

中華佛學學報第 8 期 (pp.315-343) : (民國 84 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 8, (1995)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

當代臺灣佛教變遷之考察^[1]

王順民

中正大學社會福利研究所博士班

提要

本文是以臺灣佛教作為我們處理「社會變遷」的主體，從當代臺灣佛教變遷的考察中，我們歸結出幾項的變遷事實。這裡面包括有『個人層次』（僧侶以及在家信眾的宗教行止）、『制度層次』（組織型態、佈教方式、宗教福利模式的變遷）以及『文化層次』（社會倫理、宗教世俗化）的實質意涵。最後，我們也嘗試著將臺灣佛教的變遷事實，擺回結構的脈絡條件中，以反省當代佛教（抑或「人間佛教」）所涵攝的變遷意義。

至於，本文的結構如下：首先，我們是以「宗教現象」作為一種『社會事實』，藉以鋪陳我們以下的論述背景；其次，則是探討佛教在臺灣社會三百年來的變遷歷史；接著則是扣緊著當代臺灣佛教所呈顯出來的各種變遷趨向以及所涵攝的意涵，以作為通篇的主要旨趣；最後，我們則是以臺灣佛教未來的展望作為結論。

關鍵詞：1.社會變遷 2.宗緣福利 3.佛教人間化 4.宗教志願部門 5.創造性轉化

一、「宗教現象」作為一種『社會事實』（social fact）

本質上，宗教旨在於對宇宙與人生提出一套整體性的闡述，因此，宗教信仰一直是在人類文明史上歷久不衰，起著根本重要的作用。也就是說，一切宗教的形式固然有所差別，但其共有的特徵都是對於有關生存問題、人的生死、人與罪惡等等『界限式』的問題，提供一套『世界圖象』（world image）的意義體系。（王順民，1991）因而，各種不同的「宗教現象」像是個人性宗教意識、群體性宗教活動、制度性宗教組織以及宗教關係，都會作為一種『社會事實』而具現於社會情境之中。 [2]

就「宗教現象」作為一種『社會事實』而言，以八十年代臺灣地區宗教團體的發展概況來看，臺灣地區現有已登記的宗教共計有十二種，它們分別是道教、佛教、基督教、天主教、理教、天理教、軒轅教、天帝教、回教、巴哈伊教、一貫道與天德教。總計的寺廟教堂總數為 11037 座，平均每萬人的寺廟教堂數為 5.37 個；而平均每萬人口的信徒數為 960 人。（中華民國 81 年臺灣地區宗教團體調查報告）無疑地，就整體宗教的發展情勢來看，在過去的三十多年中臺灣的宗教確實有著明顯的成長變化。

表一：歷年來臺灣地區寺廟教堂統計

民國	25	49	59	69	79	80
寺廟教堂	3700	3835	6254	9368	16597	16667

資料來源：李亦園（1978）；瞿海源、姚麗香（1986）；鄭清霞（1993）

此外，就「宗教弘法」與「社會福利」的關聯性來看，我們也可以從民政廳編印的各年度臺灣省宗教團體人士熱心公益績優的表揚資料中，看出歷年來各宗教團體在興辦公益福利事業的金額上有逐年上升的趨勢。換言之，各個寺廟團體回饋到社會經濟方面的「量」是值得肯定的。（瞿海源，1989c）同時，這也說明了一種以「宗緣」為主的福利行動模式，有逐漸蔓延開來的趨勢——相較於政府公部門的「法定福利」（statutory welfare）。連帶地，一種建基於相同宗教信仰、理念所出現的集體性行動——特別是在自願服務上（voluntary welfare services），像是貧戶探訪、勸募善款、公益活動上，使得「宗教」也成為相對於士、農、工、商之外的另外一種身份、職業的表徵（出現師兄、師姐、勸募委員、護持會員、慈濟人或佛光人等等擬親關係（pseudo-kin ties）的稱謂。最後，這種出自於宗教動機的奉獻，除了颯起福利資源匯集的批評旋風以外，有關「宗教學」的議題討論，不僅成為社會、公共論辯的話題，同時也引發學術界的關注，甚至於形成所謂的『慈濟學』。

總之，從上述各種不同指標的陳述，彰顯出「宗教現象」作為一種『社會事實』的意義性——社會的、人文的、經濟的以及社會福利的。底下，我們正是從這樣的觀點切入，試著以「當代佛教」——光復以後至今，作為分析的主體，來探討佛教在當代臺灣社會變遷中，所顯揚出來的意義——『個人層次』、『社會層次』（制度層次）以及『文化體系』上的意涵。

二、臺灣佛教變遷簡史

對於當代臺灣佛教之變遷事實的討論，我們試著先從界面更廣的時空脈絡中，來找尋歷史結構性因素對於臺灣佛教發展的影響性——畢竟，臺灣佛教涵攝有「移民宗教」的內涵。因此，一種長期性歷史背景的交待，應是處理當代佛教變遷所必要的研究策略。

基本上，三百年來臺灣的佛教發展，從清代以前、清末、日據時期到光復後的各個階段，皆有各自不同面貌的呈顯。其中，在清末以前，主要是閩南系的禪淨雙修寺院（「閩南化」抑或「齋教化」）；日據時期則結合日本曹洞宗在臺的發展，而建立起較具全島性的佛教組織（「日本化」、「皇民化運動」）。光復以後，日本佛教的影響力消退，而隨著大陸各省的佛教僧侶和佛教組織的來臺，在傳戒與中國佛教會的組織運作底下，使得臺灣傳統的佛教寺院出現了明顯的變遷。（瞿海源，1992：26；林美容，1991：VII）底下，我們扼要地論述臺灣佛教在各個不同時期的發展面貌。（中元村，1993；江燦騰，1993；陳玲蓉，1992；瞿海源，1992；姚麗香，1988；楊惠南，1988；邢福泉，1981；張曼濤，1979；王國璠，1976）

p. 318

1. 荷蘭、西班牙侵佔時期——「泛靈信仰」的階段

在荷蘭、西班牙侵佔臺灣時期，臺灣的宗教信仰主要還以原住民多神的泛靈信仰為主——亦即，雷霆風雨、日月星辰，都是他們祭祀的對象。至於，外來的宗教活動，則是包括混雜著漢人的民間信仰，以及同時局部輸入的基督教、天主教。

2. 明鄭時期——「移民宗教」的階段

明鄭時期除了引進更多的民間信仰以外，一些大型、制式宗教像是：佛教、道教與回教也開始出現。不過，由於在十七世紀下半期以前，中國皇朝政府始終還未曾在臺灣設立郡縣，自然沒有官方的寺院及僧官。因此，整個明鄭時期的臺灣佛教還是帶有濃厚的個人佛教色彩。亦即，偏屬於私人、個別的僧侶遊化或信眾單獨的祭拜。同時，整個臺灣佛教也是以臺南為發展中心。連帶一提的是，佛教傳入臺灣，有信史可徵的也是在鄭成功率軍渡臺之後，而這個時期所興建的寺院包括有竹溪寺（小西天寺）、彌陀寺與龍湖巖。（中元村，1993：1025～1026；張曼濤，1979：242）

3. 清代時期——「閩南佛教」的階段

總計在清朝治理臺灣的時期裡（西元 1683~1895 年），佛教在臺灣的發展特色呈顯出「正信佛教」與「擬似佛教」（「白衣佛教」）混同發展的態勢。亦即，一方面配合著交通安全的時代背景（渡海來臺、拓荒開墾）以及消災解厄、接引西方的宗教需求，使得佛教混合著一般的擬似佛教（像是齋教、道教、儒教等民間宗教），而成為臺灣社會一種『生活性』的（民間）宗教信仰。（王順民，1993c）再者，另一方面則是仰賴僧侶及居士庶民個人性的弘法佈教，作為佛教勢力擴散的基礎。不過，此時雖然還是帶有「移民宗教」的色彩，但是，整個佈教的範圍也已經遍及到臺灣各地，而普遍設有佛寺。像是臺南海會寺（開元寺）、法華寺、鳳山興隆寺、彰化開化寺與清水巖、臺北龍山寺與劍潭寺等。

另外，值得一提的是此一階段（涵括清末、日據初期）臺灣佛教本身也形成幾個主要的流派（宗師），像是：「臺南開元寺派」（傳芳、玄精）、「苗栗大湖法雲寺派」（覺力、妙果）、「基隆月眉山靈泉寺派」（善智、善慧）、「高雄大崗山超峰寺派」（義敏、永定）以及「臺北觀音山凌雲禪寺派」（寶海、本圓），同時，這些流派均與福建鼓山湧泉寺有深厚關係淵源（閩南佛教），在傳燈法脈上屬於禪宗，並且這些宗派的開山祖師或中興祖師均為本省僧侶，而這也是臺灣佛教走向獨立的開始。

p. 319

4. 日據時期——「日化佛教」的階段

1895 年滿清戰敗割地議和，開始了為期長達五十年的日本統治年代。就日本佛教對臺灣佛教的實質影響來看，除了剛開始隨日軍入臺的「隨軍佈教」（慰問征討的軍人及其家屬）以外，其餘各個階段均出現強度不一的政教糾葛。首先，在 1915 年時以齋教為中心的西來庵抗日行動，除了引發日本統治者的注意以外，當時臺灣的一般信徒與寺院組織為求自保，而紛紛地申請加入日本佛教的組織，這也促使了日後（1922 年）「南瀛佛教會」全臺性組織的成立——換言之，至此，臺灣的寺院齋堂以及信眾正式受制於日本官方的控制。（中元村，1993：1053~1057）

至於，民國 26 年七七事變以後，中日兩國正式宣戰，日本政府對臺灣的統治也因為戰爭而更加嚴厲，於是出現了所謂的「皇民化運動」。所造成的影響是臺灣地區原有的寺廟除了繼續求助於日本佛教各宗派的保護外，其它的寺廟、齋堂也必須改為神社。像是觀音山凌雲寺、臺南開元寺、高雄超峰寺均納入日本的臨濟宗系統，而基隆靈泉寺、苗栗法雲寺、獅頭山元光寺與中壢圓光寺也納入日本的曹洞宗系統。（瞿海源，1992：148）也就是說，這種日化宗教的政策，使得臺灣佛教在表面上已經是完全的日本化——將原先由大陸福建傳來的中國佛教的制儀、規章完全地摧毀殆盡。總之，日據時期的臺灣佛教固然在

「抑道揚佛」的原則底下，使得佛教本身的勢力雖然有勃興發展的趨勢，但是，這種相當獨特的佛教體質，也為後期的發展階段埋下改革的種子。

另外，連帶一提的是臺灣地區的宗教團體調查也是始於日據時代（民國 25 年），根據記載當時具有法人資格的寺廟、教堂約有 3700 所，不過，如果把未登記的也估算在內，寺廟教堂的數目則約增為兩倍。（中華民國八十一年臺灣地區宗教團體調查報告：2）

5. 光復初期——「大陸佛教」階段

光復以後，臺灣佛教重新回歸到大乘佛教的傳統裡，同時，也因為國民政府的播台，使得「大陸佛教」（特別是南方佛教）正式引介進來，藉而壟斷了臺灣佛教的發展——包括在教理、僧制、儀軌以及佛教語言上。不過，除了國民黨政府有意的干預以外，大陸佛教本身的派系紛爭，也促使了臺灣佛教的性格產生實質性的影響。（江燦騰，1992）

總括來看，這一階段佛教發展主要的變革是將以往「閩南化」、「齋教化」、「日本化」的變質佛教，作一徹底的澄清與扶正，進而確定了「大陸佛教」的主流地位。

p. 320

特別是白聖法師透過傳戒的方式，使得臺灣佛教從日本佛教與齋教的陰影中走出來（「祖國化」）。（姚麗香，1988；楊惠南，1988；藍吉富，1987）不過，組織的鬆散，缺乏強有力的中央級教會以及教內派系的鬥爭（保守派（圓瑛）與開放派（太虛）的對峙形態），一直是六十年代以前臺灣佛教發展的問題所在。（江燦騰，1993）

6. 六0年代以後——「人間佛教」的階段

六0年代以後臺灣佛教的發展態勢是各種新興佛教團體因應而生，以滿足變遷社會中人們的宗教、社會需求。事實上，這裡面可以討論的議題包括有：傳統佛教團體對於『佛教人間化』議題的再思考或者再出發（macro-level），另外則是從個人宗教性的觀點（micro-level），來看待某些小型、擴散性新興佛教團體的出現。至於，這兩方面的討論我們將在第四節作較清楚的交待。

總之，藉由上述政治的（包括外來政權的迭替以及各自不同的宗教政策）、經濟與社會的（移民社會的心理需求與信仰情操）以及宗教的（不同宗教或宗派在信仰市場上的較競）等等結構性特徵（structural elements）對於臺灣佛教的構作與影響，我們扼要地歸結出幾項臺灣佛教在長期變遷過程中所呈顯出來的特色：

A. 就發展的階段來看，可以概要地區分成明清時代的『開拓期』（「移民宗教」時期：齋教與閩南佛教）、日據時代的『同化期』（「日本佛教」時

期)、遷臺初期的『重建期』(「大陸佛教」時期)以及六〇年代以後的『銳變期』(「藏傳佛教」輸入以及「人間佛教」的發皇)抑或八〇年代的『多元分化期』(全面性地參與社會關懷)。不過,從明清以來,傳統中國佛教普遍的事實:沙門無知、偏重來世、各自為政、宗派糾紛、組織散漫、缺乏專業的弘法人員以及缺乏因應現代社會的自覺、甚少參與社會改革等等的陋習還是依續存在——而這也正是『人間佛教』發皇的結構性因素。

B. 從發展的態勢中我們歸結出臺灣佛教具有多元性、複雜性、殖民性以及枝微性等等典型的移民宗教性格。事實上,臺灣佛教在極短的時間裡卻遭逢到極大的變遷,這也是促使臺灣佛教的主體性一直無法真正塑立的原因之一。連帶地,一種「邊陲佛教」的心態,亦即,追慕大陸高僧典範也就成為臺灣佛教界共有的心態。

C. 基本上,臺灣佛教的發展還是屬於僧侶個人性的弘化,而非是有組織計劃性的建制方式。以當代臺灣佛教的發展態勢為例,即是以白聖(圓瑛派)的「傳戒活動」、印順(太虛派)的「佛學論述」以及李炳南(印光派)的「弘揚淨土」作為代表。

p. 321

(江燦騰, 1993: 43) 不過,最近的發展卻呈現出「北法鼓」(聖嚴:禪修、教育)、「中中臺」(惟覺:禪修)、「南佛光」(星雲:弘法利生)、「東慈濟」(證嚴:醫療、濟貧)新的佛教生態分佈——它們各自提出『佛教人間化』的法門。(王順民, 1994a) 但是,值得注意的是,上述大型的宗教組織,由於也是在「組織目標」等同於「個人目標」的邏輯運作底下(『依人不依法』),使得一種立基於個人神聖魅力(charisma)以及八宗兼弘的宗教崇信,仍然還是當代佛教界共有的發展特色。

三、當代臺灣佛教變遷的社會事實

底下,我們嘗試著透過幾種不同面向(dimension)的指陳,試著來拆解當代臺灣佛教所呈顯的變遷圖貌,以及其中可能蘊寓的問題意識。

1. 佛教現代教團多元化的發展

根據中國佛教會的統計,截至民國 78 年底,臺灣地區共約有 4485600 名佛教人口,4011 所寺院,和 8905 位僧尼。不過,如果以受戒的人數和近年來短期出家、八關齋戒、禪修共修的人數相互比較之下,當代臺灣佛教的發展在家眾數目的成長較出家眾更為凸出。換言之,「居士佛教」逐漸興盛甚至於超越了傳統以出家眾為主體的「僧團佛教」,而成為另外一股發展的主流。^[3]茲將台灣地區佛教寺院數量的變遷列表如下:

(請見下頁)

p. 322

表二：臺灣地區佛教寺院庵堂數量的變遷

	六十六年 (A)	七十四年 (B)	七十八年 (C)	八十三年 (D)	
台北市	187	缺	235	286	
台北縣	117	229	208	268	
基隆市	43	45	66	65	
宜蘭縣	26	65	55	58	
桃園縣	38	55	63	83	
新竹市	52	54	36	43	40
新竹縣			44	32	
苗栗縣	41	73	55	67	
台中市	40	51	58	80	
台中縣	57	93	105	131	
彰化縣	44	92	60	82	
南投縣	57	88	111	121	
雲林縣	70	176	35	45	
嘉義縣	48	92	30	43	20
嘉義市			31	21	
台南市	31	46	39	50	
台南縣	48	123	96	111	
高雄市	72	缺	67	95	
高雄縣	77	188	128	160	
澎湖縣	18	37	14	29	
屏東縣	53	116	85	94	
台東縣	20	34	26	34	

花蓮縣	25	34	44	55
總數	1264	1766	1669	2060
寺院成長率		0.40	-0.06	0.23

資料來源：(A)：臺灣佛教寺院庵堂總錄（朱其昌，1977）

(B)：重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇（瞿海源，1992）

(C)：世界佛教通訊錄（朱其昌，1989）

(D)：世界佛教通訊錄（朱其昌，1994）

p. 323

按一：由於資料來源裡僅是寺院庵堂名稱地點的陳述，因此，表中寺院庵堂的統計數目，是由作者自行加總得出的。

按二：在民國 66 年的資料中，新竹市與嘉義市尚未升格為省轄市，因此，統計數目是與新竹縣、嘉義縣合併在一起計算。

按三：上述的資料來源中，官方的「重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇」的可信度反而較低，其中的原因主要還是因為該項統計資料僅是匯集歷年來（48 年、71 年、72 年、74 年）已有的資料而成的。因此，雖然沒有將臺北市、高雄市院轄市的資料涵括進來，但是，由於各年度寺院庵堂認定的標準不一，使得該項的統計數目與實際的狀況有很大的出入。不過，縱然如此，在跟其他民間的普查資料對照之下，倒也再次顯現一項臺灣地區本土宗教特有的信仰內涵：複合式的宗教性格——同時奉祀釋迦佛祖、觀音菩薩以及天上聖母與五府千歲。因而，自然也就不難理解何以在農業人口偏重的縣市裡（像是雲林縣、臺南縣、高雄縣、屏東縣），其寺院（廟、宮）的數量偏高，因為，其中有很高的比例是混同了一般通俗的民俗信仰。

按四：至於，民間的普查資料所呈顯的事實是：當代佛教的發展態勢已經從傳統的『出家寺院』：「山林佛教」與「寺院佛教」，轉變成『在家機構』：「都市佛教」與「道場佛教」（包括現代化的大樓、公寓型的道場組織像是精舍、蓮社、講堂、學苑、念佛會、共修會、居士林、禪淨中心、佛教文化中心以及佛教視聽圖書中心等等），藉以回應現代化、都市化結構性變遷的需求。

事實上，隨著政治上的解嚴以及「人民團體法」的修改，各種佛教社團組織紛紛的成立，而形成了近年來佛教界多元化的現象。其中，最直接的影響是以往作為全國佛教最高領導機構的「中國佛教會」，面臨了權威上的挑戰。像是「中國佛教青年會」、「中華佛光總會」、「中華佛教傳佈協會」以及「中國佛教僧伽會」相繼的成立。^[4]至於，新興成立的「中華佛寺協會」，也將以往以『人』轉換成以『寺』為主體的組織運作方式，藉以維護合法寺廟在寺務、寺產上的權益。不過，該否有全國性最高層級的佛教組織？如何建立一套佛教寺院的評鑑制度？各個寺院資源的功能整合等等？

（黃維憲，1990：175-176）都是扣緊著佛教現代教團多元化的發展而來的問題意識。

2.新興社會倫理的推動

近年來，佛教團體相繼推展的社會運動，像是：「幸福人生講座」、「預約人間淨土」、「心靈淨化運動」、「關懷社會淨化人心」、「親職教育巡迴講座」、「佛法滿人間」、「把心找回來」、「心靈環保淨化人心」、「尊重生命系列活動」、「七誡新生活運動」以及「環保禮儀系列活動」等等，無疑地對於變遷社會中所需要的倫理建構與規範整合，的確是為「自利」（selfishness）—「利他」（altruism）—「社會連帶」（solidarity）提供了某種程度的聯結（linkage），乃至於出現所謂的『佛化家庭』、『慈濟巷』、『佛光社區』。（王順民，1994a）^[5]事實上，一種大眾化、生活化的佈教運動，也嘗試著透過不同的機制設計（像是檀講師制度、自我覺察禪修或者是實際的濟貧訪探），表現出轉化之後的『人間佛教』新的倫理內涵：由「葬式佛教」與「老人佛教」銳變為「生活佛教」與「大眾佛教」。總而言之，這一類新興佛教團體所承攜的『再社會化』（re-socialization），乃至於作為一種『全控機構』

（total institution）的社會整合性功能是毋庸置疑的。至於，攸關到社會公義的議題訴求，像是人權關懷、社會改革、衛教護法等等，雖然當代佛教也向前跨出了一步，但是，還僅是停留在僧尼個人性的行動訴求，而沒有形成制度性的諍言管道。也就是說，在「柔和忍辱」V.S.「兩性平等」、「悲心包容」V.S.「金剛怒目」、「關懷弱勢」V.S.「資源配置」、「社區環保」V.S.「環境汙染」、「心靈實踐」V.S.「社會變革」以及「醫療救濟」V.S.「全民健保」等等相環相扣的議題之間，當代佛教團體還沒有給予正面的回應以及深沉、結構性的思考。

3.推動濟貧教富工作

出自於佛教教義的理由（像是慈悲、福田、攝善法戒）而推動的社會福利工作，無疑地，成為現今臺灣佛教相當明顯的形象表徵。事實上，當代佛教團體在這一方面的表現——特別是社會救助工作，也的確獲得相當的成效與肯定。^[6]同時，就宗教行動的模式來看，現有的佛教福利服務模式也嘗試著由「傳統的慈善」階段朝向於「轉型的發展」階段，甚至於「全人的關懷」階段（尊重生命）的自我調整。（慈濟月刊第 327 期）不過，這一類濟貧工作的蓬勃，也引起其它相關議題的討論。其中，最為基本的思考議題是：有必要進一步釐清政府與宗教自願部門互動的本質——究竟是一種分工的合作關係（partnerships），還是只是一種便宜式的投機組合？

事實上，連帶相關的問題意識還包括有：在社會安全制度的擘劃中，政府的責任在那裡（the role of the state）？宗教自願部門的定位為何？究竟是「殘補性」（complementary）：從事醫療濟貧傳統的濟眾工作；「替代性」（replacement）：成立骨髓捐贈資料中心；「合作性」（cooperative）：像是佛光山接辦高雄縣政府興建的老人公寓；還是「批判性」（critic）：持以監督的立場，而非直接參與？（黃維憲，1990：165～170；Johnson，1987：115～123）以及自願部門的意見能否真正融入公共政策釐定、參考之中？（王順民，1994a、

p. 326

1994b；Netting，1984）[7]至於，其它像是福利資源的壟斷、由個別救度跨越到集體普度（制度性的創制與改革）的反省（楊惠南，1993），也都是扣緊著宗教福利服務——特別是將宗教社會工作範定在濟貧、醫療上——而引發的問題意識。

4.佛教國際化的發展

當前臺灣的佛教也出現由本土性朝向世界性發展的態勢。像是佛光山、慈濟、法鼓山與中臺山都相繼在全球各地建立分會、協會、或道場系統。不過，值得一提的是，這種「國際化」的態勢還是只限於若干規模龐大的佛教團體。因為，一方面唯有這些佛教團體才擁有可觀的資源，可以從事國際性的交流活動（像是法鼓山、佛光山分別主辦的「國際佛學會議」），或者具有向外救援的能力（最明顯的例子是慈濟功德會的國際救援事蹟）。當然，另外一方面，這些佛教團體也都是建基於個人性的崇信，致使組織本身的擴散極為快速，而形成一種良性的相乘效應。連帶地，組織勢力的壯大，也促使它們採取非正式的方式，來突破現有臺灣國際處境的限制。像是「國際佛光會」的成立，並且申請加入「聯合國非政府組織」會員，以便能參與國際間的交流。（王順民，1994a）或者像是「世界佛教僧伽會」、「世界佛教華僧會」、「世界佛教友誼會」以及「世界佛教徒大會」等等國際性的活動都在臺舉辦，都充分展現出臺灣佛教某種程度的力量。

p. 327

5.各個宗教間的融和、交流

有關各個宗教之間的融和與交流，可以分成臺灣佛教與國外佛教組織以及臺灣佛教與臺灣其他宗教團體二種不同的討論。其中，前者包括有漢語系與非漢語系佛教以及南傳、北傳佛教之間的統攝（像是佛光山於 82 年舉辦「世界僧侶研習會」）、締結（像是佛光山、法鼓山分別與泰國等寺院締結或者交換學生）以及佛學交流（像是華梵主辦的「國際佛教教育研討會」、佛光山舉辦的「世界佛教青年學術會議」、「佛光山國際禪學會議」、「佛光山國際佛教學術會

議」、「佛光山佛教青年學術會議」以及法鼓山中華佛學研究所與日本、美國、泰國各大學簽署學術交流合約書）。

再者，有關臺灣地區不同宗教彼此經驗的對話（像是 83 年 1 月慈濟功德會與天主教合辦的「社會工作研討會」）（慈濟月刊第 327 期）以及不同宗教文化的交流（像是靈鷲山成立的「世界宗教博物館」）——顯然，現階段臺灣地區各個宗教間的交流還是僅限於溫和性的社會議題，像是二二八的宗教關懷、社會工作心得交換以及社會問題的消解。至於，國內佛教現有各個宗派或團體組織彼此之間的和合，倒還沒有形成制度性的互動管道。事實上，所謂佛教「山頭主義」、「個人主義」以及「門戶之見」的現象一直都還是外界批評的重點——因此，雖然近年來佛教團體在若干議題上像是反賄選、器官捐贈、生活環保或是心靈淨化，出現了一致性的共識與步伐，但是，一旦涉及到實質利益與權力的運作時，臺灣佛教界還是沒有取得較為一致性的共識，像是佛教大學的籌設、宗教法的修定、僧伽人才的養成（學制、聯合文憑等）、僧伽保險、佛教藝術創作的本土化風格以及宗教福利資源整合等等議題的檢討。

6.兩岸佛教的互動

大時代的鉅變，提供了兩岸佛教界相互來往的契機。不過，在這種「邊陲佛教」基本的心態底下，臺灣佛教界還是出現了各種不同的摸索方向。這其中包括有『星雲模式』：佛光山略帶政治性色彩的宗教交流；『惠空模式』：圓光佛學院師生到大陸參拜古剎、訪問高僧以及贊助佛學院，形成兩岸佛教教育合作模式以及『學術研究模式』：像是「敦煌學國際學術討論會」的舉辦。（靈鷲山般若文教基金會，1992：52-57）但是，大體來說這種還是停留在溯本式（臺灣寺院回到大陸原先的本宗祖庭）、財施式（臺灣寺院給予金錢的助益）以及單向式（臺灣佛教團體或信眾往大陸去）的宗教交流模式，使得短期內兩岸佛教界的互動，形式意義還是大於實質意義。連帶值得一提的是，所謂的『證嚴模式』：慈濟功德會依舊是採取賑災救濟的審慎作法，而成為另外一種獨特的兩岸交流模式。

p. 328

總之，從變遷的結果來看，佛教在當代臺灣社會中似乎已經『動』了起來。就這方面而言，有關佛教活絡狀況具體的變遷指標包括有：佛教教團多元化的發展態勢；信徒的大量投入（「居士佛教」迅速竄起）；現代化的佈教弘法；佛教福利服務模式的創新；新興社會倫理的建構；佛教事業化與國際化的發展態勢以及各個宗教之間的和攝整合等等。底下，我們針對上述的變遷指標，試圖來拆解當代佛教變遷所實有的意涵。

四、當代臺灣佛教變遷的意涵

我們試著先從上述臺灣佛教的變遷事實裡，整理出當代臺灣佛教若干的發展趨勢。

首先，是出現一些信徒規模大、有組織性的佛教團體，像是佛光山、慈濟、法鼓山與中臺山——同時它也是建基於個人神聖奇魅所推展的一種宗教復興運動（revival）。至於這一類的宗教運動涵攝的內涵包括有：全區域性（擴散性）、悸動性（特殊的心理經驗或靈異感受）、傳播性、個人性、入世性、道德復振性與再創性、動員性。（王順民，1994a）不過，相隨於大型佛教團體而來的卻是一些『非預圖性的後果』（unintented consequences）：像是會員膨脹、組織膨脹以及社會期望膨脹。除此之外，其它小型、擴散性的新興教團以及居士佛教組織（像是新雨社、現代禪與維曇佛教中心）的出現也成為當代佛教的發展趨勢之一。（楊惠南，1990）

其次，是佛教活動的多元化，包括有宗教性的活動（像是儀式性服務、儀式性法會、共修性活動、知識性活動、佛藝化活動、養生保健活動、營隊活動、出版服務以及佛教文物流通等）以及社會性活動（像是休閒性活動、公益活動、社會福利服務以及參與社區發展）（陳曼玲，1993：65~66）。換言之，呈顯出一種佛教世俗化活動市場區隔的分眾態勢。

連帶地，某些大型、有組織的佛教團體也都各自採取道場抑或分會系統的方式，藉以開展企業化、多元化以及連鎖化的佈教事業——一種『卡特爾化』（cartelization）的發展態勢。至於，一種現代、即時、快速、大筆與循環的募化方式，某種程度也直接回答了（宗教）福利資源可能相互排擠（the crowding out effect）的質疑。^[8]不過，

p. 329

這種「佛教事業化」的發展態勢還是值得進一步的考察，畢竟這種大規模募款、非地域性的建構方式，還是會對原有的佛教經濟生態產生一些實質性的影響。當然，從另一個層面來看，這也說明了：在世俗化的潮流底下，佛教團體正如同其它的社團組織一樣，也必須藉著新興社會技巧與包裝的方式，來落實它們的組織目標。

再者，扣緊著「宗教」與「社會福利」的選擇性親近，近年來佛教的福利服務在這一方面已經出現新的發展模式，像是「甘露門」諮商中心、「觀音線」（近期更嘗試著成立女同性戀成長團體）、「中華民國關懷生命協會」以及「骨髓捐贈資料中心」的設立等等。也就是說，已經跨越傳統、典型的「救濟式」、「殘補式」服務模式：「飢有食、寒有衣、貧有貸、絕有援、病有藥、死有葬」（corporal works of mercy）的界限（王順民，1994a；Lai，1992）。不過，源自於佛教教義或者領導者自身『世界圖象』的涵蘊（像是看病功德最大、福田以及無常等等的教義理念），使得當代佛教福利服務的發展模式，短期內還是無法接受像是西方宗教從「祭司模式」（直接提供福利服務）跨越到

「先知模式」（質疑政府措施，並表明立場）乃至於「士師模式」（直接謀求參政途徑）的服務模式。（王順民，1991）

不過，對於這一類像是：「幸福人生講座」、「預約人間淨土」、「心靈淨化運動」、「七誡新生活運動」以及最近的「觀音不要走」等等佛教性質的社會運動，固然還是停留在體制內的思考模式，但是，作為一種群體理性（像是醫療救濟、弘法利生）以及市民社會力量的展現，當代的佛教運動的確是呈顯出一套與西方社會截然不同的集體行動邏輯。^[9]

p. 330

最後，新興的修行方式像是：佛七、禪七、與八關戒齋等等偏屬於個人精神解脫、悸動性以及特殊心理經驗的領悟，也早已超脫狹義的宗教界定，而成為一種紓解社會壓力的方便法門。甚至於以靜坐、禪修的方式來輔導學生。（普門雜誌第 174 期）至於，「宗教化產品」的應市像是陰宅（骨塔）、禪坐教室、素食與佛教文物流通處等等，除了說明了「佛理商品化」的心理需求（psychological needs）以外，另外一種結合宗教意識而來的商品促銷，像是：蓮花卡、認同卡，或者商品企業形象（"你要是買了我的商品，我就捐獻十元，無形之中你也做了一件善事！"。換言之，在消費的行為中，無形之中你就可以做一件善事）等等，儼然隱含著一種『新利他主義』（neo-altruism）社會倫理的營生^[10]。不過，上述企業營利部門與宗教志願部門彼此攜手合作的發展趨勢，還是應持以保留的態度。因為，這種結合基本上還是單向性的（由企業向宗教部門主動示好，藉以建立企業體的社會形象），同時也是建基於宗教組織主事者個人神聖魅力的感召（charismatic affection）。亦即，這些企業體合作的對象明顯地還是以一些大型、奇魅型的佛教組織為主，像是慈濟、佛光山、法鼓山與中臺山。

p. 331

針對以上的發展態勢，在〔表三〕中我們概要地羅列出當代佛教幾項的變遷趨勢。底下我們歸結出當代臺灣佛教變遷所涵攝的意義：

表三：當代佛教的變遷趨勢

	傳統	現代
政教關係型態	剛性政教關係	柔性政教關係
寺院聚落型態	山林佛教	山林佛教、都會佛教
寺院經濟景觀	經懺、法事	經懺、法事 禪七、觀光、辦學（多元化）
教界組織型態	單一權威組織	多元化佛教組織
教界交流型態	地區性	國際性
教務發展類型	僧團佛教為主	僧團佛教、居士佛教並重
僧制教育型態	常住叢林	佛學院、佛研所、佛教大學

	(僧伽教育)	(佛學社會教育)
宗教福利服務	殘補性	統合性
弘法佈教方式	善書流通(被動)	多媒體(主動)
組織運作型態	佛教叢林化	佛教事業化(世俗化)
佛教文學形式	原文經典	佛法短偈、齋後語、語錄式
佛藝表現形式	殿堂供奉、裝飾性	精緻化、生活化、本土化
佛教倫理內涵	經懺佛教 (自修) (來世)	人間佛教 (共修) (現世)

底下我們歸結出當代臺灣佛教變遷所涵攝的意義：

A.首先，上述的新興佛教團體，基本上都是針對原先「大陸佛教」改革、重創之後的產物。不過，這裡『新興』一詞所意涵的並不專門指涉在戒律、教規上的新創，事實上，大部份新興的佛教團體，還是依循著佛教傳統的軌儀（像是百丈叢林清規）。因此，『新興』佛教運動的實質內涵基本上是一種復興，或者說是對佛教本身的主體性提供一種思考「人間佛教」新的方向；至於，展現在社會、文化與宗教上的意涵，則是一種新的『宗教性』（religiosity）：神聖性與世俗性、宗教性與社會性交互相融的實體（entity）。

B.其次，這些新興佛教團體的信徒人口結構是多元性的——包括單一佛教團體可能吸納某一特定的階層人口，

p. 332

像是以個人修持為主的佛教團體，其信眾的結構就較偏重於知識份子。至於，某些世俗性較強的佛教團體，其會員的階層屬性就顯得多元化。（陳曼玲，1993；鍾秋玉，1991）連帶地，佛教的變遷發展同時也回應出幾項結構性的意涵：（contextual implications）

1. 從臺灣經濟發展的界面來看（materialistic perspective），新興佛教運動的擴展——不論是大型、制式的教派組織抑或擴散性的新興宗派團體，都與臺灣經濟力的成長呈對應關係。（馮文饒，1993；王順民，1991；khinduka, 1971）事實上，即令是後期經濟低迷的階段，信眾還是透過不同方式（特別是大型義賣、法會）展現出相當可觀的佛教福利資源。不過，佛教固然在社會繁榮以後，迅速地弘揚發展，但同時也產生了不少的經濟問題。像是寺院經濟的管理（其中包括著因寺院財富豐足後所引發的紛爭、現代會計制度的監督、資源使用的重疊以及寺院不當的擴充）以及寺院經濟資源分配的抉擇（偏重社會慈善，而輕忽文教、僧眾福利）。
2. 從政治的界面來看，固然政治上的解嚴可以說明某種程度佛教勢力的蓬勃，但是，一種根深蒂固制式的政教關係，卻是主導當代佛教團體發展的重要影響變項。因此，在配合佛教本身的教律所提供從事社會福利活動的理由以外，政治上的意識形態（idealistic perspective）則直接引導佛教團體朝向執政

黨所期望的方向發展。像是開放私立大學的設立，但是，所謂的「佛教大學」依然還是建基在國家教育政策的宗旨上，而未見宗教（佛教）教育作實質性的改變。（普門雜誌第 124 期）^[11]此外，傳統慈善性的救濟事務，不僅是政府當局所樂於見到的，連帶地，一種主動、示好的合作形態，也與國家機器之於西方宗教團體的互動型態有著明顯的差異性。（王順民，1991）總之，這裡的意涵在於指出來新興佛教團體固然可以引領社會倫理的重建，但是，它對於政府公共政策的影響性還是值得後續觀察的。或者說佛教自願部門作為一種新改革主義（new reformism）的內涵應該是多重的。至於，有關宗教志願部門作為一種「第三霸權」的說法，更值得更進一步的拆解。^[12]

3. 就宗教信仰的內涵來看，信徒抑或會員人數的激增，除了數量上的表象意義以外，其所顯示出的信仰、社會意涵也是廣義性的。亦即，一種正信——泛信、信徒——信眾模糊界分的信仰性格還是依存在當代新興佛教（運動）中。也就是說，在這裡依然體現出中國人長久以來包融性的宗教情操。（李亦園、宋文里，1988）當然，這種情形也可以說是人們在激烈變遷的社會壓力底下，對於焦慮、不確定性與感恩布施的一種需求反映。

p. 333

4. 從社會性的意涵來看，首先，就『個人層次』（individual system）來說，一種涵括「個人理性」（像是人們對於國民年金、全民健保等等強制性社會安全制度（compulsory redistribution）的計較或者說是一種『小貪』）以及「群體理性」（像是信眾對於貧戶的探訪、骨髓的志願性捐贈（voluntary redistribution），可以說是一種『大捨』）雙元性的運作邏輯同時出現在變遷的社會中；^[13]再者，

p. 334

從『社會層次』（social system）來看，扣緊著福利行動的界面時，一種公部門與宗教志願部門並行的福利模式，不僅同時存在，甚至於在某些社會福利項目上宗教志願部的福利服務有凌駕的趨勢；不過，這種「宗緣式」的福利行動，對於『文化體系』（cultural system）的構作與影響，還是需要更進一步的考察。

C.總之，從『世俗化』（secularization）的觀點來看，世俗化的過程固然會造成宗教信仰的多元性（抑或宗教的理性化），而形成「信仰的超級市場」（Wilson, 1975），不過，它同時也可能會限制了獨占真理與權威的能力，導致宗教的"衰微"。（吳蓮進，1986：212）然而，以當代臺灣佛教的發展態勢來看，像是：「佛光山」、「法鼓山」、「慈濟」與「中臺山」或者各種澎湃興起的宗教結社組織，它似乎說明了：『宗教世俗化』應當被視為是各個宗教結社正以原有的信眾及社會基礎，邁向一制度性宗教的建立——或者更確定地說應是表現在宗教組織、宗教活動以及教義詮釋的世俗化與生活化的傾向上，不過，同時它們也企圖共同為『世俗化』的結果（特別是資本主義所帶來的災難），尋找新的轉化機制（mechanism）。（王順民，1993a）

五、結論：臺灣佛教未來的展望

從上述臺灣地區佛教的發展趨勢中，我們提出幾項有關佛教在面對未來變遷時，所可能形塑的問題意識。

首先，就佛教內部的『世界圖象』而言，即令「人間佛教」已經取得某種程度的共識，但是，對傳統不合時代的規範與戒律也有加以檢討的必要（亦即，賦予「過午不食」、「持銀錢戒」以及「僧尊俗卑」等等戒律新的立論旨趣）。當然，更為積極的意義是將現代社會的新知納入戒學來重新詮釋。（江燦騰，1993、1992；傅偉勳，1990a）像是對「八敬法」、「沙門不禮王者」（「問政而不干政」）的重新詮釋以及對於諸如眾生平等、人類至上、因果輪迴、共業以及無常無我等等神義論的內在轉化。

p. 335

至於，對於像是婦女解放、死刑、自殺、墮胎、靈嬰、安樂死、放生、器官捐贈、社會安全制度（社會保險、國民年金）以及財富累積（金錢觀）等等的『社會事實』，也必須要取得佛教（教義）本身的創造性轉化，而非僅是一種投機、便宜式的組合、應對。連帶地，對於「宗教」與「福利服務」的選擇性親和，信眾抑或一般的俗民大眾，是否也將過去「許願—靈願—還願」的心理交換機制，轉化成為單向、志願性的交換模式，（張培士、萬育維，1993；王順民，1991，瞿海源，1989c）這應是辨識佛教的信仰內涵抑或『世界圖象』時，所必須要考量的界面。[\[14\]](#)

總而言之，這裡首要的議題是有關傳統佛教與資本主義社會的現代化生活之間的和合分辨。

至於，佛學研究的方法論（「考證」與「體證」）、佛教本身的辨異（包括思想上的見和同解（『教理』）、經濟上的利和同均（『教產』）以及制度上的戒和同修（『教制』））、教界組織的統合、寺院管理章程的制定（界面更廣的「宗教法」）、

p. 336

信仰型態的合理化以及不同宗教之間創造性的對談（像是佛教與基督教的因果律、比較詮釋學、佛學和解放神學、各個宗教的教團制度，乃至於包括婦女問題等等新興社會議題的宗教對談），也是當代佛教試著在建立起臺灣佛教的主體性與本土化時，所必須涵攝的教界意涵的思考方向——就這個層次來說，更積極的意義應該是在於佛教（抑或各個宗教）本身的開放與包容。

再者，就社會意涵而言，佛教（佛教徒）勢必也要正視到社會的不公義。亦即，一種批判的入世性：由個別的救度跨越到集體的普度，藉而引導出制度性的創制與改革，或者說引領出更有智慧的社會改造運動。當然這樣的跨越與轉變，除了佛教團體自身的期許以外，整體社會大環境也必須認同這種轉化。（王順民，1993a）

其次，宗教志願部門的擴張問題，也是未來要面對的議題之一。不過，這裡思考的重點應是考量這些大型志願部門的膨脹與擴張究竟是為了解決組織生存的問題（organizational survival），藉而不斷地創造出高不可及的目標，以維持其神聖性，還是以案主需求（client needs）作為擴張的判準——特別是扣緊在社會救濟的範疇時。（Kamerman and Kahn，1989：133；Netting，1984：414）連帶地，自願部門的組織管理以及法律規範也是相應而來的問題意識。至於，對於這些大型佛教團體的宗教心理學探究——研究宗教的心理根源和宗教意識作用的心理結構、拆解奇魅型的領導內涵以及宗教行為與態度，抑或宗教現象學的探究——對於「佛教現象」與「社會意識」、「經濟倫理」以及「政教關係」彼此之間內在貫通與落差的解析，也會是未來的關懷旨趣。總之，未來討論的意義性應當是對於宗教自願組織運作邏輯上的種種特質，從事概念化的建構與詮釋，藉而找出其中「變」與「不變」的結構性特徵。

總而言之，對於上述各種「佛教現象」的研究取向，必須是從一個『整體性社會事實』（total social fact）的角度重新切入。（汪珍宜、何翠萍譯，1987）也就是說一方面要將各種佛教的社會現實當成整體來加以考慮，藉以了解它們的本質、運作及活生生的層面；但是，另一方面則是感性地處理佛教本身所獨特身處的情境系絡。如此一來，才可以掌握到佛教的『普遍性』（generality）：對社會構作的意義；同時，也能夠處理到佛教的『真實性』（realism）：對於行動主體者的真切意義以及關係、網絡的建構。（Hage and Powers，1992；Boudon，1986）

參考文獻

〔調查報告〕

中央研究院中山人文社會科學研究所

1991《臺灣地區社會意向八十年六月專題調查報告》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

1992《臺灣地區社會意向八十年八月定期調查報告》。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

內政部統計處

1993《中華民國八十一年臺灣地區宗教團體調查報告》。台北：內政部統計處。

1994《全國性宗教團體名錄》。台北：內政部統計處。

朱其昌編

1977《臺灣佛教寺院庵堂總錄》。高雄縣：佛光出版社。

1986《世界佛教通訊名錄》。台北：法輪出版社。

1988《世界佛教通訊名錄》。台北：法輪出版社。

1992《世界佛教通訊名錄》。台北：法輪出版社。

1994《世界佛教通訊名錄》。台北：法輪出版社。

佛光山

1987《佛教史年表》。高雄：佛光出版社。

華梵佛學研究所

1982《佛教教育研討會專輯合刊》。台北：華梵佛學研究所。

1983《國際佛教教育研討會專輯合刊》。台北：華梵佛學研究所。

圓光佛學院

1988《第一屆全國佛學院院務研習會專刊》。中壢：圓光佛學院。

1990《第二屆全國佛學院院務研習會專刊》。中壢：圓光佛學院。

蕭新煌

1991《我國文教基金會發展之研究》。行政院文化建設委員會委託研究計劃。

瞿海源

1989a《宗教法研究》。台北：內政部委託研究。

1989c《民間信仰與經濟發展》。臺灣省政府民政廳委託研究。

1991《臺灣地區社會變遷基本調查計劃第2期第一次、第二次調查計劃執行報告》。中央研究院民族學研究所。

1992《重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇》。臺灣省文獻委員會。

〔文獻期刊資料〕

中元村等著（余萬居譯）

1993《中國佛教發展史》。台北：天華出版社。

王順民

1991《宗教福利思想與福利服務之探究——以慈濟功德會、台灣基督長老教會為例》。台中：東海大學社會學研究所碩士論文。

1993a〈還原宗教「人文主義」的面目〉，當代第85期：138~140。

1993b〈『宗教福利圖象』之初探——佛學院學生與一般大學生社會福利態度的比較〉，思與言第31卷第4期：61~93。

1993c〈民間信仰的初步考察——以台南市開隆宮『七娘媽』為例〉，臺灣文獻第44卷第2、3期：75~83。

1994a〈宗教福利服務之初步考察——以「佛光山」、「法鼓山」、「慈濟」為例〉。發表於「佛教社會福利與現代社會」研討會，台北：中華慧炬佛學會。重刊於思與言第32卷第3期：33~76。

1994b〈自願性行動與社會——理論觀點的探究〉，社區發展季刊第65期：61~68。

王國璠

1976〈臺灣的宗教與俗信〉，收入《臺灣史蹟研究資料輯要》：35~74。臺灣史蹟研究會輯印。

江燦騰

1992《臺灣佛教與現代社會》。台北：東大圖書公司。

1993《臺灣佛教文化的新動向》。台北：東大圖書公司。

余光弘

1982〈臺灣地區民間宗教的發展：寺廟調查資料之分析〉，中央研究所民族學研究所集刊第53期：67~104。

李亦園

1978〈宗教與迷信問題〉，收入《臺灣當前社會問題》：135~152。台北：巨流圖書公司。

李亦園、宋文里

1988〈個人宗教性：臺灣地區宗教信仰的另一種觀察〉，清華學報第18卷第1期：113~139。

吳汝鈞

1992《佛教思想大辭典》。台北：臺灣商務印書館發行。

p. 339

汪珍宜、何翠萍譯（Marcel Mauss）

1989《禮物：舊社會中交換的形式與功能》。台北：遠流出版社。邢

福泉

1981《臺灣的佛教與佛寺》。台北：商務印書館。

吳蓮進

1986〈現代化對於民間宗教信仰與行為的影響〉，收入於丁庭宇、馬康莊主編《台灣社會變遷的經驗》，Pp：209~247。台北：巨流圖書公司。

坪井俊映

1992〈戒律與社會倫理：不殺生戒的現代意義〉，中國佛教第 36 卷第 3 期：18~21。

林美容

1991《臺灣民間信仰研究書目》。中央研究院民族學研究所。

林本炫

1993〈宗教與社會福利〉，民間社會福利研討會。

姚麗香

1984《臺灣地區光復後宗教變遷之探討》。台北：臺灣大學社會學研究所碩士。

1988〈臺灣地區光復後佛教變遷初探〉，輔仁學誌第 20 期：229~249。

徐嘉檣

1991《臺灣宗教信仰的認同與身份——一個初探》。台中：東海大學社會學研究所碩士論文。

馮文饒

1993《志願福利服務組織形成及運作之探討——以慈濟功德會為例》。嘉義：中正大學社會福利研究所碩士論文。

張秀蓉

1978〈清代慈善事業之意理研究〉，中山學術文化集刊第 26 期：1~29。

張茂桂、林本炫

1992〈宗教的社會意像——一個知識社會學的課題〉，中央研究所民族學研究所集刊第 74 期：95~123。

張培士、萬育維

1993《臺灣地區聯合勸募有效做法之探析》。中華民社區發展研究訓練中心。

張曼濤編

1979《中國佛教史論集——臺灣佛教篇》。台北：大乘文化出版社。

p. 340

梅高文

1994〈公民意識與志願服務〉，社區發展季刊第 65 期：57~60。

陳玲蓉

1992《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》。台北：自立報社。

陳曼玲

1993《都市地區佛教團體活動多元化及選擇性提供之探索分析》。政治大學社會學研究所碩士論文。

陳榮捷（廖世德譯）

1987《現代中國的宗教趨勢》。台北：文殊出版社。

傅偉勳

1987〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，當代第 11 期：16~26。

1990a《從創造的詮釋學到大乘佛教》。台北：東大圖書公司。

1990b《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》。台北：東大圖書公司。

詹火生

1987〈宗教倫理與社會福利〉，社區發展第 38 期：24~25。

1988《社會福利理論研究》。台北：自印。

黃維憲

1990《變遷中臺省寺廟的社會福利服務》。台北：五南圖書出版公司。

鄭清霞

1993《自願性福利資源之探討》。嘉義：中正大學社會福利研究所碩士論文。

楊惠南

1988〈臺灣佛教的出世性格與派系紛爭〉，當代第 30 期：68~81。

- 1990〈老母親與新生兒之爭〉，中國時報 1990.12.14 第 36 版。
1993〈臺灣佛教現代化的省思〉，當代第 84 期：28～35。

賴賢宗

- 1994〈人間佛教的宗教社會學與現代性問題：以太虛、印順的詮釋差異為線索〉，思與言第 32 卷第 1 期：233～267。

藍吉富

- 1987〈臺灣佛教發展的回顧與前景〉，當代第 11 期：47～54。

瞿海源

- 1981〈我國宗教變遷的社會學分析〉，收入于朱岑樓編：《我國社會的變遷與發展》，357～396。台北：東大圖書有限公司。
1986〈現代人的宗教與態度〉，中華文化復興第 19 卷第 1 期：68～82。

p. 341

- 1989b〈解析新興宗教現象〉，收入于宋文里、徐正光編：《臺灣新興社會運動》，229～243。台北：巨流圖書公司。
1993〈臺灣與中國大陸宗教變遷的比較研究〉，收入于林本炫編譯：《宗教與社會變遷》，383～400。台北：巨流圖書公司。

瞿海源、姚麗香

- 1986〈臺灣地區宗教變遷之探討〉，收入於瞿海源、章英華主編《臺灣社會與文化變遷》：655～685。台北：中央研究院民族學研究所專刊乙種之十六。

關世謙譯

- 1986《中國佛教與社會福利事業》。高雄縣：佛光出版社。

釋聖嚴

- 1989《戒律學綱要》。台北：東初出版社。

靈鷲山般若文教基金會、國際佛學研究中心

- 1992《兩岸宗教現況與展望》。台北：學生書局。

Boudon, Raymond (translated by F. C. Whitehouse)

- 1986 Theories of Social Change: A Critical Appraisal. University of California Press.

Hage, J. and Charles H. Poewrs

- 1992 Post-Industrial Lives: Roles and Relationships in the 21st Century. Sage Publications Inc.

Johnson, Norman

1987 *The Welfare State in Transition : The Theory and Practice of Welfare Pluralism* ◦ The University of Massachusetts Press ◦

Jones, Andrew M. and John W. Posnett

1993 "The Economics of Charity", in Nicholas Barr and David Whynes (eds) *Current Issues in the Economics of Welfare* ◦ N. Y. : St. Martin's Press ◦

Kamerman, Sheial B. and Alfred J. Kahn (eds.)

1989 *Privatization and the Welfare State* ◦ Princeton University Press ◦

Khinduka, S.K.

1971 "Social Work and the Third World", *Social Service Review* 45 (1) : 62~73 ◦

Lai, Whalen

1992 "Chinese Buddhist and Christian Charities : A Comparative History", *Buddhist~Christian Studies* 12 : 1~33 ◦

p. 342

Leiby, James

1984 "Charity Organization Reconsidered", *Social Service Review* 58 (4) : 523~538 ◦

Netting, F. Ellen

1984 "Church~related Agencies and Social Welfare", *Social Service Review* 58 (4) : 405~420 ◦

Rose, R.

1985 *The State's Contribution to Welfare Mix*, *Studies in Public Policy* No. 140 ◦ Glasgow : University of Strathclyde ◦

Rubinstein, Murray A.

1987 "Pattern of Church and State Relations in Modern Taiwan ", *Proceedings of the First International Symposium on Church and State in China : Past and Present* : 359~374 ◦ Taipei : Tamkang University ◦

Wilson, Bryan

1975 "The Secularization Debate ◦ "Encounter 45, 4 : 77~83 ◦

p. 343

The change of Buddhism in Contemporary Taiwan

Wang Shung-Ming

Graduate student, Institute of Social Welfare, Chung Cheng University

Summary

This paper takes Buddhism in Taiwan as the subject of discussing "social change." From the investigation of the change of Buddhism in Taiwan, we can induce a few facts of change including the substantial implications of individual level (the religious behaviours of sangha and lay followers), system level (organizational mode, style of preaching, and the change of the models of religious welfare) and culture level (social ethics, and the secularization of religion). Finally, the author also tries to put the facts of the change of Buddhism back into the context of structure in order to examine the significance of change of contemporary Buddhism (or humanistic Buddhism).

This paper includes following chapters: first, take "religious phenomena" as a kind of "social facts" in order to introduce the background of following discussions; secondly, examine the history of the change of Buddhism in Taiwan society in the past 300 years; thirdly, discuss the trends of the change of contemporary Buddhism, and its implications; lastly, conclude with the outlook of Buddhism in Taiwan.

[1] 本文的寫作必須感謝圓光佛學院 83、84 年的畢業同學。因為在「宗教福利與弘化」、「宗教社會學」與「台灣社會變遷」相關課程的講授當中，同學們的思辯與研討，都曾給予作者相當大的知識衝擊。當然，通篇的觀點與文責還是由作者自負。值得一提的是，對於圓光佛學院嘗試著將社會科學的專業背景帶進佛學院的傳統教育體制當中，個人深表敬佩，而這也是支持本文寫作的動機之一。

[2] 就宗教現象的拆解而言，其中有關於宗教變遷趨勢的歸究，過去的研究策略主要是從教育人口、產業結構、社經人口、城鄉差距以及政治考量等等界面，來探討寺廟教堂數目（成長率）與社會變遷之間的關係，藉而點出來各類宗教在同樣的變遷過程中，各自不同的成長型態。（瞿海源，1981、1989b；瞿海源、姚麗香，1986；吳蓮進，1986）至於，有關宗教福利服務的研究文獻，主要還是側重在以下幾個面向：一是有關宗教福利服務的定義與限制（王順民，1993b；鄭清霞，1993；黃維憲，1990；瞿海源，1989c）；二是探究宗教多元化的發展趨勢（王順民，1994a；江燦騰，1993、1992；陳曼玲，1993；楊惠南，1993）；三是提出對於政教議題（宗教法、政教衝突）的因應之道（林本炫，1993；瞿海源，1989a）。顯然，以上的研究旨趣比較是描述性的探索階段，而較少觸及到宗教（佛教）的人文社會基礎。因而，本文嘗試著從佛教內部實質的變化切入，透過像是傳戒人數、佛教會的組織型態以及各種的佛教世俗化運動，來勾勒當代臺灣佛教在將近五十年的變遷過程中，所浮現出來的圖貌。

[3] 中國佛教會所屬寺院歷年來（從民國 42 年至 75 年共計傳授三十次的三壇大戒）傳授三壇大戒的受戒人數統計，其中的出家眾受戒總人數約有 8600 名。若再加上近年來的受戒人數，那麼，截至民國 80 年為止，臺灣地區受戒的僧尼人數當超過 11000 名以上。不過，從歷年來中國佛教會所舉辦三壇大戒以及在家眾（三戒、五戒、菩薩戒）的傳戒人數，倒是可以看出佛教的佈教師以及在家信眾各自的發展模勢。（姚麗香，1988：239）兩者相對的人數比約為 2.18 人。

[4] 截至 82 年為止，由內政部主管的全國性佛教財團法人與社團法人的數目共計有 21 個。（全國性宗教團體名錄，1994）此外，綜合來看，雖然其中有若干是屬於單一目標的社團組織（像是中華佛教音樂推廣協會以及中華五眼護盲協會），不過，"拼盤式"的福利服務：像是復興文化、淨化人心、匡正社會風氣、舉辦文教活動、扶助孤苦以及實踐慈悲精神等等，還是當前佛教基金會共有的發展特色。（蕭新煌，1991）

[5] 從公民意識的內涵來看，無論是『佛化家庭』、『慈濟巷』或者『佛光社區』都還未能從「公民資格」（citizen）的層次跨越到具有體認生命共同體的「社區意識」（community）的建構，乃至於發揮積極主動的「公民參與」（citizen participation）的精神，這是因為相當程度上它們還是建基在情感與愛（sentiment）所結合而成的一種『道德社群』（moral community），還未能將這種情感性的人倫主義轉化成為客觀主義的『社會群體』（social community）。不過，這種建構方式至少是可以為佛教教義的倫理轉化提供一個空間與契機，亦即，將傳統濟窮、訪貧單向式的互動形式：偏重於像是濟貧方

面的生理紓困 (biological need) 以及心理層面的教富 (psychological need)，轉化成為以社區共同事務 (像是資源回收、垃圾分類) 為主的互為主體 (intersubjectivity) 的社會性建構 (sociological need)。換言之，這種「生活共同體」的建構形式是迥然不同於政治界面的處理方式 (像是官方的社區建設抑或「主權在民」的政治選舉)。事實上，當傳統社會中的『血緣』(『親緣』)、『業緣』與『地緣』關係的聯結樞紐逐漸瓦解時，這種以『宗緣』——服膺於相同的宗教(法師)信仰、理念而來的集結行動 (Re-link)，的確可能提供一套形塑「生命共同體」(「無緣大慈、同體大悲」、「同舟共濟」) 的社會性基礎，藉以將「身」—「家」—『社團』(「社區」)—「國」的社會連帶完整地串聯起來，而使個人、家庭、社群與國家更有責任 (responsible) 以及更為主動 (responsive)。

[6] 這裡的意義是多重的。一方面當代佛教團體在慈善工作上有其實質性的助益；不過，專業化訪貧制度的確立更是呈顯出在「社會福利」上的重要意含。像是慈濟功德會從個案的發掘、訪查、核發救濟、追蹤複查到結案整個流程，均突破了福利科層、組織績效、貧戶調查 (means-test)、行政成本、交易成本、志願服務、居家關懷查證小組 (office of information monitoring)、志工流失以及貧戶的標籤烙印 (stigma) 等等的結構性限制，從而開展出獨特的『慈濟經驗』(慈濟委員手冊；馮文饒，1993：116~122)

[7] 不論是「福利多元主義」(welfare pluralism) 還是「福利混合主義」(welfare mix) 的觀點論述 (Johnson, 1987; Rose, 1985)，基本上，對於有關國家 (state)、市場 (market) 以及公民社會 (civil society：特別是由宗教所形塑的互助基礎) 彼此之間的三角關係，我們還是需要更詳細地解讀它們之間的互動內涵。(Boudon, 1986) 扣緊著本文的關懷旨趣，在這裡所引申出來的思考基線是：究竟我們是從那一個界面 (文化領域、福利領域抑或政治領域) 來界定它們彼此關係的建構——政府公部門、民間營利部門以及宗教自願部門。就實際的經驗考察，宗教慈善活動對於福利立法與福利服務的影響，還是應持以保留的態度。事實上，像是慈濟醫院設置的因緣，就是因為過去醫院的保證金制度以及偏遠地區醫療資源的匱乏。不過，一旦，龐大的慈濟全省醫療網試圖被架撐起來時，其背後所呈顯的應該是臺灣地區整個醫療資源配置不均的結構性事實。至於，由宗教部門所倡導的社會新興倫理，事實上，其相關的福利共識、福利立法與福利制度隨後也並沒有被建構起來相與配合。因此，有關宗教自願部門之於公部門的定位，可能還是有待更進一步的拆解。(王順民，1994b)

[8] 事實上，無論是政府所採行的稅制優惠 (tax incentive)，還是其它志願團體或個別捐助者的參與競善，這種對福利資源所可能產生的排擠效果，一直還是沒有定論。(Jones and Posnett, 1993) 不過，至少在邏輯思考上我們是可以做這樣的聯想，那就是：志願部門的捐輸對於公部門施政作為的影響——是否可能成為另一種形式的排擠效果或「搭便車」(free-riding problems)。(註 8)

[9] 對這些大型宗教組織所倡議的新興倫理 (新的戒律)，有人是持以批判的觀點，認為他們曲解了佛教的原義。事實上，『戒』是佛教徒必須遵守的生活規範，它可以分成「性戒」與「遮戒」二種。(吳汝鈞，1992：286、519；釋聖

嚴，1989：56～57）其中的「性戒」是不問在家、出家與否都是必須要遵守的根本戒。因此，五戒中的四戒（不殺生戒、不偷盜戒、不邪淫戒、不妄語戒）都是屬於「性戒」的範疇。至於，「遮戒」則是為了遮止防犯性戒於未然而制定的。換言之，行為的本身本來不是罪，但其結果卻能引致罪惡像是飲酒，所以要予以禁制——不過，在一定條件下是可以「開」的。因此，證嚴法師（慈濟功德會）、星雲法師（佛光山）以及聖嚴法師（法鼓山）各自所倡導的「十戒」、「淨化人心七誠活動」與「禮儀環保系列」都是擴充原有「戒律」的內涵，而進一步涵攝著濃厚的社會倫理性格。亦即，涵攝某種程度的道德復振性與再創性——譬如將檳榔、菸毒、電玩、賭博與暴力等等刺激性的東西都納入「飲酒戒」的內涵中。不過，顯然這些新的戒條主要還是強調從個人性的修持出發（內修），像是慈濟的『五寶』：「知足、感恩、善解、包容與惜福」以及佛光山的『五受法門』：「感動、發心、歡喜、忍耐、結緣」，而非制度、結構面的反省。（慈濟月刊第 331 期；普門第 177 期；法鼓雜誌第 56 期）

原始教義 五戒	慈濟功德會 十戒	佛光山 新七戒	法鼓山 禮儀環保系列
不殺生戒	慈悲喜捨不殺生	誠煙毒	心儀
不偷盜戒	誠正信實不偷盜	誠色情	口儀
不邪淫戒	夫妻守份不邪淫	誠暴力	身儀
不妄語戒	口吐蓮花不妄語	誠賭博	不生惡念
不飲酒戒	身輕心安不飲酒	誠偷盜	不出惡口
	不嚼檳榔戒菸毒	誠酗酒	不做壞事
	不 打 電 玩 不 賭 博		誠 惡 口
		聲 色 柔 和	講 禮 節
		騎 乘 車 戴	安 全 帽
	孝順父母常感恩		

[10] 這裡的『新利他主義』最主要的社會性意涵在於將以往利他行為中所隱含的利己成份，予以透明化，使得個人在追求外在（甚或內在精神）的物質滿足之餘，也能使對方獲得類似或相關的滿足效果。不過，與以往功利行為模式不同的是：在這種新的利他行為當中，兩造的雙方並不具有期待交換關係的意識。

[11] 就佛教大學本身佛教的主體性來說，事實上，這些佛教大學所規劃設立的科系與一般綜合性大學並沒有兩樣，欠缺對於社會關懷之理性與科學的思考與訓練。最明顯的情形是這些佛教大學大多沒有將現代社會科學學科納入發展的規劃之中。比如，對於佛教固有的「利生」工作還是停留在個人自由心證的道德基礎上。因而，一方面我們無法看出佛教『主體性』的特色（所謂的"佛教"大學）；同時，另一方面，對於資本主義的現代化問題，佛教界還是慣以從宗教性的以及哲學性的界面切入，以致於忽略了社會性、結構性的界面。底下，列出各所佛教大學所（初期）規劃的系所發展方向。

華梵工學院：工業管理學系、機械工程學系、電子工程學系、建築學系、工業設計學系。

慈濟醫學院：醫學系、公共衛生學系、醫事技術學系、護理系、復健系、醫學工程系、醫院管理學系。

佛光人文學院：文學系、英美語文學系、傳播管理學系、文化藝術行政學系、中國文學研究所、哲學研究所。

法鼓人文社會學院：佛學研究所、宗教學系、外國語文系、社會工作學系。

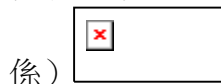
玄奘人文社會學院：中文學系、哲學學系、外文學系、社會工作學系、大眾傳播學系。

[12] 從當代臺灣政教關係的內涵來看，雖然有所謂「柔性」與「剛性」政教關係模式的說法（Rubinstein, 1987），但是，一種單向的、管理的與威權的宰制形式，依然實存於現有的政教關係中。因此，我們不難從宗教政策中，看到執政當局一種『愛憎相與』（ambivalence）的便宜心態。亦即，一方面強調宗教是純屬「個人心靈的寄託」——將宗教信仰（抑或宗教團體組織）範定在私人領域的範疇中，而不希望涉入政治或公共事務；但是，另一方面則又是主導、要求宗教團體積極地參與像是社會福利、社會救濟的公共事務。（林本炫，1993：12~13）乃至是透過宗教部門去從事意識形態工程的建構以及補強國家的正當性。像是幸福人生講座、淨化人心系列講座、心靈環保等等，而這也正是新興社會倫理不斷被發皇、建構的結構性因素之一。至於，回應到佛教自我的宗教圖象以及保守性格時，一種強調道德式的心靈實踐：「個別善的加總等於社會的善」，更會致使這些佛教團體的福利服務「吊詭地」成為另外一種的國家機器：如何配合政府政策，改善社會風氣。

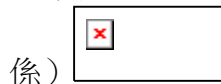
[13] 就某方面來看，「慈濟臺灣骨髓捐贈資料中心」成立的意義（慈濟月刊，第 324 期），並不在於血癌病患的醫治（在每年約有五百名血癌病患中，預估可以救治十五至二十名），而是在於捐贈者所顯揚出來的布施模式。換言之，這種從捐血——HLA 組織抗原配對——全身麻醉抽取骨髓的捐施過程，其捐贈行為本身的繁複性（住院、檢查、上麻醉與忍受疼痛）與過去財施性、方便性與死後式（器官捐贈）的布施模式，有著極大的差異。這同時也提供了考察功利交換行為可否產生倫理、社會性轉化的參考基點。

[14] 在此，我們嘗試提出一項粗淺的對比：

福利國家：個人,中介,機制,他人,公民權益,國家,社會連帶,（一種單方交換關係）



大乘佛教：眾生,中介,機制,眾生,福報功德,法師,因果輪迴,（非對稱性交換關係）



從交換理論來看，傳統中國民間宗教中的「許願—靈驗—還願」的信仰行為，誠屬於一種相對交換關係（mutual reciprocity）：兩造的雙方是建基於一種契約性的交換關係；至於，出自於戒律修持而來的行善布施（「無相布施」），功德是迴向給十方大眾，因此，它是一種非對稱性的交換關係（asymmetrical reciprocity）或者說是一種全面性的報稱體系（the system of total presentation）。不過，這種由宗教氣氛所凝聚產生的價值規範或者行善動機（philanthropic motives），是否能夠轉化成為一種「概化的權利與義務」（generalized rights and obligations）的社會共識：強調一個人在社會上所應該具有的權利和義務的觀念與行為——亦即是建構有關行善的社會性基礎，則是有待進一步的觀察。這是因為在大乘佛教信仰中，主要還是強調透過中介（法師、戒師）的開示，來詮釋經典的義涵。自然而然，信眾的布施行為能否持續下去抑或轉化，都直接回應到宗教主事者個人的召示上，凸顯出佛教「以人攝眾」或「以德攝眾」的特色（『依人不依法』而非『依法不依人』）。