

昭慧法師與性廣法師對印順學 的傳承與實踐

——以經營佛教弘誓學院、參與社運、闡揚人間
佛教禪法為例

張辰瑋*

摘要：

當一個思想體系面對新時代的挑戰時，不僅需要後學「照著講」，更需要有人「接著講」與「接著做」，以使其思想能繼續回應社會的需要與契合時代的精神。作為一代佛教思想家，印順導師早在 1930 年代，便奠定了其思想的基調，並在 1952 年來台以後，孜孜不倦地進行教學、寫作、佛學教育的工作，因而引起教界的迴響與學界的討論，尤其是在 1970-90 年代的《妙雲集》與《華雨集》等系統性的叢書完成之後，印順思想遂成一家之言，並有著為數眾多的私淑者與研究者，印順學與印順學派因而逐步成形。1994 年，印順導師在完成自傳《平凡的一生》後宣布封筆，不再積極回應外界的討論，此後印順學的發展便進入到佛教史家藍吉富所稱的「後印順時代」。

在後印順時代，印順學該如何傳承與實踐的責任便落到了導師學生們的身上。在印順學派中，昭慧法師與性廣法師不僅積極地參與在印順學思想形成的過程中，也透過各種跨界的行動將導師人間佛教的思想予

* 國立台北教育大學台灣文化研究所碩士生

以實踐，成為印順學影響台灣佛教的一種典範。本文以「經營佛教弘誓學院」、「參與社運」、「闡述人間佛教禪法」為例，聚焦討論昭慧法師與性廣法師對印順學的傳承與實踐行動，並回顧解嚴後至今這數十年間，「昭慧、性廣」這一系對印順學發展的貢獻。

關鍵詞：印順學、人間佛教、後印順時代、昭慧法師、性廣法師

Ven. Chao-hwei and Ven. Shing-kuang 's Inheritance and Practice of Yinshun Studies: Take the Example of “Running Buddhist Hongshi College”, “Participating in Social Movements”, and “Promoting Zen Humanistic Buddhism”

Chang, Chen-Wei*

Abstract:

When an ideological system faces the challenges of a new era, it not only needs followers to “following the sayings”, but also needs someone to “developing the sayings” and “practicing the sayings” so that its ideas can continue to respond to the social requirements and fit the zeitgeist. As a master of Buddhist thinkers, Ven. Yin-shun (印順導師) set the tone for his thoughts as early as the 1930s. After coming to Taiwan in 1952, he worked tirelessly in teaching, writing, and Buddhist education, which aroused repercussions in religious communities and discussions in academic communities. Especially after the completion of systematic series of books such as “Miao Yun Collection” (妙雲集) and “Hua Yu Collection” (華雨集) from the 1970s to the 1990s, Yinshun thought became a new ideological paradigm and had a large number of followers and researchers. In addition, Yinshun studies (印順學) and Yinshun school (印順學派) gradually took shape during this time. In 1994, after completing his autobiography “An Ordinary Life” (平凡的一生),

* Master's Student of Graduate School of Taiwan Culture, National Taipei University of Education

Ven. Yin-shun announced that he would stop writing and would no longer actively respond to people's discussions. Since then, the development of Yinshun studies has entered what the Buddhist historian Lan Ji-fu (藍吉富) calls the "post-Yinshun era" (後印順時代).

In the post-Yinshun era, the responsibility of inheriting and practicing Yinshun studies falls on Yin-shun's students and followers. In Yinshun school, Ven. Chao-hwei (昭慧法師) and Ven. Shing-kuang (性廣法師) not only actively participated in the formation of Yinshun studies, but also practiced the thought of humanistic Buddhism through various cross-border actions, which became a model of Yin-shun's thought influence on Taiwanese Buddhism. This article focuses on the inheritance and practice of Yinshun studies by Ven. Chao-hwei and Ven. Shing-kuang, taking "running Buddhist HongShi College", "participating in social movements", and "promoting Zen Humanistic Buddhism" as examples. The article also reviews the contributions of "the line of Chao-hwei and Shing-kuang" to the development of Yinshun studies in these decades.

Keywords: Yinshun Studies, Humanistic Buddhism, Post-Yinshun Era, Ven. Chao-hwei, Ven. Shing-kuang.

一、前言

一種劃時代的思想典範要被提出，是件不容易的事情；繼之，若這個思想典範要受到人們的推崇、與時代脈絡對話，以至於形成一個「學派」，是更加不容易的事情；但最困難的是，在哲人其萎之後的危機中，學生後輩們仍能扛起學派的大旗，堅定地將其傳承下去，並且透過新的轉化來與新時代對話。

二十世紀初，中國大陸在內憂外患的局勢下，中國佛教本身也面臨了前所未有的危機，在此變局之下，由太虛大師（1890-1947）所提出的「人生佛教」成為對治傳統佛教問題最突出的改革運動，繼而影響了後來戰後台灣佛教的革新。在受到太虛大師影響的諸多門生當中，印順導師（1906-2005）因深入探究《阿含經》與初期大乘經典，以及對於印度佛教思想史與中國宗教史的深刻反省，進而提出了教證與理證皆更加全備的「人間佛教」思想。¹

1952年印順導師來台以後，雖然在1950年代仍有繼續寫作與人間佛教相關的書籍，²但導師較為前衛的觀念受到傳統佛教擁護者的反對，亦受到中國佛教會當權者的忌憚，因此雖然導師也親自創立福嚴精舍與慧日講堂，作為培育僧材與講經弘法之道場，但在當時戒嚴的氛圍之下，其革命性的思想，能接受的門生與能實踐的空間仍然十分有限。導師在其自傳《平凡的一生》³中就坦言，因與外界未有適當緣分，加之內在身體虛弱，所以從1964年起，決定摒諸外緣，依序在嘉義妙雲蘭若與台

¹ 釋印順，《印度之佛教》（新竹：正聞，1985年），頁1-7。

² 1956年印順導師出版《人間佛教》一書，後改為《佛在人間》，收入《妙雲集》第十四冊。參：侯坤宏，《印順導師年譜》（肆）（台北：慈濟，2023年），頁1612。

³ 釋印順，《平凡的一生》（重訂本）（新竹：正聞，2006年），頁122。

中華雨精舍，過著閉關與寫作的生活，但也是藉此機會，導師得以專心整理其思想，並於 1973 年出版二十四冊的《妙雲集》與 1993 年出版五冊的《華雨集》，成為台灣戰後重要的思想家。

在《妙雲集》與《華雨集》出版的 1970-90 年代，台灣社會的氛圍已經大不同於肅殺的 50-60 年代，許多年輕的僧人開始在自己的道場與機構推廣印順導師的著作，與弘揚人間佛教思想，其中最主要的幾位法將有：台南妙心寺的住持傳道法師（1941-2014）、創立中華佛教青年會的宏印法師（1949-）、創立佛教弘誓學院的昭慧法師（1957-）與性廣法師（1962-）、接任福嚴佛學院與慧日講堂的厚觀法師（1956-）。從 1980 年代起，印順導師的著作與其思想也引起了諸如：藍吉富、李志夫、楊惠南、江燦騰、呂勝強、邱敏捷、侯坤宏、溫金柯、林建德等國內諸多佛教研究學者的重視，⁴ 在諸位法師的推廣與諸位學者的研究之下，一個以「印順研究」為中心的新思想典範逐漸成形。

1999 年，佛教學者藍吉富於其主編的《台灣佛教辭典》詞條中提出了「印順學」（Yinshun Studies）與「印順學派」（Yinshun School）等概念，並主張印順學派可以分為「傳道一系」、「宏印一系」、「昭慧一系」、「台灣地區的其他弘揚者」、「海外的弘傳者」等支系；⁵（後來在 2013 年正式出版的《台灣佛教辭典》中，改成「傳道一系」、「宏印一系」、「昭慧、性廣一系」、「厚觀主持之福嚴佛學院及正聞出版社」、「海外的弘傳者」等類別。）⁶ 藍吉富於 2008 年第七屆「印順導

⁴ 在國內期刊或研討會中發表過與印順研究相關文章的學者不計其數，因此筆者在此只擷取歷年來有寫作印順思想相關主題專書的在家學者為例。

⁵ 妙心雜誌編輯部，〈《台灣佛教辭典》選刊〉，《妙心》第 40 期（1999 年 4 月），頁 16-18。

⁶ 藍吉富主編，《台灣佛教辭典》（台南：妙心，2013 年），頁 149-151。

師思想之理論與實踐學術研討會」上，亦發表了〈印順學之形成與發展〉一文，認為弘揚印順思想的群體比起使用「印順宗派」，採用「印順學派」一詞稱呼更為妥當，並認為「成立學派的主要用意，當然是在弘揚或詮釋印順學的內涵，以供後世之佛子或佛學研究者取資。」⁷

當「印順學」與「印順學派」的概念被正式提出之後，也就代表這個新的思想典範受到了教界與學界的普遍認可，但隨著導師本人的衰老、與在 2005 年圓寂，印順學的發展也面臨了要在新時代轉型的挑戰。

二、後印順時代的危機與轉機

1994 年，當印順導師完成其自傳《平凡的一生》之後，便宣布從此停筆，不再主動回應外界的評論。2002 年，藍吉富在第三屆「印順導師思想之理論與實踐學術研討會」上發表了〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉⁸ 一文，主張自 1994 年導師停筆之後，台灣佛教便進入了「後印順時代」，此後印順學的發展主要是倚靠後學的傳揚與實踐，而「後印順時代」的到來也代表著印順學的傳承走到一個重要的轉折點，需要新的局勢下，面對內部的危機與外部的挑戰。

印順導師治學主張「予學尚自由，不強人以從己」⁹，如此自由的學風讓福嚴佛學院有著自由治學的氛圍，但也導致其徒眾的思想較為分

⁷ 藍吉富，〈印順學之形成與發展〉（新竹：玄奘大學宗教學系主辦，第七屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會，2008 年 5 月 31 日至 6 月 1 日），頁 A1-10。

⁸ 藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉（桃園：佛教弘誓學院主辦，第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會，2004 年 4 月 20 日至 21 日），頁 1-12。

⁹ 釋印順，《教制教典與教學》（新竹：正聞，1973 年），頁 221。

散，不見得能夠有效地傳揚導師的思想，因此導師也曾自愧「缺少祖師精神」¹⁰，早年的門生也都學友星散，沒有建立起一個能夠聯合眾人的道場組織，這是印順學派的一個內部危機。

但也恰好因著印順學派的這種「去中心化」的特徵，70-90年代印順學的傳揚並非是靠著道場或學院，而是靠著許多私淑者自行閱讀導師著作而自願傳揚才興盛起來的，因此印順學的發展具有十分多元化的特徵。印順導師的弟子厚觀法師於1999年接任福嚴佛學院院長之後，福嚴佛學院才又重新成為弘揚導師思想的重鎮之一，但印順學派依舊呈現出「去中心化」與「多元化」的特點。

面對印順學的興起，以及解嚴之後開放的社會風氣，佛光山、慈濟、法鼓山等三大教團也在1980年代紛紛提出「建設人間佛教」、「預約人間淨土」等口號與主張，與印順學派的各道場長期處於既合作又競爭的關係。

佛光山的星雲法師(1927-2023)強調其傳承自太虛大師，提出了「星雲模式的人間佛教」，欲以較為圓融的「八宗共融」模式來實現佛教的現代化，也不排斥佛教與民間信仰的緊密互動與結合。¹¹ 2012年，佛光山成立人間佛教研究院，且於2016年創辦刊物——《人間佛教》學報·藝文，逐漸搶佔下了「人間佛教」研究的半壁江山；2015年，在佛光山的主導下成立了「中華人間佛教聯合總會」，欲聯合海峽兩岸推廣人間佛教的相關道場，成為台灣佛教界不可忽視的一股重要勢力。

法鼓山的聖嚴法師(1931-2009)自陳，其年輕時曾從印順導師的著作獲益良多，但相較於印順導師較為推崇印度初期大乘佛教的思想典

¹⁰ 釋印順，《平凡的一生》(重訂本)(新竹：正聞，2006年)，頁122。

¹¹ 釋滿義，《星雲模式的人間佛教》(台北：天下，2005年)。

範，聖嚴法師更加重視中國禪佛教的傳承與中國禪宗祖師的典範，¹² 因此雖然法鼓山的部分學者依然十分關注印順學的發展（如李志夫、鄧偉仁），但整體而言，法鼓山與印順思想之間是呈現出「部分採納、部分批判」的立場的。¹³

慈濟的證嚴法師（1937-）在機緣巧合之下，成為由印順導師剃度的徒弟，所以證嚴法師也時常強調導師對她的教導「為佛教、為眾生」是她展開慈濟志業的重要動力來源。¹⁴ 但 2007 年慈濟立宗時，證嚴法師提出「靜思法脈」是以《法華》三部經為依據、慈濟志業的經驗為核心展開的，¹⁵ 證嚴法師本人對於經論的詮釋也較為接近傳統佛教，因此學者們對於慈濟是否屬於印順學派始終莫衷一是。¹⁶ 不過慈濟的相關學者何日生與林建德，則同樣十分關注印順學的發展，何日生於 2021 年起主辦「印證佛學講座」，希望能更加穩固印順學與慈濟學的連結，2022 年起，慈濟文教基金會與玄奘大學宗教與文化學系也輪流主辦「印順導師思想之理論與實踐學術研討會」，因此在幾位有心人的努力之下，近年來慈濟與印順學派的合作關係日漸密切。

台灣的三大人間佛教教團，皆深淺不一地受到印順導師思想的影響，但各教團也都仍有保留部分傳統佛教的思想元素，這對印順學來說是一種外界的挑戰，學派中的各道場要如何在後印順時代不被邊緣化，

¹² 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》（台北：法鼓，2018 年），頁 169-174。

¹³ 林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳和轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，收入《聖嚴研究》（第五輯）（台北：法鼓，2014 年），頁 235-368。

¹⁴ 釋證嚴，〈我思·我師·人間導師〉，《慈濟》第 463 期（2005 年 6 月）。

¹⁵ 釋證嚴，〈靜思法脈·慈濟宗門〉。網址：<https://tw.tzuchi.org/tstudy/doc/20170627.pdf>（瀏覽日期：2023 年 5 月 28 日）。

¹⁶ 邱敏捷，〈論印順學派的成立〉，《台灣文獻》第 62 卷第 3 期（2011 年 9 月），頁 321-349。

和各教團建立良性地合作與互動關係是十分重要的行動。

三、昭慧法師與性廣法師的會遇與合作

印順學派諸道場該如何面對後印順時代的「內部危機」與「外界挑戰」，筆者以為，「昭慧、性廣一系」在這兩個方面都成功地將危機化為轉機，並做出十分亮眼的成績。

昭慧法師最初是在 1978 年於板橋祥光精舍出家，早年因為無法認同師父權威式的教導與道場家父長制的人際關係，與傳統佛教產生了不少衝突，直到 1984 年在印順導師的推薦下，來到福嚴佛學院擔任教師，才逐漸從導師的思想重新認識佛教，並開始在各道場推廣、教授《妙雲集》。性廣法師則是在 1982 年於汐止慈航紀念堂出家，在研讀了《妙雲集》之後，於 1986 年創辦「弘誓協會」，講解《成佛之道》等導師著作，並延請昭慧法師一同參與授課。

1988 年，兩位法師共同組織了中國佛教會青年會護教組，開始合作展開護教運動，隨後又一同參與了護生運動、反賭博運動等多種社運議題。1993 年 2 月，弘誓協會改制為「佛教弘誓學院」，兩位法師成為共同創辦人；同年 4 月，弘誓學院禮請印順導師擔任學院精神導師；1996 年學院搬遷到桃園縣觀音鄉（今桃園市觀音區），成為弘揚人間佛教的重要道場。1997 年玄奘大學創校伊始，昭慧法師便受創辦人了中長老（1932-2022）邀請，擔任宗教系的講師，後來逐步升等為教授、系主任；性廣法師後來也逐步擔任玄奘大學的講師、董事，直至 2019 年受了中長老之託接任董事長；兩位法師在玄奘的經營使得玄奘大學也成為研究、傳承印順學的學術重鎮。從中佛會護教組、弘誓學院到玄奘大學，昭慧法師與性廣法師數十年來合作無間，矢志以發揚印順學與實踐人間佛教為己任，成為台灣佛教界的一段佳話。

1970-90 年代，印順學的發展是去中心化且多元展開的，如此可能產生的內部危機便是——相關的學友沒有一個可以聚集與發表相關研究的場合；而昭慧法師與性廣法師自 1999 年舉辦了第一屆「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會後，便幾乎每年都會舉行學術研討會，至今年（2023 年）「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會已經舉辦了二十一屆，並逐步擴大規模成為兩岸學術研討會與國際學術研討會，因此在這二十多年來，「印順導師思想之理論與實踐學術研討會」聚集了眾多印順學與人間佛教相關的研究學者在此共襄盛舉，避免了過往「學友星散」的內部危機。

而在面對台灣三大教團的外部挑戰時，兩位法師用更靈活的策略與這些大道場合作，而避免了在學理上彼此競爭與不相容的問題。昭慧法師與性廣法師在「護教運動」以及「比丘尼平權運動」等方面得到了星雲法師與聖嚴法師的支持，與證嚴法師更是在媒體上、文教事業上都彼此相挺。此外，兩位法師也與三大教團的相關學者互動頻繁，因而促成第五屆「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會是由三大教團與弘誓學院共同主辦的盛況，十分智慧地將三大教團與印順學派的關係從競爭變成良性地合作關係。¹⁷

¹⁷ 釋昭慧：「就做事的人來說，敵人愈少愈能成事，當然不希望到處樹敵。像我今天是一個做事的人，雖然推崇導師上承《阿含》與中觀的『緣起、性空、中道』論，但基本上還是衷心地認為：『無論真常唯心，淨土宗還是藏傳佛教，都是佛教的一部分，都有其無可取代的地位。』畢竟不是關起門來做學問，每次揚起一波社會運動，都要找大量人來力挽狂瀾，當然就要交朋友，總不能計較對方是不是『緣起、性空、中道』論。所以，我能體會星雲大師兼容並蓄的風格，有他成事上的必然性。」引自：釋昭慧，《浩蕩赴前程：昭慧法師訪談錄》（上）（桃園：法界，2017 年），頁 302。

除了對於印順學本身的學術貢獻以外，本文接下來會以「經營佛教弘誓學院」、「參與社運」、「闡揚人間佛教禪法」等行動為例，討論兩位法師是如何在教理與教制上傳承印順學，以及如何在宗教界、社運界、學術界等場域實踐人間佛教。

四、經營佛教弘誓學院

有關佛教現代化的改革，早在太虛大師時就已經指出「僧材教育」是改革至關重要的一環，印順導師來台以後，興辦福嚴佛學院也被視為其畢生最重要的宗教事業。昭慧法師於 1984-86 年期間曾擔任福嚴佛學院教師與行政主管，在此期間無論是佛學理解或教育理念皆受到印順導師的薰陶與影響，這些經驗也成為爾後昭慧法師與性廣法師興辦弘誓學院重要的理念基礎。

1993 年，弘誓協會改制成為佛教弘誓學院以後，昭慧法師與性廣法師對弘誓學院的經營大致有以下幾個特點：一、不剃度弟子，僧信平等；二、學團民主共治，僧團依律而治；三、關懷社會，勇於入世；四、無我的道場觀。

第一，不剃度弟子，僧信平等。印順導師在對待學生時，從來沒有區分「入室弟子」跟「外來學眾」的區別，這也使得昭慧法師與性廣法師雖然不是導師的剃度弟子，但依舊十分受到導師的重視。兩位法師在創辦佛教弘誓學院時，更進一步立下原則，強調學院不剃度弟子，已出家者可以前來自由就學，學院內有志出家者需自己找學團外的法師剃度，這樣的自我約束使得弘誓學院徹底屬於十方叢林，而防止其成為複製家父長制的子孫廟。¹⁸ 此外，兩位法師也強調所有學眾在弘誓學院中

¹⁸ 釋昭慧：「在導師的心裡，並未依兩套對待標準，來分別座下的徒弟與學生，

的平等地位，在學院範圍內禁止「比丘尼凡事向比丘頂禮」的陋習，也禁止僧人將自己看得比家在眾高等。¹⁹

第二，學團民主共治，僧團依律而治。弘誓學院的學習雖然在課程安排上有專修部與研究部的差異，²⁰ 但無論是僧人還是在家人，也無論是常住短住或是先來後到，只要在此就學就一律平等，皆有權參與會議共議院務與行政規範。而在僧團的治理上，昭慧法師特別強調在佛教的律學觀點上，產生決策的「僧羯磨」（karma）是十分類似於西方民主的會議流程的，因此在弘誓僧團中，決議僧事也是用民主共議與投票表決的方式決議；²¹ 而倘若僧團中有犯戒的情況出現，則會採用「七滅諍法」的原則，要求人們公開在僧團中指出對方的過犯，也讓當事人在僧團中公開發解或懺悔，要以公開透明的方式防止道場出現勾心鬥角、背後說人閒話的風氣。²²

第三，關懷社會，勇於入世。性廣法師在創辦學院時，提出弘誓學

當年受導師提攜之恩進入福嚴教書時，我親身體會到導師心胸的開闊。所以我現在不收徒弟，讓師生於學團共聚修學，可說是受到導師人格典範的影響。」引自：釋昭慧，《浩蕩赴前程：昭慧法師訪談錄》（上），頁 112。

¹⁹ 釋傳法：「昭慧法師於結論時指示道：『由於我的運動色彩旗幟鮮明，一般人鮮少膽敢來此自取其辱。但各位難免都會遇到這種不知死活之輩，入此門中撒潑、撒野。大家請千萬注意前此所立規制。任何人入此院門，若作出有違性別平等原則的言行，無論是何等來頭，請學眾一律不要客氣，將他驅趕出去！』」引自：釋傳法，〈性別倫理的震撼教育〉，《弘誓》第 103 期（2010 年 2 月），頁 62。

²⁰ 專修部需每個月集中上課四天，有規劃三年的修業年限；研究部只需選修一門課就可以算是其學生。

²¹ 釋昭慧，《浩蕩赴前程：昭慧法師訪談錄》（下），頁 433-436。

²² 同前註，頁 412-427。

院的辦學宗旨是：「提倡智慧增上，入世關懷，激發積極勇健之菩薩精神，推展契理契機之人間佛教」，²³ 因此學院以大乘菩薩道的「四弘誓願」來命名，就是希望培養學員「人菩薩行」的入世精神，以此來發揚人間佛教。弘誓學院也的確與各界的交流十分頻繁，各種不同的宗教團體或非宗教團體都可以來此參訪交流，在昭慧法師參與社運活動時，學院的學眾們也都往往一同前往參與，因此學眾來到弘誓學院的學習不只是在課堂上學習經論歷史，更是常會學到如何在課堂外將所學的知識轉化為入世關懷。

第四，無我的道場觀。當初太虛大師在中國進行教理革命時，就直言「不為一宗一派之徒裔」²⁴，但當代台灣的許多道場都紛紛呈現出「山頭主義」的現象，對於弟子、信徒時常會刻意製造一種歸屬感，甚至禁止信徒去親近其他道場。對此，昭慧法師強調道場的經營需要抱持著一種「無我觀」，一方面導正信徒「皈依」的觀念，反對台灣佛教徒「重複皈依」或「注重皈依某師」的習性，主張皈依的對象是三寶，道場與師父只是一個管道而已；另一方面，對於僧人、信眾的去留，昭慧法師也認為需要保持著「信眾來此學習是為了要幫助佛教、幫助眾生」的心態，因此學成之後無論是要回去原本的道場或另有高就，弘誓學院都會予以祝福，不會想要強留弟子或信徒。²⁵

²³ 釋性廣，〈積極勇健·入世關懷——佛教弘誓學院弘教之自許與展望〉，《弘誓》第1期（1993年2月），頁1。

²⁴ 釋印順：「我們虛大師曾這樣對人說：『我不為一宗一派之徒裔』。大師的福德智慧，我們學不到，但他這種不拘宗派的精神，自問也願意修學。」引自：釋印順，〈福嚴閒話〉，《教制教典與教學》（新竹：正聞，2000年），頁221-222。

²⁵ 同註20，頁220-222。

五、參與社運

昭慧法師與性廣法師出家的 1980 年代，正是台灣街頭運動風起雲湧之時，也是「佛教由弱轉強之際」²⁶，過去台灣的學術圈、媒體圈、文藝圈容易將佛教徒當作「怯弱、迷信」的一群人，而加以嘲笑諷刺，尤其有許多的辱僧行徑。昭慧法師與性廣法師在目睹這一現象之後，決定要挺身而出為佛教、僧侶發聲，尤其昭慧法師能夠針對議題適時地提出針貶，也帶領著弘誓學院的學眾一起參與。一開始昭慧法師對於社運的參與是從護教做起，後來逐漸踏入社運圈後，許多社運人士也開始邀請昭慧法師為其他議題發聲，才逐漸橫跨到護生、人權、環保、女權、同志等議題，而性廣法師對這些議題也時常保持著共同參與以及高度關懷的默契。以下就分為「護教運動」、「護生運動」與「性別運動」等領域，來闡述昭慧法師與性廣法師的社運參與。

昭慧法師與性廣法師在 1988 年因為要頻繁地處理辱僧事件，因而在時任中國佛教會秘書長了中長老的支持下，於 6 月在中國佛教會青年會底下成立護教組，由昭慧法師擔任組長。1989 年 1 月發生「思凡事件」²⁷，護教組在與國立藝術學院（今國立台北藝術大學）談判的過程中逐漸被社會所關注，昭慧法師也因此認識了《自由時報》的副刊主編老包（詹錫奎）。藉由老包的人脈，昭慧法師認識了陳菊與當時的其他黨外社運人士，並在陳菊與台灣人權促進會的邀請下參與「馬曉濱事

²⁶ 釋性廣，〈禪觀路上，幸遇名師〉，《弘誓》第 75 期（2005 年 6 月），頁 57-60。

²⁷ 1989 年國立藝術學院舞蹈系預計在基隆市立文化中心演出崑曲《思凡》，劇中內容是在講述一位比丘尼色空受到情慾牽引而逃出尼庵想要還俗的故事，因為劇中有較為暴露的情慾描寫，因而讓護教組認為此劇為明清民間文人對於佛教僧侶的刻意誹謗。

件」²⁸，因而導致中國佛教會的壓力，最終於 1989 年 8 月昭慧法師主動解散了護教組。但此時，昭慧法師已經有自身的影響力，不再需要倚靠中佛會的名聲來進行護教運動，後來 1994 年 3 月的「觀音像事件」、1999 年 3 月的「佛誕放假運動」主要都是昭慧法師憑自身力量去對抗社會各界對佛教不利的輿論，在這過程中，無論是佛光山、農禪寺或中佛會等佛教各界，以及中國國民黨、民主進步黨兩黨的政治人物都有給予不同程度的幫助，使得昭慧法師「強調宗教平等，維護佛教尊嚴」的護教運動模式逐漸改變了台灣社會看待佛教的風氣。

藉由幾次的護教運動以及參與台灣人權促進會的活動，昭慧法師認識了陳菊、葉菊蘭、林義雄、施明德等民主前輩，並受這些黨外人士的精神所感召，從馬曉彬事件開始關注到佛教以外的社會苦難，從護教踏入了「護生」（關懷生命與關懷弱勢）的淑世道路。在人權關懷方面，除了 1989 年 6 月的馬曉濱事件，1997 年成立的台北二二八紀念館與 1999 年成立的鄭南榕基金會，昭慧法師都受邀擔任董事一職；在環保關懷方面，從 1994 年開始，兩位法師便參與、聲援林義雄先生發起的「核四公投，千里苦行」運動，也一起參與靜坐抗議的行列；在動物關懷方面，在延平扶輪社的張章得先生的支持下，昭慧法師於 1993 年創立關懷生命協會，並於 1993 至 1999 年間擔任第一、二任理事長，反對政府或民間一些殘忍對待動物的活動，並成功催生〈動物保護法〉與〈反賭馬條例〉的立法，在昭慧法師卸任後，性廣法師於 1999 至 2005 年間接任

²⁸ 1986 年 6 月馬曉濱等青年從廈門逃到南韓，後被遣送至台灣，而被政府稱為「反共義士」。1989 年 11 月，在台謀生不順的馬曉濱夥同另外兩人綁架長榮集團董事長張榮發的次子張國明，並索要 5000 萬元贖金，事後張國明平安歸來；三人被捕後，立即被法院判處死刑，因而引起台權會發起「救援馬曉濱」行動，但並未成功，三人於 1990 年 7 月 20 日被槍決。

第三、四任理事長，推動協會走向與國際動保組織合作、更加細化監督政府在動保方面的政策；在促進社會公益方面，因著反賭馬條例，昭慧法師與性廣法師也開始主張反賭博，並於 2009 年成功阻止了澎湖設置賭場。在一系列昭慧法師帶領、性廣法師大力支持的社運活動中，人權與反核運動主要是兩位法師受到黨外人士的邀請而參與，動保運動與反賭博運動則是昭慧法師基於佛教立場的人間關懷所主動做出的行動。

就如同從護教運動到社會關懷，昭慧法師對於性別運動的參與也是由教內延伸至教外。她早年就認為佛門內部最嚴重的問題之一，就是比丘對比丘尼的性別歧視，尤其比丘尼的「八敬法」如同緊箍咒一般，成為教內性別階級的制度性依據，但從印順導師的戒律觀來看，八敬法本身有許多地方不符合佛陀制律的精神。²⁹ 因此 2001 年 3 月弘誓學院在舉辦第二屆「印順導師思想之理論與實踐」學術研討會時，昭慧法師便邀請四眾弟子的代表，³⁰ 一同在記者會上宣布「廢除八敬法」，這個行動立刻就在教內引起軒然大波，導致中國佛教會在內的各界人士都要向印順導師確認他對於八敬法的態度，不過此事件也讓昭慧法師成為眾所週知的「佛教女性主義者」，持續關心與推動國內外比丘尼平權的議題。除了重視性別平等以外，昭慧法師也曾寫信向印順導師請教過「情慾是否是生死根本」的問題，導師在〈答昭慧尼〉一文中就回覆說，淫慾並非生死根本，雖然對佛法來說淫慾是障道法，但除非是為了要超脫輪迴

²⁹ 釋印順：「以『八敬法』為女眾出家的根本法，瞿曇彌受『八敬法』就是出家受具足，只是部分的傳說而已。而且，女眾還沒有出家，就制定『八敬法』，制立二年學六法，這與『隨緣成制』的毘尼原則，顯然是不合的。」引自：釋印順，《原始佛教聖典之集成》（新竹：正聞，1971 年），頁 407。

³⁰ 比丘代表：釋傳道、釋文德，比丘尼代表：釋見岸、釋悟殷，優婆塞代表：江燦騰、陳儀深，優婆夷代表：黃麗明、李純櫻。

而出家，不然對在家的凡夫來說，性慾與食慾一樣都只是人類種族維持生命的手段而已。³¹ 因此在 2010 年代同志運動逐漸興起時，昭慧法師成為台灣支持同婚最著名的法師，並在 2012 年成為世界上第一位為女同志證婚的法師，並於 2016 年參與「同性婚姻修法」公聽會公開表達其立場，昭慧法師的論點是：既然淫慾並非生死根本，那凡夫的結合無論是同性還是異性，都應該被平等看待，不該有差別待遇；³² 而性廣法師在主持禪七開示時，也特別請學員支持同婚公投，主張這就是一種重要的人世關懷。³³

六、闡揚人間佛教禪法

人間佛教另一個容易被外界質疑的是地方是——它是否有可以具體修行的方式？印順導師雖然在《淨土與禪》³⁴ 一書中就已經討論過淨土法門與禪門的各種修習方式的由來，以及與原始佛法的精神是否相契，但因為導師自認為身體虛弱與個性「不擅領眾」，因此其相關道場也一直沒有一個系統化、專屬「人間佛教」的修行方式。³⁵

³¹ 釋印順，〈答昭慧尼〉，《華雨集》（第五冊）（新竹：正聞，1993 年），頁 249-255。

³² 釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》（桃園：法界，2022 年），頁 49-142。

³³ 釋性廣，〈請務必支持「婚姻平權」——性廣法師於燃燈禪修營出堂法談側記〉，《弘誓》第 156 期（2018 年 12 月），頁 21-23。

³⁴ 釋印順，《淨土與禪》（新竹：正聞，2000 年）。

³⁵ 釋聖嚴：「他〔印順〕不是拘泥承襲律制傳統形式的人，而是深入律藏而對現代社會，指出方向原則的思想家。可惜他自己沒有建立僧團，也未真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應於現代社會的僧團制度來。單從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙於治病的學者風貌了。他是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙製方法。」引自：釋聖

性廣法師在《人間佛教禪法：印順導師禪學思想研究》一書中指出，她從出家以來就對禪修有很大的熱情，也認為並非所有人都如同印順導師一樣是「薄塵行人」，能夠完全不受塵緣干擾地去修行，因此禪觀的修持對於大部分的佛教徒而言就是一種有益的修行方法。³⁶ 性廣法師累積了經歷了數十年對禪修理論的探討、實修與領眾的經驗，進而提出了系統化的「人間佛教禪法」，以作為人間佛教重要的修行方式。筆者粗略地將其分成三個階段討論：「感北傳恩，學南傳法」、「提出人間佛教禪法」、「與養生淨心結合」。

第一階段，「感北傳恩，學南傳法」。性廣法師在《人間佛教禪法》一書中自言，她自出家以來就一直有經歷「往菩薩道精進」跟「嚮往解脫道境界」的拉扯，³⁷ 因此一方面，她出家四年後就創立了弘誓協會，領眾學習印順導師的《妙雲集》；另一方面，法師本人又喜愛恬靜的生活與獨自在禪修上精進，所以她認為自己時常需要用大乘菩薩道的正知見提醒自己為眾生修行的初衷。早年性廣法師在嘗試禪修時有一些感應，但透過印順導師的著作，她知道如何正確地看待、詮釋這些經驗；但另一方面，又苦於在漢傳佛教中已經失傳了禪修按部就班的道次第。因此在 1997 年暑假期間，性廣法師到緬甸的帕奧禪師(Pha Auk Sayadaw,

嚴，〈印順長老的護教思想與現代社會〉，《中華佛學學報》第 4 期（1991 年 7 月），頁 10。江燦騰：「說不定，也會有人用來批評印順說『是佛教思想的巨人，是行動實踐的侏儒』。這是比喻說啦，意思是說，思想與行動間的一致，可能成為社會檢驗佛教思想的有效性與否的一種設準。我們不能不給予注意。」引自：江燦騰口述，張慈田採訪，〈佛學研究與修行——訪江燦騰居士〉，《新雨月刊》第 31 期（1990 年 2 月）。

³⁶ 釋性廣，《人間佛教禪法及其當代實踐：印順導師禪學思想研究》（桃園：法界，2001 年），頁 3-6。

³⁷ 同前註，頁 iv。

1934-) 座下參禪，學習帕奧禪法遵循《清淨道論》七清淨十六階智的修行次第，之後又禮請帕奧禪師到台灣由弘誓學院主辦五次的帕奧禪修營，對於帕奧禪法在台灣弘揚亦有重要的貢獻。在這個階段，性廣法師從印順著作的觀念，以及帕奧禪法的方法，找到了一條取南北傳各家所長的修行道路。

第二階段，「提出人間佛教禪法」。1997年，性廣法師在玄奘大學創辦人了中法師的勸進下，就讀玄奘大學宗教所，主要的研究關懷就是印順導師的禪觀，並於1999年畢業時完成碩士論文《印順法師禪觀思想研究》，初步整理了印順著作中對禪學的批判與論述，並在江燦騰教授的建議下，於2001年改寫為《人間佛教禪法：印順導師禪學思想研究》一書出版。後來性廣法師又到國立中央大學哲學所博士班就讀，研究天台祖師智顛大師（538-597）的圓頓止觀，以此統整中國佛教中的止觀法門，在2009年完成博士論文《智顛大師圓頓止觀法門研究》，並於2011年改寫成專書《圓頓止觀探微》。除了在禪學上更進一步的探索以外，性廣法師在帶領禪修時亦不離對社會的關懷，在許多社運議題上法師也十分支持昭慧法師的行動，因此在2006年性廣法師也出版了《禪觀修持與人間關懷》一書，將她自身對禪修的觀點與對社會的關懷結合在一起，充分體現出「人間佛教禪法」的人世特質。在這個階段，性廣法師先是研究了印順導師的禪觀，以此提出「人間佛教禪法」作為人間佛教系統中其中一種具體的修行方式，並接著再探討天台學中的止觀，以此進行新舊禪觀的對話，逐漸將人間佛教禪法的理論與修行方法系統化，並且強調禪修者對於社會的關懷。

第三階段，「與養生淨心結合」。性廣法師在提出人間佛教禪法之後，因自身長年坐禪積累的身體疼痛，與長年在玄奘大學及各寺院帶領禪修的疲勞，導致身體偶有不適。因此在2014-17年這三年間，性廣法

師放下塵務，來到南投高峰靜修，在張莉筠居士的協助下創辦了高峰菩提院；並在靜修期間研究中國古代的養生術與現代醫學的知識，開創了一套有助於禪修者身心調和的「佛教養生學」，希望能有益於禪修初學者的身心健康，並於 2017 年出版《佛教養生學》一書。³⁸ 在那之後，性廣法師主持的禪修就與「養生淨心」作結合，2022 年，性廣法師也在新竹法源講寺開設「佛教心理學」的課程，希望從佛典的理論中幫助禪修者觀察自己的內心，從禪修中收穫身心皆得益的好處。在這個階段，性廣法師將人間佛教禪法的體系作進一步的擴充，成為了一套從人天善法（養生學、心理學）到解脫道（禪修實踐）到菩薩道（人間關懷）的完備體系。

七、結論

哲學家馮友蘭（1895-1990）在《新理學》一書中提出，後世的學者在討論前人的思想時，有分為「照著講」與「接著講」兩種模式，一個思想體系要繼續在新的時代中發揮影響力，就不僅需要後學按部就班地「照著講」，也需要在新的處境中發揮「接著講」的詮釋與傳承。³⁹ 昭慧法師在〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉一文中更指出，後輩傳承印順學與人間佛教，不僅要「接著講」、更要「接著做」，將導師的思想在各領域中實踐與發揚，才能真正地在新時代發揮印順學的影響力。⁴⁰

³⁸ 釋昭慧，〈古老佛典的當代詮釋——《佛教養生學》序〉，《弘誓》第 147 期（2017 年 6 月）。

³⁹ 馮友蘭，《新理學》（北京：北京大學出版社，2014 年）。

⁴⁰ 釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，《玄奘佛教研究》第 17 期（2012 年 3 月），頁 1-32。

昭慧法師與性廣法師兩位法師，雖然直接受教於印順導師的時間不長，卻受到導師的人格精神與學問思想影響極深，並在解嚴後的時代變局中，發揮「青年之佛教」的精神，將印順學與人間佛教「契理契機」於新的時代，透過舉辦學術研討會、創辦佛教弘誓學院、與經營玄奘大學，搭建出讓後輩學人「接著講」的平台；更透過參與社運、闡揚人間佛教禪法，為人間佛教樹立一個「接著做」的標竿，使得後人能夠有一套可以效仿的準則與修行方式。印順學派發展到二十一世紀，「昭慧、性廣一系」所做出的貢獻有目共睹，將兩位法師稱之為「在新世紀傳揚人間佛教最有力的法將」也實至名歸。

參考書目

一、專書

- 侯坤宏，《印順導師年譜》（共四冊），花蓮：慈濟，2023年。
- 馮友蘭，《新理學》，北京：北京大學出版社，2014年。
- 藍吉富主編，《台灣佛教辭典》，台南：妙心，2013年。
- 釋印順，《平凡的一生》（重訂本），新竹：正聞，2006年。
- 釋印順，《印度之佛教》，新竹：正聞，1985年。
- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，新竹：正聞，1971年。
- 釋印順，《教制教典與教學》，新竹：正聞，1973年。
- 釋印順，《淨土與禪》，新竹：正聞，2000年。
- 釋印順，《華雨集》（第五冊），新竹：正聞，1993年。
- 釋性廣，《人間佛教禪法及其當代實踐：印順導師禪學思想研究》，桃園：法界，2001年。
- 釋昭慧，《性別倫理與社會關懷》，桃園：法界，2022年。
- 釋昭慧口述，侯坤宏、卓遵宏訪問，《浩蕩赴前程：昭慧法師訪談錄》（共兩冊），桃園：法界，2017年。
- 釋聖嚴，《聖嚴法師學思歷程》，台北：法鼓，2018年。
- 釋滿義，《星雲模式的人間佛教》，台北：天下，2005年。

二、研討會、期刊文章

- 林建德，〈試論聖嚴法師對中華禪之承傳和轉化——以印順法師觀點為對比之考察〉，收入《聖嚴研究》（第五輯），台北：法鼓，2014年，頁235-368。
- 邱敏捷，〈論印順學派的成立〉，《台灣文獻》第62卷第3期（2011年9月），頁321-349。
- 藍吉富，〈台灣佛教思想史上的後印順時代〉，桃園：佛教弘誓學院主辦，第三屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會，2004年4月。

20-21 日，頁 01-12。

藍吉富，〈印順學之形成與發展〉，新竹：玄奘大學宗教學系主辦，第七屆印順導師思想之理論與實踐研討會，2008 年 5 月 31 日至 6 月 1 日，頁 A1-10。

釋昭慧，〈印順學與人間佛教——由「無諍之辯」到「求同存異」〉，《玄奘佛教研究》第 17 期（2012 年 3 月），頁 1-32。

釋昭慧，〈古老佛典的當代詮釋——《佛教養生學》序〉，《弘誓》第 147 期（2017 年 6 月）。

釋聖嚴，〈印順長老的護教思想與現代社會〉，《中華佛學學報》第 4 期（1991 年 7 月），頁 7-10。

三、雜誌、網路文章

江燦騰口述、張慈田採訪，〈佛學研究與修行——訪江燦騰居士〉，《新雨月刊》第 31 期（1990 年 2 月）（網路雜誌）。

妙心雜誌編輯部，〈《台灣佛教辭典》選刊〉，《妙心》第 40 期（1999 年 4 月），頁 16-18。

釋性廣，〈請務必支持「婚姻平權」——性廣法師於燃燈禪修營出堂法談側記〉，《弘誓》第 156 期（2018 年 12 月），頁 21-23。

釋性廣，〈積極勇健·入世關懷——佛教弘誓學院弘教之自許與展望〉，《弘誓》第 1 期（1993 年 2 月），頁 1。

釋性廣，〈禪觀路上，幸遇名師〉，《弘誓》第 75 期（2005 年 6 月），頁 57-60。

釋傳法，〈性別倫理的震撼教育〉，《弘誓》第 103 期（2010 年 2 月），頁 62。

釋證嚴，〈我思·我師·人間導師〉，《慈濟》第 463 期（2005 年 6 月）。

釋證嚴，〈靜思法脈·慈濟宗門〉。網址：<https://tw.tzuchi.org/tcstudy/doc/20170627.pdf>，瀏覽日期：2023 年 5 月 28 日。