

臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五—一九九五）

江 燦 謄

前 言

臺灣佛教史研究的百年回顧（一八九五—一九九五），是歷經日據和戰後各五十年兩階段的佛教史變遷與發展後，所做的學術史研究的漫長探討。無疑的，這將涉及相當廣泛且內容複雜的資料領域，並非輕易就可以勝任的。

尤其，有關日據時期的臺灣佛教史料，往往是混在其他宗教的資料中一起出現的。這使得在收集和閱讀方面，都增加了不少時間和不便。反之，在戰後的臺灣佛教史料，雖因佛教的快速蓬勃發展，而大量出現，可是資料本身並不一定具有學術史討論的必要性，因此，如何在堆積如山的報告中尋找適當的探討對象，其所面臨的困難度，較之日據時期的資料零散和不便，甚至有過之而無不及。

幸好筆者個人多年來已盡力搜集，並已寫出或編出多種臺灣佛教史（包括齋教在內）問世，因此在面對此困難時，較能設法克服。

雖然如此，在這篇百年研究史的回顧當中，究竟要討論到什麼樣的程度？似乎也應該有一個底線或設想的標準。因任何人，都很難在這一百年歲月所出現的各種論著，都一一窮盡地加以探討。這不但耗時、耗神，純就學術的角度來考量，也不需要如此。例如著名的臺灣史專家林衡道先生，他過去對臺灣各地寺廟作了許多調查，並刊登在各種相關的文

獻上。可是在本論文中，那些資料經過考量和取捨之後，居然連一篇也不會採用。可是，若不知此一選擇過程，單從文獻目錄來看，會直覺地認為遺落了太多林衡道先生的論文。

當然，林先生的文章，並非一無可取，可是，大多數都屬簡單的記述性報導罷了，很容易由其他相關資料中，將其取代了。甚至，不引用，也不妨礙探討。所以，在本文中，經過挑選後，在專書方面（並非純屬佛教史，往往僅局部有用），列入七十一部。論文方面則亦只挑出九十九篇。而且，縱使挑出，也未必都加以討論。也因此，本篇中的百年回顧研究，不可避免的，也帶有若干個人的主觀性選擇在內。其他的人，若挑的話，可能將大不相同。而筆者是按以下方式來使用材料的：

一、自己過去閱讀過、並認為有探討價值的，即予選入。

二、在所附的參考書目裡，不少是首次被公開的。特別是去年（一九九五）以來的許多論文，都只在學會上發表過，而尚未正式在刊物上發表。但，基於有相當重要的參考價值（例如充分反映現階段的臺灣佛教的社會關懷或思想變革者），也儘量納入，故實際上堪稱最新的參考資料了。

三、所附的不少博碩士的相關學位論文，因未出版，或正在出版中，為方便分類起見，一律歸入論文部分

。但註明總頁碼若干，以提供參考。

四、在期刊的登載時間方面，儘量將年、月都註明，以便查對卷期時，較方便，也較精確。

五、有關臺灣佛教史的百年回顧，本文將針對時代變遷和佛教的發展，多層面地交代其研究史的歷程。而假若難免涉及批評時，也希望被批評者曲諒或指教之。否則學術史將不成其為學術史了。

日據時期臺灣佛教史之研究

對於日據時期的臺灣佛教史之研究，若要交代研究史的話，筆者認為至少要包括七個層面，才算完整。即：

1. 調查報告。
2. 齋教研究。
3. 本島人教團史研究。
4. 日本在臺佛教史研究。
5. 日、臺、中三地佛教交涉史研究。
6. 佛教思想與社會變革之研究。
7. 個別傳記與史料之研究。

可是，迄目前為止，要在單一的著作中，能夠具備全部七項者，事實上是找不到。不得已，退而求其次，就以這七個項目來檢驗學界，看看是否用衆人成果就能達到目標？

另一方面，由於探討的乃是「臺灣佛教史研究之百年回顧」，而非僅限「臺灣佛教百年史之研究回顧」，則顯然在內容上，將超出百年以上，即有關明清以來的臺灣佛教史研究，若在百年以來（一八九五—一九九五）曾被學界探討時，也將成為本文說明或分析的對象。不過，為使研究史的歷

程清晰地依序呈現，以下將分別就其主題的相關性，或結合，或斷代地分開說明。

而又因日據時期調查報告在先，底下即先加以檢討。

(一) 調查報告的相關史料與研究史的發展

有關日據時期的臺灣佛教調查報告，最初都是和其他宗教（例如儒教、道教或三教等）一起被調查和提出的。

最早的一份是一八九六年十一月二十五日，由「大日本臺灣佛教會」發行的。此一時間，是日本領臺的第二年，因此是最早的全島性宗教調查報告。此份報告，叫《教報》，因現存的只有第一號的全部五十頁，所以不知其後還繼續發行下去否？但，幸好有《教報》，第一號出土（註1）。我們總算突破了早期的史料不足之苦。

《教報》，第一號，有幾個特點：(1)它是由曹洞宗的佐佐木珍龍首唱，淨土宗的橋本定幢附和，然後凝結了日本的在臺佛教各派人員所組成的大聯合組織。(2)在《發刊旨趣》中，明確地指出，「大日本臺灣佛教會」的任務有二：①是務必使新同胞感化。②是讓渡臺的日僑安心。所以它是超宗派的佛教組織。(3)首次將全臺的佛教現況作了調查後的分類和說明。《教報》中指出：①臺灣佛教總和來說，大都習於自稱源出禪宗，並且有曹洞派、臨濟派、清水派、黃蘖派，但，這只是形式，一般連臨濟和曹洞都未嚴格區別彼此，所以不能據以論宗派。②指出全臺佛教寺院，區分為1.官廟，2. 民廟，3. 會館。並將全臺區分為北、中、南三個教區，將大小各種寺、廟、宮、殿、岩、堂、壇等所在地、名稱、住持、等級都加以標明。③將本地臺灣僧侶的佛教儀式、課誦

經籍、住僧生活方式、經濟來源、收費標準、與信徒的關係等一一說明。(4)信衆的任務、維護寺產的方法、喪葬法會的詳情等，也扼要而清晰地交代。(4)日本佛教在一八九六年出現的三大教界是非，也客觀地作了評論。(5)明確指出佛教來臺的功能之一，是幫忙推行日本教育，並列出初期受教者的名單。由此可以看出，《教報》是相當深入和多層面的。

但，《教報》的缺點，是日本佛教各宗的來臺發展，各自得失如何？並未一一清楚反映。此一缺點，唯有靠各宗的記載來彌補了（註²）。

在《教報》之後，最重要的調查報告，是由「臨時臺灣舊慣調查會第一部長」岡松參太郎所負責的三回調查報告了。「第一部」的調查，分北、南、中三區進行（註³）。第一回報告書，是據北部的資料，第二回報告書，是據南部資料。第三回則據中部資料。三次調查報告的撰寫期間，還多次派人到中國大陸去求證和收集資料，並核對三次資料（註⁴）。由於岡松是法學博士，又負責有關「法制習慣」的調查，所以他致力於將臺灣傳統慣習中的常與公法相混淆，卻屬於「私法範圍」的法制及慣習，加以澄清。同時，也將應屬「公法」的部分，加以凸顯和說明。「宗教」即是其中的一項（註⁵）。

對於臺灣的佛教部分來說，岡松在第二回的報告書，第二卷上，將臺灣佛教傳自中國大陸的特性，以及從僧侶身分取得的各項要件（如傳戒、國家法律規定等），加以分析；對僧侶的公私法地位、相關職務的種類和進行方法，以及身份的喪失（如還俗之類）或僧官制度的設置辦法等，也都一加以說明和確定（註⁶）。可是岡松對「齋教」或「持齋宗

」，最初是將其歸入「雜教」——亦即儒、釋、道三教之外——的一種（報告中列有「齋教」、「巫覡」和「占筮」）。換言之，雖在說明時岡松也交代了齋教的由來，齋教組織、齋友的身份取得或喪失、齋友的權利和義務乃至齋友的等級等，表現了他這方面的精確的知識基礎。可是畢竟他還是將它視為正統佛教以外的另一種。理由是齋教在明中葉以後，主張在家可以弘法並和禪侶爭勝，因此顯然異於出家僧侶或傳統不弘法的在家信徒（註⁷）。

這樣的齋教性質說明，無疑是對的。齋教日後在研究上的歧義，也不外針對要如何重新界定它的屬性：佛教？抑非佛教（註⁸）？可是，岡松個人在下一回（即第三回時），又對此作了修正。即將「雜教」的項目分類取消。「齋教」成了和佛、道並列的一種宗教團體。亦即「齋教」的特色仍維持，可是不視為和「巫覡」或「占卜」術士之類的「雜教」。如此一來，顯然緩和了原有的價值判斷的色彩。這在統治新殖地時的共處時，是有必要的。因為在大正年間負責臺灣全島宗教調查的丸井圭次郎，不久即將面對同樣的問題（下詳）。

從現有的丸井著作來看，他的代表作是在一九一九年，向臺灣總督明石元二郎提出的《臺灣宗教調查報告書》的第一卷。這是因余清芳發動「西來庵事件」以後，丸井歷經將近四年（一九一五—一九一九）的辛勤調查，所誕生出來的新結晶。可是，除了較詳的統計數字、較細的內容解說之外，基本上丸井的全書論述模式（包括分類和架構），都承襲了岡松參太郎的上述從第二回到第三回的研究成果。亦即，佛教和齋教是分開說明的。而說明臺灣佛教和齋教，必須先

放在中國宗教大傳統的發展來看。問題在於丸井的態度是否前後一貫而沒有改變？這是日據臺灣佛教史的研究和調查、甚至教團發展，都很關鍵性的所在，故有必要加以說明。

根據臺灣齋教研究的後起之秀王見川先生的提供資料，丸井從一九一八年三月起，曾以〈臺灣佛教〉為題，發表長篇論文於《臺法月報》的第十二卷第三號和第四號。在日據時期，丸井這篇是首次專以〈臺灣佛教〉為論述的中心。而其實是因當時東京帝國文科大學社會學研究室內稱為「日本社會學院」的調查部，以《佛教對於帝國國運的功能》為總題，分三部門三十四篇論文徵稿。其中一篇，即以〈臺灣佛教〉為題，字數在六、七千字以下，要求丸井撰寫（註9）。於是丸井將岡松以來的相關資料，加以整理，共分三大部分，第一部還是自中國佛教談起。第二部分是本論，交代了岡松或丸井後來在《臺灣宗教調查報告書》第一卷中所處理的佛教項目。第三部分為「餘論」，分別扼要交代：(1) 齋教、

(2) 神明會、(3) 日本佛教。但，文章一登出，就被柴田廉投書在同刊物加以質疑：(1) 是否可以單獨抽出〈臺灣佛教〉來論述而不兼及其他？(2) 丸井對「佛寺」的分類似乎有問題？(3) 丸井對臺灣宗教盛行祭祀的批評，似乎缺乏同情的理解並容易招來本地人的反感（註10）。丸井當然一一加以否認和反駁（註11）。

可是，這樣的問題，似乎一直存在著。所以到昭和初期增田福太郎到臺來時，雖有東大法學部的學術背景（註12），可是在處理佛教問題，或是齋教問題時，依然遵從丸井的模式，放在臺灣宗教的大傳統和大架構來處理。因此他的調查報告中，佛教或齋教並未有大突破。齋教方面，尤其令他困

惑，幾乎全靠臺籍李添春的資料提供（註13）。有關這方面的問題，稍後將會再討論。

此處仍就調查問題，作一總結。日據中期以後的宗教資料，由於有《南瀛佛教》的刊行，在刊物後面，一直有調查資料的刊登，只是時多時寡而已。而皇民化時期的「寺廟整理」，宮本延人保留了最多的資料。戰後宮本又出版了《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良・天理教道友社，一九八八年），是增訂版。可是，學界對於此一「寺廟整理」的影響，評價甚為不一，且存在著不少可商榷的認知角度（註14）。稍後，也將再作檢討。

但，無論如何，從《教報》，第一號，到宮本延人的最後著作，就史料的參考必要性來說，都是不可或缺的。但在處理的方式上，則出入將會很大，稍後也將再提及。特別是李添春的部分，將一併在「齋教」的檢討中，再作說明。

(二) 李添春的齋教調查與研究成果的檢討

在上一節中，曾就臺灣齋教的問題，作了從岡松到福田的調查及處理方式的檢討。其中存在著兩大問題：(1) 齋教要如何重新定位？(2) 齋教真正的田野史料如何搜集和重建？對於這兩個問題，丸井雖負責了四年的調查，資料可能累積不少？可是在他的著作中上出現的，顯然不離岡松時代所理解的。這只要比對兩種的相關部份，即可一目了然，故不必多作交代。

而增田在臺的調查，也面臨同樣的困難。因此，李添春的角色，便值得探討了。

李添春原是出家沙彌，後入臺北曹洞宗中學林第一屆就

讀。畢業後，和表弟曾景來，先赴日就讀多多良中學，畢業後再入曹洞宗辦的駒澤大學就讀。一九二五年，日本召開「東亞佛教大會」，李添春因替臺灣代表之一的許林翻譯，而從許林處獲悉不少臺灣齋教的掌故和史料。於是在駒大的畢業論文，即以〈臺灣在家三派之佛教（按：即齋教三派，先天、金幢、龍華）〉，而獲頒「永松獎」（註15）。返臺後，即被聘在總督府文教局社會課工作，並協助新由日本來臺的增田福太郎作全島宗教調查。

究竟李添春對臺灣齋教理解多少呢？他的貢獻或缺點在哪裡呢？這是就研究史的角度，必須去處理的。

過去，臺灣史的研究者或想研究臺灣宗教的人，從李添春編纂的《臺灣省通志稿》，卷二〈人民志宗教篇〉（臺北：臺灣省文獻委員會編纂組，一九五六），獲得關於書中第三章第三節對齋教（在家佛教）三派的詳細說明（幾佔全部佛教篇幅的一半）。以後王世慶於一九七一年增整修時，幾乎未更動。直到瞿海源於一九九二年重修時，才根據宋光宇、鄭志明、林萬傳三位有一貫道背景的學者研究，將「齋教」搬家到「其他宗教」，和一貫道並列（註16），似乎又回到岡松在第二回報告時的「雜教」立場了。但，不論如何，李添春畢竟是戰後官修文獻的主要奠基者，應無疑義。然而，李添春在一九二九年受總督府文教局社會課委託調查的《本島佛教事情一班》（按：應為「班」）（註17），則很少被檢討。在此似乎有必要加以交代。

李添春在此一調查報告中，雖也涉及少部分日本在臺佛教或臺灣本地的出家佛教事跡，但絕大部份是交代在家佛教（齋教）——（原稿如此）——的三派歷史。可以說，他將

「齋教」更進一步定位為「在家佛教」，不像岡松或丸井的若即若離。但，正如在戰後的《通志稿宗教篇》中所看到，內容偏於齋教典籍和齋教源流的說明，在敘述的體例和內容的周延性，都有缺失或不足。像關於「臺灣佛教龍華會」這一齋教的全島性組織，增田在調查時，已注意到（註17），但李添春並未加以深入探討。要到戰後的一九九四年時，才由王見川撰專文加以析論（註18）。另外，關於齋堂的功能、齋友的個人資料分析等，李添春也疏忽了。而戰後齋教的變革，李添春更未作任何著筆。所以只得留待戰後新一代的學者來從事了。不過，有關這方面，還是等談戰後的部份，再詳加說明。

（三）本島人教團史研究的檢討

此處的「教團史」，主要指出家僧侶而言。關於這方面，增田在出版他的《東亞法秩序序說》（東京：タイヤモン社，一九四二）時，曾附錄了一九二九年調查時的田野筆記〈南島寺廟探訪記〉（頁一八九—三〇七）。其中他由北至南，一一探訪，並記載了本島人佛教界殷切期望擴大和日本內地聯誼和發展本身教團組織的心聲。但增田的態度是：（1）探明此一現象的基層寺院心聲；（2）點出困難的所在；（3）不認為日臺的加強聯誼會有大突破。所以增田的著作，也只是提供了素材而已！

在日據時期，一般認定全臺最有影響力的佛教寺院是基隆月眉山靈泉寺、大湖法雲寺（此兩寺為曹洞宗）、觀音山凌雲禪寺和臺南開元寺（此兩寺為臨濟宗）。而由臺南開元寺出走，另創大嵙山超峰寺派的義敏、永定兩師徒，則直到

戰後才取代臺南開元寺，被認定為臺灣四大法派之一，且是南臺灣的主要代表。藍吉富在序朱其麟主編的《臺灣佛教名刹》（臺北：華宇出版社，一九八八）時，即持如此見解（註19）。而朱其麟另編《臺灣佛教寺院總錄》（臺北：華宇出版社，一九八八），全書即按此四大法派標出各派寺院的源流、寺名、住持、地址和電話。但，這也只是參考資料罷了。瞿海源則在重修的《臺灣省通志》，卷三〈人民志宗教篇〉裡，將觀音山凌雲禪寺、大崗山超峰寺和臺南開元寺歸為一派，成了日據時期的「三大派」（註20）。無疑的，這又是日據時期本島人教團史研究的一大變化。可是，能夠成立嗎？

將臺北觀音山凌雲禪寺劃入開元寺，唯一的可能原因，是施德昌在《臺灣佛教名蹟寶鑑》（臺中：民德寫真館，一九四一）中，將本圓指為開元寺傳芳的徒弟（註21）。然而，卻忽略了凌雲禪寺是在日本臨濟宗的扶持之下，自行發展的佛教勢力。在法律上和教界的實際發展方面，也是兩者截然有別的，不能混為一談。大崗山派和開元寺的歷史淵源，的確由來已久。因開山祖師志中的傳承，即是義敏、永定這一系的。卻因新勢力的榮芳（武術家）、傳芳（大商人）、玄精（術士家），以僧人身分進駐，導致原勢力的衰頹或被取代。而大崗山超峰寺派的崛起，正是這一分離後的新發展。所以也不宜歸入臺南開元寺一派。

以上的意見，是筆者在《二十世紀臺灣佛教的轉型與發展》（高雄：淨心文教基金會，一九九五），於第一章和第

三章，分別詳細說明的。而且，真正以「教團史」的發展背景、策略和組織的結合方式等，都一一深入探討的，也是先由筆者開始嘗試的。

至於齋教的全島性組織「臺灣佛教龍華會」，則由增田開創，而王見川加以擴大和深入，貢獻最大。

(四) 日本在臺佛教史的研究檢討

此一領域，雖然從初期的《教報》，第一號開始即有探討，但基本上，一直維持著一般的說明。一九一九年在臺日本佛教，臺北廳編的《臺北廳志·第七章神社及宗教》（陳榮 譯），有相當清楚的解說。可是較具參考價值的，還是各宗的開教史，如《曹洞宗海外開教史》（註22），《真宗本派本願寺臺灣開教史》（註23）之類的。

因此，嚴格來講，日本在臺佛教史的研究，還是有待開發和加強的領域（註24）。

(五) 日、臺、中三地佛教交涉史研究之檢討

嚴格來講，學界並無專著或單篇論文，專討論此一問題的。筆者曾在《太虛前傳》（臺北：新文豐出版公司，一九九三）中，透過太虛的來臺、訪日和參加東亞佛教大會的經過，將日、臺、中的三角佛教關係，曾作了部分說明。而筆者的博士論文《日據時期臺灣佛教的改造運動》，則有極大篇幅的專章探討，但因未答辯，且有待修正，所以僅在此稍

(六)佛教思想與社會變革之研究

在這方面，成果亦不多。李筱峰的《臺灣革命僧林秋梧》（臺北：自立晚報社，一九九一）、楊惠南的《臺灣革命僧——證峰法師（林秋梧）的一佛思想略探》（註25）和筆者的《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》（註26）是各有突破的作品。但仍以李筱峰對林秋梧的思想研究，成就最大。事實上，此一部分是極待開發的沃土，例如佛教如何現代化的問題，即是筆者博士論文處理的主要側重點。學界應可繼續開拓才對。

(七)個別傳記與史料之研究的檢討

就日據臺灣佛教史的個別傳記來說，李筱峰的林秋梧研究，的確是傑出的開創性作品。但，林秋梧的傳記所以生動，和他的多方面活躍（出家前）及以唯物社會主義思想來強烈批判佛教現狀（出家後）有關。當然李筱峰的豐富背景知識和優異的寫作技巧，也是林秋梧傳記特別出色的重要因素。雖然如此，關於環繞林秋梧周遭的佛教史研究，李著也有著極大的不足。例如開元寺本身的內部問題、佛教知識精英的集體思想取向問題、高執德事件的相關問題，都是可以再檢討的。

不過，關於高執德的部分，筆者現已找到大部分重要的史料：賴鵬舉提供了高氏在駒澤的畢業紀念冊；葉阿月教授現身說法，指出她和高氏的師生關係及高氏的生前若干珍貴資料；黃有興先生則打聽出彰化高家的現況；前輩——高氏的開元寺同事——王進瑞老先生，則提供珍藏的高氏活動照

片。有了這些，筆者才能在《當代》第一一〇期（一九九五年六月），將初步成果，向社會大眾交代（註27）。

至於黃土水的佛教藝術、善慧、本圓、永定和他們的發展道場經驗，筆者都分別加以探討（註28）。但，正如謝里法在他的《臺灣出土人物誌》所交代的（註29），日據時期的佛教人物，仍待一一重新挖掘出土！

戰後迄今臺灣佛教史之研究

(一)教團史之研究

有關臺灣戰後教團的歷史研究，直到筆者撰《高雄縣超峰寺與大崗山派》（一九九四）和《戰後臺灣地區重建大陸佛教的經驗及其發展模式——以慧峰法師建立天台宗道場湛然寺為中心的考察》（一九九四）的兩篇論文之前，有兩篇碩士論文：(1)盧月玲《臺灣佛寺的現代功能——佛光山田野研究》（臺灣大學考古人類學研究所一九八一年畢業），(2)釋依仁《僧團制度之研究——印度、中國及現行臺灣三階段之比較》（中華學術院印度研究所一九八五年畢業），有點類似教團史的研究。

但是，兩篇碩士論文中，雖不約而同以佛光山為研究對象，但資料幾乎是由單一來源提供；而研究者本身欠缺背景的知識，也常無法判斷事實的真假。不過，兩者相比，盧月玲的探討架構，較有系統和完整，所以能一定程度呈現研究對象的相關功能和對外貌的清晰介紹。反之，釋依仁則稱不上研究，只是略加排比和引用寺方提供的資料罷了。而這種情況，到康樂、簡惠美合著的《信仰與社會——北臺灣的佛

教團體》（臺北縣板橋：臺北縣立文化中心，一九九五）出現，仍未改善。例如大量引用單一資料來源的佛教史料或報上刊載資料（註30），來作爲立論的基礎，類似這種研究傾向，似乎可以停止了。否則學界，將無是非可言；專業的要求，也必將變成多餘。

筆者所撰的兩篇，在引用資料上是多元且慎重的。雖然如此，筆者在兩文中試圖建立新的臺灣佛教教團史研究的模式，應是值得一提的。特別是法派源流的追溯，以及道場發展策略的多層探討，相當有突破性。不過，真正的評價，仍須留待同行的客觀判斷。筆者期待著。

（二）思想變革之研究

關於戰後臺灣佛教思想的變革研究，可以從事的途徑，似乎已非常多元化。例佛教環保、生命關懷、人間淨土、禪學變遷等，都有足夠的材料，可提供探討。但是，有關環保或生命關懷之類的主題，留待下節再談。

此處從禪學和淨土思想的變遷，來加以檢討。因禪、淨雙修的思想，是明清以來，佛教思想的主流。但，戰後的巨大社會變遷以及思想現代化，無法不對之起反省。所以，禪、淨的思想，將如何變革呢？

從研究史的角度來說，一九八七年在「東方宗教討論會第二屆論文發表會」上，筆者應李豐楙的要求，提出佛教界的熱門話題——〈當代臺灣淨土思想的新動向〉（註31），頗引起與會者的興趣。此文也立刻獲得「林本源文教基金會」提供的年度論文獎。而講評人楊惠南，在隔年，也因此發表了頗轟動的宏文——〈臺灣佛教的「出世」性格與派系紛爭

（註32），將批評箭頭直接射向「中國佛教會」的領導階層（註33）。如此一來，佛教界也開始感受到來自學界的批評壓力了！

可是，從本世紀初期以來，就一直深受注意的禪學思想的來臺批評，造成教界的反彈或支持（註34）；戰後則因胡適九年形成臺灣佛教史上一場空前的禪學大辯論。隨後，印順的《中國禪宗史》出版，並獲頒日本大正大學的論文博士學位，而使各方矚目（註35）。相對於此，胡適的對手——日本的鈴木大拙——成了反胡適禪學者的最愛，於是習禪談禪的風尚，逐漸盛行於當代臺灣。爲了交代這一思想變革，於是筆者追溯胡適從大陸到臺灣近七十年來的禪學史的發展歷程，特別是戰後這一段禪學史的探討，也算開風氣之先，《當代》，第一〇一期（一九九四年九月）、一〇二期（一九九四年十月），分兩次刊出的《胡適禪學研究公案》，就是關於戰後臺灣這一段禪學史的衝擊與發展研究。

而溫金柯有感於臺灣居士弘法的不夠開放，於是撰寫了《臺灣居士佛教的展望》一文（註36），相當程度回顧了兩岸近代以來，佛教界對居士佛教的種種態度。

換句話說，僧與俗的弘法問題，又以新的面貌出現。至於鄭石岩以禪結合心理輔導，造成大衆心理學的流行，則更說明僧俗對社會的影響，並非截然分別的，不過，因缺乏現成的研究成果可資討論，此一議題暫置不談。

（三）學術研究與教育制度的研究

此一問題，如果是指涉佛學研究在臺灣這樣的話題，則

將有較多的成果可說。可是，這樣的指涉，太廣且太間接了，所以並不理想。例如藍吉富的〈近五年來臺灣地區佛學典籍簡介〉（註38）、筆者的〈近五年來臺灣地區重要佛學典籍簡介〉、〈一·二〉（註39）、聖嚴的〈現代臺灣佛教的學術研究〉（註40）這幾篇，都是「在臺灣的佛學研究」，而不是「關於臺灣佛教或佛學的學術研究」。

直到最近幾年，佛教界關於臺灣的佛教研究或佛學研究，才漸漸多起來。例如最近的〈中華佛學學報〉（第八期），就有兩篇關於臺灣佛教史的論文（註41）。雖然如此，整個大環境來看，還是不夠理想。藍吉富在〈當代中國人的佛教研究〉一書（一九九三）中，即指明臺灣在佛學研究方面，只是「開發中國家」而非「已開發國家」（註42）。

在教育方面，藍吉富的〈臺灣地區佛學教育所面臨的若干難局〉（註43）、和筆者的〈為臺灣佛教高等教育把脈〉（註44）皆指出：不管在師資、教材、制度或出路，都不理想，有待改進。至於有關佛學院或僧團讀書會的三本著作：

1. 繹見重，〈臺灣佛學院志（壹）——福嚴佛學院志〉（嘉義：香光書鄉出版社，一九九四）。
2. 繹見重，〈臺灣佛學院志（壹）——圓光佛學院志〉（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五）。
3. 簡秀治，〈成人參與宗教課程的動機及其影響——以香光尼僧團紫竹精舍佛學研讀班為例〉（高雄師範大學成人教育研究所，一九八五年）。

基本上，這三本著作都只是一般性的資料整理，其中顯然缺乏對研究對象反省或批判的自覺，所以在研究態度和方

法方面，都有待改進。

（四）佛教藝術之研究的檢討

此一方面，同樣涉及只是「在臺灣」或「關於臺灣」的佛教藝術研究。其中有少數學者和論文，值得介紹。

陳清香是兼有上述兩方面特質的研究者。不過，此處只交代她「關於臺灣的」佛教藝術研究成績。她撰寫的這方面的臺灣佛教藝術論文計有：

1. 〈臺灣早期觀音像造形源流考〉，載《中華民國建國八十年中國藝術文物討論會論文集》（臺北：國立故宮博物院，一九九二），頁七六一—八一。
2. 〈臺灣寺廟十八羅漢像探討〉，收在《羅漢圖像研究》（臺北：文津出版社，一九九五），頁三四九—九二。
3. 〈現代佛教藝術〉，載《普門》，期一四〇（一九九一年五月），頁一一三—一九。
4. 〈佛教藝術在臺灣四十年來的推展與研討（上）〉，載《普門》，期一八五（一九九五年二月），頁二二一二六。
5. 〈佛教藝術在臺灣四十年來的推展與研討（下）〉，載《普門》，期一八六（一九九五年三月），頁三六一三八。

以上這四篇（四、五原為同一篇）論文，如純就論文的學術水平來看，只近乎報導和學術探討之間，但因陳氏是當代臺灣佛教學者中，參與實際推動佛教藝術教學與展覽的主要負責人之一，所以有關臺灣佛教藝術的活動訊息，無疑是最詳盡和權威的，具有重要的參考價值。另一方面，陳氏將

其本身擅長的中國中古和近世的佛教圖像學知識，轉而用於臺灣本土寺廟中流傳已久且大眾習知的早期觀音造像來源和十八羅漢的變遷史，作相當程度的探討。這對研究臺灣佛教史的學者來講，無疑幫了大忙。況且，陳氏的這些研究（包括活動在內），影響了筆者、郭祐孟的臺灣佛教藝術史的後續研究。筆者曾根據陳氏對日據時期黃土水的〈釋迦出山像〉具有臺灣本土化色彩的論斷（註45），而進一步對黃土水創作臺北萬華龍山寺〈釋迦出山像〉的相關歷史環境和新佛教藝術的開創，做了相當完整和深入的探討，因而相關論文〈日據時期臺灣知識份子的自覺與佛教藝術的創新——黃土水創作龍山寺釋迦像的背景及其對今日臺灣佛教藝術的典範作用〉一發表（註46），即獲得不少肯定，認為是研究黃土水藝術成就的論文中，較完整和較具深度的作品（註47）。

在郭祐孟方面，因其為陳氏在中國文化大學藝術研究所碩士班的授課學生，且畢業論文〈臺南法華寺的佛教藝術及其源流考〉（一九九五年六月畢業），是由陳氏所指導，所以在研究方向和處理主題的方式，即深受陳氏影響。此一論文（本文連所附的圖像參考資料）近四百頁，卷帙龐大。主要集中於處於臺灣早期最古老的佛寺之一臺南法華寺內現有建築格局、佛雕造像風格、觀音壁畫——大悲出相——及臺灣相關寺院中的「大悲出相」的圖像風格及源流研究。此一探討，無疑是沿襲陳清香〈臺灣早期觀音像造型源流考〉的研究課題，但更深入和更突出。特別是臺灣南部流行甚廣的通俗觀音信仰造型——「大悲出相」——被此文作了極深入的研究。然而，就學術研究的嚴格要求來說，此文存在著嚴重缺陷。例如在探討「大悲出相」時，經常花極大的篇幅去

追溯它的早期源流和發展，卻忽略了史料本身的證據和相互的聯繫性是不足的。又探討的對象，有不少是重彩的粗糙作品（註48）。因此，郭氏的研究，在主題的開闢上是有貢獻的，在文化的意義上也值得肯定。但就論文的學術水平來說，則不十分突出。

郭氏另有關於臺灣地區彌勒圖像及其背景的幾篇論文（註49），可是，其過重遙遠的背景之缺點依舊，在論點上也無太多新意。因此，可以置之不論。

有關於臺灣佛教藝術的研究方面，筆者曾和陳清香交換過意見。我們彼此都同意：由於本土佛教的藝術水準並不突出，導致在研究上，必須放在歷史源流和本土文化構造成素的角度來談。這可能也是臺灣佛教藝術創作者和研究者，今後要繼續面對的現實問題。

鄭水萍曾在檢討一九九一年的臺灣佛教藝術展的資料後，也同樣作了如下的論斷：「從當前創作者本身佛理方面的探索看，仍嫌不足，與過去禪理精湛或有大僧團義理為依據來比較，可以很明顯瞭解其不足。只從形式上的探索仍嫌薄弱。但從佛教藝術研究的面向來了解，又與當代藝術有脫節現象（註50）。」所以，他建議：兩者（創作著和研究者）的互動似可進一步加強。

(五) 佛教與社會關懷之研究

基本上，佛教與社會關懷的研究，是和臺灣解嚴後，風起雲湧的社會運動有關。從所附的論文參考目錄來看，絕大部分，都是出現在一九九四和一九九五這一年。這些論文當中，真正值得一提的，是楊惠南和林朝成兩人的研究論文

。楊惠南的主要代表作，是發表於《當代》第一〇四期（一九九四年十二月）的〈當代臺灣佛教環保理念的省思——以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉（頁三二一五五）。此文批判的對象，其實是當代臺灣佛教界推動環保運動較有具體成效的兩個佛教團體：法鼓山和慈濟功德會。楊惠南在論文中，也先肯定彼等的這方面成就，但因這兩大佛教團體，擁有極大的社會資源，理應對社會的污染源之消除，盡較大的責任，卻選擇重視內心淨化的活動，作為主要目標，是受了佛經中「心淨則國土淨」的傳統佛教思想的影響。楊惠南認為，這不是單向的，而應是雙向的，即「國土淨」也可以造成「心淨」。並且，要從對治污染源的關鍵處，即批判造污染源的資本家或決策不良的政府官僚下手，才能真正淨化社會，而心淨才有保障。因此，楊惠南主張要「普渡」，不要「別渡」。這雖是楊氏的一貫見解（註51），但發表後，引起極大的震撼（註52），並進一步促成臺灣佛教界首次召開相關主題的學術研討會（註53）。本書在參考書目中列入一九九五年在高雄宏法寺召開的幾篇論文，可以視為對楊氏此文的一大迴響。

雖然，後來也有陸揚投書的質疑（註54），但立刻遭到楊氏本人的反駁（註55）。所以，楊氏不曾改變所持的一貫看法，只是對林朝成的論文評論，作了回應，並作了部分論點的修訂而已。（註56）。

至於林朝成的代表作，是受靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心委託，於一九九二年完成的〈佛教放生與環保保育〉（按：此文未出版）。此研究報告，共分四章：一、放生的過去、現在與未來。二、佛教與森林保育。三、佛教

的生態主張。四、行動的號召與反省。可以說，已將西洋近代以來的環保經驗和理論的發展，結合佛教典籍的相關思想，來對臺灣當代佛教的放生行為和環境關懷，作了有系統的反省和建言。雖然提出後，即被收藏，但林氏的論文影本和部分改寫發表的論文，像〈從宗教生態學看臺灣佛教界的環保觀及其實踐之道〉一文（註57），即逐漸在佛學界的手中流傳。例如筆者即是因此而保有林氏論文資料的少數學者之一。所以，林氏的研究成果及其發揮的實際影響，應會更受肯定（註58）。

(六)個別傳記與佛教通史之研究

有關臺灣佛教僧侶的個人傳記研究（戰後部分），嚴格來說，尚未出現如李筱峰對（戰前部分）《臺灣革命僧林秋梧》的研究水平。此外，雖然戰後也出版了有關僧侶的個人自傳、生平報導、死後的悼文集、向社會大眾推銷宗教形象的宣傳傳記等，在數量上也相當多，卻不一定可以當作有學術研究意義的成果來探討。基本上，學術的傳記，應具備至少下列幾個條件：(1)資料是可考證的，或可證實非是虛假的。(2)資料的主要來源，不能只靠傳主身提供的。(3)對有爭議性的資料，有能力判斷或考證真相。(4)對佛教的環境、慣習和時代相關背景，具備一定程度的理解。(5)對研究的對象，能加以檢討或批評。因此，有些僧侶的個人傳記，雖具有極大的可讀性，或在敘生平時相當真實，都不能放在本文的此處來討論。

不過，《白公上人光壽錄》（臺北：十普寺，一九八三），卻是少數的例外。因編者在編輯時，是能兼顧到史料的

多元性、相關性和客觀性。因此，此書雖是用來祝賀白聖法師八十歲生日的應酬著作，其中充滿了對白聖的推崇，也是顯而易見的。但這一本達九百五十多頁的「編年體」著作，列有極豐富的參考資料，每年按僧伽、教團、社教、政經四大項來編排，兼容並蓄，無異是一部近代中國佛教史的綱要，所以很值得肯定。

另外，筆者所寫的單篇論文〈站在臺灣佛教變遷點上的慈航法師〉，載《當代》第五十九和六十期（一九九〇年三—四月），也應是符合學術傳記的優秀作品。因筆者在此文中，對於一九四八年迄一九五四年之間臺灣佛教界的靈魂人物之一的慈航法師，曾作了頗具說服力的研究（註59）。

其他的單篇，值得一提而筆者未見的，應該還有。但限於時間和篇幅，就此打住不談。底下接著即將焦點轉到臺灣佛教通史的研究或著作方面。

從研究史的角度來看，日據時期丸井圭治郎發表於《臺灣法月報》第十二、十三兩期的那篇〈臺灣佛教〉論文，篇幅雖短，但勉強可以稱為「臺灣佛教通史」的雛形。而李添春的《本島佛教事情一班》（一九二九），則可以說為日後的「臺灣佛教通史」，建立了較完整的架構。尤其關於早期臺灣齋教史的部分，更是影響深遠。而日據時期出版的兩本佛教名蹟寶鑑：(1)《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（徐壽，一九三二）；(2)《臺灣佛教名蹟寶鑑》（施德昌，一九四一），從較寬鬆的角度來說，也具備了一定程度的「臺灣佛教通史」性質。可惜這些書的記錄都太簡單了。

戰後，因日本勢力退出，恢復由中國統治，臺灣佛教也面臨調整和重新出發的問題。到了一九五〇年十二月，臺灣

佛教界的聞人之一的林普易（學周），刊行了《臺灣宗教沿革志》一書（臺北：臺灣佛教月刊社），其中佛教的部分，有相當突破性的史料和史事呈現。特別是日據時期的新佛教運動及戰後初期的臺灣佛教界組織活動和變革，林氏都以實際參與者的當事人身分，作了最可信的詳細報導。在相關史料的交代方面，有些很可能是目前僅存記錄。例如一九一六年耶佛大辯論的史料、戰後初期的佛教組織動態資料等都是，所以相當珍貴。

一九五六年，臺灣省文獻委員會刊行了李添春編纂的《臺灣省通志稿》，卷二〈人民志宗教篇〉全一冊。其中佛教的部分，出現在全書（共五章）的第三章。李添春的撰述，除序說外，明鄭和清朝各佔一節，齊教不分朝代，單獨列了一節，排在清代和日據初期的兩節之間。但李添春將原先在《本島佛教事情一班》中的「在家佛教」，改換位置，用括弧括起了，置於「齋教」的名稱下。於是「齋教」又出現和「佛教」逐漸分離的情形。此外，李添春完全避開戰後初期的一段不談，只交代到日據後期「皇民化運動」對佛教的影響，比林普易的下限，還倒退多年。更嚴重的是，他在明清的部分，除自己擅長的「齋教」外，相當倚重連雅堂在《臺灣通史》，卷二十二〈宗教志〉的資料，結果出現許多離奇怪誕的佛教傳奇。其實，這是誤導讀者甚深的學術錯誤。鄧孔昭在《臺灣通史辨誤》（增訂本）（臺北：自立晚報社文化出版部，一九九一），〈宗教志〉（原書頁二六七—八）的部分，即加以批評。

雖然如此，李添春在戰後初期的官修文獻方面，確已初步奠定了臺灣佛教通史的基礎。尤其是日據佛教的部分，更

是學界經常參考的資訊來源。到了一九七一年，王世慶擔任《臺灣省通志卷二人民志宗教篇》的「整修」（書上原來用語）時，對佛教的部分才再加以補充和調整。例如將「齋教」移到最後一節（即第六節）。不像李添春將其夾在清代和日據之間。可以說，比較合理。同時，王氏，也刪除了「齋教」下面括弧的「在家佛教」四個字。雖不知有無其他考量？但，在認知上是合理的。因既隸屬佛教一章內，又另立「齋教」一節，區隔清楚，實無必要如李氏之加字括弧。

此外，王氏又將日據時代歸為一節，再下隸六項，不像李添春平列了五節體例上不合邏輯。王氏的調整，合理多了。這也代表學術水準的進步。至於戰後的部分，王氏僅補充了簡單的兩節，則嫌太不足了。

在王氏之後，非官修文獻方面，張曼濤曾於一九七九年，編有一冊《中國佛教論集（臺灣佛教篇）》（臺北：大乘文化出版社），列入他所編的「現代佛教學術叢刊」第八十七冊。此冊論文集，收集了十四個作者共計十九篇的臺灣佛教文章，從明末清初到戰後都有。特別是其中東初寫的〈了解臺灣佛教的線索〉，文章中流露出對戰後初期臺灣本土佛教現況的輕視和強烈批評，此一偏頗的態度，甚至影響部分佛教學者對臺灣戰後佛教發展史的判斷（註60）。但，不論如何，由於張曼濤編的這冊論文集，資料相當多，所以迄今仍值得參考。

在編完論文集之後，張曼濤應邀，參與日本佼成出版社《アヅア佛教史中國編IV 東アヅア諸地域の佛教》中，關於臺灣佛教和香港佛教的撰寫。而在關於臺灣佛教的早期（從明清到戰前）部分，張曼濤參考的，主要還是原先由李添春

所撰述的。可是，張曼濤是一九四九年後，逃來臺灣的僧侶，赴日留學後還俗。又因張氏排斥「齋教」，視為「異樣的佛教」。而在戰後部分，更把「傳戒」活動，視為「重建大陸佛教」的巨大助緣。

張曼濤的這些見解和作法，由於臺灣天華出版社在中譯時只列主編中村元之名，因此在一九八四年於臺北出版《中國佛教發展史》（中）以後，有些沒見過日著原版的學者，便將其視為中村元本人的作品。後經藍吉富指出這一錯失，再誤為中村元作品的情形，才逐漸減少。

另一方面，邢福泉在一九七九年完成《臺灣的佛教與佛寺》一書的英文稿，旋即親自中譯，並於一九八一年在臺灣商務印書館出版。此書原係邢氏在美國俄亥俄州立大學的博士論文，但全書背景資料（五章的前三章）之簡單，令人難以置信。對日據時期的日文佛教資料，除引用部分已中譯者外，居然全書未見引用。而書中邢氏的主要精華在第四章〈臺灣佛寺〉的部分，也僅挑了龍山寺、慈雲寺、圓通寺、永明寺、獅頭山、玄奘山、開元寺和佛光山共八處寺院分析。邢氏的佛教知識判斷，極大比例來自曉雲尼師，但以近乎阿諛之詞出現書中，似乎並不恰當。其實邢氏的長處，在建築史方面的知識，他應是臺灣首先用梁思成觀點處理臺灣佛寺的學者。因此邢氏之書，如改為《臺灣佛寺建築文化之研究》，應較原名要切近書中內容。

在邢福泉和張曼濤之後，瞿海源於一九九二年，由臺灣省文獻會出版了他纂修的《重修臺灣省通志》，卷三《住民志宗教篇》，共兩冊。瞿氏的此次纂修，佛教部分，有幾項新作風值得注意。(1)是前面提過的，將「齋教」驅離「佛教

「一章，連靠邊站都沒機會。(2)是將「齋教」和一貫道並列，卻忽略了三派中僅先天派和一貫道的出現有若干歷史關聯；又因臺灣的先天派始終自視為「在家佛教」，故排斥一貫道，視為兩者相異的教門。(3)提出臺灣佛教三大法派的主張，無視凌雲禪寺的自行系統，將其併入臺南開元寺派之內（大崗山派的下場亦同）。(4)增列臺灣佛教人物傳一節。可是居士、僧侶未作區分，人選標準如何？也無任何說明。(5)增列〈南瀛佛教會舉辦講習會概況表〉，的「講師」人名，卻有數處錯誤（註61）。(6)將密教部分資料納入「現況」。以上是否有必要再檢討？筆者認為其中問題甚多。但此處仍暫留待高明的同道去判斷。

繼瞿海源之後，市面上於一九九三年出版梁湘潤、黃宏介編集的《臺灣佛教史初稿》（臺北：行卯出版社）。可是，全書佔大部分的，是簡單的編年大事紀和筆記式的佛教史料，故改稱《臺灣佛教史料筆記》，應較切近書中內容。至於筆者個人，從一九九二年起，共出版著或編著的相關著作共五本：

1. 《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大圖書公司。一九九二）。
2. 《臺灣佛教文化的新動向》（臺北：東大圖書公司，一九九三）。
3. 《二十世紀臺灣佛教的轉型與發展》（高雄：淨心文教基金會，一九九五）。
4. 筆者、龔鵬程主編《臺灣佛教的歷史與文化》（臺北：國際佛學研究中心，一九九四）。
5. 筆者、王見川主編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望——

首屆臺灣齋教學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，一九九四）。

這些或著或編的書，包涵的面極廣，在主題的開拓上，已突破過去的範圍，進展到相當大的幅度，也深受學界的肯定。

(七)解嚴後佛教變革之研究的檢討

臺灣在一九八七年宣布解除戒嚴以來，在各方面的影響都非常巨大深遠。因此，觀察其反應在臺灣佛教史的研究方面究竟如何，也就有其必要了。

首先因解嚴後，可以申請返大陸探親，佛教界藉此名義，也開始和大陸方面的佛教界逐漸恢復交流了：先單向去，後來大陸方面也可以有條件的來臺了，於是兩岸交流逐漸密切起來。可是兩岸的法律規定，畢竟有異。究竟要如何交流，才不會犯法呢？臺灣方面的佛教學者游祥洲在其〈論兩岸佛教互動及其定位與定向〉一文，曾作了精闢的探討。他主張：在現階段，要「定位於承認現實差異、尊重彼此立場」的原則，才能減少誤會，並獲積極效果（註62）。

在臺灣本身的佛教界方面，又如何呢？筆者寫了〈解嚴後的臺灣佛教與政治〉，發表於一九九四年七月由中華文化復興總運動總會宗教研究委員會主辦的「佛教與中國文化國際學術會議」上（於臺北中央圖書館召開），因分別檢討了：兩岸佛教的交流問題、佛教組織變革問題、一般佛教徒的政治參與問題、邀進佛教團體或個人的政治參與問題，一時頗受大眾媒體的關注，紛紛加以報導。一九九五年六月，筆者又在《當代》，第一一〇期，發表〈威權政治陰影下的臺

灣佛教》，將五十年來的佛教與政治，作了更集中的探討。

而高執德的生平事跡，連其當年照片，也一併正式發表，使白色恐怖時期的佛教，稍獲澄清。

除筆者之外，鄭志明也撰文分析新興異議佛教團體「萬佛會」及盧勝彥的「靈仙真佛宗」，是觸鬚敏銳的田野工作者。可惜，使用資料，大都來自被研究對象的提供，較缺乏反面資料。因而，使說服力減低不少（註63）。

林美容從「本土化」的立場出發，將早期台灣佛教稱為「岩」或「巖仔」的佛教道場，加以統計，試圖建立早期「民間佛教」的歷史面貌，以別於後來受出家僧侶影響的「正規佛教」（註64）。可惜，此種道場，並非唯一專屬「民間佛教」者，故將其抽離出來，加以統計，實無重要意義可呈現。因此，無法用來解釋早期「民間佛教」的普遍現象。唯有將庵、堂、寺等一併加以考慮，才能說明。不知林博士以為然否？

結論

台灣佛教百年史的研究回顧，經以上的扼要檢討，大約可以得出若干意見：

- 1.台灣佛教的特殊性，百年來一直困擾研究者。究竟要如何定位，迄今學界仍未有共識。
- 2.台灣佛教百年史的研究，近年來才大幅成長。主題大多和當代佛教問題有關，所以環境的影響因素，必不能忽略。
- 3.完整的台灣佛教通史，迄今仍在難產中。
- 4.兩岸的佛教問題，雖已展開頻繁交流，但歧異仍多。今後必得知道尊重彼此立場，才能有積極效果。

5.台灣佛教藝術品創作，未見有大突破，連帶影響研究者的學術意願。今後唯有兩者更加交流互動，才能有所改善。

6.台灣佛教本土化的研究立場，仍須循學理進行，若違反學理，則將徒勞無功。

7.中、日、台的三角關係佛教史，仍待學界開發。

（一九九五年十二月十四日於竹北市（初稿），一九九五年十二月三十一日增訂）

※感謝王見川先生、林漢章先生、賴鵬舉先生提供參考資料

【註釋】

註1：此資料賴留學東大的鍾淑敏小姐協助而取得。詳情請參考江燦騰，〈教報第一號——日治初期新台灣佛教史料的出土〉，載《台灣史料研究》，號六（一九九五年八月），頁一五三—五六。

註2：如日本曹洞宗編有，《曹洞宗海外開教傳道史》（一九八〇）；真宗本派本願寺編有，《真宗本派本願寺台灣開教史》（台北：真宗本派本願寺台灣別院，一九三五），都是可供參考的。

註3：見岡松參太郎，〈敍言〉，載《臨時台灣舊慣調查會第一部調查第二回報告書》，卷二上（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九〇七），頁一。

註4：岡松參太郎，〈敍言〉，載《臨時台灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書》，卷一上（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九一〇），頁一一四。

註5：同前引文，頁五一七。

註6：同註三引書，頁一七八—二一五。

註 7：同前引書，頁二二六一一九。

註 8：見本文第二節「齋教」研究的檢討及戰後部份第六節關於瞿海源部份的探討。

註 9：見《台法月報》，卷一二號七（一九一八年七月），頁一二八。

註 10：柴田廉，〈丸井氏の「台灣佛教」を讀む〉載《台法月報》，卷一二號六（一九一八年六月），頁八九一九六。

註 11：丸井圭治郎，〈「台灣宗教」に就て〉，同註九引書，頁一二七一三四。

註 12：增田福太郎是一九二五年畢業於東京帝大法學部，業師筭博士爲憲法學者。當時在台的文教局長石黑英彥，和增田一樣，也是出自筭博士門下，因此增田後來被派往台北帝國大學理農學部農業經濟研究室擔任農業法律副教授。見李添春著，陳國政編，《李添春教授回憶錄》（台北：自印本，一九八四），頁五二一五三。

註 13：增田福太郎，〈台灣の宗教〉（東京：養賢堂，一九三九；台北：古亭書屋影印，一九七五）一書中，曾於第一編第二章第三節關於「齋教」的部份，註明參考李添春寫的《本島宗教事情一斑》。見福田原書，頁一〇〇。

註 14：關於日據後期「皇民化運動」時，官方曾一度強力實施的「寺廟整理」措施，自從李添春在《台灣省通誌稿》，〈宗教篇〉的第三章〈佛教〉第八節〈皇民化運動與台灣佛教〉中，加以檢討以來，其後的學者，如陳玲蓉在《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》（台北：自立晚報社文化出版部，一九九二）蔡錦堂在《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，一九九四）中，都相繼檢討這個問題。可是，其中對寺院或佛教的影響，究竟有多大？卻未被清晰探討，因此，王見川在《略論日治時期「齋教」的全島性聯合組織：台灣佛教龍華會》一文載《台灣齋教的歷史觀察與展望》，頁一四九一九〇中，（台北：新文豐出版公司，一九九四），即反駁學界對「皇民化運動」會影響台灣齋教的若干看法。

此外，學界通常還忽略了一個重要的史實：即日據後期的「寺廟整理」，對台灣宗教的實際影響，只是短暫的、表面上的；否則，在戰後的台灣宗教發展中，爲何是朝向更蓬勃的狀況呢？這難道可以歸諸是一九四九年的由大陸重新移入而非由台灣本土原有的宗教再度恢復活動？顯然這是值得再詳加探討的。

註 15：見李添春著、陳國政編，《李添春教授回憶錄》，頁五二一六〇。

註 16：見瞿海源編纂，《重修台灣省通志》，卷三〈住民志宗教篇〉，第二冊，（南投：台灣省文獻委員會，一九九二），頁九〇五—六七。

註 17：見增田福太郎，〈東亞法秩序序說〉（東京：ダイヤマンド社，一九四二），頁三〇五—〇七。

註 18：見王見川，〈略論日治時期「齋教」的全島性聯合組織：台灣佛教龍華會〉，收在江燦騰、王見川主編，《台灣齋教的歷史觀察與展望》（台北：新文豐出版公司，一九九四），頁一四九一九〇。

註 19：見原書（前部），頁一五。

註 20：見瞿海源編纂，《重修台灣省通志》卷三〈住民志宗教篇〉，第一冊（南投：台灣省文獻委員會，一九九二），頁一二七—四四。

註 21：施德昌在該書的觀音山凌雲禪寺〈創立沿革〉中提道：「明治三十年傳芳禪師的法孫寶海禪師」，及「聘請同傳芳和尚的法孫沈本圓師」等語。但是，在同書的〈沈本圓師略歷〉中，則提到沈本圓師是明治三十三年就釋元精師得度。可是這一年代

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一

和人物的認定，和前一資料存在著矛盾現象，必須加以檢討：

- (一)、假如本圓是傳芳法孫，則傳芳的徒弟係玄精而非元精。因玄精是一八九五年在台灣開元寺出家，再赴對岸鼓山禮傳芳爲師。而且玄精係嘉義布袋人，並未有資料顯示他到過基隆，並在基隆玉田清寧宮爲住持。反之，根據台灣社寺宗教刊行會主編的《台灣社寺宗教要覽》（臺北州の卷）（台北：林錫慶，一九三三），則提到釋元精係「基隆玉田清寧宮住持」（原書〈觀音山凌雲禪寺〉條說明）。顯然「玄精」「元精」並非同一人。另一項資料，則指出本圓係明治二十四年（一八九一）到福建鼓山出家。見徐壽，《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，一九三二）「八八」的說明。假如此一資料是真，則本圓的出家較玄精的出家（一八九五）還早，自然不能拜玄精爲師。
- 註22：本文所參考的是曹洞宗宗務廳刊行，《曹洞宗海外開教傳道史》（東京：一九八〇），此開教史雖包括中國、朝鮮和歐美等地區，但對台灣部份的說明，較之他書，仍屬最詳盡的資料。
- 註23：由大橋捨三郎代表的「台灣開教教務所臨時編輯部」，曾主編，《真宗本派本願寺台灣開傳史》（台北：真宗本派本願寺台灣別院，一九三五），應是歷來最詳盡的日據在台的佛教宗教史料。雖然主要是以真宗本願封派的台灣開教史四十年爲說明範圍，可是全書所提供的各項說明，實已到巨細靡遺的地步，故可供參考的史料價值，爲同時期日本在台的各宗之冠。
- 註24：筆者的博士學位論文，正是以《日據時期的台灣佛教改造運動》爲探討對象；預料日後此一領域的研究，將會有更多的研究者投入探討。
- 註25：楊惠南此文已收入其論文集，《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書公司，一九九一），頁四五一七四。
- 註26：筆者此文亦收入拙著論文集，《台灣佛教與現代社會》（台北：

：東大圖書公司，一九九二），頁三一三六。

註27：有關高執德的研究，雖是極具佛教學術價值的課題，但目前涉及的問題是，他和梁家昇的糾葛真相，究竟如何？仍不可靠史料來解謎。因此在現階段研究高執德，仍有難以克服的資料盲點在。以筆者的田野經驗來說，高氏之子高克道先生曾應筆者要求，試圖從戶籍資料上找出其父的正確遇害時間，仍一無所獲。至於高氏的其他資料，除日據時期的著作和戰後的零星記載外，大都散失無存。所以有關高氏史料的搜集和史實的重建，還有待更多的有心人來參與。

註28：見拙著，《二十世紀台灣佛教的轉型與發展》（高雄：淨心文教基金會，一九九五），第一一三章的探討。

註29：謝里法在他的《台灣出土人物誌》（台北：前衛出版社，一九九二年三刷）的〈自序〉中，曾回顧了自己早期的美術經驗，並生動但沈鬱地交代了他如何重建日據台灣美術運動史的經過。在〈自序〉文後，他更說明了撰寫《台灣出土人物誌》共八人的心情。在謝氏探討的八人之中，黃土水是和台灣佛教藝術的創新，有密切關係的。筆者對黃土水的佛教藝術探討，頗受謝氏此文的影響。雖然如此，在日據時期的台灣佛教人物，如林德林、高執德、許林、王兆麟諸氏，都是被遺忘甚久而有待挖掘出土的重量級人物。

註30：此種佛教史料或報上刊載的資料，並非不可用，但在運用上應有研究的自覺，不可過於輕信。以前述的盧月玲來說，她雖不得已使用單一來源史料，可是仍清楚交代資料是在如何的情況下取得的。反之，康樂和簡惠美，對幾個佛教團體的說明，絕大多數是未反省地運用史料，因此，在史實的正確重建上，是相當值得質疑的。瞿海源在一九九五年九月二十一日《中國時報·開卷版》的書評〈深耕本土，衆鬼神當道〉一文，則有如下的一段批評：「康樂、簡惠美的〈北台灣的佛教團體〉以初

步的資料舖陳為主，對信仰與社會的意義少有分析。」

註31：筆者此文，將印順法師的淨土思想研究，帶入和台灣戰後佛教

史密切關聯的方向。原刊登在《東方宗教研究》，期二（台北：

文殊文化有限公司，一九八八），頁一六三—八四。再刊《當代》，期二八（台北：合志文化事業有限公司，一九八八年

八月），頁四五—六二。印順法師本人讀後，也在《當代》，期三〇（台北：合志文化事業有限公司，一九八八年十月），

頁一四四—四六，發表回應文章〈冰雪大地撒種的痴漢〉，對拙文有補充也有肯定。另王炯如等，也在同期《當代》，期三〇，發表〈爲李炳南居士辯白〉（頁一四六—四七）一文，爲拙文提到李炳南居士發動門徒燒印順法師的淨土著作之事，有所辯白。

註32：楊惠南此文，撰寫的動機之一，是受拙文影響。見楊著，〈當代佛教思想展望〉，頁四二—四三。楊氏認爲拙文的觀點，也是困擾了他整整一年的原因之一。

註33：楊氏的批判，在佛教界引起激烈的反彈意見。具體的例子是釋昭慧於《當代》，期三二（台北：合志文化事業有限公司，一九八八年十二月）發表〈是治史還是說書〉（頁一四四—四六）一文，反駁楊氏論點。楊氏也在同期《當代》發表〈知我者謂我心憂不知者謂我「心狂」〉（頁一四六—四八），以爲回應。

註34：忽滑谷快天是曹洞宗辦的駒澤大學的校長，台灣留日進駒澤大學的李添春、曾景來、林秋梧等人，都受忽滑谷快天的禪學思想影響。在《南瀛佛教》的昭和時期各期，登有甚多篇的忽滑谷快天的禪學文章。林德林氏更譯出忽滑谷快天的〈正信問答▼（台中：台中佛教會館，一九四二），以爲個人的信仰歸宿和指導信徒的依據。李筱峰在《台灣革命僧林秋梧》（台北：自立晚報社文化出版部，一九九一），也探討了忽滑谷快天對

林秋梧的影響（頁九〇—九三）。

註35：胡適的演講和文章，對戰後台灣佛教界的激盪和反彈，可參考拙文〈戰後台灣禪宗研究的爭辯與發展〉，收在本書和《二十世紀台灣佛教的轉型與發展》一書，頁三四一—八八。初期反

胡適禪宗史研究最激烈者，爲一九四九年來台，後創辦「中華佛教文化館」和「農禪寺」的釋東初。

註36：此文博士學位的獲得，立刻在台灣佛教界造成反彈，而引起圍剿印順的風波。印順爲此辭去《海潮音》社長。部份相關文獻如下：

- (1)印順，〈爲取得日本學位而要說的幾句話〉，收在《華雨集(五)》（台北：正聞出版社，一九九三），頁二三一一三八。
- (2)印順，〈致樂觀老法師函〉，收在《華雨集(五)》，頁二三九一四〇。
- (3)聖嚴，〈劃時代的博士比丘〉，收在《從東洋到西洋文集》（台北：中華佛教文化館，一九七九），頁四三九一五二。

註37：溫金柯的此文有爲其所屬的「現代禪」組織辯護的用意在。見江燦騰、龔鵬程編，《台灣佛教的歷史與文化》（台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，一九九四），頁一三一—六二。

註38：藍吉富的此文刊載於《漢學研究通訊》，卷三期一（台北：一九八四年四月），頁七七一八一。

註39：拙文分別刊載《漢學研究通訊》，卷一〇期三和期四（台北：一九九一年九—十月），頁一七七—七九；二八五—八八。

註40：聖嚴的論文，收在酒井忠夫編，《台灣の宗教と中國文化》（東京：風響社，一九九二），頁一二三—四四。

註41：此兩篇論文是：

(1)釋慧嚴，〈台灣佛教史前期〉，載《中華佛學學報》，期八（台北：中華佛學研究所，一九九五），頁二七三—三一四

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）

(2) 王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，亦載《中華佛學學報》，期八，頁三一五—四四。

此兩篇論文中，釋慧嚴試圖從明鄭至清末的台灣佛教既有

史料中，作史實的補充和辯正；但對學界現有研究成果，實際

所訂正之處，甚為有限。以台灣開元寺的史料為例，即完全不

知有日據時期開元寺書記鄭卓雲所輯的《開元寺誌略稿》（一

九三〇）的存在。而王順民的論文，即試圖綜合學界的現有成

果，努力拼湊出當代台灣佛教變遷的圖像和線索，但是在使用

資料上，相當粗暴。例如在文中關於〈清代時期——「閩南佛教」的階段〉，所引用的唯一資料，居然是王氏在一九九三年

，發表於《台灣文獻》，卷四四期二·三的〈民間信仰的初步

考察——以臺南市開隆宮「七娘媽」為例〉，頁七五—八三。

而其實在一九九四年五月，已有筆者和龔鵬程合編的《台灣佛

教的歷史與文化》一書的出版；其中首篇尹章義的〈佛教在台

灣的開展（一六六一—一八九五 A.D.），即是王氏要探討的

時代，卻未見任何提及。而筆者和王見川合編的《台灣齋教的

歷史觀察與展望》（台北：新文豐出版公司，一九九四），也

未見王氏提起。又中村元從未著有關台灣佛教史的書。天華出

版、余萬居譯的《中國佛教發展史》中，關於台灣部份，係張

曼濤執筆。見中村元、金岡秀友等編集，《アジア佛教史·中國編》，IV：東アジア諸地區の佛教（東京：佼成出版社，一

九八七），第二章〈台灣の佛教〉，原書頁一二九—九〇。但

，王氏誤以為「中村元著」；又不知關於日據佛教，其實是來

自李添春編纂的《台灣通志稿》，卷二〈人民志宗教篇〉（台

北：台灣省文獻委員會編纂組，一九五六），頁一〇二—二六

。另外，王氏提到六〇年代以後的「人間佛教」階段，認為當

代佛教的共同特色，除了基於個人的神聖魅力之外，還具有「

八宗兼弘的宗教崇信」（原書頁三二一）；而事實上，關於後

者，在王氏文中論及的主要大道場：「北法鼓」、「中中台」

、「南佛光」、「東慈濟」，是缺乏具體證據的。筆者建議王

氏，對佛教道場的宣傳資料和實際的活動之間，要有所查證和

區別，否則在論證上是會令人質疑的（包括王氏的碩士論文在

內）。

註42：見原書的頁八。

註43：藍吉富此文收在氏著，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐出版公司，一九九二），頁一一一—二〇。

註44：筆者此文，原載《當代》，期三七（台北：一九八九年五月），頁一〇〇—一〇六。後收入《台灣佛教文化的新動向》（台北：東大圖書公司，一九九三），頁一〇五—一六。

註45：見陳清香，〈現代佛教藝術〉，載入《普門》，期一四〇，頁一一六—一七。

註46：筆者此文，原載《台北文獻》，直字期一〇六（台北：台北市文獻委員會，一九九三年十二月），頁二一一五二。後收入拙著《二十世紀台灣佛教的轉型與發展》，頁六一一一六。

註47：見李喬，〈樸素真學問——「二十世紀台佛轉型與發展」讀後

文〉，載《自立晚報·本土副刊》（一九九五年九月二十七日二三版）。

註48：見郭佑孟碩士論文，〈台南法華寺的佛教藝術及其源流考〉，第五章第二節對法華寺壁畫的批評。頁八九—九〇。

註49：郭氏的其他相關論文有：

(1) 〈台灣地區的彌勒圖像及背景試探〉，載《獅子吼》，卷三二期二（一九九三），頁四三—四七。

(2) 〈台灣地區的彌勒圖像及其背景再探——以天王殿群像為中心的探討〉，載《獅子吼》，卷三二期四（一九九三），頁三六一—四三。

(3) 〈大悲心陀羅尼信仰的今昔（上）〉；載《獅子吼》，卷三

三期一（一九九四），頁二八—三一。

(4) 〈大悲心陀羅尼信仰的今昔（下）〉；載《獅子吼》，卷三

三期二（一九九四），頁二七—三一。

註50：見鄭水萍，〈台灣佛教藝術之反省與前瞻——看一九九一年台

灣佛教藝術展覽與「新佛教藝術」的開展〉，收在江燦騰、龔鵬程編，《台灣佛教的歷史與文化》，頁二六九。

註51：楊惠南執此見解，相當一貫。在此文之前，楊氏的論文，〈台灣佛教現代化的省思〉，載《當代》，期八四（一九九三年四月），頁二八—三五，即已持類似看法。

註52：楊氏此文先於一九九四年十月八—十日的「佛教現代化」學術研討會（中國時報、佛光山文教基金會、佛光大學籌備處聯合主辦）上發表，立刻在會場上引起極大的震撼，當時筆者在場

，曾聽幾位教界人士對筆者表：

「佛教界今後，再也不能忽略
講求環保的作法了。」楊氏此文會後，又發表於《當代》，期一〇四（一九九四年十二月），頁三二—一五五。接著陸揚於《當代》，期一〇七（一九九五年三月），頁一三〇—一四一，發表〈大乘佛理、環境保護與社會改造關聯性之再思考〉，質疑楊氏的看法。楊氏則再撰文〈沒有經驗的世間〉，哪來超驗的
境界？——敬答陸揚先生〉，發表於《當代》，期一〇八（一九九五年四月），頁一二八—三七。

註53：楊氏擔任會長的「現代佛教學會」，於一九九五年二月十八—

十九日，在高雄宏法寺，舉辦「佛教與社會關懷學術研討會」，主題是〈生命、生態、環境關懷〉，計有筆者、王俊秀、陳玉峰、陳清香、釋傳道、釋悟泓、釋恆清、楊惠南等多人發表相關論文。這是台灣佛教界有史以來，第一次舉辦此一相關主題的學術研究會，所以意義十分重大。

註54：同註五一。

註55：同前註。

註56：楊惠南在一九九五年二月十八—十九日的「佛教與社會關懷學術研討會」上，所發表的論文為〈從境解脫到心解說——建立

心境平等的佛教生態學〉，在〈註二〉中提到：「拙文——〈當代台灣佛教環保的省思〉，雖然曾以唯識宗的「種薰」理論，乃至西洋邏輯當中有關「條件句」（conditional）所可能蘊含的雙層意義，說明內心清淨即是外境清淨的心、境平等理念。但是，該文口頭發表時，評論人台南・成功大學中文系林朝成教授，卻指出：拙文的主要結論——「外在世界的清淨，乃內心解脫不可或缺的必要條件」，並不具有強有力的說服力。本文的撰寫，也許是在林教授的批評，以及筆者的自我反省之下，才有機會完成的吧！」

註57：林氏此文，收在《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》（台北：能仁家商董事會，一九九二），頁二九八—三一四。

註58：例如楊惠南的兩篇關於環保的論文（1）〈當代台灣佛教環保理念的省思〉（2）〈從境解脫到心解脫〉，都曾參考林氏的論文。

註59：此一論文，於一九九一年發表於「現代佛教學會」於臺南市立文化中心舉辦的佛教學術研討會，講評人為湛然寺住持水月法師，即表示拙文所論確屬實情。

註60：溫金柯在〈台灣居士佛教的展望〉一文（收在筆者和龔鵬程編，《台灣佛教的歷史與文化》，頁一三一—六二），即反駁東初的此文看法。

註61：如一九三一年三月十四日，在臺南開元寺，開的講習會，講師「高執往」等。原書，頁一二一。

註62：見靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心主編，《兩岸宗教現況與展望》（台北：學生書局，一九九二），頁一五一—六

註63：鄭志明的論文，有下列數篇：

(1)〈從台灣萬佛會談佛教的社會參與〉，一九九四年七月，發表於中華文化復興總會宗教研究委員會主辦的「佛教與中國文化國際學術會議」，共二四頁。

(2)〈台灣萬佛會的政教立場〉，收在周宗賢主編，《中國政治、宗教與文化關係國際學術研究會論文集》（淡水：淡江大學歷史系，一九九四），頁一八三—二〇四。

(3)〈盧勝彥與靈仙真佛宗〉，收在周宗賢主編，《台灣國際學術研究會社會、經濟與墾拓論文集》（淡水：淡江大學歷史系，一九九五），頁二六五—九二。

鄭氏自稱係「基礎研究」；但因資料來源過於單一，所以說服力不強。

註64：林美容的此類研究，計兩篇，即：

(1)〈台灣本土佛教的傳統與變遷：巖仔的調查研究〉，收在台灣師範大學主編，《第一屆本土文化學術研討會論文集》（台北：一九九五年四月），頁七〇—一一二。

(2)〈從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教〉，載《思與信》，卷三三期二（台北：一九九五年六月），頁一一四〇。

【參考書目】

【專書】

- ①丸井圭治郎，〈台灣宗教調查報告書〉，卷一（台北：台灣總督府，一九一九）。
- ②大橋捨三郎主編，〈真宗本派本願寺台灣別院〉（台北：芝原玄超，一九三五）。
- ③中村元、竺原一男、金岡秀友合編，〈アジア佛教史・中國編IV：東アジア諸地域の佛教〉（東京：佼成出版社，一九七七）。此書

第二章〈台灣の佛教〉，執筆者爲張曼濤。

④內政部統計處編，《中華民國八十一年度台灣地區宗教團體調查報告》（台北：內政部統計處，一九九二）。

⑤王見川，〈台南德化堂的歷史〉（臺南：德化堂管理委員會，一九九五）。

⑥王國璠主修、謝浩續修，《台北市志》，卷四，〈社會志宗教篇〉（台北：台北市文獻委員會，一九七四）。

⑦世佛雜誌社，〈超峰寺傳承史〉（阿蓮：大嵙山超峰寺，一九九三）。

⑧台灣社寺宗教刊行會編，《台灣社寺宗教要覽（台北州的卷）》（台北：台灣社寺宗教刊行會，一九三三）。

⑨伊能嘉矩，〈台灣文化志〉，中卷（東京：刀江書院，一九二八；南天書局影印，一九九四）。中譯本由台灣省文獻員會編譯；一九九年由同委員會在南投出版。

⑩朱其昌編，《台灣佛教寺院庵堂總錄》（大樹：佛光出版社，一九七八初版）。

⑪朱其麟主編，《台灣佛教寺院總錄》（台北：華宇出版社，一九八八）。

⑫朱其麟主編，《台灣佛教名刹》，二冊（台北：華宇出版社，一九八八）。

⑬江燦騰，〈現代中國佛教思想論集(1)〉（台北：新文豐出版公司，一九九〇）。和本文有直接關聯的，計有二篇：

(1)〈從道安法師與太虛法師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，頁一七三—九二。

(2)〈論印順法師與太虛法師對「人間佛教」詮釋各異的原因〉，頁一二一—七二。

⑭江燦騰，〈台灣佛教與現代社會〉（台北：東大圖書公司，一九九

二）。

(15) 江燦騰，〈台灣佛教文化的新動向〉（台北：東大圖書公司，一九九三）。

(16) 江燦騰，〈二〇世紀台灣佛教的轉型與發展〉（高雄：淨心文教基金會，一九九五）。

(17) 江燦騰、王見川，〈台灣齋教的歷史觀察與展望〉（台北：新文豐出版公司，一九九四）。書中計有相關論文八篇和附錄二篇，即：

(1) 王見川，〈略論日治時期「齋教」的全島性聯合組織：台灣佛教龍華會〉，一四九一九〇頁。

(2) 王見川，〈略論現存的二種《九蓮經》寶卷〉，頁三〇九一一七八。

(3) 王見川，〈關於「金幢教淵源的史實辯證」〉，頁二七五—三〇八。

(4) 江燦騰，〈戰後台灣齋教發展的困境問題〉，頁二五五—七四。

(5) 林美容、祖運輝，〈在家佛教：台灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋教現況〉，頁一九一—二五四。

(6) 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，頁一一三—四八。

(7) 武內房司，〈台灣齋教龍華派的源流問題〉，頁五一—六。

(8) 馬西沙，〈台灣齋教：金幢教淵源史實辨正〉，頁四七一—八六。

(9) 淺井紀，〈台灣齋教的《龍華科儀》與靈山正派的教義演變〉，頁二七—四六。

(10) 韓秉方，〈羅教的教派發展及其演變——兼答王見川先生的質疑〉，頁八七一一二。

(18) 江燦騰、龔鵬程編，〈台灣佛教的歷史與文化〉（台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，一九九四）。書中共計九篇論文：

(1) 丁敏，〈台灣當代僧侶自傳研究〉，頁一六三—二〇八。

(2) 尹章義，〈佛教在台灣的展開（一六六一—一八九五 A.D.）〉

，頁一五一四八。

(3) 江燦騰，〈日據時期台灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與台北觀音山凌雲寺〉，頁四九一九〇。

(4) 江燦騰，〈日據時期台灣知識份子的自覺與佛教藝術的創新——黃土水創作龍山寺釋迦像的背景探索〉，頁九一一一三〇。

(5) 姚麗香，〈台灣光復後佛教出版刊物的內容分析——佛教文化思想變遷初探〉，頁二〇九一四二。

(6) 陳清香，〈現代佛教藝術——戰後台灣佛教藝術的創作類型及其代表性的人物〉，頁二四三—六〇。

(7) 楊惠南，〈台灣佛教現代化的省思〉，頁二七九一九二。

(8) 溫金柯，〈台灣居士佛教的展望〉，頁一三一—六二。

(9) 鄭水萍，〈台灣佛教藝術之反思與前瞻〉，頁二六一—七九。

(19) 西岡英夫，〈觀音信仰と菜食人生活〉，此資料係上下兩篇連載合

成，共二四頁，寄贈時間是在一九三六年五月，但出處不明。

(20) 佛教タイムス社編，《明治百年紀念佛教大年鑑》（東京：佛教タイムス社，一九六九）。

(21) 吳堯峰，〈宗教法規十講〉（高雄：佛光出版社，一九九二）。

(22) 宋光宇，〈天道鉤沈〉（台北：元祐出版社，一九八四再版）。

(23) 李政隆，〈台南縣白河大仙寺研究及修護計畫〉（台北：李政隆建築師事務所，一九九四）。

(24) 李添春，〈台灣省通志稿〉，卷二〈人民志宗教篇〉（台北：台灣省文獻委員會編纂組，一九五六）。

(25) 李添春原修、王世慶整修，〈台灣省通志〉，卷二，〈人民志宗教篇〉（台北：台灣省文獻委員會，一九七一）。

(26) 李筱峰編著，〈革命的和尚——抗日社會運動者林秋梧〉（台北：八十年代出版社，一九八九）。

(27) 李筱峰，〈台灣革命僧林秋梧〉（台北：自立晚報社文化出版部，一九九二）。

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—九九五）

- (28) 邢福泉，〈台灣的佛教與佛寺〉（台北：台灣商務印書館，一九八
一初版）。
- (29) 林普易（學周），〈台灣宗教沿革誌〉（台北：台灣佛教月刊社，
一九五〇）。
- (30) 林萬傳編著，〈先天道研究〉（臺南：巨書局，一九八五初版）。
- (31) 施德昌，〈紀元二千年紀念台灣佛教名蹟寶鑑〉（台中：民德寫真
館，一九四一）。
- (32) 宮本延人，〈日本統治時代台灣にわける寺廟整理問題〉（奈良：
天理教道友社，一九八八）。
- (33) 徐壽編著，〈台灣全台寺院齋堂名蹟寶鑑〉（臺南：國清寫真館，
一九三二）。
- (34) 祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會編，〈白公上人光壽錄〉（台北：十普寺
，一九八三）。
- (35) 康樂、簡惠美，〈信仰與社會：北台灣的佛教團體〉（板橋：台北
縣立文化中心，一九九五）。
- (36) 張文進編，〈台灣佛教大觀〉（豐原：正覺出版社，一九五七）。
- (37) 張曼濤主編，〈中國佛教史論集——台灣佛教篇〉，收在『現代佛
教學術叢刊』，冊八七（台北：大乘文化出版社，一九七九）。內
收論文一九篇：
- (1) 匡宇，〈台灣佛教史〉，頁一一一八。
 - (2) 李添春，〈明末清初的台灣佛教〉，頁五七一七四。
 - (3) 東初，〈了解台灣佛教的線索〉，頁一〇五一四。
 - (4) 林子青，〈台灣佛教漫談〉，頁一一一〇。
 - (5) 林德林，〈東台灣宗教視察紀要〉，頁一九一五六。
 - (6) 林德林，〈台灣佛教新運動之先驅〉，頁七五—九六。
 - (7) 約瑟·M·北川，〈今日的台灣佛教〉，頁一三五—四四。
 - (8) 庭嘉，〈台灣的齋教由來〉，頁三六三—七二。
 - (9) 張玄達，〈回顧台灣佛教〉，頁九七一一〇四。
- (10) 曾景來，〈日產寺院之變遷〉，頁一四五—五〇。
- (11) 聖嚴，〈今日的台灣佛教及其面臨的問題〉，頁一五一—七六。
- (12) 道安，〈一九五〇年代台灣佛教〉，頁一一五—三四。
- (13) 劉枝萬，〈清代台灣之佛教寺廟〉，頁一八七一一三二。
- (14) 盧嘉興，〈臺南古刹彌陀寺〉，頁二五五—六八。
- (15) 盧嘉興，〈台灣的第一座寺院——竹溪寺〉，頁二三三—五四。
- (16) 盧嘉興，〈台灣最高興建的寺廟〉，頁一七七一八六。
- (17) 盧嘉興，〈蔣允焄擴建法華寺〉，頁三二九一六二。
- (18) 盧嘉興，〈夢蝶園改稱法華寺年代考〉，頁三二一一一八。
- (19) 盧嘉興，〈北園別館與開元寺〉，頁二六九一三二〇。
- (20) 張慈田訪問紀錄，〈善知識參訪記〉（台北：圓明出版社；一九九
二）。
- (21) 曹洞宗宗務廳編，〈曹洞宗海外開教傳道史〉（東京：一九八〇）
- (22) 梁湘潤、黃宏介合編，〈台灣佛教史初稿〉（台北：行卯出版社，
一九九三）。
- (23) 淨心編，〈現行寺廟法令的適法性與功能〉（中國佛教會台灣省分
會，一九八七）。
- (24) 陳玲蓉，〈日據時期神道統治下的台灣宗教政策〉（台北：自立晚
報社文化出版部，一九九二）。
- (25) 陳國政編、李添春著，〈李添春教授回憶錄〉（台北：楊運登、李
弘生，一九八四）。
- (26) 陳瑞堂，〈台灣寺廟法律關係之研究〉（台北：司法行政部，一九
七四）。
- (27) 鹿山豐主編，〈教報〉，第一號（台北：大日本台灣佛教會，一八
九六年十一月），共五〇頁。
- (28) 曾景來，〈台灣宗教と迷信陋習〉（台北：台灣宗教研究會，一九
三九；南天書局影印，一九九五）。

一 臺灣文獻 第四十八卷第一期 一

- (47) 飯塚俊夫，〈台灣開教の歩み——舊台灣日本寺院等調査（考察）委員會報告書〉（東京：日華佛教文化交流協會，一九八九）。
- (48) 楊國連、李秋豐主編，〈台灣佛寺導遊(2)——大台北地區下〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九〇）。
- (49) 楊國連，〈台灣佛寺導遊(3)——桃竹苗地區（上）〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九一再版）。
- (50) 楊國連、李秋豐主編，〈台灣佛寺導遊(1)——大台北地區上〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九一年三版）。
- (51) 楊惠南，〈當代佛教思想展望〉（台北：東大圖書公司，一九九一）。和本文關係較大者，計有三篇：
- (1) 〈台灣佛教的「出世」性格與派系之爭〉，頁一一四四。
- (2) 〈台灣革命僧——證峰法師（林秋梧）的「一佛」思想略探〉，頁四五—七四。
- (3) 〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，頁一七三一—二二〇。
- (52) 劉克明編，〈艋舺龍山寺全志〉（台北：龍山寺，一九五一）。
- (53) 劉枝萬，〈南投縣風俗志宗教篇〉（南投：南投縣文獻委員會，一九六一）。
- (54) 增田福太郎，〈東亞法秩序序說〉（東京：石山皆男，一九四三）。
- (55) 增田福太郎，〈台灣の宗教〉（東京：養賢堂，一九三九；台北：古亭書屋影印，一九七五）。
- (56) 蔡錦堂，〈日本帝國主義下台灣の宗教政策〉，（東京：同成社，一九九四）。
- (57) 禪慧，〈覺力禪師年譜〉（永和：覺苑，一九八一）。內附同作者論文兩篇及宗平輯資料一篇：
- (1) 〈覺力禪師傳承源流考〉，頁一六九—八二。
- (2) 〈追慕台灣佛教教育之先覺者——覺力禪師百齡誕辰紀念感言〉，
- (58) 藍吉富編，〈當時台灣舊慣調查會，〈當時台灣舊慣調查會第一部調查第二回報告書〉，卷二（台北：當時台灣舊慣調查會，一九〇七；南天書局影印，一九八三）。
- (59) 臨時台灣舊慣調查會，〈臨時台灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——台灣私法〉，卷一下（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九一〇；南天書局影印，一九八三）。
- (60) 臨時台灣舊慣調查會，〈臨時台灣舊慣調查會第一部報告書——台灣私法附錄參考書〉，卷二上（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九一〇；南天書局影印，一九八三）。
- (61) 〈臨時台灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——台灣私法〉，卷二上（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九一一；南天書局影印，一九八三）。
- (62) 臨時台灣舊慣調查會，〈臨時台灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——台灣私法〉，卷一〈附錄參考書〉，下卷（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九一一；南天書局影印，一九八三）。
- (63) 翟海源編纂，〈重修台灣省通志〉，卷三〈住民志宗教篇〉第一、二冊（南投：台灣省文獻委員會，一九九二）。
- (64) 藍吉富，〈二十世紀的中日佛教〉（台北：新文豐出版公司，一九九一）。和本文較有直接關係的，計有三篇：
- (1) 〈二十世紀的中國佛教〉，頁二二一五八。
- (2) 〈台灣佛教發展的回顧與前瞻〉，頁五九一七八。
- (3) 〈台灣地區佛教教育所面臨的若干難局〉，頁一一一〇。
- (65) 藍吉富編，〈當代中國人的佛教研究〉（台北：商鼎文化出版社，一九九三）。和本文有關的是〈緒論〉、〈人物篇：台灣地區〉、〈資料篇：台灣地區〉。
- (66) 藍吉富編，〈中華佛教百科全書〉，冊一〇（永康：中華佛教百科

頁一八三—一八九。

宗平輯述，〈覺力禪師逸聞〉，頁一九一—一九八。

(58) 臨時台灣舊慣調查會，〈臨時台灣舊慣調查會第一部調查第二回報告書〉，卷二（台北：臨時台灣舊慣調查會，一九〇七；南天書局影印，一九八三）。

(47) 飯塚俊夫，〈台灣開教の歩み——舊台灣日本寺院等調査（考察）委員會報告書〉（東京：日華佛教文化交流協會，一九八九）。

(48) 楊國連、李秋豐主編，〈台灣佛寺導遊(2)——大台北地區下〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九〇）。

(49) 楊國連，〈台灣佛寺導遊(3)——桃竹苗地區（上）〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九一再版）。

(50) 楊國連、李秋豐主編，〈台灣佛寺導遊(1)——大台北地區上〉（台北：菩提長青雜誌社，一九九一年三版）。

(51) 楊惠南，〈當代佛教思想展望〉（台北：東大圖書公司，一九九一）。和本文關係較大者，計有三篇：

(1) 〈台灣佛教的「出世」性格與派系之爭〉，頁一一四四。

(2) 〈台灣革命僧——證峰法師（林秋梧）的「一佛」思想略探〉，頁四五—七四。

(3) 〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，頁一七三一—二二〇。

(52) 劉克明編，〈艋舺龍山寺全志〉（台北：龍山寺，一九五一）。

(53) 劉枝萬，〈南投縣風俗志宗教篇〉（南投：南投縣文獻委員會，一九六一）。

(54) 增田福太郎，〈東亞法秩序序說〉（東京：石山皆男，一九四三）。

(55) 增田福太郎，〈台灣の宗教〉（東京：養賢堂，一九三九；台北：古亭書屋影印，一九七五）。

(56) 蔡錦堂，〈日本帝國主義下台灣の宗教政策〉，（東京：同成社，一九九四）。

(57) 禪慧，〈覺力禪師年譜〉（永和：覺苑，一九八一）。內附同作者論文兩篇及宗平輯資料一篇：

(1) 〈覺力禪師傳承源流考〉，頁一六九—八二。

(2) 〈追慕台灣佛教教育之先覺者——覺力禪師百齡誕辰紀念感言〉，

(66) 藍吉富編，〈中華佛教百科全書〉，冊一〇（永康：中華佛教百科

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一

文獻基金會，一九九四）。

(67) 羅光、黃金鋒、蔣偉群，《台北縣的佛寺建築》（板橋：台北縣立文化中心，一九九五）。

(68) 釋見重，《台灣佛學院志（壹）福嚴佛學院志》（嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，一九九四）。

(69) 釋見重，《台灣佛教院志（貳）圓光佛學院志》（嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，一九九五）。

(70) 靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心主編，《兩岸宗教現況與展望》（台北：台灣學生書局，一九九二）。書中直接和本文有關的，計三篇：

(1) 林保堯，〈從兩岸宗教研究展望台灣佛教藝術研究的未來〉，頁一一七—四二。

(2) 游祥洲，〈論兩岸佛教互動及其定位定向〉，頁一四三—六二。

(3) 釋慧嚴，〈從佛學研究的角度考察兩岸佛教發展之現況〉，頁一〇五—一六。

(71) 鎌田茂雄，《中國の佛教儀禮》（東京：東京大學東洋文化研究所報告，一九八六）。

(72) 闕正宗，《台灣佛寺導遊（4）——桃竹苗地區（下）》、《（台北·菩提長青雜誌社，一九九三再版）》。

(73) 闕正宗，《台灣佛寺導遊（5）——中部地區（上）》、《（台北·菩提長青雜誌社，一九九三）》。

(74) 闕正宗，《台灣佛寺導遊（6）——中部地區（下）》、《（台北·菩提長青雜誌社，一九九五）》。

(75) 闕正宗，《台灣佛寺導遊（7）——雲嘉地區》（台北：菩提長青雜誌社，一九九四）。

【論 文】

1. 丸井圭治郎，〈台灣佛教〉，載《台法月報》，卷一二號三（一九

一八年三月），頁三五—三九。

2. 丸井圭治郎，〈台灣佛教〉，載《台法月報》，卷一二號四（一九一八年四月），頁五一—六〇。

3. 丸井圭治郎〈「台灣宗教」に就て——柴田氏に答ふ〉，載《台法月報》，卷一二號七（一九一八年七月），頁一二七—三四。

4. 方豪，《台灣「僧」「寺」入詩》，原載《台灣文獻》，卷一五期四（一九六四年十二月），復收入《方豪六十自定稿》（台北：作者自印，一九六九），頁一〇二三—一二八。

5. 方豪，《台北寺廟與地方之發展》，原載《現代學苑》，卷二期二（一九六五年五月），後收入《方豪六十自定稿》（台北：作者自印，頁七八三—八〇八）。

6. 王見川，〈略談安平的第一間齋堂——化善堂〉，收在鄭水萍主編，《安平文化學術研討會論文集》（台南：臺南市文化中心，一九九五年），頁六八—八五。（本論文附有江燦騰的評論）。

7. 王俊秀、江燦騰，〈環境保護之範型轉移過程中佛教思想的角色——以台灣地區的佛教實踐模式為例〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺

，一九九五年二月），共二〇頁。

8. 王淳隆，〈當代台灣寺院建築之困局與轉機初探〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共七頁。

9. 王進瑞，〈在家佛教思想開展に關する小考〉，載《台佛教教》，卷二〇號一二（一九四二年十二月），頁一九一—三四。

10. 王順民，〈宗教福利思想與福利服務之研究——以慈濟功德會、基督教長老教會為例〉（東海大學社研所碩士論文，一九九一），共九九頁。

11. 王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，載《中華佛學學報》（台北：中華佛學研究所，一九九五年七月），頁三一五—四三。

一 臺灣文獻 第四十八卷第一期

12. 北辰，〈評《台灣齋教的歷史觀察與展望》〉，載《世界宗教研究》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，一九九五年九月），頁一四〇—一四二。
13. 台北廳編，陳榮譯，〈台北廳志大正八年（一一七）第七章神社及宗教〉，載《台北文獻》，直字第一〇七期（一九九四年三月），頁八三—九八。
14. 江燦騰，〈爲台灣佛教高等教育把脈〉，載《當代》，期三七（一九八九年五月），頁一〇〇—一〇六。
15. 江燦騰，〈站在台灣佛教變遷點上的慈航法師（一）〉，載《當代》，期五九（一九九〇年三月），頁四六—五七。
16. 江燦騰，〈站在台灣佛教變遷點上的慈航法師（二）〉，載《當代》，期六〇（一九九〇年四月），頁九五—一〇九。
17. 江燦騰，〈近五年來台灣地區重要佛學典籍簡介（一）〉，載《漢學研究通訊》，卷一〇期三（一九九一年九月），頁一一七—七九。
18. 江燦騰，〈近五年來台灣地區重要佛學典籍簡介（二）〉，載《漢學研究通訊》，卷一〇期四（一九九一年一〇月），頁二八五—八八。
19. 江燦騰，〈台灣佛教史的回顧與展望（一—七）〉，刊載《新雨佛敎文化》，期五一（一九九一年一一月），頁一九一二—二；期五二（一九九一年十二月），頁二四一二六；期五三（一九九二年一月），頁一八一二；期五六（一九九二年六月），頁一八一二；
- 期五七（一九九二年七月），頁一四一一八；期五八（一九九二年七月），頁一五一七；期五九（一九九二年八月），頁一七一二一。
20. 江燦騰，〈當代人間佛教思想的領航者——釋印順法師〉，載《新雨佛教文化》，期五四（一九九二年三月）頁二一一二四。
21. 江燦騰，〈台灣·佛教蓬勃發展〉，載《中國時報週刊》，期九八（一九九三年十一月），頁六六—六八。
22. 江燦騰，〈解嚴後的台灣佛教與政治〉，中華民國文化復興總會宗
- 教研究委員會主辦「佛教與中國文化國際學術會議」（一九九四年七月），共一八頁。
23. 江燦騰，〈胡適禪學研究公案（一）〉，載《當代》，期一〇一（一九四年九月），頁一一二—一二三。
24. 江燦騰，〈胡適禪學研究公案（二）〉，載《當代》，期一〇二（一九四年十月），頁一一〇—一一九。
25. 江燦騰，〈高雄縣超峰寺與大崗山派〉收在《寺廟與民間文化研討會論文集》，上冊（台北：行政院文化建設委員會，一九九五年三月），頁一四九—一七〇。
26. 江燦騰，〈政治威權陰影下的台灣佛教〉，載《當代》，期一〇一（台北：一九九五年六月），頁一一八—一二五。
27. 江燦騰，〈《教報第一號》——日治初期台灣佛教新史料的出土〉，載《台灣史料研究》，號六（台北：吳三連台灣史料基金會，一九九五年八月），頁一五三—五六。
28. 江燦騰，〈台灣佛教五十年來發展史的回顧與展望〉，載《歷史月刊》，期九二（台北：歷史月刊雜誌社，一九九五年九月），頁九〇—九五。
29. 江燦騰，〈對台灣佛教界如何開拓二十一世紀新貌的若干建言〉，淨覺佛教研究所第八次國際佛教學術會議論文（阿蓮鄉：光德寺，一九九五年十月），頁二一七。
30. 江燦騰，〈從佛教「法界觀」的歷史性格看現代台灣佛教的實踐模式〉，收在《「佛教文化與現代社會」學術研討會論文》，（北京：北京大學哲學系、宗教學系，一九九五年十一月），共一三頁。
31. 何淑華，〈佛教慈濟綜合醫院志工服務隊之組織文化及其表達形式〉（東吳大學社會學研究所碩士論文，一九九三），共一〇六頁。
32. 呂理政，〈宗教團體與社會回饋——以靈鷲山無生道場的博物館事業爲例〉，收在《寺廟與民間文化研究論文集》，下冊（台北：行政院文化建設委員會，一九九五年三月），頁七五一—六六。

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一

33. 宋光宇，〈四十年來台灣的宗教發展情形〉，收在《宗教與社會》（台北：東大圖書公司，一九九五年五月），頁一六五—二二〇。
34. 李添春，〈台灣に於ける齋教の活動〉，載《台灣時報》，號二四（一九三〇年三月）。
35. 李添春，〈齋教概說〉，載《南瀛佛教》，卷九號一（一九三一年一月），頁六一一七一。
36. 李添春，〈寺廟管理人制度批判（一）〉，載《南瀛佛教》，卷一二號一（一九三四年一月），頁六一九。
37. 李添春，〈寺廟管理人制度批判（二）〉，載《南瀛佛教》，卷一二號二（一九三四年二月），頁七一一。
38. 李添春，〈寺廟管理人制度批判（三）〉，載《南瀛佛教》，卷一二號三（一九三四年三月），頁二一五。
39. 李添春，〈台灣佛教の特質（上）〉，載《南瀛佛教》，卷一八號八（一九四〇年八月），頁八一一七。
40. 李添春，〈台灣佛教の特質（下）〉，載《南瀛佛教》，卷一八號九（一九四〇年九月），頁一三一一。
41. 李添春，〈台北地區之開拓與寺廟〉，載《台北文獻》，期一（一九六二年六月），頁六七一七六。
42. 李添春，〈台灣佛教史料——上篇曹洞宗史〉，載《台灣佛教》，卷二五期一（一九七一年十一月），頁五一一九。
43. 李豐楙，〈序《台灣齋教的歷史觀察與展望》——首屆台灣齋教學術研討會論文集〉，載《台灣史料研究》，號六（台北：吳三連台灣史料基金會，一九九五年，八月），頁一八六一九〇。
44. 林美容，〈台灣本土佛教的傳統與變遷：巖仔的調查研究〉，收在台灣師範大學主編，《第一屆本土文化學術研討會論文集》（台北：一九九五年四月），頁七〇一—一二二。
45. 林美容，〈從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教〉，載《思與言》，卷三三期二（台北：一九九五年六月），頁一一四〇。
46. 林美容，〈台灣齋堂總表〉，載《台灣史料研究》，號六（台北：吳三連台灣史料基金會，一九九五年八月），頁二六一四一。
47. 林朝成，〈從宗教生態學看台灣佛教界的環保觀及其實踐之道〉，載《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》（台北：能仁家商董事會，一九九二年），頁二九八—三一四。
48. 林朝成，〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共九頁。
49. 林德林，〈讀閩人と禪宗史「質疑」〉，載《南瀛佛教》，卷一二號二（一九三四年二月），頁一四一一六。
50. 姚麗香，〈台灣地區光復後宗教變遷之研究〉（台灣大學社會研究所碩士論文，一九八四）。
51. 姚麗香，〈台灣地區光復後佛教變遷初探〉，載《輔仁學誌·法、管理學院之部》期二〇（新莊：輔仁大學，一九八八），頁二二九一四九。
52. 洪啓嵩，〈器官捐贈與佛教的生命關懷〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共一五頁。
53. 柴田廉，〈丸井氏の「台灣佛教」を讀む〉，載《台法月報》，卷一二號六（一九一八年六月），頁八九一九六。
54. 張新鷹，〈台灣宗教勢力的「政治關懷——從萬佛會」說起〉，載《台灣研究》，總期三〇（北京：台灣研究會，一九九五年六月），頁一四一二二。
55. 張維安，〈佛教慈濟與資源回收〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共二三頁。
56. 張珣，〈妙果法師在台灣佛教教育史上之地位：現代社會科學主流理論中人性論的反省個例〉，載《思與言》，卷二四，期四（一九

一 臺灣文獻 第四十八卷第一期 一

- 八六年十一月），頁三七八—九〇。
57. 盛成，〈荷蘭據台時代的齋教〉，載《台灣風土文物》（台北：民間知識半月刊社，一九五六），頁四〇—五〇。
58. 莊芳榮，〈台灣地區寺廟發展之研究〉（文化大學歷史研究所博士論文，一九八七），共三八三頁。
59. 郭祐孟，〈台灣地區的彌勒圖像及其背景再探——以天王殿群像為中心的探討〉，載《獅子吼》，卷三二期四（台北：松山寺，一九九三年四月），頁三六一四三。
60. 郭祐孟，〈台南法華寺的佛教藝術及其源流考〉（台北：中國文化大學藝術研究所碩士論文，一九九五年六月，共四〇七頁）。
61. 陳永生，〈海峽兩岸宗教政策之比較〉，淡江大學主辦「第一屆中國近代政治與宗教關係學術研討會」（淡水：淡江大學，一九八六年十二月），共二一頁。
62. 陳玉峰，〈台中市放生文化的初步研究〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共一五頁。
63. 陳清香，〈台灣早期觀音像造形源流考〉，收在《中華民國八十年中國藝術文物討論會論文集》（台北：國立故宮博物館，一九九二），頁七六三—八一。
64. 陳清香，〈佛教藝術在台灣——四十年來的推展與研討〉（上），載《普門》，期一八五（一九九五年二月），頁二二一二六。
65. 陳清香，〈當代佛教建築所反映的佛教生態〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共八頁。
66. 陳清香，〈佛教藝術在台灣——四十年來的推展與研討〉（下），載《普門》，期一八六（一九九五年三月），頁三六一三八。
67. 陳清香，〈台灣寺廟十八羅漢像探討〉，收在《羅漢圖像研究》（台北：文津出版社，一九九五年七月），頁三四九—九二。
68. 陸揚，〈大乘佛理·環保與社會改造關聯性之再思考〉，載《當代》，期一〇七（台北：一九九五年三月），頁一三〇—四一。
69. 增田福太郎，〈本島に於ける佛教の地位〉，載《南瀛佛教》，卷八號二・三（一九三〇），頁二三一二七；頁三〇一三三。
70. 馮文饒，〈志願福利服務組織形成及運作之探討——以慈濟功德會為例〉（中正大學社會福利研究所碩士論文，一九九二），共一三五頁。
71. 黃駿，〈慈濟功德會的組織、領導與理性化〉，收在《「佛教文化與現代社會」學術研討會論文集》（北京：北京大學哲學系、宗教學系，一九九五年十一月），共九頁。
72. 楊惠南，〈星雲立了個「壞」榜樣？〉載《聯合月刊》，期五一（一九八五年十月），頁三八一四一。
73. 楊惠南，〈當代台灣佛教環保理念的省思——以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，載《當代》，期一〇四（台北：一九九四年十二月），頁三二一五五。
74. 楊惠南，〈從境解脫到心解脫〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺，一九九五年二月），共一二頁。
75. 楊惠南，〈沒有經驗的世間，哪來超驗的世界？——敬答陸揚先生〉，載《當代》，期一〇八（台北：一九九五年四月），頁一二八—一三七。
76. 楊惠南、林美容、董芳苑，〈台灣宗教的多元性與再生〉，台灣教授協會主辦「台灣歷史與文化」學術研討會論文（一九九一年九月），共一七頁。
77. 蕤本瑞，〈人間佛教與現代化〉，收在《「佛教文化與現代社會」學術研討會論文集》（北京：北京大學哲學系、宗教學系，一九九五年十一月），共一五頁。
78. 蔡錦堂，〈台灣分館館藏宗教史料及其利用〉，收在《慶祝國立中

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）

- 央圖書館台灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念館藏與台灣史研究論文發表研討會彙編》（台北：國立中央圖書館台灣分館，一九九四），頁二三五—五四。
79. 鄭志明，〈台灣齋教的淵源及流變〉，收入《台灣民間宗教論集》（台北：台灣學生書局，一九八四），頁三五—六一。
80. 鄭志明，〈日據時代蘇澤養的新約龍華教〉，收在《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，一九八八），頁二一一—二八。
81. 鄭志明，〈台灣先天道的基本教義〉，收在《中國善書與宗教》（台北：台灣學生書局，一九八八），頁二二九—一六〇。
82. 鄭志明，〈從台灣萬佛會談佛教的社會參與〉，中華文化復興總會宗教研究委員會主辦「佛教與中國文化國際學術會議」論文（一九九四年七月），共二四頁。
83. 鄭志明，〈盧勝彥與靈仙真佛宗〉，收在周宗賢主編，《台灣史國際學術研討會——社會、經濟與墾拓論文集》（新店：國史館，一九九五年八月），頁二六五—九二。
84. 鄭喜夫，〈清代在台僧人錄〉，載《台灣文獻》，卷四一期二（一九九〇年六月），頁一一一—五三。
85. 鄭孔昭，〈台灣通史辨誤·宗教志〉（台北：自立晚報社文化出版部，一九九一），頁二六七—八七。
86. 曉雲，〈現代佛教在台灣的使命〉，淡江大學主辦「第一屆中國近代政治與宗教關係國際學術研討會」（淡水：淡江大學，一九八六年十二月），共一六頁。
87. 盧月玲，〈台灣佛寺的現代功能——佛光山田野研究〉（台灣大學考古人類學研究所碩士論文，一九八一），共一九頁。
88. 盧惠馨，〈佛教慈濟功德會的兩性與空間之關係〉，中央研究院民族學研究所主辦「空間、家與社會」研討會論文（一九九四年二月），共二九頁。
89. 盧惠馨，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，收
- 在《寺廟與民間文化研討會論文集》，下冊（台北：行政院文化建設委員會，一九九五年三月），頁七二五—五〇。
90. 鍾秋玉，〈慈善機構的組織融入、組織文化與慈善行為：以「慈濟功德會」為例〉（台灣大學心理學研究所碩士論文，一九八一）。
91. 翟海源、姚麗香，〈台灣地區宗教變遷之探討〉，中央研究院民族學研究所主辦「台灣社會與文化變遷研討會」（台北·南港：一九八四年九月），共二〇頁。
92. 簡秀治，〈成人教育與宗教課程的動機及其影響——以香光尼僧團紫竹林精舍佛學研讀班為例〉（高雄師範大學成人教育研究所碩士論文，一九九五年六月），共二八六頁。
93. 藍吉富，〈近五年來台灣地區佛學典籍簡介〉，載《漢學研究通訊》，卷三期一（一九八四年四月），頁七七—八一。
94. 釋如悟，〈光復前後佛教之比較〉，收在鄭樑生主編，《第二屆中國政教關係國際學術研討會論文集》（淡水：淡江大學歷史學系：一九九〇年十二月），頁一五三—七八。（本論文附有尹章義的評論）。
95. 釋依仁，〈僧團制度之研究——印度、中國及現行台灣三階段之比較〉中華學術院印度研究所碩士論文，一九八五），共二四六頁。
96. 釋傳道，〈菩薩社會關懷的兩大任務：莊嚴國土、成熟衆生〉，現代佛教學會主辦「佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷」（高雄：宏法寺。一九九五年二月），共七頁。
97. 釋聖嚴，〈現代台灣佛教的學術研究〉，收在酒井忠夫編，《台灣の宗教と中國文化》（東京：風響社，一九九二），頁一二三—十四。
98. 釋慧嚴，〈台灣佛教史前期〉，載《中華佛學學報》（台北：中華佛學研究所，一九九五年七月），頁二七三—三一四。
99. 許鵬程，〈佛學與企業管理〉，收在《「佛教文化與現代社會」學術研討會論文集》（北京：北京大學哲學系、宗教學系，一九九五）。

年十一月），共九頁。

作 者 簡 介

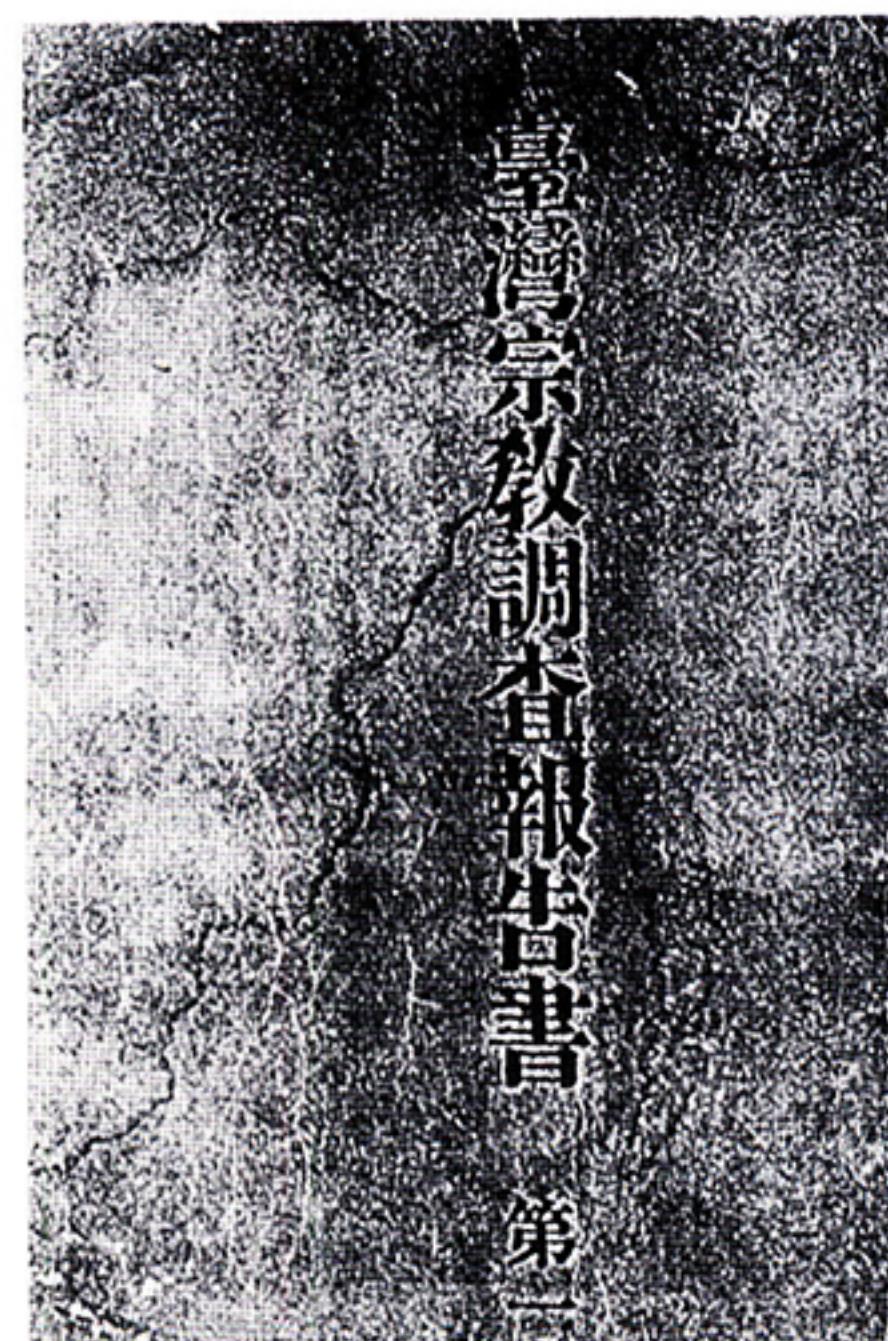
江 燦 膺

桃園大溪人，一九四六年生。自幼因家貧失學，憑苦讀自修，先後畢業於師範大學歷史系夜間部，臺大歷史研究所碩士班，目前一面在臺大博士班攻讀現代中國佛教的反傳統思想，一面在清華大學任教，佛學論著有《人間淨土的追尋》（一九八九，稻鄉）、《現代中國佛教思想論集》（一九九〇，新文豐）、《晚明佛教叢林改革與佛學評辨之研究》（一九九〇，新文豐）、《臺灣佛教與現代社會》（一九九一，三民）等書。

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一



《教報》第一號，是日本領台第二年出版的宗教調查雜誌，為現存最早的日據台灣佛教史料。現收藏於東京大學法學部



丸井圭治郎於大正八年提出《台灣宗教調查報告書》第一卷，對儒釋道三教，皆有清楚的說明。惜西洋宗教部份，未有交代

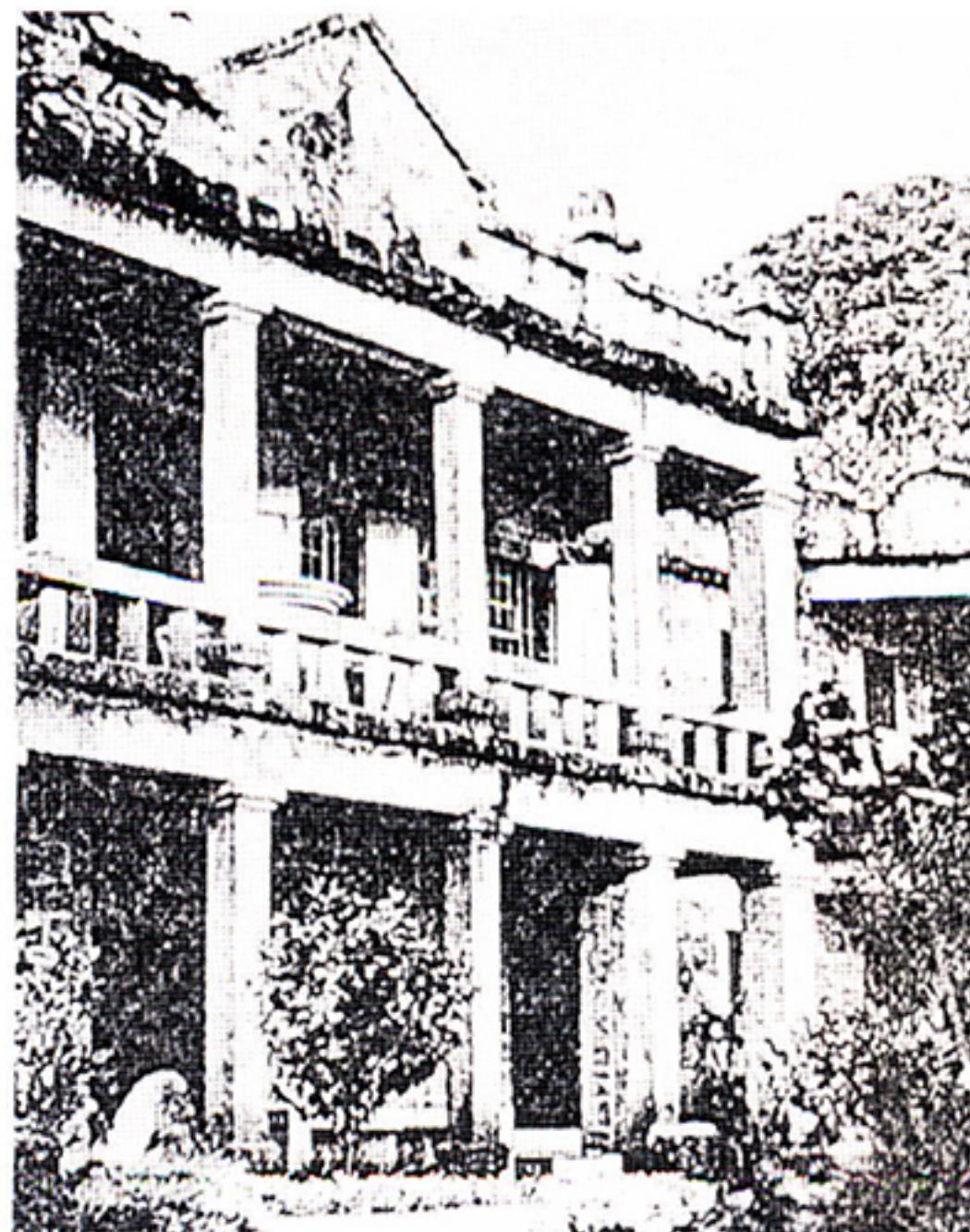
本島人宗教會規則

第一條 本島人凡持齋入教者及
皆謂宗教中人全臺應合併設
舉一品學兼優素為政府所信
務中所欽崇者尊為全臺總會長
旨趣並約定約束章程俾各龐支
以保護宗教秩序亦能為

〈本島人宗教會規則〉是齋教先天派的黃玉階所提出的，目的在聯合全台的各宗教團體為一大組織，並奉公守法，使宗教活動單純化，避免不必要的政治介入，而為日本統治當局所容忍。但黃氏提出的時間，據抄本資料看，可能在明治年間，而非李添春所說的在「西來庵事件」（大正四年）之後



沈本圓以淡水河出口南岸的觀音山凌雲禪寺和日本臨濟宗合作，
建立起日據台灣佛教第二大法派「觀音山派」



一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一



孫心源禪師（右）出家後，與母親和弟弟合影



一九二五年於觀音禪堂舉辦佛學講座後合影。



大正年間，由於台灣佛教快速發展，大法派紛紛出現，所以也受到對岸佛教界重視。圖中（前右一）為「月眉山派」的江善慧於一九二四年，首次在鼓山湧泉山傳大戒，即為影響力日增的證明



一九二五年在日本召開的「東亞佛教大會」，台灣佛教代表之一的覺力（右前三）和大陸代表太虛（右前六）合影



原像燬後，寺方又請人仿
刻，但造形拙劣

黃土水按石膏模再翻刻的木雕像，法相莊嚴動人。此像原安置於台北萬華龍山寺內，但於戰時燬於空襲。因此，本書此圖為世上僅有的原型照片，非常珍貴。

曾擔任日本曹洞宗「駒澤大學」校長（一九二五—一九三四）的忽滑谷快天，是著名的禪學思想家，他的現代化禪學觀念，雖帶有泛神論的色彩，但對日據台灣佛教的年輕一代，仍具有極大的吸引力和影響力。他曾任「東京駒澤大學台灣學生會」的會長，並曾二度來台（一九一七—一九三二），是不可忽略的重量級人物

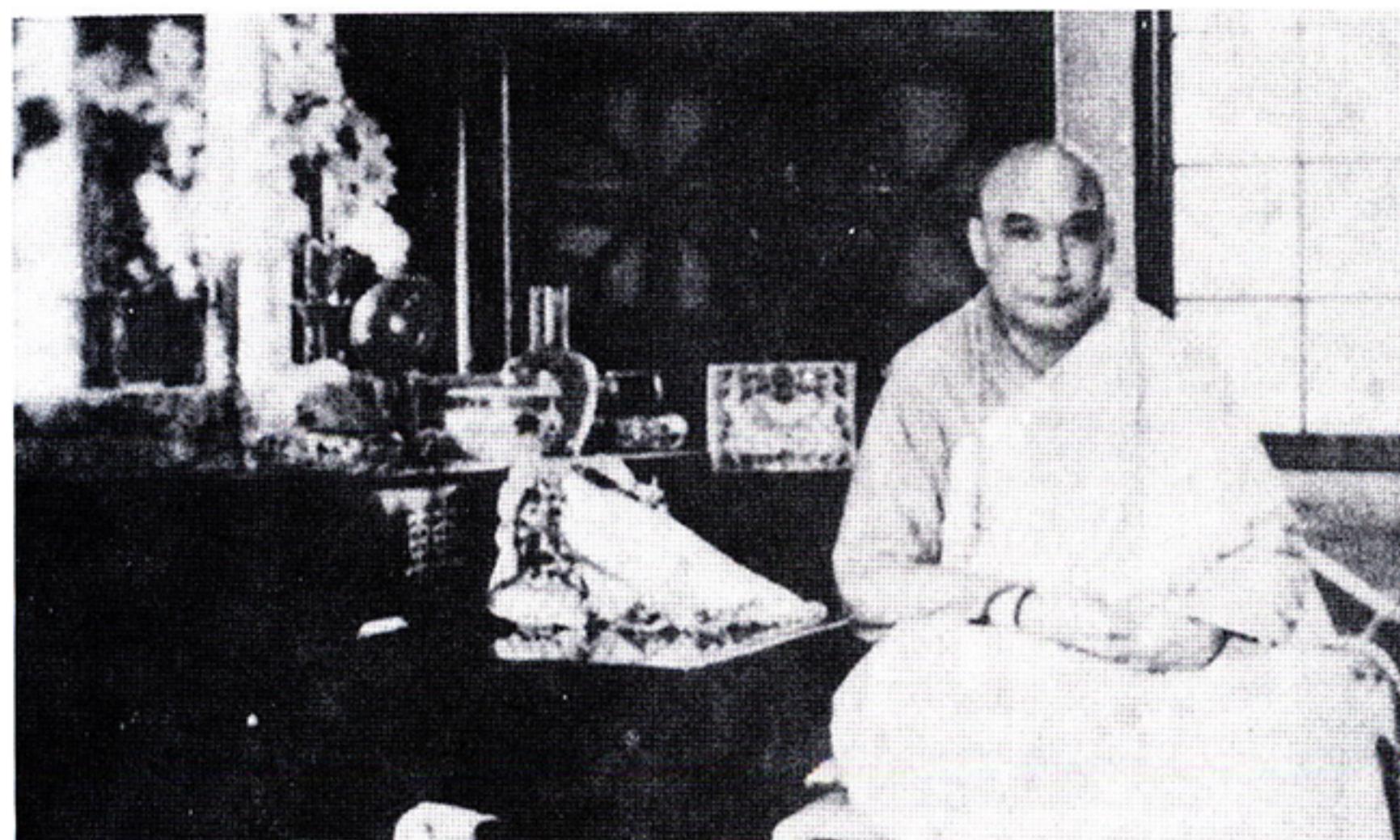
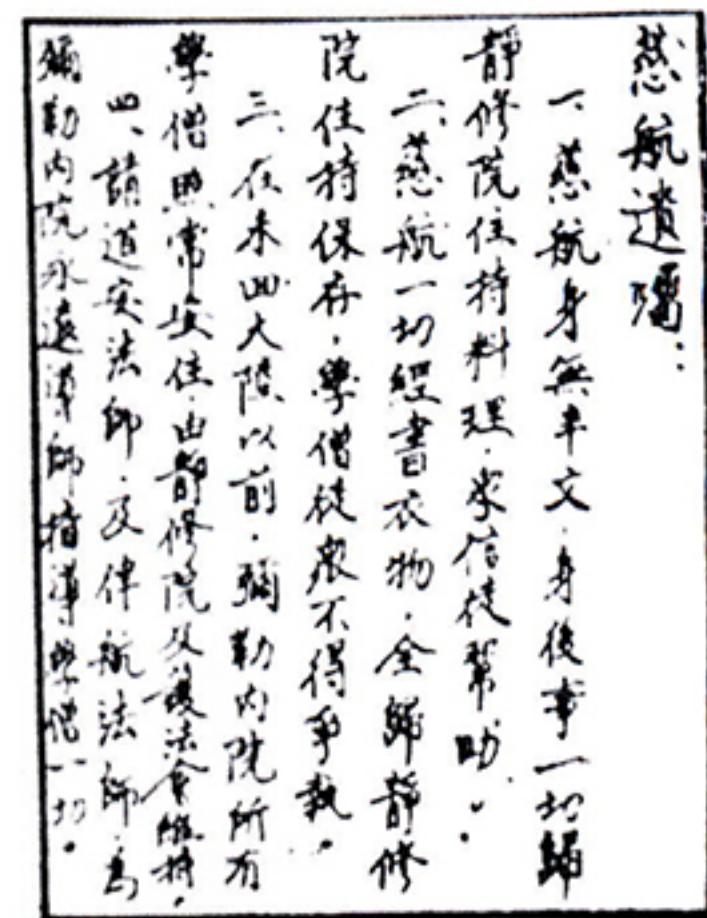


忽滑谷快天一九二九年與「東京駒澤大學台灣學生會」合影

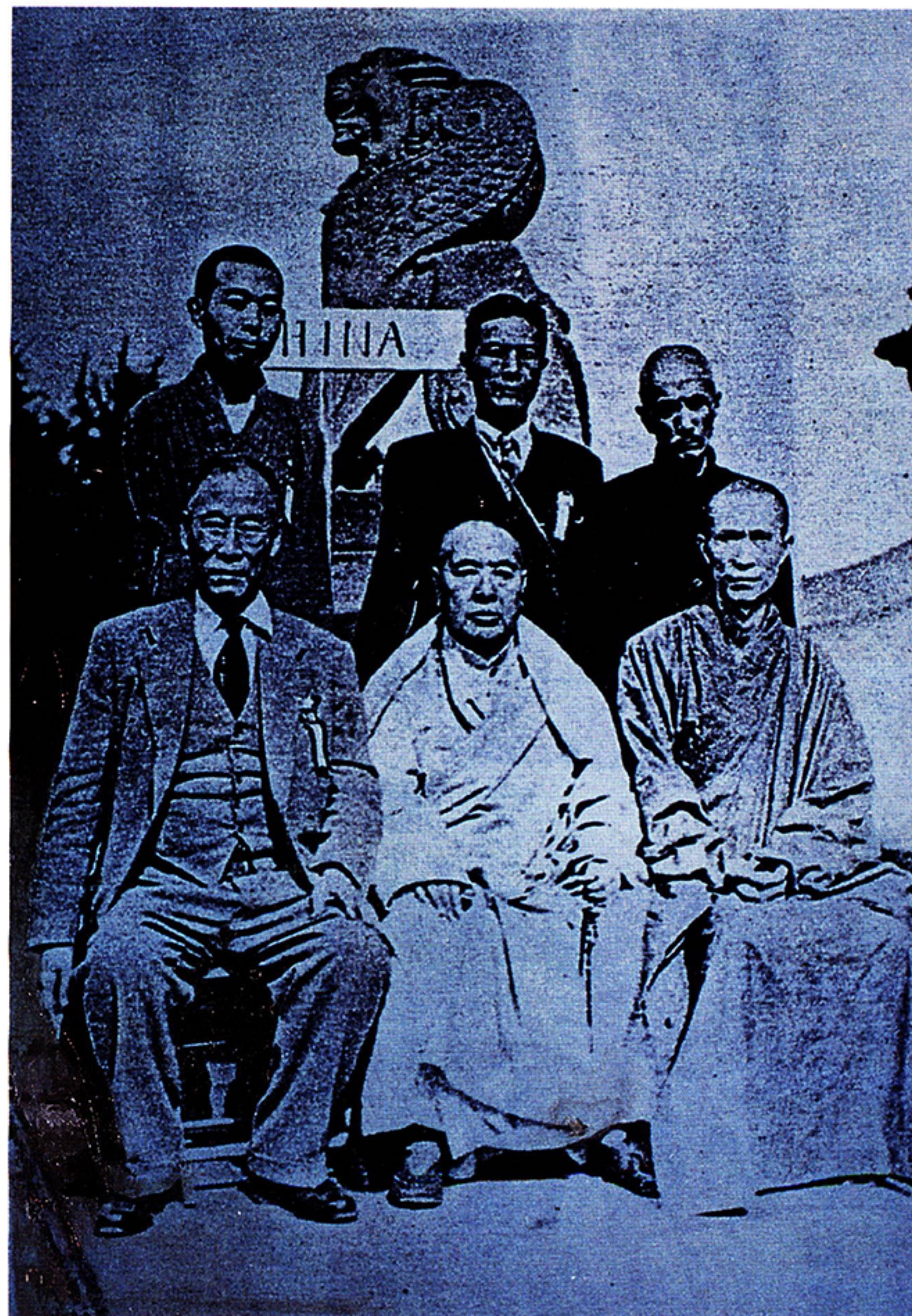
一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）一



日本戰敗後，各派的佛教勢力，亦隨之退出台灣。但遺留的「曹洞宗大本山台北別院」，卻成了一九四九年的大陸難民入居之所。原先美麗大方的石造鐘樓，也因雜亂而大為失色



慈航法師是一九四八年秋來台，擔任「台灣佛學院」的院長。在中壢圓光寺教導台灣僧尼。後因學院停辦，一度被捕下獄。出獄後，轉到汐止彌勒內院閉關。許多流亡來台的年輕僧衆，前往依靠。他死於一九五四年。因此慈航法師對戰後台灣佛教的影響，是屬於早期的過渡階段。可是，若非他的這一貢獻，一九四九年以後的台灣佛教發展，可能是另一種面貌了

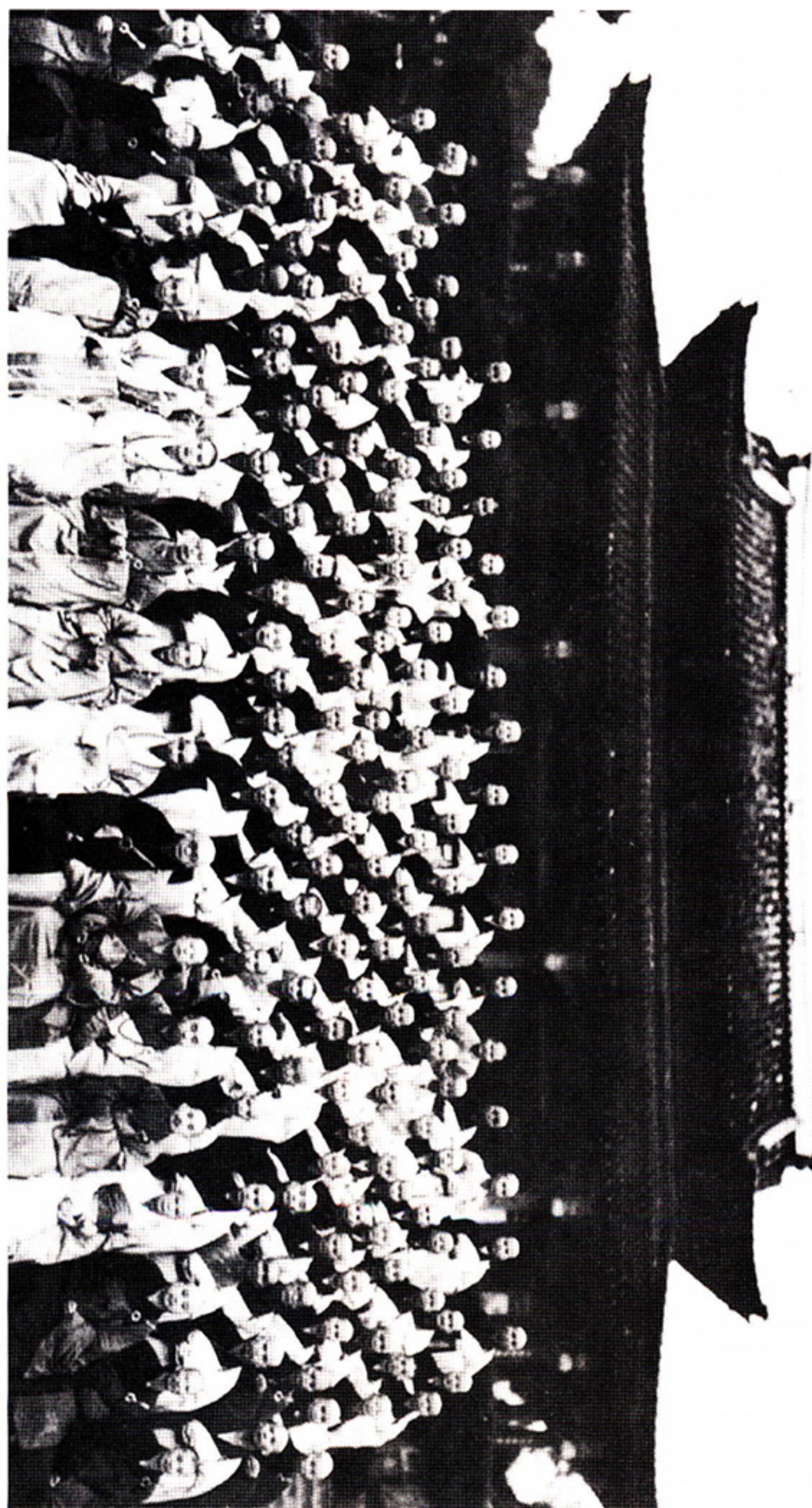


一九五二年台灣佛教共派出五位代表：（前左起）趙恒惕、章嘉活佛、印順法師；（後右起）李子寬、李添春，前往日本參加「第二屆世界佛教徒友誼大會」。此為當時以佛教從事「外交」和「反共」的措施之一

—臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）—



韓戰後，台灣政局暫時穩定下來。佛教界卻因仍在戒嚴體制下活動，所以弘法場所要掛國旗



新曆
日
基
七十二
年元月
廿四
日
相
基
館
諸師
禮引
上壇
滿圓戒傳
寺仙
比丘比
戒
留尼丘比
戒
念紀影
河白
民興
會
仙大

一九五三年在臺南縣白河鎮古刹大仙寺的傳戒，是戰後首次由甫在台復會的「中國佛教會」所指導的。但若非住持開參法師缺乏經驗，以及怕私下傳戒會觸犯法律，否則不會由原先寺方想自行傳戒，卻反而導致被「中國佛教會」干涉、介入和支配的狀況。此後的三十幾年間，由「中國佛教會」決定傳戒權，便成為定規。迄〈人團法〉頒佈後，才又恢復各寺自由傳戒。可見其影響的深遠。

—臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—九九五）—



戰後逃難來台的大陸僧侶，在初期的階段，相當流行「閉關」，名為
精進道業，事實上則成為吸引社會注意的手段之一。



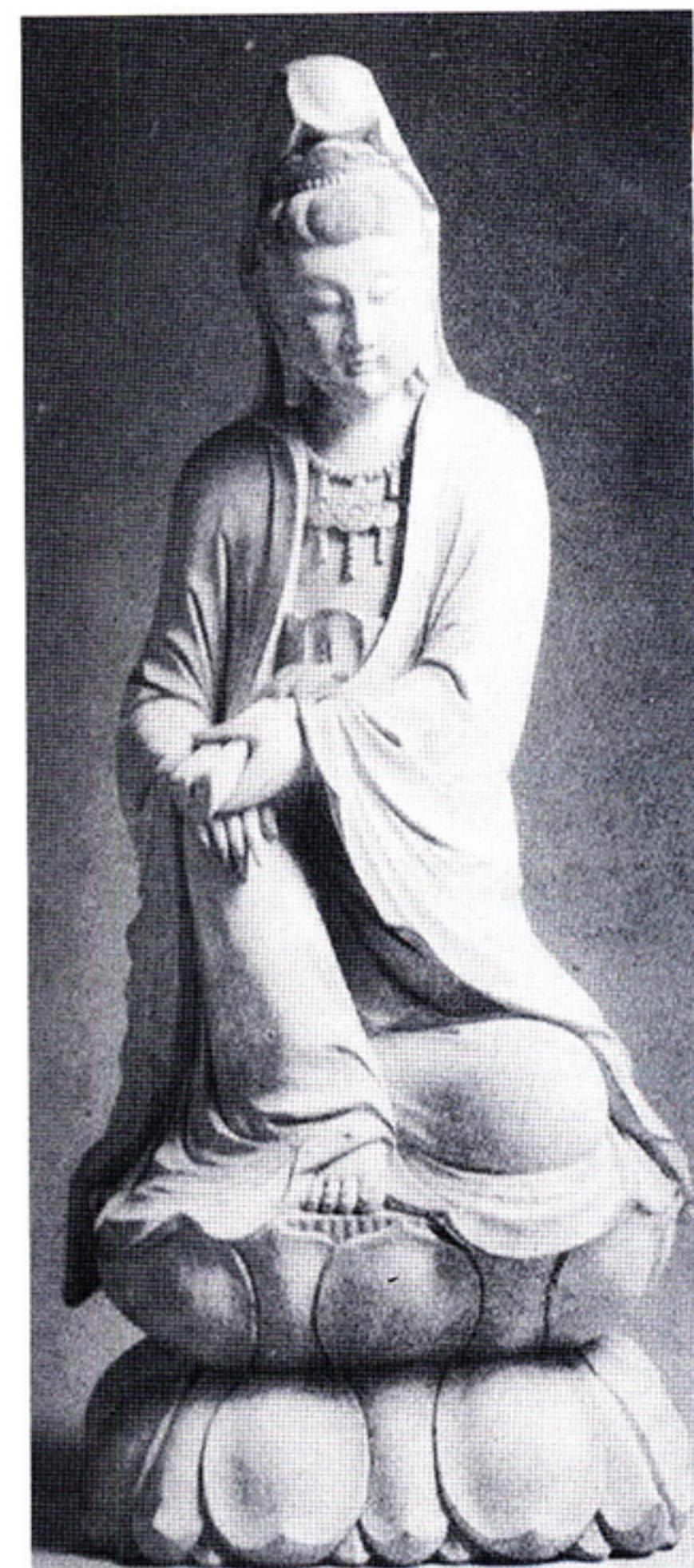
印順法師因在《佛法概論》中，曾提到北拘盧洲為無憂之鄉，即被佛教界人士向政府檢舉為有為匪宣導之嫌疑。國大代表李子寬獲悉後，全力奔走為印順辯白，才倖免罹難。圖中即印順法師（前左二）任善導寺住持的時期，李子寬（前左一）是當時支持印順最有力的黨政要員之一。

李子寬將事情經過在自傳《百年一夢記》中交代清楚

印順法師未旨以正面學社本版；佛事如中觀今論
中觀論、諾記、華嚴等經源流、識學探原、印度之佛教
全明徒講記、起信論講記、勝鬘文夫人徒講記、華師徒講
記成佛之道、降身之道、大乘是佛說、其佛法概論種、
我皆內讀一遍、而佛法概論中、有引起世間中、此復灌
頂。有基督教者、欲之報告於中央、似有加以詳慎之
意。時中國佛教會理事長為辛嘉大師、吳健行居士
任佛會秘書、有感住佛教大德喪失、以為將闇去不
幸之極、申矢其以政府皆捐派專員審查、以為此系
而深究本末大師、說明該段文字、確是大義。在中起此
種所載者、由印順法師提出、起世間對此大師尤多為
仰瞻。法師到年暮時、乃知已將二十有八歲、我特印順法師
申明解釋文字、赴佛教會、諸吳秘書為之付生中等
稿、返處持上附貼、不附已乃將大義確中起筆、後年
其印順法師申明文字、據往半生、其由政府審查人員
對照、乃得明白、准其本版印行。此一事、我特返奉之日
日、是我立委之責、而罪固深、而始息。



第二屆的〈佛首〉。

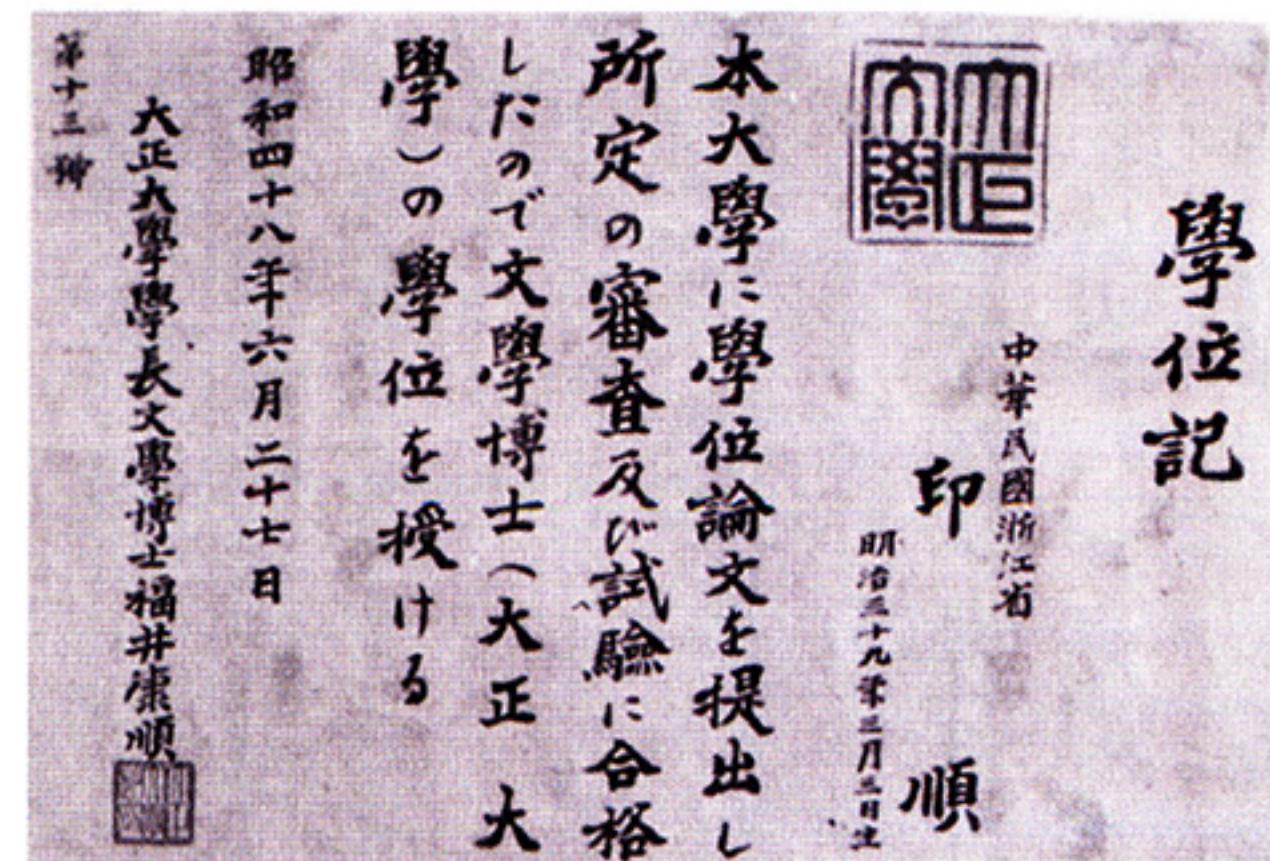


解嚴後，伴隨政治熱和信仰盛行，佛教藝術的創作，也日漸受重視。由陳清香教授和台北京華藝術中心推動的佛藝創作展，迄今已辦了三屆。鹿港李松林的木刻觀音，刀法細緻，表情柔美生動。

可見當代台灣的佛藝創作，創新雖有，但若論成就還是以傳統的藝師較受肯定



一九四九年才逃難來台的年輕星雲，經過多年努力，不但創辦多處的大道場，也磨鍊出通俗佛經講座的高超本領，故能持續擴展事業。



印順法師為釐清《壇經》問題所撰的《中國禪宗史》，於一九七三年，獲得日本大正大學頒發的文學博士學位（論文博士）

一臺灣佛教史研究之百年回顧（一八九五一—一九九五）—



受印順法師人間佛教思想啟發的昭慧尼師，所主持的「生命關懷協會」，已將傳統佛教戒律做了更現代化和更具有社會意義的落實



傳統台灣齋教的反省與再出發，亦在一九九四年於臺南市立文化中心的小型國際會議中展開



二十世紀再過幾年即將結束，亞洲佛教界為展望及開拓二十一世紀佛教的新貌，齊集在台灣召開國際會議，以交換彼此心得。會議的地點，是在新近改建落成的高雄縣阿蓮鄉的光德寺，有來自日本、斯里蘭卡、韓國和台灣等地的學者，發表多篇論文。