

從臺閩日佛教的互動看尼僧在臺灣的發展

釋慧嚴

中華佛學研究所副研究員

提要

臺灣的佛教史走到二十世紀末葉時，尼僧在臺灣社會無論是推動教育、慈善、環保方面都有傑出的表現，這是因為尼僧的教育、素養的水準，均達到社會要求的標準。然而如此的水準，固然是奠立在臺灣當前的教育普及上，但亦不得忽視其歷史背景。臺灣的佛教雖說有四百多年的歷史，但是在紀元 1895 年日本治臺為止，臺灣並沒出現過偉大的僧侶。或許這是因為與臺灣不需要有高僧的環境有關，但也是與當時的臺灣佛教界尚無傳戒的道場，僧侶必需至福建鼓山受戒，才能取得僧侶身份，加上當時的中國佛教界是相當衰頹有關。

不過日本治臺以後，致力於教育，又大正 6 年的臺灣佛教中學林、大正 10 年的南瀛佛教會相繼成立，以培養臺灣佛教界僧侶、齋友為目的，還有臺灣寺院也能獨立傳起戒來。因此拙文從如此的角度來探討，此一時代臺閩的佛教交流，即臺灣佛教僧侶赴鼓山受戒的情形；明治 42 年之後，臺灣寺院傳戒的情況、大正 8 年比丘尼的出現，隨之三大尼僧道場的成立，以及尼眾的發展等的課題。

關鍵詞：1.外江僧 2.本地僧 3.臺灣尼僧初現 4.臺灣傳戒 5.三大尼僧道場

前 言

有一次與臺北市善導寺故董事長妙然長老敘談，言及臺灣佛教的未來時，妙公說：「日後的臺灣佛教，將是尼眾的天下。」妙公的看法，筆者認為可能性是很大的。放眼看今日的臺灣佛教界尼僧的人數，雖因無確實的調查，不敢遽下斷言，不過如果從每年受三壇大戒比丘、比丘尼人數的比例大約是一比四（依據淨心長老的說法），就可知道在人數上比丘尼四倍於比丘。除人數之外，比丘尼教育素質不亞於比丘，其中大學、研究所畢業的，也不在少數，現在於各大學就讀或留學國外者亦有；其為教奉獻的悲願也不讓鬚眉，吃苦耐勞的精神更是一般比丘所不及。加上臺灣社會的多元化，男女平等的觀念，影響尼僧在臺灣的社會，可憑著一己的學歷、經歷以及對社會回饋的熱忱，取得社會人士的尊重。其中，如曉雲尼師創辦了屬於臺灣佛教界的第一所大學——華梵大學；證嚴尼師領導著聞名國際的慈濟功德會，其相關事業有慈濟醫院、慈濟大學等；還有悟因尼僧的香光尼僧團。此外，尼僧在一般非屬佛教界經營的大學任教者，有臺灣大學的恒清尼師，以及拙者也服務於中央、清華大學歷史研究所。如此尼僧在臺灣的社會，受到某種程度的認定，改變一般人對出家人的刻板印象，筆者認為形成如此情況，應該有其時空背景才對，因此在拙文中，筆者將就此時空背景作一探討。為了解此時空背景，不得不將觸角伸至紀元 1895 年，也就是在甲午戰爭之後所簽定的馬關條約，當時的滿清政府將臺灣割讓給日本，從此開啟了臺灣、日本佛教界的交流。在此之前，也就是明鄭以來閩南人陸續移民到臺灣，閩南佛教隨著移民也被傳入臺灣，如此紀元 1895 年之後，臺閩日的佛教產生了互動，臺灣佛教在傳自閩南的傳統佛教與日本現代化的佛教界中激盪，其結果臺灣佛教界也逐漸現代化，特別是尼僧的出現，以及其人數的倍增，教育水準的提昇，形成尼僧獨立自主的局面，這是臺灣佛教的特色之一。為了解在如此的時代變局中，尼僧的成長因素，拙文將從臺閩日佛教界在此時代的互動情形來作探討，包括了當時臺灣總督府的政策，人員的交流如經由受戒、傳戒、留學所帶來的影響力。其順序為臺閩日佛教的交流；朝向獨立自主的臺灣佛教；三大尼僧道場；尼眾的發展。在此須先置一言的是關於臺閩日佛教的交流，筆者自紀元 1996 年至 1998 年先後於《中華佛學學報》發表了題為〈明末清初閩臺佛教的互動〉、〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——曹洞宗為中心——〉，及〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉的三篇論文，請讀者參考之。

一、臺閩日佛教的交流

談到臺灣佛教的源流，依據諸種資料，如大正 8 年（紀元 1919）三月臺灣總

督府出版的《臺灣宗教調查報告書》第一卷(以下簡稱《報告書》)、增田福太郎氏《東亞法秩序序說、南島寺廟探訪記》(以下簡稱《探訪記》、ダイヤゴド社、昭和 17 年紀元 1942 年 4 月 30 日)、《臺灣本島人の宗教》(臺南州衛生課、昭和 12 年紀元 1937 年)、《南部臺灣誌》(臺南州共榮會編、1934 年 9 月、南天書局於 1994 年 9 月複印)、〈臺灣に於る宗教の概要〉(《南瀛佛教》11 之 3)、李添春氏〈臺灣佛教の特質上、下〉(《南瀛佛教》18 之 8、9)的話,可以知道閩南佛教是臺灣佛教的源流之一,這是上述諸資料的一致說法,在此舉二、三例來作說明。

《臺灣宗教調查報告書》云:

然臺灣佛寺皆屬福州鼓山末流,而鼓山湧泉寺以禪的寺統混和淨土思想者。
(頁 21. 自譯)

《南部臺灣誌》中云:

本島的佛教,傳自福建鼓山、西禪二叢林。康熙、乾隆年間奉佛的官紳建立寺刹,延請二叢林道德崇高的出家人到臺灣住持寺刹。嘉慶以後,禪規大弛僧綱落地,窮夫寒貧之徒,剃髮法衣,作度日之計。佛燈頓滅,大寺巨刹或廢或存。其存者頽廢荒寥,徒留亡教之遺。(頁 469. 自譯)

《臺灣本島人の宗教》亦云:

臺灣寺院大抵為南支的鼓山湧泉寺或怡山長慶寺等的末徒所開拓,皆屬禪宗,但非如內地禪宗純乎,而是混合淨土的教義。(頁 20. 自譯)

由以上資料,我們可以清楚地知道臺灣的佛教,自明鄭時期至清朝末葉為止,大都傳自福建的鼓山湧泉寺及怡山長慶院即西禪。¹不過基於史料的不足,在此時代往來臺閩的僧侶無法確認其生平,但在同治以後有史料可考的,倒是不少,今將之敘述於下:

、開元寺系統者

- (1) 榮芳師(紀元?~1882)字達源,臺灣鳳山縣人氏,生道光間,自幼出家,詣鼓山湧泉寺授戒,後到嵩山少林寺修禪學武,故精拳法,通禪理。……前

1 參考拙文〈明末清初閩臺佛教的互動〉(《中華佛學學報》第 9 期,頁 219~221,民國 85 年 7 月)。

清同治間歸臺，為開元寺住持。²

- (2) 玄精師 (紀元 1875~1921) 俗姓蔡名漳，鹽水港布袋嘴 (新營) 的人，生於光緒元年 (紀元 1875)，資性俠直，精通法術，世人稱為蔡真人。二十一歲歸依龍華佛教，師事西港庄信和堂的黃普宗，後投開元寺成為傳芳師的弟子，不久渡鼓山受戒，於明治 36 年 (紀元 1903) 成為開元寺的住持。³
- (3) 傳芳師 (紀元 1855~1918)，字清源號布聞，出生於咸豐乙卯 (5 年紀元 1855) 2 月 15 日，俗姓陳名春木，臺南府上橫街人。光緒 7 年 (紀元 1881) 二十七歲，得榮芳師的介紹，投禮鼓山湧泉寺維修師出家，得戒於怡山長慶寺的復翁師。返回湧泉寺後，初隱舍利窟修禪，繼而遊興化，歷住泉州崇福、承天兩寺後，復返湧泉寺。迨至紀元 1913 年應開元寺監院成圓師之請，返臺任該寺住持之職。⁴ 傳芳師圓寂之後開元寺的住持是成圓師 (大正 8 年《開元寺同戒錄》)。
- (4) 義敏師 (紀元 1875~1947)，俗姓周名春木，童年投臺南開元寺，依妙諦上人祝髮出家，二十一歲 (即紀元 1895 年) 求戒於鼓山湧泉寺。歸臺後，駐錫臺南開元寺弘法有年。於民國前 4 年 (紀元 1908 年) 率領其高足永定和尚等，振錫於大崗山，⁵ 中興大崗山佛教聖地，重建超峰寺等數處道場，此為大崗山本山法派之由來也。⁶
- (5) 本圓師 (紀元 1882~1947) 俗姓沈，基隆市人。十六歲時 (紀元 1897 年) 拜基隆清寧宮住持釋元精為師，紀元 1898 年善智、妙密二師回臺於清寧宮弘法，本圓與善慧二師同時親近之。1900 年得戒於鼓山湧泉寺振光老和尚座下；1908 年返臺；1910 年臺北五股觀音山凌雲禪寺寶海師圓寂，接任凌雲寺住持，後發展成北臺灣三大道場之一。⁷

2 鄭卓雲氏〈臺南開元禪寺沙門別傳〉(《南瀛》卷 9 之 8，昭和 6 年 9 月 15 日)。

3 前揭鄭氏文

曾景來氏《臺灣宗教と迷信陋習》〈開元寺物語〉，臺灣宗教研究會，昭和 13 年 11 月 5 日。

曾氏此文原載於臺灣時報昭和 12 年 4 月號，後又以〈開元禪寺記略〉發表於《南瀛》卷 15 之 12，昭和 12 年 12 月 1 日。

4 前揭鄭氏文。

參考陳聖璋氏〈福州鼓山湧泉寺與臺灣佛教寺院之關係〉(《福田雜誌》107 期，民國 84 年 5 月 15 日)。

5 請參考注 1 拙文，該期學報頁 229。

6 《慈恩拾穗》頁 177 〈義敏上人行化記〉、高雄弘法寺民國 65 年 11 月 20 日。

7 請參考注 1 拙文，該期《學報》頁 230。又臺北觀音山凌雲禪寺大正 12 年 (紀元 1923) 同戒錄。

- (6) 得圓師 (紀元 1882 ~ 1946) 字印如，俗姓魏，名松，嘉義縣店仔馬稠後人。光緒 25 年 (紀元 1899) 18 歲歸依龍華佛教，同 38 年 (紀元 1905) 禮開元寺住持玄精師為剃度師，翌年紀元 1906 年與捷圓師同往鼓山湧泉寺得戒於妙蓮老方丈。住湧泉寺 1 年，後遊學於泉州崇福寺，宣統元年 (紀元 1909) 回臺，大正 10 年 (紀元 1921) 8 月，繼任開元寺住持。⁸
- (7) 捷圓師 (紀元 ? ~ 1948)，俗姓周名獅，臺南市安南區海尾人。13 歲禮玄精師出家，紀元 1906 年與得圓師同往鼓山湧泉寺受戒，宣統 2 年 (紀元 1910) 回臺之後，於大正 5 年 (紀元 1916) 任臺南竹溪寺住持。⁹
- (8) 照圓師俗名楊庭，二十五歲時，往福建省閩侯縣鼓山湧泉寺出家。昭和 6 年 11 月回臺。(《南瀛》卷 11 之 4，頁 49)

、靈泉寺系統者：

- (1) 善智師字常慧 (紀元 1852 ~ 1906) 俗姓胡名阿紅，基隆市草店尾人，三十八歲以前，仍拜在基隆當地龍華教派掌教，也就是代明宮源齋堂張太空普漢為引進。光緒 17 年 (紀元 1891) 39 歲，與同參參妙 (妙密 ?) 同往福建鼓山湧泉寺受具足戒，禮景峰老和尚為師。.....紀元 1898 年相偕回臺灣，駐錫基隆市玉田街奠濟宮 (俗稱聖王公廟) 的後殿清寧宮。紀元 1904 年，帶善慧、善性等多人往福建鼓山湧泉寺受妙蓮老和尚之具足戒。¹⁰
- (2) 善慧師 (紀元 1881 ~ 1945) 俗姓江名清俊，基隆市人。紀元 1896 年，隨其母歸依龍華佛教，拜基隆市代明宮源齋堂張太空普漢為引進 紀元 1904 年二十四歲，由善智師引導至鼓山，禮景峰和尚出家，法名常覺，並受具足戒，嗣即返臺，弦開法化，與善智師同受時人譽為臺疆二甘露門。善智師圓寂後，負起興建靈泉寺之責，後使靈泉寺成為北臺灣三大佛教道場之一。¹¹
- (3) 德馨師 (紀元 1882 ~ 1952)，俗姓邱名媽盛，基隆市人，紀元 1900 年 18

8 同注 7，《學報》頁 231。

9 同注 8。

10 李添春氏〈臺灣佛教史資料上篇曹洞宗史〉(《臺灣佛教》卷 25 之 1 頁 4，民國 60 年 11 月 30 日)。

闕正宗氏〈基隆月眉山靈泉寺上〉(《菩提長青》314 期，民國 84 年 6 月 20 日)。

11 參考拙文〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉(《中華佛學學報》第 11 期頁 133 ~ 143；民國 87 年 7 月)

《臺灣佛教名剎後部》頁 29。

前揭李添春氏文

關於善慧師的受戒，若依《敕賜鼓山湧泉寺同戒錄》，是於光緒 21 年 (紀元 1905) 得戒和尚是妙蓮老和尚。

歲時依善智師出家，紀元 1906 年得戒於鼓山湧泉寺妙蓮老和尚。¹² 大正 15 年 (紀元 1926) 10 月 10 日繼前任住持林妙元之後就任臺北寶藏寺住持，昭和 5 年 (紀元 1930) 任靈泉寺住持之職，昭和 7 年 (紀元 1932) 為基隆市寶明寺副住持，同 10 年 (紀元 1935) 為汐止街靜修院主任，13 年 (紀元 1938) 兼任士林街啟明堂管理。¹³

- (4) 德融師 (紀元 1884 ~ 1977) 俗姓沈名阿番，紀元 1900 年十六歲時皈依龍華齋教，為源信堂的信徒。1907 年依善慧師出家，該年赴鼓山湧泉禪寺受具足戒。因精通日文，故為靈泉寺善慧師與日本總督府或在臺曹洞宗溝通的橋樑。1908 年赴日留學，1909 年入曹洞宗第一中學林讀書，可惜因靈泉寺的需要，中途輟學返臺，輔助善慧師在臺灣佛教中學林的校務推廣等的工作，貢獻很大。昭和 13 年 (紀元 1938) 奉日本曹洞宗管長之命，任靈泉寺住持。¹⁴

、法雲寺系統者：

- (1) 妙果師 (紀元 1884 ~ 1963) 派名騰悟，號西來，中壢郡安平鎮人，紀元 1902 年十九歲依覺力師披剃出家，二十九歲大正元年 (紀元 1912) 4 月 8 日得戒於鼓山湧泉寺的振光老和尚，大正 2 年 (紀元 1913) 迎請鼓山的覺力師來臺，共創苗栗大湖郡下法雲禪寺，大正 5 年 (紀元 1916) ，創建圓光寺於中壢。¹⁵
- (2) 妙吉師 (紀元 1903 ~ 1930) 派名騰照，號瑞祥，新竹州人，大正 6 年 (紀元 1917) 出家於法雲寺禮覺力師為剃度師，大正 10 年 (紀元 1921) 得戒於鼓山振光老和尚。後遊學於閩南佛學院，華嚴大學，大正 14 年 (1925) 畢業返臺，旋赴東京參加東亞佛教大會，返臺後熱衷於各地從事演講。¹⁶

12 前揭李添春氏文。

13 《臺北州下に於る社寺教會要覽》寶藏巖、臺灣社寺宗教刊行會，昭和 8 年 3 月 15 日。

14 前揭李添春氏文。

15 昭和 3 年的《觀音山法雲禪寺菩薩戒同戒錄》。

《臺灣佛教寺院庵堂總錄》創建圓光寺是在 7 年，而禪慧師《覺力禪師年譜》則作 6 年。

16 前揭法雲禪寺昭和 3 年同戒錄。

羅妙吉〈東方籌建佛教唯心大學校序〉：「妙吉童年遊學中華，去年 (大正 14 年) 大學畢業返臺，旋復赴東京東亞佛教大會。」(《南瀛佛教會會報》卷 4 之 4，頁 28，大正 15 年 7 月)

〈有志僧歷遊海外〉：去年於支那某佛教大學畢業返臺之羅妙吉氏，前開全臺第一回佛

- (3) 真常師 (紀元 1900 ~ ?) 派名今圓，新竹關西人，大正 4 年 (紀元 1915) 十六歲投大湖法雲寺覺力長老門下，禮達聖師出家，大正 8 年 (紀元 1919) 得戒於鼓山振光老和尚。後留學於閩南佛學院，昭和 8 年 (紀元 1933) 為臺中后里毘盧寺的囑託教授，著有《佛學淺要》一書。¹⁷

以上列舉諸師往鼓山湧泉寺受戒及往閩南佛學院留學的史實，其前往鼓山的年代，約在妙蓮地華至振光古輝任方丈，紀元 1854 年至 1924 年，¹⁸ 正值清末民初的時期，而諸師前往鼓山的目的，可說大都是為了受戒取得僧侶的身份，為什麼？因為此時臺灣佛教界還沒出現有足夠條件傳戒的道場。關於這一點，《報告書》中云：

然元來臺灣無傳法授戒的大道場，凡本島僧侶之上乘者，皆以遊鼓山而彼等亦不致敢想說法布教，只依樣於龕前看經禮拜而已。然彼等多數嚴守持齋，不娶妻，慎嫖賭，不違戒律這些方面是遠在內地 (指日本) 僧侶之上。(頁 72 . 自譯)

又云：

想記述臺灣僧侶，到福州鼓山接受戒牒的狀況。臺灣人而想成為有相當地位的僧侶者，必定要赴福州鼓山受戒，得到僧侶的資格。這在現時的制度裡，身為臺灣僧侶，是因非得要這樣資格的公認不可，不如此的話，難以得到世間一般信徒的信賴，留錫鼓山者三年為一期。一年沙彌戒，二年比丘戒，三年而成菩薩戒。修行無過失者，慣例是一年進一階，三年滿時允許退山。三年後授戒圓滿者，稱之為和尚，取得住持的資格。還有想成為大和尚者，不可不再進一級。授戒費約要四、五十圓，其時期定為每年陰曆四月八日及十一月十七日二次，豫先於鼓山湧泉寺廣告之，所有的初出家僧等參集之。授戒行狀日數是七

教講演後，常在自寺，讀習經文 (前揭會報，頁 39)。

妙吉師圓寂於昭和 5 年《南瀛》卷 8 之 5，頁 34，昭和 5 年 5 月 1 日)。

達虛師 (海濱日記四)：其中為求學問而來，既畢業於佛學院的則有真常、達玄、妙吉、恒懷、真實、覺耀、眼淨、玄妙諸師 (《南瀛》卷 14 之 3，頁 30，昭和 11 年 3 月 1 日)。

17 前揭法雲禪寺昭和 3 年同戒錄。

注 16 之達虛師 (海濱日記四)。

《南瀛》卷 11 之 2、頁 47「雜報、后里毘盧寺新刊《佛學淺要》欲分贈全島」，昭和 8 年 2 月 1 日。

18 請參考拙文〈明末清初閩臺佛教的互動〉(《中華佛學學報》第 9 期，頁 235~238，民國 85 年 7 月)

日，而於此間，教導僧侶該有的行為二百五十戒。最後一日稱為授戒記，於頭頂上點了三個乃至十二個灸。……還有在授戒中，想當戒元及都戒元者，必須招待同期的受戒者。又想作大和尚者，必須公布奉獻五百圓的淨財。因為不堪於負擔其費用的緣故，得此等稱號者，極為稀少。(頁 72~73 . 自譯)

此《報告書》是出版於大正 8 年 (紀元 1919) 3 月，而此《報告書》是因大正 4 年 (紀元 1915)，臺灣發生了西來庵事件。由於此事件與在家佛教即齋教有密切關連，因此臺灣總督府對臺灣舊有的宗教，實施全面的調查而作成的《報告書》。¹⁹ 因此《報告書》的內容，實足以反映大正時代以前臺灣宗教的實況，當然也包含佛教在內。依據《報告書》的話，可以知道當時臺灣尚無傳法授戒的道場，臺灣僧侶想取得僧侶的身份，只有選擇到鼓山去受戒。不用說，這些到鼓山去受戒而回臺灣的僧侶，其身份地位自然與眾不同，除了較易取得社會大眾的信賴之外，也是能身居住持地位的保證。曾景來氏在《臺灣宗教と迷信陋習》開元寺物語²⁰ 中說：「據聞大正 7 年釋傳芳師辭退住持的職務為止，開元寺的歷代住持都是於福建省閩縣鼓山湧泉寺受戒修學的。」(頁 330 . 自譯)

又從筆者上述所列舉的諸師略歷來看，傳芳師時代以後的開元寺歷代住持以及與開元寺有聯絡的重要寺院如大崗山超峰寺、竹溪寺的住持，都是到鼓山受戒的。此外靈泉寺、法雲寺當然也不例外。不過在此值得注目的，是如此的情況正也告訴我們，當時臺灣佛教僧侶並不是人人出家之後，都能經歷戒場生活的。一趟鼓山之遊，除了要旅費之外，尚須四、五拾圓的受戒費，當時四、五拾圓可不是小數目，可能不是一般出家僧侶能負擔得起的。或許是如此的情況，形成臺灣佛教僧侶中有外江僧、長毛僧、香華僧、長毛僧道士的不同身份。這些僧侶的身份名稱，是代表什麼呢？在此先依增田福太郎氏²¹ 的《探訪記》介紹於下：

臺灣僧侶中有外江和本地之別，外江僧侶者，是言在支那的大叢林裏修行過的人，是住在寺廟，菜食無妻。但本地的僧侶者，是在臺灣修行的，可分為出家僧、香花僧、長髮僧。長髮僧普通也叫長毛僧是辮髮的俗人，參與喪葬儀式

19 請參考拙文〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向，以曹洞宗為中心〉(《中華佛學學報》第 10 期，頁 280~281，民國 86 年 7 月)。

20 此文作者原載於臺灣時報昭和 12 年 4 月號，後以〈開元禪寺記略〉發表於《南瀛》卷 15 之 12，昭和 12 年 12 月 1 日。

《臺灣宗教と迷信陋習》，臺灣宗教研究會，昭和 13 年 11 月 5 日出版。

21 臺灣總督府對臺灣舊有宗教作第二次調查，時調查主任是增田福太郎，助理是李添春，時間是昭和 4 年 (紀元 1929) 起五年計劃 (《南瀛》卷 7 之 3，頁 57，昭和 4 年 5 月)。

者，肉食帶妻，住於市井，一名叫僧士，多屬漳州人系統。(頁 10 . 自譯)

又《報告書》中，也作了如下的介紹：

臺灣僧侶中，有外江和本地之別，云外江的僧侶者，是在支那大叢林修行過的人，致於說本地的僧侶者是在臺灣修行的人。……長毛僧又叫長髮僧，或對沙門而稱緇門，對道士叫僧士，多屬漳州人系統。(頁 96 . 自譯)

長髮僧住於市井，應眾庶之請託，行葬儀或當祭儀作當事者的補助。(頁 76 . 自譯)

根據《報告書》及《探訪記》，可以知道外江僧者，是指的曾到中國大叢林參學過的僧侶，不過實際上是指的到鼓山受戒參學或來自鼓山的僧侶及其子孫而言。依據李添春氏的說法：「日本領臺前後，來自對岸福州鼓山寺的僧侶，頻繁地來往於臺閩之間，現在散住在全島各地的僧侶，大部份是在此時渡臺僧侶的子孫，其人數約有三四百名之多。」²² 再由李添春氏借用《南瀛》卷 5 之 4，頁 61，總督府自大正 15 年至昭和元年調查結果的總計表，是專指外江僧來看，可以知道昭和元年末的外江僧人數計有 409 位，而其分屬於五大寺院，即臺北凌雲禪寺、基隆靈泉寺、新竹法雲寺、臺南開元寺、高雄超峰寺等，此都是福州鼓山的末派。²³

至於長毛僧、香花僧，說是屬於本地的僧侶。所謂本地的僧侶，我想是指的沒有力量到對岸去受戒參學的人，其人數也依上述總計表的話，總計有 324 位。比外江僧來說是少了一點，但也不少。這些僧侶的工作，長毛僧已如《探訪記》、《報告書》中所述，至於香花僧，李添春氏介紹說：「所謂香華僧者，本島人僧侶，這一類的人，雖住寺廟，但基於寺院財政都被管理人掌控，出家人在衣食上也感到不自由的情況之下，無暇研鑽佛教教理，只孜孜於為俗人祈禱引導，遂致如道士似的成為職業化。」²⁴ 依李氏的介紹，香華僧，也就是今日我們一般所說的經懺僧。也如《報告書》中所說：「只能在本島依師僧讀誦《禪門日誦》或《日課便蒙》之文，學習普通儀式的本地僧。」(頁 74)。雖說外江、本地，而實際上的差別，只是在於有否受戒而已。沒有能傳法授戒的道場，這在臺灣佛教界而言，表示它未能完全獨立，必須仰賴鼓山而生存，當然發展也受了影響。不過如此的情況，到了大正時期，出現了改觀的環境。這是由於大正 6 年曹洞宗臺灣佛教中學林的成立；臨濟宗妙心寺派於大正 7 年也創辦了鎮南學林；淨土宗也在大正 8 年 4 月，開設臺南

22 李添春氏〈臺灣佛教の特質上〉(《南瀛》卷 18 之 8，頁 10，昭和 15 年 8 月 1 日)。

23 同注 22。

24 李添春氏〈臺灣佛教の特質下〉(《南瀛》卷 18 之 9，頁 14，昭和 15 年 9 月 1 日)

學堂於臺南，對臺灣僧侶實施宗門的教育 (《報告書》頁 75)。這三所宗門學校在日後，雖有鎮南學林合併於臺灣佛教中學林，而且中學林也改制，逐漸成為以一般人民子弟為對象的學校，但其創校初期所發揮的功能，委實不能忽視。²⁵ 還有南瀛佛教會成立之後，在各地舉辦的講習會，也是提昇臺灣佛教僧侶素質的要素之一，這些因素促使臺灣所謂五大寺院，逐漸有能力應時舉辦傳戒大會。這也就是說，在日本領臺之前，臺灣僧侶中稍具有知識身份者，除了少數的例外之外，均是受戒於福州鼓山湧泉寺或是來自鼓山的，如法雲寺的開山祖覺力師。雖然這類人數並不多，但在日本領臺之後，由於他們經常與日本佛教界人士接觸，進而合作，加上他們與鼓山的關係也似不錯，以至於有能力在臺灣當地傳戒。茲依相關史料，將當時五大寺院傳戒的年代及相關事宜，簡述於下。

二、朝向獨立自主的臺灣佛教

、臺南開元寺：

大正 6 年 (紀元 1917) 12 月 17 日開授戒大會。²⁶

大正 8 年 (紀元 1919) 11 月開四眾戒大會。傳戒大和尚：傳芳和尚字清源，號布聞。(大正 8 年《開元寺同戒錄》)

昭和 9 年 (紀元 1934) 冬，開元寺落成授戒。(開元禪寺授戒會記錄)

臺南開元禪寺去冬為彌勒殿及大講堂等改備落成，所建七天傳戒大法會。…… 12 月 16 日 (舊曆 11 月 10 日) 至 24 日 (舊曆 18 日) 戒壇設在三寶殿後的法堂，堂中正面列傳戒大和尚及羯磨阿闍黎、教授阿闍黎三大帳座，左右列尊證席位，下敷各戒子位的蒲團，壇前左邊掛一片大紅牌上面寫的是法務時間及戒師芳名。……

經普淨書記點名，比丘三十一人、比丘尼八十三人、優婆塞三十人、優婆夷一百零六人、四眾合計二百五十名，由專圓當家師及復妙知客師引率，送進禪堂交開堂師領入安定位次。……²⁷

慧雲師〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉云：甲戌冬 (紀元 1934) 臺南開元寺落成

25 參考注 19 的拙文 (《中華佛學學報》第 10 期，頁 304 ~ 307)。

26 《臺南開元寺奉迎日皇牌位並受戒大會紀念集》，臺南開元寺。

27 《南瀛》卷 13 之 2，頁 41，昭和 10 年 2 月 1 日。

授戒法會，走函邀余同助戒會乃得重遊臺灣之緣。²⁸

、臺北觀音山凌雲禪寺

大正 12 年 11 月 11 日首傳三壇大戒，受戒者七百之眾。（臺北觀音山凌雲禪寺同戒錄序）

爰以大正 12 年癸亥之冬 11 月 11 日，開設一週開四眾戒壇，十方男女虔誠頂禮，同來受戒者七百之眾。

傳戒大和尚：真空字本圓，得戒鼓山振光老和尚。

說戒大和尚：策堂，臺北圓山護國禪寺住持。

羯磨阿闍黎：巖西字聖恩，福州鼓山湧泉寺老和尚。

教授阿闍黎：宏悟字圓瑛，浙江寧波接待寺住持。

導戒阿闍黎：露堂字善慧，基隆靈泉寺住持。

證戒阿闍黎：復願字覺力，新竹大湖法雲寺住持。

尊證阿闍黎：閒雲字妙禪，新竹獅山金剛寺住持。

尊證阿闍黎：釋承薰，花蓮港東臺寺住持。

尊證阿闍黎：鈴木雪應，臺北北投鐵真院住持。

尊證阿闍黎：印如字得圓，臺南開元寺住持。

尊證阿闍黎：伊東大器，基隆仙洞最勝院住持。

尊證阿闍黎：印心字照圓，廈門雷音寺住持。

尊證阿闍黎：印定字捷圓，臺南竹溪寺住持。²⁹

據筆者統計時，受戒弟子中，比丘八十三位，比丘尼五十八位。

、基隆月眉山靈泉寺

明治 42 年（紀元 1909）9 月 23 日首次傳在家戒。³⁰

大正 3 年春，舍利殿完成後，再為在家二眾舉辦第二屆傳戒大會。³¹

28 慧雲師〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉（《南瀛》卷 14 之 3，頁 54A，昭和 11 年 3 月 1 日）。

29 大正 12 年《臺北觀音山凌雲禪寺同戒錄》。

30 民國 44 年《曹洞宗靈泉寺同戒錄》李添春序靈泉禪寺沿革：先是前年（指宣統元年紀元 1909）9 月 23 日開第一次傳戒會，僅限於在家二眾，來山求戒者三十餘人，此為臺灣傳戒之發端，而且空前之盛舉。

31 同注 30 李添春序。但李添春氏〈臺灣佛教史資料上篇曹洞宗史〉作民國 2 年，應是錯誤。

大正 7 年，舉辦第三屆傳戒大會，亦限於在家二眾。³²

大正 15 年陰曆 4 月 4 日—8 日，靈泉寺 20 週年記年授戒會。³³

昭和 7 年 (紀元 1932) 陰曆 3 月 14 日起至 19 日止，於同寺開授三皈五戒法會。³⁴

昭和 15 年 (紀元 1940)，正逢善慧師六十花甲，為還曆紀念開四眾戒壇，時出家眾中，比丘 16 位，比丘尼 41 位。

傳戒大和尚：常覺字善慧，曹洞宗靈泉寺開山。

羯磨阿闍黎：即體字本圓，觀音山凌雲寺住持。

教授阿闍黎：演揚字德馨，曹洞宗寶藏寺住持。

尊證阿闍黎：常盛字善昌，曹洞宗法華寺住持。

尊證阿闍黎：字覺淨，西雲岩住持。

尊證阿闍黎：字雪凝，曹洞宗湧光堂住持。

尊證阿闍黎：演滿字德林，曹洞宗中禪寺住持。

尊證阿闍黎：寬悟字普覺，曹洞宗興隆寺住持。

尊證阿闍黎：寬懷字普提，曹洞宗靈泉寺監院。³⁵

昭和 17 年 (紀元 1942) 為第二代住持德馨師還曆紀念開四眾戒壇。³⁶

、苗栗大湖觀音山法雲寺

大正 7 年首次傳戒

大正 8 年是秋再傳戒法

大正 9 年，三傳，受皈依眾

大正 10 年，第四次傳戒

大正 15 年，又傳第五次戒法

昭和 2 年，續開第六次傳戒

昭和 3 年 2 月，第七次傳戒³⁷

昭和 3 年《觀音山法雲禪寺菩薩戒同戒錄》

32 同注 30 李添春序文。

33 《南瀛》卷 4 之 3，頁 36 (大正 15 年 5 月 20 日)：爰於陰曆 4 月 4 日起至 8 日止，開二眾之戒，演三聚之戒，備有衣具結緣。

34 《南瀛》卷 10 之 4，頁 59，昭和 7 年 5 月 1 日。同卷 10 之 6，頁 43，昭和 7 年 7 月 1 日。

35 同注 30，李添春序文。又昭和 15 年《曹洞宗靈泉寺同戒錄》。

36 同注 30，李添春序文。

37 《苗栗大湖法雲寺沿革》頁 2。

傳戒大和尚：復願字覺力號圓通，得戒鼓山本忠大和尚。

說戒大和尚：騰悟字妙果號西來，得戒鼓山振光老和尚。

證戒大和尚：騰照字妙吉號瑞祥，得戒鼓山振光老和尚。

羯磨阿闍黎：今振字達玄號清源，得戒九華山永泉大和尚。

教授阿闍黎：今圓字真常，得戒鼓山振光老和尚。

菩薩戒弟子參裔序：

昭和 3 年 (紀元 1928) 2 月為本山覺力大和尚傳受菩薩戒法之期。……方諸戒友之來本山也，異地相逢欣然二週，其間共聽戒法，同參禪理者，不可謂為偶然矣。……吾同戒友數百人。

、中壢圓光寺

昭和 11 年 9 月 27 日起至 10 月 3 日 (陰曆 8 月 12 日起至 8 月 18 日止) 傳授四眾戒法及諸律儀。

傳戒大和尚：法雲寺、圓光寺住持妙果師。

說戒大和尚：島田弘舟師。

羯磨大和尚：法雲寺副住持妙清。

教授大和尚：南瀛佛教會講師真常。³⁸

如以上所述，自明治 42 年 (紀元 1909) 起至昭和 17 年 (紀元 1942) 止，臺灣佛教界傳戒次數多達二十次，此外尚有大正 13 年 (紀元 1924)，由善慧師、覺力師、德馨師等所率領，出家眾人數多達 58 人，其中比丘 8 人，比丘尼 50 人的受戒團體，遠赴鼓山湧泉寺受戒的情形。³⁹ 據中華民國 13 年《敕賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》，我們可以知道此次的傳戒，其三師如下：

傳戒大和尚：古智字善慧，臺灣基隆郡人，得戒本山妙蓮老和尚。

羯磨阿闍黎：復願字覺力，福建惠安縣人，得戒本山本忠老和尚。

教授阿闍黎：演揚字德馨，臺灣基隆郡人，得戒本山妙蓮老和尚。

一見就可知道，此三師是來自靈泉寺派及法雲寺派。關於這次的傳戒，若根據《南瀛》卷 2 之 3、頁 22 (大正 13 年、5 月) 所云：

大正 13 年春，江善慧受振光和尚之聘，赴鼓山傳戒。

38 〈中壢圓光寺授戒法會〉(《南瀛》卷 14 之 9，頁 43，昭和 11 年 9 月 1 日)

39 民國 13 年《敕賜鼓山湧泉禪寺同戒錄》。

又云：

振光大和尚聘為今春戒會，忝列傳戒之任，忽憶落髮亦經二十載之紀念，偶題一絕。

又《南瀛》卷 2 之 5 . 頁 19 「善慧方丈蒞閩宣講佛教」(大正 13 年 10 月 13 日) 中云：

鼓山、怡山兩寺住持，敦請臺灣月眉山靈泉寺住持兼臺灣佛教中學林校長善慧方丈蒞閩，宣講佛教真理，連日三句鐘起，假座于山大士殿為講堂。查善慧方丈玄學淵深，明徹佛理，所辨(辦?)之切(功?)德林佛化社及青年覺社，頗著成績，歷遊各地，均為各界所歡迎，故于山道上聽講者絡繹不絕。

上述是大正 13 年，善慧師及覺力師率團赴鼓山授戒一事的相關史料。由此史料可知此次臺灣人僧侶五十八人的鼓山授戒，顯示出臺閩佛教因傳戒所促成的交流情形。此交流的關鍵人物是善慧師及覺力師。善慧師所住持的靈泉寺，先後在紀元 1909 年第一次傳在家二眾戒時，請鼓山湧泉寺聖恩師前來教導叢林行事法節儀式及佛事道場唱誦；⁴⁰ 紀元 1917 年，因慶祝新建的三塔落成而舉行水陸法會，為此法會請來中國七塔寺前住持岐昌老和尚即水月師及其徒靈意師及改革現代中國佛教的太虛大師主持，法會中太虛大師除了主壇之外，也從事弘法布教，並參訪臺灣佛教中學林，且南到臺中參觀佛教寺院，還有與日本人僧侶相敘交流，瞭解當時臺灣的佛教及日本的佛教。因此，筆者雖不敢斷言太虛大師的此趟臺灣遊，對他日後的改革中國佛教有多巨大的影響，但我想也不能說沒有吧！⁴¹

至於覺力師，他是來自鼓山湧泉寺的和尚，在來臺之前，就已任過鼓山監院之職，輔助古月方丈即振光古輝和尚，遠赴南洋諸島、菲律賓募款，並且到過日本神戶，在華僑界說法傳教六個月。紀元 1912 年，在弟子妙果師禮請下第二次來臺，並與妙果師共創法雲寺，後來法雲寺成為北臺灣三大佛教的重鎮之一，而且法雲寺派成為臺灣佛教四大派之一。還有因苗栗與新竹地緣的關係，新竹香山一善堂的齋姑拜他為師者不少。紀元 1925 年覺力師為她們爭取南瀛佛教會在一善堂，開辦女眾特別講習會，從 4 月 15 日起為期六個月。又紀元 1928 年(昭和 3 年)法雲寺第七次傳戒，根據同戒錄，時有二百十七位戒弟子，其中女眾弟子就多達一百九十七位，

40 參考拙文〈明末清初閩臺佛教的互動〉(《中華佛學學報》第 9 期，頁 230，民國 85 年 7 月)。

41 參考拙文〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉(《中華佛學學報》第 11 期，頁 138 ~ 頁 140，民國 87 年 7 月)。

而一善堂出身的有三十八位。又在法雲寺內設有女眾修行的研究院，⁴² 如此在同一個寺院道場，允許男女眾共修共住的情形，是否鼓山就有，目前不得而知？不過當時覺力師為女眾開啟了學佛的大門，是承受了相當的壓力。在原本是男眾僧侶天下的臺灣佛教界而言，這是難以避免的，因為一直到大正 7 年底為止，臺灣一直是無比丘尼存在似的，據《報告書》說：

在本島俗稱尼寺，有過著尼僧生活的婦女居住之，然而這些都是齋姑住的齋堂，而非認可的尼院尼僧。凡照之清律的僧尼者，不可不皈依佛教，受其戒，剃髮著僧衣，如新竹淨業院，具備寺院的格局，就是如在住的老婦，亦具尼僧的條件，可是其尚未落髮。總之臺灣可說無尼僧。（頁 76 . 自譯）

大正 8 年 3 月出版的《報告書》，對臺灣佛教界有齋姑即菜姑無尼僧存在的情形，作了如上的報告。據此報告，可以知道大正 7 年底以前，臺灣縱有帶髮修行的菜姑，但卻無落髮受具足戒的尼僧，應該是史實吧！在此值得注目的，是如此的現象，閩南也是相同。⁴³ 不過到了大正 8 年 11 月（紀元 1919）臺灣方面有了改變，根據大正 8 年《開元寺同戒錄》可以發現當時受比丘尼戒者有 79 位，由此可知 1919 年臺灣佛教界已出現了比丘尼。又昭和六年（紀元 1931），任職在新竹州內務部長的中島覺之氏〈佛教家の使命に就て〉（《南瀛》卷 9 之 5 . 頁 5）一文中說：

特別可說是本島的特色，是尼僧很多的事，此事與本島社會狀況照合，而有需要大大注意的地方。……（頁 5 . 自譯）

在本島女子出家而為尼僧，又食菜人是非常的多，可是說到如此多數的人出家的事情，我想不正好是說明女人的地位，實際上是那樣悲慘的事嗎？（頁 11 . 自譯）

上述中島覺之氏之文，告訴我們尼僧很多是臺灣佛教的特色，而臺灣尼僧多、菜姑多，正是反映女子在家庭社會遭遇悲慘的史實。在此先來談尼僧很多的層面，根據上揭的史料（頁 258~261），整理如下：

A 紀元 1919 年開元寺傳戒時，比丘八十四位，比丘尼七十九位。

B 紀元 1923 年觀音山凌雲禪寺傳戒時，比丘八十三位、比丘尼五十八位。

42 參考注 41。

43 《弘一大師集·文鈔篇》〈梵行清信女講習會緣起〉（臺灣蓮因寺，民國 83 年 7 月 20 日）。

南閩無比丘尼，常人謂為憾事……。

C 紀元 1924 年鼓山湧泉寺傳戒時，比丘八位、比丘尼五十位。

D 紀元 1934 年開元寺傳戒時，比丘三十一位、比丘尼八十三位。

E 紀元 1940 年靈泉寺傳戒時，比丘十六位、比丘尼四十一位。

從以上的數據來看，臺灣尼僧的成長速度是很快，而其成長的背景，是否如中島氏說的，是女子在家庭社會的悲慘命運所導致，在此暫且不論。不過當時在臺灣佛教界有三座尼僧的道場，它們是大崗山的龍湖庵、臺中后里的毘盧禪寺及臺北石壁湖山的圓通禪寺。

三、三大尼僧道場

、大崗山龍湖庵

上述三尼僧道場，首先就龍湖庵來作介紹，根據中國南普陀寺比丘慧雲撰 (大崗山龍湖庵萬年簿序) 的話，是這樣的：

予作應法沙彌時，即聞臺灣大崗山之名……己巳夏 (紀元 1929) 年來遊臺南，掛搭開元寺，會真常法師來訪後，同遊屏東諸佛剎，途中巡禮經大崗山……迨入龍湖庵，見莊嚴之氣象，知為女眾清修道場，禪誦殷懃，器畢無聲，恍然如入江南名寺，海外道場，實為甚難希有，不禁讚歎不置。歸國後忽忽六年，其印象猶依稀未失也。甲戌冬 (紀元 1934 年) 臺南開元寺落成授戒法會，走函邀余同助戒會乃得重遊臺灣之緣。值戒期完畢，龍湖庵諸道友，殷殷約遊，行腳往返，及於四次，與予之因緣，不圖為此之深也。……聞初創時，僅有女眾數人而已，今也食指千餘，為臺灣女眾最大之道場，遠近善女人之聞風來皈者，心悅誠服如水之就下。……大崗山龍湖庵建於明治 42 年 (紀元 1909 年) 春時永定上人卓錫超峰寺，未久，頻慮女眾無相當清修之所，乃於山南綠林幽處擇就勝地，築數間茅庵，暫作女眾棲身之所。越二年明治 44 年 (紀元 1911 年)，乃就山石改築佛殿，惟庵舍粗略，僅住女眾四、五而已。至大正 7 年 (紀元 1917 年) 春，來者漸眾，永定上人乃募集相當緣金，全部改築寺貌，頓然一新，時住眾已及三十餘人矣。大正 9 年 (紀元 1920 年)，由永智師渡華恭請會泉法師來山指導一切，智師旋即西逝，同年復由會公歸華，邊請會機法師同來，就新大殿講經，及指示修禪念佛儀式，禪林之制，始成雛形，乃設早晚五堂功課儀軌，女眾道心，益見精進。大正 13 年 (紀元 1924 年)，以發心者眾，乃議定同住清規三十條，立安單之制，為女眾

終身寄託之常住。⁴⁴

又高執德於〈高雄州下巡迴講演記〉中云：

(昭和 11 年紀元 1936 年) 2 月 21 日一行三名(指高氏、洪池氏及精道師)，往大崗山參詣。……有名的尼寺田仔湖龍湖庵是有好評。……又寺是在大崗山的山腰，視野很好的地方。站在庵前一看的話，可以看到右是鹿耳門，左是舊城半屏山(半屏山)，前是海，實在是好地方。……十幾年前認識的義敏大和尚聽到我們的來訪，而不顧微恙的法體立刻出來接待我們，實是不勝惶恐。此處是純女人修行的道場，有一百四十名修行者，平常就有好評的寺院。一日五堂功課，課誦三堂，念佛坐禪二堂，總計五堂，是相當忙碌。念佛與坐禪一起修行者，是純中國式的，當然此大崗山從前就經常有支那的法師在此處講經。良達法師啦、會泉法師啦、以及慧雲法師等多位法師來過。而因為皆以純支那式指導的緣故，現在仍然照樣實行者。……此方法是宋朝時代禪僧的修行方法，直到今日其流弊未絕。特別是如臺灣，因皆吸收中國的餘波的緣故，對此更是無判斷力。因為從只要是支那形式，什麼都無所謂，就直接輸入的緣故。……(自譯)⁴⁵

還有曾景來氏〈臺灣佛教資料，大崗山と超峰寺〉中云：

還有與福州湧泉寺是無本末的關係，可是直到領臺前為止，本寺在住的僧侶，一定一度往湧泉寺受戒，經二、三年間的修行，而再回來。一方面與臺南的開元寺是處於親密的關係，兩寺的僧侶相互往來，特別是祭典法會的場合，是相互合作。距離本寺南方三町的地方，有稱之為龍湖庵的尼寺，遠離俗塵的尼僧及優婆夷住在此處者，現在有百二十名，日夜五堂功課，於佛前讀經誦經禮拜，只管精進修行，實在是很殊勝。……遂於明治 43 年(紀元 1910 年)將之改築為煉瓦造瓦，受到寺廟建立的認可而為齋堂。⁴⁶

總合以上慧雲師、高執德師以及曾景來氏三人的見聞，再參考其它的史料，我們可以了解龍湖庵的成長情況及臺閩日佛教的交流。龍湖庵是永定師於紀元 1908 年任超峰寺住持⁴⁷後，為安置女眾而於紀元 1909 年，選擇了大崗山山腰建立的。之後

44 《南瀛》卷 14 之 3，頁 54，昭和 11 年 3 月 1 日。

45 《南瀛》卷 14 之 4，頁 22，昭和 11 年 4 月 1 日。

46 《南瀛》卷 16 之 12，頁 24~26，昭和 13 年 12 月 1 日。

47 參考拙文〈明末清初閩臺佛教的互動〉(《中華佛學學報》第 9 期，頁 229，民國 85

1910 年得到寺廟建立的許可，1911 年就山石改築佛殿，時龍湖庵女眾僅四、五人而已。時至 1917 永定師才募到相當的金額將之改建，當時住眾有三十多人，而到了 1936 年人數增加到一百四十位（一說是一百二十位曾景來氏文），其中有比丘尼及優婆夷，可以說是座臺灣最大的女眾道場。如此眾多女眾的道場，應有其吸引人來此修行的條件，慧雲師說：「迨入龍湖庵，見莊嚴之氣象，知為女眾清修道場，禪誦殷懃，器無聲，恍然如入江南名寺。」這是紀元 1929 年，慧雲師自中國來遊臺灣時的感言，又高執德師之文也告訴我們龍湖庵在當時的臺灣是有好評的，而如此的好評，主要是來自她們的修行生活很有規律的緣故，這個規律，是一天五堂功課。這五堂功課，可能是除了早、晚、午供三堂之外，加上念佛坐禪二堂吧！而此念佛坐禪，應是指的宋朝以來的禪淨雙修。又如此的修行生活，是受到來自閩南的會泉、會機二師的指導。會泉師（紀元 1874 年～1943 年）是福建同安人，名明性，別號印月，自署華滿，晚稱蓮生道人。⁴⁸ 民國 13 年任改制後（即改選賢制度的十方叢林）的閩南廈門南普陀寺的第一任住持，後與轉逢師於民國 14 年創辦閩南佛學院並任院長，致力於僧侶人材的培育。⁴⁹ 至於會泉師與臺灣佛教界的關係，是指導了上述龍湖庵女眾的修行作息，但說不定大崗山超峰寺的功課，也是接受了他的指導吧！除此之外，他與月眉山靈泉寺也有些關係，釋東初師在他的《中國佛教近代史》中說：

民元應臺灣佛教人士邀請，赴基隆靈泉寺講《金剛經》。（頁 814）

由此可見會泉師與臺灣佛教界的關係，是始見於紀元 1912 年，直至 1920 年其關係仍然不斷，值得吾人注目的，是他在民國 14 年（紀元 1925 年）創辦了閩南佛學院，而此學院與臺灣留學僧的關係是很密切的，不過關於此課題，筆者將留在下一節再來探討。話說閩南的僧侶曾來過龍湖庵，但有史料可考的，尚有良達師、慧雲師等。關於良達師，乃中國興化人，為福州鼓山湧泉寺僧，曾於大正 8 年來臺任

年 7 月）。

48 釋東初《中國佛教近代史》釋會泉，頁 814、東初出版社、民國 73 年 6 月再版。

49 達虛師〈求學一週年的回顧〉（《南瀛》卷 13 之 7，頁 31，昭和 10 年 7 月 1 日）。

南普陀自民國 13 年，轉逢和尚倡改選賢制度的十方叢林，于閩南僧界中富有聲譽的會泉法師當選為第一任住持。此二公都有多年參學的經驗，深悉時代的潮流，非辦教育不得提高僧格，振興佛教，於是熱心提唱，致力籌劃，到民國 14 年秋季舉行開學典禮，公推常惺、會泉二法師為院長，閩南佛學院由此正式成立了，自創立迄今計有 11 年的歷史，住持及院長承讓，由會泉法師、太虛法師而至現任常惺法師。

釋東初師《中國佛教近代史》，釋會泉，頁 814 云：「民 13 協助轉逢和尚，改南普陀為十方道場，……仿天童寺選賢法制，旋當選首任住持……創設閩南學院自任院長，聘常惺法師為副院長。……民 16，南普陀任後，恭請太虛大師繼任住持兼佛學院院長。」

臺南開元寺四眾戒壇的羯磨阿闍黎(大正 8 年《開元寺同戒錄》)。年七十餘，昭和 7 年(紀元 1933 年)渡臺，曾掛錫臺中市寶覺寺，與施斌宗師、蔡均師同臺布教。⁵⁰ 至於慧雲師應是閩南佛學院出身的人，他與中妙師是同學(《南瀛》卷 6 之 3，頁 48。林慧雲〈黃中妙大師事略〉、昭和 3 年 5 月 1 日)。他的來臺，是在紀元 1929 年(或是在 1928 年的夏天⁵¹)及紀元 1934 年。1929 年的造訪臺灣，曾掛錫於臺南法華寺及開元寺，並在真常師的相陪下，遊錫屏東諸佛刹，大崗山超峰寺、龍湖庵等。此次慧雲師來臺，在開元寺與林秋梧師同住一寮房，曾就思想方面做討論一事，⁵² 是值得注目的。因為林秋梧師是位留學日本駒澤大學，且很有思想見解的人物，詳細情形，留待下面一節再作介紹。至於 1934 年的來臺，是應開元寺落成授戒法會之請，此次來臺除了幫助開元寺傳戒外，並為龍湖庵寫下了萬年簿序，名之為〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉。⁵³

、臺中后里毘盧禪寺

其次談到臺中后里毘盧禪寺，慧菴在〈毘盧禪寺概況〉中，作了如下的敘述：

昭和 2 年夏，從事建築，遠近聞其義舉皆慕而捐助之，行將三載，本殿及附屬宿舍悉概告竣，材堅式勝，實開臺灣寺院建築一大新記錄。觀夫覺滿老人發心之偉，妙塵姊妹繼志之勇，豈獨為山寺哉。……毘盧寺之大雄寶殿中，獨奉釋迦，擯棄在來寺院雜信之故習，表示信仰單純之精神，此是其崇信之特色也。朝晚依自新編毘盧誦本而作大眾公課，斯是其行持之特色也。復觀其寺之概覽，知其之組織，純為學術研究及教育之機關，養成闡揚佛學、利世人才為鵠的，非徒結香火因緣者，此是其宗旨之特色也。據其現在之實況，既先以指導研究制，定員二十名，昭和八年度，研究課程如次：一、四分律學二、雜阿含大意三、印度佛學史四、因明論理學五、唯識學六、大乘禪學七、西洋哲學八、中國文學等。此項課程，為順序研究起見，特分二半期教授。然佛學世學兼習者，能圖堅固根本學問，以備進出社會隨機說法，斯是抱漸進發展之計劃也。⁵⁴

在這個時代，毘盧禪寺是為臺灣八大叢林之一，座落於七星山麓，即廣福村寺山路

50 《南瀛》卷 11 之 2，頁 48，昭和 8 年 2 月 1 日。

51 中華慧雲〈記憶林秋梧和尚〉(《南瀛》卷 13 之 1，頁 28，昭和 10 年元月 1 日)。

52 同注 51。

53 《南瀛》卷 14 之 3，頁 54，昭和 11 年 3 月 1 日。

54 《南瀛》卷 11 之 2，頁 37，昭和 8 年 2 月 1 日。

1000 號。創立於昭和 2 年(紀元 1927 年)，歷經三年大殿及其宿舍均悉告竣。此毘盧禪寺的建寺緣起，是因臺中縣神岡鄉的望族筱雲山莊的呂氏家族呂厚庵之妻林淑媛(法名覺滿)，晚年感慨臺灣佛教的興學，僅僧伽居士之所有，而女子志欲修心深悟，以助揚聖教者，全島無一適當之處，因此發弘願，布施鉅產，建大伽藍，為女子修學之院，在歷經二年的堪查尋地，終於在太平山半腰得此現址，興建之。⁵⁵ 但此時林覺滿卻因腦疾而往生，幸有其女妙塵、妙觀、妙識、妙湛及其姪女妙本、妙偏，秉承遺志繼續興建，歷經三載即昭和 5 年(紀元 1930 年)而完成。妙塵等禮請其師覺力和尚為開山祖。⁵⁶ 且於昭和八年(紀元 1933 年)時，實踐了覺滿老人的心願，在此成立了教育機構，定員二十名，以真常師為屬託教授，⁵⁷ 課程設有四分律學、雜阿含大意、印度佛學史、因明論理學、唯識學、大乘禪學、西洋哲學、中國文學等。

與臺灣佛教界傳統寺院建築風格迥異的毘盧禪寺，是覺滿為臺灣女眾得有一研究教義的道場而興建的。在開山祖師覺力和尚的指導，囑託教授真常師的協力下，當時毘盧禪寺可能是臺灣女眾修行、研究教義的好去處。再看昭和 8 年(紀元 1933 年)6 月開山祖覺力和尚圓寂後，第二代住持妙塵師、第三代妙本師、第四代正定師、第五代正容師。以上諸師中，覺力和尚來自鼓山湧泉寺，其與臺灣佛教界的關係，已如頁 262 及拙文〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉所述，又真常師是留學閩南佛學院(見頁 255)；第三代的妙本師也曾參訪過澳、法、歐、美等國，⁵⁸ 第四代的正定師，則是留學日本名古屋關西尼學林的。此時在關西尼學林留學，隸屬於毘盧禪寺的，尚有聖光師，正果師以及屬於臺北州海山郡圓通禪寺的達賢師、蓮舟師。⁵⁹

、臺北石壁湖山圓通禪寺

談到圓通禪寺，它與毘盧禪寺同是苗栗法雲寺派，開山祖妙清師與妙塵師等姊妹也都是覺力和尚的弟子。此寺座落在海山郡中和庄中坑字牛埔石壁湖山的半腰，海拔四百尺，是當時臺灣有名的女眾道場，也是尼僧修行的大叢林之一。是開山祖妙清師於昭和 2 年(紀元 1927 年)2 月開始興建，直至昭和 9 年(紀元 1934 年)

55 同注 54。

56 《臺中縣的佛寺》頁 56，毘盧禪寺，臺中縣立文化中心，民國 87 年 6 月。

57 《南瀛》卷 11 之 2，頁 47(雜報，后里毘盧寺新刊「佛學淺要」，昭和 8 年 2 月 1 日。)

58 同注 56。

59 《南瀛》卷 14 之 12，頁 52〈本島尼僧の内地留學〉(昭和 11 年 12 月 1 日)。

大殿才落成，時住眾有二十餘名，⁶⁰ 其中高等女學校畢業的，有二、三位。她們是計劃要在圓通禪寺設立尼僧學院，俾使將來能革新臺灣的尼僧教團。⁶¹ 其開山祖妙清師俗姓林，名塗，是新竹市人，二十二歲時體悟世間無常，遂歸依佛門，於新竹州香山一善堂修行，經歷三年，常以臺灣在來佛教界的不振為遺憾，為了期待將來的布教及尼僧的教養能更上一層，遂難以抑止興建一宇的念頭。在與覺力和尚商討後，卜現在的靈地，得到創立委員陳吳氏貞、黃老、蔡江煙、林⁽⁸¹⁾灶、劉蘭亭、趙登旺、信徒總代吳昌才、林麟、俞英、林海青、黃文慶、何清風等諸氏的協力贊助，蒙曹洞宗大本山及監督宮廳的許可。原本預定二年能完工，但為了經濟不景氣，募款不如預期順利，不得已在昭和 5 年（紀元 1930 年）6 月 21 日向臺灣總督提出寺院建立延期的許可，而昭和 7 年（紀元 1932 年）蒙臺灣總督許可寺院建立建物設計的變更，從當初的設計縮小規模，改樓式為平屋，在昭和 8 年大殿除了屋瓦未蓋，幾近完工。雖然興建過程，如此波折，但在這段時間內，圓通禪寺仍然舉辦了女教師大會或修養會。此時住眾二十餘名中，尼僧有十五名、齋友五名，皆嚴守戒律，格勤寺務。⁶²

如上述，此時圓通禪寺的住眾有二十多名，其中高等學校即今日的高中畢業者有二、三位，此二、三位可能達賢師與蓮舟尼就是其中之一。二位在昭和 11 年（紀元 1936 年），留學於位在名古屋市的關西尼學林，而蓮舟尼林氏金蓮則是妙清師養女，⁶³ 在民國 44 年（紀元 1955 年）11 月 29 日妙清師因肝癌往生後，為圓通禪寺第二代住持。⁶⁴ 她在昭和 10 年以優秀的成績，畢業於臺北第三高等女學校即今臺北市中山女中，11 年就赴日本關西尼學林留學，同年寒假回臺渡假中，蒙曹洞宗臺北別院第十一代院主兼布教管理島田弘舟的剃度，授與法名為淨海蓮舟尼，⁶⁵ 預定昭和 12 年（紀元 1937 年）4 月，進入東京駒澤大學就讀。⁶⁶

四、尼眾的發展

走筆至此，我們可以知道尼僧在這個時代，不但在人數上持續增多，又因這個

60 《南瀛》卷 12 之 10，頁 42〈圓通禪寺沿革〉，昭和 9 年 10 月 1 日。

61 曾景來氏〈巡迴隨錄〉（《南瀛》卷 7 之 3，頁 64，昭和 4 年 5 月）。

62 《臺北州下に於る社寺教會要覽》、〈石壁湖山圓通禪寺〉，臺灣社寺宗教刊行會，昭和 8 年 3 月 15 日。

63 一說是妙清師的親生女兒（《達進法師八十自述》頁 127 云：妙清師父出家前育有一女俗名金蓮，自小送人做養女，長到十三歲才由師父接回寺中撫養）。

64 同上書，頁 132。

65 但戰後法名改為達禪（同上書，頁 133）。

66 〈本島尼僧的內地留學〉（《南瀛》卷 14 之 12，頁 52，昭和 11 年 12 月 1 日）。

時代的臺灣民眾的教育普及率，如兒童就學率已高達 92.5% 的情況下，⁶⁷ 高學歷出身的僧侶的出現，也是很自然的事，或許是如此的時空環境，而促使尼僧自我成長的意識提高，也就是說覺悟到身為僧侶，研究教義、弘法布教是當然的事，毘盧禪寺及圓通禪寺的創立，就是最好的例證，這與四十年前出家僧侶只要學會念經，而不懂教義也無所謂的情況是大不相同的。這從南瀛佛教會專為女眾辦講習會的事例，也可以得到證明。其事例如下：

如頁 262，紀元 1925 年，於新竹香山一善堂間辦為期六個月的女眾特別講習會。

昭和 15 年 (紀元 1940 年) 7 月 1 日起，為期六個月，於大崗山蓮峰寺開辦佛教 (尼眾) 講習會。此次講習會的緣起及內容如下：

透過全島各地，過著尼寺生活，所謂齋姑，也就是內地 (指日本) 的的尼僧，已達多數。但因為從來就無內地人尼僧教師的緣故，幾乎對她們沒實施過佛門的專門教育。這回因為臨濟宗大本山京都妙心寺，派來東海昌道、澤木弘道兩尼僧教師駐在大崗山有名的尼寺的緣故，臨濟宗教務所遂於蓮峰寺，主辦了從 7 月 1 日起為期六個月的佛教講習會。講習生是從各地選拔推薦，公學校 (小學校) 畢業以上，有國語 (指日文) 能力的尼眾，齋姑達二十名，藉此來累積尼眾修道的訓練。學科是修身 (國民道德)、教義、國語、佛教史、法式誦經、裁縫等，每日分配五個鐘頭來教授，早晚的功課座禪等，依內地尼眾道場的標準而累積訓練，特別是用意於國民精神的涵養和素質的提昇，教養教界有為的人材是為目的。⁶⁸ (自譯)

除了專為女眾開辦講習會外，女眾參與一般佛教的講習會，而有明確史料記載的，有如下二列：

昭和 11 年 10 月 31 日起五天，於新竹州新竹寺舉行的講習會，講習生有四十三名 (男子二十名，女子二十三名。女子二十三名者為李氏妙航、陳氏達光、張氏如學、李氏善治等)。科目是寺廟新竹州令、日本各宗概要、佛教心髓、禪學概要、淨土論、神道一般、佛教教理、般若心經及座禪。⁶⁹

〈靈泉寺主催曹洞宗講習會〉：

昭和 14 年正月 15 日起為期六個月，於基隆市月眉山靈泉寺舉行，講習員三

67 伊藤潔氏《臺灣》，頁 116。中公新書，紀元 1993 年 8 月 25 日。

68 《南瀛》卷 18 之 8，頁 33，昭和 15 年 8 月 1 日。

69 《南瀛》卷 14 之 12，頁 46，昭和 11 年 12 月 1 日。

十六名（男子三十二名、女子四名，皆國語理講解者）。⁷⁰

由以上南瀛佛教會所主辦的講習會相關資料來看，可以發現其參與的講習生所受的教育水準，大都在小學以上，能了解日文日語的人。在此值得注目的，是東海昌道、澤木弘道兩尼師，奉臨濟宗妙心寺派之命，駐錫在大崗山有名的尼寺。這是日本尼師駐錫臺灣的事例，而且所駐錫的尼寺，可能就是龍湖庵吧！因為龍湖庵與隸屬曹洞宗的毘盧禪寺、圓通禪寺不同，龍湖庵是屬臨濟宗的聯絡團體，而且是擁有眾多尼眾的修業道場，雖然有同住清規三十條及安單之制，住眾亦有極為優秀的人材，但卻沒有教育機關、專門的指導教師來教育她們，令人有感到不足的地方。雖然龍湖庵的五堂功課，同住清規等修行生活，是受閩南佛教的影響，但因龍湖庵也是日本臨濟宗的聯絡團體，相信在教育上必須接受妙心寺派的指導，可能是無法拒絕的吧！正如頁 270（注 68）中所說的早晚的功課坐禪依日本尼眾的標準而行，特別是用意於國民精神的涵養和素質的提昇。

還有一值得注意的，是昭和 11 年 10 月 31 日起在新竹市所舉行的講習會講習生中的張氏如學，她應該就是民國 33 年任碧山岩的住持、開創臺北法光寺，先後開辦南光女眾佛學院、法光佛教文化研究所，迎請美國威斯康辛大學博士恆清尼師為所長的如學法師。據于凌波氏〈創辦法光佛研所的如學禪師〉中云：

釋如學，俗家姓張，名 月，出家後承法曹洞宗開臺第一代祖師覺力禪師派下，法名如學，字道宗。她是臺灣省新竹縣人，出生於民國 2 年（紀元 1913）的 2 月 17 日。如學七歲啟蒙，入新竹女子國民公學就讀（民國 8 年），十三歲畢業（民國 14 年），考入新竹高等女校（民國 19 年）十八歲自新竹高女畢……。到她二十歲那年即民國 21 年（昭和 7 年）正月間……毅然到新竹青草湖的一同寺，依玄深禪師剃度出家。……一同寺原名一同堂，創建人是玄深的祖母覺明優婆夷，後來覺明皈依了覺力禪師，乃改堂為寺。……民國 21 年的秋天赴日留學。……如學抵日後，先就讀於名古屋女學校，名古屋女學林是一所五年制的佛教專科學校，然後進入東京駒澤大學佛教科就讀……。⁷¹

從于凌波氏文中所敘述的，可以知道如學師是覺力和尚派下的子孫，一生是接受了現代化的教育，也是留學日本的尼僧之一，只是她留學日本的年代，可能是在民國 25 年即昭和 11 年的秋天，而不是在民國 21 年的秋天吧！因為昭和 11 年 10

70 《南瀛》卷 17 之 2，頁 51，昭和 14 年 2 月 1 日。

71 《法光》第 65 期，民國 84 年 2 月 10 日。

月 31 日她還在新竹，參加在新竹寺的佛教講習會的緣故。又她留學的地方，應是叫名古屋關西尼學林。值得吾人注目的，是她返國後，在民國 33 年出任碧山岩的住持，到了 45 年時，碧山岩寺的住眾就有三十多位比丘尼，且曾禮請印順、演培、默如、續明諸法師到寺中講經。民國 48 年因八七水災，碧山岩寺全毀，55 年重建完工之後，就在此創辦了南光女眾佛學院、78 年在法光寺創辦了法光佛教文化研究所⁷² 迄今已將近十年，雖然她在 81 年已往生，但法光佛研所仍為北臺灣研究佛學的重鎮之一。從如學師一生的學經歷及所從事的佛教事業，著重在辦學、培養僧伽人材來看，可以證明這與她所受的現代化教育，及她所屬的派系曹洞宗法雲寺派有關，當然同覺力和尚的鼓勵辦學也不能說不無關連。

結 論

綜觀上文，可以做出如下的結論：

臺灣佛教直到紀元 1895 年前後，與往常一樣經由受戒，純受閩南佛教特別是鼓山湧泉寺的影響。但在紀元 1917 年以後，臺灣佛教有了獨自傳戒的能力，也象徵著臺灣佛教能獨立自主了。寺院的功能也從只是從事祭典追求現世利益而轉向教理的研究，在如此的成長時空中，臺灣佛教與閩南佛教仍然維繫著相當良好的關係，除了上文中提到的人物如太虛、會泉、慧雲、良達外，尚有圓瑛師等，另一方面與日本傳入臺灣的各宗派所謂八宗十四派的接觸交流，自是當然的趨勢。特別是與曹洞宗、臨濟宗的關係，比較其他宗派都來得密切，主要原因是臺灣佛教都以禪宗自居的緣故，如基隆的靈泉寺和新竹的法雲寺是曹洞宗的末寺，而臺北的凌雲禪寺和臺南開元寺則是臨濟宗的聯絡寺院，在當時堪稱是臺灣佛教的這四大道場，除了開元寺是明鄭時代就有的⁷³ 之外，其餘的三座寺院都是日本統治時代才出現的道場。⁷⁴ 這四大道場的子孫，都受了來自日本佛教的影響而留學於日本，但與閩南的關係也沒中斷，這從其子孫有留學於閩南佛學院的情況，即可證明，只是限於篇幅，筆者將留在日後發表之。

在此值得注目的，是在如此的留學風潮中，尼眾也不落人後，不過她們留學的地方都是日本的名古屋關西尼學林，再由此轉入東京駒澤大學者。⁷⁵ 由於教育程

72 同注 71，于凌波氏文。

73 請參考拙文〈臺灣佛教史前期〉(《中華佛學學報》第 8 期，頁 294~303，民國 84 年 7 月)。

74 請參考拙文〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉(《中華佛學學報》第 11 期、頁 119~153，民國 87 年 7 月)。

75 〈本島尼僧的內地留學〉云：近年青壯僧侶陸續留學於內地支那者，為眾所周

度的提昇，獨立自主的能力也應隨之增長，尼僧在臺灣自然有其存在的空間，上述如學師就是一個例子。除她之外，如出身大崗山龍湖庵、嘉義半天岩寺、高雄興隆寺故住持天乙師也是一位值得敬仰的尼師。其門下有位叫悟因尼師，目前她所住持的嘉義竹崎香光寺，是座擁有八十多名比丘尼的道場，又其在高雄的紫竹林精舍，常年所舉辦的成年佛學教育相當成功，頗有口碑，⁷⁶ 又如證嚴尼師的慈濟功德會及其所屬的事業；慈濟醫院、慈濟大學；還有曉雲尼師的華梵大學，都是尼僧在臺灣所做的教育文化救濟的具體事蹟，如此尼眾在臺灣能擁有一片天地來發揮，其因素很多，但不能忽視日治時代以來一般民眾教育水準的提昇；當時臺灣四大道場僧侶人材的培育，尤其是法雲寺派的尼眾子孫，加上臺灣社會能提供如此的環境；當然尼僧的自我努力，弘法護教的熱忱，具有洞察社會演變的智慧眼，更是不可或缺的條件。尼僧在臺灣所締造出的成果，值得介紹的當然還有，篇幅所限，只有留待來日再做探討。（紀元 1998 年 7 月 30 日完稿）

知。……先月（十一月）受高林（玄寶）老師的剃度，留學於內地尾張（即名古屋）尼眾學林的姊妹的記事，在臺日的報導之下，為大眾所知。在曹洞宗最近尼僧皈依者多了起來，現在名古屋關西尼學林就讀者五名。……（《南瀛》卷 14 之 12，頁 52，昭和 11 年 12 月 1 日）

76 《香光尼僧團 12 週年特別》頁 126~133，香光莊嚴雜誌社，民國 81 年元月。

The Development of the Nuns Order in Taiwan: An Overview from the Perspective of Taiwanese-Hokkien-Japanese Buddhist Interaction

Ven. Huey-yen

Associate Researcher,

Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Summary

By the end of the 20th Century the female Sangha in Taiwan have had brilliant achievements in the areas of education, charity, and environmental protection. This is attributed to the fact that the level and quality of education within the female Sangha can stand up to society's standards. However, even though this achievement has been built on Taiwan's extensive contemporary education, the historical background of the local Taiwanese Sangha should not be ignored. Even though Buddhism now has a 400-year history in Taiwan, no great Buddhist master emerged there until the Japanese occupation in 1895, probably because the island's environment at that time did not necessitate one. But it should also be taken into account that Buddhist institutions in Taiwan at that time did not have any qualified Sangha to give precepts and, as a result, the cleric had to travel to Kushan Mountain in Fujian in order to receive precepts and ordination. The despondent mood of the Chinese Buddhist environment was also a factor.

After the Japanese occupation, however, efforts were made in the area of education. The Taiwan Buddhist Middle School and the Nan Yin Buddhist Association were established in the 6th and 10th year of the emperor Taisho's reign respectively, with the objective of cultivating Buddhist Sangha and alms donors. Local monasteries also began to have independent preceptors. From the above-mentioned perspective, this research paper analyses Buddhist interaction in Taiwan and Hokkien; the ordination of Taiwanese Sangha in Kushan Mountain and, after the 42nd year of Meiji's reign, in local Taiwanese monasteries; the emergence of the Bikkhuni in the 8th year of Taisho's reign; the establishment of three major nunneries; and developments within the general populace.

Key words: 1. unordained monks/nuns 2. ordained monks/nuns 3. the first appearance of Buddhist nuns in Taiwan 4. ordination in Taiwan 5. the three major nunneries