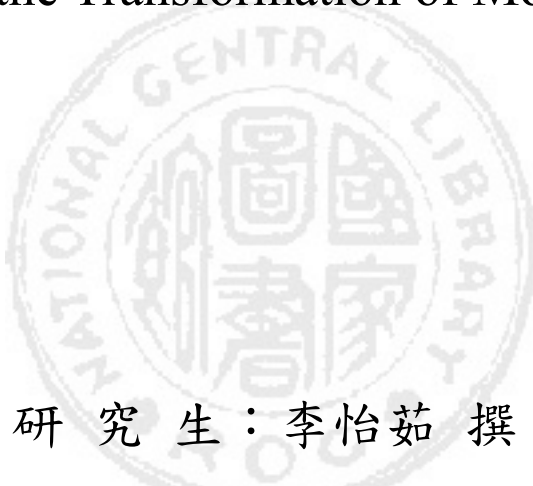


東海大學宗教研究所
碩士論文

後卡理斯瑪佛教新宗派的發展：
從「現代禪」到「現代淨」

The Postcharismatic Fate of a New Buddhist Sect :
A Study on the Transformation of Modern Zen Society



研 究 生：李怡茹 撰

指 導 教 授：趙星光 博士

中華民國一〇〇年一月

東海大學宗教研究所碩士班
九十九學年度第一學期
碩士學位論文

研究生：李怡茹

論 文：後卡理斯瑪佛教新宗派的發展：從「現代
禪」到「現代淨」

經 審 核 及 口 試 及 格

論文口試委員（簽名）：

莊吉富
趙品先
陳嘉倫

中華民國一〇〇年一月

謝 誌

「你要專心仰賴耶和華，不可倚靠自己的聰明，在你一切所行的事上都要認定他，他必指引你的路。」(聖經箴言三 5-6) 感謝上帝這一路奇妙的帶領，讓我在歷經母親與父親相繼離世之後，於二〇〇七年考取東海大學宗教研究所，也因此而與先生陳嘉冕牧師一同離開恆春基督教醫院院牧的工作，搬回台南與公婆比鄰而居、相互照顧。這段期間，家人及朋友的支持，是我最大的鼓勵與安慰。

三年半的研究所生涯，要感謝的人太多，首先，感謝東海宗教研究所趙星光所長，他開啟我在宗教社會學領域的學習，並成為我的論文指導教授，一路鼓勵及耐心引導；Dr. Moon Beverly (月白樺) 在宗教學研究方法上給予的寶貴教導，開闊了我的宗教視野並培養敬畏與尊重的態度；張利中教授在宗教心理學、生死關懷方面給了我重要的啟發；所辦的陳昕助理在事務上忠心盡責地協助與提醒，以及她默默擺上的禱告；同班同學思穎、冠廷、阿敏、邑雯、冠碩、嘉雯、崇貞等相互的提攜；還有宗研所大家庭的每位成員，特別是千慧幫我許多忙；雖然現在宗研所已合併於教育研究所，但您們是我這個階段最重要的伙伴與幫助者，盼望我們對宗教領域的關注與研究熱情，不減反增！這些都是我衷心獻上感謝的。

特別要感謝在本論文研究計劃中，得到「現代淨共修會」成員的接納，能自由地在您們當中參與觀察、訪談，並成為您們的朋友，這是最寶貴的收獲。感謝「淨土宗念佛會」的成員，幾次拜訪時給予的接待；尤其要感謝每一位受訪者，是您們真心向我敞開，將個人切身信仰生命歷程與教團發生重大變遷的過往再次呈現，提供我豐富的研究素材，誠願這篇論文的研究成果，能對現代禪教團在李元松老師往生後的發展過程，提供一個宗教社會學的詮釋觀點，並期盼對教團未來的運作與經營有些許參考價值。

另外，感謝兩位口試委員：藍吉富教授、陳家倫教授，您們在忙碌的教學與研究當中，仔細地閱讀我的論文，並於口試時不吝給予寶貴的建議與指正，對我後續論文修訂有莫大的幫助。在論文研究與寫作的一年八個月期間，要謝謝萬榮華紀念教會的姊妹同工、青少契契友，以及長榮大學神學院的王崇堯院長、雯婷、鈺欣、以及神學系師生們不斷地為我加油與代禱！還要謝謝姊姊陳俐俐、大學的學妹張智芳，您們二位英文資料的閱讀與寫作方面給予我極大的幫助。

最後，僅將此論文獻給所有關心台灣百姓信仰心靈的領袖與宗教人，願我們都繼續向真理邁進、成為眾人的祝福，並以此紀念我在天家的父母親，以及元月19日安息返天家的蕭鴻霖牧師。願一切榮耀歸與至高真神！

李怡茹 謹誌於台南/2011.1.24

後卡理斯瑪佛教新宗派的發展： 從「現代禪」到「現代淨」

摘要

本研究探討由居士魅力型領袖李元松創立的佛教新宗派——「現代禪菩薩僧團」之轉型與分裂，特別聚焦在二〇〇三年李元松往生前的「由禪轉淨」，將「現代禪」轉型為「彌陀共修會」，並邀請隸屬淨土宗之釋慧淨法師繼承其領導地位；以及二〇〇六年原現代禪核心成員溫金柯、華敏慧等人宣稱為繼承先師李元松遺志，而自「淨土宗念佛會」出走、另立以淨攝禪的「現代淨」共修會，同時設立「象山淨苑·李元松老師紀念館」等過程。

為了能有效掌握「現代禪」轉型與「淨土宗念佛會」分裂的因素，與成員間的互動過程資料，本研究採質性研究的設計，主要的分析資料來自研究者與原「現代禪」核心成員的訪談，參與「現代淨」的聚會活動觀察，以及「現代禪」的出版品與網頁資料。研究結果顯示，該教團在後卡理斯瑪時期之發展受到下列三項關鍵因素的影響：一、卡理斯瑪領袖繼承方式；二、教團成員對教義與實踐的延續性及獨特性的認知與要求；三、信眾集體認同的需求。本研究認為「現代淨」的成立，乃是部分原「現代禪」核心成員，對「淨土宗念佛會」新領袖的領導，以及教團運作方式的挑戰，並以回歸「現代禪」的精神實踐李元松的遺志，做為集體認同號召所發展的結果。

關鍵字詞：佛教現代禪菩薩僧團；淨土宗念佛會；現代淨共修會；
新興宗教；卡理斯瑪領袖；集體認同

The Postcharismatic Fate of a New Buddhist Sect :

A Study on the Transformation of Modern Zen Society

Abstract

This is a study on the transformation and division of the Modern Zen Society—a New Buddhist Sect established by the charismatic leader Li Yuan-Song. There are two focuses in this study. First, in 2003, Li Yuan-song's transition from Zen to Pure Land Buddhism, which he transformed the Modern Zen Society to the Amitabha Society for Collective Practice and let Master Hui-Ching to take over it before he died. Second, in 2006, the key person of the Modern Zen Society Wen Chin-ke and Hua Min-hui declared to inherit Li's dying wish so they left the Pure Land Buddhist Association and established the Modern Pure Land Sect. At the same time they also set up the Master Li Yuan-song memorial hall.

In order to effectively obtain the data of the disintegration about the transformation of the Modern Zen Society and the division of the Pure Land Buddhist Association, designing qualitative research has been adopted. Most of the analytic data gather from: interviewing the key persons of the Modern Zen Society, observing the meeting by participating, and reading the publication and the homepage materials of the Modern Zen Society. The study shows that the three major factors which influenced the development of the organization at the postcharismatic period are: (1) the succession of charismatic leader Li Yuan-Song; (2) the members thought that the religious doctrines and practice must have the continuity and uniqueness. (3) the requirement of collective identity among some core members of the Modern Zen Society. The author concludes that some members of the Modern Zen Society challenge the new leadership and operational styles of the Pure Land Buddhist Association and proclaim to get back to the spirit of the Modern Zen Society has become the most important dynamics to satisfy their need for collective identity.

Key words :

Modern Zen Society, Pure Land Buddhist Association, Modern Pure Land Sect, New Religious Movement, Charismatic Leader, Collective Identity.

目 錄

第一章 緒 論.....	01
第一節 研究動機與目的.....	01
第二節 問題意識.....	02
第二章 文獻回顧與探討.....	04
第一節 影響新興宗教團體發展之要素.....	06
第二節 卡理斯瑪領袖對新興宗教發展的影響.....	10
一、 卡理斯瑪領袖的定義與特質.....	11
二、 卡理斯瑪領袖的繼承對組織發展的挑戰.....	15
第三節 教義與實踐方面對新興宗教發展的影響.....	18
第四節 組織運作與集體認同對新興宗教發展的影響.....	23
第五節 小結.....	26
第三章 研究設計與研究對象.....	29
第一節 研究設計.....	29
第二節 資料蒐集方法.....	29
第三節 訪談對象.....	32
第四節 訪談綱要.....	34
第五節 研究對象介紹.....	34
一、 佛教現代禪菩薩僧團.....	35
二、 現代禪教團創始領袖李元松.....	37
三、 現代禪之轉型——淨土宗念佛會.....	39
四、 現代淨——象山淨苑·李元松老師紀念館.....	40
第四章 由禪轉淨——「現代禪」教團的創立與後期發展.....	42
第一節 李元松與「現代禪」.....	42
第二節 「現代禪」後期發展與轉型「彌陀共修會」.....	48

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

在宗教研究所第一年「宗教社會學」的課程中，學習到構成「宗教」的基本要素包含教義、儀式、教主、會眾與組織等，而當一個人成為某一建制性宗教信徒時，同時也意謂著他加入了某一個宗教團體。自此，察覺「教義」與「組織」是研究宗教的兩個基本面向。爾後得知：西方社會自一九六〇年代中期以後先經歷了保守的傳統基督教宗派的復振、主流自由教派的沒落，以及新興宗教快速的產生和散佈，因此有學者開始注意觀察個別宗教教派以及單一宗教團體的發展與沒落原因，並歸納出「環境」與「組織」這兩大類深刻影響宗教團體發展、停滯或沒落的因素。到一九八〇年代社會學者引用了社會組織發展理論，解釋新興宗教組織的蓬勃發展，至一九九〇年初社會運動中資源的觀點，更被用來說明新興宗教團體的形成與發展，特別是外部環境與內部組織的變遷，促使許多宗教團體的轉型，這促使個人對新興宗教團體之「組織研究」開始有了興趣。

由於宗教組織的形成與領導者、跟隨者有著密不可分的關連，特別在新興宗教團體的發展過程中，一個魅力型領袖（Charismatic leader）的出現，更是其中重要的關鍵。但學者亦指出：具有「卡理斯瑪」（Charisma）特質之領袖的繼承問題，對組織會是一個嚴厲的挑戰，甚至為組織帶來劇烈變革（Conger & Kanungo, 1998：236-239）。筆者從台灣新興佛教團體的發展與變遷中觀察到：一九八九年創立的「佛教現代禪菩薩僧團」（簡稱「現代禪」），在魅力型領袖李元松居士的帶領下，從草創、發展、潛修到轉型期，十五年裡「現代禪」歷經了傳統佛教改革運動、與佛教界的爭辯、建立佛教史上的都市叢林——象山修行人社區、與基督教進行宗教對話、向佛教界公開懺悔啟事、最終將教團轉型為「彌陀共修會」（後來正式名稱為「淨土宗念佛會」），將弟子「託孤」予釋慧淨法師，李元松隨後於二〇〇三年十二月往生，從此教團進入後卡理斯瑪時期。到二〇〇六年時，竟有部份原現代禪核心成員自轉型後的「淨土宗念佛會」出走，而另組共修會，並於二〇〇七年購置道場，成立了象山淨苑——李元松老師紀念館，

成為傳承原「現代禪」精神的「現代淨」新團體。究竟造成該群成員出走的因素與另立團體的意涵為何？尤其像李元松這樣的卡理斯瑪領袖，在領導繼承問題上竟採取「託孤」方式，而非從內部成員中產生，這對新興宗教團體後續發展的考驗是否更加嚴厲？這些都令研究者非常有興趣加以探究。

本研究目的在於從新興宗教發展的面向，探討由居士魅力型領袖李元松創立的「現代禪」之兩度轉型，並特別聚焦在李元松辭世前將教團轉型為「彌陀共修會」，並將其「託孤」予釋慧淨法師，以及後來溫金柯、華敏慧等人決定自「淨土宗念佛會」出走，宣稱為保存和發揚先師李元松的教導，另組以淨攝禪的「現代淨」共修會，並成立李元松老師紀念館之過程與因素，探究此佛教新宗派在後卡理斯瑪時期的發展，期待對本土新興宗教的發展理論有所貢獻。

第二節 問題意識

本研究意圖透過觀察一個新興宗教團體中，卡理斯瑪創教領袖如何影響著組織的發展、轉型與後續發展的情形。因此，筆者從「現代禪」的發展歷史與現況了解中，提出了三個問題，作為本研究觀察與分析的焦點：

一、是否現代禪領袖李元松的「託孤」行動，隱藏了教團第二代領袖繼承的困難？

1. 為何邀請教團外部成員繼承該教團之領導職位？
2. 新領袖的理念與實踐是否與原來教團的架構相互扞格？而引發了組織內部不同次級群體間的適應落差與紛爭？

研究者發現：李元松於一九九二年即退出教團的組織領導角色，而交由弟子組成之「傳法指導老師會議」領導；一九九六年三月暫時兼任傳法長老與宗長，八月卸除教團行政管理之責，專注教導志在解脫的弟子修行；二〇〇二年完全卸任宗長職務，擔任不管事之傳法長老（羅佳文，2004：168）。這顯示李元松早已意識到領導傳承的問題，並儘量將組織制度化，讓自己退出教團領袖身份，但為何最終他仍能為教團決定未來，並選擇託外而非由內部成員中產生新領導者？況且，李元松與釋慧淨之間的接觸，僅是起因閱讀釋慧淨所撰書籍，而曾以電話向之請益（釋淨宗，2004：34-35），不久後即皈依釋慧淨，並隨即取消現代禪宗派制度，禮請釋慧淨為共修會導師（淨土宗象山彌陀共修會，2004），使其接手

領導教團、帶領學習淨土念佛法門，並與弟子「相約在西方淨土」(溫金柯，2004：228)，這樣的「託孤」行動，是否隱藏了組織內部的困境或契機？而身為「出家僧侶」的釋慧淨在接手原現代禪教團新領袖後，其理念與實踐是否與原來教團有所扞格？而導致組織內部成員的適應落差與紛爭？這正是研究者第一個要釐清的問題。

二、是否「現代禪」轉成「淨土宗念佛會」之後，因意識與組織運作的理念差異，導致原現代禪核心成員的不認同而另立新教團？

1. 轉型後的教團意識與組織運作模式是否改變了原有模式，導致次級團體間衝突的深化，最後出現了組織分裂的現象？
2. 另立新教團的過程又是如何？

轉型成「淨土宗念佛會」後的組織運作模式有何新的型態？是否因而產生了組織內部成員之間的適應落差與衝突？導致原有核心成員最後選擇離開而另成立「現代淨」團體？這是一連串的過程是研究者期待去還原與釐清的第二個問題。

三、「現代淨」的設立與號召成員的理念與實踐，與原來「現代禪」的理念有何異同？是繼承原來李元松創立的「現代禪」教團還是一個全新的教團？

當部份原現代禪的核心成員最後決定出走、另成立新教團時，是以什麼作為號召理念？是否承繼了原教團領袖的理念意識以及早期的宗教社區運作模式？而這些理念如何吸引新舊成員的加入？新教團成立的過程以及目前的運作現況為何？都值得研究者進一步深入探索之。

第二章 文獻回顧與探討

新興宗教運動 (New Religious Movements) 在西方社會從一九六〇年代後期到一九八〇年代快速地產生和傳佈，其蓬勃發展的現象引發社會學家對於世俗化理論 (Secularization theory) 的重新檢討 (林本炫，2003：42)。而日本的新宗教團體數量早在一九二〇年代即大幅膨脹，一九九〇出版的《新宗教事典》¹，共收集了三二〇個比較重要的本土新宗教團體資料，其中信徒在十萬以上的教團有五十九個，甚至有八個教團，信徒人數在一百萬以上 (藍吉富，1991：123-125)。由於這些新興宗教現象與社會變遷關係密切，引來研究熱潮與可觀成果。美國學者 James A. Beckford 於一九八六年所編 “New Religious Movements and Rapid Social Change.” 一書即收錄了近代各地區之新宗教運動趨勢與發展的案例。例如對統一教 (the Unification Church 或 “Moonies”)、國際奎師那知覺協會 (the International Society for Krishna Consciousness, ISKCON)、超覺靜坐 (Transcendental Meditation, TM)、神的子女 (the Children of God)、神光團 (the Divine Light Mission)、日蓮正宗、奧修運動團體等相關研究 (林本炫，1993：265)，隨著實際案例之研究分析，學者亦歸納出更多新興宗教運動之特色與相關理論。

然而不是所有的新興宗教運動都能成功，根據 Stark 和 Bainbridge (1985) 對美國新興宗教的觀察，一九三〇年以前建立的新興宗教團體在八〇年代仍然存在的，僅有原來數目的 15%，而現今美國有 61% 的新宗教團體，其壽命都不超過二十年。許多新的團體在其創始領袖的努力之下維持下來，但是，隨著第一代領袖的去世很快就會分裂。到底是什麼因素使一些新興宗教團體成為轉眼即逝的泡沫？而另一些如摩門教、創價學會那樣的團體卻能興旺與發達呢 (高師寧，2001：50)？

台灣多數的新興宗教團體都是在一九八七年解嚴前後，由於政治上的干擾力量降低，而得以公開化和合法化，使本土與外來的新興宗教團體得以自由地進入台灣的宗教市場 (趙星光，2003：16)。瞿海源 (2006b：8) 曾

¹ 井上順孝等五人合編，1990，東京：弘文堂。

統計台灣在解嚴之後，向政府登記的宗教團體個數從一九八九年的 23 個到一九九八年有 242 個，意即獲得許可的宗教團體數目成長了 10.52 倍，這代表台灣新宗教團體蓬勃發展的現象。根據趙星光（2003：5-6）的觀察：在全球化的情境下，近二十幾年來台灣地區的宗教也展現生機蓬勃的發展趨勢，參與傳統佛教門派道場活動的人數增加，超大型佛教宗派組織急速興起，一方面匯集資源拓展在國內的影響力，另一方面也紛紛藉著台灣移民的遷徙與傳播科技的發展，在全球各地建立據點形成跨國佛教門派組織；其他宗教的發展亦十分熱絡、多元，除了傳統宗教的復振或發展外，外來之新興宗教團體，如超覺靜坐、山達基教會、日本的靈友會等，以及在台灣本土聚集資源發展的團體，如真佛宗、清海教團、太極門等，都為台灣地區的宗教市場增添許多活力。

相對於西方對新興宗教的研究，台灣學界對於新興宗教的關注，除了董芳苑、瞿海源、趙星光、林本炫、陳家倫、鄭志明、陳杏枝、游謙、張家麟等幾位之外，還有非常大的努力空間，尤其是對個別宗教教派以及單一宗教團體的發展之案例研究。為何許多新興宗教團體能在短時間內吸引大批信眾發展組織，不僅能在眾多的傳統與新興宗教團體的競爭中存活，並持續地發展且佔有一定的本土宗教市場？到底當代的新興宗教應該具有哪些特質，才得以在當代台灣社會獲得生存與發展的契機（趙星光，2003：7）？搜尋國內碩士論文中，對於台灣新興宗教團體的發展研究，有張琳（2000）的〈日本新宗教在台灣發展之研究——以「世界真光文明教團」為例〉；張芝怡（2001）〈「奧修」在台灣的發展——以門徒之奧修經驗及其消費特性為考察〉；袁亦霆（2002）〈新興宗教中知識份子參與靜坐修鍊的宗教經驗——以天帝教為例〉；陳道容（2004）〈論新興宗教信徒入教因素及其影響——山塔基教會個案研究〉；許怡真（2006）〈宗教市場中的新興宗教——以山達基教會為例〉等篇，但多數都以外來之新興宗教團體為研究案例，對於本土新興宗教團體發展的案例之探究較少，因此，研究者特別以一九八九年由李元松創立的「佛教現代禪菩薩僧團」做為研究本土新興佛教團體發展的案例，因它曾經歷教團轉型與創始領袖辭世的衝擊後，衍生出「現代淨」這個新團體。筆者試圖藉由觀察「現代禪」教團的發展變遷過程，來檢視華人社會文化中，一個新興宗教團體在後卡理斯瑪時期如何能夠繼續發展？由於新興宗教團體多奠基於創始領袖的強大魅力，如何才能避免教

團在第一代領袖消逝時導致瓦解或分裂？期待藉此能對本土新興宗教研究之理論有所貢獻。

本章共分五節，第一節先就影響新興宗教團體發展之要素進行文獻探討，第二節到第四節將分別從影響新興宗教團體的要素中，針對卡理斯瑪領袖、教義與實踐、組織運作及信眾集體認同等三方面對新興宗教發展的影響，逐一進行文獻回顧，第五節則為小結，以此建構本研究資料分析的理論架構。

第一節 影響新興宗教團體發展之要素

雖然在歐美傳統社會中，新興宗教會因與主流宗教團體的不同關係特質，被學者們歸類為小群（sect）或異端（cult）（Stark and Bainbridge 1987：124）。但新興宗教無論是小群或異端，基本上都是期待透過新的運作方式，或對傳統敬虔信仰的重新詮釋來推動主流宗教信仰的復振，或以獨樹一幟以便創新傳統成為全新的宗教團體（趙星光，2003：7）。林本炫（2003：46）也認為：新興宗教運動不一定就是一種新的「宗教」，可能只是既有宗教的一支，或混合各種宗教思想之後的新型態宗教「團體」。

台灣學界早期對新興宗教的研究，大多著重於新興宗教興起的外在環境與現象歸因。如董芳苑（1986）指出新興宗教興起的原因在於：1. 社會危機的影響，2. 民族意識的激發，3. 現世安逸的嚮往，4. 原有宗教的反動，5. 來世極樂的期望，6. 宗教天才的發明等；而瞿海源（1989）認為新興宗教何以有興盛趨勢，原因為：1. 社會變遷增加了人們新的不確定；2. 社會流動促成部分民眾脫離了舊的宗教範疇，使得新興宗教獲得為數甚多的潛在皈依者；3. 民眾認知水平普遍低落，促成靈驗性宗教，如私人神壇的興起；4. 現在傳播工具之多樣性及便利性有利於新興宗教的傳播；6. 許多新興宗教有強烈的連動性。稍後，他又提出：台灣新興宗教現象之發展可由社會結構因素、宗教團體本身、以及個人接受新興宗教的可能性等三方面探討。第一、在社會結構因素方面，如台灣在解嚴之後，1989年到1998年獲得許可的宗教團體數目成長了10.52倍，可說是「自由化」的結果，而經濟發展的關係影響了許多宗教團體將宗教「商品化」，也因為不同宗教團體彼此的競爭關係，而有「宗教市場」等分析概念之引進；第二、宗教團體本身方面，不

同的教義、傳教方式、領導和組織等都會造成不同的發展情況；第三、個人由於心理需求、神秘經驗及相關信仰、權威人格、與家庭關係及生活，都會影響個人是否接受新興宗教（瞿海源，2006b：5-6）。而就整體新興宗教現象的基本特徵而言，瞿氏亦歸納出新興宗教現象具有以下七種特性：1. 全區域、2. 悸動性、3. 靈驗性、4. 傳播性、5 信徒取向、6. 入世性、7. 再創性與復振性（瞿海源，2006a：179）等值得我們注意，其中教義上的「再創性與復振性」，更是本土性新興宗教的發展特色，亦即新興宗教看起來有新的面貌，實際上多是各種傳統的宗教文化質素的重新組合和加強（瞿海源，2006a：183）。

以上論述，就新興宗教的形成與發展來看，雖然可以從外在環境因素與現象來解釋新興宗教之興起與快速發展的原因，但就新興宗教團體本身之內部運作來看，瞿海源指出能促使其組織發展與延續的最重要因素至少包含教義、傳教方式、領導和組織等層面（2006b：6）。國內學者藍吉富（1991：121-158）對近代日本社會中的新宗教研究，即歸納出這些新興宗教能融入日本社會的原因包括：1. 重視現世效益更甚於來世解脫；2. 教義與實踐都相當簡易與通俗；3. 傳教態度與傳教方式的革新；4. 教團領導人之靈異能力的攝受；5. 創教者及重要幹部的殉教勇氣與奮鬥不屈的風格；6. 日本本位主義的教義及傳教心態。林本炫（2003：56）亦認為：從社會學角度看，新興宗教運動是社會變遷的產物，它通常發生在社會變遷較為劇烈的時刻。若從組織面來看，新興宗教運動一部份是原有宗教不斷分裂出來的結果，這個現象其實就是「教派分裂現象」（Schism）。教派分裂現象的來源主要是：1. 對教義的不同詮釋；2. 組織領導權威的分裂（神聖權威的繼承問題）；3. 信徒的宗教需求與宗教服務的分歧（源於組織擴大所引發的信徒多樣化）。我們可以說，以上三個可能造成教派分裂的因素，正是導致某些原有宗教團體的挫敗以及新宗教團體興起的關鍵。以日本天理教的發展為例²，當它發展到一個程度時，由於原宗教團體內對經典和教義的不同詮釋，而逐漸發展出由大西愛治郎領導的新團體，名為「天理研究會」，到一九三四年該團體宣稱有一萬名信徒，至此，一個新的宗教組織已形成，正式稱為「天理本道」。而組織領導權威的繼承問題，通常發生在第一代領導人過世之後，由於創教主所具有的「卡理斯瑪」特質，如同 Max Weber 所說，必須日常化（routinization），也就是透過制度或者透過血緣繼續傳承下去，若在領袖繼承過程中衍生領導權的爭

² 參 林本炫編譯，1993，《宗教與社會變遷》，頁 99-143。Susumu Shimazono（島園進）所寫〈日本新興宗教中遷徙年思想之發展：從天理教到天理本道〉。

執，就會造成組織分裂。譬如日本天理教創教主中山美伎過世後，擁立其女兒和擁立其大弟子飯降伊藏的兩派便分裂。

美國學者 Rodney Stark (1987:13) 在長期觀察新興宗教運動之發展後，曾提出一個新興宗教運動得以成功的理論模型，即這個新興宗教團體必需具有下列八點要素條件，才比較可能持續發展下去：

1. 它必須和原本社會習慣的信仰保持文化的連貫性。
2. 它與所處環境必須保持中等程度的緊張關係。
3. 該團體組織能夠有效地動員與管理各項資源，並維繫組織成員的高度忠誠。
4. 能吸引並維持成員常態性的年齡及性別結構。
5. 它需要存在於適合的生態中，意即所處的環境為：a. 相對自由的宗教經濟市場；b. 既有宗教因世俗化或社會解構而衰微；c. 至少在一個世代中獲得地區性成功等。
6. 它能夠維持縝密的內部網絡關係並且不會被外界孤立。
7. 這個新宗教團體能夠充分地抗拒世俗化。
8. 它能使年輕的成員適度地社會化，使其能：a. 限制朝向世俗化的壓力；b. 限制叛離的情況。

上述，Stark 指出的八點要素，用以檢視與預測一個新興宗教團體能否持續穩定發展，的確有其工具性指標作用，為許多學者所認同並加以應用。特別是其中第三點所提：「該團體組織能夠有效地動員與管理各項資源，並維繫組織成員的高度忠誠」尤其關鍵。因為一個新興宗教團體的發展，除了需要有領袖的魅力、合適的教義理論與實踐方法為號召之外，最重要的就是它能夠獲得成員的認同，才能吸引成員加入該團體並且委身於其中，這些信眾是構成組織最重要的一部份，能有效動員與管理是宗教組織發展成功的重要條件。後來 Stark (1996: 133-146) 又根據前面的理論模型加以修訂，進一步提出了「為什麼宗教運動會成功或失敗？」的十個論點，經過比對之後，研究者發現較先前提出的八點要素，在修訂後的十個論點中所增加的兩個論點，一個是關於教義上的，另一個為領導權威方面。在教義方面，Stark 指出：為避免教義或預言失效所導致的運動失敗，宗教運動團體所提出的教條最好是非經驗主義 (non-empirical) 的，因為最有價值的報償是在現實世界之外才能得到的，宗教運動所提出的教條最好是現世無法實現的應許；在領導權威方面，宗教團體應該擁有具足夠權威有力的合法領導

人，一個有效並合法的領導對教義上的辯解具有足夠的權威，同時，他的權威被公認比成員們作為權威系統中的參與者更合法且有力。在此，Stark 似乎較以往更注重教義上與領導權威方面所造成的影響。總體而言，關於教義、領導以及組織運作上信眾能有效動員等要素，都是新宗教運動發展過程中不可或缺的內在基本面向，誠如瞿海源（2006a：327）所言：大體而論，發展成功而規模大的新興宗教團體或振興的傳統宗教團體，都有魅力強大的領袖，簡單而又玄妙的教義、也有可有效動員和運作的組織。當這些內部條件有效地與外部環境因素結合時，新興宗教團體就能興起並持續發展，反之，則導向失敗的結果。

相對於新宗教運動成功的要素，Wilson（1987：31-45）省略了 Stark 所說的與外界保持「中度張力」（medium tension）的部份，因為較不容易被具體探討，而提出了可能造成新宗教運動失敗的五個重要內部因素，包括思想體系層面（Ideology）、領導層面（Leadership）、組織層面（Organization）、信眾成員的組成層面（Constituency）、以及制度化層面（Institutinalization）等，當這五個層面中的某一部分發生問題時，都可能導致這個新宗教團體的失敗，例如在這五個層面中：1. 當意識形態或預言失效時；2. 當領導上無法維繫卡理斯瑪領導的權威時；3. 組織運作沒有效率；4. 無法有效將成員的組成擴張到不同的社會領域；5. 無法以組織的制度化（Institutinalization）來達到組織運作的穩定性等上述情況，就新宗教團體本身而言都可能導致運動的失敗。當然，Wilson 也提到當代社會與文化變遷所產生的相關外在因素，例如多元的社會文化、個人主義、媒體與社會大眾對新興宗教的回應等組織外的因素，也都會影響到組織內部直接或間接地導致新興宗教運動的失敗，因此，作者根據對宗教組織發展的觀察，指出：當宗教組織內部或外部因素發生變化，必然會對宗教組織原來的運作模式產生衝擊，這時宗教組織就面臨調適轉型或萎縮失敗的可能發展。

綜合上述論述，吾人認為新宗教運動發展中最基礎也最關鍵的三要素，即是領袖、教義實踐、以及信眾在組織中能被有效地動員，這三者環環相扣。雖然《新興宗教初探》一書的作者高師寧（2001：137）曾指出：從邏輯上說，任何新宗教團體的形成都有兩個前提條件，一個某人有了一種新的宗教見解，而這些新的見解得到一些人的贊同。在這兩個前提條件中所指的「某人」，在後來的發展中，常常是創教者，而他或她的「新宗教見解」，常常可能發展為新宗教團體的教義、教理甚至「經典」，而這些贊同新宗教見解的「一些人」，後來往往是這個新教

團的信眾。當有了上述三種因素統一起來和規範化的制度章程，而且有了照既定目標去活動的各種形式之後，一個有組織的新宗教團體就誕生了。因此，一般而言，一個新宗教團體的構成因素為教主、信眾、教義與組織。然而，研究者認為組織的有效運作不只是制度章程等結構的設計，更是領袖、教義、信眾三者交互作用產生的結果，尤其信眾的多寡（或信眾的性別、年齡、社經地位等不同組成條件）以及能否有效地動員與管理（這與他們對組織的「集體認同」有關）？更是新宗教團體能否持續發展的重要因素。

本研究將從新興宗教發展的觀點，就新興宗教團體本身之內部因素，觀察並分析台灣佛教「現代禪」教團之發展、轉型與分裂等過程，特別針對教團發展過程中，領袖、教義與實踐、組織運作與信眾的集體認同等三個層面的互動，如何對該教團的後續發展產生重要影響。以下即分成三個小節，分別進一步詳加探討。

第二節 卡理斯瑪領袖對新興宗教發展的影響

宗教組織的形成與領導者、跟隨者有著密不可分的關連，特別在新宗教團體的發展過程中，一個魅力型領袖的出現，更是其中重要的關鍵。國內學者瞿海源在對台灣新興宗教發展的比較分析中，即指出：宗教領袖、教義和組織之間有著緊密互動關係，其中又以領袖為運作的核心。在宗教領袖個人魅力主導下，教義及組織的動員乃決定了宗教團體是否可有效傳佈的可能性（瞿海源，2006a：327）。可見魅力型的宗教領袖在新興宗教運動中扮演著極為關鍵的角色，他是教義的提出與組織運作的核心。Nadler & Tushman (1990) 已經很明確地指出「卡理斯瑪領袖」乃位居於組織前瞻性策略變革導向 (anticipatory strategic re-orientation) 的核心地位。

Charisma (卡理斯瑪) 一詞最早由 Max Weber 提出，在其《支配的類型》一書中提出這個字眼是用來表示某種人格特質；某些人因具有這個特質而被認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。他們具有神聖或至少表率特性。某些人因具有這些特質而被視為“領袖” (康樂 等譯，1989：61)。這類具有卡理斯瑪特質的領袖，一般也被稱為「魅力型」或「神魅型」領袖，瞿海源 (2006b：24) 特別指出，對新興宗教而言，尤其是本土性的宗教，具有魅力的宗教領袖乃是最重要的關鍵因素。因

此，以下先就卡理斯瑪領袖的定義與特質，以及卡理斯瑪領袖的繼承對組織運作的影響，進行相關文獻探討。

一、卡理斯瑪領袖的定義與特質：

「卡理斯瑪」一詞源自於希臘文，意指神的恩賜 (divinely inspired gift) 根據 Weber 所說，魅力是影響力的一種形式，它不是來自於傳統正式的權力，而是來自於部屬對領導者特殊能力的認知 (蘇英芳，2007)。卡理斯瑪既被用來描述領導者擁有某種超凡的能力，足以吸引追隨者的忠誠和無條件獻身於領導者的願景等之深遠效應，因而這類的領導者常能破除常規、影響著社會變遷。Strange & Mumford (2002) 就定義魅力領導為：一個具有特殊能力的領導人，提出強調人際互動關係且符合社會需求及變革要求的願景，能吸引追隨者相信此一願景，並認為此一領導者是超凡的。因此，認定一個宗教領袖是否具有卡理斯瑪特質，是需要根據其信眾的認知、與之互動情形、以及組織整體的運作作為判定，一個卡理斯瑪宗教領袖確實擁有特殊能力足以集結信眾，使之委身、為組織目標效力、並以此為榮。

查閱國內關於魅力領導理論的相關論文中，有蘇英芳 (2007) 的〈附加道德的魅力領導，家長式領導與領導效應之研究〉與丁鳳珠 (2008) 〈國小校長魅力領導與教師專業承諾關係之研究〉，其中主要提及 House (1977)、Conger and Kanungo (1998) 等人之魅力領導理論，茲整理這些主要學者的理論，作為定義與理解卡理斯瑪宗教領袖特質之依據。首先，House 指出魅力領導者的特質在於他具有：1. 強烈的權力欲望、2. 高度的自信、3. 對自己的信仰與理想具有強烈的信念；同時，一個卡理斯瑪領袖能影響其追隨者，使他們：1. 認同領導者的信仰、2. 毫無疑問的接受其領導、3. 自願服從領導者並對領導者產生感情、4. 熱情的投入組織任務中、5. 相信自己對任務的成功能有貢獻、6. 能設定高績效目標。而 Conger 和 Kanungo (1988、1998) 則定義卡理斯瑪領袖為：運用超人的個人能力，使部屬無條件地接受其所指示的方向與指派的任務；他們擁有產生社會變革的力量，也同時對社會變革負有責任。其次，Conger & Kanungo 認同 Willner (1984) 主張領導魅力的形成原因是領導者與追隨者互動所產生的，並以深入的個案研究得出結論：魅力不是由個性或環境情境 (如危機事件) 所產生，而是由人們如何認定領導人所產生的。因此，以關係為基礎的魅力領導說被廣範接

受。他們主張，魅力型的領導者具有下列特色：有一亟欲達成的理想目標、本身對其目標具有強烈的承諾、被認為是非傳統的、果斷而有自信的人，也被視為是激進改革的代理人而非保守的現狀維持者（李青芬、李雅婷、趙慕芬等譯，1995：602）。以下七點是區別卡理斯瑪領袖的主要特徵³：

1. **自信**。他們對自己的判斷力和能力有完全的信心。
2. **願景**。亦即理想化的目標，使未來比現況更好。若理想化的目標與現況的差距越大，跟隨者越可能將非凡的遠景歸因於領導者。
3. **有明白表達該遠景的能力**。他們能澄清該理想，並以他人能懂的字眼說明該理想。
4. **對理想堅信不疑**。魅力型領導者為了達成理想目標，會強烈地承諾、願意冒高度風險、付出高昂代價，及犧牲自我。
5. **行為不落俗套**。有領袖氣質者會從事一些被認為新奇、非傳統、反對規範行為。當其成功時，這些行為會引起跟隨者的驚訝與讚嘆。
6. **被認為是改革的代理人**。魅力型領導者被認為是激進改革的代理人，而非保守的現狀維持者。
7. **對環境的敏感性**。這些領導者能對環境所限制和改革所需要之資源予以實際的評估。

上述對卡理斯瑪領袖的定義與特質之論述，若以台灣的宗教團體為例，王順民（2001：135-136）在〈宗教類非營利組織的一般性考察——以佛光山、法鼓山、慈濟功德會為例〉一文中即指出：以上三個團體乃是奠基於個人神聖魅力的宗教性集結。他以宗教社會學裡的「卡以斯瑪」之概念指稱星雲、聖嚴與證嚴三人共同特殊的領袖性質，並根據Robbins（1992）、Conger & Kanungo（1987）、Yukl（1989）等學者提出的魅力領導理論，對照三位領袖之行為與事蹟，指出：從整體來看三人所涵攝的屬性特徵，包括「基進的遠見」(extremity of vision)、「高度的奉獻」(high personal risk)、「體制外的策略」(use of unconventional strategies)、「對情境局勢的洞察」(accurate assessment of the situation)、「充滿自信」(communication of self-confidence)、「個人力量的感召」(use of personal power/personal magnetism) 以及「強烈的使命感」(strong enthusiasm) 等。又引House（1977）觀點，提出：對信眾（follower）來說，

³ 原資料來源取自 Conger & Kanungo，1988：91

也是基於一種對星雲、聖嚴與證嚴之個別之「卡理斯瑪」的尊崇與情感涉入（emotional involvement），而自然使得三人分別與自己的信眾之間維持一種個別化且情感性的「共同體連帶關係」（communal relationship）。連帶地，信眾也從實際的服事當中，不管是貧戶探訪、參禪了悟，還是師父的開示訓誨中，將個體潛藏的心理動態機制（psychodynamic mechanism）逼放出來。對個體的終極意義來說，也正是從這種群體理性、個人認同的互動過程中，獲得自信、自尊與心靈成長。

一般而言，新興宗教的創教領袖多具有卡理斯瑪特質，不同類型的創教主吸引不同類型的信眾，也形成不同特色的教團。高師寧（2001：146-157）觀察新興宗教的創教主至少有三種類型：第一種為「精神病理學模式」，即一種有「病態的神祕體驗」的人，「以他們出現幻覺或妄想狀態的感覺為基礎，或者從過去的宗教脫離出來，或者從既有的信仰改向新的宗教信仰，或者初次悟解出宗教意識」，而這些特徵，「也恰是一般教主的特徵」⁴。根據部份新興宗教團體創始人的經歷，確實有不少人在幼年或青年時期遭遇不幸，在家庭生活或社會生活方面遇到種種挫折，導致心理發展不健全、性格古怪、甚至罹患精神疾病，例如美國基督教科學派的創始人瑪麗貝克艾娣，她自幼多病，在一連串的不幸（哥哥、丈夫、母親相繼去世，第二次婚姻失敗，被迫與孩子分離等）之後，她開始「發現」從自然生命的特點向靈性生命的特點過渡的「第二次新生」，即所謂基督教「科學」，創立了「基督教科學派」這一新宗教團體；而日本天理教創建者中山美伎，也因自身疾病困擾企求醫治，而處於激烈的「神靈附體」狀態中，自稱「上天將軍」而建立新宗教，這類宗教團體在社會危機期間常獲得成功，因為大量受到不可解決或類似問題折磨的人將被吸引。第二種為「企業家模式」，這些創建者具有企業家頭腦，例如美國哈伯德的書《戴尼提：獨創的命運》和《戴尼提：精神健康的現代科學》為他帶來豐富的收入和名人聲望時，他開始傳授「戴尼提」治療法而開授課程，收取很高的費用，並成立「哈伯德科學學會」，後來為了逃避交納所得稅，又將之變成宗教組織⁵，這類新團體容易以「商品化」的方式來經營宗教事業，易於吸引與滿足消費式的信眾。第三種類型為「常態模式」，這類創教主常以宗教改革家的姿態出現，他們受時代和社會環境因素影響，有的從

⁴ 原始資料參照小田晉，1989，《「現代宗教熱」之謎》，第二章。

⁵ 即台灣所稱的山達基（Scientology）教會，1988年由澳洲的傳教士開始進入台灣傳教，1991年在台中成立為地方性財團法人。可參2003年《宗教論述專輯第五輯》李美足、張家麟等人之研究。

小具有強烈的宗教情懷，有的對社會政治具有極大興趣，有的因為對現實社會不滿，對自己所屬的宗教團體不滿，於是把改造社會、改變宗教的願望寄託於建立新的宗教，創價學會的牧口常三郎即屬此類。這類教主的宗教理念是在其成長中逐漸形成的，他們在傳播自己理念的過程中發展並完整了自己的思想，同時也創建了自己的教團。根據筆者的觀察，「現代禪」教團創始人李元松應屬於此第三種類型，其所吸引的信眾自然也以認同其改革佛教之理念者為主。

而截至目前為止，華人社會幾篇對「現代禪」發展進行比較系統性研究的文章，都以卡理斯瑪領袖特質為分析重點。羅佳文（2005）的碩士論文《從「現代禪」到「淨土宗彌陀念佛會」：一個宗教團體的轉型》，以平鋪直述的方式，記錄「現代禪」成立後的發展，到李元松過世後教團轉型為「淨土宗念佛會」的歷史過程。該篇論文除了運用宗教運動的概念，分析「現代禪」教團之成立與發展，將之定位為分派(sect)，同時也呼應韋伯有關卡理斯瑪特質的分析。其研究結論中指出：李元松之所以能吸引眾人加入「現代禪」，吸引信眾共同投入改革傳統佛教的工作，在在皆顯示李元松的卡理斯瑪魅力。從禪訓班課程開始李元松即充分展現卡理斯瑪類型之領導、組織、召喚群眾等魅力，尤其在「現代禪」從事改革運動期間，因為李元松的領導和堅持，使成員得以在外界壓力下，仍然致力於個人修行道業的精進，並且對結束潛修後的發展懷抱期望，這些事實不只突顯出李元松的卡理斯瑪特質，也透露出成員對李元松領導的依賴，而促使現代禪「由禪轉淨」的最重要原因即是「李元松」，由於成員們對李元松的信任與依從，使全體成員皈依釋慧淨與遵從李元松遺志，使「現代禪」教團得以順利的轉型至「淨土宗念佛會」。此外，Ji Zhe（2008）也從卡理斯瑪領袖(Charismatic Leader)的概念切入，他合理地詮釋：「現代禪」的成立乃是李元松這位卡理斯瑪領袖能符合人群的期望(Expectation)；而深厚的情感(Affection)是魅力領導關係中的中心，為避免因團體擴展而使情感成份減少，因此李元松宣佈教團進入潛修期，而在「現代禪」教團長達十年的潛修中，李元松建立起「象山修行人社區」，使李元松與追隨者建立了深厚情感關係；而領導者要保有其地位，必須對追隨者有責任(Responsibility)，因此，當領導者了解到自己的責任時，將盡力使其化為「集體希望」，甚至為其追隨者做出犧牲，這就可以解釋為何李元松在自己身體狀況越差時，必須為其弟子另尋未來，而開始轉向淨土信仰。雖然，實際上李元松一直希望退出領導位置交棒給弟子們，但他無法改變信眾認定他是實際的領導者，因為魅力領導的基礎在於他人的認定，因此，Ji Zhe 認為李元松皈依

淨土並託孤慧淨法師，其用意考慮在他往生之後，他的追隨者可以經由念佛確保獲得解脫，並能維繫原現代禪成員的凝聚和社區的團結，因此不計代價甚至摧毀他一手創立的「現代禪」教團在所不惜（Zhe，2008:62-68）。

這樣看來，新興宗教領袖的卡理斯瑪特質固然有利於教團的建立與發展，但是對宗教組織的長期發展也有不利或負面的影響。Yukl（2006）曾指出：對歷史上領導者所做的研究中，顯現出魅力領導之正反面影響的例證。如羅斯福帶領美國度過經濟大蕭條，創設社會福利制度，並於第二次世界大戰時讓整個國家動員起來。同期，希特勒則帶領德國進入偏執侵略、迫害、破壞和犧牲數百萬人的生命中。這樣，探討魅力型領袖時也應該同時去看魅力領導對組織的正負面影響。一般主要的魅力領導理論大都強調正面的結果，但有些社會科學家同時也探討魅力的「黑暗面」，即魅力領導可能在組織中發生的負面結果。下列舉出十點可能的負面結果，若領導者同時具備兩個相關的負面特性，將會增加領導的失敗率：1. 對領導者的敬畏減少了下屬提出好建議的頻率；2. 下屬為討好領導者而壓抑批評；3. 下屬的崇拜製造了超凡入聖的幻覺；4. 過分自信和樂觀使領導人無視於真正的危機；5. 拒絕承認問題和失敗降低了組織學習的機會；6. 高風險而浮誇的專案較可能失敗收場；7. 獨攬功勞而遠離主要追隨者；8. 衝動和異於傳統的行徑雖招來信徒卻也樹了敵；9. 下屬的依賴心阻礙了足堪大任的繼承者之能力養成；10. 未培養接班人引發日後的領導危機（Yukl，2006：294-295）。

在上述所提魅力領導對組織的某些負面結果，前面八點可視為領袖與追隨者之間領導的失敗，但最後兩項的負面特性卻足以影響新興宗教團體的存廢，是任何新興宗教團體的創始領袖不得不去面對的事實，即信眾對領袖的過度依賴可能阻礙了足堪大任的繼承者之能力養成，以至於未能培養合適的接班人而引發日後的領導危機，這情況最常出現在第一代卡理斯瑪領袖過世之後的領袖繼承上，甚至可能因此導致宗教運動失敗或分裂的危機。接下來我們就針對卡理斯瑪領袖的繼承對組織運作的影響加以探討。

二、卡理斯瑪領袖的繼承對組織運作的影響

在 Conger & Kanungo 對魅力領導的研究中指出：關於魅力領袖的繼承是個常見的問題，因為組織中魅力領袖的繼承者或許有一些操作優勢，但在領導的位置上卻可能缺乏領導特質，因為組織成員期待領導者必須有策略及遠見，但繼承

者卻少有機會發展出策略性的能力，因此，魅力領袖的繼承問題對組織會是一個嚴厲的挑戰，許多組織確實會因魅力領袖繼任者的問題而發生劇烈變革（Conger & Kanungo，1998：236-239）。尤其新興宗教團體在初創時期，常常是依靠其創始者的個人魅力和他的教導來宣揚自身、招引成員。但是當第一代領袖逝世後，很多團體由於喪失了「卡理斯瑪型的權威」而無法再吸引信眾，最後導致分裂或解散。Eldershaw（2007：72）曾引用 Rodney Stark 與 Timothy Miller 的理論指出：「新興宗教運動中，卡理斯瑪型創始領導人過世的時候，早已被認定是一段不穩定的時期，有可能引發分裂、黨派之爭、分散或甚至使運動瓦解。新興宗教運動如何預備與回應這一無可避免的事情，對後續的發展有著重大關聯。」的確，卡理斯瑪領袖的繼承問題對新興宗教組織的後續發展的影響尤其重大。國內學者鄭志明（1990）亦曾明言：「僅管目前台灣新興的大型教團，無不以魅力型領袖，亦即明師為號召。並且教團的科層化體制，亦多服從魅力型領袖的強勢領導。但是，魅力型領袖的『外顯能力須要長期獨當一面的培養，通常在一個新崛起的組織中，只有第一代領導人可以有的條件。』至於第二代以後的領導人，則往往不具備此種條件。是故，一個宗教組織如果僅僅是依賴明師的領導，而缺乏客觀化、制度化的設計，則對於組織的永續發展將產生不利的影響。」如此看來，卡理斯瑪領袖的繼承對新興宗教團體的後續發展影響甚巨。

根據觀察，一些發展成功的新興團體都至少經歷了兩到三代的領袖，但他們卻成功地將其第一代領袖的思想繼承下來，並有所發展。這種成功在於它們在發展中自覺地使自身不斷向體制化方向邁進，包括信仰對象的觀念化、教義教理的固定化、崇拜儀式的程式化、組織制度的常規化，這些就是宗教社會學所謂的「卡理斯瑪常規化」（高師寧，2002：59）。如此，新宗教團體的生存與發展不再受教主個人因素的影響，團體的運作有規可行，有理可照，才得以持續發展下去。那麼，由卡理斯瑪領袖創立的新興宗教團體如何使卡理斯瑪例行化呢？Max Weber 曾提及：隨著卡理斯瑪領袖的消逝以及繼承問題的發生時，有幾個解決的方式（康樂 等譯，1989：72-77）：

1. 尋找一個新的卡理斯瑪領袖，選擇的標準是視其人格特質是否合乎該支配地位。新達賴喇嘛的甄選，是此種解決方法的比較純粹形式，其過程是選擇一個具有活佛轉世之特質的孩童為繼任者。其正當性受到某種「標幟」的限制。
2. 以神意來選擇新領導者，如神諭、抽籤、神示或其他技巧。在這種情況下，新領袖的正當性來自選擇技巧的正當性，這是一種法制化的形式。例如古代以

色列的「士師」有時具有這個特性。

3. 由原來的卡理斯瑪領袖指定繼承人，並由其追隨者加以承認。在這種情形下，正當性來自領袖的指定。古羅馬的政務官（magistracy）本來就是完全根據這個方式任命。
4. 由具有卡理斯瑪特質的管理幹部推舉繼承者，並由共同體加以承認。領袖的選定根據的不只是多數決，它的目標在於決定正確的人選，選出真正具有卡理斯瑪的人物，最終的決定經常需要全體一致的同意。這是西方世界中，主教或國王必須在共同的「同意」下，由教士或高階貴族為其加冕的原始意義。
5. 卡理斯瑪可透過血緣而繼承的觀念，就是「世襲性卡理斯瑪」。在此類型中，追隨者所承認的，不再是領導者個人的卡理斯瑪特質，而是他由世襲繼承所獲得該職位的正當性，這項權利之取得，毋須仰賴被支配者之認可。世襲的君主制是一個明顯的例子，在亞洲，許多聖職是世襲繼承的。
6. 卡理斯瑪可以透過某種儀式，由持有者傳給另位一個人，或可以用某種儀式在一個人身上創造出來。這個觀念本來非常神異，它意謂著卡理斯瑪可以和個人分離，成為一客觀、可傳送的實體，特別是它可能變成職位性卡理斯瑪。在這種情況下，對正當性的信念不再以個人為對象，而是以某些儀式行為的妥當性、以及個人透過這些儀式所獲得的卡理斯瑪稟賦為對象。例如以塗油、聖職任命禮、按手禮等來傳送宗教卡理斯瑪，以及用塗油、加冕等儀式來傳送君王的權威。職位性的卡理斯瑪最佳的例子莫過於天主教教皇職位的觀念。

上述六種卡理斯瑪的繼承方式，普遍都有宗教團體採用，然而研究者發現，前面第一、二種方式所產生的領袖繼承者，其權威比較具有「神意」基礎，容易使信眾心悅臣服；第三、第四種方式無論透過指定繼承或幹部推舉的領袖繼承者，都需要追隨者的認可，其權威雖較具「民意」基礎，但無法認同的信眾將使新領袖產生領導危機；第五種透過血緣關係繼承的世襲性卡理斯瑪模式，以及第六種透過儀式來繼承的職位性卡理斯瑪模式，在華人社會應該是最容易被理解與接受的，其權威的正當性普遍較無庸置疑。舉佛光山與慈濟為例，王順民（2001：137-138）認為：攸關到各自組織傳承的問題可以透過繼承、指定、選舉與神意等機制設計，來達到「卡理斯瑪」例行化（routinization）的目的。而就其初步考察，佛光山已經透過選舉方式⁶，來完成「卡理斯瑪」例行化的轉換過程，

⁶（筆者註）：以出家人為領袖的佛教團體，或許比較不可能以血緣關係的世襲卡理斯瑪繼承方式，但透過選舉機制產生的繼承人一定也具有特定的「關係基礎」，可能是由管理階層推舉出

藉此達到韋伯所指稱「職位性卡理斯瑪」的制度性傳承。而慈濟也建立起總管理中心科層組織的形式化理性，但能否成功地達成由「卡理斯瑪支配」(charismatic domination)到「法制型支配」(legal domination)之間的轉化，還有待後續觀察。畢竟一種奠基於超越理性的個人崇拜和以有德者來做為接班人選的考量基準，在轉化成為理性化的運作過程中，「卡理斯瑪」的存續還是兼具舉足輕重的影響力，最為明顯的便是佛光山與慈濟在其組織建制上的重大變革還是取決於這些組織領導者「卡理斯瑪」個人的定見。這意謂著：這二個團體雖已經努力進行「卡理斯瑪例行化」，但其成功與否要在第一代領袖真正消逝之後才能顯現結果。

總而言之，對新興宗教團體來說，其創教領袖的卡理斯瑪特質對創立教團與發展組織有十足貢獻，但也因為其卡理斯瑪特質的緣故，使得教團的領袖繼承格外不易，包括繼承的人選與繼承的模式都牽動著組織後續的發展，尤其當第一代創教領袖真正消逝之後，教團是否能成功地將其第一代領袖的思想繼承下來，並有所發展？這正是新興宗教運動成功與否的一個判準。據此，當研究者在考察「現代禪」教團的領袖繼承問題時，就能加以探究李元松採取的方式為何？若李元松採取的是第三種「指定繼承」方式，那麼追隨者能否加以「承認」就是關鍵問題了，雖然此方式之繼承人的正當性來自原卡理斯瑪領袖的指定，但就宗教團體內部而言，後卡理斯瑪領袖能否如先前領袖一樣得著信眾的肯定與崇拜？將影響著該宗教組織後續的發展。

第三節 教義與實踐方面對新興宗教發展的影響

教義是任何宗教必需具備的基本條件之一。每一個宗教都應提出一種本質的認知觀點，作為提供或形塑信徒對於世界的認識，這樣的知識組成個人對世界的感知，以及作為行動的基礎。這些教義或思想體系也會具體展現在該宗教的儀式上，透過教義、儀式與組織成員間的互動，宗教團體提供人一套意義系統與歸屬感 (McGuire, 2002: 25)。當然教義是透過詮釋與傳佈才能產生作用，新興宗教團體之所以會提出不同於主流教派的教義見解或經典詮釋，就是因為他們認為自己的教義或經典的詮釋，才是「正統」、「正確」的見解（這是sect最重要特徵之一），甚至強調自己有古老的傳承 (林本炫, 2003: 47)。瞿海源 (2006a: 182-183)

來，再加上特定宗教儀式而向信眾宣布以得到認同，而成為「職位性卡理斯瑪」繼承人。

亦指出：新興宗教的重要特徵之一是，沒有一個新興宗教是全新的，絕大部份是再創性或復振性的，意即多以既存的不同宗教或文化理念為根基，予以創新改革或重組。尤其在制度性的新興宗教方面，大多數的宗教團體都有統合既存世界性宗教的趨勢，不僅在教義上如此，在儀式上也有假借轉用的情形。換言之，為因應社會的需要，新興宗教看起來有新的面貌，實際上多是各種傳統的宗教文化質素的重新組合和加強。在實踐方面，鄭志明（1998：7）認為：超常的心理體驗是新興宗教的時尚與特徵，以神聖境地的體悟來滿足民眾現世利益的需求，以神秘工夫的實踐來持續民眾宗教信仰的追尋。如此，新興宗教必須提出一套自成系統的修行法門，並以殊勝的教法來爭取一枝獨秀的發展局面。

關於新興宗教的教義來源，先前曾提過新興宗教的發展常常是從某人的「新宗教見解」開始，高師寧（2002：138-45）觀察十九世紀中後期以來出現的新興宗教，發現它們經典教義中的所謂「新見解」，其「新」的含義有所不同。第一種「新」，是對原有宗教的經典和教義的模仿、修改、篡改、重新解釋或簡化。例如基督教科學派、耶和華見證人會、摩門教、統一教等屬於基督教系統的新興宗教團體，雖宣稱以《聖經》為教義根據，但對《聖經》的理解與詮釋都與傳統大相逕庭，甚至摩門教以《舊約》為模本另撰了《摩門經》；而統一教會的主要經典《原理講論》是其創教主文鮮明對《聖經》的篡改與模仿的著作。而屬於佛教系統的創價學會、靈友會、阿含宗等新興宗教團體，不採用全部佛教博大精深的經典，只取其某一支系的教義思想做為自己信仰的核心，如創價學會以日蓮宗教義為基礎，以《法華經》為自己的經典，但由於各自強調的題目和某些教義不同，對教義做出的詮釋與創建團體的宗旨不同，加上實踐等各方面差異而成為新興宗教團體的一支；而屬於印度教系統的超覺靜坐、國際奎斯那知覺協會等也都是這類對原有宗教經典和教義的模仿、修改、篡改、重新解釋或簡化的類型代表。第二種類型是以結合、揉合、摻雜、拼湊等方式，從兩種或兩種以上的宗教經典或教義、以及科學常識和理論、甚至各種流行的思潮中，創造出來的「新教義」，如太陽聖殿教與奧姆真理教及屬此類。只有少數的新興宗教團體在宗教見解與宗教教義上會比前二種類型更為「創新」，當然更具有發展潛力，這第三種類型的「新興宗教團體」可舉成立於美國的「科學學派」（山達基教會）以及拉杰尼希（奧修）靜修會為代表，前者之創建人哈伯德提出「戴尼提」，為人類最先進的心靈研究，闡述靈魂對肉體的作用，能掌握生命產生的能量，使每個個體在器官和精神方面帶來更高的效力；奧修靜修會創始人拉杰尼希則聲稱「真理是不能言傳

的，言傳之後就成了謊言，言傳本身就是偽造，所以吠陀、《聖經》、《古蘭經》都只是第二原則（詹得雄，1983：49）。」以上所述，其實無論一個新興宗教團體的教義來源為何？都有其自成系統的論述與實踐，重要的是當它能夠滿足某些人的需要並獲得認同，就能吸引信眾相信並加入其行列。相反地，思想體系層面（Ideology）的失敗，肯定是任何宗教運動的致命傷（Wilson，1987：32），因此，Stark（1996：137）指出：為避免教義或預言失效所導致的運動失敗，宗教運動團體所提出的教條最好是非經驗主義（non-empirical）的，因為最有價值的報償是在現實世界之外才能得到的，宗教運動所提出的信念最好是現世無法實現的應許。

那麼，新興宗教團體的教義體系與實踐方式是否從一開始就被固定而不可改變，還是可能隨著新興宗教團體的發展過程而有所修訂與改變？就新興宗教運動的實例來看，有時隨著創教主的新體驗可能調整教義或思想體系的內容與實踐方法；有時為了迎合信眾的需求或因應外在環境變遷，使宗教團體繼續生存與發展而必需進行組織轉型，其中包括修訂其教義系統。如 Woodrum（1982）在美國新興宗教團體——「超覺靜坐」（TM Movement）的發展歷史分析中，指出「超覺靜坐」團體自一九五九年由印度人Maharishi Mahesh Yogi 提倡「靈性重生運動」（Spiritual Regeneration Movement）以來，經歷三個階段的組織轉型，以至於到一九七〇年代以後成為廣受一般大眾歡迎的宗教團體，其中的關鍵就是在領導階層引導下改變其教義系統所進行的組織轉型。可見，教義體系是可能隨著教團發展需要而有所修訂的，但教義系統的轉變也包括對靈性實踐方法的調整，因此，這一類型的組織轉型需要一段較長的時間以獲得成員的認同，才容易成功。對新興宗教團體而言，教義與實踐仍應具有延續性與獨特性，甚至發展成功的教團必須經歷兩到三代的領袖之後，還能將其第一代領袖的思想繼承下來並有所發展。

而關於華人社會中新興宗教的教義與實踐上的特色，丁仁傑（2004：361-373）認為本土性的新興宗教團體所提出的教義與實踐，受歷史文化脈絡的影響，具有「綜攝主義」的特性，因此，大部分是站在既有傳統上而衍生出新的傳統，並自居於文化正統，且對萬教有著既包容又批判的立場，並對傳統始終保持著忠誠的態度，並能一以貫之的對傳統重新詮釋。在此脈絡下，「佛教現代禪教團」以重振唐宋禪風為號召，倡導「止觀雙運」和「本地風光」兩門禪法。指導禪修有二

個部份，一是指導行者統合意識層面分歧駁雜的思想，導引統合後的思想融入深層意識淨化潛伏動機；二是為習禪者直指人人本具的本地風光，引導大眾止息一切人為的二元性價值判斷，回復最單純率真的心靈本體（李元松，1993：221）。創始人李元松自認為是延續龍樹菩薩未竟的理想，別創菩薩僧團，試圖建立起僧俗平等、一個具議會精神、無我無私的修行弘法團體，繼之以「培養悲智雙運的大修行人，再創契應時代的祖師禪風」為職志，同時對社會大眾「推廣成熟人格的心靈藝術、提升良好的現代社會文化」（李元松，1996：186）。同時，李元松強調：現代禪在哲學背景和深入的境界上，與古代正統的禪門完全一致，但為了使現代人能扼要掌握禪的精神，並融入現代生活中，現代禪有八點不同於當前傳統禪法的主張：1. 堅持經驗主義的原則、2. 特種現代精神的涵養、3. 主張一切德性都已履行責任義務為開始、4. 不理會襲自印度的古老戒律、5. 對七情六慾持正面肯定的立場、6. 崇尚俠義精神、7. 側重「傾宇宙之力活在眼前一瞬」的習定要領、8. 廣為傳授直指人心的禪法，重振大唐的祖師禪風（李元松，2000：229-231）。這樣，即使現代禪教團以佛教的禪宗自居，且強調自己有古老傳承，但這個在台灣解嚴之後新成立的教團以及它提出的新主張，對台灣傳統佛教都是一大衝擊，其強調實證的修行方式與改革性的僧團組織，突破了傳統佛教的形式格局，被定位為台灣的新興宗教團體⁷。

國內學者鄭志明曾以「禪定學會」⁸、「印心禪學會」、「大乘禪功學會」、「現代禪教團」等為例進行研究分析，並以「台灣禪修型新興佛教」來指稱這四個團體。他認為：所謂「新興佛教」是指以佛教為號召的新興宗教團體，與傳統佛教宗派大不相同，卻又自居為佛教。當今新興佛教幾乎都頗重視信眾集體性的共修或個別性的禪修，禪修活動可說是新興佛教共有的特色。所謂「禪修型」新興佛教，專指以修禪為號召的宗教團體，其宗教活動完全圍繞在修禪的工夫與體驗上。這一類新興佛教不必有高深的教理與宗教儀式，一切的活動都環繞在師尊所傳授的禪法上，以開悟性的禪修做為最高的境界與終極目的（鄭志明，1998：1-2）。而禪修活動為何會成為當代台灣新興佛教共有的特色呢？據筆者的觀察：由於禪宗原是中國佛教宗派中重要的一支，倡導自我修持，在自我經營中發現佛理，是「心的宗教」，語錄是它傳法的一大特點，而在中國佛教歷史上，唐朝以

⁷ 中央研究院社會科學研究所籌備處於一九九八年進行的「當代台灣新興宗教現象的研究」計劃，其中即以現代禪教團為研究對象之一，稱為佛教新興教派。當時楊惠南教授訪現代禪創始人李元松老師的訪談稿，收錄於李元松，2000，《禪的傳習》一書，頁 213-284。

⁸ 即現今稱為「清海無上師世界會」的新興宗教團體。

後的士大夫們多傾心於禪宗，下層百姓們則多喜好淨土宗。因為禪宗講心性、講頓悟、講思辨，需要一定的文化造詣與優雅心境；淨土宗則是以「信願行」為宗，倡言借「他力」（乘佛願力）往生淨土，只需口誦念佛便能橫超三世，往生極樂世界，適合普通百姓的需求（安修·Lee，2005：307、314）。如此，我們或許可以理解為何當代台灣新興佛教團體多數會以禪修為號召？同時，會受吸引加入這些新興宗教團體的成員，多數以都會中的高知識份子為主？一九八九年發展的「現代禪」大概也是在這樣的脈絡之下。

事實上，禪宗與淨土宗在佛教範圍內的信仰，被視為代表著從無神到有至上神的兩極，即純粹自力解脫到純粹他力救度的兩極。禪宗主張以自力解脫是中國化佛教的典範，日本淨土真宗則主張純他力救度，靠信仰阿彌陀佛願力往生與依止於西方淨土。其他主張禪淨雙修等形式之修行，則徘徊於兩極之間（鄧子美，2008：20）。一般在台灣以禪修為主的佛教團體裡，就普遍存在著「禪淨雙修」的情況，例如，法鼓山的聖嚴法師在其著作中一篇〈學禪若終身不悟怎麼辦？〉的文章結語說：「修行的禪者，第一、不必為死後的去向而擔心；第二、如果自己功力淺薄、沒有自信，不知自己的願力有多強、修行的工夫有多深？唯恐由於願心不強，戒、定、慧三業的功力不夠，臨命終時會受到惡業的影響，魔冤的牽引，而離開三寶，墮至三塗，於此出沒生死，再也無法回頭，那就最好一方面依彌陀的本誓願力，以求往生西方淨土；一方面以禪修等一切的修行功德，增長往生淨土的資糧，這樣是最可靠的。所以，中國在宋朝以後，禪淨交流且倡導禪淨雙修，是以禪的方法和求生淨土的願力兩者並重。倘使禪修的功夫得力，則自可不愁悟或不悟；不然的話，也能以殊勝的淨土為其暫時的歸宿。」（聖嚴法師，1996：179）。或許在這樣的氛圍之下，「現代禪」創始人李元松，亦在教團穩定發展之後鼓勵弟子「禪淨雙修」。然而，李元松最後做出「捨禪歸淨」的跨越抉擇，的確是個罕見的特例，教義與實踐上的大轉變，迫使教團必須轉型，而創始領袖李元松又在團轉型不久後往生了，使原現代禪成員必須同時面臨教義實踐的改變與領袖更迭的雙重考驗。在後李元松時代，轉變後的教義與實踐能否為信眾認同且被延續？將影響著這個佛教新宗派後續發展的命運。畢竟，一個教團至少必須經歷兩到三代的領袖之後，還能將其第一代領袖的思想繼承下來並有所發展，才算得上是成功的新興宗教團體（高師寧，2002：59）。

第四節 組織運作與信眾集體認同對新興宗教發展的影響

依 Max Weber 的說法：組織是一個理性的實體，由一群個人，為追求既定的目標及從事有關的活動，而產生的穩定互動模式所構成。若綜合各家對組織的定義，有三個共同特徵：（一）組織不是自然、無意間發生的，它有一定的目標和功能，是人們經過深思熟慮，刻意設計出來的產物。（二）組織是一個有理性趨向的集合體，它有相當穩定的結構作業程序及某些特徵。（三）組織是一個有既定範圍的活動實體，其範圍可再區分為「閉鎖系統」（closed system）與「開放系統」（open system）。這樣，「目標」、「集合體」和「範圍」是構成組織的三大要素（張笠雲，1990：36-37）。關於「組織」的研究，雖然一般多集中於企業界，但國內近三十年來即有學者運用組織理論來研究宗教組織（屠世明，1980）與志願服務組織（蘇信如，1984）等非營利事業團體。值得注意的是，「組織」一如自然人，從草創之後，不僅會歷經生長、成熟、衰退等不同的生命週期的發展，只是組織可經由內部調整與適應而發展各種策略，使組織可能不需受到「年齡」限制，「死亡」並不是每一個組織都必須經歷的過程。隨組織生命週期的演變，最明顯的就是其組織結構的變遷，一旦組織結構改變，無論是計畫性、非計畫性或強制性的變遷，都可能引起組織內權力和資源的再分配，而組織成員的行為模式也必須修正以符合新情境的要求（張笠雲，1990：230-231）。這就是所謂的「組織轉型」⁹，它是組織的調適機制，在受到不可控制的外部環境變遷壓力，或組織內部在成長瓶頸所自覺到生存危機之強烈壓迫下，所促發的一種從某一狀態轉換到另一狀態的組織變遷過程，其目的在創造出一種能突破現狀、開創新局的新組織模式或構型，俾能創造更多價值以維繫組織存續和發展（陳朝福，2003）。早期，對於組織轉型的研究重點在於轉型的目的，主要就是著眼於組織的效率和效益，並基於管理或策略規劃之故，必須改變組織內成員的行為，重組組織資源的配置，以達到組織的整體效率與效益。但後期，卻積極強調，組織轉型是劇烈的組織改變，會涉及組織典範及成員行為的根本性改變（賴威志，2008：24-25）。

依上述概念延伸，宗教組織即是由一群信眾，為追求既定的信仰目標及從事

⁹ 關於「組織轉型」這一專有名詞約 1950~60 年代即出現於組織理論研究的領域裡，美國匹茲堡大學企管研究所於 1986 年舉行「組織轉型研討會」，首度對「轉型」（Transformation）主題提出研討之後，逐漸引起各國學者對轉型的興趣與重視（林麗鳳，2003：8）。

有關的活動，與領袖及成員間產生穩定的互動模式，那麼，組織運作除了結構上制度規範的設計之外，更重要的是參與其中的信眾們，唯有信眾對領袖的理念、組織的目標、以其從事的活動能予以認同時，他們才會真正投入其中，組織才能有效運作與動員。在Stark (1987)指出的新興宗教組織成功的八個必要條件中，其中包括能有效的動員組織內的個人，委身投入以集體利益為訴求的組織發展。因此，吾人認為對影響新興宗教團體發展的要素中，組織的運作與轉型都必須和信眾的集體認同一起被討論。在新興宗教團體發展過程中，無論是外部環境因素或團體內部的層面發生變化，都會對原來的組織運作模式產生衝擊，這時為了因應這些變化，使宗教組織得以持續發展下去，就不得不進行組織的轉型，但轉型能否成功，使新興宗教團體持續發展？絕對與信眾的集體認同有密切關係。

所謂信眾的集體認同，代表聚集一個運動的信念和行動要素的意識建構，可以讓整體向世界傳達“我們是誰”。Eldershaw (2007: 81) 指出：集體認同的主要任務是去建立成員和非成員之間的界限，這些界線如何定義是非常重要的事情。根據Debra Friedman 和 Doug McAdam 的說法：一個運動的集體認同行為可作為加入動機的一個“選擇刺激”。人們會加入一個團體的理由很多樣，但如果團體的認同和他們本身的想像是矛盾的，他們就不會加入。一個對成員要求過於獨占性的集體認同將可能阻礙人們的投入，因為參與得付出的代價太高了。高要求經常是一個運動成員少時希望贏得大量信眾的特徵，與預期相反地，過於包容的集體認同實際上可能不太能有效吸引參與者。例如全方位 (all-purpose) 的集體認同可能稀釋了運動的主要目標之風險。據此，研究者認為：在新興宗教運動之初，當合乎人們期待與認同的理念被提出時，因著對此理念與理想圖像的認同，人們選擇加入該運動或成為該團體的成員，這也代表著人們開始有了另一個新的身份與角色，他是某一運動或某一團體的一份子。然而隨著參與時間與投入程度的增加，該運動或團體也會形塑出某一些獨特的價值與組織文化，而成為成員們集體認同的內涵。總之它反映了一種進程，使新的身份認同產生，並不斷藉由過去和現在的要素整合加以修訂，而進入新的陳述。套用Alberto Melucci的說法來說：「集體認同代表『集體行動者基於過程、自我反射的、以建構的方法試圖去定義他們今天的自己。』」。而就新興宗教運動發展來說，Eldershaw (2007: 82) 的研究已明言：無論如何，一個運動無法去構建一凝聚性的認同，以回應內部和外部引申出來的需求，是令人無法長期忍受的。正如Francesca Polletta和James Jasper聲稱：運動衰退的其中一個主要原因，是集體認同不再

緊緊跟上運動。我們不再相信這個運動“代表”我們。「認同的工作」對支撐運動中的團結和委身是攸關生死的。因此，信眾的集體認同是新興宗教運動中絕對不可忽略的一環。

既然信眾的集體認同與宗教組織的運作及轉型息息相關，當新興宗教團體因為外部環境變遷壓力或組織內部的因素引發成長瓶頸與生存危機時，即必須進行組織轉型，但轉型過程中如何獲取信眾的集體認同將是關鍵。Kotter 曾提出企業組織轉型成功的八個步驟，即1. 建立危機意識、2. 建立領導團隊、3. 提出組織願景、4. 溝通願景、5. 授權員工參與、6. 創造近程成果、7. 鞏固成果並再接再厲、8. 新改變要深植於組織文化之中。其中，前四個步驟主要是動搖、打破舊有的體制；而第五至第七步驟則在於引進新的方法、模式；最後步驟在於深植變革於文化當中（邱如美譯，2002：41-42），其目的即是喚起組織成員的認同，使之參與改變之行動。國內碩士論文中，賴威志（2009）的〈老店創新象？中華救助總會轉型之導因與現況分析〉即以非營利組織轉型之觀點，研究單一個案之組織轉型的過程，並藉由分析得知該組織轉型的面向包括組織的結構、制度、經營理念、人員角色、業務型態、財務結構、服務型態等方面，其組織轉型能成功的關鍵在於轉型過程中，領導者展現其決策魄力，並有專業的理監事，又能得到組織成員的認同支持以及組織意識上的調適。趙星光（1997）對旅美台灣人基督教會的發展與轉型研究也顯示，不同台灣時間抵達美國的台灣移民特質不同，洛杉磯地區的華人社會與宗教發展與變遷，對當地洛福教會的發展造成重要的影響。教會的牧師對於教會增長意識形態的堅持，終於能夠動員教會內部的資源，投入教會發展的集體目標，最後導致該教會由主流教會(mainline church)轉型成為具有小群宗派(sectarian)特質的第三波靈恩運動型的教會。而 Eldershaw（2007）對於在北美創立與發展的藏傳佛教團體 Vajradhatu / Shambhala 的研究，發現該教團在其魅力型創始領袖Trungpa 辭世後，又經歷第二任繼承領袖爆發醜聞且因罹患AIDS而過世，這個團體不但沒有瓦解，還能持續生存與發展下去，其中的關鍵在於成員間的集體認同(Collective Identity)需求發揮了極大的修正、重整與調適的力量，而能提供原來的以及新加入的成員歸附、委身與團結的動力，進行組織轉型、重振了這個北美最大的佛教團體。作者指出：創立Vajradhatu的魅力型領袖Chogyam Trungpa，在組織創立以及擴張的早期扮演了一個工具性的角色，然而讓成員得以在第一代魅力型領袖的辭世，以及繼承領袖的爭議與死亡後，找出 Trungpa的長子擔任新領袖，進行組織轉型與制度改革，而成了現今的

Shambhala International，成功地讓佛教在西方世界傳揚，最主要關鍵乃是成員對組織的集體認同力量（2007：74）。

綜合上述對組織運作、轉型和信眾集體認同之關係探討，研究者強調：在新興宗教團體發展過程中，妥善的組織結構與制度設計對組織運作固然重要，但組織能否有效動員則關乎信眾對教團領袖的主張、對教義的詮釋與實踐活動的安排、教團整體的目標理想等等的認同，尤其當教團發展一段時間之後，組織能否繼續滿足現有成員的「集體認同」並吸引新成員？是非常重要的工作，尤其當新興宗教團體為了生存與發展必須進行組織轉型時，或者在教團新領袖繼承之後引發的集體認同議題，都牽動著新興宗教團體能否持續發展。當信眾對組織有著高度的集體認同，即使教團面對到內部或外部的嚴厲挑戰時，也能使組織克服萬難繼續發展下去，如同北美的藏傳佛教團體 Vajradhatu / Shambhala 一樣，在歷經創教領袖辭世後，以及第二任領袖爆發醜聞之後，還能持續生存並成功地發展下去。反之，當信眾的集體認同不再被滿足時，就會出現認同危機，而必須再次確立其集體認同的內涵，此時，成員們即可能選擇離開團體、加入其他團體、或另組新團體。可見，信眾的集體認同對新興宗教團體後續的發展影響重大，是不容忽視的議題。

信眾的集體認同議題，提供研究者除了李元松卡理斯瑪領袖特質影響之外的另一個重要思考觀點，去觀察「現代禪」在二〇〇三年經歷教團轉型與創始領袖李元松往生之後，部份原現代禪弟子會於二〇〇六年離開「淨土宗念佛會」另立「現代淨」的過程。對照「現代禪」轉型為「淨土宗念佛會」的過程，在時間上顯得非常匆促，並且過程中李元松對組織轉型的決策影響扮演著關鍵且重要的角色，同時，李元松「指定繼承」的領袖又非原本教團之內部人員，是宗教團體中極其少數的特例，是否因此為日後組織內部的衝突與成員出走、另立新團體埋下種子？而在新領袖繼承後的教團中能否繼續滿足舊有成員們的集體認同需求，以及形塑新的認同內涵以吸引新成員的加入？都考驗著這個宗教團體接下來的發展，值得研究者進一步深入探究。

第五節 小結

本章探討影響新興宗教形成發展的重要因素，相關的文獻顯示：卡理斯瑪領

袖的繼承方式、教義與實踐上的延續性與獨特性、以及新領袖繼承後引發之集體認同議題，都深刻地影響一個新興宗教團體是否能夠持續地發展？

在新興宗教團體發展之初，一個魅力強大的領袖是重要的，藉由領袖所提出的獨特教義理論、實踐方式，以及其獨特的領導風格，足以吸引某些人產生認同，而選擇加入該團體成為一份子；同時，隨著組織成員在團體的參與及互動中，也將形成特殊的組織文化與信眾集體認同的內涵，而使領袖的卡理斯瑪性格更加凸顯。然而，具卡理斯瑪特質的創教主固然有利於組織的早期發展，但卡理斯瑪領袖的繼承問題對組織後續的發展是一個嚴厲的挑戰，畢竟要將一種奠基於超越理性的「卡理斯瑪」轉化成「例行化」（routinization）的理性組織運作，是需要經過一些機制的設計，如同 Max Weber 所提出卡理斯瑪領袖的繼承可經由神意、選舉、指定繼承、儀式或血緣等方式來解決，但不同的繼承人選與繼承方式對教團的後的發展也會產生不同的影響，其中能否獲得信眾的認同是一個關鍵，尤其當卡理斯瑪創教領袖真正消逝之後，繼任領袖能否保持信眾的向心力而願意繼續委身？深刻影響著新興宗教團體能否持續地發展。

在教義與實踐方面，雖然新興宗教團體在發展過程中，有時為了滿足信眾需求，或因應外在環境變遷，可能會對教義與實踐上加以調整，以利組織的轉型，但無論如何修訂，都必須是在信眾能接受與認同的條件下。而任何宗教團體提出的教義與實踐都應具有延續性與獨特性，藉此提供成員一套意義系統與歸屬感，尤其當第一代創教領袖真正消逝之後，教團能否承繼其創教的思想理念並持續發展？考驗著新興宗教團體後續的發展。若繼承領袖對教義與實踐上有很多不同的詮釋與做法，即容易使信眾產生認同危機，而造成組織分裂或失敗的危險。

此外，奠基於卡理斯瑪領袖的教團，在創始領袖消逝之後，新領袖繼承人必需面對的挑戰，包括成員們拿原卡理斯瑪領袖的魅力、行事風格、與成員的互動、對教義的詮釋以及所形塑出來的組織文化等做比較，新領袖與該團體能否繼續讓原先的成員加以認同，同時吸引新成員的加入？決定了這個運動與宗教團體的興盛或沒落。對於部分無法繼續得著集體認同滿足的成員而言，選擇離開、加入其他團體、或另組團體都是必然的結果。新領袖繼承後引發之集體認同議題，是新興宗教團體能否繼續持續發展的重要課題。

本研究觀察「現代禪」教團在其卡理斯瑪創始領袖辭世前，宣佈「由禪轉淨」，將教團轉型為「彌陀共修會」，並從外部找來領袖繼承人；但經過二年後，部分

原現代禪負責教義理論的核心成員，自轉型後的「淨土宗念佛會」出走、另立「現代淨」共修會的過程，推測其與教團領袖李元松往生前採「指定繼承」的領袖繼承方式，以及轉型後教義與實踐上的延續性所衍生的問題有關；而在新領袖繼任後的「淨土宗念佛會」裡，由於部份成員的集體認同需求無法被滿足，而有重新定位集體認同的必要性，最後選擇出走另立延續「現代禪」精神理念的「現代淨」新團體。以上是研究者所預設的理論架構，作為後續進行研究所得資料之分析架構，期盼藉此能合理解釋「現代淨」團體的成立與現況，並對後卡理斯瑪之新興宗教發展理論有所貢獻。

第三章 研究設計與研究對象

第一節 研究設計

本研究旨在觀察與分析一個台灣新興佛教教派——「現代禪」教團，如何從草創、發展、到轉型成「淨土宗念佛會」，之後又另立了「現代淨」共修會的組織發展與變遷過程。

根據上述研究目的，本研究採質化研究設計作為資料蒐集與分析的規劃，因為質性研究可以用來探討有關個人、團體以及組織的現象（Anselm Strauss，徐宗國譯，1997：21），尤其是對人的生活、人們的故事、行為，以及組織運作、社會運動或人際關係的研究，涉及特定情境中行動者在互動過程產生的意義認知，以及未預期的現象與影響等，較難以量化方式處理之，而採質化研究的設計方式進行資料蒐集與分析，以符合所設定研究目的。而 Maxwell 指出質性研究的長處主要是它的歸納取向，著眼於特別的情況或人物，而且強調文字而非數字，特別適用於以下幾項研究目：(1) 瞭解意義，對研究參與者的事件、情境、和他們所涉及行動的意義，以及他們對於人生和經驗敘述的意義；(2) 瞭解參與者活動其中的特定情境，以及這個特定情境對他們的行動產生的影響；(3) 界定未預期的現象及影響，並為後者歸納出新的理論；(4) 瞭解歷程、事件及行動發生的過程（Maxwell，高熏芳等譯，2001：26-27）。

本研究依質化方法，透過參與觀察、深度訪談與分析文獻資料等方式來進行資料蒐集與研究工作，對於「現代禪」教團的發展歷程、轉型、與後來組織分裂、成員出走，而另外成立共修會之情境等問題，可經由深度訪談並加以交叉比對訪談內容的方式，試圖還原其組織發展與變遷的真實情況，從中歸納出影響該宗教團體後續發展的因素。

第二節 資料蒐集方法

根據研究設計的規劃，本研究的資料主要透過蒐集現代禪與淨土宗出版社的各類文獻與網頁資料、參與觀察紀錄、深度訪談錄音逐字稿、以及學術文獻與報

章期刊資料等四種方法獲得。

一、 文獻資料：

在現代禪與淨土宗出版社出版的資料包括書籍刊物、網頁資料等兩大類。

1. 透過現代禪與淨土宗出版社出版之各類書籍，包括現代禪教團創始人李元松本人的著作：《與現代人論現代禪》、《與現代人論現代禪 第二集》、《二十一世紀的禪》、《經驗主義的現代禪》、《平常話》、《現代公案》、《入禪之門》、《禪者偶思》、《從自我實現到禪定解脫》、《千秋萬古一禪師》、《我有明珠一顆——怎樣自己達到解脫》、《禪的修行與禪的生活》、《生命智慧的對話》(一)(二)、《現代人如何學禪》、《昔日曾為梅花醉不歸》、《現代禪宗門規矩》、《禪門一葉》、《就這樣》、《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》、《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》、《古先人道》、《禪的傳習》……等二十餘部著作，得以了解教團領導人李元松之思想與組織發展目標之進程。另有教團編輯出版的《現代妙好人》、《現代禪象山修行社區》、《財團法人現代禪文教基金會》、《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中信義神學院的對話》、《李元松老師語錄》、《李元松老師紀念文集》、《繼往與開新：從現代禪到淨土信仰》(溫金柯 著)等，可以了解其教團成員與領導人之間的互動關係、受李元松的影響程度以及教團發展的核心價值，並熟悉成員互動網絡，從中找出關鍵的訪談對象。

2. 網頁資料，如現代淨網站：<http://www.modernpureland.org/>；

李元松老師著作匯集：<http://www.masterlee.url.tw/>；

佛法與人權—Pchome 新聞台 Blog：<http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr>；

溫金柯：<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/scholar/WenJinKe.htm>；

溫金柯的個人網頁：<http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/>；

淨土宗網站：<http://www.pureland-buddhism.org/>

有關現代禪：<http://a112.com/0207/0-a6/157.htm> 等網頁，這方面的資料可以讓研究者對教團組織內涵與發展脈絡有更深刻的了解。

藉由這這兩大類資料的蒐集、閱讀、歸納、分析可以掌握教團領袖之思想脈絡與人格特質，以及教團的發展歷史、組織目標與重大變革等，提供本研究之基礎背景知識。

二、 參與觀察

參與觀察是研究者親自參與「現代淨」與「淨土宗念佛會」的共修活動，透過親自參與其中，實際觀察該團體的信仰儀式、組織成員的互動、了解其組織文化、以及建立研究者與組織成員的信任關係，有利於訪談的提問與研究分析的進行。

經由既有的網絡關係，筆者取得「現代淨」共修會成員同意進行本研究，並同意個人進行開放式參與觀察。目前「現代淨」共修會固定之活動安排為：每週三晚上 8:00 念佛共修、週六下午 2:00-5:00 太極拳；晚上 8:00 念佛共修；另外，「淨土宗念佛會」於每天上午 8:00-11:00、下午 2:30-5:00、晚上 7:30-9:30 皆開放入內念佛，而「淨土宗文教基金會」辦公時間為：周一至周五 8:00-17:00，筆者自 2009 年 7 月至 2010 年 6 月期間，於週三晚間與週六下午及晚間之現代淨主要活動時間內，間斷性地赴「象山淨苑·李元松老師紀念館」參與「現代淨」之共修聚會活動。此外，為了瞭解尚留在「淨土宗念佛會」內原現代禪成員的狀況，也曾赴「淨土宗文教基金會」拜訪，並參與該念佛會的共修活動並做成參與觀察紀錄。

三、 深度訪談：

訪談是質化研究中主要的資料蒐集工具之一。它是評估人們知覺、意義、對情境的定義及對真實的建構的好方法。它也是我們理解別人最有利的方法之一（林世華 等譯，2005：272）。本研究目的既是想藉由觀察「現代禪」教團，如何從草創、發展、到轉型成「淨土宗念佛會」，之後再成立「現代淨」的過程。因此，研究者先以「現代淨」共修會之創設成員為主，藉由參與其小組共修時間進行觀察，並建立彼此相互信任的關係之後，再進行深度訪談，了解「現代禪」教團在轉型前後的情形、歷程與成員參與其中的感受、想法，以及為何最後選擇另外成立新團體？同時，有機會訪談轉型後留在「淨土宗念佛會」之原現代禪成員，並以滾雪球方式訪談「現代禪」轉型前後時期擔任教團重要職務的核心成員，以及電訪離開「淨土宗念佛會」參與「佛教正覺同修會」之成員，嘗試逐步釐清參與觀察與訪談中發現的議題與疑問。

筆者針對訪談所得錄音先進行逐字稿之整理，期待對受訪者訪談內容有更精

準的掌握，並初步運用質性研究分析電腦軟體 ATLAS.ti 5.2 之「code」的功能¹⁰，將訪談資料進行分類，幫助研究者進行訪談資料的歸納與分析，同時比對所得到之相關資料、文獻，以還原該團體之組織發展的軌跡，以利研究目的之達成。

四、學術文獻與報章期刊資料

上述的資料比較傾向是教團內部成員個人，或某一特定時空背景下代表教團的觀點，學術文獻或相關期刊資料可以提供另一個角度的視野，對於事實的釐清會有相當的幫助。這方面的資料蒐集包括對教團或領導人李元松的相關報導與研究，例如：2003 年《弘誓月刊》第 66 期〈淨德昭彰——淨嵩（李元松）法師摯友感懷錄〉，2007 年《台灣光華雜誌》卅三卷 11 期的〈101 旁的現代淨土〉；2008 年江南大學宗教社會學研究所鄧子美教授所撰〈中日淨土信仰和現代人生意義的探尋——以釋淨嵩（李元松）由禪歸淨為例〉收錄於《佛學研究》17 期；亦有真理大學宗教研究所羅佳文（2005）之碩士論文〈從『現代禪』到『淨土宗彌陀念佛會』：一個宗教團體的轉型〉等，可以了解外界如何看待與評論該教團與領導人，提供研究者發展出不同的切入觀點。

藉由這四種方法來進行資料的蒐集、閱讀、歸納、分析，以掌握教團領袖之思想脈絡與人格特質，以及教團的發展歷史、組織目標與重大變革等，以作為研究之基礎。

第三節 訪談對象

本研究為了解「現代禪教團」之發展歷史、轉型過程、及後來部份成員出走而另立「現代淨」共修會的因素，研究者先以一位同時參與轉型後的「淨土宗念佛會」及「現代淨」的同修為訪談對象，之後以「現代淨」共修會之創設成員中的七位為主要訪談者，之後，為兼顧平衡報導，又以三位目前留在「淨土宗念佛會」之原「現代禪」早期成員為訪談對象，加上電訪一位離開「淨土宗念佛會」加入「佛教正覺同修會」之原現代禪成員，共計有十二位受訪者，訪談進行期間前後長達八個多月之久。以下為受訪者（正式接受訪談者）之基本資料對照表：

¹⁰ ATLAS.ti 5.2 操作手冊可參林本炫、何明修編，2004，《質性研究方法及其超越》一書之附錄。

受訪者基本資料表 (N=12)

受訪者	性別	現齡	學歷	加入現代禪時間	搬入象山社區	目前職業	目前參加修行團體	訪談日期
S1	女	56	大學	1992	1997	教職退休/ 基金會秘書	淨土宗念佛會/ 現代淨	2009/07/08
S2	男	66	大專	未曾加入	(兒子 2001 搬入)	貿易公司 主管	現代淨 共修會	2009/07/08
S3	男	46	大學/ 就讀 碩士 班中	1992	2000	銀行專員	現代淨 共修會	2009/07/08
S4	男	56	高職	1991	未搬入	倉儲物流 業務員	現代淨 共修會	2009/07/15 2010/01/09
S5	男	52	大學	1990 曾任 傳法老師	1999 年	退休	現代淨 共修會	2009/07/29
S6	女	49	碩士	1989	2000	廣播媒體 工作	現代淨 共修會	2009/07/29
S7	男	50	碩士/ 就讀 博士 班中	1989	2000	廣播媒體 工作	現代淨 共修會	2009/07/15 2009/08/19 2010/01/09
S8	女	48	大學	1990	1999 年	國中老師 退休	現代淨 共修會	2010/02/20
S9	男	57	大學	1988 (台中)	1999.12	管理職位	淨土宗 念佛會	2010/03/13
S10	男	約 45	博士	1989	1999.10	大學教授	淨土宗 念佛會	2010/03/13
S11	女	約 45	大學	1989	2005	公務人員	淨土宗 念佛會	2010/03/13
S12	男	約 50	醫學院	1989	曾任副 宗長	醫師	佛教正 覺同修 會	2010/03/17 電訪

第四節 訪談綱要：

研究者以半結構式的訪談方式進行，根據擬具的訪談大綱要點，請受訪者以「生命故事敘述」的方式回顧參與「現代禪」的過程，特別著重與李元松老師以及其他成員互動的經驗與感想，並請受訪者回顧「現代禪」兩次轉型的經歷過程。研究者在訪談過程會依據受訪者個別的背景、認知與擔任的角色，調整訪談重點議題，有時透過不同受訪者描述同一議題方式，藉以交叉比對以提高訪談內容的正確性。訪談大綱如下：

一、以「現代淨」之同修為主，進行深度訪談時，訪談要點包含：

1. 加入「現代禪」教團的經過……(個人背景介紹、心路歷程…或搬到象山等)。
2. 李松老師及「現代禪教」教團帶給您個人/家庭哪些幫助或影響？
3. 李元松老師往生之後，在「淨土宗念佛會」的情形（個人調適與心境…轉折）
4. 如何開始「現代淨」？過程如何？
5. 目前參與「現代淨」的情形？以及對「現代淨」未來發展的期待？

二、訪談「淨土宗念佛會」之成員，訪談方向包括：

1. 是否原先為現代禪同修？目前參與念佛會之情形？
2. 在李元松老師往生之後，個人面對教團的變化有何想法？決定如何因應？
3. 面對原先現代禪的一些同修選擇離開，另求學佛途徑，你的了解與看法為何？

第五節 研究對象介紹

本研究企盼以個案方式來探討台灣新興佛教團體「現代禪」，從該教團於一九八九年成立，歷經教團發展、潛修時期、建立象山修行人社區，至二〇〇三年教團面臨組織轉型成為「彌陀共修會」、隨後創教領袖李元松辭世，到二〇〇四年教團正式改為釋慧淨法師主持之「淨土宗念佛會」，到二〇〇六年部份成員出走另組「現代淨」共修會等一連串過程，來探討後卡理斯瑪之佛教新宗派的發展。以下將針對「佛教現代禪菩薩僧團」、「教團創始領袖李元松」、現代禪

教團之轉型——「淨土宗念佛會」、以及「現代淨」等做研究對象之介紹：

一、佛教現代禪菩薩僧團

「現代禪」教團的出現是台灣佛教界很受矚目的一段歷史。從一九八八年三月李元松在台北羅斯福路文殊文化中心以及永和黃國達的家中，講授禪法、舉辦短期禪訓班開始，到一九八九年四月正式成立教團，由創始人李元松撰述六種深淺不一的〈傳法教材〉，制定「宗門規矩」、「道次第」、「血脈圖」、「發願文」等，以「本地風光」為現代禪根本心法；九月，成立龍江根本道場；十月，成立出版社；十二月，創辦《現代禪》月刊。

一九九〇年開始辦理雜誌社、舉辦現代禪七課程；二月至四月間，分別在高雄、彰化、宜蘭成立共修會。一九九一年六月，成立「宗務委員會」；十一月，成立「戒律委員會」，顯示其組織之發展與逐漸制度化。一九九二年三月，李元松退出組織領導，僅稱「傳法長老」，教團由「全體指導老師會議」領導；四月，台中龍樹會館啟用，五月，印經會館成立（羅佳文，2005：163-164）。隨著教團的發展，不論在組織、人才培訓、出版工作等各方面都漸趨穩定之外，一九九三年二月，現代禪教團更進一步成立了「財團法人現代禪文教基金會」，使其得以法人身份，結合社會更多各行各業關心文化的人士，有組織、有規劃地宣揚人文科學理念（董雲霞，2002：13）。

自此，「現代禪」教團公開於佛教界呼籲改革，強調「現代禪十項堅持」，逐漸吸引眾多追求生命真理、喜好佛法之人成為「同修」。根據內部之統計數字，至一九九四年六月時，隨喜參學者——即包括參加過現代禪主辦的「現代禪七」課程、經常贊助現代禪的活動且有來往者，約有一萬兩千人；而正式加入「現代禪」教團、遵從《宗門規矩》的同修約有一千人左右，爾後教團進入潛修時期之後，人數始終維持在七百人左右。同時，陸續在台灣從北到南發展了十個分會據點，潛修後仍有六個，主要中心則以台北天母根本道場、台北象山修行社區、以及台中龍樹會館為主（李元松，2000：218、222-223）。

一九九四年起，李元松因考量組織發展過於快速、人才培養不易，為避免失去「建立台灣第一清淨教團，培養追踵古德的現代禪師」之創教理想（董雲霞，2002：2），而宣佈進入潛修期，二月宣佈北部潛修；五月，宣佈南部潛修。一九

九五年於大陸出版《現代禪叢書·北京版》。一九九六年三月，繼續潛修；七月，開始建設「象山修行社區」，包含「教理哲學研究部」、「中觀書院」、「小蜜蜂網咖中心」、「小蜜蜂活動中心」、「掛單中心」，並成立「修行人道糧基金」。從此，一個台灣佛教史上前所未有的都市叢林——「現代禪象山修行社區」，已悄然在台北市信義區四獸山森林公園象山登山口附近一帶建設成型，這是佛教史上第一個都會型修行社區，是採「漸進式遷入」的方式陸續搬遷至既有的社區中，而不是以購地自建的方式建立一個專屬於「現代禪」的宗教社區（溫金柯 2002：50）。至一九九八年時已遷入三十戶，至二〇〇二年底有將近一百戶的成員，而截至二〇〇五年五月止約有一百五十戶在此居住（羅佳文，2005：110），占了該社區四百戶住戶的三分之一，這是台灣佛教界中一個非常獨特之宗教團體的發展模式。

一九八八年，教團進入第三期全面潛修，並繼續擴大建設象山修行社區，同時，李元松親自規劃現代禪第二代教育計畫，先後成立「現代禪小蜜蜂登山隊」、「現代禪小蜜蜂讀書會」、「現代禪小蜜蜂哲學研究班」等組織。一九九九年，成立了「佛教現代禪網站」，使用數種語言（先後增設中文、英文、德文、日文版網站）使其訊息傳遞與影響力更加無遠弗屆，使「現代禪」儼然成為一個台灣佛教新興教派。而整個教團發展期間，除了歷經與佛教界的諍辯，也與學術界有密切互動，並與其他宗教團體往來頻繁，甚至二〇〇〇年五月起還與代表基督教團體的中華信義神學院展開一連串深度與碰撞性的宗教對話。

然而，「現代禪」的創始人李元松老師於二〇〇三年九月，為徹底落實潛修，把「現代禪網站」關閉了，十月十五日在病中寫信給現代禪同修說：「生活中有『南無阿彌陀佛』是讓我感到慶喜的一大事，也是生命中唯一充滿幸福感的依靠，往昔一切的修行，我已全部放下，唯剩一句『南無阿彌陀佛』。」同一天，在電話中皈依淨土宗釋慧淨，並得法號淨嵩。十月十六日隨即發了一封「向佛教界公開懺悔啟事」，否定了自己的「功夫」、「悟道」，並為「現代禪部份知見上不純正」表示懺悔。同一日，又致函教團同修，取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織，改為「彌陀共修會」。在幾番徵求同修們的同意之後，十一月廿一日，大眾迎請淨土宗大德慧淨上人作為「彌陀共修會」的導師（溫金柯，2005：194），至此，這個宗教團體由禪宗轉變為淨土宗法門，組織從「現代禪菩薩僧團」轉型為「淨土宗念佛會」、「現代禪文教基金會」也改為「淨土宗文教基金會」。至十二

月十日，李元松老師於病中辭世，似乎已將整個教團「託孤」予釋慧淨。至此，儼然為發展十五年的「現代禪」教團畫下句點。

然而，原本屬於「現代禪」教團的同修們在李老師往生之後，是否都能適應新的淨土修行法門？是否能在新領袖的引導之下道業精進？是否能繼續讓佛法與現代日常生活緊密連結？這個「佛教史上第一個都會型修行社區」在組織轉型之後將會如何繼續發展下去呢？這些答案都是值得後續觀察的，對於研究宗教團體的變遷具有重大學術價值。

二、教團創始領袖李元松

李元松何以被視為一個卡理斯瑪型宗教領袖？因為其所受學校正規教育僅止於國小畢業，卻憑著天賦異稟、自身修行與實證經驗，吸引信眾、創立教團，並發展出符合現代人與高知識份子可以接受的「現代禪」，成立「現代禪文教基金會」並建立「象山修行人社區」，著書出版二十餘本，並在往生之後繼續影響一群人。研究者參羅佳文（2005）的論文與網站資料¹¹，將李元松生平傳略整理如下供參照：

年代（年齡）	大事紀
一九五七年（1歲）	五月廿四日，出生於台北縣石碇鄉。
一九六九年（13歲）	於台北市仁愛國小畢業後，為幫助家計而放棄升學。隨父母信仰一貫道，擔任小講師，開始接受傳統儒學及禪道思想的薰習，當時即對宗教哲學具有濃厚興趣。
一九七五年（19歲）	接觸心理分析、邏輯、語意諸學，開始閱讀現代學術諸種著作。
一九七九年（23歲）	自軍中退伍，離開一貫道開始參加佛教活動，適逢因緣得浸習當代佛學大師印順導師之《妙雲集》系列著作，自此專攻中觀哲學。
一九八三年（27歲）	聞思成熟，卻仍感無力化解心底深處所藏對生死的不安和疑惑，在一段時間的尋師訪道，確定周遭並無可以指導自己的師長，而發浩歎：「此事唯靠自己，他人難以

¹¹ 參網址 <http://www.modernpureland.org/buddhist/buddhist-introduction.html>，2009/10/30 線上檢索。

	幫忙。」從此深入禪定冥想，醒夢無間苦苦尋伺戳破生死迷夢的現量經驗。於工作之餘，每日打坐八小時以上，前後長達三年之久，期間曾經歷過的大、中、小悟境數十百次
一九八八年（32歲）	粉碎人類對時空萬有一切存在所潛藏的謬見。隨後即走入佛教文化界，倡導「止觀雙運」、「本地風光」兩門禪法。
一九八九年（33歲）	因見各地親近學禪的同道日益眾多，且感傳統佛教迷信之風頗盛，為將深富人文理性精神，純屬健全人格、成熟心智的方法推廣於社會，遂創立「現代禪教團」，撰述〈傳法教材〉，制定「宗門規矩」、「道次第」、「血脈圖」、「發願文」等，之後並成立「現代禪文教基金會」。出版著作《與現代人論現代禪》。
一九九〇年（34歲）	不再收受弟子。出版《與現代人論現代禪 第二集》、《二十一世紀的禪》、《經驗主義的現代禪》等書。
一九九一年（35歲）	出版《平常話》、《現代公案》。
一九九二年（36歲）	退出現代禪教團組織領導，教團交由「全體指導老師會議」領導。亦開始致力於淨土念佛的提倡。出版《入禪之門》、《禪者偶思》、《從自我實現到禪定解脫》等書
一九九四年（37歲）	出版《千秋萬古一禪師》、《我有明珠一顆——怎樣自己達到解脫》二書。
一九九五年（38歲）	鑑於教團發展過於迅速，修行、弘法和行政人才相對險的不足，宣布潛修。《禪的修行與禪的生活》、《生命智慧的對話》（一）（二）、《現代人如何學禪》等書出版。
一九九六年（40歲）	三月暫時兼任教團傳法長老與宗長；七月，集弟子眾，於台北市區嘗試建立一個都會型修行社區——象山修行人社區；卸除教團行政管理之責，專注教導志在解脫的弟子修行。出版《昔日曾為梅花醉不歸》與《現代禪宗門規矩》。
一九九七年（41歲）	著作《禪門一葉》、《就這樣》出版。
一九九八年（42歲）	擔任現代禪第二代教育小蜜蜂課程規劃教師。出版《阿

	含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》、《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》。
二〇〇〇年(44歲)	與基督教中華信義神學院展開宗教對話。著作《古先人道》、《禪的傳習》出版。
二〇〇二年(46歲)	四月皈依印順導師，法號慧誠；五月卸任宗長職務，擔任不管事之傳法長老，唯指導現代禪弟子修行；六月率「現代禪」同修拜訪中華信義神學院，再度進行宗教對話。
二〇〇三年(47歲)	五月，因病暫辭俗世，閉關潛修，病中唯一心念佛，稱名不輟，並以台灣 SARS 疫情為緣，勸諭現代禪弟子唯行念佛。 十月十五日，皈依淨土宗釋慧淨，法號淨嵩。 十月十六日，發表「李元松向佛教公開懺悔啟事」，並致函教團同修，取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織，改為「彌陀共修會」。 十一月廿一日，教團全體會議通過皈依釋慧淨，迎請淨土宗慧淨上人作為彌陀共修會的導師， 十二月十日（農曆十一月十七日彌陀誕）往生。

三、現代禪之轉型——「淨土宗念佛會」¹²

二〇〇三年十月，李元松皈依淨土宗釋慧淨，之後將教團轉型成「淨土宗彌陀共修會」，「中觀書院」改為「淨宗書院」，「象山修行社區」改為「彌陀村」，迎請釋慧淨駐錫。之後，李元松於十二月十日往生，其弟子念佛四十九天，由釋慧淨並依遺眷所請，完成李老師臨終殷切的心願，為剃髮、著僧服入殮，稱「淨嵩法師」。

¹² 以下資料參羅佳文（2005：170），及2009/10/31取自
<http://www.modernpureland.org/buddhist/buddhist-introduction.html> 資料。

二〇〇四年一月十八日，現代禪弟子及眷屬皈依釋慧淨。二月，以象山修行社區為淨土宗台灣本山，另在台中、高雄成立彌陀共修會分會，並成立第一屆「議事委員會」。四月，成立淨土宗法務流通處。十一月，提出「淨土宗善導流」與教章，成立「淨土宗助念團」。二〇〇五年二月，第二屆「議事委員會」改組。

接替李元松繼續領導從「現代禪」轉型為「淨土宗念佛會」的釋慧淨今年60歲，於一九五〇年出生台南市，28歲時於佛光山星雲法師座下剃度出家，法名心嚴，外號慧淨。36歲時獨自在山中靜修，歷時三年，期間以念佛為主，旁及《印光大師文鈔》和淨土著述。一九八八年，到日本京都之大谷大學修學淨土宗釋善導之淨土思想。一九九三年，自日本返台，並開始在香港、澳門、中國、紐西蘭等地弘揚釋善導之淨土法門。二〇〇三年（54歲）十一月，駐錫彌陀村（原現代禪象山修行社區）。自二〇〇四年（55歲）～迄今，擔任「淨土宗念佛會」與「淨土宗文教基金會」總導師。

現今的彌陀村，在李元松「全力弘揚淨土念佛法門」的遺願，以及釋慧淨法師指導下，從二〇〇三年十二月起，每天朝暮兩班念佛，雖年節而未曾稍輟（二〇〇五年一月又增為早午晚三班）；念佛時間（長年無休）早上 08:30~11:00、下午 14:30~17:00、晚上 19:30~22:00，皆開放一般信眾入內念佛，會址：台北市信義路五段150巷22弄41號1樓。而「現代禪文教基金會」改為「淨土宗文教基金會」之後，以倡印佛書為主，已有《淨土三部經讀本》、《淨土三經一論大意》、《善導大師全集》、《法然上人全集》、《念佛金言錄》、《念佛感應錄》（一、二集）、《慧淨法師書信集》、《回歸善導》……等二十餘種。據說，古來曾有念佛人聚居一處，同修淨土法門的彌陀村，傳為美談。

四、現代淨——象山淨苑·李元松老師紀念館¹³

「現代淨」之成立緣起為二〇〇六年初，幾位原屬「現代禪」成員離開了轉型後的「淨土宗彌陀念佛會」，發心整理李元松之淨土宗教導而開始聚會互勉、舉辦定期共修。起初，在社區附近的茶館共修，不久之後，每週輪流在兩位同修的家中聚會。後來，因其中一位師兄的父親（周伯伯）搬來社區，買了更大的房子同住，原來的房子就提供給共修會使用，而開始有了固定共修的地方，並在那

¹³ 以下資料參 <http://www.modernpureland.org/activities/chingyuan.html>，2009/10/31 線上檢索。

裡擺放簡單的佛龕，供奉西方三聖圖及李老師的遺像。

經過一年多來一點一滴的努力，大家有了李老師詳細開示淨土宗法義的三本講義，並且透過閱讀、切磋與研討、實踐，而李老師最後教誡：「活著的時候，做一個快樂、聰明、有品的人，死的時候往生極樂世界」的內容，越來越清晰無疑。在廓清對於淨土法義的疑難，立足於南無阿彌陀佛的信仰之後，進而能夠共讀李老師生前編定的《簡要了解現代禪》，溫習老師對佛法與人生種種課題的看法，益信這是可以「抱道以終」的指南。

爾後，因周伯母的生病，在病中，透過孩子的說明，接受彌陀的攝受，發願往生極樂世界。往生之時，同修前往助念，瑞應時現，往生無疑。周伯伯也從此開始皈信佛法，經常到象山社區的佛堂隨大眾念佛。二〇〇七年，同修留意到台北醫學院附近，有一間六十多坪的公寓二樓要出售，期盼能成為一個正式的共修處，後由周伯伯出資買下，作為「現代淨」之共修處所。經過裝修，設有佛堂，供西方三聖，為同修平日共修、唸誦、經行及上課的場所；又有祖堂，供李元松老師遺像、髮舍利、生前使用的念珠等法器遺物、法語、著作等，另有客堂、視聽室、辦公室等，其中多有畫家小魚的字畫，佈置一如李老師生前所在的道場。於二〇〇七年十二月九日（李元松往生四週年前夕）舉行開幕典禮，取名為「象山淨苑·李元松老師紀念館」。

目前「現代淨」固定之活動時間安排為：每週三晚上 8：00 唸佛共修、週六下午 2：00-5：00 太極拳；晚上 8：00 唸佛共修；每次聚集共修人數約在十二~二十人左右。

第四章 由禪轉淨——「現代禪」的創立與後期發展

一個新興宗教團體經過十五年的發展之後，究竟是面臨到什麼樣發展的困境，而使教團創始領袖決定改變初衷，將原本以自力解脫的禪宗修行團體，轉型為信靠彌陀救度的他力信仰團體？而具有強烈卡理斯瑪特質的第一代領袖，又在什麼情況下，採取「指定繼承」的模式，從教團外部找來領袖繼承人？這教義與修行法門的大轉折，以及卡理斯瑪領袖繼承模式，將對新興宗教團體的後續發展產生什麼深刻影響呢？本章將根據受訪者的訪談內容與所蒐集到的文獻資料，從新興宗教運動的觀點，檢視台灣新興佛教團體「現代禪」的創立、發展與轉型的過程及因素。本章分：第一節、李元松與「現代禪」；第二節、「現代禪」的後期發展與轉型「彌陀共修會」；第三節、「捨禪歸淨」與「託孤」行動——教團轉型的雙重挑戰；第四節、小結

第一節 李元松與「現代禪」

一九八九年四月由李元松創立之「現代禪菩薩僧團」（簡稱「現代禪」），是台灣佛教界很受矚目且具爭議的事件。原因是李元松原為一貫道講師，所受學校正規教育僅止於國小畢業，卻憑著天賦異稟、鑽研佛教經典及修行，於學禪修行有所體悟，乃隨緣講學、教禪，並宣稱當代台灣佛教已偏離佛教原旨，過份為傳統制度所約制，無法適應現代人的需求。他主張不墨守襲自印度的古老戒律，對七情六慾持肯定的態度，主張證果不難、僧俗平等，並倡議以在家居士組成的佛教僧團，這與傳統佛教的保守觀念大相逕庭。李元松認為他自己所創立的現代禪具有以下特色：

信佛人（李元松）因感當前佛教迷信之風頗盛，遂創立現代禪新宗派，強調現代禪在哲學背景和深入的境界上，與古代正統的禪門完全一致。不過，為使現代人能扼要掌握禪的精神，並融入現代生活中，現代禪有八項不同於當前傳統禪法的主張，成為現代禪的特色：

1. 堅持經驗主義的原則
2. 特重現代精神的涵養
3. 主張一切修行都應以履行責任義務為先
4. 不過度強調襲自印度古老的戒律
5. 對七情六慾持正面肯定的態度
6. 崇尚人情義理、俠義情懷
7. 現代禪側重「傾宇宙之力活在眼前一瞬」的習定要領
8. 現代禪廣為傳授直指人心的禪法，重振唐宋祖師禪風
(現代禪，2002：5-10)

一九八九年四月李元松正式成立教團後，即開始撰述六種深淺不一的〈傳法教材〉，制定「宗門規矩」、「道次第」、「血脈圖」、「發願文」等，以「本地風光」為現代禪根本心法；九月，成立龍江根本道場；十月，成立「現代禪出版社」，十二月發行《現代禪雜誌》；一九九〇年開始推廣現代禪七課程，二月至四月間，分別在高雄、彰化、宜蘭成立共修會。一九九一年六月，成立「宗務委員會」；十一月，成立「戒律委員會」，顯示其組織之發展與逐漸制度化。一九九二年三月，李元松退出組織領導，僅稱「傳法長老」，教團由「全體指導老師會議」領導；四月，台中龍樹會館啟用，五月，印經會館成立(羅佳文，2005：163-164)。隨著教團的發展，不論在組織、人才培訓、出版工作等各方面都漸趨穩定之外，一九九三年二月，現代禪教團更進一步成立了「財團法人現代禪文教基金會」，使其得以法人身份，有組織、有規劃地宣揚李元松的人文科學理念(董雲霞，2002：13)。

根據現代禪內部之統計數字，至一九九四年六月時，隨喜參學者——即包括參加過現代禪主辦的「現代禪七」課程、經常贊助現代禪的活動且有來往者，約有一萬兩千人；而正式加入現代禪教團、遵從《宗門規矩》的同修約有一千人左右(李元松，2000：222-223)¹⁴，與此同時，現代禪陸續在台灣從北到南發展了十個分會據點，到一九九四年宣布潛修後仍有六個分會，主要中心則以台北天母根本道場、台北象山修行社區、以及台中龍樹會館為主(李元松，2000：218、222-223)。由此可見，現代禪從一九八九年成立後至一九九四年的五年內，已奠

¹⁴ 《宗門規矩》經幾次修改，最後收錄於李元松，1997，《禪門一葉》，包括血脈圖、宗風、道次第略圖、組織圖表、制度與法規、同修須知等。

定了現代禪成為佛教新興宗派之基礎。從李元松為現代禪教團所訂立的宗風，更可看出他對建立這樣一個符合現代人需求、具人文科學與民主精神之居士僧團所懷抱的目標理想：

<現代禪宗風>：

1. 學佛從培養人格，擴充經驗領域開始。
2. 修行以科學精神、禪定個性為基礎。
3. 證量的目標是無我與大悲。
4. 師資與執事的資格以德行為主。
5. 弘法側重人道精神。
6. 教團採行議會制，以清淨如實之境為理想。（李元松，1997：190）

在這樣的理念號召下，現代禪教團迅速成長，但為避免過度膨脹而迷失建立清淨教團的理想，一九九四年起李元松宣佈採取潛修方式進入潛修期，將全台十個分會縮減為六個，各地道場也暫時停止舉辦對外活動，以減緩教團的發展步調（李元松，2000：223；羅佳文，2004：31）。原因是李元松已察覺到教團在組織運作上的最大挑戰在於領導團隊的建立，因此採取潛修方式加以因應。他在一九九八年接受台大哲學系楊惠南教授專訪，被問到：「現代禪是否遭到發展瓶頸？」時，即如此回應：

最大的瓶頸是人才養成不易，無論修行、弘法或行政人才都很難得。一旦修行、弘法、行政人才養成的速度遠遠趕不上教團的膨脹，則將百弊叢生。而這個問題後來之所以能夠被抑制不致蔓延擴大，便是因為教團的潛修。如果人才足夠的話，我至今仍然相信，現代禪有潛力推動全民性的覺悟運動。雖然這個假設的本身或許已是不可能的奢望。（李元松，2000：227）

潛修是李元松面對教團發展瓶頸採取的方式，卻也因此更奠定了其卡理斯瑪領袖的角色與地位。一九九六年三月，現代教團決議繼續潛修（羅佳文，2004：32），也因為方便教團全面進入潛修，李元松自一九九六年七月起於象山主持的

「密嚴共修會」成為培養人才的重要途徑，而弟子為了方便就近親近「上師」¹⁵，而衍生了遷入象山社區的想法，而開啟了建立中國佛教史上第一個「都會型修行社區」的契機，該社區位於台北市信義區「象山」山腳下，故亦稱「象山修行社區」。

「象山修行社區」並非透過購地自建的純粹宗教社區方式建設，而是採逐漸遷入的方式，在成員或租或買的情況下陸續移入，象山社區成為「現代禪」的專屬修行社區，因社區空間有限，申請移入者均須經教團嚴格審查才能移住，加深成員的認同感。加入社區的成員除大人有定期小組共修聚會外，李元松又為社區成員第二代成立「小蜜蜂讀書會」、「小蜜蜂登山隊」等，在學校課餘，培養其人文及宗教素養(溫金柯，2005：322)。而一九九九年十二月更成立「現代禪網站」，將現代禪相關著作大量上網，資料極為豐富，使有興趣進一步了解「現代禪」的朋友，可上網瀏覽。「現代禪網站」從成立至二〇〇三年初，三年多時間，到訪量已超過一百五十萬人次(溫金柯，2005：317)，這期間「現代禪」與佛教界、其他宗教界、及海內外社會大眾的互動不受潛修影響，反而更加無遠弗屆，而「象山修行社區」的建立，更是「現代禪」發展過程中的高峰，也從李元松與社區成員的密切互動關係，展現李元松在現代禪教團內卡理斯瑪領袖的關鍵角色。

「象山修行社區」的建立，使「現代禪」教團之發展更具特色，也經由李元松與社區成員間的緊密互動關係，落實李元松的現代修行理念，讓李元松的魅力型領袖影響力發揮到最高點。負責當時「象山修行社區」的行政協調者表示：

由於搬進社區的資格，必須經過傳法會議嚴格審核，…且因現代禪強調「在履行責任義務中脈向解脫」，絕不可因學佛有虧欠任何應盡的責任義務，所以絕大部份都是舉家搬遷過來。成員來自各地，各行各業都有，也有一部分從國外回來，還有從各行各業提前退休，到象山社區來當專業的修行人。大家搬到象山的目的，都是為了親近李老師，在日常生活、待人接物之中學習佛法，過真正修

¹⁵ 最早李元松只讓現代禪同修稱呼自己為「學長」，後來為了避免倫理混淆，才接受指導老師建議，接受大家稱他為「上師」或「老師」。(李元松，2000：218)

行的生活（華敏慧，2005：97）。

透過「象山修行社區」的生活，使現代禪的成員不但能將世俗生活與修行生活緊密結合，透過民主議會制度下，「依律共住，以法為師」的原則，即遵守嚴謹的「宗門規矩」以及共修生活，加上群策群力的社區組織，使每一位同修都達到「安居樂業、安身立命、慈悲喜捨」的方向（華敏慧，2005：95-107）。研究者認為：正因為有「象山修行人社區」的建立，使得居住期間的每位現代禪成員與他們的上師——李元松，建立起非常深密的關係。在弟子心目中，與上師的互動關係深烙在他們的生命中，幾位受訪者分別有以下的敘述：

上師等於是包生包死，就是說我們全家人的.....，譬如說夫妻吵架，上師也要調解，光聽我們絮絮叨叨的，或者是說你光調解一個家庭或一個小小的事情就要多少時間？然後我們上師有多少弟子？上師還會跟我們擊掌為誓，說：好啊，講好了，今天我們講好了，你們以後要好好的，回去要好好的.....夫妻要恩愛啊...什麼的。所以，以上師跟我們那麼深厚的因緣，十幾年的因緣，其實我很難，我不太可能割捨.....，（S6-01：31）

那我們上師就是....一方面就是很新，除了佛法以外，佛法我們就是比較深奧，或者說很難說我懂多少，但是現實生活上的點點滴滴，其實也是要靠很有智慧的人進來做，然後我們上師在這方面....十幾年來都讓弟子覺得很安心，而且我們上師做的經常都是蠻出乎人意表的作法，然後解決一個煩惱，就是我們上師很厲害，我感覺我們上師很厲害，除了佛法我們先不談，他做人、做事確實是很厲害，（S4-01：44）

我常覺得說我的上師了解我、比我了解自己的還要深，那有些起心動念或說潛意識的東西，是我自己沒有察覺，我的上師就會指出來了，所以那樣指導修行的是非常的厲害的，那個是很尖銳的，在一個禪師面前，你是無所遁逃的，你不要想再掩飾自己的那種不好的起心動念，或者是一些扭曲的東西，你有一些想要自我保護的東西，像那

些很人性本能的東西，我們上師要你去看到：你自己到底是一個什麼樣的人？然後慢慢去化解。……可是，爲什麼他怎麼能夠那麼深入的了解我呢？他面對這麼多的弟子，我覺得這是一個真正深入到人性當中的七情六慾；或者是深入到人性的潛意識；或者是更看不見的那個意識、更深的意識的表層底下的一個解脫者，他才有能力去了解別人。（S6-01：25）

看到上師那麼樣的一個人....，其實到目前....我所見過的，能讓我這樣心服的人，這世間畢竟很少有人....可以這樣讓我信服，是這樣的一個心情，就是說....那麼有智慧，而且就是很愛我們，很替我們著想的一個人。（S4-01：80）

從上述資料顯示，「現代禪」教團的創立及早期發展，充分展現了李元松的卡理斯瑪特質，以社會學的角度看「現代禪」一九九四年的潛修，到一九九六年「象山修行社區」的設立，正代表者李元松與現代禪的核心成員，在新興宗教發展的早期陷入一種組織成長後，遭遇制度化與保留其領袖卡理斯瑪領導的兩難（Ji Zhe, 2008：57）。而在象山修行社區的互動關係下所產生的「修行、生活」融合的組織文化，師徒間與成員間的緊密互動關係，讓成員對李元松個人魅力的順服呈現一種特殊的意義，也使得「現代禪」展現有別於其他台灣制度性佛教教團的運作模式，展現一種經過長期互動與關懷所產生的，結合宗教情懷與日常生活的宗教社群生活方式，彼此間產生相互依賴的集體認同感。

李元松所謂「現代」的意義也展現在他與其他宗教或宗派團體的互動上，一九九二年所制定的「現代禪十大原則」就強調佛教徒應體認業法是最終的真理，但也必須承認其他的宗教也有到達真理的道路。因此，在教團發展期間除了歷經與佛教界的諍辯，也與學術界有密切互動，他本人以及負責教團理論的溫金柯經常受邀參加學術的研討會，並與其他宗教團體往來頻繁。一九九二年亦開始講授淨土修行法門，二〇〇〇年五月起更與基督教團體的中華信義神學院展開一連串深度與碰撞性的宗教對話，也曾表示和信義神學院接觸以來，在互動中見證了信神之人的公義與柔軟，而倍加讚歎基督教信仰，並與中華信義神學院的院長俞院長常有往來。這些與教團外面的學術、宗教界緊密的互動關係，也成為現代禪對外界開放的修行方式特質。

然而這個奠基於李元松卡里斯瑪特質的教團，到二〇〇三年發生了重大變化，隨著李元松的身體健康狀況惡化，加上信眾對領袖的過度依賴而未能培養足堪大任的繼承者，使「現代禪」教團的持續穩定發展受到嚴重威脅。此時，李元松與教團如何因應呢？它會為教團後續發展帶來什麼契機呢？下一節將對「現代禪」後期的發展與轉型「彌陀共修會」之過程，進行探討。

第二節 「現代禪」的後期發展與轉型「彌陀共修會」

二〇〇三年二、三月份，李元松的身體呈現不穩定的狀態，到了四月間，隨著 SARS 疫情的爆發與蔓延，甚至有同修的親人已遭隔離，李元松有感於生死一瞬間，便要大家一心念佛（釋淨音，2004：254）。五至七月，李元松藉 SARS 疫情流行的因緣，為象山社區的弟子講「淨土宗九堂課」，課程中勸諭弟子唯行念佛。而在傳淨土法門的二個月中，時時審視弟子是否相應安心，並數度告訴弟子說，最高口訣已經普傳，念佛是最普門也是最老辣的，時機緊迫，要先傳最深、最後的法，以防萬一。（華敏慧，2004：216）

講完九堂淨土宗課程之後，李元松的身體狀況更驟然而下，從研究者的田野資料中（未出版的 2003 年譜¹⁶）可得知當時李元松的身體情況，以及對教團成員的交代如下：

【七月廿六日】

上師突然失聲，稍微講話心臟、肝臟和後腦勺都會痛，且冒冷汗！而且中醫開的大補藥方怎麼吃都無效。現經社區醫療小組禪喬老師、明遠師姐共同確認是「長期積勞成疾」，必須長期靜養。上師吩咐執事轉答三段話：

(一)諸行無常、諸法無我，大家要以自己的「道」為重——那就是如上師已教授的，切實實踐溫養，有忘失的，可重溫筆記或與同修討論。

(二)上師想念大家（每一位大人和每一位小蜜蜂），可是現在非得徹底休息不可；我不曉得什麼時候可以再和大家歡談，但一切都交給法界

¹⁶ 以下引用之 2003 年譜內容尚未出版，為研究者取得之田野資料，目的在於對歷史與轉型過程的釐清與探討。

不可思議的神秘力量。

(三)和大家一起念佛：南無阿彌陀佛

此時的李元松，在身體健康惡化的情況下，除被迫必須閉關修養之外，更自己以身示法、勤於念佛，同時為徹底落實潛修淨土法門，還在九月中決定將「現代禪網站」關閉，並為自己決定「由禪轉淨」留下伏筆。

【九月十五日】

李老師與執事討論後，於下午五點關閉現代禪網站。

【九月廿二日】

上師身體仍然虛弱調養中，今天下午以手寫的方式為文英師姐開示如下：

無知最親切、最如實！隨順因緣最符應覺者的生活。

病苦是人皆難免，克服之道沒有！唯能忍！或修習念住減輕痛苦。有關生死一大事，我們是無法得知的，每個人各依其信仰安身立命。在我而言是念佛、信佛、歸依佛。

人間萬事唯能以盡力而為的態度處之——其結果是真好或真壞，唯佛知之。我自己信佛、念佛並願得以往生淨土，希望與我有深緣者，亦如是。

病中的李元松，透過文字表達自己的心境，強調生死大事無人能知，但他告白自己是信佛、念佛並願得以往生淨土的人，也期盼弟子們能夠跟他一樣。這除了是李元松個人信仰的一個重大轉折，也暗示著做為一個教團創始人與實質領袖的李元松，正努力思考萬一自己不久於世，該如何為弟子的生死大事尋找另一條出路？透過教團內部正式的消息發佈，李元松逐漸引導現代禪成員轉而接受淨土信仰，並逐步為教團轉型為學習淨土法門而鋪路。

【九月廿八日】

發布密嚴共修會消息：

我自己生了這場重病，才益發生起對彌陀的皈依，並同時發現弟子中明遠（明出的姐姐）雖然念佛係受教於上師，但她從念佛中所獲

得的法喜與安心，卻更勝於上師！上師非常高興，有弟子在安心的程度、信佛、皈依佛的程度超過上師。由此也可見，早晚唱頌〈淨土發願文〉，並且經常隨順隨喜的多念佛，可相應乎法界不可思議的神秘力量。上師自己以後也會隨順隨喜的多念佛，並勉勵同修大眾：在修行的這一條路上，我們自己的能力是卑微渺小有限的，我們更應該「一心皈命極樂世界阿彌陀佛」。

【十月四日】

上師於書院對禪音說，對於將來引導大家信仰淨土法門是一直以來都在思考，只是上師也要體貼大家，如何不會給大家壓力，不是說教給大家就好了。

- 有關轉修習淨土法門弟子會不會因不相應而困擾，上師談到四點：
- (一)上師談淨土並不是九十度轉彎，而是一個跳躍，因為十幾年來上師一直讚淨土為最高。梁寒衣訪問上師時，上師就有談到，因為了解到自己的卑微、渺小、有限……所以……；
 - (二)十幾年來，上師對每個人的照顧都是以每個人為中心，完全沒有以團體為主，弟子的生老病死上師都揹著，與弟子的情義，以及長期來大家對上師的信心，應該大家對這樣的教法都會信到；
 - (三)長期來，大家都被上師導引成非常純淨的人，而一直以來，上師的心情覺得和大家都是平等；
 - (四)上師要教大家的是，上師發現一個最好的，告訴大家真的。

這段時間，李元松除了力勸弟子接受淨土法門之外，並吩咐弟子張志成蒐集淨土法義，先行研究並節輯重點成冊，立即發給教團每一位同修（釋淨音，2004：257）。

【十月六日】

吩咐志成師兄選《法然上人文鈔》中適合大眾的文章印給大眾閱讀。並以現代禪文教基金會印發淨土宗叢書《念佛感應錄(一)(二)》《念佛金言錄》《法然上人全集》《淨土三部經讀本》贈給各界。

到了十月，「現代禪」同修已經開始共修研讀淨土弘願法義（華敏慧，2004：

218-219);也就是這一段時間,李元松接觸到釋慧淨的著作,而有之後皈依慧淨法師,並決定教團轉型與「託孤」行動的因緣。根據研究者的訪談資料,亦可得到印證:

他(張志成)聽李老師講完淨土,然後唸佛,他就去找網路上淨土的東西,然後他自己看看之後覺得慧淨法師講得不錯,然後可能就自己去跟李老師做介紹,我們李老師說:很好很好啊!就叫他去接觸,所以,他就找了很多,研究了很多,後來他大概也跟李老師說這個不錯,這樣子,然後他...大概就是這樣子,...然後就把一些書搬給我們李老師看,那我們李老師有看,看完我們李老師就有.....基本上我們李老師認為這個師父是不錯的,而且跟他的思想是比較近的。(S7-01:24、26)

我知道的關於李老師轉了淨土法門的過程,他有叫了志成找資料,那志成他們找到資料跟李老師講,當時李老師乾眼症很嚴重,他們是拿了上人(慧淨法師)的書,當時是...法然上人與善導大師這幾本,把裡面的有一些東西唸給李老師聽,唸給李老師聽,然後美伶跟志成給我的訊息就是說,他們有某一天兩個突然間了解了,覺得這樣就夠了,他們有會意就去跟李老師講,這是就他們的角度,他們跟我講的,然後他們就相應,然後全家就進入善導流的學習,全家喔,包括○○、○○...全部,他們都已經說服好了,所以他們全家是最早進入這個狀況的,這是我所聽到的,也是應該接近事實的。(S8-03:8)

接著,李元松撐著虛弱身體,必需奮力為弟子做的——就是找到合適的領導人繼續帶領教團。因此,他先從結緣書中的連絡電話循線找到釋慧淨,向其請教淨土法義問題,之後又致電時才表明身份,並請求皈依。十月十五日,李元松於電話中皈依了釋慧淨,獲賜法號「淨嵩」(華敏慧,2004:219)。田野資料中(未出版的2003年譜)亦記載:

【十月十五日】

上師電話告知上人真實身份,並略述自己完整的病情。上師發願若病癒後隨即出家追隨上人,並蒙賜法號「淨嵩」。

同一天，李元松在皈依之後，即在病中寫信給現代禪同修（張志成，2004：538），向教團全體弟子發佈消息，取消現代禪宗派制度，改為「彌陀共修會」，廢除傳法老師，將各班各組領眾共修的執事重新調整，其內容如下¹⁷：

非常對不起現代禪的每一位同修，因為我的病情一直沒有好轉，在未來一段長時間裏恐怕仍得在病苦折磨中信佛、皈念佛——生活中有「南無阿彌陀佛」是讓我感到慶喜的一大事，也是生命中唯一充滿幸福感的依靠，往昔一切的修行，我已全部放下，唯剩一句「南無阿彌陀佛」。

我非常高興象山社區中深信彌陀本願、勤喜念佛的同修愈來愈多，感到這都是彌陀不可思議的力量的攝受，當然每個人宿世累劫的佛緣也是重要的因素。由於我深信三世輪迴、因果業報，以及鑑於每一個人的生死大事重於一切，因此振作精神將各班各組領眾共修的執事略作調整如下：

(一)爾後密嚴共修會改稱為「彌陀共修會」。

(二)彌陀共修會分六組（廢除班制）：第一組組長、副組長由美伶、鳳美擔任；第二組組長、副組長由瑪麗、禪玲擔任；第三組組長、副組長由志成、禪本擔任；第四組（原正二班）組長、副組長由火慶、偉修擔任；第五組（原正三班）組長、副組長由禪瑄、美惠擔任；第六組（原正四班）組長、副組長由禪音、玉龍擔任。沒有領眾的傳法老師有的乃為勞苦功高的教團執事，除了繼續肩挑重擔之外，宜忙中抽閒為自己的道業努力，亦可自由隨喜參加任何一組的共修。

(三)六個組之間，只是原則分組，但聯誼、法談一概隨喜，自由自在。有關共修的需要性及時間、地點、方式與人事，均由各組組長自行決定。

我特別感念長期來擔任執事的同修，是因為他們的默默奉獻，挑起繁雜瑣碎、費神耗時的庶務性工作，才換得了許多同修得以安心學佛的閒暇，我謹於此致上感恩的心。

¹⁷ 引自研究者的田野資料中未出版的 2003 年譜。另見（張志成，2004：538）亦引用了該信大部份內容。

隔天，十月十六日，李元松隨即對外發表了「向佛教界公開懺悔啟示」，否定了自己的「功夫」、「悟道」，並為「現代禪部份知見上不純正」表示懺悔（華敏慧，2004：217；張志成，2004：539；溫金柯，2005：196），該啟示內容為¹⁸：

凡夫我由於生了一場病，九月下旬方覺過去的功夫使用不上，從而生起疑情：過去所謂的「悟道」應只是自己的增上慢。我為往昔創立的現代禪在部分知見上不純正之一事深感慚愧，特向諸佛菩薩、護法龍天、十方善知識、善男子、善女人至誠懺悔。

我今至心發願往生彌陀淨土，唯有「南無阿彌陀佛」是我生命中的依靠。

南無阿彌陀佛

李元松頓首

這封懺悔信不僅引起外界嘩然，更引發弟子不同之解讀，然而由於李元松仍在養病期間，弟子不便詢問打擾，又弟子一向對上師信任與尊崇有加，當時並沒有機會當面向他詢問實情，這從當時教研部主任溫金柯的文章中可見一斑：

十月十六日，上師在病中發出「向佛教界公開懺悔啟事」後，曾囑禪音師電話告知，並逐字唸給正在上班的我聽。上師發出此文，無異宣告了現代禪理論、證量與教團的終結，而且再也沒有挽回的餘地。這令我十分惋惜，甚至為上師自己抱不平。我相信上師如此做，必有其用意，但想到病中的上師，恐怕沒有體力說明什麼，所以，當時禪音師問我有什麼看法，我只能答以一個問題：「上師身體好不好？」（溫金柯，2004：244-245）

在確定將教團轉型，並公開發表懺悔啟示之後，李元松接下來要做的是教導弟子們理解「捨禪歸淨」這條路勢在必行。因此，他在十月廿五日拖著病體寫下手稿，指示念佛之道¹⁹：

¹⁸ 全文取自研究者的田野資料中，未出版的2003年譜。另見溫金柯，2005：196。

¹⁹ 2010/05/29，引自 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/m_33.htm，另見華敏慧，2004：218。

感念昔日、今日勞苦功高的執事同修，有時想到大家，心中感動、感念，唯有稱念佛號。

唯有名號在心中、在口中。一句名號如果發自內心即得決定往生，更何況人生苦海，無常不定，沒有一處可依靠，而多念佛、常念佛，則更可以獲得現世安樂與來世往生之益。

信——決定相信一念、十念往生一定；行——盡形壽隨喜隨順常念佛。（缺一不可）

忘掉戒定慧，全憑「南無阿彌陀佛」名號，不要有一絲毫的自力、修行、知見。

此一手稿清楚表明李元松的淨土念佛觀，雖然要弟子們忘掉過去禪宗「戒、定、慧」修行功夫，轉而投向他力信仰，全憑「南無阿彌陀佛」名號，但又提醒「信一行」缺一不可，為弟子們未來的修行確立明確方向。同時，李元松必需為這轉型後的教團尋求接班人，而既然確定教團要「由禪轉淨」了，自然不可能從過去現代禪的弟子中找到合適接班人；當然或許也因為內部無合適繼承人，才使得李元松做出「捨禪歸淨」的決定，這一體的兩面留待之後探討。

在這段時間，積極尋求合適的領袖繼承人是李元松更重要的任務，然而李元松是否在這期間致電釋慧淨請他接手教團？或是在稍早皈依的同時即表明心志？外界不得而知，但依據內弟子們事後的了解，這段時間李元松似乎以一種「託孤」的心情（釋淨音，2004：258），要將轉型後的教團交由釋慧淨來領導。至於李元松與釋慧淨有幾次的電話聯繫，弟子的了解略有出入：

上師由結緣書中的連絡電話循線找到上人，沒有人知道上師默默在從事這件事。十月十五日，就在發出佛教界公開信的前一天——上師皈依了上人，獲賜法號「淨嵩」。之後，兩次電話向上人傾吐內心對教團慧命所寄的期許，懇求上人慈悲成全。（華敏慧，2004：218-219）

我知道上師和慧淨上人有數次電話上的聯繫，包括念佛法門上的確定、殷重託請上人到象山社區擔任導師、詢問一般往生後事之

處理及出家的心意。在上師往生後一段時日，不經意中，才知道上師是以託孤的心情親自向慧淨上人書籍流通處的師姐詢問得上人南部的聯繫電話。（釋淨音，2004：257-258）

當李元松確定教團接下來的接班人之後，就必須傾最後力量說服弟子們接受這樣的安排。研究者從田野資料中得知，十一月十六日，李元松曾致函釋慧淨（田野資料，2003年譜），但第三者沒人知道信的內容為何？但十一月十七日起，李元松即入院就醫，當時的情形為：

多日來上師一直感覺腳部酸痛，卻不想理會，終日大多時間都在打坐。17日凌晨左腿腫脹痛無法行走，甚至無法下床，經醫療小組勸請，於下午二點多到醫院（國泰）就診，醫生判斷嚴重的血栓塞。…上師於住院期間發兩個願：（一）今後茹素；（二）如能病好，即現出家身相，弘揚本願念佛。（田野資料，2003年譜）

就在住院期間，李元松所皈依的慧淨法師曾到病房探視一次，這是他們師徒第一次見面，而見面時彼此談話內容無人知曉（釋淨宗，2004：38-40），但李元松似乎明白自己眼前最重要的任務，就是說服弟子們能迎請慧淨法師駐錫象山、擔任「彌陀共修會」導師，以了卻自己對弟子們的重責大任。然而當時弟子們尚不能體會為師的心意，一時無法答應李元松對教團領導繼承人所做的安排，只期盼上師安心養病，待病癒繼續指導教團。

十月間，上師身體每況愈下，上師率先皈依了上人，並囑我們迎請上人進駐書院，指導大家念佛。無知的我們，堅請上師安心養病，我們會依教奉行，繼續念佛，等上師病癒，繼續指導我們。至於迎請上人的事，容後再議！（淨耕，2004：308）

因此，到了十一月廿一日，李元松不得不在病中寫下手稿²⁰，傾自己最後的影響力，勸弟子們完成其心願，讓轉型後的教團能交由慧淨法師繼承領導。

²⁰ 手稿內容取自研究者的田野資料(未出版的2003年譜)。另見華敏慧，2004：221。

在我覺昨非之後，能夠為大眾引見淨宗祖師大善知識，除了感謝領眾執事滿我之願，也是了卻了我一樁愧欠和責任，為現代禪劃下了一個句點。我滿懷感恩與喜悅之情，難以言表！

如果我的話，對大眾還有那麼一點點的影響力的話，我希望在迎請大善知識指導大眾之前與之後，大家都要好好協助各組組長。並且要相親相愛（指佛道上的），因為本是同根生、本皆為念佛人。

南無阿彌陀佛

淨嵩合十

為此，十一月廿一日全體弟子於基金會象山辦事處集會，由淨音師誦讀上師病中手稿（華敏慧，2004：220），弟子們最終抵不過李元松發乎至情的懇勸，因為弟子們心目中的上師已經以一種很低的姿態一再懇求大家滿他的願，而且李元松最親近的大弟子們，紛紛要大家以上師的法眼為遵（華敏慧，2004：219-220），因此，即使當時大家都沒有見過釋慧淨法師，心中也有掙扎，卻仍然決議遵照上師的安排，在會中全體決議遵上師之囑，現代禪弟子從此皈入淨土宗門，迎請慧淨法師駐錫象山，作為「彌陀共修會」導師（溫金柯，2004：229、2005：194；淨耕，2004：308），至此，正式宣告這個宗教團體由禪宗轉變為淨土宗法門。然而當時大家一心只希望上師早日康復，並不知道這正是李元松往生前的苦心安排，直到事後回顧才恍然。

象山社區的同修為憂心上師的病情，每人每天至少念佛五千遍迴向給上師，希望借佛大慈大悲大雄力，讓上師早日痊癒。大家念得很起勁，充滿希望！而上師自知天不假壽，卻正在一步步規劃著我們的未來。（華敏慧，2004：220）

公開啓事的發佈、教團的改制與人事任命、延請慧淨上人駐錫，本來幾位執事的意思是，所有一切都等上師身體好了再說，但因上師急切的堅持，我們覺得，只要上師身體好，其他的都沒關係，完全遵照上師之意進行。唯，上師說要收回所有的著作，一把火燒了，大家則竭力敦請保留。上師曾說，佛法是上師的生命；上師英烈個性的展現，只要是對眾生、對他人有益的，上師可以消滅自己來完成，而且不想留下任何痕跡，上師往生前的一切安排，這一點更是徹底。（釋淨音，2004：258）

經過李元松的費心思量與安排，算是正式為自己過去所創立的「現代禪教團」畫上一個句點，期許為弟子們預備另一個新起點。而李元松的身體一直不見好轉，經過廿二天的住院治療，因病情無進展，最後醫生僅能建議出院調養，於十二月八日出院返家。

上師於十一月十七日住院，醫生判斷嚴重的血栓塞，治療期間雖已使用高劑量藥劑，仍無進展，醫生建議出院調養。上師於十二月八日出院，共住院廿二天。（田野資料，2003年譜）

出院返家的李元松，即使身體狀況不見好轉，卻仍然努力地為弟子們勾勒美好未來的圖像，並且早已預備自己踏上往生之路。

二〇〇三年十二月九日上午，上師爽朗的笑語猶在耳邊迴盪：「現代禪將如破繭的飛蛾，一飛沖天……。」（華敏慧，2004：203）

猶記得跪在病榻前，求懇上師靜養，為弟子留壽住世，上師面對啼泣不能自己的弟子，安慰：「要放下！色身已經敗壞，你要想開一點，上師不是四十七歲，上師一天做兩天用，做三天用，已經是八、九十歲的老人了！要念佛！念佛，一切都好。」（華敏慧，2004：232）

十二月十日（農曆十一月十七日彌陀誕）下午，出院第三天，李元松竟安然往生了，遺願託請慧淨上人主持一切後事，吩咐弟子眾以念佛為主，其餘一切從簡（華敏慧，2004：224）。消息傳出，自然引起各界關切，弟子們震驚、悲慟之餘，悉遵師願，教團僅交代所有同修二事：不哭、念佛（溫金柯，2004：227）。李元松往生後，釋慧淨法師依遺眷所請，為其辦理後事，為其剃髮、著僧服入殮，稱「淨嵩法師」（淨土宗象山彌陀共修會，2004：4），並率大眾念佛四十九日，於十二月三十日（農曆十二月八日佛陀成道日）荼毗（火化），二〇〇四年一月三十日（農曆正月初九）於木柵樹葬。

在李元松往生之後，原現代禪五百位弟子及眷屬們同時於二〇〇四年一月十八日在書院舉行皈依典禮，一起皈依慧淨上人（賴修義，2004：324），原「現代禪菩薩僧團」徹底轉型成為「淨土宗念佛會」，「現代禪文教基金會」也改為「淨

土宗文教基金會」，「象山修行社區」亦成了長年念佛的「彌陀村」。然而「現代禪」教團的轉型的過程為何是如此進行的？李元松往生前宣佈「捨禪歸淨」，並從教團外部找來領袖繼承人，使教團轉型同時面臨雙重挑戰，從原現代禪成員後來如何理解與詮釋教團創始領袖當時的做法，可看出成員們在後李元松時代的調適，以及對教團後續發展的考驗。下一節將就促使教團轉型的「捨禪歸淨」與「託孤」行動之契機進行探討。

第三節 「捨禪歸淨」與「託孤」行動——教團轉型的雙重挑戰

根據研究者所蒐集的資料顯示，李元松的「由禪轉淨」與「託孤」行動之契機與因素為：一、李元松個人內在信仰的轉折；二、現實考量與外在因緣；三、卡理斯瑪領袖影響力的最後發揮。以下分別就這三個層面進行相關探討。

一、李元松個人內在信仰的轉折

誠如李元松於二〇〇三年十月四日於書院對弟子說：「對於將來引導大家信仰淨土法門是一直以來都在思考，只是上師也要體貼大家，如何不會給大家壓力，不是說教給大家就好了。……上師談淨土並不是九十度轉彎，而是一個跳躍，因為十幾年來上師一直讚淨土為最高。……」（田野資料，2003年譜），顯示李元松的「由禪轉淨」應該不是突然的，而是一段長時間信仰探索的定論與告白。

一位受訪者非常詳細地描述在教團轉型前，她已察覺李元松老師的教導開始有所不同，以及後來的一些言論與作法對她內心所造成的衝擊與影響：

我們老師大概也看根基啦，就會讓一些人也要他唸佛，到後來的時候，我們上師開始就會普遍的跟同修們講說：那你們每天早上都要唸佛，唸一串小小的手珠，再唸一個淨土發願文，然後接下來就是依照以前我們老師所教的再去實踐，一直到後來，就是我們上師他大概可能自己知道，所以就給我們上了那九堂淨土宗的課，那九堂課之外，

又是找了一些有關淨土宗的書要我們看，那個時候，就我們個人感覺，就是我們老師對我們的教導開始有點不同。(S1-02：29)

因為以前禪門的教法就是會棒喝弟子的，可是到後來我感覺，咦？我們老師會直接講說：「你們很好」，我就覺得說奇怪，老師說：「你們很好，老師我從來沒有對你們好，現在才要開始對你們好。」我那時候聽到這樣的話，心裡就感到有一種訝異、有一種心酸，可是也有很多的疑惑，我不知道老師為什麼會這樣講話，可是我又感受到老師那種無限的慈悲，我有感覺到那種東西，但是又好像說不出一個所以然來，一直到最後，上了七堂課之後，我們老師有好幾句話，我自己都很震撼，老師說：「你們念佛到了極樂世界，也跟老師一樣。」我心裡就驚問：「怎麼可能？我怎麼可能？老師你這麼高，那麼慈悲，那麼有智慧，我怎麼可能跟你一樣？我怎麼敢跟你一樣？我怎麼可能會跟你一樣？」那後來我們上師（出院）回來，……，那時候我們上師對我們沒有說太多話，他只是把一些同修叫來，看一看，就跟我們講這一句話，我是印象很深，我們上師說：「大家都佛光普照，大家要繼續唸佛喔，上師也跟你們一樣。」幾乎整個翻過來了，是上師跟你們一樣？(S1-02：31)

當然還有一個，也是一個很震撼的重點，就是我們上師帶著我們每個弟子皈依我們目前的這位師父，所以，我們就變成跟我們上師是師兄弟耶！然後，我們上師也這樣講：「上師跟你們是師兄弟！」我怎麼能接受呢？我怎麼能接受呢？再來還有一個就是說，我們上師把以前的一些傳法老師都取消，沒有傳法老師了，大家都一樣，這個讓我也很震撼，畢竟傳法老師他們的道心德行都比我們好啦，他們在法義上當然都比我們通，可是為什麼取消了？我不知道。所以，我現在回想才知道，原來上師是真的透過很多有形、無形的作法，要告訴你那個「平等」。(S1-02：33)

而根據李元松弟子之一的溫金柯回顧整理，一九九二年三月李元松在《現代禪雜誌》廿七期發表的〈皈依彌陀〉一文是其信仰認同由禪轉入淨土的里程

碑²¹，該文亦收入《千秋萬古一禪師》(1993年，現代禪出版社)一書中，其原文如下：

「阿彌陀佛」是什麼意思？我不曉得。但是我聽到彌陀很歡喜、很親切。雖然我幾乎不會動個念頭想要念佛，甚至也沒有想念阿彌陀佛，但感覺上彌陀不會離開自己。我不知道古代的禪師為什麼要皈依淨土，只覺得這是十分自然的事。

一般說來，佛教是以自為光，禪更是自力——甚至是絕對自力的法門；可是在我看來這只是依文解義或者是以初學為對象的說法而已。雖然「依他力解脫」，或者「依佛的誓願往生」，自己並沒有資格為此作註解，也不認為這樣的講法能夠滿足人們的好奇心，使人放棄疑慮。不過說來很奇怪，或者說是好笑吧，修禪、談禪十幾年的我，竟然從內心喜歡它！

還是由別人告訴我的，說我根本不聰明，簡直就像爛好人。我到底有知還是無知？應該有吧，不然怎麼有辦法創立現代禪？可是另一方面我知道自己其實無知。

最近有人問：「人生何去何從？」我誠懇的回答：我也不曉得。經過追問之後，我的解釋是：我怎麼有資格代替人們選擇真理呢？我哪裡有能力為人們回答這個問題呢？我覺得並不是「沒有眾生可度」，而是自己根本沒有能力度眾生，知道佛法的人才有能力度眾生吧！可是佛法是什麼呢？

面對人類的共業，渺小無知的我，很歡喜的皈依彌陀。

一九九二年三月一日

在上述〈皈依彌陀〉一文中，李元松很謙虛又很真誠地說出自己在信仰上的新體驗，甚至說雖然不曉得「阿彌陀佛」是什麼意思？但聽到彌陀就很歡喜、很親切。也提到不知道古代的禪師為什麼要皈依淨土？只覺得是十分自然的事。尤其談到一般佛教是以自為光的，而禪更是絕對自力的法門，但自己修禪、談禪十幾年了，竟然從內心喜歡淨土的「依他力解脫」，或者「依佛的誓願

²¹ 2010/08/10，取自 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unijinkr/m_17.htm

往生」！甚至最後說了：「我覺得並不是『沒有眾生可度』，而是自己根本沒有能力度眾生，…面對人類的共業，渺小無知的我，很歡喜的皈依彌陀。」這是李元松自一九八九年創立「現代禪」以來，首度表示自己在禪的修行與指導人學禪的同時，信仰上卻是皈依彌陀的，因此，溫金柯指出這是李元松的信仰由禪轉入淨土的里程碑。

之後，李元松曾陸續對現代禪弟子講授淨土信仰的課程，包括：一九九三年四到八月講述《這輩子最幸福的事》七講，並將錄音帶公開發行；一九九五年開始針對「密嚴二會」同修講課，後來選擇其中十三堂課的實況錄音，成為一套錄音帶，寄贈給現代禪同修聽聞修習；以及二〇〇三年春，以全體現代禪同修為對象，講授「淨土念佛九堂課」，這也是李元松對弟子最後正式的教授。但一直到李元松往生之前，現代禪的弟子仍以禪為主，雖然知道李元松有著淨土信仰的思想，但當時弟子們來「現代禪」最主要就是想學禪，而認為念佛的法門是在緊急的情況下、功夫用不上時的方便法門，一位受訪者即表示：

的確在二〇〇三那年，因為爆發 SARS 疫情，對於生死大事，李老師就告訴我們：在緊急的情況下，若功夫用不上的就要一心念佛，那時候就有跟我們講過淨土九堂課，我有些是聽錄音帶的。其實上師一直有淨土思想，但是當時的弟子是想學禪，那上師是善知識，他會針對弟子的根基給予適當的引導。(S10:24)

的確，李元松教導弟子是針對每個人不同的道基根性給予引導，他視淨土法門為最成熟也是最方便之信仰法門，他多次提及其判教為：「阿含二十歲，般若三十歲，禪宗四十歲，密教五十歲，淨土六十歲。」在其所著《阿含·般若·禪·密·淨土》一書中，收錄了一九九七年七月，所發表的〈橫看成嶺側成峰——談南北傳佛教的深淺異同〉一文，他在其中表示：

幾年來有個看法我依舊沒變：阿含二十歲，般若三十歲，禪宗四十歲，密教五十歲，淨土六十歲。阿含、般若、禪、密、淨土都是佛法，這些宗派一流的修行者他們在廢棄貪瞋、止息顛倒夢想的境界都是平等不二的，但我個人方便地安立他們成熟度的高下時，並不涉及他們修證的深淺，而是依準他們涉俗、入俗的程度，以及

導引眾生歸涅槃的積極程度和方便善巧以論之。在阿含、般若、禪、密、淨土之中，我覺得淨土教是「看似尋常最崛奇」，表面上它和天主教、基督教是相似的宗教，也可以說「念佛往生」宛如「信則得永生」，但是在老公公、老太婆都可以信受奉行的念佛聲中，我卻明顯看到引眾生歸涅槃的修證原理和修道次第。（李元松，1998：47-48）

由此可見，李元松對佛教法門的整體歸納、比較，是依涉俗、入俗的程度，以及導引眾生歸涅槃的積極程度和方便善巧，而做出對阿含、般若、禪、密、淨土等的成熟度區別，尤其指出淨土教是「看似尋常最崛奇」的，因它涉及了無我體驗與他力信仰的成份。在一九九三年出版的《我有明珠一顆——怎樣自己到達解脫》一書裡，李元松最後竟以〈南無阿彌陀佛〉為結語，他自述：

南無阿彌陀佛——當這樣唸出的時候，不知道也不覺得人生還有什麼事要做，甚至宛若癡獸一般，沒有意識到世間的存在。但，作為「結語」總不能唸出一句佛號就結束吧！所以我繼續往下說。

我不知道是否有讀者會覺得詫異，談禪修禪的我怎麼會皈依彌陀呢？倘若有的話，對於這一部份讀者，我細心的答覆是：我信解「一佛等同一切佛」的經句，而皈依彌陀只是個人的感情，因為聽聞到彌陀的名號，覺得很歡喜、很親切。這樣講也許讀者仍然不易明白，那麼不妨誦讀淨土經論和參閱現代禪叢書有關淨土的看法，或可釋疑。總的一句，學佛的人皈依佛，是自然發生的。

以前我也不信佛，認為「丈夫自有沖天志，不向如來行處行」，曾發誓言：即使輪迴墮落、遭遇險難也不求神佛！很長的時間，自己是走在沒有佛菩薩、沒有師友，唯靠自力的孤獨之道！此外，也曾有過「挑雪填井無休歇，龜毛充柱興叢林」的壯志，願將自己的生命和佛教的興衰緊密結合在一起……。但這五六年來，對五蘊苦、空、無常、無我的感觸益加深切，而看出：前者似乎是嚴謹勇猛之豪情，後者似乎是「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的悲願，其實都是貪瞋癡慢的表現。

世間充滿苦，眾生多麼的無知可憫……。對這些的痛感雖然不

知經歷多少次了，但隨著逐日加深的無我體認，「一枝一葉總關情」的襟懷已化爲一句南無阿彌陀佛。

我深知達爾文的進化論是非科學、充滿矛盾、破綻百出的謬說；也篤信真有三世輪迴，並明見佛陀所說諸法無我是顛撲不破的事實；而苦的根源來自渴愛執著，苦的止息——涅槃，可經由本地風光的修煉證得，也是千真萬確的。我當然樂見有緣的人能和我一樣幸運地學佛信佛，唯信或不信、日後輪迴或解脫，蓋不是渺小卑微的我所能影響於萬一。我相信一切自有不可思議的法界安排，如今我只安份的生活。（李元松，1993：231-232）

這樣看來，李元松雖以禪師的面貌出現，但隨著修證體驗與信仰的深化，他個人告白「學佛的人皈依佛，是自然發生的。」他的「由禪轉淨」不是突然轉變的，而是有其脈絡可循的，這個部份在溫金柯（2004：547）所撰的〈現代禪的真理觀：從「自由的靈魂」到「信心的英雄」〉，以及〈現代淨土宗要義初探——讀《這輩子最幸福的事》〉²²，都有詳細得探究與說明。然而，或許是因為當時在「現代禪教團」的氛圍裡，使得李元松的淨土信仰沒有被好好認識而已，一直到最後他用了更加強烈而戲劇性的手法，做出這最後的信仰告白（溫金柯，2004：633），而使教團從此轉型，使弟子們在其往生之後能繼續安心修行。

對現代禪的弟子來說，李老師雖然從 1992 年就開始提倡淨土念佛，而且同修普遍都依師命，早晚念誦〈淨土發願文〉。但無論對李老師或現代禪同修來說，整個現代禪的教法仍是「以禪爲主，以淨爲輔」的。雖然李老師 1992 年以來，一直強調淨土宗是最成熟的佛教；雖然李老師後來幾年，以自號「信佛人」來表白與其是個禪師，勿寧說是個淨土信仰者；雖然李老師對於淨土信仰的闡釋，已經非常完整而有特色，但是直至 2003 年 12 月李老師往生前，李老師的思想，從來沒有「以淨土信仰爲主」這樣的方式，被好好的認識過（2010/08/05，取自 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/p_16.htm）。

²² 文章請見 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/p_16.htm（2010/08/05 線上檢索）

以上，從「李元松個人內在信仰的轉折」來看教團轉型的契機，但李元松取消現代禪宗門制度，將原教團轉型為「彌陀共修會」，並且為弟子們找來他們原本不熟識的釋慧淨法師，來擔任共修會導師，又有什麼「現實考量與外在因緣」呢？

二、現實考量與外在因緣

「現代禪」教團的轉型，以及領袖繼承模式與人選的安排，不僅令外界不解，連李元松的弟子們也一時無法接受，因為李元松沒有選擇將教團託付給原現代禪教團內部的核心成員，而是要從教團外部為弟子們找一位素未謀面的出家師父，來帶領轉型後的教團。這是否也意味著原現代禪教團一直存在著第二代領袖繼承者的困難？以至於李元松在最後關頭必須捨棄一手創立的「現代禪」，而將教團徹底轉型成為淨土法門的共修會，並且基於外在因緣與現實考量，而以「指定繼承的方式」²³，決定找教團外部成員繼承該教團之領導職位，將教團「託孤」給釋慧淨？

雖然上述推論已經無法得到李元松親自的證實，但從現代禪教團十五年的發展歷史中，可以得知：李元松於一九九二年三月即退出現代禪教團的組織領導角色，僅稱「傳法長老」，而交由弟子組成之「全體指導老師會議」領導（羅佳文，2004：164、168），這顯示李元松早已意識到領導傳承的問題，並儘量將組織制度化。但李元松畢竟是一位卡理斯瑪宗教領袖，即使他意識到自己應逐漸退居第二線，但教團領導人才的養成並非容易之事，實際上在領導教團的仍是李元松，因為領導與行政上的需要，到一九九六年三月李元松又暫時兼任傳法長老與宗長，八月卸除教團行政管理之責，專注教導志在解脫的弟子修行；一直到二〇〇二年五月李元松才完全卸任宗長職務，擔任不管事之傳法長老（溫金柯，2005：320；羅佳文，2004：168）。然而，是否卸任宗長職務之後，李元松真能從此擔任不管事之傳法長老呢？研究者從田野資料中發現，李元松在二〇〇三年二月十四日時曾表示：

我已經卸任現代禪宗長職務了，可是弟子們有時候仍會問我：「現代禪下一步要怎麼走？」說真的，我覺得「天上天下，無如涅槃」，

²³ 參 Max Weber 所提卡理斯瑪領袖繼承的方式，見本論文第二章文獻回顧與探討，第 16-17 頁。

至於現代禪的走向，我以前在許多文章已經多所提及，尤其〈畢竟空中沒有現代禪〉〈我和現代禪未來的展望〉兩篇，充份抒發了我的情懷。

現代禪下一步要怎麼走？我尊重新任宗長的決策——只是，睽諸當代佛教，我覺得「大唐不是無禪，而是無師」，禪宗的振興，漢傳佛教的慧命，目前堪能指導修證「以心傳心」的善知識仍然不足。如果現代禪同修認同我的意見，我想說的是：「對你們而言，此是學時，尙非弘化時。」（田野資料，2003年譜）

從這段談話中，研究者認為至少透露了二個重點：1. 即使李元松已卸下宗長職務，但弟子們仍認為他是教團實際的領導人；2. 對於現代禪的未來，李元松表示自己尊重新任宗長的決策，只是他感嘆「大唐不是無禪，而是無師」，這不正暗示著現代禪內部要培養出能指導修行的人才與領袖是困難的嗎？這些都可能是李元松最後決定為現代禪畫下句點、取消原本的組織制度、將教團轉型成淨土「彌陀共修會」、並從外部找來領袖繼承人…等等決策的現實考量因素。一位受訪者即表示：

當時行門的改變最主要就是現代禪要畫上休止符，原因就是這些人中沒有特別突出的弟子，現代禪的強幹弱枝，上師特別的強，弟子之間沒有誰有格外的令人佩服。……那轉到淨土法門為什麼這樣？我想我心中有我的理解，就是說，當這些人沒有一個比較特別突出的人的時候，如果修現代禪的原來法門的話，需要心心相應，需要對真理完全拼命三郎式的，還要有一點個人魅力、領袖魅力，還要有行政幹才，要有道心，要有徒眾，要有處理財務的能力，一定要群策群力。（S8-04：17）

也有受訪者透露，當時在弟子之中，除了沒有合適的領導繼承人之外，甚至在李元松生病期間，傳法老師之間對於李元松病情的處置，開始起了爭執…。

你說他到底要交給誰？而且，其實老實說，我們李老師在生病的時候，那些傳法老師之間其實是有爭執的，包含…譬如說李老師的病

要怎麼樣處理啊？要這樣做？要那樣做啊？（S7-01：92）

然而，先前李元松不是曾表示：「現代禪下一步要怎麼走？我尊重新任宗長的決策」嗎？但在二〇〇三年十月李元松決定將教團轉型，並且要求弟子迎請釋慧淨駐錫象山、擔任彌陀共修會導師的這些決定，似乎仍是他一手主導，當時的宗長難道沒有表示意見嗎？在研究者的深度訪談中，一位受訪者表示：

我覺得這裡面其實有一些關鍵啦，這種關鍵就是說，我們李老師在往生之前，其實，你看我們李老師他很早就一直說我要退去，我要退出來，他不是以前就有推宗長出來嗎？那其實理論上來說，李老師他圓寂的話，應該是宗長來領導，可是我們那個宗長她是一個與世無爭的人，她修行得非常好....，就是那個禪龍，她是一個很精進的修行人，是一個女眾，她修行真的真的非常非常的好，可是她....我看不一定有能力，因為教團太大了，說真的很複雜，我想她也沒有意願吧？我猜，所以...（S7-01：88-90）

而另一位受訪者被問到當時教團轉型時，宗長的態度是默默的接受嗎？他的回答是：

我們現代禪有個特色啦，我們都很不愛當官，我很不喜歡當，所以我被人家罷免，也高興的不得了，禪龍不用做，她也高興得要死。（S8-03：21）

...她是唯一被李老師印證「法眼淨」的人，可能我們到最後有兩個傳法長老，就是李老師跟禪龍。那李老師往生之後，禪龍就跟我說：「值日生換人了。」...她就回高雄了。（S8-04：45）

由此可見，長期以來，即使組織上有宗長、副宗長、傳法老師等，但李元松仍是教團實質上的唯一領導人，而當時在教團組織內部裡，的確沒有非常合適的人選，足以從李元松手中接下領導人的棒子，加上先前提到李元松自己個人內在信仰的轉折，以致於最終李元松全盤的考量為：先為現代禪畫下句點，將教團轉

型成淨土法門，然後為弟子們另尋一位新的領導人，讓大家重新開始、重新學習。至於李元松最終為何決定找原本並不熟識、也未曾相處過的釋慧淨，來擔任教團領導人？其外在因緣又是如何呢？一位受訪者在事後回憶與評論時表示：

淨土九課，其實在這之前都跟慧淨法師沒有任何的關係，那他後來為什麼會跟慧淨法師有這個因緣，這是這樣子的，這其實是有一點秘辛啦，不過這個秘辛也可以寫出去，這個沒有問題，那是因為我們李老師他……，這我聽誰講的？…喔我聽王美伶、張志成那邊講，就是上師往生以後我曾經問過他這個問題，因為其實慧淨法師是他們兩個帶進來的。(S7-01：18)

這樣一講，感覺是李元松弟子之一的張志成引介了釋慧淨，但該受訪者隨後馬上又表示：

張志成的線其實只是把書介紹給他，只是把書介紹給他而已，但聯絡其實是他們兩個之間自己去聯絡的，你看我們李老師的紀念集，裡面有一篇，有一篇叫做淨宗法師，你去看那篇，他那一篇裡面有講到慧淨法師怎麼…李老師我們怎麼跟他接觸到的，其實是我們李老師自己打電話給他的，…(S7-01：36)

在前面提及教團轉型過程時，即提過李元松是先從結緣書中的連絡電話循線找到釋慧淨，向其請教淨土法義問題，之後又致電時才表明身份，並請求皈依。十月十五日，李元松於電話中皈依了釋慧淨，獲賜法號「淨嵩」(華敏慧，2004：219)。一位受訪者亦在訪談中強調：

上師在這一生當中，我所知道的，上師見上人的時間絕對沒有超過十五分鐘，講電話前後加起來應該是二個小時以內，這是我所知道的。(S8-04：17)

因此，要在這麼短的時間內決定將教團託付給這個人，李元松一定有其非常的現實考量，這種基於現實考量的說法，也是李元松的弟子們後來所能提出的一

種詮釋。

我覺他去找這個師父是比較有一個現實上的考慮，是比較多的，而不是思想上的考慮，不是信仰上的那個問題，他比較是屬於實務上的、教團的經營方面的問題，……（S7-01：34）

他們這輩子就通過三次電話，你可以看他講的那個過程，他第一個就問他幾個問題，然後第三次吧？第二次就跟他說我是李元松，他就非常非常的驚訝，然後第三次在電話裡面就說我要皈依，然後教團要交給你，所以你覺得…，我的意思是說，這一定是根本沒有見過面的人，就說我要把教團交給你。我覺得它是一個現實上的考慮。

（S7-01：38）

而李元松這個現實的考量，可能包括他的身體狀況與內在信仰轉折，加上弟子中無合適之領袖繼承者等因素，而現在又有一個因緣接觸到釋慧淨的淨土宗善導流思想，並且經過電話請益之後，釋慧淨又願意在電話中接受李元松的皈依，這使得李元松最後做出找釋慧淨來接續領導教團的決定。一位受訪者在訪談中合理地提出他的見解：

你看我們李老師，講完我們淨土九講，他都已經全部都教完了，而且他說我最後的心法也都公開了，所以他說：我已經沒事了，可是我覺得李老師到最後，他可能知道自己快要往生了，所以他其實在考慮另外一些問題，包含說這個教團以後誰來帶？我覺得他後來去找這個法師，大部分的問題是說，他覺得是要交給哪一個弟子？他可能覺得哪一個弟子都不是很適合，就是很成熟，或是他有那樣的時間，或說他有沒有那樣的威德，或是有那樣的學問…種種的，總而言之，他到最後決定：那不如交給一個跟我思想比較近的，又是一個出家人，那他也願意，那就沒有問題了。（S7-01：30）

我認為真正的問題就是，我說那個誰牽線其實你說重要嗎？其實不重要，其實我們李老師就要找一個人，來帶這個教團。可是為什麼是找這個人？這個變成是偶然的，你知道嗎？就是說他其實要找一個念佛的人，他要找一個念佛的人，他的評估就是念佛的人，可是到最

後，我覺得他在下決定的時候，其實他對這個人並沒有太多的認識，第一個他就是看過他幾本書，打過三次電話，見一次面，所以，我的意思是說，他在不認識之前就已經下決定了，就已經先送給他了，送給他以後，他不能反悔了，你知道嗎？（S7-01：98）

另一位受訪者則認為：

當時爲什麼會找到上人來的一個原因，是因爲上人沒有自己的道場，他還沒有他很明確的傳承，上人可以全心來到這個道場，我想這應該是上師很重要的考量，應該是！上人也是勉爲其難的...（S8-04：17）

歸納上述說法，亦即李元松基於現實考量，一定要找到一位接棒人，而在因緣際會之下，他找到了釋慧淨，一方面與自己的淨土思想接近，二方面對方沒有自己的道場和明確的傳承，三方面釋慧淨也願意接手教團，於是李元松在很短的時間內做了這樣的決定，要引進釋慧淨法師來進來接續領導教團。因此，李元松有一連串的非常做法，包括：1. 李元松自己先皈依了釋慧淨，宣示自己已經「捨禪歸淨」；2. 對外發表「向佛教界公開懺悔啟示」，否定了自己的「功夫」、「悟道」，並為「現代禪部份知見上不純正」表示懺悔（溫金柯，2004：229），藉此消弭「現代禪」自一九八九年成立以來，公開挑戰傳統佛教的一些觀念與做法，所引起的不少諍論，以及釋放在過去法諍中遺留下的種種是非恩怨（溫金柯，2005：203）。李元松透過「懺悔啟示」一方面向社會大眾宣告過去個人修行體認的心得，另一方面是以公開函向現代禪全體成員述說教團由禪轉淨的原因，藉此預告現代禪隨之而來的轉變（羅佳文，2004：142）；3. 接著取消了「現代禪菩薩僧團」的宗派組織，改為「彌陀共修會」（溫金柯，2004：229）；4. 最後要求弟子們成全其心願，能迎請釋慧淨法師來領導轉型後的教團，為現代禪畫下一個句點。一位受訪者對李元松這一連串非常做法的理解如下：

他把我們教團整個解散掉，他把整個制度，他本來建立一個傳法老師會議的制度嘛，後來他把傳法老師會議整個解散掉啊，變成彌陀共修會啊，所以他那時候整個要把....把這個整個都弄掉啊，弄掉以後

要把這個東西送給他（慧淨法師）嘛！所以到時候送給他，不管他是好是壞都送給他了啦，你知道嗎？而且李老師他是這樣，一言九鼎，送給你就送給你了。（S7-01：58）

這一切作為確實讓弟子們一時之間反應不過來，尤其要弟子們去接受尚未謀面的釋慧淨為新的師父，內心是非常掙扎的，但當時大家基於對李元松多年來的信任與尊崇，就順應李元松所做的一切安排，至於為何是找釋慧淨而非別人，李元松的弟子們最終認為它是一種因緣，是彌陀的安排，受訪者表示：

它是一種因緣，我覺得是彌陀的安排，所以我們也很甘願啊，這是彌陀的安排，要不然天底下那麼多人？…而且我們對慧淨法師也是有感激啦！（S7-01：100）

我們李老師可能是這樣子認為，就是說像我們這一種的，就一般的信徒、一般的同修來講，他可能沒有辨別師父好壞的需要，他不需要，他只要有一個很虔誠的、帶著他們念佛的，在帶領他們就夠了，對一般的信徒來說，或對一般的學佛的來說，只要有一個他其實是很真誠在學佛的，而且他也教導大家唸佛的，我們李老師覺得對這樣的人，這樣的一個師父其實是夠的。（S7-01：64）

我覺得這是有因緣的，然後最重要是他是唸佛的，然後我覺得李老師開頭還沒……，就是說剛開始看他的書的時候，覺得他是跟我可以合的，因為他肯定親鸞，然後李老師也肯定親鸞，可是其實那裏有誤會，那誤會就是其實上人那時候已經否定親鸞了，所以他們在電話的過程當中，其實有談到這個問題，那上人有跟他說，說他覺得自己後來是肯定法然，所以，後來我們李老師還請張志成編了一本《法然上人全集》的選集，叫我們大家讀，我們李老師也看過，覺得說這樣可以，就是說我們李老師也知道，他否定親鸞而肯定法然，因為那時候時間很短，我們李老師也沒有時間去研究，他大概也覺得說親鸞講的也對吧？！（S7-01：232）

以上論述，正是教團轉型契機中，李元松的現實考量與外在因緣。然而，整

個組織轉型過程中，李元松的決策與最後影響力更是促使教團真正轉型的主要關鍵。

三、卡理斯瑪領袖影響力的最後發揮

李元松卡理斯瑪領袖影響力的最後發揮，是促成「現代禪」教團轉型的最後關鍵。在「現代禪」組織發展漸趨穩定後，李元松一直都試圖要讓自己退居第二線，努力以制度的建立來領導教團，以代替個人的領袖魅力。一九九二年李元松就退出組織領導，僅稱「傳法長老」，由「全體指導老師會議」領導教團（羅佳文，2004：164）。

其實當時李老師應該是為了培訓，培養一些不管是宗教上的人才，或者是行政的人才，上師退到後面……其實也在培養宗長、副宗長這些老師或者一些可以帶領師兄弟的人。（20100109-S4：11）

這一點從《宗門規矩》之修訂，以及二〇〇三年將宗長任期由原來的二年改為一任十年等，亦可得到印證。

《宗門規矩》是現代禪教團所有修行者共同遵循奉行的戒律，最初信佛人以現代禪創教傳法長老的身份撰寫於1989年4月，之後隨著教團不斷的發展改革，信佛人曾於90年、92年、94年、96年作過修訂，2003年3月並將宗長任期由原來的二年改為一任十年，經現代禪教團傳法會議頒布實施。（2010/08/27，取自 <http://www.masterlee.url.tw/>）

但實際上，李元松無法改變弟子們對他的仰賴，在他卸下宗長之後，教團也選舉過好幾個人擔任過宗長，但他仍是教團實質上領導人，是真正在負責與帶領教團的人。有受訪者表示：

（宗長）說是選舉，其實都是我們李老師指派啦，大家都說好好好，就這樣子。……（誰當宗長）沒有什麼實質意義的啦，因為其實真正在管，真正在負責任的還是李老師。他真的是一肩挑啦！（S7-01：

正因為如此，李元松既然無法改變弟子們對他的依賴，只好在他自己身體健康狀況惡化時，再一次發揮其卡理斯瑪領袖的影響力，來促成教團的轉型。根據研究者所蒐集的資料顯示，教團內部核心成員在李元松皈依淨慧法師後，致函教團同修取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織，改為「彌陀共修會」，並決定找來慧淨法師帶領轉型後的教團時，並非沒有不同的意見。但在李元松以教團領導人的要求之下，原來持不同意見或中立意見的核心成員也勉為同意李元松的決定。原現代禪核心成員於受訪中即表示：

當然，當然大家都反對啊……可是其實是我們李老師的拜託，他拜託我們，他到最後給全教團的一個信就是說，你要聽我的，你要聽我的，他就說，如果我對你們還有影響力的話，你們要聽我的，我們就是要全部皈依這個師父，要把教團交給他，他最後是做了這個拜託我們這樣做，那我們是…，好，既然上師都這樣講了，因為上師已經用一種交代遺言的方式，那其實我們教團是這樣子，沒有人想要領導這個教團，你知道嗎？那既然上師這樣說、這樣安排了，那我們就尊重上師的……。(S7-01：40、42)

當時開會的時候，人數是奇數，他們剛好有五票贊成皈依、五票反對，剩下我一個人，我不知道怎麼投啊？我什麼事都不知道呀，我只有問他們：「上師怎麼講的？」誰可不可以告訴我上師直接口諭是什麼？是白醫師跟我講：「上師說：『要皈依』！」，禪行說：「對！上師這樣講。」我說：「好，你們兩個講我信」……，那我就投…「皈依」，因為上師怎麼說、我怎麼做。…(S1-04：17)

上述的訪談資料顯示：事實上，當時決定要不要遵照李元松的決策，皈依釋慧淨法師並迎請他駐錫象山，是有經過傳法老師跟幾個比較重要的人先行開會的，但最終的投票依據卻是「上師怎麼說、我怎麼做」。這樣看來，李元松皈依後的「託孤」行動顯然不是與核心成員詳細討論後的結論，但為何李元松會做這個決定？且全體成員最終都接受這樣的安排？Ji Zhe (2008) 認為李元松決定教

團轉型與「託孤」行動，是一個卡理斯瑪宗教領袖對其所帶領團體的一種責任的表現。而印証訪談資料顯示，當時擔任宗長的弟子禪龍，不僅沒有意願也可能不適合擔任繼承李元松領袖的職位，因此，李元松取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織改為「彌陀共修會」，並將原現代禪弟子「託孤」予慧淨法師，可視為是卡理斯瑪宗教團體無法順利的制度化而面臨繼承危機時，宗教領袖再次發揮其卡理斯瑪的巨大影響力代替弟子所做的決定，而弟子們基於與李元松長久的情誼關係，接受了「現代禪」轉型與繼承領袖人選的安排。然而，這教義上的「由禪轉淨」，以及繼承模式的「託孤」行動，將使教團的轉型同時面臨雙重的挑戰，對後續的發展產生重大影響。

第四節 小結

綜合本章所記述「現代禪」創立、發展與轉型的過程，從新興宗教運動觀點加以檢視，李元松的卡理斯瑪特質發揮了關鍵影響力，他的成長與學佛歷程，到開始講學、創立「現代禪」，都顯明他被視為擁有某種超凡的能力，足以吸引追隨者的忠誠和無條件獻身於他的願景中，這種卡理斯瑪的影響力形式不是來自於傳統正式的權力，而是來自於跟隨者對領導者特殊能力的認知。一位受訪者回憶剛開始接觸李元松時，那種震撼跟吸引力：

在那之前，我們在那個文殊出的刊物上，就已經看到對我們的上師的介紹。那我們就看到一個搬家工人，他開悟了，那我覺得，一方面當然，那個時候我們從報導當中看到那樣的經歷，覺得很新奇，二方面，其實覺得因為不是一個出家人，他是一個在家人，其實這個部分也讓我們有一些吸引力，就是會想要知道，是一個什麼樣的人？……第一次看到我們上師的時候，我覺得他的語言是新鮮的，那個是…從體驗當中、從實際的生活、宗教的體驗當中發出的語言，他是非常鮮活的，他是很現代的用語，他不是那種文謏謏的、從經典、從佛經當中搬下來的、文謏謏的語言，那所以這個地方會讓我震動，就是說一個人他可以用很鮮活的語言去描寫出他的宗教經驗的時候，你就知道…他至少是讓我相信他是真的，就是他會對我有一種吸引力的…。

(S6-01:15-17)

正如瞿海源所言：「大體而論，發展成功而規模大的新興宗教團體或振興的傳統宗教團體都有魅力強大的領袖，簡單而又玄妙的教義、也有可有效動員和運作的組織。」(瞿海源，2006：327)。「現代禪」教團的創立與早期發展正是如此，有創始領袖李元松的魅力領導，發展了確實可操作的「止觀雙運」與「本地風光」兩門禪法，以及採行議會制度的教團組織與基金會運作，又建立了「象山修行人社區」，應該是發展成功的新興宗教運動。國內佛教學者藍吉富(2005：1-2)老師即曾如此評論「現代禪」教團：

現代禪教團在台灣的活動，前後不過十餘年。但是其所引起的注意與討論，則遠超過其他新興佛教團體。雖然所得到的評價，有肯定與否定的兩極化傾向，但是，其教義內涵之具有一定的深度與文化特質，則是不容否認的事實。

依照我個人的看法，現代禪教團的宗教文化特質，至少有下列幾點：其一，對佛教傳統有承襲、有揚棄。而在承襲與揚棄之前，都經過審慎的理性評斷。不是只為討好信徒而隨俗地妥協。其二，對宗教信仰的時代性，有謹慎的調適與符應措施。其三，對傳統佛教之「僧尊俗卑，以出家人為主」的教團倫理，有大膽的調整。其四，教義兼顧世法與出世法。教團對弟子的照顧可謂盡心盡力。李老師與弟子之間，有古代師徒相處的真摯情懷。其五，有建構一個新宗派的企圖與細密規劃。

由於具有上述特質，因此乃使這一規模不大的教團頗受海峽兩岸知識分子矚目。從另一個角度來看，與其說大家注意現代禪，不如說大家注意創辦人李元松來得貼切。切實的，李老師當然是這一團體的靈魂人物。沒有他的才能、魅力與不眠不休的付出，這一團體必然不可能如此快速地成長。不過，我同時也看到一個外人不見發現的教團特質。那就是現代禪弟子群在同心協力、水乳交融的氛圍下，為教團所做的無私奉獻。我也曾見識到這一群以教團為生命共同體的現代禪弟子們為教團所作的配合活動，其效率是多麼地令人嘆服。因此，我認為弟子群的力量與李老師才智的妥善配合，也是這一教團能快速成長的重要原因之一。(藍吉富，2005：1-2)

上述評論宏觀地指出「現代禪」教團做為一個台灣佛教新興宗派的獨特性格，也肯定李元松的才能、魅力與不眠不休的付出，加上現代禪弟子的同心協力，才成就「現代禪」。但是當一個團體過於依賴領袖的魅力領導，又無法透過機制順利達到 Max Weber 所說的「卡理斯瑪」例行化 (routinization) 目的時，就可能造成一些負面結果，「現代禪」教團所遭遇到的景況正是 Yukl (2006: 294-295) 指出的：下屬的依賴心阻礙了足堪大任的繼承者之能力養成；以及未培養接班人引發日後的領導危機。

這種卡理斯瑪領袖的繼承危機，讓李元松在往生前決定「捨禪歸淨」、皈依慧淨法師（回到傳統佛教宗派、以僧人為主的領導），並取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織改為「彌陀共修會」，向佛教界公開懺悔，並將原現代禪弟子「託孤」予慧淨法師，此一行動是否宣告李元松十五年來建立「佛教現代禪菩薩僧團」的理想不可能實現了？而李元松在教義與實踐上的轉變，以及在領袖繼承上採取「指定繼承」模式，會為這個新興宗教團體後續的發展埋下什麼危機呢？當第一代領袖真正消逝之後，新的領袖繼承人接手帶領教團時，原現代禪弟子能否承認其領導權威？過去所跟隨的「上師」及其教導是否就此被全盤否定了？轉型後的教團如何重新建構組織運作？都成了後卡理斯瑪領袖的挑戰，考驗著教團新領導人與原現代禪弟子們。下一章將探討這些實際的考驗以及教團後續發展的情況。

第五章 「現代淨」的成立——對「淨土宗念佛會」的挑戰與回歸「現代禪」

正當現代禪教團逐步按著李元松的安排而轉型時，李元松竟於二〇〇三年十二月十日往生，這對現代禪弟子們的衝擊更加劇烈。對弟子而言，教團的轉型與上師的往生幾乎發生在同一個時間點上，成員不只面臨教團和修行法門的大幅改變，更落入失怙的感傷情懷中（羅佳文，2004：144）。所幸，此時釋慧淨依李元松遺願前來為其主持身後事，並帶領全體成員念佛四十九日，為轉型後的淨土念佛法門之修行給了一個很好的新起點，至二〇〇四年一月十八日原現代禪的弟子及眷屬們於在書院舉行皈依典禮，一起皈依慧淨上人（賴修義，2004：324），「現代禪菩薩僧團」徹底轉型成為「彌陀共修會」，「象山修行社區」亦成了長年念佛的「彌陀村」。在二〇〇四年十二月李元松往生週年出版的《李元松老師紀念文集》中，原現代禪教研部主任溫金柯提到：

上師往生帶給我們的震撼，靈堂念佛的種種瑞應，相信同修們都用不同於昔日的認真態度，來隨學念佛法門，可以說，昔日的「現代禪教團」已經脫胎換骨，成為佛光普照的「彌陀共修會」。（溫金柯，2004：245）

另二〇〇五年溫金柯為《慧淨法師演講集》所做的序言，對轉型後的教團運作與社區概況描述非常完整，外界可能因此認為「現代禪」教團已完全成功轉型為「淨土宗念佛會」。

象山彌陀村，本是「現代禪教團」的「象山修行社區」，乃先師李元松老師以「現代禪」攝受學人，從一九九六年開始，在台北市信義區象山腳下，漸次遷入一百多戶同修，而創建的現代都市叢林。現代禪教團二〇〇三年十月改為「彌陀共修會」，「象山修行社區」轉稱「彌陀村」。現今的彌陀村，在李老師「全力弘揚淨土念佛法門」的遺願，以及慧淨上人指導下，從二〇〇三年十二月到現在，每天朝暮兩班念佛，雖年節而未曾稍輟（二〇〇五年一月又增為早午晚三班）；現代禪

文教基金會改爲「淨土宗文教基金會」，倡印的佛書，已有《淨土三部經讀本》、《淨土三經一論大意》、《善導大師全集》、《法然上人全集》、《念佛金言錄》、《念佛感應錄》（一、二集）、《慧淨法師書信集》、《回歸善導》……等二十餘種。據說，古來曾有念佛人聚居一處，同修淨土法門的彌陀村，傳爲美談。今廿一世紀的台灣，而有彌陀村再現，溯其原始，是起源於李老師的攝受。（溫金柯，2005：211）

但事實上，轉型後的教團在組織上、教義上、與修行活動上都有一些變革，這些變革可能為團體注入新活力，也可能導致成員的不適應，到二〇〇六年溫金柯等人即因故離開「淨土宗念佛會」，並另外成立以「整理李元松老師之淨土教法為目的」的共修小組。是什麼因素導致這個教團後來的分裂或二度轉型？從新興宗教運動發展的角度來看，「現代淨」的成立代表著什麼意義？本章共分四節，第一節、「淨土宗念佛會」的法義理念與實踐；第二節、原「現代禪」核心成員在「淨土宗念佛會」面臨的困境；第三節、出走與回歸；第四節、小結。

第一節 「淨土宗念佛會」的法義理念與實踐

根據研究者的田野資料，在「現代禪菩薩僧團」創始人李元松往生之後，二〇〇四年一月十八日原現代禪的弟子及眷屬們藉由皈依慧淨法師的典禮，宣告轉型後的「彌陀共修會」正式由釋慧淨法師領導，教團組織亦逐漸採用「淨土宗念佛會」這個名稱，對外宣稱「淨土宗」或「淨土宗善導流」，並撰寫「宗風」等文件，想要把象山建成淨土宗的大本山，有建立較具組織性宗派的雄心。釋慧淨法師的淨土思想是以唐朝釋善導大師與日本法然上人之淨土觀為主，而發展出「淨土宗善導流」之「本願稱名，凡夫入報；平生業成，現生不退。」的特色，其訂立之教團宗旨為「信受彌陀救度，專稱彌陀佛名；願生彌陀淨土，廣度十方眾生。」²⁴。以下為淨土宗善導流宗風內容：

【宗風一】—— 真諦（往生之道）

²⁴ 參 淨土宗網站 <http://www.pureland-buddhism.org/>，2010/09/18 線上檢索。

- (一) 一向專稱：望佛本願，意在眾生，一向專稱，彌陀佛名。
- (二) 三不疑雜：不懷疑，不間斷，不夾雜（不雜餘佛，不雜餘行）。
- (三) 守愚無諍：專崇本宗，不譏他宗；法門高下，不相諍論；唯守愚念佛。
- (四) 六不六化：不尚體驗而平凡化，不好玄奇而平實化，不求高深而平常化，不純學術而信仰化，不涉艱澀而淺易化不落繁瑣而普及化。
- (五) 恪守傳承：著作講演，必依傳承，絕不妄自，越格發揮。他宗他流，言論若異，敬而不依，堅持本流。
- (六) 親近同門：親近同門，切磋法義；若非同門，不親不近，防退失故。

【宗風二】—— 俗諦（處世之道）

- (一) 對彌陀恭敬信順，對他人恩慈體貼，對自己謙卑柔和。
- (二) 敦倫盡分，閑邪存誠；奉公守法，為世良民。
- (三) 自覺愚惡，過於他人；毫無資格，計較他人。不說是非，不聽是非，不傳是非，不較是非。不求人過，不舉人罪，不揭人私，不爭人我。不背因果，不蓄恨意，不懷虛假，不行詭曲。
- (四) 六親眷屬，敬愛和睦；崇德興仁，務修禮讓。和顏愛語，下心含笑；慈念眾生，加厚於人。奉行謙敬，不起驕慢；常懷慚愧，仰謝佛恩。
- (五) 給人安心，給人歡喜，給人希望，給人利益。凡事真心，凡事愛心，凡事感恩，凡事恭敬。
- (六) 學佛大悲心——彌陀如何為我，我便如何為人。

（2010/09/18，取自 <http://www.pureland-buddhism.org/>）

上述之宗風對照原「現代禪」之宗風²⁵，即可看出其組織精神有了許多差異，尤其宗風第一條「一向專稱彌陀佛名」的強調，到底如何落實在教團實踐上？它是否能繼續引發成員對轉型後教團的認同與委身？將是無法避免的考驗。而在修行活動上，轉型後的教團除了維持原本之小組共修會與大型共修會的運作模式之

²⁵ 參見本論文第四章第一節。

外，主要是以淨宗書院對外開放之早中晚三班念佛為主，另外也發展了「淨土宗助念團」，為臨終與往生者助念。

我們的佛堂平常每天有固定的早、中、晚三班念佛，也有對外開放，同修們大部分週間有工作的會比較少來，可能會在家自己念佛。但六、日的時候來書院念佛的人會比較多。我們每隔一、二個月會有大共修，就是會請上人（慧淨法師）開示。（S9：30）

我們目前，比較重要的大概就是書，叢書，還有網站，還有就是書院長年無休的念佛，然後還有一個就是屬於臨終的關懷，跟往生以後的助念。（S1-02：77）

那些都是義務性的啦，他（慧淨法師）就是幫忙，他就是一種…台灣很多淨土宗的道場都是這樣，譬如說，你雖然是我不認識的，可是你們家人快要有人要去世了，那你希望有人去幫你去念佛的，那他就會去幫忙。（S7-01：136）

對於這一群由「現代禪」轉到「淨土宗念佛會」的教團成員而言，任何的變革對他們而言都需要重新去面對與適應，面臨教團如此巨大的轉變，成員心中有非常多的困惑極需釐清，正如以下這段引文所述，這對轉型後的教團與成員都是一個重大的考驗。

從上師（李元松）捨禪歸淨、帶領全體同修皈依慧淨上人、現代禪改制為淨土宗彌陀共修會、上師驟然捨壽往生以來也有好幾個月了。這段時間，不時有同修詢問諸如「上師為何捨禪歸淨」、「上師本來所教導的念佛與上人所教導的善導大師弘願念佛有什麼地方不同」、「以前所學的現代禪的教育或道基前行與弘願念佛如何統合」、「宗門規矩廢除了，彌陀共修會、象山社區彌陀村如何運作」和「上師遺志的精神如何掌握」等問題。（張志成，2004：438）

這位在引介李元松認知慧淨法師，並在現代禪轉型過程中擔任副宗長的受訪者所提出的疑慮，也是大部份現代禪成員的心中大石。「由禪轉淨」的修行與

體驗畢竟非一時之間就能調適，即使李元松的眾弟子們秉承師志，願意隨著慧淨法師的引導，重新踏上淨土法門與法義的學習之路，但教團成員對教團轉型之後的組織、教義與運作模式等的適應與因應，終究需要各自面對。下一節將就原現代禪成員在轉型後的教團中的適應困境進行探討。

第二節 原現代禪核心成員在「淨土宗念佛會」面臨的困境

隨著李元松喪禮儀式告一段落，教團成員必須從失去上師的哀慟中，逐漸回歸教團日常的運作中，此時，各方面的適應問題才一一出現……。

怎麼講，一開始…其實我沒有什麼適應問題，為什麼說沒有適應問題呢，一開始是因為上師往生了，我們都在那邊念佛，然後那種心情…有哀傷、有懷念、很不捨、很遺憾，反正很多都是很複雜的心情，那師兄姊都在聚集在一起嘛，那時候…七七四十九天，每天都念佛，然後百日有紀念的儀式，然後小組有共修。那當時的情況，其實…怎麼做我都 OK，我覺得都 OK，後來是有一件事情……。（S4-01：70）

根據研究者所蒐集的資料顯示，原現代禪的成員在轉型之後的「淨土宗念佛會」，面臨到四項主要適應的困境：一、對新領導人與領導模式的調適；二、對新教團運作模式的適應；三、對李元松遺志與定位的不同詮釋；四、對法義教導與意識型態實踐落差的失落。

一、對新領導人與領導模式的調適

由於先前李元松為弟子們指定的繼承領袖——釋慧淨法師，對教團成員而言並不具備「關係基礎」，而且他又是一位出家眾，不具李元松的卡理斯瑪領袖魅力，也不似李元松與弟子間同為在家居士，聖俗事物都能有密切的互動關懷。兩相對照有些成員就覺得新師不如舊師，上人（慧淨法師）很難取代上師（李元松）的領導角色，因而無法適應他的領導方式。

首先，有人覺得他學問沒有李元松好：

……唉！在我上師面前我不好意思這樣講他……，其實他不是一個很出色的出家人，其實他還中上，其實應該講中，不要講中上，就是中，就是說他不是不好，但是也沒有很好，那學問的話，佛學來說就是及格啦，對我來說……用我比較傲慢的個人來講，及格、及格啦，可是沒有很好，但你要挑他毛病也挑得出來……（S7-01：52）

又有人覺得他不是自己人，也不習慣他的講經方式：

上人來就把所有現代禪的財產、人員……，反正就通通交給上人，就說在宗教史上大概也沒有這樣子的，尤其是在現在這麼現實的社會裡面，如果要找個繼承人，最好是自己的人。當然找自己的人啊，而且你這個人也得對我服服貼貼的……起碼 20 年我才要交給你，對吧？（S4-01：137）

上人是……因為上人講的東西跟我們上師講的東西真的是有不一樣，我們上師講的太吸引人了，那些東西出來，沒有人要聽上人的，我們要聽上師的啊，我大概也是這樣感覺吧，第一個是習慣啦，了解啦，就是說一路上這樣子了解，所以說會很容易接受，那上人…我們陌生嘛，沒有感情，只是初見面，沒有感情，那跟上師有感情了，那十幾年來，我的觀念裏面大部分都是上師裝的東西在裡面，學了十幾年，大概腦袋都是那些東西，突然有一個要進來，是卡不進來的，不會多喜歡聽，不會想要，不會想要啦。（S4-01：74）

有人發現他的個性與作風與先前的李老師也大不相同：

上師跟上人的風格是截然不同的，因為上師是在家眾，他自己又有各樣人生的體驗，對我們的了解是非常深入的，也都很能體會我們實際生活的點滴，那上人是一位出家人，當然對我們一些家庭的問題不一定都能那麼深入理解……。（S10：28）

我們師父目前的作風是比較含蓄，也比較沒有像我們以前李老師這樣子，就是說會很主動的，或用更多的制度、信息去傳達，我們現在師父是比較少……。(S1-02：114)

最後是覺得新師父對道場的投入不足、能力與魅力也不夠：

如果修現代禪的原來法門的話，需要心心相應，需要對真理完全拼命三郎式的，還要有一點個人魅力、領袖魅力，還要有行政幹才，要有道心，要有徒眾，要有處理財務的能力，一定要群策群力。所以，當時為什麼會找到上人來的一個原因，是因為上人沒有自己的道場，他還沒有他很明確的傳承，上人可以全心來到這個道場，我想這應該是上師很重要的考量，應該是！（S8-04：17）

在我碰到上人之後，我極力的自我麻醉催眠，希望我可以皈依上人，可是皈依這種東西是唯心難以相應的，它並不是可以自我勉強的，所以我不斷地輸誠、不斷地自我麻醉，把自己敲昏，希望我可以遵照上師的遺囑真的這樣做，可是畢竟最後我失敗了，是因為上人並不了解社區的特殊文化、特殊狀況，沒有辦法攝受像我們這種“生毛帶角的”（台語），根性上有特別頑劣跟自我主義的人，這是有困難的。（S8-04：17）

上人講的東西很單純，就是念佛，就是這樣念佛，什麼都是念佛。可是在李老師的調教之下……我們就是已經在那麼精彩的那種東西之下，然後你一下子叫我們回到這樣，好像以前都吃大魚大肉，滿漢全席，就是過那樣的日子，現在忽然要吃清粥小菜，吃不太下。哈哈…，或者講好聽一點說……曾經滄海難為水，就是看過…什麼是海的時候，你再也很難想說…那一個湖是海。（S4-01：76-78）

顯然，這些原現代禪的核心成員是將李元松卡理斯瑪領袖特質，期待由慧淨法師身上獲得取代的補償。但畢竟兩位新舊領袖無論在身份、與成員的互動、以及學佛的方式與如何帶領教團都有顯著的不同，如何適應這位由李元松指定的後卡理斯馬新領袖？大部份成員或許都抱持著既然是上師交代的，就盡力的適應的態度，但除非新的領導人可以獲得成員的衷心信賴，適切的取代李元松在這些成

員心中的地位，否則對教團核心成員與慧淨法師的互動都是嚴厲的挑戰。

二、對新教團運作模式的適應

由於李元松過去在現代禪教團中雖然是實質的領導人，但教團在組織制度上是具有民主議會精神，教團事務是由傳法老師會議共同商議的。後來李元松決定教團轉型，取消傳法老師會議，改為「彌陀共修會」，直接調整共修會組別，只有任命各組組長、副組長，以及指定當時的副宗長張志成為領眾師兄，當時的基金會秘書長華敏慧為行政總管，因此，在他往生之後，成員面臨教團轉型的同時，原來的傳法老師以及部分核心成員，因未受命擔任組長與副組長，開始轉型後立即失去原有的功能，對於轉型後教團組織運作的模式意見也有不同，特別是核心成員對教團中誰擁有領導決策權的看法產生了分歧。曾負責教團理論的師兄就表示：

我們那時候在吵什麼？其實剛才大概都有跟你講過，就是說我們要民主？還是要全部都交給他(慧淨法師)？那張志成跟王美伶的想法就是，他是一個很完美的修行人啊，而且，我們既然把人家請來了，我們不把權力交給他，怎麼可以？你知道嗎，他們要有皇帝制，那我就說不要有皇帝制啊，我們要有自己的……(S7-01：184)

我希望我們這個教團是以現代禪同修為主的，我希望我們建立一個民主的…，我希望……我那時候其實想的是長老會，就是以會友為主，牧師是我聘來的，你是我們的客人，我們是信徒為主，我們是主體，我們是這個教會的主體，我們的導師可以換，我那時候甚至講出這樣的東西耶，他們…他們覺得你就是叛徒，他們覺得這是叛徒的想法。(S7-01：74)

其實核心成員間對組織運作之決策領導權歸屬的爭執，除了對於是否延續原來現代禪運作體制的堅持與否外，更擴及到李元松當初創立現代禪「佛教菩薩僧團」理念的爭執。這從研究者與負責教團理論的受訪者的一段對話中，特別凸顯出來：

研：可是在佛教的傳統脈絡裡面，皈依「僧」是很重要的啊，比較不可能有這種類似教會團體的這種制度吧？

S7：你知道什麼是僧嗎？僧是團體的意思耶，不是個人！

研：哦？不是個人的意思，是僧團的意思。

S7：僧是 Sangha，是團體的意思耶，他後來就變成僧人嘛，莫名其妙，真的莫名其妙，出家人變成僧人？所以，我那時候一直在跟他們爭的是這一點，可是後來我就變成叛徒啊，變成一種不敬者，其實我那時候真的很希望……，因為我覺得說，我們每一個人都是被李老師教育的，我們這個教團有我們的特色，他來講淨土沒有問題，可是我們也可以有我們自己的想法，或是說我們可以研究李老師的東西，那他們就是說…，那時候我們教團真正分辯在於說，要以李老師的東西為主，還是以慧淨的東西為主，以為他為主的東西，我們李老師的東西就完全沒有價值，到最後就變成是說，他們也覺得是說，那個師父是上師選的啊，上師肯定他…

(S7-01：75-80)

一個教團的組織運作模式的確跟它背後對於該團體成立的理念息息相關。當教團轉型後，釋慧淨法師成為教團新的領袖，但由於他本身是從教團外部受邀而來的，又是出家人，鐵定需要一段時間與努力才能認識教團的人員，以及了解教團原本的組織文化，而成員也需要時間去認識與適應新的領導者之帶領。此時一個良好的教團制度與運作機制將有助於彼此間的謀合與適應。但成員中，次級領袖之間首先面臨的意見分歧就是教團領導決策權的歸屬問題，決策權的歸屬問題與教團本身的組織制度和運作模式密不可分。在一個新的教團裡，領導人可能透過其決策權決定其教團組織制度與運作模式，但同時教團也可能在組織制度建立之後，透過組織制度運作賦權給領導者，甚至決定領袖的人選。那麼，對這個由「現代禪菩薩僧團」轉型而成的「淨土宗念佛會」而言，確定新領導人的權限與確立教團組織制度似乎是同時發生的。尤其，在轉型過程中，原教團創始人李元松採取的方式是「化整為零」，承擔一切是非，讓教團重新開始。因此，他取消原本組織制度，僅任命領眾與行政總管各一人，以及共修小組組長，並為大家找來新的教團領袖，於是，在李元松往生後，成員們經歷哀傷期之後必須面對的是實際修行生活與教團繼續發展的考驗，此時，由於次級領袖之間對領導決策權與

教團制度與運作模式的理念分歧，因而出現一些爭執與衝突，下列引文記錄了當時的情形：

星期天(二〇〇六年一月十五日)，在一個愉快的同修餐會中，和同修們起了激烈的爭辯。...因為我們爭辯的是一個很簡單的問題，那就是：「作為一個宗教團體，到底團體事務的決策權誰屬？」同修們的主張是：「既然是宗教團體，所以決策權當然屬於宗教上的師父。」好像這是一個無庸置疑的命題，本來就應該是這樣。

從歷史來看，佛教原是最具有民主性格的宗教團體。「僧」是團體之意。佛陀雖是創教者，但他主張自己也是團體的一員，說：「我亦僧數」。「僧事僧決」的原意，是「團體之事，團體共決」。因此，從佛教的教義來說，並不導致「既然是宗教團體，所以決策權當然屬於宗教上的師父」這樣的命題。

在爭辯的過程中，我看到同修們臉上的表情，我相信他們一度把我看成「狂悖不敬之徒」。只因爲我提出了「絕對的權力使人絕對的腐化」這樣的講法。同修們出於宗教的敬虔，就認爲應該捐棄自己的權力，作一個唯命是從的人，而且認爲這樣才是「道德的」，讓我感慨。

尤其是我的同修們，都是曾經李老師長期教育過的人。李老師往生以後，弟子或多或少都在誌念李老師的教導。最通俗的說法，是至少在「做人」和「世俗諦」或所謂「道基」上，李老師的教導，是應該保留的。如果是這樣的話，是否還記得現代禪道次第的第二次第：「做一個民主、人道、平權、愛心的現代人」。如果連這也遺忘、否定了，李老師的教導還有多少剩下來呢？

一個由具有「罪惡生死凡夫」之自覺意識的宗教團體，是否更應識揆負起「罪惡生死凡夫」的宿命，不畏辛苦、繁瑣地遵照民主法治的精神，負擔作為團體一成員的責任，服從制度、服從多數決議，在這不完美的娑婆世界，做一天和尚撞一天鐘，等待業盡報息，彌陀來迎。

(2010/07/24, 取自 <http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1263754433>)

上述觀點，透露出兩個重要訊息：1. 對於教團制度之建立應立基於民主精

神，即期盼教團能以「信眾」為主體，2. 強調同修都曾經過李元松老師「現代禪教育」洗禮的人，應該懂得「做一個民主、人道、平權、愛心的現代人」才對，不應為了表示敬虔而盲從與高舉宗教上的師父。當時在爭論過程中，部份成員對教團組織運作模式的期待是具民主精神的「委員會制度」。

那時候我們在吵一件事情，就說.....教團應該是民主制？還是皇帝制啊？最主要的問題是在這裡。.....因為我們後來成立了一個「彌陀共修會」對不對？「彌陀共修會」那時候是有分班嘛，那我們所有人都是會員，慧淨上人等於是我們的導師嘛，那時候有一個叫什麼會....類似委員會這樣，各班的班長就等於是代表嘛，委員會就有點類似決策中心，那時候有分成六個組或六個班嘛，每一個組都有帶頭的人，那這些組別基本上是我們李老師命令的，各組組長或組員是哪些人，都是我們李老師任命的，就是在李老師往生前、成立「彌陀共修會」的時候就有這些架構出來，因為李老師當時取消傳法老師就變成組長，因為李老師有一個想法，就是大家一律平等，因為大家都是念佛嘛，沒有指導老師了，它是一種聯繫上或行政上的一個組織，就是大家共修。.....大概就是由一、二十個人組成的委員會這樣，對教團共同的事務是共議的，譬如說，我們要不要出李老師的紀念集啊？現在教團的活動要舉辦什麼呀？因為我們上人基本上不一定都在，所以教團事務其實是我們要負責的，.....我們的想法是.....我們這一個委員會可以決定教團的方向，我們應該要有民主的精神，而且我那時候甚至主張說....我們的組長要選舉，要有會員認可，我的意思是....它要有一種由下而上的權力的產生，之後我們來共同決定教團的事情，當然我們應該要尊重我們的導師，可是我們應該要有我們自己的功能，我們共同來決定很多事情，包含教義上的、組織上的、行政上的...做什麼事情那一類的，當然還有服務啦....很多東西，這是基本上我比較主張的。(20100109-S7：14)

然而在當時教團的氛圍裡，提出這樣的看法似乎成了叛徒，表示對新領導人不信任、不尊重，間接就是否定李元松的遺志，但其實會提出這樣看法的同修，背後真正的想法乃是要保留李元松的精神與教團特色。

我那時候一直在跟他們爭的是這一點，可是後來我就變成叛徒啊，變成一種不敬者，其實我那時候真的很希望…，因為我覺得說，我們每一個人都是被李老師教育的，我們這個教團有我們的特色，他來講淨土沒有問題，可是我們也可以有我們自己的想法，或是說我們可以研究李老師的東西，……（S7-01：80）

但是所有的人都主張那樣啊，效忠領袖啊，效忠上人啊，聽上師的話啊，要交給他這樣才是對啊，那我這樣的主張完全沒有正當性啊，懂意思嗎？在他們眼中我沒有……每個人都這樣看著我，可是我還是很堅持，最後怎樣？最後就取消我教研部啊。……沒有教研部了，後來又成立教研部這樣子，……（S7-01：186-188）

而關於教團應民主決策議題的爭論，還有後續發展，大約在一個月後（2006.02.15），原先主張應該將決策權交給宗教領導人的師兄，後來又藉故將決策權攬回自己身上，引起原現代禪次級領袖間更大的質疑與對立，一位成員當時寫下這篇文章：

關於前文「宗教團體民主決策的可能性」一文所談的事，最新的發展是：我昨天聽到了另外一個新的說法，是那些原先主張全將決策權交給宗教領導人的同修現在說：「爲了不讓上人煩心，我們自己決定就好了」。這句話出來以後，整個關於「議事委員會」存廢問題的邏輯就完整起來了。

這個邏輯是這樣的：前提一：「既然是宗教團體，所以決策權應該完全屬於上人」，前提二：「上人是可信的，所以我們可以把決策權交出而無咎」。這兩個命題現在看起來，其實都是假的；它真正的目的，只是爲了廢除依法制程序運作的議事委員會，再以「爲了不讓上人煩心，我們自己決定就好」作爲理由，又把上人架空了，甚至推翻了原來的兩個前提。

我們的同修，如此言不由衷。如果「決策權應該完全屬於上人」是真的，又怎會變成「爲了不讓上人煩心，我們自己決策就好」呢？要交出，要收回，全部都是自己說了算，而毫不以爲怪。

當議事委員會取消的時候，我就對同修說過：「皇帝制的實質，最

後會變成權臣制」，一個人，或幾個人，只要打著「效忠上人」的名義，就可以挾天子以令諸侯。現在這一句「爲了不讓上人煩心，我們自己決定就好」更厲害，是打著「孝順上人」的名義，可以在上人不必知情的情況下，自己決定就好。決策權就這樣又堂堂正正的變回來了，真是厲害！但是，失去法制程序正義的決策群，將面臨的就是**正當性的質疑**。以後，正當性的根源在上人。最能獲得關愛眼神的人，或者最能不讓上人煩心的人，講話就最大聲。而到底誰最得師意，那是很唯心的，根本沒有標準。

問題出在哪裡？還是那句話：「沒有民主法制的素養」。沒有民主法制的文化，是這個教團根本的危機。

（2010/09/18，取自 <http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1264838329>）

根據上述受訪者提供的資訊，認為雖然「現代禪」已經轉型為「淨土宗念佛會」，但僅是修行方式的改變，對於教團多年來遵守李元松推動的「傳法老師會議」共決的方式，一時要改為由慧淨法師一人單獨決定，顯然非常無法接受。對於執意要捍衛原來現代禪實施合議制的決策運作模式，不僅只是爭取決策權力而已，另一方面，也顯示李老師所遺留下來的制度，是原現代禪核心成員在後李元松時代有機會透過討論教團事務，凝聚集體認同的重要機制。若核心成員喪失了這一個重要機制，將決策權交給慧淨法師，或由淨慧法師所另制定的規範來進行，則原現代禪核心成員將失掉集體認同的重要機制。

三、對李元松遺志與定位的不同詮釋

由於李元松辭世前皈依了慧淨法師，還發表了「致佛教界公開懺悔啟事」，最後「現代禪」也劃下句點，轉型成由慧淨法師領導的「淨土宗念佛會」，那麼，到底在轉型後的教團裡李元松還有什麼地位呢？這顯然與李元松的「致佛教界公開懺悔啟事」內容是「實說」還是「權說」的詮釋有關？若李元松在懺悔啟事中說到：「過去所謂的『悟道』應只是自己的增上慢。我為往昔創立的現代禪在部分知見上不純正之一事深感慚愧，……」，加上在二〇〇三年十一月廿一日最後寫下的手稿中所言：「在我覺昨非之後，能夠為大眾引見淨宗祖師大善知識，除了感謝領眾執事滿我之願，也是了卻了我一樁愧欠和責任，為現代禪劃下了一個

句點。…」是實說，那麼李元松過去的教導，以及弟子們所學的諸修行方法與善知識，都不足再珍惜可加以拋棄。若認為李元松上述的說法只是權說，那李老師的人格與過去的教導就更加顯得彌足珍貴。

對於李元松遺志的解讀不同，就產生成員間不同的態度與做法。認為李元松的懺悔啟示是「實說」的成員，對於教團「由禪轉淨」，以及對新領導人的接納度較高。這些受訪者表示：

對於上師懺悔文的傳真，我一直都是採相信上師的，後來上師要我們迎請上人，我也是很高興的心情，因為上師在生病，他要為我們找來大善知識來指導我們，我在心情上是歡喜的，當然沒想到上師十二月就往生了。(S11：27)

上師的懺悔文講說「在部分知見上不純正」，我就很想弄清楚那是在指什麼？可是問班長、問傳法老師、問了半天也沒有得到什麼結論。但是現在回想起來，在上師發表懺悔文之前，好像九月份我們就開始在讀一些淨土宗的資料，應該已經在做一些準備了，…(S10：24)

可能不同的人都有不同的解讀，但我們大部分的人都順著上師的安排，因為上師本來就同時也教我們念佛。(S9：23)

而認為李元松的懺悔啟事是「權說」的人，自然不認為李老師真的是「昨非今是」，也不認為必須去抹煞先前一切的學習，以及否定自己過去十幾年跟隨的上師，來迎合新領導人。一位受訪者在事隔六年之後，回顧當時的情形，仍表示：

對於上師意思的理解，他可以有自己的解釋啊，而且他又講，我們上師有懺悔文耶，有一個人說我以前講的是有問題的，你知道嗎？「我的知見不正」，我們上師是用這些話來講的，「我的知見不正」！……那張志成就是認為我們李老師已經講了那樣的話，而且他也覺得上師是這樣。上師的思想其實是被他自己否定掉的，上師自己推翻了自己了嘛！（S7-01：156）

所以我們李老師很倒楣呀！他是這樣在理解李老師，他真的也認

爲我們李老師有問題啊，你知道嗎？甚至他覺得他最後救了李老師啊，因爲他介紹慧淨法師來給他啊，他終於得到他的....，你懂意思嗎？就是...這個...我那時候聽他講話，就覺得替我們李老師感到很難過。
(S7-01：158)

……他們…真的覺得是這樣，真的覺得我們李老師錯了，所以他們改得好啊。所以，我們那時候在那邊過一兩年，我們很痛苦耶！
(S7-01：166)

誠如上述所言，由於對李元松往生之前所發表「致佛教界公開懺悔啟示」的解讀不同，導致成員間彼此對轉型後的教團生活之理念與適應產生差異，相信李元松的懺悔文是「實說」的成員，對於教團由禪轉淨，以及對新領導人和新運作制度的接納度較高；但認為懺悔啟示是「權說」的成員，則對於新的領導人的評價較低，對教團的新運作模式的接納度也比較低，他們相信李元松絕不是「昨非今是」，他的「自我否定」乃是為了成全弟子們的緣故。兩群原現代禪的成員，特別是核心成員之間就產生了許多矛盾與衝突，對於認定李元松的懺悔啟示是「權說」的成員，對李元松被誤解感到抱屈，自己也因無法適應新教團的模式感到痛苦與失落。

延續前面對上師的懺悔文與遺志之理解的分歧，也導致教團組織轉型為「淨土宗念佛會」之後，對於創始人李元松在教團定位的問題，包括李元松過去的言論、書籍要不要保留？以及在弟子心目中李元松應該保持什麼樣的地位？都引發成員間的紛爭與衝突，最直接的就是表現在李元松往生週年時，要不要出版紀念文集的意見分歧上。有些弟子認為上師已經交代清楚了，現在我們已是皈依淨土宗的學佛人，有新的修行方式又往前走，況且新的組織有新的運作方式，應該遵照上師的遺志將他以前的著作、言行記錄存封。這些分歧在原現代禪核心成員間很大的爭執。兩位主張出版李元松紀念文集的核心成員表示：

我們最主要爭吵的東西是這個，譬如說，你看我們上師往生週年的時候，我們出了紀念集，跟上師的語錄，就是說其實做的很成功，但是那個過程其實是在爭吵的過程當中，有些人就說：上師說他所有東西都要燒掉了，你不要再出了，那我們就覺得說.....，唉，就是會有

兩方面的聲音出來。(S7-01：150)

很多的世事催逼滄桑，在這一段時間又要編李老師的紀念集的時候，大家反對，我覺得好像有一點趕盡殺絕，非得要把上師的影子抹煞掉，那他們有一個說法，說上師講說要把他的書都燒掉，我還記得當時我大拍桌子還扭傷了手，我說：「誰給我燒看看？」因為我變得沒辦法講理了。(S8-01：21)

這一連串的意見紛歧，慢慢就形成了一種氛圍，變成一種捍衛上師(李元松)或擁護上人(釋慧淨)的情感角力，在教團成員的互動過程中逐漸白熱化。

那時候我們教團真正分辯在於說，要以李老師的東西為主，還是以慧淨的東西為主，以他為主的東西，我們李老師的東西就完全沒有價值，到最後就變成是說，他們也覺得是說，那個師父是上師選的啊，上師肯定他...(S7-01：80)

還有一些執事，甚至禁止我們家裡本來有掛一些東西，說不能掛，書不要看，就是說....他的意思是說....不要雜修雜行，你要看這個又要跟上人學，怕我們會亂掉，說法是這樣，可是我會覺得說，他們說連掛都不行？電視都可以看，一般人寫的書都可以看，為什麼上師的書不能看？我們上師的書比人家差，還是寫的亂七八糟不能看？我就是想不通...，那這些人都是以前上師很好的弟子啊，這些人怎麼會這樣？我很難理解。(S4-01:96)

我知道有一種內在的吶喊，求道的半路上失去了師父，那是人生很大的悲哀，我已經沒有工作了，我已經進入一個追求的....，就是說我本來是順境的，但是在面對上師離開之後的是很多人事的糾紛，要適應一個新的，"我不熟識，是被人送做堆的"(台語)，然後講話也不通的，逼使我講話要過激反應的，我沒有辦法順利的去釐清真相，我沒有辦法從我的師兄師姐那邊再去得到任何溫暖，我必須逼使我用很激烈的手段去強迫大家再重新學回上師的法，然後它跟淨土是不衝突的，我想兼顧。(S8-04：17)

對原現代禪的成員而言，改宗皈依淨土接受慧淨法師是李老師的交代，他們也可以從李老師的思想脈絡去詮釋，以及十餘年來累積的師徒情感上去了解李老師為了他們好，因此做了這些安排，也就勉為其難的進入新教團中，但是李老師還是他們認同的精神領袖，李老師的教導還是他們生活目標的依據。因此李元松逝世週年的紀念集，代表作為李老師學生的集體認同的依據，當代表新教團觀點的意見出現、否定其原先的集體認同時，這群原教團核心成員就無法再用表面心平氣和的方式面對，而是從內心深處吶喊著——還我「上師」。這種衝突將為部份成員提供了出走的情感凝聚力，以及在法理上一種合法性的基礎。

四、對法義教導與意識型態實踐落差的失落

對於學禪修行與念佛的人都知道，禪宗講求的是偏向「自力」的修行，而淨土宗則是比較偏向「他力」的修行法門。李元松早年提倡理性、自力的禪風，不空談不存在或常人無法經驗的玄理，而是傾力在日常生活中修行，走的是對信仰存疑求證、自立自悟的難行道。然而，後來他卻逐漸由禪宗轉向淨土宗，認為自己過去「自力」的修行態度等於是「不信佛」，其實是貪瞋癡慢的表現；並轉而強調人類的渺小與理性的不可依恃，最終皈依了偏向信仰、他力的淨土法門，一逕念佛，認為靠念佛可得彌陀願力，即得以往生西方淨土。此一由「禪」轉「淨」的巨大轉變，在李元松在世時並未引起弟子群太大的騷動，但李元松過世後，這些歧異卻不免逐漸發酵（黃國治，2007：36）。由於大家對從「禪」轉「淨」已有一定的共識，因此一部分弟子們在新來的慧淨法師指導下一心念佛，另外一群人則在念佛之外，努力整理李元松的著作與記錄，希望將他一生「快樂、聰明、有品」的智慧典範發揚光大。

顯然李元松的部份弟子對於轉型後的「淨土宗念佛會」，要完全的改依慧淨法師所強調「一向專稱彌陀佛名」的法義是有所保留；由於釋慧淨的淨土法門特色，在於「本願稱名，凡夫入報；平生業成，獻生不退」²⁶，是歸宗於善導大師「專稱佛名，凡夫入報」的弘願念佛（溫金柯，2004：241），而日本的淨土宗祖師法然上人把善導大師的思想濃縮為「往生之業，念佛為本。」（張志成，2004：450），所以釋慧淨的教法最後也回歸到強調「一向專稱彌陀佛名」（張志成，2004：

²⁶ 見 <http://www.pureland-buddhism.org/>

472)，畢竟這與十多年來李元松的教導與實踐都有相當的差距，而這「專稱佛名」的強調在實踐上對大部份的核心成員而言都會遇到一些困難。這與兩個層面的問題緊密相關：第一、到底李元松的淨土念佛與早年他所提的修禪是否一刀兩斷、徹底決裂？還是禪、淨僅是輕重的問題？第二、若是完全改修淨土念佛，現代禪原來理性、自力的禪風，與學術界或其與其他宗教教界朋友的交往討論，是否都要放棄轉而只是自我一心念佛？關於第一個問題，受訪者有如下的觀點表示：

對現代禪的弟子來說，李老師雖然從 1992 年就開始提倡淨土念佛，而且同修普遍都依師命，早晚念誦〈淨土發願文〉。但無論對李老師或現代禪同修來說，整個現代禪的教法仍是「以禪為主，以淨為輔」的。

(2010/08/15，取自 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/p_16.htm)

我覺得李老師一開始從書本上的理解是這樣的，我們李老師有說：我的思想跟親鸞很近，他在淨土學堂有講過，可是他對親鸞還是有一些小小的差別，我的文章裡面，我的網站裡面其實有談到這個問題，我有辯過、討論過這個問題，那李老師就講得很清楚，因為其實很簡單啦，親鸞他唸佛就好了，他不要修行了，那我們李老師認為說，我們修行也沒有什麼不好，當然唸佛就好了，所以我們李老師是禪淨雙修。那淨土宗就是淨啊，除了唸佛沒有其他的，他有講過這個簡單的差別。(S7-01：28)

在這裡，受訪者認為李元松對淨土的闡釋，已經融入他個人的現代禪法思維裡面，二〇〇三年他因自己身體狀況不佳，深覺過去所修法門已無法讓自己的生命有更好的提昇，以及 SARS 的蔓延有感於生死一瞬間，便要大家一心念佛(釋淨音，2004：254)。但是李元松為象山社區的弟子講「淨土宗九堂課」時，李元松時時審視弟子是否相應安心，並數度告訴弟子說，最高口訣已經普傳，念佛是最普門也是最老辣的，時機緊迫，要先傳最深最後的法，以防萬一。(華敏慧，2004：216)。因此，李元松改修淨土、要弟子一心念佛，是否就如後來慧淨法師後來帶領的「一向專稱彌陀佛名」的唸佛方式？這部份仍是有所保留的。有一位受訪者即表示：

我們上師臨終之前，當然是把我們整個教團託付給現在這個慧淨法師，那當然我們剛開始也是依教奉行啦，那依教奉行一段時間之後呢，差不多有兩年的時間，我們都讀慧淨法師的著作，他所介紹的著作、他所介紹的一些東西，然後也聽他上課，那在這樣子的過程，會讓我起了很大的一個一個……疑惑，就是說……，主要是宗風啦，宗風，就是說慧淨法師所領導的宗風跟我們上師以前所引導的宗風，那是…天壤之別，幾乎是…幾乎是完全不同的東西，唯一能夠有交集的就是我們上師鼓勵大家隨行隨常地念佛，慧淨法師呢？他所教導的…喔！那更誇張，就是念佛，專一的念佛，那我覺得這兩個不同的思想體系有交會處，其實就是鼓勵人念佛，只有這個，這一條是肯定的，但是在這樣子的底下，那個所開展出來的宗風是截然不同的。(S3-01：81)

由法義所衍伸出來的問題，是日常的修行活動與實踐要如何進行？由「禪」轉「淨」是大家都有共識，也都身為「淨土宗念佛會」的一員，念佛是大家遵守的修行方法，但為什麼要念佛？如何詮釋念佛可能的結果？念佛是為了未來歸赴淨土救贖或為當下的需要？許多原現代禪的成員僅記李元松的「相約在淨土」，可能就與慧淨法師的觀點有所差異，尤其，慧淨法師對於念佛感應這類宗教體驗又特別強調，這都與原現代禪弟子意識形態和實踐上有很大的差異。正如下面受訪者所描述的情形：

我剛開始吼…看了還覺得…還可以，但是我越看越看越看，我越看越花，本來我對念佛是滿喜歡的，也很相應於念佛之道，就是說…就是所謂的法界那個因果業報運作的軌則，我覺得我是蠻相信、接受這樣子的一種思想，但是呢，到了這個看了感應之後呢，唉~我越看越覺得…有一點偏了。偏到就是說讓我感覺那種所謂的感應都是越來越像怪力亂神，怪力亂神的成分很濃，當然我可以舉例，很多很多的例子，因為你已經形諸白紙黑字，那個隨時你翻來都可以做檢驗。我舉個例子，就是我有的一次上課受不了的事，有一次上課到…我那一次受不了，那一次也是講感應，那個例子就很…，唉~就是說……，我就描述當時的過程，就是上課的時候就發了一篇感應文嘛，上面就寫說：我是一個美國的…我就說大意，不是全部的，我是一個美國的出家人，

我是學神通的，然後呢，我看出去呢，那個念佛念得比較專心的，頭頂上放的光就特別的大！那那個比較不專心的，頭頂的光就比較小，然後呢.....上完了，那個主持人就說：「你們信不信？」然後同修就當著面說：「信！」「信不信？」「信！」然後那一次我就受不了了。(S3-01：85)

其實那時候的問題，基本上就是……因為慧淨法師他一直強調念佛，其他的都不要，那...包含李老師的東西都不要。對於我們來說，最關鍵是在這裡。……然後他還有一些是屬於比較迷信的部份，在一些念佛感應方面，他有一些地方講的很離譜，例如說…什麼念佛能讓肚子裡面的胎兒轉女成男之類的，反正講了很多很奇怪的話。
(20100109-S7：10-12)

也有受訪者直言自己在慧淨法師的領導下，無論在法義上或意識型態的實踐上，產生了很大的落差：

可是到上人來的時候，我的落差很大啦！歌功頌德什麼的，我們就已經得救啦，什麼什麼讚嘆啦，…什麼殊勝啦，喔~我實在是很沒辦法接受。就說我覺得這裡面不離對人生順境的…，就說會用潛意識去催逼著彌陀要順你的意，這是我對當時很不能接受的情況，很多的感應都是自己潛意識的驅使，我也常常在感應啊，我的體質也很特別啊，但是我每一次的感應都是上師叫我去做啥做啥……，那也是一個性格使然，我不太去蒙上什麼天啓神語。(S8-04：17)

對我來講，學佛修行它是……，我們上師以前提倡的是從理性、人文科學的道理一樣可以到達涅槃解脫。那我已經受了那樣的訓練，你現在要叫我接受這樣子的……怪力亂神的說法，我…我很難接受的，我…我沒有辦法接受。(S3-01：91-93)

一位受訪者還特別舉了《念佛感應錄（一）》中〈母親念佛 兒免海難〉（慧淨法師編述，2007：182）為例，指出慧淨法師如何強調念佛感應。故事中提到：一位菲傭因主人以台語教她唸「南無阿彌陀佛」時，錯聽成「蓮霧、芋圓、豆

腐」〈台語〉」，但因她念得虔誠，竟使遭遇海難的兒子在海上奇蹟式抓住「蓮霧」枝漂流，又靠著日落方向流聚來過來的「芋圓」與「杏仁豆腐」得以果腹，終致獲救。對於類似這樣的感應故事，在受訪過程中多次被受訪者提出批判，認為釋慧淨依循法然上人之主張，過於強調「專稱佛名」，加上過度強調念佛感應，而未加分辨，會導致一些嚴重的問題：

法然他很簡單，我怎麼能夠往生？我只要唸南無阿彌陀佛，我只要曾經口稱的人，曾經我有心無心，不管，我說南無阿彌陀佛，我就會往生，你相信這個就好了，就說它就變成一個很普遍性的，可是它有它的問題，它的問題在哪裡？就像慧淨上人上次講的那個「蓮霧、芋圓、豆腐」〈台語〉那個也會往生，就說你沒有心，你有口也會往生，這樣其實是有問題的，可是他就是很堅持這樣，他覺得說無心沒有關係，有聲音就好了，他們到最後的分辨是這樣子。(S7-01：232)

上人的善導流其實有點偏法然的想法，他沒有把信心跟行為的關係講清楚，就只強調念佛，到最後就會變成念佛咒語化。念佛就會放光、念佛「佛」就會知道，可是...我現在念「南無阿彌陀佛」，那我不念的時候呢，阿彌陀佛在哪裡？而且他到最後變成說...你只有念佛，而且還有一個問題，我如果死的時候沒有念佛怎麼辦？...我覺得他過分的強調「口稱」，他甚至強調連「蓮霧、芋圓、豆腐」(台語)都能得救，對不對？這就變成很奇怪，而且他甚至說你無心的唸也會得救，真的是把念佛咒語化了，而且我覺得會錯亂，錯亂的意思是說...它會有一個疑問，比如說我中風了，或者我死的時候是昏迷的，我會不會得救？它會有這樣的問題，這就是他的矛盾。(20100109-S7：46)

顯然，慧淨法師偏向日本法然法師「一向專稱彌陀佛名」的唸佛方式，以及強調超乎理性想像念佛結果的教導方式，無法讓許多原現代禪成員接受。就有受訪者如此敘述：

我對這件事情覺得……第一個...感應...這個已經沒多少好談的事情，然後再來對師兄弟的態度、作法這麼粗糙，可見整個教團已經不像以前了啦，讓我很失望，應該是這樣講，就是說我個人覺得很失望，

這樣的團體我再待下去有什麼意思？有這種感覺啦。那再來…上人的東西…那時候大概也一年多了，我們對上人講的東西，怎麼聽都是那樣，很單純、很單調的東西，應該是自己不夠啦，不能講說人家太簡單，這不是這樣的意義，而是說不合自己的胃口啦…。(S4-01：92)

此外，主張封閉式不與李元松早年熟識的學術界、宗教界有互動的念佛修行，也讓一些核心成員深覺無法對李老師以及李老師的朋友有所交代。

那時候的爭執點還有幾個啦，就像上師過去的朋友要不要交往啦？那一些人只要一來，每一人都躲的遠遠的，我跟你講，他們這些人....講難聽一點都真的把上師丟掉了啦，對不對？你說上師的朋友，我們怎麼不.....(S7-01：192)

由於過去在李元松帶領之下的「現代禪」教團，與國內外宗教界、學術界等互動頻繁，無論是中國大陸學者王雷泉、吳言生、宣方、張新鷹、楊曾文、鄧子美等人，或是像國內的學者藍吉富、佛教界知名的釋昭慧法師、甚至基督教界中華信義神學院的俞繼斌院長等，都曾是李元松的好友²⁷，那麼，難道在李元松往生之後，這些寶貴的情誼也隨之中斷嗎？這正是部份成員為何另外成立共修會的一個目的，因為他們希望與李元松師之生前舊故繼續保持往來，這其中當然也包含著他們認為應該去完成李元松老師生前對一些人的承諾：

還有一個原因啦，上師有留錢在會計項目裡面，比如說上師要給藍老師，是什麼機緣要給人家；什麼錢是要留給昭慧法師關懷生命協會要用的，哪些錢是要怎麼用的，誰的錢是怎樣歸戶的，其中，他們有一些看法不同而不給人家，比如說上師的媽媽，我們有講好二年後給多少，他們也不願意，這對我來講都是很大的負擔，可是……因為不改師志，該給人的我們就給人，上師給人承諾的佛門同道，我們就應該給人家，而且它會計項目中是獨立的，那好像給人家吃了、是一種侵占，我不要啦，這也是看法不同的地方。(S8-04：27)

²⁷ 這些人與李元松的情誼，可從《李元松老師紀念文集》中各篇文章得知。

後來在「現代淨」共修會成立之後，成員們的確繼續秉承師志，繼續以老師的朋友為朋友，與李元松之生前舊故保持密切互動關係。舉中華信義神學院的俞繼斌院長為例，他不但親自參加「象山淨苑·李元松老師紀念館」的啟用典禮，之後還利用寒暑假來為「現代淨」共修會成員講解《聖經》中的〈創世記〉與〈詩篇〉，足見彼此的互動往來密切。一位即受訪者表示：

說實在，上師往生，那個俞院長好不捨喔，他很不捨，我們這裡啟用典禮的時候，他有來嘛，然後他又講了就掉眼淚... (S4-01：113)

先去年的暑假上〈創世記〉，然後今年寒假過年後上〈詩篇〉，因為要寒暑假俞院長才有空，不然也是遙遠一趟，蠻辛苦的。(S4-01：117)

而目前留在「淨土宗念佛會」的同修中，亦有人認為這群離開他們而另立共修會的成員，主要的原因是他們想與學術界繼續保持往來，因此，在訪談中表示：

我覺得最主要是李老師往生之後，慧淨上人來帶領我們，因為上人是出家人，個性比較低調，而離開這裡另外成立淨苑的這群同修，跟學術界比較有往來，因為過去現代禪跟其他學術界、宗教界有許多互動，而學術界也一直和這群師兄姐有連繫，可能這是其中的一個因素，他們後來就另組共修會。(S9：32)

如以上所述，部份原現代禪弟子在轉型後的「淨土宗念佛會」中，雖經過一段時日的學習與適應，但終究發現：如果要在新領袖的帶領下完全改修淨土善導流，那麼，現代禪原來理性、自力的禪風，與學術界或其與其他宗教教界朋友的交往討論，是否都要放棄轉而只是自我一心念佛呢？這使成員們對法義教導與意識型態實踐產生很大的落差，誠如以下這位受訪者所言：

每一個佛教團體都有這樣的問題，接班人的問題。當它轉到淨土法門的時候，我想那個衝突點會發生在對淨土法義的認識的問題，接受度的問題，還有體會的問題。(S8-04：07)

這種對新領導人在教義上的詮釋與教導的無法認同，以及在意識型態實踐上感到的失落，都可能使這些成員決定離開教團，另尋其他修行法門。研究者從受訪者口中證實，後來有部分同修改學密宗，也有人加入蕭平實居士主持的佛教正覺同修會。然而基於對先前李元松的信任與懷念，另一部分的成員選擇繼續學習淨土法門，但卻致力於努力去釐清或標榜前、後領袖之間的淨土思想與實踐上的差異；為接下來的出走行動提供了一份正當性，也為另外成立新團體提供了新動力。

第三節 出走與回歸

在探究過原現代禪核心成員在「淨土宗念佛會」所面臨的困境之後，可以理解原現代禪弟子們面對修行法門上的「由禪轉淨」，以及教團運作與組織上的轉型，在經過一段適應期之後，必然會做出個人的因應與選擇，其結果從受訪者目前所隸屬的修行團體亦可看出。不論目前繼續留在「淨土宗念佛會」的成員，或是二〇〇六年離開念佛會另外成立「現代淨」共修會的同修，其實在修行法門上已經都接受了「由禪轉淨」，對於這樣轉折過程，以下兩段話表達了受訪者的心境：

從禪轉到淨的時候，其實我那時候也有一種欣慰，就是說這真是三根普披的一個法門，就是說...因為以前學的禪喔，其實你真的頭腦不夠聰明的人很難耶，……（S6-01：31）

其實從佛教自力修行的一個角度來講，它的極致就是到一個「無我」，沒有「我」這樣子的概念，其實很多在自力的領域，他修行到一個極致，很自然就轉入到淨土的信仰去。（S5-01：71）

如此看來，對這群同修而言，在教團轉型適應期之後的因應與選擇，已經不在於修行法門上「由禪轉淨」的問題，而是教團創始人李元松在他們心目中的地位。由於原現代禪弟子們願意從禪宗轉到學習淨土法門，主要的關鍵還是基於過去對李元松的信賴緣故，以致於成員們能在教團轉型與創始人辭世之後，接受淨土法門為依歸。之後在轉型的「淨土宗念佛會」裡，一旦部份核心成員感到李元

松的地位沒有被合理對待時，最終就醞釀了一條出走與回歸的行動之路。

一、「由禪轉淨」沒問題，但還我們「上師」來

下列幾位受訪者的言談，一再強調真正影響他們「由禪轉淨」的關鍵，乃是李元松老師過去長時間的精神感召與引導，換句話說，若沒有李元松先前的帶領，他們今天是不可能走上淨土這條路的，因此，過去在「現代禪」打下的基礎以及「上師」在他們心目中的地位是不能抹滅的。

就是上師往生以後，我們才比較改爲淨土宗的，那其實上師以前很早就教我們要早晚念佛，然後就說念佛很好，念佛可以得彌陀的救贖，上師很早就跟我們講過了，就是說有辦法修禪的人就修，那自己沒把握的就要念佛，就是說……一個比較他力信仰的，但是我自己…，就是說自己當時聽不懂啦，也覺得說…我比較喜歡學禪，不喜歡念佛，我的個性是這樣的。(S4-01：68)

我覺得屬於他力信仰的部份，我是漸漸來到這個年紀才理解，當然前面經過李老師的討論，才漸漸的願意相信人其實是很軟弱的，在至高者的面前，就漸漸地願意臣服。(S5-01：81)

其實外界有人說現代禪是「外禪內密」，我想那個密可以把它看成我們對上師的信任，那是一種全心信賴，所以對我而言，在現代禪裡面，連學禪對我而言也像是「他力」，因為我是透過上師、透過修行社區這個環境而有實際的經驗，象山就是淨土，我常說那是一種「蓬生麻中不扶自直的日子」，這是我的感覺，所以，後來李老師往生前要我們迎請慧淨上人，教團轉成學習「他力」的淨土法門，我個人沒有很大的問題，只是李老師的往生的確讓大家感到頓失倚靠。(S10：24)

我在想喔，過去的那些是很重要的基礎哦。因為我們之前李老師在教我們的時候，其實他就有陸陸續續針對部分的同修，在教他們說也要念佛。(S1-02：27)

無論是學禪或轉成淨土，都是依你的現況救度你，有句話說，我

們學禪是在士農工商中解脫，學淨土法門是在士農工商中往生，都是無樣為樣。但無可否認的，過去我們跟著上師，為我們現在打了很好的基礎。(S10：28)

更有一位現代禪弟子在李元松往生之後，於二〇〇五年撰文自述其學佛歷程，原本就是從念佛法門開始，但最終又要回頭念佛，實在是基於對李元松的信賴而遵行其遺教，由此，可顯明成員對轉型後的教團之適應與選擇的主要因素，還是來自於李元松對他們的影響。

我的學佛因緣，最初是「印光大師—雪廬老人」的念佛法門；多年後，因諸多個人的疑、障而放棄，改學密，後學禪——於現代禪領受十年的調教開發，從上師的言行，肯定了修行解脫的可能性，並曾發願以此為今生學佛的歸宿。雖然，謹遵上師遺教，最後又回頭念佛，有些難為情，但基於對上師的信賴、及多年來上師在我身心所施的感化，消除了往昔念佛的焦慮與障礙；以此為道基，我今之念佛心情，已非昔比。

(2010/09/12, 取自 <http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1244018381>)

像這樣，在修行法門上，雖然原現代禪弟子都接受了李元松老師「由禪轉淨」的安排，但對轉型後教團新領導人、教團組織制度、以及法義與意識型態的實踐…等方面，則有不同的適應情況。一些同修基於過去對李元松的信任及情誼，選擇接受「上師」所有的安排，包括對「致佛教界公開道歉啟事」的內容、以及迎請慧淨法師為教團領導繼承人，因而選擇去適應教團新領導人，自然就能在轉型後的教團中繼續安心修行。目前繼續留在「淨土宗念佛會」裡的同修，在訪談中即如此表示：

現在，我在這邊唸佛，心想上師跟我們相約淨土，我也很安心，而且上人來了之後對淨土法義的教導，讓我真的收穫很多，在念佛修行這條路上更清楚為什麼要這樣做。(S11：27)

我想，上師跟上人都是燈塔，上人來了之後，我感到上人是非常清淨的，那有著一種犧牲奉獻的精神，有一次我們去到樓上上人的住

處，看到他晾著的衣服是已經很舊、破了又縫補的，讓人感覺他幾乎沒有個人的慾望，所以，我在想，這就是為什麼上師從行儀方面勸我們迎請上人來，應該就是看到上人是非常清淨的人，因為上師知道師父若清淨，教團就清淨。(S10：28)

就我這個人的心情來講，上師跟我們現在的師父好像是聯袂而來的，我的心情是這樣的，好像一個承先一個啓後這個樣子。

(S1-02：47)

而對於部份無法適應的同修，最根本的關鍵問題仍是上一節所提：對創始人李元松的遺志與定位之詮釋不同，因此，對於轉型後的教團新領袖、教團組織制度、淨土法義的理解以及意識型態的實踐等各方面，都比較難以認同，也很難去適應。誠如以下這位受訪者所言：

當時我們每一個人都是心悅臣服的，想要好好跟上人學，我們都很努力的…妳問他，我們剛轉型的時候，是不是每一個人都是心悅臣服的，很願意學習？還有……當然就是那時候我們對上師的淨土法門其實並沒有那麼了解，……然後我們發現其實裡面是有矛盾衝突的，就說同樣是鼓勵人念佛，但是它背後基本的體系不太一樣，法然他基本上的慣例是…念佛以外其他的都不要，那我們上師是說念佛跟這些是不相衝突的，其他的東西也可以要，但是念佛最重要，其他東西不重要，可是你不能跟它矛盾，所以我們上師說念佛以外還有什麼？快樂、聰明、有品，可是他們就是說念佛以外，雜修雜行都不要。

(20100109-S7：46-48)

那時候最主要幾個爭執啦，就是李老師的東西，要不要讀啦？這是一個，然後還有剛剛那個，整個團體制度的問題，然後還有剛剛那個，李老師的朋友，生前故舊的問題，要不要繼續交往的問題。然後……其實就是講過份一點啦，就是上師還是上人嘛？是上師還是上人？變成是這樣的問題。(S7-01：202)

類似這樣的內部矛盾衝突持續發酵，由於轉型後的「淨土宗念佛會」裡，逐

漸不再談論李元松過去的教導與思想，但對一些成員而言，正是經過李老師過去的引導才使他們今天走到淨土修行法門的，因此想要重新整理李元松的法談與相關資料，卻遇到阻力，讓他們感到「上師」似乎被抹煞了，因此他們再無法忍受，最終選擇了出走。一位受訪者直言自己決定離開的原因：

最主要我自己的感覺是我要整理上師的法要，我希望他們把檔案室打開讓我來整理啊，可是他們覺得說那些不需要了，上師也說不要了，我說：「上師說不要，那是上師啊，可是這是公共財啊，我們曾經學過的，曾經閃閃發亮的，對世間有用嘛，而且我們所學的這個東西使我們引導到淨土啊。」我不管怎樣子威脅利誘，就是沒有辦法讓我整理。然後我們在那裡，……他們不再學這個，而我想保存這個啊。

(S8-01：25)

因為這是上師的道場，我覺得上師所教的法足以攝受這些人，使他們安定的在這裡，而保持原來的規模跟生活品質。可是事實上我沒有成功，因為他們不肯給我呀，...所以沒有成功的時候，我只好跟上人說：「那我只好回家整理我自己的東西啊，我沒有辦法在這裡幫這麼多。」……我想最主要會離開的原因是...他們不讓我整理，那我只好...自力救濟吧！所以我跟上人磕頭離開。(S8-04：27)

另一位受訪者同樣表示，自己不願繼續參與在「淨土宗念佛會」的原因，是想要整理李元松的東西卻被拒絕，當然他理解執事同修拒絕的理由，是擔心這會讓新的領導人感到不舒服或不敬，但越是打壓就越促成這群人找到出走的理由與凝聚力。

後來我會不參與那邊的共修有一個很重要的原因，就是那邊拒絕我們，因為我們想要整理上師的東西，他們就不把那個資料給我們，甚至非常反對我們這樣做，就是在這方面意見不合啦…。長期以來就是.....我們要跟他們要，他們把資料都鎖起來，裡面可能已經潮濕了，包括很多的錄音帶，就是不願意給我們。……尤其是那邊的執事，那為什麼？就是說....以我自己了解，就是他們也兩難啦，他們有幾個原因，就是說...假如把我們上師的東西整理得很多出來，然後給同修分

享，那同修當然是很高興，但是，對上人呢？（S4-01：72-74）

這一群原現代禪弟子在後李元松時代的「淨土宗念佛會」裡掙扎著，經過二年多的時間調適，對他們而言：「由禪轉淨」不是問題，只要還我們「上師」來。因為他們逐漸釐清自己所接受的「淨土法義」是李元松生前所傳講與詮釋的內涵，這與後來慧淨法師所教導的大不相同，而「上師」的思想與精神如果無法延續，這個教團就再也無法滿足他們長久以來所建立的集體認同與歸屬感。最終在教義無法延續的情況下，這群成員開始思考著是否應該選擇出走，並且以「保存及發揚李元松老師的思想精神」為號召，另外成立新的共修團體？

二、出走、另立「現代淨」，只為回歸「現代禪」精神

在教義理念無法延續、以及繼承領袖無法滿足原教團成員之集體認同的情況下，以原現代禪教研部主任溫金柯和文教基金會祕書長華敏慧為主的一群同修，決定自「淨土宗念佛會」出走，另外成立新的共修團體。該過程根據溫金柯二〇〇六年所寫〈揚帆重啟：寫在上師往生三週年紀念日〉一文中，提及：李元松老師往生之後，在轉型後的共修會中，為了要不要繼續研讀李元松的著作、整理其遺作、延續道風…等經常發生爭執，因此，在二〇〇六年二月決定離開，並以整理李元松老師之淨土教法為目的，號召有共同心願的同修成立共修小組。

在因緣的推促下，二月間，我離開了原先聚會共修的「淨土宗善導流」，寫下「桃李不言，下自成蹊」一文，發心整理、守護、修習上師遺留的淨土教義。不久之後，敏慧師姐提議，集合有共同心願的同修，以整理上師的教法為目的，成立了共修小組，從四、五個成員開始，有了每週定期的聚會共修。

在這之前，由於上師往生後，在接續「現代禪教團」的「淨土宗善導流」的共修會中，為了是不是繼續研讀上師的著作、整理上師的遺作、延續上師的道風，因為不同的人有著不同的理解而經常爭執。離開那裡之後，摒除了不必要的干擾，重新以佛經和上師的淨土講義為依據，來整理和學習上師生前闡釋的淨土教義。在這樣的因緣下，

上師的淨土教義愈來愈清晰，我的學習也就愈來愈穩定，心中的法喜也愈來愈充實。(2010/08/31，取自 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/m_12.htm)

由此可知，這一群原現代禪成員另外新組成的共修會，是以整理李元松老師之淨土教法為號召，一方面定位為淨土修行法門，但追溯根源至李元松的淨土教法，強調是李元松的淨土思想，而非一般傳統佛教的淨土法義；另一方面則試圖延續過去「現代禪」的歷史、精神與理想，轉化為現代人可以適應、接受並實行的「現代淨土」修行法門。

我們這邊成立了淨苑的時候，我們還是以唸佛為主，但是我們上師的教導，那我們都還是都一直保存著，因為那個對我們而言，其實是開啓我走入宗教之門最重要的一個資料。(S6-01：33)

而除了成立新團體的理念得到共鳴、能凝聚成員的集體認同之外，此時，外在資源適時的挹注，也成為重要的助力，一位同修的父親買下六十多坪的公寓二樓，作為「李老師紀念館」和共修處所，使新成立的團體有了發展的硬體條件。「現代淨」網站資料清楚記載了「象山淨苑——李元松老師紀念館成立緣起」²⁸，說明其成立過程是從二〇〇六年初，幾位發心整理李元松老師淨土宗教導的同修，開始聚會互勉，並舉辦定期共修開始的。起初在社區附近的茶館共修，不久之後，每隔一週輪流在兩位師兄家。後來，明照師兄的父親周伯伯搬來社區，買了更大的房子同住，原來的房子就提供給共修會使用，開始有了固定共修的地方。後來周伯伯又在台北醫學院附近，買下一間六十多坪的公寓二樓，作為「李老師紀念館」和共修處所。經過裝修，成了一個有佛堂、祖師堂、會客室、辦公室和視聽室，功能完備的道場，於二〇〇七年十二月九日，李元松老師往生四週年紀念前夕，舉行開幕儀式，取名「象山淨苑——李元松老師紀念館」，從此，這個共修會有了獨立自主全新起點，以整理李元松的淨土思想並修學其所提倡的淨土法門為宗旨，並於二〇〇八年三月六日正式成立「現代淨」網站，向外界分享其修習成果，並發揮這個小團體的無形影響力。

²⁸ 參 <http://www.modernpureland.org/activities/chingyuan.html>，2010/08/31 線上檢索。

至於以「現代淨」做為共修會與網站名稱，主要是標舉李元松老師的淨土思想特色，就是在欣求「死的時候，往生彌陀淨土」的同時，提醒人們注意「活著的時候，做一個安居樂業、安身立命的人，做一個快樂、聰明、有品的人。」(2003年6月9日講)。在李老師生前的淨土講義中，曾多處提到「現代淨土宗」這一名詞，因而標舉「現代淨土宗」這一概念，來指稱李老師的淨土思想。但後來經鄧子美教授提醒，避免「宗」字引人疑慮，或惱損他人的可能，決定不再使用「現代淨土宗」一詞，而回歸李老師在《2003年淨土九堂課》所提到的「現代淨」²⁹。這樣，我們看到過程中有幾個重要的條件，促成了「現代淨」共修會的成立，包括：集體認同的再確立、以整理李元松的淨土思想為號召、有利的外在資源適時挹注、重新與外界建立新關係…等因素有效作用所致，而「現代淨」的成立象徵著對「現代禪」教團精神理念的延續與新發展。

三、結合彌陀淨土思想與現代人文科學精神的「現代淨」

「現代淨」共修會從二〇〇六年算起，至今已成立五年多，這期間每週三晚上定期舉行念佛共修，前半段以「五會念佛」之伴奏音樂一同唱誦「阿彌陀佛經」、繞行稱念佛號、與誦讀「淨土發願文」為主；後半段由同修負責擷取李元松老師過去著作中之「法語」，編輯成共修講義，依不同之生活主題進行分享與法義切磋。週六下午則安排「太極拳」教學，透過肢體動作一面修行、一面達強身之功效；晚上一樣有念佛共修時間，但重點放在一起重聽李元松老師過去法談的錄音（同時，對照錄音逐字稿講義），之後彼此進行討論與分享³⁰，之後也會將當週講義發佈於現代淨網站上。

目前這個共修會，除了念佛，最主要以李元松之思想與精神為依歸，而成員們亦表示，若不是經過李元松的引導，自己應該很難像現在這樣地安心念佛。

事實上，到今天我在回顧……，當初那個決定是對的，雖然後來經過了2003年我們李老師往生，教團整個變動是這麼大，但是，就好像我在李老師的紀念文集裡面寫的，意思是說佛法浩瀚無邊，如果沒有李老師的指引，我就沒有辦法最後能夠去選擇淨土法門，做為這一

²⁹ 參 http://homepage19.seed.net.tw/web@3/unjinkr/p_15.htm，2010/09/08 線上檢索。

³⁰ 此為研究者參與觀察所見到的現況。

生最後的依歸，因為要進入淨土法門其實不容易，最主要是能夠真正進入淨土裡面唸佛，而且能夠相應，其實是不容易的，可能是人本來的一種業習吧！對於這一種簡單的方式反而很難就這樣子相信，所謂相信不是道理上的相信，是說就這樣深入下去。其實淨土法門就是很簡單，也因此很難讓人一直去深信它…。(S5-01：47)

李老師的淨土思想，就是把一切的順逆窮昌，任何一切都交給至高者去帶領，在這個中間你沒有掙扎，沒有說喜歡或不喜歡，其實那個是非常相信的，不過人不容易完全相信，就是說到最後願意這樣子的，那如果以李老師來說最後那個關鍵點在哪裡？會在我們人願意覺得或說相信自己是卑微渺小的，然後才願意對至高者的崇高與讚賞，就是說一種心悅臣服。可是這基本上是違反人性的，因為人其實都動高我慢，覺得人定勝天，我可以掌控一切。所以，其實難，我覺得就是難。(S5-01：69)

另一位受訪者甚至表示，在二〇〇三年之前要他坐在那邊念佛根本是不可能的事，但因為教團整個從禪轉到淨土不久，隨後就因為李元松老師的往生，使他們真正開始了念佛的因緣，而這樣的念佛心情也充滿了對李元松老師深厚感情。

2003年之前，你說要叫我唸佛，我真的覺得說那是呆子做的事，雖然我已經學佛學了那麼久，因為我還是一個很習慣用理性思維的人，那你……我覺得我沒辦法接受，很難想像，你知道嗎？因為我覺得，坐在那邊…唸唸唸…我就覺得那個是呆子做的事，可是那時候我們上師的往生，其實他是一個讓我開始唸佛的因緣，因為那時候我們大概有三個月的時間，都在佛堂唸佛，那我當然就是常常長邊掉眼淚啊，一邊掉眼淚，一邊唸佛，因為上師往生了，因為我們跟上師的感情非常非常的深，……（哽咽）(S6-01：29)

那我們上師對我而言，其實我每次唸佛的時候都會想哭，就是說他是……我覺得這個世界最了解我的就是他，那你想想看，不是只有我一個人有這樣的感覺，其實很多人都有這樣的感覺……(S6-01:25)

在「現代淨」共修會中，像這樣類型的同修不少，他們一開始念佛都是因為

出於對李元松老師的感念，而能夠從禪轉為淨土法門也是因為對李老師的信任與遵從，甚至後來離開轉型後的教團，主要的因素也是要追隨並保留李元松的教導。下面這段訪談記錄了這樣的念佛心路歷程。

當然有人會認為說現在已經學淨了不學禪了，但是我們上師往生的前一年，就開始跟我們講淨土九講，開始跟我們把禪和淨銜接起來，所以其實那幾堂課對我而言很重要，就是說如果不是這樣，其實我們很難，對我而言很難一下子跳到淨土，(S6-01：29)

我覺得我後來念佛，還有一點是比較不一樣，就是說有時候我唸佛會有一種安心，那個又是我早期在學佛的時候比較沒有的心情，那個又有點不太一樣，我們上師曾經形容說走入淨土的世界，很像小象歸入象群，就在彌陀的懷抱裡面這樣子，我覺得其實這對我們同修來說，都是很幸福的事情，如果真的都能有這樣的信仰的話。(S6-01：76)

在教團組織運作上，目前「現代淨」採分工共治方式，以李元松為其共同精神領袖，現在對這群成員而言，在他們心目中李元松的「由禪轉淨」，以及為一手創立的「現代禪」畫下句點，不但不影響他們的信賴，更凸顯了李元松追求真理的勇氣，甚至就是真理的化身：

我在講的李老師是一個人，可是你聽著聽著會知道，對我們來講，他是真理的化身，那是一個追求真理的菩提勇士，他在追求真理的過程之中，不斷的不斷的以為自己得到了，又不斷的自我摧毀掉，為什麼摧毀掉？就是說.....如果是假的我寧可不要！是在摸索....但是每一次的摧毀都有意義。(S8-04：43)

經過集體認同的再確立與重新詮釋，使這個新團體找到自己的定位，使共修會得以繼續穩定發展下去，並保持與李元松生前好友、宗教界與學術界之往來。舉最近一次例子，中華信義神學院於二〇一〇年五月十日舉辦的「信仰社群的皈依觀」宗教對話研討會中，共修會成員中的溫金柯即受邀發表〈現代淨土共修會的皈依觀〉之論文，文中亦清楚交代「現代淨共修會」從「佛教現代禪教團」轉型而來的歷史，以及分析李元松對皈依的認知，以及經歷從「以自為光、以法為

師」到「皈依傳承」再到「皈依彌陀」三個階段的反省，並依這三種皈依觀說明現代淨土信仰團體，如何深化皈依者的信仰經驗的方法³¹。藉此也顯示此一共修會的現況與繼續發展的潛力。

即使「現代淨」共修會目前的規模並不大，但成員中既然都是志在整理李元松老師淨土思想者，肯定有著一份對自我的角色定位與期待。其中溫金柯先生過去曾任現代禪教研部主任，他在二〇〇六年二月離開「淨土宗念佛會」之後，與幾位同修另組共修小組，即成立成蹊佛教文史工作室，只因懷念李元松老師，想依其教導學佛、念佛，志在整理、保存與重新理解李元松老師過去的思想與行履³²。而從溫金柯撰寫的〈現代淨的基礎〉、〈從宗的角度來觀察「現代淨」的特色〉、〈「現代淨」是什麼？〉、〈現代淨信仰綱要草案〉等幾篇文章，可看出這個小團體如何在形塑自我的角色定位。以〈現代淨的基礎〉為例，即強調「現代淨」根據李元松之教導，是立本於《阿含》的淨土信仰，強調的是科學、理性、素樸之風格，這也正是「現代淨」共修會成員努力營造的風格及所標榜的特色，試圖發展出滿足現代價值的淨土信仰。

李老師重視的《阿含》佛教的特色，是其理性、素樸的學風。

在整個佛教史中，同樣提倡淨土教的人很多，但是他們立教的根本，其實是千差萬別的。有人主要根據的是大乘諸經典的考察詮釋，有人主要根據祖師的教誨，也有人主要根據自己的禪悟，也有人根據自己的感應，更多的人重視的是別人的感應。他們蒐集眾多感應故事，作為淨土真實的證明，以及啓信的資本，如此自己相信，也如此勸別人相信。

在歷史上，似乎還沒有一個人，說自己的淨土信仰，是立本於《阿含經》，而顯現為科學、理性、素樸之風格的。這讓李老師的淨土思想，在整個淨土教的思想史上，顯現極為突出的特色。

李老師的「最後的皈依是立本於《阿含》，心情上則以彌陀淨土最感親切」是守於佛教的根本，而發揮至淨土的皈依，將整個佛教作了圓滿的整合。

淨土信仰是三根普被的法門，但漢傳佛教中通俗的淨土信仰，通

³¹ 參 <http://www.modernpureland.org/intro/mpl-devote.html>，2010/09/17 線上檢索。

³² 參 <http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1264292383>，2010/09/15 線上檢索。

常的缺點是常陷於迷信、愚昧而不能自拔。這些立本於「感應錄」的淨土佛教，往往與民俗信仰(關公、媽祖、扶鸞、占卜)無異，對於以解脫為本的佛教來說，此種流變何異於買櫝還珠？對於現代科學、理性的時代根機而言，一廂情願的引用陳腐不堪，且難辨真假的感應怪談，更只能使淨土教自甘於愚下，而為主流社會所摒棄。

李老師所建立的立本於《阿含》的淨土教，唯能脫離於此病，而為符應科學、理性、民主、人道、平權等現代價值的淨土信仰。過去經常聽同修談起，是否可能「從現代禪到現代淨」？如果真的是「現代淨」，那必是能滿足現代價值的淨土信仰，而這似乎必須從確認李老師的「立本於《阿含》，心情上則以彌陀淨土最感親切」的信仰形式，才比較具有可能性。

(2010/09/17, 取自<http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1266396021>)

事實上，「現代淨」共修會成員所努力的目標，是一條從「現代禪」走到「現代淨」的路程，有別於傳統佛教淨土信仰的思維與精神，更強調其符合理性、經驗與科學等現代精神。溫金柯〈從宗的角度來觀察「現代淨」的特色〉一文中即提到：

同樣是淨土念佛法門，不同的宗教師講出來的，會是不一樣的風貌。有些人念佛求生淨土，卻唯恐持戒不嚴；有些人則唯恐不能一心不亂，有些人害怕冤親債主的糾纏，有些人相信六字名號可以像六字大明咒一樣，只要一念，就能使惡鬼散去，善神擁衛。而立本於阿含、宗本於涅槃經驗的李老師，他講的念佛可說完全都沒有這一些味道。在稱名念佛之外，李老師再三叮嚀的，就是做一個「快樂、聰明、有品的人」，除此之外，沒有任何的技倆，也沒有任何的疑慮。念佛，就是皈依佛的表示。皈依佛的當下，一切的報償就都已經實現了，還有什麼可說、可想的？

(2010/09/18, 取自<http://mypaper.pchome.com.tw/unjinkr/post/1266747429>)

同樣地，一位受訪者在談到自己為何離開先前的「淨土宗念佛會」而另組「現代淨」時，表示主要的差別是在「傳統」與「現代」的選擇，他表示：

因為會跟李老師學，李老師這時候帶我們的教團叫「現代禪」嘛，那「現代禪」有一些特點是有別於一般的傳統佛教。強調經驗主義！那慧淨法師或說上人那邊是很傳統很傳統的佛教，因為他很年輕就出家了。(S5-01：53)

我覺得如果淨土宗在台灣要能夠興盛，這一點是必須要去……應該是說要去研發吧，就是說對這個領域有心的人怎麼樣宣揚？怎麼樣適合現代人的根性？事實上，李老師這麼多年做的，其實最主要的就是佛法的現代化，而不是用那種傳統的方式，畢竟現在資訊是那麼充足，資訊那麼強。(S5-01：57)

看來，「現代淨」的成員除了期待能發展具現代價值的淨土信仰之外，更重要的是他們都自認是受到李元松老師精神感召的人，即使過去跟隨的老師已經過世，並不表示這十幾年投入在「現代禪」的心力是白費的，藉由「現代淨」的成立與努力，期望能讓李元松的法義思想與法脈傳承下去，這是這個團體存在的任務，因為他們認為轉型後的教團若只是人的轉移，而沒有繼承與發揚李元松的思想，就是名存實亡。一位受訪者表示：

社區那個教團（淨土宗念佛會），它的人是現代禪的弟子轉型過去的，可是它的思想並不是，可以這麼講。……我們這邊是希望能夠…，因為我覺得一個宗教最重要的是…，或是李老師最重要的是他的思想和宗教體驗，對不對？如果只是人的轉移，而不是他的思想的繼承跟發揚的話，那你可以說名存實亡，對不對？(S7-03：16-20)

他（李元松）的思想影響不是只有我們，所以……應該要有我們這樣的一個團體啦，就是說…我們應該要有影響力，我們能夠凝聚，把這些……。就是說…也不一定要做什麼事情，可是我們應該要讓李老師的東西繼續傳承下去。其實我覺得一個修行人……他的價值就是他的思想。(S7-03：27)

這樣，目前「現代淨」成員認為這個小團體存在的特殊意義，就是將李元松的思想傳承下去，甚至是肩負著李元松的法脈傳承之重責。可見，這一出走與回

歸的行動，確實成了對「淨土宗念佛會」的挑戰與回歸「現代禪」精神的具體展現，如今這個教團找到了自己的新定位，即是「結合彌陀淨土思想與現代人文科學精神」的「現代淨」。

第四節 小結

本章論述原現代禪核心成員在面臨教義與實踐上的轉變，以及創始領袖李元松往生的雙重衝擊之下，在新領袖釋慧淨法師繼承帶領的「淨土宗念佛會」中，歷經二年的努力學習與調適困境之後，由於該團體無法繼續滿足部分原現代禪弟子十幾年來所形塑的集體認同價值，而使他們最後選擇自「淨土宗念佛會」出走，放棄了承襲「現代禪」所有財產與資源的念佛會，而重新另起爐灶、成立「現代淨」新團體，以此做為回歸「現代禪」精神與挑戰「淨土宗念佛會」的行動。

研究資料顯示：有四個適應困境導致部份原現代禪成員無法適應與認同轉型後的教團：(一)對新領導人與領導模式的適應；(二)對新教團運作模式的調適；(三)對李元松遺志的不同詮釋；(四)對法義教導與意識型態實踐落差的失落。因此，在經過二年努力後終究決定離開「淨土宗念佛會」，於二〇〇六年另外自行成立「現代淨」共修會。研究者根據所得資料發現：李元松的卡理斯瑪領袖魅力，仍然深刻的影響部分原現代禪成員在「淨土宗念佛會」的適應過程，李元松本人的魅力、行事風格、對教義的詮釋與理想等，都被拿來作為在後李元松時期評量新教團領袖、運作方式、意識形態以及教義實踐的標準，同時，過去十五年在「現代禪」形塑與累積的寶貴集體認同感能否繼續延續呢？就部份原現代禪教團成員而言，在後李元松時期的「淨土宗念佛會」裡，李元松仍然是他們的卡理斯瑪領袖，沒有李元松的念佛會讓他們找不到認同的目標，李元松逝世週年編印《李元松老師紀念文集》就是一個具體的表現，次級領袖間對反對編印《李元松老師紀念文集》激化了念佛會內部的衝突矛盾，若無法編印《李元松老師紀念文集》將代表李元松徹底從「淨土宗念佛會」消失，對於仍然忠於李元松過去教導與懷念「現代禪」修行方式的成員，等於喪失了他們集體認同的目標，對於「淨土宗念佛會」也不再有任何的社區歸屬的感覺。(Eldershaw, 2007: 95)

發展至此，「淨土宗念佛會」的分裂或現代禪的第二次轉型，已經到了無可避免的地步。二〇〇六年初，幾位原屬「現代禪」的成員離開了轉型後的「淨

土宗念佛會」，發心整理李元松之淨土宗教導而開始聚會互勉、舉辦定期共修，二〇〇七年李元松詳細開示淨土宗法義的三本講義已被整理完成，李老師最後教誡：「活著的時候，做一個快樂、聰明、有品的人，死的時候往生極樂世界」的內容，成為這群孤臣孽子的修行依據。加上當時幸運地獲得同修的父親捐贈共同聚會的固定場所，經規劃後裝修成祖堂、佛堂、課堂等空間，其中祖堂係供李元松老師遺像、髮舍利、生前使用的念珠等法器遺物、法語、著作等，整體佈置一如李老師生前所在的道場。於二〇〇七年十二月九日（李元松往生四週年前夕）舉行開幕典禮，取名為「象山淨苑·李元松老師紀念館」，對於自「淨土宗念佛會」分離成立「現代淨」共修會的成員，在懷念與實踐李元松的卡理斯瑪領袖遺志外，在「現代淨」也找到了他們集體認同的精神與物質基礎。如今，這個以傳承李元松淨土信仰的共修會，定位自己為「結合彌陀淨土思想與現代人文科學精神的——現代淨」。

在探討「現代淨」成立的因素與過程中，信眾的集體認同是一個關鍵議題，信眾的集體認同往往是在宗教團體發生組織轉型時才容易展現出來，尤其當教團面臨教義及實踐上的轉變，以及領袖更迭等巨大變化的時刻，「集體認同」將發揮再次確立與修正功能。如同 Eldershaw 研究北美藏傳佛教團體 Vajradhatu 如何成功轉型為 Shambhala International 的論文中指出：一個運動無法去構建一凝聚性的認同，可能無法令人長期忍受，這就是「認同的工作」，如此才能回應內部和外部引申出來的需求。即 Polletta 和 Jasper 所聲稱：「運動衰退的其中一個主要原因，是集體認同不再緊緊跟上運動。我們不再相信這個運動“代表”我們」(Eldershaw, 2007: 81)。當寶貴的認同無法繼續被延續時，一個運動的穩定性就受到威脅，團結就被破壞了、成員可能因而離開。前面論述部份原現代禪成員在轉型後的「淨土宗念佛會」面臨到四項主要的適應困境時，都迫使這群人必須重新建構以及自我描述「我們是誰」？「我們為什麼在這裡」？他們必需努力去維護這個運動已經在他們生命中所形塑的寶貴認同感。這正是後來溫金柯等人另組「現代淨」的推動力，藉由過去和現在的要素整合加以修訂，而進入新的陳述，為原本「現代禪」集體認同中的圖像進行修補與重新定義的工作。集體認同的再確立，是這一群成員在「現代禪」轉型為「淨土宗念佛會」二年多之後，選擇出走並另立「現代淨」共修會的關鍵動力。

第六章 結論

一九八九年由佛教居士李元松創立的新興佛教團體——「佛教現代禪菩薩僧團」，為何在歷經十五年發展之後，於二〇〇三年由創始人李元松親自宣佈結束，並將原教團轉型成為「彌陀共修會」，同時將它「託孤」佛教淨土宗善導流釋慧淨法師？又為何在教團轉型二年多之後，部份原「現代禪」的核心成員會於二〇〇六年自「淨土宗念佛會」脫離，並以繼承先師李元松推動淨土念佛法門志業為使命，另組「現代淨」共修會，並於二〇〇七年購置道場，成立象山淨苑·李元松老師紀念館？這個代表回歸「現代禪」精神及延續理念的「現代淨」新團體，其變遷過程與發展因素是本研究關切的主題。透過本文第二章之文獻回顧，以影響新興宗教運動後續發展之三要素所建立的理論架構，來分析「現代淨」的成立經過與所代表的新興宗教運動意涵。本研究在資料蒐集與分析過程中，發現促使原「現代禪」核心成員於二〇〇六年自「淨土宗念佛會」出走、另立「現代淨」的關鍵要素，包括：一、卡理斯瑪領袖繼承方式的影響；二、教團成員對教義與實踐必須保有延續性及獨特性的認知；三、信眾集體認同的需求。這三個關鍵因素，也將是影響新興宗教團體能否持續穩定發展的重要理論參考，以下分三節加以敘述說明，第四節為本文研究限制與未來可發展之議題。

第一節 卡理斯瑪領袖繼承方式的影響

經由對「現代禪」教團之轉型過程研究分析後，印證了在新興宗教團體的發展過程中，一位卡理斯瑪領袖是重要且關鍵的要素，因為在新興宗教團體的發展要素中，領袖、教義和組織動員三者關係密切，其中又以領袖為運作的核心，他是教義的提出者與組織運作的核心，甚至領袖位居於組織「前瞻性策略變革導向」的核心地位（Nadler & Tushman, 1990），即組織為因應外在環境或內部因素的挑戰而必須採取策略的主要決策者，因此，具卡理斯瑪特質的宗教領袖對新興宗教團體的發展與轉型，具有強大的影響力，因他被認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的特殊力量與品質，擁有非一般人所具有神聖或表率特性，因而被視為“領袖”（康樂，1989：61）。一個像李元松這樣的卡理斯瑪宗教領袖，確實擁有特殊能力足以集結信眾，使之委身、為組織目標效力、並以此為榮，正如

House (1977)所認為的，一個卡理斯瑪領袖能影響其追隨者，使他們認同領導者的信仰且毫無疑問的接受其領導；同時，自願服從領導者、對領導者產生感情、熱情的投入組織任務中並相信自己對任務的成功能有貢獻。在整個「現代禪」創立、發展到第一次轉型的過程中，從現代禪成員的角度來看，的確可以感受到在他們眼中的李元松的確是一位「具有高度的自信」、「對自己的信仰與理想具有強烈的信念」、「能形塑一個兼具共享與理想的願景」，並能「使追隨者認定自己的領導行為」、而「對領導者表現高度敬愛、信任與滿足」的卡理斯瑪宗教領袖，藉由李元松的領導，現代禪弟子能熱情投入組織任務並對上師產生忠誠情感，同時，看見一幅願景的圖像——即透過「自我實現、理性效率、平等分配，以及支持系統的重建與道德恢復，可以建立一個烏托邦，讓人確實活在其中，而得以安居樂業，……這所有的特質實現在現代禪象山修行人社區。」（林珍珍，2004：371）。

然而，奠基於卡理斯瑪領袖領導的新興宗教團體，最大的考驗即在於領袖的繼承問題上，即使第一代領袖有意識地要使「卡理斯瑪」例行化，但信眾的過度依賴，仍不易培養出足堪大任的繼承人，一旦面臨領袖繼承問題時，雖可採用如Max Weber所指出的某一種卡理斯瑪繼承方式（康樂，1989：72-77），但不同的繼承方式對教團後續發展也有不同的影響，尤其是採取非神意、非血緣之推舉或「指定繼承」的方式時，繼承人選能否獲得信眾的認可乃是一大關鍵。無可否認地，李元松在與現代禪成員的互動中展現其卡理斯瑪性格，使得他在教團中獲得絕對的影響力，但也正因為如此，使得教團未能培養合適的領袖繼承人，導致後來必須由教團外部找來繼任領袖，甚至改變原本之教義實踐系統，這對一個新興宗教團體而言無疑更是雙重的挑戰。根據研究資料，二〇〇三年十月李元松在未與現代禪成員進行深度協商溝通的狀況下，突然宣佈皈依淨土宗門下的慧淨法師，隔天發表「向佛教界公開懺悔啟事」，否定了自己的「功夫」、「悟道」，並為「現代禪部份知見上不純正」表示懺悔。同一日，又致函教團同修，取消「現代禪菩薩僧團」的宗派組織，改為「彌陀共修會」，並決定迎請淨土宗慧淨法師成為共修會的導師。雖然李元松在事後徵詢教團核心成員意見時，並未獲得大部份核心成員的支持，但在考慮師徒的親密關係後，所有核心成員在「上師怎麼說、我怎麼做」的紛圍下，同意解散「現代禪」、皈依慧淨法師，促成教團轉型。本研究發現：促成二〇〇三年李元松將「現代禪」教團轉型的因素，包括：（一）

李元松個人內在信仰的轉折；(二) 現實考量與外在因緣；(三) 卡理斯瑪領袖影響力的最後發揮。其中「教義轉變」與「託孤行動」是促使教團必須轉型的前提，而這二者都與卡理斯瑪領袖的繼承問題有關，無論李元松的「由禪轉淨」是個人內在信仰的最後定論與告白，或是基於內部無合適繼承人的現實考量，而決定「捨禪歸淨」，回歸佛教傳統淨土宗，並另尋領袖繼承人，都顯示李元松在「現代禪」發展的十餘年間與成員們在互動過程中所建立的深厚感情，由於他的主張與行為符合教團成員的期待，而使李元松在無法於教團內部找到合適的領袖繼承人之急迫情境下，以對教團成員之未來負責任的思維下做出這轉型的重要決定 (Ji Zhe, 2008)。

從「現代禪」教團的發展與變遷來看，李元松的卡理斯瑪人格的確使該教團在領袖繼承上面臨巨大挑戰，雖然李元松一直嘗試讓自己退居第二線，也透過傳法老師會議、選舉宗長、副宗長等組織制度來促成「卡理斯瑪」例行化，但信眾似乎還是過度依賴他，以至於未能培養合適的接班人，導致他最後必須從教團外部找來指定繼承人，甚至不惜在教義及實踐上大轉彎——「由禪轉淨」，親手為「現代禪」劃下句點。但是像這樣從外部找來不具血緣或關係基礎的「指定繼承」方式，在華人社會中是少見的例子，尤其是找一位傳統佛教的出家人來領導，加上李元松又在教團轉型不久後隨即往生，使教團成員對轉型後的適應更加不易。隨著成員們對上師感懷的一段哀傷期之後，到二〇〇四年教團正式轉型成為由慧淨法師所領導的「淨土宗念佛會」，在後李元松時期，念佛會的成員進入了變換修行法門與更換領導人的雙重適應期，如何建立與新領袖的互動關係、詮釋原來修行法門與新法門的異同、如何推動日常的教團順利運作？李元松所留下的教導（特別是由禪轉淨的宣告）、教團運作風格與師徒間的親密情感，如何可以在後李元松時期獲得適當的詮釋與對待？都成了信眾對新領袖認同的考驗，為教團後續發展埋下隱憂，終究促成了二年後部份成員出走、另立「現代淨」新團體的結果。

這樣，從新興宗教運動的發展歷史來看，教團在初創時期常常是倚靠創始者的個人魅力和教導來宣揚及招募成員，之後隨著教團的擴張發展就必須向體制化方向邁進，包括信仰對象的觀念化、教義教理的固定化、崇拜儀式的程式化、組織制度的常規化等 (高師寧, 2002: 59)，以達成「卡理斯瑪例行化」。倘若卡理斯瑪創教主未能注意領袖繼承人選與繼承方式，將不利於新興宗教團體持續穩

定的發展，因為不同的卡理斯瑪繼承方式，會影響第一代領袖真正消逝之後，教團成員對新領袖的認同與適應。由於卡理斯瑪創教主逝世時，早已被認定是一段不穩定的時期，有可能引發分裂、黨派之爭、分散或甚至使運動瓦解，許多團體在第一代領袖過世後，因為喪失了「卡理斯瑪型的權威」而無法再吸引信眾，最後發生分裂或解散的命運；而一些發展成功的新興宗教團體都至少經歷了兩到三代的領袖，但他們卻成功地將其第一代領袖的思想繼承下來，並有所發展。本研究結果顯示：卡理斯瑪領袖的繼承方式，不但會影響教團組織後續的發展，更重要的是當卡理斯瑪創教領袖真正消逝之後，在後卡理斯瑪領袖時期，該教團能否成功地將第一代領袖的思想繼承下來並有所發展？這是新興宗教團體能否持續發展的重要關鍵，一旦教團無法保留其原創精神與理念時，將導致教團成員出走或分裂的結果，這是後卡理斯瑪新興宗教團體不得不去面對的考驗。

第二節 教團成員對教義與實踐必須保有延續性及獨特性的認知

任何宗教團體的構成要素都必須包含教主、教義與信眾等三方面基本要素，其中，教義與實踐方式是最直接吸引信眾認同的內涵。雖然新興宗教團體創始人提出的「新見解」不一定是全「新」的，許多都是再創性或復振性的，意即多以既存的不同宗教或文化理念為根基，予以創新改革或重組，在儀式上也有假借轉用的情形，以因應社會的需要，使新興宗教看起來有新的面貌（瞿海源，2006a：183）；在實踐方面，簡單容易的修行方式卻能帶來神聖的體悟，最能滿足信眾現世的需求，一套自成系統的修行法門，能持續信眾宗教信仰的追尋（鄭志明，1998：7）。而本土性的新興宗教團體受華人歷史文化脈絡的影響，所提出的教義與實踐具有「綜攝主義」的特性，即站在既有傳統上而衍生出新的傳統，並自居於文化正統，且對萬教有著既包容又批判的立場，並對傳統始終保持著忠誠的態度，並能一以貫之的對傳統重新詮釋（丁仁傑，2004：361-373）。研究資料顯示：李元松所提出的「現代禪」也具有上述特色，他以重振唐宋禪風為號召，倡導「止觀雙運」和「本地風光」兩門禪法，強調在哲學背景和深入的境界上與古代正統的禪門完全一致，但為使現代人能扼要掌握禪的精神，並融入現代生活中，而強調經驗主義與現代科學人文、不墨守古老戒律、對七情六慾持肯定的態度、主張證果不難、倡議以議會制度建立僧俗平等之佛教僧團。這樣的教義內

涵與實踐方式在當代頗能吸引信眾的認同，使「現代禪」在幾年內快速發展，以至於後來李元松不得宣佈「潛修」，以避免教團發展過度膨脹。

但這個以禪宗為號召的團體，最後卻隨著李元松在教義上的大轉變，而必須徹底轉型為淨土宗教團，無論李元松的「由禪轉淨」是導因於個人體會而有的內在信仰轉折，或是基於教團運作與領袖繼承問題的現實考量而決定「捨禪歸淨」？都顯明了教義的轉變迫使這個宗教組織必須轉型。雖然新興宗教團體所提出的教義與實踐方法並非不可改變，隨著教主的新體驗可能在教義論述上有所增減與修正；有時宗教團體為了生存與發展，必須迎合信眾的需求或因應外在環境變遷，而修訂其教義系統進行組織轉型，如美國新興宗教團體——「超覺靜坐」（TM Movement）就是一個例子，但這類轉型能成功是在領導階層指導下並經過一段較長時間才完成的，相較之下，「現代禪」的轉型顯得時間匆促且缺乏領導階層的共識，自然無法等同，況且李元松從自力的禪宗轉為他力的淨土信仰，不僅是教義與實踐方法的修訂，而是宣告「現代禪」的結束。雖然台灣佛教界普遍都接受「禪淨雙修」，但在李元松發表「向佛教界公開懺悔啟事」，否定自己的「功夫」、「悟道」，並為「現代禪部份知見上不純正」表示懺悔之後，已為自己創立的「現代禪」畫下句點，這使原本受李元松倡導的法義與修行方法吸引而加入「現代禪」教團的成員們頓失重心，完全是憑著對李元松的信賴與深厚情感，才接受變換修行法門與領導人。而隨著李元松往生後，教團成員雖選擇秉承師志、繼續留下來學習新的淨土法義與修行方式，但是在變換修行法門與更換領導人的「淨土宗念佛會」中，經過二年的努力學習之後，部份成員對慧淨法師的淨土法義教導與意識型態實踐感到落差，最終還是選擇出走另立新團體。

然而這新成立的「現代淨」團體仍以學習淨土法門為定位，卻以李元松生前所開示的淨土宗法義為依據，強調是立本於《阿含》的淨土信仰，具有科學、理性、素樸之風格，是「結合彌陀淨土思想與現代人文科學精神的——現代淨」，並以李元松最後教誡「活著的時候，做一個快樂、聰明、有品的人，死的時候往生極樂世界」為目標。這顯示：對這群成員而言，教義與實踐應該保有其延續性與獨特性，從「現代禪」到「現代淨」，重要的不是「禪」與「淨」的區別，而在於教團必須保有做為一個新興宗教團體的特色，即法義詮釋與實踐方式必須不同於傳統佛教的思維與精神，應該更符合理性、經驗與科學等現代精神。正如一位受訪者表示，當初會加入「現代禪」是因為它有別於一般傳統佛教的特點，他

認為李元松十幾年所努力的其實最主要就是佛法的現代化 (S5-01:53、57)，而轉型後的「淨土宗念佛會」又回到出家人帶領的傳統佛教模式裡，使他後來選擇出走，加入新成立的「現代淨」共修會，他甚至斷言淨土宗在台灣要能夠興盛，就必須要有人去研發與宣揚適合現代人根性的修行方式。因此，當新興宗教團體必須進行教義修訂或轉型時，必須考慮到教義與實踐上的延續性與獨特性，才能保有其新興宗教團體的本質特色與吸引力。

第三節 信眾集體認同的需求

在本研究中，「信眾的集體認同」是組織能否有效動員的關鍵要素，對組織的運作、轉型和後續發展都有莫大影響。由於「集體認同」代表聚集一個運動的信念和行動要素的意識建構，可以讓整體向世界傳達「我們是誰」，它能使成員產生身份認同、彼此團結並委身於組織中。而當新興宗教團體無法繼續建構一凝聚性的認同，以回應內部和外部引申出來的需求時，集體認同不再緊緊跟上運動，成員也將不再相信這個運動「代表」我們 (Eldershaw, 2007:81)。因此，信眾的集體認同是維繫新興宗教團體持續發展的凝聚動力。

過去李元松提出的「佛教現代禪菩薩僧團」，有別於台灣傳統佛教的組織與修行方式，在台灣的都會地區獲得快速發展的空間，而李元松在教義與修行方法上強調經驗主義與符合現代科學人文精神的主張，以及建立僧俗平等之議會制菩薩僧團等理想，頗能獲得台灣都會地區之知識份子青睞，成為吸引他們加入「現代禪」的認同內涵。之後隨著「宗門規矩」的制訂，清楚地界限「現代禪」成員的獨特身份認同，以及教團在發展過程中與傳統佛教界間的爭辯不斷，維持了「現代禪」與外界之間一定程度的張力，加深了成員的身份認同；加上後來透過「象山修行社區」的運作，以及與基督教中華信義神學院展開對話、與學術界互動等，都使成員們因著參與在「現代禪」運動的過程中，形塑出屬於「現代禪」獨特的組織文化與集體社群意識。

但二〇〇三年李元松決定「捨禪歸淨」，自己先皈依了淨土宗慧淨法師，再發表「致佛教界公開懺悔啟示」，同時，將教團轉型為「彌陀共修會」，並力勸弟子們迎請慧淨法師為導師，即使當時成員並非沒有意見，隨著全體弟子於基金會象山辦事處集會，決議遵上師吩咐，由基金會董事長以書函正式迎請慧淨法師駐

錫象山，代表著原現代禪弟子已遵師意，不再以李元松過去在「現代禪」的思維與運作架構來推動淨土修行活動，「現代禪」至此已劃下句點，由「淨土宗念佛會」取而代之。但在後李元松時期的「淨土宗念佛會」，對部份原現代禪教團成員而言，沒有李元松的卡理斯瑪領導讓他們的集體認同產生失落感，而成員們過去十五年在「現代禪」形塑與累積的集體認同，在轉型後的「淨土宗念佛會」無法繼續被維持或轉化，使他們對「淨土宗念佛會」不再有宗教社區的歸屬感。因此，李元松往生二年之後，轉型後的「淨土宗念佛會」成員即一分為三，有仍然留在念佛會修行的弟子；有自念佛會出走而加入「佛教正覺同修會」或改學藏傳佛教密宗的成員；也有認為在組織發展上已失去其主體性與決策權，而必須脫離並成立新團體的一群人。其中，新成立的「現代淨」共修會是以遵循「宗師」李元松居士一生探索與實踐佛法的結論與最後教導³³，作為組織成型與發展的號召，並成立李元松老師紀念館作為新團體的活動空間，這「現代淨」可以視為是繼承了李元松原創之「現代禪」，具有主體性的轉型新宗教組織。

從組織發展的觀點，「現代禪」的轉型除了受李元松的卡理斯瑪影響外，導致「淨土宗念佛會」的分裂或「現代禪」第二度轉型的關鍵原因與動力乃是信眾的集體認同需求。而透過「現代淨」共修會的成立過程，同修們開始整理李元松生前詳細開示淨土宗法義之教導、定期聚會互勉，以李老師「活著的時候，做一個快樂、聰明、有品的人，死的時候往生極樂世界」為依循，重新找到集體認同感，加上在二〇〇七年購置的道場，使這群原現代禪弟子有了固定的共同聚會場所，經過裝潢佈置一如李元松生前所在的道場，命名為「象山淨苑·李元松老師紀念館」，在此，除了能懷念與實踐李元松的卡理斯瑪領袖遺志外，也提供他們集體認同的精神與物質基礎。從此，在每週固定聚集的念佛共修中，這個定位為「結合彌陀淨土思想與現代人文科學精神的——現代淨」的新組織，讓他們重新找回了集體認同與歸屬感。而對於這個從「現代禪」到「現代淨」的修行團體而言，滿足其成立「現代淨」成員的集體認同要素，是否可以轉換成吸引新成員加入的資源？將是後續發展必需的考驗。「現代淨」的成員在缺少李元松卡理斯瑪魅力領袖的實際支持下，是否仍然可以如早期的「現代禪」一樣，在台灣多元的宗教市場中能同時提供良好的靈性與世俗的內涵產品，找尋到自我的立基，有效的凝聚新舊成員的集體認同？將是未來繼續觀察的重點。

³³ 現代淨信仰綱要，引自現代淨網頁 <http://www.modernpureland.org> 2010/07/05

第四節 研究限制與未來可延伸之議題

一、本研究限制

在本論文研究過程中，由於研究者居住在南部，與位於台北信義區「象山社區」研究田野之距離較遠，雖然多次勤於往返兩地進行參與觀察與訪談工作，但對這佛教史上第一個現代都市叢林「象山修行人社區」的生活型態了解與體驗有限，尤其在李元松往生之後，「現代禪」轉為「淨土宗念佛會」，該社區變成長年念佛的「彌陀村」，同時，又有另一群人另外成立了「現代淨」共修會，這對繼續生活於該宗教社區的成員互動關係一定發生某些影響，但研究者卻無法實際觀察到這些前後的整體變化，所能掌握的只是部份成員對自身參與「現代禪」教團之過程，及其對教團轉型與現況發展的詮釋，同時，研究者本身非為佛教信仰者，在研究過程中常有對佛教教義與用語了解不夠精確的擔心，這是研究者身為outsider 加上距離遙遠的雙重限制。因此，本論文著重於宗教組織的研究，以新興宗教運動的觀點，探究「現代禪」的轉型到「現代淨」成立的過程因素，而無法對法義轉變內容進行深入探究，略感遺憾。

此外，在參與觀察與深度訪談方面，由於研究者先接觸到「現代淨」共修會的成員，也對他們為何會在李元松老師往生二年後，選擇自「淨土宗念佛會」出走並另組新團體的過程感興趣，因此以他們為主要觀察與訪談對象。在訪談過程中，發現他們每個人都十分願意敘述自己的經歷，似乎熱切地期待讓外界對他們多一點了解與肯定，這使研究者感到一種被期待的壓力。同時，研究者發現他們對於李元松往生前的「由禪轉淨」，以及教團轉型後的種種經歷，都已經有一些自己的詮釋，研究者僅能忠實地透過他們的陳述，嘗試還原該教團轉型的歷史，並加以分析。而研究者雖然也拜訪了現今的「淨土宗念佛會」並訪問其中的幾位成員，但由於教團交錯的複雜關係，使得他們在態度上相對顯得保守含蓄；也曾去電訪問後來離開「淨土宗念佛會」後加入「佛教正覺同修會」的成員，卻因為顧慮到過去同修彼此間的關係，而有所顧忌，這也是本研究在資料蒐集上的另一個限制。

二、未來可延伸之議題

由於本研究係本土新興宗教團體個案之研究，在資料蒐集與分析過程中，也

發現對台灣新興宗教團體的發展研究上，幾個未來可延伸的議題：

(一) 新興宗教團體之領袖繼承模式研究

由於新興宗教團體多半擁有魅力強大的創教主，而奠基於卡理斯瑪領袖的教團最大的考驗即在領袖繼承問題上，尤其是當第一代領袖消逝時，教團如何不至於瓦解或分裂，還能承繼其思想、繼續穩定發展？這顯然與卡理斯瑪的例行化有關。那麼，究竟 Max Weber 所提的六種領袖繼承模式，在台灣的宗教團體中普遍被採用的方式與影響結果為何？值得進一步的探討。

(二) 新興宗教團體之「集體認同」形塑與運用之探討

既然本研究發現：信眾的集體認同決定著宗教組織後續的發展與成敗，對新興宗教團體來說，如何在組織發展過程中形塑信眾的集體認同？以及當組織在面臨外部環境變遷或內部壓力而必須轉型時，如何管理信眾的集體認同，促成組織的轉型成功？都是重要的課題，值得作為未來延伸之研究。

參考文獻

一、中文書目資料

丁鳳珠，2008，〈國小校長魅力領導與教師專業承諾關係之研究〉，國立屏東教育大學教育研究所碩士論文。

王順民，2001，〈宗教類非營利組織的一般性考察——以佛光山、法鼓山、慈濟功德會為例〉，《當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》。台北：洪葉文化。

安修·Lee 編著，2005，《宗教的故事：世界四大重要宗教的傳奇》，台中：好讀出版社。

呂一中，2005，〈宗教對談研究：以現代禪與中華信義神學院交談為例〉，收錄於王榮昌等作，《基督教與佛教的對話——宗教對話學術研討會論文集》。新竹：中華信義神學院。

李元松，1993，《我有明珠一顆》。台北：現代禪出版社。

_____，1993b，《廿一世紀的禪》。台北：現代禪出版社。

_____，1996，〈現代禪宗門規矩〉，收錄於《禪門一葉》，頁 180-208。台北：現代禪出版社。

_____，1998a，《阿含、般若、禪、密、淨土》。台北：現代禪出版社。

_____，1998b，《建立大乘佛教新宗派的心路：現代禪序文集》。台北：現代禪出版社。

_____，2000，《禪的傳習》。台北：現代禪出版社。

李青芬、李雅婷、趙慕芬 合譯，1995，《組織行為學》。台北：華泰。六版

李純櫻，2002，〈宗教組織領導者領導風格之策略性比較研究〉，元智大學管理研究所碩士論文。

何建明，2004，《以當代台灣為例看近代中國佛教與基督宗教的對話——現代禪與

- 中華信義神學院的對話初探》。香港：中文大學崇基學院。
- 宋秋儀譯，2006，Yukl, Gary 著，《組織領導學》（Leadership in Organizations）。台北：華泰文化。第五版
- 邱如美譯，2002，John P. Kotter 著，《領導人的變革法則-組織轉型成功八步驟》（Leading Change）。台北：天下文化。
- 林本炫編譯，1993，《宗教與社會變遷》。巨流。頁 101-143
- _____，2003，〈社會學有關「新興宗教運動」定義的意涵〉，收錄於林美珠編，《宗教論述專輯第五輯：新興宗教篇》。台北：內政部。
- 林本炫、何明修編，2004，《質性研究方法及其超越》。嘉義：南華大學。
- 林珍珍，2004，〈從象山社區出發〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 371-376。台北：淨土宗文教基金會。
- 林世華 等譯，2005，Keith F. Punch 著，《社會科學研究法：量化與質化取向》（Introduction to Social Research: Quantitative and Qualitative Approaches）。台北：心理出版社。
- 周旭華（1998），Michael L. Tushman & Charles A. O' reilly 著，《勇於創新一組織的改造與重生》，（Winning Through Innovation – A Practical Guide to Leading Organizational Change and Renewal），台北：天下文化，（原書於1996出版）。
- 吳英明、張其祿，2006，《組織變革論述與實踐》。台北：商鼎文化出版社。
- 吳秉恩，1991，《組織行為》。台北：華泰出版社。
- 范麗娟，2005，〈深度訪談〉，收錄於謝臥龍主編《質性研究》，台北：心理。
- 胡國強、邱燈助，2005，《組織變革與創新》。高雄：中山大學企業管理學系。
- 徐木蘭，1999，《行為科學與管理》。台北：三民書局。
- 徐宗國譯，1997，Anselm Strauss & Juliet Corbin 著，《質性研究概論》，台北：巨流圖書公司。

- 徐家偉，2007，〈組織轉型能力之建構與評鑑工具之發展〉，國立政治大學心理學系碩士論文。
- 高師寧，2001，《新興宗教初探》。香港：道風書社。
- 高寶華，2006，《非營利組織經營策略與管理》，台北：華立圖書。
- 袁亦霆，2002，〈新興宗教中知識份子參與靜坐修鍊的宗教經驗——以天帝教為例〉，國立政治大學社會學系碩士論文。
- 康樂 等譯，1989，Max Weber 著，《支配的類型：韋伯選集（三）》，台北：遠流。
- 陳貞夙，2001，〈以資訊時代組織轉型觀點建構企業資訊基礎建設的理論模型〉，國立台灣大學資訊管理系博士論文。
- 陳李綢，2005，《個案研究：理論與實務》，台北：心理。
- 陳朝福，2003，〈組織轉型研究——新科學典範的創造性演化觀點〉，國立台灣大學商學系博士論文。
- 陳道容，2004，〈論新興宗教信徒入教因素及其影響——山塔基教會個案研究〉，真理大學宗教學系碩士論文。
- 陳萬淇，1992，《個案研究法》，台北：華泰。
- 許怡真，2006，〈宗教市場中的新興宗教——以山達基教會為例〉，國立政治大學宗教研究所碩士論文。
- 屠世明，1980，〈從社會學試析中國本土教會的本質、組織與領導〉。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 現代禪，2002，《全國性財團法人現代禪文教基金會》小冊。台北：現代禪。
- 現代禪教研部主編，2002，《佛教與基督教信仰的交會——現代禪與中華信義神學院的對話》。台北：現代禪出版社。
- 淨土宗象山彌陀共修會 編，2004，《李元松老師紀念文集》。台北：淨土宗文教基金會。

- 淨 耕，2004，〈師恩浩蕩〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 303-309。台北：淨土宗文教基金會。
- 溫金柯，2005，《繼往與開新：從現代禪到淨土信仰》。台北：淨宗出版社。
- _____，2002，〈簡介佛教現代禪教團及其與基督宗教對話概況〉，《道》雜誌第 11 期，頁 43-51。台北：台灣神學雜誌社。
- _____，2004，〈懷念上師——兼述我對上師往生前三事的思索〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 227-246。台北：淨土宗文教基金會。
- _____，2004，〈現代禪的真理觀：從「自由的靈魂」到「信心的英雄」〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 547-635。台北：淨土宗文教基金會。
- 彭文賢，2001，《組織結構》，台北：三民。
- 傅篤誠，2002，《非營利事業組織管理—議題導向與策略管理》，台北：新文京開發出版公司。
- 張志成，2004，〈是非真假已忘卻——從現代禪到淨土宗〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 227-246。台北：淨土宗文教基金會。
- 張金鑑，1991，《行政學典範》。台北：三民書局，第四版。
- 張芝怡，2001，〈「奧修」在台灣的發展——以門徒之奧修經驗及其消費特性為考察〉，東海大學社學系碩士論文。
- 張苙雲，1990，《組織社會學》。台北：三民書局。
- 張 琳，2000，〈日本新宗教在台灣發展之研究——以「世界真光文明教團」為例〉，輔仁大學宗教學系碩士論文。
- 黃國治，2007，〈101旁的現代淨土〉，《台灣光華雜誌》，卅三卷11期，頁33-37。
- 華敏慧，2004，〈為償多劫願，浩蕩赴前程〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 201-226。台北：淨土宗文教基金會。

- _____，2005，〈現代禪教團「象山修行社區」的發展〉，收錄於溫金柯著，《繼往與開新：從現代禪到淨土信仰》，頁96-108。台北：淨宗出版社。
- 董芳苑，1986，〈台灣新興宗教概觀〉，收錄在董芳苑著，《認識台灣民間信仰》，頁319-344。台北：長青文化。
- 董雲霞，2002，《現代禪象山修行社區》小冊。台北：現代禪。
- 詹中原，2007，〈組織變革與組織發展〉，《研習論壇月刊》，第78期，頁1-12，南投市：研習論壇月刊社。
- 詹得雄，1983，〈東西方的混合體——拉杰尼希的宗教事業〉，載於《世界宗教資料》第四期，頁49。
- 聖嚴法師，1996，《學佛群疑》修訂版。台北：法鼓文化事業。
- 趙星光，1997，〈從主流教會到小群宗派：洛杉磯台語福音教會的轉型與增長〉，《東吳社會學報》，第六期，頁137-182。
- _____，2003，〈世俗化與全球化過程中新興宗教團體的發展與傳佈〉，收錄於林美珠編，《宗教論述專輯第五輯：新興宗教篇》。台北：內政部。
- 蔡宏進，2006，《社區原理》。臺北：三民。
- 鄧子美，2008，〈中日淨土信仰和現代人生意義的探尋——以釋淨嵩（李元松）由禪歸淨為例〉，《佛學研究》，17期，頁20-24，北京：中國佛教文化研究所。
- 賴威志，2008，〈老店創新象？中華救助總會轉型之導因與現況分析〉。世新大學行政管理學研究所碩士論文。
- 賴修義，2004，〈懷念上師〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁323-325。台北：淨土宗文教基金會。
- 鄭志明主編，1990，《宗教與非營利事業》。嘉義：南華大學宗教中心。
- _____，1998，《台灣當代新興佛教——禪教篇》，嘉義：南華大學宗教中心。
- _____，1999，〈李元松與現代禪〉，收錄於《當代宗教與社會文化——第一屆

- 當代宗教學學術研討會論文集》，頁 59-128。嘉義：南華大學。
- _____，2001，〈台灣宗教組織化的困境〉，收錄於內政部編，《宗教論述專輯第三輯：宗教法制與行政管理篇》。台北：內政部。
- 戴國良，2004，《組織行為學—全方位理論架構與企業案例實戰》。台北：五南圖書出版股份有限公司。
- 蕭新煌，2000，《非營利部門：組織與運作》，台北：巨流。
- 鞠德風，2008，〈魅力領導的形成理論、作用和影響——一個整合性觀點〉，《復興崗學報》，92：439-458。台北：國防大學政治作戰學院。
- 瞿海源，1989，〈解析新興宗教現象〉，收錄於徐光正、宋文里合編《解嚴前後台灣新興社會運動》，頁 229-244。台北：巨流。
- _____，2006a，〈解析新興宗教現象〉，收錄於瞿海源著，《宗教、數術與社會變遷（一）》，頁175-187。台北縣：桂冠圖書。
- _____，2006b，〈解嚴、宗教自由與宗教發展〉，收錄於瞿海源著，《宗教、數術與社會變遷（二）》，頁1-26。台北縣：桂冠圖書。
- 羅佳文，2005，〈從『現代禪』到『淨土宗彌陀念佛會』：一個宗教團體的轉型〉，真理大學宗教研究所碩士論文。
- 藍吉富，1991，〈近代日本社會中的新（興）宗教〉，收錄於藍吉富著，《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐。
- _____，2005，〈藍吉富老師序〉，收錄於溫金柯著，《繼往與開新：從現代禪到淨土信仰》，頁1-2。台北：淨宗出版社。
- 蘇英芳，2007，〈附加道德的魅力領導，家長式領導與領導效應之研究〉，國立中山大學企業管理研究所博士論文。
- 蘇信如，1984，〈志願服務組織運作之研究〉。國立台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 釋淨音，2004，〈永恆的燈塔〉，收錄於淨土宗象山彌陀共修會編，《李元松老師紀念文集》，頁 251-260。台北：淨土宗文教基金會。

二、英文書目資料

- Beckford, James A., 1986. 'New religious movements in Western Europe' in *New Religious Movements and Rapid Social Change*. pp. 29-54. Paris: UNESCO and London: Sage.
- Christdhas, Abraham, 2005. *Contemporary Religious Movements*. India : Theological Book Trust.
- Chryssides, George D. & Wilkins, Margaret Z. 2006. *A Reader in New Religious Movements*. New York : Continuum.
- Conger, J. A., & Kanungo, R. N., 1988. "Behavioral Dimensions of Charismatic Leadership" in *Charismatic Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Conger, J. A., & Kanungo, R. N. 1998. *Charismatic Leadership in Organizations*. California : SAGE Publications, Inc.
- Eldershaw, Lynn P., 2007. "Collective Identity and the Postcharismatic Fate of Shambhala International." in *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religion*. 10, 4:72-102.
- Eui Hang Shin , 1988 , "An Analysis of Causes of Schisms in Ethnic Churches: The Case of Korean-American Churches." in *Sociological Analysis*. 49, 3:234-248
- French, Wendell L. & Cecil H. & Bell, Jr. & Robert A. Zawacki, 2000. *Organization Development and Transformation: Managing Effective Change*.
- House, R. J. 1977. " A 1976 Theory of Charismatic Leadership. " In J.G. Hunt & L. L. Larson (Eds.), *Leadership : The cutting edge*. Carbondale, IL : Southern Illinois University Press. 189-207
- Ji Zhe. 2008. " Expectation, Affection and Responsibility: The Charismatic Journey of a New Buddhist Group in Taiwan." in *Nova*

- Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Volume 12, Issue 2, pages 48 - 68,
- Kilmann, R. H., Covin, T. J. and Associates, 1988. *Corporate Transformation*, Jossey-Bass.
- Larsen, Sidsel Saugestad. 1982. "The Glorious Twelfth: the Politics of Legitimation in Kilbroney." In *Anthony Cohen ed. Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Pp.278-291. Manchester: Manchester University Press.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion :The Social Context*, USA:Wadsworth.
- Nadler, D. A. & Tushman, M. L. 1990. "Beyond the charismatic leadership : leadership and organizational change." in *California Management Review*, 32, 77-97.
- Pondy, L. R. 1967. "Organizational conflict : concepts and models." in *Administrative Science Quarterly*, vol. 12, 296-320.
- Rapport, Negel. 1996 . "Community." in *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. Alan Barnard & Jonathan Spencer eds. London and New York: Routledge. Pp. 114-117.
- Robbins, S. P. 1996. *Organizational Behavior : Concepts, Controversies and Applications*. New Jersey : Prentice Hall, Inc. (7th ed.)
- Shamir, B., House R., & Arthur, M. B., 1993. "The motivational effects of charismatic leadership : a self-concept based theory." in *Organizational Science*. 4(4), 577-594.
- Stark, Rodney. 1987. "How New religions Succeed: A Theoretical Model." in *The future of new religious movements*. edited by D. G. Bromley and P. E. Hammond, 11-29. Macon, GA: Mercer University Press.
- _____, 1996. "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model." in *Journal of Contemporary Religion* 11, no. 2 :

133-146.

- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims, 1985, *The Future of Religion*. University of California.
- _____, 1987, *A Theory of Religion*. New York : Peter Lang.
- Strange, J. M., & Mumford, M. D. 2002. “ The origins of vision : Charismatic and ideological leadership.” *Leadership Quarterly*, 13, 343-377.
- Thomas, K.W. 1976. “ Conflict and management.” In Dunnette, M. D. (ed), *Handbook of Industrial and Organizational Psychology*. Chicago: Rand McNally.
- Willner, A. R. 1984. *The spellbinders : Charismatic political leadership*. New Haven : Yale University Press.
- Wilson, B. R. 1987. “Factors in the failure of the new religious movements.” in *The future of new religious movements*, edited by D. G. Bromley and P. E. Hammond, 30-45. Macon, GA: Mercer University Press.
- Woodrum, Eric, 1982. “Religious Organization Change : An Analysis Based on the TM Movement.” in *Review of Religious Research*. Vol. 24, No 2