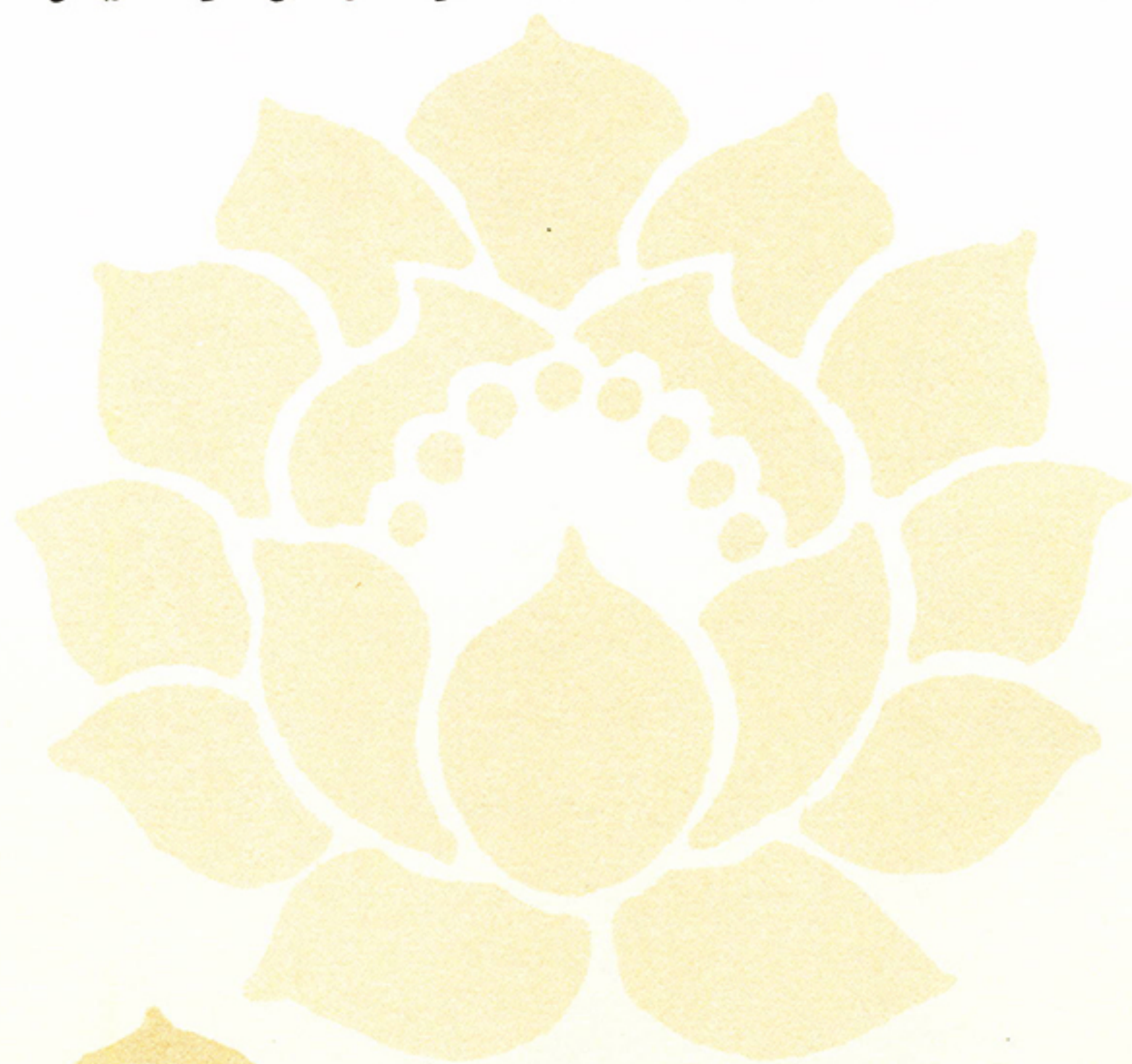


從佛光山觀看 台灣佛教與日本的關係

五十嵐真子^{*}



前言

位於高雄縣大樹鄉的佛光山，是1967年由星雲大師開設的臨濟宗佛教寺廟。開山初期沒多少人住，只是一片蒼翠茂盛的竹林地。然而現在已矗立著，一次可容納2000人的大雄寶殿等大規模建築物，並且已成為含括學校，養老院等的一大宗教複合體設施。另外，在世界各地更擁有數十個別分院、道場，甚至於經營大學等，聲勢浩大。僅僅40年期間，成長至此地步的佛光山，應該如何摸索其在台灣社會裡的定位才好呢？星雲大師是在台灣光復後從大陸來台的，所謂的「外省人」，因此他與中國國民黨的關係，或者有偏好大陸的傾向等等言說時有所聞，甚至被形容為「政治和尚」。但是如果佛光山只發揮這些功能的話，在今天已強烈顯現出「本土化」的台灣，還能持續擴展的現象要如何說明呢？可能在其中，有滿足人們需求的某種東西，而為了滿足需求，佛光山本身也做了種種努力，才有這樣的結果。或許我們應以這種觀點來思考。

另外，針對今日的台灣佛教思考時，包括佛光山，不能忽視在日據時代日本佛教各派系所做的種種活動。光復後，台灣佛教深深受到中國大陸的影響，經歷其過程的1960年代以後，佛教界興起一股新的動向，佛光山的活動也被定位為其中之一。現在的台灣佛教可以說是，多種多樣的教團積極地涉足世俗世界而擴大其活動。

在這裡值得思考的是，對此現況，日本佛教在怎麼樣的層面發揮了影響。如前所述，佛光山表面上看來像似光復後由外省人所開創，已揮去日本統治的陰影，且是全新的佛教團體的形象。但是，如後面乃會詳細論及的是，在此也能看出與日本佛教的關連。所以此論文嘗試透過詳細檢視佛光山以往的活動，明確繪出佛光山的立足基礎，而針對上述的問題進行研討。研討尤其注重星雲大師在台灣的活動初期階段就可看到的，積極的教育、文化事業。

*五十嵐真子 神戶學院大學人文學院

1、佛光山的活動

(1)星雲大師與佛光山

在此，先彙整星雲大師與佛光山以往的活動經過。佛光山開山宗師星雲大師，1927年生於中國江蘇省，12歲時在南京出家。1949年來台，歷經佛教雜誌的編輯以及念佛會、學生會、星期學校等等佛教的普及活動，至1967年創設了佛光山。現在以大樹鄉的總本山為據點，在台灣各地擁有稱為道場的分支機構，包括國外的數目，據說將近有200。而其信徒組織——國際佛光會成立於1992年5月16日，到2000年為止，據說開闢了160以上的協會、超過1000個分會，會員數已達到100萬人以上。

星雲大師的思想特色，人們常常指出的是「人間佛教」這個想法。在佛光山的關連設施裡，一定標榜有「以教育培養人才，以文化宏揚佛法，慈善福利社會，以共修淨化人心」這個宗旨。這個宗旨揮去以往中國佛教界的，隔絕於世俗世界，安住於清貧的姿態。表現出朝向與現代生活息息相關的佛教的態度。

佛光山的寺廟全體的景觀，據說是模仿中國四大名山——浙江普陀山、四川峨嵋山、安徽九華山及山西五台山所構成。舉辦法會的核心設施「大雄寶殿」，規模可容納2000人。另外，120呎高的金色阿彌陀佛像是佛光山的象徵性存在，且經常出現在出版物或影像，也釀造出壯觀的佛教勝地的氣氛。加上這些宗教設施，還有完善的餐廳、商店、宿舍等服務設施，充分考慮到來訪的參拜者，使他們感到舒適。另外還有解說中國佛教歷史的佛教文物陳列館，介紹佛教美術的展覽館，佛光緣美術館等，呈現出一片尚稱「佛教主題樂園」的形象。2003年當時，圍繞為了安置佛牙舍利的紀念堂，正建設新的區域，還計畫擴大建地。這顆佛牙舍利是1998年逃亡印度的西藏僧侶所贈與的。而且一併設置養老院、孤兒院等福利設施與中學，可稱得上俱備複合功

能的設施。

如此大規模的總本山之外，設置於各地的別院、道場、禪淨中心也舉辦各種活動。其中比較特殊的是以下所述的教育活動。佛光山現在經營各種教育機構的同時，在各地的別院、道場也提供相當於日本的文教中心水準的多彩多姿的講座。

這是星雲大師在台灣活動的當初就有的趨勢。根據以往的相關研究，概略如下。在台灣起初的據點宜蘭市的雷音寺，聚集信徒組織了念佛會。1950年代中期，在雷音寺開設「共修道場」，據說吸引了不少的青少年層。現在大型活動時不可或缺的，合唱團「佛教歌詠隊」也是這個時候開始的。並且以年少世代為對象還設立了「光華文理補習班」，針對英語、數學等科目做學習輔導。還附設了以學齡前的兒童為對象的「慈愛幼稚園」（林清 2001:39-49, 符 1995:68-74）。以此觀看，佛光山可以說是，當初就把重點放在教育活動。而往後隨著其活動的擴大，在教育面也一路地擴張。

那麼，首先針對佛光山現在所進行的學校教育與社會教育各做詳述。

(2) 學校教育機構

佛光山現在經營的學校教育機構如下。

首先，專門教授佛學的機構有「佛光山叢林學院」。這是1965年在高雄設立的僧侶培訓中心「壽山佛學院」，因學生增加而在1967年轉移到佛光山。現在在國內外分別有15個學院。但是畢業生不一定都要出家，實際出家的據說只有1 / 3左右¹。另外，設置了更專業的佛學教育機構「東方佛教學院」。據資料顯示，這些學校的成績優秀者會被推薦到國外佛教系列大學留學。

¹ 這是筆者實際聽佛光山的出家人及相關人士說的。

實施一般教育的機構有1977年在近鄰佛光山設立的「普門高中」。這所學校由合併國中與高中，實施6年一貫教學的普通科系列與職業科系列(觀光系列與資訊系列)所構成。

高等教育機構有「南華、佛光、西來」三所大學。南華大學是1996年在嘉義縣開辦的人文、社會科學系列的綜合大學。佛光大學是2000年設立於宜蘭縣，與南華大學同樣是人文、社會科學系列的綜合大學。據說，這是星雲大師提倡的所謂「百萬人興學」，即持續3年，每人每月捐款100元來設立大學這種活動的成果。然後1996年，西來大學設立在美國加州，也是一所綜合大學。每所大學雖擁有佛學研究的專業課程，但強調綜合大學的趨向是其共同點。

其他，尚有與宜蘭縣政府共同經營的「宜蘭縣人文國民小學」，以學齡前兒童為對象的幼稚園有慈愛幼稚園、普門幼稚園、慧慈幼稚園等3所。

(3)社會教育機構

台北道場與普門寺等所謂都會區的大規模的分院中，有名為「社教館」的設施，開辦多彩多姿的講座。例如台北道場，以10週為一季，準備了50種的講座，每週一次2小時。這些課程，以內容或對象可分為下列3種--「社教弘法課程」，「文化技藝課程」，「兒童青少年課程」。「社教弘法課程」是與佛教有關，即經典或是星雲大師著作的讀書會、抄經、念佛、禪修、佛教音樂等講座，講師是佛光山的出家人。「文化技藝課程」有語言、繪畫、舞蹈、手藝、烹飪、健康法等內容，講師有出家人也有在家眾。「兒童青少年課程」有舞蹈、音樂、韻律操、繪畫、語言等，講師也是出家人與在家眾。大多數講座是晚間7點半開始，成人、學童均能參加。除了這些講座以外，有做更專業性經典研究的「經典研究班」，或以50歲以上的高齡者為對象的「松

鶴學苑」，加強信徒對佛教的理解或信仰等目的的「都市佛學院」，由生命科學各類專家組成的，連續演講會「生死學研習課程」等都在運作。各講座以15人為最低名額，據稱通常有30 - 40人參加。即使規模比不上台北道場的小道場，也經常籌劃禪修、抄經、讀書會、手藝教室等。

加上以上的教育事業，佛光山在1990年代後半，積極地展開出版、媒體事業。原本在1959年設立了出版佛典或佛教史有關書籍的「佛光文化事業公司」，之後在1997年，成立了出版更簡潔地介紹佛教的「香海文化事業公司」。製作錄音、光碟片、錄影帶的「如是我聞文化公司」的事業也在1997年開始。翌1998年，開設了衛星電視廣播公司「佛光衛星電視台」，更在2001年4月創刊了「人間福報」。

那麼，現在佛光山展開如此多元的教育、普及活動，而展開這些活動的背景到底是什麼呢？下一節將針對其要因進行探討。

2、佛光山成立的基礎

根據在星雲大師的活動初期出家的某法師的說明，星雲大師以這種形態來活動的理由，有以下背景的存在。星雲大師在1949年從大陸來台當時，與大師同樣，因中國共產黨政權的成立而來台的佛僧也很多。他們多數是20 - 30多歲的年輕僧侶，放棄在大陸的佛教活動，把台灣當做中國佛教存活延續之地，積極地開展普及活動。成為他們活動對象的是兒童、學生等青少年層。因為當時台灣對佛教或出家人的評價甚低，中年以上的人們對佛教存有極大的偏見。據說對這些人的普及甚為困難，因此才把焦點鎖定在尚少偏見，且將來背負時代重任的青少年層。因為這樣，才透過這些青少年會感興趣的讀書會、烹飪教室、講習會等等來招人，同時也推廣了佛教知識。例如以兒童為

對象的「星期學校」裡，開辦唱歌、烹飪教室的同時，也講解佛教，以大學
生為對象的「夏季研討會」裡，研討會與禪修教室也合併進行。這位法師說，
他本身也是30年前，因參加這種讀書會而對佛教感興趣而出家的。

現在佛光山的據點雖在總本山所在的高雄縣，活動的開端卻是宜蘭市的
雷音寺。星雲大師本人也說，他在台灣的根源是宜蘭，至今尚對此地懷著極
大的情感。雷音寺的設施經過擴建整頓後，集中成為現有的17層高樓，名稱也
叫做「蘭陽別院」，同時把第三所大學——佛光大學設立在宜蘭郊外。從這
些事實來看，星雲大師對此地的特別情感都可充分推測出來。佛光山的基本
活動的類型，可以說是在1950年代的宜蘭時代培養出來的。宜蘭佛光山的信
徒都異口同聲地說「佛光山之始在宜蘭」，「宜蘭人協助星雲大師開創了佛
光山」。事實上，往後佛光山組織的核心成員－心平，慈惠，慈容，慈莊，
慈嘉－都出生于宜蘭，都是星雲大師在宜蘭時代的弟子。宜蘭的信徒所說的
「支撐佛光山的是宜蘭的人才」未必是無緣無據的。宜蘭的信徒誇稱「現在
佛光山的事業成功是宜蘭人支撐開創的」。那麼，其背景到底有什麼樣的過
程呢？另外，星雲大師能夠把宜蘭做為最初的根據地的有關要素，也有必要
思索一番。

總體而言，原先在宜蘭之地，佛教是什麼樣的情況的呢？包括雷音寺的
成立過程，也一併檢討看看。

(1)宜蘭佛教的情況

星雲大師的著作或佛光山的出版物所描述的雷音寺，概略如下。

據說，星雲大師在1953年為了念佛會而造訪的時候，並無出家人，只住
有3名士兵，是相當荒涼的狀態。但是寺院的規模宏大，其歷史可追溯到清朝
道光年間，經常被強調為俱有歷史淵源的寺廟。

關於雷音寺在宜蘭建立的時期，根據『台灣佛教名蹟寶鑑』也被認為是在

道光年間的1844年所建。但是建立當時係為齋堂。1956年出版的『台灣省通志稿』，記載著雷音寺屬於龍華派的靈山正派。雷音寺原名為「啟昌堂」，大概是蘭陽地區最早成立的齋堂（林仁 1996:9），日據時代改名為雷音寺。雷音寺的名稱可見於1933年的『臺北州下に於ける社寺教會要覽』，這時候尚被記載於「齋堂ノ部」，因此可想像即使在日據時代，當初也應屬齋堂的設施。但是，以後就出現在日本的佛教設施的記錄裡。例如在1941年的『台灣佛教名蹟寶鑑』裡，被記載為淨土宗西山深草派善光寺佈教所。根據這個記錄，住持名為微宗法師，是一位台灣的出家人。微宗年少時出家，1925年在福建鼓山湧泉寺鑽研佛學及禪學6年，回台後由前住持的推薦，任職雷音寺的知客3年。往後2年歷訪參拜中國各地，1935年再次回台，在嘉義的慈覺寺修行後成為住持。據知，然後在1939年9月1日被信州(日本長野縣)善光寺智榮上人任命為淨土宗深草派的開教使，向信徒推廣佛教及皇民化的宗旨。

關於雷音寺的這項記載，據說事實上係為了回避當時的「寺廟整理運動」這一大問題而採取的方便措施〔闕 2001：26〕。寺廟整理運動1936年左右開始，高舉「打破迷信、改善陋習」這一口號，是一種對台灣原有宗教的打壓運動。關於這項寺廟整理的問題，近年蔡錦堂有詳細研究（蔡 1994：230－309）。針對此運動台灣總督府並沒有提出明確的態度，因此任由地方官員個別實施的結果，各地實施的程度參差不齊，1938－1940年達到高峰後就停止凍結了（蔡 1994：230－309）。針對各地的實施狀況，宮本延人在1943年寫的報告『台灣寺廟問題－旧慣信仰改善に関する調査報告』裡面，有各州廳、各郡市分別做的寺廟整頓比率表，根據此表，當時屬於台北州的宜蘭郡的實施率為0%（宮本 1943）。

單看此數據，好像這個運動並沒有給宜蘭多大的影響。但是實際上，各個齋堂為了回避整頓，被迫緊急接受日本式佛教。例如，羅東的振昌堂在蘭陽地區與啟昌堂(雷音寺)並列有名，在1921年已加入「南瀛佛教會」，後來卻

成為曹洞宗的聯絡寺，最後成為曹洞宗所屬（闕 2001：33 - 34）。這個時期，曹洞宗在各地組織了很多聯絡寺，據知多數都是這類齋堂。如剛才的記錄所述，雷音寺成為淨土宗西山深草派所屬，出家人成為住持。只是最後隸屬於臨濟宗妙心寺派，且如後所述，在光復後星雲大師常住之前，月眉山派的僧侶或臨濟宗的比丘尼交替管理雷音寺，因此在此時期，就佛寺而言，其內部是如何實質運作的，還須要探討。有些老信徒對星雲大師在宜蘭展開活動時的狀況有深入瞭解，對當時的雷音寺的荒廢狀態仍然記憶猶新。據說，聚會時，連喝茶的茶杯也沒有，什麼都要自己動手做。種種的日用品據說也是比丘尼們湊齊的。

那麼，在此讓我們概觀一下日據時代宜蘭佛教的傳教情況。在宜蘭市內，淨土真宗本願寺派、淨土真宗大谷派、曹洞宗、日蓮宗各自設置了傳教所〔佛教タイムズ 1969〕。觀看其中最積極的淨土真宗本願寺派的活動，根據1935年本願寺派台灣別院刊行的『臺灣開發史』，本願寺派在宜蘭開始活動的是1918年，翌年開辦了星期學校。因與宜蘭市內的大谷派的傳教所並立，本願寺派後來轉移到羅東。1919年首先建立幼稚園，2年後開設了傳教所（真宗本派本願寺臺灣別院 1935：469 - 476）。據知，大谷派雇用了台灣人當翻譯及助理職員，開辦了日語學校（闕 2001：30 - 31）。另外，據知曹洞宗從日據時代初期1897年，就開始在宜蘭的傳教活動（曹洞宗海外開教伝道史編纂委員會 1980：69），在監獄裡傳教，開辦星期學校（闕 2001：33 - 34）。

以上全部都是各宗派的報告所留下來的活動記錄。這些對宜蘭人帶來了什麼影響，則需另外做調查。訪查日據時代居住於宜蘭的人，他們對當時是否有日本僧侶常駐之事並無記憶，據說有時候會有日本僧侶從北投來說法，叫台灣比丘尼翻譯的。以一般的看法，這時代的日本佛教的傳教活動，結果與神道同樣，並沒有在台灣人之間紮根，隨著日據時代的終結而消失了。其原

因是，如前引用的蔡錦堂所舉述，因執著以日語活動而不能滲透，或總督府對佛教團體的冷淡等等（蔡 1994），確有其說服力。可是以下擬繼續探討的是，光復後到星雲大師建立基礎之前的期間裡，所謂日本佛教各派系的遺產的存在，發揮了很大的功能。下面擬繼續探討這一情況。其象徵性的存在，可舉出先前所述的3名參與管理雷音寺的比丘尼－妙慧，妙專，妙觀。尤其是其中的妙慧法師，可以說是光復後蘭陽地區開展佛教的關鍵人物。佛光山的出版物述說，係以中國國民黨的孫立人將軍夫人孫張清揚與宜蘭商人李決和為核心，邀請並支援星雲大師來宜蘭的，但實際上妙慧法師所發揮的功能甚大。關於在宜蘭的活動，在下一節則針對光復後到星雲大師住持雷音寺之間的時期做探討。

(2)宜蘭念佛會與星雲大師

我們知道從1945年到1951年的6年之間，台灣的佛教情況是由日本佛教，大大地轉變為外省人主導的佛教。光復後被列為所謂「日產寺院」的，日本宗派所屬的寺廟，被編入各行政區的教育局，後來置於日產管理處以及公產管理處的管理下，有的部署台灣人僧侶，有的則轉為其他設施之用（曾1979：149）。針對此情況『曹洞宗海外開教伝道概史』有以下的敘述。

曹洞宗的台北別院現在已成為難民窟，西本願寺為軍方的監獄，東本願寺成為百貨公司。真言宗的弘法寺成為旅館。另外據說，新竹的新竹寺成為市公所的分支機構，台中的台中寺成為旅館（曹洞宗海外開教伝道史編纂委員會 1975：76）。

從先前引用的1953年當時的雷音寺的情況，同樣可以看出，在從日據轉移到國民黨的期間，佛教設施的混亂與荒廢。在此情況下，以下我所探討的星雲大師的活動才正開始。

關於光復後的情況，根據1962年出版的『宜蘭縣志』，宜蘭念佛會在1951

年成立，這裡成為宜蘭縣佛教弘法活動的核心。然後在1953年，星雲大師成為宜蘭的住持後，就在每週六開辦了念佛聚會。更有人認為，這些弘法活動是中國國民黨的孫立人將軍夫人孫張清揚為核心開始的。另一方面，主要支援此活動的是宜蘭商人李決和。如後所敘，此人士是星雲大師在宜蘭活動時的協助者。

星雲大師前往宜蘭的企機是，孫張清揚與李決和委託大師開辦宜蘭的念佛會由來的，此件事被記載於佛光山宗史或現已出版的兩本星雲大師的半生記，即符芝傳的『傳燈 星雲大師傳』（天下文化出版有限公司 1995年）與林清玄的『浩瀚星雲』（圓神出版社有限公司 2001年）。

孫張清揚與來台當時的星雲大師有深遠的關係。1949年國民黨認為從大陸來台的僧侶中有人為共產黨做情報活動，因而發生了300人被逮捕的事件。星雲大師也是其中之一，而被拘留23天後才被釋放。此時為救援而奔走的就是孫張清揚（符 1995：60）。釋放後星雲大師設籍中壢的圓光寺台灣佛學院2年，此期間被視為是他在台灣的適應期，且建立了往後活動的基礎。

關於雷音寺的共修道場的成立與此人有深遠的關係。將此情況與先前的法師所說的合並后重新考慮的話，或可視為，在1950年代的台灣，以往日據時代的影響下的台灣佛教，重新由大陸參與進來的外省勢力重組，並試圖在台灣將因共產主義革命而瀕臨危機的大陸中國佛教的傳統延續發展。

在總本山試建有中國代表性的佛教聖地的景觀來看，的確直接顯示出對「中國佛教」的傾斜。星雲大師的言語裡經常使用「中國佛教」，而「台灣佛教」之語從未上場。但是單純地把它看成是台灣佛教的去殖民地化、中國化的過程的話，可能會忽視非常重要的問題點。因為在光復後的台灣佛教，星雲大師原本並不屬於主流派。

光復後的台灣佛教，據說是由江蘇省籍的僧侶把持勢力。主導中國佛教會30年以上的白聖法師，省籍雖為湖北省，原先就以上海為其活動的根據地，

與江蘇省籍的人們擁有堅強的人脈關係。白聖死於1989年，以後的中國佛教會的領導階層，都是白聖所受戒的弟子們，據知仍然持續其影響力（闕1999：163-164）。

星雲大師來台當時，寄身於白聖之處，結果未得安住，有一段時期輾轉幾個寺廟。在此期間也遭遇到先前所說的入獄事件。釋放後不得不赴任屬於偏僻的東海岸的宜蘭，其背景裡推測應有這些原因。但在此我心裡萌生了重大的疑問點。這是筆者對佛光山發生興趣當時，就抱有一個疑問：到底是什麼理由，使一個外省人星雲大師在宜蘭展開活躍的傳教活動，並在短時間內成功地聚集了很多人的支持呢？當時的台灣，正處於1947年的228事件以來的嚴厲統治之下。在此期間，一個年輕的外省僧侶，雖說有協助者的幫忙，竟然能完成那般事業！這個事實不得不使人抱有疑問。何況在宜蘭以往的佛教的情況，如先前所述，處於尚無出家人常住的情況下，就很難想像人們會這麼對佛教感到興趣。事實上將這一事業實現的就是，發揮仲介作用的妙慧法師。

關於光復後的雷音寺，如前一節開頭所引用，出家人不常住，極度荒廢的情況，經常出現在佛光山的出版物裡頭。實際上1946年起，月眉山派的2名出家人成為住持，據說這是雷音寺最早的住持（釋見 2000：134）。不過，這2名出家人似乎也兼任宜蘭市近郊的礁溪妙釋寺的住持，結果3年後回到月眉山（林仁 2001：49、釋見2001：134）。往後開始管理雷音寺的就是妙慧法師。

妙慧法師是屏東出身的比丘尼。1935年出家，在宜蘭市近郊山中的圓明寺修行後，1939年3月起，參加1個月台北臨濟護國寺的臨濟宗傳教士培訓講習會。講習會後赴日本，起初預定留學5年於名古屋臨濟宗所屬的完榮尼眾學林。但由於經濟上的理由，只有半年就回到台灣（闕 2001：18）。後來離開圓明寺，1943年在冬山鄉主動參與建立白蓮寺。光復後一旦放棄此地，一時移到台灣南部，最後終於落戶於羅東的媽祖宮。據資料所表示，放棄白蓮寺

的理由是治安惡化及交通不便（釋見 2001：126 - 128）。後來羅東就成為妙慧的活動據點，試圖重建白蓮寺，這個時候，雷音寺的住持因回月眉山而座空，就同時也開始管理雷音寺（釋見 2001：134 - 135）。除此之外，近郊的佛寺也由妙慧管理（闕 2001：18）。由於白蓮寺的重建事業漸忙，結果雷音寺就讓給圓明寺時代前輩弟子妙專法師（釋見 2001：135）。

妙慧在重建白蓮寺的期間中，以羅東的媽祖宮、震安宮的後殿為據點組織了念佛會。當時，妙慧還設立了宜蘭縣佛教會，推廣傳教活動。據知，星雲大師也是這個時候開始涉足這地區，1950年在震安宮用阿彌陀經舉辦念佛會（釋見 2001：135）。根據當時的佛光山信徒所言，最早聽星雲大師講道的地方是媽祖廟。由朋友處聽說有人在媽祖廟說法，而從宜蘭騎腳踏車來的。另外，據說，這個時候，星雲大師以外還有2位出家人常常從台北來說法。結果其中只有星雲大師定居於宜蘭。針對此過程，根據釋見嘩直接訪談時妙慧所說的，由於震安宮沒有供男性出家人住宿的地方，因此才使滯留雷音寺，念佛會時才由彼地來到羅東。當時妙專是雷音寺的住持，由於星雲大師比妙專熟練許多，最後終於讓星雲大師來管理（釋見 2001：135）。

考慮這些因素而可推測，在時期上羅東的妙慧的活動進行在先，而星雲大師的活動是以協助的形態推展的。這對妙慧來講也深具意義。她有時會使人感受到，她對自己本身的宗教來歷是否抱有著不安與自卑的感覺。光復後的1945年，她參加在台北舉辦的十普寺的三壇大戒，受戒於白聖。從這事實也可看出她那些感覺。妙慧已經於10年前受戒，即使是大陸佛教的新時代，也無其必要。但是後來妙慧本身說，她受戒的法師並無正式受戒的確切證據，因此重新受戒於白聖（釋見 2001：130 - 131）。如前所述，妙慧是受過部份日式佛教教育的人士，可推測的是，或許對光復後由大陸新來的佛教成為主流的情勢，抱有不安的心理。受戒於白聖或從台北邀請法師擔任念佛會的事實，是否為其心態之表徵？

另一方面，從星雲這邊來看，與擁有基礎的出家人合作必定有其好處。對身為外省人的星雲大師來講，障礙之一是語言問題。關於星雲大師的閩南語，據信徒的說法，日常會話並無問題，但針對佛教的專業用語或講道則需要翻譯。據說在羅東講道時由妙慧，宜蘭講道時則由李決和充當翻譯。而且根據某信徒所說，當時似乎在雷音寺有一位叫做妙觀法師的比丘尼也參與其中做翻譯。妙觀法師與妙慧、妙專為同一法脈的出家人，由於星雲大師成為雷音寺的住持，妙觀移到圓明寺而終身任其住持。妙觀死後的圓明寺由佛光山的出家人擔任住持，現在成為佛光山的道場。

以上的演變過程本身，不就是與光復後至今的台灣佛教的歷史完全符合嗎？也就是說從明清時代在台灣人之間廣泛流傳的民俗宗教之齋堂，在日據時代被迫改宗，被編入日式佛教，然後面臨光復後大陸佛教的傳入而蛻變為正式佛教。擔當其變革的是受過日式佛教教育的台灣出家人，而隨大陸出身者的勢力逐漸強大，建立了下一代的台灣新佛教發展的根基。在宜蘭的這一連串的演變過程，必定在當時的台灣各地，多多少少都可看得到的。可是其中，雷音寺與星雲大師創下了驚人的發展，隨後1967年發展到佛光山的開山。其發展裡到底存在什麼樣的方法論，以下擬以探討。

(3)佛光山的策略

星雲成為雷音寺的住持，每週六舉辦念佛會後，聚集的人也逐步地增加。聚集的是包括前述的李決和，當時的宜蘭郵政局長林長青等士紳的地方人士（林 2001：50－51）。聚集的人士各依任務指定負責人，加強念佛會的組織。1960年制作的負責人名冊裡可以看到妙專、妙觀兩比丘尼的名字。並且，當時的宜蘭市分為48個里，每個里指定負責人擔負起念佛會的宣導（林 2001：53－54）。另外，在每週三晚上，以印順法師為首的有名出家人為講師

，開辦了演講會。以「咱們佛教來了！」為宣導口號，在宜蘭市內做宣導。由於講師的出家人均為大陸出身者，因此是一種介以閩南語同步翻譯的演講會。此時擔任翻譯的就是李決和。李決和原先是台灣、香港、廈門、日本間的貿易商人，日據時代獨自學習了中文（林 2001：54）。

然後在1955年這階段，雷音寺一處似乎太狹窄，而購入鄰接寺廟的土地，建立了含蓋講堂的建築物。另外，組織宜蘭佛教歌詠隊的是1954年，開設補習班的是1955年，開始「家庭傳教」「學校傳教」「監獄傳教」的也在同一時期，因此可以說是1950年代中期，確立了延續至今的多彩多姿的傳教方法。然後1960年左右成立了幼稚園、學生會、兒童會。根據當時還是小孩的信徒的說法，除了學校的功課以外，尚有小孩的華道教室。

有位信徒敘說，星雲對於人才的培訓，當初就很熱心。據說星雲本身幾乎毫無學歷，所以非常感受到教育的重要性。以幼兒、學童與青少年為對象的一連串的活動，如在開頭引用的法師的言辭所說，一方面是為了下一世代佛教存活的傳教活動，另一方面是為了培訓延續活動的優秀人才，有這兩個任務。這意味著在台灣佛教裡發生了形式上的一大變化，就是說，從以往不藉助於正式受戒的宗教專職人員，只以念佛與吃齋來表示對佛教的皈依為基本的齋堂形式，改變為以專職人員為主導，組織各種活動，培訓後進等這種專職人員做核心的形式。但是，這種形式在台灣佛教裡面並非全新的方式，事實上在日據時代，採用非常類似的方法論的活動已經存在，其中具代表性的是下面介紹的月眉山靈泉寺。

月眉山靈泉寺是1900年代，由基隆出身的善慧法師所設立的寺廟。善慧法師受戒於福建鼓山湧泉寺，後來於1907年取得日本曹洞宗的僧籍，建立了與曹洞宗的合作關係。善慧參與了佛教青年會的組織，佛教講習會的開辦，及曹洞宗為了培訓人才在台北開設的佛教中學林的事業。據知，又於1940年在靈泉寺開設禪林，舉辦短期佛教講習會。日據時代在台灣各地擴展其勢力，

採用了當時的日本佛教式的傳教、教育方針。又在1913年派遣2名弟子赴印度、緬甸，取回玉佛與佛舍利（闕 1999：1 - 9）。

另外，如前一節所述，在蘭陽地區日本佛教各派也興辦幼稚園、日語學校、星期學校等等。這些在光復後就全部斷絕，但在蘭陽地區，如先前所提的妙慧法師在自己的白蓮寺裡興辦兒童夏令營、托兒所、圖書館等活動（釋見 2001：139 - 141），不如說是星雲參考這些先進的活動再把它擴大發展的。

佛光山與以往中國佛教比較起來，常被指出的極大的不同點是，其組織力量與多角經營的方針（江 1997：22 - 26）。有人指出此運營方針是以日本佛教為樣本的（江 1997：24）。如第一章所述，今日的佛光山，包羅幼稚園至大學的教育機構的經營，再加上出版社、報社、衛星電視台、錄音錄影帶製作公司等媒體產業的經營，書店、餐飲店的經營，社教中心、博物館、美術展覽館等社教機構的經營等等，的確呈現出如同佛教集團企業的形態。尤其是針對教育產業，如前所述，是由當初就一路做下來的事業。現在的這種情況，可以說是把日本佛教在明治以後的近代化過程裡所採取的方法論，再進一步推廣開來的。這樣的解釋是十分可行的。

但在此如果只矚目日本佛教的影響的話，會漏勘掉幾點。例如，在雷音寺舉辦的「星期學校」的名稱，是基督教教會的「禮拜學校」的直譯，在大型活動時經常上場的「佛教歌詠隊」也可說是照樣翻譯、引用教會的聖歌隊。實際在1950 - 1960年代，是基督教教團進入台灣，一時之間基督教徒增加的時期（五十嵐 1998：90 - 94）。另外根據1992年底統計的結果，擁有包括幼稚園等教育機構的宗教區別來看，以天主教及基督教的兩派最多，最廣汎推動音樂會或演講會等文化事業的也是這兩派（王 2000：52 內政部統計處 1993：109）。當然不可否認，這是強烈意識到當時誇耀其極大勢力的基督教的一種活動。

另外，也並不是說中國佛教絲毫沒有發動過世俗的世界。因為在民國10 -

30年代，中國大陸也有佛教現代化的動向，佛教教團的組織化、教育的現代化以及佛學研究的興隆也頻見於這個時代（李 2001：15－21）。而且，佛光山所提舉的「人間佛教」這個指導思想，原本係太虛法師在清末至民初年間所嘗試的，中國佛教的改革運動裡所產生的。太虛是一位對當時佛教的凋零抱有危機感，曾嘗試推動中國佛教組織化，並與日本佛教合作，推動佛教國際化的人士（江 1998：429－471）。星雲的活動也可視為是，這個思想在現實社會的應用。

同時從日本佛教由來的引用也到處可見。

例如1960年代以來，星雲大師派數名弟子到日本的佛教系列大學留學，其中幾位取得碩士、博士學位後回國，現在在佛光山工作。另外，從現在佛光山的網站上所公開的，1967年到1998年動靜的記錄——『佛光山大事記』的記載裡，也可以確認與日本佛教許許多多的交流。這些雖是間接的事項，在此也可以十分看出對日本佛教的執著。

在此，必須再次提問的是，日本佛教在台灣賦予了什麼樣的影響這一問題。日據時代，日本佛教界本身，在台灣並無留下龐大的成果這種說辭很常見²。但是所謂「龐大的成果」是指什麼呢？確實，或許並沒有像在歐洲諸國的殖民地推動大規模改宗的基督教教團，或透過交易擴展信徒的伊斯蘭教那樣激烈的改宗或滲透。可是佛光山在確立其地位的過程裡，也不能否定可忽隱忽見其影響及引用。另外，在台灣採取與佛光山同樣方式的團體還有千佛山、靈鷲山、迦耶山、法相山等多數存在，可見光復後的台灣佛教的方法論，確立了俱備某種普遍性，而其中一部份是引進日本佛教的成就。在此所謂的「日本佛教」單只停留在近代組織或教育事業等層面，而對出家人必然的態度——比如說娶妻與肉食的可否——等，並未參照。

² 例如，江燦騰『台灣佛教百年史之研究』（南天書局、1996年）等。

那麼，已如此達成擴展的佛光山，在台灣所佔的地位應該如何呢？的確在中國國民黨政權下，做為去殖民地化的文化裝置，高舉中國佛教復興的佛光山或許具有很大的意義。但在解嚴後急速進展的「本土化」的潮流中，佛光山擔當什麼樣的角色呢？

不止佛光山的信徒，在台灣意識形態上表明皈依佛教的人士們，具體地在日常生活裡愛好菜食烹飪「素食」，實踐禪修或念經的人士們，今日已不稀奇。他們到底有什麼樣的需求呢？那麼，最後針對台灣的人們與佛教的關係稍為提起。

4、台灣的佛教

在佛光山的各別院、道場的法會，聚會的全員都念經、念佛。大概念阿彌陀經與般若心經為主。然後一連串的作習結束後，全體人員稍許休息的姿勢聽出家人說法。講話的內容是關於今天所做的法會的緣起或意義、念的經文的意義、法話等等。通常全程約1小時半至2小時。這個時候，在佛光山受過三皈依或受戒的信徒要穿著專用的黑色制服，尚未成為信徒的人也可以參加法會，未穿著制服的人也很多。除清明節或浴佛節等季節性的法會以外，差不多每週末都有舉辦法會。假日時候從上午開始，一整天的行程已安排妥當，週五時為使更多人可以參加，大都在晚上7-8點開始。

參集法會的人士的年齡層以30-50代為主，男女比率上大部份是女性，男性只佔1-2成左右。很多是由朋友、相識介紹而參加的。參加者的居住地區相當廣泛，這與別院、道場的立地條件有很大的關係。台北市內規模較大的台北道場普門院，因位於交通方便之處，就可看出此趨勢。

聚集人士在法會前後用餐的景象，在佛光山關連的設施裡面很常見。用餐

當然是「素食」，信徒輪流準備。除了體驗出家人生活的講座³以外，用餐時間就成為信徒歡談、交流的場所。寺廟方面並不排除這樣的場面，反而是站在積極準備的立場。人們在佛光山對於來寺廟參拜之事，使用「回家」這字眼，也能看得出這種精神。這是把寺廟當做信徒的另外一個家，讓信徒能抓住某種「輕鬆自在」的空間的策略。加上法會前後的用餐或茶話會，如先前所述的講座等等，都可說是，由寺廟所提供的交流或娛樂的場所。實際參與這種集會，人們的目的是在法會、講座、或者在彼此的交流，大多很難判別。反而說是，人們利用參加的機會，有時可加深對佛教的知識，獲得教養，加強敦睦等等這種講法比較正確。

宗教設施或宗教儀式是在多元目的下舉行，包含有多元意義之事，或許對參加的人們來說，已是理所當然的。不過，觀察今日台灣的情況，不只限於佛光山，可看出把宗教當做文化產業來發展的動向。2000年開設世界宗教博物館的靈鷲山，開展成人佛學教室的香光尼僧團等，也可以與這一連串的動向相關連起來觀看。但是，關於「為什麼非佛教不可？」這一點，有必要加以注意。那麼以下，針對佛教對於台灣某種人們具有什麼作用這個問題，稍做思考。

以往筆者和主張自主皈依佛教的人們接觸時，強烈感受到的是，他／她們是否把佛教當做「文化」來思維？在此所謂的「文化」並不表示文化人類學的意思，而是狹義的意思，接近於所謂「文明」或「修養」的語彙。他／她們在談論宗教心的時候，可以看出明確地區分「信仰」與「迷信」的傾向。像民間信仰只拜跪求利益的，認為就是「迷信」，並說明那與皈依追求人生觀的佛教是有所不同的。當然這裡面還有個人差別，參加法會的意圖並不是完全沒有追求現實利益的部份。不過，除了追求現實利益以外，想藉由抄經、

3 參加一日禪修教室或者短期出家體驗課程時，就與出家人一起，在禪寺裡採嚴格的用餐方式。

禪修等得到佛教知識的意向，也有加以矚目的必要。關於佛教或佛教的知識，例如佛光山可以說是藉由使用「中國佛教」的言辭，強調中國文化的傳統。但是，在這裡把它叫做政治意識或民族意識，倒不如說是，一種對先前所述的教義上意味的，文化上的傾斜，一種對「中國文明」或歷史的執著。換句話說，這或許是對「漢族」的一種文化上的認同意識。

可是，佛教到底能否足以成為中國文化的真質存在？可說是還有討論的餘地。單在此所謂的「中國佛教」，是表示「由中國大陸傳來」的佛教的意思，而且是「在光復後」的意思。很難視為，超過其上而具有實質內容的東西。針對所謂「漢族」的意識，或許也可以這麼解釋。關於這個問題，只在這裡提起，並做為今後的課題。

結尾

思考現在的佛光山時，還有一個重大的活動的軸心。那就是國際交流事業。根據先前參考的『佛光山大事記』，關於與日本、泰國、西藏、韓國等其他佛教圈的交流的記載很多，可以看出，以佛教為基礎做國際交流的意向。也有分析說，實際上佛光山代替國際上孤立的台灣政府，在全球化的潮流中，展開「影子外交」（Nagata 1999）。並且，在台灣以外的佛光山的設施，很多都成為海外台灣人交流的場所，並擔當起海外台灣人認同意識的一端，此部份是不可否認的⁴。

佛光山也可以看做光復後台灣的縮影。由日本統治到國民黨統治，然後台

⁴ 例如筆者所參加的大阪，參加法會及文教園遊會的人士中，9成以上是台灣出身者。其他就是台灣出身者的日本人家族及日本朋友，幾乎沒有大陸出身者參加。

灣本土化與經濟成長並隨著全球化而國際化的，所謂的大潮流，與身為一個外省人的星雲大師在宜蘭建立基礎，吸收日本佛教的殘渣，和在地人士合作下把事業發展到現在的佛光山面目，並開展台灣式佛教的過程，可以說是非常地前後呼應。思考在現今台灣的「日本」的時候，或許在佛光山以外的場面也可以看到同樣的過程吧？以現在筆者的能力，只能以假設提示，今後擬朝多方面來研究。

～引用文獻～

中文文獻

◎王 祿旺

2000「佛光山宗教行銷之策略研究」、鄭志明主編『宗教與非營利事業』：
內政部統計處

1993『中華民國81年臺灣地區宗教團體調查報告』。

◎江 燦騰

1996『台灣佛教百年史之研究』、台北：南天書局有限公司。

1997『台灣當代佛教』、台北：南天書局有限公司。

1998『中國近代佛教思想的靜靜辯與發展』、台北：南天書局有限公司。

◎林 仁昱

1996「蘭陽地區佛教發展史初探」、『宜蘭文獻』23：3-45。

2001「1950年代台灣佛教弘法的新試驗：以宜蘭雷音寺為中心的探討」、『宜蘭文獻』49：48-81。

◎林 清玄

2001『浩瀚星雲』、台北：圓神出版社有限公司。

◎李 少兵

2001「民國時期的佛學與社會思潮」、『中國佛教學術論典』43、高雄：佛光山文教基金會。

◎符 芝傳

1995『傳燈 星雲大師傳』、台北：天下文化出版有限公司。

◎曾 景來

1979「日產寺院之變遷」、『中國佛教史論集八』145-149、台北：大乘文化出版。

◎釋 見曄

2001「妙慧比丘尼與宜蘭佛教發展之探微」、『宜蘭文獻』48：122-143。

◎闕 正宗

1999『臺灣佛教一百年』、台北：東大圖書股份有限公司。

2001「蘭陽地區佛教與齋教的發展及轉型」、『宜蘭文獻』49：3-47。

日文文獻

◎ 五十嵐真子

1998「台湾光復後の宗教動向－外来宗教を中心に－」、『リトルワールド研究報告』第14号：89－107。

◎ 蔡 錦堂

1994『日本帝国主義下台湾の宗教政策』、東京：同成社。

◎ 真宗本派本願寺台湾別院

1935『臺灣開発史』。

◎ 曹洞宗海外開教伝道史編纂委員会

1980『曹洞宗海外開教伝道概史』、東京：曹洞宗宗務庁。

◎ 施德昌

1941『紀元二千年紀念臺灣佛教名蹟寶鑑』、臺中：民徳寫真館。

◎ 臺灣社寺宗教刊行會

1933『臺北州下に於ける社寺教會要覽』。

◎ 宮本延人

1943『寺廟整理問題－旧慣信仰改善に関する調査報告』。

◎ 仏教タイムズ社編

1969『仏教大年鑑』、東京：仏教タイムズ社

英文文獻

◎ Judith Nagata

1999 "The Globalization of Buddhism and the Emergence of Religious Civil Society: The Case of the Taiwanese Fo Kuang Shan Movement in Asia and the West"(Communal / Plural Vol, 7 No, 2:231 - 248.

