

# 日據時代臺灣臨濟宗新興道場的加盟與疏離問題：

以獅頭山金剛寺的創立者張妙禪

及其派下的發展分歧為例

江燦騰

## 一、前言

日據時期，從大正中期到昭和初期，即兩次大戰之間，是一段較自由和安定的歲月，這對當時臺灣本土佛教的發展來說，也可謂一難逢的良機。因先前清領時期，傳統中國的一些硬性的宗教管制規定，在日本殖民當局展開對臺的有效統治之後，便被新時代政教分離的法律規定所取代了；而在日本殖民統治下的臺灣社會，由於有日本來臺佛教各宗各派的傳教和輔導，以及第一次世界大戰之後新時代思潮的推波助瀾，因此相對而言，地域性和血緣性比較淡薄的臺灣本土佛教信仰，反而更能契理契機，為更多的信仰者所接受，使教勢的發展極為快速和明顯。

具體的特徵，即表現在新道場的相繼出現，新的佛教活動更加頻繁和規模更大。不論從組織方面或佛教人物來說，較之過去的小規模或數量稀少，如今則膨脹地到了讓人無法忽視的地步。臺佛教發展的景氣階段，可以說已正式來臨了。問題在於，此一發展的有利時機，雖是難逢的大好環境，可是對於身處其中的佛教道場經營者來說，如何善用此良機？或趁勢擴張道場數量？或藉此加強和其他佛教勢力的結盟？都是很重要的決策考量。而其中，尤以究竟要選擇依靠日

本佛教勢力？或加強和大陸佛教的聯誼？都關係到本身道場未來的發展，所以取捨之間，是相當費心力的。

基本上，當時的臺灣佛教界，不論日本佛教方面或臺灣本土佛教方面，都採大陸和臺灣雙方一併拉攏的手法，單挑一方的，幾乎沒有。差別其實是由誰做主的優先問題。也因此，日僧採取收本島僧侶為傳法之徒的作法，就是在彼此原有宗派聯誼之外的另一更直接的操控手段。

反過來說，臺灣本土僧侶，也同樣有採取既和日本佛宗派聯誼，又極力拉攏大陸佛教僧侶的雙重做法。因而，彼此的行動與策略之間，便會出現微妙的隙縫和相互疏離的跡象，甚至還可能導致未來雙方是否能進一步合作的重要考量。

因此在本文中，擬以臺灣北部的臨濟宗客籍藝僧張妙禪及其派下的發展狀況，為上述觀察的重要線索。

雖然如此，我們必須指出，張妙禪的重要性，並不是因其身具客籍或藝僧的角色認定問題——雖然本文亦將以新角度提出研究心得。本文主要的著眼點，其實是欲探明其派下法將何以會紛紛改宗背離的逆轉現象。至於臺僧施斌宗是否為張妙禪之徒？歷來學界和教界都無異議地接受肯定的看法，但本文完全持否定的觀點，並且將有最突破性的內幕揭露。所以本文討論的，不只是日據時代臺灣佛教史的新課題而



已，還將顛覆許多傳統的現成看法。

## 二、張妙禪早年相關事跡考訂

### (一) 學界研究現況及相關史料疑點

張妙禪是臺灣本土客籍重要藝僧，多才多藝，曾闢建多處重要佛教道場，也剃度了若干重要的弟子，這些事蹟和影響，從臺灣佛教發展史來看，應是有其重要性的。因而近年來，相關的佛教學者，紛紛對張妙禪的生平事蹟和他的藝術成就，提出有用和系統的觀察報告。其中尤以私立文化大學歷史系陳清香教授，撰文多篇，貢獻最大（註一）。另外，張妙禪的後人，張學楷也多方收集其祖的書畫作品，在新竹縣文化中心展出，並出版《山中忘歲月》一書（註二）。我個人也撰有一文，討論張妙禪的早年事蹟（註三）。這些資料和探討，較以前的了解程度，雖已推進了不少，但仍存在許多疑點，值得進一步再探討。

在有關張妙禪早年事蹟的資料中，最重要的下列三種：

1. 是昭和七年（一九三二），徐壽攝影、臺南國清寫真館發行，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》，其中關於〈張妙禪師略歷〉（以下簡稱〈略歷〉）的說明。

2. 張學楷撰，〈臺灣先賢一代宗師釋妙禪簡介〉（以下簡稱〈簡介〉），是一九九七年十二月十一十七日，在新竹縣立文化中心展出時，所提供的重要資料。

3. 朱其昌編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》（高雄：佛光山出版社，一九七七），關於〈臺中寶覺寺〉的

說明（原書頁三四三）。

但是，這些資料，都太簡單了，以至於在了解上，相當困難。特別是張學楷的資料，雖最晚出，結合田野的採訪部份也不少，仍出現不少錯誤。而陳清香教授，跟著張學楷的資料，犯錯也有，另做新解也有，可是問題依舊在。因此，底下針對這些問題，提出一些個人的新考訂。

按張妙禪生於一八八六年，即日據之前第十一年；逝世於一九六五年，亦即他活到戰後，又二十年之久。而其中我們討論的重點，是側重在大正後期和昭和初期這一階段，亦即至第二次世界大戰爆發以前，臺灣本土的佛教狀況。並且張妙禪的佛教事業和派下分歧，都呈現於此時，故討論的重點，也因而被決定了。

據目前所知，張妙禪早年曾娶妻生子，然後再出家為僧；中年時期，又因桃色風波，出走海外數年。由於有這些波折，有關他早年的出家生涯，在相關時間的推斷上，出現了極大的困難。

有關張妙禪「早年事蹟」，最重要的一份資料，就是前面提到第一種〈張妙禪師略歷〉，撰於昭和七年，這年張妙禪四十六歲，而此文是一篇很扼要的生平回顧之文。原文無標點，因此，特將其全文斷句、標點如下，以供進一步的解讀：

張妙禪師，自開雲，別號臥虛，現齡四十有六。生長石壁村，現住籍竹東郡北埔庄南浦。家資小康，為人聰慧，性敏異常，琴、棋、書、畫，以及彫塑各種美術，無不精通。自又學儒，經綸滿腹。其慕賢好道，慷慨樂施。中年棄儒供佛，航度中國，遍歷名山，於佛學院三載，遊歷五年。歸創建獅山金剛寺、臺中寶



覺寺、兩處開山。幾架橋樑，開闢道路，濟急扶危，仗義疏財，恢宏慧業，無不向前。經於京都臨濟宗大本山館長授與開教使之職，並南瀛佛教會教師，亦任圓山鎮南學林漢文教授及布教講師，其弘法利生，難以枚舉。現告年老，隱於南山精舍，期待於前途甚多。現寓獅山金剛寺。（註四）

這篇類似自傳的〈略歷〉，大體上沒有問題。可是，由於其中關於事業的年代，並未一一清楚註明，加上許多擔任的職位和背景，一般人不易理解，所以在引用時，容易犯錯。

另外，文中有許多細節被省略，所以若無其他資料補充，一般人也不易了解其經過和內情。

因此，以下即一邊訂正，一邊補充，使全文的意義和內情，更加清楚。

一、根據〈略歷〉的資料上說，張妙禪在昭和七年（一九三二）時，是「現齡四十有六」，據此往前推算，他的出生之年，應是一八八六年。其孫張學楫的那篇〈簡介〉，也提到張妙禪是「清光緒丙午年戌年（一八八六）八月生」，兩者相符，可見是正確的。但，陳清香教授在其論文〈臺灣佛教史上的藝僧〉，誤延一年，所以成了「清光緒十三年（一八八七），生於新竹石壁村」。等到看到張學楫的那篇〈簡介〉之後，才於另一篇論文〈妙禪佛寺的建築藝術——日據時代的臺佛寺風格探討〉，更正為「前清光緒十二年（一八八六）八月，生於新竹郡石壁潭村」。

二、問題是陳清香教授提到的「生於新竹郡石壁潭村」，是與原行政區域，有出入的。因根據〈略歷〉的資料，張妙禪是「生長石壁村，現住籍竹東郡北埔庄南浦」。這一「石壁潭村」，到底在何處呢？

這個地方，根據〈略歷〉撰寫時（一九三二）行政區域，是隸屬於新竹州竹東郡北埔庄南浦。所以不可能如張學楫和陳清香教授所說的在「新竹郡」。理由是，「新竹郡」幾等於今天「新竹市」的行政區域，和「竹東郡」根本不同，當然也管不到北埔庄的「石壁村」。張、陳兩人，可能誤「新竹州」為「新竹郡」了，才會誤標地名。因此有必要加以訂正。

三、根據〈略歷〉的說法，張妙禪是「中年棄儒供佛，航度中國，遍歷名山，於佛學院三載，遊歷五年。歸創建獅山金剛寺、臺中寶覺寺、兩處開山」。這個「中年」，到底是指哪一年呢？

如果時間上是指出家之年，而其時間順序是先「航度中國，遍歷名山，於佛學院三載，遊歷五年」，即加此八年，或兩者重疊共五年，然後回臺「歸創建獅山金剛寺、臺中寶覺寺、兩處開山」。這當中，年代可以較確定的，是獅頭山金剛寺和臺中寶覺寺的創立時間。

根據張文進的說法，獅頭山的金剛寺，是位於「新竹縣峨嵋鄉藤坪村四六之一號」，「民前二年，由妙禪和尚開山」（註五）。民前二年，即清宣統二年（一九一〇），這年張妙禪正好是二四歲。扣除去大陸的八年或五年，才一九歲，所以不能稱為「中年」。因此張妙禪的資料，出現了巨大的矛盾說法。

另據楊國連的田野調查資料，認為：

金剛寺原稱天公堂，又名滌心堂，民國三年，才改稱金剛寺，奉祀釋迦牟尼、玉皇大帝。（註六）

但，其孫張學楫，不知根據甚麼資料，即主張獅頭山金剛寺建於民國初年（註七）。而私立中國文化大學歷史系的陳清香



教授，則先接受楊國連的說法，認為金剛寺創立於大正三年（一九一四）；但又接著解釋說，獅頭山金剛寺現存年代最早遺構，約完成於大正初年（註八）。這顯然是結合楊國連和張學樸兩人的看法，其正確性值得懷疑。

## （二）張妙禪的佛教事業之開展及其遭遇的困境

張妙禪的出家師門，是出自福建臨濟宗興化後果寺住持釋良達。在此之前，張妙禪曾師事書、畫、琴、棋名家張采香，得其藝業真傳，為後日的佛教事業，奠下極具藝文特色和個人風格的深厚基礎。

不過，張妙禪拜師釋良達，屬於福建興化的閩僧系統，和臺灣大多屬於鼓山湧泉寺或漳州南山寺的系統，大有差異。並且，釋良達所住持的後果寺，名不見載於《興化佛教通志》（註九），連近人王榮國著《福建佛教史》（註一〇），全書幾十萬字，也絲毫未提及後果寺和釋良達其人。可見對張妙禪的佛教事業，幫助不大。

根據王榮國的看法，近代閩僧的外遊：

### 其一、為了募捐

近代中國佛教處在衰微之中，而當國弱民貧，沒有足夠的財力支持佛教事業，許多寺院凋蔽破毀。為了維持處在凋零之中的寺院與修復破毀的寺院，閩中僧人不得不東遊東南亞，在華僑中勸緣募捐。

### 其二、為了弘法

### 其三、受請住持寺院

……（註一一）

釋良達來臺灣的情況，幾與王榮國所舉的原因一樣，例如他在大正昭和之際，長期在臺活動，親自參與張妙禪創立的佛教事業，連丸井圭治即要籌組「南瀛佛教會」初期，都將他列為諮詢的對象之一（註一二）。只是釋良達本人，所代表的是一來歷不明的大陸佛教勢力，本身也未有令臺灣各界注意的佛教學養或專才。所以日後除張妙禪本人之外，其他的門下紛紛叛離，改投他宗他派，使張妙禪面臨了事業的最大危機。

不過，如從張妙禪的《略歷》來看，透視內情的可能性更大。因此我們仍循此線索，加以分析。

### 一、《略歷》中提到：

經於京都臨濟宗大本山館長授與開教使之職，並南瀛佛教會教師，亦任圓山鎮南學林漢文教授及布教講師，……（註十三）

這幾件任命案，在《略歷》中，都未標出時間。一看之下，以為有先後順序，其實並非如此。

張學樸據此，也在《簡介》中說，張妙禪從大陸「歸臺後，曾應北部地區人士邀請，擔任臺北圓山鎮南學林漢文教授及其高等佈教講習會講師」（註十四）。可是在相關時間上的說明，完全未交代。按：張妙禪擔任「臺北圓山鎮南學林漢文教授及佈教師」，是日本臨濟宗妙心寺派第二任在臺佈教監督長谷慈圓，於「西來庵事件」之後，鑑於同樣來自日本曹洞宗已在「臺北別院」，開辦「臺灣佛教中學林」，教育本島僧侶學子或齋堂子弟，於是也仿照辦理，地點即在該宗的在臺佈教總部，位於臺北圓山西麓的「鎮南山臨濟護國禪寺」內，開辦了「鎮南學林」（註十五）。開辦的用意，是作為臺灣僧侶或齋友子弟的中學教育機構，以期建立親日的



臨濟宗臺籍佛教勢力。

根據當時《臺灣日日新報》在大正六年（一九一七）三月四日的報導：

鎮南學林是在昨年（一九一六）十月三十一日舉行開林式……以臨濟寺住職長谷慈圓師及同寺信徒總代星野政敏、中川小十郎、木村匡、吳昌才、王慶忠等人為始，與臺南臨濟宗開元寺、岡山超峰寺、竹溪寺、赤山岩、嘉義火山岩、臺北觀音山凌雲寺等相謀希望依據私立學校令，向總督府申請許可。……本林的特色除培養本島僧侶及齋友子弟之外，亦想擴大影響，促進中國佛教的革新。其課目有外國語、漢文、地理、歷史、數學等。……囊有「佛教中學林」，今設「鎮南學林」，實是本島佛教界之福音！（註十六）

「漢文」是其中的一科，張妙禪即擔任此科老師。可是，創辦人長谷慈圓於大正七年（一九一八）十二月四日過世（註十七）。並且「鎮南學林」的經費，一直不佳，最後廢校，於大正十一年（一九二二）十一月一日，被併入「私立曹洞宗臺灣中學林」。當時身兼林長的丸井圭治郎，還為此公開傷心落淚（註十八）。

長谷慈圓的過世，對日本臨濟宗妙心寺派在臺的發展，是一大打擊，事業幾乎陷於停滯的狀態。當時較活躍的是該派的東海宜誠，因其精通臺語，又實際負責「鎮南學林」的教務，照理他應和任教學林漢文科的張妙禪很熟才對，可是從相關資料來看，張妙禪並不是他極力拉攏的事業合作者，反而後來在「臺中寶覺寺」的住持一事上，他先是將張妙禪的師弟賴耀禪收為門徒，再讓其實際擔任該寺落成後的首任住持一職（註十九）。如此一來，張妙禪成了被東海宜誠的打

擊對象。這對張妙禪來說，當然相當不利。

雖然如此，張妙禪畢竟有他的佛教事業和實際社會影響力，所以在「南瀛佛教會」成立時，先被任命為理事之一，其後則擔任該會的佈教講師。在臨濟宗妙心寺派方面，他也被授與開教史之職。這些都是和他的佛教事業的實力有關，也牽連到大正後期臺灣地區整個佛教的大變化，所以不能簡單的交代過去。

## 二、張學楫在〈簡介〉中雖曾提到：

民國十九年十月（張妙禪）隻身遠赴日本，在東瀛遍訪寺院，以深厚的佛學理論及超人的見識或京都臨濟宗大本山管長授與開教使之職，並容任南瀛佛教會（日據時代臺灣佛教最高團體機關）教師；而後應中部人士邀請，以其師良達上人之名為開山主，創建寶覺寺於臺中，當時各報曾詳載其行為，讚譽有加。

（註二十）

但，對於這一段，有關張學楫在時間上出現的大錯誤，陳清香教授居然未發覺，即在論文中引用（註廿一）。因張妙禪去日本，是在大正十四年（一九二五）五月三日，並非民國十九年（一九三〇）。並且，張妙禪也沒有那麼大的本事，可以一個人去日本，說服京都臨濟宗妙心寺派，授與該派的開教使之職。當時，其實是接替山崎大耕的在臺日僧天田策堂，陪他去的，兩人一路還吟詩唱和。以下轉引數首，以見一斑：

## ◎五月三日與妙禪和尚同赴京師 天田策堂

五月陰霖初霽時。二僧同去訪京師。  
三千里外波濤穩。盡日談禪且作詩。



◎和天田老師搖韻

張妙禪

圓山話別午情時。為訪宗風欲上師。  
海外鯨濤看隱約。禪餘無事且題詩。

◎夜吟

天田策堂

小窗睡足夜方長。起上艦橋月色蒼。  
明日瀨都遊內海。群巒為我送迎忙。

◎船中吟濤

張妙禪

一鯨吞吐出洪波。萬頃江中演摩訶。  
詞海龍宮吟夜月。靜聞長舌湧滂沱。

◎東遊記（與天田老師上京至瀨戶內海即景）張妙禪

平洋一渡漫東遊。踏破波瀾到九州。  
濱戶奇觀堪入妙。雲來環島靄中流。

◎夕陽 張妙禪

縹緲之間列翠峰。安瀾內海碧波中。  
忽聞島外山陽處。為墜西輪一鏡紅。

◎天下奇聞（為陸地行舟上嶺搬運諸物便利非常見之感作）張妙禪

疏水湧流急板來。行舟上陸鐵船臺。  
華山湖裡琵琶地。異境奇觀一快哉。

兩人到達京都妙心寺派的大本山之後，當時妙心寺派的管長五葉愚溪，給予張妙禪隆重的接待，除贈禮品外，也授與新職稱，即「開教使」之職。

不過，張妙禪的此一「開教使」之職，其實只是針對臺灣地區的本土佛教（所謂舊慣佛教），才有效，對日本佛教徒或其他地區，則無效。換言之，這只是殖民地佛教的權宜做法，不能準用到其它地區。

另一方面，因張妙禪事實上在臺灣已是一寺（獅頭山金剛寺）之主，此次大本山雖授予他「開教使」之職，但，應該說是屬於宗派的榮譽性質居多。儘管如此，畢竟日本臨濟宗妙心寺派，當時在臺灣，還是高一等的佛教指導者，故「開教使」之職的授予，也的確有提高其聲望和標明來頭的作用（即表示他已被視為妙心寺派下的一員僧侶），不能說它完全是虛幻的職稱。況且，這在日據時代，也是臺籍僧侶儕身領導階層之路。在他之前，像臺南開元寺的陳傳芳、臺北觀音山沈本圓等人，也都如此經歷過來，相較之下，張妙禪還是步伐慢了一些。

但，這不是張妙禪個人主觀意願，要如何的問題，也非如張學楷在〈簡介〉所誇稱的，其祖是「以深厚的佛學理論及超人的見解」，而被日本臨濟宗妙心寺派大本山重視。這根本是張學楷自己添油加醋想像出來的說法，並沒有這回事。這其實是本身在佛教事業上，擁有多少實力的問題。

當時張妙禪有能力教漢文，有獅頭山金剛寺為基地，因而崛起於當時臺灣北部的佛教界。但張妙禪一直未被納入日本臨濟宗妙心寺派正式的僧籍。直到大正十三年（一九二四）五月，他被補入「南瀛佛教會」的「理事」一職，情況才有了變化。

因日據時代，臺灣本島人最重要的佛教組織，是大正十年（一九二一），由當時的總督府社寺課長丸井圭治郎所推動的「南瀛佛教會」。但在初期，張妙禪並未被指定為創立



委員或領導幹部。當時的丸井，既是主管官員，又是「鎮南學林」林長，自然知道在「學林」任教的張妙禪其人，卻未特別提攜，可見當時張妙禪份量仍不足。至於張妙禪的師父釋良達，雖列名（徐榮宗代）大正十年三月二日，於新竹證善堂召開的創立協議會，結果創立委員的新竹區代表是：周維金、葉普霖、陳清水三人，釋良達被排除在外（註廿二）。大正十一年四月四日，在萬華龍山寺正在成立時，新竹地區指定兩名理事，由周維金和葉普霖擔任。而當時會中尚無佈教師之設。（註廿三）

「南瀛佛教會」是在大正十三年五月二十五日，於臺北召開第四次總會中，以臨時動議，通過三名新的理事人選：法雲寺林覺力、獅頭山金剛寺張妙禪、高雄地區蔡遇氏。這是因會中有兩名理事請辭：一位新竹的周維金，一位是臺南開元寺前任住持鄭成圓。周維金的遺缺，由其兄周田補實。另外，曹洞、臨濟各在新竹增任一名理事，因此林覺力和張妙禪，同時入選。

大正十三年十月，「南瀛佛教會」宣佈將在會中設立「佈教師」之職。於是隔年（一九二五）四月十一日，召開第五次總會的前一天，通過新人事任命，張妙禪被任命為會中「佈教師」，卻被免去理事一職。如此一來，影響力大減。反之曹洞宗的林覺力理事的身份不變，便握有了主導權，使法雲寺派的勢力，更行如虎添翼，因而能趁機掌控了桃竹苗三地（新竹州）此後的佛教發展。

此一人事的突然變化，加上原屬臨濟宗系統的社寺課長丸井圭治郎，於大正十三年十二月去職，更使妙心寺派的在臺發展倍加不利，於是該派曾任在臺布教監督的天田策堂，趁返日述職之時，於大正十四年五月三日，攜張妙禪到大本

山去朝禮和接受派內的新職。張妙禪的高徒林玠宗，雖未去日本，亦同樣被編入該派正式的僧籍和任命僧職。

據《釋玠宗老法師事略》記載，他是大正十四年五月二十八日，由妙心寺派管長五葉愚溪任命為臺灣開教區的知客僧一職（註廿四）。按：「知客」一職，在妙心寺派是屬於第十級，即最低一級的僧職。然後，在同年九月，由天田策堂任命為佈教師。可見天田策堂的提攜，對張妙禪、林玠宗師徒來說，都是到大正十四年，才告成熟。不過，此一來得似乎太晚的榮譽確認，對張妙禪的派下來說，實際上作用不大。原應在確認之後，更向日本佛教輸誠的張妙禪派下，居然反向發展，脫離師門，到大陸尋求新的宗派認同，亦即出現了張妙禪、林玠宗師徒的分裂現象，使他遭遇到難以克服的困境。為何會如此？

### 三、張妙禪派下改宗的分歧問題

#### （一）林玠宗的改宗問題

張妙禪派下改宗分歧問題，說起來相當弔詭。因張妙禪的原有師門，是來自中國大陸興化的後果寺釋良達系統，為廣義中國臨濟宗的一支；在此中國傳承的臨濟宗法脈之外，由於身處日本殖民統治下的臺灣，為求自保和方便發展，所以也選擇了日本臨濟宗妙心寺派為投靠對象，亦即兼有中日雙方的臨濟血脈。像這樣的選擇和做法，在當時也非特例，而是仿照諸如臺北觀音山凌雲禪寺沈本圓、臺南開元寺陳傳芳的前例，所以不能說是反常或特例。但，張妙禪的門下卻出現了反彈，甚至因而脫離師門，改投他宗。這是為甚麼？是為了解不滿他被納入日本僧籍？還是其他原因？頗值得探



討。

由於高徒林玠宗，原是和張妙禪一起被日本臨濟宗妙心寺派，編入該派僧籍和授與佈教師之職的，照常理來看，也無太大反彈的動機和必要。可是，林玠宗居然另投師門，甚至離開其師張妙禪，則應有其它的更強烈動機才對？

根據目前能看到的相關史料來判斷，林玠宗會脫離張妙禪，有很大原因，是不滿其師張妙禪的戒行有污點。不過，關於這方面的分析，擬放在本文後面，討論另一派下門徒施斌宗的改宗脫離事件，再說明。因施斌宗是公開撰文，強烈批評同門師長張妙禪的人，林玠宗則未公開批評，故留待討論施斌宗的部份再交代。此處先討論林玠宗的大陸佛教意識的相關問題。

林玠宗，字常峻，號戒定，戶籍登記為林資潭，明治三十一年（一八九八）十月十日生，是臺中霧峰林家的名望子弟。父林揖堂，母陳薄燕。大正元年（一九一二），林玠宗開始皈依佛教，不過是屬於在家形式的齋教，地點在臺中市南屯——善佛堂，引進師為陳普池。

大正四年（一九一五）四月八日，也就是余清芳等發動「西來庵事件」之前一個月，於獅頭山金剛寺禮張妙禪出家。這一年他剛好十七歲，為何會選擇出家？頗不尋常。他在家前，其實已結婚，妻子叫陳雍。又由於出家前，曾在「臺中霧峰私塾漢文書房」讀過多年（一九〇六—一九〇七），正式教育也畢業於「臺中郡霧峰公學校高等科」（一九〇七—一九〇八），所以漢文、日文皆有相當程度，可用來撰文發表。因此，他的知識和語文能力，在當時的臺灣僧侶中，是很凸出的。日後很長的一段時間，他從事新聞記者的工作，也和此一因素有關。

至於他為何禮張妙禪出家，而非他人？相信這跟張妙禪出色的漢文程度、以及擁有琴、棋、書、畫的多方才藝，多少有些關聯。何況地緣的因素，也很重要。臺中當時尚無著名的正統佛教道場，而鄰近的獅頭山卻是當時聞名全臺的佛教聖地，因此選擇到獅頭山禮張妙禪出家，完全可以理解。

不過，擁有優異的門下弟子，有時不一定是福，有可能反而是一個潛在的競爭者，是一種新起的取代力量。張妙禪和林玠宗的師徒關係，就是處於此種狀況。先是大正九年（一九二〇）九月，全臺齋教各派成立「臺灣佛教龍華會」的新組織時，臨濟宗妙心寺派的東海宜誠被聘為顧問，因此組織也隸屬在臨濟宗之下。（註廿六）此時，是林玠宗而非其師張妙禪，也被聘為該組織的評議委員。由此可以看出林玠宗的潛力正逐漸在發散中。

大正十一年（一九二二）七月十五日，林玠宗從「南瀛佛教講習會」第三期畢業，是該會早期培植的對象之一。可是，就在此時，林玠宗流露出很強的親中國意識，所以他決定到大陸巡禮和接受佛教教育。

從一九一一年十一月五日起，他遍遊蘇、浙和閩南一帶的佛教道場。一九二三年六月二十日起，在泉州承天寺辦的「東方因明倫理學院」，就讀一年畢業。一九二四年四月八日浴佛節，他在福建興化縣南山廣化寺受三壇大戒。同年十一月十七日，在泉州開元寺接受釋圓瑛的七塔寺法派，成為釋圓瑛的正式傳法弟子。釋圓瑛是閩僧出身，當時則為浙江寧波接待講寺的住持（註廿七），也是中華佛教傳統派的主要領導者之一，所以林玠宗的中國佛教色彩，是很濃厚的。而就張妙禪派下來說，從此已非林玠宗的現有師門了，只是曾為林玠宗出家時的剃度師罷了。



但，這裡有一盲點，即為何林玠宗會拜在釋圓瑛門下？難道只因釋圓瑛是當時大陸的佛教名人？這一點因素，雖然不無可能，可是若說這就是唯一的原因，卻也令人覺得此理由過於牽強。最近王見川和李世偉合寫的一篇文章，提供了一些線索。據此篇文章的說法，釋圓瑛曾於大正十二年七月，應基隆月眉山靈泉寺江善慧的邀請，來臺講經半年。其間：

圓瑛除了在基隆之外，也曾到臺中慎齋堂、臺南開元寺等地講經。在這次留臺期間還發生一件有趣的小插曲，八月，他到新竹州金剛寺弘揚佛法時，因當地有一名為「湖碑」的池塘，水淺而小，每年都會淹死幾個人，地方的士紳父老聽聞有中華高僧前來，便恭請他親自超度。圓瑛則提出約定條件，要求全州人士持齋禁屠，以示誠敬。紳耆代表答稱要請示官廳，圓瑛後在臺南講經時，得到新竹方面應允的答覆於是返赴新竹，前來接駕的車夫一見到圓瑛，直稱他為菩薩，圓瑛十分詫異。車夫才說，在前一天晚上有幾個鬼魂，向他們的家人報告，有菩薩將來超度。等到圓瑛到達「湖碑」時，受到信徒的熱情的歡迎，順利完成超度法會。不論這些地方信徒的說法的可靠性如何？對於中華高僧圓瑛的崇敬與歡迎是十分明顯的。（註廿八）

可見釋圓瑛在林玠宗拜師之前，曾來臺弘法，並到獅頭山金剛寺講經時，因緣際會，而名氣大噪。林玠宗對此應有所知和感觸才對。

隔年（一九二四）一月七日，又受臺南開元寺的邀請，來臺弘法兩週。隨後法雲寺林覺力，亦邀釋圓瑛前來往講經（註廿九），同樣大受歡迎。

有了先前來臺這樣一再成功的交流背景，林玠宗在當年底，有意願拜釋圓瑛為師，就可以理解了。於是在成為釋圓瑛的七塔寺法派正式傳法弟子之後，林玠宗繼續留在福建發展。

一九二四年，「佛化新青年會」代表張宗載、達蘊到寧廈門、漳州等地，成立「閩南佛化新青年會」時，林玠宗不但立刻響應，還被選為「佛化新青年會臺灣弘法團導師」。此外，因他的佛學知識與漢文基礎都不錯，也被聘為《佛音月刊》主編，兼景賢佛學研究社及義務小學國文教員。可見他當時在福建的佛教事業，正大有可為。

但是，他在臺灣的剃度師張妙禪，於一九二五年四月十一日，被任命為「南瀛佛教會」的佈教師，卻同時被解除了理事一職，使對手林覺力在當時臺灣佛教發展的關鍵時刻，趁機主導了新竹州的佛教發展方向。隨後有一期達半年之久，專為佛教女性而辦的特別講習會，便在林覺力的主導之下，於新竹州香山地區「一善堂」開辦（註三十）。此一特別講習會結束後，不但培植出兩位合格的女性佈教師，其他參與特別講習會的佛教女性，也幾乎都因而皈依在林覺力的派下，成了林覺力此後發展佛教事業的絕大幫手。

相形之下，張妙禪完全施展不開。為了挽回頹勢，便立刻召回在大陸發展的林玠宗，要他擔任在金剛寺成立的「佛教研究會」的教務主任，任期一年。同時，也任命林玠宗為獅頭山金剛寺的監院，要他重興山門。對於這些要求，林玠宗當然很為難。因他已改投釋圓瑛派下，如何能再為剃度師張妙禪效力？於是在他被任命的當月（一九三五年三月），又藉故重遊大陸，欲圖擺脫這一窘境。就在林玠宗到中國大陸這一段時間，張妙禪首次和日僧天田策堂，一起赴日，朝



禮京都的大本山和接受新的僧職。林玠宗雖也同時被前師門提攜了一下，但為時已太晚，沒有特別意義了。

大正十四年十月至十一月之間，大陸和日本佛教界，在日本共同召開「東亞佛教大會」，臺灣佛教界亦派三位代表（加上一名翻譯）與會：一代表臺灣曹洞宗的林覺力，一代表臺灣臨濟宗的沈本圓，一代表齋教背景但已逐漸向日本真宗本願寺派靠攏的許林。這是臺灣佛教代表首次參與國際的大型佛教盛會，雖然在會中僅居配角地位，但因具有日本殖民地代表和原為中國南方漢族及佛教傳統的雙重身份，在大會中，反而形成大陸佛教和中國佛教之間的特殊溝通媒介。因此大會之後，中國代表團中屬於「佛化新青年會」一派的要角們，要來臺灣訪問時，便由原出身福建鼓山湧泉寺、現已歸化臺灣籍的林覺力，掛名負責接待；而在島內的真正負責聯絡的，是同屬「佛化新青年會」的臺灣籍同志林玠宗（註二）。

當時，屬於大陸激進改革派的「佛化新青年會」代表，所以能順利來臺，是相對大陸各界在第一次世界大戰之後，日益高漲的排日情緒，彼等和日本佛教界共同召開「東亞佛教大會」，其實具有中日親善的指標作用，方能為日本在臺灣當局所容許入境。在此之前，來臺的釋圓瑛，一九二三年十一月二十一日，在基隆「公會堂」的一場公開演講中，也提到：

……日中兩國，本來是同種同文之國，現在兩國之人，多數但知注重我國家，而不知注重我種族，所以兩國人民不親善。敝意極望兩國人民念日中兩國，係種族相同之邦，唇齒相依之國，自當注重種族，極表親善。雖說注重種族，而注重國家亦在其中。兩國既能

親善，自可相互愛敬，不生種種國際交涉，豈不是與國家有益嗎？若能輾轉勸化，各國人民，皆知注重我同類，則無論黃種、白種、黑種、棕櫚種，一切種族，凡是人道，皆我同類，皆應親善。不得互相欺凌，互相殘殺，則槍炮兵戈，皆為無用。自可舉斯世登大同之與域，共享和平之福，是所深望焉。佛教於有中，比前更進一步，不但注重同類，而已注重同體，不敢相殘……（註三）

這樣的談話，所要表達的，就是一種中日親善的和諧氣氛。至於怎麼說，說甚麼，其實不太重要。

因此，屬於激進改革派的釋道階、張宗載、寧達蘊等，來臺後：

一行人甫下船，便赴由「南瀛佛教會」及「臺灣佛教會」於東薈芳旗館所舉辦的歡迎茶會，道階應邀致辭，表明中日親善之意。爾後他們南下到彰化、嘉義、臺南等地訪察，或演講、或賦詩，在地方上都造成轟轟烈烈與熱烈的歡迎。例如十二月六日，道階一行人前往彰化曇花佛堂，與會者涵括地方官紳及士紳張晏臣、李崇禮、李振鵬、吳茂樹等。晚間，道階應邀作演講，聽眾有千餘人，十點時，空中並燃放煙火歡迎。（註三）

道階等一行人，在臺期間，再三致意於中日親善（註四），可見相對環境，是中日兩國的不親善。反映在林玠宗的身上，就是更向大陸的「佛化新青年會」靠攏（註五）。

而此時的張妙禪，既非出席東亞佛教大會的臺灣代表之一，也非大陸來臺代表的接待負責人，較之其徒玠宗的活躍，可謂遜色多多。這不能不說是一種社交和聲望上的一次嚴



重挫折。

更令張妙禪難堪的是，隔年（一九二六）八月十二日，「中華全國佛化新青年會」代表張宗載，再度來臺為該會籌募基金時，林玠宗和其妻陳雍女士，相繼發表了〈佛化新僧宣言〉。兩人的〈宣言〉中，除了表明佛化新僧要和舊佛教劃清界線之外，還要走通俗佛教路線，即可結婚和素食，一如基督教牧師和日本淨土真宗的僧侶之所為。這無異一顆炸彈，等於已出家的林玠宗，不宣佈還俗，卻以僧侶之身，行在家之道，要公開顛覆現有的臺灣本土佛教傳統（註三六）。

在這種情況之下，他便不得不正式告別與張妙禪的師門糾葛。此後的林玠宗，在日據時代，主要是以新聞記者和齋堂的負責人，活躍於佛教界，而不再參與張妙禪的佛教事業（註三七）。

## （二）賴耀禪的改宗問題

張妙禪在他四十六歲（一九三二），所寫的那篇〈略歷〉中，曾將臺中市北屯寶覺寺的創建，列為他當時兩大建寺（另一處為獅頭山金剛寺）成就之一。他當時敢於自承是臺中市北屯寶覺寺的開山者，應也是事實。可是，問題並非只是他是否為開山？而是涉及寶覺寺何時興建？首任住持為誰？以及師門是否改宗等問題。因此，有必要進一步，探索其內情。

首先，有關臺中市寶覺寺的建寺時間，其孫張學楫在〈簡介〉中，認為是建於民國十九年，即昭和五年（一九三〇）。陳清香教授則依違於日據資料的昭和二年說和張學楫的昭和五年說之間，認為張妙禪是經奔走三年後，才於昭和五年建成（註三八）。這是相當有問題的論斷。

在日據時代的資料中，不論是昭和七年（一九三二）出版的《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》，還是昭和十六年（一九四一）出版的《紀元二千六百年臺灣佛寺名蹟寶鑑》，都提到臺中寶覺寺，創立於昭和二年二月十八日。昭和五年九月十八日，日本臨濟宗妙心寺派大本山管長神月徹宗親自來臺，主持寺中奉置昭和天皇的「御壽牌」儀式。就當時的規矩來說，這是屬於日本臨濟宗妙心寺派的寺院，經過官方確認的，所以住持也是由大本山管長派任。假如知道這一點，就應知道，昭和二年是創建日期，昭和五年是奉置昭和天皇的「御壽牌」的日期，兩者不可混淆。

其次，就開山者的張妙禪來說，他雖在之前，已被大本山納日本臨濟宗妙心寺派的開教使和佈教師，如今臺中寶覺寺闢建落成，張妙禪應是首任住持才對，但他闢建未完成，就辭去住持之職（註三九）。因後來實際的發展，非他能掌握，而是成了日僧東海宜誠的囊中物。所以臺中寶覺寺的新任住持為賴耀禪，即原為張妙禪的同門師弟，其後改投日僧東海宜誠的門下，於是使臺中寶覺寺的宗派性質整個改觀。根據《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），有一則關於臺中寶覺寺和賴耀禪的報導，相當詳細，部份內容是這樣的：

（寶覺寺）現任住職耀禪師（賴氏子俗名文榮），曾為當地保正，性忠厚有德，篤信佛法。後皈依良達法師門下而長齋，乃辭其職，專心佛事。初與同志齋友，創立慈善堂於同地方，勤續說教，廣度人眾，得感化信徒數千名，為當時佛教，極盛一時。爾後因嗣東海宜誠師之法，乃議建正式寺院于島人尚未有之中市，而市內唯恐有過繁鬧，故擇定現在地點。更承天田



策堂老師盡力援助，始於昭和二年二月二十八日，得府當局之寺院建立許可。

發起人耀禪師、賴以莊、黃來、賴讚是等諸氏，批星帶月，禁悴奔勞，以募集捐金。歲著手建築。至昭和四年，宏壯本堂及祿位廳、客室、庫裡、食堂等，一切工事均得告竣。昭和五年十月，由當派大本山下附御壽牌一基，適管長神月微宗禪師來臺，親護送至該寺舉奉安式，誠是無上特受之光榮。昭和七年九月二十一日，耀禪師受當派大本山東海管長任命該寺住職。翌年三月落成，有祝大法會並住職晉山式。完成中州佛教實際之光輝矣。（註四〇）

其中全未提及張妙禪開山之事。但賴耀禪之前，有住持辭職，曾被報導，（註四一）所以張妙禪或釋良達，兩人之中，必有一人是此辭職的住持。

不過，此處重要的，是關於賴耀禪改宗的問題。除了上面的報導之外，也有另一則提到東海宜誠和賴耀禪的師徒關係。此一報導，略去前面冗長但不相關的說明之後，有兩段文字（原為日文，筆者中譯）是這樣的：

(10)【法系】當山住職東海宜誠師（號海巖），嗣續臺北市圓山臨濟護國禪寺開山贈歷住妙心得庵玄秀大和尚之法系，為龍泉寺傳法始祖。而相續宜誠禪師法系之龍泉寺徒弟，於各地建立新寺，其初代住職正式就任者：

吳義存師	大林昭慶禪寺第一世
陳銓淨師	屏東東山禪寺第一世
賴耀禪師	北屯寶覺寺第一世
張慧光師	楊梅妙善寺第一世

(11)【法統】昭和二年三月一日，大本山妙心寺第二世圓鑑國師五百五十年遠忌大法會之際，本派大本山管長特對現任東海宜誠師授予本山紋章金襴傳法衣，後來住職之法統，嗣當山世住職者，以正式稟承此傳法衣為其授記。（註四二）

這是東海宜誠在臺收島人為僧徒的系譜，賴耀禪亦譜上有名。由此可以見，當年曾在「鎮南學林」共同任教的同事東海宜誠，不但未幫張妙禪，反而是無情的挖其牆角，採取了釜底抽薪的「以臺制臺」策略，讓張妙禪的師弟「改宗」，——由興化後果寺釋良達的中國臨濟宗，轉為日本臨濟宗妙心寺派東海宜誠的門下——然後徹底掌控了臺中寶覺寺。有關臺中寶覺寺的這一巨變，學界罕知。一九七七年出版的《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，關於臺中寶覺寺的創立，有一段新的說法：

寶覺禪寺位於臺中寺，創建於民國十六年，原由福建興化（今莆縣）後果寺方丈良達老和尚來臺宣揚佛法，或地方士紳之贊助，遂發起募建該寺，經三年完成大殿、僧房及功德堂等建設，當時即請良達老和尚為開山祖師，妙禪和尚繼為第二任住持，四十三年智性老和尚繼任第三任住持，……（註四三）

以後，這個說法，就成為闕正宗主編《臺灣佛寺導遊——（五）中部地區》，關於寶覺寺創建的說明依據（註四四）。

但，釋良達因是中國籍僧人，雖為張妙禪、賴耀禪的師父，也不可能成為日本官方認可的日本臨濟宗妙心寺派佛寺的正式住持。而新任住持賴耀禪，不管他和其師釋良達或師兄張妙禪有哪些糾葛，有一不變的事實，就是他已成了日僧東海宜誠的入門弟子，叛離了原有的師門。根據當時的資料



記載，真正握有臺中市北屯寶覺寺管理權的，是幾位共同管理人：賴耀禪、賴讚是、賴安秋、賴天生、賴振英、林清丈。（註四五）可見賴家和林家是實際主宰寺產的管理者。因他們是當初建寺發起者和勸募者，所以在法律上的權利反映，也是如此。

昭和十一年（一九三六）十月十一日，大本山任命賴耀禪之徒廖正宗為寶覺寺第二任新任住持。管理人方面，除賴耀禪過世被除名之外，其他人員不變（註四六）。昭和二十年（一九四五），林宗心接任第三任新任住持。林宗心即林錦東，為當時臨濟宗妙心寺派在臺佈教監督高林玄寶的臺籍入門弟子，代表的也是該派的正統。

因此，我們可以說，張妙禪和其師釋良達兩人，在初期可能也是寶覺寺的開山者，但由於同門師兄弟賴耀禪的改宗，頓使張妙禪和其師釋良達，整個喪失對臺中寶覺寺的管理權和運用權，直到日據結束，依然如此。

從下面一則相關報導，也可以看出張妙禪與日本臨濟宗妙心寺派，已貌合神離，縱使有關此派的大本山開派六百年的大日子，他也未參與高林玄寶所發起的赴日朝禮大本山的慶祝活動（註四七）。反而是賴耀禪、林宗心兩人，積極策劃了臺中市寶覺寺的慶祝大法會：

〈臨濟宗名剎寶覺寺佛誕日開金剛大法會祝大本山六百年紀念〉

臺中市寶覺寺住職賴耀禪上人，同市內慈德堂布教主任林玠宗、何文卿堂主、黃錦宗、賴安秋、吳明炎、黃標、黃來信徒等，為發起，祝大本山妙心寺開山六百年紀念，於四月八日，在該寺舉行奉讚祝賀會，並講大乘金剛經妙理，以供信者互相參究，使其利益

身心，聽眾盛況云。（註四八）

總之，從以上臺中寶覺寺的改宗例子，我們可以看到日據時代，臺灣佛教內部實際存在著宗派歸屬雙面性，亦即一個道場，有時為了自保或發展上的需要，往往必須徘徊大陸佛教和日本佛教的兩大勢力之間，既需有所區隔，又需同時兼隸，可以說左右為難，動輒得咎。

這當中，佔優勢的，自然是以殖民者為背景的日本在臺佛教勢力，所以張妙禪於四十六歲時，宣稱自己，「現告年老，隱於南山精舍，期待於前途甚多」（註四九）。可以說，相當無奈。

但，整個問題，真的只出在日僧這邊的操控嗎？難到沒有因張妙禪個人的其他因素（例如戒行有虧）所致？否則他的派下法將，不會一個接一個，相繼改宗或疏遠？對於這些問題，顯然必得再針對張妙禪個人的操守或行事風格方面，作一些探討。

### （三）施斌宗的改宗問題

新竹法源講寺的釋寬謙尼師說，張妙禪門下的徒眾極多，堪稱法將的有：

臺中中天寺榮宗法師、桃園金剛寺玠宗法師、員林佛導寺能宗法師、新竹法源寺斌宗法師、阿蓮光德寺賢宗法師、霧峰慈覺院賢宗法師、南洋弘宗法師（註五〇）等等，其中以斌宗法師最為傑出。（註五一）

然後又說：

斌宗大師（一九一〇—一九五九），一代高僧，鹿港人。大師少時聰穎過人，能詩文。深感「功名富貴如浮雲」，禮開雲禪師出家。三年後，結茅獨居於汴峰，被



譽為「詩僧」，並精研《法華》《楞嚴》諸大乘經典及教義。二三歲內度參學，參訪虛雲老和尚，從圓瑛老法師受具足戒。參學天臺，研究四教儀，於三年內熟讀大藏精義。抗日戰爭爆發，回臺途中，於梅溪佛學院講《楞嚴經》。

歸臺後，即南下龍湖庵講《地藏經》，首開臺灣僧人講經說法風氣，轉變了「應酬佛事」，為「研究佛法」。日後於龍湖庵、霧峰靈山寺、中壢然元化院、獅頭山勸化堂、臺北蓬萊國校講堂，講《阿彌陀經》，於屏東東山寺、臺中寶覺寺、新竹淨業院，講《金剛經》，於齋明寺講《心經》，於臺北淨土宗布教所講《觀世音菩薩普門品》，於新竹佛教支會、獅頭山元光寺《地藏經》，於新竹本願寺、屏東東山寺講《楞嚴經》。

民國三三年，創立新竹法源寺，設立佛學高級研究班，南天臺佛學研究院，創立南天臺弘法院、法濟寺於臺北。

法師是解行並重的高僧，民國四十七年示寂，得舍利甚多。……（註五二）

基本上，釋寬謙尼師以上的這些敘述，是歸納了鄭焜仁寫的《斌宗大師略傳》一文而成（註五三）。鄭焜仁寫的這篇《斌宗大師略傳》，也幾乎是後來論述施斌宗生平事蹟的主要資料來源（註五四）。但，寬謙尼未察覺到一個極大的錯誤，即施斌宗並非張妙禪之徒，而是張妙禪同門閩僧德禪之徒。有關這一點，稍後本文會再說明其中的曲折和真相。

此處我們先追蹤施斌宗早年出家後的情形：施斌宗是十四歲出家（九二五），十七歲（一九二八）到臺中市郊頭汴

坑結茅獨居，昭和九年（一九三四），二十三歲時，赴中國大陸參訪。可是，為甚麼要這一年（一九三四），赴中國大陸參訪呢？鄭焜仁寫的《斌宗大師略傳》提到：

大師悲嘆海角孤島的臺灣，不能獲得大法師的指導，乃發心前往祖國留學求法。同時渴望禮拜明山古剎，菩薩聖跡，參訪高僧大德。一九三三年春，決心內渡。大師雖是貧僧，但貧窮卻無法阻止向上的心願，且不願化緣或情求助於有人，甚至不受諸友送行，悄悄的離開茅蓬，唯留一詩以別騷壇諸詩友。離開汴峰時，僅有一知己信徒林德敏發覺，乃贈十元為旅途之用，這對於一貧僧而言，卻是一大筆數目。離開基隆港到廈門，從此開始參拜名山聖跡。（註五五）

這一段文字，表面上冠冕堂皇，卻是問題重重。首先，為何他在十四歲出家，拜的「如果」又是當時臺灣北部佛教界有名的藝僧張妙禪，為何會在十七歲時，莫名其妙地一個人跑到臺中市郊的頭汴坑，搭茅屋獨居了六年？這是為甚麼？鄭焜仁全未解釋。有關這一段公案，本文稍後將有突破性的史料揭發和解釋，此處擬先就施斌宗前往大陸前的個人出家後的心態，做一點考證和理解。

其實，施斌宗在隔年前往大陸之前，早已對出家的師門失望透頂，對自己長期獨居學法的成效不彰，也深感焦躁不安。他的這種強烈的感受，雖早已透過詩文公開發表出來，可是因後來編《斌宗法師遺集》的人，是以隔年他出發到大陸的作品，做為施斌宗的遊學詩之首，因此也就完全未收入這些前期的重要作品。事實上，施斌宗的這些作品，是成體系的集中發表在當時最重要佛教刊物《南瀛佛教》上，例如該刊第一卷第一號（一九三三年一月），就有六篇作品，



茲引述如下：

〈在家僧〉之一 頭汴坑 施斌宗

學佛豈徒求出家。利生何必著袈裟。  
若能參得維摩法。勝過山僧度歲華。

〈在家僧〉之二

要行吾佛利生法。不學避塵遁跡僧。  
演教欲求摩教理。在家何異出家能。

〈在家僧〉之三

不圖自利避塵跡。須學維摩教理興。  
倘使深山空厭世。何如弘法在家僧。

〈在家僧〉之四

鬧市道中教易興。不圖厭世百無能。

在家若學維摩法。勝彼避塵遁跡僧。（註五六）

以上這四首，施斌宗是以〈在家僧〉為典範，認為若能如大乘佛教著名的在家菩薩維摩詰大士那樣，講經弘法，利益眾生，就為僧和弘法的立場來講，無疑遠超過身披袈裟卻在深山隱居獨修的出家僧侶。像這樣的主張，到底是對他人做批判呢？還是針對自己？這從同時刊出的另兩首，即看得出來：

〈自嘆〉 頭汴坑 施真諦

虛度韶光二十春。閒來每自轉傷神。

回頭往事蹉跎感。飄浪年年嘆一生。

〈感懷〉

潦倒空山百感生。作霖有志恨難成。

何緣得借樵枝寄。休使雄心付逝法。（註五七）

由這兩首感懷詩，可以看到施斌宗對自己出家多年來的求道生涯，是徹底失望的。如今，他也覺悟到：獨學而無良師益友，是不能使道業真正成長和成熟的。因施斌宗此時回顧自己，自出家後，初期在張妙禪的派門下，固然未能有大收益，但他離開獅頭山金剛寺後，獨自在臺中市近郊的頭汴坑隱居自學，除了結交一些詩友之外，在佛法的精進方面，也顯然無有助益。於是他因而百感交集，深自反省，並把這一個人的深刻感觸，透過詩歌發表出來，讓社會大眾了解他當時的心事是甚麼？

因此，這不但是他對自己出家生涯的不滿和批判，同時也對他出家師門的徹底絕望，所以他在詩中根本無重返師門的任何表示。由此，我們才可以了解，他何以稍後，立刻就展開對自己師門進一步的直接批判，然後自己也決定化隱居的靜態自學方式，改為到中國大陸四處參訪的動態學法的方式。所以上述六首詩，對理解施斌宗的求道生涯，是極重要和關鍵的真實材料。可惜，這些資料過去都被忽略了，故本文特予引述和加以說明。

另外，施斌宗出發前往中國大陸參訪之前，曾於臺中市寶覺禪寺的撥雲禪室，撰有一文〈述朝山因緣並求諸方高僧名士墨寶序〉，表達了他的特殊意願。這也是過去研究施斌宗生平事跡者，從未引述的文獻，值得在此一提。在此文中，施斌宗提到說：

夫天下名山易占。古今墨寶難求。惟處此海陬。



雖少入空門。而光陰迅速。歲月蹉跎。不覺批緇衣十載。隱茅屋六年。叢林之清規少有所習。如來之真理毫無所悟。遁跡佛門。徒稱釋迦弟子。能無愧乎。然厭塵俗之煩囂。原無大願。樂林泉之僻靜。豈是真修。

久慕普陀、九華、五臺、峨嵋之名勝。兼諸菩薩顯化之蹟。每欲一遊為快。因病魔所困。憚於跋涉。故不能如願。

辛年來四大調和。浩然有志。不畏行腳之苦。昭和九年（※一九三四）。甲戌季春念五日。由臺中寶覺寺。與諸禪侶詩友賦別。芒鞋破衲。匆匆就道。閱歷諸大名山。並入（江蘇）寶華（山隆昌寺）求戒。以酬宿願焉。

然入寶山而空回。亦人生一大憾事耳。所到之處。敢乞各名山、寶剎蓋印。並高僧名士。勿吝珠玉。或書或畫。任意揮毫。或詩或文。自由提句。以作朝山之紀念。亦不負此清遊也。雖弗獲酬報。而他日興盡歸臺。可將諸大作。付諸剞劂。作吾臺佛門之墨寶。可流言於臺灣曰。此當年朝山、某寶剎高僧名士所賜也。作永久之紀念。藏諸千古而不朽也。是為序。（佛曆二千五百年。昭和甲戌念五日。寫於寶覺寺撥雲禪寺）（註五八）

從這一公開發表的求墨寶的序，我們會讀到頗不尋常的訊息，即以區區一臺僧出遊中國大陸，參訪名山或高僧大德，要如此慎重其事地向社會大眾表態？因施斌宗既非第一個，也非最後一個前往中國大陸的臺僧。事實上，當時前往、或經常大陸的臺僧非常之多，例如基隆月眉山靈泉寺的

江善慧和尚，往來兩岸至為頻繁，且所到之處，名人墨寶題贈，亦不在少數。何以此時，施斌宗要如此大張旗鼓的表態？其實，這是有原因的。因施斌宗出家後，即離師門築茅自修多年，卻一無所獲，於是他痛下決心，要前往中國大陸參訪和展開學習佛法——這在此〈序〉的第一段，已有清楚的說明。問題在於，當時臺灣的佛教界，已經歷數年的儒、佛互批大風波（註五九），特別是以彰化「崇文社」社長黃臥松為主的傳統儒生社群，為了貶低和批判臺灣本土的佛教僧侶，因此一再於大眾媒體上表示：要聘請中華高僧來臺弘法（註六〇）、並徵求和欲編輯高僧美德齋友名人錄等（註六一）。換句話說，施斌宗其實面對當時臺灣中部地區儒生文人社群的強大壓力，所以他的前往中國大陸參訪和學法，若要取信於臺灣社會的異議團體，不作一些公開表態是不行的。這就是他的序文，所以要如此表述的內在原因。

不過，我們必須知道：施斌宗是昭和九年（一九三四）四月八日（陰曆三月二十五日），前往中國大陸的，而非鄭焜仁所說的是一九三三年出發。雖然一九九二年出版的《斌宗法師遺集》，在《雲水詩草》中，開頭第一首，就提到：

〈壬申春將之內地行腳留別騷壇諸詩友〉

孤峰隱遯笑吾癡，歲月蹉跎負遠期。此去天臺重乞法，何時汐社共吟詩。

心同泥絮渾無著，身似山雲任所之！彈指百年如一夢，浮生莫為利名羈。（註六二）

此詩的標題說是「壬申春將之內地行腳留別騷壇諸詩友」，按「壬申春」的確可換算為一九三三年，但，鄭焜仁不知這首詩，是後來被竄改過的，包括詩題和詩句，共有多處與原詩不同。其實，原詩曾於昭和九年（一九三四），發表在《



南瀛佛教》第一二卷第六號，原詩題和詩句如下：

〈將之中華留別臺灣諸吟友〉 僧斌宗

叢林隱避笑吾癡，歲月磋跎負遠期。有意天臺重乞法，何時汐社共吟詩。

心同泥絮渾無著，身似山雲任所之！彈指百年如一夢，底須逐逐利名羈。（註六三）

從畫線的部份，可以看出，原詩根本無「壬申春將之內地行腳」的字眼，並且當時所稱的「內地」是指「日本本土」，至於「大陸」則稱「中華」，不叫「內地」。所以鄭焜仁所引用的資料，是後來被竄改過的。此外，鄭焜仁明明知道，施斌宗在頭汴坑住了六年，到二十三歲那年，才離開的；而二十三歲那年，其實是昭和九年，也就是一九三四年。鄭焜仁卻說，施斌宗曾於一九三三年，在浙江天童寺受戒，釋圓瑛為得戒和尚（註六四）。但，根據《圓瑛大師年譜》（註六五），這年未記載他有在天童寺主持傳戒的活動，可見鄭焜仁的說法有問題。

至於一般認定為施斌宗的「剃度師」張妙禪本人，雖一直活到戰後（一九六五），比施斌宗晚了七年才過世。鄭焜仁同樣也未察覺到：如無其中原因，為何此後幾十年間，施斌宗從未再提他的「剃度師」張妙禪之事？並且在他從大陸參學回臺之後，雖忙於到處講經，卻除了戰爭期間一度回到自己出家的獅頭山金剛寺躲避美機的空襲轟炸之外，居然從未到張妙禪的北埔金剛寺拜訪或講經？這不是很奇怪嗎？何況，張妙禪原是臨濟宗的法脈，為何施斌宗要改習天臺宗（所謂「有意天臺重乞法」）？其實這些疑點，都環繞著張妙禪為僧如何的問題，如果不加以解開內情，則上述的一切問題都無解。

原先，施斌宗首度離家，到獅頭山金剛寺出家拜師（大正十四年）時，正是張妙禪的聲望高峰期。但因施斌宗第一私自離家到獅頭山拜師後，不久即被鹿港施家尋獲，帶回鹿港，張妙禪對此，相當不滿，也不願再被干擾。於是，當施斌宗二度又私自離家，來到獅頭山金剛寺要求落髮剃度時，張妙禪拒絕接受，轉而要其改拜另一良達門下的德禪為師。但，德禪其實為閩僧，初次與其師良達上人應聘來臺，借住在獅頭山金剛寺，準備赴約協助其他道場舉辦法會，順便也募款回寺，以補貼常住寺院的經濟困窘。因此，在臺人脈稀疏的閩僧德禪，正好被同門的張妙禪利用來應付施斌宗再度要求出家拜師的惱人問題，可以有藉口（例如其師已回大陸等）拒絕鹿港施家來寺要人，以避免因而鬧出大風波。所以施斌宗二度私自離家來寺要求出家，雖同樣都到獅頭山金剛寺，但他真正的剃度師，並非張妙禪，而是張妙禪的同門閩僧德禪。對於這一拜師的曲折，施斌宗日後曾詳告其門下高徒慧嶽法師，近日再由慧嶽老法師轉告筆者（註六六）。不過，施斌宗出家後，隨即在隔年（昭和元年），發生林玠宗的〈新僧宣言〉，以及林玠宗的離去問題。然後是臺中市寶覺寺的住持易人和賴耀禪改拜日僧東海宜誠為師，使其師門中的癥結，隱隱欲現。但因林玠宗未曾公開批評其師門的污行，所以時人並未有太多的責難之語。

況且，純就施斌宗個人而言，他甚至直到昭和六年（一九三一）春，也還願意尊稱張妙禪為「師」。例如當時，他聽說張妙禪要赴日參加佛教大會，他在隱居的頭汴坑，即發表了兩首詩：

〈送妙禪上人度京赴佛教大會〉

其一



教風視察赴東瀛。水遠山長掛錫行。佛化全球開眼界。高僧大會現光明。臨期此去沾雲雨。他日歸來振島聲。為法為人悲願切。知師到處有歡迎。

其二

教化群生作世醫。精神妙演力維持。願為宇宙慈航子。濟度袈婆苦海人。此去東瀛參法會。歸來臺島振宏規。津亭欲別無他贈。兩字平安遠送師。(註六七)

這兩首詩的結尾之句，都出現了「師」的字眼，可見基本敬意還是有的。

可是到了昭和八年（一九三三），紙終於包不住火了。當年年初，在《南瀛佛教》第一卷元月號上，突然登出兩篇關於張妙禪污行的爆炸性投書。其中一篇的名字隱去兩字，但知道是徒孫「心」字輩（註六八），其舉發的內容如下：

會長大人閣下（註六九）：

每接來函捧頌，歡蒙慈悲愛顧。茲因佛教中僧侶大失道德仁義，使令地方無人信仰。又兼財界苦惱，將來出家之人，孤門獨路。社會上之人，全注目佛教中之人。若要佛教大興之時，萬望政府命令，使人各處調查破壞佛教之惡蟲。查知之時，隨即要剷除，使令社會欽伏（服）。若是無此一段設法嚴令，臺灣佛教難興。可惜也。今有獅山金〇寺，廟宇全部破壞，連累全山名義（譽）；而郡下無人信仰，但因張〇〇一人關係，佛教中大魔王，姦〇徒女法孫，到處行邪，嬌妻戀妾，將出家尼姑，採來為妾，專為無道德之事，此人何稱佛教教師補？全行污穢佛門！若是偽報者，吾願受罪。若此人無除，連累全島佛教名義（譽）。目下又因金剛寺、靈霞洞二處，前後左右，自開臺留

存之古木，風致景品，因張〇〇出惡手段，向州請許可，將風致古木，全部賣渡他人砍伐，不得保存，又兼寺廟損害，可憐關係全獅景地。伏望上官大人，命令緊發，除卻惡蟲，保護勝景地方。

獅山〇〇心（註七〇）

另一封，則是施斌宗的具名投書，其全文如下：

〈忠告某僧〉

夫僧伽者，無士農工商之職，不耕而食，不織而衣，受檀越之供養，蒙國家之保護，為欲修心養性，期得佛道。理宜看破紅塵，虛空色相，捨貪嗔癡，修戒定慧，嚴守僧規，以感化人心，持正佛法，引導社會，為超苦海、登彼岸而證菩提，則不負人之供養，亦可全僧伽之本格。夫爾離別妻子出家多年，而教界有名，奈何情根未斷，慾心未了，佛法無參，戒行無守，雖身著袈裟，意存妄想，口誦彌陀，心懷邪念，表面是和尚，內心似蛇蠍，……不怕金剛怒目，菩薩愁眉，自絕百善之原，甘居萬惡之首，空談佛法，以為謀生之計，暗傳心經，藉作偷香之術。如此妄作胡為，惡實彌深；紊亂社會，敗壞僧規，已不得再稱為和尚。寧無對天不住，撫心無愧乎？余乃僧伽一分子，對佛教前途，熱望振興，僧伽後患，以期安寧，使佛教發展，令社會信仰。倘不盡情忠告，實爾前途可悲，佛教後患堪憐。故不顧固陋，敢獻蕪辭，願早日反省，立改前轍，悔過遷善，雖苦海無邊，回頭是岸。毋以一人之惡，累及眾人，至有效尤之患。冀速奮起精神，重新道德，捨身為道，盡力宏教，則可稱佛徒，不失僧伽本格。不然，報應日至，定有一番慘境，而



貽羞百世，遺臭萬年，永受社會惡斥，長留拓罵惡名，作一生廢人，成千載孽案。斯時也，悔莫及矣！專此謹告，幸勿以忠言逆耳，則幸甚也。（施斌宗）

（註七一）

這兩篇投書，同時登出，其中內幕，整個曝光。假如只是第一封投書，而沒有其他的佐證，我們可能無從判斷是否為惡意的人身攻擊？但和舉發書同期刊出的，還有一篇公開具名的施斌宗的強烈批判文，兩文內容，恰可互相對照，因此應可判定所舉發者為事實。

雖然，張妙禪本人當時，也去函南瀛佛教的編輯部，要求提供檢舉函的原稿和原信封（註七二）。可是，從後來的發展來看，張妙禪在兩年後，選擇了流亡海外三年（註七三），以避風頭。可見，當時的第一封檢舉函和另一篇施斌宗的公開批判文，顯然已產生巨大的殺傷力，所以讓張妙禪無法不去面對。

而施斌宗就在發表此一批判之文後不久，也決定離開已出家十年的臺灣，渡海到中國大陸，去尋求新的佛教師門和教理。

事實上，隨後在臺灣佛教界，連續出現了許多不名譽行為，其中最轟動的，是臺北圓山劍潭寺住持的姦情曝光，社會嘩然。一九三三年二月一日的《民報·社論》有大篇強烈的評論，甚至將犯大戒的男女當事人，臭罵為「野僧妖尼」（註七四）。

因此，在昭和八年（一九三三）三月二十四日上午，「南瀛佛教會」在臺北市龍口町臺灣教育會館，召開第十次總會時，臺灣島內的佛教精英，幾乎都出席或列席這次總會。而新任的會長安武直夫，一開始，即委由副會長加村政治，

代為宣讀「訓示」，其中有一段提到說：

……因此，說到近來佛教界往往發生不祥的事件。也就是說，經常在教徒間，有一些行為不端者，不遵守宗教家應視為體面的戒律，私下幹了種種不良的行為。被世人所知，於是加以排斥。而各報三面報導的宣染，就如社會大眾的風評。因此宗教家的作為，不能獲得世人的同情，於是如俗諺所說「見袈裟，罵和尚」一樣，社會大眾無暇仔細去辨別誰是正邪善惡，一見僧尼，開口便罵，行為相當粗魯。像這種情況，等於佛教徒本身在給佛教下毒。因而，當此之際，佛教徒更應團結互助，齊心為教界盡力，並徹底根絕上述不名譽的行為。（原文日文，筆者中譯）（註七五）

很顯然的，當時臺灣佛教界暴露的一些醜聞，包括之前對張妙禪戒行污點的檢舉函在內，都對總督府主管當局，構成了不能忽視的壓力，所以才有以上這樣的一段「訓示」。後來，負責編輯《南瀛佛教》工作的曾景來，也曾在《編輯後記》中提到：

……我們的佛教界，於前年度發生了很多事件，即某住職之破廉恥的行動事實暴露，某布教師之因身上事恐累教界而渡海外，某和尚之圓寂，某大檀越之仙遊等，很有影及本島教界者，一一難得盡數。真是多事多端了。（註七六）

可見施斌宗當時，是為了解開臺灣本土佛教界的多事之秋，包括他親自撰文批評的師門污行在內，所以才會出發到大陸去受戒和改宗學天臺。而這兩件事——到大陸去受戒和改學它宗——林玠宗其實早已先他做過了，所以當時林玠宗正勤於發表關於天臺宗哲學的文章，在各期的《南瀛佛教》上連



載（註七七）；只是林玠宗真正傾心的，是大陸「佛化新青年會」的新僧理想，而施斌宗仍循中國傳統佛教的規矩而走罷了。

在離開臺灣後，施斌宗曾發表一篇重要的文章，即〈本島佛教改革振興論〉。這是一篇〈斌宗法師遺集〉中未收的文章，當時發表在〈南瀛佛教〉第二三卷第七號上（註七八）。

雖然像這一類型的文章，當時寫的人很多，有的甚至寫了許多篇，但問題在於，他在這篇文章中，清楚表示了，他當時身在大陸，卻回過頭來，對臺灣本土佛教狀況的觀察和評論，因此是一篇罕見的、可以透視他當時心態的重要文章。

施斌宗在文章開頭，首先指出：「本島之佛教，二十年前，極罕見稀聞。僧侶雖有一、二者，皆顧廟之類而已。至大正元年，佛教，始見發達，僧侶、教徒，亦見增多。至於今日，可謂已極昌隆矣。但雖人員昌隆，唯恨教風不振，就其原因，有數種缺陷。在我知範圍而舉之，則有如左記數項。」（註七九）接著他列出五點臺灣佛教界的缺失：

第一點，他認為「本島佛教統一機關」。為何會「缺少統一機關」呢？他的解釋是這樣的：

無，蓋臺灣佛教自對岸傳來，皆分黨分派，分人分我，各存獨立主義，而無聯絡之心。僧侶且無一定制度，以致教徒分派，而生憎人悅我之心，排他利己，各自分枝別葉，相排相妒。如基隆、臺北、臺中、臺南，其他各寶堂，皆執黨派而競爭，此乃本島佛教之第一缺點也。（註八〇）

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

如此不統一之佛教，倘欲改革振興，教徒需先精神統一，寺廟聯絡，財產擇一位相當之處，選為本山，並

選一位相當資格之僧侶，以作本山主任，為各寺指揮，設立種種振興方法，及僧伽制度等，以革獨立主義，以除混亂無統之教徒。（註八一）

第二點缺失，他提到關於「教育」的問題。他說：

（臺灣佛教）雖教徒昌盛，大半皆失教育之輩。夫佛教者，乃為社會指導之模範者，而本島之僧侶，大約以學習多少課誦經懺、祈安送死，作為生活之策，對於佛教之精神，或研究之方面，全然不知為何物也。此乃最可憂之處。（註八二）

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

如要振興，當設立教育，使一般僧伽教徒，有所研究處，則不致乎前途衰敗也。如日本之佛教，各處有設立初、中、大，種種學校等，以培養佛教人材，故日本佛教之發展如此。然我臺之佛教，當以效之，則振興可望矣。（註八三）

第三點缺失，他提到關於佛教徒「使命」的問題。他說：

然今一般僧侶教徒，唯知晦跡深山，伴泉石、侶雲月，以樂清閒；伏鬼魅、屈兇虎，以現神異。為避世繁囂，自覺自利，而不行兼善天下，覺他利他，此乃獨善身也。又一般出家，被佛教福蔭，不知慚愧報答，每以誦經禮懺，求安送死，為當然之生活，不知佛陀之使命為何物也。（註八四）

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

我輩來學佛為佛教徒者，當為人天之師，當負有佛陀之效濟使命，為社會指導，為設會創造幸福、利益眾生，此乃為佛教徒，當然之義務也。（註八五）



說：

第四點缺失，他提到關於佛教「僧伽資格」的問題。他

現時之僧伽教徒，全無教化社會之資質也，對於佛學教理或社會學說、科學等，全然不知。……然今僧伽亦有一般唯知身著長衫，藉佛體面為人剃度，傲慢自高者，一被人問出家何事？佛是何人？則啞口無言。有這種出家僧伽之故，致為社會譏斥，排為下等人。……今觀現在之僧侶，或有為生活，或有為家庭逆境所迫而生厭者多。所以對於教育研究或僧侶責任，全然不知。（註八六）

對於這一缺點，他提出的改善對策，是這樣的：

今若振興佛教者，若非制定僧侶制度，使一般僧侶進入相當資格，增持多少學力，（以免？）濫收徒弟，以亂作齊友。此乃佛教振興策上重要事也。（註八七）

第五點缺失，他提到關於佛教徒「信仰統一」的問題。他說：

今觀臺島民間一般之信仰，每每被人譏為多神教，或排為迷信，或混雜亂信。此謂石頭公、樹頭公、大道公、有應公等。皆以幾錢云金香燭等，而所求者，得福、得利、長壽、生子、平安或賭博得勝等，難以枚舉。此乃本島神教，信仰上之迷信也。然我佛教就於本島看來，亦有受外教之染，對於信仰方面，亦不統一。蓋佛教可以信仰者，乃釋迦本尊，及觀音菩薩也。而現時臺灣之寺堂，所奉祀者，除本尊觀音之外，還並祀天公、媽祖、帝君、城隍、註生娘娘等神。例如臺北、龍山寺，亦有甚麼愛睡婆、尿公等神。其外，有名無名之神像甚多，一入廟門之時，舉頭滿目

皆是，不知向何尊信仰方可，精神渾亂。（註八八）

對於這一缺點，他沒有特別提出的改善對策。基本上，就是要求以佛教的教主釋迦和觀音菩薩，為統一信仰的對象。反對多神，反對迷信，是他論述的主軸，也是他在宗教上理性化的一種表現。

以上施斌宗的五點批評意見，是屬於常識性的觀察和評論，和當時其他佛教人士的文章相比（註八九），不能說有甚麼太特殊之處。但整個內容，還是相當中肯，也反映了他心目中有關臺灣佛教未來應走的理想做法，這在理解施斌宗此後的佛教生涯和他的佛教事業，是有幫助的。

但是當年施斌宗的大陸求法之行，以及其後他的相關發展，其實還涉及了幾個重要問題，例如他在中國大陸到底求得了甚麼佛法？是否真的達成了他在天臺學方面的學習？以及他在日據後期回臺活動的成效和意義又是甚麼？這幾個問題，對我們今天如何定位施斌宗在臺灣佛教史的地位，可以說是極關鍵性的；但戰後迄今，不論學界或教界，都未真正從本質上來探討這些問題，卻一再流傳一些似是而非的評論意見，因此有必要在此也作一較正確的交代。

根據鄭焜仁撰的〈斌宗大師略傳〉一文，當年施斌宗的大陸求法之行，以及其後的相關發展，是這樣的：

1. 初期是到中國大陸的著名佛教聖地，去四處巡禮。
2. 一九三六年，第一次在浙江寧波「觀宗講寺」，短期的隨主講釋寶靜，參學傳統的天臺教學。
3. 同年（一九三六），再入寧波「觀宗講寺」，隨釋靜權學習天臺教學，持續三年。在此期間，他研究了《四教儀》、《法華經》、《天臺教觀》等。
4. 一九三九年，因中日於（一九三七）爆發全面戰爭



後，施斌宗以臺籍日人的身份，長期在大陸逗留，引起有關當局的注意，為免被不必要的政治敏感問題所牽連，於是設法離開大陸，返回故鄉臺灣。

5. 返臺過程，曾屢遭日本特務的盤查，最後由師門所屬，日本在臺臨濟宗妙心寺派的佈教監督高林玄寶，出面保釋，才得平安無事。

6. 一九四〇年春天，由日本在臺臨濟宗妙心寺派的著名開教使東海宜誠，赴日參禮該派的大本山和相關寺院。

7. 同年（一九四〇）秋天，施斌宗開始應臺灣南北各道場的邀請，四處奔波講經，相當受歡迎。

8. 一九四三—四年，在新竹市近郊古奇峰附近，創立「法源講寺」，作為日後弘揚天臺教學之用。一九四九年冬，寺中成立「南天臺佛學研究院」。

9. 一九五五年，在臺北市中山北路，創立「南天臺弘法院」。

10. 一九五八年春，因病去世。（註九〇）

從以上的活動記錄，我們可以得出哪些重要的意見呢？

第一點，從本文的研究脈絡來看，我們可以說，施斌宗自一九三六年在浙江寧波觀宗講寺，學習「天臺教學」以後，他的確已澈底放棄原師門——福建興化後果寺傳承——中國臨濟宗的法脈，因此他回臺後，不論是建道場或傳弟子，都不標榜原師門中國臨濟宗的法脈或象徵。連他過世後，弟子為他所撰的傳記或塔銘，也一樣完全擺脫和中國臨濟宗的任何關係（註九一）。因此，施斌宗的改宗以及和師門決裂，是歷史的現實，有憑有據，完全可以確立。

第二點，施斌宗返臺之後，雖以弘揚中國天臺教學為最

大心願，但在日據時代，他並未特別標榜中國佛教與日本佛教的差別之處，而他特重的中國天臺教學的知識學習，也只是反映在他的講經弘法的型式上罷了。亦即，我們在其中，無法解讀到有明顯的或強烈的祖國佛教意識之流露（※儘管詩文中，大陸佛教的道場或人物，頻頻地被提到）。雖然如此，這在當時的歷史環境下，其實也是一種必要的保護色，後人自可理解這一點。

第三點，施斌宗返臺之後，曾遭到日本特務的跟蹤、盤問和監禁，最後終能無罪釋放，應和底下兩點的可能性有關：甲、施斌宗的確未從事間諜工作。乙、日本臨濟宗妙心寺派和施斌宗原師門的一段淵源，特別是臺中市寶覺寺的新住持，就是已成日僧東海宜誠門下的賴耀禪，施斌宗和林玠宗都未對其排斥或疏離，反而常有來往（註九二）。相信日本臨濟宗妙心寺派之所以出面幫助他，應和這一背景有關。

第四點，施斌宗在戰後，一直有很高的教內評價，這當然跟他戰前曾去大陸求法、擁有熟練的漢文詩詞技巧、對戰後大陸來臺流亡僧的友善、曾建立專弘天臺宗的道場和剃度了幾位出色的門下（註九三）等因素有關。但，就弘揚中國天臺教學本身來說，他的主要貢獻，仍是在奠基的工作方面，因從他遺留的講經記錄來看，離中國天臺教學本身應有的哲學體系的深層思辯或教理詮釋，都相當遙遠。所以有關日據時代，乃至戰後臺灣地區天臺學的移植或建立，施斌宗及其門下，雖是主要的象徵性人物，但只能就基礎的層次來談，不能過於高估（註九四）。

第五點，近代中國天臺教學的弘揚，不論在師資或內涵方面，都是傳統教學的部份延續，既無突破性發展，也缺乏哲學和思想的深度，因此施斌宗在大陸求法三年，不可能有



甚麼太大的收穫。這一偏限性，是評論施斌宗的佛教事業時，不能棄之不顧的。

#### 四、附論——張妙禪的才藝表現及其評價

從以上的討論，我們已經清楚的知道，張妙禪所代表的中國臨濟宗和日本在臺臨濟宗妙心寺派的交往模式與內在的糾葛，因此，張妙禪所代表的，其實是一種「從加盟到疏離」的合作模式。這在當時，也是較少出現的特例。但，張妙禪所代表的門派，在另一方面，也出現了門下改宗和叛離的問題。這就牽涉到張妙禪個人的戒行，是否有污的根本問題，並且其門下的改宗和叛離，又關聯到重要的臺灣佛教史的發展問題。所以本文根據新發現的佛教史料，將其中關鍵處的內情，加以揭發出來，使問題的癥結所在，得以澄清。

可是，關於張妙禪所代表的佛教事業特質，除了上述的爭論性議題之外，作為一個有出色創作能力的藝僧，張妙禪的才藝表現和評價，也是不可忽視的。因臺灣佛教史的研究，不應只停留在教派史或寺院史的層次，其中相關的思想史、文化史、藝術史的表現狀況，也應有所探討才對。何況張妙禪這方面的作品和相關研究，都有學者著手進行，因此，本文也針對相關的論題，提出一些研究心得。

##### （一）佛教觀念的檢討

在討論張妙禪的才藝表現之前，似乎有必要先就他生平所持的佛教觀念，提出一些觀察。因張妙禪個人所代表的，一方面是他作為臺灣佛教僧侶的一員，其所思所想的佛教觀

念到底是甚麼？新或舊？保守或開放？是常識層次的理解？或是有哲學深度的教理詮釋？這對我們判定他的思想內涵時，是相當重要的。

此外，張妙禪個人的佛教才藝表現，雖有其個人的獨特性風格，可是在此個人獨特性風格的背後，更深層來看，其實是源自中國南方漢人文化傳統的基底成份。因此，將其佛教觀念和才藝表現，合併觀察，並理出其源流和內涵，是其必要的。特別是，對處在日據時代下臺灣佛教環境的張妙禪來說，他的力抗現實文化環境劇烈改變的大潮流，仍一味堅守自己漢人藝文傳統的獨特表達方式，如今用來區隔當時佔主流地位的日本佛教文化意識和已趨向邊陲的臺灣本土漢人文化意識之特徵與內涵，是有相當代表性的指標作用，因此不能加以忽視。

在現存的張妙禪佛學論文資料中，僅有兩篇是曾公開發表過的，其中一篇〈人生觀〉，是大正十三年（一九一四），分三期刊載於《南瀛佛教會會報》上（註九五）。另一篇〈臺灣佛教新舊之概觀〉，則是發表在《南瀛佛教》上（註九六），但已是昭和八年（一九三三）之事了。兩文的內容先不談，單就發表的時間而論：前者，是張妙禪在「南瀛佛教會」的事業高峰期；後者，則是張妙禪在「南瀛佛教會」的事業低潮期，並且已面臨派下的批判和外界的强大責難壓力，必須選擇出走海外的尷尬階段。因此，兩文的重點和看法，自然是絕不相同的。

我們先從〈人生觀〉一文的内容來看，其實張妙禪在此文中，所欲表達的佛教思想，主要還是傳統中國佛教的基本心性論的觀點。而這些觀點，大都出自《大乘起信論》、《楞嚴經》等佛教經典，也可以說是明清以來中國傳統佛教



的教學重點。因此，張妙禪在此文所表達的佛教思想，其實是常識性的中國傳統佛教的思維內涵，不具有現代性或現實性的意義。例如張妙禪認為，「佛昔在靈山，以寶覺圓明妙心，鑑澈衆生一切迷膜之境。皆因無始串習，熏動妄本，自閉光明。受此淪溺，若不得寂靜妙常，成法解脫，難以頓歇一切諸妄」（註九七）。是「故佛之常樂我淨四德，無諸塵垢之障故，如精明寶鏡，不爲塵垢所迷，不用琢磨之功而自本明」（註九八）。而「本來寂滅心體，不滯一法，方成一切大用。從體施爲，報化而未嘗不寂。隨緣顯現，法身而無所不周。法爾圓融，則復還清淨妙性天真矣」（註九九）。像這些論調，都是常見的佛教大乘經典如來藏真常唯心系的思想，而張妙禪的陳述，也無特別之處，因此，不必再費筆墨討論。

值得注意的，是另一篇張妙禪後來才發表的〈臺灣佛教新舊之概觀〉一文。張妙禪的這篇〈臺灣佛教新舊之概觀〉，其實是讀當時臺中后里毗盧禪寺「愛佛」所撰〈對臺灣佛教之批評與感想〉一文（註一〇〇），所萌生的一些感想。因張妙禪在文中，即曾自承：

獨愧自知淺薄，常閱報上論作，讀愛佛一節好文，足稱矯正現代佛教，嘆施錯誤之教育，誠如是也，是則盲之又盲，誠堪令人之不痛心者？……（註一〇一）

但，事實上，純就張妙禪本人這篇〈臺灣佛教新舊之概觀〉的內容來說，他並沒有提到甚麼關於現實的具體批評。而他的所謂臺灣佛教的新、舊之概觀，除了呼應「愛佛」〈對臺灣佛教之批評與感想〉一文的主旨之外，基本上他認為：佛法無新舊，而舊即是新，因佛陀的教法已在世上流傳數千年了，所教化和所感應的地區與民衆，數量是極多的，這也證

明了佛法的傳播和效用，不在觀念的新與舊，而是能否契理契機，才是最要緊的；亦即，他認為佛法是萬古常新的，不必標榜現代的新觀念，才能發揮其教化的功效。因此，張妙禪是不能苟同當時佛教界一些改革派的嶄新做法的。

不過，他的這些保守概念，其實是建構在對「愛佛」那篇文章的解讀上，所以我們有必要再追究到底「愛佛」於她的文章中，是如何說的？

其實「愛佛」這篇文章，是應當時〈南瀛佛教〉編輯的邀稿，針對〈臺灣佛教改革號〉的徵文（註一〇二），提出一些觀察和建言（註一〇三）。

因而「愛佛」在文章中，分四個項目提出批評：（一）、信仰無一定。（二）、無團結實力。（三）、缺實德感化。（四）、施錯誤教育。而四大項中，有關第一項「信仰無一定」的部份，「愛佛」認為：

……臺灣佛教之最大缺點，即信仰無一定，複雜而無純粹。固然，是種缺點，大部分，是由教徒不讀佛經，及順人情之所致。吾希望有心改革之臺灣佛教家，協力負責，積極宣傳，提醒臺灣佛教徒，認識心即佛之佛教，崇信釋迦牟尼為本尊，始為合理也。（註一〇四）

有關第二項「無團結實力」的部份，「愛佛」認為：

……臺灣佛教，既無系統之組織，又缺乏聯絡之團結，內不能制裁非類，外不能抵抗人辱。如是之佛教，安得不衰微，佛教徒焉得不退減耶？吾等一向希望：南北各大叢林之長老，出為盟主，自動整理、淘汰，務求佛法有力於現實之社會。而長老只顧一邊之工作，仍不肯犧牲實力。……若以還俗為反對之表示、或



奉職求個人之生活，吾不甚為然。……我以為組織全體一致之實力，當須幾個有志，犧牲自己之幸福，獻身教界：一則潛移默化長老之故有思想，一則循循善誘，少壯熱心向學。佛則，豈不將多年所研究之佛學，歸於自利乎？（若）自利而（則）佛教大乘精神（又）安在哉？（註一〇五）

有關第三項「缺實德感化」的部份，「愛佛」認為：

……但觀臺灣佛教，未有實德可感人者，乃矯稱新佛教者，所壟斷也。藉順時勢，逐潮流為口實，奉方便自由種種之說，為金科玉律，棄佛制戒，如敝屣，卒至新不能新其新，行出許多不近人情之行為，養成一輩六群比丘。亂風紀、破法規耳。佛法注重在使人學與行，所以說戒定慧為標準。今居然作出不倫之事，以為新佛教，吾不知其是何佛之教？如不自重而進退，未免大搗亂佛教矣。……蓋佛教有佛教之根本精神，……不逐時勢而變遷也。……若定要推翻佛教之根本精神，若身若心，徇俗行談，貪嗔癡愛，較之俗子，尤為濃厚，徒以口頭禪作佛事，而佛教根本精神安在哉？……（註一〇六）

按：此處「愛佛」是針對當時新僧林德林在「臺中佛教會館」所爆發的「桃色風波」，提出強烈的批判，言詞中的不滿和不屑，可謂溢於言表。因此，「愛佛」在第四項「施錯誤教育」的觀點中，便再度針對當時臺灣佛教的不當現狀，提出炮火猛烈地抨擊，她說：

……臺灣佛教為師長者，惟有收徒之競爭，而無正教育之責任，所教者不過一句彌陀佛，或應付道場噹噹鏗鏘之事耳。……無怪乎，在愚徒政策統制之下，希

望研究，無有機會，而養成社會上，一種特別之人，目不識丁，耳不辨聲：積極者，浪遊豪門富家；消極者，蜷居山林。問之佛法宗旨如何？他並不示弱、啞羊自居。即答曰：現在宗旨建築，俟諸異日，落成之後，集合諸山長老，開佛教總會，質之而定焉。如是之牛頭不對馬嘴之答言，何其可笑？真豈有此理耶！同時尚有佛教演講家之態度，令人見之，信仰退避三舍。一登講臺，即說唐朝二小姐、宋代大公主，論其舌辯，固有滔滔不絕之概。但，所說非佛教，於佛教有損無益，於社會又無貢獻，徒獲聽者種種惡評之結果。我以為為斯舉，不如無，猶稱其快。……（註一〇七）

因此，「愛佛」在其文章最後的結論，可歸納為三點：

1. 以上所述，雖是臺灣佛教過渡時期的現象，但諸山長老的落伍頭腦、愚徒政策，應負最大責任。
2. 臺灣佛教界有志、有能力的知識份子，絕不能袖手旁觀，而要真正投入，來進行改革才行。
3. 臺灣佛教教育的經費不足，所以諸山應暫停硬體寺院建築，將經費節餘下來，設立男女教育機構各一所，以教育僧徒和提升宗教弘法師的素質。（註一〇八）

事實上，張妙禪真正激賞「愛佛」的論點，主要是第四項的部份。

儘管如此，我們若從心態上來看觀察，則不論「愛佛」或張妙禪本人，其實都是屬於臺灣傳統佛教的擁護者，所以兩人對當時臺灣正在推廣的新佛教事物，也僅能批評其流弊，而不能正視其優點。因而，總的來說，張妙禪的佛教意識型態，不但保守，同時也是自足和自困的。



不過，在另一方面，也由於經過以上關於張妙禪佛教觀念的分析，於是我們可以了解他：日後的佛教藝術表現，何以始終充滿了傳統漢人文化的濃烈色彩？以及他為何會和當時藝術潮流脫節之真正原因？

## （二）師承、才藝類型和作品評論

有關張妙禪的藝術作品，在當代被收集和進行研究，還是近幾年的事（註一〇九）。因此，關於他的藝術作品收集的完整性，以及學術的論斷，都嫌太片面。事實上，本文此處，也無新史料、或新作品要揭露。坦白說，本文之所以會加以討論，只是基於張妙禪本身為臺灣傳統佛教的一位傑出藝僧，而其生平創作的藝文作品，在日據時代的眾多臺灣僧侶中，又是較罕見的，因此可以作為當時的一個藝文的樣本來討論。例如將其與當時著名的新雕刻家黃土水之佛藝作品相比較，立即可以看出，是屬於兩種有趣、但明顯不同風格的作品表現（註一一〇）。

目前，有關張妙禪的書畫作品，因其孫張學楫的積極奔走和籌劃，曾於一九九七年十二月十一—十七日，在新竹縣立文化中心美術館，舉辦「妙禪法師書畫展」。後來張學楫又編輯出版《山中忘歲月——張妙禪書畫集》一書（註一二一），並由私立中國文化大學歷史系的陳清香教授撰文〈採訪妙禪法師藝風的因緣〉（註一二二），對張妙禪的書畫作品，作了初步的介紹。其後，陳清香又將其改寫為〈妙禪法師的繪畫藝術〉一文（註一二三），大篇幅地專文討論張妙禪的書畫作品。由於這也是迄目前為止，唯一對張妙禪的書畫作品，提出研究報告的專文，因此不論其所言所評是否正確，都是本文必須加以參考和再分析的基本文獻。

根據陳清香的論文資料所引，張妙禪的書畫師承，是來自新竹地區書畫名家張采香。又，根據一九九三年新竹市立文化中心出版的《迎曦送往三百年·新竹地區書畫家》一書，張采香的相關資料是：

……字蓮舟，號頑叟，又號冷情道人，石畔山人，紅葉山人，生於清光緒十年（一八七二），新竹人，幼從黃雲石學，嗜書畫音律，專心研畫水墨蘭竹，日據時遷徙至花蓮，卒於民國三十九年（一九五〇）。

（註一二四）

張采香年齡大張妙禪十五歲，而張妙禪是在幼年從他學的。這當中啓蒙的作用，當然是有的，但不一定就此決定張妙禪日後的書畫風格。並且，陳清香根據她對當時新竹地區書畫家的觀察，也認為張妙禪的墨蘭梅竹作品，在其他書畫家的作品，同樣可以看到（註一二五）。事實上，張妙禪的書畫作品，無論在題材和畫風上，都無特別創新之處，只能說是屬於當地傳統漢人流行書畫的一家罷了。而我們從現存的張妙禪遺物中，也可以看到他作畫時所用的大量「畫冊」（註一二六）。這些「畫冊」其實就是當時畫家入門習畫的課本。因此，關於張妙禪的師承問題，從當時新竹地區的漢人傳統文化圈來觀察，比鎖定張采香一人的啓蒙線索，更能看出真正影響他的背景因素有哪些？

儘管如此，由於張妙禪在藝術創作的領域，涉及到許多層面，例如他能詩、能書、能畫、能塑和能建等，簡直稱得上是「全才藝僧」，所以接著我們仍要問：有關張妙禪的才藝類型，到底有何特色？並且要如何定位呢？

基本上，我們要了解張妙禪的才藝類型，最好的切入點，就是從臺灣傳統寺廟的文化生態來觀察。因在臺灣傳統寺



廟的建築型式、內外彩繪、剪粘工藝、神像雕塑、匾聯書寫和鎮邪動物石彫等，都是成整體有機的文化呈現；而縱使時至公元二千年的當代，任何一位對此有興趣的臺灣民眾，只要肯走近當地任何一座較有年代的寺廟，都不難看到這些傳統漢人宗教建築外觀及其內外綜合型的工藝作品之表現。換句話說，這些臺灣傳統宗教建築所形成的綜合性宗教文化，其實是一直與當地民眾的生活圈息息相關的；而臺灣傳統的藝師，其藝術啟蒙和作品表達的內涵，儘管依然師承有門，可是無論從哪個角度來看，那些臺灣傳統的藝師，都蒙受此一宗教文化生態之深厚影響，應為不爭的事實。所以，與其將張妙禪的才藝類型，放在非宗教文化脈絡的文人書畫表現來看，不如就以其身為藝僧、生平以建寺著名的宗教文化人之角色來看，更貼近事實（註二一七）。

假如以上的論述，與事實無太大出入的話，我們對張妙禪的才藝類型及其作品之特色，可以有以下的幾種評論意見：

一、對於張妙禪繪畫作品中數量佔很大比例的「民俗畫」，陳清香對此畫風的源流，曾有如下的解說：

臺灣早期的人物畫題材，除了佛菩薩像以外，大多以麻姑壽星、劉海鍾魁、八仙和合、漁樵道士、或其他歷史人物等，個中好手如林朝英、陳邦選、林覺、蒲玉田、謝彬、許龍、朱少敬、黃守三、林天爵等人，由於所畫多是傳說中、或史實無據的神仙散聖，因此都被歸為民俗畫，而所用筆法，也多以大筆狂掃，咨（恣）意鈎勒而成的福建式樣，因而被目為閩習畫的延續。

而新竹地方本有陳新授、范耀庚、陳湖古、張金柱、

鄭玉田等人物畫家，而當一九二八年由福建來遊的人物畫名家李霞東渡時，不但在臺多次舉辦展覽，而且留下大量人物畫作，如富貴壽考、鍾魁、關羽、羅漢等畫題，不但對前述畫家產生了深遠影響，對妙禪法師的人物畫作，亦必引起衝擊。（註二一八）

在現存的張妙禪的此類畫作中，陳清香曾討論了〈吉祥壽考〉和〈鍾魁醉酒圖〉兩幅作品。但，事實上，陳清香對於這類作品，所能作的分析，其實相當有限，她除了說張妙禪的畫，「更生動活潑而趣味化」、「雖亦沿襲了福建畫風，但亦有其個人的創意筆法」等這些描述性的評語之外，文中完全無法見到所謂張妙禪「個人的創意筆法」究竟是甚麼？

另外一個問題，陳清香也提到了，即「一九三七年，妙禪法師在這一年就新竹新豐建了鳳山寺，是他一生之中所創建的第五座道場，他已屆五十一歲之齡。雖身為臨濟禪宗的禪僧，但應酬世俗的筆墨，仍無法拋棄書生本懷的文人墨趣」（註二一九）。但，這個問題的本質，其實不是僅僅在於張妙禪應酬世俗的習氣和文人墨趣而已。因張妙禪既身為臨濟宗的藝僧，又當臺灣新舊佛教人物都主張信仰要純粹、不能再陷多神雜信的舊習之時，他居然一反常態，連他所激賞的「愛佛」之論，都拋之腦後了，證明他既不理解當時臺灣佛教徒真正的信仰內容是甚麼，也意味他對佛教的純粹性並無熱切維護之心，因此，他才能依然故我，賴佛過日。從這個角度來看，他其實是因扮演了反時代潮流的「文化活化石」，才保持其特色的。

二、張妙禪的宗教畫，包括地獄十殿審判圖、達摩羅漢像、佛菩薩法相圖等，數量極多。但，這些作品，大多創作於戰後，創作的地點，大約都在他家鄉附近的北埔金剛寺。



雖然陳清香對張妙禪的達摩、羅漢像，藝術評價很高；可是，我們透過張學樞所編的《山中忘歲月——妙禪師書畫集》，依然可以看到張妙禪的達摩、羅漢像，主要的表現重點，在於人物的鬚鬚、眼神和衣服線條，的確有一種傳統宗教人物的漫畫趣味。然而，這類作品，幾乎是傳統文人畫，除山水、花卉之外的最大宗，張妙禪此類作品，是否如陳清香所再三讚譽的那樣傑出，其實可以再商榷，最起碼她也應告訴我們：她評價的指標是甚麼？

事實上，陳清香曾迴避了張妙禪佛教人物畫的最大弱點，即佛菩薩的表情固定、重複（不論畫的或塑的都一樣），缺乏律動和藝術性的問題。我們若仔細觀看這些作品後，即很難將張妙禪和原為禪僧出身的背景來聯想。因而對於陳清香的下述評論：

佛像原是殿堂供奉，是信徒膜拜的對象，一向被歸為民俗畫或工匠畫，但妙禪晚年的這些清麗絕俗，端裝精密，細緻華貴的佛菩薩像，應不只是超乎工匠之流，而更是高僧長年修持，渡世化俗，菩薩心願的顯現吧。（註二二〇）

筆者個人是完全不能苟同的；更貼切的說，還要倒過來看，才是與事實接近的描述。

三、陳清香對張妙禪的研究，還有一個重點，就是關於建寺藝術的討論（註二二一）。而新竹市法源寺的現任住持釋寬謙尼師，雖是學建築本科出身的佛教建築家，基於認定張妙禪為施斌宗之「剃度師」，師門淵源相承，所以在論述有關當代臺灣佛寺的建築思想時，居然毫無警惕陳清香的資料可能存在著重大錯誤，就加以沿用（註二二三）。事實上，陳清香所犯的最大錯誤：（一）是認定張妙禪為施斌宗之師，但根本無

這回事。本文在前面的相關部份，已指出是德禪而非妙禪，才是施斌宗之師。（二）是對臺中市寶覺禪寺的建築風格認定，她不知道日僧高林玄寶和東海宜誠，曾發生了極大作用，也完全不知賴耀禪脫派改師之事，即加以論定為張妙禪的建築藝術表現（註二二三）。其實，不論風格的問題如何，最起碼，歷史學者應面對史料正確性的質疑。因此，陳教授有必要對此史實問題，提出再檢討才是。

## 六、結語

本文經過以上的討論，可得出幾點意見：

1. 有關張妙禪的研究，臺灣學界雖已陸續展開，但文獻資料的發掘工作、史實的解釋方面，一直多侷限於藝術表現的層面，完全忽略了更重要的教派發展問題。所以本文針對現有的研究缺失，大篇幅地依據新史料，重建了張妙禪系統的教派發展史，並揭發許多過去學界罕聞的相關內幕。相信這對今後有關張妙禪或施斌宗的研究，都有極大的助益。

2. 張妙禪的師門和派下，出現了改宗叛離的嚴重問題，而其根本原因，就發生在張妙禪的戒行有污上。所以縱使日僧一度將其納入該派僧籍，亦無濟於事。因取代他的寶覺寺住持的，正是已成日僧之徒的原同門師兄弟賴耀禪。在另一方面，日僧採用「以臺制臺」的籠絡策略，亦在臺中寶覺寺的爭奪戰中，一覽無遺。過去臺灣學界，從未正視此一問題，故本文特予標出，以明歷史發展之真相。

3. 戰後著名的天臺宗臺僧施斌宗，在日據時代曾因不滿其同門師長張妙禪的污行，所以主動撰文，公開批判，然後與



師門禪宗臨濟宗決裂，並前往大陸浙江寧波的「觀宗講寺」，改習天臺法門，成了中國近代天臺宗的徒裔。但因長久以來，外界對此曲折的經過，一直不了解，甚至流傳很多誤解，故本文特地將其謎團揭開，以供相關者參考。同時，本文也對有關施斌宗前往大陸的相關年代、史料錯誤等問題，提出了新的證據和正確考訂的成果。

4. 有關張妙禪的才藝表現，本文首次結合相關佛教觀念的討論，深入釐清張妙禪所持的保守、駁雜的意識型態，然後以佛教僧侶的基本立場，質疑其信仰的非純粹性和過度民俗化的墨趣表現。

5. 最後，不論張妙禪以上在才藝方面的各種表現，是否為一禪僧所應為，最起碼他和派下幾位重要佛門人物，作為日據時代臺灣佛教教派史的一個個案來觀察，依然是有其代表性的。特別是，它還代表了臺灣臨濟宗的僧侶，依違在中國大陸的師門與居主導地位的日僧宗派之間，左右為難的窘境，所以值得探討。

### 【註釋】

註一：陳清香教授的相關論文如下：（一），〈臺灣佛教史上的藝僧〉，〈臺灣佛教學術研討會論文集〉（臺北：財團法人佛教青年會，一九九六年），頁一一七—一三六（二），〈妙禪佛寺的建築藝術〉，〈一九八八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集〉（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁一三—二六。（三），〈妙禪法師的繪畫藝術〉，〈臺灣文獻〉第五

○卷一期（臺灣省文獻委員會，一九九九年三月），頁二六五—二八六。

註二：張學樞編，〈山中忘歲月——妙禪師書畫集〉（新竹縣立文化中心，一九九八年四月）。

註三：江燦騰，〈妙禪上人早年事蹟考訂〉，〈臺北文獻〉直字第一二四期（臺北市文獻委員會，一九九八年六月）頁三九—五七。

註四：載徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑〉（臺南：國清寫真館，一九三二），頁八九。

註五：張文進，〈臺灣佛教大觀〉（臺中：正覺出版社，一九五七），頁一〇九。

註六：楊國連，〈桃竹苗地區（上）臺灣佛寺導遊〉（臺北菩提常青出版社，一九九一，再版），頁一五八。

註七：見張學樞，〈簡介〉說明。

註八：陳清香，〈妙禪佛寺的建築藝術〉，〈一九八八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集〉（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁一六。

註九：震華編，〈興化佛教通志〉（上海：玉佛寺，一九四四）。

註一〇：王榮國，〈福建佛教史〉（廈門：廈門大學出版社，一九九七），全書三十八萬六千字。

註一一：王榮國，〈福建佛教史〉，頁三九五—四〇三。

註一二：參考李添春，〈臺灣省通志稿人民志宗教篇〉（臺北：臺灣省文獻委員會，一九五六），頁一六—。



註一三：載徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑〉（臺南

：國清寫真館，一九三二），頁八九。

註一四：同註二。

註一五：此一鎮南學林，據王見川先生的看法，即「鎮南

中學林」，因證據明確，本文放棄原先為二的說

法，以王氏之說為準。參考氏著，〈略論日據時

期的東海宜誠及其在臺之佛教事業〉一文，收在

王見川、李世偉，〈臺灣的宗教與文化〉（臺北

：博揚文化事業，一九九九），頁七三。

註一六：轉引王見川、李世偉，前引書，頁七三—四。

註一七：見臺灣經世新報社編，〈臺灣大年表〉（臺北：

臺灣經世新報社，一九三八），頁一二。

註一八：參考拙文，〈日據時代臨濟宗妙心寺派日僧東海

宜誠來臺經營佛教事業的策略及其成效（二）〉

，載〈妙林〉第九卷第二號（一九九七年二月）

，頁二四。

註一九：這裡的首任，是指寺院已經官方核可，並被宗派

管長正式任命者。詳情，請參考後面「賴耀禪改

宗」一節的討論。

註二〇：同註二。

註二一：陳清香，前引書，頁一五。

註二二：釋良達當時，可能因未有臺灣籍身份，所以不能

出任會中幹事。林覺力則是在歸化入臺灣籍之後

，才入選的。

註二三：同註一三。

註二四：釋觀心編，〈釋玠宗老法師事略〉（桃園：桃園

金剛寺，一九六九），頁四。

註二五：同前註。

註二六：參考王見川，〈略論日治時期齋教的全島性組織

——臺灣佛教龍華會〉，收在拙著，〈臺灣佛教

百年史之研究〉（臺北：南天書局，一九九六）

，頁二一九—四六。

註二七：所謂「講寺」，是明代對寺院功能的三種分類之

一，即：禪寺、講寺和瑜伽寺。「講寺」為講經

說法之寺。

註二八：王見川、李世偉，〈日據時期臺灣佛教的認同與

選擇——以中臺佛教交流為例〉，收在〈臺灣的

宗教與文化〉，頁四二—四

註二九：同前註。

註三〇：見〈南瀛佛教會會報〉，第三卷第三期（一九二

五年四月），頁三〇。

註三一：釋觀心編，〈釋玠宗老法師事略〉，頁四—五。

註三二：王見川、李世偉，前引書，頁四三。

註三三：王見川、李世偉，前引書，頁五五。

註三四：王見川、李世偉，前引書，頁五五。

註三五：林玠宗受過日本在臺的公學校高等科的教育，運

用日語文和讀日文佛學書，皆無困難，但他從未

熱心介紹日本佛教，反而用中文發表了大量關於

中國佛學和「佛化新青年會」的文章，刊登於〈

南瀛佛教會會報〉和改名後的〈南瀛佛教〉上。

註三六：載〈南瀛佛教會會報〉第四卷第六號（一九二六

年一月），頁二二—四。

註三七：當時的佛教刊物〈南瀛佛教〉上，也曾登出一篇

由「臺中懇親會」具名發表的〈林玠宗氏略歷〉



，茲轉錄全文如下：「敝會講師林玠宗氏。去年秋間。受命新高報臺中支局記者。現年三十六。乃霧峰望族林氏子。林資彬君之令弟。自幼年三歲時。長齋奉佛。對佛教極努力。中部佛教界之明星也。十九歲禮獅山金剛寺張妙禪為師。任當山監寺之職。十四年任臨濟宗大本山知客職。南瀛佛教特別會員。臨濟宗布教師補。曾奉職臺灣佛新報記者。日華新報、經濟時報、臺灣公論社記者。畢業閩南佛學院。東方倫理學院。東亞佛化新青年世界宣傳隊委員。承法圓瑛法師之法嗣。龍華會評議員。南瀛佛教會第三回講習生。昭和八年南瀛佛教感謝狀受領。臺中慈齋堂、慈德堂初代開山。天一堂講師。鳴鼓集事件奔走和解功勞者。種種佛化運動。不勝枚舉。且有著佛心宗哲學、法性宗、天臺宗哲學。貴會經有登載而未出版成冊。尙有家庭倫理哲學著作。對於本島佛教界勞力貢獻。實功德不少。乃中部佛教不可多得之人才也。」從中頗可看出其人的活躍和多面性。此文載《南瀛佛教》第一四卷第三號（一九三六年三月），頁五三。

註三八：陳清香，〈妙禪佛寺的建築藝術〉，《一九九八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁二九—三〇。

註三九：見《南瀛佛教》，第一一卷第四期（一九三三年四月），頁四八—九，關於《寶覺寺落成并晉山式》的報導。

註四〇：《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁五一—二。

註四一：同註三五。

註四二：載《南瀛佛教》，第一一卷第三期（一九三三年三月），頁四六。

註四三：朱其昌編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁三四三。

註四四：闕正宗，《臺灣佛寺導遊——（五）中部地區》（臺北：菩提長青出版社，一九九三），頁四九〇。

註四五：徐壽，前引書，臺中州寶覺禪寺的說明。

註四六：施德昌，前引書，臺中州寶覺禪寺的說明。

註四七：載《南瀛佛教》，第一三卷第五期（一九三五年五月），頁五九。

註四八：載《南瀛佛教》，第一三卷第五期（一九三五年五月），頁六〇。

註四九：徐壽，前引書，〈張妙禪師略歷〉的說明。

註五〇：釋寬謙尼師的說法，是錯誤的，「弘宗」並非張妙禪之徒，而是中壢圓光寺葉妙果的徒弟，法號達精，俗名余阿榮，因明桂竹林弘法禪院的改建問題，遭到輿論批評，而流放南洋寓跡在新加坡福海禪院。王見川提供上述資料（一九九九年一月二一—二三）。另外，妙果本人於一九四八—四一二一，在給功德主之一的邱葉玉的一封信中，也提到：「……余門徒名余弘宗，當年五十三歲，二十年前，往南洋新嘉坡開創一寺院福海禪院，自往以後，回臺灣三、四次。」見《圓光新誌



〈雙月刊第四五期（一九九九年五月）〉，頁三一。

註五一：見釋寬謙，〈思想風格——佛教寺院建築的主導〉，載一九八八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁一三一。

註五二：釋寬謙，前引書，頁一三三—四。

註五三：此文收在〈斌宗法師遺集〉（臺北：中華佛教文獻編撰社，一九九二，重版），頁九—二五。

註五四：如尹章義，〈天臺龍象臺灣高僧斌宗法師的生平與思想〉一文，收在〈臺灣佛教學術研討會論文集〉（臺北：佛教青年會，一九九六），頁二七—四六。

註五五：鄭焜仁，前引書，一二。

註五六：施斌宗這六首詩，載〈南瀛佛教〉第一卷第一號（一九三三年一月），頁三三。

註五七：載〈南瀛佛教〉第一卷第一號，頁三三。

註五八：施斌宗，〈述朝山因緣並求諸方高僧名士墨寶序〉，載〈南瀛佛教〉第一二卷第六號（一九三四—六），頁二六。

註五九：林德林事件，持續到昭和七年春天仍未停息，因他於當年在「臺中佛教會館」內，公然與女傭張素瓊舉行結婚典禮，再度引發彰化「崇文社」儒生社群的強烈批判。

註六〇：見〈臺灣風俗匡正會擬聘中華高僧來臺（按一年間巡錫各地）〉，載黃臥松主編，〈鳴鼓集〉二集（彰化：崇文社，一九二八），頁五九—六〇。

註六一：見黃臥松，〈徵募高僧美德齋友展限啓〉，原載昭和三年十一月二日〈臺灣新聞·漢文朝刊〉，後收同人主編，〈鳴鼓集〉四集，（彰化：崇文社，一九三〇），頁三五。

註六二：鄭焜仁，前引書，頁一三。

註六三：載〈南瀛佛教〉第一二卷第六號（一九三四—六），頁四九。

註六四：施斌宗，〈斌宗法師遺集〉（臺北：中華佛教文獻編撰社，一九九二，重版）頁五五一。

註六五：釋明暘編，〈圓瑛大師年譜〉（上海：圓明講堂，一九八九），頁一二九—一三六。

註六六：因本文初稿，曾寄給慧嶽老法師，請其指正，慧嶽老法師看後，告訴筆者這段曲折。時間在一九九一—一二—二一，以電話告知。特此誌謝。

註六七：載〈南瀛佛教〉第九卷元月號（一九三一—一），頁四四。不過，當時日本本土並無佛教大會之舉行，相關報導，也未提及，因此有關參加佛教大會之事，值得存疑。

註六八：張妙禪的系統，自「禪」字輩往下排，是「宗」字輩，然後是「心」字輩。

註六九：按：即總督府文教局長安武直夫，新任南瀛佛教會會長。

註七〇：〈南瀛佛教〉，第一卷第一號（一九三三年一月），頁五三—五。

註七一：同前註，頁五七。後來此一犯戒的劍潭寺住持，被臺北地方法院的九尾判官，判處三年之懲役。

註七二：原信的內容如下：「編輯部御中、拜啓：貴會愈



愈興隆，而佛道教化遍溢四海，紹繼大乘，闡明妙諦，以開迷界，賀賀。陳者昨蒙賜來教報，俾見者多一層眼界，多層知識，而得益實多矣。但新年號通信欄第四篇之原文及原封，幸祈不吝慈悲，將是原稿寄下賜來參考，則不勝懇禱激切之至。臨楮致意，特此依賴。金剛寺張妙禪「載《南瀛佛教》第一卷第三號（一九三三年三月），頁四九—五〇。

註七三：當時的公開啓事如下：「《印度參拜佛蹟》臨濟宗開教使、金剛寺主職張妙禪，爲本島教界振興起見，擬於來（一九三五）五月上旬，由基隆出帆，渡航印度，往靈山禮世尊，參觀菩提座之真蹟，研究佛陀宗旨。預定三個月間（一九三五—八月），實理之研學，將益資料於布教方面云爾。」載《南瀛佛教》第南一三卷第五號（一九三五年五月），頁六二。

註七四：《南瀛佛教》第一卷第三號（一九三三年三月），頁四五。

註七五：載《南瀛佛教》第一卷第五號（一九三三年五月），頁四三。

註七六：載《南瀛佛教》第一二卷第一號（一九三四年一月），頁五六。

註七七：按林玠宗最先於《南瀛佛教會會報》第四卷第二號（一九二六—三），發表《天臺宗三諦圓融中道觀》，頁二—三。後來又發表《天臺宗哲學》長文，連載於《南瀛佛教》第一三卷第六號至第七號（一九三六—七），頁二九—三三；頁

二二—二七。

註七八：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註七九：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八〇：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八一：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八二：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八三：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八四：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八五：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八六：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八七：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八八：載《南瀛佛教》第一三卷第七號（一九三五年七月），頁三九—四〇。

註八九：可參考下節本文將討論的「愛佛」之文，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號（一九三二—一〇），頁五六—六〇。

註九〇：鄭焜仁，前引書，頁一四—二五。



註九一：一般臺灣佛教界的慣例，雖是形式上的，仍會標出死者是出自臨濟宗第幾代的字眼，塔墓的稱號也是如此。但施斌宗全未如此標示，證明他是徹底改宗了。

註九二：茲舉施斌宗〈祝寶覺寺落成〉的詩為例：「到處人傳信佛深。中州新拓一禪林。晨鐘暮鼓驚迷夢。說法談經制妄心。方便門中開大小。慈悲教化去來今。莊嚴寶刹成千古。醒無長聞有梵音。」載〈南瀛佛教〉第一卷第四號（一九三三—四），頁五六。

註九三：主要是指專弘天臺教學的釋慧嶽老法師而言。

註九四：在這一點上，我和尹章義教授的見解，略有不同。見尹章義，〈天臺龍象臺灣高僧斌宗法師的生平與思想〉一文，收在〈臺灣佛教學術研討會論文集〉（臺北：佛教青年會，一九九六），頁二七—四六。

王見川先生讀過本文初稿，認為可將本節改為處理戰後本派改宗的淨心法師與宗心法師的對抗問題（二〇〇〇—一—二六，電話交換意見）。王先生的看法，有其可行性，但因筆者目前無暇處理該派戰後的改宗與對抗問題，故全文暫不更動。

註九五：載〈南瀛佛教會會報〉第二卷第三—五號（一九二四年三月—五月），頁二—三；二—三；八—一〇。

註九六：載〈南瀛佛教〉第一卷第七號（一九三三—七），頁六四—五。

註九七：張妙禪，〈人生觀（其一）〉，載〈南瀛佛教會報〉第二卷第三號，頁二。

註九八：張妙禪，〈人生觀（其二）〉，載〈南瀛佛教會報〉第二卷第四號，頁二。

註九九：張妙禪，〈人生觀（其三）〉，載〈南瀛佛教會報〉第二卷第五號，頁八。

註一〇〇：愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載〈南瀛佛教〉第一〇卷第八號（一九三二—一〇），頁五六—六〇。

註一〇一：見張妙禪，〈臺灣佛教新舊之概觀〉，載〈南瀛佛教〉第一卷第七號（一九三三—七），頁六五。

註一〇二：當期刊載的，除了日僧的文章之外，臺人方面，包括愛佛在內，計有：江木生、王兆麟、曾景來、林德林、沈德融、鄭羅漢、林覺力、壽雲、孫心源、吳標、革新生等多篇文章，皆刊登〈南瀛佛教〉第一〇卷第八號上。

註一〇三：在當期〈南瀛佛教〉的「編輯後記」中，曾有一段說明，提到：「臺灣佛教改革問題。是乃久年之懸案。於是大正十三年末。本會亦曾對此問題。欲示一般佛教家將對臺灣佛教改革或振興之方針。出題為『臺灣佛教振興策』向南瀛佛教會會員並其他之本島人。懸賞募集。時應募者雖少。大概查選十名。而五名內之論文。經發表於大正十四年本誌三月號及五月號。于今經過八個年。未見何等效果。遂歸為紙上空策。誠以遺憾。然今本誌。更欲發刊『臺灣佛教改革號』。或



曰矛盾也未可知。顧從前亦為時機尚早。以致未得實行。無而今時不如舊時。實是教界危機當面。且欲改革機運亦漸到。正是有心於將來佛教者。當好活動之時。故不顧矛盾。廣向內臺佛教大家。懇求改革意見。並進展方策。以欲由內臺雙方所感覺之意見而比較。使可示為改革方針。以去實行者之參考耳。」載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，頁七四。

註一〇四：見愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，五七。

註一〇五：見愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，五七—八。

註一〇六：見愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，五八—九。

註一〇七：見愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，五九—六〇。

註一〇八：見愛佛，〈對臺灣佛教之批評與感想〉，載《南瀛佛教》第一〇卷第八號，六〇—六一。

註一〇九：見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術。前言〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期（一九九一—三），頁二六五。

註一一〇：黃土水所具有的現代藝術觀念，是張妙禪完全缺乏的。

註一一一：張學樞編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉（台北：新竹縣立文化中心，一九九八）。

註一二二：收在張學樞編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁八—一〇。

註一一三：陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術。前言〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期，二六五—七五。

註一一四：轉引陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期，頁二六九。

註一一五：同前註。

註一一六：見張學樞編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁三二。

註一一七：陳清香也認為：「就繪畫而言，妙禪法師的畫題和畫風，應屬於前清時代文人畫和民俗畫的延續，……」見張學樞編，〈山中忘歲月——張妙禪書畫集〉，頁九。

註一一八：見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期，頁二七一。

註一一九：見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期，頁二七〇。

註一二〇：見陳清香，〈妙禪法師的繪畫藝術〉，載《臺灣文獻》第五〇卷第一期，頁二七三。

註一二一：陳清香，〈妙禪法師的建築藝術〉，載《一九九八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》（臺北：中華慧炬佛學會、覺風佛教藝術文教基金會），頁一三—二六。

註一二二：釋寬謙，〈思想風格——佛教寺院建築的主導〉，載《一九九八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》，頁一三二—三三。

註一二三：陳清香，〈妙禪法師的建築藝術〉，載《一九九八年佛教建築設計與發展國際研討會論文集》，頁二九—三七。



## 作者簡介

姓名：江燦騰

桃園大溪人，一九四六年生。自幼因家貧失學，憑苦讀自修，先後畢業於師範大學歷史系夜間部，臺大歷史研究所碩士、博士，專攻現代中國佛教的反傳統思想，佛學論著有《人間淨土的追尋》（一九八九，稻鄉）、《現代中國佛教思想論集》（一九九〇，新文豐）、《曉明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（一九九〇，新文豐）、《臺灣佛教與現代社會》（一九九一，三民）等書。