《戰後臺灣漢傳佛教史》導論

——從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程(下)

江燦騰

至於有關本書作爲區域佛教的現代書寫，所另外採用的「逆中心互動傳播」新詮釋概念，則是首次被用來建構兩岸佛教發展新情境的「互動交流式」傳播概念。但是，何謂「逆中心互動傳播」新詮釋概念之形成呢？

其實，此一「逆中心互動傳播」新詮釋概念的形成，所指涉的眞正內涵或其精確的定義所在，是意指：現代性臺灣本土的「漢傳佛教」，從其早期只是處於「邊陲性的被動接納（無主體性的依賴）」階段開始，其間由於政權的多次鼎革，曾歷經不同型態的「在地轉型」之相關變革歷程後，再逐漸又開展爲屬於我們「當代階段（解嚴以來）」的已然「多元創新」局面；於是，具有現代性社會傳播特徵的臺灣本土「漢傳佛教」中，蘊蓄已久的豐厚文化資源，在其已然形成「新傳播中心」之同時，又逆轉其本身原先所處位於大陸東海波濤中之「邊陲性的被動接納」狀況，並反向朝著原先傳入途徑另一頭的「舊傳播中心（大陸地區）」各地，開始主動地漸次發揮其回饋式的傳播影響力。

而此一逆向互動傳播狀況，正如當代大批臺商的分批大舉西進大陸，並將其「臺灣經驗」充分發揮一樣，原爲明清移墾臺灣地區的「邊陲佛教」，如今也逐漸展開其逆向「舊中心（大陸地區）」各地的新一波「反傳播（互動交流）現象」。

所以，可以預期，本書的全體成果，將會是一本具嶄新意義的新臺灣佛教本土詮釋的現代綜合性區域佛教社會文化變革史論文集之出版問世。但是，本書究竟又是如何進行其全體內容的相關詮釋呢？

三、

由於戰後臺灣漢傳佛教的蓬勃發展，最大推動力量，其實是奠基於臺灣的工商業發達，以及奠基於各種大眾傳播媒體的發達及其無遠弗屆的強大影響力，至於其他方面的因素，則較爲其次。

這是戰後臺灣的社會，由於偏安，乃致力於工商業的發展，所以民生日漸富裕，生活品質也日益提高。而傳統的農村地緣關係，由於已被流動的原子化人際關係所取代，並且都市化的結果使人的疏離感增強；而故鄉

的地域性信仰，每年的活動次數又極爲有限，且離居住地太遠，無法滿足日常生活的需求，於是新的娛樂需求和新的宗教市場，便逐漸形成了。

而臺灣佛教的蓬勃發展肇始於一九六〇年代中期，就是利用了這一黃金時機而趁勢崛起的。基本上，就是結合觀光、娛樂和舞臺的效果，將佛教加以通俗化的現代包裝，然後以企業化的經營模式來管理，再利用各種促銷手法向宗教顧客推銷。所以新的佛教人口，便隨著大衆傳播的影響而出現了。

一九七一年，臺灣退出聯合國，許多友邦也陸續和臺灣斷交，到一九七八年的美臺斷交，更是達到高峰。斷交是外交上的挫折，但同時也導致外國教會的在臺影響力大降，而所出現的空缺，正好由佛教來遞補。等到解嚴後，佛教組織開始多元化，更有利於教勢的發展。但在「現代性」與「本土性」兩者都要能兼具的詮釋上，又如何適當的切入其探索視角呢？

曾深入研究過臺灣近代佛教發展現況的大陸專家張新鷹，則曾一度公開表示：他本人透過臺灣本土佛教學者（筆者本人）的專業相關研究成果，所看到的「不只是『四大法脈』與祖國大陸佛教法系的血緣傳承關係，也有日本佛教教育在本省籍僧團代表人物身上留下的影子；不只是光復直至一九四九年後臺灣確立中國佛教『正統』的過程中各種勢力在特定政治條件下的思想行爲軌跡，也有對非一元化歷史背景下的臺灣佛教適應現代社會的能力認知和隱憂思考」。[6]

而最讓他特別感興趣的，是他從中看到了臺灣本土佛教學者，「在臺灣佛教史實考證敘述中時時表現出的思想史『問題意識』」，所以他肯定了臺灣佛教史學者的專業著作，「具有了一種廣闊的視角和深遠的意境，從而不但把臺灣佛教的發展脈絡與整個中國近現代佛教思潮連成一體，而且通過臺灣佛教史，揭示了中國近現代佛教思想受到東亞乃至世界進步思想（包括社會主義思潮）影響的狀況，其重要意涵，絕不僅僅在於爲如今風行兩岸的『人間佛教』理論開闢了新的理解維度和探討空間」。

所以他認爲像這樣的研究，事實上，是可以和中國大陸當代不同區域的佛教史的研究新熱潮「遙相呼應」，並逐漸「彙聚成當今海峽兩岸學術界推動中國佛教史研究向地域性、專題性、交叉性深入開展的共同力量」。[7]

順此思考邏輯，此次在本書中，筆者對於所謂現代性「在地轉型」的多元發展概念之認定，[8]自然就是以戰後臺灣社會中的城鄉發展高度趨向都市化、現代交通網構建逐漸完善、民衆跨地域流動率常態性頻繁、國際性資訊聯絡密度高且具顯著的開放性、職業多元而分工且具一定程度的專業性教育基礎、公共輿論允許自由傳

播並保障合法批評或容忍異議、社會性公益事業有經營績效和無階級或族群歧視等，來判定其是否具有較成熟的「現代性多元發展」社會特徵。[9]

至於對於像這樣「現代性」與「在地轉型」的「多元發展」的社會特徵或變化流行趨勢，在本書中是以既有的歷史狀況或其和戰後臺灣佛教史發展有關者，才舉例說明和進行相關討論。

此因歷史的詮釋雖有詮釋者所持的特定詮釋觀念做爲論述時的邏輯思考，但畢竟是由歷史材料的呈現史實所內涵的衍生物，所以不必在論述之前即大談特談所將據以論述的引導性概念，[10]否則就可能會流於只是類似「主觀性」或「虛幻性」的非歷史性意識型態之表達而已，因此並不適合將其視爲論述中的「金科玉律」來框限應有的歷史表達。

至於「本土化多元轉型創新」的概念認定，在本書中是以所分析的對象對其長期居住地的各族群無排斥感，或能習慣和高度認同當地社會的常態性生活模式及其相關的價值理念，做爲有無「本土化多元轉型」的判斷基準。[11]在另一方面，又將臺灣的「本土化多元轉型創新」當作臺灣民眾在佛教信仰上，已能逐漸「去殖民化」後，又繼之以「新主體性的建立」來認知，兩者雖在說明上略有出入，但主要涵義仍相當接近。[12]

因爲，臺灣原本就是移民之島，不管是土著或漢人，都帶來了外地的文化成分，所以講「純粹性」是不能成立的。確切的說，應是指具有本身文化上的自覺，亦即有此「文化的新主體性認知」，並本此一新「認知」的豐富和多元視野，去吸收各種文化精華以創作出和臺灣社會心靈相應的嶄新作品。[13]而本書的全書內容，就是由此而展開其整體論述的成果。

註：

6.見張新鷹，〈序一〉，江燦騰，《二十世紀臺灣佛教文化史研究》，頁四。

7.這是迄今為止，在相關學者中，能從另一角度出發，所提出的最有見地的深刻觀察和中肯論斷。見張新鷹，〈序一〉，江燦騰，《二十世紀臺灣佛教文化史研究》，頁四——五。

8.本文此處「現代性」說明，曾參考夏光，《東亞現代性與西方現代性：從文化的角度看》（北京：生活讀書新知三聯書局，二〇〇五）一書中，〈引言：從文化的角度看現代性〉（頁一——四十九）的相關論述。至於對於有關現代化發展的概念，前輩學者討論已多，本文此處只是扼要提及而已。讀者若要進一步閱讀，可參考下列著作或相關論文：a.瞿海源，〈知識分子的現代性與社會現代化〉，中國論壇編委會主

編，《知識分子與臺灣發展》（臺北：聯經出版社，一九八九），頁一一五——一四二。b.金耀基，《從傳統到現代》（臺北：時報出版公司，一九九二，三版二刷）。這是戰後影響臺灣知識分子最大的一本談近代中國或臺灣現代化的專書論集。c.馬泰・卡林內斯庫著，顧愛彬、李瑞華譯，〈現代性的概念〉，《現代性的五副面孔》（北京：商務印書館，二〇〇二），頁十八——一〇二。

9. 有關戰後臺灣佛教現代化的各種討論，本文此處只是扼要提及而已。讀者若要進一步閱讀，可參考下列相關論文：a.冉雲華，〈現代概念及其對佛教的意義〉，《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大圖書公司，一九九五），頁二八九——三〇七。b.陳儀深，〈中國佛教現代化的嘗試與挫折，一九一二——一九四九〉，《一九九〇年佛光山國際佛教學術研討會論文集》（高雄市：佛光出版社，一九九二），頁一一六——一二五。c.翟本瑞，〈人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估〉，《逢甲學報》第三十期（一九九六年十二月），頁六十三——七十五d.楊惠南，〈臺灣佛教現代化的省思〉，江燦騰、龔鵬程編，〈臺灣佛教的歷史與文化〉，（臺北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，一九九四），頁二七九——二九二。

10. 本書是佛教史的論述，而非宗教社會學的理念詮釋，因此，本書認為，從歷史學的研究模式看來，此種研究的模式，其實只是眾多「理想型」的研究預設模式之一，但除非能做到其所提供做為分析的具體細節，足以完全符應此一理論各面向的需要，否則就只能是一種類似空想的或主觀的預設而已，根本稱不上是有嚴謹度的或合乎論述邏輯的研究理論預設。

11. 有關臺灣本土化的討論或定義，其實迄今仍無定論。以下的論述，是源自【維基中文百科】中有關〈臺灣的本土化運動〉條的說明：「臺灣的本土化運動 是指臺灣強調『在地文化』以及『主體意識』的一種運動，以發揚臺灣本土文化為主要宗旨。臺灣的本土化運動並沒有一個特定的發展期間，在不同時代背景之下有著不同層面的意涵，直到今日仍然在不斷推展變化當中，影響層面擴及臺灣的文化發展、政治、社會、教育等多方面的變遷，官方或民間自行發起的各種活動也促成此種變化快速的推廣。不過部分異議人士質疑本土化運動事實上為所謂『去中國化運動』，認為其目的是想將臺灣基本從文化社會根源上脫離中國文化的影響。」然而，本書既然採用「中華漢傳佛教」做為主要的詮釋概念，可見本書作者並不採取任何類似「去中國化運動」的觀點。

12. 相關討論，可參考江燦騰，〈自序〉，《臺灣近代

佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性建立的新探索》臺北：東大圖書公司，二〇〇三），頁一——十。另外，清華大學社會學研究所的李丁贊教授，根據筆者所提供的相關著作，再加上盧蕙馨、陳慧劍、張維安等人提供的資料，曾於一九九六年發表長文〈宗教與殖民——臺灣佛教的變遷與轉型，一九八五——一九九五〉，特別就『殖民』與『階層化』的問題進行討論。亦即李丁贊教授將殖民者與被殖民者之間的相互關係，透過階層化的過程，加以上／下、優／劣、高／低、主／從的定位，於是原有的強勢宰制關係，便被變更為合理化的發展，使原有的強勢宰制關係具有了被接納的正當性。此文原載，《中央研究院民族所集刊》第八十一期，春季號，頁二六——七。

13. 有關此一問題的詳細討論，請參考本書第十二章第四節的相關說明與分析。

太虛大師法語

佛法在世間不離世間覺（上）

佛所覺悟的法，不是別的東西，即盡世間一切所有事事物物，將他真面目看清，即是佛法；並不是矯揉造作出一個甚麼法來。原來，佛的意思即是覺悟，佛是一個能覺悟的，無所不覺悟的人，所以講佛在世間覺悟，並不要離世間而求一覺悟的法。通常人都知道「四大本空，五蘊非有」。何謂四大？地、水、火、風是。何謂五蘊？色、受、想、行、識是。四大及色是物質，受想行識是精神。我們求覺悟，就是把這四大、五蘊，分析明白而不迷惑，就不會錯誤，即沒有苦痛。所以佛法不但在世間，即此全世間就是佛法。若說離開它、逃脫它，便是迷，便是痛苦，便是不覺，便背乎佛法。

四大，若照現在科學的話講，地就是固質，水是流質，火是熱力，風是動力。五蘊表現人的身體及動作行為的精神。由固體、流質、熱力、動力及五蘊表現人的身體動作行為的精神而結合之謂人，即此人是地、水、火、風、色、受、想、行、識而已，此所謂本即非有也，不是強將它看作沒有。再進一步說：大概人都免不了執著為有，執著一切事物為固定實有，執著為我，由此生貪心、生瞋心，一切人類鬥爭皆由此發生，動機雖微，而其害則甚大。