

第二章、台灣佛教的僧俗分別與政策變更

第一節、1945 年至 1949 年的台灣佛教處境

1949 年國民政府遷台是台灣佛教關鍵性轉折。大陸僧俗來台後影響台灣佛教的作為較為人熟知，然 1949 年以前台灣佛教風貌為何？回答此問題須跨越時空限制，為避免超出本文主旨，以下將時間界定在 1945 年光復至 1949 年國民政府遷台間，由大陸僧俗來台所見景象出發，以一個「他者」的眼光呈現台灣佛教時況，將可突顯往後中佛會改革措施的意義與影響。

這短暫的四年是日本政權撤退與台灣佛教重建間的一個「過渡」，如何在新政權下尋得適當角色是佛教此時首務，關鍵在台灣佛教如何設定發展路線，及如何接受來自大陸的統治與管理。⁴⁵此時期的劇烈轉變反映在宗教環境主要是來自大陸的中國佛教遭遇以日本佛教、齋教、民間信仰為主體的台灣宗教結構，對彼此皆是深刻衝擊。

大陸僧俗對台灣佛教的印象大致可以東初〈了解台灣佛教的線索〉的描述為代表：

代表臺灣佛教的，就是寺院齋堂，捨此似無所有。全省寺院齋堂多約千所，其數目超越了正式僧尼的數量。這些當中，只有少數寺院齋堂擁有微末土地財產，其餘大部份寺院齋堂都仰靠信徒添香添油以維生活，有的靠耕作；此外的來源，就是為人念經消災祈財做法會。一般信徒的人生觀，也都側重現實人生的幸福，不在期求未來的善報。⁴⁶

東初所見顯示齋堂數量、經濟來源、信徒宗教需求幾個特徵，光復之初齋教勢力明顯在佛教之上，當時許多寺院，尤其是尼庵，實際上是齋堂，並由在家人管理。

⁴⁵ Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), p.98. 江燦騰也認為日據雖只有短暫的五十年，但日本佛教具有日本宗派文化特殊性，及高度政治化、現代化的衝擊，一旦日本勢力退出，台灣佛教短期內必須面臨急遽由日本化佛教轉變為中國化佛教的艱難適應問題，而此與其後五十年台灣佛教發展息息相關。見江燦騰，〈台灣佛教近五十年來發展經驗的回顧與檢討〉，《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天，1996），頁 469。

⁴⁶ 釋東初，〈了解台灣佛教的線索〉，頁 106。

除前述景象，最爲大陸僧俗批評的是台灣佛教的混合特性，包括衣著形式、儀式、教義的混同、借用等：

臺灣佛教有個基本的缺點，就是佛教徒生活制度沒有嚴格合乎佛制的規定。在家與出家也沒有顯明的界線。出家不需要削髮受戒—指一般齋姑而言，甚至龍華派齋堂允許娶妻吃葷。因為出家的條件很寬，一般生活無着的齋姑都混進了佛門，甚至利用佛教的招牌添設齋堂來爭取信徒添香添油。這雖說是佛門廣大，但給予社會群眾一個腐化的影響。⁴⁷

齋教對佛教五戒中的殺戒持守嚴謹，三派皆不葷食，故齋堂也稱菜堂；齋友稱爲食菜人；齋姑稱爲菜姑。但三派對婚嫁有不同限制，先天派不婚嫁，龍華派與金幢派則允許婚嫁，婚嫁有無的意義也與戒律有關，如允許嫁娶派別遵守的是五戒中的「不邪淫」，並非具足戒中的「不淫」，這就明顯區分僧俗。

大陸僧俗主要不滿佛教徒不合乎佛制而衍生僧俗無別的現象，由於出家與在家最明顯在削髮、受戒、娶妻、吃葷與否等外相區別，故這四者是大陸僧俗最先批評的對象。上述雖以齋教爲對象，但由於日本佛教也食肉帶妻，與齋教具相似特徵，又同是大陸僧俗欲改革的風氣，故多同時批判，如煮雲法師、演培法師等即批評日本僧人使用俗家姓氏等作爲。長期混合共存下的「僧俗不分」成爲往後大陸僧俗主要批評者。

日據時期將台灣本地僧分爲出家僧、長髮僧、香花僧。其中香花僧又佔多數，與日本佛教有性質上的承續關係：

以閩南佛教爲主的臺灣佛教，自清代以降即有所謂的「香花和尚」，由於他們的師承不明，大部份沒受戒，並以經懺自活，半僧半俗，有妻室兒女。日據時代，因為日僧可以帶妻肉食，所以某個程度「香花和尚」的傳承被延續下來；戰後臺灣佛教雖然受到來自大陸佛教的改造，但是卻仍在夾縫中存活下來。⁴⁸

⁴⁷ 釋東初，〈了解台灣佛教的線索〉，頁 106。事實上齋教三派皆不食葷，而龍華派與金幢派可婚嫁，東初的敘述足見大陸僧人初至台灣，對台灣信仰尚未確切掌握。

⁴⁸ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏，《台灣經懺佛教縱橫談：源靈法師訪談錄》（北縣：國史館，2006），頁 2。

因此，臺灣佛教既有的元素融合日本佛教的形式，使得「佛教」一詞的包容性越趨擴大，只要具相似要素即自認歸屬佛教，可能是有意為之，也或許是無意識地接受、傳承所致。以下將著重大陸僧俗對神佛不分、娶妻食肉、僧俗不分、戒律鬆弛、缺乏宗教意識等現象的批判。

一、神佛不分

楊惠南將當代台灣佛教分為本土佛教與大陸佛教，本土佛教延續明清、日本佛教而來，包含正統佛教與民間佛教二類。民間佛教的顯著特色即神佛不分，與齋教關係密切，甚至正統佛教也有一大部分由齋教演化。⁴⁹日據時期「寺廟神昇天」政策是有政治目的的抑制道教，此時已有佛教人士出於神佛不分的憂慮而提倡、配合，但民眾信仰未因日本政權的短暫統治而轉變，故大陸僧人來台仍見神佛混雜景象，東初稱之為「根本意識的幼稚」：

就整個佛教寺院當中，不少的寺院裡釋迦牟尼旁邊坐的，不是藥師佛，或阿彌陀佛，乃是呂祖、玉皇、三官、女后，迷信神化形狀宛然。釋迦牟尼佛弟子為人念玉皇真經，為人拜斗，成為慣常的事。我們到獅頭山，勸化堂全體僧侶齋姑差不多都穿着灰色海青在各殿站着，這顯然是一個象徵，表示歡迎我們的，我們至殿上各人都向上禮拜，所拜的不是佛，乃是老子玉皇、呂祖、什麼神。僅一尊坐像釋迦佛供在大殿中間下面一張平棹上，李老尊高高的在上坐着。⁵⁰

民眾對其所認為的「佛教」固然信仰虔誠，卻未深入認識，顯示僧俗教育的急迫性與宣傳正信佛教的必要。然當時所謂的教育僅是學習幾本經書為人超度消災，信仰對象混雜的結果更反應於宗教儀式，即民間的「拜拜」問題。

佛教徒除了反對殺生的慈悲理由，更認為拜拜與「正信佛教」無關，並冠以「外道」、「邪教」之名。這些爭論延續到 1950 年代，因政治力介入而較為明朗，但政府「節省不當花費，厚植反攻國力」的內政考量，與宗教全然無關。當

⁴⁹ 楊惠南，〈解嚴後台灣新興佛教現象及其特質—以「人間佛教」為中心的一個考察〉（中央研究院社會研究所主辦「新興宗教研討會」）（2002），頁 189-190。

⁵⁰ 釋東初，〈了解台灣佛教的線索〉，頁 108-109。

時佛教提倡的神佛分離論述主要以建立正信佛教為目的，擺脫迷信、建立純佛教組織為兩大重點。李炳南為宣傳佛教非迷信不遺餘力，尤其批評民間消災求福心理，「若天及神，不問人的善惡，只給拜他的人消災得福，豈不是結黨營私，貪圖賄賂嗎？天及神他自己尚在六道輪迴中出不來，又何能叫拜他的人得到長生呢？」⁵¹」

另一篇〈敬對佛徒兼龍華先天等教者進一忠告〉更清楚說明佛教欲區隔者，以及明白、研究、遵守佛教教義的重要，他認為因外道抄襲、偽裝而使佛教「代人受過」：

指著佛教，說是拜多神的教，扶乩，跳現童，乘法船的迷信，燒金紙的崇鬼教，消極的，厭世的，迷信的，分利的，絕種的，應該淘汰的。……佛教不消極，不厭世，不迷信，不分利，不絕種，……他所崇拜者，只有萬德萬能不生不滅的靈性，因著鬼神諸天，對於靈性，尚未能證，故一切一切自己作不得主，若去崇拜他，對於證取涅槃，卻是毫無關係的。⁵²

李炳南顯然急於和齋教脫離關係，因為除了齋教，台灣佛教尚雜有道教、民間信仰，他在台中更須面對基督教的挑戰，⁵³因此將佛教與迷信分離是建立正信形象的首務。政府以政治力糾正、取締，僅能由形式著手，未觸及信仰根源，因此仍有賴教界四處宣講並提倡佛學教育才使神佛分離的呼籲稍有成效，⁵⁴但大陸僧俗

⁵¹ 李炳南，〈正信因果不迷信鬼神〉，《李炳南老居士全集·弘護小品彙存》（台中：青蓮，1996），頁6。

⁵² 李炳南，〈敬對佛徒兼龍華先天等教者進一忠告〉，《李炳南老居士全集·弘護小品彙存》（台中：青蓮，1996），頁135。

⁵³ 李炳南主持《菩提樹》「佛學問答」專欄常有基督徒的投稿辯論，另如各式傳單、宣傳小冊子皆可見基督教宣傳力量，甚至直接至東山寺、大仙寺等佛教道場宣傳而引起衝突。李炳南也著有〈答辯嘉義真耶穌教的傳單〉一文與之辯論，當時兩教互動並不友好。

⁵⁴ 如煮雲法師當時積極提倡戒殺，常在法會、佈教時提倡以素食祭拜，一面提倡正信佛教，一面巧妙配合政府政令，包括1950年台中后里的后里震災超度大法會全用素食，後更應南投魚池鄉鄉長之邀，在石觀音廟前宣導戒殺、改善拜拜風氣。「煮雲法師以『普陀山來的和尚』這塊招牌，在石觀音廟前弘揚普陀山的觀音是不殺生、不吃葷的，頓然使魚池鄉民改變競供葷腥的作法。煮雲並影響台中縣一帶，全縣竟空前舉行戒殺一週。在《煮雲法師生平事略》中，特將此活動標為煮雲達成『政教合一』的成功典範。這對處在白色恐怖下的外省和尚，煮雲能塑造自己『政教合一』的形象，對他四處弘法的安全性是極有利的。」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〉，《中華佛學學報》（1999），第12期，頁285。煮雲經驗有兩點值得注意，第一、當時沒沒無聞的煮雲利用「普陀山來的和尚」四處佈教打響名聲，顯然台灣民眾對大陸僧人的傳統佛教背景具相當期待與景仰，使其運用觀音象徵宣揚佛教精神；第二、大陸來台的政教人士各自有目的但相互合作，政府視佛教為改善風俗的助手，但一面又對外省僧人保持戒心，而僧人也須配合政府政策以保護自身安全，但同時也巧妙以政府作為其宣揚

的外來身分不免使其與本土信仰間產生裂縫。故有部分人士對主張神佛分離持不同意見，如常在《菩提樹》發表文章的中醫唐湘清認為台灣民眾的多神信仰正是佛教宣揚的契機，不應一味斥責、反對拜拜，以免收到反效果。

另外，佛教更希望正信形象能落實至組織，排斥其他宗教繼續以佛教名義行事。由此影響最深的應是往後佛道二教的關係，特別是 1950 年代中期一批「佛教徒」改宗道教，主因即佛教不信神，道教信神。⁵⁵然神佛分離並非僅是佛教的期待，道教界也由天師道第 63 代天師張恩溥（1904-1969）於 1956 年提出「神道分清」：供奉神明的寺廟應歸於道教。但時值中華道教總會籌備期，故張恩溥的主張也有使道教組織明確化、擴大道教影響力的意味。短短幾年間，幾個過去混合並存的宗教在邁入 1950 年代後逐漸產生建立主體性而相互分別的意識，這也是台灣佛教由日據時期進入國民政府時期的顯著轉變之一。

二、娶妻食肉

大陸僧俗對日本僧人娶妻食肉的作風批判最為強烈，除了持戒與否，不免有政治與民族因素。早在太虛 1912 年來台主持基隆靈泉寺水陸法會時就已對此多所關注，「日本各宗僧侶，不去俗姓，帶妻食肉，與信佛之在家二眾無異，鄙意甚有不滿。」與之討論的日本僧人熊谷泰壽以日本宗教特徵、時代產物、信徒要求、明治時期寺制等四理由回應：

僧不帶妻，奈檀家多乞僧妻帶，良家處女，皆樂許字於僧侶，故非僧侶之墜落，乃隨緣利他所不得不然耳。蓋僧侶不帶妻，殊難入俗化導，故帶妻食肉，隨同世俗，亦是發展佛教之方便。且日本之佛教徒，除真宗外，餘宗僧侶因皆以無妻為意志，而無妻者亦甚多也。⁵⁶

日本僧人過世俗生活與日本社會環境、宗教政策有關，然與大陸僧人觀念差距甚遠，太虛認為僧人特徵即出家而無家室，帶妻日僧只能算是佛教在家眾，如台灣的龍華派佛教。

佛教的支持力量。

⁵⁵ 周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945-1955）〉，頁 83。此現象應是日據時期抑制道教的結果，使道教徒及其組織須隱於佛教中。

⁵⁶ 釋太虛，〈東瀛采真錄〉，《太虛大師全書目錄》（台北：太虛大師全書影印會，1970），第 19 編，頁 329。

大陸僧俗是一面倒的批判，藉由源靈法師（1928-）、通妙法師（即還俗後的吳老擇，1930-）等台籍日僧的生活經歷可得到較持平的理解。⁵⁷源靈自述出身日本和尚，以趕經懺起家，早期也是所謂的「假和尚」，有妻兒也不拘葷素，有人要作經懺佛事就去應付，平時與妻兒同住。他提到「日式台灣僧侶的處境在戰後初期並不困難，沒人會在乎和尚是否有結婚，直至大陸僧侶來臺後，風氣逐漸改變。白聖法師發起傳戒運動，要求出家人守戒不婚，而年紀大一點的臺僧基本上都是贊成的。⁵⁸」因此大陸僧人來台是一大轉折，也顯示兩地佛教僧伽教育、律儀、叢林生活訓練等差異。

源靈長於經懺佛事，頗能給予「經懺和尚」同情的理解，他認為這些人以佛教眼光看來不是好和尚，但他們也曾受戒、點戒疤、著僧衣，只是不住寺院、不吃素、住俗家，只能說是不守戒律的和尚。⁵⁹另外，經懺確是佛教經濟的主要來源，許多大陸僧人來台之初也不得不以此生存，因大陸寺院多有廟產，台灣寺院則無，僧人多需費心生活事務。包括白聖初至台北十普寺也趕經懺，「南亭法師敲磬子，白聖打木魚，戒德法師打鐺子，智光老法師司鼓，默如法師等站空班。⁶⁰」他雖曾發願不作經懺、不住小廟、不當經懺門庭的住持，不過來台後一切皆未如願，另也因信徒要求而延續下來。

大陸僧俗的批評必然使日僧一時間不知如何自處，但相對於日本佛教提供僧堂訓練、住持採分級制、宗派組織可約束僧人等制度面，他們對台灣佛教僧伽教育缺乏、受戒即住持的浮濫現象、佛教會組織鬆散也多有不滿。故一般研究強調大陸僧人批評日僧作風的同時，也應理解台籍僧人為何選擇日本佛教及當時台灣佛教狀況，才能平衡論之，並從中觀察大陸佛教、日本佛教、台灣佛教、齋教等此時急於尋求自身定位的心理。

三、僧俗不分

⁵⁷ 參見吳老擇口述，卓遵宏紀錄，《台灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄》（北縣：國史館，2006）、闕正宗、卓遵宏、侯坤宏，《臺灣經懺佛事縱橫談：源靈法師訪談錄》（北縣：國史館，2006）。

⁵⁸ 闕正宗、卓遵宏、侯坤宏，《臺灣經懺佛事縱橫談：源靈法師訪談錄》，頁 137。源靈 1987 年 60 歲於臨濟寺受戒，主要是為了重振東和禪寺，「我若不受戒，人家會說我是假和尚，無法得到信徒的信任」，同書，頁 77。

⁵⁹ 源靈的陳述突顯經懺佛事諸多問題，除了該社群本身生存困境，及其與主流佛教複雜的牽扯，甚至與民間組成的經懺團也有互動，顯然戰後佛教雖樹立新形象，但這些形式仍以不同程度地存留下來以滿足民間需求。源靈雖長於經懺，但他對弟子在東和禪寺規劃的僧伽參學走向賦予期待並支持。

⁶⁰ 釋白聖編，《戒堂講話集》（北縣：菩薩觀世音佛經善書印送會，2003），頁 100-101。

「出家」是大陸僧人認定由僧入俗的標準程序，其中又以剃髮為最具象的身體特徵。但齋姑對「出家」概念的理解顯然與大陸僧人不同，釋見曄〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉的田野資料正可作為例證。筆者整理其中七個個案發現她們未剃髮的理由多因受戒困難、承襲宗派傳統、未離俗家。

由於早期受戒需至大陸鼓山，有此能力者多是男眾，少有女眾，「我們那個時候『出家』的人都沒有剃頭，所謂的『出家』，指的就是『獨身、住在菜堂修行、吃菜、過清淨的生活』。⁶¹」早期並不強制出家要剃髮，多隨個人意願，但她們仍認為自己已「出家」，因此「那時候空門出家的，如果沒有受戒、沒有剃髮，根本看不出與先天有什麼差別！」⁶²寺院中多有比丘尼、齋姑共住的情形：

以前佛事很多，圓頂的人出去誦經，帶髮的人就在寺裡作晚課、當維那；排班的時候，圓頂的在前面，帶髮的在後面；吃飯過堂則是現在才有固定位置，以前人多，沒有固定位置，都是先來先坐，帶髮的就自動坐比較後面的位置；領執事、發單金就沒有剃頭與不剃頭的分別了！……以前，我自己不覺得圓不圓頂有什麼差別，因為我覺得只要住佛寺，就算是出家了！⁶³

雖然剃髮與否對她們而言並非出家必經過程，但寺院中顯然有一套隱形秩序規範比丘尼與齋姑的工作、空間，只是不影響個人修行意願，這類道場風格一直延續下來，大陸僧人來台後仍多見。另有一些齋姑雖住在寺院，但仍與俗家維持關係，「因為家裡的人少，父母親說有很多事需要我幫忙，如果剃了頭就不方便了，於是叫我晚一點剃。所以在東山寺帶髮期間，我常常回家幫忙，有時要出去收帳，有時要到縣政府、市公所申請印鑑證明等文件。⁶⁴」大陸僧人認為這些女性修行者是僧俗不分，但另一方面，她們帶髮修行的樣貌也與在家俗人無異，因此形成比丘尼、齋姑、在家俗人混雜不辨的情形。

為何有部分女性修行者選擇剃髮？主因有二：為接受佛學教育、時代變遷。

⁶¹ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 470。報導人為釋能定（1915-），1953 年 40 歲至桃園迴龍寺帶髮修行，1963 年 50 歲時圓頂受戒。

⁶² 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 464。報導人為釋圓哲（1931-），1947 年 16 歲至台南大仙寺帶髮修行，1958 年 25 歲時圓頂，1961 年 30 歲受三壇大戒。

⁶³ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 477-478。報導人為釋一心（1931-），1955 年 25 歲至屏東東山寺帶髮修行，1972 年 41 歲時圓頂受戒。

⁶⁴ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 474。報導人為釋一心。

白聖自然是其中的重要推手，白聖至各寺院多鼓勵比丘尼與齋姑進佛學院讀書，要進入其主持的中國佛教三藏佛學院必須剃髮，另外如印順創辦的新竹壹同寺女眾佛學院也是專門培育僧才的機構。「我問自己：『法』要緊？還是『髮』要緊？考慮了很久，實在捨不下這個『法』！好吧！那就不要頭髮了！」⁶⁵她們認同「求法」必須「出家」的思維後，經過剃度、受戒而正式接觸佛法。原為先天派齋姑的報導人釋見因提到先天派衰微原因在於沒有講「法」，「以前我在先天，自己也不知道信仰的是什麼，每天只是做好份內的工作，然後誦誦《金剛經》、《普門品》。⁶⁶」因此進入佛學院就讀更加促成其日後出家契機，足見傳戒只是改造的一種形式程序，教育才是思想養成並調整佛教體質的主力。

至於時代變遷是指大陸僧人帶動的傳戒風潮，特別是白聖對剃髮、受戒多所鼓勵，使齋姑對此逐漸產生認同，「時代不同了，以前是日本人在管，現在光復換人管了，哪裡還需要人家怎麼鼓勵！既然要永久住在菜堂，就是要去剃頭受戒呀！」⁶⁷經過數次傳戒，台灣佛教逐漸認識、認同戒律，更加強化僧俗分別，以及出家方可聽戒、閱戒的觀念。經過剃髮、受戒的齋姑也認為剃髮後的「出家」不同於帶髮修行的「出家」，過去只須守五戒，成為比丘尼後需守 348 條戒。

至於戰後仍堅持帶髮修行的女性多以「心出家」為理由：「我從一開始出家、信這種教，就要有始有終，我的心也是向佛啊！但沒有想過要剃髮修行，現在也老了，不會有要剃頭的想法。而且，先天也是佛教啊！」⁶⁸顯然，「心出家」的認知削弱形式的重要性。另外，宗門制度不可改也是原因之一，「修行先天大道就要始終永遠，絕對不可以改變宗門的規矩，……我們都是佛祖的弟子，圓頂或帶髮都是一樣『出家』修行，圓頂的有圓頂的規矩，我們有我們的規矩，只是我們傳下來的規矩是『帶髮』，這樣而已！」⁶⁹雖然兩位齋姑都自認屬於佛教，但其陳述實際上已認為齋教與佛教有所區隔，只是二者都是「佛弟子」，並歸屬「出家」的範圍。教界或學界對齋教是否歸屬佛教也各有看法，但大陸僧人的批判態度不

⁶⁵ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 465。報導人為釋圓哲。

⁶⁶ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 472。釋見因（1928-），1945 年 17 歲至東港明德堂帶髮修行，1972 年 44 歲剃髮。

⁶⁷ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 468。報導人為釋能定。

⁶⁸ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 482。報導人為紫蓮姑（1924-），道號蔡昌蓮，1944 年 20 歲住過獅頭山茶堂，1946 年至東港先天派明德堂帶髮修行。

⁶⁹ 釋見曄，〈以女性修行者看戰後台灣佛教之發展〉，頁 484。報導人為陳蘭姑（1947-），1967 年 22 歲至大崗山福全堂帶髮修行。釋見因也提到先天派傳承的「固執」，「進入先天之前，跟一貫道一樣要發重誓，若是違背誓言和叛教，就會身化膿血、天譴雷劈。」這個原因或也使先天派齋姑不願剃髮、受戒，頁 471。

變，即使齋教被歸入佛教，也將之視為「俗派」，佛教的詮釋權由僧人取得。

顯然，齋教逐漸認同佛教式出家定義，並在大陸僧人鼓勵下剃度、受戒、接受僧伽教育。不同於過去研究多由大陸僧人的外來眼光觀看，本文提出被觀看者如何自我陳述。剃髮一事正有助理解同樣自認或被歸類於「台灣佛教」的她們對「出家」概念的理解，及此概念經歷光復、大陸僧人來台、傳戒而產生的內涵變化。大陸僧人批評僧俗不分由在家修行者的身體外相著手，然其背後隱含的意義在於彼此對「出家」，甚至「佛教」的認知差異及各自傳統長期延續的結果，但僧人最終因其身分而掌握宗教代表權，這一點是理解戰後僧俗問題應留意者。⁷⁰

四、戒律鬆弛

前述神佛不分、娶妻食肉、僧俗不分等問題是台灣佛教長期的發展結果，日據時期尚互動融洽，但大陸僧人來台後遭受嚴重批判。雙方爭論的背後實透露彼此最大差異在於「教育」、「戒律」之有無。東初認為：

一個完善佛教僧侶，必須經過律儀教育、叢林教育、佛學教育！臺灣全省佛教出家眾能夠受佛制淨戒的，比丘中百分之十（四十歲以上），比丘尼中百分不及一。故從根本律儀說，臺灣許多出家眾不能目為比丘僧或比丘尼。他們忽視律儀教育的原因，不能不說是受日本佛教的影響。⁷¹

教育與戒律同屬制度層面且關係密切。相較於政權更替，台灣佛教並未「中國化」⁷²，因此大陸僧人企圖由制度面創造新局。

日本佛教在短暫的五十年中實影響一群台灣僧俗，包括成為台籍日僧、親至

⁷⁰ 值得一提的是與悟因關係密切的兩位比丘尼都有由齋堂進入佛門的經驗。天乙常隨母親到齋堂，幼年也曾住過齋堂，也因在齋堂需念佛經、四書五經，她因此得到更多的教育機會。天乙原本要在先天齋堂出家，「可是她發現那些菜姑很喜歡看歌仔戲，對這樣的修行她頗不以為然，於是就不選擇那裡。」參見釋見曄，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》（北縣：中天，1999），頁 37-43。另一位是悟因的剃度師，明宗法師，明宗幼年也常隨祖母至台南善德齋堂，並為父母持血盆齋盡孝，後皈依善德堂齋姑，齋堂的經驗也讓她增加許多識字機會，最後才在友人介紹下至新竹靈隱寺出家。參見釋見豪、釋自衍採訪編著，《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 29-34。

⁷¹ 釋東初，〈了解台灣佛教的線索〉，頁 111。

⁷² 台灣佛教在日據時期的教育事業以講習會、佛學院、社會教育為主，但多因經濟、師資、招生困難及辦學時間短而成效不彰，另外，學生包含僧俗、齋友，畢業後也不需成為僧人，此是大陸僧人無法認同者。關於日據時期台灣佛教的教育事業可參見釋慧嚴，〈再檢視日治時代臺灣佛教界從事的教育事業〉，《中華佛學學報》（2003），第 16 期，頁 169-210。

日本接受佛學教育。高執德（1896-1953）、李添春（1898-1977）、林秋梧（1903-1934）、曾景來（1907-1977）等人在日據後期皆是主導台灣佛教的精英青年，江燦騰認為這是日本佛教在台的新發展。但為何這群人光復後未繼續發揮影響力？主要與文化、政治因素有關。

這群精英青年在日據時期藉語言優勢與日本佛教互動密切，特別著力於僧制、教育、文化出版，但 1945 年後自己也面臨轉型危機，包括無法流暢以白話文表達、以日本佛教為主體的優勢不再等，因此社會影響力不如從前。另外，其學識雖受肯定，但他們留日後的「還俗」問題飽受批評，並將之視為「居士」，養成教育的差異掩蓋了他們的佛教主張，這群台籍日僧也無法認同大陸僧人的理念，彼此形成隔閡。⁷³加上當時善慧（1881-1945）、真常（1900-1946）、本圓（1883-1947）等台灣教界長老先後圓寂，⁷⁴台籍僧人紛紛隕落、沉寂，相映於政治上的權力真空，教界也面臨轉型時期的斷層危機，大陸僧俗來台適時填補空缺，並於 1949 年後漸掌握優勢。

上述討論突顯 1945 年至 1949 年間的台灣佛教現象，及大陸僧俗對齋教、日本佛教的批評重點。本文雖由大陸僧俗的「他者」眼光呈現，但也試圖提出台灣佛教一方的觀點，避免落入過度傾斜的論述。另需要留意的是大陸僧俗內部對批判長期也有溫和派與激進派兩種聲音，前者主張循序漸進地接引、以教育勸導歸化，避免批評過度的反效果；後者則採取直接手段，積極宣講、弘法，除了齋教、日本佛教，甚至擴及基督教、一貫道。因此，處理戰後大陸僧俗影響的同時，實需理解當時台灣宗教環境的多元發展，此也是教界急於確立主體性的背景。欲落實僧俗教育、傳戒等制度，建立佛教組織必為首務，以下即以中佛會為主軸，探討大陸僧俗的改革議題。

第二節、1949 年後中國佛教會的正俗運動

一、1950 年代的傳戒風潮

⁷³ 不僅大陸僧人不滿日式佛教受戒不嚴，李添春等台籍日僧也對傳統佛教戒律生活不滿，不認同一般寺院對推廣佛教知識的漠視，因此欲宣揚較「人性化」的日本佛教。

⁷⁴ 本圓這位日據時期重要教界領導人於 1947 年 7 月 7 日圓寂象徵一個時代的結束，見 Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*, pp.99-100. 1947 年 5 月 26 日中國佛教會（BAROC）於南京正式成立，台灣的佛教組織重新更名為「台灣省佛教分會」，並著手重建工作，然本圓等人圓寂使得往後台灣正式佛教組織幾乎為大陸僧俗掌握，落實至組織層面更如其所言，象徵一個時代的過去。

中佛會在台復會的關鍵是 1949 年慈航法師(1895-1954)疑似匪諜被捕事件。⁷⁵慈航應中壢圓光寺妙果法師之邀於 1948 年來台，主持圓光寺台灣佛學院，當時陸續有許多大陸僧青年來台避難，慈航多方協助展開「救僧運動」。⁷⁶陸續又在基隆靈泉寺、獅頭山開辦佛學院收容僧青年，包括幻生、星雲、淨良、印海、心悟、能果等數十人都受過慈航幫助。演培提到：「當時從大陸到臺有錢有寺的大德，可說不在少數，但就沒有一位肯收留一個僧青年，……可是兩手空空的慈老，雖沒有自己的道場，確能做到來者不拒。⁷⁷」

當時的政治環境使得慈航與這群僧青年被疑為匪諜而以無業遊民罪名逮捕，須由相關佛教機構擔保，因此中佛會台北辦事處 11 月在善導寺成立，由白聖、李子寬、南亭分任正、副主任、主任秘書，1950 年中佛會正式在台登記復會。但此時的中佛會面臨權限劃分不明、派系紛爭、財源窘困、號令不行、各地方組織未完善等諸多問題。聖嚴法師事後提到：

遷移台灣之後的中國佛教會，比起撤退之先的大陸時代，可謂毫無進步，它的狀態是會員不信任教會，教會無權處置會員，教會是一個對政府行文的空架子，會員利用教會而不服從教會，因為教會無權，也就變成了無能，因此，政府承認中國佛教會為人民團體，卻不重視這個人民團體的力量。⁷⁸

顯然中佛會上下溝通不良的問題嚴重，更遑論落實領導權。依規定理事長須為出家眾，但仍有在家眾，甚至先天派領導的情形，組織鬆散與控制力薄弱由此可見。⁷⁹白聖一派於 1957 年後掌握完全核心權力，中佛會本身雖然上下號令不行，但白聖推動的傳戒風潮卻逐年產生合格僧眾，順理成章地將其納入中佛會，成為一股樹立組織核心領導的助力。

日據時期的傳戒管道有二：至大陸受戒，尤以福建鼓山湧泉寺為主，這種方

⁷⁵ 戰後教界也經歷「白色恐怖」時期，除了慈航事件，還有證光法師槍決案、印順佛法概論事件。近 1970 年代教界仍有「匪諜」風聲，可參見圓香，〈慎防匪諜滲入佛門〉，《菩提樹》(1979)，第 316 期，頁 8。

⁷⁶ 幻生，〈我所知道的慈航老法師〉，《菩提樹》(1981)，第 342 期，頁 40。

⁷⁷ 演培，〈禮敬悲增上的慈航菩薩〉，《菩提樹》(1981)，第 348 期，頁 27。

⁷⁸ 釋聖嚴，〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，《現代佛教學術叢刊·中國佛教史論集（台灣佛教篇）》（台北：大乘文化，1976），第 87 冊，頁 171。

⁷⁹ 周霖芳，〈中國佛教會在臺灣之發展（1945-1955）〉，頁 54-55。

式包含寄戒；或參加台灣本地寺廟受戒會。但寄戒產生許多弊病，而受戒會戒期少，所學有限，常有浮濫問題。戰後教界為改善台灣佛教體質，紛提出以三壇大戒的制度嚴格區分僧俗。1952年台南白河大仙寺是遷台後首次傳戒，已有不少研究提及此次傳戒的紛擾，主要突顯中佛會對地方組織控制力仍未完全的缺口。⁸⁰傳戒活動自此回歸中佛會管理，依中佛會傳戒規則決定戒期、戒本、戒牒印發、受戒資格，三師、尊證、引禮師人選也由中佛會審查核聘，多由智光、太滄、證蓮、道源、南亭、煮雲、慧峰、戒德等大陸僧人主導，白聖則擔任開堂和尚。

首次傳戒最明顯的情形即受戒者缺乏威儀，白聖為樹立僧人形象，定下七條戒壇規矩：（一）必須捨家離俗，具足僧像，方可受比丘大戒。（二）出家者，不得穿俗裝，如無僧服，限三日內做成，否則退受居士戒。（三）無論出家在家，須一律投拜僧寶為師，方許受戒；如有拜在家人為師者，須速改之，否則一律不准受戒。（四）凡受居士戒者，絕對不准收徒。（五）不准寄戒，一律取消。（六）異道前來受戒者，必須宣誓改邪歸正。（七）自受戒日起，絕對禁止煙、酒、茹葷。⁸¹

這七條規矩為清楚分別僧俗，包括捨家、著僧服、禁菸酒葷食等外在「僧相」，及以僧為師、居士不可收徒等內在「僧格」，同時也有禁絕齋教、日本佛教混雜於內的用意。白聖對僧俗服裝有清楚說明：

所有四眾新戒的服裝，必須僧俗分清，在家二眾，除做佛事外，一律不著僧裝。出家二眾，絕對不得再穿俗服。因為本省出家男眾，自日據時期，即多穿俗服，實有違背佛教的制度，所以我在戒期開始時，第一步工作，便是整頓服裝。⁸²

白聖的戒壇教育為往後傳戒立下典範，確立正信佛教傳戒規模，最重要的是使人了解何者為僧、如何為僧，確立僧人地位，七條規矩中已有「僧主俗從」的意味。1954年元光寺傳戒，白聖對在家眾說明居士應如何持戒時，特別強調居士為居家修道之士，不在三寶之列，故不住持寺廟：

⁸⁰ 大仙寺未加入中佛會，有意避免中佛會干預，但在此事後立刻加入中佛會嘉義分會團體會員。

⁸¹ 釋見曄，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁 21-22。

⁸² 釋見曄，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁 22-23。

在家眾不但不應住持，還要為出家眾護法，使其能夠安住弘法。這樣才是在家眾住持佛教的正規表現，而不是要住持寺廟，……假使有的在家眾已經住持了寺廟或佛堂，不但蓄髮而且隨便收徒，這是最不當的，因為住在寺內收徒就不是世法上的師徒關係了，非居士所應為；希望趕快削髮，並即停止收徒，等候下次傳戒，再去求具足戒。⁸³

身心皆出家者才是白聖認定的僧人，外相與精神同樣重要。除了不住持、不收徒，白聖呼籲居士加入佛教會會員。但對居士說法持較寬容態度，他以蔣維喬為例，⁸⁴認為居士的學問與道德高尚，並精研佛學，因此無人反對，而僧俗共同研究佛學，但不採取說法形式是可以接受的。

此後教界在白聖帶領下年年傳戒，包括元光寺、十普寺、靈泉寺、寶覺寺、碧雲寺、凌雲寺、東山寺、海會寺、舊超峰寺、臨濟寺等皆有辦理，但為免一年多處傳戒有濫傳之嫌，中佛會於1960年起規定每年限一寺一次傳戒，須向中佛會登記，依序輪流舉辦，但傳戒人事由該寺院辦理。由傳戒風潮觀察戰後台灣僧人轉型，主要是僧俗生活型態轉變與形象建立，另是使僧人熟知誦戒、結夏安居的律儀生活。⁸⁵1955年獅頭山海會寺即是台灣佛教首次依制結夏安居，白聖於其中講《楞嚴經》，此後白聖年年率眾結夏。⁸⁶

戒律是僧伽教育的一環，故白聖在戒壇中注重講戒，「我常自想，傳戒為何，為戒子回寺持戒，但戒何以持，必須先知戒。若對於戒條，絲毫不明白，雖在戒壇前答『能持』，不啻戲臺上對白，自欺欺人，直同兒戲。⁸⁷」由往後台灣佛教發展回顧，白聖在台灣這塊弘法新地重建一套新的傳戒模式，將大陸傳戒傳統移植來台，但也因應時局稍有調整，如減少繁文縟節、減少體罰等，藉由傳戒使台灣佛教「祖國化」，摒除日本佛教與齋教的色彩。

白聖雖在有限空間內針對傳戒形式化的問題作出努力，但教界對傳戒風潮褒

⁸³ 釋白聖編，《戒堂講話集》，頁43-44。

⁸⁴ 蔣維喬（1872-1958），江蘇人，曾任江蘇省教育廳長，皈依諦閑法師，顯密兼修，並學習因明學，曾在東南大學開設佛教入門、百法明門論等課程，著作以《因是子靜坐法》、《中國佛教史》流傳最廣。

⁸⁵ 釋見曄，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》，頁27。

⁸⁶ 此乃遵照中佛會傳戒規則第七條規定，使新戒繼續學習戒法。安居期間持戒、參禪、研習大小乘戒律及佛學基本經論與日常應用功課等。見祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》（台北：十普寺，1983），頁323。

⁸⁷ 十普寺傳戒會編，《護國千佛大戒同戒錄》（台北：十普寺，1955），頁28。白聖有感於大陸傳戒而不講戒的經驗，故欲在台灣建立一套理想傳戒模式。

貶不一，主要與濫傳戒律與傳戒利益有關。聖嚴認為熱衷傳戒者雖開創重律尊戒的範例，但「過盛於功」：

最初，確是為了成就戒法，弘揚律制，用續僧統，到後來，卻是全部變質，有的大德自己尚不知戒律為何物，竟也熱中於傳戒，為的是能藉傳戒大法會的因緣，來莊嚴道場，翻修殿堂或增建寶塔。這種目的自也未可厚非，把錢用在三寶門中，總是值得鼓勵的好事。我所說的傳戒有過，是指為了爭取更多的戒子，可以放棄律制的規定，戒師及傳戒的寺院，到處去拉、去請、去勸，……發心受戒實在是大好事，可惜當這些速成的僧寶一出戒堂大門，就為神聖的佛教大顯其寶了！……這些熱中於傳戒的大德們，罪過是在全小失大，本末倒置！自然，我非反對傳戒，而是不同意違律的濫傳。⁸⁸

白聖雖重僧格培養，但帶動風氣後不免形成另一種形式主義，有重量輕質危機。尤其傳戒者戒學水平不齊，部分年輕大陸僧人本身經驗不足卻需擔任尊證，諸多規矩需臨時學習，當場教導戒子。這些問題雖為人詬病，但回到當時台灣佛教情境，一切皆在克難中起步，印順也認為白聖之於傳戒運動有其貢獻，「傳戒的流於形式，由來已久，到處皆然，是不能歸咎於誰的。⁸⁹」以中佛會立場論，建立佛教形象並組織會員是初期首務，傳戒正是最佳機會，不僅對外批判台灣佛教僧俗不分現象，更直接由內部著手以戒壇教育維護傳統、樹立典範。

二、在弘法新地建立僧俗關係

大陸僧人隻身來台建立道場、吸收信徒，經歷長時期磨合，僧俗關係也在此過程重新建立。傳戒是大陸僧人融入台灣佛教的重要媒介，但傳戒是由制度著力

⁸⁸ 釋聖嚴，〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，頁 174-175。白聖也提到各方對傳戒的批評，主要有三點：一、不是為傳戒而傳戒，近乎為斂財而傳戒。二、受戒者多賢愚不分，完全變成大陸的濫傳戒法。三、許多青年及真實發心受戒的出家人，因費用太多無法負擔而不敢求戒。見祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》，頁 366。

⁸⁹ 釋印順，《華雨集》（台北：正聞，1993），第四冊，頁 151。印順回憶自己 1930 年在天童寺受戒經驗：「我是出了家就去受戒的，佛門中事，什麼都不懂。引禮師要我們記住『遮難文』，主要是記住：『無，無，非，非，非；非，非，無，無，無』（可能有些記錯了）。就是問一句，就答一句『無』，或答一句『非』，依著問答的次第答下去，不能答錯就是。……這應該是要根據事實的，而引禮師卻教我們要這樣回答！這樣，來受戒的沒有不合格的，原則上人人上榜，那又何必考問？有形式而沒有實際意義，在受戒過程中，沒有比這更無意義了！」，同書，頁 147-148。

區分僧俗，僧俗關係的建立更包含僧俗平日往來，及僧人如何拓展、深耕弘化區域，可由大陸僧人來台後經營道場模式觀察。

白聖等人因擁有經濟與人脈資源，來台前已預備道場，其餘如慧峰、煮雲、星雲、聖嚴等大陸僧人多經歷流離生活，再以各自擅長的弘法策略進一步建立道場，發展特色以經營信眾。由此動態過程觀察這些僧人的大陸經驗、來台後的融合困難、發展個人佛教事業等，有助於回答僧俗關係在台灣重新建立的問題。

慧峰（1907-1973）1948年來台後有嚴重語言不通、經濟困頓問題，直至應圓融尼師之邀離開北部佛教圈，至屏東東山禪寺說法，是他由「無殼蝸牛」的流浪法師到「有寺有徒」的一寺之主的重要轉折，⁹⁰故本地僧人的協助是一助力。經由東山禪寺講經經驗再輾轉到台南講經、主持法會，直到1955年信眾購置湛然精舍供養後才真正有固定居所。綜觀慧峰的大陸經歷，他能在台灣生存的主要方式即講經，事實上利用大陸時期的佛學院學習經驗也是他僅有資源。⁹¹他雖也曾以籌組青年弘法團、閉關精進風光一時，但這兩項成就仍不比星雲、煮雲突出。

相對於慧峰，煮雲的經驗十分特殊，且是大陸僧人來台弘化的成功案例。煮雲在大陸只是普通執事僧，其佛教事業完全是來台開創。相較於慧峰完整佛學院經歷，煮雲求學歷程曲折，並因生計而四處趕經懺，但經懺經驗卻成為他來台後的一大利器，尤以1951年於台中后里主持震災超度大法會，為自己打開知名度。第二個利器是他曾在普陀山短暫擔任知客，「普陀山來的和尚」結合台灣普及的觀音信仰，造就有利弘化的名聲，煮雲也深知此理而撰寫相關見聞為《南海普陀山傳奇異聞錄》，持續連載於《菩提樹》，更確立其普陀山和尚名氣。

煮雲與慧峰同須在北部以外區域拓展信徒，煮雲尤其深入窮鄉僻壤，故被稱為行路最多、講經最多、度眾最多的三多法師，包括原住民部落都有其弘化足跡。不同於慧峰傳統式講經，煮雲擅長通俗演講，除了信眾喜歡通俗且參雜奇聞軼事的內容，也與其大陸時期所學有限有關。⁹²1952年中佛會派駐至鳳山蓮社常駐弘法是煮雲流離經歷的轉折。丁敏認為：

⁹⁰ 引自江燦騰，〈戰後台灣地區重建大陸佛教的經驗及其發展模式—以慧峰法師建立天台宗道場湛然寺為中心的考察〉一文副標題，該文對慧峰法師來台前後行跡有清楚考察與析論，見《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天，1996），頁255-320。

⁹¹ 慧峰是典型學院僧，實際弘法經驗有限，來台後主持法會也需其他專精於此的僧人協助，「對法會儀軌唱念，非是科班。每逢法會，多是請些職業性唱念僧，頗受箝制。」又言語方面始終是他的障礙，江燦騰即認為他缺少入鄉隨俗的觀念，以致在發展佛教事業上帶來阻力。

⁹² 煮雲曾說：「說來慚愧，一直到現在（指在台灣），我《楞嚴經》還不會講。」但他擅於俗講與作法會，正符合一般民眾的需求。

1954年，在臺南的慧峰法師也有了自己的道場「湛然精舍」，這從整個臺灣佛教的大環境來看，意味著他們兩人所代表的「大陸化佛教模式」，在南臺灣逐漸落地生根；和北臺灣、中臺灣逐漸形成呼應串連的局面，進而形成全臺「重建大陸化佛教模式」的發展趨勢。⁹³

但煮雲最著名的佛教事業是始於1962年的精進佛七，包括大專精進佛七、出家班精進佛七、青少年及兒童佛七等，僧俗、老少皆收，也在其他道場主七，晚期以精進佛七穩固名聲，甚至於1982年籌建台中護國清涼寺為長期佛七道場。⁹⁴煮雲將大陸只限僧人的精進佛七開放大眾，一面藉宗教實踐傳遞正信佛教，一面吸引信眾，故其可稱為1980年代中期以前，精進佛七和通俗佛教的代表。⁹⁵

煮雲至鳳山蓮社的同時，星雲則至宜蘭雷音寺常駐，他採取另一種弘化模式。星雲早期以念佛會形式組織信眾，1954年始採用新式弘法方式，如成立宜蘭佛教歌詠隊、家庭佈教，並將觸角伸入學校、監獄，另外星雲本身擅於文字，故陸續撰寫佛教文學、劇本。星雲有計畫的經營青年信眾，如成立國文補習班、學生會，並向下延伸至兒童學佛、成立幼稚園，皆是一般僧俗未嘗試過的弘法模式。基於其膽識與創意，開創出更全方位的佛教事業並吸引不少信眾，甚至成為往後建立佛光山的輔佐人才。星雲於1957年即購置普門精舍，1967年佛光山破土，真正為往後佛光山跨國事業奠基。相較於慧峰、煮雲，星雲弘法不限傳統念佛、講經，也不專門帶領齋戒、佛七，反而以類似基督教的佈教方式宣揚佛法，賦予佛教開放、活力、參與社會的性格。

聖嚴的弘化經歷又與前述三人不同，他雖也經歷經懺、軍旅生活，但主要是因留學日本立正大學而以「學問僧」形象樹立教界地位。⁹⁶但聖嚴弘法經驗始於1970年代，在歐美指導禪修、演講，並擔任美國佛教會董事、副會長、紐約大覺寺住持、駐台譯經院院長等。直至1978年才返台擔任中國文化學院哲學研究

⁹³ 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290。

⁹⁴ 清涼寺由煮雲晚年剃度的大陸籍僧人慧頤完成，並在1986年創辦淨土專宗佛學院。李玉珍認為煮雲和慧頤建清涼寺動機複雜，除了為僧人開闢潛修之所，更有以建寺建立師門傳統和僧伽法脈的用意，此即蓮社與寺院功用不同的緣故，前者為化俗度眾，後者才能維繫宗門法脈。見李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930年代上海蓮社與1960年代台灣蓮社之比較〉，頁287。

⁹⁵ 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300。

⁹⁶ 聖嚴留學日本時也引起教界議論，主要是留日學僧的還俗問題。參見釋聖嚴，〈留學日本一週年（上）〉，《菩提樹》（1971），第208期，頁15-19。

所教授、佛學研究所所長，是當時教界少數擔任教職的僧人，此後的佛教志業也多注重學術與教育。聖嚴弘化事業起步較晚，近 1980 年才籌建法鼓山，但其在台灣以指導禪修聞名，又作為佛教學術研究的代表人物，也標誌其獨特風格。

由上述四則弘化經驗可見大陸僧人來台很難進入佛堂、齋堂、公廟等一般民眾的信仰中心，尤其是煮雲這類無道場、無信眾的僧人，多依本地僧人協助、中佛會派任下鄉、及全省行腳等管道開拓信徒。所謂的「大陸經驗」分為佛學知識與經懺佛事二類，唯煮雲能藉由普陀山名氣得到信眾信任，是較特殊的經驗。然而，佛學知識與經懺難以兼備，如慧峰不善經懺，只能保守講經；而煮雲學識不足，但有通俗講演與主持法會的能力，然若非後期開創精進佛七，其佛教事業也僅能守成而無開創。不走講經與經懺、俗講路線的星雲與聖嚴則分別以新式弘法與學問僧路線樹立地位，後更因人間佛教論述風行而居教界主流。

僧俗關係的建立除了僧人形象、德行，還需信眾認同。綜合大陸僧人的弘法經歷發現，僧人也因不同際遇與專長發展出其「宗教專業」，乃至「宗教事業」，如白聖以掌握中佛會及傳戒聞名，上述四位大陸僧人分以講經、俗講與精進佛七、新式傳教、禪修與學術創造獨特性。至於本地僧人則多以經懺佛事為專業，其中又有如源靈以經懺起家，但支持弟子轉型者。最後，佛教文宣在煮雲、星雲、聖嚴的弘法歷程皆扮演重要角色，包括《南海普陀山傳奇異聞錄》、感應錄、佛七日記、佛教文學、佛教電視劇本、佛學論文等，顯然這些僧人已意識到文宣作為弘化的重要媒介，及未來弘法需依賴文化媒介的遠見。

三、結合政治風潮的宗教權力

由慈航被捕、中佛會選舉、煮雲弘法經歷皆可見政治作用力。中佛會遷台後與政權關係密切是明顯事實，包括白聖一派能繼續領導中佛會，國民黨似涉入甚深。⁹⁷研究者認為中佛會功能不彰也因政府過度介入，中佛會作為政治工具對台灣整體發展負面多於正面。⁹⁸政府遷台後即塑造「現代化」、「復興中華文化」、「掃除迷信」等訴求，形成濃厚時代氛圍，教界也為樹立正信佛教形象多所配合。至

⁹⁷ 「筆者不清楚為何中國國民黨非要介入中國佛教會的組織當中？1949 年遷台後的台灣政局不穩，因此，基於台灣的安定，國民黨的積極介入宗教，應是第二屆中佛會受到黨政干預的原因吧？而 1974 年黨政的介入第八屆中佛會選舉，又如何解釋呢？這也許只能解釋為國民黨的『黨性』吧？」見楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，《東方宗教研究》（1990），新 1 期，頁 331-332。

⁹⁸ 江燦騰，〈當代台灣佛教隨筆〉，《台灣當代佛教：佛光山·慈濟·法鼓山·中台山》（台北：南天，1997），頁 88。

1966 年文化大革命後，教界言論更加配合政府政策，政治權力結合宗教領導的情形更為明顯。

國民政府與大陸僧俗撤退來台，具相同流離經歷與民族情感，但政權掌控力顯然比宗教略高一籌，1950 年代多數僧人尚在尋覓棲所，政府已深知運用佛教影響力：

甘珠爾瓦呼圖克圖、慈航、律航三師應副總統陳誠上將之邀，於官邸會談。陳氏謂：臺灣民眾最大多數都是佛教徒，佛教的真諦不能與共產主義相容。希望用諸位高僧大德的影響力向民眾解說，為了佛法的宏揚，必須反共，大力支持政府。三師乃於秋季徧歷全省各縣市，弘揚佛法，慰問信徒，宣揚政府宗教政策，鼓勵衛國衛教弘願。⁹⁹

又佛誕節作為佛教重要節日，也多作為呼籲反攻、宣揚政策的最佳時機。¹⁰⁰與政府關係良好的白聖多次率「中國佛教訪問團」至各佛教國家訪問，促進佛教組織交流的同時也宣揚反共國策，並以「佛誕節向大陸同胞廣播」、「佛誕節向日本佛教同道廣播」、「信仰與自由」、「控訴中共迫害佛教書」等題演講：

親愛的同胞！現在要想把惡劣的環境轉變過來，就得要信仰佛教，要能夠信仰佛教，就應該把佛教的障礙物連根拔去，積極的與中共政權無情的打擊，同時也消極的不與它合作，把他們趕到西伯利亞去。這樣，才能夠恢復我們的信仰，收回失去的自由。¹⁰¹

大陸僧人多訴諸大乘佛教精神、慈悲主義、佛教愛好平等與自由等言論，並強調台灣佛教興隆氣象，連結「反共」與「護法」，其動機顯然政治多於信仰。

1966 年文化大革命，包括《海潮音》、《獅子吼》、《菩提樹》、《中國佛教》、《台灣佛教》、《覺世》、《慧炬》等台灣佛教雜誌首先集會並發表聲討宣言。政府也發起「中華文化復興運動」，該運動影響廣泛，中佛會為配合政策於該年 11 月

⁹⁹ 見祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》，頁 275。

¹⁰⁰ 《菩提樹》歷年都有不少此類文章，如演培〈紀念佛誕要為人類爭取自由！〉，《菩提樹》（1953），第 5 期，頁 8、幻生〈慶祝佛誕節感言〉，《菩提樹》（1978），第 307 期，頁 8、妙峰〈慶祝佛誕的根本意趣〉，《菩提樹》（1978），第 308 期，頁 15-16 等。

¹⁰¹ 見祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》，頁 395。

在台北臨濟寺舉行「復興中華文化座談會」，討論佛教徒如何參加並配合政府推動，第 169 期《菩提樹》也出版「復興中華文化特輯」響應。該會議一致通過組織「中國佛教界復興中華文化委員會」，其中較有共識者為團結教界、辦理僧教育、以佛教雜誌聯合華僧。南亭特別呼籲：

只是要佛教徒組織起來，尤其是在家信佛的大商家，他們不知道利用佛教名義，辦社會事業，維繫人心，也維持了他們的財富。我們要求中國佛教會負責人，不要老把中國佛教會凍結在水箱裡，不起作用。應該起而策動起來，做如我上面所說的事業。不只是遇到一個問題，開開會，講講話，就算完事。¹⁰²

南亭希望中佛會早日準備大陸佛教恢復方案，以免僧人返回大陸，原有寺廟財產又為政府沒收，顯見在台灣的非常時期配合政府只是一時權宜之計，政教間的緊張關係始終存在。

這次會議顯示文化大革命激發了台灣佛教界的「文化危機感」，具文化、政治、社會、宗教的多重意義，同樣的情境也曾發生在清末民初。當時居士學佛團體的興盛即與時代背景有關，包括太平天國之亂、基督教與現代化文明的衝擊，乃至廟產興學政策等，因此：

世變衝擊之下，中國佛教徒不論僧俗，強烈意識到法脈斷續的危機感。而佛教界一般對策為強調佛教為中國優秀的固有文化遺產，將佛教的艱難處境等同於中國的民族危機，……護教的危機感再加上知識份子尋求定位的國粹主義結合之下，僧侶與居士的合作，紛紛援用佛教史上的傳統典範，而組織蓮社成為時代風潮。¹⁰³

當時在這波風潮中最具領導角色的僧人即印光與太虛，前者為鮮明的改革形象，後者則是復興淨土宗，尤其受到居士的擁戴。由此，文化危機感確實使得僧俗具共同目標而有合作契機。

¹⁰² 〈中國佛教會舉辦復興中華文化座談會記要〉，《菩提樹》（1966），第 169 期，頁 40。

¹⁰³ 李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930 年代上海蓮社與 1960 年代台灣蓮社之比較〉，頁 261。

回到台灣教界的呼籲，雖以策進佛教徒為主，但實際上存在佛教與儒家間的隱約張力。佛教以固有中國文化自許，響應政策的背後實有與儒家競爭的意味，僧人「不使佛教落後」的呼籲，是指佛教不落後於儒家，復興中華文化的同時也復興佛教。道源法師首先批評五四運動：「不但中國文藝未曾復興，而且破壞了中國固有的文化！」他認為提倡中華文化復興者多以儒家自許，似意味中國文化只有儒家文化，「設若發生了偏差，恐將有『排佛』之隱憂！」¹⁰⁴道安法師對當時儒家知識份子更直接批判，他認為打倒孔家店、破壞倫理道德才導致中華文化今日局面，「最近中央社請林語堂博士大寫文章於中央、聯合各報發表，其內容復走五四運動時之老路，不僅盡量破壞中國固有文化，而且根本否認傳統文化之存在。¹⁰⁵」此時佛教對儒家似有複雜心理，因儒家向來是弘揚佛法的方便橋樑，但佛教又不願讓儒家在中華文化中專美於前。1960年代後，佛教依然積極匯通儒家，特別是大專青年學佛運動，儒家作為東方哲學文化正是使大專知識青年認識佛教的主要管道。

經過中佛會復會、傳戒風潮、大陸僧人於全省經營道場，加上政權居中作用，台灣佛教在1970年代已形成不同於日據時期風貌。包括使社會明白佛教不同於迷信怪誕，是理事齊資的正信宗教；使知識份子讀經研論，不再鄙視傲慢；糾正日僧酒肉妻子、緇素不分的現象；重建戒律；遏阻外教進攻力量，甚至連東南亞的小乘佛教不再堅持大乘非佛說的論調。¹⁰⁶顯然大陸僧俗的努力漸收成效，雖有濃厚大陸佛教色彩，但為配合台灣風俗也作出調整而形成一種新的中國佛教。台灣佛教此時由大陸僧俗主導，具鮮明民族意識，與政府同聲一氣，最重要的是原欲返回大陸的僧俗皆逐漸接受台灣的長居性質及在此長期弘法的可能。¹⁰⁷

第三節、以李炳南為中心的僧俗論辯

李炳南（1891-1986），號雪廬，山東濟南人。四十二歲接觸印光著作，繼而通信皈依，後與印光書信頻繁。曾習唯識、禪、密法，後專心淨土法門。1949

¹⁰⁴ 〈中國佛教會舉辦復興中華文化座談會記要〉，頁40。

¹⁰⁵ 〈中國佛教會舉辦復興中華文化座談會記要〉，頁41。

¹⁰⁶ 方倫，〈搖旗吶喊二十年〉，《菩提樹》，第229期（1971），頁15。

¹⁰⁷ 以南亭創立華嚴蓮社為例，先設蓮社而非寺院即有暫居台灣的意味，成一也表示當時並非無能建立道場，而是覺得暫離光孝寺。甚至南亭逝世前仍未收徒，成一直至1993年才傳法，此間華嚴蓮社法脈也有斷層危機。李玉珍的研究有詳細析論，見李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930年代上海蓮社與1960年代台灣蓮社之比較〉，頁289。

年，六十歲來台即居台中，隨即於法華寺義診、說法、助印、放生，第一部在台講述經典為《心經》。後陸續至各地演講、弘法，包括台中靈山寺、慎齋堂、慈善堂、寶善寺、中興佛社、慈龍寺、慈濟宮、彰化曇華堂、龍山寺、宜蘭雷音寺、桃園蓮社、台北縣棲蓮精舍、屏東東山寺等地，除佛教道場，也於齋堂說法，接觸許多齋姑，未來將其領進台中蓮社。1951年正式籌建台中蓮社，實際建立居士道場，並成立男女弘法團，分別弘化於台中監獄、蓮友家庭。

當時中部地區並無著名僧人開創道場，李炳南抵台立即深入民間、組織信眾，作為戰後中部影響力最大的居士，其一生相關爭議多與僧俗關係有關，包括白衣說法、白衣收徒、慢僧、及被指稱焚毀印順著作等。這些傳聞無論真假，皆不時出現在戰後教界，本文目的不在探究其中虛實，但這些事件可作為探討戰後台灣佛教僧俗關係的線索，藉此理解教內論辯僧俗關係的關鍵為何。

一、淨土信仰的兩種詮釋：印順《淨土新論》事件

相較於1945年隨即來台的大陸僧人，印順直至1952年應中佛會之邀，代表參加世界佛教友誼會第二屆大會才來台，同年隨即任台北善導寺導師。¹⁰⁸1951年印順於香港青山淨業林講授、出版《淨土新論》一書，也隨之流傳台灣，他雖不像其他大陸僧人與台灣信眾接觸頻繁，但其教理詮釋仍廣泛引起教界關注。台灣佛教以淨土法門為主要修行實踐，故《淨土新論》不同於傳統派的言論遭受諸多議論，甚至傳聞有台中淨土信仰者大批燒燬該書，此事件除教內派系問題、白色恐怖時期等原因，更有信仰詮釋的因素。

《淨土新論》主要檢討淨土思想淵源、傳統西方淨土念佛往生，呈現印順淨土思想變遷並與其所處時代意識有關。¹⁰⁹印順首先釐清淨土意義，佛教淨土不只是西方極樂淨土、彌陀淨土，也不只是持名念佛，這些都是中國佛教特色。「淨土為大小乘人所共仰共趨的理想界，如天台、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，宏揚淨土。這是佛教的共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專宏一端的看法，當然會多少不同。」故印順認為戒律與淨土不應獨立成宗。¹¹⁰他雖肯定淨土與大乘佛教的關聯及思想契合，¹¹¹但對如何修行與

¹⁰⁸ 印順認為這些事情都是造成往後《佛法概論》取締事件的原因之一，可參見釋印順，《平凡的一生（重訂本）》（新竹：正聞，2006），頁74-75。

¹⁰⁹ 江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，《東方宗教研究》（1988），第2期，頁163-184。

¹¹⁰ 詳見釋印順，《淨土與禪》（新竹：正聞，2000），頁1-2。

實現淨土持審慎態度。

一般最有爭議處在於印順提出阿彌陀佛與太陽崇拜的關聯：

在梵語 Amiti 的後面，附加 ābha—amitābha，譯義即成無量光。無量光，是阿彌陀佛的一名。仔細研究起來，阿彌陀佛與太陽，是有關係的。印度的婆羅門教，有以太陽為崇拜對象的。佛法雖本無此說，然在大乘普應眾機的過程中，太陽崇拜的思想，也就方便的含攝到阿彌陀中。¹¹²

印順並以《觀無量壽佛經》、《無量壽佛經》為證。《觀無量壽佛經》中的十六觀以「落日觀」為首，「這即是以落日為根本曼荼羅；阿彌陀佛的依正莊嚴，即依太陽而生起顯現。」而《無量壽佛經》提到向落日處禮敬阿彌陀佛，「說得明白些，這實在就是太陽崇拜的淨化，攝取太陽崇拜的思想，於一切——無量佛中，引出無量光的佛名。¹¹³」印順的考據為說明阿彌陀佛與「光明」的關聯，意圖導正淨土思想傳佈的偏忽，「現代修持淨土的，每著重在極樂世界的金沙布地、七寶所成等，這在彌陀淨土的思想中，顯見是過於庸俗了。」此外，他提出為人所忽略的東方妙喜世界—阿閼佛國：

中國的佛教，始終是走向偏鋒，不是忽略此，就是忽略彼。如禪者的不事漸修，三藏教典都成了廢物；淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土。阿彌陀佛與淨土，幾乎婦孺咸知；而東方的阿閼佛國，幾乎無人聽見，聽見了也不知道

¹¹¹ 「淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。阿含中說：『心清淨故，眾生清淨』；大乘更說：『新淨則土淨』。所以我曾說：『心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本』。聲聞乘所重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，而顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生清淨，還要剝土清淨。」見釋印順，《淨土與禪》，頁 3-4。

¹¹² 釋印順，《淨土與禪》，頁 22。印順在〈念佛淺說〉說明：「阿彌陀、平常都說是無量光或無量壽。其實，無量光是阿彌陀婆耶，無量壽是阿彌陀庾斯，這都是阿彌陀而又另加字義的。阿彌陀的根本義，譯為中國話，是無量；故阿彌陀佛即是無量佛。無量是究竟，圓滿、不可限量。如有限量就不能包含一切，無量才含攝得一切的功德。不但佛的光、壽無量，佛的智慧、願力、神通，什麼都是無量的。不過眾生特重光明與壽命，所以又順應眾生，特說光壽無量而已。」同書，頁 79-80。

¹¹³ 釋印順，《淨土與禪》，頁 24。印順並提到「大乘經每於佛說法前，先放光，即是象徵慧光的遍照（波斯、印度宗教，都崇拜火光，也是看作生命延續的）。」

是什麼。這是淨土思想的大損失！¹¹⁴

除淨土思想淵源，印順對中國流行念佛往生，特別是信徒發願往生淨土而忽略莊嚴淨土、利益眾生的心理也有一番針砭。由於他強調淨土與大乘法的相應性質，故認為所流行者有逃避現實傾向，「不知莊嚴淨土，不知淨土何來，而但知求生淨土，是把淨土看成神教的天國了。」尤其中國以念佛法門求生淨土為特殊方便故印順在淨土三經外，又以《般舟三昧經》、〈普賢行願品〉、《鼓音聲王陀羅尼經》等經說明往生淨土的「方便」非以念佛為唯一，也非念佛即可往生淨土：

依「觀經」，稱名念佛，也是專為一切惡人，臨命終時施設的方便法門。後代的淨土行者，不論什麼人，只是教人專心口念「南無阿彌陀佛」，這那裏是「觀經」的本意？當然，稱名念佛法門，不限臨命終時，也是古已有之，而不是中國人所創開的方便。¹¹⁵

綜合上述觀點，印順警惕的是通俗化、偏頗化的淨土法門，他希望將淨土思想導歸印度佛教而來的脈絡，強調其合於大乘法的意涵，並有反省中國佛教、呼應回歸人間的訴求。《淨土新論》的確反應淨土信仰在中國佛教流傳之廣而產生的現象，但正好在 1950 年代流傳來台，此時台灣佛教以淨土信仰最興盛，念佛法門正是主要弘法方式，尤以李炳南弘揚最勤。

李炳南淨土思想與印順確有不同，以阿彌陀佛極樂淨土及淨土三經為主要，「阿彌陀佛願力最大，專為人了生死故。」印順依經典考據以「落日觀」作為阿彌陀佛為太陽神崇拜的佐證，李炳南則根據修行經驗提出不同詮釋：「何以單指西方？因為太陽向西落的時候，光不強烈，所以第一觀，先教觀太陽，觀到開眼閉眼都能見到，就算成就。¹¹⁶」修淨土的要義在「了生死」，得神通、只有進境，沒有退緣、無論功夫深淺一律成就、一生補處則為修此法門的結果。「所謂一生補處，就是菩薩修六度萬行，到十地修滿了，就是等覺，等覺就是候補佛位。我們若能往生西方，只一生就能斷盡煩惱，就得後補佛位。¹¹⁷」

李炳南以持名、觀像、觀想、實相為修淨土的四法，但特別強調在家人所能

¹¹⁴ 釋印順，《淨土與禪》，頁 29-30。

¹¹⁵ 釋印順，《淨土與禪》，頁 56。

¹¹⁶ 李炳南，〈淨宗簡介〉，《李炳南老居士全集·修學法要》（台中：青蓮，1990），頁 177。

¹¹⁷ 李炳南，〈淨宗簡介〉，頁 180。

做的只有持名一法，¹¹⁸「持名的功效，就是成就『一心不亂』，……這辦法要多久時間才能成就呢？有一輩子做不到的，快的七天就可成就。這較難信之法，為佛與佛，乃能究盡。……成羅漢須經天上人間七番生死，才證成理一心，這裡七天就證羅漢果。¹¹⁹」此涉及難行道與易行道的問題，印順認為口頭稱名自然比捨身捨心的菩薩行容易，也是易行道的本義，但「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，這確是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。¹²⁰」兩人雖對念佛法門是易行道有共識，但顯然李炳南認為易行卻可補位成佛，印順則將二者分開，反對過度方便，「有些學者，為了讚揚淨土法門的易行，說什麼『橫出三界』，『徑路修行』。從激發念佛來說，不失為方便巧說；如依佛法實義，誤解易行道為容易了生死，容易成佛，那顯然是由於經論之外，全屬人情的曲說！¹²¹」

綜觀兩人對淨土法門的詮釋差異主要有幾個原因。首先是出發點不同，印順從事思想研究，以經典考據為方法，由他評論其他宗派的態度可知，印順實有一套類似判教的見解。他自認所說的，「多是依據印度的經論，並不以中國祖師的遺訓為聖教量」，因此難免異於淨土宗歷代祖師的詮釋，甚至對此形成挑戰。《淨土新論》雖是印順對中國近世佛教的總反省，但他有時缺乏客觀理解歷史環境，和太強調傳統中國佛教黑暗面，而不能同情傳統佛教的主觀成份。¹²²然李炳南作為淨土法門的信仰者與弘揚者，又為印光弟子，自是專弘此法，他重視法門師承的態度與印順回歸經典的立場相異。其次是傳教的考量，李炳南來台即以淨土法門深入民間，當時隨眾多是婦女、年長者，淨土法門確是最方便的修持方式，也是接引大眾，包含齋教徒的捷徑，加上他長年帶領念佛會、佛七，淨土法門隨之迅速落實。李炳南除了宣揚正信佛教、破除迷信，尚須面對其他宗教相競傳佈，因此匯集在家眾之力積極推行淨土法門的確是最快速得力的方法。

李炳南針對焚書傳言於 1958 年在《菩提樹》發表〈李炳南緊要啟事〉如下：

¹¹⁸ 李炳南提到出家與在家的差別，「在家人不似出家人，從早到晚都做功夫，因他一出家，柴米油鹽等都不必管，而在家人有士、農、工、商各個行業要謀求生活，所以一天要做三堂、五堂功課的不多，能一天念上三個小時就很不錯，其餘二十一小時皆散亂，造業。」見李炳南，〈戊午年新春結七念佛開示〉，《李炳南老居士全集·修學法要》（台中：青蓮，1990），頁 211。

¹¹⁹ 李炳南，〈淨宗簡介〉，頁 181-182。

¹²⁰ 釋印順，《淨土與禪》，頁 70。

¹²¹ 釋印順，《淨土與禪》，頁 92-93。

¹²² 江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，頁 181。

世間之事，極端複雜，見仁見智之諍，佛門不免。學人賤在白衣，自有範守，對於僧寶，任何所作，向未敢加評論，亦未有何動作。不意有好事者，捏稱學人曾燒某師著作，禁聽某師講經，或云，唆甲攻乙，黨乙非甲，種種無據之言，在學人受謗，得消罪障，故是大幸，致引起他方煩惱，亦不怨道。故特鄭重聲明，乃本初衷，過此再有如上情形發現者，概屬謠言，不可輕信。因果可畏，生死事大，喜造謠者，由其自造，後亦不與辯也。¹²³

李炳南以白衣不評論僧人言行自處，教界雖少見公然回應或反駁《淨土新論》者，但耳語卻始終瀰漫。1954年印順隨即遭遇《佛法概論》事件，吳老擇認為教界是利用《淨土新論》導引李炳南與反印順者站在同一陣線，是打擊印順的手法，也正是白色恐怖時期的產物。他認為歐日學者更早提出關於原始淨土思想的研究，印順著作並不算新，且信仰與學術屬不同分野，「有真信仰的是不怕學者們的推考研究的。¹²⁴」直至1970年代仍餘波未平，包括1965年印順於嘉義妙雲蘭若掩關，日僧花園大學藤吉慈海教授與之討論淨土要義：

藤吉教授提起：這次訪問台灣佛教界，一提到印順，似乎都表示「不以為然」，但到底什麼不對，大家又都說不出來。我不好意思說別的，只說也許與淨土有關吧！因為我以為在往生淨土以外，還有創造淨土，人間淨土。¹²⁵

1970年代中期又有位台北居士，在台中見到幾位蓮友，提及對印順淨土見解的疑惑，於是寫信向其求教，「台中蓮友對我所說的有疑惑，我不是因病而長住在台中嗎？為什麼不就近提出來討論？」¹²⁶顯然兩地近二十年皆未有突破，也不公

¹²³ 李炳南，〈李炳南緊要啓事〉，《菩提樹》（1958），第62期，頁43。

¹²⁴ 吳老擇口述，卓遵宏紀錄，《台灣佛教一甲子：吳老擇先生訪談錄》，頁113。《白公上人光壽錄》中也記載此事：「印順法師於三十八年在香港出版所著『佛法概論』，其中第九十三頁有解說北拘盧洲之處，乃三十三年在成都佛學院任課之講稿，初無涉及馬列唯物思想事，唯因師撰『淨土新論』，不為弘揚淨土者所諒，或持以檢舉於有關機關。……一時風聲鶴唳，謂為奇禍將作。亦有認為是詆毀淨土念佛法門之果報者。」見祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》，頁311。

¹²⁵ 釋印順，《法海微波》（新竹：正聞，1988），頁3。

¹²⁶ 釋印順，《法海微波》，頁3。

開辯論。印順《平凡的一生》中回憶：「台中李炳南老居士領導的蓮社，對我有思想上的距離，所以在『佛法概論』事件的動盪中，有台中燒毀我著作的傳說。在重信仰的宗教界，這可說是一般的現象。¹²⁷」

針對此事，一般多指向教內的派系問題，¹²⁸尤其台中佛教界與印順間的隔閡早有端倪。1953年，印順來台隔年，《鈕司》第19卷第1期中有位「俞佛子」以台中佛誕紀念會尼眾跳舞一事作發揮，暗指台中佛教徒與太虛門徒相爭，因此印順藉台中佛教雜誌《覺生》、《菩提樹》刊登〈印順與演培嚴正聲明啓事〉：

作者的用意，除了攻訐台中佛誕紀念會的主持人物而外，無非要將「太虛門徒」拉上反對台灣佛教徒的陣營；要造成台灣佛教徒對於「太虛門徒」的仇視，這才能壯大自己的聲勢。……我們到台灣來，希望是：凡是佛教徒，大家要自己反省，從協調中求進步。不合理的思想與制度，不論是中國式的或日本式的，認為都有革新的必要。¹²⁹

包括大陸派系路線、來台後權力掌握、信仰詮釋、修行偏好等，都使這一僧一俗間爭議不斷，不過兩人並未停止互動。1964年李炳南等人發起興建菩提救濟院，教界興起一波捐助風氣，印順、演培、續明等人也捐助五十萬元，原欲以「太虛室」為某間病房命名，但李炳南建議在救濟院旁建太虛大師紀念館。1966年12月舉行落成典禮，由印順剪綵，李炳南啓鑰，演培為佛像開光，默如、¹³⁰樂觀開示。持續被焚書耳語包圍的雙方，因太虛大師紀念館共聚一堂，而紀念館能夠落成，起因於印順等人拋磚引玉，但實有賴李炳南等居士籌劃、監工，是紛擾中彼此合作的一個插曲。

時至2004年，弘誓學團、福嚴精舍、慧日講堂等與印順關係深厚的道場舉行聯合弘法會慶祝印順百歲。真華發表「瞭解印順導師思想的請舉手」，後有單

¹²⁷ 釋印順，《平凡的一生（重訂本）》，頁192。

¹²⁸ 楊惠南認為《淨土新論》的某些觀點乃承自太虛並加以發揮，而太虛與圓瑛分屬大陸僧人中的改革派與保守派，雙方在大陸互相批判的情形影響其來台弟子，又台灣佛教主事者多圓瑛弟子，故多排斥印順。見楊惠南，〈當代台灣佛教「出世」性格的分析〉，頁325。

¹²⁹ 〈印順與演培嚴正聲明啓事〉，《菩提樹》（1953），第6期，頁30。也可見俞佛子，〈臺中善光寺尼姑化裝跳舞奇聞〉，《鈕司》（1952），第19卷，第1期，頁18-19。

¹³⁰ 此事詳見《菩提樹》（1967），第170期相關報導，頁40-42、53。「民國四十二年三月十二日晚，道安法師與默如法師討論印順法師的著作，又默如法師對包括《淨土新論》在內的作品，大不以為然；從〈日記〉中，也看到：默如法師連對印順法師本人亦極不滿，卻不知何故。」見釋印順，《法海微波》，頁374。

行本印行，由台中蓮社徐醒民作序：

印公導師，德高望重、著作等身。緇素學者，競相讀其書，論評其思想。……尤以公之晚年，所講往生淨土論，讚為真正三根普被，迥異於早期之淨土新論。至其對人對事，愈至晚年，愈見隨和。……真公又舉續明法師、張澄基教授以及李元松居士，是三賢者，皆致力於學術研究，而在疾病生死關頭，皆以念佛往生西方為究竟皈依處，足徵彌陀淨土之殊勝。¹³¹

這篇短序於今看來似為過去數十年的紛擾寫下註腳。焚燒《淨土新論》雖是傳聞，但彼此確因淨土信仰的詮釋差異存在隔閡，印順的教理詮釋雖深受教界重視，但淨土信仰者未改變其念佛往生的信仰內涵。¹³²雖有研究者指出「印順法師宣揚『人間佛教』大幅地振興了大乘淨土的佛教傳統。¹³³」但比較二者淨土法門詮釋可發現出發點與內涵全然不同，後來的發展應是淨土信仰者擷取部份印順淨土論述作為本身有利背書，並非真正贊成，這一點是應該釐清的。

二、白衣言僧過、收徒、說法的問題

其他與李炳南有關的批評多集中其白衣身分，即白衣言僧過、收徒、說法等問題。1958年，聖智法師與李炳南刊於《菩提樹》的〈公開的兩封信〉主要提到言僧過，聖智言及：「久聞本島多數僧侶云：公近一二年內有公開宣言僧侶之過，並云叫居士少去寺廟，對僧侶敬而遠之之語，並有居士也有一二傳聞，不知是否是他人妒嫉誹謗於公，也未可知。……佛云：白衣勿言僧侶過，他人犯戒法自有法律果報。」李炳南回函較詳細地說明事件始末：

近來好事之人，造謠尚有更甚於此者，曾云弟子對南亭老法師如何如

¹³¹ 見台中蓮社全球資訊網：<http://haihui.ntcu.edu.tw/searchme.asp>。

¹³² 江燦騰認為「大乘淨土思想的興起，由於宗教性的信仰面太濃厚，太簡易，太普及，相對於其他注重禪思與哲理的宗派，不免有貶低修行者的苦鍊價值，於是成了被批評的對象。」見江燦騰，〈台灣當代淨土思想的新動向——思想史的探討〉，頁165。

¹³³ 戴愛蓮，〈佛教、婦女與公民社會在台灣〉，《第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教，薪火相傳」海峽兩岸學術研討會論文集》（桃園：弘誓文教基金會，2003），頁Q18。該文以此作為台灣擁有全球最多合格剃度的比丘尼，及佛教組織迅速在本地生根的原因之一，但她並未進一步解釋原因。

何，並引老友某作證，後經南老親自調查，始知皆虛。茲先鄭重聲明，弟子雖愚，絕不破戒謗僧，自招罪報，……此種言充滿台北，諒必是說台北法師之過，請想台中台北，相隔數百里，法師縱然有過，台中何能見到，既不見過，從何處說起，挑撥離間，使教內從起分化，是有心為之，是無心為之，弟子為顧全大局，無論各方信與不信，發生種種怪事，概置不理，如各刊物對台中學人冷嘲熱罵，請查弟子有一言反抗乎？……弟子每年介紹皈依三寶及受戒者，八九年來，數在二萬以上，何得誣為「遠之」。¹³⁴

戒律中白衣不言僧過基於不造口業、避免破壞四眾和合，¹³⁵李炳南也以此為一致立場，「在家弟子，不言出家二眾之過，戒律列有正條，言之是自犯戒，自先不能守戒，有何功德。如果出家人有過，社會自然十目所視，十手所指，督之已嚴，不必過慮。¹³⁶」

李炳南主持《菩提樹》「學佛問答」專欄，接受一般民眾提問，由此發現當時多見俗人收徒的現象，與佛教的皈依混淆。李炳南澄清：「佛教之皈依，則與收徒性質不同，皈依僧乃皈依比丘眾之團體，非個人收徒嗣。其受人皈依之比丘，即僧團之代表。在家佛徒，未入比丘僧團，受人皈依，直是未明律儀，自己妄作，還有什麼原因。¹³⁷」他強調「皈依」與「收徒」之差異，前者屬宗教範疇，後者為世俗領域，且皈依指皈依僧寶，並非一人徒弟。

李炳南白衣收徒傳言或與其弟子「拜師」有關。1951年，台中蓮社成立男女弘法團，團員依儒家古禮拜師並供養紅包，儀式相似造成白衣收徒的傳聞。但當時白衣收徒、住持道場現象確實存在，特別是佛教、齋教、民間信仰混雜不分的時期，「一般號稱佛教徒，不免夾雜外道迷信，最大弊端，是在家人，公開收徒弟，這是違背佛制的！既然受戒之後，必須糾正過來，以正僧俗身分。¹³⁸」

除了言僧過與收徒，白衣說法更為僧人不滿，視之為末法象徵。《菩提樹》重要稿源唐湘清有鑑於佛經文句難懂、理論深奧，無法普及社會，故以《佛遺教經》為本，嘗試撰寫〈佛遺教經白話註釋〉，但因「居士詮釋經典」遭非議。〈佛

¹³⁴ 聖智、李炳南，〈公開的兩封信〉，《菩提樹》（1958），第67期，頁13。

¹³⁵ 「與諸比丘結戒者。為大護佛法故。若向白衣說比丘罪惡。則前人於佛法中無信敬心。寧破塔壞像。不向未受具戒人說比丘過惡。」見《薩婆多毘尼毘婆沙》（T23, no. 1140, p. 542a）。

¹³⁶ 李炳南，〈佛學問答〉，《菩提樹》（1965），第151期，頁50。

¹³⁷ 李炳南，〈佛學問答〉，《菩提樹》（1962），第111期，頁50。

¹³⁸ 旅東，〈大仙寺戒期巡禮〉，《菩提樹》（1953），第3期，頁17。

遺教經白話註釋》一出，讀者反應極佳，但只刊出二期就引起議論，「有某法師寫信告訴我，認為那篇文章有『居士教誡比丘』之嫌，我立即覆信給某法師說：『我只是把佛經原文翻譯白話，並加以註釋，並沒有以居士身分教訓比丘的意思，但既然有比丘誤會拙作，那麼我就停寫可矣。』¹³⁹」

該事件除唐湘清被質疑有「居士教誡比丘」之嫌，尚有一重要原因即僧人認為《佛遺教經》是佛陀專對僧人說，在家人註釋有「僭越」之嫌，認為唐湘清應翻譯居士讀的經典。但唐湘清舉藕益大師《佛遺教經解》說：「佛之遺教，通誡一切四眾弟子的，而經中處處獨舉比丘者，以比丘為四眾之首，舉其首以該四眾，亦皆同遠離行故。」說明《佛遺教經》非專對僧人說，而是通誡四眾，且丁福保也曾編註《佛遺教經箋註》，此舉非由他開始。此事過後，唐湘清停止白話註釋佛經的寫作，改寫〈因果報應故事類編〉，同樣是將文言因果故事譯為白話，便於兒童閱讀。

上述爭論突顯僧人對「在家眾護持出家眾」僧俗倫理的強調。初期呼籲僧俗分別乃因僧俗界線不清；但後期則是強調俗人應護持僧人，「本省的佛教，是以在家人為主的，出家人為了要依靠在家人吃飯，處處為在家人『馬首是瞻』。白衣高座，比丘下座的現象，處處皆是。若是真正為了弘法利生倒也罷了，但可惜多半是為的名聞利養呵！」¹⁴⁰顯然僧俗關係已重新建立並轉變，包括李炳南主持台中蓮社弘化一方，某種程度挑戰長期以僧人為主的佛教。僧少俗多本是常態，但此時的特殊性在於僧人多來自大陸，又急於在台灣重建一套倫理秩序，因此僧俗間的緊張關係更為明顯。

¹³⁹ 唐湘清，〈復陸一亭居士書〉，《菩提樹》（1958），第69期，頁26。

¹⁴⁰ 愧僧，〈寄給世尊的一封信〉，《菩提樹》（1953），第5期，頁16-17。