

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所 碩 士 論 文

臺 灣 佛 教 僧 團 之 轉 型 與 發 展
~ 以 臺 南 千 佛 山 菩 提 寺 為 例

The Transition and Development of Taiwanese Buddhist
Monastery—A Case Study of Chief Sun **Temples in Tainan**

指 導 教 授：蔡源林

研 究 生：葉秀滿（釋淨證）

中 華 民 國 九 十 九 年 五 月 十 七 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

台 灣 佛 教 僧 團 之 轉 型 與 發 展 — 以 臺 南 千 佛 山 菩 提 寺 為 例

研 究 生：葉 秀 滿

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：黃 國 清

趙 建 軍

指 導 教 授：蔡 日 妹

系 主 任 (所 長)：呂 凱 文

口 試 日 期：中 華 民 國 99 年 5 月 17 日

自序謝辭

小學五年級的時候，某日教室公佈欄上，貼一則「一屁打過江」的成語故事剪報。我對這故事印象很深刻記憶猶新，內容描述宋代文人蘇東坡寫了一首詩：「稽首天中天，毫光照大千，八風吹不動，端坐紫金蓮。」寄給佛印禪師。佛印禪師回信上竟書「放屁」二字，於是蘇東坡氣沖沖的乘船過江找佛印禪師理論，佛印禪師嘲笑蘇東坡詩意，自以為八風吹不動，卻忍不住情緒衝動「一屁打過江」。當時「禪詩」的對答，對我來說儘止於詼諧有趣而已，無關信仰之事。現在回味這則故事，恍悟其中內涵，涉及克服情緒衝動的禪思。我出生在媽祖信仰的家庭，接受的是民間信仰神佛不分的觀念，接觸佛教後，念佛求生淨土，認為佛教教義追求的是來生的幸福，而非現在的安樂，成為初學佛時的個人終身之志，到出家接觸千佛山白雲禪師佛法不離現實的修行觀，跌跌撞撞的尋「道」之旅，內心充滿挫折與痛苦煩惱，夾雜著學習的酸甜苦辣與成長的喜悅。

在偶然機緣下，重入學校進修。回顧學習歷程，個人對於佛教變遷的一些困惑，如大小乘之落差、禪淨之爭論，佛教出世教育與入世精神是否相左衝突？有些同參以懷疑的口氣質問說，你讀『社會』學和修行有什麼關係？難道出了家，還放不下名利？為回應上述問題，我從自我探索的角度，重新反思，認識自己的宗教信仰與自己參與的團體，這才發現一些信仰習俗等觀念上的問題。在書寫論文當中，由於不善於文字表達，經常陷入語盡詞窮，辭不達意的窘境。感謝蔡源林老師辛苦指導論文寫作，越建東、黃國清老師的口考指正，及何建興、陳美華、呂凱文等諸位老師提供修改意見，與如微法師、天禪法師、證煜法師等潤稿。也感謝岩晃寺住持智瀚法師、千佛山若坵法師、如靈法師、嘉藥同學王逸貞、張文恭等法師居士協助「圓相」觀察攝影及相關資料，更感謝恩師若峰上人支持鼓勵我繼續求學，及俗家父、母親的栽培，四姊擔負照顧父、母親的責任，默默支持我求學、長期經濟支援使我沒有後顧之憂，以及多年來默默幫助我的護法菩薩，方能順利完成學業。

論文摘要

本研究以台南僧團千佛山菩提寺轉型發展過程為例，從歷史學、宗教社會學、詮釋學等觀點，探討僧團卡里斯瑪型的領導者，因應社會政治、經濟、文化變遷，了解僧團轉型發展過程，以及佛教教育思想，人文關懷，對於現代人生活之影響；科技文化的迅速交流，刺激佛教傳播教育成長與普遍化的原因；並說明僧團發展與佛教教育精神，符合現代化社會心理需求的密切關係，與傳統佛教教育思想之薪傳與佛教現代化並行發展之時代意義。

本論文期望達成四個目的：

- (1)、了解千佛山菩提寺之歷史與傳承之演變。
- (2)、了解千佛山菩提寺文教思想發展之影響，
- (3)、對千佛山菩提寺修行之實踐有所了解。
- (4) 對千佛山菩提寺之轉型與發展有所了解。

本論文最後提出三項結論

- (1)、光復後千佛山菩提寺領導人傳承文化之差異性，對僧團發展趨向具有重大影響。
- (2)、千佛山菩提寺人文關懷，推動文教、傳播、慈善事業發展等內、外因素及僧團組織不同時期的發展，與社會經濟、政策、文化變遷之脈動具有密切關係。
- (3)、從千佛山禪、密教育思想與現實生活關係的詮釋，以及現代人信仰佛教之心理需求反映，證實佛教傳統文化思想教育的薪傳與創新，對於現代社會教化之影響與佛教僧團發展之關係。

關鍵詞：台南地區佛教、千佛山菩提寺、德泉法師、白雲禪師、佛教教育

Abstract

This study takes the transformation of Chiefsun Bodhi Temple in Tainan as the example to, firstly, explore how a charisma Buddhist leader guides the whole Sangha to transform and develop in accordance to the change of politics, economics, culture in the society; and how the changing Sangha influences Buddhist education, humanist concern, and modern life. Secondly, the study also explains how the swift development of the technology furthers the spread and prevalence of Buddhist education. Thirdly, the study tries to illustrate how the development of the Sangha and the essence of its Buddhist education are closely related to the demand of the society. Lastly, the study tries to exhibit how the Buddhist traditional education passes down with Buddhist modernization.

The study aims to achieve the following four purposes:

- (1) To understand the history and heritage of Chiefsun Bodhi Temple.
- (2) To understand how a leader's viewpoints of culture and education influence the Sangha .
- (3) To understand how the Sangha practices Buddhism in everyday life in Chiefsun Bodhi Temple.
- (4) To understand the transformation and development of Chiefsun Bodhi Temple.

Finally, the study concludes the followings three points:

- (1) The leaders' different heritages influence how the Sangha develops.

- (2) To understand the internal and external factors that influence the Sangha to promote humanist concern, including cultural and educational activities, broadcast, compassion relief. Besides, the relationship between the development of the Sangha in different phases and the change of economics, politics, and culture is shown.
- (3) In terms of how the Sangha interprets the relationship between Zen, Vajrayana vehicles and life as well as what people in modern society want while they believe in Buddhism, the study confirms how the heritage and innovation of Buddhist traditional culture education influence the social education and development of the Buddhism Sangha.

Keywords : Buddhism in Tainan area, Tianan Chiefun Bodhi Temple, Ven.Fa Quan, Ven. Bai Yun, Buddhism Education

附圖表 1：菩提寺草創時期

菩提寺草創時期之外觀與信眾



(附照 1) 開山住持德泉和尚與關廟鄉長等信眾於大潭山菩提寺前合影。



(附照 2) 謝桂枝居士與大潭山菩提寺佛堂



(附照 3) 德泉和尚完成之菩提寺外觀。



(附照 4) 後期千佛山菩提寺與大潭埤之外觀。

附圖表 2：菩提寺建立僧團時期

苦行與建立僧團



(附照 1) 苦行禪行者，白雲禪師環島赤足、持錫、肩背背架參訪。



(附照 2) 千佛山菩提寺白雲禪師 62 年 10 月 14 日晉山紀念



(附照 3) 白雲禪師與早期弟子合影

附圖表 3：文教弘法、慈善活動與護摩儀式活動



(附照 1) 青年學佛營



(附照 2) 演講弘法



(附照 3) 送救濟物資



(附照 4) 獎助清寒學子

	
<p>(附照 3) 2007 年 2 月 24 日千佛山菩提寺護摩法會與斯里蘭卡佛教文化交流</p>	<p>(附照 4) 2010 年南北傳佛法交流與結盟</p>
	
<p>(附照 3) 千佛山護摩大法會</p>	<p>(附照 4) 若峰法師與密行者</p>
	
<p>(附照 4) 六角形火供爐，象徵遍請三十三天的天主、天王、天神臨壇的石砌三十三梯及火供。</p>	<p>(附照 7) 2007 年齋天護摩法會，象徵帝釋天的紫色圓光飛入壇場 (千佛山蔡姓信眾提供資料)</p>

附圖表 4：儀式觀察與體驗

<p>2007 年齋天護摩法會</p>	
<p>姓名：王逸貞 宗教活動名稱：千佛山菩提寺 96 年 (2007 年) 正月初七 (2 月 24 日) 齋天護摩法會。 天氣：陰 相機牌名：MILEI 相機化數：600~800 萬 參加活動理由：對護摩感到好奇。</p>	 <p>(附照 A-1) 千佛山義工恭迎金剛無上師進壇場</p>
 <p>(附照 A-2) 象徵帝釋天的紫色圓光與「渦紋圓形曼陀羅」。</p>	

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節、研究動機與目的.....	1
第二節、研究方法.....	6
一、歷史文獻分析法.....	9
二、田野調查法.....	11
三、宗教社會學理論.....	14
四、詮釋學的方法.....	16
第三節、文獻檢討.....	20
一、佛教人物的事業開展與時代環境的關係.....	20
二、佛教教育思想與臺灣社會情境的關係.....	22
三、臺灣佛教團體的變遷與現代化有關.....	24
第四節、研究範圍與論文架構.....	26
一、研究範圍.....	26
二、論文架構.....	26
第二章、千佛山之歷史沿革.....	27
第一節、自然與人文地理環境.....	27
一、關廟地區的地理沿革與信仰型態.....	27
二、關廟地區的風水觀念.....	29
第二節、草創時期（1967~1972）——開山德泉和尚.....	33
第三節、建立僧團時期（1973~）——白雲禪師.....	39
一、白雲禪師早期事蹟（1915~）.....	39
二、建立僧團（1972~）.....	52
第四節、組織與制度.....	58
一、經濟基礎.....	58
二、伽藍學校化的教育制度與實踐.....	61
三、組織制度與改革.....	70
第五節、教育興學時期（1979~1983）.....	73
一、千佛山佛陀學術研究院（1979~）.....	73
二、千佛山女子佛學院（1983~）.....	81
第六節、小結.....	84
第三章、千佛山文教事業.....	87
第一節、文教改革與振興佛教.....	87
一、傳統大陸寺院制度的破壞與沒落.....	87
二、光復初期的台灣佛教.....	91

三、台灣社會轉型問題與宗教需求.....	94
第二節、臺灣佛教現象的省思與批判.....	102
一、台灣佛教信仰型態與觀念.....	104
二、宗教互斥現象與情緒衝突.....	109
第三節、佛教社會教育的推展.....	113
一、社會變遷的問題與政府宗教政策.....	113
二、千佛山社會教育活動與慈善團體形成時期（1988～）.....	116
三、從山林佛教到都市佛教時期——以多媒體傳播教育理想之實現（1989～）.....	134
四、朝向國際化發展之未來展望.....	153
第四節、小結.....	155
第四章、千佛山派禪密雙修思想及修行特色.....	159
第一節、護摩儀式活動與禪密雙修思想.....	159
一、梵密思想淵源.....	161
二、護摩法起源與儀式的觀察.....	167
三、密法行者之苦行與宗教體驗.....	178
四、止觀與禪密雙修.....	192
第二節、禪淨的爭辯與省思.....	200
第三節、禪之教育思想與現實生活實踐.....	207
一、禪之情緒探索起源.....	207
二、禪之苦行觀與實踐.....	211
三、禪的社會教化思想.....	220
第四節、小結.....	236
第五章、分析與結論.....	241
第一節、僧團領導人對僧團組織發展之影響.....	241
第二節、社會的現代化因素與僧團轉型之互動.....	251
第三節、禪密教育思想與現代人精神生活之關係.....	255
第四節、總結.....	260
參考書目.....	263
附 錄.....	276

表次

表 3-1 千佛山文教、慈善基金會宗旨、活動、服務項目表	135
表 3-2 千佛山聯合志業機構 84 年常態活動課程表	146
表 3-3 千佛山菩提寺與都市講堂歷年對外常態課程活動對照表	147
表 3-4 千佛山寺院、講堂一覽表	153

圖次

附圖表 1：菩提寺草創時期.....	V
附圖表 2：菩提寺建立僧團時期.....	V
附圖表 3：文教弘法、慈善活動與護摩儀式活動.....	V
附圖表 4：儀式觀察與體驗.....	VI

附錄

附錄一：白雲禪師早期事蹟歷史年表	
附錄二：千佛山菩提寺歷史年表	
附錄三：白雲禪師著書年表	
附錄四：千佛山信眾訪談問卷表	
附錄五：千佛山菩提寺 2010 年佛學班性別、學歷、職業、年齡層問卷調查表	
附錄六：圓相觀察紀錄表	

第一章 緒論

第一節、研究動機與目的

1960 年代之後的臺灣逐漸從傳統的農業社會轉型為工業化社會後，隨著工業社會發展之脈動，臺灣經濟迅速的成長，人民生活、教育水準漸漸提昇，¹使台灣整個社會環境產生急遽變遷，改變了臺灣原有的生活型態及社會組織結構，²此一改變供給了 1949 年後大陸來臺僧侶在臺灣重建佛教十方叢林道場，建立僧團的重要養分，並且有餘力擴展僧團組織，漸漸從鄉村延伸發展至都市，朝向國際化、全球化的理想發展。隨著科技媒體傳播資訊發達，縮小了現代世界，也縮短了人與人之間溝通的距離。如近十幾年來，爲了帶動學佛風氣的流行，臺灣佛教團體廣泛的使用多媒體傳播弘法，如收音機、電視、電腦網絡普及化，可說是已達到無遠弗屆的地步。從現代人不再像過去的人那樣爬山涉水，驅車千里尋師訪道，只要打開電視頻道就可見聞佛教各界名師演講實況，想要聽聞佛法客廳就是道場。以此觀之，足見光復後台灣佛教教育傳播等文化活動，趨向活潑而多元發展轉型的過程。

究其原因乃光復後，大陸僧侶在臺灣積極從事弘揚佛法的教育工作，有的舉辦傳戒，有的以流動方式至各村落演講，或進入校園演講，吸引信眾學佛，藉此廣納人才，獲得經濟資源護持。漸有經濟能力者，則蓋寺院、設講堂、辦佛學院，因此，學佛人口日漸增長，發展成比較大型的佛教團體。甚至有些大型佛教團體，所建佛教道場，各地林立遍及台灣。根據臺灣社會學學者研究指出臺灣佛教自 1980 年代興盛原因，認爲可能有三個：第一，佛教是中國宗教傳統文化，在臺灣文化傳統裡也有其份量，臺灣在經濟爲主的過程中帶來本土化的省思時，佛教潛藏已久的動量乃被啓動。第二，1960 年代佛教界人士開始在大學設立佛學社，到 1970 年時已達一百多個。爲數甚多的大學生研習佛學而皈依佛教，其中不少

¹ 李志夫，〈現代台灣宗教與社會變遷之因果關係〉，收入《1996 年佛學研究論文集（1）——當代台灣的社會與宗教》（台北：佛光書局，1996），頁 4。

² Wilbert E. Moore 著，俞景蓬譯，《社會變遷（Social Change）》（台北：巨流圖書公司出版，1988 年），頁 10。

就在 1980 年代成爲振興佛教的主力。也使得佛教潛藏的動量快速地被開發出來。第三，臺灣的民眾，特別是新興的中產階級，在經濟富裕之後，對精神生活乃至人生終極目的十分關切，有時也因爲生活上有適應上的困難，希望尋求一些幫助。這時，與臺灣民眾本來就有很強的親近性的佛教可能爲人所接受。³ 臺灣佛教團體也是在此社會背景脈絡下漸漸發展、調適與轉型。就上述社會學者宗教發展的歷史觀察經驗而言，足見時代背景、社會環境變遷、經濟、教育、文化和大眾心理需求與宗教發展之密切關係。所以爲了因應社會變遷，在同一社會氛圍裡的宗教，於不同時期，亦常有以不同形式內涵展現的情形。

宗教現代化發展變遷過程，一般學者認爲是世俗化表現。世俗化的概念不僅常被研究者引用來解釋宗教失掉對社會的主導性或沒落，也是宗教變遷的主要機制。經濟步入現代化的相關理論中，認爲現代化所具有的意義就是西化，科學化，理性化及世俗化等，類此新時代的變化是否就會使民眾對宗教的需求減低，甚至可以科學理性取代了宗教？以臺灣而言，透過許多人類學者及社會學者的研究觀察，發現新時代的變化民眾對「宗教」的需求不減反增，且趨向功利主義發展，如李亦園即提到一些社會學及人類學學者之看法，認爲台灣漢人的宗教信仰傾向功利主義的發展趨勢，很值得探討宗教信仰與現代社會發展相關問題的研究者深加思考：

台灣漢人的宗教信仰是一種民間信仰的形式，因此其功利主義的趨勢很濃厚，對這種功利現實的信仰形態，作者也已有若干論述（李亦園，1982），而其他學者亦對民間宗教的功利、實現以及世俗化的途徑多能說明（瞿海源，1982、董芳苑，1975）。這種功利主義的趨勢，可以從神媒童乩的廣爲流行、星相術數觀念的普遍、風水地理的盛行。以及若干崇拜神靈的相對增減上看得很清楚（李亦園，1982：91—94），而在這趨勢中更有若干特殊現象凸顯出來，很值得探討宗教信仰與現代社會發展相關問題的研究者深加思考。⁴

³ 王振寰、瞿海源主編，《社會學與台灣社會》（台北：巨流，2003），頁 323。

⁴ 李亦園，《宗教與神話》（台北：立緒，1998），頁 244。

根據前述社會學者研究，明顯可見佛教和民間宗教信仰之盛行，兩者有很大的差異性。即是佛教重視教育，追求精神生活和生命終極關懷。而民間宗教信仰趨向功利主義的追求，所以神媒童乩、星相術數、風水地理觀念很流行。

另外光復後，台灣佛教僧團之轉型與發展，涉及現代社會發展從傳統過渡到現代化過程，金耀基認為這是一種「新傳統化的過程」，不是復古，是一種對傳統的重估，而任何一個社會的現代化，都不脫「創造」與「適應」二個型態，文化的形成則永遠是「選擇地」，所以，論及傳統宗教的現代化過程可說是「選擇的變遷」，在經驗上，並非全盤西化。⁵筆者認同這個看法，例如從「科技傳媒」普遍的使用上來說，佛教並不否定其實用性價值，而且善加利用。這是社會物質生活品質的改變而產生的弘法方式，基本上是一種選擇性的改革作法，並不代表著佛教傳統精神文化整體西化，這可從佛教之傳播與變遷目睹此歷史的演變過程。

所以，如從臺灣社會現代化轉型發展之變遷來考察，當前佛教團體弘法方面的確有頗為劇烈的變化。回顧臺灣佛教僧團發展，從 1949 年始至今，臺灣佛教僧團之生活歷史原貌，確實是有其轉折點可尋的。研究僧團發展史，除了可以瞭解光復後台灣佛教僧團之修行生活與地域歷史文化背景之外，還可以更完整地看到，光復後台灣佛教僧團，從區域性團體組織，逐漸步入現代化的腳步，及擴大發展至國際化的歷史足跡，更重要的是可以瞭解台灣佛教僧團的轉型與發展過程對於社會各個階層的影響。因為，台灣佛教僧團的轉型與發展背景，正是臺灣改革傳統農業經濟步入現代化工業社會經濟的「轉型期」社會，⁶台灣佛教僧團的轉型與發展，可以說是「轉型期」社會現象的一個縮影，二者可以說息息相關。這可從僧團組織結構、領導者的作風，教義的詮釋、寺院生活、儀式活動、回應現代社會問題、社會變遷概況看出端倪。由於僧團的組織成員、信眾來自社會各個階層，同時亦可窺見佛教信徒尋求宗教幫助，調適心理的心路歷程和護持僧團經濟發展的互動情形。

本文為何以千佛山菩提寺僧團轉型與發展為研究對象？在此假設幾個可能影響佛教僧團轉型發展的面向，首先從地理位置來說，台南是早期移民進駐台灣的重要據點，也是台灣佛教最早奠基之地，它擁有一些百年古寺，這些老寺所立

⁵ 金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報初版，1985），頁 165-166。

⁶ 同上，頁 144。

山派，影響可說是遍及台灣省，具有相當濃厚的台灣本地佛教人文傳統色彩。⁷因此，若以地緣、人文而論千佛山菩提寺建於 1967 年，樹立於台南縣境內，是光復後，由地方鄉紳發起建寺，在信仰觀念方面或多或少與這些本地社經狀況、人文傳統觀念有密切關係，所以了解早期地域性民間佛教信仰傳統文化觀念的特質及社經背景，有助於分析比對寺院前、後期社經背景與寺院發展的關係，如食、衣、住、行等等變化，以及佛教本身於不同地域發展所產生的文化觀念差異。如以台灣社經發展背景而言，正逢台灣社會轉型起步時期。若以大陸僧侶在台發展來說，則是他們在台灣草創佛教寺院，各山派崛起的重要時期，也是大陸僧侶實現佛教現代化之理想的關鍵契機。

其次，就人事更替而言，菩提寺開基者德泉法師和後繼經營者禪、密（古梵密）宗師白雲禪師，二者各有其不同生活環境背景和宗教經驗，在主導寺院發展方面必有其不同特色。尤其是後繼者白雲禪師，更是領導千佛山菩提寺文教、慈善事業，擴及國內、國外各地發展，將禪、密思想融入台灣民間生活文化的重要人物。

白雲禪師為光復後大陸來台僧侶之一。由於清末民初至台灣光復這段期間，中國佛教受到外來文化、戰爭、政治、社會環境變遷等因素衝擊，使中國傳統佛教面臨生死存亡的重大考驗，因而產生了巨大的變革——大陸原來的僧團已遭受破壞瓦解了——而融合民間信仰的台灣佛教觀念，迥異於大陸佛教傳統——對於光復後，孤身移民來台的僧侶而言，面對新環境可說是一大考驗。白雲禪師如何在台灣實施教育改革理念，教育「信仰者」，使中國佛教傳統法脈、制度得以延續？如何傳播佛法教義，引導台灣本地「信仰者」認識「佛教」精神教育，幫助「信仰者」由外在各種經驗，轉化為內在心性的修養，調適心靈困境，不同類型的「信仰者」如何落實於日常生活的實踐？「信仰者」之實踐，對於現代人具有何種影響和價值意義？這些價值觀和佛教僧團不同時期的轉型發展有何關係？所以，研究此寺不同主導者的轉換變遷，可見前後時期人文特色和內在思想、觀念的轉化。

此研究除可管窺光復迄今，台灣佛教團體面對當前時代潮流的變遷，對社會

⁷ 釋如微，《台灣佛教僧團的現代轉型-台南地區開元寺與妙心寺之比較究》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2005），頁 104。另參見釋見豪，釋自衍編著，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》（嘉義：香光書鄉，2007），頁 39。亦提到相關看法。

的貢獻，以及多元發展狀貌外，亦可從外在物質生活條件的改變，和內在人文因素考察檢視傳統佛教文化的發展與變遷。就認識台灣佛教的發展而言，邁入二十一世紀的台灣，佛教已成爲台灣社會生活文化之重要一環，光復後的中國佛教如何在台灣這塊土地上生根，茁壯、發展，形成了既別於中國佛教，亦別於印度佛教，而融合二者的台灣佛教？就此而言，本文具有相當重要的地域、宗教文化歷史意義。故本研究主要目的首先，是要了解千佛山菩提寺僧團的歷史與傳承之演變。其次，了解千佛山菩提寺僧團的教育思想發展之影響。繼而對千佛山菩提寺僧團修行實踐有所了解，最後，對千佛山菩提寺僧團之轉型與發展有所了解。並藉此以史爲鑑，回顧反思台灣佛教之流變，以期佛教未來可以走的更遠、更長久，更能有益台灣社會、文化的成長，並能再爲佛教探出適應新時代出路之線索。

第二節、研究方法

本研究方法是採用質性的研究方法，不是以量化統計做為研究取向。質性研究的範疇包括個人的傳記生活史、生活經驗、行動者的意向是屬個人性的（intention of actor as individual）。質性的研究法受到研究領域的研究傳統影響，其研究探討的範疇，也就有所不同，其定義亦各有異。雖然各領域並無清楚的分界線，但大致仍有其研究旨趣。當然各領域的傳統，並不是完全各自獨立發展的，而是大部分經由相互借用而發展出的。如人類學和社會學在傳統學術的使用上常有互相借用的情形。⁸

社會學觀點，認為宗教神祇、儀式、信仰、修行、價值觀、和組織團體是社會結構之中的一種形式。社會學研究的重點並不是以宗教現象的本質為方向，而是以宗教所激發的行為為研究，因為此種行為是以特殊的經驗，及宗教特有的觀念、目標為其基礎。所以，宗教意識的有意義行為，才是社會學者所關懷研究的重點。其研究的範圍僅以現世的（diesseitig）一種人類活動的宗教行為為目的，不考量宗教教義或論及他世信仰之意義。至於實証主義式的研究，一般而言，根本上對宗教採取否定或無神論的蔑視態度。在此定義下，宗教社會學研究同時也就是對於經濟或政治、特別是倫理的社會學研究。⁹故韋伯的社會學研究宗教是以經濟領域的省思為起點，¹⁰其重點即在宗教行為對於倫理與經濟的影響，其次則在於對政治與教育的影響。故從一般經驗法則為依據的觀點看來，宗教或巫術的行為並不如手段或目的關係那樣理性，但相對而言至少是理性的。

然而，討論一個活生生的宗教團體發展，只談經濟層面，倫理層面捨棄其他世信仰的觀念、教義精神的成就意義，就好比抽去其靈魂，去解剖一具冰冷的驅殼，或捨本逐末去從事考古學一樣。以這樣的態度去研究一個活生生的宗教團體發展，容易陷於唯物論的巢臼，甚至抹殺宗教精神層面對信仰的整體意義，因為，宗教團體行為跟教義精神是不可分割的。但我們也不能因噎廢食，而捨棄其優

⁸ 胡幼慧主編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》（台北：巨流，1996），頁12-13。

⁹ 德·韋伯，〈宗教與世界：韋伯的宗教社會學〉本文譯自 Julien Freund, *The Sociology of Max Weber*, tr. Mary Ilford (London, 1968), Ch. 4, B. “The Sociology of Religion,” (pp. 176-217)。引自簡美惠譯出，經康樂修改定稿。收入德韋伯著，康樂，簡美惠譯，《韋伯作品集；5》中國的宗教；宗教與世界》（桂林：廣西師範大學出版，2004），頁414。

¹⁰ 韋伯著，康樂，簡美惠譯，《宗教社會學》（台北：遠流，1993），頁1-2。

點，因每一種方法論都難免有其優缺點。所以，爲了使研究內涵，更豐富、更多樣化。資料之間之互相比對、考證，取其較「信實」的部份，輔以文獻。故運用多種方法論，或許可以達到互補的效果。因而，許多學者在從事本土文化研究即融合歷史學方法論來解決這個問題。¹¹例如 2007 年台灣宗教史學術研討會林富士發表《台灣童乩的儀式裝扮》專題提出，歷史的意義，即是提供記錄、認識與溝通。尤其是溝通的進行，須具有韋伯提到的價值中立的客觀態度。他認爲信仰宗教它是只問信與不信，而不問真與假。其研究方法，從圖像與文獻對話，認識歷史淵源，由田野走向歷史，認爲田野有助於認知的改變，而圖像的限制包括清晰或模糊、人群與屬性，如性別、年齡、家庭、職業、社群等。¹²因此所研究內容就使用了歷史學、人類學、社會學等幾種方法論觀點。

由於質性的研究法含有多元的、彈性的、創造的、省思的、行動的、過程動態的、參與的這類特質，¹³其目的，可提供較深入的社會生活探索。而其中參與觀察法被認爲特別適合了解一個環境的活動和互動，如何對某種行爲和信仰賦予意義，和與文化情境脈絡（cultural context）相關問題的探索。¹⁴眾知佛教是制度性的宗教，基本上有其完全獨立的宗教組織與教義、儀式，也有相當程度的信仰者與可見度。所以，研究僧團發展史，必須對於宗教組織、生活、教義、儀式、信仰者整體有極爲深入的認識了解。一個仍在活動發展中的臺灣佛教僧團生活，基本上已構成可被觀察紀錄的活歷史，它也非常有利於研究者能夠直接參與觀察，來進入其中記錄其歷史實況。研究臺灣僧團發展史涉及歷史的、社會的、精神的、物質的變遷和未來趨勢，其相關層面較爲廣泛，如傳統歷史文化、社會的情境脈絡、宗教心理意識、宗教象徵、宗教現象、教義的詮釋、宗教倫理、神話與奇蹟、語言文獻、等等內涵環環相扣，皆具有其相關性。

另外，根據臺灣研究本土文化學者之相關經驗，認爲質性研究法能夠直接參與社會脈動，爲研究找到生命力，社會價值，批判性、本土性等多元研究新取向。

¹¹ 陳其南著，《臺灣的傳統中國社會》（台北市：允晨文化，1987 初版），頁 13-15。

¹² 這是 2007 年 11 月 30 日-12 月 1 日在中正大學行政大樓東棟四樓國際會議廳，舉行台灣宗教史學術研討會，聆聽演講所做的簡要筆記。

¹³ 胡幼慧主編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁 8-20。

¹⁴ Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯，《文化人類學（Contemporary cultural Anthropology）》（台北：弘智，1997），頁 11。參見嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁 201。

並可避免量化研究「格式僵化」、「知識殖民化」的缺點。¹⁵以及人類學者在研究歷史時代與現代之分別閾限，慣於使用的時間模糊觀念的缺點。¹⁶所以本文於質性研究方法之使用，將以歷史學方法論為主軸，「田野調查法」為輔。這對於本文研究佛教團體發展史和其知識論點之整體探討，具有較寬廣的空間，並可達到相輔相成的效果。為什麼要以歷史學方法論為主軸，因為，田野調查法只能取得某一部分觀察資料，無法呈現整個發展史過程的整體脈絡，必須仰賴歷史法解決這個問題。而如果只是依靠文獻資料分析研究是不夠的？因為生活中我們眼見耳聞之事件，不一定都會有文獻記載。而我們研究的對象是一個尚在發展中的團體之歷史，所以，可由訪談中取得過去發生事件，以及團體未來發展之相關口語資料，以此考據史實與文獻記載或文宣報導資料的某些落差。因此，藉重人類學田野等研究方法，彌補文獻資料之不足是有其必要。所以在考據史實方面，除了引用寺方歷史文獻資料外，同時，也要認識和了解歷史社會背景之相關口述訪談歷史資料，以重建歷史社會背景與團體發展的關係。本文根據口述歷史法之看法，認為老人、女性及較少使用文字的弱勢者，最適合口述歷史訪談法。口述歷史法的優點，可以彌補文獻資料的不足，容易獲得一手資料。而單人口述歷史因較為詳細，除涵蓋外在事實外，也包含內在的感覺。可以反映歷史變遷與當事人之心路歷程。雖然口述歷史法也有一些缺點，如受限於口述者記憶的好壞影響。¹⁷就台灣早期社會教育未普及的情形來說，老人多不識字，無法以文字表現見聞之事，所以本文採用口述歷史法訪談寺方耆老、信眾參與寺廟發展歷史之個人經歷，了解千佛山菩提寺歷史變遷的過程，可以說是最適合的方法，其次有關千佛山文教活動與社會心理需求的相關資料，除了採取個案口述訪談、隨機訪談之外，亦採用電話、問卷訪談方式了解。最後，關於僧團發展與現代化社經情境變遷的關係，以及教義詮釋的部份，則擬以社會學理論、詮釋觀點探討之。

¹⁵ 由於質性研究是以「殖民社會」的研究田野經驗，進行所謂實證主義的客觀描述為理念。研究者是外來專家，其研究的對象為遠方的外國社會。此一學術所建構之民族誌的「客觀性」受到當今學者質疑。胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁1、16。另參見劉仲冬，〈民族誌研究法〉，頁173，同前揭書。

¹⁶ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁13-15。

¹⁷ 江文瑜，〈口述史法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁249-252、265。

一、歷史文獻分析法

歷史的含義，具有人類的客觀活動過程，以及人類對自身客觀活動有選擇之紀錄及解釋。一個群體歷史的延續，必須透過社會記憶的機制才有可能。語言要成為社會記憶的機制，則與制度的配合運作有關。而不同的制度、儀式活動也隱含著不同的價值在內。史學法要求之對象必定是過去的一切事物，其形式須有連續性的時間框架，明確的標示空間位置。其內涵首先必須是真實的人物及其具體活動，是過去生活中的原型。史學需要想象，但不能離開真實的具體描述對象而生造出有關的意像文字史料或圖象史料。其次它需要一定量的文字來表現比較完整、具體的歷史運動過程。其目的在於追求真實的過去，對已消失過程的各環節之間的關係揭示與解釋，包含著回憶思考（分析、綜合、歸納、演繹），不僅解答“什麼”，而且解答“為什麼”。¹⁸

史學是一種訓練，研究的領域，已發展出的一套方法及概念，藉著這些方法及概念，史學家可以蒐集過去事件的證據，加以評估該證據，並對之提出依前後一致及有意義的討論，提出對過去事件或現象的解釋。但史學法並未指出何種屬於歷史學獨有的方法標明，因為屬於「過去」的範疇內有數不清的事件，無法只用一種方法或某些方法去處理所有的過去。¹⁹由於歷史學是人類群體的回憶，²⁰不同時代的人對其所認識的世界，從記憶裡篩選，各種故事和經驗講述，難免附帶了講述者個人之價值評估，由此產生對過去有選擇的紀錄，及解釋歷史的本質特徵。²¹，所以難免有誤差的情形出現。

本文探討以史學為主其他方法論為輔，研究僧團之轉型與發展，主要內容可分為三部份，第一部分是千佛山菩提寺的崛起及法脈源流，第二部份為白雲老禪師生平教育思想，第三部份則是探討千佛山佛教僧團有關的文獻資料，筆者蒐集寺方相關出版品，概述如下：

白雲老禪師《雲水悠悠》內容闡述禪師早期在大陸和後來在台灣行腳參訪的

¹⁸ 郭小凌主編，《西方歷史學》（北京：師範大學出版社，2001重印），頁5-6。

¹⁹ 王晴佳、古偉瀛著，《後現代與歷史學：中西比較》（台北：巨流出版，2000），頁233。

²⁰ 按照英國學者彼德·羅賽爾的說法，回憶包括：情節、事實記憶、語義記憶、感覺記憶、技巧記憶多種能力（羅賽爾，《大腦的功能與潛力，人民大學出版社，頁76。）。引自郭小凌主編，《西方歷史學》，頁2。

²¹ 同上，頁3-4。

故事。²²《千佛山三十週年特刊》和《禪跡九十年——千佛功德嵩壽特展》千佛山菩提寺 2004 展覽組導覽服務手冊，二刊之內容介紹內容有千佛山派法脈傳承、教育思想、建寺緣起，發展歷史、修行法門、紀事年表、白雲老禪師生平事蹟。²³《白雲老禪師九秩紀念特刊》主要是出家眾及在家眾追隨白雲禪師學佛心路歷程，修行體驗心得，適於本文作為團體成員之個案參考。²⁴釋若學（2004）《雲龍白淨：白雲老禪師暨弟子創作選輯》一書概述白雲禪師各類著作，並論及白雲禪師般若思想的研究，教理方面專著，如《心之路》、《心經》、《金剛經集義》、《般若學疏義》、《大般若經》中對於重要的名相、概念，進行法義的分析詮釋，及唯識思想的探究之要點，做了概要的論述介紹。²⁵《佛印月刊》、《千佛山雜誌》及其他雜誌，這些雜誌裡連載了禪師之各類作品和其他各種與千佛山僧團發展有關之資料。²⁶由於禪師著作頗多，²⁷所以本文擬將其生平、著書年表、附錄於後，可提供一手文獻參考資料。由於千佛山派目前在學術界尚無人研究，故沒有相關研究成果。

另與關廟、歸仁地區有關之宗教信仰地理文化相關之研究文獻：林朝榮《台灣省通志稿卷——土地志地理篇上冊》、陳文達《台灣縣志卷——輿地志》此書對關廟地理歷史早期發展有相關之記載可作為文獻引用參考。《香洋歲月關廟風情》和《關廟山西宮》二書蒐集了有關關廟地理歷史、人文、民俗信仰等特色，《香洋歲月關廟風情》對於關廟地區各個村落之神、寺廟之歷史，可提供本文參考資料。

自古以來，制度性的宗教，經由廣泛不同的文化及社會迅速的傳播。由於傳播過程中，受到各種外在環境因素影響而產生變遷，佛教自不例外。台灣佛教僧團之轉型與發展的重要關鍵，是佛教教育思想的弘揚與傳播。而弘揚佛法是佛教僧侶的責任，所以，僧侶傳播佛教過程中，為了因應各種不同環境空間之變化，而有不同的調適和選擇性的改革措施，並於落地生根後，逐漸與當地生活文化融合產生不同特色。例如台灣的佛教信仰，依時代先後，曾受了福建、日本及江浙

²² 白雲老禪師，《雲水悠悠》（高雄：金禧廣播，2002，五版，初版 1977）。

²³ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》（高雄：白雲廣播，1998 初版）；《禪跡九十年——千佛功德嵩壽特展（千佛山菩提寺 2004 展覽組導覽服務手冊）》（台南：菩提寺，2004）。

²⁴ 千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》（高雄市：金禧廣播，2004）。

²⁵ 釋若學，《雲龍白淨：白雲老禪師暨弟子創作選輯》（高雄：金禧廣播，2004）。

²⁶ 雜誌：《白雲雜誌》、《海潮音月刊》、《獅子吼月刊》、《中國佛教月刊》。

²⁷ 包括：《雲水悠悠》、《梵密之鑰》、《禪行者之歌》、《唯識心理學》……，及有聲書《佛說四十二章經》等相關著作。

三大地區佛教的影響，融合許多不同特質。因此，來自不同地區之僧侶所學所修，各有差異性。光復初，因地緣關係來自不同地區的大陸僧侶，以江浙人最多，其他地區的人較少。同樣是來自江浙地區的僧侶，由於經營寺院的理念不同，他們在台灣所建立之山派理念，亦各具特色。如煮雲弘揚淨土提倡精進佛七、印順法師專研佛教義理思想史、星雲法師以現代化企業管理理念經營，擴展寺院，強調禪淨雙修，八宗共弘等等，多不勝舉。研究台灣佛教的學者對於上述所提光復後來台發展僧侶建立僧團史、人物傳記思想，也有頗豐的研究。不過，尚有其他一些大陸僧侶在台發展，積極從事改革台灣佛教生態和重建佛教榮景的佛教團體，學術界至今並無與此有關之研究，似有遺珠之憾。

二、田野調查法

觀察法是跨領域學科的方法，為人類學者和社會學者及其他領域的學者所採用，如教育學者、醫學亦採用此法。參與觀察又稱為實地研究。²⁸參與觀察者分為兩種：一者為客觀的觀察者（objective observer），乃指觀察者透過訪談，由外在研究文化。另一為參與觀察者。（participant observer），則指觀察者透過實地觀察，由內部研究文化（見 Friedrichs 和 Tudtke,1974）。²⁹

本文關於田野調查方式，對於宗教日常生活、儀式活動資料的取得主要是採用參與觀察法。參與觀察法應注意事項，根據 Bogdewic 提出幾點重要的看法，茲述如下：

- 1、當你在研究場域時，團體的成員，不會因為你的出現而改變他們的行為，你應是被包容的，不是好奇的對象。在這樣自然的場域，可以親眼目睹真實現象的機會相對增加。參與觀察方法當然是適合採用的。
- 2、當真實和言詞行為的差異非常明顯時，也適合參與觀察，因為訪談

²⁸ 社會學家（E.Babbie（1995：283）認為，學生對於他/她們想觀察的公共事務一定會參與，但是未必事事親自參與，實地研究者也是如此。所以，稱為實地研究（field research）比參與觀察較為妥切。引自胡幼慧主編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁 197。

²⁹ 最早使用「參與觀察」者，可以追溯到 1924 年的 Lindemann。將觀察者分為兩種：一者為客觀的觀察者。（objective observer）；另一為參與觀察者。（participant observer）（見 Friedrichs 和 Tudtke,1974）。同上。

或問卷調查 所得到的資料不容易反映出其實行爲。

3、當研究者的問題可以團體成員的語言形式詢問，也是適合採用參與觀察法。

4、事情的連續性和連結性有助於解釋現象的意義，參與觀察是有利的方法。因為參與觀察可以看到連續性脈絡的現象，遠比利用重複訪談或由不同的線索建構意義要完整。最後，如果研究者除了參與觀察，別無他法可以採用之。例如，你希望能了解何以在類似二個場域的受訓者價值大相逕庭時，參與觀察是較佳的研究方法。³⁰

但是參與觀察法的優勢並不見得適合所有的研究主題。例如，任何一個組織或團體都有某些假設(assumptions)存在，這些假設反映該組織的特殊文化基礎，而一般組織成員通常受到這些習以為常的(take for granted)假設影響，所以研究者不能完全倚賴組織成員的看法和觀點，研究者必須藉由參與觀察法直接探索這些假設，從這些假設去了解文化的意義。³¹因為參與觀察有時候是主觀的，而且是選擇性的，所以，參與觀察要注意的缺點是無法客觀。

筆者採用之田野調查法進行方式，參與觀察儀式進行情況採用錄音、錄影、攝影、三種方式記錄，必要時請他人協助。實況筆記以錄音方式作深度訪談，因實況筆記是最能呈現場域面貌的。有時採用非正式的會話訪談法(information conversation interview)及一般性導引訪談法(general interview guide approach)。³²訪談之時，根據受訪者之反應狀況，決定是否錄音或做隨機訪談筆記，對於行動不便者，採用電話訪談方式。訪談之後，整理錄音資料，將註明記錄訪談人、時間、地點標註清楚。

另也採用心靈筆記(mental)回顧目睹的事件，作為記錄資料³³。因為筆者從1984年至1994年曾為參與歷史其中的一份子。過去學界對於所謂局內人或局外人，圈內人或圈外人曾有爭議，為此人類學者陳美華頗多著墨，如其作品〈反

³⁰ 以上四點參與觀察法應注意事項，引自嚴祥鸞〈參與觀察法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁201-202。

³¹ 同上。

³² 非正式的會話訪談係指開放性無結構性的訪談，以聊天的方式，於自然情境中，藉雙方互動過程中，使問題自然的顯現。一般性導引訪談法係指半結構性訪談；訪談者事先準備訪問問題，引發訪談情緒，使雙方在自由有限時間內去探索、調查與詢問。見齊力，林本炫編，《質性研究方法與資料分析》(嘉義：南華大學社教所，2003)，頁120。

³³ 指筆記記錄源自經歷的心靈回憶，從回憶目睹的事件作成筆記。嚴祥鸞，〈參與觀察法〉，收入胡幼慧主編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁216。

思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉，即提到圈內人「回顧式的參與觀察」³⁴之使用意義：

實際田野訪談和一些相關出版品等資料，恐怕不具強度的說服力，足以支持本文所切入的面向和論述內容。於是，我要特別提出和強調『回顧式的參與觀察』（retrospectively participant observation）觀點，來支持本文的研究向度和深度。簡言之，所謂「回顧式的參與觀察」，是指一個研究者，在尚未學得或帶著人類學「參與觀察」的理論或實踐認知背景的情況下，進入了另一個文化社群，經過很自然的方式，去了解、接受和實踐這個文化社群的理念和生活形態，並且成為局內人（insider），日後，當這個研究者決定以此文化社群為研究的對象時，當日的生命經驗，即是一種「回顧式的參與觀察」，可以做為這個研究者的研究進基。³⁵

由上可知，近來人類學者，認為只作為參與觀察的局外人是不足的，應該深入所研究團體，成為其中的一份子，親身體驗其經驗，作觀察紀錄。

筆者身為圈內人，研究自己的團體，視野和關懷點都可能不同於一般學者，選材與分析的考量亦與一般學者不盡相同。就信仰者身分而言，雖然取材上較為容易，但必須特別注意立場盡量客觀性、批判性地對研究對象保持合宜的距離，能進能出，必須嚴守學術的要求，基本是相當困難的考驗。不過，目前學界宗教專職人員從事宗教學術研究者，亦有不少貢獻成果，例如具有道長身分的學者李豐楙，從事有關道教之專業研究，並未因宗教身分立場，而影響其研究成果。李教授即認為現代的體現人類學觀點，對於宗教實踐方面的研究，亦十分重視個人實際修練、修行經驗之紀錄，因為某些研究涉及個人隱私，故圈外人蒐集取得這些資料較不容易。³⁶基於「修行是個人之宗教體驗」並非一般人所能想像，自然容易披上一層神祕的面紗。以訛傳訛日久，不僅成為神話傳說，甚至可能引人入迷，誤入歧途。所以透過圈內人之深度觀察紀錄，再以學術研究方法論引證分析，實有助於導正視聽，澄清事實真相之重要意義。

³⁴ 陳美華，〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉，收入《中央研究院民族學研究所集刊》（台北：中央研究院民族學研究所，1999），頁365。

³⁵ 陳美華，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉《佛學研究中心學報》，第17期，（台北：台大，2002），頁7。

³⁶ 李豐楙教授於2007年12月4日南華大學宗教所李翠珍碩論畢業口考評論提到這個看法。

三、宗教社會學理論

(一) 卡里斯瑪理論

韋伯在《宗教社會學理論》認為宗教的起源是來自宗教或巫術的因素，所引發的行動之最基本的形式，是以此世為取向的。³⁷所以，宗教或巫術的行為或思考，不可與日常生活裡，有目的的行動範疇劃分開來。因為宗教與巫術的行為，其目的主要都是屬於經濟性的。³⁸由日常生活中某種經驗作用，巫術從直接操作的力量轉化為一種象徵的行為。例如服喪禁忌觀念和祭祀品、祭祀儀式的產生，即是人類企圖藉由顯著象徵意味的行為以達成現實具體的效用。³⁹不過，採取巫術行徑，產生巫術力量的能力，並不是每個人都能夠具有的能力，這種能力的條件是以靈驗為前題的，主要是以氣象、醫療、占卜與感應等事上的靈通能力而言。這類具有超凡異能的人韋伯稱為卡理斯瑪 (Charisma)。⁴⁰最初的卡理斯瑪其英雄般的魔法魅力與能力是天生異稟的，後來，由於失去了可以查驗的稟賦，以及非凡的個人稟賦這種意義，變成了可以傳授學習的一種非個人的能力。卡理斯瑪教育是經過適當的挑選和對合格者的訓練培養。一些被認為具有資質的孩子們離開原來的環境，經過苦練修行，直到通過一個逐步升級的隆重的接受儀式，他們才獲准進入卡理斯瑪的圈子。所有這一切之中，強調的是喚起學生身上被認為已擁有的那些品質，而不是灌輸特別的技巧。⁴¹因為，人們認為，這種知識必須傳授，但是沒有人天生就有這種知識。⁴²所以卡里斯瑪的傳承，必許由具有卡里斯瑪地位的老師，觀察、訓練、培養、鑑定驗證資格。卡里斯瑪的傳承，經過長期發展的結果，漸漸形成制度化、專業化。

(二) 社會變遷理論

³⁷ 韋伯著；康樂，簡美惠譯，《宗教社會學》，頁 1-2。

³⁸ 同上，頁 7。

³⁹ 同上，頁 8-9。

⁴⁰ “卡理斯瑪”此一字用來表示某種人格特質：某些人因具有這個特質而被人認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質，而為普通人所缺乏。韋伯將卡理斯瑪分為兩種類型一種是天生異稟，無法靠任何手段獲得；另一種則是透過某種不尋常的手段在人或物身上，以人為方式產生出來。同上，頁 2。

⁴¹ 這種卡理斯瑪教育的重要因素保留下來了，尤其是在教士和士兵的訓練中。但是，隨著軍隊和教會的官僚化，日益加重強調的是專業化知識，本迪克斯 (Reinhard Bendix) 著，劉北成等譯，顧忠華審閱，《韋伯思想與學說》(台北：桂冠，1998)，頁 326。

⁴² 關於中國文化背景中卡理斯瑪教育與專業化教育的區別的討論。同上，頁 1、38-141。

另涉及社會變遷的部分，擬引用社會變遷的相關定義、特徵理論做為參考，有關社會變遷之定義，係指以社會互動和社會關係所構成的社會結構裏的結構與功能上的變遷，此等變遷可能發生在個人生活裏，也可能發生於團體、社會、或全人類生活裏；他可能是行為方面的改變，但也可能是文化和價值體系重要的變遷。⁴³如 Wilbert E. Moore 認為社會變遷係指社會結構的重要改變，包括社會規範、價值體系、象徵指標、文化產物等方面之改變。此定義包含行為、象徵、意識方面的改變。小可包括一個團體領導份子的成長過程，大則可囊括政治體制上的革命運動。其歸納當代社會變遷的特徵為下列幾點：

- 1、任何社會或文化，迅速變遷是不斷發生的。
- 2、變遷不是短暫、斷續、孤立的。換句話說，變遷是連鎖發生的。變遷也不是瞬息的危機，變遷之後常有相當一段的重建時期。變遷的結果常影響到整個地區甚至及於整個世界。
- 3、由於現代的變遷可發生於任何地方，影響可及於任何地方，因此變遷基本上是二元的。
- 4、不論是出自計畫或因創新所產生的附帶結果，現代變遷的規模都比以前大。
- 5、雖然，物質科技及社會策略在不斷迅速的擴展過程中，有些技術或策略會因過時而遭淘汰，但由於其擴展，必然會使其淨效果不斷的累積。⁴⁴

一般社會學者，經常以二元對立的理論觀點，討論社會、經濟、宗教文化的變遷，如區分「現代與傳統」、「工業對農業」(Industrial-Agrarian)、「都市對鄉村」(Urban-Folk)、討論宗教信仰的議題則以「神聖對世俗」(Secular-Sacred)、「理性與非理性」觀點而論之。台灣學界也有人認為，實際上，此二分法僅作為分析解釋之用。⁴⁵現實世界中，無論是社會變遷或「傳統」與「現代」在時間上

⁴³ 此一社會變遷定義，為台灣社會學者蔡文輝根據默爾 (Wilbert E. Moore)、史萬生 (Guy E. Swanson)、勞爾 (Robert H. Lauer)、藍迪斯 (Judson R. Lamdis) 等學者之社會變遷定義，獲得的概念，見蔡文輝著，《社會變遷》(台北：三民，1982)，頁 6-7。

⁴⁴ Wilbert E. Moore 著，俞景濂譯，《社會變遷》(台北：巨流，1988 年)，頁 10-11。

⁴⁵ 「現代」一詞之意義及其問題：「現代」(Modern) 或「現代性」(Modernity) 不是一個絕對的詞語，而是一個相對的詞語，他是相對於「傳統」而言的。現代之於傳統，很可以一般社會學者所設的雙元觀念來表明：即「世俗對神聖」，「社會對區社」，「契約對身份」，「工業對農業」等等。這種二分法的區別卻有其不當之處，因為，沒有一個社會是絕對現代的、世俗的、工業的或契約取向的；也沒有一個社會是絕對神聖的、民俗的、農業的或身份取向的。

其實是不可分割的連續體。由生存適應能力較弱的型態邁向生存能力較強的境界。⁴⁶而在發展的過程中，傳統性與現代性並存，乃至於共榮比比皆是，⁴⁷所以以兩分法的方式思考是不合邏輯的，無法解釋我們這個社會裡的種種現象。⁴⁸綜上所述，筆者試圖以歷史文獻分析法，卡里斯瑪、社會變遷等理論觀點來論述台灣佛教如何由傳統過渡到現代的轉機與蛻變。

四、詮釋學的方法

詮釋學認為所有人類的知識都依賴其觀點與脈絡，雖未指出具體社會中的社會關係與權力結構，但是其發展與宗教神學教義的關係密切，他說明所有理解的處境，提醒研究者在理解中自覺反省。⁴⁹根據呂凱文之看法，認為一套整全而良好的佛教釋經學，不僅能夠幫助解釋經典的人與領會經文解釋的人，從經文走入到實際生活脈絡的應用，也能夠讓佛陀的教導，以新鮮而適合時宜的方式向今日的我們說話，就向佛陀當年在世時講法一樣有力。

因為錯誤的經文解釋，將使經典成為混亂的泉源，而不是智慧的源頭，不僅自己得不到從佛法而來的喜悅與慰藉，更會造成身心與人際倫理等多重困擾。一個優秀的佛教釋經學家必定認知到，「古代的經典」與「今日解釋經典的人」和「領會經典的人」，三者之間存在著時間、空間、語言、民族、心理甚至是文化上的多重距離，這些距離都要求透過種種原則、方法、工具、解釋技巧與想像力來逼近與克服，這些工作正是佛教釋經學的任務。

此二分法的分類只有在建構「型模」(model)時，有便於分析之用(註二(頁167):我們應用型模，主要在對問題能作系統性的思考，而不能把「實化」，即)在現實的世界裡並不能找到絕對「傳統的社會」誠如克羅孔(Clyde Kluckbohn)所說:「所有人類的社會，從最原始的到最進步的，構成了一連續體」。有關上述二元論之名詞解釋，可參考金耀基，《從傳統到現代》(台北:時報，1985)頁136-137、145。高強華，《社會變遷與教育革新》(台北:師大書苑，1988初版，1996修訂一刷)，頁25。

⁴⁶ 龐建國，《國家發展理論——兼論台灣發展經驗》(台北:巨流，1993)，頁45。

⁴⁷ 同上，頁284。

⁴⁸ 金耀基說:「許多人常易於用兩分法來思考問題，他們認為走出傳統，便進現代。我要鄭重地指出，這種想法非但是不合邏輯的，也是不合經驗事實的。首先，我們應記住:中國這一百年來的變遷，雖然是巨大地，根本地，但決不是平衡地或系統化地，更不是完全地。假如我們以為中國已經完全從『傳統』，轉到『現代』，從身份轉到契約，從神聖轉到世俗，從農業轉到工業...從功能普化轉到功能專化...那麼，我們將完全無法解釋我們這個社會裡的種種現象，我們將完全迷失」。引自金耀基，《從傳統到現代》，頁122。

⁴⁹ 胡幼慧主編，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，頁33。

如果現代人與佛教聖典之間缺乏一座安穩與通暢的橋樑，藉以作為正確理解與溝通對話的平台，則佛教聖典承載的意思與意義將被永遠封存在聖典中，與現代人生活無任何實質的交涉。但是如果現代人能搭起一座釋經學的橋樑，與佛教聖典承載的佛陀的教導之原初意思進行聯繫，並且持續不斷的保持對話空間，進而詢問它對自己與時代的意義，則佛教聖典承載的「原初意思」(original meaning)與「處境化意義」(significance in contextualization)指經文的意義對今日的處境進行跨文化與跨地域的溝通)將藉此重新獲得活力，不僅參與現代人的實際生活，且更具有啓發引導的實際作用。一套合宜的佛教釋經學，幫助解釋經典的人與領會經文的人，從古典的經文走到與實踐於今日生活世界的意義脈絡。

傳統上，釋經學是指一種「解釋作者意思之原則或方法的學問」。因此，佛教釋經學，顧名思義，它是一門解釋佛陀教導之原則或方法的學問，以較嚴謹的意義而言，它是一門解釋佛教聖典之原則或方法的學問。⁵⁰呂凱文根據奧斯邦(Grant R. Osborne)的看法，指出釋經學的步驟分為三個層次，這三個層次分別與三個人稱代名詞的角度相關。申言之，面對佛教經文與我們之間的種種(時間、空間、心理甚至是文化上)距離，從人稱代名詞角度思考，釋經學對於詮釋者所要求的，不僅僅是客觀上第三人稱「它是什麼意思」(What it meant?)的經文原意的追問；它更要求解釋這些經文在今日世界脈絡下的處境化意義，並且從主觀上第一人稱問及「它對我有何意義」(What it means for me?)；同時它也要求從第二人稱「我如何與你分享它對我的意義」(How to share with you what it means to me?)。亦即找出佛教經典的原初意思，然後探索它對於自己的意義，同時將它先運用在自己身上，並且再與他人分享。⁵¹並從今日世界的現代化與全球化趨勢上，思考佛教經典的解釋問題。

由於受到某些錯誤觀念及經典語言的隔閡影響，造成人們不能於佛法實踐中獲得真正的好處。如佛經在名相的翻譯上，分有純巴、梵、中文、與巴、梵、中文混合，或巴、梵文混合等現象，實非常人所能輕易理解。以日學者中村元而言也曾指出佛教對人的心理層面，能達到反觀與內省之效用，但對從事翻譯佛教專

⁵⁰ 呂凱文，〈在「扯經與解經」之間：邁向一種螺旋互動的佛教系統釋經學〉，收入《佛學與人文學方法學術研討會會議手冊》(嘉義：南華大學，2007)，頁 6-7。

⁵¹ 同前揭書，頁 14~15。另參見格蘭·奧斯邦(Grant R. Osborne)著，劉良淑譯《基督教釋經學手冊》(台北：校園書房，1999)，頁 19-21。

有心理名相者而言，並非易事。⁵²名相翻譯連專業學者都感到棘手，一般人自是難窺其中的堂奧，更遑論將佛法運用到人類生活上了。

語言的功用雖是促使人與人之間，達到相互溝通的橋樑，但是由於語言文化之差異，導致人與人之間溝通上的障礙，也是層出不窮。而佛學名相之深奧，往往使學佛者受到文字局限，難將理論融入現實情境，使佛法不能運用到人類生活中，發揮指導人生作用。以白雲禪師所著作的《般若學》為例，因內文艱澀的佛學專有名相，導致使人無法深入：

當初我編的第一本般若學許多人看不懂，因為是教佛學院研究所學生的講義。後來我就擴大，改為《般若學疏義》，但大家還是不怎麼懂，於是我再寫《大般若經要解》，有了這一系列的文字，將增加助益。⁵³

為此白雲禪師在詮釋專有的名相上，強調「化佛陀的語言，為人類的語言，而對人類說法。」實際將佛教的法義溶合在現實生活中，使人群獲得饒益，是其最大心願：

「把佛陀的語言化成人類的語言」，一直是雲老禪師最大心願的努力。對於弘法的事業，他總是以提綱契領般地，舉日常生活的人事理為解說範例，介紹佛陀思想的精華內涵；即使是介紹某一部經，從不照本宣科，依文解字，在在不離禪活潑的方式，以概念的剖析而開示法要。讓生存於忙碌工商時代的佛子，更能輕易接近學佛的距離，把佛陀所說的道理方法、智慧法寶，直接運用在每一個起心動念間。⁵⁴

前述特別提出「化佛陀的語言，為人類的語言，而對人類說法。」是因為在佛教

⁵² 中村元曾提到從事翻譯的學者當中，曾因無法辨識精妙又陌生的佛教專門心理名相，一度因絕望想放棄此項翻譯。中村元提出「欲望」一詞的轉譯想法，使得歐洲某學者將多達十五個不同的巴利語語詞，多譯為「欲望」一詞作為處理。見中村元著，〈比較思想から見た仏教〉，收入香光書鄉編譯組譯，《從比較觀點看佛教》（嘉義：香光書鄉出版，2003），頁152。

⁵³ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談紀錄（十二）〉，載自《千佛山雜誌》第223期，2008，頁30-31。

⁵⁴ 千佛山雜誌社編輯，《禪跡九十年——千佛功德松壽》，頁55。

信眾的心目中，佛陀的智慧人格修養成就已超凡入聖。所以化佛陀的語言，爲人類的語言，並非意指佛陀不是人類，而是指佛陀那個時代的語言文字，歷經時代社會環境、文化種種變遷之後，與現代人類社會使用的語言文字認知，已產生一種文化隔閡。這種語言文字的隔閡，必須透過具有專業訓練的佛教教師轉譯，解釋經典法義，才能拉近佛教經典語言與學佛者之間的距離。在今日社會處境下，跨越文化與地域進行溝通。使現代人能夠了解經典原意，探索經典對於自己的意義，同時能將經典所說的道理方法，運用在自己身上獲得實益，與他人分享經驗。使佛教禪修實踐的精神，能夠落實於今日生活世界的意義脈絡中。

第三節、文獻檢討

近年與當代佛教團體發展研究成果不少，大致可分為六個方向：一者臺灣佛教變遷史；二者佛教思想探討；三者佛教人物的事業開展；四者、佛教社會關懷；五者以區域性、利用歷史的、比較的、現代化的觀念論述佛教團體內外發展之變遷；第六從社會心理的角度研究團體個案。⁵⁵本文從臺灣佛教人物的事業開展與時代環境的關係，佛教教育思想與臺灣社會情境的關係，佛教團體的變遷與現代化，略舉相關文獻研究成果以茲參考如下：

一、佛教人物的事業開展與時代環境的關係

有關臺灣當代人物的事業開展之相關研究：

釋常慧的《聖嚴法師佛教教育理念與實踐》(2004)此文以聖嚴法師為研究主軸，重在探討聖嚴法師對時代環境的回應與作為而以其個人佛教教育理念的形及實踐過程為主要的鋪陳脈絡。聖嚴法師七十年歲月的重心，主要是圍繞著對佛教人才培育的關懷點上，而有其不同階段、不同內容的理念與實際作為。因此，筆者透過對聖嚴法師所經歷的時代、中國佛教的發展與佛教教育的特色等背景，探討聖嚴法師在這段期間的受教、自學過程中，所蘊釀出的佛教教育理念。以此為基礎，中華佛學研究所為出發點，而且是以聖嚴法師擔任所長一職間(即1978至1991年間)為主軌，探討其逐步實踐佛教高等教育理想的過程與成果。⁵⁶

林煌洲、林其賢、陳美華、楊郁文、曹仕邦、丁敏、釋果樸等合著的《聖嚴法師思想行誼》(2004)都是針對聖嚴法師生平、學術著作、思想理念、佛教高等教育的推動作為研究，其中林煌洲〈台灣佛教高等教育的推手——佛教學術教育之一例及我見〉主要是論述台灣佛教素質的提昇上，與大專青年佛學教育及活動之相關性，⁵⁷和聖嚴法師對於佛教學術教育之貢獻。

⁵⁵ 一般佛教相關研究，大約提到四個方向。筆者於此加入釋如微所提以區域性、利用歷史的、比較的、現代化的觀念，論述佛教團體內外發展之變遷為第五，加上從社會心理的角度研究團體個案為第六個方向。釋如微，《台灣佛教僧團的現代轉型-台南地區開元寺與妙心寺之比較研究》，頁9。

⁵⁶ 釋常慧，《聖嚴法師佛教教育理念與實踐》(台北：法鼓，2004)。

⁵⁷ 大專青年佛教社團活動方面，在台灣佛教素質的提昇上，大專青年佛學教育及活動可說是其

丁敏的〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949年大陸來臺青年僧侶個案研究〉（1999）以1949年大陸來臺的老、中、青三代僧侶中，屬於青年輩分的煮雲法師，他的佛教經驗與佛教事業為研究對象，討論煮雲法師在臺適應與發展的問題，及對當代臺灣佛教史上的地位與貢獻，並由此個案研究了解臺灣戰後「重建大陸化佛教模式」的個別經驗及其時代意義。⁵⁸丁敏另著〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉（1996）以女性為議題，探討香光尼僧團如何因應時代社會的變遷，提昇尼僧伽教育、地位，步入現代化發展，而在佛教界崛起，成為尼僧團中具有現代特色的尼僧團。同時也提到僧伽教育一直是當代臺灣佛教所重視的課題，也是佛教界人士認為改革佛教體質，從根救起的治本之道。⁵⁹

丁仁傑的〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討——以台灣佛教慈濟功德會的發展為例〉（1996）探討一個立基於佛教思想的組織，在現代社會中，日益成長擴張之際，其組織轉型與制度化的諸相關議題。⁶⁰另著《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》（1999）以社會心理角度為主，對於台灣佛教慈濟功德會的「個案研究」。透過所謂深厚描述，從臺灣歷史與文化脈絡中來考察，慈濟團體內部之人際互動，行為形成與意識型態建構比較動態與微細層面。分析一些社會背景知識，探討社會與文化因素，對於某個特定時空中，所發生的集體性助人行為，可能會產生的種種影響。丁仁傑認為慈濟的發展與台灣的大環境發展有著密不可分的關係，如慈濟成立時期，正是台灣經濟逐漸發展穩定的時期，慈濟醫療、教育、文化等事業的結合，正是台灣傳統社區邁入工業化和都市化時期；而戒嚴以後，集會結社自由，更促進了慈濟的快速發展。

中一項重要的因素。在這方面，除了聖嚴法師之外，煮雲、懺雲、白雲、星雲、大乘精舍、慧炬佛學社等也都同樣做出極大努力及貢獻。由於大專青年設立佛學社、打禪七或佛七的活動，佛學獎學金的設立，直接帶動了大專青年鑽研佛學的興趣，因而促進台灣佛教高等教育。當時佛教界已經注意到大專生在佛教高等教育上之重要性，換言之，佛教高等教育的成敗以及僧侶素質的提昇與佛教是否能成功地引導大專生學習佛教關係密切。引自林煌洲，〈台灣佛教高等教育的推手——佛教學術教育之一例及我見〉，收入《聖嚴法師思想行誼》（台北：法鼓，2004），頁10。

⁵⁸ 丁敏，〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949年大陸來臺青年僧侶個案研究〉，收入《中華佛學學報》，第12期，1999，頁275-302。

⁵⁹ 丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編，《1966年佛學研究論文集（1）——當代臺灣的社會與宗教》（台北市：佛光，1996），頁19-72。

⁶⁰ 丁仁傑，〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討——以台灣佛教慈濟功德會的發展為例〉，收入前揭書，頁73-107。

慈濟伴隨著時代的腳步發展，從舊傳統觀念（如佛教慈悲觀、民間功德觀、儒家行善觀）的延續，到新傳統（如現代非營利組織的結合、環保與社區志工等活動的結合）的誕生。而其領導者或組織代理人，在不同時代背景中不斷的創新，開發可以動員民間社會力的組織工具與象徵符號，則是慈濟比其他慈善組織快速穩定成長不可忽視的因素。慈濟整個組織運作的核心力量，受到佛教意識引導、參與成員特殊社會心理、組織文化特性等等影響，終究無法擺脫人治的基礎，所以在組織制度化的發展程序上，仍存在著某些困境。但基於一個組織制度化愈成功，領導者逝去對於組織可能造成衝激愈小的看法，關係到第一代領導者不在時，組織很可能面臨人亡政息的永續經營危機。⁶¹

釋見曄著《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》（1999）認為光復後台灣比丘尼的生平傳記不多，故以天乙為研究對象，從縱切面介紹天乙的生平事蹟。其歷史時代背景資料的整理，貫穿光復後的台灣佛教由「日本化佛教」、「齋教化佛教」走向「中國大陸化佛教」，的台灣佛教的轉型期過程。

釋見豪，釋自衍編著〈魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年〉從早期台灣社會與佛教發展檢視，透過訪談記錄明宗法師的一生經歷，對於寺院生活變遷和修行人心路歷程有很深刻的詳細描述，同時，記錄了台灣佛教之歷史演變情況。雖非學術論述，但此書提出認為：光復後的臺灣，是一個大變動的時代，臺灣佛教界中默默無聞的尼眾，從齋姑到比丘尼們，正是渡台的中國僧侶，推廣佛教的推手，這些尼師之所以能夠護持大陸來臺僧侶，主要是因為她們有信眾、經濟與寺院基礎。⁶²這些資源是提供當時大陸僧侶主導佛教發展的重要人力、經濟兩大資源。

二、佛教教育思想與臺灣社會情境的關係

近年來佛教教育思想方面之研究頗豐，這些研究包括近代佛教僧侶教育思想、兒童、教師、成人等教育研究。首先我們瀏覽近年來碩論，關於佛教教育思想研究成果：

邱雅蘭的《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺為例》

⁶¹ 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》（台北：聯經，1999），頁 1、491、104-106、501-502。

⁶² 釋見豪，釋自衍編著，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》，頁 86-87。

(2006)旨在探究藏傳佛教團體福智介入學校生命教育課程之教育觀和啓示，對於教師信念的影響力，以及是否影響教師行爲及教學效能的情形，其論文中談到宗教團體的教育事業，爲因應時代的變遷而調整和改變傳播策略，以幫助現代人之身、心靈困境以及宗教教育教化功能，和宗教與教育可能面對衝突爭議作了詳細的研究探討。⁶³

釋天宏的《當代臺灣禪思想的躍越：心源禪師的如來學建構》(2006)根據《大正藏》文獻，按印度佛教史脈絡，將「如來」歸納整理成系統化。再跨入中國佛教與禪連結，找出演化如來禪與祖師禪的脈動，並爲祖師禪提出一新見解。進而提出，心源禪師的「活化」與「教化」特色，對如來新詮釋與建構如來學之關係。⁶⁴

陳怡舜的《僧團的修行世界——修持的處境及其可能》(2001)則是以一個佛學院的僧團修行道場生活實踐，對佛法修行者的修行意涵作更深入的理解與探討。⁶⁵李雪萍的《台灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》(1999)其研究觀察，以來自不同道場就讀佛學院的出家、在家女眾作爲個案研究對象，探討比丘尼僧團組織型態、生態結構、寺院經濟、生活、師徒關係的情與權之規範和內在衝突，以費爾巴哈之宗教觀和佛洛伊德心理層面分析詮釋情與權之問題。⁶⁶陳怡舜及李雪萍兩人都是，經過一段時間居住寺院，觀察僧團、佛學院生活，對於寺院生活情境，內部人、事，皆有很生動的描述和探討。

釋見潤的《佛教成人教育課程規劃之研究》(1988)旨在探討佛教團體在推展成人教育時，如何依據佛教教育的根本理念，研擬課程規劃以成辦教育志業提昇辦學品質，增益社會之善良成長。其研究結果發現幾乎有佛教團體的地方，即有各類學習活動出現，自然形成社區的學習組織，臺灣地區的佛教團體長久以來，一直扮演了成人教育提供者的角色，並以志願、主動、非營利爲出發點，發揮了相當大的社會教化功能。⁶⁷龔蕙瑛的《佛教團體教育的實況與評估——以高

⁶³ 邱雅蘭，《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺爲例》(嘉義：南華大學宗教學研究所，2006)。

⁶⁴ 釋天宏，《當代臺灣禪思想的躍越：心源禪師的如來學建構》(嘉義：南華大學宗教學研究所，2006)。

⁶⁵ 陳怡舜，《僧團的修行世界——修持的處境及其可能》(花蓮：國立東華大學，2001)。

⁶⁶ 李雪萍，《台灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》(東海大學社會學系，1999)。

⁶⁷ 釋見潤，《佛教成人教育課程規劃之研究》(嘉義：中正大學成人及繼續教育研究所，1988)，頁122。

雄市元亨寺學佛營為例》(1996)其研究旨在藉高雄市元亨寺學佛營為例，進行佛教團體教育的實況與評估研究，瞭解學佛營活動的籌辦及進行過程，再探討學佛營實施後的學習成果及影響為何。並對青少年、兒童為對象的宗教教育實施，做具體建言。⁶⁸

邱敏捷的《印順導師的佛教思想》(2000)以探究印順法師人間佛教思想、緣起性空思想、對禪、淨二宗的批判和印順法師佛教思想的影響評估為研究取向。另外釋昭慧的《人菩薩行的歷史足履》(2006)內容配合時代背景關懷政治、文化、環保等議題，所探討台灣佛教的發展現象，也是居於闡揚印順法師「人間佛教」的教育思想。⁶⁹

三、臺灣佛教團體的變遷與現代化有關

台灣佛教的變遷與現代化有關，如政治、經濟等變遷。目前臺灣佛教團體轉型之相關研究有：釋如微的《台灣佛教僧團的現代轉型～台南地區開元寺與妙心寺之比較研究》(2005)以光復前、後不同時期成立之台南地區的開元寺，與妙心寺為考察對象，比較分析兩寺之間從傳統到現代的轉型發展。其論點及地域性和時代文化背景脈絡，與本文具有共通之處，但研究對象不同，其中也有其差異性。⁷⁰而羅國銘的《台灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》(2002)，則是研究在家居士團體的創立、成長、轉型。⁷¹其主題雖然與本文無直接交集之處，但於地緣而言皆屬台南地區，所以亦可作為了解台南地區佛教團體發展轉型概況之參考。

其他區域有，釋天露的《大岡山超峰寺組織與活動》(2002)超峰寺僧團組織百年來之歷史發展過程研究，對於台灣早期佛寺與觀音菩薩融合民間信仰的特色作了一些探討。盧月玲的《台灣佛寺的現代功能－佛光山田野研究》(1981)

⁶⁸ 龔蕙瑛，《佛教團體教育的實況與評估——以高雄市元亨寺學佛營為例》(高雄：國立高雄師範大學教育學系，1996)。

⁶⁹ 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》(台北：法界，2000)；釋昭慧《人菩薩行的歷史足履》(台北：法界，2006)。

⁷⁰ 釋如微，《台灣佛教僧團的現代轉型——台南地區開元寺與妙心寺之比較研究》。

⁷¹ 羅國銘，《台灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》(台北：輔仁大學宗教學研究所，2002)。

主要是探討佛光山寺之社會功能與發展。⁷²李丁讚的〈宗教與殖民——台灣佛教的變遷與轉型，1895～1995〉(1996)以證嚴法師創辦之慈濟團體為中心，探討台灣佛教在歷經各種殖民勢力後，會產生怎樣的變遷和轉型。其研究發現認為，經過日本佛教和中國佛教的相繼殖民，台灣佛教的確出現了「文化原質」消失的現象，台灣佛教產生了文化再生，各種不同教派相繼誕生。⁷³王順民的〈當代台灣佛教變遷之考察〉(1995)以台灣佛教作為處理社會變遷的主體，歸結出，台灣佛教『個人層次』(僧侶以及在家信眾的宗教行止)、『制度層次』(社會倫理、宗教世俗化)的變遷事實與實質意涵。反省臺灣當代佛教(亦或人間佛教)所涵攝的變遷意義。⁷⁴藍吉富的〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉(1999)將臺灣分為四個時期加以考察，這四個時期分為，清代、日據時代，民國戒嚴時代與解嚴時代討論臺灣佛教之歷史發展。⁷⁵以上所述研究成果，雖然研究對象焦點不同，就內容而言，這些研究資料與本文所要探討對象，無論是時代環境背景、傳統人文心理或社會變遷情境脈絡的探討，或多或少有共通之處。所以有助於本研究了解台灣光復後，大陸僧侶佛教事業的開展與時代環境大變動的關係，佛教教育思想與社會情境的關係，以及臺灣佛教團體的變遷與現代化的關係。如佛教人物事業的開展，煮雲法師、聖嚴法師和本文研究對象白雲禪師，皆為1949年大陸來台僧侶，其中白雲禪師和聖嚴法師兩人，皆曾進入大專院校推動佛教教育弘揚禪法。另佛教教育思想方面，佛教團體各家各派理論雖有其差別，隨著社會變遷的腳步，步入現代化的過程，弘揚佛法教育培養人格，仍不離於大乘佛教關懷社會情境，實踐慈悲濟世的人文精神。綜合上述著作成果，皆有助於本文對於，光復後臺灣佛教僧團發展歷史概況的了解。

⁷² 盧月玲，《台灣佛寺的現代功能——佛光山田野研究》(台大考古人類學研究所，1981)。

⁷³ 李丁讚，〈宗教與殖民——台灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第18期，1996，頁19～52，春季研究論文。

⁷⁴ 王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，收入《中華佛學學報》，第8期，1995，頁316～337。

⁷⁵ 藍吉富，〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，收入《中華佛學學報》，第12期，1999，頁237-248。

第四節、研究範圍與論文架構

一、研究範圍

本文研究的時間，以台南佛教僧團千佛山菩提寺為研究對象，針對 1967 年台南佛教僧團千佛山菩提寺崛起為歷史縱向起點，至今（2010）的發展脈絡作為研究範圍，從橫向觀察紀錄、儀式活動、僧團組織活動研究，深入分析佛教傳統教義的力量、僧團領導者思想觀念，宗教群體的生活方式和特性，所呈現個人的、集體思想的行為模式，透過台灣時代環境的變遷耙梳，探討佛教教育的實踐，對於社會的影響程度和因應社會變遷過程中產生的變革與調適。

二、論文架構

本文探討台南佛教僧團千佛山菩提寺轉型發展之概況。論文內共有五章，第二章千佛山之歷史沿革，第一節探討自然與人文地理環境、信仰觀念，第二、三、四、五、六節探討千佛山菩提寺草創時期至建立僧團時期寺內兩代住持，開山德泉法師和創立千佛山派白雲禪師發展事蹟，僧團形成組織，發展教育概況。第三章千佛山文教事業，第一節文教改革與振興佛教，第二節台灣佛教現象的省思與批判，第三節佛教社會教育的推展，探討內容包括：國家宗教政策對佛教的影響，社會變遷與信仰需求、佛教信仰觀念之省思與批判和文教改革、推展文教的關係。第四節了解傳統與現代並非對立，傳統文化乃人類代代相承的生活智慧結晶。第四章、千佛山禪密雙修思想及修行特色，第一節護摩儀式活動與禪密雙修思想，第二節淨土的爭辯與省思，第三節禪之教育思想與生活實踐，探討內容包括密教儀式的行修與宗教體驗與禪教育思想之詮釋與運用等。五章分析與結論，透過宗教社會學的理論，探討僧團卡里斯瑪型領導者，為因應社會政治、經濟、文化變遷，其改革教育思想，對於現代人之影響及貢獻。

第二章、千佛山之歷史沿革

第一節、自然與人文地理環境

一、關廟地區的地理沿革與信仰型態

明鄭時期，漢人自大陸渡海移民，以現今的台南市（舊稱承天府）為中心向四周發展，關廟鄉地緣由於僅距台南市十幾公里，因此吸引漢人群從昔日台江內海（今安平），溯航入新港溪（今鹽水溪），行至上游許寬溪（今許縣溪）附近的新豐里香洋山拓墾，⁷⁶墾荒所形成的聚落，時稱「香洋社」。清康熙初年繪製「台灣軍備地圖」之時，又將「香洋社」改為「小香洋民社」（即今台南縣關廟鄉香洋村香洋仔）。⁷⁷到了康熙期間，漳、泉人氏移入此地開發建立聚落，發展村莊、市街後，原「小香洋民社」之地名，又被更為「舊社街」稱之。⁷⁸

嘉慶年間，漳、泉移民，先因競爭土地又受祖籍意識等之激發，⁷⁹因此爆發集體大械鬥。⁸⁰事件的起端在於關廟地區是台南縣內埤塘最多的鄉鎮，對早期農業的發展極為有利，也是日後能否帶動地區發展的因素之一。基此，當然就被視為開發的好地點，這也是漳、泉移民聚集在此，人口逐漸不斷攀升之因，期間隨著氏族宗姓版圖的擴展，耕地需求的相對巨增，地域的情結於焉構成，彼此在

⁷⁶ 黃藍儀編輯，《關廟山西宮沿革誌暨五朝王醮輯錄》（台南：關廟山西宮管理委員會，1999），頁 6。

⁷⁷ 盧嘉興，〈臺灣最早興建的寺廟〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》（台北：大乘文化出版，1979），頁 178。

⁷⁸ 康熙 33 年（1694）所編的《台灣府志》記載「舊社街在歸仁南保」。見清·靳治揚主修，高拱乾輯纂，《台灣府志》（台北：成文出版，1983 年），頁 49；《台灣縣志》亦載：「舊社街在歸仁北保」。陳文達等編纂，陳漢光校訂：〈台灣縣志卷之二（建置志）〉，頁 90。

⁷⁹ 陳其南「土著化」的理論以人類學式的研究，透過社會結構、族群關係和人群認同意識的分析，來闡明清代臺灣漢人社會的轉型過程。他認為早期渡海墾殖定居的先民，由於不同移民群體競爭土地，在臺灣發生所謂漳、泉、客的械鬥，早期分類械鬥幾乎完全以祖籍群為界線。陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 160。

⁸⁰ 謝金鑾的「泉漳治法論」謂漳、泉械鬥事件，泉民之鬥以鄉鬥，漳民之鬥則以姓鬥。可見清代臺灣人械鬥之現象，以祖籍意識為基礎劃分人群，多為宗族和聯鄉之鬥。清代臺灣人械鬥事件，可以溯自康熙 60 年（1721 年代）朱一貴之亂，至同治（1860 年代）以後始漸消弭。其間乾隆末年至咸豐年間最為激烈。從 1768 年至 1860 年的 93 年間，有記載的分類械鬥之年代佔了 30 年左右，平均每三年即有一次分類械鬥。同上，頁 93-96。

恩怨糾葛下，漳、泉之間的械鬥事件於是點燃爆發。械鬥結果，⁸¹漳人移遷至今之關廟村地帶，以奉祀關聖帝君的古廟山西宮為中心，⁸²又闢新街，名為「關廟街」，⁸³此為「關廟」地名由來：

關廟鄉原為西拉雅族新港社舊墾地，明鄭時期漢人入墾，新港社人被迫遷至今龍崎鄉「番社」（即牛埔村、大坪村一帶）。關廟名稱由來，清康熙 57 年（1718）漢人在此設立「山西堂」，主祀關聖帝君，廟堂一帶後來俗稱為「廟街仔」，清代即稱為「關帝廟街」。大正 9 年（西元 1920 年）易名為「關廟庄」，光復後設「關廟鄉」。⁸⁴

從上所述「山西堂」（現稱山西宮）早期就開展為關廟地區主要信仰中心和市集地帶，延續至今仍居商業中心地位。山西宮所供奉神明群像，經考察除主祀關聖帝君及其他神明外，也供有佛教相關的觀音、十八羅漢等。除此關廟各村落也存有百年的廟宇，各有其主祀神明，大致可分為，關公、觀音、玄天上帝、清水祖師、池王爺、媽祖、土地公等神佛。⁸⁵此地早期唯一與佛教信仰有關，從記載資料來看，可說只有清代齋教劉氏族人在關廟地區所建立的「明德堂」，⁸⁶緊鄰關廟地區只有歸仁鄉的「善化寺」而已。

就關廟地區所呈現的信仰型態來考察，不僅可知其民間宗教已融合釋、儒、

⁸¹ 吳俊明等編輯，《關廟風情香洋歲月：關廟史料風情掌故》（台南：關廟鄉公所，1999），頁 16-17。

⁸² 根據清康熙 59 年（1720）陳文達編纂的《台灣縣志》〈卷九寺廟條〉云：「新豐里關帝廟，偽時建」，偽時就是指明鄭時代。另文中所指的關帝廟即現今關廟鄉的山西宮關帝廟，此地早期移懇者定居後，逐步發展形成社會。關公原是一位武神，但因《三國演義》小說之影響，後被中國人尊為講信義的象徵，由於商業生意往來注重信義，所以關公在商人階層的社會裡受到普遍供奉。李亦園，《宗教與神話》，頁 32。

⁸³ 黃藍儀編輯，《關廟山西宮沿革誌暨五朝王醮輯錄》，頁 6-7。

⁸⁴ 蔡培慧、陳怡慧、陳柏州撰文，金炫辰繪圖，《台灣的舊地名》（台北：遠足文化出版，2003），頁 134。

⁸⁵ 關廟各村落宮廟，大約有四座主祀關聖帝君的村廟，三座清水祖師廟，三座玄天上帝廟，三座代天府廟主祀池府千歲，聖母（媽祖）廟二座，觀音壇（寺）一座，齋堂一座，大型土地公廟一座，五甲壇主祀關公副將。吳俊明等編輯，《關廟風情香洋歲月：關廟史料風情掌故》，頁 40-51。

⁸⁶ 位於關廟鄉南花村的〈明德堂沿革碑誌〉載：關廟明德堂創於 1894 年，光緒甲午年關廟花園庄善信劉裕、劉賊、劉侯、劉樹、劉掌、劉瑞、劉士鰲等七位居士發起，於光緒年間（日據時代）由台南市府前路德化堂（建於清道光 17 年，西元 1837 年）分香而來。資料來源：〈明德堂沿革碑誌〉，參訪日期：2007 年 12 月 7 日。

道信仰的情況，其實也反映早期移墾者，在定居落地生根後，視臺灣為家鄉的本土觀念逐漸加深，原來不同祖籍各有其尊奉的主神與畛域分明的祭祀圈，亦逐漸產生融合作用，形成新的宗教觀念，達成彼此可共尊奉的神祇。換言之，土地公、關帝、玉皇大帝、及觀音菩薩等被尊奉的現象，正顯示原來的「祖籍」意識逐漸為臺灣「本籍」意識所取代，另藉宗教信仰和祖先祭祀的型態表現出來。而此轉變過程中，擔任著重要的角色，其實幾乎是由村落的寺廟神祇，及宗族組織作為主導。這是在清代臺灣漢人社會中，新的地緣團體之形成，常藉寺廟神祇之建立以為基礎，逐漸發展出的村落或超村落之社會組織；⁸⁷有組織的群體，再藉對耕地灌溉的需求，進而建造大規模的灌溉系統的型態。⁸⁸

二、關廟地區的風水觀念

位於關廟「大潭山」地區的灌溉系統大潭埤，在地理條件上，因擁有充足的水源，不但使昔日香洋一帶，成為最早的春耕之地，大潭埤春耕之秀麗風光，在清朝更被列為台灣八景之一，誠如清乾隆 16 年（1751）巡臺御史錢琦「香洋春耨」所云：

何處聲聲布穀啼，岡山山北柳林西。杏花春雨紅千畝，蔗葉含煙綠一犁。水引石頭開頭（田十川），笛橫牛背過前溪。履豐不待秋來卜，多稼如雲望早迷。⁸⁹

清同治年間，原籍山東省同陽縣的武舉人洪奉政，奉清朝之指派擔任台南府的督台，治理期間清朝將大潭埤周遭，四百甲土地範圍整座埤塘、山頭，賜封洪奉政作為渡假的夏宮。⁹⁰問題是，關廟地區雖擁有如此秀麗山水的鄉園，並未使

⁸⁷ 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 117、172、174-175。

⁸⁸ 李亦園，《宗教與神話》，頁 31。

⁸⁹ 參見吳俊明等編輯，《關廟風情香洋歲月：關廟史料風情掌故》，頁 64。

⁹⁰ 據洪奉政後代洪加興表示，夏宮宮殿位於埤池之中，閒暇泛舟，可賞潭水幽靜恬淡之美，大潭落日餘暉更曾被列為南縣勝景之一。馬關條約臺灣割讓日本，洪奉政不肯臣服，進行反日工作，因此，被日本視為叛亂份子，動兵誅殺其親族。為了躲避日本人追殺，洪奉政及洪家子孫

它成為台南附近重要的觀光景點，反而卻轉成逝者長眠的最佳處所：

古早時，關廟地型為“腳桶”狀，四周小山丘羅列，中央溪流穿梭，湖光粼粼，阡陌縱橫，處處稼穡，堪稱山明水秀，物阜民豐。但關廟“腳桶穴”的地理，卻引來風水迷信者…；加上部分鄉民短視，毀良田，興墓園，造成活人遷出死人遷入。⁹¹

由於從古至今中國人重視地理風水，甚至為此發展「一命二運三風水」之說。對地理具有“腳桶寶穴”的關廟而言，更是轉成深信風水者眼中可庇蔭子孫的好地理，不但造成關廟地區墓園處處，也形成活人遷出，逝者遷入另一種文化現象。於此氛圍，位於香洋仔山的大潭埤，更是地理風水此中據稱的“龜蛇戲水”寶地，當時的堪輿家也一致推讚此地風水絕佳。台灣光復不久，政府風聞跟進特選作為為國捐軀軍人的公墓，並於潭水之中築一長堤方便通往村落。由此香洋仔山的山林雖得以開發使用，但也漸成富豪人家埋葬必選之所。墳墓一旦聚集成塚，陰氣日盛，日久即威脅鄉人之往來、安居，又因每年投水自殺事件頻傳，更加重地方父老的惶恐不安：

大潭埤變成公墓之後，幾乎每年都有人在大潭埤自殺，關廟人視此地為禁忌之地，無論白天或晚上必須上山耕作、採筍，都是繞道而行，筍農們大多不走公墓長堤入山工作。⁹²

由於鄉民普遍認為關廟地理，肇因軍人公墓在此建造而受到破壞，化解之途唯有建寺才能庇護鄉里平安。地方仕紳為了安撫民心，遂由鄉長王金墜發起啓建佛寺之舉：

大潭埤之地理是龜蛇守水口，軍人公墓建在蛇山，菩提寺位置在龍山。因為

遂改名易姓，四處逃散，自此，大潭埤為日本人所奪。同上，頁 65。

⁹¹ 同上，頁 23。

⁹² 受訪者楊老先生世居香洋村地區，德泉法師未出家前與其父是朋友。關廟世居楊氏村民訪談紀錄，2007 年 3 月 24 日。

建軍人公墓的關係，認為地理整個受破壞。若不建寺庇護鄉里，關廟到歸仁都會敗光了。因為「陰」太盛，勝過「陽」，大家居住不平安。因此，由鄉長王金墜發起建菩提寺。⁹³

令人覺得弔詭的是，這些好的風水地理，一旦變成陰氣日重的墓地，反倒成充滿危機的禁地。其實這也正反映傳統風水、陰陽的觀念，已對關廟地區造成的影響，使得鄉人為避凶趨吉，提議建寺的舉動。類似的現象，如北部石頭公信仰的緣起，也是肇因「石頭公」、「大墓公」、「有應公」、「兄弟公」之類陰氣大盛，導致後來村人不得不立廟祭祀，⁹⁴作為安定人心來化解。可見不但關廟地區深受傳統風水、陰陽觀念的影響，北部石頭公信仰之盛行，也顯示對臺灣漢人信仰和生活上所受的影響。

以英國人類學家 Maurice Freedman，對中國墳墓的祖宗崇拜所作研究，另有獨特的見解，Maurice Freedman 認為中國人對祖先的態度其實可分為二種意義，其一是對所造的「墳墓崇拜」可說是一種利用操弄而已，另一的「牌位崇拜」才存有真正崇敬供奉之意。是否如此，李亦園反駁有關墳墓崇拜之論，⁹⁵另以台灣新竹的區域性之地理風水觀念作考察，指出地理風水之觀念，它本是華人傳統文化所共具的特徵：

無論如何，空間觀念在民間信仰中最具系統表達的仍在各種風水地理上，風水地理可說是民間信仰空間觀念的核心，尤其是表現在祖先墓地的尋定上，其傳說更是罄竹難書。……作者在台灣的新竹市作實地宗教信仰調查時，曾發現那些自稱完全無宗教信仰的人，竟然還有一半的人相信「祖先的風水若好，家庭及事業會旺」，……最為特別的現象則是信仰外來宗教的人士之中，竟也有百分之三十的人仍為祖先的墳墓看風水。由此可見空間和諧的風水觀念實為文化最基層的宇宙信念，他不但連結大小傳統於其間，也自然成為華

⁹³ 如音法師訪談紀錄，2007年12月7日於菩提寺。

⁹⁴ 游謙，〈標準化與非標準化——臺灣石頭神祭典日的分析〉，收入李豐楙，朱榮貴主編《性別、神格與臺灣宗教論述》（台北：中研院文哲所，1997），頁206。

⁹⁵ 李亦園，《文化的圖像（上）文化發展的人類學探討》（台北：允晨文化，1992），頁216。

人文化的一個共同特徵。⁹⁶

以臺灣民間信仰特質而言，大都傾向以靈驗性為主導，信仰的觀念常停留在「有燒香就有保佑」能保平安的層次上，對各宗教的教義大都處於模糊不清，普遍存有佛道不分的狀態，此為台灣民間宗教揉合釋、儒、道的獨特信仰體系；⁹⁷而風水之說，乃是華人文化最基層的觀念，至今仍為臺灣民間所重視，李亦園以此指出，國人無論是信仰，或是對風水方面的重視，其實另含功利主義的趨勢。⁹⁸

⁹⁶ 李亦園，《文化與修養》（台北：幼獅，1996），頁 131。

⁹⁷ 瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》（台北：桂冠，1997），頁 597。

⁹⁸ 風水觀念的流行本來就是代表祖先崇拜儀式中功利主義的一面，但當前盛行風水的形式，又可說是功利主義中的功利。祖先崇拜中的牌位崇拜可說是目的與手段合而為一，但表現在墳墓崇拜的風水，則完全是達到特定目的之手段，所以功利主義趨向至為明顯。風水可分為陰風水與陽風水兩類，陽風水又可分外風水與內風水兩種，陰風水是指墳墓，在傳統時代裡，陰風水較陽風水佔重要地位。但在目前有反轉過來的趨勢，陰風水已較不流行。李亦園，《人類學與現代社會》（台北：水牛再版，1992），頁 120。

第二節、草創時期（1967~1972）——開山德泉和尚

早期移民社會在信仰表現上，不同祖籍人群不但有其特定共奉的神明，其所建立的廟宇也具有團結的象徵意義，這從關廟地區各村百年古廟的分佈發展，猶可發現由祖藉和血緣團體所扮演的特色。千佛山菩提寺之發起建立，基本上可說是緣於台灣傳統人文、地理觀念，所發展出來的一座新寺院，有別於祖藉或宗族血緣團體寺廟之特色。處於如此狀態下的千佛山菩提寺，如何一步一腳印開創發展的空間，以下考察並探討之。

關廟地區地勢因四周小山羅列之故，山區大都遍植大面積的竹林，種竹採筍維生者，每到採筍季節，天未亮即入山打筍。由此曾望見有團瑞火從天而降，下至墳墓聚集，陰氣日重的「大潭山」附近，村民聞知四處競相走告，經地方鄉紳父老透過占卜的結果，決定以瑞火降臨之處，作為建寺之地。鄉人也紛紛解囊籌款，購買兩分地搭建瓦屋一間供奉佛像，取名「大潭山菩提寺」，管理寺院之人則以擲筊次數作為決定人選。⁹⁹

菩提寺之啓建，雖負有化解關廟地區陰氣太重，可能帶來村人厄運之重任，興建之初也有鄉人購地搭建瓦屋助緣，但後續擴寺工程基於寺院經濟資源短缺，進行並不順利。據了解當時成立的管理委員會，由於無人繼續再出錢建寺，為了寺院建設發展，也為解決經濟困境，遂於民國 56 年（1967）重新開會決定聘任德泉法師為菩提寺住持（附圖表一，附照 1），並將寺院管理權交還寺方自行管理，當時情況據說（台語）：

啟建菩提寺發起招募四十位委員，但提到出錢大家都退走。後來，我對委員們說，如果委員不願建寺，我們就離開，我們不想在這邊做工（指種田）。因此，委員招集開會，當時有人建議委員每人出資六萬元，分三期付款，每位委員每期付二萬元，三期付完，由我們在此幫忙建寺，但是仍然無人肯出錢。我們來這裡經濟生活收入是種鳳梨、木瓜、芭樂（蕃石榴），經濟困窘。

⁹⁹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》（高雄：白雲廣播，1998 初版），頁 74。當時管理寺院者為普聖法師，俗名不詳，一般人稱呼「祝婆仔」或「日妹姑」，客藉，苗栗公館人，嫁歸仁人，民國 58 年（1969）至菩提寺居住，後禮菩提寺開山住持德泉老和尚剃度出家。民國 72 年（1983）往生，享年 74 歲。如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

為了完成建寺的工作，後來，提議由德泉老和尚建寺，我們發心幫忙，結果所有委員都舉手贊成提議。最後在 56 年才至公所辦理移交給我們，當時移交的時候只有 625 元。¹⁰⁰

德泉法師的生平與家世背景如何？千佛山方面並無紀錄資料，經訪談結果得知，德泉法師原是齋教龍華派信徒，¹⁰¹後又隨煮雲法師（1919～1986）出家：

德泉法師俗姓陳名元，關廟（深坑仔）布袋村人，民國 61 年 89 歲（再過一個月即滿 90 歲）時往生，其原來是齋教龍華派在家居士，與台南地區的五間齋堂明德堂、善化堂、德化堂、化善堂、西華堂等經常往來，後來改入空門，隨煮雲法師披剃出家。第一期（指 1953 年台灣光復後首次傳授三壇大戒）在白河大仙寺受戒。¹⁰²

台灣佛教在光復後持名念佛的淨土宗廣傳盛行，煮雲法師也是以弘揚淨土法門，活躍於 1970 至 1980 年代的臺灣佛教界的僧人。據了解台灣光復後在白河大仙寺首次所舉辦的三壇大戒，煮雲法師因被聘為傳戒的「尊證」之一，¹⁰³加上曾在普陀山的慧濟寺閱藏經歷，深受臺灣佛教徒的尊崇，更使煮雲法師名氣增長。¹⁰⁴煮雲法師由於接受佛學教育的時間很短，本身並不善於闡述佛教經論的義理。但他以擅長演說通俗佛教故事的特點，作為弘法利器，民國 61 年（1972）又積

¹⁰⁰ 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

¹⁰¹ 李添春說：「台灣之白衣佛教，又稱為齋教，就是在家持齋奉佛之一種團體。不出家，不剃髮，不穿僧衣，以白衣身嚴持佛戒，以持齋而斷絕葷肉故稱為齋教」。李添春，〈台灣佛教史要〉，收入張曼濤《中國佛教史論集（三）》（台北，中華文化出版事業委員會，1956），頁 938。

¹⁰² 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

¹⁰³ 煮雲法師，江蘇省如皋縣人，生於 1919 年，卒於 1986 年。20 歲在一間財神廟出家，1949 年來台發展，1952 年住持鳳山蓮社，專宗淨土，為提倡精進佛七代表人物。中國佛教會派白聖法師出面到大仙寺交涉，改用中國佛教會的名義辦理傳戒，並改戒期為兩個星期。中國佛教會從此掌握臺灣佛教傳戒的主導權達數十年之久。因為是如此重大的轉變，也是大陸僧侶正式主掌臺灣佛教界大權的開始，而煮雲法師和慧峰法師這兩位青年法師在此轉變上扮演關鍵性的角色。所以獲得被邀請在傳戒中，和其他五位曾任住持或現任住持的教內前輩大老，共同擔任「尊證」之位。丁敏，〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949 年大陸來臺青年僧侶個案研究〉，頁 287。

¹⁰⁴ 普陀山是中國的四大名山之一，又是臺灣人普遍信仰的觀音菩薩的道場，因此「普陀山來的和尚」這個名號，使煮雲法師在融入臺灣社會得到信徒認同的過程中，有很大的幫助。同上，頁 281。

極提倡精進佛七聲名大噪，丁敏認為以此而言煮雲法師，在台灣可列為傳統佛教的改革者，也是精進佛七及通俗佛教弘法的代表人物，¹⁰⁵對光復後的台灣佛教在轉型上，可說頗具某些影響的。¹⁰⁶

至此，閱者或會產生疑惑，德泉法師是否因隨煮雲法師學淨土念佛，才進而禮煮雲法師出家修行？如是這樣，德泉法師是如何認識煮雲法師的，本身是台南人氏的德泉法師，何以未曾幫助煮雲法師在台南定居弘法，反而讓煮雲法師到高雄鳳山蓮社發展佛教事業？另德泉法師民國 61 年（1972）圓寂後，為何也沒考慮到把菩提寺交給煮雲法師管理？經考察首先在煮雲法師方面，按丁敏所言，民國 42 年（1953）傳戒後，煮雲法師雖有名氣，但想以此在台南地區長期立足，其實仍是有省籍上認同的困難的，後因因緣成熟才到高雄鳳山蓮社發展佛教事業。¹⁰⁷另針對德泉法師出家經歷而言，台灣光復前，德泉法師原本是日本「花教」師父的侍者，負責提藥箱，幫師父為人治病。當時受日本佛教影響，有些僧侶娶妻育子，未斷酒肉葷食。這期間德泉法師是否已持齋茹素不得而知，但由訪談資料所示，當時德泉法師據說已結婚育子，未受正規教育也不識字，受完大戒後德泉法師就以持齋、念佛法門為主。¹⁰⁸再以日本的「花教」而言，筆者原誤是日本的「密教」，但根據《安平縣雜記》記載，台灣佛教早期分有「香花」和「禪和」之別，¹⁰⁹未曾提有「花教」之類的教派，因資料短闕，「花教」以台灣佛教早期分法，極可能是台灣人簡稱的「香花」。日本戰敗後，「花教」師父因遭遣回日本的命運，回日前就把台灣有關的事業，如關廟布袋村黑糖廠的農場土地，治病醫術、藥書全交傳德泉法師。¹¹⁰台灣戰後的重建，普遍民生困苦，經濟、醫療資源

¹⁰⁵ 丁敏認為：「煮雲法師在臺灣重建大陸化佛教模式的過程中，在 50 年代至 70 年代他可謂傳統佛教中的改革者，在把佛教普及化、通俗化上，他是具有代表性的人物。但在傳統大陸式佛教隨著教界思想的變動、社會脈動的變化，逐漸轉型欲建構出當代佛教主體特性的 80 年代，他則成了新時代中舊傳統的倡導者。所以，煮雲法師可以說是當代臺灣佛教在 80 年代中期之前，精進佛七和通俗佛教的代表者。」同上，頁 280、300。

¹⁰⁶ 煮雲法師以創辦精進佛七，帶動臺灣全島舉辦精進佛七的風氣長達十幾年之久，影響力遍及東南亞的新加坡、馬來西亞一帶。同上，頁 276。

¹⁰⁷ 同上，頁 276。

¹⁰⁸ 如音法師電話訪談記錄，2008 年 9 月 23 日 11 點。

¹⁰⁹ 《安平縣雜記》載：「臺無叢林...佛事亦有香花、禪和之別，作禪和者，不能作香花，作香花不能作禪和，腔調不同故。禪和派惟課誦經懺、報鐘鼓而已。香花派則鼓吹喧闐，民間喪葬多用之。...菜公亦能做『香花』、『禪和』諸佛事」。清·不著輯人，《安平縣 雜記（全）》（台北：成文出版社，1983），頁 20-22。

¹¹⁰ 對於德泉法師不識字這件事，筆者是存疑的，可能是指德泉法師沒有受過學校正規教育，但不代表德泉法師不會讀書看字，或許因為跟隨日僧學習醫術，所以懂得日文，試想如果完全

缺乏，德泉法師憑著醫療，及觀人眼神、指甲的功夫與風水占卜之術，醫治無數的病人及中邪者，在完全不收費下，更受到擁戴而有百位以上皈依的弟子。民國 42 年（1953）大仙寺首次舉行傳戒，德泉法師經人規勸不要盲修，應去登壇受戒，而到大仙寺。報名時受苦於無剃渡師的引證，於是任憑戒場的安排，掛名為煮雲法師門下弟子，兩星期受戒完即轉程回鄉。對於剃渡師煮雲法師，事實上，省籍的語言隔閡，加上戒期的緊促，德泉法師根本沒機會去認識或親近，師徒之間的聯繫，如果認真說也純粹只是掛名受戒的關係而已。¹¹¹至此前述的疑惑，也就可迎刃而解了。

順此須指出，臺灣光復後白河大仙寺首次所傳授的三壇大戒，就台灣佛教轉型的意義來說，儘管是臺灣光復後首次傳戒，某些方面顯然仍存不如法與不理想的現象。¹¹²但白聖法師主導的中國佛教會，從此取得傳戒權，確是不爭的事實。也使台灣佛教「師徒」直傳的法脈系統外，又增「傳戒」才有的法系，而使原存的「子孫叢林」徒增有「戒子叢林」的現象。據資料顯示臺灣頗多戒子也有基此歸入白聖法師門下成為法子，如阿蓮鄉住持淨心，¹¹³大崗山超峰寺住持法智，出身龍湖庵中興屏東東山禪寺的圓融、天乙，¹¹⁴住持新竹靈隱寺、善德寺的明宗法師等，日後這些人也為白聖法師傳戒的得力助手。¹¹⁵民國 42 年（1953）後由法子所組成的傳戒團體，更繼承傳戒權，掌握中國佛教會傳戒統一大權，直到民國 76 年（1987）戒嚴時代結束，台灣佛教進入嶄新的階段，中國佛教會的主導力驟衰，民國 80 年（1991）佛光山舉辦為期三個月的「萬佛三壇羅漢期戒會」，打

不識字如何閱讀醫書呢？

¹¹¹ 如音法師電話訪談記錄，2008 年 9 月 23 日 11 點。

¹¹² 由於白聖法師本身不是精通戒律的律師：「1950 年冬，隆泉法師攜帶一部「隆老祕笈」《傳戒正範》到台灣避難。戒德法師受白聖法師之託，禮請隆泉法師傳授寶華山儀軌、傳戒規矩與唱誦。自 42 年年大仙寺傳戒，使用此範本至今。」參見釋見豪、釋自衍採編，《魚趁鮮人趁早——明宗上人走過台灣佛教六十年》，頁 146。另《廣化律師詠懷集》一書提到中佛會壟斷戒場，造成單一無可選擇的情況，令戒子長期以來不得不接受，不如法傳戒，這是中佛會無法向歷史交代之處。不過以當時政治背景而言，「以政統教」為當時國家政府一貫政策恐怕也是無可奈何之事。見廣化律師詠懷集編輯委員會，《廣化律師詠懷集》（台中：南林出 2004），頁 35。

¹¹³ 梁湘潤、黃宏介，《台灣佛教史》（台北：行卯出版，1995），頁 285、369。

¹¹⁴ 圓融法師於民國 42 年（1953）受戒。江燦騰，《台灣佛教文化發展史》（台北：南天，2001），頁 553-563、559。

¹¹⁵ 中國佛教會民國 43 年（1954）獅頭山戒會設置「引贊師」，首先任用圓融、天乙法師等人擔任「引贊師」。民國 46 年（1957）明宗法師至十普寺白聖法師創辦的中國佛教三藏學院就學後，重禮白聖法師為師，1983 年明宗法師開始擔任「引贊師」。參見釋見豪、釋自衍採編，《魚趁鮮人趁早——明宗上人走過台灣佛教六十年》，頁 106。

破統一傳戒的現象，¹¹⁶自由傳戒的風氣於焉展現。不過就白聖法師所主導的傳戒功能而言，可說也扮演著轉變台灣僧人長期受日本佛教的影響，立足於台灣佛教轉型的一個臨界點。¹¹⁷

除此，經前知德泉法師原是位龍華派的信徒，但為何會又是日本花教佈道師的侍者呢？經考察由於台南縣內寺院，齋堂特別多。明治 29 年（1886）2 月日本派曹洞宗來台佈教主要目的，就是欲取得台灣原有的寺院資源。明治 29 年（1886）5 月，日本曹洞宗佈教師若生國榮、方川雄悟二師，首開齋堂佈教之風，影響所至臺南縣內的寺院、齋堂紛紛與曹洞宗締結本末關係，臺南縣的齋堂也成為日本各派爭相佈教的對象，盛況可說僅次於台北。¹¹⁸這也是德泉法師為何是龍華派的信徒，又會是日本花教佈道師侍者的淵源，甚至這可能也是造成德泉法師受戒後，未親近煮雲法師，反而常與台南各區齋堂往來的因素之一。另要指出，台灣殖民時期的引進日本佛教信仰，雖影響台灣佛教深遠，然從有人規勸德泉法師應受戒之事來看，傳統漢傳佛教僧侶，獨身、戒禁酒肉之型態，仍是普遍受台灣佛教界所認同的。¹¹⁹

德泉法師受完大戒後，因受到信眾的擁護，民國 46 年（1957）而以 84 歲高齡住持菩提寺。年邁體弱的他與步入 60 多歲的弟子普聖尼師，為了寺院的長久發展，開始積極的物色常來寺走動的謝桂枝居士（附圖表一：附照 2），¹²⁰共同一起協助管理寺務。據了解當時寺內經濟來源除農作物收成外，主要是定期法會的收入。參與法會的信眾，由於侷限於歸仁、關廟附近地區，¹²¹加上早期的台灣

¹¹⁶ 同上，頁 140。

¹¹⁷ 民國 42（1953）年是台灣佛教轉型的一個臨界點，因為該年春天，光復後的台灣在大仙寺第一次傳授三壇大戒，這次的傳戒活動深深地影響了以後台灣佛教的生態，從此台灣僧人的生活型態被徹底改造，不婚嫁、茹素、斷葷酒、剃髮、著僧衣、受具足戒等，成為台灣僧人的必要條件。見釋見曄，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁 22-23。

¹¹⁸ 慧嚴法師，《台灣佛教史論文集》（高雄：春暉，2003），頁 154、162。

¹¹⁹ 當然，這並不意味著所有日本佛教宗派皆為結婚生子、食酒肉葷食者，在日本仍有嚴持戒律的大本山。

¹²⁰ 如音法師（號若瑋），俗名謝桂枝，人稱「阿枝姑」，歸仁人，生於民國 25 年（1936），小學畢業，62 年（1973）8 月 15 日於菩提寺出家，當年又受戒。在俗家時，曾至小港高雄聯勤白服軍工廠，從事縫製軍服的工作。如音法師訪談記錄，95 年 7 月 26 日於菩提寺。另當時，謝桂枝居士平日侍佛虔誠，常年茹素住在歸仁善化寺，與菩提寺往來頻繁。千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 76。

¹²¹ 據如音法師口述：「法會的訊息發佈通知，由於當時交通不便，必須步行或騎孔明車（腳踏車）上下山至鄉內各村，請村里長廣播，邀請村民參與法會活動」。如音法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日於菩提寺。

農村生活不富裕，在地信眾提供的資源仍屬有限，法會雖可提供經濟收入建設寺院，仍不乎應付龐大的建設開銷。¹²²建寺期間，屋漏偏逢連夜雨大殿又因外觀造型不理想，重建又損失不少，經濟更形的拮据，而使後續的工程無法正常進行，幸已擔任當家的謝桂枝居士及寺眾四處奔走化緣，才逐漸抒解建寺的經濟危機：

菩提寺只有 2600 元的經費，就開始建設，所以菩提寺最初都沒有錢建設。建設完全靠化緣，最初建設者，是由羅榮祿發落（指負責），請路竹人蘇俊龍建設失敗，因為他們把大殿蓋成六角型，不像寺院，結果付十幾萬給蘇俊龍，脫標後，我們敲掉又重建。當時德泉和尚已年邁，我、阿端仔、堅定師（東山人）、普聖師等四人，三人去化緣、一人煮飯。菩提寺和碧雲寺的建築師皆是李馬雄（嘉義朴子人），他是專門蓋寺院的。當時菩提寺建設請四個作木的，六個作土的。建設是一部分，一部分化緣蓋起來的，先從打地基開始（共花 7 萬 4）。晚上在關廟化緣，沒有建設的時候化外緣（至較遠的地方化緣），晚上則在火車站（或公車站）睡或休息。¹²³

菩提寺終於在眾人不畏艱苦，努力不懈下，並將化緣籌募所得續購六、七分地作為擴充，終可如願地重建大雄寶殿（今稱三寶殿）的工程，¹²⁴遺憾是興建期間德泉法師卻等不及大雄寶殿落成，而於民國 61 年（1972）圓寂，劃下住持菩提寺的句點。

¹²² 如音法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日於菩提寺。

¹²³ 如音法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日於菩提寺。

¹²⁴ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 76。

第三節、建立僧團時期（1973～）——白雲禪師

一、白雲禪師早期事蹟（1915～）

白雲禪師祖藉北平，歐陽世家之子，出生於民國 4 年（1915）的農曆 4 月 4 日文殊菩薩誕辰日。在家庭信仰的背景上，其父並無任何宗教信仰，其母則是位虔誠的天主教徒，特殊的是出生後，白雲禪師對葷腥即不沾。出家的際遇是由於大陸湖南省益陽縣浮丘山雷音寺第一代住持虛因老和尚，與其父是同窗好友，也為清末舉人，其母懷胎後在虛因老和尚「指胎收徒」因緣下，¹²⁵7 歲幼齡就隨虛因老和尚至寺披剃出家。10 歲母親因病離世，為感懷母恩，每逢「母難日」白雲禪師遠避人群，絕食禁語回向功德給父母。¹²⁶民國 56 年（1967）虛因老和尚，在緬甸以 101 歲的高齡圓寂時，恰為白雲禪師出生之日，¹²⁷為此九十歲前，白雲禪師迴避門下弟子為其祝壽賀禮。以下詳述白雲禪師從大陸至來台的早期事蹟。

（一）大陸時期的早年修學生活（1918～1945）

白雲禪師為虛因老和尚三代單傳之弟子，虛因老和尚雖早期收有一徒弟，因病過世後，對單傳的弟子白雲禪師期望就特別高，在成長期間教導也顯得比一般人嚴格，如從 7 歲起白雲禪師每當犯有過錯，必等自行檢討，找出錯處修正過來，否則虛因老和尚就以拒吃作為警示，可略知一二。但在生活起居的照顧，卻是呈現相對無微不至的慈心，如白雲禪師在大學期間規定住校的日子，飲食上不便，每日三餐必親自送飯，風雨無阻，扮演父母、師友呵護成長的關愛。

另在修學方面，民國 15 年（1926）白雲禪師 12 歲，因師有事須去遠方無法教導，為此寄讀於天岳山附設的沙彌園，後又轉讀寶林村私塾志成學堂，及箴言

¹²⁵ 過去寺院小沙彌之出家，大都是因家貧，或患重病、絕症…等養不活的孩子。白雲禪師出家的因緣，則是虛因老和尚順道至北平拜訪同窗好友（白雲禪師之父），剛好其妻懷孕。白雲禪師之母盼此胎能生女兒，虛因老和尚認定她會生兒子，而與白雲禪師之父打賭若生男，則需隨其出家。參見白雲老禪師《雲水悠悠》（金禧廣播，2002），頁 7-11。

¹²⁶ 參見千佛山雜誌社編輯《禪跡九十年—功德嵩壽特展》，（千佛山：展覽組導覽服務手冊，2004），頁 16。

¹²⁷ 大陸淪陷後，宗教不容於大陸政治，佛教遭受嚴重破壞，白雲禪師之師虛因老和尚，也被迫離開大陸的湖南，遷居緬甸東北部密支那郡哈達山之淨因蘭若，民國 56 年（1967）圓寂於此。千佛山雜誌社編輯《千佛山三十週年特刊》，頁 244。

書院。民國 17 年（1928～），大陸推行社會教育，全國各地設立正式教育學府，培育專業人才。¹²⁸民國 20～24 年（1931～1935），白雲禪師從湖南嶽麓書院，考進湖南大學中文系。大學畢業當年回寺虛因老和尚，即吩咐啓程前往湖北漢陽的歸元寺，登壇受戒。53 天戒期圓滿正式成爲佛門比丘後，白雲禪師考量能在修道上增廣見聞，未即回寺而轉與三位同戒比丘，伴同已有行腳參學經驗的兩位老參比丘，行遍大江南北與塞外邊陲。在三年行腳參訪期間，曾到四川蒙山的能海大師處參學。這段學習過程，日後也埋下白雲禪師一段不欲人知的習密因緣（下詳）。除此也曾駐留於西藏業富的絳央寺達 9 個月之久，習因明學，才離西藏返回浮丘山雷音寺出家之地。回寺不久民國 27 年（1938）以 24 歲之齡，奉師之命，正式於九九重陽節，接任浮丘山雷音寺第二代住持，並按律制收下第一位弟子鏡宙，作爲侍者。同年（1938）湖南寧鄉縣同慶寺廣修老和尚，並將瀉仰的宗脈傳與白雲禪師，成爲第十九代的傳人，法號大宇。¹²⁹

民國 28 年（1939）擔任雷音寺住持期間，白雲禪師爲能於禪修方面，達到限期取證的層次，在虛因老和尚規定下，禁足雷音寺石室閉關七七四十九天，結果並無預期所獲，白雲禪師遂失信心，幸經虛因老和尚耐心引導，方有所悟直扣其門而入。同年仲冬夜，能海大師自行從上海跋山涉水，遠赴雷音寺，只因要親傳古梵密中的不傳之密，以「衣鉢真傳」的方式傾囊全授，賜字「寬一」，梵名「曼殊伽陀阿嵐跋者那」。民國 30 年（1941）夏天，白雲禪師離寺行腳至泰北時，在路上巧遇印度苦行僧識托那庫瑪，因此隨習古梵密法至夏末，賜號：「曼殊伽陀摩帝剎怛波耶」，從此更奠定白雲禪師在古梵密法的根基。回寺後民國 31 年（1942）28 歲，白雲禪師經諸山長老之推舉，住持小南天天岳山梵音寺成爲第四十代方丈。34 歲，在端午節這天應信徒之邀，前往信徒家中接受供僧，返寺途中卻被國軍騙至船上，強行帶入軍中頂替逃兵所留下的空缺，¹³⁰就此展開一段隨政府從大陸來台的紅塵歷練。

¹²⁸ 李建興，《社會教育新論》（台北：三民，初版 1981，三版 1990），頁 230。

¹²⁹ 瀉仰宗在禪宗一花五葉中，是最早伸展的一葉，發源地「同慶寺」位居湖南寧鄉縣的瀉水畔，瀉仰宗祖爲靈祐禪師曾依止百丈禪師二十年，是最早實踐「百丈清規」的叢林道場，嫡傳弟子仰山慧寂相與振興以「瀉山合仰山」而共稱瀉仰宗。瀉仰宗法門的“○”（「圓相」），是僧家最難參透的法門。白雲禪師近年將法脈續傳門下弟子若遷法師，賜字智藏。參見千佛山雜誌社編輯，《禪跡九十年——功德嵩壽特展》，頁 12。

¹³⁰ 同上，頁 14-18。

(二)、台灣時期的軍旅生涯（1945～1959）

來台從軍初期，白雲禪師在於軍方三餐並無供應食素，只好僅以白飯佐鹽巴、辣椒填肚。異人的行爲，卻導致兩名士官時常干涉刁難，甚至採用欺壓方式以槍抵喉，強迫肉食，不沾葷食的白雲禪師常受百般折騰，直到吐到精光爲止。¹³¹長期出家的苦行磨練，雖能化解軍中不堪之苦，爲脫類似的窘境，白雲禪師在同事建議下轉而報考軍官的幹部訓練班，另調它職，開始接觸科技化的無線電專業技術：

我在軍隊那段時間，除了當兵一百天之外，其他十年的時間都是當軍官。本來我在高雄鳳山勤務連站衛兵，一班兩個小時。連上有一位指導員，也就是現在的輔導長，他感覺我這個士兵好像跟一般士兵不太一樣，要我去考孫立人辦的幹部訓練班，一出來就可以當少尉軍官，有機會轉出來。我去考了，也順利考取，……。考上幹部訓練班沒多久，又被派到宜蘭通訊連學校受訓，在那裡學無線電的原理，從事無線電工作。後來我發展傳播事業，和這項經歷有點關係。我都是待在學校，最早是在第四軍訓練班，後來改為陸軍官校，我在那裡當教官。步兵學校在民國 41 年復校，我們被派去創校。那時候當教官比較方便，都是上、下班；也很自在，可以穿便服上課。因為政府接受美援，一切都依美國式做法。¹³²

民國 49 年（1950）至 62 年（1973），美國開始對台灣經濟、軍事實施援助，不但減輕台灣軍事上的負擔，也強化台灣經濟發展，而使台灣從此能自立自足。¹³³這期間，白雲禪師除擁有無線電專業的技術外，也在軍中擔任教官之職，恰巧此時國民政府有意以美式教育取代大陸傳統軍事的教育方式，特選一批優秀軍中教官到美國受訓九個月：

¹³¹ 據了解這兩名士官被調派金門後，在八二三戰役中，一個受傷殘廢，一個中彈身亡。另有關白雲禪師生平，同上，頁 18。

¹³² 這和他後來發展傳播事業有密切關係，如於民國 85 年 6 月開辦公益性質之白雲廣播電台（後改爲「金禧之聲」），民國 91 年 5 月架設網際網路等之網站。見侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（四）〉，《千佛山雜誌》，第 215 期，2007，頁 36-37。

¹³³ 戴寶村著，李若薇譯，《簡明台灣史》（南投：台灣文獻館，2007），頁 206。

早期臺灣的軍事教育都是從大陸帶來的傳統式教育，到我們那時候，政府已培養出我們這一批由軍隊出來的教官，再讓我們去培養教師。部隊中成立了教官訓練班，完全用美式教育，班主任是校長（步兵學校校長張立夫），他是中將；我是副班主任，只是上尉，但因為在美國受過專業訓練，學得正規教育，因此訓練三軍所有的教官。培養教官的目的，是希望透過政府的力量，改變社會教育及學校教育。訓練班結束後，我們跟教育部、台灣省教育廳合作，繼續做了很久的教育訓練。當時臺灣除了教導訓練班之外，最早是由我們培育三軍教官，我們帶回的教育改革是老師方面的改革，幾乎每一樣做老師的條件，我們都教。包括怎樣做教育計畫、教案、講義，怎樣上課，怎樣使用圖表、黑板、教鞭，甚至怎樣考試。例如我們要求上課要做重點提示，把重點標出來…。¹³⁴

國民政府嘗試引進西式的教學法，從上知希望利用官方力量，將西方新式教育的教學技巧引進臺灣，進行教育方面的改革：

在教育方面，我曾在美國聯邦政府教育研究中心受訓九個月，專門針對怎麼做老師的主題上課，課程教得很仔細，所有有關教師的知識都教了，包括製作圖表、講義、教案的方法，甚至授課時間的比例分配、教鞭的使用、黑板的寫法等等細節，要求都很嚴格。例如授課時間的方法，那時候一堂課通常是一小時，實際上是 50 分鐘，可以分兩個小節，第一小節大概 23 分鐘，23 分鐘結束，再來是第二小節，要討論問題，把握時間和學生交換意見。之後留下一些時間做結論。一堂課講完，剛好 50 分鐘。又比如使用黑板，寫黑板時，假使用右手寫字，必須站在左邊；左手寫字，則必須站在右邊，都是用側面寫字，每一個字學生都要看得到。為什麼要這樣要求？因為寫下去的每一個字，學生看得到，再解說下去，學生一定會有印象，現在有些人當老師，背對著學生寫黑板，一個人搞自己的，那樣做是不可以的。如果背對學生寫黑板，學生會自己在下面聊天、搗亂。另外，他們教怎麼示範圖表，

¹³⁴ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（四）〉，頁 37-38。

包括圖表要怎麼放、怎麼翻。他們新發明一種用透明紙做的「夜間圖表」，利用電燈的光，晚上也可以看到。從美國受訓回來，我們帶回了這些教育改革方法。¹³⁵

白雲禪師赴美過程期間，不僅學到教學相關的知識，也對教學、改善出題、評分技巧，智力測驗，鑽石法速讀等課程，受到完整的訓練。其中如鑽石法速讀培訓，除訓練看書之速率，快速掌握書籍大意內容外，也講究加強讀書思考的能力，改變國人傳統式的單一死背模式，促使學習趨向活潑化。據考察這期間白雲禪師訓練所得，對日後從事教育工作，不僅能連續演講 1、2 個小時，也養成另一種的鍛鍊：

我在講話時，通常不喝水，這是因為過去我在美國聯邦政府教育研究中心時，對這一方面有研究過。如果上課連續講話，口腔會產生黏膜，有潤滑作用，所以這時最好不要喝水，喝了水或喝茶，會把黏膜洗掉，聲帶容易受傷，這都是經過研究的。¹³⁶

縱觀白雲禪師這段軍旅生涯而言，雖是被迫無奈卸下僧服從軍，期間十年又百日中，雖然有苦不堪言的窘境，但在日後興學弘法上，紅塵世間的專業際遇也提供他接觸無線電原理、美式教學授課技巧等，反轉為個人歷練的重要資源，甚至白雲禪師自軍中的退役薪俸，也提供日後開山建寺的經濟來源。¹³⁷

（三）、苦行與隨緣佈教時期（1959～1972）

白雲禪師的軍旅生涯至臺不久，即通過軍部幹部的招考，升為少尉，歷任通訊官、參謀、排連長、教官等職，升至少校，其間任教官有八年之久，曾被選派赴美受訓，參與東北亞軍事訪問團等，直到民國 48 年（1959），長期在軍方擔任

¹³⁵ 同上，頁 37。

¹³⁶ 同上，頁 37-38。

¹³⁷ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（九）〉，《千佛山雜誌》，第 220 期，2007，頁 31-32。

繁重的教學工作，累久成癆得了肺病，需長期調養才獲准退役。¹³⁸結束軍旅的戎馬生涯後，白雲禪師思慮要隱居回到深山林壑，重新恢復出家人本來身分，鑒於過去大陸叢林的苦行經驗，經人介紹選在高雄縣甲仙鄉深山裡，自闢茅蓬，從事刀耕火種的苦行僧生活。每天作息安排，除經行參禪外，加行懺法清淨被迫從軍的障道，直到獲得「瑞相」為止。¹³⁹這期間遠絕塵囂苦行的生活，陸續有不畏山林苦寂之者，聞風前來追隨出家。¹⁴⁰民國 50 年（1961）為了解台灣佛教的現況，白雲禪師開始循山線徒步行腳全省一周，次年又以海線環島一周，再經縱貫線由北而南全省行腳。期間白雲禪師途經台東地區，經由台東蓮社信眾之要求，短暫停留講述佛法，於此成立「大智佛學苑」開課教育來此學佛之者，更與日後追隨出家號鏡印的弟子（俗名王一平，以下稱鏡印法師）在花蓮鳳林蓮社，結下師徒之緣。鏡印法師接觸佛教的因緣，據了解也有段頗耐人尋味的故事；早期鏡印法師因逃難換穿軍服，搭軍艦到台灣後，迫於環境所逼，不得不成為軍人，由此也接觸佛教，養成平日聽經、念佛習慣，39 歲因肺病吐血，在花蓮住院養病，病癒就留下在鳳林蓮社領眾念佛：

我過去是在大陸鐵道局辦公，我是山東人，聽到政府要撤退，買不到船票，軍方說你如果穿上軍服就可以免費來到台灣，我就穿上軍服坐上軍艦來到台灣，但是來到台灣不准脫下軍服。我的工作是在辦公寫公文的，我是上下班的。那時候我住在台中，我就聽李炳南老師講經有十年的時間。但是我到 39 歲的時候，我在空軍裡面忽然吐血，吐血就到空軍醫院去檢查，檢查的結果是肺結核，就把我調到花蓮空軍醫院住院養病。在那裡住了兩年病差不多了，我就在空軍醫院對面的鳳林佛教蓮社，我就在那邊領導他們念佛（光是念佛）。有天我正在念佛，就看到師父（白雲老禪師），師父那時 50 多歲，長頭髮，修苦行頭陀。背著背包。我正在念佛，一看，馬上放下木魚請他進來，他是不穿鞋的，背架上背著背包。我就給他打水洗腳，給他獻茶。我就談起來，那時候是師父環島行腳第三次，最後一次了，……。我是念佛以後才看到苦行僧，這樣我和師父就是這個因緣。晚上我就請師父要給我們開示佛法

¹³⁸ 白雲老禪師，《雲水悠悠》，頁 163-205，377-384。

¹³⁹ 白雲老禪師 48 年（1959）秋自軍中退伍，還復本來面目，即住高雄甲仙鄉犁頭山，建茅蓬，自耕自食，以苦行而彌補軍中十年來所造成的一些缺失，依據占察善惡業報經行占察法，自恣懺悔，歷時二七日，得瑞相，如法圓具戒體。同上，頁 205-238。

¹⁴⁰ 如民國 59 年（1960）在甲仙即有二位男眾弟子追隨出家。同上，頁 220。

（我說你要給我們開示佛法，我們只曉得念「阿彌陀佛」。）他（師父）那晚給我們講四十八願，講完以後我就送他（師父）到寮房休息，寮房是在大殿旁的一間小室。師父那天晚上開悟了，發明了三關，「明了，明白了，明明白白了。」師父就是在我那邊住一晚，那晚上他開悟，所以我就要求出家。他（師父）說好，他（師父）說我現在行腳啦，我要行完了腳，你就可以去住。他（師父）離開花蓮往台北方向走，走到關子嶺碧雲寺那邊，碧雲寺請他做導師他就不行腳了。¹⁴¹

由於台灣佛教早期缺乏弘法人才，有些佛教在家居士也參與演講弘法的工作。鏡印法師最初學佛修淨土，主要是受到李炳南居士影響。李炳南是位中醫師，又任教於大學，在學識修養上頗受到社會知識份子肯定。1949年來台後，於中部地區，平常除了施醫濟眾外，亦弘揚淨土念佛吸引不少追隨者。¹⁴²

鏡印法師的念佛生涯，遇到白雲禪師後，進入了另一個轉折點。白雲禪師在鳳林蓮社掛單，當夜於禪定時，悟取三關大覺，而在禪實踐及修養有另一層更嶄新的突破。¹⁴³鑒於白雲禪師的覺悟經驗，也使鏡印法師立下出家的決心，民國53年（1964）白雲禪師行經台南關仔嶺碧雲寺，被留下聘為導師，隔年（1965）鏡印法師即追隨到碧雲寺披剃出家：

在關子嶺碧雲寺那邊，師父寫信給我，我叫王一平，他說一平你可以來出家了。我去受戒，明天晚上要登沙彌壇受沙彌戒了在戒壇吐血，我打電話給師

¹⁴¹ 鏡印法師雖非白雲禪師門下首位的披剃弟子，但千佛山第二代的寺眾皆稱「大師兄」。鏡印法師訪談紀錄，2006年7月22日星期六於甲仙天岳山梵音禪寺。

¹⁴² 李炳南，名艷，字炳南，號雪廬，法號德明，別署雪廬、雪叟。山東濟南人，清光緒16（1890）年庚寅臘月7日生。38年，雪廬60歲，隻身隨孔奉祀官來台灣。李炳南是位中醫師，由於奉祀官府設於台中市，李炳南遂於台中法華寺，施醫濟眾，演說佛法，弘揚淨土。由是法緣日廣，講經場所擴充至中部地區其他寺院、齋堂、佛教會館等處。李炳南日常除於奉祀官府埋首案牘外，晚間在各道場講經，並兼各大學教授，於中興大學、東海大學授國文、詩選、《禮記》，於中國醫藥學院授《內經》。民國75（1986）年4月13日往生，世壽97歲。于凌波，〈雪廬老人李炳南〉，網址：<http://www.minlun.org.tw/lpt/lpt-2-1/life/life02.htm>。檢視日期：2010年6月14日。

¹⁴³ 民國50年（1961）禪師仲春行腳至鳳林鎮山麓一小瀑布旁，於夜間禪定時悟取三關大覺「明了！明白了！明明白白了！」，此覺悟之三層次。除發明三關大覺外，其他尚有止觀新法、五蘊間隔、四分說法、學佛方程式等理論著述。千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁43-45。

父說，我應該回去醫院養病。師父他講你離開戒壇就完啦，這一輩子你別想出家了，你去受戒，打個止血針啦，我給你加持啦，我一聽我就不要打針了。師父就教我持十九字觀音聖號，第二天吐血很少了，到了第三天完全沒有了，本來我身體很壞，念南無本師釋迦牟尼佛，講講好像起不來了，但還是起得來。但是一經師父給我加持以後，唉呀！那個力氣啊！唉呀！吐血不出來以後的一切，你看！師父給我加持以後那個力量好大哦。¹⁴⁴

出家受戒的過程雖不是那麼順利，但在白雲禪師的堅持下，也讓鏡印法師領受佛法的不可思議。受戒後因應白聖法師之聘，鏡印法師有段時間被留在臨濟寺當副寺：

所以我四十歲的時候，54年（1965）我在碧雲寺出家 55年（1966）到台北臨濟寺受戒，受戒完我們的戒和尚白聖長老就把我留下來當副寺，我受戒完就做臨濟寺的副寺，副寺就是副當家，副寺幹什麼就是收了錢以後記帳，記帳以後把錢交給當家，當家是管錢不管帳，副寺是管帳不管錢。老是收錢我就厭煩啦，我就請假到北投山上住茅蓬。¹⁴⁵

基於上述因素，鏡印法師離開臨濟寺，回到民國 56 年（1967）白雲禪師經白聖法師之聘，至北部教授禪法，而於北投貴子坑闢建的白雲精舍靜修：¹⁴⁶

我就請假到北投山上住茅蓬，……。我住了半年時間，白聖法師又找到檳城極樂寺去當方丈，我就問師父我可以去嗎？師父說你可以去看看，那如果不好再回來。我到那邊不到一個月，我住的茅蓬這個地方就山崩了。我就問

¹⁴⁴ 鏡印法師訪談紀錄，2006年7月22日星期六於甲仙天岳山。

¹⁴⁵ 鏡印法師訪談紀錄，2006年7月22日星期六於甲仙天岳山。

¹⁴⁶ 民國 56 年（1967）白雲禪師應白聖法師邀請，接引世界各地好禪者，但是禪師不想住臨濟寺，他說：「我不想住臨濟寺，那裡一天到晚都在做佛事，甚至連死人都抬進寺裡，我看了不喜歡。臺北善導寺甚至把棺木都抬到大雄寶殿，我對這些都很反感。」因此，同年於北投貴子坑建白雲精舍，民國 58 年（1969）禪師位於北投貴子坑的白雲精舍由於艾爾西颶風來襲夾帶狂風暴雨，而於清晨時，隨著後山崩塌被覆蓋。千佛山雜誌社編，《千佛山三十週年特刊》，頁 243。釋白雲，《禪行者》（彰化：佛印月刊，1990），頁 179-200。侯坤宏、高明芳等，〈老禪師行誼——國史館訪談記錄（一）〉網址：http://www.chiefsun.org.tw/chiefsun/model_index.cfm?CONSULATENO=412&desno=18），檢索日期：2007年3月12日。

師父說你是不是曉得要山崩了，所以叫我出國。他說：「當然啊，我當時是不便講」。師父說他在禪定中聽到山神們在講話。山神說這個地方要山崩了，他（山神）說這個如印法師在這邊怎麼辦？山神講說白雲法師有神通，他（白雲法師）會讓如印法師離開。所以我說要到南洋去，他說你去看看。本來師父是很喜歡我住茅蓬的，我是專心不下山的。有信徒送米送菜，所以我是不下山的。我要不下山那時候一定會壓死的，所以師父叫我到外國去。¹⁴⁷

據上所述，白聖法師再度聘請鏡印法師至馬來西亞檳城極樂寺當方丈後，就在新加坡、馬來西亞等地長居 20 年之久，同時將白雲禪師所教授的佛法理論，傳入新加坡、馬來西亞等地，影響所至民國 62 年（1973）白雲禪師在千佛山菩提寺創辦女子佛學院時（另詳），開始吸引新、馬華僑來台就讀。

以此分析白雲禪師在北投貴子坑白雲精舍，因禪定修養工夫，引發特殊預知能力知曉山崩即將發生，因此事先遣走門下弟子不造成傷亡的悲劇，及民國 53 年（1964 年）白雲禪師行腳至關仔嶺碧雲寺時，因寺眾供養茶水止渴之緣，而被聘擔任碧雲寺導師之職，期間長住碧雲寺十多年，帶髮修行的女眾也鑒於禪師的學問才華修養，皈依座下披剃（台語）：

只記得他（白雲禪師）行腳到這裡，……。他來的時候我正好在那邊在賣（金紙）和在曬花生，……。我就在那邊向裡面的人說，裡面的人就跑出去看，看了對我說：「啊！這個（人）我見過，這個（人）他前年出（初）來，（看到）他背包袱，（這次）現在背背架，背架上面放一尊佛祖和拿一支雨傘安呢！」就這樣而已，沒什麼了。那時，我趕快去拿了甘蔗給他止渴。有一天，有位老人跟我說，……。就要開戒了趕快剃頭，剃剃咧！戒師很多，你趕快去找師父。我說沒那麼簡單，要拿我頭髮的人不知在哪兒咧！我來很久都找不到師父拜。那時候，師父（白雲禪師）來了（碧雲寺）經過一段時間了，師父很有才華會寫書，我感覺還不錯，後來我才出家，那時就我和如智師出家。那時，師父講國語我們很快就聽懂，師父也很快就會講台語。他先學會聽懂台語，聽了就拿東西給我們看，我們講出那東西名稱，這樣在學就很

¹⁴⁷ 鏡印法師訪談紀錄，2006 年 7 月 22 日星期六於甲仙天岳山。

快。師父來一個月就會聽台語了，有時他會去碧雲寺旁邊的（雜貨）店，看布袋戲學台語。¹⁴⁸

都可粗略了解白雲禪師修養能力。其次，再論到擔任碧雲寺導師之職後，爲了克服語言隔閡的問題，白雲禪師除與寺眾對話溝通外，甚至以看布袋戲方式了解台灣的語言文化。考據此時現苦行僧相的白雲禪師，爲何只因寺眾供養茶水止渴之緣，就能受到碧雲寺禮遇，被聘擔任導師之職教育寺眾。如舉枕頭山大仙寺及火山碧雲寺的開山者參徹禪師苦行爲例，就可了解當時信眾護持苦行僧的信仰概況，位於台南地區關子嶺大仙寺、碧雲寺二寺皆爲臺灣早期遠近馳名的佛寺。碧雲寺開山於清嘉慶十六年（1811），寺貌仿泉州式建築，屬於標準神廟式的道場，在臺灣來說是屬於早期開臺的「天后廟」模式；緣起參徹禪師於此飢吞野果，渴飲山泉，隱居潛修苦行，感動地方善信發起所建，六重溪李姓善士是發起籌建的負責人。¹⁴⁹李姓善士爲了使其飲飯食無憂，常暗中護持參徹禪師，以米食偷放石壁岩縫之間，讓參徹禪師安心修行，此爲台灣民間流傳「出米洞」故事由來，據此也可知臺灣早期民眾，是頗尊敬「苦行」的修行者，¹⁵⁰這也是白雲禪師受到碧雲寺禮遇，擔任導師之職因素之一。或許這也是社會學家韋伯指出，日後要身爲宗教上領導人物，必備的卡里斯瑪魅力之條件吧！¹⁵¹

另以白雲禪師行腳時期，時著草鞋、穿「百衲衣」、¹⁵²背著「背架子」的苦行相來說（附圖表二，附照 1），¹⁵³在台灣地區由於罕見此種宗教上的苦行裝扮，

¹⁴⁸ 如本尼師爲白雲老禪師首位剃度之比丘尼弟子，台南縣東山鄉人，生於民國 11 年（1922），年 27 歲時，即住在東山鄉關子嶺碧雲寺領職務，當時每月單金 7 元。民國 53 年（1964）歲末與出家後法號如智尼師一同圓頂。如本法師訪談記錄，2006 年 7 月 22 日中午於碧雲寺。

¹⁴⁹ 參徹禪師來自唐山（籍貫不詳）。釋白雲，《禪行者》，頁 150-151。

¹⁵⁰ 東初，〈了解臺灣佛教的線索〉，收入張曼濤主編，《中國佛教史論集》（台北：大乘文化出版 1979），頁 109-110。

¹⁵¹ 韋伯著；康樂、簡美惠譯，《宗教社會學》，頁 2。

¹⁵² 衲衣又稱百衲衣或百補衲，是禪和子一年四季不離身的外衣；衲衣起自何朝何人，沒有可靠的資料以供參考，但依「衲架娑」的考源，衲衣即是衲袈娑，是頭陀行者所服之衣；律部釋之爲糞掃衣，係補納朽敗破損之布帛，而製成的法衣，故仍屬袈娑的一種「七衣」。穿著衲衣的頭陀行者，通常是修行有德的禪和，不是一般人可任意穿著者；過去在大陸時期，著衲衣的行者常有三禁：「禁語、禁床、禁財物。」也就是說：著衲衣的行者，不閒語（可以說法故），不倒單，不蓄錢財。除此必具三能：「能療、能降、能作務。」所謂能療是指替他人療理傷病怪疾。能降是能降伏邪魔鬼怪。能作務是苦行途中能修橋補路，入寺掛單能砍柴挑水。白雲老禪師，《修行法要（觀行法要）》（高市：金禧廣播，2002），頁 135-138。

¹⁵³ 背架子對一個行腳僧來說，是不可缺少的用具，功能就像現代的背包一樣。背架子內通常用來藏放衣物鉢具，經書佛像等，有的也放個木魚或引磬；另外在背架子外端，掛個棕蒲團和

常被誤為佛教的濟公和尚再現，掏出身上所有錢作為供養：

時間要追溯到民國 54 年（1965），我就讀嘉義師範三年級第二學期，學校剛開學就來個十四天環島一周的畢業旅行…（從獅頭山走下山）半途時，最前面領路的潘同學突然大聲說：「唉喲！那邊有一個人很怪！」我側頭望去，正好一縷朝陽透過樹間照在那人古銅色的臉上，髮長披肩，鬚長及胸，身著一襲與眾不同的衣裳，我正感覺驚奇間，…我看見他腳上穿著草鞋，心裡驚疑著：「難道是故事裡的濟公？還是流浪漢？或是一個怪人？」…我心想，莫非是修行人？住那兒？化緣去嗎？儘管同學們匆匆趕路，我卻故意把腳步放慢，讓自己落單後返身快跑，與那人見面時，我一聲不響的掏出上衣口袋裡所有的零錢放在他手裡，兩眼看著那綴滿補釘的百衲衣，耳朵聽到一聲和氣的「謝謝！」¹⁵⁴

依上描述可知台灣人對於大陸「苦行僧」行腳相之陌生。以今日的台灣社會資訊發達，佛教媒體無遠弗屆，著草鞋、穿百衲衣、背著背架子行腳參學的「苦行僧」更難得覓見蹤跡，或許已成往事雲煙，只能殘留於歷史的記憶中了。

白雲禪師駐留碧雲寺期間，以導師身分負責教授寺眾修學知見，就已觀察到香火道場的弊端：

這天，時間是民 53 年 8 月 13 日，我行腳來到了碧雲寺，卸下沉重的背架子；經知客的安頓，並引見了十妙尼師。寺主寶淨師，擅長民間信仰，比如風水地理，擇日改運等，於教內的反而陌生；一切寺務與法務，全賴十妙尼師擔負。掛搭碧雲寺以後，承蒙常住敦聘為導師，擔負起教授師的責任，舉凡知見，規範，法則等，都必須建立起思想，矯正其觀念；因此，我得先從發現

兩雙草鞋，最上面掛個斗笠蓋著，如果手裡多拿一把雨傘那很可能是個初出壇場（新戒）的土地公（嫩參）。行腳僧絕多數是苦行者，他們通常使用另一種背架子，常年苦行頭陀所專用的式樣，有點像高腳擔子的一頭，內面除了衣被經像法物之外，並備有鍋碗瓶罐一類的炊具；用來於山間林下自炊自食的，但這類苦行頭陀為數不多，凡行持這種苦行的菩薩，多數是以此終老。同上，頁 132-134。

¹⁵⁴ 這位學生經二、三十年，再遇白雲禪師，也皈依學佛。淨鳳，〈奇遇記〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》（高雄：金禧廣播，2004），頁 161-162。

問題上看手，經過短時間的觀察，然後對症下藥，方能事半功倍，使常住大眾獲得實質上的饒益。觀察其間？有人告訴我，碧雲寺有管理委會，寺之發展以油香收入為大前提，香火不分來源，信眾多係神道，乩童鸞生，神轎仙鬼，皆是進香對象，時久陋習，早已定型，即使常住僧尼亦不過只是「服務」性質，一切統歸在家管理。¹⁵⁵

碧雲寺乃台南地區有名之觀光古寺，定期法會慶典活動，是寺院重要的經濟來源。臺灣早期年長婦女，每逢傳統寺院佛誕，法會慶典活動，常相互邀約成群結伴，扶老攜幼，上山禮佛之風俗習慣。¹⁵⁶有些人因為喜歡寺院生活而住下來，或定期參予慶典活動之服務工作，如入大寮負責掌廚、理菜或打掃清潔等工作(台語)：

我今年 84 歲。我沒讀過書，沒那麼好命，不能讀書。我光復後才來碧雲寺住的。那時候都有一些老人來這裡逗做工作，我們這些女孩都會到東山廟(指碧雲寺)迄逃(遊玩)。這裡的老人要到廟裡去，老人不知道我們的名字，都會問說這些查某囡仔(女孩)，明天要去巖仔你們要不要去？大家都說要去。我們家就在那邊(用手指著東山腳下)，大家都從「行內」(地名)那邊用走的，從山下走上來，以前很單純。大仙寺我有去過，但是就是愛住這裡(碧雲寺)。這裡都是委員，以前都是在家人在管理住持。本來因緣就在這裡，我感覺在這裡住的很順適，就一直住下來了。¹⁵⁷

承上所述，早期教育的不普及，造成不識字者居多，來寺院安住者又以婦孺輩居多，在無人可指導佛教義理和修行的道理方法下，大多只能終身在寺院做「苦

¹⁵⁵ 釋白雲，《禪行者》，頁 153。

¹⁵⁶ 《台灣縣志(三)》雜俗也載：「婦女入寺燒香，臺俗最熾。閒時尚不多觀，一遇佛誕，則招群呼伴，結隊而行；遊人徧於寺中...」。陳文達等編纂，陳漢光校訂：〈台灣縣志卷之一(輿地志)〉《台灣縣志(三)》，頁 56。另筆者與一位住台南縣年齡約 70 歲居士閒聊，居士亦敘述了類似情形說：「她的鄰居，有些較好命的老人，要去碧雲寺拜拜，會邀她們這些十幾歲的女孩子同行，那時她即認識碧雲寺的員姑(如本尼師)」。玉梅居士訪談紀錄，2007 年 10 月 2 日於新化鎮岩晃寺。

¹⁵⁷ 如本法師訪談記錄，2006 年 7 月 22 日中午於碧雲寺。

工」(修苦行)修行，¹⁵⁸這種修行方式，臺灣人慣稱為「吃苦菜」。

臺灣寺院經營權操控在世俗管理人手裡，肇因沿用日據時代「管理人」設置之制度，臺灣光復後仍持續此一現象，弊端就是俗人介入寺務，掌控經濟管理權，擔當寺院發展的出家人反無決定權，只能尊聽悉便，也是寺產滋生糾紛的根源。¹⁵⁹由此白雲禪師觀察到碧雲寺經濟長期任由在家人管理，日久難免發生貪污弊端，僧尼又無經濟自主權，加上信仰觀念神佛不分，擅長民間風水地理、習俗，不解佛法教義及修行道理。基此白雲禪師在碧雲寺任職八年期間，於經建方面建議寺方貸款整修碧雲寺，以減少貪污的行爲；於佛教教育方面主要是輔導出家眾，於事務方面建立自治管理的觀念；於行修方面除了幫助寺眾，建立叢林規範法則外，¹⁶⁰也培養佛教思想，正確知見觀念，提昇僧伽素質和地位：

我在關仔嶺碧雲寺待過，但並不是經常在那邊，他們有進香團大拜拜時我才會去，為什麼我會去碧雲寺？是因為我行腳經過，發現他們的比丘尼只會做一些寺院工作，而不會學一點知見修養。那邊有一位老尼師十妙法師…。她要求我留下來，我說：「可以，但我不能長住。」我留在那裡一段時間，教她們靜坐、念佛等等出家最起碼的修行，像是念佛，就有很多方式，我跟他們講一些粗淺的道理方法，這是對他們出家人的指導。¹⁶¹

白雲禪師因佛法知識學問淵博，駐寺擔任導師期間，吸引不少中部以上的上班族、大專青年，少則三、五，多則三、五十人，尤以文史哲學系者居多，每逢假日常結伴至北部的白雲精舍、或碧雲寺向白雲禪師請教佛法。¹⁶²可見佛教思想在當時已頗受到年輕學人的重視。至今，碧雲寺治理權由於種種因素，依舊由地

¹⁵⁸ 如本法師訪談記錄，同上。

¹⁵⁹ 江燦騰，《日據時期台灣佛教發展史》(台北：南天，2001)，頁 508-510。

¹⁶⁰ 白雲禪師於此建立七項規範：一、早晚課誦，除因病外，一律不許缺課，即使在家優婆夷，亦不例外。二、每日出坡只限上午，下午不許。三、每月十五日行布薩。四、每周一、三、五晚上開示法要，並請十妙尼師翻譯。五、常住日常生活，必須同進退，共行止，不許例外；譬如用齋，養息，上殿等。六、告假制度的建立，請假三天者向知客請假；三天以上，得經十妙尼師許可；強調無事不許下山，一年準假十二天。七、出家眾概由十妙尼師指揮，在家眾不許干涉，即使是管理委員會的成員亦不例外。釋白雲，《禪行者》，164-165。

¹⁶¹ 侯坤宏、高明芳等，〈老禪師行誼——國史館訪談記錄(一)〉網址：

http://www.chiefsun.org.tw/chiefsun/model_index.cfm?CONSULATENO=412&desno=18，檢索日期：2007年3月12日。

¹⁶² 當時較吸引人的是禪、密思想意境的佛教思想。釋白雲，《禪行者》，161-164。

方人士所組成的管理委員會介入，並未改變，變化是寺內帶髮修行者已日漸老化凋零，出家眾也僅存十幾位，人手不足下，改以發俸外聘員工工作，盛況不再。¹⁶³由此可知，改變臺灣傳統老寺人文、制度之不易，這或許是碧雲寺不能提供佛法上的教育，因應時人需求，而導致寺眾減少的原因。這也是下節要論及白雲禪師往後晉山住持菩提寺時，首要條件要求謝桂枝出家之因，就是為杜絕臺灣佛教「僧歸俗管」的弊端。

二、建立僧團（1972～）

白雲禪師於 1964 年開始著書立論、演說佛教教義，傳播其個人修證體悟之心地發明創見。數年後，彰化大城的一位洪居士，由於閱讀白雲禪師著作《禪林寢語》，崇拜禪門頭陀行者，遂於民國 60 年（1971）年聘請白雲禪師駐錫古嚴寺，並皈依禪師座下，剃度出家。¹⁶⁴白雲禪師於此，初步發展寺院僧團組織結構和文教事業。

（一）、奠立千佛山文教之初基--古嚴禪寺（古嚴寺）

1972 年白雲禪師於古嚴寺成立大智佛學苑，興學集資聚眾，寺院經濟仰賴開設慧苑縫紉補習班，供人訂製僧服，與種植農產品貼補常住生活。¹⁶⁵寺眾領職分配，分為知客、香燈、行堂、大寮、外庫、寮元等職，¹⁶⁶此為白雲禪師住持古嚴寺，寺院組織的形成和制度常規化之始。

期間白雲老禪師為開展文教弘法志願，特別重視文化與教育，首先成立佛印

¹⁶³ 如本法師訪談記錄，2006 年 7 月 22 日中午於碧雲寺。

¹⁶⁴ 民國 59 年（1970）4 月 14 日彰化大城古嚴禪寺由禪師弟子洪居士（如參法師）及比丘尼慧嚴法師發起興建此座道場。千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 068。

¹⁶⁵ 慧苑縫紉補習班，是大智佛學苑教學單位之一，61（1972）年開班至 62（1973）年，因山白雲禪師晉山千佛山菩提寺，人事調動，而停制僧服。參見佛印月刊委員會編輯，〈慧苑代製僧服〉，《佛印月刊》創刊號，1971，第 1 版；〈學苑發展業務〉、〈代製僧伽服裝——收入盡歸常住〉，《佛印月刊》，第 7 期，1973，第 1 版；〈慧苑啓事——停製僧衣〉《佛印月刊》，第 10 期，1973，第 1 版。

¹⁶⁶ 知客、香燈、行堂、大寮、外庫、寮元為寺院執事，知客：專責登記客人吃飯；住宿。香燈：負責大殿早、晚課上香等工作；行堂：分配飯菜的工作；大寮：準備三餐的工作；外庫：辦理採購外務；寮元：整理客廳、公共場所等工作。

月刊社出版、佛書流通處，出版《佛印月刊》雜誌（1972 創刊～1996 年停刊），除此開設大智佛學苑，及圖書館組織仁者救濟會等文教慈善事業，定期舉辦法會、大專青年、教師學佛營等禪修活動，推展佛教文教活動，發揮社會、社區之文教功能，奠定往後開創千佛山文教事業之初基。

以佛印月刊出版社出版的《佛印月刊》而言，內容上不但注重佛教時弊之討論，每期也發表佛教教義思想，針對寺方舉辦文教方面各項活動，與招收大智佛學苑學生（招生）或物資建設資源資訊，外界藉由刊物發行，實質了解佛教的思想與僧團理念，不但具有對外交流溝通等功能，也傳達佛教知識觀念溝通的橋樑。《佛印月刊》成爲千佛山文字布教的重要傳媒，其發行流通遍及台灣國內、國外各地包括：美、加、德、日、韓、法、澳、印、緬、泰、新、馬、菲、香港、巴西等地區。¹⁶⁷

這之前，白雲禪師早就開始創作弘揚佛法，約在 1963 年至 1966 年間左右，白雲禪師曾以夢頭陀、夢殊、白雲等名，於《中國佛教月刊社》、《覺世旬刊》、《獅子吼雜誌》、《海潮音月刊》等佛教雜誌執筆，闡揚禪宗法要及佛法大要。¹⁶⁸除此，前述白雲禪師第一次環島行腳途經台東蓮社，曾演說《阿彌陀經》、《觀音菩薩普門品》及《大乘起信論》，與台東蓮社信眾結法緣。故於民國 55 年（1966）在台東初創「大智佛學苑」，也從事印行佛書、慈善救濟、文字布教等弘法工作。禪師當時著作多是以徵求助印，贈書結緣方式流廣，維持至 1972 年左右，¹⁶⁹才轉在住持的彰化古嚴寺創辦《佛印月刊》刊物，替代早期贈書結緣弘法性質，內容也增加佛教學術義理、社論、時事新聞、小說、散文、詩詞、人文關懷等類文學作品。白雲禪師文學創作，亦因《佛印月刊》大量而豐富。其弘揚佛教教義方面，以其個人修行體悟發明之創見，著作不少膾炙人口的作品，生動地將佛陀所示之道理方法，融入禪法、教理、散文、詩詞、小說等，各種作品中啓迪人心。1972 年「聯合國教科文組織」行文，¹⁷⁰徵選佛法創作出版品，由中國佛教會公布徵選，

¹⁶⁷ 《佛印月刊》之出版費用，經濟維持，仰賴樂助收入、書款（白雲禪師著書）收入、不足之數，則由古嚴寺墊借。湘僧，《佛印論叢》（彰化：佛印月刊社，1980），頁 94。

¹⁶⁸ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》（高雄：白雲廣播，1998 初版），頁 243-245。

¹⁶⁹ 千佛山編輯，《禪跡九十年——千佛山功德嵩壽特展》，頁 63。

¹⁷⁰ 聯合國教科文組織是聯合國專門機構之一，1945 年 11 月 16 日在英國倫敦，依聯合國憲章通過，『聯合國教育、科學、文化組織法』，次年 11 月 4 日在法國巴黎宣告正式成立，總部設在巴黎。是世界文化、自然遺產保護機構。聯合國教科文組織網址：<http://www.what.org.tw/unesco/> 檢索日期：2008 年 11 月 5 日。

以白雲禪師和印順法師作品參選。白雲禪師共有 38 本詮釋佛法大要的書，以創作精神性質，脫穎而出，在 1972 年底，獲聯合國教科文組織青睞，選為中國佛法創作出版品之唯一代表，並於聯合國在澳洲所辦之展覽會中展出，¹⁷¹其中大約有十幾部作品在民國 61 年（1972）左右發表於《佛印月刊》上，¹⁷²其餘作品或絕版或合併編入後期其他書本中，已無法查知（見附錄三白雲禪師著書年表）。

（二）、晉任千佛山菩提寺住持（1973～）

民國 60 年（1971）白雲禪師因洪姓弟子於彰化縣大城鄉創建「古嚴禪寺」，¹⁷³而受聘擔任主持一職，二年後又被聘至菩提寺接任住持職位，中間也存有一段值得探討的因緣。據了解德泉老和尚圓寂後，「大潭山」菩提寺正苦無適當人選任主持，當時菩提寺的當家謝桂枝居士，為覓人選扮演著主導的關鍵人物。謝桂枝居士台南縣歸仁鄉人，生於民國 25 年（1936），學佛因緣是偶然觀看到露天播放的「觀音得道」故事，受到啟發，¹⁷⁴二十多歲年紀就進入佛門，帶髮住在歸仁鄉善化寺過著修行生活。如前述，期間常至關廟地區的「大潭山」菩提寺走動，德泉法師趁此提議至菩提寺協助管理寺務。謝桂枝居士恰巧也患病求醫無門，遂向菩提寺的觀世音菩薩祈求，如獲病癒如願，就答應長住菩提寺（台語）：

我自從在善化寺，看過布偶戲表演「觀音得道」之後，就想要修行，因此出來住在善化寺八年。當時戲劇表演是以幻燈片在三輪車上表演布偶戲，戲劇內容表演觀音菩薩和五百個羅漢修行得道。之後，我常夢見觀世音菩薩，亦曾夢見戒場四、五百個出家人的場面，那些出家人穿咖啡色、紅色磚塊條紋的衣服。夢裡情景是我從未看過的，直到後來，出家才知道紅色磚塊條紋的衣服是祖衣。所以說我是觀音菩薩渡來修行的。菩提寺請我去住的時候，我正在生病，看醫生都無效，那時後，我就對菩薩說，如果讓我的病好起來，我就去菩提寺住下來，結果，三天後我的病好了。我是民國 55 年來的（菩提寺），那時搭建五間草寮仔，生活非常艱苦，晚上睡覺經常有百步蛇、兩

¹⁷¹ 2008 年 11 月 3 日以電話提問白雲禪師，2008 年 11 月 5 日由高雄般若寺若朴法師轉問、回答。

¹⁷² 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 244-266。

¹⁷³ 洪姓弟子後在白雲禪師門下披剃出家，法號：如參。

¹⁷⁴ 明治 29 年（1886）日本佛教佈道師長田、隅氏二師在中部傳教，即採用幻燈片、結合本土布袋戲，從事街頭布教，發揮很大的影響力，以此方法，吸引台灣本地民眾皈依佛教。謝桂枝所見偶劇源自此種佈道方法。慧嚴法師，《台灣佛教史論文集》，頁 161。

傘節、龜殼花、青竹絲等毒蛇從屋頂掉落到蚊帳上面，我一發現，得小心翼翼的掀開蚊帳出來，將蛇抓走。路是從現在的旺來公園（以前的軍人公墓改建，現軍人公墓已遷走）修築上來的，守墓的人，不許我們走那條路。那時無路可走，上山必須繞道而行。為了沒有路的問題，我常難過哭泣。繞道回寺的路，雨季時，水淹過山溝橋面，時常有一些人過橋時，被水沖走，屍體流入大潭埤。因此我向政府申請開產業道路，希望能夠改善交通問題。¹⁷⁵

期間縱然菩提寺內外的毒蛇不少，對外交通也很差，但為了還願承諾，謝桂枝居士仍安住管理、建設菩提寺。德泉法師圓寂後，謝桂枝居士正式擔任菩提寺的管理委員。隔年，民國 62 年（1973）大殿完工，¹⁷⁶為了菩提寺的長期發展，謝桂枝居士開始積極覓請出家法師住持菩提寺。巧合，關仔嶺碧雲寺如本尼師和兩位居士至菩提寺，尋訪寺內的寺眾堅定法師未遇。¹⁷⁷因面臨農曆 4 月初 8 浴佛法會期間，寺內缺乏出家人主持法會，如本尼師被懇請留下幫忙。基此因緣，促成謝桂枝居士日後禮聘白雲禪師，晉山住持菩提寺這一段因緣（台語）：

希望說浴佛，如有人來，就有足夠的人手辦敬（註：辦法會誦經供佛）。一直望到天色漸晚的時候，傍晚的時候，正好顯化一位赤山巖的師父上來（註：菩提寺），剛好三個人，明天做敬剛剛好，真正是佛祖會顯化。那時如音師還沒圓頂（出家），我剛圓頂，我什麼都不會，正在煩惱沒人的時候。那時遠遠看到大潭埤岸有一個人走上來，再晚一點，正好是一位出家人來。問那個出家人為什麼來？那個出家人他講說，菩提寺明天要浴佛，他上山來迓逃（註：遊玩）。浴佛圓滿結束後，阿枝姑（註：謝桂枝）她就問說，如本師你不是說你師父那邊有八九個人？我就跟他說，是的，我師父那邊有八九個人。阿枝姑她就說那我們去請你師父來。我就說我們後天去。……。去林內之後再搭車去古嚴寺，坐很遙遠的路。師父看我去他就知影（道），可能他那個境，恰好適合我們去的那個境。師父就叫我去問，我跟師父講，人家阿

¹⁷⁵ 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

¹⁷⁶ 菩提寺從民國 56（1967）年建設，60（1971）年蓋好大雄寶殿（後稱三寶殿）裝佛像，民國 62（1973）年正月佛像開光。如音法師訪談記錄，2007 年 7 月 26 日於菩提寺。

¹⁷⁷ 堅定法師與如本法師是同鄉，也是住在碧雲寺的同參道友。如本法師訪談紀錄，2006 年 7 月 22 日中午於碧雲寺。

枝姑說要請你去，請你去關廟有一間菩提寺現在沒人，只有一個女孩在那邊住持。他（白雲禪師）就在笑，講說前日就有個老人來給他講了，那間寺沒人管理，要請他去管理。然後他就說出大殿蓋怎樣，柱子全部有幾支，階梯有幾階。問我說是不是像他形容的那個樣貌？我說是的，就像師父說的那樣。機緣就在這裡。¹⁷⁸

分析這段訪談中，除是促成謝桂枝居士至古巖禪寺聘請白雲禪師之因緣外，其實隱約也透露另一信息；就是白雲禪師事先已預知，有人將要聘請他去菩提寺住持這事。白雲禪師具有預知的能力，其實其門下弟子幾乎人人皆知，前也述及鏡印法師對白雲禪師的描述；不僅助他走過受戒時「吐血」的險境，民國 58 年（1969）白雲精舍因山崩而毀於土石堆，也助他逃過山崩的災難，這種特殊預知的體證，也訴說白雲禪師特具的卡里斯瑪魅力，對於鏡印法師等人在修行過程中具有影響力。雖然白雲禪師對持有預知能力，採取保留態度：

他為常住眾講課時，除了順著課程既定的程序介紹解說之外，不管是穿插的譬喻，或是課堂前言、課後的提示，幾乎就是從常住生活裡指出觀念，一講再講，可能都是相似的事，但這也顯示出一般人最忽視、最容易出問題的地方。他花了很多時間心力在這上面，應該可以說，就是費心留意他的弟子們的言行，再予以調整導正。也因為費了心，所以常說中弟子們的心事、心結，讓當事人膛目結舌，吃驚之餘大為佩服，以為他有「神通」！¹⁷⁹

據上可知，白雲禪師個人表示具有預知能力，其實大部分是根基於日常生活觀察入微而得的，而這些地方也是平常人極易疏忽、出問題之處。

返前所述，白雲禪師順應謝桂枝居士之請，擔任菩提寺住持一職，對謝桂枝居士而言，當然是如己所願，喜出望外，但禪師也開出一個堅決條件，就是謝桂枝居士必須出家。以白雲禪師的觀點認為，早期臺灣齋堂寺院，常由齋姑（帶髮修行者）等之在家人管理寺院，僧歸俗管的情形，已不合佛制，也是不如法的。

¹⁷⁸ 如本法師訪談紀錄，2006 年 7 月 22 日中午於碧雲寺。

¹⁷⁹ 釋若學，《雲龍白淨：白雲老禪師暨弟子創作選輯》，頁 28-29。

在白雲禪師的諫言下，謝居士毫不猶疑投禮座下，披剃出家，法號如音，成為禪師門下弟子，「大潭山」菩提寺至此正式結束由在家居士管理寺務的型態。

白雲禪師晉山住持菩提寺之後，為了整頓寺務，在其師虛因法師之指示下，重依地形山勢，改「大潭山菩提寺」為「千佛山菩提寺」（見圖表一，附照 3、4），正式於菩提寺開立千佛山派（見圖表二，附照 2、3），成為第一代開山者，樹以禪風之「清淨、淡泊、莊嚴」為修行人之目標典範，「謙虛、禮讓、共識」是千佛山行者的實踐內涵。除此，並立千佛山家風：「不管人家對不對，自己一定要對；做對了是應該的，做錯了趕緊懺悔」為僧眾日常的自省依據，¹⁸⁰以此建立僧團理念、僧團組織制度規範，使千佛山菩提寺煥然一新，成為關廟地區具有宗旨目標、叢林規範制度的佛教團體。

¹⁸⁰ 「千佛山菩提寺」，意含：圓成林園山寺，及千千萬萬個覺悟行者之義。千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 18、086。

第四節、組織與制度

千佛山菩提寺的經濟建設，是逐漸發展的。白雲禪師初掌菩提寺之時，曾仔細評估菩提寺周邊環境風景優美，是個適合建立十方道場之處，擬規劃組織系統為九個部門，以此發展多元的綜合事業，作為佛教叢林觀光勝地，及叢林教育中心等的佛教僧團。¹⁸¹

一、經濟基礎

白雲禪師住持菩提寺之時，菩提寺雖完成大殿大部份工程，及一棟可容納住眾的寮房，但對於白雲禪師想辦叢林教育的理想，路途其實是很遙遠的。據了解寺方的初期經濟建設，在僅有寺眾二人，取得資源亦不佳下：

62 (1973) 年師父來晉山時，我們已先建設 A 棟護龍，師父來之後再建 B 棟寮房 (A、B 棟舊建築，由於不敷使用，現已拆掉重建) 之後，師父來來去去，慢慢購地建設。晉山之後師父想建塔、辦佛學院，經濟很困難，還是建設起來。¹⁸²

加上白雲禪師不贊成門下僧尼四處化緣下，寺內建設工程，僅能以隨緣方式逐步完成，成效上是緩慢有限的。據禪師指出不化緣的原因，是深慮到會造成信眾的經濟負擔，形成傷害性：

¹⁸¹ 九個部門有：一、方丈部門：侍者室、總務室、知客室；二、僧伽培育中心：佛教學院、沙彌學園、安養靜園；三、佛教文化中心：出版發行部、電視廣播部、經書法物流通處；四、禪學研究中心：學理部、實踐部、典籍整理部；五、慈悲濟助中心：濟助會、放生會、社會就業輔導處；六、育幼安老中心：育幼院、安老院、殘疾安養所、特殊青少年輔導院；七、佛經翻譯中心：中文部、英文部、典籍整理部、文物整理部；八、福利事業中心：寺務室、企業發展處、素食供應部、販賣部、冰果部；九、佛友活動中心：朝山服務部、事務部、應待部等。白雲，〈千佛山的遠景〉，《佛印月刊》，第 11 期，1974，第 2 版。

¹⁸² 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

這幾年來，我們經濟上比較困難。還好我們的寺院、道場都很節省，能節餘下來的儘量節餘。我很反對化緣，因為臺灣寺院太多，化緣太浮濫，有時信徒們會害怕到寺院去，我們希望能做到信徒進我們的寺院不會有壓力。甚至我常說，布施不要造成傷害，因為信徒要解決健康問題、教育問題、醫藥問題，我知道有很多虔誠的佛教徒，甚至為了布施而去標會等等，以佛教徒而言，這是虔誠的行為，可是這中間會造成傷害的後果。¹⁸³

除上因素外，也為避免有人假藉建寺之名，四處化緣騙取信眾財物，損及寺院、僧尼等之形象。故為開發經濟資源，白雲禪師的策略，除一年舉辦六次法會，維持僧團基本生活外，另透過寺方如《佛印月刊》等雜誌媒體，發佈募建消息，由信眾隨緣劃撥捐獻，依捐獻用途分開管理。¹⁸⁴到民國 63 年（1974）則開始籌辦佛學院硬體設施，同時亦配合政府發展觀光事業的相關政策，興建七層仿中國亭閣式的「海會塔」增添寺院景致，並順此提供信眾塔位服務，彌補經濟資源不足。在捉襟見肘下費十年時光，逐步完成三層樓的獨立教學設備生活空間，解決佛學院師生食宿問題。¹⁸⁵期間還受到政治方面的威脅：

當時，師父剛來，對地方生疏，人面不熟。所以，由我作知客、澆花的工作職務。幫師父介紹信徒，接引一些徒弟。師父來（至菩提寺）十年的時間，都是躲起來寫書，因為曾被懷疑是匪諜，差點被抓走。¹⁸⁶

如上所言，白雲禪師早期曾被懷疑為逃兵、匪諜、假和尚，送去新店審問，幸遇其任教步兵學校的學生出面解危。¹⁸⁷這是當時大陸來臺僧侶的共同處境，受到白色恐怖威脅的外省籍僧侶，不只白雲禪師，其他大陸來臺僧侶如慈航法師、印順法師、煮雲法師、星雲法師等亦曾陷此險境，這期間某些僧侶也只能塑造與

¹⁸³ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，頁 31。

¹⁸⁴ 湘僧，《佛印論叢》，頁 94。

¹⁸⁵ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 180。

¹⁸⁶ 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

¹⁸⁷ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談紀錄（七）〉，《千佛山雜誌》，第 218 期，2007，頁 32～33。

政治人物往來的形象，才能利益弘法。¹⁸⁸對白雲禪師而言，則採取低調的方式，轉以寺方發行的《佛印月刊》、《千佛山雜誌》等雜誌刊物，針對社會政治，及佛教界的問題或現象，行文剴切指出弊端，落實社會關懷層面。¹⁸⁹

此為當時省籍問題對台灣社會層面的影響，但此問題何以未影響如音尼師，聘請外省籍的白雲禪師晉任住持？對白雲禪師而言，早在民國 48 年（1959）白雲禪師從軍中退休後，曾有意在關廟購地建寺，但也因省籍情結的影響，使購地計劃遭阻：

菩提寺並不是地方上的寺院，會請我去，是因為原來老住持過世了。他們請我過去，也有一些因緣。我在民國 48 年（1959）年底退役，就看中了關廟菩提寺那個地方，可是位置是靠湖的左邊，一共有 20 幾戶有 27、28 公頃，包括現在的菩提寺，價錢也講好了，一公頃 3000 元，人家，大概有 18 戶同意，手續也辦好了，但還有幾戶聽說是外省法師來買，就不同意，我也不好意思買了。所以我早在民國 48 年就去看過這個地方。結果到民國 62 年，他們來請我過去。¹⁹⁰

從上所述的省籍情結問題，如音尼師終於透露，向觀音菩薩抽籤擲筊是她決定住持人選重要關鍵之一：

大師兄（指如本法師）曾提到師父（指白雲老禪師）。聘任住持之事，我是向觀世音菩薩抽籤擲筊決定的，因為，我只相信觀世音菩薩。6 月我至古嚴寺聘請師父（白雲禪師），由大師兄介紹認識師父。師父看過後（至菩提寺看過後），覺得此地風景很不錯。師父叫我要先出家。我 62 年 8 月 15 出家，9 月 19 日師父晉山接菩提寺。¹⁹¹

¹⁸⁸ 如星雲法師在此段期間，被人連續用黑函向警備總部控告，遂遭人日夜跟監。而煮雲塑造「政教合一」的形象，使他四處弘法得到有利的安全保障性。釋煮雲，〈煮雲法師生平事略〉，《煮雲法師全集（第 9 冊）》，收入（高雄：鳳山蓮社發行，1988 年），頁 6。

¹⁸⁹ 千佛山菩提寺、古嚴寺歷年出版的《佛印月刊》、《千佛山雜誌》。

¹⁹⁰ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談紀錄（九）〉，頁 28。

¹⁹¹ 如音法師訪談記錄，2007 年 12 月 7 日於菩提寺。

除上原因外，分析另有背後的考量，應是白雲禪師當時已有不少弟子，聘請禪師除可幫助解決菩提寺缺少出家眾的問題，就寺院的前途發展而言，亦有利於寺院的發展。至於省籍情結的問題，從民國 38 年（1949）到 62 年（1973）白雲禪師受聘接寺，時間也已長達二十幾年之久，隨著時間的時過境遷，也逐漸淡化、隱沒於歲月之中了。這期間如音尼師在民國 62 年（1973）出家後，不僅成爲白雲禪師重要的左右手，對內建設千佛山菩提寺，對外更擔任與地方人士溝通的重要媒介，使千佛山能立足關廟地區的宗教信仰之一，扮演舉足輕重的地位，也促使白雲禪師日後能因而順利大弘佛法，不僅在臺灣開展佛教事業，民國 97 年（2008）白雲禪師卸任千佛山住持時，在寺院建設方面，已完成十殿四堂，及八丈四尺高之鎮山大佛（釋迦牟尼佛坐像）與全台首座拜經塔，及修行密教儀式的壇場，如密壇、護摩壇、國際佛教梵密禪那行修發展中心（2009 年仍興建中）等設備。¹⁹²使菩提寺具有中國禪林十方道場，與密教文化色彩風格，續傳天岳山、千佛山、滄仰宗、平山庵、密教（古梵密）等五個法脈。

二、伽藍學校化的教育制度與實踐

千佛山菩提寺在教育方面，除主張伽藍學校化外，更立清淨、莊嚴、淡泊之院訓，作爲僧眾品格修養的理想。此舉，以白雲禪師的佛教教育理想來說，提出伽藍學校化的用意，主要是爲了培育佛教弘法僧伽人才而設的。以僧伽(sam-gha)字義而言，白雲禪師認爲不單指出家人，它亦有僧團之意。僧團的功能不僅具有代佛宣法，更負建立伽藍傳承與改革、維護傳統的意義：

對僧伽兩字，千萬不要把它純粹當成出家人，必須是出家以後，他能依佛陀的規定做個出家人，而且要三人或四人以上，住在一起修行辦道、辦佛事。辦佛事不只是誦經、拜懺，辦佛事是代佛宣法、建立伽藍。建立伽藍絕不是蓋個廟就叫伽藍，建立伽藍是把古老的、已有的或者敗壞的做得更好，是這樣的意思。¹⁹³

¹⁹² 千佛山雜誌編輯部，〈千佛山菩提寺第二代住持晉山陞座典禮報導〉，《千佛山雜誌》，第 223 期，2008，頁 68。

¹⁹³ 千佛山網址：http://www.chiefsun.org.tw/tw/7_summon/2_detail.php?MainID=9&ID=54&num=1。

這是因宗教創立後，經過長期變遷，教義思想極有可能被曲解，再者教義的詮釋如一成不變，不符時代需求，也會被淘汰，在此伽藍扮演具有維護傳承與改革之重責意義。

以歷史沿革而言，伽藍學校化是沿襲自佛教教育的傳統。佛教教主釋迦牟尼佛自證悟後，以身作則，以有教無類的精神，因材施教，教導眾生如何從信、解、行、證四個次第修行，去除貪嗔痴慢疑，達到離苦得樂的境界。弘法期間也帶領弟子到處講學，讓弟子能夠從生活中，體驗所學道理。佛陀的教育思想言行，感化了不少人皈依佛陀勤習佛法，修行有成。隨著佛教名聲漸漸遠播，追隨佛陀學習的學生越來越多，佛法也因此興盛。隨後有人獻地建寺，提供佛陀及弟子固定的居住教學場所，形成具有規模制度的僧團組織，此一轉變遂成佛教僧團教育之基礎，後才演變成寺院的通稱。據資料顯示日後寺院在培育僧才這方面，也曾成立專門的佛學教育機構。我國佛教名僧，如玄奘大師負笈印度留學，曾於摩揭陀國的佛教大學那爛陀寺參禮高僧戒賢，學習《瑜伽師地論》專研《順正理論》、《顯揚聖教論》、《集量論》等佛教學說，¹⁹⁴伽藍學校化如轉換為現代語，其實就是寺院學校化之意。

以學校教育特性觀看，寺院不僅具有學校機構之結構特性，亦是由師生關係，形成的佛教教育團體機構，內含寺院（學校）、師長（師父或老師）、學生（常住大眾）三者構成連鎖關係之團體事業；寺院等同學校環境，提供學生學習場所，包括食、衣、住、行等相關設備，師長負有教導的的責任，以身作則，充實自己，滿足學生（常住大眾）的求知欲，學生（常住大眾）有學習佛法知識的權利，同時必須履行維護寺院（學校）環境，達到促進師生教學相長，解、行並進的理想。

195

就千佛山解(理)門教育而言，旨在建立佛陀十大學派道理方法之正確認知。早期課程，週一至週六，皆由千佛山菩提寺住持白雲禪師親自教授，每天早上從八點至十點兩小時，課程內容概含如佛學概論、金剛經、般若學、唯識學、圓覺之道、六祖壇經…等各種大乘經典專業知識，晚課藥食後，七點集眾於菩提寺大

¹⁹⁴ 慈怡主編，《佛教史年表》（高雄：佛光，1987），頁 82。

¹⁹⁵ 湘僧，〈伽藍學校化〉，《佛印月刊》，第 93 期，1981，頁 2-3。

殿前，「僧話家常」討論佛教、佛學、佛法各種生活知見方面的問題。行門方面，則包括叢林規矩及體驗佛法的實修課程。如靜坐止觀及各宗觀法、法門之實踐力行，與出家必備的三刀六臂運作，包括縫製僧衣、打掃清潔、砍樹劈柴、種植蔬果、烹食料理餐點、早、晚課誦等生活作務的學習。近年來亦配合時代潮流的趨勢，不斷增加新的教材，如電腦資訊、行政管理等相關課程活動。對此教學方式千佛山僧眾的描述如下：

有道是，出家容易修道難。三刀六臂，僧家的生活要學習，常住的共住共事要適應。髮一落，袈裟一上身，修行的種種考驗磨難也隨之接踵而至。昔日寺院生活較之今日要來得單純些，大體上仍維持山門內清修的型態。平時忙的是個人的執事、大眾的出坡事，還有維持寺院運作的佛事。這些之外，也不乏有在聞思修方面努力學習的空間。當時老和尚任佛學院院長，授課時常住眾與學生一起共霑法益。上課時習慣閉目凝神諦聽，課餘整理筆記，並閱讀其他書籍，思惟法要，在日用生活中去印證體取。菩提寺三寶殿前有一方水池，老和尚鎮日伏案研經寫作之餘，傍晚時分常會在池畔休息乘涼。這時大眾師也會圍繞上前，有問題的提問，沒問題的旁聽。問題的內涵不限，或者是法義上的，或者是修行法門上的，或者是寺務方面的，或者是個人的等等。總之，這是常住大眾得以親炙師父的時刻，也可以說，這是另一種方式的教學，不像在課堂上那麼嚴肅，談話的內容多樣而實際。也是在這樣的場合，更能瞭解一個人的思想。¹⁹⁶

另千佛山對以在家身分進入僧團教育階段，也規定必須學習佛教入門通識課程，及經教義理等佛學基礎，歷經一段時間，已熟悉僧團環境與人事生態，才能進而披剃出家修行，以此再專研經教，以及法門上的行修。在千佛山僧眾的觀點認為：

初發心的好處之一是，道心還正堅強。因此，無論心境怎樣地受到干擾，情

¹⁹⁶ 雲深千佛山女子佛學院的教授師之一，曾至英國留學。雲深，〈爐香記〉，收入釋白雲《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 41-42。

緒如何地波動。只要經書在手，便能忘卻煩憂。一到晚上修法的時間，總能收拾心情，諸事暫時拋卻。大悲法以及護身咒的功課，每晚老老實實行修，不敢荒廢。行法的修持起初有一定的移轉效用，勤修久練，身口意相應所產生的力量，當然也能發揮降服妄心的功用。但於困境的突破超越而言，轉移替代總非究竟之道，行法的功德力畢竟也有其侷限。黑漆桶脫落（指明瞭無明迷惑），自是有其因、緣、自然性；而這因緣兩字就涵括了行道過程中無數的主觀客觀條件，以及這些條件所構成的無欺可能性的組合。簡言之，佛法的智慧是其中的關鍵。佛法的智慧，並不同經典；智慧的培養，也不就是經典的憶念、誦持或研究。然而，若因此否定經典，否定經教的研究，那一樣也是不可取的。¹⁹⁷

這是因千佛山白雲禪師是用以身作則，抱持終身學習態度，實現於生活中，示範行道者應有的形象：

經典的內容如果不能予以消化吸收，轉化成具有饒益性的力量，那麼浩瀚的卷帙也不過是語言文字。這些語言文字的琢磨使用，如果能啟迪蒙昧的心靈，令人趣向覺悟，那麼它就是「佛法」。佛法的智慧，就個人對老和尚（指白雲老禪師）思想的瞭解而言，具現於生活的總體當中，同時也必須在全體的生命活動中去體得涵養。當然，這要求一份向道的決心，終身學習的認知，「觸」處行修的敏銳與精勤。而這也是個人眼中所見，老和尚所示範的行道者的形象。¹⁹⁸

除此，再談伽藍學校化的組織意義，不僅一方面可藉由教育僧才，傳承佛教文化，另一方面也能團結教徒的力量，從事宣教工作，以此促使佛教教義，獲得更多人認同，共享佛法的智慧，並將佛法智慧知識經驗，落實運用體現於生活中，經由內化昇華完善，以此肯定自我人格。就修行觀念來說，這關係到出家、在家成員對教義上的實踐，由此體現自我內在轉化，實現德行的智慧表現。因伽藍學

¹⁹⁷ 同上，頁 42-43。

¹⁹⁸ 同上，頁 43。

校化的組織化，營造總體學習各種知識經驗活動，以及生活體驗的人事互動空間：

對於智慧，老和尚的見解是：「智」不單是世間的，也是佛法的知識經驗之累積；「慧」則是這些知識經驗的有效整合與運用。知識經驗的累積涵括主體對客體的認識、抉擇、擷取、消融，最後是「內化」的過程。這是個主體趣向客體，再回歸主體的過程。經驗的運用，更具主體的能動性。在緣境現前時，知識主體完全掌握業已內在化的知識經驗，適度地加以「運」轉，發揮抉擇、擷取、組合創造的能力，繼而適當地應「用」之，使之發揮預期的效「用」。這是個主體回應、處置客體的「外化」過程。知識經驗的「內化」過程相當具有關鍵性；「內化」的程度愈深，連用知識經驗的慧力也必然相對地捷昇，「外化」過程就更具靈活的能動性。當然，若再進而作細部分析的話，此處「內、外」之分，乃就相對性，而非絕對性的意義而言。換句話說，所謂客體近不一定是指外在於主體的客觀事物，它同時包括為主體之心、意所對的任何對象。知識經驗，無論是世間的，或是佛法的，積累得愈多，對慧力的滋長就更有利。因之，知識經驗的積累，自不會是在有限的修行項目中去完成，而是要在無窮無盡的生命活動中，不斷地去體會汲取。生活的總體是說人的生活中有無數的層面，包括知識的活動，而知識的活動包括聞、思、閱讀、言談。經驗的獲得，其來源也不只是人、事間的互動，就個人而言，知識的活動，甚至縮小範圍，即使是讀書的活動中也不乏新的體驗。¹⁹⁹

從佛教教育的功能而言，主要是為去除人們、苦惱、不安，獲得安身立命的一種信仰。故在教義理念上，提出人因欲求而心生煩惱，也因煩惱而欲求清淨解脫，為達到清淨解脫每個自我就必須能淡化欲求，少欲知足，以此品德修養莊嚴修行的道場。就此意義，千佛山樹立「清淨、莊嚴、淡泊」的精神，要求僧眾必須能面對外緣，於紛擾的煩惱中，去認識瞭解，突破煩惱。這種突破煩惱的方式，千佛山認為不是以個人之自我意識將之擺脫或否定，而是於體認中發現問題的根

¹⁹⁹ 同上，頁 44-45。

源，以此獲得突破的機會，轉化煩惱，²⁰⁰如千佛山僧眾指出：

在古巖寺出家的男眾中，我剛好敬陪末座，雖然只待了二年多，却是歷經了目前新出家所難以體認的心境。…而今已具戒六年，每當我看到近期一些在菩提寺新出家者，有如關公型或張飛型人物時，…從古至今猛字型的人物，下場都很慘；歸咎原因是惡緣太多，情緒容易激動，自然就無法心平氣和的面對人與事。只不過當一個人橫衝直撞，碰得遍體鱗傷時，這時如果能發現今天為什麼會有這樣的下場時，這也正是此人邁向覺悟之道的開始。…師父有句勉勵我們的話：「誰在古巖禪寺、菩提寺，能夠心平氣和的待下去，將來一定能成道」。當然，並不是一直待到老死就保證能成道，它先決的條件，必須經常去面對煩惱，從煩惱中不斷去發現，要能心平氣和地去面對問題，思考問題，處理問題，發現道的蹤跡，如此，才有成道的機會；並不是每天泡茶聊天，嘻嘻哈哈就能成道的，而是「道在苦中修」。…諸如當園頭師，專門清掃廁所等最髒最臭的地方，或者下大寮當香積師，煮飯給常住大眾吃，這兩者都是苦差事，也因為愈苦愈有煩惱，當然，於自我的突破或見道的機會也就特別的多，…在菩提寺的日子裡，才發現到：想要具備有被磨鍊的本錢，還是必須要以佛法為後盾，為資糧。²⁰¹

從上所言反映出「道在苦中修」的觀念，是爲了面對生活中產生情緒上的煩惱，能從中突破。衆知一般人於現實生活中，無可免於身、心之生、老、病、死苦，與喜、怒、哀、樂、憂、悲等情緒煩惱所擾，佛教針對情緒引起煩心惱身的方法上，是從轉化意念，清淨身、口、意行爲之修養作爲調整自我。

衆知人之情緒衝動行爲，稍不注意，便可能鑄成大錯。如人與人之間發生口角，往往就在一念無明之間，一時衝動發生傷人害己的行爲，事後才後悔。即使是走在修行道上，如果沒時時以佛法作爲察覺行動的指標，想要突破衝動所製造的傷害並不是易事。僧團成員要如何具備佛法的資糧？依佛教觀念來說，僧侶除必須透過教育通習經、律、論三藏等基礎教理外，在實踐方面，也必須親近獲得

²⁰⁰ 湘僧，〈伽藍學校化〉，頁 2-3。

²⁰¹ 勝，〈古巖回顧〉，《千佛山雜誌》，第 10 期，1989，頁 22-25。

具有解、行修養體驗的教師指導訓練，才能避免知見偏差的危險。基此培訓僧伽具有解、行並重的基礎，彰顯傳統伽藍的「清淨、莊嚴、淡泊」境地，白雲禪師強調必需實行伽藍學校化。

以社會開放組織之特性而言，實施伽藍學校化廣納來自不同區域、不同階層的學佛成員，成員中各有其生活習慣、知識經驗與價值觀，為此成員進入寺院學習佛法，從事修行生活，爲了適應環境，需得經歷「再社會化」學習的過程。²⁰²如僧團輪職共事來說，個人除需克服體力勞動的負擔外，在互相學習中，難免因自我強烈的主觀意識，產生語言、行爲上的磨擦與衝突。保持僧團的生活秩序，也不能沒有管理制度。爲讓千佛山僧團在共住上有共識，自民國 66 年（1977）9 月 1 日立下 26 條共住規約，內容規定不可爭鬥咒罵打架滋事，亦不可私自化緣或隨意取僧團公物送人，做人情：

- 1、破犯基本大戒者不共住。
- 2、涉訟是非，爭鬥咒罵，打架滋事者不共住。
- 3、參與社團政治，邀朋結黨，好交世俗者不共住。
- 4、擾亂清修，破壞常住，不聽議處者不共住。
- 5、輕視三寶、不信因果者不共住。
- 6、與外人勾結，侵佔常住者不共住。
- 7、施主入寺，私自化緣而飽私囊者不共住。
- 8、不學佛法，不重修持，閑耍戲論，毀損寺譽者不共住。
- 9、攀緣圖利，藉故外宿，毀犯齋戒者不共住。
- 10、違犯規約，不聽議處者不共住。
- 11、與惡人交往者罰。
- 12、不假離寺，任意闖察者罰。
- 13、食吸煙酒，說長道短者罰。

²⁰² 社會化（Socialization），係指社會所接納的行爲型態之逐漸發展的過程，個體自幼到成人之成長過程，必須學習如何抑制自我自私或原始的需要，而發展一種行爲規範內的反應方式，這種行爲學習過程，稱之社會化過程。新成員進入僧團中，也是必須重新經歷一段如適應僧團環境、角色轉換（由俗至僧），行爲規範等學習過程，這種再次重新以僧團所接納的行爲型態之逐漸發展的過程，筆者以「再社會化」爲界定。社會化過程理論，見李建興，《社會教育新論》，頁 128。

- 14、私造飲食，私應佛事者罰。
- 15、不領寺職，復不修持者罰。
- 16、不注重威儀，不行持僧禮者罰。
- 17、黑白月布薩，無故不到者罰。
- 18、早晚課誦，聽聞佛法，無故不到者罰。
- 19、無理取鬧，殿內喧嘩，動輒粗野者罰。
- 20、結夏安居不遵律制者罰。
- 21、以常住物私作人情者罰。
- 22、常住經書不予愛惜，私自送借，故意毀損者罰。
- 23、公務不到、不參加出坡，無正當理由者罰：
- 24、私留親友，不白執事者罰。
- 25、輕慢同參道友，學行外道者罰。
- 27、僧值執法，應擯不聽、應罰不受者罰。²⁰³

除消極性的制訂僧團共住規約外，更積極朝向開發內在修養的自律精神，訂立：「不管人家對不對，自己一定要對；做對了是應該的，做錯了趕緊懺悔」的家風精神：

不管人家對不對，不是捨棄他人；自己一定要對，不是強調自己；做對了是應該的，是告訴你無所住心；做錯了趕緊懺悔，是提醒你清淨識田。²⁰⁴

此是千佛山家風，作為僧團成員待人處事、修身養性，清淨自我意識行為的理念指標，目的則在維護團體成員個己的身心調適，與人際互動關係的和諧。而這種文化傳承觀念，它是經過團體成員個體內化分享，使個體觀念差異縮小，形成一種團體成員的共同文化認知理念。團體成員以組織理念與他人互動，分享同類意識，產生共同的特質、觀點、情境等彼此身屬的感覺。此共同意識的凝聚感

²⁰³ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 83。

²⁰⁴ 白雲禪師，《思路》（佛印月刊，1981 初版，1988 增訂版），頁 145。另白雲禪師又指出：「天下叢林，各有家風不同」，千佛山家風，不管的「管」字，不是去管理，而是不執著的意思。千佛山雜誌編輯部，〈青山不礙白雲飛—白雲老禪師西方寺訪談錄（上）〉，《千佛山雜誌》，第 238 期，2009，頁 51。

覺，特質的交集，觀點的包容，情境的諧洽與否，不僅影響團體本身的發展，進一步也會帶動社會風氣。²⁰⁵如千佛山信眾對於企業人際關係、EQ 自我管理方面，即以千佛山家風作為行為自省之典範，運用於職場生活中：

有人覺得事業順遂才有能力護法，但我的看法是：可以，慢慢的從「信解行證」中，累積佛法知見，聚集資量。所以，老師父的法我聽進去了，將它應用在生活中，碰撞出璀璨的火花，這就是我的學佛心得。身為一個現代人，必須要走出去，了解現代社會形形色色的層面，有朝一日，當他們來找你，向你傾訴時，你就可以用佛法帶領他們走出困境。個人何期有幸能在老師父那兒薰習佛法，或許是歷經一番佛法的洗禮，有時他的一句話就能深深打入我的內心，譬如他說：「你們要當一般的信徒還是行者？……」不是嗎？在現代與傳統的衝擊中，如果人際關係隔闔，處處與時代脫節，生命當然就無法圓融！師父的法語——「心存和樂氣，念起無怨尤」及千佛家族人人耳熟能詳的家風：「不管別人對不對，自己一定要對，做對是應該的，做錯了趕緊懺悔。」看似簡單，其實遇逢色塵緣境，還真不容易做到呢！尤其在企業管理上，人際關係時有矛盾衝突，經常利益相爭，身為企業主管的我，偶而也會忘了EQ管理，這時猛想到師父（白雲禪師）的教誨便深自慚愧！²⁰⁶

最後在實施伽藍學校化制度方面，千佛山採用「學院制」分學術研究院、專科等方式進行。修學內容規定，常住大眾和學生每天除固定授課的課程、研討、共修等佛教教理基礎外，另以叢林規範為準則管理常住，將佛法教義實際融入生活實踐運用，如五堂功課、靜坐、止觀、研習佛法、開示、作務包括輪職、出坡，例行望日布薩、月底白羯摩，一年舉行六期法會等為常規化修行制度。²⁰⁷其餘修行功課，如朝山拜願、禁語、禁食、法門修行，皆以個別發願修行。開放參學作風，以「來者不拒，去者不留」作為行者自我約束的基調。這種融入叢林生活與現代學院制度混合的生活型態，意義上除可奠定佛教僧尼道業的基礎外，²⁰⁸也可

²⁰⁵ David Popenoe，劉雲德譯，《社會學》（台北：五南圖書，1991，第7版），頁141-142。

²⁰⁶ 淨德，〈各行各業談修行——生意人與佛弟子〉，《千佛山雜誌》，第202期，2006，頁57-58。

²⁰⁷ 佛印月刊編輯，〈千佛山菩提寺定期法會〉，《佛印月刊》，第20期，1975，第一版。

²⁰⁸ 佛印月刊編輯，〈千佛山古嚴、菩提寺常住生活簡介〉，《佛印月刊》，第89期，1981，第2

讓僧團組織產生傳播佛教教義的能力，帶動發揮社會教化，淨化人心的功能。

三、組織制度與改革

白雲禪師接掌千佛山菩提寺初期，僅有普聖法師和如音法師兩位寺眾，有鑑於此，禪師從彰化古巖寺調派一批熟悉僧團生活作務的弟子（在彰化古巖寺白雲禪師已有 20 幾位住眾），至關廟千佛山菩提寺協助建寺等工作，並制定叢林制度的規範，如採三月一期輪調執事制，職務分配以民主自治管理方式，由常住大眾開會決定，並以職務優先為行事準則，²⁰⁹以下設置知客、大寮、香燈、寮元、庫頭（含內、外庫）等，人手不足時，還需身兼多種職務。²¹⁰在輪職過程，每一新的僧團成員需隨資深僧眾學習各種執事的知識經驗，如至大寮學習煮食料理、庫頭學習採購僧團必需品，日曬、醃漬等食材保存管理方法、知客學習待客應對之道等，目的卻使僧團成員熟悉各執事過程中，升起強烈學習求知動力，也藉此達到心靈轉化的作用：

平常除了自己的職事之外，有空時亦可幫忙其他的工作，很多的知識，不止有概念就行，必須要實際去操作，而知識經驗的獲得是從工作中，諸如待人處事等的學習累積而來，要得到更廣泛的知識，需接受多方面的歷練，身心要投入，探討體認才能獲得「法寶」（道理方法），得知為什麼他人要這麼做？自有他成功之道。且幫忙時，如抱著學習的態度，這當中會興緻無窮，又能獲得最精確的經驗。如果幫忙只是以趕緊做完的心態，會使人覺得很累且毫無意義，那麼下次再也不做了。因此，如能把握其中的奧妙之處，則與他人共事，才能得心應手，發揮智慧效用。譬如庫頭師的職事很繁忙又複雜，沒經驗的話真無從做起，例如食物的分類，東西的擺設，能存放與不能久存物品須知如何處理。飲料、乾糧是預備大眾師（指團體僧眾）出坡（指團體從事勞動工作）時當點心的，當學會以量計餐。有些師兄很會自製冷飲，如奶

版。

²⁰⁹ 初期是以抽籤方式由常住大眾開會決定職務。若峰法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日。

²¹⁰ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，頁 31。

茶、洋菜、果凍等供大眾食用，則必須懂得廣結善緣，善用資源。而水果類的分配也是學問，有多少必需分完，又要分得均勻，而大眾師得必全單照收，如果有人不拿，庫頭師可頭大了。採收竹筍、破布子時較忙，又須知製造的方法，尤其是破布子製做週程很麻煩，幸虧有幾位師兄他們具有這方面的知識，能教導初學者如何做，而才能大功告成。如筍子的製法有數種，有曬乾、醃、脆筍等做法不一，切的方式也不相同。還有曬高麗菜必知乾度，或天氣不好時如何處理，才不使它變黑或壞掉，這些東西都可存放整年的時間，可當颱風雨季來臨或青菜減少時以備供應。儘管施主所供養的東西及日常用品，必須分配至利和同均（指平均分配供養物品）給大眾師，實簡單也要有這一份耐心，從中更加能體諒他人所做的辛苦，應該隨時包容，生起恭敬心。以上只是對事物的了解和學習，其中的發覺，自己所感受，這些施物來自於十方，試問自己是否如法受供，有待自心思量。²¹¹

如上所述輪流職務的運作，最大特點就是能有效率的維持僧團，在食、衣、住、行等生活的常規化與活動秩序，使組織穩定運作與成長，同時，亦有助於團體成員，從操作學習中，達到自我品德實現，與知識經驗的成長，並熟知掌握僧團組織各個部門的運作。因此，輪職方式不僅是一種實際操作的實習機會，也是培養僧團人才，獨立領導作業能力的基礎。

輪調制度的實施，不僅是僧團學習獨立的模式，據了解也被企業界視為培訓人才的方法。近年台灣社會快速變遷，現代化科技日益進步，企業人才明顯供應不足，如 1994 年《天下雜誌》就指出企業界面臨資訊時代的發達，憂心學校的教育式培訓人才常不符企業界的需求，為解決培訓儲備人才，企業界除花在開班授課外，據了解有八成心血是花在工作實務，引用輪調作為訓練方式，甚至還有企業界進此規定中階主管需輪調歷練，以備獨當一面，將來帶領團隊，²¹²可見輪調制度，作為培訓儲備人才，在企業界是被肯定的。

資訊時代的來臨不只影響企業界，也影響僧團內部的人事組織。民國 78 年（1989），菩提寺創辦的「千佛山雜誌社」，改以現代化電腦設備處理文書、出版事務，千佛山佛學院亦隨此需求，增設電腦課程，來此出家的僧眾學歷也逐年提

²¹¹ 學僧，〈有所發現〉，《千佛山雜誌》，175 期，2003，頁 56-57。

²¹² 天下雜誌，《前瞻台灣新教育》（台北：天下雜誌，1994），頁 82。

高，逐漸脫離早期辦教育師資缺乏的窘境（下詳）。如《千佛山雜誌》所載，千佛山女子佛學院到民國 78 年(1989)時師資已激增至十幾位。²¹³民國 72 年(1973)千佛山菩提寺，原依叢林傳統設置的伽藍四洞口制；以住持、監院、知客、維那等部門管理寺院，推動法務。也因應環境所需，積極招攬專業人才，增設符合時代需求之相關部門，機動性的改爲組長管理制度：

千佛山菩提寺務日漸繁複，時代進步，為配合潮流，為助寺眾妥善圓滿處理寺務，而又能廣攬僧眾中之人才起見，白雲禪師乃為寺院立座元、首座和尚，由資深大比丘擔任；寺務組長、知客組長、書記組長、工務組長、維那組長、總務組長、香積組長、行政組長、資訊組長、醫務組長、福利組長、沙彌園長（現已無沙彌園）、學院院長、學院教務長、學院訓導長、雜誌社社長、雜誌社主編、基金會執行長等定期會商以集思廣益，訂好議案再交由寺眾白揭磨中諮商、討論，修訂通過，而後交由寺院資歷較深兼具已有修養的小組團會審議案，籌思圓滿後再付諸實行；整個程序採用民主自治，民主寺院組織的管理作風。²¹⁴

從上已知菩提寺初期和後期組織管理的變動，實際是受到科技資訊業變遷之所影響，如寺務組、知客組、維那組等職是由四洞口延伸而來，資訊組長則是因應資訊時代需求，而增加之單位組織。這正顯示團體組織發展，在單位組織區分越完善時，分工即越細密，管理的人才越需朝向專業化。

²¹³ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山雜誌》，第 1 期，1989，頁 6-7、11、33。

²¹⁴ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 86-87。

第五節、教育興學時期（1979～1983）

二十世紀人類最大的轉變之一，即是知識社會的來臨，學者指出知識性工作將成爲提昇經濟的一大動力，其最重要的勞動力是專業人才。知識工作者可自行掌握「生產工具」——知識，而知識必須靠終身不斷學習才能持續擁有。教育成爲知識社會的中心，學校教育是其關鍵制度。知識工作者透過正規教育，獲得工作和社會地位。在知識社會中，越來越多的知識，尤其是專業理論和技術，是在正規學校教育獲得的。這種專業能力的取得與運用，意味著個體或團體組織，未來之生存競爭能力與績效表現。²¹⁵

千佛山洞悉社會日漸知識化、專業化，佛教要永續經營勢必要因應現代社會的機制，針對佛教未來之發展性，興學育僧，實乃刻不容緩之事，而知識水準是僧伽於社會地位提高的基礎，絕不是少數人可以代表的，僧伽社會地位的提高，必須從整體僧伽知識水準的提昇著手。²¹⁶此因僧伽教育關係佛教未來的推展：

佛教的發展，在於教法的弘揚，在於僧伽的努力，而僧伽的成就，有賴於教育的培育。……僧伽之於教，猶柱石棟樑！僧伽之於法，乃必定的接棒者，拓展者。²¹⁷

基於上述遠見，千佛山積極籌資建立佛教教育機構，培育佛教僧伽師資，以及具有專業知識的寺院管理人才。

一、千佛山佛陀學術研究院（1979～）

民國 68 年（1979）10 月佛陀學術研究院，從彰化古嚴寺遷至千佛山菩提寺，定名爲「千佛山佛陀學術研究院」。²¹⁸千佛山創辦佛教學術研究機構之動機，主

²¹⁵ 彼得·杜拉克（Peter F. Drucker）著，周文祥、慕心譯，《巨變時代的管理》（台北新店：中天，1998），頁 219、240-244。

²¹⁶ 湘僧，《佛印論叢》，頁 109。

²¹⁷ 湘僧，《佛印論叢》，頁 55。

²¹⁸ 民國 63 年（1974）10 月 30 日原台東大智佛學苑於古嚴禪寺改組爲「大智佛學苑研究所」，設立唯識、法華、華嚴、禪宗四個大乘學系，以五年爲期培養荷擔如來家業的弘法人才。民國 65 年（1976）5 月大智佛學苑研究所更名爲「佛陀學術研究院」。

要是關心台灣佛教僧團，不重視研習教理，弘法水準太低，不被知識份子所肯定。千佛山創辦人白雲禪師說：

眾所周知，現前寺院的情勢，學佛的比例，無論是出家或在家，……所顯現的信仰水準太低，……應該歸之於教下弘法水準太低，縑素四眾悉該處於「希望」與「理想」的寄託之下，但求心靈上暫時的慰藉，以及「易行道」的逃避……；對佛陀住世嘔血竭神的無上甚深微妙法，絕對多數……不肯精勤修學，殊不知，欲成就佛果，必須懂得佛理……因此，使得多少知識份子，唯恐跨入佛教的大門，而貶低身份。²¹⁹

爲此提出佛教教育知識化、專業化的的看法，言明「懂得道理好修行」，認爲因應時代環境需求，身爲現代僧尼，不能知識貧乏，一無所知，僧尼應具足五明十德之專業素養：

這是一個知識的時代，出家僧尼，不可以眾生所知你不識，你所說的他不懂；所謂應病與藥，必須知道對方的病之所在，纔能對症用藥，藥到而病除。又所謂應機說法，必須知道對方的機之所宜，纔能相機施法，法顯而覺悟。行者大德！時代快速的在變化，知識快速的在猛進；吾輩行道，憑什麼而饒益眾生，五明的修養，十德的具足，方堪適應這個世界。²²⁰

其次，白雲禪師觀察學佛者，常易誤解佛學名相上的法義，以「涅槃」、「解脫」之名相而言，常認爲是呈現「死」了的一種狀態。按白雲禪師的詮釋：「解脫是指任何一問題化解了，雖然問題化解了，還是會再發生，所以要達到究竟解脫，業清淨了，煩惱（化煩惱顯菩提，連菩提也不需要了）不再生起了，才能夠入涅槃世界。而涅槃有不生不滅、寂靜、解脫等許多含義，涅槃是把原來一個事情化解了不會再發生了」。²²¹除此，成「佛」之義，許多人常定位在已成就果位的「佛」或被神化的「佛」上，而忽略在世間修行過程中的「佛」；是指釋迦牟尼

²¹⁹ 湘僧，〈社論——研究所學行並重〉，《佛印月刊》，第26期，1975，第一版。

²²⁰ 湘僧，〈休庵別記：這是一個知識的時代〉，《佛印月刊》，第155期，1986，26-27。

²²¹ 白雲禪師，〈導師開示——佛教佛學佛法（中）〉，頁30。

尼佛在世間成「佛」，如何修行調適心靈，從煩惱中獲得自在解脫。佛教徒心目中神化的「佛」，只被當成偶像崇拜的結果，造成一種思想觀念的距離，佛法之實效性、利益性，無法使人們直接獲得生活上的好處。

尤其是心靈的調適與自在解脫上，以煩惱惑業來說，煩惱不是單一存在的現象，它是人類生存於世中，不斷產生的生命現象。就人生的一切本質而言，佛教觀點認為從生到死都是煩惱痛苦。如佛教二苦之說，認為內苦是由身心所引起的各種痛苦煩惱。身苦是由疾病引起生理方面的痛苦，心苦是由生理和心理原因引起的痛苦。外苦則是由客觀外界各種因素而引起的苦痛。包括社會原因，如社會經濟不景氣、戰亂、盜賊逼迫，或自然原因引起的地震、風雨、寒暑等災害造成生離死別之痛苦。對此白雲禪師認為以佛教的義理觀看，成「佛」是針對人身、心的煩惱問題而說，如果沒有人的問題，也就無佛法可言，也無成不成「佛」的問題。白雲禪師又依於人之煩惱現象，論到「成佛」與「輪迴」的問題，認為：「『信佛，學佛，可以成佛』，『成佛』並非只是一種遙遠的理想。但，必須把握的是「佛」的法義是指「覺悟」的意思，「覺」就是「察覺」，「悟」是明白之意，「佛」並非指泥雕木塑之佛像。換言之，學佛就是學覺悟的意思，覺悟的果實，來自智慧的能力；所以學「覺悟」也是學「智慧」，擁有智慧才能夠消除問題，轉化人的煩惱迷惑。」²²²如再從佛教「了生」的思想觀點而言，白雲禪師認為：

以佛陀哲學思想的表現而言，不同於非理性的形而上學，也就是說，他不忌諱現世的種種，既不否認，也不逃避；而且是面對着，冷靜的，理性的去觀察，去究竟，直達確定的認識了方稱圓滿；因為，他的理想是對生的瞭解，過程發展的認識，以及最後徹底的處理。他強調生的重要性，遠超過死的結束性；如果於生的種種不能得到明確的知解，那末，死了之後又如何能夠結束？恆久地，只是在不斷地生與死，死與生循環的流轉中，怎麼也不能得到究竟或圓滿的結果。²²³

「了生」具有一種終身自我探索學習意義，既不否認，也不逃避現世種種。學佛者認識「生命」變化流程，徹底處理「生」的問題，必須透過實相觀察，理性思

²²² 白雲禪師，《迴響集》（彰化：佛印月刊，1990 初版，1993 再版），頁 28-29。

²²³ 釋白雲，《佛法哲學概論》（彰化：佛印月刊社，1970），頁 23。

惟去認識問題，才能超越感性、理性的迷思，得到圓滿的結果。「生」的問題解決了，「死」或「輪迴」的問題，也就無須擔心害怕了。所以成「佛」是現實生活中，可以實踐完成的境界。

再按白雲禪師所言，做個佛教徒除要信佛，也要做個學佛的人，才有機會成佛。只信佛而不學佛，白雲禪師強調那只是依賴，依賴實是有限，唯有提高個己的智慧，才有覺悟的機會，時時刻刻可以得到利益。除此，知曉佛學經典之知識經驗、道理方法，也要能融合在現實生活裡面。用得上才是佛法，如果用不上，那不叫做學佛，只是一個佛教徒而已。²²⁴依此觀點，白雲禪師將佛教信仰者分成兩大類，一是佛教徒；另一是學佛的人，兩者最大的差別是，佛教徒不一定具備佛教知識或修養，但學佛的人必須建立佛法之正確知見（指具備佛教、佛法之知識素養），並能依教如法的去實踐，對己於人才能得到真正的饒益。舉例來說，求生西方淨土，本是寄望來生生活之滿足，但是在未達到理想之前，是否仍必須面對此世生活的問題？究竟怎麼樣才叫活得很好？白雲禪師提出頗耐人尋味的一種反思，引導吾人思考與現實生活有關的問題：

因此，我把它分成兩大類：一是佛教徒、一是學佛的人；當然，學佛的人也是佛教徒，可是佛教徒不一定是學佛的人。在這裡講句不該講的話，念阿彌陀佛到西方極樂世界，大家有沒有想過，去西方極樂世界做什麼？雖然，經典上講極樂世界的眾生，像吃飯，想一想就有了；穿衣服，想一想就有了；甚至於想用鮮花供佛，都有天女散花，連花都不需要買；在極樂世界只有樂，沒有苦。但是，大家有沒有思考過，那是什麼樣的日子？如果你真的去了，究竟在那裡做什麼？佛法的本身，強調現實生活中的我，要怎麼樣活在現實的環境中，而且要活得很好。我們常聽到解脫、自在，那是什麼？就是活得很好，究竟怎麼樣才叫活得很好呢？²²⁵

白雲禪師認為佛教經典資料，或者任何其他宗教所言，皆屬知識經驗的範

²²⁴ 白雲禪師主講，千佛山雜誌編輯部整理，〈暑期教師學佛營白雲老禪師專題演講——尊重與珍惜〉，《千佛山雜誌》，170期，2000，頁54。

²²⁵ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁53-55。

疇，而以知識經驗化解生活方面的問題，關係到智慧的運用，智慧則是由知識經驗累積而成：²²⁶

我用最簡單的方式告訴各位，世間的法總是或多或少有它的缺失，所以我們通常談知識經驗，以知識經驗化解問題，其實這就是談智慧的問題。「智慧」兩個字在梵文中間是分開的，梵文中間談智是「闍那」，闍那以中文簡單的說法是智，事實上就是知識跟經驗，梵文中間講闍那就是講知識經驗；「般若」才談慧，那麼相互之間有什麼關係？如果以世間法談智而言，以知識經驗去化解問題總是有很多做不到，有很多缺失，那麼「智」除了世間的知識經驗之外，也包含釋迦牟尼佛的知識經驗，這個話可能大家一聽，有一點點轉不過來，佛法不是出世法嗎？怎麼也說是世間法呢？我舉一個例大家就很容易瞭解，大家說我們那一部藏經，我們佛教有一部大藏經，我說那是印刷品，不曉得大家怎麼想？那是一堆印刷品，那裡面有知識經驗，所以它還是屬於「智」，「闍那」就是知識經驗，不管是世間的，以及佛陀，任何其他宗教所說的，都叫做知識經驗，都稱之為闍那。²²⁷

佛法是出世間法，但是不離世間法。佛教談出世間法的目的，是要解決世間法不圓滿的缺失。如果學人不能從經藏中學習，取得佛法知識經驗，轉化為智慧，運用於個人生活裡解決問題，藏經也只是一堆印刷品而已。

由於信仰、經典及（世襲權威或人物典範）權威都是構成傳統發展的要件，傳統中的人對於信仰、經典、及權威深信不疑，並且由這些信仰核心觀念，構成了社會建制的一部分或一種生活方式。傳統所代表的是一種未經反思的知識智慧，而理性代表的則是反思及批判的能力。因此傳統被認為是反理性的。²²⁸經典之所以能夠成為代表傳統信仰知識的權威，就在於經典內容提供的知識價值。經典的神聖性價值，是建立在對人類有絕對利益而定的，一種知識價值與經驗，及

²²⁶ 白雲禪師，《禪的學術思想》，頁 47-50。

²²⁷ 白雲禪師主講，〈暑期教師學佛營白雲老禪師專題演講——尊重與珍惜〉，頁 47-48。

²²⁸ 韋伯（Max Weber）追隨柏克的觀點，把傳統式的權威與理性式的權威對立起來，所以在談到權威與合法性的三種形態時，蘊含著傳統主義者就是反理性的看法。認為「傳統」是不經反思就接受前一代人的東西，如果一個人訴諸傳統的話，我們就不能跟他說理，傳統是沒有理性可言的。石元康，《從中國文化到現代性：典範轉移？》（台北：東大，1998），頁 9。

一種活知識的運用。但是在社會變遷、物換星移之下，人類思想同時也不斷的在轉變，經過一段間後，很可能就會產生新的問題，如舊的生活價值觀，被新的價值觀所取代，而對傳統構成一種潛在的威脅。

譬如近代佛教的衰微，對佛教傳統構成很大的威脅。僧伽身為傳統中的核心人物，是難以置身事外的。解除危機必須反思問題所在，重新建構及評價傳統中的這些信仰問題，致力於改革問題，才能延續傳統豐富的生命力。佛教僧侶是詮釋佛教知識的重要媒介或典範，隨著僧侶個人之宗教魅力，影響人們的觀念和行爲。如果僧侶本身知識經驗不足，依文解字，思想、行爲偏差，以盲引盲的結果，就會形成偏離原宗教思想觀念的情形，加上民間信仰神佛不分的狀況，產生宗教觀念落差的問題也就更爲分歧了。

由此可見白雲禪師對於佛教衰微，培養僧伽專業人才的關懷與省思，關係到千佛山建立伽藍清淨、莊嚴、淡泊的宗旨，教育興學的動向，首重僧伽教育。改造世人對於佛教的錯誤認知觀念，積極舉辦各類社會教育活動。培育僧才教育理念，特別重視「自我認識」與「智慧」的啓發，培養僧伽獨立自主的能力。教義方面，重視佛教各宗派學術思想學理研究。定義的僧伽「知識」水準，不是以教育程度定高下，不是以填鴨式教育方式測試學問修養。而是以見聞的廣狹，於事理表現，確定知與識的深淺，是否可以顯現「智慧」的修養內容。如「智」是知識與經驗累積而成的「慧」果，重點在於流露於事理的表現是否圓滿。²²⁹所謂普遍提高僧伽知識水準之內涵，不單只是指教育程度提高而已，尚須充實具足很多條件，如世俗知識經驗、佛學基礎、佛法的實證經驗等等豐富素養。

白雲禪師辦學育僧溯其遠因，主要是 1950 年代佛教界開辦佛學院，具僧眾身份的師資十分缺乏，學生來源也很困難。²³⁰因此在重建叢林佛教道場之時，視培育自給自足的佛教僧才師資爲要務。民國 56 年（1967）爲培育佛教師資，白雲禪師曾至校區推動大專禪七，接引受高等教育的知識份子學佛，以利培育佛教師資的工作。²³¹民國 61 年（1972）於古嚴寺，首辦全國大專禪七，教育大專青

²²⁹ 湘僧，《佛印論叢》，頁 109。

²³⁰ 聖嚴，〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論集（台灣佛教）》（台北：大乘文化出版，1979），頁 162。

²³¹ 白雲禪師認爲：「僧伽中最缺乏的是『師資』，尤其是出家身分的師資，所以他願意放棄其他工作，專門爲已出家或將出家的同道，供獻殘餘身心，將畢生所學，傾囊而授來茲。」白

年學佛。民國 63 年（1974）更開辦「大智佛學苑研究所」，設立唯識、法華、華嚴、禪宗四個大乘學系，以五年為期，視學生學歷程度、年齡大小，區分為研究所與專修班，以大學、專科學校畢業人才，為招收對象，²³²全由白雲禪師親自授課培訓。這些教學成效，奠定民國 72 年（1983）千佛山開辦佛學院之時，師資、學生的不虞匱乏：

古嚴寺雖說是簡陋，但做了不少事，我們辦大專學佛營、教師學佛營、都從那時開始。臺灣的大專學佛營是古嚴寺開始的，之前沒有人做。現在臺灣知道古嚴寺的人不多，國外知道的人比較多，因為曾辦了《佛印》月刊，每一次辦活動，國外有很多人來參加。剛開始我對古嚴寺出家人要求很高，要有學士學位以上，他們的程度都很整齊。我是想，既然蓋了一座廟，就要好好做一點事，那時那裡有學士、碩士，還沒有博士，現在已經有好幾個博士。通常我會培養自己的出家弟子，只要他能讀書、能考得上學校，我就栽培他，因此很多人出家時只是大學畢業，出家以後陸續完成博士學位。那時我對於常住等於有學校化的作法，讓他們上一一定的課程。後來我到台南關廟，才正式成立佛學院，老師是古嚴寺培養的這些出家人。²³³

1979 年千佛山佛陀學術研究院，從古嚴寺遷至菩提寺後，下設研究所、專修班，招收出家、在家男女四眾，並規定報考者須具碩士、大學、專科等學歷，在家者須備出家之志。分析規定報考者須具碩士、大學等高學歷，主要是鑑於古嚴寺在民國 63 年（1974）開辦佛教學術研究所九個月期間，學歷中等程度者，缺乏研究學理的訓練，無法針對研究的領域作深入探討，在重質不重量的原則下，提高學歷為大專程度以上。²³⁴研究期間研究生可依個人興趣，任選華嚴、法華、唯識、三論、禪宗、密宗等領域，進行學術研究，²³⁵凡提出學術論文通過者，賜予座主學位，如華嚴座主、法華座主等頭銜。

雲禪師，《休庵散抄》（彰化：佛印月刊社，1994），頁 193。

²³² 大智佛學苑研究所啓，〈招考研究生簡章〉，《佛印月刊》，第 17 期，1974，第 1 版；大智佛學苑研究所啓，〈招考研究生簡章〉，《佛印月刊》，第 25 期，1975，第 1 版。

²³³ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談紀錄（八）〉，《千佛山雜誌》，第 219 期，2007，頁 33。

²³⁴ 大智佛學苑，〈社論〉，《佛印月刊》，第 29 期，1976，第一版。

²³⁵ 如念，〈千佛山報導系列——千佛山佛學教育機構〉，《千佛山雜誌》，第 3 期，1989，頁 7~9。

佛陀學術研究院之成立重點，如前所述在於培育僧伽師資。佛陀學術研究院初創期，缺乏佛教師資，上至院長、而至教授、訓導、雜務，幾乎是白雲禪師一手教授承擔，直到培訓僧才有成，才由師徒共同分擔致力於佛教教育工作：

到菩提寺，我蓋了幾間寮房，也辦了佛學院和各種佛學活動，像是夏令營、冬令營，都是以大專學生和教師為主要對象，所以在裡面出家的教師很多。那時我才度了 20 幾個出家弟子，程度比較差的留在古嚴寺，程度比較高的，就到菩提寺辦佛學院及各種活動，因為只靠我一人是沒辦法成事的。在古嚴寺兩年的時間，幾乎每天都要從事 12 到 14 小時的教育工作，除了上課，也要教大家共修、靜坐、規矩法則等等，他們很累，我也很累。到菩提寺以後，我反而輕鬆了，因為有了他們的共同經營。²³⁶

佛陀學術研究院之性質，係屬千佛山僧團內部的研究團體（study group），教學方式據考察白雲禪師運用軍中所學的美式教學法；規定師生與同學之間，以答辯、座談、研討方式作為上課重點，以達到教學相長的效果。在伽藍學校化理念下，上課時間每天早上八點，學生和寺院的常住眾都必須全體出席聽課，下課後的時間，除各自完成份內的執事外，又將學生和常住眾區分小組，討論各自的對佛法研究心得。分組討論中如有人提出觀點，不為他人所認同時，必須釋出充分的資料作為引證、反駁。白雲禪師在自述中，談到這件事時，有明確的說明：

我以「寺院學校化」的方式，每天早晚有四個小時上課，養息之前，一個小時共修；除此，晚課後，於三寶殿前的廣場，每星期六和星期天，作兩小時的僧話家常。如此歷經約兩年，不止一次作檢討分析，發現所教內容與方式，除了普及性的佛法課程，其僧話家常的內容，於僧尼們所獲的利益，竟然遠超過課堂所授的效益最深最大。從此將教學的方式，更改為座談、研討、面對面的作問而答；同時硬行規定，每一位僧尼必須輪流試講。²³⁷

以輪流上台講課而言，對於個性內向木訥之僧眾，是對自我挑戰的方式：

²³⁶ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，頁 29。

²³⁷ 白雲老禪師，《禪和遺痕》（高雄：白雲出版社，2009），頁 185-186。

修行這條路，有許多障礙等著我去排除，其中一項就是上台面對聽眾，這是件相當困難的自我挑戰。由於過去的經驗，給與我的感觸是無地自容與恨不得消失在人群裡；每次面對聽眾，我的腦袋瓜像是一片空白，不知如何表達，總是啞口無言，最後是落慌而逃。因此，在公眾場合中，最不願意當「主角」人物。出了家，卻必須面對上台上課的事實，而且似乎是一條不歸路。出家是自願的，上課雖非本願，然而我可以逃避嗎？明知自己一點本錢也沒有，於色身談不上健康，於法身更未具足智慧。可是，考量所處的環境，師父的願是行菩薩道，願生生世世為比丘，來去娑婆世界度眾生。…當然，也思考到如果不是這些緣境，或許我的缺失永不可能改正，既然選擇修行之路，那就抱著學習的心念去做吧！²³⁸

對上存有上台恐懼症的人來說，這種訓練方式，是一段脫胎換骨的經歷。相對於膽識較佳的人，這種學習方式，則是一種增上的經驗。由此可見白雲禪師在授課的同時，也在觀察學生學習效果，從中作自我評鑑改進教學方法，這也是千佛山開辦佛陀學術研究院的特色之一。

二、千佛山女子佛學院（1983～）

白雲禪師鑑於教界比丘尼人數與日俱增，民國 72 年（1983）依現實環境所需，在千佛山菩提寺成立女子佛學院，以伽藍學校化、教育生活化，採小班制特色，招收高中與國中畢業的學生，依學歷程度分為高、中、初級班，培養有志於出家或已出家的人才，授課內容包括基本佛學課程，如佛學概論、佛教史外，也開設學派課程如般若學、唯識學、金剛經、六祖壇經等外，另設一般性科目，如國文、英文、書法、音樂等課程。

佛學院的教育工作使白雲禪師日益忙碌，在民國 72 年（1983）應基隆十方大覺寺，主持夏令大專佛學講座之後，從此謝絕外界邀請弘法。另改在千佛山菩提寺舉辦各種佛學營教學活動。白雲禪師並於第一屆學生入學報到後，表明千佛山嚴禁僧尼外出化緣，走向實修的教育叢林。

除此，培育僧眾的工作，在千佛山觀點不只是教導佛學知識而已，同時也包

²³⁸ 若勅，〈善知識〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩序紀念特刊》，頁 62-63。

括保健身心之道，在培養學生生活習慣方面，佛學院立下「合理的要求是訓練，不合理的要求是磨練」，教授學生「散手八卦」拳術、「哈氣功」等保健之道，並教導靜坐止觀課程，學習止息妄念、清淨心念，察覺返照調整身心。

教育興學時期千佛山經濟資源有限，如隨時注意節源，止靜休息需關電源熄燈，節約用水方面，儲存洗衣、洗手等之水沖洗浴廁等，惜福節約減輕寺院經濟負擔也是學生學習項目之一。自百丈禪師立下清規，傳統禪寺長期即過著自耕自食的生活。佛學院也分配學生每人一小塊菜畦，學習種植蔬菜、澆水施肥，並輪流入大寮學習烹煮、理菜的工作。這些生活訓練和體驗特色之一，也可使有志於出家的人，學習適應僧團的修行生活，融入僧團生活運作之中，時機成熟，即可披剃正式成為僧團的成員。²³⁹

千佛山在長期致力辦教育緣故下，對僧團發展不僅增長僧眾的人數，地方政府也配合政策改善交通不便，進而帶來護持僧團的信眾，不再侷限於關廟或鄰近鄉鎮。曾任職千佛山外庫的僧眾，言即當時情況說：

當時我們在菩提寺的人眾大概有七、八人，後來出家僧眾漸增，加上寺院建設，過去每天只要騎孔明車（腳踏車）下山一次購買物品，後來一天要來回好幾趟，遇到下雨天，尤其是車輪子沾滿了爛泥巴，載滿物品的時候，牽著孔明車在爛泥路上，上、下山行走，真是苦不堪言。雖然過去曾有一位老居士發心送了一些礁石鋪路，想要改善路況。過了好幾年之後，信徒看我們採買非常辛苦，送了一輛載貨用的重型舊機車（八十西西紅色山葉機車），而爛泥路後來也鋪上了柏油，交通也就方便多了。辦了佛學院後，來的學生，加上寺眾，約 20 至 30 人左右。²⁴⁰

綜上所述，顯示千佛山菩提寺興辦教育機構，不僅有助於僧團人口增加，²⁴¹如千佛山女子佛學第一、二屆，吸引不少國內、外各地的學生來就讀，有許多同

²³⁹ 文中佛陀學術研究院研討方式，及千佛山女子佛學院生活訓練，乃筆者 1984 年進入佛學院訓練的生活學習狀況。

²⁴⁰ 若峰法師訪談記錄，2008 年 2 月 8 日。外庫為寺院職稱，外庫部門是專門負責採購外務的工作，另外，內庫部門則專門負責管理庫房日常生活用品。

²⁴¹ 民國 71 年（1982）至 73 年（1984）千佛山女子佛學院第一屆共培養 38 位學生畢業，此後平均每年約招收 15~20 位學生，到了民國 78 年（1989）至 85 年（1996）之間，平均每年招收約有 30 位學生之譜。若勅法師訪談紀錄，訪談時間：2009 年 1 月 29 日 10 點-10 點半。

學是來自新加坡、馬來西亞、菲律賓。另短期參學也不少，如：

80年（1991）4月24日曾為韓國松廣寺方丈和尚的普成律師，得知千佛山菩提寺的白雲老禪師，是當今教界難遇難求的臨濟高僧。仰慕其祖禪德養，故率五位該寺研究學僧，上千佛山參訪老禪師。²⁴²

當時參訪的韓國學僧，即曾於菩提寺留學研習佛法一段時間。佛學院招生的對象，言明培養有志於出家或已出家的人才，招生年齡限制35至36歲以下的學生。佛學院招生年齡年輕化，使歷年來就學的學生年齡層，約在十八歲至三十歲左右。帶來明顯的成效，除使佛教之教育水準提高，也使加入千佛山僧團組織的成員年輕化，帶動組織發展的力量，邁入現代化之路。據民國78年（1989）《千佛山雜誌》創刊號所載，爲了成立雜誌社，增購不少的現代化設備，如採訪專用旅行車、以電腦處理文書資料，影印機等相關設備之設置，更廣納各種人力資源，專才專用，擴大組織結構，使組織分工趨向專業化，如佛陀學術研究院20幾位的研究生，在研究期間另依專長提供雜誌社專業編輯資源，及佛學院與社會教育弘法師資，舉辦各種社會教育活動。²⁴³

依於時代變遷，千佛山女子佛學院雖不斷調整課程，設計解行並重的教學課程，²⁴⁴但隨著教育水準提高，千佛山女子佛學院，鑑於當前佛教教育對象之需求，民國94年（2005）廢千佛山女子佛學院，以千佛山佛陀學術研究院爲主，對外招生，²⁴⁵近年並積極向政府當局正式申請千佛山研修院，褪去早期台灣佛教團體教育僧才的模式，轉型以學術化、知識化、智慧化的正式佛教教育機構。

²⁴² 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁258。

²⁴³ 如念，〈千佛山報導系列——千佛山佛學教育機構〉，頁8。

²⁴⁴ 課程內容包括：大乘佛教經典、佛教史學概論、體育、書法、國畫、音樂、寺院生活職務，後來增加電腦、陶藝、法律與寺廟行政管理等課程。

²⁴⁵ 現今（2008-2009年）約有10位學員，年齡層在30到40歲之間。若勅法師訪談紀錄，2009年1月29日於菩提寺。

第六節、小結

台灣原是個移民社會，歷經時代、政局變遷，漸漸融入了多宗教人文的色彩。台南是明鄭時期最早開發的文化古都，擁有許多重要的百年傳統寺院，如近市中心地帶的開元寺、竹溪寺、彌陀寺、法華寺，較為偏遠的白河大仙寺、關仔嶺碧雲寺、齋堂等傳統寺廟、齋堂，在此地紮根已久，各有其根深蒂固的在地人文色彩，後來興建的寺廟、齋堂，也常以這些傳統佛寺、齋堂的制度、修行觀念為模式。如台灣佛教神佛、僧俗不分的觀念，主要是受到釋、儒、道融合和日本佛教的影響。舉例來說，台灣觀音菩薩信仰強調靈驗性，早已融合民間信仰特色，據研究，明鄭時期佛教傳入台灣，以觀音為主，建佛寺必祀觀音，所以，融入民間信仰的「觀音佛祖」、「觀音媽」，也是台灣佛教文化發展的重要起源。²⁴⁶台灣南部如台南的關仔嶺碧雲寺、高雄大岡山超鋒寺的觀音信仰皆有融合民間進香、乩童起乩、輦轎、擲筊請示、求籤問卜等活動表現。²⁴⁷菩提寺早期發跡與「觀世音菩薩」的靈驗性信仰，可從謝桂枝（如音法師）得自觀世音菩薩靈驗性之體驗而知。

以地緣來說，受到日本佛教在台南齋堂佈道影響，德泉法師追隨日本佈教僧學佛、習醫，就是台灣民間佛教典型的例子，另一方面從德泉法師和善化寺、台南地區各齋堂往來頻繁看來，亦可略知，關廟的明德堂，歸仁的善化寺，對於關廟地區早期佛教信仰發展顯然具有指標性的影響。

以此分析德泉法師和白雲禪師二人不同時期發展概況，不難發現，德泉法師所處時代，為光復前、後時期，所以深受日本佛教影響。當時，社經狀況較差，交通不發達，民生物資，醫療資源缺乏，德泉法師主要表現，是以醫療濟世發跡，得到信眾敬信護持，民國 46 年（1957）至 61 年（1972）年草創菩提寺，經濟以務農、法會、化緣收入建寺維生，僧眾稀少僅二人，年齡老化，不識字，聘請在家居士理寺，尚未形成僧團組織制度，信眾人脈以關廟本地，鄰近鄉鎮為主。修行觀念崇尚念佛求生淨土，偏於通俗性的民間齋教信仰。

由於僧團領導人知識文化背景不同，直接或間接的影響某些地域寺院人文信

²⁴⁶ 顏尚文，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山堡地區的發展（1661-1895）〉，收入《南台灣鄉土文化，學術研討會論文集》（嘉義：中正大學，2000），頁 655。

²⁴⁷ 釋天露，〈大岡山超峰寺組織與活動〉（圓光佛學院研究所畢業論文，2002），頁 154。

仰之趨向。白雲禪師民國 62 年（1973）年接任住持菩提寺，建立佛教叢林制度，主張伽藍學校化，弘揚傳統禪、密思想，設定規劃組織系統，建設叢林設施。民國 72 年（1983）千佛山菩提寺成立佛教學術文化教育機構後，文教發展成功的轉型，確實使僧團獲得源源不絕的人力資源，包括師資增加、組織成員年輕化，教育水準普遍提高，佛教教育朝向知識化、專業化、學術化等多元領域發展。民國 62 年（1973）至 72 年（1983）間是農、工業社會的重要轉型期，社經方面較為進步，雖然寺院經濟仍以法會收入維生，不過，建設方面資源的獲得，則改以大眾傳媒刊物公開募建，取代僧尼四出化緣營生模式。從建設的情形觀之，花十年的時間才將佛學院蓋起來，期間千佛山菩提寺在經建發展方面雖是緩慢，但在宣傳教化方面，辦雜誌、辦教育，確實為未來佛教的文化與教育水準，打下了良好基礎，如民國 78 年（1989）代後，因應資訊社會時代來臨，千佛山文教事業，順利步入現代化資訊傳播階段，僧伽教育水準提高，就是重要的關鍵。

第三章、千佛山文教事業

社會是宗教之基礎，宗教文教發展必須符合時代潮流，因應不同時期之社會變遷與需求，方能不為時代潮流淘汰，屹立不搖。宗教文教發展，關係宗教團體永續的經營，也關乎到整個社會的安定、和諧與進步，由此可知，宗教團體在社會教化的過程中扮演極為重要的角色。我國宗教政策，憲法明文保障宗教信仰自由，使得國內各宗教團體都能在自由、平等的原則下蓬勃發展，發揮宗教團體服務社會的社教功能。本章嘗試從歷史文化、政治、社經背景，探究千佛山佛教僧團領導人之宗教理念、經營策略，對於社會文教發展之影響。

第一節、文教改革與振興佛教

一、傳統大陸寺院制度的破壞與沒落

千佛山創辦人白雲禪師出家祖庭，浙江會稽的天童山，為大陸八大叢林之一。白雲禪師因世襲制度的關係，師門三代單傳，²⁴⁸皆為學問淵博的儒僧，沿襲儒僧重視讀書、講究智慧的傳統，基此白雲禪師得到師長的培植，不僅進入湖南省嶽麓書院就讀，也直升湖南大學中文系就讀，在民國 24（1935）年完成大學教育：

過去大陸寺院很少培養人才，除了師父會培養徒弟之外，沒有寺院會培養徒弟。我與師祖、師父三代單傳…師父對我期望很高，但管的也很嚴。過去很多儒僧，也就是讀書人，他們並不在意要收多少徒弟，而在意能不能有衣鉢傳人，如果沒有衣鉢傳人，收再多徒弟也沒用。追究起來，我的師承是屬於浙江會稽的天童山，開山祖是道忞禪師（1596～1674）。從道忞禪師、本晝禪師傳到我為止，這一脈下來幾乎都是讀書人。除了道忞禪師有四個徒弟之

²⁴⁸ 白雲禪師為臨濟宗第四十代孫；天岳山本晝禪師法脈第九代，浮丘山雷音寺住持虛因老禪師（1867-1967）嫡傳弟子（詳見第二章）。

外，其他歷代幾乎都是單傳。道忞禪師的四個徒弟也都是讀書人。…由於我們門下都是注重讀書、講究智慧，所以不會太在意收多少徒弟。²⁴⁹

大陸傳統佛教自明清以降逐漸衰微，進入民國政治不穩情況更形惡化，已不講求培養僧才，在深山叢林的僧侶，更罕有機會到外界讀大學。²⁵⁰白雲禪師位在大陸湖南省的本山，天岳山叢林經濟、制度而言，天岳山為一叢林寺院住有僧眾千人，皆為比丘天下，飲食方面，寺眾生活飲食簡樸，豆腐是當時珍品，逢年過節才可吃到，廚房的大鍋鼎起鍋一次可提供千人之食，爐灶的碳火幾乎是整年不熄的。衣著方面，僧眾一人每年只分布一尺，縫製成衣常須集布數年方能得之。在職事分配與教育方面，採取世襲師徒制度；如從事燒飯煮菜的香積師，隨其披剃出家者，通常是繼承其師的職事，教育弟子的工作也落由跟隨的剃度師一手包辦，寺院沒有培育僧侶的正規教育制度，以當時佛教僧侶教育情況言之，白雲禪師可說是大陸第一位學士僧。由此白雲禪師認為，傳統類似「理髮匠」式的師徒關係，在知識發達的現代，已是落伍不合時宜，過去大陸寺院少有培養僧才，傳統式「徒弟度進門，修行在個人」的觀念，將為時代所淘汰。²⁵¹白雲禪師認為唯有設立伽藍學校化的教育制度（詳見第二章第四節），才能使出家的僧眾，享有教育平等的機會。

民國 76 年（1987）台灣宣佈解嚴，開放大陸探親，隔兩年（1989）白雲禪師重回小廟雷音寺、祖庭天岳山之地尋根，已是景物全非，雷音寺杳無蹤跡，另屬天岳山位於洞庭湖旁之下院天岳山寺雖未被毀壞，但是受到政治之影響，原本寺內僧人也被逼還俗，人去樓空。²⁵²這些致命的破壞，使得天岳山寺的僧團組織制度，及僧人修行型態消失殆盡。除此，創於清康熙甲子 23 年（1684）的祖庭天岳山，也因採礦，地理環境遭受到人為破壞而改觀。據了解位在湖南平江縣三

²⁴⁹ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（一）〉，《千佛山雜誌》，第 212 期，2007，頁 33。

²⁵⁰ 早期來台，如現在頗負盛名的印順法師、煮雲法師、星雲法師都只接受一兩年的佛學院教育，乃至後來到日本求學得聖嚴法師，都是靠自己努力自修而來。新中國新聞照片公司編輯《中國年鑑》（北京：新中國：1981），頁 426，統計中國大陸 1900 年的教育程度普遍低下，另據美霍姆斯·維慈著作《中國佛教之實踐，1900-1950 年》，頁 257-258，指出 1926 年左右中國女性受教育的機會少，尼師大多是不識字，而比丘僧則是未入僧團前，多數已完成小學教育，但接受更高深的教育只有極少數。引自白滿德（Don A. Pittman）著，鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現》（台北：法鼓文化，2008），頁 70-72、（註 103）頁 323。

²⁵¹ 湘僧，《佛印論叢》，頁 11-12。

²⁵² 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（十四）〉，《千佛山雜誌》，第 225 期，2008，頁 35。

寶峰下之天岳山的梵音寺，原是有名佛教勝地：

天岳山梵音寺—本山，位於湖南省平江縣東北，寺院建立於汨羅江上游之三寶峰下，開山祖乃是平陽堂道忞禪師的嫡傳弟子，創寺於清康熙甲子 23 年。天岳山於地理上原名幕阜山，乃是湖南、江西、湖北三省交界之地，但山屬湖南平江縣界；山上有名勝多處，如三寶峰，繫舟峰（又名船山）、列仙壇、海棠洞、羅漢山、觀音瀑、絕龍岩、菩薩井（又名雙井，世間稱的雙井茗茶即產於此地，地理上屬江西武功山地界）等。天岳山的道場設於三寶峰腰，寺名叫梵音寺，規模偉大，是佛教名勝八小山之一，也稱為小南天。小南天，山巒綿延，處處流泉飛瀑，山上奇岩古樹，怪石瓊花…，不亞於世外桃源。其範圍很廣，殿宇寮堂，幾乎組成了一座小城市。²⁵³

如今天岳山盛況不再，頗令從台千里尋根的白雲禪師目睹，唏噓不已。白雲禪師提起佔地極廣的天岳山梵音寺，土地除了寺院自耕自食外，其餘全租給佃農耕作，所得租金提供寺眾經濟之來源。大陸寺院經濟來源一般可區分二種型態；屬於山林寺院多以農禪道場自耕自食為主，位於城市寺院多為經懺道場，兩種寺院經濟生態不同，生活方式亦有差別：

過去大陸的寺院和台灣的寺院不一樣，都是自耕自食，土地都是在家許願的人送的，寺中常住靠自己種田、種菜、砍材等等，都得自食其力，過去只有城市的寺院不做這些事，處在深山裡的寺院，尤其是大叢林，都得完全靠自己。一般說來，大陸的城市寺院多屬經懺道場，為往生者服務，至於山中叢林則是和活人（信徒）打交道。²⁵⁴

大陸佛教叢林在經濟方面，早在唐代百丈禪師改革叢林制度，即存有租佃土地維持寺院經濟自給自足的型態。²⁵⁵住深山茅蓬的僧侶衣著大都簡陋，生活清

²⁵³ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 15、31。

²⁵⁴ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（十三）〉，《千佛山雜誌》，第 224 期，2008，頁 33。

²⁵⁵ 謝重光，《漢唐佛教社會史論》（台北：國際文化，1990），頁 155。

苦，雖受到民眾普遍的尊敬，²⁵⁶卻未得到多數知識份子支持認同。²⁵⁷清末民初，列強入侵，中國內憂外患從此失去民族信心，加上受到西方新思潮的影響下，知識份子提出五四運動主張改革，否定原有傳統文化，強調以科學救中國，佛教、道教等傳統宗教皆被指為迷信之教，危在旦夕。這些外在的衝擊，刺激佛教教育現代化改革的思潮，太虛法師展開佛教教育改革運動，²⁵⁸最初傾向張之洞「廟產興學」之議，國民政府樂享其成，幾乎釀成大陸佛教寺產喪失自主的極大危機：

中國佛教，代有盛衰隆替，滿清以後，制度分歧，各處寺院，不相連繫，若盛若衰，胥視其得人與否而已。迨邁滿清之變法維新，為廟產興學之風潮所打擊，幾全體覆滅，無法自存。民國 17 年，政府公佈管理寺廟條例，有將寺產沒收，以舉辦社會公益之趨勢，各處寺院，為此風濤所震駭，始感覺有共謀團結力圖挽救之必要。²⁵⁹

佛教自印度傳入中國後，由於文化的差異，寺院制度轉向自給自足，到清末清初，佛事、香油錢、田地已是寺院維持生活開銷主要經濟來源，寺產一旦捐出充公，勢必波及僧團生活陷入斷炊窘境。²⁶⁰太虛法師（1890～1947）佛教教育改革運動之初，傾向將寺院捐給地方政府辦學，並呼籲出家人應該出來當兵。站在維護宗教傳統的立場，白雲禪師認為太虛法師生長於城市，不知位居山林的寺院，佔地雖廣大，生活經濟主要來自田租，已和佃農建立相互依存的關係。佃農缺乏土地耕作，生活將失去依靠，叢林寺院也將失去經濟後盾，僧眾亦無法安心辦道。²⁶¹

²⁵⁶ 深山叢林寺院生活較清苦，在大陸並不容易看到出家人，但在城市裡到處都有出家人，如果看到穿著衣服整齊漂亮的出家人，那一定是趕經懺的；反之，如果看到穿著衣服骯髒、破爛有很多補丁的，那就是住山的，住山的出家人社會地位較受人尊敬。侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（四）〉，頁 34。

²⁵⁷ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（二）〉，《千佛山雜誌》，第 213 期，2007，頁 32。

²⁵⁸ 釋太虛（後人尊稱太虛大師）浙江人，為民初提倡佛教現代化教育改革運動者。生於清光緒 16 年（1890），清光緒 30 年（1904），出家於蘇州木瀆澁墅鄉，民國 36 年（1947）圓寂。慈怡主編，《佛教史年表》，頁 308-341。

²⁵⁹ 法尊，〈略述太虛大師之悲願及其偉業〉，收入《法尊法師論文集》（台北：大千，2002 再版，1997 初版，再版三刷 2006 年 8 月，原載《太虛大師紀念集》丁亥端陽日初版。），頁 439。

²⁶⁰ 陳育民，〈虛雲禪師（1840？-1959）與近代中國佛教〉（新竹：清華大學歷史研究所碩論，2001），頁 21-24。

²⁶¹ 白雲禪師指出太虛法師這種政治化的思想行為，造成破壞傳統佛教的生態危機，曾引起傳統寺院強烈的不安和反彈。參見侯坤宏、高明芳等，〈白雲禪師訪談記錄（十三）〉，頁 31；另

眾知太虛大師興學辦教育培養僧才，如慈航、白聖、印順、星雲法師等皆從此出，為後人遵崇的高僧。民國 33 年（1944）太虛大師也曾呼籲國民政府取消「寺廟興辦公益慈善事業實施辦法」，免去僧侶服兵役。²⁶²何以白雲禪師會有前之說？據了解民國元年（1912）太虛法師成立「佛教協進會」於鎮江金山寺，「金山事件」掀起風波後，引起佛教界長老關切。經人勸諫，太虛法師遂於民國 3 年（1914），閉關潛修三年，並著書《整理僧伽制度論》。²⁶³此後，太虛法師雖停止對傳統寺院的改革，但中國大陸佛教傳統寺院，終究無法避開政治變遷的人為因素，瀕臨滅絕的地步。如《虛雲老和尚年譜》所載，民國 41 年（1952）有人就提出改革佛教，批評遵守戒律是封建思想：

中國佛教協會開成立會，有人提議取消梵網經、四分律、百丈清規等。穿大領衣，是封建思想。僧娶尼嫁，飲酒食肉，都應自由，師（指虛雲老和尚）不顧一切，力斥其妄。²⁶⁴

雖上提議，對今日臺灣佛教界並無有此問題。但從這些改革傳統思想的現象來看，也說明民初中國佛教衰微，面臨生死存亡關頭危機，而這也是大陸僧侶來臺發展佛教的一大契機。

二、光復初期的台灣佛教

光復前，台灣佛教由於深受民間和殖民時期日本佛教的影響，又因長期缺乏

Welch Holmes 《The practice of Chinese Buddhism (1900-1950)》第八章〈寺院經濟〉，也提到江蘇金山寺、棲霞山、揚州高旻寺經濟主要來自土地。

²⁶² 慈怡主編，《佛教史年表》，頁 338。

²⁶³ 「金山事件」發生時，從慈怡主編，《佛教史年表》，頁 312-314，推算大約是 24 歲左右年紀仍極輕。太虛後來也指出「金山事件」後：「我的佛教革命名聲，從此被傳開，受著人們的尊敬，或驚懼，或厭惡，或憐惜」。太虛，〈我的佛教革命失敗史〉，收入《太虛大師全書》，第 19 編，第 57 冊，第 8 篇，頁 61；另關於太虛類似研究，東初法師，《中國佛教近代史（第一冊）》（台北：東初初版），頁 91-99、印順法師，《太虛大師年譜》（台北：天華，1978），頁 52、白滿德（Don A. Pittman）著，鄭清榮譯《太虛：人生佛教的追尋與實現》，頁 90-93、〔美〕霍姆斯·維慈著，王雷泉等譯，《中國佛教的復興》（上海：古籍出版，2006），頁 24-29。

²⁶⁴ 朱鏡宙，〈虛雲老和尚年譜法彙簡引〉，收入呂寬賢等編著《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》（台南：和裕出版，1994），頁 9。

叢林教育制度，呈現神佛、僧俗不分的特質。²⁶⁵大陸僧侶遷台後，見此現象認為要振興台灣佛教重建佛教十方叢林的制度，就應從僧才教育上著手，興辦佛學院是刻不容緩的，²⁶⁶慈航法師為此在台灣提出興辦百間佛學院的口號。²⁶⁷這個思潮蘊然成風，不僅帶動 1950 年代一股興辦佛學院的風氣，也形成新佛教文化事業的興起。這種「復興」台灣佛教的過程可以說，是由少數大陸佛教移植融入台灣的宗教文化變遷現象。²⁶⁸

回溯早期臺灣佛教呈現的情況，據《安平縣雜記》所云：

臺之僧侶，多來自清國內地，持齋守戒律者甚少其人。有在家、出家者，半係遊手好閒、窮極無聊之輩，為三餐計，非真有心出家也。出家人不娶妻、不茹葷，臺僧多娶妻茹葷者；所行如此，可知其概。²⁶⁹

《臺灣縣志》內容更進一步批評說：

僧尼者，民而異端者也；然歷代所不廢。蓋將以此待鰥寡孤獨之民。使不至死亡莫恤。而臺地僧家，每多美色少年，口嚼檳榔，臺下觀劇；智老尼，亦有養少年女子為徒弟者。大千天地之和者，為風俗之玷。²⁷⁰

從上文記載，不言可知，台灣早期出家人之地位形象了。另從早期臺灣寺院生活制度現象與人文觀念，相較大陸叢林生活制度，亦可發現兩者有很多不同之處。如臺灣佛教寺院齋姑多，僧眾少，生活制度，一般人認為是一種「吃苦菜」的生活型態。就因為太苦，以致影響出家人的修行生活，使修行生活受到考驗：

²⁶⁵ 釋東初，〈了解臺灣佛教的線索〉，頁 106。

²⁶⁶ 同上，頁 110-111。

²⁶⁷ 聖嚴，〈今日的台灣佛教及其面臨問題〉，頁 159。

²⁶⁸ 「復興」佛教文化運動，起因於大陸佛教在政治等種種因素下，已瀕臨存亡關頭，所產生的一種宗教內部改革運動。據學者默菲之看法，西方社會擴展殖民資本主義，滲透邊遠地區其他民族，造成這些民族社會經濟、傳統信仰文化、價值結構瓦解，遂出現各種各樣的宗教復興運動。華萊士也解說，復興運動是社會成員通過深思熟慮，有組織有意識的努力，去建構一個更為滿意的文化。因此，從文化的立場出發，指出「復興」是一種特殊的文化變遷現象。金澤，《宗教人類學導論》（北京：宗教文化，2001），頁 312。

²⁶⁹ 清·不著輯人，《安平縣雜記（全）》，頁 19-20。

²⁷⁰ 陳文達等編纂，陳漢光校訂：〈台灣縣志卷之一（輿地志）〉，頁 57。

早期，人們總以「吃苦菜」來形容佛教寺院的出家人，因為真的很苦：飯頭、典座、園頭、菜頭、庫頭、水頭、香燈、知客，寺裡的工作無一不能辦。若再加上「伺候」那些被稱「娘仔」的安單者，往往弄得身心疲累不堪，使清寂的修行生活受到考驗。安單讓寺院僧眾出現兩種不同的待遇，有錢的人不必作苦役，沒錢的人就要做事。安單不用領職，安半單則要領一半的事。

271

據此觀之，同樣在寺院領職工作，但明顯的可以看到，由於時代環境、人文觀念背景以及學習者心態不同，也影響到出家修行觀念上，有不同的落差。這些觀念的落差，突顯出早期台灣人對佛教的刻板印象，如將出家與「吃苦菜」劃上等號，使早期一般人視出家為畏途，窮人的孩子住寺修行，父母往往擔心沒錢讓孩子在寺院安單，只能做苦工，「吃苦菜」過生活。雖有些人安於這種生活，認為這是自己的抉擇，但有些人不願從事勞役，只好選擇繳錢安單。事實上，據了解安單也沒有一定的保障：

在這裡，以前很累，都得用走的到「仙草埔」挑米和蕃薯回來，所有的東西，包括建設用的水泥、瓦片都是用挑的去挑回來。挑到沿路用哭的回來，你咁知！但是，不後悔，這是自己要的。剛來的時候只有領7塊的單錢而已，有飯吃，領工作，都到下面種菜。這裡人眾很多，大概70至80人。那時候在家眾比較多，我們那時候一群女孩來這裡住，好多個喔！都不認識字，做苦工而已。我們這裡的人都不認識字，只能做苦工而已。不然要怎麼辦？我來這裡，平常只念佛，做工作而已，沒有什麼。有人想要花十幾萬找地方安單，講說安單不用做苦工，我勸他把錢存下來，比去安單好，因為換住持，制度就不同，安單也沒保障。²⁷²

由上可知，所謂「吃苦菜」，其實是有些人為了食、衣、住、行等生活所需與人事問題，必須面對超過精神、體力的負擔，違反內心意願的一種痛苦處境。

²⁷¹ 釋見豪，釋自衍編，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》，頁36-37。

²⁷² 如本法師訪談記錄，2006年7月22日中午於碧雲寺。

禪宗五祖弘忍，爲此也曾改造佛教獨自在山居林處，苦行的禪修方式，倡導山林佛教聚徒定居自給自足，使修行能與生產勞動結合，進而與日常生活融成一片，體現禪宗「隨緣自在」的修行觀。²⁷³這種改革運動，其實也說明佛教爲因應社會環境變遷，產生一種內部變遷的情形。

光復初，台灣地區社經狀況差，社會教育尙未普及，失學民衆不少，²⁷⁴加上早期台灣農業社會重男輕女，僅有少數女性能夠擁有受教育的機會，以致光復初期佛教僧團的齋姑文盲居多，²⁷⁵日常只能專修持名念佛，做苦工粗活過日，如能讀誦經典，已是不簡單，何況是研究經典深入教義。這種情形不僅突顯，受過教育的知識份子，在當時具有其特殊的社會地位，也反映文盲修行者，在研習經典上難以突破的一種困境。是故當時無論出家人或是在家人，能講解經典，闡述法義者，有如鳳毛麟角，而一般人對於佛教法義精神缺乏認識，也就可想而知。

如前所述大略可知，台灣早期佛教僧團，具知識的菁英份子較爲稀少，僧伽素質低落，能夠弘法利生的僧才不足，導致僧伽教化社會的功能喪失。佛教教義精神，不能夠普遍爲人所認識，難以觸及佛教核心教義精神，這也導致佛陀的教育在實踐上，無法落實於信仰者生活中的因素之一。

三、台灣社會轉型問題與宗教需求

千佛山在台創建與弘法過程，可說歷經台灣社會兩個重要轉型期，即是台灣農業社會進入工業社會，與轉型進入資訊社會的兩個階段。也就是民國 62 年（1973）臺灣推動十項建設，厚植工業、交通、能源建設基礎，提昇經濟成長時期；其次是民國 69 年（1980）代以後，進入自由化、國際化、技術、資本密集工業化時期，政府於民國 69 年（1980）至民國 78 年（1989）間大力推展機械、

²⁷³ 賴建成，〈由禪宗在中土初行到分燈五家來看其間禪法的特質——禪法的現代化歷程及其局限性〉，收入《1996 年佛學研究論文集（4）佛教思想的當代詮釋》，（台北：佛光，1996），頁 150。

²⁷⁴ 據民國 40（1951）年春相關統計資料所載，當時全省文盲百分比爲百分之七點二四，台灣政府爲此公佈「社會教育法」政策，設立民衆補習班，掃除文盲成社會教育工作之重點。李建興，《社會教育新論》，頁 238、354。

²⁷⁵ 此現象與台灣社會，厝內不祀姑婆之習俗有關，如早期未婚、守寡、無子祠婦女、多住寺院齋堂安身托老。自釋見豪，釋自衍編著，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》，頁 127。

電機、資訊、電子、自動化，在資訊電腦業方面獲得輝煌成果，使台灣成爲資訊王國。²⁷⁶ 這兩個社經轉型期雖促使台灣趨向國際化，迅速成爲富裕社會，但是資訊氾濫的現象，同時也產生社會教育，人文傳統方面的危機，也使傳統文化特色快速消褪。²⁷⁷如都市發展導致傳統社會結構、家庭制度亦漸漸解體，傳統文化、家庭倫理道德觀念，在功利主義的誘因下，日漸淡薄。²⁷⁸國外學者指出從 1950 年代開始，世界各國社會政治、經濟、科技、人口暴增、社會改革等急遽變遷，已嚴重暴露社會與教育問題，包括民眾殷切期望接受更多的教育，教育資源嚴重缺乏，教育系統改革過於緩慢，社會的傳統態度、宗教習俗，制度結構等過份保守等問題。²⁷⁹民國 70（1981）年台灣更有學者指出：

農業社會轉型社工業社會，使會結構起了很大的改變，家庭制度也起了，急遽的變化。核心家庭的脆弱，家庭勞動力的轉變，父母權威的沒落，孝道觀念的淪喪，親子關係的淡薄，夫妻離異的頻繁，老年人的寂寞孤獨，幼年子女的乏人照顧，以及青少年問題的嚴重性等，都使得社會秩序的維繫失去了原有的重心，傳統倫理道德的約束力減弱。急遽都市化的結果，在擁擠狹窄的都市有限空間內，乃引起許多都市問題，諸如：交通、髒亂、就業、污染、犯罪及垃圾等弊害。尤其由於都市生活的緊張、忙碌、枯燥、單調乃使都市居民窮於應酬、交際，甚至部份民眾生活陷於浮華、靡爛，不可自拔之境地。大眾傳播媒介的推波助瀾，都是造成社會風氣敗壞的重要因素。雜誌、報紙的社會新聞、廣告等有關犯罪、色情、吸毒等的報導，大家都認爲是相當嚴重的問題。²⁸⁰

²⁷⁶ 戴寶村著，李若薇譯，《簡明台灣史》，頁 208-210。

²⁷⁷ 郭爲藩，《科技時代的人文教育》（台北：幼獅，1985 三版），頁 129。

²⁷⁸ 同上，頁 129。

²⁷⁹ 聯合國教科文組織（Unesco）國際教育計劃研究所（International Institute of Educational Planning）主任康姆斯（Philip H. Coombs）曾指出自 1950 年代以來，人類社會面臨一種世界性的教育危機（a world educational crisis），這種危機根源於世界各地急劇發生許多變遷，如：科技的發達、經濟的成長，政治的獨立、人口的爆增、社會的改革等，這些變遷，暴露四種嚴重的社會與教育問題，即第一，民眾殷切期望接受更多的教育；第二，教育資源嚴重缺乏；第三，教育系統改革過於緩慢；第四，社會的傳統態度、宗教習俗，制度結構等過份保守等問題。康姆斯認爲這些社會與教育問題若無法全面改革，對於國家社會發展顯然構成嚴重的障礙。他認爲欲解除這些世界性的教育危機必須在教育與社會二方面，作一系統分析，以求全面加以調適。李建興，《社會教育新論》，頁 14。

²⁸⁰ 同上，頁 55-56。

政府方面在無法利用法治力量，完全消弭社會脫序的亂象下，也寄望以宗教力量導正人心，重整社會秩序。²⁸¹

千佛山雜誌歷年資料的紀錄中，佛教信眾也提到社會型態的轉型與對生活影響與信仰宗教之密切關係：

民國 74 年 (1985)，由於親情的召喚，全家自美返國，回到闊別多年溫暖的故鄉。會計師的工作是規律的、沉悶的，有時候是緊張的。日子過的得平常，偶而翻翻朋友介紹的千佛山雜誌，有一種耳目一新的感覺。有一期的雜誌登出冬令學佛營的訊息，心想緊張的生活總該作個調劑。……。驅車南下菩提寺，進到從未接觸過的佛教道場，總有幾分新奇與期待。…聽師傅解說，頓時涼了一大截，原來課程緊湊，排得滿滿的，最慘的是必須早上四點半起床早課，心想這下慘也！本想即刻開溜，但卻有一種好奇，只好抱著既來之則安之的心情，硬著頭皮參加了。²⁸²

上例說明，隨著社會變遷，社會愈來愈功利，人們生活緊張壓力愈來愈大，一般人迫切需求調劑身心的窗口，加上好奇心使然，因而參與宗教所舉辦的活動。也有人因課業、家庭、工作等壓力而接觸千佛山：

老禪師說：「人之生命里程，無法避免的要與人和事打交道，自然有所處之環境，如工作環境，居家環境，如果有能力就改變環境，無法改變乾脆適應環境，如果不能就自己創造環境。」沒錯，在 2000 年面臨工作職場、家庭及內心世界之衝擊，為突破現況，選擇碩士班在職進修，唯相繼而來的是，更大的課業壓力，包括論文題目，專題報告，選修課程等，這些問題在進行過程中難免遇到困難、瓶頸，幸而運用老禪師所教的理念：多問、多聽、多看、多思考，同樣一個問題會請教多位的專業老師，使問題迎刃而解，因此在課業上，生活上幫助很大，獲益良多。²⁸³

²⁸¹ 釋淨心，〈佛教教化的理論與實際〉，收入內政部編印，《宗教論述專輯》(台北：內政部，1995) 頁，1。

²⁸² 洪再德，〈一位仰之彌高的長者——上白下雲老禪師〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 197。

²⁸³ 善花，〈快樂，從心開始〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 237。

更有人因生活經濟壓力、導致情緒失控心靈創傷，親近千佛山開啓心靈之窗，重新面對生活：

接近千佛山道場有十二年，在我無知少年那時尚未學佛，活著只是為了活著，每天懵懵懂懂過日子，我的生活與婚姻一團糟，常常在工作與經濟的壓力下情緒失控，除了脾氣暴躁，計較、執著外，有時候我也會在夜深人靜之時忍不住掉下淚來，時常感受到一個自我的渺小，無法突破生命的苦難。過去的種種在生活與戰場上不如意的經驗，加上凡事諸多的不順遂，幼年受壓抑的影像不斷地在腦海中迴盪，這樣的影像一直到我遇見了老和尚，內心才打開封塵已久的那一扇窗，重新面對自己的生命，走出陰霾。開始對生活燃起了熱情與希望，完全感受於老和尚的德養，溶化了我心中的傲慢，從此開啟學佛之路，親近千佛山道場而找到命運的靠山，今生能夠如此有幸讓我緊緊跟隨這位悲智圓滿、難尋的高僧，心中有非常深的感動。²⁸⁴

另或經同事引進學佛了解佛法詮釋的因緣法則、因果關係後，以坦然承受心情，轉化婆媳怨結，坦然接受工作環境轉型之挑戰，並將佛法運用於職場，幫助同事和一些憂鬱症、失婚、自閉症特殊個案，獲得意想不到的效果：

也因為學佛了，漸知佛法的因緣法則與因果關係，原來「善惡之緣」事出有因，我即藉以觀照自心；這時我再回看自己與婆婆的問題，才知道這些都是業的果報，是我該承受的，但其中也不能說沒有「道」，凡事就看你以什麼樣的角度來看，就因為身體搞垮了，有強健身心之需，接受佛法的洗禮，瞭解觀世音菩薩慈悲喜捨的精神，那麼我是不是該打開與婆婆之間的心結呢？她應該是我學佛的逆增上緣，沒有她說不定我還沒有機會學佛呢？學佛後，一直提醒自己不要拿別人的錯誤懲罰自我，生氣、懊惱只是再次受傷害；每天我都做功課，觀照自我，做了甚麼好事？有沒有該檢討改進的地方？漸漸地忘記那段不堪回首的傷痛。……。追隨老和尚 18 年，我常把他當成自己的老師、父親，有事直接請教，記得 90 年公司轉型時常會為該不該退休

²⁸⁴ 黃文喜，〈開啓心內那一扇窗〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 222。

而苦惱，老和尚一句『我沒退休，妳退甚麼休』、『電信局沒問題』！94 年公司民營化時，我決定申請優退，未料部屬不捨我離開，請南區大家長林副總留我，10 分鐘交談後，副總讚美我 IQ 及 EQ 都好，應再為中華電信奉獻，目前職務實太委屈，將我拔擢一級，擔任查號中心主任，遲來的正義，讓我感動得淚流滿面，欣然同意接受另一新工作挑戰，到一個完全不同性質之大單位獨當一面，實在不易，有人替我捏一把冷汗；有人竊喜只有我有辦法管理最難管的單位。不過，對我而言，由於過往歷練夠，知識經驗夠，應付自如。為了鞏固同仁工作權，將佛法應用在工作上，多點慈悲、多點用心，與同仁面對面溝通，勸大家努力工作，才不會在職場上被淘汰，尤其在不景氣時代，應惜福感恩，所幸大家配合，績效三級跳；二年後的今天，本單位併吞其他同質性單位，同仁免舟車勞頓，到他處工作，同仁終於體會我的用心。對於某些特殊個案如憂鬱症、失婚、自閉症…，我親自輔導，效果很好，在職場上，將佛法運用得宜，真可幫助很多人，就像甘露一樣滋潤大地。平日，若遇上不如意事，我常以『三千界內，逆境、順境皆是佛法；舉足、下足悉是道場』自勉之。²⁸⁵

如上所述情況，婦女面對傳統家庭婆媳相處的壓力、工作壓力等問題。丁仁傑《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》研究台灣中年婦女，爲什麼透過宗教形式參加志願團體，爲什麼會有強烈的想要從事社會參與的心理需求，即談到 1960 年代起，農業社會急遽轉變到工商業社會，台灣現代婦女，面對了無可逃避的精神壓力，這些壓力源，包括傳統觀念夫家對婦女角色的期望，男人發展企業交際應酬，帶給家庭後盾的婦女產生莫大的情緒壓力，使得婦女精神上亟需尋找一種出路。²⁸⁶社會現代化轉型，雖使物質生活水準的提升，但卻改變了原本社會價值觀念。造成傳統社會結構、家庭型態和人際關係疏離等等問題，引起社會失調的現象，帶來現代人精神上的一種危機，促使個人心理對於宗教產生信仰上的迫切需求。

政府爲解決台灣社會轉型所延生的問題，以國外社會轉型之經驗爲鑑，實施

²⁸⁵ 林昱伶，〈生活與修行——各行各業談修行〉，《千佛山雜誌》，223 期，2008，頁 63-67。

²⁸⁶ 丁仁傑《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，頁 372-376。

社會教育措施，並於民國 66 年（1977）提出十二項建設計劃之一的文化建設，推行中華文化復興運動，期望透過社會教育為主導力量，達到移風易俗的功能。全民在日常生活的思想、信仰、行動上，切實遵循優良文化的傳統。傳統精神與現代潮流能取得適應，構成文化建設的重要特色。由於宗教具有社會教化，移風易俗的影響力，所以政府當局將宗教教育列入社會教育範圍。²⁸⁷民國 83 年（1994）政府更頒布修正〈內政部辦理宗教團體興辦公益慈善及社會教化事業獎勵要點〉，獎勵宗教團體運用其資源，興辦或贊助公益慈善及社會教化等非營利事業。²⁸⁸千佛山為配合政府政策，也有因應的措施：

通常，以過去傳統來講，沒有這一些所謂的事業單位。其實我們協會、基金會、廣播公司…，都是屬於我們千佛山體系的事業單位，不能夠只是寺院。因為現在的時代，不斷的演變，當然政府現在所看見的，不只是限於你寺院做了些什麼，因為多少官員，並不太了解寺院，認為寺院就是做法會…，跟死人打交道，好像對社會沒有什麼貢獻。他們所需要的就是事業單位，只有事業單位好像才跟這個社會有直接的利益。所以我們成立這個單位，在十多年前，也就是說，時代的變遷而慢慢的開發出一些事業單位，內政部看寺院是看預算，你的預算報表沒有問題其他都不管，可是他們看這些社團、財團那就不一樣了，他就看你對社會多少的貢獻，所以在這方面的傳統觀念也要慢慢調整。²⁸⁹

千佛山為此成立功德會聯合志業三單位（後詳），其中社團法人佛弟子由於成效績優，幾乎連年榮獲內政部評鑑為「全國性社會團體工作評鑑之優等獎」。²⁹⁰除此，為因應社會環境需求，配合政府社教措施，在台灣佛教方面也開始成立非營利組織，以多元方式，舉辦成人教育、兒童、青少年、教師學佛營等各種社會

²⁸⁷ 文化中心工作或文化建設，可分為物質文化和精神文化。物質文化：包括文物、器皿、古董、名勝、古蹟、寺廟、教堂、公園……等等文化建設。精神文化包括音樂、戲劇、舞蹈藝術、道德、習俗、宗教……等等文化建設。李建興，《社會教育新論》，頁 43、44、220。

²⁸⁸ 內政部網址 <http://www.moi.gov.tw/maintain/attach/d-39084-/5825462963.doc> 檢索日期：2008 年 10 月 16 日。

²⁸⁹ 釋白雲，〈佛弟子協會第四屆第十六次理監事聯席會議致詞〉，《佛弟子會訊》，（2008.12），頁 9。

²⁹⁰ 佛弟子編輯，《中華佛弟子協會榮獲全國性社會團體工作評鑑之優等獎》，《中華佛弟子協會會訊》，2005，新春特刊，頁 17。

教育文化活動，營造社區的學習組織：

宗教團體，因應人類的需求而存在，宗教團體在最初成立之時，甚至在政府未設立公立學校之前，即已實施各類教育活動，幫助民眾適應社會變遷，促進個人成長，所開辦的各類活動，也因應社會的推移進步，而不斷地調整腳步及方式。研究者於訪問調查過程中發現，幾乎有佛教團體的地方，即有各類的學習活動出現，自然形成社區的學習組織，從早期的識字教育、佛教課程、至今開展的各項如：技藝的、社會知識的、生活的、藝術的學習課程；臺灣地區的佛教團體長久以來，一直扮演了成人教育提供者的角色，並且大都是以志願、主動，及非營利的立場為出發點，發揮了相當大的社會教化功能。²⁹¹

佛教團體經常舉辦社會教育文化活動，不僅營造社區學習組織，也形成非營利慈善團體組織凝聚力的重要場域，從而對國家社會，乃至世界各角落，投下不小力量。²⁹²以千佛山文教事業而言，也於民國 82（1993）年聚集群眾力量，成立非營利公益慈善團體，為國家社會盡一份心力。如台灣 1999 年發生 921 大地震時，千佛山聯合志業機構隨即發起 921 賑災，運用各界捐贈款項及生活物資，集合千佛山全省的辦事處走入各災區濟助；除此，也結合千佛山佛弟子協會統籌「921 賑災愛心專款」成立災區學童教育基金，並協助政府重建災區校園，為安撫災民心靈創傷也舉辦超度大法會。在關心國外災害方面，更舉辦跨國慈善救濟活動，如民國 93 年（2004）底南亞地區發生強震及大海嘯，造成印尼、斯里蘭卡等十餘國，逾十五萬人喪生，千佛山組織成立的聯合功德會，在不分別民族、地域下，也盡一份心力投入賑災，不僅啓建焰口超度法會，並由千佛山慈善基金會成立捐款專戶，統籌賑災，更派志工前往災區賑災，協助當地政府、災民迅速重建學校和家園等。

如前所學實例，顯示近代台灣佛教所成立的學校、公益慈善、醫院等非營利組織機構，在功能上不僅逐漸取代政府部門，解決不少社會問題，對當代社會秩

²⁹¹ 釋見潤，《佛教成人教育課程規劃之研究》，頁 122。

²⁹² 如慈濟、佛光山、法鼓山等佛教團體皆有文教、慈善之相關表現。

序，人群生活文化活動，亦產生極為重要的影響力。

第二節、臺灣佛教現象的省思與批判

民國 51（1962）年起白雲禪師在台灣環島行腳期間，觀察到台灣佛教長期受日本的影響，也對中國佛教沒落與變質現象，提出省思批判；慨歎佛教傳統苦行參學風氣蕩然銷損：

行程中，想到佛教僧團的教育水準，以及修學方式：不禁感慨泣之：戰後的臺灣，百廢待舉，尤其是日人統治達五十年，雖然我國民間的傳統信仰尚存，而佛法挺盛的唐宋面目，早已是日本式的；所謂日本式的，乃是強調學理，偏於孤雅，縱然出家為僧，仍不捨宿妻養子，以寺院庵堂為生活的依止。就這樣，我國超脫的叢林制度，苦行參學風氣蕩然銷損，以至而今的伽藍，到處是在家男女主事，和多少僧俗身份不明的怪現象；中國佛教遷移來臺復會，於教務的整頓，戒法的建立，僧教育的實施，為時十有餘年（時間為 1961 年初），似乎大陸叢林式的長處，在臺灣很難尋覓；相反，經懺和法會，爭名與逐利的事業，却極其用心，甚而至不擇手段。因此，思及未來的發展，將是如何面目時；那末法中何處尋求正法的後代，欲想承接前人的棒子，會是如何模樣？！²⁹³

早期民眾對佛教的出家觀念，普遍認為不是因感情、事業受挫，就是走投無路等刺激，逃避現世所產生的消極行為，這種觀點也導致台灣僧尼早期之社會地位低落。白雲禪師從一般人既存的佛教觀念，在省思下比較基督宗教的神職人員，同樣是從事宗教性的職責，兩者肩負使命並無差別，但是何以僧尼之身分與地位，却遠不如神父、修女與牧師，普遍受到社會群眾的尊敬？認為佛教受到誤解的兩大因素，首先是佛教在宣傳佛教教育上不夠，其次是僧尼的素養條件落差太大。針對這兩大因素，提出改革佛教教育與宣教制度的理想。²⁹⁴並且積極的提倡生存於現實中的佛教，必須要走入社會，接觸人群。修行應從認識自我，修養自我下手，了解信佛、學佛，可以成佛的修行價值觀與生命意義，於此建立現世

²⁹³ 白雲老禪師，《雲水悠悠》，頁 390-391。

²⁹⁴ 湘僧，《佛印論叢》，頁 49-50。原載於〈社論〉，《佛印月刊》，第 30 期，1976，第一版。

生命的價值觀，即是「生命的意義，在發揮生活的價值，生活的價值在饒益眾生的生命」。²⁹⁵

白雲禪師認為臺灣佛教信仰者，大多以祈福消災等現世利益為偏重。這顯然和佛教自我覺悟的實踐是有差距的。依於這些現象白雲禪師指出，佛教的教義，主要是喚醒眾生迷惑，幫助突破自我局限牢籠，長駐覺悟的智慧之境。²⁹⁶宗教師本身知識修養條件如不足，闡揚佛法上，則會有以盲引盲，導人入迷的危險：

身為人天師範的僧尼，應該俱備五明的條件；基於「語言」是溝通情感交流的工具，「醫方」是解除眾生痛苦的恩寵，「工技」是幫助人類謀生的本錢，「因明」是知識經驗的導引，「內明」是解脫生死的道路；對度己度他來說，有了工具，恩寵，本錢，導引，道路等條件，當然，就能達到圓滿功德的境地。²⁹⁷

白雲禪師的觀點，認為佛法不是學術象牙塔中的裝飾品，或只是供膜拜的經藏：

我經常到各地，看到有些道場，佛堂中間供有佛像，兩邊放藏經的櫃子，擺的整整齊齊，還用鎖鎖起來，那是為什麼？用來禮拜的。大家想一想，如果藏經是法寶，你不打開、不接觸它、看它、深入的認識它，怎能產生珍貴的法寶？佛法，有太多的人對它很陌生，…因為大家把佛法做最簡單的詮釋，認為佛說的法叫佛法，猛然一聽好像蠻有道理，其實佛說的法，不一定是佛法，除非你能夠深入的認識、理解、體會，轉變為自己的知識經驗，慢慢修養成為自己的智慧，運用在現實生活中，表現出他的價值，此時才稱得上佛法。所以佛法是什麼？能幫助你得到覺悟的法，這是對佛法先要認識的點。

²⁹⁸

²⁹⁵ 千佛山雜誌社編輯白雲禪師，〈序言〉，收入《千佛山三十週年特刊》，頁序。

²⁹⁶ 白雲老禪師，《雲水悠悠》，頁 315- 316。

²⁹⁷ 同上，頁 422。

²⁹⁸ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 63。

因此，白雲禪師特別強調讀經理解佛法，修養智慧運用於現實生活實踐，才能發揮佛法的價值意義。如前所言，台灣佛教究竟仍存有那些錯誤的觀念行爲？以下詳研討之。

一、台灣佛教信仰型態與觀念

台灣佛教如前所述蘊含著神佛不分的觀念，1949年後雖經大陸來台的僧伽「復興」台灣佛教，至今仍難拔除民間宗教的觀念。台灣民間宗教信仰，逢遇難事，大都以求神、拜佛方式，希望神佛的「靈驗性」能化解面臨的厄難。影響所至民間宗教觀念的佛教徒除傾向信仰上的「靈驗性」，在修行觀上，亦以祈福消災式的誦經、唸佛、布施供養、做法會爲傾向。少從自我的行爲作反思、修養，化解面臨的問題：

我們現在看台灣的宗教型態，不管道教、佛教、民間信仰都是依賴神、佛祖，有什麼事，就去求他；做錯了，爲表示懺悔，「我錯了」然後，就交給他。最後變成，「我」本來很迷惑，結果反而愈來愈迷惑了。爲什麼？這就是我剛剛所說的，時代背景、環境，以及它的歷史、文化等等所造成的。以佛教而言，如果在座有很多是學佛的佛教徒，我可以說，你們很少在修養自己，很少照顧自己的身、口、意，也就是你的身體行爲、言語行爲、思想意念的行爲，幾乎都在參加誦經、禮懺、做法會、布施、供養，其實那不是修行。如果談到修養，只是告訴你一個方法，去依賴它，不讓自己犯錯，甚至於給你一個很很遙遠的理想，很遙遠的理想，但是擺在眼前的該怎麼辦？沒有辦法的，就去求佛、求菩薩，很少說自己發生什麼問題，該用什麼樣的方式？自己去認識、去了解而化解問題。²⁹⁹

白雲禪師指出一般人認爲持齋、唸佛、持咒、誦經、拜懺、打坐就是修行，是一種錯誤的知見，佛經的修行觀，是針對人們身體的行爲、語言的行爲、思想

²⁹⁹ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》（高雄：白雲出版，2007），頁 53-55。

的行為而說。³⁰⁰錯誤的知見造成佛教徒，學佛過程中，陷入一種困境，無法從自我實踐當中得到利益，而產生盲目崇拜的情形：

很多學佛的人，往往覺得自己學了一輩子的佛，最後根本還不知道該怎麼辦？看看在台灣最近這些年來佛教的現象，好像每一個人都不知道該怎麼辦？人家說這個好，一窩蜂就去學這個，最後什麼都得不到！人家說那個好，又一窩蜂的去，好像海浪一樣的飄過來、飄過去，最後學了一輩子：嗯！我也念佛了、也打坐了，好像也知道要去西方極樂世界，但最後能不能去？不要說信心，根本是迷惑！如果能把“佛教、佛學、佛法”這三個搞清楚，一旦遇著經典上面，譬如談到佛教的一些型態、架構，有一句話說“處處都是法、處處都是道”，你就必須知道，除了道理方法、還要能去實踐！所以我提出兩句話：「你所有的起心動念，都要與生死有關、要與道相應」，那才是在修習佛法！³⁰¹

以修習佛法而言，白雲禪師認為個體生命皆存不同的特質，自身所面臨問題亦存有不同的差異性，進入「自我瞭解」到「自我超越」的過程，需從自我的起心動念下手，能控制心念的活動，才有機會超越自我，減少行為缺失。換言之佛教提出清淨「身、語、意」在意義上，就是指修正個己身體的行為、言語的行為、思想意念的行為。信仰上的唸佛、持咒、誦經、拜懺、打坐等方法的運用，則是自我受環境影響不能自主時，避免犯錯或傷害的一種依賴工具，非是佛法的真諦：

佛法或者佛教，不可以說修個什麼法門就叫修行，佛法之所以有法門，主要的目的，是當自己還不能做主的時刻，暫時告訴你有個方法，可以去依賴它，至少你不會做壞事、不會犯錯，如此而已。當沒有行持這些法門的時刻，絕大多數的時間，活在現實生活中，必然會跟人與事打交道，加你同不上那些方法，身體的行為、語言的行為、思想意念的行為就有缺失，會造成傷害；

³⁰⁰ 同上，頁 57。

³⁰¹ 白雲禪師，〈導師開示——佛教佛學佛法（中）〉，《千佛山雜誌》，第 234 期，2009，頁 30。

所以，佛法的重點是告訴你，在行為上的修養才叫修行，不是那些方法。³⁰²

據例說慎終追遠原是華人的傳統美德，但常有人不深入了解內在的意含，遇有生活困境，而將問題歸之於「業障」，不惜耗費巨資企求消災解厄，以致生活、身心受到傷害：

民國 80 年，岳父因故往生，經由一位學佛陳居士之引導，而輾轉來到了位南橫上一間很大的寺院。因初學佛，以為藉由大師傅功德力，試圖救拔仍在地獄受苦之岳父母，以略盡孝道。那知十年的惡夢從此開始。大師傅說：「你們的父母，因業障深重，故現在地獄受苦。唯有多懺悔、多消災、多做法會回向於他們，方能解脫。」，然後又聽說法會做愈大愈好。於是一次又一次的參加法會，一次又一次的消災，且愈做愈大，錢一疊又一疊的住那兒送。憑著一股俊勁、一股衝動、一股孝心，儘管我們什麼都不懂，只要大師傅說該做什麼，我們就照著做。雖然我的工作月入十多萬，而太太的事業也月入十多萬，兩人月入近卅萬，仍不敷使用。存款快沒了，拿房地產去貸款。貸款用光了，再去標會。會標光了，自己做會頭，再去起會，以會養會。真的很辛苦也很沒智慧。大師傅又說：「世間的一切，都是假相，只有修行最重要。」她要我們全家人都來修行（要我們全家人都來出家），要能放下世間的一切。而我們也像著魔似的，信以為真，把別人求之不得的工作辭掉。…事業也因此一落千丈，收入歸零，生活頓成問題！至此，我們仍沒覺悟，只道是自己福報不夠，真是愚蠢！…一朝被蛇咬，終生怕草繩，從此不敢再碰任何宗教，儘管身邊有不少的善因緣，也都一一回絕，…。直到老和尚（指白雲禪師）的一本「開拓新的思路」出現，才在原本平靜的心海，勾起片片漣漪。怎麼這裡講的，都和以前所聽的完全不同？尤其在各自參加了「教師學佛營」及「暑期學佛營」後，觀念完全改觀。這兒解釋、作法很科學、很實際。不講那些死無印證的過去，亦不談無法預知的未來，告訴我們的，只是要好好把握當下，扮好應扮演的角色。多吸收各種識經驗，將佛法運用

³⁰² 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 57。

到日常生活上，讓工作更具饒益及效果，家庭更圓滿。³⁰³

上述問題，否定世間為假象，誤解「修行」意義，以為放下世間一切就是修行，連生活基本需求，工作養家活口都可丟棄不要了。如以佛教釋尊的經歷來說，其在最後證道的關頭，尚需受牧牛女供養恢復體力，方證菩提；在遊行托鉢期間，除說法幫助世人面對生活上的煩惱外，另一面不也是要托鉢接受供養，維持身體所需，持續度眾？再就前述做功德的觀念而言，以佈施的多寡，來區分功德大小，已存必求回報的偏差。換言之任何會造成傷害的佈施供養，以佛教無相布施觀而言，都非屬純正的布施，真正供養護持應考慮自身能力，量力而為。在白雲禪師認為此問題涉及到僧侶素養不足，強調修功德福報，誤導知見之害，也是佛教徒自我宗教身分混淆誤置的問題。³⁰⁴

對緇素二眾之教育，白雲禪師提出懂得道理好修行之看法，認為修行如沒有配合道理的研究探討，則恐有盲修瞎煉，誤入歧途之弊。對在家居士學佛方面，白雲禪師認為應多問、多聞、多蒐集資料、多比較，但不可以把學佛修行當專業，該工作的時候應工作，該休息的時候應休息，公餘休閒不可少，修習法門只要適合個人，一門深入即可，不要把時間浪費在修習很多法門上，而是要在修養上調整自己，維護身、口、意的造作行為；³⁰⁵另供養佈施方面，最好是開家庭會議，依家庭經濟狀況、家人意見而定。³⁰⁶

前述情形，除反映一般人，缺乏「佛教」與「佛法」的正確知見，也反映現代人對佛法的迫切需求和迷思。戰後的台灣，因經濟起飛，科技媒體發達，宗教信仰也跟著產生蓬勃發展的現象，隨之而來的宗教亂象亦因應而生。這多少和台灣教育體制，在宗教方面提供的「知識教育不足」有因果關係。臺灣民眾的宗教

³⁰³ 鄭漢榮，〈學佛十年甘苦談〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九至紀念特刊》，頁 277-280。

³⁰⁴ 學者也認為這種誤導在於，以出家修行生活為神聖典範，要求在家人過著類似出家人一樣的生活，否定在家人於世俗社會之經濟生活需求，以及在家人對於修行解脫的嚮往，產生一種家庭婚姻的矛盾情結。呂凱文，〈當「出家」遇見「在家」——在家觀點下佛教釋經學之建立與反省〉《傳統與現代——第二屆世界宗教學術研討會》（嘉義：南華大學，2008），頁 2-1，1-10。

³⁰⁵ 白雲老禪師主答，千佛山雜誌編輯，《解惑編（一）》（台南：千佛山雜誌社，1992 初版，1994 新編再版），頁 13-22。

³⁰⁶ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 43-44。

信仰自由，雖獲得相當充份的保障，不過公、私立學校的宗教教育卻頗受限制。現行臺灣中等教育體制，宗教教育仍然沒有所謂宗教課程。1980 年末，政府高層對於治安和社會風氣問題深表憂心，也期望宗教界能針對問題提供力量，期間教育部雖有意嘗試在中學實施宗教教育，但施行過程有許多複雜的問題考量，因此猶豫不決：

在正式教育體制中禁止宗教教育，使得人類重要的社會文化的一部份失卻有效的傳遞管道，但是若允許在正式教育施行宗教教育，則又可能違背宗教自由與政教分離的自由。³⁰⁷

眾知臺灣社會納存多元的宗教，這些宗教除了傳教以外，仍會利用社會接納的各種方式，進行學校體制外的宗教教育。在政府禁止宗教進入學校期間，以白雲禪師而言，就以專題演講之名（另詳第三節），到各大專學校演說佛法：

記得 55（1966）年間，曾經為大專學子開講佛法，多以專題演講的方式，配合該校相關科系而舉行，當時政府明令規定，任何宗教行為，不許進入學校，無論是傳道、儀式、共修等活動。³⁰⁸

由於近代科技文明與經濟蓬勃的發展，在盲目追求物慾，導致道德倫常衰落，犯罪事件日增，社會脫序。為此重建孝道為本的倫理道德，被社會認為是當前急務之事，提出政府應賦予寺廟負起傳揚的職責，藉以培養宗教的情懷。重視宗教教育之事，再度被提出討論：

政府不重視宗教教育，迭遭有關機關之阻撓。目前有不少宗教寺院或團體設有教義研究與訓練的機構，聘有專家學者進行教義闡揚，並招收學生研求教理。因此各種神學院、佛學院、道學院之類的地下學府，遍佈各地，惟教育部對是項學院依法不予承認，但衡諸國外情形，多對宗教學府，給予肯定與

³⁰⁷ 瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，頁 513。

³⁰⁸ 夢殊，〈禪的世界（20）〉，《千佛山雜誌》，第 144 期，2001，頁 16。

禮遇。解嚴後政府施政作為多採開放政策，惟獨對規範人性安頓人心的正規宗教事務，多採保留態度，致引起宗教界頗多反感，建議將之化暗為明，納入國家教育或文化體制，讓其正當從事培養宗教人才之工作。³⁰⁹

雖近年來，已有佛教團體，以教育部推動生命教育的時機，進入中等以下校園，但政府方面目前做法，仍以淡化「宗教」色彩，³¹⁰迴避可能因「宗教」帶來的矛盾與衝突。

二、宗教互斥現象與情緒衝突

宗教教義理相左，相互排斥，經常是信仰情緒衝突的導火線。根據道安法師所言，1953年佛、耶競爭宣教，曾發生對立現象的情況。³¹¹白雲禪師當時在台灣教授禪法，迥異於上述情形。頗受大專院校學生、基督宗教人士矚目。為什麼會有此差別？這與白雲禪師之宗教態度有關。白雲禪師曾指出宗教之所以產生互斥對立的現象，全在「傳教者」和「支持者（信徒）」的人為因素，所造成的弊端；宗教基本上是純真的，不是「相對」的「打擊與排斥」，改良社會風氣應弘揚鼓勵正教（指佛、道、伊斯蘭、基督宗教）。正教無論對個人、社會、民族都具有開創歷史，移風易俗，潛移默化的功德，宗教的本身並沒有「水火之斥」的因素，宗教的對立，排斥互擊現象發生，全在「傳教者」和「支持者」的人為因素，如政治人物，欲謀求政治利益，以手段操控宗教，扇動群眾暴動情緒，或是不同宗信仰觀念衝突，所造成的弊端。³¹²這些弊端，必需要有正確的宗教教育、統一的評鑑制度，保持「傳教者」應具備的知識水準，才能夠使「傳教者」和「支持者（信眾）」，某些可能造成傷害的偏差觀念、行為導入正途。

³⁰⁹ 張植珊，〈民間傳統之演變探討與研究〉，收入郭為藩等著，《文化建設與社會教育》（台北：正中書局，1991），頁63。

³¹⁰ 如藏傳佛教福智團體善用教師團體研習制度，進入校園。其教育理念即深受教師在教學方面的肯定。不過，在此過程中，教育部有意淡化「宗教」的敏感成分，所以不斷的更改課程名稱，如心靈教育、德育等，直到近年來教育部推動生命教育，又改為生命教育研習。邱雅蘭，《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺為例》，頁111。

³¹¹ 丁敏，〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949年大陸來臺青年僧侶個案研究〉，《中華佛學學報》，頁292。

³¹² 湘僧，《佛印論叢》，頁2。

舉例來說，有關佛教「名相」的問題，「傳教者」和「支持者（信眾）」如沒有受過佛教專業基礎教育，依文解字的結果，不僅造成眾說紛紜，各說各話的情形，同時也導致佛教徒，生活中實踐上的困擾，如白雲禪師著作《解惑篇》是歷年回應信眾問題，整理成書。內容以「禪法」闡述「名相」「法義」都和佛教徒生活實踐上的困擾有關。以佛教名詞「外道」為例，白雲禪師分析「名詞」錯解的問題：

我們來看另外一個名詞——「外道」，只要提到外道，我們都會想到那不是一個好的東西，一般都加之以「左道旁門」、「邪魔外道」這些名詞，其實這也是一種錯誤的說法。所謂外道，實則不止於宗教才有，好比在學術修養上，凡不同於你這一道以外的，都可叫「外道」。即使佛教內，若以十大學派來說，你如果是修學三論的，則其他的對你而言也是外道。怎麼說是外道？因為是你自心起了分別，把事情分得有正、有偏了；就像我在南部，大部份都是跟本省籍學佛的三寶弟子相處，有時候偶而也有人講我是「外省人」，其實這個名詞並沒有什麼不好聽。如果以我的籍貫來說，我是湖南人，我不是台灣人，我是台灣省以外的人，以外的省份，那我們再把它縮小一點，我們講本地人、本鄉人，講鄉親，鄉應該是很小的地方，外地人、外鄉人，不都是外嗎？我們看，看了凡是外國人，我們叫他「老外」，難道這個凡是「以外的」都不好？那還有一個名詞，「外公、外婆」，那也不好囉？所以不能用這方式去看這些名詞。³¹³

從白雲禪師所釋「外道」這個名詞概念，可知如果有人把「外道」，視為具有排斥他教的意味或藉故操作擴大某些事件，就可能導致宗教對立的衝突，乃至政治、人事衝突的導火線。白雲禪師試圖跨越佛教本身「語言文化變遷」的鴻溝，闡述佛法以「饒益性」和「不傷害性」的觀點，引導信眾自我修養的調適與實踐，指出佛法不是「相對法」，而是一種「絕對」的「饒益性」；因為「相對法」會產生對立與衝突，如「內、外」、「是、非」、「對、錯」、「好、壞」等分別計較與執著，這是造成煩惱和傷害的因素；而「絕對」的「饒益性」必須是自利、利他的

³¹³ 白雲老禪師主講，千佛山雜誌編輯部，〈雲老禪師台北國父紀念館佛學講座（四）——認識佛教與佛法〉，《千佛山雜誌》，第 82 期，1995，頁 21。

雙贏結果；所以，佛法是「自我調適」的方法，不是攻擊刺傷別人的武器：

佛法不是用來作武器，專門刺傷別人。佛陀所說的道理與方法，是用來調整自己的缺失；務期使不好的調整成好的，使好的更為增上。所謂常樂我淨，是遠諸自我的情識，而能面對問題，化解問題；名符其實的身語意清淨，既不會傷害他人，自己也不會受到傷害。將佛法，融會於生命旅程中，調適生活於逐漸減少缺失者，是學佛行者饒益功德之最。³¹⁴

根據某位信仰基督教的國中教師所述，可略知千佛山禪法教育特色，何以能夠獲得基督教徒的認同皈依的心路歷程之梗概：

我，原本是個基督徒，自親近老和尚後，蒙受佛法的洗禮，心中闢掘了一畝法田…滿溢著對佛法的追求，人生的意義與價值也重新有了啟發。…民國 70 年的大潭埤，一路進來是石頭路，看起來頗僻野的…只是想走走，看看而已。誰知來到山門，千佛山家風——「不管人家對不對，自己一定要對；做對了是應該的，做錯了趕緊懺悔。」已留下很好的印象。…由於我跟同修都是基督徒，完全不懂佛教名相，…與法師見面該聊些什麼呢？…我先打開話匣子問：「師父！請問我從小就怕看到乩童身上流著血…」…接著他（白雲禪師）還打趣的用外省腔的台語有點逗笑的說：「因為地方信仰的關係，剛接菩提寺時是有乩童起乩，後來就乩不起來了。」輕鬆的氣氛無形中拉近了距離。師父非常厚待我們，再怎麼忙總是滿我們的願，所以每到請法的時間，同修騎機車載著我，清晨四、五點從高雄出發，沿著風景怡人的鄉間小道，一路奔向菩提寺，感性的我有時還會興奮的睡不著。…我們也會在前一天夜裡先做功課，討論要問的問題。不知從何時起，我的床頭擺滿了老和尚的書，一下班回來忙完家事，就開始展讀老和尚的著作，有時還看到天亮，尤其像《思路》這樣小本的口袋書，一出門，可在車上看，啟發性的內容，自然的引導，更覺得師父的智慧無以倫比。…師父引導我們的教化過程，凡事不點破，也沒有答案，但是一句話就可以讓我們的思緒盪得遠遠的，他的手法一針見寫

³¹⁴ 白雲禪師，《禪的語絲》（高市：白雲廣播，1998），頁 2、11、14、79-80。

血，要層層的剝除我們慣常的意識執著。基於禪宗的表達是活潑的，完全不是「對」或「錯」的區隔，同修因為是電信局主管，一向被人捧得高高的，學佛雖認真、專注…過於認真或急著回答，有時不免會遭棒喝…真有點不捨，有一次竟忍不住熱淚盈眶，看著師父，師父一邊嚴厲的訓喝同修，一邊還慈祥和藹的對我說：「妳哭什麼？我又沒罵妳」…但奇的是，同修愈經棒喝愈精進。…每次請益都是腦筋急轉彎，也是一場美麗的探險，收穫很多，至今仍深深刻劃在心裡，「禪」那非同凡響的意蘊，總是讓我這門外漢嚮往之至，但卻窮於表達。³¹⁵

上述描述，除可見一般人對於佛教、民間宗教信仰之認知，混淆不清的情形，同時，透露了白雲禪師禪法接引信眾的特色與個人魅力權威。禪宗教學方式自由不拘形式，「棒喝」是臨濟宗的教學特色，但並非真用棍棒打罵學生。臨濟宗常以嚴峻激烈的教學方式來鞭策、激勵弟子精進學習；這種作法具有鎮攝人心的「權威」力量，乍看之下，似乎促使師生陷入一種緊張關係，忽又峰迴路轉露出一線曙光，能夠使學法者，放下自我意識，虛心學習；又兼馮仰禪溫文儒雅，引人自省深思的一面，透過活潑的「禪」法教化過程，刺激學人好奇心，探索自我內在的學習動力。

³¹⁵ 李淑美（受訪），千佛山雜誌編輯部，〈憧憬中的玫瑰園〉，《千佛山雜誌》，第 222 期，2008，頁 48-54。

第三節、佛教社會教育的推展

晚近台灣佛教之弘揚，涉及到因應社會環境的變遷，政府鼓勵寺廟團體贊助社會公益團體、舉辦社教文化活動、成立非營利組織的措施，如推廣教育、成人教育、兒童、青少年、教師學佛營、舉辦國際文化交流等，各種社會教育文化活動，對於促進佛教文教發展帶來深遠的影響。

一、社會變遷的問題與政府宗教政策

第一節前所述民國 69 年（1980）至民國 78 年（1989）間，是政府大力推展機械、電機、資訊、電子、自動化等的工業科技，不但具有輝煌成果，台灣也曾躍為亞洲四小龍之一，社經進入高消費階段的工業社會。轉型中的台灣社會經濟愈見富裕，民生物質生活不斷提昇，社會道德觀念卻因國人耽於追求物慾，社會脫序的現象從生活的越軌行為到嚴重的犯罪行為，沉迷簽賭大家樂、六合彩，好賭成性及缺乏工作意願，反而愈見低落。加上近年全球市場經濟單一化，社會解組，社會脫序的狀況，貧富差距日益擴大，產業外移造成高失業率、家庭問題（婚姻維持、親子關係）、精神壓力、人口老化、少子化等問題，更加速台灣社會安定，亮起了紅燈。顯示工業化、都市化的社會變遷結果，不僅易使人們越來越功利化，也形成生活上的壓力，加重精神方面的憂鬱痛苦指數提高。世界衛生組織在 2000 年報告指出：除癌症、愛滋病外，憂鬱精神疾病已正式列為人類三大健康殺手之一。台灣精神醫學會 1997 年的調查亦指出，90% 以上的自殺個案，罹患精神科疾病者，其中 70% 是患憂鬱症。³¹⁶據了解憂鬱症的相關危險因素，範圍涵蓋極廣的社會層面如女性、低收入、失業、離婚或分居、患有慢性病、家族病史及低社會需支援者。以台灣而言，憂鬱盛行率現約是佔本國人口的 4 至 5%。『自殺』成為國人十大死因之一：

根據衛生署統計，我國在 2001 年時，共有 2,781 人自殺而死，平均每 3 小時就有 1 人自殺身亡。在國去 8 年內，國人的自殺死亡率由十萬分之五，升

³¹⁶ 裴美玲，《系統性文獻回顧與整合分析：催眠治療在「憂鬱症與「憂鬱情緒」上之應用」》（嘉義：南華大學，2007），頁 38-41。

至超過十萬分之十二，成長兩倍多，已高居十大死因的第九位。…我國女性自殺情況明顯比其他國家女性嚴重。…2001 年的自殺死亡率年齡增加而急速上升，尤其 70 歲以上的人口，自殺死亡率可高達十分之 39~53，遠遠超過全國平均數的 3~5 倍（衛生署網站，2002）。30~50 歲的壯年族群。佔了自殺死亡者近四成，顯然這些生命正值顛峰的中年人，有著許多不為人知的困擾。…其中高齡者、具有精神疾病者，弱勢團體之自殺最為嚴重。³¹⁷

除此，青少年也列為十大死因的前三名；造成自殺的最主要原因，也脫離不了精神上的憂鬱症。³¹⁸根據精神健康基金會調查報告指出，台灣人不愛惜生命的態度，需迫切加強心理輔導：

民眾精神狀態整體健康，但估計 142 萬人曾有輕生念頭，41 萬多人確實採取行動，其中 13 萬人自殺兩次以上，顯現出民眾在「愛惜生命」的態度上有待加強。…有鑒於近年來民眾常因無法承受債務、工作或感情等生活壓力而走上絕路，…精神疾病占自殺案例七成，…經濟、工作、感情的壓力事件愈大，確實和自殺意圖和自殺行為成正比。…精神疾病、家庭問題、感情問題、經濟財產問題等是自殺的常見原因，也很容易演變成憂鬱症。」…在個人方面應該從小培養情緒調節的能力，注意身體及心靈健康，從事正當休閒活動，遇到生活上的任何問題應勇於求助；在社會力面，應建立良善、正面的社會價值觀，重視互相扶持接納弱者，此外應有完善的心理諮詢系統，便利病患獲得心理輔導。³¹⁹

從自殺的問題顯示，台灣社會由於形態轉型，人心深受情緒煩惱所苦，不愛惜生命，在生命價值觀已出現嚴重的問題；如交大教授吳慶雲，於各校講學也發現，不少已到大四的學生，常出現的困惑問題，竟是「人活著到底是為什麼」？

³¹⁷ 林昭吟，〈第七章人身安全、國民就業及醫療保健〉，收入行政院研究發展考核委員會編，《二〇一〇台灣》（台北：行政院研考會，2003），頁 251、255。

³¹⁸ 裴美玲，《系統性文獻回顧與整合分析：催眠治療在「憂鬱症與「憂鬱情緒」上之應用》，頁 4。

³¹⁹ 大紀元，〈精神健康調查報告：民眾不愛惜生命〉 2/7/2007 10:34:36 PM。網址：<http://www.epochtimes.com/b5/7/2/7/n1616960.htm>。檢索日期：2009 年 5 月 8 日。

³²⁰假使再查看近幾年的新聞資料也可發現，災害³²¹、股市風暴，社會經濟不景氣，造成因生活困頓、失業負債、離婚，在無力還債或家庭破碎下，帶著兒女燒炭自殺俯拾即得。這顯示台灣社會民眾，身心遭遇挫折產生人生絕望時，無法透過正當管道尋求解決之道，而採取以逃避或否定的心態，懷疑自己存在的價值意義，甚而以絕烈的手段傷害自我的生命，使有心人士感到憂慮，紛紛提出觀點，以維護社會安定。³²²

林清江在 1980 年以奈斯比 (J·Naisbitt) 的看法，指出在迅速變遷的社會中，宗教更應受重視：

奈斯比 (J·Naisbitt) 在其暢銷書大趨勢 (Megatrends) 一書中，便提出公元二千年世界的十大趨勢，說明世界各地社會轉變的趨勢。他所指的十大趨勢是：全球經濟息息相關，逐漸變成單一市場及單一經濟體系；在科技發達的資訊社會，藝文投資、活動與欣賞，也相對受到重視；社會主義國家在時代潮流衝擊下，無法抗拒自由市場；世界各地生活國際化，文化本土化；福利國家考慮社會發展需要，紛紛將公營事業轉為民營事業；太平洋盆地興起，包括台灣在內的亞洲四小龍已進入高消費階段，婦女成為世界各地的領導人，出類拔萃；生物科技發達，生物世紀中的科學、法律、道德問題益受重視；在迅速變遷的社會中，宗教更受重視。³²³

宗教為社會文化的表徵之一，政府在此針對宗教，提出廟宇、教會與宗教團體為台灣地區雄厚的社會資源，應開發凝聚納入社會運動主流的政策，認為社區中有許多組織或機構，皆適合於以教育民眾，做為附屬功能，如：廟宇適於兼設圖書館及兼辦老人教育、推展讀書會，宗教組織適於開辦哲學講座，推展服務工

³²⁰ 天下雜誌，《前瞻台灣新教育》，頁 80。

³²¹ 台灣各種災害與日俱增如；民國 2000 年 9 月 21 日，台灣發生集集大地震，造成 2,405 人死亡，51 人失蹤房屋倒塌 10 萬多間，損失慘重。災區家庭經濟貧困或遭變，部分學校也受重創，學生流離失所，復課困難，災區問題更形複雜。再者，2001 年的桃芝風災也造成 103 人死亡，2009 年八八水災重創中南部地區，民眾慘遭土石活埋喪身失命，洪流沖毀家園者無數。無疑問的，近些年來，風災、水災、土石流等重大災害接二連三，幾乎年年都發生，帶給台灣社會生命與財產重大的傷害，社會問題。

³²² 林清江，〈轉型社會的文化導向〉，收入郭為藩等著，《文化建設與社會教育》(台北：正中，1991)，頁 19。

³²³ 同上，頁 17。

作，除此宗教團體基金會、功德會、志工團體…單位等，皆可發揮某種程度的教育功能。這些團體如能互相聯繫、整合運作，更能發揮非正式教育功能：

社區發展是一種教育的過程，目的是要改變妨害社會和經濟進步的態度和習慣，提倡有利於這種進步的態度，提高人民接納技術，改進與適應外力所造成變化的能力。教育可以改變行為，教育可引導變遷。教育是有計畫的根本方式，³²⁴

社區教育在功能上，能融合正式與非正式教育，使教育深入生活中，成為有活力的學習型組織，進而達成改善社會風氣，導正社會人心，幫助個人終身學習，適應環境變遷，活出生命的意義。為此政府都市計劃變遷策略中，也特別重視社會教育，積極推動親職教育，鼓勵民間宗教團體投入公益事業，成立非營利團體組織，發展文教工作。³²⁵

除此政府更設置文建會，積極輔導各縣市文化中心，結合當地寺廟、教會及公益團體舉行座談；研討如何推展地方藝文活動，匡正社會風氣、鼓勵寺廟興辦與支持贊助社會公益事業及文化活動。為了鼓勵寺廟善用宗教力量，發揮導正社會善良風俗及傳統文化的功能，政府頒訂「獎勵寺廟興辦公益慈善事業及推行文化建設實施要點」，每年由中央及地方政府例行查報績優寺廟及其負責人，並按績效折合一定金額為計算標準，頒給獎金、獎狀、獎牌與匾額。³²⁶

二、千佛山社會教育活動與慈善團體形成時期（1988～）

前第二章已述千佛山菩提自興辦佛學院後，不僅僧眾增加，至寺聆聽佛法的信眾亦不斷激增。原佛學院教室，僧眾寮房、殿堂漸不敷使用，白雲禪師在教學繁忙下，開始著手進行興建寺院軟、硬體設備，如法堂、禪堂、講堂視聽等。期

³²⁴ 蕭玉煌，〈社區學校化與社區發展〉，收入《社區學校化》（台北：心理，1996），頁 105-130。

³²⁵ 如千佛山推廣心靈環保運動，教授調理身心，遠離憂鬱淨化心靈之法；法鼓山以電視廣告，呼籲社會大眾心情低落，有自殺的念頭，要多思考幾分鐘；佛教慈濟以環保資源回收為號召，希望減少環境污染的問題。

³²⁶ 張植珊，〈民間傳統信仰之演變探討與研究〉，頁 64。

間爲使推動佛學教育的理念，更形完備，民國 77 年（1988）又成立千佛山佛學教育機構，並將佛陀學術研究院及千佛山女子佛學院，合併隸屬爲千佛山佛學教育機構。同年 5 月 8 日結合女子佛學院的課程，首度對外開放週日講經，讓社會大眾正式進入千佛山菩提寺聽聞佛法。此次對外開放教學，對於千佛山從山林佛教轉型爲都市佛教，帶來極爲深遠的影響。

（一）開放對外講經

民國 78 年（1989）1 月 1 日千佛山菩提寺法堂落成啓用，開始利用每週日正式對外講經說法。上課前鳴炮，打開法堂，白雲禪師沐浴清淨，朝未進食，著百衲衣，從法堂外三步一拜禮拜至講台，對眾開示：「今後，將運用活潑自如的方式，於法堂介紹佛法，今願以虔誠謙虛之心，爲各位作法供養」。於此陸續介紹心經、大乘起信論、金剛經、心經、圓覺經、唯識學概論、佛學概論、唯識心理學、楞伽經、楞嚴經、六祖壇經等經典，並舉辦週末禪修課程，教授白雲禪師融會經典，體取的止觀靜坐。

週日講經的佛法傳播，日後對信眾生活產生重要的影響，信眾將吸取的佛法教義，運用於日常生活中：

剛開始學佛，是同修（丈夫）的朋友介紹去聽週日講經。我的同修是當老師的，後來在菩提寺出家了。那時候老和尚在講《楞嚴決疑》，每次同修去聽週日講經，我也跟著去聽課。這中間曾經停了兩年沒去，後來參加一期的靜坐止觀班就皈依了。剛開始學佛聽不太懂佛教的名相法義，日常生活也不太會用佛法。老和尚上課結束，會在菩提寺的小客廳，讓我們問一些佛法知見上的問題，解決我們的困惑。我聽了很久很久，慢慢才懂得名相法義，懂得日常生活怎樣用佛法。例如我的性子急，以前跟小孩子溝通比較急性，現在跟孩子溝通比較緩和，會反省跟孩子說的話對不對，比較不會強迫孩子做什麼。孩子們最近才去佛寺皈依，生活上孩子們比我還會用老和尚的理論。³²⁷

³²⁷ 陳冰貞居士電話訪談記錄，2010 年 6 月 17 日中午。

由於佛法的實用性，有益於學佛者得到了生活效益，也進而盼望能參加每次在千佛山菩提寺講經說法的日子：

弟子每週都來聆聽師父的開示教誨，受益無窮，並將師父圓滿的佛法運用於日常工作與生活中，但每到週五就覺得必須再來充電，請問該怎麼辦？³²⁸

對前述問題，千佛山菩提寺的做法並不希望信眾關起門來，閉門造車，而是鼓勵信眾應朝多方面參學，以多比較，認識、瞭解的方式，參考他人的知識經驗，再選擇適合自己的一門深入，下功夫修學。於此，不管出家、在家的行者，就不會走錯路，也不會聽人一說，而亂了方寸，或被誤導：³²⁹

佛陀也曾參學，何況是吾人。我今天懂的一點點，也就是參學幾十年而來，不是只看藏經、盤腿打坐而得到的，像你們現在提問題，我於解答也要學習，人是要不斷學習的，偏差就可慢慢減少。我剛才也提過，若能做到隨時消耗，隨時充電，方能達於較圓滿之境界。學佛的原則是分別心難免，可是不要只是計較、執著，而要去認識、瞭解、於中還要有所發現，才有突破問題的機。何謂突破？就是把偏的排除，將正的顯現出來，那就是突破。³³⁰

爲了充電儲備精神生活資糧，不少信眾犧牲個人假日休閒活動，不辭辛苦每週風雨無阻地從臺灣各城郊地區，會至千佛山菩提寺聽經上課。這股因「學佛」聚成的「力量」，日久開始發揮效用：

還記得當年由 老師父親自授課的「週日講經」永遠是個大熱門，有一群人每星期六晚上興致勃勃的搭夜車由台北南下千佛山菩提寺聽課，並於星期日又法喜充滿的搭夜車返回台北，這種現象令我深為感動，且驚駭莫名，更敬佩這群為尋正法而不畏辛勞的人…。此後，為凝聚教下七眾弟子的力量以推

³²⁸ 白雲老禪師主答，千佛山雜誌社編輯，《解惑篇（一）》，頁9。

³²⁹ 同上，頁18-19。

³³⁰ 同上，頁8-9。

動佛法流佈，中華佛弟子協會成立了…。他老人家又感於當今台灣物慾橫流，雖然經濟上獲得成功的果實，但過度重利的社會現象，使人性變得貪婪；貧富懸殊之日益擴大，使弱勢族群受到忽略。於是 老師父大發慈悲心，基於有錢出錢、有力出力的發心原則，結合一群有識之士成立了佛弟子慈善基金會（1993年6月更名為千佛山慈善基金會，以下簡稱作基金會），其目的無非是為喚起社會善心人的慈悲心，共同發揮人飢己飢、人溺己溺的精神，共同關心社會上經濟弱勢的族群…。例如九21大地震發生時，大家在 老師父的號召之下，結合各方踴躍而來的資源，日以繼夜投入災區現場的急難救助服務，及災後的重建協助上。默默的付出、點點滴滴的協助，留給災民深刻的印象、刻骨銘心的感動，也為參與志工的佛弟子等眾上了寶貴的一課。³³¹

千佛山菩提寺開放對外講經說法時期，不僅滿足信眾在精神層面上求法的熱誠，成立佛弟子協會除推動佛法外，更結合信眾力量，發揮人飢己飢、人溺己溺的精神，成立公益慈善團體，投入急難救助社會福利事業。

（二）佛教教育與慈善團體組織的形成

分析週日公開對外講經活動，促使千佛山文教、慈善成長其因，主要是千佛山菩提寺長期對外的佛法講經，不僅吸引佛教徒，也有不同信仰者來此聽經，³³²這些來自不同職業階層的社會人士，不僅是對佛學有濃厚的興趣，同時，也是為要解決個人信仰與生活上，所遭遇到的問題。千佛山利用週日多數大眾能離開工作崗位，進入寺院，提供不同階層對佛學需求，在獲得學習上的喜悅，同時也得到解決個人在生活中的困惑，進而也會與親朋好友共享學習心得，吸引不同人際網絡人加入學習行列，使僧團和社會不同人群，形成一種緊密的互動關係：

遷師傅是陳水和老師的大學同學，經由水和老師的介紹，才知道有老和尚以

³³¹ 洪再德，〈我與千佛山慈善基金會〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁編輯，《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》（高雄：千佛山慈善基金會出版，2003），頁172-173。

³³² 就筆者所知，聽講佛法之人除佛教徒外，也包括民間宗教、一貫道、基督教等不同信仰者，甚至也有天主教修女。此聽法參學。

及千佛山菩提寺這個道場。……早在民國 68 年鼓勵陳富藏參加了千佛山的禪七學佛營。在此七天中老和尚的智慧，震撼了陳富藏。七天後，他就不想下山了，但想到家中還有年老的父母以及依賴的妻女，只好下山。從此我們一家人以及一群好朋友，就與千佛山結下了深遠的學佛因緣。民 70 年元月，陳富藏親自帶著我及兄弟姊妹們，至菩提寺皈依老和尚。76 年三個女兒也前往皈依了，我們一家人和老和尚的緣就更親近了。皈依老和尚已有 22 個年頭，在此期間，會利用寒暑假的時間，帶著孩子與道友們，從淡水坐夜車到菩提寺，正好趕上清晨四點的早課。雖然路途奔波遙遠，但心靈是法善充滿的，絲毫沒距離遠近的感受。我們這一群弱女子在半夜搭乘計程車，心裡很恐懼怕遇到壞人。老和尚很慈悲的告訴我們，當遇到危險時，就大叫一聲「老和尚救我」他就會尋聲救苦救難護佑我們，老和尚的慈悲真叫我們好安心、好感動。³³³

引文所言，除談到參加禪七學佛營的老師，深為千佛山白雲禪師的智慧所震撼，而攜家帶眷皈依的概況，也呈現學佛的知識份子，為滿足聽經聞法的喜悅，不畏辛苦，呼朋引伴，披星戴月南北奔波的景象，由此也可發現，白雲禪師在千佛山扮演卡里斯瑪宗教師的角色。另從皈依者言語中，亦可發現宗教靈驗性與功利性的期待心理，如有的人覺得皈依有助達到穩定心情的效果：

起初的想法是，做好事即可，何必學佛，但後來發現積福是不夠的，行善積福外還要有佛法來支持，來應對世間上的一切事情。在幾年前兩次皈依了雲老和尚，為何會有兩次呢？一開始是因為快考試了，心想皈依對考試有幫助嗎？沒想到真的考上了，非常多的機緣，不可思議的巧合。後來一個禮拜後又再一次皈依雲老和尚，這是因為皈依可以穩定心情，讓自己的心情沉澱，達到穩定的效果。³³⁴

³³³ 台灣在家居士一般皆以「師父」尊稱出家人，千佛山規定以「師傅」慣稱，本文以下沿用。淨滿，〈祈願老和尚法體安康法輪常轉〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 168-169。

³³⁴ 早期《中華佛弟子協會會訊》有刊出第幾期，後來出版之會訊未刊出第幾期，所以本文引用會訊資料，有些有註明第幾期，有些沒有註明第幾期，新春特刊未刊出刊日期。潘威豪口述，佛弟子編輯整理，〈學佛路上點滴在心頭〉，《中華佛弟子協會會訊》，2007，新春特刊。

佛教社教傳播，不僅使人們對佛教重新評價，產生內在觀念轉化，對佛教有更深度的認識與了解，自然而然的也會改變，某些刻板印象和一些誤解觀念。另從訪談資料，千佛山菩提寺開放對外弘法方式，也明顯的改變了某些基督徒，對於民間佛教神佛不分的印象和看法，從此加入千佛山菩提寺志工行列，並參與教學工作：

我曾到日本留學，所以現在高雄講堂義務教日文。爸爸媽媽皆讀長榮中學。爸爸是個醫生，信仰傳統拜公媽。媽媽雖信仰基督教，還是跟爸爸一起拜，並未排斥食用祭祀過的食物。我從小在主日學長老教會，跟媽媽祈禱做禮拜。大姊先信仰佛教，約我到寺院參加活動，我不喜歡神廟拜豬，誤以為神廟就是佛教。記得民國 80 幾年的時候，聽老和尚講《唯識心理學》的收獲，是知道怎麼調心，遇到困境自己能調適，不用再依賴師父幫助。那時姊姊叫我皈依佛教，我都不皈依，直到 2~3 年後，1993 年老和尚在建國中學演講，那天正好颱風天，我歸依了老和尚。³³⁵

皈依是世俗人正式過度成為佛門弟子的重要儀式皈依，在佛教觀點，即是親近與依靠的意思，也是虔誠歸投依靠，祈求幫助的意思。學者瞿海源認為它是屬於一種社會學習的過程；亦即參與者逐步去學習一些新的觀點或是一套解釋體系。這些新的觀點或解釋體系有時是全然新的，雖然現象依舊，但解釋和評價却完全不同，有時這些觀點或解釋體系原本已有，但已被遺忘或封存的，有時則是融合了若干新、舊成份而組合成新的觀念。³³⁶

佛教義理較為深奧，深刻體會可自行處理，獨立面對個人、家庭問題，比較不會用依賴的心態祈求。基督教義較淺，與牧師的詮釋有關，強調信才能得永生。雖然皈依了佛教，假日仍固定抽空陪媽媽上教會。至於感恩上帝賜我

³³⁵ 農曆正月初四參加護摩法會林淑容居士隨機訪談記錄，2009 年 1 月 29 日 10 點 45 分-11 點 20 分。

³³⁶ 瞿海源，《社會心理學新論》（台北：巨流，1999），頁 279。

吃、穿平安，佛教觀想使我的家庭平安也有類似意義。³³⁷

從上基督教徒轉信佛教的皈依經驗，在經過比較分析佛教與基督教的異同，認為學佛之後，使自己生活態度、信仰觀念改變，能夠獨立面對問題，不會用依賴的心態祈求，才轉信佛教。換言之，是先經了解佛教的學理、方法，在現實生活中踐履得到肯定，證明實用性後，再經過理性思維的學習認同，所產生的一種信仰態度，並非取決於靈驗性的信仰，而是經過信、解、行、證等過程才生起轉信佛教。這情形和煮雲法師談到觀音顯聖，受到靈驗性的影響，使信耶穌的人轉信佛教是完全不同的。³³⁸除此，從前例所言，另一方面也顯示基督教徒，普遍對佛教徒及無宗教信仰者，存有一種負面的刻板印象。³³⁹前例正好也說明，開放性社會教育的做法，不僅可以使佛教徒，對於自身宗教有更深入的了解外，也提供了其他信仰者認識佛教的機會。改變信仰者或不同信仰者，刻板印象或誤解觀念，達到互相溝通、對談的效果。

千佛山菩提寺週日開放對外講經，如前所述發揮效用後，1993年開始結合社會階層人士，陸續成立財團法人佛弟子社會福利慈善基金會、中華佛弟子協會（後詳表 3-1）。之前千佛山菩提寺雖曾計劃設立社會就業輔導處，育幼院、安老院、殘疾安養所、特殊青少年輔導院等社福機構，皆因經費短缺無法成事。³⁴⁰在轉為組織慈善團體投入社會，從事公益活動，也使千佛山組織的慈善、文教事業開創另一發展的空間。

千佛山成立非營利性的慈善團體後，對菩提寺的組織運作帶來不少的影響。菩提寺舉辦法會等活動的工作，早期幾乎是由僧團組織，以分工合作方式，達成對外信徒各方面的需求。如殿堂、客房、大寮飲食方面等整理、提供，是以執事制領執方式分層負責。遇工作量較多，如洗被單、曬棉被，準備燒水、煮飯用的柴火，³⁴¹則以團體出坡的方式完成，少與社會階層人士有互動關係。偶有一、二

³³⁷ 農曆正月初四參加護摩法會林淑容居士隨機訪談記錄，2009年1月29日10點45分-11點20分。

³³⁸ 煮雲法師，《南海普陀山傳奇易聞錄》（台北：觀世音雜誌社，1988），頁64。

³³⁹ 學者瞿海源也指出，基督教徒認為佛教徒等是好爭、野心、苦悶、自私、徬徨、狂妄、焦慮、可憐和無助的。瞿海源，《社會心理學新論》，頁178-179。

³⁴⁰ 佛弟子基金會，〈一份功德的邀請〉，《中華佛弟子學會會訊》，第14期，1994，頁2。

³⁴¹ 千佛山菩提寺早期是效法大陸叢林制度方式，大眾每隔一段時間，必須全體出坡檢柴火，供

位信眾自動到寺幫忙，極屬難得，長期維持僧團簡樸修行的生活模式。

自成立社會慈善團體後，必須擁有足夠的人力資源，舉辦公益慈善活動下，僧俗的互動分工合作，也就日益頻繁。募集、培訓義工參與寺院各項公益慈善活動，也成必要的項目。如推動環保回收資源活動，成立施衣中心定期整理衣物，送至國外急需待援地區，關懷社區弱勢團體，都需大量義工的參與。

以千佛山規劃的志工成長營訓練而言，認為團體任務的完成，在過程中義工所扮演的角色，必須具備五項特質，第一，每個人都是領導人，每個人都能影響到他人，在快速變遷的時代，真正對團體造成影響的，是能默默付出，確實執行所交付工作，讓整個團隊朝目標前進的一群人；第二，一個卓越的領導人，必先領導自己，贏得大家信任，才能領導別人。第三，接納每一個人的差異性。第四，學習傾聽對方內心需求。第五接受錯誤，學取教訓，從錯誤中成長，吸收經驗，來處理發生在身上的問題。³⁴²

千佛山慈善團體傾向由在家居士領導，千佛山則是扮演幕後主導單位，提供舉辦活動場地、飲食等方面的支援。³⁴³ 這個特色從 1993 年後，千佛山舉辦各項佛學營，或其他慈善濟助活動的推動，皆以佛弟子協會或慈善基金會為策劃主辦，千佛山位列協辦單位明顯可見。

（三）佛學營——靜坐止觀與禪修經驗

開放社會教育使學佛的風氣愈來愈普遍。參加學佛營禪修活動被許多知識分子所偏愛。如民國 82 年（1993）1 月 1 日至 5 日千佛山菩提寺舉辦寒假七日禪修活動，白雲禪師親自擔任主七，以「認識我的是師子，不識者我是獅子」揭開起七的序幕。民國 82 年（1993）7 月 19 日，千佛山菩提寺又接續舉辦暑期教師學佛營。由於報名踴躍，分為二梯次舉行，每期五天：

我刻意策劃教師營，於寒暑假以十四天的時間，一方面介紹一般性的教義，大多數時間，指導禪修法門；我的原意是如何將佛法，融入現實生活中；期

應僧團飲食及洗澡所需的能源，一方面惜福另一方面也減少開支，近年才轉用瓦斯、太陽能。

³⁴² 歐清金，〈魅力領導——般若寺義工成長營記要〉，《千佛山雜誌》，第 219 期，2007，頁 72-75。

³⁴³ 佛弟子編輯，〈雲老禪師的話〉，《佛弟子會訊》，（2008.9），頁 05。

盼學佛的人，藉佛法的修養，調適身口意行為，改善人們因業而計著的自我意識，如何才能做到不傷害他人，自己也不會受到傷害，成為一個去惡向善的修行者。從 61 年暑假開始，連續十年左右的時間，著實接引了不少知識青年男女；這期間，除了教師營之外，尚有大尊學生學佛營、青少年學佛營、兒童學佛營等。學習佛法的普及性，從此在社會上造成了風氣，已經不是過去時代，好像學佛是老年人的專利；同時，伽藍中的僧團，也因此而降低了出家的年齡，提高了教育程度。³⁴⁴

從引文可知民國 61 年（1972）時，千佛山菩提寺開始舉辦學佛營的活動，台灣僧團出家年齡的年輕化，與教育程度提高，白雲禪師認為幾乎是因佛教舉辦學佛營等各項活動，使學習佛法的普及性有關。³⁴⁵社會學者亦持此觀點，認為佛教興盛發展之因，與大專學佛營的推動有關，³⁴⁶這是兩者不謀而合之處。這期間也促使不少知識份子到千佛山出家：

生逢戰亂的流離，促使一兄三姐都曾受到輟學失學之困苦，唯獨我與小弟，幸運地長於斯，受教於斯，沒經顛沛流離失學之苦，而同時備受天倫之溫暖。在一切順利的環境薰習中，不知不覺的染上了一種超強的「自以為是」的色彩，尤其難以自拔的是，這「自以為是」之中還佔著約二成許的自覺意識，所以就越發地難以反照察覺了。因為生命的一個轉折，仍然不脫生老病死、愛別離、怨憎會…等的結構模式，會讓我去摸索人生、試探前路；就這樣，因緣順利開展，直到向學校三遞辭呈，辦妥離職…。³⁴⁷

如前所舉各種實例，顯示千佛山推展社會文教活動，對社會知識份子產生影響力，學佛出家，普遍的受到一些知識份子之肯定與嚮往。

³⁴⁴ 白雲老禪師，《禪和遺痕》，頁 223-224。

³⁴⁵ 據了解白雲禪師早期曾於彰化大城古嚴寺舉辦各種文化活動，如成立大智佛學苑，舉辦大專青年、教師學佛營研習活動，即吸引了不少社會知識份子，參與大智佛學苑之佛學研究工作，並且出家，這些人當中有許多是學校教師，如菩提寺現任住持智旭法師與若知法師、若妙法師……等等，出家前皆曾任教職。

³⁴⁶ 王振寰，瞿海源主編，《社會學與台灣社會》（台北：巨流，2003），頁 323。

³⁴⁷ 若知，〈遇善知識難——寺院學校化，是老禪師的教育方式〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 28-33、295。

其次，探討千佛山佛學營所開設的禪修課程，民國 53 年（1964）白雲禪師，克服學校不宜開宗教教育之限制，³⁴⁸轉而在大專佛學講習會，以「關係哲學」的名義，建立佛學社團，開辦大專佛七、大專禪七、教師學佛營，推展大專院校青年佛學教育活動，³⁴⁹教授佛教、佛學、佛法等知識：

記得最早我接觸在校學生，是台南師範專科學校，而後是東海、中央、輔仁等大學；當初大學裡是不准宗教人士，進入學校傳教的：必須以邀請的方式，提出大學中相關科系為主題，作專題演講方可。後來，大學裡開放組成各種不同內容的社團，佛教人士才有機會公開參與社團活動；而且，影響所及，大學教授、政府官負，以及工商業團體，紛紛成立研習會共修會、菩薩學處、念佛會、禪修中心等。可以說，學佛成為風氣，堪稱佛教在台灣，頗有隨處可見可聞的景象。此期間，我是非常忙碌的，陸續有許多來自各方「習禪」的縑素二眾，包括美、加、韓、日、港等國家及地區，暢談「禪那」之道；尤以天主教的神父、修士、修女，最為意料之外的特別。³⁵⁰

民國 56（1967）年也應東海、輔仁大學，與民國 63（1974）年台南聖功修會之請，各主持三日避靜，介紹禪定止觀及佛教規範，突破不同宗教互斥的界線，與基督宗教進行禪的學術交流與對話，增進彼此之認識。³⁵¹如：

記得 66 年仲夏，有亞洲地區聖功修會的負責人，是清一色的修女群，來山接受為期一周「禪與教」的熏習；其成員中有印尼、馬來西亞、印度、日本、香港、韓國、泰國、台灣，以及美籍人士，每一位修女的教育程度，有碩士、博士，只有一兩位是學士。其中一位印度修女，環境的關係，她曾經參訪過好幾位印度大比丘，而且在尼泊爾的雪山中，跟隨一位禪密兼修的大比丘，學習達一年之久；因此，她對佛法頗為深入，每次於研討會中所提出來的問

³⁴⁸ 瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，頁 513-575。

³⁴⁹ 千佛山雜誌社編輯，《禪跡九十年——千佛山功德嵩壽特展》，頁 54。

³⁵⁰ 白雲老禪師，《禪和遺痕》，頁 224。

³⁵¹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 244。

題，確有佛弟子的味道。³⁵²

前述天主教聘請白雲禪師教授禪法，分析可能是受到 1936 年至 1958 年間，日鈴木大拙禪師以通俗化方式，將禪學引進歐美，引起歐美學禪風行之影響所致。³⁵³歐美人士對於禪法的熱中也可從下概略而知：

金博士年紀輕輕，三十來歲，基督教家庭出身，學的是音樂，對佛法特別有興趣，鈴木大拙等各家的禪學著作、大般若經、及若干小乘英譯佛典都曾涉獵，並有在錫蘭斯里蘭卡某處習定一年多的經驗，是一個受現代高等教育的西方青年。他在台期間…要求朱博士有空帶她去參訪台灣的有道之士。…他說他喜歡修禪的和尚，在家出家都想見識見識。³⁵⁴

經過長期推動學佛營禪修活動，禪修不只是受到教育界的關注，企業界人亦愛好此道。如民國 82 年（1993）由千佛山組織主辦白雲禪師在高雄所主講的「企業與禪思系列講座——企業家的省思」之活動。³⁵⁵據如下參與者的回應，認為學習止觀，運用思想於家庭、貿易事業，找回正常與健康的生活，遇到事業挫折時，承受力和解決問題的能力，在心境上有明顯的轉化提昇和突破：

為了追求欲望，總是忘了純淨的初心；學佛後，方知凡事皆不可養成習性，才稱得上是清淨。憶當時，講求山珍美食，…到今日的清淡食飲，簡直是天壤之別，在紙醉金迷中，從來不懂得思考什麼「生死問題」，更不消說懷有「信佛，學佛，才可以成佛」的信念。…直到一次偶然的機會裡，連續看完老師父的各種著作，…一股力量令我當即斷除二十四年來的菸癮，此後滴酒

³⁵² 白雲老禪師，《禪和遺痕》，頁 224-225。

³⁵³ 潘桂明著，王志遠主編，《佛教禪宗百問》（高雄：佛光出版社，1995），頁 218-220

³⁵⁴ 雲林，〈廣欽老和尚的「念佛三昧」〉，承天寺編印，《廣公上人事蹟出編（附神異篇）》（台北：承天禪寺，1988），頁 49-50。

³⁵⁵ 千佛山大事紀歷史年表網址：

http://www.chiefsun.org.tw/tw/7_summon/2_detail.php?MainID=9&ID=54&num=1，檢索日期：2008 年 6 月 11 日。

不沾，茹素持齋，這個轉變，使得我家人常說：父母找回了兒子，妻子找回了丈夫，子女找回了父親。而自己起碼找回了正常與健康的生活。想想，只這一個「找」字，我卻歷經了大半生。從事國際貿易已二十四年了，十八年前就已從事兩岸三地的多角貿易，…最後還是不敵經濟情勢劇變，…撤回台灣一切歸零後，再重起爐灶，…在這日益紛雜、艱困的生意競爭期，何期有幸，得獲佛法為思想明燈，不論在生活、事業上，能時時運用老師父所教導的「止觀法門」做為言行指引，才不致迷失方向。比如：國貿交易中，包含國際大環境局勢及小環境交易對象的人、事、時、地、物，各項因素互為交錯影響，…無時不刻不面臨強大的衝擊。若能事先廣泛蒐集資訊，經過分析、研判，冷靜面對，最後問題自然迎刃而解，而且於處理問題的過程中，又可符合「不傷害別人，也不傷害自己」互得饒益的宗旨。…世事無常，還記得去年一項大的訂單被別的競爭對手搶走了，營收額少了四分之一，雖然當時付出很多的時間、精神，…。就在事業遇到瓶頸時，虔請老師父指點迷津，他老慈悲，瞭解狀況後，話頭一劈：「不要用佛教徒的心態與模式來做生意！」這句話讓我於當下有所意會，想想自己之所以受傷害，緣於沒有生意概念，才會失去生存空間。事後有人問我：「學佛前和學佛後的態度有何不同？」我才知道自己失敗的原因在於「框錯了」方向！「不要用佛教徒的心態去做生意」、「人的問題要用人的方式解決」，若論學佛前後，做生意的理念有何不同？當然這已經牽涉到人生觀、價值觀了…就必須好好的整理出一個思緒，不僅要面對過去，還要面對現在和未來，所以，每天都要行「止觀」，哪怕是一分鐘、兩分鐘、三分鐘…。人生是一項必須永遠努力、前進的課題，無時不刻都是修行；反省以前所為，因自認為是老板，所以，說的話就是權威！常常話衝出口，也沒有考慮員工會不會受傷？所以，學佛後經過一段時間的薰習、磨鍊，在遇到挫折時，承受力、解決問題的能力、以至心境上的轉化，都有明顯的突破、提昇。³⁵⁶

如前述學佛營禪修會受到人們重視，形成風氣，並不是沒有原因的，肇因社會變遷迅速，強調功利享受主義，迷失生命的意義方向，導致惡性循環的結果。

³⁵⁶ 淨德，〈各行各業談修行——生意人與佛弟子〉，《千佛山雜誌》，第 202 期，2006，頁 54～57。

人人生活都很忙碌，卻不知為何而忙？家庭功能喪失，孩子回家見不到父母，親情疏離。生活競爭壓力大，使人們精神生活品質反而變差。禪修的訓練，使人能夠在有限的空中，達到最佳的反思效果。從貿易商的省思，認為學佛前，學佛之後，對自己的人生觀、生活態度產生了很大的轉變。每天自我反省檢討，時時刻刻行止觀，是其修行的重要功課。止觀方法的力行，反映於生活態度的一種改變，是恢復建康正常的生活飲食習慣之外，有了更多親子團聚相處的空間，也使家庭中的親子關係，更為親密和諧。另在對待公司員工方面，會注意到言行是否傷害到人心，改善勞資之間的人際關係。了解經商之道，在商言商的現實問題，發現自己經商失敗的因素。由此可知，禪法實用性的效益，即是千佛山開設禪之教法，受到禪修者喜愛的原因。

其中談到做生意「框」錯了方向的問題，這裡所談到的「框」，不只涉及宗教道德標準的價值觀、個人角色（佛教徒的角色）認定的問題，也涉及到社會價值觀等框架的複雜問題。如有位建築商學佛多年，最近碰到一件困擾的事，就是跟某公司訂貨已很多年，不知為什麼最近生產的貨品，皆是不能使用的不良品，此事告知對方卻無改善。因為覺得學佛的人，不好與人計較，一廂情願的將所有損失自己承擔了事，³⁵⁷這就是用佛教徒的心態去做生意。因為這種結果並沒有真正解決問題，促使對方回應善意改善品質；或經由社會法律調解；或透過溝通了解對方失信原因，維持更長久的商業信用往來，取得互信互惠的共識，而使自己平白的受到損失與傷害，這就是佛教徒做生意框錯了方向的問題。另外有的佛教徒被欠債不還時，常以自我安慰的因果觀想法，認為人家欠債不還，大概是自己前世欠別人的而作罷。不能講求現實，當下肯定認知，欠與還等諸多問題的關係，以智慧修養化解問題。因千佛山談因果觀認為不應只用單一方式去看，或用過去世的說法搪塞此類型問題，而是希望佛教弟子能夠在現實生活裡，了解他我關係（指人、事、物之因緣法則與因果關係），活在當下進而去修養智慧調整自己的行為，達到不要傷害別人，也要保護自己的原則。³⁵⁸

另參加過學佛營參學共修活動的青年大學生，認為學習佛法後，處理情感問題，反省自己，調整心念，可以改善行為，獲得相互成長：

³⁵⁷ 隨機訪談湯居士，訪談時間：2009年9月14日。

³⁵⁸ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁243-247。

每次只要想起老禪師的話：『運用思想發揮智慧』。就讓我省思到：連自己選擇的感情都處理不好，那不就佛法白學了！佛法的智慧是要達到不傷害別人，也要保護自己，這兩全齊美的做法還讓我費盡心思。…從老禪師說的道理方法中，我學習去了解自己，所以，我不後悔我談戀愛了，正因為有她，我才能看到平時懶散的我，省思不好的習慣，兩人從認識交往的過程中，彼此改變互相成長。³⁵⁹

千佛山菩提寺舉辦社會教育活動，受到肯定後，加強了社會人士的信心支持。於 1995 年 6 月成立財團法人千佛山文教基金會，據了解在功用上，促使千佛山推廣佛教教義、教誡、教儀、教法之研究，及佛教文化、傳播媒體事業、出版或翻譯佛教經論著作、舉辦各類文化教育活動（詳見表 3-1），如舉辦教師、青少年、兒童、禪修等各種學佛營活動，少了經濟後顧之憂。

現代社會競爭壓力下，有些孩子變成只會讀書的機器，有些課業不理想的孩子甚而承受太大的壓力得憂鬱症，或不知生命的意義為何？選擇自我放棄。加上家庭教育失能兒童、青少年問題層出不窮。所以佛法必須往下紮根，兒童、青少年更須要學習身心健康之道，培養良好的生活習慣和佛法生活智慧。菩提寺直到 84 年視聽教室設備完成，才能提供環境空間與佛弟子協會合作，策劃兒童學佛營的社教活動。此後，社會大眾將孩子送到寺院，參加兒童學佛營的意願，逐年增加。不少的家長即認為孩子參加學佛營，可學習一些做人處事的道理，不會變壞。³⁶⁰

分析兒童學佛營所規劃課程，主要讓兒童認識寺院的梵唄，體驗出家人每天必須作的功課。知道維護身心健康的重要性，早課下殿後，教導兒童學習「散手八卦」打拳健身，³⁶¹及減輕考試壓力的方法：

³⁵⁹ 蹤影，〈瞭解“情”從“理”觀照自己〉，《千佛山雜誌社》，第 230 期，2008，頁 62-64。

³⁶⁰ 民國 84 年（1995）7 月暑假，佛弟子協會、慈善基金會主辦，千佛山菩提寺承辦，在菩提寺首次舉辦兒童及青少年學佛營，共計兒童學佛營三梯次，青少年學佛營二梯次，學佛營中首次啟用視聽教室。千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 265。

³⁶¹ 佛弟子編輯，〈同心共明月——千佛山暑期兒童學佛營簡記〉，佛弟子編輯，《中華佛弟子協會會訊》27 期，1995，頁 2。

在這短短的幾天學佛營中，讓我學到不少事，也看見人生的「喜、怒、哀、樂」…這回想三天前，還在高雄講堂的時候，還覺得參加學佛營很後悔，但當我來到菩提寺時才知道，以前的想法是錯誤的，因為一到菩提寺就有大哥哥帶我們做遊戲，也有和藹的師傅講課，教我們做人的道理，也教我們許多消除煩惱的方法。有了這些方法就會減少許多考試壓力。³⁶²

上述看法之外，學佛營活動，也有助於培養孩子尊重生命、愛護生命的觀念態度。

363

寺院舉辦兒童學佛營，需要輔導老師，有的曾參加學佛營的兒童、青少年，長大後會回到寺院擔任輔導工作。有的信眾則會鼓勵他們年長的子女，參加兒童學佛營帶領團康輔導工作：

原本不打算參與此學佛營的活動，在母親三番兩次的說服下，使放下手邊的工作，盡速趕回家。其實，後來想想，自己滿喜歡大哥哥大姊姊的。那種領導小朋友的感覺真好，況且地點是在菩提寺。…第一次擔任輔導老師的心情，顯然是期待又怕傷害…。活動的開始，便有師傅和輔導員說明，該做什麼、該幫些什麼，既然來了，就要全心全意的做每件事。從那時起，我便覺得，日子更加充實，更加有意義，不僅是輔導員的一份子，也可以加入義工的行列。³⁶⁴

輔導員的服務工作，使青年人感覺到加入義工的行列，既充實又有意義，而願意常至佛寺參與服務工作。

（四）法會祈福共修活動

僧團生活經濟，完全仰賴在家居士供養，本身並無經濟來源。所以僧團組織奉獻社會，以弘法的佈施為主要目標，也就是以佛教教育建設人的心理，導正人

³⁶² 林政耀（十全國小），〈兒童學佛營心得〉，同上，頁5。

³⁶³ 訪談謝怡佳小朋友，訪談時間：2010年4月28日於台中。

³⁶⁴ 方杏珍，〈輔導老師的心聲〉，同上，頁3。

心爲要務。以助人們擁有建康獨立自主、自在的身心，回饋社會大眾信施之供養護持。這就是僧團完成以法回饋信施，教育社會大眾的主要目的。如前所述，靜坐止觀、佛教教理方法，根據學習者反應佛教的道理方法，除改善他們的心靈狀況，也改變了他們的思想觀念和生活行爲，使往後生活更具價值意義。但並不是人人都會參與這些社教研習活動。大型法會舉辦的祈福、超度共修活動，幾乎是寺院所有信眾都會來參加的活動。例如佛教信眾有些是民間信仰文化觀念深的人，較難認同寺廟舉辦社教活動，認爲太多活動是一種世俗化的現象，所以不參加與法會無關的活動：

佛堂供奉的是西方三聖、藥師佛、普賢菩薩玉微仙姑。老和尚（白雲禪師）是文殊，仙姑是普賢，跟老和尚是同一條線上的。剛開始包三部遊覽車，有的是好奇去玩，仙姑指示車子一直開，結果車子開到菩提寺，那天是四月初八，眾人吃完午齋就要走，套一句俗語說草地親戚呷飽就走，是不可以的。結果車子不能發，投擲神筊應允才回來。普賢菩薩玉微仙姑是從菩提寺來的，每年四月初八都會回菩提寺取香火。……，大概 72 年或 73 年去菩提寺的，20 幾年了，那時候法會都有去廚房幫忙。我們現在最年輕的有 60 多歲，最老的 80 歲。現在法會的時候還是有回去。法會回去的時候，主要是 4 月 8 日浴佛節和中元普渡。過去回菩提寺都有三部遊覽車，現在都年老了，有的人行動不便，佛堂幾乎都要散了，我們只有十幾個人自己回去。但是我們不參加寺廟舉辦的其他活動，現在寺廟舉辦活動太多，都沒有在修行。現代人都不是真正在學佛，都是求發財和功利。我們在佛堂早上四點共修老和尚（指白雲禪師）教的淨土法門，現在早上有時僅有兩人在作早課。在大崗山超鋒寺，有寫一句話說修行是『一世苦，萬世樂』，修行是最重要的。³⁶⁵

從訪談資料可知菩提寺民間信仰類型信徒之修行觀念，比較重視法會活動和靈驗性。這些信眾視白雲老禪師爲文殊菩薩化身，仙姑是代表普賢菩薩，主要是來救濟世人的。這些信眾人數雖然不多，每年浴佛節一定會回到菩提寺取香火，回程一定要擲神筊，經過菩薩允許才能回去，否則車子不能發動：參加法會和每天修持法門，才是修行最重要的工作。這些信仰者皆已年老，社教活動對他們來

³⁶⁵ Lo 太太電話訪談記錄，2006 年 8 月 26 日星期六晚 6-7 點。

說意義不大，亦無影響力。如前所述，可知開放佛教教學活動，對於知識份子明顯的比較有影響力。

菩提寺履行利己利他的責任義務，經年舉辦法會、講經、各種年齡層的佛教研習營，及公益慈善、志工培訓研習等共修教育活動。提供社會大眾淨化心靈的需求的管道，和學習佛學課程、佛教儀式等修行環境活動空間。例如舉辦法會誦經、禮懺活動，一般說來，皆以為是為了祈福消災，似乎與佛教教育無關，實則誦經、禮懺，是佛教最基礎的啓蒙教育。

大部分的佛教徒，對於佛教經典的初步認識，皆由誦經、禮懺開始。因為禮佛誦經、拜懺可以獲得功德利益。初學者如果對經典沒有一些概念，想要了解經典名相義理，確有其難處，有些信眾反映：

我們覺得老師父講的道理太深了，不太容易懂。但是菩提寺每次辦法會共修時，我們會去參加共修。這附近有間寺院每天都有藥師法會共修，平常我們會去那裡參加共修。我的先生身體不好，希望參加藥師法會共修，身體能夠好起來。³⁶⁶

另外有些人在熟悉經文之後，想要更進一步的研修、學習義理。那麼關於專業性質的經典、懺儀詮釋課程活動，則較符合想要學習義理者的訴求。隨著信仰觀念的虔信深入，有些人產生出世離俗之願心，而進入佛學院體系，成為佛學院的學生，參與各種研習共修活動，如研習經典教義、學習叢林生活、禮儀規範，成為未來管理寺院、弘法利生，教化社會大眾的僧才師資。有些在家人則參加佛學班，長期學習提昇佛學基礎：

現在就讀假日佛學班。我學佛的時間大約十年多（事實上已有 20 年左右），學了很久，慢慢才懂得佛法。班上的同學女生比男生多，像我的年紀 70 幾歲以上的很少；40 歲至 50 幾歲很多；20 幾歲的也有一些，可能其他事忙，

³⁶⁶ 陳太太隨機訪談記錄，2008 年 9 月 27 日星期六早上 11 點。

流動性高些。我覺得年紀大的較勤勞學習。³⁶⁷

菩提寺佛學班每期三個月，上課時間分爲週日班和週二班，近三年來週日班每期約 100 多人左右，週二班大約 40 人左右。佛學班成員大多是中、高年齡層的家庭主婦或上班族，女性居多，男性僅佔 4 分之 1 比例，30 歲以下的年輕人非常少（詳見五、千佛山菩提寺 2010 年佛學班性別、學歷、職業、年齡層問卷調查表）。³⁶⁸菩提寺信眾認爲參加學習活動或當義工：

當義工很好，可多增加知識，認識朋友分享知識，對自己有成長。平常我定時在成大醫院當義工。至於菩提寺因為交通不便，只能不定時當義工。另外我也會去台南松柏社區參加一些課程學習活動，一整個星期，只有星期四才有空。現在參加活動的人女生比男生多，不只菩提寺如此，其他的地方也是女比男多。參加這些活動，讓我找到精神寄託，生命的意義。³⁶⁹

可以認識朋友分享知識，對自我成長有幫助，也找到了精神寄託和生命的意義。除了上述所言個人精神需求外，爲何中、老年女性參加各種學習、慈善活動的人數較多？依據丁仁傑之研究慈濟中年婦女參與社會活動的看法，認爲此一現象與節育政策，造成子女數減少，家務工作自動化，使得婦女有較多的空於時間和精力，從事參與社會活動，構成可資動員的社會力有關。³⁷⁰

假使從千佛山開放社會大眾，參加佛教各種教學課程活動，學習佛法，促進團體組織發展的情形來看，可見佛教寺院社教傳播的功能，除了使更多人認識佛教，佛教知識也因此普遍爲人所知，也改變了人們某些佛教觀念和看法，同時也改變了人的思想行爲，並且也達到了政府以宗教教化社會人心的政策理想。佛教信眾渴望學習佛法的動力，同時也使團體組織獲得有利的生存發展空間，並且由

³⁶⁷陳冰貞居士電話訪談，2010 年 6 月 17 日中午。

³⁶⁸知客蓮一法師電話訪談記錄，2010 年 6 月 17 日早上 8 點。

³⁶⁹陳冰貞居士電話訪談記錄，2010 年 6 月 17 日中午。

³⁷⁰丁仁傑《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，頁 376。

此過渡進入到都市叢林弘法時期。

三、從山林佛教到都市佛教時期——以多媒體傳播教育理想之實現 (1989~)

千佛山菩提寺於 1989 年，因應社會大眾學佛需求，開放對外演講後，每週日的講經，座無虛席。隨著社會經濟提升，進入電子化、網路化的時代，擁有自用轎車的小康家庭愈多，週日車潮，同時也帶來了寺院停車空間嚴重不足的現象。白雲禪師為使居住都市的人群方便學佛，鼓勵信眾假日儘可能陪伴親子、朋友共遊。晚上才利用時間到都市講堂共修。於是在高雄、台北、台中等地籌設講堂，跨出山林的門檻，往都會地區發展。此過程中，千佛山的法務發展，產生了很大的變革，邁入另一個里程——白雲禪師以身作則，帶領弟子進入都市從事宗教服務：

講堂成立的因由，緣自民國 77 年 8 月，雲老禪師敞開千佛山的大門，開始舉辦周日講經，遠近各地上山聞經聽法的信眾愈來愈多，尤其是高屏地區的人數更是屢增不已，成長迅速。畢竟本山（台南縣關廟鄉）距離高雄市還有 50 幾公里，周日假期正是親子相聚，朋友聯誼的好日子，為了聞法只得割捨，惹得子女怨不已。再則，對於都市上班族信眾而言，下班以後晚上常有充裕時間，正可以用於學佛共修。因此，有心依止雲老禪師的善信，乃懇請他老人家慈愍大眾，在高雄市設講堂。經過老禪師和多位熱心護法大德多方奔走、尋訪、籌設，終於敲定本講堂的位址。所謂「法不孤起，逢境方生」，高雄講堂是千佛山成立的第一個講堂，從此許多信眾可以在居家附近聆聽雲老禪師介紹圓融微妙的佛法，可以親承法乳，同霑法益，千佛山的法務發展也從此進入另一個里程。³⁷¹

³⁷¹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 177。

(一) 創立千佛山聯合志業機構的三個單位

根據相關資料千佛山文教事業的發展和慈善、傳播、文教、書坊的成立有關（詳見表 3-1）。民國 80 年（1991）高雄講堂、台北講堂、台中講堂相繼成立後。³⁷²白雲禪師南、北奔波，開始全省廣弘法益。民國 82 年（1993）禪師緊接著在此創立了千佛山聯合志業機構的二個單位；即由緇素二眾合力組成財團法人千佛山慈善基金會、³⁷³中華佛弟子協會等全國性的組織。

表 3-1 千佛山文教、慈善基金會宗旨、活動、服務項目表

項目	內容
慈善	<p>◎1993 年成立中華佛弟子協會宗旨：</p> <p>佛法流佈：國際學術交流、佛法講座、護持道場、法會。</p> <p>文化教育：義工成長營、幹部培訓、讀書會、讀經班</p> <p>生命關懷：臨終關懷助念、慰問病苦、紓解煩憂、撫慰家屬。</p> <p>社會公益：支援募款、災區服務、推廣急難救助、社會福利關懷弱勢活動。</p> <p>五人文交誼：舉辦護法、會議、歲末等聯誼活動。</p> <p>◎1993 年成立財團法人千佛山慈善基金會，服務項目：</p> <p>急難、醫療個案之訪視與濟助</p> <p>辦理優秀清寒學生獎助事項</p> <p>辦理兒童、青少年、老人福利事項</p> <p>設立慈悲熱線，提供民眾電話諮詢解惑管道</p> <p>關於佛教教義研修和佛法流佈事項</p> <p>其他有關社會公益事項</p>
傳播	◎1995 年成立金禧廣播公司，舉辦社會公益活動：關懷失蹤兒童、獨居老人、魚鱗癬病患、心靈演講、保護地球生態的環保資源再利用、甚至帶領聽眾走入大自然中認識花草蟲鳥…等。
書坊	白雲書坊分布台北、高雄、香港、新加坡、馬來西亞，流通佛教典籍藝文創作。
文教	<p>◎1996 年 6 月成立財團法人千佛山文教基金會辦理業務如下：</p> <p>一、發揚佛陀無上圓覺妙慧，推廣佛教教義、教誡、教儀、教法之研究，饒益佛弟子正信之修養功德。</p> <p>二、舉辦各類文化、教育活動。</p> <p>三、推展佛教文化、傳播媒體事業、出版或翻譯佛教經論著作。</p> <p>四、舉辦佛陀學術交流及參訪觀摩活動。</p>

³⁷² 民國 83 年（1994）5 月 8 日千佛山台北講堂，民國 84 年（1995）千佛山台中講堂成立。

³⁷³ 財團法人千佛山慈善基金會成立於民國 82 年（1993）9 月由一群秉承佛教「慈悲」精神、熱心慈善助的佛教信眾，響應上白下雲老禪師的濟世大悲宏願，共同捐資籌組完成，旨在對社會付出一份關懷，盡一份心，期以佈施之饒益功德，發揮佛菩薩的慈悲精神。因此，匯及會員每個月捐獻一百元的力量，從事慈善濟貧、佛法教育工作。財團法人千佛山慈善基金會，原名財團法人佛弟子慈善基金會，民國 92 年 6 月變更會名為財團法人千佛山慈善基金會。

<p>五、捐助或籌設「佛教圖書，文物陳列館」，保存及流通佛教藝術文物。</p> <p>六、獎助研究佛陀學術優秀學生。</p> <p>七、贊助佛陀學術研究教育機構。</p> <p>八、其他有關社會文教事業。</p>
--

千佛山慈善基金會有服務項目：包括急難、醫療個案之訪視與濟助；辦理優秀清寒學生獎助事項；辦理兒童、青少年、老人福利事項；設立慈悲熱線，提供民眾電話諮詢解惑管道；關於佛教教義研修和佛法流佈等事項。³⁷⁴中華佛弟子協會以社會文教、公益慈善工作，推動佛法流佈、文化教育、生命關懷、社會公益、人文交誼為五大宗旨。內容包括：護持佛法、終極關懷助念、急難救助撫慰受災戶心靈、關懷弱勢聯誼等活動（見附圖表三，附照 1、2、3、4、5、6、7）。民國 84 年（1995）成立第三個公益單位白雲廣播公司，為全國首座民營公益電台弘揚佛法。隨著弘法傳播方式的改變，進入了現代化電子媒體弘法時期，千佛山陸續的製作錄音帶、錄影帶、CD、DVD 等有聲書，設書坊流通佛教創作作品。1998 年白雲廣播出版的「大般若經要解」錄音帶，曾榮獲行政院新聞局評選為優良文化教育有聲出版品。白雲禪師更將在軍中所得積蓄投入成立講堂及白雲廣播公司：

我很反對化緣，…以佛教信徒而言，這是虔誠的行為，可是這中間會造成傷害的後果。我們寺院有一個好處，完全是出家人管理自己，…我一手創辦（寺院），棺材本都投在寺院了。過去我在軍隊並沒有太多錢，可是我在軍隊時很有賺錢的機會，經常寫文章投稿、授課、卻沒有花錢的機會。加上我那時候有計劃經濟買股票，所以寺廟能蓋起來，並不是偶然的事。…我在這種股票上賺了不少，有了這些股票的利潤，才有今天的千佛山。賣了（股票）之後就買講堂，包括 1、2 樓 5、6、7 樓及 12 樓（做為電台工作室），共買了六層樓。³⁷⁵

民國 86 年（1997）9 月 7 日白雲禪師首次接受電視媒體，超級電視台專訪後。民國 89 年（2000）7 月 1 日千佛山開始於電視傳播弘法時，其他佛教團體

³⁷⁴ 佛弟子慈善基金會，〈財團法人佛弟子慈善基金會通告〉，《中華佛弟子協會會訊》，第 27 期，1995，頁 25。

³⁷⁵ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談記錄（九）〉，頁 31-32。

已普遍的利用電視、電臺、等媒體弘法。以廣播電視是千佛山領導人白雲禪師畢生心願之一。早在 1972 年白雲禪師即提出，因應時代變遷，宣教改革措施：

- 1、講經不如講現實的道理；
- 2、著作只要能導人向善；
- 3、法會改為觀摩研討；
- 4、禪坐轉變佛化活動；
- 5、佛七換作郊遊旅行；
- 6、廣設佛教活動中心；
- 7、進軍廣播電視。³⁷⁶

電臺、電視、網路等電子媒體弘法，可以達到無遠弗屆的教育效果。佛教信眾在家中就可享有學習佛教知識的機會，不用像過去資訊不發達的時代一樣，為要學習佛法，必須到處參學尋訪名師，才能得到有限的佛教知識。工業化、都市化的社會，是忙碌充滿緊張競爭壓力的社會。成人忙著上班賺錢養家活口，未成年人忙著上學讀書、學習各樣相關技能，長期易造成壓抑緊繃。眾知人的情緒是會影響感染的，我人會將快樂的氣氛與人分享，也會因為情緒衝突，傷害到之間的和諧關係，產生人際的疏離。對在家人生活的調適上，白雲禪師認為在家人學習佛法，是為調理個人身心。只要利用業餘時間就可以，並不須經常到寺院走動。應注重視家庭親子相處時間，假日安排適當的親朋休閒活動，既有助於親朋人際關係的互動，進而也可舒解身心壓力，達到調理身心效果。這是因擁有良好的人際關係，生活才會和諧。擁有建康的心靈品質，個人之人格修養自然也會跟著提昇，臻至較高的理想層次。

從白雲禪師之宣教理想，可以了解，千佛山派下寺院，舉辦各種類型的社教活動和休閒活動，也是白雲禪師早期的理想目標。其目的在以通俗易懂的佛法道理，啟發現代人活在當下，發現自我、認識自我，了解生命的生活價值意義，圓滿實現自我人生。從個人內在精神意識的昇華，導正外在行為，實現善心、善行，進而影響社會人群，達到改善社會精神品質生活，人人獲得身心健康。此範圍涉

³⁷⁶ 湘僧，《佛印論叢》，頁 7。

及到教義的詮釋問題與靜坐止觀等技巧、道理方法的運用，第四章再深入探討。

（二）廣播公司轉型困境

高雄地區轉型經營傳播弘揚佛法事業，在專業技術部份除聘請專才擔任外，也由千佛山菩提寺調派的弘法出家眾，進入電臺學習專業廣播技術。對缺乏相關專業知識的出家人來說，是極具挑戰性的考驗。此因非人人都能承擔這些工作。學習專業廣播技術，雖不乏甘之如飴之人，但也有無法適應工作之人。公司營運尚未步入軌道，急需廣播專業人才，聘請專業人才，對於公司經濟狀況，也是長期沉重的負擔。據了解在缺乏精確的分工制度、專業人才與廣告行銷策略等問題，致使廣播公司長期呈現虧損狀態。

我們以現代化媒體傳播佛法所面對的困境：如經營電台的困境，於經營試驗期，節目製作專業人才不足，加上不善於應用廣告行銷策略，所以，維持經濟收支的平衡改善，全仰靠成立金郝企業行銷推廣生機飲食。如何累積知識經驗、人事協調和穩定性、職務權責劃分、公司理念的建立、人事管理和服務品質的提昇、工作人員對服務的共識等都是我們經營電台必須克服解決的問題。³⁷⁷

爲了維持電台的運作，不得不轉型經營方式，將白雲廣播公司更名為商業暨公益性的「金禧」電臺：

民國 81 年(筆者按千佛山大事記載,千佛山高雄講堂成立於民國 80 年(1991) 8 月 4 日)我在高雄市開闢第一個講堂,次年創立財團法人千佛山慈善基金會、中華佛弟子協會,這都是全國性的組織。廣電是我的本行,所以我在民國 84 年(1995)籌備白雲廣播公司,次年 6 月正式成立。過去這家廣播公司完全是公益性質的,沒有廣告,但是長期以來虧損太多,實在維持不下去,所以 2002 年 6 月才轉型為商業暨公益性的金禧電臺。以前這個電臺完全用普通話,轉型後 98%都是閩南語,雖然有廣告,我們也不想隨便作賣藥的廣

³⁷⁷ 編號 0 電話訪談記錄, 2007 年 3 月 8 日。

告，所以還是一直賠錢。後來我們又成立一家企業公司，代銷臺北一家生化科技產品，這是我一個信徒的妹夫所開發的保健食品，經過很多年實驗有效，我們就以代銷的利潤來補助廣播公司。³⁷⁸

雖然，電台營運不佳，但並沒有影響財團法人千佛山慈善基金會、中華佛弟子協會，這二個單位護持電台、電視、大型演講等弘揚佛法、舉辦公益、慈善救濟活動的功能。爲了能夠永續經營，文教、公益、慈善事業，除了於各地設置收集統一發票箱外，並於高雄舉辦大型愛心親子園遊會義賣等募款活動。如，宣導健康城市消防安全年，94年（2005）3月27日在高雄美術館公園，舉辦大型愛心親子園遊消防安全宣導活動，由千佛山聯合志業功德會和高雄市政府消防局合辦，並且尋求各大企業廠商協辦贊助經費。³⁷⁹除此，歷年來在國內全省，從未間斷以弘揚佛法淨化人心，及慈善救濟活動的工作，如急難暨醫療濟助、優秀清寒學子助學、貧寒關懷、老人關懷、青少年受刑人關懷、病房關懷、兒童青少年關懷與教育、心智障礙者關懷、精神憂鬱症關懷、設慈悲熱線、舉辦佛法流佈演講等慈善濟貧社會公益活動。

（三）慈善團體的成長——與志工分享心靈成長經驗談

千佛山中華佛弟子協會成立之時，經費捉襟見肘，無法外聘職員辦理會務，是以協會事務幾乎是由千佛山的出家人負責。爲了能夠長期推動會務，須源源不斷的人力和物資之支援，遂募集佛教信眾及社會大眾組織護持委員機構互相支援。並且成立財團法人基金會，妥善運用護持資金。將來自十方護持委員的捐款存入基金會，以孳息做爲急助救難和獎助學金，輔助協會發展會務工作。³⁸⁰中華佛弟子協會成立的目的，是基於「地方最了解地方」的社會服務觀點，方便各地會員，利用公餘之暇修行，舉辦獎助、救濟、交誼、旅遊、教學等，慈善文化共修研習活動而設的學習場所。³⁸¹據稱至今已在臺灣設有八個服務處，一百多個辦

³⁷⁸ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，頁29。

³⁷⁹ 愛心親子園遊消防安全宣導活動，《千佛山雜誌》，第190期，2005，封面廣告。

³⁸⁰ 白雲老禪師主講，中華佛弟子編輯部整理，〈主席雲老禪師致詞全文（二）〉，《中華佛弟子會訊》，第10期，1994，頁7-9。

³⁸¹ 千佛山白雲禪師，談到「共修」，就是共同學習研究。「共修」不止於參加法會拜懺而已，如學習靜坐、止觀（調理身口意）或起念佛，甚至於學習插花、英文、日文…，活到老學到老，

事處服務社會人群。³⁸²

考察千佛山慈善團體於成長過程中，可發現它發展出自己的文化特色，如行為語言、價值觀、標誌、旗幟、標誌制服等等特色。這是內團體與外團體表現相異的重要特徵。各種不同的佛教慈善團體，因為訴求目標，方向不同，其特徵就差異性。如團體表現於外的獨特性，包括取裝扮、名字、儀式、程序、語言、口號、關係的型態與表達關係的方式。另團體的特徵包括成員個人的意見、價值、生活方式、人格、角色，以及其它生活現象在團體中產生互動、有意義與影響他人，都是逐漸形成團體獨特性的因素。所以，團體文化包括團體規範與價值。團體的價值包括理念、信仰、意識型態或對、錯、善、惡、美、醜與理論（如佛教禪修思想理論），³⁸³如：

文化規範（cultural norms）則是指團體集體的信念，態度、價值、迷思、儀式與自我印象。團體文化規範是特異於其他團體的。例如，某一個團體會自認在這個團體之內，沒有一位成員會想到離開，因為我們的團體給大家最好的關心與照顧，這種信念也就是團體文化規範的例證。³⁸⁴

團體成長過程，成員在共同的文化體系內，產生自我的歸屬感對團體的發展有重要的影響。如果個人感覺缺乏歸屬感或吸引力時，成員覺察到不能從團體中獲得利益，團體將產生負性效果。團體人際吸引力或人際整合，產生的原因是由於成員的相似性，如性別、年齡、種族、社經地位、行為模式如問題形態、解決問題的方法、參與活動的興趣等。³⁸⁵

千佛山慈善團體集合社會各階層的力量，從公司老闆到醫界、教界至學生、家庭主婦等各種不同職業的人士，經佛教教育學習解決問題的方法，作為言行表現的準則，從諸多相關資料，可見其發展出成員獨特性的思考模式，以及生命價

學習的本身於佛教裡便是一種修行，學習就是修行。參見白雲老禪師主講，佛弟子編輯〈本會設立辦事處之宗旨〉，《中華佛弟子會訊》，第14期，1994，頁8-9。

³⁸² 千佛山網站，網址：http://www.chiefsun.org.tw/family/00_index/00_index.php?Md=18。檢索日期：2009年12月22日。

³⁸³ 林萬益，《團體工作》（台北：三民書局，1985），頁146。

³⁸⁴ 同上，頁149。

³⁸⁵ 同上，頁152。

值觀的表現。由此可了解團體文化歸屬感的產生與成員心靈之成長、行為表現有密切的關係。下列舉慈善團體中五位訪視志工，心靈之成長經驗以為了解：

安養院裡的老人，常為不見兒女而心情鬱悶。…長期照護臥病在床的親人，最後心煩氣躁、精疲力竭，這種情形普遍存在。我也是個年過一甲子的人，我不想依賴孩子；以後如果我體弱多病，我希望住進人性化的安養環境，我不希望孩子為我兩頭燒，就職在外還要擔心家裡的老媽媽現在不知道怎麼了？不過，為人子女，不能忽略或遺棄安置在安養院裡的父母。總要有份孝心，抽空去看看他們。³⁸⁶

如這位志工表示，對於多數老人的哀怨心事感同身受。但還是肯定安養院，是現代老人頤養晚年的好選擇。抱著終身學習的態度參加訪視小組工作，從中見識悲歡離合、其情可憫的真人真事，任志工最大的成長，就是有灑脫的改變，自己不常鑽牛角尖、嫉妒或要求別人，學習到修正自己的觀念，回到家是家人的良師益友，隨機提醒調整心念。³⁸⁷

另 921 震災，讓台灣人心碎，也促使社會上各階層慈悲心善的人們，攜手加入賑災工作：

月娥當年因 921 震災而與千佛山結緣，她從電視媒體全天候播報 921 地震受災的畫面上，看到不可思議的苦難。正當她生起前往災區幫忙的念頭時，機會就到了，朋友告訴她千佛山賑災團正緊急召募志工，所以她加入了這支由千佛山眾法師及志工組成的賑災團隊，這是她走出廚房、第一次卻永難忘懷的志工經驗。在這之後，月娥陸續參與千佛山的活動，後來加入志工團，投身千佛山的慈善事業。回憶當年填寫志工資料時，月娥客氣的形容自己二十多年家庭主婦的生活圈，就是廚房到菜市場，所以她早期待能像先生和女兒

³⁸⁶ 薛媽媽從民國 77 年（1988）開始親近白雲老禪師，十餘年來千佛山聞經聽法、以精湛的花藝莊嚴殿堂、為佛法流佈而努力、為慈善助人奔走各地、志工服務更不落人後。受訪者蘇阿照，釋如取、釋若瑜編輯，〈薛媽媽蘇阿照〉，釋如取、釋若瑜、吳雨菁編輯，《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，頁 182-185。

³⁸⁷ 同上。

一樣，活在多元資訊的時代裡，接觸外界，感受社會脈動，也改變自己靦腆、面對陌生人就不自在的個性，於是她篤定的告訴自己一走出廚房當志工；她在興趣欄寫上「接觸人群」，並從千佛山多重性質的志工需求中選擇「慈善關懷」工作。…成為千佛山慈善基金會的志工之前，月娥不曾接觸出家人，不曾聽聞佛法。她在與千佛山結緣之後，才訝然發現「佛法這麼好」。³⁸⁸

上例這位志工，從未接觸佛教，因為關心 921 和朋友一起加入千佛山慈善團體招募志工行列，此後也成為團體重要成員，開始學習佛法：

長久來，在千佛山聽聞的道理方法，深深的影響我看待事情的層面。現在，不再過於感性的我，能寬廣而客觀的看待人、思考事，即使面對個案，也從他們身上學習『讀』，瞭解人們貧病交加的來龍去脈或前因後果。所以，親近千佛山的任何時間，都是學習的難得機會，我因而在為人處世上更加謹慎的思慮、穩健的行動，現實生活中也更能拿捏什麼事該做，什麼事不該做。

389

這些學習過程，對現實生活的拿捏，該做什麼事、不該做什麼事很有幫助。另參加訪視工作，接觸不同的陌生環境，關心許多陌生的困苦案主，使家庭主婦的生活圈改觀，視野更為寬廣。看盡世間百態，從中解讀人生的道理，藉以提醒注意、維護調整起心動念，學習發起善念，收攝不善之念，將所見所聞，當作終生的學習：

訪視也讓我瞭解，社會暗角所潛藏的各家酸楚與無奈只是世間百態的部分呈現。它是照見自我的廣角鏡，提醒著我：現實生活中遭逢的不如意，有些不過是一般家庭難免遇到的問題而已，可是自己常不自覺的怨天尤人。當時，因緣來得正是時候。孩子大了，總不希望媽媽成天沒事的待在家裡。反而他們覺得自己長大了，毋須事事勞煩父母掛心，還當他們是小孩。他們也認為

³⁸⁸ 受訪者月娥，釋如取、釋若瑜編輯，〈樂作幕後補給站〉，同上，頁 186-189。

³⁸⁹ 同上。

參與志工是件有意義的事，又能多接觸社會…。所以我感恩全家人在這幾年內對我的志工事業完全的認同，盡量的配合我。我很幸運！平常，我也和他們分享我參與志工的所見所聞、心得感想，所以我先生認為我從事志工服務後，有所改變，他肯定我所學習的是正面良善又能增長智慧的。由於全家人的支持，我才能毫無後顧之憂。以家庭為重，先照顧好家人，空閒的時間才當志工。」這番老師父的叮嚀，是自我衡量的標準。我告訴自己要先扮演好家庭裡的角色、盡本分，所以晚上的時間一定留給家人，閒暇之餘才量力而為，走出去看看世間百態，從中解讀人生的道理，藉以提醒注意、維護調整起心動念，學習發起善念，收攝不善之念。將親近千佛山以來的所見所聞，當作終生的學習。³⁹⁰

上述中，也可見現代婦女走出家庭，在全家人贊同之下，參加社會慈善團體志工的工作，並非因宗教信仰因素，而是出自於關心社會的共識，自動自發的奉獻個人心力。由此可知現代人服務社會人群的終身學習觀，以及對社會的關懷共識，在社會團體的推動下，有所成長。

下例與上例頗類似之處，皆是由朋友引入慈善團體，兩位志工的孩子已經長大了，子女皆鼓勵母親參加慈善團體做志工，亦認為當志工是很有意義的事：

直到一個偶然的因緣到來，朋友引薦加入千佛山慈善基金會訪視組，參與志工工作，…為了陪伴老人動動腦、活動筋骨，帶給他們歡樂；為了與青少年、小朋友、精神病患…等關懷對象拉近彼此的距離，關懷服務行程常安排有團康帶動與節目表演，其內容之一就是手語帶動唱。那時候，多數志工是上了年紀的「媽媽桑」，為了上台手舞足蹈，必須強記節拍與動作。這對大家來說，剛開始難免有所排拒，但仔細想想，既已是成員之一，就應以達成目標為期許，於是大家只得勤練身段以配合演出了。那段時間，記得還曾有姐妹淘，笑稱自己連作夢都在比手畫腳呢！大家在練習過程中的用心實不言而喻，內心所承受的壓力自不在話下。…未接觸千佛山以前，我只是個普通的家庭主婦，生活重心全在孩子身上。後來面臨兒女遠行的空巢期，日復一日

³⁹⁰ 同上。

乏善可陳的生活，頓時讓我陷入人生的迷惘中，因此孩子鼓勵我多參與社會服務的志工團體。如今我的生活忙碌踏實又有活力，我把關愛家人的一份心，獻給更多需要關懷的人。³⁹¹

上述引文中，未談到是否信仰佛教。參與志工團體是因空巢期，感到人生的迷惘，加入社服慈善團體，感覺到生活忙碌踏實比較有活力。

最後例舉的這位志工，因婆婆往生到寺廟做佛事，才進入慈善團體當志工。投入慈善團體工作後，對於團體產生「家」的溫暖親切歸屬感，並且引導全家投入關懷社會服務工作：

參與志工的心情轉折往往無法一言以蔽之，其中我最親愛、最瞭解我的家人，也是伴隨我一路成長、茁壯的夥伴。我的先生非常贊同我參與志工的工作，在我加入志工行列後，他也因為我的引導而參加了訪視的工作，還參與了青少年受刑人的關懷服務，定期到明陽中學為受刑人學生作心靈輔導，女兒也曾投入千佛山慈善基金會所舉辦的兒童學佛營，帶領小朋友的康輔作。現在，千佛山就像我們的家一樣，只要一講到千佛山，我們的心裡就有著難以言喻的溫暖與親切。³⁹²

參與訪視組關懷服務，積極幫助青少年受刑人達成願望，使人感受到從事關懷服務工作的喜悅：

參與福田組的發票工作之後，我也加入了訪視組關懷服務的行列，其中之一是關懷明陽中學的青少年受刑人。讓我印象深刻的一位家庭貧寒的受刑人，他與二哥結夥搶劫超商觸法，兩兄弟就此進了明陽中學服刑，家中剩下大哥陪伴父母。有一天，問他後不後悔？或許因為思念家中的父母，又想到二哥也一同服刑，他肯定的回答「當然後悔」。我和他談到對將來有什麼打算？他說自己的志願是投考餐飲專校，但由於學費昂貴，他頗為煩惱。得知他的

³⁹¹ 齊碧瑩，〈恣意揮灑生命的色彩〉，同上，頁 190-191。

³⁹² 潘麗秋，〈與發票結下不解之緣〉，同上，頁 194-195。

困擾後，我便積極上網尋求協助這位受刑人的途徑，再一一撥電話詢問高雄、台南縣市的學校，請校方提供相關科系的資訊，現在已經有三所學校寄來簡章，表明歡迎這位學生到校就讀，這是最近關懷工作中最感高興的事，我希望這對曾經迷惘犯錯的受刑人真能有所助益。³⁹³

參加志工成員從團體互動中，獲得學習、歷練和成長，建立起寶貴的思想觀念，使成員不害怕面對挫折，把握機會學習，盡心盡力完成目標。內心因而感到愉快自在。

成為志工之後，我認為自己最大的進步，便是對於成敗能放開心胸去接納。我從這個大家庭的互動中，建立起寶貴的思想觀念，發現凡事只要從正當的心念出發，盡心盡力，那就算失敗了，也毋須太過難過懊悔。我逐漸明瞭因緣條件尚未具足難強求的道理，所以我愈來愈快樂自在了，與家人的相處也更為融洽，家庭和樂，我珍惜這份因投入志工而有的最大收穫。可是，非常慚愧，自己對佛法疏於學習，對於自身歷練、個人成長，亦感不足，所以我特別感謝帶領福田組的契師傅在我最需要的時候，陪同我一路走過，讓我亦步亦趨的跟在一旁學習。現在，不論任何困難，我深信只要具備正確的觀念，凡事都有值得努力的空間；我不害怕面對挫折，我期許把握機會學習，盡心盡力完成目標。我還希望能好好的將老師父的教誨學以致用，融入生活與志工生涯中。一路走來已近五年的時間。…在這裡我引用白雲小語的一句話：「歡歡喜喜的承受，小心翼翼的去處理。」³⁹⁴

從上述數例中，可發現女性志工加入慈善團體之心理因素，和空巢期有關，加入慈善團體工作，使她們在學習成長，付出所學的過程裡，體會了新的生活意義。即先改變自己，才能影響別人。歡歡喜喜的承受，小心翼翼的去處理，每個生命歷程的經驗，以佛法之精神展現生命的活力與智慧，使生活更有活力，使生命的存在更有意義。

³⁹³ 同上，頁 194-195。

³⁹⁴ 同上。

(四) 都市講堂——社教課程活動與社會需求的互動關係

由於鄉村移入的人口，都市生活適應社會化方面，造成遷徙適應新環境的社會問題。為了解決現代化都市可能衍生的社會問題，政府利用「社會需求法」和「經費利潤法」來規劃高市社會教育計畫目標。其社會教育重點為，人口、都市適應生活、親職、環境衛生、交通安全、市政、文化教育等七方面。文化教育：包括：宗教講座、民俗文化講座、插花講習會、書、畫、花展。³⁹⁵

表 3-2 千佛山聯合志業機構 84 年常態活動課程表

主辦單位	活動名稱	上課時間	備註
菩提寺	楞伽經、(解惑篇 楞伽經問題討論)：	第二、三、四週週日 8：30~10：00 10：00~11：00	白雲老禪師主講
	水陸法會	8月7日~8月13日	
	青少年佛學營	8月20~8月23日	
	秋季朝山	10月28日	
台北講堂	學佛之道	每月第一週週一 20：00~21：30	白雲老禪師主講
	唯識心理學	每月第一週週二 20：00~21：30	白雲老禪師主講
	靜坐止觀班	每週三 20：00~21：30	千佛山教授師
	台語佛法基礎班	每週四 20：00~21：30	
	佛法研習班	每月第二、四週週五 20：00~21：30	
	大悲懺共修	每月第二週週六 19：30~21：30	
	水懺共修	每月第三週週六 2：10~18：00	
	藥師經共修	每月第四週週六 19：30~21：30	
台中講堂	學佛之道	每月第一週週三 20：00~21：30	白雲老禪師主講
	心之路	每月第一週週四 20：00~21：30	白雲老禪師主講
	靜坐止觀班	每月第一週週二 20：00~21：30 每月第三週週三 20：00~21：30	千佛山教授師
	閩南語佛法介紹	每月第二、三、四週週二 20：00~21：30	
	唯識學概論	每月第二、四週週三 20：00~21：30	
	普門品	每月第二週週四 19：30~21：30	
	大悲懺共修	第四週週日 19：30~21：00	

³⁹⁵ 個人與其所生存的環境，由於順應與調適的作用，維持一個極為和諧的關係。這是由於出生以後即已經開始進行的「社會化」(Socialization)。因此，遷徙是對不同的新環境作適應的歷程，它涉及改變個人行為模式，價值標準，理想與信念的「再社會化」歷程，也涉及整個社會文化的「涵化」(enculturation)歷程。個人的資質與條件不同，個人的遷徙適應也有難易與成敗的分別。所以政府在都市計劃過程中，希望透過社會教育使高雄這新興都市發展成爲一個現代化的都市，是社會教育計劃的目標。參見林生傳《教育社會學》，頁 147-152。

高雄講堂	唯識學概論	每月第二、三、四週週四 20：00～21：30	白雲老禪師主講
	靜坐止觀思惟共修班	每週五 20：00～21：30	千佛山教授師
	台語佛學基礎班	每週五 20：00～21：30	
	大悲懺共修	第一週週六 19：30～21：30	
	藥師經	第三週週六 19：30～21：30	
	普門品	每月第二週週日 15：00～17：00	
資料來源：《中華佛弟子協會會訊》，27期，(84.8)，頁40～41。			

表 3-3 千佛山菩提寺與都市講堂歷年對外常態課程活動對照表

主辦單位	活動類別	名稱	招生年齡
菩提寺	佛學研習	周日講經、靜坐止觀班、台語佛學班、專修佛學班	一般社會大眾
	法會共修	大悲懺共修	
	社會藝能	合唱團	
台北講堂	佛學研習課程	讀書會、大智度論、靜坐止觀班、台語佛學基礎班、讀書會	一般社會大眾
	法會共修	水懺共修、念佛共修會	
	社會藝能	雲來集合唱團、插花班、茶道班	
	兒童才藝	手語班、書法班、兒童美語班、黏土班	適7-9歲兒童親子共同學習進階班、適10-12歲兒童
台中講堂	佛學研習	靜坐止觀班、法雲地讀書會、台語佛學基礎班、	一般社會大眾
	法會共修	大悲懺共修、水懺共修、念佛共修淨念會	
	社會藝能	瑜珈養身班	
	社會心靈關懷	弱勢兒童課後輔導班	弱勢兒童
高雄講堂	佛學研習	佛學研習經典講座班、佛學研習(日、夜、專修班)	一般社會大眾
	法會共修	大悲懺共修、淨念會	
	社會藝能	雲來集合唱團、手語班、書法班、水墨畫班、手工DIY編織班、插花班、茶道班	
	社會心靈關懷	生命導讀——電影賞析	
資料來源：《中華佛弟子會訊》歷年活動櫥窗。(筆者整理)			

我們從千佛山都市講堂舉辦的教育課程活動表內容的變化，可發現都市講堂因應都會需求的變動。如 84 年度的課程活動內容（詳見表 3-2）及 84 年後歷年的課程活動內容（詳見表 3-3）相較，明顯可見不同。菩提寺的課程活動的主題很少變化，而高雄和台北講堂除了開佛學班之外，後來則增加了許多符合都會需求的藝能學習活動。如插花、茶道、美藝、語文、讀書會…等等技能學習活動。

根據高雄講堂學員反應，佛學班教學相長的學習環境與加入義工組織參與行善工作，對於生命價值的實現具相輔相成的效果。如一位男性教師表示，佛學班成員，大多是慈善團體成員。學佛行善，服務社會，為已退修或即將退休的銀髮族，開創另一段生命的價值：

五年前，我 55 歲，在國中教了 32 年書，因緣際會參加了般若寺佛學班，看到同學們多有做義工的經驗，漸漸地，在周末加入他們的行列，而開啟了義工生涯。剛開始對“他”和“她”不熟悉，常常生起煩惱，同修鼓勵我：「學習放下，面帶笑容，心甘情願地作，心中自然充滿法喜。」不知不覺，五年就這麼過來。前陣子，跟著千佛山慈善基金會到（88 水災）災區發物資和濟助金，高雄、屏東、台東四處跑，那時水還沒退，常有災民攔下賑災車，涉水過來跟我們要物資。我心中浮現老和尚說的：「幫助急需幫助的人」。親身體會到慈善工作的意義，就是給予的瞬間同時獲得喜悅滿足。…為了不辜負大家的信賴，同時幫助弱勢，給予喜悅，因此只要有時間我就盡力做。有時會擔心做得不夠，還好過了暑假正式退休後，便有更多時間做義工。退休對我來說，並非事業的終點，而是第二春的起點，讓我把生命活得更精彩。

396

高雄講堂因位於鬧區之中，學佛者眾。2000 年後，空間設備已不敷使用，遂另覓地點動土興建，取名千佛山般若寺。

我們在高雄縣市、臺南縣市這個區域的信徒比較多，但高雄講堂這個地方太

³⁹⁶ 楊磐鏞，〈退休族來當義工吧〉，《千佛山慈善基金會》，第 4 期，2009，報紙特刊。

小，而且對面有一個夜市，晚上共修並不合適。講堂是為了信徒在城市裡共修方便，讓他們聽講經說法，白天大家都沒有時間，所以利用晚上的時間共修。現在實施週休二日了，我鼓勵信徒假日帶著全家出去玩，不要在家裡過日子。平時利用下班後一個半小時左右參加共修，聽聽道理。所以類似這樣的一些作法，都是不希望學佛的人連假日都沒有；學佛的人有他的家眷、有他的兒女，別人週休二日前幾天就在計畫要去哪裡玩，如果假日父親、母親都到寺院去了，小孩子怎麼辦？所以在這一方面，我比較推行晚上共修的作法，週休二日時道場儘量不做事。除非有特殊的法會，比如佛誕法會或各種紀念日才利用週休二日。興建中的般若寺的經費來源是所有道場節餘下來的錢，可是到現在還是差得很遠，……。將來般若寺會以對外弘法為主，供信徒共修聽經，也辦一些法事、慈善社會福利工作，也會有佛學院。中華佛弟子協會和慈善基金會也設在般若寺。將來有商業行為的公司則是另外設在般若寺的對面。³⁹⁷

歷時兩年於民國 93 年（2004）10 月 1 日興建落成，並將財團法人千佛山慈善基金會、中華佛弟子協會，廣播電台三單位遷移至般若寺：

民國 91 年（2002）5 月 19 日千佛山高雄講堂因現有空間不敷使用，且環境不甚理想起見，適巧因緣聚合，覓得翠屏山下逾八百坪之土地，發起興建千佛山般若寺，於農曆四月八日舉行動土大典。千佛山般若寺將由兩棟素淨、莊嚴的傳統建築組成，內部設計規劃有大雄寶殿、視聽中心、女子佛學院、寺務室等。³⁹⁸

般若寺視聽教室和其他空間，配合架設電視牆設備，約可容納千人之多的人數在此上課。繼之，民國 95 年（2006）12 月 10 日千佛山大雲寺歷時三年興建落成，替代台中講堂弘法之功能，台中講堂在中部地區，雖然沒有特別大發展，

³⁹⁷ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，220 期，頁 30。

³⁹⁸ 千佛山資訊網站：大事紀：http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php?MID=25。檢索日期：2008 年 6 月 11 日。

但是無論是地理環境位置，或是舉辦社教活動，都比台北講堂的發展情況佳。歷年來舉辦不少社教活動，服務社區大眾。如：讀書會、佛學研習，念佛共修、靜坐止觀等社教活動。如大雲寺學佛班學員個人觀念之內、外在轉化經驗表示：

因為初學佛就是接觸淨土法門，故我所知道的佛法就是一心念阿彌陀佛…，由於自知是屬於意志薄弱的人，常在面對世間緣境做不了主，故一心求生西方，…，故即使面對人事間問題發生時，我也都是求佛幫忙，故在參加佛學課前，我可說是一個很少去思考「為什麼」的人，曾用唸佛法門去解決一些問題，但仍處理不圓滿時，我心中曾起疑惑，後來上了佛學課，…才知道，遇到問題與煩惱不是急著去找答案，而是去探討一連串的為什麼？教授師並提醒我們，人事間，有很多問題是來自於我們的「自我意識」過重，我們總是用自我意識去看問題，而要求對方去配合我們。這些對我都受用，現在面對人事問題發生，我不再像依賴母親的小孩，我會學著自己去面對問題，並觀照自己的起心動念，是不是利人利己或已傷害到他人，或太過自私等等，…我覺得自己生氣的次數慢慢減少，與人相處個性變得更溫和，上班時遇到較易怒的緣境，我也會趕快深呼吸，觀照自己起心動念，讓「想行」之間有「一間隔」。而不在像以前想什麼就說，想做什麼就做，行為舉止會變得較為謹慎。³⁹⁹

未參加千佛山學佛班之前，遇到人事問題，通常以依賴性的態度求佛幫助，上佛學課程之後，轉變為當下觀照自我，審思起心動念是否利人利己或已傷害他人；反省缺失，注意個人生活行為舉止。遇到可能發生人事衝突狀態，及時緩和情緒衝動、減少負面情緒行為。

自從高雄講堂成立後，台北信徒十分羨慕高雄的信徒。隨著佛弟子協會台北地區辦事處的籌備，央求白雲禪師在台北成立講堂的聲音逐漸升高，禪師終於答應此事。並指示應以交通方便，四面八方信徒皆能到達為原則，針對此大原則，熱心的居士如馬凱教授、楊寶琴居士、鄭金存居士等，紛紛熱心提供各種訊息，經過多方奔走與過濾。選擇松山火車站附近的矜谷工商大樓為首要目標。訂約之

³⁹⁹ 黃真儒，〈台中大雲寺佛學班心得〉，《中華佛弟子協會會訊》，(2008.5)，頁 14。

日，由禪師弟子若皎法師，佛弟子協會主任黃祐宗居士等，北上作最後鑑定，咸認為講堂地點良好，遂定此事。⁴⁰⁰

台北講堂草創初期，除了白雲禪師每月北上講授佛學之道、唯識心理學、心之路、般若學等課程之外，並且定期聘請千佛山的教授師，開講各種佛學講座，指導讀書會導讀、靜坐止觀法門，及一日行參禪修活動：

長久以來，千佛山的「靜坐止觀」一直被視為獨門絕學，學習之後更覺的受用無窮，因此，它似乎已成為千佛山的招牌了。可是學習之後，更令人有不滿足感，因此今年有部分人士便大膽的參加，菩提寺老師父所親自主持的禪七，據說震撼無比，部分人士躍躍欲試，可是又對自己的功夫底子未具信心。…在這「痛苦時刻」，大夥兒腦力激盪的結果，想出了一套解決的辦法，那就是邀請台北講堂教授師，為大家舉辦一日的模擬禪七，…「一日行參」的活動就在教授師的慈悲答應，及老師父的認可下，展開籌備工作。⁴⁰¹

可見靜坐止觀深受台北信眾的喜愛。當時台北講堂靜坐止觀課程，分為初級班和中級班，每堂課約有六十位學員參加。⁴⁰²後因宋七力事件、中台佛寺剃度風波等許多事件發生，使佛教界飽受到社會大眾質疑。白雲禪師率身引領懺悔，撤退台北講堂，不再北上講課達四年之久，這事使一些信眾不能諒解，也因此信眾流失不少。何以白雲禪師會有如此反應呢？禪師認為剃度為僧必須注意兩個重點：一者，出家是不是自願。二者，出家父母知不知道。這兩點剃度者必須誠實不虛。禪師感嘆的說：

有鑑於教內伽藍中，多少好為人師者，但求能收徒弟，不計家長們的意願，不顧彼等家庭的實際狀況，…。剃度為僧，自古有言：「非將相之所能為」，原本是一件極其神聖的作為，應該是令人讚歎的好事；若不如法，引起為人父母的不屑，社會輿論的批評；洵然，不僅教界受損，僧格受辱，為世所尊

⁴⁰⁰ 洪再德，〈台北辦事處及台北講堂即將成立〉，《中華佛弟子協會會訊》，第10期，1994，頁5-6。

⁴⁰¹ 洪再德，〈一日行參〉，《中華佛弟子協會會訊》，第27期，1995，頁11。

⁴⁰² 陳瑋瑋，〈台北靜坐止觀班之餘韻〉，同上，頁26。

的佛陀，亦為之連帶被貶。⁴⁰³

根據《千佛山雜誌》所載，民國 85 年（1996）台北講堂毫無經費維持生活。當時接任台北講堂當家師若峰法師，⁴⁰⁴覺得長期如此不是辦法，於是，成立淨念會，開辦在家居士學習梵唄、唱誦課程，每年定期舉辦消災祈福法會及梁皇焰口法會，接受信眾外聘誦經，維持講堂生活。開源節流之餘，為攤平講堂開支，由講堂信眾發起護持號召，於民國 86 年（1997）二月成立台北護法會，長期護持道場。並且改變寺院傳統叢林作風，除佛學、法會活動外，也開辦一些日常實用課程，生活講座、才藝培訓、兒童美語、志工成長營等課程活動。

後經北部信眾虔誠跪求，白雲禪師重返北部，在眾願難違之下，於民國 87 年（1998）復將台北講堂遷至永吉路的一棟大樓內，一樓設白雲書坊，專門流通白雲老禪師各種創作書刊、CD、DVD 等演講集。二樓設講堂做為教學、舉辦法會之用。民國 88 年（1999）921 大地震、及 331 大地震，整座大樓結構受到嚴重破壞，危脆不堪必須重建。民國 90 年（2001）納莉水災又淹及白雲書坊，損失慘重，不宜再居住。⁴⁰⁵民國 92 年（2003）輾轉迫遷至羅斯福路地區的大樓，暫居一樓、地下樓層。台北講堂自民國 83 年在松山後火車站附近成立以後，成長之路較為坎坷，因地點在輕工業區、海砂屋、震災、水患等問題，而屢次遷移。再者，禪門「來者不拒，去者不留」的作風，無論是出家或虔信在家弟子，皆應允遊學參訪，這些作風對於團體的成長，不無影響。也造成不易凝聚信眾力量的情況，加上台北物質消費高於其他地區，在台北落地生根，經濟方面的困境不想可知。白雲禪師自建高雄般若寺後，已無經濟能力再資助興建台北白雲禪寺，因此白雲禪寺至今仍在籌建中。⁴⁰⁶直到目前為止，千佛山大、小道場雖有 20 幾座，不過白雲老禪師親手主導創立三個山派所建道場，只有千佛山菩提寺、古巖禪寺（浮丘山派）、高雄般若寺、台中大雲寺、嘉義講堂、台東曼殊寺及梵音禪寺（天岳山派）、祈園等寺院講堂與山林道場，其餘皆是禪師弟子在外發展所創建，或其他道場住持年事已高，遂歸入千佛山成為分院（如民國 89 年 12 月 12 日接管

⁴⁰³ 白雲老禪師，《禪和遺痕》，頁 36。

⁴⁰⁴ 若峰法師台中沙鹿人為白雲禪師古梵密傳人，現任古梵密壇壇主。

⁴⁰⁵ 淨語，〈台北講堂——掬一瓢清涼飲〉，《千佛山雜誌》，191 期，2005，頁 38-41。

⁴⁰⁶ 侯坤宏、高明芳等，〈白雲老禪師訪談（九）〉，《千佛山雜誌》，220 期，頁 29。

高雄美濃福慧寺)，由千佛山菩提寺派寺眾接管住持。

表 3-4 千佛山寺院、講堂一覽表

山派	區域	名稱	合計
千佛山	台南縣	菩提寺	1
	台東縣	曼殊佛寺	1
	高雄市	般若寺、淨業林	2
	高雄縣	福慧寺、本願寺、林園佛教堂	3
	嘉義市	嘉義講堂	1
	台中市	大雲寺	1
	桃園	桃園講堂	1
	台北市	台北講堂	1
	台北縣	白雲禪寺（興建中）、蓮華寺、華德禪寺	3
	基隆市	地藏庵	1
浮丘山	彰化縣	古嚴禪寺	1
天岳山	高雄市	楠梓講堂	1
	高雄縣	梵音禪寺、祈園、法泉寺	3
	台北縣	慈修禪寺、雲陽寺	2
	台南縣	光明寺	1
總計			23

四、朝向國際化發展之未來展望

千佛山文教傳播至國外，早期主要是流通雜誌、佛教文學創作。晚至 2002 年後，才跨出台灣國界，到國外設講堂、演講弘法。開啓文教事業往國外發展另一新階段。千佛山文教基金會首先在香港出版白雲雙月刊。⁴⁰⁷設址定期教授靜坐止觀班和基礎佛學班。舉辦普門品、大悲懺、金剛經等共修活動，及佛法與現實生活、健康養生講座系列。⁴⁰⁸白雲禪師遠至澳洲、馬來西亞、新加坡等地演講弘法。⁴⁰⁹並於馬來西亞、新加坡籌設白雲書坊和講堂。民國 93 年（2004）6 月 27

⁴⁰⁷ 民國 91 年（2002）馬來西亞、新加坡：11 月 29 日千佛山文教基金會香港分會有限公司首度於海外地區發行「白雲雙月刊」的創刊號。

⁴⁰⁸ 千佛山文教基金會香港分會，活動訊息網址：

http://www.chiefsun.org.tw/family/02_news/00_list.php?Md=40。檢索日期：2009 年 12 月 22 日。

⁴⁰⁹ 2002 年 11 月 29 日白雲老禪師應海外信眾懇請，遠赴馬來西亞、新加坡弘法，圓滿四場殊勝的佛法講座，讓海外的佛弟子同霑法益。老禪師在檳城大會堂講演「如何將煩惱轉菩提」，

日新加坡講堂，舉行安座開光儀式暨普門品法會，禮請天岳山智旭法師主法、傳授三皈依及佛前點燈祈福。同日新加坡白雲書坊舉行開幕剪綵，及紙黏土比賽、茶藝品賞等活動。民國 95（2006）年 2、4 月白雲禪師男眾弟子如山法師（雲陽寺住持），以台灣佛弟子協會為基準，承襲協會五大宗旨，佛法流佈、文化教育、社會公益、人文交誼、生命關懷、在澳洲、馬來西亞等地成立佛弟子協會。⁴¹⁰2008 年 4 月為了朝向國際發展，將中華佛弟子協會更名為佛弟子協會。⁴¹¹千佛山慈善團體之文化傳播與交流、社會關懷與救濟，逐漸由國內延伸至海外服務。⁴¹²

由於民國 93 年（2004）東南亞發生大海嘯，千佛山慈善團體跨國賑災，為該地村莊生還居民重建房屋。並於此地起建焰口超薦法會，幫助死者靈魂獲得安息，安慰生者傷痛心靈。因此與錫蘭（斯里蘭卡）南傳佛教界結緣，促進菩提寺與錫蘭阿坦那迦皇家寺院，羅迦摩訶寺之佛教文化交流（見附圖表三，附照 5、6），並於民國 98 年（2009）舉行結盟儀式。⁴¹³

千佛山之國際文化交流活動中，以 2005 年至 2008 年舉行大護摩法會（詳第四章，見附圖表三，附照 7），最引人矚目，曾吸引國外不少佛教信眾來台灣參加大護摩法會。法會中國外來台灣參與法會的宗教人士，包括印度吠陀尊者，錫蘭（斯里蘭卡）阿難陀國師等數十位佛教人士。

總而言之，千佛山從山林佛教到都市講堂弘法，乃至跨國際推動社會教育、慈善工作，起步並非類似佛光山、慈濟等佛教團體那樣快速發展。但在因應現代社會變遷，及提供社會教化需求方面，近 30 年來以都市講堂、佛弟子協會、慈善基金會團體為平臺，於國內外建立傳播文教、慈善網絡服務社會，對於當代社會具有促進人人之自我成長，實現為善最樂，帶動社會和諧，昇華社會精神生活品質的時代意義。

吉隆坡天后宮的講題--「運用思想，發揮智慧」，皆由如念法師作同步英語翻譯。新加坡大會堂的兩場演講「生活中認識佛法」、「開發自我」。

⁴¹⁰ 千佛山雜誌編輯組，〈相迎不道遠——澳洲、馬來西亞貴賓來訪〉，《千佛山雜誌》，204 期，2006，頁 35。

⁴¹¹ 2008 年為與世界接軌，走出台灣，邁向國際，將中華佛弟子協會更名為「佛弟子協會」。參見〈中華佛弟子協會更名為「佛弟子協會」〉啟事，《佛弟子協會會訊》，（2008.5），頁 1。

⁴¹² 本文年表內容引自千佛山資訊網站大事紀。網址：http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php。檢索日期:2008.6.11。

⁴¹³ 修昭，〈98 年台灣千佛山 & 斯里蘭卡——締結兄弟寺暨朝聖之旅略記〉，《千佛山雜誌》，第 242 期，2009，頁 73-74。

第四節、小結

從千佛山僧、俗「教育」帶動慈善的實踐，文教轉型的概況，可知中國傳統佛教在台灣重新獲得發展，佛教僧團領導人領導改進「教育」與「傳播」的方式，是使寺院團體組織從地區性信仰，擴展為全國性組織的重要關鍵。如菩提寺佛學院教育機構，經過多年努力，培養了足以策劃社會教育文化活動的僧伽師資人才，使文教事業邁入穩定發展時期。根據千佛山大事紀記載，可知 1972 年到 1989 之間千佛山菩提寺，偏於內部教學活動。對外文化活動，除了定期舉辦的法會、禪修、朝山活動外，並無其他活動。到了 1989 年後，開始有很大的變化，如 1989 年開放對外週日講經，舉辦週末禪修、率團印度朝聖、公開傳授古梵密法大悲法、觀音法門。創千佛山雜誌社，出版《千佛山雜誌》逐漸取代《佛印月刊》，佈教文宣功能，1980 年率團參禮四大名山，回浙江天童祖堂禮祖。此後對外開放教授靜坐止觀研習共修班、週六女子禪修班、教師學佛營，高中青年、兒童寒暑假研習營...等等各種課程活動。從千佛山菩提寺歷年舉辦之各種年齡層學佛營教育、佛教文化旅遊休閒活動，多元化發展之表現，可見 1989 年之後千佛山菩提寺的外開放，舉辦各種年齡層學習的教育課程活動和文化建設政策有關。

政府鼓勵宗教慈善、文化政策，顯示對寺院團體、經濟的提昇成長帶來正面的影響。如據民國 87 年（1998 年）統計，白雲禪師門下弟子有 363 人，弟子包括印度、泰國、菲律賓、馬來西亞、新加坡、香港、德國等籍人士，台灣人士居多，大陸其次。台灣地區出家人數以高雄縣市居多，臺南縣市次之，屏東縣市第三。由此可見千佛山菩提寺僧眾人數，由 1962 年僅二人，增至數百人概況，以及僧團組織發展與地緣的密切關係。寺僧年齡層以 36 歲至 40 歲最多，41~45 歲至 45 歲次之，31 歲至 36 歲次於前者，另外僧眾學歷亦明顯大為提高，如博、碩士 6 人，大專 87 人，高、中職 149 人。⁴¹⁴由此可明伽藍學校化涵養佛教師資人才，發揮團體力量，經年對外舉辦社教課程活動，有助於僧團素質水準提高，促進佛教團體成長。僧眾學歷的提高背後因素，則是與社經、教育普遍提高有關。另根據 2010 年菩提寺、高雄講堂佛學班問卷訪談資料，顯示佛學班學員年齡雖以中、高年齡層居多（詳見附錄四、五）。由此也可了解高齡化社會的來臨，佛

⁴¹⁴ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 140-146。

教文化教育、慈善的傳播對於中、高年齡層，具有提昇精神思想層次，找到精神寄託，重啓生命意義之重要影響力。

其次，經濟建設方面，千佛山菩提寺整體建設發展，到 1998 年已進入成熟階段。此從德泉法師最初僅建設大雄寶殿（三寶殿）一殿一堂，到白雲禪師已完成十殿四堂的規模可知，⁴¹⁵由於寺院硬體設備更臻完善，屬於大型文化活動之舉辦也變為密集頻繁。如 1998 年首次舉辦千佛山開基卅週年的山慶活動，對外不僅有規模結合社區公益慈善活動，對內也推出一連串的活動；如陶藝、書法、繪畫等私人珍藏藝術展，白雲老禪師暨千佛山視聽影展，名家現場揮毫，菩薩心關懷情園遊會、彩繪千佛，畫我家鄉比賽、助學專案等活動，據估計到千佛山菩提寺參與活動人數約有六萬人之數，也為台南縣歸仁、關廟鄉等地區帶來人潮與繁榮。⁴¹⁶到 2005 至 2008 年 3 年間又擴大舉行大護摩法會，更吸引不少國外人士及華僑來台灣參加法會活動。

民國 80 年（1991）千佛山往都市發展文教事業，先後於高雄市、台中市、台北市等地區設立講堂。此一期間也於 1993 年於高雄講堂，成立全國性公益慈善團體組織，中華佛弟子協會、財團法人千佛山慈善基金會。以團體組織的力量，建立人際網絡，更於台灣各地區成立中華佛弟子協會辦事處，辦理公益慈善團體活動。千佛山菩提寺舉辦法會活動，同時結合公益慈善團體活動。隨著社會經濟、科技傳播網路的高度發展，1996 年成立白雲廣播公司，千佛山弘法事業緊接著進入多媒體、多元型態發展的時代。並於 2002 年後，促進國際文化交流，朝向國際化發展。如 2002 年後於香港、新、馬、澳等地演講弘法，設白雲書坊流通佛教文學作品，以及成立慈善團體佛弟子協會等。因此，從 1989 年到 2009 年間，千佛山文教、慈善傳播發展演變過程，可明社會經濟、政策、團體組織、團體領導人及社會大眾之信仰心理需求等，種種內、外在變遷因素，對於佛教僧團發展之相關性影響。

⁴¹⁵ 如千佛山「如來殿」、「天王殿」、「華藏殿」、「準提殿」、「千佛殿」、「大悲殿」、「彌陀殿」、「大願殿」、「十八羅漢長廊」、「壇頂蓮花座上大佛」、「金剛經塔」、「海會塔」、「韋馱殿」、「知客室」、「五觀齋堂」、「文教大樓（視聽中心、講堂、禪堂）」、「羅漢堂」、「法堂」、「女子佛學院」、「雜誌社」、「施衣中心」以及與實踐密教儀的環境和弘揚古梵密的機構，如密壇、護摩壇、國際佛教梵密禪那行修發展中心（2009 年仍興建中）等設備。

⁴¹⁶ 民國 87 年（1998）《千佛山大事紀》千佛山網站：
http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php。檢索日期:2008 年 6 月 11 日。

就社會學的看法，認為傳統性與現代性是二元對立的，但是從佛教僧團教育文教改革後之發展概況來說，佛教運用科技傳播等現代化技術，實有助於佛教傳統教義精神更普遍為人所知，改變一般社會大眾對佛教之錯誤觀念和刻板印象，裨益於現代社會人們之精神需求。由此也顯示傳統性與現代性是可以共榮並存的，並非二元對立衝突的，現代人之精神壓力與痛苦，仍需仰賴佛教傳統累積的智慧，關心社會、服務社會的道德精神幫助，才能獲得真正的紓解。

第四章、千佛山派禪密雙修思想及修行特色

禪與密的行修，除須具佛學理論基礎條件外，必須經歷一段特殊的禪修訓練與培養智慧的過程，方能得入其門。考察千佛山派自 1989 年代後，對外開放傳授禪密行修法門後，蘊為一股風氣。為何開放弘法教育，能夠吸引許多現代人進入佛教團體學佛，則關係到千佛山對於教義的詮釋，以及修行的實踐是否對於現代社會具有影響力，所以本章從白雲禪師詮釋佛法的態度，及千佛山信眾學習佛法心得、生活實踐的反應，探討千佛山禪密思想、行修特色。

第一節、護摩儀式活動與禪密雙修思想

台灣宗教信仰以民間宗教信仰為多，佛教與民眾最初的互動接觸和儀式活動有密切關係，如千佛山建於彰化大城鄉的古嚴寺，早期信眾約百多人，大多中、老年人，平時少到寺院走動。只逢佛菩薩聖誕日參加法會祈福消災，或是納骨進塔辦法事，才至寺院。⁴¹⁷據彰化二林西斗里一位信眾所言，西斗里村民大部份是民間信仰者，僅有少數佛教徒，由於某個路段，常有人發生車禍死亡，村民每經此常深感不安，於是他策劃村民共同聘請古嚴寺的法師，舉行佛教儀式的「路祭」以此超薦冤魂，起初村民對於佛教儀式「路祭」的陌生，反應十分冷淡，於是他連續三年發心自掏腰包舉行路祭，不少里民因此被吸引攜帶祭品參加普施，而蔚為風氣。⁴¹⁸據此可見，對於未深入佛教教義的民眾，類似祈福消災、超薦的儀式性活動，其接受程度是比較容易、快速的。

古梵密護摩祈福儀式活動，為千佛山菩提寺近年來法會活動特色之一。千佛山菩提寺每年農曆七月，除定期在寺內舉辦燄口施食、護摩火供等儀式活動外，也順地方民眾要求，定期於關廟、歸仁常發生車禍的路段舉行路祭超渡儀式，期望往返的居民行車平安。⁴¹⁹另關廟的傳統市場，每年七月中元定期舉行普度法會，主事的爐主是以擲筊方式輪當，祭品則以習俗的牲禮作為普施。近年因有佛

⁴¹⁷ 文中所述，為筆者 1985 年至 1987 年常住古嚴禪寺所見概況。

⁴¹⁸ 陳瑞璧，《魂兮歸去——二林西斗里路祭》，《中華佛弟子會訊》，第 27 期，1995，頁 32。

⁴¹⁹ 若昭，〈關廟仰龍橋段祈求平安路祭〉，《千佛山雜誌》，第 208 期，2006，頁 43。

教信眾因抽中當爐主，首次採用佛教的餞口儀式，作為施食超薦：

關廟菜市場攤販，每年七月中元普度法會，都要輪流擲筊做爐主。日據時代關廟舊市場就有擲筊做爐主的俗例，由擲筊獲得最多杯的人當爐主。新市場也沿襲這個習俗，大約也有 30 年或 40 年的歷史。我來此做（賣）素食大概也有 20 幾年了，大概是民國 96 年或 97 年，我忘記了是那一年了，擲筊獲得最多杯當爐主。擲筊當爐主不是自己擲筊決定，是由上一屆的爐主擲筊決定的。普通古早中元普度法會都是請道教師公，舉辦超薦儀式都要殺豬宰羊。…我佛教信仰的理念，本身是佛教徒，不想做殺生的事情。所以，突破過去的習俗慣例，七月中元普度法會聘請菩提寺的師傅來放餞口。農曆 7 月 14 日舉辦餞口普施法會，靠我一個人力量是沒辦法的，要靠很多人幫忙，菩提寺很多佛教蓮友，都來幫忙搭台（餞口台壇場），還有很多人贊助普度需要物品。這次法會受到褒貶都有，過去一貫道的攤販擲筊當爐主，也無法突破市場元普度法會殺豬宰羊的這個慣例，就很讚歎這件事。也有一些記者來訪問報導。也有些人不認同這件事。⁴²⁰

從上述訪談可了解，關廟地區的傳統民間宗教信仰，佔有主流地位，宰殺豬羊祭祀的習俗根深蒂固，首次當爐主的佛教信眾為堅持佛教不殺生的理念，突破傳統習俗，除結合關廟附近的佛教團體支援外，自身也需有極大的勇氣與毅力，承受來自社區輿論的可能性。由此例也可見佛教儀式，已不為鄉民所排斥，漸融入關廟地區的文化風俗。此因形成地區性信仰文化的一部分，非朝夕可成，它必須有多數的信仰者或一般群眾認同作為基礎，進而才能產生信仰文化上之影響性。

近年台灣及東南亞地區，地震、水患等災害不斷，宗教團體為災區也紛紛投入心力，期望達到安定人心作用。在千佛山菩提寺方面，除召集所屬慈善單位機構投入救濟工作（詳第三章），在撫慰人心方面也聯合千佛山體系的僧眾，舉行餞口及護摩等密教儀式作為關懷（詳附錄二，千佛山菩提寺歷史年表）。⁴²¹

⁴²⁰ 關廟市場「西方素食館」老闆娘訪談記錄，2010 年 6 月 20 日中午於關廟市場。

⁴²¹ 千佛山菩提寺以古梵密三向餞口、護摩為法會儀式，始於民國 79 年（1990）農曆七月普度法會，首次施放三向餞口。同年，9 月對外首傳古梵密法，12 月再傳密法，才有火供護摩活動

一、梵密思想淵源

密教是大乘佛教的一派，唐中葉以後曾興盛一時。我國最著名者有唐玄宗時代來華的善無畏、金剛智及其弟子不空三藏，泛稱開元三大士。曾播譯密教經典百餘部，對於漢傳密宗有很大的貢獻。漢傳密教後因受唐武宗滅佛影響而式微沒落，⁴²²嚴耀中認為：

漢傳密教在明清的存在，除了繼續表現在與其他佛教諸宗的結合，與民間信仰民間風俗的結合，…仍有著行迹突出的密僧和密法儀軌的實行場面，故于史海鈞沈，以為本書其他各文之補充。宋元之後，密教並未見衰。明初，“今之學者曰禪曰講曰瑜伽”是則天下佛教，密教居其三分之一。勢力不可謂不盛，此見於明太祖朱元璋正式詔書，當然不會錯。他還作了具體區分：“顯密之教儀範科儀，務遵洪武 16 年（1383）頒降格內。其所演唱者，除內外部真言難以字譯，仍依西夷之語，其中最密者，惟是所以曰密”。⁴²³

上述看法，認為明、清二朝尊崇藏密，深入民間生活影響範圍極廣。密教能廣泛的存在於民間的原因，主要是它具有咒語法術驅鬼關邪、瑜伽氣功、醫藥治病等特殊功能，符合一般人於居家、養生疾病的需求。⁴²⁴但如想成為正式密僧（又稱瑜伽僧），則非一般百姓所能辦到的。因明太祖時；規定密僧必須通過規定的測試儀式，方許為僧，⁴²⁵除此又禁命不准傳授民間百姓密教的真言，為此密教信仰者，多屬上階層的皇宮貴族與高官顯爵：

民初，密宗方從帝王之手解禁。於是東密藏密接踵來華，傳入民間，迄今

之相關記載。民國 94 年（2005）擴大舉行護摩活動後，連續數年皆以護摩活動作為關懷社會項目之一。千佛山編輯，《禪跡九十年——千佛山功德嵩壽特展》，頁 47。

⁴²² 陳道沛，〈佛教密宗探要〉，收入張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊（71）密宗概論》（台北：大乘文化出版社，1979），頁 75；福田堯穎〈台密綱要〉，同前揭書，頁 221-222。

⁴²³ 嚴耀中，《漢傳佛教》（上海：學林，1999），頁 52、62。

⁴²⁴ 同上，頁 61。

⁴²⁵ 同上，頁 54。

漢土民間有密宗傳播僅是晚近五十多年的事。⁴²⁶

上述說法與民初能海大師、⁴²⁷法尊法師於 1926 年曾描述前往西藏習密前的情況，是頗相符的：

師（能海大師）於學佛後，精勤博學，於漢地顯教各宗，靡不深究細學，而猶感不足…。受戒後，至重慶講經，擬東渡日本留學佛法，同戒果瑤師擬赴武昌佛學院進修，同住重慶，遇南京某學員謂曰：「西藏佛法極為豐富，漢地未譯者，藏地均有，漢地已譯而藏地缺如者甚少，故學法應至西藏。」

428

除此，法尊法師也言及民初學密極盛，及大勇法師至日本學東密，⁴²⁹閉關修護摩法之事：

在那裏第二年冬天大勇法師，回到武昌傳十八道，各處的佛教徒無論出家在家的，都有唯密是尚的風氣，我也給勇法師當過幾天侍者。…民國 13 年（1924）的春天，勇法師在北平與白普仁尊者，一同閉關於善緣庵，修護摩法，法師便覺着西藏的密法，比東密完善，他便發了進藏求法的決心。⁴³⁰

⁴²⁶ 陳道沛，〈佛教密宗探要〉，頁 75-77。

⁴²⁷ 能海大師為臨濟正宗四十四代，俗姓龔，名學光，字緝熙，1886 年丙戌臘月 22 日誕生於四川綿竹縣漢旺場。1907 年，軍校畢業，成績優異，被派赴康定鎮守使部任偵探大隊長。1909 年偕喬逸夫讞赴雲南講武堂任教官。1910 年講武堂結束後，經二廣、上海返川。升任團長兼川北清鄉司令。經師治理，盜匪悉平，民獲安靖，師乃辭軍返渝。1924 年，生子方 40 天，乃遂然割愛離親，禮重慶天寶寺住持佛源老法師為剃度師，出家為僧，法名能海，字闍初，其年師 39 歲。1926 年入西藏習密。宗大師傳至 28 代康薩仁波卿，又轉授於海公。民國 67 年（1978）元旦圓寂，師世壽 81，僧臘戒臘均 43。宋大魯，〈能海大師傳〉網址：<http://book.bfn.org/books3/2061.htm#a002>。檢索日期：2007 年 5 月 14 日。

⁴²⁸ 同上。

⁴²⁹ 日本東、台二密，皆溯源於中國。梵漢相承分為塔內相承和塔外相承。大日如來傳金剛薩埵（金剛手）塔內相承金剛界，依序相傳龍猛龍智→金剛智→不空→惠果。塔外相承蘇悉地、胎藏界由金剛薩埵依序相傳達磨掬多→善無畏→玄超→惠果。唐代，日人入唐習密法者有八家之多，惠果、義操、法潤等 12 人傳胎藏界。惠則、義操等 14 人付金剛界。台密起於日本密教一祖傳教大師入唐留學，從無畏不空嫡流習密，完成一家，在此之前，日本密法不過片斷而已。天台密教由四祖慈覺鞏固根底、自六祖智證經華山系，移歸東密，兩人相繼入唐留學，學習台密，因咒法靈感，台密流滿人間。見福田堯穎，〈台密綱要〉，頁 220-223、228、256。

⁴³⁰ 法尊法師 1902 年出生在河北深縣，出家後不久從大勇法師受教，並師事太虛法師，1922 年入太虛法師創辦的武昌佛學院學習，兩年後畢業，到北京入大勇法師創辦的藏文學院學習藏語。大勇法師曾到日本學習東密（日本真言宗以東寺為中心所傳的密法），回國後也曾向人

由上可見當時僧侶前往日本、西藏習密之熱衷概況。

密教之起於佛教發展分大（北傳）、小（南傳）二乘後，大乘佛教又細分顯、密二教。⁴³¹密宗在修行上首重實踐，從持咒、結印、以至供養、設壇種種儀式嚴守規範，不能隨意妄為。實修的法則稱為事相，說明事相所表顯之秘密深旨者，稱之為教相，二者不可偏廢。換言之只學事相而不學教相，通常無法徹悟旨趣，反之只學教相而不學事相，則亦淪為空談。密教傳法者尊稱阿闍黎，教相之學通常只要鑽研經典就可得之，但從事相之作法，通常須由阿闍黎親自傳授。⁴³²如據修習梵密多年的白雲禪師表示：「梵密非比尋常，須經金剛上師口授親傳，否則極易著魔。」⁴³³千佛山對梵密的傳法，規定須謹守密教傳統的規矩，主要目的是為防止盲修瞎煉，可能造成的副作用：

護摩之法，依大日經、瑜伽經、瑜祇經、攝真實經、以及各種疏鈔等說。除四部、五部、六部不同，其餘大同小異。唯行者或稱護摩阿闍黎，於行法時，要求必具之德養為「淨身、護身、化身、大手印」四大成就法，已臻圓滿行修功德。否則，切忌任意隋興，違者招至非人，受害無藥可以醫治，甚至今生瘋狂，來生受惡果報，為欺誑不實，迷惑眾生故。⁴³⁴

除此，在修學密教間，也必須謹守尊師重道；師身即是佛身，上師代表著金剛持佛，⁴³⁵是一切本尊的總持，上師是修密的根本來源，代表傳承，依著傳承才

傳授密。然而感到中國西藏的密法比東密完備，便產生入藏求法的決心，希望法尊法師同往。見法尊，《西藏與西藏佛像》（台北：天華出版，1980），頁 116-119。

⁴³¹ 密教淵源傳說自大日如來（毗盧遮那佛的義譯）說《大日經》、《金剛頂經》傳於金剛薩埵，集為經典，佛滅後八百年間，龍猛菩薩（顯教稱為龍樹菩薩）偶於鐵塔中會見金剛薩埵，習得秘訣，密法遂傳於世。密教教法分有顯、密二部，顯部乃釋迦牟尼佛之教法，密部乃指大日如來之教法。大日如來之教法，以金剛與胎藏兩大部為主旨，是法身佛內證之境界，極為深秘奧密。見大村西崖撰，〈密教發達志卷一（付法之傳說）〉。收入大村西崖著，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢 72——密教研究法密教發達志（上）》（台北：華宇出版，1986），頁 1。

⁴³² 修習密儀的期間，依傳統規定，密法口訣須由金剛上師（又稱金剛薩埵）親口傳授，禁止記錄成文字，若偷聽、偷看、偷學，是為「盜法」，就難成就。釋白雲，《佛法哲學概論》，頁 63。

⁴³³ 曼殊伽陀摩帝利但波耶（白雲禪師）著，《梵密之鑰》（高雄：白雲廣播，1997），目錄前頁。

⁴³⁴ 白雲禪師，《禪林賸語》（彰化：佛印月刊社，1996），頁 264。

⁴³⁵ 顯教的三皈依，是指皈依佛、法、僧三寶。密教則除佛、法、僧三寶外又增金剛上師為四皈依。

能達到成就：

修行成就，以成就上師功德為第一。欲成師德，必重承傳。得承傳者成就易，承傳殊勝者成就大，此一定之理。師（指能海大師）其得漢禪藏密殊勝承傳，曾自謂：「臨濟正宗傳至能海四十四代，康公所傳之法於某二十九代。」又曰：「康薩仁波卿繼（黃教教主）宗喀巴大師之承傳，自佛以來，歷代皆殊勝，無一人未成就者，且無一人未得大成就者，悉有史籍傳記可考。」⁴³⁶

上文說明禪、密二宗皆重師承，且顯、密二學須並重：

關於顯密問題，師曰：「顯是密之顯，密是顯之密，有則雙存，無則並遺。若不知顯，則不了密之性相，若不知密，則不悉顯之作用。」顯教乃密教之基礎，密教乃顯教之善巧方便。二者相互配合，相得益彰。密法若背離顯教之基礎，即無異於外道。故學人必須有堅實之顯教基礎，方堪學密。有謂學密者，可不必拘泥於別解脫戒，師則斷然不許。因密法講即身成就，速度愈快故，要求愈高，虧損律儀，直墮獄地。如飛機少一螺釘，危險極大，不比普通車輛故也。⁴³⁷

又言：

漢地盛行大乘，多有自命不凡，對聲聞緣覺，斥為小乘；對人天十善，更不屑顧者。師依宗大師教導，認為三士修法不可偏廢。…師晚年因世多輕視小乘，特對《阿含》慎密研究，謂阿含為佛金口所宣，百劫千生難逢之教，所有密法道理及秘密修法，《阿含經》裏均有含藏。於一九六零年起，不顧年邁體衰，每日精讀《增一阿含》，根據康公等恩師口授要訣，及自他多年學修經驗，撰寫《學記》，其自序云：「深悔少壯之年，以無知故，不識阿含大教無上無窮，未肯虛心學習。中年受雪山之教，漸識門路，乃於六零年發心

⁴³⁶ 宋大魯，《能海大師傳》網址：<http://book.bfn.org/books3/2061.htm#a002>。

⁴³⁷ 同上。

細學《增一阿含經》，不怖經多文廣，一日不死，必學一日，以此誓願，超越老病，復蒙三寶文殊加持成就。」最後重序，指出其精微義理，入道要門，且謂：「服膺阿含，全心遵行，則神通光明，不求而自來。」苦口婆心，以助來學，前後一如，老而彌篤，顯密圓融，參證確鑿，令見聞者，倍增景仰。

438

從前述能海大師之所言，可知其顯密圓融、大小乘兼學的思想理念。白雲禪師亦承此觀點，廣習大小乘顯密之學。密法源於印度婆羅門教傳統，所以又稱密為「梵密」：

依能海大師言：「密起於梵；⁴³⁹集古印度七十二種教派，取其精華，加以整理，而有『真言』一乘。」而後，密法傳來中國，兵分二支，一為梵密，於華夏，仰承善無畏、金剛智及不空三藏等三師所傳，自唐朝以後，教法短缺，擷取部分流傳；一為藏密，於西藏，蓮花生尊者之廣弘，迨至分立紅、黃、花、自諸派後，已面目全非。⁴⁴⁰

白雲禪師提出密宗傳播分流之看法，認為密只有兩種，一是梵密，一是藏密。由於時遷境易，梵藏混淆；探求密乘者，不管是於印度，或中土、西藏，無分緇素喇嘛，所學所傳，皆是點滴零散之法。換言之，從古至今在印度流傳的密只有一種，那就是「梵密」：

我們應該說密宗只有兩種：一種是梵密，一種是藏密。日本的密法，是從中國傳過去的，稱之為東密，這是後人分的。實際上在印度只有一種密法，就是梵密。而後為什麼會有梵密、藏密之分呢？密宗傳到中國有兩支，一支是在中國西南地區流傳的，即由蓮華生尊者傳入西藏，是以藏文來發音的，來念咒語，此稱藏密。另一支是由善無畏、金剛智、不空三藏，從印度傳到中

⁴³⁸ 同上。

⁴³⁹ 梵（Brahma）為祈禱、咒力之意；引申為因祈禱而得到神秘的力量。Brahma 是指祈禱者；梵行清淨者婆羅門。見曹郁美，《《華嚴經》「如放光意涵」之研究》（台北：華梵大學，2006），頁 6。

⁴⁴⁰ 千佛山雜誌社編輯，《禪跡九十年——千佛功德嵩壽特展》，頁 42。

國的內陸，這一支保存的仍以梵文來發音，稱為梵密。由此可知，在印度、乃至古印度都是梵密，沒有其他的密，亦即密只有一種，是以梵文發音者為準。⁴⁴¹

根據白雲禪師之自傳、學者訪談等相關資料所說；白雲禪師古梵密法傳承自兩個脈絡，一者是五臺山能海大師親授，能海大師賜其密教法名寬一，傳授觀音四法，並說：「梵法止於寬一，黃密普渡有緣」。此說明黃密是可普傳的，而梵密的流傳則存在著某些限制。二者為印度讖托那庫瑪派的一位苦行僧口傳祕法，苦行僧賜白雲禪師號：曼殊伽陀摩帝刹怛波耶。⁴⁴²據言古梵密法流傳至目前為止，白雲禪師可能是唯一剩下的傳人：

傳古梵密法目前於這世界上可以說找不到第二人，以中國來說，過去海大師曾經，花了十多年時間學古梵密，曾下過很深的功夫，後來他教給二位比丘，一位是超一大師，另一位是我，就只傳給我們兩人。能海大師後期所教的全部是藏密中的黃法，甚至於能海大師的傳記中也找不到我們兩個人，也從沒提過梵密的事，能海大師傳法給我是民國 28 年（1939）臘月的事。⁴⁴³

如前所述，千佛山密法承自能海大師。能海大師古梵密法又僅傳白雲禪師與超一法師二人，而超一法師已圓寂，⁴⁴⁴能海大師派下，亦無二人史料記載。所以古梵密法傳人是否僅存白雲禪師一人，由於缺乏相關資料已無從考察。而印度讖托那庫瑪（Chandra Kumar）苦行僧的相關資料，⁴⁴⁵亦很單薄。這種情形，不免令人對禪師密法傳承之正統性感到懷疑？加上密之傳法，要求規定較為嚴謹，限制亦多。對「梵密」白雲禪師遵從師旨，在行事上大多採隨緣方便的態度，幾乎不

⁴⁴¹ 白雲老禪師主答，千佛山雜誌編輯部整理，《解惑篇第二輯》，（台南：千佛山雜誌社出版，1995），頁 48。亦可參見千佛山網站：

http://www.chiefsun.org.tw/chiefsun/model_index.cfm?CONSULATENO=210。

⁴⁴² 千佛山雜誌編輯，《禪跡九十年——千佛功德高壽特展》，頁 42-43。

⁴⁴³ 超一法師已過世，故目前能海梵密傳承者，僅剩白雲老禪師一人。參見白雲老禪師主答，千佛山雜誌編輯部整理，《解惑篇（一）》，頁 122。

⁴⁴⁴ 白雲老禪師所說超一法師與法尊法師曾提到的超一法師，可能是同一人，原因是當時學密的風氣很盛，能海大師和超一法師兩人，皆曾於太虛大師所創辦的佛學院參過學。法尊，《法尊法師論文集》（台北：大千出版，2002），頁 445。

⁴⁴⁵ 筆者請教對印度有相當研究的南華大學宗教學所何建興教授之所言，庫瑪是姓氏，讖托那是名字，讖托那庫瑪是印度人普通姓名，是否與宗教教派或種姓有關無法判斷。

強調此法，主因是學習梵密，除了戒律的要求極嚴，行法時尚有時間、環境空間上的限制。⁴⁴⁶如在家弟子學密法的入門規定，必須是已皈依的佛門弟子，學梵密不許學藏密。密法的學習過程，有「相契相應」的層次階段…等等規定。⁴⁴⁷從事密教宗教體驗之研究者，除非是團體成員，否則是難窺其中堂奧。據說印度苦行僧人教導白雲禪師學習密儀，歷經 49 天苦行。傳法時，師徒間都是隔著一道牆或簾幕口傳。苦行僧人極為嚴格，但很有耐心，經常耳提面命式的敲著白雲禪師的頭，要求其熟記古梵文。⁴⁴⁸

密法嚴格封閉性的教學方式，相對於禪法之開放性教學活動，顯然是有極大的差別的。顯密之法儀，如蒙山施食、餓口施食等，是較為常見的儀式活動，而古梵密護摩活動，在台灣地區則較罕見。筆者對此的研究，也只能從佛教經典記載、學者相關研究，及與師長閒話家常中，蒐集片段有關的資料，作為觀察紀錄和研究參考。這不只是筆者所面臨的難題，學者也提到研究密教之宗教體驗方面的困境。⁴⁴⁹

二、護摩法起源與儀式的觀察

「護摩」梵語 (homa) 是密教法門之一，⁴⁵⁰全稱為「護摩提婆」，中文譯作

⁴⁴⁶ 從來密乘，逐代親授，脈絡相承，師徒契合；講求一定形式，嚴謹法軌，貴在勤苦實踐。一定得由金剛薩埵口授親傳，否則，便觸犯盜法的重罪，極易著魔！因此，白雲老禪師常特別提及能海大師在付法卷時的告誡：「金剛上師是依止，十方三寶是為依皈，虔修本宗，胎養勝心。法雖如如，莫濫傳授。因緣違逆，法不廣弘，隨緣化度，顯密攝受。」稟承師旨，不輕易傳密，…幾乎對外很少表現梵密。另修梵密有時間上的限制。修梵密的時間通常是在下午一點鐘以後到晚上十一點鐘以前。白雲老禪師強調說因為梵密的要求太嚴，等於說你要夠資格當律師才可以學梵密，就是佛教裡戒律的律。密宗在傳統上的要求，金剛薩埵必須具足四大行法。其中淨身大法，就是要達到清淨身、口、意，必須嚴守戒律。白雲禪師表示：「目前有很多所謂的金剛上師有老婆、小孩，首先就違背了淨身大法」。《禪跡九十年——千佛功德嵩壽特展》，頁 43-49。

⁴⁴⁷ 淨滿，〈祈願老和尚法體安康法輪常轉〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩序紀念特刊》，頁 169-173。

⁴⁴⁸ 2008 年 11 月 28 日與若峰法師師閒話家常記錄。

⁴⁴⁹ 大村西崖著，籃吉富主編，〈印度教研究之現況及其研究方法〉，《世界佛學名著譯叢 72——密教研究法密教發達志（上）》（台北：華宇出版，1986），頁 37-47。

⁴⁵⁰ 就佛教之護摩而言分有十二種，主旨有二：一者，外護摩法—須擇地作壇，燒乳木等物供養諸天，以求福善，亦稱事護摩。二者，內護摩法—則以自身為壇，以如來智火燒諸煩惱，以是因緣，成涅槃食，令佛子得甘味，亦稱理護摩。然依經中所說，護摩行法有四種，息災法，為止息災難；增益法，為增長福慧；攝召法，為召善類施；降伏法，為折伏惡類，也有加敬愛法和延命法為六種者。曼殊伽陀摩帝利但波耶，《梵密之鑰》，頁 46。

「護摩」、「戶摩」、「呼摩」，另可譯作燒物供天，也稱火供，⁴⁵¹有焚燒、火祭之意。除此也意譯作火祭祀法、火供養法、火供養、火供、火法、火食。是屬於火中投入供物以作為供養之一種祭法。⁴⁵²不僅如此「護摩」亦有燃燒的意思；舉行時燃燒乳木、檀木、香木、桑木、松木、桃木、李木等七種樹枝作為供養，此譬喻以智慧火焚燒煩惱，含有供養毗盧遮那佛，⁴⁵³以驅魔求福慧之意。⁴⁵⁴《大日經疏》說：「梵音毘盧遮那者，是日之別名，即除暗遍明之義也」。⁴⁵⁵此說意含佛之智慧之光能照亮黑暗，驅走無明的高度宗教意義。在印度教中毗盧遮那象徵太陽，即是光明、光輝之意。⁴⁵⁶是故目前部分佛教學者，提出毗盧遮那源自太陽神話之名。⁴⁵⁷

據文獻記載護摩法，最早源於印度古代（Indo-Iranian Period）供養火神阿耆尼（Agni）、因陀羅（Indra），⁴⁵⁸以為驅魔求福之習俗：

啊！阿耆尼（火），你閣下惠臨我們，你帶來天道（rita）的母牛，平等分給我們。例如“和人們一起他們都是平等的”“啊！，你殺死了魔鬼”“人們變成與神靈平等，”“而這是從祖先的時代起”阿耆尼與大家平等。因陀羅和阿耆尼像孿生兄弟是同樣出身。⁴⁵⁹

其上情形另在佛經《百論疏》「釋捨罪福品第一」，亦有提起婆羅門燒火祀天可令人獲福之記載：

⁴⁵¹ 曼殊伽陀摩帝刹怛波耶，《梵密之鑰》，頁 46。

⁴⁵² 千佛山網址：<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456>。

⁴⁵³ 白雲禪師所學古梵密是毗盧遮那佛（又稱為大日如來）時代的密，是以護摩含供養毗盧遮那佛之意。千佛山雜誌社編輯，〈青山不礙白雲飛——白雲老禪師西方寺訪談錄（上）〉，《千佛山雜誌》，第 238 期，2009，頁 52。

⁴⁵⁴ 千佛山網址：<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456>。

⁴⁵⁵ CBETA, T39, no. 1796, p. 579, a7-8

⁴⁵⁶ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981 初版，1993 七版），頁 471。

⁴⁵⁷ 同上。望月信亨著，釋海印譯《淨土教起源及其開展》（洛杉磯：法印寺，1994），頁 306-307。

⁴⁵⁸ 印度神祇之類別，根據牠們在宇宙天、空、地三界的位置分類。地界最著名的神祇是火神阿耆尼（Agni）。祂扮演著人類和上界諸神溝通、聯絡的腳色，是火祭祭祀的重要媒介。阿耆尼以煙將供品帶至天界，也將亡者帶到死神閻摩（Yama）的國度。空界諸神中，最著名的是因陀羅（Indra）。吠陀偈頌中說，因陀羅（Indra）是諸神的領袖，也是一位戰神，神話傳說祂殺死一條象徵混亂的蛇，並洩下天界之水，故與雷雨有關。西貝兒·夏塔克（Cybelle Shattuck）著，楊玫寧譯，《印度教的世界》（台北：貓頭鷹出版，1999），頁 33-36。

⁴⁵⁹ [印度] 德·恰托巴底 亞耶著，王世安譯，《順世論》（北京：商務印書館出版 1992），頁 677。

再供養火者，三洗明滅罪。再供養火爲欲生福，外道謂火是天口，故就朝暝二時再供養火。問外道何故謂火爲天口耶？答俱舍論云：「有天從火中出語言。諸天口中有光明，謂言是火，故云天口。」方便心論云：「事火有四法。一辰朝禮敬；二殺生祭祀；三燃衆香木；四獻諸油燈。」問智度論云：「火本爲天口，而今一切噉。此言何謂？」答外道謂：「火是天口，正燒蘇等十八種物，令香氣上達諸天。天得食之，令人獲福。將欲燒時前，遣人咒，然後燒。而今一切噉者，此是無常變異，令一切淨不淨悉皆燒之，故云一切噉。」

460

從上可見遠從佛教未創教前，燒火祀天之法早於印度古代已有的宗教儀式，火祭是人類與諸天神祇溝通的祭儀。此類文獻在《吠陀經》、⁴⁶¹《奧義書》、《百道梵書》等之早期文獻，⁴⁶²《摩奴法典》、《家庭經》中都有記載，可知此法風行於重視祭典之印度已久。我國亦有火祭的文化習俗。官方設壇祭天規模較爲浩大，如《小戴禮》記曰：「燔柴於泰壇，祭天也」。《周禮》說：「以吉禮事邦國之鬼神，示以煙祀，祀昊天上帝」。燔柴就是堆薪於壇上，取玉帛及牲畜等供品置於柴上焚燒，使氣達於天上之意。民間至今信仰仍延襲煙祀傳統，每日早、晚焚香祭天禮祖，即是爲了傳達虔敬神明、祖先心意，達到與神靈溝通的效果。⁴⁶³

西方研究佛教以基督教的宗教觀點爲標準，認爲凡不擁護造物主的無神論即非宗教。導致有人根據《阿含經》的內容判斷，認爲佛教是無神論，不能視爲宗教，只等同倫理道德等修身養性的教法。由於原始經典未提到佛陀禮拜神，卻有

⁴⁶⁰ CBETA, T42, no. 1827, p. 247, b6-17

⁴⁶¹ 「吠陀」(Veda)的意思是知識。《吠陀經》是指有關古印度祭儀的四部本集，即梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀、阿闍婆吠陀等四部本集。《吠陀經》是印度最古老的印歐梵文經典，被認爲是古代的聖者所聽聞到的天啓(shruti)，他們所蘊含的知識是超凡、永恆的，古代的聖者在冥想時爲這支適所啓示。內容涵蓋神聖的火祭進行資料。見西貝兒·夏塔克(Cybelle Shattuck)著，楊玫寧譯，《印度教的世界》，頁31-33。

⁴⁶² 《彌勒奧義書》說：「冀望天界者，當爲火祭；....。」火神阿耆尼既是貪食者，也是生產者。是食物獻祭者，也是食物的施予者。藉著火神阿耆尼能食能生的力量，神和人能夠獲得再生和糧食財富。於是《百道梵書》強調說獻祭勢在必行的，此後印度教婆羅門教徒每天生活，早晚必須祀火獻祭的理由於焉形成，祀火成爲教徒們的日常功課和世襲的禮儀；另大林間奧第四婆羅門書也提到：「此大梵在諸天則以火神(而現)」。徐梵澄譯，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢 99—奧義書選譯(中)》(台北：華宇出版，1987)，頁438、495。

⁴⁶³ 陳瑞隆編，《慎終追遠——台灣喪葬禮俗源由》(台南：世峰，1997)，頁4-5。

印度當時被視為最高神的梵天、帝釋天禮拜佛陀之描述。⁴⁶⁴因此有人認為佛教是無神論的宗教，指出佛教似有假借「諸天聞佛說法」，突顯佛陀思想之偉大，而將印度教神祇大梵天等，收為佛教護法神祇之嫌疑。⁴⁶⁵如此一來，神化、巫術化傾向的密教，不免受到嚴厲的批判。如印順法師即認為天神化的「佛教祭祀儀式活動」，是導致密教及大乘佛法融合印度教的結果，也是佛教步入衰微，終致在印度消失的根源。⁴⁶⁶並言明佛教固有經律中的帝釋、梵王的形成，不同於印度神教三天大自在天、毗溼笈天、梵天之體系。⁴⁶⁷正信之心不堅固與大乘佛教信仰神秘化現象有關：

《舍利弗問經》：「佛告天帝釋及四天大王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅喉羅——四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。…汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥垣」。文字說得非常明白！像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以耍借重神秘現象，見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神分及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！…阿羅漢現在不滅，護持佛法，在部派佛教中分非常流行。阿羅漢雖然不入涅槃，但也沒有在僧團裏，而只是隱秘的神力護持。等到十方佛菩薩的信仰流行，也是神秘的護念眾生。阿羅漢與佛菩薩，說起來是大有差別的，但在祈求護持者的意識中，所差也不會太多的。⁴⁶⁸

⁴⁶⁴ 水野弘元，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉，2002），頁 142-243。

⁴⁶⁵ 日本學者宇井伯壽在《印度哲學研究第三》，東京：株式會社岩坡書店。）〈阿含に現われたる梵天〉談到佛典描述梵天勸請佛說法的故事，將全能的神置於佛陀之下，其實是要顯示佛陀的偉大。…如是，梵天成了守護佛法，保護佛道修行的神。藍吉富主編，和（辻加十）哲郎，《世界佛學名著譯叢 80——原始佛教的實踐哲學》（台北：華宇出版社，1988），頁 65-66。

⁴⁶⁶ 如楊惠南在《當代佛教思想展望》一書大乘密教，引述印順著作觀點：「印順在其《印度之佛教·密教之興與佛教之滅（第十七章）》中曾說：「綜觀密教發展之勢，即鬼神崇拜而達於究竟（引見《印度之佛教》，頁三一八）。他甚至認為，像這樣逐步走上天神化的「秘密大乘佛法」，乃是佛教在印度滅亡的原因。有關這點，從其章名——〈密教之興與佛教之滅〉，即可看出端倪」。楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 194。另苑柳於〈左道密教怛特羅乘〉也認為印度佛教教團陷入左道密教後，以致滅亡。張曼濤主編，《密宗概論》，頁 271。

⁴⁶⁷ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 472。

⁴⁶⁸ 同上，頁 529-530。

前述這些看法，使得台灣一些佛教人士憂心於神佛不分的佛教現象，恐不利於佛教的未來發展。不過最近幾年的一些研究資料顯示，靈驗、神化性質的民間觀音信仰，卻是佛教信仰被臺灣社會普遍接受的隱性基礎。⁴⁶⁹

另也有人說佛教中有誦呪，祭祀活動，是釋尊滅後竄入。但是，從某些歷史經典資料來看，則又顯示釋尊隨順世俗而說「祀祠火最上」的看法：

佛教中有誦呪，祭祀等者，乃皆釋尊滅後之竄入耳。然釋尊亦不禁，為護身自誦呪。且往往隨順世俗而說曰：「祀祠火最上」。《增一阿含》二十五又曰：「呪火第一齋」。《中阿含》四十一又曰：「婆羅門法中，奉事火為最」。乃知，於佛在世既啟呪術，入于教中之端矣。⁴⁷⁰

如佛陀教導問法的婆羅門，並未否定印度教有神論和齋天祭祀的傳統意義，反而藉此機會引導婆羅門，須以何心態來祭祀，才是最適當的施捨和祭祀行爲。如巴利佛典《經集》·〈摩伽經〉記載青年摩伽問世尊說：

一位樂於施捨的在家施主，企求功德，渴望功德，舉行祭祀，向世上其他人施捨食物和飲料。世尊阿！請告訴我怎樣祭祀才能取得成果？

世尊回答說：

摩伽阿！你祭祀吧！在祭祀時，始終保持思想純正；祭祀者所依賴的是施捨；堅持這樣做，便能消除過失。」

「驅除貪欲，消除仇恨，始仁慈之心廣大無邊；日日夜夜精進努力，始仁慈之心 遍布四面八方。

⁴⁶⁹ 釋昭慧，《人菩薩行的歷史足履》（台北：法界，2006），頁3-7。

⁴⁷⁰ 大村西崖撰，〈密教發達志卷一〉，收入藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢72——密教研究法密教發達志（上）》，頁9。

世尊最後又告訴摩伽說：

摩伽阿！我說一個人成功地舉行三重祭祀，這樣的人由於施捨值得施捨的人，便會達到目的，因此樂於施捨的人正確的舉行祭祀，便能進入梵界。⁴⁷¹

除此，在《賽羅經》中世尊也向苦行者吉尼耶說：

祭祀中，以火祭為首，……河流中，以大海為首。星宿中，以月亮為首；發光體中以太陽為首，在渴求功德和舉行祭祀人中，以僧團為首。⁴⁷²

依據上文，我們可知佛陀教導人們，應始終保持思想純正的心態施捨，而樂於施捨者，正確的祭祀供養，才能使人們獲得如願上生梵界，可見佛陀並未否定出家人，或在家人舉行火供祭祀等行為。由此亦可了解，隨順世俗布施、持戒、升天，自古以來，佛教已具有自己的神話、祭儀以及救濟的教義。

日學者水野弘元亦提出相關看法，認為佛教之所以將迷信的作法，賦予深刻的意義，進而引導當事人正信之善巧方便是必要的，而且非常具有意義的作法。因為如果處在信仰過程中較低的層次，卻誤認為已經是最高層次，便不再往上進展，那麼極有可能陷入迷信之中。但是如果低層次信仰若僅是邁向高層次信仰必經的過程，超越低層次就能往更高層次精進，則不能將之視為迷信。所以佛教各階段、不同層次的信仰，應可視為邁向解脫過程的方便必要。⁴⁷³

從上概略了解護摩法之歷史淵源，我們再談千佛山民國 94 年（2005）所舉行的古梵密「護摩法」之儀式，以此超拔社會災難與利樂社會人心之內在意義，較易了解儀式與現實的關係。近年來，世界各地所發生的天災人禍頻繁，造成人心惶恐不安。如臺灣發生 921 大地震後，接二連三的發生颱風、土石流等天然災害，花蓮光復、南投等地，土石流奪走無數人命，生還者身心靈，遭受嚴重創傷。

⁴⁷¹ 三重祭祀是指祭品和授祭品者三方面都符合祭祀要求的人。郭良鑿譯，《巴利文經典·經集》（宜蘭：佛陀教育中心·中華印經會出版，佛歷 2543 年），頁 94-95，148。

⁴⁷² 同上，頁 111。

⁴⁷³ 水野弘元，《佛教的真髓》，頁 120-121。

這些天災人禍白雲禪師表示有些是來自非人類引起的，⁴⁷⁴這是千佛山舉行古梵密護摩大法會（以下簡稱護摩法）之成因。護摩法供養的對象是針對天神，而非佛、菩薩，白雲老禪師表示：

因為在佛教中，三十三天亦即忉利天的天主——帝釋天，發願擁護佛教、護持佛教，加上四大洲的天王，以及各界的天王、天神，也都是護持佛法的。……真正稱為天主，只有帝釋天，也就是忉利天的天主，其他色界、無色界稱為天王，欲界則為天神，尤其欲界的天神涵蓋最廣，不管任何宗教或民間信仰，凡是所謂正當的神明，都稱為天神。為什麼不是供養三寶，只是供養所謂的護法天主、天王、天神？因為只有他們才能降伏那些邪魔外道，為什麼？難道佛不行嗎？因為佛菩薩是絕對慈悲，從不用降伏的方式對付魔怨之類，怎麼辦呢？只有借助這些天主、天王、天神了。⁴⁷⁵

這如《金光明經》所說：

世尊，我等四王二十八部諸鬼神等。及無量百千鬼神，以淨天眼過於人眼，常觀擁護此閻浮提。世尊，是故我等名護世王。⁴⁷⁶

於此諸天護法擁護佛法、庇護眾生之說，在經典也有記載。白雲禪師認為舉行護摩法供養天神，是因天神們具有護持佛法願力，唯有藉他們力量才能降伏留連在人間的邪魔外道，如不能解決這些引起天災人禍基本問題，舉行護摩法，白雲禪師認為就沒有實質的意義。⁴⁷⁷其次，舉行護摩法會重視主祭者以及參與者，兩者之間所具備的條件。法會中能拍到「圓相」的現象（下詳），是主祭者與信眾集體虔誠意識，修養清淨善念獲得感應的結果。換言之，表示主祭者要具足大日如來及十二菩薩修養的功德力，參與信眾更要具清淨、虔誠之心，持齋戒、稱

⁴⁷⁴ 據白雲老禪師認為現代太多出家、在家人修習地藏經（地藏王菩薩普度對象是地獄眾生，人間學佛者除非想學地藏王菩薩精神，否則易招感鬼王、鬼類來之），故遭致鬼王、鬼類留連不去，因為這類眾生仍具魔性，危害人間，擾亂人之意識，使人造作不善之惡行。白雲老禪師，〈雲老禪師續談古梵密大護摩〉，《千佛山雜誌》，第 199 期，2005，頁 41-43。

⁴⁷⁵ 白雲老禪師，〈雲老禪師續談古梵密大護摩〉，《千佛山雜誌》，199 期，2005，頁 41-42。

⁴⁷⁶ CBETA, T16, no. 663, p. 341, a6-10

⁴⁷⁷ 白雲老禪師，〈雲老禪師續談古梵密大護摩〉，《千佛山雜誌》，199 期，2005，頁 42。

念「南無大慈大悲救苦救難廣大靈感觀世音菩薩」十九聖號，以此感動諸天護法降臨。反之如主祭者在修養上不夠，也有致病、喪身失命之慮：

最近與我的出家弟子談到這次大法會，對我來說，多少是有些冒險精神，為什麼？這大護摩法，如果我本身做得不好、做得不圓滿，可能三年六個月躺在床上動不了，會有這麼嚴重的後果！那絕不是一樁小事。我不是故意把這件事情誇大，至少以我所知道的，幾百年來從未有人做過。⁴⁷⁸

白雲禪師所習古梵密大護摩法，如前述得自民國 30 年（1941）行腳泰北時，印度梵僧讖托那庫瑪之口傳。據梵僧讖托那庫瑪對白雲禪師所述，古梵密大護摩法大約有八百年之久無人舉行，其因是有行法者修持力未達一定境界，不幸從護摩壇飛躍，葬身火爐發生意外，此後再也無人舉行大護摩法。⁴⁷⁹古梵密大護摩法為口傳之法，失傳年代已久，雖難查證相關資料。但從佛教大藏經收錄之密法經典資料，仍可了解護摩法行法時，主要是依佛教的《大日經》、《瑜伽經》、《攝真實經》，以及各種疏鈔等說為依據。其中關於護摩法的主祭者（主法行者）稱之為護摩阿闍梨，在資格要求極嚴，必須已具「淨身、護身、化身、大手印」等四大成就法之德養，才能達到成效，例如修習淨身大法，即不允許存有結婚育子的行為。⁴⁸⁰ 上述嚴格要求，藏教最引人爭議的莫過於雙修法，尤其是在台灣曾發生一些財色糾紛的問題。對此佛教信眾不免對於密法中的雙修法，感到困惑不解。為此，白雲禪師指出，密教之二身雙修法，非關男女之兩性行為，而是指色身（身體）健康的調理和法身（精神或心靈）的智慧培養與調適：

⁴⁷⁸ 據千佛山文宣上表示，佛陀時代前後五百年，曾做幾次護摩大法會，佛陀入滅五百年以後，從來沒有人做過。為什麼沒有人做，也沒有流傳下來？因為最後一位尊者做護摩時，參與的人，包括主法者本身願力、清淨以及修養的問題，可能不太理想，所以他在做護摩時，從金剛座上面，平身飛到護摩壇裡面，現場就火葬了，從此以後沒有人敢做。另千佛山 94 年舉辦古梵密大護摩法會，白雲老禪師是以 90 多歲的高齡主法。參見《千佛山雜誌》，第 199 期，頁 42。

⁴⁷⁹ 參見千佛山網站影音活動系列，94 年千佛山古梵密護摩大法會。千佛山網址：<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456>，檢索日期：2007 年 3 月 21 日。

⁴⁸⁰ 密宗在傳統上金剛薩埵必須具足「淨身大法、護身大法、化身大法、大手印法」四大行法，方可稱為金剛薩埵上承之師，具足「阿」位「吽」體圓滿法身成就者。《禪跡九十年——千佛功德壽特展》，頁 49。另護摩法最忌任意隨興行法；否則，違者可能招致非人所害，嚴重者不但無藥可治，也可能今生瘋狂，來生受惡果報，這是因欺誑不實，迷惑眾生的緣故。千佛山網址：<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456>

有少數的金剛上師與仁波切，不但要求物供養，還要身口意供養，如果是女孩子還得獻身，甚而有人還誤解密法中的雙修法，就是男女發生不正常的行為，這都是完全的邪魔外道。其實雙修法指的是色身與法身，因為人具有色身，色身就是業力之身，要想使業力之身能淨其業，就必須有道，才能完成法身。（亦即智慧的培養，必須有道理方法才能達到）所以一身就具有色、法二身，以業力之身去修道而完成法身，這就是雙身、雙修。為什麼要雙修？色身也是要修的，因為色身要健康才有精神辦道（指利他行為）。⁴⁸¹

上述觀點，主要是回應佛教信徒，對藏教男女雙修法的疑惑，導正社會對於密教觀念上的誤解。這也是西藏黃教教主宗喀巴改革，提倡嚴格的戒律，禁止僧侶不可有婚姻關係之因，據說與雙修法之浮濫有關。⁴⁸²

另密教護摩壇場的佈置方面，可分內、外護摩壇二部分。以千佛山護摩法為例，外護摩壇設備有涅槃亭、⁴⁸³火供爐，整體上的造型為方型。⁴⁸⁴象徵邀請十方天界的天神來臨的一種方式：

很多人好奇我們這個塔為什麼是方型的，因為很多一般塔的護摩壇，據說是塔壇或者是圓壇。我們這個壇的造型是方型，我們老和尚解釋說，方型塔壇的目的是十方，我們是要邀請十方，天界的天神都來。⁴⁸⁵

火供爐造型，依經典的記載不同的行法，儀軌要求也不同，使用的護摩爐（火供爐）之要求亦有差別。千佛山護摩爐是以六角造型為主。另外護摩壇為求內外有分，千佛山在設置上，是以大理石欄杆及蓮花燈圍成禁區，欄杆外的四方，分設地、水、火、風神等之牌位。禁區外放置告示牌，以警戒觀禮者，其內危險，

⁴⁸¹ 白雲老禪師主答，《解惑篇（二）》，頁 56-57。

⁴⁸² 有關雙身法之探討與黃教之改革，見李開濟，《瑜伽、神修、禪觀》（台北：文津，1997），頁 225-266。

⁴⁸³ 2005 年大護摩法會，只興建一座涅槃亭，2007 年小護摩法會，於涅槃亭左右兩旁各蓋一座轉經亭。

⁴⁸⁴ 外護摩壇由白雲老禪師親自設計、督工。

⁴⁸⁵ 《佛教古梵密摩訶般若無畏金剛祈福、息災、降魔護摩大法會珍藏專輯》，光碟片。

切勿進入，若有違犯自負後果。⁴⁸⁶而上所提呈四方壇的涅槃亭，除兩側石砌三十三梯（見附圖三，附照 9），表徵遍請三十三天的天主、天王、天神臨壇外。亭內陳設涅槃相的石刻臥佛，護摩壇內的火供爐，內部也需堆放壇木、樟木、檜木，等七種散發香味的供物，以供養諸天護法神。參與的信眾在護摩法進行中，未供養其他祭品，每人須持三十三支香供養三十三天。

在內壇方面，密壇內行的護摩，稱「法護摩」，進行中運用密法，請火神著火。另還有一種火供，即「燒護摩」，此是於法會結束前，準備一極大的壇場，並須舉行結界儀式，其目的是為保護焚燒祭祀的供物，能順利供養天、人、非人，達成冥、陽兩界獲得利益。由此我們可理解護摩火供，是一種供天祈福的供養行為。藉由火供儀式的轉載途徑，被邀請的對象，天、人、非人都能立即獲得需求上的滿足。據白雲禪師描述：

我們這一次動員了可以說，將近兩千人次的工作人員，哪來參與的人呢？從一開始也就是從星期五的下午到星期天，人數並不多，大概是一萬五千人左右，所以這個倒並不是說，人那麼少這個法會不是不怎麼樣嘛！其實問題不在那裡，至少我那一天，在金剛座上面，我曾經做了觀想，在場的我沒有看到一個黑影子，也就是說，都是很清淨很虔誠的佛弟子來參與。所以我們有的時候，不要在意熱鬧不熱鬧，真正最珍貴的不是那些圓相，而是那一道紫色的光，那個紫色的光，就是代表三十三天帝釋天，他的確來了，而且是他來領眾。⁴⁸⁷

如上所說民國 94 年（2005）首次舉行失傳已久的護摩活動，具有重現古梵密護摩儀式的意義。當時約有一萬五千多人參加，參與組織分配服務工作的志工將近兩千次。此次法會與早期菩提寺舉行小型法會狀況，可說有天壤之別。根據紀錄相片可觀到火供的壇場，拍到遍佈天際的圓光，⁴⁸⁸以及代表三十三天帝釋天

⁴⁸⁶ 護摩壇場設有警戒線，一般人不得逾越。據寺方表示：當時有位信眾不知是明知故犯，還是不知道禁忌，走進壇場，結果不知為什麼開始頭痛生病，渾身痛苦。後來向老禪師求救，老禪師命金剛薩埵為這位信眾行密法加持，轉眼痊癒。2007 年護摩法會密行者隨機訪談記錄。

⁴⁸⁷ 參見千佛山網站影音活動系列，94 年千佛山古梵密護摩大法會。千佛山網址：

<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456>

⁴⁸⁸ 筆者訪問寺方「圓形曼陀羅」為何不是像經典裡所描述的樣子；如以仙人之樣出現，據寺內師傳說：「因為天人覺得娑婆世界的『凡人』意念不清淨的緣故，天人以『圓相』出現，其

的紫光。⁴⁸⁹據說參與信眾在偶然機緣下，以數位相機拍到天空充滿類似月亮的圓形光圈，百思不解下，紛紛將相片送回寺方，請白雲禪師說明，為何照片出現這些「圓相」？經千佛山領導人白雲禪師證明，圓形光圈即是佛教經典所記載的天王或天神 (deva)，⁴⁹⁰並稱這些圓形光圈為「圓相」或「圓形曼陀羅」。⁴⁹¹筆者 2007 年和千山信眾參與觀察也觀察到這些現象（見附圖表三，附照 10、附圖表四、附錄六）。⁴⁹²其他亦有學者觀察到此現象。⁴⁹³

據言「圓光」越亮越厚，表示天神的智慧修養越高。也就是說，圓光是一種超自然的智慧修養象徵。⁴⁹⁴所以護摩法會拍到圓光瑞相，象徵諸天已降臨到人間護法，驅除黑暗，帶來光明、平安富足、快樂之意涵。對佛教有深刻體認的學佛者來說，具有加強信心，鼓勵精進修行智慧解脫的作用。⁴⁹⁵

光在宗教裡具有許多象徵意義。如曹郁美之相關研究所言，梵的特性之一就是光明。光是一種信仰，藉著火光祭儀，人們的罪愆和祈求得以獲得淨化。光也是一種思惟，是印度瑜珈修行者免於輪迴之苦的解脫之道。談到《華嚴經》中毗盧遮那佛十度放光，目的是圓明無礙，以光警悟，而智光是藉著聖者之光給予矇昧眾生智慧的啓發、精神的激勵，使之走向解脫的境界。光是宗教神聖的啓示，光明照耀之下，能使負面的黑暗、缺陷、汙點等無所遁形，光也是正面的純潔、正義、勇敢、真理、智慧等人類心理層面與道德規範的象徵。就內在而言，光明象徵真理、智慧、勇氣、信願等特質，能夠彰顯生命的價值與意義。因此宗教社

實為避免沾染『凡人』不清淨染污之氣」。

⁴⁸⁹ 紫色象徵高貴之意。另據曹郁美《《華嚴經》「如放光意涵」之研究》所說：「夜摩天『閻浮檀金色』是一種高貴的紫金色，夙為印度人所崇尚」。見曹郁美，《《華嚴經》「如放光意涵」之研究》，頁 31。

⁴⁹⁰ deva 漢譯為天、天神、乾，它的動詞 div 即含光輝、放射、光耀之意。見荻原雲來，《梵和大辭典》（台北：新文豐，2003 再版），頁 607 右頁 a、頁 581 右頁 a。

⁴⁹¹ 避免與馮仰宗所說的「圓相」混淆，此稱「圓形曼陀羅」或「圓光」。

⁴⁹² 千佛山網站影音活動系列，94 年千佛山古梵密護摩大法會。千佛山網址：

<http://tw.knowledge.yahoo.com/question/?qid=1005021902456> 檢索日期：2007 年 3 月 21 日

⁴⁹³ 人類學者陳美華老師及助理駱政昌先生於馬來西亞作研究時，所拍攝七月民間宗教普渡，夜間焚燒焦面大士儀式活動，也拍攝到「圓相」的紀錄實況。筆者於 2007 年 4 月 20 日至 22 日三天參加宗教人類學課程田野參訪行程中，21 日陳美華老師和助理駱政昌上田野經驗座談（以馬來西亞及白沙屯媽祖進香為例）課程時，播放馬來西亞田野調查紀錄片看見數張「圓相」照片。

⁴⁹⁴ 白雲禪師曾對弟子說：「圓光」越亮越厚，表示智慧修養越高。隨機訪談編號 a9，訪談時間：2008 年 3 月 22 日。

⁴⁹⁵ 一位佛教信眾表示，拍到「圓光」以平常心看待，雖有加強的信心的作用，但是修行解脫，還是要靠自己精進才行，天福報較多，福報用完還是會墮落。湯金城居士隨機訪談記錄，2008 年 10 月 26 日於岩晃寺。

會文化現象，藉由超自然的力量所形成的信仰，給予渺小眾生救度與希望，達到淨化心靈，指導生命方向的功能作用。⁴⁹⁶

三、密法行者之苦行與宗教體驗

千佛山叢林教育作風，重視佛教傳統苦行精神。古梵密和禪之共通點，在於兩者皆強調即身成就的特色和苦行精神。無論修禪或習密，苦行是清淨身、口、意，磨練心性意志、體驗人生道理的重要經驗歷程。千佛山僧團苦行生活的實踐有很多方式，如住茅蓬、住苦行寮、朝山、餓七、不倒單、閉關等。以閉關苦行體驗來說，菩提寺歷年來有五位尼師經歷過閉關苦行的經驗。於此在苦行修密，成為行大護摩法的金剛薩埵阿闍黎行者，卻僅有一位比丘尼，即是若峰法師（見附圖三附照 8）。⁴⁹⁷

千佛山稟承能海大師之意旨，不輕易傳授密法。平常皆以顯教經典，配合現代人生活問題來詮釋佛法，主要是以禪法表現佛法修養，接引學佛之人。雖然白雲禪師個人認為，並未有任何弟子，特別向他學習禪法，實則其禪法精髓已隨著社會教育的推展廣弘，融入社會人們生活中，幫助人們解決生活上的問題。而古梵密的修習資格，必須從許多人中尋找出適合修習密的人才。經過特殊的培養、訓練和善根的考驗，篩選出與密相契的繼承人。古梵密修習的高難度和困境，使 95 高齡的白雲禪師不免感到古梵密未來流傳，可能希望渺茫。因為古梵密特別強調儀軌、禪定功夫和瑞相，三者缺一不可。即舉行登壇的儀式，主法者必須具足「無我」的禪定修養境界，如有一點點的自我，儀軌就沒有辦法表現出密儀的精神內涵。行法時，一定要有瑞相，如果修不出瑞相，表示法儀沒有用。這些嚴格的要求，皆是造成古梵密法缺乏師資人才，後繼無人流傳的困境因素。⁴⁹⁸

千佛山菩提寺於民國 78 年（1989）9 月 18 日觀音法會，在臺首度對外傳授顯教密法，大悲法及觀音法門。續在民國 79 年（1990）9 月 17 日首開密壇，於

⁴⁹⁶ 曹郁美，《《華嚴經》「如放光意涵」之研究》，頁 1-7。

⁴⁹⁷ 若峰法師，俗姓柯，名雙。源於出生時，正逢雙十國慶，故取名為「雙」。台中縣沙鹿人，民國 61（1972）年於古巖禪寺，投禮白雲禪師出家。

⁴⁹⁸ 千佛山雜誌編輯部，〈青山不礙白雲飛——白雲老禪師西方寺訪談錄（上）〉，《千佛山雜誌》，第 238 期，2009，頁 52-53。

千佛山菩提寺如來殿公開廣傳古梵密法，當時前往求法者，據說達四百多位。此次傳法盛會中傳授觀自在行法，由金剛薩埵親口傳授，學習密法，講求的是相應契機。所以，求法者不能錄音，不能做筆記，學習過程全憑記憶。同年 12 月 4 日禪師再度對外廣傳古梵密法，傳授普安位法，並個別單獨授四灌頂法，遠近前來求法之人近二百人之數。傳法時由阿闍黎在旁行羯磨法，會中並行火供護摩法。民國 81 年（1992）農曆正月初七，於菩提寺再傳「不動如來淨除業障法」，要先修學相應前三年所授的三個入門法。經灌頂後，才獲准入壇之信眾共五十六位。⁴⁹⁹根據某位老師敘述習古梵密法經驗說：

進入密壇接受密法的傳授，傳法有許多嚴謹的規範，受持古梵密一定要捨棄藏密，專一修持，不捨藏密就不可受持古梵密。進入密壇禁止錄音也不准做筆記，只能口授耳傳，走出密壇也不准問。如此稀有難得的古梵密法震撼著我，我很虔誠恭敬的坐在離老和尚很近的位置，放下萬緣，盡全力提起清淨心來受持皈依曼殊伽陀金剛上師，依止修學秘密勝法，傳授三昧定印及觀自在菩薩行法，祈求上師加被護持，務使業密相應，即身成就佛道。老和尚傳授安位法，受三皈依灌頂及四皈依開頂灌頂，81 年（1992）2 月 10 日傳授密咒圓通章不動如來淨除業障法加持。修習古梵密法的時間最好在子時（晚上 11 點至 1 點）之間，修法時要不受干擾，須避開修法之外的人或動物，每天上班很累，…記得有一天在學校滿堂 8 節課，回家後真的很累，更衣沐浴後先行休息，竟然熟睡不醒，忘了功課，此時夢中出現一位尼師輕聲細語的在身旁說了三個字：「般若學」，心想這不是老和尚的智慧法門嗎？猛然警覺跳了起來，時候正是一點整。容不得耽擱，趕緊到佛前修不動如來淨除業障法，感恩護法的加持…，不然七七四十九天不間斷的修法就要重來。⁵⁰⁰

依白雲禪師的說法，中國佛教密宗道場，離不開四種灌頂，前三種等於三皈依，第四種開頂是經過三灌頂後，由金剛薩埵舉行的開頂儀式。儀式過程，首先需燃頂，讓頭頂慢慢軟化、發熱、然後用吉祥草輕刺，不會流血。這種開頂儀式，

⁴⁹⁹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 228。

⁵⁰⁰ 淨滿，〈祈願老和尚法體安康法輪常轉〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩序紀念特刊》，頁 169-170。

只有中國佛教才有，印度無此儀。如果沒有具足金剛薩埵的程度，行此法儀，可能會造成傷害。⁵⁰¹密教皈依灌頂儀式可以說是薰聞法義、修習密行技巧方法的入門風俗。⁵⁰²修密是否相應，須經傳法上師檢測通過，才可以入壇學習增上法：

記得老和尚在傳不動如來淨除業障法加持時，與會大眾約三、四百人，老和尚要看看之前傳給我們的安位法四灌頂法修得相應否？要我們心想四敬，不到一分鐘老和尚說：「只有 17 個人相應」。我們都好緊張，不知道自己是否在其中？看到大家很用功，自評應該是沒過關，但我心念很強，一定要用功學習，所以傳法的咒語我都記得牢，回到家後也沒忘記，努力的依教奉行。

503

千佛山菩提寺民國 95 年（2006）正式公開招考古梵密行者，規定必須經歷 49 天的苦行考驗，通過考驗者必須出家，共辦兩期，報名人數，大約 170 多位，淘汰到最後，只餘六位古梵密行者而已。修古梵密要發悲心、慈心。古梵密宗旨，對於密行者有三個要求：第一，決定捨我；第二，精進修治（「病」的治療）第三，圓成慧命及有條件立願度眾生。⁵⁰⁴據受訪的梵密行者表示 49 天的苦行考驗當中，莫過於長時間的靜坐不倒單，雙足痛到極點，苦到忍不住痛哭流涕時，與疲倦不聽使喚的眼皮，猛不防白雲禪師來個獅子吼，突然驚醒的煎熬。這些痛苦煎熬，使大部分的人在經過二、三天的考驗後，紛紛離去。⁵⁰⁵除此初始訓練時只吃中午一餐，晚上不倒單，要求精進、願心、善根，且要把行法的儀軌全背下來，完全是以口傳的方式教授，法會期間要背誦法儀，不能像顯教可看經本，⁵⁰⁶因看經本分散注意力。所以，沒有很強的記憶力、體力和耐力、專注力，是無法勝任的：

⁵⁰¹ 千佛山雜誌社編輯，《禪跡九十年——千佛山功德嵩壽特展》，頁 51。

⁵⁰² 按達賴喇嘛看法，認為灌頂儀式是民俗風氣，灌頂並不是最重要的，法義的薰聞、思維、修習才是最重要的。見施叔青，《枯木開花聖嚴法師傳》（台北：時報文化出版，2000），頁 362。

⁵⁰³ 淨滿，〈祈願老和尚法體安康法輪常轉〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 170-171。

⁵⁰⁴ 智願法師訪談時間：2009 年 11 月 29 日於關廟光明寺。

⁵⁰⁵ 若基法師隨機訪談記錄，2008 年 3 月 5 日。

⁵⁰⁶ 千佛山雜誌編輯部，〈千佛山新春千佛齋天——護摩大法會報導〉，《千佛山雜誌》，第 223 期，2008，頁 38。

修古梵密可助己了生脫死，也可助人了生脫死。護摩修密請帝釋天；帝釋天於教主大日如來時發願護持佛教，帝釋天願力在天界，天主、天界都很尊重，也使其他天界護持佛教。要修至八地(有無我相)之後→顯大日如來的修養，會感動帝釋天(靠修養力)，使其他天界護持佛教。大日如來，一切佛是慈悲的，對眾生是平等的，天王金剛會顯忿怒金剛相降伏不善眾生。三密加持三業(咒語要背很熟，不用看)手印、觀想、咒語。修密時，起心動念的察覺很重要，如大悲咒持念的念頭(稍不專注，散亂心即生起)。所以，行法不能看課誦本。⁵⁰⁷

又言，禪是密的體，密是禪的用。修密靜坐功夫是最重要的：

禪是密的體，密是禪的用。禪宗與其他學派不如密。修密要先修禪(靜坐止觀基礎)，修禪不一定要修密。修密靜坐功夫是最重要的。第一期49天訓練階段老和尚除星期六、日不在菩提寺外，星期一到五，其他時間每天都在菩提寺，老和尚會用參公案方式，讓大家止於一念，研究分析，思考公案內容，有時很專注進入三昧，外面人在走動、聲音，都沒感覺。第一期修密時，都有護法神護持，現在護法神都跑光了。古梵密為什麼從釋迦牟尼佛時期後就沒再傳，人的根器差，需要上上根才可。修養層次有高低，影響的也會有大小不同。修密上班打卡是沒什用，修一、二十年也是一樣。靜坐基礎對修密是很重要的，靜坐基礎越好就會更進入狀況。修法外，心都在幹什麼，都是妄想雜念。梵密家族解散原因，是因成員妄想雜念太多。被解散後，自己還要更精進，每天繼續修密、靜坐。⁵⁰⁸

如前所述，說明了千佛山重視靜坐止觀禪修課程基礎，與禪密雙修的重要關連。靜坐專注的訓練，首先必須克服的是妄想雜念。就密行者相應的感想，認為相應就是修密法時，自然升起歡喜心、法喜充滿，每天都想精進用功修密靜坐。⁵⁰⁹

千佛山早期密法只傳出家弟子，白雲禪師習密的弟子中，有如智法師(千佛

⁵⁰⁷ 智願法師訪談記錄，2009年11月29日於關廟光明寺。

⁵⁰⁸ 智願法師訪談記錄，2009年11月29日於關廟光明寺。

⁵⁰⁹ 同上。

山稱為如智尼師)，在專修密法方面受到肯定，獲得阿那含果之成就。事實上，古梵密法原來規定，只傳男眾出家弟子，不傳女眾。因襲傳統規定，女眾在學密方面，受到許多危險、禁忌所限制。白雲禪師傳授如智法師密法，可說是打破傳統禁忌，突破先例。如智法師出家後，於民國 56 年（1967）獲得特許，破例傳授密法的主因，是如智法師以堅定強烈的信心，志心懇求學習密法，每次傳法很快學會，易於跟密法相契應。民國 63 年（1974）8 月初 1 日，如智法師得如所願，閉生死關潛修密法，⁵¹⁰民國 65 年（1976）9 月初 10 日因宿疾業障病發圓寂。如智法師學密法雖稍有成就，可惜英年早逝，我們無法從如智法師口中得知記錄，關於古梵密修行的宗教體驗經驗，但大致仍可從《千佛山三十週年特刊》所載，知道一些關於如智法師閉關苦行和密法修行體驗的內容：

如智尼師的苦行閉關，就是一件非常嚴肅，屬於閉生死關，成就果位的作法。…民國六十年，當她常住彰化古巖寺後，除了白天為常住盡心盡力外，更利用夜晚時間精進修持，每天睡眠時間極少，將所有心力投入道業與寺務之中，心無旁騖，外面的世界，幾乎完全與她隔絕，意念中是純純的道。…基於雲老禪師知她世壽不長，為了助她即身成就，特建關房，助她閉關潛修。

511

引文談到如智法師閉關潛修與世隔絕，接受非常嚴格的考驗。規定每天修習法門儀式的目的，專精於「意念」中，「道」的修養。閉關修行者，可自行安排，個人行修日常功課儀式時間表。如智法師閉關作息時間表則是白雲禪師所安排：零時起行（密）法二支香（一支香約一小時），四時，禮佛懺摩。五時，早課、早粥。六時半，拜地藏經。八時，靜坐。九時，經行並持佛號。十時，閱讀，習字。十一時半，午齋、養息。十三時，行法二支香。十六時，晚課、洗滌等。十八時，經行並持佛號。十九時，靜坐一支香。二十時，行（密）法二支香。二十

⁵¹⁰ 閉關行者，包括禪行者、淨行者、密行者或閱藏行者，閉關時間，通常是三年一期。只有閉「生死」關的行者，是自入關之日起而至圓寂為止，像近代肉身菩薩慈航大師，便是屬於生死關之行法。湘僧，《佛印論叢》，頁 73。

⁵¹¹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 217-220。

二時，養息二支香。每天睡眠時間只有三個小時左右。⁵¹²

除此《千佛山三十週年特刊》也提到如智法師學習密法，在意念方面的修養，已達意生身的修行境界，神識可超越人之身心侷限，能與鬼神溝通：

「空」或「無」與「有」的關係，要從「有」談起，如果連「有」都不存在，則就有「無」的問題。化身法的最高境界，可與鬼道眾生溝通，但必須要到達「無我」的境界，才能提昇到「意生身」的行法。修習「意生身」可使神識出去，但不能太久，只能五分鐘，如智尼師使用化身法去大殿，開門有時就會嚇到人。如智尼師學習密法，師父（指白雲禪師）愈罵他，他就愈用功。他跟我說，老和尚（指白雲禪師）不會負我們的。⁵¹³

根據訪談所知，修習「意生身」如產生「我」的意識，意念即無法超越物質體的障礙：

智純法師閉關三年，他說初修意生身，能夠穿窗而出，但是如果意念出現了「我」的念頭，就馬上失敗。⁵¹⁴

民間宗教信仰者，通常相信第三度空間之外，有另一個肉眼看不見的世界，世人想和鬼神溝通，唯有透過靈媒附身轉達才能取得連繫，如乩童、鸞生、紅姨。佛教修行者，則是藉專注於意念修養，禪定的精神力量，自由的進入某些空間領域，從事與鬼神溝通的宗教行爲。關於跟鬼神溝通的經驗，千佛山如印法師也提過他的一個經驗：

我現在連入定都不能入定，所以我不能和鬼溝通。師父（白雲禪師）有能力和鬼講話溝通。…只有入定才能和鬼講話。前幾年我在夢中，出去一看，甲仙禪林這個地方，怎麼突然有一間很漂亮的房子，有一個老太太穿著古裝，在那邊坐著。我就問說老太太，我們這寺廟附近沒有人家呀！我那時候不曉

⁵¹² 同上。

⁵¹³ 若峰法師訪談記錄，2006年7月26日。

⁵¹⁴ 智瀚法師訪談記錄，2009年11月29日於新化岩晁寺。

得老太太是孤魂啦！我說我們這邊沒有住家的，(老太太)你什麼時候搬來，他(老太太)怎麼呢？連看我也不看我。我就問師父說我修密法已能放光了，為什麼問那孤魂(老太太)，他怎麼不回答我，他怎麼連理我都不理我，師父(白雲禪師)說你不能入定啊！你入定才能和她溝通。⁵¹⁵

如前所述，沒有禪定修養，是無法與鬼神溝通的，禪定修養必須達到四禪八定中非想非非想定的無我境界。從有我到無我是一種內在的轉化突破過程，在法智修養方面，已經可以做到不受自我意識影響：只有法的智慧存在，才能夠與鬼神溝通。⁵¹⁶按白雲禪師詮釋「無我」之法義比喻：

「無我」不能解釋為沒有我，「無念」不能解釋為沒有意念，「無」是從有的突破，而顯現的一種現象，舉一個例子，譬如說一條毛巾，我們使用他髒了，這種髒我們說，是一種『有』的現象，那如果我們說，用清潔劑，把這些髒的東西洗乾淨了，於髒而言，就顯現的是一種淨，或者乾淨的樣子，這也是一種現象，可是這個裡面的，「無」的道裡在哪裡？那我們先要瞭解，一條毛巾的作用是什麼？為什麼毛巾會髒？我們如果只是在毛巾的，髒了把他洗乾淨，在這個上面這麼去看的話，那只是一種毛巾的認識，毛巾為什麼會髒，如何把這些骯髒給他清洗掉，就必須要有方法。⁵¹⁷

禪修無我與淨化自我的境界有關。所以，行法儀式雖出現放光瑞相，但是沒有禪定功夫，則不能表現法儀發揮與鬼神溝通媒介之效益。在《尊者阿迦曼傳》一書亦有入禪定與天人溝通之相關描述：

尊者阿迦曼知道，有時地居天使會聆聽他在夜晚對弟子的開示，不論地居天使或空居的天使對他都有深切的敬意，…尊者阿迦曼通常會預先接到他們要來拜訪的通知，…這種情況下，他會取消比丘們當晚的集會，離開經行的小徑後，他就開始了靜坐禪思。到了接近約定的時間，他就會從三禪安般那轉

⁵¹⁵ 鏡印法師訪談紀錄，2006年7月22日星期六於甲仙天岳山梵音禪寺。

⁵¹⁶ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁235。

⁵¹⁷ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經(32集)》(高雄：金禧廣播，影音光碟VCD)。

入二禪優帕遮拉定境，如果他們還沒到達，他會進入安般那隱息一下再轉出。…他們來了，舜間擠滿了那個區域。有時，當他們選擇在早上一點或二點，或甚至很少有的三點來時，他在經行和靜坐禪思後，會小睡一會兒，然後在約定的時間起來接待他們。…然後他靜坐禪思，與他們連繫，並為他們說法。與諸天往來，尤其是對肉眼看不見的眾生而言，時間的掌握很準確，因為在他們的世界裡嚴守信用，永遠準時，…另一項個性就是他們恭敬並服從他們的領導者，…通常地居和空居的天使們都是跟著他們的領導一起來。尊者阿迦曼和這些眾生的對話是直接透過心意進行，沒有人類和動物社會中的語言障礙。⁵¹⁸

上文中頗為詳細的描述禪修者禪思的層次，透過靜坐禪思心意與天人溝通的方式，夜晚聽法活動的時間，以及天人尊敬禪修比丘的態度，守信守時，服從領導人等集體行為個性特徵。

再說，千佛山另一位若峰法師閉關苦行三年，並且修習化身法。在某次斷食時，親自體驗如智法師所言之「意生身」特殊境界：

我在關房三年，除依師尊教誨，好好禮懺之外，也以日常功課繼續精進，每天只准睡四個小時，印象最深刻的是，每月斷食三日，行制心一處時，是前所未有的感覺，的確佛法不同凡俗。無論是身是心，都有異於常人的體會，比如學化身法的過程中，才知道經典中所言不虛，佛誠不欺人，是真語者實語者……。⁵¹⁹

佛教經典談到說，「意生身」是了知初地，意生無有障礙的一種境界。⁵²⁰佛教重視實修實證，光從這些文字解釋，我們很難了解那是什麼樣的意境。這也說明從經典文字的認識了解，必須經歷親身體驗過程，才能印證佛教經典所述道理

⁵¹⁸ 曾銀湖，《尊者阿迦曼傳》（台南：和裕出版社，1996），頁 75-77。

⁵¹⁹ 若峰法師訪談記錄，2006年7月26日。

⁵²⁰ 如《楞伽經纂卷第三》〈意生身分第四十〉載：「爾時世尊告大慧菩薩言，意生身分別通相我今當說。（乃至）修行者了知初地，上增進相得三種身。心本無相，孰名以身。自其所得之受用而生，猶如意生無有障礙。故曰意生身。CBETA, No. 0325, p. 0303, b08-b10。」

方法之可信度。譬如古人形容「望梅止渴」，是因梅子的酸味，會讓人引起生理、心理反應，分泌唾液止渴。但如一個人只知望梅可以止渴，從來沒吃過梅子，更不知梅子是何滋味，那麼既使看到了梅子，也無法了解「望梅止渴」的內在經驗。如佛典中談到人之心性本淨，心雖為客塵煩惱所染污，修定除雜染而得內心清淨，才能夠發慧、發神通，現證解脫之宗教體驗：

現證解脫是要如實智慧的，然在當時形成的修道次第，都是依戒而修禪定，得四禪，然後說「具三明」，或說「具六通」，或說漏盡解脫。傳說釋尊的成正等覺，也是先得四禪，然後發三明的。至於怎樣的如實觀，引發現證（阿毘三昧耶），在這次第中，並沒有明顯的說到。似乎得了四禪，心清淨，就可以現證解脫似的。⁵²¹

如上言在未體驗禪悟的情形下，難窺禪定之其中奧秘下，不免感到疑惑之處。關於修習密法的特殊宗教體驗，約在民國 77 年（1988）之時，若峰法師也談到曾經歷的特殊經驗：

早在未閉關之前，我在古嚴寺坐焰口，曾見一群天女來拜，原以為是觀世音菩薩來臨，後來，請示師父，師父說那是天女，天女才行拜禮，觀世音菩薩不會向我們行拜。坐焰口，同時也看到斷頭眾生來參加焰口。⁵²²

密法行者於心靈修行境界中，必將所見之鬼、神現象，視為平常之事，不為迷惑干擾。密法傳承人才金剛薩埵阿闍黎的養成，從個人儀式的修習，奠下禪定基礎功夫，到成為金剛薩埵阿闍黎，必須奠定顯、密教理基礎，及經長時間的修習訓練。其中心性的磨練，需藉由前述禪定止觀的「察覺」、「返照」功夫，於此認識情識的變化，調適心靈，克服心理障礙，如恐懼、緊張壓力，使意念隨時保持清淨平靜狀態。密法行者出關後，在領職日常生活忙碌，修行功課仍不能間斷，時時察覺煩惱念頭，調和身心，化解情緒煩惱：

⁵²¹ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，276-277。

⁵²² 若峰法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日。

民國 80 年 12 月出關。出關後，接菩提寺當家一職被刁難，難免也會生氣，離開自己調理就好。民國 84 年調去台北當家主事，在大都市對信徒要親切，生活比較忙碌，修持密法的功課則輪流做。在台北只接內誦，不接外誦，講堂維持困難。台北地區佛教信眾，舉辦焰口普施法會，一般都是聘請男眾主法坐焰口，台北信眾請我坐焰口，由女眾主法可說是極少見之事。初接密壇，舉行行法儀式之時，必須繞三圈獻水，心情緊張，連持誦《心經》都唸不順，後來繞到第三圈，才克服心理困境，順利誦完。接著獻燈，因冷氣沒關，燈都要被吹滅了，燈滅表示有障礙。灑甘露水很吵，心靜不下來，要把聲塵關起來，這要靠定力，金剛上師做完，你接他的工作也不是那麼簡單。大護摩法我第一天做白傘蓋，第二天文殊法，第三天虛空藏法，老和尚作十二行門。

523

據上佛教界由女眾當擔焰口主法，已是極少見之事，成為護摩阿闍黎者，更是少有。由於千佛山瑜伽燄口行法，中場不休息，大約要 4 至 5 個小時，才能完成儀軌。⁵²⁴行法過程，極耗精神體力。佛教修行者對於燄口儀軌十分慎重，認為主法者如不能專注觀想，可能招致麻煩上身，或生大病之類的問題。一般學僧，沒有十分的把握，不輕易擔任燄口主法者。台北講堂經濟資源缺乏，維持生活不易。因若峰法師在台北舉辦燄口（瑜伽燄口）普施法會，受到信眾的信賴，而使台北講堂生活經濟得以維持下去。

上訪談中也提到閉關必須具足的條件，是由寺院提供專心修習禪定的訓練空間，護關人員。按白雲老禪師談閉關潛修之看法，認為閉關一辭，本為禪宗法要中的一個術語。閉，是將身、口、意封閉起來；關，不是關房，而是關卡。這是修行人自我約束的一種方法。對於禪行者的修學過程來說，「閉關」是個重要的課題，閉關的旨趣與目標，是行者為專心修法，避免外緣干擾，遠離塵俗，掩關潛修，務期精進而達勝境界的一種作法。當行者欲從事這種方法之前，也必備下列的一些條件：

⁵²³ 同上。

⁵²⁴ 千佛山僧團規定內、外誦經法會供養，全歸寺院處理，用於道場的維持、發展弘法利生之用。見釋智旭，〈超度儀式的儀軌與功能——以千佛山瑜伽燄口施食為例（三）〉，頁 52。

一者房舍，閉關要有關房，關房內包括一間起居室，一間佛堂兼閱讀室，另一必須先完成小間浴廁。起居室之南向，開有一個窗口，專供食用諸物送進移出之用。也是一處接引參學者會晤之處，平常以一扇木門關著。關房中所有的窗戶，以外面行動的人不易窺探為原則，房外有一片與起居室同樣大小的空地，空地有圍牆遮欄，設有門戶，平常門是鎖著的，由護關侍者照顧；二者環境，關房是一守寂學道的地方，四周環境必須清淨，陽光充足，空氣流暢，花樹扶疏，最好是關房的西北向有清澈的水塘或溪流；基於樹木與水是調節空氣濕度以及氧氣的一種最理想的自然儀器，對閉關行者的健康關係極其重要；三者供養，所謂供養，是指佛教中的食、衣、坐具、醫藥四事。食以早、午兩餐為正食；衣以寒暑適宜為恰當；坐具是指蒲團及尼氈之物；醫藥以護關的常住所備用者；四者護關，分兩方面來說，一是寺內供應適當所需。二是專門侍奉行者的人員，包括洗滌、照顧飲食，接受召喚，傳達所求，接待來訪者等事宜；五者善德，閉關行者於潛修時，因生死未斷，故須大善知識解惑護持，以免一不小心，淪入魔境。⁵²⁵六者時間，閉關行者，不論是禪行者、淨土行者、密行者、甚或閱藏行者，通常以三年為一期，期間如果生重病，則必須出關。⁵²⁶舉例說；民國 63 年（1974）廣化法師在南投蓮光蘭若閉「無量壽」關，據稱因過去喜食鴨掌，業報現前，而摔斷了腿，從此殘廢跛腳。⁵²⁷煮雲法師民國 54 年（1958）12 月在北投閉「淨土」關，洗澡時，摔了一跤，引發高血壓症，只好出關住院治療。⁵²⁸除此，閉關也可視行者所發願的內容而加以增減。可見，閉關的目的，乃為專心潛修，以期限期取證，不是可以盲目苦修的行為，必須要有知識經驗的師長指導，才不會出問題。如一位出家行者談及其閉關不得其門而入經驗：

我生長在一個佛化家庭，…誦持金剛經，…想到佛陀道德崇高，在因地修五百世的忍辱仙人，難忍能忍、難行能行的精神，激發我一股必須精進的毅力，

⁵²⁵ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 216-217。

⁵²⁶ 湘僧，《佛印論叢》，頁 72-74。

⁵²⁷ 摘自廣公 69 年秋講於逢甲大學演講稿《素食的利益》一書，釋顯智，〈一位平凡中的聖人〉，收入廣化律師永懷集編輯委員會，《廣化律師永懷集》（南投：南林，2004），頁 472。

⁵²⁸ 1959 年，八七水災日，煮雲法師在關房中洗澡，因穿木屐地濕路滑而摔了一跤，引發高血壓症，只好出關赴臺大醫院住院治療。從此高血壓、神經衰弱等疾，使煮雲法師從此約有十多年之久，既不能看書寫文章，也不能教書講經，所有他最擅長的活動幾乎停止。見丁敏，〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949 年大陸來臺青年僧侶個案研究〉，收入《中華佛學學報》，第 12 期，1999，頁 293-294。

自認為修行就是要閉關、靜坐、斷食、禁語、不倒單、禮拜等等的苦行，於是我狠下心到山上去借住人家的茅蓬，歷經了三次閉關，每次閉關半年，期望從這些苦行當中，能得窺堂奧，然而費盡九牛二虎之力，依然是不得其門而入。⁵²⁹

由前例可明，修行人對於釋迦佛陀苦行成道的精神，存在著一種深刻的嚮往與迷思，以為盲目的苦行就能成道，卻忽視修法過程中，必具的佛教專業學理基礎及自修精神。因此，行者無知的模仿崇拜對象的行為，盲修瞎煉的結果，往往徒勞無功。或更糟糕的是不解食、衣、住、行，修心養身之道，造成身心方面的傷害，如觀念錯誤、飲食、生活起居不正常，皆可能影響個人身心健康。

如若峰法師閉關時間年限規定三年，在關房中生病皆靠自己調理身體，注意周遭動靜安全，生活作習規律亦如平常，在關房能否獨處，全靠自己的本事：

閉關其實也是件不簡單的事，進關房前我得了感冒，並且發燒，入了關房就不能去看醫生治病，完全靠自己調養身體。閉關後，人安靜的時候會害怕。師父認為，弟子待在關房三年，能平安是本事。在關房信施難消，所以要自己安排生活作息功課，內容包括：早、晚二堂功課、午供、修大悲法、靜坐、經行、止觀、讀書、燒熱水、整理環境。飲食方面，早晚喝牛奶，侍者每天送一次午餐。進關一年半之後，基礎打穩後，才改功課，改修行門，密法。當時，我去問師父，我的功課一年半以後要改嗎？結果他罵了十分鐘後，再告訴我，閉關不一定要做個法門，而是看你能不能獨處，看書、靜坐調理心情。在關房內，我曾被蜈蚣咬傷，關房附近周圍，毒蠍、毒蛇、蟒蛇，各種蛇類蠻多的。⁵³⁰

學密行者，必須以非常恭敬的心態，完全信任金剛上師的教育，學習培養五種心，即定力心、慈悲心、虔誠心、耐心、恆心：

⁵²⁹ 如孟，〈學佛的心路歷程〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》（高雄市：金禧廣播，2004），頁 64。

⁵³⁰ 若峰法師訪談記錄，2006 年 7 月 26 日。

民國 87 年接密壇…。我接古梵密，但也不算是接古梵密法，只是代理金剛薩埵。有一天，師父拿了兩件紫衣，讓我自己選一件，我看見兩件紫衣，一件新的，一件舊的，於是，把新衣留給師父，拿舊衣來穿。師父笑笑的說，舊的紫衣，是古梵密傳衣。於是，傳我紫衣。接梵密必須要培養五種心，即定力（心）、慈悲心、恆心：儘管常住很忙，接密法不能退墮、耐心：修密很苦，不能間斷虔誠心。⁵³¹

其中談到紫衣傳承則象徵古梵密的繼承地位，代表若峰法師密法方面的修習，受到傳法金剛上師白雲禪師的肯定。

由於禪定功夫的訓練，有其道理方法，這些道理方法是行修密儀的要件。修密禁忌盲修瞎鍊，是爲了避免傷害。我們從梵密護摩活動師資的培養，殷重靜坐止觀等禪定修養的訓練，了解個人禪修體驗與儀軌表現，存在著某種密切的連繫。不過，從若峰法師所述而知，修行關係身心的調理，超越心靈障礙。所以修行不一定要閉關，閉關不一定要修法門。修行就在生活中，直接面對克服任何會引發身心疾病、情緒的煩惱。談到修習止觀或意生身之事，重點在淡化自我意識，並未刻意強調修習意生身與神通有關。但不能否定的事實，是從上述閉關者潛修體驗中，閉關確是使人心無旁騖，減少外緣干擾，專注修學密法的重要過程。按白雲禪師所言：

學佛就是學佛陀的道理方法，有佛陀的道理方法，在我們現實生活中間，於人、於事，可以對你有很大的幫助，我們以一個概念來說，學佛就是學智慧，我們人之所以面對人與事，很多的問題不能解決，甚至還有很多的無可奈何，那是為什麼？那是因為智慧不夠，…我們通常說，這個人有沒有修養，其實有沒有修養，拿什麼東西來表現？就是拿你的智慧來表現，智慧愈高修養愈高，智慧愈少，當然修養就愈少，絕不是我們時下目前一般人所講的，這個人修養很高，有神通啦，甚至打坐可以坐多久啊！或者是說過午不食啊！晚上不睡覺啊！再不然就是去拜山、苦行，再不然就是我一念佛，一天

⁵³¹ 同上。

念幾十萬遍，…這個不是智慧，這是一種什麼？你智慧不夠的一種依賴的方式，真正學佛的人，是要學佛陀的智慧，剛開始是要依賴，依賴什麼？就是依賴三寶。⁵³²

獲得神通不是苦行本意，儀式也只是一種表相，修習佛法啓發智慧才是要點。神通的意思，神是指不可測，通則是指心無障礙；是指面對生活煩惱，能夠不逃避，使心沒有障礙，冷靜探討為什麼煩惱，而以智慧出離、突破困境。⁵³³如白雲禪師教導弟子說：

因為佛法，它是去探討「為什麼」，從「為什麼」中間，我們怎麼去突破而能出離，如果我們學佛，不學佛陀的道理方法，只是在一些儀式上面，表相上面做一個樣子。……這個法不是世間的法，而是調理以後、修行以後，轉變為突破的，這種突破的，在經典上稱之為出離，我們常常說要出離出離，『出離』就是突破的意思，你為有突破，你才能夠把你原來不好的，轉變為好的，你不能突破，那就隨著不好的在那裡轉，當然講到這個地方，我們又可以知道，從色的相上面去打轉轉。⁵³⁴

因為神通本身不能夠化解業報，如佛教典故說目犍連神通廣大，可是卻無法幫助母親脫離餓鬼道業報。所以神通靈驗只不過是提供一般人，暫時依賴的方便之法，這即是千佛山信眾認為白雲禪師闡述經典法義與他人不同之處：

雖然很多年沒上老師父的課了，可是 18 年前上的課却可深深助我一生，經常能夠照顧起心動念能夠轉念，在生活上常常想到，常常相應，常常突破困境，轉業成道。老師父說法最吸引人的地方，例如他講《普門品》談到「持觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒」，一般都解釋為，只要拜拜觀世音菩薩，求觀世音菩薩保佑就可獲救，不會被火所燒。但是老師父解釋就不同。老師父說，想要不被火燒，就要有防火的知識，遇到火燒了怎麼辦？除了要

⁵³² 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（1 集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟 VCD）。

⁵³³ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（27 集）》，同上。

⁵³⁴ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（19、21 集）》，同上。

能冷靜（定的功夫）以外，還要有滅火的知識與智慧，才能不為燒所傷。⁵³⁵

綜前所述，可知白雲禪師詮釋經典，因應弟子、信眾的資質進行教化，漸次誘導提昇境界，引導佛教信仰者從低層次祈求平安、健康的依賴者，轉變為積極學習知識，具有較高層次的智慧自主者。

四、止觀與禪密雙修

止觀，源自佛教對印度婆羅門教傳統禪修經驗的改革。根據《阿毗達摩概要精解》指出佛教的兩大禪法，即是止禪與觀禪。後者是佛教特有的禪法，修此禪法的目的，是要親身體驗佛陀所發現真諦。而止禪的目的，是培育定力，作為修觀禪的穩固基礎。「止」（*samatha*，音譯奢摩他）是代表心的寧靜，與 *samādhi*（定，音譯三摩地）的詞意相同。「止」被定義為四禪八定裡的「心一境性」（*cittass'ekaggatā*），即經教法的四色禪及四無色禪裡的一境性心所。這些一境性平息了心的猶豫或驚慄。「觀」（*Vipassanā*，音譯毗婆舍那），為從各種不同的方面照見。「觀」是直接的照見諸究竟法的無常、苦、無我三相，這是導向揭開諸究竟法真實本性的慧心所（*paññā*）作用。⁵³⁶

佛教自古以來即視止觀法門為修行急要。白雲禪師《觀行法要》一書自序說，靜坐止觀法門，是作為輔助運用思想，發揮智慧的一種方法，適合任何宗派、行門，只要是有志於修心養性者，教外人士也可以學習。⁵³⁷由此可見禪門允許外教也可學習止觀，此與密的入門限制，顯然有很大的不同。白雲禪師認為止觀是學佛者之生死法門，⁵³⁸也是禪密雙修的基礎。亦是密乘行人從發心、熏習至出離、

⁵³⁵ 蔡朝音居士電話訪談記錄，2009年5月18日。

⁵³⁶ 參見菩提比丘（*Bhikkhu Bodhi*）英編，尋法比丘（*Bhikkhu Dhammagavesaka*）中譯，《阿毘達摩概要精解》（高雄：正覺學會，2000），頁325-326。以下的書也有相關論述，參見阿姜查著，法園編譯群譯，《寧靜的森林水池》（中壢：圓光出版，2006），191-192。烏奈奈（*Unyinyi*）緬文英譯，曾銀湖英文中譯，〈1950年左右尊者馬哈希在緬甸仰光的開示——毘婆舍那禪修法〉（全部頁數頁127-146），收入曾銀湖編譯，《四念處》（台南：和裕出版，2001），頁127-146。馬哈希尊者著，溫宗堃譯，《毗婆舍那講記：合法的醫療》（台北：南山放生寺，2007）。李開濟，《瑜伽、神修、禪觀》（台北：文津，1997），頁106。

⁵³⁷ 白雲老禪師，《觀（修）行法要》，（高雄：金禧廣播，2002），頁，頁1-2。

⁵³⁸ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（35集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟VCD）。

解脫修行上必須具備的資糧條件，屬於克服妄心熏染之法。從止觀之法，入三摩鉢提（Samāpatti），則可突破虛妄圓成淨分。⁵³⁹ 這也是禪密可以雙修的關鍵，不過，禪與密關係事相的理念，即身成就的旨趣，於法行之要，是截然不同的修養。⁵⁴⁰ 密乘之傳授，四度加行，十八道、胎藏、金剛、護摩，乃佛滅度後，末法時期入道之方便行法。⁵⁴¹ 涉及觀行知見的差異，如天台三諦三觀、五重唯識觀、淨土十六觀法、圓覺經毘婆舍那行等，各家所立雖然不同，四禪八定，九次第定之觀行法要，看似禪宗法要，其實各家悉可依之修行。⁵⁴² 如寶靜法師在《修習止觀坐禪法要講述》中，也提出相關看法：

若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。茲初二句，先敘方便法門雖多，而止觀為其急要。若夫二字，發端之辭；泥洹，亦云涅槃，即不生不滅之謂。……所有八萬四千法門，門門皆趣證於泥洹實相之理，故云多途。然法門雖多，而此止觀之法，可以賅羅一切行門，而且為一切法門中最直捷、最緊要之法。故云：論其急要，不出止觀二法。當知此二法，不僅天台宗一家修此，即中國時大宗亦不離乎此。……修此止觀的目的在斷煩惱、了生死、成菩提。無論何宗修行，皆使人斷惑證真，故謂之正要。……止為定之因，慧為觀之果。若人以此二法圓足，即能自利利他。自利即是大慈，利他即是大悲。是知定慧具足，則能悲智雙運，自他兼利已。⁵⁴³

其他論述，如嚴耀中研究漢傳佛教傳統，認為很多中國僧侶都是兼行禪和密法的，極少是單一的密僧。⁵⁴⁴ 也就是說無論大小乘禪法皆重視止觀，密教修行主修身、口、意三密，亦用止觀之法。⁵⁴⁵

如前所述，止觀關係到定慧的培養，與斷除煩惱迷惑，悲智雙運，自他利的實踐，佛教各宗皆視正要。根據千佛山佛學班訪談資料所得，學員認為參加千佛

⁵³⁹ 參見曼殊伽陀摩帝刹但波耶，《梵密之鑰》（高雄：白雲廣播，1997），頁 30-33。

⁵⁴⁰ 同上，頁 149。

⁵⁴¹ 十八道為密教四度加行法之一。四度包括：十八道、胎藏、金剛、護摩。白雲禪師，《禪林臚語》（彰化：佛印，1996），頁 240-241。

⁵⁴² 同上，頁 226-239。

⁵⁴³ 智顛大師述、寬靜講，《修習止觀坐禪法要講述》，頁 20-25。

⁵⁴⁴ 嚴耀中，《漢傳佛教》，頁 95。

⁵⁴⁵ 同上，頁 102-103。

山佛學課程、修習止觀或閱讀千佛山相關著作、刊物，有助於思考上分析的廣度和深度，由此改善情緒，突破生活上的困境（見附錄四）。另也有信眾表示：

從菩提寺帶了一份止觀法門的講義回家，不斷研習，終於發現煩惱生起原來可以不要停滯在情緒裡，可以藉由學習道理方法，研究、分析、認識自我與形成煩惱的原因，而慢慢走出牛角尖。那時對於佛法的知見雖然不成熟，但不斷的思考，不同於原有的想法時時湧現，有時感覺思緒走出了原有的侷限而漸漸得到輕安，因此越學越有興趣。也慢慢的從老和尚的著作當中發現，原來佛法談的就是針對每一個人的自我，幫助我們如何從迷惑中突破而顯現覺悟，進而如何調理自我，不要傷害別人和自己，也不要再隨業造業。學佛的目的就是在學習「覺悟」，培養「智慧」，而「自淨其心」。⁵⁴⁶

其上因修習止觀的道理方法，由此研究、分析，可以進而認識自我與形成煩惱的原因，而在生活上啓發智慧，達到調理情緒煩惱，淨化自我的效果。

千佛山的止觀基礎，主要是以四念處修習智慧，以理智來觀察自我的身心世界。⁵⁴⁷其止觀理論分爲二個層次、五個步驟。⁵⁴⁸第一個層次爲止的訓練；即「止於一念」，於心所生的任何意念，如虛妄的、雜亂的、好的、壞的、善的、惡的意念都可止息其間。達成止於一念功夫後的第一個步驟，要「研究這一念是什麼，來自何處」。續接第二個步驟是「分析」，即細膩分析其「一念」內每一個因素的各種成分。第三個步驟爲「認識」，將繁雜而粗細念的內容資料，在止於一念中有關相對的、絕對的成分，加以了解、分辨、作比較；進而再將好的，與生死有關的保留起來；壞的，與道不相應的，與生死無關的丟棄，以此完成謹慎的選擇，才算是完成真正的「認識」，而能在止法之中，圓具意念，體取其理與事的真實面目。⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ 淨捨，〈感恩恩師——上白下雲老禪師〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩序紀念特刊》，頁 240-241。

⁵⁴⁷ 白雲老禪師，《修行法要》，頁 20-25。

⁵⁴⁸ 同上，頁 60。

⁵⁴⁹ 同上，頁 34-35。

第二個層次的觀，為「觀照菩提」運用；是由自我的意識從主觀而進入客觀，運用思想發揮智慧，達到清淨寂滅的境界。第一個步驟為察覺，即前第一層次資料比較後所選擇的，成份難免還含有自我意識、主觀性的成分，而與修行上的「道」等無關，故必須再加以沙汰，運用智慧去發現這一念不但好的，且其結果是與「道」與「生死」的利益之所在。結果如是毫無利益可言，則所起的一念，必須放下。第二個步驟為「返照」，即察覺之後，確定其結果為好的、與道相應、與生死是有關的，其利益也是可信後，進而返照「生」與「滅」的現象。白雲禪師指出此處所言的生與滅，乃是依止一念的生起過程中，在意念生起時，不但能照見「生」的來去，更能在意念生起前與後，能照見「滅」的蹤跡，徹底了解「生」從何來，「滅」向何處，於此返照「生」與「滅」的現象之後，最後才真正顯現菩提道果畢竟的境象。⁵⁵⁰

從以上止觀步驟可知，千佛山禪修注重觀察、研究、分析、認識與智慧思想的運用。白雲禪師也言及在禪宗古德常有「思惟即乖」、「離心意識參」、「言語道斷，心行處滅」之說，學者常認為，禪是不可說，禪主張不可思想。白雲禪師認為此說有依文解義，食古不化之嫌，佛教八正道正思惟，簡而言之即是禪那靜慮思惟修之表現方式。就此千佛山所提倡「運用思想，發揮智慧」，不離觀的效用，也是佛教的見道為本，以觀為用，應機說法的目的。⁵⁵¹

千佛山止觀的理論，未學者通常乍看之下，不易了解。通常要透過修習靜坐、經典義理的詮釋，生活化的譬喻，才能明白其止觀的運用，它是與生活煩惱，情緒的調適，淨化自我有關。如「止」於一念的禪定修養，是一種意念專注力的訓練，這種訓練不僅是要幫助人面對特殊狀況時，能夠冷靜的修養表現，也跟日常生活作息，能夠專注思考、創作、讀書、工作有關。簡要說止觀法門是在平常生活經驗裡，慢慢培養的工夫。

止觀轉化情緒的過程，以日常生活來說，是當人面對外緣刺激，內心產生怒（喜、哀、樂）之情感衝動時，能夠安忍鎮定不亂，冷靜下來抓住怒（喜、哀、樂之中）的任何一念，研究怒從何來？分析所面對的人或事，其相互間的因緣，然後詳加認識可能形成的結果。接著才能進入「觀察」返照的階段，觀照怒之來

⁵⁵⁰ 同上，頁 36-37。

⁵⁵¹ 同上，頁 81-82。

處、因緣、結果，從止之粗相，察覺深層的自我意識，感性的有多少？理性的有多少？是否於原有的「想」增上了許多，進入「非想」的饒益境界？⁵⁵²如是次第交替的研究分析，去蕪存菁，抉擇篩選，直到最後化解情緒煩惱，淨化心靈，獲得自在。⁵⁵³改進身口意等，思想行為上的偏差，使原來常做錯的事，經過修養愈做愈好，錯誤愈做愈少。⁵⁵⁴

如「獅子吼」是白雲禪師教導弟子慣用的非常手法，這種違乎常理的麻辣風格，則是止觀禪修的超越感性與理性思考的訓練。⁵⁵⁵也是白雲禪師磨練弟子身心的「特殊」教育手法。其棒喝方式通常是如雷貫耳，令人聞之心驚膽戰，手足無措，⁵⁵⁶促使想懈怠放逸的弟子，常於夢魘中被縈繞於耳的獅吼聲驚醒，產生心虛而振作精神。

這當中奇的是白雲禪師作獅子吼時，上殿敲磬、搖鈴集眾，當眾驅逐某些弟子離寺。事隔一段時間，被以激烈手段棒喝趕走的弟子，仍提起勇氣回到寺裡接受歷練。分析其因除與白雲禪師一向採取「山門開處，來者不拒，去者不留。」之叢林教育作風有關外，據千佛山的門下弟子表示，關鍵之處，是因其教導能得到深入佛法的益處，使人願意接受異於常人的鍛煉。如不解師意：「有理是訓練，無理是磨練」的考驗，執著於被罵被逐的表相，事後耿耿於懷，或懊惱埋怨不平，一般是很難拉下臉，待在道場或長期留下來學習（見附錄四，（一），a9）。因這種考驗弟子身心品德的特殊方法，以一般人言可能會使不能契機者，對於白雲禪師的言行德養，在信心上產生動搖和懷疑心態。但卻說明白雲禪師內心，其實也很了解弟子受磨練後，在情緒上的各種反應，⁵⁵⁷目的也是讓弟子們經由嚴格磨練後發現自我情緒的問題，對症下藥達到應病與藥的目的。

就外相看來，獅吼不也是強烈的情緒表現，何以強調情緒調理的禪門有此作

⁵⁵² 指超越不同於原有的「想」，如無故挨罵，原來的「想」產生的是憤怒情緒，想到自己的委屈愈想愈生氣，「非想」則是要去分析發現原因真相，使憤怒的情緒淡化消失，突破情緒衝動，減少身、口、意等傷害性行為，改善人際關係。

⁵⁵³ 同上，頁 47-49。

⁵⁵⁴ 白雲禪師主講，〈大般若經要解〉，《千佛山雜誌》，第 199 期，2005，頁 16-21

⁵⁵⁵ 雲深，〈爐香記〉，收入千佛山雜誌編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 45。

⁵⁵⁶ 智旭，〈師吼當頭，法在那裡？〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 10。

⁵⁵⁷ 千佛山編輯部，〈千佛山菩提寺第二代住持晉山陞座典禮報導〉，《千佛山雜誌》，第 223 期，2008，頁 69。

風，這不是有些詭異？如李雪萍就提出中國佛教禪宗和密宗違反常理的教育寫照。認為此種特殊的啓發方式，使得後來的求道者希求被虐待，因通過此關者，後來都成為佛教的大成就者。也使這種酷行或機鋒互動，似乎是被強烈的渴望跟期待，而師徒之間的暴力、凌虐、就在規訓這種修行情懷的催眠中一再被認可、正當性化、甚至掩蓋多少人被師父當成奴隸般的使用或摧殘。⁵⁵⁸李雪萍對於禪、密權威式的教育看法，反應了現代人對於苦行的質疑。從另一角度而論，這也關係到有些人對於修行生活，存在著一種不切實際的嚮往。於此，面對僧團必須遵守種種生活規定時，內心便會產生分別、計較與執著的衝突。這是因僧團也不例外必須有經濟作為後盾，僧團生活起居端賴分工合作，完成生活目標與共識，僧團目標不是為了某個人之想法而設立。僧團戒律目的在防非止惡，維護團體的和諧，涉及個人語言、行為的自律，也關係到佛教調伏自我理論的實踐。就禪修教育的角度而言，現實生活裡的情境，正是禪修訓練的下手處。白雲禪師認為修行就是跟自己作對，愛的教育通常是撫慰姑息自己的缺點，必須反其道而行，方能翦除累世貪愛染習的執著。所以在千佛山門下修行，白雲禪師認為沒有「愛的教育」，修行人不要寄望其以世間的標準施行教化，應以法為依皈，接受千錘百鍊。

559

千佛山獅吼主要是針對出家弟子之教育。一般人經常喜歡安於現狀過生活，容易放逸懈怠。白雲禪師觀機逗教，突作獅吼，初習者見狀常不知所以然，難免感到迷惑，懊惱為何無緣無故，要遭受獅吼棒喝？事實上獅吼刺激之下，必然引發人之感性的、理性的情感分別反應，及種種猜測妄想雜念。此刻，考驗的是修行人本身，起的是什麼心？動了什麼樣的念頭？這關乎到潛在的自我意識分別與染著，業的造作成分，修養的層次，而使行為的表現有所差別。如獅吼當下，膽小的人，往往內心亂成一團不知所措，或感到害怕；感性反省的人起懺悔心，可能陷於痛哭流涕的懊惱自責；知識經驗豐富的弟子，則用止觀禪修理性的靜淨思惟。由於禪修的反思內涵，每個人的問題意識不同，因此每個人學習所發現的答

⁵⁵⁸ 李雪萍引文例舉日本禪師一休飽受師長苦苦驅使習禪，禪餘則令弟子製作香囊和布偶彩衣、售給京都富家。決無閒暇可言。弟子們吃得很少，穿得很差，身體瘦弱。老師對他們的苦況，卻不見不聞或漠不關。對照上述辛辣的啓發手段，西藏大譯師馬爾巴對他的弟子密勒日巴更超過前者。每次只要密勒日巴向他求法，便遭到拳腳打踢，或者最嚴重的言語羞辱，讓密勒日巴多次想要自盡了結生命。李雪萍，《台灣比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，頁 27。

⁵⁵⁹ 雲深，〈爐香記〉，頁 44~46。

案也就不一定。如審察自我意識還有缺失，那麼就表示還有自我意識執著、迷惑未明的問題，必須要再更深入的檢討，直到有所體悟發現，去除迷惑，煩惱執著的現象自然消失，即是一種禪覺悟的解脫境界，⁵⁶⁰也是提昇修行者品性人格的道理方法。

因此千佛山在止觀禪修教育重點上，不是要求消極性的抑制自我情感的波動，而是在面對引發苦的情緒感受，挑起感性作用時，從緣境歷事煉心，理性的思惟分析認識情感的波動變化，察覺觀照，調御感性的染著，達到破除見思迷惑，超越感性和理性的境界。⁵⁶¹由此可知禪門如獅吼，實則是磨練弟子信心意志、修養內禪外定、啟發智慧思考，觀察自我意識、調整自我意識執著的特殊方法。

日學者研究禪宗，認為中國初期的禪者如達摩、惠能、馬祖、臨濟等禪修的精神，與現今寺院舉行法會之類或權威性祭祀有所迥異。⁵⁶²不過從禪定引發的特殊能力與儀軌的靈驗性來說，禪者祭祀權威性，源自於禪修清淨心靈過程，完善人格意志的培養，透徹觀察宇宙生命現象和德行生活智慧表現。以此觀之，禪修雖是針對個人解脫而為。但關於密教祭祀活動，利他行為表現，靈驗性的引發則與禪者德行生活、禪定功夫的養成有很深切的內在連繫。這也是禪修者受到民眾信賴、崇拜的原因：

在學過觀音法門以後，心念裡對老和尚逐漸生起畏懼，他凌厲的眼神，好像看透了我內心的缺失！每次回到菩提寺，就提高警覺，只要他老人家靠近，我就會機警的閃遠，但在遠方，總是目不轉睛的盯著他看，景仰之情，片刻都捨不得錯過，…大三那年，第一次感受到老和尚不可思議的覆護之力。那時要準備研究所的考試，壓力頗大，色身上的不協調，家庭、學校之間又產生了些人事爭執，影響所及，只要一專心讀書，意念的內涵是忿恨不平，頭部的脹痛像是烈火灼燒，…求助於某師父、嘗試過種種方法都無效，最後他建議：「你既然觀音法門做了那麼久，何不虔誠的祈求老和尚？」我依言照做，瞬間，意念的內涵轉於平淡，頭腦灼熱的感受迅速撤離，代之以許久未

⁵⁶⁰ 白雲老禪師，《禪的智慧》（高雄：中華佛弟子協會，1994，再版），頁 13-15。

⁵⁶¹ 雲深，〈爐香記〉，頁 45。

⁵⁶² 何燕生，〈柳田聖山與中國禪宗史研究——深切懷念柳田聖山先生〉，《普門學報》，第 37 期，2007，頁 335。

見的清涼。⁵⁶³

另訪談一位藏密信眾，也提到親眼目睹西藏禪修者，在舉杯飲茶時，瞬間進入禪定，為求助民眾尋回失物的經驗。⁵⁶⁴ 此二例說明，禪修者解決民眾現實生活問題的能力，與信仰信心的建立，崇拜的程度有關。

綜前所探可知靈驗性的表現，只不過是滿足人們短暫的依賴需求，因為佛教認為煩惱源自「我執」染污，修行的最終目的，是捨棄「我執」淨化心靈。佛教發現人自己本身，具有自覺的能力。根除煩惱正本清源，可從自我認識下手。特重自身體驗與內觀分析，強調觀察覺知自己內在心識活動、正、負面情緒、善、惡等行為因緣、因果關係。從內觀自我反思剖析，發現煩惱產生的源頭，釜底抽薪作自我調整，放下煩惱偏見的執著獲得自在，才是根本解決煩惱之道。隨著人文環境社會的變遷，止觀禪修在每一時期的認定，或因著重面向、或因層次境界上的差別，而在觀的說法上會有些許的差異，但終究不離於勤修戒、定、慧，以此認知自我，淨化心靈，達到解脫煩惱的生活實踐。

⁵⁶³ 淨捨，〈感念恩師——上白下雲老禪師〉，收入千佛山雜誌社編輯，《白雲老禪師九秩序紀念特刊》，頁 240-242。

⁵⁶⁴ 若德法師訪談記錄，2009 年 12 月 26 日下午。

第二節、禪淨的爭辯與省思

民國 65 年（1976）白雲禪師于《佛印月刊》提出台灣佛教界，如佛教傳統上的頭陀苦行、叢林規範，山門清淨等僧伽生活風範不能延續發揚，及不重視研修經藏義理。⁵⁶⁵ 闢論皆因信仰層面的神佛不分，歸信者偏向中年以上，且女性多，並偏於「無所識」分子，及崇尚「易行道」求生西方淨土等的流弊，已成「老太婆」的佛教。白雲禪師認為究其因，主要是僧弘法水準太低所致。⁵⁶⁶ 以「淨土宗」信仰的流行，白雲禪師認為，卻使佛教淪至惟有「淨土」一法，而貶謫其他法門：

念佛法門，自慧遠大師以來，結蓮社，共修西方淨土，其主要宗旨是方便在家弟子，於忙碌工務，奔波工商，從事稼穡的空暇中…使其入佛門，修學佛法，大家一心執持彌陀佛號，具有防非止惡，莫使造業，進而修學精進，帶業往生…原本這是一種極端濟世渡人的好法門，可惜世俗人心好逸惡勞，從簡厭繁，以至遠離經教，忽視律儀…將一句「南無阿彌陀佛」聖號，用作萬能法寶，用作「擋箭牌」，以至引發出太多的流弊。最令人感慨的，是多少修學「淨土」法門的行者，竟然對佛陀所說的其他法門，不惜口誅筆伐，貶謫凌辱，好像佛陀所說法門，惟「淨土」一法可靠，其他都不值一顧，甚至認修學者罪莫大焉！…大放厥詞說：無論修持什麼法門，必須兼修「淨土」法門，…這種觀念的行者多如過江之鯽，殊不知「一門深入」是不破的定理…。⁵⁶⁷

白雲禪師為此提出「禪淨不可雙修」之論，⁵⁶⁸ 認為「禪」強調絕對的「無」，而「淨土」強調絕對的「有」；即「有」西方淨土與信、願、行的實踐上深信不

⁵⁶⁵ 湘僧，〈社論——修養與德行〉，《佛印月刊》，第 37 期，1976，第一版；收入湘僧，《佛印論叢》，頁 61-62。

⁵⁶⁶ 湘僧，《佛印論叢》，頁 44。

⁵⁶⁷ 白雲禪師，《惠能大師集》（彰化：佛印月刊，1992），頁 78-80。

⁵⁶⁸ 白雲禪師在有關禪的論述方，經常談到「禪淨不可雙修」這個議題，《禪的學術思想》是 1960 年前在關仔嶺著述的作品，現已絕版。關於「禪淨」為何不可雙修，見雲老禪師主答，〈禪密、禪淨雙修〉，收入千佛山雜誌社編輯部整理，《解惑篇（二）》，頁 83-88。

疑，在學理上禪與淨土的關係，修持過程上是不能融合的。⁵⁶⁹按白雲禪師看法認為，佛說八萬四千行門，包括十大學派學理，依眾生根器，任選「一門深入」，皆可超越三界，入於佛地。⁵⁷⁰但是，一般人如不依本宗軌範持名念佛或持真言（咒語），只能說是「提起正念」，防止妄想與散亂罷了：

筆者習中國祖禪，但不反對別人修學其他法門，也不勸人修習禪法；不過，卻堅持『禪淨不可雙修！』同時，也強調執持菩薩名號，或者是其他佛號，決不就是修學淨土，好像是念持真言（咒語）的人，決不是修學「密宗」一樣！…往生極樂真有那麼簡單嗎？如果是，那麼凡是念持真言的，都是個密宗行者，甚至幾年以後都成為金剛上師！不！執持名號，或念持真言，如果不是依本宗軌範，聖典所訓的只能說是「提起正念！」為了防止妄想與散亂罷了！⁵⁷¹

另從民國 84（1995）年白雲禪師回答信眾，「禪淨雙修、禪密雙修」之疑慮，可知禪淨雙修觀念的問題，主要是一般人依文解字，誤解「靜坐」就是禪，「念佛」就是修淨土，靜坐兼念佛，自然而然，就變成「禪淨雙修」了，於此修習各種法門，「制心一處」的真實用意，也就模糊了焦點：

如只是盤著腿在靜坐，而或持咒，或念佛，說之為禪密雙修或禪淨雙修的話，是一種不正確的說法。如果把靜坐的姿態調理好，使自己清淨下來而好好念佛，這是念佛法門，與禪沒有關係；同樣把靜坐的姿態調理好，使自己清淨下來而修密法，這也是修密，但並不是禪密雙修。如能分辨這一點，無所謂雙修不雙修，…問題是真正在做什麼，任何法門皆要求制心一處，不要一心二用，如果瞭解佛陀所要求的基本道理，能制心一處，不一心二用的話，怎麼做都是對的。…在佛法上講「一門深入」是最可信，如果有二、三就會忙不過來，最後是不純。大家都知道，看起來我好像什麼都會，其實我個人的修養是以禪為主；而修行跟辦道是兩回事，修行是個人了生脫死的一種方

⁵⁶⁹ 白雲禪師，《禪的學術思想》（彰化：大智佛學苑，1971），頁 34。

⁵⁷⁰ 白雲禪師認為密宗三密加持的修法，可達到身、口、意三業清淨的目的，與禪學上心、意、識，三位一體是相同。同上，頁 42。

⁵⁷¹ 白雲禪師，《惠能大師集》，頁 80～81。

法，辨道就不一樣，要幫助更多的人，要接觸佛陀的所有道理方法，那什麼都要接觸。…至於個人的修養，最好的辦法就是把握一門而深入。…禪並不是盤腿打坐，更不是盤著腿在那念佛就叫禪淨雙修。如果能把握；禪是要運用思想，從信的情形下去發現，而後掀起疑情，從疑的情形中能突破，才能出離，此即從「有」到「無」，到清淨。⁵⁷²

如上所述的問題，可見佛典名相上的使用，是造成佛徒誤解佛法的重要關鍵。就白雲禪師論及「禪淨不可雙修」問題而言，同是涉及名相「有」和「無」等的認知問題。如白雲禪師認為佛典對「無」與「非」的詮釋，「無」不能解釋為沒有，而是從「有」的突破之後，所顯現出來的另一種現象。另「無」還包含有「不一定」的意思，因有時能突破，一旦轉換了另一個時空環境，卻又不一定能突破。」是以，「有」、「無」不是相對立的；「佛法中的「無」，旨在突破、出離、超越。

其次，白雲禪師觀點，認為佛教的禪法，就是人類「運用思想，發揮智慧」的結晶，只要是人朝此，都可以像佛陀一樣成就。⁵⁷³因禪的教法重視靜慮思考（思惟修），重視「運用思想，發揮智慧」，當下面對現實生活，煩惱問題，獲得自在解脫的實效性和饒益性。禪和淨土兩者生活態度、觀點，有其明顯差異，即禪不迴避問題，禪是從「一連串的為什麼」之中去探索，發現現實生活上發生的問題，從分析、認識、瞭解面對問題，解脫煩惱的束縛。⁵⁷⁴

台灣佛教念佛風氣盛行，「念佛法門」為持戒、修禪者所共弘，如南部佛光山星雲法師主張「禪淨雙（共）修」的觀點，認為「禪宗既然搬材運水、揚眉瞬目都是禪，為什麼念佛就不是禪？禪門說參禪時講究心定於一境，而淨土宗亦云，念佛要一心不亂，這不就是禪的定境嗎？心定於阿彌陀佛，以此為所緣境，有何不可？為何要批評呢？所以禪淨應該互相包容，彼此融攝，這才合乎佛法精神」。⁵⁷⁵由此星雲法師提倡佛教不一定要修苦行，佛法是要帶給人歡喜的，有歡

⁵⁷² 雲老禪師主答，〈禪密、禪淨雙修〉，頁 83-85。

⁵⁷³ 白雲禪師，《禪論微言》（台南：千佛山雜誌，1995），頁 13。

⁵⁷⁴ 白雲禪師，《禪的探索》（彰化：佛印月刊，1983 初版，1994 再版），頁 15-17、196、202。

⁵⁷⁵ 義滿，《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見，2005），頁 14。

喜才會有法喜。⁵⁷⁶

「禪淨雙修」為修禪兼修淨土的一種信仰觀念，大陸來台僧侶或居士弘揚淨土者眾，提倡淨宗，念佛殊勝意義，宋永明延壽禪師所作的「禪淨料簡歌」常為人引用傳唱，其中強調「有禪有淨土，猶如戴角虎；現世為人師，來生作佛祖。無禪有淨土，萬修萬人去；若得見彌陀，何愁不開悟？有禪無淨土，十人九磋路」。明清以後弘揚淨宗或禪淨雙修者皆常引用此說。⁵⁷⁷以此可見中國禪法到台灣造成沒落的處境，突顯淨土宗之流行趨勢。

其次，北部法鼓山聖嚴法師認為：「佛教的叢林生活，並不是所有人都能經歷，西方淨土念佛法門，對廣大群眾能提供普遍性的救濟，可謂是『家家彌陀，戶戶觀音』。但是借助他力的淨土，可能流於迷信無智慧，形同於神教外道；講究自力智慧解脫的禪宗又不保險（可於當生了生脫死），所以，禪淨雙修法門相輔相成，可彌補兩宗偏差不足」。⁵⁷⁸

分析兼修淨土法門的觀念和佛教的輪迴觀念有關，兼修淨土法門者，對於依自力解脫的法門，較無把握，恐怕隔陰之迷，使人輪迴墮落，咸皆認為兼修淨土比較有保障，如中部創南普陀佛學院的廣化法師，受到李炳南居士的影響學習淨土，而李炳南居士則是受到印光大師所啓示。廣化法師視「持戒兼修念佛」為一生修行宗旨，曾對弟子開示：「持戒和念佛合之則兩美，分之兩損」，又作持戒念佛四料簡云：「持戒又念佛，世世常福樂；念佛又持戒，往生多自在。有戒無淨土，第三世受苦；有淨土無戒，往生遭障礙」。⁵⁷⁹從兼修淨土的流行趨向，這些名山道場領導人，提倡兼修淨土觀念，對於台灣佛教徒影響頗深。

除此淨宗學人為何重念佛而輕經教？從印光大師之淨宗觀念，可略知端倪，如印光大師於〈印光法師嘉言錄〉中云：

⁵⁷⁶ 同上，頁 153。

⁵⁷⁷ 釋廣定彙編，《印光大師全集（第六冊）》（台南：祥光彩色製版社，1998），頁 346-347；釋聖嚴，《禪的生活》（台北：東初出版，初版 1984，三版 1988），頁 80。

⁵⁷⁸ 釋聖嚴，《禪的生活》，頁 80。

⁵⁷⁹ 廣化法師，字振教，俗姓彭、名華元，江西南康人，生於 1924 年 2 月初 10 日，卒於 1996 年 6 月 7 日。民國 46（1957）年披剃於律航法師座下，台北十普寺受戒。廣化律師永懷集編輯委員會，《廣化律師永懷集》，頁 141-142、373。

自力悟道之難，淨土往生之易十法界因果，一一分明。若不仗佛力，雖陰破一二倘或著魔發狂，為地獄種子。而且二十四圓通之工夫，今人誰去且修習，唯如子憶母之念佛，凡有心者皆堪奉行。但得淨念相繼，自可親證三摩。知好歹者讀之，其肯唯主自力，不仗佛力乎。不知好歹者反是。以其止欲為通家，無心了生死耳。淨土法門者，乃如來普度眾生，最圓頓直捷，廣大簡易之法門。也何以言之以一切法門皆須斷盡見思二惑，方了生死。而斷見惑如斷四十里流，況思惑乎。斷見惑即證初果。若約圓教，則是初信。斷思惑盡即證四果，圓教即是七信初果。初信尚有生死，四果七信，方能了脫…。⁵⁸⁰

又云：

研教者，按常途教理以論斷證，不信有帶業往生之事。矜常生死以度眾生，不願為速出生死之人。不知坏器未燒，經雨即化，凡惑未斷，轉生即迷。自利尚難，焉能利他。此皆不諒己德…一誤永誤。參宗者專指參就，以期明心見性，不知其機稍劣，不能明心見性者多多，即使已得明心見性，而惑業未斷仍舊輪迴生死，出離生死者，又多多也。⁵⁸¹

據此可知印光大師之觀點，認為吾人在生死輪迴中，久經長劫，所造惡業無量無邊，若仗自己修持之力，欲得滅盡煩惱惑業，斷見、思二惑了生脫死，是難逾登天，未免還有輪迴之苦，若能修淨土法門，以真信切願，念阿彌陀佛名號，求生西方，無論業力大或者業力小，印光大師認為都可以仗佛慈力往生西方。⁵⁸²前指因志心「念佛」，可彌補當生不能了生脫死的迫切性，延生另一新的佛教理念，似乎研究佛教經、律義理，反倒不是那麼重要了，就此也凸顯依靠自力，達成斷見、思惑，步入究竟解脫到「成佛」之困難度；或者可以說依靠自力解脫，最終可能因不能自我主宰，淪為難以企及的理想，導致無限的遺憾。果真如此，佛陀為何要多事，說法四十九年，留下三藏十二部經典教化後人？又為何談到，必須斷見、思二惑，方能了生脫死的問題？佛教這些現象，歷年來受到頗多學者的批評，如民國 76 年（1987）印順法師於《淨土新論》提出「易行道」難於成

⁵⁸⁰ 釋廣定彙編，《印光大師全集（第三冊）》（台南：祥光彩色製版社，1998），頁 82。

⁵⁸¹ 同上，頁 82～83。

⁵⁸² 同上，頁 84～85。

佛，「難行道」反而容易成佛之看法，⁵⁸³也為此受到某些淨土信仰者，焚其書之抗議行動。⁵⁸⁴

另有學者認為當代台灣佛教具「出世」性格和淨土思想有關，⁵⁸⁵與世無爭的「出世」教派，至少有幾個意思：

(一) 厭棄本土而盛讚他方世界(指求生西方淨土思想)；(二) 散漫而無作為的教徒組織；(三) 社會政治、文化等事業的甚少參與；(四) 傳教方式的落伍的，如傳統的傳教方式，如倡印經書、放生、經懺等。由於土地改革政策，寺廟無法仰賴土地維生，經懺，成為台灣佛教僧人生活重要的經濟來源，也是台灣佛教為人所垢病的原因。⁵⁸⁶

除此，有人也意識到原講求「智慧」的佛教，到晚近只強調「念佛」的佛教，存在著矛盾與衝突，質疑佛教存在一股反對接觸與研究經論的反智力，認為或受明僧雲棲株宏「只要念佛，萬善具足，萬行兼收」之所影響：

何以言之？仕邦曾見某菴堂的一位年輕比丘尼早晚對著之藏《大藏經》的經櫥下跪禮拜，而且極虔誠地禮拜。又曾聞香港某老尼親言自己事情太忙（忙於社會活動），無暇讀經，故只好每天摩掌經典一遍，以示不忘聖典云云。佛經的用途是用來當聖像膜拜，或摩掌一番已足了嗎？不特此也，據朱秀容居士訪問佛學者們而編著的《當代佛學人物演義》（台北：文化公司出版，1999，頁60）裡面對國立台灣大學哲學系楊惠南教授的訪問，其中楊教授

⁵⁸³ 印順比較難行道與易行道說：「禮佛、念佛、讚佛、隨喜、迴向、勸請，特別是口頭稱名，這比起捨身捨心去為人為法，忍苦忍難的菩薩行，當然是容易得多，這是易行道的本義。通常以為，由於彌陀的慈悲願力，所以能念佛往生，橫出三界，名易行道，這並非經論本意，修此等易行道，生淨土中，容易修行，沒有障礙，這卻是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。」見印順，《妙雲集》（下篇（4）淨土與禪）（台北：正聞出版，1987，7版），頁70。

⁵⁸⁴ 楊惠南，《當代佛教思想展望》（台北：東大，1991），頁23。

⁵⁸⁵ 楊惠南認為台灣佛教具「出世」性格，來自1922年4月台北龍山寺前艋舺俱樂部成立的第一個台灣佛教會「南瀛佛教會」，深受日本殖民政府影響，導致後來台灣佛教神佛不分的特色，與台灣佛教不問世事的「出世」性格。同上，頁4。

⁵⁸⁶ 同上，頁2-3。

對研治佛學過程的自述略云：「我遭遇到一些壓力，這些壓力主要來自佛教內部。在我讀書的時代，佛教有一股反智的壓力，不但不同意人們讀太多經典，也不喜歡人們研究經論。」佛門中有一股力量竟然反對人們讀佛典和研究經論，是否緣於株宏以來認為「只要念佛，便萬善具足，萬行兼收」的概念所投下的影響？若然，則上述跪拜藏經和摩挲經典，而不披聖典，亦知其淵源所在了。⁵⁸⁷

從台灣佛教名僧觀點與淨土之爭辨之脈絡，可了解台灣佛教淪至惟有「淨土」一法，曾引起許多佛教知識的省思與爭辯，關心的是忽視研修經藏義理，僧伽教育水準低落，佛教傳教、文教事業落伍，講求智慧的佛教老化式微等問題。

⁵⁸⁷ 曹仕邦，〈淺論釋聖嚴博士的律學與史學〉，收入林煌洲等合著《聖嚴法師思想行誼》（台北：法鼓文化，2004初版），頁266。

第三節、禪之教育思想與現實生活實踐

由於現代人精神問題日益嚴重，許多人在面對這種現實生活上的困境，身心常易受到影響，精神一旦壓力大，長期下來最明顯的現象，就是轉為情緒上的問題，這種因情緒失調的結果，不僅造成個己病態式心理的身心症，也成現代人口中的文明病。而此文明病最大的後遺症，就是易導致成社會性的事件，如在各式媒體所報導的攜子自殺家庭悲劇、縱火、青年集體鬥毆和各種暴力等之傷害事件頻傳，絕大多數與其有關，由此也可得知其影響的層面。「情緒」(emotion)一般可分正面與負面二個範疇，正面情緒所表現的是快樂、高興，能帶給人身心歡悅的狀態，反之憤怒、悲傷等負面情緒則使人身心呈現痛苦的狀態。如憤怒使人喪失理性，造成諸多社會問題，如社會政治暴動、家暴、青少年械鬥、憂鬱自殺……等等行爲。情緒也是引發傷害自己或他人行爲的燃點，更是造成身心疾病的元兇之一，如過度生氣、憂傷可能引發心血管疾病高血壓和憂鬱症等身心痛苦。對人來說，痛苦本身就是一種傷害。我們皆知人一生從小到老身歷之事，大大小小可說無法算數，其中否泰與否因人而異，不過經驗也告訴我們悲歡的歲月裡，十有八、九仍以不如意居多。這樣的事實不但表示使人身心呈現痛苦的負面情緒，出現頻率已在人的生活中佔有不可忽視的地位，⁵⁸⁸其中更說明負面情緒一旦生起，如果任其蔓延，掉以輕心不加節制，小輒對個己的身心造成傷害，大輒甚至影響相關周遭人事，衍發成骨牌性的影響。因此，如何管理自我的情緒，使個人身心保持平穩，這即是眾所應知的重要課題。

一、禪之情緒探索起源

人類歷史、社會環境不斷的變遷，人類文明不斷的在改變，無論精神、物質科學文明如何進步改變人類生活型態；唯一不變的是，「人」對安穩快樂的追求

⁵⁸⁸ 「情緒」是一個心理學名詞，依心理學解釋，是一種心理狀態。若加「問題」二字，就成了情緒問題，給人的印象就是不愉快的心理狀態。據研究，人們日常生活在喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲的七情六欲中，不愉快的負面情緒居多，七情中占了七分之五。參見馮觀富，《情緒心理學》(台北：心理出版，2005)，頁5。

和飽受情緒困擾的無奈之苦，古人如此，今人亦無例外。佛陀深識其中之道，因此，兩千年前佛陀即以過來人的心態教導人們如何克服「情緒困擾」的問題，並描述其修行成就和脫離情緒困擾的心路歷程說：

「阿難，我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、眾祐。我今為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖。我今得離生老病死、啼哭憂感，我今已得脫一切苦。」⁵⁸⁹

然而，佛陀教導調理情緒的道理方法，並非人人有機會學習獲得佛法滋潤心靈。當佛法被限定為佛教徒之修行法門，則一般普羅大眾（其他宗教信仰者以及無信仰者），對於佛陀教導調理情緒的道理方法，很容易將之定位在宗教信仰者所必須學習的道德規範，與一般人生活上情緒的調理無關，事實上，這是一種錯誤的想法，我們從上引文中「我今得離生老病死、啼哭憂感，我今已得脫一切苦。」即可看出「啼哭憂感」描述的就是痛苦的情緒表現；而且佛陀很有自信的說，我今已得脫一切苦。

佛教說出世間法幫助人們調控情緒干擾，解決人世間種種煩惱迷惑，所教的修行方法就是禪法。佛教認為人類情緒痛苦的原因，來自欲求。在〈針毛夜叉經〉裡，可見描述觀察情緒從那裡來的思惟與探索，茲述如下：

二七〇：「貪愛和忿怒從那兒產生？厭惡、喜樂和恐懼從那兒產生？思慮折磨著心，就像孩子折磨烏鴉。這思慮從那兒產生？」

二七一：「貪愛和忿怒皆從這兒產生。厭惡、喜樂和恐懼從這兒產生。思慮折磨著心，就像孩子折磨烏鴉。這思慮也從這兒產生。」

⁵⁸⁹ 如《中阿含經》卷 11〈王相應品〉：「我於爾時為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖。爾時不離生老病死、啼哭憂感，亦未能得脫一切苦。阿難，我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、眾祐。我今為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖。我今得離生老病死、啼哭憂感，我今已得脫一切苦。」(CBETA, T01, no. 26, p. 495, c29-p. 496, a12)

二七二：「它們產生於愛念，產生於自我，就像榕樹的氣根；它們各自依附愛慾，就像林中遍布的蔓藤。」

二七三：「那些人知道它從哪兒產生，便把它鏟除。你聽著，夜叉！他們越過了難以越過的水流，越過了過去未曾越過的水流，由此，他們不會再生。」

590

上述例子，可說是禪自我心靈探索的典型例子。禪的探索源自於對人類生、老、病、死之苦的審思。〈針毛夜叉經〉論及認識情緒煩惱之源頭，是可使煩惱不再生起的思想主因，因貪愛、忿怒、厭惡、喜樂和恐懼、思慮折磨著心，它是產生於愛念，而愛念則產生於自我，兩者是環環相扣，互為因果的。其次，人因「自我」產生執著而有愛憎分別之感受，由愛憎兩種基本情緒衍生無數情緒，就似榕樹根和藤蔓纏繞愛欲，使人煩心惱身不得自在。另愛欲情緒悲傷和痛苦的共同原因，是來自於重大的失落，如喪親、失戀、事業挫敗等各種複雜的人事因素。身苦，可能會自行生起，也可能因他人的攻擊傷害，或自然、意外災難產生。而因不幸事件的發生，衍生種種憂惱心苦。人終身受制於身苦與心苦而使身心不得安樂，若能去除身心之苦，就能擁有快樂安詳的生活。苦可說是人類欲求不滿足時，所產生的共同意識。因此佛陀提出了探求苦的根本，以及克服人類痛苦的方法。

千佛山教育觀點，有鑑於喜、怒、哀、樂、愛、恨…等等情緒的變化，是人生過程中必然發生的現象。這些情感衝動，往往令人情緒失控，不能自主，陷於彼此的傷害，永不休止的煩惱之中，不可自拔。針對現代社會問題，特別重視學習止觀，內觀五蘊「轉化情緒」的訓練。⁵⁹¹認為止觀禪修之訓練，有助於人們冷靜的觀察瞭解宇宙生命現象，認識外在環境事物之變遷。從仔細觀察現實人生之生命（精神與物質）現象，認識自我內在情識變化、作用的流程，而從中調整正、負面情緒的問題，勇敢的承受事實真相。⁵⁹²主張從佛教經典印證，體驗人生經驗，

⁵⁹⁰ 郭良鑿譯，《巴利文經典——經集》（宜蘭：佛陀教育中心·中華印經協會出版，1999），頁57。

⁵⁹¹ 白雲老禪師，《修行法要》，頁47-49。

⁵⁹² 白雲禪師，《禪的探索》（彰化：佛印月刊，初版1983，再版1994），頁21-81。

⁵⁹³運用禪修，調適自我（指五蘊、心），作自我意識修養。而以佛法詮釋世間法，引導人們於五蘊「想行間隔」之間，啓發智慧，化解問題。禪修之鑰在於如何觀照起心動念，做到不傷害別人，也不使自己受到傷害？想要達到這個理想，須從內觀五蘊，認識自我着手，突破自我。⁵⁹⁴

情緒的觀察後來在佛教則發展心、心所法等與有關俱舍、唯識之理論，作為分類。這樣的分類，對情緒發展雖可將有關現象觀察到極微細、精密之處。由於現代講究的是科學式的求證，為彌補其中不足，早期雖有學者曾試圖將「唯識」的心、心所法理論，輔以現代生理學、心理學解析、佐證，但最後仍因缺乏科學實驗與臨床觀察的證據，而無法彰顯研究成果。⁵⁹⁵因為情緒含蓋生理、心理、認知與行為的四個反應層面，佛教的情緒理論所缺乏的，是使用科技儀器觀察，佛教修行者進行禪觀過程，產生身心變化的記錄。為證實佛教情緒觀和修行方式，它是對抗負面情緒的良方，最近幾年西藏的歐瑟喇嘛決定接受西方學者戴維森腦波測試的實驗，⁵⁹⁶這次科學實驗的成果，不但證實止觀禪定可改變人之身心狀況，使負面情緒不易產生，同時也顯示佛教在調理個人情緒，是可經由科學方法作證明。⁵⁹⁷如歐美學者，研究證明禪修止觀，專注一境的訓練，會有鎮靜生理狀態的效果：

關於在專注一趣的安止狀態（one-pointed concentration）（譯按：此指佛教九住心中第八個禪定階段。）期間的腦部活動，至今還沒有非常好的研究。然而，在關於內觀禪的效果上，卻有一些不錯的研究。一般來說，研究者發現練習靜坐會有鎮靜生理狀態的效果，不但心率和呼吸率會下降，身體的新陳代謝也會下降。…在其他有關修定的研究中，我們發現當人們非常努力專

⁵⁹³ 千佛山領導人白雲禪師說：「我也不會特別只重視某一部經，我的起心動念完全在現實的人與事上面，然後反映到經典上佛陀是怎麼說」。侯坤宏等，〈白雲禪師訪談紀錄（十二）〉《千佛山雜誌》，第 223 期，2008，頁 30。

⁵⁹⁴ 白雲老禪師，《修行法要》，頁 59-60。

⁵⁹⁵ 釋法舫在其著作〈泛論情感情緒與心所法〉文內，僅提到將五十一心所法以倫理學的觀點，從不善至善，從瞋至不瞋作分析分類，並可與現代西方心理學的情緒分析作比較，結論中認為唯識對情緒情感之心理分析，比西方心理學對情緒的分析來得精密。釋法舫，《唯識史觀及其哲學》，（台北：正聞重版，1993），頁 166-167。

⁵⁹⁶ 丹尼爾·高曼著，張美會譯，《破壞性情緒管理》（台北：時報文化出版，2003），頁 106、116。

⁵⁹⁷ 這樣的實驗成果，事實上也顯示佛教在調理個人情緒方面，提供了很多道理方法，不過一般人，可能將之視為宗教道德規範，而佛教徒則可能視為戒律規範。

注一境時，腦會變得更加寧靜，反應也會減少。⁵⁹⁸

對於情緒性身心疾病的行為醫療預防有很大的幫助。這些研究證明禪修與人類現實生活中，身心的調適具有正面的價值意義。但是人類複雜的身心問題，並非專注一境的訓練就能夠解決所有問題。尚須具足種種生活經驗的歷練與反思，啟發智慧才能解決更多現實問題。

二、禪之苦行觀與實踐

千佛山推動社會教育舉辦學佛營，指導禪修者，明心見性，必須先修心養性。傳授靜坐止觀法門，運用五蘊「想行間隔」理論，觀照菩提，作為「言行」指引，調適身心之法，特別重視啟發慧思，引導學佛的人，將佛法融入現實生活中；藉佛法的修養，調適身口意行為，改善人們因業而計著的自我意識，使人們能做到不傷害他人，自己也不會受到傷害，成為一個去惡向善的修行者。針對此教育目標，詮釋義理名相特別提出衝突與傷害的相關因素。禪修著重於現實生活的運用，從個人內在修養的轉化著手，改變個人外在言行氣質。實現不傷害他人，自己也不會受到傷害的智慧生活，可以說是千佛山禪的教育思想重點。

白雲禪師禪修體悟地世界裡，認為與其常住煩惱，不如積極的修行突破：

今天好好度過，明天自在快樂，與其常住煩惱，何不修行突破？⁵⁹⁹

人為什麼不能好好的過日子呢？為什麼會發生一些人事方面的痛苦與傷害呢？白雲禪師的看法，談到人最大的問題，就是不願意以「讀」的心態去面對別人，而是以感官知覺所看到的，聽到的去分別他人。常以自我意識的直接反應去論斷

⁵⁹⁸ 引文中人物，莎朗·沙茲堡，喬·卡巴金，丹尼爾·布朗，可參閱《情緒療癒》目錄（頁 5-6）之作者簡介。丹尼爾·高曼（Daniel Goleman）主編，李孟浩譯，《情緒療癒》（台北新店：立緒文化，1998），頁 292。

⁵⁹⁹ 夢殊，〈禪的世界（20）〉，《千佛山雜誌》144 期（2001.2.28），頁 18。

別人是非，對錯，好或不好的地方。所以，人與人之間有那麼多是非，煩惱真正的問題，就是憑自己所見所聞去認定而來，假使人能用心的去耕「讀」，就會發現，人之可愛，世界之美，這個社會就可以達到佛陀所說的「人間淨土」：

我們不論對佛菩薩或是先聖先賢，能用「讀」的心情去面對，這個社會就可以達到佛陀所說的「人間淨土」。…我們如果能夠把握一個「讀」字，你就會發現，人很可愛，社會非常的好，這個世界的確非常美。如果你用眼睛看、耳朵聽，就很難接觸到「讀」字，因為讀是要用心去讀，細心去體會。⁶⁰⁰

禪行者苦行參學的目的地，是爲了獲得許多寶貴的知識經驗。參學之道，應以隨緣隨境之心，用「讀」的人生態度，面對宇寰中的人與事，⁶⁰¹探究自我與週遭環境中所發生的人、事、物等問題，認識發現許許多多的爲什麼？從自我磨練中，啓發智慧，明了產生煩惱的盲點，漸漸淡化、淨化自我意識，改善不好的思想觀念和行爲習慣：

讀自己跟自己競爭，讀別人，返照自己，可以攻錯。讀眾生，蒐集資料，充實自己的知識寶庫、自修才能增長自己的知識經驗。自我磨練，可以改善許多不好的習氣。⁶⁰²

「讀」是指從精神、物質層面之體、相、用、境，對於「法」的變化，作深層的觀照認識，而不只是一種表相的認知。法，梵語譯作達摩，通於一切語言、文字、事物：有大有小，有形無形，以及真實和虛妄：總括事與理的軌則和任運，悉謂之法。由於一般學人很難認識了解「法」是什麼？在日常生活中，跟我們有什麼關係？白雲禪師根據佛陀思想理念，發現體、相、用、境和「法」的關連性，而提出「四分說法」之理論。白雲禪師認爲法的認識必須具足，體、相、用、境似個條件，言明一套完整的佛法，必然包含有體、用、相、境四個部份。所謂體、

⁶⁰⁰ 白雲老禪師主講，弟子協編輯部整理，〈雲老禪師開示錄（一）〉，《中華佛弟子協會會訊》，第14期，1994，頁10-11。

⁶⁰¹ 白雲老禪師，《禪的語絲》，頁136。

⁶⁰² 同上，頁86-87。

用、相、境：體是指本體、本質、內涵；用則是關係到作用、效果、影響；相是指表相、行相、現象；境則是內容、境界、修養。白雲禪師認為佛教的經論之中，較常說到「體、相、用」三者，而較少提到「境」。其實，認識完整的「法」，不能不考慮到「境」的內涵。任何一法皆有其「境」的存在，當它發生變化作用時，「境」自然存在其中。只是古今大德未明白指出其中的關鍵。⁶⁰³

四分說法之理論，可從物質層面觀察到精神層面，亦可從精神層面觀察到物質層面，物物皆可從體、用、相、境，四個面向剖析觀察認識，透徹明瞭其中之變化作用。所以，四分說法之理論運用，可以幫助學人把握「法」的真實內涵，了知「法」在那裡，進而從「法」的認識、了解，有所覺悟，有所突破，轉有為而成無為。如何觀察「法」呢？以水為喻，「水」之體、用、相、境的差異，「水」之「體」以性質分，有鹹、淡、香、臭、清、濁等的不同。「水」之「用」以作用說：吃、洗滌、灌溉、調和、養殖等的不同。「水」之「相」以相狀言：有冰、雪、霜、露、嵐、汽、霧等的不同。「水」之「境」以內蘊分：有溫、熱、冷、凍、濕、滑、澀等的不同。⁶⁰⁴再以生病為例，如感冒病人之體質反應，表相有咳嗽、流鼻水的現象，產生不舒服的作用影響，精神感受暈眩頭痛之境。服藥治療後，亦可從體、用、相、境觀察到生病之人恢復健康的狀態。

出家學佛修行的目的，在於自利利他，弘法利生是修行人之生命價值意義。就「了生」自利的學習過程而言，禪行者，認識明了自我人生，必須透過「法」的觀察，深度廣學佛法知識經驗，豐富智慧的內涵，深觀體取色法二身之「治」，⁶⁰⁵方能超越善惡的局限，圓滿具足自利解脫的條件，才有能力幫助更多人獲得利益，履行出家人之責任與義務：

我們出家，不是為了衣食，不是為畏於現實，更不是為了養尊處優。色身之治，絕不只是為了安穩的活下去，而是擁有這具皮囊，價值在那裡？活下去，每天幹什麼？法身之治，佛意最真實，曾開示我們，要面對現實，接受現實，於現實中認識自我，發現自我，明白自我的一生一世；好好的，踏實的檢討自我，於善，做了些什麼？於惡，涉及了些什麼？於善惡的局限中，又曾經

⁶⁰³ 白雲老禪師，《修行法要》，頁 70-73。

⁶⁰⁴ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 053、054。

⁶⁰⁵ 佛教名詞色法身二身之治：色身是指人之身體，法身是指人之精神，「治」是指治療。

超越了些什麼？唯有於「生」的明了，未來的死才能得到解脫！也就是佛法中，告訴學佛的人覺悟之道，在了生脫死；尤其是出家的行者，除了自我的了生脫死之外，更要為他我的生死，從事度脫的工作。要不，僧尼何以稱為人天師範！⁶⁰⁶

佛教認為人皆有身、心之病，身、心之病是苦果，故必須察明原因，方能如法治之，確保身心調和與健康。如古梵密的宗旨之所以談到精進之「治」即治療身、心之病的意思。⁶⁰⁷禪修行者，必須微觀發現造成身、心痛苦因素，才能達到色身之「治」與法身之「治」，圓滿色法二身雙修的健康自在生活。如：

佛陀常用醫師治病的例子來譬喻四聖諦真理，苦諦形成生病狀態；集諦如同疾病原因；以滅諦為治療狀態，視道諦為治療方法。一個人若不承認自己生病，將不去探求病因所在，則無法運用正確的對治方法，從而恢復健康狀態。因此明了病因可謂療治疾病與預防疾病的重要基礎。…佛教產生自印度文化背景，其醫藥保健觀念與印度醫學有密切聯繫，《佛醫經》亦反應出此種關係，該經說明人類生病的十種原因：一者，久坐不飯（指飲食不規律，該用餐時不吃飯）；二者，食無貸（指飲食不節制），三者，憂愁；四者，疲極；五者，淫；六者，瞋恚；七者，忍大便；八者忍小便；九者，制上風（指呵欠、打膈）；十者；制下風（指放屁）。…佛教特別關心錯誤行為之影響。⁶⁰⁸

前所述錯誤的生活行為將影響人的身心健康，使人心理受到情緒的干擾，生活受到病苦的威脅。所以靜坐參禪五事，特別重視調食、調身、調心、調眠、調息，關心生活食、衣、住、行對於身心的影響。從表面身心的健康，看似與禪修無關，其實不然。住處影響於心，飲食影響於身，睡眠影響進修，衣帶鬆緊影響於調息。⁶⁰⁹如觀四念住，可使一般人克服情緒的干擾，獲得清淨，佛教談到比丘

⁶⁰⁶ 白雲老禪師，《禪的語絲》，頁 162-163。

⁶⁰⁷ 智願師訪問時間：2009.11.29 於關廟光明寺。

⁶⁰⁸ 黃國清，〈《佛說佛醫經》的病因論與養生觀〉，收入《第四屆印度學學術研討會》（嘉義：南華大學，2009.11.28），頁 2-4。

⁶⁰⁹ 正果法師，〈禪宗大意〉（全部頁數：135-351），胡適等著，《禪宗的歷史與文化》（台北：新潮社，1991），頁 242-248。

應如何在日常生活中，隨時注意觀察身體，注意選擇環境：

比丘們啊！比丘在退居林中的時候，或到樹下，或到隱僻無人之處，趺跏而坐，身軀端直，專心繫念，出息入息。…他須訓練自己，分明覺知他所有的出入息。…他應如是生活：或者對他自身要注意觀察身體，或對他人也要注意觀察身體，或者自身他身兼顧要注意觀察身體，或觀察身內的生起，或觀察身內的壞滅，或兼察身內的生起與壞滅。並由於這種的專心繫念而認清身（的實相）不外乎如其所念，如其所知而已。於是他的生活就無所染著，對世上的一切都無所執取了。⁶¹⁰

禪的苦行精神在觀察法的變化，認識苦的內涵，從認識、瞭解乃至有所發現，進而予以突破，改變自我，達到面對苦而不以為苦的理想境地：

娑婆世界原是堪忍苦惱的世界，佛法所說的也是苦的問題，幫助吾人發現苦、認識苦，而且可以做到於苦而不以為苦。父母為子女受苦不以為苦，可是不能擴大到對所有的人；這就是人的問題，佛法就是在分析人的問題，亦即要認識、瞭解乃至有所發現，進而予以突破。⁶¹¹

苦行不是一種毫無意義的自我折磨，如果不能從「苦行」體驗中有所發現，則對於修行沒有幫助：

二時頭陀，朝山禮祖，僻居茅蓬，潛隱山洞，閉關、發心大寮，從事圍房，⁶¹²行腳，皆是苦行。苦行的目的是為了磨練身心，並從切身之痛，引發積極的道心，勤行波羅蜜法門，深觀色法二身的究竟差別。如果不能從體驗中有所發現，則一無是處，無助於修行。⁶¹³

⁶¹⁰ 亨利·克拉克華倫著，顧法嚴譯，《原始佛典選譯》（台北：慧炬出版，1960年元月初版，1992年9版），頁149-151。

⁶¹¹ 白雲禪師主答，〈解惑篇〉，《千佛山雜誌》，第9期，1989，頁56。

⁶¹² 發心大寮是指自願到廚房工作，從事圍房是指打掃廁所。

⁶¹³ 白雲老禪師，《雲水悠悠》，頁311-313。

苦行，以佛門的術語來說，應稱為「頭陀行」，所謂「頭陀」是「抖擻塵勞」的意思。因為人的色身，常因食衣住行而煩惱、而貪著，面對世間的五欲財、色、名、食、睡，八風稱、譏、毀、譽、利、哀、苦、樂種種的情境，往往為其淹沒而無法自主，致使耗費許多寶貴的時間與生命。按照佛教的說法，這是因為人之累世業習所致。所以，佛教之修學行者，效法佛陀苦行「破除貪著」的精神，以無比的恆心毅力；如澆洗污垢，污濁求淨。面對無窮業習的自我，從現實中體驗，於體驗中發現，也就是面對自己，照見現實中的起心動念，刻意的認識，透然的了解，必須發現自我感受分別的染著之處，因為那就是障道因緣，也就是造業根源，卻也正是開啓「道」的樞機之所在。因為人的這個我，可以造作業的行為，也可以表現修道的行為表現：

我們有那麼多時間去造業，為什麼不能夠從業裡面，花點時間去見道呢？見道也是一種行為嘛！造業也是一種行為，你究竟要怎麼樣去把握？心甘情願隨著色塵緣境去轉，當然也是可以，那就是一個世俗的凡人，你如果還能從色塵緣境中間，去發現它的道的話，那你就是一個聖賢者，最簡單的一句白話，我們是要去造業？還是要去修道呢？⁶¹⁴

中國叢林苦行作風，是爲了成就天人師典範，苦行是爲了體驗「業」的顯現過程，發現「道」蹤的關鍵，也是面對「自我」，突破「自我意識」理性的主觀和感性的倔強的時刻。假使能夠坦然面對無窮業習所產生的「自我意識」分別，從現實中體驗，於體驗中發現「自己」，隨時運用止觀法門照見現實中的起心動念，刻意的認識，透然的了解，發現自我感受分別的染著之處——障道因緣，也就是造業根源——才有機會開啓「道」的樞機。藉此可認識「自我」，修正調理「自我」身心，提昇「自我」修養。⁶¹⁵所以真正的解決問題的方法，是發現問題原因，重新調整心念，改變「自我意識」的行為態度。但這不是一件容易的事，所以說是「苦事」，也就是「苦行」。「苦行」必須懷抱一種終身學習的態度，去

⁶¹⁴ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（35集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟VCD）。

⁶¹⁵ 業是指造作行為。行，是行為。其造作之體用，有身軀的行為，言語的行為，意念的行為；所謂修行，即在修正調適身、口、意三者的行為，使令不至偏差錯誤；也就是說，凡俗之人，身口意但事業造作，聖智之人，身口意進取道的修養。白雲老禪師，〈楞伽經決疑第一卷（八）〉，《千佛山雜誌》，166期，2002，頁16。

反觀自照，突破苦的困境。

由於「苦行」目的在認識發現「自我」，以及清淨「自我」對五欲的染著，所以學佛者，又稱為淨業行人：

我們為什麼說，學佛就是『淨業行人』呢？學佛的人就是『淨業』，對我們的業上面，怎麼使它能夠清淨的，一個修學的人，我們不是一個只是追求道，而捨棄了業的人，因為業捨棄不了，那欲呢？是從業而組成的，沒有業的力量，欲就不會生起，這個基本原理要把握，把握了這樣的，那你再加以去做五蘊的調理，做止觀的修養，當然就很容易可以面對，而怎麼樣愈來愈淡，最後化解，那如果不能這樣，那你欲火一起來是愈來愈旺，是欲來灼傷人的機會就愈大，其實我們也曉得，灼傷人就是灼傷自己。⁶¹⁶

苦行的內涵，關心的是人在追求欲望的過程中，是否會「傷人害己」。所以修行人首先要學習克制自己的情緒，避免將自己的痛苦與快樂，任性的加之於別人身上；其次修養自己五蘊中的「受、想」，從五蘊的「受、想」調整思想念頭，使「受、想」，不染著於外緣塵境，而發生情識分別作用。⁶¹⁷禪修苦行從少欲到淡化欲之重點，是要把握五蘊「想行間隔」的變化作用過程，發現人之欲念是從哪裡起來？如觀察色蘊形成之後，五蘊中間的受蘊生起變化。如果馬上產生作用呢？那就是色、受、想，一下就確定了，當然一下確定了，就必定有行為、有結果，所以面對這種欲火生起的時候，我們要知道受蘊是必然的，因為這個受蘊，他不只是偏於，所謂業的這種色塵緣境，它也涉及到道。如果在感受上面，起的變化有偏差了，即使是道，它也會變成業。如果感受者，依於本身，已有的知識、經驗、修養做為基礎的話，即使是業，它也可以從業裡面顯現道。也就是說感受上面的變化是業，受、想、行、識就是業，如果感受中間是道，受、想、行、識，即是道。因為感受，最容易觸發的就是想，由想進入到心的速度很快。所以想要使我們的欲火能夠不擴大，還能夠慢慢愈來愈小，小到完全化解的話，修養轉業成道之關鍵就在想、行之間，必須要從五蘊上面去著手。⁶¹⁸「轉業成道」整個的

⁶¹⁶ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（26集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟 VCD）。

⁶¹⁷ 白雲老禪師，《禪的語絲》（高雄：金禧廣播，2004），頁 13。

⁶¹⁸ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（26集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟 VCD）。

過程，到最後成就為止，在這個中間，必須不斷地去發現、不斷地去突破。

除了「法」的觀察、五蘊「想行間隔」之外，尚須注意學佛方程式幾點原則，方能使一般禪修行者，能夠在生活中把握熟練，禪靜淨思考調適身心的觀念與技巧。學佛方程式，即是不管任何時候起心動念，不能只是一昧的去計較、執著，必須進一步去認識、了解自我意識。注意自我意識原本的計較、執著是否減輕？盡量使可能造成傷害的言行減至最低的程度。學佛是要學習佛陀的道理方法，不是學某個人（指祖師、名僧），學佛是以自己為修行的對象，修理自己的身、口、意行為，如果有錯誤、偏差，就必須去改正。因天下人都認為己是他非，為此爭論不休，所以學佛者要能明辨是非，但不要參與是非。⁶¹⁹

白雲禪師強調說，佛法的本身，就是探討一連串的為什麼？佛法的效用，就是去化解一連串的為什麼？⁶²⁰禪淨靜的思考，不是以自我意識的方式去思考，不是在物質表面上打轉，而是要從外在的觀察認識，進入物質的世界裡面，去探討物質層面和精神層面的內涵，表現出自由自在，灑脫無礙的精神。探討佛法引經據典以名相談佛法，必須了解佛法在現實生活中，跟「我」有什麼關係？⁶²¹換句話說學禪，如果不了解禪法與現實生活的關係，那麼學禪就無法獲得好處。在此觀點下，白雲禪師認為從事佛法修養，必須探討把握佛「法」在那裡？佛「法」跟「我」有什麼關係？佛「法」是否能夠解決問題？⁶²²例如學「佛」就是「覺悟」的意思，學習佛法，就是學習覺悟之法。學覺悟之法有什麼用處？假使自心不能作主，是因為「我」處於無明迷惑狀態，不了解身、心痛苦煩惱的原因，而欲求解脫，那麼，「我」必須去覺察「法」的各種變化作用現象，明了身、心痛苦怎麼產生的？找出源頭，才能根治痛苦的問題，這就是佛法的用處。

「法」的認知能力，得自多方觀察、學習知識經驗，累積的智慧成果。培養智慧修養，充實知識經驗必須仰賴多方參學多看、多問、多聽蒐集資料。無論是世間的知識經驗，或是佛教經典記載的知識經驗，都是屬於智的資料，要能善用使之發揮成為力量，達到利益的結果，顯現的「慧」才是佛法。是故，修行談運用智慧自利利他，首先自己要先得到佛法的利益，使自我身、口、意的行為能調

⁶¹⁹ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁 172-173。

⁶²⁰ 白雲老禪師主講，《佛說四十二章經（32 集）》，同上。

⁶²¹ 白雲禪師，《開拓新的思路（2）》，（高雄：白雲出版社，2007），頁 15、77。

⁶²² 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 38。

適自主，不會犯錯，造成傷害之後，進一步還能與人分享學習經驗⁶²³，或佈施行善幫助別人。

千佛山苦行的實踐，以「菩薩不以苦為苦」的精神，⁶²⁴建立慈善團體生命價值觀之責任與義務。如學佛弟子微觀世界，調整個人言行，參與團體工作，時時反觀自照的態度，對於千佛山公益慈善事業帶來深遠的影響：

他（指白雲禪師）的“苦行”說對我也深具影響的，他說苦行的真義是做到苦中不以為苦，這提供了我的志工生涯的一個理論基礎。十餘年來我都是以修行的心情在參與千佛山的各種職務，儘管面對勞苦、面對挫折，甚至面對譏評，反觀自照，面對它、化解它，最重要的是從心理“苦中不以為苦”，甚至“離苦得樂”⁶²⁵

千佛山鼓勵僧俗七眾弟子，以積極的生命態度，不畏社會變遷動亂，勇於面對環境，開創新時代，新環境，貢獻個人力量：

儘管時代如何動亂，環境如何惡劣，而不幸的這一代，來到這個不安的世界裡，總得好好的活下去；尤其是身為學佛的三寶弟子，更不為動亂的時代而消沈，為惡劣的環境而不知所措；因為時代原本就是動亂的，環境原來就是惡劣的；基於佛典中告訴我們世間法原是相對的，既然有動亂，必然有靜安，有惡劣，也有善良；認清了這一點，就可以調整思想，發揮智慧，以濟世救生的大慈悲心，開創新的時代，新的環境，而利樂群命，共享天下太平。…為什麼不以「革新」的思想，「創造」的精神，為自己開創理想的天地？一味地只知責怪「動亂與惡劣」，卻不能貢獻出「靜安與善良」？…與其製造太多不幸，不如共商最好的計議；集中教下分散的財力和智力，組成理想的體系和制度，確然替政府分擔心理建設的工作，從事社會福利的事業：譬如教化眾生，正導心性，移風易俗，施捨醫藥，援助孤苦，教養殘障，在在無

⁶²³ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 219-220。

⁶²⁴ 從境界來說，修行於道的發起，佛陀的教法是其誘因；覺知苦集滅道是求解脫基本法則。聲聞厭苦，而菩薩呢？是要於苦而能不苦，這就是他最大的差別。白雲老禪師，《佛說四十二章經（33集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟 VCD）。

⁶²⁵ 洪再德，〈各行各業談修行——會說話的數字〉，《千佛山雜誌》，第 201 期，2006，頁 54。

不是佛弟子們責無旁貸的本分；為什麼定要把可貴的財力和智力，浪費於短暫的自我生命中，而滿足自以為是的生活？⁶²⁶

以佛法建設社會健康心理，珍惜生命資源價值，聚集財、智之力，急難施藥濟貧，利樂群命，從事福利事業。

三、禪的社會教化思想

千佛山禪的教育思想，強調「運用思想，發揮智慧」的特色，提出三個方向，一、為什麼？二、給什麼？三、做什麼的禪宗精神。⁶²⁷其教育觀點，特別提出禪行者要做到「不傷害別人，還能夠保護自己」。因為佛法講究圓滿無缺，傷己傷人就是不圓滿。⁶²⁸有些人情緒失控時，會傷害別人。有些人雖不傷害別人，卻不斷的跟自己嘔氣，流露出傷害自己的行為，影響正常睡眠、飲食生活，甚至激烈的以自殺收場。禪行者必須培養正念、正受的良好生活習慣，注意觀察個人起心動念，對生活思想言行的影響。如八正道即是佛教徒遵行的智慧生活方法。佛教徒必須遵行八正道的生活方式，八正道可分為戒定慧等三類。正語、正業、正命即為戒的行為表現，正精進、正念、正定屬於定的修習，正見、正思惟為智慧的修養，⁶²⁹這八項生活方式，是禪行者調整身、語、意行為的典範之一，也是禪強調「運用思想發揮智慧」的教育思想前提：

在台灣我自稱為禪師，我很少跟大家談禪，但也從未離開過禪而說法，因我強調的是運用思想發揮智慧。在佛法中常會提出許多典範，來告訴我們如何照著做，如正念、正思惟…在一個「正」字標幟的前提下…，所以談禪，總是以智慧而希望得到圓滿的結果，其實不只禪如此，於佛法中間，學佛皆是學智慧，也唯有智慧，才能化解問題。…我們人常站在自己的立場說話，即

⁶²⁶ 湘僧，〈創造新的環境〉，釋白雲《中華佛弟子協會會訊》第10期（1994.3）頁1。

⁶²⁷ 千佛山雜誌社編輯，《千佛山三十週年特刊》，頁081。

⁶²⁸ 白雲老禪師，《禪的智慧》（高雄：中華佛弟子協會，1994，再版），頁33、51。

⁶²⁹ 此八正道參考《大智度論》卷19，《大正藏》第25冊，203頁。

使認為很理性，在禪的領域中，理性與感性是相同沒差別的。為什麼？因為感性往往會傷害自己；過於理性，常會傷害別人。不因感性或理性而可得圓滿結果。⁶³⁰

前文為何說感性與理性都會造成傷害？白雲禪師從禪的觀點探討唯識心理學，認為人類感性的生起，緣於有所作為的造作，依其生滅的現象，產生複雜的情感變化。當人類的情識與色塵相接觸時，必然引發「喜、厭、愛、欲」情緒而起作用，使得感覺意識演變成不同的情感。如欲形成起心動念，欲的滿足追求過程，引發的言語行為，難免鬪爭與傷害、是非、對錯、善惡等相對問題的發生，刺激情感變化作用。情緒的變化，影響所及，身心不得寧靜，感性淪於混亂，因而造成煩身惱心的現象。其引因不外乎貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等六種煩惱。並由此煩惱現象衍生二十種隨煩惱現象如：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，及悔、眠、尋、伺四類差別相等各種心法。白雲禪師指出：「關係到人與事，凡是引起身心不安的現象；包括了好的，不好的，使得情緒失去平靜的任何人與事，通通涵蓋在煩惱的範圍之內」。⁶³¹禪那重明心見性，所謂明心，猶如唯識心心所法，及所變一切法相，見唯識之實性，或謂之真如；即所謂的識自本心，見自本性。
632

人類本能與所接觸的外在環境，⁶³³在緣慮活動下，形成一種明顯的知識狀況；譬如眼能見，能辨別美醜。身能觸而有軟硬、冷熱的感覺。意能思想，而有事理分別。人類由種種知識分別，產生強烈的自我執著認定意識。這種自我意識執著原因，可分為兩種類型，一者為受到後天因素影響的自我知識分別，如每一個人所處的環境，家庭背景、社會風氣、民族特性、時代潮流等，均能構成不同的自我分別意識。此類自我意識變化不定，顯得快，變得也快。另一類則是源於與生俱來構成業力的基因。⁶³⁴這種自我意識的形成，並非憑空生起，是依於無始以來的造作，蘊藏本能中的種子而有現前的行為；然後，依現前造作的行為，再

⁶³⁰ 白雲老禪師，《禪的智慧》，頁 27-30。

⁶³¹ 白雲老禪師，《禪的語絲》（高雄，白雲廣播，2003），頁 163。

⁶³² 釋白雲，《唯識心理學》（彰化：佛印月刊社，1994 再版），頁 98。

⁶³³ 人類本能是指人之六根具有眼、耳、鼻、舌、身、意六個觸感條件。

⁶³⁴ 釋白雲，《唯識心理學》，頁 62-63。

次薰習新生的種子；如此循環不息，而形成非物質的變化，依緣起諸法而生作用，因而產生了所謂的心法。這些情感作用，使人心隨物相流轉，無法駕馭自我，產生莫名所以的感性煩惱。由感性的力量發生動力，得理性的覺悟，可以說是人類感性的變化思想和全部內容。⁶³⁵由此形成人類所公認的知識經驗：

人類有自我而生感性，乃是物我關係的存在，逢物生感，而有了別，物為體，了別成性。譬如眼與色，耳與聲，鼻與香，舌與味，身（肢體）與觸，意與法，因根對塵，和合轉識，而完成自我的作用，發生各種感性的反應，演變為「喜厭愛欲」的諸般情識結果；久而久之，便肯定了人類公認的知識經驗，毫不保留地從每一自我中發洩出來，居然視同理所當然的事了。這，便是人類的感性。⁶³⁶

這些人們習以為常，視同理所當然的事，往往在社會生活價值觀的差異衝突之下，茲生另類人們難以理解的困擾問題。

舉例來說，筆者偶聽到在家居士，談到家庭親子之間的問題，據說有一位父親某日在友人面前，半開玩笑的稱呼自己的兒子「狗兒子」，此後，這個兒子再也不跟父親說話。時間一久，兒子的父母親都覺得很納悶，不知到底是怎麼回事？有一天，母親終於忍不住心中疑惑，偷偷的問兒子，為什麼不理父親？兒子很乾脆的回應母親說：「狗的兒子，不會說人話」。國人向有謙稱，自己的兒子，為「小犬」的習慣。所謂言者無心，聽者有意，這位父親萬萬沒有想到，偶然的一句話，竟然傷了兒子的自尊心，使兒子生氣耿耿於懷，對之不理不睬。謙虛是理性的美德，但是現代生活教育價值觀的不同，親子代溝的問題讓不少父母憂心忡忡。

「天下沒有不是的父母」這句話，代表著傳統父母教育子女的態度的權威角色。隨著時代思想的改變，父母權威不再，父母亦必須經常反省，才能解決親子溝通的問題。佛學班的教育引導學員改變親子關係：

我親近千佛山的時間並不是很長，是因為佛學班的緣故才有機會認識菩提

⁶³⁵ 同上，頁 101-124。

⁶³⁶ 同上，頁 124。

寺；從基礎到進階的課程，每堂課，教授師都非常精闢的闡述佛法大意，雖然有些內容還似懂非懂，但在與人接觸中，總會常聽到：「妳真的改變很多」。猶記得結業典禮的心得分享，緊張的講話都有點顫抖，重要的是因為佛法，改善了我多年來和孩子之間的隔閡；記得第第一次向兒子道說對不起，因此打開；久已閉塞的心路，孩子不再視我為壓力，之前故意的忤逆不見了，態度轉變，學業更是突飛猛進，一夕之間，好像整個世界都改變了。

637

社會心理學的看法，認為自我意識的行為表現，與每一個人所扮演的角色有關。⁶³⁸人類從出生之後經歷的社會化過程，都是要受教育。家庭教育是培養個人人格氣質的重要處所。每個人自出生開始，即從家庭中察言觀色，模倣同化，接受教育指導。個人信仰、日常生活習慣，及思想情感，自幼時受祖父母、父母、兄長的影響。年齡漸長進入學校學習，又受到師長朋友的影響。個人之社會價值觀、和行為，受到社會上他人態度的影響，漸漸與社會一致，而成爲社會的一份子。因此，他人對於我們的言行、舉止態度，都會影響我們的自我意識和行為表現。⁶³⁹

每一個人從幼兒到成年，有可能扮演過爲人子女、學生、職員、老闆、父母…等，各種不同角色的機會。人們往往過度執著自我角色，眼中只看見自己，以自我爲中心思考，忽視他人的角色價值地位，而產生一種人際關係，價值觀上的衝突，這些價值觀衝突，同時帶來不少社會問題。如職場上，老闆老是以怒目、威嚴、惡語對待，要求員工達到工作效率。員工按時計酬，不願站在公司和老闆立場著想，都是站在理字上計較，爭取個人利益。勞資糾葛紛爭，通常也與影響個人心情、失業、家庭生活問題有關。

如家庭中角色，男主內，女主外，夫妻之間可能太執著於自我角色。丈夫賺錢養家，便時時以一家之主自居，對家人頤指氣使。假使在職場上，遇到不如意之事，回家很可能將怒氣發洩在妻兒身上。妻子也覺得自己每天拖地、洗衣、買

⁶³⁷ 淨薇，〈義工長成營的動感〉，《千佛山雜誌》，第 228 期，2008，頁 72。

⁶³⁸ 董樹蕃，《社會心理學》（台北：國家，1988），頁 173-175。

⁶³⁹ 董樹蕃，《社會心理學》，頁 186、205-206。

菜作飯和帶孩子，就像是免費長期女傭，滿心滿腹怨氣愈積愈多，自然也不會給先生好臉色看，甚而嘮叨個不停。這些言行舉止，輕者影響家庭合諧氣氛，重則可能造成家暴、家庭破碎等傷害問題。前面所學，皆是我們在日常生活中，很容易計較、忽略的一些習以為常的言行舉止，也是小問題衍生大問題的關鍵。所以引發煩惱的發生，因人而異，同樣的問題，有人覺的無傷大雅，或自嘲、幽默一翻，大而化之。可是有的人可能人會搞得雞犬不寧，形成惡性循環的煩惱痛苦和傷害的問題。

白雲禪師談及現代社會家庭問題，認為世俗人缺乏冷靜思考和溝通與現代社會離婚率高有關：

現在社會的離婚率很高，一般世俗流行兩句話：「因誤會而結合，因了解而分開」。你有沒有思考過，了解後，應該比較好相處，為什麼彼此了解後，反而要分開？但是時下所言，因誤會認識不清才在一起，現在我已搞清楚啦！他的問題實在太多！所以我們才分開，但你是否曾想清楚，下一次你會不會再因誤會又在一起了呢？正當感情衝動時，不會去想這些問題，可是當你第二次感情問題又迷惑你時，會不會又因誤會又在一起了呢？我們人就是如此，常因誤會又吵又打。其實在一起，只是一種接觸，這種接觸是依於我們眼所見、耳所聞的去認識分析確定一切，而彼此之間做溝通。…為什麼有問題時不能溝通？…我們人便是如此，執著於眼前可以接受，可以面對的事物，然此又是如何形成的？卻很少去想一想。所以人往往依於所看、所聽的自我意識去表達自己，結果問題就出在，沒有冷靜去看清楚，仔細去聽一聽，好好的想一想。⁶⁴⁰

當誤會產生時，使人感情衝動，以自我意識看待問題，是破壞婚姻關係、社會人際關係的致命傷。人為什麼會發生問題呢？禪的智慧表現，就是要克制情緒衝動，冷靜的思維，超越理性的計執與感性的衝動，做到不傷害的圓滿結果。

當遭遇到人事煩惱時，如何自我探索、思維、研究分析是禪法上的重要課題，

⁶⁴⁰ 白雲老禪師，《禪的智慧》，頁 5-6。

禪透過「禪疑、禪思、禪悟」三段論法分析，⁶⁴¹引導想要學習禪修的現代人，啓發智慧，培養淨靜思考的能力，探究生命課中許許多多的爲什麼？淨靜思考的過程，是要突破表相的迷惑，從蛛絲馬跡，抽絲剝繭，察覺表相背後隱藏的動機始末，不爲物相所轉。所以必須擯除自我意識思考模式，以客觀的方式，提起疑情，思考探究一連串的爲什麼？直到有所發現，破除疑惑。如禪疑問：「樹上有五隻鳥，被打死了兩隻，還剩幾隻？」一般可人會回答剩下幾隻鳥，但禪並非真正要得到這個答案的結果剩幾隻鳥，而是要藉著這個線索去認識分析問題徵結。禪要問：「鳥在樹上活的好好的，爲什麼要去打死牠？以什麼心態去打死牠…？」禪所要探究的不是某種結果，而是許許多多「爲什麼」的背後起因（行爲動機）和過程，⁶⁴²避免落入「自我意識」的框架裡，減少重蹈覆轍之煩惱與傷害。修行人學習禪觀的前提，「必須是跟生死有關，與道相應」。認識因緣法則、因果關係，才能體悟明白完整的事實真相。如果只是在「被打死了兩隻，還剩幾隻」？等相上知見打轉，則只會陷於是非爭論裡，沒有突破的機會。

禪強調「運用思想發揮智慧」的功用，就是要做到不傷害和饒益性。因此，禪重視思考現實生活裡，發生的種種問題，面對事實真相去化解問題。禪的思考與現實社會生活情境，存在著一種不可分割的關係。社會之問題也就是禪所要去思考的問題。基於此，禪所要表現的超越世俗智慧，是建基於世俗人、事問題之上，如果沒有這些人與事的煩惱問題，那麼就沒有禪的智慧表現可言。學佛在運用思想上，首先要把握一些道理方法的要領，才不會運用錯誤，造成自我意識的傷害行爲。也唯有運用佛陀所教的道理方法，才能發揮智慧，才不會造成傷害的結果。如果發揮的是自我意識，其結果不是傷害別人，就是傷害自己。⁶⁴³

長期以來，語言文字的隔閡和佛教迷信的現象，使人無法明了佛法，與現實生活的關係，獲得利益：

佛法是在現實生活中顯現的，而不是到廟堂裡去找，…平常現實中的起心動念，不管是世間、專業、或普遍性的，都有道的存在。…我們常說開悟，甚

⁶⁴¹ 白雲禪師，《禪的學術思想》，頁 48-50、54-55。

⁶⁴² 釋白雲，《禪的告白》（彰化：佛印月刊，1980），頁 125-126。

⁶⁴³ 白雲禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 199。

至於還有人可以幫人家開智慧，其實誰也不能幫你打開智慧。…修行辦道，也就是學佛，學什麼？學佛陀的道理方法，怎麼樣在現實生活中，慢慢去體會、感受，而成為自己的修養（智慧），才叫做學佛，也就是要學怎麼樣能覺悟，不要被迷惑，不要造成煩惱。可是幾百年來學佛，都是學佛的樣子，…在佛龕裡雕塑的金身，學盤著腿打坐，假使佛像舉個手，他也舉個手，可是他忘了自己是活蹦亂跳的人，而不是木頭、泥塑…。學佛是要學佛陀的道理方法，捨去了這些無法可學。…當自己沒有修養之前會有所依賴，依賴什麼？依賴誦經、禮懺、念佛…，慢慢調理身、口、意，調理自己的行為，這只是一種依賴，終究自己還是做不了主。所以我們要學佛陀講的道理方法，轉變為自己的修養，自己才能作得了主。…佛法是講現實的，必須具備有價值的內涵，而且要轉變為自己的，否則佛法歸佛法，自己還是自己。⁶⁴⁴

如前所述，以宗教信仰的角度來說，信仰者面臨身心痛苦無助的時候，祈求佛菩薩似乎是理所當然之事。不過這種依賴的過程，只是暫時性的。實際上，佛教主張的是一種獨立自主性的解脫；它說眾生皆有佛性，即點明了，人人都具有像佛一樣，能夠覺悟解脫的能力。問題是一般初學佛教修行者，如果沒有建立正確的知見，和學習佛教的理論方法，學佛歷程，反而很容易因為迷信，誤入歧途，造成偏知、偏見、偏差的傷害行為。

學佛者，建立禪的思想，必須要懂得如何將佛法融入生活，在現實生活中運用，面對生活問題。而不是把佛法當武器，拿來對付別人，教訓別人，也不是把現實當成敵人一樣，去抗拒或逃避現實。例如佛教為什麼要談戒？主要的目的是警惕修行人注意個人行為結果，不去侵犯、傷害到別人，禪的修行要求也是如此：

佛法不是限定我們這樣可以，那樣不可以。而是說「為什麼可以？為什麼不可以？」「可以」「不可以」的結果又怎麼樣？佛法是講究它的結果，而不是它的過程。…以禪的觀點看問題，如果你是一位禪師，你必須不傷害別人，也能保護自己。⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ 白雲老禪師，《開拓新的思路（2）》，頁 137-144。

⁶⁴⁵ 白雲老禪師，《禪的智慧》，頁 33。

禪思考的道理方法，是運用與生俱來的自覺能力，整理個人知識經驗，當下去面對現實問題，化解問題，使自己能夠主宰自己，過著灑脫自在的生活。⁶⁴⁶禪行者運用禪的思想發揮智慧，就是要在面對問題的時候，能夠表現定的修養，不會心慌意亂，例如情緒激動的時候，能夠冷靜下來，從思想中去化解問題，做到不傷害別人，並且還能夠保護自己，⁶⁴⁷即是佛法戒、定、慧的修養理想表現。如果能夠做到不傷害別人，還能夠保護自己，人與人之間就不會有執著、計較的情緒問題，也不會落入自我意識的行為表現。故白雲禪師提出一個看法，即學佛修行必須把握的一個大前提：

時時刻刻提醒自己，不論身體、言語、還是意念行為，都不要傷害別人，也不要使自受到傷害。⁶⁴⁸

爲什麼要特別提出「不傷害」的觀念原則？因爲佛教社會教育的對象，是以一般的社會大眾爲主，參與禪修營活動者，並非都是佛教徒。不管社會大眾進入佛教體系學習的動機爲何？一般初探佛教面貌的人，不可能在聽一兩個小時的演講，或參與兩三天的禪修營活動，就願意或完全接受佛教教誡或遵循佛教生活。如受持三皈五戒，即使是出生在虔信的佛教家庭，對於佛教的認識與了解，從皈依到受持五戒，大多數人也都要經過一段長時間的陶冶，才能夠決定是否受持五戒、菩薩戒等增上法。所以，以佛教戒律來約束一般人言行，減少社會傷害事件，對於初習者來說，實無太大的裨益力量。另一因素則與佛教徒修行過程誤解佛法道理方法，導致自我傷害的問題有關。所以「不傷害」的觀念原則，無論對於一般人注意克制言行，或誤解法理的佛教徒，從避免傷害行爲的角度詮釋佛法，要來得切合實際。

佛教認爲身體行爲和語言的行爲表現的好壞，主要是來自意念(念頭和想法)所完成的力量。假使能夠淨化意念，使意念清淨，身體、語言行爲自然獲得改善。

⁶⁴⁶ 白雲老禪師，《開拓新的思路(2)》，頁9-10。

⁶⁴⁷ 白雲老禪師，《禪的智慧》，頁33-39。

⁶⁴⁸ 白雲老禪師，《開拓新的思路(2)》，頁194-195、243。

所以淨化意念，就是導正觀念、行爲最直接有效的辦法。禪的訓練，直接從觀照起心動念著手。以「不要傷害別人，也不要使自己受到傷害」爲原則，守護意念、淨化意念，是禪修，導正人之思想行爲方向的捷徑，也可說是修行人調整意念，淨化意念的修行指標。源於佛教「平等觀」的思想理念，教人要做好自己，也不要傷害別人。⁶⁴⁹如果人人都能做到這點，自然而然就可淨化社會人心，減少個人煩惱和社會問題的發生。

據此觀之，可知禪的靜慮審思與情緒的控制管理，減少傷害行爲有密切關係。禪講究的是現實生活利益。所以禪要細心的微觀探索內、外在世界，認知「爲什麼？」，發現許許多多的爲什麼？禪要探究爲什麼可以做？爲什麼不可以做？確定行爲造作的結果，給予自己或別人的結果是傷害性，還是饒益性？主要目的便是要避免傷害自、他，並且能圓滿的饒益自、他。

(一)、突破自我意識以「不傷害」的原則，三思而後行

如果想要做到「不傷害」？就必須觀察、審思才能了解爲什麼會發生「傷害」事件？因爲這世間充滿了諸多令人費解的「爲什麼」？無論任何人只要活著，就有生、老、病、死的苦惱，及思想、言語和行爲方面的煩惱困惑。起了一個不好的意念，說錯了一句話，一個不小心的動作行爲，都很可造成的是終身的傷害和遺憾。例如，最近報載一位年輕看了人家女友一眼，竟在眾目睽睽下，被殺死公車上。或者事實上受害者，當時與對方只是無意識的一個眼神接觸，但卻招來殺身之禍。最近我們村莊裡，十幾戶人家被縱火。嫌犯縱火的原因，導因於婆媳不合而獨居，心情燥鬱夜不成眠，每至深夜即於村內到處縱火洩恨，危及村民生命安全，造成民心惶惶。遭遇這些不堪的際遇，人們不禁要憤怒的問「老天」爲什麼？這些「人」到底那裡出了問題？如果我們探討爲什麼社會有脫序暴力行爲？爲什麼家庭會失和？爲什麼人會得憂鬱症？爲什麼人會想自殺…的問題？就外在行爲來說，這些行爲發生之前，幾乎都有較爲強烈的情緒出現，如社會脫序現象，源自群眾憤怒不滿、家庭失和與憂鬱自殺之前，則可能出現憤怒、憂傷、疑

⁶⁴⁹ 蕭貞貞，〈漢譯《阿含經》有關「平等」的闡述〉，收入《第一屆巴利學與佛教學術研討會》，（嘉義：南華大學，2006），5-2，頁 33-34。

慮、沮喪、絕望等各種情緒煩惱。

由於人類的生活，離不開食、衣、住、行等要素，甚至包括醫藥、享樂。然而這些物質的得到，卻也不是那麼容易；更何況人生中更需「精神」的潤育！這類父母、手足、夫婦、姻親、戚族的情誼，往往能使一個人入於「成」或者「敗」的境地。又以那些衰老與死亡的威脅，在在都是人生不能免的桎梏；在佛教中，把些問題歸納為一一生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛八種苦，可以說是人生必然會發生的遭遇；這些遭遇予以人生而產生諸般社會的現象。

千佛山詮釋經典闡述佛法，主要是從前面所談到的現實生活問題著手。微觀現實世界情境，層層剖析物質精神現象。教導世人止觀、禪觀，探索自我、認識自我調整身心，運用五蘊「想行間隔」的察覺情識變化作用之轉機。引導現代人三思而後行，突破自我意識之障礙，釐清生活困惑，化解情緒困擾，減少行為偏差等傷害問題。

白雲禪師追根究底，認為佛教傳至中國，思想發展演變為十大學派，各家各派理論方法，雖各有差別，但仍保留一共同點，即是以「我」為中心，討論生命課題，解決每一個自「我」的問題。⁶⁵⁰佛教教導人們認識感官知覺「六根」、「六塵」、⁶⁵¹和六大地、水、火、風、空、識的關係。從五蘊、四聖諦、十二因緣觀，瞭解世界、洞察世界、探討人生問題，探索自我，了解「六根」與「六塵」相接，是污染淨心，導致自我情感痛苦，煩惱迷惑的原因。原則上，佛教觀點肯定生命價值，追求解脫的理想與突破自我意識，獲得心靈成長有關。

為什麼禪修那麼強調打破自我意識？筆者認為，人類思想經常受到外在環境影響而產生變化，社會價值觀也會隨著社會變遷情境而改變。就佛教所觀察的心

⁶⁵⁰ 白雲老禪師主答，《解惑篇（一）》，頁 144。

⁶⁵¹ 「六根」，是指眼、耳、鼻、舌、身、意六種感官及其功能。「根」為梵文 *Indriya* 的意譯，意思是「能生」，具有促進增生作用之根本。如眼為視根，能生眼識；耳為聽根，能增耳識。「六根」被視為「心所依者」，是一切有情眾生身心的總和，故又名「六情」。「六塵」，又稱「六境」。是指眼、耳、鼻、舌、身、意所能感覺和認識到的六種境界，即色、聲、香、味、觸、法，又叫色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵和法塵。眼可視色，耳能夠聽聲，鼻會嗅香、舌可嘗味，身有所觸，總之，後者都是前者的境界——「塵」。而「法」（泛指一切事物和現象）作為「意」（腦中意識）的境界，範圍最廣，包括人的一切認識對象。以上六境佛門認為像灰塵一樣污染著人們的身心情識，故又名「六塵」。因六塵能引人迷妄，故又名「六妄」。又因其能「令善衰滅」，故又名「六衰」。六塵還有個更惡的名稱「六賊」。《涅槃經》卷二十三云：「六大賊者，即外六塵。菩薩觀此六塵如六大賊，何以故？能劫一切善法故。」

得，世界上的任何人、事、物，皆處於無常遷流的變化之中，使人產生一種不安全、不穩定的危機。那麼，人生存於現實環境中在滿足欲望需求方面，必須時時觀察，環境、人、事、物的變遷作自我意識心靈的調整，才能遠離傷害危機，適應環境生活。人如果固執於自我意識的主觀價值行爲，達不到欲望的理想標準，往往會陷入不能滿足的痛苦情境中，無法自拔。所以禪要去探所人類行爲的內在動機，從內在的審視認知，外在的觀察了解環境因素、人之行爲動機傾向，判斷可能發生的任何結果，不斷的篩選，選擇出最具饒益性價值的行爲結果（所謂饒益性價值的行爲，並不是指投機取巧獲得利益）。進而轉化自我意識，打破自我意識的固執點，解開人類心中束縛。人之自我意識終其一生都是存在的，所以禪修是一輩子的事，學禪必須抱持一種終身學習的態度，方能成就圓滿的智慧。禪修不是宗教教條，而是啓發人類智慧潛能的自我學習觀察方法。頗符合現代社會教育終身學習教育的宗旨，以及現代人不斷學習創造，超越感性與理性促進心靈成長適應生活的需求。

禪觀的訓練對於人類生理、心理潛意識影響研究，深受歐美精神心理學者所重視。尤其在憂鬱症情緒治癒觀察方面，對於今日之精神心理學的研究有很大的突破，並且獲得歐美相關研究者之肯定。根據學者專家所言，造成憂鬱症的病因是多樣性的，除遺傳、體質與神經傳導物質及藥物或身體疾病有關外，大部分直接是與社會環境、家庭因素、生活壓力、人格特質有關。⁶⁵²人人皆有憂鬱的身心之病，只是輕重不同。人之所以憂慮恐懼，是因為缺乏自信，不敢面對現實，才會產生很多的掛礙，使身心無法平靜。憂鬱症患者必須把握的生活態度，是不要把憂鬱症當成世界末日來臨，到處求神問卜。對自己要有信心，化解現前問題。相信人生的好壞，生命的意義，是自己可以掌握和肯定的。白雲禪師關心社會問題，根據現代人社會生活現象，對於憂鬱症的問題有很深入的探討。⁶⁵³

筆者曾有甲、乙兩位得憂鬱症的同學。其中一位因為沒有按時服藥，結果病發不得不辦休學。之後，甲同學經常利用假日來找筆者，談一些學佛問題和感情方面的心事。大約過了兩三年，某個假日甲同學來找筆者，但因工作忙碌未與之

⁶⁵² 唐心北，〈以科學觀點檢是憂鬱症〉演講稿，台南是憂鬱症關懷協會提供。

⁶⁵³ 白雲老禪師曾著作、演講《遠離憂鬱》DVD版，以及《千佛山雜誌》第210期，第211期皆有憂鬱疾病之相關論述。佛癡，〈微塵集——遠離憂鬱（上）〉，《千佛山雜誌》第210期，2006，頁5-7。

深談。事隔三日左右，驚聞甲同學喝農藥自殺，臨終前雖曾懊悔呼救，但為時已晚，送醫回天乏術。此事，至今筆者仍深感遺憾。沒想到 2000 年後，情緒傷害、憂鬱問題，竟成為十大自殺死因之一。

乙同學曾因產子，得了產褥憂鬱症。每天生活於恐懼之中，害怕孩子生病，害怕先生出意外。日子過的提心吊膽，非常的不快樂。儘管先生百般呵護，最後，仍以自殺來解決痛苦。乙同學幸運獲救後，偶然機緣接觸佛教，漸漸明白了自己得憂鬱症的因素，是因為鎮日胡思亂想導致情緒失控。由於了解自己後，知道如何調理情緒，消除心理掛礙恐懼，憂鬱的情形，因此不藥而癒。

（二）、肯定生命自主的價直意義

任何宗教信仰之所以會造成一些傷害性的問題，肇因於迷信、依賴神祐和錯誤的觀念。信仰者對於自己的信仰、觀念缺乏反思改進的態度，一昧固執己見，稱揚自宗排斥他宗，即使是同淵源的宗教，往往也會因教義詮釋觀點的差異，而引燃信仰衝突。原因是宗教本身為了適應社會變遷的過程，產生教義思想方面的變遷，以及個人強烈的主觀意識。禪的思想在歷經各種文化變遷後，其歷史原貌，長久以來受到世人很大的誤解，認為佛教是神秘的宗教，或是精神恍惚的薩滿（shaman）、逃避現實的苦行者：

佛陀的教導，尤其是他的禪思方式，目的就在產生一個完美的心理健康狀態，平衡而寧靜。不幸的是，佛陀的任何其它教導，幾乎沒有像「禪思」那樣，受到佛教徒和非佛教徒的誤解。當提到「禪思」的時候，就會讓人想到逃避日常生活，採取一個特殊的姿勢，就像在遠離人間的洞窟裡或寺院龕室裡的一座雕像一般，沈思默想著，或專注於某種神秘的思想或恍惚狀態中。真正佛教的禪思，全然不是這類的逃避；在這個主題上，佛陀的教導如此地被誤解，甚或極少被瞭解，所以到了後來「禪思」的方式就退化了，幾乎墮落成為一種例行技術性的儀式或典禮。大部份的人對禪思或瑜伽感興趣，是為了要獲得某些靈性的或神秘的力量。⁶⁵⁴

⁶⁵⁴ 曾銀湖譯，《四念處》（台南：和裕出版社，2001），頁 320。

佛教化解身心之苦的解脫觀，從初期佛陀所教之「自我」實修性，而發展至後期大乘佛教「大我」的菩薩道概念，乃至神化的佛教。造成許多佛教觀念上的迷思現象，以及修行人實踐上的問題。一般學佛者，咸認為學佛成佛是難如登天之事。修淨土者更普遍認為，只有求生淨土一途最為可靠。禪只有利根者，方能成就，這個概念使禪法自主性的實用性效益，與一般人形成一道圍籬。這種情形也是筆者從民間宗教信仰，進入佛教體系學習過程中曾經歷的迷惑困境。如果沒有足夠的說服力，難以改變人們根深柢固的一些觀念。千佛山提倡「信佛，學佛，可以成佛。」宣揚傳統佛教思想，人人具有自我覺醒，生命自主能力的觀點，所欲扭轉的就是這些觀念上的問題。我們從佛教文教變遷的過程，及現代人精神生活方面的困惑，可見白雲禪師在詮釋經典名相，回歸佛教原典自我探索、淨化自我的基本精神，將禪法思維修，了生脫死的本意，融入現代人現實生活中。以佛教教育，改變社會觀念，從個人心念的轉化與調適，解決現實生活問題著手，證實人人皆具成佛的自主能力。

如白雲禪師曾以禪法的觀點舉例說，歐洲文化復興運動興起之前，神權統治人的思想，造物主奴役整個世界。人人畏於神的權威，緘認神造萬物，神施恩於人，神能救贖人的罪過，神是可愛的統治者，人沈淪為迷信神奴。文化興起革命，科學進入倡明。使人們不再畏於神的權威，意志自由，思想活躍，人人自我抬頭。這種時代思想潮流的轉變，是人類思想中的本能反應，也可以說是一種禪思的結果，因為人類思想的變化，智的經驗累積，慧的正確選擇，都是透過自我運用禪法靜慮思維的表現。⁶⁵⁵神，無論在東方中國的、印度的，日本的或是西方，代表至高無上的權威，佛教說：「梵即我」，「我」具有「神」的能力，佛的成就是肯定自我的自主性，圓滿智慧的潛能：

梵、有異於我的真實。婆羅門，崇拜為神，以梵是極至，自認皆從口中出；雖然，那是一種巧妙的設計，卻能充份表現婆羅門的優越感，確定彼等對梵的信賴。誰是梵？塑造的神。神、有印度的，日本的，更有中國的。神、東方的繁雜，西方的權威；二者的共同點，全都至高無上；唯獨釋迦牟尼佛，

⁶⁵⁵ 白雲禪師，《禪的學術思想》（彰化：大智佛學苑，1971），頁 48-50。

他說「梵即我」。我、以名利為權威。我、操縱生命，決定生活。我、一律平等，眾生生命共同體。薄迦梵，慧明覺滿的成就者，肯定神是超凡愚、入聖智的成就者，但不具有創造能力的主宰者。卻更肯定我，除了具有神的能力，更有像薄迦梵同樣成就慧明覺滿的潛能！⁶⁵⁶

釋迦牟尼佛是一個說明者，之所以能夠把任何的人、事、物都解說得清清楚楚，源自內觀自我和宇宙萬象的觀察，明了人類之生命現象，解決人生課題。其解脫之道，非以依賴神通靈驗、創造者上帝的安排為導向，而強調人覺悟能力的自主性。所以學佛主要是以覺為前提，如果不能以覺為前提，那就會隨業而轉，學不學佛，其差別即在此。⁶⁵⁷這也是佛教的教育思想與其他神權宗教不同之處。從六道輪迴的觀點來說，佛教雖不否定鬼神的存在，但絕不為神鬼所迷惑。⁶⁵⁸佛教教義重視生活的實踐，不僅關心此世的行為，影響來生的福報與解脫。佛教思想與神權思想最大的不同點，即在於人人具有獨立思想意志的自主性能力，可以決定自我生命之價值與成就，命運的抉擇並非操之於神的掌控與安排之宿命論。

（三）、建立團體生命價值觀之責任與義務

千佛山談到知苦、樂苦，不以為苦的菩薩苦行精神，實踐佛教慈悲濟世之責任與義務，包括佈施善行的實踐，佈施包含精神和物質兩方面，物質的給與，不是一般人所說的金錢而已，那只是短暫的幫助。例如對於因失業難以維生的家庭來說並非長久之計。但是如果是精神之施，那就是傳授他屬於精神層面的知識和經驗，教授他技藝，或以金錢幫助他學習某種專長，賦予他賺錢的能力，擁有求生的條件，那受佈施者全家就不需依賴施與者，憑自己的力量即可掙取物質之需。所以說佈施含精神範圍。

社會變遷傳統道德精神沒落，使人迷失正確生活目標影響現代人智慧、倫理、道德方面的精神生活品質惡化。千佛山培育禪行者，不但要發展自己的精神心智，而且要立志發願，藉佛法之力接引眾生，為人類社會服務。並且由此佛教

⁶⁵⁶ 曼殊，〈梵：我〉，《千佛山雜誌》，第 162 期，2002，頁 17-18。

⁶⁵⁷ 白雲禪師主答，〈解惑篇〉，千佛山雜誌社編輯，《千佛山雜誌》，第 9 期，1989，頁 56。

⁶⁵⁸ M.S. 〈宗教論〉，《佛印月刊》，第 5 期，1973，第 2 版。

慈悲濟世觀點，促成 1993 年在高雄地區成立公益慈善團體的因緣。慈善團體的最初成員，主要是來聽演講，學佛的在家弟子。就開放對外佛教教育的時間點，到成立在家慈善團體的時間來說，這些慈善團體的成員大約已接受一至五年以上的佛教教育基礎，這其中有些人在社會上已有很好的事業基礎。學佛修心養性之餘，存有較高的行善意願和奉獻社會精神，成為慈善團體的中流砥柱，參予社會慈善活動。

千佛山團體座銘，如千佛山家風：「不管別人對不對，自己一定要對，做對是應該的，做錯了趕緊懺悔。」及止觀方法的運用，有助於提醒成員個人日常生活之自我反省，改變自己的行為。勇於面對現代社會迅速變遷的衝擊中，因應時代環境的變化，避免與時代環境脫節，產生人際關係的隔閡，時時觀察社會人事情境變化，改善人際溝通的關係，使做人處事更為圓融。樂於為社會奉獻己力，當社會志工，參與佛教公益事業，與人分享經驗，帶領人們一起走出生活困境，發揮佛教生命共同體的慈悲精神與價值意義。⁶⁵⁹

如以教師熱衷學佛的情況來說，有人認為教師地位不如過去，受到人們的愛戴尊敬，而現代教育環境複雜，常使教師陷入無耐和無力感的困境：

面對教育亂象，教師的地位已不再，教育環境也越益複雜，因此教師常有無力感和無奈感。但是因為團體相當重視和合的觀念，因此大家不僅是同行善友的關係，也像家人一樣的關懷協助…。因此當心力弱的時候，這裡就是家，就是避風港，就是充電站，回到這裡看到大家的熱忱、無怨無悔的付出…，便可以讓已疲累的心靈，重新再獲得力量。⁶⁶⁰

宗教力量引發教師愛，再度燃起教師熱忱，宗教師感召了教師的成就志業，團體的力量成為教師的後盾：資源站、充電站、集聚資糧，生生增上的福田，團體互相扶持成長的地方。佛法的教育理念不僅重建了教師信念，也重塑了教師行為。

⁶⁶¹如根據千佛山一位學校教師表示，佛教教育解決其現實生活之種種生命課題：

⁶⁵⁹ 淨德，〈各行各業談修行——生意人與佛弟子〉，《千佛山雜誌》，第 202 期，2006，頁 57-58。

⁶⁶⁰ 邱雅蘭，《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺為例》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2006），頁 99。

⁶⁶¹ 邱雅蘭，《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺為例》（嘉義：南華大學宗教

到國中任教，又結婚生子，和公婆一起住…。從解決親友問題到學生問題，從解決與先生相處的問題，到自己暈眩 33 年的生命課題，都是我學佛後每天要面對的功課！…身為一個班導必須負起教導四十幾位學生的責任，他們的人格問題、學業問題、人際關係、意外事件、及生活教育等種種問題，哦！那真不是三言兩語可以道盡的。…不管你遇到怎樣類型的學生，都沒有選擇的餘地！都必須一一面對。學佛後，此時，戒、定、慧的作用，就助益大了！老師也是普通人，充滿缺點，學生看老師當然心中有一把尺——端看你個人有沒有認真的處理他們的事、有沒有付出真心關懷他們，以及遇上班上的大小事，有沒有智慧回應？老師的修為或人品，久而久之，學生一定體悟的出來的——意思是老師教他三年，他卻讀你一輩子。⁶⁶²

如前所述，除了說明老師的言行修養，對於自己、學生家庭的影響，同時也反應教師之使命感，與人分享學佛經驗，對於社會個人、家庭團體之層層影響。社會教育觀點也認為，無論是社會變遷影響教育，或者教育促成社會變遷，教師都居於關鍵。⁶⁶³由此可明佛教舉辦學佛營推動社會教育策略，對於人們生活文化的確產生了深層的影響。

學研究所，2006)，頁 97-102。

⁶⁶² 張淑霞，〈不信慈悲喚不回，不容青史盡成灰〉，收入《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁 251-252。

⁶⁶³ 林清江，《教育社會學新論》（台北：五南圖書，1989），頁 139。

第四節、小結

千佛山禪密教育思想，強調「運用思想，發揮智慧」的特色，特重止觀禪修的終身學習觀，實踐菩薩道弘法利生的苦行精神，並藉由文教、慈善活動推展社會教育，引導社會朝向和諧互助、身心健康與進步的方向發展，如千佛山以講經不如講現實道理，作為詮釋生活化的觀點。⁶⁶⁴其要解決的是現實社會人生，必經生、老、病、死的種種問題，尤其是涉及會造成傷害的問題，提出要如何做到不傷害別人，又能保護自己的原則之道理方法，對於佛教信眾或無信仰之社會大眾，皆具有重要的社會教化意義。

佛教創教以來即以人文關懷的角度，教育人需從探索自我來啟發智慧作為出發點，近而發現自我與宇宙、人、事、物之相互關係，解除迷惑煩惱的情緒染污，達到淨化自我。千佛山之教育理念，除保留傳統教育精神外，另有新的創見，如「想行間隔」加大距離的運用，乃白雲禪師於禪定中，發現「五蘊」與「心」的奧秘關係，所弘揚之禪觀法要。⁶⁶⁵此從白雲禪師歷年著述、演講，可見白雲禪師講說「五蘊」與「心」的關係，以生活實例，分析現代社會脫序、人際關係偏差、家庭失和、失業、憂鬱…等等令人煩惱的問題。⁶⁶⁶教導人返照觀察探索自我，運用「想行間隔」之方法，導正自我意識的觀念行為偏差。⁶⁶⁷顯然千佛山教法對於義理的詮釋於禪的教育重點，在於培養觀察審思的智慧，運用佛法表現出智慧行為，而智慧表現的準則和結果，在於提昇自我意識的修養，獨立自主、自利利他，做到不傷害自己也不會傷害別人。其目的在幫助迷失於功利社會叢林的現代人，找到自我如何過著圓滿智慧的生活。總之千佛山禪修的思惟觀點，側重從自我探索出發來觀察宇宙萬象，認清事實真相，覺醒到自己的侷限，開發自己的潛能，運用自我的力量導正個人錯誤的思想觀念，克服情緒衝動，調整偏差的生活行為，發揮智慧的力量，活出積極的生命價值意義。

⁶⁶⁴ 湘僧，《佛印論叢》，頁7。

⁶⁶⁵ 千佛山雜誌社編，《千佛山三十週年特刊》，頁045、055-059。

⁶⁶⁶ 佛弟子編輯，〈綜合報導——雲老禪師佛學講座——人際關係的差誤〉，《中華佛弟子會訊》，第14期，1994，頁15。

⁶⁶⁷ 參見《開拓新的思路(2)》，蒐集白雲禪師歷年演講內容資料，可見社會問題、人際關係偏差、家庭失和、失業、情緒...等相關探討。

佛教密法側重儀式的表現，其中「禪定」的修養，更是儀式表現內在力量的基礎之一。從千佛山禪和密的修行觀點，我們可以發現無論禪或密的修持，關注於淡化自我意識，或止觀的專注觀察訓練，可說是禪、密入門門檻，修習過程須具佛教典籍專業理論知識，經具專業修養的教授師指導，方不致於誤入歧途。

另從密儀團體活動之表現，可見儀式和義理教育精神，是與社會生活中理想的實現有密切的關連性，如人們共同的願望是祈福、消災，希望實現平安、幸福、富裕的理想。修行者從活動中儀式的圓滿表現，回饋世人的護持、供養。在佛教修行者的禪定相關經驗中，不乏特殊的宗教體驗者，雖非佛教追求的重點，但特殊的宗教體驗，也非人人皆可體驗。就筆者到千佛山多次觀察拍攝到圓形曼陀羅所瞭解，不僅實際感受到信仰者參與法會活動，分享到不同於往常的特殊宗教體驗，對道德淪喪的現代社會現象而言，其象徵佛教智慧之光的圓光，多少也警惕世人「舉頭三尺有神明」的作用。若從六道輪迴的觀點來說，佛教並不否定鬼神的存在，但也絕不為神鬼之類所迷惑，佛教思想與神權思想最大的不同點，即在於人具有獨立思想意志的自主能力，可以決定自我生命之價值與成就，命運的抉擇並非操之於神的掌控與安排之宿命論。在符合社會需求上，密教雖仍保留婆羅門教護摩火供活動、因果律、業力、輪迴及宇宙觀的學說，但已取其精華，加以改造，融入寧靜、和平的禪修精神。⁶⁶⁸

總之，社會大眾礙於本身的條件，各有不同理解能力，佛教在教導上對於智慧經驗較淺的人，通常以通俗演講道理，與法會儀式的舉行，引導初信者。對於智慧高者，則解析更深入義理，如舉行佛學研究的學術活動或佛學研究院課程屬之。千佛山禪密之思想教育理念，前所述之不僅繼承傳統顯、密禮儀軌範，撫慰淨化社會心靈，並以佛教悲智雙運的禪修拔苦的精神，提倡平等的教義，化解現實生活中，自然、意外災害，人與人事之間，產生見思惑等傷害的問題。根據訪談所知，千佛山詮釋佛法，對於不同層次群眾，為達到個人淨化心靈，解脫身心的苦惱，可說已具有啟發獨立自主，自我成長的實效性。根據水野弘元觀點，佛教指導世間人信仰的層次，可分為四種。第一完全無信仰或反對信仰者；第二信仰層次較低，較初階者；第三居中層次的信仰者，第四有高度信仰與體驗者。佛教依此層序來教育眾生。客觀的說雖然高層次的智慧最具價值，但若從主觀的理

⁶⁶⁸ 高永霄，〈真言宗綱要的介紹〉，張曼濤主編，《密宗概論》（台北：1979），頁 183。

解能力與需求來看，適合大眾的信仰層次也許較低，但卻更必要，更有普及的意義，亦即能因應個人根機與能力的教法，才是有效用的。⁶⁶⁹也就是說要指導人信仰佛教，其指導者的本身除應要有深刻的信仰與體驗，也要能夠體驗信仰層次淺者的狀況，才能夠引導他們提昇更高層次的信仰。另站在被指導者的立場而言，則期望能受到相應自己智慧與根基機的適當指導，那才顯得有效與最有價值的。

670

由於佛教禪修的道理方法，符合現代科學思考探索觀點。尤其是定力（專注力）的培養，智慧的啓發和調心方面的功能，對於近代東西方人類社會生活的進步，精神生活的調適，具有普遍性的影響。如西方 19 世紀現代化發展歷程，人文思想變遷，逐漸捨棄了有神的信仰觀念，產生無神論的思想，認為「上帝已死」，但卻也造成一種精神危機。⁶⁷¹因此，當鈴木大拙將禪引入西方時，頗受西方人注目，在西方人的眼中，禪是宗教性的、神秘的，就禪之精神體驗而言，心理精神分析學者則認為禪是精神危機拯救的道路。⁶⁷²此後，禪重新受到人們的重視。如 1992 年 4 月聖嚴法師第二度到威爾斯主持禪七所述，談到西方社會的科學知識份子，有明顯的學佛風氣。佛法的修持深及於心靈世界的無限開拓，吸引科學的知識份子投入佛教參與禪修。⁶⁷³晚近幾年國內外皆有實例研究證明，禪修可以改善現代人精神生活之品質，有助於創造力的啓發，以及企業經營管理。國外如學者研究日本組織管理方面的看法，即認為日本能夠改善組織，真正落實在日常生活和工作，創造更好、更具競爭力的新產品或服務品質，可能是受禪宗影響。⁶⁷⁴國內亦有相關看法，某位保險業者著述《禪式管理》，自稱言行受到禪的精神影響，將習禪經驗，運用於管理術上，使自己成爲一個從來不必發脾氣的主管。⁶⁷⁵從上述國內實例，以及本文第三章所舉數例千佛山的學佛者改善精神生活經驗，皆與禪修的運用有關。另歐、美醫院實施「正念減壓課程」，認為禪修可改善慢

⁶⁶⁹ 水野弘元，《佛教的真髓》，頁 119-121。

⁶⁷⁰ 同上，頁 119-121。

⁶⁷¹ 艾利克·佛洛姆講，〈心理分析與禪佛教〉，收入鈴木大拙、佛洛姆，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文出版，1971 初版，1994 再版），頁 130-131。

⁶⁷² 艾利克·佛洛姆講，〈心理分析與禪佛教〉，同上，頁 128。

⁶⁷³ 施叔青，《枯木開花聖嚴法師傳》，頁 293-294。

⁶⁷⁴ 彼得杜拉克著，周文祥、慕心譯，《巨變時代的管理》（台北新店：中天，1998），頁 085。

⁶⁷⁵ 洪調江，〈自序〉，《禪式管理》（台北：業強出版，1994.1 / 2 初版，1994.3 / 4 六刷初版），頁 16。

性疾病、憂鬱症、癌症疾病。⁶⁷⁶如前所述，可知禪法不受時代環境影響，具有身心保健，改善人類精神生活品質，情緒疾病之重要功能意義，被視為現代人調控身心的藝術，⁶⁷⁷因此，研究者評估，將行為醫學結合心理學和醫學的智慧，使用於增進健康和預防疾病上有益於身心健康。⁶⁷⁸如前述相關研究證實禪修有益於身心健康，加上佛教各種文宣廣為流佈，以及南、北傳、藏傳佛教之國際文化交流，⁶⁷⁹如前所述國內外各例，顯見止觀禪修有越來越多人修習的趨勢。由此可知禪修在生活方面的實用性，現代社會普遍風行有關。

⁶⁷⁶ 馬哈希尊者著，溫宗□譯，《毗婆舍那講記：含〈法的醫療〉》，頁 203（註 2）。

⁶⁷⁷ 引文中人物，莎朗·沙茲堡，喬·卡巴金，丹尼爾·布朗，可參閱《情緒療癒》目錄（頁 5-6）之作者簡介。丹尼爾·高曼（Daniel Goleman）主編，李孟浩譯，〈導論〉，《情緒療癒》，（台北新店：立緒文化，1998），頁 6。

⁶⁷⁸ 身心症的治療，包括頭痛、慢性疼痛、高血壓和氣喘。影響健康風險的行為，如抽菸、不健康的睡眠習慣或飲食習慣，這些負面的行為習慣會影響個人的健康同上，頁 292-頁 293。

⁶⁷⁹ 臺灣圓光出版社、佛陀教育中心…等，流通不少與南傳佛教比丘演說教義、禪觀實踐之有關論述。密教方面的文宣流佈，如日常法師傳播菩提道次廣論、化育文教基金會…等。其中不乏止觀方面的論述，如馬哈希等人著譯，《唯一的道路》（中壢：圓光出版社，1993 再版）、智顛大師述、寬靜講，《修習止觀坐禪法要講述》。

第五章、分析與結論

本研究以台南僧團千佛山菩提寺轉型發展過程為例，從歷史學、宗教社會學、詮釋學等觀點，探討僧團卡里斯瑪型的領導者，因應社會政治、經濟、文化變遷，以此了解佛教教育思想觀念的改革，以及僧團轉型發展過程，對於現代人之影響，分析如下：

第一節、僧團領導人對僧團組織發展之影響

人自出生後成長的過程，不可豁免的需接觸社會化的教育。千佛山菩提寺的創立，如第二章節所探討雖緣起於關廟地區在地的風水觀念，但其發展的過程則深受前、後兩任住持步入出家、受戒的養成過程，及其經歷之政治、經濟、文化的歷史背景，而有不同的經營風格。草創時期的開山德泉法師從齋教，轉入佛教，雖能占卜濟世且有日本佛教僧侶傳授略懂醫術知識治病，但因沒機會接受正規教育，也無真正依止師承的煮雲法師學法。對佛教的理解，可說僅止於修持念佛法門，及通俗的宗教因果觀。住持期間，雖在菩提寺得到不少關廟附近地區鄉民的護持，但因年邁住持不久即圓寂，對菩提寺僧團組織發展與地方信仰方面，並無太多的影響。

第二任住持白雲禪師自幼師承大陸浮丘山雷雲寺臨濟法脈虛因法師出家，及長適逢早期國民政府推動社會教育轉型，考上湖南大學接受現代化教育洗禮，爾後因遭逢時局巨變，迫入來台服務軍中，期間被派至美國接受新式教育與其他學識訓練，使之觸角更深入專業領域。而使白雲禪師兼具傳統與現代學術知識的禪行者。這些專業學識與其佛法上的修養，展現在其詮釋佛法系列創作中，如小說、傳記、小品、禪詩、散抄、禪學與佛學經典論述等作品，貫穿了千佛山文教發展的不同階段時期。如從千佛山信眾及讀者的反應，可觀察到白雲禪師各種不同時期著作，對佛教徒想深入佛教知見，與提昇信眾信仰素質具有某種程度的影響

力。⁶⁸⁰ 如 1980 年代即追隨禪師學習禪法的某位教師，曾提 1970 年代之時教育還未普及，一般人初接觸禪師的著作，常無法立即了解書內佛教的名相，與依文學禪的困境。⁶⁸¹ 這說明，學習佛法依文解義仍有其難處，經由佛教僧師的指導，乃是事半功倍深入佛教知識的最佳途徑，由此更可了解習禪或密等之深入的法門，如缺乏應有的世學與佛教相關知識基礎，並有專業師承的指導，一般人是難登其門的，如第二章第三節所提白雲禪師青年時期閉關習禪，不得其門曾思放棄習禪，後由其師指點而扣其門之例相似。這或許是注重根器的禪法，後世不易廣傳的因素之一，也是白雲禪師早期弘法，幾乎以大專院校程度的學生，做為教導對象之因。由此觀之千佛山禪法風行於 1989 年後，無不與社會教育水準之提高有關。論文中所舉數例及訪談的資料顯示（詳見附錄四、五），其佛學班的成員教育程度，大多為學歷較高的知識份子，學佛之因有些是透過閱讀白雲禪師的著作、週日講經、修習止觀理解禪修佛法，在日常生活有了行修實踐的印證，進而起信皈依佛教，爾後對佛法理解有一份深信不疑之心。另據瞿海源相關研究，也提到教育程度較高者，皈依佛教等傳統宗教也有較高的比例：

簡言之，……教育程度較高者在皈依佛教及基督教，這兩大類制度性宗教的人口比例上要顯著地高一些，而都市化程度也與此兩類宗教人口的增加有關。總之，臺灣地區民眾的宗教信仰，若就類別而論，確實會因教育程度與居住地區而有差異。這種情況大致反映出世俗化的影響，同時也顯露出不同階層不同的精神文化的面貌。⁶⁸²

1949 年白雲禪師被擄來台從軍，於軍旅服務十年後，方恢復出家人身份。從軍期間因擔任教職，與被政府派至美國學習新式教學法的經驗，對其後來從事僧伽教育影響頗大，因鑑於大陸傳統佛教的沒落，重建十方叢林佛教，發展佛教教育維護傳統，遂成為其在台發展之畢生心願。1973 年接掌菩提寺，也賦予白

⁶⁸⁰ 此處談到深入佛教知識，提升佛教信眾信仰素質，是指一般信仰者，拜拜求平安，並不了解佛教義理精神。而學佛者想要深入佛教義理，必須透過佛教課程研習活動、書刊才能由淺入深研習義理，獲得相關知識。

⁶⁸¹ 李淑美（受訪），千佛山雜誌編輯部，〈憧憬中的玫瑰園〉，《千佛山雜誌》，第 222 期，2008，頁 50-51。

⁶⁸² 瞿海源，《社會心理學新論》（台北：巨流，1989），頁 167。

雲禪師重建十方叢林佛教，培育僧伽人才，發展佛教教育的空間。其主張伽藍學校化，由第二章第四節內容顯示不僅成功的為僧團注入新血力量，同時亦促進僧團成員的年輕化，而在台灣開枝散葉重衍法脈為僧團組織繼往開來，承先啓後奠下基業。

分析白雲禪師在千佛山菩提寺興辦僧教育，僧團組織成員年輕化的原因，有幾項外因：一者，社會的變遷不僅導致家庭結構改變，傳統的思想也式微了，對子女男婚女嫁父母的權力日減，⁶⁸³也使年輕人對未來志向較有自主的選擇權。二者，則是工業化帶動社會的經濟發展，社會就業機率高，女性開始擁有經濟獨立，不需仰賴家庭有關。如筆者於約 80 年代左右所接觸的千佛山佛學院同學，大都已存有積蓄，能供己讀書不愁費用。少數國、高中畢業後入此就讀的學生，也因來自佛教家庭，父母為虔誠的佛教徒，費用的供給也不成問題。他們選擇就讀佛學院，大都是基於個人信仰和興趣，少有涉及感情、事業不如意等之類的問題。三者，僧團之能在臺灣獲得高度的發展，除長期利用科技資訊的多元媒體弘法之外，也與持名念佛的淨土法門流行有關，此與在台灣南部地區廣欽老和尚、煮雲法師、星雲法師這些近代佛教名僧，積極提倡念佛，吸引不少念佛的信眾。如筆者前所提的佛學院同學，過去曾有些在星雲、煮雲法師的道場參加佛七的行修，有些則親近廣欽老和尚精進念佛，足見當時淨土念佛法門之盛行，也顯示禪宗的式微與懂禪法信眾不多。四者、社會工業化的變遷，生活與工作競爭帶給現代人精神頗大的壓力，為紓緩心理壓力尋求宗教依護的信仰者日增。五者，政府採宗教自由政策，保留傳統民俗文化推動文化建設，促進東西方文化交流，對於宗教組織的發展亦有正面的鼓勵作用。

內因則是白雲禪師在千佛山長期推動大專佛學營、禪修營等活動，弘揚佛教法義上則以深入淺出結合生活的禪修理論作為實踐，不僅激發大專學生為此學佛，並踏入佛教學院體系，深入佛法的知識領域，也提供光復後佛教師資長期不足的來源。再者佛學院在招生方面，入學的年齡與出家的規定，是僧團成員逐漸年輕化的主因。以此比對民國 99 年（2010）左右，千佛山開設社會在家佛學班所作問卷表（附錄五），顯示如入學年齡不限，學員年齡則以中、高層居多，且

⁶⁸³ 蔡文輝認為婚姻對象選擇之權力，由父執輩手中轉移到子女本人身上，是臺灣家庭變遷的一大特徵。蔡文輝，《社會變遷》，頁 223-224。

女性學員所佔的比例比男性學員人數多。探究其因多少與臺灣社會人口高齡化，及女性具有自主化與空巢期有不小的關聯，而前之人口老化則對佛教僧團未來的發展，顯示另一層隱憂，這應是未來僧團經營上必須克服的重點。

其次，千佛山佛學院的學生經歷佛法的體驗後，亦有引進親朋學佛的連鎖效應，據了解僧團成員有不少來自同一家庭，或親朋前後繼接出家的實例可知，而此一現象如追溯自佛陀建立僧團時期，亦有類似情形，此說明宗教體驗之影響力，存有不容忽視的一股力量。千佛山僧團如前所述隨著出家人才增加，由此養成不少的師資，內部組織的結構更趨堅固。再者因應社會變遷，民眾對精神層面需要，千佛山投入心力長期對外開設經典法義講座與靜坐止觀等課程，也為使都市地區的群眾能方便聽經聞法，朝向市區發展設立分院、講堂，並成立慈善、文教、傳播媒體、書坊等與救濟、教育有關的公益團體事業，推動與佛法、社會公益、文教教育、生命關懷及人文交誼、國際學術交流等相關活動，以此助益社會的良好風氣。如前所提內、外在之因素，不僅促使千佛山僧團年輕化，護持的信眾也因此分布更廣，不僅擴大到本土的其他縣市，也進而到國際範圍。

再言白雲禪師於佛法行修的經歷上，除繼承禪和古梵密的法統外，又曾行走大陸南北、泰緬等地區參學，奠下深的行修與教理基礎，就韋伯的社會理論而言，白雲禪師頗符合世襲卡理斯瑪之說；其一白雲禪師之師虛因老和尚，在其母胎未出生之時，就與其父約定日後成為僧侶的命運；其二傳授白雲禪師古梵密的兩位師者，將古梵密外以半強迫的方式親傳給他，並通過其二人嚴厲的苦行內練，而使禪師具足傳古梵密承者的能力，成為一個具特有的卡理斯瑪特質宗教修行者，也是門下弟子跟隨其學佛的主因。韋伯看法認為：

最初的卡理斯瑪其英雄般的魔法魅力與能力是天生異稟的，後來，由於失去了可以查驗的稟賦，以及非凡的個人稟賦這種意義，變成了可以傳授學習的一種非個人的能力。卡理斯瑪教育是經過適當的挑選，和對合格者的訓練培養。一些被認為具有資質的孩子們離開原來的環境，經過苦練修行，直到通過一個逐步升級的隆重的接受儀式，他們才獲准進入卡理斯瑪的圈子。所有這一切之中，強調的是喚起學生身上被認為已擁有的那些品質，而不是灌輸

特別的技巧。⁶⁸⁴

卡里斯瑪的傳承，根據韋伯的看法須由具卡里斯瑪的老師，歷經一連串的觀察與訓練、培養等過程的驗證，才能使被篩選者具備卡里斯瑪能力：「因為，人們認為，這種知識必須傳授，但是沒有人天生就有這種知識。」⁶⁸⁵ 白雲禪師僧俗弟子，皆認為禪師具有特殊的能力，如第二章第三節提到鏡印法師受戒病發吐血，本欲退戒，後因白雲禪師加持，病癒之特殊感應，與預知北投白雲精舍山崩，事先囑咐其先行離山，逃過一劫事件，除此另有位曾姓居士在訪談說，98年(2009)6月底白雲禪師因故跌倒受傷，當年7月28日全家獲悉前去關廟菩提寺探望傷情，閒話家常之際，白雲禪師忽言及臺灣將有大災難發生，並會死很多人，本不在意沒想到不久即發生88水災，重創南臺灣。⁶⁸⁶這些靈驗性如再比對第四章所述，筆者歷年參與觀察千佛山大護摩活動，所拍攝到的「曼陀羅圓相」眼見為憑，證實千佛山刊物所報導之「曼陀羅圓相」等非為烏虛之事，就一般信仰者的心態而論，真與假非是重點，靈驗經驗純屬個人內心體驗，雖無科學證據可足充分證明，但，只能說「信不信由你」！由此也顯示宗教信仰者，肇因對宗教的熱誠，或因個人的體驗，易注重宗教人物的特殊能力或宗教瑞象的顯現，忘卻修行的意義在於化解現實生活的問題，進而達到清淨解脫。針對此現象白雲禪師說：

可惜現今教界，似乎大夥兒都在趕時髦，湊熱鬧，把原先由我倡導佛法深入社會，希望達到移風易俗，發掘人類善良，尤其是頗具影響力的知識份子的本意，幾乎已經荒了腔，走了調，造成許多的譏諷和誤會。但願諸位執事大德，深體我佛度眾慈悲心意，旨在教化眾生去惡向善，明確了生脫死的法理；基於眾生的習氣使然，往往小善不在意，小惡無所謂，以至逆境現前，於生迷茫，於死惶恐。如是，眾生隨業隨境，任聽命運的擺佈；縱然迷茫中乍現靈明，惶恐中求教知識，而所獲救助之力，有意無意淪落卦卜命相，通靈通

⁶⁸⁴ 韋伯認為；卡里斯瑪教育的重要因素有被保留下來，特別是在教士和士兵的訓練中。但是，隨著軍隊和教會的官僚化，專業化知識則被加重強調。本迪克斯（Reinhard Bendix）著，劉北成

等譯，顧忠華審閱，《韋伯思想與學說（MAX WEBER： An Intellectual Portrait）》（台北：桂冠，1998），頁326。

⁶⁸⁵ 關於中國文化背景中卡里斯瑪教育與專業化教育的區別的討論，同上，頁1、38-141。

⁶⁸⁶ 於南華大學宗教學研究所辦公室，隨機訪談曾應鐘居士。訪談時間：2009年12月18日早上。

神，奇技幻術，諸般外道等更加迷茫，倍增惶恐的困惑境地。是以，筆者再三強調，學佛旨在學智慧，修行在攝身語意；唯有勤學正行，離自共相，清淨身語意，則必然能夠去惡向善，唯有依教如法圓具大智慧，則必然可以了生脫死！⁶⁸⁷

如上批評可知，白雲禪師於身教上，重視引導學佛者具有智慧的理性思考，達到了生脫死，而非利用卜卦命相，或通靈通神之類的奇技幻術迷惑人心引人入佛。亦即提倡以佛教傳統禪修正念、正行的智慧，引導群眾應修正自身之言行思想，達到去惡向善，解脫煩惱。為此白雲禪師推動社會教育方面，詳見第三章所述開放對外講經、舉辦佛學營等活動，以佛法知見，積極導正佛教徒偏差的觀念，減低社會對佛教負面的評價，期使大眾能了解佛教的義理。

儀式活動是宗教活動的重要一環，千佛山民國 94 年（2005）起，舉行幾次的以古梵密行修為主的護摩法會，在千佛山門派下已歷行 30 年之久，對關廟附近地區的祭祀信仰文化而言，於第四章節所述也有其可見度的影響性。白雲禪師訓練古梵密的人才挑選極經嚴謹，不但需具顯教知見的基礎，也需具禪修底子及行修上的瑞相經驗，方具資格，加上人才培訓上，行修者須有耐勞的意志力等接受嚴格訓練。歷程極長下，淘汰率極高，為此傳承人才培養的不易，潛藏著古梵密法脈後繼無人的危機，這或是近年白雲禪師急於成立國際佛教梵密禪那行修發展中心的目的吧！

宗教儀式除了滿足信徒現實生活需求外，也能凝聚人群團結的社會需求。因儀式能使人轉凡入聖，融入神聖時間與空間的氛圍中：

時間中有所謂神聖時間的時段，即節慶的時間；另一方面，凡俗時間，即日常生活中無宗教意義的時間；…藉由宗教儀式，宗教人便得以安全地由凡俗時間，過渡到神聖時刻。神聖時間本質上是可以逆轉的。…它是原初的秘思性時間，臨現於此時。每一個宗教節慶、所有禮儀中的時間，都即將發生於過去的神聖事件，也是發生在「起初」的秘思性過去，再次實現與此時。…

⁶⁸⁷ 夢殊，〈禪的世界（20）〉，《千佛山雜誌》，144 期，2001，頁 17-18。

神聖時間可以無限的重複，無限地循環。⁶⁸⁸

宗教儀式蘊含著過去的、現在的、未來的總和，也包含著人對神明、祖先的祝禱，與為子孫祈福消災，撫平人類災難傷痛的人文關懷。就外觀來看，古今宗教或是巫術，都具有祈禱、儀式、教戒（禁忌）、供奉、象徵等相關功能。因此宗教儀式之通俗性教化活動，也是佛教為引導民眾，通往更高宗教信仰層次的另一橋樑。如歷史上的佛教曾因一度以阿毘達摩式的學問為走向，側重義理辯論、名相的研究，而使佛教失去通俗教化的功能，在疏忽社會教化活動，⁶⁸⁹缺乏社會的支持下佛教幾乎式微：

在西紀六百年間，佛教的偉大學府那爛陀寺已經成立，成為佛教各大小乘論師，顯密各宗，中觀、瑜伽各學派的學者的一所鑽研學問的最大場所。各學者因致力於理論上作精微的分析，埋頭於煩瑣的名相研究、義理的辯論，其結果也是同樣地陷入了以前小乘佛教同樣的覆轍，即是失去了本來佛教之活潑精神、成為沒有生氣的宗教。對於一般的大眾，已失去了通俗的意義。這樣，缺乏了社會人士的共鳴和支持下，對於宗教的原來目的，便喪失其效力和意義了。⁶⁹⁰

社會群眾提供經濟上的護持，是佛教團體生存的後盾之一，佛教倘若沒有另高層次義理，使人依此修行提升自我思想的特色，則與民間依賴鬼神庇護的信仰並無兩樣。民間信仰追求實現利益的功利特質，普遍的存在現代的社會中。講求靈驗性的民間信仰，通常通過占卜、靈媒或乩童之問神儀式，謀取希望獲得的利益。佛教同樣也以誦經祈福消災等儀式行為，滿足群眾實現利益的特質。但實質上佛教經典的教義思想，含有高層次的道德規範和佈施分享等精神，作為教化社會導正人心的行為指標，以此圓滿佛教濟世救人的慈悲精神。如誦讀佛經中，除可提供明善惡之理，防非止惡，引導人們改過向善外，也能進而自利利他培養積

⁶⁸⁸ 伊比利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠，2000），頁 115-116。

⁶⁸⁹ 水野弘元，《佛教的真髓》，頁 220-221。

⁶⁹⁰ 高永霄，〈真言宗綱要的介紹〉，收入張曼濤主編，《密宗概論》，頁 185。

極行善，懷抱服務社會的精神，從事社會服務工作，關心整體世界的和平與安危。佛教尋求解決人生困擾，煩惱解脫的方法，是基於探索、解決自我生命問題之終極人文關懷，而非彰顯至高無上的神權權威，更非社會學者韋伯所強調的存有實現經濟的目的。儘管社會環境變遷的種種衝擊競爭，弘揚具有高層次思想佛教教義，提昇社會教育品質，仍是近代佛教僧團，也是白雲禪師積極從事社會教育活動，提供社會民眾各種不同層次的學習管道的努力目標，其社會教化智慧薪傳的目的，實遠超過於經濟目的之追求而已。

早期密教一般被理解為是含有神秘呪術的原始宗教，遂被稱為密教或是神秘教 (esoterism)。⁶⁹¹十九世紀的歐洲人，認為原始佛教是合理的、倫理的宗教。但對密教（又稱怛特羅教）之具有巫術、咒術、神秘、土俗等性格，則加以批判，視為佛教的一大墮落。為此，密教傳到歐洲之初，受到十九世紀合理主義思潮的歧視，而被當作客觀性的學術研究對象。如韋伯即認為密教是大乘系統的巫術代表：

巫術——恍惚的驅邪者被巫術性的稱呼為“薩滿 (shaman)，此乃梵文“沙門” (śrāmana, 巴利文 samana) 之東土耳其斯坦的訛轉。佛教真正在此地布教，大約開始於西元七世紀，至八世紀時確立。…君王為了行政上的利益考量（引進文書技術）和馴服子民，而從鄰近的印度地區迎請一位聖者來當導師（指西藏紅教始祖蓮華生）。這位布教師是個純粹怛特羅派的（巫術的）大乘系統代表者：煉金術、魔藥以及其他大乘所見的經咒——魔術，似乎都隨著他而進入西藏。⁶⁹²

韋伯批評藏教俗人對於世襲的卡里斯瑪達賴喇嘛之信仰，純粹只是一種聖徒的崇拜，佛教的主智意識，雖緩和了怛特羅派忘我、性愛狂迷的特色，⁶⁹³究其巫術性的神療術和占卜術而言，對於世俗人的生活樣式，則沒有一丁點倫理理性化

⁶⁹¹ 大村西崖著，籃吉富主編，〈印度教研究之現況及其研究方法〉《世界佛學名著譯叢 72——密研究法密教發達志（上）》，頁 2。

⁶⁹² 韋伯著，康樂、簡美會譯，《印度的宗教：印度教與佛教 II》（台北：遠流，1996），頁 457。

⁶⁹³ 藏教中流傳男女結合的怛特羅瑜伽雙修法門，這種修持源於印度性力崇拜，由於男女「雙身修法」，有違佛教戒律，所以最為人所詬病。

的影響。⁶⁹⁴

榮格則從精神心理層面探討東、西方人宗教信仰精神的的不同，提出外向型的西方人和內向型的東方人在氣質衝突之分歧點上，認為基督徒具有向外發展的優越心態，在於西方基督信仰認為仰賴上帝恩寵，教會才是唯一的能救贖之道。上帝面前人是極為渺小，人唯有追求健康、以財富征服世界，才能取悅上帝、榮耀上帝，為此西方對於人類精神評價很低，在基督徒的眼中，認為禪定冥思只是一種了無意義的心境，而具有冥契主義思想意涵的教派，和巫術性的但特羅派，如非屬異端，很可能就是一種病態。如反觀東方之佛教信仰，在觀點上重視心理上的內斂、自我控制，相信人要自我超越，才能獲得「自我的解脫」，亦即自己才是唯一可信的因素。以此東方人不僅能包容低層次的精神，又發展出在無明偏執與業力所受煩惱中，突破性的認識體悟自我之精神法身，及如來藏清淨心的重要性。⁶⁹⁵從榮格以上的看法，比較韋伯立場是以西方基督徒的心態，提出資本主義式的社會經濟利益價值觀點，以此藉用理性與非理性，統治與支配的二元論角度，探討東方宗教經濟文化發展，僧俗相互影響性質，忽視不同宗教人文信仰心理，精神層面的需求殊異不同。國內學者亦提出相關看法，如：

仔細檢討韋伯的《中國宗教》一書時，我們必須瞭解他研究中國、印度及其他古文明的企圖，並不是在於證明這些社會資本主義的存在；而是用以旁證西方理性資本經濟發展的特殊性。韋伯比較方法論的基礎，乃是證明西方工業化的發展是受基督教倫理的影響。而工業化之未能在其他文明發生，正因缺乏此種類似基督教的倫理精神。就因此偏見，韋伯特別選擇這些證明其理論的國家文化來加以討論。⁶⁹⁶

近年學者專家常用科學技術研究密教、禪修行者之個人意識，與集體祈禱意識，對於心理、生理、外在物質環境之影響作為實驗，不僅突破過去社會學者認為密教的「巫術」性的觀點，更由此發現人類的意念，具有影響萬物極強烈的能量，也就是說人所思所念，其實不無時刻都在影響著全世界發生的萬事萬物。如

⁶⁹⁴ 韋伯著，康樂、簡美會譯，《印度的宗教：印度教與佛教 II》，頁 464-467。

⁶⁹⁵ 榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學》（台北：商鼎文化出版社，1993 第 1 版，2001，第 3 版），頁 106-122。

⁶⁹⁶ 蔡文輝，《社會變遷》（台北：三民書局，修訂 3 版，1988），頁 184。

由過去佛教所提到意念可以影響物質的觀點來說，通常必遭迷信、不符科學常理的觀點指責，但近年來最尖端科技的腦波實驗，卻證實人類肉眼不可見的精神意念層面，它是可透過禪修境界來控制意念，使人不受外境干擾，同時亦能影響外在的環境的例子紛紛被提出。如近年相關禪修閉關之實驗，歐美科學家已從西藏、⁶⁹⁷南傳佛教正念禪修之精神醫療觀察實驗，證明禪修的確能幫助人類，化解情緒干擾的困惑，以及改善某些疾病等的效用。⁶⁹⁸換言之，近年在提倡東西方宗教的交流下，使用精密科技的研究佛教精神層面的文化，不僅打開了西方人對於佛教的迷思，也使南傳及藏傳佛教受到西方社會肯定與信仰。這是晚近幾年，因世界交通網絡、文宣傳媒發達，而促使台灣佛教與南傳佛教、藏傳密教文化交流頻繁，止觀禪修課程隨著佛教教育的推廣，有越來越深入民間心靈生活需求的趨勢，如有人從禪修經驗中產生靈感，創作文學、美學，有人則發展禪式商業管理、情緒管理、行為治療醫學…等作為生活應用。而這也是白雲禪師長期以來，在千佛山積極推動禪、密思想，期望落實到現實社會人人可藉之調整自我意識偏差的行為，以此運用思想發揮智慧力量，活出積極生命價值的主要理念。

⁶⁹⁷ 丹尼爾·高曼著，張美會譯，《破壞性情緒管理》（台北：時報文化出版，2003），頁106、116。

⁶⁹⁸ 丹尼爾·高曼主編；李夢浩譯，《情緒療癒》（台北新店：立緒文化，1998），頁162。

第二節、社會的現代化因素與僧團轉型之互動

佛教僧團的消長，除了受到領導人的影響，同時也會受到現代化社會政治、經濟、政策等因素影響。民國 34（1945）到 53（1964）年間，臺灣經濟快速發展，政府財政收入擴增，遂開始推動本土性社會福利，其中以社區發展與貧民救助最為重要。

以千佛山為例由於白雲禪師接掌住持於民國 62 年間（1973），之前於民國 57 年（1968）已開始籌辦慈善事業，民國 62 年（1973）正式在彰化古嚴寺成立「仁者救濟會」，以救濟孤寡殘疾，急難災害，每月以 50 元為基數，招募會員，⁶⁹⁹大智佛學苑學員，為救濟會組織籌措工作的重要成員。⁷⁰⁰訂定援救急難、濟助貧窮、慈悲喜捨、菩薩精神的宗旨，響應政府仁愛的計劃，成立組織會員標準，凡發心樂助者皆是會員，由會員中遴選會長、副會長、執行委員等相關人員。鼓勵捐獻訂定榮譽會員、基本會員資格，發給敦聘證書，以期實現如興辦老人、孤兒、殘障、職訓輔導、醫務治療等救濟事業機構之理想。主要會務，如招募基金、收集衣物及食品等等，⁷⁰¹並由《佛印月刊》公佈捐助人，經費金額，經費用途，⁷⁰²如每年響應冬令救濟活動，於社區舉辦施米、施衣等相關活動：

仁者救濟會為響應地方所發起的冬令救濟，特撥白米 140 台斤，衣物約 50 件，已交由大城鄉民眾服務分社，分別贈送貧困同胞，以達「仁者」饒益眾生之宗旨。⁷⁰³

民國 68 年（1979）社會福利政策進入「黃金時期」，持續約 20 多年，也是臺灣社經狀況最優的時期。民國 88 年（2000）後，由於國內社福支出大幅增加，加上國際經濟走下坡，國與國之間距離的縮小形成全球化市場等的雙重刺激，使

⁶⁹⁹ 古嚴禪寺，〈成立救濟會啟事〉，《佛印月刊》，第 2 期，1973，第 3 版。

⁷⁰⁰ 佛印月刊，〈研究所同學發起興辦救濟會濟世〉，《佛印月刊》，第 25 期，1975，第 1 版。

⁷⁰¹ 佛印月刊，〈仁者救濟委員會組織章程概況〉，《佛印月刊》，第 26 期，1975，第 1 版。

⁷⁰² 佛印月刊，〈冬令施米物饒益苦眾生〉，載自《佛印月刊》，第 29 期，1976，第 1 版。

⁷⁰³ 佛印月刊，〈冬令施米物饒益苦眾生〉，載自《佛印月刊》，第 29 期，1976，第 1 版。

臺灣經濟成長趨緩，甚至呈負成長的情形。再加上近年政府的社會救助工作，限於人力、財力等有限，無法滿足人民的需求下，政府的社會福利政策也積極鼓勵民間團體參與社會福利的推動。為此服務屬性不同的社會福利機構，如雨後春筍般的成立，其中包括獨居老人、殘障、受虐婦女、兒童、青少年、低收入戶、急難救助、醫療…等等。有些屬於貧困、病苦等消極性的物質救濟，也有需要心理輔導、諮商等積極性精神扶助團體，紛紛投入志願性的工作。除此，政府為因應社會變遷所造成適應需求的問題，提倡終身學習社會教育，強化人民文化素養與內涵為當務之急。⁷⁰⁴

另在文化建設推動社區總體營造方面，提倡融合傳統與現代，結合本土與經濟，平等看待各種文化，以人本的、自主的、創造的終身學習價值觀，協助自我改變與成長。⁷⁰⁵以此整合社區團體資源，鼓勵寺廟團體贊助或舉辦慈善，社教、國際文化交流活動。就此而論，顯然社會經濟、政治狀況，文教改革社會變遷政策，對於寺院團體發展和文教、慈善福利事業帶來一些重要影響。

以上的政策影響可從千佛山僧團三個發展階段，了解到佛教團體文教發展與社會政策的相互關係。如民國 62 年（1973）至 78 年（1989）間是培育僧團組織人才的時期，從菩提寺之經濟建設狀況，可見僧團建設發展緩慢的情形。

78 年（1989）至間年至民國 80 年（1991）間，則是醞釀慈善團體組織形成的關鍵時期，菩提寺弘法已跨出地區性的門檻進入第二階段，逐漸褪去山林佛教的色彩，往都市發展，於台灣由南到北成立講堂，創立全國性的慈善團體組織，設基金會結合協會人際網絡，落實佛教自利利他的實踐精神。首先在台灣三大都市高雄、台中、台北，建立講堂，成立千佛山聯合志業機構的三個單位。民國 82 年（1993）創中華佛弟子協會，以及成立財團法人千佛山慈善基金會。高雄地區南北辦事處同時成立，奠定全省聯合辦事處雛型，不久，中華佛弟子協會聯合辦事處逐漸擴及台灣全省各地。

民國 85 年（1996）白雲廣播公司開播，弘法朝向多媒體、多元型態社教發展，出版佛教書刊、CD、DVD 等有聲書，設白雲書坊流通佛教文學創作產品。

⁷⁰⁴ 侯崇文，〈第五章社會福利的新挑戰〉，《二〇一〇台灣》，頁 197-206。

⁷⁰⁵ 張德永，〈社區總體營造的價值與關聯〉，中華民國社區教育學會主編，《社區學校化》（台北：心理出版，1996），頁 216、219。

在這段期間內，台灣社會經濟、福利政策正處黃金時期，千佛山之寺院經濟建設逐漸完備，並有餘力在台灣各地發展周邊文教、慈善事業，也配合政府政策及社會需求，舉辦各種類型的社教學習活動以及社會改革運動，如佛學講座、親子活動、社福活動、環保運動等。

佛教從事宗教教義之傳播目的，除為提供普羅大眾，在精神層面能淨化內在的心靈外，也希望在文化層面達到淨化社會的風氣，提高國人之精神品質。隨著教義的弘揚，為滿足普羅大眾信仰上方便，於各地闢建弘法道場，人群進入寺院，除了能滿足宗教精神需求外，殿堂亭台樓閣優雅的景觀，佛像雕塑、壁畫、書法藝術觀賞、佛教學術交流、節慶等等文化活動，亦具有潛移默化之社教意義。

全球化市場縮短國與國之間的距離，近十幾年來台灣佛教界與南傳佛教、西藏密教有更多的文化交流往來。如民國 91 年（2002）後，千佛山文教事業漸往國外發展朝向國際化，於香港、新、馬、澳洲等地，設講堂、白雲書坊，以及佛弟子協會，將慈善、文教共施並濟的社福活動擴展至國外，舉辦佛教護摩文化活動與印度、斯里蘭卡等地宗教人士進行文化交流。

如前所舉，可知社會政治、經濟、政策變遷等因素與僧團之轉型有相互的影響。誠如 Wilbert E. Moore 所認為社會變遷，影響社會結構的重要改變包括，社會規範、價值體系、象徵指標、文化產物等方面之改變。而這些定義也包含行為、象徵、意識方面的改變。小則包括一個團體領導份子的成長過程，大則可囊括政治體制上的革命運動。⁷⁰⁶

從生態的角度來看，宗教組織為組成分子，或單位之間不斷互動交往的一個持久性系統，是個具有相當精密結構的完整系統，它與其它組織或團體也持有密切的關係，如現代較大型的佛教團體，其組織經營內容，不再侷限傳統的經營層面，也廣涉至學校、醫院、育幼院、安老院、公益慈善等之機構，它不僅需要受政府組織的保護和管制，也需要專業的教育體系提供人力資源，與人力支援和指導。亦即宗教組織也是個在生態系統中需不斷成長，不斷變化，不斷調適的一個有機體。⁷⁰⁷環境層面雖然提供宗教組織，發展其教育之空間與機會，同時也帶來

⁷⁰⁶ Wilbert E. Moore 著，俞景濂譯，《社會變遷（Social Change）》（台北：巨流，1988 年），頁 10-11。

⁷⁰⁷ 林生傳，《教育社會學》，頁 191。

組織生存發展上的限制與影響。例如現代社經發達，教育普遍提高，相對的教育成本也跟著提高，養兒育女成爲現代人生活，經濟壓力來源。因此現代家庭大多生養一兩個子女，或不願生養子女，社會少子化、人口老化等問題，逐漸浮上檯面，首當其衝的教育產業，就是幼教業。據筆者曾參與幼教工作所知，不少佛教團體經營之幼教機構停辦，多少和少子化與政府幼教政策不無關係，而人口老化，亦形成銀髮族孤獨、安養醫療照護需求，備受關注。如從空巢期婦女、家庭主婦及退休老人參與千佛山文教課程、慈善團體活動，獲得心靈成長，重新找到新的歸屬與生命定位的價值意義，可見社經政策、環境變遷影響宗教發展，宗教推動社會教育導正社會變遷的結果，亦促使佛教教育功能，重新受到現代社會的認同與肯定。

第三節、禪密教育思想與現代人精神生活之關係

學者探討近代台灣社會問題時，曾批評資本主義合理性，認為雖在科技發展上獲得巨大成就，但也宰化成只追求片面計算著功利性效益，忽略人文精神與自然，人與物、人與人之間的合諧，須建立於合乎人際情感與精神內在層面的需求，而只形成空洞化合理性的價值，喪失人之主體性意義。⁷⁰⁸此是社會變遷導致傳統社會結構，倫理道德等社會價值觀念的改變，這些因素也影響家庭功能，造成價值的衝突及個人行為偏差。換言之隨著社會隱憂的痛苦指數升高，現代人也飽受身心壓力之苦。為此，政府因應社會變遷的對策上，開始提倡配合政治、經濟、社會、文化整體發展，推展義務社會教育人人有份的制度與觀念。由此現代宗教教育目的，不只是一要延續傳統宗教文化，在配合政府社會教育政策方面，通常也含有適應、改造社會文化變遷的義務。

宗教師即是社會教師，宗教教育也是社會教育的一環，宗教教育的對象就是社會大眾。以此現代宗教教育者，詮釋經典教義，必須不離傳統經典原意，又能周延的觀察社會需求，達到教化社會人心的功能。所以從事宗教工作的社會宗教師，對於社會情境脈絡，社會問題與需求，必須有相當深入的認識和了解。如白雲禪師認為，家庭教育是人心善惡的基礎，學校教育是人心正邪的原動力，社會教育是人心奮發與墮落的分水嶺，導正人心的工作必須在這方面下功夫。⁷⁰⁹又言國家、社會是由「人」組合而成的群體，尤其個人的人格教育，「言行」表現，關係到現在乃至未來家庭、社會和國家的貧富興衰：

人、自入胎、出世、成長、開發，歷經嬰兒、稚齡、幼、少、青、中、老等年齡層，以至死亡之前，幾乎離不開學習的範疇；所謂學習，不外乎知識與經驗。然而，傳授知識與經驗的群體，肯定是學校和老師，加上社會的，家庭的；如是，無不是關係「人」的「教育」的來源。人，形成善良或惡劣的等分，雖有先天和後天差別，卻不可否認的事實，於幼稚期是善良的，單純像一張潔淨的白紙；由於家庭教育的啟蒙，學校教育的培養，社會教育的熏

⁷⁰⁸ 劉久清，《社會問題淺釋》（台北：台灣書店，1998），頁 231-236。

⁷⁰⁹ 湘僧，〈社論〉，《佛印月刊》，創刊號，1972，第 1 版；湘僧，《佛印論叢》，頁 1。

染，塑造成不同的「人」，以及人的格調；影響所及，小起於個人，中干係家庭和社會，大而至國家的興衰、貧富、優劣等等後果！不是麼？人的教育何其重要！學校應盡的義務，社會表現的道德，家庭該負的責任。除此、尚有於心性修養的各種宗教。不妨大家都能夠心平氣和的思考一番：於本份盡心了多少？於職責發揮了多少？尤其，個人的言行，不是眼前的酬勞，而是後代後世的成敗，都是子子孫孫以「你我他」為典範，作榜樣例！⁷¹⁰

此一看法說明，千佛山關懷社會教育，是以個人人格修養的培育為起點，個人「言行」皆可成為他人之行為典範為榜樣。白雲禪師深知佛教如不能因應社會變遷，符合大眾需求，在缺少信眾支持下，將為環境所淘汰。復興佛教，必須改變世人對佛教印象與佛教徒錯誤的思想觀念，讓社會大眾了解佛教，認同佛教。所以推展教育工作，深入瞭解社會流動趨勢，社會之困境問題。為此透過演講、著書、雜誌、舉辦各種共修活動等，傳播學習管道，引導群眾了解佛教經典文字，應用到實際生活情境中，解決現代人思想、情緒方面的困惑。也以新鮮活潑而適合時宜的方式，設計一套禪觀的修行理論，如「運用思考發揮智慧」、「探討一連串的為什麼？」、「不要用自我意識看問題」、「觀照自己起心動念」、「『想行』之間有『一間隔』」、「學佛方程式」，幫助現代人建設心理，解決人事情緒困擾的難題。在適應社會變遷過程中，扮演導引社會人心步入正途的角色，導引社會變遷方向，創造適應新環境的生命價值觀，形成真正符合時代的進步團體。從寺方資料及訪談資料中，可見社會各階層對千佛山菩提寺各類行教育活動的認知、感受與批評反映，可明禪之教育對於現代人內在轉化之影響，與佛教團體獲得發展有密切的關係。

佛教教育觀點，修行即有學習的意思，共修就是一起共同研究與學習。佛教的修行，重視學習智慧，學習認識自己，學習如何修正會造成傷害的思想觀念與行為，這些行為包括身體、語言、意念的行為。例如佛教以善惡而言，就說明人由意念思想產生貪、瞋、癡三毒，由口造作四種惡的語言，兩舌、惡口、妄言、綺語，身體造作殺、盜、淫等行為，合稱十惡業，這些思想、行為，會傷害到別人或自己，使人陷入痛苦的情境中，不可自拔。所以佛教立修行十善業之道，不

⁷¹⁰ 殘伯（白雲禪師筆名），〈老僧常譚——人的教育〉，《千佛山雜誌》，第 240 期，2009，頁 01。

殺、不盜、不邪淫、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語、無貪、無瞋、無癡。修行的目的，是要使人具有獨立自主的智慧，防非止惡，修正自己偏差、錯誤的行為，解脫身心痛苦和困惑，淨化心靈，獲得生活平靜、安詳、自在的走過人生，達到自利、利人的效果。

更簡潔的說，佛教社會教育的目的，就是要改變人的思想、行為，符合社會的需求標準，創造安和利樂的社會人生。就心理學觀點來說，學習是了解人類行為的主要方法。人類不論在日常生活中或在工作中，常運用其過去經驗，以適應環境，也活用經驗以改變當前行為。此種因經驗的累積而導致行為改變的歷程，就是學習。⁷¹¹

千佛山自我學習觀察、修行實踐的理論方法，以現實生活情境詮釋佛法教義，不僅獲得社會認同，也使僧團的發展不無關係。這套理論，得自白雲禪師民國 53 年（1964）鳳林蓮社掛單之體悟心得，其四分說法、五蘊間隔、止觀新法、學佛方程式，也為白雲禪師歷年演講傳播法義之重點。白雲禪師之禪教義，首先是從認知「為什麼」困惑為出發？以此認識自我，修養自我，達到調理身心，解脫煩惱痛苦。並進而認知生命的價值意義，是「做什麼」？而與人分享能夠「給什麼」？為修行觀察的層次。另其禪之教育觀點，在建設社會心理方面有三個重點：（一）培養觀察智能，探索自我調整身心；三思而後行，突破自我意識以「不傷害」的原則；（二）肯定生命自主的價值意義；所謂自主性包括：突破知識障礙、社會價值觀、情緒、解決生活困惑，達到身、口、意行為的自主性；（三）建立團體生命價值觀之責任與義務與人分享生活經驗。以團體分享經驗而言，學者也認為已成現代社會不可缺的一部份：

工業化與都市化擴張，使每個人逐漸缺乏與他人互動的機會，在生活的競爭中被疏隔的小天地所侷隅。然而，人們但在生存上互依，而且在情緒上互賴，每個人都有尋求情緒分享的需求。工業社會造成鄉村人口往都市遷徙，都市人口密度的增加，卻不能促使人際關係的親密；都市文明的蔓延，新的移民帶來了不同的文化特色，卻也產生了涵化過程的掙扎；家庭制度的變遷，使

⁷¹¹ 邱天助，〈社會教育活動的行銷管理〉，收入郭為藩，《文化建設與社會教育》（台北：中正，1991），頁 202-203。

得家庭對個人情緒的支持功能與社會化的功能逐漸褪色；緊張而單調的工作，使人們渴望獲得人際關係的互動；層出不窮的社會問題，更使人們急於尋求自我協助。因而團體的組成與透過團體來分享經驗，達成協力合作的成果已是當代社會一個不可或缺的部份。⁷¹²

從佛教信眾之實踐反應，可知千佛山從今日世界的現代化與全球化趨勢上，思考佛教經典的詮釋，關心社會問題。對於經典義理的詮釋，禪法的理論與運用，著重於現實生活的實效性，與佛教聖典承載的佛陀的教導之原初意思進行聯繫。為現代人搭起一座釋經學的橋樑，使人們了解經典名相的原意，然後探索佛法對於自己的意義，同時將它先運用在自己身上，實現提昇自我進步的理想，並將團體經驗與他人分享，共創進步和諧的社會環境生活之努力。

就佛教托鉢的苦行精神而言，僧團傳統在經濟資源的取得方面，大多仰賴社會信眾供養為主。中國禪宗叢林制度，發展自耕自食的生活，多以廣大的土地為經濟後盾，做為自給自足的生活依靠。但臺灣佛教僧團之社經型態不同，1949年後，臺灣佛教寺院的生態發展，幾乎都是依靠經懺法會起家。這也是臺灣佛教備受譏嫌垢病的原因。經濟需求之現實攸關生存之道，政府規定、鼓勵民間宗教團體從事公益慈善團體，對於經濟資源不足的小團體，並非易事：

因為成立「青少年輔導中心」，然寺中的收入，入不敷出，結果，負了債。不知情的我，每天接到的不是銀行，就是保險公司，不然就是信徒打來催錢的電話。天啊！怎麼會有這麼窮的寺廟，晚上，我向著廣場外面的天空吶喊著：「出家人欠的出家人來還。」隔天，早課唱韋馱讚時，我流下了眼淚，說也奇怪，那天，路過的陌生人，就開始幫助我，塞錢給我，我開始有了信心。⁷¹³

如上所言有些佛寺雖想作公益事業，但因經營不善亦難免發生債台高築的情形。

⁷¹² 林萬益著，《團體工作》（台北：三民書局，1985），頁3。

⁷¹³ 蓮西，〈感謝您的教誨〉，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，頁80。

千佛山隨著政府政策、科技的發展，改善教育傳播設備，成立非營利組織團體，發展公益文教、慈善事業，亦曾面對技術人員、經濟資源不足之危機與轉機。公益文教、慈善事業，使佛教傳播產生無遠弗屆的效果，逐步的往國際化發展。但發展的過程中，爲了維護公益文教、慈善事業有足夠的經費運作，寺院必須經常舉辦各種募款活動，參與關心社會活動，對於僧團內部成員，往往也帶來一些適應環境變遷的影響，以及受到民間信徒批評寺院流於俗世化的轉型問題，這或是千佛山也是其他佛教團體在發展上，爲實踐大乘佛法的菩薩精神，無法不面臨的難題吧！

第四節、總結

綜上分析可見佛教僧團發展變遷過程中，受到以下幾項因素影響：1、歷史、政治、經濟背景。2、領導人個人文化素養、經營策略3、社會情境、社會心理需求等因素影響。如近代台灣佛教的改革運動之發生，攸關佛教本身未來存亡。我們從千佛山以辦僧教育起家，形成僧團組織、慈善團體的過程，可知佛教教育，包含教義的認知，生活實踐的修習經驗和自我成長的內涵。人們在共享學習、成長的氛圍中，產生團體集體意識凝聚力的力源，並逐漸形成團體。以組織管理觀點來看，一個團體組織的使命與定位之界定，是一個領導者的關鍵責任。由於團體組織成員的理念，對領導者道德及能力上的充分信賴，使得領導人得以從前瞻遠見及魄力去開創新局。⁷¹⁴宗教組織領導人之知識經驗、價值觀與經營理念，除了影響團體成員之使命感，亦關係到團體經濟、組織是否健全、穩定發展。

根據千佛山菩提寺僧團之內、外在發展因素，可知千佛山推動佛教教育、文化、慈善的發展脈絡，不僅反映社會變遷事實與社會價值觀，也可了解社會、政治、經濟、佛教僧團卡理斯瑪領導人，導引社會變遷的方向，並結合傳統與創造新價值觀，形成真正進步的各種內外因素。同時也反映千佛山菩提寺步入現代化的轉型發展過程，於不同時期的適應與成長，它是藉由教育薪傳，引導佛教僧團轉型與現代化社會接軌，同時也不捨棄佛教傳統，活在當下與實踐智慧精神的生活。

佛教僧團和慈善團體形成之初，主要是以相同信仰、理想、觀點為基礎，因共同的高尚理想而結合在一起的鬆散團體。藉由卡理斯瑪型的領導人推動佛教教育，而促使鬆散團體形成有組織制度的集體或團體。集體是團體發展的最高階段。組織中包含正式團體成員和非正式團體成員。⁷¹⁵集體的最重要特徵，在於目的和任務都具有社會意義，它具有組織性和心理上團結一致的特點。

⁷¹⁴ 詹天賜，〈管理漫談（七）〉，《千佛山雜誌》，第 235 期，2009，頁 29。

⁷¹⁵ 根據建立團體的原則和方式來可分為正式團體和非正式團體。正式團體（formal group）（或叫正式群體），是根據定員編制、章程或其他正式文件而建立的。它是為了達成與組織任務有明確關聯的特定目的，以及執行組織的特定工作、任務而產生的。非正式團體，是不經官方規定，自然形成的一種無形組織。王加微，《行為科學》（台北：五南，1990），頁 131。

團體對組織的主要功能，就是完成組織基本的任務。一個組織要想有效地達成目標，必須透過分工合作，把任務逐層分配給較小的單位、部門去推進。正式團體的功能就是承擔組織分配下來的各項職責。團體對個人的主要功能，滿足其心理的需求，根據科學行為研究者的看法，團體可以滿足其成員，獲得心理上的安全感、歸屬感、增加自信、增加力量感、彼此互助鼓勵自尊自重受歡迎的需要，能體會自己是社會的一分子，看到自己在社會中的地位等等。正式團體的主要功能雖為執行組織的任務，但同時也能滿足成員的各種心理需求，一個團體，如能同時達成這兩種目標，它便是一個高效率的團體。⁷¹⁶滿足團體成員的個人需求，有利於維持團體工作的有效性和正常運行。慈善團體的組織運行也是如此，團體的成員許多的需求，可以通過工作來滿足，而有的則需經由團體來滿足。因此，佛教團體集體意識形成過程中，包含四個基礎要件，第一是共同目標和共同利益，第二合理的管理制度和獎勵制度是集體意識的形成和發展的條件。第三自然形成的羣眾領袖人物，第四生命關懷（友愛）之熱誠是集體意識的紐帶。⁷¹⁷僅管韋伯以基督教徒之角度檢視佛教之看法有所偏頗之處，但亦不能否定韋伯，認為宗教之思想意識，可影響經濟結構，進而改變社會結構的看法。⁷¹⁸正因為宗教具有建構社會文化結構的功能，反過來說，宗教生活形態的改變，可以作為我們觀察社會文化變遷的重要指標。宗教生活是構成社會文化變遷的深層文化基礎之一。在佛教社會教育改革運動的廣闊背景下，我們可以發現，佛教僧團事實上並未與世隔絕，僧團身負傳統佛教文化傳遞和發揚之責，基本上與世俗社會，還是有很重要的互動關係。佛教傳統與俗世社會之變動，仍是息息相關，傳統無法脫離社會而獨自存在。當宗教變遷影響教義中心思想變質，或宗教本身面臨存亡問題之時，深具智慧的卡里斯瑪型先驅，常是發起批判改革復興運動者。如禪宗有名的改革先驅，百丈禪師以「一日不做，一日不食」的使命感精神，作為僧伽楷模，建立自耕自食的中國佛教叢林組織制度生活，對於禪宗的後續發展產生深遠的影響。由此，也可知禪之教育在現代轉型社會的脫序環境中，重新受到人們重視，扮演著導正社會人心的重要角，使迷失於社會亂象中的現代人，從自我探索歷練中，重新找到生命價值觀的定位，活出生命的價值意義，自有其引人之處。

⁷¹⁶ 王加微，《行為科學》（台北：五南，1990），頁 133。

⁷¹⁷ 按王加微所說，友愛是形成集體意識的紐帶。筆者則是從佛教關懷生命的精神而言，集體意識的形成。王加微《行為科學》（台北：五南，1990），頁 149。

⁷¹⁸ 蔡文輝，《社會變遷》，頁 84。

千佛山能夠轉型獲得生存發展，除了團體能坦然的面對環境資源的變遷，機動性的調整傳統組織運作模式，有效的動員組織內外的資源善加運用之外，還涉及詮釋教義方法，利益人類精神生活的實用性。另外其它影響團體發展之相關因素，還包括其他內外因子，組織年齡、組成人數、情感支持因素、宗教思想道德理念的社會化、理性運作程序的制度化以及第一代領導者的人格與精神魅力，皆為宗教團體組織得以誕生和發展的重要因素。⁷¹⁹而傳統佛教文化教育提供社會學習力，也是組織因應環境變局，面對組織問題的重要能量，能為組織輸換新血，也提供未來發展的遠景。⁷²⁰

⁷¹⁵ 丁仁傑，〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編，《1966年佛學研究論文集（1）——當代台灣的社會與宗教》，頁74-79。

⁷¹⁶ 林水波，〈組織創造力：迎接挑戰的裝備〉收入林水波主編，《組織理論》，頁6-7。

參考書目

壹、文獻資料

一、原始文獻

(一) 經典文獻

元魏、菩提留支譯，《入楞伽經卷五》，《大正藏》冊 16。

北涼、曇無讖譯，《金光明經》，《大正藏》冊 16。

宋、楊彥國纂，《楞伽經纂卷第三》，《卅新纂續藏經》冊 17。

東晉、僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。

唐、沙門一行，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正藏》冊 39。

隋、釋吉藏撰，《百論疏》，《大正藏》冊 42。

龍樹菩薩著，姚秦、三藏法師鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。

(二) 寺方史料

1、專書

千佛山雜誌社編輯，1998a，《千佛山三十週年特刊》，高雄：白雲廣播。

千佛山雜誌社編輯，2004b，《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。

千佛山雜誌社編輯，2004c，《禪跡九十年—功德嵩壽特展》，千佛山：展覽組導覽服務手冊。

白雲禪師，1971 a，《禪的學術思想》彰化：大智佛學苑。

白雲禪師，1988b，《尋道的人》，彰化：佛印月刊社。

白雲禪師，1989c，《心路歷程——桑蒙》，彰化：佛印月刊社。

白雲禪師，1990d，《禪行者》，彰化：佛印月刊社。

白雲禪師，1992e，《惠能大師集》，彰化：佛印月刊。

白雲禪師，1993f，《迴響集》，彰化：佛印月刊，1990 年初版。

白雲禪師，1994g，《白雲深處》，彰化：佛印月刊社。

白雲禪師，1994h，《休庵散抄》，彰化：佛印月刊社。

白雲禪師，1994i，《禪的探索》，彰化：佛印月刊，1983 初版。

白雲禪師，1994j，《禪論微言》，台南：千佛山雜誌社。

白雲老禪師，1994k，《禪的智慧》，高雄：中華佛弟子協會。

白雲老禪師主答／千佛山雜誌編輯部整理，1994l，《解惑編（一）》，台南：千佛山雜誌社，1992 初版。

白雲老禪師主答／千佛山雜誌編輯部整理，1995m，《解惑篇第二輯》，台南：千

佛山雜誌社出版。

- 白雲禪師，1996n，《休庵臆語》，彰化：佛印月刊社。
- 白雲禪師，1996o，《禪林臆語》，彰化：佛印月刊社。
- 白雲禪師，1998p，《禪的語絲》，高市：白雲廣播。
- 白雲老禪師，2002q，《觀（修）行法要》，高雄：金禧廣播。
- 白雲老禪師，2002r，《雲水悠悠》五版二刷，初版 1977，高雄：金禧廣播。
- 白雲老禪師，2003s，《禪的語絲》高市，白雲廣播。
- 白雲老禪師著，2007t，《開拓新的思路（2）》，高雄：白雲出版。
- 白雲老禪師著，2009 u，《禪和遺痕》，高雄：白雲出版社。
- 曼殊伽陀摩帝剎但波耶著，1997 v，《梵密之鑰》，高雄：白雲廣播。
- 湘僧，1980w，《佛印論叢》，彰化：佛印月刊社。
- 釋白雲，1970x，《佛法哲學概論》，彰化：佛印月刊社。
- 釋白雲，1980y，《禪的告白》，彰化：佛印月刊。

2、報刊雜誌

- M.S.，1973，〈宗教論〉，載自《佛印月刊》，第五期，第二版。
- 千佛山雜誌編輯，2005，〈愛心親子園遊消防安全宣導活動〉，載自《千佛山雜誌》第 190 期，封面廣告。
- 方杏珍，1995，〈輔導老師的心聲〉，載自佛弟子委員會編輯《中華佛弟子協會會訊》27 期，高雄：佛弟子協會。
- 古嚴禪寺，1973，〈成立救濟會啓事〉，載自《佛印月刊》，第 2 期，第 3 版。
- 白雲，1974，〈千佛山的遠景〉，載自《佛印月刊》第 11 期，第 2 版。
- 白雲老禪師主講，中華佛弟子編輯部整理，1994，〈主席雲老禪師致詞全文（二）〉《中華佛弟子會訊》第 10 期，高雄：佛弟子協會。
- 白雲老禪師主講，佛弟子編輯，1994，〈本會設立辦事處之宗旨〉，載自《中華佛弟子協會會訊》，第 14 期，高雄：中華佛弟子協會。
- 白雲禪師，2009，〈導師開示——佛教佛學佛法（中）〉，載自《千佛山雜誌》，第 234 期。
- 白雲禪師主答，1989，〈解惑篇〉，載自千佛山雜誌社編輯《千佛山雜誌》，第 9 期。
- 白雲禪師主講，2000，〈暑期教師學佛營白雲老禪師專題演講——尊重與珍惜〉，載自《千佛山雜誌》第 170 期。
- 如孟，2004，〈學佛的心路歷程〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，（高雄市：金禧廣播）。
- 如念，1989，〈千佛山報導系列——千佛山佛學教育機構〉，載自《千佛山雜誌》第 3 期，台南：千佛山雜誌社。
- 佛印月刊，1973，〈參加救濟會功德〉，載自《佛印月刊》，第 5 期，第 1 版。
- 佛印月刊，1975，〈仁者救濟委員會組織章程概況〉，載自《佛印月刊》，第 26 期，第 1 版。
- 佛印月刊，1975，〈研究所同學發起興辦救濟會濟世〉，載自《佛印月刊》，第 25

- 期，第1版。
- 佛印月刊，1976，〈冬令施米物饒益苦眾生〉，載自《佛印月刊》，第29期，第1版。
- 佛印月刊編輯，1975，〈千佛山菩提寺定期法會〉，載自《佛印月刊》，第20期，第一版。
- 佛印月刊編輯，1981，〈千佛山古嚴、菩提寺常住生活簡介〉，載自《佛印月刊》，第89期，第2版。
- 佛弟子協會編輯，2008，〈雲老禪師的話〉，載自《佛弟子會訊》，高雄：佛弟子協會。
- 佛弟子基金會，1994，〈一份功德的邀請〉，載自《中華佛弟子學會會訊》，高雄：中華佛弟子協會。
- 佛弟子慈善基金，1995，〈財團法人佛弟子慈善基金會通告〉，載自中華佛弟子協會編輯《中華佛弟子協會會訊》第27期，高雄：中華佛弟子協會。
- 佛癡（白雲老禪師筆名）〈微塵集——遠離憂鬱（上、下）〉，載自千佛山雜誌編輯，2006，《千佛山雜誌》第210期～第211期，頁5-7。
- 見勝，1989，〈古嚴回顧〉，載自《千佛山雜誌》第10期，台南：千佛山雜誌社。
- 林政耀（十全國小），1995，〈兒童學佛營心得〉，載自佛弟子委員會編輯《中華佛弟子協會會訊》27期，高雄：佛弟子協會。
- 林昱伶，2008，〈生活與修行——各行各業談修行〉，載自千佛山編輯部《千佛山雜誌》第223期，台南：千佛山雜誌社。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲老禪師訪談紀錄（七）〉，載自《千佛山雜誌》第218期。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲老禪師訪談紀錄（八）〉，載自《千佛山雜誌》第219期。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲禪師訪談紀錄（一）〉，載自《千佛山雜誌》第212期。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲禪師訪談紀錄（九）〉，載自《千佛山雜誌》第220期。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲禪師訪談紀錄（二）〉，載自《千佛山雜誌》第213期。
- 侯坤宏、高明芳等，2007，〈白雲禪師訪談紀錄（四）〉，載自《千佛山雜誌》第215期。
- 侯坤宏、高明芳等，2008，〈白雲禪師訪談紀錄（十二）〉，載自《千佛山雜誌》第223期。
- 侯坤宏、高明芳等，2008，〈白雲禪師訪談紀錄（十三）〉，載自《千佛山雜誌》第224期。
- 侯坤宏、高明芳等，2008，〈白雲禪師訪談紀錄（十四）〉，載自《千佛山雜誌》第225期。
- 洪再德，1994，〈台北辦事處及台北講堂即將成立〉，載自《中華佛弟子會訊》，

- 高雄：佛弟子協會。
- 洪再德，1995，〈一日行參〉，載自《中華佛弟子會訊》，27期，高雄：佛弟子協會。
- 洪再德，2003，〈我與千佛山慈善基金會〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁編輯《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，高雄：千佛山慈善基金會出版。
- 洪再德，2004，〈一位仰之彌高的長者——上白下雲老禪師〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 洪再德，2006，〈各行各業談修行——會說話的數字〉，載自《千佛山雜誌》201期，台南：千佛山雜誌社。
- 若知，2004，〈遇善知識難——寺院學校化，是老禪師的教育方式〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，台南：千佛山雜誌社。
- 若昭，2006，〈關廟仰龍橋段祈求平安路祭〉，載自《千佛山雜誌》，第208期，台南：千佛山雜誌社。
- 修昭，2009，〈98年台灣千佛山&斯里蘭卡——締結兄弟寺暨朝聖之旅略記〉，載自《千佛山雜誌》，第242期，台南：千佛山雜誌社。
- 淨捨〈感念恩師——上白下雲老禪師〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 淨滿，2004，〈祈願老和尚法體安康法輪常轉〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 曼殊，2002，（白雲老禪師筆名）〈梵：我〉，載自千佛山雜誌社編輯《千佛山雜誌》，162期。
- 張淑霞，2004，〈不信慈悲喚不回，不容青史盡成灰〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 淨語，2005，〈台北講堂——掬一瓢清涼飲〉，載自《千佛山雜誌》，台南：千佛山雜誌社。
- 陳琤琤，1995，〈台北靜坐止觀班之餘韻〉，載自《中華佛弟子協會會訊》27期，高雄：佛弟子協會。
- 陳瑞璧，1995，〈魂兮歸去——二林西斗里路祭〉，載自《中華佛弟子協會會訊》，第27期，高雄：中華佛弟子協會。
- 殘伯，2009，〈老僧常譚——人的教育〉，載自《千佛山雜誌》，第240期。
- 湘僧，1975，〈社論〉，載自《佛印月刊》，第26期，第一版。
- 湘僧，1981，〈伽藍學校化〉，載自《佛印月刊》，第93期。
- 湘僧，1986，〈休庵別記：這是一個知識的時代〉，載自《佛印月刊》，第155期。
- 善花，2004，〈快樂，從心開始〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 黃文喜，2004，〈開啓心內那一扇窗〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。

- 黃真儒，2008，〈台中大雲寺佛學班心得〉，載自《千佛山佛弟子會訊》，高雄：中華佛弟子協會。
- 楊磐鏞，2009，〈退休族來當義工吧〉，引自千佛山慈善基金會編輯《千佛山慈善基金會》第4期，報紙版特刊。
- 夢殊，2001，〈禪的世界（20）〉，載自《千佛山雜誌》第144期。
- 齊碧瑩，2003，〈恣意揮灑生命的色彩〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁 編輯《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，高雄：千佛山慈善基金會出版。
- 歐清金，2007，〈魅力領導——般若寺義工成長營記要〉，載自《千佛山雜誌》第219期，台南：千佛山雜誌社。
- 潘威豪口述，2007，〈學佛路上點滴在心頭〉，載自《佛弟子會訊》新春特刊，高雄：佛弟子協會。
- 潘麗秋，2003，〈與發票結下不解之緣〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁 編輯《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，高雄：千佛山慈善基金會出版。
- 編輯組，2006，〈相迎不道遠——澳洲、馬來西亞貴賓來訪〉，載自《千佛山雜誌》204期，台南：千佛山雜誌社。
- 編輯部，2008，〈千佛山菩提寺第二代住持晉山陞座典禮報導〉，載自《千佛山雜誌》，第223期，台南：千佛山雜誌社。
- 編輯部，2009，〈青山不礙白雲飛——白雲老禪師西方寺訪談錄（上）〉載自《千佛山雜誌》，第238期，台南：千佛山雜誌社。
- 蓮西，2004，〈感謝您的教誨〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 鄭漢榮，2004，〈學佛十年甘苦談〉，收入千佛山雜誌社編輯《白雲老禪師九秩紀念特刊》，高雄：金禧廣播。
- 學僧，2003，〈有所發現〉，載自《千佛山雜誌》175期，台南：千佛山雜誌社。
- 蹤影，2008，〈瞭解“情”，從“理”觀照自己〉，載自《千佛山雜誌》，第230期，台南：千佛山雜誌社。
- 釋白雲，2008，〈佛弟子協會第四屆第十六次理監事聯席會議致詞〉，載自《中華佛弟子協會會訊》。
- 釋如取等編輯，2003，〈樂作幕後補給站〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁 編輯《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，高雄：千佛山慈善基金會出版。
- 釋如取等編輯，2003，〈薛媽媽蘇阿照〉，收入釋如取、釋若瑜、吳雨菁 編輯《欣喜走過：千佛山慈善基金會十週年特刊》，高雄：千佛山慈善基金會出版。
- 釋智旭，2009，〈超度儀式的儀軌與功能——以千佛山瑜伽燄口施食為例（三）〉，載自《千佛山雜誌》，243期。

淨德，2006，〈各行各業談修行——生意人與佛弟子〉，載自《千佛山雜誌》第 202 期，台南：千佛山雜誌社。

3、錄音帶、DVD 有聲書

千佛山，2005，《佛教古梵密摩訶般若無畏金剛祈福、息災、降魔護摩大法會珍藏專輯》台南：金禧廣播出版，光碟片。

白雲老禪師主講，1998，《大般若經要解（全套 30 集）》，高雄：金禧廣播。

白雲老禪師主講，2003，《佛說四十二章經（全套 35 集）》（高雄：金禧廣播，影音光碟 VCD）

白雲老禪師主講，2007，《遠離憂鬱》DVD 版。

貳、專書與學位論文

一、專書

（一）中文

丁仁傑，1999，《社會脈絡中的助人行爲：台灣佛教慈濟功德會個案研究》，台北：聯經。

中華佛學研究所主編，2002，《臺灣佛學院所教育年鑑》，台北：中華佛學研究所。
天下雜誌，1994，《前瞻台灣新教育》，台北：天下雜誌。

王加微，1990，《行爲科學》，台北：五南。

王振寰、瞿海源主編，2003，《社會學與台灣社會》，台北：巨流。

王晴佳、古偉瀛，2000，《後現代與歷史學：中西比較》，台北：巨流。

古正美，2003，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，台北：商周。

石元康，1998，《從中國文化到現代性：典範轉移？》，台北：東大。

印順，1987，《妙雲集》（下篇（4））淨土與禪》，台北：正聞出版，7 版。

印順著，1993，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社（1981 初版，1993 七版）。

江燦騰，2001，《日據時期台灣佛教文化發展史》，台北：南天。

吳俊明等編輯，1999，《關廟風情香洋歲月：廟史料風情掌故》台南：台南縣關廟鄉公所。

李亦園，1992，《人類學與現代社會》，台北：水牛再版。

李亦園，1992，《文化的圖像（上）文化發展的人類學探討》，台北：允晨。

李亦園，1996，《文化與修養》，台北：幼獅。

李亦園，1998，《宗教與神話》，台北：立緒。

李建興，1990，《社會教育新論》，台北：三民，初版 1981。

李開濟，1997，《瑜伽、神修、禪觀》，台北：文津。

林生傳，1985，《教育社會學》（高雄：復文圖書，增訂版

林清江，1989，《教育社會學新論》，台北：五南圖書。

林萬益，1985，《團體工作》，台北：三民書局。

法尊，2006，《法尊法師論文集》，台北：大千。2002 年再版，1997 年 5 月初版，2006 年 8 月再版三刷。

- 法尊法師，1980，《西藏與西藏佛像》，台北：天華出版。
- 邱敏捷，2000，《印順導師的佛教思想》，台北，法界。
- 金澤，2001，《宗教人類學導論》，北京：宗教文化。
- 金耀基，1985，《從傳統到現代》，台北：時報文化。
- 洪金蓮，1999，《太虛大師佛教現代化之研究》，台北：法鼓文化。
- 洪調江，1994，《禪式管理》，台北：業強出版。
- 胡幼慧，1996，《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流出版。
- 施叔青，2000，《枯木開花聖嚴法師傳》，台北：時報文化出版。
- 高強華，1988 初版，1996 修訂一刷，《社會變遷與教育革新》，台北：師大書苑。
- 康樂；簡美惠，1995，《信仰與社會——北臺灣的佛教團體》，台北：北縣文化中心。
- 張曼濤主編，1979，《密宗概論》，台北：大乘文化。
- 梁湘潤、黃宏介，1995，《台灣佛教史》，台北：行印。
- 郭小凌，2001，《西方歷史學》，北京：師範大學。
- 郭為藩，1985，《科技時代的人文教育》，台北：幼獅，三版。
- 陳其南，1987，《臺灣的傳統中國社會》，台北：允晨初版。
- 陳瑞隆編，1997，《慎終追遠——台灣喪葬禮俗源由》，台南：世峰。
- 智顛大師述、寬靜講，2003，《修習止觀坐禪法要講述》，台北：佛陀教育基金會修訂版。
- 煮雲法師，1988，《南海普陀山傳奇易聞錄》，台北：觀世音雜誌社。
- 黃藍儀編輯，1999，《關廟山西宮沿革誌暨五朝王醮輯錄》，台南：關廟山西宮管理委員會。
- 新中國新聞照片公司編輯，1981，《中國年鑑》，北京：新中國。
- 楊家駱，1985，《新校本新五代史并附編二種》，台北：鼎文書局出版。
- 楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大。
- 義滿，2005，《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見。
- 趙賢明，1994，《台灣三巨人：李登輝、釋證嚴、王永慶》，台北：開金。
- 齊力，林本炫編，2003，《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學社教所。
- 劉久清，1998，《社會問題淺釋》，台北：台灣書店。
- 廣化律師詠懷集編輯委員會，2004，《廣化律師詠懷集》，台中：南林。
- 慧嚴法師，2003，《台灣佛教史論文集》，高雄：春暉。
- 潘桂明著，王志遠主編，1995，《佛教禪宗百問》，高雄：佛光出版。
- 蔡文輝，1982，《社會變遷》，台北：三民。
- 蔡培慧、陳怡慧、陳柏州撰文，金炫辰繪圖，2003，《台灣的舊地名》，台北：遠足。
- 戴寶村著，李若薇譯，2007，《簡明台灣史》，南投：台灣文獻館。
- 謝重光，1990，《漢唐佛教社會史論》，台北：國際文化。
- 瞿海源，1997a，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠。
- 瞿海源，1999b，《社會心理學新論》，台北：巨流。
- 龐建國，1993，《國家發展理論——兼論台灣發展經驗》，台北：巨流。
- 嚴耀中，1999，《漢傳佛教》，上海：學林。
- 釋見豪，釋自衍編，2007，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》，嘉義：香光書鄉。

釋見曄，1999，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，台北：中天。
釋昭慧，2006，《人菩薩行的歷史足履》，台北：法界。
釋若學，2004，《雲龍白淨》，高雄：金禧廣播。
釋常慧，2004，《聖嚴法師佛教教育理念與實踐》，台北：法鼓。
釋聖嚴，1988，《禪的生活》（台北：東初出版，初版 1984）。
釋廣定彙編，1998，《印光大師全集（第三冊）》，台南：祥光彩色製版社。
釋廣定彙編，1998，《印光大師全集（第六冊）》，台南：祥光彩色製版社。

（二）中文譯著

王世安譯，〔印度〕德·恰托巴底 亞耶著，1992，《順世論》，北京：商務印書館出版。

丹尼爾·高曼主編，李夢浩譯，1998a，《情緒療癒》，台北新店：立緒文化。
丹尼爾·高曼著，張美會譯，2003b，《破壞性情緒管理》，台北：時報文化出版。
本迪克斯（Reinhard Bendix）著，劉北成等譯，顧忠華審閱，1998，《韋伯思想與學說（MAX WEBER： An Intellectual Portrait）》，台北：桂冠。
白滿德（Don A. Pittman），鄭清榮譯，2008，《太虛：人生佛教的追尋與實現》（台北：法鼓文化）。

水野弘元，香光書鄉編譯組譯，2002，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉。
伊比利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，胡國楨校閱，2000，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠。

艾利克·佛洛姆講，1994，〈心理分析與禪佛教〉，收入鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》，台北：志文再版。

西貝兒·夏塔克（Cybelle Shattuck）著，1999，楊玫寧譯《印度教的世界》，（台北：貓頭鷹出版）。

亨利·克拉克華倫著，顧法嚴譯，1992，《原始佛典選譯》，台北：慧炬出版。
李茂興；藍美華譯，Michael C. Howard 著，1997，《文化人類學（Contemporary cultural Anthropology）》，台北：弘智。

彼得·杜拉克（Peter F. Drucker）著，周文祥、慕心譯，1998，《巨變時代的管理》，台北：中天。

阿姜查著，法園編譯群譯，2006，《寧靜的森林水池》，中壢：圓光出版。
俞景濂譯，Wilbert E. Moore 著，1988，《社會變遷（Social Change）》，台北：巨流。

韋伯著；康樂，簡美惠譯，1993 a，《宗教社會學》，台北：遠流。
韋伯著；康樂，簡惠美譯，1993b，《支配社會學》，台北：遠流。
韋伯著，康樂、簡美會譯，1996 c，《印度的宗教：印度教與佛教 II》，台北：遠流。

韋伯著；康樂，簡美惠譯，2004d，《（韋伯作品集；5）中國的宗教；宗教與世界》，桂林：廣西師範大學出版。

徐梵澄譯，1987，《世界佛學名著譯叢 98、99、100：奧義書選譯（上、中、下）》，台北：華宇出版社。

望月信亨著，1994，釋海印譯《淨土教起源及其開展》，洛杉磯：法印寺。
曾銀湖中譯，泰國帕邦塔寺（Wat Po Barn Tard）著，阿迦摩訶布瓦（Ven.Acharn Maha Boowa），斯里布達蘇克英譯，1996，《尊者阿迦曼傳》，台南：和裕出版社。

曾銀湖英文中譯，烏奈奈（Unyinyi）緬文英譯，2001，〈1950 年左右尊者馬哈希在緬甸仰光的開示——毘婆舍那禪修法〉，收入曾銀湖編譯《四念處》，台南：和裕出版。

菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）英編，尋法比丘（Bhikkhu Dhammagavesaka）中譯，1990，《阿毘達摩概要精解》，高市：正覺學會。

榮格著，楊儒賓譯，2001 第三版，《東洋冥想的心理學》，台北：商鼎文化出版。

劉雲德譯，David Popenoe，1991，《社會學》，台北：五南圖書第七版。

劉良淑譯；格蘭·奧斯邦（Grant R. Osborne）著，1999，《基督教釋經學手冊》，台北：校園書房。

霍姆斯·維慈著，王雷泉等譯，2006，《中國佛教的復興》，上海：古籍出版。

藍吉富主編譯，和（辻加十）哲郎，1988，《世界佛學名著譯叢 80——原始佛教的實踐哲學》，台北：華宇出版社。

（三）單篇論文

丁 敏，1996 a，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編《1966 年 佛學研究論文集（1）當代臺灣的社會與宗教》，台北市：佛光，頁 19~72。

丁 敏，1999b，〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業——1949 年大陸來臺青年僧侶個案研究〉載自《中華佛學學報》第 12 期，7 月出版，頁 275~302。

丁仁傑，1996，〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編《1966 年佛學研究論文集（1）》台北：佛光，頁 73~107。

大村西崖撰，1986，〈密教發達志卷一（付法之傳說）〉。收入藍吉富主編《世界佛學名著譯叢 72——密教研究法密教發達志（上）》，台北：華宇出版。

王順民，1995，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》第 8 期，31-337 頁。

中村元著，2003，〈比較思想から見た仏教〉，收入香光書鄉編譯組譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義：香光書鄉出版。

正果，1991，〈禪宗大意〉（全部頁數：135~351），收入胡適等著《禪宗的歷史與文化》，台北：新潮社。

朱鏡宙，1994，〈虛雲老和尚年譜法彙簡引〉，收入呂寬賢等編著《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》，台南：和裕。

朱榮貴主編，1997《性別、神格 與臺灣宗教論述》，台北：中研院文哲所。

呂凱文，2007，〈在「扯經與解經」之間：邁向一種螺旋互動的佛教系統釋經學〉，收入《2007，12 月，21、22 日佛學與人文學方法學術研討會》嘉義：南華大學。

李添春，1956，〈台灣佛教史要〉，收入張曼濤《中國佛教史論集（三）》，台北：中華文化。

李丁讚，1996，〈宗教與殖民——台灣佛教的變遷與轉型，1895~1995〉，收入《中央研究院民族學研究所集刊》第 18 期 19—52 頁，春季研究論文。

李志夫，1996，〈現代台灣宗教與社會變遷之因果關係〉，收入《1996 年佛學研究論文集（1）——當代臺灣的社會與宗教》台北：佛光書局，

江燦騰，1997，〈台灣佛教四大道場的經營與轉型——佛光山、慈濟、法鼓山、中

- 台山》，收入《台灣當代佛教》，台北：南天。
- 江文瑜，1996，〈口述史法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流出版。
- 如石，2009，〈念佛與特異功能〉，載自文化教育委員會編輯《護僧》，第57期，(98.12.15)，高雄：中華佛教護僧協會發行。
- 何燕生，2007，〈柳田聖山與中國禪宗史研究——深切懷念柳田聖山先生〉，載自《普門學報》，第37期，高雄：普門。
- 林清江，1991，〈轉型社會的文化導向〉，郭為藩等著《文化建設與社會教育》，台北：正中。
- 林水波，1999，〈組織創造力：迎接挑戰的裝備〉，收入林水波主編《組織理論》台北：智勝。
- 林水波，王崇斌，1999，〈對應及診治組織現象〉，收入林水波主編《組織理論》台北：智勝。
- 林昭吟，2003，〈第七章人身安全、國民就業及醫療保健〉，收入行政院研究發展考核委員會編《二〇一〇台灣》，台北：行政院研考會。
- 林煌洲，2004，〈台灣佛教高等教育的推手——佛教學術教育之一例及我見〉，收入《聖嚴法師思想行誼》，台北：法鼓。
- 東初，1979，〈了解臺灣佛教的線索〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論集》，台北：大乘文化。
- 邱天助，1991，〈社會教育活動的行銷管理〉，收入郭為藩《文化建設與社會教育》，台北：中正。
- 姚麗香，1988，〈台灣地區光復後佛教變遷初探〉，收入《輔仁學誌（法、管理學院之部）》二〇，台北：輔仁大學。
- 姚麗香，1994，〈台灣地區光復後佛教出版物的內容分析〉，收入龔鵬程，《台灣佛教的歷史與文化》台北：靈鷲山文教基金會。
- 侯崇文，2003，〈第五章社會福利的新挑戰〉，收入行政院研究發展考核委員會編《二〇一〇台灣》，台北：行政院研考會。
- 唐心北，〈以科學觀點檢是憂鬱症〉演講稿，台南是憂鬱症關懷協會提供。
- 高永霄，1979〈真言宗綱要的介紹〉，張曼濤主編《密宗概論》，台北：大乘文化出版。
- 張植珊，1991，〈民間傳統之演變探討與研究〉，收入郭為藩等著《文化建設與社會教育》，台北：正中書局。
- 張德永，1996，〈社區總體營造的價值與關聯〉，中華民國社區教育學會主編《社區學校化》，台北：心理出版。
- 曹仕邦，2004，〈淺論釋聖嚴博士的律學與史學〉，收入林煌洲等合著《聖嚴法師思想行誼》，台北：法鼓文化初版。
- 陳美華，1999 a，〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉載自《中央研究院民族學研究所集刊》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳美華，2002 b，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳道沛，1979，〈佛教密宗探要〉，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（71）密宗概論》，台北：大乘文化出版社。

- 游謙，1997，〈標準化與非標準化——臺灣石頭神祭典日的分析〉，收入李豐楙，？越建東，2007，〈佛教禪修經驗與心識學的交涉初探〉，收入《新世紀宗教研究》，台北：宗博出版。第五卷，第三期，頁 55～56。
- 雲林，1988，〈廣欽老和尚的「念佛三昧」〉，承天寺編印《廣公上人事蹟出編（附神異篇）》，台北：承天禪寺。
- 黃國清，2009，〈《佛說佛醫經》的病因論與養生觀〉，收入《第四屆印度學學術研討會》，嘉義：南華大學。
- 楊郁文，2004，〈《正信的佛教》——聖嚴法師流通最廣的著作〉，收入《聖嚴法師思想行誼》，台北：法鼓。
- 聖嚴，1979，〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論集（台灣佛教篇）》，台北：大乘文化。
- 詹天賜，2009，〈管理漫談（七）〉，載自《千佛山雜誌》，第 235 期。
- 福田堯穎，1979，〈台密綱要〉收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（71）密宗概論》，台北：大乘文化出版社。
- 劉仲冬，1996，〈民族誌研究法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》台北：巨流。

- 盧嘉興，1979，〈臺灣最早興建的寺廟〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，臺北：大乘文化。
- 蕭貞貞，2006，〈漢譯《阿含經》有關「平等」的闡述〉，收入《第一屆巴利學與佛教學術研討會》，嘉義：南華大學。
- 蕭玉煌，1996，〈社區學校化與社區發展〉，收入《社區學校化》，台北：心理。
- 賴建成，1996，〈由禪宗在中土初行到分燈五家來看其間禪法的特質——禪法的現代化歷程及其局限性〉，收入《1996 年佛學研究論文集（4）佛教思想的當代詮釋》，台北：佛光。
- 藍吉富，1999，〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉《中華佛學學報》第 12 期，237～248 頁。
- 顏尙文，2000，〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山堡地區的發展（1661～1895）〉，收入《南灣鄉土文化，學術研討會論文集》，嘉義：中正大學。
- 嚴祥鸞，1996，〈參與觀察法〉，收入胡幼慧主編《質性研究——理論、方法及本土女性研究實例》台北：巨流。
- 釋煮雲，1988，〈煮雲法師生平事略〉，收入《煮雲法師全集（第 9 冊）》，高雄：鳳山蓮社發行。
- 釋淨心，1995，〈佛教教化的理論與實際〉，收入內政部編印《宗教論述專輯》（台北：內政部）。
- 釋顯智，2004，〈一位平凡中的聖人〉，廣化律師永懷集編輯委員會《廣化律師永懷集》（南投：南林）。

二、學位論文

- 李雪萍，1999，《台灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，東海大學社會學系。
- 李瑞祥，2006，《初期佛教的梵思想研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所。
- 邱雅蘭，2006，《宗教團體重建教師信念之研究——以財團法人福智寺為例》，嘉義：南華大學宗教學研究所。

- 曹郁美，2006，《《華嚴經》「如放光意涵」之研究》，台北：華梵大學。
- 陳育民，2001，《虛雲禪師（1840？～1959）與近代中國佛教》，新竹：清華大學歷史研究所碩論。
- 陳怡舜，2001，《僧團的修行世界——修持的處境及其可能》，花蓮：國立東華大學圖書館。
- 裴美玲，2007，《系統性文獻回顧與整合分析：催眠治療在「憂鬱症與「憂鬱情緒」上之應用」》，嘉義：南華大學。
- 盧月玲，1981，《台灣佛寺的現代功能—佛光山田野研究》，台大考古人類學研究所。
- 簡秀治，1995，《成人參與宗教課程的動機及其影響--以香光尼僧團紫竹林精舍佛學研讀班為例》高雄：高雄師範大學成人教育研究所。
- 羅國銘，2002，《台灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》，台北：輔仁大學宗教學研究所。
- 釋天宏，2006，《當代臺灣禪思想的躍越：心源禪師的如來學建構》，嘉義：南華大學宗教學研究所。
- 釋天露，2002，《大岡山超峰寺組織與活動》圓光佛學院研究所畢業論文。
- 釋如微，2005，《台灣佛教僧團的現代轉型～台南地區開元寺與妙心寺之比較研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所。
- 釋見潤，1988，《佛教成人教育課程規劃之研究》，嘉義：中正大學成人及繼續教育研究所。
- 龔蕙瑛，1996，《佛教團體教育的實況與評估——以高雄市元亨寺學佛營為例》，高雄：國立高雄師範大學教育學系。

三、西文

Julien Freund,

The Sociology of Max Weber, tr. Mary Ilford. London, 1968, Ch. 4, B. The Sociology of Religion,” (pp. 176–217)

四、工具書

荻原雲來，2003，《梵和大辭典》，台北：新文豐（再版）。

慈怡主編，1987，《佛教史年表》，高雄：佛光。

五、網站資料

千佛山網址：

http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php。

<http://www.edupro.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=246>。

http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php?MID=24。檢索日期：

2008年6月11日。

于凌波，〈雪廬老人李炳南〉，網址

<http://www.minlun.org.tw/1pt/1pt-2-1/life/life02.htm>。檢視日期：2010年6月14日。

大紀元〈精神健康調查報告：民眾不愛惜生命〉2/7/2007 10:34:36 PM。網址：<http://www.epochtimes.com/b5/7/2/7/nl616960.htm>。檢索日期：2009年5月8日。

BBC 中文網：Discovery2001年6月2日幽浮新聞。

內政部網址：<http://www.moi.gov.tw/maintain/attach/d-39084-/5825462963.doc> 檢索日期：2008年10月16日。

宋大魯著，《能海大師傳》，網址：<http://book.bfn.org/books3/2061.htm#a002>。檢索日期：2007年5月14日。

侯坤宏、高明芳、賴淑卿，〈老禪師行誼——國史館訪談記錄（一）〉，千佛山網址：

http://www.chiefsun.org.tw/chiefsun/model_index.cfm?CONSULATENO=412&desno=18），檢索日期：2007年3月12日。

聯合國教科文組織：<http://www.what.org.tw/unesco/>。檢索日期：2008年11月5日。

附 錄

一、白雲禪師早期事蹟歷史年表

年 代	記 事
民國 4 年 (1915)	出生北平歐陽世家
民國 10 年 (1921)	7 歲披剃於桃花江上游浮丘山雷音寺住持虛因老禪師座下，是為夢殊白雲禪師，承繼臨濟宗天童下第 40 代平陽堂天岳山第 9 代孫。
民國 15 年 (1926)	入天岳山沙彌園，時年 12 歲
民國 15~20 年 (1926~1931)	進入湖南石筍箴言書院就讀
民國 20~24 年 (1931~1935)	進入湖南省嶽麓書院就讀，後直升湖南大學中文系，民國 24 年湖南大學第一屆畢業。是為中國大乘教下第一位具有學士資歷的比丘僧。
民國 24 年 (1935)	於律宗道場湖北漢陽歸元寺受具足戒，戒期 53 天，依止立明老和尚為得戒師，時年 21 歲。
民國 24 年 (1935)	戒期結束與數位老參為伴，開始行腳參方的雲水生涯。以五臺山朝禮文殊菩薩為優先，設終南山為目的地，跡遍大江南北及塞外邊陲地區，時人皆以「夢頭陀」稱之。
民國 26 年 (1937)	行腳途中駐留西藏業富絳央寺習因明學 9 個月，而後離藏返浮丘山，結束整整三年雲水生涯。
民國 27 年 (1938)	8 月 15 日參學後返回浮丘山雷音寺 9 月 9 日陞坐晉山為浮丘山雷音寺第二代住持，主浮丘山務，時年 24 歲。 27 年秋，傳承馮仰宗廣修老和尚之法。是為大字輩 19 代孫。
民國 28 年 (1939)	28 年冬，密乘曼殊法權威之能海大師不顧天寒地凍，長途跋涉親赴浮丘山雷音寺，傾囊獨授古梵密法中不傳之密與禪師，並賜法名寬一，梵名曼殊伽陀阿嵐跋者那，具足四大法而成就金剛薩埵。
民國 30 年 (1941)	30 年夏行腳至泰北時，隨印度苦行僧識托那庫瑪習古梵祕法至夏末，從此奠定往後在古梵密法方面的成就，時賜號：曼殊伽陀摩帝刹怛波耶。
民國 31 年 (1942)	31 年正月 15 日禪師獲本山天岳山長老推舉，出掌小南天天岳山梵音寺方丈職，時年 28 歲。
民國 37 年 (1948)	37 年 5 月 5 日端午節被抓兵來台，歷經十年又百日軍旅生涯；一百日當兵，十年中從少尉至少校，歷任通訊官、參謀、排連長、教官等職，其中有八年之久任教官之職。直至民國 48 年因積勞成疾而退役。
民國 48 年 (1959)	48 年秋自軍中退伍，還復本來面目，住高雄甲仙鄉犁頭山，建茅蓬，自耕自食，以苦行而彌補軍中十年來所造成的一些缺失，依據占察善惡業報經行占察法，自恣懺悔，歷時二七日，得瑞相，如法圓具戒體。
民國 49 年 (1960)	49 年 3 月虛因老禪師首次來台，將親筆法卷交付禪師，囑在台開立千佛山

	派；派下剃度弟子——號：夢若浮塵·道證諦真·慧定智明·永衛德宗·白如蓮潔·廣善慈念·法演華源·護佑大千。
	49年6月19日在台度首位剃度弟子，同年年底（除夕）度第二位剃度弟子。
民國50年（1961）	環島行腳，循山線步行一周。
	行腳途中經台東佛教蓮社，開講阿彌陀經、觀音菩薩普門品及大乘起信論。
	行腳途中經花蓮鳳林蓮社，開示佛法大要。民國50年仲春行腳至鳳林鎮山麓一小瀑布旁，於夜間禪定時悟取三關大覺「明了！明白了！明明白白了！」，此覺悟之三層次。
	於花蓮東淨寺為常住開講叢林規範，學佛行儀；於太魯閣祥德寺為在家居士開講往生西方淨土之法要。
民國51年（1962）	環島行腳，循海線步行一周。同年裡，循縱貫線由北而南行腳圓滿。
	於行腳途中經高雄縣杉林鄉，為照定法師等教授叢林規範。
	高樹廣修寺講授淨土法要。
	於獅頭山金剛寺開講金剛經及摩訶般若波羅蜜多心經。
	於屏東佳冬超聖佛堂開講金剛經及壇經法要；並應佳冬國小楊校長之邀，於佳冬國小為校方老師及幹部以「智慧」為題作開示。
	於墾丁蓮海寺講授阿彌陀經及淨土修行法要。
	於高雄佛教講堂開講金剛經、彌陀淨土法要及觀音菩薩普門品。
	於台南後壁鄉佛教會館為心化法師等教授叢林規範。
	應彰化市曇花佛堂林大賡居士之請，為信眾開講阿彌陀經及觀音菩薩普門品；數年後並應邀至曇花佛堂再結法緣。
	於彰化秀水印心寺教授常住叢林規範及學佛行儀。
	於大甲金華堂講授金剛經概念。
	於楊梅回善寺為心妙法師等教授法界觀。
民國52年（1963）	10月15日禪師應中國佛教月刊社之邀，長期於中國佛教月刊中以「夢殊」及「白雲」等名執筆闡揚禪宗法要及佛法大要。直至民國59年11月間方因法務及寺務漸忙而中止。
	6月1日應覺世旬刊之邀，長期於覺世旬刊中以「白雲」、「夢殊」、「夢頭陀」等名執筆闡揚佛法大要；直至民國60年3月間因法務及寺務繁忙方告中止。
	應聘台南關仔嶺碧雲寺任導師，指導出家眾知見修養。同年歲末，如本、如智二位尼師出家。
	冬，虛因老禪師二度來台。
民國54年（1965）	應邱在居士邀請，於田中鼓山寺開講叢林規佛行儀。
	於台東佛教蓮社開講金剛經、法華經概要、佛說阿彌陀經及簡易淨土法門，

	同年並繼續介紹觀世音菩薩普門品及摩訶般若波羅蜜多心經。
民國 54 年（1965）	應邀屏東東山寺佛學院出任教席，開講金剛經及六祖法寶壇經。
民國 55 年（1966）	於台東創辦「大智佛學苑」，以弘法、印行佛書、救濟事業為工作範圍。
	應彰化埔鹽中華寺住持明虛法師邀請，教授常住叢林規範及學佛行儀，並允諾收為法子，賜號慧海，授法卷。
	6 月 25 日應獅子吼月刊社之邀，長期於獅子吼月刊中以「白雲」之名執筆闡揚佛法大要及諸多禪文字，直至民國 59 年 6 月間因法務及寺務繁忙而中止。
民國 56 年（1967）	4 月 4 日虛因老禪師圓寂於緬甸東北密支那郡哈達山之淨因蘭若，時由徒孫智忍法師與學弘法師二比丘隨侍在側，安享世壽一百零一歲，僧臘與戒臘同為六十八；老和尚披荆天岳，具戒天童，法系平陽下天岳山第八代，臨濟宗第三十九代孫，開基於湖南益陽浮丘山，乃雷音寺第一代祖，門下嫡傳衣鉢弟子僅夢殊白雲禪師一人。
	應員林雙林寺住持慧觀法師邀請，住寺為該寺常住及信眾開講大乘經要。
	應白聖法師邀請，接引世界各地好禪者，同年於北投貴子坑建白雲精舍，隨侍者有如正沙彌。早期禪師所收的尼師有三或四位是此時認識禪師的。
	應輔仁大學校長羅光總主教之邀，於東亞精神哲學研究所開講禪宗法要，以及禪定止觀法門。
	應東海大學之請，講授佛法哲學大義。
	於碧雲寺任導師之職屆滿三年，再度欲背起背架子，十妙法師發動全寺比丘尼跪地挽留，並邀東山鄉仕紳共同懇求禪師留下續任導師，禪師為其所感而慈悲應允。
	12 月 23 日行腳經台東佛教蓮社，講授佛法大要及問題解惑，歷時半月。
民國 57 年（1968）	春，行腳經台東圓通寺，講授佛法大要及問題解惑。
	春，行腳經羅東白蓮寺，講授佛法大要及問題解惑。
	應海潮音月刊社之邀，長期於海潮音月刊中以「白雲」及「囂禪」之名執筆闡揚禪宗法要，如：「無門關之探討」至 10 集、「碧巖錄的探討 1~22 集」等禪文字，直至民國 67 年 3 月間因法務及寺務漸忙而中止。
	應中壢中央大學之請，講授心地法門。
民國 58 年（1969）	首本著作「菩提大道」完成於關仔嶺碧雲寺，出版贈送；第一版五千五百本與大眾結緣，旋即贈送罄盡。
	北投妙峰山白雲精舍開放予有志之同道共同參與共住，發展選佛伽藍，並恭請為導師。
	白雲精舍由於艾爾西颱風來襲夾帶狂風暴雨，而於清晨時竹隨著後山崩塌被覆蓋，禪師因前一天有事離開精舍而避開此一劫難。
民國 59 年（1970）	4 月 14 日彰化大城古嚴禪寺由禪師弟子洪居士（如參法師）及比丘尼慧嚴

	法師發起興建正信道場，並於同年 4 月 14 日舉行破土儀式。
民國 60 年（1971）	秋，出主彰化大城古嚴禪寺：開伽藍育僧之始；禪師以三莊嚴，「法莊嚴」、「人莊嚴」、「事莊嚴」嚴淨道場，故名古嚴，並以正法寶殿作為正殿。
民國 61 年（1972）	春，員林雙林寺全面改建落成，主持落成典禮，明常老法師主疏。
	首辦全國大專禪七，接引大專青年佛子。
	12 月 10 日創辦「佛印月刊」，從事文字般若之教化，並同時出版著作。
	年底，著作榮獲聯合國教科文組織選為中國佛法創作出版品之唯一代表，於聯合國在澳洲所辦之展覽會中展出。
	1 月 5 日大智佛學苑發起成立救濟會，以會員每月五十元為濟助基金，作為各地天災人禍、苦難之救助。會長由禪師擔任。
<p>參考資料：</p> <p>千佛山大事記網址：http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php：檢視日期：2009.12.22。</p> <p>千佛山雜誌社編輯《千佛山三十週年特刊》（高雄：白雲廣播事業股份有限公司，1998 初版），頁 278。</p>	

二、千佛山菩提寺歷史年表

年 代	記 事
1967	關廟鄉地方之仕紳父老解囊籌款，購得二分地搭建瓦屋。四十位鄉仕紳組成之管理委員會，聘請年高齡 84 歲的德泉老和尚開山建寺，完成寺廟登記。
1972	德泉圓寂。
1973	白雲禪師於菩提寺開千佛山法派。
1974	白雲禪師應台南聖功修會之請於古嚴禪寺進行佛學研究與禪之文化交流，設立唯識、法華、華嚴、禪宗四個大乘學系。
1975	1、菩提寺建設叢林寮房、開放外單。 2、古嚴禪寺辦救濟事業。
1976	如智尼師修行成就。
1977	菩提寺每晚介紹佛法教學活動。
1978	1、修改常住日常功課。 2、舉辦大專佛教研習營教學活動。 3、佛陀學術研究院修學規定。
1979	古嚴禪寺之教育事業遷移至菩提寺
1981	千佛山菩提初辦比丘尼禪七僧眾教學活動。
1982	千佛山女子佛學院招生。
1984	1、教學大樓落成。

	<ul style="list-style-type: none"> 2、菩提寺閉關修行者共五位。 3、千佛山女子佛學院招生。
1986	建天岳山禪林道場。
1988	千佛山菩提寺對外週日講經、菩提寺設四洞口。
1989	<ul style="list-style-type: none"> 1、首度對外舉辦週末禪修。 2、傳授大悲法及觀音法門。 3、千佛山雜誌創刊。
1990	<ul style="list-style-type: none"> 1、政府取消戒嚴時期，老禪師率團朝山禮祖。 2、首度施放梵密三向瑜伽焰口。 3、中鋼禪坐社百人參訪菩提寺。 4、瀉仰宗法脈傳與若遷法師。 5、在臺首開密壇傳古梵密法。 6、舉行個別單獨授四灌頂法，火供護摩法。 7、法國來台傳法的邊碟仁波切懇請老禪師為其在台辦事處的最高顧問。 8、佛陀學術研究院教授師群對外設禪修班。
1991	<ul style="list-style-type: none"> 1、菩提寺首度為高中以上青年舉辦冬令佛學研習會。 2、參觀日本佛教。 3、韓國松廣寺菩成律師參訪老禪師。 4、結夏安居講解四分法，現瑞相。 5、大型瑜伽燄口法會，行梵密之聲曼陀羅法。 6、千佛山高雄講堂成立，開禪修課程。 7、發行有聲書
1992	<ul style="list-style-type: none"> 1、韓國妙宗寺自圓法師等 21 人至菩提寺拜訪白雲老禪師。 2、白雲老禪師二度傳古梵密法。 3、菩提寺對外舉辦大型朝山法會 4、老禪師首次於高雄市勞工育樂中心公開演講「生命組曲佛學系列講座。 5、發行演講錄音帶及錄影帶——「禪的智慧」。 6、高雄講堂成立中華佛弟子協會籌備會。 7、首度舉辦精進觀音七。 8、開平山庵派尼園。
1993	<ul style="list-style-type: none"> 1、舉辦禪七。 2、成立中華佛弟子協會。 3、籌組財團法人社會福利慈善事業基金會。 4、高雄講堂成立蓮友淨念會。 5、菩提寺文教大樓講堂啓用。 6、中華佛弟子協會會訊創刊。 7、協會成立慈悲熱線。 8、高雄講堂成立中華佛弟子協會義賣中心。

	<p>9、設置分區辦事處之組織簡則。</p> <p>10、舉辦佛法講座，舒解現代人緊張與壓力。</p> <p>11、七月小水陸普度法會。</p> <p>12、菩提寺首度舉辦暑期教師學佛營。</p> <p>13、佛弟子協會高雄地區南北辦事處成立，奠定辦事處雛型。</p> <p>14、錄製講座弘法錄音帶發行流通。</p> <p>15、菩提寺新齋堂啓用。</p> <p>16、新建立體停車場。</p> <p>17、慈善救濟活動：慰問育幼院、集資施衣。</p>
1994	<p>1、法統繼承分派：天岳山派、千佛山派、歸元寺法派。</p> <p>2、台北成立「還齋會」。3、菩提寺舉辦小水陸。</p> <p>4、台北講堂成立。</p> <p>5、台北協會弘法基金募款、親子園遊會活動</p> <p>6、菩提寺舉辦朝山園遊會活動。</p> <p>7、佛弟子協會主辦佛學講座。</p>
1995	<p>1、台北佛弟子協會介紹千佛山宣傳活動。</p> <p>2、白雲廣播公司建台。</p> <p>3、成立台中講堂。</p> <p>4、社會關懷：台中市衛爾康大火，千佛山舉辦護國息災超薦法會三向燄口。</p> <p>5、中華佛弟子協會供僧活動</p> <p>6、菩提寺舉辦慈善義診活動</p> <p>7、中華佛弟子協會國外施衣。</p> <p>8、台北、台中講堂首次舉辦「一日行參」教師禪修營。(活動由台中講堂主辦，台中市政府、千佛山台中講堂護法會、協會台中辦事處會協辦。)</p> <p>9、白雲廣播徵選人員正式上班。</p> <p>10、菩提寺與銀行推出大眾福緣卡，為文教及慈善事業的護持推廣。</p> <p>11、內政部核定佛弟子慈善基金會捐贈善款。</p> <p>12、佛弟子慈善基金委請菩提寺辦理關廟冬令救濟。</p> <p>13、成立中華佛弟子協會義工隊。</p>
1996	<p>1、千佛山三單位經年舉辦人文關懷、慈善活動。</p> <p>2、老禪師應靈巖山寺戒會之邀，任 85 年全國比丘比丘尼三壇大戒戒會導師。</p> <p>3、台中市長邀請舉辦「台中市春祭瑜伽燄口消災普度大法會」，利樂冥陽眾生。</p> <p>4、白雲廣播為全國首座民營公益電台。</p> <p>5、佛印月刊停刊。</p> <p>6、白雲廣播民營公益電台正式開播日。</p> <p>7、商業界邀請白雲老禪師演講佛法。</p> <p>8、由中華佛弟子協會、慈善基金會與千佛山文教基金會主辦，菩提寺承辦</p>

	<p>青少年、兒童學佛營。</p> <p>9、菩提寺內，設千佛山沙彌園。</p> <p>10、三單位共同舉辦關懷植物人、老人、環保、街頭藝術、受災貧戶。</p> <p>11、雲老禪師講解經典錄音帶及錄影帶，首度在白雲廣播電台播出。</p> <p>12、中華佛弟子協會在甲仙禪林舉辦各區幹部成長研習營。</p>
1997	<p>1、台北講堂成立護法會。</p> <p>2、三單位舉辦「白雲心·暖冬情」、「疼惜生態之旅～賞花去」、「家庭環保DIY」、「走失的孩子，叨位找？」活動。</p> <p>3、菩提寺舉辦春季禪修營。</p> <p>4、慈善基金會籌募老人福利安養中心基金。配合內政部社會司提倡「心靈改革」計劃，捐資認養澎湖縣七美鄉。</p> <p>5、86年度對一百二十五戶低收入戶及無依老人送暖濟助活動範圍遍及關廟鄉、甲仙鄉、杉林鄉及高雄市等地區。</p> <p>6、菩提寺開始發展陶藝創作。</p> <p>7、中華佛弟子協會榮獲內政部社會司審查評定為績效優等團體，頒贈獎狀及獎金。</p>
1998	<p>1、敦聘白雲老禪師為「禪文化報」禪學總顧問。</p> <p>2、千佛山全球資訊網」正式上網。</p> <p>3、老禪師主講的「紅塵甘露—大般若經要解」有聲書榮獲行政院新聞局 87 年度優良文化教育有聲出版品。</p> <p>4、慶祝千佛山開基卅週年，舉辦文化藝術交流。</p> <p>5、白雲廣播開播一年多首次榮獲社會建設獎</p> <p>6、菩提寺以常住大眾票選方式，改實行多年之組長制為四洞口制。</p>
1999	<p>1、錄製四平調梵唄系列錄音帶。</p> <p>2、千佛山菩提寺協辦由關廟鄉公所、農會、鄉民代表會聯合主辦文化、產業、宗教等活動。</p> <p>3、舉辦志工成長研習營培訓，環保、訪視、接待志工。</p> <p>4、250 個募捐地點，發票中獎金額悉數做為老人福利、助學、醫療急難濟助等，社會慈善事業。</p> <p>5、921 賑災：</p> <p>(1) 設愛心專款成立災區學童教育基金、關懷災民身心。</p> <p>(2) 舉辦 921 震災護國超度三向燄口大法會</p> <p>(3) 舉辦「高雄縣勞工萬人點燈祈福晚會暨愛心園遊會」活動結合全國勞工朋友，共同將愛心送到九二一災區</p> <p>(4) 捐助災區學校重建</p>
2000	<p>1、新版「佛弟子會訊」出刊。</p> <p>2、白雲廣播公司網站獲導覽網推薦為優質網站。</p> <p>3、嘉義講堂安座。</p>

	<p>4、接管美濃福慧寺。</p> <p>5、台中護法會贊助白雲老禪師主講「大般若經要解」電視弘法。</p>
2001	<p>1、電視弘法。</p> <p>2、錄音帶、CD、VCD 出版發行。</p> <p>3、佛協榮獲內政部社會司評鑑為「89 年度全國性社會及職業團體工作甲等團體獎」。</p> <p>4、菩提寺主辦，佛弟子協會、佛弟子慈善基金會、千佛山文教基金會及白雲廣播公司協辦，假菩提寺舉辦「寺院生活體驗營」。為矯正青少年偏差行為，遠離毒品，淨化心靈受到污染塵垢，舉辦「e 世代-青少年學佛營」。</p>
2002	<p>1、中華佛弟子協會榮獲內政部社會司舉辦之「90 年度全國性社會團體、台灣區工商暨自由職業團體」績效評鑑大會審查評定為優等團體，獲頒贈獎狀及獎金。</p> <p>2、香港白雲出版社參與新加坡書展的活動。</p> <p>3、千佛山菩提寺主辦，佛弟子慈善基金會及中華佛弟子協會共同協辦，於菩提寺舉行「教師佛學營-佛法與生命教育」，白雲老禪師主講「尊重與珍惜」的課程並釋疑解惑，共有二百位學員參與。</p> <p>4、千佛山文教基金會`香港分會有限公司首度於海外地區發行「白雲雙月刊」的創刊號。</p> <p>5、老禪師應海外信眾懇請，遠赴馬來西亞、新加坡弘法。在檳城大會堂講演「如何將煩惱轉菩提」，吉隆坡天后宮的講題「運用思想，發揮智慧」，皆由如念法師作同步英語翻譯。新加坡大會堂的兩場演講--「生活中認識佛法」、「開發自我」，座無虛席。</p>
2003	<p>1、法界衛視弘法。</p> <p>2、各道場分別舉辦齋天祈福法會。</p> <p>3、雲來集文化廣場及白雲書坊聯合參加於台北國際會議中心（三館）所舉辦的「2003 台北國際書展」。</p> <p>4、千佛山台北講堂原址遭受地震、水災的重創。</p> <p>5、佛弟子協會 91 年度獲內政部評鑑優等團體」。</p>
2004	<p>1、千佛山女子佛學院，改制為兼收男女青年之「佛陀學術研究院」，老禪師親任院長及授課。</p> <p>2、高雄講堂搬遷至般若寺。3、佛弟子協會獲內政部評鑑 92 年度優等團體獎。</p> <p>4、南亞地區賑災，千佛山慈善基金會成立捐款專戶，</p>
2005	<p>1、千佛山聯合功德會因 93 年底南亞地區發生強震及大海嘯，逾十五萬人喪生，千佛山菩提寺、般若寺及臺北講堂，分別啓建瑜伽施食焰口超度法會。</p> <p>2、陳履安先生偕同數十位南傳比丘參訪千佛山般若寺。</p>

	<p>3、千佛山慈善基金會會同千佛山海外新加坡、馬來西亞道場義工，前往印尼發放急難濟助金，以佛法撫慰災民受創的身心。</p> <p>4、千佛山聯合功德會於千佛山菩提寺啓建「佛教古梵密摩訶般若無畏金剛祈福、息災、降魔、護摩大法會」。逾萬人參與台灣前所未有的護摩盛會，期間拍攝到帝釋天紫色祥光以及諸天護法圓相等瑞兆。</p>
2006	<p>1、慈善基金會訪視組每月定期關懷「大寮百合園區養護中心」慢性精神疾病患者。</p> <p>2、關懷青少年受刑人，千佛山法師、義工每週二前往明陽中學輔導受刑人。</p> <p>3、千佛山慈善基金會贊助高雄縣家扶中心。</p> <p>4、舉辦 95 年青少年成長團體「情緒壓力紓解團體－誰人了解我」活動。協助隔代教養的子女了解自我情緒，並培養適當紓解情緒的方法，以建立良好的人際關係。</p> <p>5、菩提寺舉辦「教師自我成長體驗營」並請白雲老禪師解惑釋疑。</p> <p>6、千佛山菩提寺榮獲內政部評定為 94 年度「慈善公益績優宗教團體獎」，頒發捐資興辦公益慈善、社會教化事業之績優證書，若航法師代表受獎。</p> <p>7、千佛山菩提寺成立了『國際佛教梵密、禪那行修協會』。</p> <p>8、中華佛弟子協會榮獲內政部評鑑為 94 年度全國性社會團體績效評鑑甲等獎。</p> <p>9、千佛山大雲寺歷時三年興建落成台中副市長蕭家旗、沈佑蓮議員等貴賓以及各地區信眾蒞臨參與盛會。</p>
2007	<p>1、千佛山菩提寺「國際佛教古梵密如來禪發展中心」，元月起正式開學。</p> <p>2、千佛山菩提寺起建「佛教古梵密摩訶般若無畏金剛祈福、息災、降魔護摩大法會」。斯里蘭卡國師「阿難陀法師」及金剛禪「智及法師」親臨盛會。</p> <p>3、護摩特刊義賣籌建千佛山宗教研究院基金。</p> <p>4、澳洲國外弘法</p>
2008	<p>1、千佛山菩提寺舉行第二代住持晉山陞座典禮。</p> <p>2、第三度於菩提寺舉辦「千佛山新春千佛齋天護摩大法會」。</p> <p>3、斯里蘭卡國師阿難陀尊者，金剛禪智及法師亦率同弟子專程前來參與護摩法會。</p> <p>4、邁向國際，「中華」更名為「佛弟子協會」。</p> <p>5、為四川、緬甸災區啓建息災拔度餓口大法會。千佛山慈善基金會捐資賑災。</p>
2009	<p>1、千佛山佛教基金會 7 月 3 日至 5 日假菩提寺首次舉辦「佛教經典的義理與傳布」學術研討會，期望提升對漢傳佛教與佛學深入的理解與研究。</p> <p>2、千佛山菩提寺、慈善基金會、佛弟子協會 88，水災進入高雄縣、台南縣、嘉義縣、屏東縣、台東等鄉鎮災區發放急難慰問金、生活物資。</p>

參考資料：

千佛山大事記網址：http://www.chiefsun.org.tw/tw/1_about/2_history.php；檢視日期：2009.12.22。
千佛山雜誌社編輯《千佛山三十週年特刊》（高雄：白雲廣播事業股份有限公司，1998 初版），
頁 278。

三、白雲禪師著書年表

著書時間	創作系列	書名	數量
1966～ 1973 （早期參加聯合國 教科文組織 展作品）	禪的系列	〈無門關之探討〉、〈碧巖錄的探討〉、《中國祖禪探祕》、《佛陀思想中的我》、《禪的學術思想》、《正法眼藏》、〈禪的智慧（一）〉、〈寒山詩唱〉、《正法念處》、〈寒山真面目〉、《禪林口語》	8
	基礎佛法	《為什麼要學佛》、《菩提大道》、〈參學方塊〉	
		〈大般涅槃經新編〉	
1974～ 1980	傳記敘事	《雲水悠悠》、《佛法眾生願》、《菩薩的成就》	15
	人生系列	《生命組曲》	
	禪的系列	《禪論微言》、《惠能大師》、	
	詩文輯錄	《寒山詩和唱》、《休庵禪案》、《休庵詩集》	
	顯密修行	《彌陀淨土簡易修行法門》	
	佛法系列	《佛學概論》、《唯識學概論》、《佛法哲學概論》、《佛印論叢》	
	基礎佛法	《學佛之道》	
1981～ 1990	傳記敘事	《禪行者之歌》、《尋道的人》、《心路歷程—桑蒙》、《禪行者》	22
	人生系列	《思路》、《泡沫集》	
	禪的系列	《禪林采風錄》、《禪的探索》、《禪表現的特殊方式》、《法偈的禪意》、《佛陀教法之最》、《禪的告白》	
	詩文輯錄	《休庵詩集》、《休庵拾粹》	
	經論釋要	《解深密經概念》、《大乘起信論概念》、《金剛經集義》、《圓覺之道》、《楞嚴經決疑》	
	般若系列	《心之路》、《般若學》	
	唯識系列	《唯識心理學》	
1991～ 2009	傳記敘事	《紅塵》、《禪和遺痕》、《微塵集》、《影子》、《漫畫版》、《雲水悠悠（上、下）》	46
	人生系列	《家 Family》、《生之偈》、《禪的語絲》、《開拓新的思路（1、2）》、《泥沙集》、《白雲心語（1、2）》	
	禪的系列	《禪的智慧（一）》、《禪的智慧（二）》、《禪的智慧（三）》、《最後才知道——禪那末後句》	

	般若系列	《般若學疏義》、《禪囂心經》	
	經論釋要	《密乘契經》、《正法念處經偈釋（一）》、《正法念處經偈釋（上、下冊）》、《妙法蓮華經決疑》、《圓覺經偈釋與禪頌》	
	基礎佛法	《解惑篇（一）》、《解惑篇（二）》、《易知篇》	
	唯識系列	《因明學理法》	
	顯密行修	《修行法要》、《大悲法行修儀軌》、《梵密之鑰》	
	佛法系列	《迴響集》、《老禪師的話》、《休庵臆語》、《休庵散抄》、《白雲深處》、《休庵隨筆》、《開啓心的密意》、《老禪師的話》、《佛法與現實生活》、《生命的最後》	
	總計		91
◎歷年文章投稿、著書使用筆名：大宇、大夢、宇父、宇叟、宇僧、佛癡、能仁、野僧、憨僧、語叟、吼僧、吟僧、癡尊者、安安、獨行者、湘僧、資水僧、資士、休庵、囂禪、傲廬、夢（殊）頭駝、禪和、雲遊僧、雲父、雲絮、雲泥、道子、梵志、寬一、曼殊伽陀、伽陀耶、阿伽陀、禪那、夢白、夢殊、白雲、夢雲、藍天、若影、浮影、隱隱、淡泊、殘伯、殘鉢、殘雲、文文。			
1991～ 2009	首次出版 有聲書系列： 錄音帶、 CD、 DVD、 VCD演講 集	1、《夢頭陀——白雲禪師當代高僧專訪錄》2、《大乘起信論講話》3、《尋找自我——唯識心理學的生活妙用》4、《紅塵甘露——大般若經要解》5、《禪與現實生活》6、《平常心即是道》7、《心經導論》8、《圓覺之道》3、《好好開拓自己》9、《談心》10、《哈氣功》11、《圓覺之道——心地法門》12、《佛說四十二章經》13、《白雲的話》14、《哈氣功及散手易行拳》15、《大乘起信論法義》16、《星馬演講集》17、《唯識法相學》18、《圓覺之道——漸修與頓悟》19、《佛法要義》20、《彌陀淨土法要》21、《普門品》	21
	有聲書總 計		21

四、千佛山信眾訪談問卷表

(一) 僧眾訪談問卷表	
個案姓名資料	訪談內容
編號：A1 性別：女 年齡：58 學歷：高職 學佛時間：26年 (1985年) 職業：僧尼(現任菩	父母信仰佛教、道教(民間宗教)，朋友介紹學佛。就讀千佛山女子佛學院之後，皈依老師父出家。在菩提寺、高雄講堂、台中講堂修習過靜坐止觀、楞嚴決疑、學佛班、禪修班、茶道班、讀書會。這些學習對於日常生活中，解決一些人我問題，化煩惱為菩提有很大的幫助，較能以平常心面對一切，心靈保持開心喜悅。 問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。

提寺當家)	
編號：A2 性別：女 年齡：37 學歷：大學 學佛時間：2年 (2007年) 職業：僧尼	父母信仰佛教，參加過千佛山菩提寺課程活動：靜坐止觀、唯識學概論、學佛班、演講、茶道班等。聽看過電視弘法錄影帶：《圓覺之道》、《唯識法相學》、《心經》、《金剛經》。閱讀過《雲水悠悠》、《千佛山雜誌》、《佛印月刊》。學習心得是自我檢討反省的次數時間變多了，和他人起衝突的情況變少了。面對煩惱或許多事物，不再只是看表相，會深入探討。進一步了解他人的經歷和想法，更加認識體解他人的行為。皈依後而讀佛學院。沒參加過慈善團體志工。 問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。
編號：A3 性別：女 年齡：34 學歷：大學 學佛時間：10年 (2000年) 職業：僧尼 俗職：教師	父母無宗教信仰，善知識推薦，參加過千佛山菩提寺、桃園講堂等課程活動：靜坐止觀、演講、學佛營。聽看過電視弘法錄影帶《圓覺之道》、《大般若經要解》、《金剛經》。閱讀過《雲水悠悠》、《唯識心理學》、《思路》《千佛山雜誌》、《佛印月刊》等出版刊物。學習心得是靜坐止觀調理五蘊想行間隔，運用日常中人與事互動間，皆大歡喜。正面看待人生，人外有人，天外有天，愈深入些就愈有趣。 問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。
編號：A4 性別：女 年齡：40 學歷：大學 學佛時間：10年 (2000年) 職業：僧 俗職：貿易公司	父母信仰其他宗教，參加過千佛山菩提寺、高雄講堂等課程活動：靜坐止觀、演講、學佛營、茶道班、讀書會等課程。聽看過電視弘法錄影帶：《圓覺之道》、《唯識法相學》、《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》。閱讀過《雲水悠悠》、《唯識心理學》、《思路》《千佛山雜誌》、《佛印月刊》等出版刊物。因為學佛而出家。因為想學習當志工，進入千佛山志工團，在服務中，體取老禪師的悲願；救濟貧困學子，引導學佛改善貧苦。免於煩惱，發揮生命的價值。學習心得是增進親子、人際關係。培養善根，思想智慧增長。關懷社會，樂善好施。 問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺
編號：A5 性別：女 年齡：42 學歷：大學 學佛時間：10年 (2000年) 職業：僧尼	父母無宗教信仰，至千佛山菩提寺皈依出家的學佛因緣是閱讀《千佛山雜誌》。聽看過電視弘法錄影帶：《圓覺之道》、《唯識法相學》、《大般若經要解》、《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》。多聽幾遍會有不同發現。 問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。
編號：A6	父母信仰道教（民間宗教）。我從小就接觸過佛教，從小就對《金剛

<p>性別：女 年齡：29 學歷：大學 學佛時間：？ 職業：僧尼</p>	<p>經》特別投緣。在千佛山女子佛學院就讀大學部，參加過靜坐止觀、演講、《唯識學概論》、茶道……等學院課程。學習調理五蘊，認識自我及管理。偶爾看過《圓覺之道》、《唯識法相學》、《大般若經要解》、《普門品》錄影帶，但不是很能理解。閱讀老師父著作，覺得理論蠻深的，但蠻有趣的。在千佛山女子佛學院讓我學到很多，日子久了，於是就想出家了。</p> <p>問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。</p>
<p>編號：A7 性別：女 年齡：49 學歷：高職 學佛時間：1999 職業：僧尼</p>	<p>千佛山學佛的因緣，是參加資源回收的義工，學習靜坐止觀和《心經》在日常生活中，想行之間加大距離，較不會和人吵架。能夠活到老學到老，增加很多知識很好。</p> <p>問卷訪談日期：2009年5月18日。 地點：菩提寺。</p>
<p>編號：A8 性別：女 年齡：50歲 學歷：高職 學佛時間： 職業：僧尼</p>	<p>俗家住台南市喜樹路曾任職於成衣打板師，過去信仰為民間宗教，20年前雖曾經接觸過其他法師，也聽過法師們的佛學講座，卻沒有因此而改變什麼，於忙碌的工作及瑣碎煩人的生活中，依然如固，甚至不協調的親情關係仍持續僵化，深感困頓及厭煩的心情，從沒得到舒緩平靜過。後經鄰友介紹一善知識 白雲老禪師的著作，最先接觸的書籍為「生之偈」及電視弘法「大般若經要解」，聽聞之後感應道交，深切體會佛法不離世間，人於娑婆世界所面臨的生、老、病、死之苦，本來存在，且源源不斷地運作著，除了自己之外苦難的眾生無所不在。漸漸於苦的感受不會覺得只有在承受，原來只要是人，都是帶著業力而來，唯有勇敢面對接受，甚而努力改變自己的心念才能慢慢減淡苦的根源；這種由體會自己的苦，轉而感同他人也苦的意念，反而使自己從悲憤嫉俗的情識中轉而成為一種悲天憫人的力量，如此的心念，如此的發現如獲至寶，使我有一種莫名的感動，願付出小小個人力量，期許成為拔其眾生苦，與眾生樂的能量。更深信佛法浩瀚無邊，肯定有更多值得發掘之處，因此發心皈依佛門出家為僧成為專業修道之人。</p> <p>訪談日期：2009年5月29日。 地點：台北地藏庵。</p>
<p>編號：A9 性別：女 年齡：45歲 學歷：大學 學佛時間： 職業：僧尼</p>	<p>由於工作的關係，時常必須面對生、老、病、死苦的畫面，生從何來，死從何去的現象，對於內心衝擊很大。一個偶然的機會，經同事介紹而知，台南有一苦行頭陀白雲老禪師，正在演說「楞嚴經決疑」週日講座，於是赴台南聆聽佛法。雲老禪師淺入深出的道理著實發揮了莫名的影響力，使我深信不疑，於是決意剃染出家投入僧團。家師所謂的很慈悲，教育手法卻很特殊，這種震撼教育對我而言，簡直是晴天劈霹。千變萬化的言行舉止及高深莫測的修養，實非我此等鈍根之輩所能體會。所謂「有理是訓練，無理是磨練」的考驗，令人終日氣惱自責，除了逃避還是逃避，於尚未具</p>

	<p>備能力面對的當時，只能選擇默默躲在黑暗角落飲痛埋怨過日子。家師從來不標榜臨濟喝；教化門下弟子，雖然要求很嚴格，但並不苛求；雖然不免吼叫，但絕非因為氣惱發洩行爲。吼叫的重點也在於教，在於誠，有所謂愛之深，責之切；被吼叫者應捨其「相」，不能只在聲色上打轉，應於「作用」上深入認識了解？也就是說：於遠因近果，現因後果，要加以認識、了解、冷靜分析、思考期許有更多的發現，具足更多的本錢，屹立於變數不定的每一個現前，尤其身處極具衝擊性的時代；唯擁有足夠的「道」作為堅實的基礎，才能展現「力」的本錢。</p> <p>訪談日期：2009年5月29日。 地點：台北地藏庵。</p>
<p>編號：B1 性別：男 年齡：？ 學歷：大學 學佛時間： 職業：千佛山教授師</p>	<p>於民國76年親近千佛山、有幸聽聞老和尚的一番開示之後、留下很深刻的印象、種下了後來出家的菩提種子、在時節的蘊釀之中，又逢及老和尚對外，開啓一序列的講經說法、在佛法的不斷熏陶之下，機緣熟成，於民國78年捨俗披剃出家，79年受具足戒於台中萬佛寺，80年至84年，僅以做個老實出家人為己願，建立起佛法知見的基礎修養，84年至89年中間、在所謂的三單位、也就是中華佛弟子協會、金禧廣播電台、千佛山慈善基金會，幾乎都是以電腦為主題，成為一分主要的工作，從硬體到軟體、從區域到網際網路、涉及到的大大小小問題，以一人獨力去擔負、也因為長期的過於勞累付出，色身愈趨於衰微，</p> <p>於90年初，老和尚慈悲、在卸下責任，臨行之前，講了一些話，說你在這裡修的福報已經可以告一段落，回去天岳山之後、要去修智慧。從90年回到本山，就以色身的療治為基本，行法身慧命的培養為向上，回憶起出家修行的過程，可以說有上述的三個階段。以法師、所謂的人天師範，做為一個能代佛說佛法的人，本來就不是我的初衷，而是以做個老實出家人為本願，依教如法的去行修，慢慢提昇修養，達到具足隨緣不變的智慧做期許，其實，出家有許多不想而不得不為的事，那都不是能以自我意識而去要如何的，在大乘佛法的如來家業的不可去捨之下，並不以聲聞羅漢的成就能自了而足，可是自己從來就是以外顯羅漢相，內秘菩薩願行為理想，隨著自己多分或者少分的道德修養，去行自利而後利他，自度而後再度他的份內之事，眼看著佛法隨著時空的衝擊動變，於法的那份清淨、莊嚴、淡泊的本質，已經慢慢的在無形之中，因人為之欲而起變化，離佛陀的本意是愈來愈遠，在現今這個世界上，以正法為己任，如千佛山的大家長，上白下雲老禪師這麼辛勞的維繫佛法的長久住世，讓未來的後學，或者未完成道業而再來的修行者，能有一個聽聞正法的道場，做為他老人家的出家弟子的我，也願以不斷增長的修養做一分微薄的助力，為佛法的燈燈相傳、綿延不絕而奉獻。</p> <p>訪談日期：2009年5月29日。</p>

	地點：台北地藏庵。
(二) 參加千佛山課程活動、慈善團體學習心得問卷表	
女性信眾個案資料	訪談內容
編號：01 性別：女 年齡：？ 學歷：日本留學 學佛時間：？ 職業：教師	<p>我曾到日本留學，所以現在高雄講堂義務教日文。爸爸媽媽皆讀長榮中學。爸爸是個醫生，信仰傳統拜公媽。媽媽雖信仰基督教，還是跟爸爸一起拜，並未排斥食用祭祀過的食物。我從小在主日學長老教會，跟媽媽祈禱做禮拜。大姊先信仰佛教，約我到寺院參加活動，我不喜歡神廟拜豬，誤以為神廟就是佛教。記得民國 80 幾年的時候，聽老和尚講《唯識心理學》的收穫是知道怎麼調心，遇到困境自己能調適，不用再依賴師父幫助。那時姊姊叫我皈依佛教，我都不皈依，直到 2~3 年後，1993 年老和尚在建國中學演講，那天正好颱風天，我歸依了老和尚。佛教義理較為深奧，深刻體會可自行處理，獨立面對個人、家庭問題，比較不會用依賴的心態祈求。基督教義較淺，與牧師的詮釋有關，強調信才能得永生。雖然皈依了佛教，假日仍固定抽空陪媽媽上教會。至於感恩上帝賜我吃、穿平安，佛教觀想使我的家庭平安也有類似意義。</p> <p>訪談日期：2009 年 1 月 29 日 10 點 45 分—11 點 20 分。 訪談地點：菩提寺</p>
編號：02 性別：女 年齡：54 學歷：大專 學佛時間：3 年 (2006 年) 職業：公務員	<p>父母信仰道教（指民間宗教），學佛三年。學佛是因為看到老師父（白雲老禪師）在電視弘法之後，才來菩提寺皈依。皈依後，再參加志工工作。曾參加過菩提寺課程，靜坐止觀、禪修班、插花班和茶道班。閱讀過老師父的著作《雲水悠悠》和《千佛山雜誌》。對於思想分析人事問題，有很大的幫助。學佛對生活之影響是改變心性，改善情緒行為，人際關係和親子關係，喜歡關懷社會行善布施。</p> <p>隨機訪談日期：2010 年 5 月 18 日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
編號：03 性別：女 年齡：55 學歷：大專 學佛時間：5 年 (2004 年) 職業：家庭主婦	<p>父母本來就信仰佛教。我未至菩提寺前，曾經接觸中台山。由於朋友介紹參加千佛山菩提寺學佛課程：靜坐止觀、學佛班、演講、插花班、茶道班、讀書會等課程。轉換道場的原因，是聽老和尚（白雲老禪師）說：「學佛要越學越快樂」。在菩提寺皈依後，才參加慈善團體志工。學佛之後較樂善好施對於生活之影響，是比較懂得思想分析，反觀自己不去干擾別人，注意情緒行為，改善人際關係和親子關係。</p> <p>隨機訪談日期：2010 年 5 月 18 日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
編號：04 性別：女	<p>父母信仰佛教、道教（民間宗教）。參加過千佛山菩提寺靜坐止觀、學佛班、學佛營等課程活動。覺得老和尚（白雲老禪師）上課很有說服力，</p>

<p>年齡：48 學歷：大學 學佛時間：10 年 （2000 年） 職業：教師</p>	<p>講的很貼切，能夠開啓思路，是吸引我皈依老和尚的主因。自從跟老和尚學習佛法之後，日常生活中較易調整心態，思考事情廣度加廣加深。參加學佛營，開啓我思考生命的意義和走向。感恩老和尚的啓發和引導，使我在日常生活上，遇事抉擇有較明確的標準和依循。閱讀《雲水悠悠》、《千佛山雜誌》老和尚的一生行儀，支持我在日常生活有苦受時，願意勇敢面對的心，雜誌更是我的勵志小品。聽《普門品》增強我對觀世音菩薩的景仰，遇事情祈求觀世音菩薩的加持，信念堅定，待人處世學會同理心和接納，不執著以己見說服。學佛數年，碰巧家中小弟的小孩，因重病住院，祈求觀世音菩薩加被，痊癒出院，才投入志工行列。在志工行列中學習和人真心相處的方法及訓練自己觀待緣起修心。</p> <p>電話訪談日期：2010 年 5 月 18 日下午。</p>
<p>編號：05 性別：女 年齡：70 學歷：大專 學佛時間：20 年 （1991） 職業：公司職員退休</p>	<p>父母信佛，參加過菩提寺、高雄、台中道場舉辦的課程。如靜坐止觀、唯識學概論、楞嚴決疑、楞伽經、學佛班、禪修班、學佛營、茶道班、讀書會。聆聽老師父演講。凡老師父著書、有聲書，大多聽過、閱讀過。學佛之後，才知活到老學到老，學佛不只是這輩子的事。在千佛山參加很多課程，每一課程的學習都獲益良多。「靜坐止觀」五蘊的調理是千佛山的特色，要使「想行間隔」加大間隔，唯有在五蘊的受想上下功夫。在日常生活中，隨時照顧自己的起心動念，並加以維護。培養正思惟，以提昇道業。聽看錄影帶，可藉此溫故知新，加深對佛法認識與了解。知凡事都有其因緣、因果關係，故在生活中對人與事的困擾，比較有能力去面對包容，並做出傷害較少的處理與化解。</p> <p>老師傅悠遊禪海數十年，又是古梵密法的大成就者，他的修養是足以作為我們的典範。他老人家告訴我們，行為的表現要「明辨是非，而不參與是非」，任何起心動念要「與生死有關，與道相應」，這樣才能入於覺道。在日常生活中，面對人事，自我調理，要常察覺返照，而改變自己，使不好的變好，好的更為增上。</p> <p>因同事的引進，才有機會到千佛山皈依。並聆聽老師父介紹佛法。在千佛山門下學佛，很自然的就會參與志工活動。在白雲書坊當志工多年，學習與人共事，相處之道。藉人、事的磨練，學到很多的知識與經驗，也才知道自己的缺失與不足，而知所改進。</p> <p>電話訪談日期：2010 年 5 月 18 日早上。</p>

<p>編號：06 性別：女 年齡：59 學歷：碩士 學佛時間：20 年 (1991) 職業：公司職員退休</p>	<p>父母信佛，參加過菩提寺、高雄講堂（般若寺）課程。老和尚假日講經（1989 年），使佛法生活化。閱讀千佛山刊物著作，及聽看錄影帶《圓覺之道》、《唯識法相學》、《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》等錄影帶，有助於增進法義深入了解。知道學佛是要修理自己，修正身、口、意。同事介紹入千佛山學佛，找到生命的意義。參加志工工作，從人與事的互動，心性磨練提升道業。</p> <p>問卷訪談日期：2010 年 5 月 18 日。</p>
<p>編號：07 性別：女 年齡：58 學歷：高中 學佛時間： 職業：公司職員</p>	<p>我的嫂嫂民國 70 幾年就在菩提寺學佛，85 年或 87 年那個時候，嫂嫂曾經叫我皈依佛教，那時我不懂佛教，叫我皈依我會抗拒。另一原因是我的父母信仰道教（民間宗教），他們不認同佛教，也不了解佛教。結婚後，夫家信仰一貫道，婆婆曾勸我參加一貫道，但是感覺無法認同一貫道秘密不公開，所以不喜歡加入一貫道。我大約在 88 年或 89 年的時候，才到菩提寺皈依。一年後，我們全家都皈依了佛教。真正投入佛教的原因，是在電視上看到老師父弘法，留下的印象深刻。另一因素是爲了身體健康，我才皈依。因爲我的身體生病，曾向觀世音菩薩祈求，如果能讓我的病好起來，就到佛寺皈依。後來病真的好了，我也遵守承諾，選擇觀世音菩薩的聖誕日皈依。由嫂嫂介紹皈依老師父之後，再參加學佛班和茶道班等課程活動。也閱讀了《千佛山雜誌》、《雲水悠悠》、《思路》等老師父的一些著作。感到學習佛法很好用，在日常生活裡有助於思考分析改善親子關係和人際關係。學佛對我個人改變很大，遇到困難轉念很快，易釋懷。平常以客觀平等的態度，與丈夫、孩子做朋友、鄰人多種角色處理問題，不會要求他們一定都要聽我的看法。我有參加佛弟子會員，未做過佛弟子義工。菩提寺殿堂佈置，有時會來當義工，幫忙碩師傅佈置殿堂。</p> <p>隨機訪談日期：2010 年 5 月 18 日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
<p>編號：08 性別：女 年齡：46 學歷：高職 學佛時間：1 年 (2009 年) 職業：家庭主婦</p>	<p>父母信仰道教（民間宗教）。朋友接引學佛，佛法不是迷信，而是提昇自己的精神曾面，日子更充實自在。參加千佛山慈善團體志工，體會付出是如此的快樂。在千佛山淨業林讀佛學班聽演講，並且參加過其他一些共修活動。聽看過《金剛經》、《心經》、《普門品》、《阿彌陀經》。閱讀過《千佛山雜誌》、《尋道的人》、《菩薩的成就》、《影子》、《學佛之道》。之影響，是面對死亡較無恐懼，可以冷靜處理突發事件。對任何事物較無計較執著之心。視野更寬廣，更深入佛法，把握當下去做有意義的事。</p> <p>問卷訪談日期：2010 年 5 月 18 日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
<p>編號：09 性別：女 年齡：39</p>	<p>父母信仰佛、道教（民間宗教），在菩提寺、高雄講堂參加過靜坐止觀、禪修班、學佛班，聽看過《心經》錄影帶，閱讀過《千佛山雜誌》。體悟活在當下把握生命，亦能將所學心得與人分享，利己利人。有助於思考分析</p>

<p>學歷：大學 學佛時間：半年 (2008年) 職業：出版社編輯</p>	<p>改善情緒行為和人際關係。 問卷訪談日期：2010年5月18日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
<p>編號：010 性別：女 年齡：56 學歷：初中 學佛時間：16年 (1995年) 職業：家庭主婦、商</p>	<p>父母信佛，在菩提寺參加過靜坐止觀、茶道班、學佛班聽看過《圓覺之道》、《大般若經要解》、《普門品》，以及閱讀過、《雲水悠悠》、《思路》、《影子》、《老禪師的話》、《千佛山雜誌》、《佛印月刊》。這些學習對於生活上得影響，是意念較清淨，時時對戒律不善心，對待別人較慈悲，不計較，執著較少，改善情緒行為，親子關係和人際關係。千佛山學佛是因參加佛弟子協會而進入菩提寺。參加慈善團體，能讓我得到一般所沒有的智慧成長與人際關係，對自己的利益最大，能讓我生生世世結菩薩友。 問卷訪談日期：2010年5月18日中午。 訪談地點：菩提寺</p>
<p><input type="checkbox"/>編號：011 性別：女 年齡：59 學歷：大專 學佛時間：15年 (1996年) 職業：家庭主婦</p>	<p>父母信仰道教(民間宗教)。參加過菩提寺、高雄講堂、高雄般若寺等道場課程。修習靜坐止觀、演講、《唯識學概論》、學佛班、讀書會等課程。學習心得對生活之影響有兩點：1、想行之間加大距離，凡事較能冷靜思惟，勇於承擔。2、面對逆境較能調適心境，教易釋懷。改善思想分析、情緒行為和人際關係。由於家住高雄講堂附近，15年前經由朋友介紹皈依老和尚。當時孩子尚小，只能偶而去講堂。隨著她們的成長，我慢慢參與課程和活動。直至他們出外讀大學，我才全心投入志工行列；行堂、收發票、淨念、助念、訪視……等等。接觸不少的生、老、病、死及無常。人生有太多的無可耐何。能學佛修行是何其有幸，真感謝菩提寺提供參學機會，讓我學習以體驗寺院生活，如今更確信，修行之路要堅決走下去。 訪談日期：2010年5月18日中午。 地點：菩提寺</p>
<p>編號：012 性別：女 年齡：47 學歷：碩士 學佛時間：20年 (1991年) 職業：公司職員</p>	<p>父母無宗教信仰，曾參加過千佛山各個道場舉辦的課程活動。也閱讀過老師父所有著作。20年前偶然機會，和朋友去聽老師父講課。聽後，覺得老師父講的道理，使我跟上司、同事相處很有幫助。因此皈依老師父。雖然很多年沒上老師父的課了，可是18年前上的課却可深深助我一生，經常能夠照顧起心動念能夠轉念，在生活上常常想到，常常相應，常常突破困境，轉業成道。老師父說法最吸引人的地方，例如他講《普門品》談到「持觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒」，一般都解釋為，只要拜拜觀世音菩薩，求觀世音菩薩保佑就可獲救，不會被火所燒。但是老師父解釋就不同。老師父說，想要不被火燒，就要有防火的知識，遇到火燒了怎麼辦？除了要能冷靜以外，還要有滅火的知識與智慧，才能不為燒所傷。參</p>

	<p>加慈善團體志工的收獲是快樂生活，增加知識。如廣結善緣、善知識，面對人生比較能突破困境。</p> <p>電話訪談日期：2010年5月18日。</p>
<p>編號：013 性別：女 年齡：42 學歷：大專 學佛時間：20年 (1991年) 職業：公司職員</p>	<p>父母信佛，在菩提寺及千佛山高雄、台中、台北等各地道場參加各種不同的課程活動，如靜坐止觀、學佛營、禪修班、讀書會等。也閱讀過《千佛山雜誌》、《雲水悠悠》《解惑篇》等其他著作。學佛使我經常可以不執著，不計較。生活很快樂。轉業成道，並且持續努力直到命終。參加慈善團體志工心得，是對佛教有正確的觀念，可以與人交流時，提供正確的訊息。對生活能安忍，能結交道友，學習知識，能身心健康愉快。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。</p>
<p>編號：014 性別：女 年齡：53 學歷：國小 學佛時間：10年 (2000年) 職業：家庭主婦</p>	<p>父母信仰道教（民間宗教）。我是關廟人，曾菩提寺參加靜坐止觀班、學佛班。看過《圓覺之道》、《阿彌陀經》、《普門品》、《雲水悠悠》、《千佛山雜誌》，這些學習，可幫助思考分析，改善情緒行為和人際關係。參加千佛山志工的心得，從學習與付出的理念，把握當下的因緣做起，做中學，學中覺，來清靜自己的身口意。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：菩提寺</p>
<p>編號：015 性別：女 年齡：70 學歷：國小 學佛時間：30年 (1980年) 職業：家庭主婦</p>	<p>我是關廟人，現在菩提寺讀佛學班，覺得學佛會改自己的思想。人生苦短，要好好的每日思惟世間無常，要把握這生跟佛結緣，有佛的道理方法要好好的學習。做人處事，不給別人找麻煩，要給別人方便。認識佛法道理，才是不枉費參加學佛班。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：菩提寺</p>
<p>編號：016 性別：女 年齡：50 學歷：國小 學佛時間：3年 (2008年) 職業：家庭主婦</p>	<p>我是關廟人，現在菩提寺讀佛學班，也學過靜坐止觀。父母信仰道教（民間宗教）。看過《千佛山雜誌》。自學佛至今，人際關係更寬廣，思惟更細密。因學佛以來，日子過的更加充實與滿足。學佛可以改善情緒和親子關係。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：菩提寺</p>
<p>編號：017 性別：女 年齡：71 學歷：高中 學佛時間：21年</p>	<p>我學佛的時間大約十多年，現在就讀假日佛學班，同學女生比男生多。70幾歲的很少，40歲至50幾歲很多。20幾歲的也有一些，可能其他事忙，流動性高。我覺得年紀大的較勤勞學習。剛開始學佛，是同修（丈夫）的朋友介紹去聽週日講經。我的同修是當老師的，後來在菩提寺出家了。那</p>

<p>(1990年) 職業：家庭主婦</p>	<p>時候老和尚在講《楞嚴決疑》，每次同修去聽週日講經，我也跟著去聽課。這中間曾經停了兩年沒去，後來參加一期的靜坐止觀班就皈依了。剛開始學佛聽不太懂佛教的名相法義，日常生活也不太會用佛法。老和尚上課結束，會在菩提寺的小客廳，讓我們問一些佛法知見上的問題，解決我們的困惑。我聽了很久很久，慢慢才懂得名相法義，懂得日常生活怎樣用佛法。例如我的性子急，以前跟小孩子溝通比較急性，現在跟孩子溝通比較緩和，會反省跟孩子說的話對不對，比較不會強迫孩子做什麼。孩子們最近才去佛寺皈依，生活上孩子們比我還會用老和尚的理論。</p> <p>當義工很好，可多增加知識，認識朋友分享知識，對自己有成長。平常我定時在成大醫院當義工。至於菩提寺因為交通不便，只能不定時當義工。另外我也會去台南松柏社區參加一些學習活動，一整個星期，只有星期四才有空。現在參加活動的人女生比男生多，不只菩提寺如此，其他的地方也是女比男多。參加這些活動，讓我找到精神寄託，生命的意義。</p> <p>電話訪談時間：2010年6月17日中午。</p>
<p>男性信眾個案資料</p>	<p>訪談內容</p>
<p>編號：1 性別：男 年齡：43 學歷：國中 學佛時間：2005年 (1991年) 職業：工</p>	<p>父母信仰媽祖。我平常喜歡看佛教講經節目，聽佛教法師講道理，對佛教印象很好。由於建築業不景氣，比較糟的時候，甚至一年工作不到半年。工作時有時無，生活問題，讓人很沮喪。後來我認識千佛山的師父，介紹我看老師父電視弘法節目、《千佛山雜誌》及老師父著作之後，我的心情不再沮喪、生活態度也變得較為積極學習。利用沒有工作的時間，爬山健身、學習電腦、學習各種知識。現在忙到覺得時間不夠用。認識佛教後，再進一步的到千佛山菩提寺皈依、受五戒、菩薩戒。老師父的弘法教育，對於我的思考分析有很大的影響。過去遇到人、事問題、感情問題，總是不知道該怎麼處理？現在思路比較清晰，知道怎麼處理比較圓滿。</p> <p>訪談日期：2010年5月18日 地點：玉井</p>
<p>編號：2 性別：男 年齡：48 學歷：高中 學佛時間：2007年 (1991年) 職業：工</p>	<p>父母信仰道教（民間宗教）。表弟學佛，介紹我看老師父電視弘法，看《心經》、《普門品》等演講集和《千佛山雜誌》。後來我去參加菩提寺的學佛班，對佛教比較深入了解後，才決定皈依佛教。學佛對於日常生活中遇到困難，思考分析有很大的幫助，無論是與家人溝通或工作時都比較細心，調整自己的心情時，也會關注到別人的一些想法。</p> <p>訪談日期：2010年5月18日。 地點：玉井</p>
<p>編號：3 性別：男 年齡：35</p>	<p>因為父母信仰佛教，我也跟著父母學佛。參加過靜坐止觀、唯識學概論、老師父演講課程，也看過千佛山的一些著作刊物。這些學習，對於生活最大的影響，是比較懂得惜福感恩。</p>

<p>學歷：大學 學佛時間：1年 職業：公司職員</p>	<p>問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：4 性別：男 年齡：50 學歷：高中 學佛時間：20年 (1991年) 職業：服務業</p>	<p>父母信仰佛教、道教(民間宗教)。參加過千佛山菩提寺《唯識學概論》課程。聽看過《唯識法相學》、《心經》。菩提寺學佛是於工作場合中，偶遇千佛山道友介紹結緣。佛學知識應用於日常生活中，遭遇事情於內心中，對五蘊的認知和思想意念於學識課程的體認。閱讀《千佛山雜誌》、《雲水悠悠》於心境上對修行者，對自己啟發不可荒廢時日，成為自己面對人、事、物處理，慢慢消除無知。參加千佛山於高雄美術館及菩提寺之園遊會義賣，見眾多善信大德發乎於心之奉獻熱情、善良，深感對道場之敬佩。 訪談日期：2010年5月18日。 地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：5 性別：男 年齡：48 學歷：高職 學佛時間：1年 (2008年) 職業：自由業</p>	<p>父母信仰佛教、道教(民間宗教)。朋友介紹學佛，更深入佛法道理應用於日常生活中，使生活更自在。在千佛山淨業林讀佛學班，聽過《阿彌陀經》。閱讀過《佛印月刊》。學佛之後了解因果如何釋懷。因果循環，人生無常，把握當下修身口意。報導社會寫實一面，更能珍惜身邊所擁有，一切惜福。參加慈善團體志工最大的收穫是待人處事廣結善緣。 問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：6 性別：男 年齡：60 學歷：大學 學佛時間：3年 (2006年) 職業：警察</p>	<p>父母信仰道教(民間宗教)。在菩提寺、高雄般若寺、天岳山淨業林寺，參加過靜坐止觀、演講、《唯識學概論》、茶道。可以學習到心靜，較不易受外界各種亂相影響。聽看過《唯識法相學》、《大般若經要解》，學習後比較放的開，知曉生死戲自然現象。靈魂不滅，生死不足懼。在有生之年，能為眾生盡一己之力較為重要。閱讀《唯識心理學》、《雲水悠悠》、《千佛山雜誌》、《佛印月刊》。日常生活中學習謙卑忍讓。學佛是因內人擔任千佛山志工而引薦。學習師父各項做人做事之道理，並學習放空與放下。參加慈善團體志工工作得以學習與人相處及如何圓滿做人，期能學以致用，對眾生能有所助益。 問卷訪談日期：2010年5月18日。 地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：7 性別：男 年齡：30 學歷：大學 學佛時間：10年</p>	<p>父母信仰佛、道教(民間宗教)。在高雄講堂(般若寺)參加過靜坐止觀、學佛營、禪修班、學佛班、唯識學概論、書法班、志工成長營。聽看過《唯識法相學》、《大般若經要解》、《圓覺之道》、《金剛經》、《普門品》。閱讀過千佛山著作刊物。這些學習有助於思考面向，角度更寬廣多元。發現一些平常未注意到的地方。學佛是因為散步中，不經意加入老師父的演講。皈</p>

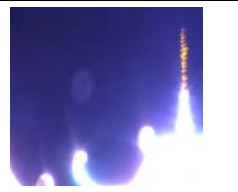



<p>(2001年) 職業：教師</p>	<p>依已10年，但真正學佛的時間，加起來恐不到三年。參加千佛山團體志工，一編作一邊學，生命多一個出口，但輕重緩急有待加強。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。</p> <p>地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：8 性別：男 年齡：55 學歷：大學 學佛時間：5年 (2005年) 職業：媒體退休</p>	<p>父母信仰佛、道教(民間宗教)。在菩提寺、高雄般若寺參加過靜坐止觀、唯識學概論、學佛班。聽看過《大般若經要解》、《普門品》。閱讀《千佛山雜誌》、《雲水悠悠》。知道日常生活要時時注意身口意，無明難捨努力放下。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。</p> <p>地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：9 性別：男 年齡：58 學歷：大專 學佛時間：21年 (1990年) 職業：公司職員</p>	<p>父母信仰佛教，參加過菩提寺、高雄講堂(高雄般若寺)靜坐止觀、唯識學概論、楞嚴決疑、楞伽經、學佛班、禪修班、學佛營、茶道班、讀書會等課程。閱讀過千佛山諸多著作刊物，聽看過《圓覺之道》、《唯識法相學》、《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》、《大般若經要解》等有聲書。民國79年4月第一次赴菩提寺聽聞《楞嚴經》，迄今20年，一直熏習老禪師的法要。因長久建立正知正見，已有自己纜閱三藏十二部的能力與興趣。有更多面對眾生時刻，認識了解眾生的習性與如何相處之道。佛法不離世間法，日常生活中生活點滴，處處能有所發現佛法，即處處均有覺悟的機會。面對人與事，學著探究其因果關係，因緣法則，不為相境所迷惑，更能坦然處之，學習到自他兩利。注意所言所行，如何符合佛弟子身份，意念所起，導偏為正，做個如法佛教護持者。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。</p> <p>地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：10 性別：男 年齡：53 學歷：大專 學佛時間：3年 (2007年) 職業：半導體維修工程師退休</p>	<p>父母信仰道教(民間宗教)。參加過高雄般若寺禪修班、唯識概論等課程。修習認識清淨心、分別心，對人、事、物不分別，能漸顯出慈善心。聽看過《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》等有聲書。以經書為依據，做為修行佛法之道，對生活上的不良習氣漸修正。閱讀千佛山著作刊物，感到老和尚的苦行偉業，為佛教建立正統的規律，使佛教發揚光大。至千佛山學佛，因曾看《金剛經》產生對佛法的感受，及看《雲水悠悠》對僧侶產生敬仰。</p> <p>問卷訪談日期：2010年5月18日。</p> <p>地點：高雄般若寺</p>
<p>編號：11 性別：男 年齡：50 學歷：研究所</p>	<p>父母信仰佛教，目前就讀菩提寺學佛班。千佛山學佛因緣，主要是聽看過《大般若經要解》、《心經》、《金剛經》、《普門品》、《阿彌陀經》等演講。閱讀《千佛山雜誌》、《佛印月刊》、《雲水悠悠》。攝受於老和尚的德養。參加慈善團體志工，希望將老和尚之法與大眾分享。</p>






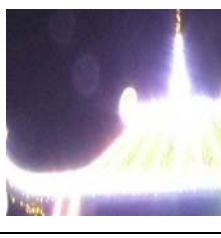
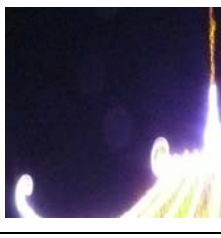

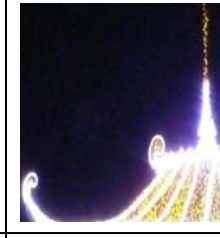

學佛時間：20 年 (1991 年) 職業：教師	問卷訪談日期：2010 年 5 月 18 日。 地點：菩提寺
編號：12 性別：男 年齡：56 學歷：專科 學佛時間：1 年 (2008 年) 職業：公司職員	父母信仰道教(民間宗教)。家住關廟，現在菩提寺讀學佛班，曾學習靜坐止觀。目前只看過《千佛山雜誌》。學佛使生活更合諧，更能順應自然，感覺心靈比較寧靜。參加學佛課程後，較少情緒行為表現，思考分析較廣，對於生活親子溝通，與人相處共事很有幫助。 問卷訪談日期：2010 年 5 月 18 日。 地點：菩提寺

五、千佛山菩提寺 2010 年佛學班性別、學歷、職業、年齡層問卷調查表

性別	男	女	總人數
人數	7	23	29
年齡	20-29：1 人	20-29：2 人	3
	30-39：0 人	30-39：3 人	3
	40-49：1 人	40-49：2 人	3
	50-59：4 人	50-59：13 人	17
	60 歲以上：1 人	60 歲以上：3 人	4
學歷	研究所：1 人	研究所：0 人	1
	大學：2 人	大學：3 人	5
	大專：1 人	大專：4 人	5
	高(中)職：3 人	高(中)職：9 人	12
	國中：0 人	國中：4 人	4
	國小：0 人	國小：3 人	3
職業	教師：1 人	教師：1 人	2
	學生：1 人	學生：0	1
	公司職員：2 人	公司職員：1 人	3
	醫：1 人	醫：0	1
	商：1 人	商：1 人	2
	退休：1 人	退休：0	1
		公務員：1 人	1
		出版業：1 人	1
		家庭煮婦：14 人	14
		？：4 人	4

六、圓相觀察紀錄表

曼陀羅圓相實驗記錄表				
地點：千佛山菩提寺護摩壇場（天氣：晴）				
假設：曝光時間愈久，照到曼陀羅圓相的機率愈高，能見度可能 40 秒最佳。				
觀察方式：數位相機固定腳架作定點觀察（拍攝過程不使用閃光燈）。				
觀察時間：2008 年 2 月 11 日晚上：19 點 35 分開始至 20 點 30 分結束。				
記錄表（一）				
				
地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 43 分 編號：046 時間 F11：30 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 44 分 編號：047 時間 F11：11 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 45 分 編號：048 時間 F11：20 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 45 分 編號：049 時間 F11：10 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 46 分 編號：050 F11：5 秒 底片感光度：100
				
地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 46 分 編號：051 時間 F11：25 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 47 分 編號：052 F11：40 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 50 分 編號：053 感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 52 分 編號：054 F6.3：20 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 53 分 編號：055 F6.3：15 秒 底片感光度：100
				
地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 53 分 編號：056	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 53 分 編號：057	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 54 分 編號：058	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 55 分 編號：059	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 19 點 56 分 編號：060

F6.3：10 秒 底片感光度：100	F6.3：5 秒 底片感光度：100	F6.3：8 秒 底片感光度：100	F6.3：25 秒 感光度：100	F6.3：35 秒 底片感光度：100
				
地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 鏡頭：35 編號：061 F6.3：60 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 5 分 鏡頭：35 編號：062 F11：60 秒 底片感光度：100	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 8 分 鏡頭：35 編號：063 時間 F10：60 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 13 分 鏡頭：35 編號：064 時間 F10：30 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 15 分 鏡頭：35 編號：065 F10：20 秒 底片感光度：400
				
地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 17 分 鏡頭：35 編號：066 F10：10 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 18 分 鏡頭：35 編號：067 F10：5 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 19 分 鏡頭：35 編號：068 F10：2.5 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇局部 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 20 分 鏡頭：35 編號：069 F10：1.6 秒 底片感光度：400	地點：護摩壇全景 時間：2008 年 2 月 11 日 20 點 21 分 鏡頭：35 編號：070 時間 F10：1 秒 底片感光度：400
觀察結果：顯示曝光 60 秒，曼陀羅圓相更清晰，數量較多。所以，曝光時間愈久，拍到曼陀羅圓相的機率愈高。				