

對「臺灣佛教史」研究 的一些思考

／侯坤宏

壹、前言

德國基督宗教古倫神父 (Anselm Grun) 曾與昭慧法師，合寫了一本《你信什麼？基督宗教與佛教的生命對話 (Was glaubst du?)》，他們各自使用淺白的方式，表述了彼此的核心教義，也各自介紹了兩種宗教的靈修方法與目的。此外，也討論了兩大宗教的倫理思想與道德價值，甚至涉及許多「敏感」議題，例如有關「愛」與「性」的差異與連結、對婚姻、離婚、同性戀、墮胎及兩性平權的看法。¹這裡暫不討論該書涉及的內容，我們留意的重點在其書名——「你信什麼？」——這幾個字；作為一個宗教信徒（不管是基督宗教徒、佛教徒，或是其他宗教信徒），「你所信的是什麼？」真能了解的人在比率上或許不會太高。本文所要談的——「臺灣佛教史」，其內涵及涉及的相關問題（如史料、代表性教團、重要佛教人物等）與特點（及優、缺點等），能正確理解並加以清楚說明的，或許也不會太多。如果一個教徒，不知道自己所信的是什麼；一個研究（或者關心）「臺灣佛教史」者，不能釐清「臺灣佛教史」涉及的相關問題，這對研究本身，無疑是一個重大缺憾。本文之撰寫，主要是為了釐清「臺灣佛教史」研究所涉及的一些問題，希望就此學術領域之建立，談談個人的一些想法。

戰後臺灣，隨著民主政治的發展與深化，「臺灣主體性」逐漸受到重視，「臺灣史」研究也成為歷史學研究重要的一環。「臺灣佛教史」是「臺灣史」的一部分，在此領域上，也取得了相當的研究成果（如江燦騰、釋慧嚴、闕正宗、李玉珍等人之相關研究）。有些大學與宗教相關的系所，或佛教教團辦理的佛學院，常開設有「臺灣佛教史」課程，這可說明：「臺灣佛教史」

已受到一定程度的重視，似乎可以成為一個獨立的「學門」（或是「學科」）。²本文主要藉由個人過去對「臺灣佛教史」研究與觀察，針對「臺灣佛教史」這學科本身所涉及（「蘊含」）的相關問題，嘗試進行理論上的梳理，希望能對此領域之研究能提供一些可以進一步思考的參考。

佛教史是佛學研究中不能忽視的一環。近代佛教改革大家太虛法師（1890–1947），非常重視佛教文化，在重慶北碚他所創辦的漢藏教理院中（太虛另辦有武昌佛學院和閩南佛學院），為避免該院漫無系統，特分為：西藏佛學、印度佛學、中國佛學、現代佛學等四組。³我們要特別指出的是：太虛法師重視「近代」（或者說「當代」）佛教的研究與掌握，現代佛學組研究的就是當代佛教的歷史。筆者認同太虛法師的想法，將此原則運用到「臺灣佛教史」研究時，也就比較著重於離我們最近的1945年以後的「臺灣佛教史」（「戰後臺灣佛教史」）之上。

藍吉富在〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉一文中，曾提出建立「佛教文化型態學」的構想，根據他的說法：從佛教文化發展角度來觀察，印度是第一世代，其後之南傳、漢傳、藏傳是第二世代；繁衍到日本、東南亞（泰、緬、寮等地）為第三世代；西雙版那（傣族）等地則為第四世代。不同世代的文化，會形成不同特質。甚至於同一世代而不同空間的佛教，也會有不同的發展。從這一方面去思考，就可以慢慢將「佛教文化型態學」建立起來。⁴藍吉富是戰後臺灣佛教史研究的先輩，「佛教文化型態學」的提出是他多年研究佛教史的心得，可惜未見他有更為具體的陳述。⁵儘管如此，藍吉富提出建立「佛教文化型態學」的呼聲，卻也點出一個研究佛教

史，可資以思考的方向（途徑），並說明了建立佛教史研究在知識論上的重要，本文之撰寫乃出於上述之考慮。以下從：「臺灣佛教史」的一般觀念、從幾個方面來界定「臺灣佛教史」、「臺灣佛教史」的分期與相關史料及其整理等問題，逐項說明之。

貳、「臺灣佛教史」的一般觀念

「臺灣佛教史」是什麼？應該如何來加以界定？應該包括那些範圍？這問題看似單純，若深究之，就可發現其中涉及的問題還不少。在臺灣這塊土地上，自有佛教以來（一般說是明鄭時代）以迄當今之佛教，都是屬於「臺灣佛教史」的範圍。或者我們可以這樣說：「臺灣佛教史」指的是在「臺灣這塊土地上」的佛教。或許有人會追問：在近400年來的「臺灣佛教史」，其內容又是甚麼？有那些值得重視的特色？如何對之進行分期？凡此，均有必要進行一些梳理。

關於「臺灣佛教史」的範圍，也就是其領域(Field)何在？「領地(Gebiete)、基地(Boden)在哪裡？當我們討論「臺灣佛教史」時，會發現：有些問題除了是「臺灣佛教史」的問題外，他同樣是屬於「民國佛教史」的問題（詳下節分析），例如：原屬中國福建省的金門和馬祖，經過1949年前後的國共內戰，這兩個地方的佛教，明顯與中國大陸決斷而與「臺灣」本島結合，這裡呈現出：「臺灣佛教史」的邊界到底應該畫到哪裡？「界碑」應該立在何處？我們的理解是：「臺灣佛教史」的邊界似乎是模糊的，它和其他學術領域的邊界線很難清楚劃分，有時它既是屬於「臺灣佛教史」的範圍，也是屬於「中國佛教史」的範圍，其間又涉及「統與獨的問題」，想要界定清楚，並不容易。以上是關於「臺灣佛教史」的一般觀念。

當我們對「臺灣佛教史」概念進行理解時，應儘可能地先求掌握全體，也可以說是「臺灣佛教史」本身所擁有的一種知識體系，能夠將它提綱挈領地歸攝在一個可以方便掌握的規律之下，其中就要先擁有一種工具，作為方法上的指南針。凡是我們

可以知道的，可以期待的，好比是對一個地方風景的描繪，如果只注意到某些個別地方，就會看不到全景。事實上，個別部分之所以有其價值，在於它與全體間的關係，了解這些，這也是讓我們認識「臺灣佛教史」的一種可能方式。

通過對「臺灣佛教史」的研究，以了解「臺灣佛教」，這是當代佛教研究者的使命，也是不能迴避的工作。「臺灣佛教史」的真正奠基，在於使之成為一種比較有系統的知識，而不僅僅是各種意見的羅列，或者是一種博學式的興趣，一種多餘無意義的學問。「臺灣佛教史」有其範圍，有其特性，也有其任務；唯有體認到這些，才能樹立它應有的尊嚴。

參、從幾個方面來界定「臺灣佛教史」

如何界定「臺灣佛教史」的範圍？略可從如下幾個角度入手：

一、從「近代臺灣史」與「近代中國史」角度來看：由於學術分工的細緻化，許多不同領域的學門，因不同方法學的運用，產生了分屬於不同領域的共同研究課題，這裡暫把它稱為「學術的邊界」。將「學術的邊界」用在衡量「臺灣佛教史」之上，我們想知道的是：「臺灣佛教史」的「邊界」到底在哪裡？可能和「臺灣佛教史」為鄰的，到底有那些研究領域？

近百餘年來，臺灣歷經清廷、日本及國民政府不同統治政權的移轉，使得臺灣與周邊地區的人口流動頻繁而複雜，有來自中國大陸的大量移民，也有來自日本國籍其他地區的。1945-1949年前後的人口大遷移，型塑了戰後臺灣人口的基本結構，當我們研究這階段歷史的時候，會發現有許多人都有「中國經驗」（指臺人赴中國後再返臺）或是「中國背景」（由中國大陸不同的地區來臺），這些人的生平資歷，若純由臺灣史立場看，有些人的經歷是空白的，因為不容易找到他們相關資料，而無法呈現完整的歷史圖貌。就目前「臺灣歷史學研究群體」觀察，可大別為「研究中國歷史的」和「研究

臺灣歷史的」兩大區塊；再把範圍縮小到「近代史」範圍，就可以分為：「研究民國史的」和「研究臺灣史的」兩個學術群，兩群雖偶會有交流，但壁壘分明，其間少有交集、互動，這種現象也呈顯出因現有的學術分工（類）導致的缺憾，而出現「鴻溝現象」，這可以學術研究「邊界」問題來理解。⁶

如果把這種學術分工用到「近代佛教史」研究上，就可以分出：「民國佛教史」與「近代臺灣佛教史」兩個研究領域。但是這兩個領域，也並非完全「涇渭分明」，例如：江燦騰寫的〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧〉一文，⁷此文可以屬於「民國佛教史」，也可以屬於「近代臺灣佛教史」範圍。有的研究成果，我們甚至不能只納入這兩個範圍之內，例如：慧嚴法師寫的《臺灣與閩日佛教交流史》一書，⁸他是屬於「民國佛教史」，也是屬於「近代臺灣佛教史」，更是屬於「日本佛教史」的一環。

二、從地域（地理疆界）角度來看：1945年（或者說1949年）以後的「臺灣」地區，屬於中華民國政府統治之下的地方，除了「臺灣」本島，也包括澎湖群島、蘭嶼、綠島、小琉球，以及屬於福建省的金門和馬祖，在這些地方的佛教，都可以概括地稱之為「臺灣佛教」，屬於「臺灣佛教史」研究的範圍。

以金門為例，在1949年兩岸為分治之前，這裡的佛教只能說是「福建佛教」的一部分，但自1949年以後，金門列嶼屬於「自由中國」的一部分，與「福建佛教」逐漸疏離。根據中華民國內政部《全國宗教資訊網——臺灣宗教百景》，其中即有位在金門太武山上的海印寺。海印寺又稱太武巖寺，位於太武山頂峰梅園後方。海印寺建於宋朝咸淳年間（1265–1274），根據明代盧若騰（1598–1664）的「太武寺碑記」記載，敘說神蹟顯現於太武山，鄉民因而奉祀當時泉州普遍信仰的通遠仙翁（宋朝初期人，人稱白鬚公，姓氏已不可考，又被稱為樂山王），後來，信眾在夜間見到觀世音菩薩現身，乃改奉

祀觀音佛像，自此海印寺也就從道教廟宇變成一座主祀佛菩薩的佛寺。海印寺歷經明萬曆8年（1580）、萬曆28年（1600）、永曆15年（1661）等數次修整，至1958年金門八二三砲戰，遭嚴重損毀，1960年後重建，1988年寺外的「海山第一」石門關，被公告為金門縣定古蹟，2009年再將海印寺的大雄寶殿登錄為歷史建物。值得吾人留意的是：內政部在此「全國宗教資訊網」中，將金門海印寺標為「臺灣地區罕有起源於宋代的寺廟」。⁹

三、從臺灣佛教「向外弘化」（國際交流）角度來看：許多臺灣佛教團體，並不以在臺灣發展為足，有機會都會到臺灣境外創建道場。譬如，新北樹林海明寺悟明法師，1963年應美東佛教總會之請前往弘法，並於美國創辦中美學佛會以及洛杉磯護國禪寺。臺北華嚴蓮社成一法師，於1984年7月在美國加州聖荷西市成立華嚴佛教會（華嚴蓮社）。臺中市南區慈明寺，由聖印法師開山創建，聖印法師除在臺灣興建臺中慈明寺、霧峰萬佛寺、臺北慈明講堂、高雄聖願寺外，在紐西蘭也建有慈明寺。屏東東山寺天機法師1991年在美國加州洛杉磯創立圓融禪寺，1992年在加拿大溫哥華創立圓融禪寺，也在中國山東省興建圓融禪寺、東山禪寺。洛杉磯護國禪寺、美國華嚴蓮社、紐西蘭慈明寺，以及洛杉磯和溫哥華的圓融禪寺，只是部分臺灣佛教道場在海外創設分院的例子，更突出的例子是——法鼓山、慈濟、佛光山這三個大教團，在全球許多地方都建立有海外道場。¹⁰這裡想提出的問題是：戰後臺灣佛教團體向外弘化，他們在海外創建的道場，是臺灣佛教向外擴展的一種表現，難道不屬於「臺灣佛教史」的一範圍嗎？

或許我們可以佛光山在馬來西亞弘化為例，進一步說明此問題之複雜性。在馬來西亞，我們可以很容易地發現「臺灣佛教」的蹤跡，例如：高雄慧日講堂慧律法師、臺南妙心寺傳道法師、見輝法師、新竹永修精舍寬謙法師、臺灣百丈山力行禪寺創辦人慧門法師、福嚴佛學院厚觀

法師、原始佛教會隨佛法師等人，就曾在不同時期受邀前往弘法，他們的弘法，均屬短期性質，沒在當地成立道場。相較於此，佛光山教團在馬來西亞不但成立了國際佛光會馬來西亞協會（在全大馬各地共有28個佛光分會），同時在各地成立了25個道場，此在臺灣佛教境外弘化史上，顯得非常突出。佛光山在馬來西亞的活動，在「臺灣佛教」立場，是屬於「境外弘化」，但其所表現出來的，卻是佛教在馬來西亞的「本土化」（也可以說是「在地化」）。所謂「本土化」，就是要讓佛教依各地的文化思想、地理環境、風俗民情之不同，發展出各自的特色。¹¹類似的例子，也出現在佛光山在香港地區的弘化活動上。¹²問題來了！佛光山在馬來西亞開設的道場，當然屬於「馬來西亞佛教史」範圍；在香港地區創立的道場，是屬於「香港佛教史」範圍；但是，當我們要對「臺灣佛教」的範圍加以界定時，這些海外道場難道能夠加以忽略嗎？

四、從「不同宗教間的互容」角度來看：

以觀音信仰為例，臺灣的觀音信仰，係從「外來」，但後來又成為「本土」式的一種崇拜。闕正宗在其《臺灣觀音信仰的「本土」與「外來」》一書，主要探討自鄭氏入臺後，於三百餘年中，臺灣觀音信仰的發展演變。臺灣的觀音信仰與媽祖崇拜，是臺民信仰的雙璧，觀音信仰的歷史是「臺灣佛教史」的一環，可以探索漢人移民在適應新環境中的心路歷程。¹³筆者撰《流動的女神——觀音與媽祖》一書，第四章〈當觀音遇見媽祖：探討觀音信仰與媽祖信仰的關係〉中指出，歷史上的觀音信仰，並不止是佛教女神，在道教及民間信仰中，都可以看到祂的影響力；同樣的，媽祖信仰也不止是民間信仰中的女神而已，祂與道教、佛教，亦有很深的交融。自宋以來，媽祖廟中即常設有觀音殿，並由僧人住持，這種情況也存在於臺灣的：臺南大天后宮、北港朝天宮、新港奉天宮、大甲鎮瀾宮、新莊慈祐宮、麥寮拱範宮、朴子配天宮、艋舺龍山寺等寺廟中。¹⁴這裡想點出

的是：臺灣的觀音信仰，與佛教有關，也和道教有關，和一般的民間信仰也脫離不了關係。祂突破了佛教、道教和民間信仰的邊界。

五、從「現有的臺灣佛教內涵」

來看：近400年來臺灣佛教史各階段中，有不同的主體。清代臺灣佛教，以民俗佛教與齋教為主體；日治時代，則以漢傳（閩南）佛教與日本佛教為主體；戰後又以新傳入的漢傳佛教為主體。解嚴以後，又有藏傳、日本、南傳佛教等之陸續輸入。¹⁵臺灣佛教歷來雖均以「漢傳佛教」為主，但在目前臺灣佛教生態中，「漢傳佛教」以外的「南傳佛教」與「藏傳佛教」，也逐漸在臺灣生根發展；此外，也有來自日本的：日蓮正宗、創價學會等「日本佛教」；「韓國佛教」，有來自韓國的曹溪宗。當「南傳佛教」、「藏傳佛教」、「日本佛教」、「韓國佛教」逐漸在臺灣發展，擴大其信徒，難免會對臺灣佛教產生衝擊（影響），臺灣佛教也呈現出繽紛多元的面貌。所以當我們談及臺灣佛教的成分時，增加了其間的複雜性與困難度。

肆、「臺灣佛教史」的分期、相關史料及其整理

在歷史研究中，為方便理解其演變過程與特色，對研究主題所涵括的時段，依照不同的標準（如治理政權之性質、社會分化、經濟體制、文化特徵等），進行分段，並就各階段之特點，加以說明與詮釋；這種功夫，可看做是對歷史的分期。合理的歷史分期，可以掌握歷史發展軌跡，有助讀者了解歷史發展（變動）之走勢，本節先談有關「臺灣佛教史」分期問題。因史料是歷史學的基礎，進行「臺灣佛教史」研究，首要任務是掌握足夠重要的相關史料，所以在分期問題談過後，再談有關「臺灣佛教史」史料及其整理問題

一、關於「臺灣佛教史」的分期問題：

關於臺灣佛教的分期，有各種不同說法。李添春曾將之分為：明鄭時期（1661-1682）與清朝時期（1683-1895）兩期；王世慶則分為：荷西竊據時期、明鄭時代及清代、日據時

期、光復以後四期；張曼濤分：臺灣初期、日本統治時期、日本戰敗後三期；梁湘潤、黃介宏分：明代、清代、日據時代、光復後四期；邢福全則分為：荷蘭時期（1624—1661）、鄭氏時期（1661—1682）、滿清時期（1683—1895）、日本時期（1895—1945）、中華民國時期（1945—）五期。藍吉富則分為：清代、日據時代、民國戒嚴時代、解嚴時代等四期。闕正宗則分為：佛教初傳期、佛教日本化時期、中國佛教奠基期、中國佛教發展期四期。以上諸家各種分法中，李添春的分期不完整，僅包括明、清兩代，其餘之王世慶、張曼濤、梁湘潤與黃介宏、邢福全、藍吉富、闕正宗六家，均依不同政權統治臺灣（或政治上的變遷）來劃分，對我們了解臺灣佛教的歷史，有一定的幫助。¹⁶吾人以為：對臺灣佛教史分期問題的重視，可以增強「臺灣佛教史」研究的深度與廣度。

我們若將臺灣佛教史的開始，定在明鄭時期（1661—1682），迄今（2020年）將近400年。若依不同政權遞嬗來看，可分為：明鄭時期（1661—1682）、滿清時期（1683—1895）、日本時期（1895—1945）、中華民國時期（1945—）五期。就研究之重要性言，筆者以為：離我們比較近的時代尤其重要，研究起來比較具有「親切感」，有「現實意義」。

「近代臺灣（佛教）歷史」中，1895年、1945年和1987年，是三個非常重要的年代。以此三年，將臺灣佛教史分成前後四個階段：一、1895年以前：臺灣佛教主要是承接自中國（尤其是閩粵地區），此時期傳入的佛教，往往混合著一般民俗信仰。二、1895至1945年間：日本統治時期的臺灣佛教，初來的是從軍布教師，接著是日本佛教各派在臺建立寺院與佈教所，在日本殖民臺灣的最後10年，為配合全面戰爭需要，實施皇民化政策，臺灣佛教被要求全面日本化，使得臺灣本土佛教完全喪失自主性，直到戰爭結束，日本退出臺灣為止。三、1945至1987年間：臺灣由中華民國政府接管，臺灣佛教轉而走向「去日化」、「中國

化」，由國民黨支持的中國佛教會在其中扮演著極重要的腳色，藉由清除日本佛教遺風，「新臺灣佛教」方得以開展。四、1987年以後：多元組織相繼出現，海峽兩岸佛教恢復交流，本土新興宗派頻出，藏傳佛教流行，南傳禪風來臺，國際交流大為擴展，使得臺灣佛教呈現出多元而複雜的面貌；「多元化」、「國際化」為其重要特徵。¹⁷

二、關於臺灣佛教史料收集與整理問題：

有關研究臺灣佛教的史料，江燦騰曾撰有〈當代臺灣佛教的史料與研究〉一文，對於臺灣佛教史料之種類與收集方法，有極為深刻的分析。¹⁸闕正宗曾撰寫〈戰後臺灣佛教史料的查找與運用〉，其中提到：由於戰後臺灣佛教以「人間佛教」開展論據，為爭取「人間佛教」解釋與發言權，出版佛教期刊成為必備的弘法工具。有關研究臺灣佛教的史料，除了期刊外，佛門人物傳記資料、紀念集、年譜、回憶錄、日記、同戒錄等，都是研究時不可或缺的資料。戰後臺灣佛教的史料繁多而龐雜，如何取得這些史料，就成為研究優劣的關鍵。¹⁹闕正宗長年從事臺灣佛教寺院調查，出版了多部臺灣佛教史研究專著，他所提的各類史料，自然是研究者不容忽視的，這裡特別介紹一本國史館於2000年12月出版的《國史館現藏民國人物傳記史料彙編》第23輯，其中收錄與近代佛教人物有關之「行狀、行述、事略、略傳、行誼、自述、年表」80餘篇，其中包括：大醒法師行狀、大虛大師傳、月霞禪師行略、如學和尚尼事略、周宣德先生行狀、東初長老略傳、張曼濤先生傳略、章嘉大師年譜、斌宗和尚塔銘、默如法師自傳、道安法師事略、道源和尚行狀、廣化和尚行狀、續明法師行狀等。²⁰這些佛教人物傳記，是研究近現代佛教史（臺灣佛教史），值得參考的資料。

過去國史館收集近代人物資料，從總統府、考試院及其他單位蒐集了很多訃聞，再從中挑選比較具有份量的人物，編輯成書，其中就有一些是佛教有關的人士。傳道法師住持時代的臺南

妙心寺，圖書館中也收集了不少類似的資料，這對我們了解臺灣佛教史，都有一定的助益，但留意收集者似乎並不太多。

近年來臺灣佛教文獻數位化工作逐漸受到重視，資料庫的建立對學術研究工作之推進極為重要。除了印順基金會推出之《印順法師佛學著作集電子書》、²¹臺北華嚴蓮社《南亭和尚全集》、²²三峽西蓮淨苑《智諭老和尚著作集》、²³「道安長老數位紀念館」之《道安法師遺集》、²⁴法鼓山之《東初老人全集》，²⁵以及聖嚴法師《法鼓全集》²⁶等僧人文集（或全集）外，「臺灣佛教文獻數位資料庫」計畫，值得我們留意。該資料庫希望建置一涵蓋明清至今的大型臺灣佛教資料庫。特色在能提供臺灣佛教研究資料，包括書籍和期刊論文（目錄及全文）、訪談紀錄、文件、圖片等。²⁷

自2001年起，中華佛學研究所與法鼓佛教學院研究團隊積極推動「臺灣佛教文獻數位資料庫」、「臺灣佛教數位博物館：蓬萊淨土遊」等臺灣佛教數位典藏專案。2007年，研究團隊獲浩然基金會補助，繼續進行「臺灣佛寺時空平台」與「《臺灣佛教》期刊數位典藏」專案計畫，以補前述兩個臺灣佛教相關數位典藏計畫之不足。「臺灣佛寺時空平台」計畫係利用地理資訊系統與時間平台的建構技術，整合「臺灣佛教文獻數位資料庫」與「臺灣佛教數位博物館」等網站資料，發展成臺灣佛教地理資訊平台。「《臺灣佛教》期刊數位典藏」專案典藏有《臺灣佛教》共187期所有內容，使「臺灣佛教文獻數位資料庫」在臺灣戰後時期佛教文獻典藏更加完整。²⁸有關臺灣佛教史料種類多且量大，但就目前完成的進度來看，尚存有很大的發展空間；可見臺灣佛教文獻數位資料庫之建立，是處於「進行式」中；資料庫既標榜要完整，投入者除要有非常熱忱外，對史料之蒐集與鑑別，也需要有對臺灣佛教史研究夠專業的人協助，否則其效果會大打折扣。

伍、結論

本文前列各節，分別從：「臺灣佛教史」的一般觀念、從幾個方面來界定「臺灣佛教史」、「臺灣佛教史」的分期與相關史料及其整理等問題，進行了一些論述，目的是想釐清有關吾人在進行「臺灣佛教史」研究時可能會面對的問題，這些或許也可以說是屬於知識論上的問題。我們關心：如何建構一種有關「臺灣佛教史」的知識系統？也關心「臺灣佛教史知識」的組成，應該包含哪些內容？他對臺灣佛教未來發展的意義何在？等相關問題。以下進一步就與「臺灣佛教史研究」有關的：建構「臺灣佛教史」知識體系的必要性及其價值、「臺灣佛教史研究」的盲點、「批判性的臺灣佛教史研究」與「宣揚性的臺灣佛教史研究」、「臺灣佛教史」研究的終極目的等問題稍加論述，希望對此領域有興趣的讀者，能有一些參考的價值。

一、建構「臺灣佛教史」知識體系的必要性及其價值：

「臺灣佛教史」研究是一種包含無盡學術潛力的學問，可以展現一種具有臺灣特色的佛教。但其中的關鍵在於——是否能夠建構一個有關「臺灣佛教史」的知識系統（體系），並讓這樣的體系本身，具有其嚴謹的規範性，同時也要有其開放性，每一部分內容，都是為了真正知識的全部總合，而對另一部分的領域所做的補充。建構這樣的知識體系，使之賦有一種規律性，並能配合其目的，需要具備一種適合的方法論才行。

筆者以為：這些工作是臺灣本地學者的任務，臺灣學者應掌握「臺灣佛教史」研究的主動性；我們當然歡迎各方學者共同加入研究臺灣佛教，但是當臺灣地區的研究者努力不足，甚至完全漠視這領域之研究時，就會喪失對臺灣佛教思考與研究的主導性，這是我們所不樂意見到的。也唯有如此，方足以激發出辯證發展的「臺灣主體性」，展現出一個充滿活力的學術環境，研究者在良性互動中，能相互回饋，共同開發「臺灣佛教史」所蘊藏的豐富內涵，才能讓更多人了解「臺灣佛教史」的價值及

重要意義之所在。

二、「臺灣佛教史研究」的盲點：學術研究貴在能公正、能客觀，此點就研究者言，必需要具備有足夠的警省(反省、反思)能力，否則很容易陷入「研究盲點」。盲點之一是，自己身處某教團(寺院)中，為宣揚自己教團在弘法上的貢獻，過分誇耀自己師尊(尊長)的貢獻，這其中包括僧、信二眾。盲點之二是，研究者受某教團(寺院)委託，進行有關該教團寺院歷史研究，因受人之託，或基於情誼(也可能是金錢上的誘惑)，做出「言過其實」的評價。盲點之三是，自己沒有掌握足夠的史料與詮釋能力，冒然撰文成篇。前兩者，與研究者心態有關；後者，因研究者學術訓練不足造成。

三、「批判性的臺灣佛教史研究」與「宣揚性的臺灣佛教史研究」：

筆者在《論戰後臺灣佛教》一書〈序論〉中曾說，研究臺灣佛教史應具有足夠的批判意識，因為：唯具有批判意識的「臺灣佛教史」，才能凸顯臺灣佛教史的真價值。在漢人傳統價值判斷中，向有「同代不批評」、「隔代不討論」傳統；在西方，則不論對「同代」或「隔代」，均有很強的批判意識。正是因為國家權力及政治意圖，或者是為了某些團體的利益，可以扭曲歷史；歷史研究者應該用自由意志，戮力於追求真相，唯有具備不隨便妥協的批判性，才能盡到史家的責任。在有關「臺灣佛教史」研究上，我們強調——「批判意識」的重要。²⁹

「宣揚性的臺灣佛教史研究」與「批判性的臺灣佛教史研究」相對應，最常出現在自己撰寫自己的教團中；這些作品，如果只當作宣傳品來看還可以，怕的是被說成是學術性的研究。其間的分別，對一般讀者言，不易辨識，這樣在無形中就很容易混淆視聽，不僅傷害到佛教本身，也無助於臺灣佛教史之研究。

四、「臺灣佛教史」研究是否應有終極目的？如果有，它的

終極目的又是甚麼？《我們從哪裡來？我們是誰？我們到哪裡去？》，是法國後印象派畫家保羅·高更(Paul Gauguin，

1848–1903)的名畫，高更與梵谷、塞尚並稱三巨頭，其一生充滿傳奇，曾兩度前往南太平洋的塔西提島與土著人共同生活，在這期間他創作了這幅畫作。這是高更用熱情完成的巨作(尺寸139×375cm)，此時的高更貧苦交加，又得知自己女兒自殺的消息，心情極為沮喪的他，喝下毒藥企圖自殺。在被救活後，以極大的熱情完成了這幅作品。畫面從右到左描述了人從出生到死亡的過程。在這幅畫中，描繪了世間百態，也是他對人生的徹悟和理解。³⁰高更用他的藝術表現，向我們提出了——你從哪裡來？你是誰？你往哪裡去？——三個值得我們思考的大問題。高更的提問，將繪畫提升至哲學思辯層次，因此使他的創作，有更深一層的含意。

回到本文主題——我們要問：「臺灣佛教史」研究是否應有終極目的？如果有的話，它的終極目的又是甚麼？筆者以為，研究「臺灣佛教史」，不應只是一種學術上的樂趣，「臺灣佛教史」的成立，除有鑑往知來目的外，主要是為了釐清瀰漫在佛教史上的迷霧，清楚地勾勒出過去發生在臺灣佛教史上的事務環節，點出其優點與不足之處，進而促使有心修學佛法者，能把握真理，依釋迦佛所傳之教理奉行不逾，最終達到解脫的目的；「臺灣佛教史」研究不只是一個表面的問題而已，我們也留意到——透過研究，能深入佛理，讓研究工作本身即帶有佛法實踐的意義。

還有另一個例子：德國哲學家康德(Immanuel Kant, 1724–1804)在《純粹理性批判》中，提出了三個哲學需要普遍解決的問題。第一個問題：我們能夠知道什麼？這是《純粹理性批判》首要解決的問題，即認識論的問題。我們應該知道我們知識的範圍在哪裡，用什麼能建成知識。第二個問題：我應該做什麼？這個應當建立在自由意志之上，一個自由人該做什麼(很明顯是《實踐理性批判》的東西)。第三個問題：我可以希望什麼？這便是宗教問題了，解決的是道德和自然之間的相互統

一。如何讓最大的德行配上最大的幸福。而在這三個問題中，不解決認識論的問題則一切無從談起。³¹有關研究「臺灣佛教史」的問題，我們也認為，認識論方面的探討不容忽略。

檢討「臺灣佛教史」這門學問的不足，進行必要的補充、突破與理論上的建構，是發展這門學術的文化使命。本文之撰寫，即是基於此種體認而作，希望能為「臺灣佛教史」的研究與學門建構，略盡點個人棉薄之力。

- 1 古倫神父(Anselm Grun)、昭慧法師著，吳信如譯：《你信什麼？基督宗教與佛教的生命對話 (Was glaubst du?)》(臺北：南與北文化出版社，2013年3月，初版1刷)，版權頁及封底頁介紹。
- 2 侯坤宏著：《太虛時代——多維視角下的民國佛教(1912-1949)》(臺北：政大出版社，2018年9月，初版1刷)，頁490-491。
- 3 太虛法師：〈修持與研究〉(1945年5月)，太虛大師全書編纂委員會編：《太虛大師全書》(臺北：善導寺佛經流通處，1980年)，精裝第18冊，頁134-136。
- 4 藍吉富：〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，《中華佛學學報》，第12期(1999年)，頁247。
- 5 釋自衍採訪：〈佛教史學者：藍吉富老師〉，《佛教圖書館館訊》，第9期(1997年3月)，網址：<http://www.gaya.org.tw/journal/m9/9-people.htm>，下載日期：2020年8月31日。
- 6 侯坤宏：〈臺灣史、民國史「邊界人物」之相關工具書與資料庫〉(待刊稿)，頁1。
- 7 江燦騰：〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧〉，江燦騰著：《臺灣佛教與現代社會》(臺北：東大圖書股份有限公司，1992年3月，初版)，頁3-35。
- 8 侯坤宏：〈評介慧嚴法師《臺灣與閩日佛教交流史》〉，《臺灣史研究》，第18卷第1期(2011年3月)，頁217-226。
- 9 中華民國內政部：《全國宗教資訊網——臺灣宗教百景》，〈臺灣地區罕有起源於宋代的寺廟——金門海印寺〉，網址：https://www.taiwan-gods.com/html/landscape/1_0011.aspx?i=63，下載日期：2020年8月26日。
- 10 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》(新北：博揚文化事業有限公司，2019年12月，初版1刷)，頁23。
- 11 侯坤宏：〈境外弘化——佛光山教團在馬來西亞〉，妙凡法師、程恭讓主編：《2018 星雲大師人間佛教理論實踐研究》(高雄：佛光文化事業有限公司、財團法人佛光山人間佛教研究院，2019年5月，初版)，頁424-427、442-443。
- 12 侯坤宏：〈從臺灣佛教到香港佛教——以佛光山為例〉，妙凡法師、程恭讓主編：《2019 星雲大師人間佛教理論實踐研究》(高雄：佛光文化事業有限公司、財團法人佛光山人間佛教研究院，2020年5月，初版)，頁656-677。
- 13 闕正宗：《臺灣觀音信仰的「本土」與「外來」》(新北：博揚文化事業有限公司，2018年7月，初版1刷)，〈自序：以何身得度者〉，頁1-2。
- 14 侯坤宏著：《流動的女神——觀音與媽祖》(高雄：佛光文化出版公司，2017年1月)，頁129-177。
- 15 藍吉富：〈臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉，《中華佛學學報》，第12期，頁242-243。
- 16 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁3。
- 17 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁29-30。
- 18 江燦騰：〈當代臺灣佛教的史料與研究——以近百年來的發展為視角〉，江燦騰著：《臺灣當代佛教》(臺北：南天書局，1997年1月，初版1刷)，頁189-241。
- 19 闕正宗：〈戰後臺灣佛教史料的查找與運用〉，《佛教圖書館館訊》，第39期(2004年9月)，頁23-34。
- 20 胡健國主編：《國史館現藏民國人物傳記史料彙編》(臺北：國史館，2000年12月，初版)，目錄頁1-10。
- 21 〈《印順法師佛學著作集電子書》〉，網址：<https://www.yinshun.org.tw/epub/s%20web/epub.htm>，下載日期：2020年9月16日。
- 22 〈《南亭和尚全集》〉，網址：<http://nanting.dila.edu.tw/home/index.html>，下載日期：2020年9月16日。
- 23 〈《智諭老和尚著作集》〉，網址：<http://zhiyu.seeland.org.tw/>，下載日期：2020年9月17日。
- 24 〈《道安法師遺集》〉，網址：<http://dem.seeland.org.tw/ebook/>，下載日期：2020年9月16日。
- 25 〈《東初老人全集》〉，網址：<http://dongchu.dila.edu.tw/web/No2/DonChun2.html>，下載日期：2020

-
- 年9月16日。
- 26 〈《法鼓全集》〉，網址：
<http://ddc.sheng.yen.org/pc.htm>，下載日期：2020年9月16日。
- 27 〈「臺灣佛教文獻數位資料庫」簡介與特色〉，網址：<https://da.dila.edu.tw/index.php/post3-03/>，下載日期：2020年9月15日。
- 28 洪振洲、馬德偉、許智偉：〈臺灣佛教數位典藏資料庫之建置〉，《教育資料與圖書館學》，第49卷第1期(2011年9月1日)，頁103–133。
- 29 侯坤宏著：《論戰後臺灣佛教》，頁vii–viii。
- 30 〈我們從何處來？我們是誰？我們往何處去？〉，網址：<https://kknews.cc/culture/16o8xzg.html>，下載日期：2020年8月31日。
- 31 〈康德的《三大批判》講的是什麼？〉，網址：<https://www.zhihu.com/question/20328360>，下載日期：2020年8月31日。

