

執幻為有

民族主義與佛教共同體的想像方式及其本質主義誘惑

民族被想像為一個共同體，因為儘管在每個民族內部可能存在普遍的不平等與剝削，民族總是被設想為一種深刻的、平等的同志愛。最終，正是這種友愛關係在過去兩個世紀中，驅使數以百萬計的人們甘願為民族，這個有限的想像，去屠殺或從容赴死。¹

一、前言：歷史上佛教宗教暴力的矛盾與肇因

一般的印象中，無論是所遵循的教義或是實際上的社群，「佛教」似乎是與暴力絕緣的宗教傳統。²這種「佛教兩千年來皆崇尚和平，並不涉及任何以佛教為名、或源於佛教的宗教衝突與戰爭」的說法，根據劉宇光的考察，並不僅僅出現在如星雲法師或一些非專攻佛教研究的學人身上，也由樓宇烈、魏道儒等以佛教為主要研究領域的學者所宣稱與支持。³然而，縱使不論佛教在歷史的實

¹ Benedict Anderson, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（臺北：時報文化，2010年），吳叡人譯，頁43。

² 筆者不得不在此承認的是，「佛教」一詞確實難以界定出其明確的定義與範圍，在此，或許姑且就將「佛教」視為一種「家族相似」與「約定俗成」的宗教傳統，也就是「同時具有多種條件，卻又沒有任一者是絕對的充分必要條件——甚至該條件是否為充要條件的判定，其標準往往訴諸一種社群認同」的宗教傳統——實則，「何者算是佛教」及其所衍生的問題，也正是本文所要討論的焦點之一。

³ 詳氏著，《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》（臺北：臺灣學生書局，2020年），頁175-

然面上為何（實際上我們也很難否定這些暴力現象確實存在），⁴至少就應然面上的規範倫理學層面，劉宇光也指出，即便佛教本身有著不殺的勸說乃至戒律，但也同時具有讓暴力合法化的後門，例如「一殺多生」——這也造成文本的詮釋具有相當大的彈性與選擇空間，而更難以界定問題的肇因到底是「法病」還是「人病」。⁵或許，我們不得不承認佛教內部即便在應然面上也肯認「暴力」作為一種可允許的手段，或至少其合理性具有詮釋上的彈性。

由此可見，顯然佛教無論在應然還是實然面上，都同時具有暴力與反暴力的元素、詮釋材料或現象。無論這到底算是「法病」還是「人病」，或許重點仍舊在於人類作為人類的能動性上，也就是能夠「選擇」的意志——換言之，既然同樣有著暴力與反暴力的材料，但為何某些人類會選擇後者，而不是恪守前者？可能人性使然（如貪、瞋、癡）、可能現實因素的不得不——限於篇幅與筆者的能耐，很顯然地無法在此處理該問題全部的可能答案。容再次引述劉宇光一針見血的觀點：在現代中，佛教的宗教暴力往往是交織著國族意識的，雖然有差異，但明治維新以降到二戰終戰前的日本佛教，以及近百年來的斯里蘭卡上座部佛教這兩者都是顯例。⁶

循此，本文將會嘗試聚焦在民族主義與宗教乃至文化認同交織的情況下的議題——其中的關鍵，在於佛教作為一種宗教共同體，有可能超克國族主義嗎？同樣是作為一種社群的自我認同，佛教徒的宗教認同與國族認同是否有所不同？最後，筆者則會嘗試指出，佛教作為宗教認同而形成的共同體，其「想像」的方式在本質主義傾向上，這點是與國族想像是類似的——至於如何超克這個問題，很遺憾，筆者仍在摸索而暫無答案。

178。

⁴ 關於前現代與現代的佛教宗教暴力現象的考察與研究回顧，詳見《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》第六章「佛教的宗教衝突和暴力：國際學界研究現況回顧」。

⁵ 同上書，頁 187-190。

⁶ 同上書，頁 204-205。

二、建構抑或本質： 佛教的「想像共同體」與想像的自我形象

「民族」是什麼？在 Benedict Anderson 的觀點下，民族終究是一個「想像的共同體」，因為一個民族的成員不可能認識全部同屬該民族內的其他成員，但他們卻彼此認為彼此有所聯繫，並想像著彼此共屬一個族群或社群⁷——這正好反諷地如劉宇光指出的：

現代的國家主義體制及相應的民族主義，其意識形態底蘊本來是一種由種族、語言或文化論述所編織而成的世俗版實體論或本質主義（essentialism），在最根本的存有論立場上，與佛教哲學立場直接矛盾，因為典型的民族主義強調的是種族、語言或文化作為國家的實體或本質，所渲染的正是其獨立自足、永恆不變及根源性。但佛教在面對現代佛教大規模宗教暴力的意識形態基礎的佛教—民族主義時，不單沒有能力辨認出在民族主義背後與佛教哲學衝突的實體論立場，甚至這些佛教傳統乾脆自己變成變相實體論的狂熱倡議者。⁸

姑且不論是否所有佛教的哲學與思想傳統都反對形上學的實體論或本質主義。⁹即便 Benedict Anderson 認為民族作為想像的共同體是擁有主權的，¹⁰但筆者更

⁷ Benedict Anderson, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 41。

⁸ 見氏著，《僧鬘與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 204-205。

⁹ 畢竟無論修辭上還是事實上，如來藏思想都有擁抱形上學實體論或本質主義的嫌疑，而我們或許又不願意如批判佛教學派那般，認為凡涉及基體論者即「非佛教」。關於批判佛教學派對於基體論的提出與批判，詳見 Matsumoto Shiro（松本史朗），“The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist,” in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson edited, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 165-173.

¹⁰ 同上書，頁 42-43。

傾向於認為該「主權」以及「具有該主權」也不過是由該社群的想像而共構。¹¹甚至，我們應該說非但民族共同體是一種想像的社群（兩者英文皆為 community）。我想，但凡共同體都是一種透過想像而建構出來的概念上的集合名詞——就像 Anderson 認為的：「所有比成員之間有著面對面接觸的原始村落更大（或許連這種村落也包括在內）的一切共同體都是想像的。區別不同的共同體的基礎，並非它們的虛假／真實性，而是它們被想像的方式。」¹²

那麼，佛教對自我的想像為何？以下筆者主要以「中國佛教」這個社群的自我認同為例，來討論其「中國佛教」如何透過文化族裔認同與宗教認同的交織下而被認為是一個本質性的「實法」（或是被認為是具有「實法」的存有）。

（一）「中國佛教」的形成與「佛教」的代表權問題： 「印度佛教」的象徵性與東亞佛教的邊緣性焦慮

說到這問題，或許要從印度佛教與中國佛教的關係說起。一般的認知是：「印度佛教」在漢地接觸「中國文化」而經歷「中國化」過程，並在最終形成「中國佛教」——此即典型的「佛教中國化」敘事，亦是一種相當直覺而不假思索的認知。然而，能夠進行這樣的討論的前提之一，是我們能夠明確的區別何為「印度佛教」、「中國佛教」與「中國文化」。但正如人文社會科學擅長、醉心且致力的一項傳統——不斷地反思各種分類、歸類模式的合理性與適用性。於是，這三個名詞，其定義、分野與彼此的關係也是眾說紛紜：到底是「在印

¹¹ 因為篇幅的關係，筆者無法在此詳述筆者自身的反道德實在論與文化建構論立場及其合理性。簡言之，像是「天賦人權」或「人人生而平等」這些概念對筆者而言也無疑是一種文化建構——這意味著，「普世價值」並非與生俱來，亦不是像如來藏學說所認為的佛性，或如孟子與康德所謂的道德良知那樣是先驗的，而是在人類的文化中構築出來的「概念」。

¹² Benedict Anderson, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 42。

度（或漢地）的佛教」，還是「印度文化（或中國文化）下的佛教」，抑或「印度（或漢人）所實踐的佛教」？¹³甚至我們還得考慮中印交流間的其他地方的影響，如「中亞」又在「印度佛教」與「中國佛教」之間扮演了何種角色？

儘管「何謂佛教中國化」已經是一個爭論許久的問題，理論也推陳出新，但又似乎沒有根本地解決——尤其在東亞。就尤其在東亞，就像林錚曾指出，漢語學界中許多佛教研究者「不約而同地避免探討『佛教中國化』概念的正當性，逕自把『佛教中國化』視為一個不容置疑的『事實』（只需更多史料佐證），不再是一個有待驗證的命題或假說。」¹⁴而在其批判的名單之外，柯嘉豪（John Kieschnick）〈關於佛教漢化的省思〉¹⁵與鄧偉仁的〈幾個批判佛教中國化理論的再審視〉，¹⁶這兩篇研究都透過學術史的回顧來指出「印度佛教」、「中國佛教」與「中國文化」之間的關係與定義其實是變動而不固定的。

或許，這樣的模式與敘事本身就難有定論，因為「印度佛教」、「中國文化」與「中國佛教」三者個別的定義很可能就因人而異。作為 Kieschnick 與鄧偉仁的主要回應對象的 Robert H. Sharf，就在其經典之作 *Coming to Terms With Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*（中譯本《走進中國佛教：《寶藏論》解讀》）一書中不留情面地認為，我們根本無法明確地個別定義「印度佛教」、「中國文化」與「中國佛教」，因為這三者就是不斷變化且無法固定與實體化的集合名詞。¹⁷並且，Sharf 在反思「印度佛教」與「中國佛教」的

¹³ 當然我們可以繼續追問什麼是「漢人」或「印度人」這種民族研究的問題，只是這問題某種程度上大概會跟「佛教是什麼」一樣費解、甚至無解。

¹⁴ 林錚，〈關於「佛教中國化」概念形成的一種社會學想像〉，《文化研究》25（2017），頁 12。

¹⁵ 收於林富士編，《中國史新論：宗教史分冊》（臺北：聯經，2011），頁 259-273。

¹⁶ 收於釋果鏡、廖肇亨主編《求法與弘法：漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》（臺北：法鼓文化，2015），頁 26-50。

¹⁷ 從另外一個角度來解讀 Sharf 提及的例子：宋代後的中國佛教的中國淵源不比理學少，但漢學家卻在研究理學時，不愧疚於自身正在涉足「侵入中國文化」的「外來」佛教經院哲學——因為他們已將包括佛教元素的理學視為「中國文化」（見氏著，*Coming to Terms with Chinese*

關係時，就進一步指出「規範佛教」(Normative Buddhism)的變動性。¹⁸他認為部份佛教文本(也「恰恰」是主流的研究文本)所呈現的一種理想上的、應然面的佛教樣貌，以及該樣貌與現實之間可能存在著極大的差距。¹⁹

雖然筆者仍舊無法明確區別出「中國佛教」與「印度佛教」兩者，但為了能讓討論繼續下去而不繼續在此議題上無盡地打轉，本文就暫且以地域上為區別予以一個操作性定義——「中國佛教」為在(文化上的)中國/漢地的佛教傳統；²⁰「印度佛教」為在南亞的佛教傳統。²¹

柯嘉豪曾透過智如的地藏菩薩研究與 Tansen Sen 的中印關係研究提出一個問題：古代的中國佛教徒到底如何看待「印度佛教」？²²對於這個問題，柯嘉豪並沒有進一步深究，但鄧偉仁對於「佛教中國化」理論嚐試提出的建議，認

Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, p. 1)。

¹⁸ 規範佛教，意指「正確的」、「正統的」、「標準的」或所謂「正信的」佛教。Sharf 的相關討論(包括本段下文)，*ibid*, pp. 12-17.

¹⁹ Sharf 並援用 Gregory Schopen 的考古研究來表示印度佛教在應然與實然面的相異，更批判性地指出「改革」更多的是作為一種修辭的「選擇性」溯源，這些都表示著「規範佛教」本身的浮動性。*Ibid*, p. 13.

²⁰ 既然這邊的「中國佛教」指的是文化性質的，那麼，文化上的「中國」或「中國民族」的範疇到底為何？對此，筆者認為王明珂《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》(臺北：允晨文化，1997)一書的討論相當值得思考——簡言之，中國歷史敘事上作為「中心」的「華夏民族」，其範疇是如何由「邊緣」的少數民族來勾勒而出的，而且這個「中心—邊緣」的關係與界線是不斷變動的——如羌族可以在某一時期不屬華夏民族，也可以在另一時間被歸類(或自我認同)為炎黃子孫，視乎話語者的需求而定(同書，頁 76-93；407-427)。

²¹ 確實，理論上要先能夠定義何為「中國佛教」，之後才能進行「對於中國佛教而言，印度佛教為何(或具有什麼象徵意義)」的討論——然而，就像前文所述的那樣，這顯然不是目前筆者的能力所能解決的問題，也恐怕不是在一篇論文中能夠論述清楚的事情，甚至這可能也還會是學術界繼續討論的議題。在此，筆者也只能暫且擱置而不再進一步刨根究底地追問「何為漢地」、「什麼是南亞」等問題。

²² 柯嘉豪(John Kieschnick)，〈關於佛教漢化的省思〉，頁 271-272。

為能以「視域融合」的進路來處理自文化與他文化之間的相互認識，²³或許可以視為一種回應。這無疑表示了，在與他者的相遇的過程中（不管是全面性的、片段性的，甚或零星元素狀的接觸），對他者的認知其實是一種一連串的想像。而饒富趣味的即是這個「想像」為何？又是如何構成的？

李四龍提及，現代意義上的佛教學術傳統根植於濃厚的印度學傳統。²⁴以地理上的「印度」為中心的佛教研究，也正如我們看到一度被視為「教科書」、對某些人仍為圭臬的佛教學術研究史的書籍《歐美佛學研究小史》（*A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, 1974），作者 Jan Willem de Jong 在全書近百頁的篇幅中，提及中國佛教的比重相形寥寥——尤其比較李四龍的《歐美佛教學術史》更是明顯。de Jong 在展望未來佛教研究的發展方向時，指出中國佛教的重要性之一，是因為在印度佛教文獻材料大多佚失的情況下，可以作為相當重要的補充材料，去補充吾人對於「印度佛教」的理解。²⁵李四龍的《歐美佛教學術史》剛好作為一個間接的佐證——因為相比漢學的研究傳統，介紹印度學與巴利語的研究傳統中，有著更大量的篇幅著墨於爬梳語言文獻學的研究成果。

儘管李四龍指出，中國佛教的研究有著漢學傳統與印度學傳統的兩大分野，但從其敘述仍可以見得，許多對於中國佛教的關注，主要是來自於漢學傳統，進而延伸到中國的宗教研究，再而聚焦於中國佛教。因此，這就表示了研究主體自出發點就不同：中國佛教若作為研究領域而具有主體性，其價值在於背後的關懷源自對漢學的興趣——相反的，在「佛教研究」的出發點仍以「印度佛教」為主要立場的態勢下，儘管研究的是中國佛教，其背後的主要關懷的仍是「印度佛教」的問題。這跟 Lopez 所提及的，整個維多利亞時代以來，瀰漫著

²³ 鄧偉仁，〈批判佛教中國化再審視〉，頁 97。

²⁴ 李四龍，《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》（北京：北京大學出版社，2009年），頁 118。

²⁵ J. W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, pp.81-83.

殖民主義與東方主義氛圍下的西方學人對「佛教」的理解，背後隱伏的本質主義、本體論化、偏重哲學面向的傾向，並且充斥著對於「佛教原貌」的各種建構與想像，因而最終將「佛教」認知為一個「自我同一性的法」(self-identical dharma)。²⁶也是在這樣的認知下，佐以 Müller 的比較宗教學傳統與客觀主義進路，西方佛教研究界才會認為要理解佛教這個「自我同一性的法」，就要直追「佛陀本懷」，而最接近這個「佛陀本懷」最直覺的傳統（及其文本）即是位處於佛教起源地的「印度佛教」傳統——看來是一個頗為典型的文化上的本質主義式理解。

因此，在這種學術典範下，「中國佛教」的研究主體性僅止於「印度佛教」的綠葉與逼不得已的選擇。儘管就像是推進 Steven Collins 考察路線一般，²⁷辛嶋靜志亦指出很多漢譯佛典的梵文甚或其他南亞語言的母本，其版本可能早於現存且大多數在三、四世紀以後才梵文化的經典。²⁸船山徹也對「漢譯佛典」提出一種更細緻的分類——漢譯編輯經典，用以區別出那些過往被一竿子打翻的「疑偽經典」中，其實有著許多典籍的內容不全然是在漢地撰寫而成，而是與來自梵本的典籍有著各種雜揉。²⁹或像是辛嶋靜志批評漢譯佛典被當做梵文、巴利文本的二手資料而沒有受到應有的重視³⁰——然而，這種角度還是有著將那些漢譯材料當作是印度佛教研究的附屬材料的嫌疑，因為如若透過漢譯佛典的目的仍是要理解「印度佛教」或「印度思想」而非「中國佛教」的話，那麼這依然有著將中國佛教的研究價值視為「印度佛教研究」的附庸的可能性。換

²⁶ Donald S. Jr. Lopez, "Introduction," in Donald S. Jr. Lopez ed, *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 6-9.

²⁷ Steven Collins 指出所謂的「巴利聖典」也是經過歷年編集後的結果，並不能直接反映真實的初期佛教或佛說 (buddha-vacana)，詳氏著，"On The Very Idea of The Pali Canon," in *Journal of the Pali Text Society* 15 (1990): 89-126.

²⁸ 見氏著，《佛典語言及傳承》（上海：中西書局，2016），裘雲青、吳蔚琳譯，頁 156-159。

²⁹ 見氏著，〈佛典漢譯史要略〉，收於沖本克己主編，辛如意譯，《佛教的東傳與中國化：中國 I 南北朝》（臺北：法鼓文化，2016），頁 275-283。

³⁰ 見氏著，《佛典語言及傳承》，頁 1。

言之，我們仍舊只是把漢譯佛典當作「二手資料」，因為背後所要理解的還是「印度佛教」（在印度的佛教）——儘管這些研究者大概會認為他們就是在理解「佛教」，那個「自我同一性的法」。³¹

這個問題，其實更多的是反應了「印度佛教」往往比「中國佛教」有著更多的正統代表權與知識權威的象徵性——此處指的是被認知出來的概念，並不是指本質上的。

有趣的是，如若回想佛教的學術史，「印度佛教」的概念及其象徵其實隨之改寫與重構，某種程度上其「印度性」更隨著西方學者自殖民主義時期起對佛教的想像而不斷強化——這種情況在東亞佛教脈絡中的展現，其中明顯的一例就是阿含經的角色，從原本「小乘」的經典，一躍成為「根本佛教」的代表文獻。³²雖然學界內真正踏上原教旨主義路線的人應該不算太多（或許有些人會覺得批判佛教學派算是例外），但也很難在提及「佛教」的時候，能將其內部的不同傳統與各種宗派完全平等視之——尤其是在我們有了心目中所想像的「佛教」的樣貌及其定義時，這個問題就會浮現出來。

西方從印度學出發的佛教研究傳統，其論調的背後，無疑展現出這些研究者眼裡所看到的、心裡所關注的，恐怕不是「中國佛教」本身。這就像是 Max

³¹ 一個反例或許是 Erik Zürcher（許理和），其經典作 *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*（《佛教征服中國》），就刻意（但非常合理地）以漢地的佛教徒的中文著作為主要研究材料，因為他要研究的對象就是「佛教在中國早期中古時期的傳播與適應」，而不是那些「漢譯典籍」中的「真實的印度佛教」究竟為何。另一個例子則是萬金川的〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉（收於《正觀》51，頁 143-203），他透過翻譯理論的歸化翻譯策略，來理解對漢地而言是「異域文本」的《維摩詰經》的多次翻譯，並嘗試解讀背後的文化碰撞或文化接觸的問題。

³² 另外，我們也能在王開府的爬梳中，看見關於「根本佛教」、「初期佛教」、「原始佛教」等等詞彙在中、日學界中的不同定義與討論，以及背後隱伏的可能帶來的意識形態問題。詳見：王開府，〈原始佛教、根本佛教、初期與最初期佛教〉，收於王三慶主編，《再雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（臺北：法光出版社，2003），頁 21-56。

Müller 及其門下的南條文雄、高楠順次郎，當他們關注何為「佛教」時，甚至就算是研究中國或日本佛教時，他們真正關心的很可能是這些佛教的「分支」傳統背後所籠罩的「印度」身影，那個「自我同一性的法」的象徵。另一個例子則是日本戰後幾乎可以說是字號最老（成立於 1951）、規模最大的全國性日本佛教學會，其名稱就是「日本印度学仏教学会」。

在東亞，不管是林鎮國於《空性與現代性》筆下所呈現的東亞論爭——支那內學院的歐陽漸、呂澂一派；³³或是龔雋在〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉中指出印順法師的糾結，以及〈宏觀佛教知識的建構：民國時期佛學概論與通史〉裡討論了日本佛教研究的印度學傳統與西洋的歷史學意識如何影響漢語圈的佛教知識份子的佛教史建構與佛教研究方法論；³⁴甚或日本批判佛教學派的松本史朗與伊藤隆壽對東亞佛教的批判所引起的相關論爭，³⁵其中問題的核心就在於佛教的本質主義理解，以及以此為前提而衍生的「何為佛教本質」的看法歧異。

中國佛教需要印度佛教來確保其「正統性」的案例，一個顯例即是如何評價所謂的「格義」——「格義」，按伊藤隆壽的話，也就是「以相應的中國古典詞彙來比附解釋佛典事數」。³⁶姑且不論「格義」在前現代的確實定義為何，³⁷

³³ 詳氏著，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（臺北：立續文化，1999年），頁3-5。

³⁴ 以上兩文都收於龔雋、陳繼東合著的《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》（北京：商務印書館，2019）。

³⁵ 松本史朗對東亞佛教的主要批判著作，如《緣起と空——如来藏思想批判》（大藏出版社，1989年）、《禅思想の批判的研究》（大藏出版社，1994年）與《道元思想論》（大藏出版社，2000年）；伊藤隆壽則為《中国仏教の批判的研究》（大藏出版社，1992年）。

³⁶ 伊藤隆壽，〈第二章 格義與三教交涉〉，收於岡部和雄、田中良昭編，《中國佛教研究入門》（新北：法鼓文化，2013年），辛如意譯，頁51。

³⁷ 已有學者重新對南北朝時期的「格義」提出反思，並重新界定在當時的「格義」意涵與現代學界與佛教知識社群的定義有所差異——按 Victor H. Mair 的看法，最早的「格義」指的是以

有趣的是我們予以「格義」何種評價。在當代多數佛教研究者與信仰者的認知中，無論是指一個歷史現象抑或詮釋方法，往往都被認為這是一個在概念的傳達過程中，如果雙方知識背景差異太大而「不得已而為之」的一種手段——所以在道安的評破與鳩摩羅什的佛典漢譯後，「格義」終被廢止。³⁸實則，這背後牽涉的文化轉譯問題就是「原本沒有佛教的某些概念」的「中國文化」要如何理解「中國自身所沒有的概念」。後來中國本土的義學僧僧肇被視為「擺脫格義」，不再是以「中國文化的本土概念比附佛教教理」，而是「真正理解了佛教教義」，象徵著「中國人真正了解了佛的教法」的時代正式開啟³⁹——從此可知，「格義」之所以被視為是有問題，是因為那代表了「沒有正確地理解佛教」，且「混入了其他非佛教的元素」（如道教、玄學或儒家等中國文化與思想成份）。

於是，我們也可以了解到，如若我們接受了 Sharf 的主張，主張中國佛教是中國文化的嫡子導致了與印度佛教間的紐帶的斷裂，其所帶來的後果就是「中國佛教」將會失去作為「根」的印度佛教——這個佛教作為佛教的正統性象徵的來源。因此我們可以看到的是，這背後呈現了近現代東亞佛教處於作為知識權威的「印度佛教」以及作為「旁枝」的中國佛教的二元隱喻象徵下的正

數字排列、羅列佛教詞彙的一種方式，即「事數」或「法數」，並且僅短暫於四世紀時由少數人所使用。而後，意近於現代「格義」意涵的使用或定義，也僅有少數而零星的案例，如廬山慧遠。但後來推崇道安力抗「格義」的道宣與批評「格義」的吉藏，卻幾乎都沒有給予「格義」明確的界定。最後，作者認為當代對「格義」的定義其實來自陳寅恪的誤用，而後諸多著名佛教學者如湯用彤、呂澂、塚本善隆、陳觀勝等人沿襲。其中，僅有少數的例外如 Erik Zürcher 有指出「格義」在四世紀時是指涉「事數」，但 Zürcher 對「格義」的翻譯仍然使用「matching the meanings」（詳氏著，“What is Geyi, After All?” in edited by Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo, *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, pp. 229-245）。

³⁸ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 234。

³⁹ 相反地，伊藤隆壽則是進一步擴大「格義」的定義，將任何佛教與非佛教之間的概念比附視為格義，也因此他認為「格義」是儒、釋、道三教交涉的關鍵節點（詳氏著，《佛教中國化的批判性研究》（香港：經世文化，2003 年）蕭平、楊金萍譯，頁 130-132）。

統性意欲與邊緣性焦慮。⁴⁰在如此的「主幹」與「旁枝」的隱喻下，「印度佛教」一直是作為「佛教」研究的核心。這就像是楊鎮鴻於〈佛教發展的大樹譬喻〉（《法鼓佛教學院院訊》27）所提及的，如若我們把「印度佛教—中國佛教」的關係比喻成「樹幹—樹枝」或「樹根—樹幹／樹枝」，如此的「樹喻」可能會因線性史觀而造成溯源心態，進而產生一種「印度中心論」。換言之，也是在這種或類似的隱喻之下（或是在這個比喻背後所隱藏的意識形態之下），「中國佛教」則不得不作為一個「印度佛教」的陪襯，或是作為理解印度佛教的「半替代性方案」。

這背後的根本問題，其實就是中國佛教與印度佛教，何者更具有「佛教」的代表權？在客觀主義與實證史學的溯源傾向下，某一概念、文獻的形成在年代上越早，就代表了越接近佛陀，也越純粹。

然而，就像前文提及的，要能確定「佛教」本身為何，就是一件極為困難的事情。就如 Sharf 認為「規範佛教」會因時地而有著變化，而什麼才是純粹或根本的佛教，其標準總是反覆變動著——這也有些嘲諷且自反地合乎某些佛教教派在教義上所強調的無常。或許我們會認為 Sharf 的論點太過偏激——難道像是慈悲、不殺生等主張不就是佛教的基本精神嗎？諸法自性空的緣起論不也是佛教根本教義嗎？然而，關於後者，從印度乃至漢地，從部派乃至現代，可能是對「法」的定義不同，或許對「空」的理解有異，似乎永遠也不會有定論的空、有之諍就代表了「佛教」內部其實並沒有很統一的答案。至於前者，劉宇光就琳瑯滿目地羅列了古今中外佛教團體所涉及的各種宗教暴力以及對此的相關研究，更包括斯里蘭卡、日本、漢地、西藏等等佛教人口不能說佔比不

⁴⁰ 當然，有趣的是，在東亞以漢學為主要立場且無視梵、巴等非漢語的經典語文的部份中國佛教研究者，為何不認為「印度佛教」比中國佛教具有更高的權威性，或是不因認知「印度佛教」有更高的權威性，而放棄中國佛教的研究，或是沒有展現出邊緣性焦慮？是挾帶國族主義的文化認同？或是宗教信仰的不容置疑？或剛好相反是沒有信仰佛教？這或許是一個可以進一步討論的問題。

高的地區（甚至政教合一），其中也有從教義的詮釋上合理化宗教暴力的手段。

41

另一個實例是 Donald S. Lopez 在他所編的《現代佛教聖經：東方與西方的核心讀本》（*A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*）導言裡透過措辭所顯露的，「現代佛教」與其說是「復興」，不如說是一種「改革」（reform）——Lopez 甚至認為「現代佛教」是一個獨立的教派，⁴²或許他只差沒拿 Eric Hobsbawm 的「被創造的傳統」來形容這件事（而 Lopez 的書名「現代佛教聖經」似乎就已經反諷了「現代佛教」的建構）。可以看到的實際情況就是，不同的「佛教徒」或「佛教」團體，所指稱的「佛陀本懷」其實不盡然相同，甚至十分迥異。至少批判佛教應該不會認為如來藏是佛陀本懷；支那內學院也或許不會認同《楞嚴經》是佛陀本懷；而玄奘、窺基等法相一系的五姓各別說、一闍提不能成佛，大概也不是以主流中國佛教所認同的佛陀本懷；南傳佛教亦恐怕不會認為所謂的「大乘」是佛陀本懷⁴³——甚至歷史上的大乘也曾是一時的異端。

⁴¹ 詳見氏著《僧鬘與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》（臺北：臺灣學生書局，2020）第六章「佛教的宗教衝突和暴力：國際學界研究現況回顧」。

很有可能有人認為我所舉的例子就已經不算佛教了，像是二戰時支持軍國主義的日本「佛教」。或許一個極端的例子就是批判這個例子的批判佛教學派——眾所周知的是，這個幾乎被認為是「原教旨主義」（fundamentalism）或至少某種明顯的宗派主義的立場，幾乎以「基體論」而一竿子地把所有非般若、中觀與阿含系統的佛教傳統批了個遍。其實，當我們根據了某種立場駁斥某一種概念、社群或行為「不符合佛教」時，就已經代表了我們有了某種「規範性」或「（文化上的）本質主義」的佛教理解的傾向——然而，我們如何具有這種權力？又如何能保證不遇到任何例外？又如何說明我們與原教旨主義的立足點完全不同？

⁴² Donald S. Lopez, *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, p. xxxix.

⁴³ 如 Lopez 就指出 Anagarika Dharmapāla（達摩波羅）曾拒絕楊文會在斯里蘭卡出版中國佛教的典籍（*ibid*, p. xix）。

（二）近現代漢人視域中的「藏傳佛教」： 漢、藏間的民族共同體修辭及其拉鋸

與「印度佛教」的象徵性相比，另外一個有趣的例子則是近現代的中國佛教徒，尤其是漢人，如何理解「藏傳佛教」。Gray Tuttle（滕華睿）的《建構現代中國的藏傳佛教徒》（*Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*）一書，旨在爬梳滿清覆亡、民國建立之後，以漢人為主體的民國政府如何建立、又建立何種與藏人乃至西藏政府的關係與聯繫。內容述及國民政府起初嘗試以孫文「五族共和」的民族共同體修辭來籠絡藏人時所遭逢的拒絕與挫折（詳該書第二、五章），以及漢人如何努力地透過「漢、藏佛教傳統皆為系出同源的『佛教』」的宗教共同體修辭以達成政治共同體的目標（詳見該書第三、六、七章）。

根據 Tuttle 的考察，無論是否是自願的，顯然漢人與國民政府方面在這些修辭策略的使用上是有意識、有目的性的，暫且不論太虛法師是否是因外部客觀條件而不得不服從政要的指示，抑或是作為政治要員且對外宣稱自己是佛教徒的戴季陶是否受到更高的決策層的壓力而不得不以國家利益優先，但這些漢人都明確主張「只有佛教才能統一中國的各民族」，而他們的目標也是建立一個「統一的中國」，其中當然包括地理上的西藏⁴⁴——或許他們的差異頂多是「佛教復興」與「中國統一」兩者的優先序或重要性有所差異。Tuttle 也指出，民國政府的這些政治修辭，無疑就是在與英國打一場競爭西藏認同的宣傳戰，並希望「佛教」能於其中扮演積極角色。⁴⁵

⁴⁴ 詳滕華睿，陳波譯，《建構現代中國的藏傳佛教徒》，頁 149、164-166、170-171。其中一個具體的例子：太虛法師的學生滿智法師即於 1932 年在漢藏教理院的冊子上之文章〈世界佛教學苑漢藏教理院之使命〉中主張：只要佛教利益也得到滿足，教理院就服務於政府的需求，包括團結中國民族之使命——而「民族團結」的修辭在中共執政後也繼續被沿用（同書，頁 165）。而戴季陶則是透過全國廣播，勸服達賴喇嘛放棄政教二元統治，並主張國家領袖（指國民政府的領袖）在政治上的權力仍然必須高於宗教領袖（同書，頁 170-171）。

⁴⁵ Tuttle 並以智藏法師於 1934 年的文章為例，內容主張佛教已然成為處理國家族群關係的有力

反諷的是，在滿清帝國滅亡以前，許多漢人甚至不將在地理與文化上屬於西藏的佛教傳統與中國佛教視為同屬「佛教」的宗教傳統，而是「喇嘛教」——換言之，多數漢人並不將之視為「佛教」的分支，更像是「外道」。⁴⁶Tuttle認為這種認知的改觀主要是肇因於 1893 年在芝加哥舉辦的世界宗教大會中，明確將「佛教」定位為一種「世界宗教」後，才因楊文會、太虛法師等人的接受與推廣，而將中國佛教、西藏佛教與南傳佛教視為系出同源且各為分支的單一宗教傳統，也就是 Tuttle 所謂作為「泛亞宗教」的「佛教」。⁴⁷

無論如何，在漢人的種種修辭攻勢的軟硬兼施之下，不管是有求於人或單純為了弘法目的，當時旅居中國的諸多藏傳佛教的藏族僧侶⁴⁸也不得不、或主動迎合這些漢人所提出來的政治修辭，⁴⁹儘管最後他們也知道許多的訴求不太可能達成，甚至以漢人為主體的民國政府自始至終都不願意允許藏人保留當時既有的政教合一體制來進行自治，⁵⁰更遑論獨立建國。

於是，Tuttle 的研究揭示了一個現象：當這些漢人的政要或關心漢藏關係的

資源，因此漢、藏雙方應該積極鼓勵建立這種民間上的漢、藏佛教接觸，因為英國人雖然支持宗教自由、尊敬佛教領袖，但並不積極支持佛教（同上書，頁 177）。

⁴⁶ 沈衛榮所著的《想像西藏：跨文化視野中的和尚、活佛、喇嘛與密教》中，第二、三、四、五章就爬梳了元代以降，漢人社群中如何「想像西藏」，並且普遍將西藏主流的宗教傳統認知為與「佛教」不同另一宗教「喇嘛教」。

⁴⁷ 詳氏著，《建構現代中國的藏傳佛教徒》，頁 69-71。不過，事實上也並非所有漢人都接受這種觀點，時至今日仍有不少中國佛教徒對藏傳佛教抱有「該宗教傳統並非純正佛教」的立場。在二戰前的漢人亦有類似看法，詳見梅靜軒，〈民國以來的漢藏佛教關係（1912-1949）：以漢藏教理院為中心的探討〉，頁 285-287。

⁴⁸ 儘管這麼做並不太符合民族自決與尊重族群自我認同的精神，但本報告為了操作上的方便，姑且便宜行事地將泛西藏文化地區的少數或原住民族皆泛指為「藏人／族」，包括居住於康巴地區的眾多少數民族——儘管這些族群或許不一定都自我認同為藏人／族，也可能在不同時代有不同的自我認同。

⁴⁹ 詳滕華睿，《建構現代中國的藏傳佛教徒》，頁 174-178。

⁵⁰ 同上書，頁 144-145。

漢人佛教徒提出民族主義、民族共同體與宗教共同體的種種修辭時，往往是在知道這些修辭背後的目的與意義下有意識地使用，甚至使用者是知道「民族共同體」的建構過程而使用的⁵¹——這意味著，他們很可能也知道他們所訴求的「民族」並不具有什麼先於建構而存在的本質性實體，尤其他們訴求的是一種「五族共和」。⁵²儘管 Anderson 認為官方民族主義（official nationalism）是起自一種非刻意，但最後作為使用者的統治階級，仍舊是為了統治的穩定性而有意識地推行與鼓勵⁵³——甚至嘗試略過某些種族上的先天性差異（如膚色、血統），而訴諸一種更為文化性的「精神混種」（mental miscegenation）。⁵⁴

然而，對於民族主義修辭，或許起初的使用者與推行者是真的知道這些修辭就僅止於想像與修辭，並不具有現實上的本質性意義，但是對於那些被這些

⁵¹ 或許對於受到強權壓迫或是在強權邊緣求生的藏人社群而言，這個傾向並不明顯。比方 Tuttle 就指出，漢人以為對藏人灌輸孫文的思想會讓藏人忠於中國的利益，但像是出身於康區巴塘的格桑次仁（1899-1941）與格桑群覺（1900-1977）這兩位藏人（更精確地說是「康巴人」）就從自身的利益出發以解讀孫文的思想——將自身理解為一個獨立的民族，進而要「從壓迫者中解放出來」並「民族自治」。儘管他們的訴求不一定是成為完全的獨立國家，而從結果論而言其實他們也並未成功（同上書，頁 138-142）。無論如何，在這樣的過程中，我們其實很難確定這兩位藏人是認為他們自覺地、有意識地在「建構民族」，還是他們覺得他們已然是一個民族，只是受到了民族自決的「啟發」。這或許就是殖民民族主義與官方民族主義的一個顯著差異。

⁵² 儘管筆者知道這或許是個尚須論證的預設，但限於篇幅與個人認為的合理性，或許暫且擱置：在一個文化概念的建構過程中，其有意識的主導者理應知道所建構的文化概念就是一個「建構」，而非有個先驗或本質存在，因為主導者顯然會知道在此建構之前並不存在這個文化概念。這與下註 Anderson 提及的官方民族主義的建構過程不同，因為 Anderson 提及如哈布斯堡王朝在推行德語作為官方語言時，並不以民族主義或民族自決為出發點（詳氏著，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 134）。

⁵³ 首先，Anderson 認為語言是一個社群去想像自身是一個共同體的重要指標，他舉例如歐洲的哈布斯堡王朝儘管只是基於行政與統治上的考量而推行德語化政策，但這個後果卻反過來促使該家族如果想要延續其統治的穩定性，就不得不繼續以德語為官方語言——其他歐洲諸國也因為官方語言的選定而有類似的情況發生（同上書，頁 133-135）。

⁵⁴ 同上書，頁 141。

修辭所說服者，似乎並不認為這些修辭僅僅是個修辭，而是事實。Donald S. Lopez Jr.的研究就指出了這個問題。比方西藏的環保意識很可能是起自 1985 年後，也在那時之後「自然環境的關懷」成為西藏流亡文學的重要敘事題材，似乎藏人自己把自己與藏文化理解為一個「崇尚環境保護的文化傳統與民族」。⁵⁵而這些藏人自我型塑（甚至自我催眠）的「西藏意象」，不但影響了藏人對我群的認知，也影響了（或迎合了）歐美世界的想像。Lopez 就指出，歐美人感興趣的西藏佛教與實際的西藏佛教可能不同，後者似乎將自身包裝成前者所需要的樣貌，並宣稱這是一種西藏帶給全世界（主要指歐美）的禮物。在西方大眾文化與視野中，這就像是以這些古老的文化與宗教傳統被理解為一個能夠彌補「唯物西方」的「東方神秘智慧」——無論這些修辭策略或自我理解是否是為了得到西方的庇護，採用這種理解（或至少是修辭）的藏人亦包括十四世達賴喇嘛。⁵⁶

或許可以說後殖民理論批判的是文化霸權所帶來的他者與自我的權力關係與弱勢者的自我型塑，而在 Lopez 的語境下，就如他所自白的，這個東方主義的幻想將連同他自己在內的歐美藏學者、藏傳佛教徒與藏人都變成了香格里拉的囚徒。⁵⁷然而，這問題又何嘗只出現在文化與帝國殖民情境下的民族自我塑造上呢？正如 Anderson 所認為的，一個民族與另一民族的差異不過是「想像的方式」不同所致。從這個角度來看，又有哪個民族不是在自我想像下作繭自縛的囚徒呢？就如前文引述劉宇光提及的，這些想像反而成就了一種世俗版的變相實體論——而事實上，並沒有存在著一種非建構性的、本質性的民族存在。然而，在最後，非但非佛教徒陷入了這種執幻為有的遍計執之中，就連佛教徒自身都未能照見其依他起性。或許，差別僅僅在於不是所有民族主義都必然走

⁵⁵ Donald S. Jr. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, p. 199.

⁵⁶ *Ibid*, p. 198-202.

⁵⁷ *Ibid*, p. 13.

向日本明治到二戰結束前的軍國主義。⁵⁸

三、宗教共同體與信仰者的我群認同： 自我同一性的法及其本質主義誘惑

將眼翳或空花視為實法的執幻為有的想像共同體之建構，會否僅僅發生在民族認同上？循著前文引述的 Anderson 的看法，範疇但凡大於一個能夠彼此認識的村落的共同體，或許都是透過「想像」而構成的——那麼，作為同樣源於一種「想像」的宗教共同體，是否能夠倖免於此？答案很顯然的是否定的——儘管多數佛教哲學傳統在形上學層面上可能是傾向於反實體論、反本質主義的，但劉宇光則認為現代佛教在面對國家主義體制、國族意識背後的現代世俗版實體論時卻潰不成軍。⁵⁹對此問題，劉宇光於其著作《僧鬘與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》中，主要著眼於國家體制與國族認同相關的政教關係的結構性問題，並將之視為真正的癥結。⁶⁰

值得反思的是，佛教究竟是如劉宇光所說的，無力招架世俗版的「本質主

⁵⁸ 對於為何日本的官方民族主義最後會走向軍國主義，Anderson 的觀點是參自丸山真男的解釋，認為一是不像歐洲諸國是在同一片歐洲大陸上彼此競爭與磨合，日本的官方民族主義因為其地理與地緣政治的關係而相對孤立，於是面對國際關係的處理形式往往是征服與被征服、吞併與被吞併的二擇一。二是日本嘗試「脫亞入歐」的學習對象，也就是歐洲諸國，往往也是奉行著帝國殖民主義的立場行事。三是 Anderson 的補充，他認為即便當時日本殖民地的被殖民族群（如臺灣、朝鮮與滿州人）再怎麼精擅日語與日本文化，其通往與殖民母國的路是完全封閉的，就如同英屬的緬甸、印度人那般（詳氏著，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 146-148）。或許，目前的「藏民族」都不滿足這些條件——或許也是因為如此，Anderson 仍願意同情與擁抱那些以民族主義反抗帝國與殖民強權的族群。

⁵⁹ 詳氏著，《僧鬘與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》，頁 205。

⁶⁰ 同上書，頁 209。

義」與「實體論」，抑或其實佛教作為一個宗教共同體，本身就具有某種意識形態上的本質主義或實體論傾向？⁶¹就像劉宇光亦於該書第六章回顧了大量對於上座部、東亞、藏傳佛教傳統中的宗教暴力議題相關之二手研究時，並提及一些可能的其他原因，諸如於僧伽教育過程中以暴力作為規訓手段，⁶²以及藏傳佛教因教義論爭而引起的諸多教派之爭，⁶³還有儘管中國佛教因為中國政治權力被儒家意識形態所壟斷，所以佛教較少主動涉及大規模宗教暴力，但中國佛教在對待「附佛外道」上，一面訴諸著「正統性」，一面以有暴力之嫌的手段排斥其他信仰的團體。⁶⁴

於是，真正的問題或許不僅是政教關係的結構性問題，而是那劉宇光簡要地一筆帶過的那種對於「純正性」的追求所構成的「我群意識」——換言之，無論是以文化或信仰的，佛教徒終究還是有著一種認同上的「本質主義」，借用 Bernard Faure 在研究初期禪宗史的話來說，即是一種「正統性意欲」(the will to orthodoxy)。這種本質主義的基本要素，就是認為「佛教」本身有個不受人為與非人為的任何條件所影響、且從古至今未有任何改變的內涵，而且其餘所有「非佛教」者都不具有該內涵——簡言之，即是佛教傳統內部所共，又與所有非佛教者不共的內涵，無論我們稱呼其為所謂的「核心精神」、「核心教義」、「不共法」，或是 Lopez 所說的、由某些社群想像所建構出來的「純粹佛教」(Pure Buddhism) 及其「自我同一性的法」。⁶⁵

⁶¹ 實則，劉宇光並未對「世俗版的本質主義」做出明確地界定。但無論如何，相對於「形而上學的本質主義」，另一種所謂現實或世俗版的本質主義，在本文的操作性定義是指一種「意識形態上認同某一現象／思想／規範／概念為亙古不變或與生俱來的」，比方性別議題中認為「男性或女性『本來』就是如何如何」的傾向。

⁶² 同上書，頁 270-271。

⁶³ 同上書，頁 259-265。

⁶⁴ 同上書，頁 232-233。

⁶⁵ Donald S. Jr. Lopez, "Introduction," in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, pp. 6-9.

雖然批判佛教學派對於「基體論」如何直接導致日本佛教、京都學派於二戰時支持「軍國主義」與「社會歧視」之間的具體連結或許在某種程度上仍需要更多的考證，⁶⁶但就像是 Max Weber，乃至下文將會提到的 Richard Madsen 及其著作《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》（*Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*），這些對於「宗教倫理」或「宗教教理」如何影響社會、又造成何種影響，他們的論述確實帶來一種反思。於是，如若暫且假設佛教乃至佛教徒的思想與觀念確實會影響到社會，那麼，我們是否需要審慎地思考「佛教」是否具有任何一元論與本質主義的傾向？

如劉宇光指出許多佛教團體的宗教暴力現象往往與國族意識有所聯繫——而筆者認為這根本的問題在於「我群」與「他者」的界分，但「佛教徒」似乎不太可能放棄所有的「我群認同」與「我群意識」，甚至還需要「他者」來界定自身——這是一種認同上的本質主義。令人遺憾的是，對於一個宗教共同體而言，在社會上的佛教似乎不可能擺脫認同上的本質主義傾向，儘管其某些佛教思想傳統的教義是反對形而上的本質主義的——這也就是「正統性」的問題，信仰者似乎不能不去信仰「正法」，而他們也必須將「正法」認知為從佛陀以降都是一致的。然而，從歷史的層面來看，Sharf 一方面認為部份佛教文本（也「恰恰」是主流的研究文本）所呈現的一種理想上的、應然面的佛教樣貌，以及該樣貌與現實之間可能存在著極大的差距，⁶⁷二方面如前文提及的，Sharf 提

⁶⁶ 例如袴谷憲昭儘管分析了部份知識精英與曹洞宗本山的官方文書，而將「無視社會歧視與不平等」的態度歸因為基體論的本覺立場，但卻沒有更多的社會學與人類學研究與考察作為佐證（詳氏著，“Thoughts on the Ideological Background of Social Discrimination,” in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, pp. 339-355）。同樣的，松本史朗在論及基體論時，雖然提出基體論在發生學上的一元論立場（一元生多元），會導致能夠一面主張無差別的同一性，卻又肯定現實層面的種種絕對差別，但他亦未說明到底有多少人真的是因為奉持這種觀念而肯定社會歧視（詳氏著，“The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist,” pp. 171-172）。

⁶⁷ Sharf 並援用 Gregory Schopen 的考古研究來表示印度佛教在應然與實然面的相異，更批判性

出「規範佛教」的變動性，⁶⁸例如「佛教」幾乎找不到某種完全統一而一致的立場——許多佛教的重要教義，諸如自我的永恆性、佛力的角色、佛滅後的存在與否，在浩瀚的佛教文獻中就有著相反而歧異的看法。⁶⁹更甚至，Sharf 認為包括「佛教」在內的宗教傳統，往往是透過與「他者」的差異來區別出自身，因此建議吾人應該更注意的是「佛教」作為一種規範性符號的修辭學操作，亦即「佛教」如何在表述自身跟「他者」的不同，如婆羅門教、苯教、道教或儒家。這種透過他者來界定自身的方式，意味著我們很難在一個沒有「非佛教」存在的脈絡中去定位出何為「佛教」，而那些「非佛教」又往往會因為與「佛教」的互動而產生諸多變化。⁷⁰這也正如李丁讚的研究指出，臺灣在日本政府與民國政府這兩個不同殖民階段時，分別以不同的判準劃出「優／劣」、「好／壞」、「正／邪」，也同時產生了新的階級化現象，⁷¹就顯示了即便都是「佛教」，但標準並不統一，並且具有著明顯的修辭性。

於是，真正的問題可能就如李丁讚所指出的「階級化」問題——我們始終有著「階級」，至少有著「佛教」與「非佛教／外道」的劃分，或「正法」與「邪法」的差異——或許，最後只是以不同的基礎（*foundation*）為基礎，或說以不同的實為實，或說以不同的內容分別為正統或異端——然而，這又何異於原教旨主義（*foundationalism*）？或許僅是程度上有所差別而已。也是這種劃分，讓佛教仍舊會出現如 Anderson 指出民族共同體那樣的「有限性」，亦即無論規模再如何龐大的共同體、縱然其邊界再如何變動，其範疇依然是有限的，而非

地指出「改革」更多的是作為一種修辭的「選擇性」溯源，這些都表示著「規範佛教」本身的浮動性（見 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, p. 13）。

⁶⁸ Ibid, pp. 12-17.

⁶⁹ 見其緒論的註腳 22，ibid, p.289.

⁷⁰ Ibid, pp.17-18.

⁷¹ 詳氏著，〈宗教與殖民：臺灣佛教的變遷與轉型，1895～1995〉，《中央研究院民族學研究所集刊》81(spring)，頁 31-34。

全人類⁷²——儘管 Anderson 認為如基督宗教的宗教或許是有可能囊括全人類的，⁷³然而如果按照前文引述的 Sharf 的角度來看，宗教大概不能沒有作為「非我族類」的「他者」存在以界定自身為何，那麼，宗教共同體的範疇也會如民族共同體那般，始終是有限的。

行文至此，反而又變成另一個對筆者的能力而言仍是無解的問題——為何信仰不能完全地擁抱相對主義，亦即為何不能一即一切般地囊括所有？或許，一方面有人會說佛教傳統內部實在太過多樣而多元，就像家族相似般，不管遮詮或表詮，我們都很難找出一個明確而統一的定義；二方面，大概會有人說一切皆是佛法而無所不包，又怎麼知道那個不是佛法呢？甚至，分別「佛法」與「非佛法」本身就是一種「佛教」所要破斥的「分別見」——至道無難，唯嫌揀擇？但實際的窘境就是：假若佛教沒有任何的本質性定義時，我們又要如何揀別「附佛外道」與「正信佛教」？

或許，對於純然的學者而言，「印度佛教」與「中國佛教」可以、也大概只能透過一種操作性定義的方式來處理——然而，對於信仰者而言，「信仰」是可以如此地相對主義立場的嗎？沒有「本質」或「正確性」的信仰，能夠算是一種信仰嗎？又能構成「宗教」嗎？當然我們可以循著 Sharf 指出的進路，以一種修辭學的角度來理解規範性佛教（及其所限定出來的「本質」與「正確」）的存在性質。⁷⁴然而，這也等於肯認了「佛教」並沒有本質性與同一性的內容存

⁷² 詳氏著，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，頁 42。

⁷³ 同上註。

⁷⁴ Sharf 指出，過往對於學人尋找佛教的「家族相似性」的嚐試，其實也只是帶來更多對於何為「佛教本質」的紛擾。他更認為，許多宗教傳統，包括「佛教」，往往是透過與「他者」的差異來區別出自身，因此建議吾人應該更注意的是「佛教」作為一種規範性符號的修辭學操作，亦即「佛教」如何在表述自身跟「他者」的不同，如婆羅門教、苯教、道教或儒家。這種透過他者來界定自身的方式，意味著我們很難在一個沒有「非佛教」存在的脈絡中去定位出何為「佛教」，而那些「非佛教」又往往會因為與「佛教」的互動而產生諸多變化（見氏著，*Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, pp.17-18）。而

在，自身就等於鏡映了除了無常本身以外的一切無常。並且，這樣的話，在學術上我們要如何界定自己與其他學人都在進行「佛教研究」？在宗教信仰者的情境中，我們則會陷入要如何區別自身與他人是否為佛教徒，以及何為「佛教」與「非佛教」的兩難。

或許就像王明珂使用的邊緣研究取徑一樣，我們始終需要邊緣作為界定範圍的大小；⁷⁵亦如 Sharf 提及的，佛教往往透過他者才能確定其自身為何——換言之，佛教本身亦是一種「相待」的存在。積極一點的想，大概因為有著差異，才能夠區別彼此，才能夠指著某種他者然後說：「那不是佛教」——儘管在其他情境中，就像李丁瓚提及的，這個被指著的「他者」很可能就變成了我群，或反之。

儘管在宗教認同上的問題或許仍舊無解，但如若最終仍舊要訴諸某種認同的話，在一個現代的公民社會中，宗教能否轉型？Madsen 嘗試以臺灣的四個規模較大的宗教團體在社會上的實踐與影響為例，即慈濟、佛光、法鼓與行天宮，提出一種「合一的民族主義」(ecumenical nationalism)，並認為這些宗教團體扮演了公民社會中「國族的公民宗教」的角色——Madsen 並認為，該民族主義是一種「尊重臺灣多元社會、亦尊重國際多元秩序的國族共同體意識」，⁷⁶並且在某種程度上和緩了他「所謂的」以好鬥 (belligerent) 與粗獷 (irreverent) 的本省人文化特質為基底的臺灣民族主義，⁷⁷並嘗試將臺灣的這些宗教團體作為一個 Karl Jaspers 所提出的一種全球化態勢下，有別於帝國式普世主義 (imperialistic universalism) 的一種新軸心時代的合一式宗教普世主義案例的同時，歸功於這些宗教團體對於宗教對話的積極性，以及將「虔誠」定義為對其他宗教、文化價值的肯定與寬容，而非萬民朝拜與信仰改宗。並且，由於其根

我個人認為，佛、道交涉或許是一個堪為典型的例子。

⁷⁵ 詳氏著，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 76-93；407-427。

⁷⁶ Richard Madsen (趙文詞)，《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》，頁 252。

⁷⁷ 同上書，頁 66、254。

基於儒家倫理的觀念而將道德視野從私領域的個人、家庭不斷地擴大到公領域的族群、國族範疇，使得公民宗教及其普世性得以可能。⁷⁸

然而，問題也正如 Madsen 提出的（儘管他似乎不認為這是一個問題），許多臺灣的中國佛教徒是認為佛教是「屬於我族（my race）的宗教」，⁷⁹我想 Madsen 在此處指涉的「佛教」是「中國佛教」意義上的佛教傳統，既非南傳、亦非藏傳、日本佛教傳統，但這恰恰意味著：一方面，對於這些在文化上屬於中國文化圈的社群，其佛教的宗教認同終究沒有脫離文化上的民族認同；二方面，這也表示了佛教作為宗教共同體，終究還是有著自我與他者的界線，而這些信仰者也是抱持著某種本質主義立場認為佛教得是如何如何。但 Madsen 或許無視、或是還未見識到後來部份臺灣佛教團體對於某些社會議題，比方佛教團體對 LGBT 議題的態度——無論該社群是否應該像一般異性戀者享有婚姻的權益，但臺灣既有對同性婚姻表態支持的佛教僧侶，也有佛教團體採取保守立場，並認為非異性戀者不應具有婚姻甚至戀愛的權益，但無論支持或反對，他們都同時訴諸前現代的佛教文本作為經證，就像基督宗教的信徒本著同本《聖經》，但在具有保守派的同時，仍然也有解放神學一派一樣——我們先不論這些當代議題的較好答案，但 Madsen 終究還是忽略了多數宗教之所以為一種宗教在信仰上的本質主義傾向，也就是宗教社群中始終都有著認為必須固守傳統者存在。

四、代結語：徘徊於宗教認同上的文化認同幽靈

最終，我想多數的佛教徒難以逃脫「執幻為有」的嫌疑，也就是認定有個 Lopez 所謂的「自我同一性的法」存在於自古至今的佛教中。並且，儘管不同

⁷⁸ 同上書，頁 274。

⁷⁹ 同上書，頁 253。

的佛教徒心中所認定的「自我同一性的法」不一定相同，但佛教徒往往相信同一社群中對該法的想像是相同的——或者更精確地說，佛教徒往往認為對「自我同一性的法」有著相同的想像者才算是同屬「佛教徒」這個社群（而彼此對想像實際上是否相同，則是後話）。並且，「自我同一性的法」不能是一種虛構、想像或建構出來的產物，而必須是一個類似形上學本質主義意味的存在——因此他們無法接受會否定這個法存在的歷史敘事，就像禪宗門徒拒絕承認禪宗的西天諸祖的傳燈系譜就目前的歷史文獻學成果而看是個後出的敘事，大乘佛教的信仰者拒絕承認大乘經典非佛所親口宣說，中國如來藏思想的奉行者拒絕承認《楞嚴經》與《起信論》是在中國撰述而成的作品（無論以上的例子的事實為何，該宗教／宗派傳統的追隨者往往不能接受那些敘事）——這也說明了為何「回歸佛陀本懷」與其他類似的修辭能夠具有重要性與號召力。另一方面，這甚至也解釋了從古至今的諸多佛教內部的教理論爭背後的原因——無論是印度的部派之間、乃至中觀學派與瑜伽行派，中國的唯識與如來藏等等族繁不及備載——其背後的關鍵就是有「佛教徒」發現了其他的「佛教徒」所認同的「正法」（正確的教義）並不相同，而這些差異就造就了「他者」的誕生。

於是，儘管在形而上學的立場上，佛教反對本質主義（或至少修辭上會否定本質主義），卻在宗教認同這點上仍舊擁抱了文化與認同上的本質主義——然而，又有什麼宗教是可以完全沒有這種本質主義傾向的呢？或者說，沒有本質主義式的宗教認同，又要如何作為信仰？或許，唯一的一個方式，就是讓佛教僅僅只是一種思想，而不是一種共同體／社群。然而，只要有任何一名人類信仰該思想，就又会再度區別出「信仰者」與「非信仰者」——這正如林鎮國嘗試讓德希達與佛教哲學進行對話時所提出的觀點：語言的暴力在於「分別」（*vikalpa*），也就是透過對反關係的建立，進而區別出「自我」與「他者」，⁸⁰而這正是所有暴力的根源。最後，或許我們能做的，就僅僅是如何看待佛道與外道、正見與邪見、正統與異端等等族繁不及備載的諸種「分別」罷了。

⁸⁰ 詳氏著，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》（臺北：政大出版社，2012年），頁161。

引用書目

- Anderson, Benedict (班納迪克·安德森)(2010)。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》(新版)。吳叡人譯。臺北：時報文化。
- de Jong, Jan Willem, 1974, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Varanasi: Bharat-Bharati Oriental Publishers &. Booksellers.
- Hakamaya, Noriaki (袴谷憲昭), 1997 “Thoughts on the Ideological Background of Social Discrimination,” in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson edited. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 339-355
- Kieschnick, John (柯嘉豪)(2011),〈關於佛教漢化的省思〉,收於林富士編,《中國史新論：宗教史分冊》,臺北：聯經,頁 259-273。
- Lopez, Donald S. Jr. 1995 “Introduction,” in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, edited by Donald S. Jr. Lopez. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. Jr. 1998 *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. Jr. ed 2002 *A Modern Buddhist Bible: Essential readings from East and West*, Boston: Beacon Press.
- Madsen, Richard (趙文詞)(2015)。《民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展》。黃雄銘譯註。臺北：臺大出版中心。
- Matsumoto, Shiro (松本史朗), 1997 “The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist,” in *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, Jamie Hubbard and Paul Loren Swanson edited. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 165-173.
- Sharf, Robert H. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the*

Treasure Store Treatise. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Steven Collins, 1990, "On The Very Idea of The Pall Canon," in *Journal of the Pali Text Society* 15, pp. 89-126.

Tuttle, Gray (滕華睿) (2012)。《建構現代中國的藏傳佛教徒》。陳波譯。香港：香港大學出版社。

Zürcher, Erik, 2007, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill, 3d ed. (First published: 1959.)

王明珂 (1997)，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》臺北：允晨文化。

王開府 (2003)，〈原始佛教、根本佛教、初期與最初期佛教〉，收於王三慶主編，
《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》，臺北：法光出版社，頁 21-56。

伊藤隆壽 (2003)，《佛教中國化的批判性研究》，蕭平、楊金萍譯，香港：經世文化。

李丁讚 (1996)，〈宗教與殖民：臺灣佛教的變遷與轉型，1895~1995〉。《中央研究院民族學研究所集刊》81(spring)，頁 19-52。

李四龍 (2009)，《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，北京：北京大學出版社。

沈衛榮 (2015)，《想像西藏：跨文化視野中的和尚、活佛、喇嘛與密教》。北京：北京師範大學出版社。

辛嶋靜志 (2016)，《佛典語言及傳承》裘雲青、吳蔚琳譯，上海：中西書局。

林錚 (2017)，〈關於「佛教中國化」概念形成的一種社會學想像〉，《文化研究》25，頁 9-42。

林鎮國 (1999)，《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，臺北：立續文化。

林鎮國 (2012)，《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，臺北：政大出版社。

梅靜軒 (1998)，〈民國以來的漢藏佛教關係(1912-1949)：以漢藏教理院為中心

- 的探討》，《中華佛學研究》2。頁 251-288。
- 船山徹（2016），〈佛典漢譯史要略〉，收於沖本克己主編，辛如意譯，《佛教的東傳與中國化：中國 I 南北朝》，臺北：法鼓文化，頁 275-283。
- 萬金川（2009），〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉，《正觀》51，頁 143-203。
- 劉宇光（2020），《僧鬻與僧兵：佛教、社會及政治的互塑》。臺北：臺灣學生書局。
- 鄧偉仁（2015），〈幾個批判佛教中國化理論的再審視〉，收於釋果鏡、廖肇亨主編《求法與弘法：漢傳佛教的跨文化交流國際研討會論文集》，臺北：法鼓文化，頁 26-50。
- 龔雋、陳繼東合著（2019），《作為「知識」的近代中國佛學史論：在東亞視域內的知識史論述》，北京：商務印書館。