虚實交映下臺灣的普陀山因緣*

李世偉 東華大學臺灣文化系副教授

摘 要

觀音信仰傳入臺灣後,發展相當快速,隨著觀音信仰的盛行, 觀音聖地普陀山自然為信眾所熟悉,也展開不同層次的影響,最直 接者為普陀山僧眾來臺,以及臺灣寺廟自承普陀山的香火。更積極 者為信眾不遠千里赴普陀山進香朝聖,親近觀音菩薩道場,這一類 的朝聖活動耗資費時,更見信眾之虔誠。另一種則是普陀山傳奇及 相關感應故事在臺灣的流傳,這往往更具有強大的感染力,更深化 觀音的信仰動力。

關鍵詞:普陀山、進香、觀音信仰

^{*} 本文經兩位匿名審查人提供寶貴意見,特此致謝。

Relations between Taiwan and *Pu-tuo* holy land under the practical and imaginative interaction

Shyh-Wei Li

Associate Professor, Taiwan Culture department, Dong-Hwa University

Abstract

After *Guan-yin* belief spread to Taiwan, its development is quite fast. The *Guan-yin* Bodhisattva's hometown ----Pu-tuo holy land, as people are familiar with naturally, also launched different levels of impact. The most direct influences are monks of *Pu-tuo* holy land who come to Taiwan, and many Taiwan temples which claim their inheritance originate from *Pu-tuo* holy land heritage. It is more positive that many religious pilgrims travel long distances to go to *Pu-tuo* holy land. This type of pilgrimage cost much money and time, in this sense the faith can be seen by the devout religious believers. Moreover, the legendary of *Pu-tuo* holy land and related stories which are circulated in Taiwan play a more powerful appeal, especially in deepening the faith of *Guan-yin*.

Keywords: Pu-tuo holy land, pilgrimage, Guan-yin belief

一、前言

日本領臺之明治四十年(1907)六月廿八日,在一向純樸平靜 的客家村庄—新竹廳南庄支廳田尾莊 (今苗栗縣南庄鄉),卻發生一 椿離奇的命案,驚動了地方官民。該命案有其獨特之處:死者既非 他殺亦非自殺,而是奉祀觀音菩薩信徒的「捨身成佛」之舉。案主 彭阿開,新竹廳竹北一堡南坑莊人 (今新竹縣竹北市),與其兄彭阿 水一家十六口,皆信奉觀世音菩薩,他們親近之道場為竹北六寮獅 岩洞,彭阿開受到家族的支持,入獅岩洞擔任住持一職,此後他信 奉觀音益加虔敬,不但自己茹素,也要求家族如是,甚且朝夕對家 族及附近老少居民演說佛理,或讚頌觀世音之功德。至此,我們也 就視為一名觀音信仰的虔信之徒,尚未足奇,然而,他後來常持觀 世音乘雲之畫示人,宣稱只要真心信佛菩薩者,佛菩薩必定能以雲 渡人,可以白日登天,自由飛行於空中。適巧在獅岩洞後有一千尺 斷崖,彭氏認為是最佳的試法練身之處,這一番奇想異論,讓其母 巫嬌妹大為緊張擔憂,惟恐他真的以身相試,彭阿開反過來向老母 開示:真心信觀音必能一飛而至普陀山,屆時祥雲環生腳下,惟見 五大光明。彭阿開並非戲言,而是真的付諸行動,廿八日十一點, 他沐浴後身著白衣,左手持念珠,右手持金剛杖,出門後至晚未 歸,沒多久便在獅岩洞斷崖下被人發現其屍首,留下一則「墜崖成 佛」的地方奇案¹。

上述個案當然是個較極端的例子,卻可以看出觀音信仰在臺灣民間盛行之貌,同時,觀世音菩薩的道場「普陀山」,儘管遠距千里外的浙江舟山島,也已為臺灣信眾所熟知,並視為佛教聖地所在,可說信觀音者無不知普陀山,一如信奉媽祖者無不知湄州一樣。正

^{1《}臺灣日日新報》,明治四十年七月十二日,〈墜崖成佛〉。

因為此一信仰背景,上述案主彭阿開便深信只要真心向觀音,必能乘雲而飛至觀音菩薩的聖地普陀山,只是人未到而身已墜亡。

宋代以降,中國佛教流傳著「四大名山」之說,也就是四個佛教聖地,即山西五台山文殊菩薩的道場、四川峨嵋山普賢菩薩道場、浙江普陀山觀音菩薩道場、安徽九華山地藏菩薩道場。這其中普陀山的崛起較晚,始於十世紀,十六世紀成氣候,十八世紀達到巔峰,大致上便是觀音信仰在中國盛行之時。普陀山聖地的形成與佛教經典有關,在《華嚴經》中提及,此地為觀音菩薩所住之島嶼;密教經典《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼經》亦述及,普陀洛迦山為觀音菩薩說法之所在。但影響普陀山聖地形成更具關鍵性的因素有二:一是大量觀音感應事蹟的出現,一是朝山聖地的風氣逐漸盛行,二者亦相互輝映,許多朝山者傳出感應事蹟,經過信眾口耳相傳與文字流通,更強化了普陀山聖地的地位,普陀山遂成為全中國乃至全世界觀音信仰的朝聖中心2。

觀音信仰傳入臺灣後,發展相當快速,儘管自明鄭至清末之佛教寺院為數不多,但隨著觀音信仰的民間化,許多以觀音為主神之民間公廟,其實數量相當眾多。日據時期宗教調查官宮本延人的調查發現:全臺主祀觀音的寺廟雖然比媽祖廟少二十二座,居三百零四座中的第四位,但在一般家庭裡安置的觀音像,以及與家庭成員的親密性上,則有遙遙領先媽祖之感受³。民國七十四年仇德哉統計,全臺供奉觀音為主神的廟宇共五百九十五座,高居全臺第二,

² 有關普陀山聖地發展的深入討論,參見于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯, 《觀音—菩薩中國化的演變》,第九章、〈普陀山:朝聖與中國普陀洛迦山的創造〉 (台北:法鼓文化出版社,2009年7月)。另參趙洪英、徐亮、〈普陀山觀音信仰的 歷史、傳說及其影響〉,《民俗曲藝》,138期,2002年12月,頁111-146。

³ 宮本延人,《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》(奈良:天理教道友社, 1988年4月),頁249。

僅次於王爺廟的六百九十座⁴,觀音信仰的勢力可見一斑。隨著觀音信仰的盛行,觀音聖地普陀山自然為信眾所熟悉,也展開不同層次的影響,最直接者為普陀山僧眾來臺,以及臺灣寺廟自承普陀山的香火。更積極者為信眾不遠千里赴普陀山進香朝聖,親近觀音菩薩道場,這一類的朝聖活動耗資費時,更見信眾之虔誠。另一種則是普陀山傳奇及相關感應故事在臺灣的流傳,這往往更具有強大的感染力,更深化觀音的信仰動力。本文即在探討解嚴前臺灣的普陀山記憶與觀音信仰,分別從上述幾個層次加以說明之。在學界的研究上,儘管相關的觀音信仰討論不少,但聚焦於普陀山者僅王見川的〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉一文⁵,文中所批露的文獻與提示的課題,均具有先驅性的意義,值得進一步探索。

從明鄭到臺灣解嚴前的三百多年間,臺灣與普陀山的宗教因緣相續不斷,大致可由「實相」與「虛相」兩面觀之,「實相」意指雙方教團、成員、信眾的實際接觸與活動;就「虛相」而言,意指有關普陀山流傳的觀音靈異感應事蹟,這種宗教見證的流傳具有強大的感染力,並與「實相」相互輝映,只是在臺灣不同的歷史階段,兩者並非等同發展著。

二、僧人、香火與傳承

由於觀音信仰在臺灣的盛行,許多佛寺、齋堂、地方公廟宣稱所供奉的主神觀音是來自於普陀山,這既能顯示其宗教傳承的殊勝性,更能廣為宣揚以吸引信眾,使香火更盛,一如臺灣許多媽祖廟

⁴ 仇德哉,《臺灣廟神大全》,〈附錄二:台灣地區主神寺廟分佈統計表〉(臺北:作者自印發行,1985年10月,四版),頁1040-1056。

⁵ 王見川,〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉,《竹塹文獻》,38期,2007年4 月。

會宣稱其香火來自湄州一般,都具有相當的信仰外溢效果。

臺灣早期有幾個宣稱與普陀山有香火淵源者如臺北艋舺的慈雲佛堂,稱堂中的觀音是道光二十年(1840),由智真大師從普陀山帶來(《慈雲寺沿革》)。蘆洲湧蓮寺則稱其建廟之因緣為:同治元年(1862)九月,普陀山隱秀寺僧人大機、成林,攜帶觀音佛像到外地化緣,出航遇颱風,帆船漂靠至淡水,因香爐發爐,信眾經請示觀音指點,進住蘆洲樓子間口,便為湧蓮寺建廟之源。又高雄新超峰寺大殿所奉之觀音像,相傳為臺灣知府蔣允焄於乾隆二十八年自普陀山請來7;另外,桃園大溪齋明寺亦有記錄:一百多年前有當地農民李阿甲赴普陀山受戒,法號性悅,回台後建福分宮,親任第一代住持,供奉由普陀山請回之觀音佛像與缽,今存於齋明寺中8。不過,這些記載與傳聞皆缺乏直接證據能夠證明,僅能視為寺廟道場的一種「聖地溯祖」風格而已。

目前有文獻可徵,與普陀山有香火關係最早者在咸豐十年 (1860年,庚申)於臺南所建,當時為臺南府士紳捨宅,並由普陀 山僧人前來募款興建,著名的臺南士紳施瓊芳為此寫了個募款文 〈代臺郡新建普陀佛剎募緣小引〉,略述其經緯:

象玉峰聳,石體莊嚴,龍女洞幽,潮音自在,維普陀之靈著,胥震旦而皈依。然而鯨濤見阻,視九華五台

⁶ http://temple.lujou.com.tw/index-f.html, 〈 湧蓮寺緣起 〉, 2014年7月9日。

^{7《}能學師父五十二歲的紀念影集》(高雄:新超峰寺,1990年)。

^{*} 朱蔣元,《臺灣佛寺名剎》(臺北:華宇出版社,1988年),頁482。不過,比對更早的文獻,僅有李阿甲建堂之說,並無赴普陀山舉,因此朱蔣元的說法必須保留,參見徐壽,《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》,昭和七年(1932),〈齋明堂〉、施德昌,《紀元二千六百年紀念臺灣佛教名蹟寶鑑》,「新竹州福份山齋明寺」,昭和十六年(1941)。另參見陳清香,〈大溪齋明寺的傳承宗風〉,《中華佛學學報》,13期,2000年。

而倍艱……幸而慧門不隔,慈筏有緣:歲在庚申,欲募金以修寺,僧曰仁性,因龕象而來臺,稱南海聖賢,大雲溥教,慰我東瀛士女,滿月瞻容……⁹

從引文可知,當時這位來臺募款建寺的普陀山僧人,法號仁性,唯 生平未詳。另一較明確有法脈傳承者為高雄大崗山超峰寺,吳嘉燕 與王見川對南部寺廟神主牌的考查指出:舊超峰寺的法脈傳承為: 第三代一緱在廣、第四代一志輝續、第五代一定富本,其法名依 「廣、續、本」而命名,對照光緒《宗教律諸家演脈》,為依臨濟宗 普陀山前寺派字:「智慧清淨……心源廣續、本覺昌隆……」命 名,可知超峰寺的法脈確為傳承自普陀山¹⁰。

臺灣早期直接傳承自普陀山香火之寺廟為數無幾,但來臺的僧侶倒是時有所聞。連橫曾記載荷蘭領臺時期,有一位普陀山僧人華佑,與友人蕭克相偕而遊,因華佑精通堪輿,歷遊臺灣南北各地,沿途繪製山川地理形勢,並撰書成冊。華佑離臺後,投靠於福建安溪富紳李光地,未久過世。李光地珍視其書,秘藏為寶,經數世後流落於外,未料由不知名人士攜回臺灣,彰化關帝廳莊蕭某存六十餘頁,北斗街某人存三十餘頁。連橫看過華佑的書冊下卷,內有十三張圖,他並稱其書「所言多屬奇異」,例如華佑曾在里劉山看見一唐碑,書有「開元」二字,又巴老臣番社之人能讀《論語》、《孝經》之書……。連橫發揮史家考證之精神,追索「里劉」在花蓮木瓜溪以北,其外則花蓮港;「巴老臣」為番社,位於花蓮加禮宛(今

⁹ 施瓊芳著,黃典權點校,《石蘭山館遺稿》,〈代臺郡新建普陀佛剎募緣小引〉,收於高志彬主編,《臺灣先賢詩文集彙刊》,第一輯,(臺北:龍文出版社,1993年12月),頁21-22。

¹⁰ 吳嘉燕,〈多樣豐富的民間信仰:九如三山國王廟田野調查初探〉,手稿,轉引自 王見川,〈從新史料看清代臺灣佛教〉,《圓光佛學學報》,18期,2011年12月,頁 85-86。

花蓮縣新城鄉嘉里村)11。

從上述連橫的記載可知,這位華佑僧人行止特立獨異,在近四百年前的臺灣,他遊歷南北各地,行蹤更深入當時尚屬蠻荒之地的後山花蓮之處,頗令人側目,他與友人「腰弓佩劍,饑則射鹿以食,故無絕糧患」,點出這位僧人具有著相當的任俠性格,加上深通堪輿之術,並繪製臺灣各地地理風水圖,著書多有鄉野怪談、奇風異俗、地脈風穴的記錄,然而相關的宗教活動記載卻是少見,使得這名第一位來臺的普陀山僧人,增添了濃厚的傳奇色彩。

清初普陀山僧人在台的活動,在文獻上隱而不彰,直到中後期才有幾個清楚的記錄。清中葉苗栗文人吳子光記載了一名普陀山僧人行跡:「……昨有僧至自補陀,謬稱化人,台民趨之若鶩。及後悟其奸也,卻之。僧氣大索,越控郡守。守斥之,遞解回籍,邑人快焉……」¹²。該名補陀(即普陀)僧人究竟何奸之有?吳子光並未明述,但他引錄了當時一名文人的聲討檄文中稱:「何物頭陀,託詞淨域,粲青蓮之舌,顯露機鋒,參自足之禪,偏工刀筆。忽閩忽浙數千里,呼吸如聞,若弟若師……窮僧都是宰官身,非徒越境勒捐,大干禁例,抑且沿門托缽,有玷清規……」¹³,文中看來,這位自稱來自普陀山的僧人,口才文筆俱佳,在福建、浙江一帶遊走活動,似為一遊方僧侶,在臺灣因募捐化緣惹出風波,而遭遞解回籍的命運,但從台灣民眾「趨之若鶩」的形容來看,打出普陀山的名號,確實具有相當的號召力。

¹¹ 連横,《雅言》,一三七;《雅堂文集》,卷三,《臺灣漫錄》,〈釋華佑遺書〉。二書 收於《臺灣文獻叢刊》166、208種,取自「中央研究院漢籍電子文獻」。

¹² 吳子光,《一肚皮集》,卷16,〈紀事〉,頁1003。收於高志彬主編,《臺灣先賢詩文集彙刊》第三輯(臺北:龍文出版社,2001年6月)。

¹³ 吳子光,《一肚皮集》,卷16,〈紀事〉,頁1003。

光緒七年,板橋生員吳倫言長妹吳氏(廩生施士沅之妻),與次妹一向吃長齋奉佛,與候補縣丞毛文藻之妻相往來,她們同拜普陀山來臺募化的僧人「化聞」為師,經常到廟行香拜佛¹⁴。又光緒十四年,新竹靈泉寺年久失修,地方士紳林汝梅倡議重修,並邀請普陀山僧人蕭本明負責改建事宜,修建後改名為「長清寺」,本明任住持,寺中常住僧人有盡智、德潤、榮清、源寶等來自普陀山及鼓山的戒僧;蕭本明後來被官方懷疑涉及買賣私鹽,一度被移送新竹縣知縣究辦,經林汝梅與官方再三交涉未果,本明遭官方驅逐內渡¹⁵。

清代普陀山僧人在臺的活動應該不少,但文獻可徵者相當有限, 而上述三例都扯上些操守與司法問題,也因此有機會刊載於官方文獻 及文人論著上,讓後人稍能窺知一二歷史訊息。到了日本殖民時代, 隨著臺灣佛教的事業日趨活躍,兩岸宗教往來出入頻繁,加上新聞報 紙事業的發展,普陀山僧人在台灣的身影更為明晰,各類型的宗教活 動亦多元豐富起來,筆者就寓目所及,整理製表如下:

僧人	來臺時間	行程與活動	資料來源
清念	1924年2月	臺南開元寺僧人慎淨,偕 同清念游基隆靈泉寺	《臺灣日日新 報》,1924年2月 21日
志圓	1924年10月	駐錫於基隆月眉山靈泉 寺,宣講佛經數日,後改 駐於萬華龍山寺。	《臺灣日日新 報》,1924年10月 26日、11月11日

¹⁴ 化聞的生平未詳,但他所收的幾名官夫人信徒卻鬧出一件官司,即毛文藻夫妻私下誘帶吳氏二女及二名婢女,搭商船逃走,並帶有金銀財物七、八千兩,毛文藻便以「拐逃良家婦女」之罪遭清廷追緝。參見《清季申報臺灣紀事輯錄(十一:光緒八年、正月十二日)》、〈華官照會〉,收於《臺灣文獻叢刊》247種,取自「中央研究院漢籍電子文獻」。

¹⁵ 參見《淡新檔案》(六),第一編「行政」: 稅契、給照、釐金等,頁315、323-324。此一事件始末與分析,參見王見川的論文,〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉,《竹塹文獻》,38期,頁31-36。

僧人	來臺時間	行程與活動	資料來源
(未詳)	1927年 (?此為公 佈之計劃行 程,未確定 來臺否)	苗栗大湖法雲寺「臺灣阿彌陀佛會」,於農曆四月八日佛誕日,開彌陀大戒 法會,傳彌陀戒七天,會 方邀請鼓山、普陀山法師 來臺傳授戒規	《臺灣日日新報》,1927年3月3日
光佑、學靜 (光佑為法 兩寺達圓方 丈之徒)	1927年10月	歷遊福建後渡臺考察佛教 規例,十三日大稻埕許松 英等人假王義興商店開餞 別宴,十五日搭船回國。	《臺灣日日新報》,1927年11月 15日
善信	1928年4月	普陀山擬於農曆六月十九 觀音聖誕日舉辦福安醮, 普濟寺醮會籌備處派善信 法師渡臺,招請信眾朝山 進香。	《臺灣日日新報》,1928年4月 21日

從上表大致可知,日據時期來臺的普陀山僧人,皆集中於1920 年代¹⁶,主要往來的臺灣寺院有基隆靈泉寺、艋舺龍山寺、臺南開元 寺、苗栗法雲寺等,大抵為臺灣著名的佛教寺院,相關的宗教活動 有游歷、考察、講經、傳戒、招覽信徒進香等,其活動相當多元。

大體來說,日據時期的臺灣儘管在政治上已隸屬於日本,但在宗教活動上,兩岸的互動往來依然相當密切頻繁,過往學界多留意於福建鼓山湧泉寺對臺灣佛教的影響與互往,這與地緣之近與法脈傳承有關¹⁷。但除了鼓山湧泉寺,大陸東南地區的佛教道場,也與臺

¹⁶ 日據時期1920年代以前,不排除已有普陀山僧人來台活動,只是報刊文獻尚未見及。1937年以後,臺灣進入「皇民化運動」時期,兩岸往來日益限縮,宗教交流亦不例外,普陀山僧人來臺可能性大為減低。

¹⁷ 相關討論參見李世偉、王見川、〈日治時期臺灣佛教的認同與選擇—以中臺佛教交 流為線索〉,收於李世偉、《臺灣佛教、儒教與民間信仰—李世偉自選集》(臺北: 博揚出版社,2008年),頁2-32。

灣有所交涉,南海普陀山便是著名的例證。伴隨著觀音信仰在臺灣的普及與盛行,「普陀山」聖地一直享有極高的名望,許多相關的宗教活動,若是打出「普陀山」的招牌,將更容易推動發展。大正八年,臺南開元寺僧人成圓赴普陀山迎奉觀音佛像,奉祀於開元寺。關仔嶺舊岩原有一座百年古剎,準備重修,並由著名的齋教龍華派領導人廖炭負責化募緣金,但由於勸募不盡如意,便在大正十年的浴佛節,舉行上樑之儀式,並迎請開元寺這尊普陀山觀音安座18,廖炭等人之舉,正是以南海觀音之盛名廣為號召勸募。

值得注意者是兩岸宗教地位消長的變化,日據中期以前,普陀山以觀音菩薩聖地的隆高地位,獲得臺灣信眾的敬仰與崇拜,因而促成普陀山僧人來臺講經、傳戒、勸募、傳法等活動,普陀山具有著絕對崇高的宗教地位;又臺灣僧人信眾赴普陀山學佛者亦時有所聞,如臺北著名僧人孫心源,雖然在明治四十二年(1909)接日本曹洞宗法脈,卻也在大正元年(1912)赴中國大陸各佛教道場及普陀山參禪學道¹⁹,大體上臺灣似為一個宗教受惠者的角色而已。但在日據時期已有所變化,普陀山僧人來臺灣已不止於講經、傳戒的傳統佛教活動,開始有「考察」這個過去未曾有的活動,如前表中光佑、學靜二僧,在歷遊福建後,渡海至臺灣「考察佛教規例」,也就是說,臺灣佛教的發展成就,已具有讓中國佛教參考學習的範例了,這確實是一個重大的變化。臺灣佛教在日據以降,或主動或被動地受日本佛教的影響,而有一番前所未有的新貌,如教團組織

^{18 《}臺灣日日新報》,1921年3月28日,〈佛殿上樑〉。

¹⁹ 孫心源回臺後在大正三年(1914),於臺北市東門町曹洞宗別院內建觀音禪堂;大正七年(1918)再赴大陸寧波天童山等地參拜,昭和四年(1929)於北投建中和禪寺。徐壽,《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》,昭和七年(1932)、〈孫心源師略歷〉,收於王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,27冊(臺北:博揚出版社,2009年3月),頁182。

化、佛教教育養成、社會事業的建立、教義的新詮釋等,這些佛教現代化的發展成就,連中國著名的佛教改革僧侶太虛法師,他也曾在大正六年(1917)前來臺灣,吸取現代佛教發展經驗²⁰,可知臺灣的佛教已達到一定的高度與成就,是以才能吸引名山巨匠前來取徑,兩岸的佛教交流已然由單向輸入,轉變為雙向互惠,普陀山也不再停留在觀音聖地所在,臺灣佛教已有能力反哺於母國宗教聖地。

三、朝山、進香與聖地

每個宗教都有聖地所在,朝聖行為是宗教信徒常見者,用以顯現其虔敬堅定之道心,也藉由親近聖地感染甚至見證神聖力量的存在。普陀山作為中國最重要的觀音信仰聖地,明清時期逐漸成為全國重要的朝山聖地,同時也成為一座重要的海運貿易港²¹,交通的便捷必然促進朝山客的前來,不論是組織性或個人式的朝山日益興盛。臺灣最早赴普陀山朝聖的記載,是新竹著名士紳林汝梅,他對佛、道教、民間信仰等均感興趣,亦親身參與宗教實踐,倡議重修新竹城隍廟便為一大宗教盛事,光緒12年(1886)農曆三月,他率領其弟林修梅等一行人前往大陸各佛、道道場朝聖,但主要目的在面訪嗣漢六十一代張天師,途中便先到南海普陀山朝聖²²。

²⁰

²⁰ 李世偉、王見川、〈日治時期臺灣佛教的認同與選擇一以中臺佛教交流為線索〉、 收於李世偉、《臺灣佛教、儒教與民間信仰一李世偉自選集》、頁27-28。相關課題 另參江燦騰、《日據時期臺灣佛教文化發展史》、第四章、〈「日華親善」架構下的 臺日中三角國際佛教交流一以大正昭和之際「東亞佛教聯合會」為中心〉(臺 北:南天書局,2001年)。

²¹ 于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯,《觀音—菩薩中國化的演變》,頁403。

²² 林汝梅此行至龍虎山,被六十一代張天師授予「元悟」法號,成為高階授錄道 士,其家西門別院成為北臺灣正統道士研習中心,他所建立的道壇稱「正一嗣 壇」。參見Michael Saso, *The teachings of Taoist Master Chuang* (New Haven: Yale

從臺灣赴普陀山迢迢千里,耗費之財力物力均大,似乎如林汝梅等士紳階層方能為之,其實不然,具宗教熱誠的庶民之輩亦見其朝山身影,清末澎湖一介平民林孝,在光緒十八年(1892)林豪編纂的《澎湖廳志稿》中,記有其行誼:

林孝,西嶼人,住媽宮澳之觀音亭,長齋奉佛。為人 傭工,及所得香火微資,盡出以修除道路,收枯骸, 掩廢墳,有餘以施諸貧者。又嘗攜筴,遍拾字紙。晚 年住普陀山禮佛,歸仍居觀音亭,誦佛號不綴,但未 下髮耳。一日,促其姪速歸,甫登岸,即有商船遭風 壞於外塹港內,得隨眾撈,時有所獲,已是顯愚豔說 孝能前知矣。後復往普陀,但化於善化寺,壽七十餘 歲。23

從上述可知,林孝可謂中國傳統社會典型的善人,雖然是一介底層的傭工,卻是持齋奉佛,盡力為善,其老實修行之舉,日久竟有感應預知的能力,致能幫助姪兒獲利。他生平兩度遠赴普陀山,且是個人式的行動,實為當世所罕見,益發可見其虔信觀音之道心。

清代少見臺人赴普陀山朝聖之跡,或許文獻未徵,亦可能受限 於交通條件不便。到了日據時代,現代式的輪船漸興,兩岸交通已 稱便捷,加上日人並未禁止臺灣與大陸的往來,因此臺灣宗教團體 與個人,與大陸的交流活動遂日趨頻繁密集²⁴,同時前往普陀山朝山

University Press)本文採臺北南天書局,1978年複印本,頁72-73。王見川,〈清末日據初新竹的道士與張天師:兼談其時臺灣北部宗教人物的「龍虎山朝聖」〉,收於黎志添主編,《十九世紀以來中國地方道教變遷》(香港:三聯書店有限公司,2013年),頁137-142。

²³ 林豪編纂,《澎湖廳志稿》,〈方外傳〉,光緒十八年抄本,收於《中國方志叢書‧ 臺灣地區》,第19號,臺北,成文出版社印行。

²⁴ 日據時期,兩岸的宗教交流相當密切頻仍,不論是佛教、道教、齋教、基督教、

進香者大為增加,既有組織性的宗教團體,亦見個人式行動,既有 出家眾,更多見在家信眾的身影,這其中次數最多,人數最眾者當 為新竹鄭家的朝山之旅²⁵。

新竹鄭家第一次的普陀山朝山是明治三十九年(1906),由新竹著名士紳鄭如蘭的夫人陳漱帶領,攜女信徒或弟子,前往普陀山、鼓山、杭州天竺寺、昭慶寺等地參遊,在普陀山拜法兩寺住持通慧為師,被授法號「根傳」。陳漱(1845-1911),道光丙午年恩貢陳緝熙長女,原為齋教龍華派的信徒,法號普慈,她在光緒十三年於新竹香山建齋堂「一善堂(亦名香山寺)」,又於明治三十六年(1903)建佛堂「淨業院」,成為該院之開山祖。陳漱在去過大陸後,拜普陀山法雲寺通慧為師,得法號「根傳」,淨業院便屬於普陀山法雲寺派下26。

第二次的普陀山朝山是明治四十年(1907),亦由鄭陳漱所帶領。這次她迎奉新竹南門竹蓮寺的觀音菩薩前往,聲勢頗為盛大, 五月廿五日自新竹出發時,地方人士在新竹車站以鼓樂送行,人數達千餘人²⁷。這次行程除普陀山外,還行經上海、蘇州、杭州等

民間公廟,皆不乏其例,詳見Paul R. Katz, "An Unbreakable Thread? Preliminary Observations on the Inter-action between Chinese and Taiwanese Religious Traditions under Japanese Colonial Rule",《臺灣宗教研究》,11卷2期,2012年12月,頁39-70。

²⁵ 有關新竹鄭家的普陀山朝山行旅,王見川已有詳實的考察與分析討論,本節在此基礎下再作整理論述,參見王見川著,〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉一文,《竹塹文獻》,38期,2007年4月。

²⁶ 鄭毓臣,《浯江鄭氏家族》所收《浯江鄭氏族譜世系錄》,頁231-242;採陳澤主編,《影本浯江鄭氏家乘》版,臺中,臺灣省文獻會,1978年6月。莊英章編纂,《新竹市志》,卷二,住民志,下,〈宗教篇〉(新竹市政府編印,1997),頁890-891。有關「一善堂」與鄭家關係,參考王見川,〈光復前一善堂、證善堂與新竹大家族:兼談周維金《大陸遊記》〉一文,《竹塹文獻》,38期,2007年4月,頁70-78。

^{27 《}漢文臺灣日日新報》,1907年5月31日,〈神朝南海〉。

地。隨行者含括鄭家祖孫,包括陳氏孫鄭毓臣(鵬雲),以及孫女鄭玉釵²⁸,鄭毓臣為臺灣著名詩人,他在遊普陀山法雨寺時,見壁上有僧人子清的詩作,讚嘆寫作俱佳,然未得見抱憾,後來經由引緣法師得引介,得以閒談半日,並獲子清詩作,鄭毓臣亦留詩應和之²⁹。這次的朝山之旅達兩個月,鄭家一行至七月底返臺,陳漱以近花甲之年作此朝山壯舉,被當時報紙讚譽為「以島中一閨中弱質,克有此壯遊,不超出男兒萬萬哉³⁰。」

第三次的普陀山朝山在大正九年(1920),這次由鄭拱辰帶領,隨行者有鄭妻王氏、其子鄭肇基、同族鄭櫻桃、新竹名士周維金、新竹詩人鄭虛一、臺北五股觀音山凌雲寺住持本圓法師等。一行人於六月十九日抵普陀山,二十四日離開,計停留六日,同行的周維金在後來的著作《大陸遊記》中,將此番行程歷述甚詳,是為臺灣人難得一見的普陀山遊記,書中對普陀山的景物描繪相當細緻深入,以下擇錄一段略見一二。

(二十三日)午後志圓和尚導余等遊紫竹林,沿路傍 山臨海,風景殊佳,迨至是處,見四圍巖石,多現紫 竹,兩後鮮明可愛,好事者爭取之作文房現具,以贈

²⁸ 鄭玉釵年少持齋,道號慧修,鄭拱辰之長女,受戒於淨業院,她與祖母陳漱的感情甚深,除了在1907年一同赴普陀山朝山外,後來為了幫祖母還願,於明治四十三年(1910)不惜抱病前往福建鼓山雪峰,禮古月和尚為導師,並發願減壽給祖母。後來陳氏病重,玉釵隨伺在側,明治四十四年(1911)四月,陳氏病故,玉釵傷慟,不久於同年閏六月去世,年僅二十六。參見《漢文臺灣日日新報》,1911年10月9日,〈貞女徵詩〉;《後蘇龕合集》所收《後蘇龕詩鈔》,卷八,〈鄭女篇〉,收錄於《臺灣文獻叢刊》,215種,引自「中央研究院漢籍電子資料庫」。

²⁹ 詩作為:「慈悲我佛奉如來,度脫無方愧鬼才,強欲從君兜率去,傳證何日侍蓮臺。」另作有:「梁代傳衣一葦來,山門披斬亦須才,佛天也有滄桑劫,大倡宗風起五臺」,參見《臺灣日日新報》,1907年8月11日,〈詞林〉、1907年9月17日,〈題普陀山〉。

³⁰ 《漢文臺灣日日新報》,1907年8月1日,〈山川拓遊〉。

人,左有潮音洞,界於懸崖絕壁間,高深約三五十 丈,上施鐵欄,以便憑眺,然石磴崎嶇,無一二步夷 坦,稍失足即墜深淵,洪濤澎湃,激入又復併出,聲 若疾雷,兩耳喧噪,令人驚魂駭魄,懍乎其不可久 中,相傳觀音大士,嘗現身說法於此,每年香會明 女士到此祈禱者,絡繹不絕...再向觀音洞而進,即 遙見山巔廟宇,掩映夕陽,少頃至洞口,入而觀音 是見山巔廟宇、掩映夕陽,少頃至洞口,內面觀音大 士像,境頗幽邃,由此洞復行數百武,見怪石若龜 行,志圓和尚告余曰,此為二龜聽法,一蹲伏大宕 上,一昂首欲升......³¹

第四次的普陀山朝山在大正十三年(1924),這次是新竹竹蓮寺 所發起,擬迎奉寺中觀音至普陀山,也是接續明治四十年(1907) 的那次進香傳統。這次進香由新竹市各功德主自發性捐獻,共得兩 千圓,更具聲勢的是,這次進香也引起臺北宗教界的高度重視與歡 迎:六月四日下午,新竹士紳陳信齋、黃鼎三、鄭養齋、曾吉甫、 鄭神寶、蔡煌、許爾灶等人,護送竹蓮寺觀音北上,當一行人抵達 萬華時,受到地方領導人、龍山寺僧人、日本布教師佐野氏的迎 接,觀音佛像安置在神轎內沿街遶境,由音樂團體前導,途經新 街、水仙宮口、新店街,再進入龍山寺暫駐,晚間並演戲慶祝。萬 華士紳吳昌才設宴款待,龍山寺重修的大捐款人辜顯榮亦蒞臨竹蓮 寺觀音於龍山寺暫駐兩夜,六日上午赴基隆搭乘輪船開城丸開往上 海,隨行進香者有十七、八人。七月十日進香團回鑾,新竹各街庄

³¹ 周維金,《大陸遊記》(作者自印發行,1930年10月),本文獻由王見川所提供,特 此致謝。

團體紛紛奉迎遶境,沿途所過,觀者如堵,盛況空前³²。我們從萬華 地方的熱情之舉,可見得北臺灣地方對普陀山進香的高度重視,尤其 是竹蓮寺、龍山寺這兩大主祀觀音之寺廟,更為莫大之宗教盛事。

第五次的普陀山朝山進香是在昭和11年(1936),不過依報紙記錄,此行是在籌劃募款中,成行與否尚未證實。這次依然計劃迎奉竹蓮寺的觀音至普陀山進香,五月九日由募集委員長鄭拱辰召集相關人士,於竹蓮寺開磋商會,擬託地方四十三保保正出面募資。進香行程預計一個月,由基隆出發,赴福州馬尾轉搭船隻,赴普陀山法兩寺,途經蘇州、杭州,同時參觀上海博覽會33。

日據時期的普陀山進香,新竹鄭家與竹蓮寺的幾次往返,展現 出對觀音信仰的熱情,與對普陀山聖地的崇仰之心,的確是最令人 矚目者,其他的教團與個人亦值得一提。

臺灣僧侶赴普陀山者,在前述中有大正八年,臺南開元寺成圓 法師赴普陀山迎奉觀音佛像,奉祀於開元寺。又在周維金的記錄中 有大正九年(1920),臺北觀音山凌雲寺住持本圓法師與鄭家同行, 但更早到普陀山的是基隆月眉山靈泉寺住持善慧法師,他是於明治 四十四年(1911)五月廿八日,乘輪船大義丸自淡水港出發,隨行 者有法院雇員劉金清³⁴。

一般居士信徒有朝山普陀山者:溫德貴、洪以南、許松英、莊 玉坡等人。溫德貴,系新竹著名鸞堂代勸堂經理,明治三十四年 (1901),因代勸堂廟宇新建完工,便計劃赴大陸督導刊刻鸞書《渡 世回生》,並前往龍虎山向張天師求符,他在六月廿一日乘坐日人經

^{32 《}臺灣日日新報》,1924年6月3日,〈竹蓮寺觀音進香〉;6月4日,〈觀音進香續報〉;6月6日,〈竹寺觀音之到艋〉;6月7日,〈觀音出港進香〉。

^{33 《}臺灣日日新報》,1936年5月13日,〈南海普陀山募進香團〉。

³⁴ 《漢文臺灣日日新報》,1911年5月29日,〈戒僧雲遊〉。

營的大義丸輪船出發,廿三日便到普陀山進香³⁵。洪以南(1871-1926)為淡水著名士紳,大正三年(1914)任淡水區長,大正七年(1918)任北臺最大詩社「瀛社」社長,他於明治四十三年(1910)赴普陀山禮佛,自書:「普陀山上即仙境,此行□逸特入南海禮佛,故耳何待姮娥竊藥奔」³⁶,可見他在禮佛之餘,更對普陀山美景勝境讚嘆有加。許松英,住於臺北大稻埕,昭和元年(1925)計劃九月二十四日至普陀山進香,隨行者有十餘名,預計一個月的時間³7。這個進香團是否確實成行尚未證實,而許松英確為臺北地區重要的佛教居士領袖³8,與普陀山亦有相當因緣,昭和二年,普陀山法兩寺方丈達圓徒孫光佑、學靜,來臺灣考察佛教一個多月後,於十一月十三日晚間七時接受臺北佛教徒餞行,便是由許松英負責安排於王義興商店舉行³9。莊玉坡,字櫻癡,臺南人,亦為瀛社活躍詩人,他於臺灣進入「皇民化運動」之初的昭和12年(1937),赴普陀山朝山,不但參加了法兩寺的七天水陸法會,更受戒於法兩寺副方丈惠寬法師門下,寫下絕句五首發表於《臺灣日日

³⁵ 參見鄭寶珍,《日治時期客家地區鸞堂發展:以新竹九芎林飛鳳山代勸堂為例》 (桃園:中央大學歷史研究所碩士論文,2008),頁62-64;王見川,〈清末日據初 新竹的道士與張天師:兼談其時臺灣北部宗教人物的「龍虎山朝聖」〉,收於黎志 添主編,《十九世紀以來中國地方道教變遷》(香港:三聯書店有限公司,2013 年),頁146-147。

^{36 《}漢文臺灣日日新報》,1910年5月18日,〈藝苑:敬和黃玉階先生留別瑤韻〉。

^{37 《}臺灣日日新報》,1926年9月22日,〈許氏普陀山晉香〉。

³⁸ 許松英,宜蘭人,生於同治四年(1865),曾任基隆防疫副長及石灰組合副長等職,後來在鼓山湧泉寺出家,禮古月方丈為師,回臺後號召有志之士修築月眉山靈泉寺、平安宮、龍雲堂、保安宮等道場。參見徐壽,《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》,昭和七年(1932),收於王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,27冊(臺北:博揚出版社,2009年3月),頁186。

^{39 《}臺灣日日新報》,1927年11月15日,〈普陀山光佑禪師視察完畢,來十五日回國〉。

新報》上⁴⁰。此外,臺北新店大坪林信徒邱澤民建於大正十二年 (1923)的「元一講堂」,其奉祀之主神為「南海普陀名山觀音古佛」,亦有可能是邱氏曾赴普陀山進香時迎回者⁴¹。

綜合來看,日據時期臺灣人的普陀山朝聖行旅不少,從殖民統治初期便已見朝山身影,三十年間屢見不絕,一直到1937年的「皇民化運動」開始,仍有臺人朝山的蹤跡。其原因就外在環境上,與日本當局相對寬鬆的宗教政策有關,即除了日本領臺之初的動亂幾年,以及「皇民化運動」之後,大多數的時間,日本當局對臺人的既有宗教活動少有干涉,對臺人赴大陸宗教盛地朝山進香之舉,亦不設防。再者,交通工具的改進亦屬重要,此時大型輪船的問世,為有心赴大陸進香者提供了便捷的運輸條件。當然更重要的是,普陀山在臺灣早享有崇高的盛名,並在各階層間傳揚已久,觀音聖地的聲名早為臺人所熟知,在此觀音信仰廣大深入的基礎下,普陀山進香在適當的時機便紛紛成行,香客絡繹途中,周維金的《大陸遊記》中便自述:

余家居臺灣海島,距普陀數千里,少時聞普陀山僧人 述其勝概,傾慕嚮往,未嘗一日忘於懷也,今得與鄰 居拱辰等同伴到此,則生平所嚮往者,已得身歷其 境,素願已嘗,豈非畢生之一快事哉......⁴²

⁴⁰《臺灣日日新報》,1937年8月6日,莊櫻痴,〈詣南海普陀山絕句〉、〈法雨寺受副方 丈惠寬法師戒〉。其中二首詩見其普陀山行跡:「萬里來參學海禪,齋僧法雨締良 緣,七天水陸□□□,共上西方般若船」、「笑我未曾先受戒,菩提子喜種心田, 醍醐妙味□□□,蒸放花香頭頭圓。」

⁴¹ 邱澤民在創立元一講堂前,已有長達二十四年跋涉全島及澎湖巡迴演講佈教,是一名相當熱心的信徒。參見徐壽,《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》,昭和七年(1932),收於王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,27冊(臺北:博揚出版社,2009年3月),頁41。

⁴² 周維金,《大陸遊記》(作者自印發行,1930年10月),頁20-21。

周氏的自述可以清楚的了解到,他對普陀山的傾慕嚮往,早已在年 少時形成,那時也已在臺灣接觸到普陀山的僧人,六月廿二日適逢 周維金的三十九歲生日,他更在法兩寺供奉齋僧,並奉獻親友託付 的香花供養費。

從朝山者的背景來看,大抵上多是土紳豪族者,一般庶民信眾 較少見,這自然會與朝山所需相當的財力物力有關。就宗教背景來 看,包含有佛教、齋教、蠻堂等。這其中又以新竹鄭家為最,不僅 一家三代接續普陀山朝山之旅,且信仰相當熱切,在大正九年 (1920)的普陀山六天中,鄭拱辰慷慨布施,極其大方,周維金記 載有:六月二十日晚,鄭拱辰游至悅嶺禪院,出銀數百圓,送交志 圓法師,囑付第二天起在院內開辦法會,超度其祖先、家族,志圓 法師允諾承辦。次日,鄭拱辰前往法雨寺,更設千佛齋供養眾僧, 當天便轟動了全普陀山,眾人皆知這位來自臺灣豪紳的設齋供僧之 事,普陀山僧眾齊往法雨寺,沿途讚嘆鄭氏之盛舉43。二十二日,鄭 拱辰經由志圓法師的引介,會見了普濟禪院的連曦方丈,連曦設素 宴接待,鄭氏為表感念,獻納香金一百圓4。二十三日最後一晚於普 陀山,鄭拱辰奉贈著名的鹿港「施錦玉香」百餘包,及銀一百餘 圓,託志圓法師代為分發全普陀山寺院,作為香料之用,志圓法師 因此雇人寫了數十張告示,貼在沿途石壁上,表彰鄭氏的善舉4。鄭 拱辰的幾次大方布施捐獻,展現了一名宗教信徒的虔誠心,以及巨 豪富紳的大手筆,在普陀山留下一頁佳話,也結下一段臺灣與普陀 山的深厚因緣。

⁴³ 周維金,《大陸遊記》,頁29。

⁴⁴ 周維金,《大陸遊記》,頁38。

⁴⁵ 周維金,《大陸遊記》,頁56。

四、靈異、感應與信仰

普陀山之所以成為中國著名的朝山聖地,極重要之原因為大量 觀音靈異感應事蹟的出現,普陀山也有意的加以宣揚,所有的普陀 山志都有「靈異」一節,記載各種類型的觀音靈異事蹟,因此于君 方指出:普陀山志可視為一種見證性質的文學作品,其目的不僅在 於提供資訊,而且包括勸信46。隨著這一類文學、宗教作品的流通, 加上眾多朝山信眾的見證與傳揚,普陀山觀音靈異感應事蹟逐漸為 眾所熟悉,臺灣之觀音信仰者自不例外。前述周維金所述的普陀山 行旅中,引導的志圓和尚與普陀山知客僧,並經常向他及鄭家一行 人介紹普陀山的觀音靈驗事蹟;周維金自己也讚嘆道:

吾聞普陀為浙之名勝,自唐迄今,歷千餘年,代益遠而名益彰,窮山海之靈秀,盡人天之裔皇,優瞿之所卓錫,諸佛之所盤桓,每逢香會,來結香火緣者指不勝出,蓋以觀音大士,靈感素著,比之峨嵋五台,尤為特異。47

可知周維金清楚地觀察到,赴普陀山朝山的盛行,實與觀音靈感相 生相成的。

到了戰後,臺灣流傳的觀音靈異與感應故事出版品更多,除了在佛教雜誌、善書經常性地刊載這一類事蹟,更將這些感應事蹟集結為《觀音感應錄》之書冊,對觀音信仰的推動起了重要的影響48。而推動觀音感應靈異故事者有僧侶、居士,其中煮雲法師尤具關鍵性,他所執筆撰寫的《南海普陀山傳奇異聞錄》,在民國四十二年

⁴⁶ 于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯,《觀音—菩薩中國化的演變》,頁408。

⁴⁷ 周維金,《大陸遊記》,頁51。

⁴⁸ 參見李世偉,〈臺灣觀音感應故事及其宗教意涵〉,收於《臺灣佛教、儒教與民間 信仰—李世偉自選集》(臺北:博揚出版社,2008年),頁291-320。

- 184 - 圓光佛學學報 第二十四期

(1953)出版後,便風靡一時,半個多世紀以來,本書不斷地再版、盜版翻印,或被當作善書印製,大量地流通海內外,至今不歇,堪稱是戰後臺灣最暢銷的佛教書刊之一,筆者就寓目所及,將目前可見的《南海普陀山傳奇異聞錄》版本簡列如下表:

出版地	出版者	出版時間
不詳	不詳	1953
臺北	圓玄學社 NUSeum or N	1953
臺北	十方大覺禪寺	1966
臺北	寶纈堂	1967
臺北	中國佛教印經處	1971
臺北	大乘佛教印經處	1978
臺南	吳修齊	1979 · 1983
臺北	寶藏巖	1985
臺北	十普寺印經處	1985
高雄	鳳山佛教蓮社	1988,收於《煮雲法 師全集》,第八集
臺中	聖源印行	1991
苗栗	普門慈善基金會籌備處	1993
苗栗公館	永航慈善基金會籌備處	1993
臺中	淨願寺印經處	1994、1995、2007
桃園	不詳	2004
臺北	大悲咒水功德會	2005
宜蘭三星	中華印經協會	2006

從上表可知,《南海普陀山傳奇異聞錄》的出版時間長達半個多世紀,至少有十七種版本,出版地含括臺灣南北各地,出版者有佛教團體、企業家、其他宗教或慈善團體等,一些團體甚至再版、三版,足見該書之風行程度。

該書成書的因緣是在民國四十年時,煮雲法師赴苗栗參拜佛教聖地獅頭山,在獅岩洞元光寺曾為該寺住眾談過普陀山傳奇的故事,當時由慧峰法師筆記,擬在《覺生》雜誌上發表,但後來慧峰法師遺失文稿因而作罷。民國四十二年,著名的佛教雜誌《菩提樹》主編朱斐,為徵求中國四大佛教名山的風景片與勝蹟紀文,便致函給煮雲法師,希望他撰文介紹普陀山道場與觀音顯聖的事蹟49。煮雲法師應允50,以「普陀山傳奇異聞錄」為題,自第三期開始刊出並加以連載。臺灣佛教或民間寺廟對觀世音菩薩的信仰相當盛行,對觀音菩薩的道場普陀山也視為聖地而孺慕有加,但在兩岸對立的戒嚴時期,信徒朝聖無門,只能心嚮往之。而煮雲法師的連載長文一出,提供了信徒一探聖境的窗口,滿足對觀音傳奇事蹟的想像,兼之內容生動有趣,文筆淺白流暢,因此刊出後獲得讀者極大的好評。

有趣的是,煮雲法師寫出一部這麼重要、有趣生動的普陀山傳奇之書,他本身的佛教法脈果真是傳承自普陀山嗎?答案是否定的,煮雲法師(1919-1986)是在家鄉江蘇如皋一座財神廟出家,在南京棲霞山受戒,青年時期在棲霞律學院、焦山佛學院、楞嚴專宗學院等處求學,但一直處於居無定所的困窘狀態⁵¹。直到民國三十六

⁴⁹ 煮雲法師,《南海普陀山傳奇異聞錄》(淨願寺印經會,臺中,1994年),頁15。

⁵⁰ 煮雲法師並非普陀山的嫡系子孫,也並沒有拜法授記,但曾在該道場掛單數年,並於前寺客堂任知客僧,對於普陀山的傳說典故、觀音的感應事蹟是相當熟悉的。參煮雲法師,《南海普陀山傳奇異聞錄》,頁15。

⁵¹ 釋煮雲,《精進佛七溯塵緣》,收於釋煮雲著,《煮雲法師全集》,第九集(高雄:

戰後來臺的大陸僧侶,面對人生地不熟的環境,大多經歷過流 離四方的經歷,也各憑人脈或本領才能安身立命、弘法傳教。其中 煮雲法師最初所依侍者便是「普陀山」的大招牌,他自己相當有意 識地指出這個關鍵:

筆者是一個空空如也的「叫化子」,雖然是人微言輕,所幸是從南海普陀山來的,無疑的掛上了觀世音菩薩這張聖旨的王牌。有人說:我借普陀山的名義作弘法的工具;更有人說:我拿觀世音菩薩作招牌,引誘人來聽法。是的,我真慚愧!既不是有名的大德法師,又不是年高戒長的老和尚,為了要做佛子應作的事業----弘法利生,挽救一般愚昧、迷信鬼神、殺生求福的人,因此掛上觀世音菩薩這張聖旨王牌,使舉般善良愚昧的民眾,能夠改變以往不合佛法的迷信舉

鳳山佛教蓮社,1988),頁3-28。有關煮雲的生平與佛教事業研究參見:丁敏,〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業〉,《中華佛學學報》,12期,1999年,頁275-302。

⁵² 釋煮雲,《精進佛七溯塵緣》,頁200-206。

動,也未嘗不可吧!53

這番坦白的自陳清楚地說明:煮雲法師以一籍籍無名的大陸僧人得以在臺灣立足,「普陀山」這塊黃金招牌發揮重要作用,又觀音信仰在臺灣的普遍性更提供重要的背景,隨著煮雲法師在臺灣南北城鄉各地弘法,他很快地了解基本的宗教發展狀況,其中觀音信仰是極普及的,不論「先天龍華、左道旁門、道教儒家、甚至龍蛇鬼怪的鬼神教,他們也是一樣崇拜觀世音菩薩」,因此當時臺灣信佛者雖少,但信仰觀音的佔十之八九,也因而眾知南海普陀山是觀音應化的地方,可說是「無有不知,無有不曉」54。

「普陀山來的法師」這塊招牌,確實為煮雲法師弘法帶來很大的助益,很容易取得信徒的信任,例如民國三十九年(1950),煮雲曾借住臺中后里的懷德堂半年,堂主原來不放心這位外省和尚,但介紹人保證說:「這個和尚我認識,而且也談過話,我可以『保證』,他是實實在在從『普陀山』來的,你可以讓他住下來」55。同時,煮雲法師也發現「普陀山來的法師」這個名牌,為他的佛教弘法帶來明顯的加分效應,例如當時南投縣魚池鄉新興村,有民間公廟石觀音廟落成典禮,前鄉長黃登鳳邀請煮雲法師參加,黃氏特別介紹煮雲是普陀山來的法師,還在熱鬧拜拜的數千名信眾,很快地鴉雀無聲安靜下來,一聲不響地聽煮雲法師弘法,煮雲法師藉機教化鄉民以葷食供奉觀音之不妥,燒金紙亦無功德等等,演講畢,廟方與信徒隨即將葷食供品徹下,換上素菜果品。一次演講能如此快速地改便鄉民長久以來的祭祀習慣,煮雲法師半開玩笑稱:「或許,他們認為我是南海觀世音菩薩派來指點他們迷津的,不然憑

⁵³ 釋煮雲,《弘法散記》,收於《煮雲法師全集》,第六冊,頁3。

⁵⁴ 釋煮雲,《弘法散記》,收於《煮雲法師全集》,第六冊,頁2-3。

⁵⁵ 釋煮雲,《精進佛七溯塵緣》,頁221。

我這個叫化子,那裏能夠感化如此廣大的群眾,而使他們唯命是 從呢?₁56

煮雲法師在臺灣深刻地感受到「普陀山」在宗教界的盛名,除 了被動的沾光並得以安身立命外,更主動地發揮其影響力進行弘法 的工作,演講寫作之餘,更在民國四十二年藉由《菩提樹》主編朱 斐之激稿,將文章集結出版成《南海普陀山傳奇異聞錄》,成為既暢 銷日長銷的佛教著作。觀音信仰在中國的盛行原因很多,僧人的推 動、觀音由男相而女相的轉化、民間教派與地方廟宇的崇奉、吉兇 儀式的角色……等,其中尤其重要著為靈異咸應故事的大量出現。 在臺灣亦承續這種傳統,觀音靈異感應故事不但口耳相傳,更形諸 於文字記錄,除了宗教雜誌、善書屢有所見外,有心的信眾更加以 編輯成各類型的《觀音感應錄》,經由相關的管道流通,為信眾所津 傳奇異聞錄》,其實也可以放在這個佛教發展的脈絡看待,它是臺灣 觀音感應故事書寫的一種,而獨特之處是,它是記載觀音菩薩的 「故鄉」普陀山,又是由普陀山的僧侶所書寫,加上內容生動有 趣,別具一番宗教魅力,以致很快地吸引社會大眾的歡迎與傳頌, 這從多次長年的出版便可知一二。

五、虚實交映的普陀山印記

三百多年來,臺灣對普陀山一直懷有神聖的敬仰之情,雙方的 宗教交流一直持續的進行,若是作個簡略的分類,臺灣對普陀山的 交流可分成「實相」與「虛相」兩個層次,「實相」指的是普陀山的

⁵⁶ 釋煮雲,《弘法散記》,頁5-11。

⁵⁷ 臺灣觀音的靈異感應故事與信仰是相得益彰的發展著,參見李世偉,〈臺灣觀音感 應故事及其宗教意涵〉,頁315-320。

香火傳承至臺灣、普陀山的僧人來臺弘法及相關活動、臺灣僧俗二 眾至普陀山進香朝聖等,也就是經由實際上的個人或團體互動,建 立及強化雙方關係。而「虛相」指的是:雙方並無人員的實際互 動,而是透過普陀山的傳奇、感應事蹟的傳佈宣揚,建立起臺灣對 普陀山的「聖地崇拜」。而無論是「實相」面或「虛相」面,既各自 發展亦相互輝映,都對普陀山的聖山崇拜扮演重要角色,同時這也 與觀音信仰的盛行相生相成。

臺灣光復前,普陀山崇拜的「實相」與「虛相」共同發展,尤其是日據時期,有臺灣的寺廟傳承普陀山的香火,普陀山的僧人的身影也不時出現於周遭,更重要的是臺灣人前往普陀山朝山進香,展現更積極的宗教熱情。從明鄭時期到戰後臺灣解嚴前三百多年間,日據時期其實是臺灣到普陀山進香的高峰,不因異族統治而減損其宗教熱情。至於相關普陀山靈異事蹟的「虛相面」,所見的文獻較少,應是多在口耳間流傳,在前述周維金的遊記中,已提及他在早年的家鄉便已聽聞普陀山事蹟,必然包括許多觀音感應靈異故事在內。另外,在本文前言一開始提及日據時期的「墜崖成佛」案例,案主信徒認為有觀音庇佑,可以一飛而至普陀山,更是相信觀音感應靈異的極致表現。

臺灣民眾對普陀山的認識與觀音信仰,戲劇演出其實也扮演了重要角色。在新式電子傳播工具如電視、廣播興起前,戲劇是一般民眾吸收文化知識與價值觀建立的重要來源,更是極受歡迎的娛樂活動。日治時期,大陸戲班來臺演出相當頻繁,著名的戲班如上海班來臺表演更受歡迎,演出經常轟動一時58。大正十三年(1924)二月二十日,臺北「新舞臺」安排上海班前來,演出劇

⁵⁸ 有關日治時期中國戲班在臺灣的演出活動與相關課題,可參見:徐亞湘,《日治時期中國戲班在臺灣》(臺北:南天書局,2000年)一書之論述。

目為「普陀山觀音收十八羅漢」,新舞臺為了這一場演出,投入 六、七百圓進行舞台佈景裝飾,並於事前發佈宣傳公告,標榜演 出特點有:

- 一、觀音佛祖忽於汪洋之中現身。
- 二、觀音與黃龍鬥法,一指而群山忽變為紫竹林。
- 三、男大士當場變作女大士,女大士變作男大士,滿 身大發毫光,

四、照耀如白書。

五、黃龍精變作文相,老人忽變作武相,腐爛青年。

六、觀音入灶中,忽又現在洞口,以點化十八羅漢。

七、觀音與羅漢鬥法,當場造寶塔與及龍橋。59

這些表演情節與橋段,其實隨著觀音信仰在大陸與臺灣的普及,相關的傳說故事早為眾所熟悉,但大多還是以口傳文藝為主,能將這些變幻陸離的情節形諸舞臺,加上精心佈置的道具佈景,確實是一大賣點,以致受到各界歡迎,當晚的演出迅即滿座,在廿一、廿二日的接連演出也是滿座,晚到不得而入者抱憾連連,面對這種超高人氣的演出,新舞臺很快地決定,在黃金時段的週日(廿四日)晚間加演一場,以饗觀眾之熱情⁶⁰。經由戲劇的形式展演出南海觀音的傳奇故事,也可視為一種臺灣人認識普陀山的「虛相面」。

一九四九年國民政府播遷來臺灣,兩岸進入國共對峙的局面, 過去一切的互動往來宣告斷絕,臺灣信眾不可能再如往昔前往普陀 山,南海觀音聖地頓時成了昨日黃花,「實相」面的交流勢無可能, 於是很諷刺地,在冷戰對峙的局勢下,普陀山竟真的只能成為「傳 奇」(虛相)了!民國四十二年,煮雲法師出版《南海普陀山傳奇異

^{59 《}臺灣日日新報》,1924年4月21日,〈普陀山本日再演〉。

⁶⁰ 《臺灣日日新報》,1924年4月24日,〈新舞臺之劇目〉。

聞錄》,並大為流通風行,可視為填補臺灣人的聖地渴望,於是乎「以虛代實」,延續了臺灣人的「普陀山記憶」。俗話說:「越接近不到的越美麗」,在臺灣人已觸不到普陀山的「實相」之際,煮雲法師所提供的「虛相」反而更讓人著迷,加上煮雲法師這位來自普陀山的「黃金招牌」身分,以及其書生動可讀,益發具有一種宗教書寫魅力,並傳讀至今。

值得玩味的是,煮雲法師除了為臺灣人創造了一幅普陀山傳奇的「虛相」,充分地填補信眾斷裂的普陀山記憶外,他還巧妙地聯結 黨國元素,使普陀山傳奇具有高度的「政治正確」。

在《南海普陀山傳奇異聞錄》中,民國時期的觀音感應見證案例,除了一些平民信眾外,煮雲法師特別載錄了孫中山、蔣中正、太虛法師、中國佛教會理事長章嘉等近代名人在普陀山的傳奇事蹟,孫、蔣為國民黨領袖,其他二人亦與國民黨關係相近;其中相關孫中山者有三節:「國父遊普陀親見大士現金身」、「國父遊普陀述異」、「普陀山誌奇的來歷」;與蔣中正相關者更高達五節:「天福蓭與蔣總統」、「我在雙泉庵會見總統」、「蔣總統與佛教的關係」、「蔣總統紫竹林拜佛問籤」、「八十老年僧相會總統蔣公」等。再從內容上觀之,書中轉載孫中山於民國五年,偕同胡漢民等人至普陀山,在佛頂山親睹靈異,所記之〈遊普陀誌奇〉一文中有:

已而旋赴慧濟寺,纔一遙矚,奇觀現矣!則見寺前恍 矗立一偉麗之牌樓,仙葩組綿,寶幡舞風,而奇僧數 十,窺厥狀似乎來迎客者。殊訝其儀觀之盛,備舉之 捷!轉行益瞭然,見其中有一大圓輪,盤旋極速。莫 識其成以何質,運以何力!方感想間,忽杳然無跡, 則已過去處矣。既入慧濟寺,亟詢之同遊者,均無所 睹,遂詫以為奇不已。余腦藏中,素無神異思想,竟 不知是何靈境......⁶¹

孫中山這一篇文章的墨寶現珍藏於普陀山普濟寺客堂,煮雲對這一篇文章有按語稱:「因看此文中 國父自述所見靈異,不信佛教者也肅然起敬,咸生信心;已信佛教者,更加堅定。此文 國父不啻現王者身而為文武大臣說法也。也許大士在 國父面前放光現像,其意亦在此乎?」⁶² 姑且不論煮雲法師是否作聖義解,這種書寫策略應當是煮雲法師有意為之的,藉由黨國元首的感應事蹟記載,既取得政治上的保護傘,同時也強化了普陀山觀音靈異色彩,可謂是一石兩鳥之計。

一九四九年國共內戰後政權鼎革,國民政府播遷來臺,為數百萬以上的大陸軍民也渡海而來,這些飽經顛沛流離的新移民在艱辛的戰禍過程中,有許多也是與觀音感應有關:有一江蘇軍人何煥文於民國三十八年隨部隊至普陀山朝山,有一天到傳說凡虔誠懇禱便可看到聖異境界的梵音洞,當時大陸多半為中共所領,他一心想到臺灣,正在默禱時,洞中忽然出現「臺灣」兩個字來,不久又出現一尊無量壽佛的聖像,足足有三分鐘之久。不到三天,他果真隨部隊來臺灣,後來到高雄鳳山佛教蓮社與煮雲法師談起,並囑付代為文記之63。煮雲法師另外記載民國三十八年秋,蔣中正下野於普陀山天福庵小住,有一天偕同蔣經國前往紫竹林參拜觀音聖像,並抽出一支靈籤寫有:「直上高山去學仙,豈知一旦帝王宣,青天白日常明照,忠正聲名四海傳。」煮雲法師認為第一句之意為示意國民政

⁶¹ 煮雲,《南海普陀山傳奇異聞錄》(台中:淨願寺印行,1994年),頁92。

⁶² 煮雲,《南海普陀山傳奇異聞錄》,頁93。

⁶³ 煮雲,《南海普陀山傳奇異聞錄》,頁80。

府將來臺灣,養精蓄銳,後三句意指必能反攻大陸、光復河山⁶⁴。蔣中正看後也大為高興,認為觀世音菩薩有先見之靈。這些外省籍的臺灣新移民歷經大時代的戰亂、生命顛沛流離的不堪,因觀音感應而得以安頓流離之心,重新於臺灣安身立命,他們的生命經驗、流亡故事與觀音感應合而為一,匯聚成近代臺灣歷史記憶的一部分。

《南海普陀山傳奇異聞錄》書中的確寓藏著一些「國族論述」,不論有心或無意,煮雲法師將「反共大業」與「普陀山異聞」作巧妙的結合,呈現出一種「政治正確」的立場,衡諸戒嚴白色恐佈時期,政治威權不僅籠照世俗社會,連出家佛教界亦難倖免,因此煮雲法師的書寫策略是頗為高明的,相當有效地將普陀山傳奇在臺灣傳揚開來。戒嚴時期,國民政府建構(虛構)出一套「反共復國」的政治神話,政治本非方外之士所關心者,煮雲法師卻極善巧地「以虛入虛」,將政治神話與佛教靈異結合起來,黨國元老成為普陀山傳奇的見證人,國府領袖化身為觀音的信眾,此時虛實的界線既暧昧不清卻也相互輝映著。

六、結語

熟悉中國佛教文化者,皆知四大名山聖地(四大道場):山西五台山文殊菩薩道場、四川峨嵋山普賢菩薩道場、浙江普陀山觀音菩薩道場、安徽九華山地藏菩薩道場。對臺灣信眾最熟悉者唯普陀山,這與觀音信仰的普及與盛行有關,不僅是佛教團體,連齋教、鸞堂等民間教派,以及城鄉各地分佈極廣以寺、庵、巖、亭為名的地方公廟(或名之曰「民間佛教」),乃至一般民家中,皆有奉祀觀音,如〈圖一〉中的〈觀音大士掛軸〉,書中端坐者正是南海觀音,

⁶⁴ 煮雲,《南海普陀山傳奇異聞錄》,頁128-129。

善才童女隨伺左右,下方則是土地公與灶君,最上方則題詩:「金身 化在普陀山,五駕雲遊到世間,滿座蓮花呈瑞氣,堂其士女祈平 安」⁶⁵,這一類的掛軸經常出現於民宅正廳中。

〈圖二〉則是〈南海普陀山觀音佛祖敕令安鎮符〉66,用以鎮宅驅邪,守護闔家老少平安。這些與普陀山相關的宗教文物進入百姓居家生活空間中,使得與觀音有關的傳說、故事,均廣泛流傳於民間,觀世音菩薩道場所在「普陀山」,更在信徒的心目中具有極崇聖的地位。

從明鄭到臺灣解嚴前的三百多年間,臺灣與普陀山的宗教因緣相續不斷,大致可由「實相」與「虛相」兩面觀之,「實相」意指雙方教團、成員、信眾的實際接觸與活動,如臺灣寺廟傳承普陀山香火、迎請普陀山佛像、普陀山僧人前來傳教,而最具規模者為臺灣信眾赴普陀山朝山進香。〈圖三〉中的〈敕建南海普陀山境全圖〉,是以手繪的方式詳細地鉤畫普陀山境內各寺廟、名勝所在位置⁶⁷,這一類的圖不少,除了具有標誌性的功用外,應當也是作為提供各地進香客參考旅遊之用。〈圖四〉的〈普陀山進香植福文牒〉,則更能看出信眾赴普陀山進香的目的,文疏中右方是南海觀音菩薩端坐紫竹林中,其上有「接引西方」的字樣,文疏主要內容為:

切念流光易過,約質(?)非堅,今生若不預修,未 世將何為時,由是發心齋戒進香,起程於 月 日, 恭就南海名山 處,叩普門慈父,啟建福□念佛諸善

⁶⁵ 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第二輯,33冊(臺北:博 揚出版社,2010年5月),頁66。

⁶⁶ 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,34冊(臺北:博 揚出版社,2009年3月),頁44。

⁶⁷ 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,34冊,頁8。

道場,於中延奉佛法僧寶天龍神袍,統祈光臨法會, 燈明功德,仰冀庇佑修齋弟子罪業頓消,福慧增長, 以及普熏,隨周沙界,親冤等益,恩有咸資,仗此良 因,同成佛道。⁶⁸

由上疏文可知,臺灣信眾紛然而至普陀山進香,很重要的宗教心理 是為自己與親人、冤親等植福消業,增長福慧,此事固然常見於一 般的法會之中,但能到觀音聖地行之,必然更能強化其宗教力量。

就「虛相」而言,意指有關普陀山流傳的觀音靈異感應事蹟, 這種宗教見證的流傳具有強大的感染力,並與「實相」相互輝映, 普陀山來臺的僧人樂於傳述觀音靈異事蹟,赴普陀山的進香客也熱 衷傳頌自己或他人的感應故事,觀音信仰因而廣傳盛行。1949年兩 岸分立前,臺灣的普陀山崇拜與觀音信仰,「實相」與「虛相」同時 發展,日據時期臺灣人不辭千里的朝山進香,尤其讓人印象深刻; 1949年以後,兩岸交通往來斷絕,臺灣信眾已無機會與普陀山發展 實質關係,「實相」已然不存,僅能以「虛相」替代,此時煮雲法師 生花妙筆的著作問世,適時的填補臺灣人的「普陀山記憶」,使其 《南海普陀山傳奇異聞錄》成為長銷不墜的宗教讀物。1987年臺灣 當局宣佈解除戒嚴,宗教交流日趨興盛,「普陀山」再度從記憶走入 真實,許多教團與個人紛紛前往,普陀山進香熱潮已然活絡起來, 值得我們觀察。

(收稿日期:民國103年8月13日;結審日期:民國103年10月14日)

⁶⁸ 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,第一輯,32冊(臺北:博 揚出版社,2009年3月),頁107。

- 196 - 圓光佛學學報 第二十四期

圖一:「觀音大士掛軸」

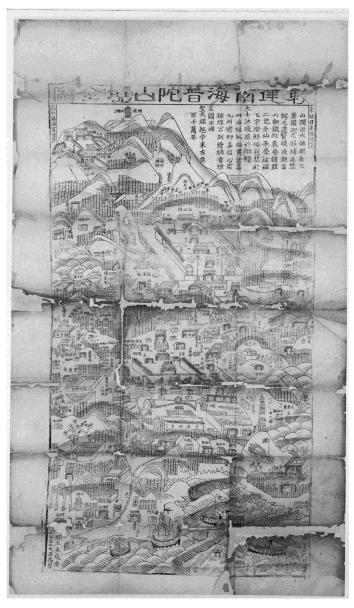


圖二、南海普陀山觀音佛祖敕令安鎮符



- 198 - 圓光佛學學報 第二十四期

圖三、敕建南海普陀山境全圖



圖四、普陀山進香植福文牒



- 200 - 圓光佛學學報 第二十四期

附錄一、光復前普陀山僧人來臺一覽表

僧人名號	來臺時間	行程與活動
華佑	荷蘭領臺時期	與友人蕭克游歷臺灣南北各地,並撰書 成冊。
仁性	咸豐十年 (1860)	台南士紳捨宅建寺,仁性前來募款興建。
(未詳名)	道光至同治間	募捐化緣引紛爭,遭官府遞解回籍。
化閏	光緒七年 (1881)	來臺募款,有廩生施士沅妻吳氏、候補 縣丞毛文藻妻等官眷拜其為師。
蕭本明、盡智、德潤、禁清、源寶	光緒十四年 (1888)	新竹士紳林汝梅倡修靈泉寺,邀蕭本明 負責改建,後改名為「長清寺」,並任住 持,後遭官方懷疑買賣私鹽,被驅逐內 渡。
清念	1924年2月	臺南開元寺僧人慎淨,偕同清念游基隆 靈泉寺。
志圓	1924年10月	駐錫於基隆月眉山靈泉寺,宣講佛經數 日,後改駐於萬華龍山寺。
(未詳)	1927年5月	苗栗大湖法雲寺「臺灣阿彌陀佛會」,於 農曆四月八日佛誕日,開彌陀大戒法 會,傳彌陀戒七天,會方邀請鼓山、普 陀山法師來臺傳授戒規。
光佑、學靜 (光佑為法 兩寺達圓方 丈之徒)	1927年10月	遊歷福建後渡臺考察佛教規例,十三日 大稻埕許松英等人假王義興商店開餞別 宴,十五日搭船回國。

附錄二、光復前臺灣僧俗二眾赴普陀山一覽表

姓名	赴往時間	行程與活動
林汝梅、林 修梅	光緒十二年 (1886)	赴龍虎山面訪六十一代張天師,途經普陀 山朝聖。
林孝	光緒初、中期	兩度赴普陀山禮佛。
溫德貴	明治三十四年 (1901)	赴大陸督刻鸞書,並至龍虎山向張天師求 符,途經普陀山進香。
陳漱及女弟 子	明治三十九年 (1906)	赴普陀山朝聖,拜法丽寺住持通慧為師, 授法號「根傳」,其道場淨業寺便屬其派 下。
陳漱、鄭毓 臣、鄭玉釵	明治四十年 (1907)	迎奉新竹竹蓮寺觀音至普陀山進香,鄭毓 臣與法雨寺僧人子清相善並留詩應和。
洪以南	明治四十三年 (1910)	赴普陀山禮佛。
善慧、劉金 清	明治四十四年 (1911)	(未詳)
孫心源	大正元年 (1912)	赴普陀山參禪學佛。
成圓	大正八年 (1919)	赴普陀山迎奉觀音佛像至台南開元寺。
鄭拱辰、鄭 肇基、周維 金、本圓等	大正九年 (1920)	經志圓和尚引領進香禮佛,鄭拱辰於悅嶺 禪院大方佈施、於法兩寺設千佛齋供僧、 會見普濟禪院連曦方丈並捐銀贈香。
*邱澤民	大正十二年 (1923)	於新店建「元一講堂」,供普陀山觀音,或 為先前赴普陀山進香時所迎。
新竹竹蓮寺	大正十三年 (1924)	迎奉竹蓮寺觀音至普陀山進香。
*許松英	昭和元年 (1925)	赴普陀山進香。
*鄭拱辰	昭和十一年 (1936)	迎奉新竹竹蓮寺觀音至普陀山進香。
莊玉坡	昭和十二年 (1937)	参加法雨寺七天水陸法會,受戒於法雨寺 副方丈惠寬門下。

說明:有標注「*」者,意為未確定成行否。

引用書目

- 一、原典文獻
- 1. 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,臺北,博揚出版社,2010年5月,第二輯,33冊。
- 王見川、李世偉等編,《民間私藏臺灣宗教資料彙編》,臺北: 博揚出版社,2009年3月,第一輯,34冊。
- 不著撰人,《清季申報臺灣紀事輯錄》,收於《臺灣文獻叢刊》, 247種,取自「中研院漢籍電子資料庫」。
- 4. 不著撰人,《能學師父五十二歲的紀念影集》,高雄:新超峰 寺,1990年。
- 5. 吳子光,《一肚皮集》,收於高志彬主編,《臺灣先賢詩文集彙刊》,第三輯,臺北:龍文出版社,2001年。
- 6. 周維金,《大陸遊記》,作者自印發行,1930年10月。
- 7. 林豪編纂,《澎湖廳志稿》,光緒十八年抄本,收於《中國方志 叢書·臺灣地區》,第19號,臺北,成文出版社印行。
- 8. 徐壽,《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》,1932年。
- 9. 莊英章編纂,《新竹市志》,新竹市政府編印,1997年。
- 10. 施德昌,《紀元二千六百年紀念臺灣佛教名蹟寶鑑》,昭和十六 年(1941)。
- 11. 施瓊芳著,黃典權點校,《石蘭山館遺稿》,收於高志彬主編,《臺灣先賢詩文集彙刊》,第一輯,臺北,龍文出版社,1993年。
- 12. 連橫,《雅言》,收於《臺灣文獻叢刊》,166種,取自「中研院 漢籍電子資料庫」。
- 13. 連橫;《雅堂文集》,收於《臺灣文獻叢刊》,208種,取自「中研院漢籍電子資料庫」。
- 14. 煮雲法師,《南海普陀山傳奇異聞錄》,臺中,淨願寺印經會, 1994年。

- 15. 《漢文臺灣日日新報》
- 16. 《臺灣日日新報(漢文版)》
- 17. 鄭毓臣,《浯江鄭氏家族》,採陳澤主編,《影本浯江鄭氏家乘》版,臺中,臺灣省文獻會,1978年6月。
- 18. 釋煮雲,《煮雲法師全集》,高雄,鳳山佛教蓮社,1988年。

二、近人論著

- 1. 丁敏,〈煮雲法師的佛教經驗與佛教事業〉,《中華佛學學報》, 12期,1999年。
- 2. 于君方著,陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯,《觀音—菩薩中國化的 演變》,台北,法鼓文化出版社,2009年7月。
- 3. 王見川,〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉,《竹塹文獻》,38期,2007年4月。
- 4. 王見川,〈從新史料看清代臺灣佛教〉,《圓光佛學學報》, 18 期,2011年12月。
- 5. 王見川,〈光復前一善堂、證善堂與新竹大家族:兼談周維金 《大陸遊記》〉一文,《竹塹文獻》,38期,2007年4月。
- 6. 王見川,〈清末日據初新竹的道士與張天師:兼談其時臺灣北部 宗教人物的「龍虎山朝聖」〉,收於黎志添主編,《十九世紀以來 中國地方道教變遷》,香港:三聯書店有限公司,2013年。
- 7. 仇德哉,《臺灣廟神大全》,臺北:作者自印發行,1985年10月。
- 8. 朱蔣元,《臺灣佛寺名剎》,臺北,華宇出版社,1988年。
- 9. 江燦騰,《日據時期臺灣佛教文化發展史》,臺北:南天書局, 2001年。
- 10. 李世偉、王見川,〈日治時期臺灣佛教的認同與選擇—以中臺佛教交流為線索〉,收於李世偉,《臺灣佛教、儒教與民間信仰—李世偉自選集》,臺北:博揚出版社,2008年。

- 11. 李世偉、〈臺灣觀音感應故事及其宗教意涵〉、收於李世偉、《臺灣佛教、儒教與民間信仰—李世偉自選集》、臺北:博揚出版社,2008年。
- 12. 宮本延人,《日本統治時代における台灣寺廟整理問題》,奈良: 天理教道友社,1988年4月。
- 13. 徐亞湘,《日治時期中國戲班在臺灣》,臺北:南天書局,2000 年。
- 14. 陳清香,〈大溪齋明寺的傳承宗風〉,《中華佛學學報》,13期, 2000年
- 15. 趙洪英、徐亮、〈普陀山觀音信仰的歷史、傳說及其影響〉、《民 俗曲藝》、138期、2002年12月。
- 16. 鄭寶珍,《日治時期客家地區鸞堂發展:以新竹九芎林飛鳳山代 勸堂為例》,桃園:中央大學歷史研究所碩士論文,2008。
- 17. Michael Saso, *The teachings of Taoist Master Chuang*(New Haven:Yale University Press)臺北,南天書局,1978年複印本。
- 18. Paul R. Katz, "An Unbreakable Thread? Preliminary Observations on the Inter-action between Chinese and Taiwanese Religious Traditions under Japanese Colonial Rule",《臺灣宗教研究》,11卷2期,2012年12月。