

思與言

人文與社會科學雜誌

雙月刊

第二十四卷 第四期

烏托邦節制道德思想之歷史研究	陳 炯 彰	1
萊根譚的社會思想	鄭 志 明	15
妙果法師在臺灣佛教教育史上之地位：現代社會科學主流 理論中人性論的反省個例	張 珣	30
中國文學創造之測量（英文）	郭 有 遜	43
中國人對外國商品的消費：一個比較的觀點	韓 格 理 著 張 維 安 譯	58
書評 華工與歐戰：兼談歐美華工之比較	陳 祥 水	78
最新英文期刊論文目錄		83

中華民國七十五年十一月十五日出版

妙果法師在台灣佛教教育史上之地位：

現代社會科學主流理論中

人性論的反省個例

張 珣*

思與言第 24 卷第 4 期 1986 年 11 月

本文旨在藉台灣佛教教育史上扮演穿針引綫角色的妙果法師的一生事宜，及其先後二次在大社會低壓的氣氛下開創出高昂光明局面的決定，牽引出現代社會科學主流理論：結構功能論對人性的二個主要假設：(1)人是理性的，其行為有規律可尋的；(2)人是社會性的，包圍在社會關係的網絡裡，依賴他人的合作與肯定。對此二項人性論的假設作一番反省與討論。

一、前言

一般來說，人文學者強調人的獨特性、變異性，以及主觀方面情緒的主宰力，乃至徘徊於對錯、善惡、人我之間的無奈。心理分析學者則把人看作是被與生俱來的欲望與衝動所支配的動物，以不斷地追求快樂為目標，猶如植物的向光性、向水性般，凡人均無法抗拒此種「向樂性」，人與人之間的差異本質上來說並不大。社會科學者則強調人的一致性、規律性、重視客觀方面社會文化的塑模力，把人當作是社會文化制度下之產物，認為與其重視個人的性格，不如重視個人所在位置 (position)。位置決定一個人的能行所行，而不是個人的性格決定其能行所行。尤其是涂爾幹指出分析社會文化現象時，應該盡量避免公開考量社會生活的心理因素。他主張「當我們忘記個人，而將各社會自殺傾向的原因求之於社會本身的性質時，我們獲得完全不同的結果……社會自殺率祇能有社會學的解釋。」(Durkheim 1951:299)。自殺的社會文化因素應比個人心理因素更能用來解釋社會文化中之自殺現象。涂爾幹之後社會科學者大都贊成社會科學異於人文學或心理學的便在於解釋人的行為時「全體論」(holistic)之強調。人類學更是傾向於用全體論來解釋文化現象，個體論(individualistic)在社會學尚有一席之地，在人類學則幾乎無立足點。對於同質性高的部落社會，全體論可以圓滿地剖析其內

* 中央研究院民族學研究所助理研究員。

成員之行為，但是對於異質性高的複雜社會，我們可以看到多元行為標準，偏差行為、分界不清的道德規範，個人對自我的決定力不小於文化加諸之約束力，此時全體論的解釋之外，似可輔以個體論的觀點。亦即社會與個人二者互相作用，互相創造，而成就出社會文化諸般現象。亦即固然「時代考驗英雄」，反過來「英雄也創造時代」；人並非完全受制於社會環境，人一己主觀之意志可以扭轉外在局勢，而開創出迥然不同之局面。一般情形下，個人固然期盼社會之報酬與讚賞，個人固然依賴社會以生存，但有如心理學的發現：人有求生之意志，同時人也有求死的意志。則在社會學人類學來說，人有社會性的一面，同時人就有反社會或非社會的一面。個人依賴社會，個人也會有破壞社會，違背社會的可能，當然也才有突破社會，開創社會的可能。而個人何以能夠既社會又反社會？何以能社會性與反社會性並存於一？便與本文想討論的第二點有關。人性本是多面的，這些多面並不全然統合於一，並不全然和諧共存，而是可能處於矛盾、衝突、掙扎、搏鬥的狀態。個人固然是理性的，理性的背面便同時存有情緒、激情。越強的理性需要壓縮越濃的激情，越精純的理性便要犧牲越多的不理性。換言之，理性是由非理性成就出來的，不如此，個人會失失平衡，社會也會失去平衡。個人行為固然有規律的一面也就有不規律的一面，如同光明與黑暗是互相成就的。個人有光明、理性、規律的一面，必也有黑暗、激情、失序的一面。個人如此，社會也如此。因此人何以兼具社會性及反社會性？應與人兼具有理性與非理性同時觀察。

筆者在整理台灣佛教資料時，發現妙果和尚非巧合地先後二次迎請大陸閩南高僧來台弘法，而為台灣佛教教育史開啟嶄新的二頁記載。又於偶然中得到一件史料提及妙果和尚之個性，引發筆者對其人其事作深入挖掘之興趣，唯其門人所保存資料亦不多，本文因此並不代表全部事實真相，而僅想藉此一機會揣摩歷史人物的心理與個性，而對社會學人類學平日所學作一反省與印證。

二、日據初期台灣佛教教育

台灣佛教是大陸閩南佛教之延伸，閩南於五代唐宋即普遍信仰佛教，台灣也陸續有閩省沿海一帶人民移民。佛教信仰應早有傳入，唯史無記載，連橫「台灣通史」(1955:442)「佛教之來。已數百年。……當是時東寧初建制度漸完。延平郡王經以承天之內。尚無叢林。乃建彌陀寺於東安坊。延僧主之。……」可知佛教雖早已傳入台灣，唯偏民間個別自由之信奉，而未有寺僧之弘法¹。不見有內地官寺之建立，僧官之考聘。直

1. 省文獻會盧嘉興先生考證台南竹溪寺之建立應早於彌陀寺。至於弘法活動則無更早之考證。

到鄭成功以台灣為反清復明基地，在台設府縣行政制度完備後才有官式佛寺之建立。

彌陀寺之後，明鄭時期在台陸續有竹溪寺、龍湖巖、夢蝶園、海會寺、龍山寺、大觀音亭、萬福庵等佛教道場之建立²。僧人大都直接來自閩南、或明末流亡之官員，變服為僧。尚未存在台收徒弟授學傳法之記載。因此明末台灣無可考之佛教教育。

清領台灣，初期治台目的在安撫，使之不成海賊淵藪之地，其禁墾令時鬆時緊、政策反覆不定（莊金德 1964: 40）。政策禁令終抵不過民生需求，閩粵人力飽和，渡台移墾乃無法避免之事實，由季節性移墾到固定落地生根的定居移民，台灣經濟就在清政府消極的治台政策下推進了。行政單位也在人口不斷增加下，被動地由康熙 23 年的一府三縣增設到光緒 20 年的一省三府十一縣六廳。而文教上仍採消極被動之策，不鼓勵佛教道教等容易被假借為政治叛亂之宗教信仰，雖然清朝歷代皇帝及滿州人信奉喇嘛教，對漢人佛教政策却不同。因此佛教方面不見有內地之官寺、僧官。佛教之推行，仍賴一般遊化僧侶及居士庶民自由而個人性地佈教弘法。

清代台灣因政治穩定，經濟緩慢成長，佛寺之建立大增，劉枝萬先生（1963）指出清代台灣地區佛教寺院約 102 座，不包含齋教的齋堂在內。僧團方面文獻記載有台南開元寺僧志中，台南彌陀寺僧一峯，岡山超峯寺僧紹光，高雄元興寺僧經元，台北劍潭寺僧榮華，寶藏岩僧佛求，嘉義大仙岩僧參徹、鶴齡等。然而有關僧團的教育乃至弘法均無記載。（李添春 1971:50）

難能可貴的是明鄭時期以台南府城為中心的佛教到清末已可看到全島普遍性的分佈，而不侷限於台南地區。可謂北中南均已普遍有佛寺之建立，都邑有、鄉村也有。而史料上固無佛教教育之記載，却有頗多有關台籍僧侶往閩南受戒學佛之記錄，其中以前往福州鼓山湧泉寺為主。

日人於光緒 21 年（西元 1895 年）占領台灣。日本佛教大量進入台灣之前，台灣全島已有相當成熟的中國內地佛教之基礎。除上述全島 102 座純佛寺，台閩二地僧侶的來往頻繁之外，根據日人調查「齋堂林立，齋友數千人」（村上玉吉 1934:478-484）齋教不是佛教，但却有一些齋教徒後來受戒信奉佛教，因此齋教的普遍對佛教不無鋪路之功。

日本佛教挾其軍政之威，大舉入台，先是隨著軍隊入台，即所謂「隨軍佈教」。當時，日本佛教界的各本山均派僧侶來台成立臨時局，以慰問征討的軍人及其眷屬。待各地平定以後，也開始佈教活動。比較受注目的有曹洞宗、真宗本願寺派、真宗大谷派、淨土宗、真言宗等。日人村上玉吉統計明治 35 年（西元 1902 年，占領台灣第八年）的宗派佈教所及信徒數目如下表（村上玉吉 1934:476）：

表一 明治 35 年日本在南台灣佈教所及信徒數

佈教所名稱	信徒數目		
台南西本願寺佈教所	7,232	日人	1,032
		台人	6,200
台南淨土宗佈教所	3,850	日人	150
		台人	3,700
台南曹洞宗佈教所	1,372	日人	280
		台人	1,092
台南日蓮宗妙經寺	600	日人	100
		台人	500
台南東本願寺佈教所	600	日人	100
		台人	500
嘉義曹洞宗佈教所	1,981	日人	368
		台人	1,613
打狗曹洞宗佈教所	225	日人	35
		台人	190
鳳山曹洞宗佈教所	831	日人	93
		台人	738
共 計	16,691	日人	2,258
		台人	14,433

雖僅限於南部台灣之情形，可想見北部台灣日本佛教也已如火如荼地展開傳教活動。

在這樣一個底層為中國內地佛教，表層為日本傳來佛教互相明爭暗搶，爭取生存空間，爭取信仰純正的局面下，原已成熟之本土佛教因為妙果和尚的穿針引綫，而有日後三大派鼎足而立的形成。三大派的開元寺派最早形成，徒子徒孫衆多；月眉山靈泉寺派則於光緒末年創立，於日據時期茁壯，妙果和尚自大陸迎請來台的覺力和尚創立的法雲寺派則於民元以後才發展出，但成長迅速，不久即與前二派在日據時期鼎足而立。

三、妙果和尚與法雲寺之創建

妙果法師的生平據釋達理撰「妙果和尚傳」：

「妙果和尚諱騰悟，台灣桃園平鎮鄉葉氏子，俗名阿銘，誕生於光緒 10 年（西元 1884 年）甲申 10 月 11 日。昆仲五，師行四。父康明公，母陳氏，幼習儒書，性聰敏，冠朋儕。年 13 丁父喪，不數載而三兄復相繼歿，悲愴之餘，深體無常，頓萌出塵之想，遂茹素。（光緒）辛丑師年 18，至大溪齋明寺皈依，誓志學佛。翌年，聞福建鼓山高僧覺力禪師駐錫台北觀音山凌雲寺，趨叩玄奧，依止參究」。關於覺力禪師來台時間，根據「覺力禪師年譜」頁 130 應是宣統元年，而非「妙果和尚傳」中所敘之光緒壬寅。另外根據「寺院庵堂總錄」頁 223 台北觀音山凌雲寺建於民前 2 年。因此妙果與覺力之初識應要晚幾年。

「民前 6 年丙午，任凌雲禪寺副寺，執事勤慎，力禪師見師根機睿利，器宇非凡，進止有則，不苟言笑，於回閩，特挈師行。民元壬子，受具戒於鼓山湧泉禪寺。」凌雲

2. 見台灣省通志人民志宗教篇。游醒民，台南文化第七期「台南市古蹟調查與簡介」。

寺如依上言建於民前 2 年，則本段傳記亦應存疑。而「覺力禪師年譜」頁 132 以「是年（宣統 3 年），妙果法師於鼓山，時覺公任監院，向之參叩，三天三夜，除五堂功課外，不眠不休，大得法益。後乃禮覺公為師。時妙果仍為龍華太空，尚未出家。」似乎妙果與覺力初識地點應在鼓山湧泉寺，時間可能是宣統 3 年，而後民元，妙果才受具戒。

「先是，有興化良達法師者，精楞嚴，見師迥異常人，知為法器，遂同住舍利院，朝夕提撕，領悟心要，復歷參白雲寺，達摩洞，千佛洞，更洞徹宗旨，識衣中珠，擬掩關修證，忽接母病書，啟白力禪師同行返台，抵家門，虔禱佛慈，母病尋癒，仍隨力禪師掛錫凌雲禪寺。」本段傳文未言明時間。與覺力禪師返台乃至掛錫凌雲禪寺事，覺力禪師年譜並未提及。年譜以覺力首次來台是宣統元年，駐錫凌雲禪寺；再次來台是民國 2 年應妙果請於大湖建法雲寺。

「未幾，師應檀越邀，於苗栗大湖觀音山創法雲禪寺。不幾年，又承中壢善信堅請於（中壢）月眉山建圓光禪寺。兩處開山，均係檀施護法，師作成就而已，仰見師之道風感人，福德因緣，非偶然也！」據「法雲寺沿革」頁 2 云：「法雲寺之創建，肇始於距今九十餘年前（「沿革」寫於民國 50 年），先由地方紳耆吳定連、劉緝光諸君首倡建寺，辦理申請手續，民前一年在福州參學之妙果和尚因事返台，與劉緝光先生邂逅於台北之觀音山，一夕傾談，建寺計劃以定。民元開工，妙果和尚則重返鼓山，迎覺力老和尚來台共負開山巨業。……」

又據「覺力禪師年譜」頁 134 中引法雲寺大雄寶殿右側紀念碑文：「然此段之善緣，原係壠戶吳定新，初壠大湖，留心莫釋，屢常登高體察，四處跟尋，有志氣者事竟成，早已擇定于胸衷，欲言乃弟，謂壠地建成以後，即行建築，施捨田地，以祈永祀金爐。無奈，願未酌而身先逝。是其弟吳定連繼兄志，邀集就地殷紳劉緝光等，僉請政府許可……」

再據「覺力禪師年譜」頁 133 中引李添春撰「台灣佛教史資料」云：「法雲寺之開山，得力於妙果和尚很多，因為大湖地方大部份為客家人，而覺力和尚只通閩南語，事事項項都要經過妙果和尚為之疏通，其後遠處來的閩南人漸增，不再煩他了。」以及同上頁「特別最得力的是大弟子妙果和尚，開山覺力和尚如果沒有此弟子，也無因緣來到台灣。……可是從大湖客庄發展到新竹，台中，乃至其它地方時，實非覺力和尚不可，因為覺力和尚教化福建系統的人士，雙雙協力，建立奇功！」

我們可從以上文獻得知妙果因與吳定連、劉緝光同為桃園地區之客家人，有鄉親之誼，因此吳劉二位紳耆意欲妙果來大湖開山。而妙果以其在鼓山與覺力之師生緣，萬分希望台地能有高僧如覺力者來弘化，因此徵得吳劉二位同意，而渡海至福州迎請覺力來台開山。「覺力禪師年譜」頁 134 有「民國 2 年，應劉緝光、吳定連諸氏招聘，再度至台灣，於大湖郡下創立法雲禪寺」之記載。然而大湖地區為客庄，覺力不通客語，如何

佈教弘法？唯賴妙果大力鼎助，而此是否種下日後妙果另闢圓光寺之因？若依李添春氏所云「其後遠處來的閩南人漸增，不再煩他了」以及「覺力和尚教化福建系統的人士」，則似乎覺力自始至終未曾以客語弘法，且事事勞煩妙果通譯是一件令人煩之事，而後二人各自教化一方，覺力教化閩人系統，妙果教化客人系統。「法雲寺於民國元年開工。覺力於民國二年來大湖主事。民國 3 年 11 月 17 日舉行大雄殿落成典禮，法雲寺名稱隨以建立。民國 4 年法雲寺僧眾多達二百五十餘人。民國 5 年寺前山路鋪成。民國 6 年，妙果法師即應中壢信徒請，披荆斬棘，再建圓光寺於中壢，為該寺開山祖師，而法雲寺則讓其師尊覺公專美。」（「覺力禪師年譜」頁 138-139）則法雲寺尚在陸續擴建中，妙果便又應信徒邀請，另闢圓光寺了。如果妙果心儀覺力，渡海邀請共負大湖開山巨業，何以於覺力來台 4 年後又與之分手另闢山頭？何況二人間有正式之師徒關係。是否為方便於閩南、客家二系統之信徒分別教化而作之權宜之計？或是中壢信徒實在固執於邀請妙果開創圓光寺，為廣開法緣故而受聘？或是妙果本人內心情緒之衝突，師生情誼與另闢山頭之心交戰結果，終於答應圓光寺之邀？抑或當初妙果請覺力來即想讓覺力獨力開山，自己不願掠美，而後圓光寺來邀，妙果乘機拱手讓渡？總之，依引文所述，妙果邀覺力共負開山巨業，4 年後又另闢圓光寺，令人有妙果前後行事不一貫之感。

那麼，覺力何以當初願應邀來台？他必知大湖地區須以客語佈教。依覺力禪師年譜頁 130「光緒 31 年，（覺力）隨本忠戒師至南洋羣島。」以及同頁「宣統元年，漫遊日本與國內，視察大小乘佛教狀況」。按光緒 31 年，隨本忠法師到南洋羣島施法，募捐，不及一年即募得四萬餘金而返，為湧泉寺略增潤色（張長川 1934:48）。覺力身負重任往南洋佈教募緣，必也視察了南洋各地佛教情況，再加上宣統元年在日本及國內的考察，必使他深覺末法時期弘法人才之缺乏而有寓個人修證於對世弘法中之想，因此妙果有心相邀，即抱著來台住持佛法傳揚佛法之心，而置不諳客語於其次。更或許心想有大徒弟妙果之助，何所懼焉？

而覺力一來台，即顯示出其超人能力，民國 4 年即以其講經不倦、五堂功課，坐禪修觀不斷而能吸引四方人士皈依出家，法雲寺僧尼共計二百五十餘人，當時佛教界咸認該寺為空前之莊嚴道場。民國 5 年，覺力在苗栗公館行修寺說法，得供養金三百。同年於行修寺作水陸，得供養金七百，總共一千，悉數移作修路用。

四、日人環伺下的法雲寺

日人於 1895 年據台，妙果時 11 歲。1901 年日人據台第 6 年，妙果皈依龍華派齋教。1912 年日人據台第 17 年，妙果於大陸福州鼓山湧泉寺受戒。1913 年日人據台第 18

年，妙果迎請閩南和尚覺力來台主持法雲寺。此後二人在日據政府下開山立廟；在日本大力推行日式佛教之風氣下，維持中國大陸式佛教，並穩健地往桃園，新竹、苗栗、台中一帶擴展，法務隆盛。不但在台灣佛教教育上有殊勝之倡導事業；在教務弘法上更是異軍突起，發展迅速，與開元寺，月眉山靈泉寺鼎足而三。

民國 6 年，法雲寺內外工程建設甫成，覺力即與基隆月眉山靈泉寺方丈善慧法師及台北東和寺心源法師合創「私立台灣佛教中學林」，以佛教名義為當時台籍青年教育覓一出路，學生多一般青年，僧侶僅佔少數，是三位教界耆宿為於日本政府壓力下之本省青年設一求學場所，而假佛教名義辦的普通中學。在「曹洞宗大本山台灣別院，大石堅童禪師支持下成立，地點即於曹洞宗別院所在地，今台北市東和寺。民國 11 年改名為「曹洞宗台灣中學林」。民國 24 年改名為「台北中學」。民國 36 年改名為「泰北中學」至今仍辦學中。

民國 12 年，覺力受聘住持台北萬華龍山寺後，為養成後進人材起見，曾資助妙吉、真常等僧青年，就讀於大陸武昌佛學院、安慶佛教學校等。數年後，學成歸台，皆於台灣佛教有貢獻。民國 16 年，妙吉法師奉覺力命，主辦「亞光」佛教雜誌，負責實際編輯工作。民國 17 年，覺力與真常合創「法雲佛學社」，廣收青年學僧六十餘人。當時，雖有「台灣佛教中學林」，台北圓山臨濟寺本圓和尚辦的「鎮南學林」，因為二者漸趨俗化，而且係日本式教育。與覺力創之佛學社，主旨為專門弘法人才之養成，迥異其趣。

民國 14 年，覺力因念及本省民衆諸猶未未學，而於新竹州下香山一善寺舉辦特別講習會六個月。其對象以女衆為主，因此之故，覺力座下女弟子傑出者衆。日據時代由於日本式佛教影響，僧侶可葷可婚。中國式戒律要求之素食不婚使男衆出家者少，顯得女衆出家比率較高，而傳統上不重女子教育，加上台灣舊俗齋教，竟日只吃齋念佛，不識佛學三藏經典。覺力首開女子學佛之風，於當時台灣佛教教育水平之提高，有很大之貢獻。

在法雲寺本山，除提供青年學子進修之「法雲佛學社」外，尚有研究經教用之楞嚴研究室，維摩堂、華嚴院。此外，並設有「女衆研究院」，專門培植女衆弟子，覺力按時前往說法，手抄教本為授課教材。其預知尼衆於未來佛教發展必有舉足輕重之地位，而不辭阻力與毀謗辦學，精神感人。

民國 22 年，覺力示寂前，最後遺囑：「山林收入辦佛學院，培植人才，不可挪作常住費用。」其一生為台灣佛教教育處心積慮，死猶未已。

除了上述在佛教教育方面用心外³，覺力為護持中國式佛教之慧命，於民國 7 年至

3. 縱觀日據 51 年時間，台灣佛教教育，除覺力和尚主辦之「法雲佛學社」、「香山女子特別講習會」「女衆研究院」及與善慧、心源合辦之「台灣佛教中學林」外，僅有觀音山凌雲寺本圓和尚辦了一、二期的「鎮南學林」；台南開元寺得圓和尚辦的「僧伽學堂」。此外均為日本在台最高佛教機構「南瀛佛教會」所辦之短期（為時二週）之講習會。自大正 10 年（民國 10 年）至昭和 11 年（民國 25 年）共 16 回之講習會。基隆善慧和尚辦之佛學禪林，佛教學院因資料缺如，不知其辦學時間及規模。

民國 17 年間，共傳戒 7 次。「戒為道源功德母」，無戒無以住持佛法，無戒無以成就佛法，戒為三學之根本。因此在日據時期甘冒日式佛教之大諱，堅持傳戒。

而在教務弘法上，「由於覺力學德兼備，其度衆之多，可與善慧比肩，其末派寺院多達二三十間，稱為法雲寺派。靈泉寺派有三四十所。而觀音山凌雲寺派，實與台南開元寺，高雄超峯寺等同一派，末派寺院也不在少數。」（李添春 1979:16）。以其在台二十年時間，即創下勢力龐大之法雲寺派，不可不謂覺力才力過人，而妙果識人能力亦準確，其穿針引綫渡海迎駕之功勞不可埋沒。

根據民國 48 年 12 月，法雲寺立之派下分燈寺廟名錄，台灣全島及海外共有 128 所分燈寺廟。其後續力之強又超過靈泉寺派及開元寺派。此決非當初覺力妙果二人所能想見。而此一歷史事實之發展，溯其源乃在二人數日傾談，投契相應之情誼，加上妙果執意迎請覺力來台開山等私己個人性之因素，却成就出往後台灣尼衆教育之提高，大陸式佛教之延續，及法雲寺派之成立及枝脈繁衍海內外。社會現象之解釋固可自大社會結構著手，然此個人層面之觀照可令人更深入現象後之主觀情緒因素，益覺人之行為之多元複雜性及趣味性。

在「妙果和尚傳」中並有「嗣承日本曹洞宗大本山宗務院錄入僧籍。永平寺（日曹洞宗之首刹）管長日置默仙聘為台灣佈教師。從此，不僅苗栗、中壢二處，而南北等地，奔走弘法利生……教敷台疆，聲播倭國，更得永平寺總持寺之付法記別打敷（尼師壇）一片。次後，復受贈金袈裟等珍，旋又獲管長鈴木天山授與安陀會衣一肩……民國 25 年丙子，師於圓光寺傳授大戒，翌年東渡扶桑，承日皇延入內廷供養，頒賜袈裟，如意、鉢具、拂塵、摺扇等五品，至足珍罕，為台僧光……。」

妙果法師能迎請在大陸閩南的師父覺力來台，又能在日據時代備受日佛教界禮遇，甚而得台僧從未有過之日皇恩賜供奉。固然以具德學兼備而能有此殊遇，然其內心不無中日情緒之衝突？此衝突如何擺平？中國其內，日本其外？此亦普遍殖民地地區當地人民均有之內心衝突。而台灣人在結束日本統治殖民階段後，即又回到大陸國民政府治理中。此時期大陸在台之統治給台人之感受自不同於日據之前清政府（同為大陸「外省人」）之統治。清政府時期台灣屬清朝轄區，天國百姓之關係無可否認，台胞多為清朝轄區之閩粵二省的移民，臣屬清朝是不可抗拒之事實。但一經過清朝棄台於日，置台胞自由於不顧，台人從母親臍帶之連結中硬被剪斷，固不能認同於殖民主國日本，則只有自我認同，獨立生存。51 年後，台灣重回祖國懷抱，台人之心境是複雜的。這祖國曾把它當孤兒般地拋棄，如今又將之收養回來，這新的收養關係能維持多久呢？台人對大陸人之情緒是矛盾複雜的。我們可從妙果與慈航之關係中瞥見。

五、台灣佛學院之始末

民國 34 年台灣光復，日式佛教隨著日人回日而消退，但台籍僧侶中很多仍保持日式佛教之修學及生活方式。妙果法師時兼法雲寺第二代住持（覺力於民國 22 年去世後交由妙果接任）及圓光寺住持。34 年 10 月，妙果命真常辦佛學院於法雲寺，却因真常病逝而作罷。時名聞遐邇的慈航大師在南洋星加坡一帶弘法，妙果乃透過門徒宏宗法師的力量邀請慈航來台。宏宗法師初出家於圓光寺，後遷居星州宏法，結識慈航，因近水樓台之便，終得慈航肯首來圓光寺主辦「台灣佛學院」。慈航與覺力有二點相同，一是同為福建人二是同為南洋弘法後應妙果之邀來台。唯覺力只通閩南語而慈航只通國語。慈航來台弘法演講均有人代為翻譯。

慈航於民國 37 年冬季來台，便與圓光寺辦台灣佛學院。台灣本地的出家青年很少，可是 38 年春季，大陸逃難抵台的僧青年，都以親近慈航之名義，擁進圓光佛學院。妙果見此情形，想到未來日子很長，大大地恐慌起來，於是跟慈航公開談判，理由是：圓光寺經濟實力薄弱，而逃難投止的出家青年很多，怎能負擔得了這個責任？因此，妙果堅持不再收留逃難學僧。慈航憤而帶領新來的七位學僧離開圓光寺。圓光寺台灣佛學院因此只辦了六個月便停止。慈航與妙果關係也中斷。慈航仍不斷搶救逃難抵台之學僧，帶他們安插到新竹靈隱寺、基隆靈泉寺、苗栗獅頭山等寺，鼓勵寺院以辦佛學院名義，收留僧青年。（參見唯慈 1982:25-28）

民國 38 年，汐止靜修禪院於先前聘請玄光及達心二位法師同任住持（二位均法雲寺派下）並改為十方叢林。仰慕慈航學德，遂邀請慈航住院講經，並舉辦佛學院。民國 39 年夏天，於靜修禪院後山增建彌勒內院專供慈航及廿餘位青年法師⁴駐錫講學。靜修禪院則為純粹之女眾佛學研究場所，仍由慈航下山講經。彌勒內院一成立，四方學者多來請益，青年僧伽聞風赴止。汐止成為當時台北一帶佛學教界人士駐留之地。如彌勒內院之護法會即由總統府資政趙恒惕組成；道安法師亦受聘至靜修禪院講學等。

慈航是第一位於台灣光復後抵台弘法之大陸法師。台灣佛學院是台灣光復後第一所佛學院。其觸成者均為妙果法師。慈航以國語講經，由年輕法師翻譯，讓台僧在日式佛教外重沐祖國佛學薰陶，瞻仰祖國和尚之戒行德儀。慈航為 38 年後抵台之大陸法師預先鋪路，「他（慈航）的來台比其他 38 年來台的人早 2 年，因此獲得很多人尊敬成為台灣佛教界翹楚」（中村元 1984:1063）慈航於民國 43 年圓寂。48 年開缸，肉身完整，成為台灣有史以來第一位肉身不壞之和尚。台灣佛學院雖僅六個月壽命，但此後，全省各寺院相繼舉辦佛學院。如民國 39 年新竹靈隱寺的「靈隱佛學院」，41 年台南開

4. 當時於彌勒內院求學僧青年有：寬裕、心悟、嚴持、妙峯、了中、幻生、心然、常證、清月、能果、自立、果宗、宏慈、浩霖、戒視、印海、淨良、靜海、惟慈等人。

元寺的「台南佛學書院」；民國 42 年獅頭山元光寺的元光佛學院等。

慈航對台灣佛教教育之貢獻，不可否認的，妙果有引介玉成之功。但妙果終以經濟拮据為由，不能有始有終。「妙果和尚傳」：「迨光復後，大陸匪亂，逃僧避地來台，始至，言語不通，寄食無門。師垂應接，籌給所需，曾無疲厭，其悲濟之襟懷，在人耳目，記憶猶新。先後數度自辦僧教育。慈航法師之來台也，即為師所邀辦圓光寺佛學院，當時容納大陸僧青年等眾，日籌四事，不憚煩勞，誠非末法台僧之可儔者……」

在妙果來說，聘請一代高僧慈航來台辦學，是希望藉重慈航的大陸中國佛學灌溉台灣飢渴的佛教教育。終沒想到緊接著大陸淪陷，僧青年陸續逃來台灣，慈航不只辦學還兼接引逃僧之工作，與妙果初衷不合。加上圓光寺經濟無法支持無窮盡地收留供養，因此雙方之合作關係終於結束。除了經濟主因，妙果內心之認同情結無法統一應也具影響因素吧？妙果本人受戒於鼓山，在大陸參學過。其師覺力為大陸和尚，雖經日本 51 年統治，妙果又曾受日皇禮遇然內心對大陸之嚮往與仰慕應仍存有，因此在民國 34 年多命徒弟真常辦佛學院未成之情況下，有機會得邀慈航來台，應使妙果大呼皇天不負苦心人，辦學有著落了。唯理想與現實不儘能合一，慈航只通國語，處處有賴翻譯，妙果畢竟經過日本數十年統治，生活各方面已非昔日遊學大陸鼓山之妙果，與慈航之主張不能十分契合。在認同大陸中國或日本抑或台灣本島三者之間，妙果無法適切處置，最後以最簡單之理由——經濟拮据——來解決心中之衝突。

其時妙果不只身任圓光寺、法雲寺住持，而且「並續兼任關西潮音寺、員林雙林寺、竹東大覺寺、彰化大佛寺等住持，暨民生雜誌社社長、中國佛教會監事……」經濟上雖受抗戰影響，全面性短缺，但所住持數個寺院合力支持慈航之佛學院應無困難。因此「台灣佛學院」僅維持了六個月，主因當不在經濟，而在人事，其中又以妙果內心之衝突為關鍵。

六、結論

妙果法師是台灣桃園出生之客家人，13 歲喪父，不數年，三位哥哥相繼去世。17 歲便皈依齋教。28 歲渡海遊學閩南鼓山湧泉寺，並於該寺受具足戒。29 歲迎請師父覺力和尚（湧泉寺監院）來台共創苗栗大湖法雲寺。33 歲應中壢信徒邀，於中壢建圓光寺。49 歲時覺力去世，妙果身兼圓光寺，法雲寺住持。53 歲東渡日本，日皇延入大內供養。64 歲邀請慈航大師於圓光寺辦「台灣佛學院」。65 歲停辦「台灣佛學院」。80 歲安祥捨報，荼毘後得舍利子八百多顆。

以一位台灣法師先後二次迎請大陸和尚來開山辦學，妙果是有其燭識洞見的。加上

其迎請時機均是在日據時代或日人影響力尚在的時期，使得其特立獨行更加一層突破性色彩。而二位高僧（覺力、慈航）來台又都開創出一番事業，對台灣佛教教育發揮轉振性影響，襯托出妙果穿針引綫角色之重要。則妙果對台灣佛教教育之貢獻與其說在其本身之事業，勿寧說在其能先後二次為台灣佛教引介二位劃時代之高僧。

今日台灣佛教界本省法師及外省法師平分秋色，各具魅力。本省法師中有 1/2 來自覺力開創之法雲寺派，外省法師能順利以國語講經佈教，應歸功慈航之領導風氣。而日據末至今本省蓬勃發展之佛教教育，殊不論其內部困境⁵，佛學院林立，僧尼以教育成就自許，覺力慈航之功不可滅。這樣的局面追究其始源却來自於妙果能洞燭機先地迎請二位大師來台，則個人對社會之影響不可謂不大。假若沒有妙果之引介，覺力與慈航不會來台弘法，台灣佛教教育可能是另一番景象。覺力與慈航是佛教龍象，不來台灣，也必會在閩南或南洋開展一番事業，大樹法幢。但能把二人之成就挪移到台灣呈現，則要靠機緣。機緣是不可預知、不可捉摸、不可控制的，機緣講求曇花一現般的靈感。就在當下有利那的心靈狀態，將之外顯，配合上已有之成熟助緣，乃能創造獨一無二不世出之機緣。如果再考量妙果與覺力，妙果與慈航之合作時間之短暫，會令人更驚嘆那機緣之稍縱即逝。社會上、歷史上不乏「只欠東風」之遺憾，更讓人感到社會現象固有其大時代大社會背景，若無一些活生生的個人心靈於其間活動，人類社會焉有如此這般令人迷惑困擾又耐人尋味之變化？換言之，大社會角度之觀照是死板、生硬、沒人性人情的，個人有如一羣沒有特色的藍衣螞蟻，順著規範走著一成不變的步伐。相對起來，個人角度之觀照則較活潑、生動、有血有肉的個體、表現著個人的七情六慾，隨時有破壞或革新社會規範的可能。尤其在對大社會作過一番了解後，個人事蹟之補充，會使整個時代社會鮮活起來。社會不再是一個學術名詞，歷史不再是時間的過去式。社會歷史與自我之間有一個連續譜，有一個共通點，亦即人性。

其次，人心是會變的，社會歷史也才有變的可能。妙果雖有那靈機一動，邀請覺力、慈航來台開山辦學的可貴的機緣，但雙方實際合作後，主觀心性差異加上客觀人事遷移，終會令人扭轉初衷。妙果與覺力合作約 4 年時間，往後各主一山，各掌一寺。妙果與慈航合作約半年時間，往後各自辦學招生。如果妙果有突破外在大社會低壓局勢，毅然決然聘請高僧來台之魄力，為何又缺乏突破內心衝突、人事糾紛之魄力？既有引介機緣之美，為何又有難以始終之疵？此一轉變正可見人性之矛盾與不可預測、不可捉摸性。

5. 據筆者統計，自民國 6 年覺力、善慧、心源合辦之「台灣佛教中學林」以後，至民國 74 年止，台灣地區佛教界辦之佛學院共有 67 所之多。為時短則 1 年，長則 20 年左右。辦辦停停是其最大特色。至民國 74 年尚有招生的有 25 所。佛學院內部困境：(1)學術與弘法之衝突；(2)經濟不獨立；(3)無統一及一貫之教學課程。

如果說人是社會性的，包圍在社會關係網絡裡，依賴他人的合作與肯定，前提應是「這社會性是符合該個人心性」，否則個人是可能而且可以反社會，突破社會關係網、排斥他人合作或肯定的。如果說人是理性的，行事具有前後因果邏輯思考，行為依據規範條理，那麼是太高估人的理智面，太低估人的情緒面了。不可否認的，大部份的人在一生中的大部份時間裡是無自覺、或假自覺、是遵從社會規範、行事有準則的。結構功能論用來解釋這些人製造出的社會現象是綽綽有餘的。不過，對於一些秀異份子、偏差份子便失效了。而在越複雜越開放的社會，這種秀異或偏差份子是多得多的。或許這也是結構功能論近年來受到修正或新社會科學理論紛起之原因？

參考書目

中村元

1984 中國佛教發展史。台北：天華出版公司。

朱其昌編

1977 台灣佛教寺院庵堂總錄。高雄：佛光出版社。

村上玉吉

1934 南部台灣誌。台南：台南州共榮會印行。

李添春

1971 台灣省通志人民志宗教篇。台中：台灣省文獻會出版。

1979 「台灣佛教史」。張曼濤主編現代佛教學術叢刊 87 中國佛教史論集台灣佛教篇 pp. 11-19。台北：大乘文化出版社印行。

法雲寺編

1959 曹洞宗大本山法雲禪寺派系錄。苗栗：法雲寺。

1961 法雲寺沿革。苗栗：法雲寺。

連 橫

1955 台灣通史。台北：中華叢書委員會印行。

唯 慈

1982 解釋一首詩的寓意。汐止：慈航堂印行。

張長川

1934 覺力和尚傳，南瀛佛教，12(1)：48-49。

莊金德

1964 「清初嚴禁沿海人民偷渡來台始末(下)」，台灣文獻 15(4)：40-63。

游醒民

1979 「台南市古蹟調查與簡介」，台南文化，7:106-126。

劉枝萬

1963 「清代台灣之寺廟」，台北文獻 4-6 期。

盧嘉興

1976 「竹溪寺沿革誌要」，台南文化 2:68。

釋達理

1981 「妙果和尚傳」於「覺力禪師年譜」，第 157-161 頁。

釋禪慧

1981 覺力禪師年譜。苗栗：大湖法雲禪寺印行。

Durkheim Emile

1951 *Suicide* (translated by J. A. Spaulding & G. Simpson). The Free Press, N. Y.

Thought and Word
Journal of the Humanities and Social Sciences
Vol. 24, No. 4, November, 1986

A MEASUREMENT OF CHINA LITERARY CREATIVITY

You-yuh Kuo*

The present study was an attempt to measure Chinese literary creativity in terms of clustering of literary genius to see which periods or dynasties marked the growth or decline of literary genius. War-peace characteristics associated with the periods were also examined. Names of subjects were obtained from four history books on Chinese literature. The Chinese Creator Rating Scale was employed to rate the subjects in terms of the four criterion variables: creativity, influence, versatility, and skill. Raw scores were transformed into T-scores. The range of scores was divided into first, second, and third classes, using ± 1.00 SD as cutting points. Growth periods were assessed in terms of continuous appearance of first rated geniuses. Most of the growth periods were characterized by prosperity, or political stability. Several geniuses who lived during the chaotic periods also enjoyed prosperous years of their own. This research failed to find the mean differences among dynasties on the criterion variables, indicating that dynasty could not be used to compare literary creativity.

Since the eminent anthropologist Kroeber published his book, Configurations of Cultural Growth (1944), only a few researches followed up his study dealing with the growth and decline of genius. All of the related studies (Sorokin, 1951; Gray, 1958, 1961, 1966; Simon-ton, 1984) dealt with the major western civilizations. The Chinese portion in Kroeber's book has not been followed by similar studies by Chinese scholars. He collected only 90 names of Chinese literary geniuses throughout approximately 3,000 years of Chinese history of literature from secondary sources such as the history of Chinese literature written by western historians. Such a short list should represent the most eminent Chinese literary men and women. Yet two of the Kroeber's names in literature, Shun Tao and Hsian Hsieu were simply noted for their association with eminent poets. They did not leave us any of their writings. On the other hand, there are about 6,800 poets, novelists, and dramatists listed in Who's Who in Chinese Literature (Tan, 1978). One half of one percent of them

* Professor of the Ball State University