

臺灣學研究

Research in Taiwan Studies 半年刊 27



國立臺灣圖書館

中華民國 111 (2022)年 7 月



從佛教名山到臺灣名勝：

日治時期江善慧與基隆靈泉寺形象塑造

郭懿萱*

摘要

日治時期佛教史中最为广泛讨论的「四大法脈」之一——基隆靈泉寺，在佛教史或是教育史地位上，皆有卓越之貢獻，此部分亦是過去研究多著重之處。然而靈泉寺無論是在藝術表現上或是社會活動中，更在當時有引領風潮的傾向，為過去研究未有提及的。本文關注靈泉寺在宗教活動（參拜、受戒等）之外，如何與社會大眾互動，並藉由該寺與詩社、教育團體、登山觀光活動以及民間巡禮信仰的紀錄，包括詩文、日記、寫真帖、官展畫作等媒介，逐一瞭解原為一座佛教聖地的靈泉寺，如何身兼「士人雅集、觀光名所」的角色。值得注意的是，寫真帖、遊記的流傳，更代表著此寺院隨著圖像與文字逐漸與大眾靠近，而並非神聖不可侵犯的領域。同時漢學詩文與寫真共同記載著此地，亦說明其傳統與近代並進的形象。

關鍵詞：靈泉寺、瀛社、新西國靈場

* 九州大學人文科學府美術史美學研究室博士課程滿期退學、國立臺灣大學藝術史研究所碩士

壹、前言

貳、聚集人群：與詩社、官廟的聯繫

參、與時俱進：與新時代推進者的交流

肆、展示「靈泉寺」：觀光景點的形象宣傳

伍、結語

壹、前言

基隆月眉山靈泉寺為日治初期開創，並延續至今的四大法派中最早開山者。創立者江善慧（俗名江清俊，1881-1946），因受到福建鼓山湧泉寺僧侶來到基隆弘法的影響，在明治 35（1902）年至福建鼓山湧泉寺受戒，返臺後繼續於基隆弘法並創建靈泉寺。首任住持江善慧一生面臨臺灣、日本與中國佛教間的差異與局勢，宛如先鋒者在其中調和生存，以傳統為體，新知為用，在日治時期的臺灣佛教作了許多創舉，例如舉辦演講會、近代佛學教育制度，引進《大藏經》經典和發行刊物等，都是為「開同胞之覺路」。

過去對於靈泉寺的歷史研究，多使用寺方、江善慧或是後繼者的角度來重構靈泉寺的歷史地位，集中於首任住持江善慧如何運用與日本佛教界的影響，使靈泉寺成為當時北部道場以及曹洞宗的代表寺院。¹但靈泉寺無論在其本身的建築藝術上，或是與社會互動的形象塑造上，仍有值得探討之處。²除此之外，日治時期大眾與靈泉寺的交流，並非單純為了滿足宗教需求，尚有其他多元的面向。

寺廟的確是地方上神聖的殿堂，但是並不因此隔絕於大眾，相反的，寺廟價值是透過與社會的互動來突顯。寺廟帶動的社會活動，比起敬神

¹ 歷史方面的研究可參見：江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究 1895-1995》（臺北：南天書局，1996）；闕正宗，《臺灣佛教一百年》（臺北：三民書局股份有限公司，1999）；釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2001）；釋本翔，〈善慧法師（1881-1945）之研究〉，圓光佛學研究所碩士論文，2008，頁 7。

² 關於靈泉寺之建築表現，參見拙作，〈日治時期基隆靈泉寺歷史與藝術表現〉，國立臺灣大學藝術史研究所碩士論文，2014。

禮佛，有時更深入影響人們生活。同時，寺廟也需要人群的支持才得以生存且延續。因此如何吸引人群，成為各個寺廟的主事者需要注意的課題。靈泉寺是日治初期開創的新興寺院，並無悠久的歷史，如何宣傳一座聳立於繁華市區外山頭上的佛寺，成為寺方的課題。在爬梳靈泉寺與江善慧相關史料，可發現靈泉寺除與日本曹洞宗關係密切之外，與基隆當地仕紳如基隆顏家、許梓桑（1874-1945）等皆有合作關係；且與新時代的文化推進者霧峰林家、藝術家黃土水（1895-1930）等人亦有來往。本文希望回歸到「時人的眼光」，關注的是當寺方極力建設佛教界的地位時，當時的「觀眾們」如何來看此座新興寺院？時人所給予的回饋是什麼？且除了作為佛教重要道場之外，靈泉寺如何引領社會風騷？

貳、 聚集人群：與詩社、官廟的聯繫

一、 寺廟集會性質

在日治時期之前，香火鼎盛的臺灣寺廟，多因有久遠的傳統以及具有移民色彩的信仰而得到民眾崇敬，例如臺南開元寺、萬華龍山寺、各地三山國王廟等。或是憑藉著信眾對於敬拜對象的崇敬，甚至畏懼，成為地區信眾聚集原因，例如雲林縣大埤鄉的柯象信仰。此信仰在大正元（1912）年間甚至被鄉人黃朝利用舉事抗日，史稱「土庫事件」，可見此類信仰引起民眾聚集的效果。

除心理因素之外，經濟利益也往往成為信徒聚集的原因。這一類型的寺廟往往座落於地方上的地理中心，藉由寺廟的法會、慶典，吸引民眾、商家圍繞，成為一種定期或是移動的市集，如臺灣地區三大媽祖廟的進香活動。

由於臺灣寺廟大多屬於公眾性質，領地寬廣，使得一些公眾性質的事務往往也在寺廟中舉辦，如政令宣導、文藝展覽，甚至於慈善教育等，如清廷統治臺灣時，多於孔廟明倫堂、義塾、天后宮等地宣讀《聖諭》，³甚至在孔廟中設立臥碑宣講，曉諭各地人民的教化單位。⁴此外，畫家

³ 自康熙年間，便有在天后宮宣讀《聖諭》的記載：「復於月朔望，集文武吏士於天后宮宣揚聖諭，命耆老以鄉語解說，兵民敬聽，漸知有等威貴賤尊卑長有之

往往到寺廟寫生或臨摹作畫，呈現在寺廟的建築空間之中，也是吸引民眾的誘因，進而影響學畫者，如日治時期著名畫家林玉山（1907-2004）。從他大正八年（1919）留下的畫譜，可見他早期學畫深受寺廟中常見的壁畫內容影響。⁵再者，若寺廟主事者本身才學豐厚，自然吸引更多文人雅士前來，在乾隆年間的《重修臺灣縣志》便記載臺南一些寺院住持擅長書畫，官員與士人多訪之。⁶喜好收藏的民眾，也會利用寺廟舉辦建醮活動時，展示自家作品，宣示社會地位。⁷因此寺廟也成為藝術藏品的展示空間，更是一般民眾接觸文藝活動的公共場所。

基隆靈泉寺是日本統治臺灣初期始興建的佛寺，並非位於聚落的中心位置。其既沒有久遠的歷史淵源、靈驗故事，也沒有經濟利益的聚會活動。於是與政治、文藝界人士的交流，便成為靈泉寺吸引人群的一種途徑。由日治時期報章與期刊中，可發現首任住持江善慧與北部第一大詩社—瀛社成員們友好。瀛社成員無論在政治界與經濟界皆有一定地位，這層關係可能使靈泉寺在日治初期得以增加公眾的曝光率，讓社會大眾知曉這座新興寺院。

二、靈泉寺中的詩社集會

在日治時期，詩社團體風起雲湧，除了沿續漢學教育與以詩歌自遣目的之外，也是日人和臺人官紳薈萃而開雅集的交際模式。臺灣總督如兒玉源太郎（1952-1906）、田健治郎（1855-1930）、內田嘉吉（1866-1933）

別……。」〔清〕高拱乾，《（康熙）臺灣府志》〈跋〉（清康熙35刻補版本），頁4上、下。

⁴ 「御製諸篇，輝煌聖廟，昭示儒林學者……至於刊立臥碑，宣講聖諭及養老各條，皆所以發群蒙開聾聵，化民成俗……。」〔清〕陳夢林，《（康熙）諸羅縣志》卷5（清康熙56年序刊本），頁15上。

⁵ 顏娟英，〈傳統與學習之間：日治時期林玉山的素描作品〉，《觀物之聲：林玉山的繪畫世界》（臺北：國立故宮博物院，2006），頁10-12。

⁶ 「釋澄聲，號石峰，海會寺住持也。戒行素著，善書畫，好吟詠，尤善手談。有司聞其名，多就訪之……。釋照明，號喝若，漳州人，住錫彌陀寺，日夜課誦不輟，時寫蘭菊飄逸絕倫。釋志愿，號逢春，漳州人，銳志苦脩，居竹溪寺……所品者皆有後驗，士人重之。」〔清〕王必昌，《（乾隆）重修臺灣縣志》卷11，〈人物〉（清乾隆11年刻本），頁27上、下。

⁷ 黃琪惠，〈日治時期臺灣傳統繪畫與近代美術潮流的衝擊〉，國立臺灣大學藝術史研究所博士論文，2012，頁24。

等都曾邀請臺灣詩人聚會聯吟。⁸因此成立或加入詩社，漸漸地成為臺人提高自我地位的表徵，也是與日本文人接觸的機會，聯誼交遊的性質漸漸地大過切磋詩歌的功能。

瀛社成立於明治 42（1909）年，「瀛」取義自「瀛海」，隱喻詩社如大海一般廣納眾材。⁹創辦成員多為《臺灣日日新報》報社的成員，與總督府關係密切，在創設初期，便得到總督兒玉源太郎的面允。¹⁰瀛社聚會的地點大多位於社員宅邸或名勝景點，這與以往詩社多在商紳或士人宅邸、庭園聚會模式有所不同。隨著時間，聚會人數逐漸增加，瀛社聚會地點開始選擇可容納更多數人的公會堂或是寺廟祠堂，如桃園公會堂或是萬華龍山寺。在明治 42（1909）年至大正 3（1914）年期間，社員以大稻埕、艋舺、基隆地區居多，因此在臺北外，也會選擇在基隆地區聚會。根據報紙所載，基隆地區的聚會除了在顏雲年、許梓桑宅邸外，瀛社成員在明治 44（1911）年曾聯袂遊月眉山，以靈泉寺為主題作詩，刊登在報紙上。¹¹

由瀛社成員發表的詩文觀察，大多讚頌月眉山自然環境優美，位於山中隱蔽位置，經過重林曲徑才能到達，禪寺梵音鐘聲，適於禪林清修。詩句往往兼顧視覺與聽覺饗宴，但變化不大。不過由於這批前往月眉山靈泉寺的遊人騷客地位較高，受媒體注目，提升靈泉寺在大眾中的能見度。同時這些文人與住持江善慧的交往，也直接或間接地影響了江善慧的藝術觀，進而反映在靈泉寺的建築上。在此筆者挑選來到靈泉寺的瀛社成員中，較有影響者說明。

首先為瀛社首任社長洪以南（1871-1927）。洪以南出身米商家庭，曾任臺北廳參事、淡水區區長、漢文學校學務委員、農會評議員等。洪以南對當時新知識的接受度大，他將長子洪長庚（1893-1966）送往日本留學，成為臺灣第一位眼科博士。自身又於 1906 年參加「新學研究會」，

⁸ 黃美娥，〈日治時代臺灣詩社林立的社會考察〉，《古典臺灣：文學史·詩社·作家論》（臺北：國立編譯館，2007），頁 187-189。

⁹ 廖振富，〈百年風騷，誰主浮沉？：臺北「瀛社」與臺中「櫟社」之對照觀察〉，《瀛社成立 100 週年學術研討會論文集》，國立臺灣文學館主辦，2008/11/1-2。

¹⁰ 林佛國，〈瀛社簡史〉，《瀛社創立六十週年紀念集》（臺北：瀛社，1969），頁 11。

¹¹ 〈聯袂遊山〉，《臺灣日日新報漢文版》，1911/10/30，版 3；〈瀛社例會居士林雅集〉，《臺灣日日新報》，1930/04/29，版夕 4。

生活習慣以及服飾（圖 1）皆傾向日本當時引進的西方新學，可謂是新時代的知識分子。¹²

洪以南時任瀛社社長，許多詩友常至其宅邸達觀樓（今淡水紅樓）坐客與賦詩。大正 2（1913）年 9 月，瀛社成員在《臺灣日日新報》上發表了〈達觀樓觀月〉的詩作。其中包含描述登樓遠望，景色優美的詩詞。¹³

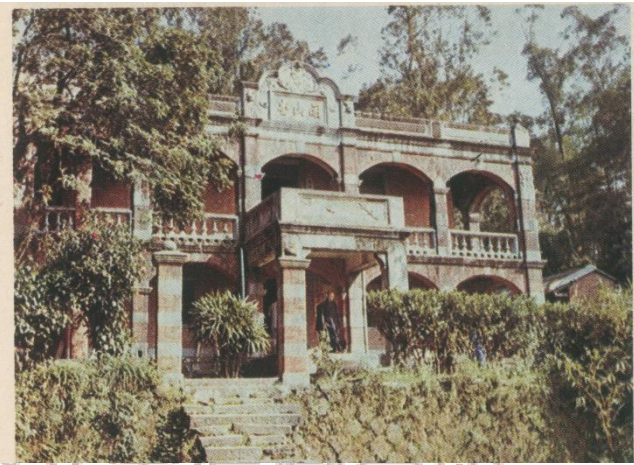


圖 1：洪以南照片

圖 2：開山堂舊照（1977 年拍攝）

資料來源：《臺灣漢詩人洪以南的現代文明旅遊足跡》，封面照。

資料來源：《臺灣佛教寺院庵堂總路》，頁 245。

靈泉寺在當時同樣為瀛社社員的聚會地點，此外，詩社的成員們也曾各自登山遊寺，賦詩寫詞登報。江善慧曾提到：「開山祀佛非關隱。擊鉢娛心豈礙禪。」¹⁴反映出當時他歡迎詩社成員來此擊鉢吟詩。值得注意的是，前述達觀樓觀月賦詩的情況，在靈泉寺 1919 年興建的開山堂中亦可見到。

靈泉寺開山堂於 1919 年興建、1920 年落成，外觀以磚造洋式二層建築，坐北朝南，上下層四周皆有迴廊。根據當時遊記，來往行人或是

¹² 詳盡史料與分析請見卞鳳奎，〈洪以南對新思潮受容之探討〉，《瀛社成立 100 週年學術研討會論文集》，頁 123-134。

¹³ 左、右詞宗雲年、石崖選，〈達觀樓觀月〉，《臺灣日日新報》，1913/09/23，版 6。

¹⁴ 江善慧，〈敬贈釋普明師〉，《南瀛佛教》，卷 2 號 5（1924/10），頁 20。

參拜者，來到靈泉寺第一眼所見即為開山堂。¹⁵據筆者 2012 年採訪寺內惟慈法師得知，建造開山堂的用意，是為保持佛殿修行場所的寧靜，將會客等事宜安排至開山堂。因此當詩社社員或是參拜訪客抵達時，在開山堂聚會的可能性較高，且昭和 3（1928）年《臺灣日日新報》中，江善慧與瀛社社員王少濤、蔡曉初發表同題為〈開山堂觀月〉的詩文，便反映此情況。¹⁶

根據目前〈臺灣瀛社詩學會大事紀〉記載，瀛社創立之 1909 年社員名單中尚未見到江善慧之名，然在〈社員傳記〉中卻可見到「釋善慧」之介紹。¹⁷雖然無法得知在 1911 年的瀛社聚會前，江善慧是否已入社，然而洪以南所贈予詩名為〈同遊月眉山靈泉寺有感附贈善慧社友〉¹⁸，可知江善慧在當時可能已是瀛社社員或是同人。江善慧與洪以南的詩作情懷皆擁有傳統文人的自我認同，同時從江善慧一生積極利用近代的新思潮，傳達學理化佛教，可見雙方在傳統與近代之間自我建構想法相當接近；且兩棟建築皆有觀月賦詩、會客功能的情況下，增加了開山堂在興建動機上與達觀樓相仿的可能性。

不過在此須注意的是，靈泉寺於 1917 年落成之開山堂建築（圖 2），外觀表現反映出當時的臺灣正值以日本建築師辰野金吾為首的英國派風格建築風氣之下，屬於「英國安妮女王風格」。¹⁹而建造於 1895-1899 年的達觀樓，風格為「維多利亞時期新文藝復興樣式」，雖兩者皆屬「陽臺殖民地樣式建築」²⁰，然在風格上仍保有時代差異。

¹⁵ 「四脚亭の驛から僅か數十分の行程を入ったに過ぎない此處も、遠い遠い山里の様の氣がする。石段を登りつめると古風な洋館が眼の前に立ってあた。」西緣堂，〈寺廟遊記（二）〉，《民俗臺灣》，3 卷 2 期（1943），頁 22。

¹⁶ 小維摩（王少濤），〈開山堂觀月·次韻〉，《臺灣日日新報》，1928/08/05，版 4。

¹⁷ 〈大事紀〉、〈社員傳記：釋善慧〉，《臺灣瀛社詩學會》，網址：<https://2019.tpps.org.tw/forum/>（瀏覽日期：2022/5/4）。

¹⁸ 洪以南，〈同遊月眉山靈泉寺有感附贈善慧社友〉，《臺灣日日新報·漢文版》，1911/10/31，版 1。

¹⁹ 「英國安妮女王風格」特色為將建築的轉角處砌石，脫離結構意義，向整體建築擴張，成為帶狀的裝飾。以磚石交錯造成建築整體紅白相間的造型，增加橫向的串聯。參見凌宗魁，〈紅磚與白石：臺灣近代建築「辰野式」風格之社會意義探訪〉，《臺灣建築百年學術之路》冊 3（臺北：國立臺北科技大學，2012），頁 114。

²⁰ 此說法為黃俊銘翻譯藤森照信研究而來，參見藤森照信、黃俊銘譯，《日本近代建築》（臺北：博雅書屋，2011），頁 1-24。

再者是靈泉寺的主要贊助者顏雲年。顏雲年(1874-1923)，號吟龍，1895年起擔任瑞芳警察署巡吏及瑞芳守備隊通譯。1899年，顏雲年開始承包開採金礦，逐步發展。1916年，顏雲年擁有的煤礦面積已為臺灣第一，成為基隆當時重要的產業家。同時曾擔任基隆街協議員、臺北廳參事、臺北州協議員與臺灣總督府評議員等。顏雲年對地方社會的公眾事務參與及協助不遺餘力，藉由回饋鄉里以增加自身地方聲望。尤其在教育和宗教方面，顏雲年更是傾心。²¹

顏家對於靈泉寺貢獻包含建築物的興建與改建，如靈泉寺落成後數年，距離寺院「四臺里」處的山門，原為木造，後因年久傾圮。顏雲年捐數百金改築成磚門，「兩壁題詩數章，並設有坐椅」。²²目前寺方保留的資料中發現一張嵌有題詩的磚造山門照片(圖3、4)，然而此山門位置距離佛殿位置較近，尚無法確定是否就是指距離寺院「四臺里」的山門。不過此山門的形式與報導中描述相近，可能也是仿造顏家捐贈的山門形式而成。作為寺院入口的山門嵌有題詩，著實增加寺院的文風形象。



圖3、4：靈泉寺保存山門照片

資料來源：靈泉寺舊藏照片，筆者拍攝，2014/03/05。

這些瀛社成員與江善慧交往，除了有感於江善慧對臺灣宗教的努力之外，其本身的漢學素養也是彼此來往頻繁的關鍵，如在大正3(1914)

²¹ 友聲會編纂，《顏雲年翁小傳》，收於谷ヶ城秀吉編，《植民地帝國人物叢書7》，頁78-80。翻譯轉引自唐羽，《基隆顏家發展史》(南投縣：國史館臺灣文獻館，2003)，頁366。

²² 〈山門落成〉，《臺灣日日新報》，1915/06/09，版6。

年出版的《高砂文雅集》便收入江善慧行書作品一幅（圖 5）。²³《高砂文雅集》的出版是為了紀念甫去世的明治天皇以及彰顯在日本殖民統治下臺灣文藝昌盛。江善慧作品被納入其中，反映出江善慧書法造詣受肯定，以及江善慧為日人招攬的對象之一。

《高砂文雅集》初版兩年後，正值總督府舉辦始政二十年勸業共進會。江善慧所書寫的一幅書法作品〈常樂我淨〉，成為臺灣日日新報社在共進會中募集書畫的作品之一（圖 6）。筆者推測，此次報社負責選件者應是同為瀛社成員的尾崎秀真（1874-1949）與魏清德（1887-1964）。此兩人時常交流討論古董文物，並且共同參與各種古今書畫會的評審委員或是主辦者。²⁴江善慧的行書選入共進會書畫作品，顯示兩人對他的肯定。

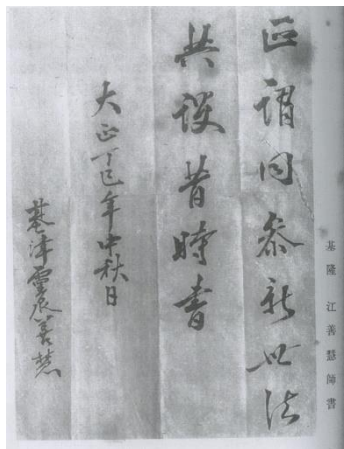


圖 5：《高砂文雅集》中江善慧行書作品

資料來源：《高砂文雅集》
臺北：高砂文集社，1914。



圖 6：江善慧書〈常樂我淨〉

資料來源：《臺灣日日新報》，
1915/10/11，版 3。

瀛社成員多為社會階級較高的商紳，成員具有官職、記者，與知名文人的身份，他們在靈泉寺內聚會，無疑增加大眾對靈泉寺的能見度，達到宣傳效果；與江善慧的交往，影響了開山堂與山門等建築的興建。

²³ 此資料為柯輝煌提供，謹表謝意。

²⁴ 李婉甄，〈藝術潮流的衝擊與交會：日治時期魏清德的論述與收藏〉，國立臺灣大學藝術史研究所碩士論文，2009。頁 17。

同時，不只是為靈泉寺帶來經濟、政治方面的益處，更在寺務及傳法的運作上，增加了便利性。

三、慶安宮的互相網絡

靈泉寺在草創之初，受到基隆第一富商顏家與基隆區長許梓桑等人的幫助，他們不但是靈泉寺的重要檀越外，也是基隆地區民間傳統宮廟慶安宮、奠濟宮等管理者、贊助者。這些傳統宮廟歷史悠久，位於市街聚落中心、交通便利處。靈泉寺舉辦觀音會、講演時，為方便參與者，有時借用這些傳統宮廟場地，尤其以慶安宮比例較多。

根據《基隆誌》載慶安宮為乾隆 45（1780）年漳州人所建的小廟發展而來。²⁵早在靈泉寺建立前，慶安宮已是基隆人的信仰中心，香火鼎盛，其祭典更是基隆一年一度的大事。大正 3（1914）年起，慶安宮成為臺籍領導階層商討社會事業的據點。基隆敦俗會亦在此成立，大正 9（1920）年改稱基隆同風會，主張「為地方謀幸福，為風俗圖改良。」²⁶並結合保甲制度貧民施米、簡化祭典活動、破除迷信、推動國語教育、興辦醫院等社會事務的運作。然為何基隆敦俗會是被設置於慶安宮中？

基隆敦俗會成立時間和主要領導人，與大正時期慶安宮重修、規劃者重疊性高：「聞該會會長，經已選定當地區長許梓桑君，副會長選定當地紳商，前保甲局長張達源君二氏充之。許君一區之長，張君齒高住久，於地方風俗尤稱熟悉，又顏雲年、賴火輪、劉比山、汪福蔭、許招春諸氏，皆舉為評議員……。」²⁷或許基於該會會員辦公便利考量，慶安宮是個合適的地點。然而更深入分析基隆敦俗會（同風會）成立目的，在於敦化良善風俗，特別針對改良交際送迎、吉凶賀弔及迎神賽會諸禮節，提倡抑奢崇儉。尤其強調成立該會動機是民眾在信仰上，日漸迷信，

²⁵ 「乾隆庚子年間。基隆市街未開闢時。有漳州人移來先住於牛稠港、及哨船頭兩方面海濱……惟圖事業發達。航海安全。即於牛稠港虎子山畔。建一小廟。祀天上聖母。……嗣又開拓高地。曰炭子頂。一帶結廬成市。而商業因之以昌盛。即於附近海濱。漸次埋立築室。或搭寮以居住焉。嘉慶乙亥年。有信者、姓氏不詳。擇地於炭子頂之下。捐資興建。名曰慶安宮。崇祀天上聖母。…」簡萬火，《基隆誌》昭和六年排印本（臺北：成文出版社，1985），頁 143-144。

²⁶ 〈基隆敦俗會後聞〉，《臺灣日日新報》，1918/08/24，版 4。

²⁷ 〈基隆敦俗會後聞〉，《臺灣日日新報》，1918/08/24，版 4。

「獸愚幾等乎苗獠」，故提倡有規制的儀式，而非過度鋪張。²⁸〈會規〉羅列對祭典儀式簡潔的規定，應合乎時代需求、衛生條件與社會觀瞻。慶安宮自清代以來，祭典繁華鋪張，是吸引人群注意與突顯媽祖地位的方式。將敦俗會設立於慶安宮，更方便宣導改善年年祭典「窮極奢侈、虛費金錢」的惡習，讓民眾的信仰得以回歸根本，莫迷信於鬼神。此理念與當時江善慧希望講求學理式的宗教信仰，而非儀式性的信仰相合。²⁹因此時常可以看到慶安宮與江善慧領導的寺院、團體的合作，例如大正6（1917）年基隆敦俗會與佛教青年會一同聯合發起在慶安宮演講，講題包括佛法理論、人倫道德的範疇，例如，江善慧講演〈佛教圓滿〉、〈人生之達觀〉等，而許梓桑則主談〈敦如本旨〉。³⁰即使在其他報導上，未將基隆同風會列為演講主辦者，但是在講題內容上，依然可見關於「風俗改良」的題目。³¹

此外靈泉寺自明治42（1909）年設立觀音會，在基隆市內舉行通俗演講，目的在於鼓吹尊皇奉佛、精神修養與風俗改良觀念，該會事務所一直都設立在聖王宮廟（奠濟宮）。大正7（1918）年觀音會總代認為「會場宜改用媽祖宮」。³²此後，至少到昭和年間，靈泉寺觀音會會址都設在慶安宮中。³³雖然無法確定觀音會總代是與慶安宮、敦俗會的領導者相同，不過從許梓桑曾多次擔任靈泉寺法會、信徒總代的情況來看，很有可能就是許梓桑，或是其他慶安宮管理相關人士所擔任，反映著靈泉寺與慶安宮的關係在大正年間日趨密切。³⁴又如靈泉寺在大正年間任命

²⁸ 〈基隆敦俗會成立〉，《臺灣日日新報》，1914/08/17，版夕4。

²⁹ 關於江善慧對臺灣佛教近代化與學理化之貢獻，請見拙作，〈日治時期基隆靈泉寺歷史與藝術表現〉第3章。

³⁰ 〈慶安宮講演會〉，《臺灣日日新報》，1917/02/10，版6。

³¹ 〈基津春訊/佛教講演〉，《臺灣日日新報》，1921/02/13，版6。此次講演為基隆佛教團主催，講者遠籐郡守發表〈風俗改良〉。

³² 〈靈泉寺觀音會〉，《臺灣日日新報》，1919/07/16，版6。

³³ 根據報導，大正七年後，靈泉寺觀音會演講會都在慶安宮舉辦，至昭和二年總會在公會堂舉辦，但該會事務所仍在慶安宮。〈觀音會總會盛況〉，《臺灣日日新報》，1927/07/21，版夕4。

³⁴ 1911年天王殿落成式時，許梓桑任「天王殿董事總代」，〈慶祝落成〉，《臺灣日日新報》，1911/11/13，版3；或任「信徒總代」，〈靈泉寺法會〉，《臺灣日日新報》，1917/11/06，版7；〈靈泉寺祭塔盛況〉，《臺灣日日新報》，1925/04/09，版4；或為「法會發起者總代」，〈靈泉寺受戒法會〉，《臺灣日日新報》，1923/10/21，版6；〈靈泉寺法會詳報〉，《臺灣日日新報》，1923/10/31，版6等。

邱德馨（1882-1942）為慶安宮住持。³⁵大正6（1917）年當中國名僧太虛法師應邀到靈泉寺時，抵達與離開基隆的晚上，都是住錫在交通較為方便的慶安宮中，³⁶更加確立基隆這兩座宮廟與佛寺的合作關係。

簡言之，靈泉寺初建之際，許多演講活動，或是當江善慧自印度、緬甸迎回玉佛時，皆在開漳聖王廟（奠濟宮、清寧宮）舉辦法會，1909年設立的觀音會亦然。筆者認為，因緣可追溯至1899年福建湧泉寺善智師來臺弘法，江善慧因此次宣法感召而隨善智師至湧泉寺出家之時，善智師便是住錫在開漳聖王廟的關係，使得靈泉寺在創設初期與此廟關係較為緊密。然而隨著時間發展，靈泉寺僧侶與慶安宮管理者來往密切且對社會風俗理念相近，靈泉寺在基隆市區內舉辦的活動漸漸移轉至慶安宮中，敦俗會也邀請靈泉寺僧侶們演講，達成互利的關係。

參、與時俱進：與新時代推進者的交流

瀛社的成員洪以南、顏雲年以及許梓桑等，因靈泉寺的興建與詩社往來而與江善慧熟識，他們都是日治時期重視近代新學的知識份子，不再贅述。本節將關注日治時期江善慧，與臺灣社會中新時代的推進者——霧峰林家的交往。

目前所知最早提到霧峰林家與江善慧來往的記錄為大正六年（1917）太虛法師自中國來臺，受江善慧邀請前往臺中參觀臺中展覽會與宣講佛法。兩人到達臺中後，留宿於慎齋堂。在臺中期間，林獻堂與之堂兄林紀堂（1874-1922）曾邀請二人到阿罩霧會面，略說法要；林烈堂（1876-1947）則是請二人至臺中中學校籌備處相敘。

此時的霧峰林家正致力於興辦臺人中等教育。自明治45（1912）年起，林獻堂舉辦「勸學會」，希望能獎勵學子留學，進而延伸出希望在臺中建立中學校。³⁷雖然臺中中學校的校舍工事直到大正6（1917）年才告

³⁵ 〈餞別德馨和尚〉，《臺灣日日新報》，1926/11/19，版夕4。

³⁶ 太虛，《東瀛採真錄》，收於太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，（臺北：太虛大師全書影印委員會印行，1970），頁318。

³⁷ 朱佩琪，〈臺灣日治時期菁英教育的搖籃：以臺中一中為例〉，國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000，頁19。

一段落，但在大正 5（1916）年 5 月 1 日，公立臺中中學校已舉行開校式。³⁸

巧合的是，江善慧主導的臺灣佛教中學林，比臺中中學校早一個月開校（1916/04/01）。江善慧不斷致力於臺灣佛教教育與近代化，除辦月報、鼓勵徒弟前往日本宗教大學留學、擔任臺灣佛教中學林以及後續的曹洞宗佛教中學林之校長外，自 1912 年起，江善慧便在靈泉寺內舉辦講習會、小學堂，1923 年更設置「佛教專門學院」，希望培養學問僧以傳道。同時他亦邀請中國高僧等到臺灣各地說法，宣導佛學教育的理念。

當時臺中中學校的創辦委員林烈堂對於教育事務最為盡心，且林烈堂在臺中展覽會聆聽太虛說法後，深有體悟，故邀請二人到臺中中學校籌備處相談。江善慧的告知太虛，林烈堂為熱心教育事業，³⁹故太虛特意提及：「若佛教則人智益進化，而佛之教理益得其證明，故欲佛教之昌明，確乎必先謀人民教育程度之增高。……則君歷來所盡心乎提倡教育者，雖謂之間接提倡佛教可也。今臺灣佛教中學林，規模未宏，亟須擴充，願君有以推進之耳。」⁴⁰顯示出當時佛教僧人十分注重教育制度與佛法宣揚之相輔相成，與知識份子階層試圖以創辦學校之途傳遞理念、培育人才方式相近。反映兩者皆是在新時代的推進之下，與時共進，互相參訪學習。

江善慧與太虛所居的慎齋堂為臺中地區最古齋堂，本是霧峰林家多位女性成員持齋，學習佛理、儒學之處。林獻堂邀請江善慧與太虛至宅邸時，太虛的紀錄是：「三君獻堂及該區區長幼春君，集該區士女，請於獻堂君家說教。」此時的聽者很有可能包含這些女眾們。

林家的女眾們除了在慎齋堂學習佛理外，主要仍在林家家寺——青桐林靈山寺修行。青桐林靈山寺為林獻堂之父林文欽（1854-1900）於明治 30（1897）年為羅太夫人所建的靜養別莊，後羅太夫人歸霧峰，改建佛寺，稱「青桐巖」，讓村民自由參拜。直到大正 11（1922）年，眾人推舉林家下厝林資彬（林輯堂，1898-1947）庶母陳薄燕（德新，1879-1940）

³⁸ 撰者不詳，〈臺灣公立臺中中學校一覽表〉，出版單位不詳，國立臺灣圖書館藏，頁 3-8。

³⁹ 在與林紀堂、林獻堂會面後次晨「善師告予：二君烈堂，最熱心教育事業，創辦臺中中學校及高等女學校等。」太虛，《東瀛採真錄》，頁 347。

⁴⁰ 太虛，《東瀛採真錄》，頁 348。

擔任住持，改稱「靈山寺」。⁴¹

昭和 15 (1940) 年，江善慧自中國返臺之際，正值靈山寺開受戒會。林獻堂日記中提到，江善慧與林德林皆有講演。當天所拍攝的紀念照片，江善慧坐於前排正中的位置，並稱為「善慧老師」(圖 7)。因此很有可能在这次受戒會中，江善慧扮演受戒師等職位。⁴²另外，在陳德新去世後，靈山寺接任住持為林紀堂側室許氏悅(德真)，當家為施坳(林獻堂日記中常稱「阿選」，法號德欽，1889-1963)。在許德真晉山式當天，江善慧開講十二因緣、《心經》。施德欽更邀請江善慧擬定靈山寺規十條，可見靈山寺對於江善慧的敬重。⁴³值得注意的是，陳德新與施德欽皆在昭和 25 (1940) 年名列在《曹洞宗靈泉寺同戒錄》中，陳德新名條下方為「菩薩」二字，德欽為比丘尼，在比丘尼的名冊中，兩人同師為江善慧，外字為「德」字輩。⁴⁴本次名冊未見德真之名，但從「德」字輩推斷，應同在江善慧門下受戒。⁴⁵



圖 7：昭和 25 (1940) 年 11 月 18 日曹洞宗靈山寺受戒會執事、信徒偕善慧老師紀念合照

⁴¹ 耕雲，〈登靈山寺記〉，《南瀛佛教》，卷 8 號 7 (1930)，頁 22-26。

⁴² 林獻堂，《灌園先生日記》，1940/11/16。

⁴³ 林獻堂，《灌園先生日記》，1941/02/10；林獻堂，《灌園先生日記》，1941/02/12。

⁴⁴ 林德林，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》(基隆市：曹洞宗靈泉寺發行，1940)，頁 10、12、24。

⁴⁵ 江善慧之弟子邱德馨、沈德融與郭德昌皆從「德」字，因此推估德真、德欽亦為江善慧所傳戒。

資料來源：《臺灣佛教名蹟寶鑑》1941，收入《民間私藏臺灣宗教資料彙編》輯 28，頁 401。

陳德新去世後，其財產欲寄贈給靈山寺作為基本金，然而「因靈山寺並非財團法人不能引受」⁴⁶。接著申請立案成寺時，也因建築規格不符合等情況無法完成。林獻堂此時請教受戒於靈泉寺的沈德融、林德林，請有類似經驗的兩位師父幫忙辦理，使靈山寺順利取得認可，成為靈泉寺派下的分屬寺院，並具有僧籍的林德林掛名住持，實際職務由許德真擔當。⁴⁷

從以上說明可知，無論是在佛學教導還是寺務的處理，霧峰林家往往邀請靈泉寺派的江善慧、沈德融與林德林幫忙，可見霧峰林家對他們的敬重，目前仍可以在靈泉寺天王殿前看到林澄堂母莊善白(1855-1931)所贈的石燈(圖8)。

至於霧峰林家男性成員，研究者多認為在大正年間，他們主要受到基督教文化的洗禮，例如大正 2 (1913) 年林獻堂捐地贊助霧峰長老教會的興建，或是與基督徒來往，然而林獻堂卻終生未正式受洗為基督徒。研究者指出林獻堂晚年受到「祖國事件」與親友相繼離世影響，心態漸漸朝向佛學研究。⁴⁸從昭和 14 (1939) 年的一則日記中，林獻堂提到：「自一月以來頗有研究佛教之熱心，……。昨日與今日又讀《學佛指要》一冊，就中附錄有〈勸修淨土問答〉一篇，獎勵念佛。余素輕佛教徒不研究佛理而徒念佛，何益於身心，今觀其意謂念佛能使精神統一不生妄念，亦頗有理。……。」⁴⁹可見林獻堂學佛著重佛理知識，反對純粹儀式性的宗教，認為此無益於身心。這與江善慧不斷創辦學院及培養佛教人才的理念契合，因此在江善慧自中國歸臺後，在 1940、1941 兩年中，林獻堂常邀請他至住處研討佛理，或是到靈山寺演講。

臺中、彰化等地在日治時期是文化協會、新知識份子的主要活動據點。江善慧在當時受邀前到中部演講，除了有機會瞭解臺灣近代新知外，

⁴⁶ 林獻堂，《灌園先生日記》，1940/12/17。

⁴⁷ 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣〉，《日記與臺灣史研究 下冊》(臺北：中央研究院近代史研究所，2008)，頁 614-617。

⁴⁸ 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣〉，頁 595-609。

⁴⁹ 林獻堂，《灌園先生日記》，1939/03/03。

也反映出江善慧在臺灣知識份子的心中，是臺灣佛教、教育發展上的代表性人物。因此當昭和 8（1933）年江善慧受命前往滿洲國至大同學院時，自然受到出身於臺灣各地的知識份子的歡迎（圖 9）。⁵⁰



圖 8：靈泉寺天王殿前 林澄堂母莊善白（1855-1931）所贈石燈

資料來源：筆者拍攝，2012/08/05。



圖 9：昭和 8（1933）年，滿洲國新京大同學院諸位為臺灣佛教中學林善慧上人送別攝影記念，由左至右：黃瀛澤、黃千里、江善慧、趙鴻謙、陳錫卿、黃清塗

資料來源：許雪姬，《口述歷史（五）日據時期臺灣人赴大陸經驗》，頁 255。

⁵⁰ 其中黃瀛澤籍貫為新竹、黃千里籍貫臺南、陳錫卿籍貫南投、黃清塗籍貫為基隆。見許雪姬，〈在「滿洲國」的臺灣人高官：以大同學院的畢業生為例〉，「附錄 滿洲國大同學院臺籍畢業生履歷表」，頁 134-135。

肆、展示「靈泉寺」：觀光景點的形象宣傳

一、遊記與圖像中的靈泉寺

前述已提及，描繪靈泉寺的詩文中常提及其地點蔭蔽適於修行，且沿路植物景色優美，使人嚮往。靈泉寺所在的月眉山，因此成為許多遊客信徒登山休閒之處。基隆「月眉山」之名稱，在同治之前的清代文獻之中並無見到。靈泉寺設立時，此地為「基隆廳大水窟庄」。⁵¹若考察清代文獻，此地又名后山：「暖暖大水窟，亦名后山，周圍一里許。距離雞籠街五里，田寮港水口三里，凡三洞現開。」⁵²不過 1897 年有報導提及此地消息時，「月眉山」之名已經出現，故此名稱應該在日治之前已然形成。⁵³又根據時人遊記得知，其名是根據山形而命：「基隆東南六七里，有山如眉月，因名月眉，以形也。」⁵⁴

靈泉寺自建立初期，此區就已經成為官方宣傳觀光的景點。明治 41（1908）年鐵道部發行的《鐵道旅行案内》中，靈泉寺成為四腳亭驛的唯一景點；⁵⁵大正 12（1923）年出版的《鐵道旅行案内》甚至誇大靈泉寺為「本島最大的古剎」⁵⁶，即使不符事實，卻可知此時靈泉寺的聲望和吸引遊客前來的企圖。昭和年間的鐵道案内附有鐵道路線圖，在四腳亭通往靈泉寺之間，繪有「臺車」的符號（圖 10）。⁵⁷不過基隆地區的臺車自 1910 年代經營起，時常發生相撞、翻覆、輾斃等傷亡消息。⁵⁸張麗俊來到月眉山時也抱怨過：「至四腳亭驛，方坐輕便車經數百武隧道出，又馳數百武，遇塗炭車阻路，托車婦曰車行亦抵至此，我日月眉山負如

⁵¹ 〈秀出島僧〉，《臺灣日日新報》，1909/10/27，版 5。

⁵² 《(同治)淡水廳志》卷四，〈賦役志〉，頁 30 上。

⁵³ 〈炭礦地實視談(承前)〉，《臺灣日日新報》，1897/11/19，版 2。

⁵⁴ 京魚，〈月眉山靈泉寺遊記〉，《臺灣日日新報》，1920/04/21，版 6。

⁵⁵ 臺灣總督府鐵道部，《臺灣鐵道名所案内》（臺北：臺灣總督府鐵道部，1908），頁 147。

⁵⁶ 臺灣總督府鐵道部，《鐵道旅行案内》（臺北：臺灣總督府鐵道部，1923），頁 43。

⁵⁷ 昭和四年（1929）總督府宗教調查主任增田福太郎來到靈泉寺考察時，亦有提及從四腳亭「以臺車和徒步登上月眉山。」增田福太郎著、黃有興譯，〈南島寺廟採訪記〉，頁 145。

⁵⁸ 筆者統計臺灣日日新報報導，自 1914 年基隆輕鐵臺車開設，四腳亭地區臺車翻覆、死傷共 25 件。

此盛名，交通何不便若此。」⁵⁹ 因此根據時人遊記與田野考察的結果，當時從四腳亭站前往靈泉寺，多以步行為主。另外，成立於昭和 5(1930) 年的史蹟天然紀念物調查會，將臺灣各地史蹟與自然物分為「史蹟部」與「名所部」，靈泉寺被歸於後者，描繪現狀「位於山間，幽邃閑雅，隔絕俗塵，春修之際參訪者多。」⁶⁰。四腳亭站的記念印章，便以月眉山靈泉寺形象為主題（圖 11）。

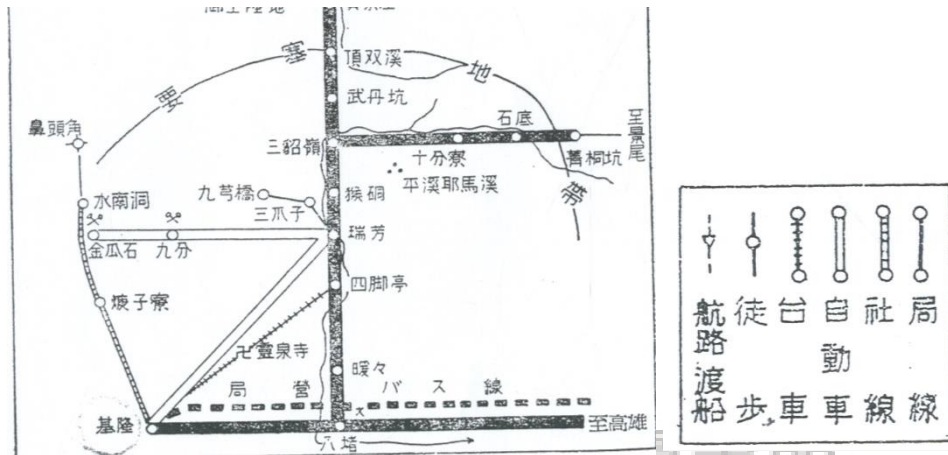


圖 10：〈宜蘭縣略圖〉部分截圖

資料來源：臺灣總督府鐵道部，《鐵道旅行案内》（臺北：臺灣總督府鐵道部，1930），頁 148。



圖 11：四腳亭車站紀念章

資料來源：臺灣交通問題調查研究會，〈臺鐵スタンプリ集[14]〉，《旅と運輸》（臺北：臺灣交通問題調查研究會發行），號 16（1938/06/17），頁 1。

⁵⁹ 張麗俊，《水竹居主人日記》，1931/9/20。

⁶⁰ 筆者自譯，臺灣總督府內務局地方課，《史蹟名勝天然記念物保存調查要目》（臺北：臺灣總督府內務局地方課，1933，國立臺灣大學圖書館油印本），頁 124。

被列為「名所部」的靈泉寺，其所位於的月眉山擁有良好的自然環境，從前述遊人的詩作中亦可見到此地也培育出樟木、蘭花等物種。靈泉寺的寺內組織中，尚設有農林部，可能為靈泉寺寺產來源之一。臺灣總督府實施「愛林行事」時，靈泉寺也是愛林活動的一環。⁶¹另外素有「蘭花王國」之稱的臺灣，自 1896 年起，總督府官員便發現臺灣蘭花品種眾多，自臺灣各地採集各種蘭花至臺北。1910 年代養蘭風氣漸盛，1930 年代愛蘭團體亦紛紛出現，發行《臺灣蘭蕙誌》、舉辦展覽品評會等，促進臺灣蘭花產業發展。同時，學校師生與報社文藝部門，也多次舉辦蘭花寫生畫展，推廣賞蘭的風氣。⁶²時任基隆女高教師村上無羅(1900-1975)，常與學校的教員學生們在基隆附近的山群中登山尋蘭。他曾在遊記中提到「月眉山に通稱山寺と云ふ禪寺かある。」此「山寺」便是指靈泉寺。⁶³接著談到從靈泉寺的山門附近俯瞰基隆，可以見到基隆女高校區。⁶⁴村上無羅的創作常以生活周遭的景色入畫，曾多次描繪基隆地區的民俗與風景，並入選官展。在昭和 7(1932)年第六回臺展時，村上無羅創作〈林泉廟丘〉(圖 12)入選東洋畫部，此幅作品以鮮明的紅、黃、藍、綠構成畫面，樹叢與山脈以塊面且幾何化的方式處理。青綠的山坡佔了畫面的絕大部份，山坡下方兩旁的樹以弧形表示樹葉形狀，彷彿為碧藍的泉水揭開序幕；遠處的寺廟以鮮紅色對比青綠山坡，引導觀者至畫作核心。此作很可能便是以靈泉寺為母題，紅色的牆門、屋頂上方的雙龍搶珠，皆與大正後期的靈泉寺佛殿相同(圖 13)；另外，山坡下碧藍的泉水，似乎也是暗示著靈泉寺前的大水窟(圖 14)。

⁶¹ 作者不詳，〈全島地方愛林行事〉，《臺灣の山林》，121 期(1936)，頁 92；作者不詳，〈全島各地方愛林行事〉，《臺灣の山林》，133 期(1937)，頁 71。

⁶² 吳文星，〈日治時期蘭之栽培與花藝之推廣〉，《臺灣學通訊》期 80(2014.3)，頁 16-17。

⁶³ 時人記載：「靈泉寺(俗稱山寺)」，基隆會員，〈瑞芳四腳亭廻り〉，《臺灣山岳叢報》卷 14、號 7(1942)，頁 7。

⁶⁴ 村上無羅，〈青い温室〉，《あらたま》，卷 14、號 3(1935)，頁 43-44。



圖 12：村上無羅〈林泉廟丘〉(1932)

資料來源：臺北市立美術館網站，

<http://www.tfam.museum/Collection/CollectionDetail.aspx?cid=4096&ddlLang=zh-tw> (2014/04/01 查詢)

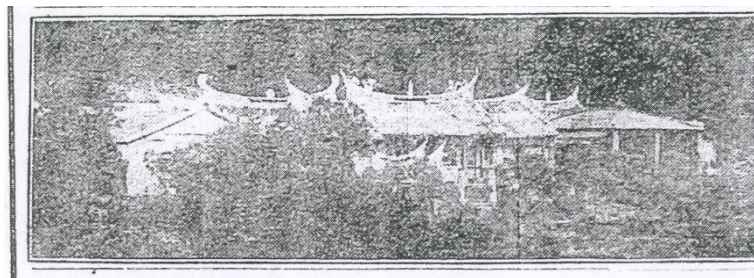


圖 13 大正十二 (1923) 年《臺灣日日新報》報導靈泉寺照片

資料來源：《臺灣日日新報》，1923/08/30，版 4。

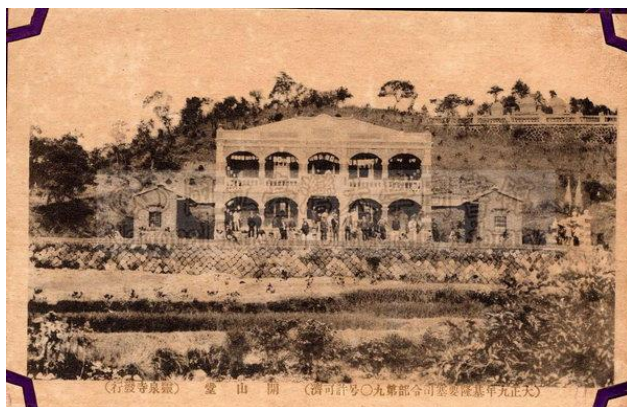


圖 14 靈泉寺寫真帖〈開山堂〉

資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。

官展開辦的目的不只是提振本島的美術界，也是總督府希望彰顯臺灣文化以及統治成就的途徑，因此入選的作品往往帶有「宣傳臺灣人情風俗」的意味。優秀的作品藉由展覽、媒體推廣給民眾，讓民眾瞭解美術、認識臺灣風情。畫家所選取的主題，也因此讓社會認識。靈泉寺想必在第六回的臺展中，透過村上無羅繪製的〈林泉廟丘〉，而被大眾所認識吧。

另外，與繪畫作品功能類似的寫真帖，同樣藉由它的流通和展示，比展覽作品傳達訊息給更多的觀者。「寫真帖」在日治時期由於攝影技術的發展以及配合官方觀光宣傳而廣泛出現。就靈泉寺發行的寫真帖內容，除了有拍攝建築物的寫真外，還出現了〈御開山之碑〉、〈開山江善慧師壽像〉(圖 15、16)，強調靈泉寺對北部佛教貢獻；〈印度釋尊涅槃像〉(圖 17)則反映釋善慧在 1910 年代前往南洋視察佛教的成果。靈泉三塔(圖 18)、開山堂(圖 14)寫真與天王殿寫真(圖 19)則以不同拍攝手法表現。靈泉三塔與開山堂呈現正面視角，人群排列在建築物周遭。靈泉三塔與開山堂的寫真在背景建築物的部分，以全景方式來呈現，除了展現建築物的特色之外，也透露出拍攝者、被攝者看重此兩座建築物的程度，甚至帶有誇耀建築物的感覺。人群的排列反映出拍攝時間可能是落成式，或是某一次法會活動。細看合照的人物服飾，多著日本和服與日式袈裟，在〈御開山之碑〉中也可見此模式，直接反映出靈泉寺與日本佛教宗派密切合作的關係。至於天王殿的寫真以斜視角度拍攝，將建築物更具立體感的表現出來，拍攝的重點與目的，給觀者一種不變、永恆的時間感，展示靜謐的禮拜場所。拍攝者所強調的是異於內地的建築形式。



圖 15：靈泉寺寫真帖〈御開山之碑〉



圖 16：〈開山江善慧師壽像〉

資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。 資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。

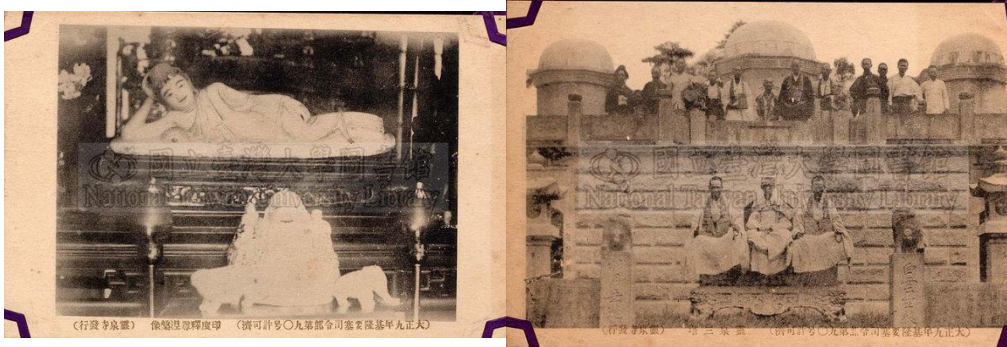


圖 17：〈印度釋尊涅槃像〉

圖 18：靈泉寺寫真帖〈靈泉三塔〉

資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。 資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。



圖 19：靈泉寺寫真帖〈靈泉寺全景〉

資料來源：國立臺灣大學圖書館藏。

除了官方宣傳外，靈泉寺逐漸地成為地方官員與民眾心中的代表性建築。昭和 3（1928）年經由基隆青年同志會票選審查，經由委員審理後，靈泉寺以「靈泉晚鐘」之名成為新的「基隆新八景」。⁶⁵昭和 6（1931）年《基隆誌》中更詳細記載入選原因為：「鐘聲明亮。響應山壑。誠堪喚起人心之善念也。」⁶⁶。昭和 2（1927）年 4 月至 5 月，日本內地已辦理

⁶⁵ 清代已有「基隆八景」的名稱，在此為作區別，稱昭和年間票選結果為「基隆新八景」。清代時尚無靈泉寺，自然不在其中。清代基隆八景見臺灣總督府鐵道部，《鐵道旅行案內》（臺北：臺灣總督府鐵道部發行，1923），頁 38。昭和年間之基隆新八景票選結果見〈基隆八景〉，《專賣通信》，168 號（1929），頁 40。

⁶⁶ 全文為：「靈泉處於田寮港之東南。俗稱約大水窟。以其山水明秀。自然有佛地之叢林。故吾臺島最著名之靈泉寺。特建設於其處焉。因該山之鍾靈。有如娥眉彎月。是以月眉山之稱。地距西腳亭不遠。交通亦為便利。內祀三寶如來諸

「日本新八景」票選活動，同年臺灣總督府 6 月至 7 月亦辦理全島的「臺灣新八景」票選。此次臺灣新八景的票選隱含著總督府宣傳臺灣近代性建設、平定原住民抗暴等政績，並希望發展各地觀光等利益動機。各地官員與居民亦基於對於家鄉的熱愛、爭取地方建設，舉辦活動造勢以增加選票。⁶⁷最終，選出了基隆旭岡、淡水、八仙山、日月潭、阿里山、壽山、鵝鑾鼻、太魯閣峽八景。另外尚有臺灣神社與新高山作為別格風景，以及臺灣十二勝。⁶⁸宋南萱已指出，臺灣新八景的決定權多掌握在顧問、委員手中，而顧問多為總督府官員、臺灣山岳會成員及畫家，因此八景的決定反映出這些成員的心態。同時這些景點多強調人為建築，尤其是總督府的建設和管理；別格風景的出現，更具備「國見」（藉由公開的儀式，天皇立於山頂環視四周，表達對於領土的統治）與支配視線的意義。⁶⁹在這樣背景下，票選出的八景，官方色彩十分濃厚。理解這樣的脈絡後，再來觀察一年後基隆青年同志會舉辦的基隆新八景票選，不難發現受到臺灣新八景的標準影響。

首先從以下表格比較清代與日治時期基隆新八景的異同：（表 1）

表 1：清代與日治時期基隆八景異同

| 項目 | 清代的基隆八景 | 日治時期的基隆新八景 |
|----|---|---|
| 同 | 社寮曉日（和平島） 毬嶺匝雲（獅球嶺） | 社寮銀瀾（和平島） 獅嶺迎雲（獅球嶺） |
| 異 | 海門澄清（八尺門） 仙洞聽濤（仙洞巖） 鸞嶼凝煙（鸞公、母嶼） 杙峰聳翠（基隆嶼） 奎山聚雨（基隆山） | 旭丘晴嵐（平和公園） 米甕晚靄（白燈臺） 八斗夕照（八斗子灣） 靈泉晚鐘（靈泉寺） 堵橋秋月（八堵橋） |

神位。信徒約三千餘人往來絡繹不絕。寺中有和尚數十名。在該寺清淨奉佛。每至晚間。鐘聲明曉。響應山壑。誠堪喚起人心之善念也。」引自簡萬火，《基隆誌》（昭和 6[1931]年排印本），頁 20-21。

⁶⁷ 宋南萱，〈《臺灣八景》從清代到日據時期的轉變〉（中壢：國立中央大學藝術學研究所碩士論文，2000），頁 46-49。

⁶⁸ 臺灣十二勝為八卦山、草山北投、角板山、太平山、大里簡、大溪、霧社、虎頭埤、獅頭山、新店碧潭、五指山、旗山。參見〈臺灣八景決定〉，《臺灣日日新報》，1927/08/27（五）。

⁶⁹ 宋南萱，〈《臺灣八景》從清代到日據時期的轉變〉，頁 53-61。

| | | |
|--|-------------|-----------|
| | 魴頂觀瀑（瀧之本瀑布） | 暖暖春水（暖暖溪） |
|--|-------------|-----------|

資料來源：筆者整理。

從表 1 中可看出，除了和平島、獅球嶺相同外，日治時期的基隆八景大部份由自然景觀，多轉向象徵日本統治功績的八斗子（天然良港，日治時期填海造陸）、八堵橋（1927 年完工，橫跨基隆河的鋼筋混泥土橋樑）與暖暖溪（1926 年完工，基隆水道水源地）。此外，同為臺灣新八景的旭丘（旭岡）也被入選，雖然地理位置同於清代基隆八景中的海門澄清，不過這個位置也建設「平和公園」（圖 20），並不單指八尺門。此地除了有清代砲臺遺址外，也出現代表大眾休閒的公園場所。昭和 10（1935）年臺灣日日新報社委託日本畫家吉田初三郎（1884-1955）所繪臺灣八景繪葉書中的基隆旭岡來看（圖 21），在距離觀者較近的海岸停泊四艘傳統的船隻，船頭朝向廣闊的基隆港灣，引導觀者視線至灣中兩艘新式輪船。新式輪船行駛在遼闊的海面上，四周加上幾艘小舟，對比出新式輪船的龐大。遠方的彼岸，有許多白色現代建築，應是指牛稠港（基隆港左岸）邊許多輪船會社、商行。塑造出在旭岡的風景區，可見日本統治以來營造近代繁榮港灣的風貌。

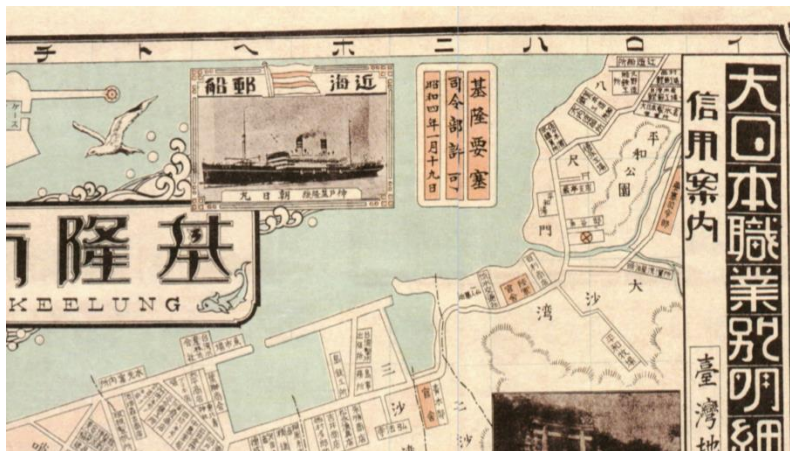


圖 20：基隆港右岸·平和公園

資料來源：《大日本職業別明細圖·基隆市》



圖 21：吉田初三郎〈臺灣八景：基隆旭崗〉

資料來源：宋南萱，〈《臺灣八景》從清代到日據時期的轉變〉，圖 10。

基隆新八景傾向日本政績的原因，可能是在票選活動初期，大多為日本內地人投票，並且被認為被提名的新景點不如清代時所選的舊八景，報社甚至發刊宣導，希望本島人能夠奮發，莫使名蹟成憾。⁷⁰ 另外，八景的評審委員多為日人，包括基隆築港所長松本虎太擔任委員長，基隆青年同志會長久恒忠治、基隆公益社首席理事大竹勝一郎、基隆市加藤守道以及青年會幹部等 20 人。⁷¹ 這些人多為日本官方在基隆建設的要角，松本、大竹與加藤也曾陪同臺灣總督石塚英藏（1866-1942）視察基隆旭岡，⁷² 再度添加基隆新八景中「國見」的意味。在這樣脈絡下，靈泉寺同樣被選入基隆新八景之一。反映出雖然靈泉寺的創建並非來自日本統治臺灣的功績，但是由於被基隆民眾所重視，特別是被具有官方角色的委員重視，加深靈泉寺受到官方認可的地位。

二、觀音靈場的終點站與遊山活動的盛行

前往靈泉寺的動機，除了參拜寺內供奉佛像之外，寺內尚有三座觀

⁷⁰ 〈基隆八景投票 島人無幾〉，《臺灣日日新報》，1928/10/26，版 4。

⁷¹ 〈內遠成った 基隆八景 左の通り〉，《臺灣日日新報》，1928/12/14，版 5。

⁷² 〈石塚總督基隆から臺北へ〉，《臺灣日日新報》，1929/10/20，版夕 1。

音石像（圖 22），屬於日本庶民文化中新西國靈場的第 31 番至 33 番。所謂的「西國靈場」指的是以日本近畿地區為中心所設的巡禮靈場，是日本佛教庶民化的過程，藉由參拜、巡禮寺院活動來達成。有研究者指出巡禮傳統來自平安時代（794-1192）的洛中觀音巡禮，初期為遊歷僧的修行活動，後逐漸轉向一般民眾的參拜。⁷³相傳西國靈場的建立為養老 2 年（718）大和長谷寺德道上人重病時，閻羅王托夢囑咐上人建立 33 所觀音靈場以得續命，⁷⁴直至寬和 2 年（986）花山法皇才開始進行觀音靈場的巡拜，然而此事欠缺相關史實的證據，也無法確定此時的巡拜寺院為何。這樣的巡拜活動到了院政期（1086-1185）因為觀音信仰的興盛而擴大，貴族爭相巡拜。最初的巡禮紀錄是《寺門高僧記》中三井寺行尊（1057-1135）的傳記，然巡拜的寺院與現今的西國靈場不同。現在西國靈場寺院的确立，則是如室町中期的禪僧天隱竜沢（1422-1500）撰《天隱語錄》，提到「始於南紀那智，終於東濃谷汲。」⁷⁵



圖 22：基隆新西國靈場第 31 至 33 番

由左至右：第 31 番 姨綺郁山長命寺 聖觀世音、第 32 番 オフミ觀音王寺 千手觀世音、第 33 番 ミノ華嚴寺 十一面觀世音

資料來源：第 31 番筆者拍攝，2012/10/30；第 32 番網路查詢，

<http://living.donghong.info/blog/?p=842>（2014/06/28 查詢）；第 33

番黃琪惠拍攝，2014/03/05。

⁷³ 吉井敏幸，〈西国三十三所の成立と巡礼寺院の庶民化〉，收入於淺野清編《西国三十三所靈場寺院の総合的研究》（東京都：中央公論美術出版，1990），頁 14。

⁷⁴ 林承緯，《宗教造型與民俗傳承》（臺北：藝術家出版社，2012），頁 19。

⁷⁵ 吉井敏幸，〈西国三十三所の成立と巡礼寺院の庶民化〉，頁 15。

日本近畿地區的西國靈場又稱為「本靈場」，僧侶與信徒將巡禮模式移至他地相對於本靈場者，稱為「複製靈場」或是「地方靈場」。地方靈場的設立，一來可以避免他鄉者長途跋涉前往本靈場，花費時間與金錢；二來亦可將觀音靈場的信仰推廣出去。地方靈場往往以「新西國靈場」作為名稱，且模式不一，有時以寺院為一所，有時以石佛、小祠為據點，日治時期在臺灣各地設置的新西國靈場便是這樣形態為主。

基隆所設立的新西國 33 所靈場完成於昭和 3 年至 6 年(1928-1931)之間，且由各宗派信徒合力完成。⁷⁶33 座石觀音的位置大多被搬動過，無法肯定當時初立的確切位置。然而，現今月眉路的起點，立有「基隆月眉山靈泉寺道點」⁷⁷ (圖 23)。進入月眉路後近九百公尺處，路旁有一座觀音亭(圖 24)，據調查報告書的說法，此亭為大正 4 年(1915)，許梓桑所建的半山亭。⁷⁸亭後距離不到一百公尺現存有長命寺(1978 興建)，前方有紀年昭和 4 年(1929)設立的石柱，寫著「西國觀音靈場卅一卅二卅三番」(圖 25)。現今建於此的長命寺，為四石柱填補水泥磚牆而成。特別的是，四石柱上出現大正年間民眾登山參拜的刻字(圖 26)，因此筆者懷疑此石柱可能為當時許梓桑建立的半山亭原件，半山亭原址可能就是現在的長命寺，但也不能排除原石材被移至此地重建。目前靈泉寺境內存有第 31 番至 33 番石觀音，⁷⁹而第 31 番「姨綺郁山長命寺 聖觀世音」原本是供奉在現今長命寺的位置(很有可能民國 67 年(1978)寺名是因為此番而定為「長命寺」)。因此筆者推測，參拜基隆新西國靈場的信眾應該是沿著現今基隆六和路接續月眉路，途中經過現在長命寺的舊址，在此參拜完第 31 番觀音後，繼續沿著月眉路，抵達靈泉寺，參拜第 32 及 33 番觀音，圓滿功德(從「月眉山靈泉寺道點至第三十三番石觀音」路線見圖 27)。

⁷⁶ 林承緯，《宗教造型與民俗傳承》，頁 30。

⁷⁷ 已移動些許公尺，據當地居民表示石柱原足點應在今日六合路與月眉路交叉口。筆者田野訪問，2014/05/18。

⁷⁸ 〈山門落成〉，《臺灣日日新報》，1915/06/09，版 6。張崑振，《靈泉禪寺佛殿、開山堂、三塔調查研究計劃》，頁 128。

⁷⁹ 第 31 番觀音位於昭和年間重修佛殿後方，新建設的石龕內；第 32 番千手觀音位於靈泉三塔附近；第 33 番十一面觀音位於舊天王殿前。



圖 23：基隆月眉山靈泉寺道點

資料來源：筆者拍攝，2014/05/19。



圖 24：月眉路旁觀音亭

資料來源：google 地圖街景查詢，

2014/05/09。



圖 25：「西國觀音靈場卅一卅二卅三番」昭和 4（1929）年立。

資料來源：筆者拍攝，2014/05/19。



圖 26：登山參拜紀念的刻字。

資料來源：筆者拍攝，2014/05/19。

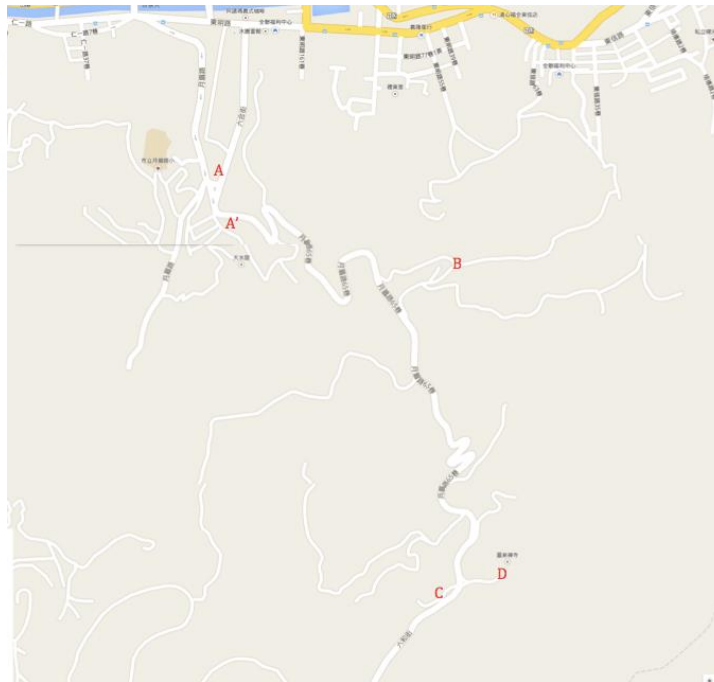


圖 27：從「月眉山靈泉寺道點至第三十三番石觀音」路線

A：月眉山靈泉寺道點石柱原址

A'：月眉山靈泉寺道點石柱現址

B：西國觀音靈場石柱，第 31 番觀音原址（今長命寺）

C：第 32 番觀音現址

D：第 33 番觀音現址

資料來源：google 地圖，筆者自製。

從第 33 番十一面觀音的石基右側，可見奉獻者為波多野十太郎一家（圖 28）。波多野十太郎為基隆船越旅館的老闆，另一個更重要的身份，他是鎌倉武士波多野義重（?-1258）的 28 代後裔，而波多野義重為日本曹洞宗開宗祖道元法師（1200-1253）創立本山永平寺時的大檀越、外護者，現今永平寺承陽殿中供有波多野義重造像，波多野一家至今仍為永平寺的檀越。有這樣的淵源，波多野十太郎與曹洞宗的關係不言而喻。在大正 15（1926）年永平寺的大洞良雲師來臺巡錫時，特意到波多野十太郎經營的旅館，向波多野表達敬意。⁸⁰另外，波多野十太郎應該是一位十分成功的商人，在官方報導中，他曾捐贈巨款給軍隊，被稱為「兵隊爺さん」，又因「納稅成績優良」而得到表彰，是一位被認為有「仁俠」之風的人，⁸¹也是基隆市町中重要委員。⁸²



國立臺灣圖書館
National Taiwan Library

圖 28：第三十三番觀音石基右側

資料來源：黃琪惠拍攝，2014/03/05。

⁸⁰ 〈越前永平寺を建立した 波多野義重の後裔が 基隆の船越旅館主 巡錫中の大洞良雲師も 親しく訪問敬意を表した〉，《臺灣日日新報》，1926/03/08，版夕 2。

⁸¹ 〈霧社犠牲者遺孤歸郷 各方面同情〉，《臺灣日日新報》，1931/02/10，版 4；〈基隆／納稅表彰〉，《臺灣日日新報》，1932/06/23，版 8；〈御守札を 軍人に贈る 兵隊爺さんの篤志〉，《臺灣日日新報》，1937/05/04，版夕 2；〈兵隊爺さんが 將兵に勅諭お守 萬枚作成して提出〉，《臺灣日日新報》，1937/08/14，版夕 2；〈兵隊爺さんが 新しいお守り札 二萬五千枚を贈る〉，《臺灣日日新報》，1937/09/22，版夕 2。

⁸² 〈基隆／選町幹事〉，《臺灣日日新報》，1931/03/27，版 4；〈基隆旭高町會 發會式〉，《臺灣日日新報》，1935/10/28，版 8。

目前掌握的資料中無法確定波多野十太郎是否為基隆新西國靈場的發起人，是否由他決定安排 33 座觀音的位置也不得而知。但身為日本曹洞宗重要檀越的後裔，又身為基隆市町的優良委員，他在基隆新西國靈場的組織中應是扮演重要角色。將第 31 至第 33 番觀音奉於靈泉寺境內，筆者認為可能是靈泉寺深受曹洞宗重視，與基隆市內紳商關係良好，因此成為新西國靈場設置的地區。

又觀察現存基隆靈場觀音石像分布處，大多位於交通較為便捷的基隆市內，雖然位置可能移動過，但應不至於搬離太遠。⁸³因基隆市內佛寺數量不多，可能將序號在前的觀音安奉在基隆市區內。靈泉寺相對於基隆市的位置，屬於偏離市中心的佛寺，因此將最後兩座觀音安奉於此。在此要說明的是，雖然西國靈場的巡禮並非一定要從第 1 番走到第 33 番，但是觀察日治時期設置的宜蘭、臺北、新竹等西國靈場現狀，其番號似乎皆有一定順序，如臺北新西國靈場是由觀音山下一路禮拜至山上的。因此基隆新西國靈場也有可能是因應地理位置而排列番號順序。

由此可知，前往月眉山靈泉寺參拜者，除了佛教信徒外，還包含一般日本庶民信仰者。除此之外，同時兼具觀光勝景以及宗教勝地的靈泉寺，在 1920 年代臺灣興起登山活動後，也成為月眉山登山活動的終點站。如 1942 年臺灣山岳會基隆會員經瑞芳、四腳亭的行程中，上午從瑞芳出發，參訪瑞芳神社、國民學校後，下午 2 時到達靈泉寺後解散。遊記中也形容靈泉寺境內涼爽，山岳會成員們在此休息且抒發活動感想，十分合適。⁸⁴除了登山會成員外，昭和 11（1936）年，臨濟宗派的圓通婦人會計劃 11 月 15 日參詣月眉山。⁸⁵在遊記中，也可見到遊人開始出現對於自然環境傷害的反思：「遂遊人來往，茶火繁華，人事之不齊，果若斯乎。惟二十年前之泉水，清而不濁。二十年後之泉水，濁而不清。遊人既為山靈喜，亦未嘗不為山靈惜也。」⁸⁶反映出在大正時期，前往月眉山的遊客或是信徒人數就有一定的數量。

⁸³ 關於基隆新西國靈場分布參見林承緯，《宗教造型與民俗傳承》（臺北：藝術家出版，2012）。

⁸⁴ 基隆會員，〈瑞芳四腳亭廻り〉，《臺灣山岳彙報》，卷 14 號 7（1942），頁 56-57。

⁸⁵ 作者不詳，〈圓通小觀 十一月婦人會と月眉山參詣〉，《圓通》，175 期（1936），頁 36。

⁸⁶ 京魚，〈月眉山靈泉寺遊記〉，《臺灣日日新報》，1920/04/21，版 6。

伍、結語

靈泉寺是日治初期開創的新興寺院，既無悠久歷史，亦無經濟利益。如何宣傳一座聳立於繁華市區外山頭上的佛寺，成為主事者的課題。腹有詩書氣自華的江善慧，透過本身的才學，結交基隆當地的紳商，更與理念相同的詩社、宮廟領導階層形成合作網絡，傳播近代新知，去除民眾迷信色彩。江善慧紮根於基隆，隨著他對於臺灣文化的努力，靈泉寺的名聲也被推廣至臺中、臺南等地。臺灣社會文化的推進者—霧峰林家，在法會的機緣下，與江善慧結識，江善慧也成為家族宗教事務上的指導。他所主導的臺灣佛教中學林（後改稱曹洞宗臺灣中學林）為教育臺灣子弟的宗教中學，較林烈堂創辦的臺中中學校早了一個月開學，可謂臺中中學校的「先輩」。林烈堂亦特地邀請江善慧來到臺中中學校相談，反映江善慧為臺灣知識份子心中，佛教、教育發展的代表性人物。

隨著殖民政府宣揚近代化建設而興起觀光風潮，「名所」的概念也推廣至國內各地。過去寺院、宮廟在普羅大眾的心中，本俱有公眾場所的聚會性質。到了日治時期，這些禮拜神佛之處，又添增可遊、可觀的元素。來到靈泉寺的信徒、遊客們，以照片、繪畫或是遊記的方式，紀錄他們心中的靈泉寺，使得隱密於深山的佛寺，隨著圖像與文字，與大眾更為接近。包括了村上無羅將月眉山幻化為東洋畫的題材、基隆市民們視靈泉寺為新基隆八景的代表之一、三十三觀音的設置說明了靈泉寺圓滿道場的地位，以及山岳會與婦人會不止將靈泉寺視為宗教聖地，更是休閒活動的場所。

從以上的分析來看，月眉山靈泉寺除了是一間參拜寺院外，在時人的眼中儼然為「士人雅集、觀光名所」的據點。這個「士人雅集、觀光名所」的身份，也表達靈泉寺具備傳統與近代的面向，這些面向在日治時期環環相扣。

徵引書目

一、史料

(一) 官方史料

1. 〔清〕王必昌，《重修臺灣縣志》，清乾隆十一年刻本。
2. 〔清〕陳培桂，《淡水廳志》，清同治十年刻本。
3. 〔清〕陳夢林，《諸羅縣志》，清康熙五十六年序刊本。
4. 〈臺灣公立臺中中學校一覽表〉，編撰者、出版單位不詳，國立臺灣圖書館藏。
5. 臺灣總督府內務局地方課，《史蹟名勝天然記念物保存調查要目》。臺北：臺灣總督府內務局地方課，1933，國立臺灣大學圖書館油印本。
6. 臺灣總督府鐵道部，《臺灣鐵道名所案内》。臺北：臺灣總督府鐵道部，1908-1923。
7. 簡萬火，《基隆誌》昭和六年〔1931〕排印本。臺北：成文出版社影印本，1985。

(二) 報章期刊

1. 《あらたま》
2. 《南瀛佛教》
3. 《圓通》
4. 《專賣通信》
5. 《臺灣の山林》
6. 《臺灣山岳彙報》
7. 《臺灣日日新報》

(三) 日記、遊記與其他

1. 太虛撰、太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》。臺北：太虛大師全書影印委員會印行，1950-1959。
2. 林德林，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》。基隆：曹洞宗靈泉寺發行，1940。
3. 林獻堂，《灌園先生日記》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2000。

4. 張麗俊，《水竹居主人日記》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000-2004。
5. 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教論集》。南投：臺灣省文獻委員會印行，2001。

二、專書

(一) 日文

1. 友聲會編纂，《顏雲年翁小傳》，收於谷ヶ城秀吉編，《植民地帝國人物叢書 7》。東京：ゆまに書房，2008。
2. 淺野清編，《西国三十三所靈場寺院の総合的研究》。東京：中央公論美術出版，1990。

(二) 中文

1. 江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究 1895-1995》。臺北：南天書局，1996。
2. 林承緯，《宗教造型與民俗傳承》。臺北：藝術家出版社，2012。
3. 唐羽，《基隆顏家發展史》。南投：國史館臺灣文獻館，2003。
4. 張崑振，《靈泉禪寺佛殿、開山堂、三塔調查研究計劃》。臺北：臺北科技大學，2009。
5. 許雪姬，《口述歷史(五)日據時期臺灣人赴大陸經驗》。臺北：中央研究院近代史研究所，1994。
6. 黃美娥，《古典臺灣：文學史·詩社·作家論》。臺北：國立編譯館，2007。
7. 藤森照信著、黃俊銘譯，《日本近代建築》。臺北：博雅書屋，2011。
8. 釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》。高雄：春暉出版社，2001。
9. 闕正宗，《臺灣佛教一百年》。臺北：三民書局股份有限公司，1999。
10. 瀛社六十週年編輯委員會，《瀛社創立六十週年紀念集》。臺北：瀛社，1969。

三、論文

1. 朱佩琪，〈臺灣日治時期菁英教育的搖籃：以臺中一中為例〉。新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2000。

2. 吳文星，〈日治時期蘭之栽培與花藝之推廣〉，《臺灣學通訊》，期 80（2014, 3），頁 16-17。
3. 宋南萱，〈《臺灣八景》從清代到日據時期的轉變〉。中壢：國立中央大學藝術學研究所碩士論文，2000。
4. 李婉甄，〈藝術潮流的衝擊與交會：日治時期魏清德的論述與收藏〉。臺北：國立臺灣大學藝術史研究所碩士論文，2009。
5. 林蘭芳，〈從《灌園先生日記》看林獻堂的學佛因緣〉，《日記與臺灣史研究·下冊》。臺北：中央研究院近代史研究所，2008。頁 573-674。
6. 凌宗魁，〈紅磚與白石：臺灣近代建築「辰野式」風格之社會意義探訪〉，《臺灣建築百年學術之路》，冊 3。臺北：國立臺北科技大學，2012。
7. 郭懿萱，〈日治時期基隆靈泉寺歷史與藝術表現〉。臺北：國立臺灣大學藝術史研究所碩士論文，2014。
8. 黃琪惠，〈日治時期臺灣傳統繪畫與近代美術潮流的衝擊〉。臺北：國立臺灣大學藝術史研究所博士論文，2012。
9. 廖振富，〈百年風騷、誰主浮沉？：臺北「瀛社」與臺中「櫟社」之對照觀察〉，《瀛社成立 100 週年學術研討會論文集》。臺北：國立臺灣文學館，2008。頁 1-26。
10. 顏娟英，〈傳統與學習之間：日治時期林玉山的素描作品〉，《觀物之聲：林玉山的繪畫世界》。臺北：國立故宮博物院，2006。頁 10-23。
11. 釋本翔，〈善慧法師（1881-1945）之研究〉。桃園：圓光佛學研究所碩士論文，2008。

Tradition and Modern Advances Together: the image-building of Lin-Chuen Temple during the period of Japanese Rule

Yi-hsuan Kuo*

Abstract

The Lin-Chuen Temple is one of the “four main influential temples” during the period of Japanese rule and has always been extensively discussed. The previous studies of this temple always focused on the vital role of the history of Taiwanese Buddhism and education. However, this temple was also trend-setting in the architecture of Buddhist Temples and in social networking. This study concerns how the Lin-Chuen Temple interacts with the public and attract people’s attention other than religious activities. Through the poetic proses, the diaries of gentries, and photographs and paintings of exhibitions at the time, attempts will be made to understand how the traditional temple became a “salon” of the gentries and a scenic spot. It is worth noting that the circulation of photographs and travel notes represent this temple close to the public with images and written languages; it is not an inaccessible sanctuary. Meanwhile, recording by Chinese poetry and photographs reflect its simultaneous image of traditional and modern advances.

Keywords: Lin-Chuen Temple, Ying Society, Saigoku Kannon Pilgrimage in
Keelung

* Completed Ph.D. Coursework, Arts History Department, Kyushu University; Master, Graduate Institute of Art History College of Liberal Arts, National Taiwan University