（上接第 3 版）

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.taiwangods.com/html/landscape/l_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 關正宗：《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 關正宗：〈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 〈《智論老和尚著作集》〉，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/l6o8xzg.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。

導　師：印順導師　創辦人：如學禪師
發行人：禪光法師（郭麗菊）
發行所：財團法人法光文教基金會
地　址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
編　輯：法光雜誌編輯委員會
電　話：(02)2578-3623　(02)2577-7920
傳　真：(02)2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網　址：http://fakuang.org.tw/
印　刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光

第 376 期　2021 年 1 月出刊

免費贈閱．敬請助印

國內郵資已付
台北郵局許可證
台北字第 5132 號

第 376 期要目
對「臺灣佛教史」研究的一些思考

世出世間

新的一年，作個雪山藥草吧！

高明道

無疑地，2020 堪稱新型冠狀病毒之年。問題雖是前一年年底在中國武漢爆發的，但對全球的影響——無論是個人鬼門關前痛苦萬分的掙扎、家人無從陪伴或告別的沉痛悲傷、醫護人員超過極限的工作壓力與身心折磨，還是社會經濟的蕭條與崩塌、瀰漫社會誤導人心的謠言與狂妄言論、政治諸多驚人的亂象等等——，直到次年才——顯露。當然，對寶島臺灣而言，順緣不可思議，猶如身處颱風眼，相較之下至今整體安然無事。

在新年屆臨之際，有宗教信仰、歸依三寶、特別是有心行菩薩道的人可以如何面對全然不知的未來？筆者思索此問題時，想到《大寶積經．普明菩薩會》的一譬喻。佛在該經對大迦葉尊者說：「譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬，無所分別，隨病所服，皆能療治。菩薩亦爾：所集智藥無所分別，普為眾生平等救護。」比況的大意容易理解，但細節在透過本文的同本異譯（《遺曰摩尼寶經》、《摩訶衍寶嚴經》、《大迦葉問大寶積正法經》）及其梵語本與藏譯本對等段落的參照後，方得避免望文生義。

佛陀首先描述喜馬拉雅雪山王上的藥草，指出這些植物除能治療任何疾病以外，還有一個特性，即梵語所謂 “aparigraha”。古代譯師對此詞有兩種不同的體會，在現代的梵語詞書並看不到，不過其中一種倒跟巴利語中對等詞 “apariggaha” 某意符合，就是古漢譯的「無有所屬」或「無有主」，意即山上的藥草並不是誰擁有的財產。第二種詮釋反映在古漢譯的「無所適莫」和藏譯本的 “ris su bcad pa med”，意味著在親疏之間不加以劃分。（參呂澂《〈摩訶衍寶嚴經〉講要》：「無適莫，即『平等不差別』意。」）

本經較晚期的傳本修飾藥草時，另還多出「無所分別」（《普明菩薩會》，同梵語的 “avikalpa”、藏譯的 “rnam par rtog pa med”），強調這些可愛的植物幫助病患絕無分別心，且最後——僅見於梵、藏二本——更補上一個 “amama”、“nga yir bya ba med”。後者在此應該含「無好惡」、「不偏愛」（“indifferent”、“disinterested”）義，不宜當「沒有貪欲」（“without desire”）講。總而言之，佛讚歎雪山的藥用植物完全無私為眾生解決病苦的問題。

接著就談到菩薩也是這樣，認真提供醫療服務（梵語的 “cikitsā prayati”、藏譯的 “gso bar rab tu sbyor ro”、《普明菩薩會》的「為眾生一救護」），至於治什麼病，只有部分漢譯本載有具體的說法——「為一切人療生死患」、「愈十方天下人生、死、老病」、「能療一切眾生煩惱諸病」。如此看來，菩薩處理的問題並非醫方明範圍內的身心疾病，而是指作為輪迴動力的煩惱。當然，要對治這類沉疴，普通的藥派不上用場，唯有菩薩學會、成就、積累的「智慧藥」（“jñānabhaiṣajya”、“the medicine of insight-knowledge”）。特別值得注意的是菩薩所持的態度。《普明菩薩會》及梵、藏二本都表明菩薩是「無所分別」地搜集藥草，而絕大部分的傳本一致陳述菩薩懷著平等心分享微妙法藥（「以平等心普施」、「普……平等」、「悉等心」、“samacittatā”、“snyoms pa'i sems kyis”），或如《摩訶衍寶嚴經》所謂：不劃分親疏厚薄，平等視之（「亦無適莫」）。

新的一年 2021 能否克服新型冠狀病毒，非醫學界人士的我們自不得而知，但學習佛法，畢竟在正視、對治更可怕的病魔，亦即貪、瞋、癡等無數煩惱賊。尤其菩薩道的行持，不僅照顧自己，更是關懷一切有情。依照上面介紹的經文，菩薩無有所屬，且無分別學習世尊聖教的所有法門，增廣知識，培養智慧，不分彼此、親疏，只要因緣成熟，便樂意幫助被煩惱困住的眾生。多美，多好！所以說：把握新的一年，作個雪山上的藥草吧！謹此與讀者諸君共勉。

法光佛學成人教育 2021 年春季班招生

◎開課期間：2021/3/1～6/13（全期 15 週）
◎上課地點：法光佛教文化研究所（台北市松山區光復北路 60 巷 20 號）
◎報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。
報名表請至法光網站招生網頁下載（網址：http://fakuang.org.tw ）
◎報名方式：Tel:(02)2578-3623　Fax:(02)2577-6609　E-mail：fakwang@gmail.com
◎學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證，
（缺課時數超過六分之一者不得申請）
◎上課時間、課程名稱及任課教師如下：

	上課時間	科目名稱	任課教師
01.	週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》(本課程上課12週)	鄭振煌（法光佛研所教師）
02.	週一 14:00-16:00	梵語入門(上)(專案免費課程)	趙淑華（法光佛研所教師）
03.	週一 16:00-18:00	梵語佛典導讀(專案免費課程)	趙淑華（法光佛研所教師）
04.	週一 19:00-21:00	藏語入門（下）	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
05.	週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
06.	週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭（法光佛研所教師）
07.	週二 19:00-21:00	英語佛學論文選讀	高明道（法光佛研所教師）
08.	週二 19:00-21:00	進階藏文文法與翻譯	黃奕彥（政大、法光佛研所教師）
09.	週四 14:30-16:30	龍樹根本慧論中觀禪修法	張福成（法光教師、資深翻譯）
10.	週四 19:00-21:00	書法寫經-進階班	胡進杉（前故宮圖書文獻處副處長）
11.	週五 14:30-16:30	藏漢翻譯實作(專案免費課程)	張福成（法光教師、資深翻譯）
12.	週五 19:00-21:00	《現觀莊嚴論》	丹增南卓（甘丹寺拉然巴格西）
13.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文（中華佛研所研究員、法光佛研所教師）
14.	週六 09:00-11:00	十二門論（下）	劉嘉誠（法光佛研所教師）
15.	週六 10:00-12:00	書法寫經-初級班	胡進杉（前故宮圖書文獻處副處長）
16.	週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(3月6日起,共10週)	高明道（法光佛研所教師）
17.	週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道（法光佛研所教師）
18.	週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(本課程上課10週)(免費課程)	釋清如（法光佛研所教師）
19.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道（法光佛研所教師）
20.	週日 14:00-16:00	巴利注疏選讀	高明道（法光佛研所教師）

2021 年台北法光寺　法會

法會名稱	日期
新春祈安法會(拜三千佛)	國曆 2 月 12 日～2 月 14 日 農曆正月初一日～初三日
齋天法會	國曆 2 月 20 日 農曆正月初九日
觀世音菩薩聖誕	國曆 3 月 31 日 農曆二月十九日
釋迦牟尼佛佛誕(浴佛節)	國曆 5 月 13 日 農曆四月初二日
觀世音菩薩成道日	國曆 7 月 28 日 農曆六月十九日
觀世音菩薩出家日	國曆 10 月 24 日 農曆九月十九日
藥師佛七法會	國曆 10 月 25 日～10 月 31 日 農曆九月廿日～廿六日
盂蘭盆法會	國曆 11 月 1 日～11 月 3 日 農曆九月廿七日～廿九日
大悲懺法會	農曆每月第二星期日
藥師佛法會	農曆每月廿九日
光明燈會 消災法會	農曆每月初一、十五日祈安

法光寺地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
法光寺電話：02-2579-1940

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、關正宗、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。或許有人會這問：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」「中國佛教史」的範圍，其間又涉及「統與獨的問題」，想問少有交集、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

（下轉第 3 版）

敬祝　法光雜誌讀者：

吉祥如意・福慧增長

法光文教基金會
法光佛教文化研究所
法光雜誌社　敬賀

印順導師語錄

菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；
要達成利他目的，不能不淨化自己身心。
這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

（上接第 2 版）

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，也在中國山東省與建圓融禪寺、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。關正宗在其《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、艋舺龍山寺等等廟中。[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。關正宗則分為：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、關正宗六家，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]關正宗曾撰寫〈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]關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。筆者以為：目前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：蓮萊淨土遊」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，

（下轉第 4 版）

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、關正宗、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。或許有人會這問：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」「中國佛教史」的範圍，其間又涉及「統與獨的問題」，想問少有交集、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

（下轉第 3 版）

敬祝　法光雜誌讀者：

吉祥如意・福慧增長

法光文教基金會
法光佛教文化研究所
法光雜誌社　敬賀

印順導師語錄

菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；
要達成利他目的，不能不淨化自己身心。
這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

（上接第 2 版）

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，也在中國山東省與建圓融禪寺、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。關正宗在其《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、艋舺龍山寺等等廟中。[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。關正宗則分為：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、關正宗六家，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]關正宗曾撰寫〈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]關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。筆者以為：目前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：蓮萊淨土遊」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，

（下轉第 4 版）

到底誰能吹毀須彌山？
——再談漢文釋典中的「老病人」

／高明道

述及老病人的大乘修多羅，除了《涅槃》、《摩訶迦葉》二經共載的愚蠢富翁故事之外[1]，另有隋天竺三藏達磨笈多譯《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》裡的一則有趣的譬喻。該契經《佛作神通品》陳述佛與不空見菩薩之間的若干互動。一開始，如來背定、讚歎不空見：「爾時世尊自袈裟內出金色手，摩彼不空見菩薩，摩訶薩頂。復出廣長舌相，即告不空見菩薩言：『善哉，善哉，汝不空見！汝今乃能為諸眾生如是歎說如來，應供、等正覺真實功德也。』」[2]接著，佛陀以「不空見啊！如果有人說 x，你——不空見啊！——就應該瞭解此人用很貼切的方式講如來」的方式，透過九段結構一致的言說，襯托出世尊的殊勝。例如第一段是：「不空見！若有說言：『世間眾生無救護時，是中必有能救護者出現世間，為作救護。』不空見！當知即是善說如來也。」[3]九段講述完畢，進而總結如此說可以成立的的理由：「所以者何？吾今出於五濁惡世，宣揚妙法，斷除邪垢，能多利益諸眾生故。」[4]

客觀點出佛的特殊身分後，世尊假借神通，讓在場大眾都清楚看到現在十方諸佛在莊嚴的國土中度化眾生的盛況：「爾時世尊手摩不空見菩薩頂時，即以神力於一念間令此大眾咸見東方無量無邊不可說阿僧祇現在一切諸佛國土。彼國土中諸佛，世尊——未滅度者——及彼眾生一切境界，皆悉現前，亦聞彼佛說法音聲，亦見彼剎清淨莊嚴種種具足。如是乃至南、西、北方、四維、上、下十方所有諸佛淨土，一切境界明了現前，若觀掌中菴摩勒果。」[5]過去、當來諸佛相同的狀況，透過另外兩次的神變運用，也呈現於不空見面前。[6]經文此處在逐漸精簡的描述上特地強調：如此神奇的經驗除靠「佛神力」之外，還端賴「不空見本願因緣」。這個概念，下一段落開頭便重新被提出：「爾時不空見菩薩，摩訶薩以本願力、承佛威神，盡見十方三世諸佛及彼佛剎清淨莊嚴已，為重宣此義，即從坐起，正持威儀，偏袒右肩，右膝著地，合掌向佛，以偈頌曰……」[7]這是看來熟悉、廣見於眾多契經的情節，然而實際上頗為奇特。查《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》所有相等經文，發現一般敘述的架構都十分整齊——誰剛剛說話，他才「為重宣此義」接著講偈頌。例如《不空見本事》、《讚三昧相》、《正觀》、《示現微笑》等四品，佛陀言說後，即「為重宣此義，以偈頌曰」[8]，而《見無邊佛廣請問品》中，不空見菩薩「發如是等諸疑問已，為重宣此義，以偈問曰」[9]。很顯然，此處《佛作神通品》的情形與眾不同，因為「為重宣此義」的不空見菩薩並非原來的發言者。然而，不論此矛盾可否化解，無關泄文要討論的重點一構成《佛作神通品》文下半的偈頌。其中前四首為[10]：

三千世界所有水　若人欲量皆可知
調御丈夫天人師　戒行深遠孰能測
須彌高廣最巍巍　羸老病人口吹散
世尊初入於禪定　德百千劫難可了
虛空足量能盡邊　四方亦可步其際
世尊大師等正覺　智慧甚深無涼底
虛空平等無罣礙　可為暴風所飄動
如來本性無煩惱　貪恚癡毒何所居

可見，不管佛陀的戒行、禪定、智慧，抑或如來已無煩惱可言的境界，不空見菩薩都用生動的譬喻來描繪世尊的不可思議。未料，其中第二首，比況的方式顯得有點不合理，因為怎麼偏偏有個「羸老病人」居然具有吹散須彌山王的能力？此說似乎違背常理，不符一般經驗。所幸《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》有漢文的同本異譯，即劉宋天竺三藏功德直譯《菩薩念佛三昧經》。參照該經卷第三的《如來神力證正說品》，立即發現：《大方等大集經．菩薩念佛三昧經》令人納悶處，在《菩薩念佛三昧經》逕刃而解：

時不空見覩諸佛已，即從坐起，齊整衣服，右膝著地，合掌恭敬，白佛世尊，而說偈言：

「三千大千水　人或知其限
善調御世尊　戒品不可量
假使曠劫思　不能測其岸
如有勇健士　一吹震須彌
佛入初禪定　千劫不能動
足履虛空遊　能知其邊量
縱使窮劫中　不能度佛智
虛空無形量　狂風亦能動
世尊無煩惱　莫能斷其辯」[11]

功德直的筆下不僅「為重宣此義」的問題不存在，也必須是勇健士才有辦法「一吹震須彌」，無疑較有說服力。

普查《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》，發現其中「吹」字出現率相當高。部分例子所勾畫的景況容易理解，如《不空見本事品》敘及往昔善住城，說：「彼城諸門，咸有金、銀二種絡網羅覆其上，復於網上種種嚴飾——金網銀鈴，銀網金鈴。清風吹動，出微妙音，具足和雅，猶如天樂。」[12]或如《思惟三昧品》上一系列的譬喻：「為大法明，然大法炬，吹大法螺，擊大法鼓，奮大法鞞，乘大法船，設大法橋。」[13]前者是自然現象，與他經的「微風吹動」、「和風吹動」、「清風吹動」、「大風吹動」、「猛風吹動」、「惡風吹動」、「隨風吹動」或「風吹動搖」、「風吹動之」等等屬同等類型，在認知經驗上易於想像，而後者則是釋氏文化裡相當普遍的「吹法螺/螺」譬喻。不過《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》另也配載頗難思議之事，例如不空見菩薩讚揚佛，兼提問：「聖衣離身四指間　終無近體而能住　旋嵐巨風吹不動　世尊何事而勸請」？[14]此現象奇特，但玄奘譯《大寶積經．菩薩藏會，如來不思議性品》亦提過，說：「如來被服，不著其身，如四指量。吹嵐婆風不能搖動。」[15]

較特別的描述，則有《神變品》裡大迦葉先以長行回答阿難，說：「仁者！此褒殊常，非我能作。所以者何？我念一時輒不自量，在世尊前作師子吼。阿難！我時於此三千大千世界須彌山王及大鐵圍乃至諸餘黑山之屬，一以口吹，能令破散，乃使無有如微塵許。其有眾生，住彼山者，不令損害，亦無覺知如是諸山皆悉滅也。阿難！我又一時於此三千大千世界一切大海、大河、小河、陂池請水乃至無量億那由他百千水聚，以口一吹，皆令乾竭，而彼眾生不知不覺，亦無苦惱。」然後再次用偈頌傳達這意思[16]：

阿難十方大水聚　大海巨河諸流等
令彼枯竭無遺滓
曾住正覺世尊所　於此剎中作神變
我能乾竭水聚時　眾生無損亦不覺
此界所有一切山　須彌鐵圍黑山等
能以口風吹令散　仁者我住如是通
眾生所有住須彌　及餘諸山不動處
爾時令彼無損覺　智者我有如是通

此處所談，全屬於神通力的表示，與羸老病人或勇健士無關。[17]較接近《佛作神通品》之例，則見於前一品——《大方等大集經．菩薩念佛三昧分》的《讚如來功德品》。不空見菩薩一段佛讚最後數首偈頌說[18]：

虛空猶可盡其界　諸方亦可極其邊
無上調御天人師　清淨戒行孰能測
大海可以口欹乾　無邊水聚亦復竭
諸佛光明不可識　清淨戒行誰得邊
須彌可以口吹散　大小鐵圍亦復然
諸佛妙行不可知　清淨戒行難得底

雖然單純，捨戒、定、慧等範疇讚揚世尊，而僅專注於其「清淨戒行」，但運用的譬喻則類似《佛作神通品》，差別只是以疑問句型，主語是「孰」或「誰」，未指具體人物。至於《菩薩念佛三昧經》的相應譯文[19]——

我能知虛空　四方廣大相
不能測勇猛　無上清淨戒
能以一氣吹　海水令枯涸
不能測如來　清淨法明戒
能以一氣吹　須彌令碎盡
大小轉輪山　亦復成粉塵
不能測如來　淨戒之崖際
雖復歷劫數　不能得其量

雖是肯定的陳述句，以「我」為主體，但不能解決《佛作神通品》帶出來的疑惑。可惜，本經的印度原典早已逸失，且無藏譯本可資對讀，使得究竟誰有吹毀須彌的本事成為懸案。當然，照常理而言，連勇健士都沒有這樣的能耐，遑論羸老病人，必須是自然的力量才可能，如宋朝隆興府百福院宗鏡禪師述、明代曹洞正宗嗣祖沙門覺連重集的《銷釋金剛經科儀會要註解》所讚：「又被風災壞至三禪天。其風之力吹散妙高須彌，何況餘小山也。」[20]此說，唐代的學者已提過。例如窺基的《瑜伽師地論》略纂》引一部《菩薩見寶三昧經》，陳述：「風災起時，眾生悉生第四禪等。第三禪中，起火風災，名『僧伽多』。先吹遍淨天宮，雨雨相拍，散壞都盡。次吹光音天已下宮殿，令相撐觸，皆無形相。次吹大小諸州、須彌山等，三千剎土上下散滅。」[21]窺基指明為資料來源的經後來編入《大寶積經》，為第十六回——《菩薩見寶會》。問題是：其相關文字的敘述大不相同。[22]《大寶積經》裡真正談到類似的內容，就是上文提過的《菩薩藏會，如來不思議性品》[23]：

爾時薄伽梵復告長老舍利子言：「舍利子！汝頗曾聞風劫起時，世有大風。名『僧伽多』。彼風所吹，舉此三千大千世界蘇迷盧山王、輪圍山、大輪圍山及四大洲八萬小洲大山大海，舉離本處高踰繕那，碎為末不？」舍利子言：「我昔面於佛前親聞受持如是之事。」佛言：「如是，如是，舍利子！又風災起，更有大風，名『僧伽多』。彼風所吹，舉此三千大千世界并蘇迷盧山、輪圍山等及諸大海，舉高百踰繕那已，碎末為塵。或復舉高二百踰繕那，或高四百五百，乃至舉高千踰繕那，或高三千、四千踰繕那已，碎末為塵，乃至或高無量百千踰繕那已，碎末為塵，而此諸塵隨風散滅，了不可得。何況山石當有存首！此風又上，擊散壞滅焰摩天宮，乃至諸塵散滅，何況宮殿當有存者！如是展轉次第而上，擊散壞滅覩史多天、樂變化天、他化自在天、魔羅波天、婆摩天、淨光天、遍淨天所有宮殿，乃至彼諸微塵亦皆散滅，不可而得，何況宮殿牆壁而可存者！舍利子！假使如上大風卒起摧壞世界，即以此風吹如來衣，一毛端際尚不能動，何況衣角及全衣者！何以故？如來，應、正等覺成就不可思議神通、不可思議威儀、不可思議妙行、不可思議大悲故。」

撇開此處巧妙涉及佛陀披的袈裟不談，至於吹散須彌的力量來自自然界的說法，早在聲聞類經就有[24]，資料雖豐，可惜仍無助於化解「羸老病人」之謎。

1 參拙文《漫談漢文釋典中的「老病人」——愚蠢富翁寄財老病人處的故事》（收錄於《法光》雜誌第三七二期〔2020 年 9 月〕第 2-4 版）。
2 見 T 13.415.851 a 12-16。「自袈裟內出金色手」這種通俗的表達方式，全藏僅見此處，但出金色手摩的情節，另見隋那連提耶舍譯《大方等大集經．日藏分．三歸清淨品》的「爾時如來出金色手，摩彼龍面，作如是言」（T 13.397.290 b 22-23）。至於「出廣長舌相，即告」到底是如何操作的，或許必須照《大般若波羅蜜多經》的描繪理解：「爾時世尊從面門出廣長舌相，遍覆面輪。現舌相已，還從口入，皆樂言曰……」（見 T 7.220.314 c 7-9，另參同經 677 b 28-29。）亦即佛宣說之前，廣長舌相已收回。
3 見 T 13.415.851a16-18。
4 同上，851 b 14-15。
5 同上，851 b 16-23。
6 參同上，851 b 24-29。
7 見同上，851 c 1-4。
8 分別參見同上，836 b 16-22、855 c 17-856 b 1、856 c 21-857 c 8、860 c 6-861 a 4。
9 參見同上，852 b 21-853 a 29。另參 854 a 14-c 11。
10 見同上，851 c 9-13。
11 見 T 13.415.848 b 16-27。據《大正藏》斠勘注，「從坐」的「坐」，《宋》、《元》、《明》作「座」；「足履」的「履」，《普宋》、《宋》、《元》作「履」。
12 見 T 13.415.833 b 3-6。據《大正藏》斠勘注，「咸有」的「咸」，《普宋》、《宋》、《元》、《明》作「或」。《菩薩念佛三昧經》上對等處說：「如是——不空見！——又以金銀作大網絡，彌覆門上。金網處處懸於銀鈴，銀網往往垂於金鈴。風吹鈴網，皆作箜篌樂器之聲，宮商調轉，更相應和。」見 T 13.414.795 b 4-7。據《大正藏》斠勘注，「往往」，《普宋藏》作「往往」。
13 同上，859 c 18-20。據《大正藏》斠勘注，「法鼓」的「鼓」，「法橋」的「橋」，《普宋》本分別作「螺」、「藝」。《菩薩念佛三昧經》的相當處作：「欲以法明利益一切：欲吹法螺，擊大法鼓：欲施法船，建立法橋。度諸眾生生死有流。」見 T 13.414.818 b 14-16。據《大正藏》斠勘注，「度諸」的「度」，知恩院藏本作「渡」。
14 同上，833 a 1-3。
15 見 T 11.310.229 b 21-22。據《大正藏》斠勘注，「搖動」的「搖」，《高麗藏》、《大正藏》、*CBETA* 作「拔」。
16 分別見 T 13.415.840 a 18-27、c 17-25。據《大正藏》斠勘注，「遺滓」的「滓」，四藏作「滴」。
17 功德直的譯本於此段落不全譯功於「吹」。長行的部分，迦葉說：「斯神化相非我所為。吾以智力，悉能分別驅示一切。長老阿難！我今住於世尊之前作師子吼，能以三千大千世界，其中諸水——江河、溪壑、泉源、池沼、百千萬億無量巨海一切水聚，吸置口中，悉使枯竭，令諸水性、魚龍之屬都不覺知，亦無惱害。長老阿難！汝今當知：我於佛前請天、世人、梵、魔、沙門一切眾中師子正說無畏之言，我力能吹須彌山王、大輪圍山、雪山山王，乃至三千大千世界一切諸山，皆成微塵，依此山者，都不覺知。長老阿難！我能如是得此自在神通之力。」至於偈頌，則是：「阿難汝當知　我以念定力　現在於佛前
以是三千界　此佛之剎土　一切諸巨海
大小江河等　無量億水聚　我以神通故
悉能吸彼水　置之於口中　雖皆令枯涸
眾生無傷損　不惱於水性　此剎聚須彌
黑山諸山等　我住神奇力　悉能吹散之」，分別見 T 13.414.801 b 29-c 11、802 a 18-26。據《大正藏》斠勘注，「佛之」的「之」，四藏作「定」。
18 見 T 13.415.848 c 27-849 a 3。據《大正藏》斠勘注，「歔吸」的「歔」，茲從《普宋》、《宋》二藏，《高麗》、《大正》二藏作「飲」（*CBETA* 從之）。《元》、《明》二本作「噓」。
19 見 T 13.414.809 b 8-15。據《大正藏》斠勘注，「崖際」的「崖」，《元》、《明》二藏作「涯」。
20 見 X 24.467.723 a 10-11。
21 見 T 43.1829.15 b 23-28。
22 參《菩薩見寶會．六界差別品》：「大王！如是三千大千世界，風吹壞時，無有遺餘。大王！譬如毘嵐猛風吹諸飛鳥，彼鳥散滅無有遺餘，——大王！——如是如是此三千大千世界為毘嵐猛風之所吹壞，一切散滅無有遺餘。」見 T 11.310.415 a 25-29。
23 見 T 11.310.215 a 1-24。「小洲」，茲據《高麗》等古藏，《大正藏》誤作「少洲」。
24 如隋闍那崛多等譯《起世經》（T 1.24.357 c 8-358 a 14）、隋達摩笈多譯《起世因本經》（T 1.25.412 c 13-413 a 27）。

感謝
諸位大德發心贊助
敬祝
福慧增長

印順導師語錄

『雜阿含經』是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想—涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。

2020 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

圓測是否為玄奘門下歧出？
——以「種姓問題」與「本覺思想」為核心

楊得煜
政治大學哲學系博士

一、前言

此論文的目的在於：檢討中國七世紀佛教學者，圓測(613-696)，在唯識學上的形象。在[1]種姓問題」上，過去圓測被視為採取「皆成說」立場；在「本覺思想」上，圓測所據《九識章》及《仁王經疏》，則有「起信論」思想之嫌疑。然而，「皆成說」、《起信論》思想等，在東亞佛教傳統中，都被視為真諦的傳承。據此，圓測長久以來都被視為是真諦一系，而此形象建立來自於：1.在歷史文獻中，圓測雖為玄奘門下弟子（新羅一系），卻被塑造為一負面形象，非嫡傳的唯識學者；2.根據史料記載，圓測在玄奘歸國之前，亦曾師業於僧辨、法常等舊攝論師，此二師亦是真諦的再傳弟子；3. 在東亞佛教傳統中，真諦的形象亦是與《起信論》有密切關係；4.在圓測的注疏中，曾引述的真諦《九識章》，就「本覺義」言「阿摩羅識」，而被視為與《起信論》「本覺思想」有密切關係。5.1916 年羽溪了諦〈唯識宗の異派〉一文，主張：圓測在「種姓問題」上採取「一性皆成」的立場。

由此諸點，在過去一世紀中，主流觀點是：認為圓測是玄奘門下歧出，在唯識思想上傾向或屬於真諦一系；亦或認為其有受到《起信論》思想影響。筆者欲指出：1.在歷史文獻上，儘管圓測被塑造成負面形象唯識學者，但是在《解深密經疏》及《般若波羅蜜多心經贊》中，對於「種姓問題」議題，圓測並未偏離玄奘唯識思想。2.在《仁王經疏》中，圓測所據《九識章》，阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」；圓測言及「本覺反照自體第九識」等觀點，確實受到古唯識真諦的影響，但並不合於《起信論》「本覺思想」之模型。

二、圓測屬於「皆成說」，是來自於《起信論》之視角

〈第二章〉中，筆者重新評估圓測屬於「一性皆成」之觀點。圓測在《解深密經疏》中，以百科全書式的注疏，分別列出「皆成說」與「五姓說」等觀點之經證。在《疏》中，圓測引述支持「皆成說」的經證，其理據主要在於二點：1 眾生皆有佛性，如來藏；2 如來神力，得使闡提生善根。據此，主張：「無姓有情，亦得涅槃」；另一方面，支持「五姓說」的理據亦有二點：1.無姓有情，無涅槃因。2.無姓有情，無種姓。據此，主張：「無姓有情，不得涅槃」。筆者認為不管圓測站在何方立場，面對另一不同傳承時，在會釋工作上必然要面對與自身立場相對反之傳承所帶來之張力，即：其一，如來神力，是否能使闡提等有情生起善根？其二，佛性，如來藏等能否成為闡提等有情證得涅槃之根據？筆者認為圓測在會釋此二問題時，所採取的策略必然會反映自身立場。

面對「佛陀神力說」之張力，筆者指出：圓測在面對早期《楞伽經》言「無性闡提依如來神力，生得善根。」及後出唯識文獻言「畢竟無姓」等觀點時，採取的會釋策略是：區分出三種不同意義「無性（姓）有情」，依此來解消在「無姓（性）議題」上，二種傳承的對立。再者，筆者據慧沼文獻所提供的線索，發現慧沼將「無姓有情，無涅槃因」，此「因」解讀為「本有無漏種子」；又圓測亦主張，簡別菩薩與無姓等有情之關鍵在於：「法爾無漏種子，亦即本性住種姓」。據此，圓測將「本性住種姓」解讀為「法爾無漏種子」，已經充分反映出圓測吸收了玄奘唯識學。

面對「闡提有佛性說」之張力時，圓測的困境是：早期文獻如《涅槃經》言：「闡提有佛性」、「眾生皆有如來藏」等說，如何支持「眾生皆可成佛」之觀點？在《解深密經疏》中，筆者發現圓測面對「闡提有佛性說」之張力，所採取的會釋策略是：從法身的視角將《法華經》「無二無三頌」言「一乘思想」，重新解讀為「三乘具有相同真如法身」，背後隱含著三乘具有相同的「理佛性」，筆者認為圓測的解釋策略充分反映了試圖站在玄奘唯識學的立場下，使二種不同解脫學平台能順利運作，而真如法身、理佛性等概念，就是使《法華經》言「一乘思想」，能夠進入到「五姓說」系統的媒介。

最後，筆者認為：圓測對於《法華》、《勝鬘》、《解深密》等文獻，分別界定為「一乘真實」、「一乘方便」、「二者俱有」等不同型態，完全是出自於圓測的會釋策略，而此策略背後亦反映出當時受到玄奘影響的唯識家，一方面繼承舊有文獻中的觀點；另一方面，吸收新譯唯識學觀點後，將這些舊有觀點進行轉換的工作，安置在適當的理論位置上。

四、「本覺」的二種解讀

在〈第四章〉中，筆者列舉「阿摩羅識」概念，在圓測所據《九識章》及真諦所譯相關文獻之間差異。在《九識章》中，阿摩羅識：1.就「能緣義」言「本覺」；就「所緣義」言「真如」；又，2.出纏為法身；在纏為如來藏。反觀，在真諦所譯的相關文獻，如《三無性論》等《論》中，阿摩羅識被解讀為：1.空性、真如；2.「智如合一」之淨識；3.無分別智證境智無差別性。據此，學者們普遍認為圓測所據《九識章》言「阿摩羅識」與真諦所譯相關文獻言「阿摩羅識」，二者不合。前者很明顯有《起信論》思想之嫌疑，而嫌疑處在於：阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」。

除此之外，在《解深密經疏》中，圓測言「阿摩羅識反照自體，無教可憑」；在《仁王經疏》中，圓測言及：「本覺反照自體第九識，即《智度論》第一義悉檀。」在此二注疏中，圓測對於『『真如』是否具有『反照自體義』？」一問題，是有歧異的。前者，阿摩羅識被解讀為「淨分第八識」，屬於有為法；後者，阿摩羅識被解讀為「真如本覺」，屬於無為法。如果「真如本覺」界定為「反照自體義」，亦似乎有以《起信論》思想來解讀「阿摩羅識」之嫌。

在《解深密經疏》、《般若波羅蜜多心經贊》等文獻中，圓測一再強調：根據《如來功德莊嚴經》，「阿摩羅識」是相應於「圓鏡智」之「淨分第八」；批評真諦言「阿摩羅識，反照自體」，無教可憑；根據《佛地經論》，認為「大圓鏡智」來自於無漏種子所生；根據《成唯識論》，認為「第八淨分」屬於「受用身」。由此觀之，在這二部注疏中，「阿摩羅識」概念已是被設置於「四智」、「三身」等對應關係中來討論。對於「阿摩羅識」的解讀，在《解深密經疏》及《般若波羅蜜多心經贊》中，圓測與玄奘唯識學立場是一致：在《仁王經疏》中，圓測明顯的不合於玄奘一系，但，是否就能直接主張：在《仁王經疏》中，圓測受到《起信論》思想影響？筆者認為關鍵處在於：如何解讀「阿摩羅識」：1.就「能緣義」言「本覺」；2.「本覺反照自體第九識」。

二嫌疑。圓測所據《九識章》，立阿摩羅識，在第 1 點中，筆者認為此「能緣義」強調真如作為「認識義」的面向，也就是說，「本覺」強調了「真如」具有「認識作用」，在此意義下稱為「阿摩羅識」或「無垢識」；「所緣義」則強調「真如」作為「認識對象」。在第 2 點中，筆者認為「反照義」，是指：「阿摩羅識能以自身（真如）作為認識對象」。筆者欲指出：阿摩羅識與「本覺」概念合流，不必然要被解讀為《起信論》思想型態。《九識章》主張：真如具有「認識作用」及「認識對象」等雙重意義，筆者認為此與真諦所譯《合部金光明經》等文獻主張「智如合一」、「無分別智證境智無差別」、「合如如及如如智，名為法身」等觀點，若合符節。圓測雖然亦使用「本覺」概念，來解讀「阿摩羅識」，但是此加入「本覺義」之阿摩羅識，仍合於真諦傳承。

筆者認為核心關鍵在於：圓測及《九識章》並未主張：「阿摩羅識能夠作為『無漏聖道』及『虛妄現象』之生因」。也就是說，《九識章》言阿摩羅識，立「本覺義」；及「反照自體第九識」等觀點，具有《起信論》思想之嫌疑，僅是誤解。進一步說，圓測所據就《九識章》，阿摩羅識就「能緣義」言「本覺」，是合於真諦所傳「智如合一」、「合如如及如如智為法身」等觀點。

筆者指出在圓測現存文獻中，對於「阿摩羅識」的解讀，確實能區分出二種不同型態。1.《仁王經疏》中，阿摩羅識屬於「無為法」，被解讀為「法身」在「認識作用」之面向，強調能以自身（真如）作為認識對象；亦或言「合如如及如如智，名為法身」。據此，阿摩羅識與法身，具有同一性，而此背後隱含一獨特觀點，即：將「能認識真理之智慧」歸屬於「法身」。據此，「阿摩羅識」被界定為「無為義」之「認識作用」；玄奘一系，則根據《佛地經論》、《成唯識論》等，已將八識、四智、三身等，形成相互對應關係之理論。並且，此理論以「『認識究竟真理之智慧』不能歸屬於法身，作為核心原則。在此作為前提下，「阿摩羅識」概念，重新被設定為 1.「相應於圓鏡智」之「有為淨識」；2.含藏「無漏種子」之「受用身」。據此，阿摩羅識重新被界定為「有為義」之「認識作用」。