海峽兩岸現代性佛學研究的百年薪火相傳：

新佛教史的體系性建構與批判性佛教思想詮釋的辯證開展（六）

江燦騰

不過，從另一方面觀察，自解嚴以來，有關當代臺灣本土人間佛教思想的形成及其社會實踐的不同路線之爭，卻又特別激烈和壁壘分明。此因臺灣傳統佛教的信仰意識形態，在解嚴之前的仍是相當牢固和保守的。直到一九八六年時，才發生眞正的大改變。[1]

等到一九八九年時，已經在當代臺灣佛學界歷時三年多的關於印順法師人間佛教思想的爭辯問題，立刻在印順法師本人當年出版《契理契機的人間佛教》（新竹：正聞出版社）的有力學術背書之下，成爲代表其一生佛教著作的正式且唯一的思想標籤。

以此作爲分水嶺，從此臺灣佛教界所爭論的人間淨土思想問題，已被化約成爲贊成或反對兩者立場，以及印順法師和星雲法師兩者的人間佛教理念，何者更具有社會的實踐性問題。

江燦騰是當代首先將印順法師視爲是對太虛大師思想的「批判性繼承」者，而認爲依星雲法師所走的佛教路線，他應該算是太虛大師思想的「無批判繼承」者，並公開指出：印順法師曾對星雲法師人間佛教思想中的融和顯密思想，有所貶抑的情形。[2]

可是，作爲印順法師思想的忠實追隨者的邱敏捷博士，在其博士論文中，則一反江燦騰的並列方式，而是以印順法師的人間佛教思想，作爲其評判他人佛教思想是否正確的最後依據。所以她因此一舉將包括佛光山、慈濟功德會和法鼓山等，當代臺灣各大佛教事業道場的人間佛教思想，一概判定爲屬於「非了義」等級的「世俗化」人間佛教思想。[3]

事實上，邱敏捷博士的各項論點，並非屬於她獨創的新見解，而是延續其博士論文指導教授楊惠南，對慈濟功德會和法鼓山，這兩大佛教事業道場的人間佛教思想之批判觀點而來。

因爲楊氏認爲，不論是慈濟功德會所主張的「預約人間淨土」或法鼓山所創導的「心靈環保」，都是屬於

過於「枝末性」的社會關懷和過於「唯心傾向」的淨土認知。他認爲此兩大佛教事業道場，不敢根源性地針對官方和資本家的汙染源，提出徹底的批判和強力要求其改善，[4]反而要求一般的佛教信衆以《維摩詰經》中所謂「心淨則國土淨」的唯心觀點來逃避問題，[5]所以他指責這是「別度」的作法，而非「普度」的作法。[6]

所以，邱敏捷博士的持論立場，其實是將其師楊惠南教授的此一論點，再擴大爲，包括對佛光山星雲法師的人間佛教思想的理念和做法在內的，全面性強力批判。[7]

其後，在佛光山方面，雖然立刻遭到由星雲法師女徒慈容尼師的撰文反駁，[8]但如純就佛教義理的思維來說，慈容的反駁觀點，是無效的陳述，所以同樣遭到來自邱敏捷博士針鋒相對地論述強力回擊。[9]因此，其最後的發展是，雙方既沒有交集，也各自仍然堅持原有的觀點，[10]不曾有任何改變。

至於有關「在家教團」的研究，則是江燦騰對於有關戰後臺灣佛教「在家佛教團體」所探索的最核心、也是最具代表性的主題和問題。因爲不論我們如何進行討論戰後臺灣在家佛教的信仰或各類居士佛教團體的組織和活動，假如沒有將其分析的概念提升到「在家教團」（這是在家佛教發展到最高峰的宗教產物），以及將解嚴後的兩個最重要的「在家教團」：維鬘與現代禪納入對象與問題的探討[11]，則很難完整理解戰後甚至近百年來臺灣在家佛教的發展。[12]

此外，最新的教團史論述，是「慈濟宗」與「法鼓宗」在「印順流」的「人間佛教思想」強烈衝擊下的相對反應——印順法師圓寂後的「去印順化」行動。此因解嚴以來，當代臺灣佛教界最具思想影響力的「人間佛教思想」，在其歷經從一九八六年到一九八九年的激烈辯論之後，於一九八九年時，已被當代臺灣佛教界所普遍肯定，並蔚爲各大道場（除中臺禪寺之外），用來詮釋彼等本身佛教事業的立論思想根據，和彼等涉入社會關懷的行動指導原則。

所以，當代最多元和最歧異的「人間佛教思想」，便宛如一股混濁地滾滾洪流，開始橫溢於各道場的文宣或口語傳播上，其來勢之洶湧和強勁，甚至連大陸對岸的許多佛教學者，都深受衝擊和影響。[13]而其中，尤以太虛大師的「人生佛教」和印順法師的「人間佛教」之別，[14]構成了彼此溯源時的思想依據。

但是，以印順法師的「人間佛教」思想作爲批評標準的詮釋觀點，也被楊惠南教授和邱敏捷博士相繼提出

和展開對與其相異者的強烈批判。所以，包括慈濟在內所推展的「預約人間淨土」和聖嚴所極力宣揚的所謂「心靈環保」之說，都一概被楊、邱兩人，貶抑爲「不了義」的「世俗諦」佛教思想，連帶其所作所爲，也是同樣屬於未能正本清源的「別度」思想。[15]

這雖非當時的臺灣佛教界，所願普遍承認的合理批判，甚至於也一度曾激起如石法師、現代禪教理部主任溫金柯[16]和佛光山慈容尼師等人的激烈反駁。[17]

但從當時的發展趨勢來看，彼等所持的反批判聲浪，在印順導師尚健在的有生之年，顯然都被其既淵博又崇高的佛教大師聲望和其一批有力的追隨者，所淹蓋了。彼等在此一時間內，便只能暫時屈鬱地，繼續等待適當的時機來臨，再進行全力反撲的行動。

因此，自從印順導師在二〇〇五年六月四日過世之後，由於彼等過去所不易對抗的佛教思想巨人[18]——印順導師——既已消失於人間，則彼等當時除了在寫悼念文之時，仍會礙於情面，而不得不對印順導師的佛學巨大成就，表示一點欽慕和讚佩之外，事實上，彼等在私底下，則是快速進行其「去印順化」的反向作爲。

例如，聖嚴法師於宣布成立「中華禪法鼓宗」的同時，在其法鼓山的道場內，一律只准許講說其著作內容或思想；以及自即日起，開始禁講「印順導師的人間思想」，已成爲其徒衆們必須奉行的「共識」了。換言之，當時聖嚴法師「去印順化」的反向作爲，其實是和其於二〇〇五年十月，正式宣佈成立「中華禪法鼓宗」之時間點，是密切關聯且相互辯證發展的。

而佛光山的星雲法師，在作法上，是全力推廣其本身「星雲法師的人間佛教模式」[19]到無以復加的氾濫程度，並與聖嚴法師一樣，也宣稱他自己是繼承異於印順思想的「太虛人生佛教思想」。

至於曾被楊、邱兩人猛批、但仍長期尷尬地保持沉默的慈濟方面，則是在太虛大師和印順法師的思想之外，當其剃度師——印順導師於二〇〇五年六月四日過世後不久，便更加強調其早期所宗奉的《無量義經》思想之深刻影響，和其長久相關之思想淵源的說明；[20]其後她甚至於二〇〇六年十二月，據此，而正式宣佈成立了「慈濟宗」。

所以，江燦騰在其《戰後臺灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》一書的第一一章〈追憶漫漫來時路（一八九五-二〇一一）〉的主要內容，就是要透過對慈濟宗成立背景的溯源性回顧、和針對證嚴尼師自早期以來其獨特的臺灣本土佛教實踐哲學與

其師印順導師人間佛教思想的根本差異及其所衍生的互相衝突狀況，來說明當代臺灣人間佛教思想的相互衝突、各大佛教事業團體發展的資源爭取（如慈濟與法鼓山之間）和「去印順化」新趨勢的反向發展，才是二〇〇六年新的「慈濟宗」，之所以會建立的眞正原因。

而以上，就是有關本文所論主題：「臺灣佛學現代性研究」的「百年薪火相傳」中：「新佛教史的體系性建構」與「批判性佛教思想詮釋」的辯證開展之全部討論內容。

（未完待續）

註釋：

1. 此年，臺灣新一代的宗教學者以未註冊的方式成立「東方宗教討論會」，開始每年一次進行嚴格的宗教學研討和當代佛教學新學術議題之倡導，次年期末年會召開，由於道教學者李豐楙的建議，由就讀於臺大歷史研究的筆者，提出以印順導師的淨土思想為中心的相關論述，並邀請任教於臺大哲學系的楊惠南教授擔任筆者論文的評論者，當代臺灣學術界的精英多人亦曾參與此一論題的討論。所以此一新佛教學術議題，宛若被點燃的火藥庫，立刻爆炸開來，成為此後多年海峽兩岸佛教學者大量重估印順法師、太虛大師兩者的人生佛教與人間佛教之別的契機。等時序進入一九八九年時，當時的臺灣地區，由於已是到了官方宣布政治全面解嚴之後的第三年了，並且蔣氏在臺政權的第二代強人領導者蔣經國氏，也在其嚴重的糖尿病所引起的心臟疾病惡化後，導致提早死亡，而繼其位者正是當時擔任副總統的臺籍人士李登輝，於是臺灣現代史上首次出現無強人統治的民主化時代。當時反映戰後臺灣社會各種弊政的大型街頭群眾運動，也因之立刻如風起雲湧般地，經常出現臺北市離總統府不遠的各街道上，所以當時不只官方在政治權力的運作，曾遭到民間各種不同政治立場的反對勢力之連番挑戰。正是在這樣的氛圍之下，一九八九年當年，代表戰後臺灣人間佛教思想的兩大路線倡導者：印順法師和星雲法師，分別提出其相關的著作和新觀點的詮釋。尤其後者星雲法師，他曾於一九八九年以「如何建設人間佛教」為議題，在一九九〇年舉行一場國際性學術會議，表明他對人間佛教的看法，並以佛教現代化為主題，作為改善佛教的準繩，強調佛教「現代語言化」、「現代科技化」、「現代生活化」、「現代學校化」等四項。為走入時代，將佛法散播各角落，可見星雲法師有意將人間佛教引領到現代化。其後，則繼續加以詮釋系統化，而成為所謂「星雲大師的人間佛教」。

2.印順導師曾指出，臺灣推行人間佛教傾向，以目前：「現代的臺灣，『人生佛教』、『人間佛教』、『人乘佛教』，似乎漸漸興起，但適應時代方便多，契合佛法如實，本質還是『天佛一如』。『人間』、『人生』、『人乘』的宣揚者，不也有人提倡『顯密圓融』嗎？」印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，頁六十五。

3.邱敏捷，〈印順導師人間佛教思想：臺灣當今其他人間佛教之比較〉，此篇文章早期發表於《人間佛教薪火相傳：印順導師思想理論實踐學術研討會》，之後，作者又略事修改，已收入邱敏捷，《印順導師的佛教思想》一書（臺北：法界，二〇〇〇年一月），頁一三三—一六〇。

4.楊惠南於一九九四年一二月，以〈當代臺灣佛教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，提出社會關懷解決方案。直接針對慈濟功德會所發起「預約人間淨土」，和法鼓山「心靈環保」，認為當代佛教推動環保最具成效兩大團體，這方面的成就是有目共睹，就事論事，這兩大團體只在「『量』上限定於幾個環保面相」，更值得注意的是，工業汙染（化學汙染）、核能汙染，這些都是「來自於資本家和政府」。見《當代》，第一〇四期（一九九四年十二月一日），頁四十—四十一。

5.楊惠南的批評是：檢視當代臺灣佛教環保運動，之所以侷限在「浪漫路線」的「易行道環保運動」的範圍之內，原因固然在於主導法師保守的政治理念態度，……把環境保護和保育，視為「內心」重於「外境」這件事，如果不是錯誤，至少是本末倒置的作法。見楊惠南，〈當代臺灣佛教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，《當代》，第一〇四期，頁四十—四十一。

6.楊惠南認為，「大乘佛教所發展出來的『（半途型）世俗型』的普渡眾生」，「還是同樣強調物質的救渡」，相反的，「大乘佛教的普渡眾生，有出世的意義，『目的型』的救渡」。並指出：「世俗」型的物質救渡，又可細分為二種：其一是一個一個、小群一小群，或一個區域的……筆者（楊惠南）稱之為「別渡」……以致成為「頭痛醫頭，腳痛醫腳」的「治標」救渡法。……他們寧可假日到郊外撿垃圾，然後回到廟裡說「唯心淨土」，宣說「心靈環保」，卻不敢向製造汙染的資本家的政府抗議。另外一種「世俗」型的救渡，乃是透過政治、經濟、社會制度，全民……這樣的救渡，筆者才願意稱之為「普渡」。楊惠南，〈臺灣佛教現代化的省思〉

，《臺灣佛教的歷史與文化》，頁二八八-二八九。

7. 邱敏捷，〈印順導師人間佛教思想：與當今臺灣其他人間佛教之比較〉，曾發表於一九九九年弘誓文教基金會主辦，【第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會】（臺北：南港中研院國際會議室），其後收入邱敏捷，《印順導師的佛教思想》（臺北：法界出版社，二〇〇〇），頁一三三-一六〇。

8. 慈容，〈人間佛教的真義——駁斥邱敏捷女仕的謬論〉，《普門》第二四三期（一九九九年一二月），頁二-三。

9. 邱敏捷，〈答《普門》發行人之評論：「人間佛教的真義」〉，《普門》第二四五期（二〇〇〇年二月），頁十六-十九。

10. 見邱敏捷，〈當代「人間佛教」的諍辯——記數年前的一場大風暴始末〉，《當代》復刊九七期（二〇〇五年七月號），。頁五十四-六十一。

11. 此因彼等是，呈現出最具典範性的發展經驗，所以本文暫不討論「新雨」、「正覺同修會」和「印心禪學會」等在家佛教團體。

12. 事實上，自明清時代以來，長期流傳於臺灣地區的傳統齋教三派（龍華、金幢、先天），就是傳統「在家教團」的一種。但傳統的齋教三派，雖在戰後戒嚴體制下的不利環境無法成功轉型而趨於沒落，不意味在家佛教徒都不從事「非僧侶主義」的信仰自主性的追求。因為戰後基督教新信仰型態對民眾、特別是佛教徒的強烈刺激、大量現代西方文明知識或新文化概念的輸入、出版業的高度發達、鈴木禪學著作的風行、資訊的流通快速、教育的機會提高、社會經濟條件的大幅改善、都會化與疏離感的增強等，都促使戰後臺灣民眾有意願和有能力去從事新信仰的追求。所以我們在現代禪創立者李元松或維鬘主導者王儒龍的身上，都可以觀察到上述影響的清楚軌跡。

因而，反映在此等「在家教團」的規範和信仰內涵上，則處處都可看出有民主觀念和合議制運作的強調、理性化和多元性知識的高度攝取、注重溝通與協調、與學界往來密切、在財務上透明化和謹慎取用等。所以，研究解嚴後的臺灣佛教「在家教團」的發展與頓挫，即是研究戰後在家佛教信仰型態，或歷史現象的最核心和最具代表性的主題和問題。另一方面，若就其重要性來說，則無論就其研究對象和主題，都可以有效釐清戰後臺灣社會現代化發展的大環境之下，特別是在長期的政治戒嚴正式宣告結束、一元化的中央佛教組織隨之開始鬆綁

、而宗教自由的發展環境也瞬即成為現實的可能之後，已鬱積多年而正蓄勢待發的臺灣在家佛教徒，將追尋和建構彼等的信仰內涵、活動或表現的方式、組織型態或制度規範的制定等，是值得觀察的。所以本研究的對象和主題，即是觀察戰後臺灣社會文化史中重要新事物的指標之一，可見其重要性。

但，何謂「在家教團」？在本文中，對於「在家教團」的這一概念使用和其定義的內涵，可有如下相關解說：一、它雖是臺灣佛教的「非出家眾組織」之一，卻非屬於傳統的「在家居士團體」之任何一種。二、它並無傳統「僧尊俗卑」的心態，且根本不遵循傳統佛教徒以僧尼為皈依師的原信仰倫理。三、所以，它不但擁有本身所清楚主張的「在家教團意識」，而且還擁有本身的強烈，獨立自主的「教團」規範，組織和運作之實際表現。四、因而，它的正確名稱是「在家教團」，而非「出家教團」或「居士團體」。五、儘管如此，因它事實上迄今為止，仍無像明清以來臺灣傳統齋教三派那樣，有鮮明地與「出家佛教僧尼」有徹底正面對抗的決裂意識和相關的顯性作為。

所以，它既有異於「傳統臺灣齋教三派」的宗教意識和相關作為，也不能視其為「傳統臺灣齋教」直接衍生物。因此我新創「新齋教」這一概念用語，可以考慮作為與「在家教團」另一同義詞來使用。

而根據以上的概念使用和定義的內容，來檢驗迄今為止，國內外研究現況，則在當代臺灣學者中，確曾以臺灣佛教「在家教團」這樣的分析概念，作為探索的主要觀察角度和相關面向，並將當代臺灣兩大最具代表性的「在家教團」：「維鬘佛教傳道協會」和「佛教現代禪菩薩僧團」加以合併觀察和比較的研究方式來說，其實只有我於二〇〇七年十二月十五日於高雄市由中華佛寺協會所舉辦的，「臺灣佛教的過去、現在與未來學術研討會」所發表的簡報型論文〈解嚴前後臺灣佛教的在家教團：發展與頓挫（泡沫化？）〉和〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉的專論而已，《思與言》第四十八卷第一期（二〇一〇年三月），頁一九一－二三八。

13. 見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》（臺北：南天書局，二〇〇六），頁一－十四。

14. 江燦騰，〈論太虛大師與印順導師對人間佛教詮釋各異的原因〉，《當代臺灣人間佛教思想家：以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，頁一〇六。

15. 所以，包括慈濟在內所推展的「預約人間淨土」，和聖嚴極力宣揚的所謂「心靈環保」之說，都一概被楊、邱兩人，貶抑為「不了義」的「世俗諦」佛教思想，連帶其所作所為，也是同樣屬於未能正本清源的「別度」思想。

16. 見溫金柯，《繼承與批判印順人間佛教思想》（臺北：現代禪出版社，二〇〇一）。

17. 見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》，頁八十三-一四五。

18. 印順法師本人曾直接指出，臺灣推行人間佛教傾向，以目前：「現代的臺灣，『人生佛教』、『人間佛教』、『人乘佛教』，似乎漸漸興起，但適應時代方便多，契合佛法如實，本質還是『天佛一如』。『人間』、『人生』、『人乘』的宣揚者，不也有人提倡『顯密圓融』嗎？」印順法師，〈契理契機之人間佛教〉，頁六五。這是對星雲法師當時作為的非指名批判，讓星雲法師相當為難。

19. 星雲法師曾於一九八九年以「如何建設人間佛教」為議題，在一九九〇年，舉行一場國際性學術會議，表明他對人間佛教的看法，並以佛教現代化為主題，作為改善佛教的準繩，強調佛教「現代語言化」、「現代科技化」、「現代生活化」、「現代學校化」等四項。為走入時代，將佛法散播各角落，可見星雲法師有意將人間佛教引領到現代化。

20. 鄭凱文，《從證嚴法師對《無量義經》之詮釋探究其「人間菩薩」思想意涵》（二〇〇六年，慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文），頁四十一-四十二。

法鼓山佛教基金會捐贈南投縣學童筆電補充線上學習資源

因應三級防疫警戒，各級學校全面停課，居家線上學習載具需求暴增，南投不少偏鄉弱勢家庭的學童資訊設備不足。緣於南投縣退休校長馬彼得媒合下，法鼓山佛教基金會捐贈四百六十部全新筆記型電腦給信義鄉及仁愛鄉各國中小學，計二十九校，優先提供該區弱勢家庭學生居家線上學習，在防疫期間幫助有迫切線上學習需求的弱勢學童。

經南投縣教育處駐區督學盤點與媒合，將捐贈筆電即時送達信義國中、同富國中、信義國小、羅娜國小等二十九校學生，讓法鼓山佛教基金會的善意能幫助孩子們學習。南投縣長林明溱也感謝法鼓山佛教基金會在疫情嚴峻期間關心弱勢學生的學習，落實停課不停學、自主學習不停歇；並期許這項善行也能在孩子心中播下善念種子，當他們長大後，也讓這些善心傳播下去，回饋社會。