

中華佛學學報第 12 期 (pp.237-248) : (民國 88 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察

藍吉富
中華佛學研究所研究員

提要

本文將三百餘年的臺灣佛教史分為四個時期加以考察，這四個時期是清代、日據時代、民國戒嚴時代與解嚴時代。本文也指出這四個時期的主要發展內容。

其次，本文也嘗試指出臺灣佛教的主要發展特質，此即「歷史發展的複雜性」、「佛教文化的枝末性」與「主體不穩固」三項。

本文的第三部份是當代臺灣佛教現勢的分析。文中將當代臺灣佛教分「地方性寺院」、「全臺性寺院」、「藏傳南傳與日本佛教」三方面來考察。

此外，文中還提出佛教文化發展的「世代說」，並提出「佛教文化型態學」的構想，以及臺灣佛教發展主體等問題，以供學界思考。

關鍵詞：1.四大法脈 2.四大佛教勢力 3.漢傳佛教寺院 4.非主流三系

一、臺灣佛教史的發展

佛教之傳入臺灣，始於清康熙年間。迄今為止，大約有三百餘年的歷史。佛教在臺灣的三百餘年期間，可以分為四個時期來觀察。這四個時期是：

- (1)清代：自鄭成功率眾入臺（1661）起，到臺灣割讓給日本（1895）為止。共約二百三十餘年。
- (2)日據時代：自日本開始統治臺灣（1895）起，到臺灣光復（1945）為止。共五十年。
- (3)民國戒嚴時代：自臺灣光復（1945）到政府宣佈解除戒嚴體制（1987）為止。共四十二年。
- (4)解嚴時代：自解嚴令宣佈（1987）後迄今。共十一年。

這四個時期的臺灣佛教史，各自具有獨特的內容，特徵相當明顯。茲略述如次：

（一）、清代

清代是臺灣佛教的拓荒期。這個時期的鮮明特徵是佛教的義理之學乏人問津、佛教與民俗信仰的分際不明顯、佛寺與民間神廟都一樣充斥祈福解厄的信仰氛圍、出家人的佛學素養普遍低落。這一時期的佛教史特徵可以從下列一事窺見端倪：臺南市祀奉媽祖的著名廟宇——大天后宮，歷任住持大多係屬於臨濟宗法脈的僧人。而且第七代住持勝修與第八代住持奕是，兩位僧人都兼任臺灣府的僧綱司。^[1]

屬於臨濟法脈的正統佛教信仰僧人，居然可以出任佛教所斥責的天神祠廟的主持。而且，這樣的現象居然連續數十任。由此一事，當可窺見其時臺灣佛教水準之一斑。

不過，這個時期倒是出現了幾座名剎。臺南的彌陀寺、竹溪寺、海會寺（即開元寺）、法華寺、觀音亭、及臺北的龍山寺、嘉義的碧雲寺等即其著者。

清代臺灣佛教的發源地（也是當時臺灣佛教的中心）是臺南，因此，臺南名剎遠較他處為多。^[2]

除了上列以閩南僧人為主的出家佛教之外，另外還有一種被稱為白衣佛教的齋教，也在清代傳來臺灣。這種教派提倡三教合一，但以佛教為信仰核心。傳教士多係在家之「食菜人」（素食者）。共分三派，即龍華派、金幢派，與先天派。這三派在臺灣的傳教處所都稱為「xx堂」。

相傳最早建立的是臺南的慎德堂。在清代，齋教在臺灣各地共有三十餘處傳教處所。 [3]

(二)、日據時代

日據時代的五十年間，臺灣佛教有較大幅度的發展與變化。比較顯著的是下列幾項：

(1)四大法脈的形成：這是以閩南佛教為主軸的漢族佛教、在日據時代所形成的四大法系。亦即：基隆月眉山法脈（善慧開創於基隆靈泉寺）；臺北觀音山法脈（本圓開創於臺北縣五股鄉的凌雲寺）；苗栗法雲寺法脈（覺力與弟子妙果開創於苗栗大湖鄉法雲寺）；高雄大崗山法脈（義永與弟子永定開創於高雄縣阿蓮鄉）。上述這四個根本道場所培養、嗣法的弟子，代代相傳，輾轉在臺灣各地成立甚多寺院，形成了日據時代漢傳佛教在臺灣的傳播網。它們在各地區的影響力，到 1990 年代的今天，仍然隱約可見。 [4]

(2)日本佛教的輸入：依據昭和 1969 年版的《佛教大年鑑》所載， [5] 日據時代傳入臺灣的日本佛教宗派有淨土真宗本願寺派、真宗大谷派、曹洞宗、淨土宗、日蓮宗、臨濟宗妙心寺派、與高野山真言宗。這些宗派在日本統治者的襄助之下，快速地在臺灣傳播，為臺灣佛教注入新血。依日據時代臺灣佛教學者江木生的統計，到 1935 年為止，日本各宗派在臺灣共設立 56 座寺院，一座教務所，110 座布教所，信徒共約 17 萬人。 [6]

(3)臺灣佛教的日本化：1915 年臺南縣的齋教徒余清芳，發起對抗日本的西來庵事件。事件失敗後，日本統治者開始主導、控制臺灣宗教的發展。由日本人主導而成立的南瀛佛教會日後對於臺灣佛教的日本（佛教）化，有相當大的影響力。加上西來庵事件後，很多本土寺院與齋堂畏懼遭到牽連，乃紛紛加入日本各宗派的體系、陣營之中。此外，曾經在臺灣或日本受日本佛教教育的本地傳教者，也逐漸在教義認同、信仰行為、修行方法等方面為日本佛教所同化。因此，如果不是日本戰敗、臺灣光復的話，臺灣佛教的全面日本化將是可以預見的歷史景象。

(4)佛教徒信仰水準的提高：由於日本來臺的各宗傳教人員，對佛教教育頗為重視，先後曾在臺灣設立了曹洞宗臺灣中學林（即今之泰北中學）、臨濟宗鎮南學林、

p. 240

淨土宗臺南商業學院等校，以及附設在各寺院的教育機構， [7] 因此，培育出不少臺灣本土的佛學人材。加上若干赴日本留學回國的弘法人員，也對佛學的弘揚頗為致力，因此，這一時期臺灣弘法人員的教育水準，遠非清代可比。

(三)、民國戒嚴時代

臺灣光復後，日本佛教全面撤出，中國大陸僧侶及正統佛教徒大量來臺，使臺灣佛教邁入第三個歷史階段。這一個階段的主要特質，略如下列：

(1)中國佛教會主導臺灣佛教的發展：中國佛教會是由國民黨支持的宗教團體。它對臺灣佛教的發展有相當程度的影響力。由於在解嚴以前的這一階段中，主其事者多半係大陸來臺的外省僧人，因此，中國佛教會所決定施行的策略，便懷有極重的中國大陸情結。相對的，本土化的臺灣意識是被忽略的。

(2)大力掃除臺灣佛教的日本化：由於中國佛教會的主事者多為外省來臺的僧人，因此自然懷有極明顯的仇日情結。對於在臺灣傳播五十年的日本佛教所殘留的影響，自欲去之而後快。臺灣佛教弘法者受日本佛教所影響的肉食、娶妻、不受戒等信仰習慣，便逐漸被改變過來。

(3)傳授三壇大戒：1953年臺南縣大仙寺舉行光復後首度三壇大戒法會。自此以後，每年舉辦一次（迄1993年才演變成每年多次）。受過三壇大戒的出家人，才是中國佛教會正式承認的出家比丘或比丘尼。這一傳戒活動的嚴格舉行，可以視為中國佛教在臺灣已告確立的標幟。

(4)大專學生的學佛風潮：這是「慧炬」佛教機構創辦人周宣德所率先提倡的。由於他的倡導，乃使各大學不斷成立佛學社。一、二十年之後，績效斐然。前此之「佛教徒之教育水準甚低」的現象，乃逐漸轉變成為「佛教是知識分子的宗教」的新趨勢。出家人具有博士、碩士學位的消息，也時有所聞。

(5)印順著作的流傳：印順是近數百年來，中國佛學界罕見的卓越論師。自1950年代起，他的著作陸續流傳於臺灣佛教界。到1970年代其《妙雲集》（共24冊）結集出版之後，更成為臺灣佛教徒最為愛讀的佛典群之一。印順著作對提昇臺灣佛教信仰水準的影響力，迄今未衰。

(6)佛學院林立、佛教刊物及佛書大量發行：就佛學院之數量、佛教典籍之風行程度來看，中國歷史上像臺灣的佛教文化這樣蓬勃的朝代，可謂難得一見。自民國36年到解嚴前夕，佛學院先後在臺灣成立六、七十所。《大藏經》在坊間即可覓得將近十種。佛教刊物與佛書，更是充斥到幾可謂泛濫的地步。

p. 241

(四)、解嚴時代

1987年，臺灣宣佈廢除戒嚴令，臺灣政治正式進入民主體制時期。隨著解嚴令的宣布，臺灣佛教也進入一個嶄新的階段。雖然解嚴迄今（1998）不過十一年，但是種種新穎的佛教發展現象，都使人覺得這是一個大異於戒嚴時期的佛教新頁，治史者將它另立為一個獨立階段，應該是可以獲得認同的。

解嚴後的發展特質，大體可以從下列幾點現象得到啟發：

(1)中國佛教會的主導力量驟衰，影響力大不如前：以三壇大戒的傳戒法會為例，解嚴前須由該會核准始能舉辦，而且全臺灣在一年之中僅能舉辦一次。但在解嚴後，這一成規已不再有約束力。加上佛教類的人民團體陸續地獲准成立，乃使中國佛教會成為眾多佛教團體中的一個。已經全無戒嚴時期那種猶如「佛教的中央政府」的氣勢與權力。戒嚴時期以該會為臺灣佛教之主導機構的情勢已告徹底瓦解。

(2)四大佛教勢力的形成：這是指在戒嚴時期開始發展，而在解嚴時期定型的四大佛教團體而言。亦即：證嚴主持的慈濟功德會、星雲主持的佛光山、聖嚴主持的法鼓山、與惟覺主持的中臺山。這四大團體雖然各具特色，發展的路線也不盡相同，但卻具有一項共通的特質。亦即它們的事業發展都是遍及全臺，而且延伸到國際。並不是僅具有地方性影響力的寺院。

(3)解嚴後的臺灣佛教，新增加了在戒嚴時期並不顯著的若干宗派。像本土的新興宗派：現代禪等派；日本的新興宗教：創價學會、立正佼成會、靈友會等派；西藏佛教的四大教派也都正式地（即向內政部登記、申辦立案）、大規模地在臺灣弘傳。南傳佛教也經常有名師自泰國、緬甸等地來臺灣教授修持方法，甚至於在臺灣設立分支道場。

(4)修行風氣高漲：除了研究教義的風氣在戒嚴時期已經頗為高漲之外，解嚴之後，社會上（包含出家、在家）佛教徒的修持風氣也甚為蓬勃。不惟打禪七、打佛七的活動時有所聞，企業界甚至於也有鼓勵員工在休息時間進行禪坐活動的。此外，藏傳佛教的密教修持法、南傳佛教的四念處修持法等活動，都經常有道場舉辦。

(5)佛教文化水準的提昇：解嚴後，佛教文化水準的大幅度提昇，也是顯而易見的。像佛教電視臺的設立、佛教大學的陸續興辦，國際佛學會議的經常舉行，以及大型佛學辭典的陸續出版等現象都是前此所罕見的。目前臺灣已經成立的佛教大學有：曉雲倡辦的華梵人文科技學院、證嚴倡辦的慈濟醫學院及護理專校、星雲倡辦的南華管理學院、了中倡辦的玄奘大學，以及興辦中的法鼓人文社會學院（聖嚴倡辦）。有線電視臺則有大愛（慈濟）、佛光與法界衛星等臺。至於國際會議則每年都有若干場。篇幅較大的佛學辭典，也有《佛光大辭典》（八冊，七百萬字）、《中華佛教百科全書》

p. 242

（十冊，一千萬字）、《佛教哲學大辭典》（一冊，三百二十萬字）、《佛教思想大辭典》（一冊，一百萬字）四種。

二、臺灣佛教的發展特質

三百多年的臺灣佛教史，雖然為期不長，但是卻蘊含著若干其他地區佛教所無的特質。茲分數點，略陳如次：

（一）、歷史發展的複雜性

自清代佛教輸入以來，臺灣佛教發展史的各個階段都有獨特的新色彩。在清代，齋教與民俗佛教並行傳播；日據時代又有漢傳四大法脈與日本佛教雙軌弘傳；光復後的戒嚴時期，中國大陸佛教的輸入，又扭轉了日據時代的發展方向；戒嚴時期結束之後，日本新興佛教宗派、藏傳佛教，與南傳佛教大量輸入，本土的新興宗派也此起彼落地形成。百花齊放，蔚為大觀。短短三百多年

的發展，居然輸入了漢、藏、南傳、日本四大系，而且還有自創的新宗派（如「現代禪」）形成。包含如此駁雜的歷史發展內容，這情形在其他各系佛教圈裏是甚為罕見的。這種複雜發展的直接結果，就是提供給臺灣這三萬六千平方公里內的二千多萬人，以相當多樣的佛教信仰體系。因此，未來在「人口少、地方小而信仰體系多」的情勢之下所發展出來的佛教文化，其必有異於其他各系，也是可以想見的。

(二)、佛教文化的枝末性

如果將印度佛教視為世界佛教的根源，那麼，漢傳、藏傳與南傳三系，是佛教文化的第二世代。而源自中國和日本佛教則是第三世代。臺灣佛教的內容，有承接自第二世代的（如：漢傳、藏傳、南傳），也有承接自第三世代的（如：日本佛教）。屬於印度佛教文化的枝末。

新世代的佛教文化，由於時、空及民族、社會等不同因素的影響，往往會展現出不同於前一世代的新面貌，也會產生若干前所未有的新內容。大體而言，愈是文化枝末則與文化根源的差距必然愈大。臺灣佛教所容納的是第二世代與第三世代的佛教，而且是它們發展過相當長的一段歷史之後的文化產物，所具有的枝末性特質相當明顯。至於其未來的發展，當然也很難擺脫這種枝末文化特質的影響。

(三)、主體性不穩固

清代的臺灣佛教以民俗佛教與齋教為主體。日據時代，則以漢傳（閩南）佛教與日本佛教為主體。光復後又以新傳入的大陸漢傳佛教為主體。解嚴以後，雖然仍以光復後的漢傳佛教為主體，

p. 243

但是由於藏傳、日本、南傳佛教的陸續輸入，因此，這一形勢正在鬆動中。其發展趨勢固然仍有待觀察，但是此一時期的臺灣佛教，其內部各派的發展與前一時期之有明顯的不同，則係一不爭的事實。

造成這種主體性不穩固的原因固有多端，但是最顯著的原因，當然是政治力量的介入與否。清代的臺灣佛教屬於萌芽期，暫置不論。日據時代日本佛教之輸入，則顯然與統治者之改易有關。光復後日本佛教之撤離與大陸漢傳佛教成為臺灣佛教的主體，也明顯地是政治力量介入使然。解嚴之後的百花齊放局面，則是政治控制力之驟然消失所致。

如果今後的臺灣，政治力量能夠持續地不再介入宗教發展領域，則佛教的生態，必將成為自由競爭的局面。在教義體系、修持內容、社會影響力、群眾基礎及財力物力等條件都能居上風者，自然能逐漸成為臺灣佛教的主體。否則，由於不適應而被歷史淘汰的可能性當然也是存在的。

三、當代臺灣佛教現勢的分析

(一)、漢傳佛教寺院

如前所述，當代臺灣佛教包含有流傳於亞洲各地的四大系佛教，也就是漢傳、藏傳、南傳與日本佛教。這四系之中，勢力最大的仍然是漢傳一系。

近年來在臺灣佛教文化界頗為風行的《世界佛教通訊錄》[\[8\]](#) 一書，內容的主要部份即為臺灣佛教寺院名錄。依該書 1996 年的第十三版所收，加上 1997 年版的同性質的另一書《中華佛教寺院通訊錄》[\[9\]](#) 所載，臺灣的佛教弘法處所共有 2299 處。其中，主要包含漢傳與藏傳二系的寺院。至於日本佛教及南傳佛教道場則未在收錄之列。不過，即使將日本與南傳二系也計算在內，粗略地估算，漢傳寺院在全臺灣所佔的比例，仍在百分之九十以上。

漢傳佛教寺院在臺灣大約有二千二百座。可以依影響力的大小區分為「地方性寺院」與「全臺性寺院」二類。這二類道場的共同特色是宗派色彩甚淡，都是以人（創寺者或主持者）為該道場之活動或發展核心，而不必然受宗派傳統的制約。譬如臺灣的漢傳佛教寺院，大多屬於臨濟宗法脈，但是，真正瞭解臨濟宗禪法內容並加以實踐、宣揚的寺院，則甚為罕見。這種情形與藏傳、日本佛教諸宗之各具鮮明宗派色彩者相較，是大異其趣的。

p. 244

(二)、地方性寺院

在地方性寺院之中，創建於臺灣光復以後的，為數甚多。但是，形成於二十世紀初期的四大法脈，其所繁衍迄今的寺院數量也多達三百六十處。佔漢傳佛教寺院的百分之十六強。可見分布在臺灣各地方的漢傳寺院裏，四大法脈迄今仍具有一定的影響力。四脈之中，法雲寺脈的分支寺院數量最多，共計一六〇寺。其次是大崗山脈，共七十八寺。第三位是觀音山脈，共六十九寺。月眉山脈最少，僅有五十三寺。[\[10\]](#)

地方性寺院的弘法活動以各寺院所在地的鄉鎮或縣市為主，影響力是有地方性的，未能遍及全臺。所具備的宗教及社會功能，主要是地方上的信仰活動及觀光資源的提供。同時，也有不少寺院設有幼稚園、老人安養所、靈骨塔及圖書室。因此，也具有若干社會及教育功能。

(三)、全臺性寺院

全臺性寺院是指「弘法領域遍及全臺灣」的寺院而言。這類寺院都以一處根本道場為軸心，並依發展需要而陸續在各地設置分支機構。這種大道場目前在臺灣有四處最具影響力。亦即：星雲的佛光山、證嚴的慈濟功德會、聖嚴的法鼓

山、與惟覺的中臺山。這四大勢力的根本道場分別位於臺灣的南部（佛光山）、北部（法鼓山）、中部（中臺山），與東部（慈濟功德會）。

觀察這四大勢力的發展過程，可以發現到它們具有下列這些共通的特質：

- (1)都由一位明星式的出家人所創始與主持。
- (2)都具有雄厚的財力。
- (3)都具有兼含在家、出家信徒在內的幹部群。
- (4)信眾及分支機構都分佈在臺灣各地，而不是僅限於某一縣市。
- (5)主持人都是一般大眾傳播媒體的寵兒。而且，都各有自己的刊物。其中，佛光山與慈濟功德會還設有電視臺（有線電視）。
- (6)與政治圈都有一定程度的良好關係。有不少政治人物（政府官員或民意代表）還是這些道場主持人的皈依弟子。
- (7)它們的分支機構也逐漸發展到外國，都具有國際化傾向。它們與外國佛教界經常從事宗教或文化交流活動。
- (8)四大勢力掌握了全臺灣佛教界的大部份社會資源，包含捐款、人力、物力與媒體報導等。

p. 245

這四大勢力都是在傳統中國佛教的架構下發展的，迄今為止，它們並沒有開創新宗派的明顯意圖。但是，在發展路線上，還是可以讓人看出各具有自己的風格。佛光山強調的是「人間佛教」，在海內外設有甚多分支道場，所走的「人間性」、「生活性」與「國際性」風格，甚為明顯。

法鼓山弘揚「人間淨土」與「心靈環保」的理念，在佛學教育（培養專業佛學研究人才）方面成效最為卓著。在禪修風氣的提倡與國際佛教學術的交流方面，也有顯著的成績。

慈濟功德會走的是社會救濟路線。在臺灣各地及國外所從事的社會救濟成果，已取得相當高的國際口碑。

中臺山的風格比較接近古代的禪宗叢林。所走的路線也比其他三大勢力更具傳統中國禪宗的氣味。在鼓勵信眾出家方面，也比其他三大勢力更為重視。不過，在 1996 年所發生的「中臺山集體出家事件」（同時有 132 位高學歷男女出家，未徵求家長同意，乃致輿論交相指責）之後，其社會聲望驟跌。不過，怪異的是該道場的出家眾人數，在二年來居然還大量增加。

如前所述，這四大勢力都是各由一位靈魂人物所開創成功的，換句話說，開創者是成就各大勢力的必要條件。所以，它們發展迄今，也都不期而然的面臨到接班人的繼承可能性問題。有朝一日，在他們逝世之後，現有的事業是否有人能順利地繼承發展，或不久隨即瓦解或分裂，這是關心臺灣佛教的人所常談論的問題。依照目前的情勢來看，我個人的看法是悲觀的。因為在他們的弟子或

幹部之中，我還看不出有誰具有足夠的條件可以接棒，我也看不出他們在制度或架構的轉型上曾作過任何令人心服的傳承安排。

(四)、藏傳、南傳與日本佛教

上面所陳述的是當代臺灣佛教的主流——漢傳佛教的現勢。至於非主流的藏傳、南傳與日本佛教，雖然發展情勢遠不如漢傳佛教之盛，但是在解嚴後也快速地崛起之中。

藏傳佛教在臺灣光復後開始傳入臺灣，但是這一時期的弘法者大多係漢族上師。其中以屈映光、吳潤江、申書文、劉銳之等人較有成績。當時的蒙、藏族上師以章嘉、甘珠、格賴達吉、明珠等人較為知名。不過前二位早逝，後二位的弘法活動也不如漢族上師之為世所知。大約在 1980 年之後，多位藏族名師陸續自尼泊爾、印度、錫金等地來臺，或短期傳法、或設立精舍，加上這時期有旅美藏密修行者陳健民的著作集《曲肱齋叢書》在臺灣大量流傳，藏傳佛教在臺灣乃引起一陣傳播熱潮。目前在臺灣各地，

p. 246

大約有八、九十處弘法處所。其中，屬於寧瑪、噶舉二派的較多，格魯派居第三位，薩迦派最少。

南傳佛教在臺灣的傳播重點，是教義與修持方法的弘揚，並不是道場的建立。這一系教法傳入臺灣的年代也相當晚，大約在 1970 年代，臺灣書商開始影印日譯本的《南傳大藏經》，若干入門性的南傳佛教典籍也逐漸流傳於坊間。進入 1980 年代之後，南傳佛法開始較頻繁地流傳於佛教徒之間。1990 年代之後，尤為普及。泰國阿迦曼尊者的修行經歷、佛使與阿姜查的教法、居住在緬甸的印度人葛印卡所提倡的「十日禪」、以及緬甸名師馬哈希、烏巴慶、帕奧等人的傳記或修持法，都在臺灣佛教界廣泛地流傳。在文獻方面，南傳修持法（大體以四念處法門為主）的著述也有多種被譯為中文。已故的大陸學者葉均所譯的南傳名著《清淨道論》也有多處佛學院或道場以之為授課的教材。高雄元亨寺更鳩巨資譯出《南傳大藏經》中文本行世。這對一向偏重北傳佛典的中國佛教徒而言，歷史意義是相當顯著的。

日本佛教雖然在日據時代曾經大量傳來，但是光復後又全部銷聲匿跡。1977 年中華佛教居士會與日本新興宗教靈友會締結為姊妹會，這是光復後臺灣佛教與日本宗教正式交流的第一步。此後，日本新興宗教陸續入臺。其中，由佛教演化而成的教團除了前述的靈友會之外，另有創價學會、本門佛立宗、立正佼成會、阿含宗、真如苑、淨土真宗親鸞會等團體；而傳統的日本宗派也有淨土真宗、真言宗、日蓮正宗等宗先後在臺灣成立宗教結社，從事弘法工作。

上述非主流三系的傳入，雖然有早在光復初期的，但是，它們的廣為流傳則皆在 1980 年代的解嚴之後。這也說明了政治約束力的解除，是宗教全面傳播的必要條件。而且，社會全面開放之後，各種宗教自然成為「信仰百貨公司」中的商品，必須接受「顧客」（信徒）更嚴苛的選擇、比較與批判。因此，可以預

見的是：此後臺灣佛教生態的發展方向，與戒嚴時期的封閉型態必定是大異其趣的。

非主流三系在臺灣的弘傳，除了顯現出政治支配力量與宗教傳播的關係之外，另外還可以作下列的詮釋。

(1)藏傳、南傳二系的較大量傳入，大多是信徒為修持目的而主動爭取的。這二系佛法在修持方法上與漢傳有顯著的差異。臺灣佛教徒之邀請藏傳與南傳名師來臺弘法，顯示出原本流傳於臺灣的漢傳佛法，對不少有意深入修行的信徒而言，是有所不足的。

(2)專修藏傳法門的信徒，較少兼修顯教法門。相反的，漢傳佛教寺院的信徒前往接受藏密灌頂或兼修藏傳法門的人，則為數較多。1997年3月達賴喇嘛在臺灣桃園傳授四臂觀音法時，前往接受灌頂的，就有為數甚多的顯教信徒。此外，弘揚南傳法門者，也絕大多數是漢傳寺院的信徒。這一現象說明了臺灣漢傳寺院信徒對修行方法是興趣頗高的，

p. 247

而且也可以印證臺灣的漢傳佛教徒「宗派觀念」甚淡的特質。

(3)日本佛教輸入臺灣的原動力，與前述二系不同。它是日本各派大本山或根本道場對該宗（派）之海外傳播計劃的一部份。換句話說，日本佛教之來臺，是它們有計劃的宗教移植。這一現象的推動力，源自它們在國際傳教上的業務需要，並不是臺灣佛教徒的信仰需求。

(4)信仰日本佛教的人，與其他顯教或藏傳信徒在信仰上大多不相認同。信仰顯教的人，有不少人並不認為在臺灣的日本佛教各派確是佛教。而信仰日本各派的人，對一般顯密寺院也較少前往參訪。在臺灣，日蓮等系日本佛教的信仰者是自成信仰族群，而不太與漢、藏傳信徒交流的。

(5)就各系的特質來看，藏傳與南傳提供給臺灣佛教徒的，主要是修持方法；而日本佛教的獨特教義，與強調在家性及時代性的風格，也對臺灣佛教的未來，可能會有新穎的衝擊。

四、結語

上面所作的宏觀式考察，主要的意圖是在嘗試為臺灣佛教的歷史性格與文化性格作一釐清。筆者以為透過這一釐清工作，至少對下列三事會有若干意義。

(1)如前所述，佛教文化的發展，已經由印度的第一世代，經過南傳、漢傳、藏傳的第二世代，繁衍到日本、東南亞（泰、緬、寮等地）的第三世代，以及西雙版那（傣族）等地的第四世代。不同世代的文化，常會形成不同的特質。甚至於同一世代而不同空間的佛教，也常會有大異其趣的發展。從這一角度去思考佛教文化問題，則「佛教文化型態學」這一門從未有人問津的學問，似乎也就呼之欲出了。

當前臺灣佛教的主體，源自第二世代的漢傳佛教，此外，日據時代及光復以後，藏傳、南傳及第三世代的日本佛教也曾相繼傳入，使臺灣佛教的性格，呈現多元而複雜的特質。這種類型的佛教文化，在二千餘年來的佛教發展史中，是頗為罕見的。因此，釐清這種佛教文化的性格，對於佛教文化型態學的建立，自然能多儲備一種基礎資料。

(2)臺灣佛教的主體，源自中國大陸的漢傳佛教。然而，自 1895 年臺灣被清廷割讓給日本以來迄今，臺灣與大陸之無法全面交流的時間，幾達百年之久。近百年來，臺灣佛教的發展及其所形成的文化型態，到底與大陸佛教是同是異？要探討這一問題，也許本文可以提供若干思考的切入點。

(3)文化發展是與政治、社會息息相關的，宗教自亦不能例外。因此，把握臺灣佛教的文化特質，對於探討臺灣的政治、社會，甚或臺灣人的族群性格，應該會有若干輔助作用吧！

A Macroscopic Study of Taiwanese Buddhist History

Lan Chi-fu

Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

This analysis of Taiwan's 300-plus year history is divided into four periods: the Ching dynasty; the Japanese era; the ROC's martial law period; and the post-martial law period. Major developments in each of these four phases are also examined.

Next, the following three characteristics of Buddhism in Taiwan are also pointed out: complexity of the historical development; the peripheral nature of Buddhist culture in Taiwan; and fundamental instability.

The third part of this paper analyzes the status of contemporary Buddhism in Taiwan, again in three parts: local monastic institutions; national monastic institutions; and "Tibetan, Southern, and Japanese Buddhism".

The paper also puts forward the concepts of "generational theory" in Buddhist cultural development and "Buddhist cultural morphology". Essential elements in the development of Buddhism in Taiwan are also discussed.

Keywords: 1.four major lineages 2.four major Buddhist influences 3.Chinese Buddhist monasteries 4.three non-mainstream schools

- [1] 參見臺南大天后宮內之歷代開山神主牌位。
- [2] 〈臺灣的佛教〉頁 164～頁 167。張曼濤日文原著，余萬居譯。收在《世界佛學名著譯叢》冊 56。1985 年，臺北，華宇出版社。
- [3] 同注 2，頁 173。
- [4] 參閱《臺灣佛教寺院總錄》，朱其麟編。1988 年，臺北，華宇出版社。
- [5] 《佛教大年鑑》頁 175～頁 199。1969 年，東京，佛教社出版。
- [6] 參閱〈內地佛教 臺灣傳來 其現勢〉，江木生撰，《南瀛佛教》卷 15，2 號。1935 年，臺北版。
- [7] 同注 6。
- [8] 臺北，法輪雜誌社出版。該書版權頁未注明編者姓名。
- [9] 朱其麟編。臺北，世佛雜誌社出版。
- [10] 這是依《臺灣佛教寺院總錄》一書所錄的四大法脈寺院統計出來的。有關該書資料，參閱注 4。