李世傑享譽全臺的多面向佛學譯述與相關翻譯（上）

江燦騰

壹、前言

在新竹佛教三百年來的發展過程中，除了信仰的層面與信仰場所的相關介紹之外，有關佛學思想現代學術研究的概況，又是如何？是值得介紹的。因爲新竹不但有臺灣第一義學高僧印順導師（一九〇六—二〇〇五），也有聞名國際的佛教哲學家傅偉勳教授（一九三三—一九九六），更有戰後享譽全臺佛教界數十年的重量級在地佛教學者李世傑（一九一九—二〇〇三）。

可是，在現有的新竹市相關的著作及大量論述中，從未有關這位新竹在地佛教大學者李世傑的相關介紹。本文此處所選定的在地佛教學者標準是，確曾在新竹市出生，十五歲以前，也都在新竹市居住與求學，才稱之爲在地佛教學者。而本文所將要介紹的，就是這位對新竹市民眾多數，仍很陌生的佛教學者李世傑。

貳、戰後與李世傑佛學譯述相關的臺灣現代佛學研究史概述

李世傑在戰後出版的第一本譯著，是他與當時臺大哲學系教授巴壺天（一九〇四—一九八七）合譯，前日本東京帝國大學名教授木村泰賢（一八八一—一九三）原著的《人生的解脫與佛教思想》（臺北：協志工業叢書），時間是一九五八年。第二本譯著，是他獨譯的近代日本世界聞名的禪學大師木大拙（一八七〇—一九六六）原著《佛教禪學入門》（臺北：協志工業叢書），時間在一九七〇年。

至於他自己寫作出版的佛學著作，是《中國佛教思想史（上卷）：漢魏兩晉南北朝佛教思想史》（臺北：臺灣佛教月刊社），時間是在一九六四年。

而當時還是處於戰後強烈去日本佛教影響的時代，爲何他會從事此一翻譯？以及他何以出版《中國佛教思想史（上卷）：漢魏兩晉南北朝佛教思想史》一書？相關的時代佛教學術研究究竟眞相爲何？以下，本文也就此疑問，進行相關的戰後臺灣現代佛教學術史發展的簡

明介紹：

戰後臺灣地區，在整個戒嚴時期（一九四九—一九八七），可作爲現代性佛教學術研究典範的薪火相傳最佳例證，[1]從大陸到臺灣胡適（一八九一—一九六二）禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後臺灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術的研究的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響佛教界強烈的「去日本化佛教」趨勢恰好形成一種鮮明的正反比。

儘管當時在來臺的大陸傳統僧侶中，仍有部份人士對日本學界出現的「大乘非佛說」觀點，極力排斥和辯駁，[2]甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）。[3]但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對開始學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研究論文。

這種情況的大量出現，顯示當代佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者。具體的例子之一，就是印順（一九〇六—二〇〇五）門下最傑出的學問僧人演培（一九一七—一九九六），不但是爲學習佛學日文才從香港來到臺灣新竹靈隱寺，並且他才初習佛學日文不久之後，就迅速譯出戰前日本著名佛教學者木村泰賢（一八八一—一九三〇）的《大乘佛教思想論》（一九五四），並加以出版。

然而，戰後偏安於臺灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順傑出研究出現，但僅靠這種少數的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍性承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來臺的多數大學院校、或高等研究機構的人文社會學者，仍帶有「五四運動」以來濃厚的反迷信和反宗教的科學至上論學風，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，相關佛教現代化的學術研究，也不曾在正式的高等教育體系裡被普遍接納或承認。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院的院長胡適博士，所展開的中古時代中國禪宗史的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於臺灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的臺灣佛教僧侶和居士們，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作爲。[4]

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙兩人，於一九五三年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始被大量翻譯和暢銷於臺灣的知識階層之中，且風行臺灣地區多年，影響至爲深遠。[5] 因此，胡適和鈴大拙兩人，都對戰後臺灣教界的禪學思想認知，曾發生了幾乎不相上下的衝擊和影響。[6]

另一方面，必須注意的，是胡適的這種處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排斥以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在一九六九年五月，投稿《中央日報》，質疑錢穆（一八九五—一九九〇）在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能所作的批判，[7] 因而引起臺灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是誰？是神會或惠能的熱烈筆戰。

不過，一九六九年在臺灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章，都被張曼濤（一九三三—一九八一）收在《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘文化出版社，一九七六），列爲由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的第一冊。而張曼濤本人也是參與辯論的一員。[8] 他在首冊的〈本集編輯旨意〉中，曾作了相當清楚的說明。尤其在前二段對於胡適的研究業績和影響，極爲客觀而深入，茲照錄如下：

> 《六祖壇經》在我國現代學術界曾引起一陣激烈諍論的熱潮，諍論的理由是：「《壇經》的作者究竟是誰？」爲什麼學術界對《壇經》會發生這麼大的興趣，原因是《壇經》不僅關係到中國思想史上一個轉換期的重要關鍵，同時也是佛教對現代思想界一個最具影響力的活水源頭。它代表了中國佛教一種特殊本質的所在，也表現了中國文化，或者說中國民族性中的一份奇特的生命智慧。像這樣一本重要的經典，當有人說，它的作者並不是一向所傳說的六祖惠能，那當然就要引起學術界與佛教界的軒然大波了。這便是近四十年來不斷繼續發生熱烈討論的由來，我們爲保存此一代學術公案的眞相，並爲促進今後佛教各方面的研究，乃特彙集有關論述，暫成一輯。列爲本叢刊之第一冊。
>
> (2) 胡適先生是此一公案的始作俑者，雖然他

的意見，並不爲大多數的佛教有識之士所接受，但由於他的找出問題，卻無意中幫助佛教的研究，向前推展了一步，並且也因是引起了學術界對《壇經》廣泛的注意，設非胡先生的一再強調，則今天學術界恐怕對《壇經》尚未如此重視，故從推廣《壇經》予社會人士的認識而言，我們仍認胡適先生的探討厥爲首功，故本集之編，爲示來龍去脈及其重要性起見，乃將胡先生有關《壇經》之論述，列爲各篇之首。[9]

從張曼濤的說明，可以看出一九六九年的《六祖壇經》辯論，正反雙方，都是接著胡適研究的問題點而展開的。這一先驅性的地位，是無人可以取代的！但這場辯論的展開，已在胡適逝世後的第七年了。

所以，雖然胡適本人在一九六二年春天，即已病逝於臺灣，但其禪學研究所點燃的巨大學術諍辯的烈火，依然繼續在佛教界熊熊地燃燒著。

而印順的《中國禪宗史》（臺北：正聞出版社，一九七一）一書，就是因爲那場因胡適禪學研究論點所激起的諍辯，所引發的最新研究成果。日本大正大學在其頒授文學博士學位的〈審查報告書〉，其最後的結語是這樣的：

> 本論文對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部而卓越的精心創作。[10]

這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究，獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人著作。可以說，由胡適發掘新史料和提出新問題開始，經過了將近半個世紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，都各自扮演了重要的角色。

當然，張曼濤和印順兩者的學術貢獻，並不只在上述的中國禪宗史研究的文獻編輯和專書論述這一點業績而已。

事實上，張曼濤於一九七四年，在中國佛教會的道安（一九〇七—一九七七）大力支持之下，曾克服巨大文獻資訊的艱難，而彙編出《中華民國六十年來佛教論文目錄》，蒐錄相關資料達十五萬七千多筆，並附有索引和相關作者查詢線索，是其在一九七八年彙編和出版「現代佛教學術叢刊」的重要前期預備工作。至於他在大谷大學的碩士論文《涅槃思想研究》（臺北：大乘文化出版社，一九九一年），也是戰後臺灣關於印度佛教思想史現代性學術研究的上乘之作。

不過，戰後最優秀的關於印度佛教唯識學思想的現代性學術研究論述，是來自南臺灣的葉阿月（一九二八—二〇〇九）。她曾於戰後初期，受教於高執德的「延平佛學院先修班」。其後，因高執德橫遭「白色恐怖」下的政治冤獄而慘遭槍決（一九五五），葉阿月深感內疚，[11]爲報師恩，特矢志前往高執德昔日留日時期的駒澤大學深造，專攻唯識學，於一九六三年畢業。其後，考入東京大學印度哲學研究所，於一九六六年，以〈中邊分別論三性說之研究：以眞實品爲中心〉的畢業論文，獲頒碩士學位。這是歷來第一次由臺籍本土佛教學者，獲日本公立佛學研究所頒授關於印度唯識學研究碩士學位的現代性專業學術論述。

受此鼓舞，於是，同年（一九六六）春末，葉阿月再入同校的博士班攻讀，由該校著名學者中村元（一九一二—一九九九）親自指導，並於一九七二年以〈唯識學における空性說の特色〉，獲頒博士學位；旋即返臺，從此長期任教於臺灣大學哲學系。[12]一九七五年，葉阿月在臺出版其日文版《唯識思想の研究：根本眞實としての三性說を中心にして》（臺南：高長印書局）一書，是其生平學術論述的最高峰之作，一時頗獲來自學界的高度稱譽。但因其日文版全書，始終未能譯成中文出版，且其生平，雖能持續治學嚴謹，但孤傲難處、中文論述又非其所長，所以終其一生，都未能產生巨大的典範性研究效應。[13]

至於印順的現代性大量佛學著作，已如綜合佛教思想大水庫般地，在當代華人的佛教學界間廣爲流傳和被研究，因此有「印順學」的研究顯學現象，正在當代佛學界開展。[14]此外，他對「人間佛教思想」的倡導與推廣，也有大量的追隨者出現。但，在此同時，來自不同立場的教界批判者，也相繼出現。[15]所以，這是正在發展中的未定型但非常重要的思想傳播潮流，值得今後繼續對其關注和探索。

由於儒佛思想的互相交涉，長期以來，即是研究中國思想史的主要傳統論述與思惟內涵的組成部分，因此，延續民國以來歐陽漸、梁漱溟和熊十力以來的儒佛思想的相關論述傳統，戰後以熊十力北大高徒自居的牟宗三（一九〇六—一九九五）其人，不同於馮友蘭（一八九五—一九九〇）、方東美（一八九九—一九七七）、唐君毅（一九〇九—一九七八）和勞思光（一九二七-）四者的佛學論述，而是以《佛性與般若》（臺北：學生書局，一九七七）兩巨冊（這是牟氏受印順相關佛教論述的研究影響之後），立足於當代新儒

家的立場，來進行脫歷史相關脈絡性的中古佛學精義的新解與新判教的自我建構。

因此，嚴格而論，牟宗三這兩巨冊書的相關內容，其實是一種異質的新佛教思想體系的現代書寫，所以其書雖能在析論時，邏輯推論相當精嚴、和在進行相關概念詮釋時，也表現得相當深刻和極富條理性，但是全書如此詮釋，是否會有流於過度詮釋的嫌疑？以及是否能與原有歷史的發展脈絡能夠充分符應？卻是大有商榷餘地的。[16] 但無論如何，牟宗三的此一《佛性與般若》兩巨冊的全書內容，仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱是戰後臺灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

戰後臺灣在專業的現代佛學研究期刊方面，張曼濤在編《華崗佛學學報》之前，於一九七六年爲主編《道安法師七十歲紀念論文集》（臺北：獅子吼月刊社）的相關內容，集當時張氏所邀集的國內外諸多著名學者所合刊的內容，已達堪與現代型國際專業佛學研究論述相比肩的最高水平。

此後，不論張曼濤所編的《華崗佛學學報》或釋聖嚴的中華佛學研究所所長期支持的《中華佛學學報》，其研究主題內容的多元性與豐富性，雖有高度成長，但，若要論其是否有專業性的重要突破表現，則包括《中華佛學學報》在內的多種佛學研究學報，可以說從未在超越過一九七六年出版《道安法師七十歲紀念論文集》時的最高水平。

以上這些戰後的臺灣現代佛學研究發展時間，是與底下將要論述的李世傑佛學著作、翻譯、教學課程，是息息相關的。而他當時所扮演的歷史角色又是如何？

（未完待續）

註釋：

1. 龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」見龔雋，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，二〇〇九），頁七-八。
2. 闞正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教(正篇)》（臺北：大千出版社，二〇〇四），頁一四〇-一五二。
3. 闞正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教(正篇)》，頁一四八-一六九。
4. 樂觀法師曾特編輯，《闢胡說集》（緬甸：緬華佛教僧伽會，民國四十九年六月），在其〈引言〉有如下

激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？分明是假借「考據」之名，來作謗佛、謗法、謗僧勾當，向青年散播反宗教思想毒素，破壞人們的佛教信心，一經揭穿，無所遁形，…。（中略） 護佛教，僧徒有責，我們這一群旅居緬甸、越南、香港、菲律賓、印度、星洲的僑僧，對祖國佛教自不能忘情，自從胡適掀起這個動人的風潮之後，全世界中國佛弟子的心靈都受到震動！覺得在當前唯物主義瘋狂之時，玄黃翻覆，群魔共舞的局勢情況之下，胡適來唱這個『反佛』調兒，未免不智，大家都有『親痛仇快』之感！」頁1。

5. 當時，是：一、鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛教入門》（臺北：協志工業社，一九七〇），先行從日文本譯出。其後，則是以志文出版社的【新潮文庫】為中心，先後從英文原著中譯出的鈴木禪學作品，就有：二、鈴木大拙著，徐進夫譯，《禪天禪地》（臺北：志文出版社，一九七一）。三、鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（臺北：志文出版社，一九七四）。四、鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》（臺北：志文出版社，一九七四）。五、鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（臺北：志文出版社，一九八一）。六、鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史的發展》（臺北：志文出版社，一九八六）。七、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》（臺北：志文出版社，一九八八）。八、日文傳記，是秋月龍　著，邱祖明譯，《禪宗泰斗的生平》（臺北：天華出版社，一九七九）。九、禪藝方面，鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與藝術》（臺北：天華出版社，一九七九）。十、鈴木大拙著，陶陸剛譯，《禪與日本文化》（臺北：桂冠出版社，一九九二）。十一基佛類比方面，鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神祕教》（臺北：志文出版社，一九八四）。十二、淨土著作方面，鈴木大拙、余萬居譯，《念佛人》（臺北：天華出版社，一九八四）。

6. 有關這方面的研究史回顧，有兩篇較完整的論文，可供參考：（一）莊美芳，〈胡適與鈴木論禪學案——從臺灣學界的回應談起〉，一九九八年一月撰，打字未刊稿，共十一頁。（二）邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（

嘉義：南華大學宗教文化研究中心，二〇〇〇年五月），頁一五五—一七八。此外，邱敏捷在另一篇論文中，又提到說：「首先，陳之藩於一九六九年十二月九日在中央副刊上發表〈圖畫式與邏輯式的〉（《中央副刊》，一九六九年十二月九日，第九版）；翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉（《新時代》十卷十二期，一九七〇年十二月，頁四十一）。一九七二年元月，英人韓巴壺天對「禪公案」的詮釋/。此外，針對鈴木大拙的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物應首推巴壺天（一九〇五—一九八七）。他與當時之釋印順有所交往，其在「禪公案」的論著對後輩晚學產生不少影響作用。巴氏認為「禪」是可以理解的，他不苟同鈴木大拙《禪的生活》（Living by Zen）所提「禪是非邏輯的、非理性的、完全超乎人們理解力範圍」的觀點。六他指出：「自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐美以後，原是最冷門的東西，竟成為今日最熱門的學問。不過，禪宗公案是學術界公認為最難懂的語言，參究瑞福（Christmas Humphieys）蒐集鈴木大拙有關禪的七篇文章，編為《Studies inZen》，由孟祥森譯，臺北志文出版社以《禪學隨筆》列為新潮文庫之一發行問世。鈴木大拙的〈禪—答胡適博士〉，即係書中一篇。從此以後，鈴木大拙的禪學作品，自日文或英文本相繼譯成中文版。半載後，《幼獅月刊》特刊出「鈴木大拙與禪學研究專輯」，除了將上述的楊文載入外，又有邢光祖的〈鈴木大拙與胡適之〉。再過一個月，胡適用英文寫的〈中國的禪—它的歷史和方法〉由徐進夫譯出，刊在《幼獅月刊》總號二三六號。至此，胡適與鈴木大拙兩人所辯難的問題，才漸為國內學者所關注，陸陸續續地出現了回應性的文章。一九七三年朱際鎰〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、一九七七年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、一九八五年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、一九九二年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎—從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，以及夏國安〈禪可不可說—胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。」見邱敏捷，〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《臺大佛學研究》第十六期（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，民九七年十二月），頁二三〇—二三一。

7. 見張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（臺北：大乘

文化出版社，一九七六），收在「現代佛教學術叢刊」，第一冊，頁一九五-二〇四。

8. 張曼濤的文章有兩篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是〈關於六祖壇經之偈〉；一篇是〈惠能與壇經〉。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁二四五-五十一。他用筆名澹思發表。

9. 見《六祖壇經研究論集》，〈本集編輯旨意〉，頁一—二。

10. 此報告文，由關世謙中譯，改名為〈《中國禪宗史》要義〉，收在藍吉富編，《印順導師的思想學問》（臺北：正聞出版社，一九八五初版），頁三三三-四十。

11. 此為葉阿月親自告訴我的內情，時間在一九九四年春天，地點在其研究室。

12. 事實上，根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，所提到的詳情如下：「一九六九年，葉阿月博士課程修畢，先受臺大哲學系主任洪耀勳教授聘為講師，一九七二年獲得東大PH.D.文學博士回臺大復職時，被當時系主任成中英教授聘為專任副教授，並於一九七九年成為教授。在臺大講授「唯識」、「印度哲學史」及梵文等課程。任教期間，頗受前輩學者，哲學大師方東美教授之器重提攜。葉博士教學之餘，仍研究不斷。」http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424。

13. 根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，雖也曾提到葉阿月於「一九八七年，翻譯中村元博士著作《印度思想》，並於一九九六年在臺灣由幼獅出版社出版。一九八〇年，將其著作《超越智慧的完成—梵漢英藏對照與註記》在新文豐出版社出版。一九九〇年將《心經》從梵文原典譯成口語中文。一九七四年十二月發表佛學著作《以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說》。另曾在臺大哲學評論（一九八五/一），發表有唯識思想的十二緣起說以中邊分別論為中心的論文，（一九八七/一）發表中邊分別論之菩薩「障礙」與「能作因」之學說的論文（一九八九/一）發表窺基的「心」與「行」之學說的論文，以及以「心經幽贊」為中心等文章，其他論文及在中外學會發表之論文不計其數，無法一一介紹。葉博士學識深厚，可說是著作等身，令人欽佩」。http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424。但，筆者的上述論述，仍與事實接近。

14. 參見邱敏捷，《印順學派的成立、分流發展》訪談錄

》（臺南：妙心寺，二〇一一，初版）。

15. 參見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證—印順導師與人間佛教思想大辯論》（臺北：南天書局，二〇〇六）。

16. 例如賴賢宗就曾嚴厲批評牟宗三的此書論述，他說：「牟氏認為天臺的『一念無明法性心』並未能如陽明心學之真正的『存有論的創生』，只是『縱貫橫說』，而非陽明心學之『縱貫縱說』，而天臺的『縱貫橫說」的目的只在『作用的保存」（作用的保存則來自儒家的良知心體，而非佛智），天臺的『不斷斷』和『圓』最後表現為一連串的『詭詞』（弔詭之言詞），牟氏認為這就是天臺『不斷斷』的『圓教』的實義和歸趨。極其明白的是，牟氏認為佛教之究極和歸趨只是『團團轉的圓」和『一連串的詭詞』，這樣的論斷雖然在牟氏自己的論說中也自成體系，但卻帶有對佛教的極大的偏見，和佛教的自我詮釋之距離太大了，充滿了儒家護教的封閉心態。」見賴賢宗，〈論吳汝鈞《天臺佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》第三期（臺北：一九九八），頁四十三-五十一。

中華佛教青年會新春團拜

【本刊訊】內政部長徐國勇，二月十七日出席中華佛教青年會的新春團拜活動，會中除了大聊自己與佛門的因緣，也允諾將會好好處理政府目前有關宗教的幾項重要議題，包括《宗教團體法》，宗教科升格的事宜。

徐國勇表示：自己是已皈依的佛教弟子，也是慈濟的榮譽董事，妹妹更已在高雄出家，幾乎一家人都是佛教徒，只是因為去年遇到選舉，一直忙著處理掃黑等很多事情，大概接下來才會有空去陸續拜訪一些師父。部長也進一步表示，佛青會其實做了很多有益社會的事情，包括到監獄幫忙戒毒、做人心淨化、協助復歸社會，也到校園內幫助很多年輕人遠惡近善，此外出家人也有很多人願意捐血，他今天必須要代表內政部、代表國家感謝佛青會，並轉達總統蔡英文對佛青會的祝福。

最後，徐國勇允諾將會好好解決「宗教團體法」的問題，畢竟「事緩則圓」，希望未來能在制度上盡量精進、盡量給大家方便，包括財務、土地跟立案等相關問題都會處理。部長也預告，內政部已經把組織改造相關法案送到立法院，最快能在今年四、五月通過，屆時將把內政部民政司宗教科升格為內政部宗教司，讓其位階相當於三級機關，以凸顯政府對宗教的重視。