾佛学院读书养成，出家人已慢慢茁壮，将来这批人与台湾僧伽高频率的交往与接触，势必对台湾佛教生态造成一定影响。

六、居士

六十年来有许多大专青年学佛，佛教界也积极参与培养学术人才，吸引大批学者加入。因此未来白衣居士在其具有学术学位，及学佛素

养之高质与多量的情势下，亦将会对一向以僧伽为主体的传统佛教生态产生影响。

由以上六点，看到台湾佛教未来发展，将受南传、藏传、日本欧美留学的僧人、大陆僧人、南洋星马的僧人及白衣居士影响。台湾本身培育出来的传统第三代僧人，在这几股不同力量影响下，其中的冲击必定非常剧烈，台湾佛教势必产生极大变化，这是可以预见的。

台湾佛教第三代领导人在佛法正法本质「教、证」二量上，是否有着确然不可移易的实力？还是徒然继承了第二代的权力、名位、道场资源而已？若如是，则想见台湾传统佛教独尊的地位，在不久的将来，将不再风光，代之以群家并茂的「战国时代」，抑或改头换面：三十年后，台湾佛教传统的褐袈裟、罗汉鞋、大领衫僧人，将屈居末位，群众法会中，坐在上位走在前头，将是穿皮鞋的红袈裟，或打赤脚的黄袈裟，或穿西装打领带者。我想这是现今传统第二代与第三代所不乐见的光景。

三、传承过程中冲击漏失或衔接不上的困难

以上谈到台湾佛教在第三代未来三十年，乃至长远佛教发展中，所面临外在的社会环境及内在的僧团支派流系的冲击。在此则反视自身在传承过程中所产生的困难、瓶颈或一些漏失的问题：

（一）无形资产的中断

上一代的修持功夫、清静戒仪、丰硕义学、僧团事务淳链的经验、教团发展眼光、四众统摄威望，即所谓的法财，都会在退位或圆寂后消退或中断。此一法财可说是僧团赖以建立及维系的最重要资源，然其中断却是无可避免。这也是做为下一代，必须及时且准确加以承继发扬之事。此一法财之继承，关系下一世代佛教领袖素质，及整体佛教是否健康强大、清静庄严。然此法财之承接，非二、三十年不能成就，故为极高度之难事。

(二) 旧有僧团有形资产的流失

有形资产指硬体的道场建筑、寺院的经济力量、僧众及信众的向心力等等。在两代的承传过程中，因长老遽逝，未能安排妥当；或所接非人；或力量分散；或资产使用受旁人、法令限制；或使用须具备一定道德才学、资历，而承继者未具备。如此种种，使得巨大资产流失，或闲置，或不当使用，僧团与教团的资源与教力受到折损。

(三) 社会资源的流失

随着无形资产的中断及僧团有形资产的流失，庞大社会资源的取得也相对减少。在长老精神感召、法财动能及硬体设备充份发挥下，社会资源被引进教团而加以利用，进而转化为佛法的有机生命力量，不断循环而使佛法延续不尽。但在长老入灭而新僧团领袖未站立之前，社会资源的管道自然减少，动能也萎缩，相对的僧团、教团的有机生命力与势力亦减少。

(四) 僧团领袖之质与量在养成过程中之自然耗损

僧团内聚力与新代领导人之德学威望，本应随长老入灭而自然顺利移转。然而，因前一代未能及时在下一代德学方面养成，在世财资源上未能完全交付使用，致许多优秀青年僧在滚滚红尘中得不到鼓励安慰、保护与培育。许多优秀有潜能的青年僧因而夭折，侥幸存留下来的，也都经历许多留难与生命情境的挫伤，使整体佛教在人才资源上形成看不见的漏洞，也是下一世代佛教发展最令人痛心忧虑的一面。在青年僧自力奋斗的迂回过程中，自然消耗了第三代青年领袖德学的力道，与足以领导整体教团发展应有之眼光与心胸。

(五) 教团秩序重建结合之消磨与浪费

在各个寺院僧团逐渐形成之际，整体台湾佛教的新秩序亦在其中重新组合。而在教团各自努力、各行其是之中，仍不免须有在某些事

务上之联络合作与分工进行。此中因彼此新一代领导人，各自侑于自己家风门庭施設之差异，未能充分发挥合作分工精神，以致力量分散而未能济事，或所为重叠而资源浪费，都是下一世代极可能面临的问题。

（六）台湾新文化适应期之辛苦

新青年领袖正孕育茁壮中，下一世代教团将由这批新青年领袖教育领导后再出发，台湾佛教的新风格与新秩序——「廿一世纪第三代佛教」即将来临。但在社会、政治、经济、教育制度不断变更下，台湾整体世俗社会也在形成新的「廿一世纪台湾文化」世代。第三代青年僧领袖及其所领导的寺院僧团，须面对社会时代新步调，将佛法本质之形而上理念，与外在客观形而下的世俗结合，此亦是一件困难而复杂的工作。

以上六点，说明下一新生代佛教青年领袖僧伽，所承担台湾佛教延续的责任：从个人的逐渐长成，到一个寺院团体，到整个教团，乃至形成整体台湾佛教的过程中，这是一个由生到灭，再由灭到生，重新解散到重新组合、安住的过程，此中所须花费的财力、物力、时间及经验非常浩大。这过程所付出庞大而难以估计的代价，如何将其降低到最少，则赖有智者的努力。（注：僧团——指在一个长老或一个组织下，所领导的数个乃至数十个寺院僧人的团体，如万佛寺僧团、圆光僧团、福严僧团等等。教团——指全体台湾佛教界二千余寺庙，数万僧人所组成的整体佛教。）

四、身为跨世纪接班人，必须承诺与自我教育的课题

僧团的承继与教团的参与策进，端赖于健康优秀的青年僧伽领袖。台湾佛教第三代人才的养成，虽因个人根性、师承、好乐、愿力、业力，及道场种种因缘不同，而形成了在佛教义解、禅修、戒律、佛教事业弘化、教务等各方面，或专人、或兼才、或大、或小的不同影响，但

仍不出于以下诸事的养成：戒律清净、义解教学、领众才能、弘法才华、宽阔心胸、远大识见、禅定证悟功夫等。具体而言，即出世法与世俗法的养成、清净僧团的建立，进而能领导教化四众弟子和合、持戒清净、思想正确，能安住在不断变化的世俗生态环境中而向外辐射新的力量。在向外辐射新的佛法力量时，又能结合世俗因缘，并与不同的寺院团体、僧伽团体，共同形成台湾佛教大的教团。

台湾佛教在廿一世纪初期，第二代到第三代的传承过程中，面临许多待于解决的问题。以下试就新一代青年僧所应秉持道在人弘的自我期许，与开创新世代佛教风貌所需涵蕴的智慧雄力，提出几点思考：

（一）清净戒仪

台湾佛教因种种时、地、人、事等因缘下，造成戒律精严之不易。如：

- (1) 传统大乘佛教本质 —— 菩萨戒与比丘戒之别；
- (2) 大陆丛林的因袭 —— 非时食等；
- (3) 日本时代历史因素 —— 男女众道场；
- (4) 现代男女平等、女权器上的非议八敬法；
- (5) 都市讲堂的建构 —— 男女僧俗接触频繁等。

做为青年僧伽师范者，在清净戒仪与大众和宁之平衡上，其原则之掌握与尺寸之拿捏，确实不易。而更要者，在佛教现实生存与发展所遇如上之困境时，能不伤害戒律精严，而又能于弘法义学及佛教事业之推展相融；令全体僧众有一易持清净戒之教团，又兼顾在世俗社会生存之大空间。此是幽隐却不可轻忽之课题。

（二）义学正见

在现今经典取得容易，佛学院林立，听经闻法机会甚易之环境下，廿一世纪台湾佛教思想的整体风貌将如何建构？其要为：若侧重禅观

之引导，则可行切机；若异国佛典翻译，则纯粹精严；若一经一论的发扬，则专有所主；若一宗一派的深入，则宗风卓然；或历史之检讨，则确然令阅览者有鉴借之力；若哲学科学之观察，则令异学知所差别。要之，做为新一代义学僧不必拘于一格，然于经论之正理决择、于解脱正法门之开发，能独具慧目烛照夜暗，立峰高观卓然而立，不必汲汲于名位与学位之有无。则其化世之力，显正破邪之能，愈久弥彰。

(三) 深广禅观

佛法本质在于解脱，也唯有解脱才是僧团佛教尊贵的特质，佛教法运是否兴盛长存往往肇始于此。唯有致力于全体佛子对解脱道法之尊重与安住，全体教团视此为深掘固本、溯源流长之要务，方可令全体教势于可大可久。所以如何能在禅定解脱法上有现证量？不论临济、曹洞、净土、天台、律宗，乃至小乘安般、不净等等禅法，要之能确然为僧团全体大众指引出一条确实通路，所谓方法明确、次第井然之修持方法。这是僧团领袖必当自我期许与不可逃避之责任。

(四) 宽阔心胸

佛法的兴盛衰亡是每一佛弟子之责，而教团的建立非独木能支，故和合僧团各阶层是必须面对的庞大工程。僧伽领袖在个人与寺院僧团发展所操持之理念，是内在法财的开发，是对整体教法的维护，是对无尽众生的供养布施心；而非外在世俗社会名望、人才、经济等资源的分食与占有。如何能自己成长发展，亦希望别的寺院团体同时成长发展？则自己僧团必然付出贡献，或创造出倍于接受来自于社会与教团之资源。如此一来，僧团与僧团、寺院与寺院一片和祥，造成善性循环，则全体教势得以善性发展。

(五) 远大眼光

在僧伽青年领袖戒仪、义学、禅观之学具备下，而又能有宽阔的心胸，则内足以自立，亦足以教人。而更欲教团之长固久安，则尚须

有远大鉴识之眼光，能洞烛众生共业之征兆。以四两拨千斤扭转枢机之雄力，不切切毕功于一世，不成事名必于己身，一以整体教团利益着眼长远规划。使得教团，于内，能建立三无漏学之典章法度；于外，教命法灯住世益物之资具亦不缺不碍，试例举数条如下：

- (1) 佛教的典章制度，能随顺时代需求而不流于俗化。比如佛教的经济、弘法方式、宗教法令、寺院制度、艺术、梵呗、雕刻、建筑等等，能有新的风格而不世俗化。
- (2) 因佛教有形无形的资产庞大，招致外道群魔混入，破坏蚕食佛教的根本。故须不断自律自清，建立清净和合的僧团。
- (3) 世俗道德价值低落，使佛弟子及僧众易受物欲腐化，以致道法艰难。因而必须开掘清净僧才来源管道，并深化僧伽教育系统的建立。
- (4) 教团各寺院各自运作，个人各自发展，显得独立而零落，缺乏沟通合作，形同一盘散沙。须在不约制寺院独自发展下，又能有效的团结沟通、交流，融合成佛教教团的章程及组织理念的建立。
- (5) 政府法令日益繁琐，逐渐削减佛教团体及各寺院的生存空间，应逐步解除对佛教不合理的宗教法令，建立社会对宗教的正面意识及善意法律保护。所以须重新全面检讨制定宗教相关法令。

以上是对于台湾佛教最基本的维系，也是生存发展必须面临、必须保持警觉的课题。是皆赖于僧伽领袖在三学总持中，以高远识鉴，龙象大雄力，为廿一世纪佛教擘划操持。

五、台湾佛教未来可能的形貌与格局

世俗有所谓不肖子孙与孤臣孽子，下一代的良莠决定了未来发展的好坏。所以青年僧伽们对自我的要求、对寺院教团理念的差异，会影响下一世纪佛教的面貌。出家人自我生命价值有三种可能类型：

1. 以寺院为私产；以四众弟子为奴仆；以佛教为名利追逐的场所。
2. 以寺院为师徒资身的器具；以四众弟子为宗派子孙眷属的繁衍空间；以佛教为田野江河，做为自我及徒众假赖的生存空间。

3. 以寺院为安身办道弘法的公器；以四众弟子为师生、道友而和合共处；以全体佛教为十方所共有，以佛教兴隆为己任。

不同僧伽塑造不同的佛教生命形态，从新一代青年僧的生命价值，了解未来佛教的发展形式，则不难勾勒出下一世代的佛教风貌。

在不同的佛教领袖族群中，开创发展出不同的佛教生命情操与生命空间，则廿一世纪将呈现的佛教生命景观，可以归纳出以下四类：

（一）寺院各自独立，各行其道

最基础正面的台湾佛教发展，是保持住纯正的佛教风格，各寺院团体有自己正法安住与独立生存的安定空间。虽仅是保持了原有佛教传统，但至少维系住个别寺院团体原有之生命与生存空间，不致被时代淘汰。

（二）全体协合共存，交流互济

不但台湾佛教各寺院团体有自己独立的生存空间，而且结合成一强有力的生命体。在教法的厘清、在戒律的共持、在人才的交流、在佛教文化的弘传、在佛教事业的建设等等，都有互相接济、流通的共识。在佛法修持方面，能纯粹与精勤；在思想方面能和谐、融通；在事业与人力物力方面，能交流与互助。如此就能展现台湾佛教在世间与出世间强而有力的统一性。

（三）两岸融合、合作并进

台湾佛教与大陆佛教同根同源，应加强互动与融合。台湾佛教可将财力、物力、人力及发展经验，透过不断接触而影响大陆佛教，在物力、财力上提供支援，同时给予生存空间经验上的交流。而台湾佛教自己也能吸收大陆佛教物力、人力等资源。彼此合作，促进整体中国佛教的共荣发展。

(四) 创造廿一世纪世界佛教之契机

台湾佛教在过去几十年中，已经为世界佛教的开展做了很好的示范，譬如对美国佛教、南洋佛教在道法上支援；对西藏佛教在财力、物力上支援；对欧美佛教做示范性的弘化；对大陆佛教做引导、示范性、经验性的交流。台湾佛教是否能在廿一世纪继续发展壮大？且能与大陆佛教结合，继而强有力的把佛教快速推到整个世界，传播到非洲、欧美等基督教文化国家，造成新的佛教世纪的来临？或许有些议题太遥远，但并非不可及。

以上就今年所发生的几件事，对于台湾佛教在这个时空，在这众生因缘际会下，所做如上设想，可供为佛教未来发展的思考触点。

以上所论虽形似为佛教第三代领袖而论，但将相本无种，做为佛教第三代全体佛弟子，不论僧俗男女，皆有责任共同为佛教下一世纪的发展努力。可以说释迦正法的法灯延续，正交付到你我手中，所有此刻在台湾共业因缘中之佛弟子，皆应正视深思此一课题。

（惠空于慈光禅学院 1996 年 12 月 12 日）



法义闻思

第 5 篇

佛教面对新世代之挑战

壹、核心问题的提出：人才来源萎缩

贰、人才萎缩的征兆

- 一、佛学院学生减少
- 二、受戒人数减少
- 三、大寺青年学佛、出家数量减少
- 四、佛教寺院转信宗派
- 五、政商学界人才减少

参、人才萎缩之因素分析

一、接引人才管道缺乏

- (一) 弘法模式
- (二) 社会体制
- (三) 政、经、学界主流
- (四) 婴儿出生率
- (五) 城乡结构
- (六) 节庆风俗
- (七) 休闲娱乐

二、佛法本质内涵隐没

- (一) 思想
- (二) 修持
- (三) 经忏仪轨
- (四) 僧伽教育制度化
- (五) 组织化
- (六) 传承品牌

肆、结论

* 本文演讲于 2009 年「僧伽的时代使命」会议，成稿于 2013 年 *

廿一世纪在科技文明带动下，各种社会现象都在快速变迁中，对于生存在社会上的个人和团体而言，都必须不断顺应瞬息变化的世间，才能生存发展，此即所谓时代性之挑战。本文提出面对时代挑战之最核心问题，即人才的有无，因为人是一切事功推动的根本！从省视佛教现况及社会思潮中，看到佛教正面临人才来源萎缩之困境，不禁忧心佛教面对新时代挑战之生命力。祈教界有识之士能在了解现况、正视问题下，共同克服解决时代之难题。

壹、核心问题的提出：人才来源萎缩

文化大革命时，在中国这块土地上，原本百万僧尼、二十万座大大小小的寺院，因为出家人被迫还俗，出家人没有了，中国佛教也没有了。改革开放以后，中国慢慢有人出家，中国佛教也慢慢恢复。所谓「法在人宏」，佛法兴宏的标帜，不但在寺院建筑的庄严，更在优秀僧伽的有无。同样，印度佛教在回教入侵后，印度僧众没有了，印度佛教就灭亡了一千多年；一旦印度的僧团建立，印度佛教就会恢复其生命，所以印度佛教的复兴，重点是建立印度僧团，才能让印度佛教重新活跃在这个时代。所以，只要僧团人才多、数量多，佛教就会慢慢兴盛；反之，如果僧团逐渐的人才少、数量少，就可预见佛教的慢慢衰微、灭亡。历史明鉴，佛教兴亡，端在僧伽数量与质量之丰乏与否。

僧伽不是天生就出家，都是从社会家庭群众而来，这当中有一无形、看不到的来源管道。在无常巨轮下，人才始终在不断世代交替，但只要能保障僧才的源源不断流入，就能维系佛教的生命力。所以检视佛教生命力的充沛与否，必须以人才能否源源补充为观察、评判的标准。当前台湾佛教的兴隆，是因六十年来教团有一批菁英僧伽长老的努力，但此兴隆现象能否持续或发展，端在于有否后继优秀人才持续不断的进到僧团、教团。大至一国家地域佛教、一地区派系佛教，小至一寺庙僧团，都适用于此一检视标准。

而以此检视标准而言，不得不严肃提出：做为廿一世纪佛教生命力表征的佛教人才来源，正逐渐减少，而在人才萎缩、生命力削减下，将威胁中国及台湾汉传佛教日后发展。以下提出人才来源萎缩的征兆证明，并分析萎缩的原因。

贰、人才萎缩的征兆

人才包括僧俗二众，又可分成两个部分：一是基础人力，如一般僧众、居士、信众；二是领袖人才，如长老、住持、核心干部。人才多寡、人才素质，是佛教能否盛大、延续的关键。以下从五个征兆，提醒教界关切人才萎缩问题：

一、佛学院学生减少

佛学院是直接教育佛教人才的管道，佛学院学生都是已经出家或有心出家的人。不管是出家或有心出家，都可视为准佛教僧才，其数量与质量，正代表着未来三、五十年僧才的状况。举圆光佛学院为例，单从数量来看，圆光佛学院在15年前旺盛时期，学生数达300-350人，现在则只有100-150人，表示15年间人数减少一半以上。进而再分析学生组成份子：以前三百多人里，80%是台湾本地生，表示有240-300人是台湾本地生；其他20%，即五、六十人，是东南亚的华裔，印尼、马来西亚、香港、新加坡、泰国等侨民。可是现在，东南亚的斯里兰卡、泰国、柬埔寨、缅甸、越南等非华裔学生，基本上占一半，所以只有七、八十人，甚至四、五十人属于华裔。所以，以前包括东南亚汉传佛教系统学生有将近三百人，现在汉传佛教系统学生只有七、八十人，减少了七成到八成。15年间减少七成到八成的人数，这是非常严重而快速的萎缩。

二、受戒人数减少

民国七、八十年代，一场三坛大戒都是六、七百人，可是现在往

往只有两、三百人。固然现在戒场较多，分散了戒子，表面上总数未减，但其中很多是受增益戒的，真正新受戒人数可能二百人左右。所以实际算来，受戒人数还是有所减少。

三、大专青年学佛、出家数量减少

大专青年活动有两种形式：一是佛学社；一是佛学营。大专佛学社及佛学营队，是台湾佛教六十多年来非常重要的弘法活动。

1. 大专佛学营

从民国四十九年至八十五年中台事件前，各院校佛学社及大专青年学佛非常蓬勃，所以大专营队推动很容易。中台事件前，只要在学校里贴张海报，就有五、六十个学生参加；中台事件后，大专佛学营，就很难招到学生。举例而言，中国佛教青年会、台北文殊院等单位，原先也举办大专生营队，但八十五年后停办，即是因为号召不到学生。后来中国佛教青年会便改办监狱弘法或社会青年活动。而元亨寺的大专营队，受中台事件影响，民国八十六、七年时，学生锐减至两成，之后也只好停办。另外，以前很多道场办教师营，而且人数多，现在也慢慢减少。

2. 大专佛学社

近十年来，很多大专佛学社关闭，即使尚存者也是萎缩而无动能。如岭东商专等佛学社已停办，台大晨曦社只剩三个学生，师大中道佛学社亦只剩个位数。二十多年前，大专院校只有四、五十所，现在大学有一百多所，为什么反而吸收不到学生？表示大专青年活动的管道、来源受到了阻碍。

大专青年活动的衰退，不单是中台事件的影响，中台事件充其量只是导火线，其中因素很多，如基督教、一贯道、藏密、新兴宗教等外教竞争，少子化、道德衰败、网路发达等社会变迁因素，无法在此一一详述，但衰退的现况却已清晰的呈现。大专青年学佛运动的逐渐式微，代表青年知识份子学佛的退潮，也看到台湾佛教未来面临人才来源缺乏的问题。

四、佛教寺院转信宗派

台湾佛教属汉传佛教系统，在藏传、南传佛教传入后，不仅许多传统道场培养的大专青年、信众，转信藏传、南传佛教，很多传统汉传佛教的僧众、寺庙，也转变其宗派信仰，转入藏传佛教、南传佛教。举例而言：

1. 生命电视台海涛法师改宗藏密。
2. 慈明商工董事长，丰原慈龙寺常露法师亦修藏密。
3. 台中慈善寺在宏灿法师主导下，从净土宗改办藏传佛学院。
4. 左营兴隆净寺心淳法师的新竹佛陀世界，亦弘藏密。

台湾汉传佛教僧众、信众转进藏传、南传佛教，不能苛责这些佛弟子，而是须反省为何他们要离开本宗而他求？本身既已在汉传佛教学习，如果不是因为汉传佛教内涵不能摄受他，不能契应其根机，何须另向他求。所以这凸显一个问题，即汉传佛教本质内涵空洞化，无法满足青年佛子！这是汉传佛教自身的问题，如果不能反省调整，则人才的流失，未来将不是数人或小部分事件而已。

五、政商学界人才减少

佛法弘传虽以僧伽为核心，但自古来教团的推动、护持，都须有国王、宰官、长者之力。长者类似现在的企业家、社会贤达；国王、宰官即政界有力人士。有钱、有权的政、商、学界等佛教护法，年纪都比较大，这些六、七十岁以上的长辈，都是台湾佛教前两代累积来的基础。因为还有这些有力护法的维系力量在，所以凋零的问题看不明显，然未来佛教是否有大力护法的护持，则端看现今佛教接引社会菁英的能量。事实上，随着佛教对知识份子影响力衰退，可以预见未来佛教政、商、学界等护法人才也在衰微中。

参、人才萎缩之因素分析

上述台湾佛教人才萎缩的征兆分析，仅彰显出佛教人才萎缩的现实情况，以下进而探讨造成人才萎缩的因素。因为唯有找到问题的原因、症结处，才能从根源处解决问题。当然找到原因之后，实际克服这些因素还须全体佛教界共同努力，但至少可以凝聚共识，确立大家努力的方向。

在此将台湾佛教人才萎缩的因素，大分为两点：一是接引人才管道缺乏；二是佛法本质内涵隐没。

一、接引人才管道缺乏

前面说人才的接引，有一无形、看不到的来源管道，就像要有水管，才能将水库的水引流到家中使用。来源管道畅通、多源、方便，人才就会源源不断的流入；反之，管道滞碍、缺乏、僵化，就无法接引人才进入。此所谓人才接引管道，即群众接受佛法教化之方便、媒介。检视现今佛教接引人才的工具、媒介，或减少，或老化不适用，或被破坏，或闲置荒弃，或尚未建立，都可说是管道的缺乏。以下从七个面向分析：

(一)弘法模式

弘法活动是佛教最直接的人才接引管道。六十多年来，台湾佛教发展出几类弘法模式：1、庙会、法会；2、共修；3、社团组织；4、家庭聚会（团契）；5、电视、网路弘法；6、观光朝礼。

1. 庙会、法会

当现代弘法模式已慢慢转入小族群、社团、网路等形式时，许多道场还停留在传统庙会、法会式弘法的迷思。随着社会变化，弘法管道、模式也须随之调整，否则便会显得老化、陈旧。其实不一定是传统的弘法模式不适用，很可能是操作手法不适用。譬如，每年三月份的大甲妈祖庙会吸引很多群众；近二十年来，台湾佛教界每年在

北、中、南举行的全国斋僧大会，可说是法会现代化的代表性活动。现在社会上很多庙会性活动，如元宵灯会、平溪天灯、盐水蜂炮等，都是因运作现代化手法而凝聚人潮的。佛教本身有很多节庆、法会，如佛诞节、过年弥勒诞、腊八等等，却不去重视提倡，自然无法吸引群众。

2. 共修

共修性弘法，是大小全体寺院最基本的弘法方式。现在虽然还有价值，但已逐渐被社团组织或其他各种模式抽取资源而边缘化。

3. 社团组织

群众如散沙般散落社会中，僧团以理念号召之、以人员联络之、以活动凝聚之，反覆层次性接纳，则散落的群众逐渐有序，一个个小组出现，团结在大僧团中。如佛光山、慈济、福智系统，都是以严密的组织而快速发展，其分会组织深入各县市、各乡镇，成为一彼此联结而有行动力的系统。

4. 家庭聚会（团契）

基督教在大陆，为因应宗教政策对弘法的限制，发展出家庭团契的弘法模式，不需要教堂，几个信徒在家里聚会，祷告布道，政府人员来查，看大家都在聊天，大陆政府也没法管。基督教在大陆将家庭团契运作得非常灵活，日后或将以家庭布教方式成为大陆最大宗教。

此家庭聚会弘法，有其时代需求：以前家族性聚落，街坊邻居全都认识，但现代工商业社会，除了家庭、同学、同事，什么人都不认识，人与人之间有很大疏离感。而人都是需要眷属同伴的，为了排遣疏离感，很多人加入不同社团，建立不同的人际关系，如事业性的狮子会、娱乐性的土风舞社等。而家庭聚会式的弘法，一方面结合社团组织的形式，一方面又有地域的便利，邻居大家住在附近，走几步路就到，时间上节省，空间上方便。而且在家里聚会轻松自在，平时可联络感情，有事时还可互相照应。所以预见家庭式弘法方式，将变成未来弘法的主要模式。

相对的，台湾佛教在这方面，除少数几个僧团有在运作外，一般道场还非常陌生。其实早在七十年代初期，圣开法师人乘寺系统，就已开发出近似于读书会的模式，并成功扩充了僧团规模。佛光山在民国九十年前后，计划发展三千个读书会，依不同地区的需求，选定不同研读书籍，也是所谓家庭团契弘法模式。而最成功的例子，当属福智学会广论班的研讨，以在信徒家中聚会研讨方式，累积深厚的群众力量。

5. 电视、网路弘法

在现代传媒运用上，佛教可谓跟上时代潮流。从早期的广播、无线电视弘法，到慧律法师的录音带、净空法师的录影带，到现在佛教电视台成立，及方兴未艾的网路、视讯弘法，台湾佛教可说充分运用时代的传播工具。因为现代传媒的影响力非常大，所以这对佛教而言是非常重要的模式转化，也稍弥补了管道的空缺。

6. 观光朝礼

自古中国就有拜山朝圣的习俗。近来台湾佛教界，运用交通方便、资讯发达等社会变迁因素，将朝山的弘法活动，发挥成由寺方引导或规划，带动群众自发性或规律性的大、小型多元式样的朝山礼佛。很多寺院都有此弘法模式，尤其以苗栗铜锣九华山及埔里灵岩山，为最有代表者。

近十年，又有佛光山及中台山，将本山建筑群、佛像造像、艺术、文化创意、弘法、禅修、法会、餐饮等功能，结合成多元丰富的观光朝圣弘法模式。如佛光山在 2013 年春节期间，半月之间即有 200 万以上群众涌入，可见其模式之成功影响。

可以看到，现今台湾佛教中群众基础深厚的道场或僧众，都是因其成功运作了有利的弘法模式，畅通了人才来源的管道。

(二) 社会体制

在时代变迁中，新的事物不断出现，整个社会都须因应新事物做

对应调整，所以有所谓社会体制的变化，在此仅举家庭制度和教育制度为代表：

1. 家庭

早期农业社会在大家庭制度下，家族性强，家庭观念浓厚，受家庭教育的影响大。另方面，学校教育不普及，教育水准也不高，多只有小学、中学程度，而且中学、小学离家也不远。所以学校教育的影响较少，家庭教育的影响较多。

但现在刚好相反：工商业社会多为小家庭结构，父母忙着上班，小孩忙着上学。在升学压力下，晚上都在读书、补习；上了高中、大学，又都离家远，甚至住校。所以父母跟小孩相聚时间少，影响也小；在学校的时间多，受学校、同侪的影响也大。

对佛教而言，上一代的信仰很难透过家庭机制传递下来，而学校对佛教而言又不是友善的机制，使佛教徒在世代承继上产生很大疏漏，这是非常重要的问题。因为信仰的养成，不是来寺院才培养，因为不可能天天来寺院；一定是在家庭里落实佛教生活，透过佛教仪式、自修、读经、听录音带，长期熏陶而慢慢养成。家庭的纽带在时代潮流中慢慢疏离、脱落，很多佛教徒的子女并没有延续父母的信仰，这是社会机制中隐微却重要的影响。佛教如果没有警觉，经过一个世代的交替，下一代的佛教群众基础将令人担忧。

2. 教育

(1) 教育普及

台湾五、六十年前教育不普及，很多人不识字或只有小学、中学程度，对宗教的智识性要求不高。而且农村形态的宗教文化，主要是家族的祭祀、民俗的信仰。但现代台湾社会教育普及，从九年国教发展到几乎人人可上大学，普遍群众都受过理性思维训练，对于宗教的需求，也慢慢由纯粹信仰，转为知识性、修持性、实践性的需求。所以传统信仰型的香火庙，不能满足知识份子的需求而慢慢没落。可以看到，几个新兴的大僧团，都有其佛法思想与实践的提倡，如慈济、佛光山以人间佛教思想为实践方针；中台以禅修为号召；法鼓以禅修、

学术及环保等社会潮流为号召，都有其时代潮流的对应性。所以现时代佛教相较于过往，必须建立更完整、更清晰、更次第的思想体系架构，才能满足知识份子对宗教的需求。

(2) 基督教优势

现代学校教育制度是西方文明的产物，所以基督教非常熟稔学校教育体制的影响力。在光复初期，国民党执政时，基督教即利用其政治优势开办许多大学、中学、小学、幼稚园，掌握对下一代的教育权。尤其在现代社会机制下，群众学习阶段很长，从七岁到二、三十岁，整个人生最主要的成长过程都在学校里度过。基督教因开办大量学校，透过学校教育机制，教育台湾社会下一代，学子在基督教学校氛围下，自然易于接受基督教信仰。

(三) 政、经、学界主流

政治人物做为权力中枢，具有各方面影响力，故其信仰、思想，也影响到整个社会菁英的思想趋向。佛法的传播，须借助社会政、商、学界等社会菁英大力护持，所以社会菁英主流思想对佛法的向背，是佛法弘传的重要管道。譬如，清朝皇帝崇佛，所以清朝宰官基本都是佛教徒，使清朝佛教得以维持兴盛局面。

1. 光复前

光复前之日据时代，日本因社会主流信仰佛教，所以日据时代总督府官员们也信仰佛教，影响所及，台湾高级政商人员也都是佛教徒。而且当时留学以日本为主，所以社会政、商、学界多少都有佛教情感。

在政治上，如前国民党主席吴伯雄，其父亲是圆光寺妙果老和尚皈依弟子，他自己是佛光总会会长。立法院院长王金平，其家族也是佛教徒。在商业上，如辜家第一代辜显荣，是日据时期的红顶商人，本身即是日本曹洞宗在台湾的大本营——东和禅寺的信徒。第二代辜振甫是月眉山大护法，其过世时就采用佛教礼仪。但到第三代，辜濂松就成为基督教的有力支持者。其他代表者，如台南统一企业吴修齐家

族，永丰余纸业何氏家族，其第一代长辈的佛教信仰，都是在日据时代建立。辜振甫已百岁左右，吴修齐也百岁左右，他们出生在日据时代，成长在日据时代。这些传统基础产业，如纸业、水泥、金融、食品、纺织等本土企业家族都有佛教信仰，表示日据时代政经的主流信仰在佛教，此影响力至今尚有遗余轨迹。

2. 光复后

但光复后，蒋介石跟宋美龄都是非常虔诚的基督徒，蒋经国、李登辉也都是虔诚基督徒，李登辉甚至想当牧师。从蒋介石到李登辉，五十多年的台湾总统都是基督徒，可以想见，政商界主流必然往基督教严重倾斜，因为不信仰基督教，不投其所好，就无法发展。在长达半世纪以上的影响中，许多官员、企业家成为基督徒，中产阶级当然也会受上层社会风尚影响而信仰基督教。不仅如此，同时也降低了佛法在高层或社会主流间的弘传空间，因为宣扬佛教，不啻与上层唱反调。

政商界向基督教倾斜，学界也是如此。台湾自光复以来，六十多年一直采亲美路线。政治、经济、军事、科技、教育、娱乐、艺术，无一不以欧美为风尚。在望子成龙的期许下，只要父母有能力，都希望送子女去欧美留学。而出国留学，除本身成绩优秀外，最重要是父母有足够的经济能力，故其家庭本身就属台湾上层或中产阶级。当台湾大量菁英家庭、菁英子弟进入欧美基督教文化的学习环境，这时其思想、心灵还没成熟、定型，正是人生价值观建立的年龄，自然容易受基督教影响而接受基督教。

台湾数十年来，政治、军事、经济、学术、教育等人才都走欧美路线，自然受基督教很大影响。而这些人做为台湾社会主流，对台湾佛教发展的负面影响不可言喻。

(四) 婴儿出生率

民国四、五十年代出生高峰朝，每年新生婴儿为 40 万人左右，每个家庭孩子数量，少说四、五个，多则一打十二个。到六、七十年代，就降为二到四个。九十年代以后，少子化情形更严重，生一个、二个

就算多了，很多人不生育，也不结婚。民国一百年前后，全年新生婴儿数已降到二十万以下。

人口出生率减少，对僧伽来源形成天然威胁，是个没有竞争者的竞争。因为在中国传宗接代观念下，独生子女出家的可行性将大大降低，尤其是独子。如果家里有两、三个，甚至四、五个男孩，父母亲在情感上，较能接受孩子出家的意向，因为还有其他儿子可以慰借。

(五) 城乡结构

所谓城乡结构，即人群居住的结构，此与社会体制也有所关联。以前农村村落型居住空间，多为家族性群聚；现在是都会型公寓式住宅，且多为小家庭结构。

此人群居住结构和佛法弘传有什么关系？因为思想、资讯主要在人与人之间传递，所以群聚结构改变，象征人与人之间的沟通管道改变。传统农业村落，仅隔着篱笆，彼此作息一清二楚，再加上彼此有姻亲关系，街巷间有许多互动的活动或空间，如祠堂、庭院，或丧葬、喜庆，而且生活步调缓慢，所以可以有很多传递讯息的机会。

可是现代城市结构，人与人隔离性高，都被一道道的水泥墙隔离，没有互动来往的媒介，信息难以传播。所以佛法弘传的难度增加，除非自己有兴趣，透过电视、广播、网路等媒介，或有因缘去道场，才有机会接触佛法。

(六) 节庆风俗

节庆是老百姓生命价值的表现，也有缓舒身心的功能。在中国文化背景下，以前社会风俗以佛教或传统中国文化为核心，所以大家重视传统节庆，如重阳、端午、中秋；佛教盂兰盆、春节、佛诞等节庆。但现在生命价值取向转移，不再以中国文化或佛教的生命价值为归依，佛教节庆就冷淡了，而渐以西方基督教的节庆文化为依托，如耶诞节、万圣节、情人节、跨年晚会。尤其基督教最重要的节日—耶诞节，已变成世界性节日，台湾、中国、香港等华人地区都在庆祝耶诞节。这是因

为基督教在掌握全球各地的政治、经济、教育体制等主流力量下，透过基督教的节庆文化，让全世界都能普遍接触到基督教的思想、文化。

社会风俗习惯，可看出一个时代地区的文化走向，与群众心灵的依托处。譬如结婚时采用佛教婚礼？还是基督教婚礼？往生后，要用佛教葬礼？基督教葬礼？还是道教葬礼？尤其一般人对于死亡非常恐惧、无助，对于亲友之死别也会非常伤痛，所以葬礼中往往须结合宗教仪轨，透过宗教力量抚慰生者与亡者的心灵。祭祀基本上亦是面对死后世界或神秘力量之价值观，本身即具宗教信仰成分。甚至有很多生活细节也要靠宗教安抚，如生病、发生不如意的事或无法解释的现象，都要靠宗教抚慰内心情绪。

节庆、婚丧、祭祀等风俗中，往往含有宗教仪轨成分，佛教在传统风俗中，占有相当之重要性。但传统风俗习惯没落或改变，佛教的优势也正减退或丧失。所以应鼓励提倡佛教的节庆风俗，才能帮助佛教信仰传播，这是佛教界应予的重视。

（七）休闲娱乐

早期农业社会娱乐少，群众最好的休闲活动就是参加庙会、看野台戏。以前酬神祭祀、婚丧喜庆都要搬演野台戏，如歌仔戏、布袋戏等。唱戏就要有大家可以聚集的广场，很多道教庙宇都有小戏台，做为平常老百姓娱乐的空间。所以娱乐场所主要以本土宗教场所为空间，在妈祖庙或福德祠前搭戏棚，村落老百姓一起来看戏，也顺道烧香祈福。不管是民间信仰也好，道教也好，因为是以宗教场所做为休闲空间，佛教也能沾点边。

可是，电视出现以后，野台戏没落了。现在的休闲娱乐变成电影、电视、网路游戏机、大型游乐场所、旅游景点。庙会、野台戏，对于道教宫庙或许还有些聚众的功能，但也越来越弱。所以佛教如佛光山、中台山，就以雄伟庄严之寺院建筑，结合佛教文化及艺文展览，发展出观光旅游的形式，吸引大批游客参访观光。但旅游仅占休闲娱乐中一小部分，至于休闲娱乐大宗之音乐、电影、电视、电玩、动画等尚未着墨，可以说佛教新时代之休闲娱乐功能，尚须努力！

以上所举七条群众接受佛法教化的媒介，从弘法模式到休闲娱乐，都是从佛教能否接触到广大群众的角度分析。不接触群众，就不能传递信息给予教育。所以首先要有接触的管道、媒介、工具，然后在接触中散播佛法思想。可是在以上各种管道中，很明显看到，因为时代变化，使佛教原有优势减少或丧失，如少子化、政商主流、城乡结构等。但这一时代性的问题，每个宗教、每个思想也都同样要面对，所以端视佛教能不能因应时代因缘，开发新的传播方式，取代旧有老化、不适用的管道。

二、佛法本质内涵隐没

人才萎缩的原因，相对于前面所谈外围接引的管道减弱外，还有更核心的佛教本质内涵隐没的问题。因为由媒介管道接引群众进入佛门后，须要不断教育补给其佛法养分，来灌溉滋润初学群众的心灵。深的佛法也好，浅的佛法也好，对于初学、久修或僧众而言，如果教团无法给予其佛法养分，或对于所给予的佛法内涵没有兴趣，或满足不了对于真理的追求，当然就不能安住而另求发展。所以佛教要有各种形式与深浅不同的佛法内涵，来教育人才，来摄受人才。在此从六个佛教本身内涵检视，发现都还有所欠缺，尚有努力的空间。

（一）思想

台湾佛教自光复六十多年来，以汉传佛教为主体，除传统宗派思想外，另呈现三个改良型的思想潮流。所谓改良，是为适应新的人、事、时、地而做的调整。此三种思想潮流，谓西方学术思想、印顺法师思想、人间佛教思想，讨论如下：

1. 西方学术思想

台湾佛教的现代学术思潮，发展至今约五十年，中间经过三个研究内涵的转折：（1）从早期专一学科的佛教语文、历史、考据、哲学研究，（2）逐渐走向与人文社会学科结合，如宗教学、社会学、教育、艺术、心理、慈善等，（3）乃至与科技运用结合，如医学、科学、网

路、传播等。而在学位文凭取得管道上，也从早期仰仗于美日留学以取得学历资格，发展为由僧团自己开办佛教大学，设立宗教系所，掌握发授学历之教育机制。

当台湾佛教之学术思潮，随宗教系所成立而渐成主流之际，有必要对西方学术思想做一澄清：

- (1) **西方学术为研究学问之工具与方法：**西方学术源于欧美自然科学的思维研究模式，演化成人文社会科学。此社会科学本质是研究学问的工具与方法，尤其侧重语文、历史、考据等研究方法，优点在于可互相交流、验证。
- (2) **佛教顺应时代潮流之阶段性对治：**佛教学术思潮之兴起，一方面为顺应现代大学教育制度的社会公信与价值地位，取得社会对佛教之认同，争取佛教发言权；另方面为开启佛教不同领域之思想风貌。但现在相较于二十年前，学位公器普及；再者，教团僧伽亦对西方学术内容有所熟悉，效能亦已为佛教所了解、吸收。其阶段性功能已达成，应重新定位其价值，而回归佛法思想本质。
- (3) **西方佛教学术思想本质空洞：**西方学术的重要价值，在于其研究方法，但若论及佛教研究之研究对象，仍旧不脱佛法本质之三藏经论、祖师注疏与教团种种事务。所以须妥善定位学术工具与佛法本质之不同。仔细观察欧美佛教学术的发展历史，时间未超过二百年，此中并未有庞大佛教教团出现于西方社会中，当然也尚未形成完整的佛教思想、文化体系。
- (4) **重新定位西方学术价值与功能：**中国有得鱼忘筌比喻，佛经也有渡河舍筏之喻。然祖师尚须借标月指契入，故不可全然否定学术做为方便的价值。如：历史梳爬可以鉴往知来；社会学研究可以让教团深入社会各层面，而与时代脉动结合；巴利文、藏文学习，可以做为南传、藏传佛教研究基础，深入探索不同流派经典思想。所以应善用其方便，而亦应知其局限。

2. 印顺法师思想

印顺法师是台湾佛教六十多年来最具代表性之思想大家。其个人风格，可说有中国君子彬彬之度；其做为僧伽，第一淡泊名利，第二护教丹忱，第三精进义解，可说具高僧典范。

印顺法师著述很多，早期以单一经论讲解为主，阐述佛法传统义解思想，如起信论、摄论、中论、金刚经等大乘三宗代表性经论，以妙云集为代表。其思想基本上仍参照祖师意见，其中对于中观的诠释，则参考了藏传思想。但后期著作，则采取日本学术方式，较多自己思想的发挥。

印顺法师的著作，吸引很多人阅读。其优点在于：

- (1) **文字浅白**：相对于传统经论之文言骈体，印老思想著作都是口语白话文，文字清晰、流畅，群众易于阅读吸收。所以印老的著作，对于看不懂传统佛教文言文经典的佛弟子，是一重要媒介，可以透过印老著作而学习深刻的佛法经论思想。
- (2) **理路清晰**：印老本身逻辑推理清晰，对于中国文字之解析亦有独到之处，所以能将佛法思想剖析得非常清晰，理路分明。

但印顺法师在对于整体佛法思想的判释与归趋上，却都疏离于传统中国佛教，另有其判释体系与价值判断。

- (1) 印老对于大乘三宗的判释，以般若中观为最高，唯识次之，如来藏最下。此与中国祖师判释如来藏最高，中观次之，唯识最下，有很大落差。
- (2) 印老认为《阿含经》是最原始、最根本教法，主张回归阿含。

所以台湾佛教多年来的传统经论义解思想，可说在印老的解读路线下，分流了传统唐宋祖师的领域。

3. 人间佛教思想

人间佛教原是为对治山林佛教、丧葬佛教而提出。民国初年，社

会开拉革新序幕，太虚大师等长老为适应新中国社会之变革，发起佛教革新运动。佛教不是为丧葬仪式而存在，不是为自我了脱生死而存在；而是为教化群众有一慈悲智慧心灵，有一健康人生价值而存在，是为大众生活和谐安宁而服务的。这是人间佛教的思想理念。所谓人间佛教，就是要从山林走入人群，行走于世间去服务群众、教化群众，将大乘菩萨道利他精神，融入在群众生活中。

这一人间佛教思想价值何在？佛教若自外于群众，群众也会对佛教弃之不顾，所以佛教当然不可以离开群众。此人间佛教本质即是佛法六度菩萨道思想。本生经中，佛陀往昔无量生中舍身、施财，利他无悔；历史上许多僧众施食、施药、救苦、疗伤，皆是人间佛教之先驱典范。所以人间佛教在台湾之所以能喊得漫天彻响，因它确实是台湾佛教适应时代发展的命脉所在。

虽然认同人间佛教是时代佛教发展的命脉，但也要看清其局限：佛教有世俗谛与第一义谛二种内涵，又以第一义谛为了义。人间佛教是世俗谛之方便，愈接近世间、群众，愈容易流于世俗，也易流于浅薄，而忘失出家解脱生死的本怀。所以，在服务人群时，必须兼顾解脱生死之菩提觉性开发的内省功夫，否则佛教即流于世间善法，与基督教又有何别？

4. 传统宗派义解思想

西方学术、印老思想、人间佛教这三个思想，都是在传统中国佛教土壤下，经移植及改良而发展出来的。它们能在台湾佛教持续存在几十年，并做为重要思潮，当然在客观上必有其需求，在主观上亦要肯定其价值。从这个角度反思传统中国佛教的本质，要思考的是：为何在传统中国佛教思想氛围下，容有这三大思潮这么大的发展空间？净土只剩一句佛号而舍弃内涵；禅宗玄妙机锋公案摸不着头绪；华严宇宙观博大庄严，天台性空缘起哲思高远，然与现实世界遥远而不实用。所以不得不承认传统中国佛教思想的空洞化、疏离化，缺少体系性架构及次第性。

传统中国佛教，有在生活中坚持戒律的律宗、有经忏佛事、有净

土宗念佛、有禅宗参禅打坐，但对应于现代社会仍有些不足处，所以由这三种思潮予以补充强化。正因为有人不满足于传统佛教，才会走向西方学术、印顺法师思想、人间佛教；同样，有人对西方学术、印顺法师思想、人间佛教也不满意，于是走向南传佛教、藏传佛教。若不能对自我生命做精进反省，对佛教思想做深刻探寻，则南传、藏传之后又将走向何方？

汉传佛教典籍完备、思想灿烂博大，只是淹没在荆棘丛林中，等待重新发现开垦。当然，台湾佛教还有一部分人，仍坚持在传统佛教思想中努力，期盼在传统佛教内部，抽枝出更真实，亦适应此一时代众生业感之佛教思潮。

（二）修持

台湾佛教现有的修持内涵，可以分成律宗持律、净土宗持名念佛、禅宗参禅及天台宗止观等四个系统。以下即从中检视现今台湾佛教于实际修持本质之含量：

1. 律宗持律

佛教戒律有大乘菩萨戒与声闻解脱戒之分。汉传佛教基本上两者兼顾，但精神上重菩萨戒，实际行持上重解脱戒。但是各僧团对于两种戒律的取舍、偏重仍有不同，可大分为两个类型：一是偏向声闻解脱戒之所谓持戒道场；一是重菩萨戒中摄善法及饶益有情戒之精神，即提倡人间佛教的弘法僧团。

声闻戒与菩萨戒精神的差异，可以从「不持金银戒」看出：声闻乘基于离欲解脱立场，以金钱宝物长贪，视之为毒蛇，故不蓄乃至手不执，所以有手「不持金银」这条戒。而大乘以利他为自利资粮，基于利益众生立场，不妨以珍宝辗转布施，所以《大智度论》谓菩萨须广聚财货，如此方能以广大财物摄化、供养众生。如佛光山、慈济、法鼓山、中台山等大僧团，从饶益众生跟摄持善法的大乘菩萨立场，办大学、办医院、文化出版、办大型活动等等事业，自然须有雄厚财力支持。

台湾佛教虽以人间佛教为主流，但仍有很多道场严持清净戒，巩

固僧团戒律本质。从光复后白圣长老、道源长老提倡传戒，到后来广化律师、道海律师、果清律师等提倡戒法并建立道场，出现几个代表性持戒道场：男众如台中南普陀、汐止白云寺、埔里正觉精舍、圆通寺；女众如义德寺、悟光精舍、南林精舍等，使台湾佛教戒律的传承，还能维持中流砥柱之清流风范。

2. 净土宗持名念佛

台湾佛教修行法门中，持名念佛最为大家接受，群众基础最雄厚。从早期广钦老和尚、李炳南居士，到煮云法师、忏云法师、菩妙长老、妙莲老和尚、净空法师等倡导，使净土念佛风气大为流行。但亦有少部分法师有反智倾向，除了净土五经外，不鼓励读其他经典，甚至有人说只要一句「阿弥陀佛」，所有经典都不要读。当然，一门深入，专持一句佛号并没有错，但不能落入反智的误区，而将净土宗导向狭隘、愚昧，终至没落。

历史上净土思想有四土等思想，念佛法门亦有四种念佛的开展，但现今净土宗只有持名念佛一法。从莲宗十三祖修行典范来看，早期净土宗祖师对《般舟三昧经》与《观经》非常重视。初祖慧远大师，及二祖善导大师、三祖承远大师、四祖法照大师、到五祖少康大师，都非常注重《般舟三昧经》思想。所谓般舟三昧，即诸佛现前，见佛三昧之意。另善导大师对《观经》思想也非常赞扬，《观经》也是以观佛、见佛思想为主体。

持名念佛固然三根普被，有其方便处，但亦应开发念佛之定慧禅观，效莲宗诸祖们对《观经》、《般舟三昧经》等思想的重视，深入探讨其理论与禅观操作。很多人对般舟三昧本质不清楚，以四十九天不睡觉即是般舟三昧。其实从《般舟三昧经》来看，不睡觉虽是修般舟三昧方法之一，但般舟三昧的思想本质在于唯心所见，现前见佛。由此可知，对于净土禅观的提倡，还有宽广努力的空间。

3. 禅宗参话头、永嘉、默照、观心法门

相对于净土法门尚能以持名念佛维系门庭不坠，禅宗修行法门则更显模糊而薄弱。从宋大慧宗杲禅师力倡参话头，正觉宏智禅师弘默

照禅以来，即以此二法为禅宗法门代表。尤其至清末民初，天下丛林亦可说仅剩参话头一法。

禅宗是传统中国佛教特质所在，留下大量祖师智慧结晶之文献著述。禅宗流传一千多年且遍及中国，又因祖师教导学人的方式非常灵活而多样，发展出许多宗派与流变。所以禅宗禅观体系非常庞杂，其中或顿悟或渐修，或入手或久习，或定境或证悟，且涉及细微修证层次问题，使很多人对此禅宗修行体系无所遵循。

台湾佛教专修禅宗道场不多，主要仍以参话头、永嘉禅、默照禅为具体方法，但对于法门之理论性陈述不足，阶次次第性不清，实际运心操作亦不够细腻具体。近二十年，法鼓山、中台禅寺做了很多推广工作，但仍亟需参考古大德相关典籍，如《永嘉集》、《宏智禅师广录》、《大慧普觉禅师语录》、《高峰禅要》、《圆悟禅要》等，都是难得的参禅宝典。乃至，应广寻历来各宗派代表性宗师之思想，整理建构禅宗之禅观体系。

4. 天台宗止观

智者大师天台禅观之精髓，体现在《摩诃止观》之空、假、中三观修行。但《摩诃止观》理论体系庞大，而三观修行又太深远。一般人连《摩诃止观》都不容易看懂，何况看懂后，具体修行又很高远，故天台禅法不易发扬与实践。所以，须将天台思想落实到较浅近之基点：从《小止观》、《释禅波罗蜜》，乃至《大乘止观》，渐次契入天台禅观体系。

从上台佛教修持本质分析中，看出在佛法最核心的禅修本质部分，实显残碎而模糊，这对汉传佛教而言是非常严重之警讯。律宗持律仅能做为修道基础，实际止观法门仍落实在净土宗、禅宗、天台宗上。但不论净土、禅、天台，都须朝（1）深浅层次化；（2）操作具体化；（3）理论体系化，三方面努力，才能填补修持内涵的不足。

（三）经忏仪轨

中国佛教的佛事仪轨非常完备，如禅七、佛七、拜忏、斋天、水

陆法会、大蒙山、焰口、开光、升座、茶毗等等，含括很多功能，也很能摄持大众，为什么？略析经忏仪轨的几个优点：

1. **心灵粮食**：祖师关切世间苦难，透过经忏仪轨，落实到具体生活细节来抚慰众生心灵。所以社会大众可以在经忏仪轨中，抚平对亲人眷属的惭愧，满足对亲眷的怀念、忧虑、爱意，安顿生命的痛苦，开启生命光明的未来。譬如助念、告别式，能实际给予心灵上的抚慰，与生活上的安宁。
2. **声光效果**：佛法的思想、禅修，无相而高远，一般人体会不到。而佛事仪轨中，有种种佛像、香、花、灯、幡、伞盖、庄严具、梵呗等声光效果，看得到、听得到、摸得到，对一般人而言较易接受。
3. **参与认同**：仪轨中，上香、拜佛、绕佛、打坐、唱念、回向，每个人都能参与其中。透过身心实际参与，将抽象信仰转化为具体身心情境的交融，增强其信仰力量。
4. **感应神迹**：不论自力或他力的修持，都会有实际身心变化，只是有人感受明显，有人迟钝。少部分人甚至会有神迹感应，而带起对佛法更坚定信心。

所以，目前所承继的旧有经忏仪轨，尚保有良好功能，对台湾佛教之生存发展有正面巨大贡献，可是并未有更多的创新。所以不久将来，面对未来新世代人类，即可能不适用而需做以下方向的调整：（1）音乐赞词；（2）仪式形式；（3）法器供具；（4）理论思想；（5）应用项目。

（四）僧伽教育制度化

此所谓僧伽教育，是就广义而言，从踏入佛门，居士、净人，到初出家进入僧团、受戒、执事、长老，都须不断接受教育而成长，都属广义僧伽教育范畴。而在此长期学习、锻炼成长过程中，经历不同身分转化，每个身分的转化、取得，均须具备一定之学养与资格。所

以僧伽教育的制度化，是指对僧众的学习内涵，及身分、资格取得的评定，包含学历与经历的考核。此在现今佛教中完全缺乏，故就僧伽受教、考评制度的建立，试论于下：

1. 制度建立之重要

现代社会对于个人能力的认定，一切以证照取得与否为标准。国家公务人员考选，乃至私人企业行号招聘人员，都有其选任制度，而其中往往以不同形式之证照为基本标准。如公务人员之高普考有一定学历要求，之后要通过考试，其后有年资、职等、升迁、考核等种种认定标准，都是所谓认证制度。国家公职人员体制如此，一般民间职场也是如此：医生要有行医执照，律师要有律师执照，检察官要有检察官执照，乃至美发业、司机、餐饮、调酒、西点、水电、工匠等各行各业都有认证执照。可是做为社会重要一环的心灵宗教师，却没有宗教师证照。这是国家政府部门对宗教文化的漠视，也是主政者对宗教于精神文化、安定社会之重要性不了解的结果。

2. 施行技术之可行

或有人说，佛教宗派考核认证不易，这亦是昧于现实之托辞。士农工商百业都可以分科分等，为何独佛教不行？如医学，有中医、西医之大分，西医里又有牙科、耳鼻喉科、外科、神经科等分科。这纯粹是技术性问题，不同的宗教、宗派，只要依其本身特质做调整，就可以克服。根本问题是理念与共识的建立，须先肯定证照制度有益于佛教发展，大家才愿意努力推动。至于施行时，可以先易后难，边做边调整。

3. 佛法价值之标举

中国科举考试施行千余年，将四书五经做为科举之内容，这是中国儒学文化传承延续的重要利器。佛教亦需要透过认证制度，将佛法核心价值高标举发扬。因为证照考试科目，一定是选取佛教最基本、最核心，亦是最实用之内容，经过正面表列，等同宣告僧伽及社会大众佛教思想价值的取向，有为佛法正本清源的作用。

4. 学子努力之方向

有了证照以后，对于想要学习的出家人就有努力方向，及可渐次成长的过程。每完成一阶段性的学习，就可以得到一阶段性的证明，这代表受到教团肯定、社会肯定，进而坚定自己努力方向。

5. 学以致用之凭证

(1) **学历证照**：佛教可以依不同宗派，各别认定其学程等级，如律宗有律宗的学程；佛教仪式依佛教仪式认定，如拜梁皇、放焰口、主持佛七；讲经依经典、宗派来认定；禅修依法门、打坐时间来认定。有本事，很多内涵可以考，通过就有十张、二十张证照。

(2) **执事证照**：执事负责调和大众之事，维系僧团和合，须老成而于僧团中长期熏陶锻炼，才能熟稔僧团各事务。除须有基本学习证照，亦须有一定经验或资历，譬如结过几个夏？打过几个七？讲过几部经？写过几篇文章？等等，做为执事的资格证明。

(3) **住持证明**：住持是僧团之领导人，负有僧团兴衰之责，更须具有一定之学养与经历。所以须累积一定学经历，有一定学历证照、职事证明后，才有担任住持的资格，发给住持证照。

6. 筛汰浮滥之机制

证照制度，是最客观的尺度，可做为佛门内部筛汰伪劣僧的标准，也让社会大众对佛门有一评判尺寸。同样的，这是佛门内部对于优秀僧才选拔与保障的机制，也是让社会大众建立对僧伽信心的明证。

(五) 僧团和合

僧团和合即是人之结合，如何将成千上万之个人，组织成一有机体运作，将僧团或教团所有人力、物力、财力、事业体、技术、硬体建设等各种资源，做系统规划，用组织连系，以充分发挥团体的力量。此牵涉政府法律和佛门戒律、思想、修持，及时代文化潮流等因素，将佛法思想与世俗制度文化，做水乳交融之结合。

如基督教、天主教，都有非常严密而庞大之教会组织，所以能有力的向世界各地推展：天主教是世界性大教团，由梵蒂冈教宗统领世界各地教团，虽各个国家、区域都有教会组织，但最后都听命于罗马教廷。基督教在各地也都有教会组织，如台湾的基督教教会，刚开始是由欧美基督教来台成立，现在已发展成台湾本土教团，如长老教会，全台各乡镇都有教会组织。韩国本是佛教国家，现在基督教已成为第一大宗教，其教会组织发展得非常快速。

目前台湾佛教界几个大僧团，慈济、佛光山、中台山、法鼓山、福智，都已在其僧团和合共识下，建立其组织系统。如慈济，全台湾每个乡镇都有其组织，含括慈济大学、医院、文化等每个事业体，都有其群众组织，有大量义工群。

佛教要学习怎样将佛教的僧团乃至教团，和合组织，将整体佛教资源做最有效的凝聚与运用，朝国际化发展，将佛教弘扬到全世界每个角落。而此唯有在僧团及教团和合下，才能发挥组织之功能。

(六) 传承品牌

世间商品有所谓品牌，品牌价值对于企业而言是商誉、品质；对消费者而言则是对商品的信赖、安心。同样的，佛教也要重视品牌的价值，即信心的传承建立。信仰什么？佛教只是一个名词，所信仰的名词落实下来，则是宗派、僧团、宗师、法门、道场。佛法修行根本在于信仰，如果没有信心，如何接受佛法、接受这个道场、接受师长的教导呢？以下从宗派、法门及道场三个层次分析佛教品牌问题：

1. 宗派

台湾佛教不论僧俗，对传统中国宗派的品牌价值，如临济、曹洞、天台、华严等，都已非常漠视，几乎不提自己宗派的传承。原因有三：

台湾人口少、地域小，历史发展不过三、四百年，但却政权数易，属浅碟型社会文化。台湾佛教在台湾浅碟型历史文化下，两百年来随政权变更，佛教流派的生存亦数有更迭。因宗派更迭迅速，故不易形成长久稳定品牌价值。较有实用价值的仍为净土宗、律宗、禅宗，但

亦因宗派之道场、人物混杂，而失掉宗派品牌精纯确实之价值性。

- (1) 因前述台湾佛教历史浅短，且宗派生存时间浅短，故宗师的影响力仅及在世，尚未能在时空上含蕴其久远、广大。
- (2) 汉传佛教被山头主义所掩盖，都各自开山创宗，对于僧团自身的价值取向，高于宗派之价值取向，意图将僧团发展庞大而传续久远。此为台湾佛教随民主时代潮流，撷取日本佛教及基督教之宗派理念，所做之新宗派模式。

2. 法门

法门的品牌，只剩下几个主流法门。法门本是以出世解脱为本，但现在因整个佛教在人间佛教氛围下，出现为社会、人群服务的观念，所以法门就以慈善法门为最第一畅销。第二超度法门，为亲人尽孝悌之思想次之。第三往生法门，因为可以移居到安乐之处。第四持戒法门，因为有大福报。这几个法门市场还很大，只要把这个法门的品牌标举出来，就会有很多群众跟随。可是讲到传统修持法门时，除大家熟悉的净土法门、往生法门、持名念佛法门，细微的观佛法门、见佛法门，或禅宗的参话头法门、永嘉法门、默照禅法门，就很陌生。

从中可以看出，在现今台湾佛教氛围里，真正以自力开发智慧之法门未有建立，而偏向现世生活安乐或他力感应济度。

3. 道场

目前台湾有些道场，发展得很好，但并不表示能建立所谓道场品牌。因为台湾这些大僧团，都是光复后开始创立，还未超过三代，没有经过历史检验。譬如，日据时代大冈山、月眉山、观音山、法云寺等四大法脉，影响力已慢慢消退；光复后三十年间大陆长老各领风骚，各弘一方，现已不复闻见；乃至现在四大山头，充其量可以说是创寺者的媚力展现。所以，道场品牌能否建立，须等到第三代领导人，乃至数代后，还能保有对整个佛教的影响力，才可说品牌成功了，创造出品牌的价值。

相对的，大陆很多宗派祖庭，百千年来寺院方丈换来换去，道场兴败屡屡。但不管再怎么换人，重建多少次，这个寺庙的历史价值、

地位，都不会因人事分隔、兴衰成败而被时间冲淡，这才是真正有价值的道场品牌。譬如宁波天童寺、福州鼓山寺、奉化雪窦寺、河南少林寺、普陀山、峨眉山、九华山、五台山、广东南华寺、江西云居山等数百个道场，唯其历史、门风不坠，才能建立真正的品牌价值。

道场局限于一个地区，法门跟宗派则可普遍于任何时空。品牌对于佛教的延续有其方便性，除将已建立的品牌承继好，更要开拓新的品牌。

肆、结论

二十世纪后半以来，人类社会文明快速转变。台湾佛教在这六十多年发展中，经过三代人的许多努力，总算通过时代试炼，成为世界佛教中适应时代的典范。但面对廿一世纪，社会变迁更快速、更多元、更严峻时，台湾佛教能不能再次开创新时代的佛教典型？此则寄望于佛教下一世代全体佛弟子的努力。

政经、教育、学术、科技、商业等社会潮流变化；节庆、婚丧、祭祀等风俗习惯改变，都会影响整体佛教发展。但这些社会潮流、风俗习惯，是每个时代、每个地域都存在的客观因素，也是每个团体都同样要面对的众生机感。国家、社会如此，公司、企业如此，佛教、基督教也是如此。但是有的团体在时代洪流中淹没，有的团体却能力抗洪流而绵延茁壮，此即看出生命力的强弱。而此生命力，表现在人才的质与量上，须有大量优秀人才，才能顺应时代潮流，掌握时代契机，在时代中立足生存。

本文从生命力核心——佛教人才有无的立场，提出对于佛教生命力、佛教人才萎缩的忧虑。因为，看到佛教在时代潮流中逐渐丧失接引人才的管道，在时空推移下逐渐淹没佛法的本质内涵。接引人才管道的缺乏，使佛教在下一代人才数量上有所不足；佛法本质内涵的隐没，使佛教在人才素质上不能有所提升。这是佛教面对时代业感之生命力隐忧。

然而除面对时代潮流、风俗习惯改变的生存压力外，还要面对教

派间生存空间的竞争。对于汉传佛教而言，教派的竞争，于内，有南传佛教与藏传佛教；于外，有基督教与新兴宗教。南传佛教跟新兴宗教的影响力较小，关键是基督教与藏传佛教对汉传佛教的冲击影响。基督教等外教，主要从人才管道的竞争上，侵蚀佛教的弘法力道；藏传、南传等佛教教系，则从佛法本质的竞争上，瓜分汉传佛教人力、物力等各种资源。

以藏传佛教而言，其能将佛法本质之思想、修持、应世仪轨、僧伽教育制度、品牌传承之转世制度等内涵统摄，产生相加相乘的弘化力道，这是藏传佛教竞争力所在。尤其有很多各式各样仪轨，除佛菩萨的加持，还跟民间信仰结合，加入很多鬼神法，使内涵多元而适应不同众生需求，如求财、驱鬼、超荐、消灾等，对一般群众有很大吸引力。相反的，汉传佛教却将这些内涵割裂、搁置、弃舍，甚至缺乏，如学思想教理的不讲禅修；做经忏仪轨的不懂经典。所以藏密在台湾佛教逐渐产生影响力，如很多年轻居士改信密法；经常举办藏密的弘法法会活动；斋僧等大型法会中喇嘛愈来愈多；很多道场住持带领整个僧团学习藏密。面对此现象，汉传佛教应深刻反省，重新整理汉传佛教，将本有内涵继承发挥，将欠缺补足建立。

以基督教而言，西方基督教国家从十九世纪开始，向世界展开殖民，主掌整个世界潮流，主要是科学、民主、经济、军事、政治、教育等力量。所以基督教也在权力主流中掌握社会各种有利资源，将基督教文化传播到世界各国，此可从耶诞节成为全球性节庆知其影响力。加上其教团组织制度健全，且已发展为庞大之国际化组织，具有非常大的弘法能量。

当然面对教派竞争，关键在于了解彼此的优势与不足，所谓知己知彼，学习其优势，努力充实自己的不足，才是面对问题的正确态度。除了面对佛教内部藏传、南传的竞争；对外新兴宗教、基督教竞争外，还要面对社会潮流、风俗习惯的改变，改变即是无常，所以最终还是面对无常的竞争。在世间无常变化中，原有优势可能会丧失，原有人力、物力等资源会坏灭。唯有不断反省，不断充实本有能量，才能在二十一世纪中不被淘汰，继续生存发展。



法义闻思



第 6 篇

社会变迁对教会发展之影响

前言

壹、清朝的僧官制度

贰、民国初期之教会发展

参、中佛会成立至迁台前之教会
发展

肆、日据时期的台湾教会发展

伍、迁台后到解严前的教会发展

陆、解严后的教会发展

柒、未来大僧团发展趋势

捌、结论

前言

佛陀出世，无非为一大事因缘，即教化众生、成就菩提。佛制僧团以戒律为依导，大众僧在山林、田野、聚落中自行结界、布萨来管理僧团。天下僧众奉释迦牟尼佛教化，都号释子，同一释姓，没有种族国界差别。然佛法在世间二千五百年来，不停扩展到不同的地域空间，必须融入所处之社会时空。但是众生业感不同，随不同地域而形成不同民族；不同民族就有不同语言；不同语言就有不同文化；不同文化就形成不同社会组织形态；最后面临不同政权国家。故佛法传布到不同国家与社会融合后，在不同民族、文化、艺术、语言、社会组织形态、生活习惯背景下，当然会产生不一样的佛教文化、服装、经典、思想、仪轨、佛像、寺庙建筑。这是佛教传布过程中自然产生的佛教文化差异。同时，随着佛教僧团在一地区顺利发展扩大，佛教寺庙不断增多下，对内亦有僧团良莠不齐及思想清规、宗派法门差异，须面对佛教内部协调、沟通与交流。就社会外在因素而言，社会上有很多名位、思潮，有不同社团群体，有经济结构问题，在这些名位、思潮、群体、经济交互冲击下，必须透过国家的法治与管理来谐和。故佛教对外跟社会互动时，即面临国家之法治与管理问题。此内部差异之协调与外在管理之必然，即僧团管理，乃至整体教团管理出现之不可避免因素。故此僧团管理问题，可说从佛陀出世以来便存在，只不过因所面临的政权、文化或社会组织不同，而形成不同的管理形态与制度。

僧团的管理，在中国君主政治下有历代的僧官制度；民国创建后，则有教会组织出现：从二十世纪清末光绪、宣统年代，内有革命军，外有列强侵略瓜分之虞，佛教面对满清帝国的腐败而有危急存亡意识。所以佛教僧众为了佛教整体未来发展而有所奋发图强。这奋发图强当然不是一、二有志之士所能完成，必须统合全中国所有大小十余万座寺庙与百万僧众力量，在共识下形成一个团结的组织。相对的，大小十余万座寺庙、百万僧众，背后所含藏的群众基础是非常大的力量，

执政者或政权掌握者面对这么大的社会组织、社会力量，绝不可能忽视此团体的存在，一定会有有效的符合其利益来掌握这个团体组织。所以就产生一连串的佛教跟社会及政府主政者之间的互动关系。

本文从满清末年到现在一百年来，叙述佛教教会经历社会变迁下的更革：中间经过几次重要战争、不停更迭的政府，及社会从专制政府、农业化社会，到今天民主化国家，新崛起的中华民族等剧变。期从教会受社会变迁的影响中，思考佛教未来立足于社会应有的抉择与因应。

壹、清朝的僧官制度^①

中国僧官制度是封建社会、君主专制下，为管理全国佛教事务，而由朝廷任命僧众为官的官吏制度，可视为封建政权监督控制佛教事务的重要手段。僧官制度始于北魏前期和后秦，各朝沿袭修订，延续一千六百余年，直至清末武昌起义成功后方走入历史。历代僧官，其组织机构与权限虽不免变革，但主要权责基本未变，管理范围大致不出：任命僧官及重要寺院住持、编造僧籍名册、僧尼资格之考试检定、发放度牒、管理僧尼行为、主持重要佛教活动等。兹就清朝僧官制度，分从僧官体制与管理事务两角度略述，以方便做为民国教会制度之对照：

一、僧官体制

清朝僧官制度承袭明朝。其管理机构及各级僧官的名称、品秩，基本和明代相同，只是员额、职掌略有增减。

(一) 僧官级别与品秩

清朝僧官分京师、府、州、县四级，名称、人数及品秩各不同。

^①主要参考《佛教文化》(中)〈中国僧官制度〉 张治江等主编 丽文

1. **京师僧官**：曰僧录司，置八人，有高下之分。包括左、右善世二人，正六品；左、右阐教二人，从六品；左、右讲经二人，正八品；左、右觉义二人，从八品。后又在此八座僧官之上，加设正印、副印各一人，做为僧录司首长。
2. **各府僧官**：曰僧纲，置二人，从九品。
3. **各州僧官**：曰僧正，置一人。
4. **各县僧官**：曰僧会，置一人。

可看出僧官制度发展至明清，已有完整官品体制，各僧官均按级给俸，性质等同政府官员。

（二）管理机构与选任

1. 京师僧录司之选取升补由内务府大臣办理，送礼部颁给印信，归礼部管辖。并由部暨步军统领、督理街道门、内务府、太常寺等派员稽查，年终会奏。
2. 府州县僧官由地方官员拣选，提报督抚，由督抚咨请礼部派札补授，年终汇报吏部。

所以僧官由政府任命产生，这是非常重要的问题，表示这是帝王权力由上而下操控的制度。虽然民国以后教会也有政府力量介入，但最大不同是，教会的权力结构是僧众自己由下而上推选产生的。

二、管理事务

僧官主要代表政府管理僧众之事，就其工作性质而言，实具有教会功能，只是由国家掌控。佛教传入中国，自魏晋南北朝历朝君王推崇弘扬、建寺度僧，寺院与僧众急遽增加。佛教僧团形成一特殊社会组织，不仅具号召群众之宗教思想与信仰力量，又享有国家免徭役赋税之礼遇，且寺院本身因接受帝王、信众供养而经济自给，寺产丰厚。加上社会战乱迭起，或为避乱，或为利养，多有人混入佛门。此亦所以多次法难及沙汰沙门之所由。如南北朝时，光魏地一处即号称僧尼

道士八十万，佛寺三万多。周武灭法时，令二百余万僧尼还俗；灭齐后，又迫三百余万僧尼罢道。由此可见当时僧团之庞大，亦是主政者不得不积极管理佛寺僧尼之背景。

各级僧官总管佛教僧尼事务，包括个人之出家受戒到生活戒行，乃至整体教团之重要政策执行、督导。在此仅举三点重要值得关心之事务说明：

（一）编造僧籍名册

从隋至清，僧官基本工作即就所在处，编列僧众名册，以清楚掌握全国僧众动态。最具代表为明朝之「周知板册」，由全国各级僧官造僧籍名册，刊布寺院互相周知，以为僧众游方挂单时，根据名册核对：

诸山僧寺庵院，务要天下诸僧名籍造册在寺，互相周知。遇僧人游方到来，即问本僧系某处某寺某僧，年若干，然后揭册验实，方许挂搭，如是册内无名，及年貌不同者，即是诈伪。许擒拿解官。^②

（二）试僧给度

试僧给度制度，始于唐中宗，本意在限制僧尼人数，防其伪滥。即出家为僧须先通过考试，或学会讲经、或学会诵念等，通过考试才由国家发给度牒，剃度为僧。此试僧给度工作，多由僧官负责。虽后每遇朝政经济困难，即有发卖度牒之事，令试僧防伪之意大打折扣，但此制仍延续至清乾隆年间。兹举明朝为例：

凭僧录司行文书诸山住持并各处僧官知会，俱各差僧赴京，于府内关领法事仪式，回还后习学三年。凡持瑜伽教僧赴京试验之时，若于今定成规仪式通者，方许为僧；若不省解，读念且生，须容

^② 《佛教文化》（中） 页 765 张治江等主编 丽文

周岁再试。若善记诵，无度牒者，试后，就当官知予；如不能者，发为民。（《释氏稽古略续集》卷二）^③

清初对于寺庙僧尼亦有一定限制。官给度牒，不许私度僧尼；造寺亦须经礼部批准。但乾隆十九年后，因私度僧尼人数增加，难以查补给牒，故废除官给度牒制度。^④

（三）督导管理僧众

古来佛门龙蛇混杂严重，历朝为管理伪滥僧多有律令颁布。而僧官职责之一，即执行僧众戒行之整顿。如明太祖曾下令各级僧官开展全国清教之整顿工作。清朝《大清律令》中亦可见相关规定：

僧道不守规列者，听所司究治；若所犯事涉军民，听有司讯鞠。有作奸犯科者，论如法，编管为民。

僧道如有为匪、不法等事，责令僧纲、道纪等随时举报，倘瞻徇故纵，别经发觉，犯系逆案者，将该管僧纲、道纪照知情故纵逆犯本律，分别已行、未行定罪；若止失于觉察者，照不应重律，杖八十！^⑤

历来中国以皇帝为天子，君主专制体制下，天子以百姓为刍狗、为奴仆、为财产。再加上地方官员贪污腐败，可看到历代老百姓除经济上被剥削，受政治压迫也是非常严重。君主对于宗教、教团都是以利用或控制为目的、手段。故君主专制下之佛教政策，必然也是以政权来管制佛教，宗教只有服从或为政权服务。僧官制度即是此思维下的产物。

各级僧官，主管全国僧众事务。故各级僧官组织的良莠，实关系整个佛教发展。然僧官制度下，各级僧官由官吏选出，这时佛教出世

^③ 《佛教文化》（中） 页 763-764 张治江等主编 丽文

^④ 《佛教文化》（中） 页 768 张治江等主编 丽文

^⑤ 《佛教文化》（中） 页 768 张治江等主编 丽

及崇高的道德要求，要与世间官场上的政治权力、金钱、名位争夺的官场腐败文化结合，要求不受染污势必是极为困难。明朝政治腐败，地方吏治则可知；清初百年政治虽有可观，但中后期亦每况愈下。也就是说，要求贪官污吏能选出真正有道德、有修持、有教理思想、有出世奉献的僧众担任僧官，可说是不可能的事实。既贪官污吏不可能选出好僧官，则不好的僧官势必影响佛教教团结构与僧众素养。而僧众素养与教团结构，就关系到整体佛教教势发展。目前虽没看到很多清朝僧官制度对佛教发展影响的文献评论，但可从清末民初佛教现况中，上百万僧众都是在无知、为生活庸碌之状态，可以比对得出僧官制度并未能发挥正面功能。直到民国成立以后，杨仁山居士及仁山、太虚等法师领导改革，才慢慢使佛教得有生机蓬勃的发展。因本文重点在民国以来佛教会的发展，故在此仅提出此问题意识，望后能有更多空间与时间，就帝王专制政权下的僧官制度对佛教发展之影响，有更深入探讨。

貳、民国初期之教会发展^⑥

所谓民国初期教会发展，是从民国元年至十八年中国佛教会成立为期。这是民初佛教界为争取成立全国统一性教会，以对抗政治压迫的奋斗过程。此期的教会发展，主要围绕在「庙产兴学」或「保护寺产」课题下进行。

佛教传入中国近两千年，历代备受君王推崇护持，成为中国主流宗教，拥有为数众多僧尼与寺庙，且寺庙皆有田产。唯有清以来佛教衰微至极，徒拥广大寺产而无太多教化社会功能。故清末倡导救国变法者，即主张将寺庙祠堂改为学校，并以寺产供学堂之用，以兴办学校达国富民强目的，此即「庙产兴学」之肇始。此庙产兴学之议，以湖广总督张之洞上书「劝学书」为代表，并于百日维新中付诸实施。

^⑥ 本节论述主要参考东初法师《中国佛教近代史》上册 第五、六、七章 东初出版社

百日维新失败，庙产兴学亦因之废止。但光绪二十七年，政府命各州县设置学堂，各地侵占寺产兴学风气又开。光绪三十二年，奏准可租赁庙宇乡社为学堂之用，因之引起各省地方土豪公然兼并寺田。后因日本佛教介入保护寺产一事，满清政府方下诏保护佛教，并令佛教徒自动兴学、自护寺产，各省遂相继组织僧教育会。自此，各省县佛教领袖，亦知非兴办学堂，不足保护寺产。

辛亥革命成功后，临时政府成立，鼓舞社会上各种改革运动。自国父领导推翻满清革命运动以来，改革思想即渗入佛教中，影响一批僧青年具有改革佛教之理想。佛教之改革运动，即由仁山、太虚二师吹响号角，倡组教会推动改革。

一、民国初期教会之成立过程

(一) 佛教协进会

民国元年，辛亥起义成功，仁山大师首先上书教育部，提改革金山寺为僧学堂。同时，太虚大师亦正筹组「佛教协进会」，以联合全国僧青年进行佛教革新运动，首要之务即开办佛教大学。两人同时抵达南京，谈及佛教改革计划。仁山大师建议即以金山寺为佛教大学，佛教协进会可设在南京，但成立大会要在金山寺召开。

金山寺为东南佛教名刹，寺内僧众不下三四百人，但多未受正式教育，亦未接触改革思想。此不仅是金山寺一寺之情形，更是广大中国佛教普遍现象。故仁山、太虚二师推动改革金山寺时，遭受保守势力反对，后因十二月二十日深夜，寺众率人将仁山大师等数人打伤之事件，协进会及佛教大学遂告停顿。

(二) 中华佛教总会

武昌起义后，长江下游先后光复，但新募军人多驻扎寺观，或有勒令寺僧当兵或掠夺寺产。寄禅法师，号八指头陀，即于民国元年为保护寺产，创「中华佛教总会」，并将太虚大师所办未久之「佛教协进会」并入「中华佛教总会」。四月于上海留云寺开成立大会，公推

寄禅法师为会长，设本部于静安寺。又依各省县原有僧教育会改组为分支部，拥有省支部二十余省，县分支部四百余，成为中国佛教第一个全国性统一教会。时因值国父让位给袁世凯，尚未获北京政府批准承认为合法团体。同时，湖南、云南、安徽等省又不断发生掠夺寺产事件，寄禅法师遂北上谒内政部礼俗司长图谋解决。惜交涉无结果，寄禅法师当夜却意外往生。后因熊希龄出面护法，以事态严重面告袁世凯，方用教令颁布中华佛教总会章程。民国二年二月，因会章已颁布，乃于上海举行成立大会。旋又因民国四年十月底，政府公布严苛之管理寺庙条令三十一条以代替佛教会，中华佛教总会被迫解散。

(三) 中华佛教会

管理寺庙条令颁布后，大开地方官吏与土豪劣绅勾结兼并庙产方便之门。民国七年，遂有章嘉大师、觉先、静波等联名上书北京政府，改「中华佛教总会」为「中华佛教会」，并向众议院陈情取消管理寺庙条令。此请愿案后经众议院通过，但国会却于是年解散。民国七年，北京政府以查旧案与管理寺庙条令抵触为由，命令取消中华佛教会。民国十年，太虚大师又联合白普仁、庄思缄等组织「五族佛教联合会」，亦未能成立。

(四) 中国佛学会

民国十六年，冯玉祥统领西北军，于河南境内下令打倒迷信，公开破坏佛教：驱逐僧尼三十万，河南佛教寺庙几乎被拆毁殆尽。不久，陕西、山东、河北等处都相继效仿，华北佛教因此一蹶不振。继而江浙、两湖亦掀起打倒迷信，捣毁佛像。民国十七年，内政部部长薛笃弼有「改僧寺为学校的建议」；中央大学教授邵爽秋亦拟向全国教育会议提出庙产兴学的具体方案，是为民国以来第一次庙产兴学事件。

当时佛教尚无全国统一性教会，也无合法团体名义向政府交涉，只有利用私人名义，如太虚大师、仁山法师、大醒法师、常惺法师、圆瑛法师及社会名流居士等，纷纷呼吁反对、请愿。政府鉴于佛教团

结情势，再加上亦有反基督教事件，为恐引起排教、排外批评，方下令保护宗教。当时太虚大师迫于佛教处境，上书国民政府及中央执监会请愿，从请愿书中可见当时佛教处境之艰困：

近今各地方党部及地方政府，每有误会组织佛教团体为提倡迷信者。至对于佛教徒集会结社，请求立案备案，辄加否认。此应请愿全国佛教团体组织者一。……但近今各地方政府，各地方党部，乃至地方公共团体，每有主张处分寺院财产者，以致全国僧众，骚扰不可终日！此应请愿保护全国寺产者二。又据江、浙佛教联合会送交国民政府秘书处来函，内载大学院内务部所审核该会整理僧伽之方案，谓应规定僧职业。使僧人于修持之外，从事工作，衣食有所自给……以办理寺务及宣讲佛典为职司者，亦犹教堂牧师，团体干事，同为服务社会，应受报酬。此应认可佛教僧众之职业者三。^⑦

七月，太虚大师在蒋中正支持下，于南京毘卢寺成立中国佛学会筹备处。因当时有斥宗教为迷信之风潮，只好舍「佛教会」之名而称以「佛学会」。

（五）中国佛教会

民国十八年，内政部部长薛笃弼再以行政命令颁布「管理寺庙条例」二十一条，对于寺庙兴办教育、慈善事业及寺产之处分多有不合情理之规定。乃由谢健、黄忏华等，以中国佛学会名义，会同江浙佛教诸山，召集十七省代表，于上海举行全国佛教代表会议，决议成立「中国佛教会」，拟定章程，呈请党部及内政部备案，并请修正「管理寺庙条例」。太虚大师被举为常务委员，会章由太虚大师与王一亭居士联名上书蒋主席，并由王一亭亲谒蒋主席。但当时仅得内政部备案，党部方面犹未批准。民国十九年，于上海召开第二次全国佛教徒

^⑦ 《中国佛教近代史》上册 138 页 东初法师 东初出版社

代表大会，中国佛教会始获内政部批准。

民国二十年，邵爽秋组织「庙产兴学促进委员会」，并发表宣言，主张打倒僧阀，解散僧众，划拨庙产，振兴教育四项。全国佛教界号为第二次庙产兴学运动。二次庙产兴学，促成第三届全国佛教徒代表大会之召开，由太虚大师一系接管佛教会，并移至南京毘卢寺办公。时值国民会议召开，太虚大师乃上书国民会议，终使庙产兴学计划打销，并经班禅大师提出会议通过保护佛教法案，中国佛教会亦始获中央党部认可。

二、民国初期佛教会的功能

从武昌起义到中国佛教会成立，社会政治背景处在军阀互相割据混战，中央政府权力迅速更迭而号令迅易，国家百废待举而经费拮据。而社会民智又值面对西方文化冲击下的矛盾，从清末洋务运动到西方基督教利用船坚炮利打开中国大门进来传教，到民国八年五四运动，民族自信心丧失，展开对传统孔孟文化的破坏，对传统思想、传统事物的否认，把中国传统文化都看成与满清政府一样陈旧腐败，连带将传入中国近两千年之佛教，一并归入旧文化范畴而欲将之推翻。此思潮一直延续到中国佛教会成立以后都还存在。

反观佛教内部，面对从帝制到民国的转换过程，百万僧众绝大多数一时无法意识到时代巨轮的转换，还安分于原有生活形态。而且教育程度不高，不识字很多，仁山法师改革金山寺时，曾当众赌誓言：「金山寺内僧众倘能写三百个字通达书信的话，我仁山愿把头剃掉。」^⑧说明佛教内部智识之低落。

这时社会上，军阀及政府官员，看清僧众的守旧衰弱及寺院的大量田产，就对佛教寺产，产生掠夺的企图。故挟持着新时代的社会意识潮流，对佛教发起诸如管理条例、打倒迷信、庙产兴学等运动。举例来说：

^⑧ 《中国佛教近代史》上册 97 页 东初法师 东初出版社

1. 民国十五年北伐开始，以打倒帝国主义，打倒资本主义，打倒军阀，打倒迷信为诉求。在「打倒迷信」口号下，寺院被拆，佛像被毁，庙址充作学校军警之用。北伐以后到抗日战争前，政府拥有数百万陆军，却没有足够军营，各省县寺庙成为军队驻扎之最佳选择。各省县寺庙，只要在交通要道或规模较大寺院，乃至名胜古刹都被军队驻扎，寺庙沦为国家军营。
2. 北伐成功，政府为贯彻破除迷信政策，首先掀起打倒迷信运动，初仅针对一般神庙，后蔓延至佛教。而率领捣毁神像的，都属国民党基层干部及国小校长与教员，想借打倒迷信没收寺产，以充实地方教育经费，达到庙产兴学目的。又民国十七年，北平成立破除迷信会，强迫僧尼一律改业，严禁丧葬雇用僧道诵经。

一次次的运动，都源于军阀、政客等挟恃军事和政治力量对佛教的迫害、对寺产的觊觎。这时佛教会的功能，一是为面对时代潮流；二是为对抗政客、军阀对佛教的压迫。面对时代思潮，所以有僧教育会产生，因为现代国家都要兴办教育，佛教也要兴办教育，才能跟上时代。在跟上时代同时，也要对抗这个时代所产生的压迫，与政客和军阀角力。这时虽然全国有二十万座寺庙，上百万僧众，但还须透过组织力量团结，才能集结力量来对抗。所以佛教会就是工具与方便，把僧众、僧团的力量团结、集中起来，就适当的出力点去使力。也正因为政府看到佛教界的团结，意识到不能忽视此一人民的力量、群众的权益，才不得不勉强回应佛教的抗争。这时佛教会就是做为团结整个佛教的工具，以对抗政客、军阀夹带社会思潮对佛教的迫害。

于此可以看到，佛教生存在世间，受世间环境的影响。而每个时代随着时间的转变，此社会环境空间所含蕴的众生业力会一直变化，即所谓社会时代潮流及社会组织结构。在这变化当中，会带给佛教或好或坏的影响，这时就须要有智识之人出来领导佛教。所以在民初佛教混乱的时代里，如果没有像仁山、太虚、章嘉、寄禅这些佛教知识份子，佛教的命运就会非常危险，可能不必等到文化大革命就会被彻底摧毁。这是现今佛弟子必须要有的警惕。

参、中佛会成立至迁台前之教会发展

从民国十八年中国佛教会成立至三十八年国民政府迁播来台，短短二十年间，教会之发展，因中逢八年对日抗战而有不同转折与发展，兹分三期叙述：

一、抗战前之教会^⑨

中国佛教会成立后，时值北伐完成，全国统一，政治趋于安定，社会各项建设亦稳定推行中。佛教界既已拥有团结之组织，理应对外捍卫佛教权益，对内革新佛教沉痾。但此时佛教会内部却反陷于权力名位之斗争，表面上是太虚与圆瑛二系新旧观念不同，实际上夹杂名流居士从中制造是非，所谓「先由佛教僧尼新旧知识的争论，转成中国佛教徒与中央民训部之争，又演到僧伽与居士斗争。^⑩」此少数怀有野心之居士，多为失意政客或军人，欲假借佛教资源与群众基础，做为取得政治名位之工具。佛教会自此变成是非之地，由少数人把持，佛教内部渐渐对其失去信心，佛教会也因而失去号召力，无法统摄整个教团。兹将此纷争过程略述于下：

1. 民国二十年，太虚大师一系当选中国佛教会常务委员，将会所移至南京办公。太虚大师为力倡佛教改革之新僧派，而圆瑛法师为江浙诸山及名流居士拥护为守旧派领袖。一些落选居士于心不甘，如黄健六等诬指会议选举不合法，移京办公亦不合法，先唆使圆瑛法师辞职，继而促使江浙诸山拒缴经费。太虚大师乃登报声明退出佛教会，不过问会务。佛教会沦为上海少数人把持之工具。
2. 太虚大师声明退出中国佛教会后，云南、四川、湖南、湖北等省佛教会，纷纷攻击黄健六，挽留太虚大师。
3. 民国二十四年，佛教会欲废除省级制，将原中央、省、县三级制改

^⑨ 参《中国佛教近代史》上册 页 178-183 东初法师 东初出版社

^⑩ <一九三六年的中国佛教>法舫法师 《海潮音》十八卷第四期

为两级制，改常务委员制为理事长制，便于直接控制县会。于是遭全国佛教徒反对，抗诉于内政部及中央党部，酝酿中佛会重组运动。

4. 民国二十五年，中央民训部鉴于各省佛教会反对中佛会修改会章，致半年内纷争迭起，乃订定「修正中国佛教会章程草案」，并征求众议，责成由太虚大师与圆瑛法师共同改组中佛会，以期团结。但因圆瑛一系不愿配合，运动党政高层介入阻止改组之事，而不了了之。

中国佛教会在得到政治、社会之认同后，对内做为全体教团之共同组织，对外代表佛教界行使社会公民之权利义务，不仅是佛教权力名位之中枢，亦是社会之公器。凡名位公器所在，自易招引有心人士混入。所以，佛教会之权力争夺与沦为少数人之挟持，亦非仅见于此一时一地之事件。

二、抗战中之教会

民国二十六年全面对日抗战开始，南京上海未久沦陷，中国佛教会即告停顿。随着战事扩大而东南、华北沦陷，国民政府偏安西南、西北大后方，教会发展亦分两途：

（一）西南、西北大后方教会

抗日战争开始，随国民政府西迁，中国佛教会印信及重要卷宗，亦由常务理事屈映光携赴重庆。二十七年，太虚大师、章嘉大师等决设立中国佛教会临时办事处，以此与大后方各省县佛教会保持联系。但因处在战争时局纷乱中，只能勉力支持而已：

虽各自分途为僧救护队，佛教伤兵慰问队，及看护，宣导，募捐，捐献，并响应知识青年从军参加游击战，救护流亡难胞等，服务国族民众之行动，未能成为普遍的系统的组织……大后方各省区，虽大抵有省市县佛教会之设立，然在内而占夺征取外而轰炸侵扰下，或维旧状而亦颓废，或新组织而未完善，向中枢既呼吁无门，

全仗当地有力者各为护持，不唯省与省失去联络，而县与县亦或勉可支持，或听任摧灭。^⑪

(二) 东南、东北沦陷区教会

东北佛教自九一八事变至抗战胜利沦陷十五年，东部沿海及华中各省亦沦陷五六年或三五年不等。基本上此沦陷区原有省市县佛教会大多停顿，亦或由敌伪政权另组教会。兹以东北佛教及北平佛教为例，说明沦陷区教会情况：

1. 东北佛教^⑫

民国二十八年，由伪民生部与协和会主导成立「满州佛教总会」，正副会长以下分为总务、文书、组织、宏化四部。继之各省支部县分会成立，外蒙喇嘛教亦在管辖内。执行会务人员包括日本僧众和中国僧众，以及协会专员。总会每年召开全国代表讲习会一次，将僧众分为特殊会员（会务干事）与当然会员（普通僧人）。其中会务干事享有某些特权，生活较优渥。

在总会下推动有诸多事业，如：讲演班，宣讲大乘教义；发行两月一期之梵声杂志；曾一度欲成立佛教大学及大藏经刊行委员会，因规模浩大、人才缺乏而告停；每年选派优秀青年僧赴日留学，毕业后多充任总会干事人员。

2. 北平佛教^⑬

(1) **北平佛教会**：北平佛教会会址设于鼓楼西广化寺。在北平势力不大，为几位丛林或小庙方丈把持，多以自身利益考量为先，故无多少建树。

(2) **佛教同愿会**：相对于北平佛教会而言，「佛教同愿会」由伪华北政务委员会委员长王揖唐氏创办，势力在北平一切佛教机关之

^⑪〈一九三六年的中国佛教〉法舫法师 《海潮音》十八卷第四期

^⑫参〈一四年来的东北佛教〉哲明 《海潮音》二十七卷第一期

^⑬参〈八年来的北平佛教〉灵妙 《海潮音》二十七卷第一期

上，且领得日本大使馆一笔经费，颇做些成绩。

沦陷区佛教之关键社会背景，是两国交战中老百姓沦为敌国军政府所控制，所有社会经济活动、文化、教育都被强有力的军政操控、掌握，佛教教会组织当然也一样被政治强而有力的控制与运用。

从东北佛教和北平佛教的教会情形来看，日本统治当局运用了非常有系统的组织，把佛教寺院跟僧人有体系的组织起来。而且佛教会只管理僧众及寺庙，容有让佛教发展空间，如东北佛教于沦陷期间僧众出家、受戒人数明显骤增；佛学院从原先三所增加到十三所之多，且不受任何机关团体管辖。亦可从寺庙的庄严看出当时佛教的情况：

尤其是对于寺庙的刷新整理，平均在最小的县分也有几处。这的确是沦陷期间特有的现象，所以凡是住有僧侣的寺庙，十之八九都是很庄严整洁的。^⑭

可明显看出，在日军沦陷区的宗教政策上，目的并不在破坏佛教或压制佛教，仅只做有效管理。因其政策重点是对中国民心的拢络，佛教本身对此政治目的并无伤害，反可利用佛教做为拢络老百姓的工具。沦陷区佛教会背后不管是伪满政府、日本总督府，或日本军部，其作为皆有一政治目的为指导方针。其政治企图乃以佛教会组织运作来达到拢络当地老百姓的目的。所以佛教会在此时期，能发挥安定佛教组织的功能，也产生一定联络或沟通佛教信众与政府、社会关系的作用。但其真正本质是日本军政府对于整个沦陷地区老百姓，在政治目的上的拢络工具和手段。

三、抗战后之教会

抗日战争后，国共双方随即对峙，并未见预期之和平。中国佛教会于此时展开整理工作，并于三十六年五月重新成立。但随国共战力优势逆转，中国佛教会于成立前后亦反应出不同样貌：

^⑭ 参〈一四年来的东北佛教〉哲明 《海潮音》二十七卷第一期

(一) 中国佛教会整理委员会

民国三十四年八月十五日，日本战败投降。社会部及内政部依据人民团体整理办法，及收复区人民团体调整办法，认中国佛教会有整理必要，于十二月十七日颁发训令，命成立「中国佛教会整理委员会」，指派整理委员九人，并定太虚大师、章嘉大师、李子宽居士三人为常务委员。社会部及内政部各派一员指导，所有决议案均应分呈社会部及内政部备查。

中国佛教会整理委员会于民国三十四年十二月二十二日召开第一次会议，在太虚大师领导下，选派指导员分赴各省市支会驻会指导。经一年半整理，终在三十六年五月二十七日于南京毘卢寺召开「中国佛教会胜利后第一届全国会员代表大会」，通过章程，选举理监事而正式成立。唯因当时太虚大师已先于三月十七日圆寂，故推章嘉活佛为理事长。

胜利后，政府为求快速复员，也知道佛教对稳定社会的功能，所以需要佛教帮忙复原，故能比较善意地提出整理委员会之事。一方面，因太虚大师与政府领导阶层已有交往，面临广大沦陷区复原工作，原有敌伪政府统治下之佛教组织不值信赖故，急需可信赖之太虚大师这批，抗战期间与国民政府同心合作之佛教领袖来安抚群众。二方面，共军因利用抗战时间培养实力，已拥有一百二十万军队，日本投降后，中共指派林彪抢先进入东北，扩大控制区，同时干扰阻止国民军队前往受降及接收。故外在面临毛泽东领导共产党之党政军抗争，为争取广大沦陷区土地上人民的向心力，更需太虚大师等认同国民政府之佛教领袖出面来争取人民的认同。

基本上，从三十四年到三十六年当中，整理委员会能顺利在各省推动整理工作。就外在客观因素而言，当然有赖于国民政府蒋介石执政者的支持。虽然三十五年七月，国共战争正面爆发，但因国军尚能取得军事上优势，故国民政府还能贯彻党政之决策，予以整理工作一些支持。就佛教内部因素而言，则因有太虚大师领导，派出各地推动整理委员会之僧众都比较是开明之士，故成立大会开会时，基本很融洽、和祥，为历来所未有：

会议之热烈与融洽，选举之真诚与公开，为历来会议及一般的会议所未有，令人欢喜赞叹，抱无穷的热望。^⑮

(二) 中国佛教会

中国佛教会于三十六年五月底开完成立大会后，留下诸多议案，但却苦无经费、没有会址，各理监事、各地代表法务繁忙，会议结束后各归原处，只留下原有少数办事人员：

此次大会最显着的现象，是各代表对中佛会的希望过大，而责任过小。……一要大会通过，付诸常会办理执行。而大会限于经费，不能从长计议，在三四日间，匆匆闭幕，所选出来的各理监事，且须当日就职，并即席开理监事联席会议，继开常务理事会议；否者天南地北，各归原籍，就无法开第一次会议了。各代表星散以后，剩下来的是议案一大堆，责任无穷尽。未闻有以佛会组织为念者，亦少有为佛会经费计虑者。大会筹备时预派各分会之经费，当时多未缴齐。佛教会至今没有会址，亦无人提及。现在大家走了，会中并未渗进新的份子，职员依然是走不脱的老班子，被选诸公都是各地要人，所以自己的事情太重要，不能住会办公；会中经费有限，更不能雇用大量人才。^⑯

而且中佛会方于三十六年五月底成立，七月即因中共实力渐增，国共情势紧张，国民政府下令动员作战。随战事转剧，通货膨胀，物价飞涨，所谓「一月数涨，一涨数倍」，造成社会人心不安。民国三十七年四月，中佛会理事长章嘉大师曾函示总会经费困难，欲停顿会务：「总会经费困难，无法维持，征询各方意见，于五月十五日以前函复；如无适当办法，唯有宣告停闭。^⑰」就佛教会本身而言，太虚

^⑮〈今后的中国佛教〉《海潮音》二十八卷第七期

^⑯〈今后的中国佛教〉《海潮音》二十八卷第七期

^⑰〈中国佛教会会务万万不可停顿〉大醒法师《海潮音》二十九卷第五期

大师往生后，缺乏强有力的领导。且所赋予的权责有限，对下级教会没有强制执行权力，只能从下级分支教会收取部分经费做为会费。其最大功能是帮寺院与地方政府调节寺院财产纠纷，其次是帮政府传递讯息或教会间之联络。只能说是佛教界共同联络的组织。「中国佛教会在积极方面虽然未曾做出如何整理的事迹来，但在消极方面实在做了不少应付的工作。故所以这一个机构在佛教徒中实在是少不得的！」^⑮

中佛会停顿风波，表面上是经费问题，实际上是国军已陷于劣势，战事非常紧急。后虽经各方劝阻及捐输，中佛会勉力支撑，但从此可看出时局之艰困。三十八年一月，徐蚌及平津两大战役底定，国民政府主力军队全歼，已无和共军抵抗之力，自此军心民心溃散。四月，共军渡江，国民政府要员纷飞广州、台湾，南京沦陷。而其实早在南京陷落前，中佛会部分领导人物有先见之明，预见未来政局发展态势，如李子宽、白圣、南亭、大醒等，已先行赴台。中国佛教会瓦解于无形，继而在台湾重新开启另一新页。

总结而言，抗日战争后该四年中，中国佛教会在成立前与成立后，完全是两种不同的风貌。民国三十六年中佛会成立前，国共战争还没全面发动，且南京国民政府处于优势位置，有一定权力的开展。到三十七年上半年后，国共战争逆转，共军占上风向南推进，东北、华北陆续沦陷，很多人惶惶不知终日。所以中佛会成立前后之态势突然转变，关键还是战争因素。

肆、日据时期的台湾教会发展^⑯

台湾在日据时期（1895-1945），主要有三个佛教系统，除原有本土的传统汉传佛教和斋教外，还有随日本统治者而来的日本佛教。日据时期的台湾教会发展，以西来庵事件及中日战争为分野，分为三

^⑮〈中国佛教会会务万万不可停顿〉 大醒法师《海潮音》二十九卷第五期

^⑯参《日据时期的台湾佛教》吴敏霞著《台湾佛教丛书》第四册太平慈光寺出版

期：第一，西来庵事件前，日本殖民政府为拢络台湾民心，采取自由宗教信仰的放任政策，僧团快速发展，台湾传统五大法脉即在此期形成。第二，1915年，爆发以斋教徒为主发动的西来庵抗日事件后，殖民政府委派丸井圭治郎对台湾宗教进行普查，汇总成《台湾宗教调查报告书》，日本当局据此制定对台宗教政策，一改自由放任为积极拢络并监控，因此促成佛教教会组织的成立。第三，中日战争后，随着日本国内建立以天皇为中心的军国体制，对台的殖民政策转为严苛之皇民化政策，教会功能也随之转为皇民化政策服务。

一、日据前期的大僧团发展

日据初期，虽然台湾传统寺院仍须与日本佛教宗派保持一定联络关系，但基本上采怀柔放任政策，故能给予传统中国佛教留下发展空间。又因台湾人民在殖民统治下，更激发出国族意识而选择传统中国佛教信仰，故能在日据初期发展出以五大寺院为核心的五大传统佛教法脉：

1. 基隆月眉山灵泉寺：1900年由善慧法师创建。
2. 台南开元寺：1903年由玄精法师重整。
3. 大岗山超峰寺：1908年由永定法师重建。
4. 台北凌云禅寺：1909年由本圆法师创建。
5. 苗栗法云禅寺：1911年由觉力法师创建。

日据初期台湾佛教大僧团的形成，除外在政治环境的放任，及台湾本土民族文化认同外，还有受日本佛教大本山制度的影响。传统佛教本身并无大本山思想，但日本佛教传来后，以总本山观念之大僧团形式弘法布教，在总山指导下，有系统的在各地设布教所。所以传统佛教在此氛围下吸收此模式，朝大僧团系统发展。

二、日据中期的教会组织

西来庵事件后，斋教遭受严重打击，自此教势不振。传统佛教则

依附于日本佛教下成立教会组织，在教会推动下促成台湾佛教与日本佛教之合作共荣。此佛教组织依其成立因缘及教会本身之属性，可分为两类：

(一) 单一宗派性教会

西来庵事件后，斋教受创最重，但传统佛教也惶恐不安，于是纷纷依附在日本佛教下寻求保护与生存。如基隆月眉山灵泉寺善慧和尚及苗栗大湖法云寺觉力和尚等，于 1916 年依附在日本曹洞宗下成立「台湾佛教青年会」。台北观音山凌云寺依附在日本临济宗妙心寺派下，于 1918 年组织「台湾佛教道友会」。另外，斋教间也于 1920 年串连组织「台湾佛教龙华会」。这三个教会组织都是佛教内部为求自保，主动表态成立的组织，而所成立教会尚局限在单一宗派性组织。

(二) 联合性统一教会

在西来庵事件后的宗教政策下，由社寺课长官丸井圭治郎，于 1921 年统合台湾佛教界，成立第一个全岛统一性教会「南瀛佛教会」。这可视为是日本殖民政府对台湾宗教实施殖民化管理的具体措施，从以下几点可看出此官方色彩：

1. **会址：**南瀛佛教会之会员为台湾僧侣、斋友，但会址却设于总督府内务局社寺课内。
2. **目的：**目的在加强与日本佛教之联系，以对台湾佛教、群众进行思想同化，助成渐进式之皇民化。如〈南瀛佛教会意趣书〉中谓：「为岛民同化之前途而努力」、「图谋联络内地（按：指日本）佛教，借布教师之智德与涵养，来传授布教宣导之法，则不但可振兴改革本岛旧有之宗教，在提升其社会地位之同时，亦可为其思想善化之原动力，进而更有助于岛民同化之目标。」南瀛佛教会规则第三条：「联络内地之佛教，冀图佛教之振兴，开发岛民之心地」。
3. **会长：**会长总理一会之全权。但南瀛佛教会会长一职从成立后即由社寺课长官丸井圭治郎代行，后正式推举丸井担任会长。乃至

1927 年明订会长由总督府文教局局长兼任、副会长由社会课课长兼任。都足以证明日本殖民政府对南瀛佛教会的政治操作企图。

自此，南瀛佛教会直至日据后期，始终扮演着对台湾佛教发展的指导角色。

三、日据后期的教会发展

1937 年中日战争后，台湾随之进入战时总动员体制，所有人力物力都以效忠天皇、服务战争为最高原则。1939 年日本颁布战时的「宗教团体法」，更确定了宗教为战时政治服务的基本宗旨。在战时体制下，台湾总督由文官改为武官担任，首要任务即推动「皇民化」政策，将台湾人彻底改造成日本皇民，以为其侵略战争服务。而皇民化政策的落实，除用政治强迫手段改变文化风俗外，根本还须从思想深处改变，故宗教信仰的皇民化便成核心部份。

总督府推动一连串改变台湾民间信仰的皇民化运动，如神宫大麻奉祀运动、正厅改善运动、寺庙整理运动等。同时佛教界也成立地方联合教会，或由各教派举办各种台湾僧侣养成所和讲习会，积极配合投入加强台湾佛教的皇民化：

1. 派遣日籍僧侣来台讲学，教授日语、日式佛教仪式、日式诵经、日本佛教史、日式葬仪、日式早晚坐禅仪规等。
2. 规定每一佛教寺院派出僧侣一人，赴日本或到在台开办的「佛教中学林」进修。
3. 台湾僧侣改穿日式僧服、新修寺院改建日式佛寺建筑、供奉日本佛教所奉祀的神明。

除配合皇民化外，佛教界也成立各种组织，以效忠天皇为诉求，如自 1938 年起，各地纷组「佛教护国团」，从其成立大会时唱日本国歌、遥拜神宫、祈愿皇军武运长久、为殉国之英灵默祷之动作中，可看出其政治取向。又 1941 年南瀛佛教会改称为「台湾佛教会」，成立南北两处「台湾佛教炼成所」，目的在训练佛教人才帮忙政府安定民

心。1941年配合皇民奉公运动，成立「台湾佛教奉公团」，目的为「发挥日本佛教徒之本份，向皇民奉公迈进，以实现佛教报国为目的。」故在短短几年内，台湾传统佛教被迫皇民化，僧团资源被迫奉献于战事，台湾传统佛教发展陷入困顿绝境中。

四、日据时期影响教会发展的力量

综合以上所述日据时期教会的发展，可以看到，决定教会发展的力量有三：第一，日本总督府的政治介入；第二、日本佛教十多个大本山所派来各教团组织；第三，社会上无孔不入的日本文化。此中最大的影响力量仍是政治。尤其任何佛教会背后都一定有政治力量，差别只是这政治力量是硬的还是软的、明显的还是隐藏的、正面的还是负面的。

（一）日据前期

日据前期台湾传统佛教在政治的自由放任下，初步形成大僧团教会，正说明只要没有政治干扰，佛教僧团即可充分发挥其自身的教化影响力，获得茁壮成长。日据时期如此，当今佛教发展亦如此。同样的，就在台的日本佛教而言，日本佛教本身就是大僧团教会发展模式，加上政治力量对其是助力而非阻力，故日本系统佛教，得以快速扩大其僧团宗派的发展。尤其日据中后期，日本佛教在政治支持下，利用南瀛佛教会来争取台湾佛教与斋教的人力与经济资源，发展更为迅速。

（二）日据中期

日据中期台湾传统佛教整体，一方面被统摄于日本佛教为主体的教会下，以南瀛佛教会为代表；另方面传统佛教僧团仍能持续发展，奠定起五大法脉之坚实基础。此中因素为：

第一，此时期的政治力量，是以同化之殖民政策为导向，采取较长远性、柔和性、合作性、共荣性的介入，故能让台湾佛教保有自由发展空间。

第二，在柔和同化的殖民政策下，日本佛教各宗派还是基于正面弘扬佛法立场，以教育台湾本地僧侣、斋友及一般民众为目的。故以日本佛教为主体的中期佛教会运作，虽然日本各宗派间与台湾佛教之间仍存在竞争关系，但基本上还是以带动整体佛教发展为宗旨，没有太多的政治意图。台湾佛教与日本佛教，透过佛教会运作，合作的功能重于监督管理。在其积极布教、举办讲习会、开办「佛教中学林」培育僧才、创办种种慈善事业等等努力下，其弘法布教点遍布台湾各地，乃至山地部落，大大提升佛教的教化影响力，不仅开拓日本佛教的发展，同时也带动台湾佛教的繁荣。如 1917 年灵泉寺举行水陆法会及佛学演讲，同时邀请日本曹洞宗僧众及大陆僧众参与，并由太虚大师与曹洞宗布教师轮流讲演，首日上山参加者达上千人。又如凌云禅寺于 1923 年首传三坛大戒时，十师中包括日本、台湾及大陆僧众，戒子七百余人。两次法会的盛况，可以看出日本、台湾及大陆佛教之友好互动，也看出日本佛教与台湾佛教合作共赢的关系。

第三，在政治及日本佛教没有太大压迫下，最后就回归社会文化发展的机制：在社会政经发展上，台湾经过几十年的太平安定，物资慢慢丰裕，教育、交通等各种建设进步，提供了佛教发展的有利条件。而在文化上，台湾群众对日本文化还是有一抗拒过程，加上日本僧众食肉娶妻不易为台湾信众接受，在台湾佛教积极与大陆佛教保持密切关系下，故能以所保有传统之佛教风格获得广大台湾信众认同。台湾佛教与大陆佛教的互动，如派弟子到大陆留学；邀请大陆僧众来台讲经、传戒、主持法会等，着名之奉化雪窦寺太虚、上海静安寺圆瑛、厦门南普陀会泉都曾应邀来台弘法。

(三) 日据后期

日据后期决定教会发展的根本力量，来自于日本军国民族主义下的皇民化政策，宗教部份的皇民化，只是整个皇民化政策中一小部份。在此大的政治目的下，以前述三种力量同时从不同角度切入，达成影响作用：

第一，总督府强势政治：在总督府的强势政治压迫下，迫使台湾佛教不得不屈服于皇民化政策，教会功能全为军事政治服务。

第二，日本佛教宗派：在宗教皇民化中，主要借助日本佛教宗派、日本佛教僧众，将台湾本土佛教消灭、把台湾佛教信仰变成日本佛教信仰。

第三，日本文化：在政治力量与日本佛教互相配合下，再配合社会大环境的日本文化，如于家庭正厅摆设奉祀神宫大麻之神龕、改日本姓名、讲日语、写日文、穿和服、改变婚丧等风俗习惯，最终目的在消除台湾民族文化意识、消除台湾传统中国人意识，达成最终的皇民化目的。

故日据后期的佛教会，完全只是服膺于政府的工具，目的在以佛教会推行台湾佛教徒之皇民化，并动员台湾佛教徒为战争奉公。此皇民化政策在强大政治操作下，短短几年内成效几乎已经达成，很多台湾出家人都穿日本僧服，很多台湾年轻僧众到曹洞宗在台开办的「佛教中学林」读书或到日本受佛教教育。以光复初期佛门硕德妙果老和尚为例，现今中坜圆光寺妙果老和尚纪念馆，主要即陈列其平日生活穿用之整套日本服饰、日本法器及日式用具，正说明当时佛教皇民化影响之深。

但此影响力量很快就因日本战败撤离而消失，国民政府接收台湾时，下令：

1. 所有日本人撤离台湾，包括军队、官员、平民，当然也包括僧众。
2. 所有日本寺院视同敌方物资，以战利品充公没收。
3. 所有日本文化不准传播，包括不准唱日本歌、不讲日语等。所以皇民化影响也旋消失几尽。

台湾传统佛教在解除日本教会束缚下，自发的于民国三十五年成立「台湾省佛教会」。三十六年一月开会决议改为「中国佛教会台湾省分会」，并于二月正式向中国佛教会整理委员会呈报。只是很快的又于民国三十八年，随着国民政府迁台所建立的蒋介石独裁政权，台湾佛教教会又成为国民党政府的政治工具。

伍、迁台后到解严前的教会发展

民国三十八年四月，共军渡江南犯，台湾省警备总司令部为「确保台湾之安定，俾能有助于戡乱工作的最后成功」，布告自五月二十日起全台戒严。国民政府于十二月迁台后，仍维持此戒严令，直到七十六年七月十五日解严，台湾处在长达超过三十八年之久的戒严状态。戒严法限制了宪法所保障的人身自由、居住迁徙自由、意见自由、秘密通讯自由及集会结社自由等，故此时之政治背景相当于军阀的、独裁的统治。

迁台后的中佛会组织，是由南亭、白圣、章嘉、李子宽等原南京中佛会成员来台之长老大德发起。三十八年农历六月，发生大陆来台法师僧难事件，认亟须恢复中国佛教会以维护僧众，决设中国佛教会驻台办事处，推东初法师为主任，南亭法师为秘书，白圣法师为干事。三十九年，内政部批准中国佛教会复会，会址设于善导寺，章嘉大师仍为理事长，南亭法师为秘书长，恢复办理会务。

解严前，依据三十一年颁布之「非常时期人民团体组织法」，人民团体在同一区域内，同性质同级者以一个为限，故只允许中国佛教会系统之单一佛教会组织设立^②。早期佛光山一直想成立全国性佛教青年会，但法令不允许，在解严前一、二年时，佛光山智囊团张培耕居士，还曾经到圆光佛学院游说参与联合成立中国佛教青年会，时笔者任职圆光故得与闻。

政府为有效掌握佛教团体，除不准其他佛教组织成立外，对于佛教会还分从几个角度来掌控：

一、党政的涉入主导

所有佛教会政策不但由内政部管理，国民党相关部门党工也深入涉及佛教会组织操作。可以看到，佛教会历次开会之前，理事成员都

^②除「中国佛教会」外，另有「中华佛教居士会」之居士组织成立

须事先跟中国国民党相关部门的党工协调。此种作法在大陆以党领政时代即如此，如中国佛教会十八年成立，政府部门内政部核准，但党部最后才核准。甚至廿一世纪今日时代，中佛会及台北市佛教会开理监事会议，仍有国民党工人员列席，即可明证彼时党政对教会之关系。

二、会员代表的产生方式

会员代表是整个佛教会的权力基础，故国民党在主导佛教会组织章程设计时，将会员代表的产生方式设计为省籍制，即全中国每个行省或直辖市均有固定代表名额，而非以寺院或僧人为基本成员。固然此章程或本为南京中佛会成立之初所有而设立；并且在所谓「反攻复国」年代，有政治上的需求考量。此固有其历史与政治因素，但从事实观之，这于三十九年台湾之时空，是非常不合理的会员代表制。可以看出，这种设计完全是外省本位主义作祟，漠视于大部分寺院及僧众、信众为本省籍的一种规划。台湾只是三十六个行省之一，所以只要掌握大部份的大陆佛教代表，台湾即使占了大部分的佛教寺庙，所拥有的代表仍是绝对的少数，这是国民党政府怕台湾出家人不听话，复会之时，技术性的顺水推舟在佛教会的使用章程设计上，将广大本省籍僧众、信众、寺院排除出去。如此一来，在理事长、理事选举时，便能以少数百分之一二新到台湾之大陆僧众，去管理超过百分之九十五的台湾僧尼。

三、教会组织的三级结构

政府掌控全国性的中央佛教会组织后，为彻底掌握各地方佛教发展，沿用中央、省市、县市的三级教会结构。在三级教会组织结构下，省市及县级教会必须接受上级中央教会指导，所以政府只要掌握中央教会，即同时掌握省市及县市各级教会。虽然现在解严，中国佛教会对于各地方教会已经不具约束、隶属权力，但各县市佛教会开会时，仍有上级教会指导这一条，这就是以前三级组织结构遗留下来的痕迹。

四、佛教内部权力的集中

政府把佛教会当成是掌控佛教的工具，而更在章程里设计了很多掌控的机关巧妙、管理条例，借着章程的设计来严格控制住整个台湾佛教，包括每个寺庙、每个出家人、每个细节、每个层面。譬如办传戒、发戒牒、办佛学院、出国弘法等等，都必须透过中国佛教会同意。台湾第一次大仙寺传戒，即是政治及教会力量强力介入的结果。此后之佛教界每年固定传戒一次，亦都须经中佛会同意方可。另民国四十一年九月，章嘉大师、印顺法师、宋振修、赵恒惕、李子宽等五人，代表中国佛教出席在日本举行的「第二次世界佛教徒联谊会议」亦然。也因此，佛教界有理想的出家人纷纷想挤进理事会，因为唯有在系统中，方是众人目光集中的舞台、发号施令的位置、接收社会资源的管道、开创其佛教事业台阶。所以能担任中国佛教会理事或各县市佛教会理事长、理事是早期出家人引以为企盼的，甚而因此有派系之纷争。

中国君主专制自始都是以帝王统摄僧众，统摄佛教，佛教组织只是政治对宗教掌控、统御的工具。帝王时代如此，在所谓军阀的独裁政权下，独裁者对佛教会的定位、看法，也是如此。在戒严时期之蒋介石国民党政权其实也没有脱离此一思维。所以这时期佛教会功能，仍不出做为政治独裁者对宗教管理或掌握、驾御的工具。

陆、解严后的教会发展

解严后不久，新的人民团体法于七十八年一月制定，开放同区域两个以上同级同类组织设立，全国性的宗教组织不再限于只有中国佛教会。只要合乎申请规定的门槛，都可以成立全国性的宗教组织。其实追究人团法之成立，并非专对于宗教，尤其不专对于佛教，而是专对于政党。在民主潮流下，政府既已解严开放对人民组织政党权利的释出，赋予人民自由结社、组织政党的权利，便须有规范政党的法律依据，故不得不修定人团法，将政党定位为一般人民团体，与其他人

民团体一律等同管理。正因有了人团法的法源保障，政府再也无法以特殊条例约制佛教的组织发展与管理，所以佛教就在政治民主化过程中，幸运地被人团法所解放。解放以后，每个有力量、有理想的寺庙或佛教团体，都可以组成全国性佛教组织，具有与中国佛教会相同的地位，所以很多佛教团体就在此一浪潮下纷纷成立。

在人团法成立后，台湾佛教团体在不同理念号召与个人人脉关系下纷纷成立。较有影响力的教会组织^②，如：

1. **佛教青年会**：七十八年，由宏印法师及净耀法师成立，以社青及大专青年接引工作为主。
2. **佛光协会**：八十年，由佛光山星云法师成立，以组织佛光山僧团寺院下之信众为主。
3. **佛教传布协会**：八十年，由心田法师成立，以电视弘法为要务。
4. **护僧协会**：八十一年，由开证法师成立，以护持青年僧就读佛学院或留学国外为主要会务。
5. **佛寺协会**：八十一年，由林蓉芝主导，以宣导佛教寺院与政府间之事务工作为主。
6. **中华佛教僧伽会**：八十一年，由了中法师成立，以推动僧伽相关工作为主。
7. **比丘尼协进会**：八十五年，由比丘尼明宗、绍弘等成立，以团结并维护比丘尼权益为号召所组织的团体。

在全国性组织如雨后春笋般成立后，政府怕新成立的全国性社团发展得难以控制，所以又在人团法中，将原上下级教会互相隶属的关系解构，规定全国性团体与省直辖市团体、县市级团体等三级团体互不相属，目的在使佛教团体不能凝结成遍布全台的大团体，这是政府控制人民团体力量结合的手法。所以，综观人团法成立后，对佛教教会发展的影响可分析为以下几点：

^②另有「世界佛教华僧会」及「世界佛教僧伽会」均以配合政府联络海外佛教为主要目的，成立于解严前，故不在此讨论范畴。

一、促进多元教会发展

解严前之唯一性中国佛教会，是以统摄整体台湾佛教权力为着眼点。相对的，人团法开放后成立的各教会组织，多诉求于特定理念或特定族群，以发展各自佛教事业，故即造成台湾佛教教会组织之多元发展。

二、解构中国佛教会

三级教会结构，原是政府为能轻易的，像拎粽子般一手掌控佛教所设计的控制机制。在人团法成立后，事实上已不可能有所谓能掌控全体佛教界工具的问题，反而关心的是人民团体力量会不会大到难以控制。所以政府不得不取消三级教会间之隶属结构，连带使得原有中国佛教会的权力纵深与广度，彻底被解构。现在的中国佛教会对于各县市佛教会虽仍有形式上的指导关系，但实际影响力已慢慢减低。加上台湾省佛教会经过一度冻省时解散，近年又重新由以净心长老为精神领袖之原台湾省佛教会班底成立。其统摄范围与中国佛教会大部分重叠，台湾省佛教会理事亦部分为中国佛教会理事，而有台湾省佛教会与中国佛教会并行的趋势。

三、解散了教团组织

从三级教会结构的取消来看，人团法不仅解构了中国佛教会，事实上也从此解散了教团组织，因为法令上斩断了教界自然联结的力量，政府不可能再出现有整体教团结构释放给佛教寺院来运作。法令上斩断了自然联结的力量，固然还可以靠人为的力量去联结，但相对的增加很多障碍。佛教寺院僧团必须用更大的努力去和合、组织团体。这是民主化政治一方面解放了教团组织，但另一方面也从此解散了教团组织。

柒、未来大僧团发展趋势

解严后，除显而易见的教会组织蓬勃发展外，另有大僧团组织也同时在稳健的酝酿形成中。所谓大僧团组织，是由单一寺庙或单一僧团开展出的教会体系，它可能由上百个寺院或团体所组成，但都隶属同一僧团，内在凝聚力非常强。

事实上，解严前已有佛光山、慈济两个较具规模之僧团形成，但因大僧团的成形须有一定时间蓄积能量，故解严后一时还看不到这趋势。直到解严十多年后，在四、五年间，中台山于九十年落成、法鼓山于九十四年开光，两个僧团热烈宣示其成就，标帜着台湾佛教大僧团时代的来临。而其实默默当中，福智协会也以精密的组织，低调的打下组织基础，实力不亚于法鼓山或佛光山。所以，从中台山到法鼓山两个大僧团在五年当中相继成立，外带福智协会，加上先前之佛光山、慈济，可以说台湾佛教五大僧团系统已经成立。今日台湾佛教相对于六十年前的五大法脉可以说是前后呼应的绝配。而除慈济、佛光山、法鼓山、中台山、福智协会等五大一级僧团外，同时间，开证系统的传孝法师、圆光系统的如悟法师、华梵系统、玄奘系统、香光系统、灵鹫山系统、元亨系统等都在努力宏化事业之发展。

大僧团系统下各寺院间彼此独立，在法律上并无互相连锁关系，其连系完全依靠人的关系，多半是由师长从佛法立场来连锁，而非靠法律或条例来串联。如佛光山派下全台有一百多个寺庙，台北松山寺、金光明寺、彰化福山寺、台北道场、高雄普贤寺等，在法律上互不连系，但彼此资源互通，且另外还设有佛光协会来双管齐下的组织不同群众。又如现在慈济功德会已经发展到全台湾三百九十多个乡镇，每个乡镇区都有其组织，所以不须另有佛教会组织，完全是自己透过证严法师精神号召而凝聚。

解严后，教会与大僧团这两大佛教组织系统的快速发展，大前提是阻碍发展的两大因素：政治介入与法律限制，都解除或减少。相对的，又因为社会的安定、经济的繁荣、教育的普及、交通的发达、资

讯媒体的方便，更便利佛教思想的弘传，也便利佛教组织的发展。所以，两类佛教系统因障碍去除，及外在环境有利的状况下快速发展。但在这快速发展当中，随着社会环境因缘的递转，慢慢呈显出两种不同的发展态势与消长关系：在大僧团逐渐的循序渐进扩充其资源影响力时，教会组织却停滞不前。兹分析于下：

一、教会组织发展之困境与瓶颈

教会型组织系透过政府法令与组织章程，由一批独立互不相属、互不相干的小型道场或个人，在共同理念下结合成立的组织。但因社会环境已不同于解严前之中佛会组织，故相对于解严前之教会组织，其发展已丧失许多优势：

1. **对会员的强制性：**在政府法令下，原强力外加之从属联结关系被解除，教会对所属会员已丧失绝对统摄力量来要求其配合达成会务工作。
2. **政治支持：**新兴教会不再享有解严前，政治赋予中佛会专有、独一的特权。如传戒，大家都可以传戒；出国没有限制；成立佛学院也不需经教会同意。
3. **社会资源：**失掉政治的支持，也无法号令约束各所属寺院，意谓失掉行动力、权威力，进而失掉社会之名望与资源。而且佛教会多了以后，相对也互相瓜分了很多社会资源。

新兴教会相对于解严前教会丧失以上优势，其继续发展时，又面对大僧团竞争而面临许多瓶颈障碍：

1. **难塑领袖魅力：**教会领导人最多两任，无法与教会融合累积人望与领袖魅力。
2. **理念难以贯彻：**教会本身非僧团实体，没有固定人员、经费、技术、硬体，再加上缺乏长期领袖领导，无法长远整体规划此团体之特性，及努力方向或事业。致使教会功能受到限制、缩减，其功能及重要性、必要性便慢慢丧失，充其量只能做为联络的工具。

3. 资源无法统筹：教会本身无法统筹各寺院的人力、经费、硬体设备，做长期之事业培育及发展运动，自然也无法推动完成教会理念下的弘法工作及重要目标。
4. 资源拓展有限：在前三种因素无法突破下，教会便逐渐失去其影响力、竞争力，无法广扩不断的接收经济、人力与技术之各种社会资源、能量，仅能暂时维系其原有规模。

二、大僧团资源的善性循环累积

相对于教会发展的瓶颈困境，大僧团正具备其所未有的优势条件，而能乘势崛起不断发展：

（一）领袖摄僧

各大僧团发展建立，在本质上，固有其出世佛法教证，及利他福德事业之弘化。除此之外，在世间方便上论之，其摄化众生方便之最大特色，是有一个领袖统摄僧团，如佛光山星云法师、慈济证严法师、中台山惟觉法师、法鼓山圣严法师、福智之日常法师，乃至二级道场之圆光如悟法师、元亨寺菩妙法师、华梵之晓云法师。本质上固在于长老之德学摄僧；外在观之，领袖魅力号召与所形成的僧团品牌，其功能不亚于社会上商品行销之「品牌」价值。此是大僧团形成与发展另一重要因素。也因此大僧团往往能运用资源，不断塑造其领导人的名望、提升道场的品牌。

在领导人方面，佛光山提出了「大师」的尊号于星云；慈济也相对的赋予证严「上人」的称号；华梵亦以「导师」来尊崇晓云；中台山也宣扬惟觉法师有特殊魅力。「上人」、「导师」、「大师」皆是方便摄化众生，本是四众弟子对福德长老之崇仰而起，固无不可，但亦可从此看出弟子对僧团领袖向心力之标帜。

在僧团品牌方面：佛光山自始即以「宗务委员会」之名义对外；法鼓山与慈济竟然打出法鼓宗与慈济宗名号；福智有日常法师及宗喀巴大师「广论」之弘法系统；中台山亦标帜着本师释迦牟尼佛之单传、

六祖慧能祖师之普传，及惟觉广传之三期划时代的分野。不论其佛法思想、僧格特质、修行法门、生活言行如何，都不断的宣扬其优异特质，以引导大众对其发起典范崇仰的形象，此领袖及僧团塑形，在政治及宗教是为信仰之确立，在商业上即是消费者对品牌的选择。而其所运用的管道包括：

1. **文宣广告：**利用道场本身所有的杂志、书籍、DVD、宣传品、网路、电视等广布讯息，乃至透过教界杂志宣传。或者运用社会公众媒体，如报纸、杂志、电视等。
2. **社会资源：**不断发起组织各种教内及社会活动；参与社会组织、社会议题讨论；或与社会团体合作举办活动等。
3. **事业活动：**利用僧团所办的佛教事业或社会事业提升知名度，如办大学、做慈善、办学术会议、救灾等等。
4. **组织教育：**对已加入僧团组织内之群众，即透过内部之讲习，宣扬领袖人格、僧团事业导向、僧团弘化理念、僧团组织。借由不断在口耳间反覆耕植群体意识，巩固向心力。

(二) 事业开拓

大僧团在领袖领导下，得有一贯理念，也可持续扩充其影响力，凝聚社会技术、人力、财力，朝共同目标开拓佛教事业，如佛学院、佛教杂志等；以及大学、医院、电视台等社会事业。

(三) 资源统筹

在名气塑造与事业开拓能顺利推动时，关键是因僧团能将所有可以统筹调度之人力、财力、物力、硬体设备等资源集中规划运用，以朝着一个个目标的设定逐步向前迈进达成。

(四) 资源再扩充

因为塑造了形象的优良，在社会上有了广泛认同；开创了事业，

有组织的力量；再加上本身具有统摄资源力量，可以集中力量促使僧团名望与事业开创的圆满完成。所以，就能吸纳更多群众、管道、方式、社会认同，也就得到社会更多的资源。资源进来以后，再利用这些新进来的资源填补各方面的力量，力量就会像滚雪球一样愈来愈大。大僧团在此资源不断循环扩大的运作，一直往上增强其名望、知名度、组织、技能、硬体设备、社会资源、政治力量、群众基础。

所以分析此四点的关系：第一二点是要开展的资源，一是名气品牌，二是实体组织；第三点是其本有条件，第四是前三点运作下得到的结果。因为这个资源再扩充的结果又反过来补充前面三种力量，促成第二阶段的资源扩大，造成一次一次的循环。

三、大僧团对小道场的排挤效应

不仅大僧团与教会组织之间的消长态势清晰可见，大僧团对小道场的排挤效应亦逐渐浮出台面。大僧团正因其吸收掌握社会各种资源方能成其大，故从大僧团形成之因素与所现规模，意味着小寺庙资源被瓜分而慢慢萎缩，最后将无法生存。现在已经可以看到这一真实趋势。如南投清德寺、北投安国寺、北市东区松山寺、高雄佛教堂等，这几年陆续交给佛光山；法鼓山近来也接收了大溪的斋明寺等；宏法寺传孝法师亦接收高雄金龙寺等等。

二三十年前，交通、通讯未普及便利，人群之活动较受地域限制，每个道场多半依据所在地域开展弘法工作摄化群众。但今日社会变化，交通、通讯、媒体发达，因人群之快速迁移与资讯之迅速传播，相对缩短地域之空间距离。故当大僧团挟着所拥有的诸多资源，包括经济、文宣、媒体、人才、组织、现代科技等力量，使其形象、讯息、影响力，传播到台湾每个角落时，等于除了在本山耕耘外，也同时将影响力延伸到不同地域与小道场竞争区域性资源，打破了传统小道场区域性活动的资源供给，而对小道场产生资源的排挤。而大僧团因其讯息传播到台湾每个角落，在善性循环下更能吸收到台湾每个角落的

资源，使其经济、人才、技术等资源像滚雪球般越来越向内集中。长久以往，小道场在没有足够之文宣、媒体、组织、人才、经济等资源下，无法与大僧团竞争而无法向外扩充，便逐渐失掉吸引群众的力量。现今的实况可以看到很多小道场的信徒，大都同时是慈济、法鼓山、佛光山、福智协会这几个大道场的会员或成员之一，或参加他们的活动。

所以大胆预测将来台湾佛教的发展趋势，依社会形态未剧变下之现前态势估计，会朝大约十个超大僧团型教会发展，此大型僧团教会将是国际性、全国性、全方位性、多元性的组织。以及数十个二级僧团教会，如圆光、华梵、玄奘、香光、元亨、灵鹫山等区域性、专业性、单一性的僧团系统。而全台湾约两千座单一寺院的小道场，慢慢再经过五、六十年的两个世代交替发展后，很多会消失掉，其能量会被一二级僧团所吸纳，主要原因是人才无以为继。当然传统教会组织也会慢慢式微或被取代，最后变成僧团性教会组织独大发展。

捌、结论

民国辛亥革命到现在一百年来，中间历经多次社会变迁，也因此造成教会发展不同兴衰。从以上所述社会变迁与教会发展演变中，在此总结归纳出影响教会发展的三大因素：战争、政治、社会时代风潮。

一、战争

百年来中国佛教历经多次战争，每次战争都造成佛教会一次次的更替：

第一个战争是辛亥革命，政权体制由君主专政到国民政府，原来由君主指派的僧官没有了，变成由各寺院自发自动推举的佛教会。

第二军阀战争，军阀割据使得没有统一政权可以承认佛教会的

成立。相对的，也因军阀战争的结束，政权统一，由国民政府承认了佛教会。

第三抗日战争，因为抗日战争所以在台湾有皇民化运动；因为抗日战争，在大陆有沦陷区佛教会与大后方佛教会的差别。也因为战争结束，所以有中佛会的重整及台湾佛教会脱离日本统治。

第四国共战争，中国佛教会瓦解，由大陆撤离到台湾。

战争对佛教会存亡之所以有决定性影响，是因为战争是决定政权更迭的力量。而兴起的政权同不同意该佛教会组织在其领土上成立，是最关键问题。所以抗日战争胜利后，日本政权没有了，日本政权所成立的佛教会也没有了；武昌革命后，清朝政府没有了，清朝政府下的僧统也没有了；抗战开始以后，沦陷区原有的中国佛教会便没有功能；又因抗日战争胜利，沦陷区的伪满政府与伪南京政府没有了，所以伪政府所成立的佛教会也没有了；因为国共战争，国民党失败，所以三十八年在南京成立的中国佛教会瓦解，另外在北京共产党政府领导下成立中国佛教协会。

二、政治

前面战争因素是决定佛教会的存亡，而政治因素则是政权接受承认教会存在后，对佛教会的隐显不同介入影响。兹举证政治因素对教会的影响：

第一，台湾日据时代，因为政治操作的差别，所以有初期、中期殖民政策的佛教会，与后期皇民化政策佛教会的差别。

第二，民初军政时期，因政治不稳定，很多佛教会都无法成立；相对的北伐后因政治稳定，所以佛教会于十八年成立。又因政治支持，出现庙产兴学的政策，佛教会必须出面处理这些问题。

第三，抗战后蒋介石因政治上国共对峙，蒋介石出面整理佛教会。

第四，因政治因素，中国佛教会被国民党操控。

第五，因两党政治因素，开放解严、人团法出现。

三、社会时代风潮

社会时代风潮包括语言文化、经济、教育、思想、科技等不同层面，兹条列百年来之社会风潮对教会影响于下：

其一，日据时期在日本文化大范畴下，佛教日本化，僧伽教育中必须学习日本佛教、日本语言、日本的习惯文化。

其二，满清末年迂腐的愚民政策、闭关自守政策，使社会弥漫非常封闭、懦弱、无知的风气，造成出家人也是非常愚昧无知。相对的，革命带起社会改革风气，也为佛教注入革命的精神。

其三，西风东渐，在教育兴革上便有庙产兴学及北伐时之革除迷信。

其四，经济问题所以有佛教会面临停顿之困难。

其五，到台湾后，因民主化思潮，而有解严开放政党政治，人团法成立。这是因为国民政府撤退台湾后，政治人物跟美国亲近，很多菁英份子留学美国，所以受美国民主化思潮影响。

其六，受教育普及、城乡发展、科技文明、经济发展、全球化发展等巨大社会结构改变，佛教因此有大僧团形成。

佛教依托在社会中生存，一定要适应社会的结构、社会的文化思潮。每个时代对于佛教都会有不同的接受状态：可能在社会精神层面对佛教不利，在物质条件上却对佛教有利；可能精神文化对佛教有力，物质条件却对佛教不利；或两者都有利，或两者都不利。在种种状况下，佛教有没有能力分辨、分析出当前佛教所处的时节因缘，及未来将面对的困境或机运。进而在未来还没发生的灾难来临前就使之消于无形；或机运来时掌握机运，乘势而起推展佛教发展。这当中就赖于佛教会的操作。教会领袖为教团之长，累积世出世间知识经验：教会首领对于教团问题及世间潮流发展，有相对高度之视野与地位，另外对教界内也累积一定人望与资源，可以统合号召教团寺院僧尼。因此佛教会在整个佛教发展中是非常重要的环节，关系到整个佛教大的方向、大的命运、大的发展性、结构性的课题。

佛教会的功能，是做为广大寺院与僧众间团结、联系、谐和的工具。做为佛教会领导者，必然是手上掌握了很大的佛教资源；资源愈多，意味着必须承担愈多为整个佛教长远发展规划重大决策的责任。教会的操作非常幽微，而且需要高度技巧，虽然领导佛教会的只有少数几人，但还是必须让所有僧众，甚至很多居士了解佛教会的发展。这里借由佛教会发展，看到社会变迁中，战争、政治、社会时代潮流三者，对整体佛教造成的巨大影响。每个佛教有志之士，都应深刻面对这些影响佛教重大发展的问题，以非常敏锐敏感的观察，去透彻穿透每个可能面临的未来发展态势。



法义闻思



第 7 篇

戒律适应时代的原则

一、制戒十利

二、性戒、遮戒之别

三、随方毗尼

四、僧制

* 原发表于 2006 年「南北传佛教国际会议」 *

讨论戒律时代适应问题，仍应依佛陀制戒本怀、精神为思维基点。在此从佛陀制戒十利之根本目的、性戒遮戒之别、随方毗尼、僧制等角度提出一些思维原则。

一、制戒十利

佛陀制戒目的，有所谓十种利益：

一为摄取僧伽；二为僧伽极善；三为僧伽乐住；四为未信者令信；五为已信者令增长；六为折伏恶人；七为怀惭者乐住；八为断现法漏；九为断未来漏；十为我之净行得久住故。^①

归纳而言即建立在：1. 令僧团安住；2. 令大众对三宝产生信心；3. 令修道者身心清净。在此进道解脱之流程上，而达成4. 令正法久住之根本终极目的。此中，佛陀以制戒十利为本，而有性戒、遮戒之别。

二、性戒、遮戒之别

所谓性戒，是指其罪体性为恶，不论佛制与不制，不论僧俗外道，不论时空更易，违犯即是恶法，将招致恶业现前、投生恶趣过失。如《瑜伽师地论》云：

云何性罪？谓性是不善，能为杂染损恼于他、能为杂染损恼于自。虽不遮制，但有现行便往恶趣；虽不遮制，但有现行能障沙门。^②

遮戒则不然，其罪性或虽非恶法而随顺性罪，或虽不随顺性罪而令世讥嫌。《瑜伽师地论》中分析佛陀制遮戒目的为五：

第一，避免僧众之做法、形象有不符合社会期许、要求之疑虑；
第二，为让众生尊重正法；
第三，为遮止众生远离性罪；

^① 《根本萨婆多部律摄》大正藏 24 卷，页 531 下 -532 上

^② 《瑜伽师地论》大正藏 30 卷，页 869 下

第四，为防护众生对三宝、对僧众的信心；

第五，为避免众生离开善趣或修道力量。所谓：

云何遮罪？谓佛世尊观彼形相不如法故；或令众生重正法故；或见所作随顺现行性罪法故；或为随顺护他心故；或见障碍善趣、寿命、沙门性故，而正遮止。若有现行如是等事，说名遮罪。^③

就戒律体性而言，遮戒繁细难持而性罪粗显易守；遮戒罪轻而性罪罪重，正是要从微细处防微杜渐。如二百五十条戒中之众学戒即是遮戒，因为易犯而又罪轻，故不结罪名，但须常学念于心中。所谓：

此戒难持而罪轻，脱尔有犯，心悔念学，罪即灭也。以戒难持易犯故，常慎心念学，不结罪名，直言应当学也。^④

故佛陀在性戒之外别立遮戒，可说是为引导众生趣入正道、防护众生信心的利他方便。如《瑜伽师地论》云：

如薄伽梵于别解脱毘奈耶中，将护他故建立遮罪，制诸声闻令不造作，诸有情类未净信者令生净信，已净信者令倍增长。^⑤

不仅就戒律体性而言有性戒、遮戒差别，从教法立场来看，菩萨乘与声闻乘对遮戒亦有不同执持尺寸，这是源于教法思想差异。如声闻乘重自利解脱，菩萨乘重摄生利他，表现在衣食资具等遮戒上，即有不同立场：声闻戒、比丘戒要求僧众要能够节衣缩食，清净自持，所以要少受衣食，少取衣食，可是菩萨为了利他，可以多取衣食、金钱。《瑜伽师地论》云：

为利他故，应畜种种憍世耶衣、诸坐卧具，事各至百，生色可染百千俱胝，复过是数亦应取积。如是等中少事、少业、少希望住，

^③ 《瑜伽师地论》大正藏 30 卷，页 869 下-870 上

^④ 《萨婆多毘尼毘婆沙》大正藏 23 卷，页 561 下-562 上

^⑤ 《瑜伽师地论》大正藏 30 卷，页 517 上

制止遮罪，菩萨不与声闻共学。^⑥

此说明在看待戒律问题时，须辨其义门差别，不可一往而论。

三、随方毗尼

性戒既不待佛制而本不应行，则欲理解佛陀制戒精神、本怀，还应从遮戒利他角度，及正法久住之根本目的思维。佛教既立足于世间、教化于世间，便须与世间法律、道德、风俗、文化有所互相关连，进而顺势利导。故在利他方便原则下，为起众生信心、为度化众生，佛陀往往会因时节因缘不同而避开或遮制，形成在遮戒范围内一开与制的缓冲空间。此即摄属随方毗尼或随时毗尼问题，所谓：

虽是我所制，而于余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，而于余方必应行者，皆不得不行。^⑦

又如《舍利弗问经》中，舍利弗问佛，为何世尊为比丘制戒时，有时同意比丘朝食，有时听吃饭鱼肉，有时又不听吃饭只开吃粥，或者有时听饱食饭食，又有时听多家数数食但都不得饱？如此一来，比丘、比丘尼以后怎么奉行？佛回答：

如我言者，是名随时。在此时中应行此语，在彼时中应行彼语，以利行故皆应奉持。^⑧

佛陀认为在遮戒开与制的执持空间弹性中，须随顺当地风俗、道德尺寸。譬如古时候允许娶妾，佛教徒娶三、五个妾不犯法，故不犯戒律，可是现在不允许，娶妾就违法、违犯戒律。又如佛世时不允许僧众砍树种地，而行托钵乞食，但到了汉地中国，乞食会被社会讥嫌，故汉地乞食不行。尤其中国从唐朝百丈禅师立「一日不作，一日不食」

^⑥ 《瑜伽师地论》大正藏 30 卷，页 517 上 - 中

^⑦ 《弥沙塞部和醯五分律》大正藏 22 卷，页 153 上

^⑧ 《舍利弗问经》大正藏 24 卷，页 900 上

清规以后，出家人都是要种田的。但在现今工商社会，连种地也不行了！这就是古今中外历史上随方、随时毗尼的实际例子。

此律中之随方或随时毗尼，在教法中亦有对应之思想，即四悉檀中依众生根性说法之各各为人悉檀，及应病与药之对治悉檀。所谓：

观人心行而为说法，于一事中或听或不听。^⑨

有法对治则有，实性则无。譬如重热腻酢醎药草饮食等，于风病中名为药，于余病非药。^⑩

以法证律，佛陀为利益众生，依众生所处世间时空因缘而做相应调整，但应用取舍得宜即无相违背，皆应尊重奉行。如《大智度论》云：

四悉檀中一切十二部经，八万四千法藏，皆是实，无相违背。^⑪

四、僧制

然而在随方毗尼精神原则下，如何具体操作两百五十条戒之该开或制？这又要谈论到僧制问题。因为在不同时间、地域、风俗、习惯、主体教法思想差异，对于戒律会有不同尺寸拿捏，所以佛陀就赋予僧团一个对于生活上细节调整的机制，即所谓作持，羯摩作法，透过羯摩作法达成僧制。当然，此僧制前提必须是不违背制戒十利、不违背性戒等戒律基本精神下所做的调整。此僧制或随方毗尼尺寸，必须以佛教精神与所在世间众生业感相融会结合，且都是经过长时间地域的风俗文化所蕴酿成，是约定俗成的文化，并不可截然从「我们对，别人就一定不对」的立场来看待。譬如，在台湾社会、汉传佛教中，僧众可以带手表、僧众可以开车、僧众可以打电脑，认为并不违背佛陀不穿戴金银原则。因为在汉传思想里，将之视为生活必需品，就像现在使用电话、电灯、自来水一样，就像现在坐火车、坐飞机一样，就

^⑨ 《大智度论》大正藏 25 卷，页 60 上

^⑩ 《大智度论》大正藏 25 卷，页 60 上

^⑪ 《大智度论》大正藏 25 卷，页 59 中

跟现在戴眼镜一样。又譬如，今天在汉传国家不可食肉，这就是汉地的佛教风俗习惯，是从汉地佛教特质发展出来的。而在南传佛教可以食肉，这是很大的差异。

在佛教流布世间过程中，戒律本身分成五部律，甚至有十八部差别，传到中国也有四部律之多。说明在律法上既存在着不可避免的分歧，却也不碍五部律都如法并存事实，因为五部律都是在符合佛陀制戒基本原则下各有的戒律考量。如佛于《舍利弗问经》中悬记五部分派：

唯余五部，各举所长。……多智慧人能取能舍，诸愚痴人不能分别。^⑫

《大方等大集经》亦云：

如是五部虽各别异，而皆不妨诸佛法界及大涅槃。^⑬

所以古来对于五部律均如法是没有疑虑的，如古德云：「律开五部者，……如析金杖，不失金用。^⑭」

以此观今，现在，在不同时代、不同空间、不同国度、不同文化下，当然会有戒律执持的差异，这些差异多半属于遮戒范围。相信在不违背根本性戒、不违背正法久住立场，掌握遮戒制定精神，从每个僧团所生存的当地文化时空背景、佛教教团演化思想的主体性、从佛教发展历史及背景等角度来对待问题，应可找到戒律适应时代的可行尺寸，也可理解到不同教团、不同僧团对戒律执持的同异之处。尤其，随方毗尼及僧制是戒律适应时代差异非常重要的思维原则。

^⑫ 《舍利弗问经》大正藏 24 卷，页 900 下

^⑬ 《大方等大集经》大正藏 13 卷，页 159 中

^⑭ 《法华文句记》大正藏 34 卷，页 152 下 -153 上

第 8 篇

台湾净土思想发展的契机

壹、无形－现世众生业感力量
（天时）

贰、有形－净土教主动宏扬的
因缘（地利、人和）

一、善知识大德的提倡

二、妥善的方式

三、净土的思想

四、居士佛教与人间佛教的
推波助澜

* 原发表于 1999 年「佛藏杂志第 14 期」 *

台湾佛教早期的脉流，在日据之前属于福州鼓山之系，而鼓山其实是禅宗的门庭，所以早期台湾道场大部份以禅寺命名。到了日据时代的五十年间，日本佛教成为台湾佛教主流，也有了斋教的产生。台湾光复后，大陆佛教走进台湾，发展出几个思潮，主要是人间佛教思想、印顺导师思想、念佛往生思想，这三个思想成为台湾佛教主流，代表台湾光复后六十多年来的重要思潮内涵。今日且就「台湾净土念佛思想」在台湾发展的契机和因缘，分成两部分来探讨。

壹、无形一现世众生业感力量（天时）

二次大战后，世界各地佛教正处低迷时期，如北传的中国大陆、北韩、越南佛教等，都受到政治力量摧残；藏传佛教刚开始向印度、西方发展中；南洋上座部佛教亦受累于早期帝国主义及社会发展牵累而正在恢复。就世界佛教发展潮流而言，台湾佛教欣欣向荣，可说一支独秀。在台湾政治安定、经济蓬飞、教育普及提高、资讯文化发展、日本佛教撤离成真空等状态下，在在都对传统佛教发展提供了优沃的土地。然而，仔细观察台湾佛教之发展，不难看出在台湾佛教发展过程中，亦有其不得不走上净土易简、人间化之路。

早期大陆来台大德，如白圣、道安、灵源、道源、广钦、东初、印顺等，实不乏深有道德者，然因大多只身来台，在身无立足之地、口无隔日之粮的情形下，乃纷纷为辟建道场而辛劳奔走；相对的，涵养修持之事则减少或搁置。在禅修之倡导上，一则无师，二则无群众基础，因此传统深入久大之禅宗丛林不易成就，亦无法推动禅宗之道风。

再从众生心性的特质来看，因为物质发达，人们对外在物质的欲求非常炽然；生活安适，相对的对于生命苦难的感受则轻薄，对内在生命之超越要求亦相对减少。这与中国一千多年来农业社会之物质缺乏相比，差异是很大的。所以在物质发达而众生心性弱劣之

下，形成强有力的末法思想。台湾僧俗普遍弥漫在佛经所说的末法时期思维当中，这种末法思想让佛弟子在修行时，慢慢对广大菩萨行或开悟的想法退怯，也削弱了大丈夫魄力承担的力量；再加上无人大力提倡禅宗及其他法门，净土宗在人心怯弱状态下，确实有了发展的空间。

因此，一者无高明禅师致力弘传；二者「末法时期众生不适禅宗开悟」的思想弥漫；三者物质发达，人心对于生死苦、出离心的微弱，及人们心性的脆弱、暗钝。以上三个因素，使净土教在这个时代里，因为众生业感的变化（亦可说是中国人所谓的天时），成为净土教发展的契机。

二、有形—净土教主动宏扬的因缘(地利、人和)

净土佛教在社会中，为了弘扬教义，近年来不断积极推动各种有形的活动，其所展现的种种助力，且将其分成几点来说明：

一、善知识大德的提倡

所谓「法在人弘」，广大的僧众及群众，对于法门的切入及取决，其实都是无知无识的，端赖一些有德行、为人敬重的长老们的提倡；由于他们的提倡，大众才知道法门的尊贵和修行的切入点。所以一个法门是否有好的善知识倡导，是这个法门能否发扬的重要关键点。净土教在台湾五十年来的发展，前后出现几位长老大德的努力发扬和倡导。以下先就时间上划分为早期、中期和后期，再各别依地域之北、中、南来说明：

(一) 早期

以广钦老和尚、李炳南居士和道源长老为代表，当然这当中也有证莲等多位法师的推动，但毕竟以他们三位最具代表性。

1. 广钦老和尚以禅宗「伏虎、水果师」神异僧人的形象来弘扬净土，其在北部形成令人尊崇的地位。广钦老和尚不谈理论，仅教人切实做人、老实念佛，这种务实的风格与其苦行修证的形象，结合成一种景仰风从的风尚。
2. 李炳南居士以在家儒学的长者身份在中部推动。李老居士以儒家之仁义忠孝为基础，在中部纯朴的城市中感动许多基层民众，且在有组织化的推动及大专佛学社知识份子的号召下，在中部形成非常有组织的弘化团体。李老居士虽长时间讲华严经，但吾人毋宁视其为儒净佛教之倡导者。
3. 道源长老以大陆来台第一代长老身分，应各地传戒、打佛七、讲经，除启发持戒念佛的模式外，所宣讲的净土五经及《金刚经》等很多大乘经典，也为净土思想奠立基础。可说是思想开阔，而且重义解的净土倡导者。

(二) 中期

北部有智谕法师的提倡，中部以忏云法师、煮云法师、广化法师为代表，南部以菩妙长老为代表。

1. 智谕法师以大专生为主要接引对象而在一方弘化，有「教弘天台、行归净土」的口号，且在华严及律学上亦有推动，但实可看成是净土之推动倡导者。
2. 忏云法师也是以大专青年为接引对象而弘扬净土思想。
3. 煮云法师以苦行僧的形象，到处带人打佛七，以佛七方式吸引很多人，也树立打佛七的净土修行模式。这对于净土教的弘扬，是非常有利的弘法模式。
4. 广化法师长期从事比丘僧教育，同时以讲律、弘律、持律、写律之一代律师形象宣扬净土，提出「持戒念佛」口号。
5. 菩妙长老则是以老实修行的长者身分来弘扬净土。

(三) 后期

代表人物有埔里灵岩山寺妙莲法师、华藏讲堂净空法师。

1. 妙莲长老以精进修持，切愿往生的精神感召大众。
2. 净空法师以宣讲净土经典为主，对于净土思想之弘传，花了许多心力于上，尤其以录音带的方式弘法，更使其法音广流。

在前后近十位法师的引导下，从南到北，从早期到现在，可以说一直有人在普遍的弘扬净土。净土法门之所以受到广大群众热烈响应，最重要原因，即是这几位长老大德，数十年来大力提倡弘扬的结果。

二、妥善的方式

法门、思想的弘扬，须有具体妥善的模式，才能让人愿意接受。净土在弘扬过程中，即有很多具体和不具体的方式，善巧的让很多人直接在宗教仪式中，得到对净土思想修行的信念。略举五种净土弘扬方式为代表：

(一) 佛七

《弥陀经》提到：「若一日，若二日……若七日，一心不乱……即得往生阿弥陀佛极乐国土。」佛七是从禅七的模式脱胎而来。一般而言，信众非常向往能够精进修行，所以透过广大信众对佛七七天的修行，增进对净土的好乐与禅修的喜悦，渐渐对净土教产生无比的信心，这是佛七所带来的极好效果。

佛七同时有个好处，就是虽然它是比较精进式的修行方法，可是与禅七相比，在内心止观运作上即显得简单——从信众自己口中的唱诵和大众唱诵和合齐一，自然就维持摄众的力量。这种方式不仅适合知识份子，乃至村夫村妇、士农工商，甚至从幼童至老人都能接受，是非常好的模式。

(二) 定期念佛会

定期念佛会即每周或每月一次，固定时间的共修，具有几个优点：

1. 佛七因为时间较长，一般信众不能常常参加，可能一年只能参加一、两次而已。因此每个礼拜的共修，能使大家数数接受净土的熏习。
 2. 每次只须花一个晚上或一个下午的时间，在时间上调配容易。
 3. 持名念佛简单易行，易于产生接引力量，在街坊邻居之中都能带动念佛的活动。
 4. 因为定期举行，大家对于这种法会产生相契、长期熏陶的归属作用，愿意长期投入其中，因此接引了广大信众能够参与念佛修持的法门。
- 以上都是定期念佛会所带来的优点。

(三) 助念

一般人对于死亡都比较忌讳，也非常哀痛，但借由临终助念的方法，在法师和居士们带领助念之后，家属对于亲人死亡和哀痛较能减轻。加上经过助念后，看到亲人极为安宁的离开，或从亡者往生的某些瑞象中，即对助念产生无比信心。

助念的方式简单，与一般诵经的方式不同，而所收到的功效又很大。透过助念使亡者脱离痛苦、往生极乐，而与净土思想结合，使得净土方法在临终关怀上，产生极大的作用。所以临终关怀的推动，使得净土有了更有力的弘法方式。

(四) 早晚课诵

课诵本在以前有不同版本，之后由于李炳南居士提倡从灵岩山所带出来的课诵本，使此灵岩山课诵本，几乎成为台湾唯一的课诵方式。因为灵岩山是念佛道场，李炳南居士本身也提倡净土，因此课诵本中，早晚课的内容都有一段念佛、绕佛及赞佛偈；晚课也诵《阿弥陀经》，随时都让大家接触念佛方法，使《弥陀经》的思想深植在信众心中。所以台湾僧众、信众对于念佛法门不但不排斥，反而有种亲切感。因

此整体台湾佛教，不知不觉的就接受念佛思想，这就是早晚二课所带来的影响。

(五) 经忏佛事

佛门中有所谓拜千佛、拜忏等佛事。台湾很多忏仪，如三昧水忏、大悲忏、梁皇宝忏等，往往都是为信众消灾祈福、超度亡亲等而施設，而这些忏仪中就夹杂很多拜佛、念佛的思想。将念佛的思想转化成念佛往生阿弥陀佛极乐世界，这种转化是比较容易的。所以大家在忏仪当中不知不觉就接受了礼佛忏悔，乃至念佛往生的思想，这样的转化便助扬了净土教的发展。

以上是五种便利的弘扬模式。运用形式化之佛教仪轨，使净土教之理论易于进入、易于修持，这可以说是净土教在发展中之一利器。

三、净土的思想

净土宗在台湾弘扬的历史发展中，虽前后北、中、南都有令人敬重的长者大德孜孜勤勤的努力弘扬，但在经典依据上则同以净土三经为主。虽说是净土三经，但三经中确然有等差之不同：大体而言，仍以小本弥陀经为主，最主要的注解即是藕益大师的《弥陀要解》。至于《佛说无量寿经》亦只有净空法师一人宣讲为多，而《佛说观无量寿经》就少有人宣讲了。

在具体实践上，也都同以持名念佛，乃至信愿行来推动。所以从净土三经归摄到小本的弥陀经要解，从信愿行归摄到一句弥陀，其中思想虽亦承继藕益及憨山等大德思想，但主要仍以民国印光大师之思想为主。这是整个台湾佛教净土宗思想的经营理念。

除此之外，几个同时与净土教在台湾佛教弘扬的思想，包括戒律、天台思想或儒家思想、人间佛教思想等，也对净土的弘扬有助益。如忏云法师、广化法师都是以戒律宗师的身分来弘扬净土；李

炳南居士以儒家立场来弘扬净土；智谕法师则以对天台的研究弘扬净土；乃至很多法师以推动人间佛教来弘扬净土。

但综观看来，台湾这六十多年净土思想的发展比较单纯，一意以持名念佛往生极乐净土为思想，并不像古代宗师大力的发挥禅净融合或对净土经典深入探讨。所以它并没有在净土思想上做很大的发挥，而是重在努力的实践，所谓信愿行三资粮的实践。要求信众、僧众努力在持戒的基础上，正行持名，深化往生的目标，这是台湾净土教思想上的特质。

四、居士佛教与人间佛教的推波助澜

传统佛教是属于僧众的佛教，居士只是居于信仰的层面，佛教主体落实在僧众丛林中，佛教的发展也依附于丛林道场的兴隆与否。可是现在台湾佛教虽仍以寺院僧团、僧众为主导，可是相当大的部份却是信众护持的力量而成就的。再者，许多僧众亦是因为在家学佛而后方可出家，其出家后之修持方向，亦往往决定于在家学佛时之因缘。所以信众学佛的取向，成为带动台湾佛教发展的主要方向。

在家居士由于有家庭、事业种种社会的牵绊，对于开悟了脱生死、定慧禅观的深观修行方法，信心不够，也无法长时间深入修持，更没有适度的环境和高明师长的引导。在这种状况下，居士们就从便于安心、容易实践的立场，选择净土这条修行之路。再加上人间佛教入世精神的高扬，如星云法师、证严法师的弘扬推动，深刻的加深了居士佛教的入世精神。愈加深这种入世精神，就愈加深居士对社会世俗责任。而此世俗责任对今生想要修禅解脱的动能而言，便是一大礼包。所以人间佛教的力量，可以说是对居士佛教的推波助澜；而居士佛教又是对台湾净土教的推波助澜。所以，居士佛教与人间佛教从更广泛的生命本质上，自然把净土教归向于崇仰性的层面。

因此，从无形的众生业感，及台湾佛教六十余年来有形的各种因缘聚会下，看到净土教发展的特殊现况，也了解到台湾净土教的存在，有其不可忽视及必然的趋势。

第 9 篇

台湾佛教净土念佛思想的 倡导与传播者

壹、学修师承

贰、时代背景

参、台湾佛教净土宗的发展

一、台湾净土宗发展分期

二、道源长老弘法风格

肆、道源长老净土念佛思想的内涵

一、佛法思想底蕴宽大

二、净土念佛思想内涵

结论

* 原发表于 2010 年「张台首届道源长老佛学思想论坛」*

道源长老做为台湾佛教第一代大陆来台长老，在大陆出家、受学、锻炼，而在台湾佛教演教弘法 40 年，并专倡净土念佛。本文于探讨道源长老的净土念佛思想中，拟先从其学修师承、时代背景及台湾佛教净土宗发展等章，做为其净土念佛思想之背景铺述，以对于道源长老在台湾佛教发展中给予应有定位。

壹、学修师承

道源长老出生于民国前 12 年 (1900 年，清光绪 26 年)，20 岁出家 (民国 8 年)。出家后约 15 年的参学与自修时期，亲近过慈舟大师、圆瑛大师、太虚大师、印光大师，可说民初几位大师都接近过。但论道老师承，主要还是继承慈舟老法师的学风与传承，以下从道源长老与慈舟老法师之间的受学、学风与师徒情谊三个角度说明：

一、受学

道老从初进佛学院学习，修净土念佛，到主持教务，可说一路跟随慈舟大师受学与锻炼；而且慈舟大师也非常看重道老，数次委托教务：

1. 民国 16 年，道源长老得悉慈舟大师已于民国 13 年，在常熟虞山兴福寺开办法界学院，乃辞别剃度恩师入学求法。故慈舟大师是道老最初正式依止受学师长。
2. 民国 17 年时，慈舟大师离开法界学院赴灵岩山养病，道源长老与 17 位同学一起随侍慈舟大师到灵岩山。
3. 民国 25 年，慈舟大师在福州法海寺开办法界学院，因被青岛湛山倓虚老法师礼请到青岛讲比丘戒，继又邀请住持北平净莲寺，无法兼顾法界学院。乃命道源长老到福州法海寺代理法界佛学院教务。
4. 民国 26 年，受慈舟大师之命，将法界学院迁往北平净莲寺，并辅助慈舟大师开讲华严经。

以上数事，道老最初于慈舟大师开办的兴福寺法界学院求学，乃至随侍慈舟大师到灵岩山、受慈舟大师教命辅助办学等，看出道老对

慈舟大师执弟子之礼甚笃。

二、学风

再者从道老一生讲经内容看，道源长老以讲比丘戒，净土念佛，兼讲其他经典如《金刚经》、《圆觉经》、《起信论》、净土经典、台贤思想，学风与慈舟大师雷同。虽然道老也曾接近印光大师、圆瑛法师、太虚大师，可能在接近当中会受到一些熏陶，但事实上，圆瑛法师修禅，与道老的思想体系有一段距离；太虚大师倡导人间佛教，而且走汉藏系统，注重唯识、中观等论典，学风比较不相似；印光大师是因追随慈舟大师到灵岩山后才接近，可说还是因慈舟大师的因缘，而且印光大师与慈舟大师在净土念佛风格上几乎相同。由此看到，道源长老的师承，其实是秉持慈舟大师的学风与修行理念而一脉相承。

三、师徒情谊

另从个人追思法乳之恩心理上，有二事可看出道老对慈舟大师之师徒情谊：

1. 道源长老从民国 32 年起陆续为慈舟大师作传至 38 年，后一再恳请慈舟大师弟子续传至 46 年，终至民国 71 年完成方了一心愿。
2. 民国 47 年闻慈舟大师圆寂，随即整理慈舟大师遗作，编印《慈舟大师法汇》，并广为印赠《慈舟大师开示录》。

除了从以上事例看出道源长老师承于慈舟大师的关系，亦有长老对此事有所证明，如印老于〈愿道源长老再来人间〉云：「道老一生弘法，着重在持戒，念佛，应该是有得于慈公老法师的。」^①又周邦道居士于〈道源上人佛堂讲话叙〉一文中云：「亲近慈舟大师，为入室弟子。大师平生，弘华严教，持比丘戒，修净土行。上人师承无间，得其神髓。」^②

^①《道源老法师纪念集》页 8 民 78 年 基隆海会寺印行

^②《佛堂讲话第一二三辑合订本》道源长老讲述 民 91 年 基隆海会寺印行

贰、时代背景

道老高龄 89 岁，在大陆 50 年，20 岁出家，故前 30 年出家僧涯在大陆；50 岁来台湾，在台湾有 40 年的时间。差不多平均跨越台湾与大陆两个时空背景，经历中国历史上政治、经济、社会等前所未有的巨变。道老做为中国佛教一份子，其一生的弘化，可说为处在此时空下的中国佛教发展，做一观察思维的旁证。以下从道老一生弘法的发展，对比人生前后期在大陆与台湾的历程，来观察外在环境对道老一生事功的影响：

一、社会与佛教生态

佛教弘法的模式，基本上是随社会形态而改变；而在社会形态与弘法模式交互影响下，又会决定一个时代的佛教生态。

民初以来的大陆佛教，虽有杨仁山居士、太虚法师等提倡僧伽教育，各地开办佛学院及讲经风气较盛，但整体而言，还与明清以来传统佛教差异不大。道老处在传统佛教中，又接受佛学院教育有了经教学养，故从 34 岁自宝通寺闭关三年出关后，到 50 岁来台湾之前的 15 年（民国 22 年～38 年），多半在佛学院讲课、传戒、讲戒，兼及各地讲经弘法，属于锻炼兼学习过程。道老很年轻就在佛学院讲学，是在佛学院锻炼出来的讲经法师。亦在戒场或佛学院中担任短暂职务，乃至担任住持、佛教会会长、佛学院教务主任等，但时间都不长。最主要原因是社会动荡，战争频繁。

民国 38 年来到台湾以后，台湾佛教刚欲从日本佛教中恢复，此时大陆长老来台，正好将民初大陆佛教之经验在台湾重建。所以随着长老们在台湾各地兴办佛学院、传戒、带动讲经风气，道源长老之德学，才能真正有所发挥。当然从民国 40 年代两岸佛教总体底蕴来看，大陆佛教幅员广大，几万个道场，所以各地礼请讲经的很多。而台湾佛教相对于大陆佛教，幅员小了很多，但道老本身以其学养及在中国佛教会的地位，法缘非常殊胜，各佛学院讲经、道场弘法、传戒等频率很高，受到四众弟子的尊崇。

道老在民国 77 年往生。基本上民国 70 年以前，台湾佛教虽已有 人间佛教的发展，但因电视、通讯、交通、网路还没有很发达，连录影机、录音机也还不很普遍。故整体而言，弘法模式还没因媒体、影音传播工具及组织化弘法模式，形成很大变化。民国 70 年代，还没有有线电视，佛教要在三台无线电视弘法尚很辛苦。但 70 年代开始有了录音带、录影带，弘法模式稍有转变，像以录音带、录影带弘法的慧律法师，在民国 70 年代已经展露头角。慧律法师的兴起，宣告弘法模式翻天覆地转变的开始。到现在佛光山的人间台、慈济的大爱台，乃至海涛法师的生命台、净空法师的华藏台，在在说明佛法的弘化媒介已经可以深入到每个家庭。乃至于大型的弘法活动，如十万人的浴佛、万人斋僧法会、大型的水陆法会、学术研讨会、护法组织、家庭式研讨班、网路弘法等等，这些种种都大大改变了佛教的弘法模式。

所以从弘法方式来看，道老所处的台湾佛教当时，与大陆佛教生态及社会现象基本上变化不大，故佛教弘法模式还没有很大变革。所以道老于民国 77 年圆寂前的弘法模式，普遍受到台湾佛教界认同。

二、政治

民国 38 年道老来台后，虽然国民党政府在政治上有戒严管制，也有所谓的「白色恐怖」，可是对于大陆来台僧众而言并没有太大影响，因为当时政治所针对的是共产党或台独份子。当时全台湾的佛教事务都由政府透过中国佛教会管控。中国佛教会是国民党政府支持下的重要人民团体，由大陆法师所领导，且长期由白圣长老主持。道老因与白老有道友之谊，长期协助白老在戒会中担任三师、和尚，并在中国佛教会中担任过一任会长，在中国佛教会有崇高地位。在此外缘、形势下，正面的政治扶助力量远大于政治压力，如道老常出国弘法，即是实例。在台湾戒严时代，人民有很多不自由，可是道老弘法并未受到太多影响。由此看出道老在台湾佛教中的地位与声望。

相对而言，道老早期在大陆时，从清末光绪年间，一直到北伐、军阀时代、八年抗战、国共战争，到民国 38 年，道老前面的 50 年可

以说经历了中国近代历史上最动荡社会，战争侵扰，政治激烈，中国人最辛苦的时代。不仅有兵马战乱的破坏，也有很多政治对佛教的破坏运动。所以道老的学习锻炼过程是奔波辛苦的，虽在大陆亦有当住持、教务、佛教会会长，可是都很短暂，没有办法长期稳定发展。

三、经济

民国 38 年前的大陆佛教，固然因为时局不靖，社会整体物力尚未发达，但大陆佛教的基层力量还在，广大信众对佛教的供养尚可支持各寺院运作。但就个人而言，尚难以很快建立一定规模道场，所以道老主要还是受请在各寺院道场间讲学弘法。

对比来台湾后，在政治安定下，台湾经济稳定发展，加上道老在台湾佛教的地位，所以信众的供养较丰厚。道老很快的在来台湾后的第二年，开展了自己的经济力量，创建了海会寺，有了自己的道场。在民国四十几年，海会寺就有了当时物质条件下的整体规模。而且民国 50 年、58 年在海会寺传了两次戒，表示道老来台湾后很快就稳定下来，与在大陆时奔波不定，有很大不同。随着民国六十几年台湾经济开始起飞，道老又在七十几年将海会寺重新翻修得非常庄严宏大。看出道老在台湾经济富裕下，很快开创海会寺，且有很好的弘法发展。

道源长老是台湾佛教第一代领袖，现在台湾佛教第二代着名人物，都是他的戒子、晚辈：如净心长老、开证长老、广化法师、晴虚法师、圣严法师等。当然，道老人生后半 40 年，虽在台湾政治安定，经济富裕下有了很好的弘法利生开展，但真正台湾政治解严、经济起飞时，道老已经往生了。这亦是我们在看待道源长老等第一代长老时，所应思考其所处的时代背景及佛教环境的时代义涵。所以，今天台湾佛教在展现第二代长老努力的成果时，也不能忘掉第一代长老，如白圣长老、道安长老、印顺法师、东初法师、广钦法师、李炳南居士，这些人的努力。而道源长老就是台湾佛教第一代长老中，具有代表性的人物之一。

参、台湾佛教净土宗的发展

台湾佛教在日据时代以日本佛教为主导。民国 38 年后，因大陆长老陆续来台，便恢复以汉传佛教为台湾佛教主轴。此中除了人间佛教主流，及部分禅宗、律宗提倡外，最重要当属净土宗的兴盛。故今探讨道源长老的净土念佛思想，亦须将之置于整体台湾佛教净土宗的发展中观察。故此章先将台湾佛教净土宗发展分为三期，以了解台湾佛教整体净土宗弘传情形，再从其他净土宗长老中对比道源长老的弘化风格。

一、台湾净土宗发展分期

台湾净土念佛思想的发展，从民国 38 年至今已整整 60 年，可略分成三期，其代表人物各有风格，但随各长老化缘不同，各期时间容有些许重叠：

(一) 思想传播期，民国 40～70 年代

此时期以土城承天禅寺的广钦老和尚、台中佛教莲社的李炳南老居士、基隆海会寺的道源长老，为最重要的倡导代表。此三位长老大德直到 70 年代仍非常有影响力。

1. 广钦老和尚：本身修禅，重苦行与生活实践，不重经论、不讲经，教人一句弥陀念到底。
2. 李炳南居士：因在家居士身分，故注重中国儒家思想，提倡人伦。除华严、儒家思想外，主要还以净土经典为弘扬主轴。
3. 道源长老：除讲净土五经外，也讲《金刚经》、《圆觉经》、《地藏经》、《起信论》等很多不同经典。综观起来，道源长老的思想比较开阔，而且重义解。

(二) 青年弘传期，民国 60～90 年代

除上三位大德，陆续有一些长老也在提倡弘扬，如水里莲因寺忏云法师、凤山佛教莲社的煮云法师、台中南普陀佛学院广化法师、三

峡西莲净苑智谕法师，其共同特色都是从青年教化开始下手。此中煮云长老与忏云长老出道较早，广化长老与智谕法师较晚。此时期青年学佛风气较兴盛，故都倾向于接引青年，如忏云法师、煮云法师、智谕长老都以接引大专生为主；广化法师以办理南普陀佛学院为弘法事业，也是接引知识青年、僧青年。此期另有高雄元亨寺菩妙长老，以领众念佛共修，为台湾本土法师提倡净土代表。

1. **煮云法师**：风格较像广钦老和尚，也重苦行。从民国 61 年第一次带领精进佛七，即以精进念佛、大量拜佛为修行，后又带动大专佛七风气。惜民国 75 年即往生。
2. **忏云法师**：带领大专学社念佛，举办大专斋戒学会，带动净土的思想与风气。
3. **广化法师**：广化法师与忏云法师同以戒律、念佛并行，带动持戒念佛风气。又因为带领佛学院的关系，现在许多中生代法师，如慧律法师、净耀法师、常禅法师、如本法师等，都是广化长老的学生。
4. **智谕法师**：以接引大专青年为主，除念佛外，亦很注重经典思想解读，号称「解在般若，行重持戒念佛」。
5. **菩妙长老**：民国 53 年接任元亨寺住持，即以每周日念佛会带动念佛风气，对净土思想亦是老实念佛之开示。民国 62 年买地扩建大殿，民国 73 年落成启用，以发展道场，及每年打佛七弘化为主。

(三) 法门普遍期，民国 70 年代后期至今

代表人物有埔里灵岩山寺妙莲法师、华藏讲堂净空法师：

1. **妙莲长老**：本在香港弘法，民国 73 年才在埔里购地开山。以朝山、长年每月佛七为弘法模式，留下一些修行开示，除了净土经典，不主张读其他经典。
2. **净空法师**：早年为李炳南居士学生，民国 73 年成立佛陀教育基金会、华藏讲堂。宣讲的经典较多，以发行大量录音带，乃至录影带、电视、网路弘法为主，实际在台湾跟群众弘法较少。

以上净土宗大德，目前除了净空法师长期在国外弘法，这些长者们都已经生西了。尤其这一、两年忏云法师、菩妙法师、妙莲法师陆续往生以后，台湾净土佛教的发扬将寄望于第三代僧众。兹将三期净土宗大德列表于下：

	第一期	第二期	第三期
代表人物	1、广钦老和尚 2、李炳南老居士 3、道源长老	1、忏云法师 2、煮云法师 3、广化法师 4、智谕法师 5、菩妙法师	1、妙莲法师 2、净空法师

二、道源长老弘法风格

在此先将台湾佛教净土宗长老的风格略分为几个类型，再与道源长老做一比较：

1. 擅长讲经：净空法师、智谕法师
2. 注重戒律：忏云长老、广化长老
3. 精进修持：妙莲长老、煮云长老
4. 苦修作务：菩妙长老、广钦老和尚
5. 兼融儒家：李炳南居士

此中，主张重苦修与精进念佛的很少讲经，甚至净土经典也很少讲，多半是随机开示。净空法师、智谕法师虽然讲经典很多，但也不主张广学多闻。忏云长老、广化长老因为持戒，所以跟外界没有太多接触。而道老与这些长老比起来，类型非常突出，在戒律、打七修行、讲经等方面都具足，甚至都是道老带头提倡出的具体理念与做法。加上道老应各地讲经、主七、传戒，遍地弘法，遍洒种子，可说是非常重要的净土播种者。下面就道老在戒律、打七、讲经三方面的贡献做一说明：

(一) 弘戒与讲戒，开戒会讲戒风气

道老师承于慈舟大师，不仅自己重视戒行，更积极在戒场传戒、

讲戒。道老在大陆时就已在各地讲戒、传戒，且近代佛教于戒会讲戒之风气，道老是第一个提倡：

1. 民国 27 年，任河北房山县兜率寺住持，提倡结夏安居，讲演戒律。
2. 民国 29 年起，在北平广济寺每年传戒戒会，连任 6 次教授阿闍黎，并于戒期中讲三坛戒律，开戒会讲戒风气。
3. 民国 33 年，在五台山广济茅蓬为僧众讲比丘戒。

道老来到台湾，见台湾佛教受日本佛教影响，不重戒法，乃积极于戒法的发扬。据真华法师〈敬悼当代「说法第一」的道源长老〉文中，写到道老于民国 50 年海会寺传戒时，自述台湾佛教传戒的意义与价值：

台湾的佛教，受了日本统治的影响，有住庙为住持而仍结婚生子，并自以为是出家人者，此是末法时代的衰弱现象！……自三十八年以后，由于大陆来台的大德们，提倡传戒，到目前为止共传十一次，道源本人即参加了八次，所以风气已经好转。……将来本省佛教之兴，全赖出家众……^③

道老以其本身在大陆时期讲戒、传戒经验，加上与白老及中国佛教会的因缘助成，以三坛大戒为弘扬戒律平台，可说是台湾戒律弘扬及持戒念佛风气的开创者。现在台湾佛教多知戒律弘扬从济涛律师、广化法师、道海律师，一脉相承到果清律师。殊不知，道老对台湾佛教早期戒律弘扬之功，有其重要地位！而且广化法师亦曾跟道老学习过一段时间，亲自听道老讲《观无量寿经》，并为做笔录，想必在戒律方面，亦应有受于道老言教、身教影响之处。

（二）首倡打佛七之精进念佛风气

大陆长老来台以后，最早领众打佛七的大德，当属道源长老与李炳南居士，都于民国 38 年即带领打佛七。

民国 38 年，白老与道老初抵台湾不久，连同多位大陆来台法师住在十普寺，随即在十普寺打七：「在十普寺发起讲经法会，由智光、

^③ 《道源老法师纪念集》页 15 民 78 年 基隆海会寺印行

南亭、道源三位法师主讲，并举行念佛净七。^④」同年12月，又至基隆宝明寺讲《金刚经》与主持佛七。而李炳南居士也是于民国38年就到台中灵山寺打佛七。所以最早打佛七是民国38年，李炳南与道源长老。可是李炳南限于居士身分，影响力不能广及整个教界，而道源长老以中国佛教会长老及戒场长老身分主持佛七，才是真正带动打佛七风气之最重要人物。故台湾佛教界盛行的打佛七精进念佛，可说是由道源长老首倡。

（三）大乘经典与净土经典之弘传

光复后的台湾佛教，讲经法师不多，佛教界的整体智识亦不高。直到民国38年许多大陆讲经法师来台，如印老、道安、东初、南亭等大德，才以授课讲经方式，建立台湾佛教佛法思想的涵量。而道源长老亦是当时非常重要的讲经法师之一，有「说法第一」的美称。

道源长老的思想非常开放，除了净土经典的弘传，对各宗大乘经典也都有弘传，如华严、天台、戒律、《圆觉经》、《金刚经》、《起信论》、《楞严经》、《仁王经》、《维摩诘经》等。这些经典虽是中国佛教素所普遍流行的，但都是非常有思想性的代表经典。而且道老主张融合空有，八宗共弘。融和空有，故自号中轮沙门。这是因为道老本身学养深厚与天生禀赋智慧聪颖，内心不被净土一宗所局限，所以能够兼容各宗各派经典思想。

可以看到，在净土宗弘传过程中，对净土宗的修行路线有不同的诠释，诠释角度差异很大，甚至有狭隘的主张不必读经典。《观经》、《无量寿经》中强调净土行者要读诵大乘经典，要发菩提心，若不读般若、方广等大乘经典，怎么发菩提心呢？所谓菩提心，具有般若与大悲两义涵，此须建立在正知见的大乘经典思想上才能发起。所以，不研读经典的现象，是与佛教发展，乃至净土思想本身有所乖违的走

^④ 〈追思挚友话道老〉白圣长老述 《道源老法师纪念集》页7 民78年 基隆海会寺印行

向。当然，不否认行持重在一门深入，可是不读经典或只念净土五经的论调，将会使整个佛教走向愚迷或反智方向。

道源长老在台湾佛教六十年来的净土宗长老中，是倾向智慧性的，强调要从大乘思想中建立正确知见，留有十多本净土及大乘专着，由此可看出其佛教思想开阔的多元化，对于台湾佛教思想的开拓，是很重要的佛教正确思想的传播者。而从净土宗立场来看，无形中给后代净土宗行者一个开阔的导引，这是我们不得不肯定道老所树立的风格典范。道源长老被赞誉为当时说法第一的讲经法师，在弘传净土宗时，当然他思想的开阔、深度，就值得我们去期待、理解。以上从宏观角度，就道老弘传风格做一概述，下章即具体就道老净土思想特点，做微观探讨。

肆、道源长老净土念佛思想的内涵

道源长老一生修学净土、弘扬净土，是从应机立场所做的抉择。若论道老思想，则是八宗并重，兼容各宗，所以其净土思想中就含有各宗思想的基础。所以要了解道源长老净土念佛思想内涵，不能将净土思想与道老其他思想切割，乃至须先了解道老对整体佛法思想的认知，才能正确理解道老对净土思想的观点。

一、佛法思想底蕴宽大

佛法的真实履践，虽重在一门深入，但此行愿的开展与落实仍寄托于理法上。所以，道源长老除了落实行愿的心性修行外，也把行愿的基础落实在教理的思想体系上，所谓：「修学大乘佛法，应当八宗并重，一门深入。」^⑤强调学佛、修行净土，也要努力研读经典，做学问。所以道老的思想不局限于某一派别，常说学习要八宗并学，思想要八宗并弘。

^⑤《佛堂讲话第二辑》〈序〉页1 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

道源长老讲过的经典很多，从道老一生所讲过的经典来看，道老非常多闻博学广智，对经典有通达的认识，这些经典所代表的是佛教整体思想系统，在佛教中具有一定代表性。道源长老一生以弘扬净土宗念佛思想为主轴，对净土五经极力弘扬。净土思想本身属大乘如来藏思想。但从讲述经典的次数来看，次数最多的是《金刚经》13次、《起信论》9次，另外《圆觉经》也达6次之多。《金刚经》属般若空宗思想，《起信论》、《圆觉经》属如来藏性宗思想，从道老对这三部经典的重视，可知道老的思想，根植于般若、如来藏思想体系之上，有浓厚融合般若与佛性的倾向，这正是道源长老净土思想的底蕴所在。以下从三点分析道源长老净土思想在佛法思想底蕴下的开展：

（一）教理宽阔

净土思想是以信、愿、行为核心价值，譬如，净土信、愿、行之中，「信」是信有西方，信有弥陀，信有弥陀的愿力，信能往生极乐；「愿」是愿往生西方；「行」是持名念佛。佛陀一大藏教亦是个信、愿、行。佛法里的信、愿、行，「信」是信唯心所现，信般若中道真实义，信众生本有佛性，信众生本来是佛；「愿」是四弘誓愿——愿度一切众生，愿断一切烦恼，愿修一切法门，愿成无上佛道；「行」是发菩提心，六度万行，庄严净土，成熟有情。所以净土行只是佛法中的别信、别行、别愿，每个宗派也都各有别信、别行、别愿。然而，别是由总信、总愿、总行而来，未离总本之理。

从道老讲述的经典来看，其思想实具有佛法根本信、愿、行的底蕴。道老讲「信」的经典有：《起信论》，重在生起对觉性的正知见；《圆觉经》、《楞严经》，说明自心本具的觉性；《法华经》，信有一乘，众生皆当成佛；《般若心经》，彰显空、色不二，中道之义。「愿」是度众生之愿，道老讲《地藏经》、《普门品》，以地藏、观音大愿、巧愿彰显度生大悲。讲「行」的经典有《金刚经》，以无住相布施，度一切众生至无余涅槃；《普贤行愿品》，以普贤十大行摄归万行；

亦曾专对六度详解。

另外，道老亦曾讲《华严经》、《涅槃经》、《维摩诘经》及《仁王经》，但恐因缘不具足，故未常常开讲。亦可见出道老在佛教思想底蕴深厚宽阔之情形。

（二）注意僧众道心、戒行

道源长老常讲《四十二章经》、《八大人觉经》、《劝发菩提心文》，这些经论是巩固修道人初发心的基础。又道老净土思想，师承慈舟大师的持戒念佛理念，因戒是出家人本行，亦是修行净土的基础。故道老除了在戒场传戒，也重视讲戒，如沙弥律仪、比丘戒、比丘尼戒、《梵网经》菩萨戒等。

（三）净土经典的弘传

道源长老之净土思想，除了建立在基本的巩固道心、戒行安定及大乘思想外，对净土经典的弘传更是不余遗力。道老对净土五经都深深涉猎，因为净土五经所诠表的重点各有不同：《观经》强调定中修念佛、观佛的方法，以期今生见佛；《无量寿经》讲佛的本愿功德，以彰显西方弥陀极乐世界形成的因果，并为修习小本弥陀经之理论依据；《大势至菩萨念佛圆通章》指导念佛与佛菩萨感应之法；《普贤行愿品》将所有菩萨的大行发心会归到极乐净土；最后是当代台湾佛教净土宗普遍做为修行依据的小本《弥陀经》，以持名念佛，凭佛本愿接引往生西方，并以满益大师的《弥陀要解》为讲解依凭。除净土五经外，甚至在往生理论，和主张持名念佛的《弥陀经》大有不同的《往生论》，道老也是注重而加以讲说。

所以从道老所讲经典角度，应看到道老净土思想特质，是以佛法整体思想系统为基础，建立安置在空宗、性宗融合思想上，而开展净土五经思想及净土法门修行。故思想开展性很大，底蕴非常深厚，这是了解道源长老净土思想首先须建立的通盘视野。

二、净土念佛思想内涵

信、愿、行是净土思想的核心价值，当然每位弘扬净土的宗师都很强调这部分，但道老除了强调信、愿、行外，还有一些值得注意的净土思想理念，在此提出六点：（一）以「唯心净土」深化净土理论；（二）以「发菩提心」确立大乘正宗；（三）以「因果法则」建立净土正信；（四）以「仗佛本愿」信愿佛力接引；（五）以「万善同归」回向往生西方；（六）以「一心不乱」现前见佛，勘验实证工夫。

（一）以「唯心净土」深化净土理论

道源长老强调《观经》在净土三经中最为重要，这与很多法师着重在《阿弥陀经》有很大异趣。主要原因，在于《观经》提出「是心是佛，是心作佛」思想，将净土思想架构在大乘唯心之理上。

「是心是佛，是心作佛」本质是如来藏唯心思想，强调众生皆有佛性，众生自可成佛，佛净土就在我心内，佛身就是我身，所谓「即心即佛」、「唯心净土，自性弥陀」。如前所说，道老思想本身，有很深厚的唯心思想理论，譬如道老讲《维摩诘经》，《维摩诘经》中「心净土净」思想，就是唯心净土思想的源头。故道老推崇「唯心」为佛法中最高深之妙理，与华严经及禅宗相通，而《观经》中具足此理，即确立了净土思想的深度与在整体佛法中的地位，故能不被有识者唾弃或蔑视：

净土三经中，十六观经为重要中之重要者。若是净土宗没有十六观经，不须外道捣蛋，即禅宗就早已将净土宗打倒了。……幸而净土宗十六观经有「是心是佛，是心作佛」之语，非心外求佛，非心外求净土，我自心即是佛，我自心即作佛。十六观经有此二句明文，任何高深的道理，亦超不过此二句妙理，所以净土宗，不会被任何力量所消灭，即在此也。^⑥

^⑥《佛说观无量寿佛经讲记》页3-4 道源长老讲述 民98年 基隆海会寺印行

故道源长老所以看重《观经》，所以强调「唯心净土，自性弥陀」，除了思想的相契外，另方面是因他认为只有这样才能确立净土念佛思想的理论结构，做为净土修行及弘传依据：

可不修观想之行，但不可不知十六观经之理。若不知十六观经之理，则信愿行三者中信心易退；因对净土道理不明了，遇禅宗人说直指人心见性成佛，或遇密宗人说三密加持即身成佛，你的信心立即动摇。信心既动摇，愿行随之而退……你对净土道理不了解，经他人一批评，已误会自己修净土是走错了路，又如何能去弘扬净土？^⑦

道老对唯心净土除从理论上深化外，从行证上亦强调念佛智慧现前，则此地即是西方，自性即是弥陀：「念佛的工夫，用到至极处，一旦豁然贯通，这个时候，根尘迥脱，实相现前；此地即是西方，而亦不碍另有西方；自性即是弥陀，而亦不碍另有弥陀。」^⑧说明唯心净土不只是理论，至诚念至心佛现，而自然真实西方即在我心中。

(二)以「发菩提心」确立大乘正宗

菩提心是大乘佛法最核心思想，是所有经典共同弘扬的基础，也是六度波罗蜜的核心价值。事实上，净土经典中就有浓厚菩提思想，如《无量寿经》中提到三辈往生者都须发菩提心，虽往生品位依行持浅深，但却都要有菩提心为基本要素：

其上辈者，舍家弃欲而做沙门，发菩提心，一向专念无量寿佛，修诸功德……其中辈者……虽不能行做沙门，大修功德，当发无上菩提之心，一向专念无量寿佛，多少修善，奉持斋戒……其下辈者……假使不能做诸功德，当发无上菩提之心，一向专意，乃至十念，念无量寿佛……^⑨

^⑦《佛说观无量寿佛经讲记》页5 道源长老讲述 民98年基隆海会寺印行

^⑧《佛堂讲话第一辑》页55 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

^⑨《佛说无量寿经》大正藏12册，页272中一下

再从菩提心内涵来看，菩提心内涵有二：一是度众生的悲心，二是第一义空慧。从大悲心而言，往生净土的根源是阿弥陀佛因地为法藏比丘所发的四十八愿，此四十八愿就是大悲心最具体圆满的表现。从第一义空慧而言，《观经》第十四上品生观，强调「读诵大乘方等经典」、「善解义趣，于第一义，心不惊动」，就是菩提心之空慧义涵。所以从《观经》、《无量寿经》中都可清楚看到，净土思想本身就是菩提心的本质，如果在修净土时不发起菩提心，就会跟净土本质相违背。

但净土行者重在厌娑婆求往生，此与发菩提心利他为重，看似违背，如何予以正确厘清？或多人不知修净土行须以菩提心为基础，如何予以发扬提倡？对此，道源长老在其念佛思想中，非常注重念佛须发菩提心：「念佛人必须发菩提心，才能往生西方速证无生法忍^⑩」诸如此类论述，道老讲经文章中处处都是。说明道老完全能够理解菩提心在《无量寿经》与《观经》中三辈往生，及大乘体系中的重要性。道老强调菩提心是大乘佛法核心价值，即「度一切众生皆成佛」之心。因净土思想既做为大乘佛法一部分，自须与菩提心相应，否则即失去净土思想之真义：

阿弥陀佛为什么造安乐世界？就是依着发无上菩提之心来造的，他发了四十八个大愿，也是依着无上菩提之心来发的，行了无量阿僧祇劫的功德行门，也是依着无上菩提之心行的。^⑪

若能发大乘心念佛，则念佛法门方能成为「大乘法」！……发菩提心就是发大乘心。梵语「菩提」，此译为「道」，或译为「觉」。发菩提心，就是发觉道之心。换句话说：就是发「度一切众生皆成佛」的心。^⑫

^⑩《佛堂讲话第三辑》页73 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

^⑪《佛说无量寿经讲记》页340 道源长老讲述 民96年 基隆海会寺印行

^⑫《佛堂讲话第一辑》页11 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

这是道老从净土五经及各大乘经典中撷取出的佛法核心思想，将之做为其净土念佛思想中的重要内涵。

(三)以「因果法则」建立净土正信

因果法则是佛法最基本理则。道老一生讲《地藏经》多达九次之多，正看重于《地藏经》多谈因果报应、地狱名相，实是对治末法众生不信因果之良药：

这个时代，谁要是多谈因果报应，谁就挨骂！……所以都不敢说因果报应，那么佛教永远不能宏扬兴盛，而众生永远不能得度。佛教没有人讲因果，众生就不了解因果报应的道理，于是这个社会越来越乱。^⑬

道源长老强调任何学佛的人，都不可以离开因果法则：

释迦牟尼佛说的法，是依着『因果』两个字说的，佛说的经教三藏十二部，不出因果两个字，离开因果不能说法。^⑭

一般人或将因果法则看成单纯的人天修行，但道源长老却将此因果法则纳入净土思想体系中。净土法门易行难信，要弘扬净土宗，必须先建立信心。而信心的建立，有赖于思想上厘清其因果的合理性。所以除了阿弥陀佛、极乐世界依正二报之外，还要强调阿弥陀佛因地为法藏比丘时之发心与愿行：

哪来的阿弥陀佛呢？哪来的西方极乐世界呢？阿弥陀佛是果报法，西方极乐世界也是果报法。哪来的因呢？这个因就在无量寿经里面，因此特别重要，不讲无量寿经，怎么知道阿弥陀佛从哪儿来的？也不会晓得西方极乐世界从哪儿来的？所以一定要讲无量寿经，讲阿弥陀佛因地的重要性，知道和外道不同，有些人对净

^⑬ 《地藏菩萨本愿经讲记》页 41 道源长老讲述 民 96 年 基隆海会寺印行

^⑭ 《佛说无量寿经讲记》页 8 道源长老讲述 民 96 年 基隆海会寺印行

土宗念佛求生西方极乐世界，没有信心，所以要在道理上研究研究。^⑮

(四)以「仗佛本愿」信愿佛力接引

净土法门三根普被的最核心价值，是依仗佛的本愿力而往生。《无量寿经》第十八愿十念必生愿、第十九愿临终接引愿，第二十愿欲生果遂愿，都是摄取行者往生的重要愿力。道老特别强调其中以第十八愿「至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉」最为重要。「至心信乐」是信，「欲生」是愿，「十念」是行，只要有信心、愿力，十念就能够往生，信心、愿力、十念，就是信、愿、行具足。藕益大师谓：「得生与否，全由信愿之有无」，此净土信、愿、行思想本质，就建立在这第十八愿上，也就是仗佛本愿，佛力接引往生。

道老认为第十八愿是四十八愿的本愿，阿弥陀佛的本愿就是度化众生往生到西方，以解除众生生死之苦，这是阿弥陀佛悲心最彻底的表现。所以四十八愿都以十八愿为本，极乐世界种种的依报庄严，都建立在众生往生的前提下：

阿弥陀佛的本愿，就是要度众生，生到西方去，所以这一条愿是本愿，其他的愿都是附带的。为什么呢？比方说阿弥陀佛的光明无量、寿命无量，那么众生不能生西方，佛的光明无量、寿命无量有什么用？下面经文还有极乐世界怎样七宝庄严，众生不生西方，极乐世界再怎样庄严有什么用？所以四十八愿的根本，就在这第十八愿，度众生生西方。怎样生去的？有信心、有愿力，念十念佛就能生去了，所以第十八愿是本愿。^⑯

所以说，因为阿弥陀佛有接引众生的本愿力，所以众生只要发起信愿，乃至十念亦能往生。这是往生净土最关键因缘。

^⑮ 《佛说无量寿经讲记》页8 道源长老讲述 民96年 基隆海会寺印行

^⑯ 《佛说无量寿经讲记》页183 道源长老讲述 民96年 基隆海会寺印行

(五)以「万善同归」回向往生西方

修行净土法门，重在与弥陀感应，命终时能往生西方。宗师教化群众之善巧，会随着个人特质而不同。有些法师强调单念一句佛号，其他一切万缘放下。而道源长老则偏向永明延寿大师「万善同归」思想。

净土经典中，《观经》与《无量寿经》都非常强调净土行者欲愿往生，必须广集福德以为往生资粮，如《观经》云：

欲生彼国者，当修三福：一者，孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。二者，受持三归，具足众戒，不犯威仪。三者，发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。^⑭

复有三种众生，当得往生。何等为三？一者，慈心不杀，具诸戒行；二者，读诵大乘方等经典；三者，修行六念。^⑮

又《无量寿经》第十九愿：「发菩提心，修诸功德」；第二十愿「植众德本，至心回向」；乃至「多少修善，奉持斋戒，起立塔像，饭食沙门，悬缯燃灯，散华烧香」也都是万善同归思想。

道源长老从《观经》、《无量寿经》中，理解到「万善同归」的理念，一生都奉行此理念，讲戒、持戒、讲大乘经典、劝发菩提心、弘法利生，具体实践万善同归思想，也弘讲以五门往生的《往生论》。同时也劝导行人，修行净土不是只有观想，也不是只有念佛，而是要读诵大乘，要发菩提心，要持戒，乃至世善之孝养父母。

(六)以「一心不乱」现前见佛，勘验实证工夫

道源长老强调打佛七目的在了生死，而了生死必须证得一心不乱。所以在佛七中，应以克期取证之心，勇猛精进求证一心不乱，以此做为今生必定往生之保证：

^⑭ 《佛说观无量寿佛经》大正藏 12 卷，页 341 下

^⑮ 《佛说观无量寿佛经》大正藏 12 卷，页 344 下

为了生死，一定求证「一心不乱」：为求证一心不乱，一定要「打七」。^⑩

不怪七日不得证得，只怪没有「求证」之心。或有求证之心，而没有「必证」之心……所以奉劝诸位：我们既来打七，一定要求证一心不乱。^⑪

又说，只要精进用功，一定会有境界现前：一是内境，谓事一心，或理一心。事一心是一切杂念不起，只有一个佛念现前；理一心是悟入自性弥陀。二是外境，即见极乐世界依正二报等相。^⑫

所以修行念佛法门，不是寄望、等待命终往生西方时才花开见佛，而是今生就要有往生的保证与见佛的成就，就是要证得一心。要像禅宗一样克期取证，禅宗要期七天中开悟，净土宗则要在七天中求一心不乱、求见佛。所以，道老将见佛、一心不乱，做为修行重要指标，以此体现净土行者的证悟工夫。

从以上所述六条道老的净土思想，可以看出道老的净土思想是根植于大乘佛法的思想理念之上，将净土宗思想与大乘思想做一而二，二而一的融合。净土思想既有自己独特的理论体系，也不能脱离大乘思想。如此表述，有两个重要意义：

第一，不会使净土思想变成愚昧或迷信的天堂概念，也不会造成净土宗与大乘佛法割裂，形成宗派纷争；

第二，如此的净土思想弘扬，才能将净土宗的思想根植在众生生命中，真正利益更多人有正确的净土宗修行理论与方法。

^⑩《佛堂讲话第一辑》页54 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

^⑪《佛堂讲话第一辑》页58 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

^⑫《佛堂讲话第一辑》页59 道源长老讲述 民91年《佛堂讲话第一二三辑合订本》基隆海会寺印行

结论

本篇文章从大陆佛教溯源道老师承，再以台湾社会政经发展与台湾佛教生态环境做为背景，铺陈道老在台湾四十年来的弘法定位，肯定道老是做为台湾佛教净土念佛思想的倡导与传播者。在此以四点总结：

- 一、**时间最早：**道老是台湾佛教光复后至今，三代僧众中第一代长老。第二代乃至后期弘扬净土宗之领袖，许多都曾受戒或受教于道老，如提出持戒念佛的广化律师即是一例，广化法师曾于道老座下听《观经》并为作记成文。所以道老是台湾长老中，最早开始推动净土思想与实践的典范。
- 二、**传播力量最大：**道老以在中佛会的地位，及戒场传戒戒师的因缘，到各道场、佛学院讲经、打佛七。道老透过传戒、讲经、打佛七，把净土思想大力向各地传播，因为道老的位置因缘，所以传播力度、广度及接受度，可说都是非常可观。
- 三、**宗风最淳正：**道老身为慈舟大师的入室高弟，慈舟大师曾在印光大师敦请下接任灵岩山住持，而道老亦数度居住灵岩山亲近印光大师。以此因缘，可说道老之净土宗风乃是近距离亲承印光、慈舟二大师，及真正苏州灵岩山之风格，在台湾一、二代长老中，亦无人可以相比论。
- 四、**思想最宽厚深刻：**道老的净土宗思想底蕴非常深厚，不仅有道心与戒律为基础，更有大乘思想丰厚底蕴，所以于传播净土思想时，同时替台湾净土宗发展奠定良好理论及实践基础，能让各式各样根性的佛教徒，乃至未信仰者能够接受。

道源长老在台湾佛教脱离日本佛教影响，回归中国佛教之过程中，对台湾佛教净土宗发展的推展，做为倡导与传播者，其地位与贡献值得我们重视。

第 10 篇

禅教融合—— 廿一世纪僧伽教育的大方向

壹、传统僧伽教育情形

- 一、义解思想教育
- 二、禅堂式教育

贰、二种僧伽教育分行之主客观时空背景

- 一、外在客观环境不利义解之普及
- 二、禅宗独特价值成为佛教主流

参、正法住世之表征——禅教融合

肆、廿一世纪禅教融合之有利趋势

- 一、义解教理发展的有利因素
- 二、教理发展下的禅修需求

* 原发表于 2012 年「第三届世界佛教论坛」 *

本文从中国传统僧伽教育发展，看到其背后的时空因素，反过来检视未来佛教发展面临的时空环境，推论出「禅教融合」之主张，有其做为廿一世纪僧伽教育主流趋势的有利条件与需要性。

何谓「禅教融合」？教，谓经典学习；禅，谓禅定中观慧的实践。所以禅教融合，是指学教者，要有禅观的实践；学禅者，要有经典理论的依据、引导及开展。教如眼目，确立知见与方向；禅如双足，须安步当车在定中开展空慧，两者辗转增上，缺一不可。

壹、传统僧伽教育情形

中国佛教传统僧伽教育，宿以两条轨道进行，一是义解思想教育，一是禅堂式教育，简述于下：

一、义解思想教育

中国佛教义解思想发展过程，随时空环境因缘改转，大举分为四种类型：

（一）译经学团

中国佛教开展，始从译经，同时也是义解思想教育的先基。古时译场多由国家主持，召集全国硕学大德，反覆辩证文义，随译随讲，形成以译场译经为核心而附以讲学学风之菁英学团，如鸠摩罗什之逍遥园、玄奘大师弘福寺译场。

（二）思想学派

佛教思想在传递过程中，面对佛教内部及外在不同思想冲击时，会产生对内部思想的建构，或对外在思想的抗辩，其形式可能是论诤、传递或宣讲。在论诤、宣讲过程中，互相激荡出一股学风思潮，使佛教思想得以转化、开创、建立，形成所谓的思想学派。如格义佛教，

是佛教初传时，在内化、摸索过程中，与当时老庄玄学的磨合。其他诸如对宋明理学的呼应、天台宗山家山外的论争、禅净双修理论的论述、净土唯心思想的建构等等，都带动起义解思想的开展。

（三）宗师道场

在一道场内，以一宗师为核心的师徒制讲学，是最普遍，延续时间最久的义解教育模式。相对于译场、学派的特殊因缘性，这种普遍的僧院、师徒制、一经一论讲大座形式，是中国佛教义解教育的主轴。如东晋道安学团，以道安法师为中心，宣讲般若、道行等诸经，徒众常达数百人；道安弟子慧远，亦常居庐山带领弟子讲学。及至民国时代，在倓虚法师《影尘回忆录》、演培法师《一个凡愚僧的自白》中还可看到，以一个寺庙、一个宗师带领一批徒众讲学，所谓讲大座的形式。

以道场、宗师为主的师徒制讲学，有其时代因素：主要是听经者与讲经者「师资和合」的问题，此中关系到政治接受度、社会形态（农业社会）、文化水准、交通等因素。农业社会中，有文化的人少，百年前祖父辈尚有许多不识字者，何况古代。因听经者主要是知识份子，一般多在大城市、僧院里，对僧众或知识份子讲经。又因交通不便，能长期聚集多人来听经学法更是困难。所以在社会时空条件的局限下，始终以师徒制形式进行，多半是当有因缘，有需要读经的人聚会，方有讲经之事。

（四）学院教学

清末民初以后，社会制度、文化逐渐师法西方，社会上引进西方学堂制教育，中国传统私塾制的学习方式没落消逝。连带的，佛教长期以来，以一宗师一道场为中心的师徒制讲学模式，也变成佛学院式教育，即多位老师对多位学生，同时开讲多部经论的学校式教学。

百年来佛学院教育的发展，在农业社会到工商社会的时空转换中，如城市的聚集、交通的便利、物质的发达、知识水准的提升等等，使

师资结合更容易，成为目前佛学教育的主要模式。这种形式对中国佛教经典思想的传递，有一味相承的轨迹。

二、禅堂式教育

除了以上四种依靠文字功夫的经典义解教育外，禅堂式的禅观实践也是僧伽重要学习内容。概分为四期：

（一）达摩以前禅风

佛教从东汉传入到达摩以前三百多年的禅修教育，以禅经传译为主。虽大小乘兼弘，但基本根据佛陀经典开展，属以教修禅的教育形式。代表人物如安世高、支娄迦谶、罗什、佛陀跋陀罗、康僧会、僧稠等，对于禅法的提倡奠定一定基础。

（二）达摩入中土后

达摩入中土，倡不立文字，直指人心的禅宗，传至六祖，终将佛陀教外别传之法普弘开来。禅宗因证悟境界高，号召很多佛教人才走向禅宗，慢慢淹没而取代各宗各派的禅法。再加上禅宗不假借经教悟入，不要求很高的文字或文化力量，对大部分文化水平不高的人而言，虽没办法学习经典，但还可以坐禅，人群就慢慢走向禅宗。而且唐末以来，中土战乱频仍，其他宗派因为战乱，没办法形成讲学风气或好的禅修环境，禅宗因为简单、便利，只要一个方法，有个简单的禅堂就可以修行，不需要书籍、不需要聚集很多人讲学、不需要有学问渊博的老师，取代了很多需要知识水平、老师或环境的教育方法。尤其南宋以后，默照禅、参话头法门兴起，更奠定禅宗独尊的格局。

（三）净土念佛普及

宋、明以后，比禅宗更简单的净土念佛思想出现。净土宗倡求愿往生，老实念句「阿弥陀佛」即可，也不需要深厚思想，充其量读净土三经一论而已。因为简单易行，所以更普及化，普及到社会大众层

次。而这时，佛法亦已从信仰慢慢转型到实修，普遍社会大众都有修行解脱生死的需求，净土念佛正好满足此一需求而为社会所接受。

又因佛教僧团的经济、人力资源各方面都要依托在民间，净土思潮普及到民间以后，从民间信众、居士信仰，便反过来影响僧团发展。很多修禅的禅师转入了念佛，所谓由禅入净，禅净合一，净土宗师大量出现，以念佛为行门。所以净土念佛的发展，从慧远庐山结社，到宋、明快速发展，民国以后，净土就超越禅宗。

（四）民国后期禅堂

清末民初，禅堂式教育发展到后期，禅宗禅堂只剩一个参话头，净土念佛堂也只有一句佛号。禅堂、念佛堂里不读经典，僧众文化素质低落。禅修者在善知识隐没下，又缺少教理的支持，修证亦难有所成，便留予倡议提升佛教智识的佛学院式教育挥洒的空间。

中国传统僧伽教育，虽始终存在着义解思想教育与禅堂式教育两条轨迹，但发展至今，可以说变成两条铁轨般的平行：佛学院的教学模式少有修行的课程，从民国初年到现代，两岸都是如此。禅堂和念佛堂，只要参个话头、念句佛号，少有经论的学习。佛学院式义解思想教育与禅堂式教育分行，虽然不能否定有交互的影响，但始终没有交集，没有融合在一起。

贰、二种僧伽教育分行之主客观时空背景

可以看到，现代南传佛教是遵循着依教而修，以教导证的轨迹。为什么中国佛教却出现禅、教别行的情形。这当中有其主客观的时空业感：

一、外在客观环境不利义解之普及

因教育不普及、物质不发达等外在客观因素，使佛教思想无法普及。佛法义解教育局限在少数菁英身上，广大佛弟子无缘深入经教，亦无法从中了解修行理路。

1. **教育不普及**：农业社会教育不普及，在私塾式师徒相授的教育模式下，一般人没办法接受知识、文化熏陶。
2. **物质不发达**：经书是思想传递的媒介。古时交通、物质不发达，在空间的阻隔、物质条件的缺乏下，不易取得经典学习。

二、禅宗独特价值成为佛教主流

太虚大师说：「中国佛教的本质在于禅。」禅是每个宗派都有的特质，但太虚大师所说的「禅」是指禅宗。也就是说，中国自达摩祖师到六祖以后，中国佛教主流就趋向以禅宗为主体。为什么禅宗会成为中国佛教主体？有其独特价值：

1. **教外别传**：禅宗标举教外别传，从当下心性切入，直观心之无明即法身，所以可脱离经教，不需文字。这对当时无法学习经教的广大佛弟子而言，可说开启一条出路。
2. **境界高妙**：禅宗本质就是大乘三宗思想，而以明心见性，即心是佛为宗，属圆顿教，修证境界高妙，直接切进大乘佛法核心。
3. **方便善巧**：禅宗祖师融入中国地域文化的养分，采用中国人独特接引群众的手法，表现出中国风格特质、形态，使教学更方便善巧、丰富多元。尤其参话头以一至简至易之问题式话头，发起疑情，却即掌握可明心觉悟之无明、无知、愚痴之处于缥缈心中。故参话头真可说是中国祖师大智慧、大慈悲、大善巧之方便法门。
4. **简单普及**：南宋初，参话头及默照禅法门的出现，将禅宗从「即心是佛，当下即是」之机锋点拨上根久参之少数菁英教育的禅风，转入以苦修实践之中下根「死方法」的教育模式。参话头因有一固定话头，以话头做为专一所缘的对象，就有了契入的方便、拐杖，使禅法更简单易行，也更普及，而有「临天下，曹一隅」之说。

所以中国佛教，一方面在义解思想受限于客观环境不能发挥，另一方面又在禅宗修行法门之锐利直捷上找到生命的安顿处。一消一长之间，本应结合一体之教与禅两者便渐行渐远，各自发展。

参、正法住世之表征——禅教融合

经论中明白告示佛弟子，正法体有二种，一者教，二者证。能自秉教受持并宣讲者，名为正教法住世；能依教起行，名为正证法住世。

如《俱舍论》云：「世尊正法体有二种：一教；二证。……有能受持及正说者，佛正教法便住世间；有能依教正修行者，佛正证法便住世间。」^①

《善见律毘婆沙》亦云：「云何令正法久住？一者身自随法，二者能令他得法。因得法故正心持律，因持律故得入禅定，因禅定故而得道果，是名令正法久住。」^②

讲院、禅寺可说是代表中国佛教僧才培育的教、证两个主轴，在过程中虽有关连，也有互相影响，但并没有密切结合。从正法住世立场，教、证二法住世即可名为正法住世，二者可以分开别行，也可以一体交融。中国佛教的现况是教也住世，证也住世，可是二者分开并行，虽也算是正法住世，但非理想状态，最理想的模式应是教证相合。

教与证正法住世的关系，理应由教入证，由证出教，两者一体而相依相成。经论中常以目足相资为喻，说明两者缺一不可。以三般若而言，义解是禅观引道，即所谓文字般若是也。实相般若是所证理境，观照般若是能证之智体，而文字般若即能诠之经教。实际而言，文字本非般若，但因能诠、能生观照与实相，故也称为般若。所谓：「实相、观照正是般若；文字般若生、能显般若，亦名般若。」^③所以教、证关系愈紧密，愈能彰显般若智慧之佛法核心价值。

^① 《俱舍论》大正藏 29 卷 页 152 中

^② 《善见律毘婆沙》大正藏 24 卷 页 786 上

^③ 《金刚般若论会释》大正藏 40 册 页 735 上 - 中

事实上，中国佛教历史上亦出现多次禅教融合的契机，从六祖《坛经》中倡《金刚经》及弥陀思想问答，就隐含有禅教融合之意；永嘉大师精研修学《摩诃止观》，故《永嘉集》实为《摩诃止观》之精华版；宗密大师之《禅源诸论集都序》更明白倡禅教融合；五代末、北宋初之永明延寿《宗镜录》亦是禅教融合之代表钜作。

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

对于禅教之关系，诚如圆悟禅师所说：「佛祖言教筌罢尔，借之以为入理之门。」说明祖师们其实非常清楚言教文字之「标月指」地位，说不立文字、要人不读经教，是要不执文着相，真修实参，并非是否认经教理论做为禅修入手之假借工具。反之，在今日佛教不识禅修路头、缺乏有实证经验之善知识引导时，更须要运用经典、语录做为修行入手之敲门砖，而不是尚未找到路头，就从究竟真实立场，一味将方便丢掉。

肆、廿一世纪禅教融合之有利趋势

僧伽教育是整体佛法教育的缩影，像师范教育培养师资一样，僧众就是老师，将自身所学习的内涵教导给广大群众。佛法教育当然不能离开教、证之正法原则，但同时也必须适应众生机感与时代因缘。社会大众能接受怎样的佛法？如何让社会大众接受佛法？这就是佛教僧伽教育应思考的走向，也是僧伽教育应掌握的时代因缘。

前面已说明目前僧伽教育，存在着禅、教别行的客观事实。但展望当前的时空业感，实拥有多项发展禅教融合的有利条件，主要是因知识发达，有利于以教导证之教证结合。如果能顺势把握这一有利契机，或能将佛教正法推高到另一新视野。兹将此禅教融合之时代契机分析于下：

一、义解教理发展的有利因素

(一) 教育平民化

古时交通、物质不发达，皆为私塾式师徒相授的教育模式，所以只有少数贵族、菁英有机会接受教育。社会上读书认字者少，佛门中能读经研教者更少。而现今，交通方便，资讯发达，教育资源流畅，人人都可接受大学教育，社会教育资源模式由菁英教育变成平民化教育。反应到佛门中，人人皆可听经习教。

(二) 科技资讯发达

科技文明带来资讯传递的便利，造就廿一世纪庶民、普及的文化。如一个重要讯息、事件上网，动辄是几万人的点击率；精彩的电视转播、影视戏剧，甚至有几亿人观赏；交通网络完整，资讯传递非常快速、多元、细致。在快速的资讯传递中，当然也有利于佛教思想的传递。

(三) 经典学习容易

经济富庶，加上印刷技术发达，使经典普及，一般人都可拥有一套大藏经。加上电子佛典、电子书搜索资料方便；电视讲经、DVD等随处可见，经典的学习越来越蓬勃。

(四) 科学思维模式

几百年来，科学理论的思维模式进入了人文社会体系，今日世界上所有的思想文化，都被要求以科学化特征之。何谓科学化，即具有理论系统及实践次第。现在因为资讯发达，取得资讯容易，甚至资讯太多了，所以更需要将零散的资讯系统化、精密化、次第化，才能为大家所接受。同样，佛教也必须相应于群众的科学思维模式需求，将佛法系统化、次第化。

(五) 数位工具使用

佛教在长时历史发展中，本身蕴含丰富的教理思想，但却因太过浩瀚而无从深入。现在透过电子数位工具的媒介，可以快速搜寻相关思想，方便排比、对照，便能助于整个教理思想的系统化。

二、教理发展下的禅修需求

(一) 信仰的实证需求

广大群众因资讯爆炸，反而无从给予价值判定与简择，产生信仰的空虚，信仰贫乏。对于佛法的思想理论也一样，佛法理论是否真实？能不能验证？有没有实际效果？都须有真实工夫提出证明来取得群众的信任、信仰，这就是所谓「证量」。在群众要求实证的需求下，佛教必须有证量工夫来与思想结合。也就是说，所提出思想的次第性、系统性，就是修证的次第、系统，跟着次第、系统的理论一步步禅修，效果就会产生，理论就会得到验证，而佛法就在这当中达成实践与弘传。这是群众将科学化的思维模式，套用在佛教领域里所产生的需求。

(二) 学教者的修行需求

佛法以出世解脱为本怀，所以学教的目的，根本是为了修行，所谓以教导禅。虽然现今根器不如古人，实证者少，但因学教容易、普及，在学教的根本目的需求下，对教理愈接触、愈深入，愈会引导产生对修行的需求。所以问题关键不在于大家不愿修行，而在于佛教有没有一套次第清晰的禅修理论体系来满足修行的需求。

(三) 禅修者系统化需求

古时禅堂教育，都是由禅师带领弟子修行，重在当下对机，随行者根器利钝、修行层次及盲点毛病而加以指导。因为每个禅人的根器、修行深浅及个人所面临的问题都不一样，且散在各时代、各地域，所

以历代祖师极少为了整体禅法而设置理论系统，都是将自己的修行经验、境界提出开示后进，或给予后学抽钉拔楔，针对修行的当下点拨提升。而且禅堂禅师数量足够，禅师一对一或一对数人的教学能够有效施展，属私塾式、菁英式的模式。

但现在情形不同，今日禅风已不见昔日之大量禅堂、禅师，契机点拨之善知识难遇。而反之，群众普及文化却是今时代主流思潮，初学、自学者多。所以在禅堂禅师少而初学多之供需下，面对广大群众，佛教需要提出一普遍性、制式化的系统性理论做为共同依持的准则。此即产生了对于（1）要有禅修理论结构；（2）要有行持次第性之需求。亦即面临建立禅宗修行次第及系统理论之禅教融合问题。

禅教融合的趋势，虽然刚开始可能还多停留在理论建构阶段，但随着理论系统逐步完成、逐步普及、逐步深入，更多人参与实际禅修时，人潮便会像排山倒海的浪潮一样走进实修的殿堂。这种趋势的形成，有其众生业感的因素，众生业感，换句现代商场术语，就是市场需求。僧伽教育方向须适应众生业感需求，如果佛法不能在此满足众生需求，广大群众没有路走，就会走到别的思想去。今天将禅教融合之路打通，就可以将有缘众生接引入佛门，就像开一个航空站，飞机可以起飞；开一条高速公路，车子可以上路；开一艘大船，货运可以输送。所以，重点是有没有将佛法之路打开！而禅教融合下之禅观体系建立，相信就是因应廿一世纪众生业感所提出的佛法教育之路，也是佛教僧伽教育的大方向。



法义闻思

第 11 篇

青年学佛运动的回顾与展望

壹、接引青年学佛的迫切性

- 一、从历史来看
- 二、从人性生命历程来看
- 三、从外道青年运动来看

贰、六十年来台湾青年学佛运动的回顾

- 一、青年学佛运动的发展历程
- 二、青年学佛运动的成效
- 三、青年学佛运动的困难

参、青年学佛运动未来的展望

- 一、理念
- 二、推展步骤

肆、结论

* 本文原名〈台湾佛教青年运动回顾与展望〉，发表于1989年「第五届国际佛教学术会议」，今于2013年增修*

近代中国佛教史，是一黑暗、惨淡，令人伤感的时代，种种教难，危迫了佛教的生存，尤其在大陆，文化大革命将佛教重重挫伤！台湾有幸能在这六十年来，见到佛教蓬勃的发展。今日佛教的蓬勃发展，其原因在佛教大德多年来的努力拥护，推动许多运动，譬如：传戒、僧教育的办理、弘法方式的多元化、文化事业、慈善事业的开展等等。这些运动都是推动佛教蓬勃发展的重要力量，然而其中尤以大专青年学佛运动，为佛教更深入发展的关键力量。因为，所有事情的推动，都须靠人才之力，包括优秀僧才和护法居士；而在人群当中，最优秀的人才莫过于知识青年。所以，今天佛教的发展，可说是长老大德的努力，加上许多知识青年投入僧伽行列、护法居士行列，为佛教带来新的生机、朝气蓬勃的力量所使然。所以在此特就青年学佛运动，做一回顾与展望，做为鉴往知来的省思。

壹、接引青年学佛的迫切性

一、从历史来看

佛法的宏扬，需要青年僧才，佛陀本身就是青年出家修道。看看中国佛教，古时智者、玄奘、六祖等宗师；近代太虚大师等；当代台湾佛教第一代道安、印顺、东初等长老；第二代星云、煮云、净心、圣严、妙莲、菩妙等长老，都是童贞出家，他们都带起佛教历史上光辉灿烂的时代。所以从历史的立场来看，佛教的领导、佛教的教化，都需要年轻人的参与投入。

二、从人性生命历程来看

十五、六岁的少年，到三、四十岁间，是最容易塑造的时期。年轻人纯洁、充满热忱、有理想，在这个时候，给予正确的塑造、正确的教育，能够激起他们对佛法的归向、依止，且全力的为宏扬佛法而前进。在佛法宏扬立场上，青年人可塑性大，理想高远，肯牺牲，能

奉献，潜力大，生命力时间长，在在都说明青年对于佛法住世、宏化的重要。佛法脱离了年青人，必然迈向衰老退化，而最后淘汰于时代推移洪流中。

三、从外道青年运动来看

反观外道徒众，如基督教、天主教，早已在百年前，在世界各地就开始建立完整的青年布教工作组织，其青年弘法的人才、经验、技术，与发展的理念方向、经济、资源等各方面，都相当齐备成熟。几十年来，也已将此青年布教工作复制到台湾，建立了青年宏化工作网，有专门负责的研究机构、有专司策划推动的教会组织、有各种青年工作推动手册。各地教会成立青年会，在各大专高中成立许多基督教的青年团契；在社会上有向社会青年工作的 YMCA 基督教青年会组织；各职业团体也有青年的教会组织分布其中。佛教若不急起直追，积极投入青年弘化工作，长此以往，佛教三十年后将无可教育之青年人，六十年后将无年轻人投入僧团，将在台湾社会中丧失生命力。因此，我们当深刻思维、关心深虑于此。

贰、六十年来台湾青年学佛运动的回顾

佛教六十年来在台湾的成长，固然是各方面努力的成果，但其中最重要的影响，即大专青年学佛的推动，给佛教带来新的生命，新的动力。大专青年学佛运动中，又以大专佛学社团为佛教青年运动的最重要部份。以下就青年学佛运动的发展、成效与困难三方面，探讨其经过及影响：

一、青年学佛运动的发展历程

青年学佛运动从民国 49 年～100 年，五十年间可分成六个阶段，六个阶段中，各有其发长历程。

(一) 推动萌芽期 (民国 49 年～56 年)

民国 49 年，在周宣德居士带动下，台大晨曦社、师大中道社、台北工专慧光学社等大专佛学社团相继成立。不久，中部也在李炳南居士带动下，于慈光图书馆每周六晚上举办大专佛学讲座。

此时佛学社因由学者及在家居士推动，所教导的内容，不外乎是儒家的修身处世态度，或佛教慈悲待人的观念，对佛法深刻的「缘起法」或「解脱道」、「菩萨行」的理念，并未有深入探讨。而在师资方面，亦难专业化，仅由一些居士及国文系、哲学系的教授，以哲学、艺术、文学、心理的立场来阐扬佛法。可以说，对佛教教理的深入与佛教修证的导引，在这个时代并不彰显。可是经过时间的薰陶，这批学生渐渐深入佛法，借着书籍，对于佛法与儒家心性的学问有了一分认识以后，纷纷寻找更深入，更专业化的学习场所，于是进入了第二阶段。

(二) 道场领导期 (民国 57～68 年)

此时除了以周宣德居士主导的慧炬杂志社，及李炳南居士以明伦社继续推动外，大专佛学社的知识青年，慢慢走进了寺庙。北部有道安法师松山寺大专佛学讲座的扩大办理，中部有莲因寺忏云法师的斋戒学会 (民 56 年)，南部有佛光山星云法师佛学冬夏令营的办理 (民 59 年)。可以说，从民国 60 年松山寺大专佛学讲座扩大办理开始，佛学社团又跨进了一步，呈现以出家人为领导的趋向。

因为在寺庙里接触到很多出家师父，而这些师父，如道安法师等，又是大陆来台的菁英分子。他们学有专长，个人的道德又足以感召，所以很多学佛的知识青年便走进了僧团。当时道安法师在台北松山寺举办大专佛学讲座，号召几百个年轻学子，而且有组织的带动青年学佛。这批人，现在多已经是佛教界有力的出家僧和护法居士了。所以说，由李炳南、周宣德老居士及一些大学教授所领导的第一阶段，慢慢的将领导权交给道安长老、忏云法师、星云法师等大陆来台的法师去领导。在僧众带领下，这些年轻人从宗教的修持及清规戒律，慢慢

深入佛法堂奥，真正感受佛门深奥的面貌。此时，佛学社的活动具有几个特色：

1. 学社渐渐喜欢向道场、法师接近。
2. 佛法慢慢趋向传统、醇正。
3. 渐渐有出家思想的散布。
4. 社团组织已较严密，而且慢慢有小组的理念形成。
5. 师资除了法师外，也有很多毕业学长加入。

（三）蓬勃发展期（民国69～77年）

随着长老逐渐凋零，青年这一辈也慢慢站起来。民国七十年代以后，一批受过大专佛学社团薰陶的优秀青年僧慢慢站出来，推动大专青年学佛运动的责任，转移到了知识青年僧身上。也就是说，在这第三阶段的主导者，是先前在佛学社团里受过青年学佛运动薰陶的居士及青年僧。

这一阶段所引导出来的学佛运动非常多样化、非常轻松活泼，而且更加有生气。同时，台湾佛教也开始起步、蓬勃发展，各佛学社也慢慢有了自己独立的风格。这时候，有些道场认识到青年学佛、佛学社，是重要人力资源来源，所以纷纷跟固定的佛学社往来，希望带动自己寺院人力资源的来源。可以说全国六、七十个佛学社，已经慢慢定型，各自归属在相关道场中运作、学佛。而这些道场的领导人，基本上也都是受过佛法薰陶的大专青年毕业生。所以，这些佛学社的人力资源，逐渐被少部分几个道场分配占有了。此时佛学社活动有几个特色：

1. 师资更倾向专业化，有很多年轻法师指导，这些法师多出自于大专佛学社，或是具有佛学专业的师资。
2. 课程层次渐趋分明，从接引一般大众的基础佛法，到教理研究、修行方法，都有专门课程。
3. 各学社毕业学长纷纷成立学长团，并在学校附近或租或买活动场地，

供学社使用，而且提供各方面技术及人力支援。

4. 佛教道场体认到大专佛学社的重要，纷纷在假日举办大专青年活动，如 78 年暑假中就有十个道场举办大专佛学夏令营。
5. 大专佛学社同学的深入研究机构——佛学研究所纷纷设立，如中华佛学研究所、圆光佛学研究所等七个研究所陆续开办，使对佛法想深入探讨者有一进入机会。

(四) 多元转型期（民国 78～85 年）

到了七十年代末期，发展了三十年来的大专佛学运动已经定型，很多活动趋于形式化。相对的，台湾社会在快速经济发展下，社会高度工商化、多元化，所以这一定型化的佛学社团，并不能吸纳很多学佛的同学。所以有些青年法师想到这个问题，就参考社会上其他宗教团体传播的方法，开办了几个新的路程来适应更多的年轻人、接引更多的年轻人接受佛教。于是，有了高中生模式的发动、有了救国团模式的发展。同时，也联络一些有缘的道场团体，一起推动一系列的大专青年活动，与大专青年做整体的、多元化、多样态的吸收与接触。

这一阶段中，除了开发不同的青年学佛运动外，佛教还发展了另一更有系统教育青年的方法，就是创立大学。这是一种斧底抽薪、直接培养青年学佛的方式，陆续有华梵、慈济、玄奘、南华、佛光、法鼓等五、六所由佛教僧团所创办的大学筹办成立。这几所大学的创办，可说是佛教界对青年学佛重要性的彻底体认，促使佛教界在财力、物力、人力上的资源，做最有系统、最准确、最高代价的投入。

(五) 转折冲击期（民国 85～90 年）

正当大专青年学佛运动值良性发展的高峰期时，突然在民国 85 年，发生了所谓「中台事件」-- 大专青年剃度出家风波，使得大专青年运动出现了转折。从中台剃度事件以后四、五年间，慢慢呈现出明显传统佛学社与大僧团青年社团消长的转折，所以名之为转折冲击期。以下即分析此事件之始末及内外因素。

1. 中台事件始末与影响

民国 85 年 8 月，中台禅寺举办「小星辰佛学夏令营」，对象为国小五年级到国中二年级学生，并号召大专青年为义工，担任「小老师」，参与此接引少年、儿童的教育工作。之后，寺方举行出家剃度仪式，新出家人数有 157 人，其中男众 25 位，女众 132 位，里面也有些夏令营的「小老师」，一起出家。

因为有小部分出家青年怕父母反对，没有跟家人沟通或通知家人；或因突然出家，家人无法接受等各种因素下，造成家长反弹。又因为里面有些社会知名人士的家属，如影视圈黄安的妹妹等，所以家属动员民意代表、政府官员，尤其懂得社会媒体的力量，将出家事件炒作成社会新闻。而新闻社会媒体也拼命抄作，当作新闻卖点。在家长希望新闻媒体帮他们发声，新闻媒体希望借家长来炒作新闻下，就出现家长到中台山要人的事件。

中台禅寺的僧众，在媒体刚开始报导时，并没有意识到问题的严肃性与可能的严重后果，所以在处理上不够周延，经媒体不断报导后，才被迫让僧众面对家长。而就在新出家僧众面对家长时，家属仗着媒体跟民意代表，演出了强势将出家人抬走的画面，媒体刚好捕捉到这个镜头，反覆出现在电视台、平面报纸、杂志上。于是对佛教形象造成很大伤害，惟觉老和尚被迫出面向社会道歉。

在事件发生时，除社会上大量负面声音出现外，佛教界内部也对这个事件有意见，譬如宏法寺开证法师在《海潮音》杂志上说：「这次中台禅寺的问题，处理技巧与时效可惜有一点不够完美，引起家长的不安以致社会的误会，深感遗憾。我希望佛教界今后欲度人出家，应该采取较好的制度与方便的法门，以免引起家属的异议、如果年轻人发心出家，最好让父母知道了解，得到安心。」^①；另外，中国佛教会也召开专案讨论会议，重申寺院为信众剃度出家，应取得家属同意。

年青僧众、家长、寺方、媒体，都有各自立场，很难评论对错，可是造成社会大众对佛教的负面印象，却是无法否认的事实。在媒体

^① 《海潮音》第 77 卷，9 期，21 页下

渲染下，自然的，社会家长对于自己子女涉足学佛团体，就有了寒蝉效应，有了疑惑、却步的情形。因事件由夏令营而起，所以这种寒蝉效应，马上反应在佛教各寺院大专生活动上。中台事件之后，笔者曾参加北部、南部、中部几个大专青年营队，如元亨寺、万佛寺、圆光寺、文殊院等道场所办的大专活动，人数都锐减至二三成，举元亨寺办的大专青年营队为例，事件前，本来两三百位学员跟义工的营队，第二年、第三年只有四五十位，快速下降到十分之二、三。台北文殊院本来也有高中生活动，因学生家长对学生参加校外活动有意见，负责的法师为避免再次造成类似中台事件，给佛教带来负面影响，被迫停止高中青年两、三百人的营队活动。类似这种寒蝉效应，普遍感染到社会一般青年、一般群众，各佛学社也自然受到很大冲击，确实对整个大专青年学佛运动有负面的转折。

2. 内外因素分析

中台事件对于青年学佛运动的转折，固然是直接的导火线，但其实并不能将整个众生业感的改变，归咎于此偶发事件。也就是说，造成青年学佛运动的转折发展，其实背后有其复杂的内外时空因缘，中台事件只是一个巧合的征兆与分水岭。

就佛教内部因素而言：大专青年佛学经过三十多年发展，到达高峰状态。这时台湾佛教界已有几十个寺院，看到大专青年对于僧团人力、未来领袖的重要性，积极耕耘这块田地。其中，中台禅寺也是很重要的僧团，其对于青年学子的号召力已经蕴集了很大的能量，所以能举办小星辰夏令营，并号召很多大专青年来参与，乃至连续几年都有很多人剃度出家。很多大专青年受到僧团的接引教育，对于佛法的修行产生好乐心，纷纷投入出家行列，而此一出世修道思想，正与传统社会之儒家文化、家庭观念冲突。所以此一事件，可以说是佛教出世与儒家入世价值观之矛盾呈现。

就外在社会变迁因素来看：

(1) **少子化的影响**：大专青年运动的发展期，值第二次世界大战后婴儿潮之青年时期。但民国 65 年以后，出生率愈来愈明显下降，少子

化的影响，在民国 85 年左右逐渐呈现。虽然台湾的社会大学一直在扩充，大专生一直在增加，但少子化所影响的整体国家竞争力问题，佛教也不能避免于此时代趋势。

- (2) **社会物质诱因大**：台湾社会在政治安定、经济发展、享乐主义下，社会各种娱乐、物质诱惑增强，对青年学佛、对出世离欲的动机，是一大削减力量。
- (3) **接触佛法管道多**：台湾佛教几十年来的蓬勃发展，开创许多新的弘法模式与管道，从各种经书到广播、录影带、DVD、佛教电视台、网路、视讯，社会上接触佛法的机会多，不一定要参加社团活动。
- (4) **学校社团竞争**：以前学校社团少，活动单纯，如师大中道社初创时，全校只有五个社团，学生没有太多选择机会，社团吸收社员相对容易。而现在，大专社团活动缤纷多元，学生参加社团的选择多，自然瓜分了佛学社的学生。
- (5) **社会就业压力大**：民国七、八十年，是台湾经济发展的高潮；九十年以后，社会经济进入高原期，年轻人的创业机会越来越少，大多要从最基层的薪水阶层开始打拼。所以在就学期间就要思考未来就业的方向，学习佛法的机率就降低了。

以上社会变迁现象，很难断言什么时候发生，都是在不断渐进的，无声无息中转变。在此取中台事件做为分水岭，只是方便从事件中看到内、外现象的转折。

(六) 大僧团发展期

中台剃度风波本身是一单纯事件，对佛教也未造成深远影响，但对原有各佛学社、各道场大专青年的冲击却是事实。而这四五年的空档，反而给予大僧团青年组织运作很好的机会，所以民国 90 年以后，几个大僧团在大专院校的独属自主的佛学社团组织，便慢慢扎根茁壮。以下即分析大僧团专属佛学社团发展的因缘。

1. 直属社团成立动机及背景

其实大僧团早在民国八十年代就陆续在各大学成立直属青年社团，只是当时各传统佛学社团仍在正常运作中，还看不清楚大僧团独立系统的发展方向。

回顾早期佛学社创始阶段，各校佛学社各自独立运作，没有串联。之后因佛教界有些大型讲座、活动，如北部道安法师的松山寺大专佛学讲座，中区李炳南居士的大专佛学讲座，南区星云法师的夏令营等，借由这些佛学讲座或夏令营，凝聚了一批社团领袖。青年社团就慢慢由校内各校独立，发展为归属校外各道场领导。

佛学社在各道场领导下，慢慢有自己长期归属的道场，也发展出几个以大专生为核心干部的新兴道场，如中部的李炳南佛教莲社、莲因寺、香光寺，南部的元亨寺、佛光山，北部的慧炬杂志社、西莲净苑、中佛会、灵鹫山、农禅寺等。这时学社与道场，只是附属关系，道场没有完全的掌控权，所以学生会有游离的可能，别的道场也容有吸收这些大专学佛青年的因缘。

可是后期，台湾几个大僧团成形，因不容易介入原有佛学社团，加上大僧团各方面资源充沛，便纷纷成立自己的专属社团，如下表：

僧团	创始	社团名称	目前发展
慈济	81年	慈济大专青年联谊会	97年止，已在81所大专院校成立社团
中台山	83年	大专青年禅学会	除各校佛学社团外，并有跨校之北区、中区、南区等联络组织
法鼓山	83年	法鼓山大专青年学佛会	为扩大影响力，几经改组，95年成立「青年发展院」，后更名为「法鼓山世界青年会」
佛光山	85年	佛光青年团	全球近两百个分团
福智	90年前后	福智青年社	102年止，已成立35所大专院校社团

2. 大僧团专属社团发展的利基

中台事件后，传统佛学社团受到影响，连带使得上述以大专佛学社为重心发展的僧团也受到影响。但为什么大僧团专属的社团却不受影响，而填补此一真空呢？

- (1) **清晰理念**：大僧团发展到一定规模，对于人力资源的重要有清晰理念与较高度的视野，认知到大专生对于本身僧团持续发展的重要。这此理念下，所以积极投入人力、物力等各种资源到各大学培育自己僧团未来的青年。
- (2) **行政组织性强**：大僧团人力多，自然须有严密组织划分各部门工作，对于青年社团之推动工作，可以有专属部门推动，而产生强有力的行政执行力。而传统佛学社虽与固定道场有往来，但因系属关系还不够紧密，而佛学社本身较无组织性，所系属寺院也不像大僧团般有组织性推动，所以较不容易从中台事件创伤中恢复。
- (3) **信众基础雄厚**：大僧团在社会上名气大、号召力强，信众基础雄厚。所以相对于传统佛学社，大僧团直属的佛学社，可以直接吸收自己信徒的子女，以自己信众子女为基本成员，再展转向周围号召。
- (4) **社会资源充沛**：大僧团有较多各方面的社会资源，包括学校之教授或行政人员，可以方便透过学校组织给予支援与辅助新学社成立。

大僧团一方面以其僧团力量，有组织系统的在大学里培育青年，而这些青年更反过来补充增强僧团的力量，所以大僧团就不断壮大，而发展成目前台湾佛教界几个大僧团独大之局面。

相对于基督教等青年组织而言，此大僧团独立社团之发展，本应属教会之工作。但因台湾佛教之教会组织在理念、行政能力、资源实力等各方面都无实质凝聚力，所以无法发挥功能，而其功能性与重要性遂移转到大僧团身上。

二、青年学佛运动的成效

青年学佛运动最核心的价值，就是佛教人才与道场兴衰。人才包括僧俗二众的领袖人才和中坚干部人才。寺院僧团需要优秀僧伽领导，需要优秀在家居士护持。所以，没有人才，道场乃至整个佛教就会衰败。可以看到，台湾佛教青年学佛运动发展五十年来，确实发挥了佛教人才培养的重要功能：

- (一) 大专佛学社是佛教菁英人才培育的管道，台湾几个新兴道场的成立，都与大专佛学社有关，如人乘寺、西莲净苑、香光寺、莲因寺、佛光山、法鼓山、灵鹫山、白毫禅寺、千佛山等。
- (二) 台湾佛教第三代大专毕业的出家法师，多半出自大专佛学社，如佛光山系统之慧开、依空等；法鼓山系统之果晖等；人乘寺系统之大航等；香光系统之见弘、见晔、见愍等；台中莲社系统之果清等；煮云系统之慧律、法藏等；西莲净苑之惠敏、惠空、惠谦等。
- (三) 许多第三代居士领袖，也都是大专佛学社出身，如赖鹏举、熊琬等。
- (四) 各地道场纷纷举办大专营队、讲座等活动，吸收各大专佛学社人才。
- (五) 各佛学研究所的设立，主要学员也是大专佛学社的学生。

由此可知大专佛学社的确培育出新一代佛教领袖人才（包括在家二众），教界对于此运动，更应加以重视，关怀努力。

三、青年学佛运动的困难

台湾佛教青年学佛运动的主体，在大专佛学社团的推动。整体而言，佛教对于更深入、更有系统的推动青年学佛工作，相关的理念、执行力与投入的资源都不够。若单就历来大专佛学社团的推动而言，有以下具体之困难：

(一) 成员来源少

大专佛学社成员的来源，在民国 77 年前，尚未办理高中佛学营及高中青年会之前，多半是在进入大学后，自己对生命有所省思而踏入，或部份是佛教家庭子女受家庭影响而进入。他们在学佛过程中，周围可以给予资源、鼓励的人很少，所以仅能靠对生命的自觉反省而学佛，但这种人比例很少。更且在学业压力、未来就业压力、物质享乐的诱惑，及学校其他七八十个社团人力分散下，外在环境对吸收佛学社团学员而言，是极不利的条件。

(二) 影响带动力弱

佛学社因与道场接近，出离心非常浓厚，在校园里较走向纯佛法的修道脚步，在生活层面、技艺层面、人际关系层面，缺乏强有力的韧性。所以佛学社的活动范围，往往局限在既有的生活圈，内容也较严肃单调。所以虽然有很多佛教的实践者，却无法带动影响其他同学成为佛教的同情者与随从者。

(三) 缺乏团体及组织的支持

大学生的求学时代虽已成年，但仍在学习中、摸索中，本身有着沉重的学校功课压力，又必须学习佛法，还必须亲自处理学社行政工作。毕竟年轻人还是缺乏经验与能力，所以佛学社往往处在乏人指导，而一届一届的在痛苦挣扎中生存度过。法师们忙于弘法、僧团的工作；毕业学长忙于各人之事业及家庭；学校里的指导老师也各有自己的教学工作；教会又缺乏有力的计划来统筹指导各大专佛学社的工作。法师、学长们或许多少能提供片面的、暂时的、个人的帮忙，可是大专佛学社真正需要的却是有组织性的、能深入教理的、能掌握时代讯息的、有各种技艺的组织团体来帮助他们、支持他们。所以大专佛学社虽为佛教带来很大的生命力，但它自己的生命却在痛苦挣扎中求生存。

(四) 缺乏深入修学的环境

大专佛学社同学们为了生命的追求、为了真理的探讨而走进佛学社，可是当他们肯定佛法之后，却不能在现实生命中找到安身立命的佛教场所，就这样流失了许多佛教人才：打算修行者，极难觅得出家的僧团，往往愤而离开佛教，流入社会，不再踏入佛教；想要成家立业的，也往往一离开学校，为了事业的初创而与佛教断了关系，从此湮没在社会人群中而不可复寻。我们希望这批年轻人，不管出家、在家，都能够凝聚在佛陀的座下，为宏扬佛法而努力，为佛教开创一番事业，这就有赖于清净僧团的建立与佛教事业的开创，才能安顿大专学佛青年于佛教中，不至于浪费了佛学社的努力。

其实不管什么时期、什么形式的青年学佛运动，所共同面临的问题，都是社会变迁下众生业感的问题，如不同时代有不同时代的外教竞争问题、社会文化问题、道德问题、政治关系、经济的流动、媒体的传播等等^②。佛法还是一样的佛法，青年也永远存在，关键在于怎样将青年引导到佛门里来。不同时代有不同的众生业感，不同的众生业感就会带来不同的困难与挑战，要能认识这些困难，解决这些困难，将逆境转化成顺境，把困难转化成有力条件，这就赖于佛教领导者的智慧。

参、青年学佛运动未来的展望

回顾了六十年来台湾青年学佛运动的发展，也分析了其成效与困难，对于未来努力的方向，在此试着提出推动的理念与具体作法。

一、理念

(一)全面性的接引

接引青年学佛的工作，是全面性的，只要有青年的地方、只要与青年有关的人、事、物，就要有接引青年的管道。

1. 在空间上

要认知到青年分布在世界各地，在每个国家、每种文化、每个家庭、每个行业，都要去面对青年，建立接触青年、教育青年的管道。如佛光山、慈济，掌握时代国际化的契机，发展国际青年组织，吸收世界各地青年来补充其内部人力，壮大生命力。

再从一天活动的生活空间来看，不外学校、家庭、职业：青年在学校里，所以要推动校园学佛活动，乃至接引教师学佛，由老师影响学生。青年在家庭里，所以要教育父母，建立佛化家庭，由父母带动子女。青年在每个行业里，所以要深入各行各业推动学佛社团。

^②参笔者〈佛教面对新世代之挑战〉一文

2. 在年龄上

青年运动的主要对象虽是 18 ~ 30 岁的青年，但在整个带动青年学佛的流程上，应延伸到全年齡的接引。如 40 岁以上的壮年，对佛教弘化仍有许多帮助。因为他们的事业及家庭已稳定、成就，可以有更多时间、金钱、智慧、地位、技术等来帮助佛教青年会的推展。

而 15 ~ 18 岁的高中生，马上就进入青年，所以也必须对未来青年做更深广的欢迎、带领、接引。

国中、国小，乃至幼稚园的小朋友，也都是佛教未来的青年领袖，需尽早在其纯挚心灵中，投入菩提苗种。

(二) 全教界的参与

每个青年都是佛教未来的领袖，都应有接受佛法教育的机会。此青年运动是佛教全体的事业，每个寺院都应分担、负起教育青年的责任。所以必须是整体性的、所有寺院共同参与青年接引工作。

(三) 组织性、延续性的推动

青年运动是佛教永远的工作，每一寺院、佛教整体的生存成长，都寄望在佛教青年身上。所以全体佛教僧伽都必须建立共识，携手合作、共同观摩、切磋，团结佛教界力量来推动青年工作。

(四) 文化性、生活性的内涵

青年人是热情的，是时代热潮的追逐者。所以在接引青年时，佛教也必须认识时代潮流而加以善巧诠释，所谓同事摄。从文化的层面、生活的内容中，走进年轻人的生命，进而将他们引导带归佛法大海。

(五) 服务性、教育性的态度

佛法以教化众生为本务、利益众生为家业，所以必须从与众生结善缘的立场、以关怀众生的心情来接引青年学子。在青年学子这一生命阶段，各方面都还在学习成长中，最需要各种有形无形资源的支持。

所以必须从利他、布施的立场，给青年学子们帮忙、服务，从服务中达成教育目的。教育他们能在思想、理念、心灵上各方面独立、成熟，在社会上安身立命。

二、推展步骤

有了理念，接下来重点是怎样运用现有资源条件来具体操作运转？这就是执行力与资源的问题。执行就是人才、技术问题；资源包含人力、物力等各种资源，如硬体建设、经济力量、群众基础、社会名望、政经人脉。先将青年学佛运动的理念传播到佛教界每个寺院、每个出家人、每个佛教徒身上，进而号召、凝聚整个佛教资源，在各自能力范围内，大团体发挥大作用，小团体产生小作用，资源互通有无，一起来发展青年学佛运动。

（一）成立青年运动推展的专司机构、研究中心

青年运动需要许多人才、需要新的理念、需要各种不同的活动模式，所以须有专门机构来训练人才，了解青年人的需要，设计各种活动手册及课程，开发不同接引佛教青年的方式。此一工作本应由教会组织集整体教团之力推动，但台湾佛教在各种因素下^③，教会组织的功能移转到大僧团组织上，所以也仅能寄望于各大僧团重视于青年运动的推展，于僧团组织中成立专司单位负责推动，并分享其技术、理念、经验于教界。

（二）青年运动的推展与加深

青年的接引，主要有三个市场：

1. **社区青年组织系统：**以行政区域划分，以道场为中心向外辐射弘化。期望每个乡镇、每一市区，甚至每一村里、每个社区里，都有青年聚点组织的建立，以村里乡镇市，集成一行政区域的青年会组织。

^③参笔者〈社会变迁对教会发展的影响〉一文

2. **职业青年组织系统**：以各职业团体为对象的青年会组织。在这个时代，每一行业都有自己的组织、工会，这是所谓的族群意识。我们也寄望在每个族群体系中，都能带动起青年会组织。譬如：以一公司一机关为单位的青年组织，延伸到该行业间各地青年会的组织，再延伸到各行各业青年会的组织建立。
3. **校园青年组织系统**：大学专科乃至研究所的学生，在校园期间虽只有短短的四～六年，可是这批年青人都是可预见的未来社会的领袖人物。所以必须对大专青年极力重视，因为他们一踏出校园，就是群众的领袖。今天，以佛法接引一个大专青年；明天，就多了一位佛教领袖。所以大专青年运动是佛教全体必须全力以赴的工作，是佛教未来领袖人才的摇篮，不可以轻易忽略这块耕耘的土地。而今努力方向，在使大专青年佛教化，在每一社团、每一个学系中建立青年会的组织。

（三）青年运动的向下扎根

1. **高中生运动**：前面谈到，大专青年运动必须有其活泉、源头，这一泉源，就在高中生的接引。如果全国各地都有高中生的青年组织，这些高中佛教青年进入大学、社会，就自然能够成为领导人才，带动各校园活动的起飞，与各职业团体的佛教青年组织。高中生青年会的教育工作，比大专生具更多优点。说明如下：
 - (1) **市场扩大、分布均匀**：高中生人数远比大学生人数多上数倍，而且每一城市、乡镇都有高中生，可以就地教育，不像大学生只限于大城市。
 - (2) **技术层面低**：高中生年纪小、思想纯洁、接受佛法力强、批判性不高，所以一般的法师、居士都能胜任工作。
 - (3) **回收力快**：高中生也能自由思考、也能练习办事，所以由其中选拔优秀高中生，就能自发的组织和策划活动，只须从旁督导即可。所以高中生是值得期待开发的市场。
2. **国中、国小、幼稚园**：国中、国小的接引工作，是远为高中青年

工作的基础摇篮。从小建立起其对佛教的良好形象，做为未来日后青年时代学佛的远因。当然此国中、国小、幼稚园学佛运动的推广，必须和高中青年运动、大专青年运动、妇女运动相结合，由儿童、少年运动做为青年运动的摇篮与泉源。反之，以青年运动的成就，来带动儿童、少年运动的成长，二者互相依存、互相辅助。

3. **妇女运动：**青年妇女有热忱、有活力，较无创业压力，可以开发对社会服务工作较有热忱的妇女，来带动青年活动成长。家庭妇女可以号召带动佛教少年的工作，因为妇女人口占人类一半，而她们对于丈夫、子女，有绝对影响力，所以带动了妇女，就等于带动了青年运动。
4. **家庭教育工作：**佛教青年是一代一代的出生，这些人不是天生就接受佛法，也不是天生就是三宝弟子，而这每三十年中约七百万人口的教育工作，就落在佛教家庭的父母身上。佛教事业没有这么多人力、这么多场所活动来教育如此庞大的人口，因此要将每个家庭都变成佛教教育青年的场所，则每一家庭的子女都自然成为佛教青年的来源。所以应着眼于把佛弟子的家庭培塑成佛教家庭。

肆、结论

回顾台湾佛教的青年学佛运动，结论就是，佛教不可以离开青年：佛教须要教育青年，更需要青年来发展佛教。如果佛教界没有在教育青年中培养佛教未来的领导者、接班人，没有给予深刻佛法理念、思想的教育，下一代素质就会低落，则将会因缺乏优秀领袖人才，而造成佛教的衰微、危亡，甚至灭亡。且在无常巨轮下，一旦没有新生代人力来源的补充，佛教马上会面临缺乏基础人力，道场无人继的窘境。

知识青年学佛运动，在过去，对于台湾佛教已经发挥相当重大的功能；在未来，更要将之视为佛教界第一重大工作之一。因为离开了青年学佛运动，缺少了优秀僧才、优秀护法居士的来源，就没有第一流的青年来出家、来护法，佛教又要靠谁来振兴？

台湾佛教虽然有财力、有场地、有人力，可是却缺少对于青年学佛运动的理念、技术、人才。青年学佛运动是佛教重要命脉，关系佛教未来长远的生气与发展，任何佛弟子都不能自外于这个使命。希望每个寺院、团体，都能将青年运动，看成自己存亡的工作而努力，只要有缘、有能力，都尽力支持青年学佛运动，投注资源来栽培佛教下一代接班人！今天，有一、二人的努力，五年十年后就会有成千百的佛教青年从社会走进寺院；今天不做，十年后，仍然是一片空白。有了清楚理念以后，剩下的人才与技术问题，就可以用金钱去聘请人才、用金钱去学习技术。随着理念建立、人才招聘、技术学习，再配合原有资源，策划各种青年活动，在「青年活动」这部机器下，佛教青年就能源源不断的产生出来。所以要以金钱开发技术、人才，更要敞开心胸来接受青年是佛教生存命脉的理念。

其实青年学佛运动的层次是很宽广的，每个青年都有可能接受佛教，问题是佛教要用什么方法、什么媒体、什么思想，让这些年轻的大专同学、知识青年来接受、来学习佛法，这才是佛教要思考的重要课题。有人说，佛教太古老、太陈旧，跟不上时代；年轻人因为物欲的冲击、生活的安逸，不能够适应这么坚苦困难的出家生活。其实不全然，事实上，青年中有很多优秀分子正充满着理想，对人生宇宙有着深刻的牺牲奉献精神，正等待着我们去接引。

最后，愿以当今佛教青年运动最成功的马佛青总会之青年运动理念做为结论！青年运动必须有正确理念，并依正确实施原则推进：

- a. 从老年到青年
- b. 从青年到童年
- c. 从寺院到社会
- d. 从城市到乡村
- e. 从膜拜到教育
- f. 从迷信到智信
- g. 从读经到闻经
- h. 从聚点到组织



法义闻思

第 12 篇

僧团如何办好学术会议

前言

壹、佛法义学与世间学问本质之异同

贰、僧团办理佛教研讨会之方法

一、理念

二、主题设定

三、人事

参、佛法之尊严与学术之尊重

结语

* 原发表于 1999 年「佛藏杂志第 11 期」 *

前言

今年（1998）十月下旬，在师大教育大楼举办两岸禅学会议，许多师友、学生、居士，对此次会议的举行给予惠空鼓励，并建议谈谈佛教举办学术会议的理念与做法，以资同道分享，因而不揣简陋，试陈愚见，祈教界、学界予以指正。今就此题，分三方面来谈：壹、佛法义学与世间学问本质之异同；贰、僧团办理佛教研讨会之方法；参、佛法之尊严与学术之尊重。

壹、佛法义学与世间学问本质之异同

佛教研讨会议，其本质基本上与一般弘法活动一样。譬如讲经、朝山、打七、拜忏、读书会，这些活动的本质都只有一个，就是熏修身口意，启发对佛法的正知见，清净身心，使正法得以住世、众生得到智慧解脱。举办研讨会，目的也在于此，差别只是活动的形式、谈论的问题、表达的方式、参与的人员不同而已。所以研讨会与弘法活动，本质一样，都是在确立正知见，清净身心，使正法延续。

那么，佛教的研讨会和世俗一般的学术会议有何异同？试分析如下：

一、相同处

个人认为佛教研讨会和世俗学术会议，两者都是从个人心得的发表、切磋、讨论中，达成与会者彼此交流及增上。且在会议形式、表达沟通方法上，基本一样。

研讨会中提问、答辩的表达沟通方式，不是现代学术界的专利。早在佛陀时代，就常运用往复立论辩难的方法来剖析问题，经典中处处可见佛陀与弟子的问答、佛陀与外道的问难，如《楞严经》中之七处征心、十番显见；《阿含经》中佛陀与长爪梵志的问答等等。在中观、俱舍、唯识论典中，更着重对义理往复推析的辩论，如论主立宗，

外人问难，论主回答；或论主破立、外人转计，论主再破转计，反覆立、破，最后结论；或对各宗派思想、各家不同说法的比对分析等等。祖师中亦常见对思想义理之辨析，如玄奘大师在曲女城大会外道论师；鸠摩罗什大师与慧远大师的问答；禅宗景德传灯录中，司空山本净、大珠慧海禅师们对于各宗派的问答等等。此可从高僧传中，义解门高僧是比例最大的一类，看出古来祖师对义解之重视。

从经典、论典或祖师语言中，看到很多对于佛理剖析的思考方式，有综合的，有分析的，有直指的。这说明了，此剖析佛理的共同基本法则，是古今中外、世俗社会、佛法僧团所共许的。

现今佛教研讨会，多采用现代学术共许的规范、共许的形式，做为沟通的桥梁和依循。在既是共通的沟通方式，又有共许的规范上，只要彼此能宽容的认同，能遵循这些议事规则，相信便能顺利进行佛法的沟通和探讨。

二、不同处

(一) 认知现前境界真实与否

佛法对生命境界的认知，是根据「三界唯心」、「万法唯识」的立场思考，所有现前境界都是识心所变现，都是遍计所执性的。由接受佛法知见，反观现实人世的虚幻不实，离开世间的执取，进而认识生命宇宙的真相。

而世间学问跟佛法的立场恰恰相反。世间一切学问、知识，都建立在有情根尘识和合的境界上，肯定六根见闻觉知所对境界的真实性。在肯定生命真实的前提下，探讨社会科学、哲学、宇宙人生等一切现象。

(二) 经验法则与圣言量

我们肯定佛法与世间学术都是为了追寻真理、解决人生问题，而且在推求真理时，也同样都要具备清晰的逻辑思辨力，但因在对现实

境界认知上有根本的差异，所以衡量真理的标准也有所不同。

世间的思维因为肯定十八界的真实，所以以经验法则为标准。所谓经验法则就是根尘和合的识心分别。其在探讨生命现象时，强调科学、客观，所谓科学、客观就是经验的反覆验证。譬如物理现象、历史证据，或语言的比对，或实验，或统计，之后加以逻辑推理而后归纳演绎。

而佛法判定真理的尺寸，完全根据经典圣言量为标准，即使与现前经验法则冲突，亦肯定佛陀所说即是绝对真理，依据圣言量加以思维、推证、奉行。

（三）经验的更新与真理的不变

世间学问既根据经验法则立论，则会随所经验现象的改变而改变，譬如发现宇宙新的原理原则，就依之发明出新的科技、技术。社会现象中出现不同的政治体制、不同的文化、不同的事件，就可能因而改变历史的发展。所以世间学术没有绝对权威、真理，今日之定律，日后亦可能被新证据推翻。

可是佛法本质「缘起性空」、「三界唯心」的真理是永恒不变的，无论世间现象如何瞬息万变，都不离开佛法的根本理则。

（四）世俗谛与胜义谛的厘清

以上的差异，基本上是从世俗谛与胜义谛的角度来看。事实上，佛法两个成分都有。所以思考问题时，首先要厘清这个问题是属于佛法中世俗法的部分，还是胜义谛的问题。谈到宇宙真理、胜义谛时，则世间一切哲学、科学的思维都不适用；但若是世间的现象，就可以适用学术研究的方法，如佛教历史、佛教建筑、僧团管理、佛教经济发展、政教关系、佛教艺术、佛教传播等等。

也就是说，从社会世俗谛立场，用科学实验方式，或依据历史、统计、文献、语言、考证等方式来研究人文学科，把人文现象当做科学看待，或许在某些学术领域是适用的。但若就佛法不共世间的胜义

谛立场，则世间学问的研究方式，完全不能理解胜义谛的真实性。譬如观世音菩萨、地藏菩萨的存在，或圣智、净土、神变等种种果地功德，都是不共世间的，既不能用世间科学方法来研究其特质及证明其存在，更不能用历史文献来判定其真实。

再补充说明一点：就历史文献、语言考据而言，有其失误性、局限性，离真实或有落差。譬如藏文、梵文、巴利文比对的问题，因为以前是口耳相传，同样一部经典有很多版本，乃至在刻版、翻译过程中，也可能有错误或漏失的问题。如何肯定现在所取得的版本是最真实的？又如禅宗的公案和语言，往往涉及修证境界的问题，此则无法用世间语言概念去思维。这都是世间研究时，必然会面临的困难与局限。

佛法研究并不排斥、也不否定共世间研究的方式，可是必须承认社会学术的世俗谛立场，有其局限和失误的可能。所以在研究佛法时，虽然不排斥用世间的学术方法，但是要了解其世间性、局限性和失误性，审慎的加以应用。在面对佛法不共世间胜义性、真实性、神圣性时，就要用佛法的思考方式来思考，不要被世间思维模式所局限。

貳、僧团办理佛教研讨会之方法

至于僧团所筹办的佛教学术会议，与一般学术会议有什么不同？此问题分别就：一、理念；二、主题；三、人事，三方面说明。

一、理念

首先用佛教「四悉檀」理论，说明佛教研讨会的理念。

(一) 第一义性

所谓第一义性，就是佛法本质性。任何时节因缘的演说方便，目的都是为了彰显真理，即佛法的第一义性。研讨会有若古时义学之辩

论，义理之讨论，可以容许在某种因缘下，于胜义谛存而不论，只论世俗谛，但不可歪曲或割除第一义的特质。因为舍弃了第一义，则一切皆成戏论无义，且背离了佛法本怀。

(二) 各各为人

任何佛教团体或僧团筹办学术会议，一定有其理念及目的。办理慈善事业的团体，就会举办一连串对慈善事业理念阐释的会议；办僧伽教育的团体，就会举办有关佛门教育理念的研讨会。像慈光寺为阐扬禅观思想的重要性，就举办禅学研讨会。又譬如有些道场专弘华严宗或天台宗，就会针对这个宗派的思想举行学术研讨。或是为了解决某个问题，假设现在发生政治迫害宗教的问题，就针对政教关系来探讨。或是想要对地区性佛教的发展、演化进一步了解，就可能举办类似「台湾佛教学术会议」或「大陆佛教现状学术会议」等等。在各团体为达成其不同目的理念下，而有不同研讨会之举办，此即所谓各各为人。

(三) 对治性

在上述不同目的下所举办的学术会议中，必会阐明主要的思想内涵。而就在一直不断提出正面理念、正面价值观念，或具体措施、方法和步骤的会议过程里，同时解决了某些想要克服的问题，乃至解决隐含的或将来可能发生的问题，或是对问题提出一些看法，一些对应的策略。这就是对治性的同时达成。

(四) 阶段性（世界性）

透过研讨会，某些理念价值形成，或问题逐步解决，就是所谓阶段性的完成。理念表达了，对治性的问题也处理了，去弊、兴利，此一会议就可能告一段落。当然也可能会再继续阐发出更高、更深刻的理念，或解决更深广、更复杂的问题上，这就进入第二阶段，将产生第二个丰硕的成果。

二、主题设定

学术会议的举行，主办单位必有其前述理念在，其理念可能是针对思想、戒律、禅修，或佛教事业、佛教文化等等。理念也许不一样，可是都在达成佛法住世、利益众生的大原则下，就每个不同阶段、不同领域、不同众生，或广或狭，或长远或暂时的问题，来达成其理念。可以说，依各别对治，理念容有不同，其本质原则却是统一。

在确立正确理念下，主题的设定就必须配合理念的达成，善巧引导切入其理念。所以主题的选定，代表主办单位对于理念的宣达，而主题恰适与否，对整体会议有绝对性引导作用。因此，主题的设定是会议成果优劣、久暂、大小的根源。

三、人事

在参与人员中，分成三点来看：（一）主办单位的负责人或承办单位的核心成员；（二）参与的发表者或讲评者；（三）与会听众。

（一）主办单位

1. 主办者必须对举办学术会议的理念有清楚认识，基于正法住世、利益众生、弘扬佛法立场，在有利于整体教团和所有众生的前提下进行，这是最重要的问题。以这样的理念来指导研讨会的进行，而非为其他个人目的而办学术会议。
2. 在正法住世的理念下，主办单位须有开阔的心胸，让整个佛教界、让所有社会资源，都能充份的在这个会议上凝聚，让这个会议能充分发挥功能，所谓：所有参与者能适得其所、物资能充分应用，最后这个主题下的佛法思想内容能充分呈显。
3. 主办单位对于人、事、物各方面，须具备拣择的能力。这些拣择能力包括对时间、地点的选择；对发表、讲评、主持人的选择；对后勤义工人员，及所使用器材的选用。这些筹备可谓点点滴滴，但都非常重要。

(二) 对于前来参与发表、讲评、主持者

甲、发表者：发表者是学术会议之主要参与人，其应有之态度有三：

1. 基本理念，即正法住世、真理弘扬、众生利益，这是大家所共许的基础。基于对真理的执着、对理论的剖析，容许彼此互相问难，可是对此基本原则理念，则不容许有争议。
2. 对于佛经、祖师言论，以感恩继承之心研究，品味前人的法雨、甘露，吸收发挥新义而研讨，而不是以批判的态度否定之。
3. 要真实体验佛法的根本精神，不能离开佛法本质谈论佛法，所谓从肯定佛法戒定慧的立场，引导朝向觉悟，而非谈论世事有无多少。

乙、主持者：主持人之工作，在引导会议顺利进行而安排议程中之人事时物，并適切引导大众对论文主题的进入与思路。

丙、讲评者：讲评者则对文章思想做明白评析，进而引导与会者了解作者本义，而非专以挑问题为讲评之工作。

(三) 与会听众

听众要能抱持随喜、庄严道场的心情，接受主办单位法筵的飨宴。尽量体谅主办单位很多无心的缺失，或发表者一些不成熟的思想，共同成就丰盛的法会。

参、佛法之尊严与学术之尊重

或有人以为僧众与学者在治学立场、思维方法有异，同台讲论是否扞格对立而诸多不宜，此是众人心中未出口的疑虑。当然在某些立场上，或许有所谓僧俗分际的问题，但佛法有共世间和不共世间两种成份，不可一概而论，必须差别来谈：

第一、完全共世间部份，可以完全交给学者或社会专业人士讨论，如慈善、文化、教育等事业，或佛教跟哲学、科技、法律上的事务，都是属于社会世俗性问题。僧团只要掌握基本方向，具体的理论及行动则可交由社会学者或专业工作者去探讨。

第二、教团化世的部分，可以由僧团与社会学者共同探讨，譬如佛教的经典、宗派、历史、制度、政教关系、宗教法令、风俗礼仪、外道关系等等。这些虽然是教团事务，但涉及很多世俗学问，出家人无法具备这么多世俗知识，也不便太过投入探讨，所以可借助社会学者之专业来提供意见，而僧团自己也须深研佛法思想及僧团领导原则。

第三、纯粹僧团内部问题，则不一定需要社会学者参与，例如戒律、清规、修证等问题。当然如果有某些很诚恳的学者居士，愿意以佛教立场来看待问题，也不排斥。基本上僧团内部的问题，可以完全由僧众自己关起门来探讨，研究解决。

由上所述，推出以下看法：

第一、社会的学者教授，是社会的菁英，有其思想、知识的专业，对于社会了解得非常透彻。很多社会的问题，出家人没办法探讨得很细微，却又不能脱离这个社会，所以确实需要学者教授们替佛教阐明分析，解决佛教涉于世俗社会的相关问题。

第二、佛教僧众不可能完全融入社会跟社会全面接触，故不可能深入各层次事物而影响社会群众。因此须借由学者、知识分子做为教界与社会沟通的桥梁，调和僧团与社会的互动关系，并销融转化佛教思想内涵，向社会宣达佛教看法。如果将这些知识分子剔除在佛教界外，则佛教将孤立在自己院墙内而封闭固陋，因为缺少与社会沟通的桥梁，也缺少必要的发展资讯。

当然，僧团要能看清学者的特性、学者和僧团的同异，恰如其分的彼此定位，尊重与肯定彼此的独特性。同时，佛教学者也要能了解发扬佛教本质，方能有益于众生社会。正因为佛教真实有益于社会，

有益于众生，才有推广、存在的价值，才有研究的价值，才有向社会宣达、沟通的价值。所以，社会学者在肯定、认同佛教教义思想下，以尊重、谅解的立场研究佛教，进而对僧团不同于社会之伦理制度予以尊重、谅解。如此双方互相良性沟通，一起将佛法向社会推动，这是对于学者与僧团正面互动的期许。

在此容许再思考一今日佛教的反常现象：大学教育制度是西方文化产物，而神学宗教学亦西方基督教文化之产物。中国社会自清末以后，民族自信心丧失，连带也丧失文化自信心、宗教自信心。在无可选择下，全盘西化，采用西方科技文明与民主文化，乃至教育制度与宗教文化亦一同纳入中国社会，传统佛教教育因而被排除在教育制度之外而无能异议。但宗教与科学、民主不同，中国的宗教、文化、道德、思想，未必不如西方而须舍弃。然而大环境使然，欧美宗教哲学研究为日本所采用，中国又专向日本及欧美学习，如此因果相循，则佛教本质将何以彰显？实足令人忧焚。这种因民族衰微，导致国族体制文化之大变化，后人无可对前人苛责。可是现今民族健全，科技民主已备，仍将宗教教育排斥于教育制度之外，此又可见政治、教育领导人物之无知，然彼非佛教徒，又不当论议。然而身为僧伽者，进大学攻读学位，若为取得社会认同以换取佛教发言权，则其心可悯，其行可嘉；若徒为搏世名位，更乃以世俗法为僧伽教育之内容者，则非正本清源之道，期期以为不可。僧人读经研论，当以佛陀圣智法界真实为皈依，若曲抑于学派之规格，或世俗官府之法令限制，则不知其将于何止焉。

结语

研讨会本身即是佛法教育，即是佛事道场。在此一现代化佛事道场中，要能将三宝的庄严神圣彰显出来；在此一教育因缘下，要能引导每个与会者或随喜者，对三宝产生崇高的信仰与皈依，带起由信仰而修学佛法，以三宝为归依的教育宗旨。所有主题、人事物安排，皆

能要衬托出此一氛围，让每一与会者皆浸沉在清净法味中。

在这一理念下，掌握好僧团立场，厘清每个学术会议不同的主题、不同的目标、不同的对治、不同的阶段性。世俗的归世俗，僧团的归僧团，彼此互敬、互谅、互利，相信世俗跟胜义、佛法跟社会、学者和僧团之间，可以得到良性的互补和增上，而不是互相的冷漠、对立或不协调。与会大众便能餐食法师、学者消化于佛陀祖师的智慧而法喜。

以上对于僧团办理义学研讨会议的看法，谨为回馈师友鼓励，款款曲曲，固陋之处有在，尚祈学界教界包涵指正。



法义闻思

第 13 篇

盂兰盆供僧法会的时代意义

壹、斋僧法会缘起

贰、台湾斋僧法会的发展脉络

参、大型斋僧法会之时空因缘与教化功能

肆、东南亚育僧供僧缘起与经过事实

伍、东南亚育僧供僧的时代义涵

一、经济效益

二、佛教南北两翼交流互助

三、育僧之价值

四、育僧与盂兰盆修道功德之结合

陆、结语

一、朝空间扩大

二、朝社会发展

三、扩大佛教圈

四、运用社会传媒

五、活动庆典化

六、三宝节庆的联合推广

佛教的法会种类很多，如浴佛法会、水陆法会、朝山法会、灾难超荐法会等等各式各样的法会。台湾佛教在这二、三十年来，因为民主政治、经济发达的社会形态，群众参与各式各样大型法会非常频繁，而且数量很多。电视的转播，总统、院长及部长级的官员参加也是很平常的事情，可看出台湾佛教各种法会的盛行。在这众多法会里，每年七月十五前后，由佛教各团体所举办的盂兰盆斋僧法会，也有愈来愈盛的趋势，不论举办的团体、参与的群众、举办的次数，都愈来愈多，规模也愈来愈大。故在此略为分析斋僧法会的义涵与价值。

壹、斋僧法会缘起

农历七月十五，在中国社会中肩负有两个重要节庆义涵，一是源于佛教的「盂兰盆节」斋僧拔济亡亲，一是源于道教的「中元节」超度亡灵，而两者又在教孝、慈悲普渡义涵下有相合效果。

盂兰盆法会是佛教教孝的节庆，这个义涵佛弟子们都很熟悉。「盂兰」译为倒悬，喻饿鬼饥渴之苦；「盆」名救器，意以斋食盛满锅盆供僧能解倒悬之苦。故「盂兰盆」合称应曰「救倒悬盆」。据《盂兰盆经》云：佛陀大弟子，神通第一的目犍连尊者，其母亲在世时不信三宝，好食鱼鳖，毁骂有情，所以命终后堕饿鬼受极大苦。目犍连尊者以神通力见知母亲受苦，即带着乞食来的钵饭，以神通力到饿鬼道中捧给母亲食用。但母亲因业力关系，饭食送到口边即成火炭，不得受食。目连见状大哭来到佛前，请佛陀慈悲开示解救母亲倒悬之苦的方法。佛陀回答：神通难敌业力。此恶业甚重，唯有赖十方大众僧之威德力方可救济！并因此宣讲盂兰盆供僧教法：欲报父母恩、救济七世父母者，应在七月十五众僧结夏修行圆满日，又名佛欢喜日，以盆器盛羹饭美食供养僧众福田，以此福德即可解亡亲饥虚倒悬之苦。此经典流传到中国，佛教界因兹启建盂兰盆法会并敷扬供僧精神；而在民间则演变成有名目连救母故事，写成很多传奇性小说、戏剧。

台湾社会以道教及民间信仰为最普及、最基层的信仰。农历七月

十五日，民间叫「中元节」，中元本是道教的节庆。道教全年盛会有三次，即所谓「三元」，分别为天官、地官及水官「三官」的诞辰：正月十五日为「上元」，乃天官赐福之日；十月十五日为「下元」，是水官解厄之日；而七月十五为「中元」，是地官下降赦罪日。据《修行记》云：「地官降下，定人间善恶，道士于是日夜诵经，济度饿鬼，囚魂亦得解脱。」后来民间又有七月开鬼门的传说：相传七月阴间大门会开放一个月，让所有无主孤魂到阳间接受人民的供养。所以民间宿有于是日祭拜祖先、「普渡好兄弟」的习惯。全台各地有超过六千座民间信仰的庙宇及其所归依之信众，都纷纷在七月举行中元普渡的祭祀仪式。

因为中元与盂兰盆都是农历七月十五，而且都有超拔亲人、济度饿鬼的义涵，所以两者就有相结合的效果，至少在唐朝就有历史上合流的渊源。如唐·法琳法师《辩正论》云：「盂兰盆经云：七月十五日僧自恣时，献盆供者能救七世父母之苦。比见诸州道士亦行斯法，岂不滥哉！^①」而宋以后，佛教亦于是日施食度亡，至今台湾佛教于斋僧法会后设放蒙山施食，亦是类此遗规：「自大教东流，古今帝王所以奉盆供者为多矣（事见会要志）。然今之寺舍，多于此日施斛供亡如常法者，虽无奉盆之仪，而不失盂兰之意。」^②所不同的是，民间中元节是基于慈悲普施之心，以食物普渡孤魂，免其饥饿之苦，是行于「悲田」；佛教盂兰盆法会则尊崇僧众修道功德力，以供养僧众植福超荐亡亲，乃行于「敬田」。

佛教在中国跟印度都长时间受帝王信奉与护持，历史上多有国王、宰官、长者等奉行盂兰盆法的记载。如《大盆经》云：佛世时，瓶沙王以七宝各造五百钵，盛满种种香华，到祇桓精舍礼佛，以七宝盆钵俱施与佛及大众僧，令七世父母超脱七十二劫生死之罪。而波斯匿王末利夫人、须达长老等也曾施設此盂兰盆供僧法，造千金盆盛百味饮食、造千金與供养百物资具，以此功德超荐七世父母。可知佛世时，

^① 《辩正论》大正藏 52 卷，页 548 中

^② 《佛祖统纪》大正藏 49 卷，页 321 中

除目犍连以外，瓶沙王、波斯匿王等大国王、宰官佛弟子就奉行此供养，当然后世也非常盛行。

大盆经云：瓶沙王造五百金钵，盛满千色华；五百银钵，盛满千色白木香；五百琉璃钵，盛满千色紫金香；五百砗磲钵，盛满千色黄莲华；五百马脑钵，盛满千色赤莲华；五百珊瑚钵，盛满千色青木香；五百琥珀钵，盛满千色白莲华。王视如法，即勅兵臣严驾十四万众，俱到祇桓寺礼佛奉盆及僧。以七宝盆钵俱施与佛及僧，受用竟，还驾归国，七世父母超过七十二劫生死之罪。其次须达居士、毘舍佉母、二百优婆夷、波斯匿王末利夫人等，颁宣国内，依目连盆法为吾造盆。各用五百紫金盆、黄金盆，盛满百一味饭食。后以五百紫金钵、五百黄金钵，盛满百一物，事事具足。遂至王及夫人前，见其如法，时王即以严驾，十八万众共至佛前，奉千金盆、千金钵等竟，敬礼还归，七世父母超过七十二劫生死之罪。^③

而在中国历史上，史载最早的盂兰盆供，见于《佛祖统纪》卷37，为南北朝时梁武帝大同四年（538年），于同泰寺设盂兰盆斋：「四年，帝幸同泰寺设盂兰盆斋。」^④

另据《佛祖历代通载》卷14：唐代宗于大历元年（766）七月，设盂兰盆会于宫廷之内。先在太庙设唐高祖、唐太宗等七位已过往的皇帝灵位，严备銮轿，建立巨幡，幡各写上皇帝名讳用以迎请灵位。灵位从太庙迎到宫中坛场里，仪仗、歌舞、旌幢，非常盛大隆重。当天百官僚属在宫廷大门前面，列队礼拜历代皇帝，迎送跟随在后。而且从这次以后，每年都固定举办此盂兰盆法会。过二年，太庙宫内生出了灵芝，代宗皇帝甚至做了诗来赞美法会的功德，百官也都附和歌颂这样的法会：

^③ 《法苑珠林》大正藏 53 卷，页 751 上 - 中

^④ 《佛祖统纪》大正藏 49 卷，页 351 上

七月，始作盂兰盆会于禁中。设高祖、太宗已下七圣位，备銮舆、建巨幡，各以帝号标其上，自太庙迎入内道场，饶吹鼓舞，旌幢烛天。是日立仗，百僚于光顺门迎拜导从，自是岁以为常。癸未太庙二宫生灵芝，帝赋诗美之，百僚皆属和。^⑤

《盂兰盆经》言显义赅，而唐朝圭峰宗密大师特为做疏，且年年奉行此法，历代并以之为倡导佛门盂兰盆孝道之依凭，可看出中国佛教对盂兰盆供僧报亲的注重与提倡：「宗密罪衅早年丧亲，每履雪霜之悲，永怀风树之恨。窃以终身坟垄，卒世蒸尝，虽展孝思，不资神道，遂搜索圣贤之教，度求追荐之方。得此法门，实是妙行，年年僧自恣日，四事供养三尊。宗密依之修崇，已历多载，兼讲其诰。^⑥」

有人认为，经上佛陀只教人供养僧众食物，而信众往往供养很多食物以外的种种宝物，如现代供僧会有供茶、食、宝、珠、衣等等，还有供养僧众金钱、日用品及一些器具，这样合不合适呢？僧众是世人的福田，从盂兰盆会的意义来看，重点在供僧种福田。因为僧众结夏精进修行圆满，功德很大，借着供养众僧的功德回向给亲人眷属。如佛在世时，瓶沙王和波斯匿王们都用金宝盆钵盛满百一饮食（种种饮食）及百一物（种种的器物），供养众僧。所以，供僧的供养物多寡、种类、供养的时间、地点等等，都不妨碍供僧福德的成就。

贰、台湾斋僧法会的发展脉络

台湾佛教在 1945 年以前日据时代，属于日本佛教形态，日本佛教对于举办盂兰盆法会非常注重，包括日本帝王也非常尊重供僧的功德。光复以后，传统台湾佛教道场，一直都有盂兰盆法会活动，不过早期多半在寺院举行，从结夏开始到解夏的三个月期间，都有信徒个别、不定期的，来到寺院以种种饮食及资生物品供养僧众。

^⑤ 《佛祖历代通载》大正藏 49 卷，页 600 中

^⑥ 《佛说盂兰盆经疏》大正藏 39 卷，页 505 上

有组织性的供僧活动，始自菩提树杂志朱斐居士等人的提倡。先是菩提树杂志于 49 年 7 月 15 日试办斋僧，购买物资供养时在狮头山闭关的会性法师（后长住屏东）及在太平闭关的忏云法师（后于水里莲因寺开山）。50 年正式公开募集读者，供养大陆来台及本省之诸山长老共 18 位。此后每年持续举办，规模也逐渐扩大，均以结夏安居的僧众为供养对象。直到 72 年，因护持普门文库大型斋僧法会而停办。不过从 74 年起，又与中华佛教居士会合办盂兰盆节供僧，仍以供养安居僧众物资为主。

68 年开始，普门文库唐启扬会长暨全体会员，发起于北城素食餐厅昆明分店举办斋僧大会，并备有车资供众，且不限安居僧众。此后规模逐渐扩大，第三、四届移到中山堂光复厅举办，至 72 年第五届时，邱瑞庆会长更将地点改在中华体育馆盛大举办。中华体育馆为台北市最大篮球场，各界重大活动或晚会、庆典都借用该处举办，并礼请净心长老于中山堂中正厅讲《盂兰盆经》。此次斋僧大会，可说首创在公众场所举办大型斋僧法会的先例。

78 年，斋僧大会首次分别于台北、台中、高雄三地举行，以全台僧尼为受供对象。据《菩提树杂志》报导：「台北地区今年由大香山观音禅寺主办，由台北佛教同修会及桃园佛教同修会协办，并由各地居士团体协助礼请法师应供，预计将超过二千五百人。大会由明乘法师担任主任委员，能仁家商副校长陈佳源居士担任总干事，大会并设有导师团，敬邀德学俱优之高僧担任。^⑦」北区斋僧大会在警察专科学校举办，中部地区斋僧大会地点在雾峰万佛寺，南部地区在高雄市中华体育馆。此次大会，将斋僧的意义与功德更普传到全台各地，亦开启日后每年北、中、南三区斋僧大会的态势。形成北部以明乘法师带领陈佳源、王雪玉及台北佛教同修会等居士为行政核心；中区以三宝护持会为推动主力；南部以净心长老为代表。

90 年以后，随台湾佛教徒对斋僧功德的提倡与认同，加上台湾经

^⑦ 《菩提树杂志》第 440 期 44 页，78 年 7 月出版

济相对富庶，各佛教寺院、团体亦纷纷举办大型斋僧法会，甚至将此供僧护僧的心情远及海外僧众，主要以东南亚较困难地区僧众，及大陆供千僧斋为主。至于其他各大小寺院、佛教团体，在各自寺院所举办的斋僧大会更是不胜枚举！兹例举如下：

1. **圆光寺**：圆光佛学院如悟法师从 82 年开始，每年于毕业典礼当日举办斋僧育僧法会供养佛学院学僧，后来逐渐扩大，至 93、94 年曾两度移到林口体育馆举办全国性斋僧大会。
2. **大华严寺**：大华严寺海云法师于 93 年在板桥体育馆举办斋僧，后移于林口体育馆举办。
3. **国际供佛斋僧功德会**：国际供佛斋僧功德会自 93 年起，不定期供养缅甸、印度、大陆等僧众。
4. **慈光寺**：台中太平慈光寺从 94 年开始，主办「东南亚育僧供僧法会」以供养柬埔寨、越南、寮国、斯里兰卡等国佛学院学僧、僧伽学院为主。
5. **中华护僧协会**：「中华护僧协会」传孝法师于 94 年首次举办花东地区斋僧。
6. **三力法师**：三力法师于慈云杂志上，号召于缅甸设立每日供僧饭食基金。

此中，以中华国际供佛斋僧功德会，于林口体育馆举办的国际供佛斋僧，最具影响力及代表性。国际供佛斋僧功德会成立因缘，乃有感于北部斋僧大会主办单位数为更替，为使此供佛斋僧大会更具组织性，遂于九十二年登记成立社团法人。以原北部斋僧大会核心干部为主要成员，由净耀法师、陈佳源居士等相继任理事长，带领全体理监事擘划推动，而由秘书长王雪玉居士实际统筹执行，并任大会执行长。举凡法会筹划、经费募集、人员调配，乃至国外各地斋僧事务开展，都由其规划执行，具几十年的斋僧经验，可说是见证台湾斋僧发展的历史人物。

国际供佛斋僧功德会具有四个特点：

一、独立性社团：斋僧法会虽出自于居士、信众对僧众的虔诚供养，但背后其实大多以僧团为主要号召，如南部斋僧由净心长老的光德寺主办；圆光斋僧育僧以圆光寺为号召；华严斋僧以大华严寺为主导。而国际供佛斋僧功德会则是一独立性社团法人，不依附任何寺院或宗教团体，所以更能以包容性广泛号召、以平等心普同供养。

二、国际性斋僧：国际斋僧功德会不仅没有山头、宗派意识，更以国际性斋僧为志。每年于林口体育馆举行国际供佛斋僧大会，广邀世界各地长老来到斋僧会场，如大陆、香港、东南亚各国，成为各国佛教观摩学习之对象，如曾有韩国法师、信众等约七、八百人来参与观摩。

三、专属性会务：一般斋僧法会，因附属于寺院或团体下举行，为该寺院或团体众多法务之一，所以多仅能一年一度举办。而国际供佛斋僧功德会专以斋僧为会务，除在林口体育馆举行大型的年度斋僧法会外，也长年不定时举办地区性斋僧，乃至派人到各国举办斋僧法会，如印度、缅甸等，以及协同慈光寺举办斯里兰卡、越南、寮国、柬埔寨等东南亚供僧。

四、多元性供僧：国际供佛斋僧功德会除效法盂兰盆斋僧精神外，也注意到育僧的重要，将盂兰盆供养僧伽色身，发挥为护持僧伽法身的僧伽教育上。当然，斋僧而兼顾育僧，在南部斋僧与圆光佛学院斋僧也行之有年，但功德会深感僧伽教育的重要及维系的辛苦，所以给予大力的支持，除赞助国内各佛学院经费，并对东南亚在学僧众、佛学院教育经费，给予大量的经济支援。

相对于北部国际供佛斋僧功德会，中部则以三宝护持会为代表。三宝护持会是以护持三宝为宗旨的居士团体，护持各道场弘法工作，中区斋僧是其最主要工作之一。其最初成立因缘，亦是为斋僧而发起：民国七十七年由广化法师、自圆法师号召中部居士，于南普陀寺举办首届「中区全国供佛斋僧大会」，至今二十多年来，都由翁重铭居士（今本悟法师）指导执行斋僧大会法务。

当然，除大型斋僧法会外，结夏期间乃至全年不定时，个别团体

或居士发起的区域性供僧供斋，也都蔚然成风。可以说，六十年来台湾斋僧法会的盛大庄严，及对敬僧的提倡、教孝的发扬，是全体台湾佛弟子实践归敬三宝、奉行佛法的具体表现。

年代	代表人物、团体	方 式
50-68	菩提树杂志	各别供养结夏安居僧众
68-77	普门文库、台北市省城隍庙、 承天禅寺	以大型场地供素养斋， 不限安居僧众
78-92	北—明乘法师系统、净心长老 中—三宝护持会 南—净心长老	分北、中、南三区各别举办 斋僧大会
93-	北—中华国际供佛斋功德会 中—三宝护持会 南—净心长老	各道场及海外供僧法会纷纷 举办

参、大型斋僧法会之时空因缘与教化功能

孟兰盆法会的根本义涵是供僧教孝，但随时空环境迁变，所产生的教化功能会有所不同。台湾大型斋僧法会，在台湾佛教特定时空中成就，也产生特定之教化功能，这当中包括社会形态与价值观，及佛教弘法形态与力度等因素。在此略析此大型斋僧法会之时空因缘与教化功能。

一、时空因缘

台湾大型斋僧法会背后所依存的时空因缘，可以分成客观的社会形态，与主观的意识形态两部份。

(一) 客观社会形态

成就一场全国性、几万人的大型法会运作，须要相应的社会形态来支撑，以下提出几个要素：

第一，共同假日：参与人数的多寡，是法会规模大小的最重要指标。现代工商社会，一般群众都依国定假日放假，而且只有假日有空，所以要符合群众的生活作息规律与时间，选定共同的假日，才能聚集这么多人。

第二，场地空间：办数万人聚会的大型活动，第一要克服的是场地问题。一般斋僧活动都租借体育馆举办，这是在现代建筑科技，与都市化生活机能需求下才有的公共活动空间设计，也因此提供了举办大型活动的聚会空间。

第三，交通通讯：人潮的快速聚散，须要便利的交通工具与资讯联络。透过各种普及、通畅的通讯网络，将活动讯息传递到社会各角落让很多人知道，然后再利用便捷的交通工具、绵密的交通网，如高铁、铁路、高速公路、巴士等，从全国各地聚集人潮，然后疏散。

第四，社会经济：台湾每年有近十场的海内外斋僧活动，每场经费几百万到几千万，表示台湾社会有富裕的社会经济能力，来支撑此大型活动的发展。而且政府税法规定，工商企业或个人对于宗教、文教、慈善等公益法人的捐赠可以抵税，这也是民间经济力量丰厚的原因之一。

第五，民主政治：在台湾的民主政治下，人民享有集会自由、宗教信仰自由，所以能在不受政治干扰压制下，公开、自由举办佛教活动。

(二) 主观意识形态

中国传统社会，以忠孝为立国的统治基础。所以盂兰盆超荐祖先的教孝思想，在以孝为重的中国传统农业社会，及教孝尽忠的政治思想体系下，跟整个社会主流思想紧密结合，产生非常好的共振效果。可是，现在台湾社会里，因社会形态、家庭结构、居住环境、工作职业等关系，忠孝观念淡薄，公民意识兴起，这些主观的意识价值观念，对供僧法会的发展也产生一定影响：

第一，法会供僧功德：盂兰盆法会本身所依凭的供僧功德，当然是号召广大佛弟子参与斋僧法会的主因。从停车场开始，居士们举

伞迎接、列队恭迎每位应供僧众，到供斋时戒慎恭谨的供养顶礼，都表现出广大信众对僧众虔恭供养之情。再看到法会现场，满墙贴满消灾、超荐红黄牌位不够，桌上还堆了一大叠、一大叠的牌位，更可以看出信众对于以供僧功德回向消灾植福，超荐亡亲的信心与需求。

第二，孝道思想隐微：在中国传统教忠教孝思想及家族结构下，有深厚的社会文化底蕴来支撑孝道思想，但随时代演变，孝道观念逐渐衰微。这主要与家族形态演变有关：

1. 传统农业社会多为家族聚落社会，以祠堂、谱系为家族信仰中心。
2. 家族聚落社会中，邻里多有婚姻关系，不仅发挥农忙、婚丧、防盗等互助功能，村里间鸡犬相闻、青梅竹马的人际关系，更促进家庭成员紧密结合。
3. 农业社会以耕田为经济来源，而田地都由大家长掌握，所以子女在经济上无法独立，必须顺从父母。
4. 传统社会婚姻多靠媒妁之言，讲究门当户对，由父母亲打理主导。而现代社会，大家族没有了，家庭关系疏离，子女经济独立、婚姻自主，孝亲的家庭伦理观念也就比较淡薄。

盂兰盆供僧法会以教孝为根本立场。孝养父母固然是无法泯灭的人性本然，但若无相应之提倡宣导，亦隐微难彰。在当今孝道式微之际，更应积极发挥佛教盂兰盆孝亲报恩思想，重新提振社会孝道观念。

第三，忠君观念转化：古时候帝王，为建立家族封建道统以治理百姓，将忠君思想与孝道观念结合，而自佛教传入中国以来，帝王多半信佛，所以便于从上而下推动盂兰盆孝道。现在政府国家以民主法治立国，对于以道德、孝道来安定国家的观念很淡薄。而且国家统治阶层也都是透过民主选举产生，是从下而上的民意政治，所以没有哪一个总统或政治人物可以完全掌握时代的趋势，产生古时君王帝制从上而下的效果。

第四，大我归属感：现代的民主化社会，国家、君主观念比较淡薄。加上家庭结构改变，从祖孙三代同堂的大家庭变成小家庭，平

时夫妻上班，孩子上学，上面没有父母，下面没有子女、孙子，家庭关系疏离。所以在家国的失落感后，须要寻求社群的依附，以满足内心大我的归属感、安全感。透过参与大型团体活动，依附在群体中，能产生集体的社群意识来带动大我的概念，所谓群体的归属感。而人愈多，愈能凝聚大我的意识，满足大我归属感的需求。这是现代社会大型活动产生的助力。

第五，社会服务概念：举办大型活动，往往动员数千义工，除了佛教本身三宝门中修「功德」的观念外，还与台湾近年来形成的公民社会、志工服务概念有关。在善尽社会公民责任、人力资源互助的观念下，很多人愿意投入义务服务工作。

二、教化功能

(一)全民教化效果

中国传统佛教盂兰盆法会都在寺院举行，这与现今台湾佛教界将供僧法会移到学校、体育馆、会堂等大型公众场所来举办，两者本质与义涵是一样的，但却产生不同层次社会教化功能的影响。

一场大型斋僧法会，不仅供养四、五千位僧众，背后实是动员成千上万义工与工作人员操办；数万信众参与观礼、数十万信众供养护持，乃至总统、行政首长、民意代表等亲临致意，此所凝聚的社会教化影响力，远大于散布在各寺院所举办的供僧法会。如同早期佛教浴佛都在各自寺院举行，后来由各县市佛教会举办联合浴佛法会，即有将浴佛法会推广到社会群众的想法。这两、三年，佛光山、法鼓山、慈济分别在台北总统府凯达格兰大道，在中正纪念堂，在国父纪念馆等重要大型集会游行场地，举行全国性浴佛法会，号召数万人参与，都是要特意营造一种全民参与的大型庆典印象，凝聚社会注意力、扩大影响力，产生全民教化的效果。

(二)节庆功能化

大型法会存在的价值，基本是建立在供僧的功德体系上。如何透

过大型法会，不断让社会大众体认到供僧法会的价值，是供僧法会所要推进的根本理念。而将盂兰盆供僧法会，转化成节庆形式，产生节庆的生活性、习俗文化性、庆典娱乐性的功能，是供僧义涵能否普及、深化的指标。

但因为僧众有持午的戒律问题，所以斋僧时间不能过午，这是形式上的很大限制。如果能在供养的形式上突破，就可以将供僧的时间拉长。所以供僧法会应用更新的理念，开创更多的形式与可参与性，让下一代年轻人乐于参与，让整个社会大众，让对佛教没有认识的人，透过这样大型的法会，能够了解佛教法会的义涵，进而对佛教思想产生认同，这是未来供僧法会所应思考的重点。

肆、东南亚育僧供僧缘起与经过事实

民国 90 年以后，国内的供僧活动、斋僧法会愈来愈兴旺，由慈光寺所发起的「东南亚育僧供僧法会」，也从 94 年开始每年举办。今略将此缘起与经过做一说明：

廿一世纪是全球化的国际交流时代，故世界各地佛教的发展，也都须面对世界佛教交流问题。随着台湾与世界佛教的密切互动，并透过实际交流访问，笔者提出「佛教三大区块」与「三系佛教交流」理论以面对世界佛教的发展：

所谓「佛教三大区块」是指佛教的弘传，将以三个区块为重镇，进一步向全世界推动：第一是东南亚；第二是印度；第三是中国大陆。

而「三系佛教交流」是指南传、藏传和汉传三大佛教教派的交流与冲击。此中大陆佛教自改革开放后积极复兴而略有规模；印度佛教在灭亡千年后，正逐步接受南传、藏传、汉传等各种财、法、人力资源而重生当中；东南亚各国佛教多为南传佛教国家，但因长期受殖民统治与内乱之苦，整体发展落后，唯近年来亦随政治安定而慢慢发展中。

东南亚国家除新加坡外，社会经济相较于台湾要来得贫困，尤

其寮国、柬埔寨、缅甸、泰北、斯里兰卡等佛教国家。这些佛教国家因长期受佛教文化熏陶，年轻僧众很多，但因社会经济贫乏，寺院一般无法全面供应其生活资具，年轻僧众求学期间，都要靠托钵或家人有限资助，供给学费及生活费。而大多数僧伽学院，学校校舍老旧，如木板墙壁穿空，地面水泥破损看得到土。教室也不够，一个教室挤一百个人，拥挤到走都走不动，炎热夏天也没有电扇，影印机、电脑设备更是没有。这在台湾现今人手一台电脑、家家户户有冷气、汽车的富庶环境，是难以想像的。

笔者长年从事僧伽教育工作，深知僧伽教育的重要与资源取得的艰困。所以看到这些佛教国家年轻僧众求学的辛苦，本着将心比心、育僧护僧的心情，希望能供养僧众些许生活费，也指定赞助部分佛教大学、佛教高中、佛学院兴建校舍、购买桌椅、电脑、教科书、佛典等教具经费。在此想法下，94年起，慈光寺及其他十几个寺院，号召周围信众举办「东南亚育僧供僧法会」；100年起，又得到国际供佛斋僧功德会的大力协同，扩大举办规模。「东南亚育僧供僧法会」主要以越南、柬埔寨、寮国、斯里兰卡四个东南亚国家为主，如果经费允许，未来希望可扩及缅甸、印度等国家。目前每年都供养数千位僧众，如101年即供养七千余位，而且大都是年轻学僧，并选择重要的国家僧伽大学或佛学院十间左右，提供经费购买教具或书籍。

当然海外供僧法会，因为空间的距离、文化的差异，不可能像台湾大型斋僧法会一样，持续半年以上，组织化动员全台各地五千位以上义工，所以最重要的是选择诚信可靠的协办单位与周密的事务性沟通协商，以确保每一分钱都能实际供养在僧众身上。东南亚育僧供僧法会，近年来，每年供养僧众七、八千位，与台湾斋僧法会供养人数差不很多，但分散在三、四个国家，七、八个会场举办，所以每场规模较小，较容易操办。但相对的，在力求最有效率的时间行程下，要串连不同国家，完成七、八个供僧法会，与供养多所僧伽学院，旅途的奔波与事务的紧凑，是不可避免的。加上不同国家在语言、佛教文化上都存在差异，所以许多细节问题要不断沟通、克服。

事实上「东南亚育僧供僧法会」是以最简约的经费、最精简的人力来成就育僧供僧的福报。东南亚的消费物价约台湾十分之一，所以，台湾供养一万元，对他们的生活价值而言就等于接受十万元的供养。台湾经济发达，佛弟子对于供僧功德也有坚定信念，所以每年都有好几场大型供僧法会，一场经费动辄四、五千万。而「东南亚育僧供僧法会」也在台湾佛弟子们爱乌及屋的心情下，在不忘供养台湾僧众之时，也能挪出一小部分金钱，护持同为佛弟子的东南亚僧众，既对这些僧众有实质帮助，也有助于南北传佛教的友好交流，更得以在众多僧伽身上植福。

	地 点	应供僧众	受供僧伽学校
2005	越南、柬埔寨、寮国	3600	9
2006	越南、柬埔寨、寮国	3882	14
2007	越南、寮国、斯里兰卡	3822	6
2008	越南、寮国、斯里兰卡	3486	9
2009	越南、柬埔寨、寮国、斯里兰卡	4174	6
2010	越南、柬埔寨、寮国、斯里兰卡	4151	6
2011	越南、柬埔寨、寮国、斯里兰卡	6663	11
2012	越南、柬埔寨、寮国	7873	8

伍、东南亚育僧供僧的时代义涵

盂兰盆供僧精神，从佛世时流传至今二千五百多年，随时空因缘不同而赋予不同发扬义涵与价值。由慈光寺号召台湾佛教界共同举办的「东南亚育僧供僧法会」，可说是将台湾佛教六十年来发扬盂兰盆供僧精神的成果与经验，推广到东南亚各国佛教，此中所蕴含的时代意义有以下几点：

一、经济效益

十八世纪以来，因欧陆国家帝国殖民政策，东南亚各国都沦为殖

民地，如越南、柬埔寨、寮国成为法国殖民地；印度、斯里兰卡、缅甸等成为英国殖民地。这些国家在殖民压榨下直到二十世纪才独立，至今都非常贫穷落后，国民所得不到一千美金，仅台湾一二十分之一。而这些国家基本上都是佛教国家，如柬埔寨、寮国、缅甸、斯里兰卡、泰国等为南传佛教国家；越南因长期为中国藩属，受中国文化影响，故属北传大乘佛教。

这些佛教国家，因受国家与文化信仰支持，至今都含蕴深厚佛教教化力量，人民百分之八、九十信仰佛教，年轻僧众多，故佛教人力资源充沛。只可惜因受殖民统治与政局不靖影响，国力不振、民生经济衰微，佛教在无社会经济基础下，无法顺利推展。如僧众在缺乏四事供养下，不能安心办道而还俗；僧团无法提供学习环境提升僧众素质等。

所以今天台湾佛弟子支援他们一点点微薄资源，可以让他们快步行走，早几年茁壮，早几年将佛法推向全世界利益广大众生。虽然只是几百元育僧供僧供养金，对东南亚僧众而言就是一两个月的生活费，这或许就是助成其道业成就的善缘。而从国民所得的差距来看，台湾佛弟子们也得以将有限的世间财富，乘上一二十倍的经济效益，转化为无尽的供僧福德。

二、佛教南北两翼交流互助

泰国朱拉隆功大学校长在 93 年前后的南北传佛教合作会议中提到：释迦牟尼佛教法如一只鸟，南北传佛教如鸟之二翼，唯两翼互辅，鸟才能翱翔自在。此喻非常恰当、微妙。值此廿一世纪，交通、资讯发达、跨国企业、教育普及、文化思潮之种种社会变革，更显出此观点之真实与重要。而且近年来台湾社会有大批东南亚移民人口，台商也到东南亚各国广设据点，交往益见繁密，甚至很多成为家人亲友，对于东南亚各国更应多一分关注与善解。

南北传佛教因教法、教制不同，长期隔阂而漠视。事实上，南北传佛教在历史上，都各自发挥其教化力而光辉灿烂，至今也都各自保

有各种丰富的佛教文化、思想遗产。面对廿一世纪国际交流趋势、面对西方基督文化冲击，南北两翼佛教唯有开启友好交流互助，才能携手推进世界佛教的发展。台湾佛教六十年来的发展，累积了佛教适应廿一世纪文明的发展经验，东南亚佛教国家则保有传统的佛教文化与丰沛的人力资源，透过「东南亚育僧供僧法会」展现台湾佛教对南北传佛教一家的善意，正是做为日后南北传佛教交流互助最好的桥梁。

三、育僧之价值

世间以教育为社会国家百年发展大计，就是认知到优秀人才的培育才是厚实国力的保障。同样的，佛陀将佛法弘传责任交付僧团，「法在人弘」，唯有僧伽之清净庄严，才是世间福德泉源及出世解脱根本。而清净庄严之僧伽，要靠长期教育而来，唯有良好的僧伽教育，才有佛教光明未来。经上说有四不可轻：小火苗、小王子、小龙、小沙弥。因为星星之火可以燎原、小王子将来可成为大国王、小龙将来可以翻江倒海、小沙弥将来可成为宗师长老。中国佛教的光辉，就是在诸如智者大师、六祖慧能大师、玄奘大师等历代宗师的荷担下传承。所以，要将每位年轻僧众都视为未来佛教领袖来培育。

「东南亚供僧育僧法会」标举育僧供僧的旗帜，既供养佛学院僧众，也护持佛学院教育经费，就是希望能对东南亚年轻僧伽的培育尽一分心力。相信培养一位优秀僧伽，就能为佛教未来开创百年以上新局，也使信众供养的福德随佛教发展而绵延长久。

四、育僧与孟兰盆修道功德之结合

笔者从事僧教育近三十年，深深感慨台湾佛教界对僧教育之忽略：台湾各佛学院都由寺院独自办理，独力承担办学经费，几乎没有教界的支持。而一般信众多欢喜参加法会请僧众诵经祈福，或乐于供养僧众植福，但却不知护持僧教育之福德更大。此并非大众不愿护持僧教育，而是缺少护持僧教育理念的提倡。

近年来在孟兰盆供僧法会提倡下，慢慢有护持僧教育之观念，这

是可喜之事。因为盂兰盆供僧的根本义涵，正根植于僧众三个月结夏修道的功德，是对法身慧命的尊崇。而佛学院的僧众，可以说整年都在求学修道、增长法身慧命中，既是最值得供养的僧众，也是最需要供养的僧众。同时，做为大众僧法身慧命摇篮的僧伽学院，更需要全体教界的护持与关心。

台湾每年传受三坛大戒时，居士们都发心去戒场护戒打斋供养，就是因为戒场是成就人天师范的第一个教育场所。佛教界各种诵经、礼忏法会，因尊重僧众的修持威德，都恭请僧众主法、带领，而这些僧众都须经僧伽教育的养成。僧众出家受戒、法会祈福是一时的因缘，须靠众缘成就；僧伽教育的养成是长期的事功，更须殷重的护念。

护持僧伽教育事业，就是护持佛教大众僧的法身；供养僧伽教育事业，就是供养佛教大众僧的慧命。供养法身慧命之福德绝对远大于供养色身。殷切希望佛弟子能将盂兰盆供僧推崇修道功德本怀，深化为支持僧伽教育之法身慧命事业。使佛教僧伽教育永续健全，为培养法门龙象而努力。

陆、结语

台湾佛教界每年于结夏中举办大型供僧法会，使广大群众具体实践佛法孝道，同时也产生教育社会大众恭敬三宝的功能，不仅令很多有情修集广大福报，也令前世父母得到荐拔增福功德。台湾佛教界每年数场供僧大法会，虽然花费金钱不少，但所带来有形与无形、世间与出世间之福报功德实难以估算。所以，我们赞叹供僧功德、欢喜供僧功德、推崇供僧功德、竭诚拥护此供僧法会。

现在台湾佛教界所带动起的斋僧法会，是很难得的佛教大型法会，不只在台湾佛教是很重要的节庆活动，也影响到大陆及东南亚国家。在这基础上，以下试着提出几点考量：

一、朝空间扩大

所谓空间上扩大，就是产生国际化的影响功能。透过邀请大陆、日本、韩国、东南亚等各国法师来观摩应供，或到大陆、东南亚斋僧，可将此斋僧文化、大型法会文化传递到东南亚，也传递到对岸大陆。虽然这种大型法会，在大陆也有，可是尚都局限在寺院里，而且只有僧众参加。台湾斋僧法会是在社会场所，本身就代表了一种社会行为，这是对大陆佛教的示范启发。这就是所谓空间上的发展。

二、朝社会发展

虽然现在大型斋僧法会都在社会公众场所举办，但参与者主要还局限在佛教徒，所以应该设法让更多社会人士、非佛教徒参与这样的活动，尤其是年轻人。当然如何吸引非佛教徒、年轻人参与，需要各种因缘的配合，但至少要先建立此理念，不能只满足于佛教内部的动员。

三、扩大佛教圈

在目前既有佛教圈基础上，朝周围群众发展，将信众的子女、佛教的游离份子、佛教的边缘份子，以及不反对佛教的民间信仰者，都能吸纳进来。借由此斋僧法会为平台，让这些佛教圈的周围群众，慢慢对佛教产生参与感与认同感。

四、运用社会传媒

透过各种社会传播工具，如报纸、电视、杂志、大型广告看板，做各种角度的宣传来扩大影响力。如在法会前持续论述、宣扬盂兰盆供僧思想与斋僧活动，法会实况报导与事后回响报导等。

五、活动庆典化

现在的斋僧法会只有一天，最好时间可以延长到三天、一个礼拜，甚至半个月，当成庆典活动来看待，将佛法借由不同形式的庆典活动

辐射到社会人群。因为时间上拉长，就不能只有斋僧，必须有更多元的活动形式，才能吸纳所有人参与在庆典中，将恭敬供养僧宝的核心义涵理念传递出去。

而且佛教界应该吸收基督教耶稣节的经验，学习如何创造更多图像或标志物来代表佛教。比如圣诞节，有圣诞老人、鹿、送礼物的袜子、圣诞树等图像。佛教盂兰盆节庆也需要创造更多代表盂兰盆供僧义涵的图像跟标志，如钵、供僧等。因为所有崇高、深奥、复杂的理论，最后都必须简化成一个符号，一个概念，才能普遍传递到群众中，为普罗大众所接受。

至于要用怎样的形式来传递这个概念？佛法讲善巧方便，也就是同心圆概念，即善用很多方便来传递最核心的供僧价值及义涵：把握最核心的供僧价值，围绕这个核心价值周围，有很多本身不一定是佛法，但却是围绕佛法向同心圆发展，或是由同心圆所辐射出的不同形式，只要最终目的能传递供僧符号、概念就可以了。譬如要让更多年轻人或社会大众参与，就要办一些年轻人、社会大众喜欢的活动，如园游会、音乐会，甚至舞会都可以。知识份子喜欢讨论，就办学术研讨；信众喜欢拜佛，喜欢做些佛事，就拜佛、念佛，或做蒙山施食等佛事。

六、三宝节庆的联合推广

曾有教内长老提倡佛教三个重要节庆，分别代表佛、法、僧三宝：佛诞日的浴佛是佛宝节；僧解夏自恣的盂兰盆供僧是僧宝节；佛夜睹明星成道的腊八节是法宝节。合称「三宝节」。

台湾佛教界目前佛诞节的庆典义涵已逐渐成形，代表僧宝的盂兰盆节也开始热络，但相对于基督教耶稣节的全球化、商业化影响，还有很大努力的空间。佛弟子们应建立共识，要一直不断将代表三宝的节庆推广到社会大众中！

第 14 篇

佛教学习网的建构与联结

一、佛教学习网的定位

二、目前台湾佛教之代表性学习网

三、佛教学习网之发展形态

* 原发表于 2005 年「二十一世纪佛教组织管理与发展研讨会」 *

一、佛教学习网的定位

网，就是所谓资讯网路，配合社会之全民学习、终身学习理念，即成学习网概念。这一概念套用到佛教之弘化、学习，就称为佛教学习网。所以此学习网若从网路概念来看，即是资讯之汇整；若从全民学习、终身学习而言，即人类生命在知识、情绪、生活、心理等各方面之自我学习成长。而将之放到佛教来看，可涵括四部份：

- (一) 提供佛教资讯网路。
- (二) 提供佛教徒健康建构自我学习之体系。
- (三) 让社会人士正确找到契入佛教学习资讯之管道。
- (四) 引导信众能逐步学习之成长空间。

但毕竟这样的思维仍嫌宽阔、空泛，所以有必要再将范围缩小：因资讯汇整只是单纯资料整理工作，故现在暂时不将题目定位在资讯网路上，而是定位在让信众有生之年，能将他自己的社会生活与佛教学习相结合，既可以在学佛路上安心学佛，也能安心在社会的家庭、事业当中。所以要建构一套让社会大众进入佛教，及在佛教中学习的网络，其实本质还是弘法问题。只不过是把弘法问题，运用社会思潮中之全民学习与终身学习概念，将之明确化与形象化。

在尚未具体探讨此网路机制时，须先了解两个背景问题做为思维基点：即社会环境与佛教环境。

(一) 社会环境

佛教要面对的是社会大众，亦即面对社会问题。故一方面要吸收、接受、面对、适应社会思潮，一方面必须将社会文化体制借用到佛教体制来处理社会问题。所以首先要了解社会文化、社会环境的变迁状况，如教育体制、人口状况、都市化状况、产业、经济、科技、政治等发展，及道德、风俗习惯等相关问题。由这些社会现状，进而分析目前社会大众之身心状况，及其身心所面临的情境与身心需求。然后才能根据社会大众的身心状况、身心需求、社会背景而去考虑他们的

需求。确认群众需求那些东西？社会上有没有办法满足他们？佛教团体能否超越社会团体来满足其需求？所谓先掌握问题，再设法解决，如此才能有效解决问题、满足广大群众。

（二）佛教环境

佛教要教育群众，但佛法跟社会需求的结合度如何？佛教与社会之间有没有转换机制来接引这些群众？佛教本身有没有内涵、有没有管道去教育群众？佛教所拥有的管道、内容能在社会机制中产生多少教育功能？能不能完全替换社会教育机制来教育大众？这是必须评估了解的问题。因为如果佛教本身没有足够的内容与管道，即没有教育群众的能量。譬如佛教界办大学、办中学、办医院就是为接引社会群众，它包括管道和内涵问题。如果佛教无法办大学，或办学品质比不上社会大学，或所占比例极小，所达成取代社会机制的效果就有限。又如慈济，它能做到与社会机制抗衡，故能发挥教育群众之功效。

学习就是去接受某种思想或技术，为方便理解，用购买物品的商业行为比喻，就是消费者去购买某一种商品。商品从企业主到消费者的商业过程中，主要靠两个部门，一是生产部门，一是销售部门。商品的产生，须有一套研发、生产机制，从中又衍生出生产员工的管理。而产品的销售，需要很多销售管道，如现在 7-eleven、Ok、莱尔富等便利商店或量贩店等，都属于通路，另外还要配合文宣辅助。所以从这个角度来思考，要建立学习网路，必须要有系统性机制产生。所以在建构接引社会大众进入佛门的机制时，亦有两个网路系统：

- 第一、内涵网路，可由这个内涵转移到另一内涵，这是学习内容问题，相当于商品的生产。
- 第二、管道网路，这是学习管道、学习场所问题，相当于商品的销售。

要先确定内涵网路，再寻求管道网路，但这两个网路又交互一体，形成一 x、y 之座标机制。此外还须思考在佛教学习网路中，哪些是佛

法内涵？哪些是社会内涵？理想状况是先借用部分社会内容，然后马上与佛法接合，而非一直用社会方法来教育信众。举例而言，社会的管道、社会的内涵只是上高速公路的闸道，高速公路本身才是佛教的本质。所以建立佛教的高速公路，必须用社会的网路和社会学习机制做为闸道，设计很多不同闸道将这些群众引上高速公路。

二、目前台湾佛教之代表性学习网

其实目前佛教界已有一些成功的弘法机制，如果他们不是建立起良好的信众学习机制，为什么会有这么大的群众基础？所以必须先学习别人的长处，看他们如何将信徒带到佛教团体来？看他们如何带领信众学习？才能在建立佛教学习网时有所资鉴。以下即检视台湾佛教几个代表性之学习机制。

台湾佛教现在几个比较系统性的结构，如佛光山、慈济、福智学会，都是非常成功的，再者如法鼓山、佛陀教育中心、净宗学会、灵岩山等都各有其特长。可是这几个僧团所设定的群众需求都不一样，所设计的学习内容与管路也都不同，从这当中也可了解不同群众有不同种类、不同层次的需求。譬如圆光佛学院、法鼓山中华佛研所也是在教育群众，但他所设定的是教育对象是僧众。又如正觉精舍、南林精舍、义德寺、德山寺，都同以戒律为内涵，但持守尺寸有所不同；福严佛学院、弘誓学院都以印老思想为号召，但走向有所不同；灵岩山、元亨寺、净宗学会同以念佛为主，但内涵与管道也有所区隔。故各道场之弘法机制，有时是同样内涵但管道不同，有些是管道一样但内容不同。兹略举几例说明：

- (一) **慈济**：慈济是以启发人性之善心为教育内容，以人饥己饥、人溺己溺之民胞物与精神为号召。其刚开始是以慈善事业为管道，然后逐步开展医疗、文化、教育等管道。此中并以护法会组织、慈济人形象为其机制之枢纽。
- (二) **佛光山**：佛光山是以人间佛教为教育内容，刚开始是用法会活动

来弘法，以佛光山各分支道场为教育场所，之后转入佛教文化事业之推动，并配合旅游等综合性操作。

(三) **福智学会**：福智学会以菩萨行思想为教育内容，以读书会之研讨班形式为管道。

(四) **灵岩山**：以念佛净土思想为内容，以朝山、打佛七为管道。

从佛光山、福智学会、灵岩山、慈济等弘化机制中，可以看到他们均能有效广泛接引社会信众，这即表示他们能掌握人性中对生命的需求及整个大环境之社会脉动。但我们同时要检视他们设定的终极学习目标何在？他们要将群众学习的旅程往哪个方向开展？是否能将群众导向觉性开发、出世解脱之佛法本质？所以扩大群众基础与深入佛法本质，这是在建构佛教学习网时须同时考虑的面向。

三、佛教学习网之发展形态

在建构佛教学习网时，思考的原点在于社会群众的需求是什么？不仅社会群众本身有层次性，群众的需求也有层次性，所以不仅要有不同产品，而且同一产品也要有不同等级、不同功能。而且不同种类、不同等级之间还要能互通，譬如从法会、慈善，要能转入信仰、出家、修持。所以不同种类、不同层次，就形成一学习矩阵，每一种类都有不同层次。此一矩阵就是所谓内涵与管道之网路。内涵是佛法层面的抽象思想概念或技术、技巧，这是不共世间的部分；而管道是社会性的组织、机构或人力、财力、设备等问题，这是与世间共通的。所以佛教学习网要能有别于社会教育机制，关键在于能否根据所设定的群众因缘，设计一套不同层次、不同种类的佛法学习内涵，这时就要有研发单位。如果佛教本身没有足够契应不同群众需求的内涵，或没有相对生产研发能力，乃至没有意识到生产研发的重要性，则佛教学习网的建构就会有困难。

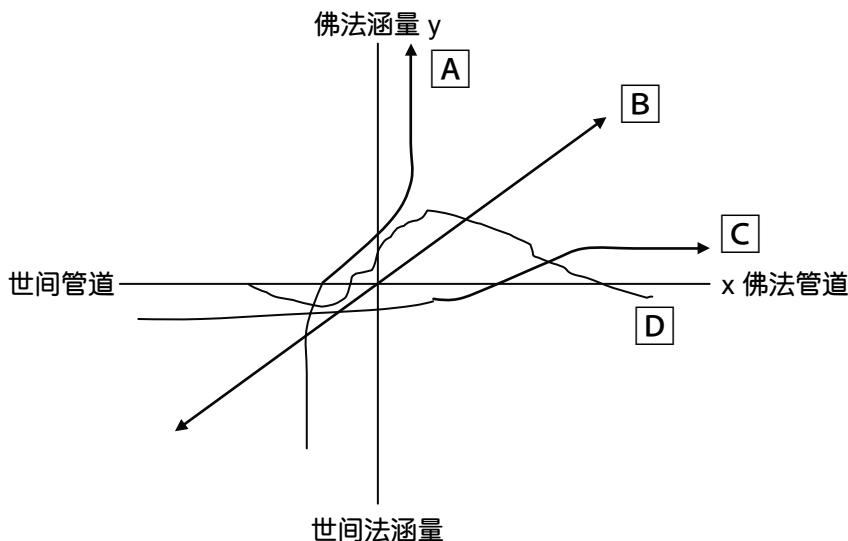
以下再以图表说明佛教学习网之发展形态： x 轴代表管道网路， y 表内涵网路，各有佛法与世间两个面向。

A 曲线侧重内涵之转换，佛法涵量虽深度开展，但相对管道不够，故所能接引群众广度不够，则曲高和寡。

C 曲线则相反，着重接引管道之开展，但未能提升佛法之涵量，虽能建立广大群众基础，但难以培养高远恢弘之佛法人才。

D 曲线则是乱无章法，不知佛教弘化之本质与方向。

唯 B 曲线是理想之典型，佛法可深可广，不仅向上兼顾佛法涵量与佛法管道的相应开展，亦能往下开世间方便，以世间内涵和世间方式接引群众循序渐进入佛门。



总结而言，佛教学习网即系统性之弘法机制。在建构此机制时，不外内涵与管道问题，分析为四点：

(一) 产品研发

既要引导群众学习佛法，当然必先提出一相应佛法之教育诉求，即所谓学习的内涵。此学习内涵在教育界称为教材，商场上即所谓产品。不论产品本身之种类、层次、适应对象为何，总之须先推出自己

一套产品。因此自己本身能否有佛法涵量来教育群众，是建构学习网之第一要件。

（二）世俗或佛法管道开拓

推出教育群众之佛法内涵后，即须寻求管道推广。此管道可借用原有世俗或佛法管道，亦可就产品特色自行建构相应管道。管道愈多、愈多元、愈畅通，教育成果愈大，故应于学习内涵确定后，即积极开拓管道。此即所谓以管道销售商品。

（三）产品推广力度评估

于商场中有所谓拳头产品，即所推出之产品如拳头般有力，能打进所有销售管道。因此产品本身之品质优劣决定产品之卖点多寡，亦决定产品所相应之市场大小。所以在开拓管道时，亦须回头评估产品本身之推广力度，或陆续推出不同种类、层次之产品来适应不同群众需求，此即所谓以内涵打通管道。

（四）资源评估

任何事情推动，都必须依赖资源。建构弘法体系之内涵与管道时，当然亦须考量自身拥有之资源，如僧团中之领导者特质、涵养深浅，僧众之素质与数量、信众基础、财力、物力等。依僧团资源多寡决定学习网大小，依僧团资源类别决定学习网形态，如此才能稳健、踏实的经营佛教弘法事业。



法义闻思

第 15 篇

佛教建筑－佛光山与中台山之比较

壹、写作动机

贰、总论

- 一、选址
- 二、主导规划者
- 三、地形
- 四、建筑过程
- 五、布局结构

参、佛菩萨的配属关系

- 一、相同点
 - (一) 圣贤尊卑
 - (二) 现代化的宗派意识
 - (三) 教化功能的多样化
 - (四) 殿堂与佛菩萨的结合及表法功能的显示
- 二、相异点
 - (一) 空间配属
 - (二) 供奉佛菩萨的功能目的

肆、殿堂特质的比较

- 一、相同点
 - (一) 总本山位，尊特第一
 - (二) 弘化取向，多功能性
 - (三) 大型活动规划取向
 - (四) 空间运用集中化与复杂化
 - (五) 大型建筑群与林园规划的协调
- 二、相异处
 - (一) 佛光山五特点
 - (二) 中台山五特点

伍、结论

* 原发表于 2002 年「第二届台湾当代佛教发展研讨会」 *

壹、写作动机

关于对比性的议题，比对对象的选择很重要。因为选择相当的比对对象，才能从中归纳出一些结论与启发，而这才是比对的意义与价值。所以本文选择佛光山与中台山的殿堂做为比较对象，是因为笔者认为佛光山与中台山两者，不论在其僧团本身或殿堂建置上，确实有其值得比较的同质与异质性。因此希望透过殿堂的比较中，得出一些佛教僧团发展的启示。以下将本文写作的动机，从这两方面来说明：

一、从两者的同质与异质性中，显出比较价值

1. 中台山跟佛光山是台湾佛教界僧众最多的两个僧团，各约有一千五百人，这样一个多众的僧团，其影响力具有绝对代表性。
2. 由于中台山与佛光山僧团本身很大，所以做为这个大僧团的总本山道场，其建筑群是非常庞大的、建筑物也是非常多样化的，可以在这里看到很多建筑功能与种类。
3. 佛光山与中台山都是传统中国佛教的僧团，以一个传统中国佛教僧团，生存在廿世纪文化变革的现代，必然面临现代化社会适应与现代化的佛教文化转变问题，包括都会化、交通的国际化、文化复杂化等等。所以在殿堂与佛菩萨的设置上也会表现出现代化建筑的功能、建材、形式、风格等思路。
4. 虽然前面再三指出两者的统一与相似处，可是毕竟佛光山僧团跟中台山僧团在许多方面都存在着差异，譬如：（1）对佛法的认识角度；（2）修持法门；（3）弘化思想；（4）文化品味；（5）世间接应等，其僧团领导者或领导阶层的思考模式是有差别的。

所以两者在某些条件上有同质性，在某些认知、作风或观点上有异质性。在同质与异质之间就可以看出哪些是属于佛教界共同保有的部份？哪些是属于自由发挥的部份？而从中看出僧团发展的一些问题。

二、希望透过这两个具代表性僧团的殿堂对比中，得出一些启发：

1. 从僧团的殿堂与雕像中，看到佛教僧团的一些实况。
2. 从殿堂及佛菩萨的建构，看到佛教僧团领袖及主事者思考的模式、思考的内涵，及其面对时空的才华与睿智。
3. 从殿堂的建筑过程，看到僧团在成长过程中，面对佛教思想与社会文化的交会，因种种事件而发展的迹辙，做为佛教僧团发展的趋向或类型案例。
4. 从殿堂及佛像雕塑中，看出它所处的社会发展情况，如社会的文化、经济、建筑、工艺、宗教心理等等。

虽然本文主要就佛光山与中台山这两座道场的殿堂做比较，但殿堂毕竟是寺院整体规划的主体部份，因为它代表着佛法的精神象征，所以在探讨殿堂的建构时，还是不能脱离于寺院的整体规划。再者，殿堂所代表的佛法象征意义，其实是源自于殿堂内所供奉的佛菩萨果德，所以探讨殿堂的建构，也必须思考到佛菩萨配属的相关问题。所以在正文中，分成三段来探讨：

1. 总论：总说寺院整体规划的梗概。
2. 佛菩萨的配属关系：说明佛菩萨配属的理念及考量所在。
3. 殿堂特质的比较：就其殿堂的特色做异同之比较。

贰、总论

首先比较佛光山^①与中台山这两个道场的寺院整体规划，以下分五点来说明：

^①佛光山两大主体建物，一为佛光山本山，一为佛陀纪念馆。佛陀纪念馆于民国 100 年底落成，而本文发表于民国 91 年，故本文讨论范畴，均就佛光山本山而言。

一、选址

佛光山星云大师最早期的发迹地是在宜兰雷因寺，后来虽然在台北有佛教文物流通处，可是地方比较小，而且台北诸山长老多，一时间没办法做充分的大规模发展。之后驻锡高雄寿山寺，但寿山寺的空间也很有限。所以星云大师在台北、高雄都有据点的情形下，最后选择了在深山的麻竹林里开山，这就是今日的「佛光山」。而且当时佛光山的地形很恶劣，有三座山^②，中间沟谷很深，但他不怕恶劣的地形。可能星云大师在大陆上看过很多道场都是在深山里，所以不怕选择在深山野地里开山。

从这选址的过程中，可以看出星云大师的远见及大格局的考量，可以想见星云法师选择这个地方开山时，就已经有面向于整个台湾的胸怀，而且已有做为大本营的构想。为什么呢？第一，他不怕空间的距离，三十多年前台湾的交通远不及现在便利，但他们不怕空间的距离。第二，他一开始就知道需要有很大的空间，所以选择一大片的林地，因为林地比较便宜，而且以后还可以有发展的空间，不像台北市、高雄市已经没有发展空间了。第三，星云大师早期得力的助手，如慈庄法师、慈惠法师、慈容法师、慈嘉法师、心平法师、慧龙法师等都是从兰阳过来的。他把这些弟子从兰阳带到佛光山来，不惜把原本的发迹地替换而远来此地，想见他们有以这里做大本营基地的考量。

中台山也有类似的情形：惟觉法师开始是从台北深山的万里灵泉寺发展而起，可是灵泉寺的地形相对显得严峻隘迫，没有太多土地空间可以发挥。而跟佛光山一样，当时他们在全省各地，如台北市、台中市、高雄市等都已经有了很多精舍，但最后他还是选择在台湾的中部，南投埔里田野中的大空间做为发展基地，远离了台北、高雄、台中等大都会。而且，惟觉法师当初也是将其在灵泉寺培养出来的弟子带到中台来开山，这不外也是远离发迹地而重新创建一个面向全台湾

^②实际上共有五座山，但另外的两座山，一是普门中学，一是普贤殿座落处，较少宗教性建物，故不讨论。

的大本山道场的想法。所以可以看到，其不惜离开原有的基础地，再另寻一远离都会、宽阔可发展的山林土地空间，这选址的基本思路及过程是一致的。

再从土地面积来看，他们一开始买的第一块土地都在十公顷以上，这透露出很重要的讯息就是他们意识到空间要宽广，而后又随着僧团的逐步发展而逐步购地，现在都已经扩充到五十公顷^③左右。所以从地点的选择可以看出主事者长远的规划、长远的眼光跟魄力等问题，这是非常重要的观念。

二、主导规划者

建筑的呈现，关键在于规划的人。佛光山的建筑规划，是以星云法师为主导，加上重要弟子为助手而规划出来的。基本上，整体规划是以传统中国宫殿式中轴线古建筑形式，配合现代大楼方式来处理。因为星云法师本人受传统中国佛教熏陶，加上很多弟子如慈惠法师、慈容法师等又都留日，所以日本古建筑的风格也会对他们产生一定影响。刚开始时，佛光山并没有很明确的风格走向，而是后来慢慢逐步理出头绪，也意识到风格统一的重要性，中间经过一些局部的调整修订，最后完全以传统中国宫殿式的中轴线建筑为主体。

中台山的建筑，当然也是以惟觉法师及其弟子为规划团队。在这个规划团队中，惟觉法师的弟子很多都是新出家的青年，而且具有建筑专业，如见允法师、见山法师等；而最独特的，是有位在家弟子——李祖原，是国际级建筑大师，国内很多超高大楼的大型建筑就是由他规划的。李祖原自己曾经说过，中台山是他融合中国传统的塔、寺、院落的思想所做的殿堂设计。所以可以推想，李祖原对这个主体建筑一定有相当绝对性的主导作用。基本而言，中台山是以塔、寺、院落融合的思想为主导，尤其是以塔的形式来标举现代超高大楼的构思，里面也采用很多现代的建筑技术、建材与造型表法的创意，基本上这

^③佛光山近日又增购四十公顷

都是现代建筑师的思想。

可以看出，佛光山的整体风格规划是依循传统，而中台山则是迥出创新。这中间的关键当然是主导规划群的差异：一是受中国传统丛林及日本唐式古风薰陶的团队；一是新生代僧众及建筑专业的团队。

三、地形

佛光山的整个地势，主体是由三座高低不平的小山丘构成，中间有很深的小沟。由于并非平地，所以佛光山对于土地的修整花了很大工夫，而且必须依地势而做规划。虽然这种不规则的地形，对于整体地形的调配规划而言有很大的空间，但相对的也增加了难度，但佛光山都做了很好的克服。此可以从佛光山地形的变化及地势的丰富中，看出其规划的巧思。譬如，佛光山在最高的山顶上塑了一尊大佛，使得原本不好运用的山头变成一个大佛城；在放生池与朝山会馆的大落差中，也就是在灵山胜境与不二门的下面，建起二层空间做为文物陈列室与净土洞窟，充分利用空间，又弥补了深沟的落差，同时建构了一流的景地，真是绝妙之作！在山的缓升斜坡则用宽广的四十、六十、八十台阶做为高低地势的连缀，尤其是串连不二门、朝山会馆，到华藏玄门的坡阶，不仅克服了地形的限制，而且反而形成景观，这种做法以南京的中山陵最为典型；在两座山的水沟造了宝桥，把两座山连接起来，又充分利用空间，在水道上架建檀信楼；又在山的斜坡上辟建麻竹园；把左边沟谷填平变成通道；把山脊铲平，铺展成宽广的平台，在上面建大雄宝殿。如此，在在处处都显示出佛光山对于地形的刻划很深，同时也看出它对于改造地形的巧妙构思。

中台山则基本上是建筑在平地，它的建筑群中虽然也有山头，但它的山头只是做为景观，本体建筑还是建在非常缓升的平台上。当然中台山也有改变一些地形，但因为它是建在平台（平地）之上，而且又是以一个建筑主体为核心，所以自然就没有佛光山那么深刻、多样变化的地形规划。

四、建筑过程

寺院建筑群体的建筑过程，其实往往表现了僧团的成长过程和弘化的思潮。从土地面积来看，经过陆续扩充之后，目前都有相当大的规模了。从时间上而言，由于持续的扩建，佛光山与中台山到目前为止都还没有真正完工。佛光山从民国 56 年开始动土，已经用了 35 年的时间来建设；中台山则是从民国 80 年开山，到现在才 12 年的时间。在他们的建筑过程中，可以各别分析出佛光山的三个分期及中台山的二个分期：

(一) 佛光山的三期建设

分期	代表建物	落成	备注
一、信仰朝礼与弘化开展	东方佛教学院	56	开山建筑
	大悲殿	60/4/11	第一座殿堂
	朝山会馆	62/3/16	第一栋信徒食宿招待中心
	大佛	64/11/16	
	普门中学	66	之后陆续建设
	净土洞窟	70/2/5	60/11 即开工，故视为第一期建设
二、信众组织	大雄宝殿	70/12	
	佛教文物陈列馆	72/1/1	净土洞窟上层
	麻竹园	74/2	
	檀信楼	80/7	
三、全面开展—文化、教育、艺术、禅修	文物展览馆	80/12/3	玉佛楼、如来殿之最下层
	玉佛楼	81/	
	金佛楼	81/12	
	如来殿	83/2	
	云居楼		

1. 信仰朝礼与弘化开展

星云大师于民国 56 年来到佛光山，将寿山佛学院迁移来此，更名为东方佛教学院，从此开始一面培育僧才，一面展开开山的历程。佛光山最开始建的第一座殿堂是大悲殿，民国 60 年大悲殿落成，象征佛

光山真正弘化工作的起点。大悲殿代表了中国最普遍的观世音菩萨信仰，所以佛光山以大悲殿为起始，有着眼于相应中国传统观世音菩萨信仰的用意。

之后，规划了朝山会馆、大佛城和净土洞窟^④，从这三个建筑物的出现可以看出，这也是为了接引十方信众而设计的，完全是弘化的考量。所谓「大佛」，就是阿弥陀佛，把阿弥陀佛塑得那么大，其实也是以信仰的表彰为意向；净土洞窟，表达的是西方极乐世界的境界，也是以信愿的教化为主；朝山会馆，也是因应于五、六十年代一般比较有信仰层面的信众，对于朝山、朝圣的礼拜信仰。这可能是星云大师，观察大陆民间老百姓对朝山朝圣的认知而得到的触发。所以第一阶段的大悲殿、大佛城、朝山会馆跟净土洞窟的作用，基本上都是为了接引十方信众，而且是属于信仰层面的接引。

另外，这时期也有普门中学的设立、大专青年的活动、育幼院的兴办，看出佛光山已有培育佛教未来人才的意识及朝向教育事业开展的理念。

2. 信众组织

佛光山的第二期建设以大雄宝殿、麻竹园、檀信楼为主。大雄宝殿雄伟壮阔，是整个寺院的佛法精神象征。而且可以容纳上千人，进行大型的法会活动，再结合左右东禅楼的演讲厅，西净楼的会议厅，可以看出佛光山此时已有相当的群众基础，也有进一步以佛法宣扬为主体而进行信众教化的需要。

而麻竹园及檀信楼的建设，更可以视为信众教育与组织化的落实：麻竹园原取名「佛光山信徒讲习会」，就说明其对信众教育的重视。其五楼的法轮堂是大型的会议室，在民国 70 年代到 80 年代期间，曾在此举办多次的学术会议；而此中为数众多的信众寮房，也说明佛光山在各地分院、道场的弘化已经慢慢稳定，有训练信众的需求，所以开始有计划的带领信众回到本山做教化工作，代表它的信众弘化基础

^④ 净土洞窟虽于民国 70 年才完工开放参观，但其构想始自民国 60 年，所以将之归属于信仰朝礼的第一个建设期。

已经渐渐扎实。檀信楼取名檀信，也名「信徒之家」，从名称中就透露出佛光山对信众教化的重视，里面设有大会堂、大斋堂、谈话室、办公室、禅坐室等，提供信徒聚会、洽公之用。

再者，可以从佛光山一再扩充它的信众聚会空间，看出它信众基础的发展：从东禅楼 300 人的讲演厅，到檀信楼 1000 人的大会场，最后到如来殿的 3000 人大会堂，佛光山在成长过程中，其建筑的使用性，完全是朝着僧团大本山形态的信众聚集规格在思考着。而随着信众基础的强大，也进一步推进了信众的组织化。

3. 全面开展——文化、教育、艺术、禅修

第三阶段是金佛楼、玉佛楼、如来殿及云居楼的建成。这片土地是后来才购得，所以这四栋建物是属于佛光山的后期建设。而且这时佛光山僧团发展得更具规模与稳健，所以有多元化与全面性的弘化开展，基本上已经迈向文化及禅修的领域。所以这时期的楼层规划都显得功能多样与复杂：除了实用的行政中心、寮房、宗史馆、大会堂之外，还设有禅堂、念佛堂，显示出佛光山朝向禅修途径的努力。另外可以看到在金佛楼跟玉佛楼这两栋楼的楼面有书法碑帖，是将书法名家的墨宝碑刻下来，而有艺术性的存在；里面还有文物陈列室，放了很多文物及艺术品，表现出文化、艺术的趋向。虽然早期有净土洞窟，但净土洞窟是以阿弥陀经做为表征的主体，属于佛法信仰层面，不同于此时期的文化艺术宣达。

所以从以上佛光山整个建筑体，可以大略看出它僧团发展的曲线及构思。

(二) 中台山二期建设

中台山因为发展的时间比较短，不像佛光山有 35 年漫长的弘化与建筑过程，所以分成两个过程来叙述：

1. 临时建筑——信众接引

中台山的第一期建设是以接引信众为主的简单、临时性建物，多

以铁皮屋搭建。这是由几点因素所致：

- (1) 为了资源的有效运用，主要经费及人力都放在未来的主体建筑上，不希望将资源耗费在临时性的建筑。
- (2) 由于僧团的快速发展，对于建物功能的需求量也急速扩张且复杂化，所以为因应时效及实际需要而适机搭建。
- (3) 土地未能及时完全取得，所以需要有一段过渡等待期。

中台山的建筑从旧山门前面的小禅堂、客堂、旧斋堂、男众学部这一块空间做为开基的起始，后来才扩建女众学部及寺院行政部门、圆明殿、朝山会馆、僧寮等等。这时期的建物是以临时性禅堂、信众接待区及文物区为主。

2. 主体建筑——信仰、文化、艺术、禅修、朝礼的结合

中台山的建筑形态，是以一个主体建筑为核心，它的主要建筑体本身就是一种艺术，高耸而庞大。殿堂中每一尊雕像都蕴含很多艺术的构思，呈显出宗教信仰的力量及雕刻艺术之美。而且建筑物中又有很多文物艺术品陈列以及经典的碑刻。再加上禅堂、讲堂、会议室等等，同时的把禅修、信众弘化及文化、艺术合并在这个主体建筑里，再加上天梯的设计，把信仰层次的朝山理念一起达成。所以它是把信仰、文化、艺术、禅修、朝礼融成一体来表现。

中台山前期的建筑在布局及造型的规划上，远不及主体工程精致，且多为临时性建筑。这些临时性建物已有部份陆续拆除，可以想见未来在陆续增建新建物时，必然会碰到土地取得^⑤，以及与主体建物在布局与造型上之统一与协调的高难度问题。

当然，生活区，如僧众居住区、办公区、大寮、停车场等比较大的建筑设施，这些不可免的实用性建筑两个道场都有，这里不多谈，因为我们主要关心的是能呈现宗教性的建筑物。但这里要注意的是，这两个道场同样的都在一开山时，就有了佛学院的建筑体设计。佛光

^⑤ 大殿左前侧的土地尚未取得，地形不够完整。

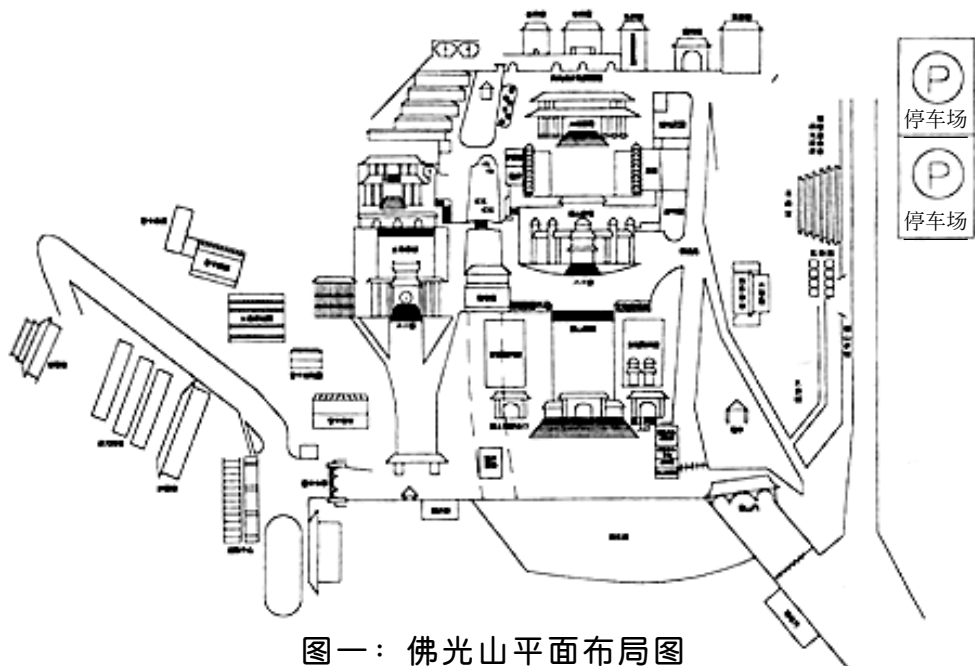
山早期曾在大悲殿下方设立东方佛教学院，后来把男众部成立在大智殿。同样的，中台山在一开始也成立了佛学院，是当时整个建筑群中很重要的建筑体系。虽然佛学院本身是属于僧团内部的实用机构，不属于弘化性的宗教建筑群，但它代表了这两个僧团对于僧伽教育功能的重视，所以是非常重要的建筑概念。

五、布局结构

寺院建筑的布局结构，可以从两方面来看：一是整体建筑群的布局；一是佛菩萨的配属结构。若从佛菩萨殿堂所分布的面积上来比对，佛光山的大雄宝殿跟四大菩萨殿堂，所占的空间至少有30甲以上，可是中台山的大雄宝殿跟四大菩萨殿堂所占有的地平面却只有二甲（公顷）左右的空间。为什么会有这么大的差距？这是因为在殿堂的规划上，出现了很重大的差异：佛光山是以水平面的铺展为架构，把大雄宝殿跟四大菩萨殿堂各别独立成单一建筑体，座落于各处；而中台山是把整个寺院的佛菩萨殿堂规划在一个建筑体之内，而且是一种由下而上发展的立体建筑关系。所以在讨论两者的布局结构时，佛光山基本上就平面布局来看，而中台山则须兼顾平面与立体布局。

以佛光山的布局而言，大体上是以中国宫殿式的中轴线型为主，但受限于地形高低，所以不是很工整的对称，而且无法完全用院墙与回廊串连成院落，仅能局部的各自为院落，如大雄宝殿、大智殿、大悲殿与女众学部等都是一独立院落。从山门进来以后，先进入不二门，然后往上到朝山会馆，朝山会馆两边是麻竹园跟檀信楼，右手边是大悲殿跟普贤殿，左手边是大智殿跟地藏殿。朝山会馆以后是华藏玄门，然后是大雄宝殿，大雄宝殿左右是东禅楼跟西净楼，再往后就是如来殿，如来殿两边是金佛楼跟玉佛楼。所以基本上，佛光山是以中轴线的规划，配合大楼及院落的建筑群体所成的结构。

（见图一：佛光山平面布局图）



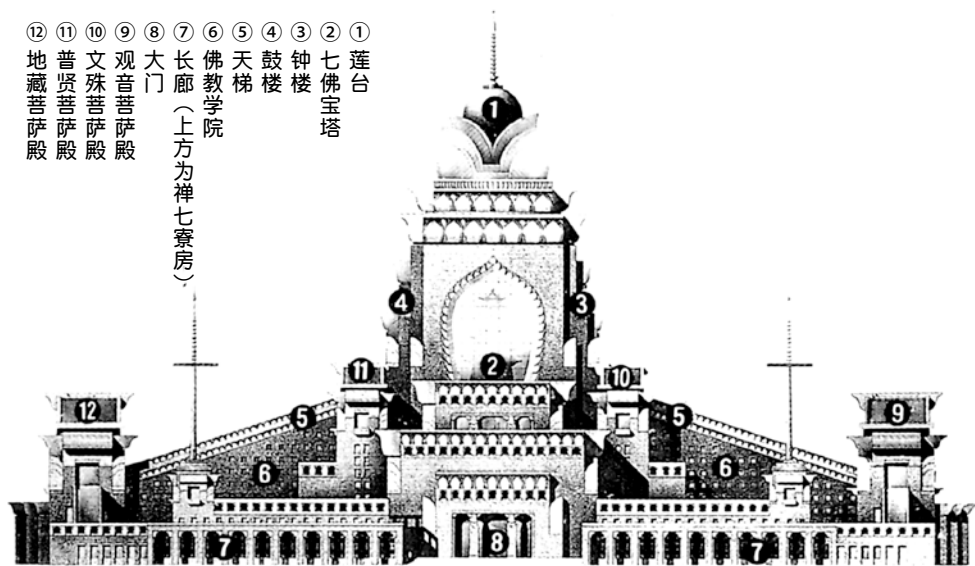
图一：佛光山平面布局图

中台山则是以主体建筑为中心点，做辐射状，其他的建筑群体辐射散落于周围，即是一种以大的主体向外辐射的建筑结构。而类似这种布局结构的建筑群，我们可以看到的还有西安慈恩寺、五台山的塔院寺等。（见图二：中台山平面规划图）



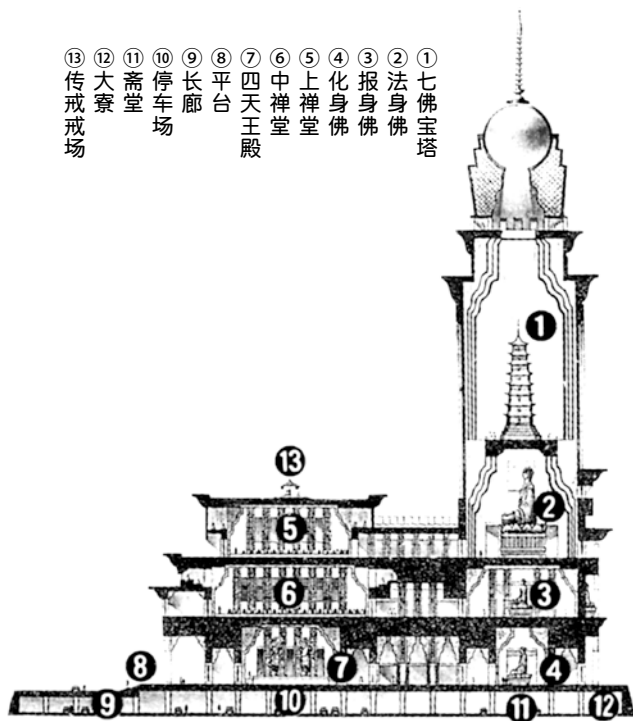
图二：中台山平面规划图

中台山其主体建筑，是一种立体的殿堂布局概念：一进大门，依序是弥勒殿、韦驮菩萨、天王殿、大雄宝殿，大雄宝殿中释迦牟尼佛左右两侧是阿难尊者跟迦叶尊者，左右旁殿是达摩祖师跟伽蓝菩萨；楼上是供奉报身佛的大庄严殿，报身佛两边旁殿是药师佛、阿弥陀佛；再上楼是法身佛的大光明殿，旁殿是普贤菩萨跟文殊菩萨；再上楼依序是七药师佛塔所在的万佛殿、藏经楼、罗汉殿及最顶上的摩尼宝珠；而从左右天梯拾阶而上，则经过观音菩萨跟地藏菩萨到达万佛殿。所以虽然中台山整体的土地面积跟佛光山差不多，但对于佛菩萨殿堂的规划理念有很大差别。（见图三、图四^⑥）



图三：中台禅寺正向立面图

^⑥ 引自《见性成佛》中台拈花第一集 第190页



图四：中台禅寺纵向剖面图

参、佛菩萨的配属关系

前面已总说佛光山与中台山整体的寺院规划，接着是针对所配属的佛菩萨造像，分析其配属理念的同异。在此提出四个相同点，两个相异点：

一、相同点

(一) 圣贤尊卑

从佛光山跟中台山佛菩萨的配置从属关系来看，基本上跟中国传统的寺院没有太多差别，还是以佛为尊，然后是菩萨及护法。

佛光山的佛像供奉，以大雄宝殿为代表，里面供奉的是所谓的三宝佛，除了释迦牟尼佛之外，还有药师佛跟阿弥陀佛，而它的接引大

佛，也是阿弥陀佛的思想。配属的菩萨是文殊、普贤、观音、地藏等四大菩萨，这四座菩萨殿相对于大雄宝殿、金佛楼、玉佛楼而言要显得狭小，而且位置也设于旁殿的地位。看出佛光山在规划佛菩萨殿堂时，还是将佛殿建得比菩萨殿高大，以表示对佛的尊崇。

中台山的殿堂规划在纵轴线上也是以佛殿为主，从常见的弥勒殿、天王殿、大雄宝殿，到一般少见的报身佛、法身佛、七药师佛。而四大菩萨基本上是配属在旁殿的位置，护法则在前殿或外围。

所以可以从这里看出，佛光山跟中台山对于佛菩萨的尊卑关系，是很明确的以佛为尊，次菩萨，再次为护法。

（二）现代化的宗派意识

所谓「现代化的宗派意识」是相对于传统中国佛教八大宗派各各独尊的宗派思想而言。因为传统中国佛教八大宗派的产生与传承，是依凭于其各自独尊的佛法思想的阐发；可是在佛光山与中台山的佛菩萨配属中，可以发现它们的宗派思想弱化、复杂化与多样化，而重于广泛弘化接引。

如佛光山一向标榜的是「八宗共弘、显密同尊」，从大雄宝殿的两侧配殿命名为东禅楼、西净楼、接引弥陀大佛、净土洞窟，以及如来殿的三千人大会堂、禅堂、戒堂，云居楼的水陆法会大型法堂，玉佛楼的念佛堂及全山大小数十个会议室，就说明了它宗派思想的复杂化与多样化，可说是现代化的弘化思想，在此名之为「现代化的宗派意识」。

与佛光山比起来，中台山标榜着禅宗的宗派意识，在设计规划里，相对于其他佛殿而言，它的禅堂空间相当宽广且数量亦多，而且地点规划在主体建筑的重要部份，加上达摩祖师的供奉、禅宗法脉图等，在在都可以看出中台山标举禅宗思想的意图。可是传统的禅宗道场是以独立的小院做为禅堂，以便行者静修，而中台山的禅堂却与其他做为信仰的殿堂、弘化的讲堂、药师佛思想，乃至佛教艺术结合在一个建筑中。而其佛菩萨的配属也很复杂化，除了有常见的释迦佛、药师佛、弥陀佛、弥勒佛、四大菩萨之外，还有少见的法、报、化三身佛、

五方佛、七药师佛。护法则除了传统中国的韦驮菩萨、伽蓝菩萨、达摩祖师、五百罗汉、迦叶、阿难、四大天王，还有密教的四大金刚等等，显得很丰富。再从其般若与菩提二讲堂来看，也是多功能的弘化考量，可以做讲堂，也可以做为斋堂、接待室。所以中台山做为今日台湾禅宗的代表道场，从建筑及雕像的配属与功能观察，基本上还是可以看到含有所谓「现代化宗派意识」。

(三) 教化功能的多样化

佛菩萨的供奉，根本上是做为信仰与修持的皈依处，是做为三宝住持弘化之根源。但可以在佛光山与中台山的佛菩萨供奉中，明显看出其在信仰、修持的教化功能之外，还结合经济、景观、文艺等功能，而表现出多样而丰富的教化作用。

1. 经济作用

寺院建设的经费非常庞大，但经费来源还是在于十方信众。由于建寺、造佛像，乃至供养佛像都有很大的功德果报，所以一般而言，寺院的佛像都有很多信众发心认供，如此不仅提供信众种福田的机会，也有助于缓解庞大的建筑经费问题。

可以看到，佛光山与中台山的佛菩萨设置中都有经济功能的考量。除了主要殿堂的少数大尊佛像外，佛光山有大佛城，大佛四周有数千尊小佛像；大雄宝殿、大悲殿等殿堂墙上还有很多壁佛，都是供信众认供的。中台山七药师佛塔所在的万佛殿，四周墙上共有二万四千多尊佛像供信众认供，每尊小佛像十万元，所以若全部认供完毕，就有24亿，相当于半座主体建筑经费。所以这是很重大的经济来源。

2. 景观景点

佛光山的大佛城、大雄宝殿、蓝毗尼园、净土洞窟、五百罗汉、金佛楼、玉佛楼，都是山上的景点。而中台山的整座主体建筑本身就是一个大景观，从外部就可以看到五方佛、力士金刚，而且每个殿堂中的雕像也都经过艺术的构思，加上其鹿野园、菩提公园也是以佛像搭配林木所做的庭园规划，清雅可观。

3. 文物艺术

佛光山有大小两个文物展览馆，里面有各式古今的佛雕、佛画、珍贵文物，定期的更新展出。中台山的圆明殿也是文物馆，其中也有很多佛像雕塑，诸如隋唐的古佛、观音菩萨的三十二应身、罗汉、护法等。另外在讲堂的通道壁上，还有大幅近五十公尺的马赛克八相成道壁画。乃至所供奉的各佛菩萨、天王、护法等都有很高的艺术价值，如四大天王高十二公尺，四面环视，与柱体结合，也是一大艺术巧思。

所以，佛光山与中台山的佛菩萨造像，展现了多功能的作用：丰富了寺院经济的来源、庄严了寺院的景观，也生动的寓教化、信仰于艺术文化当中。再配合精心的林园规划，使人在大自然环境中，达到潜移默化、雅俗共赏、契理契机的宗教教化作用。这是一种睿智的善巧方便表现。

(四) 殿堂与佛菩萨的结合及表法功能的显示

在佛光山与中台山的建筑中，都考量到殿堂与佛菩萨的协调搭配问题，以及表法之教化功能的设计。这两个主题都牵涉到殿堂规划的部分，不单纯是佛菩萨配属的问题，但为叙述方便，统一在此说明，于殿堂比较时将不再另述。

1. 殿堂与佛菩萨的结合

中台山对于殿堂与佛菩萨的协调搭配问题，有很精心的设计。如天王殿的四大天王，在一般的建筑结构中，应该是四根柱子的位置，现在将四大天王从地板顶到天花板上，替换了柱子的形位，造型伟特，增加了天王的威严与神圣。五方佛放置在建筑外体，以洞窟的造型而出现，增添建筑体本身幽隐的丰采。大光明殿、大庄严殿的墙壁、地板、天花板的色系与佛像及背光的色系一致，而且也注意到与佛像所表显的佛教思想统一协调；又如天王殿地板与天王的青灰色系，也是在同一思路下的表现。

佛光山的金佛楼、玉佛楼，各以几十尊的大金佛、玉佛安奉在建筑外体，形成建筑体的标识，是独树一格的设计。而大悲殿则为配合

观音菩萨的供奉，将其佛龕所在的位置向外突出，以增加殿堂空间的宽阔。而其大悲殿、大雄宝殿的壁佛设计，则不仅掩饰了原有的水泥墙面，而且增添了庄严的佛城气氛。又如净土雕像设计在地下室，以仿石窟方式表现；华严重重无尽的思想借壁镜表现等等，都是殿堂与佛菩萨结合的规划。

2. 表法功能的显示

在佛、法、僧三宝里，法的意义是很广泛的，姑且从两个角度来看：第一是单一法相的概念，第二是法义。在传达佛法时，可能只是表现单一的名相概念，也可能在表现一个比较复杂的法义。但不论是名相或法义，一般人往往较难用抽象的语言文字来理解佛法的哲理。因此，佛法中有所谓「以相表法」的概念，就是运用一些具体的形相，而使法相或法义能够表达得更具体而明确。譬如八相成道的思想，可能会以八幅图像来呈现佛陀一生的修道过程，而组合成所谓八相成道的概念。又如重重无尽的思想，很难用抽象的概念来表现，所以它可能是用一幅图，或运用很多的镜子，或很多的实物来表现，就样就会使它的意图比较明确。当然在抽象跟明确之间是很难区分的。

在佛教的雕像或建筑中，就有这种表法的特质。当然表法的本质是为了要表现佛法的精神、法义或法相，它的功能就是产生所谓教化的意义。所以表法与教化的设计，其实就是利用建筑、雕像来表现出佛法或佛菩萨的庄严、慈悲、智慧与种种的善巧方便，譬如用莲华表示清静、用水来表示禅定或心性。又如佛菩萨像的手势有很多种，有无畏印、说法印、接引印等等，每一种手印都代表不同的概念。又如佛菩萨所拿的法器，有摩尼珠、钵、宝塔、宝剑、净瓶等等，每个法器也都代表着某个佛法的精神义涵。

可以看到在中台山的佛像雕塑与建筑中，有很浓厚的表法思想。譬如：

- (1) 在法身佛的大光明殿，以没有衣痕衣纹、没有男女像的塑像，代表法身无相。在法身佛的头顶上，发髻往上延伸了几层，代表无见顶相。而整层殿堂，包括法身佛、配属的文殊菩萨、普贤菩萨、墙壁、

- 天花板、地面、背光全都是纯白色的，以白色代表法身清淨。而佛菩萨的背光也都设计成圆形，表征八识赖耶所成就的大圆镜智思想。
- (2) 在报身佛的大庄严殿，则以金黄色系、富丽堂皇的天花板彩绘及莲花座，来表征圆满报身的庄严功德性。
 - (3) 大雄宝殿供奉的化身释迦牟尼佛，配属迦叶、阿难，及伽蓝、韦陀、四大天王，也是一种应化娑婆的表法。
 - (4) 其四大天王雕塑得特别大，高十二米，顶到天花板上，给人一种巨大的震撼，可视为护法威神力的表法。
 - (5) 五方佛依其方位，面向外的坐镇在殿堂外方，也有以方位表法的意涵。虽然它的方位只摆在三方，但这是因为实际上没有办法完全依方位摆放所致。
 - (6) 马赛克的八相成道图，是艺术品，也是表法的方式。
 - (7) 在建筑体本身，用行径的通路代表顿渐的修行圣道：从天梯环绕而上，经过四大菩萨殿，象征渐修与菩萨行的悲智愿行；而在其纵轴线上，用电梯来表现顿超的思想，从化身佛象征的凡夫境界层层上升到报身、法身、七药师佛塔，一直到所谓自性清淨摩尼珠的最高境界。
 - (8) 在建筑体前左右两侧的锡杖上也有表法的思想。中台山的锡杖除了以四股十二环代表四谛十二因缘，又在下方加上一个大环，表征一乘实相法印，而且在大环上再扣上六个小环，代表六度，就是一乘实相与六度的思想。

而佛光山的建筑，因为基本上是以传统中国宫殿式建筑为结构，所以没办法在建筑本身突显表法的特质。所以它只能用佛菩萨像，或附属性的坡道、牌楼，加上名称的概念来表现表法的教化功能。例如：蓝毗尼园的太子像；大佛的弥陀接引像；净土洞窟的西方境界；文物馆里重重无尽的华严思想；大雄宝殿前的华藏玄门；不二门象征的维摩诘经不二法门；八十坡、六十坡、四十坡，代表的八十华严、六十华严、四十华严的含义；以及象征修行环境的选佛场空间的命名等等，都看出佛光山对表法思想的运用。

二、相异点

(一) 空间配属

佛光山与中台山的佛菩萨配属，在空间的规划上，展现出很明显的差异。

以佛光山而言，它是以大雄宝殿为核心，青龙边是大智殿和地藏殿，白虎上有大悲殿，而普贤殿则远远的在另一个山头，不在这三座山头的建筑群上。所以第一个特点是它把空间拉大，跨占四个山头，所铺展开的面积达 30 公顷以上，不像传统的宫殿式建筑，是以相接连的院落做空间规划。第二个特点是它的佛菩萨配属极不对称，如果将其四大菩萨殿堂落实在平面上来看，以直线连接，所形成的四边形是角度、边长都差距很大的畸形的菱状，可说几乎是呈三角形的形态，这与传统佛菩萨的齐整对称配属也是很大的差别。

相反的，中台山的佛菩萨不像佛光山分散在不同山头，而是统一集中在一个建筑体里，把空间缩小而且做立体的空间规划。又因为统一在一个建筑体里，所以佛菩萨的配属可以非常工整、对称，尺寸、角度完全在精准的掌握中。

所以，从佛光山与中台山空间配属的差异，可以看出两者思想理念的不同：佛光山在佛菩萨的空间规划上，是基于「佛在我心」的思想，而中台山则是结合整体建筑做一全佛图之规划而集中。

所谓「佛在我心」，从浅处讲，是说只要在内心有一份对「佛菩萨」的崇敬信念，不管拜哪一尊佛菩萨，都能得到同样的功德利益。佛菩萨的塑像只是佛宝及贤圣僧的象征，重点是在我心里我只是虔诚的在拜「佛」而已；只要有一个「佛」的概念，不需要亲见佛面也可。如《坛经》中说：「除恶即行十万，无八邪即过八千。」^⑦即便是重于图像的密教也允许用梵文字种，或其他非具像的物品来代表佛像，只要你认定它代表什么佛菩萨，它就是什么佛菩萨。而若从深处讲，十方佛国土都不离开一心，都可在我心中显现，所以甚至可以不执着这佛菩萨的塑

^⑦ 大正藏第 48 卷 第 341 页中

像，随时随地都可拜佛，随时随地都可修行。这更是大乘思想的精髓。

所以佛光山的四大菩萨分散在不同的山头里，虽在原始设计中有中国四大名山的想法，但受限实际功能运用上的区隔不便自由出入：大悲殿在女众学部、大智殿在男众学部、地藏殿侧近于万寿园，普贤殿则留给隐居独修的人拜。四殿菩萨虽然各有各的用途，基本上的构想是基于「佛在我心」，就是拜什么佛其实都一样，这只是一个表像而已。只要大家心里有佛，拜菩萨也可以，这就是「佛在我心」的妙用。

相对于佛光山的「佛在我心」，中台山则可看成是「全佛图」思想。佛教民间中有人奉观音，有人念弥陀，有人喜药师，有人礼地藏，但有一种佛图是把所有传统佛菩萨及护法都放在一张图画中的「全堂图」。如此便于了解佛菩萨之尊卑关系，亦可所有佛菩萨、护法一起供养，避免同时在一佛台上放很多佛像的不便。道教也有类似功能的「全堂图」，这也与密教大曼有相似之处。中台山将单一建筑物依佛菩萨及护法复杂的配属关系，事先规划而建殿堂，其功能、思想背景，当与全堂图有相通之处。

（二）供奉佛菩萨的功能目的

佛光山与中台山佛菩萨配属的第二个差异点，是其在供奉佛菩萨时背后所预设的功能作用：佛光山在配属佛菩萨时是基于接引教化的功能；而中台山则是含有强烈的思想体系。

先从佛光山来看：大雄宝殿中三尊大佛端详庄严，座于雄特的庑殿重檐殿中，散发出浓厚的肃穆宗教氛围，做为全寺宗教情操的归着点。大佛城中大佛高 120 米，以高伟耸立之姿慈视众生，配合周围环绕的小佛像，传达出弥陀佛大愿接引的教化意义。大悲殿中观音菩萨以白衣大士的女性形象出现，搭配纯白色系的殿堂布置，使人沐浴在清凉、祥和的慈悲气氛中。净土洞窟中，以电动塑像、经变图、佛雕等各种生动手法，在巧思的空间布局中，引领人以一种娱乐、观赏的心情，在蜿蜒的步道中认识极乐世界的庄严。走进如来殿中的佛牙舍利坛场，一片静肃，带给人一种崇高神圣的仰慕。金佛楼、玉佛楼将

金佛、玉佛以洞窟造型奉置，使栋宇妙曼庄严，亦使信众在室外而随时得瞻仰佛像。文物陈列馆，以古代的佛雕、佛画、法物及具美感的艺术品，让人在欣赏文物、艺术时，自然的与佛菩萨贴近。而多处重重无尽的华严世界，交映出无量无边的佛菩萨，借由空间错置的体验，带起对佛法的好奇与惊叹。四大菩萨殿堂，座落在四隅，以四大名山朝圣的规划，让人在山林健步中，同时能朝礼佛菩萨。蓝毗尼园的太子初生像、观音许愿池、五百罗汉的露天美术馆，都是以绿意盎然的园林规划来带动对佛教的信仰与修学。

所以，其实佛光山对于佛菩萨的配置，主要是着眼于接引的教化意义，以佛菩萨的形象来传递肃穆深远的宗教情操，以林园、育乐、文艺、览胜等各种方便善巧，自然融佛法教化于生活中。

而中台山的佛菩萨雕像，则大量运用表法的方式，蕴含了佛法的思想体系，深入了解，发觉多处或可能会有密教思想成份。以下就 1、道场名称；2、塑像；3、造形三点说明：

1. 道场名称

从道场命名来说，「中台」一词在中台山的书刊中并未直接说明它的涵义，即使是弟子们向老和尚请问，老和尚也是笑而不答^⑧。如果从佛教经典思想来看，「中台」一词出自密教的经典^⑨，即所谓「中台

^⑧ 见《见性成佛》中台拈花第一集 第 191 页 第 11 行

^⑨ 查诸大正藏，显教中完全没有「中台」的概念，反而在密教中是做为核心之思想。「中台」代表：（1）自性清净心（2）毗卢遮那佛（3）一切智智。如《大毘卢遮那成佛经疏》：「从法身起应，次流向外，以度众生，犹如漫荼罗自中台出，至八部世天之位。又从外引入佛果，犹如漫荼罗从乃至八心之初，直至成菩提方便等也。」（大正藏 39 卷 第 789 页上）《大日经》中佛告金刚秘密主，所谓「一切智智」是以「菩提心为因，悲为根本，方便为究竟」（大正藏 18 卷 第 1 页中 - 下）从这根本思想而演化成「中台八叶院」的曼陀罗思想：「一者菩提心为种子；二者大悲为根；三方便为后。今就大悲藏漫荼罗说之。为以中台为菩提心。次八叶为大悲。外三院为方便也。」（《大毘卢遮那成佛经疏》大正藏 39 卷 第 787 页下）又如《苏悉地羯罗经》：「或用一种彩色画之。于四角外，作三肘拔折罗，于中台内，如法画作八叶莲华。诸漫荼罗亦应如是。」（大正藏 18 卷 第 690 页中）

八叶院」的曼陀罗思想^⑩。再从各分支道场以「普」字为名来看，如「普观」、「普光」、「普真」、「普恩」、「普同」等普字精舍，「普」的义含，应当是「普门示现」的意思。虽然「普门示现」在显教中有耳熟能详的观世音菩萨普门品，但密教中也有「普门示现」^⑪的思想，如《大日经》言：

真言门修菩萨行诸菩萨，能做佛事普现色身^⑫

而且从「中台」做为总本山之名及外在精舍一律以「普」为名的母子关系来看，当有互相呼应的深意。如此而论，「中台」为母、为本，「普门显现」为子、为花叶的思想架构又与《大日经》「中台八叶院」的思想契合。

2. 塑像

(1) **五方佛与四大菩萨**：中台山的佛菩萨配属中，有五方佛与四大菩萨的配属架构^⑬，而这正是所谓「中台八叶院」的曼陀罗配属架构（见图五^⑭）：中间是毗卢遮那佛，旁边有四佛，外面四隅有四大菩萨。这是密教胎藏界最重要的思想。

(2) **五方佛与三身观**：中台山殿堂中最主体的佛像除了五方佛外，就是法报化三身佛的安置。而五方佛与三身佛结合，又正是密教金刚界的三身观思想：

^⑩出自大正藏图像别页 胎藏界曼荼罗（子岛寺藏）加藤大秀临摹

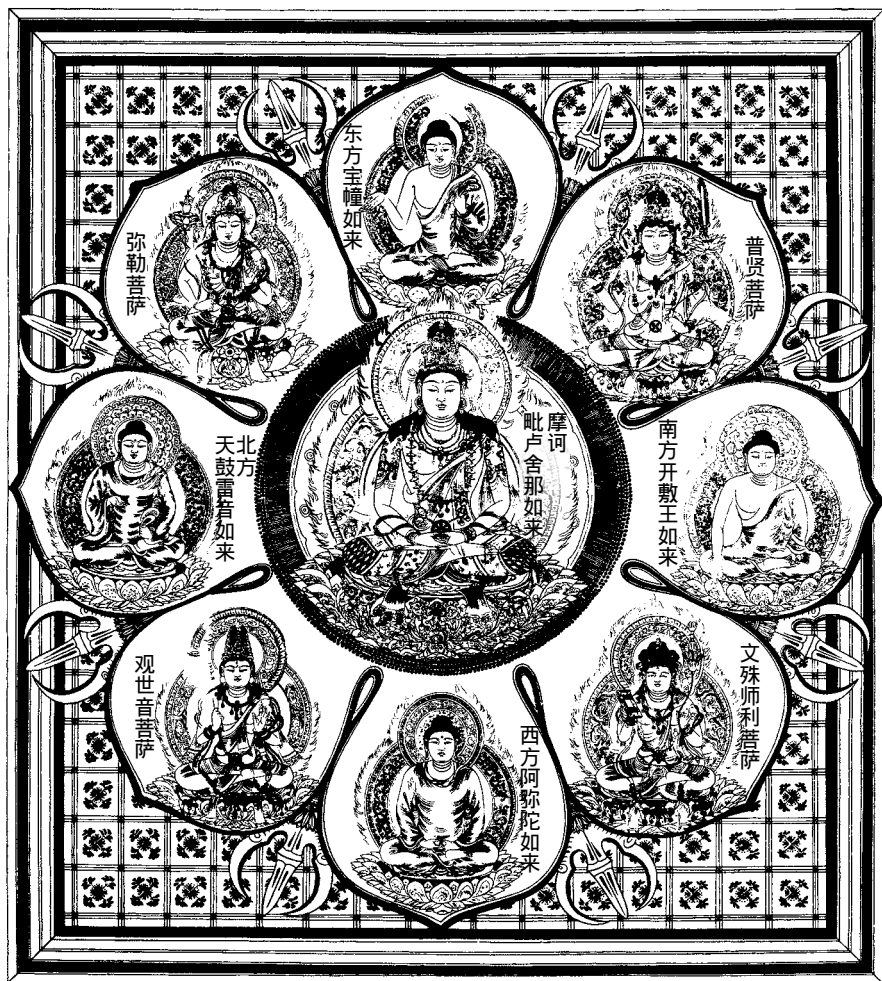
^⑪《大日经》：「华台阿字门，焰鬘皆妙好，光晖普周遍，照明众生故，如合会千电，持佛巧色形，深居圆镜中，应现诸方所，犹如净水月，普现众生前，知心性如是，得住真言行。」（大正藏 18 卷 第 22 页上）《大毘卢遮那经阿闍梨真实智品中阿闍梨住阿字观门》：「如摩诃毘卢遮那，住于菩提心体性，种种示现，普门利益，种种变现，无量无边。」（大正藏 18 卷 第 195 页上）

^⑫大正藏 18 卷 第 22 页下

^⑬中台山的五方佛虽为金刚界之五方佛，但金刚界与胎藏界为因果关系，且二界四佛同为中台毗卢遮那佛的内证功德。又四大菩萨中弥勒替换成地藏

^⑭出自大正藏图像别页 胎藏界曼荼罗（子岛寺藏）加藤大秀临摹

三世诸佛及其眷属微尘菩萨无数天龙，从十方界入出我身，如五方色，青黄赤白及以杂色。是五方佛入我身中，具三真实总成我体，诸佛所证唯此法身……复次瑜伽行者做报身观……复次瑜伽行者做化身观……¹⁵。



图五：中台八叶院

¹⁵ 《诸佛境界摄真实经》 大正藏 18 卷 第 274 页下 -275 页上

(3) **四大金刚**：中台山在主体建筑外体，以莲瓣形佛龕安置四大金刚：住无戏论金刚、虚空无垢金刚、无垢眼金刚、被杂色金刚^⑯。这四大金刚亦出自《大日经》。在《大日经》中第一品，大日如来在法界宫中，一开始就在众多金刚中提出这四尊金刚^⑰，而且在第二卷制作曼陀罗坛场时，也提到一开始必须先安置此四金刚于四维，然后再于内心大莲华中安置八叶及须蕊，所谓：

汝摩诃萨埵	一心应谛听	当广说灌顶	古佛所开示
师作第二坛	对中漫荼罗	图画于外界	相距二肘量
四方正均等	内向开一门	安四执金刚	居其四维外
谓住无戏论	及虚空无垢	无垢眼金刚	被杂色衣等
内心大莲华	八叶及须蕊	于四方叶中	四伴侣菩萨 ^⑱

3. 造形——莲台与圆光

中台山最高的屋顶凸显出球形体与包敷球形体的莲叶，中台山自称为摩尼珠与莲花台^⑲，而在莲台下，又大量用千百片莲花瓣层层装饰着建筑外体，这其实完全吻合于球体为「中台」，莲瓣为「八叶」，外在层层莲瓣象征「普门示现」的「中台八叶院」的立体图像。而中间摩尼珠的形像其实也就是莲花开敷的「中台」概念。再者，在法身殿中以圆满月轮为佛菩萨造型背光顶光，固然可以解释成大圆镜智，然圆月亦是密教金胎二界的代表形象^⑳。

^⑯ 《中台世界》第三辑 68 页

^⑰ 《大日经》大正藏 18 卷 第 1 页上

^⑱ 《大日经》大正藏 18 卷 第 11 页下

^⑲ 《中台世界》第三辑 42 页

^⑳ 当然，莲台、莲瓣可以表征净土思想，圆光可以表大圆镜智，可是若与「中台」全寺总名及以上所提的佛菩萨配属关系结合来看，则其跟净土及唯识思想的关联性远不如跟《大日经》、《金刚顶经》思想紧密。所以基于思想的一致性，我们有理由解释莲台为胎藏界代表，圆满月轮为金刚界代表。实则二形为二界理智内外表互通

所以从以上三点：1、「中台山」的名称与普门显现的分院思想；2、五方佛与四大菩萨、三身佛、四大金刚等塑像的安立；3、最顶上莲瓣包敷摩尼珠的莲台造形及圆月的表法概念，说明中台山在佛菩萨配属时有密教思想的成分。当然这种解说，或许单纯是出于太多的巧合，不过这里面确实有很多值得思考的证据。

肆、殿堂特质的比较

佛光山与中台山殿堂特色的同异，这是本文探讨的另一核心部份。这里列举四个相同点、五个相异点来说明：

一、相同点

(一)总本山位，尊特第一

佛光山跟中台山都是以全台湾做为弘化的范围跟对象，在全台湾都有近百个分支道场，甚至也都发展到世界各地去。所以从它们在僧团的定位来看，都是把中台山或佛光山这样的地点做为全僧团的总山或大本山，所以就会有类似大本营或总部的规划。要做为一个大僧团的总本山，就实用的角度来看，建筑物必须要多、空间要大，要具备很多各式各样的功能，要能操作很多重要的内涵。除此之外，还必须彰显出总本山的气势、地位跟形象，而这尤其必须透过建筑物来表彰。

以佛光山而言，是以大雄宝殿的尊贵气势来衬托总山的地位。佛光山的大雄宝殿是以中国宫殿式的庀殿重檐规格建造的，庀殿重檐是中国传统建筑规格中最高的，相当于北京紫禁城皇帝住的太和殿的地位，从这里可以看出佛光山对于大雄宝殿的定位！而且它的单墀开阔、雄伟（单墀就是大雄宝殿前面的广场），气势直可媲美北京故宫。可以说在大陆或台湾难找到寺院有这么大一个四合院的单墀；一般都是小形式的天井设计。

中台山则是以中国古代塔的意念为基础，因为塔的高拔建筑，往往是一个地区或城市的地标。这种概念也表现在现代的超高大楼建筑

中，现在的大都市也都标榜以超高大楼为地标，像美国的双子星大厦、台北新光三越大楼 46 层、高雄的东帝大楼 85 层，现在要盖的台北金融中心 101 层（508 公尺）。可以说，中台山有这种以超高大楼来拔取所谓「佛殿第一高」的想法（高一百多米），而且它矗立在林野中，相对于四周的建筑物而言，可以说也标志着像台北总统府般的气势。

所以说从佛光山与中台山的建筑物规划来看，它们都是用一个外型雄伟挺特的主体建筑物来表现其总山的领导地位。当然，两者也都有很大的停车场、有很大的斋堂、有很多的僧寮、信众寮房、中小学校及多功能的建筑物等等，整体架构上也衬托出了主体的雄伟神圣。

（二）弘化取向，多功能性

佛光山是以弘化为导向，本身没有太强调哪一个殿堂的功能。虽然它也有禅堂、念佛堂，但这是晚期的事情，早期仍是以弘化为主，像朝山会馆、大佛城、净土洞窟，就可以看出它花了很多心思在弘化上。如东禅楼、西净楼虽然表面上名为「禅」、「净」，其实里面是会议厅和讲演厅^②，东禅楼的下面是客堂，西净楼下面是办公室。其他如麻竹园、檀信楼及如来殿、玉佛楼，里面的主体空间是大会堂、斋堂、会议厅、寮房，因此可以说，基本上佛光山完全是以信众的弘化为主体导向而做建筑规划的。所以在这样的规划下，金佛楼、玉佛楼虽也有禅堂，可是整体而言，比较不能把禅堂的功能显现出来。而中台山在形象上是以禅为思想中心，所以它有二个大禅堂、四个小禅堂的规划，但实际上它还是以度众弘化为操作内涵。当然我们也看到，中台山的殿堂规划得比较小，禅堂相对规划得比较宽广，可以说明中台山比较有在禅堂空间上着目，这可以说跟它禅宗门庭宗风有所相应。

又因为佛光山跟中台山都有广大的信众基础，要接待各分支道场回山的信众，以及朝圣、观光的游客、商业人士、政治人物等等不同身分地位的人；而且都以弘化为取向，所以必须具备各种功能。对内

^②西净楼后来改为抄经堂

而言，要教育内部僧众，所以要有佛学院；要有做早晚课的殿堂；内部行政要有办公室、会议室。对外而言，要做文化事业，出版书籍，所以有出版社；要做教育事业，所以有中学、幼稚园；要做慈善事业，所以有老人院、育幼院；要弘化，接引信徒，所以要设网站、禅堂、信徒大会堂、展览馆、博物馆、文物馆、碑壁、极乐世界的洞窟、大佛城等育乐设施、对外餐饮、文物流通处、购物商店，甚至丧葬的塔墓等等。所以说，其功能是全方位的。

（三）大型活动规划取向

佛光山跟中台山因为都是做为僧团总本山的地位，是做为教育僧众、教化信众的基地，所以都有大量而且大型的活动规划，在空间上必须以容纳人数的多寡为优先考量。像佛光山的斋堂跟会议室都有好几个，而且一个比一个大：从早期朝山会馆的斋堂，到麻竹园一千人以上的大斋堂、檀信楼二千多人的大斋堂，到现在云居楼三千多人的大斋堂。会议室，麻竹园有，东禅楼有，檀信楼也有，云居楼还有三千人的大会堂。还有大型的停车场，其户外停车场，足以媲美国内超大型游乐场的停车场，可以容纳数百辆大巴士；而大楼下面的二层地下停车场，也比一般市中心大楼的地下停车场还大。而且寮房的配备非常整齐，有各式各样的套房，从双人房到八人房、通铺，甚至堪比社会高级饭店的规格。而这么多的斋堂、寮房，其实都是供信众使用的，不是为了僧众本身的需求。所以佛光山的殿堂都很大，大雄宝殿大、观音殿也很大，目的就是为了能够容纳很多人在里面从事佛教佛事及修持进修，而不只是单纯的宗教信仰或艺术理念的规划设计。

中台山在整体建筑规划上也有类似的大型活动空间的思考，虽然它的大雄宝殿、观音殿、地藏殿等殿堂相对空间不大，可是在实用的部分，如斋堂、寮房、停车场等食、住、行方面，可说都是朝大型活动的需要而规划的。例如其五观堂、菩提讲堂、般若讲堂三个大斋堂共可容纳三千人以上，另外还有两个中型的斋堂；其停车场，主体建筑地下室有 400 个小型车的停车位，户外更有 3 个大停车场、十几个

小停车场；而全山可容纳五千信众挂单。这样的规模，可说是非常大格局的！但以中台山最近举行的大型佛指舍利供奉法会为例，假日时一天涌入的人潮达十几万人，有一千辆以上的游览车，几千辆的小客车，所以全山虽已容纳五千信众挂单，但还是不够住，必须将埔里镇上整个饭店包下来。其停车场也不够，沿路上可见路边停满来山的小客车，再由寺院以接驳专车接送。斋堂也坐不下，不得不规划一些临时的用斋区。所以，以中台山目前的建筑规划而言，虽然已经非常非常大了，但还是不够用！

所以从这里也看出，对于大僧团的总本山道场而言，大型活动空间的规划确实有其实际上的需要！

（四）空间运用集中化与复杂化

如前所说，佛光山与中台山因为都是大僧团的总山地位，又以弘化为取向，有很多大型的活动，所以在空间的运用上就必须有很精细的规划。可以看到，佛光山与中台山的殿堂规划，在空间的运用上都有从单一化走向集中化、复杂化的倾向。

以佛光山而言，早期的大悲殿、大智殿、大雄宝殿、东禅楼、西净楼、朝山会馆，都是一层或两层的建筑，功能作用也都很单纯，如大悲殿、大智殿、大雄宝殿，主要就是做为供奉佛菩萨的殿堂，供信众瞻仰、朝礼、共修；东方佛学院是两层建筑，仅做为寮房及教室的功能；朝山会馆是接待信众食宿的地方，一楼是餐厅，二楼是寮房，功能很明确。可是后期的麻竹园、檀信楼、如来殿、金佛楼、玉佛楼到云居楼，楼层愈来愈高、面积愈来愈大，功能作用愈来愈多元。这可视为在僧团的发展过程中，随着多元弘化的需求，而在空间的运用上朝向楼层式的空间规划，所以在一栋楼中往往就有不同的功能作用。如麻竹园共有五层楼，一楼是办公室、斋堂、文物流通处；二到四楼是寮房及会议室；五楼有可容纳三百人的法轮堂会议室。如来殿包括地下一楼，地上四楼，也是五楼的建筑：地下一楼是文物陈列室，一楼是行政中心，包括文化院、都监院、大学等基金会办公处、网路中

心等重要职事单位；二楼是宗史馆、戒堂（现供奉佛牙舍利）；三楼是禅堂；四楼是可容纳三千人的大会堂。玉佛殿共六楼，地下二层，地上四层，地下二层是办公室，一到三层是信众寮房，四楼是念佛共修用的净业林。所以可以看出在一栋建筑物中，包含有多种的空间运用，这就是所谓的集中化与复杂化。

中台山的空间运用也是如此，而且前后期的差别更是明显。早期的临时建物部分是以铁皮屋搭盖的单层建筑，斋堂就是做斋堂用、禅堂就是做禅堂用、办公室就是办公、文物流通处就是流通文物，是单一空间运用的规划。可是后期的主体建筑大工程，却是将所有功能集中在一个结构体，有停车场、讲堂、斋堂、佛菩萨殿堂、禅堂、图书馆、办公室、寮房、会客室、贵宾室、演讲厅、文艺区、文物流通处等等，堪称包罗一整个寺院的功能，这真是空间运用集中与复杂化的典型了。

（五）大型建筑群与林园规划的协调

佛光山与中台山同时也都很刻意的在庭园的规划设计上着墨，将现代化的大型建筑与高度的林园规划互相搭配，而营造出一种丛林的气氛。

佛光山一直经营此理念，它刻意保留原有山林的大树，原有树种已成大伞盖，亦注意在建筑物的空地植树做绿化，如大雄宝殿前的龙柏巨大可观、单墀的草皮绿意盎然、蓝毗尼园的庭园规划、灵山胜境到不二门间的五百罗汉庭园等，而即使大树干上也可看到植满了各种兰花。

中台山同样非常着力于林园造景，因主体建筑居于平地，所以刻意布置很多大的景观石，也移植来很多珍贵的大树。这些都可以看出现代道场对于营建一清净幽隐的林园景观的重视。

二、相异处

这里各别列出佛光山跟中台山殿堂的五个特点，而且基本上是对比的：

	佛光山殿堂特点	中台山殿堂特点
1. 地形	依形取势，出神入化	核心主体，诸子绕围
2. 布局	布局有秩，乱中有序	殿堂工整，配置对称
3. 风格	传统古建，风格纯一	世界精华，集于一身
4. 形貌	宏大庄严，实用为贵	豪华巍峨，工艺取胜
5. 器饰	朴实节用，化朽为珍	创意精巧，焕然可观

（一）佛光山五特点

1. 依形取势，出神入化

佛光山座落在公路右侧，面向远处的高屏溪。佛光山的地形其实是很恶劣的，它基本上是由三座小山脉构成，而且中间有深沟，但佛光山都能依据地势做很好的规划。列举说明：

- (1) 以地理而言，一般以左青龙为贵，而它在左侧山脉顶峰矗立大佛，等于在青龙边有大佛高耸，昂首向天，迎空而立，这是最尊贵的，而且地藏殿、文殊殿、男众学部也都在青龙边。右边是以大悲殿、女众学部及女众寮房为主体，配置在白虎边。
- (2) 把中间的山头铲平，开辟成很宽阔的平台，让大雄宝殿就座落在这核心位置，左有东禅楼，右有西净楼，加上华藏玄门，看起来整个大平台其实都是从一个大山头开辟出来的。
- (3) 把右侧山头跟中间山头之间的沟道用宝桥相连，留下这条活水，并充分利用水道上的空间，在沟谷上建起檀信楼，使整个檀信楼架盖在两座山丘上，让水沟从檀信楼底下穿过去。
- (4) 从不二门上望，它以所谓的四十坡、六十坡、八十坡的宽大台阶，把整个陡峭的山势连接起来。
- (5) 把左侧斜坡辟为万寿园（家族墓塔），成为高经济效益的来源。
- (6) 在大雄宝殿后面建立高大的金佛楼、如来殿、玉佛楼，使得大雄宝殿后有靠背。
- (7) 在整个山头前方，运用右侧的水沟做成大大的放生池，使得前有活水财源。

所以佛光山地形取得非常好，可说是主殿大雄正大光明，青龙昂空，伏虎隐山，背靠三山，前有活水。

2. 布局有秩，乱中有序

基本上，它是以传统中国中轴线的布局出发的。从左边的山门进来以后，以中间的山头为中轴，进入不二门，从不二门上去，经过八十坡到朝山会馆，再上到大雄宝殿及后面的如来殿。左边，从大佛城一直向后到开山寮、大智殿，到云居楼。右边，从普门中学、檀信楼，蜿蜒到女众学部、大悲殿、尼众寮房。所以它是以中轴线为主体，依地形而规划出三个山头的路径。

而它进入的路径是以左侧青龙跟中间轴线为主要通道。它把左侧的山谷填平变成通道，从山门直通到最后选佛场都可以行驶车辆，再把车辆放到云居楼的地下室内停车场。因为右侧山谷是长流水，没有办法填土，所以就以宝桥为通道，檀信楼就架在水道中间。可以说，佛光山的布局规划充份运用了地形，乱中有序，曲径通幽。

3. 传统古建，风格统一

佛光山刚开始时，整个建筑群并没有要有自己风格的想法，包括建材、形式，并没有要求一定的规格。其实很多道场都是如此，因为刚开始时理念还没有统一，也难免会因为经费的关系而因陋就简，或随着当时僧团本身跟环境的因缘条件而变化。但后来，佛光山有了整体规划的理念，就完全以中国北方宫殿式的风格为主：中轴线的配置布局、红黄色系、回廊、山门、牌楼、坡道、台阶等等，表现出统一的艺术形态。但因为早期的建筑有些地方没有完全统一，所以后来经过几次修整才逐步统一起来。譬如：

- (1) 女众学部可能碍于建筑经费，本来只是一般二层楼的平顶房，没有用琉璃瓦屋顶，近年来才增高为三层楼的琉璃瓦建筑。
- (2) 朝山会馆本来是印度式的尖顶建筑，后来才把尖顶削去，修改配合成传统的宫殿式建筑。而且本来朝山会馆不能与大殿相通，进出大殿只能从两侧通道，后来把朝山会馆后面柜台部分撤除、打通，建

置台阶，现在从朝山会馆可以直接通大殿。

- (3) 山门本来是在弥勒佛这边，后来重新修订过，改为从万寿园边上进出。
- (4) 它为了扩充停车场，买了左边的土地，所以也把入口改放在左侧万寿园这里。但问题是，原本车子从前门进来，而万寿园在左后侧不是很明显的地方，所以看不到万寿园，但现在把大停车场放在这边以后，万寿园就暴露出来了。所以它就把万寿园修改掉，不再进葬，能撤的就尽量撤走，只保留那些不能移改的，免得有碍观瞻。它为了改变进出的路径，而更改了万寿园的使用发展，当然这个改变跟它的风格没有绝对的关系，可是这是很大的改变。
- (5) 开山寮本来也是很普通的瓦房子，现在正在改建成传灯楼。

从这些例子可以看出，佛光山这几个变革都是在逐步的朝向风格统一的规划思想下进行。

4. 宏大庄严，实用为贵

佛光山的建筑都是大而实用的，譬如它的大雄宝殿很大、单墀很大、斋堂、会议室、停车场都很大，连它的阶梯、坡道都非常宽阔。又如大佛城，除了用大佛来标志之外，还用很多很多的小佛像围绕来标志佛城的气氛，这也是数大的表现。所以它的建筑规格都是以大、宽阔、宽广为主，因为大、宽阔，才好用、实用；因为大、宽阔，才能表现庄严的气势。

5. 朴实节用，化朽为珍

佛光山的整个建筑因为是以实用为主，所以建材都很平实，而且是用最简单的方式，譬如大雄宝殿、麻竹园、檀信楼、朝山会馆，地板都是用 40 公分左右的磁砖或洗石铺成，墙壁也是水泥涂油漆而已；大佛城里的小佛像都是用水泥做的；早期的云水寮只是传统的通铺；如来殿的墙壁用磁砖做成铭谢墙，既有创意又节省时间，也有了经费来源，又能充分表达出对施主的谢意与赞叹。所以从这里可以看到它的节约实用。

而它充分运用了原有的山林，增植的许多菩提树现在亦已双手环抱不下，使得佛光山虽然建筑很多，而却有绿树林荫的感觉，这是化腐朽为神奇。当然，后期佛光山有些装潢是比一般的家庭豪华、豪贵，可是基本上也是有其实际的需要，以社会的尺寸来看，还是很实用的。

(二) 中台山五特点

1. 核心主体，诸子绕围

中台山的地形规划，是取其莲花山的地势，以座落在莲花核心来看地形的课题。它以外围诸山为山瓣，自己为莲花核心，在莲花核心竖起一个宝塔般的主体建筑，把其他的建筑物座落在主体建筑物的周围而做为花蕊。这就是它的地形规划。

2. 殿堂工整，配置对称

中台山的殿堂规划其实分成两个部份，一个是核心的主体建筑，一个是周边配备建筑。以核心的主体殿堂而言，它与其他建筑物可以分割脱离，因为基本上它是一个架构完整的建筑规划，周围的建筑物只是附属部份。所以还是以主体殿堂为讨论的对象。

中台山的主体建筑物是所谓塔、院落、殿堂三者的合一，所以各殿堂是非常工整的统一配置在这个结构体里，而不是散落的建筑群，这是它与佛光山最大的不同点。因为是一个完整的结构体，所以可以非常工整的配置殿堂：由下往上，从大雄宝殿的化佛、报佛、法佛、七层药师宝塔，到最顶上的摩尼宝珠，做纵轴线的规划，然后在每个平面阶层配置左右殿堂。所以它可以完全在平面与立体上按照它的规划对称配置，尺寸、方位都可以非常准确。至于外围的建筑物，只能随着地形跟实用性而大小散落在主体建筑物的边围，规划就没有那么周密。

3. 世界精华，集于一身

中台山的建筑风格是集世界精华于一身的，这与佛光山不同，佛

光山是由不同的风格而把它修改为统一，而中台山则是刻意要展现不同的建筑风格，它夹杂了世界各地的建筑风格，例如摩尼珠与莲台有回教清真寺与印度的建筑特色；帷幕式玻璃是天主教教堂式的风格；大天梯有埃及金字塔建筑的味道；一楼的长廊有希腊廊柱建筑的风味；四大菩萨殿则保留中国传统的宫殿式造型。在建材上也运用了包括 17 国石材的各种各样建材，如花冈岩的地板、墙壁，还有西德工程建筑的帷幕式玻璃等等。风格表现显得复杂化，艺术品味丰富而多样。

4. 豪华巍峨，工艺取胜

从中台山的主体建筑来看，虽是取形于中国式的塔的造型，基座很大，上面高耸，形成一个标志的思维模式，但传统塔的建筑多为木、砖结构，且多为实心，既不可登爬，更不能住人，多是做为造型的表现。而中台山则是以非常现代化的建筑风格理念在展现，是一种现代都会的超级大楼型规划，而且其建筑结构也是以现代超高大楼的钢骨、钢架的方式建造，所以它的内涵、特色其实是现代的建筑工艺，以现代建筑科技为本质，而表现出高耸入云，巍峨壮观的大建筑体。

5. 创意精巧，焕然一新

中台山主体建筑本身有很高的艺术美感，如莲花瓣、摩尼珠、天梯、绕佛步道、钟鼓楼、锡杖、相轮等，都有很高的艺术巧思。且所使用的材质，也都是特殊精制的材质，如主体建筑的外墙，全部是用德州的花岗石；摩尼珠、锡杖是用不锈钢镀钛而成。且殿堂的内部设计也非常精细，如大庄严殿的墙壁，以埃及的「金碧辉煌」石材，配合华丽的彩绘藻井，表现出报身的圆满相好；大光明殿的地板、墙面也都以「结晶化玻璃」的人造石来表现法身的纯白净洁，天花板更以光纤设计成星空，象征世尊夜睹明星的悟道；供奉七药师佛的木塔，采用缅甸柚木，以斗拱原理榫接而成，也是难得的艺术品。这些可以看出它在整个建筑体上有精心的规划与雕琢。

简单总结佛光山与中台山在佛菩萨配属与殿堂的差异，中台山的

佛像造型与殿堂设计都很精巧、细致，有高度的创意艺术表现，让人从艺术氛围中生起对三宝的归敬；佛光山以传统的古铜铸像，流露出沉静、肃穆的形态，搭配殿堂的庄严雄伟，让人自然有一种肃然、恭敬的气氛。

伍、结论

基本上，佛光山的建设时程已有将近四十年的时间，所以它已经到达建设的末期、圆满期，基本上规模已经完备了。可是中台山只有十多年的建设过程，所以现在还只能算是雏型，所以在做比较时必须考量两者建设时程的差距，不能够以佛光山建筑圆满期的完备状态来看中台山这个初步的青壮期。而透过以上对佛光山及中台山种种角度的比较后，呼应回本文的写作动机，在此提出对于佛教僧团发展问题的一些看法：

一、从建筑本身对僧团所产生的功能作用来看

佛光山跟中台山这样大规模的建筑群体，是做为僧团核心地位的表彰，它可以发挥四个主要作用：

1. 僧团的教育中心

佛光山与中台山都有佛学院的僧教育机构，这是做为培育僧团基层僧才的摇篮。而除了基础僧才的培育之外，僧团的重要职事、教授长老也往往是在总山道场中历练养成，乃至对一般信众的教育及干部信众的培训，也都是以总山道场为中心基地。所以说这是整个僧团的教育中心。

2. 僧团形象的归着点

由于佛光山与中台山都有很多分支机构，这些分支机构平时各自运作，但都必须统摄在同一个僧团的形象下。而佛光山与中台山这总

本山道场的建置，就是最好的僧团形象建立，所有的分支道场都必须回归到这个形象来，以此做为归属点。

3. 僧团的行政中心

大僧团的运作，由于弘法多元化、分支机构多且分散各地，所以需要有一个行政中心来统筹僧团的事务，做为各分支机构协调、联络的中枢。如佛光山的都监院、文化院、教育院、长老院、传灯楼、佛学院、主导佛教大学的基金会、慈善基金会等纵向机构都集中在这里。

4. 强化僧团弘化的纵深度

大僧团的发展，很重要的关键是以广布分支机构深入社会各角落，以广泛吸收信众。但从村落的布教点、街道的讲堂，到区域性的道场等分支机构所吸收的信众，最后还是必须回归到本山道场，才能使信众对这个僧团有更深一层的归属感。而在这道场的转程中，因为空间的距离，场景改变了、僧众变多了、事物丰富了，而且建筑群体多且大了，信众就会自然感受到一种僧团宏大、庄严、丰富的概念，这就是从空间的纵深中所产生的弘化力度。而信众回到本山时，可以在这里接受到更多元、更深入的教化内涵，如禅修、佛七、法会、传戒、信众讲习、文艺欣赏等活动与设施规划，这种内容的纵深也会加深僧团弘化的力道。所以说，总山道场的建立，会使僧团有了空间的纵深与内容的纵深，进而转化成僧团弘化的纵深度。

二、从建筑群体与僧团发展的相应性来看

原则上，寺院的建置是依僧团发展的实际需要而定的，所以愈大的建筑群体的创建，乃至维持与运作，愈需要有相应大的僧团与它呼应。而所谓相应大的僧团，第一是僧众数量大，第二是分支道场多，第三，人才质量品质优秀。像佛光山与中台山，都有千人以上的僧众，在全台湾都有近百个分支道场，所以能凝聚出广大的人力、物力资源来建设与维持寺院的运作。而这也说明了僧团的大小，其实是决定

其建筑群体规模的重要基准点。相对的，可以预期，只要僧团发展到有一定多的僧众、一定多的分支道场，就可以相应发展出这么大的建筑群体，而或许其建筑与雕像的风格、理念会有个别差异。所以僧众的数量、质量与分支道场多寡，才是成就寺院建筑群规模的实力。

三、从建筑的规划理念与僧团的思想来看

佛光山与中台山这两个僧团本身的思想，基本上跟民初太虚大师所提倡的人间佛教理念有关。所谓人间佛教，就是以人为本的弘化思想，所以中台山与佛光山的共同特点也是以教化人群、度众弘化为基础。而同中有异的是，中台山在弘化度众中，以禅宗的禅修风格为道场的主要思想；佛光山则是在度众弘化的基础上，朝文化、教育、慈善的方向开展。所以在建筑规划时，佛光山有普门中学、文物陈列室、编藏处、出版社等文教机构；中台山更具体强调「佛法五化」——生活化、教育化、学术化、科学化、艺术化，这都是从人的生活需求来考量的。所以从这里也看出僧团思想走向对寺院建筑的主导作用。

四、从建筑群体的展现与所处时代背景的关系来看

当然佛光山与中台山的发展，是由星云法师及惟觉法师所带领的僧团为主导，但却也不能跟五、六十年来的台湾社会及台湾佛教发展脱离关系，甚至可以远溯到传统大陆佛教及日据时代的佛教。其跟台湾社会五、六十年来发展的密切关系，可以从几个角度说明：

第一是经济，如果没有台湾社会经济奇迹的丰厚经济力量，不易募集这么庞大的建设经费；

第二是科技，如果没有现代的先进建筑技术，即使经费充裕，也停留在传统的单一建筑当中，不易盖出这么大的建筑体；

第三是交通，如果没有台湾绵密的交通网建设，不可能有这么频繁、多量的上山人潮；

第四是休闲育乐的思想，如果没有现代休闲育乐的社会潮流，也不需要设计这么多的文艺设施。

所以可以看出，寺院的建置与整体社会背景有不可切割的关联性。而从与佛教的关系来看，也不能否定前辈长老、法师、居士们的努力，乃至历代祖师的传灯续法，才提供了今日佛教发展丰沃的土壤。

炒菜、下棋事虽小，菜色味佳、棋品艺高，则在个人不同。一个大道场建筑群之成就非二三人之事，有赖主事者及团队之睿智巧思、苦心劳体，也是个人及群体福德所致，留得吾人珍惜之余，也体会得方便妙味。



法义闻思

第 16 篇

佛教经济与佛教旅游

壹、佛教经济产业类型

- 一、宗教性产业
- 二、文化性产业
- 三、娱乐性产业

贰、现存重点道场之宗教、文化、旅游成分解析

- 一、传统道场
- 二、新兴道场
- 三、禅宗道场

参、佛教经济产业未来发展之思考

- 一、宗教与文化产业之开发
- 二、佛教经济产业之均衡发展
- 三、佛教经济产业对佛教发展之影响

肆、佛教经济产业开发之助成条件

- 一、自然景观
- 二、区域资源
- 三、人文资源
- 四、人为决定力

* 原发表于 2006 年「马祖道一与中国禅宗文化」研讨会 *

佛教本质是超越世间的，虽僧团难免面对寺院经济问题，却非刻意主动操作经济。但在此基于学术讨论，姑从社会观点看待佛教与世间经济交涉之现象。

社会中经济产业可概分为三种：第一产业是农、林、渔、牧；第二产业是工业及制造业；第三产业是服务业。故从社会经济角度，整体佛教经济产业应属第三产业。再从经济之供需原则而言，商品之社会需求愈大，则所面对经济市场就愈大，所带动经济效益也愈庞大。故欲发展佛教经济，必须生产制造出好的佛教商品，而制造优质佛教商品时，应关心几个问题：第一，商品由什么人制造？第二，在什么地点制造？第三，制造过程为何？第四，需要哪些制造技术？第五，制造出什么产品？包括什么品牌？什么类型？有哪些层次、规格？有哪些附加价值产品？第六，市场需求如何？进而，应思考此佛教经济是源于佛教僧众力量还是社会经济力量？佛教经济与社会经济两者间有无互动关系？有无从属关系？有无排斥关系？可能这些关系都存在，关键在如何处理面对。

提出以上思考，目的在带动对佛教经济应有之问题意识，今此文章即尝试为此思考提出解答。其架构为四：壹、佛教经济产业类型；贰、现存重点道场之宗教、文化、旅游成分解析；参、佛教经济产业未来发展之思考；肆、佛教经济产业开发之助成条件。

壹、佛教经济产业类型

首先从世俗经济角度，简单将佛教蕴含之经济活动归纳为三种类型，并说明此三者关系：

一、宗教性产业

所谓宗教性产业，是指与佛教宗教本质相应之宗教服务或宗教形式。佛法宗教本质涵括福、慧，即仰仗佛菩萨救济之他力信仰与追求自我生命圆满之自力智慧成就。故举凡人生中生老病死或生命苦难之

身心困境，都可在佛法中得到解决，使生命及心灵得到慰借、舒缓、愉悦、超越。故宗教性产业的产生，是因佛教有其宗教特质，而社会大众有宗教需求。群众因宗教需求归投于佛教寺院，从僧团中得到宗教服务，满足内心宗教需求。此满足宗教需求之服务或形式，就叫做宗教产业，如作七、打七、拜忏等。

当然宗教本质是不共世间的，故宗教性产业所带动之经济活动也完全是佛教僧团内部之经济效益。如信众要烧香祈福、超荐亡亲、造像建寺、学习经教、供佛、供僧、朝山、作七、打七、拜忏等宗教活动，都须在寺院中达成，也因此会在寺院中进行供养三宝、常住、僧众或捐献油香钱等经济活动。

二、文化性产业

佛教文化，是指佛教思想渗透到世间文化，并以世间文化形式表现。佛教在世间发展过程本身，即是一与世间文化不断结合的工作，故在时空转换中自然留下丰富佛教文化遗产。佛教文化广义而言即整个佛教氛围，可涵括整体佛教之活动与事物，如历史文物、宗教仪轨、佛门礼仪、法器梵呗、建筑、雕像、佛菩萨节庆、佛教风俗习惯、佛教文学、戏剧、绘画、舞蹈等佛教艺术。

社会人士透过佛教文化得到佛法滋润，使心灵、精神提升或满足；而在透过佛教文化满足心灵需求时，即有佛教文化产业产生。故所谓佛教文化性产业，是指依托在佛教文化上进行之经济活动。文化本身是多方面且通于社会大众，故佛教文化也是僧众与社会大众共享之资源。依托于此佛教文化上，可转化为大量佛教文化产业，乃至旅游产业。当然，如何将佛教文化运转出世间经济效益，端视僧团或社会如何善巧运用，譬如将佛像、法物制成精美工艺品流通贩卖；于庙会节庆时推动观光、贩卖香烛等。

三、娱乐性产业

娱乐性产业主要以旅游观光产业为主，此完全属于世俗性经济。

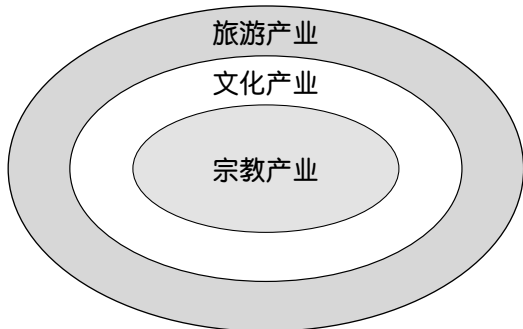
佛教旅游性产业，是依托在佛教宗教本质和佛教文化之上，附带衍生之休闲旅游产业，它既是宗教、文化的附属产业，也同时支持了宗教、文化产业。譬如朝圣或打七是宗教性产业，建筑是佛教文化，但对部分人而言却不视为宗教与文化，而视为旅游：谓以观光心情看人家怎样朝圣、怎样进行宗教仪式、怎样规划寺院建设；或以该地风景为主，仅将寺院之宗教、文化视为附属旅游对象。

所以不论是宗教、文化的附属产业、引申产业、结合性产业或关联性产业，都可产生旅游价值而成为旅游产业，如游山玩水、避暑度假、缆绳、缆车、交通、食宿、纪念品等，此中即蕴含人潮来去所带来之相关食、宿、交通、购物等经济活动。如信众或社会大众从各地来参与佛教宗教性活动或佛教文化活动，便可能顺便游玩或买些纪念品，此即佛教旅游产业之商机。

此三者中，宗教产业完全是僧团事务。而文化产业则社会与佛教都可发展：从佛教发展立场，着重于宗教而以社会文化为载体；从社会发展立场，是用宗教来丰富文化之表现。僧团用文化表现宗教，重点在宗教；社会把宗教表现成文化，重点在文化。旅游产业又是在宗教、文化产业之上开展，重于利用宗教、文化来发展社会经济，如世间人经营饭店、缆索、游艇、饮食馆、交通巴士等。

宗教性产业可完全独立于其他二者之外，寺院僧团可以没有文化产业、没有旅游产业，只赖宗教产业就可维持僧团运作。而深厚佛教文化产业则须有良好宗教产业来扩充、加深其文化深广度，以彰显其文化价值、带动其影响力。举例而言，有些寺院本身虽有历史留下之珍贵佛教文化遗产，但僧众没有弘法力量，没有强有力摄化信众力量，便不能深化佛教文化之影响。而旅游产业更是必定在文化产业之上开展，因有佛教文化才有佛教旅游价值，其旅游价值端视佛教文化价值大小而定。

所以佛教之宗教性产业、文化性产业、旅游性产业三者是同心圆关系：要带动旅游经济，须厚植优良佛教文化实体内涵，而佛教文化价值深化，又在佛教本身宗教力量之推动彰显。其关系如图示：



贰、现存重点道场之宗教、文化、旅游成分解析

从以上三种佛教经济产业思考，可说各佛教道场必定都有宗教产业，但文化产业与旅游产业则未必具足，且各道场所具备之宗教、文化、旅游产业成分也都有不同。兹举现存中国佛教具代表性之国家级道场为例，分析其所含蕴之宗教、文化、旅游产业成分，以说明其发展旅游产业之利基。以下将现今知名道场分为三类：一、传统道场；二、新兴道场；三、禅宗道场。传统道场与新兴道场是从时间上，依其享誉之时间久长而分；而之所以加列禅宗道场，则是基于其宗派之影响力。

一、传统道场

传统道场是指拥有千年以上知名历史之佛教名胜，如四大名山、南岳、鸡足山、敦煌、少林寺等。从其能维持千年以上影响力不坠，可知必蕴含深厚佛教内涵或佛教文化，以下即各别分析：

(一) 四大名山、南岳、鸡足山

此中四大名山及南岳、鸡足山都有大量旅游效应产生，这都是因其有宗教产业于中鼓动着文化产业，方由文化产业带动旅游经济。如五台山每年常住僧众即有三、四千人，结夏期间更增加到五、六千人以上；普陀山也有几千位出家人。此数量庞大之僧众本身即具宗教产业，因其标帜着佛法之住世与弘扬。

且四大名山、南岳、鸡足山同时也在长时间弘传中成为中国佛教重要而深厚之信仰中心，如四大名山分别是文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨信仰，普遍流传着四大菩萨应化感应事迹。鸡足山是迦叶尊者信仰，迦叶尊者现今仍在鸡足山等待弥勒出世之超经验修证力量，在古今时空交错中更增添几分神秘感。南岳是禅宗祖庭与道教名胜，在佛、道两种信仰力量同时相加下，旅游实力不可小觑。

此传统佛教名胜除宗教、文化产业丰富外，本身又具自然景观资源，可为其旅游产业加分。尤其四大名山以整座山头为号召，在四大菩萨信仰下，即使山上所有僧团寺院消失，只要山头存在，四大名山信仰即存在，其旅游产业亦可随之运作。所以四大名山、南岳、鸡足山等旅游产业能持续发展。

（二）敦煌石窟

相对四大名山而言，敦煌石窟既没有大量僧众，也没有宗教信仰，可说完全没有宗教产业。所以其虽有深厚文化遗产——敦煌壁画与敦煌丝路，亦有自然沙漠景观，但其旅游产业却不能媲美四大名山，当然此与其地理位置较僻远也有关系。

另外，诸如龙门石窟之卢舍那大佛、云岗石窟大佛、四川乐山大佛，性质与敦煌相似，以大佛、雕塑文化为旅游号召，但名气不如敦煌，旅游发展略逊一筹。

（三）少林寺

少林寺是中国历史名寺，虽其寺院本身是新建的，但其知名度却千年不坠，此关键点在于其独特之文化产业——少林武功。武术本身不是佛教，是社会文化，但它结合达摩少林面壁思想，且由少林寺发展出来，就变成独特之佛教文化。所以少林武功不是宗教性产业，而是非常典型之佛教文化产业。加上此少林武功在历史发展中结合传统小说、戏曲，及现代电影、武侠小说等宣传，更形成有力之佛教文化产品。从另方面言，因少林寺寺院本身在宗教产业上相对较缺乏，故不能产生更大影响力，若能在宗教本质深化，其力量将不可限量。

二、新兴道场

此新兴道场，大都为近几十年，甚至不到十年中所发展出之佛教知名景点。如法门寺、佛光山、中台山、香港天坛大佛、无锡灵山大佛、三亚观音大佛等。此新兴道场大多于创造之始即有发展旅游产业规划，甚至完全是为旅游产业所设立。以下即各别分析此类道场特色：

（一）法门寺

法门寺在佛指舍利出土前，只是一残破孤塔，千年来没无闻，其今日之所以产生强有力旅游效应，完全在于佛指舍利之宗教价值。法门寺虽没有大量僧众，但佛指舍利之宗教价值更盛于一千位僧人，这是理解法门寺旅游经济之看待角度。

当然其亦具有深厚佛教文化资财，因佛指舍利本身在时空流传中，已从宗教性衍生出文化性。而供养佛指之金棺、唐朝文物等虽亦都具有高度文化价值，但与佛指舍利相比，仍远远不及其价值。

（二）佛光山、中台山

佛光山与中台山虽道场风格、建筑特色多有不同，但其旅游产业之规划构想与推动模式大致相同。从佛光山本山之净土洞窟、大佛城、佛教文物陈列馆、文物展览馆之佛教文化创意，及朝山会馆、檀信楼、云居楼之信众住宿规划，可看出其于开山之初即有意发展其旅游产业。而中台山更是于建寺之初即有意成为世界级重点参访寺院，请来世界级建筑大师设计规划、注重艺术价值。

但佛光山、中台山今天之所以成为台湾重要佛教旅游圣地，主要是因其有强有力之僧团组织在运作：如佛光山本山有几百位出家人在本山常住，在台湾各地有一百多个分支道场，在全世界也有几十个分院。在此庞大僧团组织下，更配合全力推动人间佛教之弘化与文化、教育等事业发展，才有今日旅游能量。所以佛光山、中台山之旅游产业推动，背后仍奠基于宗教产业之鼓动文化产业而产生。

(三) 香港天坛大佛

天坛大佛位于香港大屿山宝莲寺旁，肇建于1990年，1993年底开光。大佛之佛像雕塑本身即是一佛教文化，惜宝莲寺僧众不多，没有创造深刻宗教产业。故天坛大佛之旅游发展，实源于地利交通之便：香港是四方交通辐辏，大屿山又位于飞机场旁，远眺大海，故有助于观光产业。反之，若天坛大佛没有继续深化其宗教产业，则其旅游产业便会逐渐没落。

(四) 无锡灵山大佛

灵山大佛位于江苏无锡祥符寺后之小灵山上，并因此而得名。灵山大佛始于1994年奠基新建，因祥符寺本身是重建道场，僧众亦不多，一时尚无法发挥有力宗教产业。故可看到灵山大佛一直强调其佛教文化功能以带动旅游经济，如号称世界第一之最大佛像艺术；提出与云岗、龙门、乐山、天坛并称中国五方五佛之口号。

(五) 三亚观音大佛

三亚观音大佛座落于海南，于今年（2005年）刚刚落成。三亚观音大佛虽亦以大佛为诉求，但与前面天坛大佛、灵山大佛意义不同。三亚大佛是三亚观光事业之另一卖点，因三亚本身已有大海、海滩、选美等观光产业，如今再加上佛教文化产业而形成跨领域之异业结盟，可使其原有之旅游产业增加一宗教强项，所以三亚旅游与观音大佛两者有其互辅互利关系。

三亚观光事业并非靠观音大佛而成立，观音大佛仅是为三亚旅游增加光彩、增添另一观光景点，不负观光事业成败责任。反之，三亚旅游本具有旅游重要卖点——大海，大海本身就是旅游强项，再加上宗教清凉，两者强有力互补下，形成到三亚旅游的人来看大佛，而不是看三亚大佛的人来旅游之现象。所以三亚大佛永远有人去看，因为永远有人要来看海。

与三亚观音大佛性质相似之景点，尚有筹建中之庐山东林寺大佛、九华山地藏大佛，都是在原有观光基础上增添其旅游价值，故可产生互补、相乘、共振之效果。如庐山本身已是一著名风景区，配合东林寺大佛工程兴建，背后有其带动原有庐山观光事业考量。

可以看到，三亚观音大佛、香港天坛大佛、无锡灵山大佛，都是以大佛做为景点标帜。大佛本身是一具体雕塑艺术，雕塑艺术结合佛教之宗教意识就成为佛教文化。但如果只靠此大佛之佛教文化撑持观光产业，将来一定会没落，如台湾之彰化大佛、基隆观音大佛，在推陈出新之其他观光产业竞争下，现都已默默无闻。再说佛光山也有大佛，但佛光大佛对于推动佛光山旅游产业之影响力不到百分之一，就看出大佛文化如果没有其他宗教文化鼓动或宗教产业深化，一定会褪色、没落。反观法门寺佛指舍利则永远不会褪色，因其有永远之宗教价值。而佛光山、中台山旅游产业建立于僧众弘化能力与其广及各地之整体僧团机能上，若此僧团弘化机能消退，则不仅旅游产业会没落，甚至其文化产业、宗教产业亦会动摇。

三、禅宗道场

中国佛教两千年来，形成八大宗派，建立无数僧团道场，可说各地均有代表性之祖庭或僧院。随年代久远失修、法难、战乱毁破，许多道场均已淹没于山林尘土。唯唐宋以来禅宗独秀，在禅宗子孙法脉续衍下，禅宗祖庭、僧院相较存留较多且代有修建，乃至现今重修者亦多以恢复禅宗道场为主。当然其他各宗亦都有祖庭恢复，如净土之庐山东林寺正积极修建中。又如苏州灵岩山寺、洛阳白马寺、西安大慈恩寺、浙江天台山国清寺、三论宗栖霞山、律宗天宁寺等亦都有其知名度。但因其他宗派道场数量较少，且其在佛教内部名气虽大，但社会名气比不上禅宗，一般群众也较不清楚其所代表之宗派意识，故此仅以禅宗代表道场为讨论对象。亦因禅宗丛林乃中国佛教含蕴道法力量最深厚之所在，可据此分析宗教产业与旅游产业之关系。

1. **云居山**：云居山是现任中国佛教会长一诚长老宝刹，是清末民初禅门硕德虚云老和尚道场，有天上人间仙境雅称，而且道风殊胜，但却非旅游圣地。此是因云居山虽有宗教产业，但却刻意不发展宗教文化产业。
2. **柏林寺**：柏林寺是一荒废而新建道场，为现任中国佛教会副会长、河北省佛教会会长净慧法师道场。柏林寺以推动大专知识青年之生活禅为诉求，故亦只有宗教产业而没有文化产业，当然更谈不上旅游产业。
3. **南华寺**：南华寺位于山林中，风景非常优美。南华寺有六祖、憨山等三尊肉身菩萨，肉身本身即是宗教产业，与法门寺之佛指舍利性质相似。而此宗教产业又因年代关系衍生文化产业，所以南华寺旅游产业相对比其他寺院发达。
4. **宝峰寺**：马祖道场宝峰寺以办佛学院为主。
5. **天童寺**：天童寺对中国人而言不具号召力，但因是日本曹洞宗发源地，故有日本信徒朝圣。
6. **高旻寺**：以打禅七著称，也属宗教产业。
7. **四祖寺**：是新建道场。
8. **云门寺**：亦新建道场，也以办佛学院为主。
9. **其他**：如四川文殊院、临济、洞山、黄梅等道场，都有历史上名气，亦有宗教成分，虽能产生区域性旅游价值，但尚未发展成国家级旅游。

以上所举当今中国最具代表性之禅宗丛林，基本上都未能产生高度文化产业和旅游产业，唯一例外是南华寺。南华寺类型很像法门寺，并非南华寺寺院僧团本身发展出旅游产业和文化产业，而是有三尊肉身菩萨在此之故。

然而应思考，禅宗道场既含蕴深厚宗教内涵，为何未能开展出与世俗社会相应之宗教文化？在此尝试解答：

其一、就宗教产业而言，禅宗重向内自力修行，自力修证不易形成大众商品，只能契应部分小众。相较于四大名山而言，四大名山属

信仰成分，他力信仰较易转化成大众性商品，而大众性商品才能转化成旅游产业，这是禅宗修行道场与一般旅游道场最大差别处。

其二、就文化产业而言，禅宗宗派思想本身相应无相智慧，所以在表现宗派思想特质时较不用形象来彰显，故禅宗道场一般不用宏伟建筑与雕塑来表现，因有其思想本质之难度，这是禅宗道场没有产生高度旅游产业原因。

因旅游道场之文化成分一定要强，而文化最直接表现就是建筑、雕塑，而禅宗无相特质很难表现为文化产业，或其文化产业亦较不着痕迹，唯祖师劲洁道风、懿德嘉行可资后世追仰。如佛光山、佛指舍利、少林寺武术、大佛都是靠强有力之文化产业崛起；相反的，高旻寺、云居山、柏林寺等禅宗代表道场，都不是靠文化产业发展。

但难道禅宗道场即无法带起旅游产业？不尽然！禅宗宗教产品是超越世间的，固然本质上背离世俗经济概念、背离世俗旅游概念，但一旦深化后，所带动之宗教情操即会转成宗教文化，而此宗教文化将是非常深厚之无形资财，形成类似打七、节庆等深层文化。当然此类文化不容易形成，也不是短时间可形成，要转换成旅游产业亦尚有一段空间需填补，但相较于大佛文化却更真实、深刻。因为大佛文化是信仰之浅层，用外相吸引了一些群众，可是当大陆佛教整体素质提升，发展到像台湾佛教之修持、思想深层氛围时，这些浅层大佛文化就会被淘汰而没落，群众将慢慢朝向深层之宗教修持聚集。这些群众虽不会表现火红旅游，可是会使寺院产生强有力群众基础，支持僧团之宗教、文化发展，再由宗教、文化中慢慢扩散出实力，经过时间薰陶，自然带动社会大众、佛教徒之宗教热情。慢慢聚集到一定力量后，就会产生宗教产业与文化产业能量，进而形成旅游、经济能量。中台山、法鼓山之所以能蕴含出深厚力量，即是从禅宗修持本质出发。

所以从长远时间来看，佛教要带动经济，还是必须深化宗教本质。当然，当今禅宗道场短期间要发展佛教产业，即须脱离现有禅宗道场窠臼，或至少须开展出自己独特风格，才能带动佛教文化及旅游产业。

总结以上三类佛教道场，看出其寺院本身发展佛教旅游产业之条件不外有三：

第一、文物名气：文物是指具有宗教价值或文化价值之历史古物，如六祖肉身、佛指舍利等属宗教价值文物；敦煌壁画、云岗大佛属高度佛教文化文物。而四大名山、南岳、鸡足山等本身既具宗教信仰价值又有宗教文化价值。而名气是指其在历史中有重要存在价值意义，如少林寺、寒山寺、灵隐寺都是历史名寺，虽已经过重新修建，但在其历史名气下，其文化价值仍不可泯灭。

第二、建筑雕塑：新兴道场没有历史文物与名气，只能重新塑造佛教文化，此中最具代表性的是建筑与雕塑，因建筑和雕塑最能直接满足人的视觉，最能表现宗教形象。如中台山、佛光山之建筑群；灵山大佛、观音大佛、天坛大佛等佛像。而在表现时往往以「数大就是美」或「最大第一」之形象出现，以发起其崇仰之宗教情操。

第三、信仰：信仰属宗教本质，如四大名山之四大菩萨信仰。

此三点中，文物与名气都是定型产品，是长久历史下形成之遗产，不能无中生有或重新塑造，诚谓可遇不可求。而建筑、雕塑虽有一些建置，但数量不多、思想未深刻，且未臻极至艺术价值。而佛菩萨信仰亦属宗教产品浅层，未朝深层信仰开发。其实，佛教本身有深远思想与文化内涵，有其转换成宗教产业及佛教文化产业之深厚潜力，但却未见开发，如朝圣、节庆、庙会活动、风俗习惯、戏剧、文学、艺术、音乐等。由此可知佛教产业尚有很大开拓空间，亦必隐含某些开发困境，此即下文探讨重点。

参、佛教经济产业未来发展之思考

佛教经济产业之未来发展，在此提出三点思维，即开发新的宗教、文化产品；注意佛教经济产业之均衡发展；引导佛教经济产业对佛教发展之正面影响。兹述于下：

一、宗教与文化产业之开发

产业发展中，研发部门是非常重要单位。群众需求会随时代因缘

而改变，永远无法满足，故社会企业要永续经营发展，便须不断开发符合大众需求之产品，乃至主动发现大众需求而设计产品。所以关键思维是，现有产品并不就是全部产品，永远必须开发新产品。而就佛教产业而言，必须开发不同浅深层次之宗教产品和多样之佛教文化产品，才能满足社会各阶层群众之宗教需求、文化需求，乃至娱乐需求。以下略举可开发之宗教、文化产品：

1. 深层信仰

信仰是宗教情操之根源，有不同浅深层次。一般群众之烧香拜佛只是浅层信仰，在浅层信仰上必须深化为深层信仰，即所谓朝山、朝圣，乃至更深厚之斋戒沐浴。九华山、普陀山之所以香火兴旺，是因为在浅层信仰上，加上朝圣、朝山思想，而带动旅游经济。但目前深层之朝圣思想未普遍开发，未建立一生至少朝圣一次之思想，故尚未见有如耶路撒冷、麦加之朝圣盛况及印度佛教圣地之朝圣风潮。

2. 宗教修持

朝山、朝圣、斋戒沐浴既是深层信仰，也是宗教修持。此外如打禅七、打佛七、供佛、斋僧、祈福消灾、超荐亡亲等法会活动，都可带动人潮聚集，是值得推广之宗教性产物。当然此类宗教性活动各道场多有进行，但关键是必须建立各自之风格特色，如开发新的宗教活动、创新仪轨流程、赋予新宗教义涵、塑造文化内涵、结合其他佛教文化等等。

3. 雕塑群

建大佛是以「第一大」取胜，而雕塑群则以「数大」取胜。如佛光山净土洞窟、五百罗汉都不是以大取胜。雕塑群之雕像不一定要大，但要具有高度艺术价值及高度佛教思想，则须在一个个雕塑摆放位置、彼我关系中，有更深刻佛法义涵呈现。

4. 文物陈列

文物陈列是靠文物来彰显陈列馆价值，但历史文物有限，如佛指舍利、六祖肉身都只有一个，所以必须制造新文物。文物本身固然须

有高度艺术、工艺价值，但更重要的是要有佛教思想与创意。佛光山之雕塑群与文物陈列是大佛以外又一非常具创意的文化产业。但基本上佛光山文化产业只是点到为止，还有很大发展空间。

5. 建筑群

寺院建筑之难度比建大佛难度高很多，而建设一结构完整之建筑群寺院难度更高：

第一、佛教建筑须有其宗教、文化内涵与意义，不能仅以「大」为诉求。社会上以最高最大为诉求之建筑物所在多有，如台北新光三越、美国双子星大楼，都曾是世界级大楼，但随建筑科技进步已被台北 101 大楼取代其指标意义。所以佛教建筑若无宗教深远义涵，即不能彰显其佛教文化特质。

第二、佛教建筑本身较难彰显佛教文化特质。因大佛本身具有宗教信仰及艺术价值，但建筑物本身却不具宗教意义，需于建筑工艺之外附加佛像、深刻佛教思想等来表现其宗教内涵，故难度较高。

第三、建筑须有很大土地空间、花费庞大经费，而且要有好的僧团运作。因为建筑本身有其实用价值考量，要能安僧办道、要能产生宗教动能、产生弘化力量才有价值。而此与人为因素有关，因为中国佛教僧团始终随长老世代交替而兴衰，无法有一长远之僧团推动力。

虽然寺院建筑群有其高难度，但其弘化作用与文化价值却极为深远，如佛光山、中台山、河南汝南明乘法师道场，都是典型代表。

6. 寺院群

四大名山、南岳旅游产业发达原因之一，是因整座山都是寺院，有寺院群之高旅游价值。因寺院多，所以有不同僧团道风与建筑风格，如同百货公司一样，有很丰富、各式各样宗教产品、文化产品，所以会形成游览参访群聚作用，产生高度旅游价值。当然现今寺院群之形成有其难度。

7. 宗教节庆

宗教节庆是影响非常深远之活动，如印度朝圣、麦加朝圣、回教

斋戒沐浴、台湾大甲妈祖进香、湄洲妈祖进香、嘉年华会、泰国泼水节等，都形成一地区性之群众活动。其发展关键在于创造出地方之宗教与佛教文化特色，如台湾各地推广之农产品观光，名为枇杷节、荔枝节，或日本赏樱等，均具地方性之独特色彩。

二、佛教经济产业之均衡发展

前面说佛教三种产业间是一同心圆关系，若能各安本位，即能形成互补共振效果。宗教性产业最难形成，对社会经济之带动亦最弱，但却是佛教经济产业之核心根本；旅游产业效果最显而易见，亦最便于操作，但却须附属于宗教、文化之上。所以若只图眼前之旅游效益，过度渲染其娱乐价值，将扼杀佛教文化与宗教本质之深层发展，不异杀鸡取卵；同样，过度注重文化形式，亦会影响佛教本质之深化。因此佛教之宗教、文化、旅游产业应注意其均衡发展，避免互相凌越、侵蚀、互伤、互隐。而此中则赖人为之适当操作，包括僧团、社会大众及政治力量三者之共同权衡掌握。

三、佛教经济产业对佛教发展之影响

本文虽主要从世间角度谈佛教经济，但基于佛教本身发展而言，则应深思佛教经济对佛教弘传之影响。此可从正反两面思考：

就正面影响而言：旅游产业可做为佛教与社会大众接触之管道与媒介，社会大众透过娱乐性之观光旅游接触到佛教文化，慢慢再由佛教文化进入宗教内涵。所以旅游产业是佛教文化之媒介，而佛教文化产业又是佛教宗教内涵之管道。然虽适当之佛教旅游与佛教文化可做为佛教发展之触媒，但不可视为本质而观之。

就负面影响而言：佛教经济产业中，与世俗金钱、名利涉入甚深，而此世俗金钱、名利与佛教解脱本质背道而驰。僧众长期置身于经济操作中，若无高度自觉、自制力，极易迷失为世间逐臭之夫。如此则整体佛教在社会群众中之宗教价值低沉，而佛教文化与佛教旅游之沉没亦指日可待矣！

肆、佛教经济产业开发之助成条件

整体佛教经济产业发展之动源，当然主要在佛教之宗教性与文化性资财，但仍须辅以多方外在因缘条件配合。在此提出四点佛教经济发展之助成条件如下：

一、自然景观

大自然之壮丽美景、辽阔视野、清净离俗等特质，能使人心神舒旷，暂忘尘世喧嚣。尤其现代都市人在纷杂人事与工作压力下，往往希望借亲近大自然来调剂身心，故自然山水本身即是丰富之旅游资源。

佛教强调心性之调整，故亦重视环境对心性潜移默化之功。所谓「天下名山僧占多」，古来佛教寺院建筑与佛像雕塑，都非常注重自然景观之选择，很多道场往往依傍着湖、山、海而建置。如四大名山之五台山，山形壮丽且清凉消暑，是著名避暑圣地；南岳、庐山都是著名风景区；灵隐寺之西湖、三亚观音大佛之大海，都是非常优势之自然资源。在丰富自然资源下，加以多元之佛教文化产品，于当地之旅游产业即能产生共振之互补相乘效果。

二、区域资源

此区域资源是就当地社会之政经条件而言，包括经济腹地、交通位置、城乡结构、政治体制等。此社会政经条件决定整体区域所藏蕴之经济能量。故所谓区域资源，关键在于其社会经济实力之厚薄。如香港天坛大佛与无锡灵山大佛之地点选择，即考量其交通与都会优势。固然灵山大佛亦居山林、天坛大佛可眺望大海，但其山、海并无特出景观，充其量而言只是相对优势，实是其经济能量才具绝对优势。如无锡位处富庶江南，又是现今大陆沿海经济发达地区，当地经济实力雄厚。而香港更是交通与商业枢纽，从美国迪士尼乐园将其亚洲最重要乐园设在香港，即可看出天坛大佛地理位置之价值。此可说完全是基于交通、经济腹地因素考量。

三、人文资源

人文资源主要就社会之文化、思想、风俗习惯而言。此中关键在于当地佛教信仰群众基础之有无、文化或风俗习惯是否便于与佛教思想结合。如将大佛放到回教国家等不信仰或排斥佛教地方，就完全不能产生作用；反之，若能与当地人文思潮、风俗习惯、传统信仰力量结合，即能促成佛教文化发展。如佛光山将佛教内涵与教育、文化、慈善结合而产生强势之弘化力量，并透过此弘化力量所集之强有力群众基础对本山做回馈，深化佛光山之佛教文化内涵，亦带动旅游产业产生。

四、人为决定力

商业产品要能为社会大众接受，除产品本身品质优良外，还须有好的行销管道、好的宣传、好的维修后勤单位，并塑造出好的品牌形象。所以品牌、销售管道、宣传、后续维修功能都是产品之附加价值，乃至可开发出相关附属产品，如从迪士尼乐园可衍伸出T恤、帽子、玩具等很多相关产品。而此背后在在赖于人为之经营操作。所以佛教经济之推动，亦端赖人之推动促成：必须有人将宗教产业深化，并将宗教产品转化成强有力之文化产品；进而透过适当销售管道、建立良好形象将文化产品宣传扩散出去；然后不断研发不同层次、种类之文化产品，使其产生具大影响力，如此就会直接产生经济价值。此即人为决定理论，任何商品都必逃不过此原则。

同样，佛教文化产业，如大佛、新兴道场之成就，人为因素是非常关键性一环。有很多非常好的产品之所以失败，往往是人为操作上失败；产品之所以成功，也是因在人为上得到成功。佛教在中国两千年来，蕴含丰富宗教与文化资源，今天很多道场之所以未能有很好发展，并非没有潜力，而是人为因素没有处理好。从此亦可预期佛教经济发展尚有很大可开发空间，留待人为之努力！



法义闻思

第 17 篇

僧伽政教初义

壹、教政关系之重要

貳、僧伽之本务与世法之特质

参、民主政体之教团参政种类

一、无知顺从型

二、散沙隔离型

三、宗教独立型

四、政党参政型

五、实业组织型

六、全民文化型

肆、政治工具之背后力量

* 原发表于 1993 年「第七届国际佛教学术会议」 *

壹、教政关系之重要

佛以一大事因缘出现于世，众生痴迷，所以劳动他老人家从大寂静中，出现于娑婆世界，为众生说法四十九年。此中意涵，乃佛陀示现觉者之风范，是必须行走在此一苦难世间，教化众生。

佛陀教法流传在世间，当然本质上是全体众生的机感业力；但佛陀亦说，将来佛法之护持，要依国王宰官之力。翻开佛法中印弘传史，可看出国王宰官在佛法流布中之重要地位，如汉明帝之梦金人、姚秦之建逍遥园、陈隋之优遇智者、隋唐以下国王宰官莫不亲奉佛法。或谓宰官崇佛，有其神道设教之意，然其亲奉教法乃至普化于民，则是事实。

然而，水可载舟亦可覆舟，国王政府能兴教，亦能灭教。古代有「三武一宗」之毁佛；近代佛教史上，更有许多政治迫害佛教的恶例，如太平天国之乱、庙产兴学、文化大革命等。此皆血淋淋的告诉现代僧伽，政治干涉佛教、迫害佛教，甚至摧灭佛教的事实。平心观之，僧伽于此存亡之应对，率皆毫无事前知晓，乃至灾难降临，虽哀怜乞救，徒丧僧格外，仅能任人宰割而已，悲夫！

吾等僧伽负荷如来家业，非但不能令其重演于今日，亦当时时训诫子弟后学，必得汲取血之教训，诚惶诚恐，预防善备于万一！然，时代演变今日，昔日君主专制，今日民主宪政，虽政治之本质皆同，然体制有别，且就今日民主政治下之政教关系，试做数论。

贰、僧伽之本务与世法之特质

在了解政治干涉佛教之必然性，而僧伽又不可能自外于世事中，所以如何巧妙的不受政治侵害影响，而仍能达成僧伽自度度人、自利利他之出世本怀？此一妥善于政教关系之理念与施設，即全体僧伽必须了解学习之课题。

语云「空花水月道场，处处时时建好」，僧伽之本怀、本务，在

于了解世间幻相而于世间中修道，而非于僧团寺院中过世俗之生活，昔日玄奘大师回拒太宗之出任相职，皆是其例。即可知僧伽不宜涉身于政治、政党中，然而对于政治人物之教化、对政治设施之关怀、对大众福利之推行，却是吾人义不容辞之事。对于教团涉俗时之尺寸，须谨明分际，试举几点为要：

- 一、对群众事务之参与、出力，乃僧团本怀而出之奉献关怀，不涉及政治、权力之邀集。
- 二、对政治人物，教化其仁心德政及人生正道价值观念，非为政治人物之掌控及声影。
- 三、对社会福利关怀改善，乃教团慈悲利物济世之本务，非政治之理念诉求。
- 四、对大众文化教育事业之提升、推广，乃人生境界升华，非政治理念之宣扬。
- 五、对社团群众组织之教化，乃族群人际之融和，社会风俗生活之净化，非政党组织之运作。

如此，或可于僧伽出世之本怀下，而不失其慈悲利济生灵之本色道人。

参、民主政体之教团参政种

今日台湾佛教，处在民主政治氛围下，其政教关系自与君主专制政体下之传统中国佛教迥异，故尝试提出六种不同类型之政教关系模式，分析其得失，以为僧团抉择参考。分析角度，主要从教团于政教关系之自觉、教团对政治之实质影响力、教团对政事之参与角度，及外在政治之宽容度等。

一、无知顺从型

虽知政治权力的力量，然未理解政治本质，不知政治视教团为

一有力实体，必欲控制而利用，甚至销融分化其组织与团结。且教团本身无法从长远眼光，着手巩固强化内在僧团力量，一味依附政治以图得眼前利益。如此依顺，将迷昧而伤害整体教团发展，且随时有遭受政治迫害的可能。应知，虽顺随合作于所谓国王之恩，但不应受制于政治而忘失教团之理想与原则。

二、散沙隔离型

此类僧团教团，不明白政治对教团所可能产生的绝对影响，只知自保而不顾外界之影响。殊不知今日之暂安，亦是昔日前人捍卫奔走折冲之所有。只图一时之平和，而昧于他日之危亡，忘失整体教团之安危。不思一旦政治之干涉，将何以自存？只会临时求人喊冤，无力无能，长期以后，终究会在政治无形的干涉下淹没，并危及整体教团的生存。

三、宗教独立型

民主政治之最大特色，即是以民意实体政治。教团在政党形式，或民主政治运作之现实下，对政治力量已然有理念与理解。且拥有充足之政治资源，可以选择、支持一些教徒出面参政，或选择亲近认同教团之政治人物，做为教团理念之代言人或代表人物，以维护教团生存发展之空间。

四、政党参政型

教团对于政治之功能定位有明确理解，且肯定教团须有正式之政党力量支持。故对于国族社会之理念、教团之宗教理想，凝聚共识、运作资源，进而以教团为主导，组织政党。所组政党虽不一定有教团之色彩，但必以遂行教团意志为前提。

五、实业组织型

不论教团组织政党与否，都必须以实际社会之各种事业组织，做为遂行政治参与之资源，或财力、或人力、或舆论工具、或政治人物等等，此即所谓社会资源。此广泛、庞大的社会资源，有赖于教团长期经营累积。教团因长期经营各种民间实业，如学校、医院、报纸、电台、公司、社团等，累积充裕之资源，则虽不一定有教团专属之政党，亦可发挥政治影响力。

六、全民文化型

教团透过弘化力量，使大众了解佛法，并以佛法为社会生活轨范，人生真理之归趣。如此，一则社会大众在认同佛法下不致侵损教团；二则教团亦可借由普遍大众之理解，进而辅助教化政令之推行，政治亦可由佛法之理念而趣于仁慈、和平。

对于以上六种类型，试总论分析之：

第一、二类型者，在理念上迷昧政教关系于教团之重要，并本身之宗教自觉力、僧团之整体实力不足。此等教团领导人，将会导致教团疏于对政治之警觉，长久以后，有朝一日教团遭到覆亡，而不知其所以然。

第三、四类型者，认知政教关系之重要，其教团、僧团亦有相当之整体实力，且外在政治亦非险峻恶劣，故容有僧团参政之空间。然而，过重倚赖政治本身力量，不知政治乃一工具，非佛教僧团处于世间之主要目标。且水可载舟亦可覆舟，政治可扶助教团发展，然政治之优渥资源、政治之斗争，皆可颠覆、污染清净庄严之教团。故于三、四类型之处理，有执剑反为利刃所伤之危险，实为不得已之情事，教团领导人于此不可不深思维之。

第五、六类型者，教团对政教关系有充分理解，且以相当之整合力长时努力，而外在政治亦容教团之自由交融。此政教关系可说是理想中之政教发展，在僧伽本务立场上，不失出世超然之形象；在入世

之慈悲教化上，亦有令人赞扬接受之庄严处。僧伽领导世俗，世俗拥护僧伽。然如何发展教团以达成如此之力量，有赖于全体僧伽之共识与长期努力。

肆、政治工具之背后力量

政治者，众人共处之工具也。此一数千万人共用之工具，其间复杂程度，非常人所能易简而知及驾驭。器者，用也，所用者为恶则恶，所用者为善则善。语云：剑可杀人亦可制物，水可载舟亦可覆舟，古人有谓名器不可轻与人，即谓政治之公器须妥善用之。然而，真能妥善而用者几希！故知政治引起教难时，并非政治之过，乃是政治背后使用者之意向，真正迫害佛教者并非政治，政治仅是迫害摧灭之工具。然而何人可使用此工具迫害佛教呢？

在政治背后，有私人之权力斗争，有外教之借政治压迫，如：太平天国、寇谦之等；有不同之社会理念、政治目的，如：文化大革命、庙产兴学等；有政党团体之利益冲突。如是等种种埋藏在背后的因素，才是吾人需要面对的魔事，政治仅是此根本因素之手段。所以徒然涉于政治之工具，仅是迷失僧伽本务、破坏僧团超然形象而事倍功半，终亦反为所伤；然而若无一驾御、抵御此庞然怪兽之力量，亦恐为之所伤。所以此政教关系课题，实为僧团、教团极为难能之工作。

反观今日僧众，一者于此政教关系无正确理解；再者，更无实体力量可以抗衡，思已不禁令人忧焚！故当急首要，在全体僧伽正视且正确理解政治对教团的影响，在全体僧伽正视警觉、不断学习、不断成长中，坚强的走出教团之坦途。

第 18 篇

国际佛教交流——以白圣长老为例

前言

壹、六十年来国际佛教交流情况对比

- 一、解严前
- 二、解严后

贰、两世代时空背景差异

- 一、国际情势
- 二、两岸政治对峙
- 三、国内佛教生态
- 四、社会经济
- 五、科技交通

参、白圣长老对国际佛教交流的影响

- 一、世界佛教华僧会
- 二、世界佛教僧伽会

结论

* 原发表于 2009 年「白圣长老圆寂二十周年思想行谊学术论坛」*

前言

佛教徒是社会群体一部份；佛教文化思想，也是人类文化中的部份内涵。这是人类文明发展现象之一。既佛教与佛教文化，孕育安立于人类文化潮流中，此文化洪流大土壤、大环境，自然对佛教文化、佛教发展，产生绝对影响。故看待佛教国际交流，也须从社会国际关系角度思考。

自古以来，中国君主对于宗教，始终以君临统治心态，视其为政治教化工具。国际关系是内政的延伸，宗教亦自然由内政延伸到外交做为政治工具。在国民党威权时代，台湾佛教在国际的发展及联络，其实没有脱离这一功能与形式。从这个角度，来看白圣长老在民国三十九年以后，国民政府主政下的台湾社会里，其领导的国际佛教交流所具有的时代意义：壹、六十年来国际佛教交流情况对比；贰、两世代时空背景差异；参、白圣长老对国际佛教交流的影响。

壹、六十年来国际佛教交流情况对比

台湾于民国七十六年宣布解严，七十八年人团法制定，同年白圣长老往生。此年代的巧合，不仅象征两岸关系进入新局，也象征台湾佛教之国际交流进入世代交替。故六十年来台湾佛教之国际交流，在世界大环境及两岸政治情势转变下，将其具体交流情形分为解严前后两期：

一、解严前

解严前，中国佛教会是国民政府唯一承认的教会组织，故三十八年至解严前之国际佛教交流，主要由白圣长老所领导的中国佛教会在推动进行。当时国际佛教交流，表面蓬勃发展，实际则受政府主导，由佛教会出面配合国民党政意志执行。其所做的国际交流活动主要是侨胞宣慰、国际僧众的联谊弘法，也有派遣僧众到国

外留学，但数量不多。

白圣长老当时虽做了很多国际交流，除友谊性的互访联络外，主要还是对侨胞的弘法活动，如讲经说法、佛学讲演、主持落成开光法事等。而在弘法活动同时，最重要功能是配合政治目的，以达成外交联络工作。

二、解严后

相对于解严前的联络性弘法，现在所见的国际佛教交流，呈自主性的多元发展：

第一，国际佛教组织：活跃参与国际间各种佛教组织，除世界佛教徒友谊会外，还有数个由台湾僧团组成的国际组织，如：佛光山的国际佛光会、慈济组织的慈济功德会，及原由白圣长老所组织，现由净心长老领导的华僧会，及了中长老领导的世界佛教僧伽会。

第二，设立分校：国外佛教大学在台湾成立分校，如泰国朱拉隆功佛教大学在台湾设立分校——净觉僧伽大学，由净心长老负责。

第三，学僧留学：很多东南亚国家，如斯里兰卡、印度、缅甸、泰国、寮国、越南、柬埔寨、印尼、马来西亚、新加坡，乃至韩国、香港等各国僧众进入台湾佛学院学习。台湾亦有很多出家众，到缅甸、泰国、斯里兰卡等国家的寺庙或僧伽大学中学习。

第四，经济支援：台湾经济发展后，僧众到各国，尤其经济相对落后之东南亚地区供养僧众、印赠经书、建设寺庙等经济援助。

第五，建寺弘法：台湾僧团派僧众到美国、欧洲、南美、泰国等国家建立寺院，并于当地弘法。

第六，慈善救济：佛教团体参与国际间之灾难救济、慈善救济等，如：南亚海啸、缅甸风灾、四川地震等大力捐输。

以上从前后两期，具体之国际交流活动对比差异，下面进而分析背后造成此差异之时空环境因素。

貳、两世代时空背景差异

自古以来，国与国之交往均以利害为关系，没有永远的敌人，也没有永远的朋友。两国交兵又复媾和，或两国媾和又复战乱残杀，是历史上常有的情形。台湾佛教国际交流两世代的不同发展，可说是在两岸政治由对峙到合作之主轴核心下，伴随着国际情势、国内佛教生态、社会经济、科技交通等变数，交互影响所致。分析如下：

一、国际情势

国共战争后，两岸分治，中国大陆与台湾形成尖锐的同文同种两政权斗争。而国际上，在二战结束后亦形成两大阵营冷战。两岸在此国际情势下，各自加入两大阵营，形成共产与民主两意识形态与政经体制对立局势：一是以苏联为首的共产主义世界，包括东欧、中国大陆、北韓、北越、中南半岛部分国家及古巴等；二是以美国为首的资本主义阵营，从南韩、日本、台湾、香港、菲律宾、越南、泰国、印度、马来西亚、新加坡、欧洲，对应于共产党形成壁垒对立态势。此中，除韩战、越战等区域性军事冲突外，世界各国大多致力于安定国内政经发展。

随着资本主义市场经济，及科技文明带动下的全球化经贸发展，冲击社会主义经济体制。在改善人民生活条件之普世价值下，大陆在六十七年（1978年）实施改革开放，苏联也在八十年代（1991年）正式宣告解体。冷战结束，取而代之的是经贸竞赛。

在国际情势从意识形态对立，到实质经贸实力竞争下，佛教国际交流，也从政治联外反共功能，回归佛教互助合作之交流本质。

二、两岸政治对峙

国民政府战败播迁来台后，两岸政权的斗争仍持续进行。可说白圣长老所处的时空因缘，都在两岸政治斗争背景下：

1. **军事对垒：**国民党政府虽退守台湾，但初期仍断断续续有些激烈战争，如三十八年的古宁头战役、四十四年一江山战役、四十七年的八二三炮战等。且在泰缅与中国边境还有国民党军队，继续零星之游击战。另国际上 1950 年爆发的南北韩战争，及 1965-1975 年的越南战争，均牵动两岸军事紧张情势。
2. **间谍设防：**冷战期间，美国与共产国家大打间谍战，美国飞机侦查大陆情势，空投台湾情报员入大陆；台湾也严密积极到处捉匪谍。
3. **政治斗争：**国内政治方面，不断加强反共复国的宣导、开设大专及高中的军事化教育、五十三年推行「毋忘在莒运动」等。
4. **经济竞赛：**在经济上，台湾四十年订定「三七五减租条例」、四十二年推行「耕者有其田」等土地改革政策，以落实平均地权。大陆则有四十年的三反、五反等反资本主义运动（1951-1952），及四十七年的大跃进运动（1958-1960），造成人力资源过度从农业转移至工业而引发大饥荒。
5. **文化攻势：**在文化方面，大陆早期有三反、五反、大跃进等运动，及五十五年开始的十年文化大革命（1966-1976）；台湾则于五十六年提出孔孟中国文化复兴运动。
6. **国际较劲：**在一江山、八二三炮战后，美国一直不让台湾介入实际的南北韩及南北越战争，所以两岸间战争规模很小。政治、文化、经济的斗争也只是隔空叫阵、信心喊话、内部思想宣导而已。故国共真正战场，其实在国际外交领域。当时国际间虽有共产集权与资本民主两大阵容对垒，但还是有国际的交流会议做为互相沟通的平台，尤其联合国组织，更是整个国际间合纵联横之交流重心。民国五十年代，双方政权逐渐稳定，斗争的内涵从内政转至国际外交，从隔空叫喊到国际地位较劲。中共一直不断想取代台湾的联合国地位，终于民国六十年台湾退出联合国，大陆政权取代台湾地位，乃至中美建交，台湾在外交上一连串撤退。

故从当年军事对垒、间谍设防、政治斗争、文化攻势、国际较劲等时空背景中，不难理解白圣长老当年所推动的国际交流之特殊

时空意义。

对比于解严后，台湾佛教所处的两岸关系背景：从蒋经国晚年开放两岸探亲开始，到台湾开放政党解严，一直到现在马英九总统上任后提出外交休兵口号、海空直航、通邮、卫生协定、金融的合作协议，乃至最近所探讨的关税合作协议等。可以看到两岸在政治、外交、经济各方面已有慢慢和谐趋势。在对于前一代政治斗争有意搁置状态下，两岸佛教交流在进行二十多年后，当然随着政治发展而更加密切，成为佛教交流中之重心。

台湾佛教界如佛光山、中台、慈济，可说非常积极的去大陆弘法，对大陆佛教已有其影响力。此外，法鼓山、净空法师、慧律法师、海涛法师、传孝法师、日常法师领导下的福智系统、净耀法师等，都很努力的朝大陆佛教发展。不仅两岸佛教在僧伽、学术、慈善各方面不断频繁交流，且两岸所有重要宗教活动，大陆国家宗教局叶小文局长都亲自参与或接待台湾佛教的领导人，如中国佛教会净心长老、净良长老、星云法师等。从两岸互动中对比十多年前国际场合，当年大陆佛教代表及台湾佛教代表，在国际佛教会议或活动场合互相叫骂或冷眼对视的景况，确实不可同日而语。

三、国内佛教生态

解严前，在法律规定下，政府只允许中国佛教会之单一教会组织设立，且采中央、省、县三级结构制。此可方便党政介入，只要掌握中央教会，即可掌握整体台湾佛教。在三级结构下，佛教会既成为政府掌控佛教之工具，亦成为佛教内部权力的中心，故当时乃至僧众出国弘法，都须经教会同意。而白圣长老长期领导中国佛教会，在党政支持下，累积丰厚之党政人脉、社会名望、经济资源，此在在助成其推动国际佛教交流之成功。

其实在七十年代政治解严前，民间社会在三四十年安定的休养生息中，教育普及、经济发达、民主素养提高，已蓄积大量能量。佛教在此社会氛围下，亦获得长足发展，以僧众个人领袖特质及所领导僧

团风格，吸收高等人才、扩展群众基础、推动佛教事业，发展出多个具影响力之大型、中型僧团，逐渐走出中国佛教会独大形式。故在解严后，人团法成立，只是加速中国佛教会之权利空洞化及大僧团发展之利基。

这些大僧团实力庞大，故能八仙过海各显神通，独立推动各项国际交流。如慈济、佛光山都有能力在世界各地自行组织国际性组织；中台、法鼓山亦在世界各国设有分支道场及交流往来之佛教团体。

四、社会经济

国民政府初迁来台时，民生物资、基本建设，几均被战争耗坏殆尽。四五十年代，人民生活尚非常清贫刻俭，一般人出门开车都算奢侈，遑论出国。故国际交流之友好互访，所须之往来交通、住宿接待、互赠礼物等费用，非平常寺院或僧众个人所能负担。亦可想见，以当时之民生经济水平，若非有政府经济支持运作，实难以举办大规模之国际性联谊会议。

七十年代后，台湾在政治安定下，创造出经济奇迹，佛教界之经济能力亦随之富裕。僧团在道粮不虞、寺院建设告一段落后，僧众出国旅游或留学之可能性大增，乃至有到海外建寺之发展。中小型寺院尚有独立举行国际会议之人力、物力与资源，何况大僧团。另一方面，大多数东南亚佛教国家因战乱而贫穷落后景象，大小僧团皆有各种实质经济援助之交流模式。

五、科技交通

科技交通的便利与否，是做为国际交流的辅助工具。空间的阻隔，造成人与人之间的疏离、隔阂，甚至误解，故科技交通的便利，就在于其借由缩减交通时间而拉近空间距离，以增进人与人互动、互解到互助的可能性，如两岸一日生活圈的落实。在网路发达、飞机运输便利下，地球村、全球化时代日愈成形，大大提高国际往来之便利与意愿。

参、白圣长老对国际佛教交流的影响

了解白圣长老所处年代之大环境因素，以下即简述白圣长老所推动的国际佛教交流事务与所产生影响，主要以「世界佛教华僧会」与「世界佛教僧伽会」两组织为代表。

一、世界佛教华僧会

世界佛教华僧会创会缘起，源于民国五十二年六月至九月间，白圣长老、贤顿长老、净心长老、星云长老和刘梅生、朱斐居士等六人，组成中国佛教访问团，访问泰国、印度、马来西亚、新加坡、菲律宾、日本、香港等七个亚洲佛教国家地区，进行八十天的长期访问交流。当然这次访问事先必向内政部及国民党报备同意，事实上亦可说是由国民党、内政部所指派出访，故回台后，白圣长老就写了一份报告给内政部跟国民党组工会。

由于这次访问受各国侨胞、佛教领袖，乃至政府要员热烈欢迎。蒋介石总统得到这份书面报告的讯息，隔年五月召见白圣长老，谈到该次三个月的东南亚访问中，东南亚华侨对于祖国还是非常怀念。蒋介石便当面讲了几句话：第一，希望白圣长老出面跟各国侨胞、佛教徒多联络，一是中华民国的侨民，一是当地的佛教组织。第二，邀请他们来台观光。因有蒋介石这两条口头指示，内政部跟国民党组工会就积极请白圣长老处理这件事。

经一年联络，决举办一次海内外佛教僧伽代表大会，白圣长老与悟一法师遂于五十四年八月间，亲自跑了一趟东南亚，当面邀请各地华僧代表于十一月，国父百年诞辰时来台开会。故在该次国父百年诞辰各界庆典中，华僧大会亦列为其中重要项目。此次华僧大会由于是政府出面组织，计有两三百位各国佛教领袖、佛教代表出席，在这难得七天会期中，并制定世界佛教华僧大会组织办法，将各国佛教领袖组织起来，做为长期交流联络平台。当然此提议有其实际需求性，所以能得到与会各国佛教界领袖同意，顺利组成世界

佛教华僧会。白圣长老被推选为第一届创会会长。五年后，在香港举行第二届世界佛教华僧会，之后持续举办。白圣长老过世后，华僧会交到光德寺方丈净心长老手上，继续领导东南亚及世界各国华僧做国际交流活动。

二、世界佛教僧伽会

民国五十五年，斯里兰卡比丘苏拉达法师发起筹组「世界佛教僧伽会」，邀请世界各国僧伽领袖与会，白圣长老领团代表中华民国出席该次会议。会中我方代表团备受敬重，且白圣长老与越南的心珠上座，同时被选为副会长，任期三年。

民国五十八年，在越南西贡举行第二次大会后，即因斯里兰卡内战，及会长室利柏舍法师及苏拉达秘书长的相继逝世，会务陷于停顿达十二年之久。

白圣长老感于世界佛教僧伽会会务中辍很可惜，乃于民国七十年由白圣长老召集原来成员来台召开第三届会议，恢复佛教僧伽会的运作。现在由善导寺住持、玄奘大学的创办者了中法师继续领导。

世界佛教华僧会，可说是北传大乘佛教、华文系佛教的世界性僧伽组织。世界佛教僧伽会，因是斯里兰卡比丘发起，所以是南传上座部系统的世界性佛教僧伽组织。这两个组织做为世界佛教南北传僧伽的联谊平台，一是由白圣长老创立，一是由白圣长老所中兴发扬，其功劳不言而喻。就白圣长老毕生推动的佛教国际交流事业中，最重要、最具影响力之事功就在于此。

当然，白圣长老以其个人及所领导的台湾佛教界，与各国佛教界领袖都有很好的来往，如日本、韩国、香港、马来西亚、新加坡、印尼、菲律宾、缅甸、印度、斯里兰卡等。在白圣长老与各国佛教领袖多方来往联络过程中，开创了台湾佛教与各国佛教的良好互动关系，一直延续至今，让台湾僧众始终能跟世界各国佛教领袖维持良好互动。这亦都归功于白圣长老在国际佛教交流中所做的努力，而造成的影响，在此不多谈。

结论

回顾华僧会成立过程，事件背后完全是联外反共的政治操作，由带动海外华侨、佛教，到带动国外政治来反共，乃至光复大陆。从五十二年的东南亚访问弘法，及被蒋总统召见，应蒋总统要求多跟外面联络、邀请来台观光，到五十四年组成华僧会，整个流程就是政治需求下的产物。从蒋介石的电文、白圣长老、严副总统的致词可以看出，充满着反共复国词语，都是以反共、光复大陆为主轴诉求。如白圣长老在开幕式的致词：「佛教在中国大陆，遭受到残酷的斗争和迫害……这次来台北参加本大会的每一位海外华僧代表，都是我们中国文化的使节，都是毋忘在莒运动的模范。」^①蒋介石电文谓：「……贵会团结海内外佛教徒举行代表大会，研讨今后如何致力于反共大业与如何加强联系海外侨胞打击共产邪说粉粹匪伪阴谋等事宜，意至深远……」^②严副总统致词云：「……不论我们所信仰的是那一种的宗教，我们对于迫害宗教的共匪必须毫无保留的共同声讨。」^③看出白圣长老处在该时代里，其实只能在政府拓展外交的反共联络功能下，做因势利导，或是政治外交搭台，佛教唱戏的特殊弘法模式开展。

从白圣长老时代的外交联络、侨民宣导、僧团联络、海外弘法，发展到现今实质的宗教慈善救护、僧伽教育合作、僧伽供僧法会的举行、南北传佛教的互相弘法，各式各样佛教实质的交流合作，两者功能有很大差别。在这两个过程中，看到白圣长老于中有其开创性地位：他跟日本、泰国、越南、斯里兰卡、马来西亚、新加坡，乃至印度等国家的政治人物和佛教领袖，都有重要的交流互动。尤其对于马来西亚、新加坡、印尼、香港等华僧的联络，最后创建了

^① 《白公上人光寿录》503-504 页 72 年出版

^② 《白公上人光寿录》505 页 72 年出版

^③ 《白公上人光寿录》507 页 72 年出版

华僧会的组织；后来又将原斯里兰卡所创办的世界佛教僧伽会推动起来。可以说白圣长老在一生中，以其所处时代下之特有的台湾政治、外交和国际情势，以及台湾佛教独特生态环境中，臂力万钧的开创了时代性的国际佛教交流局面，为现在实质互益的国际佛教交流，打开大门并奠定良好基础！



法义闻思

第 19 篇

南北传佛教交流与合作

一、佛教交流与合作之根本思维

二、南北传交流合作之应有认知

三、具体交流合作方式

(一) 典型模式介绍

(二) 深度观摩

(三) 互派讲学

* 原发表于 2004 年「南北传佛教国际会议」 *

一、佛教交流与合作之根本思维

佛法在世间流传两千五百多年，在这佛教生命力相续不断过程中，始终面临弘传与延续之使命，而其关键问题就在于适应世间机感、契应世间因缘。故在此交流与合作主题下，须扣紧时空背景之问题意识而思维。

从今日时代因缘来看，南北传教团都面临内在适应、外在时代变革，及不同教派竞争等忧患。内在适应与外在变革，是互为表里的影响：人类文明，经过十九世纪来一连串世界文化剧烈变革，已完全迥异于前。如二十世纪两次大战及其间之帝国主义、民族主义、集权主义、共产主义、民主主义，乃至现代科技、跨国经济、网路世界、世界性道德衰败等。佛教赖以生存的时空业感，所谓世间依报，诸如社会结构、风俗习惯、政治体制、经济体制、教育体制都在转变。故佛教原有经过长时经验累积、试炼、调整所形成之僧制及其开展出之传播弘化模式，已难适应现代社会。故整体佛教，不论南北传乃至藏传，都面临自身适应危机，此适应危机是南北传共同面临的世纪性问题，而此一问题将随时空业力迁变而不断延续着。所以解决此适应危机根本之道，应在于找到时代因缘下，维护原有竞争力、增强原有弘化力的动能。

佛教弘传延续，除自身契应世间之生命力外，还有所谓不同教派竞争问题。由于时代因缘下之国际互动频繁、交通便利、资讯传播迅速、宗教自由保障，各地域性教派得以交会聚流。以台湾佛教而言，佛教内部面临南传及藏传冲击；对外则面临基督教、新兴宗教挑战。不同教派的交会，本身就是一种竞争，但对于外道与佛教宗派应予以分别说。三系佛教交会，是历史性之严肃问题，应抱持减少磨合碰撞、相互截长补短之健康心态慎重面对。而面对基督教、新兴宗教等外教竞争，唯有强化佛教生命力才是面对挑战之资粮，故关键仍在于佛教相应世间时弘化力、竞争力之提升。

故佛教交流与合作之根本思维，就在于清晰掌握时空因缘，与整个时代做出最善巧之契应，使佛教生命力旺盛永续，达成教化世间功能。

二、南北传交流合作之应有认知

从南北传之交流与合作立场，近二世纪以来亚洲文明之衰落，南北传可说是难兄难弟。交流与合作的对象是佛教，而佛教内涵有所谓本质与方便的差别。所谓本质，即佛法之思想、禅证；所谓方便，就是实际适应世间的操作，如教团种种制度。当然本质与实际适应方便还是有其相互契应的转合点。南北传在思想、禅观上之本质差异，不涉及时代契应问题；唯是法性自具之差别显现，且有明确成形之定论，故易于交流。但契应世间的方便，因为世间业感变动更革迅速且巨，适应步伐未能亦步亦趋，彼此在摸索、适应生存中尚未理出总结性经验，故不能期许对方给予太多实际助益。

所以我们应该意识到一个问题，就是在契应时代方面，大家都还在尝试阶段。以台湾佛教和大陆佛教做为北传佛教主流来观察：北传佛教在适应二十世纪过程中，不能说是成功，只能说还在适应。北传佛教适应时代的生命力，在弘化传播外表看来好像很活跃，若就本质上深究似未有深刻系统性、开创性建立，或许应更深刻的加强反省实质深层之缺陷。固然在交流心态上，对方有优点，应虚心吸收；但事实却可能双方都有缺陷，需要互相提醒对方缺陷、问题所在。所以在交流合作时，基本认知应在于促进彼此对时代及自身立足处之反省，唯有在对时代及自我深刻反省下，才有交流与合作的可能性。

当然适应时代过程是一步一脚印的，有些具体经验或成果亦有交流推动之价值。一个时代佛教，存续在众生业感时空当中，含蕴着许多内在道法，及外在应世化缘之层层制度、机制运作，展现多方面姿态。中国有言「横看成岭侧成峰，远近高低各不同」，正可譬喻整体佛教之延续弘传，是一多层面、多角度、多形态的复杂有机体。故面对此复杂之佛教运作，在交流时须思考两个问题，一是定位佛教中之本质与方便；一是交流对象之选择。

所谓定位本质与方便，如前所说，佛法有本质与方便差异，故在适应调整中，亦有偏于本质或偏于方便的不同。所以交流过程中，须清晰识别所做之适应调整是治本或治标，否则若在吸收、交流过程中

产生错觉，误将方便当本质，便会有负面影响。而合作交流的具体内涵，更是最实际、最关键且复杂的问题。

其一、在整个教团结构庞杂之体系中，应选择什么层次、什么内涵进行交流？

其二、南北传不仅在教证本质上有所差异，所应化众生机感，如民族、文化、政治、经济等各方面都不相同，如何找到可以沟通的切入点进行交流？

其三、南北传在适应时代剧变中，各有成功与失败之经验。有些调整可能刚开始看来很成功，长远观之或是教团灾难之起点。所以须谨慎抉择正确经验进行交流。

其四、南北传教团交流，须有一实际落着点，此落着点即具体僧团，故应找到南北传佛教之代表性僧团做为交流主体。

南北传教团之交流合作，须先厘清这些问题，实际交流时才能事半功倍。因为单单北传佛教内部交流就很复杂、有很多困难、有很多类似思维须解决，何况南北传之间歧异更大，交流时尤须有严缜之筹画。

南北传交流议题提出是需要的，这是南北传共同为延续佛教未来生命动能的努力。但在初步交流时，宁可慢一点，先建立彼此共识、反省时代因缘、厘清交流意图、内涵、步骤，再迈开积极交流。

三、具体交流合作方式

关于前述问题，南北传佛教可以透过学术交流凝聚共识，如此次会议即可做为推动起点。待谨慎厘清思维后，进而可有具体交流做为尝试性互动。在此提出几个方式：

（一）典型模式介绍

这是以理论性介绍为主。南北传佛教各整理提出佛教适应时代的典型模式，解析介绍其运作模式、优缺点、深层理念、内因外缘之配

合等等，做为佛教交流之案例研究。当然所谓典型模式，必须符合严格审查标准，以客观、符合佛教本质、适应时代发展需求等尺寸来衡量。透过理论分析，不仅知其然，亦知其所以然，可清晰检视其契应世间之着力点，做为实际运作之参考。

(二) 深度观摩

观摩即实际参观、学习；深度观摩，是指深入核心高层观察，而非一般性参观访问。南北传佛教互派人员，到南北传寺院实际共住，参与生活运作。由该寺院提供观摩学习环境，完全开放僧团、教团机制让对方深入了解。唯有全面性、无条件开放，才能深入每个角落做全面性、整体性深度评估、了解。否则徒落表面参观访问，易误导思维判断，则反而有害。

(三) 互派讲学

这是现代大学学术交流之常见模式。双方互派教师讲学，一方面可观察学习对方经验，一方面可介绍各自教团实务。教师一般是教团之优秀人才，有成熟抉择能力，可快速传递、吸收经验，拓展视野，是较有效率之方式。

另外有所谓留学生互换，如古代玄奘大师取经留学、唐朝时日本留学僧来华，即属此类。目前已有南传学生到台湾留学，台湾亦有僧众到南传学习，可说已在进行交流。但学生学习成长时间较长，故须长期运作才能彰显成效；且学生抉择能力不够成熟，乃至其学习目的、学习方向等都有待抉择厘清。故认为可待前面交流有所基础后，再考虑互派留学生问题。

总之，南北传佛教交流与合作，应本着续佛慧命责任，共谋双方之共进共荣。深思佛教与时代之契应，厘清交流之可能困难，克服交会时之磨合冲突，谨慎踏出实际交流步伐。

台湾佛教发展脉络与展望 —— 各篇发表出处一览表

篇次	篇 名	发表场所	发表年月	刊行单位
一	台湾佛教的历史性与前瞻性	第三届台湾当代佛教发展研讨会	2002.10	慈光禅学研究所 佛教禅净协会
二	* 省视台湾佛教六十年来发展脉络	第二届台湾佛教发展学术研讨会 — 以净心长老为例	2011.03	世界佛教华僧会
三	佛教的过去、现在、未来	「立足现在 · 放眼未来」僧伽论坛	2012.03	世界佛教华僧会
四	台湾佛教世代交替的展望	1997 年《闽南佛学院学报》第二期，总十八期	1997	闽南佛学院
五	佛教面对新世代之挑战	僧伽的时代使命	2009.03	世界佛教华僧会
六	社会变迁对教会发展之影响	两岸佛教慈善志业论坛 — 教理、教团、教史学术研讨会	2008.07	中国佛教会
七	戒律适应时代的原则	南北传佛教国际会议	2006.10	光德寺
八	台湾净土思想发展的契机	佛藏杂志第 14 期	1999.08	慈光寺
九	台湾佛教净土念佛思想的倡导与传播者	张台首届道源长老佛学思想论坛	2010.09	张家口桥西区佛教协会
十	禅教融合 — 21 世纪僧伽教育的大方向	第三届世界佛教论坛	2012.04	世界佛教论坛

篇次	篇 名	发表场所	发表年月	刊行单位
十一	* 青年学佛运动的回顾与展望	第五届国际佛教学术会议	1989.10	净觉佛研所
十二	僧团如何办好学术会议	佛藏杂志第 11 期	1999.01	慈光寺
十三	盂兰盆供僧法会的时代意义	中华国际供佛斋僧功德会十周年特刊（出版中）	2013.02	慈光寺、 中华国际供佛斋僧功德会
十四	佛教学习网的建构与联结	二十一世纪佛教组织管理与发展研讨会	2005.05	世界佛教华僧会
十五	佛教建筑 — 佛光山与中台山之比较	第二届台湾当代佛教发展研讨会	2002.04	慈光禅学研究所 佛教禅净协会
十六	佛教经济与佛教旅游	马祖道一与中国禅宗文化研讨会	2005.09	中国社会科学出版社
十七	僧伽政教初义	第七届国际佛教学术会议	1993.10	净觉佛研所
十八	国际佛教交流 — 以白圣长老为例	白圣长老圆寂二十周年思想行谊学术论坛	2009.03	世界佛教华僧会
十九	南北传佛教交流与合作	南北传佛教国际会议	2004.07	泰国朱拉隆功大学



法义闻思



慈光禅学院简介

慈光寺禅七活动报导

慈光寺—佛藏印经会

慈光禅学院简介

慈光禅学院创办于 1996 年。院长惠空法师，秉持《俱舍论》「教、证住世，名为正法住世」之理念，举出戒律、教理、禅修三者为道法内涵：

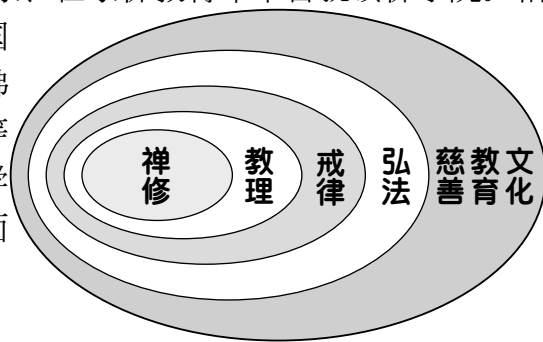
1. 以戒律居道法外圈，做为摄持僧团、清净身器之用。
2. 以教理确立知见，深入经义禅理。
3. 以禅修为核心，开发心性智慧，养成佛教实修人才。

而弘法、文教等利他事业，则是于三者行有余力之后，随缘随份而为。

慈光禅学院课程分为三部分：

- 一、以「律仪清规」预备修道功夫：戒为三学之首，禅观中都有清净身器之预备功夫，中国佛教僧团更宿以清规为千年常轨，故以律仪做为学程前置之重要课程。
- 二、以「禅教融合」相应佛法本质：将南北传各经论禅观作综合对比，开设各种禅修理论课程。
- 三、以「正知觉明」契入慧观开发：熏修禅宗永嘉禅法及参话头法门，每年举办 10 期禅七。

禅宗及禅观思想，是中国佛教最重要的核心价值，两岸虽都有涉及，但慈光禅学院特别侧重发扬，故有值得两岸佛教青年学习空间。目前，台湾方面已开放大陆出家、在家佛教青年来台就读佛学院。相应于 21 世纪社会急遽变迁、国际化等外在客观因素，及中国佛教、东南亚佛教、印度佛教等佛教三大区块发展。慈光禅学院传承中国佛教大乘禅观，面向台湾、大陆及海外招收出家、在家佛教青年。报名简章备索！



慈光寺禅七活动报导

慈光寺禅七为慈光禅学院课程之一，由惠空法师主七，以禅宗参话头及永嘉禅法为用功方法，以「无念正知」与「禅教融合」为禅修理念：

1. **无念正知**：「无念」谓心念所取的六尘境界虚妄不实，故妄取的念无有。然此无念非如木石无心，而是以一能知之心，离开虚妄所缘境，转成清淨的本心或觉性，此知此心谓之「灵知」，也叫「正知」。这一「无念正知」的禅观理路，为禅宗直观心性本质，法融、惠能、永嘉、宗密、延寿、圆悟、正觉等诸大禅师，皆以此为本源一路。故「无念正知」既通永嘉之「忘尘息念」，亦可说即是参话头参究向上之基本理路。
2. **禅教融合**：透过对禅观理论之慧解，着重对法门实际运心之特质解析与次第进入引导，注重学理化与次第化，将实际禅观法门与经教理论会通。

惠空法师长年于各佛学院从事僧伽教育，特别关注各宗禅观理论，并提倡禅宗法门的用功。关于参话头及永嘉禅法的解说，有《高峰禅要》、《永嘉集》之 DVD 出版流通。为帮助打七者正确使用方法用功，禅七期间设有禅法教学。教学内容除次第解说永嘉禅法及参话头的法门具体操作外，还包括禅修基本观念、佛教禅观理论等，辅助精进用功。

慈光寺每年举办 10 期禅七，开放四众弟子参加：过年前打七个七，于农历 11 月初起七；过年后打三个七，于元宵节后起七。因大陆自由行开放，两岸交流来往手续愈趋简便，欢迎四众弟子事先报名，可参加全程或单期、数期。

慈光寺—佛藏印经会

惠空法师著作、DVD 结缘及助印、附印

缘起

本寺住持慈光禅学院院长惠空法师，长年致力于经教解读、宣讲及实际禅修，近年来更专研于各宗禅观理论，期在经教思想指导下，依循祖师修行方法及经验，使有心于禅修者，及两岸佛学院、僧院，有一理论及方法操作之参考。今将惠空法师历年开示法要整理印制流通，广为征求十方大德护持法施，助印、附印，共襄盛举。所有出版印制之经书、法宝，免费赠送结缘，欢迎索请流通。

诸供养中 法供养第一

经法流通 有助于佛法正见的建立 令正法久住
对于您的发心助印 我们表达衷心的感谢与赞叹

书目及内容简介



《禅宗心要》：本书搜罗引用祖师语录、著作，将之会集成一原则、脉络，而提出「禅宗心要三义」，所谓一心立宗、即心是佛、无心是道。此「心要三义」非出新意，皆是古代宗师禅匠数数铮铮之言，可藉此建立禅宗思想体系，是一本可令读者具体掌握禅宗思想纲领及修行法门的「心要」。



《台湾佛教发展脉络与展望》：本书乃惠空法师二十余年来，所撰写有关台湾佛教发展之十九篇文章，修订后结集出版。或可藉此与关心佛教发展之人士，一方面检视台湾佛教过去六十多年来发展的形态及生存发展的足迹、瞻视未来可能面对的问题及趋势：一方面呈显台湾佛教发展的理念、形式，为佛教三大区块（中国、东南亚、印度）提供端倪、徵兆，以做为不同角度的省思，及佛教发展的教材、典范。



《禅修手册—永嘉禅与参话头》：慈光寺所提倡的永嘉禅与参话头两个法门，源于唐宋宗师流传的禅法，重于自力、觉性。法门与法门之间，在方法、觉受、境界等等都会有很多差异。此《禅修手册》做为慈光禅学院基本禅修教材，对于参话头与永嘉禅两个方法的具体操作技巧、用心要领，和操作技巧背后的理论，做了基本说明。相信对于一般大众，也应足以做为自己用功运心的依凭与准则。



《居士学佛手册》：本书编辑旨趣，在令初学佛居士，知其学行尺寸及正见，将身心实践于具体佛门行事中，而能于生活中履行福慧之庄严。



《永嘉集》DVD（含教材）：《永嘉集》内实禅宗心法而外形天台理论架构，于教理、行果、愿行各方面，都有非常理论性、层次性说明，可称天台摩诃止观之菁华版，是从禅宗立场掌握佛法本质的理想教材。尤其禅观操作次第清晰而直接，适合初学及各根机者做为入手方法。

书目及内容简介



《高峰禅要》DVD（含教材）：一花五叶，曹洞留下默照禅，临济留下参话头，至今仍以临济参话头一法为普遍，因其起手极简，功效极速、路径直捷，成就最高。惜因善知识远离隐没，佛弟子不得其门而入。高峰祖师为临济宗传人，所述禅要从初心下手到修证过程诸般境界，直到开悟行相，都非常详尽。实是参话头法门绝佳指南、是禅宗的摩尼宝珠。



《圆觉经》DVD（含教材）：《圆觉经》以十二位菩萨与佛的十二个问答，分为十二章。正宗分十一章中，第一章为总，以依圆觉，永断无明，方成佛道，为修行所依之理。后十章，依解起行，广明上、中、下三根修证。此三根修证是中国佛教禅观思想之主流结构，且符合今日次第性、理论性之学习诉求。



《禅观思想与法门运心》DVD（含教材）：此中收录慈光寺民国 99 年冬、100 年春两届禅七中，惠空法师讲授的禅法课程。其中有对于禅观思想的总论，也有禅定境界的检查，及永嘉禅与参话头具体运心的方法，都是比较实用的禅观理论。



《梁皇大义》DVD（含教材）：《梁皇宝忏》是中国千古灵验之忏仪，惠空法师将之做一思想纲领之提摄分析，以助于广大信众礼拜《梁皇宝忏》时信受得益。并于解析梁皇要义前，将忏悔理论做更符合佛法、符合大众思维的分析，让大众在思维逻辑和心理上都能信受的前提下，透过接受忏悔理论，建立对忏悔法门的信心，进而实践忏悔而受益。

即将出版 书目及内容简介

大乘禅观理论	惠空法师十多年来为建立佛教禅观体系、提倡大乘禅观思想，涉猎各宗禅观研究，藉由参加学术会议因缘，提出多篇大乘禅观理论。今将十多篇禅观论文结集成册，以一窥大乘禅观之庄严。【排版中】
禅观与僧伽教育	禅观与僧伽教育是佛教命脉的主轴，一是佛法核心本质，一是人才培育，两者又须紧密结合，将禅观理论与实践落实在僧伽教育中，以培养真实正法僧才。本书结集惠空法师多篇关于僧伽教育与禅观教育之文章，希望唤起大众对禅观与僧伽教育的重视。【增订中】
十二缘起禅观体系	惠空法师根据佛陀十二缘起根本教法，提出大乘「一念十二缘起」理论，以十二缘起支「觉迷流转」之禅观通义，定位禅观浅深，统摄三乘自力、他力各宗法门。所谓：以无明、行、识三支，为大乘如来藏、般若中观、唯识三宗之根源；触、六入、名色三支，为大乘法空入径；取、爱、受三支，为声闻戒定慧三学；有、生、老死三支，对应他力感应法门。具体将各宗禅观，定位、判释在十二缘起禅观架构中。【增订中】
声闻定学	声闻定学虽为世间禅定，但可做为大小乘共通之修道基础。惠空法师会通《阿含经》、《俱舍论》、《成实论》、《解脱道论》、《释禅波罗蜜》、《瑜伽师地论》等六部声闻定学代表性经论，从定资粮与方便，到入初禅法门介绍，到入定止观之运心相状、止观内方便、定体与禅支等分析，详细解析声闻禅定之相关理论。【增订中】

国家图书馆出版品预行编目(CIP)资料

台湾佛教发展脉络与展望 / 惠空法师著述. —

台中市：太平慈光寺，2013.03

面：公分

ISBN 978-986-88116-2-1 (平装)

1.佛教史 2.台湾

228.33

102004267

台湾佛教发展脉络与展望

著述者：惠空法师

发行所：慈光寺 · 慈光禅学院

地址：41151 台中市太平区坪林路 50 号

电话：886-4-23923364

传真：886-4-23928497

网址：www.fozang.org.tw (佛藏山)

e-mail：tsang20@hotmail.com

大陆护持帐号

银行：建设银行厦门分行南光支行

户名：周稚（惠空法师）

帐号：1935269980110810897

海外护持（外币）帐号

银行 (SWIFT CODE)：LBOTTWTP024

帐号：024-101-05392-6

户名：Che Kuang Temple

西元二〇一三年六月再版简体二刷伍仟本