

八、結語

以上，我除了用史料澄清有關媽祖與鄭成功信仰中，若干既定的說法有違史實外，亦從國家、宗教與社會三層交錯關係，對臺灣媽祖與鄭成功廟眾多之因，提出一個可更進一步的討論性解釋。我認為，自清末以來，歷代統治者均視媽祖與鄭成功有利於其國家臣民意識之建構。相對的，在統治者改革民間宗教過程中，民間亦發揮詮釋能量，使其他類似的神明，功成身退讓位於符合國家宗教標準的媽祖或開臺國姓王。

坦白說，本文還談不上對既成媽祖與鄭成功信仰進行解構，充其量我只是利用史料更清楚說明媽祖與鄭成功信仰結構形成中的若干破綻。儘管如此，我還是希望這樣的作業，對今後的臺灣或中國之舊歷史意識之解構與重建，能提供一定程度的參考。

第五屆「中國近代文化的解構與重建」
學術研討會論文集【鄭成功、劉銘傳】
2003年4月25~26日

明鄭時期台灣佛教的政教關係與「逃禪」特質

楊惠南

臺灣大學哲學系教授

一、鄭成功王朝與台灣佛教

明鄭時期（1661-1683）台灣佛教共有兩大特質：一是政治勢力的明顯介入，另一則是佛教信徒的「逃禪」性格。前者大體與明鄭王朝的領導人，例如鄭經、陳永華有關；而後者則是流亡台灣的明末遺老或文人的寫照。這兩大特質，種下日後台灣佛教要不是屈伏於政治勢力之下，就是遁入空門、不問世事的性格。

（一）鄭成功與隱元禪師

明鄭王朝的創建人—鄭成功（1624-1662），與佛教相關的史料，大體僅止於他和隱元禪師（1592-1673）的交往。1654年（清順治11年），隱元東渡日本。¹並於7年後（1661），在德川幕府第4代將軍—德川家綱（1641-1680）的支持下，建立黃檗山萬福寺，成為日本的「黃檗宗」。鄭成功與隱元之間的情誼，也為隱元的赴日未歸而結束。鄭成功也因而與台灣佛教沒有直接的關係。然而，在隱元領導下的中國和日本的黃檗宗，卻與台灣佛教脫離不了間接的關係；這和台灣黃檗寺的創建有關，我們將在

¹ 有關隱元赴日的年代，有不同的說法（詳下）。目前獨權性日（隱元侍者）所編《黃檗隱元禪師年譜》（駒澤大學圖書館藏本），以及南源性派（隱元法嗣）所編《普照國師年譜》（駒澤大學圖書館藏本）所記載藏本所記載。這一隱元赴日年代的記載，也是普遍被接受的說法。

下文再做討論。

隱元，俗姓林，名隆琦。明神宗萬曆 20 年（1592）11 月 4 日，出生於福建福清萬安鄉（現屬上逕鎮）。明萬曆 48 年從黃檗山萬福寺鑒源興壽落發。興壽辭世後，隱元任萬福寺住持，大興土木，重光黃檗宗祖庭。1654 年，受日僧逸然性融之邀請赴日弘法，仍以福建祖庭為名，創建日本黃檗宗。²依照獨耀性日（隱元侍者）所編《黃檗隱元禪師年譜》，以及南源性派（隱元法嗣）所編《普照國師年譜》的記載，清順治 11 年（1654）5 月 10 日，隱元辭別他所駐錫的福建黃檗寺僧眾，預備東渡日本。6 月初，抵廈門仙巖，藩主鄭成功來謁，並送齋金供養。6 月 21 日，隱元赴日。依照陳啟超〈鄭成功致隱元信件的發現〉的研究³，鄭成功因為忙於與清廷議和，無法親自送行；因此事後鄭成功還寫了一封信給隱元，說明撥船護送隱元赴日的原因。⁴其中有幾句是這樣的：

本藩及各鄉紳善念甚殷，不欲大師（指隱元）飛錫他方。所以撥船護送者，亦以日國頂禮誠深，不忍辜彼想望之情也。⁵

另外，依照鄭成功故吏一阮旻錫所著《海上見聞錄》（〈順治 17 年〉條）的記載：

七月，命兵官張光啟往倭國借兵，以船載黃檗寺僧隱元及其徒五十眾。時倭人敦請隱元，故載與俱往。⁶

引文說到：順治 17 年（1660）7 月，鄭成功命張光啟往日本借兵，並以軍船載運隱元及其弟子五十餘人赴日。這一記載雖與獨耀性日《黃檗隱元禪師年譜》、南源性派《普照國師年譜》的記載不同，但共同點是：隱元是搭著鄭成功的軍船赴日的。因此而有隱元背負著鄭成功所付託的使命，赴日請兵助戰的說法。陳智超《旅日高僧隱元中土來往書信集·序》，即以隱元哀悼懷念殉節烈士、超渡被清兵所殺害之亡靈、安葬明相國錢肅

² 為了與福建的黃檗寺區別，日本黃檗宗人稱福建黃檗山萬福寺為「古黃檗」或「唐黃檗」。

³ 陳啟超〈鄭成功致隱元信件的發現〉，刊於《中國史研究動態》8 期，1993，頁 1-5。

⁴ 原發信者並未署名，但依陳啟超〈鄭成功致隱元信件的發現〉的研究，該信應是鄭成功所發。

⁵ 陳智超編《旅日高僧隱元中土來往書信集》（北京：新華書局，1995），頁 70。

⁶ 清·阮旻錫《海上見聞錄·順治 17 年》（南投：台灣省文獻委員會，1995），頁 36。

樂、所作離別偈中有「暫離黃檗十二峰，碧天雲淨是歸期」二句、赴日後思念故國，乃至有福建黃檗僧參與抗清等事例，證明隱元站在反清復明的立場。再加上隱元赴日時，鄭成功撥船護送，因此判定隱元乃代表鄭成功赴日的親善使節。儘管這一說法引來一些反駁⁷，但卻說明隱元確實與鄭成功有密切的往來。⁸

隱元逝世後 15 年（清康熙 27 年，1688），台灣台南也創建了一座黃檗寺。依照林衡道《台灣史》的說法，黃檗寺乃陳永華故居所改建。⁹改建後的黃檗寺，成為福建鼓山湧泉和怡山西禪二大禪寺之外，影響初期台灣佛教的三大流派之一。¹⁰王必昌《重修臺灣縣志（卷 6）·祀宇志·寺》，

⁷ 陳智超《旅日高僧隱元中土來往書信集·序》。陳智超的這一說法，翁秀芳《隱元禪師研究》（台北：私立中國文化大學史學研究所碩士論文，1999，頁 70），則持反對的看法。翁文（頁 69-70）並歸納學術界對隱元赴日原因的各種看法為五點：（1）避亂歸化說：以川上孤山《妙心寺史》（京都：思文閣，昭和 50 年，頁 453b）、道端良秀（徐明譯）《日中佛教友好二千年史》（北京：商務印書館，1992，頁 104）所說為代表；（2）臨濟與曹洞二宗之爭說：隱元師父費隱通容（1593-1661）曾著《五燈嚴統》，與曹洞宗永覺元賢（1578-1657）發生宗趣之爭，元賢訴諸官府，通容因而為官法所屈辱，其徒大都失志，隱元因而應邀赴日。持這一說法的有日僧桂林崇琛《禪林執弊集》。（詳見：平久保章《隱元》，東京：弘文館，昭和 37 年，頁 70-71。）（3）奉王命渡日說：清·性派性激編《黃檗和尚太和集·解題》（《禪學大成》5 冊）以為，德川家綱派逸然邀請隱元赴日建立梵刹。性幽等編《黃檗山寺志》（台北：新文豐出版公司，1987，頁 124a），也說：日本國主招請隱元赴日。另外，獨耀性日《黃檗隱元禪師年譜》，也說隱元乃奉王命迎聘。而隱元師父費隱通容及福唐信眾，也都有相同的看法。（詳：陳啟超等編《旅日高僧隱元中土來往書信集·費隱致隱元信》，頁 44、52。）（4）政治使命說：即前文所說陳智超《旅日高僧隱元中土來往書信集·序》的說法。（5）為法東渡說：翁文引性日所編《隱元年譜》，證明這才是隱元赴日的真正原因。另外，林麗芳《日本黃檗宗隱元禪師研究》（台北：私立中國文化大學日本研究所碩士論文 1987，頁 62-67），也將隱元赴日的原因，歸納為下面三點：（1）避亂說；（2）宏弘布教說；（3）王命應召說。其中，第（3）中的「王」，有不同的三種說法：（a）德川幕府第三代將軍德川家光；（b）德川幕府第四代將軍德川家綱；（c）長崎奉行。林文對這三說並未加入個人的取捨。由於本文所討論的主題，與隱元赴日的動機無關，因此也不打算對這一問題多做評斷。

⁸ 一則記載隱元與鄭成功關係的傳說，趁便記錄於下：江日昇的《台灣外記》（台北：台灣銀行經濟研究室，1960，頁 405），曾說到隱元預識鄭成功為「東海長鯨」轉入，並且入台即逝。《台灣外記·康熙二十二年四月十六日條》說：「成功踞金廈，震動濱海。有問黃檗寺隱元禪師曰：『成功是何星宿投胎？』元曰：『東海長鯨也。』再問：『何時得滅？』元曰：『歸東即逝。』辛丑（永曆 15 年，1661）成功攻臺，紅毛望見一人峨冠博帶，騎鯨魚從鹿耳門遊漾而入。後功諸船果從是港進。癸卯年（永曆 17 年，康熙 2 年，1663）四月間，功未病時，有副將楊明夢成功冠帶騎鯨魚，由鯨身之東出於外海。覺而大異，與人述之。不數日，而成功卒。正符隱元『歸東即逝』之言。」

⁹ 詳見：台灣省文獻委員會林衡道編《台灣史》（台北：眾文圖書公司，1993），頁 405。

¹⁰ 李添春《台灣通志稿·人民志宗教篇（卷 2）》曾說：「台灣佛教之本流是由福建鼓山

曾記錄了黃檗寺早期的歷史：

黃檗寺，在大北門外。唐沙門正幹，莆田人，吳姓，從六祖曹溪得法，歸至福州黃檗山，曰：「吾受記於師，逢苦即位，其在此乎！」遂即山建寺，是為黃檗初祖。康熙二十七年，左營守備孟大志建。三十一年，火。三十二年，僧募眾重建，竹木花果甚盛。

從創建年代（康熙 27 年，1688）和創建人—左營守備孟大志看來，足見台南這座黃檗寺，與鄭氏王朝並無直接的關聯。

然而，隱元的弟子輩，卻和台灣黃檗寺僧有一些來往；李添春〈台灣佛教史要〉即說：「據隱元禪師《支那錄》書中，有說及『關自敏禪人之台灣。』」¹¹又說：

隱元禪師之弟子日僧仲祺和尚曾住福清黃檗山時，有見在台灣之法弟繼成，登山設齋請上堂。又柴松禪師偕台灣之比丘尼實法、信女如淑、如珍等登山，設齋請上堂。可見當時台南之黃檗寺，實與日本黃檗宗

及西禪二大禪寺傳來，另一派是由福清禪寺傳來。」（台北：台灣省文獻會，1992，頁 924）可見佛教初傳台灣時，黃檗寺是福建鼓山、西禪之寺之外的第三大流派。不過，慧嚴法師卻反對李添春的這一說法；她認為：「《通誌》（指李添春《台灣通志稿》）將明鄭時代及清代佛教歸納為臨濟宗、曹洞宗及黃檗宗。筆者認為如此的歸納有待商榷，因為無論在中國或台灣黃檗宗均不存在的緣故。」她還說：中國的黃檗宗，在五代以後就已衰微；而且，「黃檗寺是歸屬於臨濟宗，在中國它並非是獨立的宗派」。（釋慧嚴〈台灣佛教史前期〉，刊於：《中華佛學學報》8 期，台北：中華佛學研究所，1995 年 7 月，頁 273-314。）另外，慧嚴法師還說：「直至國民黨政府遷台為止，台灣佛教是源自中國佛教的有鼓山湧泉、怡山長慶及福清黃檗。」並引《崇禎雪峰志（卷 3）·真覺大師年譜咸通九年戊子》，乃至《黃檗山寺志（卷 3）·懶菴禪師傳》等史料，證明：「此怡山長慶院，就是《通志稿》說的西禪。」另外，增田福太郎氏《台灣本島人の宗教》（財團法人明治聖德記念學會，昭和 12 年，頁 21）則說：台灣寺院大致是福建鼓山湧泉寺，或怡山長慶寺等末徒所開拓。慧嚴法師依此說法，以及《雪峰真覺大師年譜》（《卍續藏》119 冊，頁 974 上-981 下）、《宋高僧傳（卷 13）·後唐福州長慶院慧稜傳》（《大正藏》卷 50，頁 787 上）等史料，進一步說：「又《通志稿》所說的西禪就是增田氏說的怡山長慶寺。係唐咸通九年（868）鴻山懶安於怡山所創，後雪峰義存高足慧稜住此，才改為長慶院。與鼓山湧泉寺同出自雪峰義存，而雪峰出自洞山良价，本屬青原行思法脈，與屬南嶽懷讓下的黃檗希運、臨濟義玄是不同法系的，但都屬禪宗則是不諱的史實。」（詳：釋慧嚴〈台灣佛教史前期〉）儘管正如慧嚴法師所說，黃檗宗不是一個獨立的宗派，但就台灣佛教的初傳來說，像李添春那樣，分辨鼓山湧泉寺、怡山長慶院（西禪寺）和福清黃檗寺的不同傳承，還是有它的歷史意義。更何況黃檗宗在日本確實是一個獨立的宗派，大半輩子活在日據時代的李添春，採用「黃檗宗」這一詞來說明台灣佛教初傳的三個派別之一，也是可以理解的。

¹¹ 李添春〈台灣佛教史要〉，收錄於：《中國佛教史論集》（3）（台北：中國文化出版事業委員會，1956），頁 924。

與福建之黃檗山有密切關係。¹²

而連橫《台灣通史》，則說到台灣黃檗寺僧收容鄭氏遺將的情形：

當時鄭氏部將痛心故國，義不帝胡，改服緇衣，竄身荒谷者，凡數十人。……而黃檗寺僧尤特出，豈所謂能仁能勇者非歟！¹³

連橫還說：「乾隆間，有僧謀復明，事洩被戮。」¹⁴事實上，黃檗寺僧涉入反清活動，最明顯的是發生在康熙 60 年（1721）的朱一貴事件。釋慧嚴〈明末清初閩台佛教的互動〉一文已有詳細舉證¹⁵，不再贅言。

不但台灣的黃檗寺收容鄭氏遺將，而且，當隱元仍然住錫福建黃檗寺時，也曾收容不願歸降的明末遺民和遺臣，例如：法弟法幢行幟（1593-1667），以及法姪如幻超弘（1605-1678）、笨翁超極（1623-1676），弟子慧林性機（1609-1681）、南源性派（1631-1692）、獨耀性日（姚翼明）、

¹² 同前書，頁 937。

¹³ 連橫《台灣通史·宗教志·佛教》，收錄於：高賢治主編，《臺灣方地集成·清代篇—第一輯》（39-40）（台北：宗青圖書出版公司，1995）。

¹⁴ 連橫《雅堂文集》卷 2，〈傳狀·書黃檗寺僧〉（南投：台灣省文獻委員會，1992），曾詳細描寫了這個事件的經過：「黃檗寺在台南鎮北門外，乾隆間，有僧不知何許人，逸其名，居寺中。善技擊，能蹴庭中石，躍去數丈。素與官紳往來，而知府蔣元樞尤莫逆。一日，元樞奉總督八百里密札，命拿此僧，不得則罪。潛訪之，知為海盜魁。恐事變，且得禍。乃邀僧至署，盤桓數日。欲言又止，僧知之，曰：『窺公似大有心事者，大丈夫當磊磊落落，披肝見膽，何為效兒女子態？』曰：『不然，事若行，則上人不利，不行，吾又不能了，故踟躕爾。』出札示之，僧默然良久曰：『不慧與公有前世因，故一見如舊。今願為公死，但勿求吾黨人。不然，竭台灣之兵恐不足與我抗。』曰：『省憲祇索上人爾，餘無問。』僧曰：『可。』命招其徒至，告曰：『而歸取籍來。』徒率眾肩入署，視之，則兵卒、糧餉、器械、船馬之數，一一付火。元樞大驚，僧曰：『我祖為鄭氏舊將，數十年來，久謀光復。台灣雖小，地肥饒可霸。然吾不猝發者，以閩、粵之黨未動爾。今謀竟外洩，天也！雖然，公莫謂台灣終無人者。』又曰：『公遇我厚，吾禪房穴金百餘萬，將為他日用，今舉以贈公，公亦好速歸。不然，荊軻、聶政之徒將甘心於公也！』元樞送至省，大吏訊之，不諱。問其黨，不答。刑之，亦不答。乃斬之。是日有數男子往來左右，監刑者慮有變，不敢問。待決時，一黑衣長鬚者怒目立。僧叱曰：『小奴尚不走，吾昨夜諭而速改惡，毋妄動。今如此行跡。欲何為？勿謂吾此時不能殺汝也！』其人忽不見。事後，大吏問獄吏，何以許人出入？曰：『旦夕未見人，且僧有神勇，桁楊輒斷，幸彼不走爾。』聞者愕然！」連橫的這一記載，也出現在其《台灣通史（卷 22）·宗教志·佛教》當中。而 1919 年出版的伊能嘉矩《台灣文化志（卷上）·第 4 篇治匪政策》、李添春《台灣省通志稿，卷 2》〈人民志·宗教篇第 3 章·佛教〉，也有大同小異的記載。只是李添春把蔣元樞寫成蔣廣樞，並將黃檗寺僧寫成「有一大刹主僧某」而已。

¹⁵ 釋慧嚴〈明末清初閩台佛教的互動〉，刊於：《中華佛學學報》9 期（台北：中華佛學研究所，1996 年 7 月），頁 209-242。

獨往性幽（歐全甫）、獨立性易（戴笠，1596-1672）等。另外，像建國公鄭彩的女婿一道岳居士（?-1657）及其弟道海居士，也都避難於黃檗寺。¹⁶

台灣的黃檗寺目前已毀。闕正宗《臺灣佛教一百年》曾說：「另外還有屬於黃檗宗的黃檗寺（原註：建於1688年）也傳入臺灣，只是後來不知何故地消失了……。」¹⁷事實上，綠珊齋¹⁸（台南黃檗寺僧與天地會八卦教），曾說：

該寺於康熙三十一年¹⁹，曾一次被大火燒毀，再由愍度師的手，募款重建。當時寺址，是在台南市大北門外。（現在北門路中山公園東北省立第二中學校的旁邊）六十餘年前，日本據台時，該寺已殘破不堪，因此日人把它全部拆去，改為「育苗試驗園」，後來又在那裏建築鐵路局職員宿舍。²⁰

慧嚴法師並依據綠珊齋的說法，進一步下結論說：「只是依綠珊齋氏的見聞，黃檗寺於清光緒甲午年（1894）前後，已殘破不堪，日本人據台之後也就將它拆去，並先後改為育苗試驗園、鐵路局的職員宿舍了。」²¹

然而，1996年2月，行政院文化建設委員會所屬「文化資訊網/文化資產研究報告」的網頁上

（<http://www.cca.gov.tw/culture-net/books/70315/apx4-8.html>），卻張貼了一篇由該委員會委託成功大學建築研究研究，名叫「台南市古蹟使用調查與評估/附錄：廟宇類古蹟/台南天壇」的調查報告。報告中：明白說到昭和12年（1937），黃檗寺遭到日本當局拆除²²，寺中的文衡聖帝及關聖帝君神像，被奉請到天壇同祀。而拆除的原因可能是為了貫徹日治末期所推

¹⁶ 詳：翁秀芳《隱元禪師研究》，頁10。

¹⁷ 闕正宗《臺灣佛教一百年》（台北：東大圖書公司，1999），頁242。

¹⁸ 許丙丁（1900-1977），字鏡汀，號綠珊齋主人、綠珊莊主、綠善庵主、肉禪庵主人、默禪庵主等。台灣知名的民謠、民俗詮釋者。曾撰寫台南市各大小寺廟的神佛故事，成為《小封神》一書。戰後又撰寫《廖添丁再世》，還填寫〈六月茉莉〉、〈卜卦調〉、〈丟丟銅仔〉、〈牛犁歌〉、〈思想起〉等知名歌謠。

¹⁹ 1697年。

²⁰ 詳：綠珊齋《綠珊齋與天地會、八卦教》，收於《台南文獻》3卷2期，1957年。

行之「皇民化政策」的緣故。這可以從拆除黃檗寺的說明欄—「行為變遷」當中看出端倪；該欄這樣記載：「日人實施皇民化政策，有廢除本島廟宇之舉，並選定本壇（指天壇）為拆廟首例，以為諸廟楷模，經士紳林叔桓等力爭倖免。」推測黃檗寺也是在這一原因下，而遭到拆除的噩運。清代台南有五大詩社—東社、西社、北社、中社及南社。東社在彌陀寺、西社在祀典武廟、北社在黃檗寺、中社在奎樓、南社在法華寺。²³是否因為黃檗寺具有文人聚集之地的歷史地位，乃至從創寺開始即具濃厚的反抗意識（詳前文），因此才被日本當局所拆除，則未可知。依照目前就讀台灣大學歷史系的日本博士生野川博之的實地走訪調查，黃檗寺址已經改為公園。公園內有一塊台南市政府豎立的石碑，告訴我們這是黃檗寺的舊址。²⁴

（二）鄭經的創建佛寺

然而，除了台灣黃檗寺僧收容鄭氏遺將一事之外，其他像是隱元與鄭成功之間的關係，大體發生在鄭成功抵台（1661）之前，不能認定為台灣佛教的相關事跡。與台灣佛教有關的第一個記錄是：鄭經（1642-1681）的創建台南彌陀寺。林謙光《臺灣紀略》，即說：

成功因改臺灣為偽東都，設一府二縣。壬寅年五月，成功卒。提督馬信立其胞弟世襲，改號護理。癸卯年，成功之子鄭經自廈門來，與世襲爭國。世襲兵屈退歸，經遂嗣位。後經至廈，委翁天祐為轉運使，任國政。於是興市肆、築廟宇，新街、橫街，皆其首建也。²⁵

引文明白說到鄭經在接掌朝政之後，除了興市肆、築新街和橫街之外，還「築廟宇」。鄭經所築廟宇到底有哪些？引文並沒有說到。²⁶較為確定的

²³ 詳：吳毓琪《台灣南社研究》（台南：成功大學中國文學研究所碩士論文，1996），1章3節。

²⁴ 野川博之《台南黃檗寺考》，未刊稿。

²⁵ 引見：林謙光《臺灣紀略·沿革》（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：康熙年間（1693年）〕。引文中的「一府二縣」，指承天府和天興、萬年二縣。壬寅年，即1662年。

是，鄭經爲了「奉佛祈福」，因而創建彌陀寺的說法。²⁷臺灣總督府《臺灣名勝舊蹟》，即說：

彌陀寺，係鄭成功之子經，以本島沒有一名刹為憾，為奉佛祈福，創建的所在……。²⁸

而連雅堂《臺灣通史》，也說：

東寧初建，制度漸完，延平郡王經，以承天之內，尚無叢林，乃建彌陀寺於東安坊，延僧住之。²⁹

從引文可以看出：鄭經不但創建了彌陀寺，而且還「延僧住之」。由官府創建佛寺，然後延請僧人擔任住持，是台灣佛教初傳時的情形。這一情形，一直到清廷完全掌控台灣之後的兩百餘年（1681-1895）當中，還延續著，成了清代台灣佛教的特色之一：宗教（佛教）為政治服務。³⁰

政治勢力的介入台灣佛教事務，以致使台灣佛教成為政治的附庸這件事情，還可以從鄭經所創建之北園³¹的沿革，得到進一步的證明。北園在經歷數度易名之後，成為現今的台南開元寺。而鄭經創建北園的目的，則有二說：首先，劉良璧《重修福建臺灣府志》，曾說：「北園別館，在邑治

站（<http://www.t2t-travel.com/tw/twfq26.htm>），則說到台南古都的寺廟，在清代確實有所謂「七寺八廟」的說法。其中七寺是：開元寺、法華寺、竹溪寺、彌陀寺、龍山寺、重慶寺、黃檗寺，八廟是府城隍廟、武廟、大天后宮、水仙宮、藥王廟、東岳廟、負神廟、龍王廟。

²⁷ 有關彌陀寺的創建者和創建年代，盧嘉興〈臺南古刹彌陀寺〉（原刊於：《古今談》29期，1967年7月，頁255；另收錄於：張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（87）·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁255-267），有不同的看法，請參見。

²⁸ 臺灣總督府《臺灣名勝舊蹟誌》，大正5年（1916）。

²⁹ 引見：連橫《臺灣通史·宗教志·佛教》。

³⁰ 有關清朝駐台官員與佛教的關係，請參見：楊惠南〈明清時期台灣佛教的神佛不分與三教同源〉，收錄於：鄭阿財、汪涓編《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》（□□□□□，2003，頁□□□）。值得一提的是：為政治服務的台灣佛教特質，乃來自她的母體—中國佛教。而中國佛教之所以發展成為政治的附庸，原因錯綜複雜：有佛教內部教義的問題，有朝廷的宗教政策，有帝王個人的信仰偏好（如雍正皇帝因個人信仰偏好，而毀禁漢月法藏一系的禪宗），有儒、佛之間的消長等等因素，非三言兩語所能釐清，只有另文再做說明了。

³¹ 稱為「北園」，黃叔璥〈泉井園石記〉，曾有這樣的說明：「鄭氏北園，去群治五、六里；從海視之，則直北矣！故名。」〔引見：黃叔璥《臺海使槎錄》，卷2〈赤嵌筆談·泉井園石記〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）（原發行於：雍正2年[1724年]）。〕

北五里許。偽鄭為母董氏建。」³²這樣看來，鄭經是為了服侍母親董氏，而創建北園。但是，盧嘉興〈北園別館與開元寺〉³³，卻依據林謙光《臺灣紀略》的記載，提出不同的看法。林謙光以為，鄭經創建北園的目的，乃是為了自己在辛酉年（1681）退位後的休閒生活：

辛酉年，經預立其庶子鄭欽為監國，退閒於洲仔尾，築遊觀之地，峻宇雕牆，茂林嘉卉，極島中之華麗。不理政務，嬉遊為樂。³⁴

北園改建為佛寺，是鄭氏王朝覆亡之後的事情。高拱乾《臺灣府志》記錄了這段改建的歷史：

海會寺，康熙二十九年建，在府治北六里許，舊為鄭氏別館。蕩平之後，總鎮王化行、臺廈道王效宗，因其故址建為寺宇。³⁵

從引文可以看出，「鄭氏別館」，亦即北園，是在康熙29年（1690年），由總鎮王化行和第二任臺廈道王效宗二人³⁶，改建而成海會寺。王化行在其〈始建海會寺記〉一文當中，曾詳細說明改建的因緣和經過：

顧茲臺灣版圖新闢，德教覃敷，神人胥慶，典章無闕。惟少一梵刹，福祐海天。附郭大橋頭，有廢舍一所，宏敞幽寂，跨海面山，修竹茂林，朝煙暮靄。諸同人瞻仰於斯，僉曰：「是三寶地，何不就此立寺，招僧迦以修勝果，亦盛世之無疆福田也！」時，兵巡王公，同聲許可。會中有僧志中者，自韶訖之年，皈依沙門，秉靈慧沉靜之聰，函松風水月之味，從江右雲遊，來聞其事，願募緣成之。於是同人各捐俸資，補葺門楹，重整垣宇，裝塑佛像。始於庚午八月七日，成於明年四月

³² 引見：劉良璧《重修福建臺灣府志》，卷18〈古蹟·附宮室〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：乾隆5年（1740年）〕。

³³ 詳見：盧嘉興〈北園別館與開元寺〉；原刊於：《古今談》28期，1967年6月，頁269；另收錄於：張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（87）·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁269-320。

³⁴ 引見：林謙光《臺灣紀略·沿革》。引文中的辛酉年，康熙20年（1681年）。

³⁵ 引見：高拱乾《臺灣府志》，卷9〈外志·寺觀附宮廟〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：康熙35年（1696年）〕。

³⁶ 清代各省設提督，下設總兵副總兵等，總兵所管軍隊稱為「鎮」，因此，總兵又稱「總鎮」。王化行於康熙26年（1687年）任臺廈鎮第一任總鎮，而王效宗也於同年，繼王化行任第二任臺廈鎮第二任總鎮。

八日，名曰海會寺。³⁷

引文提到一位參與改建的僧人一志中。志中後來成了海會寺的第一代住持僧。志中，號能禪師，別號行和，泉州人。曾為海會寺募款鑄鐘，由代住持福宗（後來的海會寺第二代住持），於康熙 34 年（1695 年）鑄成。時志中閉關三年，出關詞由時任鳳山知縣的閔達，記於鐘銘之中：「獨坐釘關給善緣，募鐘立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年。」³⁸

海會寺後來又陸續改名為開元寺和海靖寺，而且都和清廷派駐台灣的官員有關，足見政治勢力介入台灣佛教事務之深。這從謝金鑾《續修臺灣縣志》的記載，即可看出來：

海靖寺（原註：舊名海會寺，亦名開元寺），在永康里。其初為鄭氏北園別館，康熙二十九年巡道王效宗總鎮王化行改建為寺。……嘉慶元年，提督哈當阿修改今名焉。³⁹

（三）陳永華與龍湖巖的創建

鄭氏王朝與台灣佛教有關的，還有鄭成功參軍陳永華（?-1680）所創建的龍湖巖（位於現今台南六甲）。陳永華其人，余文儀《續修臺灣府志》曾有極為正面的評議：

³⁷ 引見：王化行〈始建海會寺記〉；收錄於：謝金鑾《續修臺灣縣志》，卷 7〈藝文（2）·記〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：嘉慶 12 年（1807 年）。〕引文中的兵巡王公，指的是臺廈鎮王效宗。

³⁸ 參見：盧嘉興〈北園別館與開元寺〉；原刊於：《古今談》28 期，1967 年 6 月，頁 269；另收錄於：張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（87）·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁 269-320。

³⁹ 謝金鑾《續修臺灣縣志》，卷 3〈外編·寺觀〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：嘉慶 12 年（1807 年）〕。引文中的嘉慶元年，是 1796 年。而哈當阿，蒙古人，時任福建水師提督，乾隆 56 年（1791 年）兼台灣鎮總兵。至於將海會寺改名為海靖寺的原因，哈當阿在其〈新修海靖寺碑記〉一文當中，有這樣的說明：「郡垣北門外有寺，名開元，亦名海會，由來久矣！予奉恩命，兼鎮來臺……今歲恭逢聖天子嗣位……予乃謀修斯寺……將仰荷神力，指引迷津，俾林無伏莽，海不揚波，愚頑者向化，跋扈者斂跡。至於年穀時熟，民皆安堵，重門不閉，宵柝無驚，庶靖之至乎！遂易其額曰：海靖。……入斯寺者……當思仰副聖天子綏靖海疆至意。」（哈當阿〈新修海靖寺碑記〉，收錄於：謝金鑾《續修臺灣縣志》，卷 7〈藝文（2）·記〉）事實上，海會寺除了有開元寺、海靖寺等別名之外，另外還有榴環寺、榴禪寺的稱呼。（詳：楊惠南〈明鄭時期台灣「名士佛教」的特質分析〉）

陳參軍永華，字復甫，泉之同安人。父某科孝廉，以廣文⁴⁰殉國難。……因公喪，遂隨鄭成功居廈門。成功為儲賢館，延四方之士，永華與焉，未嘗受成功職也。……居平燕處，無情容，布衣蔬食，泊如也。成功常語子錦舍⁴¹曰：「吾遺以佐汝，汝其師事之。」成功既沒，鄭經繼襲，以永華為參軍。……臺郡多蕪地，永華募人闢之，歲入穀數千石。比獲，悉以遺親舊，或數十石百各有差。記己所存，足供終歲食已。……初，鄭氏為法尚嚴，多誅殺細過，永華一以寬持，問有斬戮，悉出平允。民皆悅服，相率感化，路不拾遺者數歲。⁴²

足見陳永華是鄭氏王朝中賢能愛民之士。他的創建龍湖巖，高拱乾《臺灣府志》曾有這樣的記載：

龍湖巖，在諸羅縣開化里，陳永華建，環巖皆山也。前有潭，名龍潭。潭之左右列植楊柳桃花，亭內碧蓮浮水，蒼檜摩空。又有青梅數株，眾木茂榮。晚山入畫，真巖居之勝境幽僻之上方也。⁴³

而陳夢林《諸羅縣志》，也有這樣的記載：

龍湖巖（原註：閩人謂寺院為巖），在開化里赤山莊，偽官陳永華建。環巖皆山，幽邃自喜。前有潭，名龍湖，周環里許，遍植荷花。左右列樹桃柳，青梅蒼檜。遠山浮空，遊者擬之輞川圖畫。（原註：永華，鄭氏執政，頗雜儒雅，與民休息，臺人至今稱之。）⁴⁴

康熙 4 年（永曆 19 年，1665 年），陳永華開始擔任鄭經的諮議參軍，並曾受命在赤山堡（今台南六甲、官田附近）開墾荒地；龍湖巖應該是這一時期所建。江日昇《臺灣外紀》的記載，應該可以證明這個猜測的正確性：

康熙四年乙巳（原註：附永曆十九年）……八月，以諮議參軍陳永華

⁴⁰ 廣文，泛指儒學教官。

⁴¹ 鄭經之乳名。

⁴² 引見：余文儀《續修臺灣府志》，卷 19〈雜記·災祥·附考·陳永華傳〉。

⁴³ 引見：高拱乾《臺灣府志》，卷 9〈外志·寺觀附宮廟〉，康熙 33 年（1694 年）。

⁴⁴ 引見：陳夢林《諸羅縣志》，卷 12〈雜記志·古蹟〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：康熙 58 年（1719 年）〕。

為勇衛。……迨受任勇衛，益加心思，不惜勞苦。親歷南、北二路各社，勸諸鎮開墾：栽種五穀，蓄積糧糗；插蔗煮糖，廣備興販。……華見諸凡頗定，啟經曰：「開闢業已就緒，屯墾略有成法，當速建聖廟、立學校。」……經大悅，允陳永華所請。令擇地興建聖廟，設學校。⁴⁵

引文最後說到在受命開墾，而「諸凡頗定」之後，陳永華向鄭經申請「興建聖廟」一事。聖廟，通常是指供奉孔子和關公的文、武二廟；而在這裏，恐怕還要包括龍湖巖等佛寺。

值得一提的是，在清廷將鄭成功定位為忠臣而非叛逆之後，龍湖巖除了供奉佛教的觀世音菩薩之外，還供奉延平郡王鄭成功的神位。這也許是因為創建龍湖巖的陳永華，與鄭氏王朝，有密切關係的緣故吧？連橫《臺灣通史》，曾記錄了龍湖巖供奉鄭成功神位這件事：

龍湖巖……鄭氏時諮議參軍陳永華建。……乾隆元年，六甲莊人文超水、漆林莊人蔡壯猷，募款重建，並祀延平郡王。⁴⁶

前文說到陳永華的勤政愛民，他的創建龍湖巖，似乎出自無私的情懷。相良吉哉《臺南州祠廟名鑑》，曾說到陳永華創建龍湖巖的因緣：

龍湖巖，所在地：六甲庄七甲二五九號。祭神：觀音佛祖。創立：康熙4年（1665）。……沿革：本廟俗稱「岩山廟」，鄭成功的參謀陳永華於登上赤山之際，在其坎間聽到暮鼓晨鐘，以及讀經之法音，遂趨其地一見，但只有二僧而已！據云：陳氏感於二僧之篤厚，遂建廟贈之。⁴⁷

這樣看來，陳永華的創建龍湖巖，如果不是出於偶然，就是出自無私的宗教情懷。然而，顏尚文〈赤山龍湖巖觀音信仰與嘉義縣赤山堡地區的

⁴⁵ 引見：江日昇《臺灣外紀》卷6（南投：臺灣省文獻委員會，1995）〔原發行於：康熙43年（1704年）〕。

⁴⁶ 引見：連雅堂《臺灣通史》，卷22〈宗教志·臺灣廟宇表·嘉義縣〉。引文中的「乾隆元年」，1736年。

⁴⁷ 引見：相良吉哉《臺南州祠廟名鑑》（台南：臺灣日日新報社，1933），頁100。

發展（1661-1895）⁴⁸，針對龍湖巖的創建目的，卻有不同的評議。顏文透過赤山堡的開發經過、龍湖巖的創建緣起，以及樹立於龍湖巖內四塊石碑所象徵之政治意涵的研究，然後做了這樣的評論：

明鄭清代兩百餘年的歷史文化發展中，將陳永華赤山堡地區的開發與赤山龍湖巖的創建結合起來是歷史與地理因素的趨勢使然；另一方面赤山堡在國家權力與地域社會的互動下，赤山巖成為赤山堡的信仰中心。……將「赤山堡」第一信仰中心的赤山巖之建立，放在國家權力與地域社會領袖的身上，這是政治、宗教的結合，也是二百年來歷史文化發展與地域宗教象徵體系的進一步結合。⁴⁹

從顏文的這一評論，可以看出明鄭時期的台灣佛寺，往往和政治，特別是明鄭王朝的興亡，有密切的關聯。

（四）小結

從以上的說明可以證明，明鄭時期初傳的台灣佛教，大體是為王朝服務的宗教。不管是鄭經所創建的彌陀寺，或是陳永華所創建的龍湖巖，都只是王朝政治勢力的象徵和張顯。不但硬體的佛寺是王朝官員所建；而且硬體中的僧人，也由王朝官員所延聘。這一體制一直延續到清廷統治台灣，成為台灣佛教的特色之一。

由於駐台朝廷官員對於佛教不一定有真誠的信仰，也不一定有深入的了解，因此出現一些奇怪的現象；其中尤以延聘僧人進住供奉媽祖的天后（妃）宮，以及在佛寺中引入民間神祇為最明顯。而這二者，則進一步形成台灣佛寺當中，神佛不分、眾神雜處的特殊現象。

就以延聘僧人進住媽祖廟來說，由明寧靖王朱術桂（?-1683）殉國之後的舊宅，所改建的台南大天后宮⁵⁰，從第一任住持開始，到47代住持為止，

⁴⁸ 收錄於：顏尚文、李若文主編《南台灣鄉土文化學術研討會論文集》（嘉義：國立中正大學歷史系，2001），頁603-666。

⁴⁹ 同前引。

⁵⁰ 朱術桂殉國後，先捨舊宅為佛寺，後來才由施琅改為天后宮。這可以從江日昇的《臺灣外記》看出來：「寧靖王朱術桂……迨至議降……遂將所有產業悉分賞其所耕佃戶。所居之府舍與釋氏為剝供佛。（原註：後琅抵臺，設天后宮；前祀天后，後奉佛祖，旁祠王護法。）」見江日昇《臺灣外記》卷10，（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：康熙43年（1704）〕〕引文中的「旁祠王護法」，應指鄭成功。

都是佛門出家僧人。⁵¹其中，第一代住持一禪門臨濟宗僧宗福，乃施琅（1632-1696）從泉州延聘而來。而第七、八兩代住持，甚至是掌理台灣佛教僧人和事務的最高權力中心——「台灣府僧綱司事」。⁵²

而在佛寺當中引入民間信仰中的神祇，則可從宋永清⁵³在台南法華寺中增建火神廟看出來：

法華寺，偽時漳人李茂春構茅亭以居，名「夢蝶處」。後僧人鳩眾易以瓦，供準提佛於中，改名「法華寺」。康熙四十七年⁵⁴，鳳山知縣宋永清建前殿一座，以祀火神，匾曰「離德昭明」。⁵⁵

爲什麼要在法華寺裏增建火神廟呢？宋永清〈火神廟記〉，曾做了詳細的說明：

嘗稽燧人氏「上觀星辰、下察五木，以為火」。⁵⁶炎帝以火紀官，而為火師。陶唐氏⁵⁷有火正，曰祝融。⁵⁸《周禮》：「夏官司燿，掌行火

⁵¹ 這是依照目前供奉於台南大天后宮中的歷代開山住持的神位牌，而做出的判定。（參見：蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》（台北：臺原出版社，1992〔1版4刷〕），頁185-187。

⁵² 這從神主牌位所寫即可看出。第七代住持僧的牌位寫著：「第七代示寂臨濟正宗三十六世重興本宮第一代開山授台灣府僧綱司事先師勝修恬大和尚蓮座」；第八代住持僧的牌位則寫著：「圓寂傳臨濟正宗三十八世授台灣府僧綱司事重興本宮奕是如公大和尚蓮座」。二人確定都是「台灣府僧綱司事」。（詳：蔡相輝《台灣的王爺與媽祖》，頁186。）其實，其他各代台南大天后宮的住持僧，都是「台灣府僧綱司事」；只是在牌位上沒有寫明而已。

⁵³ 趙永清，第五任鳳山縣知縣，康熙43年（1704）上任。

⁵⁴ 1708年。

⁵⁵ 陳文達《臺灣縣志》，卷9〈雜記志·寺廟〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）〔原發行於：康熙59年（1720年）〕。

⁵⁶ 《尸子（上）·君治》：「燧人上觀星辰，下察五木，以為火。」（尸子，尸佼著，戰國時代盧國人。原為商秧賓客，秧敗後，尸佼逃入蜀，著《尸子》。）其中，五木乃五種取火之木。

⁵⁷ 陶唐氏，即帝堯。初居於陶，後封於唐，故名陶唐氏。

⁵⁸ 火正，即火師，古官名，掌管火事；或指炎帝。《漢書·五行志》：「古之火正，謂火官也。掌祭火星，行火政。」《國語·周（中）》：「火師監燎，水師監濯。」又，火正亦指炎帝。《左傳·哀9年》：「炎帝為火師。」又，《左傳·昭17年》：「炎帝氏以火紀，故為火師而火名。」《注》：「炎帝神農氏亦有火瑞，以火紀事，名百官。」其次，祝融，亦火官名。《左傳·昭29年》：「木正曰句芒，火正曰祝融。」《禮記·月令·孟夏之月》：「其帝炎帝，其神祝融。」漢·鄭玄《注》：「此赤精之君，火官之臣。」（炎帝又名火帝。）另外，傳說堯帝也以火名官：春官為大火，夏官為鶉火，秋官為西火，冬官為北火，中官為中火。《漢書·五行志（上）》：「帝嘗則有祝融，

之政，令四時變國火以救時災。」故凡州邑，皆置神而崇祀焉。予宰斯土，見祭燿之義闕焉不講，而居民廛舍時或遭回祿者，毋亦出納之違時，抑亦所以祀之者未有寧宇也？因與同寅李諸羅⁵⁹集諸衿，捐俸樂輸；有不足者，一一肩之。擇爽塏於府治東南僧舍，易其制而高大之。因以磚瓦，施以丹漆，命工肖像而致時享。中堂祀大士⁶⁰，後院泊兩傍構列禪室。繞以竹木，間以花果。背山面流，巍煥幽深。亦招提⁶¹一大也！因顏其寺曰「法華」，仍令僧徹空主之。⁶²

總之，台灣佛教的初傳，只是為統治者服務而已。從佛寺的創建、住持僧的延聘，隨意在佛寺當中引入民間信仰神祇，乃至隨意將佛教僧人安插在天后宮等神廟當中充當任持等等，都是台灣佛教初傳的現象。這一現象不但造成了台灣佛教乃政治附庸的特質，也造成了其後台灣佛教神佛不分的情形。

就神佛不分這點來說，筆者曾請教多次參訪福建佛寺的台灣佛教史家一闕正宗先生：「福建佛寺（特別是台灣佛教的祖庭一鼓山湧泉寺等），是否也是神佛不分？」他的回答是否定的。不過，他曾解釋：「大陸佛教受到文化大革命的破壞，是否因而掃除了神佛不分的現象，則未可知。」為了進一步探究闕先生的說法，筆者檢閱多種福建寺志，包括《鼓山志》、《黃檗山志》、《雪峯志》、《泉州開元寺志》、《廈門南普陀寺志》等，雖然發現在這幾座以佛寺聞名的名山之上，建有五帝廟、玄帝廟、將軍廟、五谷祠、東嶽廟、北辰院等神廟⁶³，但這些神廟卻與佛寺的主體建築無關。佛寺的主體建築之內，看不出有供奉佛菩薩外之其他民間神祇的現象。唯一的例外是：廈門南普陀寺後殿，建有「關帝殿三間」。⁶⁴這些福建寺志，

堯時有關伯，民賴其德，死則以為火祖，配祭火星。」

⁵⁹ 李諸羅，李金庸，康熙45年（1706），任第8任諸羅縣知縣。

⁶⁰ 大士，菩薩的意譯；這裏指準提菩薩。

⁶¹ 招提（catur-dewa），意為「四方」。招提僧坊，四方僧之住處。魏太武帝造伽藍，名招提。

⁶² 宋永清〈火神廟記〉，收錄於：周元文《重修臺灣府志》，卷10〈藝文志·記〉（南投：臺灣省文獻委員會，1993）（原刊行於：康熙51年〔1712〕）。

⁶³ 詳：《鼓山志》（一）（台北：明文書局，1980），頁73-95；《泉州開元寺志》（台北：明文書局，1980），頁49。

⁶⁴ 詳：《廈門南普陀寺志》（台北：明文書局，1980）頁28。值得一提的是，依據宋·志磐《佛祖統紀》，卷6〈智顛傳〉，隋代天台宗高僧智顛（538-597），曾在玉泉山入定，

除了《廈門南普陀寺志》成立於民國之外，其他都成立於明、清兩朝（乾隆朝以前），足見明、清兩朝（乾隆朝以前）的福建佛教，並沒有明顯的神佛不分的現象。因此，台灣佛寺的神佛不分、眾神雜處，並非來自她的福建佛教母體，應該是另有原因。而前文說到的朝廷駐台官員的介入佛教事務，無疑地，是重要的因素之一。⁶⁵

二、台灣佛教的「逃禪」性格

（一）「逃禪」的詞義

「逃禪」一詞，在佛典中很少出現。宋·道京淨覺編《宏智禪師廣錄（卷8）·明州天童正覺和尚偈頌箴銘》，曾收錄一首由宋代禪僧天童正覺（1091-1157）的詩作一〈朱熙載作平陰令。八十日致仕而歸〉，其中有兩句是：「耕道誰從夫子後，逃禪今與老僧儔」。⁶⁶同書卷9，還收錄了一首題為〈烏巨光長老寫真求贊〉的詩作，其中有兩句是：「兀兀逃禪處，空空選佛時」。⁶⁷

「逃禪」一詞出現很早，唐朝詩人杜甫（712-770），在其〈飲中八仙歌〉一詩中，將李白、賀知章、李適之、李璡、崔宗之、蘇晉、張旭、焦遂等八人，合稱「飲中八仙」。其中，杜甫吟詠蘇晉時，曾有「蘇晉長齋繡佛前，醉中往往愛逃禪」兩句。⁶⁸

定中見關帝顯靈，化玉泉山崎嶇之地為平址，以供智顛建寺弘法。之後，又向大師求受五戒，而成為正式的佛弟子。（詳見：《大正藏》卷49，頁183b-183c。）因此，後世佛教也有將關帝列為護法神的。這樣看來，廈門南普陀寺後殿，建有「關帝殿三間」，也不能算是供奉雜神了。

⁶⁵ 台灣佛寺神佛不分、眾神雜處的現象，原因很多，清朝駐台官員延聘僧人進住神廟、佛寺引入民間信仰之神祇，只是其中兩個原因而已。拙文〈明清時期台灣佛教的神佛不分與三教同源〉曾歸納出下面幾種原因：（1）中國佛教神佛不分的特質延伸；（2）台灣寺廟僧人的邊陲角色；（3）官員與民眾對佛教與神教的混同認知；（4）「三教同源」的思想模式；（5）清廷宗教政策和信仰取向的影響。

⁶⁶ 全詩是：「勇退歸來適舊遊，家林禾黍一成秋；黃蘆雪照沙頭屋，明月波浮江口舟。耕道誰從夫子後，逃禪今與老僧儔；柴桑試問陶彭澤，風味真醇相肖不？」（《大正藏》卷48，頁91b。）

⁶⁷ 全詩是：「骨寒氣羸頂雪領絲，牛首之懶，虎頭之癡。兀兀逃禪處，空空選佛時。九萬鵬風扶羊角，千年兔月臥蛾眉。門門幻起，塵塵智隨。蝴蝶夢游兮莊生齋物，桃華眼冷兮靈雲不疑。初無稜縫，渾莫鍼錐。巴陵曾對吹毛劍，珊瑚撐月夜枝枝。」（《大正藏》卷48，頁119a。）

⁶⁸ 全詩是：「知章騎馬似乘船，眼花落井水底眠。汝陽三斗始朝天，道逢曲車口流涎，恨

然而「逃禪」一詞，最被重視的應該是明代儒者用來描述棄儒入佛的儒者，王陽明（1472-1528）即為一例。王陽明，明弘治12年（1499年）進士，任刑部、兵部主事。因反對宦官劉瑾，被廷杖四十，謫為貴州龍場（今修文）驛丞，於正德3年（1508）蒞任。初到龍場，居無處所，在一天然岩洞內埋頭玩味儒學，因而悟道，史稱「龍場悟道」。而其悟道，其實受到佛教禪宗的深重影響；他自稱：「其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸五經四書，沛然若決江河而放諸海也。」⁶⁹王陽明好友湛若水（湛甘泉，1466-1560），作有〈陽明先生墓誌銘〉，曾謂陽明：「初溺于任俠之習，再溺於騎射之習，三溺于辭章之習，四溺于神仙之習，五溺於佛氏之習。正德丙寅（元年）始歸正於聖賢之學」。又謂陽明：「逃仙逃禪，一變至道」。⁷⁰在儒者的眼裏，「逃禪」一詞顯然是貶多於褒。

明鄭時期台灣佛教的「逃禪」現象，可以分為兩類：一類是為了逃避清滿異族的統治，因而來台創建佛寺；這一類的代表人物，即是前文提到的法華寺（原夢蝶園）的創建人李茂春。另一類則是與失意於鄭氏王朝，轉而出家為僧；被譽為「台灣佛教始祖」⁷¹的沈光文（1612-1688），是其中的典型。首先是李茂春的例子：

（二）李茂春與法華寺

高拱乾《臺灣府志》，曾說到李茂春的生平及其創建夢蝶園的經過：

李茂春，字正青，漳之龍溪人也。登明隆丙戌鄉榜。遯跡至臺，好吟

不移封向酒泉。左相日興費萬錢，飲如長鯨吸百川，銜杯樂聖稱避賢。宗之瀟灑美少年，舉觴白眼望青天，皎如玉樹臨風前。蘇晉長齋繡佛前，醉中往往愛逃禪。李白一斗詩百篇，長安市上酒家眠，天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙。張旭三杯草聖傳，脫帽露頂王公前，揮毫落紙如雲煙。焦遂五斗方卓然，高談雄辯驚四筵。」（《杜甫詩選全集（卷1）·飲中八仙歌》，張貼於：<http://juns.uhome.net/big5/pwsl/poem/dof/dof1.htm>）

⁶⁹ 《王陽明全書（第1冊）·語錄》，卷4〈朱子晚年定論序〉（台北：正中書局，1953〔台3版〕），頁107。（特別感謝台灣大學哲學系林義正主任，提供湛若水〈陽明先生墓誌銘〉的相關資訊。）

⁷⁰ 甘泉湛若水〈陽明先生墓誌銘〉，收錄於：同前《王陽明全書（第4冊）·世德紀（卷1）》，頁224-227。（特別感謝台灣大學哲學系林義正主任，提供湛若水〈陽明先生墓誌銘〉的相關資訊。）

⁷¹ 這是龔顯宗〈沈光文的生平事蹟與文教貢獻〉一文（刊於：《歷史月刊》，1999年10月號，頁34-38），對沈光文的讚譽。

咏，喜著述。仙風道骨，性生然也。日放浪山水間，跣足岸幘，旁若無人。構一禪亭，名曰「夢蝶園」；與住僧誦經自娛，人號李菩薩。尋卒，因葬於臺。⁷²

夢蝶園（夢蝶處）在李茂春逝世後，隨即改為法華寺。但從引人可以證明，在李茂春生前，夢蝶園即有「住僧」住在園內，等於是一座佛寺。而園名「夢蝶」，則是李茂春好友一陳永華參軍所取；而且顯然來自《莊子》「莊周夢蝶」的寓言。⁷³這可以從陳永華的〈夢蝶園記〉看出來：

昔莊周為漆吏，夢而化為蝴蝶，栩栩然蝶也。……吾友正青，善寐而喜莊氏書，晚年能自解脫……余慕其景而未能自脫，且羨君之先得，因名其室曰「夢蝶處」，而為文記之。⁷⁴

李茂春的「逃禪」，與陶淵明〈桃花源記〉所說，爲了「避秦時亂」，而隱居桃花源，「不知有漢，無論魏、晉」的秦人相似。李茂春也許沒有這種自覺，但至少後人是這麼看待李茂春。林述三〈李茂春〉⁷⁵，即以「尋得桃源好避秦」，來描寫李茂春的「逃禪」心理：

家國淪亡一舊民，海天片壤寄吟身；魂弔啼鴉共愴神。有粟絕勝稱義士，無芝不愧隱商人；先生倘作謝枋得⁷⁶，尋得桃源好避秦。

而林景仁也有〈李茂春〉詩作一首，以「逃禪」一詞來形容李茂春的

⁷² 引見：高拱乾《臺灣府志》，卷8〈人物志·流寓〉。引文中的「隆武」，乃稱帝於福州的唐王年號；「丙戌」，即唐王隆午2年（1646年），清·順治3年。

⁷³ 《莊子·齊物論》：「昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，不知周也。俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？」

⁷⁴ 陳永華〈夢蝶園記〉，收錄於：王必昌《重修臺灣縣志》，卷15〈雜記·古蹟·宅（附）·夢蝶園〉（南投：台灣省文獻委員會，1993）（原刊行於：乾隆17年[1752]）。

⁷⁵ 原詩作前，附有李茂春小傳：「李茂春，字正青，龍溪人，隆武二年舉孝廉，性恬淡，善屬文，時往來廈門，與諸名士遊。永曆十八年，從鄭經東渡，卜居永康里，築草廬曰『夢蝶園』，咨議參軍陳永華為文記之。手植梅竹，日誦佛經自娛，人稱「李菩薩」。卒葬於臺里。」（林述三〈李茂春〉，收錄於：《臺灣詩史》。）其中「詩」乃

王必昌《重修臺灣縣志》卷15〈雜記·古蹟·宅（附）·夢蝶園〉（南投：台灣省文獻委員會，1993）（原刊行於：乾隆17年[1752]）。

林述三《李茂春》（《臺灣詩史》）。

心理：

渡江人物首王裴，末路逃禪百念灰；不信卿真圖作佛，卻憐天竟枉生才。秋風夢蝶遺蘆渺，斜日新昌墜碣衰；絕妙參軍⁷⁷黃絹句⁷⁸，深下酒杯一低徊。⁷⁹

（三）沈光文的「逃禪」

李茂春的「逃禪」，雖然雜有道家思想，但畢竟還是真心向佛。至於第二類「逃禪」人物沈光文，則未必是真心出家了！沈光文的「逃禪」，早在隆武元年（順治2年，1645年），隱於浙江普陀山幻住菴時，即已表現出來。⁸⁰他曾作有〈普陀幻住庵〉一詩，明白用到了「逃禪」兩字：

磬聲颺出半林聞，中有茅菴隱白雲；幾樹秋聲虛檻度，數竿清影碧窗分。聞僧煮茗能留客，野鳥吟松獨遠群；此日已收塵世隔，逃禪學誦經文。⁸¹

沈光文來台後，於永曆17年（1663年），因作《臺灣賦》，賦中有「鄭

⁷⁷ 參軍，指陳永華。

⁷⁸ 《書言故事·文章類》：「絕妙之文，曰黃絹色絲。」

⁷⁹ 林景仁〈李茂春〉；收錄於：《臺南市志稿文教志·藝文·近代藝文》（台南：臺南市文獻委員會，1959），頁263-264。值得一提的是，原詩末句作「深下酒一低徊」，現依盧嘉興〈蔣允焄擴建法華寺〉（原刊於：《古今談》26期，1967年4月，頁329。另收錄於：張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（87）·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁329-362），修改如文。另外，「絕妙參軍黃絹句」一句，指的是鄭成功的參軍一陳永華，為夢蝶園所作的文記。上引林述三的詩作一〈李茂春〉，曾在詩前說明：「李茂春……永曆十八年，從鄭經東渡，卜居永康里，築草廬曰『夢蝶園』，咨議參軍陳永華為文記之。」引文中的「永曆」，是明末遺臣桂王的年號。明亡後（清·順治4年，1647年），奔桂林稱帝，因此史稱桂王。另外，引文中的「永曆十八年」可能是「永曆十五年」或「順治十八年」之誤，因為永曆15年（清·順治18年，1661年），桂王為緬人所執，獻於吳三桂。次年，吳三桂殺桂王於雲南。

⁸⁰ 沈光文之所以逃入浙江普陀山幻住庵的原因，陳漢光曾在註釋〈普陀幻住庵〉一詩時，做了底下的說明：「普陀，係指浙江普陀山而言；故此詩之成，應在隆武元年（原註：順治二年乙酉公元一六四五年）魯王『畫江（原註：畫錢塘江而守）』之後。其時魯王入海，光文可能逃到普陀山。」（陳漢光《臺灣詩史》卷14，頁144。）

沈光文《臺灣賦》（《臺灣詩史》卷14，頁144。）

錦（鄭經乳名）僭王」句⁸²，因而得罪鄭經，幾罹不測，只好變服入山為僧。⁸³

沈光文被譽為台灣第一文人，並有「海東文獻初祖」、「台灣孔子」、「台灣文化初祖」等美稱⁸⁴，但他所留下的作品，卻充滿了「暫留」心態。「暫留」一詞是江寶釵《臺灣古典詩面面觀》，在討論明鄭時期以沈光文等人為代表的「遺民與流寓」的詩作時，所用的辭彙；她這樣評論當時這些遺民與流寓的心理：

他們只有「暫留」意識，臺灣不過是復國的根據地，鄭經〈痛孝陵淪陷〉的「王氣中原盡，衣冠海外留」，寧靖王〈絕命詞〉所說：「艱辛避海外，祇為數莖髮」，或是沈光文的若干詩，都是此一意識的代表。⁸⁵

江寶釵的「暫留」一詞，想必來自下面這首沈詩作中的頭兩句；而這首詩作則是沈光文八首〈山居〉中的第五首：

只說「暫」來爾，淹「留」可奈何？驅羊勞化石，返舍擬揮戈。我恥

⁸² 沈光文《臺灣賦》，對鄭經有極為嚴厲的批判；例如：「壬寅年（即永曆16年，康熙元年，1662年）物故，鄭錦僭王附會者言多諂媚，逢迎者事盡更張。般樂之事日萌，奢侈之情無厭，橫征費，割肉醫瘡，峻法嚴刑，墮川弭謗。主計者所用非所養矣，所養非所用矣。世風日下，人事潛移。…」（引見：《臺灣賦（盛成註）》；收錄於：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》（台南：臺南縣立文化中心，1998），頁164-175。一般學者以為，沈光文之所以得罪鄭經，除了《臺灣賦》的強烈批判鄭經之外，還因為沈光文有擁鄭成功弟鄭襲為王的企圖。

⁸³ 毛一波〈試論沈光文之詩〉一文（原刊於：《臺灣文獻》9卷3期，1958年9月；另收錄於：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》，頁180-188），曾證明沈光文〈普陀幻住庵〉一詩中的「普陀幻住庵」，指高雄大崗山（舊）超峰寺。盧嘉興〈臺灣的第一座寺院—竹溪寺〉（原刊於：《古今談》9期，1965年11月，頁32-37；另收錄於：張曼濤主編《現代佛教學術叢刊（87）·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁233-254），則附合毛一波的說法。而拙文〈竹溪寺創建年代的再商榷〉（刊於：2002.06，〈竹溪寺創建年代的再商榷〉，《臺灣文獻》53期2號，2002年6月，頁99-112），則反駁了這種說法，並指出普陀幻住庵應該是浙江普陀山幻住庵。

⁸⁴ 李麒光〈題沈斯菴雜記詩〉，曾說：「臺灣無文也，斯庵來。而始有文矣」（引見：周鍾瑄《諸羅縣志》，卷11〈藝文志·題沈斯庵雜記詩〉）。盛成更說台灣的教育、詩、文、賦等，都始自沈光文。（詳：盛成〈沈光文之家學與師傳〉，收錄於：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》（台南：臺南縣立文化中心），頁266-300。）

⁸⁵ 引見：江寶釵《臺灣古典詩面面觀》，頁31。

周旋倦，人言厭惡多；旅途宜自惜，慨以當長歌。⁸⁶

龔顯宗〈沈光文的生平事蹟與文教貢獻〉⁸⁷，也有相似於江寶釵的說法：沈光文真正關心的是「王業幾時興」。⁸⁸然而，時不與我，隱逸成了最好的出路，「不問政事，掃葉烹茶，逃禪誦經，〈山居〉是其隱逸文學的代表作……。」八首〈山居〉詩的第一首是：

戰攻人世界，隱我入山間；且作耽詩癖，誰云運甓閒？松杉生遠影，風雨隔前灣；天路遙看近，歸雲共鶴還。⁸⁹

詩作一開始即說：「戰攻人世界，隱我入山間。」這兩句正好說明沈光隱遁山林的無奈。沈光文的入山，不管是來台前的隱遁於浙江普陀山幻住菴，或是來台後的入羅漢門為僧，都不是出於自願。有關這點，還可以從〈山居〉第二首明白用到「逃禪」一詞，得到進一步的證明：

生平未了志，每每託逃禪；不遂清時適，聊耽野趣偏。遠鐘留夜月，寒雨靜江天；拯渙方乘木，才弘利涉川。⁹⁰

拙作〈明清時期台灣佛寺詩詞的幾個類型〉⁹¹，曾這樣評論沈光文詩作中的「暫留」意識：「沈光文的『暫留』意識，即是現今所謂的『過客』心態，不是真心的愛這塊土地，也不是法喜充滿地出家。」而拙作〈明清時期台灣佛教的神佛不分與三教同源〉，則對沈氏其人，做了這樣的評論：「沈光文豈只是在土地的認同上，只有『暫留』意識；他對佛教的認同，又何嘗不是『暫留』意識。……沈光文也許是『台灣佛教始祖』，但注定不會是對台灣佛教有貢獻的高僧。」⁹²

⁸⁶ 引見：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》，頁122。

⁸⁷ 出處見前註。

⁸⁸ 沈光文〈寄跡效人吟〉6之5；引見：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》，頁14。

⁸⁹ 引見：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》，頁122。詩中的「運甓」，乃《晉書》，卷66〈陶侃傳〉所述陶侃朝夕運磚的故事。龔顯宗註釋：「這裏用陶侃事，自述不甘安逸、勵志待酬的情懷。」

⁹⁰ 引見：龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編》，頁122。

⁹¹ 口頭宣讀於：中華佛寺協會主辦「第一屆當代佛寺建築文化與經營管理學術研討會」，台北：天母國際會議中心，2002年12月28-29日。

⁹² 龔顯宗《沈光文全集及其研究資料彙編·序》，曾說：「文獻初祖沈光文對台灣的教育與文學有啟導開創的功勞，其愛國愛鄉的精神更值得效法。他雖出身於浙江鄞縣，卻少

三、結論

明鄭時期，大批台灣漢人初渡台灣，台灣佛教也跟隨傳來。一般渡台初民並無餘力創建佛寺，因此，這一時期的佛寺，若不是鄭氏王朝基於穩定民心的政治考量而創建（包括佛寺中住持僧人的延聘），就是跟隨鄭氏王朝來台的明末富有遺臣或遺民，爲了養老或爲了「逃禪」而創建。這類的例子，除了前文說到的彌陀寺、開元寺、龍湖巖，乃至法華寺之外，還有萬福庵（阮夫人寺）等。⁹³由於創寺的目的並非出於純粹的佛教信仰，佛寺的功能也就僅限於隱定民心和遊憩休閒。台灣佛教的母體—中國佛教，曾開展出輝煌的成果；天台、華嚴等思想性的宗派固然大放異彩，以修行爲號召的禪宗、淨土，更在宋代以後深植民心。而在台灣，爲政治和老邁貴族、文人服務的佛教，並未開創出值得人們驚嘆的成果。就以沈光文爲

小離家，中年入台，半生心力盡奉獻於斯土，竟有淺人說他僅有〈番婦〉一詩言及本土，不關心台灣……。」龔書出版不久，蔡承維曾針對上引龔序中的觀點，寫了〈從《沈光文全集及其研究資料彙編》的出版重審沈氏在台灣文學史上的意義〉一文，張貼在台南國立成功大學「台灣文學研究工作室」

（<http://ws.twl.ncku.edu.tw/hak-chia/c/chhoa-sin-ui/bunhaksu-igi.htm>）的網站上。（1999年6月22日）蔡文批判龔序過分推崇沈光文「愛國愛鄉的精神」；他從沈光文的詩文中，少有與台灣相關的主題、詩文中充滿懷念故國（中國）山河和「中原漢族霸氣」等幾方面，來證明沈光文並非真愛台灣。他說：「沈氏人雖在台，但觀其著作，其心似乎不在斯土。以《全集》所收錄沈光文作品來看，這位被譽爲『海東文獻初祖』的南明遺臣，居台三十餘載，傳世之作達兩百多篇，其文多爲鄉愁、郊遊唱和之作，真正與台灣有關者卻寥寥可數，更別說是『半生心力奉獻於斯土』了。」他認為：沈光文之所以被推崇爲「海東文獻初祖」、「台灣孔子」、「台灣文化初祖」等，乃歷代具有大中國意識之人士和政權，所製造出來的「神話」。他說：「自清朝以降以至民國建立，乃至一九四五年國民政府遷台後，沈氏的地位不曾稍或低落。尤其是戰後兩次『沈光文專輯』（一爲一九七七年出版的《沈光文斯菴先生專輯》；一爲甫印成的《沈光文全集及其研究資料彙編》）的出版，可說使沈的地位達到極致。」他深爲這種過分推崇沈光文的現象，感到憂心。另一方面，龔顯宗則在1999年12月18-19日，由成功大學中文系舉辦的「第二屆臺灣儒學國際學術研討會」當中，宣讀了〈論沈光文研究〉一文，一一提出反證，駁斥蔡文的觀點。並於2000年1月8日，將該文張貼於「台灣文學研究工作室」的網站上，做爲對蔡文的回應。本文並非專門討論沈光文其人、其詩，因此不想加入龔、蔡二人的論戰當中。但沈光文在台灣文學史上以及台灣佛教史上的定位問題，蔡文的觀點著實提醒我們有重新檢討的必要。

⁹³ 萬福庵，又名阮夫人寺。從寺名，以及寺內供有明·英義伯阮季友的牌位看來，應該是阮季友逝世後，夫人所孀居的地方。謝金鑾《續修臺灣縣志》，卷5〈外編·寺觀〉即說：「萬福庵，在鎮北坊，建始未詳。內祀觀音菩薩，旁有明英義伯阮公季友牌位，俗稱阮夫人寺。」

例，雖然留下數百首（篇）美妙的詩文，但有關台灣佛教的相關論述卻完全缺如。而在「硬體」方面，佛寺儘管建築得美侖美奐，但大體只是供人燒香膜拜的「香火廟」而已，並無法提供佛教所最珍重的「終極關懷」⁹⁴的哲理。

明鄭時期初傳的台灣佛教，其屬性如此，並直接影響其後清朝的台灣佛教。清朝統治台灣的二百餘年間，台灣重要佛寺的創建，大體和明鄭時期一樣，處處顯現清廷駐台官員涉入的痕跡，也處處顯現貴族、文人以養老休閒爲目的而創建佛寺的痕跡。竹溪寺即爲一例；日據時期台灣總督府所出版的《臺灣名勝舊蹟誌》即說：「竹溪寺，係清康熙二十三年起至二十八年⁹⁵間，臺灣府知府蔣毓英所建。」⁹⁶這些佛寺是官員所創建（或修建），住僧也是官員所延聘，官員們對於寺中住僧視如手下僕役，任意使喚。成書於1898年的《安平縣雜記》即說：

凡僧道設自官府者，分僧綱司、僧會司、道紀司、道錄司各名目，均有品級。祈雨、祈晴、日月食，傳之到官衙寺廟念經誦咒，作（祚？）禳解諸法。此臺灣之僧道行爲也。⁹⁷

而接受官員延聘來台的僧侶，大都是沒有學養之人。1929年4月間來

⁹⁴ 「終極關懷」（ultimate concern）一詞，是德裔美籍哲學家 and 神學家—保羅·田立克[Paul Tillich (1886-1965)]，在其《信仰的動力》（*Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Pub., 1957, pp. 1-4.）一書，以及其他作品，乃至訪問稿（例如：D. Mackenzie Brown: *Ultimate Concern - Tillich in Dialogue*, New York: Harper & Row Pub., 1965, pp. 7-16）當中的用語。田立克以爲，信仰並非單純的想要去相信什麼；信仰是對「終極真理之超驗本質」（the transcendent nature of ultimate reality）的知性認可（cognitive affirmation）。他把這種信仰，稱爲「終極關懷」。因此，所謂終極關懷的信仰，是「以你的全心、全靈和全力」（with all your heart, and soul, and might），去關懷終極真理的實質內容。（Tillich 1957: 1-14）依照信仰基督宗教的田立克的說法，「終極關懷」的對象是上帝；但這一有關信仰的觀念，卻也適用於像佛教這樣重視智慧解脫的宗教。

⁹⁵ 1684-1689年。

⁹⁶ 有關竹溪寺的創建人和創建年代，有各種不同的說法：《清一統志臺灣府》說：「本朝（清朝）康熙二十二年建。」連雅堂《臺灣通史》，卷22〈宗教志〉，則說：「康熙三十年建。」但盧嘉興〈臺灣的第一座寺院—竹溪寺〉，卻力排眾議，以爲是明鄭時期擔任轉運使的翁天祐所創建，創建年代則大約是永曆17年（1663年）。瞿海源《重修臺灣省通志·住民志·宗教篇》，則引盧嘉興《竹溪禪寺沿革志》的觀點，指出竹溪寺乃明鄭時期天興、萬年二州之知州所創建。而拙作〈竹溪寺創建年代的再商榷〉（刊於：《臺灣文獻》53卷2期，2002年6月，頁99-112），曾針對盧嘉興的觀點，提出一些質疑。儘管竹溪寺的創建年代有各種不同的說法，但應該是在清朝康熙年間。

⁹⁷ 臺灣銀行經濟研究室編《安平縣雜記·僧侶並道士》（台北：臺灣銀行，1959）。

台，擔任台灣宗教調查主任工作，並擔任台北帝國大學理農學部農業經濟學教授的增田福太郎，在其《台灣本島人の宗教》，曾這樣描寫他所觀察到的台灣佛教：「台灣僧侶的無學，與支那僧侶相差不遠，全島數千僧侶當中，能理解數卷經文者，實屈指可數。」⁹⁸這並不是日本人的偏見，因為《安平縣雜記》也有相似的說法：

臺之僧侶，多來自內地，持齋守戒律者甚少。其人或在出家者，半係遊手好閑，窮極無聊之輩，為三餐計，非真有心出家也。出家之人不娶妻、不茹葷，臺僧多娶妻、茹葷者，所行如此，可知其概。……大約臺之僧侶，有持齋、不持齋之分。佛事亦有禪和、香花之別。作禪和者，不能作香花，作香花者，不能作禪和。腔調不同故也。禪和惟課誦經懺、報鐘鼓而已。香花派則鼓吹喧闐，民間喪葬多用之。⁹⁹

引文說到台灣僧侶有禪和、香花之分，但不管哪一種，顯然都只是官員們祈雨、祈晴，替人「做功德」（為人超渡亡魂）或唸經、唱誦之流，與田立克所說的「終極關懷」完全不相干。

台灣佛教這種為政治服務的特質，從明鄭時期，經過清朝、日據時期，一直到現在，都沒有重大的轉變。¹⁰⁰而為了避亂或為了避難而「逃禪」的信仰特質，只不是為政治服務這一特質的必然結果罷了！

⁹⁸ 增田福太郎《台灣本島人の宗教》，頁21。

⁹⁹ 臺灣銀行經濟研究室編《安平縣雜記·僧侶並道士》。

¹⁰⁰ 當然，仍有少數的例外；例如：日據末期台南開元寺僧證峰法師（林秋梧）的左派佛學、當代推動環保運動不遺餘力的台南妙心寺傳道法師，以及推動保護動物和比丘尼平權運動的昭慧法師等人。（參見：李筱峰《臺灣革命僧林秋梧》（台北：自立晚報社文化出版部，1991）；楊惠南〈當代臺灣佛教環保理念之省思——以「預約人間淨土」與「心靈環保」為例〉，收錄於：《1995年佛學研究論文集——佛教現代化》，頁1-44（高雄：佛光出版社，1996）；楊惠南〈解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉，收錄於：《「新興宗教現象研討會」論文集》（台北：中央研究院社會學研究所，2002年3月），頁189-238。）

第五屆「中國近代文化的解構與重建」
學術研討會論文集【鄭成功、劉銘傳】
2003年4月25~26日

劉銘傳研究的評介——兼論自強新政的成敗

許雪姬

中研院近代史研究所研究員

一、前言

適切地評價歷史人物是史學研究中最困難的一環，同時也是史家展現史識的最佳舞台。不過歷史人物的評價卻會隨著時代變遷而翻轉，通常評價落差很大的人物，大抵有幾個特色：一是功勞歸諸一身的箭垛式人物；一是有新資料、新研究的出現；一是評價立場的改變。台灣歷史上的人物目前被翻轉的有吳鳳¹、丘逢甲²、劉永福³、被重新評價的有林茂生⁴、連雅堂、劉銘傳⁵。台灣由於政權數度變更，及目前台灣意識高漲，由台灣立場

¹ 陳其南，〈一則捏造的神話——「吳鳳」〉，《民生報》，七版，民國六十九年七月二十八日；翁佳音，〈吳鳳傳說沿革考〉，《台灣風物》，三十六卷一期，民國七十五年三月，頁39-56。

² 陳哲三，〈從史跡論丘逢甲在台灣史上的地位〉，收入吳宏聰等，《一九八四年～一九九六年兩岸三地學者論文專集》（台北：不著出版書局，民國八十七年），頁166-181。

³ 吳密察導讀，〈劉永福的蹤跡〉，收入《攻台見聞》（台北：遠流出版社，一九九五年），頁407-413。

⁴ 死於二二八事件中的林茂生，李筱峰為其寫傳，以洗刷其「罪名」，見李筱峰《林茂生·陳炳和他們的時代》（台北：玉山出版社，一九九六年十月）。

⁵ 許雪姬，〈二劉之爭與晚清台灣政局〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第十四期，民國七十四年六月，頁127-161；許雪姬，〈邵友濂與台灣的自強新政〉，收入中研院近代史所編，《清季自強運動研討會論文集》（台北：中研院近代史所，民國七十六年），頁427-458；郭志君，〈劉璈與劉銘傳在台施政之研究〉，民國八十五年國立成功大學歷史研究所碩士論文，頁117-128。