

[鍵入文字]



文化事業與管理研究
第 九 期
2 0 1 2 年 0 6 月
頁 5 7 ~ 9 5 頁

Journal of Cultural Enterprise
and Management No.9
June, 2012
P. 57~ 95

《新雨月刊》與《現代禪》傳播內容之研究

萬榮水* 林麗珍**

摘 要

「解嚴」對臺灣佛教發展的研究來說，是一個重要的分界嶺。而新雨社和現代禪是在印順思想體系的影響之下，創立於解嚴初期的在家佛教團體。他們分別出版的《新雨月刊》（1987.02-1994.01）和《現代禪》（1989.02-1994.08）合計 1326 篇樣本，即本研究所要探討的對象。

本研究為瞭解《新雨月刊》及《現代禪》內容訊息的構成，以及新雨社和現代禪在佛教發展上所反映的特殊意義，採用改良式的内容分析法以及自行研發的文獻分析法，以完整的回應研究問題。

研究結果發現，《新雨月刊》主要倡導的是原始佛教的內容，特色在於強調修行的重要性，並且積極把四念處落實在生活中的觀照。《現代禪》所要傳達的訊息比較集中在有關教團的訊息，進展和相關的報導。前者的主要人物為張大卿、張慈田以及白偉瑋，採用說明文的文體為主；後者的主要人物為李元松，溫金柯以及連永川，採用的文體以記敘文為主。

關鍵詞：新雨月刊、現代禪、內容分析、文獻分析

*南華大學出版與文化事業管理研究所 專任副教授

**南華大學研究生



A Content Studies of Buddhist Renaissance Monthly and Modern Zen Magazine

Abstract

The lifting of Martial Law is an important stage for the study of Taiwan's Buddhism development. Under the influence by Yin Shun's thoughts, The Society for Buddhist Renaissance and Modern Zen Society were founded during the time when the Martial Law was first lifted. They published Society for Buddhist Renaissance Monthly (1987.02-1994.01) and Modern Zen Magazine (1989.02-1994.08) and a total of 1326 sample articles from these two publications constitute the research subject of this dissertation.

This study aims to understand the composition of Society for Buddhist Renaissance Monthly and Modern Zen Magazine's content, as well as reflect the special significance of Society for Buddhist Renaissance and Modern Zen Society in the development of Taiwan's Buddhism. Reformed content analysis and citation analysis are applied in the course of research to achieve a comprehensive answer to the research question.

The research shows that Society for Buddhist Renaissance Monthly and Modern Zen Magazine have different focus in content. Society for Buddhist Renaissance Monthly advocated primitive Buddhism; emphasize the importance of practice and fulfilling The Four Arousings of Mindfulness in daily life. Modern Zen Magazine focused more on organization's news, progress and such. The main figures in Society for Buddhist Renaissance are Thomas Chang,



Zhang Ci-Tian and Wei Wei Chang. The magazine adopted the descriptive literary style. The main figures in Modern Zen Magazine are Li Yuan-Song, Wen Jin-Ke and Lian Yong-Chuan. The magazine adopted the narrative literary style.

Keywords: Society for Buddhist Renaissance Monthly, Modern Zen Magazine, Content Analysis, Citation Analysis



壹、緒論

一、研究背景和研究動機

在 1987 年 7 月 14 日宣佈解嚴之後，宗教組織的活動控制也大幅解除，出版品的管制也放寬了。臺灣社會暴力衝突減少，經濟快速成長，形成一幅繁榮的景象。同時，印順導師所闡釋的佛教思想，影響了臺灣佛教思想界和學術界，甚至對於上世紀六、七、八〇年代的佛教思想界來說，印順思想是他們理解和接受佛教思想的必經橋梁（宣方，2005）。

解嚴後新教團的相繼成立，也帶動了新教派的出現。楊惠南（2000）認為，新雨社和現代禪，即是其中兩個受到影響的台灣新興佛教教團。研究這兩個團體所出版的《新雨月刊》和《現代禪》，有助於認識解嚴初期臺灣宗教出版的發展，也可借此了解新雨社以及現代禪這兩個劃時代的新型團體。此外，為《新雨月刊》及《現代禪》做內容分析，可以了解宗教傳播訊息如何構成，還可進一步探討新雨社和現代禪出現在臺灣佛教發展上反映的特殊意義。

二、研究問題

- 1.《新雨月刊》和《現代禪》的主要內容為何？
- 2.《新雨月刊》和《現代禪》的內容主要提供者是誰？
- 3.《新雨月刊》和《現代禪》的稿件文體為何？



- 4.《新雨月刊》和《現代禪》在內容、人物和稿件文體的分析結果有何異同？原因何在？
- 5.新雨社和現代禪的關係如何？
- 6.新雨社和現代禪在宗教課題上的立場如何？
- 7.《新雨月刊》和《現代禪》在傳播上的預期作用為何？
- 8.新雨社和現代禪在臺灣佛教發展上反映的特殊意義為何？

三、新雨社、現代禪及其出版品背景資料

(一) 新雨社及《新雨月刊》

台灣的新雨社為美國新雨社的延伸，1986年3月28日起，連續23個禮拜日，張大卿先生在法印寺住持「基礎佛法講座」，藉著這個機緣逐漸形成「新雨佛學社」，於1987年對外宣佈成立。臺灣新雨是延續美國新雨，原先是張慈田（1952-2009）於1988年1月自美國返台，先後在台北、新竹、台南、屏東成立修行小團體開始成長。

《新雨月刊》是在1987年2月創刊。《新雨月刊》原初以在洛杉磯發行，1989年11月，第28期由台灣張慈田等同修接手發行。又至46期，1991年6月，《新雨月刊》正式立案登記為雜誌社。1994年1月，第72期《新雨月刊》宣佈由於編輯人員不足，教學團發生人事的變化，道場組織的瓦解，以及全國性新雨會員大會的流會這四個因素，宣佈停刊。



（二）現代禪及《現代禪》

現代禪全銜為「佛教現代禪菩薩僧團」。1988年3月，李元松（1957-2003）開始受邀講學。1988年11月出版個人第一本著作《現代人論現代禪》，再加上先前開過禪修班，於是他和互不認識的同修籌組「現代禪教團」。1989年4月，以教團的形式出現，9月成立根本道場、10月現代禪出版社正式作業，翌年2月到4月，高雄、彰化、宜蘭分別成立共修會。¹

現代禪於1989年12月創辦《現代禪》月刊，1992年10月更改為雙月刊，1994年8月停刊止，共發行45期。溫金柯自第5期就開始參與《現代禪》的編輯工作，扮演一個重要的角色。李元松在1994年6月20日決定《現代禪》暫時停刊²及根本道場進入潛修，並在第45期《現代禪》宣佈這個消息。

貳、文獻探討與研究架構的提出

一、宗教的世俗化以及新興宗教的興起

隨著社會的變遷，宗教信仰發生了不同的變化，以反映或是迎合社會的變遷，宗教世俗化（secularization）就是這樣的例子。關於世俗化和新興宗教的關係，宗教社會學界有種種不同的看法，大致可以分為兩類。第一類看法認為，新興宗教是世俗化的結果。這類看法的典型代表包括英國的 Wilson，以及美國的 Berger。另一類的看法是以美國社

¹ 見〈全國性財團法人現代禪文教基金會正式服務社會〉，《現代禪》，第36期，1993年2月。

² 隨著2003年，現代禪教團和成員在李元松的期望下轉至淨土宗之後，至今《現代禪》都不曾復刊。



會學家 Stark 為重要代表。Stark 等人，把新興宗教分為宗教復興與宗教創新，當這兩者的步調走向一致時，其內部就必然會孕育出許多希望保持原初信仰的新教派。（高師寧，2006）

世俗化理論在西方的發展歷程和東方的臺灣並不相同。齊偉先（2010）認為，華人社會沒有政教合一的傳統，因此並沒有經歷西方的世俗化發展。臺灣學界對於新興宗教的關注，大體上從民國 70 年代初期開始，董芳苑牧師是最早投入研究的一位（林本炫，2004）。接著，還有瞿海源、鄭志明以及楊惠南的研究。「世俗化」概念在台灣往往被理解成：（1）宗教團體由原本不務俗世的傳統開始進行一些俗世活動，或（2）宗教領域因為經營世俗活動而開始有俗世功利的特質。這些解釋賦予「世俗化」較多負面的內涵（齊偉先，2010）。

二、宗教以出版品作為傳播媒介

宗教需要借助傳播才能把教義弘揚給廣大的人群，而處於解嚴後的臺灣，在網絡還未普及的同時，雜誌就成為了最適合傳播宗教教義的媒介。雜誌可以連續數期作同一問題之探討，使作者有充裕之時間對問題面面顧到；更可提供對同一問題各種意見之探討，無形中使與國民福利有關之事情可藉意見之溝通形成眾所關切之問題，增加大眾傳播事業對政治及社會之影響（王洪鈞，1987）。

姚麗香（1990）對臺灣光復後的佛教出版刊物進行內容分析的研究，她認為台灣的佛教刊物除了宣傳教義外，另一個主要的作用即是作為宣傳主辦者的專屬事業，或者被



用來作為聯絡信徒的工具以共同贊助主辦者的其他事業，就這一點來看，佛教刊物的「個別色彩」相當濃厚。對於共同問題的關注則不夠。

三、宗教出版品如何傳播

本研究的主題涉及的層面較廣，從雜誌出版，到宗教以至傳播的範圍，在搜索和本研究相關議題的論文上，在臺灣碩博士論文系統得出 3 筆較接近本研究的論文，作為探討對象。唯一一筆有關佛教雜誌的碩士論文，出自李政憲（2007）撰寫的「朱斐及其《菩提樹》雜誌之研究」。此研究採用文獻分析法與計量分析法，針對這份佛教刊物進行一番深入的認識與剖析，以了解其經營特色。

有關教科書的宗教題材的研究有 2 篇，即張立貞（2009）撰寫的《國小社會學習領域教科書宗教題材分析—宗教知識的探究》，以及林雪芬（2009）撰寫的《國小社會領域教科書宗教議題之內容分析》。這兩個研究都是通過內容分析法來探討「宗教」題材如何在學校教學中呈現。由此可見，內容分析作為一個解析出版品內容的研究，是一個有效的方式。

四、探討傳播內容如何呈現

雜誌寫作的方式，沒有任何限制，任何體裁的文章都可以在雜誌發表，包括論述式、敘述式、問答式、小說式及論文式（陳崇茂編著，1997）。而文體是內容和形式的統一。任何文體的外部形態同其所表達的內在意涵息息相關。文章內容決定文章體裁，選擇、運用哪



種文體，取決於文章表現對象的特點，以及作者表現它的角度。現在「五分法」³分類體系表達型模式，以五種表達方法手法命名的文體模式來統攝、涵蓋所有的文體種類，這在文體分類史上是一種新的設想（朱艷英主編，1994）。

根據前面的探討和文獻的解釋，研究者發現以內容分析來研究雜誌內容是一個適當有效的方式。但以內容分析法所取得的研究成果並不能完整地回答研究問題，因此，本研究以文獻研究法為基礎，研發「實質內容的解析和推論」的研究方式，對這兩種研究方法的操作內容做適當的推敲和設計，以符合研究的主題。以下為本研究所提出的研究架構圖：

³ 「五分法」分類體系分為一般文章和文學作品，前者包含記敘文、議論文和說明文，後者包括抒情文和描寫文。



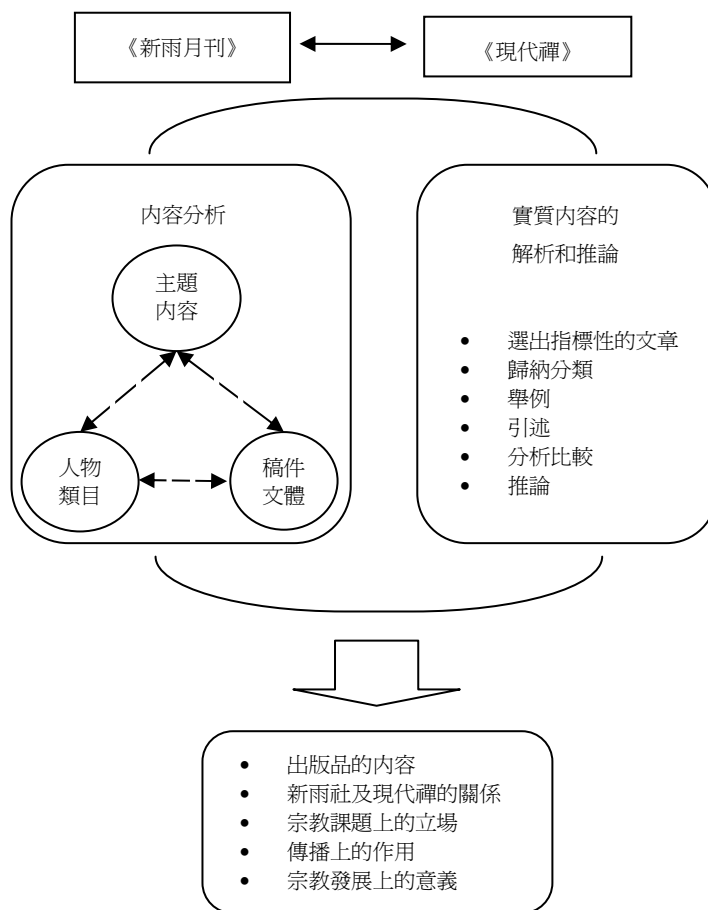


圖 2.1 本研究架構圖

<資料來源：本研究整理>

參、研究設計與執行

一、研究設計

本研究首先採用內容分析，作為切入點，把內容加以量化，並根據數據來做內容上的推論。但研究成果的數據之後只能獲得較為片面的訊息，因此，本研究決定以自行研



發的文獻分析方式來補足這方面的不足。

二、建構類目

主題內容的類目共分成 30 項：編輯語、有關教團、教團報導外界、有關原始佛教的思想和教義、有關阿含、有關經典、有關僧團、有關戒律、有關禪修、有關禪宗、佛教教理的闡述、批判傳統漢傳佛教、修行和生活結合、有關藏傳佛教、佛教課題、政治課題、佛教對政治的關懷、其他社會課題、指導修行方式、學佛分享、修行日誌、讀者回應或回饋、回覆讀者、人物推薦、書籍推薦、影評、公案、輔導性質、有關藝術，以及其他。

在分類「人物類目」時，根據各刊物挑選出 13 位較重要的人物，這些人物包含教團的靈魂人物，相關的法師，在家居士、學者。在家眾包含張大卿、張慈田、白偉瑋、李元松、溫金柯、連永川、藍吉富、楊惠南、宋澤萊以及江燦騰。出家眾則包含釋印順、釋顯如以及釋昭慧。此類目以該文章內容最主要貢獻者的角度來勾選人物。一篇文章只能有一位內容主要提供者（人物）。

在分類「稿件文體」時，以文章內容判定的分析單位。本研究採用的稿件文體分類包含說明文、記敘文、議論文、抒情文和其他，其定義根據 1994 年朱艷英主編的《文章寫作學—文體理論知識部分》。

三、預試與信度檢定



信度檢定，主要是測試研究者是否能將內容分析之類目及分析單位，歸類到相同類目中，讓所得之結果一致，一致性越高，信度也越高。本研究從《新雨月刊》及《現代禪》中，分別取樣目標樣本數之 5%，即從總數 72 期的《新雨月刊》挑選 4 期（6、26、46、66 期），以及 45 期的《現代禪》挑選 3 期（8、23、38 期），由編碼員分別實施預試，就編碼時的困難度、注意事項提出討論，以及採「評分員信度法」計算信度。

為分類數量龐大的《新雨月刊》及《現代禪》這兩本雜誌，研究者與三位編碼員，分別稱為 A1、A2 和 A3，負責分類《新雨月刊》；B1、B2 和 B3 負責分類《現代禪》。

（一）新雨月刊：三位編碼員平均相互同意度為 0.94。經信度公式計算，本研究工具信度為 0.96。

（二）現代禪：三位編碼員平均相互同意度為 0.87。經信度公式計算，本研究工具信度為 0.91。

楊孝嶸（1996）認為其評分者信度必預達到 0.80 以上，才符合相互信度需求。格柏那文化指標對評分者信度係數以 0.80 以上為標準（王石番，1996）。由此可見，本研究已達到可信度的要求。

四、實質內容的解析和推論

「實質內容的解析和推論」是本研究以自行研發的文獻研究方式，來進一步解讀《新雨月刊》和《現代禪》的內容。其根據以下步驟進行，但另一方面為兼顧研究題材的需要，其



解析和推論未必依照以下程序，但脫離不了以下的種種方式，作為解析和推論的途徑。這六個步驟分為「選出指標性文章」、「歸納」、「分類」、「舉例」、「引述」、「分析比較」及「推論」。

五、效度

王文科(2002)認為，效度可從以下三個角度來檢視，即內容效度(content validity)、效標效度(criterion validity)，以及構念效度(construct validity)。本研究以第四章的實質內容的解析和推論的其中兩項，即「出版品的內容」以及「宗教課題上的內容呈現」來檢視內容分析的效度如何。總的來說，以「實質內容的解析和推論」檢視「內容分析的研究成果」，可以說明其具有效度，但是從實質的內容所要呈現的意義來說，內容分析的研究成果仍屬於較為浮面的呈現。由於篇幅有限，本文想要重點呈現研究發現，研究方法則以比較簡略的方式陳述，其詳細說明請參閱本研究2012年1月完成的「宗教出版品傳播內容之研究：以《新雨月刊》和《現代禪》為例」之碩士論文。

肆、研究結果與討論

一、內容分析的重要發現

1. 《新雨月刊》的主題內容前五名為：「其他」佔11%、「修行和生活結合」佔10%、「其他社會課題」佔9%、「編輯語」佔8%，以及「學佛分享」佔8%。



2. 《新雨月刊》的人物類目方面，最主要前三名的人物排序為張大卿（24%），張慈田（19%）以及白偉璋（19%）。
3. 《新雨月刊》的稿件文體的排序為：「說明文」佔 40%、「議論文」佔 29%、「記敘文」佔 24%、「抒情文」佔 7%、及「其他」佔 0%。
4. 《現代禪》的主題內容前五名為：「有關教團」佔 33%、「學佛分享」佔 9%、「教團報導外界」佔 8%、「佛教課題」佔 6%，以及「其他」佔 6%。
5. 在《現代禪》的人物類目方面，最主要的前三名人物排序為李元松（51%），溫金柯（20%）以及連永川（14%）。
6. 《現代禪》的稿件文體的排序為：「記敘文」53%、「議論文」19%、「說明文」14%、「抒情文」12%、及「其他」4%。
7. 在主題內容方面，這兩份刊物差距最大的就是「有關教團」，《現代禪》的「有關教團」的百分比超過《新雨月刊》32%。
8. 《新雨月刊》和《現代禪》出現相同百分比的類目則有 3 項，為「批判傳統佛教」1%、「讀者回應或回饋」2%，及「人物推薦」3%。
9. 在《新雨月刊》及《現代禪》人物類目百分比平均值的相互比較方面，出現次數最多的排序為李元松（51%）、張大卿（24%）、溫金柯（20%）和張慈田（19%）。其中只有李元松和張慈田皆曾出現在這兩本刊物。



10. 《新雨月刊》及《現代禪》這兩份刊物差距最大的稿件文體就是「記敘文」29%，接著依序是「說明文」26%、「議論文」10%、「抒情文」5%和「其他」4%。

二、《新雨月刊》及《現代禪》各自關注的重要議題

(一)新雨月刊

1.有關原始佛教

新雨社以原始佛教的教義作為該團體的修行的依據，而張大卿為培養弘法人才，整理出原始佛教的精髓，稱之「四諦三十七道品修行綱領」，其內容呈現在〈本社基礎佛法八個課程大義〉（第8期，1987.09）一文，由此看出新雨社的原始佛教內容的基本範圍。

這些內容以四念處的討論最多，其中包括張大卿〈生命本能與四念處〉、張慈田〈四念處的重要性〉、林武瑞〈四念處法門〉等，介紹四念處的意義以及操作方式。張大卿的文章也試圖把西方的理論知識與原始佛教做結合，比如〈原始佛教與精神分析〉、[〈貪妒的病理分析——心理分析與佛法十二因緣的比較〉](#)等。

討論阿含方面的文章，包括楊郁文〈阿含道性〉、呂勝強〈重建阿含的地位與價值〉、莊春江〈雜阿含經二十選〉、張大卿〈《雜阿含經》「陰相應品」修行要領〉、宋澤萊〈以阿含經來振興臺灣佛教思想——序《雜阿含經試讀與導讀》〉等，內容在於討經典方面的意涵，修行方式以及其在臺灣佛教所佔有的地位和價值。



2.修行和生活結合

在新雨社的修行方式中，非常強調修行和生活的結合，以討論的方式，探討應該如何把四念處貫徹在日常生活當中。張慈田在〈為什麼要討論〉（第 2 期，1987.03）一文中，就說明了討論方式是為了提煉出修行心得。顯如法師在〈談修行〉（第 4 期，1987.05）表示，這樣的修行並不需要去到深山學習，在日常生活中察覺自己的身心反應，然後再加以檢討改進。

有關這方面的訓練，《新雨月刊》就有多篇〈教與學〉的討論記錄，作為大眾的參考。參加討論的成員輪流主持討論會，成員互為師生，互為修行解脫道上的增上緣。此外，新雨社的學員也以這樣的方式在《新雨月刊》撰寫多篇佛學分享以及修行日誌。

3.對於政治課題的關懷

《新雨月刊》對於政治課題的關懷，可以從四個層面來談：一、出家人可不可以參政；二、僧制可否用在政治；三、佛教徒如何關懷政治；四、對臺灣主權的看法。

首先，新雨社是肯定和鼓勵佛教徒關懷政治的⁴。對於出家人可否參政這個議題，張大卿接受《國際日報》記者訪問，其文〈佛教政治觀〉刊登在第 15 期（1988.08），他表示贊同並支持出家人參政。在第 40 期（1990.12）〈佛教主張的民主〉一文，張大卿認為僧團採用全體通過制是最徹底的民主，決不強迫少數服從多數，少數隨時可以退出，另組僧團，但反觀現代國家，大多數的人只能有一個國籍，所以不得受多數的壓制。當需緊急處理事務時，還是得回歸多數通過決議。

⁴ 見第 40 期（1990.12）的社論〈政教分離的意義〉。



在第 43 期（1991.03）社論〈僧制的政治價值〉更進一步提出，僧團以「以波羅提木叉為師」，而「波羅提木叉」就是佛教的「程序正義」，這個程序正義以直接民主（公民投票）與全體通過為兩大綱領。佛教若能在民間集會結社中，實現這種佛教的政治理想，僧制就有無比的政治價值。

在第 52 期（1991.12）〈平等王與僧制的關係〉，張大卿又提到他們不反對代表制，但更注重的是佛陀的僧制要落實在民間。建立草根組織可以作為一種監督政府有無失職的問政團體。這是因為代表制有攬權的空間，選民一般都要等到他們任期屆滿才能另有作為，另一方面，多黨制也不能預防代表們同流合污。

對於佛教徒應該如何關懷政治，在第 62 期（1992.11）的社論〈佛教徒應該如何反賄選？〉中提到，希望佛教平常也關心政治、討論政治，到接近選舉的時候，才能影響政黨不要提名金牛，或發動信徒抵制金牛，使其落選。

有關臺灣的主權課題，新雨社在第 27 期（1989.09）的社論〈自決是一切契約的前提〉提到：台灣和中國是不是一個國家，基本上是一個具有利害關係的契約，這個契約的訂定，一定要經過台灣人的同意。在第 30 期（1990.01）的社論〈放棄武力統一，創造共同市場〉進一步以東德和西德為例，認為首先應該肯定彼此是獨立的國家，不急著統一，甚者建立起連「簽證都不必」的信任，打造共同市場。疆界將因市場的開放、人民的自由來往而失去重要。由此可見新雨社是偏向臺灣主體的立場來對兩岸的課題發表意見。



(二)、現代禪

1.有關經驗主義

李元松為現代禪提倡經驗主義撰寫了〈現代禪為什麼要提倡經驗主義的修行態度〉（第 34 期，1992.10）一文，為現代禪的經驗主義下一個定義：「對於任何自己尚未能親身檢證的『真理』，一概擱置判斷，寧願承認無知，讓事理處於隱晦不明的狀態，也不願給予肯定或否定的結論；僅就現量可及的事物和切身有關的苦痛，據實思考、觀察、篤行、談論之」。

站在修行的角度，李元松認為佛法是可以被實證的，學佛修行是自立的，親身經歷才是符合科學的實證精神，且是公正、公平的，也唯有親自體會空義才能解脫，並能兼收阿含和大乘的精要。

站在外在因素來看，李元松認為宗教界存在種種不合理及腐化的事例，佛教不同法門、不同宗派有些存在根本性質的差異，每一個人都會面對身心的痛苦，而這些問題，也必須依靠經驗主義的實證精神，尋求解脫才能解決。

李元松提倡的修行方式，以自己的修行體驗化作系統性的指導方式，編寫了三分鐘的本地風光和十三道次第的止觀雙運，試圖引領習禪者通往體證的道路。他對於悟道、開悟、涅槃都有其獨到的見解，在〈見道者的十二種心行〉就提出他對見道者心境的描述。

2.在家佛教的菩薩僧團

現代禪全銜為「佛教現代禪菩薩僧團」，李元松認為菩薩不限出家或在家，自己想延



續龍樹未竟的理想，建立起不分在家出家、不以身相論僧寶的菩薩僧團。他也認為兩年來「僧尊俗卑」的傳統並不具有合理的權威。(第 36 期，1993.02)

李元松在〈佛教現代禪菩薩僧團宗門規矩序〉(第 20 期，1991.08)一文表示，現代禪作為一個民主議會精神、有組織制度且內涵為純粹的菩薩僧團，在臺灣佛教史上是首創的。他對菩薩僧團的實現，懷抱莫大的希望和理想，它不只打破僧尊俗卑的傳統觀念，更隱含了振興及改革佛教的內涵。

菩薩僧團打破僧尊俗卑的傳統觀念，建立在在家佛教的理念，在第 19 期 (1991.07) 的社論〈何謂在家佛教的建立〉一文，引用印順導師的著作說明建設在家佛教的重要性，使在家佛弟子在佛教中不再只是附庸者，而具有完整的主體性。

3.主張情慾可以適當紓解

李元松認為情慾不是斷絕的，要斷也斷不了，而是在不違背法律以及不傷害別人的前提下，採用疏導的方式，滿足自己的慾望，以證入初果為當前要務。但是這番言論使現代禪遭受各界的批評，其中最為激烈的是 1990 年 8 月至 10 月期間，《佛教新聞》連續數期刊載《現代禪》被質疑及回應的文章⁵。

李元松在第 37 期 (1993.04) 撰寫〈情慾中的佛心——現代禪思想深入臺灣佛教文化界〉一文表達他對這個課題的觀點。李元松認為從佛法的理論和實踐的修行來說，他肯定有情慾還是可以修行的。他認為不是情慾本身「不好」，而是外在因素構成它必須承擔

⁵ 這件事起因是《正法輪宏法團》某法師傳聞《現代禪》修淫慾法，並有耳語傳揚，現代禪於是發出五十封信函給諸山長老澄清誤解，這消息給該位法師知道，於是在《佛教新聞》開闢戰場，展開一場攻防戰。詳情見《新月刊》第 39 期，《現代禪》風波一文。



「不好」的指責。另一方面，情慾是不能夠禁的，過度壓抑情慾，只會帶來負面的結果。他認為要斷除情慾比一般人想象得困難許多，因此他不鼓勵人們立刻斷除情慾，修行者本身也可能只是暫時的壓抑或者作為一種取得修行成果的交易而已。

針對這個課題，印順導師在《新雨月刊》在這之前曾經兩度回答，第一次是在第 12 期（1988.05）曾經由釋顯如採訪印順導師，其文的題目就是〈訪印順老法師〉。其中就有一個問題提到男女問題對修行有什麼影響，印順導師認為根據佛陀時代證果的情況，在家修行不太容易。

而昭慧法師在閱讀「妙雲集」中，發現印順導師不只一次提到：淫欲不是生死根本，為此產生疑惑，並致函向印順導師求教，而這一問一答刊登在《新雨月刊》第 23 期（1989.05）的〈「生死根本」解惑——記一封印公導師的手諭〉一文，印順導師對此課題的相關回復，闡明了性是出自於本能，沒有善惡之分，淫欲雖不是生死根本，但在現實人間，淫欲「是障道法」。在家修行得初果和二果，依然可以生男育女，進得三果不再有淫念，四果不再有男女生理特徵，如女性不再有月經，男性不會有夢遺。在家若修到四果不是當下涅槃，就一定出家了，但有的部派認為，在家也可以修成阿羅漢。這點在《現代禪》的「五個兒子的回應」（第 14 期，1991.01）專題報導中也有提及，代表新雨社張慈田也認為現代禪主張情慾可以適當紓解這一點並沒有與佛法抵觸。

總而言之，對於在家信徒的情慾課題，印順導師和張慈田的看法立基點和李元松可說是一致的，但是這樣的觀點轉化成「現代禪主張情慾可以適當紓解」時，仿佛像是在臺灣佛教拋下了一枚炸彈，佛教界人士不時提出這個課題來打擊現代禪。



三、《新雨月刊》及《現代禪》內容交集的部分

(一)有關佛教新興教團的課題

針對佛教新興教團的課題，楊惠南撰寫的「老母親與新生兒之爭」曾經出現在《新雨月刊》第 41 期（1991.01），以及《現代禪》的第 14 期（1991.01）。

《現代禪》針對此文章，製作成「五個兒子的回應」專題報導，邀請楊教授文中所提到的五個團體，就「你認為你的團體是『佛教新興教團』嗎？」及「你的團體具有楊教授說的五個特色嗎？」來作回應。其中只有楊惠南教授指出的第四點「創新的宗教儀式」對於新雨社以及現代禪皆不適用。受訪者是當時作為新雨佛教文化中心負責人的張慈田，以及代表《現代禪》的是作為現代禪菩薩僧團執行長的釋見性。

對於第一個問題：你認為你的團體是「佛教新興教團」嗎？張慈田闡明雖然他們有些觀點和傳統佛教顯著不同，但新雨社依循原始佛教的教義，沒有「新興教團」的意味。見性法師承認現代禪是佛教新興教團，但強調現代禪是大乘佛教的新宗派，可見「新興」隱含了負面的印象。

對於第二個問題：對傳統教派採取批判甚至敵視的態度，這以「新雨社」最為典型。張慈田認為他們採取的是「批判」的態度，而並非「敵視」。現代禪也否認這一點，並以《現代禪》以及他們的根本戒律作為佐證。

對於第三個問題：強調新的靈異現象，這以「現代禪」的領導人自稱「羅漢」，最為明顯。張慈田認為他們並沒有涉及靈異方面的內容，並認為楊教授以現代禪作為這個特



徵的例子是不恰當的。而見性法師認為他們的修持基礎都建立在科學精神、經驗主義、理性檢證的立場，因此「靈異」也不適合用在他們。至於李元松是不是阿羅漢這個問題，見性法師認為自己並非阿羅漢無法驗證；但從情感上來說，她是認同的。

對於第四個問題：對傳統宗教術語的新解，這仍然以「現代禪」主張情慾可以適當紓解最為明顯。張慈田對於這一點認為現代禪的這一點並沒有與佛法抵觸。而見性法師認為，這是一種創造的詮釋，並借助傅偉勳教授的「創造的詮釋學」，來闡述觀點。

對於第五個問題：嚴密的教團組織，以上幾個教團多少都有這一傾向。張慈田認為這個特徵並不適合用在他們身上，而見性法師表示不清楚楊老師所謂的「嚴密」的意義，並覺得現代禪的制度和組織是光明磊落的。

總的來說，新雨社雖然批判傳統漢傳佛教，但他們依循原始佛教的教法，並非佛教新興教團；現代禪雖承認他們是佛教新興教團，但更強調他們是一個大乘佛教的新教派。見性法師作為一名出家僧人，身為不分僧俗的現代禪菩薩僧團執行長，代表現代禪闡述他們的立場和觀點，情感上對李元松修行成就的認可，這種種回應，突破一般上僧尊俗卑的看法，意義非凡。

(二)有關龍樹哲學

龍樹的思想對於李元松來說影響是深刻的，菩薩僧團的理念，以及龍樹會館的成立，都和龍樹有著密不可分的關係。

《新雨月刊》第 53 期（1992.01）刊登了「談龍樹的哲學」一篇專訪，由張慈田及



林武瑞一同採訪錫蘭籍比丘淨律法師。溫金柯針對此文，在《現代禪》第 27 期（1992.03）撰寫「評《新雨》的〈談龍樹的哲學〉」作為回應與批判。張慈田認為溫金柯對淨律法師的評論是評得體無完膚的，也挑戰了《新雨》的根本之見，甚至懷疑溫金柯下筆懷有瞋念，於是在第 54 期（1992.03）撰寫『回應「評《新雨》的〈談龍樹的哲學〉』一文。

總的來說，新雨社和現代禪分別從原始佛教和漢傳佛教的立場和觀點探討龍樹哲學，這種差異性是激發筆戰的其中一個重要的原因。

（三）從《新雨月刊》及《現代禪》的內容看彼此的關係

新雨社和現代禪的關係可說是建立在現代禪成立之前，這是源自於李元松的著作以及他受邀的訪問。兩篇李元松的著作為第 16 期（1988.09）的〈社會關懷與解脫道〉以及第 20 期（1989.02）〈學佛人的心路歷程〉，即部分李元松的修行日記內容。

張慈田在第 20 期（1989.02）訪問李元松，即〈活在眼前一瞬——訪李元松居士〉一文。訪問內容主要可分成三個部分，一是詢問有關李元松帶領的修行小組上課的狀況如何，二是有關李元松個人修行的體驗，三是有關李元松修行日記的撰寫。可見李元松當時所指導的禪法在當時是受到歡迎，而他個人的修證體驗也是備受關注的課題。

李元松作為那個時代的話題人物，在第 27 期（1989.09）〈佛法與生活座談會〉一文中，學員詢問有關李元松的問題時，張大卿就曾表達他對李元松的看法。他認為李元松受禪宗所束縛，認為一切語言文字都是一種障礙，甚至不要想，但是張大卿並不認同。

接著，在第 39 期（1990.11）署名編輯室一文的「《現代禪》風波」，對在 1990 年 8



月至 10 月期間，《佛教新聞》連續數期刊載《現代禪》被質疑及回應的文章，做一番整理和報導。現代禪遭質疑的課題包括自組四眾菩薩僧團，李元松自稱阿羅漢，李元松以白衣身份收四眾弟子為徒，以及有關淫慾的課題。文中總結提到整體給人的感覺是各說各話，沒有對焦，傳統佛教與現代禪並沒有縮小觀念差距而達成共識，只是久戰、厭戰，而暫息戰鼓。

新雨社的報導第一次出現在《現代禪》第 14 期（1991.01），其題目為〈弘揚原始佛教 新雨中心廣受矚目〉，內容主要是介紹這個團體在台北租用的社址弘揚原始佛教，並介紹那裡進行的活動以及宣傳該團體的刊物《新雨月刊》。同期的「五個兒子的回應」專題報導，受訪代表新雨社的是張慈田。

接著，《新雨月刊》第 45 期（1991.05）的〈蕃薯不驚落土爛 只求枝葉代代滋——《新雨》台北道場啓用典禮記實〉一文中，收錄了代表現代禪出席該典禮的溫金柯的致詞，他首先恭喜新雨社擁有自己的道場，並提到新雨社和現代禪有幾個共同點，那就是以在家為主、內聚力強，以及非常重視修行。他也特別感謝《新雨社》在佛教界圍剿現代禪的時候，能站在公正的第三者的立場，沒有偏袒哪一方的情況下仗義直言。

有關新雨社第二篇報導文章出現在《現代禪》的第 17 期（1991.05），其題目為〈新雨佛教文化中心 成立臺北道場〉，內容敘述新雨社的開幕典禮的過程，並提到溫金柯代表李元松和現代禪出席並致詞。

新雨社和現代禪的關係從一向和睦，直到出現紛爭，得從《新雨月刊》第 53 期（1992.01）刊登的「談龍樹的哲學」談起。這篇訪問由張慈田及林武瑞一同採訪錫蘭籍



比丘淨律法師，此文引起溫金柯和張慈田之間的筆戰。

四、《新雨月刊》及《現代禪》在宗教課題上的內容呈現

(一)有關印順導師的思想

1.新雨月刊

在《新雨月刊》方面，可以從有關印順導師的文章和討論印順導師相關的議題來看導師在該刊物的影響力。從新雨社內部來看，顯如法師早期⁶介紹許多有關印順導師的著作，並曾經訪問過印順導師，即在第 12 期（1988.05）〈訪印順老法師〉一文，訪問問題共 12 題，有 8 題是有關於印順導師著作，針對法義來請教導師，另外 4 題是針對導師的自傳有提到，以佛陀制立僧團的精神原則組織一個僧團的意願，但印順導師認為那只是一個理想，他還是把重點放在佛學研究上。

此外，顯如法師在《新雨月刊》中也不間斷地介紹印順導師的著作，如第 12 期（1988.05）的「介紹《印度之佛教》」，第 14 期（1988.07）「介紹《印度佛教思想史》」，第 20 期（1989.02）「佛教的流變《印度佛教思想史》再介紹」，第 30 期（1990.01）和 第 31 期（1990.02）分（上）（下）兩篇文章的「法海知津——讀《契理契機之人間佛教》」。可見，顯如法師對印順導師的思想和著作是推崇的。

⁶ 《新雨月刊》第 31 期之後，顯如法師就再也沒有文章出現在此刊。



但在第 34 期（1990.05）〈回歸原始佛教〉，署名編輯部⁷一文，提到印順導師重視原始佛教是因爲他研究佛教起源的緣故，而導師是站在「大乘佛教」（特別是初期大乘）的立場來介紹原始佛教，這樣的介紹在新雨社看來是「不夠忠實」的。他們不能接受導師提到「聲聞人悲心不足」、「急於求速證」、「初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的」之類的貶抑。這些話或許道出新雨社的心聲。

對於印順導師的評價，《新雨月刊》似乎把這類課題交給外來的稿源，其刊登的稿件有褒有貶，主要可以從宋澤萊以及江燦騰的稿件來探究。宋澤萊在《新雨月刊》第 23 期（1989.05）、第 27 期（1989.09）及第 28 期（1989.11），就撰寫了有關印順導師的文章。在第 23 期〈與臺灣人有緣的印順導師〉，宋澤萊首先在這一篇文章中肯定了印順導師對佛教所做出的貢獻。接著，在第 27 期〈印順佛學思想的危險性——評印順的中觀思想〉一文，宋澤萊對印順導師思想進行批判。

對於印順導師對漢傳佛教思想的貢獻，在第 54 期江燦騰撰寫的〈當代人間佛教思想的領航者——釋印順法師〉一文，就有詳盡的書寫和評價。此外，昭慧法師在第 23 期（1989.05）的〈「生死根本」解惑——記一封印公導師的手諭〉一文，就以印順導師對她的疑問的解答，記錄在此文中。

2.現代禪

在《現代禪》這方面，對印順導師思想的評論主要可以從李元松以及溫金柯的文章來看待，李元松曾經表示自己早期是受『妙雨集』的影響，他肯定印順導師對漢傳佛教

⁷ 在《新雨月刊》網絡版本註明此文的作者是張慈田。



的貢獻，認為導師的『妙雲集』為整個中國佛教理出了一個新方向，為重視理性的佛教徒澄清許多深奧、精闢的理趣⁸。但不可否認的，他和印順導師的看法是不同的，這主要是體現在原始佛教⁹、淨土和禪宗的觀點上。李元松在《現代禪》對印順導師的批判著墨不多，他只是在闡述自己的觀點上，顯示了與印順導師的對立，在他個人著作《我有明珠一顆》引起了印順導師的回應。

溫金柯對印順導師的學說做了相關的研究和深刻的批判。如：第 20 期（1991.08）的〈印順法師對大乘起源的思考〉，以及第 32 期（1992.08）的「印順法師〈修定——修心與心性本淨〉之商榷」，而後者更是引起昭慧法師回應，兩人連續兩期展開了筆戰。

此外，溫金柯在分兩期刊登的文章——〈現代禪對臺灣佛教的影響及歷史意義〉（第 38 期，1993.06 和第 39 期，1993.08），指出印順法師的佛教思惟有其內在的問題。溫金柯認為印順法師佛學思惟上的特色，促使台灣佛教基體的傳統佛教，很難無視於印順導師的威脅。其次，接受印順法師影響的佛教徒，最終可對修證之學感到迷茫，選擇其他出路。

最後，溫金柯文章的結尾提到：只有修證之道的講明、涅槃體驗的傳遞才能為迷茫無方向的台灣佛教開出一條坦途，而且也只有這樣才可能建立台灣佛教的主體性。這點強調了現代禪在面對臺灣佛教如此的困局，提供了一條出路，而溫金柯認為唯有這樣才能建立臺灣佛教的主體性。溫金柯在佛教的主體性方面，於第 19 期（1991.07）的社論〈何

⁸ 見第 6 期（1990.05）的《現代禪》，李元松撰寫的〈我們需要什麼樣的佛法？〉。

⁹ 在《新雨月刊》第 16 期，李元松在〈社會關懷與解脫道〉一文提到：……至於視「專精禪思」為小乘，乃至對「急證解脫」之一事產生罪惡感者，亦大有人在哩！「解脫道」之正義被誤解，誠然不可謂不深重啊！



謂在家佛教的建立》一文，就引用印順導師的著作說明建設在家佛教的重要性，這引起了昭慧法師的反彈。

現代禪與印順導師正面交鋒可說是兩者衝突的白熱化，事件的源頭來自於李元松出版《我有明珠一顆》之後，印順導師在《獅子吼》第 32 卷（11.12 合期）「《我有明珠一顆》讀後」對現代禪的思想與見解提出質疑和批判。溫金柯在《現代禪》第 42 期，『佛教根本思想辨微——敬覆印順法師「《我有明珠一顆》讀後」』回覆，不只回應了印順導師這篇稿的質疑，更是追溯到現代禪與印順導師之的種種糾葛及影射，如「印順法師間接影響禪的式微」的紛爭，以及印順導師不能認同「但求往生、只管打坐的在家佛教」。溫金柯認為，印順導師和現代禪的差別就是在法義的抉擇上，也就是現代禪強調解脫道與菩薩道的共通性，而印順法師則強調其差異性。溫金柯認為，李元松在強調解脫道與菩薩道之共通性方面，最大膽而具有創見的表現就是談菩薩道而取《阿含》以來的四向四果為證入次第。溫金柯更是對印順導師提出質疑：印順法師究竟根據什麼而確立衡量一切宗派有沒有資格稱為「大乘」的這一項判準呢？這個判準經得起檢證嗎？溫金柯的質疑，就在沒有任何回應的情況下，告一段落。

3.有關批判傳統漢傳佛教

對於傳統漢傳佛教的批判，新雨社和現代禪有些看法是一致的，有些則不。相同的部分在於兩者皆認同現代人對修證沒有信心，是傳統漢傳佛教所帶來的負面影響，以及對於佛教過於迎合世俗的一些行爲。

對於修證方面，張慈田認為，現代人之所以對修證沒有信心，那是因為不少人有「末



法」的心理障礙，他在《新雨月刊》第 2 期（1987.03）表示，這種觀念來自於佛滅四、五百年後，編輯大乘經典的人，私意編入佛典，所造成的巨大陰影。針對這一點，李元松也有類似的看法，他在《現代禪》試刊 2 號（1990.01）〈學長答客問〉也提到，他認為這是一種妄自菲薄的自卑感，因此他提出證果的事就是對當今佛教提出針砭的用意。

在第 19 期（1991.07）的《現代禪》，李元松接受禪居的訪問，在「千秋萬古一禪師談《密勒日巴歌集》」一文中提到宗教界存在兩個比較嚴重的情形，第一個是，宗教界本身爲了生存、發展，經常做出一些過於迎合世俗的行爲；第二個是宗教界誤以爲修行一定要經過很長的時間才是正常的，而直接契入的法門，被認爲是不正常的，甚至說現在是末法，所以不應該冀望禪定、般若會有成就。

對於宗教界過於世俗化的行爲，張大卿在《新雨月刊》〈法雨繽紛——新雨生活營札記〉（第 24 期，1989.06）一文也提到佛教團體靠趕經懺維持寺院經濟，因此他提倡「佛法經濟化」即建議佛教內部應成立基金會，以便專職人員能專心辦道。新雨社在〈做功德〉（第 63 期，1992.12）一文也提到，台灣寺廟庵堂舉辦的消災祈福法會以消災祈福的名義籌集資財，不斷地建設大寺廟，而並非實際需要。另一方面，《新雨月刊》第 41 期（1991.01）的社論〈僧團要定期布薩〉就認爲不舉行定期布薩是佛教不和合，乃至淪落成個人佛教而非社會性佛教的主因。而有關佛教界的不和合，新雨社更引用印順法師的說法作爲佐證。

在修行方面，小乘法門一直被大乘所忽視。張慈田在〈覺醒〉（第 3 期，1987.04）表示，從原始佛法的思想來看，覺醒的原理與實踐的方法是簡單的、容易的、切身的、腳踏實地的，而四念處的修學是原始佛教的入道要門，但是後來被當成小乘法門而被忽



略。這點在第 11 期（1987.12）〈四念處的重要性〉也再次提及。

在《佛陀與阿羅漢的差別》（第 39 期，1990.11）一文，張慈田以《雜阿含經》及《相應部》的經文論述，佛陀與阿羅漢的差別只是佛陀無師自通這一點，他指出大乘經典不但刻意誇大佛陀與阿羅漢的差別之外，還指阿羅漢的解脫不是究竟解脫。

另一方面，張慈田在《新雨月刊》第 6 期（1987.07）〈淺談幾個知見〉指出對大乘佛教的質疑，即：一、誤知與錯用「萬法唯心造」，它嚴重地漠視業力及物質的力量；二、以為佛菩薩具有「千處祈求千處應」的感應能力，鼓動人想去違背、扭轉因果法則，追求以神力主宰萬事萬物的狂妄；三、以為佛與阿羅漢肉身滅後，還有常樂我淨的神秘「法身」、「報身」存在；四、以為悟道是由無路可尋的直觀達到，以為悟境是不可思議的神秘境界，以為悟的內容是開口便錯或動念即乖，或需用問東答西的方式來表達。這是對「開悟」的極大誤解。

對於禪宗，張大卿在〈「壇經」劇本最上乘〉（第 28 期，1989.11）認為壇經是一齣劇，有後人「編寫」的可疑之處，作者顯然加入了大乘佛教的思想，對小乘持輕蔑的態度。對他來說禪宗是以四念處的心念處著手，這會造成修行上的極大偏差。張慈田也有相同的看法，他在〈略談禪宗〉（第 7 期，1987.08）也提到《壇經》經過數代弟子補充、編纂，形成目前的流行本，字數已增加了一倍。對於禪宗的一些修行方式，張慈田表示懷疑。

宋澤萊在《新雨月刊》第 24 期（1989.06）有兩篇文章批判星雲法師，即〈星雲法師 你錯了！〉及〈誰來救救星雲法師——再論「中國佛教」的思想疾病〉，這兩篇文章



都是作者以自己修證的體驗，對照閱讀星雲大師的演講集，並質疑大師的修證體驗和種種教法，他認為星雲大師儼然代表臺灣的中國佛教思想，而大師這些言論在作者看來是有誤導性的。

在現代禪還未成立之前，李元松撰寫的〈我們需要什麼樣的佛法〉首先刊登在《福報》，接著《新雨月刊》第 19 期（1988.12）也有轉載，而現代禪成立之後，又轉載在《現代禪》第 6 期（1990.05）。這篇稿陸續的轉載，反映的是李元松針對當時他所觀察的臺灣佛教弊端，提出振興佛教的可行方向，而現代禪可說在這種觀點的基礎上創立和發展。李元松提出三個訴求：一、我們需要「寬宏大量的佛法」；二、我們需要「沒有山頭主義的佛法」三、我們需要「重視禪定的佛法」。這都是他對傳統漢傳佛教所提出的批判，希望通過這些訴求，能改善臺灣佛教的這些現象。

李元松對傳統漢傳佛教的批判不只是言語上，更是行動上的落實，自第 27 期（1992.03），以佛教現代禪宗長劉松僑及執行長連永川署名刊登了〈佛教現代禪十項堅持〉之後，第 28 期（1992.04），編輯部刊登了〈佛教現代禪十項堅持 廣受教界關注讀者迴響〉，隱含了對傳統漢傳佛教的改革，這讓第 31 期（1992.07）迎來釋昭慧回覆〈對現代禪「十項堅持」之芻議〉一文。

五、《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的預期作用

（一）新雨月刊

1. 社論反映當時的社會面貌，讀者表示支持



《新雨月刊》從第 13 期（1988.06）開始刊登「社論」，一直到第 64 期（1993.02），共有 52 篇社論（缺第 15 期）。其社論對政治和社會課題方面的討論是超過佛教課題，同時在一些評論中，新雨社嘗試從佛教的角度來對這些課題發表意見和看法。其中，在第 25 期（1998.07）出現了兩篇讀者回應社論的文章，即自由時代週刊總編輯鄭肇基以及廖宜恩分別對第 23 期（1998.05）的社論——〈鄭南榕的自焚〉做出回應，前者讚譽新雨社從「言論自由」的角度評論鄭南榕自焚事件，後者則期許新雨社能努力喚起更多的佛教徒主動關懷社會，譴責不義的事情。

2. 訪問稿留下歷史見證，結集成書擴大傳播範圍

《新雨月刊》一共有 35 篇訪問¹⁰，其中 30 篇是個人專訪，而其他 5 篇是針對政治或是社會問題訪問各種身份的佛教徒，受訪者的人數一次最高可達 13 人。張慈田把自己 18 篇稿件結集成書，即《善知識參訪記》在市場上發行出售。這些訪問為當時臺灣佛教的歷史留下了紀錄，無論是佛教、政治或是社會課題，《新雨月刊》都積極參與和討論，在一篇篇訪問稿中，留下了歷史的見證。在市場上售賣的《善知識參訪記》無疑擴大了讀者群，讓更多人有機會接觸新雨社所發出的訊息。

(二) 現代禪

1. 李元松形象的建立，受大陸讀者歡迎

從《現代禪》所刊登的文稿，出自李元松本人、編輯部、教團的信徒或者是國外的讀者等，我們可以讀到一位活生生、坦蕩蕩、充滿決心以及理想主義的李元松，他以菩

¹⁰ 分兩期上下文的方式刊登的訪問稿件，計算為一篇。



薩行者自居，在修行方面所下的決心和精進，是一般人難以想象的。他重視情義，以身作則，在他的弟子面前是一位悲心具足的老師，但在修行上的要求無論是對自己還是他的弟子都是極其嚴格。他的多本著作對臺灣佛教思想帶來衝擊，也為東南亞及大陸一帶帶來影響。

在第 10 期（1990.09），第 15 期（1991.02）及第 39 期（1993.08）分別有四位大陸的讀者，即三位法師和一位居士，他們因接觸《現代禪》及現代禪叢書，對李元松以及其禪法深表認同，也認為受益非淺。

2.現代禪的形象建立，受各階層人士的歡迎

從《現代禪》的內容了解現代禪這個教團，發現在這短短的四、五年裡，它迅速的發展和膨脹。現代禪對臺灣佛教的發展提出新的見地，新的修行，新的作風，也吸引了許多知識分子的參與，可見對於當時的臺灣佛教，現代禪是一股不能被忽視的魅力。現代禪提出十項堅持，獲得各界的關注，也引起昭慧法師的回應。

教團極其重視師資勘驗，要求也越來越嚴格，組織的結構和層級也越來越分明。李元松把本地風光和止觀雙運次第化，建立教團具體兼獨特的修行方式。現代禪的影響力也擴展至大陸及新馬一帶，更多次受邀接受各類媒體的採訪和報導。現代禪為「現代禪」、「現代禪七」、「現代禪標幟」成功獲得三項專利，這在二十多年前的臺灣佛教不可不說是相當現代和進步的作風。現代禪受到關注以及歡迎的程度，可以透過《現代禪》的 220 篇新聞稿的活動報導得知，這些稿件都反映了現代禪受到各階層人士的歡迎。

3.有關回應和討論，促進法義的交流



每月出版的《現代禪》，無疑提供了一個平台讓作者和讀者進行交流，甚至是對其他刊物的相關報導的內容提出質疑和討論。而現代禪面對外界的批評與質疑，尤其是來自《佛教新聞週刊》長達三個月的抨擊，也以《現代禪》作為刊登相關回應的介面，以捍衛現代禪的立場和形象。

伍、結論與建議

一、《新雨月刊》及《現代禪》內容分析的研究結論

- (一) 《新雨月刊》主要倡導的是原始佛教的內容，特色在於強調修行的重要性，並且積極把四念處落實在生活中的觀照。《現代禪》所要傳達的訊息比較集中在有關教團的訊息、進展和相關的報導。
- (二) 從《新雨月刊》來看，其主要人物為張大卿、張慈田以及白偉璋。從《現代禪》來看，其主要的人物為李元松，溫金柯以及連永川。其他不屬於團體內的內容主要提供者，以昭慧法師在兩份刊物都有活躍的表現，尤其是《現代禪》的部分。
- (三) 在稿件文體方面，《新雨月刊》以說明文為主，而《現代禪》則是以記敘文為主，這兩者皆符合各自強調的主題內容。這兩本刊物第二種最常使用的文體都是議論文。在抒情文方面，《現代禪》出現的比例較高。而《新雨月刊》方面的抒情文則是比較集中在學佛分享方面的文章。其他方面的文體只對《現代禪》適用，主要是包含了「現代公案」的書寫。



二、從《新雨月刊》和《現代禪》看新雨社和現代禪的關係

在當時的時代背景下，他們算是非主流的佛教，也就是大乘佛教之外的佛教團體，再加上他們對傳統漢傳佛教的批判，讓他們走在一起。兩者友好的關係直轉而下，這是因為對於龍樹哲學闡述的觀點不同掀起的筆戰。

三、新雨社和現代禪在宗教課題上的態度和立場

新雨社和現代禪透過《新雨月刊》和《現代禪》的內容呈現對以下四個宗教課題的態度和立場，整理如下：



課題	新雨社	現代禪
(一) 如何看待印順導師？	印順導師的情感上信奉的是大乘佛法，特別是初期大乘，因此他們認為印順導師在介紹原始佛教時不夠忠實。	<ul style="list-style-type: none"> • 李元松認為自己是受印順導師的《妙雲集》而受到啟發的，但是對於印順導師批判禪宗和淨土，他是不贊同的。 • 溫金柯對印順導師的學說進行了深入的研究和探討，他對印順導師「《我有明珠一顆》讀後」的疑問作出回應，甚至挑戰了印順導師。
(二) 如何批判傳統漢傳佛教？	兩者皆認為現代人對修證缺乏信心，甚至沒有資格談修行，這種心態張慈田歸咎於編輯大乘經典的人，把這種觀念私意編入佛典，而李元松則認為這是一些法師，甚至有名的法師也是如此提及。	
(三) 如何看待佛教新興教團的課題？	新雨社認為他們依循原始佛教的教法，並非佛教新興教團。	現代禪雖承認他們是佛教新興教團，但更強調他們是一個大乘佛教的新教派。
(四) 如何看待龍樹哲學？	張慈田認為淨律法師的回應被溫金柯斷章取義，雖法師的說法可能有些瑕疵或語病，但這不至於需要溫金柯那麼冗長的評述。	溫金柯對淨律法師的種種說法，如龍樹的哲學不能證涅槃，龍樹將佛法哲理化，龍樹哲學對尚未開悟解脫者完全派不上用場等並不認同。



四、《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的作用

- (一)《新雨月刊》透過 52 篇社論表達了對政治和社會等課題的關懷，並嘗試從佛教的角度來對這些課題發表意見和看法，而受眾表示支持和歡迎。
- (二)《新雨月刊》一共有 35 篇訪問，而張慈田把自己 18 篇採訪稿件結集成書在市場上發售，為當時臺灣佛教的歷史留下了紀錄，讓更多人有機會接觸新雨社所發出的訊息。
- (三)從《現代禪》的傳播內容，李元松展現了卡理司瑪型領袖的特質，這從他本人的文字，到教團、信眾、讀者，甚至是大陸讀者對他的敬仰，可以獲得證實。
- (四)現代禪教團的形象和影響力在 220 篇的新聞稿可以得知，他們吸引了許多知識分子的參與，並引起各界的回響，也擴展至大陸及新馬一帶，教團也多次受邀接受各類媒體的採訪和報導。
- (五)出版的《現代禪》，無疑提供了一個平台讓作者和讀者進行交流，甚至是對其他刊物的相關報導的內容提出質疑和討論。

總而言之，從這兩份刊物的受眾反應，可以發現他們對這些內容大體的接受度很高，有一些正面的回應，也有質疑和批評，這表示雙方皆處在條件不錯的基礎上進行交流，有利於雙方的溝通。

五、新雨社和現代禪在臺灣佛教發展上反映的特殊意義

- (一)對印順導師的人間佛教思想的進一步落實和反思。
- (二)從佛教的角度結合現實生活，呈現走向現代化的一種努力。
- (三)新雨社和現代禪累積的時間太短，所做出的努力無法伸延。

六、後續研究建議



(一)從出版品內容的角度來進行研究並延伸到觀察一個宗教發展的問題，這個研究趨向是值得繼續探索的。

(二)網際網路的出現讓各個教團的傳播管道更加豐富、多元，但是目前還欠缺類似本研究的角度來觀察宗教發展和宗教傳播的相關議題。



參考文獻

中文部份

【書籍】

王文科（2002），**教育研究法**，台北市：五南。

王洪鈞（1987），**大眾傳播與現代社會**，台北市：正中書局。

朱艷英主編（1994），**文章寫作學—文體理論知識部分**，高雄：麗文文化事業股份有限公司。

高師寧（2006），**新興宗教初探**，北京：中國社會科學出版社。

陳崇茂編著（1997），**編輯與文字的對話**，台北市：博碩文化。

楊孝濬（1996），**傳播研究方法總論**，台北市：三民。

【期刊、雜誌、新聞文獻】

林本炫（2004），「新興宗教運動」的意義及其社會學意涵，**世界宗教學刊**，第3期，頁1-26。

宣方（2005），作為方法的印順--問題意識、詮釋效應及其它，**當代**，97=215，頁12-27。

姚麗香（1990），台灣地區光復後佛教出版刊物的內容分析——佛教文化思想變遷初探，**東方宗教研究**，第1期，頁293-313。

齊偉先（2010），現代社會中宗教發展的風險意涵：台灣本土宗教活動規劃所體現的「選擇親近性」，**台灣社會學**，第19期，頁1-54。

【網頁】



楊惠南（2000），從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展，**佛學研究中心學報**，第 5 期，頁 275-312。取自<http://ccbs.ntu.edu.tw/cbs/jcbs/n5/093565.htm>。資料參照時間；2011 年 11 月。

