

南華大學出版與文化事業管理研究所碩士論文

A THESIS FOR THE DEGREE OF MASTER OF BUSINESS ADMINISTRATION
GRADUATE INSTITUTE OF PUBLISHING & CULTURAL ENTERPRISE MANAGEMENT
NAN HUA UNIVERSITY

宗教出版品傳播內容之研究：

以《新雨月刊》和《現代禪》為例

**A Communication Content Studies of Religious Publication:
Cases of Society for Buddhist Renaissance Monthly and Modern Zen Magazine**

指導教授：萬榮水 博士

陳美華 博士

ADVISOR : Ph. D. Wahn, Rurng-Shueei

Ph. D. Chern, Meei-hwa

研究生：林麗珍

GRADUATE STUDENT : Lim, Li-Tian

中 華 民 國 1 0 1 年 1 月

南 華 大 學

出版與文化事業管理研究所

碩士學位論文

宗教出版品傳播內容之研究：以《新雨月刊》和《現代禪》為例

研究生：林麗玲

經考試合格特此證明

口試委員：黃漢青
溫林伯
翁崇水

指導教授：翁崇水
陳美華

所 長：楊聰

口試日期：中華民國 100 年 12 月 09 日

準碩士推薦函

本校出版與文化事業管理研究所(碩士專班)研究生林麗珍君在本所修業2年，已經完成本所碩士班規定之修業課程及論文研究之訓練。

1、在修業課程方面：林麗珍君已修滿36學分，其中必修科目：論文導讀與討論、出版事業經營管理、研究方法、專題研討與論文計劃、資訊需求與消費行為研究等科目，成績及格（請查閱碩士班歷年成績）。

2、在論文研究方面：林麗珍君在學期間已完成下列論文：

(1) 碩士論文：宗教出版品傳播內容之研究：以《新雨月刊》

和《現代禪》為例

(2) 探討結緣佛書出版單位之經營模式—以N佛教出版社及佛陀教育基金會為例

(3) 二手書交易平台經營的關鍵成功因素之研究—以A公司採行的模式為例

本人認為林麗珍君已完成南華大學出版事業管理研究所之碩士養成教育，符合訓練水準，並具備本校碩士學位考試之申請資格，特向碩士資格審查小組推薦其初稿，名稱：宗教出版品傳播內容之研究：以《新雨月刊》和《現代禪》為例，以參加碩士論文口試。

指導教授：翁崇水 簽章

陳美華 簽章

中華民國 100 年 11 月 23 日

謝誌

來臺灣之前，我並不知道二十多年的臺灣佛教曾經出現新雨社以及現代禪這兩個團體，那時我在馬來西亞還是個小學生。研究宗教出版品是個人的興趣，也是個人信仰的驅使，本來是想做和原始佛教相關的出版品研究，後來演變成兩本佛教雜誌的內容分析和比較，是始料不及的，也開闊了我的眼界。

在這個過程中，有許多人成就了我，讓我能順利畢業，沒有他們，就不可能有這篇論文的產生。我由衷感謝我的兩位指導教授，萬榮水老師以及陳美華老師。兩位讓我把論文更加改善的口委老師，黃漢青老師和洪林伯老師。協助我完成刊物內容分類的覺淨法師、鄭美齡小姐以及馬來西亞的梁偉強醫生。而這背後還有一位幕後推手，就是香光尼眾佛學院圖書館的自正法師。不啻指教我的昱凱老師、呂凱文老師、蔡源林老師、錫三老師以及明德法師。在生活上照顧我的延明法師及庭姍，還有讓我無後顧之憂的家人。實在有太多人需要感謝了，能夠完成這篇論文，並不是個人努力就能夠完成的。

這份論文就我個人的能力和學識，可能做得還不夠理想，但從另外一個方面來看，希望我這篇論文能讓更多的人多關心主流以外的課題，產生更多有意思的研究。

兩年半在臺灣的學習過程，總是幸運地碰到許多好人好事，感恩臺灣的老師和朋友們，陪我走過這段日子。

臺灣是一塊福地，我很慶幸我來過這裡。感恩。

麗珍
寫於麗澤樓
2011.12.22

南華大學出版與文化事業管理研究所 100 學年度第 1 學期
碩士論文摘要

論文題目：宗教出版品傳播內容之研究：

以《新雨月刊》和《現代禪》為例

研究生：林麗珍

指導教授：萬榮水 博士
陳美華 博士

論文摘要：

「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《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》傳播內容訊息的構成，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，以完整地回答研究問題。

研究結果發現，《新雨月刊》和《現代禪》這兩本刊物所要傳達的內容側重點不同。《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、張慈田以及白偉璋，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。新雨社和現代禪在佛教發展上反映了對印順導師的人間佛教思想的進一步落實和反思。他們從佛教的角度嘗試與現實生活結合，呈現走向現代化的一種努力，但另一方面，由於他們累積的時間太短，所做出的努力也無法進一步伸延。

關鍵詞：新雨月刊、現代禪、傳播內容、內容分析、文獻分析

**Title of Thesis : A Communication Content Studies of Religious
Publication: Cases of Society for Buddhist Renaissance Monthly and
Modern Zen Magazine
Name of Institute : Graduate Institute of Publishing & Cultural
Enterprise Management Nan Hua University
Graduate date : January 2012
Degree Conferred : M.B.A.
Name of student : Lim, Li-Tian
Advisor : Ph. D. Wahn, Rung-Shueei
Ph. D. Chern, Meei-hwa**

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 communication 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. In the development of Taiwan's Buddhism, both Society for Buddhist Renaissance and Modern Zen Society reflected the further implementation and reflection of Master Yin Shun's ideology on Humanistic Buddhism. From the Buddhism perspective, they try to integrate with reality, making an effort towards modernization. However, their existences were too short for their effort to make a greater impact.

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

目錄

謝誌.....	i
中文摘要.....	ii
Abstract	iii
目錄.....	v
表目錄.....	ix
圖目錄.....	x
第一章 緒論.....	1
1.1 研究背景與動機.....	1
1.1.1 研究背景	1
1.1.2 研究動機.....	6
1.2 研究問題與目的.....	8
1.2.1 研究問題	8
1.2.2 研究目的	8
1.3 研究範圍.....	9
1.4 研究方法與流程	9
1.4.1 研究方法	9
1.4.2 研究流程.....	11
第二章 文獻探討與研究架構.....	14
2.1 宗教的世俗化以及新興宗教的興起	14
2.1.1 西方「世俗化」理論並未達到共識.....	14
2.1.2 西方世俗化理論與臺灣新興宗教之間的斷層.....	16
2.1.3 東西方對新興宗教的定義不同.....	17
2.1.4 人間佛教思想引起新雨社及現代禪的異議.....	21
2.1.5 兩個新型教團的誕生——新雨社和現代禪.....	22
2.2 宗教以出版品作為傳播媒介.....	27
2.2.1 宗教與傳播的關係.....	27
2.2.2 雜誌的功能與優勢	28

2.2.3 《新雨月刊》的發展過程.....	30
2.2.4 《現代禪》的發展過程.....	32
2.3 宗教出版品如何傳播.....	33
2.3.1 有關臺灣宗教出版品的相關研究.....	33
2.3.2 有關臺灣宗教出版品研究的研究方法.....	34
2.3.3 以內容分析法檢視宗教出版品.....	37
2.3.4 以內容分析法研究雜誌的相關研究.....	37
2.4 探討傳播內容如何呈現.....	38
2.4.1 以內容體裁作為傳播的特徵.....	38
2.4.2 文體的分類方式.....	39
2.4.3 小結.....	40
2.5 提出研究架構.....	41
第三章 研究設計與執行.....	43
3.1 研究設計.....	43
3.1.1 研究問題的處理邏輯.....	43
3.1.2 內容分析法的改良.....	44
3.1.3 文獻分析法的開發.....	46
3.2 研究執行.....	47
3.2.1 研究對象的選定.....	47
3.2.2 界定分析單位.....	48
3.2.3 建構類目.....	48
3.2.4 編碼員訓練.....	56
3.2.5 預試與信度檢定.....	57
3.2.6 正式編碼.....	59
3.2.7 資料建檔處理與統計分析工具.....	59
3.2.8 實質內容的解析和推論.....	59
3.2.9 效度.....	61
第四章 研究結果與討論.....	64
4.1 《新雨月刊》各類目之篇數統計.....	64
4.1.1 《新雨月刊》主題內容數量統計.....	64
4.1.2 《新雨月刊》人物類目數量統計.....	66

4.1.3 《新雨月刊》稿件文體數量統計.....	66
4.2 《現代禪》各類目之篇數統計.....	67
4.2.1 《現代禪》主題內容數量統計.....	67
4.2.2 《現代禪》人物類目數量統計.....	70
4.2.3 《現代禪》稿件文體數量統計.....	70
4.3 《新雨月刊》及《現代禪》內容分析比較.....	71
4.3.1 《新雨月刊》及《現代禪》主題內容比較.....	71
4.3.2 《新雨月刊》及《現代禪》人物類目比較.....	71
4.3.3 《新雨月刊》及《現代禪》稿件文體比較.....	72
4.4 《新雨月刊》及《現代禪》各自重要的議題.....	73
4.4.1 新雨月刊.....	73
4.4.2 現代禪.....	76
4.5 《新雨月刊》及《現代禪》內容交集的部分.....	80
4.5.1 有關佛教新興教團的課題.....	80
4.5.2 有關龍樹哲學.....	81
4.5.3 從《新雨月刊》及《現代禪》的內容看彼此的關係.....	83
4.6 《新雨月刊》及《現代禪》在宗教課題上的內容呈現.....	85
4.6.1 有關印順導師的思想.....	85
4.6.2 有關批判傳統漢傳佛教.....	90
4.7 《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的作用.....	92
4.8 綜合發現與討論.....	97
4.8.1 文章篇數未足以反映真實狀況.....	97
4.8.2 《現代禪》重複刊登稿件.....	98
4.8.3 主題內容的分類細化.....	98
4.8.4 稿件文體的分類被僵化.....	98
第五章 結論與建議.....	99
5.1 研究結論.....	99
5.1.1 《新雨月刊》和《現代禪》主要的傳播內容.....	99
5.1.2 《新雨月刊》和《現代禪》的主要人物是誰.....	101
5.1.3 《新雨月刊》和《現代禪》的稿件文體.....	102
5.1.4 從《新雨月刊》和《現代禪》看新雨社和現代禪的關係... ..	103
5.1.5 新雨社和現代禪在宗教課題上的態度和立場.....	103

5.1.6 《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的作用.....	106
5.1.7 新雨社和現代禪在臺灣佛教發展上反映的特殊意義.....	107
5.2 研究貢獻.....	109
5.3 研究限制.....	109
5.4 後續研究之建議.....	110
參考文獻.....	111
附錄一：有關雜誌內容分析的相關研究.....	117
附錄二：《新雨月刊》主題內容分類的篇數和百分比統計.....	120
附錄三：《新雨月刊》人物類目分類的篇數和百分比統計.....	121
附錄四：《新雨月刊》稿件文體分類的篇數和百分比統計.....	122
附錄五：《現代禪》主題內容分類的篇數和百分比統計.....	123
附錄六：《現代禪》人物類目分類的篇數和百分比統計.....	124
附錄七：《現代禪》稿件文體分類的篇數和百分比統計.....	125
附錄八：《新雨月刊》主題內容百分比高過《現代禪》的類目.....	126
附錄九：《現代禪》主題內容百分比高過《新雨月刊》的類目.....	127
附錄十：《新雨月刊》和《現代禪》稿件文體的百分比比較.....	128
附錄十一：《新雨月刊》的社論.....	129
附錄十二：《新雨月刊》的採訪稿件.....	131
附錄十三：有關李元松形象的內容摘錄.....	133
附錄十四：有關現代禪形象的內容摘錄.....	135
附錄十五：《現代禪》回應和討論的文章.....	138

表目錄

表 3.1 主題內容類目與定義表.....	49
表 3.2 稿件文體類目和定義.....	56
表 3.3 《新雨月刊》編碼員基本資料.....	57
表 3.4 《現代禪》編碼員基本資料.....	57
表 4.1 《新雨月刊》社論的分類.....	93
表 4.2 《現代禪》新聞稿的分類.....	96

圖目錄

圖 1.1 研究流程.....	13
圖 2.1 現代禪教團組織圖.....	26
圖 2.2 「五分法」分類體系.....	40
圖 2.3 本研究架構圖.....	42
圖 4.1 三位編碼員針對《新雨月刊》主題內容的百分比分類之折線圖	65
圖 4.2 三位編碼員針對《新雨月刊》稿件文體分類的百分比統計	67
圖 4.3 三位編碼員針對《現代禪》主題內容的百分比分類之折線圖	69
圖 4.4 三位編碼員針對《現代禪》稿件文體分類的百分比統計	70
圖 4.5 《新雨月刊》及《現代禪》人物類目百分比平均值比較	72
圖 4.6 《新雨月刊》及《現代禪》稿件文體百分比平均值比較	73

第一章 緒論

本研究是要對宗教出版品進行分析和推論，研究對象為解嚴初期的宗教刊物，即《新雨月刊》和《現代禪》。本章首先要說明研究背景與動機、研究目的與問題、研究範圍，以及研究方法與流程。

1.1 研究背景與動機

1.1.1 研究背景

1. 解嚴初期的宗教出版百家爭鳴

臺灣宗教在統治政權的交替之下，在各個時期展現不同的面貌，其中，「解嚴」這段時期對臺灣佛教所帶來的影響，從近期相關的論文研究便可一看端倪。這其中包括 3 篇學位論文，即 2009 年楊書濠撰寫的博士論文——《從戒嚴到解嚴—中國佛教會在台灣政教關係中的挑戰與發展》，2007 年陳麗娟（釋覺靖）撰寫的碩士論文——《改宗與皈依歷程——以後解嚴佛教團體之信徒為例》，以及 2004 年鍾秀美撰寫的碩士論文——《解嚴後的佛教團體——以中華佛寺協會為例》。

在期刊論文方面，共有 6 篇，其中 5 篇皆由江燦騰所撰寫，即 2010 年的〈解嚴以來臺灣本土漢傳佛教的多元創新與逆中心互動傳播(1987~2010)〉、〈從戒嚴前到解嚴後的臺灣本土佛教新變革歷程〉及〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉，2009 年的〈從解嚴前到解嚴後——戰後印順導師的人間淨土思想在臺灣的變革、爭辯與分化發展〉以及 1997 年的〈解嚴後的臺灣佛教與政治〉。還有一篇是 2008 年由闕正宗撰寫的〈解嚴前（1949-1986）臺灣佛教的印經事業——以「臺灣印經處」與「普門文庫」為中心〉。由此可見，「解嚴」對臺灣佛教發展的研究可說是一個重要的分界嶺。

戒嚴和解嚴屬於臺灣國家憲政體制的變革或調整，所以它的影響幾乎是全面性的，但其政策又由特定的歷史條件和相應的社會變革所影響（江燦騰，2009）。戒嚴時期自 1949 年 5 月 20 日開始實施以來的 38 年裡，對臺灣佛教的發展帶來各方面的限制，直到 1987 年 7 月 14 日宣布解嚴之後，〈人民團體組織法〉的訂定，促使佛教團體組織多元化的可能性出現，宗教組織的活動控制，大幅解除。政府在戒嚴時期對媒體的管制尤其嚴格，戒嚴法第十一條更規定「戒嚴地區內最高軍事長官，得以禁止集會、結社、遊行、請願並限制言論、講學、新聞、攝影、標語暨其他危害軍事的出版物。」但在宣布解嚴之後，出版品的管制回歸出版法之事後審查原則警備總部退出文化檢查的工作，由新聞局取代¹。江燦騰（1997）認為，以上兩項對佛教界影響最大，將使佛教團體組織多元化的可能性出現，以及佛教徒在策劃相關的集會遊行時，有合法的法律依據。

另一方面，解嚴之後，臺灣社會暴力衝突減少，訴求議題更為多元，經濟快速成長，形成一幅繁榮的景象。1988 年，臺灣國民所得（GNP）達 6333 美元，進入「高所得國家」行列，1986 年以來，台幣升值率達 43.5%。為減少外匯，進口黃金 3500 噸，臺灣由資本輸入成為次於日本的資本輸出國（許極燉，1996）。八十年代的台灣經濟，開創了一個前所未有的時代，在國際上，台灣的經濟奇蹟已成為開發中國家與未開發國家的典範（戴月芳、羅吉甫主編，1990）。快速的社會變遷常常會促使新興宗教運動的產生，在許多現代社會裡多都有這種現象（Beckford，1986）。

¹王乾任，臺灣出版政策的轉變——從管制、獎勵到起飛，取自 <http://mypaper.pchome.com.tw/zen/post/3211289>

同時，政府對出版品的管制放寬，社會經濟穩定，這無疑為佛教提供了良好的發展空間，佛寺如雨後春筍般迅速地發展。從余光宏整合劉萬枝的寺廟調查表、《臺灣省通志》、仇德哉的《妙神傳》以及臺北市政府的《寺廟概覽》等資料顯示，佛寺從 1981 年到 1984 年，增加了 431 座寺廟；從 1984 年到 1985 年當中，更激增了 1551 間，其後又呈現較為緩慢的增加趨勢（宋光宇，1997）。健全穩定的經濟來源，是佛教雜誌成長的要件，而佛寺是出版佛教雜誌的主要經濟來源，中華民國 79 年出版年鑒顯示，依雜誌總數分類而言，民國 77 年和 78 年連續兩年，宗教類雜誌皆排名第三，從 291 家攀升到 322 家，漲幅為 10%。雖然宗教類雜誌在雜誌出版占有重要的一席，但是資料中並未對宗教雜誌做出進一步的分析及闡述。

2. 印順導師人間佛教思想的盛行

印順導師（1906-2005）走過二十世紀中國的苦難，一生志向佛法探尋，秉承民國高僧太虛大師「人生佛教」思想，在常年的閱藏、講學與潛修中，著作質精而量多，被藍吉富（2006）譽為「義解」類高僧。導師的著述共計出版 41 部，編輯成書者（如《太虛大師全書》）有四部（藍吉富，2002）。由此可見，漢傳佛教作為臺灣佛教的主流傳承，如果抽掉印順導師佛學思想的這個部分，將會是一大缺失。

在國難教難嚴重時，印順導師（2000）讀到《雜阿含經》的一句話「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」，他深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法，當時印順導師在太虛大師提出的「人生佛教」的基礎上，提出了「人間佛教」的理念。人間佛教思想自 1949 年之後，逐漸形成臺灣佛教的主流思想之一²。釋傳法（2001）認為，印順導師早年所提倡的人間佛教思想，雖長期未被佛教界重視，但由於相對時空的環境已發生劇烈的轉變，其思想的精義亦隨之逐漸出現了新的知音，以及開始有了較多的追隨者，並很快地成為當代台灣佛教界的主流思想。印順導師在自己的著作《佛在人間》提到，人間佛教是整個佛法的重

²釋惠敏，臺灣大百科全書，取自 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1773>

心，這一課題的核心就是「人 菩薩 佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛。

楊惠南（1999.10）認為，印順的人間佛教理念，蘊涵龐雜的佛教思想體系。而在所有佛教宗派當中，印順特別推崇原始佛教³和初期大乘佛教⁴。印順導師的思想潛移默化地影響許多佛弟子，尤其是以知識分子為主的佛教徒，開啓了認識佛教，學習佛法的一扇門。釋昭慧（1998）指出，當前台灣佛教純粹發揚印順人間佛教思想的團體比較少，而個人「私淑艾」者較多些。然而，印順導師的思想仍透過許多書籍與講演而被廣泛傳播，他的著作更成為各佛學院的教科書。

藍吉富（2002）甚至提出「後印順時代⁵」一詞，目的是想探討印順導師封筆之後，「印順學」的發展趨勢。而印順導師對佛學界人士的啟發、影響與導引，不論在質在量，也都是無人堪與比擬的。換句話說，光復後到 1994 年印順導師停筆的這一段期間，如果台灣佛教界沒有出現印順導師的著作，那麼這一段佛教思想史或佛教學術史是要黯然失色的。因此，藍吉富把這一段思想史期間，稱之為「印順時代」。中國學者宣方（2005）也贊同藍吉富的觀點，這個時段印順導師無愧為臺灣佛教重要的思想家。星雲法師（2005）也承認，此期間印順導師的佛學研究成績斐然，可稱為當代佛學的權威。

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幾代學人對佛教思想的理解，甚至可以認為，對於上世紀六、七、八十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須經過的橋梁（宣方，2005）。現代禪創辦人李元松曾表示印順導師對他和現代禪的影響是深刻的、多方面的，儘管他對印順導師的部分看法有些不同，但是卻不能脫離印順導師的思想對他個人

³「原始佛教」是指自佛陀在世時代開始，至佛滅後百年左右為止的初期佛教而言。水野弘元指出，現存最古老的佛典——阿含經與律藏等書，是由部派佛教傳持下來的，所以要採廣義的原始佛教學說確實地抽出來是不可能的。若將現存各部派所存的阿含經與律藏加以比較，抽出各部派共同一致的事項與學說，大致可推測原始佛教的內容。因此，其現在的形態為部派佛教時代所成立。（世界佛教名著譯叢編譯委員會譯，1984）

⁴初期大乘佛教是指西元前後到西元三百年左右的佛教。以佛教的信仰實踐為中心，對釋尊的真精神有最好的發揮，就是這個時期的大乘佛教。初期大乘的景點，有般若諸經、維摩經、華嚴經、法華經、無量壽經等等。研究這些經典的學者有龍樹、提婆等人。（世界佛教名著譯叢編譯委員會譯，1984）

⁵「後印順時代」並不蘊含「後現代」特質的問題。

修行，甚至創立教團所產生的影響。新雨社創辦人張大卿接受楊惠南的訪問時，也發表過類似的觀點，他認為新雨社是主張人間佛教的，而張慈田也承認，他本身從印順導師的著作得到很大的利益。儘管新雨社和印順思想有所出入，但新雨社確實受到印順導師重大的影響。（楊惠南，1999.10）

3. 新型教團陸續誕生，新雨社與現代禪引起關注

解嚴後新教團的相繼成立，也帶動了新教派的出現。解嚴前，由中國佛教會所主導的台灣佛教，大體以信仰西方極樂世界的淨土宗為主。解嚴後，中國佛教會的權力和威望迅速下降，成了權力和威望分散於各教派和教團的多元現象，新興的（傳統）教派和教團紛紛從台面下浮現（楊惠南，2002.03）。

李桂玲（1996）曾將台灣佛教分成「四種勢力」；它們是：（1）白聖所領導的中國佛教會，稱為「北派」；（2）星雲所領導的佛光山系統，稱為「南派」；（3）分布於全台各地的寺院住持，多為台籍人士；（4）以佛學研究為主的印順系統。其中，（1）、（2）與（4），都是 1949 年由中國大陸所傳入；但（4）卻不同於前二，而是台灣新興佛教的思想指導。至於由台籍人士所代表的（3），由於前文所說台灣佛教的「祖國化」，已從台面上轉向台面下，對當代台灣佛教的發展起不了什麼作用。因此，楊惠南（2002.03）把（1）和（2）以及法鼓山、中台禪寺、靈鷲山，以及慈濟功德會視為傳統教派，它們不離明清以來，以禪宗、淨土（特別是後者）為修行主流的中國佛教特色，但卻也有一番新作風。

全國性的佛教團體方面，出現了花蓮的慈濟功德會和國際佛光會，這兩個團體都有現代化效率的大規模佛教組織。不但人數龐大，經濟力雄厚，社會服務方面的績效也大為提高。與此同時，臺灣出現新形態的佛教團體，像萬佛會、真佛宗、現代禪、新雨、維鬘佛教傳道協會等（江燦騰，1996）。當代的臺灣佛教，和傳統佛教不同之處，是敢於批判，也敢積極參與各種社會運動。（江燦騰，2000）。無可諱言的，一股銳不可擋的新情勢業已成形，新興教派、教團、基金會乃至網際網站的紛紛成立，已逐漸成為解嚴後當代台灣佛教不可忽視的巨流。（楊惠南，2002.03）

根據中國佛教會的統計，截至民國 78 年底，臺灣地區共約有 4,485,600 名佛教人口，4011 所寺院和 8905 位僧尼。不過，如果以受戒的人數和近年來短期出家、八關齋戒、禪修共修的人數相互比較之下，當代臺灣佛教的發展在家眾數目的成長較出家眾更為突出。換言之，「居士佛教」逐漸興盛甚至於超越了傳統以出家眾為主體的「僧團佛教」，而成為另外一股發展的主流。（王順民，1995）

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，並在 1998 年中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」中，楊惠南對這兩個教團進行深入的研究。新雨社和現代禪也創辦了《新雨月刊》以及《現代禪》闡述各自的修行方式以及對整體佛教的看法。

江燦騰（2010）認為，研究解嚴後的臺灣佛教「在家教團」的發展和頓挫，即是研究戰後在家佛教信仰形態或歷史現象的最核心和最具代表性的主題和問題。

1.1.2 研究動機

從上述的研究背景資料中，進一步闡述進行此研究之動機，觀點如下：

1. 《新雨月刊》以及《現代禪》為解嚴初期的宗教出版品，研究這兩本刊物，有助於認識解嚴初期臺灣宗教出版的發展。

佛教出版品若包含結緣佛書⁶的出版，其數量在臺灣出版品之中，是非常可觀的，但是有關佛教出版品的研究並不多見。佛教出版可說是佛教在臺灣傳播與弘揚的一個縮影，本研究希望通過分析和比較《新雨月刊》以及《現代禪》這兩本具有時代意義的刊物，瞭解解嚴初期宗教出版的狀況，並提供其他想要以文化出版來傳道布教的宗教團體作為參考，為宗教出版研究貢獻一份綿力。

⁶以「非賣品」的形式出現，免費贈送、流通的佛教出版品。

2. 研究《新雨月刊》及《現代禪》，借此以瞭解新雨社以及現代禪這兩個劃時代的新型團體。

深受印順導師著作影響的張大卿和李元松，他們各自設立教團，創辦《新雨月刊》和《現代禪》，他們質疑印順導師的看法，企圖通過雜誌宣揚他們自己的理念。面對現代化、世俗化的衝擊，回歸原始佛教是不是臺灣佛教應該要走的一條路？人間佛教面臨了怎樣的挑戰？佛教徒應該何去何從？在解嚴初期，思想解放的時代，他們提出了不同的聲音，產生了各種各樣的爭議，而這兩股不一樣聲音，發生在二十多年前的臺灣。《新雨月刊》和《現代禪》在人間佛教的出發點上，開展了兩種對修行，對臺灣佛教不同的看法，這個課題是值得研究和探討的。

3. 為《新雨月刊》及《現代禪》做內容分析，可以瞭解宗教傳播訊息如何構成。

新雨社以及現代禪從臺灣佛教的整體發展到個人修行方式的層面，都有各自提倡的方法、精神和理念，他們通過出版《新雨月刊》和《現代禪》傳達了想要讓信徒接收的訊息，此研究以這兩份刊物作為研究對象，試圖瞭解新型教團的傳播訊息如何構成，以及建構教團本身的形象與內涵。

4. 在《新雨月刊》及《現代禪》的內容分析成果之上，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。

在臺灣佛教，新雨社以及現代禪這樣的新型教團是較少見的，新雨社弘揚原始佛教教義，現代禪以開創性的方式並兼容南、北及藏傳佛教的教法，他們在宗教世俗化的過程中，透露了什麼訊息，反映什麼訴求。透過《新雨月刊》和《現代禪》的內容分析成果，再挑選出代表性的文章，進一步分析以及推論新雨社以及現代禪出現在臺灣佛教發展上反映的特殊意義。

1.2 研究問題與目的

1.2.1 研究問題

根據研究的動機及目的等，本研究針對《新雨月刊》和《現代禪》所要探討的問題如下：

1. 《新雨月刊》和《現代禪》的主要傳播內容訊息為何？
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？

1.2.2 研究目的

經由研究背景、研究動機與研究問題之說明，本研究旨在探討宗教出版品之內容分析以及深層意涵，提供相關人士知識成長和實務應用的層面。在知識成長方面，本研究呈現兩個新型教團的出版品之內容分析，有助於相關人士瞭解《新雨月刊》和《現代禪》的內容特色，並進一步瞭解這兩個組織的教義，傳播內容的方式以及在臺灣佛教發展上反映的特殊意義。同時，也有助於瞭解解嚴初期宗教出版的狀況。

在實務應用方面，透過分析和比較這兩本刊物的異同，瞭解背後構成的原因，有助於掌握一個教派如何傳播其教義與思想精神，可以作為宗教團體的參考資料。在臺灣佛教的發展上，探討《新雨月刊》和《現代禪》有助於瞭解新雨社以及現代禪對臺灣傳統漢傳佛教所提出的異議，他們提出的訴求，從而對臺灣佛教的整體發展有檢討及自省的作用。

1.3 研究範圍

就研究問題而言：本研究主題為宗教出版品內容分析之比較研究，乃針對《新雨月刊》和《現代禪》這兩份刊物進行內容分析的研究和探討。

就研究對象而言：本研究分別以新雨社及現代禪創辦的《新雨月刊》（1987.02-1994.01）和《現代禪》（1989.12-1994.08），作為研究對象。

就研究時間而言：本研究的研究時間為《新雨月刊》和《現代禪》創刊至停刊的這段時間，即從 1987 年至 1994 年，介於臺灣解嚴初期的時代。

就研究的深度而言：在探討《新雨月刊》和《現代禪》的傳播內容基礎上，瞭解他們在臺灣佛教發展上所反映的特殊意義。

1.4 研究方法與流程

1.4.1 研究方法

為從出版品中得到相關的訊息，本研究採用內容分析法及文獻研究法作為研究方法。

第一部分：內容分析法的改良

內容分析有很多定義。Berelson（1952）表示，內容分析是針對大眾傳播的內容用客觀、系統的方法並加以量化，依據這些量化的資料做描述性之分析。

這意味著內容分析是一種規範的方法，其主要目標通常是決定內容中某一項目的頻數，或者決定某一類別在整個內容中所占的比例等等。此外，還對這些量

化的結果進行分析（袁方主編，2002）。

內容分析是一種量化的分析過程。但並不表示是一種純粹的「定量分析」，它是以傳播內容「量」的變化來推論「質」的變化。因此可以說是一種「質」「量」並重的研究方法（楊孝滌，1983）。使用內容分析研究時，不但可對其檢視的媒體做一詳細的內容記錄，並且對於分辨媒體內容由以往到目前的改變趨勢來說，也是一種相當有效的工具（涂瑞華譯，1996）。但當分析者企圖由先拆散文本，將文本視為可供測量的單位（字眼、表現、陳述等），從而建立文本的意義時，事實上便已經搗毀他們所要研究的課體（唐維敏譯，1996）。是否每一個概念都可以量化和如何量化，是相當重要的問題（張紹勳，2008）。

本研究針對宗教出版品的分析和比較的研究，宗教思想的含義既深又廣，不能僅僅以關鍵字為計算方式，因此本研究在內容分析法上作了一些調整和設計，以便符合研究的需要。

第二部分：文獻研究法的研發

本研究發現以內容分析法取得的研究成果不足以回答研究問題，因此運用文獻分析法作為配搭，希望能更完整地呈現著兩份刊物所要傳達的訊息。

文獻，指的是「包含我們希望加以研究的現象的任何訊息形式」。文獻資料分為個人文獻、官方文獻及大眾傳播媒介三大類，其中大眾傳播媒介主要指報紙、圖書、雜誌期刊、政府或一些組織之統計報告、個人書信，或是圖片、照片、歌曲、電影、電視等皆屬之。文獻研究包括資料蒐集方法，也包括對這些資料的分析方法。（袁方主編，2002）

文獻研究利用現存的次級資料，強調從歷史資料中發掘事實和證據。此研究具有無反應性的優點，也適合進行縱斷面研究或趨勢研究（張庭編著，2005）。資料分析的步驟有四，即閱覽與整理（Reading and Organizing）、描述（Description）、分類（Classfying）及詮釋（Interpretation）（林生傳，2003）。本研究在此基礎上自行研發了一套文獻研究方式，即「實質內容的解析和推論」，以回答研究問題以及更完整地呈現出版品所要傳達的訊息。

根據本研究所做的相關文獻調查，並沒有類似的研究方法，把內容分析以及文獻研究法結合在一起使用，至於這兩種方法如何改良及研發，將在第三章的研究設計與執行作進一步的闡述。

1.4.2 研究流程

為達成研究的目的，本研究之進行流程（如圖 1.1），其說明如下：

1. 研究主題的界定：對於佛教出版以及佛教出版品進行廣泛地閱讀以及瞭解，釐清觀念後，確立研究主題。
2. 研擬研究計劃：針對研究背景與動機，訂定研究目的，決定採用內容分析法作為主要的研究方法，以擬定研究計劃，作為研究的準則。
3. 蒐集相關文獻進行探討：為瞭解宗教出版品對一個新型教團的作用以及意義，研究者必須閱讀有關宗教社會學、宗教傳播、人間佛教思想、新興宗教等相關議題的文獻，進行系統性的歸納與分析，以作為本研究之理論基礎。資料獲取的管道包括：研究相關的期刊、論文、專書、報紙雜誌、網路資訊等等。
4. 研究的架構：從研究問題以及研究範圍，建立本研究的研究架構。
5. 改良式內容分析法：
 - i. 編制類目編碼表：研究者參考傳播研究之相關文獻，並嘗試分類，以建構類目，編制類目編碼表。
 - ii. 實施預試：由本研究之編碼員進行預測，以瞭解研究操作（編碼）時可能遇到的各種問題，並進行信度的計算。
 - iii. 正式的統計及分析：從編碼員得出的分類結果，轉化成可計算之數字。將編碼資料加以匯整，做進一步分析。

6. 實質內容的解析和推論：發現內容分析法所取得的研究成果不足以完整地回答研究問題，因此，以自行研發的文獻研究方式，來進一步解讀和推論《新雨月刊》和《現代禪》的內容。

i. 針對研究問題以及初步研究成果，設定討論的議題。

ii. 針對挑選出來文章，進行分析與推論。

7. 撰寫研究論文：根據內容分析的數據，呼應研究問題與目的，提出結論以及對後續研究的建議，完成論文之撰寫。

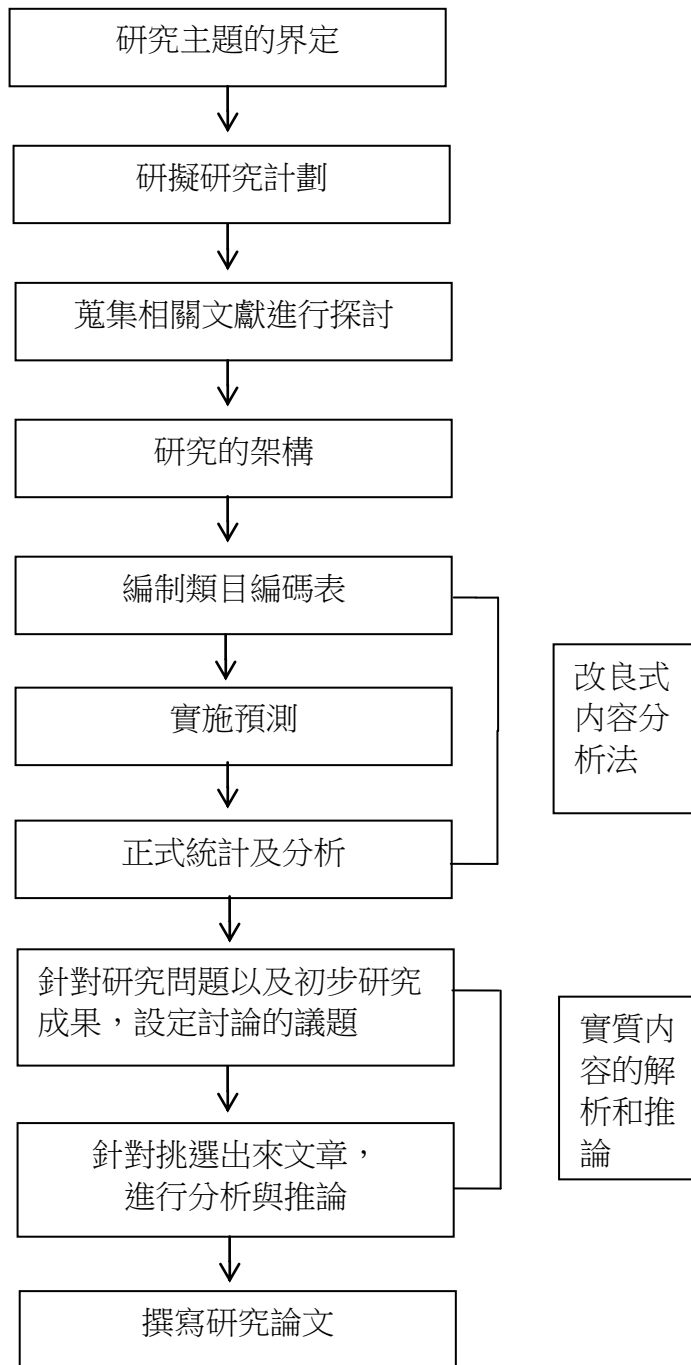


圖 1.1 研究流程

第二章 文獻探討與研究架構

2.1 宗教的世俗化以及新興宗教的興起

2.1.1 西方「世俗化」理論並未達到共識

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。1960年代後期到1980年代極為蓬勃發展的新興宗教運動，一方面促成宗教社會學家對世俗化理論（secularization theory）重新檢討，一方面提供了宗教社會學豐富的研究課題，因為新興宗教運動涉及到宗教和社會變遷的關係（林本炫，2004）。世俗化是西方宗教社會學家共同關注的議題，他們對世俗化理論的概念也有諸多不同的看法。

英國宗教社會學界的先驅 Wilson（1969）認為，各種新興宗派（sects）本身，正經歷世俗化的社會特色，同時也可以看作是一個宗教價值正失去其優越性的情境所帶來的反應。Wilson（1982）進一步說明，現代這個社會很清楚地不適合傳統宗教的模式。人們對於超自然者的信賴越來越少，而且強烈地認為宗教在社會秩序之中的重要性正在減少。他甚至表示，在一個理性的社會，宗教將會滅亡。

德國社會學家 Max Weber 使用解魅⁷（disenchantment）一詞來描寫現代世界的科學是如何對過去的情感性進行掃蕩的（趙旭東等譯，2005）。他在其知名的著作——《新教倫理與資本主義精神》中，提出了一個知名的論點：那就是清教徒的思想影響了資本主義的發展。Weber 認為資本主義突飛猛進歸功於新教倫理⁸的影響，不過 Weber 也指出新教倫理是資本主義精神形成的重要因素，但非唯一的因素。工業革命和資本主義的興起都是更加趨向合理化的明證（朱元發，1990）。

⁷ 臺灣譯「除魅」。

⁸ 「新教」亦稱「清教」是十六世紀始於歐洲各國的宗教改革運動中的各種改革教派的總稱。「新教倫理」即新教所宣揚的信仰和教義。

美國著名的社會學家 Berger，對於「世俗化」下了一個簡單的定義：「我們所謂的世俗化，指的是社會與文化的活動領域脫離宗教制度和象徵之支配過程。」（蕭羨一譯，2003）。Berger 認為，世俗化事實上導致了多元化的局面，而多元化則必使宗教進入「市場」。其次是宗教神職人員的要求有所增加，不僅要懂得宗教教義，而且要熟悉人事關係。第三是使內容相對化，宗教內容被「消費者」所支配，常常因為「消費者」的主觀需求而處於變動中。（高師寧，2006）

Stark（1996）用 denomination/sect/cult 的三分法區分新興宗教與主流教派。Stark & Bainbridge 認為，世俗化出現在所有宗教經濟。世俗化是一個自我限制的過程，而且會醞釀兩種現象，也就是宗教復興以及宗教創新。他們認為一個社會世俗化到一定程度時候，就會出現（強調超自然趨向的）新興宗教運動或宗派，將世俗化趨勢往上拉回（高師寧等譯，2006）。

在眾多對世俗化的界定中，美國學者 Larry Shinner 對這個概念所包含的各種含義的分析與列述被認為是最為詳盡和有用的。這個概念有 6 種含義，簡要來說：一、宗教的衰退，由此而導致先前被接受的宗教象徵、教義和制度失去了其重要性。二、「此世」越來越大的一致性，在這種一致性中，人們的注意力轉向此生的急迫需要和問題。這造成宗教關切、宗教組織與社會關切、非宗教組織越來越難以區分。三、社會與宗教分離，宗教退回到其自身的孤立的領域，成為個人的私事。四、宗教經歷宗教信仰和制度轉化為非宗教的形式，這包括原先被認為是神聖的力量為根基的知識、行為和制度轉化為純粹的人類創造和責任。五、世界的非神聖化，隨著人和自然成為理性的因果分析的對象和控制對象，超自然者已經不再發揮任何作用。六、從神聖社會邁向世俗社會的運動或變化，也就是拋棄對傳統的價值和實踐的信奉，轉而接受變化，並將所有的決定和行為都建立在理性的和功利主義的基礎上。而這 6 種含義是可以互相推導的（孫尚揚，2003）。

Berger 表示「世俗化」這個名詞都可以是純粹描述性的、不作價值判斷的。西方意義的「世俗化」指涉的是一種歷史性的發展、一種整體精神性的轉向特質，而非只是諸多概念化特徵的總合（齊偉先，2010）。Berger 進一步說明，「世俗化」在近代的用法並非如此，它帶有高度價值判斷內含的意識形態概念，時而是正面、時而是負面的（蕭羨一譯，2003）。對於世俗化的理解，學者們並未達成共識（孫尚揚，2003）。

2.1.2 西方世俗化理論與臺灣新興宗教之間的斷層

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。

Wilson 主張，新興宗教運動其實正是整個社會趨向世俗化的證據，因為新興宗教運動其實已經比較像是一種消費，人們就像是在宗教的超級市場各取所需，少有人在意宗教裡的真理宣稱。（林本炫，2004）

另一類的看法是以美國社會學家 Stark 為重要代表。這種看法視新興宗教為對世俗化的一種反動。Stark 等社會學家對美國州的新興宗教運動所作的一系列的調查顯示，新興宗教成員增長率與傳統教會成員增長率之比為負值，於是結論只能是：新興宗教興旺時，正是傳統宗教衰敗之日。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。他們認為，宗教的復興運動一般出現在世俗化過程未占統治地位的時期，它們是對傳統宗教衰落的早期反抗。而宗教創新則多在傳統宗教衰退的後期出現。（高師寧等譯，2006）

前一類看法把宗教的壟斷視為社會宗教狀況的常態，而世俗化打破了這種常態，造成了多元局面，為新興宗教提供了信仰超級市場，換言之，新興宗教是世俗化的結果。後一類看法視分裂為宗教狀況的常態，宗教的世俗化導致出反抗世俗化自身的特性，因而新興宗教是伴隨世俗化的必然產物，也就是說，新興宗教是對世俗化的抗拒。（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。林本炫（2004）也認為，華人社會從來不曾出現過類似西方社會具支配與壟斷地位的「教會」，因此無法以教會（church）-教派（sect）-崇拜模型（cult）來描述或分析宗教變遷的動力，更何況這其中終究無法擺脫價值/教義判斷的糾葛。

2.1.3 東西方對新興宗教的定義不同

Hexham & Poewe（1997）總結了新興宗教的三大特點：一、聲稱擁有新的宗教真理，擁有不同於傳統宗教的獨特教義；二、提出這些教義的是一個較年輕的人，他自稱這些教義直接得於神；三、信徒被要求服從於領袖，並鼓勵為追求來世幸福而全心服從。

英國宗教社會學界的先驅 Byran Wilson 把新興宗教分類為 7 個類型，即皈依型、革命型、內向型、操縱型、幻術型、改革型以及烏托邦型（高師寧譯，2005）。Warter Martin 考察了當代許多新興宗教團體，列出了它們從組織、教義到語言方面的十大特徵，諸如有一個自稱為神的領袖；對經典任意篡改或任意添加；選擇成員的標準嚴格；成員常常同時參加幾個新興宗教團體；熱衷於傳教；無專業神職人員；教義與崇拜活動無固定性；強調體驗勝於強調神學；自視為唯我獨尊的真理擁有者；有自己的語言表達體系。（高師寧，2006）

當代美國社會學家 Stark & Bainbridge 對美國的各種新興宗教團體進行了追蹤調查，以組織結構的關係鬆緊作為切入點，然後把新興宗教分為三種類型：受眾型（audience cult）、客戶型（client cult）以及膜拜型運動（cult movement）。受眾型是最鬆散，也最缺少組織形式的一類，成員的資格類似參加某種消費活動而已。客戶型指的是新興宗教團體的教義傳播與參與者之間的關係，猶如醫生與病人，提供服務的被委託人當然有組織的，而客戶幾乎是沒有組織，因此客戶的參與是很有限的。膜拜型運動是企圖滿足皈依者之種種宗教需要的比較完備的宗教組織，它們要求其成員忠於自己的團體，不允許同時具有其他信仰的人加入。（高師寧等譯，2006）

「新興宗教」一詞雖然在學術界已逐漸形成共識，用來指近代新興起來的宗教團體，但是有人認為新興宗教不能單獨成爲一種「宗教」，大部分的新興宗教還是依附於各種原有的宗教形態中，雖然在教義或形式上有所創新，但只能視爲「教派」或「教團」在，不能視爲一種「新的宗教」。當代也有人反對這樣的想法（鄭志明，1999）。

臺灣學界的相關研究，通常是使用「新興教派」⁹、「新興教團」¹⁰、「新興佛教教派」¹¹、「禪修型新興佛教」¹²這些分析概念，以「新興」作爲側重的特徵（江燦騰，2010）。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）。當時，董芳苑（1986）對新興宗教的定義是，戰後為迎合臺灣民衆心理需求及寄託而在臺灣本地創立的新教門，戰後從中國大陸及國外傳入的教門與近代宗教，以及戰後發生於傳統宗教的新現象。

瞿海源則是最早開始研究新興宗教的學者，他並未直接對新興宗教下定義，只是在「解析新興宗教現象」這篇文章中，以「新興宗教現象」一詞表達對當時宗教發展趨勢的關注（林本炫，2004）。瞿海源對新興宗教現象提出 7 個特徵是：全區域及都市性、悸動性、靈驗性、傳播性、信徒取向、入世性，以及再創性與復振性（葉至誠，2000a）。

鄭志明（1999）以新興宗教的「新興」或「新」作爲判準，從三個角度作分析，分別是時間或年代上的新，而是空間或地理上的新，三是以意義內容上的新。而這一部分的探討比較傾向民間信仰的部分。對於像「現代禪」這樣的團體，鄭志明（1998）定義為禪修型新興佛教，這類團體大多有社會取向，把禪修當成市場產品大力地推銷與經營，展現出適應社會需求的世俗性格。

⁹見楊惠南（2002.03），解嚴後台灣新興佛教現象及其特質—以「人間佛教」為中心的一個考察，「新興宗教現象研討會」論文集：189-238，台北：中央研究院社會學研究所。

¹⁰見羅國銘（2006），臺灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會——一個區域性佛教新興教團的探討，臺北：新文豐出版公司，頁69-70。

¹¹見楊惠南（1999.10），人間佛教的困局——以新雨社和現代禪為中心的一個考察，「印順導師思想之理論與實踐學術研討」會，臺北：弘誓文教基金會。源自中央研究院新興宗教現象研究計劃 <http://buddhisminformatics.ddbc.edu.tw/taiwanbuddhism/tb/md/md01-01.htm>

¹²見鄭志明（1998），當代新興佛教——禪教篇，嘉義縣大林鎮：南華管理學院。

楊惠南（2002.03）把新成立的新教團和新教派，區分為下面三大類：（1）傳統教派的轉型與發展，例如慈濟功德會、佛光山、法鼓山、中台山等。（2）受印順法師「人間佛教」影響，而開展出來的新教派與新教團，例如佛教青年會、關懷生命協會、維鬘佛教傳導協會、新雨社、現代禪等。其中，前二者是「人間佛教」的直接承續；而後三者則是承續中有所取捨，因此是間接系。（3）外來教派，如西藏密宗、日本日蓮宗、中南半島南傳佛教等。其中，只有（2）是真正的新興教派或教團。楊惠南在 1999 年的〈人間佛教的困局——以新雨社和現代禪為中心的一個考察〉一文，曾把新雨社和現代禪稱為台灣當代新興佛教教派，但是到了 2003 年〈解嚴後台灣新興佛教現象及其特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉則把新雨社與現代禪稱為新興教團。

根據以上的資料，本研究認為，臺灣對於新興宗教的定義偏向「新興」或「新」的角度來探討，大體上對於新興宗教的內涵談得不多，反而是從現象的特徵來理解。「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）。

以臺灣學界對新興宗教的判準，研究者認為新雨社以及現代禪並非新興宗教。首先，新雨社以回歸原始佛教為教義，並沒有「新興」或「新」的意涵。它所展現出來的內涵比較類似一般的佛教居士團體，但是由於臺灣以漢傳佛教為主流，它是臺灣第一個提倡原始佛教的團體，因此被傳統佛教視為「新」或「異」，這是大環境的主觀因素所影響。

另一方面，現代禪是不是新興宗教，這是有爭議的，並沒有一致的看法。丁仁傑（1988）認為，現代禪教團在新興宗教團體中，是一個特別的例子。而見性法師代表現代禪回應楊惠南的「老母親與新生兒之爭」一文時，表示現代禪是大乘佛教的新宗派，他們承認現代禪是新興教團，但並非新興宗教¹³。江燦騰（2010）則把現代禪定位為在「在家教團」¹⁴的概念，而非「出家教團」或「居士團體」。

丁仁傑（2004）也指出，西方近代的新興宗教，往往是對立於其社會中主流價值而產生，但是，華人近代的新興宗教，卻常起自於三教融合的舉動，有著回歸文化正統的行動取向，它們顯然不能純以宗教上的異端來被加以看待。

此外，無論以何種標準將宗教團體作分類，在一個宗教團體中，一個具有卡理斯瑪（Charisma）的魅力領袖，是極其重要的。Weber 認為，卡理斯瑪是指具有一種不平凡賦予的人，它被視為一種召喚、使命或宗教職責。因為卡理斯瑪具有這樣的力量，所以力量的擁有者透過追隨者的「自願性奉獻」，不但得以在組織中維持領導地位，並且也對組織中的人、事、物具有支配力量（康樂、簡慧美編譯，1992）。Weber 依據卡理斯瑪力量的由來，劃分為兩種類型，第一種是指天生的，意指與生俱來無法透過他力取得的特質，第二種是潛藏的，必須透過特殊的手段或藉助外在力量，使沉潛的特質得以發揮（康樂等編譯，1996）。

然而，不論卡理斯瑪的能力來自先天或後天，就其身分而言，只要擁有卡理斯瑪的特質、魅力與力量，並不會因為社會階層的高低，而被忽略、輕視或排斥（劉援、王予文譯，1993）。Weber 認為卡理斯瑪為首所組成的組織，初期仰賴卡理斯瑪支配整個團體，但為了讓組織長久持續地發展，必須透過傳統化或理性化的轉化方式，以延續追隨者對組織的凝聚力，強化、鞏固成員所組成的人際網絡（康樂等編譯，1996）。

¹³見〈佛教現代禪菩薩僧團〉，《現代禪》，第14期，1991年1月。

¹⁴楊惠南在〈解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉一文有關「在家教團」的概念、定義和解說，敘述如下：一、它非出家眾組織，也非屬在家居士團體之任何一種；二、它不遵循傳統佛教徒以僧尼為皈依師的原理信仰；三、它擁有本身清楚主張的「在家教團意識」，而且擁有本身強烈、獨立的「教團」規範、組織和運作之實際表現。

2.1.4 人間佛教思想引起新雨社及現代禪的異議

在〈印順法師在台灣佛教思想史上的地位〉一文中，藍吉富指出，印順導師是台灣佛教史上第一位宗義建立者。這裡所謂的「宗義」，是指他對佛法所建立的獨特思想體系而言，是指印順導師在台灣提出一套他所建立的、與傳統並不全同的佛學新體系。不過藍吉富特別要提醒讀者，印順導師所提出的佛學體系雖然有可能成為新宗派的理論基礎，但是他並沒有創立一個實質宗派的意圖。印順導師將這一套佛教的新思維、新體系提供給台灣佛教界，是台灣佛教史上前所未有的創舉。

台灣原有的這二系佛法，都是在發源地（閩南與日本）發展甚久之後移植入台灣的。藍吉富（2006）表示，如果對光復前台灣所有的佛教稍加觀察，就會發覺這兩系佛法在台灣所呈現的風貌已經缺乏原創力，而且也未能展示其教義精華，所呈現的大多是儀式化的外殼而已。印順導師所提供給台灣佛教界的，剛好與上述二系相反。印順導師提供的是佛教的嶄新「範式」（paradigm、又譯「典範」）。借用文化學的術語，這一範式可能形成未來台灣佛教的「深層結構」（Deep Structure）。在台灣佛教史上，像這樣提出一套完整的佛法新體系的，印順導師是有史以來的第一人。印順導師的思想在台灣的弘揚，也象徵台灣佛教史上開始有一套嶄新的、可以付諸實施的佛法體系。這一體系之顯而易見的影響，就是印順導師來台之後，台灣開始有人重視阿含、中觀與人間佛教，也開始有人隨之批判密教、淨土與真常思想。

楊惠南（1999.10）認為印順導師的「人間佛教」思想雖然逐漸成為主流思想，但卻面臨一些困局。這個困局指的就是兩個新興佛教教派的批評，這包含兩點，即一、「人間佛教」不曾提供一套具體的修行方法。二、「人間佛教」所強調的「不急求解脫」的思想，被視為不關心究極的解脫。印順的重思想、輕行動，也是新雨社和現代禪對於印順的批評。

印順只重視原始佛教的人間性或人本主義，而不強調修戒、定、慧，以證「果」位；這點，受到了現代禪的強烈批判。而對印順只重視初期大乘佛教，而

忽略，甚至批判後來的大乘佛教（特別是在中國發展出來的禪宗、淨土宗、密宗），現代禪採取批判的態度。（楊惠南，1999.10）

對於印順的重視初期大乘佛教，新雨社卻採取強烈的反對態度。美國新雨社的創始人—張大卿先生，就曾批評說：「比如他（印順）會突顯早期《般若經》的思想，對四諦、八正道的修行的次第，比如如理作意、正知正念、法次法向，就沒有交代的很清楚。」而台灣新雨社的創始人—明法法師（張慈田），也說：「（印順的）《佛法概論》……裏面有一些誤導的傾向…印順法師會將它（原始佛教）導向大乘佛教較廣闊的菩薩道思想。我是覺得這其中對法義的詮釋有一些問題。」（楊惠南，1999.10）

新雨社接受了原始佛教的教義，卻強烈批判（初期）大乘佛教。而現代禪，則一方面接受了原始佛教「四果」的修證階段，二方面接受了初期大乘佛教，特別是龍樹所弘揚的菩薩精神和「空」的哲學。但另一方面，卻又偏愛在中國（和日本）所發展出來的禪宗和密教（楊惠南，1999.10）。這兩個團體深受印順導師思想的影響，開展了兩種截然不同的面向。

2.1.5 兩個新型教團的誕生——新雨社和現代禪

（一）新雨社的基本資料

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年對外宣布成立。1987年1月，開始步向組織化，也向美國政府正式登記這個社團，叫做 Society For Buddhist Renaissance，若逐字翻譯是「佛教復興社」，但是中文把它取名「新雨佛學社」¹⁵後來再改名「新雨佛教文化中心」。

¹⁵1986年年底張大卿老師回來台灣的時候，參加一個以政大朋友為主體的叫「新雨社」的團體，這個團體是關心政治、社會、人文方面的一個社團，目前這個社團沒有在活動。張大卿老師回到美國在創立學社的時候，也有想到跟台灣的「新雨社」做個呼應，所以就稱作「新雨佛學社」。（引自〈新雨佛學社的成立因緣〉，《新雨月刊》，第1期，1987年2月）

新雨社的宗旨有三項，即：一、回歸原始佛教；二、重視修行及其進展；三、以入世的精神來開展、傳播佛法¹⁶。從美國新雨社成立的這個宗旨看來，美國新雨社一開始，即對現實政治和社會，抱持著高度關懷。

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，張慈田開班主要是傳授原始佛法，並以四念處為修行的基礎方法。在 1991 年的 2 月 24 日「新雨」的會員大會，正式通過了的組織章程，而且也選舉張慈田為第一任的會長¹⁷。新雨社採取原始佛教所教示的「四念處」，做為社員們自修或共修的方法。新雨社是台灣第一個弘揚原始佛教的團體，再加上新雨社有著強烈批判傳統佛教和現實政治與社會的特性，使得這一台灣佛教新興教團，備受矚目（楊惠南，1999.10）。

台灣新雨社曾有兩次「瓦解」：一次是從「台灣新雨社」，瓦解成台北新雨社和台南新雨社。另一次瓦解則造成了台北新雨社的停止活動，並改名為「佛法共修會」。第一次的瓦解並不是實質的瓦解，只是由一個全台性的「台灣新雨社」，分裂成台北新雨社和台南新雨社這兩個地方性的團體而已。依照張大卿、明法法師（張慈田）、黃中豪等人的說法，當時並沒有成立一個全台性，名叫「台灣新雨社」的教團。因此，實際上並沒有第一次的「瓦解」，有的只是意見之爭而已。（楊惠南，1999.10）

但是，第二次的瓦解，卻是真正的瓦解。第二次瓦解後，台北新雨社改名「台北佛法共修會」而默默地活動；張慈田也回到嘉義老家，創立「嘉義新雨社」。而台南新雨社，則再蛻變為「樵廬」（目前改名為「微觀學舍」），由心向張慈田的許士群所領導；心向張大卿的台南新雨社員，則已停止活動。

根據楊惠南（1999.10）的研究顯示，台灣新雨社雖然是美國新雨社的延伸，但創始人畢竟不是長久居留美國的張大卿，而是由美國回台定居的張慈田。張大卿以為，台灣新雨社既然延用美國新雨社的名字，實際上又有延伸的關係，因此

¹⁶見〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代炭——「新雨」台北道場啟用典禮記〉，《新雨月刊》，第45期，1991年5月。

¹⁷見〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代炭——「新雨」台北道場啟用典禮記〉，《新雨月刊》，第45期，1991年5月。

他應該是當然領導人。但是，張慈田的一些作法，卻讓張大卿有失去領導地位的危機意識。相信這是台灣新雨社分裂，台北道場改名「佛法共修會」，張慈田黯然回到嘉義老家另闢天地的主要原因。

（二）現代禪的基本資料

現代禪全銜為「佛教現代禪菩薩僧團」，簡稱有四種：一、「現代禪菩薩僧團」；二、「佛教現代禪」；三、「現代禪教團」；四、「現代禪」。內部則簡稱「僧團」或「教團」¹⁸。

1988年3月，李元松（1957-2003）受邀在羅斯福路文殊文化中心和永和黃國達居士家講授禪法舉辦短期禪訓，這是他講學生涯的第一步。1988年11月出版李元松第一本著作《現代人論現代禪》，再加上先前又在永和、台北、新店、新竹開過禪修班，他的家來訪的同修相當多，於是他和互不認識的同修，以期籌組「現代禪教團」。1989年4月，以教團的形式出現，九月成立根本道場、十月現代禪出版社正式作業、12月發行《現代禪月刊》，翌年二月到四月，高雄、彰化、宜蘭分別成立共修會¹⁹。

有關「菩薩僧團」的概念引用，主要來自李元松研讀印順導師《印度之佛教》的啟發。不過李元松認為菩薩僧團的概念普遍存在於大乘的各種經典中，可以說是廣大佛教徒的共同理想，印順導師甚至在《妙雲集》中也支持、鼓勵菩薩僧團的構想。因此，現代禪位改革佛教與延續龍樹菩薩的理想，透過「菩薩僧團」的制度，建立不分在家出家、不以身相論僧寶的教團（李元松，1997a）。現代禪迅速地發展，其主張為傳統佛教帶來衝擊，更引發一輪筆戰²⁰。

¹⁸見〈略談現代禪的核心思想與修證方法——回憶創立現代禪五年的歷程〉，《現代禪》，第406期，1993年10月。

¹⁹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。

²⁰《佛教新聞週刊》1990年8月20日刊登署名「正法輪弘法團三十五位比丘」（按，團長為宏印法師）的〈我們對「現代禪」的質疑〉一文，雜誌編輯並以採訪稿、讀者投書等各種方式配合，展開對現代禪的攻擊。

現代禪所傳授的禪法主要有兩門，一個是「止觀雙運」，另一個是「本地風光」。此外還包括為了修習這二門禪法，在基礎上所需要的道基前行，這些前行比較重要的包括：要經常誦讀吟詠阿含、般若、禪等經論典籍；要警惕人生無常，隨時住非家想；要有打坐和沈思的習慣；要履行世俗的責任義務，在其間薰練活在眼前一瞬的禪定的個性²¹。

李元松表示，現代禪早期的修行階位是以阿含的四向四果為準則，對傳法指導老師的修行要求，也以四向四果的證量為理想；不過後來一則因為藍吉富老師的指導建議，二則發現這個標準對現實的同修而言，實在太遙遠了，所以更改為不再提列四向四果的果位名稱，同時在體證內容的標準上也一次次地降低，直到1996年3月最後一次所修訂的《宗門規矩》，則只大略提出兩個層次的階位，即傳法老師的資格內容和傳法長老的資格內容。傳法老師的資格內容是必須德行敦厚、人格潔淨，並且追求正覺之心堅定；傳法長老的資格內容則在這之上另增加定慧萌根、永斷三結、通達現代禪道次第等三項²²。現代禪的組織架構圖經多次修改後，如圖 2.1：

²¹見現代禪李元松上師訪問記之一（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

²²見現代禪李元松上師訪問記之一（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

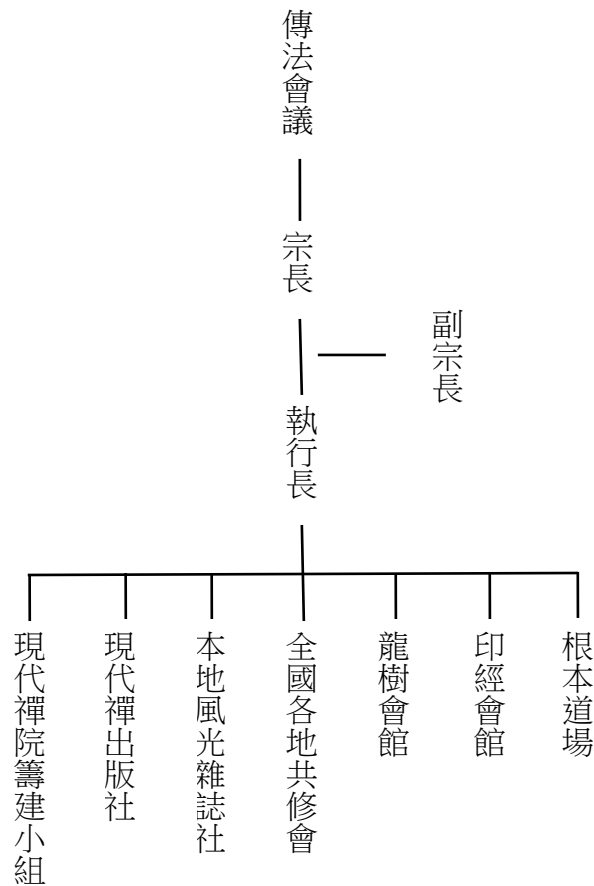


圖 2.1 現代禪教團組織圖
 (資料來源：李元松，1997b)

由此可見，教團認為傳法會議不僅是現代禪最高負責單位與教學中心，更是現代禪的決策核心，而教團更進一步指出傳法會議的議會精神即是現代禪菁英集團領導制度的代表，也是呈現現代禪修行特色的最佳例證（李元松，1997b）。之後，在 1993 年初成立「全國性財團法人現代禪文教基金會」²³。

現代禪初期透過開設禪修班提升教團名聲，但是現代禪迅速膨脹的趨勢，讓李元松有所顧慮，他認為師資人才嚴重短缺，可能迷喪失原本創立教團的理想，於是決定採取潛修的方式，將全台 10 個分會縮減為 6 個，各地道場也暫時停止舉辦對外活動，以減緩教團的發展步調²⁴。

²³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。

²⁴見《本地風光》，第25期。

2003 年，李元松臨終前發表「懺悔啓事」之際，現代禪在同一時間取消宗派制度，教團和成員在李元松的期望下轉至淨土宗，稱為「淨土彌陀念佛會」，又稱「淨土宗象山彌陀共修會」，目前此團體改名為「現代淨」²⁵。現代禪看似與傳統佛教界間有極為顯著的差異，但仍然無法忽略現代禪許多源自傳統佛教的主張，它是一個為傳統佛教賦予新主張的宗教團體（羅佳文，2005）。

2.2 宗教以出版品作為傳播媒介

2.2.1 宗教與傳播的關係

傳播這一個名詞的拉丁文原來只以一是「共同」，亦即是「與他人建立共同意識」。根據大英百科全書的解釋是「若干人或者一群人，互相交換消息的行為」。人們之所以要互相交換訊息，有一個目的存在，就是希望從相互接觸產生共同和協調的動作。（楊孝滌，1983）

Severin & Tankard 曾指出傳播定義有 98 種之多，但基本上他們認為有下列三個特點：一、傳播注重分享；二、傳播強調有意影響；三、傳播包含任何形式有意及無意的影響或反應（陳昭郎，1992）。

十八世紀具代表性的通訊技術發展就是高速的印刷機，導致印刷的數量大大提高，大眾報刊隨之而來推出的三個元素來界定現代的大眾傳播媒介，一、高發行量，低單位生產成本使個別報紙、小冊子、書籍或出售比以前便宜得多。這導致讀者從中等和精英階級，到提供給群眾，迎來了一些人所謂更民主的時代，新的分配。第二，這具有深遠的後果，新聞內容的變化，這涉及到讀者的閱讀水平的改變。第三，大眾媒體取得資本和投資的方式也跟著改變，廣告成為了資金的來源。美國的出版發展歷史和宗教出版時有根深蒂固的關係，許多主要的出版中心，比如費城，最初出現就是因為這個市場。近代的宗教出版史，和傳統出版供應的聖經、主日學校的教材、以及小冊子（目前還是一個重要的產業，以金錢方面來說）以及獨立活動，或者是准教會的出版，比如美國基督教零售業協會

²⁵見現代淨網站 <http://www.modernpureland.org/>

(CBA)，有很大的差異。美國基督教零售業協會在過去的年代一直是宗教出版，以及媒體產品的中央市場。或許在宗教出版裡，宗教雜誌市場是最具代表性的部分。就如圖書出版，雜誌出版中發行人量最大的是《今日基督教》(Christianity Today)，它的讀者就有 33 萬名 (Hoover, 2006)。

出版的本質是傳播性，出版行為、出版過程以及出版系統可以說是傳播行為、傳播過程和傳播系統的必要組成部分，傳播學的理論和方法可以指導出版工作實踐的開展和出版學的研究，借鑑傳播學的理論也可以探索出版學的發展規律 (師曾志, 2005)。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，雜誌就成爲了最適合傳播宗教教義的媒介。

2.2.2 雜誌的功能與優勢

民國 62 年 8 月 10 日修正公布的現行出版法中規定：雜誌：指用一定名稱，其刊期在七日以上三月以下之期間，按期發行者而言。雜誌和報紙的分別，不在於其形式，裝訂不裝訂，更沒有關係。雜誌比報紙占優勢的特色，就國內現況說，一是出刊日期間隔較長，編輯及撰稿處理時間較能充裕；另一是報紙有篇幅限制，雜誌則無此拘束。(馬冀伸, 1987)

余也魯 (1994) 認爲雜誌的優點和價值歸納有 5 項：

- (一) 雜誌在傳播工具中，速度上低過新聞紙、無線電廣播和電視，但高過電影與書籍。但它的出版效率，使它能完整地報導一件事的前因後果。
- (二) 雜誌有「告警」的作用，由於雜誌有更多的時間作資料的搜集與分析，常能讓讀者對某些還未發生而可能發生的事，預作準備，因此能做「告警的告警」。即這篇文章可能立刻成爲新聞材料，由報紙加以報導，達到「告警的告警」的效果。
- (三) 雜誌比書籍還快，可以部分地分擔起書籍的任務。
- (四) 雜誌富伸縮性的出版時間，使雜誌成了一種報導新聞，提供解釋，

供應知識，塑造意見，提供消費者消遣和傳遞經驗，並可十分運用自如的工具。

(五) 雜誌能預測明日的新聞，解釋昨天的歷史。

王洪鈞（1987）則認為，雜誌最具解釋及忠告功能，實由於具備五項條件。

- (一) 雜誌為報紙及圖書之間出版物，誠然兼具兩者之缺點，其本身之優點，亦為兩者所無。其篇幅豐富可以容納對各項文體之深入報導及討論。其期刊連續而固定，易於造成重複之印象及深刻之影響。其出版時間充裕可便利作者從事較廣泛及詳盡之調查及精美之寫作。
- (二) 雜誌可供讀者做較長時期之參考。
- (三) 雜誌與電視相同，向被視為全國性之媒體，而對全國讀者具有普遍之影響力量。
- (四) 雜誌未必有極大之銷路，但若干高水準之雜誌必以政策決定者，各階層意見領袖及高級知識分子為主要對象，因此發生意見之影響力量。
- (五) 雜誌事業之最新趨勢為專門化，成為專門興趣之刊物。雜誌仍必須兼顧大眾之一般興趣，但對專門問題之解釋及意見則益見深入。

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，益增加大眾傳播事業對政治及社會之影響。

(王洪鈞，1987)

雜誌解釋及忠告功能最急切之功效，常見於社會改革。探討時代思潮之雜誌可以加強既有之思想體系價值，或引進向既有價值挑戰之新觀念；而一般性雜誌也多為社會改革之前鋒（王洪鈞，1987）。

雜誌與報紙不論在寫作思維或技藝表現上許多都是相通的，從新聞寫作方式可以瞭解雜誌寫作的呈現。社論是報紙上唯一可以由報社發表本身意見的地方。

社論可以從社會上發生的重大問題，記者採訪中所得，或者是經主筆觀察分析之後提出批評或建議而形成（林笑峯，1993）。專題特寫指的是某一事物並不是新聞，但其本身的成就卻值得向讀者介紹，因而可以派員專訪，做專題報導（陳崇茂編著，1997）。

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。

2.2.3 《新雨月刊》的發展過程

《新雨月刊》是在 1987 年 2 月創刊。《新雨月刊》原初以《新雨佛學社月訊》之名由美國《新雨佛學社》在洛杉磯發行，至 15 期，隨著社團的中文名字改為《新雨佛教文化雜誌社》，刊物就跟著改名《新雨佛教文化中心月刊》。顯如法師負責編輯早期在美國的《新雨月刊》²⁶。

1989 年 11 月，第 28 期由台灣同修接手發行，並改名《新雨月刊》。又至 46 期，1991 年 6 月，《新雨月刊》正式立案登記為雜誌社，只為了向中華郵政申請郵寄的優惠價錢，來減少郵資開銷的壓力。因市面上已有「新雨出版社」，故向中華民國行政院新聞局註冊登記為「新雨佛教文化雜誌社」，並以《新雨佛教文化月刊》繼續發行，為方便稱呼一律簡稱《新雨月刊》²⁷。第 28 期開始（1989 年 11 月）由贈閱改成訂閱，年費 300 元²⁸。第 49 期（1991 年 9 月）由於印刷費及郵費提高，《新雨月刊》從 10 月份起調整年訂費為 400 元，美加地區 30 美元²⁹。

²⁶見臺北佛法共修會黃中豪先生、黃淑芬女士訪問記（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

²⁷見《新雨月刊》1-12（1992.06）合訂本再版說明。

²⁸見《新雨月刊》28期編輯室報告。

²⁹見《新雨月刊》49期編輯室報告。

張慈田表示，自第 28 期以後，都是由他處理，除了《新雨月刊》出版的最後一年，差不多十二期左右，他沒有參與³⁰。台北新雨社「教學團」成員之一的黃中豪表示，早期都是張慈田老師在處理邀稿的事情，甚至每一期的編後語都是由他撰寫，只有社論都是張大卿所寫，但後來還是張慈田寫的，裡面的文章，編輯組也會提供意見。不過還是張慈田老師在主導這個編輯的文章³¹。而曾經擔任過《新雨月刊》的編輯包括林清玉（46-53 期），黃淑芬（54-63 期）以及蔣月鳳（64-71 期）。

《新雨月刊》之內容是以原始佛教為中心，探討及關注的範圍包括自他心智成長及人際關係、社會現象的種種困境與難題，發掘其最根源性的原因，並尋求解決之道。月刊定期發行對外則與愛好佛法的同修交換心得，對內則檢視修學進展及加強內部整合。

台北新雨社「教學團」成員之一的黃中豪，說明台北新雨社停止活動的主要原因是：《新雨月刊》原本是以刊登社員修行心得（修行日誌）為主，但到了後來，卻大篇幅刊登和社員修行無關的外稿。這些外稿包括非社員的採訪、對傳統佛教的批判，乃至政治性的評論文章，讓新雨社的社員覺得失去了《新雨月刊》發行的原意³²。

曾經擔任《新雨月刊》編輯的黃淑芬表示，新雨月刊剛開始在四念處方面或三十六道品方面非常的明確，直到大概六十幾期到七十期，就很明顯地看出來《新雨月刊》已經變成原始佛法的一個介紹的一個園地。

在 1994 年 1 月，第 72 期《新雨月刊》刊登的〈新雨佛教文化月刊補篇〉提到，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，宣布停刊。而張賜田之後回嘉義市創立「嘉義新雨道場」和「嘉義新雨圖書館」，並另外開展出版《嘉義新雨雜誌》共 40 期（1994.2.~2003.4）以及之後的《法雨雜誌》共 6 期（2003.12~2008.11）。

³⁰見嘉義新雨社明法法師訪問記（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

³¹見臺北佛法共修會黃中豪先生、黃淑芬女士訪問記（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

³²見臺北佛法共修會黃中豪先生、黃淑芬女士訪問記（1998），中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」。

2.2.4 《現代禪》的發展過程

現代禪於 1989 年 10 月創辦現代禪出版社，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。《現代禪》一開始的發行量是 2 萬 4 千份，到了第 5 期和第 11 期，分別增加到 3 萬份和 4 萬份。第 15 到 26 期，沒有註明發行量，接著到了 27 期，跌至 1 萬 6 千份，到了 32 期又增加到 2 萬 1 千份直到最後一期。

《現代禪》主要的內容包括有關教團的各種消息、李元松的著作、專題報導、人物採訪、指導修行方式、學員的學禪心得、回答讀者的疑問、佛教課題以及佛法探討等等的內容。

溫金柯在《現代禪》裡，扮演一個重要的角色。他自第 5 期就開始參與《現代禪》的編輯工作，從第 5 期到 18 期出任總編輯，第 19 期至 43 期出任社長，最後兩期出任編輯顧問，間中還在第 25 期至 29 期兼任主筆，以及第 30 到 36 期兼任主編。

李元松在 1994 年 6 月 20 日決定《現代禪》暫時停刊³³及根本道場進入潛修，並在第 45 期《現代禪》宣布這個消息。發行量和發行範圍不及《現代禪》月刊的《本地風光》月刊維持不變，而《現代禪》卻面臨暫時停辦的處境。這背後的原因，李元松的解釋是，現代禪發展速度太快，缺乏專職人員及師資，尤其是後者最為重要，而傳授甚深的本地風光，是師資必備條件，因此《本地風光》扮演極其重要的角色，也因為《本地風光》的發行範圍以台中縣市為主，並不像《現代禪》乃發行全世界華人佛教區，所需要投注的心力相對的也減少，再加上中、南部執事幹部和修行令眾人才的缺乏沒有根本道場的嚴重，所以可以維持原來的方針，繼續運作。

³³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》都不曾覆刊。

2.3 宗教出版品如何傳播

2.3.1 有關臺灣宗教出版品的相關研究

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，在台灣碩博士論文系統以「宗教」、「佛教」、「基督教」、「伊斯蘭教」、「雜誌」、「期刊」以及「宗教傳播」為論文題目和摘要的關鍵字，一共 2163 筆，再經過篩選，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」。研究者針對這份由朱斐發行三十七年的佛教刊物進行一番深入的認識與剖析，以瞭解其經營特色。此研究從各個面向來探討朱斐的人際背景，與其來臺後佛教理念的特徵與初期佛刊事業的發展過程；接著，探討《菩提樹》雜誌的創立過程，及其三個發展階段的分期與特色；然後，試圖從《菩提樹》雜誌社的行政管理層面來研究朱斐的經營之道；再者，則是針對《菩提樹》雜誌的作者群、內容和旨趣進行深入的剖析；最後，擬說明朱斐與《菩提樹》雜誌對戰後臺灣佛教所造成的影響。

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。兩者的研究對象皆選取學校使用率較高的三個版本的教科書，即康軒版、南一版以及翰林版，但是選取的範圍不同。張立貞（2009）選取96學年度第七、八冊教科書、95學年度第五、六冊教科書、94學年度第三、四冊教科書、以及93學年度的第一、二冊教科書，並以教科書和習作（學習單）為主，輔以教師手冊（教師備課用書）一併分析。但是林雪芬（2009）排除教師教學手冊以及學生的習作本，採行97學年度學期上、下學期，第一至八冊共24冊教科書作為分析的對象。

此外，還有一篇不得不提的期刊論文，雖然篇幅和規模較小，但是卻和本研究探討的方式與內容有相似之處，即姚麗香在 1990 年撰寫的〈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〉。此研究將 1946 年至 1986 年的佛教出版刊物依其內容或主題性質加以分類，分析比較各類內容在數量上的變化趨勢。藉由分析佛教界在家與出家人士發表於佛教刊物上的言論，來反映台灣佛教在文化思想上的發展趨向。研究結果發現有一種「量增加而內容少變化」的發展趨勢，這可由雜誌與圖書內容的分類比例看出。這種刊物內容的分析結果，某個程度反映光復後台灣佛教文化思想的停滯，以及未能隨著台灣社會結構的急速變遷，而作適當的回應，從這點來看，也可顯示台灣佛教發展的非世俗性。

從以上的論文可以看出佛教雜誌的研究較集中在光復前後的時期，九十年代之後就不曾出現佛教雜誌的相關研究，而宗教教科書方面卻在 2009 年出現兩篇題材接近的研究課題。本研究剔除文學及宗教系所的論文，皆因其所採用的研究方法和撰寫論文的形式與管理所存在相當的差異，難以作為借鑑。

2.3.2 有關臺灣宗教出版品研究的研究方法

李政憲（2007）撰寫的「朱斐及其《菩提樹》雜誌之研究」，採用文獻分析法與計量分析法來進行研究，為了更進一步瞭解這份期刊作者群的特性，研究者擬從身分、性別、本國籍貫或是外籍人士、文章名稱與數量（又分為專欄或是中長期連載文章、單篇文章兩個部分）來分類計算。

文章內容分為一般藝文與學術研究兩類，一般藝文類可再細分為 34 種不同形式的文章，學術研究類則是 6 種。一般藝文類包括祝辭（讚文、偈頌）、敘事、感言（心得）、論說、建言（呼籲）、食譜、說明、公告（啟事）、日記（筆記）、悼文、遊記、報告、會議記錄、散文、書信（契約）、劇本、時事新聞、訪問、歡迎文、目錄、序跋、題字、文字遊戲、紀念文、小說、故事（童話）、感應事蹟、傳記（人物誌）、詩歌、廣告、譯文、演講詞（開示）、繪畫（插

圖），以及攝影。學術研究類包括佛學、書評、歷史、文集（遺集）、哲學，以及醫學。

《菩提樹》雜誌的旨趣，包括提倡淨土、勸導持戒、宣揚大乘教義、和平維護正法與灌輸愛國思想等五個辦刊理念。這五個理念是依據創刊初期，李炳南為《菩提樹》寫了一篇〈創刊辭〉，內文所點出的這本雜誌的主旨。根據這五個旨趣之意涵，將相關文章進行分類整理，以歸納出各個旨趣的特色，接著，論述該刊中有哪些文章呼應其旨趣，再從整體角度來看朱斐主導的編輯過程中突顯出什麼樣的特質。此外，一九五〇年代的《菩提樹》雜誌與《人生》、《海潮音》、《臺灣佛教》等雜誌齊名，為了瞭解這四家期刊的異同，研究者進行不同向度的比較，從中推論《菩提樹》雜誌對臺灣佛教的影響。

張立貞（2009）在其《國小社會學習領域教科書宗教題材分析—宗教知識的探究》的論文中表示，以內容分析的方式進行宗教知識內涵的研究有兩個限制，一是宗教知識屬性抽象，從文字和圖片等無法完全表達宗教所隱含的深層意涵；二是宗教概念廣泛，從文獻的探討及諮詢專家等多方面，嘗試建構宗教知識內涵類目，然宗教內涵之複雜，學界至今仍無一定論。此研究以社會學習領域課程綱要、文獻探討以及專家諮詢構成「宗教知識樣態呈現類目」以及「宗教知識內涵類目」。分析單位為段落、圖片和脈絡單位。脈絡單位為分析資料中出現的整個句子或整篇文章。

「宗教知識樣態呈現類目」包含四個主類目，即「宗教的觀念和思想」（次類目為教義、經典、教規、宗教人物、道德與社會信念），「宗教的情感和體驗」（次類目為文學藝術、終極關懷、奧秘），「宗教的行為和活動」（次類目為教儀、宗教事件、歲時節慶、生命禮俗、社會參與），以及「宗教的制度和組織」（次類目為制度、歷史演進、當代發展、宗教建築）。

「宗教知識內涵類目」包含三個主類目，即「文字」（次類目為問題、故事、成語、俗語、舉例說明），「圖片」（次類目為漫畫、圖片、相片），以及「活動」（次類目為習作紙筆聯係、體驗、操作、調查訪問、蒐集資料、製作報告、角色扮演、辯論、戲劇、情境模擬、遊戲、分組討論）。

林雪芬（2009）則在其《國小社會領域教科書宗教議題之內容分析》的論文中表示，以現象學對宗教進行分類，參考呂大吉等於2003年出版的《宗教學通論》來設計「宗教要素」和「宗教發展形態」的類目表，另一方面則自行發展出「宗教文化傳遞形式化之探究」類目表。「宗教要素」，其下包含四個次類目，分別為「宗教觀念」、「宗教體驗與行為」、「宗教體制」、「其它」；主類目二「宗教發展形態」，其下包含四個次類目，分別為「氏族宗教」、「國家宗教」、「世界宗教」、「其它宗教」；主類目三「宗教文化傳遞形式」，其下包含五個次類目，分別為「文學」、「繪畫」、「工藝」、「祭典儀式」、「其它」。本研究酌以能完整說明一事件或概念的「段落」為紀錄單位，並旁及相關圖片與其圖片說明。

姚麗香（1990）撰寫的〈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〉採用的是內容分析法，將光復後 1946 年至 1986 年的佛教出版刊物分成二大類，一為雜誌，一為書籍。最後就光復後所發行的佛教雜誌中，選出前十種內容數量最多的雜誌為代表，雜誌是從 1946 年到 1986 年，書籍則從 1949 年到 1986 年。在時間的劃分上分為四個時期：1946 至 1953 年，1954 至 1962 年，1963 至 1979 年，1980 到 1986 年。分期的依據是將期刊目錄及圖書目錄中，文章收錄時間及圖書出版的年次與文章和圖書的數量作一比較。關於圖書內容在總類中包括通論性、概述性及大部頭的佛學論叢等。研究是以「則」作為分析單位，以一篇文章、一本書的書名作為歸類的單位，將文章或書名依不同的性質而歸於不同的類目中。雜誌分成五大類，即通論、一般經論類、史地類、組織類及有關社會性活動類。至於圖書的分析則有總類、經典、論疏、規律儀制、宗派、史傳、圖像、辭典、教育、社會共十大類。然後以基本的百分比統計分析比較不同類的變化。

綜觀以上研究方法，李政憲（2007）的34種文章形式把文體與文類混在一起，學術研究類涵蓋的子類目程度深淺也有距離。張立貞（2009）和林雪芬（2009）的研究以教科書為出發點，仍然受到宗教知識的抽象和內涵的複雜所

限。而姚麗香（1990）所研究的出版品橫跨四十年的出版品，才足以反映不同時代佛教思想的演變過程。

2.3.3 以內容分析法檢視宗教出版品

一般上，內容分析是以訊息的實質內容為主要研究對象，也就是探究「什麼」（what）的問題。張紹勳（2008）指出，內容分析只針對訊息的明顯內容加以描述分析，而不去處理潛隱的內容，這也是內容分析的一大缺點。

內容分析法面對最主要的批評，是它無法勝任深入的研究。而這個缺點有兩個原因：（一）文辭的意義往往是多重，而非單一的；（二）每個人對同一段文辭，可能會產生不同的解釋和看法（汪琪，1990）。

內容分析法的「如何說」類目可分為四種，即傳播類型（如電視節目的語言形態、小說的內容形態），敘述形式（指傳播內容的文法或造句形式），強度（指傳播內容表達態度、感覺或立場的強度程度），以及策略（指分析傳播內容中，所用的修辭或宣傳方法）。（許禎元，2003）

內容分析法之發展為描述傳播內容的重要方法，似乎濫觴於美國學者研究國際政治態度的熱忱。除了政治態度的研究，有心人曾運用不同類型文獻剖析內容，以檢視宗教價值的演變趨勢。Hamilton 在 1942 年以內容分析法分析清教徒的布道文就是其中一個例子（王石番，1996）。

2.3.4 以內容分析法研究雜誌的相關研究

隨著臺灣學者愈趨重視傳播學研究方法的啟發，就媒介類型而言，內容分析的觸角延伸到雜誌、通訊社稿、廣播電視節目、宣傳單的領域；就新聞類別而言，內容分析運用於社論、廣告、選舉、國際、醫藥、環保、資訊、災禍等新聞分析；就主題類型而言，內容分析縱橫於價值觀念、角色變遷、意見導向、宣傳旨意、文化論戰、形象塑造、政治辯論、社會化、和新聞形態等研究。（王石番，1996）

本研究整理1990至2011年有關雜誌內容分析的論文，共尋獲26篇論文（請參閱附錄一）。以雜誌內容分析為研究主體有16篇，而對於形象、意象的內容分析研究有6篇。內容分析法除了可以作為獨立的研究方法之外，也可以因應研究問題的需要，配搭其他的研究方法。這類內容分析輔以其他研究方法的論文有4篇，探討的面向包括消費者行為、讀者閱讀動機、滿足程度，內容產製以及行銷通路，採用的方法包括問卷調查以及深度訪談這兩種。

由此可見，內容分析作為一個解析傳播訊息內容的研究，對這26篇有關雜誌內容的研究來說，內容分析是一個有效的方式，讓研究者能夠從不同的角度瞭解雜誌的內容，鑑定團體與人物形象，反映群體的態度、興趣和文化類型，並配搭其他研究方法，讓研究能夠深入到閱聽人以及傳播效果的探討。

2.4 探討傳播內容如何呈現

2.4.1 以內容體裁作為傳播的特徵

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）。Lynch（1970）認為，體裁分析（Stylistic analysis）的途徑有二：（一）客觀測量造句法元素，和（二）主觀裁斷寫作格調。這兩種方法都可以釐定類目以內容分析進行。（王石番，1996）

Style在希臘最早被視為一種語言說服技巧，亦即演說中的修辭學，自柏拉圖與亞里士多德就有不少闡發（陳巍仁，2008）。亞理斯多德甚至認為寫下來的語言效果更多取決於語言技巧的運用。亞理斯多德、西塞羅、昆提這一思想發展成為文體是「思想的外衣」的說法（童慶炳，1994）。

任何一位作者在動筆之前，都面臨兩個問題，即「寫什麼」以及「怎麼寫」。而傳播內容就由一篇篇的稿件匯集而成，對讀者傳達訊息。孫曼蘋（2009）表示，一篇雜誌報導是否能吸引讀者閱讀，表面上比的是文筆，其實真正較量的是寫手的發想、構思、分析及判斷等思考功力。

文體（style）是某種具有特徵的、能夠加強藝術效果的語言體式或語言技巧的運用，這是西方文體概念中最為流行的一種。現今「文類」（genre）與「文體」（style）容易讓人混淆。陳巍仁（2008）指出，文類基本上可視為「文學類型」的省稱，將文學作品分類，其群組便是文類。而文體，則是文學作品的語言構成方式，是一個包括形式與風格的複合概念。由此可見，文類和文體只是不同層次的概念。文體重視的是How（如何文學），而非What（文學為何）。

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（朱艷英主編，1994）。

2.4.2 文體的分類方式

文體分類是認識文體在特徵及其本質的重要手段。而功能性分類是文體分類最主要、最基本的方法。其根據文章表達功能的特點來劃分文體，如記敘、議論、說明、抒情、描寫等。這些表達手法在一篇文章中常常相互交叉，不能獨立存在。當文章以某種表達手法為主時，它就會滲透到文章的各個方面，如題材、結構、語言等。用表達手法命名的文體，如記敘文、議論文、說明文、抒情文、描寫文等，就不單純是以某一表達手法為主的含義了，而是被概括成一種文體在表達功能上的主要特徵。這種分類方法往往反映了人們對文體的本質認識。（朱艷英主編，1994）

功能性的分類，自宋代以後逐漸被人們採用，並且成為現代文體分類的主流。現在「五分法」分類體系（如圖2.2）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。從文學分類而言，可以說它綜合了國外「三分法」和臺灣傳統「四分法」的長處，即強調了文體分類的科學性、統一性，又兼顧了臺灣文體分類的民族性和歷史性。（朱艷英主編，1994）

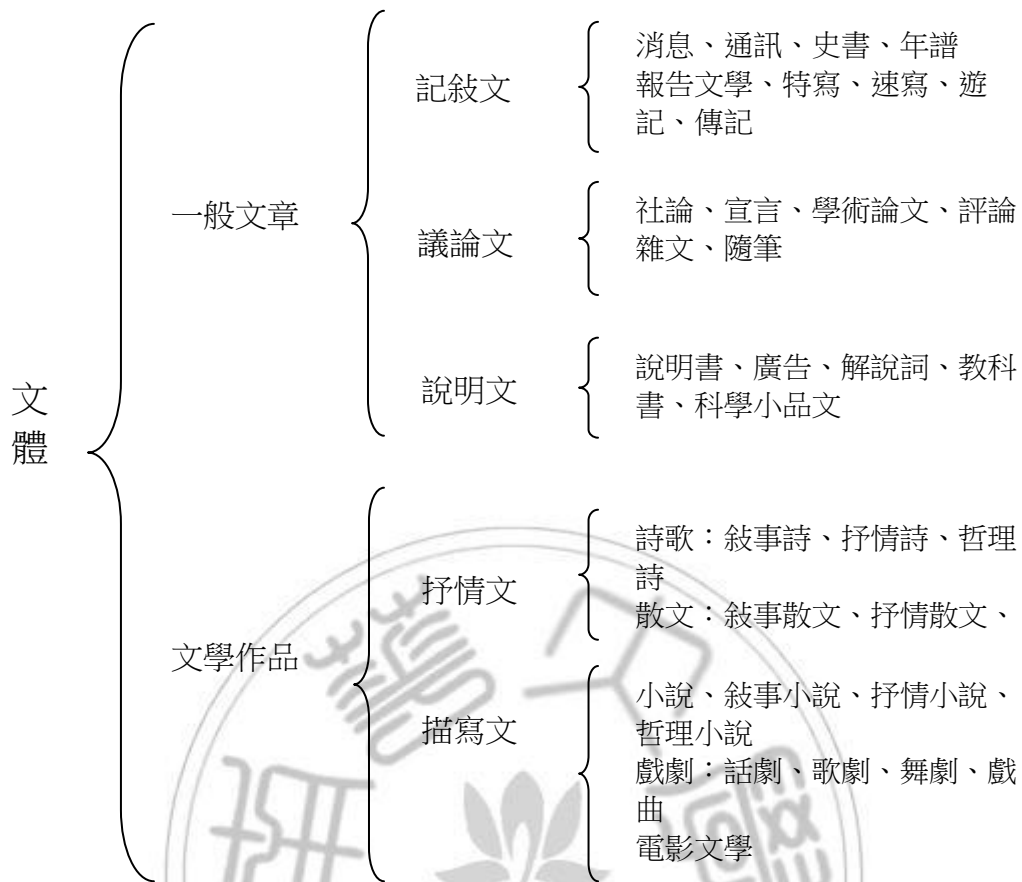


圖 2.2 「五分法」分類體系

2.4.3 小結

以內容分析作為檢析傳播內容的主要方法，從十七世紀發展至今，從未間斷，反而研究的素材更加廣泛，在電腦的協助下，研究的內容分量得以擴充，研究的設計也更多元化及複雜化。

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。因此，本研究採用內容分析為主要的研究方法，但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。

2.5 提出研究架構

本研究總結以上的概念，研究主要的焦點為《新雨月刊》和《現代禪》「說什麼」，之間有何差異，他們又是「如何說」，甚至是他們背後的意涵，以呈現新雨社及現代禪的思想體系，以及在臺灣佛教發展脈絡上呈現的特殊意義。

因此，本研究在內容分析法的部分，從「主題內容」、「人物類目」以及「稿件文體」這三個面向進行分類，初步來呈現這兩份刊物的內容特質以及傳播內容的方式。接著，以「實質內容的解析和推論」進一步的分析和探討新雨社和現代禪對臺灣佛教的發展所反映的特殊意義。

以下為本研究所提出的研究架構圖：

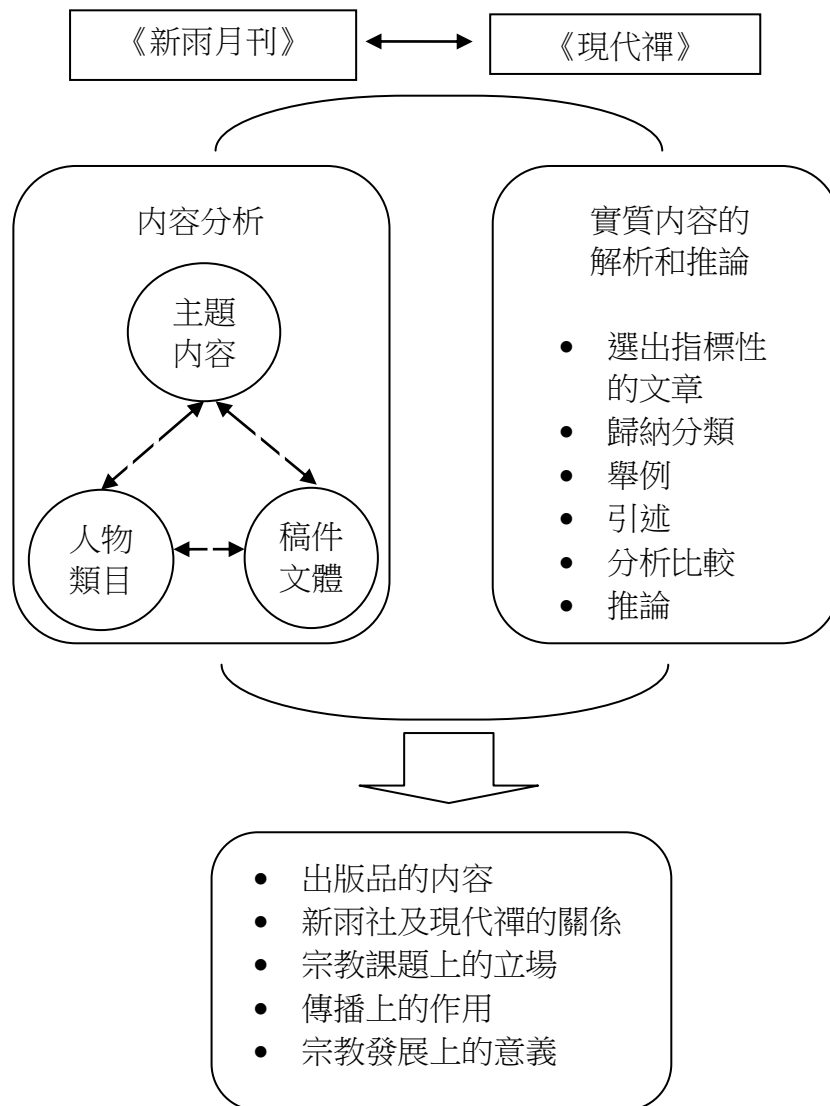


圖 2.3 本研究架構圖

〈資料來源：本研究整理〉

第三章 研究設計與執行

3.1 研究設計

本研究為探討宗教出版品的傳播內容，以《新雨月刊》和《現代禪》作為研究對象。首先，先回顧並瞭解解嚴後宗教出版的狀況，從閱讀各種相關資料到衍生研究動機，選擇《新雨月刊》及《現代禪》作為研究對象，試圖探究解嚴後宗教出版品的傳播內容以及內容背後所要傳達的意義。

研究的歷程需要持續不斷地關心宗教世俗化、新興宗教，新雨社以及現代禪的相關議題和資料，並仔細研讀這兩本刊物，提煉出相關的研究問題，以及研究方法的設計，同時不斷反覆地思考和修正。

3.1.1 研究問題的處理邏輯

本研究的研究問題涵蓋出版品、傳播以及宗教發展的課題，從《新雨月刊》及《現代禪》傳播內容的訊息、內容主要的提供者、稿件文體，到新雨社和現代禪這兩個佛教團體的關係，他們在宗教課題上的立場，他們在傳播上的作用以及在佛教發展上所反映的特殊意義。研究目的是針對這兩個團體的出版品內容作進一步地瞭解，他們想要傳達給受眾的是什麼樣的訊息，探討其傳播方式，並且進一步剖析這兩個團體在臺灣佛教發展所反映的特殊意義。

為了回答研究問題，本研究首先採用內容分析法，排除一般採用「關鍵詞」的計量方式，做了一些調整，以獲取相關的研究成果。以內容分析法取得的研究成果並不足以回答本研究想要探討的問題，特別是有關於宗教議題的立場和看法等，它提供了本研究一些線索，但無法完整地回答本研究的問題。因此，本研究面臨了一個抉擇，即繼續探討抑或到此為止。本研究經考量之後，為了充分回答本研究的問題，有必要繼續研究下去，探討結合另一種研究方法來結合，以補足內容分析法在方法上的不足。

文獻分析法用在資料上的分析，基本上分成的四個步驟，即閱覽與整理、描述、分類及詮釋，本研究嘗試運用自己研發的一套作法來從實質的內容提煉出相關議題的內容，本研究選出指標性的文章、歸納分類、舉例、引述、分析比較以及推論。而經過綜合研究成果之後，本研究發現這兩種研究方法的配搭是相當合適的。

3.1.2 內容分析法的改良

Nueman 認為，內容分析的測量運用「結構式的觀察」，它對於三種研究問題來說很有用（王佳煌等譯，2002）：

- 一、涉及大量文本的問題，且涉及抽樣和衆多登錄者的研究很有助益。
- 二、當研究主題必須「保持一段距離」來研究時很有用，例如，內容分析可用來研究歷史文件、已經逝世的人的手稿、或是外國廣播節目等。
- 三、最後內容分析還可以揭露文本中以一般觀察很難看到的訊息。

本研究共有 1326 篇文章，源自於兩份二十多年前的刊物，皆符合以上的狀況。因此，本研究首先採用內容分析，作為主要的研究方法，把內容加以量化，並根據數據來做內容上的推論。本研究以「主題內容」、「人物類目」以及「稿件文體」試圖探討這兩份刊物「說什麼」以及「如何說」。

本研究放棄一般關鍵字出現次數的計算方式，轉而以文章的篇數作為計算單位。這是因為有關佛教的義理既深又廣，其背景牽涉兩千五百多年的佛教發展歷史，釋迦牟尼創立佛教，在印度大體上經歷了五個發展時期：原始佛教時期、部派佛教時期、初期大乘佛教時期、後期大乘佛教以及密教時期。後來佛教越過印度邊境，擴展至亞洲，而發展出南傳佛教（斯里蘭卡、緬甸、泰國佛教）、西藏佛教、中國佛教、日本佛教等各具特色的佛教（莊崑木譯，2002）。繼承佛陀教法的弟子，對佛法的詮釋和理解不盡相同，促使他們分裂，形成不同的派別，之後又傳播到不同國家，為了適應當地的文化風俗，融合並開展了具有當地特色的教法，因此佛法的内容是豐富卻又複雜的。

以關鍵字來檢視佛教出版品的內容並不適合。舉例來說，「禪」這個字，漢傳佛教和原始佛教的認知是截然不同的。《阿含經》有關禪修的述說包含不淨觀、慈心觀、緣起觀、界分別觀、入出息念（安那般那念/數息觀）、七覺支、四念處、六隨念、十隨念等等（蔡耀明，2006）。

從漢傳佛教來解讀「禪」，較傾向於「中國禪宗」的禪法。禪宗的歷史可以追溯到由達摩祖師從印度帶來的禪法，在中國發展分成兩大流，一是綜合印度的大小乘的方法，加以開發而成天台宗的止觀；一是從印度傳來的大乘禪或如來禪，加以開發而成禪宗的話頭（公案）禪及默照禪。（聖巖，1999）。

有鑒於此，佛法的内容透過文字傳播，並不能簡簡單單就用「關鍵字」的計算來進行分析和探討，這必然會帶來錯誤的解讀，更錯過重要的訊息。本研究只採用一些「關鍵字」作為有關類目定義的輔助提示，以協助編碼者更清楚地分辨有關的分類項目。《新雨月刊》和《現代禪》的內容從原始佛教，到漢傳佛教，甚至觸及藏傳佛教，其內容涵蓋佛教的三大傳承，牽涉的法義層面也是相當廣泛的。因此，為了更準確地判別及分類內容，本研究也特意尋找具有佛教知識背景的編碼員，以提高分類的準確性。

對於「人物類目」的計算也並非以人物名字的出現次數為計算方式，而是針對文章內容的主要供應者來做計算。一篇文章只能採納一位人物（內容的主要提供者），該人物可能以文章撰寫人、主講人或受訪者的身分出現在文章，而非採訪者、翻譯者或文章整理者，以體現該人物是內容的實質提供者。

「稿件文體」作為類目是為了要探討這兩份刊物如何傳達各自的傳播內容。文體，指的是文學作品的語言構成方式，是一個包括形式與風格的複合概念。我們能夠辨識文學作品與一般文字排列（如布告）的不同，正是因為此二者在語言結構上的差異。文學作品亦因要滿足多樣性的審美效果而發展出各式文體。（陳巍仁，2008）文體的類目依據朱艷英 1994 年主編的《文章寫作學—文體理論知識部分》的「五分法」分類體系，除描寫文不適宜本研究課題之外，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。

在編碼員完成編碼之後，獲得的研究成果，從篇數轉化為百分比，進行分析、排序以及比較。但是當得到研究成果的數據之後，研究者發現內容分析只能獲得比較片面的訊息，無法帶出雜誌深入的意涵，另一方面，一些數據的呈現無法反映真實的內容情況，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問題。

3.1.3 文獻分析法的開發

《新雨月刊》（1987.02-1994.01）和《現代禪》（1989.12-1994.08）發刊的時間是重疊的，即涵蓋 1987 年到 1994 年這段臺灣佛教的歷史，因此在刊物之間彼此是有交集的，這包括在各自刊物上對同一個議題的探討，各自團體互相的報導，甚至是掀起了筆戰等等，從中可以看出新雨社以及現代禪關注的課題，他們相同與不相同的觀點，甚至他們之間的關係。另一方面，這兩個佛教的新型團體不止是延續佛教的教法，他們更有許多創建與批判，而這些內容無法片面地從雜誌內容統計來體現，因此，本研究決定從文獻探討的方式，來深入瞭解文章內容所要傳達的訊息，以及隱含的意義。

文獻的研究是以系統而客觀的界定、評鑑、並綜括證明的方式，以確定過去事件的確實性和結論（葉至誠，2000b）。本研究從內容分析得到初步的統計數據，並發現統計數據在一些課題上並沒有真正反映實際的內容，再加上這兩個新型團體的獨有的特質，他們之間的交集，以及對他們皆重要的課題，整合並歸納成三個大項，即（一）出版品的內容；（二）宗教課題上的內容呈現；以及（三）傳播上的作用，挑選相關的文章，例證、歸納、對比，整理出不同的議題，並加以分析及探討深入的內涵，以更完整地呈現新雨社以及現代禪的傳播內容訊息。

3.2 研究執行

3.2.1 研究對象的選定

本研究的研究對象為新雨社及現代禪創辦的《新雨月刊》(1987.02-1994.01)和《現代禪》(1989.12-1994.08)，這兩份刊物皆因各自團體內部的問題，皆於1994年停刊。

《新雨月刊》一開始其實是在美國洛杉磯發行，直到第28期始由台灣同修接手發行，為兼顧期刊內容的完整性，以臺灣版本所取得的《新雨月刊》為依據。《新雨月刊》共72期，每個月出版一次，共726篇文章，但卻跳過1988年1月到4月，1989年1月、10月，1990年10月，1992年2月，1993年1月、5月，11月和12月這幾期。《新雨月刊》由A4大小的紙張構成，每一期的頁數波動較大，可以少至第一期的1頁，多至32頁，平均來說，以24頁出現的期數最多。

「善知識的話」一般上由法師或居士等等所撰寫或轉載的段落式文字，由於篇幅太短，沒有特定的主題，所以排除在分析對象以外。雜誌裡有關稿約、社員研討資料、出版品廣告、功德名錄、會計年度報告並沒有納入研究範圍內。

《現代禪》(1989.12-1994.08)，共45期，共600篇文章，每個月出版一次，但卻跳過1991年4月，1992年11月以及1993年3月這三期，到了1993年4月開始雙月刊的形式出現。《現代禪》由A3大小的紙張組成，頁數從4頁、6頁，到8頁不等，以8頁出現的期數最多。

文章的計算方式，以一個題目為一篇文章，但若是專題式的報導，組合了至少兩篇或兩篇以上的文章以上，會視情況作適當的拆解，以成為獨立的一篇文章。教團所刊登的啓事、出版品廣告與漫畫不列入不被列為分析對象，另一方面還會出現特別的欄目，由於其文章內容的呈現方式並不完整，也沒有特定主題，無法作為分類項目的研究對象，因此不被納入研究範圍內。

「道場專欄」是李元松在閉關期間為現代禪內部成員所做的簡短開示，由於是從不同時間結集起來的一些段落文字，沒完整的內容主題，所以排除在分析對象以外。「愚者偶思」也是李元松平常對同修的談話，由許多段落文字所組成，內容沒有完整性，因此排除在分析對象之外。

「平常話」一般上有兩個或兩個以上的法師、居士、作家或者現代禪內部成員等等所撰寫或轉載的段落式文字，沒完整的內容主題，所以排除在分析對象以外。「書語」也有類似的情況，因此也排除在分析對象以外。

3.2.2 界定分析單位

本研究根據實際需要，針對《新雨月刊》和《現代禪》內容的主題進行分類，並以「篇數」作為歸類單位。

3.2.3 建構類目

類目就是內容的分類，類目的擬定必須切合於研究問題及內容。內容分析過程是由許多階段組成的，而類目的擬定適當與否，無疑是研究內容的根本。類目必須符合研究目的、反映研究問題，也要達到窮盡、互斥、獨立、單一分類、功能性、可操控性、合乎信度及效度等原則（王石番，1996）。

Berelson（1952）指出，類目的選擇，是決定內容分析成敗的關鍵，類目在劃分及決定時，必須注意到周延（Completeness）、窮盡（Exhaustiveness）、互斥（Mutual Exclusiveness）及可信（Reliable）的原則。

Stempel（1981）認為，要達到有效的內容分析，必須注意分析單位的選擇（Selection of the Unit Analysis）、類目的建構（Category Construction）、內容的抽樣（Sampling of Content），以及登錄的信度（Reliability of Coding）。內容分析法的核心是針對內容編製「類目」（Category），也可說是內容的分類。類目是內容分析的基本單位，也是將單位歸類的標準。

王石番（1996）將類目建構可分為「說什麼」、「如何說」兩種型態，亦分屬於實質、形式兩種。「說什麼」的類目內容中，以選用題材的主題、方法、特性、主角、權威、來源、目標、標準、方向、價值等類目做為分析的範圍及討論。「如何說」的類目內容中，區分為傳播形式或類型、敘述形式、強度類目。

本研究依據上述原則，根據研究的實際需要，建構「《新雨月刊》及《現代禪》之內容分析類目編碼表」作為研究工具，類目編碼表分成「說什麼」和「如何說」兩個部分，前者為「主題內容」及「人物類目」，後者為「稿件文體」共三大類，各類目之次類目及其定義說明如下。

（一）主題內容

主題建立穩定和有效的類目是此方法的重點，本研究嘗試了幾種分類方式，經過數次的反覆測試，類目的選擇、修正和刪減，才完成類目的設計。在分類「主題內容」時，以文章內容判定的分析單位。分類項目參考了由「世界佛教名著譯叢」編譯委員會於 1984 年翻譯水野弘元著的《世界佛學名著譯叢 3：佛教要語基礎知識》，1994 年由藍吉富主編的《中華佛教百科全書》，2003 年 3 月的「新興宗教現象研討會」論文集，2006 年蔡耀明著的《佛學建構的出路：佛教的定慧之學語如來藏的理路》、佛光大辭典，以及 2002 年任繼愈主編的《佛教大辭典》。此外，有關原始佛教的關鍵字提示，部分是參考《新雨月刊》相關的內容。其類目與定義如表 3.1。

表 3.1 主題內容類目與定義表

類目	子類目	定義	文獻根據
主題內容	1. 編輯語	由編輯部發出對讀者傳達的訊息。	本研究定義。
	2. 有關教團	該刊物發表有關該教團的消息、報導或者聲明。	本研究定義。
	3. 教團報導外界	該教團對外界的報導。	本研究定義。

<p>4. 有關原始佛教的思想和教義</p>	<p>「原始佛教」是指自佛陀在世時代開始，至佛滅後百年左右為止的初期佛教而言。現存最古老的佛典——阿含經與律藏等書，是由部派佛教傳持下來的。因此，從現存的資料，要採廣義的原始佛教學說確實地抽出來是不可能的。若將現存各部派所存的阿含經與律藏加以比較，抽出各部派共同一致的事項與學說，大致可推測原始佛教的內容。</p> <p>與「原始佛教」相關的關鍵字提示：四諦（四聖諦）、十二緣起、八正道、四念處、義足經、本事經、本生經、三無漏學、十隨念、四無量心、四預流支、阿羅漢、三十七菩提分/三十七道品、四正勤、四如意足（四神足）、五根、五力、六波羅蜜、四識住、三法印、三毒。</p>	<p>「原始佛教」的定義是根據世界佛教名著譯叢編譯委員會譯（1984），水野弘元著的《世界佛學名著譯叢 3：佛教要語基礎知識》。</p> <p>與「原始佛教」相關的關鍵字是根據《新雨月刊》探討原始佛教內容的文章作為範本，挑選有關原始佛教的關鍵字。</p>
<p>5. 有關阿含</p>	<p>以現存巴利五部（長部、中部、相應部、增支部、小部）及漢譯四阿含（長阿含、中阿含、雜阿含、增一阿含）作為全文討論的主題。</p>	<p>根據世界佛教名著譯叢編譯委員會譯（1984），水野弘元著的《世界佛學名著譯叢 3：佛教要語基礎知識》。</p>
<p>6. 有關經典</p>	<p>除阿含經以外，有關佛教經典的說明、翻譯、研究及分享。</p>	<p>本研究定義。</p>
<p>7. 有關僧團</p>	<p>探討有關僧團（至少由四位受過具足戒的出家眾所組成的團體）議題的文章。</p>	<p>根據 1994 年由藍吉富主編的《中華佛教百科全書》。</p>
<p>8. 有關戒律</p>	<p>戒，指防非止惡的戒法。律，指生活上的規律。戒律意味維持佛教教團之道德性、法律性規範的內容。</p>	<p>根據 1994 年由藍吉富主編的《中華佛教百科全書》。</p>
<p>9. 有關禪修</p>	<p>偏向原始佛教的禪修內容，由定入慧的修道法。其禪修方法包括：安那般那（止觀）、毗婆舍那（內觀）、腹部觀、慈心觀、佛隨念、不淨觀、死隨念、四念處、七覺支</p>	<p>根據世界佛教名著譯叢編譯委員會譯（1984），水野弘元著的《世界佛學名著譯叢 3：佛教</p>

	等。	要語基礎知識》。
10.有關禪宗	指三學全體及六波羅蜜全體統合的內容，會有開悟的智慧。	根據世界佛教名著譯叢編譯委員會譯（1984），水野弘元著的《世界佛學名著譯叢 3：佛教要語基礎知識》。
11. 佛教教理的闡述	包含佛教教理、哲學和歷史的解釋、說明或分析探討。	本研究定義。
12. 批判傳統漢傳佛教	傳統漢傳佛教指的是中國佛教會、佛光山、法鼓山、中台禪寺、靈鷲山，以及慈濟功德會，它們的特徵是不離明清以來，以禪宗、淨土（特別是後者）為修行主流的中國佛教特色，但卻也有一番新作風。批判傳統漢傳佛教即對它們提出分析、否定錯誤的思想、言論或行為。	根據楊惠南（2002.03）〈解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉一文，取自「新興宗教現象研討會」論文集。
13. 修行和生活結合	內容指的是依照佛所說的教法，落實在日常生活中的修行（即實習、修養、實踐之意），以減少煩惱，到邁向佛陀覺悟之境界為目標。	「修行」的意義是根據佛光大辭典。
14. 有關藏傳佛教	亦稱藏語系佛教。有兩重含義：（1）指在藏族地區形成和經藏族地區傳播並影響到其他地區的佛教；（2）指用藏文藏語傳播的佛教。	根據任繼愈主編（2002）的佛教大辭典。
15. 佛教課題	探討有關佛教的課題。	本研究定義。
16. 政治課題	探討有關政治的課題。	本研究定義。
17. 佛教對政治的關懷	以佛教的觀點來看有關政治的課題。	本研究定義。
18. 其他社會課題	探討佛教和政治以外的其他課題。	本研究定義。
19. 指導修行方式	對修行的方式提出具體的指導。	本研究定義。

20. 學佛分享	作者以自身理解和體驗的佛法分享予大眾的文章。	本研究定義。
21. 修行日誌	修行者對自己修行的進度與感受的紀錄。強調走在修行路上所遇到的身心現象，以加強日後覺照的力量。	參考《新雨月刊》第 11 期（1987.12），張大卿撰寫的〈怎樣寫修行日誌〉一文。
22. 讀者回應或回饋	讀者對該教團的內容作出回應或回饋的文章。	本研究定義。
23. 回覆讀者	針對讀者提出的疑問或回饋作出解答或回覆。	本研究定義。
24. 人物推薦	以介紹人物為中心的文章。	本研究定義。
25. 書籍推薦	以介紹、推薦或評論書籍為內容的文章。	本研究定義。
26. 影評	以介紹、推薦和評論電影為內容的文章。	本研究定義。
27. 公案	為禪宗用語，即指祖師、大德在接引參禪學徒時所作的禪宗式的問答，或某些具有特殊啟迪作用的動作。這裡指該團體從這種模式延伸各自的公案。	參考 1994 年由藍吉富主編的《中華佛教百科全書》。
28. 輔導性質	有關輔導內容的文章。	本研究定義。
29. 有關藝術	有關藝術課題的文章。	本研究定義。
30. 其他	舉凡無法列入上述類目範圍中者均屬之。	本研究定義。

（二）人物類目

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、白偉璋、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）。

張大卿，1954年生，臺灣省台中縣人。先後畢業於木柵政治大學新聞系及洛杉磯州立大學經濟研究所³⁴。在大學裡紮下很深的觀照功夫³⁵。大學二年級時，接觸到印順導師的作品—《妙雲集》，初步瞭解整個佛教史。同時讀了《佛陀的啟示》一書，從此契入原始佛教的心法（楊惠南，1999.10）。在臺灣曾擔任新聞記者，70年後移民美國，僑居洛杉磯市。1986年在法印寺授課。講課當中，留美的高級知識分子，包括張慈田等十餘人於1987年，於蒙特利公園成立了「新雨佛學社」。（于凌波，2003）

張慈田（1952-2009），原名張璋義。臺灣嘉義人。佛教居士，1975年年底於苗栗獅頭山元光寺隨性梵法師出家。1979年1月赴美國，常住法印寺，並進入City College of San Francisco 就讀圖書館學，二年後畢業。三年後還俗。1987年，新雨佛學社創立，張慈田為其中一員。1988年1月回台，1991年，於台北創立「台北新雨社」，並指導台南社員於同年成立「台南新雨社」。台北新雨社於1993年瓦解後，回嘉義市創立「嘉義新雨道場」和「嘉義新雨圖書館」。（楊惠南，1999.10）

李元松（1957-2003），臺灣省台北縣人，國小畢業，曾經營搬運公司。最初信一貫道，1986年以後，修持方向開始轉變，並以《妙雲集》為研習材料。1991年以後，開始寫修行日記，用功至深，禪悟不斷（于凌波，2003）。1993年，與同修白櫻芳、楊木興、蘇俊榮、侯寬仁、溫金柯、賴修義等組織「現代禪文教基金會」，推動現代禪。2002年皈依印順導師，法號慧誠。2003年，皈依淨土宗釋慧淨，法號淨嵩（羅佳文，2005）。著作在二十本以上，包含《與現代人論現代禪》第一、二集、《廿一世紀的現代禪》、《經驗主義的現代禪》、《入禪之門》、《禪門一葉》等。2003年12月10日往生，享年47歲（淨土宗象山彌陀共修會編，2004）。

³⁴引自《新雨月刊》的第11期（1987.12），〈本期作者介紹〉。

³⁵引自〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代澁——「新雨」台北道場啟用典禮記〉，《新雨月刊》，第45期，1991年5月。

溫金柯，1960年生於新竹。政治大學哲學系畢業，文化大學哲學研究所碩士。2008年9月開始，入輔仁大學宗教研究所博士班就讀。現職中央廣播電台資深編導。長期以業餘身分從事佛教學研究。曾任《福報日報》副總主筆、《法光雜誌》總編輯、「現代佛教學會」秘書長。1989年加入現代禪教團，歷任《現代禪雜誌》總編輯、社長、教理哲學研究部主任等職。著有《生命方向的省思——檢視台灣佛教》、《繼承與批判印順法師人間佛教思想》、《繼往與開新：從現代禪到淨土信仰》、《佛教反對死刑：經證彙編》³⁶。

連永川，1956年生，臺灣苗栗竹南鎮人。畢業於台大獸醫系，曾擔任現代禪菩薩僧團的執行長及宗長³⁷。被李元松點名為最瞭解他的人³⁸。

藍吉富，1943年生，臺灣省南投縣人。畢業於東海大學歷史系、歷史研究所碩士。著有《隋代佛教史述論》、《中國佛教泛論》、《二十世紀的中日佛教》、《佛教史料學》等書。編有《現代佛學大系》、《大藏經補編》、《世界佛學著名譯叢》、《中華佛教百科全書》等書。目前為中華佛學研究所研究員。李元松指出藍吉富對他在引導現代禪教團方面深具影響力³⁹。

楊惠南，1943年生，台中縣清水鎮人。畢業於台灣大學哲學系碩士，台灣大學哲學系副教授。著作有《六祖壇經——佛學的革命》、《佛教思想新論》、《當代學人談佛教》、《龍樹與中觀哲學》、《吉藏》⁴⁰。

³⁶見成蹊佛教文史工作室 <http://homepage8.seed.net.tw/web@3/unjinkr/myca.htm>，2011年4月21日致函向溫金柯求證，獲得證實。

³⁷引自中央研究院「新興宗教現象及相關問題研究計劃」子計劃四：解嚴後新興台灣佛教教派的理念及其形成原因之訪談紀錄：現代禪（五）現代禪 連永川先生訪問記 <http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/taiwanbuddhism/tb/md/md07-04.htm>

³⁸引自《現代禪》第40期（1993.10），李元松，〈略談現代禪的核心思想與修證方法——會議創立現代禪五年的歷程〉。

³⁹引自《現代禪》第40期（1993.10），李元松，〈略談現代禪的核心思想與修證方法——會議創立現代禪五年的歷程〉。

⁴⁰引自《新雨月刊》的第21期（1989.03），張慈田，〈突破台灣佛教的瓶頸——訪楊惠南教授〉。

宋澤萊，本名廖偉竣，1952年生，雲林縣二崙鄉人。畢業於師範大學歷史系，任教於彰化縣福興國中。大學時代就寫了三本心理小說，1978年出版《打牛滴村》系列小說，震撼台灣文壇。1980年開始參禪，出版《禪與文學體驗》、《白話禪經典》、《隨喜》，另有《廢墟台灣》、《台灣人的自我追尋》、《誰怕宋澤萊？》等書，大都由前衛出版社出版；《被背叛的佛陀》、《雜阿含經試譯與導讀》⁴¹。

江燦騰，1946年生，桃園大溪人，小學畢業後，因家窮，失學多年，後來勤奮用功，自修文學、法律、史學等，又通過初、高中學力檢定考試，再考進師大歷史系，畢業後，並以優異成績考進台大史研所碩士班，攻讀迄今。專攻中國近代佛教思想史，著作有《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》（稻鄉，1989年）、《現代中國佛教思想論集（一）》（新文豐，1980年）及相關論文多篇⁴²。

白偉璋，台南人，木柵政治大學教育系畢業，洛杉磯郡立護士學校畢業，郡立醫院加護病房護士⁴³。為張大卿夫人。

顯如法師，嘉義人，1967年出家於臺北慧日講堂，曾就讀木柵政大哲學系，加州州立大學電子工程系畢業，曾任新雨主編，1988年元月曾接任社長職務⁴⁴。

釋昭慧，1957年生，廣東梅縣人。1978年出家，1990年師範大學國文系畢業，從1984年至今，任教福嚴佛學院。著作有《如是我思》，文章散見台灣佛教雜誌⁴⁵。

（三）稿件文體

在分類「稿件文體」時，以文章內容判定為分析單位。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》，如表3.2。

⁴¹引自《新雨月刊》的第26期（1989.08），張慈田，〈台灣佛教的未來之路——訪宋澤萊老師〉。

⁴²引自《新雨月刊》的第31期（1990.02），張慈田，〈佛學研究與修行——訪江燦騰〉。

⁴³引自《新雨月刊》的第11期（1987.12），〈本期作者介紹〉。

⁴⁴引自《新雨月刊》的第11期（1987.12），〈本期作者介紹〉。

⁴⁵引自《新雨月刊》的第15期（1988.08），張慈田，〈勇猛 修學 為眾生——訪昭慧法師〉。

表 3.2 稿件文體類目和定義

類目	子類目	定義
稿件文體	1. 說明文	指樣本內容以說明為主要表達方式，著重解說事物、闡明事理的文章。其特點是說明性、知識性、客觀性。
	2. 記敘文	指樣本內容通過真實地記人、敘事、寫景、狀物的文體，包括消息（新聞）、通訊（以藝術手法來報導人物、事件）、回憶錄、訪問記（專訪、人物專訪）、參觀記、遊記、傳記、日記等。
	3. 議論文	指樣本內容是議論說理的文章，它以議論為主，運用概念、判斷、推理來表明作者的觀點和主張。議論文著重回答「為什麼」的問題，包括立論文、駁論文、宣言、社論、雜文、政論、思想評論、學術論文、書評、影評、序、開幕詞、演講稿等。
	4. 抒情文	指樣本內容以抒發作者個性化的主觀感受為主，意在表現自我，具有強烈的主體意識，抒情文體泛指詩歌和散文。
	5. 其他	舉凡無法列入上述類目範圍中者均屬之。

3.2.4 編碼員訓練

王石番（1996）指出為講求效率，強化資料的信度與效度，提昇研究品質，必須執行資料處理過程的標準化。編碼員訓練是內容分析研究中，不可缺少的一個過程，引導編碼者對研究目的、研究問題、類目種類、單位界定、編碼技術過程有共識，防範謬誤的發生。

為求研究的信度，除研究者之外，另邀請具備佛學知識背景的在家與出家眾擔任本研究之編碼員，經編碼員訓練，熟稔編碼要領之後，實施預試及信度檢定。編碼員基本資料如下：

表 3.3 《新雨月刊》編碼員基本資料

編號	姓名	教育程度	身分
A1	林麗珍	馬來亞大學中文系	南華大學出版與文化事業管理研究所研究生
A2	釋覺靜	輔仁大學中文系	蓮華學佛園學生
A3	鄭美玲	空中大學人文學系	曉光佛學院學生

表 3.4 《現代禪》編碼員基本資料

編號	姓名	教育程度	身分
B1	林麗珍	馬來亞大學中文系	南華大學出版與文化事業管理研究所研究生
B2	梁偉強	馬來亞大學醫學系	保險公司醫藥顧問，曾是佛學文章自由撰稿人
B3	鄭美玲	空中大學人文學系	曉光佛學院學生

3.2.5 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。

《新雨月刊》及《現代禪》加起來一共有 1326 文章，樣本數只要超過 500 就算是大樣本，而樣本數最好是整個總體的百分之五以上（楊孝潔，1996）。

本研究選擇以期數而非篇數作為母體樣本，來做抽樣，這是因為每一期的《新雨月刊》及《現代禪》其實涵蓋著多元的內容和形式，而這樣的狀況在雜誌處於較為穩定的狀態之後，呈現一種重複的形式。以篇數來做抽樣，可能會造成重複選到同一類文章的風險，對可信度的計算帶來負面影響。

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》，其中有兩個人的身分是重疊的，即A1和B1為研究者本身，A3和B3為另一位編碼員。

兩份雜誌的信度檢定分開進行，以各雜誌樣本約5%實施預試，《新雨月刊》共98題，《現代禪》共61題，計算相互同意度，再轉換為信度。

相互同意度公式為 $\frac{2M}{N1+N2}$ 。（M：完全同意之數目；N1為第一位編碼員

應有的同意數目；N2為第二位編碼員應有的同意數目）

信度公式為 $\frac{n \times (\text{平均相互同意度})}{1 + [(n-1) \times \text{平均相互同意度}]}$

（一）新雨月刊

以總題數計算信度：A1和A2相互同意84題，相互同意度為0.87。

A1和A3相互同意84題，相互同意度為0.87。

A2和A3相互同意97題，相互同意度為0.99。

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

以總題數計算信度：B1和B2相互同意57題，相互同意度為0.93。

B1和B3相互同意51題，相互同意度為0.84。

B2和B3相互同意52題，相互同意度為0.85。

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需達到 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。

3.2.6 正式編碼

研究歷經信度檢定之後，即正式實施編碼，編碼工作由四位編碼員共同完成。

3.2.7 資料建檔處理與統計分析工具

本研究透過Microsoft Excel 2007試算軟體，建立原始工作表，進行各項資料數據的處理分析工作。根據本研究所列的問題逐一進行統計分析，再將每一位編碼員的分析結果繪製成相關統計圖表，進行分析和比較。

3.2.8 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。

內容分析法所提供的研究成果不能實際反映實質的內容，這有可能是因為技術上的一些限制。比如主題內容的分類並沒有架設「有關印順導師思想」類似的類目，這是因為在定義上有難度，且牽涉的範圍太廣，很容易造成類目重疊的情

況。雖然在人物類目方面就設有「釋印順」這一項，但印順導師並沒有特地為這兩份刊物撰寫文章，因此無法真實反映印順導師在這兩份刊物的影響力。

為瞭解答本研究的問題，在實質內容的解析和推論的方式，將從三個角度來做探索，即：一、出版品的內容；二、宗教問題的立場；三、傳播上的作用。從這三個角度所取得的分析成果上，再進一步於推論其「宗教發展上的意義」，作為第五章的總結。

「實質內容的解析和推論」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。

（一）選出指標性文章

由於這兩份刊物有 1326 篇的文章，要在那麼多篇文章裡找出重要的內容，需要依據各標準來找出「指標性的文章」，需要注意兩點：一、根據討論的範圍找出相關題材的文章；二、根據討論的角度選取相關作者的文章內容，比如代表團體的角度，就要選取該團體靈魂人物的稿件、社論及有關團體的報導。

（二）歸納分類

由於相關討論範圍的文章數量繁多，不能一一呈現，所以就要做一些歸納分類。歸納分類的目的主要是在整理出一些重點內容作為論述。分類是繁雜的資料條理化系統化，為找出規律性的關聯提供依據（袁方主編，2002）。

（三）舉例

在分析實質內容當中，也以文章的題目和段落作為例子，讓論述的呈現較為具體和有說服力。

(四) 引述

由於實質內容的文字有其個人風格及韻味，因此在論述和分析當中，穿插文章段落的引述，有助於讓有關的解析和論述更加生動。

(五) 分析比較

文獻的分析比較可以從三個層面來看，一是對照內容分析的成果，做進一步的補充；二是以該刊物不同的文章段落來作對照，以作為補充，加強論點的作用；三是以《新雨月刊》和《現代禪》的文章段落互作補充，以更完整地呈現議題所要呈現的內容。

「分析比較」以「一致法」和「差異法」成為質化資料分析的基礎。一致法著重於注意什麼是個案間所共通的；差異法可以單獨運用或結合一致法一起運用，有增強訊息的效用。(王佳煌等譯，2002)

(六) 推論

根據指標性文章所能提供的內容，經過整理、歸納、分析、比較，進一步推論出版品所要傳達的訊息和意義。

Kerlinger & Lee 認為推論可以分成兩種，一種是演繹推理 (deductive reasoning) 即從較廣泛的情況推理到特定情況的過程；第二種是歸納推理 (inductive reasoning) 即由特定的事實開始，然後轉移到較一般化的陳述或假設。(黃營杉、汪志堅譯，2002)

本研究根據以上的方式，對《新雨月刊》和《現代禪》作更深入的解析和推論，以便提煉出重要的訊息，作為回答研究問題的重要線索。

3.2.9 效度

效度 (validity) 的定義指的是，研究者根據資料所做的推論是否合適，是否有意義與用處 (楊孟麗、謝水南譯，2004)。效度是一個經驗的測量，它反映概念的真實意義 (趙碧華、朱美珍編譯，1995)。

在社會科學的研究中，文獻分析比其他的資料蒐集方法，更須嚴格查核其表面效度。王文科（2002）認為，效度可從以下三個角度來檢視：

一、內容效度（**content validity**）：指一種測驗使用的題目足以代表課程內容或行為層面的程度。它不以數目如相關係數（或稱效度係數）表示，而是根據仔細分析教科書、教材大綱、教學目標，或教材專家判斷而得到的結果為基礎，然後再交由該領域的一組專家來判定它的適當性。

二、效標效度（**criterion validity**）：用以說明在某種測量工具上所得的分數與外在自變項（效標）之間的關係。如在測量工具上的得分與外在效標有密切關係，即表示效標關聯度高。

三、構念效度（**construct validity**）：指測驗能夠測量某特定素質或概念的程度。建立構念效度是件極複雜的過程，簡言之即研究者發展一種足以說明受試者在測量有關構念測驗上表現的理論，然後蒐集資料，以便瞭解此種表現是否真的發生。最常用來研究構念效度的方法有「和其他工具求相關」、「實驗研究」、「比較已經確定各組的分數」以及「測驗內部分析」。

本研究所研究的《新雨月刊》及《現代禪》目前已經停刊，為取得最原始的紙本刊物，經法雨道場、香光尼眾佛學院圖書館以及國家圖書館進行比對，唯香光尼眾佛學院圖書館持有這兩種刊物最原始以及完整的版本，因此以此版本為依據。

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。

在實質內容的解析和推論裡的「《新雨月刊》及《現代禪》各自重要的議題」，新雨社的重要課題包括「有關原始佛教」、「修行和生活結合」以及「對於政治課題的關懷」這三項。「有關原始佛教」包括的主題內容類目有「有關原始佛教的思想和教義」和「有關阿含」，總計 10%。「修行和生活結合」即主題內容類目的「修行和生活結合」占 10%。「對於政治課題的關懷」包括的主題內容類目有「政治課題」和「佛教對政治的關懷」，總計 6%。這三項總計 26%，所以是

符合內容分析的研究成果。

在實質內容的解析和推論裡的「《新雨月刊》及《現代禪》各自重要的議題」，現代禪的重要課題包括「有關經驗主義」、「在家佛教的菩薩僧團」以及「主張情慾可以適當紓解」這三項。而《現代禪》內容分析最高也是最集中的比例在「有關教團」，但這三項的文章內容未必都是歸類在「有關教團」這一項。事實上，「有關教團」文章之所以比例那麼高，一方面是因為現代禪在短短四五年的時間裡迅速發展，這涉及教團的規模和影響力的迅速攀升，導致有關教團各種的訊息報導也劇增；一方面，可以觀察到的是，現代禪善於編輯有關教團的各種報導，這類報導的文章篇幅不長，數量多，能以不同的重點呈現，也有重複的作用，吸引讀者的注意力，並加深他們的印象。而實質內容綜合討論主要是要探討文章的內涵和意義，因此在挑選文章的時候，排除了報導式的文章。

從內容分析的研究成果，印順導師在人物類目裡，出現在《新雨月刊》只有 1%，而《現代禪》是 0%。而在實質內容的解析和推論裡的「有關印順導師的思想」，我們可以看到兩份刊物對印順導師有相當多的討論，《新雨月刊》對印順導師的討論出現在不同的作者對印順導師的評價、採訪以及著作的介紹。而《現代禪》多數集中在溫金柯對印順導師在法義上的探討、批判和回應的文章，如果再加上對印順導師著作的引用，其分量是超過《新雨月刊》的。

從內容分析的研究成果，有關「批判傳統漢傳佛教」在主題內容的類目裡，出現在《新雨月刊》和《現代禪》皆是 1%。而在實質內容的解析和推論裡的「有關批判傳統漢傳佛教」，我們可以看到兩份刊物是以不同的方式對傳統佛教進行批判，《新雨月刊》的張慈田對傳統佛教的批判是很直接的，但是談的分量並不多。而《現代禪》對傳統佛教的批判，以被李元松轉化為訴求和一些實際的行動，其分量是超過《新雨月刊》的。

總結來說，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。

第四章 研究結果與討論

信效度檢定完成，並且呈現高信度值，因此得以進行後續分析結果，以呈現《新雨月刊》和《現代禪》主要的傳播內容訊息，以及兩者之間的比較分析。

4.1 《新雨月刊》各類目之篇數統計

4.1.1 《新雨月刊》主題內容數量統計

《新雨月刊》出版了 72 期刊物，一共 726 篇文章。其主題內容前十名為：「其他」占 11%、「修行和生活結合」占 10%、「其他社會課題」占 9%、「編輯語」占 8%、「學佛分享」占 8%、「指導修行方式」占 7%、「有關原始佛教的思想和教義」占 6%、「佛教課題」占 5%、「有關阿含」占 4%，以及「有關禪修」占 4%。

另一方面，根據圖 4.1，研究者以四個虛線的圓圈顯示這三位編碼員在分類上出現的最大差距從 9 到 18 篇，共有 4 類，即「有關原始佛教的思想和教義」、「修行和生活結合」、「人物推薦」以及「其他」。但這些分類差距較大的類目並沒有影響其作為《新雨月刊》主題內容前十名之排位的影響。整個折線圖呈現比較勻稱的幅度，這表示《新雨月刊》所涵蓋的內容面分布較平均，各個層面的內容都有呈現在該刊物上。

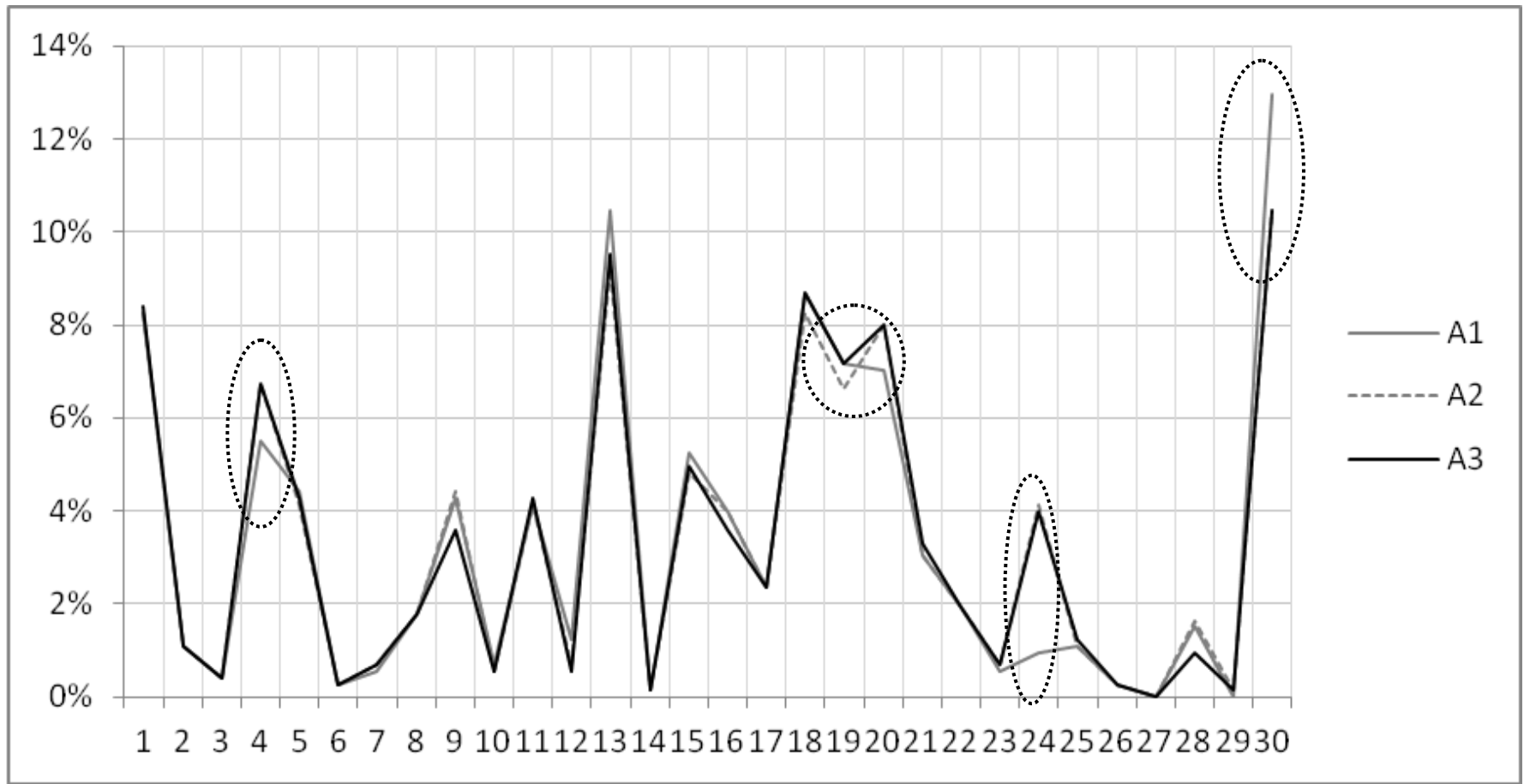


圖 4.1 三位編碼員針對《新雨月刊》主題內容的百分比分類之折線圖

4.1.2 《新雨月刊》人物類目數量統計

在《新雨月刊》的人物類目方面，三位編碼員得出的分類一致，而涉及這 13 位人物的文章占了所有文章的 162 篇，也就是占總數的 22%。最主要前三名的人物排序為張大卿（24%），張慈田（19%）以及白偉瑋（19%）。

4.1.3 《新雨月刊》稿件文體數量統計

《新雨月刊》的稿件文體的排序為：「說明文」占 40%、「議論文」占 29%、「記敘文」占 24%、「抒情文」占 7%、及「其他」占 0%。

另一方面，根據圖 4.2，在分類上出現的最大差距，為「說明文」，共 31 篇；及「議論文」，共 9 篇。但這些分類差距較大的類目標並沒有影響其作為《新雨月刊》稿件文體的排序。

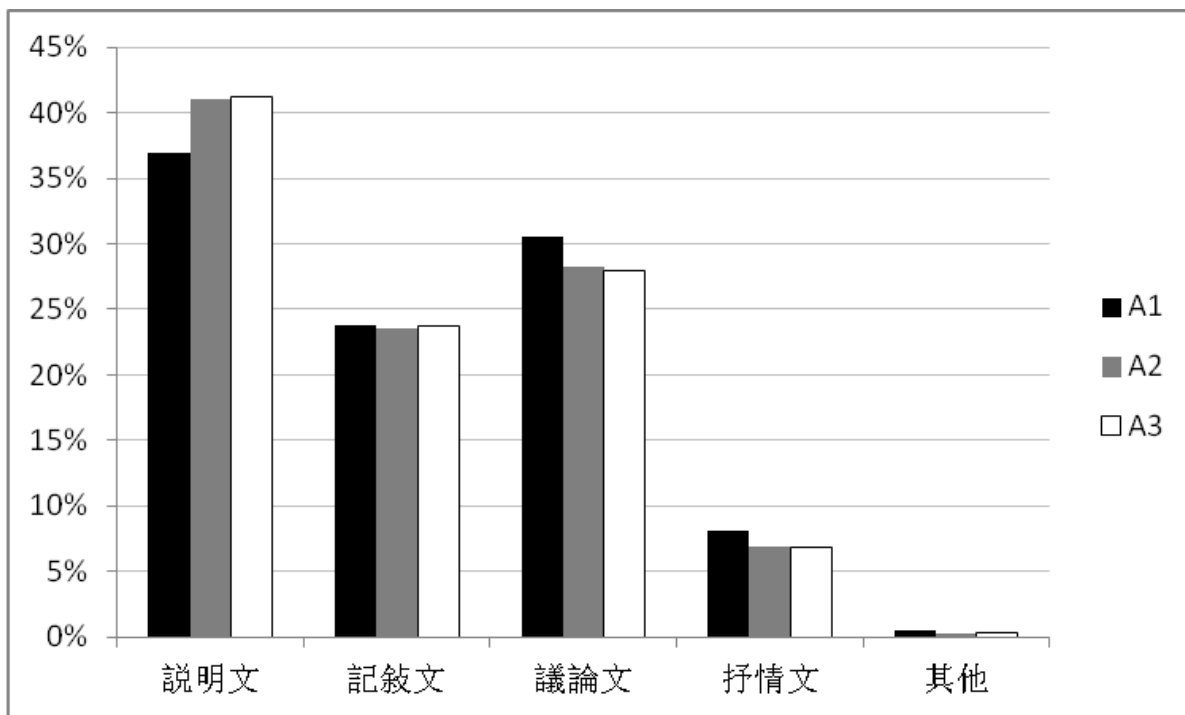


圖 4.2 三位編碼員針對《新雨月刊》稿件文體分類的百分比統計

4.2 《現代禪》各類目之篇數統計

4.2.1 《現代禪》主題內容數量統計

《現代禪》出版了 45 期刊物，一共 600 篇文章分類。其主題內容前十名為：「有關教團」占 33%、「學佛分享」占 9%、「教團報導外界」占 8%、「佛教課題」占 6%、「其他」占 6%、「書籍推薦」占 5%、「回覆讀者」占 5%、「指導修行方式」占 4%、「人物推薦」占 3%，以及「公案」占 3%。

另一方面，根據圖 4.3，研究者以四個虛線的圓圈顯示這三位編碼員在分類上出現的最大差距，從 14 到 26 篇，共有 5 類，即「有關禪修」、「指導修行方式」、「學佛分享」、「人物推薦」以及「其他」。這些分類差距較大的類目，只有兩項對前十名排序稍微有影響，即「學佛分享」及「其他」，這可能對排序造成一定的影響，但是

其最低篇數的百分比還是符合前十名的標準。

現代禪折線圖以較高的百分比集中在「有關教團」以及「教團報導外界」，接著還有這四個幅度比較勻稱，即「佛教課題」、「學佛分享」、「書籍推薦」以及「其他」。這表示現代禪的主題內容分布比較不均勻，出現篇數較多的為以上五種類目。

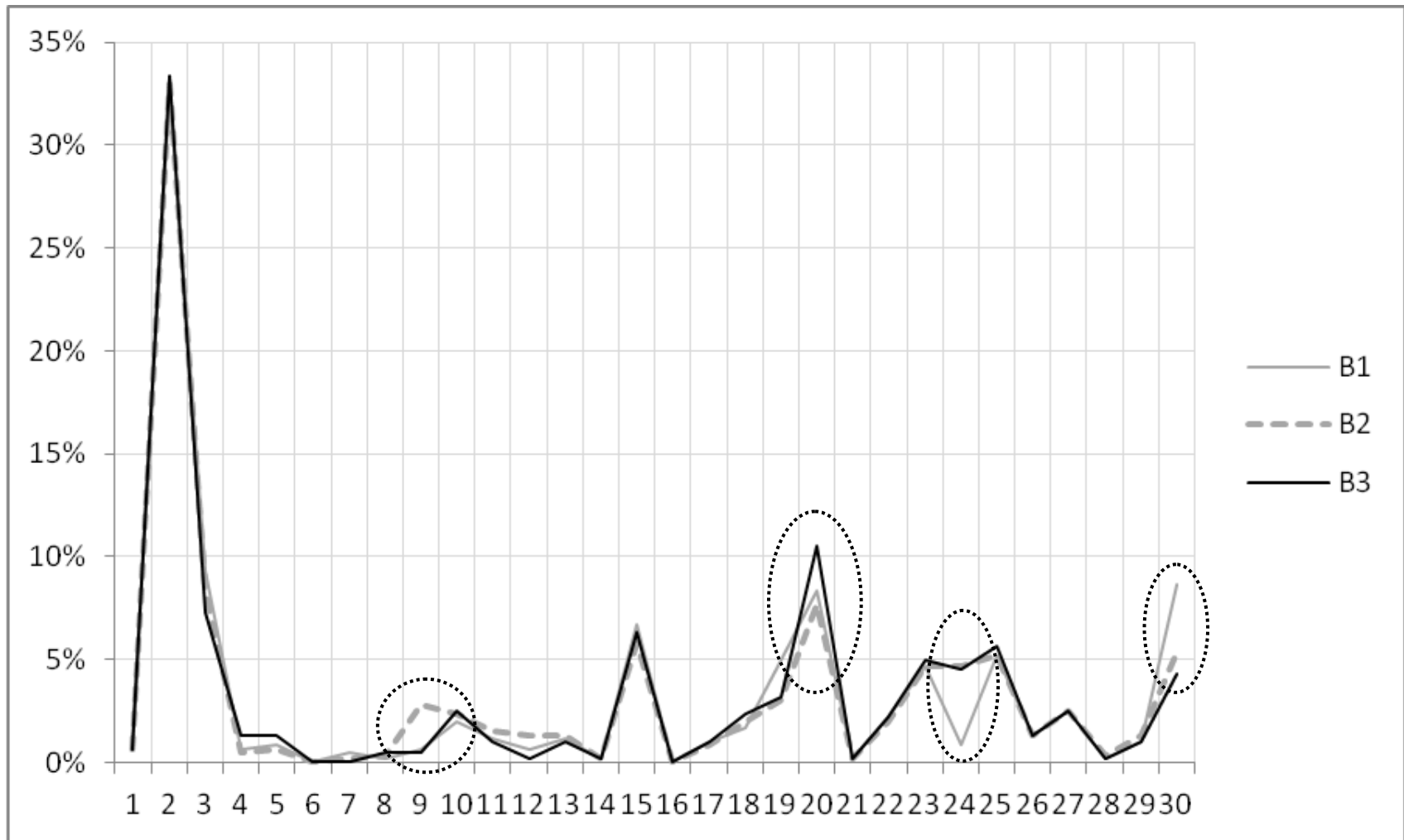


圖 4.3 三位編碼員針對《現代禪》主題內容的百分比分類之折線圖

4.2.2 《現代禪》人物類目數量統計

在《現代禪》的人物類目方面，三位編碼員得出的分類一致，而涉及這 13 位人物的文章占了所有文章的 156 篇，也就是占總數的 26%。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%）。

4.2.3 《現代禪》稿件文體數量統計

《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%。

另一方面，根據圖 4.4，在分類上出現的最大差距，為「記敘文」，共 68 篇，但是沒有影響其作為稿件文體排序的第一名；「說明文」的最大差距是 66 篇；以及「議論文」最大的差距是 39 篇，但沒有因此影響兩者的排序。

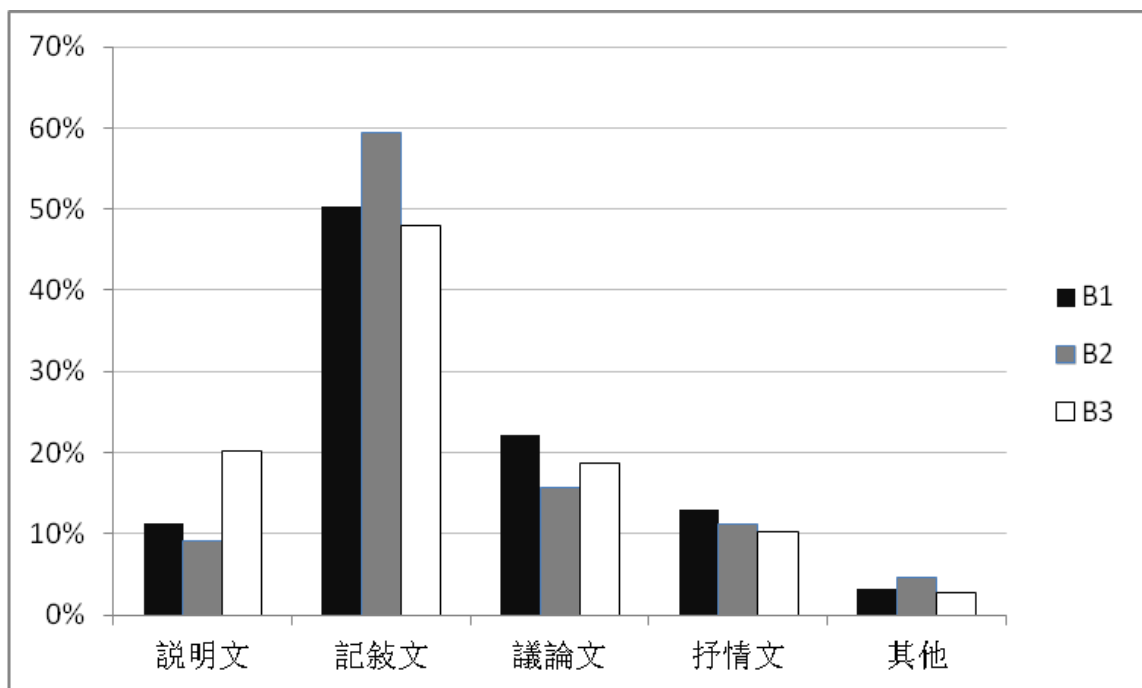


圖 4.4 三位編碼員針對《現代禪》稿件文體分類的百分比統計

4.3 《新雨月刊》及《現代禪》內容分析比較

4.3.1 《新雨月刊》及《現代禪》主題內容比較

《新雨月刊》及《現代禪》主題內容比較先剔除「有關經典」及「有關藏傳佛教」這兩項，這是因為兩份刊物主題內容分類的百分比均為 0%。由於在兩份雜誌各自出現零數值，不能做比較，因此在這個討論的項目中被剔除。接著，把 28 類主題內容分以百分比平均值的方式互相比較。

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%。接著依序是《新雨月刊》的「修行和生活結合」的百分比超過《現代禪》9%。《現代禪》的「教團報導外界」的百分比則超過《新雨月刊》8%。《新雨月刊》的「其他社會課題」和「編輯語」皆超過《現代禪》7%。《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%。

4.3.2 《新雨月刊》及《現代禪》人物類目比較

《新雨月刊》及《現代禪》人物類目以百分比平均值的方式互相比較，如圖 4.5。出現次數最多的排序為李元松（51%）、張大卿（24%）、溫金柯（20%）、張慈田（19%）、白偉璋（19%）、連永川（14%）以及釋顯如（14%）。其中只有李元松和張慈田皆曾出現在這兩本刊物。

對於不是教團裡的人物，卻皆出現在兩份刊物的是釋昭慧（新：4%；現：8%），江燦騰（新：7%；現：1%），以及楊惠南（新：2%；現：1%）。而宋澤萊則只出現在《新雨月刊》占 8%，藍吉富出現在《現代禪》占 4%，以及釋印順只出現在《新雨月刊》占 1%。

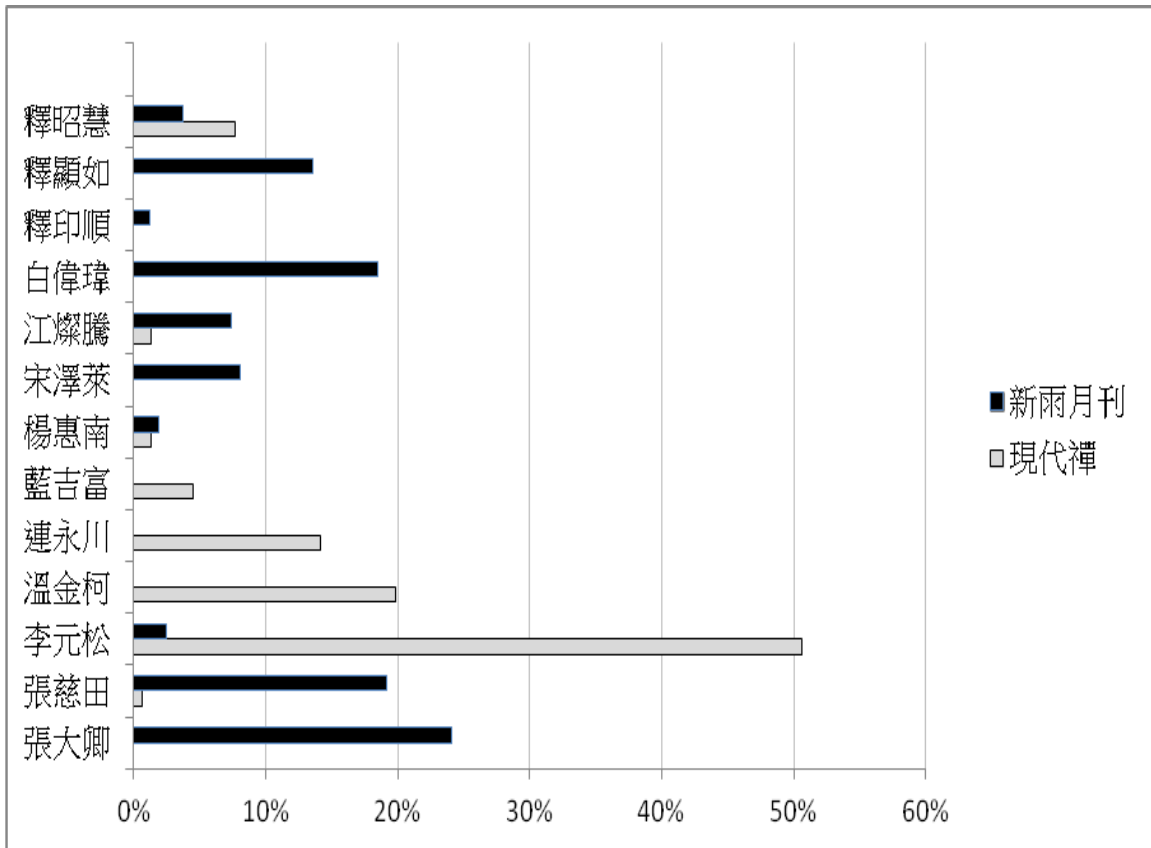


圖 4.5 《新雨月刊》及《現代禪》人物類目百分比平均值比較

4.3.3 《新雨月刊》及《現代禪》稿件文體比較

《新雨月刊》及《現代禪》稿件文體以百分比平均值的方式互相比較，如圖 4.6。《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%。

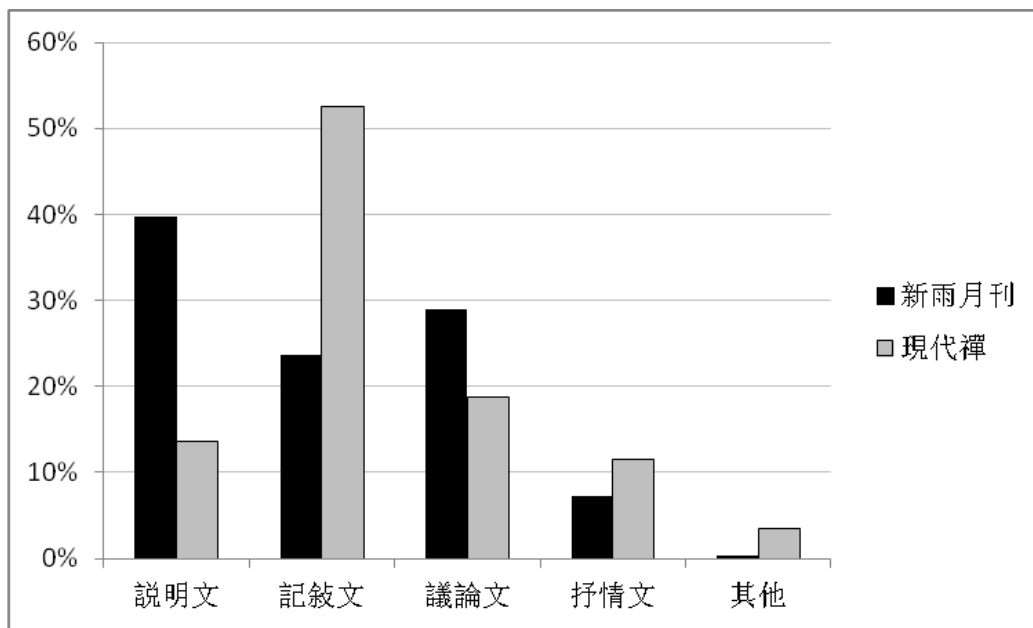


圖 4.6 《新雨月刊》及《現代禪》稿件文體百分比平均值比較

4.4 《新雨月刊》及《現代禪》各自重要的議題

4.4.1 新雨月刊

(一) 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，即四諦、五根、四正勤、四念處、七覺支、八正道、四神足、五力這八種教法。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。

吳老擇為漢譯南傳大藏經主編，他在〈原始佛教之定位〉（第 43 期，1991.03）一文就指出，要認識原始佛教，一定要讀阿含經，阿含也是最注重修行的經典。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占有的地位和價值。

（二）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，談觀照的細微處，即六根對六境時三毒的生、住、滅，把思想上不清楚、混亂處，整理為語言，讓同修來協助整頓。張慈田認為，對話討論方式是自有佛教以來，最實際、最具力量的「修道」方式。他認為從語言上可以自觀觀他，審查感受上是否執著、有主宰慾或自我中心。

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。林武瑞主講的〈四念處法門（二）〉（第 65 期，1993.03）提到：四念處法門一直強調「如實受」和「如實觀」是為了提供正確的資料，以作為下一步因果分析的基本條件。他認為，透過「團體的互動」，即討論回饋的方式彼互相切磋，可以得到檢證，從而對自己的體驗或看法，作某方面的修正。

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。〈教與學〉是以四念處修行為主的討論實況的片段，藉由對話討論來切磋修行深化對佛法的體驗。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。

（三）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⁴⁶。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。他認為出家人的專業是弘法，弘法的另一個涵義是智慧的思想教育與人格教育，本質上出家人從政和學人從政是一樣的。

對於僧制是否能用在政治，張大卿在〈法雨繽紛——新雨生活營札記〉（第 24 期，1989.06）一文提倡「佛法政治化，政治佛法化」。「佛法政治化」重點在於原始教的僧團沒有種性之分，每個人都有權利來參與決定事情，佛陀時代已有「一白三羯磨」（三讀通過）的行事準則。而「政治佛法化」，指的是提昇政治的境界，對自由、民主的保障，沒有死刑，沒有非法刑求、逮捕，百分之百的言論自由，沒有政治參與的恐懼，當然也要能保障弱者的向上機會。

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。當然需緊急處理事務時，還是得回歸多數通過決議。

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

⁴⁶見第40期（1990.12）的社論〈政教分離的意義〉。

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。

4.4.2 現代禪

（一）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。此外，李元松認為經驗主義有助於宗教徒認識自己。但他也強調經驗主義不是唯一正確或唯

一有效的修行態度，古今中外有許多修行到家的成就者，並不知科學、理性，卻能親證涅槃。

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。

（二）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、不以身相論僧寶的教團成立菩薩僧團。他也認為兩千年來「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，中國明初的楊仁山、歐陽竟無，及印順導師等人，對菩薩僧團理論是支持和鼓勵的。他認為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，他不止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。

現代禪菩薩僧團的宗門規矩在第 14 期（1991.01）正式對外公布，其中包含血脈圖、宗風、道次第略圖、組織圖表、師弟資格與戒律、師資勘驗辦法、師資勘驗項目等七大項，細則近百餘條，可見現代禪為落實菩薩僧團的種種規劃，象徵著一個新宗派的誕生。

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。這篇文章掀起了代表印順導師的昭慧法師及現代禪溫金柯的筆戰。昭慧法師甚至在文中提到自己這兩封來函都經印順導師過目並首肯，儼然代表著印順導師的發聲。

昭慧法師主要的批判，可以分成三點：一、現代禪不應該採用導師的片斷意見為尋找公信力的依據；二、導師從始至終都是以「出家佛教」立場來看待問題；三、印順導師沒有在家信徒只是附庸者的主張，不能把導師和歐陽竟無相提並論。

溫金柯則是一再否認他們並非以印順導師的片段來尋找公信力，而是在《妙雲集》思想的影響之下，單純地表達孺慕之情，且印順導師並不是他們唯一的依據，要不然當年李元松就不會捨《妙雲集》，另謀出路。社論引用歐陽竟無和印順導師並非尋找理論依據，而是寫文章的人很自然會有的同聲相應、同氣相求的援引。溫金柯認為，導師現在怎麼看待居士佛教，並不能掩蓋導師過去確實曾經有過的主張。最後，溫金柯把問題歸咎於「附庸性」這個詞，引起了一些不必要的聯想和引申。兩人的筆戰並沒有得到一致的看法，而是各自堅持立場，毫不妥協。

之後在第 28 期（1992.04）溫金柯又撰寫〈台灣居士佛教的展望〉一文，從經典、印順導師以及各時代的學者的論述，以歷史脈絡的角度，說明居士佛教的處境和發展，以證實及強調在家佛弟子的地位和重要性。

總的來說，現代禪希望在家佛徒摒棄一種附庸於僧團的觀念，建立在家佛徒的主體性。而這種主體性和出家眾不分上下，猶如〈何謂在家佛教的建立〉提到的：「在家眾亦為佛法的當機者、宣說者、主持者——正如出家眾一般」。

（三）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。但是這番言論促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⁴⁷。

⁴⁷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《新雨月刊》第39期，《現代禪》風波一文。

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「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？印順導師回答：

釋尊的時代，在家證初果、二果的一樣有家庭，到了三果以後，那就離欲了。……佛法講，真正的生死根本，是執著「我」——我、我所愛。組織了家庭，男女問題牽牽扯扯，苦惱不少，上有老的、下有小的，這種情形看來，在家修行好像不太容易。

而昭慧法師在閱讀「妙雲集」中，發現印順導師不止一次提到：淫慾不是生死根本，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覆，闡明了性是出自於本能，沒有善惡之分，淫慾雖不是生死根本，但在現實人間，淫慾「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，彷彿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。

4.5 《新雨月刊》及《現代禪》內容交集的部分

4.5.1 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，即文殊佛教中心、禪心（中國禪學會）、新雨佛教文化中心、佛教現代禪菩薩僧團以及維鬘傳道協會，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，他也是唯一一次以受訪者的身分出現在《現代禪》。而代表《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《現代禪月刊》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。

總結來說，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，這種回應，突破一般上僧尊俗卑的看法，意義非凡。

4.5.2 有關龍樹哲學

龍樹的思想對於李元松來說影響是深刻，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。溫金柯的觀點整理如下：

1. 質疑淨律法對中觀哲學有深入的認知。南傳佛教脫離印度佛教史，因此不受龍樹菩薩影響。
2. 對於龍樹的哲學不能證涅槃的觀點，表示懷疑。
3. 針對「本來佛教只重視實踐，而沒有哲理化」和「直到龍樹才開始將佛法哲理化」這兩個判斷都不符合佛教史的常識。

4. 對淨律法師闡述龍樹學說的崛起，是基於社會環境的需要，並不認同。
5. 不透過「內心的思辨」如何達到「自我內心的瞭解」？不認同淨律法師把「實修」和「研究道理」分開來。
6. 不認同龍樹哲學對「尚未開悟解脫者完全派不上用場」。

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。他的回覆重點如下：

1. 張慈田認為本身也無從判斷淨律法是對龍樹哲學涉獵程度，何況是溫金柯。且當前對中觀哲學有深入認知的錫蘭人很有可能多過台灣人。
2. 淨律法師的答話有其完整性，但卻被溫先生任意割裂了。淨律法師的觀點是龍樹的學說對達成涅槃是不夠的，還得靠實修及圓滿成定慧的資糧才可能獲致涅槃。
3. 針對「本來佛教只重視實踐，而沒有哲理化」和「直到龍樹才開始將佛法哲理化」，張慈田認為淨律法師的說法是有一些瑕疵。但淨律法師多次使用「邏輯化」一詞，可見他是把《中論》定位為邏輯化的佛法，把「哲理思辨」理解成「邏輯思辨」，把「佛教哲理化」理解成「佛教邏輯化」，這樣就沒有問題了。
4. 在淨律法師的話中並沒有論述「內心的思辨」到「自我內心的瞭解」之間的過程，也沒有說到兩者是否割裂。
5. 溫先生認為取證涅槃的關卡中，邏輯思辨可以扮演決定性的角色。這一點很有商榷的餘地。
6. 張慈田認為淨律法師說「我若是尚未開悟解脫者，龍樹的理論又派不上用場」這句話是有一些瑕疵，但並不嚴重，尚未開悟解脫者若有斷見、常見等等的邪見，龍樹的哲學還是蠻管用的，但淨律法師他自己沒有那些邪見，所以龍樹的理論派不上用場，他只要設定滅盡貪瞋痴為目標，往目標前進就好。

在《現代禪》第 29 期（1992.05），溫金柯又再撰寫一文——且莫諍是非 先

問道者意「回應〈評《新雨》的〈談龍樹的哲學〉〉」。文中的內容大部分是針對張慈田個人處理文章的方式和心態做批評，由於和討論的議題沒有直接的關係，這裡就省略不談。

針對龍樹的哲學讓新雨社和現代禪開展的爭論，法義解析上的對錯並不是本研究要探討的範圍。總結來說，從原始佛教的立場和大乘佛教的觀點來看龍樹的哲學，是兩種截然不同的思考角度和模式，產生不同的觀點。就如在第 54 期（1992.03）的《新雨月刊》刊登了呂勝強撰寫的〈略談龍樹中論的復古精神及中觀思想在現代生活的省思〉，作者在文章的收尾注入「以中觀之立場看《新雨》刊載之南傳法師論龍樹哲學」一節，提到：至於該篇文字之內容有多處與個人之看法是不同的，不過從彼此因緣之觀察，其差異性是可以理解與同情，何況那又是篇立即性的訪問稿，多少缺乏預先構思的嚴謹性。

4.5.3 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。張大卿也認為李元松和原始佛教路線掛鉤是很奇怪的，他甚至可以從文字和詩句來判斷一個人有沒有修行，這也有異於常人。

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，李元松以白衣身分收四眾弟子為徒，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，訪問代表新雨社的張慈田。

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》台北道場啟用典禮記實〉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。

4.6 《新雨月刊》及《現代禪》在宗教課題上的內容呈現

4.6.1 有關印順導師的思想

在提供主要內容的人物方面的統計，印順導師出現在《新雨月刊》只有1%，而《現代禪》則完全沒有，這是因為人物的計算是依據作者、主講人和受訪者來統計，印順導師著作甚多，雖沒有親筆為這兩份刊物撰寫任何文章，但是他對臺灣佛教的影響，促使引用他的著作以及討論他的課題是無處不在的，並和這兩份刊物的內容是息息相關的。

（一）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⁴⁸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。

⁴⁸《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⁴⁹一文，提到印順導師重視原始佛教是因為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。

宋澤萊的文章在《新雨月刊》刊登是具有爭議性的⁵⁰，雖然張慈田也表示宋澤萊先生的文章不代表《新雨》的立場⁵¹，但是不能否認的是，雜誌本身也要對刊登宋澤萊的稿件負起責任。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。他認為印順導師的貢獻主要可分為三點，即嚴拒如來藏思想的氾濫，評判彌陀信仰，以及深刻批判法門「修持方法」的不當，這包含對「祕密大乘」的某些修行方式。

宋澤萊認為，印順導師對大乘佛教教義的批評是既深且廣的。他曾經寫了三封信去確認印順導師的若干佛義思想。他認為自己對佛義的看法和導師有很大的差距，但是他認同導師的可貴，尤其是他的批判精神及孤高的風骨。

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，整理如下：

1. 印順把龍樹及龍樹的中觀論被提昇到與佛陀及佛陀言教等一的地位。
2. 印順對龍樹思想的理解，很多地方恐怕是與龍樹的原意不一樣的。
3. 印順否認根本佛教留傳下來的涅槃論，再把他所認為的「究竟實相」當成涅槃。

⁴⁹在《新雨月刊》網絡版本註明此文的作者是張慈田。

⁵⁰見《新雨月刊》第 25 期，編者的話。

⁵¹見《新雨月刊》第 54 期，回應〈評《新雨》的〈談龍樹哲學〉〉。

4. 印順認為阿羅漢是不究竟的。
5. 印順無限地提昇了「空」「無相」在佛法中的地位。
6. 印順認為的「中論是阿含經的通論」是站不住腳的。

這篇文章引起了《佛教新聞》以一篇社論作為回應，此文指責宋澤萊不瞭解印順和龍樹的「無自性」，指出宋澤萊是「平面思考法」，不是「層次思考法」，不能瞭解大乘佛法。而第 28 期，《新雨月刊》也刊登了宋澤萊針對此文的回應，即〈駁「佛教新聞」的不自量力〉一文，對以上指責皆作出否定。

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。其重點整理如下：

1. 在當代台灣的佛教學術界裡，印順的佛學見解，就是修行的最高指導原則。但真正能對印順思想作深刻掌握的，並不多，因此，當代的台灣佛學水準很難評估提昇多少。
2. 印順代表了當代中國佛學研究的最高峰。
3. 印順的著作內容，其實是以佛教的社會關懷，作為對時代處境的一種回應。
4. 印順對他的思想的流布狀況，始終懷著兩難之心；既希望被人接受，也擔心被人誤解用。

同時，此文也附上了印順導師〈未來世界〉在《佛法概論》的原版本，編者冀望這文字可以安慰印順導師當時所受的屈辱⁵²，並讓讀者有緣見到這段文章。

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。

⁵²因書寫這段文字而遭受保守派佛教徒檢舉「為匪宣傳」，印順法師因此忍辱刪掉這段文字，並重寫之，十年後他自認為「不能忠於佛法，不能忠於所學，缺乏大宗教家那種為法殉道的精神……這是最傷心的，引為出家以來最可恥的一著！」

（二）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⁵³。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⁵⁴、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），指出印順導師的佛教思惟有其內在的問題，歸結為下列幾點：

1. 在探索佛教究竟義的進路方面，完全憑藉著對佛教義理的抉擇，並滿足於這種抉擇的方式。
2. 由於印順導師對「現實佛教」缺乏認同感，因此他的研究成果對於明清傳統佛教一般說來較具有摧毀的力量，而缺乏成就的功能。
3. 印順導師所謂的「人間佛教的人菩薩行」。……這種淺化菩薩道的傾向，尤其明顯的表現在他將重視佛法之契證的宗派，如禪宗，批評為「小乘急證精神的復活」。……今天台灣佛教界俗化淺化的風氣瀰漫，可以說與這樣的「人間佛教」直接間接的影響不無關連。

⁵³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？〉。

⁵⁴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！

4. 印順導師的佛教思惟，其根本的問題在於修證之道方面。

溫金柯綜上所述，認為這些印順導師佛學思惟上的特色，影響台灣佛教，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，接受印順導師影響的佛教徒，最終可對修證之學感到迷茫，選擇其他出路，一種是把宗教熱情轉移到學術研究上；另一種仍有修證渴求的印順追隨者，由於很難在印順導師的著作中獲得有效可行的修證指引，這便促使他們乞靈於外國佛教，特別是南傳佛教的修行方法。

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，不止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。

4.6.2 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，張慈田認爲，現代人之所以對修證沒有信心，那是因爲不少人有「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，很多人認爲我們這輩子是根本沒有資格談修行，我們現在只是培養資糧而已，連很有名的法師也是這麼說的。他認爲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。李元松以「前者是宗教界本身的墮落，後者是宗教界的積非成是」為這兩個現象下了註解。

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（Uposatha）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，新雨社更引用印順導師的說法作爲佐證。

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，被張慈田視為怪異行為，如棒打、吆喝、斫手指、斬蛇、殺貓、放火，可能係受到虛構的「拈花微笑」的神秘意義影響而引發出來。這種行徑能否導到見性，令人懷疑。

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止是言語上，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。

4.7 《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的作用

（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，詳情請參閱附錄十一）。其社論對政治和社會課題方面的討論是超過佛教課題（如表 4.1），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。

表 4.1 《新雨月刊》社論的分類

分類	篇數	
臺灣政治	6	29 篇
兩岸課題	1	
國際	6	
社會	13	
環保	3	
佛教和社會	6	17 篇
佛教和政治	7	
修行	2	
戒律	2	
其他	6	6 篇

從 1988 年韓國舉辦的奧運，同年的美國選舉，鄭南榕的自焚，1989 年柏林圍牆的拆除，王永慶的石化業外移，1990 年馬曉濱被判死刑，同年的波斯灣戰爭，1991 年南斯拉夫宣布獨立，1992 年臺灣立法院解凍核四預算案，為因應 1992 年年底而提出佛教界應該如何反賄選等等，反映了新雨社作為一個佛教居士團體當時所關心的各種層面的課題，提出作為一個佛教團體的看法和呼籲。

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⁵⁵，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分的佛教徒，受訪者的人數一次最高可達 13 人。而負責絕大多數採訪稿的人是張慈田，共占了 22 篇。

個人專訪方面，以受訪者的學佛經歷、其組織機構、佛學方面的專長等等為訪問內容。集體訪問則是針對政治或社會課題，題材包括「佛教徒看選舉」、「佛教徒看二二八」、「宋澤萊印象」、「佛教徒看墮胎」及「佛教徒看治安」。《新雨月刊》一系列的訪問反映了當時的法師、學者乃至各種身分的佛教徒如何看待當時的佛教課題、社會課題以及政治課題。

受訪者包括聖嚴法師、昭慧法師、淨耀法師、傳道法師、龍真法師、陳儀深、陳重文、楊郁文、江燦騰、楊惠南、呂勝強、李元松、楊敏雄、宋澤萊、林清玄、王儒龍等等，他們在當時的臺灣佛教各個領域可算是舉重輕重的法師、學者，比如專長於原始佛教的陳重文及楊郁教授，積極參與助選的龍真法師及佛教文學暢銷作家林清玄。與《現代禪》重複的受訪者包括昭慧法師、傳導法師、李元松、江燦騰、陳儀深以及林清玄。可見這幾位人物在當時是備受矚目的。

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。他在《新雨月刊》第 55 期（1992.04）〈《善知識參訪記》自序〉一文曾表示他在 1988 年回臺之後，爲了瞭解善知識弘揚正法的內容，拼湊出臺灣佛教的整體面貌及台灣佛教未來的走向，於是開始安排參訪的行程，這些訪問從 1988 年 5 月進行到 1990 年 1 月，並發表於《新雨月刊》。

這些訪問為當時臺灣佛教的歷史留下了紀錄，以記敘文的方式紀錄訪談的問答，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。

⁵⁵分兩期上下文的方式刊登的訪問稿件，計算為一篇。詳情可參閱附錄十二。

（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。

李元松在教團的地位，從刊物的稱呼，即學長、老師到傳法長老，越來越宗教化。他認為自己對臺灣佛教的貢獻是，建立不以身相論僧寶的菩薩僧團，推動臺灣禪佛教，以及樹立科學、人文的理性學風，倡導融合般若中觀的禪法。他的貢獻獲得認同，並被收錄在《中華佛教人物大辭典》裡。（相關內容摘錄請參閱附錄十三）

其中，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》的內容瞭解現代禪這個教團，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，也吸引了許多高級知識分子的參與，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。(相關內容摘錄請參閱附錄十四及表 4.2)

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，例如：李元松接受統一超商股份有限公司演講「工商時代的禪」(第 9 期，1990.08)；臺北市北投國中輔導室老師邀請連永川老師為老師們主持現代禪七課程(第 21 期，1991.09)；李元松受邀前往雲林縣政府演講(第 26 期，1991.09)；連永川老師在敦煌藝術中心主持禪七(第 26 期，1991.09)；現代禪十項堅持公開之後廣受教內人士關切(第 28 期，1992.04)；佛教現代禪龍江根本道場增闢的「宗教心理協談中心」受到社會大眾的熱烈迴響(第 28 期，1992.04)；台中傑人會邀請現代禪老師演講(第 30 期，1992.06)；現代禪文教基金會主辦暑假免費禪三活動，教授本地風光禪修於數百名小學教師(第 39 期，1993.08) 等等，這些都反映了現代禪受到各階層人士的歡迎。

表 4.2 《現代禪》新聞稿的分類

分類	篇數
有關教團的進展	102
有關李元松	11
有關其他指導禪修的老師	20
有關出版品	13
師資的淬煉和勘驗	19
接受媒體報導	6
教團報導外界	35
有關《現代禪》	7
受外界讚揚	2
其他	5
共	220

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。有關這些回應和討論的文章目錄，請參閱附錄十五。

從這兩份的刊物的受眾反應，本研究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，這表示雙方皆處在條件不錯的基礎上進行交流。

4.8 綜合發現與討論

4.8.1 文章篇數未足以反映真實狀況

在《新雨月刊》中，張慈田其實曾以編輯部的名義發表許多文章，這在新雨月刊的網絡版本⁵⁶中可以證實。另一方面，當時身為編輯部主要負責人的張慈田極有可能代筆撰寫「編輯語」及「社論」。因此，目前張慈田作為《新雨月刊》內容的其中一位主要供應者，是超越張大卿的。

溫金柯同樣也是《現代禪》編輯部主要負責人，他極有可能代筆撰寫「編輯語」及「社論」，因此其文章篇數應該超越以上統計字數，但是與李元松相比，還是存在距離的。

連永川作為《現代禪》內容的其中一位主要供應者，其實有不少文章與王瑪麗聯名發表，似乎在專欄剛開始的時候扮演監督的角色。

⁵⁶新雨月刊網絡版本：<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/magazine/rainall.html>

4.8.2 《現代禪》重複刊登稿件

《現代禪》重複刊登了兩篇稿件，即出現在試刊號（1989.12）的發刊詞，由李元松撰寫的「為償多劫願 浩蕩赴前程」，重複出現在第 12 期（1990.11）。另，李元松的「偶思」也重複刊登在試刊 3 號（1990.02）以及第 12 期（1990.11）。《新雨月刊》則沒有出現類似的情況。

4.8.3 主題內容的分類細化

主題內容的分類有 30 種，再加上總篇數偏高，因此，必須留意的是，主題內容出現 0% 百分比的類目並不代表是完全沒有該類的稿件，這或許是稿件篇數太低，以致無法呈現在百分比上。

此外，主題內容的類目細化，形成一篇文章能超過一項的類目選擇，導致出現合理的差異，例如《新雨月刊》的第 11 期由張慈田撰寫的「四念處的重要性」和第 12 期「七道修行的檢證程序：七覺支」被三位編碼員歸類為「有關原始佛教的思想和教義」或「有關禪修」，這兩種歸類出現在同一篇文章是可以被接受的。

4.8.4 稿件文體的分類被僵化

一篇文章其實可以同時出現幾種文體的表現，但是分類的過程中，必須把文體的種類分割，單一化，促成稿件文體分類被僵化的局面產生，而這樣的判斷只能依賴編碼員的感官和看法。

第五章 結論與建議

5.1 研究結論

5.1.1 《新雨月刊》和《現代禪》主要的傳播內容

（一）新雨月刊

《新雨月刊》的內容分布平均，但占據主題內容分類最高的為「其他」（11%），可見這份雜誌所呈現的內容涵蓋的種類相當複雜、多元。從新雨社的三項宗旨來看，即：一、回歸原始佛教；二、重視修行及其進展；三、以入世的精神來開展、傳播佛法，《新雨月刊》的內容分布是符合新雨社的宗旨的。

有關原始佛教的教義，除了「有關原始佛教的思想和教義」這一項，其實也包含「有關阿含」方面的詮釋和探討，這兩個部分的内容加起來占 10%。重視修行方面，可以從「指導修行方式」、「有關禪修」和「修行日誌」合計占 14%。

至於「以入世的精神來開展、傳播佛法」這一點，可以從《新雨月刊》關懷社會的文章來探究（9%），其牽涉層面很廣，比如〈佛教對臺灣社會的責任〉、〈佛教徒看墮胎〉、〈死刑是野蠻國的產物〉、〈佛教徒看治安〉、〈臺灣文化的根〉、〈佛教徒看二二八〉等等稿件，從環保、治安、文學、國家政策、憲法等等課題，甚至是身體力行去參加示威活動⁵⁷，可見新雨社在這方面有很多的嘗試，試圖以佛法的觀點來看待和關懷社會問題。

另一方面，除了強調原始佛教的重要性，新雨社和一般的佛教團體較不一樣的是，對政治方面的關懷和主張。針對這點，《新雨月刊》的主題內容有關「佛教對政治的關懷」以及「政治課題」合計占6%，新雨社支持出家和在家眾都應該主動去關懷政治，鼓勵以僧制建立民間團體來監督政府。新雨社在臺灣的主權上強調臺灣是一個獨立的國家，提出兩岸無需急於統一，其立場是偏向臺灣主體的立場來對兩岸的課題發表意見的。

⁵⁷見《新雨月刊》第45期，街頭運動的清道夫。

（二）現代禪

《現代禪》的內容比較集中在「有關教團」（33%）的訊息，而且這個數據比起其他分類是非常顯著的，接著第二名的是「學佛分享」（9%）及第三名的「教團報導外界」（8%），這顯示了《現代禪》非常強調有關於教團內部的訊息，而所謂的教團報導外界其實大部分的訊息還是和教團本身有著某種程度的關聯的。

《現代禪》主要的傳播內容特色可以從三個角度來看。第一、李元松凡事都以經驗主義作為依據，以表達他的看法，從對佛法的知見，導指修行，甚至到設計修行的次第，他都以經驗主義作為尋求真理的奠基。

第二、李元松打破僧尊俗卑的理念，建立在家佛教的菩薩僧團，這是一個不限出家和在家，不以身相論僧寶的教團，這是一般的漢傳佛教無法接受的觀點。而在家佛教的理想，在溫金柯筆下引用了印順導師的著作，更引起了儼然代表印順導師發聲的昭慧法師，一連串的筆戰。

第三、李元松主張情慾可以適當紓解，更是遭受各界的激烈批評，而在《現代禪》也出現了許多回應的文章，與《佛教新聞》的筆戰是其中一個較為顯著的例子。

《現代禪》在「有關教團」這一類目的比例最高，這一類稿件其實以新聞報導的方式呈現，篇幅短，文字淺顯，主題明確，除了可以證明現代禪迅速的發展，規模越來越大，活動也越來越多之外，另一方面就是編輯方面，善於包裝教團所要傳達的訊息，從不同的角度報導教團大大小小的活動，兼具重複提醒的作用，加深了讀者的印象。

（三）小結

新雨社和現代禪通過《新雨月刊》和《現代禪》所要傳達的訊息側重點是不同的。新雨社主要倡導的是原始佛教的內容，它的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。此外，印順導師曾提到「聲聞人悲心不足」、「急於求速證」，但《新雨月刊》的內容在社會問題以及政治的課題上都嘗試以佛法的角度來關懷及看待，這是比一般的佛教團體都較為顯著和豐富的。

《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。李元松對佛法、修行的次第都建立在經驗主義的基礎上，他打破僧尊俗卑的理念，創立菩薩僧團，在修行上主張情慾可以適當紓解，在當時是受到各界批評的。李元松以自己的修證體驗設計修行次第，追求自己理想的佛教，形成一個特色相當鮮明的教團，而《現代禪》記錄了這樣的一個發展過程且把李元松的思想和主張傳達給了讀者。

5.1.2 《新雨月刊》和《現代禪》的主要人物是誰

從《新雨月刊》來看，其主要人物為張大卿、張慈田以及白偉璋。其實，若從之後《新雨月刊》的網絡版本來看，作者方面有相當多的篇數是從「編輯部」改為「張慈田」，事實上，張慈田對於《新雨月刊》的內容提供量是超過張大卿的。另一方面，白偉璋的文章篇數和張慈田非常接近。而顯如法師負責編輯早期在美國的《新雨月刊》，在第31期（1990.02）之後就完全沒有出現在《新雨月刊》，但卻占了14%，可見對於《新雨月刊》早期的內容，顯如法師也扮演著重要的角色。

《新雨月刊》的內容是由許多不同背景的作者所建構的，有些是團體裡的內部人員，有些是學者，有些是源自國外的文章。不同背景的作者闡述的角度和書寫內容相當廣泛，這促使《新雨月刊》的內容相當的複雜和多元。

從《現代禪》來看，其主要的人物為李元松，溫金柯以及連永川。李元松的稿件篇數更是遠遠超過了其他主要內容提供者，可見李元松在現代禪屹立不搖的地位。而溫金柯極有可能撰寫多篇沒有署名的社論，或者以編輯部署名的文章。溫金柯作為《現代禪》的主筆，不止是在佛法的義理上進行探索和批判，也對任何質疑現代禪的文章做回應，一場場筆戰皆出自溫金柯，而不是李元松，可以說溫金柯為捍衛現代禪的理想與教義，總是站在第一線的位置。而連永川作為最瞭解李元松的人，較多涉及在指導禪修方面的內容，其中多篇文章是與王瑪麗聯名發表的。

其他不屬於團體內的内容主要提供者，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，與溫金柯有諸多筆戰。另外，江燦藤和宋澤萊在《新雨月刊》出現的比例也較高。由此可見，新雨社在這方面就比較多元，現代禪的人物類目比較傾向於教團內部的參與人士。

這十三位人物重複出現在這兩份的刊物的機率並不高，這是因為這兩份刊物的内容取向並不一致，他們所要傳達的教法並不一樣，另一方面，現代禪比較注重教團內部的訊息，因此，内容主要提供者還是以教團內部人員為主。

5.1.3 《新雨月刊》和《現代禪》的稿件文體

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内容。《新雨月刊》對原始佛教教義、修行方式等的闡述皆以說明的方式來呈現。而《現代禪》的内容集中在有關教團的訊息方面，都以新聞報導的方式處理，也就是記敘文的表達方式。

這兩本刊物第二種最常使用的文體都是議論文，這表明這兩個團體都試圖在表達自己的意見、看法，或者是在駁斥以及回應一些課題，所普遍採用的一種表達方式。

在抒情文方面，《現代禪》出現的比例較高，這是因為現代禪有許多作者，都擅長以抒情文的表達方式來撰寫，其中包括李元松個人對佛法、佛教的情感抒發，內部執事以及信眾對現代禪或李元松的敬仰，到個人的學佛體驗，還有以小魚撰寫的散文居多。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。

5.1.4 從《新雨月刊》和《現代禪》看新雨社和現代禪的關係

現代禪的相關內容出現在《新雨月刊》共有 5 篇，兩篇是李元松的著作，一篇是訪問李元松的稿件，一篇是有關〈現代禪〉風波的報導，還有一篇是溫金柯出席新雨台北道場啟用典禮的致詞。而《現代禪》曾經刊登兩篇有關新雨社的報導以及在一篇專題報導受訪，即針對楊惠南撰寫的「老母親與新生兒之爭」一文，訪問張慈田的意見。相對來說，現代禪對新雨社的報導相對來說是較少的。

從《新雨月刊》一開始對李元松的訪問，以及刊登他的文章，出於對一個在修行上有成就的人的關注。之後李元松建立了現代禪，雖然張大卿對李元松有不同的評價，但新雨社對於「《現代禪》風波」一文中立的報導，在當時的環境下實屬難得，以及溫金柯受邀在新雨臺北道場開幕的致詞，可以看出這來者兩個團體當時的關係還算是友好。如溫金柯所說的，這兩個團體都是以在家為主，且非常重視修行。

在當時的時代背景下，他們算是非主流的佛教，也就是漢傳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。這不止是立場的衝突，也反映了不同傳承的看法出現的差異，而這樣的差異在佛法的流傳和演化中，成爲了不可避免的衝突。

5.1.5 新雨社和現代禪在宗教課題上的態度和立場

（一）新雨社和現代禪如何看待印順導師？

新雨社對印順導師的看法有褒有貶，顯如法師曾訪問過印順導師，也介紹多部印順導師的著作，江燦騰的文章更是把印順導師推崇至代表中國佛學研究的最高峰，至於對印順導師的批判大多由宋澤萊的稿件組成，他對印順導師的思想提出質疑，也提出許多批判。而新雨社對於印順導師的看法在第 34 期（1990.05），就寫到他們（編輯部）認爲印順導師重視原始佛教是因為研究佛教源起的需要，但是在導師的情感上信奉的是大乘佛法，特別是初期大乘，因此他們認爲印順導

師在介紹原始佛教時不夠忠實。

現代禪對印順導師的看法，可從李元松和溫金柯的文章來瞭解。李元松認為自己是受印順導師的《妙雲集》而受到啓發的，但是對於印順導師批判禪宗和淨土，他是不贊同的。在《現代禪》的文章，李元松並沒有正面挑戰印順導師，反而是現代禪的主筆溫金柯對印順導師的學說進行了深入的研究和探討，他代表現代禪對印順導師的「《我有明珠一顆》讀後」疑問作出回應，甚至挑戰了印順導師，質疑印順導師所設下對大乘的判准有何依據？反過來說，李元松具有修證的體驗，而溫金柯認為這就是最直接有力的證明。

（二）新雨社和現代禪如何批判傳統漢傳佛教？

《新雨月刊》和《現代禪》有關批判傳統漢傳佛教的文章比例並不高，這有兩個可能性，一是編碼員在這個時代審查稿件內容時，對「批判」的接受度提高了，因此分類的時候，有可能把一些可能是批判傳統漢傳佛教的文章歸類為「佛教課題」；二是批判的內容在整體文章上的比例並不高，字裏行間透露對傳統漢傳佛教的不滿，不能被當作整體內容的主旨。

新雨社和現代禪在批評傳統漢傳佛教有一個看法是一致的，那就是他們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。

新雨社張慈田對於大乘佛教的佛菩薩的感應能力，悟道的方式以及貶低阿羅漢的悟道層次皆不認同，且忽略小乘法門。此外，僧團沒有履行定期布薩，導致佛教的不和合。張大卿認為寺院應該設立基金會，而不是靠趕經懺維持寺院經濟。他們皆不認同禪宗，認為壇經是後人「編寫」的，其修行方式是有問題的。在《新雨月刊》宋澤萊則以自己的修證經驗，對儼然代表臺灣的中國佛教思想的星雲法師所說出來的體悟和教法大肆批評。

李元松對傳統漢傳佛教的批判不止是在口頭上說說而已，他以行動表達了他對振興臺灣佛教的抱負和思想。在未創立現代禪之前就以三大訴求，提出振興佛

教的方向，即一、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」。

此外，李元松也認為宗教界的發展過於迎合世俗，造成宗教界內部和社會普遍思想貧乏、心靈空虛的現象。因此，他提出〈佛教現代禪十項堅持〉隱含了對傳統漢傳佛教的改革。

本研究從現在這個時代來看二十多年前現代禪所提出的一些主張和思想，還是比較大膽的。從宗教的立場，李元松提倡經驗主義、僧俗平等，以及情慾可以適當紓解這些議題放在今天來討論，也未必能夠被今天的臺灣甚至其他地區的佛教所能接受。二十多年前新雨社和現代禪提出對於漢傳佛教的質疑，直到今天依然是可以拿來檢視現代的臺灣佛教，甚至是其他區域佛教的發展。這些問題佛教界或許可以不面對、不接受，甚至不處理，但隨著新時代的演進，宗教的發展以及全球化的進程，想必只有經得起考驗的教義才是能夠繼續流傳，利益人群。

（三）新雨社及現代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。因此，可以看出新雨社及現代禪皆抗拒「新興」這個字眼，「新興」給人負面的印象是較深刻的。

（四）新雨社及現代禪如何看待龍樹哲學？

有關於龍樹哲學的課題，引發了新雨社及現代禪第一次，也是唯一一次的論戰。張慈田及林武瑞一同訪問錫蘭籍淨律比丘談龍樹哲學，引發了與現代禪溫金柯的一輪筆戰。溫金柯對淨律比丘的種種說法，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。張慈田則認為淨律法師的回應被溫金柯斷章取義，雖淨律比丘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。

不屬於新雨社與現代禪內部執事的呂勝強在《新雨月刊》第 54 期試圖調解這場糾紛，他認為兩者之間的差異性是可以理解與同情的，且那篇文章是立即性

的訪問，多少缺乏預先構思的嚴謹性。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。

5.1.6 《新雨月刊》及《現代禪》在傳播上的作用

《新雨月刊》在傳播上的作用可以從兩方面來看，首先，新雨社透過 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，而受眾的反應來自第 25 期（1998.07）兩篇讀者對於〈鄭南榕的自焚〉一文所做出的回應顯示，他們皆認同新雨社的觀點，並讚揚和鼓勵新雨社在這方面多做努力，以喚起更多的佛教徒主動關懷社會，譴責不義的事情。

另一方面，《新雨月刊》一共有 35 篇訪問，部分受訪者為當時佛教界重要的人物，而張慈田把自己 18 篇採訪稿件結集成書，即《善知識參訪記》。這些訪問為當時臺灣佛教的歷史留下了紀錄，而在市場上發行售賣的《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。

《現代禪》在傳播上的作用可以從三個角度來看，即李元松的形象建立，現代禪的形象建立，以及該刊物提供了一個平台讓作者和讀者可以進行交流。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。而現代禪這個教團的形象和影響力在 220 篇的新聞稿可以得知，他們的主張和修行方式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。此外，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。

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。

5.1.7 新雨社和現代禪在臺灣佛教發展上反映的特殊意義

從這個時代，回顧二十多年前的新雨社和現代禪這兩個佛教團體，彷彿是看到臺灣佛教史上的戰國時代。這兩個團都以在家眾為中心，重視修行的方式。但這兩個團體的性質不一樣，教法不一樣，規模不一樣，但是他們卻對傳統漢傳佛教有批判，他們有自己的創建，也嘗試和社會課題做聯結和關懷。

（一）對印順導師的人間佛教思想的進一步落實和反思

新雨社希望佛法能落實於人間，原始佛教的教義並不止是關注在個人的解脫而已，他們嘗試從佛教的角度來關懷社會，甚至到政治。在《新雨月刊》可以看到從各個層面關心社會的文章，甚至針對一個社會課題，訪問多位在家和出家眾的觀點，整合成一個專題來報導。在政治方面，新雨社認為僧制可能無法落實在政治上，但是可以以僧制的概念成立一個草根團體來監督政府。此外，對於兩岸的課題、臺灣在國際上的認同、臺灣的主權、臺灣的政治、臺灣的選舉等，新雨社都有發表自己的看法，這在一般佛教團體，是罕見的。新雨社從社會到政治的關懷，是積極和主動的。

李元松這個傳奇性的人物，創辦了這個劃時代教團，以自己的修證體驗指導信眾。他認為他自己深受印順導師的思想所影響，但是也有些看法和導師是不一樣的。在那個時代，李元松提出的主張是極其大膽的，諸如建立菩薩僧團、以四向四果印證果位、主張情慾可以適當紓解等。李元松對改革佛教抱有許多的理想，對於修行方式，他以自己的修行體悟設計修行次第和驗證標準。他獨創的教法和自己的修行體驗有直接的關係。他強調自己修的是菩薩道，但是他提出來的想法和概念卻遭到傳統漢傳佛教極力的批判和質疑。

於外界的質疑和否定，李元松從不回應，而由溫金柯代表現代禪回應所有的問題，不止是捍衛現代禪的立場，也在法義的探討上下了許多功夫。其中他和昭慧法師多次的筆戰，儼然代表著佛教新教派與印順導師思想的抗爭。而這樣的抗爭來到於印順導師對《我有明珠一刻》的質疑和批判，可說是一個高峰，溫金柯也提出了一個思考的方向，是值得去深入探討的。

（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

新雨社從佛教的角度對社會和政治透露的關懷和看法，嘗試把佛教和現代議題做結合，讓佛法能夠落實在生活中，解決社會問題，對佛教跟隨社會發展的脈絡走向現代化，做出了貢獻。

現代禪菩薩僧團的建立在臺灣佛教的發展上是一個創舉。他們迅速地發展，全國各地分會的成立，出版社、印經會館等逐步建構，以至形成全國性財團法人現代禪文教基金會，這些都是現代禪步入比較現代化的管理方式。此外，現代禪通過取得「現代禪」、「現代禪七」、「現代禪標幟」三項專利，樹立了一種禪門的新形象。這些作法都是趨向現代化的一種呈現。

（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

新雨社在美國於1987年正式成立，1994年宣布解散⁵⁸，內部的分裂衍生台北新雨社改名「台北佛法共修會」，張慈田也回到嘉義老家，創立「嘉義新雨社」。張慈田從美國回來臺灣是1988年，新雨社在臺灣逐步建立據點，1991年才算正式成立。在這短短的7年，新雨社作為第一個原始佛教的道場，為臺灣佛教帶來了回歸原始佛教教法，注重禪修，關注社會議題，可惜這樣的情況維持不久。

張大卿目前所領導的聖生命教育協會不以宗教團體自居，教育成分遠多於宣教⁵⁹。而張慈田於1997年在泰國上座部僧團出家，回到嘉義道場延續《新雨月刊》出版《嘉義新雨雜誌》及《法雨雜誌》。明法比丘（張慈田）於2009年往生之後，有關原始佛教的出版也因此停滯。

現代禪成立於1989年，到2003年李元松臨終前取消宗派制度，教團和成員在李元松的期望下轉至淨土宗，稱為「淨土彌陀念佛會」。從《現代禪》的活動報導可以看到現代禪迅速的發展和壯大，但是卻在李元松的緊急剎車之下，讓團體回到潛修的階段。教團到最後走向淨土，這無疑為現代禪的發展畫上了休止符。

⁵⁸見《新雨月刊》第72期（1994.01），〈新雨佛教月刊補篇〉一文。

⁵⁹見聖脈生命教育協會網站 http://www.dharmalineage.org/Introduction_f.htm

(四) 小結

以上這三點對臺灣佛教的歷史來說，是有深刻意義，也是值得反思的。當我們回顧這段歷史時，二十多年前的臺灣佛教曾經出現這兩個團體對傳統漢傳佛教的批判和討論，這些問題到今天是不是有真正得到解決呢？這是引人深思的。

臺灣佛教史是否越來越走向世俗化？而這種世俗化的意義和內涵是什麼？它象徵的是宗教發展在進步還是退步呢？本研究的研究範圍不足以回答以上的問題，但本研究處理二十多年前的《新雨月刊》和《現代禪》，它們不止是可以作為臺灣佛教的反省與檢討，且對佛教發展的歷史有著劃時代的意義，對各種學門的研究也提供了一個可供研究的材料。

5.2 研究貢獻

本研究是第一個以兩本解嚴後的宗教雜誌做比較分析的研究，題目是創新、有趣的。研究的範圍聯結了出版品、傳播，以及宗教發展這三個領域的問題，且研究的問題具有歷史意義，牽涉的層面較為複雜，具有探討的價值。

為了回答本研究的問題，本研究不止是改良了內容分析法，還自行研發一個文獻分析的操作方法，以便能更完整地呈現雜誌的實質內容。這個作法可視為第二個研究貢獻。

5.3 研究限制

研究限制可以從以下三個層面來探討：

1. 資料上的不完整

由於收藏於香光尼眾佛學院圖書館的 45 期《現代禪》，是以精裝版本裝訂收藏，而其頁邊由於裝訂方式而遮住了些許文字。收藏超過二十年，難免有些微破損，失去了一些文字。

2. 解讀上的不完整

分析這兩本刊物共 1326 篇文章，數量龐大，編碼員需要較多的時間和精力，這可能造成解讀上的不完整，影響研究成果的品質。

3. 推論上的不完整

要研究這兩份刊物的團體在臺灣佛教發展上的特殊意義並非易事，研究者需從臺灣佛教的發展歷史，印順導師思想的瞭解，世俗化以及現代化理論概念，到新興宗教如何衍生，甚至還要對南傳佛教以及藏傳佛教有基本的認識，才能對新雨社以及現代禪這兩個臺灣佛教史上的新型教團作出中肯的評價和分析。

研究者要掌握如此廣泛的知識背景，瞭解以上的背景知識之外，另一方面，面對這兩份刊物的發刊時期久遠，且單單用《新雨月刊》及《現代禪》這兩份刊物來瞭解或推論新雨社及現代禪所要傳達的訊息以及反映在臺灣佛教上的特殊意義，也可能會出現資料上的不周全，導致推論上的不完整。

5.4 後續研究之建議

後續研究之建議，可以分成以下兩個角度來討論。

首先，一個新的佛教團體的出版品，是它的傳播媒介，出版品聯結了訊息發出者和訊息接收者，這對於二十多年前的臺灣佛教，是一種很重要的傳播方式。出版品提供一種觀察的面向，瞭解訊息發出者和訊息接收者之間如何進行溝通，如何進行聯結。因此，從出版品傳播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，這個趨向是相當適合及有效的。因此，後續的研究如果朝著同一條路，可能會啟發一些相當重要的研究領域，或者是有趣的研究發現。

其次，據本研究的瞭解，現在有許多佛教團體都有成立網站或者通過網際網路來傳播他們的教義，甚至和受眾做互動。這樣的現象讓傳播的管道更加豐富、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。因此，這方面的研究還是有努力的空間和發展的必要的。

參考文獻

英文部分

- Beckford, James A(1986), New Religious Movement and Rapid Social Change, Beverly Hills, Cal:Sage.
- Berelson, Bernard (1952), Content Analysis in Communication Research, Facsimile of 1952 editions, New York: Hafner, 1971, p.18.
- Guido H. Stempel III (1981), Content Analysis, in Guido H. Stempel III & Bruce H. Westley (eds.), Research Method in Mass Communication, Engle Cliffs: Prentice-Hall.
- Hoover, S.M.(2006),Religion in the Media Age, New York: Routledge.
- Hexham, Irving & Poewe, Karla(1997), New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred,Colorado:Westview Press.
- Lynch, M.D.(1970), Stylistic Analysis, in Methods of Research in Communication. Philip Emmert and William D. Brooks, (eds.), Boston, Mass: Houghton Mifflin.
- Stark, Rodney (1996), The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. NJ: Princeton University Press.
- Wilson, Bryan(1969), Religion in Secular Society, Baltimore: Penguin.
- Wilson, Bryan(1982), Religion in Sociological Perspective, New York: Oxford University Press.

中文部分

- 丁仁傑（1988），台灣新興宗教團體的世界觀與內在運作邏輯：一些暫時性的看法，思與言，36（4），頁67-146。
- 丁仁傑（2004），社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察，台北市：聯經。
- 于凌波（2003），現代佛教人物辭典，台北縣三重市：佛光。
- 王文科（2002），教育研究法，台北市：五南。
- 王石番（1996），傳播內容分析法：理論與實踐（二版），台北市：幼獅。
- 王佳煌、潘中道、郭俊賢、黃瑋瑩譯（2002），當代社會研究法——質化與量化途徑／Neuman, W.L.著，台北市：學富文化。
- 王洪鈞（1987），大眾傳播與現代社會，台北市：正中書局。
- 王順民（1995），當代臺灣佛教變遷之考察，中華佛學學報，第8期，頁315-342。
- 世界佛教名著譯叢編譯委員會譯（1984），世界佛學名著譯叢3：佛教要語基礎知識／水野弘元著，台北縣：華宇出版社。
- 任繼愈主編（2002），佛教大辭典，江蘇古籍出版社。
- 印順（2000），佛在人間，台北市：正聞出版社。
- 朱元發（1990），韋伯思想概論，台北市：遠流出版事業有限公司。
- 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。
- 江燦騰（1996），臺灣佛教百年史之研究，台北市：南天。
- 江燦騰（1997），解嚴後的臺灣佛教與政治，史原，第20期，頁403-426。
- 江燦騰（2000），臺灣當代佛教，台北市：南天。
- 江燦騰（2009），臺灣佛教史，台北市：五南。
- 江燦騰（2010），解嚴後臺灣佛教「在家教團」的崛起與頓挫：研究史回顧與檢討，思與言，第48卷第1期，頁191-238。

- 余也魯（1994），雜誌編輯學，香港：海天書樓。
- 佛光大辭典 http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx
- 宋光宇（1997），宗教與禮俗，臺灣近代史-文化篇，南投市：臺灣省文獻委員會。
- 李元松（1997a），建立大乘佛教信宗派的心路，台北市：現代禪出版社。取自 <http://www.masterlee.url.tw/>
- 李元松（1997b），禪門一葉，台北市：現代禪出版社。
- 李桂玲（1996），台港澳宗教概況，北京：東方出版社。
- 汪琪（1990），文化與傳播，台北市：三民書局股份有限公司。
- 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。
- 林生傳（2003），教育研究法：全方位的統整與分析，台北市：心理。
- 林笑峯（1993），新聞編採實務，文雲出版社。
- 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。
- 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。
- 星雲（2005），值得尊崇的當代佛學泰斗——詠懷印順導師，普門學報，30期，頁193-198。
- 唐維敏譯（1996），大眾傳播研究方法／Jenson, K.B. & Jankowsko, N.W.著，臺北：五南。
- 孫尚揚（2003），宗教社會學（修訂版），北京市：北京大學出版社。
- 孫曼蘋（2009），媒體類型寫：新聞雜誌寫作，台北市：五南圖書，頁185-218。
- 師曾志（2005），現代出版學，北京：北京大學出版社。
- 涂瑞華譯（1996），傳播媒介與資訊社會／Straubhaar, Joseph & LaRose, Robert著，臺北市：亞太圖書。
- 袁方主編，林萬億審訂（2002），社會研究方法，台北：五南出版社。

- 馬冀伸（1987），雜誌（二版），台北市：允晨文化實業股份有限公司。
- 高師寧（2006），新興宗教初探，北京：中國社會科學出版社。
- 高師寧等譯（2006），宗教的未來／Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims著，北京：中國人民大學出版社。
- 高師寧譯（2005），宗教社會學史／Clipriani, Roberto著，Ferrarotti, Laura英譯，北京：中國人民大學出版社。
- 康樂、簡慧美編譯（1992），韋伯選集 II：宗教與世界／Weber, Max 著，台北市：遠流。
- 康樂等編譯（1996），韋伯選集 III：支配的類型（修訂版）／Weber, Max 著，台北市：遠流。
- 張庭編著（2005），社會研究法，台北市：志光教育文化出版社。
- 張紹勳（2008），研究方法：理論與統計，台北市：滄海。
- 淨土宗象山彌陀共修會編（2004），李元松老師紀念文集，台北市：淨土文教基金會。
- 莊崑木譯（2002），印度佛教史／平川章著，台北市：商周出版。
- 許極燉（1996），臺灣近代發展史，臺北市：前衛。
- 許禎元（2003），內容分析法的研究步驟在政治學領域的應用，師大政治論叢，創刊號，頁1-29。
- 陳昭郎（1992），傳播社會學，臺北市：黎明文化。
- 陳崇茂編著（1997），編輯與文字的對話，台北市：博碩文化。
- 陳巍仁（2008），臺灣當代文學跨文類寫作現象研究，國立臺灣師範大學國文學系博士論文。
- 童慶炳（1994），文體與文體的創造，昆明市：雲南人民出版社。
- 黃營杉、汪志堅譯（2002），研究方法／Kerlinger, F.N., & Lee, H.B.，新加坡：新加坡商業洲湯姆生國際出版有限公司。
- 楊孝濬（1983），傳播社會學，台北市：臺灣商務印書館。
- 楊孝濬（1996），傳播研究方法總論，台北市：三民。

- 楊孟麗、謝水南譯（2004），教育研究法——研究設計實務／Fraenkel, J.R. & Wallen, N.E.，臺北市：麥格羅 希爾國際股份有限公司。
- 楊惠南（1991），從「人生佛教」到「人間佛教」，當代佛教思想展望，台北市：東大圖書公司，頁 75-125。
- 楊惠南（1999.10），人間佛教的困局——以新雨社和現代禪為中心的一個考察，「印順導師思想之理論與實踐學術研討」會，台北：弘誓文教基金會。源自中央研究院新興宗教現象研究計劃
<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/taiwanbuddhism/tb/md/md01-01.htm>
- 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>
- 楊惠南（2002.03），解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察，「新興宗教現象研討會」論文集：189-238。台北：中央研究院社會學研究所。
- 聖嚴（1999），禪的體驗·禪的開示，臺北市：法鼓文化。
- 葉至誠（2000a），社會學，台北市：揚智文化事業股份有限公司。
- 葉至誠（2000b），社會科學概論，台北市：揚智文化。
- 董芳苑（1986），認識臺灣民間信仰，台北市：長青文化事業股份有限公司。
- 趙旭東等譯（2005），社會學（第四版）／Giddens, Anthony 著，北京市：北京大學出版社。
- 趙碧華、朱美珍編譯（1995），研究方法——社會工作暨人文科學領域的運用／Rubin, A. & Babbie, E. 著，台北市：雙葉書廊有限公司。
- 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。
- 劉援、王子文譯（1993），宗教社會學／Weber, Max 著，台北市：桂冠。
- 蔡耀明（2006），佛學建構的出路：佛教的定慧之學語如來藏的理路，台北市：法鼓文化。

- 鄭志明（1998），當代新型佛教——禪教篇，嘉義縣大林鎮：南華管理學院。
- 鄭志明（1999），臺灣新興宗教現象——傳統信仰篇，嘉義縣大林鎮：南華管理學院。
- 蕭羨一譯（2003），神聖的帷幕／Berger, P.L.著，台北：商周出版。
- 戴月芳、羅吉甫主編（1990），游資氾濫，金錢遊戲盛行，台灣全記錄，台北：錦繡。
- 藍吉富（2002），台灣佛教思想史上的後印順時代，取自人間佛教與當代對話第三屆研討會論文集<佛教弘誓學院網站>
<http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art16.htm>
- 藍吉富（2006），印順法師在台灣佛教思想史上的地位，第六屆「印順導師思想之理論與實踐」---印順導師與人菩薩行，台北市：財團法人弘誓文教基金會，頁(四)1-(四)12。取自
<http://www.awker.com/hongshi/special/5th/08950513.pdf>
- 藍吉富主編（1994），中華佛教百科全書，台南：中華佛教百科文獻基金會。
- 羅佳文（2005），從「現代禪」到「淨土宗彌陀念佛會」宗教團體的轉型，真理大學宗教學系碩士班論文。
- 釋昭慧（1998），人間佛教試煉場，台北：法界。
- 釋傳法（2001），人間佛教與社會運動——一個當代台灣佛教史的考察，弘誓，第54期，取自 <http://www.awker.com/hongshi/mag/54/54-6.htm>

附錄一：有關雜誌內容分析的相關研究

作者	出版年	題目	校院系所名稱	學位類別
董益慶	1993	「報學」雜誌的內容分析	文化大學新聞學系	碩士
劉德宜	1993	台灣地區主要商業雜誌之經濟性內容初探：經濟報導模式之檢驗	國立政治大學新聞學系	碩士
張奕財	2000	現代美術及臺灣美術期刊之藝評論述內容分析：1990至1999年	臺北市立師範學院視覺藝術研究所	碩士
李福蓉	2001	臺灣地區圖書出版之研究主題分析——以出版界季刊為例	淡江大學資訊與圖書館學系	碩士
陳孟珠	2004	解讀商管雜誌中的性別再現：以《天下》雜誌為例	國立中山大學傳播管理研究所	碩士
姜如珮	2004	台灣電視中之客家意象：公視「客家新聞雜誌」之個案研究	中國文化大學新聞研究所	碩士
白育珮	2004	時尚雜誌中的性別角色區隔——男性雜誌與女性雜誌之比較	國立政治大學贖回學研究所	碩士
林美玲	2005	物流期刊之內容分析	國立高雄第一科技大學運輸倉儲營運所	碩士
吳佳靜	2006	誠品形塑的台灣中產階級文化消費品味 以《閱讀》與《好讀》雜誌為例	國立中山大學傳播管理研究所	碩士
陳燕琪	2007	臺灣女性時尚雜誌內容分析與消費者行為之研究	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士
陳鳳冠	2007	美國新聞週刊眼中的中國形象：與英國經濟學人的中國形象相比較	暨南國際大學國際企業學系觀光事業學系研究所	碩士

宋玉寧	2007	我國民間軍事類雜誌內容分析及讀者閱讀動機、滿足程度之研究——以「全球防衛雜誌」為例	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士
林李芸	2008	我國期刊及雜誌以運動行銷為主題之研究	國立台灣體育大學休閒運動管理研究所	碩士
余文馨	2008	兩岸女性雜誌國際中文版內容之比較研究——以ELLE、COSMOPOLITAN 國際中文版為例	銘傳大學傳播管理研究所碩士班	碩士
余俊熹	2008	〈台灣山岳〉雜誌內容分析及讀者閱讀動機、閱讀行為、閱讀滿意程度相關性研究	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士
鄭元榮	2008	台灣男性時尚雜誌內容產製之研究，以《COOL流行酷報》為例	國立臺灣師範大學圖文傳播學系	碩士
李雅婷	2008	1987-2008年台灣客家議題發展之研究：以客家雜誌為例	國立中央大學客家政治經濟研究所	碩士
楊敬怡	2009	女性流行雜誌之內容分析與調查研究	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士
郭孟霖	2009	Beijing Olympics and the Images of China in Time and The Economist	國立政治大學國際傳播英語碩士學程(IMICS)	碩士
陳康宏	2009	戰後臺灣客家運動之研究：以(客家風雲雜誌)與(客家雜誌)為中心	臺灣大學國家發展研究所	碩士
李玉姬	2009	台灣兒童雜誌《東方少年》(1954~1961)之研究	國立臺北教育大學台灣文化研究所	碩士
胡智鈞	2010	《時代》看中國：北京奧運的中國形象	玄奘大學資訊傳播研究所	碩士
高玉梅	2010	〈南山月刊〉閱讀動機及滿意度研究	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士
蔡承恩	2010	台灣地區攝影雜誌內容分析之研究	南華大學出版與文化事業管理研究所	碩士

鍾建熙	2010	客家書寫：《六堆風雲》雜誌研究	高雄師範大學客家文化研究所	碩士
陳明裕	2011	臺灣客家認同之研究：以《客家風雲雜誌》和《客家雜誌》為探討中心	國立中央大學客家社會文化研究所	碩士

附錄二：《新雨月刊》主題內容分類的篇數和百分比統計

主題內容	篇數			百分比			平均值 (%)
	A1	A2	A3	A1	A2	A3	
1. 編輯語	60	60	61	8%	8%	8%	8%
2. 有關教團	8	8	8	1%	1%	1%	1%
3. 教團報導外界	3	3	3	0%	0%	0%	0%
4. 有關原始佛教的思想和教義	40	49	49	6%	7%	7%	6%
5. 有關阿含	32	30	31	4%	4%	4%	4%
6. 有關經典	2	2	2	0%	0%	0%	0%
7. 有關僧團	4	5	5	1%	1%	1%	1%
8. 有關戒律	13	13	13	2%	2%	2%	2%
9. 有關禪修	31	32	26	4%	4%	4%	4%
10. 有關禪宗	5	4	4	1%	1%	1%	1%
11. 佛教教理的闡述	30	30	31	4%	4%	4%	4%
12. 批判傳統漢傳佛教	9	5	4	1%	1%	1%	1%
13. 修行和生活結合	76	67	69	10%	9%	10%	10%
14. 有關藏傳佛教	1	1	1	0%	0%	0%	0%
15. 佛教課題	38	35	36	5%	5%	5%	5%
16. 政治課題	29	29	26	4%	4%	4%	4%
17. 佛教對政治的關懷	17	17	17	2%	2%	2%	2%
18. 其他社會課題	63	60	63	9%	8%	9%	9%
19. 指導修行方式	52	48	52	7%	7%	7%	7%
20. 學佛分享	51	58	58	7%	8%	8%	8%
21. 修行日誌	22	22	24	3%	3%	3%	3%
22. 讀者回應或回饋	14	14	14	2%	2%	2%	2%
23. 回覆讀者	4	5	5	1%	1%	1%	1%
24. 人物推薦	7	30	29	1%	4%	4%	3%
25. 書籍推薦	8	8	9	1%	1%	1%	1%
26. 影評	2	2	2	0%	0%	0%	0%
27. 公案	0	0	0	0%	0%	0%	0%
28. 輔導性質	11	12	7	2%	2%	1%	1%
29. 有關藝術	0	1	1	0%	0%	0%	0%
30. 其他	94	76	76	13%	10%	10%	11%
總數	726			100%			

附錄三：《新雨月刊》人物類目分類的篇數和百分比統計

人物	出現篇數	百分比
張大卿	39	24%
張慈田	31	19%
李元松	4	2%
溫金柯	0	0%
連永川	0	0%
藍吉富	0	0%
楊惠南	3	2%
宋澤萊	13	8%
江燦騰	12	7%
白偉璋	30	19%
釋印順	2	1%
釋顯如	22	14%
釋昭慧	6	4%
總數	162	100%

附錄四：《新雨月刊》稿件文體分類的篇數和百分比統計

稿件文體	篇數			百分比			平均值 (%)
	A1	A2	A3	A1	A2	A3	
說明文	268	298	299	37%	41%	41%	40%
記敘文	173	171	172	24%	24%	24%	24%
議論文	222	205	203	31%	28%	28%	29%
抒情文	59	50	50	8%	7%	7%	7%
其他	4	2	2	1%	0%	0%	0%
總數	726			100%			

附錄五：《現代禪》主題內容分類的篇數和百分比統計

主題內容	篇數			百分比			平均值 (%)
	B1	B2	B3	B1	B2	B3	
1. 編輯語	4	4	4	1%	1%	1%	1%
2. 有關教團	196	198	200	33%	33%	33%	33%
3. 教團報導外界	56	50	44	9%	8%	7%	8%
4. 有關原始佛教的思想和教義	4	3	8	1%	1%	1%	1%
5. 有關阿含	5	4	8	1%	1%	1%	1%
6. 有關經典	0	0	0	0%	0%	0%	0%
7. 有關僧團	3	1	0	1%	0%	0%	0%
8. 有關戒律	1	2	3	0%	0%	1%	0%
9. 有關禪修	4	17	3	1%	3%	1%	1%
10. 有關禪宗	12	14	15	2%	2%	3%	2%
11. 佛教教理的闡述	7	9	6	1%	2%	1%	1%
12. 批判傳統漢傳佛教	4	8	1	1%	1%	0%	1%
13. 修行和生活結合	7	8	6	1%	1%	1%	1%
14. 有關藏傳佛教	1	1	1	0%	0%	0%	0%
15. 佛教課題	40	35	38	7%	6%	6%	6%
16. 政治課題	0	0	0	0%	0%	0%	0%
17. 佛教對政治的關懷	6	5	6	1%	1%	1%	1%
18. 其他社會課題	10	12	14	2%	2%	2%	2%
19. 指導修行方式	30	18	19	5%	3%	3%	4%
20. 學佛分享	50	46	63	8%	8%	11%	9%
21. 修行日誌	1	1	1	0%	0%	0%	0%
22. 讀者回應或回饋	13	12	13	2%	2%	2%	2%
23. 回覆讀者	28	28	30	5%	5%	5%	5%
24. 人物推薦	5	28	27	1%	5%	5%	3%
25. 書籍推薦	31	31	34	5%	5%	6%	5%
26. 影評	8	8	8	1%	1%	1%	1%
27. 公案	15	15	15	3%	3%	3%	3%
28. 輔導性質	1	2	1	0%	0%	0%	0%
29. 有關藝術	6	8	6	1%	1%	1%	1%
30. 其他	52	32	26	9%	5%	4%	6%
總數	600			100%			

附錄六：《現代禪》人物類目分類的篇數和百分比統計

人物	出現篇數	百分比
張大卿	0	0%
張慈田	1	1%
李元松	79	51%
溫金柯	31	20%
連永川	22	14%
藍吉富	7	4%
楊惠南	2	1%
宋澤萊	0	0%
江燦騰	2	1%
白偉璋	0	0%
釋印順	0	0%
釋顯如	0	0%
釋昭慧	12	8%
總數	156	100%

附錄七：《現代禪》稿件文體分類的篇數和百分比統計

稿件文體	篇數			百分比			平均值 (%)
	A1	A2	A3	A1	A2	A3	
說明文	68	55	121	11%	9%	20%	14%
記敘文	302	356	288	50%	59%	48%	53%
議論文	133	94	112	22%	16%	19%	19%
抒情文	78	67	62	13%	11%	10%	12%
其他	19	28	17	3%	5%	3%	4%
總數	600			100%			

附錄八：《新雨月刊》主題內容百分比高過《現代禪》的類目

主題內容	新雨月刊	現代禪	百分比差距
編輯語	8%	1%	7%
有關原始佛教的思想和教義	6%	1%	5%
有關阿含	4%	1%	3%
有關僧團	1%	0%	1%
有關戒律	2%	0%	2%
有關禪修	4%	1%	3%
佛教教理的闡述	4%	1%	3%
修行和生活結合	10%	1%	9%
政治課題	4%	0%	4%
佛教對政治的關懷	2%	1%	1%
其他社會課題	9%	2%	7%
指導修行方式	7%	4%	3%
修行日誌	3%	0%	3%
輔導性質	1%	0%	1%
其他	11%	6%	5%

附錄九：《現代禪》主題內容百分比高過《新雨月刊》的類

目

主題內容	現代禪	新雨月刊	百分比差距
有關教團	33%	1%	32%
教團報導外界	8%	0%	8%
有關禪宗	2%	1%	1%
佛教課題	6%	5%	1%
學佛分享	9%	8%	1%
回覆讀者	5%	1%	4%
書籍推薦	5%	1%	4%
影評	1%	0%	1%
公案	3%	0%	3%
有關藝術	1%	0%	1%

附錄十：《新雨月刊》和《現代禪》稿件文體的百分比比較

稿件文體	新雨月刊	現代禪	百分比差距
說明文	40%	14%	26%
記敘文	24%	53%	29%
議論文	29%	19%	10%
抒情文	7%	12%	5%
其他	0%	4%	4%

附錄十一：《新雨月刊》的社論

期數	文章題目
13	當前社會與佛教
14	修行或不修行
16	基督的最後誘惑
17	奧運與奧運精神
18	自由・獨立與民主
19	美國的選舉漏洞
20	漢譯南傳大藏經
21	修行非唯心
22	傳教與工運
23	鄭南榕的自焚
24	自由民主的因與果
25	天安門六四慘案
26	臺灣還在戡亂中？
27	自決是一切契約的前提
28	人間紛爭的緣起
29	柏林圍牆與人性尊嚴
30	放棄武力統一・創造共同市場
31	臺灣錢的死與活
32	佛教對臺灣社會的責任
33	佛法與憲法——評國民黨的民主集中制
34	石化業外移的啓示——臺灣經濟發展的前瞻
35	臺灣政治文化的兩極
36	認識文化內涵
37	死刑是野蠻國的產物
38	掀開石油戰爭的面紗
39	戰爭是人類最野蠻的行爲
40	政教分離的意義
41	僧團要定期布薩
42	佛制還是僧制
43	僧制的政治價值
44	道德判斷的三種依據
45	男性運動崛起的因緣
46	不殺生的宗教境界
47	國大・國小・人多・人少——評南斯拉夫的分離運動
48	由宗教與政治的關係試論佛教的宗教性格
49	學習道場的交通規則——與《台南新雨》互相勉勵
50	現前毗尼與法治
51	佛說平等王的意義

52	平等王與僧制的關係
53	依法不依人的自力救濟——談佛教介入選舉的途徑
54	正語與不害的關係——言論自由與責任
55	親近善知識
56	解凍核四的後遺症
57	人與人相處之道
58	垃圾何處去？
59	佛法的現代化
60	佛法的契理與契機
61	生命關懷與社會關懷
62	佛教界應該如何反賄選？
63	佛教與生態保育
64	誰來關心遊民？
64	停、看、聽

附錄十二：《新雨月刊》的採訪稿件

期數	文章題目	採訪者	受訪者
2	訪企業家林政彥先生	Polly 王	林政彥
3	印海法師專訪	Tomi 楊	印海法師
3	訪何楊晉老居士	Terry Wu	何楊晉
12	訪印順老法師	釋顯如	楊郁文
14	根本佛法——阿含經的特色 訪楊郁文老師 (上)	張慈田	楊郁文
15	根本佛法——阿含經的特色 訪楊郁文老師 (下)	張慈田	楊郁文
15	勇猛·修學·為眾生——訪昭慧法師	張慈田	昭慧法師
16	淡泊中實踐佛法——訪宏印法師	張慈田	慈忍法師
17	教法·學法·法次法——訪陳重文老師	張慈田	陳重文
18	普賢願·監獄行——訪慈忍法師	張慈田	慈忍法師
19	作育人才在靈山——訪淨行法師	張慈田	淨行法師
20	活在眼前一瞬——訪李元松居士	張慈田	李元松
21	突破臺灣佛教的瓶頸——訪楊惠南教授	張慈田	楊惠南
22	紫色的菩提——訪林清玄居士	張慈田	林清玄
23	禪的片段——訪聖嚴法師	張慈田	聖嚴法師
24	佛教青年的展望——訪淨耀法師	張慈田	淨耀法師
24	重訪 Subhadra	白偉瑋	Subhadra
25	「沒有言論自由，宗教信仰會消失的」 ——訪西藏黃教大師 Geshe Tsultin Gyeltsen	白偉瑋	Geshe Tsultin Gyeltsen
26	比丘尼的世界——訪恆清法師	張慈田	恆清法師
26	臺灣佛教的未來之路——訪宋澤萊老師	張慈田	宋澤萊
27	如此批評——訪傳導法師	張慈田	傳導法師
27	傳播佛教文化的企業家——文殊機構負責人 洪啓嵩	蘇永安、 楊敏雄、 張慈田	洪啓嵩
28	臺灣佛教的政治出路——訪陳儀深教授	張慈田	陳儀深
30	佛教徒看選舉	張慈田	昭慧法師、許洋主、陳儀深、江燦騰、楊惠南、呂勝強、楊敏雄、廣淨法師、伍雲龍、游正華、林政賢、宋澤萊、王儒龍

31	佛學研究與修行——訪江燦騰居士	張慈田	江燦騰
32	佛教徒看二二八	陳慧娟	江燦騰、陳儀深、李政隆、許主峰、傅祖聲、宏印法師
33	宋澤萊印象	張慈田	昭慧法師、許洋主、江燦騰、楊惠南、呂勝強、楊敏雄、廣淨法師、藍吉富、陳重文
34	佛教徒看墮胎	陳素玉	恒清法師、楊郁文、翁昭蓉、王靜蓉、陳壹華、林清玄、黃崧修、陳永森、沈美真
36	鋤惡成善肥——訪龍真法師	張慈田	龍真法師
37	佛教徒看治安	陳慧娟	行禪法師、陳儀深、傅祖聲、昭慧法師、阮金朝
57	只管觀察——訪楊增善法師	白偉瑋	楊增善法師
58	婦女攸關佛教前途——訪卡努那比丘尼	白偉瑋	卡努那比丘尼
58	與蘇巴達比丘的對談	白偉瑋	蘇巴達比丘
59	不了解自己，就不了解慈悲——訪 Ken McLoed 喇嘛	白偉瑋	Ken McLoed 喇嘛
64	來自喜馬拉雅山的比丘——訪護法法師	張慈田	護法法師
69	清涼法音（上）——訪呂勝強居士	張慈田	呂勝強
70	清涼法音（下）——訪呂勝強居士	張慈田	呂勝強

附錄十三：有關李元松形象的內容摘錄

李元松，試刊3號（1990.02），偶思

對一個傾全力活在眼前一瞬的菩薩行者而言，虛空有盡、我願無窮，在徹底燃燒自己的當中，無苦集滅道，無智亦無得，而風繼續吹，腳步永遠沒有停留……。

李元松，第4期（1990.03），「修行日記」摘要

妻女、父母等人的悲慟與絕望是我所難以忍受的事，那種爲了一己之事而連累他人受苦的事，是我萬萬做不來的啊！

從今以後，生命永遠在眼前一瞬間，若違本誓，自斷一隻手指，表示懺悔。

林茂生，第4期（1990.03），來！李兄，乾一杯——我與李兄的一段因緣

李兄是我生平所見最精進的人，平實而熱心，爲了真理，什麼都可以犧牲，他的精進勇猛，常人難及。

編輯室，第24期（1991.12），慾境非實 智者不著 憫衆生故 示現梵行

李元松老師自己從八十年九月起示現清淨梵行——蚊蟲不傷、酒肉不沾、日中一食、永離慾行。

編輯室，第27期（1992.03），《中華佛教人物大辭典》收錄李元松老師資料

（李老師）於「對佛教之貢獻」一欄寫了三點：一、正式於出家傳統僧團之外，別立不以身相論僧寶（在家可以主持三寶）的菩薩僧團。二、推動臺灣禪佛教更普及於社會各界。三、樹立科學、人文的理性學風，倡導融合般若中觀的禪法。負責該海外佛教人物收錄工作的法住學會，在決定收錄李老師的資料前，曾經徵詢多位對臺灣佛教較瞭解的佛教學者，並獲得一致的推薦肯定。

編輯室，第 32 期（1992.08），李元松老師領受棍棒 禪訓棒喝齊出

李老師首先向大眾頂禮，並接受弟子二十餘棒，其次才厲言正色為大眾施予棒喝交集的訓練。

編輯室，第 35 期（1992.12），為臺灣佛教注入新思想 李元松老師出版多部新書
現代禪出版社近期之內將有一系列李老師的新書出版問世，喜愛李老師著作的讀者將有更多的好書可讀，臺灣佛教界也將因此獲得更多新思想的刺激，為亟待開創新局的臺灣佛教注入些許養料。

編輯室，第 36 期（1993.02），李老師著作風行海內外 《禪者偶思》名列亞洲熱門文化指標

日前李老師《禪者偶思》（躍昇文化公司出版）一書，並榮獲 92 年 11 月號《亞洲雜誌》「熱門文化指標」馬來西亞地區書籍排行榜的第九名。經查，列入此項排行榜的其餘暢銷書多為通俗軟性讀物，李老師禪修專業的嚴肅著作能躋身其中，意義相當不凡。

附錄十四：有關現代禪形象的內容摘錄

黃金源，第 10 期（1990.09），隨方賤賣風流——我說我修現代禪

現代禪的道次第，現由疏導壓抑的情緒入門，進而做好人情義理，善盡個人的責任義務，在理性客觀民主平權中奠好基礎，這方面我體會肯切，很快就得到了相應的法喜。

編輯室，第 10 期（1990.09），現代禪通過三項專利 繼續樹立禪門新形象

佛教現代禪向中央標準局申請之「現代禪」、「現代禪七」、「現代禪標幟」三項專利，……於八月初也已正式通過。

溫金柯，第 19 期（1991.07），敬答果契居士

我們的同修中，有兩位檢察官及十幾位台大法律研究所碩士、博士班的同學，在他們的備詢關心下，出版社、雜誌社的種種相關事務的推展一直相當注意法律方面的問題。

編輯室，第 24 期（1991.12），元月現代禪師資勘驗會 李元松老師將與會主考

由於現代禪對修行的要求越來越嚴格，除了真知灼見的般若空性以外，特別是品格、道骨和禪定的要求。隨著現代禪教團制度越趨健全，及在佛教界越受矚目，通過師資的勘驗也將越不容易。李老師表示，對人對事可以無限寬容，但論法絕對不可循私鄉願。

編輯室，第 28 期（1992.04），佛教現代禪 十項堅持 廣受教界關注讀者迴響

現代禪上個月提出十項堅持，公開之後，廣受教內人士關切，來函來電表示支持或異議者相當熱烈。

編輯室，第 30 期（1992.06），含融阿含般若中觀 重振大唐祖師禪風 李老師普傳
現代禪本地風光傳法心要

李老師八十年十二月為現代禪弟子舉辦的三期禪訓，內中曾詳述止觀雙運的生起次第及現代禪本地風光口訣統攝大小顯密心法的修行原理，近日更以現代禪師資群為當機，首度完整的剖析「阿含、般若、禪趣入涅槃的原理與方法」，內容精純深密，說明詳切扼要。

編輯室，第 32 期（1992.08），連永川老師新加坡和馬來西亞 為同修開示兼主持婚禮

連永川老師於七月初親赴新加坡，與現代禪同修李進興、莊麗玉夫婦法談。李進興師兄創業有成，為新加坡嘉邦企業有限公司董事長……法談結束後，連老師趕至馬來西亞，為結成菩提眷屬之洪進坤師兄與鄭光明師姐主持婚禮……。

編輯室，第 32 期（1992.08），香港亞洲周刊訪問現代禪

香港亞洲周刊於七月上旬訪問現代禪根本道場，特參訪現代禪禪七班開課實況，現場並訪問陳世明、王瑪麗兩位指導老師。

編輯室，第 33 期（1992.09），深化體證 通達善巧 李老師籲現代禪師資研修八種教材

為勉勵現代禪教團師資群往更堅實的修證之路邁進，李元松老師近日增定「主七、助教八種必修教材」，呼籲現代禪同修踏實實踐，以不負踏入禪門的初心。

八項必修的教材：一、李老師開示皈依的理趣，二、現代禪菩薩僧團入室弟子皈依證。三、經驗主義的修行態度，四、李老師開示道骨、法戰與機鋒，五、李老師開示悟見要領及教團制度，六、李老師作品集之《入禪之門》，七、李老師作品集之《禪門心法——本地風光》，八、李老師作品集之《阿含、般若、禪——趣向涅槃的原理與方法》。

李元松，第 38 期（1993.06），三分鐘的本地風光 讓社會上每一個人都能自我實現

「三分鐘本地風光」，是指指導學禪的人，利用每天三分鐘的時間，深入浸習本地風光，讓心靈在那三分鐘裏，真正回到最單純地開放的原本狀態——也就是毫無污染的涅槃（本地風光）境界。

編輯室，第 38 期（1993.06），禪門師資印可 判定真假悟境 傳法長老李元松老師主考

今後凡有志出任現代禪助教、主七、傳法師資者，戒德、定力、悟見及方便，均須達到九十分以上的標準，才給予印可，且不再由主七老師代為勘驗，一概依《宗門規矩》的制度由傳法長老、傳法老師主考。

附錄十五：《現代禪》回應和討論的文章

期數	文章/作者	期數	回應/作者
16	傳戒與臺灣佛教史的認知問題/ 溫金柯	17	讀者回響/姚麗香
		17	作者回函/溫金柯
	《佛教新聞週刊》之風波	19	敬答果契居士/溫金柯
		19	再答果契居士/溫金柯
19	社論：何謂在家佛教	19	昭慧法師來函
		19	溫金柯回昭慧法師
		20	向歷史負責——昭慧法師再次來函
		20	學術是公器——再覆昭慧法師/溫金柯
20 、 21	在家阿羅漢論（上）（下）/籐田 宏達	21	傾斜了的佛法——〈在家阿羅漢〉 讀後/溫金柯
23	社論：聲援游正華居士 期盼僧 伽自清自律	24	〈交流道〉/昭慧法師
	《新雨月刊》53期，談龍樹的 哲學/張慈田，林武瑞訪	27	評《新雨》的〈談龍樹的哲學〉/溫 金柯
	《新雨月刊》54期，回應〈評 《新雨》的〈談龍樹的哲學〉/ 張慈田	29	「回應〈評《新雨》的〈談龍樹的 哲學〉〉」讀後有感/溫金柯
	《佛教青年會訊》第7期，古 仙人徑，現代走法——試論雜 阿含經中修行法門的特色/黃崧 修	23	《雜阿含經》辯義——因黃崧修居 士質疑略談/溫金柯
27	佛教現代禪十項堅持	31	對現代禪「十項堅持」之芻議/釋昭 慧

32	印順法師〈修定——修心與心性本淨〉之商榷/溫金柯	33	窺一隅以斷全體，殆矣！——評溫金柯居士對印公「修心」論之商榷/釋昭慧
		33	誤失明顯，豈容曲辯 覆昭慧法師的質疑/溫金柯
		34	不是「曲辯」，是論法義——再答問金柯居士/釋昭慧
		34	與昭慧法師的再切磋/溫金柯
	《佛教新聞週刊》1992年8月，獨留情義落江湖/釋昭慧	35	佛教團體參政之商榷——評佛教新聞週刊所登載昭慧法師致李老師的信/溫金柯
	《獅子吼》第32卷第11-12期，《我有明珠一顆》讀後/印順	42	佛教根本思想辯微 敬覆印順法師「《我有明珠一顆》讀後」/溫金柯