

臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察

李世偉

花蓮師範學院民間文學研究所副教授

王見川

圓光佛學研究所 台灣佛教特藏室

摘要

「民間佛教」型態的寺廟，在北臺灣多有所見，艋舺龍山寺便是一個代表性的寺廟。這所二百多年的古廟，歷經內外環境的變化，其「民間佛教」的內涵也有差異，它有時偏於以靈驗感應為特質的「民間佛教」，有時則又偏於以教義取向為特質的「正信佛教」。本文即從歷史考察的角度，運用包括龍山寺於民國四十年出版的《艋舺龍山寺全志》、日據時期報紙《臺灣日日新報》、戰後報紙、官方調查報告、圖片等資料，試圖勾勒龍山寺宗教性格的轉變；文後並以筆者所搜集的老照片為線索，說明龍山寺的外部景觀環境變化。

關鍵詞：龍山寺、民間佛教、普度、覺力、老照片

一、前言

到艋舺龍山寺拜拜，是許多人共同的生活經驗，不過常會有人納悶：這所以「寺」為名的廟宇，為什麼看起來更像地方公廟？裡面既然罕見佛教法師，也就少有一般「正統」佛教的講經說法、參禪打坐等活動？加上前殿廣場、走廊四週散落著一群群身形襤褸的游民、老者，不時高談闊論政治時事，寺廟外部更是店販雲集，喧囂擾攘，也與一般佛寺相去甚遠。然而，在政府的寺廟管理上，龍山寺確實是以「佛教」為名登記，供奉的主神是觀世音菩薩，歷代更有佛教法師住持其間，左廂更闢有日據時代的住持「福智法師紀念室」，確實與佛教有著極密切的關係。

事實上，臺灣傳統的佛教與今日有別，傳統的佛教有相當多的是以在家人為主體，在家人出錢出力，興寺建巖，主導並管理著這些寺廟，有些還發展出鄉鎮性或超鄉鎮性的聯庄祭祀組織。這些巖、寺在信仰上多以觀世音菩薩為主神，許多寺廟則直呼其為「佛祖」。臺灣最早意識到「民間佛教」課題的是林美容教授，她並對南部的「巖仔」作了一些研究，值得注意。這種「民間佛教」型態的寺廟，在北臺灣也多有所見，艋舺龍山寺便是一個代表性的寺廟，這所二百多年的古廟，歷經內外環境的變化，其「民間佛教」的內涵也有差異，有時偏於以靈驗感應為特質的「民間佛教」，有時則又偏於以教義取向為特質的「正信佛教」，本文即從歷史考察的角度，試圖勾勒龍山寺宗教性格的轉變，文後並以筆者所搜集的老照片為線索，說明龍山寺的外部景觀環境變化。

在目前有關艋舺龍山寺的專題研究論著十分有限，黃啓明在民國四十六年的《臺北文物》上刊有〈艋舺與龍山寺〉的短文，簡要地探討龍山寺自創建至 1950 年代的發展，文中突顯了龍山寺與艋舺興衰的連帶關係。孫嘉陽的〈風土與造型 ---- 艋舺龍山寺〉則以報導文學式的筆調綜論龍山寺的歷史發展、信仰型態、社會功能等。吳韻慈的〈龍山寺〉與李乾朗的《艋舺龍山寺》著重於歷史建築的討論，其中後者論述較為細緻、生動，並有大量的圖片穿插呼應，可讀性頗高。

本文奠基於以上成果，主要運用的資料包括龍山寺於民國四十年出版的《艋舺龍山寺全志》、日據時期報紙《臺灣日日新報》、戰後報紙、官方調查報告、圖片等，討論 艋舺 龍山寺的歷史興衰。

二、龍山寺的創建與「民間佛教」的確立

艋舺龍山寺創建的緣起，流傳著一則故事：雍正年間，有一泉州籍的船員，要到景尾（景美）去採藤，途經龍山寺所在地附近休息時，一時內急，脫下胸前的觀音菩薩香火袋，將它掛在竹枝上，出恭畢後卻忘了帶走。到了晚上，附近的居民看見竹林中發出閃閃青光，走近一看查驗，發現有一香火袋，上書「龍山寺觀音佛祖」，眾人以為是觀音顯靈，便加以奉祀，由於有求必應，頗為靈驗，於是信者激增，始鳩資建廟崇奉。

上述說法很有趣，不過只能視為觀音信仰靈驗感應的傳說，不宜作為史實討論。龍山寺的創建是與艋舺的泉州移民有關，艋舺是臺北最早形成的聚落，移民多來自福建泉州府晉江、南安、惠安等三邑，從泉州移民臺灣之初，為祈求航海平安、事業順利，便從家鄉泉州府晉江縣安海鄉著名的龍山寺所供奉的觀音菩薩分靈割香，迎奉來艋舺建寺，寺名亦為龍山寺。但真正主導寺廟創建的是由當時的紳商黃典謨等所發起的，在三邑人的積極捐款下，得銀二萬餘元，於是在乾隆三年（西元 1738）農曆五月興工，至五年二月落成。

龍山寺以觀音菩薩為主神，固然是源於安海的龍山寺分靈，卻也反應出中國觀音信仰的普遍性，以致成為民間佛教普遍供奉的主神。之所以如此，與觀音菩薩的深刻中國化有關，也和觀音的女性化有關，其間的歷史變化在此無法細究，然而觀音的女性慈悲形象，加上諸多感應故事、善書的流傳，使其對生者而言，具有一股強大的撫慰與應許心願的力量。另一方面，觀音也具有超度死後亡靈，使其超昇西方極樂世界的靈力，因此對幽冥世界也是救贖的希望，這種「陰陽共濟」的神格是相當獨特的。觀音超度亡靈的能力在臺灣移民社會具有重要的社會意義：早期移民渡海來臺，忝手胝足的辛勤開墾，其實是要冒著許多兇險，其間死亡者屢見不鮮，加上不時發生的分類械鬥，犧牲者更是不計其數。如何安撫、超度這些亡靈，便成為移民社會的重要工作。艋舺龍山寺創建至今，最重要、盛大的祭典便是農曆七月的中元普度、盂蘭盆會。

盂蘭盆會在過去是在每年的農曆七月十一日起三日舉行（光復後改成十五日中元當日），清代時是由艋舺三邑人黃、吳、林三氏輪流主辦，至大正十年（西元 1921 年）因經費的緣故，改由三姓共同主持。龍山寺的普度活動雖然集中於十一日起三天，但早在七月初一日便預先高豎燈篙，通知孤魂普度期日，並為會場地址的標識。在盂蘭盆會中有寺內僧眾誦經超度、普施等，但最具特色的是放水燈與搶孤。放水燈是在盂蘭盆會前一天晚上舉行，所用的火炬俗稱「打馬火」，不

過，這種火炬所費甚巨，且因數量有限，無法供應參加的團體，因此常引起紛爭；日據中期，臺北的電燈逐漸普及，晚上使用打馬火的實用需求不再，於是在大正十三年（1924），由代表者吳永富提議廢止，雖有人反對，終告通過實行。

搶孤是爭搶祭祀孤魂後的祭品，其祭品是魴舂及各地方信眾所奉獻的土產，廟方將這些祭品環吊於型如塔竹編的棧，置於棚臺上，通常都有四、五十棧左右的數量。等到盂蘭盆會的祭典完畢後，打鑼為號，群眾蜂擁衝來，攀上高約一丈的棧臺（稱為「孤棚」）爭奪祭品，這便是「搶孤」。由於棚上高豎一個製紅旗，寫著「慶讚中元」，傳聞此旗為護海之寶，能奪得者可以賣得二三十金，而且可以向人誇耀其勇敢。但有心者往往為了搶孤奪旗，經常引發事端，許多人因此而負傷掛彩，到了光緒十四年（西元 1888 年），臺灣巡撫劉銘傳下令，全島嚴禁此風，龍山寺的搶孤也告斷絕。

龍山寺落成後，不僅成為魴舂人的信仰中心，許多地方公眾活動，也都以龍山寺為中心展開，也因此管理人多為魴舂著名的紳商，在地方上擁有相當的聲望與影響力，連官方也得尊重之。據說光緒十年（西元 1884 年），法軍進犯基隆獅球嶺，當時擔任防務的欽差大臣劉銘傳，擔憂臺北終會失守，正準備南遷時，魴舂人士不以為然，群情鼎沸，該寺董事及地方士紳會集於龍山寺商議，作成陳情文，蓋上「龍山寺」的公印，進謁劉銘傳，表明魴舂民眾願與臺北地方人士組織民軍，協助官兵死守臺北，請勿南遷；同時將通南部的魴舂地方各隘門關閉，拒絕官兵南下，並組織民兵到淡水港、獅球嶺等助協助防戰，法軍遂不得逞。事後劉銘傳為了表達魴舂人的愛國愛鄉熱情與功勞，同時也歸功於龍山寺觀音菩薩的靈力相助，便奏請光緒皇帝，賜龍山寺御題匾額，名「慈暉遠蔭」。

龍山寺於清代有兩次的大修復，一是嘉慶二十年（西元 1815 年），該年農曆六月初五日，臺北發生大地震，該寺除佛座外，其它的建築物全部倒塌，所以當時的董事黃朝陽、楊士朝等人便出面勸募，共募到一萬五千餘元，便於同年農曆十月十八日著手重建。第二次是同治六年（西元 1867 年），該年夏天因颱風暴雨的侵襲，該寺的牆壁受到嚴重的破壞；另一方面，咸豐三年「頂下郊拚」後，安溪人積極重建被燒毀的清水巖祖師廟，「頂郊人」受到鼓舞，便由當時的寺董林春峰、黃進清等人倡議勸募，得銀一萬五千元，於同年十月八日開始重修。

龍山寺的創建與發展既是由地方紳商所主導，其主體性一開始便是以在家人為主，住持僧侶不過為廟方所聘僱者，目前所知道的住持僧侶，在日據時代以前有怡清、法忍、永昌、悅修、意來、妙應、常青等，但其生平事蹟、原常住寺院等，尚有待資料查證。龍山寺這種以在家人為主體，與地方族群關係密切、宗教活動多為民間信仰之類的特質，是與清代臺灣許多的「民間佛教」寺廟相類似的。

三、日據時期「正統」佛教的強化

西元 1895 年日本領台。在統治初期，由於政治、社會局勢的不安，龍山寺也經歷一段不穩定的發展階段。日本運用龍山寺的後殿與兩側廂房，權充許多用途，如保良局、魴舂區長役場、總督府國語學校第一附屬學校分教場、愛國婦人會附屬授產場、魴舂義塾分教場、天台宗佈教所等。

等到社會秩序逐漸恢復後，許多組織找到固定的所在，退出寺廟，龍山寺也開始恢復既有的宗教活動。不過，這個時候日本佛教各宗派勢力大舉進入，一方面透過組織化的號召，希望臺灣寺廟加入所屬宗派，一方面也帶動臺灣本土佛教的轉型。龍山寺感受到這個新的宗教潮流，而有所因應，明治二十九年（西元 1896 年）二月二十二日，龍山寺住持常青及代表李三陽，簽訂了一份誓約書，決定加入日本曹洞宗，正式成為派下的寺廟。此時，龍山寺的宗教性格，已從「民間佛教」滑向「正統」佛教，不過，這只是名義上的改變，明顯地展現正統佛教特質的，還是在大正時期。

大正八年（西元 1919 年），龍山寺壁柱丹青剝落，棟樑又遭蟻害，其建築外觀與安全均不堪使用，住持福智法師及地方人士對此深感憂慮，乃商議修復與捐款事宜。在一次的討論中，福智法師慨然將他十餘年為四處檀越修佛事的積蓄七千餘圓捐出，舉座為之一驚，也鼓舞了大家的熱情。著名紳商辜顯榮後來便捐獻四萬圓，其它的個人或團體也熱烈相贊，最後龍山寺共募得十七萬五千八百九十五圓九十錢，另有「武榮聖母會」捐出土地一千坪，即後來廟前的公園地。辜顯榮更擔任修復事務的董事長，事務董事則是艋舺區區長吳昌才出任。然而，具體的寺廟修復事務關鍵在於設計師，廟方當時特別聘請了泉州惠安著名的設計技師王益順前來，王益順本人設計建築過許多中國各省的大廟，臺灣的臺北孔廟以及新竹城隍廟也出自其手。另外，木工、陶工、石工、油漆工也同由惠安招聘而來，可見龍山寺的慎重其事。

這次的修建工作有一個與過去不同的是，以往的創建與修築的捐款費用皆由三邑出身的人士所為，呈現出強烈的族群性格與地方寺廟特質。而這次的捐款則明顯的擺脫這種族群性，其捐款區域除了艋舺區外，還有大稻埕區、錫口區、士林區、北投區、內湖區、和尚州區、淡水區、水見頭、板橋、枋寮、貴仔坑、樹林口、坑仔、興化店、老梅、小基隆、新莊、二重埔、五股坑、小八里分、大南灣、水返腳、架魚坑、暖暖、基隆、瑞芳、頂雙溪、深坑、景尾、新店、安坑、木柵等區，可說明其信仰圈已經涵蓋了今天的臺北縣市的範圍。

正當龍山寺積極進行修建工程之際，住持福智法師不幸病篤，廟方的精神支柱眼看著就要垮掉，影響人心甚巨。屋漏偏逢連夜雨，適巧又遇上當時經濟不景氣，極有可能因財源不足而停工，當時的《臺灣日日新報》便批露了這樣的訊息：

艋舺修繕工事中之龍山寺，近因島內一般財界不況，各認捐者之金子，多有不能如意捐出，為是土木石諸工事，皆難於進行，此際若其認捐者，再一悉奮發繳納，則工事之而中止者，在勢所不得已，惟是工事皆中止時；則所有自對岸聘到者，勢不得不使之暫時歸還，其他損失甚鉅，故此際甚望認捐者之奮發也。

從上可見，龍山寺面對財源短缺的困境，急需有人來領導維繫下去，而且必須是名氣、德望、修持具佳的龍象之輩，才足以託付大任，廟方最後於大正十一年（西元 1922 年）九月，聘請苗栗法雲寺的住持覺力法師擔任此一要職，當時報紙便有如下的報導：

重修工事中之艋舺龍山寺，自前福智師圓寂後，久乏住持，此次○○○○○觀音山法雲寺住持林復願覺力師者，願率其徒駐錫其間，去十日下午六時由龍山寺之管理人等，為開歡素宴於俱樂部上，並藉以紹介於一般善信，覺力為人誠懇，又長於說教，允種適任云。

覺力法師為何會擔任此一要職？依據釋道成的分析，這與龍山寺整修委員會的董事長辜顯榮及常務董事吳昌才的牽線有關，另一方面法雲寺的發展相當蓬勃，門下培養的弟子眾多，剛好可以藉由龍山寺這個道場，讓培養出來的僧眾有發揮所學的場所，並與北部的佛教作一溝通，同時讓此道場成為傳播傳統佛教理念的新據點，法雲寺的知名度也得以擴展。

歷經四年歲月，耗費六十餘萬元，龍山寺的修復工程終告尾聲，依例必須舉行建醮儀式以慶祝之。大正十二年（西元 1923 年）九月，董事吳昌才召集大稻埕三邑人士，及艋舺地區的保正、社會名望之士、團體代表，召開建醮事宜。由於適逢日本東京大地震，決議節約辦理，但即便如此，廟方也決定在醮典中設置天壇、天師壇、五穀壇、觀音壇、福德壇、北極壇、城隍壇、龍王壇、灶君壇等九壇，可知其構想中的建醮規模是相當盛大的。不過，或許廟方對於建醮的事宜還有許多意見無法整合，相關的討論又經拖延。到大正十四年（西元 1925 年）二月十二日，廟方又在艋舺俱樂部召開「建醮協議會」，會中原定於該年冬舉行慶成醮，但也有人認為就風水的立場看，主張龍山寺於該年並無建醮的好日子，而應延到明年舉行。最後廟方採折衷之議，決定委請泉州著名的擇日家洪潮和派下人員仔細選擇，如果認為在今年有合於安龍、謝土、建醮之好日者，便依其所定；否則便先在該年八月舉行落成儀式，建醮之事則延至明年。洪潮和派下弟子原本斷定可以在大正十四年（西元 1925 年）舉行建醮，然而還是遭到一部分人的質疑反對，在爭議不休的情況下，便決定交由龍山寺佛前指示，經擲筊的結果顯示該年應停止建醮。儘管如此，安龍、謝土仍於該年十一月十二日舉行。

昭和二年（西元 1927 年）三月二十五日，龍山寺廟方再於艋舺俱樂部召開慶成醮會議，出席者高達二百餘人。由於當時臺灣經濟不景氣，與會者決議慶典以樸素為原則，至於爭議多時的醮典時間問題，則還是委請泉州洪潮和擇日館慎重鑑定。

經過這一番波折，這一場眾所矚目，遷延四年的討論爭議的龍山寺慶成醮終於在昭和二年（西元 1927 年）十二月十四日展開。依當時的報紙記載，龍山寺首先在農曆十一月初六豎起高十一丈的燈篙，艋舺地區許多人家張燈結綵，焚香禱祝。

接下來的活動流程為：

農曆十一月十七日起三天，各家持齋。

十九日卯時起鼓。

二十日正式入醮，叩達上蒼。

二十一日正午舉行落成式，下午迎請青山宮靈安尊王遶境。

二十二日燃放水燈。

二十三日普度。

二十四日謝壇。

龍山寺邀請覺力法師擔任住持，也等於是將整個法雲寺的宗教勢力引進，這與過去個別的僧侶前來住持不同，「正統」佛教的色彩明顯強化，僧侶逐漸取得龍山寺的主導權，許多佛教事業依次展開。覺力法師率領弟子住持龍山寺後，除了接續修復工作，大正十一年（西元 1922 年），他在龍山寺中成立仁濟院，普施貧民醫藥與診療服務。大正十二年（西元 1923 年），龍山寺落成、安座，並邀請大陸高僧圓瑛到寺演講佛學。

大正十四年（西元 1925 年）九月二十五日，由寶月法師負責的《臺灣佛教新報》、及其附屬組織「台灣佛教會」；昭和二年，由妙吉法師負責的《亞光新報》及附屬之「臺灣阿彌陀佛會」；林妙真法師主持的「觀音會」等，都在龍山寺發行或成立。由此可以看出法雲寺的主導性力量，此時，龍山寺的「民間佛教」色彩也趨淡化，「正統」佛教的影響力大增。

四、光復後「民間佛教」的回復

西元 1945 年 8 月臺灣光復，國民政府主政臺灣，許多政治、社會改造運動的推行必須借用公共場所、寺廟等地，龍山寺以其廣大的廟地，又再度扮演了這種公共角色。西元 1946 至 1949 年，龍山寺先後提供憲兵團、臺北文化同勵會、臺灣省警察學校擔任「國語講習所」的所在。西元 1948 至 1949 年國共內戰進入尾聲，從大陸來了大批國軍士兵、百姓，龍山寺的東西廊房室被國軍借用為宿舍，並提供「全民友愛互助會」作診療所之用，其宗教活動也因此大受影響。

西元 1946 年真常法師過世後，法雲寺與龍山寺的關係也隨之逆轉，龍山寺的宗教主導權重新回到在家人手中，住持僧侶不過是廟方聘僱的角色而已，地位大為滑落。如此一來，龍山寺再度回復其「民間佛教」的性格，與「正統」佛教漸形遠去。再加上龍山寺的週邊環境也發生變化，廟前原有的一片清幽公園被拆除，商店、民房林立，各類型攤販充斥其間。更糟的是，不知何時開始，游民盤據簷廊住宿，小偷、醉漢、精神病患散臥期間，不時與觀光客、寺方人員發生衝突事故，以致外界稱龍山寺為「危險觀光區」。戒嚴時期，龍山寺更成為「黨外聖地」，民眾集會遊行經常以此為據點舉行，更增添龍山寺複雜多變的面貌，此時龍山寺的「民間性」是更為強化或異化？便充滿了諸多論述空間，但很明顯的離佛教是越形越遠。

西元 1990 年起，龍山寺廟方開始進行「淨化寺廟」，對游民、寺廟景觀等問題作處理。西元 1991 年，廟方與臺北市政府達成協議，成立一個機動小組，龍山寺遇有緊急事件時，由萬華區公所統籌負責，轉交社會局、警察局和衛生局處理；若違反龍山寺管理規則者，先由駐警勸止，不服勸止者，寺方將向市政府告發取締。此外，廟方在大門口作一鐵鑄龍門，西側作一假山瀑布園景，寺廟週邊人行步道鋪設花崗石，並擺設花盆美化，使其週邊環境有了一些改善。西元 1999 年 12 月，捷運板南線通車，從台北市政府到龍山寺，全程僅需十四分鐘，貫穿了忠孝東西路的大動脈，

連結東、西兩大鬧區，龍山寺得地利之便，香火得以頂盛如昔，未來伴隨著都市更新計劃，應有很好的發展潛能。外部的條件固然漸趨有利，但龍山寺能否突破地方公廟的格局，提昇宗教文化，仍有待觀察，畢竟「民間佛教」的寺廟不若一般「正統」佛教有一個穩定的宗教教義與機制運作，因此領導者的眼界便相當重要。

五、從老照片看龍山寺地理空間的變化

寺廟的發展，除了觀照於人事運作與宗教活動外，也應注意外部空間的變化。這其中包括視覺美感、使用功能也間接的會決定寺廟的宗教生態。以下根據筆者所搜集的日據時期老照片來說明龍山寺的外部空間變化情形。

圖一中的龍山寺景觀，前殿為單簷，兩旁有過水門及護室，形式則為清代中期臺灣較大寺廟常採用的院落型三殿式格局。正面則有蓮花池，這是在乾隆三年初建時，由堪輿師張察元相驗地理後，認為龍山寺之地是屬於風水理論的美人穴，故於寺前特別開鑿大池，取「美人照鏡」之意。從圖片中看出池水映照著龍山寺的整個寺廟倒影，呈現出一派安祥寧靜的田園景象，這是典型臺灣的寺廟環境型態，日據初期由臺北文明堂拍攝製作成風景明信片。圖二、圖三的龍山寺，是日據中期第二次大修後的廟貌，其格局依舊維持三殿式，面寬三開間，兩側各夾一列護室，而且前殿入口還圍以木柵。李乾朗指出這種廟貌與艋舺清水祖師廟或淡水鄞山寺相似，是清代中葉的典型寺廟。不過，從圖二中我們可以看出，

圖一：日據初期台北萬華龍山寺景觀

圖二：日據中期台北萬華龍山寺前殿

圖

三：日據中期台北萬華龍山寺前殿

圖四：日據中期台北龍山寺公園全景

圖五：日據中期台北龍山寺公

園

圖六：日據中期台北龍山寺前

殿

圖七：日據時期台北龍山寺後

殿

圖八：日據時期大殿（又稱「大雄寶殿」）

龍山寺在前殿入口處兩旁新設立了日本式的神燈座，很明顯的帶入日本式的建築色彩。而圖三中，左上方蓋有龍山寺的落成紀念戳印，可以看出廟方開始懂得設計具特色的紀念符號，隨著風景明信片的流通，提供有心者收藏，並以此收宣傳之效。

圖四、圖五是龍山寺公園的景致，大正十二年（西元 1923 年），日本政府派人將寺前的蓮花池填平，擴建成公園，這對龍山寺造成何種影響？我們推測：一、龍山寺的寺廟格局突破了傳統的形式，帶入了現代化的公園設計，提供地方居民休閒之用，使其公共性與社會性大為擴增，此時的龍山寺已不再局限於地方信仰中心，更是一個不錯的觀光遊覽據點，我們從日據時代許多的風景明信片皆以龍山寺為背景可以看出這一趨勢，這對龍山寺的名聲必然是有助長之功的。二、就視覺美感言，一般的寺廟多著重於主體的建築設計，卻對如何與週遭的環境搭配缺乏考慮，或是房舍雜處林立、或是商家攤販充斥其間，整體的視覺美感破壞殆盡，信徒祭拜完後也多半匆匆離去。但龍山寺在廟前有了一方天寬地廣、綠意盎然的公園，使其寺廟的整體視覺美感更為協調，信徒活動的動線也因此得以延長，在龍山寺祭拜完後，還可以信步到公園小遊一番，這對遠近信徒前來參拜是有吸引力的。三、由於龍山寺的幽雅的環境，這對於廟方邀請高僧大德前來駐錫、參訪，對方會有較大的意願，這對提昇龍山寺的宗教地位也有必然的幫助（圖五）。

龍山寺的主體建築原本便相當有規模，經過日據時期的修復後更形宏偉。圖六中的「前殿」，總面寬達十一開間，非常壯闊，後殿亦面寬十一開間（圖七）。

圖八的大殿又稱「大雄寶殿」，位居全寺中央，四周被護室迴廊及前後殿包圍著，其面寬五間，座落於高台之上，台階前突出一平臺，稱為「丹墀」。中央一對龍柱為龍柱名匠辛阿救的作品，

但已毀於二次大戰戰火中。這種宏大的格局不下於名剎古寺，這對佛教僧侶而言是一個相當不錯的神聖空間。

龍山寺這種得天獨厚的格局環境，若能保持下來，當能成爲臺北的佛教勝地，可惜的是，戰後的龍山寺幾經變化，週遭環境與景觀也開始巨大的轉變，正殿前的公園已遭移除，商家、攤販、房舍充斥其間，過去那種幽雅的氣息一掃而去，取而代之的是濃厚的市井商業氣息，加之流民充斥其間，廟方難以管理，自然更不利於佛教的發展。由上可知，外部地理環境的變化，對龍山寺的宗教屬性，有著相當的關係。

〔附記〕本論文曾於九十一年十二月二十九日，中國佛寺協會主辦之「第一屆當代佛寺建築文化與經營管理研討會」中宣讀。此次發表，略改篇名及內容。感謝江燦騰、顏尙文等教授提供相關意見修改！

**The Folk Buddhism of Lung Shan Temple in Meng-chia, Taipei : Its Characteristics and
Historical Changes**

Chien-ch'uan Wang

Shyh-Woei Li

Center for Buddhist Studies & Research

Associate Professor

Yuan Kuang Buddhist Institute

The Department of Folk Literature

National Hualien Teachers College

Summary

In Northern Taiwan, one can see many model temples of Folk Buddhism. The Lung Shan (Dragon Mountain) Temple (龍山寺) in the town of Meng-chia (艋舺) in Taipei City is a classic example of such a temple. This two-hundred year old temple has undergone many changes due to internal and external environmental factors, thus resulting in the changes of its internal characteristics. The temple's personality is sometimes inclined towards the magical results of "spiritual resonance" (i.e. divine responses from prayer). At other times, the temple is inclined towards the "doctrinal teachings" of Orthodox Buddhism. The point of view of this article is based on historical examination. Among the sources used, these include *Meng Chia Lung Shan Ssu Chuen Chi* (The Complete Journals of Lung Shan Temple in Meng-chia/ 《艋舺龍山寺全志》) published in 1951 by Lung Shan Temple, articles from the *Tai Wan Ji Ji Hsin Pao* (Taiwan Daily News/ 《臺灣日日新報》) from the era of Japanese-occupied Taiwan, articles from post-war newspapers, government inspection reports, and photographs. From these sources, an attempt is made to write an outline of the transformations in character of Lung Shan Temple's religion.

例如在民國八十三年出版的《臺北市寺廟概覽》上，龍山寺在宗教別一欄上便是填上「佛教」，可見其宗教認同。台北市政府編印，《臺北市寺廟概覽》，1993年9月，頁88。

林美容這方面的著作有：〈台灣本土佛教的傳統與變遷 ---- 巖仔的調查研究〉，臺灣師範大學文學院主辦，《第一屆台灣本土文化研討會論文集》，臺北，1995年。〈從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教〉，《思與言》，33卷第2期，1995年6月。〈台灣的「巖仔」與觀音信仰〉，楊惠南、釋宏印主編，《臺灣佛教學術研討會論文集》，台北，1996年。

黃啓明〈艋舺與龍山寺〉，《臺北文物》6卷第1期，1957年，頁47-49。

孫嘉陽〈風土與造型 ---- 艋舺龍山寺〉，《藝術家》，第24期，1977年，頁64-71。

吳韻慈〈龍山寺〉，《民俗曲藝》，第41期，1986年5月，頁117-127。

李乾朗《艋舺龍山寺》，臺北：雄獅圖書公司，一版六刷，1999年12月。

李根源〈台北寺廟記〉，《臺北文物》，6卷第1期，1957年3月，頁41。

臺灣地區以「龍山寺」為名，且創建於清代者有五座：台南、艋舺、淡水、鹿港、鳳山，皆由福建安海鄉龍山寺分靈而來。

劉克明《艋舺龍山寺全志》，臺北：龍山寺，1951年12月，頁10。

劉克明，前揭書，頁23。

龍岡〈龍山寺之普度〉，《臺北文物》，6卷第1期，1957年3月，頁42。

同前注，另見劉克明，前揭書，頁24。

黃啓明〈艋舺與龍山寺〉，《臺北文物》，6卷第1期，1957年3月，頁47。

同前注，頁48。劉克明，前揭書，頁10。

劉克明，前揭書，頁27。

同前注，頁10-11。

溫國良編譯《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，南投：臺灣省文獻會，1999年6月，頁1-2。

福智法師本名吳燦明，泉州府晉江縣清濛鄉人，幼年來臺，受雇於艋舺廈新街某餅店，後因與上手餅師不合而去，寄宿於龍山寺數年，有感於身世艱困，決心皈依佛門，屢次要求住持剃度不可得，最後在其誠意感動下而遂其願，在老住持往生後接任其位。大正十一年一月二十八日往生，享年五十，納骨於觀音山凌雲寺塔內，後人寄於寶藏寺附設寶藏塔。參見劉克明《龍山寺全志》，頁27。《臺灣日日新報》，大正11年1月26日〈福智師病篤〉。

劉克明，前揭書，頁47-56。

劉克明，前揭書，頁12。

同前注。

必須指出的是，龍山寺的信仰圈當不止於臺北縣市，大正年間便有桃園郡下五庄 --- 蘆竹庄、南崁、山鼻子、貓尾崎、坑仔外等五百名信徒組成進香團，赴龍山寺進香，並有演戲酬神的活動，極其熱鬧。《臺灣日日新報》大正 15 年 5 月 27 日〈團體進香龍山寺〉。《臺灣日日新報》昭和 4 年 5 月 31 日〈桃園五庄團體進香萬華龍山寺〉。

《臺灣日日新報》大正 11 年 1 月 26 日〈福智師病篤〉。

《臺灣日日新報》大正 11 年 9 月 14 日〈覺力師之駐錫〉。

釋道成《覺力禪師及其派下之研究（1881-1963）》，中壢：圓光佛學研究所碩士論文，1999 年 7 月，頁 33。另見劉克明，前揭書，頁 28；《慶祝艋舺龍山寺建寺二百五十週年紀念特刊》，頁 91。

釋道成，前揭書，頁 34。

《臺灣日日新報》，大正 12 年 9 月 5 日〈艋舺會議建醮〉。

《臺灣日日新報》，大正 14 年 2 月 15 日〈龍山寺議建醮〉。

《臺灣日日新報》，大正 14 年 4 月 27 日〈艋舺會議建醮決議停止〉。

《臺灣日日新報》，大正 14 年 11 月 8 日〈龍山寺安土謝龍〉。

《臺灣日日新報》，昭和 2 年 3 月 26 日〈協議艋舺醮事〉。

《臺灣日日新報》，昭和 2 年 12 月 1 日〈龍山寺落成建醮〉。

《臺灣日日新報》，大正 11 年 11 月 15 日〈設實費診療所〉。

《臺灣日日新報》，大正 12 年 8 月 2 日〈龍山寺落成期〉。

《臺灣日日新報》，昭和 2 年 3 月 26 日〈觀音會妙真師赴地方勸誘〉。

劉克明，前揭書，頁 78。

《聯合報》，1991 年 11 月 14 日，14 版，施靜茹〈國家二級古蹟 淪為遊民、乞丐和政客流連之處，龍山寺管理規則公布下月起取締〉。

《聯合報》，1996 年 9 月 16 日，17 版，朱俊哲〈龍山寺換裝 新面目迎人〉。

李乾朗《艋舺龍山寺》，臺北：雄師美術出版社，1989年，頁12。

李乾朗，前揭書，頁48。

