

二戰後台灣漢傳佛教的 轉型與創新

● 江燦騰

第二次世界大戰後近六十多年來(1945-2010)，台灣本土佛教的發展，基本上在政治的威權體制下展開。因政治環境有極大的變化，各種性質的台灣社會運動風起雲湧。純就佛教的發展來說，除少數的異議團體如萬佛會主張台獨和從事體制外的抗爭外，可以說是相當安分地在體制內的規定中進行；甚至稱得上是跟執政時期的國民黨最合作無間的台灣宗教之一。由於台灣佛教和戰後台灣的政治環境具有如此密切的關係，所以，在觀察的切入點上，必須先就兩者的合作關係，作一扼要的檢討。

其次是，台灣在政治解嚴之後，也使中央級強勢佛教組織——中國佛教會面臨諸多新出現的同級佛教組織的有力競爭，後者甚至凌駕其規模和影響力。因此，本文也將探討此一變化的背景因素和解嚴之後所出現的新發展趨勢^①。

一 日本投降並撤離台灣

日本在台灣的殖民統治長達五十年(1895-1945)。在此期間，日本佛教的

各宗派相繼在台灣布教和成立道場。而台灣本土的寺廟，亦在此一新的統治勢力的支配下，逐漸產生日本佛教化的新風貌。特別是中日爆發戰爭(1937-1945)後，日本在台當局，為免台民離心內附，加緊實施「皇民化運動」，大舉組織和調訓台籍僧尼及相關佛教人士，使得台灣佛教急速日本化。其中為數達二十人以上的台籍僧尼精英，都是出生於日治時代，受過良好的日語教育和日本本土佛教高等教育的薰陶，在此一運動期間，紛紛躍居新的領導階層。老一輩的精英，如善慧和本圓等法師，則暫退到第二線，或轉到海外發展。

日本戰敗投降，於1945年10月25日將台灣統治權交還中國政府，在台的各日本佛教宗派亦隨之撤離。留下的大批寺產，除部分因當初興建或改隸時帶有台人的資金和產權之外，大都被政府視同敵產而加以接管，或轉為他用。在都會區或駐軍附近的台人寺廟，也往往充作臨時辦公處和居住的所在，連帶地使正常的佛教活動大受影響。不少典雅美觀的日產佛寺，不但迅速頹敗，甚至遭到改建和變賣。因此，台灣佛教面臨戰後第一階段的

第二次世界大戰後近六十多年來，台灣本土佛教的發展，基本上在政治的威權體制下展開。純就佛教的發展來說，除少數的異議團體外，可以說是相當安分地在體制內的規定中進行；甚至稱得上是跟國民黨最合作無間的台灣宗教之一。

1947年爆發了「二二八事件」後，政府逐漸加強對日本語文的管制，在教育 and 文化的意識形態上，積極鼓吹和強調祖國意識。台灣佛教界也逐漸感受到新壓力。其中最大的挑戰是如何用中國語文來代替原本熟練的日本語文。

徬徨期和轉型期。這是日本撤離所產生的後遺症。

另一方面，1947年爆發了所謂的「二二八事件」，牽連人數甚多，引起台籍民眾驚慌，省籍對立的問題也急劇表面化。政府為了避免局勢持續惡化，並沖淡台人因受日本長期統治的日本化之深刻影響，逐漸加強對日本語文的管制，在教育 and 文化的意識形態上，積極鼓吹和強調祖國意識，期望台人早日恢復中國文化和統治正當性的認同。

在這種情況下，台灣佛教界也逐漸感受到新壓力。其中最大的挑戰是如何用中國語文來代替原本熟練的日本語文。出生於日治時代、接受日本語文教育、習慣於用日本語法來思考和表達的台籍佛教界知識份子，可以說絕大多數都有表達的困難②。

即以在日治末期已私下勤學北京話，中文表達上也有相當程度的高執德（法號證光，台南開元寺住持）來說，1947年5月底，台灣省佛教會公推他代表出席在南京舉行的全國佛教大會時，也大大感嘆話語不通，事事要依賴他人。其他等而下之的，可以說幾乎往後的大半輩子，都困頓在不會流利使用中文這一件事上。例如晚年才創辦法光佛教文化研究所的如學法師，不論家世和教育程度，都堪稱頂尖，卻因無法突破中文的表達障礙，而無法一展生平所學。這實在是台灣佛教在戰後轉型過程中最令人遺憾的事情之一。

此外，1955年高執德因遭人誣陷，捲入「白色恐怖時期」是非圈，最後被逮捕和槍決，更是台灣佛教界學術人才無可彌補的損失。高執德是台灣佛教百年來最傑出的學者之一，在日本佛教駒澤大學受過最完整的佛學

教育，師長中不乏世界級的佛教學者，卻在正要踏入學問高峰時，突遭橫逆。

這一不幸的事件，震撼了同樣出身日治佛教界的本省精英，不少人轉而脫離佛教界或對佛教產生極度的失望。根據筆者長期作田野調查的觀察，凡是經歷過高執德事件震撼的，雖在數十年後的今日，仍心懷屈鬱，始終無法抹去那一道不幸的陰影。或許，這也是五十年前那一代台灣佛教學者的共業和悲哀③。

二 中央政府遷台後的 戒嚴體制

由於在戰後長達四年多的內戰中連番失利，1949年5月20日，當時台灣省政府主席兼警備總司令陳誠將軍，下令在台、澎地區實施戒嚴。自1987年由政府宣布解嚴為止，台灣經歷長達三十八年的「戒嚴體制」。在戒嚴時期，宛如軍事管制一樣，大多數的集會和遊行權利橫遭凍結，言論和出版自由備受限制。雖然解嚴之前，民眾到海外深造、經商或旅遊的限制已大大放寬了，但出入境的門禁仍管制極嚴，和中國大陸的交流不用說是絕對違法的；實施共產主義制度的國家，同樣不得前往。

在這種處處嚴禁的體制下，台灣佛教界自然不得不跟着政府的政策走，亦即，如何配合政策或利用黨政軍關係，以爭取各種活動上的特權和方便，成了台灣佛教界主要的考慮因素。

在戒嚴期間，佛教界忠誠地配合政府的反共政策，竭力地批判共產主義。僧侶出國或接待外籍來賓，都是以爭取國際友誼為名，作為台灣削弱

或對抗中共在海外發展佛教影響力的其中一環。而有幸擔任此種差使的僧侶，幾乎毫無例外地都屬黨員或幹部。因此，在佛教的對外聯誼中，同時肩負着為黨國反共和效忠的重大使命。雖然實際成效有多大，可能是一大疑問；但若無此名義和某種程度上的效果預期，則佛教界能否作境外聯誼，可能也是一大疑問。

在戒嚴期間，反共和防諜是治安上的核心目標。因此，犯禁或嫌疑者不論是否為佛教僧侶，都無法免於審問、逮捕或槍決，例如前述高執德之所以遇害，據其弟子葉阿月教授的回憶，部分原因係1948年高可能曾接待來台弘法的巨贊法師（此冤案的最新研究，認為是高在寺中收藏彰化高家的左派親人，才被牽累遭槍決）④。

事實上，由於戒嚴期間的治安重點是反共防諜，在來台的外省僧侶之間，也發生了類似匪諜事件的大麻煩。最具代表性或最為人熟知的有兩件：

一是1949年秋天，陳誠將軍下令逮捕大批逃難來台的無戶籍大陸僧侶，下獄和審訊達二十餘日之久（雖然逮捕的罪名是「取締無業遊民」，實際上是因謠傳新竹地區出現大批來路不明的大陸僧侶）⑤。

二是1954年1月，印順法師的《佛法概論》被檢舉為有「為共產黨鋪路」的嫌疑。而實際上他只是提到北拘盧洲是古代的無憂之鄉，即被影射為嚮慕共產區。幸好印順法師有黨政要員從中護持，再加上自願認錯並修改書中部分內容，才沒繼續牽累下去⑥。

而佛教界若非因被陳誠將軍的下令逮捕所驚嚇，就不會想到在台灣重新為大陸的全國性佛教組織——中國佛教會——設立辦事處，以使用來登記和擔保大陸僧侶，解決他們來台無

戶籍的難題。日後，更藉着此一臨時組織權宜地恢復了中國佛教會，並因此得以在台以中央的管轄權，控制着台灣地區的各個佛教組織達數十年之久。

在戒嚴期間，由於人民自由結社的權利給凍結了，而來自大陸各省的僧侶（以江蘇和浙江兩省佔絕大多數），雖僅少數具有原組織的理、監事身份，卻在黨部的默許和輔導之下，按各省的原配額（多有公然權充他省名額者），恢復了中國佛教會。

此一中國佛教會的成員在1953年以後，應政府的要求，下鄉到全台各地宣傳政令和佛法，一方面增進民眾對政府施政的信心，一方面藉宣揚佛法減少民間信仰中的迷信和浪費。於是在以後的數十年間，這些成員實際主導了台灣佛教的意識形態和發展的方向。此一巨大成效，張曼濤稱之為「中國佛教之再建」⑦。其中最堪誇耀的功績，是出家佛教傳戒的制度化，咸認是改變台僧受日僧影響破戒取妻的惡習，但實際卻是對日治時代台僧傳戒文化雙軌制的大誤解。因日治時代，僧侶受戒，既有源自對岸福建鼓山湧泉寺的傳戒傳統者（即禁欲不娶妻者），也有改採日僧型態的帶妻食肉者。此外，傳統齋堂三派（龍華、金幢、先天）為在家佛教性質的帶髮修行者；龍華、金幢有嫁娶；先天則強調守貞。

結果，戰後的傳戒，除新出家者外，主要的對象，其實是強迫齋堂的在家修行者受出家戒。此一改變，是對是錯是好是壞？或許見仁見智，但長期以來對日治時代傳戒文化的扭曲和批評，似乎應該澄清和糾正過來了⑧。

在戒嚴期間，特別是1971年中華民國退出聯合國的代表權席位以後，

佛教界若非因被陳誠將軍的下令逮捕所驚嚇，就不會想到在台灣重新為大陸的全國性佛教組織——中國佛教會——設立辦事處，日後更恢復了中國佛教會，以中央的管轄權，控制着台灣地區的各個佛教組織達數十年之久。

在戒嚴期間，中國佛教會的領導階層，每遇在野人士的政治異議運動，都會呼應政府的立場強烈地指責異議者。1987年7月14日正式公告「解嚴令」，保守佛教界必須放下配合國民黨執政立場的包袱，因為政黨的輪替執政，現實上已是可能的了。

中國佛教會的領導階層，每遇在野人士的政治異議運動，都會呼應政府的立場，強烈地指責異議者。然而，儘管佛教徒對政府忠貞無疑，在正式解嚴之前，要成立類似中國佛教會的中央級僧伽組織仍是不許可的。最具體的例子是1978年中(台)、美斷交後，佛光山的星雲法師，發動各方人馬，擬成立中國佛教青年會組織，以利對外進行國民外交。雖有計劃、有宣傳、有組織、有步驟地大力進行，仍遭中國佛教會的強力反對而迅速瓦解！

以上可見戒嚴體制對佛教發展的重大影響。由此看出，就政治的自主性來說，佛教界是相當保守的。相對於此，在退出聯合國席位後，台灣的基督教長老教會不久即宣布對台灣政治前途要有自立性的新主張，以後更參與各項政治運動，包括1986年9月28日民主進步黨宣布正式成立的集會在內。

因此，解嚴之前，佛教界和台灣的政治異議運動，是相當疏離的。明顯的改變，是到解嚴後。

三 解嚴後的台灣佛教

台灣在1987年7月14日正式「解嚴」之前，強人統治威權實際早已面臨動搖。藉着韓戰和越戰期間，美軍在亞洲大量的軍事消費以及美援的協助，台灣有效地累積資金和發展出加工業與化工業，於是民眾的生活大幅度改善，不致因政治或外交的變革而爆發革命式的政權鼎革危機。

然而，從1971年退出聯合國起，執政黨的統治威權即面臨本土在野政治勢力和海外獨立運動團體的內外夾擊。1972年的中(台)、日斷交和

1978年的中(台)、美斷交，更是使在野勢力迅速成長。中央民意代表的改選，成了社會習聞的政治訴求。執政黨雖也推動本土化舉才以為因應，仍無法平息社會各界的改革呼聲。於是解除戒嚴，便成了執政與在野雙方政治角力的關鍵點。

1986年9月28日，黨外人士在台北集會，宣布正式成立民主進步黨，執政黨居然採寬容態度，未予壓制和解散。但此一違禁的組黨行為，既然米已成炊，則再聲稱維持戒嚴體制的必要性已無意義，執政黨只好順水推舟地在1987年7月14日正式公告「解嚴令」，為戒嚴體制畫上句號。執政黨的統治威權也必須開始調整——由支配者改為競爭者。

一向跟着執政黨腳步走的保守佛教界，至此必須放下配合國民黨執政立場的包袱，因為政黨的輪替執政，現實上已是可能的了。一旦改由在野黨執政，而親國民黨依舊，就會顯得很尷尬了。特別是1987年11月2日起開放民眾赴大陸探親後，由於要前往中共統治地區，就不能如過去一樣強烈反共(最起碼在大陸的公開場合上絕不允許)，於是佛教界也開始調整態度，派員赴大陸探親、參訪或旅遊。兩岸的佛教界交流，逐漸形成了常態性的發展。

而在組織多元化方面，1989年1月公告的《人民團體法》第七條規定：「人民團體在同一組織區域內，除法律另有限制外，得組織二個以上同級同類之團體。但其名稱不得相同。」^①佛教界藉此法展開了各種新組織的成立，像中華佛光協會、中華民國佛教青年會、中華民國現代佛教學會、中華佛寺協會等，都是解嚴後才新成立的。其中有些組織成立的時間儘管不

久，擴展卻異常快速，例如中華佛光協會已成跨國的巨大組織，會員也在數十萬人以上。

儘管佛教徒的組織呈現多元化，法律上也允許民眾有較大的言論自由空間，但這不意味着台灣佛教徒的政治立場會出現太過激進的變化。例如激進組織萬佛會雖主張政治抗爭，大眾媒體也一再報導，卻依然在1992年第二屆立法委員的改選中全軍覆沒。基本上，這種選舉結果，可以視為台灣民眾一般的正常反應。因執政的國民黨是以「安定牌」作訴求，而贏取了過半數以上的選票。

此即不難了解：佛教徒的心態，其實和大多數的民眾是一樣的。至於未來是否會改變？那就要看整個政治環境究竟如何來決定了。

四 當代台灣佛教事業的 四大道場的崛起

要了解戰後的台灣佛教發展狀況，除了上述的情況之外，有四個指

標性的佛教事業道場：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山，雖然彼此的事業規模不一、發展的時間有先後、道場的事業重點也差異甚大，但也因此，正可作為觀察的主要對象^⑩。而這四大佛教事業道場勢力的興起，顯然與台灣社會早期的經濟起飛^⑪，以及1990年代台灣國際政治形勢變化，形成密不可分的關係。

其中，星雲法師的佛光山和證嚴法師的慈濟，便是在這種時代背景下嶄露頭角的。亦即隨着台灣的政治解嚴，社會力量開始奔放，經濟實力也再度提升，才使得佛教界找到發展的空間。而起步較晚、但以推銷現代禪學切入信仰市場的法鼓山與中台山兩股勢力，也是趁着這股浪潮，才得以突破既有兩大道場的範圍，先後在北、中兩地，建立或擴充基地。

首先要說明的，就是崛起較早的南台灣佛光山勢力。此一目前已發展為大型跨國組織的超大型佛教團體，在星雲的帶領下，幾乎於1960年代後期已經開始逐漸成形；而它的成功，又是由於遠離台北政治圈的複雜權力

解嚴後台灣有四個指標性的佛教事業道場：佛光山、慈濟、法鼓山、中台山，雖然事業規模不一、發展的時間有先後、道場的事業重點也差異甚大，但其勢力的興起與台灣社會早期的經濟起飛，以及1990年代台灣國際政治形勢變化密不可分。



佛光山不二門

星雲首開風氣之先，在電視台上製作第一個弘揚佛法的電視節目。他把人間佛教包裝成歡欣快樂的宗教，突破守舊形象，致使台灣的佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮，讓人們對台灣的佛教大大地改觀。

關係，相對受到政治或中國佛教會的干擾較少，這是它得天獨厚的地方。

但更重要的是，台灣當時外在的社會因素，已出現有利於佛光山初期教勢的拓展，因其發展的時機，幾乎是與1960年代台灣社會出現重大變化的脈動同步。所以，我們可以看到，正當星雲從宜蘭移居到高雄，逐漸站穩腳步之際，台灣南部正好陸續出現加工出口區；而在這段時間裏，台灣的經濟形態正好開始急遽轉型，導致農村年輕的勞動力，紛紛投入大都市邊緣的加工廠。

剛好這時，星雲的佛光山在高雄的大樹鄉創立。於是，許多離鄉背井的「田莊少年」，為要尋找精神上的慰藉和寄託，便在精於宣傳、擅長說教的星雲的引導下，成為佛光山初期的基本信眾，何況佛光山又是他們假日休閒的好去處。更重要的是，星雲不但具有全台的知名度，他還首開風氣之先，在電視台上製作第一個弘揚佛法的電視節目。星雲的做法相當新穎，他把人間佛教包裝成歡欣快樂的宗教，突破守舊形象，致使台灣的佛教徒對自己的信仰感到驕傲，面對西方宗教的評比，再也不必退縮。人們對台灣的佛教大大地改觀，這可說是星雲最重要的貢獻之一。

如果從擴展至今極其複雜、但又有條不紊的佛光山組織看來，星雲不折不扣是一位擅長組織規劃和經營策略的良才。自他立足宜蘭雷音寺開始，經過十餘年的苦心照料，成績斐然；然後他大膽嘗試作跳躍式的擴張，把教勢一下子延伸到南台灣的重鎮高雄。接着他又向全台各縣市攻堅，使佛光山的寺院及道場，遍布各地，除了佛光山大本山之外，規模較

大的別院，計有5個，台灣分院有30多個，海外分院也有10來個，皈依佛光山的信眾，據稱已達100萬人以上。

非但如此，星雲於1992年在美國西來寺成立國際佛光會以來，佛光山的觸角更伸展到全球五大洲，台灣的佛光會，至今已成立348個，海外則有70餘個。1997年，該會還特地把年會安排在中共收回主權後的香港舉行。換言之，國際佛光會於1997年11月，正式登陸中共的管轄區，由此可見星雲領導下的佛光山組織，滲透以及擴張的能力真可謂強韌無比。

在佛光山之外，另一支稍後在東台灣發迹的佛教勢力，就是赫赫有名的慈濟功德會。這股力量的快速成長，其實主要歸功於下列一些因素：首先，慈濟的證嚴個人是一位說故事的天才，她能夠用既通俗又流利的國、台語，運用簡單且生動的比喻，講解佛經，勸人向善。其次，在她許願為東部居民蓋一家不用先繳保證金，即可接受醫療的醫院後，這項深具時代意義的人道呼籲，立刻贏得廣大民眾的讚賞和支援，使她無意間掌握到畢生難逢的機會。她得到國立台灣大學醫學院的全力配合，讓佛教慈濟綜合醫院順利落成，更成為東部的醫療權威，連帶令她一躍而為台灣民間的傳奇性人物；而她原已具有的個人魅力，從此更加耀眼奪目。

而證嚴在建立世俗的權威地位之後，內部自然衍生出類似直銷式的緊密組織，自上而下層層負責，一般捐款的信眾為最底層，每個月都有專人到戶收款，積少成多。一旦證嚴為特定事件發出呼籲，捐款的數額就更加可觀了。她全然以投入公益事業的經營手法，來領導遍及全台的會員組織。

又因證嚴堅持一生不受信徒供養，故而她對信眾捐獻的錢財，處理得清清白白，讓人找不到其操守上的缺陷。舉凡涉及大宗經費的使用，她都交由董事會來共同決定，如此，更加提升了慈濟的公信力，這就難怪慈濟的會員，得以從原先的30人，於40年間，便激增到400萬名。人多好辦事，慈濟如今的會務，也從當初的濟貧賑災，擴充至慈善、教育、醫療、文化四大方面，如今在花蓮本會之外，台灣分會共有4個，支會和辦事處則遍及全台，海外分會計有4個，聯絡處有20多個。

除了佛光山和慈濟這兩大佛教勢力之外，聖嚴法師的法鼓山和惟覺法師的中台山教勢，都因為講禪和修禪造成社會轟動，而竄起於北台灣。

工業化之後的台灣社會為現代人的心靈所帶來的疏離感，迫使每日熙熙攘攘在都市裏求生活的上班族，對

探討人的內心世界，感到有迫切的需要，而禪學講求心法和解脫的技巧，相當符合都市人的需求；再加上各種媒體的渲染，頓使學禪坐禪，變成既時髦又有智慧的商品。所以，政客、名人都來加入「打禪七」的行列，禪學便因此有逐漸脫離佛學研究、自立門戶的味道。

現代人迷戀禪學的結果，往往是將禪當作清除社會罪惡的萬靈丹，連許多政府單位，過去都曾在經費和名義上，大力支持許多道場所舉辦的禪學活動，儼然把學禪視為改良社會風氣及輔導少年犯的教育工具。因而，以禪修聞名的聖嚴，在原有的北投農禪寺之外，近年來又於台北縣金山創立了巨型的新式綜合性佛教禪修與教育並行的道場。

目前，法鼓山的教勢發展迅速，除了原有的農禪寺、中華佛學研究所、美國紐約東初禪寺之外，已有4個分院，台灣各縣市都設置了辦事處，

四大教團目前同樣面臨誰來接班的問題。此外，由於經濟現況不佳，各道場的募款能力大幅下降。若出現任何一個教團因財力不堪負荷而崩盤，那麼最大受害者也顯然必是整個佛教界。



法鼓山農禪寺一隅

台灣佛教的經濟來源，主要是靠信徒的捐獻，而信徒需得本身經濟寬裕才行。這種經濟條件的轉變，是1966年以後才逐漸形成的。此後，由於就業機會增多，人口的流動性大，都市化加深，吸收外地信徒以形成大道場的宗教條件，才逐漸具足。

台北則有一個法緣會正在運作中，估計支援的信眾，約有30萬名。

相形之下，惟覺所創辦的中台禪寺——靈泉寺教團，如今的教勢規模並不算大，迄1996年為止，總計已有30多個精舍，600餘位出家的師父，尚有一所中台佛學研究院，信眾人數仍不明確，但應不會超過法鼓山。

若綜觀台灣佛教的發展現勢，則以上四大教團的負責人，都是魅力型的領導者，但一個個年紀都不小，最年輕的證嚴都已是七十多歲了。然而，弟子們在他們師父魅力光芒四射之下，實在很難有出頭的機會。這四大「巨頭」之中，只有星雲試過把大本山的宗長位子交給弟子心平，可惜心平前幾年已告圓寂，所以這項努力等於是功虧一簣。故四大教團目前都同樣面臨誰來接班的問題。

此外，處在台灣經濟長期未見好轉的情況下，超大型的道場如佛光山和慈濟，面對事業的轉型就特別困難，因為過去財源滾滾而來的景況，恐怕時機已不再復返。

證嚴一向用宗教情操來凝聚內部直銷機構式的組織，架構雖然緊密，可是，只有證嚴一個人才有那麼大的威力。所以一旦她不在了，慈濟的內部組織，是否能夠繼續維持而不崩解，的確令人懷疑。

再者，由於經濟現況不佳，各道場的募款能力大幅下降，可是各教團卻又爭相開辦佛教學院或大學。長此以往，則將造成佛教教育資源的重複浪費。

此一棘手的問題，倘若無法解決，那麼，這種趨勢肯定會把台灣的佛教推向一個臨界點。屆時若出現任何一個教團因財力不堪負荷而崩盤，那麼最大受害者也顯然必是整個佛教界。

五 戰後台灣佛教蓬勃發展的社會學視角分析

我們何以需要社會學視角分析戰後台灣佛教的蓬勃發展？因為從以上四大佛教事業道場的蓬勃發展來看，台灣佛教在戰後的發展，可以說是既快速又顯著，並且是民眾在日常生活中都可以強烈地感受得到的具體事實。特別是在1987年政府宣布解除戒嚴以後，隨着各種社會運動的風起雲湧，台灣佛教界舉辦的各種弘法活動和慈善救助事業，相對地顯得突出，並且深獲肯定，不像過去被視為遁世和迷信。

例如前述創辦慈濟功德會和慈濟醫院的證嚴，她的書《證嚴法師靜思語》，自1990年11月起發行，到隔年的6月間即印行了140版，共售出了28萬冊之多。除此之外，1991年7月，她更獲頒當年麥格塞塞獎(Ramon Magsaysay Award)的社區領導獎，獲獎的理由是因她「喚起現代台灣民眾對古代佛教慈悲為懷教義的重視」^⑩。此一有「亞洲諾貝爾獎」之稱的獎項頒發，不只肯定了證嚴的佛教慈善事業，同時也意味着台灣佛教在國際社會中被肯定。以下擬從社會學的觀察視角，來嘗試說明台灣佛教所以能如此發展的原因。

根據目前學界的調查資料顯示，台灣各種現有宗教的發展，不論本土的或外來的，在1971到1980年之間，是一個關鍵性的轉型期。

1971年以前，台美雙方簽有協防條約，台灣在美國軍事和經濟的雙重援助下，不只維持了台灣政經環境的長期穩定發展，在宗教發展上，也因教會代發美國戰後剩餘援外物資，以及以歐美文化意識形態為主導趨勢的

長期影響，而使和這些條件相關的基督教和天主教有相對優勢的發展。

從教會人口的統計數字來看，信徒的快速成長，也出現在此一時期。1972年以後，因主客觀環境的變化，不但本土意識逐漸抬頭，外國教會的發展勢力亦隨之衰退，呈現長期的停滯現象，迄今仍無大改變。相對於此，台灣佛教的快速成長，雖可溯源於1966年左右，但真正顯著發展，仍要到1980年以後。為甚麼中間有十幾年的轉型期呢？

首先，台灣佛教的經濟來源，主要是靠信徒的捐獻，而信徒之所以能大量捐助款項給寺院，需得本身經濟寬裕才行。這種經濟條件的轉變，是1966年以後才逐漸形成的。從此以後，由於就業機會增多，人口的流動性大，都市化加深，心靈的疏離感也相對強烈，因此，吸收外地信徒以形成大道場的宗教條件，才逐漸具足。

例如星雲的佛光山，是遠在高屏溪中上游的大樹鄉，和大都會區的高雄市或台北市，都距離相當遙遠。但是，他不仰賴當地信徒的經濟支援，反而設法讓包括台灣全島各地的都會區民眾，來到偏僻的佛光山，參與精心設計的宗教活動並成為佛光山的忠實信徒。這當中的發展，也耗時多年才成功。又如花蓮的慈濟功德會，創立的年代也在1960年代中期，但真正的快速成長，要到慈濟醫院的興建以後，而這已經是1986年左右的事了。

由此可見，像星雲的佛光山，要靠外地信徒協助，再加上多年努力才能成功；證嚴的慈濟事業，也靠遍及台灣全島乃至海外的華人區的捐款贊助，才能有今天的大規模發展。

但是，這種吸引大量信徒的魅力又來自何處呢？能熟練運用大眾傳播媒體的巨大影響力，幾乎是不可或缺

的條件^⑩。在台灣佛教早期發展的階段，不論星雲或其他法師，都重視語言表達能力的培養，以及設法擴充本身擁有的傳播工具。因此在台灣，善於通俗演講又擁有傳播工具者較容易崛起。即使本身是以禪修聞名，或以靈驗感召，都不能例外地要設法取得大眾傳播工具的協助，而後才能成為「大師級」的偶像人物。可見魅力和知名度相關。

就發展趨勢看，台灣佛教是都市重於農村，女性多於男性，較高的文化區盛於較低的文化區。這樣的佛教發展是因都市民眾較強的疏離感、能吸收大眾媒體的佛教信息，以及時間和經濟都許可才形成的。

在出家眾方面，也是女性佔絕大多數，她們是台灣佛教各寺院的主力幹部、經濟大臣和庶務專家。這也是亞洲佛教史上罕見的宗教現象，是台灣地區特有的佛教文化所形成的結果。由此，我們可以了解，為甚麼在大型的法會上、教師的夏令營上，慈濟委員等，都是女性多於男性。台灣的佛教界，其實是表面以男性法師為主，而權力在握者是女性。這難道和女性的教育水準提高、經濟能力佳和自主性的意識高漲無關嗎？答案是有關的。

台灣的人口節育計劃，舉世聞名，但子女數減少的結果，使男性出家者阻力相對增大。台灣實施九年國民義務教育，使女性出家人具備了吸收佛教知識的基本能力。普遍的各種就業機會，使得女信徒護持女性出家人變得較過去更容易。而女性的溫柔、細心和耐性，將佛教的大眾化形象及社會服務的功能，大大地提升起來。

以上提到的佛教文化特質，就是推動當代台灣佛教蓬勃發展的背後原動力。

就發展趨勢看，台灣佛教是都市重於農村，女性多於男性，較高的文化區盛於較低的文化區。這樣的佛教發展是因都市民眾較強的疏離感、能吸收大眾媒體的佛教信息，以及時間和經濟都許可才形成的。

解嚴之前，中國佛教會是唯一的中央領導組織，並受執政黨的幕後指揮，導致各地方的重要佛教道場日漸和中央組織疏離。解嚴後，原先在體制外的組織變成合法化，並迅速發展為龐大的組織。國際佛光會和慈濟功德會勢力的發展，已遠遠超過中國佛教會。

但是，在1971年以後，為何台灣佛教的發展最受到社會的注目呢？是不是其他宗教都不能有所作為呢？

其實，在十年轉型期間，一貫道的勢力發展，更為快速驚人。特別是它利用了大專院校在外住宿生的伙食問題，將宗教信仰成功傳入大專生的生活圈內，從而培養了更多的高級宗教新血，為1981年以後急遽變動的台灣社會，添加了一股新生的宗教力量。

佛教在大專院校的發展，也是費盡心血，而且時間要早得多。不過，傳播佛教所採用的方式，是提供大量的佛教獎學金讓大專學生申請。其條件除對學業和操行成績的規定之外，還要求學生寫佛學論文，或學佛的心得報告；同時，從台大開始，在各大專院校成立學生佛學社團。兩者的結合，使大專生接觸佛教，乃至成為信徒或佛教學者的人數日益增多。

但是，在1971年以前，相對於天主教和基督教的校園優勢，佛教的社團影響力，只能說略有起色。後來，隨着中華民國退出聯合國，中(台)、日斷交，中(台)、美斷交，政治強人相繼謝世，本土化的呼聲日益響亮。這時佛教和一貫道之類本土化色彩較強的宗教，便日漸活躍了。

除上述促成台灣佛教日漸發展的因素外，也必須注意到1980年以後的社會變遷。1970年代外交受挫，並未造成台灣經濟發展的崩潰，民眾依然過着富裕的生活；到1980年後，隨着社會運動的日趨頻繁，以及解嚴後各種團體組織管制的放鬆，於是在佛教界逐漸形成新理念的人間佛教運動，使佛教的各種活動和思想，深入地和生活內涵相結合，並開啟了新的佛教面貌。

由於解嚴之前，中國佛教會是唯一的中央領導組織，並受執政黨的幕後指揮，導致各地方的重要佛教道場日漸和中央組織疏離。解嚴後，組織自由化，於是原先在體制外的組織變成合法化，並迅速發展為龐大的組織。例如，國際佛光會和慈濟功德會，都不受中國佛教會指揮，而如今勢力的發展，已遠遠超過中國佛教會，更使後者幾近瓦解。

另一方面，印順法師的卓越佛學著作，提供了知識份子接觸較人間化佛教思想的途徑，和佛光山星雲的注重服務面的人間佛教理念，形成互補的作用。透過佛教媒體的強力宣傳，使得佛教徒較從前更能注意社會問題，因此關懷環境、淨化選舉等活動，也成了佛教徒的共識^①。

綜合以上所論，台灣佛教的現貌，是由幾個階段的外在環境變遷和佛教界的多方努力，才能形成如此蓬勃的面貌。但是，近年來，社會的批評之聲也時有所聞。特別是中台禪寺爆發集體剃度的風波之後，社會的質疑和不滿，更是近於沸騰。對於這樣的演變，我們不禁要問：台灣佛教經歷了哪些發展和轉型？出現了哪些問題而有了今天這樣的局面？本文的全部內容，就是試圖提供一些社會學視角的背景分析。

註釋

① 有關戰後台灣佛教史的新研究，還包括楊書濠：〈從解嚴到戒嚴——中國佛教會在台灣政教關係中的挑戰與發展〉，國立中正大學歷史研究所博士論文(2009年6月)；闕正宗：《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的延續與開展》(台北：中國佛教會，2009)；中國佛教會主編：《中國佛

教會復會六十周年論文集》(台北：中國佛教會，2009)；鄭志明：《台灣當代新興佛教》(嘉義：南華管理學院宗教文化中心，1998)；關正宗主編：《台北市佛教會六十周年特刊》(台北：台北市佛教會，2007)等書，都是值得參考的。在本文中，除直接引述者之外，恕不一一詳加介紹，讀者若有參考需要，關正宗的〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉一文，載《台灣佛教史論》(北京：宗教文化出版社，2008)，頁395-417，相當詳盡，可直接翻讀，定有收穫。

② 對於不知「光復後」台灣佛教命運即將如何的「皇民化台灣僧尼」來說，拋卻日式袈裟、法器和宗教儀軌，並不構成極大的困難。從使用日語和台語的交談，改為只使用台語交談，也不構成困難。何況他們和台灣社會大多數的知識份子一樣，對於日文佛教經典知識的閱讀或學習，都是可以自由參考和運用的，並未遭到官方的任何禁制或歧視。只有能否以僧尼身份公然「娶妻和葷食」這一點，在日治時期已為台灣傳統儒生社群所強烈批判和抵制，大多數的台灣本地佛教徒也同樣對一些曾受過日式化佛教高等教育的台灣現代僧侶極為反感，所以彼等的追隨信徒，其實相當有限。但這些人都是日治時代台灣新一代佛教知識份子中的精英和後期「皇民化佛教練成」的在地擔綱者。所以，一旦官方宗教政策有所改變，那麼彼等或還俗另謀發展，或改以在家居士的身份繼續活躍於相關的佛教事務中，不會遭到真正的轉型困難。

③ 幾位原先曾在大陸受戒或參學過的本島教界長老都分別圓寂，如月眉山派的開山祖師善慧法師、法雲寺派的大將真常法師，於1945年圓寂；觀音山凌雲寺派的開山祖本圓法師亦在1947年圓寂，加上南台灣佛教改革派的重鎮台南開元寺的住持證光法師(高執德)，在1948年，因接待具有中共身份的著名僧人巨贊(1948年來台，1949年在北平成為大陸佛教領導者之一)和曾於寺中私藏來自家鄉的左派農運人士，因此受牽累，後遭逮捕和被槍決慘死。這使在日治後期活躍一時的本

島籍佛教界精英，或疏離佛教，或轉趨沉寂，才造成1949年以後，大陸僧侶在台灣地區逐漸佔盡優勢的新形勢發展。

④ 參見關正宗：〈開元寺僧證光(高執德)「白色恐怖案」再探〉，載《台灣佛教史論》，頁280-334。

⑤ 參見祝壽禮讚會編：《白公上人光壽錄》(台北：十普寺，1983)，頁250-52。

⑥ 參見侯坤宏編著：《印順法師年譜》(台北：國史館，2008)，頁130-31。

⑦ 參見張曼濤：〈台灣佛教〉，載中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》，中冊(台北：天華出版社，1984)，頁1063。

⑧ 解嚴之後，傳戒已趨向多元，可參見釋本善：〈戰後台灣佛傳授教三壇大戒之研究(1952-1987)〉，中壢圓光佛學研究所論文(2008年6月)。

⑨ 引自楊書濠：《從戒嚴到解嚴的中國佛教會》(台北：中國佛教會，2010)，頁181-82。

⑩ 可參見江燦騰：〈崛起於當代台灣地區的佛教四大事業道場及其轉型問題〉，載《新視野下的台灣近現代佛教史：江燦騰60還曆自選紀念集》(北京：中國社會科學出版社，2006)，頁384-407。

⑪ 參見于宗先、王金利：《台灣人口變動與經濟發展》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2009)。

⑫ 引自台灣佛教數位博物館，佛教人物《證嚴法師》，<http://ccbs.ntu.edu.tw/formosa/people/2-zheng-yan.html>。

⑬ 參見江燦騰：〈戰後台灣佛教發展如何運用大眾？——大陸《南風窗》雜誌記者的訪問提綱〉，《弘誓雙月刊》，2010年第103期，頁42-52。

⑭ 參見江燦騰：〈印順導師與當代台灣人間淨土思想的大爭辯與新發展〉，載《二十世紀台灣佛教文化史研究》(北京：宗教文化出版社，2010)，頁297-321。