

Taiwan Buddhists Beliefs before 1895

Hui-yan Shi

Hsuan Chuang University Professor of Religion

Abstract

This article discusses Taiwan Buddhist beliefs before 1895 and it quotes sources from Sasaki Sinryo's field studies and reports of Japanese Buddhist monks (priests) affiliated to the pure land school. Those reports are *Chong Jun Shi Li Meng You Tan*, *Taiwan Jiao Bao*, Tsao-tung school *Zong Bao* and *Jing Tu Jiao Bao*. It also includes supporting documentaries such as Msutaro Tarou's *Nan Dao Shih Miao Tan Fang Ji* and Li Tian Chun's *Taiwan Fo Jiao de Te Jhih* and *Taiwan Zong Jiao Bao Jao Shu*. In addition, I will discuss the phenomena of Buddhist temples that operated without monks as well as the education levels and religious lives of monks during the Chin Dynasty era. The discussion of those phenomena aims to understand the true condition and culture of Taiwan Buddhism, which was confined within Fujian province before 1895.

Regressions in the development of Buddhism in this area resulted in the most Taiwanese Buddhist monks being illiterate. As a result, many Buddhist believers practiced their faith without receiving practical or academic instruction in the study of Buddhism. This condition attracted lots of

Japanese monks to Taiwan. First those who arrived with the Japanese military and later other sects of Buddhist monks as word of the deteriorating condition of Buddhism in this area spread.

At that time temples affiliated to the Taiwan Buddhist society were always short of monks but they were still havens for Taiwanese monks during Japanese colonial times and remain so today, especially Kai Yung temple. It can be said that Kai Yuan Temple is the “cradle of Taiwanese Buddhism”.

Chao Fong and Chou Chi Temples, whether in Japanese colonial times or today, have trained many incredible monks who became the pillars of Taiwan Buddhism. They certainly deserve our attention.

Key Words: Gu Shan Yong Chien Temple, Taiwan Jiao Bao, Si Fang Gong Ju, Miao Lian Di Hua, Su Yun Gu Yan

一八九五年前台灣佛教的信仰型態

釋慧嚴

玄奘大學宗教系教授

摘要

拙文探討一八九五年前台灣佛教的信仰型態，是引用佐佐木珍龍的田野調查，及淨土宗來台布教師的調查報告，即《從軍實歷夢遊談》、《台灣教報》、曹洞宗《宗報》、和淨土宗來台傳教師的報告《淨土教報》為主要史料依據，再以增田福太郎的《南島寺廟探訪記》、李添春的〈台灣佛教的特質〉、《台灣宗教調查報告書》等的資料為輔，以明清時期的佛教寺院—有寺無僧、僧侶的教育水準、僧侶的宗教生活為小題，來了解一八九五年以前的台灣佛教實況。探討的結果，知道一八九五年之前，台灣佛教乃至台灣人的信仰狀況，還有台灣佛教的文化。此佛教文化，不出清朝福建文化的領域。由於當時該地區的佛教界，教勢衰頹萎靡，影響所及，台灣佛教僧侶無知識者占絕對多數，整個佛教界僅有信仰，而無實際的修行及佛學學術的研究。這種現象倒映在日本來台布教師，尤其是隨軍入台的從軍布教師的眼中，台灣這個地方，好像是一座佛教未開發的園地，這塊園地正吸引著日本佛教界人士的目光，進而促使日本佛教各宗僧徒的來台。又當時的台灣佛教界，雖是有寺無僧，但這些寺廟卻是在進入日治時代乃至今日，台灣佛教僧侶慧命的寄居處，尤其是開元寺，可以說是台灣佛教

的搖籃，今日的超峰寺派、竹溪寺派、在日治時代甚至今日，所培育出的僧侶，可說是支撐台灣佛教的重要命脈，值得我們注意。



關鍵字：鼓山湧泉寺、台灣教報、西方公據、妙蓮地華、虛雲古巖

前言

有關台灣佛教的信仰型態，因為台灣先後為明鄭、滿清、日本及二次世界大戰結束之後，撤退來台的中華民國政府的統治，因統治者有中國人及日本人，這兩種民族雖大都信仰佛教，但因民族的文化不同，導至兩者的佛教信仰型態略有差異。因此之故，拙文以一八九五年為界，來探討當時的佛教信仰型態。不過有時會因有所需，可能會擴及一八九五年以後，也就是日治初期。

眾所周知，在此之前，隨著閩粵的移民，台灣佛教源自閩粵，特別是閩南，這是無庸置疑。但從府志或縣志，要來了解台灣佛教的信仰型態，幾乎不可能，因為這些史料，雖有記載台灣寺院的產生因緣，不過對信仰內容，差不多都沒涉及。為此拙文將採用來自日本傳教師的報告書，以及宗教調查的專書，根據這些史料如曹洞宗的《宗報》、淨土宗的《淨土教報》、佐佐木珍龍的《從軍實歷夢遊談》（以下略稱《夢遊談》）等。依序來介紹明清時期有那些寺院產生？這些寺院的信仰型態為何？僧侶的素質如何？其次要探討一般人的佛教信仰型態。

一、明清時期的佛教寺院—有寺無僧

由於《夢遊談》乃佐佐木珍龍回國後所作的演講稿，出版於明治 33（1900）年，其內容是基於他隨南進軍在明治 28（1895）年 6 月 12 日（舊曆 5 月 18 日）抵達基隆，之後隨著台灣首任總督樺山資紀，巡察台灣各地，此際除了盡到從軍布教師的任務外，也順道視查了所到之處的台灣人宗教信仰，且於 8 月 3 日，將調查報告呈報曹洞宗的宗務局，此報告刊載於曹洞宗《宗報》第一號，而全部內容則是在《夢遊談》。因為這樣，此《夢遊談》所看到的台灣宗教信仰，應該具有可信性。因此筆者依據佐佐木珍龍的《夢遊談》，將台灣分成三大地

區：台北縣、台中縣、台南縣來作介紹，但必須先說明，筆者將只介紹看似佛教道場的部份，其他屬民俗信仰的宮廟暫時除外，也就是僅就齋堂與寺院，揭之於下：

(一)、台北縣：

地 名	寺 名	住 持
艋舺街	龍山寺	布教師在寓
八芝蘭	芝山岩	林西霖
劍潭庄	劍潭古寺	莊信修
枋橋	接雲寺	林善明
淡水港	龍山寺	蔡文峰
淡水港	勤山寺	廟祝盧盛松
和尚洲	湧蓮寺	廟祝李成添
八里坌堡	西雲岩	除心正
宜蘭	釋迦院	未 詳
海山口	地藏庵	廟祝翁天文
新竹東門外	竹蓮寺	廟祝許永
新竹北門外	澄真堂	廟祝王廉
新竹東門堡	慎修堂	廟祝陳木
新竹南門堡	印月堂	廟祝柯良明
新竹北門外	證善堂	廟祝周普達
新竹北門外	敬德堂	廟祝鄭國定
新竹南門外	明德堂	廟祝謝普轉

新竹東門外	存齋堂	廟祝黃賀清
新竹北門外	良德堂	廟祝周成
新竹南門外	良善堂	廟祝李普醬
新竹香山	壹善堂	廟祝陳普慈
新竹北門外	善福堂	廟祝邱元德
新竹大邱園	龍鳳堂	廟祝陳鬥生
三灣下林坪	盡善堂	無
新竹脫山莊	慈善堂	無

(二)、台中縣：

苗栗	和善堂	廟祝劉阿添
北門街	善德堂	廟祝江普隆
通宵街	養真堂	無
大甲街	鎮瀾堂	箕萊
牛馬頭	覺元堂	廟祝徐越司
沙漉街	天元堂	廟祝紀柳
彰化街	開化寺	心願
彰化街	興隆堂	廟祝張虎
彰化街	曇花堂	廟祝林石生
彰化街	朝天堂	廟祝林普光
彰化街	南山寺	什明
鹿港	鳳山寺	張行竹

鹿港	金德菜堂	未詳
鹿港	龍山寺	林文蓮

(三)、台南縣：

城外	開元寺	寶山常清
城外	法華寺	振怡
城外	竹溪寺	監守同人
城內	廣慈院	鑑明
城外	崗巖超峰寺	淨心
城內觀音亭街	觀音亭	廟祝葉豆
北港	大觀音亭	無
舊城	觀音亭	無
鳳山碑草店尾	龍山寺	無
嘉義城外	諸福寺	家玉
嘉義蔗荳街	白蓮寺	敬禮
嘉義赤山岩	赤山岩廟	寶慧
城內	黃檗寺	無
城內	小觀音亭	無

以上的田野調查，也為《台灣教報》所使用，¹ 而將之作統計的話，屬寺院的，有二十八所，齋堂的，有二十四所，可以看出寺院與齋堂的數目，幾乎是相同，當然這份調查報告，不是很慎密的，作者

¹ 與《台灣教報》有關的報導，請參考拙書《台灣與閩日佛教交流史》頁 80-81。

在其著書中就先作了說明。而確實也是如此，因為這份報告與大正 8（1919）年出版，由當時總督府的編修官兼翻譯官的丸井圭次郎負責編修的《台灣宗教調查報告書》所調查的，佛教的道場有二百七十二所，其中出家佛教的寺院有七十七所，而在家佛教的齋堂則有一百九十五所，² 兩者比較之下，在家佛教的勢力好像比出家佛教較強。既使如此，我們可以藉《夢遊談》，來看 1895 年以前台灣的佛教界，存在著好像以僧侶為主的出家僧團與在家的齋教團體。可是這些以僧侶為主的寺院，是否真有僧侶的團體存在，可能是值得商榷的，這如李添春在其〈祝十週年記念號〉中說：「如此開墾者，以直接或是透過乩童而間接地接觸神佛，而更是不感到僧侶的必要」（同註2），又來自日本淨土宗的傳教師神原貞祥在〈台灣人の特質及び將來の布教策〉記述的：「即使在清國時代有二、三位僧侶，皆自修的人而非引導他人的人物，故無講述經論，或是演說說教等之舉，本島一歸我領地，皆歸清國，徒存經論。可是沒有誰研究佛教的修行者，故雖知崇拜佛祖，但無知教理為何者？現今土僧是有幾位？可是無學無識，從事勞動而生活，故土人方面視為下等人物」。³ 神原貞祥這份報告，是寫於明治 32（1906）年，年代與《夢遊談》相去不遠，應可作參考用。又白石堯海、岩井智海二氏共同撰寫的報告說：「據聞佔領前，相當有學識德望的僧侶不少，戰亂當時避難於支那內地，就那樣沒歸順者，不能審查其事情」。⁴ 此報告是報導於明治 31 年，由神原貞祥說在清朝的時代，台灣的僧侶僅有二、三位，其中有因為改朝換代而回清國的，這與白石堯海、岩井智海二氏的報導是一致的。然而在台灣者似是無學無識之輩者多，其中我們再參考上揭李

² 李添春〈台灣の在家佛教に就て〉（《南瀛佛教》卷 6 之 6、頁 40、昭和 3 年 11 月 9 日）。

³ 自譯，《淨土教報》明治 32 年 5 月 5 日。

⁴ 《淨土教報》明治 31 年 3 月 5 日。

添春說：「開墾者，以直接或是透過乩童而間接地接觸神佛，而更是不感到僧侶的必要」，或許這個以直接或是透過乩童而間接地接觸神佛，所以不會感受到有僧侶的必要吧！由此可說明當時即使有僧侶，應是少數，如上揭寺院的住持有：接雲寺的林善明、西雲岩的除心正、開化寺的心願、開元寺的寶山常青、法華寺的隨緣、大崗山超峰寺的淨心、白蓮寺的敬禮、赤山岩廟的寶慧等，算起來總計只有八位。或許寺院中尚有住眾，但可能不多，僅就有海外小叢林之稱的開元寺來說，在明治 41（1908）年 10 月 24 日，因台灣南北縱貫鐵路通車，日本曹洞宗大本山管長石川素童即大圓玄致，跟隨閑院殿下來台觀禮。⁵ 爾後巡視曹洞宗台灣各地的末寺，其巡錫之處有台南、嘉義、台中、新竹、台北、基隆等地。⁶ 因此因緣，石川素童於 10 月 31 日抵達台南開元寺。在其〈巡錫彙報〉中，提到「當時掛錫開元寺的僧侶有二十餘名，悉受本宗的得度，自稱大日本曹洞宗僧」，⁷ 明治 41（1908）年距離 28（1895）年，已經過十三年，可說是當時台灣大寺的開元寺住眾人數，也只是二十多名，而且是接受日本曹洞宗授戒的人，由此可見滿清時代的台灣佛教界，除了齋堂之外的佛寺，有寺無僧可能是事實吧！不過值得一提的，是上揭的寺院，除了黃檗寺之外，其伽藍的慧命都延續至今。其中觀世音菩薩的香火道場如台北、彰化、鳳山的龍山寺，赤山龍湖巖、崗山超峰寺、香火鼎盛至今不衰。

二、僧侶的教育水準

雖說當時的台灣佛教界，可能大都是有寺無僧，但並不表示全無

⁵ 曹洞宗《宗報》293 號、頁 10、明治 42 年 3 月 1 日。同宗《宗報》312 號、頁 66、明治 42 年 12 月 1 日。

⁶ 《台灣日日新報》明治 41 年 11 月 10 日。

⁷ 曹洞宗《宗報》293 號、頁 10 上、明治 42 年 3 月 1 日。

僧侶，只是這些僧侶的素質，特別是其所受的教育水準，是如何呢？《夢遊談》說：「看整體的話，可以說有智識的僧侶是很少，因為渡海而來的，可說是不做學問的緣故」，又說：「又認識文字的不多，完全沒樹立做學問的規律……罕有智識人，多是晚年僧。……僧侶中，也有秀才學位的人，也有具有學識的人，雖然是如此，大致沒智識的人，是占有七成，不會誦經的人，是有一半。」（頁 82、自譯）。由此來看，當時在台灣僧侶，可能是來自對岸，而他們來台灣很可能是來趕經懺的。這一點，我們可來看以下佐佐木珍龍的田野調查：

我在台北的時後，曾接受一位家住台北城不遠的居士邀請，到他家參加他母親的百日祭，這是一位農家，可是像是很有錢。……在此居士家作佛事，我看他們用紙作了一台漂亮的紙轎，像似日本的神轎，大有二、三間大，內設有佛堂，他們將母親的排位安置在那裡（排位和日本的相同，只是製造方式稍微不同）。供奉用紙作的花，或是鮮花，其次是臘燭等種種的物品。又在佛堂前，作了一座很大的假屋，掛上釋迦牟尼佛、彌陀、藥師、十八羅漢的畫像（在日本是十六羅漢，可是在台灣是十八羅漢，不知道是否加了伽葉旃羅漢而成為十八）。又招待很多僧侶，以作七天的法會。⁸

依佐佐木珍龍的調查，上述的法會顯然是梁皇法會，而這種法會一般在當前的台灣社會，特別是農村，如果是佛教徒，家境富欲的話，乃會為亡者作的超渡法會。據筆者所知，這種法會除了會唱誦，也要有相當的文字修養，同時一般也會在圓滿之後，加上一場齋口，相信這樣的僧侶，不是出自對岸鼓山等的叢林僧侶，大概不容易勝任，參與

⁸ 《夢遊談》〈僧侶生活的資源〉。

的人數最少也要六位，所以佐佐木珍龍說招待很多僧侶。不過他們作完佛事，可能就回對岸吧！即使停留，應該也不會太久。回顧這一時期的福建佛教界，特別以鼓山湧泉寺為例，因為台灣佛教在此時期，隨著移民的血緣關係，與鼓山湧泉寺、怡山長慶寺、黃檗山萬福寺有密切關係，但鼓山比後兩山更密切，日治時代五大寺院：台南開元寺、高雄超峰寺、基隆靈泉寺、台北凌雲禪寺、苗栗法雲寺，此五大寺院⁹的法脈傳承，均出自鼓山的緣故。但由於滿清時期的史料有限，只能將時間設定在清末，即清同治年間（1862~1874）榮芳遠源（1821、1850~1882）自鼓山歸台任開元寺住持以後，也就是奇量徹繁（在職 1875~1883）、妙蓮地華（在職 1883~1892）、圓郎古月（在職 1892~1906），他們任鼓山方丈時代的鼓山僧侶的教育水準，來看台灣佛教僧侶的教育水準。因比較有史料依據的是妙蓮地華，所以以妙蓮地華的時代為例來作評論的標準。他出生於 1824 年 7 月 12 日，1844 年依奇量徹繁（1875~1883 在職）出家，受具足戒於懷忠地聖之後，幫助奇量徹繁重建鼓山的大殿及經營鼓山，1883 年奇量徹繁退席之後，妙蓮地華繼任為方丈，¹⁰ 但此時的鼓山或許受到洪秀全所率領的太平天國之亂（1850~1864）的影響，伽藍已頹傾，而且住眾的生活也成問題，所以妙蓮地華先後到過台灣及南洋有閩南人的地方化緣募款，此時可能是 1892 年。他一生對鼓山的貢獻，可能是如虛雲古巖（在職 1929~1935）在他的自述年譜¹¹ 光緒 33 年丁未（1907）中說的「論老人平生修持事，予所未知，亦未主行禪淨，惟以修建寺院，接眾結緣為務」。我們從虛雲古巖的自述年譜，可以知道妙蓮

⁹ 李添春〈台灣佛教特質上〉（《南瀛佛教》卷 18 之 8、頁 10、昭和 15 年 8 月。

¹⁰ 以上考證，請參考拙書《台灣與閩日佛教交流史》頁 45、2008 年 5 月、春暉出版社。

¹¹ 《虛雲和尚自述年譜、虛雲和尚法彙、文記》年譜光緒三十三年六十八歲、和裕出版社、民國 86 年。

地華被尊為鼓山中興之祖，然而此中興鼓山的事業，是指的伽藍建物的重建，就如上虛雲古巖所說的。又月耀的〈虛雲大師在鼓山〉中，對鼓山及虛雲古巖對鼓山的貢獻，有如下的批評：

鼓山習氣濃厚，經懺事繁，公住持後，除舊布新，首座百餘人，悉取消之，僅用知客僧八人。前日禪堂只坐三枝香，公增為十四枝，一切規模取法金山寺，故諸方老參雲集，禮請金山霞後堂（即顯珠月霞）為首座兼主持禪堂，請蘇州雲巖慈舟法師主律院，慈舟法師深究律宗，宏揚淨土，皆巍然法門龍象也，又創辦佛學社以造就年青學子。舊日寺中經懺，每於佛殿中建台，以壯觀瞻，俗樂與梵音雜奏，白衣偕緇納同喜。師以佛殿建台違制，俗樂非古亂聲，悉禁革之……。住持數年，成就僧伽至眾，門風重肅，海內知識以鼓山與金山、高旻鼎立而三。¹²

從上揭月耀評論虛雲古巖對鼓山的貢獻，顯然鼓山有從事僧伽教育是在虛巖古巖任鼓山湧泉寺方丈的時代，而這個時代就是 1929 年至 1935 年之間，由此推知，在這一時代之前，鼓山僧侶受現代佛學教育的機會，應該是零。再參考上述評文中，可以知道鼓山的經懺風氣很盛，所以台灣人中有財力，又是信佛的人，家裡有需要，要作規模大一點的佛事如梁皇懺，可能就會邀請鼓山的僧侶來主懺。綜合以上的事況，我們可以斷言，此時台灣佛教的僧侶，其教育水準不高，應是如佐佐木珍龍的田野調查，應與事實距離不遠，也就是僧侶不認識字的人占 70%。總之，這一時代的台灣僧侶的素質不高，哪怕到了昭和時代的調查，也還可看見其跡相，如增田福太郎在《台灣本島人の宗教》¹³，

¹² 《虛雲和尚年譜》頁 98~102、月耀〈虛雲大師在鼓山〉。

¹³ 增田福太郎畢業於東京帝國大學法學部研究所，於昭和 4 年來台，任台灣總督府文教局宗教調查主任，後轉任台北大學即今台灣大學農學部副教授。此書於昭和 12（1937）年 3 月 31 日、台南州衛生課出版。

傳述了當時台灣佛教僧侶佛教的現況。今將之譯述如下：

然台灣僧侶的無學，蓋有不劣於支那者，全島數千僧侶中，能得理解數卷經文者，屈指可數吧！分析本島人成為僧侶的經歷，大抵無學，無智之徒，或為晚年孤獨，或為貧困無依，而投身佛寺。以僅修行半載，如得讀誦二、三卷經的話，乃稱為僧的樣子，他們幾乎得不到其社會的地位，故本島人聞和尚之名者，皆以侮蔑的態度臨之（頁 20-21、自譯）。

此書是出版於昭和 12(1937)年，在日本統治台灣四十年的年代，台灣僧侶的教育水準，都還是低水準，由此可窺測 1895 年以前台灣僧侶的水準為何了。

三、僧侶的宗教生活

當然不能說不認識字的人，無法過宗教生活，縱然不會誦經，能專心念佛的人，照樣可以感受宗教的體驗。又根據筆者的觀察，就是現在也有很多信徒，因為二次世界大戰，台灣人受教育的機會受了影響，不認識字的人很多，但他們在努力之下，仍然會誦經，但如上揭《夢遊談》，說不會誦經的人占有一半，即使如此，會誦經的人仍然是有。這些會誦經的人，他們誦的經典是什麼呢？因為經典表徵他們的信仰，所以《台灣教報》將之歸納，今列之於下：

大佛頂首楞嚴神咒	直誦楞嚴咒	大悲神咒
十大小咒	般若心經	般若心經回向文
佛說阿彌陀經	禮佛懺悔文	蒙山施食
蒙山施食回向文	華嚴字母	禮華嚴文
禮懺起止儀	梁皇懺讚十卷	十地菩薩讚
金光明經空品	二時臨齋儀	佛頂尊勝神咒

普庵大德禪師神咒	直誦普庵咒	佛說高王觀音經
略觀無量壽經	佛說父母恩重經	佛說壽生經
消災吉祥陀羅尼經	大正藏教血盆經	佛說妙沙經
佛說盂蘭盆經	佛說四十二章經（但抄略）	
天祖大師法寶壇經	概略如斯（頁 23 上、下）。 ¹⁴	

《台灣教報》又就當時僧侶的行儀作法，說：

第二：其住僧之行法威儀，僅作三堂功課。（其一）：法衣有異於我日本的法衣，又與台灣土民的服飾也完全不同，在法衣上披的是袈裟，袈裟上附有環和穗子者，與我禪門的袈裟相同，裁成一塊一塊再縫起來的袈裟，可是首以紫色的綢布等為上，法衣多是灰色或深茶色，而且法會時除其導師以外，大都以著黑色為慣例。讀誦經文而作三堂的功課，可是（其二）：更不坐禪，台僧曰：夏天非常懊熱，不堪坐禪，所以放參（放參者，云：隨意地參師家的堂奧而扣禪理，自古至今皆如斯。現今一云放參，當作休參同意，禪僧視頓特而喜悅），說到了冬天，坐禪辦道，又不是如我帝國結制安居立身轉衣等的事，而且又如行鉢等的行法越發不知。只是以往福州鼓山湧泉禪寺、怡山長慶禪寺等受戒為勝。（其三）：關於各寺勤修的法式，所有寺廟年年一次大祭典的大法會及大施主家非常鄭重其事的佛事等，多讀誦梁皇寶懺的經文（是如我國合懺摩法與嘆佛會及唱禮法的經書，有十卷）。行其儀式，其他讀誦的經典，是稱為《禪門日誦》的經典，有一卷，而讀誦其內如左記載的諸經及陀羅尼等。朝暮勤行的經典也出此書（這是清國一般各禪門宗

¹⁴ 大日本台灣佛教會發行、明治 29 年 11 月 25 日。

派共同讀誦的經咒)。特別多讀誦心經、觀音經、金剛經、楞嚴經等。又不問宗派如何?一般以念南無阿彌陀佛為常(自譯)。

《台灣教報》明確地將當時,也可以說明清時代的僧侶,或許也可說是不論僧侶齋友,一般佛教徒的宗教生活儀規。一般人平常用持念南無阿彌陀佛來攝心,早晚兩堂功課的內容,就如上揭的各種經典咒語,都出自《禪門日誦》¹⁵ 這是因為台灣的移民大都來自對岸的閩粵,又當時台灣僧侶受戒,都必須到福建鼓山或怡山的緣故。將如上佐佐木珍龍的調查與我們當今佛教界一般所採用的早課內容:楞嚴咒、十小咒等;晚課則是《佛說阿彌陀經》、《禮佛懺悔文》¹⁶、《蒙山施食》;午供的內容是《二時臨齋儀》,兩相比較,確實可以證明當今一日三堂功課內容,是無多大差異。但台灣現行的《禪門日誦》如注 13 說的是 1900 年的版本,可是《台灣教報》的發行是在明治 29 (1896)年 11 月 25 日,由此可見當時台灣佛教所採用的《禪門日誦》版本比我們今日所用的版本較古老,同時也可以知道百餘年前台灣佛教界,特別是僧侶日常的宗教生活與今日台灣佛教僧侶的宗教行儀,並沒多大的改變。這可能是今日的台灣佛教界,尤其是二次世界大戰結束之後,隨著中國國民黨撤退,來到台灣的僧侶,以江蘇、浙江叢林出身的,占多數,而江浙一帶叢林的道場屬性,多是禪宗。台灣雖歷經日本統治五十年,佛教界受其影響,如果以西來庵事件為界的話,不過三十多年,如果再以昭和 10 (1935)年 11 月 5 日,由來台北佛教各宗聯合會與南瀛佛教會,為了因應日本始政四十週年紀念,總督府舉辦了由 10 月 10 日起至 11 月 27 日止的台灣博覽會,共同於台北公會堂,舉辦了台灣佛教徒大會。由此大會的主要任務,是

¹⁵ 今日台灣流通的《禪門日誦》,如龍泉寺版、上有卯江徐文灝的〈聖教序〉,此序是書於光緒 26 年(1900)。

¹⁶ 一般人說的《八十八佛懺悔文》。

在推動內台佛教的融合（鼓勵日本佛教僧侶走入台灣人的社會，而台灣僧侶也須加強日語的學習）。因有此重大目標，所以臨濟宗妙心寺派的東海宜誠與開元寺的高執德證光等，開始積極的推行，¹⁷ 由此基點來算，頂多不到十年，所以台灣佛教界受其影響並不深，或許是這個因素，戰後的台灣佛教界，很快地又與中國江南的漢傳佛教結合在一起。在此順便一提的，是此《禪門日誦》的內容，幾乎是出自明末蓮池株宏的《諸經日誦》，¹⁸ 這點是值得我們注意的事，因為這告訴我們，清末的台灣僧侶，其宗教生活的依歸，實是源自明末的情況。

又《台灣教報》給我們傳遞的訊息，尚有在中國南北朝時代就流傳的偽經《佛說高王觀音經》，此經是稱讚觀音菩薩的功德利益，並也指示觀音信仰的理論和具體的實踐方法。¹⁹ 《台灣教報》還告訴我們所有寺廟年年一次大祭典的法會及大施主家非常重視的佛事，就是舉辦梁皇法會，如此的現象好像至今仍然存在似的。但如上筆者所推測的，梁皇法會的唱誦及儀軌，不識字或是嗓喉不好的人，是無法勝任的，就以目前的台灣佛教界來說，能擔任如此工作的人並不多，何況當時佛教界僧侶的素質不高，至少能接受如此訓練的人應該是有限，所以會商請對岸叢林的僧侶來幫助。

當時台灣僧侶的宗教生活，除了佐佐木珍龍的田野調查之外，尚有淨土宗僧侶的調查報告，這是白石堯海、岩井智海二氏奉命於明治 30（1897）年 11 月來台時所作的報告，今將之譯述於下：

本島的佛教，元本由支那內地傳來的事，是不用再說。

¹⁷ 詳見拙著《台灣與閩日佛教交流史》頁 166。

¹⁸ 此《諸經日誦》乃蓮池株宏著於萬曆 28（1600）年，收錄於《蓮池大師全集》二、中華佛教文化館，但此全集原名是《雲棲法彙》。

¹⁹ 鎌田茂雄著、關世謙譯《中國佛教史》頁 109、民國 84 年 9 月 1 日、新文豐出版社。

可是無文獻可徵，不可得知其詳確的事情，但今想略述一、二見聞。見宗派，是將淨土宗混淆於臨濟、曹洞二派之上。如無誤的話，依《西方公據》所述，土人（指台灣人）的祭典，尤能瞭解寺廟的信仰，其祭典如下：彌勒尊佛聖誕正月1日；玉皇上帝聖誕正月9日；觀世音菩薩聖誕2月19日；普賢菩薩聖誕2月21日；文殊師利菩薩聖誕4月4日；釋迦牟尼佛聖誕4月8日；圓通自在文尼真佛聖誕4月14日；韋陀尊天菩薩聖誕6月3日；地藏菩薩聖誕7月30日，月小29日；燃燈佛聖誕8月22日；觀世音菩薩成道9月19日；阿彌陀佛聖誕11月17日；釋迦牟尼文佛成道12月8日。

對如此的祭典日，可注意的，是在於不採用涅槃日，僅撰定如聖誕、得道、成道的歡喜日，此誠有一考的價值。蓋我內地的佛教，在某一點上，非無傾向陰氣的弊病，然台灣的佛教，有偏向陽氣的風俗。彼寺廟內，有舞台的設備，而在祭典日時，由信徒寄付演戲的事盛行，也可說是所謂的法樂戲劇。又寺廟的法會，或信徒的佛事等，配合鑼鼓簫笛喇叭等的奏樂，而讀經拜懺，實在很熱鬧。

念佛：與其說台灣佛教，是佛儒老三教一致，不如說是是三教混亂，而其信仰，幾乎是達雜修雜行之極。……。

僧侶：不是淨土門專修之僧，而皆禪僧兼修念佛者也，然而有剃髮之僧和有髮之僧，有髮之僧者，即優婆塞而披著法衣，說住寺廟者有之，別居者有之，又有肉食帶妻者。喪禮多自葬，而即使偶爾屈請僧侶，剃髮之僧也決不臨之，派遣有髮之僧作迴向。平常的功課，晨朝觀

音經，日中金剛經，日沒讀誦阿彌陀經。²⁰

白石堯海、岩井智海二位淨土宗僧，所考察的台灣僧侶的宗教生活，和儀禮上，多依循《西方公據》。從二師所介紹的《西方公據》內容來看，大都關於淨土方面的信仰。從以上內容來看，此《西方公據》一書與《卍續藏經》109 收錄的《西方公據》是有不同的地方。《卍續藏經》收錄的《西方公據》，是清代乾隆年間彭際清（1740～1796）²¹所刪定的，依乾隆 57（1792）年 6 月，彭際清題於文星閣的《重訂西方公據敘》中所云的：

吳門諸信士集西方公據一書行世，閱今四十餘年，版漸模糊，或欲重刊新本，屬予校其得失，予閱其書，所繪諸圖，誘掖之意頗勤（下略）。²²

依此可知，《西方公據》是吳門即中國江蘇省一帶的佛教徒所編輯的，到了公元 1792 年時，已經過了四十餘年，版模已模糊不清，因要重新雕刻，所以委託彭際清校輯，由此可知《卍續藏經》內的《西方公據》，應與原來的《西方公據》有相異之處。又民國 19（1930）年釋印光作序的《西方公據》，也與上述二種版本內容有不同之處。譬如彭際清的序中有「予閱其書，所繪諸圖，誘掖之意頗勤，而於古德遺文，信手摭拾，都無倫次，其詞句亦聞有謬誤，不可不正也」之文，²³ 由此文可知，原版本內，確繪有接引見佛二圖，²⁴ 但白石堯海、岩井智海二氏的報告，對此並沒有觸及，可能有此二圖，也可

²⁰ 《淨土教報》明治 31 年 3 月 5 日。

²¹ 彭際清的生平，請參考拙文〈清乾隆時期江南士大夫的佛教信仰〉（拙著《慧嚴佛學論文集》頁 1-43、春暉出版社、1996 年、10 月）。

²² 《卍續藏經》109、頁 644、上、新文豐出版社。

²³ 同上注。

²⁴ 同注 22，頁 650-673。

能沒有。此外，二氏所依的《西方公據》中的祭典日期、念佛的唱法、蓮宗九祖，在彭際清所刊定的《重訂西方公據》內均無，由此可知二氏在台灣所看到的《西方公據》，與彭際清的刊定本，大不相同，說不一定台灣版本是最原始的。又值得我們注目的，是二氏提出台灣版的《西方公據》，其中的祭典日，都是佛菩薩的聖誕日，或是成道日，至於涅槃日則缺載。

他們認為這是台灣人以為涅槃日是死亡，這對台灣人來說是一種禁忌，也就是重陽輕陰，好生怕死的情況。其實這種情形，即使在今日流傳的《禪門日誦》內，除了2月15日是釋迦牟尼佛涅槃日以外，也都是聖誕日。尤其與民俗信仰較深厚的寺廟，連阿彌陀佛的聖誕都不舉行法會的，如緊臨鳳山佛教蓮社二級古跡的鳳山龍山寺，一年三次的觀音法會，人朝洵踴，但阿彌陀佛的聖誕卻是毫無人朝，只因爲一般人忌諱阿彌陀佛與死亡有關的緣故。

從宗教生活上來說，僧侶人人會念阿彌陀佛，這是日本布教師的報告中都提到的，但整體來說，都不出禪淨雙修，三教一致的範圍，即使是僧侶也都是禪淨兼修的念佛者。談及僧侶，白石堯海與岩井智海首度提到有剃髮之僧和有髮之僧之別。而有髮之僧者，即是優婆塞披著法衣者，其中有住寺廟者，也有不住寺廟者，又有肉食帶妻者，這些帶髮之僧，可能是日後所謂的齋教徒吧！也可能是如增田福太郎《東亞法秩序說、南島寺廟探訪記》，²⁵ 及《台灣宗教調查報告書》裡說的長髮僧。²⁶ 在此筆者將《台灣宗教調查報告書》中，相關記載，

²⁵ 增田福太郎著、ダイヤモン社、昭和17(1942)年4月30日。

²⁶ 台灣僧侶中，有外江和本地之別，外江僧者，是言在支那的大叢林修行過的人，是住在寺廟，肉食無妻。但本地僧者，是在台灣修行的，可分爲出家僧、香華僧、長髮僧。長髮僧普通也叫長毛僧，是辮髮的俗人，參與喪儀禮儀式者，肉食帶妻，長住於市井，一名叫僧士，多屬彰州人系統（《探訪記》頁10、自譯）。

有長髮僧，住於市井，應眾庶之依賴而行葬儀，或當祭儀而作當事者的補助（《報

譯述於下：

僧侶：稱僧侶初級者為沙彌，其得度者為和尚，僧侶是其總稱也。於台灣僧侶中，有外江與本地之別。說外江的僧侶，是於支那大叢林修行者。說本地僧侶，是於台灣修行者。……長毛僧，又云長髮僧，或對沙門而稱緇門，對道士而云僧士，屬於彰州人系統者多。關於其起源，雖說有種種，但無定論說（下略）。²⁷

又《報告書》也云：「外江的和尚是以事佛、葬儀為主，他們菜食無妻，住在寺廟，相對於此，本地的和尚，以事佛、葬儀為主的和尚，分菜食無妻、肉食帶妻兩種，均住於寺廟；尚有肉食帶妻，住於寺廟外者；如此以上均稱為沙門。另有稱為緇門者，是為肉食帶妻的長髮僧」。²⁸ 諸如以上，白石堯海、岩井智海所說的剃髮之僧與帶髮之僧，到了《報告書》、《探訪記》，就成了外江僧與本地僧兩種，而且本地僧又有出家僧、香華僧、長髮僧三種。其中《報告書》、《探訪記》對本地僧的長髮僧的工作內容有作介紹，說他們自稱緇門或稱僧士，參與葬儀或祭儀。自稱緇門或僧士，是很奇怪的稱呼，因為緇，應是指割親斷髮的出家眾，然而他們是有妻室的。致於《探訪記》中的香華僧的工作為何？並沒說明，不過李添春在其〈台灣佛教の特質下〉說：「香華僧原本是出家僧侶，可是因各種關係，墮落於世俗，陷入與道士沒什麼兩樣的狀況」又接著介紹香華僧的工作如下：

- 一、開運冥途：開幽冥之路，使死者之靈不迷惑。
- 二、引魂：引死者之魂回家。
- 三、送葬：告別式，特別是含葬儀行列。

告書》頁 76、自譯)。

²⁷ 《報告書》頁 96。

²⁸ 《報告書》頁 95。

四、弄鏡：玩鏡而慰靈。

五、施餓鬼：施種種食與餓鬼。

六、打眠床枷：因為有死於床舖上的死者之靈，永遠停留在床舖上的迷信，所以這是要使其靈，從床舖解放的儀式。

七、開枉死城：是因為迷信橫死者的靈，會永遠被關在枉死城，所以是由此開放的儀式。

八、索血盆：是為救出婦人因出產而死者，墜於陰間不能出離的儀式。

九、拜藥王：為了吃多量的藥而死亡者，使免其罪的儀式。

十、索水狀：對溺死者免於成為水鬼的儀式。

此外香華僧，也有為人作消災祈福的佛事。又李添春也介紹了出家僧，是作引魂與葬禮及消災祈福的工作。²⁹

雖然李添春的文章是發表於昭和 15（1940）年，但他是增田福太郎的助手，幫助增田福太郎從事調查台灣宗教的緣故，此史料有助於我們對台灣佛教僧侶的宗教生活的了解。又順便一提，上述外江僧，此名稱在現今的台灣宗教界還是存在的。特別是台中豐源一帶，尚有自稱外江者，可是對此名稱的定義，與上述的內容完全不同。他們自稱是龍華，但所作的佛事與佛教相似，所以也稱為外江。這是來自豐原的玄奘大學研究所一年級的劉演勇的口述，這也是值得我們注意的。總之，我們可以斷言香華僧與今日在火葬場、或與殯葬業者合作，轉以經懺為業者的僧侶吧！出家僧也與此大致相同吧！

²⁹ 《南瀛佛教》卷 18 之 9、頁 14~15、昭和 15 年 9 月 5 日，（自譯）。

四、結論

行筆至此，筆者主要引用佐佐木珍龍的田野調查，及淨土宗布教師的調查報告，即《從軍實歷夢遊談》、《台灣教報》、《宗報》、《淨土教報》為主要史料依據，再以增田福太郎的《南島寺廟探訪記》、李添春的〈台灣佛教的特質〉等的資料為輔，以明清時期的佛教寺院—有寺無僧、僧侶的教育水準、僧侶的宗教生活為題目，來了解 1895 年以前的台灣佛教界實況。雖然曹洞宗與淨土宗的布教師所[引用的宗教行儀書是不同，也就是前者使用《禪門日誦》，後者是《西方公據》，前者標榜是屬禪宗，後者則是屬於淨土教信徒的所依，由於如此的因素，兩書給我們的訊息是不同。因此可見，他們的調查，有受自己宗門的影響，隨之所關心的事務會有不同的現象。不過此禪淨二宗來台布教師的調查成果，正告訴我們一百多年以前，台灣佛教乃至台灣人的信仰狀況，使我們可透過此調查結果，了解了台灣佛教的文化。此佛教文化，不出清國閩南佛教文化的領域，又因此時該地區的佛教界，教勢衰頹萎靡，影響所及，台灣佛教僧侶無知無識者占絕對多數，也是必然的現象，整個佛教界僅有信仰，而無實際的修行及佛學學術的研究。這種現象倒映在來台布教師的眼中，它好像是座佛教未開發的園地，這塊園地正吸引著日本佛教界人士的目光，進而促進了日本佛教各宗僧徒的來台。

又當時的台灣佛教界，雖是有寺無僧，但這些寺廟，卻是在進入日治時代乃至今日，台灣佛教僧侶慧命的寄居處，尤其是開元寺。可以說台灣佛教的搖籃之一，今日的超峰寺派、竹溪寺派，在日治時代甚至今日，所培育出的僧侶可說是支撐台灣佛教的重要命脈，值得我們注意。

（完稿於 2011 年 1 月 3 日鳳山佛教蓮社）

