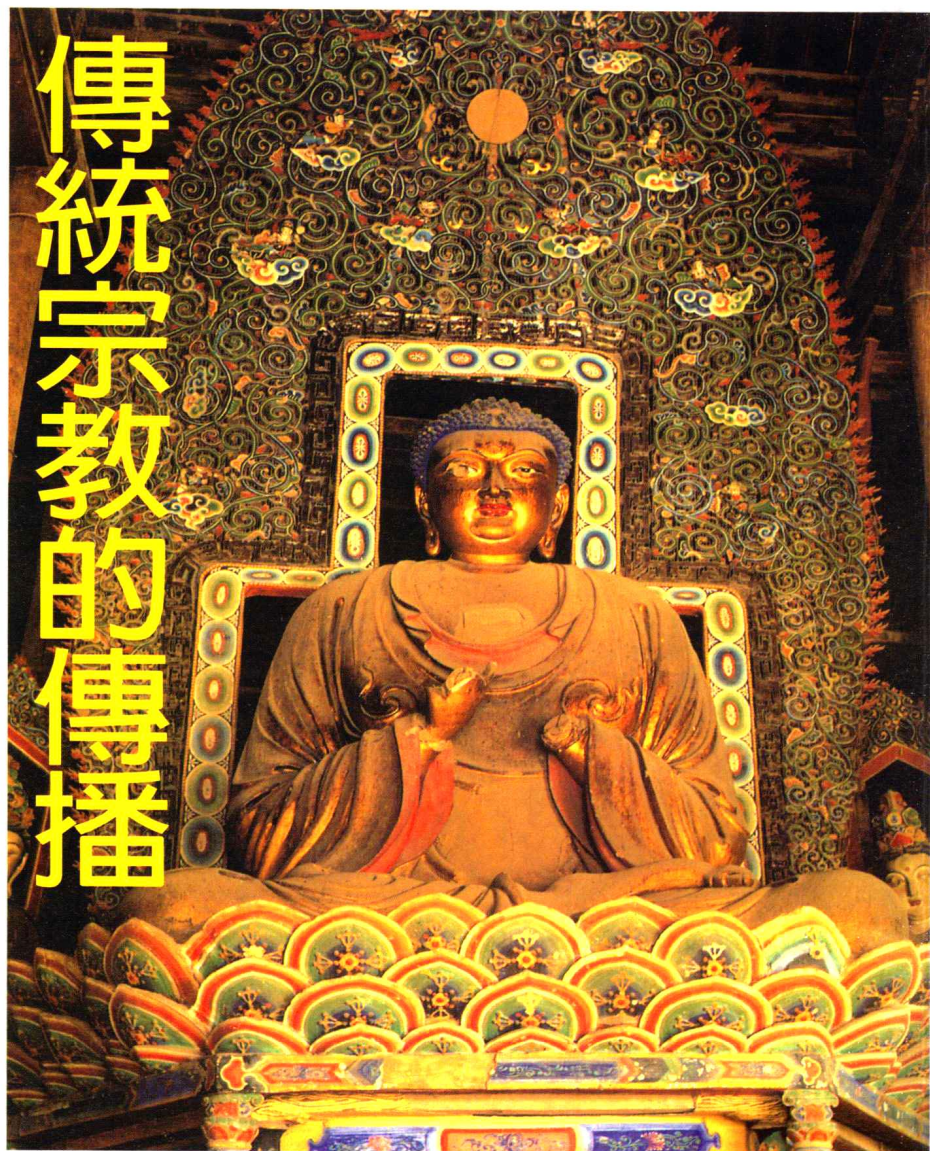


傳統宗教的傳播



鄭志明

國家圖書館出版品預行編目

傳統宗教的傳播／鄭志明著．—臺北市：大元書局，
2006[民95]

面：公分．—（宗教文化全集；10）

ISBN：986-81357-6-1（平裝）

1.宗教與社會 2.民間信仰

211

95003306

宗教文化全集 1 0

傳統宗教的傳播

定價：350元

主編／中華民國宗教弘法協會

策劃／陳怡魁

作者／鄭志明

美術編輯／陳思善

出版者／大元書局

負責人／顏國民

地址／100台北市中正區南昌路二段198號

電話／(02)23661177 23651168

傳真／(02)23670168

網址／www.lucky258.com.tw

郵政劃撥帳號19634769大元書局

總經銷／旭昇圖書有限公司

地址／台北縣中和市中山路二段352號2樓

電話／(02)22451480

傳真／(02)22451479

出版／2006年3月

版權所有・翻印必究

ISBN：986-81357-6-1（平裝）

陳怡魁／策劃編審
鄭志明／著

傳統宗教的傳播

中華民國宗教弘法協會主編
大元書局出版

自序

不管是傳統宗教或新興宗教，本質上都是擴散性的運動團體，因應民衆的生存需求而不斷地傳播開來。宗教進入現代社會更加需要配合時代的變遷，來調整其傳播與發展的策略，以新的文化範式來重建出對應社會需求的生活秩序與價值體系。任何宗教團體在現代社會中，要保有著持續不斷的傳播能量，才能避免脫節與斷層的危機，能迎合民衆的口味與消費市場的機制，創造出生生不已的生存模式與運動面向。

本書主要探討的對象，為傳統社會的佛教與民間宗教等團體，追究這些古老的宗教形式如何在現代社會中仍繼續地佔有一席之地。當代佛教的傳播有著愈來愈興盛的趨勢，尤其是台灣佛教的蓬勃發展，向全球的傳播與擴散，勢力已不亞於基督宗教，同時藏地佛教在歐美等地的傳播，也晉身為世界性的宗教，轉而在台灣全面風行。海外華人社會除了佛教外，民間信仰與民間教派也具有相當程度的影響力，顯示與文化結合的宗教形式，在現代社會仍具有無比的傳播能量。

宗教的傳播仍是當代社會重要的文化現象，人們的生活依然維繫在宗教的指導原則下，以共同的信仰理念來體現集體的社會互動關係，仍熱衷於宗教的傳播與擴散運動。在天涯若比鄰的全球化世界，宗教的流動愈來愈頻繁，已很少有單一宗教能壟斷原有的信仰市場，彼此無形中必須不斷地相互競爭，在和平共處下開拓出自身的傳播能力。

鄭志明於北投輔仁書房

2006年11月8日

目錄

第一章 台灣佛教的當代傳播與發展 9

一、前言

9

二、戰後多元並舉的佛教傳播 10

三、中國佛教會在台復會與發展 17

四、佛教教育事業與文化事業的推動 21

五、人間佛教的發展 28

六、結論 49

第二章 大陸佛教的當代傳播與發展 53

一、前言

53

二、大陸佛教僧團的發展 55

三、人間佛教的發展 58

四、兩岸佛教的殊途同歸 60

五、結論 65

第三章 藏傳佛教在台傳播與發展 69

一、前言 69

二、寧瑪派（紅教）的在台發展 70

三、薩迦派（花教）的在台發展 76

四、噶舉派（白教）的在台發展 80

五、格魯派（黃派）的在台發展 86

六、藏傳佛教在台發展的背景分析 91

七、藏傳佛教在台發展的省思 98

八、結論 104

第四章 東井圓佛會在港澳的傳播與發展 109

一、前言 109

二、林東與東井圓佛堂的發展 110

三、東井圓佛會的組織與活動 120

四、師徒共命的宗教醫療 138

五、結論 148

第五章 東馬砂拉越華人社會的宗教傳播與發展

一、前言 153

二、砂拉越的華人社團

三、傳統信仰與華人社團

四、基督教與華人社團

五、結論 180

174 163 153

第六章 東馬沙巴華人社會的宗教傳播與發展

一、前言 189

二、沙巴的華人族群 190

三、沙巴的華人社團 203

四、沙巴的華人宗教 208

五、結論 216

第七章 泰國華人社會的宗教傳播與發展

一、前言 221

二、泰國華人社會的互助社團

三、泰國華人社會的民間信仰

221

231 222

四、泰國華人社會的宗教團體

238

五、結論

247

第八章 德教會在東馬的傳播與發展

251

一、前言

251

二、東馬德教會的成立與傳播

252

三、東馬德教會的組織與活動

260

四、東馬德教會的扶乩與宣教

266

五、結論

271

第九章 德教會在泰國的傳播與發展

277

二、泰國紫閣與德教慈善總會

278

三、泰國德教儀式與慈善活動

284

四、中原尋根與傳播

289

五、結論

295

第十章 民間信仰在台閩地區的傳播與交流

299

一、前言

299

二、台閩地區民間信仰的同源性 300

三、台閩地區民間信仰發展的差異性 308

四、台閩地區民間信仰交流的困難性 317

五、結論 322

第十一章 台灣民間信仰的傳播與族群和諧 329

一、前言 329

二、民間信仰的族群危機 331

三、如何促進族群的和諧 338

四、結論 342

第一章 台灣佛教的當代傳播與發展

一、前言

在傳統社會裏佛教的宗教形態可以與民間信仰作明顯的區隔，雖然也有一些通俗化的民間佛教現象，但是整體來說，佛教經由出家與戒律修行制度發展出叢林形態的運作模式，再加上特殊的佛教義理與經懺科儀體系，在傳統社會的生態環境中與民間信仰、道教等鼎足而立，有其淵源流長的歷史發展，早在明鄭時代即有福建鼓山湧泉寺的僧伽來台傳教，已創建有彌陀寺、竹溪寺、海會寺、龍山寺等，清代台灣未有內地的僧官制，大多是一般僧侶及居士庶民自由而個人性弘法佈教，未獲得大陸僧團強有力的後盾與支援，卻能從明末以台南為中心的局面，漸漸演變成全省各地普遍有佛寺的發展趨勢（註1）。

日據時代台灣佛教已相當成熟，純正的佛寺有百多間，長期穩健地培養本地僧侶，以分枝的方式向鄰近城鎮擴散，加上為數眾多類似佛教的齋堂，逐漸地發展出自成一格的佛教生態環境。日本佛教紛紛傳入台灣約有八宗十二派在台設立寺院，多半是由日本本土大本山直接監督設立。日據時代已有一些佛教聯誼性的社團，如一九一七年成立「台灣佛教青年會」，一九一八年成立有「台灣佛教道友會」，一九二一年經由多次的協調會議，籌議成立全台的佛教組織，於一九二二年4月4日在萬華龍山寺前艋舺俱樂部，召開「南瀛佛教會」的成立大會，成為台灣佛教界的最高統合組織，舉行各種講習會、研究會與演講會。一九三七年日本政府積極推動皇民化運動，加強日本化佛教的政策，造成台灣佛教界表面完全的日本化。戰後日本佛教遷離，台灣本土化佛教立即活絡起來，積極籌設全省性的教會組織，於民國34年12月31日在台北市龍山寺召開全省佛教徒代表大會，35年2月25日正式成立「台灣省佛教會」。民國

國38年有不少大陸僧侶隨著政府遷移來台，帶動了台灣佛教與中國佛教的再度融合。

民國80年以來有關台灣佛教發展歷史的研究逐漸地熱絡起來，已有一些專門性與深入性的研究著作，如江燦騰的《台灣佛教百年史研究一八九五—一九九五》（註2）、《台灣當代佛教》（註3）、《日據時代台灣佛教文化發展史》（註4）、《台灣近代佛教的變革與反思——去殖民化與佛教主體性確立的新探索》（註5）等，闕正宗的《台灣佛教一百年史》（註6）、《重讀台灣佛教——戰後台灣佛教》（註7）、《台灣佛寺的信仰與文化》（註8）等，釋慧嚴的《台灣佛教史論文集》（註9），范純武、王見川、李世偉等的《台灣佛教的探索》（註10）等，拓展出台灣佛教歷史研究的廣度與深度，不管是日據時代或戰後台灣都搜尋到不少的史料與開拓了極具價值的學術領域。本文在前人的研究成果，扼要地論述戰後台灣佛教發展與社會互動的關係。

二、戰後多元並舉的佛教傳播

台灣在日本統治的五十年間，佛教雖然在發展的過程中受到執政者的支配有著日本化的趨勢，戰後日本佛教勢力的衰退，本土佛教勢力的復甦，展現出多元發展的面向。此時的佛教在內容上可以分成好幾種形態，對應著不同眾生的需求而有不同操作模式，且各自有其源流與發展模式。台灣光復初期，佛教形態是多元而複雜的，是與台灣社會的宗教文化有著種種互動的關係，彼此間有著互為消長的影響與作用。此時佛教在發展上是較為自由與放任的，面對的是多種勢力的重新整合與變遷，主要可以分成四大類的發展形態。

（一）、佛教化的齋教

齋教是流行於民間的宗教團體，本身有著相當濃厚的佛教色彩，常自稱為「在家佛教」，日據時代

與日本佛教結合，被視為佛教的一支，加入「南瀛佛教會」，彼此處於對等而被尊重的地位，造成齋教與佛教有著互為依存的共生關係（註11）。戰後初期齋教仍被視為佛教一支，齋堂的數量與佛寺可以說是旗鼓相當，彼此間還是維持和諧關係。這是台灣佛教兼容並蓄的主要特色，在同樣的茹素拜佛下，將寺院與齋堂混為一體，在家與出家都是佛教的表現形態。

齋教本質上是一種三教合一的民間教派，是以佛教作為母體，自認為是禪宗發展下的支派，甚至以佛教的改革者自居。在台灣齋教主要有龍華、金幢、先天等派，各有其傳承與發展，以龍華派較接近於佛教，吸收了佛教的科儀與茹素的傳統，以在家佛教作為號召，廣收齋友創立齋堂，光復初期因日本佛教退出台灣，齋教甚至成為民間茹素人口最多的宗教團體，一般民衆俗稱為「持齋宗」與「吃菜人」，不太能分辨出其佛教之間的差異，也都是以佛教視之。寺院齋堂的相互混雜，顯示光復初期的台灣佛教仍帶有著相當濃厚的民間性格。

台灣原本本地處邊陲，與中原的漢人文化若即若離，加上日本統治五十年，其宗教形態自成一格，尤其是佛教還帶有著濃厚的鄉土色彩。真正的轉變還是大陸淪陷後大量大陸僧人遷播來台，提倡所謂制度化的正信佛教，逐漸改變大小寺院參雜民間信仰的文化形態，進而強化正統與異端的批判，將齋教視為俗派或外道等非正統佛教，強烈地加以駁斥。加上獲得官方承認的「中國佛教會」，要求寺院齋堂等都要加入為團體會員，若不肯加入者，可以呈請主管機關，停止其活動。出家徒衆，不肯加入為會員，各寺廟不准掛單留宿，在家徒衆不肯加入，無法取得完整佛教徒資格。在這樣的情況下，齋教更進一步地被佛教化，導致自我宗教形態的式微與衰敗，產生齋堂佛寺化與齋姑出家化等現象。

齋教是有齋姑的傳統，所謂齋姑是指在齋堂持齋修行的女性，是以在家形式帶髮修行，在中國佛教會的鼓吹下，接受落髮與受戒，轉為正式的比丘尼，這種現象從民國42年元月台南白河大仙寺的三壇大

戒後逐漸形成風氣，最著名的是台中慎齋堂的住持張月珠，於民國51年中秋節禮請東初法師舉行剃度大典，同時剃度的還有其弟子德成、普暉、普晴、普陽等人（註12），在如此的趨勢下，有不少齋堂紛紛改成佛寺，到了民國60年代還維持齋堂的活動形式不多，還有活動能力大多轉為地下的傳播形態，但受到新起一貫道等民間教派的排擠效應，流傳已很難普及，原本已有的「台灣佛教龍華會」的聯誼組織還繼續在活動，團體會員逐漸減少，到了解嚴時大約有五十幾個單位，偏重在以科儀的方式為信眾舉行養生送死等儀式性的服務。

（二）、通俗化的佛寺

佛教長期在民間流傳，其崇拜對象與宗教形式也被地域群眾納入到群體祭祀的範圍，類似地方公廟，或者說兼具地方公廟與佛寺特性而成的混合式信仰。這一類的佛寺大多與民間信仰相互混合，有著神佛混雜的現象，經常是佛教與道教不分，一般是偏重在佛教的念經與科儀來為民眾持經拜懺。主要是以奉祀觀世音菩薩，一般民眾稱為觀音佛祖，名之為「寺」或「巖」，雖自稱為佛教，常配祀有民間的其他神明，其祭典活動也常是佛道相混，大多由俗家弟子身著海青來念經禮佛，比較講究的有自己培訓的誦經團。

這種地方公廟性質的佛寺，著重在與區域民眾的祭祀互動關係，林美蓉對這一類巖寺進行調查研究，分成十大類，即一、村廟。二、聯庄廟。三、大廟。四、區域廟。五、佛寺。六、家庭佛堂。七、字姓廟或角頭廟。八、私廟。九、一貫道道場。十、混合型（註13）。主要是偏重前四類，所謂「村廟」是指這一類寺院是村落的地方公廟，如台北縣貢寮鄉的西靈巖，為和美村蚊仔坑的地方公廟，南投縣竹山鎮的瑞德巖是瑞竹里的地方公廟。所謂「聯庄廟」是指跨村落的地方公廟，是好幾個聚落的聯合

祭祀中心，如桃園縣龜山鄉的壽山巖是塔寮境、舊路坑、楓樹坑、兔仔坑、新路坑等五大庄的公廟。所謂「大廟」是指鄉鎮性質的地方大廟，如嘉義縣番路鄉半天巖是全鄉的祭祀中心，台南縣白河鎮的舊巖大仙寺是全鎮的祭祀中心。所謂「區域廟」是超鄉鎮性的公廟，屏東縣新園鄉的赤山巖，是新園鄉與萬丹鄉的共同祭祀中心。

民間佛教是指佛教的民間化，與民衆的信仰文化相結合，雖然號稱為佛寺，但未必有出家的僧衆進駐，大多依民衆所好舉行地方性祭典。這些寺廟是由地方人士集資興建與管理，有的會聘請出家僧尼擔任住持，主持各種法會儀式，彼此各有所司，相安無事，戰後由於佛教發展形態的轉變，有不少衝突與糾紛。這些佛寺有的因出家衆勢力的擴增自然轉型為正統佛教，在中國佛教會的指導下，已完全脫離通俗佛教的形態，有的則採混合型的形態，一方面歸屬於中國佛教會由受戒師父主持，另一方面則仍維持地方公廟的祭祀活動，允許區域信衆各種民俗性的節慶祭典，這是相互尊重的典型，但是也有不少管理權的爭執，就地方公廟的性質來說，出家住持是受在家衆的邀請，只負責儀式與寺務的管理，產權還是在信衆手中，可是由於佛教制度化的發展，堅持採用正統儀軌，不准民衆世俗的祭拜行為，造成雙方的緊張關係，甚至爲了管理權對簿公堂。

民國40年代隨著中國佛教會的順利成長，有一些出家僧團推動「神佛分離」運動，要求正統寺院不能夾雜著民間信仰的宗教形式，搭上政府破除迷信的相關政策，認為佛寺夾雜著民間信仰難脫迷信之譏，要求寺院當務之急在於勇敢地破除迷信，重建正信佛教的制度與儀軌，有些激進人士強力主張佛寺不能供奉民間神祇，要與通俗佛教清楚地劃清界限，認為民間信仰的淫神邪祀不是宗教，也與佛教無關，甚至反對已民間化的中元普度，要求恢復到純佛教的盂蘭盆法會。在這樣的政治與宗教氣氛下，通俗佛教的發展空間被強烈壓縮，只剩下二條路可以走，一條是向正統佛教靠攏，切斷與民間信仰的聯結

關係，完全由受戒的出家眾來主持，配合政府改善迷信陋習的政策，要求信眾奉行佛教的經典與儀軌，與民間信仰涇渭分明。第二條路則是退回到地方公廟的形態，採用佛道混合的民間信仰方式，雖然以佛教自居，但不排斥民間信仰，尊重民衆「神佛不分」與「緇素莫辨」的宗教形態（註14）。

（三）、本土的台灣佛教

從明鄭以來由出家眾所主持的佛寺，在長期的傳承與發展下，且經過五十年的日本統治，早已有「本土化」或「台灣化」的發展特性（註15）。初期佛教僧人來台傳教，主要是以禪宗與淨土宗，或者是禪淨合流的宗教形態，在清代大多是各自傳教，不太強調法脈的傳承，也未形成大的法脈系統。到了日據時代效法日本佛教的各宗道場，有一些頗具規模的佛教道場形成大的門派，如開元寺派、大崗山派、月眉山派、凌雲寺派、法雲寺派等，在特殊的傳統傳承與發展下，自成具有台灣風格的佛教形態。

在清代台南市的開元寺已逐漸成為南台灣의 佛教重鎮，原屬泉州承天寺派的臨濟宗，在日據時代仍有相當的影響力，如得圓、捷圓、證峰、證光等法師是活動力極強的佛教界領導人物，開元寺的傳承弟子遍及台南、高雄、屏東等地，建立的寺廟相當可觀，所繁衍的法脈人數在南台灣仍深具規模（註16）。大崗山超峰寺派是由開元寺僧侶義敏與永定師徒二人所創，是近代台灣本土佛教的宗派傳承，超峰寺在清代只是一處香火道場，靠寺中供奉的觀音靈感來吸引信徒，日據時代義敏與永定是開元寺第七代與第八代的傳人，1903年應聘來開峰寺擔任住持，除了主持超峰寺與龍湖庵等興建工程外，也重視僧眾教育，龍湖庵成為佛教女尼或齋姑的專修大道場，發展出不少派下寺院，主要是依賴原閩南傳統的佛教模式，不同當時其他法脈的發展方式（註17）。戰後逐漸衰微，但是在南台灣的區域性上仍有不可忽視的民間影響力。

基隆月眉山的靈泉寺爲善慧法師所創建，於一九〇八年完成大殿建設。善慧原皈依齋教的龍華派，一九〇二年到福建鼓山湧泉寺拜景峰法師爲師，同時受大戒，爲鼓山湧泉寺第二十三代傳人，是鼓山法脈的正統徒孫，一九〇七年應邀加入日本在台曹洞宗的僧籍，與日本曹洞宗建立起長期的合作關係，也屢屢邀請大陸高僧來台，與太虛、圓瑛、會泉等著名高僧交往，創辦佛教中學林，重視僧衆教育，其法脈遍佈全台。台北縣五股鄉的觀音山凌雲禪寺爲寶海法師於一九一〇建造完成，邀請本圓法師繼任住持，本圓法師也是基隆人，拜釋元精爲師，於一九〇〇年到鼓山受戒，於一九一一年回台，屬於禪宗系統，加入日本臨濟宗妙心寺派的寺院系統，籌組台灣佛教道友會與創辦鎮南學林，與日本臨濟宗長期合作，從教育、布教與宣傳來強化僧侶的素質，也有其法脈傳承（註18）。

苗栗大湖法雲寺是由覺力禪師開創，覺力是福建廈門人，原爲湧泉寺監院，於一九〇八年來台駐錫過月眉山與觀音山，一九〇九年回大陸後直到一九一二年由妙果法師親迎覺力來台開山，與日本曹洞宗在台本部建立良好關係，被任命爲佈教師積極培養弘法人才，創建圓通禪寺、毘盧寺、法藏寺等，還有其弟子自行開山的有中壠圓光寺、獅頭山海會寺、士林新鼓山湧泉寺等，於一九二八年與眞常法師開辦「法雲佛學院」，招收青年學僧六十餘人，開台省僧伽教育的先河，其弟子與再傳弟子衆多，戰後在台灣有相當大的影響力。除了以上的法派外，還有一些隱約成派的系統，有六甲赤山的龍湖岩派，宜蘭礁溪福崇寺的萬全和尚系統與獅頭山金剛寺妙禪法師系統，持續地繁衍法脈，戰後在台灣佛教界有相當程度的影響力（註19）。

戰後台灣本土佛教是相當興盛，從大陸撤退來台的中國佛教，初期也是依附於本土寺院而逐漸擴大，奠定中國佛教在台發展的基礎。台灣佛教都是來自於中國大陸，只是先到與後到而已，但是在系統上是不太一樣的，戰前台灣佛教主要是福建鼓山湧泉寺的南禪宗系統，又長期與日本佛教有合作的關