

南 華 大 學

宗 教 研 究 所 碩 士 論 文

臺灣佛教僧團的現代轉型 ~
臺南地區開元寺與妙心寺之比較研究

The modern transition of Taiwanese Buddhist Monastery ~

A Comparison Between the Kai-yuan and the Miao-shin

Temples in Tainan

指導教授：蔡源林

研 究 生：楊宮妹（釋如微）

中華民國 九十四年六月一日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

臺灣佛教僧團的現代轉型~
臺南地區開元寺與妙心寺之比較研究

研究生：楊宮妹（釋如微）

經考試合格特此證明

口試委員：

林本旺

顏尚文

指導教授：

蔡竹林

系主任(所長)：

何建興

口試日期：中華民國 94 年 6 月 1 日

論文摘要

本論文主要關懷台灣佛教如何披荆斬棘，一步一腳印中，創造今日一片天空的議題。為呈現這樣的變遷特質，故本論文擬以明鄭時期最先發展的佛教中心，也是台灣佛教最早立基之地，台南區域為範圍，藉創立年代有先後、理念有別之開元寺與妙心寺，在現代轉型上的比較，配合文獻分析與田野調查等方法運用，作為考察對象，期望達成以下四個目的：

- (1)、了解開元寺與妙心寺在現代轉型過程中的歷史與傳承等之演變差異性。
- (2)、了解台灣戰後現代轉型過程對早期成立之台灣佛教僧團發展之影響。
- (3)、了解台灣戰後現代轉型過程對晚近成立之台灣佛教僧團發展之影響。
- (4)、對台南地區兩佛教僧團在經濟、政治與社會文化的層面進行比較分析，進而能助益對相關特定都市地區的佛教特性有所了解。

最後，本論文從中提出三項意義作為結論：

- (1)、反映台灣傳統佛教的新貌；
- (2)、顯示人間佛教改革實踐上的歷程與艱難；
- (3)、證實台灣傳統佛教與人間佛教無須涇渭分明。

關鍵詞：台灣佛教、人間佛教、開元寺、妙心寺

Abstract

The topic of this thesis mainly concerns about how Taiwanese Buddhists overcome many social and political difficulties and develop the present full-fledged monastic institution. To present the characteristics of the transition from the traditional Chinese form of monastery to the modern Taiwanese one, this thesis provides a comparison between the Kai-yuan and the Miao-shin monastery-temples, both of which are located in Tainan, the oldest city and the earliest Buddhist center of Taiwan, founded during the Dutch and late Ming period of the first half of the seventeenth century. This comparison is based upon the distinctive historical origin, founding idea and the process of modern transition between these two temples. Textual-historical analysis in combination with fieldwork is adopted in this work in order to achieve the following four goals:

- (1) to understand the difference between the Kai-yuan and the Miao-shin on the historical context of modern transition, particularly, regarding the heritage of Zen Buddhism;
- (2) to understand the influence of modernization in post-War II Taiwan to the development of the early-founded Buddhist Monastery, i.e., the Kai-yuan;
- (3) to understand this influence to the development of the newly-founded Buddhist Monastery, i.e., the Miao-shin;
- (4) to analyze and compare the economic, political and social environments in which these two temples have developed and faced challenge in order to picture the characteristics of Buddhism in contemporary urban Taiwan.

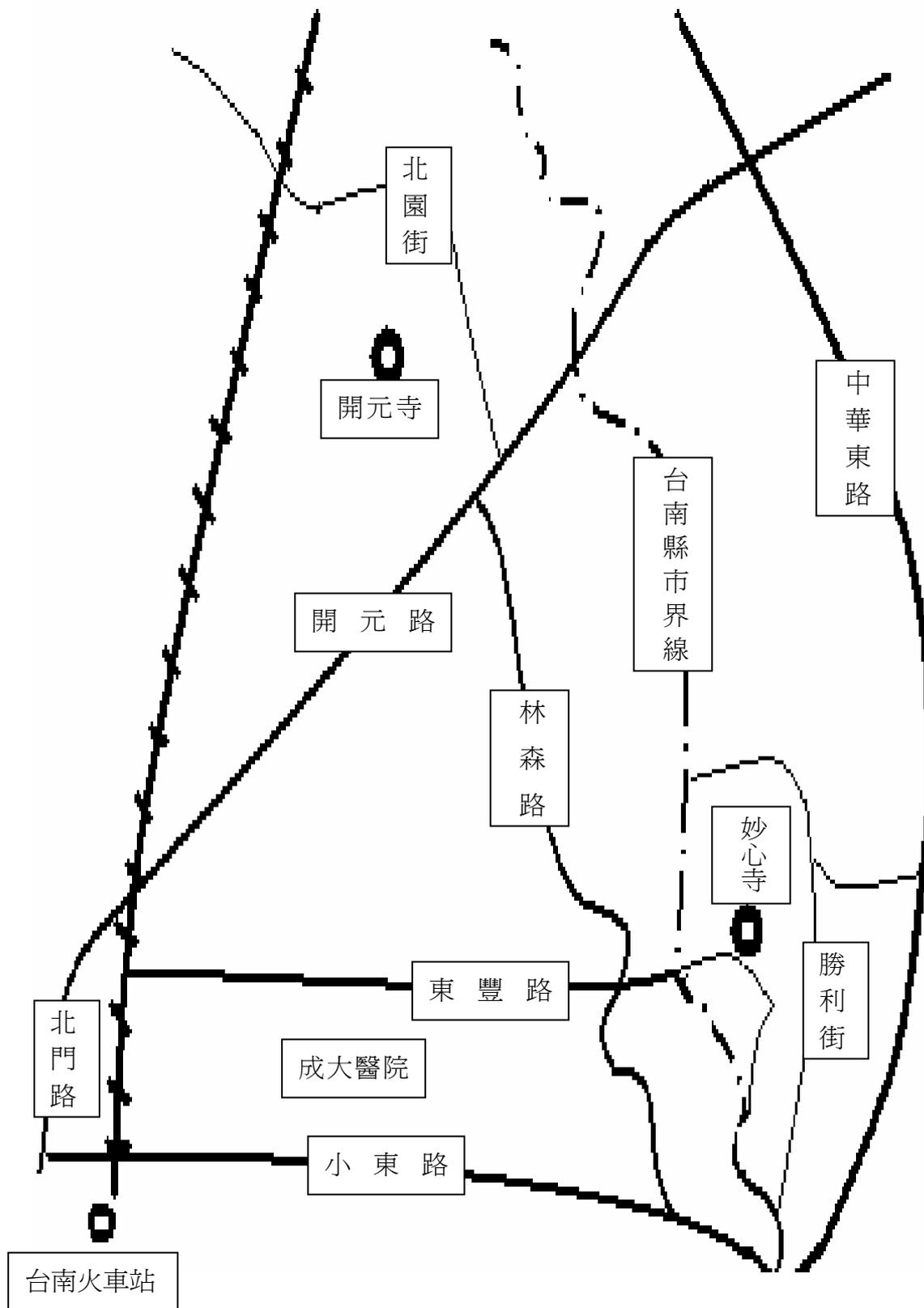
This thesis concludes three significant points as below:

- (1) to reflect the new face of the traditional Taiwanese Buddhism.
- (2) to exhibit the process and difficulty of the “humanity Buddhism” reform in modern Taiwan.
- (3) to prove that there is no differentiation between the traditional Taiwanese Buddhism and the “humanity Buddhism.”

Key Words: Taiwanese Buddhism, Humanity Buddhism, the Kai-yuan ,
the Miao-shin



圖一 康熙時期繪製的台灣地圖



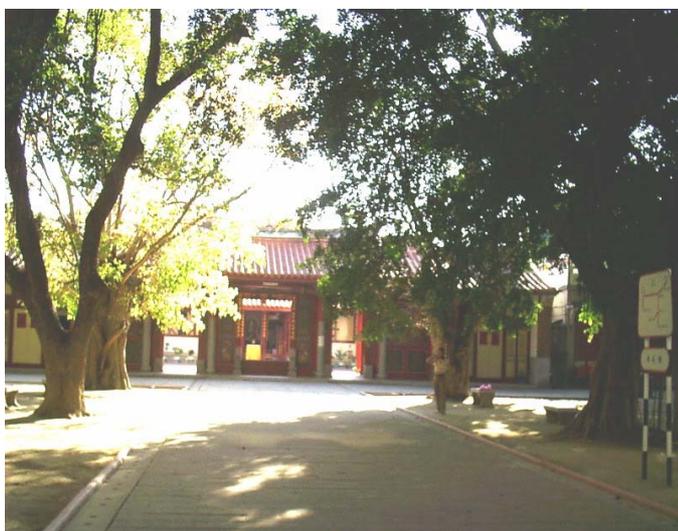
圖二 開元寺與妙心寺位置現況圖



圖三 開元寺山門



圖四 開元寺住持悟慈法師



圖五 開元寺古木參天的廟埕



圖七 明鄭時期的北園遺址



圖六 開元寺古碑亭



圖八 開元幼稚園



圖九 慈愛醫院



圖十 開元禪學院



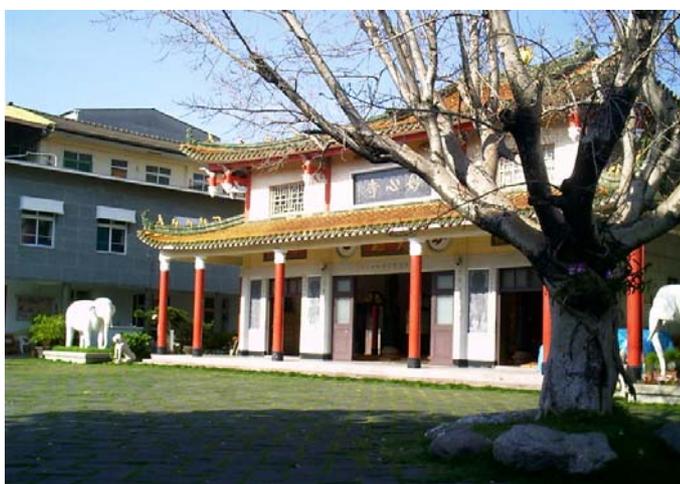
圖十一 2005 年開元宗門暨眼淨和尚圓寂紀念會



圖十二 妙心寺山門



圖十三 妙心寺住持傳道法師



圖十四 妙心寺大殿



圖十六 2005 年大岡山義永法脈聯誼會



圖十五 多功能的妙心大樓

目 錄

第一章、緒論.....	1
第一節、研究動機及目的.....	1
第二節、研究方法.....	5
一、歷史文獻分析法.....	5
二、田野調查法.....	6
第三節、研究範圍及名詞定義.....	7
一、研究範圍.....	7
二、名詞定義.....	7
第四節、文獻回顧.....	9
一、與本主題教團有關之研究成果.....	9
二、與當代臺灣佛教團體有關之研究成果.....	13
三、與臺灣佛教史及相關之其他研究成果.....	14
四、與臺灣佛教有關原始資料.....	19
第二章、開元寺歷史沿革.....	23
第一節、開元寺的崛起.....	23
一、士大夫的護刹與寺名變遷.....	23
二、自然地理環境.....	26
第二節、開元寺的紮根與發展.....	30
一、清代期間歷代住持事蹟(1683-1895).....	30
二、日據期間歷代住持事蹟(1895-1945).....	37
三、民國期間歷代住持的事蹟(1945-2004).....	54
第三章、開元寺之現代轉型發展.....	67
第一節、外在因素.....	67
一、宗教政策的限制.....	67
二、寺院經濟.....	79
三、社區服務.....	89
第二節、內在因素.....	99
一、法脈傳承.....	99
二、僧眾教育.....	109
三、僧團組織與制度.....	118
第四章、妙心寺之現代轉型發展.....	129
第一節、妙心寺歷史沿革.....	129
一、自然地理環境.....	129
二、歷代住持事蹟.....	131
第二節、外在因素.....	143

一、宗教政策的限制.....	143
二、寺院經濟.....	151
三、社區服務.....	154
第三節、內在因素.....	169
一、法脈傳承.....	169
二、僧眾教育.....	178
三、僧團組織與制度.....	183
第五章、比較分析.....	187
第一節、外在因素.....	187
一、宗教政策的限制.....	187
二、寺院經濟.....	188
三、社區服務.....	188
四、小結.....	189
第二節、內在因素.....	194
一、法脈傳承.....	194
二、僧眾教育.....	194
三、僧團組織與制度.....	195
四、小結.....	196
第六章、結論.....	203
參考書目.....	215
附錄.....	229

圖 目 次

附圖一：康熙年間繪製的台灣地圖.....	i
附圖二：開元寺與妙心寺位置現況圖.....	ii
附圖三：開元寺山門.....	iii
附圖四：開元寺住持悟慈法師.....	iii
附圖五：古木參天的開元寺廟埕.....	iii
附圖六：開元寺古碑亭.....	iii
附圖七：明鄭時期的北園遺址.....	iii
附圖八：開元幼稚園.....	iv
附圖九：慈愛醫院.....	iv
附圖十：開元禪學院.....	iv
附圖十一：2005 年開元宗門基金會暨眼淨和尚圓寂紀念會.....	iv

附圖十二：妙心寺山門.....	v
附圖十三：妙心寺大殿.....	v
附圖十四：妙心寺住持傳道法師.....	v
附圖十五：多功能的妙心大樓.....	v
附圖十六：2005 年大岡山義永法脈聯誼會.....	v

表 目 次

表 2-1 1934 年台南開元寺傳戒師名錄.....	49
表 3-1 台南市寺院、講堂一覽表.....	81
表 3-2 開元幼稚園績優評鑑表.....	92
表 3-3 悟慈法師歷年著作.....	98
表 3-4 開元寺派內外字號傳承對照表.....	102
表 3-5 開元寺歷代住持傳承簡表.....	103
表 3-6 2004 年「開元宗門文教基金會」入會寺院名單.....	106
表 3-7 開元寺歷年興辦的佛學院.....	110
表 3-8 開元寺早晚課誦表.....	111
表 3-9 開元禪學院 91 學年課程表.....	115
表 3-10 開元禪學院班別、學分表.....	116
表 3-11 開元禪學院執掌表.....	116
表 3-12 2004 年開元寺執事名單.....	123
表 4-1 「護觀音」事件發展摘要.....	143
表 4-2 妙心寺「兒童成長活動」課程.....	156
表 4-3 大岡山派內外字號對照表.....	169
表 4-4 大岡山法脈傳承與妙心寺歷代住持簡表.....	170
表 4-5 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」入會寺院名單.....	172
表 4-6 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」組織章程.....	173
表 4-7 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」組織執掌表.....	176
表 4-8 妙心寺早晚課誦表.....	179
表 4-9 「妙心人間佛教研修院」課程規定表.....	181
表 4-10 1999 年「妙心人間佛教研修院」課程表.....	182

第一章、緒論

第一節、研究動機及目的

台灣佛教之發展，從明清至今已歷經三百年歷史，不過，何謂「台灣的佛教」？台灣民眾所認識的台灣佛教又是什麼？性質上是否等於或相似中國佛教，或亦另參雜其他系統信仰，其分歧性又是如何？為獲解答曾就此疑點詢問多方人士，歸納觀感；有於修行角度回答，認為此是枝末問題，非關生死大事，根本不曾思考此問題；也有以傳統角度作答，除存有民間祭祀儀式（如燒紙錢等）外，也使用鼓山調誦經，仍有帶髮修行的「齋姑」住寺回應之；另有乾脆從融合的角度回說，台灣佛教本就傳自大陸閩南佛教，自大陸淪陷，來台僧人雖攜來江蘇的佛教，但立足生根後自然也成台灣佛教化的一分子。此之不一不全的答案，引發筆者更大感觸，臺灣人對台灣佛教所認識是這些嗎？如果「是」，為何會使他們有這樣的認識，是什麼原因造成？如果「不是」，我們如去發掘能得到什麼答案，它能真正代表台灣佛教往昔走過的足跡，也能彰顯現在佛教真正內涵嗎？此之環環相扣待解問題，則是促使筆者投入研究台灣佛教的主要動機。

其次，台灣自解嚴後，無論從政治或社會文化環境觀看，昔日種種限制已日趨開放、多元，加上自 60 年代起高雄等地之「加工出口區」與「十大建設」的興建設立，不僅促進經濟加速成長，也刺激國民所得增加、教育提昇，進而漸有餘力參與社會活動，在知識水準不斷提升中，保守思想淡化，對信仰層面也釋放異於往昔的接受能力。經此有利因素，宗教開始呈現百家齊放、蓬勃發展，以台灣佛教發展而言，不僅已從原先單一的漢傳佛教，應信眾需求，引進藏傳、南傳佛教，在佛寺的分布上，如依學者以區域社會的經濟人口比例、成長率作研究考察，則認為光復初期到 1980 年佛寺的分布，自與該區的教育人口比例呈正的關聯後，在特質上則出現都市化及近郊化。¹另在佛寺、信徒數量的成長趨勢上，據內政部統計處資料顯示，佛寺從 1983 年的 1157 座到 1993 年止，不但已增為 4020 座，信徒人數也從 80 萬人數增為 485 萬 6 千人，短短 10 年間佛寺數量呈多倍數的成長，涉及信徒人數之成長數量，更不用言說。

¹ 據姚麗香研究認為，上述現象如從社經人口成長對佛寺的影響來看，又出現另一現象；本省人口成長高的地區對佛教的發展似較為有利，而農業地區的佛寺增加率也高些，教育人口成長率對佛寺成長率則略具負面影響。對此結果姚麗香認為意義複雜，有許多可能性。其中有可能是佛教漸從知識性發展為大眾性，或佛寺有漸向鄉村增加趨勢所形成。見姚麗香，〈台灣地區光復後佛教出版物的內容分析〉，收入龔鵬程，《台灣佛教的歷史與文化》（台北：靈鷲山文教基金會，1994），頁 215。

就此可見台灣佛教之發展，今昔之間已有天壤之別，不過此現象之呈現，是否表示學佛風氣已深入台灣民衆的行事規範，或學佛風氣只是猶如梁啓超所言：「學佛既成爲一種時代流行，則依附以爲名高者出矣。往往有夙昔稔惡或今日方在熱中奔競者，而亦自托於學佛。今日聽經打坐，明日贖貨陷入。浮宗他力橫超之教，本有待業往生一義；稔惡之輩，日日勇於爲惡，持一聲阿彌陀佛，爲可湔祓無餘，直等於羅馬舊教極做時，懺罪與犯罪並行不悖。又中國人中迷信之毒本甚深，及佛教流行，而種種邪魔外道惑世誣民之術，亦隨而復活，乩壇盈城、圖懺累牘、佛弟子曾不知其爲佛法所訶，爲之推波助瀾...。率此不變，則佛學將爲思想一大障」的情形相似？²對照今日臺灣信衆的學佛態度，前述引文的寫照雖不能說是完全正確，但功利作法，也難說不會在臺灣信衆身上反映。

就此，爲改善上述的現象，在學界的觀點則認爲方式有兩種；(一)、從本質性、根源性上做起，也就是加強各界對佛教義理的理解；(二)、從佛教發展史出發，省思佛教與社會的關係，瞭解佛教對文化貢獻，進而並探索其流布展傳之道。換言之在做法有二，於內在層面上從整理經典、闡發教義，健全信衆體會教義精神做起；外在層面則從歷史角度著手引發信衆究其史跡，認識臺灣佛教變遷，進而理解臺灣佛教入世、出世的本質。³上述兩大方針，基本上雖是延續臺灣佛教發展應有做法，然筆者另一見解則認爲無論是整理經典、闡發教義，或歷史性理解下手，延續「燈燈傳之不盡；法法流之不滯」的僧衆，⁴理應是責無旁貸的推動者。故能就此深入探討出家教團內外發展，不但可使臺灣民衆對佛教義理、功能有正確認知，也能進而發起正確學佛之道，此是筆者選以台灣佛教的僧團，爲研究的最大考量。

不過，選擇何者爲探討對象？以台灣僧團各有特性，數量也頗多，如一一去探討，終究淪於空泛且不够深入，再三忖思惟有縮小範圍，篩選同區域、創立年代但有先後、理念有別，較能彰顯台灣佛教發展上的差異，方是可行。經此，便決定選擇明鄭時期最先發展中心，也是台灣佛教最早立基之地—台南區域爲範圍，再以範圍內的開元寺及妙心寺爲比較對象。不過，爲何以此兩者爲比較對象，原因有三；(一)、開元寺爲康熙年代官府主導成立的佛寺，已具三百多年歷史，無論在宗教建築藝術、或歷史、傳承等方面，具有極多研究素材，論述專文也爲數不少，不過論述重點都以光復前爲主，忽略現代發展的變遷，形成不易窺視全貌之憾；(二)、另妙心寺於光復後創建，成立的年代只四、五十年歷史，尙屬「新」的佛教團體，但因爲當今提倡「人間佛教」的推動者之一，於傳統佛教在作風上必有差異之處；(三)、兩僧團之間亦因含有如下的淵源性，更具發展上的比較意

² 見梁啓超，《清代學術概論》(台北：商務，1965)，頁 103；龔鵬程，《台灣佛教的歷史與文化》，頁 13。

³ 見同上，頁 13。

⁴ 見悟宗，〈我與白聖師公的因緣〉，收入淨心，《白聖長老圓寂紀念集》(台北：白聖長老紀念會，1997)，頁 76。

義：

1、具地域性關係

開元寺地理位屬南市之北區，西近永康市與於民國 49 年（1960）年台所創的小東山妙心寺，相隔為鄰。基此兩寺之間雖有「縣、市」之別，但由現況地理考察（見附圖二），相隔短程即能通達彼此兩寺，實具地域性之關係。

2、具傳承性與交流關係

自日據時期係出開元寺的永定和尚，創立大崗山派後，人才輩出派下道場分立台灣各地。小東山妙心寺自創立至今，法脈亦皆係出大崗山派，就此，再因傳道法師擔任「開元禪學院」教授多年的佛學課程，兩寺之間存有傳承與交流淵源關係，更具有比較的論述性。

3、具本土發展關係

開元寺歷史文獻考察，自康熙 29 年（1690）創立，住持之職於日據時期，已由台省的僧人擔綱。妙心寺自開山住持心覺法師創寺，至現任傳道法師，也是台省人擔綱住持。另在發展上，目前為止除台南本寺外，並無另立「分院」或「講堂」之趨勢。⁵弘法上，現任住持仍慣用流利標準的台語講經，早晚課誦沿用「鼓山」調，具「本土性」為兩者相似特色。

4、具傳統與現代發展關係

開元寺除擁有百年藝術建築外，⁶內部古蹟仍處處，如鄭經井、百年海螺化石、圖碑與開山志中禪師時期所鑄的古鐘、鄭氏文物及乾隆朝匾額、嘉慶對聯等歷史文物，除具觀光功能外，自現任住持接任後，也耗費心力針對現代社會需求，興辦社區幼稚園、醫院、老人院、育幼院及圖書館（室）等事業，已成當代傳統寺院注入現代發展的轉型典範。另妙心寺方面，雖前期仍局限傳統經營但自傳道法師就任後，以「人間佛教」為理念，端視社會所需，配合政策的趨勢，走向多元的文教事業，到結合其他團體從事政治關懷、推動環保運動等，也為妙心寺轉型出獨樹一格的特色。

故就上兩寺之間具地域、傳承、本土及傳統與現代發展等關係，不但突顯本主題台灣佛教僧團在現代轉型上的比較性，也進而可達到以下幾項目的：

⁵ 以悟慈法師而言，雖另主持二問道場，但實際上非由開元寺自行發展出來，且三間都是獨立運作，傳道法師 80 年代雖曾擔任高雄佛教堂董事長兼導師職位，但情形與開元寺情況類似。

⁶ 日本接收台灣期間（1895 年），開元寺曾遭受回祿之災，毀於一旦，經過幾年才又重建，故現建物以此推算才具百年歷史。見林衡道口述，楊鴻博整理，《鯤島探源》（台北：稻田，1996），頁 965。

- (一)、了解開元寺與妙心寺在現代轉型過程中的歷史與傳承等之演變差異性。以開元寺而言，自創寺三百年，已歷經不同政權更換，如許之久的歲月，無論是外在環境或內在運作必有幾番演變，相較於此光復後的妙心寺，也必有不同異處。本文從第二章起將會一一去探討、分析。
- (二)、了解台灣戰後現代轉型過程對早期成立之台灣佛教僧團發展之影響。開元寺是屬於早期成立台灣佛教僧團，但早期台灣佛教處於戰後現代環境，有因應潮流的轉型理念、困境，將此影響情境論述完全，對台灣佛教僧團，如何從傳統銜接至現代轉型的歷程，或有一新發現。
- (三)、了解台灣戰後現代轉型過程對晚期成立台灣佛教僧團發展之影響。人間佛教之理念推動影響當今佛教團體，妙心寺是朝此目標的實踐者，因此發掘其理念、困境，對人間佛教的內涵，當有更深入瞭解。
- (四)、對台南地區兩佛教僧團在經濟、政治與社會文化的層面進行比較分析，進而能助益對相關特定都市地區的特性有所了解。百丈清規雖制定佛教經濟自給自足的叢林制度，然隨大環境的改變，與當代「人間佛教」提倡入世的社會服務，寺院經濟來源不再局限於傳統形式，也逐漸引進現代經營理念加入觀光、辦學或出版文教等多元發展。故能瞭解台南地區這兩僧團經濟發展的模式，則可進一步瞭解臺灣佛教經濟生態。另政府對於宗教政策制定上的管制心態，不僅是佛教團體長期困擾，也是寺院發展產生阻礙原因之一，因此政教之間的層面，是有必要去明瞭。至於社會文化方面，佛法不離世間覓菩提，弘法目的主要是促使眾生能認識自我，面對現實化解問題，進而能超凡入聖達到解脫，因此僧團對社會文化的關懷層面是不容忽視。故由此幾項深入探討，則能擴大對特定都市地區的特性有所瞭解。

總之，從上四點目的，本文最終關懷除祈使關心台灣佛教發展者，有一整體、深入的個案可供參考外，也盼望能引發更多人來從事深入研究，使台灣佛教各方面更趨增上，達成建設人間淨土的願行。

第二節、研究方法

依學者而言人類生活大都是無法離開群體單獨生存，歷史事件的發生，無論結果如何，自我與他人互動關係常是必備的要素。故在此種情況下，人類歷史不僅代表一種群體性的共同創作紀錄，甚至如進而從中對照紀錄者的詮釋內容，我們也會發現立場不同，紀錄者所呈現的歷史內容也有差異之處。這種差異現象在學者觀點認為這即表示吾人對過去活動，通常只能建構於自我認為值得追憶的部分，故才會隨著時間、個人生活背景或經驗價值之影響，產生形象上的誤植，對於事實真相的再現，出現「微小或巨大誤差」。⁷就此，如何呈現事實的真相，研究方法之採用則可讓這種誤植現象，作最大導正功用。以下針對本論文所採用的研究方法，作一說明。

一、歷史文獻分析法

本論文內容既以台南區域性佛教僧團為比較主題，為對有關區域性佛教歷史發展與變遷有所認知，優先課題當然是蒐集符合命題的資料，從大量相關資料群中找出研究焦點。故資料之取得，是以後幾項基本原則進行：(1) 針對研究問題，判斷輕重；(2) 超越前人資料不足；(3) 理性思維與感官直覺並用、保持開放性為關鍵點。⁸最主要目的，當然是為避免堆積無謂資料，亂無章法，失去論述中心，能立即掌握前人研究上的不足，突顯本研究的價值。另對於無法判斷或立即派上用場資料，則以經驗，判斷是否會隨著研究進行能為所用，作為取舍。當然這其中也會牽涉一手與二手資料的問題，以官方文獻、方志類而言，雖能提供當代的線索，但缺點不是過於簡略，就是資料沿用有誤，故本文主要朝以寺方刊物、寺誌、或由田野調查（如訪談）所得到的一手資料，作為論述重心。另在資料之利用上，亦以本文有關歷史的、比較的、現代的為前提，如：

- (1)、是項資料如何幫助筆者瞭解台南區域二佛教僧團的歷史發展？
- (2)、是項資料與本主題二僧團在比較上的差異能呈現何者意義？
- (3)、是項資料如何能達成與現代（化）的觀點作對話？

總之在前述所提的原則中，無非是使本文在論述上能充分掌握過去的真實現象，對已消失過程，能重新將之揭示完全，裨助再進一步比較、分析，呈現台灣佛教僧團的發展風貌。

⁷ 見郭小凌，《西方史學史》（北京：師範大學，2001），頁4。

⁸ 見黃庭康，〈歷史比較社會學：一個研究經驗的分享〉，收入齊力、林本炫編，《質性研究方法與資料分析》（嘉義：南華教社所，2003），頁61-63。

二、田野調查法

田野訪談是研究者蒐集資料常用的方式之一，學者依其訪談方式的運用，將其劃分為以下三種：

(一)、非正式的會話訪談 (information conversation interview)

係指開放性無結構性的訪談，向知情或消息靈通人士等以閒聊方式，藉雙方互動過程中，使問題自然的顯現。

(二)、一般性導引訪談法 (general interview guide approach)

亦稱半結構性；訪談者事先準備訪問問題，引發訪談情緒，使雙方在自由有限時間內去探索、調查與詢問。

(三)、標準化開放式訪談 (standard open-ended interview)

為結構式訪談；訪談前，訪談者需要將詢問的問題撰寫出，並仔細考量每一問題的用詞，於訪談中適當的提出問題。⁹

對上述方式，本研究訪談主要是視受訪對象態度，與筆者對事件背景瞭解情況多寡，自由決定運用，不過大抵上第一項與第二項為本文較常交叉使用方式。在效果上，由從事多次的經驗察覺，因輕鬆、彈性，雙方於互動中，不但可使受訪者增強欲表達的內容，也因建立共識話題獲得想瞭解之內容，故本論文的特色之一，即有許多訪談的資料陳列其中。

另為不遺落任何線索，參與觀察法之運用截至目前仍是最適用紀錄人類活動的方式之一。其優點不但可實際幫助具局外者身分的研究者，儘快瞭解研究的對象，對筆而言者，也藉此可明確「比較」兩教團的同異處，故本文在論及教團活動時，則視情況參與觀察，以彌補文獻資料、或訪談資料不足與模糊之處。

⁹ 見黃文卿·林晏州，〈深度訪談之理論與技巧〉，載自《國家公園學報》8卷2期（1998），頁168。

第三節、研究範圍及名詞定義

一、研究範圍

本論文研究時間，以明鄭時期為起點，在地理上則以鄭成功驅逐荷人，首度移往台灣之「東都」；台南區域性為設定範圍（前詳故簡述）。就此範圍選擇有傳承淵源的開元寺與妙心寺為對象，以此就縱向發展時間對應於橫向區域環境之文化、經濟、政治等之內容，作比較上之論述。

二、名詞定義

本論文的題目中有「現代」(Modern)或「現代化」(Modernization)與「轉型」一詞，依周慶華的觀點「現代」一詞，它有「現代或當下進行式」之意，¹⁰「轉型」含有前後轉變過程，有些學者稱為「變遷」。¹¹不過，為清楚其中「現代」、「現代化」它的來龍去脈，以及現代化對臺灣佛教有什麼層面影響，以下仍稍作說明。

「現代」一詞，如推溯其淵源，則以文藝復興時代由佩脫拉克(Petrarch)所提出「現代」的概念，為最早使用者，最初主要功用是在對照「古代」和「中世紀」，作為新時代開始的標誌，並無明顯理論發展。但自社會學家韋伯(Max Weber)以降，終其一生，為證明西方文明為何具有顯著的「理性」(「理性化」【rationalization】或「合理性」【rationality】)成分？進而針對表現在西方現代社會各個層面中，舉凡經濟、法律、宗教、藝術等之特徵，如行政的科層化、法律的系統與形式化，音樂的作曲與交響樂團組合等，¹²發表不少的文章。其中最著名，也引起爭議最多的就是《新教倫理與資本主義精神》一書。此書在韋伯以「為何西方基督新教首先發展出資本主義的經濟型態，其他社會遠落於其後呢？」提問中，經過一連串論證，韋伯最後指出基督新教經過宗教改革後，轉向理性化禁欲主義的入世精神，就是主導西方資本主義形成之因。¹³故這種西方資本主義內中所意含的「理性化」，簡言之，韋伯認為即是構成西方近代文明的最大特色。其後追隨韋伯以下的柏格(Berger)，勒納(D.Lerner)、比爾與哈得(J.Bill & R.Hardgrave)等學者，則更進一步發展出如下的「現代化」論點：

¹⁰ 見周慶華，〈宗教「現代」化的社會福利事業方向〉，收入鄭志明，《宗教與非營利事業》(嘉義：南華大學，2000)頁422。

¹¹ 如瞿海源有名著作《台灣宗教變遷的社會政治分析》，內中就使用「變遷」為題。見瞿海源《台灣宗教變遷的社會政治分析》(台北：桂冠，1997)。

¹² 見黃進興，〈韋伯論中國的宗教〉，載自《台北：食貨》12卷1/2期(1985)，頁33。

¹³ 張漢裕譯，《基督新教的倫理與資本主義的精神》(台北：協志，1984)頁1-2、84-7；引自蔡源林，《伊斯蘭律法的變遷與殖民現代化》(自印本)，頁4-5。

- (一)、柏格觀點，認為「現代化；指這幾世紀以來，因為技術改革而造成的世界的變動，首先發生在歐洲，後來很快的發生在世界各地。此改變不但在經濟、社會、政治面，也包括所有層面。」
- (二)、勒納則認為「現代化」有；1、經濟成長的自立；2、政治的參與；3、世俗規範的普遍；4、高度的地域與社會流動；5、適應人格的轉變等五指標。
- (三)、比爾與哈得蓋另從三個層面來看，認為「現代化」是人增加控制環境的能力，此過程有三層次：技術、組織與態度。「技術面顯著地包括工業化，及指前工業與工業社會之間的對照。組織面指分化與專業化的程度，及指簡單與複雜化社會之間的對比。態度面指理性化與世俗化，及指科學與宗教之間的對比」。¹⁴

綜合上述對「現代化」所指涉的論點，在吳寧遠觀點認為「現代化」一詞，總結之，其實「就是傳統社會的特質，由農業、家族、鄉村團體、知識水準低的人口、神聖的倫理價值，轉向現代化社會的特質（工業技術、資本主義市場、都市社會結構、高知識水準的人口與理性及世俗的價值）。他的特性不但是技術的發展，也帶來個人對自我角色的新體會。亦即以往個人認命自己的身分與角色，在現代社會中，個人有選擇的自由，從有限的選擇中解放出來」之意。¹⁵

不過，以上所述的現代化特質，在台灣佛教影響層面是什麼？簡略言之在弘法方面，則結合現代科技，利用廣播或電視弘法、成立佛教電台、製作錄音（影）帶、電子佛典或電腦網路傳播等多媒體推廣，講經內容也有通俗化的趨向；在佛教組織與管理方面，則運用現代專業人才，使用管理學、經濟學、行銷學觀念，朝企業化經營管理；另在經濟方面，也由傳統經懺、法會形式，加入觀光、辦學等多元化性質經營；在寺院型態方面，也因應人口都市結構化之需求，由山林走向都會佛教，由區域性邁向國際性發展等等，¹⁶皆是台灣佛教現代化後最明顯的影響層面。

¹⁴ Berger Peter, *Facing up to Modernity*. (New York: Basic Books, 1977) p.70; Lerner D. "Modernization: Social Aspects." *International Encyclopedia of the Social Sciences*, edited by D.Sills, vol.10, pp.386-395. (New York: Macmillan & Free Press, 1968); J.Bill & R.Hardgrave, *Comparative Politics* (Columbus, Ohio: Merrill, 1973); 引自見吳寧遠，〈現代化宗教世俗化之省思〉，載自《宗教哲學》，4期（1998.10），頁22-23。

¹⁵ 見吳寧遠，同上，頁23。

¹⁶ 見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（台北：法鼓山，1999），頁2；王順民，

第四節、文獻回顧

過去相關台灣佛教研究成果，以現今的學術分類而言，大約有如下研究方向；一為台灣佛教的變遷史，二為佛教思想探討，三為佛教人物的事業開展，四為佛教社會關懷。¹⁷能以區域性佛教，利用歷史的、比較的、現代化的觀念論述佛教團體內外發展之變遷，仍屬待開發領域。如本論文研究的對象，開元寺本身所具之歷史價值，本有極多研究素材，且學者的文章或碩士論文也陸續不斷發表，不過綜合其論述內容，除一篇關於建築藝術方面的碩士論文外，大多以明清或日據時期的探討為主，故仍具可論述空間。另民國 49 年（1960）成立，歷史性只四、五十年的妙心寺，目前所知除一篇碩士論文、單篇文章及寺方 2000 年出版《印順導師與人間佛教》系列文章等外，僅有 1996 年創刊的《妙心雜誌》與 1988 年出版的《永康鄉志》等可略窺一二，對研究者而言如何去發掘相關資料，誠屬一大難題。故為符合研究方向易於檢討起見，以下文獻回顧，首先以本主題教團有關研究成果為檢討核心，漸次擴大至當代佛教團體、台灣佛教史及其他相關研究成果，最後以台灣佛教有關原始資料為終。

一、與本主題教團有關之研究成果

（一）、屬於開元寺教團方面

早期研究台灣佛教教團史學者較少，有關開元寺方面研究成果，以盧嘉興〈北園別館與開元寺〉之文為最早期研究成果。¹⁸近期或因台灣學界逐漸意識到本土研究的重要性，於焉興起與台灣有關的研究風潮，促使此類成果不斷出現。以王見川〈略論日據時期開元寺（1896-1924）〉、釋慧嚴〈台南開元寺與日本來台臨濟〉兩篇文章而言，¹⁹皆相關日據時期之論述，共通性上皆運用日方有關刊物，對開元寺與日本臨濟宗妙心寺締結情形作探討。另在差異處上，王見川之文傾向引用《台灣日日新報》資料，論述開元寺住持活動情形，釋慧嚴則收集日本佛教之內部文獻，對開元寺由原屬曹洞宗關係轉向至臨濟宗妙心寺聯盟之事，針

¹⁷ 舉其代表如江燦騰，《台灣佛教百年史（1895-1995）》（台北：南天，1996）；楊惠南，《當代佛教思想展望》（台北：東大出版，1991）；釋見擘，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼釋天乙》（台北：中天，1999）；王順民，《宗教福利》（台北：亞太，1999）等等。

¹⁸ 見盧嘉興，〈北園別館與開元寺〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集·台灣佛教篇》（台北：大乘文化，1979），頁 269-320。

¹⁹ 見王見川〈略論日據時期的台南開元寺（1896-1924）〉，載自《圓光佛學學報》4 期（1999.12），頁 280-291；釋慧嚴，〈台南開元寺與日本來台臨濟宗〉，收入中正歷史研究所主辦《南台灣鄉土文化—學術研討會論文集，2000》，頁 578-602。

對開元寺日後發展及臨濟宗在台之事業，作詳加交待。不過，此兩文章因皆以歷史考據為主，只忠實呈現原有風貌，對台灣寺院與日本宗派聯盟後，在附屬上的心態及反應層面，則缺乏探討、分析，此為不足之處。

另盧嘉興〈北園別館與開元寺〉、明了〈鄭經的別館－開元寺〉兩文性質，²⁰前者內容對開元寺創寺、重修與寺名變稱，利用清修方志文獻的資料，嚴謹呈現開元寺的歷史沿革。後者則屬介紹性文章，但因彙整開元寺歷代住持所興辦的教育事業、事跡與現今寺規內容，提供理解寺方發展方便性。不過兩篇內容，仍與前述文章相似，侷限於歷史文獻探討，為不足之處。至於另一篇魏妙琪《台南開元寺建築藝術探源》碩士論文，²¹所論述內容因以禪宗建築藝術為考察中心，於宗教活動層面並無論述，參考性並不高，故不予討論。

上述研究成果內容，幾乎都是關於開元寺早期宗教發展，針對開元寺宗派屬性問題並未談及，此方面研究以釋慧嚴〈明末清初閩台佛教的互動〉之文而言，²²內容上對開元寺住持受戒於鼓山涌泉寺情形有所著墨，如為駁斥瞿海源在《重修台灣省通志》宗教篇，對鼓山涌泉寺傳承之宗派與字號引述問題，依據鼓山涌泉寺三種版本寺志作為考察，最後「證明明末清初的涌泉寺確屬曹洞宗」，而非瞿氏所述之臨濟宗傳承。但此問題獲解決後，則是鼓山湧泉寺另擁有臨濟宗派之傳承，如何形成並未交代。²³此疑點，陳錫璋在《福州湧泉寺歷代住持禪師傳略》一書中，²⁴則依據「鼓山志」不同版本與其所搜集資料，將鼓山歷代住持之道統傳承，分為兩派之淵源與發展作則更詳加解說，於本文在論說開元寺宗派之屬性問題，實際提供參考性助益。但為何開元寺派的僧侶至大陸鼓山涌泉寺受戒，只承續臨濟宗派之法脈，而不繼承曹洞宗傳承，上述文章並無論及，此之疑點如何解決，本文會於相關章節深入探討、分析。

（二）、屬於開元寺人物方面

開元寺自至清建寺以來，僧侶輩出，從清修方志等之記載資料，可得簡略得知生平事跡。近人之研究成果，則有李筱峰《革命僧林秋梧》介紹日據時期開元寺林秋悟（法名：證峰，1903-1934）思想和行動，其中關於證峰法師出家為僧後，運用社會主義思想於宗教改革的解放佛學內容，²⁵遂成其他學者引用出處。

²⁰ 見明了，〈鄭經的別館－開元寺〉載自《福田雜誌》108期，感謝開元寺提供。

²¹ 見魏妙琪，《台南開元寺建築藝術探源》（中國文化史學研究所碩士論文，2000）

²² 見釋慧嚴，〈明末清初閩台佛教的互動〉，載自《中華佛學學報》9期（1996），頁232。

²³ 對此問題釋慧嚴則以一語帶過方式，處理開元寺傳芳師出自涌泉寺非主流的臨濟宗之問題。見釋慧嚴，《日本曹洞宗與台灣佛教僧侶的互動》，頁133；同氏《台南開元寺與日本來台臨濟宗》，頁578-602。

²⁴ 見陳錫璋，《福州湧泉寺歷代住持禪師傳略》（台南：智者出版，1996），頁15-16。

²⁵ 見李筱峰，《革命僧林秋梧》（台北：自立晚報，1991），第七、八章。

以楊惠南《當代佛教思想展望》之文而言，即是建立在此基礎上，認為證峰法師運用大乘佛法之「一佛」思想，結合現實政治批判，成為當時臺灣佛教特色，是「非常值得每一個試圖推行臺灣本土化之人士的借鏡」，而對現今推動臺灣本土佛教者標榜，唯有「不斷地返回原始大乘，在不斷地返回原始佛教—原來釋迦牟尼的教法」才能「擺脫掉所有亞洲大陸（印度和大陸）反人本主義的玄學」之做法，認為對現今一味回歸原始佛教教義，否定大乘佛教思想之二分法理念，只是盲目附從罷了，並無任何利益性。²⁶以此觀點對本論文內容而言，一者可以藉此理解當時開元寺僧眾之宗教理念與活動，二者可從上述大乘與原始思想之間問題，藉區域性教團之理念與實際運作方式，了解教團對此是否有分別與區隔性做法。

別於前者佛教思想論述，江燦騰則以中國與臺灣年代相近佛教社會運動的兩大先趨—張宗載和林秋悟改革理念，與做法作為比較考察中心。其中有關林秋悟佛教改革理念部分，江文認為林秋悟以建設「人間淨土」為改革理念，比起當代印順法師「淨土新論」是更早和更現代化。²⁷不過，林秋悟佛教改革運動究竟是採取什麼手段進行，文中並沒有正式答案，對此楊惠南在前書頗有所著墨，認為是採取「溫和鬥爭手段」，亦即是佛陀所採取的「過渡時代」之法。²⁸以此兩文觀點，提供本論文有關臺灣佛教現代化運動，是否為近代產物，或由大陸中國佛教來台才主導之運動，是可藉此再深入研究之參考資料。

（三）、屬於妙心寺教團方面

在專文方面，傳道法師〈打造人間佛教的文教空間〉一文內容中對於「是否冠上『人間佛教』的標籤，即謂之『人間佛教』？或者，『人間佛教』的菩薩事業有其深意的內涵？」等問題，利用妙心寺於文教空間表現，推動佛法弘傳思想、社區教化、環保及社會關懷工作等做法，詳細提出其觀點與心得。²⁹另妙心文集系列《印順導師與人間佛教》一書，則匯集傳道法師歷年在《妙心雜誌》發表文章，如〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉一文，也是類似上文內容，論述其得自印順法師「此時、此地、此人」之「人間佛教」理念，是其「莊嚴國土——妙心的環境教育與政治關懷」與「成熟眾生——妙心的文化社教活動」等行動指導原則，目的是「將得自印公導師的法益弘揚，以及將佛陀本懷落實於

²⁶ 見楊惠南，〈臺灣革命僧—證峰法師（林秋悟）的「一佛」思想略探〉，收入楊氏，《當代佛教思想展望》（臺北：東大，1991），頁 70-73。

²⁷ 見江燦騰，〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先趨—張宗載和林秋悟〉，收入江氏，《臺灣佛教與現代社會》（台北：東大，1992），頁 3-35；〈日據時期佛教現代化運動的代表性人物〉，收入江氏，《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天，1996），頁 183-194。

²⁸ 見楊惠南，〈臺灣革命僧—證峰法師（林秋悟）的「一佛」思想略探〉，頁 58-59。

²⁹ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 P-1-12。

現代社會——建設人間淨土」，³⁰然此理念與做法，是否已完全實踐人間佛教精神？下面研究成果則有論判。

以廖淑珍（釋德憶）《當代臺灣佛教的佛陀觀及其宗教實踐》之碩士論文，及其精簡內容發表的〈當代臺灣人間佛教的佛陀觀及其宗教實踐〉兩篇文章，內容之論述重點；前篇是以臺灣佛教流行的三大主要思潮；原始佛教、大乘佛教與秘密佛教不同佛陀觀思想為觀察對象，以此探討三者在宗教實踐對臺灣佛教發展具有的意義。而後篇之文，主要是以承繼或推動印順法師所提倡「人間佛教」佛教團體為研究對象，其對妙心寺是否已完全實踐人間佛教精神，則以人間佛教之佛陀觀理論來檢測，認為「台南永康『妙心寺』在傳道法師帶領下，從事『莊嚴國土、成熟眾生』的佛教事業已行之有年。但是，在具象的寺院建築、供奉佛像等布局，以及非具象的佛教文化事業弘法活動中，依稀可見傳統佛教的宗教實踐。」因此結論中以為：「『妙心寺』目前正處於由當代臺灣傳統佛教過渡到人間佛教的階段中」。³¹對此看法，本論文認為，是否需將當代臺灣傳統佛教與人間佛教宗教實踐，作此涇渭分明劃分，是值得繼續考察與探討，故不足之處，在有關章節會另作補充說明。

（四）、屬於妙心寺人物方面

在此方面，黃文樹〈大岡山派心覺法師行述〉之文，是目前較詳論述，文中採用心覺法師生前所遺留書信，如〈出家留言稿〉、〈至同修妻書〉、〈致韓會長石泉書〉、〈日據時期台灣民族革命運動興起與沿革略述〉及莊松林於民國58年擬稿《心覺和尚行略》等尚未傳諸學界第一手文獻，論述心覺法師（1898-1969）出家前遭遇，與建立永康小東山妙心寺基業過程作詳解探討，為莊永明〈妙心寺心覺和尚〉與〈梁加升先生事略〉之文簡略介紹不可及處。³²。至於另有關寺內其他僧侶（如開證法師，傳道法師）生平行誼，因目前所收集文章仍以介紹性為多，只能提供基本性質參考，故不予檢討。

³⁰ 見釋傳道，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，收入《妙心文集（一）·印順導師與人間佛教》（台南：中華百科文獻基金會，2001），頁186-196。

³¹ 見廖淑珍，《當代臺灣佛教的佛陀觀及其宗教實踐》，（玄奘人文學院宗教研究所碩士論文，2001）；釋德憶，〈當代臺灣人間佛教的佛陀觀及其宗教實踐〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），Q-1-31。

³² 見黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，收入《護僧雜誌》27期；莊永明，〈妙心寺心覺和尚〉，1993，頁110，收入《臺灣紀事》臺北：時報文化出版；作者不詳，〈梁加升先生事略〉，頁100，載自《台灣風物》第19卷3、4期合刊。

二、與當代臺灣佛教團體有關之研究成果

有關此類研究成果數量頗豐，如王安國《阿蓮地區佛教信仰之研究—以舊超峰寺及光德寺為焦點的初步考察》、釋天露《大岡山超峰寺組織與活動》、盧月玲《臺灣佛寺的現代功能—佛光山田野研究》、羅國銘《臺灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》等四篇碩士論文，³³共同性都是以南部地區之佛教團體為探討對象。以王安國及釋天露兩篇論文而言，採用對象雖都以阿蓮地區佛教僧團為對象，但前者除舊超峰寺外，則增加光德寺為對象，以此考察、比較阿蓮地區佛教信仰的社會文化體現與實質內涵；後者則是以特定的超峰寺為對象發展，作抽絲剝繭詳細探索，此為兩者差異之處。另盧月玲之文內容，則採用田野調查方式，以高雄地區佛光山為目標，探討台灣佛教寺院的社會功能。有別於前三者羅國銘之論文，是以台南區域在家教團之發展經驗為論述，是目前其他研究者較少觸及範圍，不過或如作者本身所言，「未曾把在家教團之間的比較列入」，而採「保守」的「單一教團」為論述中心，³⁴是其不足之處。除上所述外，另在台灣藏傳佛教研究成果上，黃慧莉《藏傳佛教在台發展初探——台南地區的藏傳佛教團體研究對象》之文，以台南地區的藏傳佛教團體為考察，分析藏傳佛教在台發展的特質，³⁵是目前仍有待開發領域。

其次，有關台灣佛教團體之比丘尼僧團，為台灣佛教不可忽視的團體，屬此方面研究有；丁敏〈台灣社會變遷中的新興尼僧團〉及李雪萍台灣比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》兩篇成果。丁敏內中之文，認為以「僧團整體表現」、「尼眾應由尼眾來管理」、「僧事僧決」為原則，因應社會及佛教界變遷，推行文教活動，樹立自己形象與風格的香光尼僧團，是個相當開放已具現代化發展雛形的新興教團。³⁶另李雪萍之文為別於此類的論述方式，³⁷則以長期參與觀察阿舍寺（化名）內來自不同道場之出家與未出家女眾作個案，寫出僧團中師徒、共住者權力、情、經濟結構、戒律實踐及複雜糾結寺院生活，為少數以主觀性為詮釋之研究成果。

³³ 見王安國，《阿蓮地區佛教信仰之研究—以超峰寺、光德寺為焦點考察》（台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2001）；釋天露，《大岡山超峰寺組織與活動》（圓光佛學院研究所畢業論文，2002）；盧月玲，《臺灣佛寺的現代功能—佛光山田野研究》（台大考古人類學研究所碩士論文，1981）；羅國銘，《臺灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》，（輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2002）。

³⁴ 羅國銘，《臺灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新教團個案的探討》，頁 186。

³⁵ 見黃慧莉，《藏傳佛教在台發展初探——台南地區的藏傳佛教團體研究對象》（台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2000）。

³⁶ 見丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團〉，收入《1996年佛學研究論文集》（高雄：佛光山文教基金會主編，1996），頁 21、57。

³⁷ 李雪萍觀點認為：「乃鑒於學界/媒體的某些工作者，為了飯碗因素，對某些佛教僧團的豐功偉業，過度吹捧」。見李雪萍，《台灣比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，（東海大學社會學系碩士論文：2000），摘要。

上述有關台灣佛教團體研究成果，於本論文瞭解當代（尤其是台南地區）台灣佛教團體發展與動向是有俾助性，不過因探討對象不同，於資料之取用仍屬有限。

三、與臺灣佛教史及相關之其他研究成果

有關台灣佛教史，學者大體上是以政權輪替，或以宗教政策之體制為台灣佛教年代劃分界線，故為方便檢討綜合有關研究成果，以下將其劃分為明清時期、日據時期、民國時期。另屬於其他研究成果部分，是以符合本論文內容需要，規劃為宗教政策、佛教教育、經濟社會福利等作為回顧、檢討。

（一）、屬於明清時期方面

佛教傳入臺灣時間，近代的研究成果普遍認為；明鄭時期永曆 15 年（1661）鄭成功克服臺灣，閩粵的佛教隨移民遷徙入台，才逐漸有佛教寺廟踪跡。³⁸另佛教特質上，梁相潤等觀點認為是含「名士佛教」成分。³⁹就此成分據楊惠南指出不但有（1）宗教與政治的牽扯不清；（2）強烈的「逃禪」心態（3）濃郁的文學氣質等之特色，⁴⁰且有「神佛不分與三教同源」混合現象。⁴¹對此結果在尹章義之文，則轉而彙整清代編撰的各類方志文獻，及寺廟的古碑記載後，認為此時期佛教在性質上會偏離正統性，則肇因台灣環境之特殊性格，才導致的。⁴²

但中國佛教與臺灣佛教關係為何，釋慧嚴〈台灣佛教史前期〉一文，另考據大陸福建叢林「福清黃蘗寺」、「怡山長慶寺」、「鼓山涌泉寺」成立源由與宗派的屬向、信仰內容，以此探討臺灣寺院與三者關係。其中內文有關黃蘗寺僧人與政治之部分，目前仍少有專文發表者，⁴³於內容開闢則具價值上的意義，不過因與本文探討方向不同，於資料之取用仍屬有限。

³⁸ 見盧嘉興，〈北園別館與開元寺〉，頁 272；尹章義，〈台南發展史〉，載自《漢聲雜誌》22 期（1989.6），104；頁釋慧嚴，〈台灣佛教史前期〉，載自《中華佛學學報》第八期（1995），頁 275。

³⁹ 見梁相潤、黃宏介，《台灣佛教史初稿》（台北：行卯出版社，1995），頁 36。

⁴⁰ 見楊惠南，〈明鄭時期台灣「名士佛教」的特質分析〉，取自台灣佛教史料庫，網址：<http://ccbs.ntu.edu.tw/taiwan/>

⁴¹ 見楊惠南，〈明清時期台灣佛教的神佛不分與三教同源〉，載自《台灣文獻》53 卷 3 期（2002），頁 1。

⁴² 見尹章義，《台灣佛教的歷史與文化》（臺北：靈鷲山文教基金會，1994），頁 35-36。

⁴³ 此部分內容國內目前只找到綠珊鑫〈臺南黃蘗寺僧與天地會八卦教〉，載自《台南文化》第 3 卷 2 期（1953·9）；盧秀華，〈黃蘗寺與其僧侶的政治活動〉，載自《史匯》第 5 期，（1996·5）兩篇。

(二)、屬於日據時期方面

此時期研究成果，因各有不同論述方向，現以屬性不同分別探討於後。以釋慧嚴〈西來庵事件前後台灣佛教的動向－以曹洞宗為中心〉、〈日本曹洞宗與台灣佛教僧侶的互動〉之文而言，共同特色有二：(1) 皆是關乎日本曹洞宗派與台灣佛教之間交流的論述；(2) 採用學者當時尚未開發的原始文獻《曹洞宗宗報》為主要考據文獻。內中對日人治台初期，日本佛教隨日軍入台灣擔任職務，及西來庵事件後；台灣本土的寺廟與日本宗教團體締結本末關係的動機，頗有詳細解析，⁴⁴為瞭解台灣佛教在日統治時期前後不同變化，具參考資料。不過其中的小瑕疵是內容上的年代引用，有些部分完全是以日本年號為記載的資料，缺乏西元年代等之對照，對不熟悉日本年號者是需藉助年代表對照。

另江燦騰〈日本在臺殖民統治的同化措施與內臺佛教的辯證發展〉之文，雖也是關乎西來庵事件爆發前後台灣佛教發展問題，不過異於前者處，另從日本當局、日本佛教各宗派、台灣佛教三者，「當時實際發展的動態（按：由武裝抗日至妥協同化）及其複雜的內涵」，與日本佛教各宗派隨軍布教師、官方軍事行動，「兩者出現公私相剋」現象，「進行深入與多層次的詳細觀察」與解說。⁴⁵於同書之其他題材，對觀察日據時期臺灣佛教之情形，具有完整性與系統化之意義。

至於有關日據期台灣佛教另一支派齋教，學界對此也有著墨，如姚麗香〈日據時期台灣佛教與齋教關係之探討〉之文而言，則以台灣佛教與齋教兩者融合過程為分析中心，認為融合原因有三：(1) 台灣「地位」(利) 邊緣性；(2) 配合「天時」的宗教政策促成雙方結合；(3) 僧侶對齋教包容心，「人和」上使齋教徒轉化為佛教僧侶，此之特質是過去（日據前）與光復後不曾存在現象。⁴⁶此內容因非本文討論重點，故不擬深入探討。

(三)、屬於民國時期方面

臺灣佛教光復至今已快 60 年歷史，因承接不同時期政權宗教政策，如藍吉富就認為遂形成其他佛教傳系無法比擬特質，因此台灣佛教未來發展，還是存在仍待克服問題。與前文持有相似觀點尚有許勝雄之文等。另臺灣佛教發展之阻礙性如何，在楊惠南觀點，認為可能是出自台灣佛教「出世」性格造成。然李丁讚之觀點，卻另以「殖民主義」方法論分析，提出殖民地却可能產生「新的文化組

⁴⁴ 見釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向－以曹洞宗為中心〉，載自《中華佛學學報》第十期(1997)；〈日本曹洞宗與台灣佛教僧侶的互動〉，載自《中華佛學學報》第十一期(1998)。

⁴⁵ 見江燦騰，〈日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制的確立〉，收入江氏《日據時期台灣佛教文化發展史》(台北：南天，2001)，頁 44-80。

⁴⁶ 見姚麗香，〈日據時期台灣佛教與齋教關係之探討〉收入《台灣佛教學術研討會論文集》(1993.12 出版)，頁 78-79。

合」的見解。不過台灣佛教歷經長期的被殖民，是否已如李丁贊所言，已由戰後新興佛教團體轉換成「新的文化組合」現象，⁴⁷仍是尚需長期觀察與值得注意之處。

(四)、屬於宗教政策方面

有關宗教政策研究成果數量頗多，如龍池清就認為明洪武年間，太祖朱元璋對於佛教的政策，前後態度即有很大差異。另清朝時期之宗教政策，學者的觀點，則以清朝制定宗教條例，認為歷任統治者對宗教（佛教）態度仍以限制為管理目標。⁴⁸於台灣而言，陳秀容則指出，因處於邊陲地位之管理不易，故態度則採放任方式。⁴⁹

日本治臺之宗教政策實施研究，早期成果以陳玲蓉與蔡錦堂兩本著作為主要代表。⁵⁰蔡錦堂研究內容，是從國家神道與台灣民間宗教兩者為主軸探討，其中也特闢一節「台灣民衆的反應」，藉日人對當時民間流行俗語：「慘得無佛可燒香」之觀感，來反應百姓對神佛被毀的無奈心態，另文內也提及曾景來（1924）受日本總督府文教局所托，對民間宗教信仰風俗習慣所做調查，是欲達成皇民化運動的同化目標而作調查書。但來自日本的基督教傳教情形如何？蔡錦堂之書內容對此方面，只約略提及，欲比較當時日各宗教在台傳教情形，其資料是不足。另陳玲蓉其書論述內容是以日本據台 50 年時間，利用國神道中心理念，實施於殖民國家（台灣）之宗教政策的演變與發展為探討中心，對於來自日本基督教各派在台傳教情形，則較能彌補此方面資料。內中另值得一提，此書是目前以中文論述日人宗教政策發展，最齊全的論文，實際提供吾人閱讀性之方便。其次，有關日據時台灣宗教法制化實施經過，江燦騰之文，則收集初期台灣總督府官方文獻為內容依據，並以西方公共行政法的法學概念，對 1895 年日治臺後，至第四任台

⁴⁷ 見藍吉富，〈臺灣佛教之歷史的宏觀考察〉，載自《中華佛學學報》12 期（1999），頁 237；《二十世紀的中日佛教》，（臺北：新文豐，1991），頁 68-76；許勝雄，〈中國佛教在台灣之發展史〉，載自《中華佛學學報》12 期（1998），頁 296-298；李丁讚，〈宗教與殖民 臺灣佛教的變遷與轉型，1895~1995〉，收入《中央研究院民族學研究所集刊》（1996），頁 19-52。

⁴⁸ 見楊惠南，《當代佛教思想展望》，頁 7-8；見席裕福、沈師徐輯，《皇朝正典類纂》，卷 379，刑 11，戶律戶役條，（臺北：文海，1982）；中村元著 余萬居譯，《中國佛教發展史》（台北：谷風，1984），頁 492。

⁴⁹ 見陳秀容，《戰後台灣寺廟管理政策變遷（1945~1995）》，（台灣師範歷史研究所碩士論文，1998），頁 19。

⁵⁰ 蔡錦堂對陳玲蓉之著作，曾於 1992 年 11 月 29 日，由林本源中華文化教育基金會主辦，地點在臺北基督教青年會館，發表《日據時期台灣之宗教政策》論文之時表示：「跟我的題目可以說幾乎是一樣。在這種情況下，我想至少要把我的博士論文介紹一番，表示還有另一本台灣宗教政策的著作」之言。見蔡錦堂，〈第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，載自《台灣風物》42 卷 4 期（1992），頁 105-136。又兩人著作：蔡錦堂《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》（東京：同成社，1994）；陳玲蓉，《日據時期神道統治下的台灣宗教政策》（台北：自立晚報，1992）。

灣總督兒玉源太郎，宗教政策管理法制化的過程作分析與探討，⁵¹是目前有關此方面可供參考之作。

至於相關光復後台灣宗教政策變遷及實施效果研究成果如何？陳秀蓉之文，則將其分為政府態度與民間反應為探討主軸。文中對政府「監督寺廟條例」與寺廟內部管理系統等宗教政策實行，認為已含「中、日、臺」三種制度結合。另對「寺廟登記」部分，其對「管理人」、「住持」之間的權利問題，認為政府處理態度為便利監督，在無法源依據下，是造成民間諸多困擾與反彈之處。⁵²然而此種弊病如何得到政府實質回應，另有研究者對「寺廟登記」條例內容，在法律上、實務等作了分析、建議與反省，期望政府能妥善的處理，進而使條例內容更合理化。⁵³

不過，前述研究成果對寺廟涉及法律層面仍有不足之處。對此以陳瑞堂與黃慶生兩書而言，⁵⁴共同以實例提供臺灣寺廟在法律上認識與因應之道，是目前此方面可據參考的研究成果。其中黃慶生之書特點，或因本人現任職宗教司民政廳科長多年，有實際參與行政實務經驗，故能針對現今寺廟附設納骨塔困擾已久的議題，及寺廟現代化經營方式，以專業知識另闢章節論述，此是前書所不足之處。但上述研究成果對於教團遭遇宗教政策困境，是否能運用或可獲解決，本論文則欲以開元寺實際經歷宗教政策所遭遇的實例，與妙心寺對宗教政策觀點，作為探討與分析素材。

（五）、屬於佛教教育方面

台灣佛教教育研究成果，以釋能融之文就認為；早期僧眾教育，是以「親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行」三學並重及律制生活學習為中心，因此師者的資格及初學者訓練，為此期僧眾修學原則。⁵⁵不過佛教融入中國化後，僧眾修學原則是否有變遷，釋如悟則指出；兩晉南北朝雖還能以律儀為僧侶主要教育，不過禪林制度繼起，僧眾教育則以清規制度替代律制教育，也因而導致經教方面衰敗，直至清末民初太虛大師的僧教改革，雖漸有改善，但各自為政的結果仍成效有限。⁵⁶

⁵¹ 見江燦騰，〈日本帝國在臺殖民統治初期的宗教政策與法制的確立〉，載自《中華佛學學報》14期（2001），頁91-134；另收入江燦騰，《日據時期台灣佛教文化發展史》，頁44-80。

⁵² 見陳秀蓉，《戰後台灣寺廟管理政策變遷（1945~1995）》，頁71-74。

⁵³ 見劉俊良、林本炫、蔡維民、林志欽、黃慶生、林蓉之等文，收入第三屆《宗教與行政學術研討會》，（台北：真理大學，2002）。

⁵⁴ 見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》（台北：司法行政部秘書室，1974）；見黃慶生，《寺廟經營與管理》（台北：永然，2001）。

⁵⁵ 見釋能融，〈早期佛教僧眾教育略談〉載自《中華佛學研究》4期（2000），頁59-125。

⁵⁶ 見釋如悟，〈從僧伽教育的歷史回顧，談佛教教團培育後濟人才的理論與實踐〉，載自《獅子吼》26卷3期（1987），頁10-13。

就此現象，藍吉富一文則舉出佛學教育重要性，認為其是佛教發展的關鍵所在，文中也列出目前佛學院辦學能力限制等問題。⁵⁷道安法師（1907-1977）則認為解決之道，應要健全佛教教育制度方針。不過此項原則因並未規劃具體的輪廓，⁵⁸對臺灣僧眾教育而言仍是有待努力空間。由上所述台灣僧眾教育既因歷史與人為種種因素所致，現今佛教界如何處之，是否有改革行動，本論文對此則以二教團現今僧眾教育實施狀況，作為探討、分析。

（六）、屬於佛教經濟及社會福利方面

另有關教界經濟方面其研究情形是如何呢？以張曼濤觀感指出；在中國佛教史的研究仍屬較弱一環，有所著述學者多屬於社會史學背景，對佛教的教義和教團發展並非全盤瞭解，其論述立場常會出現詮釋偏頗問題，但以吳永猛〈中國佛教經濟之發展〉一文，關於中國佛教經濟之金融、慈善、財經方面探討，算是較能彌補此不足之成果。文內吳氏對於中國佛教經濟思想過程，將其分為三個時期，從中透過佛教的福田觀思想，及無盡藏院設立，爬梳出歷代佛教寺院之金融與慈善事業的經營與規模。⁵⁹不過此研究成果，吳氏雖利用三時期經濟思想，彰顯中國佛教經濟整個狀況，然因只論述至民國初，對當代台灣佛教經濟如何發展，仍留下空白之處。

有關此項研究成果，王順民〈當代台灣佛教變遷之考察〉之文，則可幫助吾人瞭解當代台灣佛教如何進行福利事業之推動。文中據王順民從台灣經濟發展的界面觀察，臺灣佛教（或新興佛教）的擴展性與台灣經濟力的成長呈對應關係，但戰後佛教福利服務的範圍，各團體彼此之間依然集中於殘補性的救濟活動為主，故王氏試圖利用人間佛教為當代佛教之中心思想的代表，提出「佛教社區化」方案，希望將宗教團體視為中介結構，形成社會整合式之有機連帶關係，作為人間佛教未來實踐的可行之道。⁶⁰就此的論述，本論文則朝以兩教團所推動的福利

⁵⁷ 見藍吉富，〈台灣佛教發展的回顧與前瞻〉，收入藍氏《二十世紀的中日佛教》（臺北·新文豐，1991），頁 71。

⁵⁸ 道安法師當年因佛學教育弊病有感，故提出健全佛教教育制度與教學方法，但因未曾真正實踐過，故釋昭慧認為「在教育制度方面，道老只提出原則。而未敘述其理想制度的具體輪廓。...，這在在暴露整體佛教教育制度不健全的危機」。見釋昭慧，〈讀「道老談佛教教育」有感〉，載自《獅子吼》26 卷 3 期（1987），頁 62-64。

⁵⁹ 關於中國佛教經濟方面文章，在張曼濤《佛教經濟研究論集》所彙集到文章，皆以宋前的佛教經濟為論述方向，能對中國歷代佛教經濟演變作概述，見張曼濤，《佛教經濟研究論集》（臺北：大乘文化，1977），頁 1；吳永猛〈中國佛教經濟之發展〉收入張曼濤，《佛教經濟研究論集》，頁 285-386。

⁶⁰ 見王順民，〈當代台灣佛教變遷之考察〉，載自《中華佛學學報》8 期（1995），頁 315-337；〈「人間佛教」的遠見與願景－佛教與社會福利的對話〉，載自《中華佛學學報》11 期（1998），頁 227-253。

事業項目，作探討與分析，其他為免分歧太多不擬再作論述。

四、與臺灣佛教有關原始資料

(一)、屬於明清時期方面

有關此方面原始文獻，因明鄭時期相關志書闕失，故主要以清代所修志書如《台灣府志》及各廳、縣方志與采訪冊、志稿等，由當時文人士子編撰，可在內含〈祀典〉、〈祀廟〉、〈藝文〉、〈雜記〉、〈風俗〉之條目搜尋到寺廟創建緣由、興修年代、住持者、供奉主神之內容等為採用資料，不過就如前曾述雖然這些臺灣歷史文獻提供彌足可貴的線索，但缺點是相當精簡，不易反映出當時宗教現象的具體內容，故寺廟留存的圖碑或匾額、對聯等資料，則端視情況列入作為依據。

(二)、屬於日據時期方面

此時期文獻，因日方原始資料不斷出土，如明治 29 年（1896）11 月 25 日，《臺灣教報》，為「大日本臺灣佛教會」在台發行之刊物，⁶¹其中對臺灣佛教現況做了調查，並加以分類說明。另於明治 30 年（1897）1 月 1 日發行的《曹洞宗宗報》與改寫自《曹洞宗宗報》要旨，而於昭和 55 年（1980）11 月 10 日《曹洞宗海外開教傳道史》刊物，對於曹洞宗在台期間的布教始末，有非常詳細的記錄。⁶²除此，明治 30 年（1897）總督府令地方政府對台灣寺廟名稱、寺址、建地、持有坪數、廟產收入、興建年代之普查資料，經溫國良整理、編譯名為《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》，1996 年由台灣省文獻會發行後，⁶³已成為研究寺廟者常引用的原始文獻。另日法學博士岡松參太郎明治 34 年（1901）所負責之《臨時台灣舊慣調查會》三回報告書，其中第二回第二卷上，對臺灣佛教傳

⁶¹ 「大日本臺灣佛教會」其組織原由日曹洞宗佐佐木珍龍與淨土宗橋本定懂催生，然其組織是否源自臺北曹洞教會前身，江燦騰與釋慧嚴之間各有不同觀點。見江燦騰，《台灣佛教百年史之研究（1895-1995）》，頁 100-108；江燦騰，《台灣佛教文化發展史》，頁 89-90；釋慧嚴，〈西來庵事件前後台灣佛教的動向—以曹洞宗為中心〉，頁 289-290。

⁶² 有關日據時期發行《教報》、《臨時台灣舊慣調查會》、《臺灣宗教調查報告書》或《南瀛佛教》等，皆是日方為利統治台人發行的刊物，與所做調查，見江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》，頁 69—74，詳細回顧。另釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向—以曹洞宗為中心〉，頁 289-290。對於《教報》及《南瀛佛教》、《宗報》、發行緣由也有清楚說明。

⁶³ 見溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編》（南投：灣省文獻委員會，1999）。

自中國大陸的特性，及有關僧侶的地位、身分等部份，⁶⁴作嚴謹解說，也是目前朝此研究者喜參考的原始資料。

至於臺灣總督府，耗時多年調查，累積龐大資料，陸續編訂之《寺廟台帳》、《寺廟調查書》、《神明會祭祀公業台帳》等資料，由於卷帙浩瀚，查閱不易，後來也改由臺灣總督府民政部社寺課；丸井圭治郎重新摘要加以編輯之《臺灣宗教調查報告書》，於 1919 年 3 月發行，內附佛教調查詳細統計數量及解說，提供資料查詢便利性，不過只出版第一卷即告中止，殊為可惜。⁶⁵另以此資料為基準，逐年登陸異動，由日本民政局發表之「宗教台帳異動報告辦理案」，雖調查項目極詳盡，極具珍貴參考性質，但戰後此資料已毀，此為遺憾之處。⁶⁶另，1921 年丸井圭治郎繼上書發行後，為利佛教傳播，以台灣佛教本島人為主要會員（1940 年 6 月 26 日允許內地佛教徒加入），成立「南瀛佛教會」，1923 年 7 月並發行《南瀛佛教會會報》，⁶⁷主筆者大多屬當時臺灣佛界精英，是日據時代後期對臺灣教內動態記載最完整的一份刊物，也是記載開元寺相關資料最多的刊物。除外如《臺灣日日新報》、《臺灣民報》等新聞類資料，雖不是純佛教性質的刊物，不過也可由中找到教內人士訊息，利用者也是逐漸多起來，也列入參考材料。⁶⁸大體而言上述資料，為近來研究日據時期之學者，喜引據的第一手文獻，故本論文論述日據時期宗教活動，也不免要視情節內容加以引用，以增準確性。

綜觀上述之文獻檢討（原始文獻除外），於本論文資料之取捨而言，可歸納如下幾個要點：

（一）、前人資料之不足方面

屬於開元寺發展的部分，以歷史時間區分，皆共通以明清時期至日據時期為限，缺乏戰後時期發展的探討，無法得窺其全貌，此為不足之處；另主題內容，明清時期則顯然傾向創建興修過程，或閩台佛教之間互動

⁶⁴ 此書結集成《台灣私法》及《附錄參考書》共 13 冊。見陳金田譯，《台灣私法》（南投：灣省文獻委員會，1993）。

⁶⁵ 見丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》卷一（台灣總督府，1919）。

⁶⁶ 此次調查時間從 1915 年 8 月至 1916 年 3 月、1916 年 4 月、1917 年 9 月至 1918 年 3 月前後分 3 次時間，動員全台各地公學校教員、警察、宗教事務科員進行調查，但因調查人員經驗不足，資料內容標準不一，效果並不理想，因此總督府於 1917 年又正式印製「關於宗教調查之記載例」，頒發各廳遵行並設置專辦宗教事務人員確實辦理，才能於 1918 年初完成。有關此部份回顧可見卓克華，《從寺廟發現歷史》（台北：揚智，2003），頁 30-31。

⁶⁷ 昭和 2 年（1927）1 月第 5 卷 1 號後改稱《南瀛佛教》，昭和 16 年（1941）2 月第 19 卷 2 號又改稱為《台灣佛教》，戰後則由在台中國佛教會取代。此刊物發行共達 19 年；1926 年 7 月之前為中文內容，之後中、日文合用，昭和 12 年（1937）皇民化之後則除漢詩外，其他內容全改日文發表。

⁶⁸ 由開元寺僧證峰法師（林秋梧）等台人在台南「興文齋」發行之《赤道報》，是瞭解證峰法師另一參考資料，不過經筆者托人詢問「興文齋」後代，結果表示年代久遠已散失，故此內容資料則另由李筱峰，《革命僧林秋梧》之書索引。

探討為主，日據時期則朝台灣佛教與日本宗派締結關係、法制發展或特定人物之敘述為方向；另於妙心寺部分，雖有文教發展論述，但於全面性發展仍不夠齊全。總之能以本以佛教團體在區域性之經濟、政治與社會文化各層面發展，探討其轉型演變或影響，進而助益對區域特性有所了解，能符合此條件的資料仍屬有限，故也是本論文欲超越這些不足之處。

(二)、田野調查方面

宗教政策對寺廟發展，所衍生問題，與僧眾教育實施、宗教活動實踐等現象，是需藉實際田野調查觀察，才能獲具體之資料，然前述文獻資料並無法提供此一內容，故此分資料需靠自行收集，方有正確資訊，也是本論文需加強、發展之處。

(三)、不擬深入探討方面

此部份如其他佛教團體部分（含在家居士佛教、藏傳、漢傳團體佛教）雖因探討中心相異，非論述重心不擬深入探討，不過對整體佛教發展，能提供另一層面了解，仍具參考性質。

總之，綜合上述三方面，除第二項需本論文自行收集外，第一項資料，雖為不足，但可助益本論文內容豐富性，也能彰顯可發展空間，仍為採用重點，另第三項部分前已說明，故不再贅述。

第二章、開元寺歷史沿革

印度佛教經由陸、海交通二種管道，⁶⁹東傳中國已有兩千多年歷史，位屬海峽一邊的台灣佛教，卻是直到明末清初隨著中國移民開墾，才有正式發展空間。於此，吾人如考察明清至今的台灣史，即可發現台灣雖位處中國邊陲地帶，一向不為中國政權所重視，然遇政局改變，仍得聽命官僚的政策運作，這樣情況對台灣佛教影響，當然亦直接反應在不同的統治時期上。如荷據時期荷人為利統治原住民，在宗教運用上，除原有信仰被逼迫禁止外，傳教也成為馴服利具。明鄭時期鄭氏治理期間，為反清復明，積極在台灣實施「寓兵於農」政策，建設村落、開闢鹽田及發展文教等事業，佛教於此期間才逐漸落地生根。進入清治時期，嚴苛政策與治理廢弛衝突，導致台灣民變頻繁，反變力量也含有信仰成份，佛教因有士大夫階級護利，乃得以穩定發展。不過，自明、清以來中國佛教普遍已有的神佛不分、三教同源混合現象，從此也直接影響臺灣佛教的純正性。

到日據時期，被政權犧牲的台灣，宗教曾一度被利用為號召抗日的工具，但因殖民政府有計畫的強硬同化政策，後也逐漸順為統治者所規定的型態。既此，在台灣的佛教，除依附日本教派為隸屬寺院，聽命行事見機拓展事業外，並無其他更好的選擇，故內涵上實已含日化後的佛教特質。民國 34 年（1945）抗戰勝利後，回歸中國版圖的台灣，雖掙脫殖民統治，有自主空間，但不久又遭國共內戰政府退守台灣，新的統治方式，不僅轉變臺灣命運，來台大陸僧人基於正統性，也發起改革行動，而使台灣佛教有新的轉向。戒嚴後，台灣環境大有轉變，不但政治已從嚴至寬，經濟也由貧致富，經此影響的台灣佛教除朝向國際化傳教外，另一方面佛教人間化的倡導，也促使台灣佛教另有不同往昔的內涵與實踐。據此，台灣佛教歷史發展，綜合來說實已形成一股獨於他國的佛教特質。

就上特色，對具有三百年歷史，等同與台灣風雨度過的開元寺，如何跨越政權輪替之衝擊，屹立至今必有一番轉折過程，此經歷即是本章節關心的重點。

⁶⁹ 佛教傳入中國主要路線有二：（一）、從印度西北部經中亞細亞沿著絲綢之路傳至中國；（二）另從蘇門答臘、馬來半島，經由南海路線，跨過越南抵達中國。見鎌田茂雄著 鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》（臺北：華宇出版，1988），頁 7-8。

第一節、開元寺的崛起

開元寺位處台南市北區（現址為北區北園街八十九號），曾是清時期之七寺八廟之一，⁷⁰也是日據殖民時期台灣四大寺院，⁷¹亦是台南市現存的四大名剎之一，⁷²寺內處處可發現早期遺蹟，台南文獻委員會與內政部曾於民國 45 年（1956）、74 年（1895）先後遴選為台南 12 勝景與二級古蹟。⁷³興建過程是於明鄭時期（1661-1683）為始，此後又經歷幾次變遷，才確立為寺，此在盧嘉興〈北園別館與開元寺〉一文已詳為考據，⁷⁴現「舊瓶新裝」再增資料，⁷⁵重新勾勒開元寺的「圖像」。

一、士大夫的護利與寺名變遷

明永曆 16 年（1662）鄭成功病逝，王朝轉由嗣子鄭經掌理，鄭經取用陳永華（?-1680）處理國政，在其治理下，台灣呈現井然有序的穩定發展。永曆 27 年（1673）「三籓」（明降臣耿精忠，尙之信，吳三桂）叛清，三籓之一的耿精忠聯合鄭經抗清，取勝後，耿精忠反悔不履踐合作之諾，導致內鬩，清軍聞風趁機剿之。永曆 34 年（1680）鄭經因而喪失金、廈兩島，從此退守台灣，親信重臣又相繼喪亡，經此重擊，即選於洲仔尾之地構築亭園，作為退居之所。時稱「洲仔尾園」亭（又稱「承天府行臺」，清時改稱「鄭氏別館」、「鄭氏舊宅」亦稱「鄭氏北園」、「北園北館」...等），是為開元未建寺之濫觴。

⁷⁰ 清代乾隆間台南有名的「七寺八廟」，盛傳為蔣公子任內修。「蔣公子」原稱台灣知府蔣元樞，但因蔣元樞與前任蔣允焄任期只相隔 12 年，官職亦同，另首任知府蔣毓英，也是個德政愛民的好官，因此往後亦泛指三蔣。府城「七寺」為：竹溪寺、彌陀寺、法華寺、開元寺、黃檗寺、龍山寺、重慶寺，但考察有關方志記載「七寺」之興修，實際只有開元寺、法華寺、黃檗寺是前兩蔣（蔣允焄、蔣元樞）任內所興修，故蔣公子興建七寺仍存有疑點。見范勝雄，《府城叢談·府城文獻研究（1）》（台南：台南市政府，1998），頁 1-6，與《續修台南市志》卷二·人民志·宗教篇（台南：台南市政府，1996），頁 25-28。

⁷¹ 日據時期台灣有四大寺，其規模及所屬宗派，據增田福太郎描述說：「在台的寺院從其所屬作分析的話，台南的開元寺一派及台北的凌雲禪寺一派，是屬於臨濟宗，基隆的靈泉寺和苗栗的法雲寺一派，則屬於曹洞宗。以上四大寺不僅是本島出家佛教的四大重鎮而各各有所屬的未寺而已，而且皆與內地的佛教、本山【京都妙心寺即永平寺、總持寺】有形式上的聯絡。...」。見增田福太郎，《台灣の宗教》（台南：台南州衛生課，1937），頁 229。

⁷² 另三寺為竹溪寺、彌陀寺、法華寺，詳細內容可參閱盧嘉興〈台灣的第一座寺院〉、〈台南古剎彌陀寺〉、〈夢蝶園改稱法華寺年代考〉、〈蔣允焄擴建法華寺〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集·台灣佛教篇》（臺北：大乘文化出版，1979），頁 233-362。

⁷³ 公告文號為 338095 號，見徐明福計畫執行，《台南市古蹟使用調查與評估（附錄）》（臺北：文建會出版，1996），頁 195。

⁷⁴ 見盧嘉興，〈北園別館與開元寺〉，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集·台灣佛教篇》（臺北：大乘文化，1979），頁 269-320。

⁷⁵ 「舊瓶新裝」是筆者參加 93 年度由台灣宗教學會舉辦「第二屆宗教研究生論文發表會」時，講評者陳美華教授對開元寺這個主題的評語。

鄭氏於永曆 37 年（1683）亡朝後「洲仔尾園」亦荒廢，首任清台廈道周昌康熙 25 年（1685）至此見該地清幽竹林深邃，即修建築亭作為避居之處，並繪圖記之，經諸羅縣知縣季麒光改稱為「致徹園」。⁷⁶但至康熙 29 年（1690）此園即荒廢，據《續修臺灣縣志》卷七·藝文記之述，總鎮王化行故因下述動機：

顧茲臺灣版圖新闢，德教覃敷，神人胥慶，典章無闕；惟少一梵剎，福祐海天。附郭大橋頭有廢舍一所，宏敞幽寂，跨海面山，修竹茂林，朝煙暮靄。諸同人瞻仰於斯，僉曰：是三寶地，何不就此立寺招僧迦以修勝果，亦盛世之無疆福田也。時兵巡王公，同聲許可。會有僧志中者，自齠髻之年，皈依沙門，秉靈慧沉靜之聰，函松風水月之味，從江右雲遊，來聞其事，願募緣成之。於是同人各捐俸資，補葺門楹，重整垣宇，裝塑佛像；始於庚午八月七日（按：康熙 29 年；1690），成於明年四月八日，名曰「海會寺」。⁷⁷

在眾緣所成下，經士大夫發起護刹之舉，⁷⁸久為官府用地至此轉為佛教清修用地，取稱「海會寺」。但因寺內佛像莊嚴，⁷⁹佔地廣大（曾置田 50 甲、園 6 甲、樣園一所），亦媲美唐朝開元寺的規模，故時人又冠以「開元寺」稱之。⁸⁰正式以「開元」為寺名，則又經歷極長的變遷，才取而延用。以下依開元寺現存有關圖碑等文獻記述，將此寺名變稱經過作一交代。

海會寺完成後，首任住持經官府延聘，曾參與創寺的志中禪師擔任，志中禪師任職期間，曾為募緣鑄鐘閉關三年（康熙 34 年（1695）完成，為台灣最早的鐘，現存於開元寺大雄寶殿內），首創台灣閉關之始。志中圓寂後，為門下的高徒福宗繼任住持。此後隨時間流轉，海會寺年久失修後，乾隆 13（1748）年經台灣道書成及台灣知縣盧鼎梅，先後發起勸募重修，並置田產作為香燈之用，才於乾隆 15 年（1750）完成修整工程，寺名也改稱為「榴環寺」（或「榴禪寺」），⁸¹但不久又回復「海會寺」知名，此為寺名首次變名稱的經過。

⁷⁶ 「致徹」其名據周昌所述：「...蓉洲季子顏以『致徹』，蓋取吾家濂溪先生、學士鱗之以相況也。...」而稱之。見《福建通志臺灣府》，古蹟·臺灣縣名勝，收入《台灣叢刊》第 84 種（光碟版），頁 143-144。

⁷⁷ 台灣總督王化行所撰〈始建海會寺記〉碑，因康熙 30 年碑已被洪水「湮沒」，開元寺為保存創建緣起，民國 44 年 11 月仿古復刻立於前院碑亭。見黃秋月，《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫》（台南市政府出版，1993），頁 149-150。

⁷⁸ 士大夫佛教信仰的起源始於東晉時代。見鎌田茂雄著 關世謙譯，《中國佛教通史》（高雄：佛光出版，1985），頁 189。

⁷⁹ 現今開元寺的大雄寶殿內的三尊佛像即是此時衍傳下來。

⁸⁰ 依大陸蘇州史學家盧水石「開元與開元寺」一文說明：「『開元』一詞含義有二；一是猶言開國。漢代班固賦云：『夫大漢之開元也』因而，以『開元』命名的寺院，不一定始建唐玄宗開元年間（713-741）」，二是唐玄宗曾以『開元』為年號，他又曾詔書天下諸州各建一寺，新建寺院各名為開元寺。」，引自黃秋月《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫》，頁 24。

⁸¹ 據開元寺第 46 任住持高執德表示：「榴環寺」，乃取寺有石榴樹環繞之意，見高氏，〈台南開元寺緣起及其沿革〉，收入高賢治主編，《台灣宗教》（台北：眾文圖書出版，1995），頁 150。

乾隆 42 年（1777）年間「海會寺」又因年久失修、敗壞嚴重，據開元寺現存的〈重修海會寺〉圖碑之記載，當時臺彭道蔣元樞：「目睹摧殘，飯僧無田，庇經無舍，婆娑洋外，一燈潛矣」，「迺以常住之業并於俗姓眾香之林，罕有護法，歷歲既久，高軌就荒，豈非王簡栖所云『僧聞其無人，榱椽毀而莫構？』」之感謂中，再度發起倡修，對寺產有流失的部分，也捐買園業置產於寺供作香燈，事後唯恐寺宇再遭摧殘，後人無以為憑，也特立〈重修海會寺〉圖碑記之，不過此時雖仍稱「海會寺」，但規模較於昔日就遜色不少（原寺田 50 甲，現剩 44 甲 4 分半）。⁸²

此後至嘉慶元年（1796）台灣鎮總兵哈當阿，因見到「海會寺」：「寺頹垣毀瓦、神像幾失憑依」損壞不堪，於是再次發起鳩眾募捐監造，經 5 個月的施工重修後，總兵哈當阿以「今歲恭逢聖天子嗣大位，薄海內外，氣象聿新，梯航一家，咸各寧靖；聖天子綏靖海疆」，是值得留下紀念之事，乃取「綏靖海疆」之意而改名為「海靖寺」，並撰有〈新修海靖寺碑記〉記述其事。⁸³

到咸豐年間由於「海靖寺」屋牆頹廢，舉人陳乃嘉等為了「...意主福民，亦屬仁風之扇；事非佞佛，為開甘露之門」，便決心發起募款興修，使寺得以煥然一新，咸豐 9 年（1859）修建後，陳乃嘉並囑施龍文（台南進士，中舉後改稱施瓊芳）撰有一篇〈代募官修郡北開元寺序〉為記，⁸⁴由於「開元」的寺名，早已為大眾所慣呼，故沿用稱之並傳稱至今。

由上開元寺的興修過程，吾人可觀察到開元寺的興修過程，清期歷任官員護刹修建，並捐置田產與寺作香燈，是扮演推動開元寺維繫之動力，也是導致寺名屢有變稱之因。然上述興建過程，雖意謂著事物的完成，是靠「人和」的力量去推動，不過佛教常道「法不孤起，仗緣方生」，另「地利」(理) 又扮演何種角色，是否也有相當助緣，即是以下研察的方向。

二、自然地理環境

開元寺的興修過程，地理環境扮演何種角色，有何特殊之處，本處分成二層面來談。第一個層面在有關開元寺的地理之記載上，此據清康熙 59 年（1690）

⁸² 〈重修海會寺碑記〉與〈重修海會寺圖〉、〈恩憲大人蔣捐買園業碑記〉現立於開元寺前院碑亭、彌勒殿三川步口右壁、淨業堂內壁。或見黃秋月，《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫》，頁 153-157。

⁸³ 福建水師兼管台灣鎮總兵哈當阿所撰〈新修海靖寺碑記〉曾詳記重修過程，現此碑記與哈當阿所書的「三寶殿」、「彈指優曇」、「不二法門」等匾，均存於開元寺碑亭與大雄寶殿、彌勒殿正門、大士殿二樓正門。

⁸⁴ 見盧嘉興，〈北園別館與開元寺〉，頁 291。

陳文達纂修《台灣縣志》輿地志·川之記載說：

石頭坑：無水源，受眾流經海會寺，過大橋由柴頭港入海。

其次，道光年間纂修之《臺灣采訪冊》水勢亦說：

柴頭港溪源出石頭坑，受眾陂無源之水，經海會寺前大橋港西流，出柴頭港，注於臺江（此郡城外第一條之右分水也）。

另清道光年間修之《福建通志臺灣府》山川更說：

大目降溪在治東北三十里，源出木岡山，...。下流為柴頭港（即新港溪下流），大橋港復合小橋港、石頭溝入焉（大橋港在治北五里，小橋港在治北十里，石頭溝在治東北三里）。遂入臺江，與岡山溪合。⁸⁵

綜合諸上說法，大致可以推知康熙年間的「石頭坑」是為眾溪流源頭，在乾隆間與道光年間時曾改稱「石頭溝」、「柴頭港溪」（為今南市國興里東緣河道，台南縣、市界），⁸⁶其支溪的「大橋」與「小橋」的港水由此複合為一溪，流經海會寺前，⁸⁷再流入柴頭港注入煙波浩瀚的台江，其中台南與高雄為界的岡山溪（二贊行溪上游）亦是於此注入台江。此為「石頭坑」源頭流經於開元寺前的記載情形，然這樣情形的影響是什麼？其實若由「海會」寺，取其意有海溪會集之處之的含意，也可看出「海會寺」即是因此而得名。

不過，就此要了解明鄭時期鄭經為何會選擇此地作為「承天府行臺」，是否其中另有促成之助緣並非易事，故現第二個層面擬以「台江」作為考察方向，以得出前因後果。

「台南」原是台灣最早開發區域（原指今台南安平範圍，昔稱「台灣」，亦

⁸⁵ 此記載內容以下方志大致雷同。見劉良璧等纂修，《重修福建臺灣府志》卷三，山川·（附）澎湖三十六嶼（清乾隆7年刊本）；王必昌，《重修臺灣縣志》卷二，山水志·溪港潭陂（清乾隆17年刊本）；鄭兼才等纂修，《續修臺灣縣志》卷一，地志·山水（附勝蹟，清嘉慶12年刊本）；范咸纂修，《重修臺灣府志》卷一，封域·山川（清乾隆12年刊本）；余文儀纂修，《續修臺灣府志》卷一，封域·山川（清乾隆39年刊本）；不著撰人，《臺灣府輿圖纂要》圖冊·山水（清同治間撰）。

⁸⁶ 「石頭坑」，據稱是因河道水源不豐，常有石粒堆積故為名。然因此民間相傳此河道湧出的石頭，若累積至第一百顆，台灣將出皇帝，知府蔣元樞得知後，即在後甲栽榕樹破壞此風水，府城人對此典故以「蔣公子敗地理」稱之。見王世慶編纂，《台灣第名辭書—台南市》，（南投：台灣省文獻委員會，1999），頁285；范勝雄，《府城叢談·府城文獻研究（1）》（台南：台南市政府，1998），頁2。

⁸⁷ 大橋港、小橋港另於高拱乾纂《台灣府志》有曰：「一曰大橋港、小橋港，合流東過武定里之南，分為二，又東過永康里為小橋港，南為大橋港」。見高氏纂，《台灣府志》封域志·台灣縣水道，頁17；劉良璧等纂修《重修台灣府志》，頁18。

有大員、台員、臺窩灣『Tayovan 或 Tayouan』等稱名)，其名由來是因，光緒 13 年（1887）台灣正式設省立三府十一縣，⁸⁸「台南（府）」之名，才正式為稱。⁸⁹其地理形勢據《臺灣縣志》輿地志一·形勝的形容：

邑治東抵高峰，西臨巨浸。木岡鬱翠，聳一邑之主山；鹿耳紆回，映萬頃之大海。赤嵌樓工巧百出，猶識紅毛之遺蹤；虎井嶼旌旗一揮，遂闢天家之疆土。東吉、西吉，實為入臺之指南；中溪、南溪，莫非歸海之源委。地視兩縣而較窄，險誇三邑而獨雄。⁹⁰

可見台灣縣轄內的「台南」在地理的形勢上，除東接高峰木岡山外，西臨大海有鹿耳（門）為門戶，其他如荷人（俗稱紅毛人）的遺跡「赤嵌樓」眾所皆知至今仍存，另虎井嶼、東吉、西吉、中溪、南溪等具有指標性的地理，本文雖無法一一指出位今何處，但另由附近的「西臨巨浸」人稱「台江」的地理位置來考察，仍可得知對台南發展的重要性。

「台江」據乾隆年間《重修臺灣府志》卷一封域·山川條記載：

在縣治（按：台灣縣）西門外。大海由鹿耳門入，各山溪之水匯聚於此。南至七鯤身，北至蕭土龍（按：今佳里，溪稱曾文溪古稱歐汪溪、蕭土龍溪）、茅港尾（下營）。舊志不載，今據沈文開「輿地圖考」增入。⁹¹

又據道光年間《台灣采訪冊》水勢條中云：

台江在邑治西門外，南至七鯤身，北至柴頭港溪、新浮埔溪，西吞大海。

由上綜合可知「台江」之海，位在縣治（台灣縣）西門之外，為台南等溪道主要入處，最南曾遠至七鯤身，⁹²往北的部分亦有蕭土龍（佳里）、茅港尾，柴頭港、新浮埔溪等各溪道，東面的位址早期更曾延伸到今台南西區，時稱「台江內海」。

「台江內海」在荷蘭治台時，沿岸原是西拉雅等系之平埔族散佈處，亦為荷蘭人聯絡中國的南方要港，也是明清時期內外交通要港，可見「台江」在地理的

⁸⁸ 清康熙 23 年（1684）置設台灣行政區為一府（台灣府）三縣（台灣縣、鳳山縣、諸羅縣），台灣府（台南）隸屬於台灣縣。

⁸⁹ 「台南」之辭，最早出現於清康熙 56 年。見周鍾瑄纂修，《諸羅縣志》雜記志·外紀，頁 292。

⁹⁰ 見陳文達纂修，《台灣縣志》輿地志一·形勝（清康熙 59 年刊本）。

⁹¹ 見范咸纂修，《重修臺灣府》卷一封域·山川條（清乾隆 7 年刊本）。

⁹² 今一鯤身為安平，二鯤身為億載金城，三鯤身為秋茂園、四、五、六、七鯤身為喜樹，附近二贊行溪（亦稱淡水溪、二仁溪等）出喜樹港與七鯤身臨接入台江海，為高雄、台南界線溪。

重要性。不過，這樣地理位置為何至今難尋蹤跡，這需從道光3年（1823）7月，台灣受到暴風雨及海漲等侵襲情形談起，或可明瞭原因所在。據姚瑩在「籌建鹿耳門砲臺」期間提到說：

道光三年七月，臺灣大風雨，鹿耳門內，海沙驟長，變為陸地。今則海道變遷，鹿耳門內形勢大異。上年七月風雨，海沙驟長。當時但覺軍工廠一帶沙淤，廠中戰艦不能出入；乃十月以後，北自嘉義之曾文、南至郡城之小北門外四十餘里，東自洲仔尾海岸、西至鹿耳門內十五、六里，瀾漫浩瀚之區，忽已水涸沙高，變為陸埔，漸有民人搭蓋草寮，居然魚市。⁹³

就上情形，可見道光三年七月以後，臺灣經歷幾次大風雨，不但影響台江北半部的柴港溪，從此改與新港溪匯合為一溪注入台江，⁹⁴其他支溪也因此或改道或陸化為地，之後再因道光年間人為的填塞海口因素，竟使台江可泊千艘船兼負台灣貿易運輸出入，擁有各溪道主要入處的形勢，漸因淤積而無法發揮原有功能。據清同治《臺灣府輿圖纂要》山水條目之記載，對此情況亦發出難覓往日足跡之謂：

在昔各山溪之水澳聚於北，汪洋滄蓄，可泊千艘。尋因道光間防夷，填塞海口。不數年，由安平鎮漸次沙漲，直連大西門郭外；「志」所謂「安平晚渡」者。今成坦途。⁹⁵

影響所及，自清康熙23（1684）年起，集行政、經濟、軍事、文教等素有「府城」之譽的「台南」，在發展上即遭重大的打擊。⁹⁶

若就此綜合前述，即可見往昔台南能為全台之首府，台江內海水道可作為內外交通聯絡即是其優勢之處。於此也可推知鄭經時期，最初會選擇台江沿岸的洲

⁹³ 見姚瑩，《東槎紀略》卷一（清道光9年刊本），頁30-31。另道光十年陳國瑛等對柴頭港溪以西台江調查後也有：「均見沙土壓積，變成浮埔...。以致溪道奔馳，有難由舊」記載，即知台江之淤積的嚴重，見陳國瑛等采輯，《臺灣采訪冊》（清道光十年刊本），頁5。

⁹⁴ 注入台江之溪往昔計有：柴頭港溪（俗稱石頭溝、亦稱石頭溪；南市北區附近）、福安坑（源出小南門內，今南師附小附近南幹線）、德慶溪（俗稱坑仔底，源出小東門外就萬壽宮前，今成大勝利校區與南一中交界處附近北幹線）、喜樹港溪（源出鯽魚潭，位於二贊行溪下游。鯽魚潭今永康市。）、新港溪（又稱鹽水溪，台嘉交界由無名溪、許縣溪、柴頭港溪匯流而成。）、新浮埔溪（源卓猴山溪）等溪道。見陳國瑛等采輯，《臺灣采訪冊》水勢，頁11-12。關於「台江」古今範圍變化，范勝雄與王世慶皆有詳細描述。見范勝雄，《府城叢談·府城文獻研究（2）》，（台南：台南市政府，1998），頁1-27，與王世慶氏編纂，《台灣地名辭書—台南市》，頁7-12。

⁹⁵ 「安平晚渡」是清時台灣八景之一，此八景高拱乾曾為之題寫。見高拱乾纂輯，《台灣府志》藝文志（清康熙35年刊本），頁27。

⁹⁶ 自明鄭永歷15年（1661）年至清嘉慶17年（1812），台南一向為全台首府，然隨著行政轄區改制縮小，逐漸由「台灣府城」、「台南府城」、「台南市區」、「台南都市」等階段，正式於日據時期改為「台南市」，光復後民國34年，南市政府將其規劃為東、西、南、北、中、安平、台南等七個行政區域。見王世慶編纂，《台灣地名辭書—台南市》，頁1-19。

子尾興修別館，可利用大橋、小橋兩港水道，往來其母董氏所定居的安平鎮（荷時名熱蘭遮城 Zeelandia，初名奧倫治城 Orange）之間，即是其雀中要素之一。就此再據《臺海使槎錄》赤崁筆談·泉井圍石記載：「鄭氏北園去郡治五、六里，從海視之，則直北矣」，形容鄭氏北園在陸路交通上，距離承天府（今赤坎樓，荷時稱普羅遮城）只需約 5、6 公里的路程，⁹⁷可說也再次證明鄭經選擇開元寺北園古址作為退居之所，乃是基於交通緣故為最大考量。

故開元寺之崛起，亦可歸納如後幾個要項（1）、因鄭經軍事失利，退守台灣後，又因老臣的相繼去世，於是產生不思政事念頭，構築洲仔尾園亭作為退居之所。選擇此地最大考量，在水路交通上，因此地為海溪集會之處，以此可利用台江水道之利，往來安平王城，另陸路交通上，安平王城距離承天府路程又不長，故成雀中之因。（2）、鄭氏亡朝導致園亭失修荒廢後，所幸有清士大夫等發起興修為寺之舉，加上每遇失修、敗壞之時，士大夫階級又能一再護持重修，但也造成寺名屢有變稱之因，而直至咸豐 9 年（1859）「開元」之寺名才能不變，沿用至今。

第二節、開元寺的紮根與發展

據上所述開元寺興建過程，士大夫階層推動的主導因素，然佛寺完成後，能廣弘佛陀教義，使之「燈燈傳之不盡；法法流之不滯」的主要維繫者之住持僧，在此扮演的角色，卻是不容忽視的，故其下探討即是關於開元寺歷代任持，如何延續傳承奠基開元寺發展的事蹟。

一、清代期間歷代住持事蹟（1683-1895）

（一）開山祖師志中時期的傳承與海會寺特質

開元寺的開山祖師為志中和尚，號能，別號行和（開元寺開山堂內存有畫像、牌位），幼即出家，曾住福建泉州承天寺多年，⁹⁸由於相關文獻缺乏，有關的事

⁹⁷ 見盧嘉興，〈北園北館與開元寺〉，頁 279。

⁹⁸ 承天寺位於福建泉州市承天巷，又名月臺寺。南唐·保大末年至中興初年（957~958），建於五代節度使留從效之南園，初名南禪寺，北宋·景德四年（1007）始稱承天寺，為泉州三大叢林之一，此寺亦是台灣高僧廣欽幼年出家之寺院。見《中華佛教百科全書(五)》光碟版，頁

蹟如第一節所述，除與清士大夫共襄盛舉創建海會寺，駐錫期間募緣鑄鐘，首創台灣閉關三年外，其他並無具體資料可供參考。故本文今藉志中和尚募緣鑄鐘上刻康熙 29 年就任鳳山知縣的閔達，紀錄志中禪師所作之「出關偈」，多少還原志中和尚當時行事風格與傳承一二。

首先，據「出關偈」內中：「獨坐釘關結善緣，募鍾立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年」之詞來看，志中和尚坐關三年募緣鑄鍾的目的，並非圖尋開元寺有鐘可用，內中意義也蘊含志中和尚，擬以此與眾生結下善緣，同植無量功德，利益人天的悲願。就此也可見志中和尚行事風格，實與明清時期以降，台灣僧人已廢教義，流為「僧兼賣卜」、「精風鑑」或「祈雨屢驗」，替人「興福」之類獨樹一格之處。⁹⁹其次，在傳承方面，「出關偈」內所運用「獨坐」之詞其實即蘊含開元寺自志中和尚以降所屬的禪宗法統，這可從開元寺現存的《始建海會寺記》碑文，描述志中和尚說：

會有僧志中者，自齠髻之年，皈依沙門，秉靈慧沉靜之聰，函松風水月之味，從江右雲遊，來聞其事，願募緣成之。

其中「從江右雲遊」之語而言，「右」以東西方位來講，有「西」之意，其實即暗藏此位「秉靈慧沉靜之聰，函松風水月之味」的行者，是承自禪宗「江西」馬祖道一的傳承臨濟宗法脈。如再由開元寺現開山堂內的歷代祖師牌位，自志中和尚以下至第 48 代住持眼淨和尚（此法脈傳承本文於第三章詳論），牌位不是標示著「臨濟宗」就是「臨濟正宗」，即可再次證明開元寺所傳承的法脈是臨濟宗，且至今仍是連續、不斷的。至於如志中和尚如何師承臨濟法脈，本文目前限於文獻資料缺乏，仍無法提出更多證據。不過，本文論述至第 35 任榮芳和尚任內事蹟時，關涉福建鼓山湧泉寺與開元寺部分，會解說臨濟法脈的來源，以示交代。

據上所述，已知志中和尚的法脈上是屬臨濟宗，然志中和尚住錫期間，海會寺住眾到底有多少，性質是如何？對欲了解此寺的圖像而言，仍存有撲朔不清狀況。如據鍾銘上記，志中和尚不但擁有門下徒眾，福宗、福王尹、福儀、祥共、祥慶、祥雲、祥光、祥函、澄遠、澄鴻等外，寺內住眾尚有募雲、本空、日珠、

2827.1，與《廣公上人事蹟續篇編（第五版）》（台北：承天禪寺編印，1992），頁 2-14。

⁹⁹ 依《重修臺灣縣志》卷 6 祠寺宇（附寺宇）·彌陀寺條中記載巡臺御史張渭有：「...客愧乘槎使，僧兼賣卜人；...」之詩其他如《重修臺灣縣志》卷 11 人物志·方技：「釋志願...銳志苦修，居竹溪寺數十年。暮鼓晨鐘諷誦自警，...又精風鑑，所評品者，皆有後驗，士人重之」，與《續修台灣縣志》卷 10 方伎「釋澄聲，號石峰，海會寺住持也。戒行素著，擅書畫；好咏吟，尤善手談。有司聞其名，多就訪之。時或苦旱，延以祈雨屢驗。」等都有描述形容當時僧人之行徑。如據梁慧皎《高僧傳》或唐道宣《續高僧傳》對歷代高僧分類，曾歸納為六至十類，據楊惠南認為明清時期臺灣佛教的僧侶，則可歸於其中「興福」、「雜科聲德」、「讀誦」之類。見楊惠南，〈明清時期臺灣佛教的神佛不分與三教同源〉，載自《臺灣文獻》53 期卷 3（2002.09）。

智生、敬本、文遠、繼成等眾多「諸山領釘勸緣比丘」。¹⁰⁰除此，較特殊的是，鍾銘的「諸山領釘勸緣比丘」旁亦刻有「諸山領釘勸緣比丘尼」內含何實修（俗名）、潘門馬氏（已婚）二位女眾之名。就此事實，顯示清康熙 34 年（1695）之時，台灣已存有比丘尼蹤跡，雖日治時期丸井圭治郎 1919 年 3 月所編之《臺灣宗教調查報告書》之內容，對台灣是否存有比丘尼的情形，曾提到說：「在本島俗稱尼寺，有過著尼僧生活的婦女居住著，然而這些都是齋姑住的齋堂，而非認可的尼院尼僧。…總之台灣可說是無尼僧」，¹⁰¹於此證明此說是可議的，也代表海會寺已非專屬男眾修行道場，而實內含男女二眾的佛寺，並且據高纂《台灣府志》，描述此時的海會寺，不僅「佛像莊嚴」，亦已擁有「住僧雲集」之盛況。¹⁰²

就此，仍存一未解疑點是；海會寺是否屬於「叢林」的寺院？據《宗教調查報告書》認為，海會寺從創立之始已擁有「叢林」美稱。¹⁰³但為求確實起見，本處仍提出有關證據，以求不妄。首先，據大智度論卷三對「叢林」定義曾解釋說：「多比丘一處和合，是名僧伽。譬如大樹叢聚，是名為林」，¹⁰⁴此處即可說明眾僧居住於一處，猶如樹木聚集之叢林，因此才稱名為「叢林」。不過「叢林」之稱起先也只限禪宗之寺院，後因其他各宗亦仿效禪宗的制度而行，影響所致，也延伸至只要寺產一切歸公，又依規矩法則容納十方僧眾，住持人選並經僧眾同意，選擇德養俱佳合適者出任，符合這些條件的寺院，亦可歸稱「叢林」。

不過「叢林」又經長期的演變，在住持者方面也隨者傳承方式各異，分為子孫叢林（法門叢林）與十方叢林兩種，子孫叢林在住持傳承上，是採師承相傳的方式遴選，十方叢林又可分为選賢與傳法兩種，傳法叢林則是依法系相傳，選賢叢林則是依十方選賢制度。¹⁰⁵

據此，如以鍾銘上刻「諸山領釘勸緣比丘」內含眾僧所屬的字號，考察海會寺的屬性，其中「募雲、本空、日珠、智生、敬本、文遠、繼成」各字號所呈現的差異性，非同傳承的字號，顯示海會寺是可允許十方僧侶來此掛單的寺院，但

¹⁰⁰ 「諸山領釘勸緣比丘」之義為從事化緣的僧人，如其中「繼成」之僧，據《高纂府志》卷 9，外志，寺觀有：「黃檗庵，在海會寺南數里，壬申年（康熙 31 年；1962）災於火；歲癸酉（三十二年）僧繼成募緣重建。」之記載，此僧「繼成」此時曾在黃檗庵也有募緣事蹟，於此研判該僧於兩寺應有某種程度往來與影響力。

¹⁰¹ 對此慧嚴法師曾引用上述《臺灣宗教調查報告書》內容，認為：「據此報告，可以知道大正 7 年底以前，台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！」的論點，似應屬清末禁絕尼僧受戒後導致的情形，非清初景況。見慧嚴法師，〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在臺灣的發展〉，頁 264，收入《台灣佛教史論文集》。初稿發表於《中華佛學學報》第 12 期（台北：中華佛學研究所，2000.7）

¹⁰² 見高拱乾纂，《台灣府志》卷九，外志·寺觀記，頁 215。

¹⁰³ 對此丸井圭治郎，《台灣宗教調查報告書》卷一（台灣總督府，1919），頁 57，內文曾有「開元寺是台灣第一的大佛寺，而往時被稱為海外小叢林。」之記載。

¹⁰⁴ 見龍樹菩薩，《大智度論》卷三（台北：大乘精舍印經會，1990），頁 48。

¹⁰⁵ 見《佛光大辭典》（光碟版），頁 6552。

具「叢林」應有的特質。然此特質在選舉繼任住持方面，又是採上述那種方式？關此，海會寺自志中和尚為首任住持，雖是由官府所延聘入寺，但志中和尚圓寂後繼任住持則由門下福宗繼承，福宗雖是個頗獲眾望修行者，也是賢者，然想清楚得知是採師資相承之制的子孫叢林，或採選賢與能的十方叢林道場，資料有限無法遽下斷言，往下的住持事蹟或會進而得到一些蛛絲馬跡，現暫不論之。

（二）榮芳和尚時期的傳承與門庭的重修

志中和尚後繼任住持有何事蹟，因年代久遠與文獻不足，¹⁰⁶並無法做對照開元寺祖師牌位，可知依次為海會寺第二代住持為竺庵宗大禪師；名福宗號竺庵，天資醇篤，能詩書並精武術，是頗獲眾望修行者，曾自創竺庵宗大振宗風。¹⁰⁷第三任為介山雲公禪師（生平資料闕失）、第四任為志中和尚的法孫；石峰聲大禪師，其事蹟，據《續修台灣縣志》卷 10 方伎中所記載是個能詩畫、有戒行、祈雨屢驗的僧人。但自第五至第七代起雖知是道純益公、昭寬懷公與道淵源大禪師，不過任內有何事蹟，其後繼任住持是誰，或彼此之間有何關聯，就難以窺知。而直到同治年間第 35 任住持榮芳達源（?-1882）才另有資料記載，故現只好就榮芳和尚的生平事蹟作為續接探討。據鄭卓雲〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉記載：

榮芳和尚字達源，台灣鳳山縣人氏，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，武行僧技，超乎異常，質性豪俠，尤善書畫，前清同治年間歸台，為開元寺住持，重修寺宇，有令名，江湖俠客聞其名者，多來寺試技，...¹⁰⁸

綜合以上內容，榮芳和尚的生平事蹟可歸納為幾點要項：（1）榮芳和尚為台灣籍人，在福建湧泉寺受戒。（2）又到嵩山少林寺，修禪學武。（3）任職期間會重修開元寺，但此三項特質到底透露什麼訊息，現今探討其下。

就第一項有關受戒於福建湧泉寺之事而言，據曾景來形容開元寺以往的住持

¹⁰⁶ 日據時期鄭卓雲（開元寺書記），〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉前言曾有：「沙門之紀。不獨彰表其道行。而實可為後來人格修養之鑑也。當北園之改建為海會。霸業雖已消沉。而禪風繼之，鼓扇古德龍象。...惜姓名遺落。歷史無聞。忠義之志。莫可表伸。清修梵行。亦無以傳。傷已。」之嘆。見鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 4 號（1931）。

¹⁰⁷ 據曾景來記載：福宗此時已收有祥共、祥慶、祥雲、祥正等弟子。與開元寺鍾銘所刻名單稍有出入，如何得知此資料，內文並無註明來源，由於此文其他內容與 1933 年先出版相良吉哉編，《台南州祠廟名鑑》，頁 38，對開元寺沿革記載錯誤類似，故需待考察。見曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》（臺灣：宗教研究會，1938），頁 332；同曾氏，〈開元禪寺記略〉，載自《南瀛佛教》15 卷 12 號（1937），頁 42。

¹⁰⁸ 見鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 8 號（1931），頁 29。又開元寺在每年 11 月 10 日榮芳忌辰，及其他可查的歷代祖師忌辰，當日依慣例會在開山堂進行午供儀式。

資格說：

從來開元禪寺住持一職，要到福建省閩縣鼓山湧泉寺修業，才有被任用資格。此一慣例繼續至大正四年釋傳芳退職此後即被廢除。¹⁰⁹

由上引文顯示，不但榮芳和尚需具備赴大陸福建鼓山湧泉寺求戒或學習的經歷，其下繼任者也須具備此條件才能擔綱住持一職。至於台灣僧侶出家後，為何要遠至大陸福建湧泉寺等地受戒，曾景來之文並無具體說明，因此本文以有關的文獻記載，歸納原因大約有二：(1)、臺灣佛教大多承自中國南方的系統「臨濟」等之法派。¹¹⁰ (2)、台灣佛教自嘉慶以後，僧侶素質低下，只能持齋念佛，不具傳戒能力，¹¹¹故開展傳戒之風，則至日據時期才具足條件，本文容後於日據時期有關內容再論之。

其次，就第二項榮芳和尚遠至嵩山少林寺遊學之事來探討之，但為何要討論此事，即因榮芳和尚自福建鼓山湧泉寺受戒後，讓人產生疑點是為何不繼續留駐湧泉寺參禪，而需遠至嵩山少林寺遊學。據此，本文分析有關資料大約不出如後幾個因素：(1)因嵩山少林寺是中國禪宗的源流。(2)鼓山湧泉寺傳承的問題。

以第一點而言，嵩山少林寺自達磨菩提在少林寺五乳峰石洞內經 9 年的面壁禪修，被封為禪宗始祖後，自此禪風即從嵩山少林寺傳揚開來，¹¹²故臺灣佛教雖多承自中國南方佛教的系統「臨濟」法派，但回歸禪宗祖庭探究根源，本是人往上尋根常情，何況少林寺亦擁有中國最古老的武術流派之一的「少林拳」，對屈居於邊陲的臺灣，授戒都要遠至大陸，苦無薰習環境的僧人而言，的確是有極大吸引力。

以第二點而言，在此先以禪宗發展作一簡略交代，以方便了解隨後鼓山法統有關的演變過程。禪宗自六祖慧能後便並分二派，其下弟子南嶽懷讓傳至馬祖道一，馬祖道一再傳臨濟義玄，就此家聲大振是為臨濟宗開始。另一派則為六祖慧能的弟子青原行思，下傳至洞山、曹山二僧，即為曹洞宗之始，不過二派因流

¹⁰⁹ 見曾景來，《台灣宗教 迷信陋習》（臺灣：宗教研究會，1938），頁 330。另鼓山為福建福州的鎮山，山腰的湧泉寺素有「閩刹之冠」，康熙 38 年（1699）聖祖親曾賜書「湧泉禪寺」。見《中國佛教名山勝地寺志》（高雄：佛光出版，1997），頁 204-215。

¹¹⁰ 據台南州共榮會編，《南部台灣誌》（台南州共榮會，1934，南天書局 1994 出版），頁 469；增田福太郎，《台灣本島人の宗教》（台南：台南州衛生課），頁 20，認為台灣佛教淵源大都傳自福建鼓山、西禪（怡山長慶院）等寺。這些全因中國移民籍貫多屬福建沿海一帶，而福建佛教又與「臨濟」法派有關之故。

¹¹¹ 有關台灣僧侶素質低落的情形，可見丸井圭治郎，《台灣宗教調查書》，頁 72-74；增田福太郎，《台灣本島人 宗教》，頁 20。

¹¹² 少林寺位於河南登封縣西北的少室山北麓，五乳峰之陽，乃嵩山的著名古刹。創建於北魏孝文帝和二十年（496），是中國禪宗的源流。見《中華百科全書（三）》（光碟版），頁 1283.2。

廣的懸殊，又有「臨繼兒孫滿天下，曹洞子孫臨一腳」之稱。以此了解禪宗的源起與法派區分，然鼓山法統到底是如何。據了解鼓山有寺，是自中唐開山靈嶠禪師（受法於江西馬祖道一禪師）開始，相傳寺址原一幽潭，曾有毒龍危害百姓，福州從事官裴胄延師入地，師禮誦華嚴經後，龍患遂息，裴胄爲此上奏朝廷建寺迎師住持，賜號「華嚴寺」，不過往後該寺因歷經會昌之難便荒廢。經後梁開平 2 年間（908）閩主王審知重建後，又迎請南嶽臨濟宗法脈興聖（諱神宴）國師住錫開山，是爲鼓山湧泉寺之始，此後直至明朝第 91 任住持性聰禪師駐錫，皆以臨濟宗法脈爲傳承。

但湧泉寺自性聰禪師卸任後，寺運即隨之不振，住持之位進而懸虛達百年之久（1457-1627），直至明熹宗天啓 7 年（1627）延聘元來（博山）無異禪師（1575-1630）擔任第 92 任住持，才中興寺風。但傳承自此即有重大改變，原因出在元來無異就任前，本嗣法於壽昌寺曹洞宗的無明慧經禪師，無異禪師入山重興湧泉寺，湧泉寺的傳承當然就轉爲曹洞宗法脈，故臨濟的法脈則已反爲末流。此後再因第 94 任住持永覺元賢（1578-1657）任內「倡禪，張揚律，並弘揚念佛，...勸獎念佛與放生」，第 96 任住持爲霖道霈也受「禪教兼行，淨律並開」之影響，¹¹³湧泉寺則轉以禪淨雙修爲法門。就此之因，再據《台灣宗教報告書》描述：

台灣人欲為相當地位的僧侶，要赴福州鼓山受戒，取得僧侶的資格。...又南支佛教分有所謂臨濟、偽仰、曹洞、雲門、法眼的五家。雪峰、天童山、天寧寺、南海普陀山、福州鼓山，雖其宗派各異，系統不同，但修行者不問何宗，皆許掛單之事，各山皆相同。故台灣僧侶於鼓山修業者，有更進一步遊學於天寧寺、普陀山等。¹¹⁴

台灣僧侶赴鼓山湧泉寺受完大戒，取得僧侶正式資格後，有進一步參學於天寧寺、普陀山等之習慣。故同治年間榮芳和尚受戒後，在湧泉寺已出現前述種種之景況時，對想習純正的禪法者而言，選擇至素有「中國禪宗源流」之稱的少林寺，一探究竟，無可厚非當然是第一的考量去處。不過就此即有學者針對此事，進而下言提出榮芳和尚既此則繼承少林寺的曹洞法脈，¹¹⁵爲證實是否如此，本文曾爲此實際對照開元寺開山堂內有關祖師牌位之記載，結果發現榮芳和尚牌位所記載是：「臨濟正宗傳第四十八圓寂堂上比丘重興開元寺榮芳達公覺靈蓮位」，並據此一一考察該寺開山堂全部祖師牌位，亦不見有「曹洞宗」系統字樣，故該學

¹¹³ 見李添春，〈台灣佛教之特質（上）〉，載自《南瀛佛教》18 卷 8 號（1940.8），頁 12、15-16。

¹¹⁴ 丸井圭治郎，《台灣宗教報告書》卷一，頁 73。譯文引自慧嚴法師，〈明末清初閩台佛教的互動〉，收入同氏《台灣佛教史論文集》，頁 104。

¹¹⁵ 有關榮芳和尚傳承問題，江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》（台北：南天，2001），頁 529、531，有：「榮芳嘗修禪和學武於高山少林寺，...當時少林寺其實是曹洞宗的系統，所以他從清同治（1862-74），自大陸回到台灣挾著多種奇技和豪俠作風，立刻取代了寺中臨濟系統的寺僧，被推爲新開元寺的住持」，故「...榮芳達源則是師承少林的曹洞系統」之說法，

者之說，似與事實頗有出入，恐難以成立。

最後係關榮芳和尚重修開元寺的問題而言，本文雖於第一節論述士大夫階層興修開元寺前後經過，不過有一疑問是，為何上節的興修過程除首任志中和和尚曾參與外，其他幾乎是由士大夫階層來主導，是否有其他因素造成？以下作一探究或可找到一些解答。據臺灣總督王化行所撰的《始建海會寺記》碑內，其中一段記載王化行興建海會寺時表示：

沙門者，弱門也。佛法雖大，王法衛之。此何以故？道無形而方微，法非象而不顯。...是以入世制之以王法，出世超之以佛法。顯微之旨，殊途同歸。故凡天下梵剎，皆賴士大夫護持。

就上之言，雖與《梁傳》卷五〈道安傳〉記載；道安在遭遇冉閔之亂後(350)，帶領大眾避難至襄陽，為安頓弟子們的生活及修行上的維持，迫於現實環境考量，提出「不一國王，則法事難立」之說，¹¹⁶互有相通之處，然若追究總督王化行所述的根本內涵，另一層原因，則應是出在宗教政策上。

據了解清時寺廟可分為「官設壇廟」與「民設寺廟」二種。「官設壇廟」祭祀單位為國家，興修的費用也多由官方支應，故行政體系亦受官方指揮，而「民設寺廟」則屬私設性質，清律令的規定不僅禁止任意私設、擴張，甚至遇有興修皆需呈報有關單位批准。¹¹⁷然此律令因臺灣孤立於大陸外，來台移民大都基於逃避戰亂、飢荒心態渡海至此，反因宗教含有安定民心、移風易俗作用，就不似中國內地的執行嚴格，故只要不觸及「淫祠邪祀」之類廟宇，大抵不限制興修，有時也視情況贈與土地、匾額以示獎勵。即是在興修官廟方面，也由於台灣情形特殊，百姓常基於祈福消災心理，樂於支持廟宇建設，所捐的款項也不似公帑限制頗多，故官方也常鼓勵地方士紳協助興修官廟。¹¹⁸

就上所言，開元寺在上述「官設壇廟」與「民設寺廟」二類中，雖不合官設系統之類的性質，但從第一節所述康熙 29 年台灣總督王化行等，士大夫階層倡導興修「海會寺」起，至咸豐 9 年止，開元寺興修過程幾乎由官方所主導，加上嘉慶 20 年住持奕是如公會擔任台灣府「僧綱司」一職等之事，¹¹⁹其實就顯示開

¹¹⁶ 道安在遭遇冉閔之亂後(350)帶領大眾避難至襄陽，為安頓弟子們的生活及修行上的維持，迫於現實環境考量，故提出「不一國王，則法事難立」之說。見鎌田茂雄著關世謙譯，《中國佛教通史》(高雄：佛光出版，1985)，頁 357-358。

¹¹⁷ 律令原文：「凡寺觀、庵院，除現在處所外，不許私自勸建增置，違者杖一百，僧道還俗，發邊境充軍，尼僧、女冠入官為奴」，「民間有願造寺觀、神祠者，呈明該督撫，據題奉旨，方許營造。若不題請，擅行興造者，依違制律論」見席裕福、沈師徐輯，《皇朝政典類纂》，卷 379，刑 11，戶律戶役條，(台北：文海，1982)，頁 10926-10927。

¹¹⁸ 見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》(台北：司法行政部秘書室印：1974)，頁 18。

¹¹⁹ 據民國 46 年開元寺住持印明所立〈重修開元寺碑記〉記載，現立於開元寺碑亭。又明洪武

元寺與官府彼此之間，亦存有政教的微妙關係，故開元寺興修過程不僅是由官府主導，爲了該寺能延續，官府也常置田園作爲香燈之用。

另有關士紳參予興修方面，依乾隆 42 年（1777）蔣元樞在〈重修會寺碑記〉末中，出現「董事陳朝樑立」之句，至嘉慶元年（1796）兼任臺灣鎮哈當阿在台重修「海靖寺」〈新修海靖寺碑記〉所述：

郡垣北門外有寺，名開元，亦名海會，由來久矣！…惟擇十有二人董其役，閱五月而工竣，…。入斯寺者，睹其制之新，原其名之易，當思仰副聖天子綏靖海疆至意，共勉馴良，長為樂土，故名而思之。若夫修葺之資，臺之文武各官皆有捐題，例得書石；諸紳士樂捐，亦並列於後云。

由上之例，即知地方士紳參與寺廟興修由來已久，不過地方士紳為何能在台灣形成勢力，原因何在？據了解係關清代政策（1）從康熙 26 年（1684）起爲鼓勵臺地生員赴考，於閩省鄉試採取保障名額，台灣自始逐漸產生仕紳階級。（2）乾隆 53 年（1714）後，臺地廢止巡臺御史職位，傳達上情管道失去後，¹²⁰仕紳階級擁有的崇高地位與豐富經濟條件，逐爲社會所倚重，也構成臺灣仕紳階級，進而能參與寺廟興修之舉。¹²¹就此，同治年間清室由於內憂外患，官僚階層疲於應付，對寺廟建設顯然無法顧及後，榮芳和尚主持開元寺之際，當然需負起重修的重任。

二、日據期間的歷代住持事蹟（1895-1945）

1. 玄精和尚至傳芳和尚時期的傳承與寺風改革

自榮芳和尚於 1882 年圓寂後，爲福建興化的悟順來勝和尚繼任第 36 任的住持，其事蹟因有關資料闕失，目前並無法得知。其後，經中日甲午戰爭影響，台灣也於 1895 年（光緒 21 年，明治 28 年）4 月 17 日依照馬關條約的規定割讓給日本。此期間日本在殖民政策上，有意欲效法西方結合宗教的殖民經驗，而日本

15 年（1382）左右，明太祖建立僧官制，分爲中央「僧錄司」與地方「僧綱司」（府）、「僧正司」（州）、「僧會司」（縣）之職以僧治僧，達到僧俗隔的離統治目的，至清代亦沿用此體制。見釋見暉，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，載自《東方宗教討論會論文集》4 期，頁 80-82。

¹²⁰ 見楊熙，《清代台灣：政策與社會變遷》（台北：天工書局，1985），頁 89、145-147。

¹²¹ 據陳瑞堂指出清台灣寺廟管理系統，設有「董事、爐主、頭家、顧廟」四個職位。見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》（台北：司法行政秘書室，1974），頁 27。如前〈重修會寺碑記〉末中，出現「董事陳朝樑立」之句，可見開元寺此時已有董事參與管理。

佛教也自明治維新以來，國家神道主義的高漲，經歷「廢佛毀釋」的打擊，¹²²早想另尋傳教管道，以此動機兩相結合，日本佛教便搭著隨軍佈教的便車，堂皇進入台灣，展開海外佈教活動。值此情勢肇因當時殖民政府宗教政策未明，寺廟被日軍或公家機關徵收佔用消息時有所聞，¹²³總督樺山雖於 1896 年特此發出；基於戰時不便供軍方使用，但絕不容許肆意妄為，損傷舊慣的諭告。¹²⁴不過，基於寺產的保障，台廟仍紛紛與日本佛教簽下本、末寺的合作關係，¹²⁵企圖藉由日教與總督府的關係，達到保護目的。

開元寺第 37 任住持寶山常青，基此之際也與日本曹洞宗簽下締結關係，但合作期間寶山常青，即常藉曹洞宗任命其為鳳山舊城觀音亭副住持的職權，對該寺強取租息，經人告發，官方最後仍發由日本曹洞宗自行處理了之。¹²⁶寶山常青在食髓知味下，開元寺便蒙其害，導致：「僧徒四竄，寺宇頹落、鍾鼓聲沉，寺被強人所佔與劣僧盜賣者有半」的重大劫難。¹²⁷雖經第 38-41 代妙諦禪師、妙覺禪師、義心禪師、永定禪師等人住持，¹²⁸效果如何，雖因文獻資料缺乏無法得知，不過，由繼任者玄精和尚上任時的狀況觀察，仍依然問題重重。如何度過此難關，即開始考驗繼任者重興與改革的決心！

1. 玄精和尚

開元寺第 42 任的住持為玄精和尚（1875-1921），字法通，俗名蔡漳，清光緒乙亥年生，為台灣鹽水布袋人。原精道術，又通醫術，人稱「蔡真人」。21 歲時由於台灣淪日，感慨下又經菩薩感應，便皈依龍華派黃普宗，後經黃普宗介紹至開元寺圓頂，即渡大陸禮湧泉寺的傳芳和尚為師（下詳），並於此受戒。歸台

¹²² 由於自 1868 年 3 月起日本政府涉入神道，影響神道復古思想及國學興起，又由於僧侶腐敗與墮落，因此形成廢佛毀釋的風暴。見陳玲蓉，《日據時期神道統制下的臺灣宗教政策》，頁 21-25；村上重良著張大柘譯，《宗教與日本現代化》（高雄：佛光出版，1993），頁 21-32。

¹²³ 據明治 31 年（1898）3 月 29 日，掌理監督「台灣總督府」上級機關，東京台灣事務局，行文要求台灣「民政局」調查台灣寺廟被佔用情形，台灣「民政局」當年 7 月 4 日回函調查結果，至明治 31 年止全島共 215 間廟宇被日方各單位佔用。見溫國良，〈日治初期日人佔用台灣寺廟概況〉，載自《台灣風物》42 卷 2 號（1999），頁 159。

¹²⁴ 見李嘉嵩，〈日本治台宗教政策考（一）〉，載自《瀛光》128 期（1963）頁 6-7。

¹²⁵ 台灣總督府於明治 31 年（1898）5 月 18 日，發布「內訓第十八號」禁止日內地寺院與台島寺廟為末寺。可見彼此的締結關係是私下行為。「內訓第十八號」內容可見溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編—明治二十八年十月至明治三十五年四月》（南投：台灣省文獻委員會，1999），頁 189。

¹²⁶ 見曹洞宗，《宗報》15 號（明治 30 年 8 月 1 日），頁 15-16。引自慧嚴法師，〈日本曹洞宗與台灣佛教僧侶的互動〉收入同氏，《台灣佛教史論文集》，頁 189。

¹²⁷ 曾景來，《台灣宗教の迷信陋習》，頁 330。

¹²⁸ 此傳承為鄭卓雲昭和 5 年（1930）4 月 23 日寫給李添春之信中內容，引自江燦騰《日據時期台灣佛教文化發展史》，頁 530。至於永定和尚（1877-1939，1898 年投體開元寺義敏法師【1875-1947】為師），1900 年、1903 至 1908 年曾歷任開元寺住持及監院，1908 年被聘至高雄大岡山超峰寺任住持詳細事蹟，可見釋天露《大岡山超峰寺的組織與活動（1895-2001）》（圓光佛學研究所畢業論文，2002），頁 23-30。

後，因見開元寺：「殿宇傾圮，荒景淒涼，感嘆垂淚」深受刺激之餘，¹²⁹在 1903 年（光緒癸卯，明治 36）正式住錫開元寺期間，便忖思重興、改革開元寺。據明治 38 年 9 月 9 日《台灣日日新報》報導內容說；玄精和尚當時爲了籌募重修款項，曾展露神通示人，一時廣傳爲奇聞。另重修期間（1903-1908）由於又得寺中擁有監院兼住持經歷的永定和尚（1877-1939）輔助其右，因此開元寺「霎時宗風大振，面目一新」異於往昔，¹³⁰如據明治 38 年（1905）12 月 14 日署名「台陽香火緣者」，在《台灣日日新報》撰有一篇〈重修開元寺〉之文表示；玄精和尚除日誦經典，晝墾地闢耕，夜時禪坐外，暇時並至外募化，舉工興修殿宇，並仿效古（鼓）山寺規則而行，內中 12 名寺僧不僅改掉惡習，¹³¹每日精勤用功，並同心協力建設寺園，也爲次月迎新活動，計畫延聘鼓山大和尚來寺講經說法之報導，可見開元寺正圖大振寺風，有番新作爲之時。

不過這樣的改革決心，1908 年秋玄精和尚卻遭遇嘉義鹽水一劣僧以騙術詐欺，事敗謊稱授業於玄精和尚，而蒙受不白之冤。¹³²經此之難 1909 年 4 月玄精和尚即遠離台灣，渡海至日本，隨後就落腳於泉州海印寺，而在 1921 年示寂。群龍無首的開元寺值此期間，則暫由玄精之徒成圓等任監院代理寺務，¹³³雖住持人選日本曹洞宗派曾一度擬聘派下的聯絡寺院；基隆月眉山靈泉寺善慧法師擔任，但因無法達成共識不能成舉。¹³⁴自此開元寺即因無人住持領導，綱紀乏弱，頗受地方的指責。¹³⁵

2. 傳芳和尚

傳芳和尚（1855-1918 或 1919）字清源，號布聞，俗名陳春木，清咸豐己卯年生，台南市人。爲玄精和尚在湧泉寺出家時的皈依師。未出家前常至開元寺

¹²⁹ 其生平可見鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 8 號，頁 29，與開元寺開山堂內圖像記載。另有關寺中玄精和尚、榮芳和尚傳奇事蹟，寺中至今仍津津樂道並表示確爲真事。

¹³⁰ 見鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉載自《南瀛佛教》9 卷 8 號，頁 29。

¹³¹ 此處指的是清朝內地所蒙受的鴉片之害，在台灣也不例外，如 1895 年台灣花在鴉片輸入稅一年級高達 80 萬日圓，日方佔領台灣後基於種種因素，只採「鴉片漸禁策」直到 1944 年，才正式終止鴉片製造。見黃昭堂著黃英哲譯，《台灣總督府》（台北：前衛出版，1995），頁 84-85。

¹³² 當時明治 41 年 8 月 28 日（1908）《台灣日日新報》亦有報導內容經過，引見王見川，〈略論日據時期的台南開元寺（1896-1924）〉，載自《圓光佛學學報》4 期（1999.12），頁 284。此事件據鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 8 號，頁 29；與曾景來，《台灣宗教の迷信陋習》（臺灣：宗教研究會，1938），頁 333，皆稱爲「樸子腳（朴子）鄧平暴動事件」，但無任何描述。

¹³³ 王見川根據《台灣日日新報》（大正 2 年 10 月 9 日），指出傳芳和尚開壇受戒當時，開元寺監院爲永定、本圓、成圓，但據知本圓從 1900-1911 年，約 11 年時間一直待在大陸鼓山湧泉寺，1911 年 3 月才回台；而永定和尚也在 1908 年與其師義敏回岡山重建超峰寺，故從 1908-1913 年開元寺寺務，實際是由成圓持續監管。見王見川同上，頁 287。

¹³⁴ 見李添春《台灣佛教史資料—上篇曹洞宗史》載自《台灣佛教》季刊 25：1（1971-11），頁 8；江燦騰，《日據時期台灣佛教文化發展史》，頁 167。

¹³⁵ 見《台灣日日新報》明治 41 年 9 月 10 日〈污穢佛門〉、明治 43 年 5 月 29 日〈古刹傾頹〉。

聽聞榮芳和尚講經說法，有此因緣遂思出家之念，經榮芳和尚的介紹，1881 年到鼓山湧泉寺禮維修上人為師，得戒於怡山復翁老和尚。之後並曾隱於舍利窟修禪、遊興化、歷住泉州崇福、承天兩寺，才復回湧泉寺常住。玄精和尚出事後，開元寺住持長期懸虛（1908-1913），不僅寺務無法正常運作，也導致寺僧無法安心常住。地方人士為此即力邀，明治年間曾回台弘法，又曾於開元寺掛錫期間，廣設法筵，開創「淨土會」的傳芳和尚，¹³⁶於大正 2 年（1913）陞座為開元寺 43 任住持。

傳芳和尚就任後，在寺制改革方面，據鄭卓雲 1933 年手訂《台南開元寺誌略稿·開元寺例規》凡八條內容顯示，除第一條開宗明義說明確立開元寺之維持定規程外，第四、五條也對住持、執事的遴選資格立下往後遵循的規程：

第四條

住職要具備左記各項資格方為合格

1. 通曉佛教宗旨行解相應兼備有學識。
2. 有德望能說法開導後學者。
3. 傳芳和尚之法類者。

第五條

本寺之職事，以本寺在住之僧侶及傳芳和尚之法類，並經本寺執事三個年以上者選任之。¹³⁷

就上 2 條兼顧兩者住持任用資格，與增加學養認證條件的考量，傳芳和尚從此為開元寺另創住持篩選的條件，不過往後是否即能達成這規定上的理想，這即是對往後住持人選的考驗，也是有待觀察地方。但不可否認，開元寺自傳芳和尚重新整頓寺風後，此期間開元寺的內外表現，一直為地方刮目相看。¹³⁸如對外宗教活動，據大正 2 年（1913）10 月 9 日《台灣日日新報》報導說：開元寺監院本圓、永定、成圓三人，鑒於台南有許多半途出家的僧侶，不懂戒律為何物，因此擬以開元寺的清規嚴謹，配合自福建鼓山湧泉寺歸來的住持傳芳和尚，從 10 月的舊曆 15 日至 19 日 5 永日公開傳授三皈五戒與演說十二威儀法。此是繼北部基隆靈泉寺善慧法師於明治 43（1910）年農曆 4 月 8 日佛誕節為在家二眾傳戒後，首開南部的「開壇受戒」先鋒。¹³⁹就此，影響所及台灣另外二大寺院苗栗法雲寺覺力法師、台北凌雲禪寺本圓法師也紛紛跟進，傳戒內容甚至也不在侷限於

¹³⁶ 明治 43 年（1910）傳芳和尚曾應台北觀音山凌雲寺；傳下之徒孫寶海之邀回台弘法；明治 45 年（1912）也曾在開元寺掛錫期間，應台南林文賢之女林朝治（後創慎德堂）贊助，開創「淨土會」。見《台灣日日新報》大正 8 年（1919）8 月 7 日；黃慎淨，《開元徵詩錄》（臺南：開元寺客堂，1919）頁 41-42。

¹³⁷ 鄭卓雲，《台南開元寺誌略稿》（臺南：開元寺，1933）。

¹³⁸ 據《台灣日日新報》大正 4 年 5 月 21 日所云：「自古山傳芳上人卓錫以來，院規十分整肅，諸僧持戒律亦嚴」。引自王見川，《略論日據時期的台南開元寺（1896-1924）》，頁 286。

¹³⁹ 見《台灣日日新報》大正 2 年（1913）10 月 9 日。

三皈五戒，而各有不同傳戒的項目。¹⁴⁰

其次，另與日本佛教的締結關係上，自 1915 年余清芳等利用西來庵齋堂發起反抗事件，¹⁴¹影響所及在台灣總督府方面，同年 8 月為了解台灣的宗教，以利日後掌控，從此展開全島宗教調查。而負責此事的內務局寺社課丸井圭治郎，在結束後也編輯《臺灣宗教調查報告書》作為調查結果（1919 年 3 月發行，內附佛教調查詳細統計數量及解說資料）。不過，西來庵事件後，據了解為避免被波及的齋教，大多加入日本曹洞宗在台組織的「愛國佛教會」，¹⁴²並進而簽下締結關係但求自保。

值此之際，佛教方面當然也不例外受到影響，也紛紛尋求與日本佛教締結合作關係。不過，這樣的締結關係，如前述所言卻因日據早期雙方所簽訂合作契約，並無明確法令依據，也由於日本佛教在台彼此競爭激烈（前後來台發展就有八宗十二派之多的教派），即常有更改締結關係的趨向。開元寺的情形，就因傳芳和尚與曹洞宗關係日漸行遠，加上台北圓山臨濟護國禪寺日住持長谷川（慈圓）一再拉攏，於是便想藉著彼此的合作關係，重振發揚臨濟派，大正五年（1916）經信徒代表決議後，即與日本臨濟派正式簽下契約，¹⁴³展開合作關係。

然傳芳和尚與日本臨濟派的合作內容又有哪些呢？據《台灣日日新報》大正 6 年（1917）3 月 14 日指出，為使在台僧侶及齋友子弟有一進修學校，開元寺與有法脈關係之岡山超峰寺、竹溪寺、赤山岩、嘉義火山岩、台北觀音山凌雲寺等道場聯盟，提出設立「鎮南學林」之申請。¹⁴⁴到大正 6 年（1917）丁巳 6 月 4

¹⁴⁰ 有關大正 2 年（1913）後的台灣傳戒活動表，可見王見川·李世偉著，〈日據時期臺灣佛教的認同與選擇—以中、臺佛教交流為視角〉，收入同王氏，《台灣的宗教與文化》（台北：博揚文化，1991）頁 39-40。

¹⁴¹ 由此台灣至今仍流傳一閩南諺語：「余清芳，余清芳，趕走亭仔腳王爺公（按：台南亭仔腳街西來庵供奉的主神是王爺公）；王爺公無保庇，害死蘇阿（有）志（按：西來庵董事），蘇阿志無仁義，害死鄭阿利（按：鄭利記）」。¹⁴¹另有關於西來庵事件，涉及余清芳與齋教之間部分，可見王見川，〈日據時期台灣佛教史二論〉，載自《台灣佛教學術研討會論文集》（佛教青年文教基金會主辦，1996），頁 195-199。

¹⁴² 「愛國佛教會」成立年代，據張曼濤記載是 1912 年，另王見川在《台南德化堂的歷史》內之文中認為是 1914 年。其成立目的，是日教曹洞宗欲將全島的佛教徒納入的組織，起初只有台南龍華等三齋派加入，總計有七堂（一說十堂），名叫「齋心社」，以此延伸先後成立 12 處，並立有章程約束會員。見張曼濤，〈台灣的佛教〉，收入中村元·金岡秀友等編余萬居譯，《中國佛教發展史》（台北：華宇出版，1984），頁 1055-1056；王見川〈日據時期台灣佛教史二論〉（附記），頁 209。

¹⁴³ 明治 32 年（1899）6 月 15 日，台灣總督府民政局縣治課，經民政局局長後藤新平首肯，公告府令第 47 號文〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉 凡 19 條，其中第 4 條 7、8 款明白規定如何取得正式的「本、末」關係。見溫國良編譯，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編—明治 28 年十月至明治三十五年四月》，頁 184-186。

¹⁴⁴ 開元寺在 1916 年 9 月，也曾聯合觀音山本圓等與日派曹洞宗申請設立「台灣佛教中學林」，在 1917 年 4 月開學，為今「泰北高級中學」前身。據悉在大正 6 年（1917）秋太虛法師應靈泉寺善慧法師邀請來台主持靈泉寺三塔落成的三壇水陸大法會，逗留期間並就日本明治維新以

日，為考察中國佛教情況，傳芳和尚又與長谷川(慈圓)等人往赴中國內地考察，隨後又至日本京都妙心寺臨濟本山參觀，經本山元魯大國師開示禪宗法要，並贈大藏經文(日文共六千餘卷，現仍保存於寺內)、天皇御金牌一基、臨濟祖師舍利塔一座、被下附七條金襴袈裟二領、安陀衣五肩等之隆重禮遇對待，¹⁴⁵回國後為奉迎日皇御賜萬壽金牌安座，同年 12 月中旬再度隆重的展開傳戒大會。除此另長谷川(慈圓)為效法曹洞宗做法，亦規劃教育、佈教、宣傳三大部門，在教育方面開元寺除前述所言與之合作創立「鎮南學林」外，於佈教方面 1918 年 4 月也聯合凌雲寺住持本圓法師成立「台灣佛教道友會」。¹⁴⁶

但開元寺既與日本臨濟派雖展開長期合作關係，在寺制方面是否已依照日化方式，而放棄襲自鼓山湧泉寺的寺風呢？據鄭卓雲《臺南開元寺誌略稿·法派》此書之記載：

開元自前清之禪德及寺中行事，皆與湧泉寺有密切之關係。殆臺灣改隸之後，大正六年丁巳六月四日，傳芳和尚為圖日臺佛教聯絡，闡揚大法，乃與京都臨濟宗大本山妙心寺派聯絡，受統於轄下。由是本寺僧伽多掛籍於大本山妙心寺者。然因內臺人風俗習慣懸殊甚遠，故本寺制度不能與妙心寺同例，惟布教機關之聯絡，而寺制則依舊例自為獨立者也。¹⁴⁷

從上即知中日二國對於佛教制度，自有不同實踐方式，故開元寺與日本臨濟派關係只限於聯絡合作，而在寺制方面仍依舊例，保持鼓山叢林制的特性與獨立性。開元寺經此傳芳和尚對內改變住持體制，對外尋求合作管道振興佛教，據曾景來記載說：

關於開元寺的信徒數，依據二十年前的紀錄，台南廳下三萬人、阿猴廳下三萬人、台中廳下一萬人、臺北廳下三千人、澎湖廳下四千人、新竹廳下三千人、宜蘭廳下二千人、台東廳下二千人、南投廳下、桃園廳下各一千，合計為八萬八千人，受到來自全島各方面相當的崇敬。¹⁴⁸

就上可見，開元寺在當時已有極大的號召與影響力，不過，當傳芳和尚達成

來的佛教制度改造與提昇佛學研究水準、歐美佈教情形與中學林教授作充分了解，啟發往後進行武昌學院辦學經驗。見王見川，〈日據時期台灣佛教的認同與選擇—以中、臺佛教交流為視角〉，頁 49。

¹⁴⁵ 同年 8 月中浣(旬)開元寺寺僧證真，以此寫了一篇「晉京迎請大藏經序」交代此事來龍去脈。見黃慎淨，《開元寺徵詩錄》，頁 2-4。

¹⁴⁶ 「台灣佛教道友會」成立緣由，可見瞿海源編纂《重修台灣省通志》卷 3 住民志·宗教篇(南投：台灣省文獻委員會，1992)，頁 113。

¹⁴⁷ 見鄭卓雲手稿，《臺南開元寺誌略稿·法派》。

¹⁴⁸ 曾景來，《台灣宗教と迷信陋習》，頁 330。

前述之事後，大正 7 年（1918）4 月 22 日卻在開元寺示寂。¹⁴⁹傳芳和尚圓寂後，由於之前傳芳未放棄「清籍」（台灣為日籍），寺務一向由徒孫成圓掛名住持。就此，住職之位即理所當然由成圓繼任。¹⁵⁰

成圓任職期間（1919-1922）較特殊是，除兼有管理人資格外，¹⁵¹也持續與日本佛教臨濟派保有良好合作關係，舉其例依《台灣日日新報》大正 8 年（1919）12 月 8 日報導，傳芳和尚與長谷慈圓生前（病歿於 1918 年 12 月）曾議決舉辦四眾戒法，雖事過境遷，成圓仍遵照遺囑在同年（1919）農曆 11 月 11 日舉行授戒會，主戒者即邀請臨濟寺派代理管長梅山玄秀擔任，導師之位為台灣佈教監督山崎大耕擔任，開堂和尚並邀鼓山湧泉寺雪峰達本和尚來此主持之事而言，除可看出開元寺仍與日本臨濟派保持合作關係外，台灣佛教此時也已具備結合中、日、台廣開傳戒的能力。不過，台灣佛教的傳戒為何會出現中、日、台三者聯合現象，此事容後將於得圓時代再詳。

另除上合作事項外，1921 年總督府內務局寺社課丸井圭治郎，據了解欲藉與內地佛教聯絡的方式，使台島佛教重新振興，發揮宗教的影響力，進而引導台島人民朝同化方向邁進，故積極聯合台僧與齋友，籌設成立「南瀛佛教會」，成圓也曾熱心參與。¹⁵²不過，成圓雖後因行為不檢喪失住持資格後，住持之位經信徒大會同意，則續聘同門師兄弟得圓和尚繼任。

（二）得圓和尚與證光和尚時期的改革與轉型發展

1. 得圓和尚

得圓和尚（1882-1946）光緒 8 年（明治 8 年；1882）生，字印如，俗名魏松，台南新營白河人，從小頗通文理又喜善書佛典，明治 32 年（1899）曾皈依龍華，再於明治 38 年（1905）圓頂後禮玄精為師，隔年就至大陸湧泉寺受戒（得戒於方丈妙蓮和尚），次年又轉往泉州崇福寺常住，直至明治 42 年（清宣統元。

¹⁴⁹ 圓光塔內至今仍可尋傳芳和尚塔位，其圓寂時間由於《台灣日日新報》大正 8 年 5 月 7 日曾報導傳芳和尚於 5 月 1 日圓寂，於此王見川認為傳芳和尚圓寂時間非鄭卓雲，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉9 卷 8 號所書大正 7 年 4 月 22 日，對此開元寺歷年行事曆，則記載傳芳忌辰農曆 4 月 2 日，如以此換算為國曆來對照前兩者時間或有正確答案。

¹⁵⁰ 有關開元寺第 44 代住持成圓繼任時間《台灣日日新報》大正 8 年 8 月 7 日「詩壇」曾載有〈住開元寺成圓和尚晉山式〉。

¹⁵¹ 明治 31 年（1898）台灣總督府實施土地調查時硬性規定，凡寺廟等團體必須設置管理人，作為寺產等申報資料的法令，因此管理人一職到成圓任職時，便轉由其兼任。見陳金田譯，《臨時台灣舊慣調查會第一部調查第三回報告會—台灣私法（第二卷）》（南投：台灣省文獻委員會，1993），頁 208。

¹⁵² 見江木生，〈台灣佛教二十年〉，載自《南瀛佛教》21 卷 12 號（1943.12），頁 29。

年；1909）才回開元寺，期間曾歷任監院與台南水仙宮（1912）、故鄉白河馬稠後關帝廟（1916）等住持。¹⁵³

就此經歷，1923 年得圓和尚雖被任為開元寺第 45 任住持一職，但在繼接過程也發生一些阻擾問題，才順利就任。此阻擾問題則肇因自傳芳和尚任職期間（1913- 1918），與日本臨濟派簽定合作關係所導致後遺症，其經過則是日本臨濟派與開元寺聯絡事宜，大多委派 1915 年 10 月來台，對台灣佛教累積不少行政經歷的日僧東海宜誠負責（1892-？，俗名土井喜一，6 歲於岐阜縣高野永昌寺出家）。¹⁵⁴自此東海宜誠入主開元寺展開合作事宜後，1923 年 4 月 20 日即曾於開元寺內設置「宗本部開教所」及「宗務主事駐」，作為聯絡南部寺廟中心點，這些設置之建立照常裡而言，本屬合作關係並無厚非，不過麻煩是東海宜誠在此期間，為了能進一步掌握開元寺雄厚資源，即有意取得開元寺領導主權，然據了解台灣總督直到大正 14 年（1925）才制定〈任日本人僧侶為本島舊慣寺廟、齋堂之住持或堂主一案〉之令，故東海宜誠權宜下只得自行於寺內收納門徒，創造掌控機會。成圓去職後，住持一職的選舉過程，在其積極參與競爭下，幾經波折得圓和尚才總算有驚無險通過信徒大會遴選為第 45 任住持，隔年 7 月開元寺舉行的管理人總會亦是如此，東海宜誠雖被推為議長主持開元寺管理人議程，但因得圓和尚事前安排得當，終化險為安通過被委任管理人之事實。¹⁵⁵

不過，此事 1927 年 3 月 20 日第 149 號《台灣民報》雖將東海宜誠的企圖心揭發說：開元寺寺產頗豐，日僧東海為了取得住持一職，欲設圓通會財團法人自任管理人，將有關財產登記於財團名下，以此掌控住持一職，然因之前已有一群御用紳士覬覦寺產前例，東海此舉更引起信徒的不滿，加上又在寺內廣設信徒證獲利，坊間廣傳此證可做護身符，若犯罪時可設法脫罪等事公開，並附上「羅馬法王再現」為題譏諷。¹⁵⁶但即使經報紙大事評擊，開元寺內部於 1923 年時所產生的派系矛盾現象，並無法就此消除，據了解直至光復後第 46 任證光法師被誣槍決，也是因此時內部派系對立所延伸的後遺症，容後會詳。不過面對這些內部的紛爭，得圓和尚任職期間要如何拋開這些干擾，整頓開元寺呢？此即係關得圓和尚與其徒證峰法師如何聯手整頓的問題上。

證峰法師（1903-1934），俗名林秋梧，台南市人。1925 年秋，林秋梧喪母自

¹⁵³ 鄭卓雲，〈台灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 9 號（1931.10），頁 20。

¹⁵⁴ 東海宜誠在 1915 年 10 月 20 日渡台，於台北臨濟寺駐在開教後，自 1916 年 10 月至 1918 年 3 月，曾任鎮南中學林的教授兼舍監（鎮南中學林此後因經濟困境與曹洞「台灣佛教中學林」合併）、1917 年大本山妙心寺首座、1921 年 12 月九日被認命為台灣聯絡寺廟、齋堂總本部宗務主事等受大本山妙心派管長 3 次表彰 9 次陞職經歷。見愚善，〈高僧略歷〉，載自《南瀛佛教》7 卷 2 號（1929.2），頁 77-78。

¹⁵⁵ 見《台灣日日新報》（大正 13 年 8 月 4 日；1924）；李筱峰，《台灣革命僧》（台北：自立晚報，1991），頁 126-129。

¹⁵⁶ 見李筱峰，《台灣革命僧》，頁 88。

廈門返台奔喪，期間曾來開元寺散心，經與得圓和尚相談下，對佛教迷信與附屬日本佛教種種看法甚契，得圓和尚見其可荷負大法，乃勸之學佛。1927年春，林秋梧由於之前(1926)對時局關心，加入之蔣渭水等人所創台灣文化協會(1921年7月成立)，此時因內部不合，就此「見文協的分裂，觀左傾的過激不當，乃脫黨而為僧」，投禮得圓和尚為門下。此後兩人即為整頓開元寺，協力度過不少難關。¹⁵⁷首先，在1927年4月得圓和尚為培植弘法人才，即排除東海派反對，立意送證峰法師前往東京駒澤大學專門部深造。歸來後(1930)證峰法師也為了實現自諾：「修菩薩行的，便是社會改革的前衛分子。」的願心，¹⁵⁸在教育寺僧方面，經得圓和尚任為開元寺教師兼書記後，即每夜於寺內的集賢堂舉行2小時「佛教講習會」，教授佛學、國語(日文)、哲學等科目，以此提昇僧眾學識。¹⁵⁹

另在改革信仰上積弊方面，兩人亦合作將開元寺非關佛教信仰的神像，從殿堂中移除。關此積弊由來，早於光緒元年(1875)臺陽黃成貴所刊木碑內容，也清楚顯示這種長存的現象：

諸佛神聖誕辰。三元、五臘聖誕日期：正月：初一日，天臘之辰，彌勒佛聖誕。初三日，孫真人聖誕。初六日，定光佛聖誕。初八日，江東神聖誕。初九日，玉皇上帝聖誕。十三日，劉猛將軍聖誕。十五日，上元天官聖誕，門丞、戶尉聖誕，佑聖真君聖誕，正一靖應真君聖誕，混元皇帝、西子帝君聖誕。……十一月：初四日，大成至聖先師文宣王孔夫子聖誕……十二月：……初八日……釋迦如來成佛……三十日，諸佛下界採訪善惡，宜持齋焚修……光緒元年(1875)冬十月，臺陽黃成貴敬刊，福建臺灣郡北外開元寺藏板。¹⁶⁰

上引文之載據楊惠南研究表示，此碑原存於開元寺，其作用是提供寺僧方便記憶和查閱常年的活動之用，後來也許寺僧自覺到木碑並非純粹佛教內容，因此便丟棄不用，而輾轉流落至他廟(置於中區民族路萬福庵)。¹⁶¹不過直到得圓時代，依相良吉哉《台南州祠廟名鑑》祭神欄內中有：伽藍爺、唏_ㄒ亥將軍、彌勒菩薩、四天王、韋馱爺、關帝爺、釋迦牟尼佛、觀順(音)佛祖、十八羅漢、文朱爺、註生娘娘等之記載，不僅表示開元寺仍存在神佛不分的現象，以此延伸也顯示台灣佛教自明清以來神佛不分，混合三教同源信仰早存已久。故證峰法師為消除此現象，即協助得圓和尚大刀闊斧的整頓。除此，另對於前述開元寺自內部

¹⁵⁷ 見鄭少雲，〈吊林秋梧辭〉，載自《南瀛佛教》12卷12號(1934-12)，頁30；鄭普淨，〈證峰大師追悼錄〉，12卷12號，頁28。

¹⁵⁸ 林秋梧，《佛說堅固婦女經講話》(台南：開元禪寺印行，1934)，或見李筱峰，《台灣革命僧》，頁103。

¹⁵⁹ 當時開課情形的反應：「自新曆一月初起、每夜二時間教授，...寺內常住僧眾皆大歡悅、頗見熱心講究」。見〈北園近訊〉載自《南瀛佛教》9卷4號(1931.4.1)，頁37。

¹⁶⁰ 引自楊惠南，〈明清時期臺灣佛教的神佛不分與三教同源〉，無頁數。

¹⁶¹ 見楊惠南，〈明清時期臺灣佛教的神佛不分與三教同源〉，無頁數。與相良吉哉1930年編，《台南州祠廟名鑑》，頁38。

分裂為二派後，為抵抗另一派以非法手段聯合劣紳、勾結官方爭奪寺產，兩人也曾聯合化解此事。¹⁶²

再者，對台灣佛教自帝國主義的統治後不振的現象，得圓和尚與證峰法師也前後提出反省與批判。以得圓和尚而言，就認為僧人應以我不入地獄、誰入地獄的勇猛心發起：「蓋載忍辱鎧，披精進甲，揮般若劍，把方便盾，降伏群魔、濟渡生，轉此苦惱世界，而成清淨樂邦者」之行動，¹⁶³才不違背佛陀旨意。而證峰法師在擔任南瀛佛教佈教師，與臨濟宗布教講習會兼通譯之時，則提出改革的呼籲認為，在修行上應以大乘佛教的菩薩行，圖利社會人群的幸福為首要，而實現的方式即是要具體「在現實的社會，建設地上的天堂、此土的西方，使一切人類無有眾苦，但受諸樂」，而真正活在「佛說的極樂世界」，¹⁶⁴甚至於此證峰法師又進一步明確指出「這樣完全無缺世界，就是馬克斯主義所期待的xx社會」。¹⁶⁵可見兩人對台灣佛教所持理念，頗有前後貫通之處。而這一連串對台灣佛教改革的呼籲運動，影響所及台灣各界也紛紛效之，提出台灣佛教的改革見解，¹⁶⁶這在台灣被殖民時代裡，可說是另具特殊之意義。

除此，值得一題是為提昇台灣婦女地位，證峰法師在其著作之一的《佛說堅固女經講話》內容，也提倡必須作一改革，影響所及當時台南區域從事婦女運動聞名的張麗雲就曾發出：

與君相交數年，只知君之學問為社會數一數二之人物，直至參閱君之大作佛說堅固女經（講話），始知君不但是佛教及社會改革者，同時亦是家庭與婦女之高唱者。¹⁶⁷

而另一本的《真心直說白話註解》，原為高麗禪師知納¹⁶⁸所撰著的《真心直說》，內分十五章，內容上言簡典深對初機者並非易解，因此證光法師也進一步

¹⁶² 見李筱峰，《台灣革命僧林秋梧》，頁 87-88。

¹⁶³ 見林秋梧，〈活殺自在之大乘佛教（一）--「朝鮮僧伽之報國」〉，載自《南瀛佛教》8卷3號（1930），頁 19。

¹⁶⁴ 對此江燦騰認為證峰法師的理念，比印順法師「淨土新論」主張更早提出、更具現代化。見江燦騰，《台灣佛教百年史之研究》，頁 189。

¹⁶⁵ 見《南瀛佛教》7卷2（1929），頁 55-56。另楊惠南認為：證峰法師的理念，不但具有強烈的「一佛」思想，也結合當代流行的社會主義；而其中所含的無產階級理想，才構成證峰法師這種特有的「人間淨土思想」，因此他認為證峰法師將大乘佛法巧妙運用在現實政治的批評方式，是「非常值得每一個試圖推行臺灣佛教本土化之人士的借鏡」。見楊惠南，〈台灣革命僧〉收入楊氏，《當代佛教思想展望》（台北：東大，1991），頁 70-73。

¹⁶⁶ 見林秋梧，〈我們為什麼主張台灣佛教的統一〉（附錄臺灣佛教的統一方案），載自《南瀛佛教》7卷1號（1929：1），頁 39；曾復妙，〈台灣佛教改革的急務〉，載自《南瀛佛教》7卷2號，頁 59-64；常諦，〈佛教前途之方針〉，載自《南瀛佛教》7卷2號。

¹⁶⁷ 見《南瀛佛教》12卷12號（1934.12）。

¹⁶⁸ 諡號佛日普照國師，俗姓鄭氏，自號牧牛子，京西洞州（黃海道瑞興郡）人。八歲時，投曹溪雲孫宗暉出家。

在原文旁，輔以白話重新闡釋說明。¹⁶⁹據說此本廣為流傳之時，當時新竹地區某淨土宗之寺因不滿其詮釋方式，曾派人大肆購買予以燒毀，¹⁷⁰可見影響力之不小。甚至到台灣光復後 1997 年台南德化堂（齋教）一受訪者談到此書時，曾表示說：

我從小就感受到世間的苦惱、麻煩、壓力，十分深刻。在我十四、五歲時便決定要修行，那時在牽牛時就拿著一本佛經——「真心直說註解」，整本都讀完了，但有的還是不明白，那是林秋梧寫的，就這樣看了好久。¹⁷¹

由上引文所指陳，可見此書之流廣與影響力，只可惜目前在開元寺已少有僧眾會去接觸、了解。

其次，在創辦教育機構方面，得圓和尚不但於 1929 年開元寺創立僧伽學堂（見附錄歷史年表），也曾於 1928 年春，聯合台南高雄兩州的寺院，如法華、竹溪、彌陀、超峰，赤山龍湖庵、興隆寺及市內齋堂，以振興佛教、養成人才為目的，共同創立「振南佛學院」。不過，就前兩事，雖表面上僧伽學堂與「振南佛學院」的創立，各有不同成立時間，照理說應是二件獨立之事。然在此存有一疑點是；據了解「振南佛學院」所招收的學生，幾乎都是涵蓋上述這些道場的學生，為何相差不到一年時間，得圓和尚要，在 1928 年參與成立「振南佛學院」後，隔年又大費周章為解決僧眾教育問題，另於開元寺內成立僧伽學堂，此處是有違一般常理，實覺有必要作一探討。

本文綜合以下資料分析其因大約有二；一、是 1928 年所成立的「振南佛學院」，並非得圓和尚所期待宗旨，因此要另成立屬於自己能運作教育機構。如否，第二個原因就是；有可能是時間上誤值，亦即此二件事原為同一件事，只因創立時間誤值，以致讓後人誤為二件事。不過，如是同一件事，二事之間到底是那一個時間被誤植？以 1929 年在開元寺所成立的僧伽學堂方面，本文目前仍收集不到相關資料，所以無法得知確實情形。但 1928 年成立的「振南佛學院」，據資料顯示可確定是當時院址是設於法華寺，並聘請當時台灣佛教中學林林長善慧法師

¹⁶⁹ 此「真心直說註解」原為林秋梧日駒澤大學時，其師忽滑谷快天文學博士在「南瀛佛教會」第十二回講習會講述內容之一，曾由林秋梧在旁記註。不過，要發表此書時，林秋梧也表示；「內容和博士的講話一樣的也有，不一樣的也有，...筆者自身見解居多」。內容見林秋梧，《南瀛佛教》10 卷 3 號（1932.3），頁 37；《南瀛佛教》10 卷 6 號（1932.7），頁 30。

¹⁷⁰ 見李筱峰，《台灣革命僧林秋梧》，頁 106。林秋梧於開元寺出版著作計有《真心直說白化註解》（台南：開元禪寺印行，1933）、《佛說堅固婦女經講話》二本，前者在開元寺圖書室仍可借閱到。而有關證峰法師思想與事蹟，可見李筱峰，《台灣革命僧林秋梧》，第六章、第七章，第八章。

¹⁷¹ 見林朝成行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，計畫編號：NSC87-2411-H-006-003-D6，計畫名稱：《台灣佛教的歷史與思想——從明鄭時期到日據時期——以台南德化堂為中心之台灣齋教研究》附訪談紀錄。

兼任院長一職，且教授國語、漢文、佛學等科目，招收共有約 20 餘名的學生，¹⁷²經營幾年才關閉。¹⁷³就此，隔年得圓和尚又開辦教育機構，所招收的學生，幾乎與「振南佛學院」學僧來源重複，矛盾之處由此而生，但事實真相到底是如何，則有待來者繼續求證了。然證峰法師在興辦教育機構是否有參與其中，並無文獻記載，所以不得而知，不過可指出當時證峰法師留學於日本，至 1930 年才歸台。

另在日本對台宗教政策方面，¹⁷⁴由於日本意染中國企圖，早在佔領台灣之前已為眾人皆知。日本為緩和持續在大陸擴張情勢，所導致的反日情懷，因此係關台、中宗教活動往來，基於有利中、日親善目的，也大力從旁促成。如 1925 年 11 月 1-3 日，曾聯合中國大陸（太虛等中華佛教代表團）、台灣（苗栗法雲寺覺力、台北凌雲寺本圓法師與齋教許林等）、日本（除真言宗未參加外，其他教派皆參加）等佛教代表，在日本東京所舉行的「東亞佛教聯合會」即為一例。¹⁷⁵故得圓和尚於大正 13 年（1924）一月七日起二週所召開的大法會，據文獻資料記載也延請於大正 12 年（1923）年 7 月，受基隆靈泉寺善慧法師之邀來台講經，曾至開元寺講經的圓瑛法師前來主持。¹⁷⁶另於 1934 年 12 月 18 日至 24 日，所展開的 7 天四眾傳戒大法會，依《台南開元寺同戒錄》記載說：

授戒緣起：近因：完成重修彌勒殿與東廊諸殿堂工程。

遠因：紹承傳芳老和尚常傳寺眾之戒的傳統。¹⁷⁷

就此，此次傳戒大法會的目的，除為彌勒殿等建物慶祝落成外，也為繼承傳芳時代「常傳寺眾之戒」的傳統所特意舉行，其中有關傳戒師的人選：

¹⁷² 見《南瀛佛教》6 卷 2 號（1929.3），頁 85。

¹⁷³ 據慧嚴法師考據認為「振南佛學院」至 1938 年才停辦。見慧嚴法師，〈日治時代的台灣佛教教育〉，收入同氏，《台灣佛教史論文集》，頁 368-369。

¹⁷⁴ 日據時期對於台人管理政策，學者將其分為三時期；如陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，是以「明治」1895-1911 年、「大正」1912-1925 年、「昭和」1926-1945 年為劃分，蔡錦堂，〈第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，載自《台灣風物》42 卷 4 期，頁 112-113。則以政治局勢西庵事件前後；1895-1914 年、1915-1930 年與 918 事件至光復 1931-1945 年為劃分。

¹⁷⁵ 此內容可見江燦騰，《日據時期台灣佛教文化發展史》，第 4 章。

¹⁷⁶ 見《台灣日日新報》（大正 13 年（1924）1 月 10 日），〈圓瑛師將到〉。

¹⁷⁷ 此次傳戒戒師上有傳戒大和尚印如得圓、說戒大和尚東海宜誠、見開元寺，《同戒錄》（臺南：開元寺，1934）；引自楊圳益，〈老照片呈現的台灣佛教史跡系列（一）〉，載自《護僧雜誌》31 期（2003.3），頁 1-4。

開 堂	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	尊證阿闍黎	教授阿闍黎	羯磨阿闍黎	說戒大和尚	傳戒大和尚
進圓 高雄州人	惟吉 臺南開元寺老宿	詮淨 屏東東山寺住職	覺淨 台北凌雲寺副住職	頌覺 赤山龍湖巖住職	梵頓 高雄元亨寺住職	義存 鹽水修德禪寺住職	善昌 臺南法華寺住職	慧雲 中國閩南佛學院教授	隆耀 中國南京寶華山律師	東海宜誠 號海巖龍泉寺住職	印如字得圓 台南州新營郡人開元寺現住職職

表 2-1 1934 年台南開元寺傳戒師名錄 資料來源：開元寺《同戒錄》。

由上表所知，除日臨濟派僧東海宜誠參與其中外，中國方面亦延聘隆耀、慧雲兩僧，參與盛舉。至此，亦能讀出有中、日、台共同合力傳戒現象（開元寺在前述成圓時代於 1919 年傳四眾戒時即有此方式），甚至在中、日、台親善活動的實踐底下，也另表現一個特色，就是台灣佛教附屬於日教派下，各道場以聯盟方式互相支援之特性。不過，前述的中、台互動，是否要藉特定的活動才可交往，據南普陀寺比丘慧雲（林子青）在「大崗山龍湖庵萬年簿序」中說：

甲戌冬（按：昭和 9 年 11 月 12 日；西元 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，行腳往還於四次，與予之因緣，不圖為此之深也。¹⁷⁸

可見除特定活動外，雙方私下也可自由互動。但這次中、台、日合作傳戒結果如何？依刊載在《南瀛佛教》第 13 卷 2 號，鄭少（卓）雲報導〈開元禪寺授戒會紀錄〉說：

十八日（舊十三日），...各戒子由引請師領上法堂請和尚十師登壇演啟請儀、七時半傳戒大和尚，出方丈室和羯磨和尚、教授和尚、尊證諸師一同進戒壇，和尚升座後，各戒子頂禮、啟請畢、三師下座、七證起位、一同退壇、和尚十師進退行儀威壯雅觀，各戒子迎隨整列皆盡虔誠，十一時午供禮佛新戒和舊眾四百餘人，求戒者連寄戒，三百九十名合計六百四十名。...因戒子臨時

¹⁷⁸ 見慧雲，〈大崗山龍湖庵萬年簿序〉，載自《南瀛佛教》14 卷 3 號（1936.3），頁 54。另開元寺會延聘慧雲法師（林子青）來台，或因 1928 年夏曾到台南法華寺，證峰法師亦因暑假從東京駒澤大學回台，去寺訪晤相談言歡，邀其至開元寺共住 4 星期之久情誼吧。見慧雲，〈記憶秋梧和尚〉，載自《南瀛佛教》13 卷 1 期，頁 28。

擁到超過豫是加倍以上，書記連夜整理申書及名單，...祈求平安消災及拔荐祖先絡驛不絕，參拜者及參觀者每日擁塞不開，...最雜踏就是廿三（舊十七日），...全日出入延人數可以計萬、某報紙之報導確符其實，而求戒之善信，北自宜蘭、南至恒春、東由臺東、西及澎湖，全臺各地方集到比較大正己未之戒子增加三分之一，翌廿四日謝壇法會圓滿大眾無事而歸，良可賀也。¹⁷⁹

由上記可見開元寺藉此三者聯合傳戒的結果，不但人潮擁塞造成轟動，聲譽也有如日正天中，不減歷任作為。不過台灣終究是日本殖民國，1934年傳戒時間已是日軍發起中國內地侵略鼎沸時期，台灣本島也但憑統治者的政策實施皇民化，走入白熾的同化時期。僅依1935年《南瀛佛教》11月刊載；新營郡白河庄關帝廟住職洪滿淨、得到其師得圓和尚許諾及地方贊成，與同庄埤子頭林氏在關帝廟內舉行佛前結婚盛典，現場不僅有百餘名地方人士參與盛會，亦有證光法師等開元寺寺眾代表祝辭，會後並再度公開披露此事，並強調呼籲要佛教徒多多效法，僧侶的佛前結婚典禮云云之例內容，¹⁸⁰可見日本佛教行事風格顯然已為台灣佛教界所認同、提倡，而從此也顯示此時大力配合殖民政府的同化政策，以為台島全民行事上必備條件。換言之一旦行為稍有不慎，也有被拘下獄之憂，舉其例如上述的傳戒大會，就有某僧曾因涉及統治者所禁諱的範圍，而留下遺憾。據印順法師在《平凡一生》中提到此事經過說：

民國23年（29歲；1934年，按：指印順）下學期，我在閩院教課（按：廈門南普陀閩南佛學院）。隆耀（寶華山引禮出身）、慧雲，受台灣開元寺的禮請，一個羯磨，一個教授，要到台灣去傳戒。隆耀想到見了台灣的諸山長老，也得備點禮物，表示敬意，他是沒有錢的，沒有去與有錢的同學商量，卻來找我這個窮同學，商借二十元。...他們傳戒終了，正想離台返廈，卻被日本刑警逮捕，嚴刑苦打。曾傳說隆耀（身體本來瘦弱）經不起刑責，已經死了。二十四年（1935）正月，我離開廈門從此杳無消息我也早已忘記這二十元了，想不到隆耀沒有死也沒有忘記我，自己還在台灣休養首先就設法託慧雲歸還我。¹⁸¹

故得圓和尚或感此時行事不易，加上證峰法師於1934年10月10日早逝後，民國32年（1943）得圓和尚也就此退隱，交由其徒證光法師繼任46任住持。

2. 證光和尙

證光法師（1896-1955），俗名高執德，為彰化縣員林鎮永靖鄉五福村人，未

¹⁷⁹ 見《南瀛佛教》13卷2號（1935.2），頁41-44。

¹⁸⁰ 見〈僧侶結婚〉，載自《南瀛佛教》13卷11號（1935.11），頁52。

¹⁸¹ 見印順，《平凡的一生（增訂本）》，（台北：正聞出版，1994），頁16-17。

出家前曾任小學公職，由於母親之逝，體悟人生無常，日曹洞宗剛創立「台灣佛教中學林」的第一年（1917年，3年制）即至該校就讀。1923年時辭退公職前往日本駒澤大學深造。1930年回台後曾受台灣宗督府延聘，擔任南瀛佛教會教師，並負責《南瀛佛教》編輯工作（自10卷4號【昭和7年5月；1932年】至10卷7號【昭和7年8月】）。未久，爲了前往中國內地視察佛教情形，乃辭去南瀛佛教會職務，1935年返國，經得圓和尚延聘爲開元寺教師，¹⁸²此爲證光法師未擔任住持之前經過。

不過，另一疑點是證光法師爲何能擔任南瀛佛教會教師與編輯工作，無庸置疑，當然是因之前接受日本佛學教育與留日等關係。但其佛學造詣如何，本文曾收集《南瀛佛教》相關證光法師資料，探究他發表的文章、日期，從中發現證光法師於留學後2年（1925年9月）即曾以高執德之名發表〈佛教人身觀〉之文，¹⁸³此文中所論述主要是藉大小二乘人身觀之間的差異性，作爲比較內容，雖然篇幅只短短2頁，不過其中義理言詮，已吐露多年接受佛教教育，所紮下的深厚功夫。甚至直至1930年回台前，仍不斷以「駒澤大學臺灣學生會員」爲名，在《南瀛佛教》刊物發表系列文章，¹⁸⁴可見也是一位不可多得的佛學人才。

證峰法師對留日求學時所結識的證光法師（此時尚未出家），¹⁸⁵發表於1929年4月28日《台灣民報》〈唯物論者所指摘的歷史上宗教所演的主角〉一文中，就曾評價說：

同學高執德，近來孜孜在研究中國、朝鮮、日本的排佛論。但他卻是個熱烈的佛陀主義者。所以我知道他的目的，不是在排佛，而是在於揚佛。¹⁸⁶

這樣具陳的評論，事實上由證光法師於1935年8月《南瀛佛教》13卷8號篇名爲「朱子之排佛論」之文所提的動機，亦可證實此言是不差的：

不才對於朱子排佛論之研究動機，在學生時代，那時中部的佛徒中，發生不知道有事實，或者無事實之事件，新聞紙上大報而特報，一時聳動島人的耳

¹⁸² 證光法師基本資料，可見闕正宗，《台灣佛教一百年》（台北：東大圖書，1999），頁95；《妙心雜誌》66期（永康：妙心寺，2001.11），頁16-17。

¹⁸³ 見高執德，〈佛教人身觀〉，載自《南瀛佛教》3卷5號（1925.9），頁15-16。

¹⁸⁴ 見高執德（駒澤大學臺灣學生會員），〈犯戒者非佛子〉，載自《南瀛佛教》4卷2號；〈文明とはなんぞや〉，載自《南瀛佛教》5卷4號（1927.07），頁22-25；〈佛學略說〉，載自《南瀛佛教》6卷1號（1928.01），頁55-57等文。

¹⁸⁵ 雖然前秦建元15年（379）年間，自稱「彌天釋道安」主張「大師之本，莫尊於釋迦」凡佛門弟子均以釋爲姓，是中國第一個提倡姓「釋」之人，然日據時期臺僧習慣採用俗名行事，本處爲區別此時身分，故仍採用出家法名。

¹⁸⁶ 此文爲證峰法師於駒澤大學時所寫文章。見林秋梧，〈唯物論者所指摘的歷史上宗教所演的主角〉，載自《台灣民報》258號（1929.4.28），引自李曉峰，《台灣革命僧林秋梧》，頁173-174。

目，排佛非常熱狂，徵詩募文，四方八面亂箭齊發。佛教徒被罵至無容身之地，不但無一人敢和他理論一句，甚至被罵之人們，反至低頭求諒解，噯呀！佛教徒這樣的無志氣，這樣的無統制，愿作忍辱仙人，飽守「自掃門前雪、莫管他人屋上霜」的董句咧！若果事件的發生，有屬事實者，佛教徒亦當躍起而設法，擁護教門才是，若屬無根者，理當和他們徹底的之理論和計較。才不愧為佛徒，無何一片散沙，零（冷）若寒冰，全無一點之熱度可歎可歎。當時吾們同學李添春兄、曾景來兄、林秋梧兄和不才每日在學窗中講究對策。無奈事在臺灣，人在東都莫明其底蘊，又皆處在學生生活的時代，是以唯靜觀其做把戲而已。為著這樣的動機，故不才意欲研究儒者之排佛論，苦心搜羅材料是以有此篇之作。¹⁸⁷

就上所言，證光法師肇因「中教事件」激起護教之心，¹⁸⁸才想著手論說《朱子之排佛論》，¹⁸⁹對此證峰法師能了解其為文的目的「不是在排佛，而是在於揚佛」，可見對其是頗有相當深的認識與交往。故 1934 年證峰法師病逝後，告別式中證光法師曾代表講述證峰法師留日期間生活上的點滴，並撰有一篇哀楚的弔詞，令聞者為之動容，足見兩人深厚感情，¹⁹⁰而這些因素無非是導致日後證光法師皈依得圓和尚之因，亦是失去證峰法師的得圓和尚，在亡者已矣，來者可追中，延請與證峰法師有共同理念的證光法師，繼續重整開元寺之因，據說：

自氏入寺以後非常熱心指導整理，殊如每月初一、十五，兩夜集全寺中之住眾於客堂謂之布薩日，俾其各發表其信仰，亦自己行動、亦懺悔、亦對於寺中改革整理，之希望種（缺），頗有意義，亦得效果良多，聞此布薩、日之由來遠在釋迦世尊在世時，僧伽團體之所實行，爾來日久頹廢，氏以為復古，實行於今日之叢林，誠多有義。又創設教育每夜教授國語一時間，佛理禪理之講義一二時間住眾亦頗熱心研究，而開元寺有氏及書記師鄭羅漢（按：鄭卓雲）先生二位之熱心指導則開元寺之日興可知也，如是不但開元寺之幸福亦臺灣佛教之幸福也。¹⁹¹

經此時論好評，1943 年證光法師也繼任開元寺第 46 任住持。然時局日益險

¹⁸⁷ 據證光法師說本論文曾經其恩師忽滑谷快天博士指導，但其人仍認為「這篇材料很好、但是組織法、卻不充分，宜再加修正較好」本欲再變更組織和修正，無奈參考書類可謂全無，就是本島的圖書館，對此問題的參考書類，也是沒有，所以依舊原稿而抄出。見高執德，〈朱子排佛論〉載自《南瀛佛教》13 卷 8 號（1935.8），頁 16。

¹⁸⁸ 「中教事件」起因，為 1927 年 12 月初台中會館（日臨濟派布教所）住持林德林與《台灣日日新報》張淑子之間私人糾紛，所攘成（彰化）儒家界與佛教界之間論戰。內容見江燦騰，《日據時期台灣佛教文化發展史》，第六章。

¹⁸⁹ 此文內容曾分載於《南瀛佛教》13 卷 8 號至 14 卷 7 號【1935.8-1936.7】分 12 次才連載完畢，內文剖析、闢斥朱子思想，條理分明。

¹⁹⁰ 見鄭普淨，〈故證峰大師追悼錄〉，載自《南瀛佛教》12 卷 12 號（1935.11），頁 28、38。

¹⁹¹ 見〈開元寺之月興〉，載自《南瀛佛教》13 卷 11 號（1935.11），頁 51-52；同期頁 50，沈發達〈呈以開元高執德先生〉，亦有類似之句形容之。

惡，對其繼任後又有何影響呢？如何能繼承證光法師的遺志，對佛教弊端展開改革行動，又不與日僧東海宜誠為敵，這對其可是一大考驗。

證光法師繼任後，對於日派僧東海宜誠在開元寺進行合作事宜上，由於就任期間是在台灣總督第 18 任長古川清（1940 年 12 月上任）強力推行皇民化時期，台灣全島籠罩著日化改造運動，舊有生活方式與風俗習慣，皆須遵照殖民政府規定如（一）改奉神宮大麻（二）正廳的改善（三）寺廟整理等事項作為實踐目標，¹⁹²甚至 1940 年日本新內閣近衛文磨更進而成立「大政翼贊會」新組織，於 1941 年 4 月改稱「皇民奉公會」在台灣推行。¹⁹³佛教界為配合新制度運作，也於《南瀛佛教》刊物上，呼籲改採日語誦經、儀式日式化、標榜大乘佛教精神，參與社會服務活動之口號。¹⁹⁴就此台灣環境的轉變趨勢，證光法師也善巧方便配合東海宜誠運作，為台灣佛教的永續發展而努力。

如 1936 年 4 月證光法師仍擔任開元寺教師之職時，一連 6 天在東海宜誠所策劃高雄州巡回講演活動期間；（一）即與洪池（台南德化堂第 26 代堂主）、胡精道（東海宜誠的門下）到龍湖庵等地演講，其後並針對佛教現象為文，探討台灣聯絡寺廟之間，指導者與被指導者雙方，如何能改變形式上聯絡，彼此認真而相互協調態度，共同為台灣佛教未來的發展而打拼等，做出中肯建言；（二）巡回講演至大岡山龍湖庵，觀察到寺內以禪淨雙修方式作為每日固定功課，也曾為文批判認為；襲自中國禪淨雙修的修行方式，並非不好，但若從純禪的觀點來看，即表示修禪未到家的表現，如果修行者已確信禪行法，一門深入已足夠，何必再需念佛來輔助，這是對禪法不自信的做法，也是源自宋禪僧所發展出的弊端，而台灣佛教的無判斷力的照單全收，實是因沾上多神信仰色彩緣故，也是對宗教本質認識不清，導致儒釋道三教不分混合的修行結果，六祖惠能純禪的思想，竟淪落至此地步，令人感慨萬千，我（證光法師）今後多需朝此努力闡明。¹⁹⁵由前二項做法綜合，即可研察出行事上對台灣佛教的現象，早既存為佛教往後的發展，不惜打破私人情感，於共同合作事項，及為導正禪、淨之間的正信觀念而努力。

¹⁹⁶

而這樣風格再由其後的合作事項，亦可證明；（一）1935 年底為開拓台灣佛教之新局，以適應新時代發展的科學佛教為名，朝打破迷信與陋習，及促進佛教社會之發展，結合台南市名利菜堂所組織之六寺堂聯合會，在開元寺成立聯合會；（二）1937 年 3 月舉辦臨濟宗台南州下聯絡寺廟齋堂總會召集，在開元寺進

¹⁹² 見陳玲蓉《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，頁 229。

¹⁹³ 見黃昭堂著黃英哲譯，《台灣總督府》，頁 176。

¹⁹⁴ 見《南瀛佛教》17 卷 9 號（1939.9），頁 8。

¹⁹⁵ 見高執德，〈南部巡回講演記（高雄州下巡回講演記）〉載自《南瀛佛教》14 卷 4 號（1936.4），頁 25-27。

¹⁹⁶ 見同上，頁 27。

行會議，(三) 1941 年正逢教界島民展開(皇民)奉公運動之時，躍居於南臺灣教界指導者的開元寺，為進一步充實寺內大眾以及信徒之學識教養，將固定每星期日的講座擴大，聘請多位宗教師，自九月一日起每日開講，¹⁹⁷等之不勝枚數合作活動，不僅讓開元寺的發展在此時開拓新路，從此彰顯開元寺在佛教界主導性的地位，也促使東海宜誠為借重證光法師弘法長才，與圖謀開元寺有利資源擴大發展空間，暫息降服覬覦開元寺之主導權。此種善巧配合環境機制，又能保全開元寺的發展，¹⁹⁸至此可見。不過這樣行事方式，實已融合日化後的性格。¹⁹⁹隨著 1945 年臺灣的光復，不同的體制，證光法師如何處之，並能讓開元寺於大環境的改變而順利轉型，走出自己的風格呢？以下即是吾人繼續研察重點。

三、民國期間歷代住持的事蹟(1945-2004)

民國 30 年(1941)，日在珍珠港發動太平洋戰爭後，美國捲入遠東戰爭，經此即與中國聯合對日作戰，由此之誼 1943 年 11 月中、英、美三個聯盟國，在開羅會議中就共同聯合對日發表，中國竊取領土應歸還中國的宣言。故 1945 年 8 月廣島之役日投降後，臺灣也順理成當的回歸中國版圖。自此為迎新政去日化，配合「台灣省行政長官公署」所施行的各項制度，²⁰⁰台灣佛教界也於民國 34 年(1945) 12 月 31 日，在龍山寺籌備台灣省佛教會的組織，推舉真常、善慧法師等 10 人為籌備委員，起草會則。²⁰¹然因善慧、真常法師不久相繼圓寂，佛教界為遵照真常法師「無論如何必須把本省佛教會組織起來，協助國家社會文化建設」的遺囑，²⁰²隔年 2 月 10 日又於龍山寺積極催開籌備會，遞補殘缺名額，並決議於同月 25 日舉行全省會員代表大會中推選理監事。此次，證光法師即被選為常務理事一職推動會務。

¹⁹⁷ 此合作事項可見《南瀛佛教》14 卷 1 號(1936.1.1)，頁 57，與 15 卷 3 號(1937.3.1) 頁 51 及 19 卷 1 號(1941.7.15) 頁 43。

¹⁹⁸ 或由於與日教派持良好關係，第二次世界大戰末期，日本為挽救在大陸陷入泥淖戰局，曾發動「金屬回收」運動，收刮民間五金、寺廟的鍾鼎，台南市除開元寺古鍾逃過一劫外，其他各寺廟全都被收刮運到運河，等待充製為武器原料。見盧嘉興，〈台南古刹彌陀寺〉，頁 267。同篇曾收入高賢治主編李添春、林普易等著《台灣宗教》(台北：眾文圖書，1995)，頁 146。

¹⁹⁹ 李子寬對此說：「台灣佛教與內地不同者，出家人皆冠以俗性，除上殿禮佛者僧服外，平時多著俗服。鄉村寺院兼有僧俗雜居者，此受日人佛教之影響。而禪課之嚴，修持之專，亦有可稱道者。」，見《海潮音》29 卷 9 期(1948.9)，頁 255。

²⁰⁰ 蔣中正在重慶國民政府，任命陳儀上將為「台灣省行政長官公署」行政主任，主要任務奉命編組接收台灣及建立台灣警備總司令部。見黃昭堂著黃英哲譯，《台灣總督府》，頁 249。

²⁰¹ 見高賢治主編，《台灣宗教》，頁 379。不過有關此次會議時間，王見川認為是 1945 年 11 月 31 日。見王見川，〈妙果禪師與慈航法師一戰後初期台灣佛教會史上的一段辦學因緣〉，收入《台灣的宗教與文化》，頁 94。

²⁰² 見《台灣佛教》創刊號(1947.7)，頁 19。

此後，為解決南京總會催促早日成立台灣佛教會等事宜（已成立未得知），民國 36 年（1947）1 月 11、12 兩日佛教界在「善導寺」又召開第四次會議，會中鑑於證光法師曾赴中國內地考察經驗，也順理成當被推為台灣代表（此次會後並發表演說），出席參加 1947 年 5 月 26 日在中國大陸所舉辦的第一屆全國佛教徒代表大會。此次的佛教會議，雖是導致證光法師日後惹上禍端之因，容下會述。但證光法師參與佛教活動之熱誠，直至 39 年（1950）1 月 6 日仍可查出擔任台灣佛教理事一職，²⁰³即可見體制雖改變，然參與教界的熱誠，依然是不改的。

另在教育方面，由於政治體制有新轉變，長期深受日教影響的台灣佛教，即刻面臨轉型的考驗，雖然百事待興，不過培育僧才延續佛法慧命，仍是佛教界的當務之急，有此共識在第四次會議中，第九項有關創辦佛教研究機關，就曾決議佛教會文化組籌備「台灣佛學院」，並預定於 1947 年 4 月初成立，招生 30 名。不過，事後因迫於經費阻礙，無疾而終。對此情況，當年 7 月左右，剛自大陸來台視察台灣佛教各支會的李子寬，就曾贊同此一構想，並表示：「萬一研究院不能實現，已與證光法師商洽，就開元寺設一學院，小規模做去，招學僧二十餘人，該寺可供伙食，教職員薪津，則另籌」之計劃。²⁰⁴但在經費亦是困難重重下，證光法師仍於 1948 年 12 月 8 日在開元寺開設「延平佛學院」先修班，招收 20 名學生開課。²⁰⁵

以上是證光法師於民國 40 年（1951）前，所施行的成果，但到民國 44 年（1955）證光法師卻因環境因素，終止一生，導致開元寺的發展也劃下停頓，真正原因為何，由於開元寺曾長時間籠罩在此陰影之下，至今仍是不堪提起往事，知者大多語多保留，諱避不談，不過因此事件牽涉頗廣，也係關日據時期開元寺的內部派系問題，為釐清前因後果，本文擬以目前得知的資料，分成三個層面敘述如下。

第一個層面先將此事件的背景簡略說明如後，如前所述 1945 年美國在廣島投下原子彈，造成日本投降後，倉促之間國民政府設立「台灣省行政長官公署」開始進行台灣接收及重建工作。期間對台灣有幾點負面作法，在政治方面（1）排除台人參政，取用大陸省籍把持政府機關；（2）濫用職權引親入戚；（3）用人不當，貪污舞弊層出不窮。在經濟方面（1）以獨占手段，接管日人遺下大量公私企業，交由「長官公署」附屬的直營事業管理；（2）效法日人專賣制度，台灣特產被壟斷；（3）實施貨幣緊收制度，造成通貨膨脹更益嚴重。²⁰⁶

²⁰³ 見高賢治主編，《台灣宗教》，頁 383-395。

²⁰⁴ 見李子寬〈台灣通訊〉，載自《海潮音》29 卷 9 期（1948.9），頁 255。

²⁰⁵ 見《台灣佛教》月刊 2 卷 11 號（1948.11），頁 15。此事據前台大教授葉阿月自稱；由於曾就讀該院，得知該院創辦人另有 1939 畢業於駒澤大學的王進瑞（又叫王明盈，1913 生，為鳳山先天派明善堂第四任堂主的姪子）。見葉阿月，〈中日佛教三寶的差異〉收入國立台灣大學日本綜合研究中心主辦《中日文化差異研討會論文集》（台大，1992.3.31），頁 254。

²⁰⁶ 見李筱峰，《解讀二二八》（台北：玉山，1998），第 2、3 章。

在民怨日深下，民國 36 年（1947）2 月 28 日又因政府緝查私煙的處理不當，便爆發不可收拾衝突場面，各地紛紛響應結果，也付出臺省精英多人被冠以叛亂罪名，遭拘禁或槍斃慘重代價。其後又隨著國共內戰惡化，38 年 5 月下令戒嚴，國民政府正式遷台後，又發布「動員戡亂時期臨時條款」（1972 年廢止），並將對付共黨設計的治安、情治組織，轉而針對防制二二八事件引起的台獨思想。²⁰⁷故在政治環境敏感下，稍有言語、行動不慎，便易遭來禍端，人人自危下，草木皆兵，直至蔣經國為順應時局，在民國 76 年（1987）7 月 15 日零時廢止長達 38 年的戒嚴令止，乃為「白色恐怖」期間。

值此之際，1951 年證光法師因病藉訪問宗弟之名，²⁰⁸前往東京，順此也參加日本舉辦的第二屆世界佛教徒會議（台灣代表有章嘉活佛、李子寬、印順法師等）回台後，即遭莫名的被拘、槍斃而亡之待遇。關此經過就葉阿月教授之說：

翌年回台之前，應允臺南慎德堂住持何教姑及其弟子陳清蓮女士、以及開元寺的池姑和筆者（按；葉阿月）等人之要求，將大正新修大藏經一百卷【當時價值二萬餘元】船運到高雄港。當時，筆者至台北新聞局請得大藏經的入港許可後，與教姑（按；台南慎德堂堂主何雅教，台南佛教支會常務理事）商量，將該部大藏經暫時放置於台南慎德堂。1953 年，證光和尚從東京搭機返台，回到故鄉員林高家。隨後由教姑與筆者招待，住宿於台南慎德堂，參加開元寺新派及其信徒們慶祝大藏經奉置歡迎會，當晚，梁先生（梁加升）與保密局人員來慎德堂訪問證光和尚，隨後押往保密局約一年半後（1955）即遭國民黨槍斃。...此乃筆者極感痛心之事。²⁰⁹

這是葉阿月教授親身經歷，證光法師由日回台被拘捕的過程。不過被冠以何種罪名，導致被拘槍斃的身亡，據葉阿月的說法是因接待大陸僧人巨贊法師（1908-1984，左傾）所致。²¹⁰然巨贊法師是何許人也，證光法師什麼時候認識與接待巨贊法師，為何會演變成日後的悲劇？第二個層面內容將作一敘述以資參考。

巨贊法師，江蘇省江陰縣人，曾就讀江陰師範學校、上海大夏大學，在校期間常與思想前進人士交往，並參加「愛國活動」。任小學校長時也常從事地方上的民運活動，曾因領導中小學教師罷課游行，遭到政府的通緝，逃亡至杭州西湖靈隱寺，才接觸佛教，並隨之投體住持卻非和尚剃度出家。除此，在佛學和修持

²⁰⁷ 見喜安幸夫，《台灣》（台北：中天，1999），頁 192-203。

²⁰⁸ 據悟慈法師表示；當時臺灣醫學比較不發達，證光法師是因骨刺去日本治療。悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）

²⁰⁹ 見葉阿月，〈中日佛教三寶的差異〉，頁 224-225。

²¹⁰ 葉阿月告知江燦騰的話。見江燦騰〈高雄大岡山超峰寺派的源流和發展〉，收入釋開證主編《大岡山法脈傳承史通訊錄》，（高雄：宏法寺，2000），頁 91。

方面曾紮下深厚的基礎，上百萬言的佛學讀書筆記，就是隨後到內學院依止歐陽漸時所寫下。抗日期間，曾至湖南衡陽的「南岳佛學習所」任教，同時並參加抗戰救亡行列，從事基層民運工作，其後在共產黨支持下，成立組織群眾的活動，受到治安機關的注意。爲此，便應廣西佛教會理事長道安法師邀請，出任廣西佛教會秘書長，並主編獅子吼月刊，巨贊之名便是此時發表文章所取的筆名之一。此時間也曾爲了掩護左翼文化人活動，擔任月牙山寺的住持。抗戰勝利後，返回杭州靈隱寺，並出任浙江省佛教會、及杭州市佛教會秘書。其後也出任杭州的武林佛教學院院長，由於受到戰事影響，佛學院停辦，曾應香港信眾之請，到港講經，駐錫香港蓮社，文化大革命後曾被捕下獄達十年之久。1984年，病逝於北京。²¹¹

就此巨贊的簡歷生平介紹後，現再利用證光法師刊載於《台灣佛教》月刊，結識巨贊法師的經過說法如後；1947年5月26日出席第一屆全國佛教徒大會之前，途經上海前往南京途中，爲託上海靜安寺預購南京車票之事，於當年5月24日在靜安寺時，巧遇杭州代表的巨贊法師與上海分會秘書大同法師（時稱小太虛），彼此相談言歡，兩人並贈著作於他作紀念。²¹²就此，巨贊法師在所著〈台灣行腳記〉也曾說：

抗戰之前，聽見到過台灣朋友說日月潭、太魯閣、阿里山的景色，心理總存著有機會一定要去看看念頭。又台灣人大都信佛，…，接受日本僧侶管制，則日化程度必甚深，但究竟身到如何程度？其與原來的風俗習慣，是否已經互相調和，或仍有衝突，則未見記載。這當然是國內佛教界所急欲了解的。作者（巨贊法師）因此種種，於香港講經完畢之後，行腳台灣。…台南開元寺的方丈證光法師，去年在南京中國佛教會代表會席上見過，所以一下飛機就去拜訪他。承他殷勤招待，就住在開元寺。²¹³

就上引文也清楚交代，兩人相識經過，及1948年巨贊法師「香港講經完畢之後」來台的目的有二；（一）被台灣有名的景緻所吸引；（二）想了解台灣佛教日化情形。故在香港講經完畢後，當年舊曆5月14日巨贊法師便直接飛台，由於途中機件壞掉，15日一下飛機才抵至台南開元寺拜訪證光法師，由於受到熱誠招待即住在開元寺。此後南部行腳期間便在證光法師的陪伴下，遊歷了竹溪寺、台南名勝古蹟、並到台南慎德堂所附設台南市佛教支會，訪問理事長顏興了解台灣現狀，也至關子嶺、碧雲寺等地作參訪，巨贊法師才獨自轉往中、北部行

²¹¹ 見于凌波著，網址：<http://www.buddhismcity.net/master/>。

²¹² 見證光（法師），〈日記——出席全國佛教大會〉，載自《台灣佛教》月刊2卷3號（1948.3），頁16。

²¹³ 見巨贊，〈台灣行腳〉，（中國社會科學出版，1995）頁450-451，收入黃夏年編《巨贊集》。（此文曾原載於《覺有情》9卷12期（1948），10卷1期、2期、3期（1949））。

腳，總共於台灣大約停留一個月，才坐船回去。²¹⁴此為證光法師結識、招待左傾的巨贊法師，所引起禍端之因。

然此事為何會促使葉阿月所提「梁先生」，因此偕政府人員來拜訪證光法師。是否背後事出有因？據《妙心雜誌》66期提供有關內容說；²¹⁵主要的導火線是證光法師1954年（1953年？）自日回台2月間，由於開元寺500餘名信徒，曾申請加入台南市佛教會（當時附設於台南慎德堂內）被集體拒絕，²¹⁶此500餘名信徒之中，有一「梁姓信徒」，即偕一不明身分人士將師帶走。證光法師被捕後，雖經多人上書中國佛教會，請求了解被捕理由皆無下文，相傳不久就被槍決。其中關鍵人物與葉阿月所指大致說法相同，不過是否只這層原因而已，開元寺現任的住持悟慈法師則又有進一步的說法（台語）？

當時要開信徒大會，有人叫我去，我那時在佛教會我也去——這種都是放尾；信徒大會大家都有權，中途要決定（按：辭掉）住持證光和尚，很多人都溜去，我看人跑很多；證光和尚就在他們手中（按：另一派），不通——那時我還沒去日本，也未接這間，我就——點名，人數不夠，就散會。他兒子是xx（按：梁加升的兒子），被抓去去關，審問時說與證光和尚是一起的。其實有，也是與證光和尚學佛學而已，證光和尚並不是「紅」（按：共產黨的俗稱）的。審時說的話，那時政府沒民主化，就被捕了——那一天從日本醫病回來（按：證光法師），有人通知不能進來，就去慎德堂，回來就住那裡。有一天黃昏，（按：拘捕者）就來，叫他（按：證光法師）和他去，他說去做什麼，他（按：拘捕者）就說跟我來就是，他說我換個衣服，他就說不用換，就沒回來。李子寬那時當國民大表，勢力很大，去調查講情也沒用，那種紅——共產黨誰講也沒用。滲入政府、亂老百姓，...亂七八糟。後來證光和尚（按：骨灰）也沒進開元寺，聽人說就放在員林。²¹⁷

以上為悟慈法師當時以信徒代表身分，參與開元寺信徒大會與後來他了解的發展情形。就此進一步指出證光法師死與梁姓（加升）的兒子，又有直接關聯，更顯此事的錯綜複雜，真實情況到底是如何呢？以下第三層面即是依據2000年27期《護僧雜誌》，一篇有關黃文樹撰寫的〈大岡山派心覺法師行述〉之文敘述

²¹⁴ 見巨贊，〈台灣行腳〉，頁451-457。

²¹⁵ 證光法師回台時間，《妙心雜誌》植為1954年與葉阿月1953年的說法，是有些不一致，另有關於證光法師被捕內容，見《妙心雜誌》66期（2001.11.1），頁17。

²¹⁶ 此事如據1955年《聯合報》之說法，是從民國42年冬開始引起的入會紛爭，當時也驚動中國佛教理事長章嘉大師南巡調查。據章嘉大師表示糾紛之爭為二派所引起的：（一）梁加升等所領導開元寺僧俗二眾會員八、九百人；（二）由理事長顏興等所領導佛教支會會員七、八百人。而此紛爭之因，文內也指出因各有立場，故在各說各話相持不下中，是導致入會糾紛無法平息之因。見梁金彪，以〈佛光不能普照兩派和尚鬥法〉（上）、（下），載自《聯合報》5版（1955.921-22）。

²¹⁷ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

如下。

首先，據黃文介紹梁加升（1898-1969）的生平說；梁加升為台南市人，受過日本教育，曾參與反日的台灣民族運動，加入文化協會，台灣民眾黨。光復後，歷職國民黨台南市黨部、紅十字台南之會，民國 44 年（1955）遁入空門，禮大岡山超峰寺開照和尚出家，法號心覺，後創小東山妙心寺於永康市。但為何會選擇出家？黃文綜合心覺法師〈出家留言稿〉等資料說；由於二二八事件以後，台灣淪入白色恐怖時代，心覺法師第三個兒子梁培英，於民國 42 年（1953）不明原因地被保安司令秘密逮捕，在台北三張犁被槍決，時為民國 44 年（1955）8 月 31 日，其中黃文並指出梁培英與高執德（證光法師）遭遇不幸的時間是相近的。²¹⁸而遭受兒子死亡的梁加升，則於民國 44 年（1955）11 月 28 日寫一篇〈出家留言稿〉對長子與次子說：

余自你三弟亡後，對一切社會事物已心灰意冷，尤其對名利兩字應是絕緣，不予過問，祇望過孤雲野鶴之生涯，晨鐘暮鼓，送此殘生。…決心做個佛弟子，為佛教做些事。²¹⁹

就梁加升從此看破紅塵「決心做個佛弟子，為佛教做些事」的脈絡下，最後黃文寫下：

其實，葉（葉阿月）文只說『梁加升與保密局人員【訪問】高執德』，而不是『檢舉』。在這個事件中，梁加升的兒子也是受害者。常情上，心覺法師不可能不知道自己的愛子與高執德密切往來。事實上，心覺法師與兒子梁培英經常出入開元寺；同時，心覺法師也不可能不知道『檢舉』高執德的後果。因此，心覺法師應不至於檢舉高，而是純粹地與保密局人員去『拜訪』高，沒有其他動機。遺憾的是，保密局人員的偵訪、並進而逮捕遷疑犯的動機，卻是心覺法師所欲想不及的，這也是造成心覺法師後來悔恨不已，甚至萌生出家念頭。²²⁰

此是本文目前收集到的最後一種說法，²²¹於此內情錯綜複雜，糾清不纏事

²¹⁸ 見黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，載自《護僧雜誌》27 期（高雄：中華護僧學會，2000.6.27），頁 42。

²¹⁹ 見心覺法師，〈出家留言稿〉（未出版，1955），與〈致同修（妻）書〉（未出版，1955）引自同上，頁 42。

²²⁰ 同上，頁 42。

²²¹ 本文在第十五屆由福嚴佛學院所主辦的佛學論文聯合發表會中，感謝評論人黃運喜教授提供線索，表示闕正宗·蘇瑞鏘所書的〈台南開元寺僧證光（高執德）的「白色恐怖」公案再探〉之文，已有最新資料說明此事來龍去脈。詳容請見闕正宗·蘇瑞鏘，〈台南開元寺僧證光（高執德）的「白色恐怖」公案再探〉（感謝闕正宗先生提供）；或載自《護僧雜誌》37 期（2004.12），頁 4-46。

件，自此也畫下句點。而本文的目的，也只想勿妄勿縱將此事件有關說法呈現出來，各說各話的結果只是增加更多猜測，至於誰是誰非就有待閱者自行評斷，在此只能表示，這是肇因台灣尚未走入民主化，所釀成的時代悲劇，如在證光法師事件之前，民國 38 年（1949）6 月左右，慈航法師等 20 多名大陸僧人（如星雲、道源等法師），被冠以「無業游民」，拘捕下獄的「教難」，²²² 與民國 43 年（1954）1 月 23 日，印順法師的「佛法概論」，涉及「北拘盧洲」的「文字案」²²³，雖終以修改了事結束，然餘波蕩漾直到民國 46 年（1957）印順法師仍有政府單位，不時暗中調查行蹤等之例。²²⁴ 可見解嚴前涉及政治的敏感範圍，因此被情治單位拘捕，所造成的冤獄是難以計數，這或是生活在民主時代之人，較無法體會之事吧。

1. 眼淨和尚時期的整頓發展

證光法師任內所遭遇的經過，雖使開元寺陷入白色恐怖的陰影，而沉寂於佛教界，然領眾之才不能一日短缺，原任副寺的印明（隱圓）法師（1882-1958，台南縣人，46 歲出家，曾任台南縣佛支會理事），民國 42 年（1953）便臨危受命繼任住持一職。任職期間除整修佛像、山門、擴建圓光寶塔等工程外，民國 45 年（1956）前後，寺中的復妙法師（1902？-1957，歷任開元寺書記等職務）也曾與觀音講寺住持悟慈法師，開辦台南佛學書院。未久，開元寺遭遇不肖分子巧立管委會名義企圖侵占，²²⁵ 方經解決，民國 46 年（1957）印明法師便因老而示寂，開元寺住持一職即空懸無人繼任，期間又遇政府力行土地改革，實施「耕者有其田」，在個人能擁有的土地只限水田 3 甲、或旱田 6 甲範圍下，寺產頗豐的開元寺，因此被放領 30 餘甲的田地，生產來源短缺下，即累欠政府稅金 30 餘萬元，陷入無法維持險境。民國 48 年（1959）經關心的信眾奔走，便推舉系出開元法脈的竹溪寺住持眼淨和尚（1898-1971）繼任。

眼淨和尚號證法，俗名林看，台灣省台南縣下營人，清光緒 24 年（1898）生於虔信佛教的農家，小時依父務農並學漢文，6 歲因母逝，常感心境淒涼。12 歲方長就入台南竹溪寺，依止捷圓和尚（1879-1948，玄精之徒，曾赴鼓山湧泉寺受戒，1910 年任竹溪寺住持）出家。民國 5 年（1917）眼淨和尚，經日派臨濟僧東海宜誠推薦，前往台北佛教鎮南中學林就讀，五年中即將原需六年的學業完成。回寺後，當年冬季於台北觀音山受戒，翌年又前往廈門南普陀寺及閩南佛學院等地參訪遊學，並赴日京都臨濟道場、及岐阜學習真言、法相宗義，經此修學歷練，從此博通三藏。返台後，應日人管理的台南監獄司法之聘出任保護委員，

²²² 見高淑玲主編，《跨世紀的悲欣歲月—走過台灣佛教五十年寫真》（台北：佛光，1996），頁 68。

²²³ 見印順，《平凡的一生》（台北：正聞，1994），頁 78-87。

²²⁴ 同上，頁 87。

²²⁵ 見《覺生月刊》8 卷 4、5 期（台中：覺生月刊社，1957），頁 47。

每週定期對受刑人開示佛法，期間也曾在《南瀛佛教》發表〈台灣佛教振興策〉，內中提出 6 點建議，主張從教育、教刊、傳教等方面著手，徹底改革台灣佛教弊端。²²⁶民國 12 年（1923）北港朝天宮前任住持往生後，以擲筊方式從全省高僧的名單遴選繼任住持，眼淨和尚即是此時，獲致高中而就任。

眼淨和尚繼任期間，於民國 26 年（1937）因逢日據時期強力推行寺廟整理運動，北港全區民間寺廟，全面臨拆撤命運，朝天宮幸經眼淨和尚日夜奔走幄籌，方以歸附日臨濟派下了事。另任職期間並施設固定醫療所，為貧民駐診，遇有地方災難的困境，也常撥款救濟災民，深受地方尊重、愛戴。如開元寺內某一老尼僧就曾表示：他的出家因緣，完全就是那時眼淨和尚在北港朝天宮長期講經說法，常去親近，經得丈夫同意，才選擇出家這一條路，²²⁷這是眼淨和尚任職北港朝天宮期間一些可尋的事蹟。除此，眼淨和尚亦曾任高雄楠梓慈雲寺、觀音山翠屏岩、新化接天寺等之住持，民國 37 年（1948）年遵照剃度師捷圓和尚臨終囑咐，回竹溪寺繼任住持，肩負中興竹溪寺責任。²²⁸

身兼數職的眼淨和尚 50 歲時，因長期法務繁忙，突發腦溢血又送醫延遲，成習慣性的症狀後，就不能如往昔過度勞累。就此情況，眼淨和尚本是無法再任職其他的職務，然由於無法推卻的因緣下，也不得不於民國 48 年（1959）兼任開元寺的住持。據悟光法師說，開元寺本是竹溪寺的本山，寺運的不振，影響所及寺眾也逐漸稀少，寺務即無法正常推行，眼淨和尚因不忍見其荒廢，於是發心遣調寺中的虛妙、志妙分任監院、副寺一職，除此又加派十餘位尼僧過去分擔寺務，方繼續開元寺起碼運作。經此開元寺之信眾，不斷勸請眼淨和尚繼任住持一職，挽救頹境。就此因緣，眼淨和尚在推辭不卻下，只得入寺繼任住持一職。繼任期間，首先面臨的即是要如何解決積欠龐大的稅金問題，基此眼淨和尚便派其徒虛妙等與寺中的傳妙、菩妙（1912-，1964 年任元亨寺住持）等僧與護持信眾共同研商對策，才逐漸解決積欠窘境，由於治理、護產得宜，台南市佛教界見此也推舉眼淨和尚擔任理事長一職。

另在教育寺眾方面，曾歷經中、日佛教學院之訓練的眼淨和尚，基於「進入佛門，若不懂佛法，外表像似出家人，卻缺乏修行人的氣質，不僅會被人譏笑，只會吃憨菜，甚至被批判為光頭俗漢」之觀點下，²²⁹在開元寺還清債務後，即於民國 48 年（1959）創設佛學院。²³⁰不過可惜是幾年後就因故停辦，約民國 56

²²⁶ 見林眼淨，〈台灣佛教振興策〉，載自《南瀛佛教》13 卷 1 號（1935.1），頁 26-27。

²²⁷ 開元寺訪談紀錄（92.9.15）。

²²⁸ 有關眼淨和尚住持竹溪寺的事蹟，可見釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》（無出版出處，年代）。

²²⁹ 見會心，〈悼念慈悲的眼公老人〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十週年紀念集》，頁 87。

²³⁰ 據觀音講寺會宗法師表示，當時曾去旁聽一段時間，所開的課有：中國佛教史、四科教遺、

年左右(1967)才又再度延聘悟慈法師來此興辦開元寺佛學院。²³¹另在建設方面，則重修大雄寶殿，新雕羅漢十八尊(其中較特殊是內含開山祖志公禪師與梁武帝二尊羅漢像)、外山門(民國49年建，上書「開元禪寺」)，並為配合得圓時所建圓光寶塔，也闢建蓮池寶塔，又於原鄭經井位置，改建大士殿(完工後鄭經井已成室內狀態)等工程。

經此整頓後，開元寺之寺務即上軌道並有穩定的發展。民國58年兼任數職的眼淨和尚，經開證法師(1925-2001，高雄人，1957年創高雄宏法寺)：「最好在您老人家還在時，把您那些高徒各個安排好，以免有後顧之憂」一席勸言，或有感觸，²³²不久，便以年事已高，妥當安排各寺的職位，即卸下住持之位。

2. 悟慈法師時期的轉型發展

悟慈法師(1925-2005)，俗名李茂埤，民國14年生於台南縣鹽水鎮橋南里。四歲喪父，母親典當家物充作佛事後，不久便遷至麻豆，由於其叔經營傢俱行，小學期間即需擔任油漆家具等工作。畢業後，白天學習製造家具，由於好學，夜間則至私塾學讀漢文。18歲(1942年)因頭痛宿疾醫藥罔效，為求名醫，曾寄居於台南吳子祠堂，其時剛巧遇善慧法師(1881-1945，基隆月眉山靈泉寺開山祖，1917年應台南士紳邀請重興法華寺)駐法華寺講解金剛經，便至該寺聆聽，於此因緣認識台南施青岩居士，授與大悲咒等修持方法，回麻豆後，便發願持齋學佛，而至麻豆保濟寺常住，頭痛竟不藥自愈，深感佛法之不可思議之餘，同年(1942年；18歲)不顧母親反對，²³³即投禮保濟寺住持定妙法師剃度出家，其師賜號「雲定」，又稱「學慈」。²³⁴

佛法概論，教師除竹溪寺常定法師外，開元寺部分則有傳妙師與虛妙師。會宗法師訪談紀錄(93.7.9)。

²³¹ 據悟慈法師表示：(約民國55年)眼淨和尚未過世前，創辦佛學院之時，他剛從日本修完博士課程回來，便請他去開課，當時課程有佛學、社會學(指國文等)，由於那時學生都沒基礎，當時他便從日本大正藏經內中，選取〈洛陽伽藍記〉來教。悟慈法師訪談紀錄(92.11.22)

²³² 見開證，〈我所懷念的眼淨和尚〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十週年紀念集》，頁59。

²³³ 據開元寺幼稚園園長表示，悟慈法師是家中獨子，他的母親後來也出家，是為保濟寺第3任住持。園長訪談紀錄(92.9.5)

²³⁴ 保濟寺初名保濟宮。地方富紳黃茂琳等創建於清嘉慶十三年(1808)，原為道廟，主祀保生大帝，清光緒元年(1875)麻豆莊生員秀才陳紹烈等曾重建。日治昭和五年(1930)因廟寺傾圮，乏人管理，定妙法師與原保濟宮諸執事協議讓渡，捐納私財並與十方人士參與募建，重修後稱為「保濟寺」。定妙法師為第一代住持(?~1953)，第二代為切妙尼師(1890~1965，俗名陳世鈿)，第三代為達宗尼師(?~1982，俗名李柯春；悟慈法師之母)，第四代為悟慈法師。感謝保濟寺會純法師提供此資料。

此為悟慈法師出家經過，不過在此吾人或已產生一些疑點，法名既稱「雲定」，如何會轉稱為「悟慈」，其中內情是如何？眼淨和尚何以要將開元寺住持一職，交由「悟慈」法師接任，如何解釋？以下即針對此曲折過程作一交代。

(1)、從寶覺寺至創立觀音講寺的過程

出家後的悟慈（按：此階段下稱雲定）法師，由於其師與台中寶覺寺互有往來，²³⁵以此因緣即被送至日臨濟教派設於寶覺寺的佛教專修道場，接受二年正規佛學訓練。畢業後，時值殖民政府積極實施皇民化運動，連續 3 年於 1942 至 44 年公佈「陸軍特別志願兵制」、「海軍特別志願兵制」與「徵兵制」，²³⁶徵召年滿 20 歲台灣成年男子接受 3 個月預訓後，前往中國、南洋作戰。面對徵召事實，據悟慈法師回憶說，3 個月預訓期間，先被選為傳令兵，負責攜帶軍令書包往返於營區與機場之間，後又被派為日本隊長的值班員，負責長官軍刀緊隨於後的職務，故不僅未曾擔任吃重工作，在飲食方面，且受日本隊長的家眷禮遇，享有出入廚房取用食物的自由行動，而解決食素的不便。結訓後，等待徵召至前線作戰期間，巧逢台灣光復，隨著日軍撤離台灣，從軍生涯也至此劃下句點。²³⁷

然重拾出家生涯的雲定法師，是否就回原道場修行？據悟慈法師表示，由於畢業後不久，即被寶覺寺的住持林錦東（1923-1977）任為當家，²³⁸因此仍回寶覺寺任職當家一職。而當家一職而言，在釋義潤《百丈叢林清規證義記》中說，亦稱監院，為住持任命，不僅需掌理全寺一切事務，又需負監督各執事之責，²³⁹非有長才之人，大抵不能堪任。就此可見，雲定法師此時已展露特殊長才，而為寶覺寺住持所倚器重，以下再據本文收集有關文獻記述如後，即可看出一些事實。

寶覺寺第 3 任住持，俗名林錦東，法號宗心，²⁴⁰民國 12 年生（1923），為南投竹山鎮人。日據時期經臨濟宗宗務總長高林玄寶賞識，收為門徒並引進日本京都臨濟院深造，接受 6 年的嚴格禪學訓練，返台後被聘為寶覺寺佛教專修道場教師。台灣光復後，發起組織台灣省佛教會，曾歷任理監事等職，1943 年當選為台中佛教支會理事長。民國 34 年（1945）第 2 任住持罷宗法師引退，林錦東繼

²³⁵ 寶覺禪寺位於台中市，創建於昭和 3 年，為耀禪法師繼承日臨濟宗妙心寺法脈，獲地方士紳之贊助遂發起募建，東海宜誠為開山，耀禪法師為第一任住持，年第二任住持罷宗老和尚，第三任住持宗心大師，第四任智性老和尚，第 5 任宗心大師，第 6 任心觀法師（林錦東之妻）。感謝台中寶覺寺提供此資料（93.2.25）

²³⁶ 見陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，頁 276。

²³⁷ 見詹評仁專訪紀錄《悟慈大師傳記》（2000.3），頁 2，感謝悟慈法師提供。

²³⁸ 此事據悟慈法師說（台語）：「錦東和尚叫我在那裡發落，那時人較少，不像現在有開（傳）戒，戒子就很多，那時較少」，所以「沒馬就駛牛」。悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

²³⁹ 見釋義潤，〈百丈叢林清規證義記〉，收入《卍續藏》111 冊（台北：新文豐，1983），頁 724。

²⁴⁰ 由於宗心大師奉行日式帶妻制，此處僅稱俗名、或法號，不冠「法師」之稱，以區別「法師」在中國佛教專稱僧侶的頭銜。

任第3任住持。此後為能專心發展佛教會工作，1954年退位禮聘人稱「活佛聖僧」的智性和尚（1884-1964，台北人，19歲依福建湧泉寺振光和尚出家，常至南洋弘法）繼任住持。²⁴¹1947年前述曾提及台灣佛教會為適應體制改變，曾議決籌辦「台灣佛學院」，可惜未成。圓光寺於此1948年10月便禮聘大陸慈航法師（1895-1945）來台創立佛學院（1949年6月停辦），林錦東見此即有意繼之興辦，故1949年2月2日即延聘教學經驗豐富，譽稱「小太虛」的大同法師從上海來寺，與雲定法師並任監院之職，共同擬辦「佛教高等學院」。²⁴²期間為籌募經費，同年3月16日至22日林錦東除會同兩監院舉行7天弘法會，並聘請慈航、東初等法師蒞寺輪流演講佛學，正式創立「台灣佛學研究所」、「佛教弘法社」（3月18日），²⁴³展開寶覺寺教育、弘法工作。

不過，創立佛學院後，在雲定法師而言會產生什麼影響層面？據悟慈法師表示：由於慈航法師常帶圓光佛學院的學生至該寺交流，在深受慈航法師的莊嚴威儀所感動下，即決心辭去多年當家職務，追隨慈航法師修學。²⁴⁴但寶覺寺是否會放棄雲定法師這樣的人才呢？答案當然是否定的！未久，林錦東便以寺裡缺人為由將其帶回，但因雲定法師無意繼任當家之職，林錦東乃隨之攜往智性和尚住持的關渡慈航寺常住，經幾個月，雲定法師即離開關渡慈航寺，至台中大覺院跟隨玄宗法師（1893?-1952，41歲時曾任台中寶覺寺要職，1939年被聘為大岡山超峰寺副寺、阿蓮功德寺住持）修習天台學。

就此機緣下，此後又隨玄宗法師回高雄阿蓮光德寺常住，並利用晚間空暇之餘，義務教導地方幼童漢文。據此，往後約有3、4年（1949-1952）時間為了增廣見聞，即曾於南部各寺院四處參學，如掛單於大岡山超峰寺期間，就曾為信眾解簽詩兼賣香，其後又覺得非長久之計，又到台南（中營）觀音寺常住，以此也義務為地方教授漢學。另在竹溪寺期間，也曾擔任書記職務，並教授寺眾四書五經，期間並獲台南市佛教支會聘為書記，又因雲定法師具備國台語能力，也有講學經驗，在大陸僧人慧峰法師（1909-1973，東北哈爾濱人，1952年創湛然精舍【後稱湛然寺】於台南中區），²⁴⁵民國41年（1952）應台南地方人士之請，擔任幾場的弘法大會，在掛單於竹溪寺期間，續應信眾要求至台南天壇講經，經台南

²⁴¹ 據悟慈法師形容智性和尚說：當時有病找他，即可療癒，故人稱「活佛聖僧」，悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

²⁴² 當時林錦東共擬辦3個要項1.佛教高等佛學院（後稱佛學研究院）；分有星期班、走讀班、函授班2.佛教青年會3.佛教弘法團（後稱佛教弘法社）4.佛教圖書館。見曾普信編輯《台灣佛教月刊》3卷2號，（台北：中國佛教會台省分會，1949.3），頁13。

²⁴³ 見曾普信編輯《台灣佛教月刊》3卷5號，頁17；《民聲日報》（台中，1949.3.18），引自王見川、李世偉，〈戰後台灣佛教人物略論〉，頁124。

²⁴⁴ 據悟慈法師表示，慈航法師帶圓光學生至寶覺寺時，由於在寶覺寺任當家多年，未曾間斷漢文的學習，在漢文與國語相近下，又常與來寺掛單大陸法師來往，因此具備使用國語交談能力。悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

²⁴⁵ 有關慧峰法師生平事蹟，可見江燦騰，〈戰後台灣地區重建大陸佛教的經驗及其發展模式〉，收入江氏，《台灣百年史之研究》，頁255-320。

市佛教支會介紹，便擔任約年餘的台語翻譯工作，由此也引起不少的迴響。²⁴⁶

有這些豐富經歷，一次掛單於開元寺之時，台南市西華堂齋友觀妙（俗名蔡秀，為齋姑後於修禪院出家）等人，²⁴⁷認為雲定法師居無定所的露天式講學，並非長久之計，乃勸共創一簡單講寺定期開辦佛學講習，1952年「觀音講寺」（台南市民權路一段220巷16號）創建。雲定法師在觀音講寺期間，基於佛教界的弘法人才太少，為彌補此方面嚴重不足，雲定法師（按：此時已改稱「學慈」）開辦佛學講習班以免費方式招生，前後達八屆之久，²⁴⁸幾乎網羅台南佛教青年。民國44年2月又應林錦東之請，回台中寶覺寺開辦「台中佛學書院」擔任教務主任。²⁴⁹

不過，這期間台灣佛教的又有什麼變化呢？眾知台灣光復後，事隔幾年1948年國軍在「徐蚌會戰」的防線被共軍突破後，此後兵敗如山倒，1949年中國政府便退守來台重建政權，因時值政治敏感戒嚴時期，為防共軍滲透，稍有風吹草動，被捕下獄時有所聞。即卻與事無爭的僧人也不例外，如前述開元寺證光法師即是一例犧牲者，原屬外省籍的僧人，遭遇也是好不了多少，如慈航法師、印順法師等。影響所致在台大陸法師紛紛走避他國，以寶覺寺的監院大同法師而言，即因此避至香港定居

故為了解除類似「教難」，確保僧侶的安全與證明身分，「中國佛教會」積極在台復會，1952年3月正式成立後，台灣佛教經此體制就有重大改變，其中最明顯的改變就有二項，首先在納入組織方面，當年年底中國佛教會，即通知全省佛教寺廟及教徒以團體或個人會員加入當地佛教支會。其次，寺院傳戒的行使權方面；最初台灣僧侶出家後，習慣上大都遠至福建鼓山湧泉寺受戒，日據時期自善慧法師於明治43（1910）年在基隆靈泉寺首開傳戒之風，有能力的台灣寺院即紛紛跟進，展開傳戒法會，此後雖因台灣籍的佛教大老紛紛入寂，傳戒會曾沉寂多時，不過，1954年開參法師（1893-1975，高雄阿蓮人，8歲禮永定剃度，

²⁴⁶ 據悟慈法師說當時曾翻譯《法華經》、《楞嚴經》，某次一位叫詹天賜信徒聽完經後，順手就各供養200元給慧峰與他，並要求皈依他，由於當時誦經一場下來，才5至10元時價，讓他下了一大跳，因此他便拒絕。悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

²⁴⁷ 觀妙尼師俗名蔡秀，早年曾皈依竹溪寺，為西華堂齋友，後於台南修禪院出家，人稱「觀妙姑」對觀音講寺貢獻頗大，他是鼓勵悟慈法師留學日本者，圓寂於民國82年。悟慈法師出國念書期間，皆由監院觀妙尼師負責料理觀音講寺寺務。悟慈法師訪談紀錄（92.9.5）；會宗法師訪談紀錄（93.7.9）。

²⁴⁸ 每屆約2、3個月，總共2年左右。另據曾參加佛學講習班的台南德化堂前主任委員鄭偉聲表示；此講習班性質；算是一個「佛教佈教員速成班」，上課內容原採用「七字一句」的講解方式教授，後來悟慈法師覺得太慢，又重新編成佛學基礎的演講稿，先做大約的解釋，然後由學員輪流來講。本資料乃成功大學中文系林朝成教授提供，訪問時間：1997/6/13，地點：德化堂，受訪者：鄭偉聲。

²⁴⁹ 原稱「台中佛學院」43年（1954）開辦聘請白聖長老為院長，44年（1955）改組，悟慈法師擔任一期教職後，就轉由聖印法師接任，見聖印，〈台中佛學院第一屆畢業紀念特輯〉，載自《覺生月刊》8卷9、10期（台中：覺生月刊，1948.3），頁7、15。

22 歲至福建福國寺受戒)藉應聘大仙寺住持之際,即想興辦光復後的傳戒活動,不過由於其中牽涉不合律法的「寄戒」問題,²⁵⁰經中國佛教會適時的阻止後,有關傳戒的行使權此後即規定,交由中國佛教會統一主導。雖然此事,其中利弊見仁見智,不過由此傳戒大會即開始年年不斷舉行,至少也解決僧侶出家後,長期存在無法受戒的困難,學慈法師即是在 1955 年 3 月 24 日赴白聖長老(1904-1989 湖北人,歷任五屆中佛教會理事長)主持的十普寺完成具足戒,²⁵¹就此展開出家生涯另一歷程。

(2)、從觀音講寺到開元寺的住持過程

出家的生涯本是無止盡的學習過程,並於此體驗來饒益眾生,故雲定法師雖身居主持之位,在不斷推展弘法人才的教育事業之餘,仍覺所學之不足,為更上一層樓,東渡日本求學心願一直縈繞於心,然屢次申請去日深造(政府未開放出國,需日本方面的保證人),總因因緣不成熟作罷,為此便以變通方式,選讀日本京都佛教大學通信部的課程,吸取相關的佛學知識。此期間,除發行法音雜誌,也曾應開元寺復妙法師之請,將原於民國 44 年(1955)秋,在觀音講寺開辦的佛學書院,第二年起移至開元寺內續辦(第三年又遷回原址開課)。²⁵²民國 50 年(1961)再經擔任監院的觀妙尼師協助,學慈法師終於束裝負笈日本東京,先後於駒澤、立正兩校就讀,取得文學的碩士學位,53 年(1964)又入京都大谷大學攻讀佛教文化研究所,完成博士的課程。56 年(1967)回國收集論文資料期間,由於開元寺空地徵收稅金問題,住持眼淨和尚為解決此事,發起信徒大會,亦列學慈法師於名單中,特邀出席共同商討對策,於此:「就這樣被眼淨和尚留下來」。²⁵³民國 58 年(1969)初,眼淨和尚眼淨和尚任即以年事已高,不堪長期奔走弘法,認為學慈法師是個難得人才,²⁵⁴經信徒代表通過,即辭退開元寺住持一職,改聘學慈法師為開元寺第 49 任住持,為符合傳承上「傳芳和尚之法類」的規定,眼淨和尚並以「悟慈」法號賜之。²⁵⁵不過,擔任開元寺第 49 代住持的「悟慈」法師,面臨歷史如此悠久的開元寺,如何走出白巢開創全新的局面,以下於第三章論述之。

²⁵⁰ 「寄戒」之風的盛行,原因即是由於台灣未具傳戒能力時,僧侶大都需遠至中國大陸受戒,為了解決路途遙遠的不便,於是發展出寄戒的陋習;只要將報名將受戒費寄上即可得到三壇的具足戒。

²⁵¹ 此次傳戒為十普寺第一次的傳戒,受戒僧尼共 78 人,得戒和尚兼開堂為白聖長老,太滄、道源二師分任阿闍黎,戒期 2 個月,4 月白聖長老又率戒子至新竹獅頭山海會寺作第一次臺省的依制結夏。見釋永芸,《跨世紀的悲欣歲月—走過台灣佛教五十年寫真》,頁 100。

²⁵² 見詹評仁專訪紀錄,《悟慈大師傳記》,頁 3; 悟慈訪談紀錄(92.11.22)。

²⁵³ 悟慈訪談紀錄(92.11.22)。

²⁵⁴ 據觀音講寺會宗尼師回憶過去聽觀妙姑說:「眼淨和尚會對她(觀妙姑)說:『這個孩子是個人人才,他想聘請他過去作住持』,那時有人對他(悟慈)說你一個人敢過去那邊作住持!他就回答說:『試做看看才會知道』」,會宗法師訪談紀錄(93.7.9)。

²⁵⁵ 據開元寺眾表示,悟慈法師在眼淨和尚往生前歸宗為師,不具名法師訪談紀錄(92.9.10)。

第三章 開元寺之現代轉型發展

第一節、外在因素

上章曾述開元寺現任悟慈法師，民國 58 年（1969）應前任住持眼淨和尚之請繼任住持的經過，本節續接針對悟慈法師在住持開元寺過程，於宗教政策限制，寺院經濟及社區服務等所持的理念與困境，作為論述重點。

一、宗教政策的限制

台灣自解嚴後，學者認為政教關係已從「以政領教」，漸進走入「政教互為一體」的時代。²⁵⁶亦即這內中的轉變不僅表示解嚴前動輒常受到政治性牽制的宗教團體，²⁵⁷現為維護傳教權益對於政策之制定，尤其關係宗教發展之切身問題，已逐漸轉為積極參予（詳見第四章），另一方面嗅覺敏銳的政治人物，也順此潮流紛紛提出改革口號，如民國 89 年（2000）總統大選時，民進黨候選人陳水扁即針對國民黨執政時期，對宗教管制、監督的作風，釋出「宗教政策白皮書」承諾，以：「宗教一律平等、以服務代替管理、興利重於防弊、宗教事務自治」等作為競選的訴求重點。²⁵⁸當選的執政期間也果對宗教建物、土地之取得作了適度改善，並為了徹底解決民國 18 年（1930）不合時宜的「監督寺廟條例」所延伸問題，也責由內政部成立「宗教事務諮詢委員會」六人專案小組，負責研擬、推動「宗教團體法」草案，²⁵⁹企圖以此為宗教團體量身定做的草案，解決雙方長期在行政管理上之困擾。²⁶⁰

不過，雖扁政府有心通過草案之訂立，建立雙方的共識，但據了解直至民國 93 年（2004）5 月，陳水扁再次繼任第十一屆總統之職前，除了當年 3 月敦促立法院修正私立學校法草案，將神佛學院等宗教研修機構，正式納入高等教育體系

²⁵⁶ 見葉永文，《宗教政治論》（台北：揚智文化，2000），頁 143。

²⁵⁷ 見林本炫，《宗教團體與政治關係之研究—台灣地區的兩個案例》（台灣大學社會學研究所碩士論文，1989）。

²⁵⁸ 見余政憲，《宗教行政革新服務手冊》（台北：內政部，2003），頁 2。

²⁵⁹ 「宗教團體法草案」民國 87 年 9 月由內政部民政司正式公佈，民國 89 年 9 月成立「宗教事務諮詢委員會」推舉宗教立法 6 人小組。條例內容主要是有關宗教組織、財產、興辦教育、醫療、公益、慈善與其他社會福利事業等事項。

²⁶⁰ 主要為解決：1.宗教用地 2.都市道場 3.神、佛學院 4.納骨塔合法化等多項問題。見余政憲，《宗教行政革新服務手冊》·「宗教團體法草案」第 20、28、32、33 條，頁 22-24。

外，²⁶¹「宗教團體法」草案擬定之內容，由於立法委員無法達成共識，至今仍懸擱未成。因此，對宗教團體而言，不僅表示仍需沿用陳舊不合時宜的法規，無法解除長久宗教事務上獨立的自治權外，對新政府而言，這一波宗教改革行動在無法建立下，也代表雙方無共識可言，政教之間的衝突也仍隨時有引爆的可能，故是否可達成「政教互為一體」的雙贏局面，仍有待時間考驗。²⁶²在此為免旁支分歧，本文無意多作著墨，但歷任當權者（清~民國）為了管理寺廟所頒布的條例，對宗教團體尤其是對開元寺影響的層面是什麼，在此仍有必要作一回顧與了解。

1. 清代時期政治因素的取向與影響（1863-1895）

從康熙 23 年起，台灣入清版圖達貳百多年期間，清室對台灣治理政策，在態度上大約可分為前期消極政策（1684-1874）與後期積極政策（1874-1895）。以前期而言，康熙 23 年台灣雖經征台功將施琅的力主保台，²⁶³正式劃入大清版圖，但清室對台灣的經營方式，所採取是以防守、封禁為主，如以其中「海禁」而言，對漢人渡台則是以「三不」；（1）不准攜眷；（2）不准廣東人渡台；（3）不得落戶開墾，作嚴格限制，影響所及不僅造成台灣人口性別失衡，也倍增百姓每年春、秋兩季往返兩地之苦。期間雖因政治考量三禁三弛，不過直至同治 13 年（1874）日軍藉用牡丹社事件（1871）犯台後，沈葆楨至台督辦軍務，維持約一百九十年之久「海禁」才正式解除。

而前述清朝對台灣防禁的結果，也攘成台灣民亂最頻繁時期，如 1721 年朱一貴、1786 年林爽文、1862 年戴潮春等大小規模不一的反抗事件，次數頻繁可說幾乎已達「三年一小反，五年一大反」的地步。²⁶⁴影響所及（1）在經濟上，清朝肅清反變，或民眾起義時傾家盪產，招集人馬所投下費用，及民亂期間波及之處，交通、生產等癱瘓，導致經濟發展受到影響；（2）在社會治安上，清朝未重視民亂起因，妥善治理安撫，導致民怨叢生進而聚眾滋事，嚴重威脅社會的秩序；（3）在文化上，由於經濟、社會治安的影響，百姓在生活無保障下，首當其衝文化發展即受限制。²⁶⁵當然此時期其他政策，亦有其他影響台灣發展，不過上述政策取向，確已為台灣發展帶來巨大影響。

²⁶¹ 見〈宗教學院授學位 完成立法〉，載自《佛音時報》（2004.3.），1 版。

²⁶² 見鄭志明，〈台灣解嚴後的政教關係〉，收入《第四屆『宗教與行政』國際學術研討會》（台北：真理大學，2003），頁 1-18。

²⁶³ 見高拱乾，《台灣府志·藝文志》（台北：成文出版社，1983），頁 227-228。

²⁶⁴ 此期間民變次數從康熙 23 年至光緒 14 年（1684-1888）為止，據陳昭馨，《台灣省通志》人民志·人口篇，（台中：台灣省文獻會，1964），頁 193，估計約有 70 次；張炎，〈台灣反清事件的不同性質及其分類問題〉，載自《台灣文獻》26 卷 2 期（台中：台灣省文獻會，1975），頁 83，估計為 116 次，謝妮玲，《台灣清代民變的研究》（台北：師範大學歷史研究所，1983），頁 109，估計 73 次。

²⁶⁵ 見林再復，《台灣開發史》（台北：三民書局，1990），第 4、5 章。

清朝後期積極治台的濫觴，則肇因 1858 年天津條約台灣被迫開港通商，與同治 13 年（1874）日軍的犯台，清朝不得不警覺台灣的重要性，因此才推派沈葆楨至台積極從事「開山撫番」建設，繼之光緒 2 年丁日昌又進一步來台拓展經營，隨之又有台灣第一任總督劉銘傳力陳台灣建省，實施「自強新政」才奠定台灣邁上現代化之發展。²⁶⁶

從上已知清治台期間，因「時」制宜，造成政策上前後極大轉變，於此情況對宗教的管理，是否也因「地」制宜，另與中國內地有不同待遇？以下繼之探討。

清室所制定的宗教政策，除對僧、道剃度、受戒、收徒等立有嚴格限制外，其他條例影響最多層面，則是寺廟興修與財產管理二項。首先在興修寺廟之規定，本文曾於開元寺榮芳和尚住持事蹟裡，提到清室對於寺廟管理在興修上，分有「官設壇廟」與「民設寺廟」兩種管理方式。屬於「官設壇廟」之類性質，興修與維護皆由官方主導，故影響社會層面並不多。另屬「民設寺廟」範圍，雖立有嚴格管理制度，但清初基於台灣正值移民屯墾之時，信仰不僅具有安定民心，也有移風易俗作用，只要不涉及「淫祠邪祀」，清室大多採取不干涉態度。至清末，台灣經過沈葆楨等人的努力積極治台，在經濟提昇與生活安定下，民設寺廟不僅數量更形增多，對地方民心也有凝聚之力，為善加利用助益施政，地方政府除自動積極鼓勵百姓興修，更特設專司方便管理，甚至對有歷史之名刹、古廟為表示崇敬，也主動題名送匾。²⁶⁷故清室對民廟修建，雖曾訂定〈戶律戶役篇〉條例，規定：「凡寺觀庵院，除現在處所外，不許私自剝建增置，違者僧道還俗，發邊緣充軍，尼僧、女冠入官為奴」，及「民間有願剝造寺觀、神祠者，呈明該督撫，據題奉旨，方許營造。若不俟題請，擅行興造者，依違制律論」等之令，²⁶⁸然皆以台灣歸屬特例，而不嚴格執行。

其次，對寺產管理，清室態度就不似前述放任為之。對寺產置、售，除戶部則例規定：「各省叢林古刹，舊經報官入冊齋田，不許私相受賣，違者治罪。凡有續置，亦令報明地方官，申報上司載入清查冊，其庵觀茶亭社廟淨室等處產業，令該住持開據數目，赴州縣呈明立案」之辦法外，乾隆 31 年（1766）對寺產管理者身分，也頒令條例：「擅越名色，其士民施捨之田產，修建之寺廟，但除僧尼道士經營，禁自受賣」作為管制，另對無住持者則以：「有寺無僧，其田歸官充公」處之。不過對「有寺無僧」之令，肇因台灣寺廟內部，另發展一套「董事」

²⁶⁶ 此為同治年間在中國所推行的洋務運動之擴展，「自強新政」內容可見，林再復，《台灣開發史》，第 4 章。

²⁶⁷ 有關台廟在清代發展與採取態度，詳細內容可見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》（台北：司法行政部秘書室，1974），頁 2-3。

²⁶⁸ 席裕福、沈師徐輯，1982，《皇朝政典類纂》，卷 379，刑 11，戶律戶役條（臺北：文海，1982），頁 10926-1027。

(或稱首事或經理人)、「爐主」等為主的管理廟產系統，²⁶⁹其中「董事」一職又可代表寺廟管理寺產，故值遇「有寺無僧」之況，倒還沒發生田產被沒收之事。

而前述情況以開元寺而言，前章也提過開元寺自清康熙 29 年（1690）由官方主導倡修成立，至同治年間榮芳和尚住持以前，凡遇寺年久失修頹垣毀瓦景況，一向由清士大夫階層維修，為護刹也常置設田園作為香燈。如台灣知府蔣元樞，乾隆 43 年（1778）4 月重修該寺時曾立〈恩憲大人蔣捐買園業碑記〉，記載當時原有額園寺產 52 甲，因被蔣元樞本人捐置他用剩 44 甲 4 分半後，蔣元樞又增買七筆園業作為寺產，並責成「董事」陳朝樑立碑憑記。²⁷⁰可見源自官員的捐置，不但使開元寺擁有龐大寺產，且立碑之人是以「董事」陳朝樑為代表，由此推知至少在乾隆 43 年前後，開元寺是比照台灣一般寺廟舊例，設有「董事」等職位負責管理。

故開元寺在此期間，或由於受到清室士大夫階層護持，與「董事」等之管理，並無寺產紛爭出現。不過，進入日據政權輪替之際，清律已無規範效用，台灣總督府初期也尚未健全宗教政策，據前章內容顯示，就曾發生開元寺第 37 任住持寶山常青在有機可乘下，不經董事協議通過，為私利即串通日人變賣寺產，²⁷¹導致開元寺無法維持的困境，也是開元寺有史以來，首次面臨的財務危機。

2. 日據時期政治因素的取向與影響（1895-1945）

清光緒 20 年（1894）中日兩國因朝鮮問題爆發甲午戰爭，隔年（明治 28 年，1895）於馬關條約規定，台灣淪為日本帝國首次對外獵取的殖民地。²⁷²於此無殖民經驗的日本，治台政策依據是如何？

首先，在台灣總督權力方面；日本總理伊藤博士於明治 28 年（1895），任樺山為首任台灣總督同時，對於總督治理權也頒布「有關赴任時政治大綱之訓令」，²⁷³賦予總督能依治理性的緊迫，自行通過訓令之規定執行任務。因此治台期間台

²⁶⁹ 「董事」：或稱首事或經理人，分臨時與常設性，凡遇廟宇大興修，如無設董事者，則置臨時董事負責監督會計、工事等事務；常設性的董事其職務則負責管理、監督廟產，由信徒中推選有德望之人擔任，無任期限限制。「爐主」：主要掌管祭祀，無常設董事時由爐主兼任管理寺務。見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 24-27。

²⁷⁰ 除此，蔣元樞乾隆 42 年（1777）重修該寺所撰「重修海會寺碑記」也是責成「董事」陳朝森立，見黃秋月，《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與修護計劃》（台南：台南市政府），頁 152-156。

²⁷¹ 據陳瑞堂指出「日據初期台南開元寺之住持曾經未經董事協議，即將田產出賣於日本人，而引起糾紛」，雖沒指出住持是誰，但推斷時間與事件應為寶山常青。見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 28。

²⁷² 據日本法制規定，日本本土稱為「內地」、日人為「內地人」，殖民國一律稱為「外地」，台人則稱為「本島人」。

²⁷³ 此訓令直到殖民地法制完備後，依然有效。見黃昭堂著，黃英哲譯，《台灣總督府》（台北：

灣總督府，在管理上是擁有極大職權。

其次，對台灣的宗教態度，治台初期日本當局對於「台灣是要當作跟內地一樣來處理，或是當作殖民地一樣處理」無法取捨時，由於施行資本主義，獲取產業經濟是日本對外戰爭首要目的，因此台灣終被歸為日本殖民地作為決策，影響所及其後制定的宗教政策，不能豁免即是為配合此目的附屬品。²⁷⁴故日本殖民當局對台灣的宗教政策，在殖民期間前後的改變可說是極為明顯，如以政治的局勢為考察，也可將之細分為三期：(1) 西來庵事件前 1895-1914 年；(2) 事件後 1915-1930 年；(3) 918 事件至光復前 1931-1945 年。²⁷⁵

以前期而言 (1895-1914)，基本上對舊慣信仰仍含相當的撫綏作用。因此遇有寺廟被軍方佔用情形，為保護舊慣信仰，總督樺山也曾於明治 29 年 (1896) 下令不得損傷之諭告。²⁷⁶對寺廟的建立、廢止，總督府雖於明治 32 年 (1899) 7 月 11 日，頒布府令第 59 條〈依舊慣之社寺廟建立廢合辦法〉，但事實上一般台廟的興建、廢除，也只需報備即可，²⁷⁷並未強制執行。

中期，自大正 4 年 (1915) 發生西來庵叛變事件後，總督府即開始加強實施同化政策，執行重點則集中在寺廟調查與管理上。大正 4 年 (1915) 8 月進行為期 3 年的寺廟調查後，大正 7 年 (1918) 正式設置「社寺課」負責監督台灣宗教，大正 11 年 (1922) 則下達各州廳，發布〈教務所、說教所、寺廟設立廢合等辦理案〉，其中並規定 5 項不得設立事項。²⁷⁸另為掌控台廟內部管理之門，大正 14 年 (1925) 頒布〈任日本人僧侶為本島舊慣寺廟、齋堂之住持或堂主一案〉，正式推舉日僧擔任住持、堂主等職。昭和 5 年 (1930) 總督府再度對台廟加強施壓，頒布總文第 44 號，下令各州廳，嚴格執行「未申請而建立的寺廟齋堂等之取締」等令，而使台灣舊慣信仰開始面臨解體的危機。

後期，日本自昭和 6 年 (1931) 挑起 918 的滿洲事變，繼之 1937 年發動 77 事變後，第 17 任台灣總督小林躋造，為協助日本作戰，不但提出「皇民化、工業化、南進基地化」口號，作為統治台灣的三原則。²⁷⁹期間為彰顯皇民化的精神，

前衛，1993)，頁 46-47。

²⁷⁴ 見蔡錦堂，〈第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，載自《台灣風物》42 卷 4 期 (1992)，頁 112-113。

²⁷⁵ 見同上，頁 112-117。

²⁷⁶ 見李嘉嵩，〈日本治台宗教政策考 (一)〉，載自《瀛光》128 期 (1963.10) 頁 6-7。

²⁷⁷ 見陳瑞堂，〈台灣寺廟法律關係之研究〉，頁 5。

²⁷⁸ 不准設立事項：淫祠邪教、維持經費不確實者、設立地及附近街庄已有奉祀同一神佛之寺廟、欲設立之寺廟，具有相當資產信用之資助人未達 50 人以上者、在同一市街庄設立屬於同一宗派、教派之教務所、說教所者。但市以 10 町 (按「町」：工商區) 4 方為範圍。見台灣總督府文教局，〈現行台灣社寺法令類纂〉 (台灣：帝國行政學會台灣出張所，1936)，頁 524；引自陳瑞堂，頁 38-39。

²⁷⁹ 見黃昭堂著，黃英哲譯，〈台灣總督府〉，頁 170-171。

更採取「以惟神之道」為規範理念，實施奉祀神宮大麻（天照大神的神符）、正廳改善，²⁸⁰並針對舊慣寺廟展開激烈的整理運動，除附屬於日教派的佛教寺院外，凡民間寺廟與擁有神明像，大部分幾乎慘遭嚴重毀損。²⁸¹

值此期間，在寺產的管理又有何規定？依明治 38 年（1905）頒布的府令第 84 號規定：「寺院或依台灣舊慣之寺廟等所屬財產之出賣、讓與、交換或其他處分、或以之供擔保之目的時，應附具其必要之理由及該年之收支預算與前年之收支決算，經檀家或信徒總代連署後，由住持或管理人呈報台灣總督許可」，前項中所指的「管理人」，則是在明治 31 年（1898）總督府實施土地調查時，依照總督府規定，凡寺產必須登記持有人，該持有人對外代表該寺，對內管理寺產。²⁸²

另前條款提到須呈報台灣總督之「許可」一詞，在性質上則只是提供總督府作行政上的監督而已，並無法律效用。故為防範弊端，隔年（1906）2 月，總督府針對寺院所屬的財產，又以台灣總督府訓令第 35 號為令規定：「受理依明治 38 年 11 月 10 日府令第 84 號申請書時，應對照社寺廟宇台帳及所屬財產台帳無異後，記明該台帳號碼，並查明該項財產之處分對於將來之維持是否影響，或非以之供擔保是否無法維持，並附具意見呈報」，²⁸³作為加強管理。

就此，前兩條款的效用，如由得圓和尚擔任住持時期，大正年間（1912-1926）因故得罪台南石姓父子，石姓父子遂勾結某報記者，聯絡當地御用士紳計劃共管開元寺產，不成，²⁸⁴繼之日臨濟派僧東海宜誠，又利用和開元寺的合作關係，試圖於寺內成立財團法人，自任管理人取得寺產，並進一步掌控住持人選之情況來看，可見此兩條款，對日僧或親日派根本無效用。加上大正 14 年（1925）總督府又頒布〈任日本人僧侶為本島舊慣寺廟、齋堂之住持或堂主一案〉，企圖利用法令支持日僧擔任住持、堂主等職之舉，²⁸⁵如讓東海宜誠得逞的話，開元寺的處境可說是更雪上加霜，寸步難行。就此不利情況，由前章內容來看，得圓和尚化解方式，除見機行事對外利用媒體力量揭發此事，得到大眾輿論上之支持外，對內尋求信徒（大會）之護持，這種內外的雙管齊下，就是得圓和尚化解寺產被外人染指之道。就此也顯然可見，開元寺這次面臨的危機，就不似首次寶山長青盜賣寺產之單純，除了人為企圖之心外，殖民政府針對有利於政府當局或日僧所制

²⁸⁰ 見陳玲蓉，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，頁 229-231。

²⁸¹ 光台南州即達 56%，台南州新豐郡更達 100%。見同上，頁 246-254。

²⁸² 依陳秀容研究指出，日據時期寺廟設有「管理人」，是日殖民當局沿自清時的台灣管理系統，故管理人凡有處分寺產之舉，與舊例相同也得經信徒之同意。見陳秀容，《戰後台灣寺廟管理政策之變遷（1945-1995）》（師範大學歷史研究所碩士論文，1997），頁 28。

²⁸³ 見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 43-44。

²⁸⁴ 見林秋梧，〈禪窗閒話〉，載自《南瀛佛教》10 卷 2 號（1932.2）。

²⁸⁵ 雖台人非常堅決反對，並為文提出「像南部某內地和尚對其連絡寺廟的態度，非無使人懷疑的地方，...不但無益於在來佛教寺廟，且生弊害」之抗議，然仍無效。見達虛，〈對臺灣佛教徒大會後的感想〉，載自《南瀛佛教》14 卷 3 號（1936），頁 37-39。

定宗教政策，對開元寺或對台灣舊慣信仰之影響，可謂不小。

3. 戒嚴時期的政治因素取向與影響（1945-1987）

民國 38 年（1949）至民國 76 年止是為台灣戒嚴時期，也是台灣政治威權時代。此時期最明顯特色在經濟的改革可分為二：首先，政府為了消彌田地地主壟斷，所產生的貧富不均，施行四次土地改革。如民國 37 年（1948）第一波改革針對糧食不足問題，採取「收購大中戶糧食」政策，第二波改革（1949）實施三七五減租、第三波改革實施「公地放領」，到第四波民國 42 年實施「耕者有其田」，限定擁有土地只可持水田 3 甲、旱田 6 甲，超過部分比同「公地放領」方式，賣給承租的佃農。其次，另在美元援助下（1951-1965），促使政府勵精圖治從民國 42 年（1953）起，實施 5 期「四年經濟建設計劃」（1953-1972）。雖此期間遭遇美援結束，轉向日本貸款，但執政者於民國 55 年（1966）開設高雄及台中（1970）加工出口區，不僅成功導入外資增加就業機會，工業技術的轉移也奠定台灣現代化發展，²⁸⁶創造台灣的經濟奇蹟。

相較在經濟政策的成功實例，政府對宗教的政策上；民國 43 年（1954）起雖為解決陳舊不合時宜的「監督寺廟條例」，²⁸⁷施行於台灣教界紛擾多年問題，也陸續擬定其他單行法，企圖健全寺廟的管理。但所制定的各項條例，以民國 43 年之〈台灣省修建寺廟庵觀應行注意事項〉，限制寺廟修建的規定、民國 57 年（1968）〈台灣省寺廟集資興辦公益慈善事業辦法〉強制寺廟每年固定提撥收入百分之十作為慈善公益之用、民國 58 年（1969）〈台灣省寺廟管理辦法〉明訂以信徒大會作為寺廟最高權力機構等，每個條款皆是政府針對本土宗教的差別待遇，與未改介入的管制心態，故終引起教界大力反彈而作罷。²⁸⁸繼之民國 58 年（1969）內政部雖在一視同仁下，將外來宗教納入管理，擬定了〈寺廟教堂條例草案〉作為規範，不過民國 68 年（1979）欲完成立法之時，卻因天主教等宗教團體認為苛制太多，群起反對而作罷。此後雖又多次的草擬新條例，但因立法方向仍不脫前述的管制心態，終導致宗教團體群起反對而無法實施。故在此舊條例未合時宜，通用各宗教的新條例又未能產生之際，宗教團體面對宗教有關事項，要如何解決呢？

在開元寺而言，從清、日時期已知寺產問題，一直是該寺的困擾，台灣光復

²⁸⁶ 見喜安幸夫，蘇珊譯，《台灣》（台北：中天，1999），頁 197-198、212-220。

²⁸⁷ 民國 18 年（1930）制定的〈監督寺廟條例〉雖經立法程序通過，但公佈後與原條例內容並不相同，合法性仍有爭議。見瞿海源，〈政府訂定宗教法令的檢討〉，收入瞿氏，《台灣宗教變遷的社會政治分析》（台北：桂冠，1997），頁 450、455。

²⁸⁸ 當時除被佛教界引為再次的「教難」外，為抗議省政府做法台灣省佛教各縣市支會，不僅在《海潮音》以專頁方式討論，並具體以陳情書「省佛信字第 59001 號」向政府機關要求停止實施。見《海潮音》51 卷 2 期（1970.2），頁 2-23；〈寺廟管理辦法草案 佛教會反對〉，載自《聯合報》1970 年 1 月 6 日，2 版。

後，此問題仍是造成該寺，長期揮之不去的燙手山芋。如民國 44 年（1955），悟慈法師未擔任住持前，開元寺遭遇不肖分子巧立管委會名目，企圖侵占寺產方經解決，民國 57 年（1968）又因財政部認為，該年行政院所修訂第八條第一項第九款，就宗教團體之賦稅減免專條規定：「有益於社會風俗教化之寺廟，教堂或先哲或先列之祠堂，不以私人名義為所有權登記者，其建築用地，賦稅全免，但用以收益之祀田或放租之基地，不在此限」之條例，²⁸⁹比較一般民眾繳稅情形認為：「有悖租稅公平負擔之原則，且易滋流弊，失卻免稅之原意」，因此提出加強對宗教團體稽徵地價稅之建議，經行政院核准後，立刻針對「都市區」的教堂用地，公布四項賦稅減免標準要點，其中第二要點規定：「與教堂同一圍牆範圍內之空地，通路，運動設備之庭園及栽種花木等用地，為建築上所必需保留者，其減免地價稅面積標準，應以不超過圍牆範圍內總面積百分之五十為限」，²⁹⁰否則要徵稅之。位於市區的開元寺，空地範圍超過標準甚多，當年（1968）下期，即被徵收高達 20 多萬巨額的地價稅。²⁹¹

在需徵繳內巨額稅金下，開元寺經濟又因政府之前實施「耕者有其田」，對於各縣市寺廟所有耕地，以內政部公告的條例為標準：

在實施明耕者有其田的條例以前，其寺廟曾依照規定加入宗教團體為會員，並經向主管機關冊報有案可查者，可以適用耕者有其田第八條第三款之規定，所有土地予以保留，惟各縣市神明會所屬之耕地不得保留，仍按規定予以繳收。²⁹²

宗教團體的耕地符合上述的標準者雖可保留，但仍需依第八條第三款條例：「祭祀公業或宗教團體為地主時，則依同條第三項（按：第三項為個人持有之地主）之特別規定，比照一般地主之保留標準加倍保留」為準執行。²⁹³故開元寺之耕地雖仍有部分保留，但也被放領 30 餘甲多。故在經濟來源短缺下，即面臨無法繳稅的地步，所幸經當任住持眼淨和尚的奔波訴願，台南市政府在實地勘查後認為：

該寺目前維持費純靠油香收入勉予過日，經濟情況治感困難，如將該寺圍牆土地課稅，導致該寺無法負擔，勢必將圍牆內之空地在予出售，無法保留該

²⁸⁹ 民國 25 年 4 月 17 日行政院就曾對寺廟賦稅減免，公佈土地賦稅減免規程第十二條施行：「人民或團體辦理其他公益事業，如不以營利為目的，寺廟用地，其非以營利為目的者，自得依此規定聲請減免賦稅。」規定。見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 167-168。

²⁹⁰ 見〈寺廟教堂土地賦稅 政院指示減免標準 台省公佈即日施行〉，載自《聯合報》，1968 年 11 月 19 日，2 版。

²⁹¹ 見釋樂觀，〈春節痛心話「教難」〉，載自《海潮音》51 卷 2 期（1970），頁 2；陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 169-170

²⁹² 見《聯合報》1953 年 6 月 4 日，3 版。

²⁹³ 見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 145-146。

寺庭園整體美，對於現正推行之觀光事業聲中，似不適宜，國家與地方均應加以扶植與保護。²⁹⁴

因此特為開元寺提出上願，經財政部邀集有關單位研商討論，報請行政院核准才終以：「該寺為本省最具歷史性古剎，情形特殊為維護名勝古蹟，配合觀光事業，其圍牆內空地超過標準百分之五十部分地價稅，特准免徵」作為回覆，²⁹⁵化解徵稅的危機。值得一提是後因台南古剎竹溪寺、法華寺等也出現類似問題，民國 61 年（1972）財政部終以財稅字第四 0 八五三號函釋示：「寺廟、教堂用地，凡在同一圍牆內者，均准予減免地價稅，不受空地部分不超過總面積百分之五十限制」，²⁹⁶作為往後全國寺廟空地免徵標準。

不過，上述的優惠，對於寺廟以外土地範圍仍是無法豁免，仍需按照民國 47 年（1958）上述行政院修訂就宗教團體之賦稅減免專條第八條第一項第九款：「但用以收益之祀田或放租之基地，不在此限」之規定，作為徵收標準。開元寺為了負擔其他空地的稅款，據現任悟慈法師說（台語）：

那是我從日本回來時，我在這裡時（按：觀音講寺），...眼淨和尚聽到就來找我，那時（按：開元寺）剛好遇到麻煩，開信徒大會總共 21 人。這原因是政府三番兩次通知，空地若沒蓋房子，或沒賣人，要繳收空地稅，要繳收為道路，所以開元寺住持眼淨和尚很著急，叫一位邱先生（按：大邱），發起信徒大會 21 名，我的名字也在裡面，...那時信徒會議已決定好那塊地要賣，如隔壁庄的情形就覺得不划算，以前租金算「角」，稅金算幾十元，所以就決定要賣給整庄；醫院旁的巷子都是，但談不攏，有一位小邱都是在辦事（按：大邱安排事情），在水利會服務，負責整理書類，那時庄裏憤慨，認為祖先就有租的情形，認為不划算，趁小邱夜晚睡覺時，就拿手榴彈掀開屋瓦，那時還是土塊厝就投進去，因為古早沒有紗窗，要用蚊帳，手榴彈就被擱淺在蚊帳一角，沒爆炸，這是邱先生以後告訴我，說：「好在有佛祖保佑」。²⁹⁷

以上所說雖遭遇被恐嚇事情，但為解決繳納稅金的問題，開元寺仍下定決心賣地，沒賣的部分據悟慈法師說；如今成大附近東豐路範圍，後來則被政府徵收為道路，剩下的部份經信徒大會通過決定，另與建商合作蓋房子，從中保留 20

²⁹⁴ 見〈開元寺空地超過標準 財部特准免徵地價稅〉，載自《經濟日報》，1967 年 12 月 1 日，2 版。

²⁹⁵ 見行政院 58 10 1 台（58）財八 0 四 0 令，感謝黃先生提供。

²⁹⁶ 見陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，頁 169-170。另此處寺方說法是：「民國 58 年時地價稅已有 45 萬，後向政府申請，當時孫科當考試院長，經信徒拜託，董正之立法委員——很擁護佛教，對師父很恭敬，一再奔走才能減免，促成全國寺廟以後（按：地價）能減免。」黃先生訪談紀錄（92.9.15）

²⁹⁷ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.12）。

幾間租人，所收的租金據悟慈法師表示，用來加蓋開元寺東西兩廊廡、老人之家、幼稚園與醫院等。不過，雖然解決上述徵稅問題，但事後發展據悟慈法師之表示，他就被投書受調查：

在開元寺，也曾被調查站叫去問，...那時代表會還在——「信徒大會」，時常開會哪裡要賣。決定後面要蓋房子賣，但以開元寺名義蓋房子來賣，日後要賣很麻煩，寺院要賣要經大會通過很麻煩，所以乾脆土地賣我，以我的名去蓋來賣，...這期間就得罪人，內部就鉤心鬥角；就投書後面蓋的房子都是我的，所以調查站就叫我去，去也很禮貌請我去客廳喫茶，我就拿會議記錄——小邱也去；都由小邱發落，我只是出一張嘴而已，並不是登記我的，就變我的。²⁹⁸

由上所言，開元寺因空地稅務問題，所引起的財務危機雖經賣地解決，但後來仍引起無謂的禍端。可見民國 61 年之前，財政部未釋出上述稅字第四 0 八五三號函之規定，作為免徵依據之時，若遇開元寺同樣問題之時，解決方式或正如開元寺相似，除上訴主管機關核准免徵外，最下策辦法，當然也是只好預備賣地抵稅，作為自救之道。

這些原因到底是出在何裡，是稅法公平性有錯，或寺廟擁有寺產有錯？如以稅捐機關立場而言，法律之下人人平等，稅法公平性是不容質疑，不過如以開元寺之例而言，所擁有的寺產早在清康熙年間興建之時，士大夫階層為護刹而贈置田產與寺，寺方並歷經多次寺產危機，方保持至今又有何錯？如此雙方可說都沒有「錯」，然「錯」是出在何處？是民國 18 年「監督寺廟條例」制定之時，由於環境因素，導致政府只偏重寺產管理，²⁹⁹缺乏考量寺廟應有權益所造成的錯嗎？

上述這些的問題，雖然後來促使政府為能健全寺產的管理問題，在民國 58 年(1969)制定〈寺廟教堂條例草案〉，但此草案前述也說因政府不改介入心態，遭到反彈沒立案成功。不過其中第 10 條規定：「寺廟、教堂應依本條例之規定成立宗教財團法人」之項，卻成政府往後積極勸導宗教團體成立的方針。可是政府用意雖好，認為宗教團體正式成立財團法人後，能享有甚多免稅優惠，也能健全寺產不致產生無謂的糾紛，但政府長期努力推行的實際效果，以民國 92 年(2003)內政部統計處之統計為例，台閩地區依「寺廟登記規則」規定登記寺廟共有 11,468 座，依民法成立財團法人卻僅有 383 座，可見不願成立財團法人仍佔絕大多數，

²⁹⁸ 悟慈法師訪談紀錄(92.11.12)。

²⁹⁹ 民國 18 年的「監督寺廟條例」在立法精神，瞿海源認為有四個嚴重基本問題：1.只監督寺廟不監督教堂，違反《臨時約法》及憲法中平等均權的規範。2.政府以監督者立場介入宗教，與政教分離原則不合，有損於宗教信仰自由。3.偏重寺廟財產之處理，將宗教窄化至物化。4.以佛道募建之寺廟為對象，忽略民間信仰非佛非道的混同性質，造成處理問題時之基本癥結。見瞿海源，〈政府訂定宗教法令的檢討〉，頁 455。

就此在退而比較民國 88 年（1999）依「寺廟登記規則」規定登記寺廟有 9,413 座，依民法成立財團法人有 389 座來看，只間隔短短 4 年，民國 92 年所成立的財團法人，卻不增反有衰退之現象，這其中意味的是什麼？雖或有甚多因素存在，不過據了解主要原因有幾種，（1）以少數董事名額，執行龐大寺廟組織，易引起猜懼與質疑；（2）導致原信徒大會權力會旁落；（3）每年度開始、結束前後三個月需檢具、填報資料之麻煩；4.財團法人遵守法令較寺廟登記更多；（5）變更事項的手續較寺廟登記繁多；（6）財團法人解散後，章程未規定時，寺產有被「充公」疑慮；（7）成立財團法人仍須寺廟登記，管制措施多一道等因素，³⁰⁰而造成寺廟減低成立財團法人意願，甚至還另有認為，「會受政府控制」或「財團法人不好，讓政府管」等直接反應。³⁰¹

由此可見，政府為健全寺廟財務問題，鼓勵寺廟成立「財團法人」用心雖是良苦，不過如前述心態而言，為何會出現「會受政府控制」或「財團法人不好，讓政府管」等之反應，就值得深思。另者，財團法人的條例內容終究只是針對「財產」組合而設，並不符合寺廟組織型態是以「人」和「財產」為基礎的型態，換言之即非針對宗教團體而設的特別法，如何能達到雙方滿意程度，也是頗值得深思與努力地方。

除上所述外，開元寺或由於歷史太悠久，在其他政策上所遭遇的問題累積起來也特別多，如近年即發生寺地被徵收為公園用地的事件，其過程是這樣；民國 74 年（1983）三百年歷史的開元寺，被內政部指定為二級古蹟後，市府隔年（1984）即按照規定，呈報開元寺古蹟範圍之概況表通報內政部歸檔後，開元寺屬於古蹟範圍，照理說應從此按民國 71 年（1982）「文化資產保存法」之規定維護之，但或許政府所屬單位彼此共識不夠，在各自為政下，台南市政府都發局民國 79 年（1990），重新規劃都市計劃細部時，有關開元寺古蹟保護之範圍，竟未依「文化資產保存法」第三十四條規定：「古蹟所在地都市計劃之訂定或變更，應先徵求古蹟主管機關之意見。政府機關制定重大營建工程計畫時，應先調查工程地區有無古蹟」作為標準規劃。因此，導致開元寺除主體被歸劃為古蹟區外，其他的內部庭園、³⁰²慈愛醫院和附設幼稚園，竟被改成住宅區，並部分被指定為公園預定地（兒廿二），面臨被徵收地步。寺方及地方人士雖為此多次央請市府變更此項計劃，然多年毫無下文。民國 90 年（2001）市議員為此再度召開座談會大肆抨擊，要求市府出面解決，市府的都計課答覆竟是：

當初可能是將開元寺主體周邊列為住宅區，乃依規定的比例將之劃為綠地預

³⁰⁰ 見黃慶生，《寺廟經營與管理》（台北：永然，2001），頁 241-243。

³⁰¹ 傳導法師訪談紀錄（92.8.30）與黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³⁰² 有傳聞明鄭時期董太夫人親種的七弦竹，及日據時代證峰法師（林秋悟）親書「詩魂碑」，為 1930 年台南市西山吟社所建。

定地，如能證實開元寺和周邊庭園都是古蹟，就可去除住宅區限制，全部變更為古蹟區，問題就可解套。³⁰³

無奈中開元寺只得央請有關單位文化局，前往內政部調閱民國 75 年（1984）市府曾將庭園部分列為古蹟的概況表作為證據，才化解面臨被解體命運。³⁰⁴而囿於官方政策上不變通事件，尚不止此事件；民國 92 年（2004）開元寺大門前就曾被市府交通局，毫無預警下，規劃 2 處收費停車格，導致文化界人士出面表示，此舉不僅破壞古蹟外觀的整體景緻，也影響寺廟的幽靜，要求有關單位取消停車格之計劃。但市府交通局卻表示，停車格是依當地交通現況之需求規劃，必須會同寺方、里長共同研商，並視狀況云云回覆了事，最後只好驚動文化局出面處理，³⁰⁵才迫取消停車位之風波。

除此，由於國稅局近年（2003）忽然又開一張 8 百多萬地價稅單，要求寺方近期繳納，經寺方再三交涉陳請，證明其繳交的部分，不但是屬於二級古蹟範圍，可依規定免稅外，又提出前述民國 58 年（1969）行政院所開具的免稅單（台（58）財八 0 四 0 令）以示證明，才獲得國稅局以銷案方式處理。其中，有關地價稅問題前述內容也曾論及前因後果，開元寺已經有關單位裁示，可獲得免稅處理。但事隔多年後，為何又再度發生地價稅徵繳問題，經寺方追查原因後，國稅局才表示是出在稅捐單位，免稅證明之檔案只保留 10 年期限所造成的。³⁰⁶雖此烏龍事件在雙方溝通下，未攘成風波默默收場了事。但從上述列舉之實，政府在行事或制定政策、辦法實施時，如不謹慎考量周詳，不僅易弊端百出，也易導致政教之間產生意識上的落差，進而發生無謂衝突。何況台灣自解嚴後，政治也愈趨向民主化，現今執政者不僅不能在似以前無視百姓之聲，單靠「控制」手段，要求百姓服從政權的意識而為，即是很少過問政事的佛教團體，近年也知善用團體力量（可稱「利益團體」【interest groups】，或壓力團體【pressure groups】），³⁰⁷影響政府制定合適政策，達成所需。故政教之間如何互為一體，共創未來造成雙贏局面，應是目前急需努力進行的方向！

³⁰³ 見〈開元寺劃入綠地 地方要翻案〉，載自《聯合報》2001 年 2 月 1 日，2 版與〈開元四周邊劃綠地 驚動中央〉，載自《中國時報》2001 年 2 月 2 日，20 版。

³⁰⁴ 據寺方表示當時內政部張博雅曾下令市政府取消該徵收案。

³⁰⁵ 見〈開元寺門前停車格 有礙觀瞻〉，載自《聯合報》2003 年 4 月 8 日，2 版。

³⁰⁶ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³⁰⁷ 「利益團體」因目的不同，在本質上又分為：(1)「促進性」(promotional) 的團體：係針對環境、或廢除死刑等有關特定議題，引起社會大眾來共同參予；(2)「保護性」(protective) 的團體：成員具特定身分如工會或宗教團體等，爭取有關利益。見陳延輝，〈政治民主化中台灣宗教團體的角色變遷〉，收入《第四屆『宗教與行政』國際學術研討會（下）》（台北：真理大學，2003），頁 111。

二、寺院經濟

寺院經濟起源，在中國可說遠在南北朝就建立，這是肇因當時社會由以物交換方式轉為自給式莊園生產，因此促成施捨者改變以實物佈施習慣，而轉用可生產田園作供養，繼之再因僧人沿門托鉢制度，違背中國固有倫理觀念，難被社會群體認同，唐時懷海百丈和尚又制定叢林制度，立下清規肯定「一日不作，一日不食」農禪運作方式等之影響。³⁰⁸爲了符合社會需求，也因僧團制度的改變，僧團在必須自給自足下，運用宗教活動或其他生產方式，增加收入，繼續寺院的消費支出，寺院經濟於焉形成。所以寺院經濟所涵蓋範圍，簡言之即是關係到寺院的生產來源與消費支出二者。在此本文爲讓吾人了解台灣早期傳統寺院運作方式，與襯托悟慈法師所主持的兩間寺院在經濟上的同異處，故除論述開元寺的經濟外，另加入觀音講寺的經濟情形，作爲探討方向。

（一）觀音講寺

以位於台南市中區觀音講寺來講，雖然悟慈法師是觀音講寺創立者之一，但悟慈法師表示實際狀況是：

掛觀音講寺住持，沒領單錢，都由觀妙師在發落，在開元寺也是一樣沒領單錢，保濟寺就不一樣，會純師管理財務，在交給我，我存黃居士那裡，是咱的信徒，可以信任的，觀妙姑死後由會宗師管理。³⁰⁹

可見三間寺院前章已述由於接任性質不同，悟慈法師對於財務保管的方式也不同；保濟寺財務是交由其徒管理，再交給他存放在信徒所經營的金融業，而觀音講寺與開元寺的情形相同，「都由當家發落」，³¹⁰當家定期向他報告財務支出情形即可，³¹¹這是三間財務管理的情形。但寺院的經濟是如何運作，悟慈法師在此雖沒具體說明，觀音講寺當家的會宗尼師則表示（台語）：

當時悟慈法師在日本讀書，暑假才有回來，平常是觀妙姑理寺當家，半年後我就住在這邊。我來這兒之後很忙，我們寺內沒有錢沒有寺產，都是一些在家信徒來幫忙、念經，收入他們都不拿「歸公」，當初我們剛來的，錢都不拿「歸公」。³¹²

³⁰⁸ 見黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》（台北：台大文學院，1971），頁17；曹仕邦，〈從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因〉，載自《華岡佛學學報》8期（1985.7），頁2-3；江美芬，〈寺院經濟知多少〉，載自《佛教文化雜誌》23期（1991.11），頁11-12。

³⁰⁹ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³¹⁰ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）；會宗法師訪問紀錄（93.7.9）。

³¹¹ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³¹² 會宗法師民國50年（1961），大約17歲就跟觀妙尼師，在台南清水寺學念經，後才至觀音講

這是早期觀音講寺沒錢、沒寺產，經濟差時，凡事以寺為重的信徒們，在幫忙「誦經」有收入之時，會心照不宣「歸公」的情形，也因此心態會宗尼師說：

我是民國 76 年才圓頂，本來 20 幾歲時想圓頂，但是觀妙姑對我說：你年紀還小，現在很忙，圓頂後一個出家人到處跑不太好，因此才會一拖拖到 40 多歲後才出家。當時很忙每天「辦桌」、「誦經」，有時打通宵（按：誦經時打法器）不能休息，回來後繼續辦桌，也不知道當時體力是從那裡來的，因為當時經濟差，所以盡量打拼給寺廟，不只是我這樣，別人也是這樣。...要建設一個道場是不簡單的，以前買菜什麼...都是用走的，我們沒有在「化緣」，主要來源還是誦經。³¹³

由於觀音講寺不對外「化緣」，收入來源主要是靠「誦經」外，但因台灣早期食素不普遍，一般餐廳也不供應素食，故凡遇廟慶等重大節日，需要持齋吃素以示虔誠時，提供「辦桌」（外燴）即成寺院收入來源，因此「辦桌」輔佐經濟來源，也是觀音講寺收入之一。不過，為提供寺院經濟穩定收入，住眾早期是要非常努力的工作，即使是以帶髮修行身分常住觀音寺，寺院一切運作仍需照軌矩來：

以前沒有瓦斯用大灶，所以要去棺材店，拿木屑回來燒、「網稼欠亡」（按：幫助點燃用的材火），...我們那時非常忙，晚上睡前就要想好「明天要怎樣做事，從那件事開始做」早上先煮粥，作早課；我、老師父（按：觀妙姑）煮菜、找人來鬥念經，沒電話用走去叫，時間到了去誦經，煮午餐，吃完繼續念，以前念經都是一整天的，不像現在幾點鐘就結束。當時很忙差不多一整天都在工作，但不會起煩惱，作的很歡喜不知道累。³¹⁴

以上可見當時經濟差，寺眾每天都很忙，幾乎整天都要工作，然因保持歡喜之心並不覺得累。因此早期只約 70 坪左右的觀音講寺，雖礙於空間限制，每間不到 1、2 坪的寮房，就擠進三個人共住，但即是在如此很差的居住條件下，會宗尼師卻表示，當時仍有 19 位寺眾安住於此，³¹⁵並在悟慈法師的帶領下，興辦各式活動，如開辦佛學講習班、發行法音雜誌，每星期日並固定舉辦「觀音講寺青年同修會」（原稱：觀音講寺青年會），成立佛青足球隊、佛青聖歌隊，民國 53 年（1964）更於台南市主辦「金佛獎足球比賽」，掀起佛教青年運動風氣等，³¹⁶吸引無數台南地區青年來此學佛，並將所學陸續於台南縣市成立「佛教居士林」、「佛教蓮社」、「慈航居士會」、「玉井珠光寺」、「永康佛光寺」等道場繼續弘

寺常住。會宗法師訪談紀錄（93.7.9）。

³¹³ 同上。

³¹⁴ 同上。

³¹⁵ 同上。

³¹⁶ 此資料感謝鄭偉聲提供。

揚佛法。而經此發展，觀音講寺也漸漸具足擴充道場能力，分次購買周邊的土地擴大道場，雖觀音講寺現有的建築風格，悟慈法師表示：「觀音講寺不特殊的原因，不是一次買就蓋好」的觀感，³¹⁷但由此也可見觀音講寺筆路藍縷的發展過程。

不過，度過最艱難經濟狀況，在台南地區也有相當名聲的觀音講寺，近年來對台南地區的影響力卻有變化，由於 6、70 年代台灣經濟快速成長，社會結構改變促使鄉村人口流向都市，為提供都市人的心靈需求，原興建在山林的佛寺也紛紛於市區成立分院或講堂。故光面積只是 175.645 平方公里（佔全省土地總面積 0.49%），人口就有 75 萬的台南市，³¹⁸從民國 86-92 年總數就約有 55 間的佛教道場，其中面積最小只有 2.679 平方公里的中區，即建有 12 間大小不一的道場（如下附表），平均換算每 0.223 平方公里，就有一間道場林立其間，密度之高實謂驚人。

區域	名稱	合計
中區	觀音講寺、法華寺、湛然寺、般若精舍、慎德堂、廣慈院、擇賢堂、妙慧精舍、法明精舍、重慶寺、光明王寺、德化堂。	12
東區	彌陀寺、慧燈講堂、香象山大華嚴寺、龍山寺、開華禪寺、修禪院、常光寺、圓通寺、普佛精舍、普濟精舍、蓮華精舍、正妙寺、台南佛教蓮社、慈航居士會、諾那華藏精舍台南分舍、行原精舍。	16
南區	竹溪禪寺、佛光山台南禪淨中心、天都禪寺、靜隱寺、普如講堂、法雨講堂、禪淨研習會，觀音寺、鯤身龍山寺。	9
西區	普思精舍。	1
安平區	化善堂、九華山護國地藏禪寺、觀音亭、台南金剛乘學會。	4
北區	開元寺、正覺寺、西華堂、西靈佛堂、法鼓山台南分院、七佛講堂、佛教維鬘傳道協會。	7
安南區	福國寺、香嚴寺、慈光精舍、妙杏寺、靈鷲山台南中心、台南佛教居士林。	6
總 計		55

表 3-1 台南市寺院、講堂一覽表

資料來源：朱其昌，《世界佛教通訊名錄》（臺北：法輪雜誌社，2003）；朱其昌，《全球佛教通訊指南》（台南：和裕出版社，1997）；闕正宗，《台灣佛寺導遊（九）》（台北：菩提長青出版，1997）。

³¹⁷ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³¹⁸ 見台南市政府全球資訊網，<http://www.tncg.gov.tw/>。

就此，由於台南寺院數量擴充太快，信徒來源有限下，加之悟慈法師年齡已 80 多歲，身體狀況也不比往昔；只靠每星期三與信徒共修誦「法華經」，³¹⁹及在麻豆保濟寺定期講經，與附設於觀音講寺「慈善會」做些社會救濟工作外，在對外活動逐年減少下，據會宗尼師說觀音講寺狀況，已是大不如以前：

現在信徒都是老信徒，現在外來的很多，例如佛光山、慈濟、…。信徒都被拉走，影響很大，為什麼？因為他們以信徒拉信徒，給他們掛個名，…，然後他就很熱意去奔波。所以咱信徒也有慈濟拉去、法鼓山、中台山拉去很多。我覺得信徒被拉走一切是隨緣，咱也沒辦法去把他拉回來，因為咱很少辦活動，這也是沒辦法的事，就是靠誦經收入也是沒辦法了。…現在經濟來源都是信徒召集起來作「梁皇」（按：梁皇寶懺）消災一個人一萬五，如果兩個人就加五千；二萬，如果招集 10 人就有二十萬，如果 30 幾人我們就辦一場，那就維持寺廟的收入經濟來源，但這不是能長期，我們一年大約作 2 次。³²⁰

由上可見對外活動減少後，信徒來此意願不但減低了，也使寺院的經濟相對受到衝擊，因此即使目前觀音講寺仍靠「誦經」來維持經濟，但已有日漸拮据感覺。不過，經濟來源雖減少，悟慈法師在行事上一向「隨緣不強求」的理念，³²¹至今仍堅持：「蓋寺裝佛都不化緣，除非信徒看到自動參予」的原則，也成為觀音講寺遵守的原則。除此，經濟雖不比以前，對於常住福利方面，會宗尼師卻說；悟慈法師跟觀妙師的觀念不同，他說：「你們這些孩子來出家，未來你們身上要有一點保障」，故在此理念下，觀音講寺的住眾福利都不錯。因此觀音講寺現今狀況雖不比從前，也面臨經濟上的危機，但已經歷許多人事磨練的會宗尼師，則仍風淡雲清說：「一切都還好」！³²²而這簡單一句「一切都還好」，雖然道盡在此安住的修行者對凡塵淡泊、無所求的隨緣態度，但卻同時也暴露在時代環境的遷變下，傳統寺院既存一切認命隨順態度，如何應時契機，化解寺院未來面臨危機的問題。對此，同由悟慈法師住持的開元寺，經濟又如何開展呢？

二、開元寺經濟

民國 58 年（1969）悟慈法師接任開元寺住持後，前已述開元寺創立時所擁有的寺產經歷日據統治時期，原擁有田園 5、60 甲，據文獻資料記載就已剩 32 甲多，³²³到了台灣光復民國 42 年（1953）又遇政府實施「耕者有其田」，土地被

³¹⁹ 民國 93 年起由於悟慈法師身體狀況不好，每星期固定在麻豆保濟寺講經也停止。

³²⁰ 會宗法師訪談紀錄（93.7.9）。

³²¹ 開元幼稚園園長訪談紀錄（92.9.5）。

³²² 會宗法師訪談紀錄（93.7.9）。

³²³ 見鄭卓雲《台灣開元寺誌略志·寺產》（台南：開元寺，1933），無頁數；相良吉哉，《台南州祠廟名鑑》（台灣日日新報社台南支局，1933）頁 32。

放領 30 餘甲，可說寺產所剩並不多，在有限資源下，³²⁴悟慈法師就任後，憑著一份毅力排除不少阻力，也先後在開元寺創辦幼稚園、老人院、育幼院、醫院、圖書館等不少事業，這是如何辦到，又如何去維持經營？以下探討之。

1、開闢財源與財政管理

前已提開元寺自清以來本是個可容納來自十方，來此掛單的叢林寺院，雖然自日據時期傳芳和尚住持時，曾正式建立開元寺派的傳承，但由鄭卓雲所撰〈開元寺例規〉第四條強調：「本寺之職事，以本寺在住之僧侶及傳芳和尚之法類，並經本寺執事三個年以上者選之」來看，開元寺仍是開放可供十方掛單的叢林寺院。不過，就因寺眾來自十方，傳承、理念不同下，內部人事即顯複雜。因此悟慈法師就任後，爲了收回開元寺被佔用幾十年的空地，即刻就面臨人事上的困擾：

那時開元寺裡面都勾心鬥角，爭權...。當家xx師的姐夫——麻豆人，請他來開元寺。那時房子還很少空地 4 甲多，種水果。他就圍鐵線只剩一條路，有人不滿，但當家師xx師在做，大家就算了不去計較。那時我去覺得不可以不解決，又養六條狗——狼犬，一條狗要貼一斗米。那時米價很貴；日本米一斗 2-3 千元，普通幾百元而已，一個人吃只有 2-3 斗米而已，一起吃 1 斗米就可以，一個月還要 2 千元請他，都有帳目，要討回，他不還，說「他是租的」。租的就要變成 375 租約，討回要 1/3 給他才可，那時是建地，就去告「民事」。贏了，也有多少貼補他。...收的不多，寺內單錢只有 3-5 元一個月，最多 10-20 元或是 40-50 元，所有收的要支付這些都不夠。他又開一間肥料行，所需肥料農藥都要從那裡叫，收成時也要人工，算算賣時如有 5 萬元，開支就要 7 萬元不划算。本來不想告的，但他們說「民事」不用出庭，請律師出來就可，就贏了。我也很可憐他，本來要索取很多錢，後來也 20 幾萬給他。³²⁵

就上所述，開元寺空地被人佔有多年的過程，原本只是請當家師的姐夫，來此種植果園，寺方也支附薪水給他，但因此人不良作風，加上有出無入長期虧空，已使寺眾不滿，但礙於當家師的關係，無人敢出面反對，後經悟慈法師依理追討，卻使此人反目成仇，捏造雙方已訂有租約關係，經寺方對薄公堂提出帳目，證明索回後，不知如何又得罪他人，利用前節所述；眼淨和尚任內，爲解決政府徵收空地稅問題，通過信徒大會決議，以悟慈法師名義蓋房子，化解徵收空地稅危機之舉，投書調查站，差點使悟慈法師吃上官司，後因有會議記錄證明才化解此事。

³²⁴ 對此悟慈法師就曾表示：「開元寺是富有寺，是因為有那些土地，財產只能看不能用，結果也是要自己去經營」。悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³²⁵ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）

不過，塞翁失馬焉知非福，空地既經悟慈法師堅決討回，斷阻外人侵佔寺產不還之例後，竟使悟慈法師建立住持的威信，即能整頓開元寺，並且運用前節提及；賣地錢及 20 幾間房子之租金，存入銀行，以所生利息作為開元寺建設基金，又配合信徒捐款，³²⁶陸續創辦幼稚園、老人院、育幼院、醫院、圖書室等福利事業（另詳）。甚至為長期推展福利事業只「出」入少的龐大支出（另詳），並規劃以醫院盈餘收入，供應部份福利事業的開銷。而常住開銷部分，除類似觀音講寺的做法；以「誦經加減收入」的方式外，³²⁷悟慈法師亦興建了「西歸堂」，作為停放往生者的服務，以增加寺院經濟之來源。³²⁸不過，即使是此部份經濟能提供常住開銷，但對開元寺年久失修的殿堂，如據民國 56 年（1967）依止悟慈法師出家的會智尼師回憶說：

那時候開元寺很落伍，什麼都壞了，牆壁也壞了，以前牆壁不是紅毛土，我那時來感覺寺院那有這樣，裡面都是老鼠窩，福衫都是長白蟻，颱風下雨來已都掀起來，沒有屋瓦地面都充滿霉氣。釋迦牟尼佛的腳只剩下一支，十八羅漢、四大金剛（按：天王）、地藏菩薩那時都壞了，又被人放火，大士殿、三寶殿，我來時燒的，...都黑漆漆的，我們都很悲哀。³²⁹

就上可見敗壞的情形是非常嚴重，需要儘快維修，然因開元寺當時尚未被內政部指定為古蹟，在此情況維修的費用，當然是常住要自己想辦法籌設，在不忍聖教衰下，會智尼師說：

那時我三十幾歲來傻傻的，向悟慈住持開口要翻修開元寺，看法師會不會拿些錢出來翻修，不知道開元寺沒存半毛錢；師父說：「沒有錢要翻修開元寺，要去哪裡拿錢」？我說：「沒寺產嗎」？師父說：「沒有，第二次世界大戰土地都被強佔，先插旗先贏，土地到哪裡去也不知，收據也都爛掉，也不知道哪裡去，土地好幾甲都被人佔光了」。眼淨和尚只蓋一個章給悟慈法師，也沒錢給他，要從哪裡拿錢出來翻修開元寺，我就跟住持說——當時他派我在知客服務客人，外客都是我在服務。我就說：「師父！不然你就蓋一個章給我建設，如果有客人來，看到在建設，就會幫忙我們」。不知是不是佛祖顯

³²⁶ 見〈寺廟弘揚濟世精神 積極推展公益事業〉，載自《中華日報》1974 年 2 月 8 日，6 版。

³²⁷ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³²⁸ 另據黃秋月表示開元寺：「從光復以後至 1970 年代兼辦葬儀保管骨灰、牌位等後事已成為當時經營事項的重要業務，但因其噪音、煙熏等污染，被禁止後才改營其他事業」。見黃秋月，《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與修護計劃》，頁 38。

³²⁹ 會智尼師訪談紀錄（92.11.12）。另此處日期有一矛盾處需說明是；悟慈法師接任開元寺，據文獻資料之記載為民國 58 年（1969），不過以會智尼師的說法，他是悟慈法師來開元寺擔任主持後，最先在開元寺剃度的弟子。但據開元寺所提供的資料顯示，會智尼師剃度之日期為民國 56 年（1967）。兩者的日期誤差為 2 年，推究誤差原因可能有二：（1）會智尼師剃度之日期登記有誤，不然即是；（2）悟慈法師未正式擔任開元寺住持前，已被延聘來寺管理，只是未正式舉行晉座典禮罷了，何者為是仍有待查證。

化，那時早期來的客人不多，我來時客人就旺盛起來，一天都 2、3 百客人，像台北楊英風整批人都拜我為師，寬謙師也是一一法源寺的，他外婆在醫院養病。...看到在建設，楊英風也拿錢出來幫忙，他出工出力，又拿錢出來幫忙。他建築、美術都很行，工作都是他在發落。錢不夠，我在社會時有買一塊土地 3 分，人家要拿材料錢、工錢，就賣地給錢。像那時前壁都壞，是楊英風量尺寸照古時的尺寸翻起來。³³⁰

上為開元寺經濟拮据時，常住翻修殿堂建設之時的情形，建設所需費用雖有常住發心賣地捐錢供應，但大部分皆是由信眾捐獻而來，不過信眾會來此捐獻的原因，除為種福田外，其實另一層原因則是早期寺廟都備有「籤詩」供信眾求問，開元寺亦設「白籤詩」此項職務替人解說，識字又會簡單英語的會智尼師，也表示其兼任「白籤詩」之時情況：

我「白籤詩」又跟別人不一樣，以心理學來「白」，看他要問什麼。一支籤可以「白」好多種，老人、小孩都不一樣。我也不知道「白籤詩」有沒有準，我就想人家在問，不給人家解答，做什麼出家人。在家裡不能解憂，來寺院問佛祖，佛祖也不會講話，來這裡白籤詩，如果不替他白籤詩，讓他哭回去，出家人也不慈悲，就是這樣我才替人白籤詩。那時隨便替人白，也不知準不準。就籤詩一半，人的心理學一半，白出來準不準是你要問，又不是我要說，隨便「白」竟然很準。準到轟動到全台灣省、美國、中國、日本、客家、台灣人。...如果準的人，像台北人來這裡都兩三萬，加上人家給我的紅包，想說翻修已經不夠了，不能拿來做私房錢，我就佈施給開元寺。³³¹

就上所設的「白籤詩」職務，原為信眾所提供額外服務，竟無心插柳柳成蔭，成開元寺早期建設殿堂的經濟來源之一。故開元寺經常住大眾上下一心的整頓，不但內外氣象一新，悟慈法師也因領導有方，除台南佛教支會找上擔任理事長一職，推動佛教之會務（達 25 年）外，民國 74 年（1985）麻豆普門仁愛之家，亦膺請其出任董事長一職，推展老人福利事業。

以上為悟慈法師接任後開闢財源情形。此外，悟慈法師對開元寺的財務管理之處理，除前所述交由當家管理外，開元寺較特殊的是，另聘有專門會計人員負責記帳，記帳的方式：

只是簡單記帳，電腦也不會，支出由師父、當家師發落通過，我負責支出，支出不負責任，我只負責支出，收多少都可以查。³³²

³³⁰ 同上。

³³¹ 同上。

³³² 黃先生訪談紀錄（92.9.15）

這是悟慈法師以「支出由師父、當家師發落通過，我負責支出」，運用分層管理所建立的財務制度，雖然支出程序較麻煩，不過好處據了解就是誰支領哪些款項、做什麼用途、出入多少都清清楚楚，不會產生帳目不清之事。另除帳目必須清楚外，悟慈法師對印章與存款簿，也是採取分層管理方式，分由兩人管理，這樣就不會因一人獨攬財務，產生弊端，也從而樹立財務公信力。因此在前述提到悟慈法師就任後，追討空地時所提出證據，就因帳目曾清楚記載，才得以贏回此場官司。甚至近年（1997）開元寺土地，被政府徵收闢為道路，曾補償約 600 百多萬金額，也因帳目清楚，最近（2003）市府遭人檢舉爆發貪污案後，調查局懷疑這筆款項開元寺沒有領到，已流入其他官員手中，故展開密集調查，所幸負責者拿出帳目一一比對，才化解此事。但負責者至今仍心有餘悸說：

沒有功但求無過，能順利過得去就好，...師父也不嫌棄我，叫我做這個，寺內師父也跟我說：「工作今日就要做完，不要把工作帶回家」，比如所有權等這麼多，...以前就有禪師對我說，「不要把事情看得很大，把他看得小小，事情辦好就好」，...我一定一個月結帳一次，如果拖半年我會不幹的，我每個月結完，就拿給師父過目。³³³

由上所述，可見建立一套財務管理制度是非常重要的，尤其是寺產多、寺眾又來自十方的寺院，公開透明化的財務管理，不但可了解資產運作情形，也可防範一人獨大產生弊端，甚至也可防止前述情形出來。

2、財務困境與化解

開闢財源與建立健全財務管理，是悟慈法師就任後，為使寺院經濟達到收支平衡之道。據此，如無任何變卦悟慈法師本可高枕無憂，專心發展其他事項。不過世間之事本是「諸行無常」。民國 72 年（1983）開元寺開始面臨財務危機；而此危機之因，則是悟慈法師興辦慈愛醫院後，因以下事件，為挽救醫院的營運，開元寺自始每月需拿出不少金額作為貼補。³³⁴然這個已困擾開元寺 20 多年之事的來龍去脈，到底是這麼回事？本文據悟慈法師說法一一陳述如後：

我剛蓋完時，經營也不順利，但後來就好了，醫院也請 4-50 位員工。...與台南醫院、逢甲醫院輪流駐診，外科也買 2 張牙科床，那時是中型...，有婦產科、眼科、外科、內科都有。...有一個護士不知怎樣就找到外科那時用一支剪刀，一支差不多一萬元，說現在也是用這個而已。³³⁵

³³³ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）

³³⁴ 見〈台南開元寺醫院 仍繼續服務病患〉，載自《民生報》1973 年 8 月 25 日，7 版。

³³⁵ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）

以上所述，醫療人員多也有好的設備，本是慈愛醫院營運的最大優勢，可是卻由於往下的事實，醫院的營運遭遇極大轉變：

當時醫院有一個壞習慣，拿卡不用看病就可拿藥，不用看病全省都是這樣，現在也有，只是運氣好壞。台北有一信徒下來——年輕人來跟我講，有剩的錢可做慈善，我就說「好」！結果去叫嘉義二位信徒——信基督教的，就被叫去問，不承認有來看病。結果被停止三年，4-50 位員工，都跑來找我。既然沒「全保」了，請了這麼多人開支太多，就要解散，...每人就發一個月解散。後來，立法委員董正之擁護佛教，來時我就講苦情給他聽，他說沒問題回去就交涉，三年就改為一年。³³⁶

可見商請有勞保資格者直接以勞保卡拿藥，從中節省勞保局給付看診費，移為慈善用途的方式，是導致醫院遭受取消勞保資格始因，故即使再經立法委員講情，將取消三年的勞保資格改為一年，但這段時間損失在經營觀點而言，除了 4-50 位員工遣散費不說，光醫院一年後再度重新營運之時，首當其衝面即是病患流失要恢復門診正常營收，與重新聘用醫療人員的適任問題，甚至比這個更嚴重的情況是；位於開元寺附近，奇美醫院（前身逢甲醫院，1986 成立）、成大醫院（1988 成立）都已將蓄勢而起，一旦失去商機，都將構成醫院營運上困境；也就是悟慈法師自己所說的「失去要再爬起來，就很困難」。對此，悟慈法師於事後，也很坦誠表示是自己「外行」所導致的困境：

勞保局說拿卡不看病拿藥，申請錢（醫診錢）全省 100 間約 80 間都有被檢舉過。但失去要再爬起來，就很困難，結果那時院長也過世，也有不能用，一直換人，也有申請婦產科；是拿博士的醫生，也不行。變只有婦產專科才可以申請健保，其他科就不能申請，就這樣擋住了。那時一年節省的用，到年底一次都要貼補 4-50 萬，一再損失的時候也有一次 4-50 萬。認真說起來，是自己說「可以」（按：指拿卡直接拿藥之事），外行的關係。³³⁷

以上所言，這是約民國 83 年（1994）勞健保制度未分開前，醫療費浮濫支出導致勞保局年年虧損，有如現在健保局的情況一樣，因此為了整頓財務危機，勞保局開始嚴厲執行把關醫院就診的情形。而就此開始慈愛醫院，不但無法按照悟慈法師前述的原計劃將醫院盈餘的收入，提供福利事業「育幼院」所需開銷外，反因育幼院必須依賴醫院的盈餘收入維持，加深日後必須關閉命運，容後會詳，而其他人對此事件，也有不同的反應與觀感，如有人就認為醫院成立之初，是秉持佛教慈悲理念，以服務貧病者為宗旨，絕不能輕易停業；³³⁸也有人具體指出癥

³³⁶ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³³⁷ 同上。

³³⁸ 見〈台南開元寺醫院 仍繼續服務病患〉，載自《民生報》1973 年 8 月 25 日，7 版。

結、提供意見：

經營方針錯誤，因為成大在右邊，逢甲（按：現奇美）在左邊，我們慈愛夾在中間，不大不小，小病來看，大病就去其他地方看，醫院的經營有一定程序，例如病房有 20 幾間，20 幾間病房規定要有多少醫生，多少護士是一定的，10 幾位工作人員，起碼也要每個月虧 30 幾萬才能「放人」，所以到現在改組 3、4 次；例如改組一次就要遣散，...結果還是那些人進來。悟慈法師不想因此改變成「診所」。如果開診所醫生、護士就不用那麼多人，診所比較好做事，不用請那麼多醫生、護士，所以說這是經營的問題，經營就是要這樣子，不然醫院就要廢掉。³³⁹

但講歸講，說歸說，醫院經營遇到困境，總要有化解之道，以悟慈法師講法是當時慈愛醫院成立後，北港朝天宮也有此困境：「幾年後朝天宮蓋醫院，也透過理事來說；一個月要賠四百萬，後來才與中國醫學院合作，以朝天宮名義經營」。³⁴⁰不過，這是朝天宮經營失敗後，當機立斷立刻尋求合作對象，又恰好有地緣關係的中國醫學院願意合作，才有化解危機之可能。但慈愛醫院情況，不但拖了 20 年以上，而且附近大型醫療機構成大、奇美醫院不僅已林立左右外，小型專門診所也充斥其間，甚至，如談另與醫學院合作藉此振興醫院的構想，有地緣關係之醫學院，如成大或高雄不但已有附屬的醫院，更無需在短距離外又另成立分院，造成醫療資源之浪費！以上都不是好解決的種種問題，可說是再度加深慈愛醫院營運之艱難。化解方法除直接的「放棄」外，否則就要有其他管道起死回生，不然可能就如寺方表示師父說：「就一直虧到沒錢為原則」。³⁴¹

不過，也許是悟慈法師所堅持的，開醫院主要的目的是要回饋社區，使「附近的人就醫方便」，³⁴²因此精誠所至，金石為開，近年寺方除投下數千萬重新整頓內部設備，親自參予外，³⁴³自現任院長接任後，不但實際評估醫院已有的設施，規劃一套實施的方案，並針對社區所需成立復健科，購買車輛以服務到家方式，免費接送患者到醫院復健，增加門診之收入，進而又觀察到現代人口老化安養之迫切，附近醫院尚無設立此設備之規劃，除可結合現有醫療設備，提供更完備的安養服務，將慈愛醫院閒置的病房充份利用外，並可使社區老人有更好選擇，不用遠離熟悉的環境去安養。就此營運的方針，並另對貧困或神職人員不分宗教派別，釋出享有優惠的醫療服務等配套措施，³⁴⁴經此整頓後，營運不到一年（2003-2004）的光景據寺方表示：「比以前好很多，也有收入，不用再虧錢了」。

³³⁹ 會泰法師訪談紀錄（93.9.7）。

³⁴⁰ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁴¹ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³⁴² 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁴³ 會善法師訪談紀錄（92.11.20）。

³⁴⁴ 感謝慈愛醫院提供資料；慈愛醫院院長訪談紀錄（92.11.17）。

慈愛醫院經營問題，獲得初步轉機，開元寺不再長期虧錢後，是否還有其他浩大財務支出？據寺方表示：「還有一個佛學院在花，一個月 4-50 萬」。³⁴⁶不過，這是寺方為培育弘法人才而設學院，以長期性遠光而言，為開元寺或為佛教都是值得鼓勵之事，況且昭隆佛法本賴佛教各界共同努力，才能永續發展這是應有共識，此部份本文將留待僧眾教育章節再述外。至於其他方面開銷，開元寺所附設的幼稚園因現目前營運正常，且財務情形據園方表示財務是獨立運用：「取之這邊，用在這邊」，³⁴⁷可見也不構成問題。

另屬常住開銷方面，據寺方表示，目前每天幾乎都有信徒送菜過來，也常有人來打齋供僧，因此在花費上，其實也有限。而常住福利方面正如觀音講寺情形一樣，由於悟慈法師的慈悲心懷，常住單錢或福利一向都是從優處理，³⁴⁸支出較多外，其他硬體建設方面，屬於古蹟部分，一向是需經由官方勘查鑑定，撥放專款方可修復，也構不了問題。另其他常住建設或水電、稅款等維護項目所需費用，雖因開元寺油箱收入不多，主要靠「進塔」（骨灰）、「進主」（牌位）等項收入貼補維持，但負責會計表示：「2-30 年來師父勤勤儉儉，收進來，花的都還有錢，像現在景氣不好，就勉強過去，『利息』收進來，支出還可平衡」，³⁴⁹因此在有「利息」平衡收支下，開元寺經濟至此尚無大礙。如以此比較悟慈法師所住持之同市觀音講寺經濟狀況而言，也可說：「一切都還好」！

三、社區服務

「社區」（Community）一詞淵源，可說是起自於西方，³⁵⁰然與台灣行政上所劃分的「村里鄰」差異之處，³⁵¹則是「社區」所概括的含義，不只是群體居住於某一特定範圍內而已，還需居住於此的群體具有共創社區發展的理念。³⁵²以台

³⁴⁵ 會泰法師訪談紀錄（93.9.7）。

³⁴⁶ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³⁴⁷ 開元幼稚園園長訪談紀錄（92.9.5）。

³⁴⁸ 據會智尼師表示「住院有五千元作慰勞，去受戒有五千元去打齋，這次是八千元，剃頭五千元作僧衣」。會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

³⁴⁹ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

³⁵⁰ 從現有敦煌石窟出土文獻得知，中國在魏晉南北朝至唐朝時，地方上已發展出「社」與「會」的互助團體，不僅備有章程規範地方，並規定入社（會）、離社（會）之者也皆須填寫契約，以茲證明；到宋代也有類似上述的互助團體取名為「鄉約」，此兩者可說是現今社區發展的前趨。見龔鵬程，〈中國傳統的「社」、「會」觀〉，<http://www.cca.gov.tw/news/news77>。

³⁵¹ 中國村里制度最早起源為周初的井田制度。在台灣則是光復後，行政長官公署依據民國 28 年（1936）在大陸頒行之市組織法，及縣各級組織綱要規定，於民國 35 年（1946）改日據街庄為鄉鎮，並廢除鄉鎮以下的保甲為村里鄰。

³⁵² 在此社區又可分為「地理社區」與「功能社區」，地理社區範圍，含括小至村、鎮、鄰、里、區、城市等某一特定區域的群體或大至州、省、國家、世界的群體皆可；功能社區則是指一群

灣言從民國 57 年（1968）起，雖省府已有計劃地長時推動社區發展，但因執行重點主要以社區基礎建設工作為主，因此發展範圍仍屬有限。此現象的改善則是到民國 76 年（1987）台灣解嚴後，社會力得以釋放發揮，「社區運動」在民間興起一股風氣，繼之民國 80 年（1991）內政部又適時釋出「社區發展工作綱要」政策，落實社區發展，於焉成爲全民運動。如近年文建會提出之「社區總體營造」，讓社區依自己特色來規劃相關活動外，教育部也推動「社區大學」之項，讓成人有終身學習之處，而警政署爲維護社區安寧，也協助主導「社區守望相助」之工作，另環保署針對環境問題所執行的「社區生活環境總體改造」等項，都是政府近年結合社區所發展的成果。故爲讓社區生活品質能提昇，配合政府行政支援與技術指導，有效整合社區可利用資源，已成爲台灣社區現今發展的手段。不過這些屬於操作層面涉及頗多，爲免旁支分歧在此不擬深談，現只就開元寺住持悟慈法師，在社區發展未成風氣以前，如何運用寺方有限經濟資源作後盾，興辦各種福利事業達到服務社區目的，作爲探討要項。

（一）、社會福利事業

1.開元幼稚園的理念與困境

幼兒教育的思想，雖在西方最早可追溯到西元前 3、4 世紀之時，柏拉圖與亞里士多德之提出，但在中國，卻是遠於《易經》所提之「蒙以養正，聖功也」，與孔子（西元前 551-479）有名《禮運·大同篇》「幼吾幼以及人之幼」等，闡揚「幼有所長」之理念爲濫觴，於此深遠地影響歷代執政者理政之方針，如從《周禮·司徒篇》所載：「以保息六政養萬民，一曰慈幼，二曰養老，三曰振窮...」之觀念，到近代清時設立留嬰堂、育嬰堂、仁際堂、普仁堂等設置就可得知。³⁵³不過，雖然思想提出，中西或有先後，但對兒童教育問題的重視，仍可見是一致無異。

值此，如針對台灣幼兒教育之發展而言，當光復後台灣經濟仍以農爲主之時，政府鑒於鄉村婦女常因農忙分身乏術，無法照顧年幼小孩，爲協助幼兒能被妥善照顧，得以心無旁騖工作，民國 44 年（1955）即開始鼓勵縣市鄉鎮設立短期農村托兒所，民國 47 年（1958）在成效不錯下除全面性推廣外，政府也將托兒所改爲長期性設置。民國 50 年末期以後，台灣工業起飛經濟快速成長後，工業化、都市化的結果，不但傳統大家庭被小家庭制取代，原以男性爲主的就業結

有共同問題、利益或次文化...等範圍的群體，如原住民、勞工、客家人，智障者...等皆可。見蘇景輝，《社區工作—理論與實務》（台北：遠流，1996），頁 8-9。

³⁵³ 見周震歐，《兒童福利》（台北：巨流，1992），頁 88-90。另佛經講到兒童相關非常多散見於大藏經中，其中《妙慧童女經》與《華嚴經·入法界品》—俗稱「善才童子五十三參」等等都是對幼兒啓蒙教育之記載。見傳道法師，〈佛教看二十一世紀的兒童教育〉，載自《妙心雜誌》28 期（1998.4），頁 4。

構，也明顯發生變化，為貼補家庭經濟來源，婦女紛紛就業，影響所及幼兒照顧問題即浮出檯面。就此處於迫在眉睫，現有政策又未鼓勵私人興辦幼托機構之下，³⁵⁴為協助婦女照顧幼兒的需求，佛教團體不但已未雨綢繆，成立幼托教育機構，³⁵⁵到 50 年代後，更如雨後春筍般林立。開元寺幼稚園即是在此背景興辦成立的，成立動機據悟慈法師說：

去日本讀書時，知道教育、慈善、文化很重要，需要開元寺來推動，我去就決議，...幼稚園開下去，可以讓信徒贊同；不僅只做佛教的事情，也做社區服務。那時地不能蓋，我也是設下去，民國 59 年第一屆，我就招生二班，就在裡面——開元寺舊厝上課；那時寺眾只有幾十人，請 4-5 位老師。³⁵⁶

因此，基於讓信徒可以贊同開元寺「不僅只做佛教的事情，也做社區服務」的理念，悟慈法師運用開元寺賣地、蓋房子租人的建設基金，創辦「開元幼稚園」，³⁵⁷草創期間為使幼稚園順利招生開班，據參與開辦的園長表示：「我們這間剛開辦的時候，悟慈法師也曾跟我們去招生，...在開元寺附近，一家一家去拜訪」，³⁵⁸此是學生來源尚未穩定，創立之時悟慈法師特意撥開繁忙寺務，親自帶老師在開元寺附近招生情形。不過，對於園方的教學與管理，往後悟慈法師是否也以「事事關心」的方式，來參與呢？園長的回答卻是：

法師大部分都會放手，主要關心老師有沒有把孩子帶好，給孩子吃有沒有吃好...他是真的要辦一所佛教的幼稚園，他不會說一直要幼稚園一年要盈餘多少，要賺多少，...他從來沒有用這邊。取之這邊，用在這邊。³⁵⁹

由上所述，可見悟慈法師開幼稚園目的，正如園長所強調，並非是為增加寺方收入而設，因此在財務上「取之這邊，用在這邊」的原則，不但提供園方，可聽憑所需添增設備外，秉持不插手的管理原則，也讓熟悉幼教的老師，無後顧之憂安心辦學。故開元幼稚園在教學方針，據園方表示並不墨守成規強調孩子要學佛，而是在孩子行為有偏差時，以輔導代替懲罰，鼓勵幼兒到教室角落所設置佛像前，與佛菩薩作心靈對話方式，進而啟發幼兒善根，讓幼兒改正偏差行為。除此，為讓孩子養成親自勞動作務觀念，在常規上則別出心裁，教導孩子早上進園

³⁵⁴ 民國 62 年（1973）政府正式頒行兒童福利法。民國 64 年（1974）7 月除將農村托兒所改名為「村里托兒所」外，為配合都市的社區成立發展，才開始積極獎勵私人創辦托兒所。

³⁵⁵ 從光復到民國 46 年（1957）止，從南到北估計至少有 10 間左右的幼托機構，見道安，〈一九五〇年代的台灣佛教〉，收入張曼濤，《中國佛教史論集·台灣佛教篇》（台北：大乘文化，1979），頁 125-126。另據黃國清問卷調查結果，尚不只這些數量而已，仍有遺漏之處。見黃國清，〈五十年來佛教幼稚園概況〉，載自《普門雜誌》227 期（1998.8），頁 34。

³⁵⁶ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁵⁷ 立案文號：59.6.10 南市教字第 30317 號，感謝開元幼稚園園長提供。

³⁵⁸ 開元幼稚園園長訪談紀錄（92.9.5）。

³⁵⁹ 同上。

方之事，就是要學習整理環境、照顧花草。另外，為使孩子從中體驗生命成長過程，也設計有關培育的教學課程；如進行到「香菇傘」單元時，園方在做法上是：「購買太空包、建香菇寮讓孩子培育香菇，從培育的過程養成尊重生命，惜福感恩的觀念；收成之後讓他們親手炒來吃，品嚐香菇美味」，³⁶⁰基此的理念下，不但讓孩子在孕育生命過程中，產生認同培植之物，也達到改變孩子不喜蔬果的偏食習慣，據園長表示，這就是潛移默化的作用。或因園方教學之用心，開元幼稚園歷年教學品質，經政府評鑑成效如下：

園 稱	六十年至九十年行政、設備、教學評鑑績優
開元幼稚園	六十九年台南市幼稚園第一次評鑑，獲環境及行政績優，獎金十萬元。
	八十四年獲衛生局評鑑績優。
	八十五年獲教育廳考評績優，獎金 28 萬元，同年又獲教育部評鑑教保、環境、設備績優。
	八十六年獲教育廳評鑑行政、教保、環境三項績優及市府頒發的獎金 66 萬，同年又獲衛生局評鑑績優。
	八十七年獲衛生局評鑑績優，又獲考評優等獎金 38 萬元
	八十八年榮獲衛生局評鑑績優。
	九十年榮獲教育局評鑑績優。

表 3-2 開元幼稚園績優評鑑表

資料來源：開元幼稚園：<http://spc.tn.edu.tw/k056>

上為開元幼稚園開辦至今的豐收成果，也是悟慈法師為社區服務項目裡，最先興辦且經營成效，比較下述各項社會福利事業，可說是最好的一項。但，即使是教學成效良好，「目前沒虧損過」的開元幼稚園，近年在各方激烈經營下，也面臨經營的困境，據園方表示因為提供學佛家庭之小孩在就學方便，開元幼稚園成立之初，採取「素食」理念在經營，但立意甚佳的初衷，卻造成近年招生危機：

現在是比較難經營，我們學校已是 3、40 年整個人事費用很大，現在已不可能調（薪水）。因為現在孩子 越生越少連公立都招不到學生，事實上我們也想要多角經營，但是「吃素」是唯一的問題，當然有很多是吃素來這邊讀，但是目前吃素的比例，不會佔很高，加上現在孩子又生的少，會認為吃素營養根本不夠，這一點是沒辦法去跟家長溝通，這點除非家長要接受；我們儘量把菜單排得很豐富，盡量不吃化學東西。³⁶¹

據上所述如何化解「吃」的問題，並朝多元化轉型經營，好使招生來源充足，

³⁶⁰ 見潘火宜，〈菩提的種子處處栽〉，載自《普門雜誌》227 期（1998.8），頁 46。

³⁶¹ 開元幼稚園訪談紀錄（92.9.5）。

永續經營，已成為開元幼稚園目前必須努力方針。

2. 老人之家的理念與困境

「敬老崇孝」是中國文化具有的傳統，但前述所提自 50 年代台灣經濟的快速發展，社會結構開始產生重大變化，小家庭制取代大家庭的影響下，不但家中幼兒乏人照顧，高齡化人口逐年攀昇，也加深老人安養上的問題。因此，鑒於政府遷台後在政策上，對老人福利仍侷限對貧困失依者，進行消極性的救濟與收容，不但成效有限，也因收容中心的設立，只因陋就簡利用書院或工廠改裝而成，³⁶²無法提供老人安居上方便，為使「老人有所歸」，悟慈法師創辦幼稚園同時（1970）也整理開元寺留下來做菜園的空地興建「老人之家」，並為提供老者生活上的便利性，在室內空間的設計上，改採獨立性的規劃；除附設浴室，廚房設備也一應俱全。³⁶³對當時生活環境而言，是頗為先進的居住環境，成立後招收情形，卻由於如下原因，起了變化：

現在還住一個在那裡，我感覺不可以，因為裡面設備是全套有浴室、廚房；女老師，他先生也租一間，後來過世現只剩他太太，他們是社會人，都會買「葷」進來煮，以後就不讓人進來住。³⁶⁴

由於「老人之家」成立後目的是為提供素食的老人，擁有便利生活空間而設，但料想不到，長時間居住下來，老人或因身體需要，開始買葷食進來料理，對此寺方是如何處理，本文目前因資料缺乏無法得知，不過從上述引文指出，仍有一位老人安置於此，大概可以理解；或因顧慮此位老人丈夫已死，在投親無門下，也不忍強迫搬離。除此，再從空間配置上來看，老人之家與僧眾的寮房，前後距離幾乎是相隔不遠，³⁶⁵於僧眾的清修是相當不理想，幾經考慮悟慈法師就決議停止招收，將「老人之家」移到自己參予管理的麻豆普門仁愛之家安置，此後又鑒於僧眾教育需要，在成立開元禪學院後，曾將之改為高級研究院。但現今內部除提供外籍老師住宿外，一樓部分則撥給當家師與資歷較久的僧眾居住。³⁶⁶

³⁶² 雖然 50 年代之後政府在設備逐漸有改善，但因地方財務不一，差距仍頗大。見白秀雄，〈我國社會福利發展〉，收入《現代化福利社會的實現·社會建設篇》（台中：台灣省政府新聞處，1990），頁 79-80。

³⁶³ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁶⁴ 同上。

³⁶⁵ 對此據開元幼稚園園長表示，未開幼稚園之前，悟慈法師本來是要先開育幼院，「老人之家」是要蓋在原幼稚園之地。開元幼稚園園長訪談紀錄（92.9.5）。

³⁶⁶ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

3. 慈愛醫院的理念與困境

發展醫療資源之目的本是為滿足大眾對健康需求，故民國 59 年（1960）代初期政府有鑑於此，為提高醫療服務品質，開始針對醫療體系作正式規範，施行要點；除首先加強醫事人力的培養和醫療機構建立外，繼之也整合醫療體系、建立分級醫療及轉診制度，經此整頓極明顯是，醫院成長速度從民國 59 年 280 所到 77 年（1988）止即攀升到 905 所，不僅足足增加 3 倍多，且其中增加院數則以私立醫院為多。³⁶⁷但這些醫療機構，以台南市成立的情形而言，從民國 42 年（1953）約有 22.5 萬人口，到 77 年（1973）已超過 66 萬人口，排名台灣第四大都市之台南，³⁶⁸設備齊全的醫院至奇美醫院（1986）與成大醫院（1988）成立之前，除有省立台南醫院外，私立醫院較有名則只有位於西區逢甲醫院（已廢，轉型成奇美醫院）而已，在此情況民眾要就診醫療，除往外縣市跑外，主要則靠小型診所簡陋的醫療設備維繫，於此可見台南市醫療機構之嚴重缺乏。

在此背景之下，悟慈法師為使「附近的人就醫方便」，³⁶⁹決定從開元寺建設基金，撥出數千萬元籌設佔地約 400 多坪的綜合醫院，引進西方醫療技術，並聘請台南醫院、逢甲醫院輪流駐診，實際紓解台南地區民眾就診困難。民國 64 年（1975）成立後，³⁷⁰由於醫院秉持以服務濟貧為宗旨，除內設急難救助基金，幫助臨時發生急難的患者外，對於一般就診者並訂有三種收費標準：

- (1) 患者屬一般貧民者，來院求診時一切醫藥費全免，由院方負責將其治療為止。
- (2) 患者家庭經濟欠佳者，則僅收成本費，即只算藥費，其他住院費、手術費全免。
- (3) 一般市民求診，該院有將予以折扣優待，以五折或六折計算。³⁷¹

這樣慈悲的理念，雖曾使慈愛醫院業務蒸蒸日上，³⁷²但上節「寺院經濟」之文也談到民國 72 年（1983）左右，由於悟慈法師未經判斷，聽信信徒之建議；商請有勞保資格者直接以勞保卡換藥，從中節省勞保給付看診費，移為慈善之用

³⁶⁷ 見蔡明哲，〈台灣地區的都市化與區域發展趨勢〉，收入《現代化福利社會的實現·社會建設篇》，頁 179-184。

³⁶⁸ 到民國 77 年左右，台中已取替台南躍居第三大都市。同上，頁 150。

³⁶⁹ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁷⁰ 在此之前佛教醫院除民國 55 年（1966）成立的台中菩提醫院（中醫）外，其他都是診療所之類，慈愛醫院算是南台灣第一所的佛教醫院。

³⁷¹ 見〈寺廟弘揚濟世精神 積極推展公益事業〉，載自《中華日報》1974 年 2 月 8 日，6 版。

³⁷² 因不滿衛生單位行政體制僵化的官僚作風，辭去台南市安南區衛生所主任的胡文就醫師，接任開元寺慈愛醫院副院長時，就曾表示：「開元寺慈愛醫院的環境不錯，病房及儀器設備也相當新穎，在成大醫院未成立前曾風光一時，但隨著大醫院林立，該院逐漸失去競爭力」。見〈胡文就走自己的路〉，載自《中國時報》1995 年 11 月 7 日，16 版。

的方式，不僅使醫院遭受勞保看診的資格被取消，也導致營運此後無法振興，開元寺必須每月提供金錢作為貼補維持。然因悟慈法師仍堅持開醫院的目的，主要是要回饋社區，使「附近的人就醫方便」，故在其堅持的理念；由於現今的經營者，觀察到台灣人口高齡化之趨勢，迫切急需結合醫療設備的安養中心，且又有如下優勢：(1) 好停車；(2) 位在市區，人口密集，交通、購物方便；(3) 離成大、奇美近，後送容易；(4) 宗教用地環境清幽寬敞。³⁷³經實施成效不錯後，終於促使慈愛醫院有一轉型機會，也使開元寺在經濟上，不再長期吃緊。

4. 開元育幼院的理念與困境

根據我國憲法第一五五條明文規定：「國家為謀社會福利，應實施社會保險制度。人民之老弱殘廢、無力生活，及受非常災患者，國家應予適當之扶助與救濟」來說，可見確保社會人人能安居樂業，免於貧窮或災害威脅不但是執政者的職責，也是應盡義務。但光復後以照顧失孤幼兒興辦設立的機構而言，依官方資料顯示，從民國 61 至 64 年（1972-1975）公立育幼院台灣省共設有 3 間，私立約有 44 多間，總共 48 間設備要收容全省約有總人數 6235 的孤兒，除台灣省 3 間預計招收 800 名外，³⁷⁴所剩 5435 人幾乎每間平均要招收 133 名。如以成立院數而言，孤兒照顧問題在 60 年代，民間參與態度可見是比政府積極些。

就此，興辦福利事業不落於後的悟慈法師，民國 64 年（1975）也排除阻難，於開元寺興辦佔地約 400 坪的育幼院，預計要收容 90 多位孤兒，而收容期間對孤兒的養成教育，悟慈法師最初理想是：

凡被收容的孤兒收費全免，並由院方負責他們的教育費，孩子願讀書至少供應他們至高中畢業為止，有特殊才能者負責培養進大專深造，直到輔導他們就業自立。³⁷⁵

有如上願景後，剩下就是育幼院成立後如何維持的問題，如光是日常生活費用就是一筆非常大開銷，何況亦不包含學費或額外開銷。對此，悟慈法師開始的計劃，是由熱心公益的華僑信徒負責捐獻維持，然慈愛醫院成立後，由於不可考因素，悟慈法師原有之構想，後來卻轉而運用慈愛醫院收入盈餘，作為育幼院日常等開銷。³⁷⁶但事與願違，從前述慈愛醫院營運不濟狀況，此事非但不能達到，且孤兒招收人數，由於政府自民國 53 年（1964）開始推行家庭計劃，失依兒童

³⁷³ 慈愛醫院提供資料；慈愛醫院院長訪談紀錄（92.11.17）。

³⁷⁴ 見白秀雄，〈我國社會福利發展〉，頁 70-72。

³⁷⁵ 見〈寺廟弘揚濟世精神 積極推展公益事業〉，載自《中華日報》1974 年 2 月 8 日，6 版。

³⁷⁶ 見同上；開元寺黃先生訪談紀錄（92.9.15）

日減後，並無預期的孤兒進來，雖後來收養一位父母離異的 4 歲女孩，但養成期間則已轉由幼稚園老師負責照顧，小孩所需費用據園方表示：

都是悟慈法師給他養大，給他讀書…，讀到大專現在已 32 歲了，…我對法師滿欽佩一點就是說，只要是xx要用的，用多少報多少不會吝嗇。³⁷⁷

在此情況，由於育幼院招生成效不佳，加上旁人認為孩子在成長過程：「小時沒問題，大時就不聽你的話，長大後男女紛雜，是非又多，以後會惹事」之勸後，³⁷⁸經過一番考慮，悟慈法師鑒於僧眾教育，並未有妥善安排，民國 74 年(1985)即利用現有設備，作為開元寺教育機構，原育幼院則遭到關閉命運。

5. 慧光圖書館（室）的理念與困境

佛教設立圖書館對外開放之提倡，在近代是始於太虛在「整理僧伽制度論」之文，提到佛教應利用全國各地交通適宜的舊寺，作為佛教對外宣教機構，而宣教機構規定其中應設置「閱經樓一，供一切人博覽」為濫觴。³⁷⁹在臺灣則是民國 36 年（1947）中國佛教會在臺灣省成立分會，會議中第十項「其他臨時動議事項」，決議通過開辦「佛教圖書館」等作為執行項目為始，³⁸⁰不過此兩次執行成效，後來皆胎死腹中，無疾而終。追其首要原因，當時局勢不穩、經濟的危艱下，當然波及圖書館興辦的成效。³⁸¹

不過，當時興辦圖書館之構想雖沒成功，但不可否認對往後仍產生相當影響，隨後經慈航、南亭等法師繼之提起就產生效應，故到民國 46 年（1957）據道安法師統計，台灣佛教所成立的圖書館，除 2 間正籌建外，已有 7 間圖書館（含室）正式供人參閱。³⁸²興辦風氣一開，民國 57 年（1968）台灣省政府為借用寺廟財力興辦公益事業，頒布〈台灣省寺廟集資興辦公益事業辦法〉，強制規定凡本土宗教，必須以年度收益的百分之十，作為興辦公益慈善事業之用，遭到宗教團體激烈的反彈作罷後，民國 65 年（1976）政府繼之又改以鼓勵方式，頒布〈台灣省獎勵寺廟捐資興辦公益或慈善事業實施要點〉，除第 8 點規定寺廟捐資的鼓勵標準外，第 7 點內容並規定：「各寺廟申請修建時，縣市政府得將其興辦公益或慈善事業成果資料，列入核可與否之參考」，作為積極「鼓勵」寺廟興辦公

³⁷⁷ 開元幼稚園園長訪談紀錄（92.9.5）。

³⁷⁸ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

³⁷⁹ 見釋太虛，〈整理僧伽制度論〉，收入釋印順等編，《太虛大師全書·制藏：制議（17 冊）》（臺北市：太虛大師全書影印委員會，1970），頁 60。

³⁸⁰ 見〈本會改組的回顧（二）〉，載自《臺灣佛教》2 號（1947.8），頁 27。

³⁸¹ 見黃德賓，《臺灣地區佛教圖書館發展之研究》（台北：輔仁大學碩士論文，2001），頁 110。

³⁸² 見道安，〈一九五〇年代的台灣佛教〉，頁 126。

益、慈善事業後，興辦各項福利事業不僅是寺廟為具體實踐慈悲的理念，也成為政策底下必須遵行之事。

在此背景下，民國 65 年（1976）悟慈法師鑒於光復後，開元寺原有的佛教圖書館已停辦多年，³⁸³有必要再度成立一間圖書館，即於「大士殿」旁附設一間「慧光圖書館」（室），提供社區借閱服務。不過，「慧光圖書館」（室）由於只附設於「大士殿」旁一側，除空間有限導致圖書收藏量少外，管理方式至今仍採用自助式借閱方式，尚未引入現代資訊管理設備，不僅圖書「借、還」不清，也因收藏圖書未歸類標準化，借閱之時也常徒增找尋之困難，雖然寺方已有發心之人，朝此方向進行整理、歸類，但限於經費關係，目前仍難以改善，此是較為可惜之事。

（二）、救濟及社會教化活動之理念與困境

本著慈悲心懷自度化他一向是佛教的精神所在，因此開元寺除興辦各項社會福利事業為社區服務外，對於傳統救濟工作仍是不定時從事，舉其例：悟慈法師擔任台南市佛教會理事長 25 年期間，就曾成立慈愛獎助學金，長期提供高中以上在學學生獎助學金外，³⁸⁴對清寒貧病者在慈愛醫院就診期間，由前所述也釋出享有全免的醫療照顧，除此也不定期於醫院內，舉辦施醫贈藥義診活動。³⁸⁵另對於地方建設，如民國 89 年（2000）開元寺與另一企業公司也各樂捐一部環保清潔車給台南市衛生局作為資源回收之用，³⁸⁶ 88 年（1999）的九二一大地震悟慈法師更捐助一百萬救濟災民，³⁸⁷不遺餘力的回饋地方由此可見。因此也使開元寺歷年，獲得政府不計其數的公開獎勵，不過由於累積數量太多，據寺方表示除幾張懸掛於大士殿的牆壁外，幾乎都已銷毀。³⁸⁸

除上所述之項外，在宗教藝術交流上；早年留日，被舉為近代台灣雕塑之父的黃土水（1895-1930），日據時期時曾應台北萬華龍山寺之請，雕塑一尊「釋迦出山像」，此是黃土水顛峰時期之作，原毀於二次世界大戰中，所幸石膏原模被黃土水養子完整收藏，並後從東京帶回台北交由魏清德收藏，³⁸⁹近年由於文建會設法將此石膏模修復，就此模翻鑄 7 尊「釋迦出山像」，分送北、中、高美館，

³⁸³ 據道安法師文獻資料顯示開元寺曾設立佛教圖書館。同上，頁 126。

³⁸⁴ 見〈慈愛獎助學金 昨在本報頒發〉，載自《中華日報》1974 年 12 月 1 日，6 版。與〈佛門響應冬令濟貧寒〉，載自《聯合報》1984 年 12 月 23 日，6 版。

³⁸⁵ 見〈台南開元寺後天施醫贈藥〉，載自《民生報》1988 年 4 月 6 日，23 版。

³⁸⁶ 見〈15 部資源回收新車〉，載自《中國時報》2000 年 1 月 11 日，20 版。

³⁸⁷ 見《中國時報》1999 年 9 月 23 日，22 版。

³⁸⁸ 黃先生訪談紀錄（93.11.2）。

³⁸⁹ 為前台大醫院院長魏火曜之父。另據江燦騰認為「黃土水是在 1926 年，由《台灣民報·漢文版》主筆，也是名詩人魏清德提議，雕刻一尊「釋迦像」，捐獻給藤艸龍山寺，作為改建完成的紀念品」。見江氏，《日據時期台灣佛教文化發展史》（台北：南天，2001），頁 355。

與黃土水家屬、開元寺、龍山寺等來收藏。民國 87 年成功大學舉辦「世紀黎明—成大校園雕塑大展」活動，悉聞開元寺藏有此尊雕塑，經得寺方同意後，即與奇美文化基金會合作，移駕至成大展覽約 3 個月之久，³⁹⁰展覽期間不僅使參觀者得以目睹大師級的藝術外，開元寺也因此得和地方從事宗教藝術交流。

另在宣化活動上；悟慈法師接任後鑒於當時佛教對外弘法上，已逐漸採用現代化科技，³⁹¹因緣和合下，民國 59 年（1970）也於台南勝利電台，每星期六天，早上半小時之時間，開講《法華經》等達 6 年之久，後因時段改變，影響收視效果才結束電台講經活動。另在出版著作上，值得一提是為使深奧難解的佛經，能廣為大眾接受流通，悟慈法師在電台講經說法之餘，也開始抽空用白話語體撰寫佛經等之著作，流通於海內外，其全部著作歷年累積數目計如下表：

編號	書名	冊數	編號	書名	數
1	妙法蓮華經	4	10	中阿含經	4
2	楞嚴經講話	5	11	增一阿含經	3
3	長阿含經	3	12	金剛科儀講話	1
4	長阿含遊行經	1	13	佛法僧三寶講話	1
5	俱舍學	1	15	超聖釋迦	1
6	大涅槃經	4	16	佛化弟子與事蹟	1
7	雜阿含經	5	17	心經略解	1
8	佛教滄桑與宋理學	1	18	鳴道集說的研究	1
9	佛道二教的冷戰	1	共 18 本		38 冊

表 3-3 悟慈法師歷年著作

此為悟慈法師現已出版廣為流通之書，尚不包括在 80 歲高齡之時，伏案疾書引起身體不堪負荷，導致胃部出血不止一次，固有段時間悟慈法師則改以自繪羅漢像方式，分送信徒。除此，舉辦對外活動方面，民國 63、64 年（1974-1975）曾舉辦大專青年冬令營二梯次，當時狀況據悟慈法師描述：「每次都 100 名，光買被子就花 20 幾萬」，³⁹²雖輕描淡寫之語，但以當時悟慈法師除興辦上述各項事業、電台講經弘法外，餘暇且要書寫白話經典之下，仍需為籌辦活動繁忙奔波，辛苦可見一斑。

不過，可惜是只此二梯次，開元寺從此就沒有在舉辦類似活動，現除早晚課

³⁹⁰ 見〈黃土水釋迦立像 進駐成大〉，載自《中國時報》1998 年 10 月 15 日，20 版；與〈釋迦出山立像 安返開元寺〉，載自《中國時報》1999 年 1 月 22 日，18 版。

³⁹¹ 最早使用電台弘法為台北華嚴蓮社住持南亭法師，繼之是聖印法師。見釋淨心，〈佛教教化的理論與實際〉，收入內政部編《宗教論述專輯（二）》（台北：內政部，1995），頁 16。

³⁹² 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）。

與每年常態性法會，其他的活動幾乎是少有規劃舉辦，分析其因，應為悟慈法師對開元寺與觀音講寺，各有不同經營之理念所導致的。以觀音講寺而言，由於其是悟慈法師所創立的寺院，悟慈法師未接任開元寺時，在此已長期舉辦各項活動，信眾也習慣來此參予活動，故在建立深厚基礎下，悟慈法師如又在開元寺舉辦類似活動，信徒來源有限下，勢必引起重複性問題，除非舉辦不同的活動或事業，作一區隔。就此因素研判，留日歸來的悟慈法師，觀察解嚴前，社會福利的風氣仍未開，社會環境有此需要，開元寺也具足能力，可興辦福利事業造福社區，故開元寺對外活動幾乎是福利事業為多。

就此，綜合前述悟慈法師對社區服務所興辦福利事業與活動，在時間上可說是集中在解嚴前，雖此時政府外交遭受挫敗，但經濟方面卻由於美援刺激（1951-1965），政府開始勵精圖治實施「四年經濟建設計劃」等之政策，注入西方技術，塑造台灣走上現代化的工業生產，經此徹底改變台灣依賴傳統的農經體質，也使國民的生活逐漸由貧入富。不過，因此時期的政策幾乎是在執行基層工作，針對社會所需的各項福利措施，並無法立即健全，因此藉著民間的力量，彌補不足也成此時期的特色。在此時刻「不為自己求安樂，但願眾生得離苦」的出家人，基於一份願心當然有義務，興辦各項福利事業饒益眾生，雖然其中執行成效，或許在世俗眼光不是理想，也有待議的空間，但「只問耕耘，不求收穫」的堅持態度，無可厚非是汲汲營利的世間人少能超越，因此如何看待也只能說見仁見智吧！

第二節、內在因素

前節已探討開元寺外在因素上之發展，現本節內容，則針對開元寺內部發展為主題，將之分成如後三大項：一、法脈傳承；二、僧眾教育；三、僧團組織作為探討方向。

一、法脈傳承

（一）開元寺的法脈源流

中國佛教自印度傳來，經過歷位高僧致力經典之翻譯後，為發揚法義也開始根據經律論之性質，分類十大宗（學）派方便施教，³⁹³期間並為保存各宗學派特有法義，後來也演化為各寺院傳承之法派。以禪宗為例，禪法之流行始於後漢安

³⁹³ 中國佛教大約可分為十大學派；其中俱舍、成實為小乘學派，法相、三論、天台、華嚴、密、禪、淨土為大乘學派，而律學則通用大小學派。

世高，但奠定禪宗基石，卻是至梁朝元年菩提達摩至中國傳法，到六祖慧能廣筵盛開，分派五宗才真正發揚光大。甚至五宗中素有以「喝」接引學人之臨濟宗，自宋以降不斷繁延傳布，中國南北諸大叢林如屬禪宗一派，大都歸為臨濟的法脈，故享有「臨濟子孫滿天下」之譽。於此，前述第二章內容也曾提及開元寺的法脈，源自福建鼓山湧泉寺的臨濟法脈，雖此寺的傳承到明熹宗天啓 7 年（1927）元來無異禪師繼任住持以後，轉為曹洞宗，而迫使臨濟一派屈為陪襯之位。這些因無關開元寺法脈繼承，在此故不欲多談，但有一點仍需說明是臨濟宗，與其他宗派的繼承方式是一樣；除修學上需經歷一番「見山仍是山、見水仍是水」之識取明心，心行滅處的大澈大悟外，如續經本門的高僧大德印可，授其「法卷」，³⁹⁴便可延續其法脈。

不過在此仍需補充說明是，現今寺院所傳延的法脈，已不似上述需經嚴格印可過程，方可繼傳。主要因素則是佛教經歷歷代執政者宗教政策的打壓；如明太祖曾將僧人硬性分為禪、講、教三種不可越界的管制，乃至清時取消官試的「選僧」、「試僧」等篩選制度，除此又頒布丁年以下不准出家政策，影響所及僧人素質低落，日久即缺乏有素養的僧人傳延宗門法脈，為能續延法脈，故常往往降格以求，只要前來出家者不分素質高低，即可接其法脈。因此現象，明末之時憨山德清（1546-1623）就曾於《紫柏尊者全集》內文中指出「然明國初，尚存典型，此後則宗門法系蔑如也，以無明眼宗匠故耳。其海內列刹如雲，在在皆曰本出某宗某宗，但以字派為嫡，而未聞以心印心」之陳，甚至另於《憨山老人夢遊集》一文表示：「五十年來，師弦絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱臨濟幾十幾代。於戲！邪魔亂法，可不悲乎」之感謂。³⁹⁵故形式上付法、接法，並不具本門的法上功夫，即成現今佛教的慣常現象，而這也表示即使是出自禪宗法脈者，並不代表所修學的內容是與本門有關之法。

此為外話，就此現再回到臨濟法脈所傳的字號作一說明，據〈佛祖心燈〉內「臨濟源流訣」之記載：禪宗從六祖慧能分立二派，傳至義玄禪師確立臨濟宗後，傳到第 19 世碧峰「性」金禪師，性金禪師從「性」字，另演派下 20 字：「性空原朗耀 鏡智本虛玄 能包羅萬有 故統御大千」，傳至第 7 世「智」板禪師又續演：「智慧清淨 道德圓明 真如性海 寂照普通」16 字，繼之五臺、峨嵋、普陀等寺從「通」字，再續演如下 32 字：

心源廣續、本覺昌隆。能仁聖果、常演寬宏。惟傳法印、證悟會融。堅持戒定、永紀（繼）祖宗。³⁹⁶

³⁹⁴ 關於印可與傳授「法卷」過程，印順法師曾為文說明。見印順，《華雨選集》（台北：正聞，1995），頁 328-329。

³⁹⁵ 見憨山德清，〈紫柏尊者全集〉，收入《卍續藏經》126 冊；〈憨山老人夢遊集〉，收入《卍續藏經》127 冊，引自印順，《華雨選集》（台北：正聞，1995），頁 329-330。

³⁹⁶ 見《禪門日誦·佛祖心燈》（台南：和裕，1996），頁 4-5。

從上已知臨濟法脈字號的演變過程，然歸屬臨濟法脈的開元寺，到底是源自五臺、峨嵋或普陀之系統？如據鄭卓雲所撰《台灣開元寺寺誌略稿·法派》之文記載：

為臨濟正宗，傳自南海普陀山之普濟寺也，溯法燈之源則為黃龍派之後裔，自志中大師開山以來，代代皆禪宗一脈之相承，源源本本已傳涅槃妙心，系統則由天童密祖法裔而之南海普濟寺傳之鼓山湧泉寺，故開源自前清之禪德及寺之行事，皆與湧泉寺有密接之關係。³⁹⁷

開元寺既屬於南海普陀山的系統，但「天童密祖」之句所指為何意，簡言之「天童」即為現今之浙江鄞縣（會稽）太白山的天童禪寺，「密祖」則為臨濟宗第 34 世密雲圓悟禪師（1566-1642）之稱。如以天童禪寺之得名來說，創建前原為西晉永康永年（約西元 300 年），義興禪師結茅苦行之處，後因義興禪師道心感天，玉帝命一童子化身護持，直至漸有慕道者前來維護，興建金粟院共其修道，童子才駕白鶴離去，故此山被稱為「太白」或稱「白鶴」，金粟院則被稱為「天童」禪寺。天童禪寺在唐肅宗至德 2 年（757）不斷擴大具規模後，明神宗萬曆 15 年（1587）因水患波及，全寺毀於一旦，至明崇禎 4 年（1631）才得密雲禪師中興復建，改天童為山名，傳延臨濟法脈。經此整頓，其後歷代尊宿輩出，並對中國南方寺院產生極大影響力，甚至於日本佛教也有極大的影響，如日僧道元禪師就曾到天童修學，悟得禪法之精髓，返回日本後創立曹洞宗，至今其宗下子孫仍以天童寺為祖庭。³⁹⁸

另前所提的普陀山，眾知是中國佛教的聖地，古稱南海，位於浙江省，羅列其中的普濟寺，則建於元朝元統二年（1334）。其寺之創立也有段典故；相傳唐懿宗咸通年間（另有一說是後梁貞明二年），日僧慧鑄和尚到中國遊學之後，回日前欲將自五台山請得的觀音像攜回，當航船行經舟山群島時，卻屢遭巨浪多次襲擊，使他航行不得，無奈中慧鑄和尚只得就地上岸造寺供養聖像，取名「不肯去觀音院」，是為普陀山普濟寺的前身，也是佛教的四大名山之一。故因此山的觀音靈感盛名遠播，台灣早期寺廟所供奉的觀音像就常請自普陀山，如鹿港龍山寺開山祖師肇善和尚（原籍福建溫陵），相傳在明天啓年間，也曾遠赴南海普陀山請了一尊七寶古銅觀音像，供奉於寺；而原供於舊超峰寺大殿，今移往新超峰寺大殿所供奉的古觀音像，也相傳是臺灣知府蔣允焄於乾隆 28 年（1689）自南海普陀山請來，³⁹⁹可見普陀山觀音之盛名不虛。

以上交代開元寺是屬於南海普陀山的系統後，也知開元寺在內號上，是依普陀續演之 32 字傳承，但外號的傳演之依據來自何處呢？就鄭卓雲〈開元寺例規

³⁹⁷ 見鄭卓雲，《台灣開元寺寺誌略稿·法派》（台南：開元寺；1933），無頁數。

³⁹⁸ 見千佛山編，《千佛山三十週年特刊》（台南：千佛山，1998），頁 26-28。

³⁹⁹ 見陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，載自《中華佛學學報》13 期(2000.07)，頁 310。

>內文顯示，是從第 43 任傳芳和尚所創而來，⁴⁰⁰現將字號與台灣其他傳自臨濟山派的對照如下：⁴⁰¹

臨濟下	臨濟下派	岡山派	開元寺派 (觀音山派)	赤山派	月眉山派
演世派代	內字	外字	外字	外字	外字
50	仁	福
51	聖	善
52	果	成
53	常	寶	...	梵	善
54	演	妙	...	妙	德
55	寬	義	...	頌	普
56	宏	永	...	微	修
57	惟	開	...	深	紹
58	傳	心	...	懷	真
59	法	圓	精	復	有
60	印	天	圓	成	由
61	證	地	淨	寶	...
62	悟	覺	妙	蓮	...
63	會	悟	定	善	...
64	融	古	慧	根	...
65	堅	今	融	長	...
66	持	萬	通	滋	...
67	戒	光	光	潤	...
68	定	普	輝	顯	...
69	永	照	普	化	...
70	紀	一	照	願	...
71	祖	月	法	力	...
72	宗	清	應	昇	...
73	心	輝	自
74	源	鼎	如
75	廣	新
76	續	仁
77	本	德
78	覺	大
79	昌	振
80	隆	家

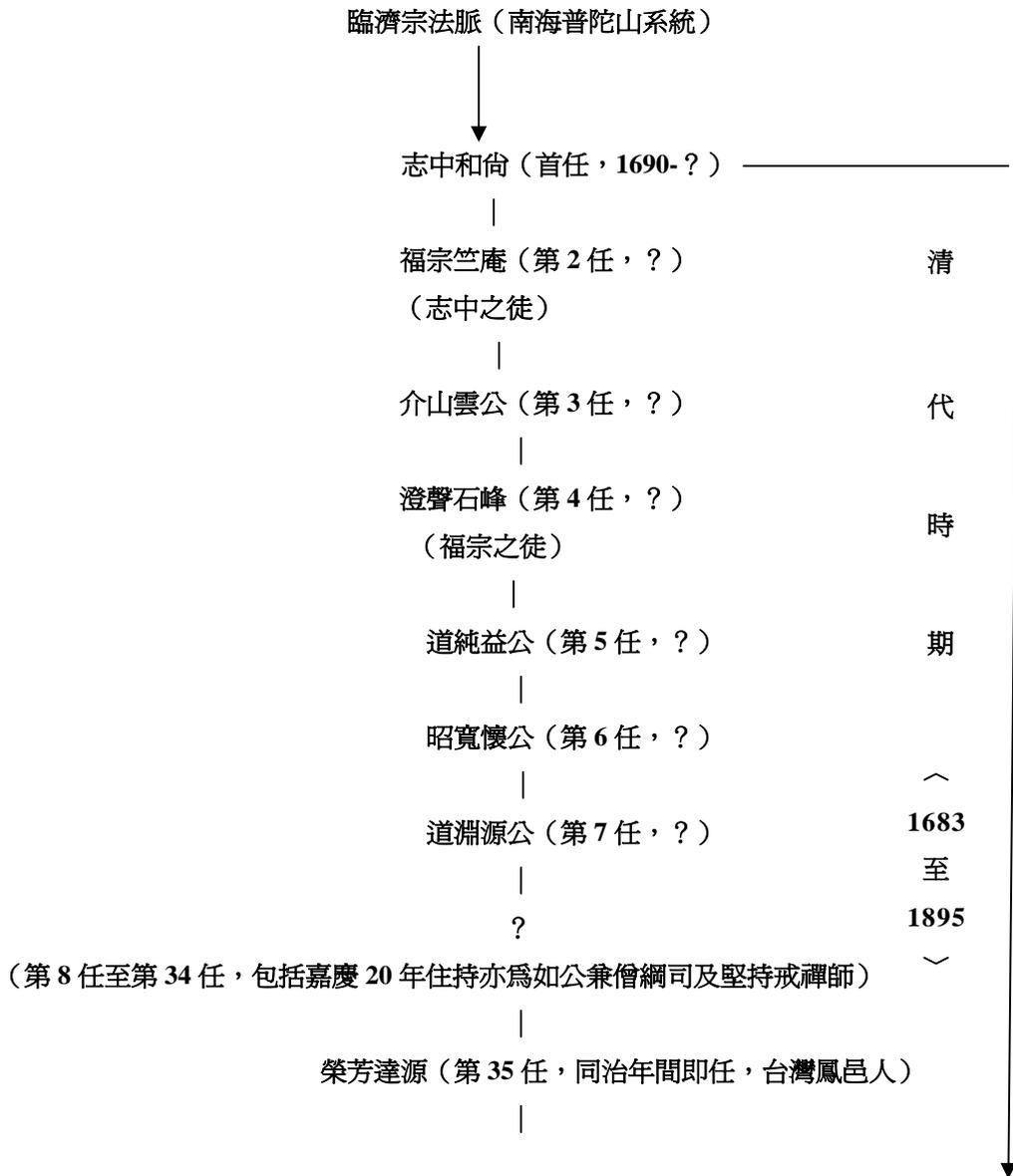
⁴⁰⁰ 見鄭卓雲，《台灣開元寺寺誌略稿·開元寺例規》。

⁴⁰¹ 此表為王進瑞所製。見釋開證，《慈恩拾穗》（高雄：宏法寺，1976），頁 171-172。

81	能	風
82	「仁」	「福」
備註	內字	崗山	開元	赤山	月眉

表 3-4 開元寺派內外字號傳承對照表

從上開元寺與台灣其他山派在傳承上，所演派世代與字號並列對照後，即可見雖同為臨濟宗，但除了內字是源自臨濟法脈傳承外，外字是由自各山派所創。而從上表內容亦可看出開元寺外字號，從玄精和尚開始即依照傳芳和尚所制定的方式繼承下去，現陳列開元寺歷代住持傳承簡表於後作為參考，⁴⁰²更可清楚開元寺自開山祖志中和和尚創寺以來，歷代住持到傳芳和尚以後，字號皆已符合上下表字號所排列的程序：



⁴⁰² 此傳承簡表資料來源，見鄭卓雲，《台灣開元寺寺誌略稿·歷代住職》，無頁數；開元寺民國46年《重修開元寺碑記》。

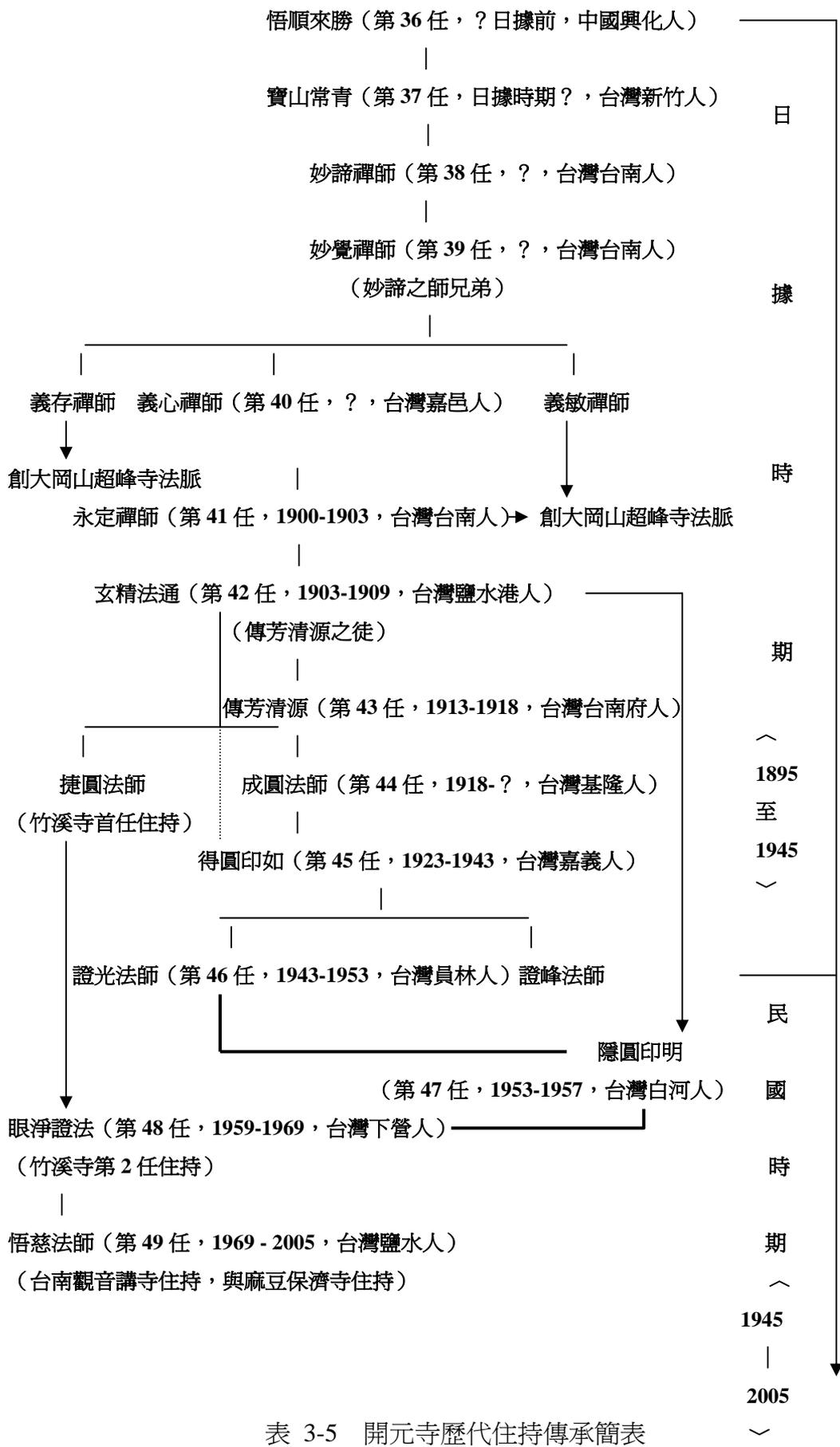


表 3-5 開元寺歷代住持傳承簡表

由上傳承簡略表，不僅已知開元寺歷代住持傳承之依據外，就此也可明顯看出，開元寺其實自第 41 住持永定和尚後，永定和尚與其師義敏及師伯義存和尚（1884-1947）等人至超峰寺創立大岡山法脈，另有新發展局面，此後因僧才輩出對南台灣佛教界，也產生不小影響，這在本文第四章妙心寺的內容會敘。現就開元寺派下的傳承發展情況，作一說明是：開元寺自前清創立以來，已傳承三百年的歷史，在此剃度出家的僧人不但不計其數，被獲聘住錫他寺，或另外創寺發展也屬不少，近年或由於意識開元派下各寺院四處散立，彼此已疏於連繫，應成立一個有組織性的團體，永續發揚開元派下之法脈。因此，民國 87 年（1998）經派下各寺院贊同，也正式成立全國性的宗教組織團體：「財團法人開元宗門文教基金會」，然此組織成立的過程與理念、願景是什麼，以下詳論。

（二）開元寺派下的發展

1. 從「紀念眼淨和尚文教基金會」到「開元宗門文教基金會」的發起

菩妙法師，俗名劉雄，法名悟全，號菩妙，高雄縣人，民國 10 年（1921）生，16 歲時禮開元寺派下的竹溪寺一淨和尚（與眼淨和尚為師兄弟，生卒不詳）披度出家。民國 44 年（1955）於台中寶覺寺受具足戒後，曾於大崗山禁足 3 年，並於埔里觀音山及楠梓慈雲寺先後閉關 3 年，專修淨土法門。眼淨和尚民國 48 年（1959）兼任開元寺住持期間，曾常住開元寺輔助眼淨和尚。民國 53 年（1964）經高雄元亨寺之延聘，獲得眼淨和尚首肯後，菩妙法師離開開元寺，繼任元亨寺住持一職。民國 60 年（1971）眼淨和尚感於世壽將近，往生前，囑託菩妙法師擔任楠梓慈雲寺住持一職，⁴⁰³即捨報往生。

之後竹溪寺為永續眼淨和尚住持期間，注重教育之精神，⁴⁰⁴特發起成立「紀念眼淨和尚文教基金會」，每年固定提撥獎助學金，開放給大專院校申請，造福清寒在學的學子，這是「紀念眼淨和尚文教基金會」成立的大概情形。但為何說是大概情形，實因為成立前，藏有一段少為人知的插曲，才促成基金會成立，此事經過如何，現陳述於後。

民國 60 年（1971）眼淨和尚，因病於竹溪寺示寂前，囑咐悟光法師（生平不詳）保管遺留下的現金 12 萬。不過，悟光法師因覺此事非同小可，隨後將之交與繼任的住持然妙法師（1927-1988，兼任正覺寺住持）接管，原想已了結此

⁴⁰³ 見菩妙，〈眼淨和尚生平事蹟〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》（高雄：元亨寺，無年代），頁 39。

⁴⁰⁴ 眼淨和尚對僧教育的重視，其理念本文於第二章曾談過，另眼淨和尚除於開元寺設立佛學院外，在竹溪寺方面也曾於民國 43 年創立「台南竹溪佛學書院」。

事。不料往後的發展，卻出人意料。就當眼淨和尚 49 天的功德圓滿後，楠梓慈雲寺方面的信徒卻推派代表，請竹溪寺將辦完後事所剩的餘款，轉交慈雲寺作為興建紀念眼淨和尚功德堂之用，但然妙法師亦有意運用此筆餘額，翻修竹溪寺，雙方僵持不下，為化解此事，悟光法師會同然妙法師，往訪將任慈雲寺主持的菩妙法師，前往慈雲寺與信徒代表進行協商。不過協商結果，雙方堅持己見各據一詞，在無法裁決下，解鈴還需繫鈴人，悟光法師見此出言，強調眼淨和尚臨終前，曾委託保管錢財之事，現欲追回管理權，打算成立「眼淨和尚紀念會附設獎助學金委員會」事宜，經此表示，獲得雙方無異議通過後，悟光法師即開始積極聯絡所屬寺院，研討成立紀念會事宜，並將此案施行權轉交然妙法師處理，隨之前往日本修學。不過，三年後悟光法師回國，見到紀念會之成立陷於膠著局面毫無發展，立刻邀請菩妙等人共同延請派下寺院，擔任委員並隨喜贊助，又聘任台南佛教支會秘書籌備成立事宜，擬定樂捐事項及定時報告執行成效，終將「紀念眼淨和尚文教基金會」順利成立，⁴⁰⁵此為基金會背後成立的過程。

而前述會提及菩妙和尚的原因，則是基金會歷經數載的推行，菩妙和尚不僅大力支持，基金會續由慈雲寺接手推動後，菩妙和尚與擔任眼淨和尚基金會的董事長會本法師（1949-），鑒於以「眼淨和尚」之名推動會務，只侷限眼淨和尚的門下參與，如將之擴大為開元寺派下，不但可以凝聚派下各寺院之力量，推展有益於社會的福利工作，同時藉此也可促進開元派下之團結，經菩妙和尚登高一呼，立刻得到開元派下眾寺院認同，紛紛樂捐贊助。民國 87 年（1998）以「財團法人開元宗門文教基金會」名義，向教育部提出申請即順利正式成立。下表即是加入「財團法人開元宗門文教基金會」的寺院會員。⁴⁰⁶

地區	寺名	合計
基隆市	寶光寺、善法禪寺。	2
台北市	大覺禪舍、蓮池禪寺、妙法寺、永明寺、佛樺精舍、法雨寺、圓覺寺、興道禪院。	8
台北縣	廣修禪寺、碧潭大佛寺、青山巖、大光寺、德林寺、慈林精舍、清涼禪寺。	7
新竹市	法華寺。	1
桃園縣	迴龍寺、修德寺。	2

⁴⁰⁵ 見悟光，〈眼淨和尚事蹟〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》，頁 70-71。另據開證法師表示：當年他亦曾鼓勵竹溪寺成立「眼淨和尚獎學金基金會」以資紀念，並率先隨喜贊助。見開證，〈我所懷念的眼淨和尚〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》，頁 59。

⁴⁰⁶ 感謝「財團法人開元宗門文教基金會」秘書理慧法師提供。

苗栗縣	法華寺。	1
彰化縣	淨光寺。	1
南投縣	佛教山中居、真嚴寺、妙光精舍。	3
嘉義市	天龍寺、普照寺。	2
嘉義縣	觀音禪寺、千光寺	2
雲林縣	祥雲寺、大悲寺、龍善寺、虎尾寺、慈惠寺、引善寺、圓明禪寺、祥雲精舍、慈光寺、彌陀寺、復興寺、法輪寺。	12
台南市	開元禪寺、竹溪禪寺、開華禪寺、龍山寺、台南禪淨研習會、正覺寺、西靈佛堂、妙法精舍、觀音講寺。	9
台南縣	善化寺、法藏講堂、佛顯寺、善隱寺、清安寺、明泉寺、紫竹寺、妙善寺、淨修禪院、檀林精舍、善行寺、本善寺、信和寺、龍山寺、慧山寺、慈善寺。	16
高雄市	元亨寺、慈雲寺、覺元寺、玄光寺、復興寺、菩提禪寺、法音禪寺。	7
高雄縣	法光寺、千真寺、淨華寺、玉湖寺、法元寺、大宏寺、圓通寺、蓮光寺、圓照寺、玉明寺、朝元寺、大安寺、光明王寺。	14
屏東市	圓音精舍、觀音禪寺、慈音寺。	3
屏東縣	慈聖寺、東峰禪寺、真如禪院、妙覺寺、白雲寺、法興禪寺	6
屏東縣	菩提園、淨慈寺、淨土寺、南光寺、龍泉巖、千華寺	6
台東縣	淨明小築、新靈寺	2
花蓮縣	九華禪寺	1
澎湖縣	圓通寺	1
台灣地區	合計	106
美國	觀音禪寺	1
外國地區	合計	1

表 3-6 2004 年「開元宗門文教基金會」入會寺院名單

上為「開元宗門文教基金會」全部會員，其分布不僅全省各縣市幾乎已加入，甚至已遠及美國地區。

(2)「開元宗門文教基金會」的組織與願景

「開元宗門文教基金會」自民國 87 年（1998）成立後，在組織上是如何設置的，在此特為說明，據基金會表示；除上設董事長一人，下設並有董事 15 人，

⁴⁰⁷常務董事 5 人，任期 3 年一選，連選得連任外，其他執行長 1 人與秘書 1 人的人選，在組織章程規定，是聽由董事長聘任。現今基金會已推行快 7 年，以本文了解，自基金會成立以來，董事長一職的人選，一直是由慈雲寺住持會本法師擔任，但為何會本法師能獲得開元宗門派下各寺院的支持，擔任董事長一職，是否有特殊經歷，本文彙整有關文獻，簡述如後；會本法師出生於高雄縣，民國 38 年（1949）生。十一歲時曾在竹溪寺一淨老和尚的接引下，剃渡於慈雲寺，民國 50 年（1961）負笈北上至戒光佛學院求學，親近賢頓老和尚及白聖長老。此後曾參與三壇傳戒大會、臺灣省佛教分會總幹事、擔任高雄市佛教會理事長、中華佛教僧伽會理事長，與世界佛教僧伽會中文秘書長等職。⁴⁰⁸與眼淨和尚的淵源，據會本法師表示：

當初老和尚為鼓勵會本進佛學院求學，不惜與師公一淨老和尚發生口誶。幾十年，向來相敬如賓，不曾有過爭論，親如手足的師兄弟，卻為求學之事，兩人爭的面紅耳赤，就因為老和尚的力爭，最後師公才答應。由此足見老和尚對教育之重視。⁴⁰⁹

故在此淵源下，會本法師擔任「紀念眼淨和尚文教基金會」、「開元宗門文教基金會」多任的董事長，不僅因有上述豐富的行政經驗，與眼淨和尚關係亦存有法乳之情，懷恩感報的成分。「開元宗門文教基金會」在其推動下，除固定於每年眼淨和尚圓寂之日 2 月 3 日，輪流在各寺院的祖堂舉行祭祖典禮外，⁴¹⁰每年亦延續眼淨和尚的教育理念，舉辦如後之項：（1）大專院校獎助學金的發放，另對研究生的獎助學金之發放，經董事會這幾年的評估與檢討，已開放申請，但因研究生本身已領有研究費，為求公平起見，審核是較大專院校生嚴苛；（2）每年舉辦兒童繪畫及書法比賽；（3）結合大專生態社團，每年不定期的舉行自然生態活動，如與高醫大已連續合作 2 次，針對社區國小學生，在慈雲寺內進行生態營探索，實施後據基金會表示說反應不錯。⁴¹¹

以上所述為會本法師就任「開元宗門文教基金會」董事長期間，所舉行的項目內容。但據本文了解「開元宗門文教基金會」自民國 87 年（1998）成立至今，仍有幾項尚待解決的困境必須面對，現將此困境歸納於後分析檢討：（1）人手不足方面，雖然加入開元宗門基金會的寺院，幾乎已網羅全台灣省與國外，但是目前所舉行的各項活動，除了侷限上述幾個項目外，執行單位幾乎是以董事長會本法師的慈雲寺為主。為何如此據基金會表示，除會本法師具有豐富行政經驗外，各寺院幾乎都以人手不足為由，靜觀其變；（2）原加入「紀念眼淨和尚基金會」

⁴⁰⁷ 開元寺在此的資格為董事的身分。

⁴⁰⁸ 見〈世界佛教僧伽會〉，<http://www.wbsc886.org/orgs/>。

⁴⁰⁹ 見會本，〈緬懷眼公和尚〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》，頁 62。

⁴¹⁰ 民國 93 年（2004）第二次祭祖活動，是在開元寺「開山堂」舉行。

⁴¹¹ 「開元宗門文教基金會」秘書理慧法師，傳達會本法師之意電話訪談（93.11.14）。

的寺院，對改稱為「開元宗門文教基金會」之事，認為與當初設立目的，是為發揚眼淨和尚的教育精神有所違背，提出異議的聲音；(3) 宗門派下的寺院參與的興趣，逐漸減低問題。而此項形成的因素，則是因某些寺院認為；加入基金會的目的，是想藉用宗門的力量，解決寺院人手不足與繼承等內部人事問題，此與「開元宗門文教基金會」不介入派下內部人事的宗旨，產生溝通上的差距。

綜合以上基金會面對的困境，據基金會表示，以第一項而言，為增加開元宗門各寺院的參與感，除了化解人手不足問題外，積極輔導各寺院輪流接辦，共同推動基金會會務，已規劃為未來要落實的要項。其次，第二項問題，要如何化解此方面的歧異聲音，基金會方面雖沒具體表示。不過，執行者如在策劃活動之時，能具體表現前後兩個基金會，在理念上是有一貫的傳承與延續，取得有異議的寺院之信賴，應是目前較為可行方向。另第三項的問題，基金會則表示；拉小雙方理念上的差距，雖是基金會目前能力上，無法達到之事，但朝此目標進行，已列為未來推展會務的願景之一。另除上目標外，會本法師為針對傳統寺院行政概念，與僧眾教育應有觀念的缺乏問題，也計劃將利用其對行政、僧眾教育等多年的經驗，藉此輔助宗門各寺院，具備前述的能力與觀念，並進而擴大到開元宗門以外的寺院，至於前述這些願景要如何落實，顯然是可以持續考察之處。

二、僧眾教育

自佛教傳來中國，歷經譯經、結社、建立各家學派之演變，落地生根，這期間僧眾教育之施行，大約可分為三個階段，第一個階段初傳中國，經論之譯出正盛，僧眾多以研經、譯經為職責，故大小寺院，悉皆聘請法師講經，提高僧眾意解經論，進而具備譯經能力為此階段教育方向。第二階段經律論三藏初備後，除研經外堅守佛制的律儀，以為僧眾教育中最重要課題。第三階段至百丈懷海立清規，奉行清規而行，成此階段僧眾教育最重要的一環。綜合以上三階段對僧眾教育所施行的內容，可說是因應中國環境特殊需要，所做的改變與調整。⁴¹²不過，就前述僧眾教育的方式，從中國受到西化的衝擊後，也產生不小變化，如加入新式教學方式和制度，⁴¹³也成現今台灣僧眾教育之特色。如此，開元寺對僧眾所施

⁴¹² 釋如悟對第三階段百丈立清規制度，認為雖使僧團成為有秩序的團體，但也使僧團在教育上，逐漸對經教與律制不再重視，這是導致明清佛教一蹶不振的原因。見釋如悟，〈從僧伽教育的歷史回顧 談佛教教團培育後繼人才的理論與實踐〉載自《師子吼》26 卷 3 期（1987.3），頁 10-12。

⁴¹³ 如民國初，太虛所創的武昌佛學院、閩南佛學院，漢藏教理院等即已加入新式教學方式與制度，詳細內容可見釋如斌，〈近代中國佛教教育事業之研究－以閩南佛學院為例〉（圓光佛學研究所畢業論文，2000），頁 33-47。與康素華，〈世俗化時代的宗教教育改革－太虛大師與紐曼主教之比較研究〉（南華大學碩士論文，2003），頁 106-113。

行之教育，又是如何，今分爲；常住的教育及學院式的教育二項，作爲探討方向。

（一）常住的教育

開元寺對僧眾教育之施行，據文獻記載是始於日據時期得圓和尚住持之時，從昭和 6 年（1931）起，其徒證峰法師（林秋悟）爲提昇寺眾的學識，開設「佛教講習會」、「佛學研究會」教授佛學等課程，證峰法師（林秋悟）往生後昭和 9 年（1934），又續請其徒證光法師（高執德）開講佛學等課程爲始，光復後，從證光法師至印明、眼淨和尚就任期間，對僧眾教育之實施方式，雖無法從文獻資料得知全貌，不過從如下陸續開辦的佛學院亦可見端倪：

佛學院名稱	創辦日期	創辦人	備註
延平佛學院	1948	證光法師	坐禪、佛教史、佛教各宗教教理等 ⁴¹⁴
台南佛學書院	1956	印明法師	洛陽伽藍記等佛學、及社會學科。悟慈法師在觀音講寺於 1955 年創辦後一年，移至開元寺續辦，第三年又遷回原寺。 ⁴¹⁵
開元佛學院	1959	眼淨和尚	中國佛教史、四科教儀、佛法概論，期間曾停辦，1967 年又聘請悟慈法師續開。 ⁴¹⁶

表 3-7 開元寺歷年興辦的佛學院

以上所列爲開元寺對僧眾教育之實施。但民國 58 年悟慈法師接任開元寺後，又如何施行僧眾教育呢？現探討如後，首先以僧眾定課教育而言，開元寺雖屬「不立文字，直指人心」的禪宗法脈，早晚定課當以禪修爲主，無須施行一般佛寺課誦的儀軌，⁴¹⁷但清時玉琳國師「老婆心切」的一席鏗鏘之言：

邇來魔強法弱，亦以上無嚴師，故容邪謬之徒，插足宗門。... 妄稱自己亦是臨濟兒孫，開口便道，垂慈必有法，無法不垂慈。臨濟宗有玄有要，有權有實，有照有用，有主有賓，而竟把叢林正務，及兩堂課誦，皆曰此只是應點故事，可將就些，必當少念佛，方像祖師門下客。... 若如此隨順俗套，將就故事，豈是大丈夫作人天眼目，與佛祖爲師者之所爲耶。我今誠實指示，... 即兩堂功課，便有玄有要，有權有實，有照有用，... 只者兩堂課誦，都料簡詳悉也。凡在報恩者，切莫以課誦出坡爲虛應故事，須知無不是佛祖秘密法，

⁴¹⁴ 此處依參予成立的王進瑞著者略歷記載。見王進瑞《碧巖錄講義》第一冊（鳳山：王進瑞發行，1972）。

⁴¹⁵ 悟慈法師訪談紀錄（92.11.22）

⁴¹⁶ 會宗法師訪談紀錄（93.7.9）。

⁴¹⁷ 念誦的儀軌雖是起於東晉道安法師，但定型成寺院早晚必修的定課，卻遲至明清之際才具體化。

無不是佛祖知不傳心要，無不是佛祖之自利利人捷徑。⁴¹⁸

加之《二課合解》著述人觀月興慈法師，亦指出僧人「朝暮不軌，猶良馬無韁」，在諸種因素下開元寺早、晚課的內容，不知從何時開始，也逐漸與一般佛寺做法雷同，甚至在悟慈法師接任之時亦有「作全堂」的現象，⁴¹⁹全堂的課誦內容是什麼？為方便對照特列於下說明：⁴²⁰

早課（平常每早四時準時起板，法會提早半小時起板）	晚課 5 點半開始
南無楞嚴會上佛菩薩（三稱）、阿難讚佛偈、大佛頂首楞嚴神咒、大悲咒、般若波羅密多心經（各一遍）	南無本師釋迦牟尼佛（三稱）、阿彌陀經、大懺悔文（各一遍）
摩訶般若波羅密多（三稱）	蒙山施食、往生偈
回向偈（上來現前清淨眾...）讚佛偈（天上天下無如佛...）、繞佛（念南無釋迦牟尼佛）	彌陀偈（或觀音偈）、繞佛（念南無阿彌陀佛或南無觀世音菩薩）
三菩薩聖號（三稱）、四生九有、三皈依	三菩薩聖號（三稱）、普賢警策偈（是日已過...）、三皈依
南無護法韋陀尊天菩薩、善女天咒（各三遍）	南無伽藍聖眾菩薩、大悲咒
韋馱讚	伽藍讚

表 3-8 開元寺早晚課誦表

上表為早、晚課「全堂」的內容，與台灣目前多數的寺院，課誦內容分有單、雙日方式是稍有不同；單日早課內容除只誦楞嚴咒、晚課誦阿彌陀經外，其他則與「全堂」課誦大致相同，而雙日早課誦亦是如此除十小咒，晚課大懺悔文，其他相同，此是台灣寺院所稱的「半堂」功課。除上所述外，開元寺與一般寺院相同，尚有早、午二時臨齋過堂亦需進行，故每天計有五堂的功課，⁴²¹即是開元寺僧眾必須遵守的基本範圍。另開元寺既屬禪宗體系，禪修法門理所當然亦不能廢失，因此開元寺也特別規定：

早晚課都要先去禪堂集合，有糾察——弘淨（按：諧音）老長老他很嚴，都要去那邊集合打坐。自動去，還沒課誦就要去。4 點 40 分上早課，古寺都要照大陸不能亂改。早、晚課後，都要到禪堂集合才能回寮，規定都是這樣的。⁴²²

⁴¹⁸ 見興慈法師述，《二課合解》，附玉琳國師因課誦示眾（三寶弟子印贈，1995），頁 25-26。

⁴¹⁹ 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

⁴²⁰ 筆者參考會智尼師說法，與現今開元寺早晚課進行內容而編彙而成。

⁴²¹ 五堂功課為：早、晚二課與蒙山出食，早、午二時臨齋過堂。

⁴²² 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

此是悟慈法師就任後，早期教育僧眾每天朝、暮二課前後，需至禪堂打坐與回寮前的情形。不過既是早期的方式，現在的情況是否毫無改變？據依止悟慈法師出家的大弟子會智尼師認為，現除早、晚二課內容改為「半堂」外，早、晚課前要去禪堂集合的規定：

現在還是這樣。現在在坐禪是比較自由，不像以前時間到就要去。現在有些年紀比較大，就會來不及去，去只能做一會兒。以前比較有糾察在巡，現在糾察比較沒在巡。⁴²³

綜合上言所述，可見朝暮兩堂功課，隨時間流逝，開元寺除已跟台灣大部分佛寺一樣，改為「半堂」的課誦外，早期規定進禪堂之制度，也有逐漸式微現象，形成之因是如何：

以前素質較嚴肅，不能亂來，現在較自由，現在年輕人不想讓人管，管太多就「阿彌陀佛」。不過「一時風，一時船」，太嚴肅寺眾會待不去，待不去，一間寺廟蓋好沒人住也不好，渡眾渡眾方便法門就好，隨喜功德人家歡喜，就是我們歡喜。⁴²⁴

不過，即使是寺眾認為現在與過去的環境不同，教育方式也要改變方式因材施教，近年開元寺也有其因應之道，容後於僧團組織制度內文會再敘。其次，在此先要談是，悟慈法師亦安排如下共修時間，增廣僧眾的知見：

以前都在大悲樓「講經」—常斌法師講的(按:水里蓮因寺懺雲法師之徒),...有時候是開元寺住持講經,有時是晚課後「念佛」,然後開示。早上聽經——早上課誦後,吃飯後就集合去樓上聽講經,講完後就去做工作。常斌法師什麼都講,...他來這裡住,他會講經就讓他講經,帶念佛,講好幾年以後他就去建寺。悟慈法師也有為大眾「教經」,「法器」也在教、教「焰口」,早上工作完就教,什麼人要學都可以。法師也會說;沒空的人,不用勉強,有時職務較忙,年紀較老的,身體不好的人,也可以不用勉強,想要學的人就來。⁴²⁵

以上所言,開元寺共修時間基本上是利用早、晚課誦後的空檔進行。內容除禪修課程已有,沒排外,從講經、念佛到教經、教法器與唱誦,出家人應學應知的項目幾乎都有,可說是非常豐富,如果能下工夫用心學習,紮下深厚的基礎並不難。不過由上引文可也看出,悟慈法師雖提供僧眾修學的環境,但也不勉強僧眾一定要參加,不勉強的原因除了有「想要學的人就來」外,另一因則是悟慈

⁴²³ 同上。

⁴²⁴ 同上。

⁴²⁵ 會智尼師訪談紀錄(93.11.12)。

法師，「他修禪，不言爲『道』，不會一張嘴說不停，是有禪功的人」，故悟慈法師除講經、譯經等弘法活動外，一向以身作則，奉行百丈禪師「一日不作，一日不食」之精神，每天下午必到麻豆保濟寺「耕作甲餘之果園」。⁴²⁶不僅是寺眾眼光中「慈悲有度量，對人眾非常好」的師父，⁴²⁷且對曾攻擊他的人：

像一個讀高中的年輕人，從後面偷襲揍他，他剛好在跟警察談調查戶口的事情。也不是在談他，從後面來就揍他，一踉蹌就倒在地上。那個警察說要抓他去派出所拘留，他爬起就說：「不可以，不可以！那孩子才高中而已，日頭正出的人不要抓去關。學校不會讓他讀，以後出來要找工作，人家也會不要。算了，不要拘捕他。」⁴²⁸

可見亦是位「慈悲有度量」的修行者。故尊重寺眾自己的安排，即是悟慈法師教育僧眾基本原則：

不會叫徒弟去做什麼。你已受過戒，知道戒律，要做就去做不做就算，要吃就去吃，要幹什麼自己就去做，受過戒都知道，已經是大人不是小孩子。⁴²⁹

然早期所進行的共修內容，現今開元寺是否仍保持，據當家會善法師表示：

共修現在沒有了，以前是師父在講經。不是在開元寺，是在保濟寺，現在身體欠安，師父有三間寺在管，在保濟寺講，那裡比較寬，（觀音）講寺、保濟寺、開元寺就一起去聽，沒有強制，有空的人就去，派車帶他們去。⁴³⁰

悟慈法師在保濟寺講經的活動，是開元寺目前的共修項目，與早期情形一樣，只要有空的僧眾都可參加，並不強制勉強。但是講經的活動，民國 93 年(2004)後半年，悟慈法師身體出狀況後，後繼無人下也幾乎已呈停擺現象。開元寺如何因應此階段的空窗期呢？據當家會善法師表示，爲使僧眾能繼續精進，最近已物色寺內習禪頗有心得的僧眾，擬定開辦常年的「禪七」共修，以每月一次或二次方式進行，不過由於目前此案仍在規劃中，所以實施日期並不確定。在此情況，雖然「共修」活動的安排，對僧眾之修行能發揮鞭策作用，但因悟慈法師爲人是個「沒言沒句」、「參禪的」、「很靜」，⁴³¹處事也一向律己寬人、尊重僧眾個人安排，因此即使沒共修活動，能善利用時間自修的寺眾比比皆是。自修的方式如有

⁴²⁶ 見吳季霖，〈悟慈大師小傳〉，收入悟慈大師《心經略解》（台南：慈航居士會，1987），頁 2。

⁴²⁷ 會宗尼師訪談紀錄（93.7.9）。另其他寺眾亦是類似表示。

⁴²⁸ 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

⁴²⁹ 會善法師訪談紀錄（93.11.20）。

⁴³⁰ 同上。

⁴³¹ 會碧尼師訪談紀錄（93.9.15）。

些：「平常是念佛或聽錄音帶講經」，⁴³²而有些如會智能師則是這樣安排自己的：

我什麼都修想靜坐就靜坐，日常的課誦、持楞嚴咒、大悲咒、往生咒都持較多，彌陀經、八十八佛…。年輕時都拜法華經一字一拜，拜好幾部沒仔細算。法華經用誦的也誦好幾十部。…以前來年齡較小，白天沒有時間用功。白天在大士殿作知客，還要建設沒時間用功，閒就要去工作，每天都做全身濕搭搭的，像「田螺庄」(按：鹽行附近)那邊也要去背「離仔殼」(按：推車)，背回來在去砍柴、挑糞水。利用早、晚課誦後，沒去吃飯的時間用功，初一、十五只吃中午，早上、晚上都喝水而已。晚上都在椅子打坐到天亮，不睡覺。

433

可見平常寺務即使繁忙，開元寺不少寺眾，依然會利用時間以自習方式，選擇合適的法門精進辦道。除此，開元寺是否還安排其他管道教育僧眾呢，以下探之。

(二)、學院式的教育

為提昇寺眾的素質，雖悟慈法師不斷以講經等共修方式，來激發住眾的佛學知見，但是此種的教育方式，缺點就是無法提供住眾，不受雜務干擾的修學環境，一旦寺方停止講經等活動，或住眾寺務太忙，本身又缺乏自我鞭策的意志時，最後可能連基本道心、戒行都會漸行羸弱，在長期考量上，讓寺眾或想出家的信眾，接受學院課程制的教育，紮好佛學基礎培養深厚知見，也是有必要性的。故悟慈法師接任開元寺後，即曾克難式提供大士殿二樓，招收有志學習佛法之人開課教授，課程內容據會智尼師說，「有初級、高級。悟慈法師在教，學生不少，有社會科、佛學」。⁴³⁴可見此時所教授的內容，因應時代之潮流，悟慈法師除佛學外，已設有一般的社會學科課程。

但在大士殿二樓上課的方式，雖可方便寺眾就近旁聽課程，但寺方、學生作息在不盡相同下，互相影響有時難免會有，甚至上課的空間上亦有限。顯然因應未來發展，解決學習空間的問題也是早晚之事。民國 76 年(1987)佔地約有 2600 坪的開元育幼院關閉後，在悟慈法師秉持著「陶鑄人才而後法輪方能常轉」之理念下，⁴³⁵開元禪學院於是正式成立。然這所教學機構，在課程與管理制度有什麼改變呢？

⁴³² 同上(93.9.15)。

⁴³³ 會智尼師訪談紀錄(93.11.12)。

⁴³⁴ 同上。

⁴³⁵ 見釋聖嚴，《台灣佛學院所教育年鑑創刊號·開元禪學院》(台北：中華佛學研究所，2002) 頁 323。

首先，在課程安排方面，現附 91 學年度第二學期的課程表為例作為說明：⁴³⁶

節次	時間	一	二	三	四	五	六
	4：00	起床					
	4：25～5：20	早課（三皈依後靜坐）					
	5：30～6：00	早齋					
	6：00～6：30	出坡					
第一節	7：30～8：20	英文（初）	日文（初）	英文（進階）	梵文	靜修	靜修
第二節	8：30～9：20	書法	日文（進）	戒學 述要	巴利文	成佛 之道	梵唄
第三節	9：30～10：20		禪門偈頌		六祖壇經		
	10：30～13：50	午齋～午休					
第四節	14：00～14：50	禪學	太極拳	國畫	國文	般若經講 記	佛教文學
第五節	15：00～15：50						
	16：00～19：00	出坡、淨身、晚課（單、雙日）、藥石					
第六節	19：10～20：00	小止觀 （或靜 坐）	電腦（進） （或靜坐）	電腦（初）	彌蘭王問 經 （或靜坐）	班會（每月 一次、或靜 坐）	靜坐
第七節	20：30～21：20						

表 3-9 開元禪學院 91 學年課程表

由上課的內容設計，大概有幾個特點；第一，與一般正式法制的學校不同是，除有學術課程外，亦結合朝暮定課、出坡與梵唄及禪修法門的行門課程，而學術課程為符合開元寺禪宗法脈，除以禪學為主修外，經、律、論亦涵蓋其中，故在無偏廢「戒、定、慧」等三學的情況，解行並重是其設計重點。第二，應時代所需課程設計亦有多元化趨向，如為增廣研究領域，梵、巴、英、日文等語言課程，亦是修學科目，其他如電腦等屬於現代學科也納入範圍，甚至為使學生能在繁重的課業之餘，放鬆身心，亦加入太極拳、國畫、書法等課程。除此，另據院方表示為有雙向溝通的管道，以「民主化」、「大家的意見為意見」，每個月學生「都有一個檢討會，有什麼問題可以發表，他要提出來檢討，我們佛學院有什麼缺點我們就改進」，⁴³⁷亦為院方注重要項。

其次，在招生方面；每年二次招收，只要佛教四眾弟子皆可入學，不過為考慮入院者，能心無旁騖研究佛學，亦規定正讀生均要住宿，修學期間定為 3 年，採半年學期制，分有平時、期中、期末三次考試成績給分標準，必、選修的學分

⁴³⁶ 感謝會程法師提供。

⁴³⁷ 會超法師訪問紀錄（93.11.2）。

規定如下：⁴³⁸

班別	必修學分	備註
預科班（國中程度以上）	三年課程全權由教務處視其情況安排。	旁聽生只開放給開元寺住眾。
正科班（高中程度以上）	第一學年由教務處安排課程，三年需修滿 80 學分；佛學類 72 學分，語言類 8 學分。	「書法」必須二年後才可選修。
專修班（大專以上或佛學院畢業） ⁴³⁹	第一學年上下學期各 10 學分，由教務處安排課程，三年需修滿 74 學分；佛學類 60 學分，語言類 10 學分，畢業論文 4 學分。	從 90 學年度起，需繳交 1 萬字論文方可畢業，題目自訂，以學程中所開科目為原則。

表 3-10 開元禪學院班別、學分表

上表為針對學生各類資質，採取因材施教分班、與學分制的方式。特色是讓學生能在規定期限內，有系統修完應具佛學知識，也可觸類旁通依自己專長選修其他課程，增廣修學領域。上課方式，由於學生總人數維持在 2、30 人左右，所以為教學方便，以所選科目為主共同合上。

再者，行政組織體系如下圖所示，除清楚劃分執掌的工作範圍外，較特殊是以簡化事務為原則：

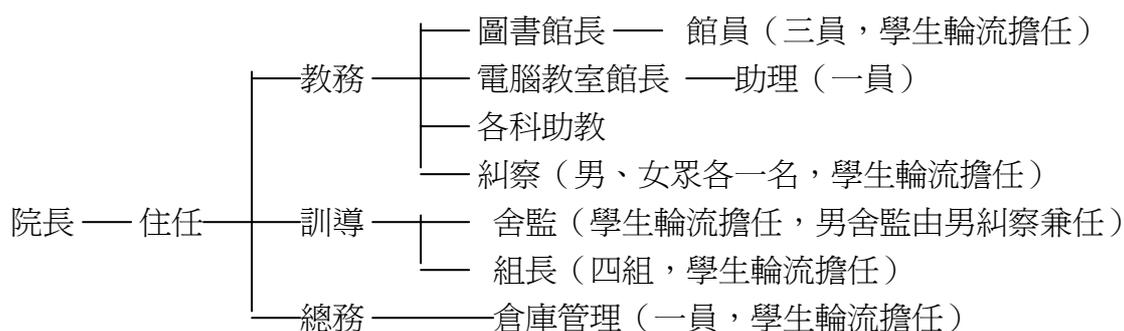


表 3-11 開元禪學院執掌表

上述的職務在結合學生人力資源，共同分擔行政工作的優點，主要是為歷練學生的行政管理能力，藉此也可讓學生上課之餘，不僅了解學院所需皆是得之不

⁴³⁸ 見釋聖嚴，《台灣佛學院所教育年鑑創刊號·開元禪學院》頁 323；與總務會立法師所提供的執事人員表，在此感謝。

⁴³⁹ 專修班為原「研究班」招生二屆後改制。

易，也可減低行政上人事花費，但缺點則是以學生管理學生方式，威信力可能不易建立，甚至輪流方式也易產生人事上不穩定，如何化除此缺失也是目前院方較為頭痛之事。除此，院方對於主任以下各部行政人員之聘用，採取方式亦儘量錄用優秀的畢業生留院服務，一方面有鼓勵學生奮發向上，一方面亦讓優秀僧才源源不斷為其所用。故為提昇學生素質與學習興趣，師資品質的提高也成院方致力方針，創辦前期除擔任院長之職的悟慈法師，排有固定時間親自指導學生禪坐，開講俱舍學與楞嚴經等課程外，其他師資任聘來源，據教務主任會超法師表示：「現在我們請的老師，大部分都是成功大學的教授，還有一個部分就是各地著名的法師，還有一些居士」輪流在學院開課。⁴⁴⁰如傳道法師，與外國法師及其他各佛學研究所畢業，學有專精的法師，都是長期被聘請來此開課的對象。

最後，在學生管理方面，是採取獨立運作方式為原則，故開元寺方面除負責提供學院一切開銷（含學生每月單金與日常開銷），學院一切運作並不干涉，因此學院一切事務除部分行政工作外，大都由學生共同分擔完成，這與寺院採取的執事制是相同的。如以四小組長為首，從典座（廚房工作）、香燈（禪堂）、糾察等各執事幾乎皆齊全可見。除此，並訂有學生在校期間，各項應遵守的規約與獎懲辦法。⁴⁴¹

而這所改用現代教學方式，除提供開元寺僧眾有系統性的專心進修佛學外，據院方表示也提供不同國籍學生來此進修：「我們的學生從前有美國來的學生、韓國、馬來西亞、香港，我們把佛學傳給他們，然後他們回到他們的地方，在把佛法傳給當地的人」。⁴⁴²

不過，雖然院方有此方針提供不同國籍學生來此進修，但從前述所開課程的內容綜合來看，仍可得出屬基礎性養成為多，較少注重弘法性與學術性研究專修課程。故為能再次提昇佛學院水準，並因應宗教研修學院之立法通過，院方也擬定一套未來願景：

我們準備要向教育部申請合法的，也就是畢業的學生，有正式的畢業證書，但那是以後的問題，因為我們佛學院的建築老舊，院長有說過在開元寺的左邊還有空地，可以建設，我們希望有一個很好的規劃，符合他們一個標準的建設。⁴⁴³

上引文之說，據開元寺當家證實表示，悟慈法師近年也交代：「未來的計劃

⁴⁴⁰ 會超法師訪談紀錄（93.11.2）。另歷年師資名單見釋聖嚴，《台灣佛學院所教育年鑑創刊號·開元禪學院》，頁 324-325。

⁴⁴¹ 見開元禪學院《學生手冊》感謝會立法師提供。

⁴⁴² 會超法師訪談紀錄（93.11.2）

⁴⁴³ 同上。

是有整體性」，⁴⁴⁴亦即不僅是禪學院重新規劃，提昇教學品質外，為呈現開元寺特色，「有整體性」構想已是目前寺方努力著手進行之事，這在下述之文亦會詳談。而從前述所談學院式的教育，即是悟慈法師為避免傳統師徒制在教育上，無法提供寺眾有系統與完整性的學習環境另一管道。

三、僧團組織與制度

中國禪宗自六祖慧能後，於唐貞元元和年間（785～806）傳至江西奉新百丈懷海禪師，百丈禪師因見到當時禪眾為參禪求道，常雲水萍游居無定所，認為長期下來「於說法住持，未合規度，故常爾介懷」，⁴⁴⁵於是根據大小乘經律，另立禪院並規範制度依法行持，此即「叢林」制度之始，⁴⁴⁶也是後世泛稱的「百丈清規」（或稱古清規、禪門規式）。⁴⁴⁷不過「百丈清規」去日已遠、廢失後，雖宋時又有百丈山大智壽聖禪寺住持德輝長老奉旨重修清規，改稱「敕修百丈清規」，但至清道光之時，據古杭真寂寺義潤法師記述：「惜乎流傳既久真偽雜糅，又已佛法秋衰，戒律寢廢嗟，此清規勢將高擱，救時之弊莫急於斯矣」，⁴⁴⁸義潤法師為此參閱歷代諸藏本再重修清規，是為現今時稱「百丈叢林清規」，亦是目前多數寺院所遵奉的通行版本。內分十章計有：

初祝釐，乃稱慶據城之義；次報恩，皆裕民福國之心；次報本，飲水知源；次尊祖，承恩追遠；次住持，明出令行止之重；次兩序，列各執分任之宜；次大眾，詳六和止作共持；次節臘，遵佛制結解應時；末殿法器，人天號令於是乎在；更綴水陸清規，會入儀軌，以廣流通。⁴⁴⁹

以上十章看似雖多，然歸納後仍不出如後四種型態，一止持（戒律）；二作持（儀行），三念誦及四說法等應遵守儀軌法則。⁴⁵⁰另叢林組織據〈景德傳燈錄〉之記載，開始之時規模並不大，只設方丈（住持居處）、法堂（講堂）、僧堂（禪堂）和寮舍，並未立佛殿。未立之因則是禪宗修行方式，為直指人心，頓悟成佛，

⁴⁴⁴ 會善法師訪談紀錄（93.11.20）。

⁴⁴⁵ 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷首〉，收入《卍續藏》111冊（台北：新文豐，1983），頁579。

⁴⁴⁶ 「叢林」之詞有草木不亂生長，規矩法度之義。〈百丈叢林清規證義記卷一〉亦如是解釋「叢林」二字，喻也，叢林乃草木叢聚之義，喻僧坊為眾所止之處，行人棲心修道之所，能生植道芽，趣登聖果福利群生也。」另〈妙法蓮華經·藥草喻品〉，「於一切卉木叢林及諸藥草，如其種性具足蒙潤各得生長」見同上，〈百丈叢林清規證義記卷一〉，頁590-591。

⁴⁴⁷ 「清規」據清儀潤法師解釋有：「謂以澄澈潔白之模範，布於日用而護佛教法也，又清規即法之制度品節」之義。見同上，頁591。

⁴⁴⁸ 見同上，〈百丈叢林清規證義記卷首〉，頁580。

⁴⁴⁹ 見同上，頁580。

⁴⁵⁰ 見同上，頁589。

一向不受外在束縛，故無設立佛殿之必要。另禪眾之起居，除講經說法之時，待
在法堂外，不分出身高低，晝夜一律需入僧堂坐禪行道，堂內內設長連床（按：
類似通舖）掛衣架；床位依出家的僧臘安排。此外，為效法百丈禪師「一日不作，
一日不食」之農禪生活的實踐精神，平時禪眾亦行普請法（出坡）作務勞動。⁴⁵¹
這是早期叢林運作方式，不過到後期叢林組織因規模逐漸龐大，動輒上千人，⁴⁵²
為維持寺務順利運作，依寺務必需，住持之下設立東、西兩序的執事制，各司其
職已成叢林組織的必要一環。但東、西兩大序名單是如何安立，依清時儀潤法師
〈百丈叢林清規證義記卷六〉之記載：

東序—都監、監院、維那、副寺、知眾、知客、知事、悅眾、值歲、知浴、
典座、監收、衣鉢、湯藥、請客、侍者、知屋、監修、知山、莊主、
庫司。

列執：化主、收供、化飯、庫頭、米頭、炭頭兼爐頭、擔運、茶頭、行堂、
門頭、貼案、飯頭、二飯、茶頭、火頭、水頭、磨頭、雜務、廚房香
燈、巡山、柴頭、山寮香燈、淨頭、園頭、照客、知隨

西序—首座、西堂、後堂、堂主、書記、知藏、藏主、參頭、祖侍、燒香、
紀錄、聖僧侍者。

列執：殿主、寮元、鐘頭、鼓頭、印房、夜巡、清眾、香燈、司水、法堂香
燈、藏樓香燈、佛塔塔主、塔院塔主、祖堂香燈、耆舊、閒住、看病、
打掃、行者、佛子、淨人。⁴⁵³

由上所列東、西兩序安立之職別，名目可多達 90 多項。⁴⁵⁴不過，綜合性質
儀潤法師認為：「古之清規，佛法為重，故先西而後東。今之叢林，辦事為能，
故先東而後西」，⁴⁵⁵這說明，東序之職大致以庶務性之事務為多，西序則以佛法
性之事務較多。不過，為何要安立如此多名目的執事，宋慈覺大師宗頤表示：

叢林之設要之本為眾僧，是以開示眾僧故有「長老」，表儀眾僧故有「首座」，
荷負眾僧故有「監院」，調和眾僧故有「庫頭」，為眾僧主典翰墨固有「書狀」，
為眾僧守護聖教故有「藏主」，為眾僧迎待故有「知客」，為眾僧召請故有「侍
者」，為眾僧看守衣鉢故有「寮主」，為僧供侍湯藥故有「堂主」，為眾僧洗
濯故有「浴主」，為眾僧禦寒故有「炭頭」，為眾僧乞丐故有接坊「化主」，
為眾僧執勞故有「園頭」、「磨頭」、「莊主」，為眾僧故滌除故有「淨頭」，為

⁴⁵¹ 見宋 道原纂，〈景德傳燈錄·卷六禪門規式〉，收入《大正藏》51 冊（CBETA 電子佛典光碟版），頁 2076。

⁴⁵² 到唐末五代有禪德之師，追隨的禪眾多達千人，至宋時永明延壽更高達 2 千以上。見林子青，〈中國佛教儀軌制度〉，收入呂澂等著，《中國佛教人物與制度》（台北：彙文堂出版），頁 377。

⁴⁵³ 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷六〉，頁 717-718。

⁴⁵⁴ 不過後期因各叢林規模大小，住眾人數不一，視其需要執事內容也可隨宜彈性調整。

⁴⁵⁵ 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷六〉，頁 718。

眾僧給侍者故有「淨人」。所以行道之緣十分備足，資深之具百色現成，萬事無憂一心為道。⁴⁵⁶

可見為具足行道之緣，使大眾能「萬事無憂一心為道」，「執事」制之確立，不但有其需要，也使寺務運作有系統、規矩化，甚至由於成效不錯，影響所及各宗寺院，後來亦紛紛仿效之。開元寺既屬禪宗體系，在規模上從清創立之時，即素有「海外小叢林」之稱，當然亦需照叢林制度運作，然開元寺又如何去規範、執行，以下探之。

（一）僧團組織之設立

開元寺有關僧團組織的記載，目前仍以日據時期得圓和尚之時，書記鄭卓雲手寫的〈開元寺例規〉為最早，章程內共分 8 條，詳細如下：

第一條為確立開元寺之維持定左記之規程

第二條開元寺為宣揚佛教機關要從釋迦牟尼佛之遺訓

第三條本寺之寺務執行機關置左記之執事

住職一名 副住職一名 監院一名 副寺一名 書記一名
庫頭一名 糾察一名 知客一名 知藏一名 維那一名

第四條住職要具備左記各項之資格方為合格

- 一、通曉佛教宗旨，行解相應兼備有學識者
- 二、有德望能說法開導後學者
- 三、傳芳和尚之法類者

第五條本寺之執事以本寺在住之僧侶即傳芳和尚知法類並經本寺執事三個月以上者選任之

第六條本寺執事之任期定四年，但再任無妨

第七條住職副住職監院之職務如左

- 一、住職為本寺寺主之代表管理本寺所有之土地財產，統轄執事施行寺務等
- 二、副住職係補左住職得為住職代理
- 三、監院為財務主任監督副寺以下部員，管理會計帳簿等

第八條副寺以下職事之處務依別定規程。⁴⁵⁷

上為得圓和尚住持之時，對於住持、執事、及任期時間等之規定。此中較特別，為符合所需除簡化〈百丈叢林清規證義記卷六〉所規定的執事外，第四條對住持任用資格，也訂有詳細規定，原因何在前述第二章也曾探討，為免贅述在此

⁴⁵⁶ 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷七下〉附錄大眾龜鏡文，頁 819。

⁴⁵⁷ 見鄭卓雲，《台灣開元寺誌略稿·開元寺例規》，無頁數。

不重談。不過，於此也可看出此條規定，影響開元寺往後住持的任用資格頗深，如悟慈法師就任開元寺第 49 任住持之時，為符合此條第三款規定，後來也依止前任住持眼淨和尚為法徒，歸宗開元寺法脈，但這些都是屬戒律範圍所允許的範圍，並無缺失。然就此也可進一步對第二章開元寺歷代 49 任住持之繼任特色，對照前附「開元寺歷代住持傳承簡表」作出幾項歸納：

- 1、官府推薦；雖開元寺歷代住持事蹟，文獻資料目前仍無法全部具知，但從所知部分歸納，開山祖師志中和尚即屬此類。
- 2、師資傳承；計有，(1) 志中和尚與第二任福宗，福宗與第 4 任其徒澄聲；(2) 第 43 任傳芳和尚與第 44 任徒孫成圓；(3) 第 45 任得圓和尚與 46 任其徒證光法師。
- 3、寺中住眾與地方士紳推舉；第 43 任住持傳芳和尚，與第 48 任眼淨和尚及第 49 任悟慈法師。

由上分析，開元寺住持繼任方式大抵有上三項，然此三項內中其實也含有「選賢與能」的成分，方能脫穎繼任住持之位。故可見開元寺歷代住持之繼任方式，是「因時制宜」，依環境需要而以前述方式產生，甚至亦可得出歷代住持一向都由男眾比丘擔任，並無如學者所指出的特例。⁴⁵⁸另在型態上，開元寺是含有「十方叢林子孫廟」性質的寺院，而非純粹的「十方叢林」。⁴⁵⁹

除上所述，現今開元寺之寺規，又是如何明文規定，比較日據時期所定寺規是否有差異性呢？以下先就悟慈法師在寺規之設立的動機作一了解，再續作探討、分析：

佛門乃清淨之地，專供出家二眾修持戒律研讀經藏者。茲為安居大眾成就道業起見特遵古德遺誡，參酌今日需要，訂立寺規，務希一體遵照，發心共守寺規，以其成就！⁴⁶⁰

上言所述，其寺規之訂立是為讓出家眾安心辦道，成就道業而設，所以寺規之制定是以「古德遺誡」，並針對開元寺今日所需擬制而成。就此兩條件下，制定的內容如何：

一、住持（方丈）

代表本寺管理本寺所有財務，統轄執事施行寺務。其決定事項均有關於全寺

⁴⁵⁸ 邢福泉在其著作表示「開元寺現任住持為女尼，但在 1960 年代前之住持均為男性」，可見是錯誤的。見邢氏，《台灣佛教與佛寺》（台北：台灣商務，1992），頁 137。

⁴⁵⁹ 「十方叢林」規定住僧不准於寺內招收弟子，住持的繼任方式，大約又可分為選賢與傳法二種方式。見林子青，〈中國佛教儀軌制度〉，頁 381。

⁴⁶⁰ 見悟慈法師民國 92 年（2003）所立開元寺寺規。

之福祉及佛教之需要，故大眾當全力支持。

二、執事：

執行住持既定方針分別執掌重要寺務。

(一) 監院：又名當家，承住持之命處理一切寺務。

(二) 副寺：負責與保管一切財物。

(三) 知客：對內維護大眾，對外招待賓客。

(四) 維那：負責領眾上殿，過堂、修持等事。

以上例稱四堂口，得承住持之命，開會解決一切人與事，必要時得請糾察（負責紀律）、首座（耆宿）、庫頭（管理日常生活財物）、書記（掌文翰及佛事）或其他有關執事參與。

三、執事變動：

常住執事按例每大年初三更安一次，如必要時，得視實際，酌情更換，由住持主之。⁴⁶¹

首先，第一條言明開元寺住持一職之職責範圍，除管理、推行寺務外，亦兼任寺產管理人，此條內容與日據時期「開元寺例規」第七條第一款對住持執行內容類似，可見悟慈法師前述所指「特遵古德遺誡」之語，亦含有此意。

另以寺規第二條對於常住各大執事之安立與職責來說，據寺眾表示由於悟慈法師對「寺眾非常好」，因此「裡面的房間，都被師父住的無位，外面的師父要來這裡住都沒房間，像現在都要等候，等有人往生或不想住的人出去了，再進來」，⁴⁶²因此開元寺今已擁有 140 多位住眾。故悟慈法師安排各大執事時，為符合所需，已跟日據時期「開元寺例規」第三條、第七條第二、三款的執事內容，略有不同；各大執事，已改為監院、知客、維那、副寺的四堂口制（亦稱四洞口），甚至主要職責除負責任內職務外，若遇寺內人事上的棘手問題，亦得承住持之命「開會」，解決人事上的問題可知。

但有那些人事上需由四洞口出面解決之？據當家表示「比如說：『寮房』——以前住在這裡，佔一個寮房，出去了不想清理的，這種情形就要開會，商量看要怎麼處理，或者像較嚴重打架，都要四洞口來處理」。⁴⁶³若以此類推，可見為維護開元寺正常運作，即是小如前述之事，四洞口都須出面處理解決，另若牽涉到其他執事之範圍，必要時也需會同有關的執事，共同參予處理，這已是四洞口的職責之一。

其次，在第三條執事的任期變動方面，也已從日據時期之四年任期，規定更

⁴⁶¹ 見同上。

⁴⁶² 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

⁴⁶³ 會善法師訪談紀錄（93.11.20）。

改為一年任期，其中並明文規定執事之安排，由主持親自主之。但如何確立各執事之擔任者？現列於下說明：⁴⁶⁴

執事名稱	合計(人)	執事名稱	合計(人)	執事名稱	合計(人)
當家	1	會計	1	大悲殿	2
首座	1	園頭	1	南山堂	2
副寺	1	雜務長	1	禪堂	1
知客	1	雜務(兼xx區、管理山門、燒水、司機兼大寮雜物)	13	舊功德堂	2
糾察(男眾)	1	行堂	1	內西歸堂	2
維那	2人一組共8人	教授唱念及法器	1	淨業堂	1
悅眾	4	隨眾(按:清眾)	2	父母堂	1
庫頭	1	(按:以下為女眾部分)		飯頭	6
書記	2	糾察(女眾)	1	典座(兼內庫頭)	9
圓光寶塔	1	悅眾	2	行堂	8
新蓮池寶塔	2	電腦室	1	雜務	11
舊蓮池寶塔	2	照客	2	圖書館	3
新功德堂主	2	書記	6	福利社	2
知藏	2	殿主	1	隨眾	7
禪學院主任	1	香燈(大雄寶殿)	5	慈愛醫院服務(兼雜務)	4
總務	1	彌勒殿	3	病患	4
教師	1	大士殿	2	安養中心	3
總計	145人				

表 3-12 2004 年開元寺執事名單

上表為悟慈法師於民國 93 年(2004)所安立的執事名單，據當家表示悟慈法師：「他對寺眾都很清楚」，⁴⁶⁵故依住眾的特長來確立各執事的擔任者，為其大概原則，如何說？特舉會智尼師為例說明之：

開元寺有一個流通處，我來時有請一位男的在經營。常住拿十幾萬給他當本錢，做到後來賠錢。東西賣完了，錢也沒了。法師就說，流通處要倒了，東西都沒了，剩幾本書幾雙羅漢鞋而已，沒補貨沒東西可以賣。那時我在舊客

⁴⁶⁴ 悟慈法師民國 93 年(2004)訂立。

⁴⁶⁵ 會善法師訪談紀錄(93.11.20)

方當知客，那時沒多久會計就來了，就去客廳跟我說：法師說你對客人很親切，這種人就要做知客兼流通處，這樣開元寺才會興旺，不然開元寺已沒錢，你來幫忙流通處，看會不會興起來。⁴⁶⁶

就前之例，現任『當家』的情況，也是如此就任的；「我來2年，師父就叫我做『當家』」，⁴⁶⁷可見適才適用是悟慈法師確立人事的原則之一。不過，雖是如此，執事公告前如有人認為本身不適此份職責，或他因，仍可向上反應的，但需遵守以下規定：

他對寺眾都很清楚，不是每個寺眾找他，他都會答應，他會說我現在沒有在管了，現在事情都交給誰去處理，你去找他；無論是醫院或是其他方面，他就會說這個事情已交給誰去處理。...如果你有什麼事情要向寺裡反應，不想向我反應，去找師父也可以反應，可是師父一定會說你去找誰。⁴⁶⁸

就上之意，說明不能擔任此份執事之時，依開元寺實施的「四堂口」分層管理原則，程序上是需透過當家向住持反應，才能得到適度回應。至此若各執事已無異議通過，則依〈百丈清規證義記〉規定：「實貼齋堂，每執若干，另用小條書人名而加貼之」公告之，⁴⁶⁹這是開元寺每年更立一次執事的必要程序。

最後，另就開元寺的領執名單來比較前述儀潤法師〈百丈叢林清規證義記卷六〉所規定的執事項目考察之，不僅已簡化許多，且在「參酌今日需要」下，也增列如電腦室、圖書館、福利社、醫院服務等因應環境所需的執事。甚至各執事之執行據寺眾表示：「現在人較多，分工合作比較輕鬆，以前一個人負責整個書記，現在書記有7-8個」，⁴⁷⁰就此之下「我們這裡職務都是兩人一組，一人只作半個月；像煮菜的、煮飯的六個，一組兩人下去，一年只煮三個月而已」，⁴⁷¹故人多，工作量少，即是開元寺目前執事之狀況。另執事所負責的範圍，以「維那」的職責而言，據〈百丈清規證義記卷六〉記載：

維那：綱維眾僧，曲盡調攝，堂以內事，一人掌之，堂以外事，二時功課，率眾領班，上堂說法，白椎示眾，又如一切舉唱回向，以音聲為佛事，其任頗重，凡堂中失儀，遵規舉罰，不得徇情，故需暗練正直之人為之，即住持持有犯，亦毫無私諱，若表和尚堂者，手拿堂規香板，跪本位下表。⁴⁷²

⁴⁶⁶ 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

⁴⁶⁷ 會善法師訪談紀錄（93.11.20）。

⁴⁶⁸ 同上。

⁴⁶⁹ 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷六〉，頁718。

⁴⁷⁰ 黃先生訪談紀錄（92.9.15）。

⁴⁷¹ 會智尼師訪談紀錄（93.11.12）。

⁴⁷² 見儀潤述義，〈百丈叢林清規證義記卷六〉，頁720。

從上所記載的「維那」一職，不但二時功課需領眾課誦，甚至繼續住眾的綱紀、上堂說法等皆需「維那」來負責執行，可見「維那」之職的重要性。反觀現今「維那」一職不只開元寺，其他寺院亦是如此，常僅剩早晚二課領眾唱念，或頂多再負責安排經懺等佛事而已。維持住眾的綱紀或上堂說法，以開元寺而言，則已分別交由「糾察」及「首座」共同分擔。⁴⁷³以此類推，其他執事之職責範圍，也大致與上述情況相同，多少已有變化。故在此只能說隨環境改變，開元寺執事等項，已跟〈清規〉、或日據時期規定不盡相同了。

（二）、共住規約之設立

除上外，開元寺的制度又是如何規範呢？以開元寺的僧眾來源而言，據當家師表示：「這裡的人眾來自四方八達，出家型態的原因很多種，都不一樣，每個人思想不一樣」，⁴⁷⁴基此緣故當家師表示「以前的共住規約已不夠用，需要不斷加進去，有改變。像過去沒有的規定，比如早晚課是必須的功課，如果沒有規定，要去就去，不去也可隨便人，就沒有人會去做課，沒有約束力，就要加在規約上」。⁴⁷⁵故為因應環境所需，在第四條是如此規定的：

四、共住規約：

- （一）犯根本大戒者不共住。
- （二）樹立黨派，破和合僧不共住。
- （三）惡言相罵，打架或製造是非者，列為不受欢迎眾，嚴重者不共住。
- （四）侵損常住財務者罰，嚴重者不共住。
- （五）作奸犯科，有違國家法律或遭受刑事處分者，不共住。
- （六）擔任常住執事，不知盡心服務，或越職或循私利者罰，嚴重者不共住。
- （七）不遵師重道，而犯上者罰，並視為嚴重事件處理。
- （八）挑撥共住或兩舌中傷引惹住眾煩惱致發生事故者罰。
- （九）二時課誦及常住規定佛事，除疾病或公務外，不隨眾者罰。
- （十）不得藉口在寮房內拜佛或用功而不參加課誦，違者罰。
- （十一）中午止靜或夜間安板後，不可喧嘩談話，妨害肅靜者罰。逾時不睡或聞四板聲不起床者亦同。
- （十二）各負職務因故離寺前，應自覓代理人，但時間緊迫時宜返寺後妥善處理。
- （十三）信眾均有責任護持全寺事務，發現異端立刻報告執事人處理。
- （十四）糾察師負全寺紀律維持之責，如早晚課誦威儀及齋堂禁語等以維僧

⁴⁷³ 依以下開元寺共住規約第四條十四款規定「糾察」一職內容為：「糾察師負全寺紀律維持之責，如早晚課誦威儀及齋堂禁語等以維僧六合」。

⁴⁷⁴ 會善法師訪談紀錄（93.11.0）。

⁴⁷⁵ 同上

六合。

- (十五) 常住公事不到或各種勞作不隨眾者罰。
- (十六) 住眾偶有誤會，經執事人調解後仍執見，不和好如初者罰。
- (十七) 賓客來訪，概由常住招待，若私留食宿不向常住執事者罰。
- (十八) 收留來歷不明或年青子弟未經家庭同意、住持許可，擅自為人剃度者罰。⁴⁷⁶

上第四條的共住規約共有十八項條款，第一至第五條所規定都是戒律不允許範圍，所以「不與共住」之意就是需離寺自己生活。另其他條款幾乎是針對僧眾處事為人，與執行職務時必需遵守範圍，如觸犯、違規者即需接受以下第五條的罰則：

五、違規罰則：

- (一) 違規者，自往當眾懺悔，或經勸告不聽者，由糾察師指正，於早堂上殿後當眾懺悔或受香板，跪香，禁語、禁足，默擯等處罰。
- (二) 嚴重者或三次違反相同事件者，當招集四堂口討論處理，乃至棄單。
- (三) 頑劣不接受處罰者。得告知佛教會，通知全國各寺院列為不受歡迎者。

六、以上所訂如有未盡事項，得隨時增訂，並刻日起公告施行。⁴⁷⁷

以上是開元寺住眾違反規定時需接受 3 項的罰則，情節輕者自己當眾悔過，或處以香板等不一處罰即可，重者除以「棄單」驅逐離寺外，頑劣不服處罰者亦將事件告知佛教會，通知各寺院列為不受往來的人物。不過若再由第五條違規需受的懲罰來考察，雖視事件輕重，訂有不同的受罰辦法，也能獲得警誡的作用，但如何判斷事件違反的輕重，尺度之依據以何為標準，上述條例就顯得含混籠統些，不但無法顯示公正、透明化，也易產生不服現象。或因如此，隨後悟慈法師又具體補充以下的規定：

開元寺寺規第四條共住規約補充規定：

- 一、自今起住眾每月住寺未滿十五日者，不得領取該月單金。
- 二、凡全體共同寺務（如法會、季節大清潔等），各住眾均應參與寺務，如未參加者，第一次扣除單金五分之一，第二次扣除單金五分之二，以此類推，法會並不發給彩金。（公、病假、病患、年邁老人等除外）
- 三、私人引經不報常住者，經查證確實，第一次勸告，第二次棄單，請另覓道場。
- 四、隨眾一律酌量給予同等單金額，如單金較高者，待復任職事時在提昇至

⁴⁷⁶ 開元寺共住規約。

⁴⁷⁷ 同上。

原單金額。

- 五、住眾連續達三個月不在常住者（公、病假或特殊情形除外）棄單。
- 六、凡輪任執事期間中，不得任意請假，更不得假外出（如確有重要事情不得已，其職事應暫請無執事之人代理），違者棄單或視其情節處罰之。
- 七、住眾每月每人早晚課誦未達三十次者（一天二次即十五日）扣除單金，扣除辦法以各人每月單金額折算每日若干單金，逐日扣除之。（比喻：某甲每月單金六千元，以六千元換算三十日，每日應得金額為二百元，某甲某月課誦二十七次，尚欠三次，應扣一天半三百元，以此類推。）本項規定，除維那、悅眾、大寮、行堂執事期間、法會等公差，公、病假天數可抵銷課誦次數外，其餘單位執事不得抵銷之。病患、七十五歲以上年邁老年人不在此限。
- 八、七十五歲以上老年人（包括七十五歲者），得隨緣參與早晚課誦，未達七十五歲住眾確有病痛，不能站立跪拜，應檢具本（九十二）年度本寺慈愛醫院證明書，以資辦理隨緣參加早晚課誦。
- 九、單金自本（九十二）年度二月份起，以執事單位計發，本年以前所發（調動未升降金額）者，維持原狀。（單金金額另訂定之）
- 十、住眾違犯寺規第五條罰則第一項各款規定經常住處分確定，而不遵從者，至撤銷為止不發給單金
- 十一、本補充規定事項自九十二年二月份起實施。⁴⁷⁸

以上，除第一、九條規定每月單金起始的發放原則不算外，其他如犯第三、五、六項如無正當理由申辯，處理的方式是以棄單處之。這是對情節嚴重者的處罰，但情節屬於可原諒的範圍，則扣單金作為懲罰。扣除的辦法；以第七條早、晚定課規定而言，則訂有明確的計算方式，以一天2次換算一日計算，每月住眾需參加30次以上早晚課誦，方不致扣到實領的單金。換言之，只要做滿15日，即符合常住要求的30次標準，否則即由「各人每月單金額折算每日若干單金，逐日扣除之」。然訂立這樣的條款有何作用？分析原因，或是寺方顧慮到住眾，各人行事的處境不盡相同，而給予極大的彈性空間，即使有寺眾表示，早晚二堂定課本為出家人的本分，從不注意此條約內容，但終有不遵守少數之人，故此條約含有「先以欲勾牽，後令入佛智」之用心昭然可見。⁴⁷⁹從此也顯示出家修行之不易，非將相之者所能為之，能耐得住時空的考驗，方能有所成就，也不枉佛陀告誡出家是難行能行，難忍能忍之深層用意。

除前述的寺規條款外，開元寺是否還有其他需遵守的規約？如前述由於開元寺是屬於叢林的型態「人眾來自四方八達」，為提昇僧眾品質，對新進住眾也訂

⁴⁷⁸ 悟慈法師民國92年（2003）訂立。

⁴⁷⁹ 此句用來描述長者為救陷入火宅幼子巧施方便之法，見鳩摩羅什譯，〈妙法蓮華經卷第二·譬喻品第三〉，收入《大正藏》9冊（CBETA 電子佛典光碟版），頁10-16。

立一個「試住」制度：

如果要來這裡住，我們有一個「試住」——像試用一樣。「試住」就是說你來的時候，有一張「試住表」讓你填；住址、身分證都要填。...試住期間看你要3個月或6個月都可以，試住要審查你，看你行或不行；比如看是否會很懶，或是頭腦有問題種種，就可決定你是否要回去。或你自己在試住期間，認為自己不能適應...想要走也可以。⁴⁸⁰

此表規格據開元寺所提供的資料顯示，除內分「立書人」（新進住眾）的基本資歷，與試住起訖時間外，另有「考核內容」，「立書人」需經由「批示」人：主持、當家、知客、糾察及介紹人等考核審查後，方可決定去留，此為開元寺近年來對新進住眾的審查機制。故在僧團制度既已建立，對新進者亦有嚴格把關下，實施後的效果當家師也表示「情形很好」。⁴⁸¹

而這種隨環境改變，無論是寺規、或新增的補充條例及試住制度等的建立，在常規化中都顯示開元寺今昔不同之處，也是確使僧眾頗多的寺方，保持內部秩序與運作穩定性的方式。但對未來是否有什麼願景？據當家師說：

開元寺，在市區要找這樣的地方很少，未來的計劃是有整體性，慈愛醫院這裡要規劃為社會福利區，中間就是宗教區，最旁邊就是教育區，分三區；禪學院移來跟幼稚園一起成教育區。讓進來的人感覺像公園一樣很舒適，已經向成大教授xxx都有討論過，講構想給他聽，像禪學院那邊要拆掉移來這邊，原地要建一間——師父好幾年前已命名為「藏經樓」。將計劃的很周全，要「開戒」也有辦法，前面的庭院要大，像現在前面的庭院都太小了，...都交代xxx在計劃，只要是因古基保護區的問題，申請很麻煩，但是以前內政部司長在民國80多年有說過，要建的話，可以仿古蹟方式去建，像慈愛醫院以前的屋瓦是綠色，這邊的古蹟是紅色，現在都把它變成紅色的，現在要蓋也是要整體性，要照規定。已經計劃很多年，只是還沒有具體實行，最主要是申請的問題。⁴⁸²

上為開元寺未來欲以整體性方式，彰顯獨有特色的理想規劃，雖然此規劃案目前卡在古蹟保護區尚在努力申請中，並未有具體的成果。然此構想的擬定，也表示歷史悠久的開元寺已注意時代轉變，面對環境的所需，需作調整與轉型，未來是否能落實，顯然是可以持續考察的。

⁴⁸⁰ 會善法師訪談紀錄（93.11.20）。

⁴⁸¹ 同上。

⁴⁸² 同上。

第四章、妙心寺之現代轉型發展

第一節、妙心寺歷史沿革

小東山妙心寺位於台南縣永康市勝利街 11 巷 10 號，民國 48 年（1959）為心覺法師所創。寺名取為「妙心」之意，係有繼承大岡山法脈字號「妙義永開、心圓天地」源源相承之義，而山名取稱「小東山」之意，據現任住持傳道法師表示其義有二，首先，在地緣關係上，由於妙心寺位於台南市火車站之東，也毗臨小東路，以此因緣心覺法師創寺之初，即將地方口傳——鄭成功登陸台灣時，曾升旗於此的「升旗山」改稱「小東山」。⁴⁸³其次，在效法祖師精神上，禪宗自達摩東來中國傳法，經代代下相傳至四祖道信、五祖弘忍，兩人曾前後在湖北黃梅之雙峰山附近，以「東山法門」接引初機之人⁴⁸⁴。故為繼承此東山學風，心覺法師乃取名「小東山」。以上為小東山妙心寺命名的經過，但其上所提位於永康市小東山妙心寺地理位置，如何會在台南市火車站之東，並毗臨小東路，為了解詳細情況，其下就永康市自然地理環境談起，以解原委。

一、自然地理環境

（一）「永康」的興起

「永康」的開發為明鄭時期中國移民來台，經台江內海沿新港溪（今鹽水溪）於溪南岸聚居屯墾的據點，又因位於今台南市往北要道，故逐漸繁榮起來。明末清初稱之為「埔羌頭」，而此名之由來乃因日本戰國時代，以鹿皮所作的鎧甲為武士所需，台灣是主要供應地，故漢人常以米、鹽等民生品，向永康平埔族的先住民換取鹿皮輸往日本，並將鹿肉做成乾脯輸回大陸。以此典故，對慣用閩南語系的漢人而言，「埔」有平地之意，「羌」為鹿類體積較小的一種，「頭」是靠海邊或水邊的岬角，三者綜合起來即有近海邊之平地的鹿群之意，久之為稱呼方便，漢人便改稱此地為「埔羌頭」。⁴⁸⁵

⁴⁸³ 據傳道法師表示「升旗山」是台南第二標高地，約有台南中區中正路合作大樓 7 層高，第一標高地則是台南東區附近的竹篙厝。訪談紀錄（92.8.30）。

⁴⁸⁴ 湖北黃梅之雙峰山，原稱馮茂山（又稱馮墓山、馮母山），其山位於縣境之東，故又稱東山，亦稱五祖山。東山法門，又稱東山淨門，其教法以指導初發心者為主，具有漸悟之傾向，並可見禪宗教團獨特之儀禮與規則之源流。見佛光大辭典，<http://sql.fgs.org.tw/webfbd/>。

⁴⁸⁵ 見永康全球資訊網 <http://www.yongkangcity.gov.tw/>，頁 3293。另據黃文博，《南瀛歷史與風土》，（台北：常民文化，1996），頁 33，對「埔羌頭」由來，認為是源於先民拓墾時，此地遍生「埔羌仔」（亦稱黃荊）之故，才稱之。

以上為「永康」舊稱的沿革，然正式稱為「永康」，其過程則是永曆 16 年(1662) 荷人投降，鄭成功（?-1662）入主台灣，歿後鄭經嗣位，永曆 18 年（1664）改東都為東寧，改縣為州，承天府之下增設 4 坊 24 里，⁴⁸⁶24 里中設有「永康」里，永康之名即正式誕生，「埔羌頭」則附屬於此里下。其後清康熙 23 年（1684），台灣歸入清朝版圖設「一府三縣」，「永康里」雖仍沿明鄭時期舊稱，但在行政區域上，則改由台灣縣轄內的台南府管理。清中葉時「永康里」又分「永康上中里」、「永康下里」，其中屬於現永康境內為「永康上中里」。日據初期由於抗日事變迭起，政局不穩，影響所致台灣行政區域從 1865-1901 年期間，幾乎平均每隔 1 個多月即重新更改，「永康上中里」也隨之依序變稱為「永內區庄」、「永康庄」。民國 35 年（1946）台灣實施省鄉鎮市組織規程，「永康庄」被除去「庄」名，改為永康「鄉」。近年「永康鄉」由於在交通與工商業快速發達下，吸引大量外鄉鎮人來此謀職定居，人口因此激增為十五萬人次，成台南縣人口密度最高的新興城市，民國 82 年（1993）經政府許可，升格為「永康市」。⁴⁸⁷

（二）永康之地理環境

由上已知永康市的興起過程，但永康市的地理環境是如何，有何特殊之處，小東山妙心寺又位於永康市何處，現一一說明如下。據《永康鄉志》描述「永康」說：

位於台南縣南部，台南市東北方，東以許縣溪與新化鎮交界，正北、西北以鹽水溪與新市鄉及台南市安南區相望，西南以柴頭港溪與台南市北區為鄰，南以道路、小水溝，與台南市東區、仁德鄉、歸仁鄉接壤。⁴⁸⁸

以上永康市所臨接的鄉鎮市，如新市、新化、仁德、歸仁可說都是現今具有發展潛力的新興鄉鎮，其附近都有中山、南二高的交流道，不僅構成往返的便利，也促成人口交流的頻繁。另永康市與台南市北區交接的部分，舊時是以柴頭港溪相隔為鄰，依《台灣府志》說柴頭港溪：「一曰大橋港、小橋港，合流東過武定里之南，分為二，又東過永康里為小橋港，南為大橋港」，⁴⁸⁹又據道光年間纂修之《臺灣采訪冊》·水勢說：「柴頭港溪源出石頭坑，受眾陂無源之水，經海會寺前大橋港西流，出柴頭港，注於臺江」，若綜合前述所言，柴頭港溪就是源出於石頭坑，流經海會寺再到「武定里」之南後，而劃分為二，其中一支流至「永康里」之東附近為「小橋港」，往南一支則是屬於「大橋港」的範圍。以「武定里」

⁴⁸⁶ 4 坊為東安、西定、寧南、鎮北，皆位於台南市，24 里中台南市者有永康里（含南市東區、北區部分）永寧里、新昌里、仁和里（部分）等 4 里，台南縣則有 18 里（含永康里）其他 2 里則屬高雄縣範圍。見黃文博，〈南瀛歷史與風土〉，頁 18。

⁴⁸⁷ 見永康全球資訊網，<http://www.yongkangcity.gov.tw/>。

⁴⁸⁸ 石萬壽，〈永康鄉志〉封域（永康：永康鄉公所，1988），頁 3。

⁴⁸⁹ 見高氏纂，〈台灣府志〉封域志·台灣縣水道，頁 17。

而言，如對照現今區域，其正確位置，即是現今永康市三民里一帶，另「永康里」前述曾說它不僅含括永康市，亦包含南市東區及北區部分。不過，需提出說明是，上述港溪流經的路線由於日久淤積，現幾乎已成為永康、台南兩區來往主要幹線，不但帶動永康附近商業繁榮，也使永康市轉為台南市不可或缺的衛星鄉鎮。小東山妙心寺之位置就是居於永康西南的部分，另與台南市北區（開元寺），具有毗鄰關係。

二、歷代住持事蹟

（一）心覺和尚

1. 學佛因緣

小東山妙心寺開山住持為心覺和尚（1899-1969），俗名梁加升，字拓荒，又字少滄，台南市北區人，生於民國前 13 年（1899），早年曾至廈門同文書院與日本早稻田經濟專科深造。學成歸來後，心覺和尚見台灣人長期在政治、經濟、教育遭受日本不平等待遇，尤在教育上：「日人子弟是讀『小學校』，而本省同胞子弟只能進『公學校』」，⁴⁹⁰公學校畢業後，也不准台人繼續接受高深教育的歧視對待，從此「就對日本人恨之入骨」。⁴⁹¹ 30 歲那年即開始參加林獻堂、蔡培火、蔣渭水等所組成的「台灣文化協會」（1921-1927），並積極投身於台灣議會設置的請願運動，期望藉此提昇台灣人應有的政治權益。

民國 16 年（1927）台灣文化協會被連溫卿等左派滲透，分裂後，同年蔣渭水又創「台灣民眾黨」，心覺法師除再次加入外，隔年（1928）台灣民眾黨串聯全省勞工團體，組成「台灣工友總聯盟」（1931 年解散），心覺法師為替台灣勞工爭取應有的權益，也進而擔任台南區主席一職。該年（1928）高雄淺野水泥會社引發大規模的罷工事件，心覺法師因擔任「爭議罷工團」副團長兼糾察隊長，聯合罷工團團長黃賜等 42 人，策動約 800 名台籍勞工發起長達 78 天的罷工，故遭日人以「暴力行為取締法」加以拘捕，經有心人士多方奔走，始判無罪釋回。⁴⁹² 民國 20 年（1931）2 月心覺法師又因參加台灣民眾黨所舉行的第四次黨員大會，議中突遭大批日警闖入，強驅解散集會，並逮捕心覺法師等 16 位主要幹部入獄，經多日審判雖無罪開釋，⁴⁹³但事後就遭日人驅逐至廈門、廣東等地流浪。

⁴⁹⁰ 見孔子嘉，〈參加抗日活動未受政府委派完全基於民族大義〉，載自《聯合報》（1965.10），6 版。

⁴⁹¹ 見同上；黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，收入《護僧雜誌》27 期，頁 35。

⁴⁹² 見孔子嘉，〈參加抗日活動未受政府委派完全基於民族大義〉。

⁴⁹³ 見心覺法師，《日據時期台灣民族革命運動興起與沿革略述》（未出版），引自黃文樹，〈大岡

抗戰勝利後，由於日軍不願遣送台灣籍軍夫返台，基於同胞之愛，心覺法師義不容辭僱用民船返送回台，一次坐船至澳門交涉船隻，行至珠江口竟撞擊日軍安置的水雷，引爆而沉，同船百餘人皆不幸罹難，惟他一人在水上漂流 11 小時，經龍穴漁民救起，才劫難生還，經此歷練心覺法師進而開啓學佛的初機。⁴⁹⁴

光復後，心覺法師曾任中國國民黨台南市黨部執行委員、「台南市兵役協會」常務理事，並擔任「中國紅十字會」台南市分會常務理事等要職，但因台灣時值白色恐怖時期，言行稍有不慎即易遭來橫禍，民國 44 年（1955）心覺法師就因二子梁培英莫名遭政府保安司令部秘密逮捕，槍決於台北三張犛下，頓感人事已非，當年 11 月底便寄交〈出家留言稿〉、〈致同修書〉於家中的妻兒，表示選擇出家，是因其子被槍決身亡，導致對社會一切心灰意冷，故決心拋棄名利，遁入空門，淡泊過日。⁴⁹⁵經大岡山超峰寺住持開照法師（1888-1972）的首肯，「前半生以熱血和日閥抗爭，後半生從商問政本可『爭名於朝，爭利於市』」的心覺法師，⁴⁹⁶便正式出家為僧，奉獻往後的歲月為佛教做事。

2、小東山妙心寺的崛起

心覺法師添為大岡山超峰寺的僧眾後，在超峰寺期間，為協助開照法師重建日據時期遭摧毀的超峰寺，籌設經費上之窘境，曾撰寫一篇《勸募修建大岡山超峰寺序》，呼籲「全省士紳淑女同信，秉諸信心，體佛慈悲，踴躍捐獻，共建淨土，超峰古剎得以重興」之文，昭告十方信眾重興超峰寺。⁴⁹⁷除此，在參禪禮佛之餘，心覺法師常感南台灣的古蹟雖多，但總缺象徵中國堅毅精神的梅花，故心念一起，民國 47 年（1958）即率徒眾在大岡山山麓，開闢二千餘坪土地，遍植臘梅千株，號稱「超峰梅圃」，為大岡山憑增幾分的勝色。⁴⁹⁸民國 48 年（1959）岡山、梓官念佛會台南等信眾至此見其清幽，發起護持，經眾人一番筆路藍縷、披荆斬棘，添增奇石異景綴穿其中，號稱「淨心覺苑」，即蔚成當地風景勝地，不僅吸引了不少達官名人來此參觀拜訪，⁴⁹⁹也被南部報業舉為「暑期遊覽聖地」

山派心覺法師行述》，頁 41。

⁴⁹⁴ 見莊永明，《台灣紀事》（台北：時報文化，1993），頁 110；或《台灣風物》19 卷 3-4 期（1969.12），頁 110。

⁴⁹⁵ 見心覺法師，〈出家留言稿〉、〈致同修書〉（未出版，1955），引自黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁 44-46。

⁴⁹⁶ 見莊永明，《台灣紀事》，頁 110-111，

⁴⁹⁷ 此文完成時間據釋天露之文的記載為 1951 年，此時心覺法師尚未出家，何以會以「心覺」的法名為開照法師撰寫《勸募修建大岡山超峰寺序》，是日期有誤或有其他原因，在此提出以供參考。見釋天露《大岡山超峰寺的組織與活動（1895--2001）》，頁 45-46。

⁴⁹⁸ 清初期，台灣全島行政區域劃分為一府三縣，屬於鳳山縣範圍有所謂「八景」，其中大岡山部分因林樹密多又優美，故當時列為八景之一，號稱「岡山樹色」。

⁴⁹⁹ 梅鏡述，〈小東山妙心寺簡史〉（未出版），頁 2。引自黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁 46。

不過，就此卻造成心覺法師與超峰寺之間的困擾，幾番思量當年（1959）心覺法師遂忍痛將「淨心覺苑」獻給超峰寺經營，下山至仍無佛寺林立的永康，⁵⁰¹弘法利生普施甘雨。民國 49 年（1960）周金聲等親戚感佩於弘法度人之精神，遂將經營的私有農場地計 1,179 坪，以半賣半捐方式，作為心覺法師永久弘法之地。然心覺法師購得此地之餘，卻由於出家前長期出資社會運動，財產幾乎罄盡，⁵⁰²因此遲至民國 51 年（1962）經得大岡山蓮峰寺住持心聽法師（1918—？），與宏法寺開證法師等共同護持，才艱辛萬苦於 57 年（1968）完成大雄寶殿初胚工程，⁵⁰³並於當年 11 月 14 日邀聘其師開照法師（1888-1972）主持佛像開光，正式晉陞為妙心寺首任的住持。民國 58 年（1969）心覺法師由於長期奔波勞累，引發心臟病，就此撒手西歸，同年元月 30 日荼毘後，獲舍利子 8 顆，見證心覺法師的修持功夫。

以上所述為心覺法師出家前後的經過，但對於佛教界的動靜，以心覺法師而言，並未為此缺乏應有關注，出家時「決心作個佛弟子，為佛教做些事」之理念，依然秉持著，如民國 54 年（1965）〈談談中國佛教幾個問題〉一文中，心覺法師對於佛教每年春節組團至金門的勞軍之事，就曾針對佛教界在作法上「祇拿幾部經懺作一壇『水陸』超渡亡靈，就算盡義務了嗎？」提出質疑，認為這樣的超渡意義，只能使失去亡者的人得到暫時安慰，但對其他想深層了解佛陀真理的人，則覺得在「佛陀的大業，宏法利生的工作做了多少有待證實」，故進而呼籲佛教界應好好省思與檢討。另在此文內，心覺法師對於社會上流傳著：「和尚只曉得趕經懺，收徒拿紅包，開戒多得上堂齋分成金，製造戒子例年生辰收禮數」的批評，除指出希望是空穴來風之語，但果若真有其事，也道出心中「大乘比丘壽中正寢矣！菩薩的慈悲也只好束上高樓，佛教前途悲矣，辱不辱！恥不恥」之痛。⁵⁰⁴

其次，在僧眾教育方面，心覺法師在〈向諸同學進一言〉一文中，對於佛學院之建立，認為不僅可有計畫性的培養僧眾外，也存有延續佛教百年大計之重要性，否則「假如代代沒有年青的佛子，深研佛學，苦修學佛，那麼，佛的慧命無人可續了，更談不到荷擔如來的家業」，因此對僧眾學習上的態度，心覺法師也有一份深切的囑咐，認為首先應「先把一個小我捨掉」，然後繼之在法上用功，

⁵⁰⁰ 見《台灣風物》19 卷 3-4 期，頁 110。

⁵⁰¹ 見石萬壽，《永康鄉誌》，頁 771-772。

⁵⁰² 見心覺法師，〈致同修書〉第四段。引自黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁 45。

⁵⁰³ 據妙心寺現任住持表示，大雄寶殿只完成初坯工作，即因經濟關係無法繼續，佛像部分還是後來其師開證法師捐贈木造佛畫像，並介紹信徒護持，才有著落。傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁵⁰⁴ 心覺法師，〈談談中國佛教幾個問題〉，載自《新覺生月刊》（1965.7），頁 8-10。引自黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁 49。

才能真正「學得佛學真諦，深明佛學奧義」，如此即可「發揮此一學問和本事，用來興學、辦報、宏法、建寺、護教，不遺餘力」。⁵⁰⁵

由上兩文針對佛教界所發出的看法，即可明顯看出，心覺法師早期投入社會活動，所養成的敏銳觀察力與知識經驗，對其出家後依然發揮不小的作用，因此一旦面對佛教界的特殊現象，即能具體而愷切的指出弊病所在，可惜是心覺法師並未具體實現上述理想即往生，是較為遺憾之事。

（二）圓明尼師

圓明尼師俗名曾清亮，家住白河埤子頭，生於民國 6 年（1917-1991），少時其父即在開元寺出家，耳熏目染下，圓明尼師十六歲即前往開元寺皈依，帶髮修行，民國 52 年（1963）又投禮開元寺心耀法師出家，同年 3 月參加臺北臨濟寺白聖長老住持的三壇大戒，才脫離了長達 19 年帶髮修行的在家身分。民國 58 年（1969）心覺法師圓寂後，當年 3 月經信徒的推選擔任第二任住持。此是圓明尼師出家的事蹟，不過，如要由此簡略事蹟，得知與心覺法師並無師徒關係的圓明尼師，為何往後能繼任妙心寺第二任住持，是不易說明，故在此將此原因分析於後，以解吾人之惑？

首先在師承方面，圓明尼師的剃度師——心耀法師雖然常住開元寺，但因與心覺法師本是同師承的師兄弟關係，藉此因緣圓明尼師，往後能繼任妙心寺第二任住持，當然是因具有此層關係上。其次，在心覺法師與開元寺的特殊關係上，富有民族思想的心覺法師，在日據時期與開元寺證峰法師（林秋梧）即曾因共同參與「台灣文化協會」、「台灣民眾黨」、「台灣工友總聯盟」等社會運動而有往來，⁵⁰⁶加上心覺法師其子梁培英與證光法師兩人生前的交往情形等，⁵⁰⁷都說明心覺法師與開元寺之特殊關係。就此幾層關係，長居開元寺的圓明尼師，按常理未出家前應早已認識心覺法師，故民國 47 年（1958）心覺法師在大岡山超峰寺山麓率眾開闢「梅圃」之時，據前述資料顯示圓明尼師與另一位帶髮修行者徐楊足（1916-？）等，已追隨其後參與建設。民國 49（1960）年心覺法師下山至永康創建妙心寺之時，又得圓明尼師等隨之參與開山，才能順利建設妙心寺，添列為大岡山法脈之派下道場。不過，為何圓明尼師當時沒拜心覺法師為師，反遲至民國 52 年（1963）才至開元寺禮心耀法師出家，本文目前仍無具體資料可論其因，

⁵⁰⁵ 心覺法師，〈向諸同學進一言〉，載自《慈明月刊》5 卷 1 期（1965）頁 13。引自黃文樹，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁 50。

⁵⁰⁶ 民國 19 年（1930）開元寺證峰法師（林秋梧）所發行的左派刊物《赤道報》，梁加升亦擔任編輯等工作，見李筱峰，《台灣革命僧林秋梧》（台北：自立晚報，1991），頁 103、129-130。

⁵⁰⁷ 實際情形見第二章開元寺第 46 任住持證光法師的生平事蹟。

但在此仍可稍為說明是，雖然心覺法師未往生前，曾收有兩名男眾徒弟，⁵⁰⁸但因先後各自往外獨立發展，故民國 58 年（1969）心覺法師圓寂後，具足出家身分又有上述種種因緣的圓明尼師，當年 3 月經信徒的推選就正式擔任第二任住持。

既知圓明尼師繼任住持之因，但圓明尼師住持妙心寺期間又有何作為？能具體得知，但於節慶期間親手作些食物送與當地信眾結緣外，⁵⁰⁹最大心願即是想償滿心覺法師的夙願，早日完成大殿兩側東西廂房的建設。然因身體長期違和，⁵¹⁰在心有餘力不足下，民國 62 年即引退讓賢會同該寺代表十餘人，禮請開證法師（1925~ 2001）擔任第三任住持，重振妙心寺宗風。

（三）開證法師

1、學佛因緣

開證法師，號惟大，高雄宏法寺開山住持，俗名黃金柱，生於日據大正 14 年（1925），原為高雄左營軍港地區桃仔園人，因中日戰爭緣故被迫遷於高雄市「內惟」定居。「內惟公學校」畢業後，由於家中清寒，即四處謀職肩負家中生計。光復後（約 20 歲，1946 年）曾任職於「高雄救濟院」，工作的內容據開證法師記述；除每日需親自服侍貧病者湯藥外，也要擔任換洗污穢工作，於此心中常油然而升起生老病死無常之苦，故工作之暇，又經持齋、念佛多年院長的啟蒙後，觸動小時常隨父親至左營古剎興隆寺（已廢）禮佛時敬仰之心，⁵¹¹開始親近高雄元亨寺之住持永達法師。

2、白聖與慈航兩師的影響

（1）白聖法師的教化啟蒙

民國 40 年（1951）開證法師正式投禮永達法師剃度出家，事隔 2 年（1953）台南大仙寺開參法師首開光復後台灣傳戒大會，雖因傳戒前大仙寺「寄戒」問題，導致中國佛教會出面阻止，從此台灣佛教的傳戒活動，一律交由中國佛教會主導的插曲。但此次傳戒大會經中國佛教主導如期舉行，求戒者除有開證法師外，其他如屏東東山禪寺帶髮出家 30 多年圓融，與留日的天乙尼師等，都是教界的佼

⁵⁰⁸ 其中曾參與心覺法師開闢梅圃時，擔任木工的大徒弟法悟法師，後來至高雄縣彌陀鄉接任海明寺第二任住持。感謝海明寺現任住持心授法師提供（93.8.18）。

⁵⁰⁹ 顏尙文訪談紀錄（93.1.8）

⁵¹⁰ 傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁵¹¹ 見釋開證，〈出家生涯的告白〉，收入《慈恩集·年譜讚頌篇（一）》（高雄：宏法寺，1996），頁 30-31。

佼佼者。⁵¹²

受完具足戒後，開證法師如何踏出出家的第一步，據開證法師自述說：受戒回來的當年（1953）「家師（按永達）受其師兄永傑和尚之邀請，去嘉義台斗坑法源寺擔任住持（該寺現已遷移中埔鄉）」，因此即代其師主持元亨寺，⁵¹³後又為圓滿大岡山本山義敏法師（1875-1947）生前，想建寺於高雄弘法之願，在其師永達法師等期許下，乃與同門師兄前往高雄三民區寶珠溝，整修信眾所捐獻的四合院為寺。民國 43 年（1954）「義永寺」不負眾望完成啓用後，寺務之繁忙，使開證法師苦無機會鑽研經典，民國 44 年（1955）得知白聖法師將於獅頭山發起台灣光復後第一次結夏安居，並開辦「台灣律學研究院」招生消息，遂將義永寺交予開種尼師管理，前往參學。⁵¹⁴

但此修學期間，對於從來沒有受過「高深教育」，也沒有進過什麼「高級佛學院」的開證法師，⁵¹⁵其過程與所代表意義是什麼，據開證法師表示：

民國四十三年，為了參學而把義永寺交給開種法師負責。在師頭山萬佛庵結夏，有八十多位同參道友，真華、淨念、淨心、智道、如善等即是當時的老同學。結夏之後，繼而為期一年多的佛學研究，取名為「台灣律學研究院」，由院長白聖大師親自領導。白公教授戒學與楞嚴經，會性法師講律學。....。這是白公專心教學，與學生共起居的一段時間。我也因親近白公才真正認識佛法，開了一點小智慧，進而肯定佛法是出世間超凡入聖的智慧學，堅信出家修行是條光明有意義的大道路。此點白公給予的大恩惠，是我沒齒難忘的。...此段生活是我出家生涯中最值得回憶的一段寶貴時光。⁵¹⁶

以上所述，開證法師在這所專以弘揚律學，和楞嚴經為主的研究院求學，又在白聖法師親自教授下，不僅使他紮下佛學基礎，也使他深刻體會佛法的效用，因此堅定出家修行這條路。故往後開證法師一再向人強調：「白聖大師是我唯一親近參學聞法的長老，是諸法師中對我最有深恩的法師，是我應該懷念報恩的一位師長，因此，我常向他老人家說出我內心最恭敬最深切的真實話，當然啦！這只有白公上人知道，門外漢是不了解的」等之言，⁵¹⁷都是以感恩之心所發出。如從其撰文的〈從崇拜舍利放光說到白公華誕〉，開證法師針對白聖長老領導佛教界多年的影響力（擔任中國佛教會五屆理事長）內中以反問語氣說，現在一般人

⁵¹² 祝賀恩師八秩高慶禮讚會，《白公上人光壽錄》（台北：十普寺，1983），頁 280。另有關圓融與天乙法師事蹟，見釋見曄，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼釋天乙》（台北：中天，1999）。

⁵¹³ 見開證，〈我的家師永達上人〉，載自《護僧雜誌》19 期（2000.5），頁 19-20。

⁵¹⁴ 見釋開證，〈出家生涯的告白〉，頁 33；及〈我的家師永達上人〉，頁 20-21。

⁵¹⁵ 見真華，〈序二〉，收入《慈恩集》（高雄：宏法寺，1987 再版），頁 3。

⁵¹⁶ 見釋開證，〈出家生涯的告白〉，頁 34-35。

⁵¹⁷ 見釋開證，〈懷念善知識嘆廣老之涅槃〉，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》（高雄：宏法寺，1996），頁 143。

往往以圓寂後舍利有無來評斷道行高低，卻忘記佛教興衰，不是舍利是否有無的問題，而是欠發大心護教救教之人，雖然白聖長老是少數難得發大心護教之人，但，「今年正好是白公六十華誕勝緣，雖然因為白公法緣廣結，所以東西南北的四眾都想去赴會，究竟他們要去做什麼？向大師說好話、吃好菜，或是想去責問這位老法師，為什麼他作佛教領袖而沒有建設佛教大學」，甚至繼而語重心長的建議說：

我不期待白公在將百歲高壽時留個舍利，...，我希望白公在這次華誕，作一件佛教大事，筹建一所大學。一面可作紀念華誕，同時又可啟化門人，替佛教寫下一頁新的教史，是何等的有意義呢！⁵¹⁸

據了解經開證法師一番愷切之語，白聖法師後來開始策劃籌辦佛教（玄奘）大學，並自任籌委會的主席，捐出台幣千萬作為建校基金。⁵¹⁹可見開證法師報恩方式是迥異他人之處，而這種「吾愛吾師，更愛真理」之衛教心切，⁵²⁰敢言人所不敢言的做法，也被教界所傳頌。

（2）慈航法師的「教育、文化、慈善」理念

與開證法師有數面之緣的慈航法師，雖未能直接親授任何深奧佛理，但生平所提倡「教育、文化、慈善為佛教的三個救命圈」的理念，⁵²¹卻是影響開證法師最深，也是開證法師往後弘法歲月所服膺與實踐目標。

民國 45 年春（1956）對開證法師有法乳之恩的依止師，永達法師在住持台南彌陀寺期間，捨報圓寂後，肩負師承重任的開證法師即常思慮，寺院如蓋在無人所到的山邊海角，最多只能吸引人來觀光，但若要弘法利生振興佛教，就需建設一個生氣而有蓬勃的人間佛教。⁵²²不僅可使更多人了解佛教，親近佛教，並進而愛好佛教、擁護佛教。⁵²³就此，交通便利即成必要條件，眼光深遠的開證法師，見到人煙稠密，交通發達的高雄雖擠身於台灣五大都市，神廟、教堂也林立其中，但獨缺具規模，可供十方會集的佛教道場，隔年（1957）即選擇地段仍屬價廉的高雄火車站附近，創建宏法寺。費時 7 年（民國 53 年，1964）建設完成啓用後，開證法師開始具體實踐慈航法師的「教育、文化、慈善」之三大志業。期間不僅

⁵¹⁸ 見釋開證，〈從崇拜舍利放光說到白公華誕〉，收入《慈恩集》（高雄：宏法寺，1987 再版），頁 57-60。

⁵¹⁹ 見永惺，〈無盡懷念一代高僧—追思 白聖長老生西一週年〉，收入《白聖長老圓寂紀念集》（台北：白聖長老紀念會），頁 22-23。

⁵²⁰ 真華，〈序二〉，頁 3。

⁵²¹ 見釋開證，〈我所敬仰的慈航大師〉，收入《慈恩集》（高雄：宏法寺，1987 再版），頁 269-275。

⁵²² 見釋開證，〈從經濟學論中國佛教之積弊和命運〉，收入《慈恩集》，頁 21-24。

⁵²³ 見釋開證，〈以愛教衛教之精神慶祝衛塞節〉，收入《慈恩集》，頁 3。

聯合教界多位法師，多年奔走創辦橋仁中學（1983 改稱能仁工商），也陸續成立育幼基金會，及清寒獎學金激勵有心向上清寒學子，並聘請名師開辦短期佛學研究班，提高研究風氣，又創立圖書館開放圖書設備供人借閱，設立出版社發行「佛教兒童叢書」，亦成立佛教文物流暢中心、及義診中心嘉惠僧侶貧戶，與收容孤兒的兒童之家，另為利於行路方便，也捐設台東金龍大橋等繁不及備載的事業。

524

民國 62 年（1973）開證法師兼任妙心寺第三任住持後，由於前後已另兼其他道場的住持，無法兼顧下妙心寺之寺務，則由擔任副住持的其徒傳道法師代為掌理。不過，開證法師對於妙心寺各項建設，雖未能全心親自推動，但假傳道法師之力，依然在其任內推動不少有關「教育、文化、慈善」工作，舉例說：民國 73 年（1984）開證法師見於佛教往昔只重慈善，而輕教育、文化的缺失，認為這三者其實是環環相扣，慈善事業不只是限於布施財物用來濟貧、救急而已，要做好慈善事業，必須要有教育與文化作為後盾，而教育事業之推展，又非有文化事業作基礎，方能提昇教育知識水準。

故開證法師根據多年於宏法寺，推動佛教兒童叢書編輯的經驗，觀察到佛教目前最欠缺的即是未能提供初學者，方便查閱佛學基本知識的百科全書，於是不惜費時十年投下數千萬鉅金，發起編輯「中華（原稱：實用）佛教百科全書」（83 年完成）。⁵²⁵民國 77 年為能持續推動此項工作，也正式在妙心寺成立「財團法人中華佛教百科文獻基金會」，下設中華佛教百科全書編委會、佛學資料中心與佛學研究中心，從此有計畫出版佛教各類典籍及收藏佛教文獻資料。這些費時、耗力成之不易工作，不但已具體實踐慈航法師的理念，也是立基開證法師出家後發下：「有一天，我有辦法的話，將為佛教做大大的貢獻」，⁵²⁶之願力所推動的。

除此之外，另對佛教界住持的繼承問題，開證法師也常為文呼籲佛教界長老在有生之年，能比照政府退休制度，妥善安排交棒人，以剩餘時間指導下一代，也可為自己生死大事用功精進，避免往生後產生不必要之糾紛。⁵²⁷故為具體實踐前述的觀點，開證法師在各寺院都上軌道後，即以「一個人的精力畢竟有限，兼任太多的道場，就容易疏忽、分心，就會阻礙它們的正常運作與發展」為由，⁵²⁸妥善安排繼任的住持。而妙心寺住持一職，就是在此情況於民國 81 年（1992）正式交由傳道法師擔任。

⁵²⁴ 各項有關的宏法事項，可見慈捷，〈附錄一開證法師宏法境界〉，收入《我所認識的開證法師》（高雄：宏法寺，1984）頁 91-93。

⁵²⁵ 見釋開證，〈編印「實用佛教百科全書」緣起〉，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》，頁 105-107。

⁵²⁶ 見釋開證，〈佛法東弘因緣〉，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》，頁 112。

⁵²⁷ 見釋開證，〈出家生涯的告白〉，頁 36-37。

⁵²⁸ 見慈捷，〈附錄一開證法師宏法境界〉，頁 89。

(四) 傳道法師

1. 學佛因緣

妙心寺現任住持傳道法師，俗名朱清溫，民國 30 年（1941）生於台南縣白河鎮，就讀關仔嶺大仙寺附近的小學，兄弟姊妹共十人，排行第七的他，據其表示：「讀國民小學的時候就會想人生大事，但是我不敢講出來。還有，我隱隱約約總覺得我的前生是出家人，這是很奇怪的，說不上來為什麼」，就此，加上原本小康家境，因父親積勞成疾，不僅花光家中的儲蓄，病逝後所負下大筆債務，也使得傳道法師國小畢後，即需面對家境迅速的轉變，從事勞力工作，故影響所及：「在我小小的心靈中，就不很樂觀，覺得人生很無常。這是無常在我心中投下的一個種子」。⁵²⁹

民國 42 年（1953）傳道法師為習得一技之長，早日減輕母親的負擔，以 12 歲的稚齡即進入唐榮鐵工廠當學徒，3 年多的學徒生涯，據傳道法師說雖承受非人能忍，苦不堪言的待遇，但他始終未將實情告之母親：「因為我也很倔強，我媽媽受的苦已經很多了，我不願意再增加她的負擔，所以她問，我都說很好」。⁵³⁰故民國 46 年（1957），順利考入台灣機械公司，謀得一份優渥薪資，改善家計後，傳道法師從人生的歷練過程，「看清了冷暖人間，也知道好壞是非」，⁵³¹經由同事介紹，便正式接觸佛教皈依開證法師。民國 49 年（1960）繼而參加宏法寺開辦的短期「佛學研究班」，學佛期間傳道法師曾深入念佛法門，也從中得到許多不可思議的感應，但這些現象據傳道法師說經過思慮後，認為講究神通感應，容易使人腐化，期望從中得到名聞利養，便當機立斷終止追求此種感應的修持方式。

民國 51 年（1962）徵召入伍期間，由於前後曾三次經歷死亡威脅，使他再度深刻體會「無常」之可懼，即堅定出家決心。退伍後，傳道法師就至宏法寺投禮開證法師出家，開展人生另一段里程。然上述這段成長之時所經歷的磨練，對傳道法師出家後是否有其影響，或代表什麼意義？據傳道法師說：

我度過這種艱辛，對我學佛很有幫助。尤其是對佛教講的緣起、如實觀、中道、悲心等很容易領會。我因為有這樣的歷練，所以現在對我來講學佛並不難，因為它是太簡單、太親切的一件事了。⁵³²

⁵²⁹ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉，載自《現代禪》第十期，<http://www.mst.org.tw/>。

⁵³⁰ 同上。

⁵³¹ 同上。

⁵³² 同上。

可見過去艱辛的磨練，使傳道法師面對學佛這條路，有異於常人的體會，但出家的修行生涯講究是「解行並重」；亦即有悲心僧人，除能深入經藏智慧如海外，重要是亦能實行饒益眾生之事。故為利於了解傳道法師，如何開展出家這條路，以下再作探討、分析。

2、白聖與印順兩師的影響

(1) 白聖法師的教化啓蒙

傳道法師雖於民國 62 年（1973）擔任妙心寺副住持，但其出家後的學習過程是如何，如對照其師開證法師歷年史表（參考附錄五），其出家時間正逢開證法師拓展寺務，急需人手的時刻，照理說培養徒眾就讀佛學院的機會，應是很渺茫，但因開證法師對僧眾教育的重視，傳道法師從民國 54 年起長達 10 年之久時間，即在台北臨濟寺所附設的「戒光佛學院」、「中國佛教研究院」浸研佛法。此期間的學習，據傳道法師所言對他往後的影響頗大，不但學院的國文老師從國學、社會學等之傾心教導，其他老師也在演講、方法學作了技巧的訓練，不僅使他「打下佛學基礎，熏習了傳統佛教分科判教的義蘊，更領會叢林禪堂的作略」。⁵³³甚至長時間隨侍於白聖長老身邊的身教，也使他真正見識到何謂是「衲子本色」，即使是貴為佛教界的領袖：「吃飯都和我們一樣，沒有別眾食，鐘板響了以後，他沒有來你一樣可以吃，這樣十年如一日」，⁵³⁴而遇有信徒送來供養之物，也一定分送給常住大眾享用。⁵³⁵就此可見白聖法師務實的身教對他啓發頗大。

不過，雖在探求佛學領域，但與其師開證法師，前後皆進入白聖法師所開辦的佛學院就讀，也得到不少啓蒙，可是傳道法師的行事風格，卻因如下因素有極大突破：

自其離開中國佛教研究院之後，對於佛法方面的修學，多半只能靠著自修摸索；同儕之間，甚至師長方面，已較難有助益。每當靜夜展卷，疑情生起時，常苦於不知如何解惑。這樣困境，在心中持續多年，雖深為所苦，卻又無可奈何。...一直到後來漸漸深入《妙雲集》，咀嚼得其中況味，方才日漸開朗；也終於在導師開示原始佛教的佛陀本懷中，找到個人宗教生命的安立之所。⁵³⁶

以上所述為台灣佛教界與學術界享有崇高地位的印順法師（1906-2005），對

⁵³³ 見傳道法師，〈無盡感恩－《妙心文集》自序〉，收入同氏《妙心文集（一）印順導師與人間佛教》（台南：佛教文獻基金會，2001），頁 21。

⁵³⁴ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉。

⁵³⁵ 傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁵³⁶ 見傳道，〈人間菩薩的典範〉，載自《妙心雜誌》40 期（1999.10），頁 21。

傳道法師所造成的影響，然印順之學理念（思想）所表達是什麼，又與太虛大師「人生佛教」，或傳統（大乘）佛教有何不同，為什麼能使傳道法師「找到個人宗教生命的安立之所」，甚至往後截然以弘揚印順法師思想為志向，為求了解，本文特此作一闡述。

（2）印順法師的人間佛教思想

「人間佛教」不僅是當今追隨印順思想的佛教團體之核心精神，⁵³⁷也代表印順之學的核心思想，但為什麼印順法師會有「人間佛教」這一個理念，它是印順法師自創的或佛教本有東西，對於不曾接觸「人間佛教」此類課題者，必然多少會有疑惑。故印順法師在其〈契理契機之人間佛教〉之文，即為此解釋說：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。在國難教難嚴重時刻，讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。回想到普陀山閱藏時，讀到《阿含經》與各部廣《律》，有現實人間親切感、真實感，而不是部分大乘經那樣，表現於信仰與理想之中，而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。⁵³⁸

可見能針對現實人間需要，非只表現於「信仰與理想」的佛教，是印順法師面對中國佛教的問題，長期探索佛法想要解決之事，因此當他回歸原典，尋覓到佛法本質是以「以人類為本」，非是後期印度與中國佛教，已流變趨落為「天神化」、「死人」的佛教。⁵³⁹就此，即窮其一生要以此理念作為努力方向。另對於「人間佛教」之提出，印順法師認為並不是他所獨創的，乃是見到太虛大師倡導「人生佛教」所啟發而來。⁵⁴⁰但對「人生佛教」的觀感印順法師認為：

虛大師所提倡的佛教改革運動，我原則是贊成的，但覺得不容易成功。出家以來，多少感覺到，現實佛教界的問題，根本是思想問題。我不像虛大師那樣，提出『教理革命』；卻願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作

⁵³⁷ 此印順學派，據妙心寺未出版的《台灣佛教辭典》認為：自1970年代《妙雲集》重編問世之後，崇仰印順之思想及著作者，有大幅度增加趨勢，到1990年代，印順在佛學研究上的地位，則成為台灣佛學界的中流砥柱。其成員不盡是直接受教於印順的嫡系學生，主要成員大部分亦分布在台灣，其他則散佈在美國，新加坡、馬來西亞等地。影響力較大有（1）傳道一系（2）宏印一系（3）昭慧一系等。見《妙心雜誌》40期，頁16-17。

⁵³⁸ 見印順，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨選集》（台北：正聞出版，1995），頁55。

⁵³⁹ 見印順，《佛在人間》（台北：正聞出版，1992）修訂一版，頁18。

⁵⁴⁰ 印順法師認為：「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教，我以印度佛教的天（神）化，情勢非常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實人間。」見印順，《華雨集》第五冊，（台北：正聞出版，1993），頁8。

故在認為佛教界的問題，根本是出在思想的關卡上，「願意多多理解教理，對佛教思想起一點澄清作用」之印順法師，就如前述所言果然從原典中發現「人間佛教」本為佛教所有的，「不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的」，同時它也是即需立基於人，「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」的「人間佛教」。故對「人間佛教」之提出，印順法師表示他只不過將重要理論，綜合的抽繹出來，非是創新，而是將固有的「刮垢磨光」罷了。⁵⁴²

除此，人間佛教最大特色與精神到底是什麼，為何它能適應時代之需，且能契合佛法的真理，印順法師認為以人間佛教特色而言，可分為兩個層面來說：(1) 就顯正的方面說，「人間佛教」與太虛「人生佛教」理念是大致相近的，不僅需從佛教之根本、從時代的適應去了解，且是實際重視現實人生的；(2) 就對治的方面說，「人在五趣中位置，恰好是在中間，...如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。...所以特提『人間』二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時有對治偏於神與永生」。就此二個層面，印順法師繼而認為，真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。⁵⁴³但如何表現出佛法真義的人間佛教，印順法師認為簡言之，就是要具「有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本」的精神，⁵⁴⁴亦即人間佛教之實踐，不同於傳統佛教只從事溫和性的慈善、文化、教育事業，而且還要立足於「此地、此時、此人」的教化與關懷，以更積極的態度，關懷社會，進而建設人間淨土。

以上所述為印順法師所提出的「人間佛教」之理念，但自陳於「思想的啓發、疑團的釐清、法義的增益，則印老益道最大」的傳道法師，⁵⁴⁵要如何實行這樣的理念？以下章節即是朝此作為論述。

⁵⁴¹ 見印順，〈游心法海六十年〉，收入《華雨選集》，頁 171-172。

⁵⁴² 見印順，《佛在人間》，頁 99。

⁵⁴³ 同上，頁 18-22。

⁵⁴⁴ 見印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版，1985），頁 1-2。

⁵⁴⁵ 釋傳道，〈記一位平實的長者〉，收入藍吉富，《印順導師的思想與學問》（台北：正聞，1984），頁 155。

第二節、外在因素

一、宗教政策限制

(一) 台灣佛教對當代公共議題之對應

台灣政教關係在戒嚴前後的發展，前述第三章開元寺的〈宗教政策限制〉內文中，也曾提到隨著政策上的鬆綁，可說已有非常明顯變化，不僅逐漸走出「以政領教」氛圍，甚至曾被學者評為「與世無爭的『出世教派』」⁵⁴⁶佛教，解嚴後也為維護教團的權益，結合「利益團體」的力量對政府施加壓力，達成所需。故為清楚這種演變過程，特舉例來說明之。以民國 81 年（1992）台北大安七號公園預定地，矗立觀音像的風波事件而言，長達 2 年多時間的「護觀音」發展始末，如下簡表：⁵⁴⁷

日期	台北大安七號公園「觀音像」事件發展摘要
1979	大雄精舍創辦人邱姓居士，受觀音指示，發願於此興建觀音像
1985	經土地所有權人同意安置，並呈報市府立下 4 點切結書：「將來公園開建時期，地址及裝備，一概遵守公園計劃處理，決無異詞」。 委由楊英風雕塑的觀音像正式安座。
1992	市府撤遷七號公園預定地地上物（含基督教新生教堂）。市長黃大洲與明光法師赴觀音像現場勘查，黃大洲允諾保留，並規劃為「竹林禪意區」。 但同時也收到市民的反對信函。
1993.05-06	基督教靈糧堂向市府提出六點質疑，並展開行動要求市府秉公處理。佛、基雙方展開請願行動。觀音像半夜被潑灑硫酸、糞尿污辱。市府發出三道公函要求大雄精舍另覓安置地點，市府公園處亦有類似表態。
1993.08-09	明光法師攜帶連署書並率領信眾至市府呈請，市議員表態保留觀音像意願，市府隨後行文表示「大安公園用地內觀音像，經查係名雕塑家楊英風教授作品，經市府深入研析結果，為維護藝術、文化氣息，在捐給本府維護管理原則下，准予保留，惟貴舍不得在該地舉行任何焚香、祈禱會等宗教儀式」作為處置，市府公園處亦有類似表態。
1994.01-03	市議會舉行公聽會，會中意見兩極化。另一派的市議員強力要求市府遷移觀音像，市府行文下令觀音像於 3 月 20 日前遷移。明光法師發起「觀音不要走」法會，昭慧法師繼之發起「靜坐絕食護觀音」。

⁵⁴⁶ 見楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，收入楊氏《當代台灣思想展望》（台北：東大，1991），頁 1。

⁵⁴⁷ 見蕭子若，《台灣宗教與政治關係之研究—七號公園觀音像遷移事件個案分析》（台北：台大政治學研究所碩士論文，1995），頁 95-96；王順民，《當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》（台北：洪葉，2001），頁 226-227。

	佛教界群起支持並預定 3.29 發起「萬人護觀音」大團結行動。
1994.03.24-25	佛教星雲大師，基督教周聯華牧師、市府秘書長、台北市議會議長等與黃大洲協商。黃大洲最後裁決保留觀音像，產權歸市府，不許舉行宗教儀式作為協議結果。
1994.03.27	星雲大師代表佛教界捐贈協議書交給黃大洲，事件正式落幕。

表 4-1 「護觀音」事件發展摘要

從上已知事件演變過程是在觀音像遷移問題成公眾議題、白熱化後，佛教界的明光法師除率眾積極前往市議會陳請外，也獲得多位民意代表支持，成立「七號公園竹林禪意區促進會」進行「觀音不要走」之訴願，訴願期間外教也發動民意施加壓力，而使市府做出出爾反爾的決策。但因隨後觀音像又遭到不明人士惡意潑灑硫酸、糞尿污辱，無法坐視不管下，也演成佛教界群體的護教效應，其中除星雲法師等佛教大老起而支持外，一向護教心切的昭慧法師繼而與多位立委聯合發起「靜坐絕食護觀音」作為力爭。此舉竟而使印順法師打破沉默，呼籲全國佛教界團結聲援，促使佛教界二十個團體等進而預定在三二九（1994）以萬人大團結的行動表達「護觀音」之決心。在眼見事件越演越烈，不可收拾，佛、基兩教星雲法師、周聯華牧師遂出面會同市議會代表，與市長黃大洲協商，經得黃大洲同意以「視觀音像為文化藝術品，不予遷移，惟今後不准舉行宗教儀式」達成共識，終在「萬人護觀音」行動前夕，結束此次佛教團體群起「護觀音」的事件。

從上已知此次行動雖終以不傷和氣收場，但就昭慧法師如下表示；並非稀罕將觀音像留在七號公園，而是佛像為本土宗教信仰的神聖象徵，卻遭到不明人士潑糞尿、潑硫酸羞辱（1993.6），這對台灣本土文化尊嚴可說是一大羞辱之語來看，⁵⁴⁸雖表面上看似宗教之間對峙的紛爭，但事件背後無疑卻顯示台灣愈趨民主化後，政府涉及宗教性或公共議題時，除不能再似戒嚴前以控制的手段，執行公權外，同時也暴露台灣的政教關係隨著環境改變，已產生莫大的變化，即是長期被認為扮演「順民」角色的佛教界，也為訴求的目標，開始結合團體力量，要求政府表態回應。

另此，以民國 86 年（1997）「行憲紀念日」放假為例，行政院人事行政局原已宣佈取消放假，但因相關人士運作，政府出爾反爾又恢復放假，昭慧法師就此認為；政府不但「明修棧道，暗度陳倉」，⁵⁴⁹且已有「變相獨厚基督宗教之舉」的情形，⁵⁵⁰遂而指出已是本土宗教號稱「人數近千萬」的台灣佛教，卻沒有一個宗教假日，放諸「宗教多元」的新加坡、香港、韓國，甚至以伊斯蘭教為國教的馬來西亞「佛誕」亦有放假之實。基於「宗教平等」之理念，昭慧法師遂認為佛教甚至本土其他宗教也應有自屬的宗教假日，故隨之再經教界大老如印順法師、

⁵⁴⁸ 同上，頁 78-88。

⁵⁴⁹ 見弘誓，<http://www.awker.com/hongshi/see/37see.htm>。

⁵⁵⁰ 見〈「為佛耶誕，統統放假」全民簽署運動〉，載自《妙心雜誌》40 期（1999.4），頁 35。

星雲法師等，及全國各縣市佛教會理事長等紛表贊同，登高一呼，即順利成立「佛誕（慈悲日）放假促進會」，發起「佛誕放假」全民簽署運動。

民國 88 年（1999）6 月約經 2 年的奔波運作，雖終獲得 206 位立委高度支持順利通過，以「紀念日」的方式達成協調了卻此事。然此次連署過程，就昭慧法師所表示：「依各國慣例：全國最大宗教之紀念日一般本就定為假日。佛教不以大欺小，還願為一貫道等本土宗教先爭取到範例，以利其他宗教跟進，而無獨享特權之心。運動至今，也小心翼翼不抵觸基督宗教耶誕放假之既得利益，最後並讓步到答應佛誕不放假。基督宗教以台灣少數人口之宗教，在獨享數十年耶誕放假既得利益之後，如今只有兩種選擇——要麼繼續維持獨享放假之特權，但不能進而要求成為國定紀念日；要麼就放棄假日特權，與佛誕一樣成為紀念日。總不能裡子、面子都要」之語來看，⁵⁵¹雖與前述情形相似，表面雖含涉宗教之間對峙的味道，然實際也業已代表解嚴後的佛教團體，已逐漸跳脫長期在「親善政權」與「逃塵避世」之間兩極擺盪的角色。⁵⁵²

（二）關懷政治的社會運動

綜合以上的事件，雖業已代表解嚴後的佛教團體，藉著社會運動消除外界長期對佛教的刻板印象，但事實也說明這些政教之間所引發事件，已非陳舊不合時宜的宗教政策所能化解，故政教雙方欲走入所謂的「政教互為一體」的雙贏局面，除非政教之間建立新共識，否則隨時有引爆的可能。如何化解雖非本文在此所能論述完全，但卻可指出另一事實，在解嚴後佛教界除前述所舉的抗爭事件外，也已開始積極結合有志人士，策入政治的關懷。就妙心寺住持傳道法師為例，除以行動參予前述運動外，對政策制定之方式，就認為：「政策的良窳，關係到眾生的生活、生命和生計；錯誤的政策再加上貪污，無疑使台灣的未來雪上加霜」！⁵⁵³故不僅站出來公開批判陳舊的「監督寺廟條例」不合時宜，對政府曾制定欲實施的「寺廟輔導條例」，也批評厚此薄比；只輔導本土寺廟，獨缺外來宗教，除力陳應一視同仁外，⁵⁵⁴也認為這是肇因政府在制定、實施宗教法令之時，以「外行干涉內行」，找一些不諳宗教教義禮儀之人執行，才導致法令的窒礙難行。⁵⁵⁵

⁵⁵¹ 見弘誓，<http://www.awker.com/hongshi/see/39see.htm>。

⁵⁵² 佛教所發起的抗爭，常是以「靜坐、絕食」或「連署」等方式進行，非似一般不少抗爭運動，常流於以「仇恨」、「顛覆性」方式進行。見釋傳法，〈台灣佛教社會運動中的環保與動保問題〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 K-7、11。

⁵⁵³ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，收入《印順導師與人間佛教·妙心文集（一）》（台南：中華佛教百科文獻基金會，2001），頁 191。

⁵⁵⁴ 此處指的是民國 58 年（1969）改名為「寺廟教堂條例草案」之前稱。此條例後因基督宗教等團體反對而作罷。

⁵⁵⁵ 見傳道法師，〈一九九八佛教建築設計與發展國際研討會〉，載自《妙心雜誌》51 期（2000.3），

故在自認出家人既是生活在人群社會之中，不應只是做事後的救濟，也應洞燭先機、防患未然，視此為實踐「人間菩薩最佳實習道場」的理念中，傳道法師體認到政治人物的觀念行爲，不僅直接帶動社會整個風氣，亦間接地影響到個人的價值判斷，為培養民眾建立正確的「選賢與能」與「選舉買票、當選貪污」之觀念，民國 80 年（1991）遂推動「法雲文教協會」成立「佛教淨化選風促進委員會」，⁵⁵⁶透過各種宣傳的管道倡導「淨化選風」、「反賄選」，隔年更擴大提出「反暴力」作為訴求目標。82 年（1993）進而跨越宗教對立的界限，聯合基督長老教會發起「一九九三乾淨選舉救台灣」全國連線運動，開啓宗教界聯手對政治之關懷。不過，上述的政改運動，雖曾注入選舉新風氣，然因某些參予的推行者漸被政黨滲透而分道揚鑣。但堅持身為大乘菩薩行者，不關心現實社會環境，只為個己修行解脫作想，縱使進了西方極樂淨土，又何顏面見彌陀，而無愧於心之信念，⁵⁵⁷卻是傳道法師從事社會關懷運動多年，所一貫秉承的。就此若以人間佛教倡導者印順法師對政治的態度：

無論是國王、宰官、平民，如有非法的掠取財物，那不妨「廢其所主」，取消這個王臣及聚落主權位，從巧取、豪奪、侵佔、偷竊者手中奪回來，歸還備奪者，這當然需要方便--技巧。⁵⁵⁸

可見兩人亦有相互輝映之處，然因年代差距、政治環境與民風不盡相同，印順法師所提出的政改理念，處於當時專權氣氛，也只能止於指陳批判而已。不過雖行動上或無法具體呈現，但以推動人間佛教為自居的傳道法師，進而能走上政改，或另與昭慧法師聯手，推動「反嬰靈」、「救援馬曉濱」、「抓春雞」、「反挫魚」等一連串的改革行動，⁵⁵⁹顯然影響後來者仍頗大，雖前述改革的成效或有些不盡理想，但仍不可抹煞對社會關懷所盡心力，甚至傳道法師也因勇於批判的作風，而被封為「佛教界的黑五類」。⁵⁶⁰

（三）關懷環保的社會運動

台灣自民國 42 年起長期實施經建計劃以來，雖成功塑造經濟的奇蹟，但隨工業化所帶來的危害，卻使素有「福爾摩莎」美麗之稱的台灣，環境品質遭受前所未有的嚴重浩劫，如依台灣環境品質監測資料顯示，台灣地區環境品質，不僅

頁 2-3。

⁵⁵⁶ 「法雲文教協會」前身為台南商業界熱心公益人士所組合，1987 年經傳道法師建議成立「妙心寺佛教法雲慈善會」，1991 年正式登記為社團法人「法雲文教協會」。

⁵⁵⁷ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 191-193。

⁵⁵⁸ 見印順，《佛法概論》（台北：正聞，1989）11 版，頁 248-249。

⁵⁵⁹ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 191。

⁵⁶⁰ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉。

有空氣、水、土壤污染問題，噪音與垃圾處理等問題也日益嚴重，⁵⁶¹甚至數十年土地過度開發結果，每逢雨季所導致的土石流問題，竟成近年全國上下揮不去的惡夢，可見台灣地質亦遭受嚴重的受損。準此，如又以民國 74 年（1985）行政院衛生署環保局所公佈「歷年來台灣重大公害事件」考察，從 68 年（1980）起發生在台中、彰化米糠油製作過程被污染到多氯聯苯（PCBs）引起數千人的毒害、71 年（1982）高雄茄定回收廢電纜導致形成戴奧辛（Dioxin）的世紀之毒、72 年（1983）新竹李長榮化工排放廢水，污染水源，到近年桃園觀音鄉工業區排放重金屬鎘，污染大面積稻田的鎘米等繁不備載之事件，更具體地顯示台灣生態環境已隨經濟起飛，工業巨輪的開放，逐漸被破壞當中。

如何消解經濟成長與環保之間的矛盾，以政府方面而言，雖鑑於環境危害事件頻繁，民國 76 年（1987）通過行政院制定「現階段環境保護政策綱領」，欲藉此落實環保工作，但成效由蕭新煌所作 108 件「七 0 年代反污染自力救濟的結構與過程分析」所指出，環境抗爭事件的民眾多因「自覺權益受損，復於要求『公正』救濟不果後，才形成的自尋解決行動」事實為例，⁵⁶²此政策顯然對受害者而言，於功能上仍只是「一紙行政命令」而已。⁵⁶³民國 77 年（1988）環保署雖又依台灣現況擬定「環境保護基本法」草案作為要點實施，但因草案長期擱置於立法院無法成文而作罷，直至民國 88 年（1999）再依原「環境保護基本法」草案，及美、日等國立法條例，衡酌國情需要，以永續發展與自然保育等理念重新制定，定稱「環境基本法」，闖關 3 年（2002）才終三讀通過正式立案。⁵⁶⁴

由此檢視政府對環境的因應之道，光制定一個環境保護條例，前後即花約 14 年之久的時間（1987-2002），期間尚不包括 1970 年代初各國已為因應環境生態問題，相繼成立環保部（署）作為執行機關，台灣遲至 10 多年後（1987）才成立，甚至針對重大投資案對環境影響之評估條例，則延到快民國 83 年（1994）才正式上路執行。這當 81 年（1992）「地球高峰會議」已發表「二十一世紀環境行動綱領」強調：「每一個人的任何一個行動，都會影響環境和其他人，地球上每個人都必須擔負保護地球生存的責任」之際；⁵⁶⁵環境權已不分地域、國界成為全球新的共同基本人權，人人有責的維護時刻，更彰顯政府、乃至代表最高民意機關，對環境生態認知上的缺失與漠視的態度。

⁵⁶¹ 見游以德，〈台灣光復四十五年來環境業務推展之實績〉，收入台灣省政府新聞處編，《現代化福利社會的實現·社會建設篇》（台中：台灣省政府新聞處，1990），頁 253-254。

⁵⁶² 同上，頁 254-255。

⁵⁶³ 見趙德琛、吳政宏編，《環境保護法規》（台北：高立圖書，1998），頁 37。

⁵⁶⁴ 內分五章，四十一條，「除宣示環境保護重要性與優先性，更以建立全民環境保護責任的理念為目標，強調抑制溫室效應、達成非核家園目標、明訂環境品質及管制標準、建立污染者付費制度、建立使用者及受益者付費制度、設置環境基金、建立公民訴訟制度、建立環境糾紛處理及補償、救濟制度等」為主。見台中縣環保局水保課，楊碧堯發布（2002.11）

<http://www.teepb.gov.tw/mis/news/newsSingle.asp?newsID=192>。

⁵⁶⁵ 見狄英，《環境台灣 迎未來》，頁 6。

其次，在民眾方面而言，逢遇重大公害事件，無法可依、訴訟無門下，採取抗爭作為救濟的手段，當然是唯一可行之道。然民眾採取自力救濟的方式，抗爭的時效與條件，又以何理念為訴求？在蕭新煌之研究分析，除少數個案於尚未形成污染前，堅決反對設廠外，幾乎都是污染事發後造成損害，受害民眾才自覺要求「事後求償」作為補救之道，且付諸行動的群眾在理念基礎，多數仍是基於「受害意識」，而非以長遠性的「環保意識」作為理念。⁵⁶⁶此處的指出雖頗為諷刺性，卻顯而可見，台灣民眾缺乏對自身生活環境的危機意識，也是現今社會普遍存有的現象。

就前述所言，如何做才能達到有效地遏止台灣生態環境的惡化，方法因人而異，但在政府方面；顯然除制定適用的條例外，有效地盡到監督、管制與保育推動也是職責所在，在民間方面，更需生活在台灣每一份子，既存禍福與共、永續維護環境的普遍認知。既是如此，怎樣做才能具體落實永續維護環境生態？方法也是因人而異，就佛教團體實施的方式而言，民國 81 年（1992）慈濟除配合政策提出「預約人間淨土」之理念，也推動（1）資源回收；（2）植樹；（3）以演講或召開研討會方式，作為落實環保的工作。就法鼓山而言，除早於民國 78 年（1989）倡導「建設人間淨土」的理念外，83 年（1994）起又以「心靈環保」為訴求推展如後多項要點：（1）垃圾的分類與回收；（2）植樹；（3）批判焚燒冥紙等宗教傳統陋習；（4）批判舊有的放生活動，提倡有條件的放生；（5）提倡火葬；（6）提倡利用再生紙；（7）提倡利用太陽能；（8）提倡「簡單」、「惜福」的生活方式；（9）收容瀕臨滅種的動物等外，也曾與內政部合辦「禮儀環保年系列活動」提出「佛化禮儀環保」，⁵⁶⁷作為實踐的目標。

綜觀上述的做法，是否已足夠因應台灣生態環境所需，達成永續維護生態環境的目的？如以環境惡化的牽涉成因來說，環保的工作其實亦可分二大領域；自然生態環保（自然界）與科技生態環保（科技製造產物），如再細分又可分为（1）保育與保存（2）保護與防治二項。⁵⁶⁸基此，慈濟所提倡的環保工作，幾乎朝資源回收的狀況來看，在楊惠南認為是較偏重科技生態環保，法鼓山雖兩者似有兼顧情形，但就環境污染源的製造者；亦即誰在製造污染源——政府與資本家兩者而言，以楊惠南的觀點，認為兩者都缺乏應有的關注與對治，只是從事「浪漫路線」的「易行道環保運動」而已。⁵⁶⁹但佛教界又有誰是走「強硬路線」的「難行

⁵⁶⁶ 引自游以德，〈台灣光復四十五年來環境業務推展之實績〉，頁 255-265。

⁵⁶⁷ 見楊惠南，〈當代台灣佛教環保理念的省思〉，收入《1995 年佛學研究論文集》（台北：佛光，1995），頁 3-12。

⁵⁶⁸ 同上，頁 12-13。

⁵⁶⁹ 所謂「浪漫路線」楊惠南依蕭新煌研究認為（1）美容師型，「只注意到環境消費面，例如消除垃圾或廢物利用」；（2）凡事均往好處想型，「已開始注意到產生出來的問題，但是並不追究是誰在製造這些問題」。而「強硬路線」則是（1）改革者型「首先考慮到的是：環境惡化的『生產』與『消費』面，同時他們也積極地改進環境的決策系統及措施，他們也會去參加集會、去反抗、去示威及鼓吹環境運動」；（2）激進型，「不認為環境問題能與資本主義分開來看，而認

道環保運動」，楊惠南指出：「傳道法師」，⁵⁷⁰是否如此現考察於下。

首先，對環保的推動傳道法師憑藉的理念為何？傳道法師認為本著人間佛教此時、此地、此人的關懷，重視環保才是建立「人間淨土」的根本，且依佛教的緣起中道內含的「緣起相互依存」之意，傳道法師表示：

自然產生依報（礦植物的器世間）、正報（人與動物的世界）平等互動—非僅以人類為中心—的「同體大悲、無緣大慈」，來關心「生態環境」。不論人類、動物或礦植物的時空互動看，或人與自然、社會的關係，都是平等而息息相關，於是乎必然發展出大乘菩薩淨化眾生（成熟眾生）與淨化環境（莊嚴國土）的悲濟行來。⁵⁷¹

但依「所有眾生的正報、依報，都是和我們一體的，牽一髮而動全身，因此我去淨化環境、美化環境是本分事」之理念中，⁵⁷²傳道法師於民國 74 年（1985）起以：（1）演講；（2）舉辦研習營或座談會；（3）贊助「反五輕」「淨土的吶喊」錄影帶之製作；（4）舉辦生態展覽；（5）舉辦戶外淨化活動；（6）舉辦「佛教與社會關懷—生命、生態、環境關懷」學術研討會；（7）領導抗爭；（8）參予「環境佈道師培育營」等活動，⁵⁷³從事關懷台灣環境的生態。

其次，就以上環保型態比較前述二個佛教團體做法，相較有何特殊之處；從民國 77 年（1988）「慈恩婦女會」（妙心寺）、行政院環保署等六個單位，舉辦為期五天「我們只有一個台灣」的環保展，展覽期間經民眾投訴台南縣某石化公司長期排放廢氣、廢水，導致村民不少罹患惡性腫瘤，繼之成大教授又以儀器追蹤到半夜常聞之的惡臭味，證實該公司枉顧村民健康，常利用半夜排放廢棄物後，「法雲慈善會」（妙心寺）遂進而提供經費，聯合成大教授及基督教台南大專服務中心，協助村民從事反污染抗爭運動；及針對核電四廠之設立產生禍害問題，民國 81 年傳道法師不僅會同宗教界草擬發表「宗教界關懷核電四廠共同聲明」，堅決反對興建核電四廠外，83 年（1994）繼之結合成大環保社，參予林義雄等為「核四公投」所發起的千里苦行隊伍。除此，84 年（1995）針對七輕等重污染工業進駐七股溼地黑面琵鷺棲息生態區，傳道法師亦聯合環保團體、立委，於台南縣政府召開說明會，提出建議及關懷；87 年（1998）為台灣生態研究中心所推動的「1220 搶救檜木林南台誓師」也聯合弘誓學院、開元禪學院、嘉義妙

為必須從資本主義的經濟制度進行批判」。同上，頁 18。

⁵⁷⁰ 同上，頁 31-32。

⁵⁷¹ 見釋傳道，〈重視環保是建立人間淨土的根本〉，載自《普門雜誌》131 期（1980.8），頁 68。

⁵⁷² 見釋傳道，〈學佛三要〉，載自《妙心雜誌》31 期（1998.7），頁 4；與同上，頁 18。

⁵⁷³ 見林朝成，〈台灣佛教的環境教育—以台南妙心寺為例〉，收入成大主辦《環境價值觀與環境教育學術研討會論文集》（台南：成大，1997），頁 25；傳道法師，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 196-212。

雲蘭若、六甲妙音講堂等，發動信眾連署搶救棲蘭檜木林等繁不備載的活動，⁵⁷⁴ 件件皆須針對危害生態環境的實況，所採取的手段而言，可說已跳脫「柔性」地從事資源回收而已，另改以積極、直接地面對事件本身的癥結，提出改革、或激烈批判，期使達成實際遏止污染源的製造，與決策上的錯誤方針。

顯然地，此種強悍手段對形象一向保持慈悲、處世溫和的出家人而言，非為佛教權益受損，也非爭取特權、私利，寧願犧牲清修時間，⁵⁷⁵從事這些屬於吃力不討好之事，所謂何來：如非印順法師所示：「菩薩以利他為重，如還是一般人那樣的急於了生死，對利他事業漠不關心，那無論他的信心怎樣堅固，行持怎樣精進，絕非菩薩種姓」的悲心，⁵⁷⁶就難以解釋自嘲己為「不務正業」的傳道法師，⁵⁷⁷何以會以「強硬路線」，走上他人認為吃力不討好的「難行道環保運動」了！

但從以上檢視佛教對生態環境的異同做法後，本文的觀點認為，無論是走「浪漫路線」的「易行道環保運動」或「強硬路線」的「難行道環保運動」，其實際也業已代表佛教團體，積極地走入社會從事關懷社會工作，作多作少但憑各人本事、能力，不足之處應是人人有責，起而力行，何況生態環境亦是全體，乃至全球人必要重視與長期投入之事，即使是「易行道」的環保運動，就張維安亦認為這種立基於個人日常生活實踐中，在他們的生活世界裡「發酵」，然後逐漸影響到更大範圍，「從做的過程來改變現狀」，「也能發生結構面的影響」。⁵⁷⁸故與其強調投入環保宗教團體非要達成一定的準繩不可，不如將此心力轉而呼籲全體國民愛護地球的資源，或以行動激勵製造污染源者，全力改進，方是上策。

⁵⁷⁴ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐－略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 196-211。

⁵⁷⁵ 見釋傳法，〈台灣佛教社會運動中的環保與動保問題〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 K-8。

⁵⁷⁶ 見印順，〈人間佛教要略序〉，收入《佛在人間》（台北：正聞，1992）。

⁵⁷⁷ 見謝杏薰，〈妙心文教大樓慶成啓鑰〉，載自《妙心雜誌》48 期（1999.12），頁 36。

⁵⁷⁸ 見張維安，〈佛教慈濟與資源回收－生活世界觀點的社會分析〉，收入中華佛教百科基金會主辦，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》（高雄：宏法寺，1995）。

二、寺院經濟

(一) 開闢財源與財政管理

前述傳道法師雖於民國 81 年（1992）擔任妙心寺住持一職，但實際早於民國 62 年，即銜開證法師之命接任妙心寺「副主持」管理寺務，當時妙心寺的狀況，據傳道法師表示：「初至妙心，大殿才粗具雛型，放眼望去，四周更是一大片的荒煙蔓草，筆路藍縷的艱辛與物質經濟的困擾，自是不在話下」，加上退任住持的「事事關心」與信徒「世俗導向」，⁵⁷⁹雖然處境「很尷尬」、「轉型很辛苦」，⁵⁸⁰但為使妙心寺走向人間佛教的弘化道場，傳道法師雖持以「虹吸管原理」的細水長流方式，轉化人事上之干擾，⁵⁸¹但開闢經濟作為後盾，支持目標之達成，顯然仍屬必要的。不過，開闢經濟的艱辛過程，據寺內的僧眾表示：

開始這邊經濟很拮据，四面沒有圍牆前面一個池塘，我們那時候來，剛來也沒有人事關係，信徒就是這邊老信徒，我們「住」也是沒辦法，...那時候經濟來源也沒有，來的時候，就是他們圓明法師跟阿足姑二個人，...那時候辦的幼稚園，就是我們整個經濟來源。⁵⁸²

由上所言，顯然辦幼稚園供應妙心寺的經濟，即是傳道法師在沒寺產的收入，但又不希望走上傳統寺院以「趕經懺」、作佛事為妙心寺往後經營路線，⁵⁸³因此鑒於妙心寺鄰近的眷區，在特殊的政治、社會背景下，教育、生活水準低落，進而影響到幼兒的教養，加上約 50 年代基督宗教為擴大傳教，在提倡「倍加運動」計劃，也通令全國教會附設幼稚園作為拓展傳教方針下。⁵⁸⁴為此民國 64 年（1975）傳道法師即創立妙心幼稚園，致力眷村的幼兒教養，藉此也開闢妙心寺的經濟來源，草創期間為能順利成班，但據傳道法師所說：「一路走來的酸甜苦辣，真是不足為外人道，早期人手不足，我自己還曾親自隨車，接送小朋友上下

⁵⁷⁹ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 P-4。

⁵⁸⁰ 顏尚文訪談紀錄（93.1.8）。

⁵⁸¹ 據親近傳道法師數十年的顏教授表示：一下子將大木桶的水「扛起」就會痛，但如將毛巾放在大木桶的水中讓他慢慢滴，整桶的水就會自動吸過去，「虹吸管原理」就是傳道法師為克服人事上之困境，所運用的方法。見同上。

⁵⁸² 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁵⁸³ 對出家人應不應該赴經懺之事，傳道法師認為：這本是市場供需的問題，社會上有這方面的需求，就會有人提供這樣的服務，每人各有專長分工合作各展所能罷了。見釋傳道，〈從人生佛教到人間佛教（上）〉，載自《妙心雜誌》41 期（1999.5），頁 8。另印順法師對此也表示「經懺法事」，本出於大乘方便之道，演化為應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。但大家為法事而忙，對佛法能下時間用功就所剩有限。見印順，《華雨選集》（台北：正聞，1995），頁 304-305。

⁵⁸⁴ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P7-8；同釋氏〈佛教看二十一世紀的兒童教育（下）〉，載自《妙心雜誌》28 期（1998.4），頁 7。

學呢」！⁵⁸⁵寺眾亦說：

剛開始我們去募招，每一家、每一戶就去看，人家家裡如有小孩衣服就進去，招生就是這樣來。第一年開始第一學期，好像是招了2班，一共7-80位。...那時因為上人那邊早就辦幼稚園，介紹老師過來。那時一個園長兼教，還有一個老師，及一個跟車的老師，三個；還有司機。廚房，就我跟我的師兄弟二個在廚房那邊，那時候就這樣慢慢弄起來的。所以我們最基本就是這樣，我們沒有在作佛事那些。我們師父的宗旨，不是說完全一定要靠這個，他走的是文化事業，文教、環保這方面。⁵⁸⁶

由上文所述，可見傳道法師經營理念是以文教事業為主，而就此有了固定經濟來源，加上妙心寺每年亦有定期法會，與傳道法師上課的鐘點費，信徒供養紅包等收入。⁵⁸⁷傳道法師除陸續完成大殿未了的工程，與東西兩序廂房的建設外，為提昇信眾的佛學領域，期間也開設以印順之學作為佛學班的研讀重心，然因妙心寺空間上明顯地不足：

早期都在樹下上課，要隨太陽陰影移動上課位置，...不敷使用下，以此因緣，信徒提議捐獻蓋大樓，存至2/3基金時動工，再加上自己積蓄，不足200百萬向信徒借錢，無利息，利息部份作功德。⁵⁸⁸

故考量到未來發展，取名為「妙心文教大樓」也於民國85年開始規劃動工，民國88年（1999）佔地約180坪含地下、地上六層高的「妙心文教大樓」正式完工後，備有「講堂」、「幼稚園教室」、「才藝研習教室」、「圖書館」、「文物展覽館」等多功能用途的空間，⁵⁸⁹即成傳道法師對外宣展文教事業主要的中心，甚至除「幼稚園」外，「才藝研習」等對外招生開放的費用，與善用政府資源，取得經費之補助推動多元化的文教活動，吸引社會人士參予學習之餘，也另闢寺方經濟之來源。

就上已知傳道法師為推動人間佛教以文教路線，巧妙轉變傳統寺院以佛事為主的經營路線。然如何管理財務，亦是維護寺院永續發展的重要機制，如依現行規範佛、道的「監督寺廟條例」第六條規定「寺廟財產及法物為寺廟所有主持管理之」所示，理論上，寺廟一切財務當由主持管理之，但或鑒於佛教界一向堅持「憂道不憂貧」的理念，對於身外之物的財政，常責由專人擔任管理，長期下來

⁵⁸⁵ 見釋傳道，〈佛教看二十一世紀的兒童教育（下）〉，頁8。

⁵⁸⁶ 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁵⁸⁷ 傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁵⁸⁸ 同上。

⁵⁸⁹ 見傳道法師，〈小東山妙心寺萬人萬緣護國梁皇法會緣起〉，載自《妙心雜誌》25期（1998.1），頁32。

極易滋生弊端，就此傳道法師認為防範之道，即是寺院要建立一套財務的管理機制，而此管理機制則分三個原則；擔任會計之職者，只能管錢與蓋章，而負責出納則是以支付為主，凡有支票的往來開據則交由住持人統籌，三者各司其職，互相配合才不易滋生財務問題。⁵⁹⁰然傳道法師是否有正式實施此套管理機制於妙心寺，由於事涉內部財務運作，寺方也無明確表示，故在此略過存而不論。

（二）財務困境與化解

雖因就上所述情形，無法論及妙心寺財務管理的狀況，然對錢財的運用，傳道法師也另有一套的實施理念：

當用則用，當省則省。如果是「需要」用到的東西，即使必須花費一百萬，都不算浪費，但一個杯子儘管只要十塊錢，你不需要，卻買了它，那就是浪費，因為用不到它。分清楚「需要」與「想要」，便可省下很多不必要的開銷，將省下來的錢拿來作有意義的事，不是更能發揮錢的效益嗎？⁵⁹¹

故對生活之「需要」，與慾望永無止盡的「想要」作為取捨的判斷標準下：

我們寺吃也不是吃很多，...「百科」（按：中華佛教百科文獻基金會）那邊是獨立運作，弘法也是有信徒募捐；...電視弘法贊助全部都是專款專用，不夠的都是寺這邊貼補。就是佛誕日做法會，多多少少有收入這樣。⁵⁹²

創立 25 年的「妙心幼稚園」在傳道法師深覺社會型態已改變，階段性的任務已屬完成，民國 89 年（2000）即毅然將之關閉，轉型為社區教育。值此之際，傳道法師又如何化解妙心寺面臨的經濟困境，是否會以「化緣」方式解決？在傳道法師認為「托鉢」（化緣）雖是佛制，但中國民風不同，除易被誤認為變相的行乞外，加上台灣常有假扮出家之人，以化緣方式藉機騙取錢財，破壞僧團形象。就此，傳道法師認為佛陀所演說的「三法印」，開宗明義即是教導吾人隨時應以「無常」觀念，因應環境變遷適度作調整與改變，而非依循舊制不知變通。所以果真寺院有所需，傳道法師認為理想的化解之道，應召開信徒大會，提出具體計劃與辦法，信徒有心護持自會衡量所需，凝聚力量參與完成，總比出家人獨自對外托鉢化緣，引來無謂的譏嫌來得圓滿。⁵⁹³因此在不對外「化緣」原則下，傳道

⁵⁹⁰ 傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁵⁹¹ 釋傳道，〈從佛出人間談如何學佛（下）〉，載自《妙心雜誌》54 期（2000.6），頁 8。

⁵⁹² 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁵⁹³ 為轉變社會對佛教「化緣」誤解的印象，傳道法師認為「化緣」真正意涵，不一定要「化錢」，與信眾結下教化之緣，則更符合「化緣」之真義。見釋傳道，〈從人生佛教到人間佛教（上）〉，頁 9-10。

法師變通的做法，除結合信眾成立「妙心慈恩護法會」，⁵⁹⁴「長期」護持妙心寺的各項活動外，如遇類似民國 73 年（1982）投下數千萬，發起編輯十幾年的「中華佛教百科全書」與「妙心大樓」動工興建等，急需外界贊助完成的事項，則以啓建「法會」方式，達成所需。⁵⁹⁵

就上可見不喜從事傳統的經懺方式，改以文教事業路線，另闢不同的經濟財源，即是傳道法師不願走上傳統的做法。但就傳道法師遇有建設上的困境，善巧運用信眾力量組成「護法會」，或另以「法會」方式解決而言，一般的寺院大多如此應變，並無特殊地方，顯然地傳道法師在此亦有隨順傳統之處。另就傳道法師經濟之取得方式，是否已離佛法範圍，在印順法師認為：「大乘佛法的思想，...以爲生即無生，無生而不離生，故正面的去從事經濟政治等活動，並不妨礙自己的清淨解脫」。⁵⁹⁶換言之，此處的表示即是認爲宗教自有超越一面的勝義諦，但亦存有涉世的世俗諦，故若依龍樹「不依世俗諦，不得第一義」之說，只要能依據大乘佛法的精神去從事入世工作，就印順法師的觀感，其實這也不離「佛法」的範圍。⁵⁹⁷既是不偏離佛法範圍，如何運用有限資源，推動妙心寺的社區服務，以下作一探討、了解。

三、社區服務

民國 54 年（1965）行政院頒布「民生主義現階段社會政策」，將「社區發展」（community development）列爲台灣社會福利措施七大要項之一，隨之又於 57 年（1968）訂定「社區發展工作綱要」。⁵⁹⁸就此，如何有效啓發社區民眾自發性地投入人力、物力、財力參予社區發展，並結合社會組織的資源，推動社區發展，提昇社區的生活品質，即成政府落實「社區發展」的方針。就前述結合社會組織的資源而言，如依內政部「台灣社區建設與活動調查報告」統計資料顯示，從民國 81 年（1992）起平均每個社區至少即擁有一座以上的寺廟（含佛、道），到台

⁵⁹⁴ 原稱「妙心寺慈恩婦女會」成立於民國 69 年 3 月 8 日，會員初以婦女爲主，以效法佛陀慈悲濟世精神，發揚人間佛教的特色爲宗旨，民國 89 年爲讓男眾能加入改爲「妙心慈恩護法會」。見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-4；<http://www.mst.org.tw/PROR/妙心慈恩護法會.htm>。

⁵⁹⁵ 見「妙心寺·籌募經費辦法會」，載自《民生報》（1987）；傳道法師，〈小東山妙心寺萬人萬緣護國梁皇法會緣起〉，頁 32。

⁵⁹⁶ 見印順，《佛法是救世之光》（台北：正聞，1991）13 版，頁 407-408。

⁵⁹⁷ 見印順，同上。

⁵⁹⁸ 見台灣省政府編印，《現代化福利社會的實現》（台中：台灣省政府新聞處，1990），頁 451。

灣民眾捐款給寺廟團體之意願，高於其他團體情形觀察，⁵⁹⁹可見本土宗教信仰在社區所佔有的地位，若寺廟團體能投入資源參予社區發展，倒不失可行之道。

但如何能使寺廟團體投入此樣工作，雖民國 18 年「監督寺廟條例」第十條曾規定：「寺廟應按其財產情形興辦公益慈善事業」，民國 65 年（1976）亦頒布「台灣省獎勵寺廟捐資興辦公益或慈善事業實施要點」，然按內中的條例並無明確針對社區發展而立之處，就此情況但仍仍處於端視寺廟團體的能力、財力，有多少力作多少事。於此再依內政部統計處所指出，民國 81 年（1992）台灣佛教團體整年從事的公益慈善項目，大約可分為 8 項：1.捐助地方建設；2.急難救助；3.冬令救濟；4.獎助學金；5.慰問採訪；6.興建福利機構；7.醫療補助；8.動物放生之情形來看，除第 6 項涉及福利事業部分外，其他幾乎集中在慈善、救濟方向。故為強化寺廟團體興辦福利事業，民國 83 年（1994）政府也特訂「辦理宗教團體興辦公益慈善及社會教化事業獎勵要點」，鼓勵寺廟團體，除興辦急難救助與社會教化講座、文化建設、端正禮俗等社會慈善教化事業外，更增列興辦兒童、青少年、婦女、老人、殘障、社區、一般福利等公益福利事業，⁶⁰⁰作為實施的方向。可見運用宗教團體的資源，興辦各項福利事業已成目前執政的方針，妙心寺如何在此趨勢下，落實人間佛教「此地、此時、此人」的理念，推展社區服務，以下考察之。

（一）社會福利事業

1. 妙心幼稚園的理念與困境

前已提民國 64 年（1975）「妙心幼稚園」成立動機，主要是為提昇眷村幼兒的教養問題所開設，然傳道法師辦學的理念又是如何呢？不強調以宗教形式引導幼童學佛的傳道法師表示：「我注重的是實際操作」，⁶⁰¹在此原則下園裡的老師，不僅須備愛心與耐心條件，還能評斷幼兒所需，實際給予適宜的引導。甚至為落實如此的理念，於教學設計上：

我們著重幼童的潛能開發，而不想按著以往既有的模式來教育小孩，許多的課程安排都是經過我們研究設計出來的，如名曲鑑賞、美術鑑賞，我們先為幼童講作家故事，培養幼童對樂曲與美學的認知，然後鼓勵他們發揮想像力，自由創作，讓他們開發出自己的潛能。⁶⁰²

⁵⁹⁹ 見黃慶生「台灣非官方宗教資訊網」<http://www.nzen.idv.tw/tuor.htm>。

⁶⁰⁰ 見中華民國八十三年十月二十日內政部（83）台內民字第 8384784 號函訂頒。

⁶⁰¹ 傳道法師，〈佛教看二十一世紀的兒童教育（上）〉，載自《妙心雜誌》27 期（1998.3），頁 1-2。

⁶⁰² 見潘火宜〈菩提的種子處處栽〉，載自《普門雜誌》（1998.8），頁 46-47。

以上是「妙心幼稚園」採寓教於樂，讓幼童於遊戲中達到學習的效果。其次，在教學空間設計上，民國 86 年（1997）妙心大樓啓用後，傳道法師為打破傳統教室隔間上的封閉缺點，除設計開放式空間，訓練幼兒在接收不同音源下，達到專注學習的效果外，更以混齡的學習方式，增進幼兒人際關係的互動。另為提昇幼兒的邏輯推理，課程中亦安排「圍棋」活動，增進思考能力。甚至為使家長了解幼兒的教學內容，園方除成立父母成長效能訓練團、數學俱樂部外，每月亦安排 C.P.T 交流，促進家長有機會學習園方之教學方式，順此協助幼兒學習與成長。⁶⁰³

另法會期間，為來此信眾能專心禮佛、誦經，免分心照顧小孩，園方亦犧牲放假時間，安排各項幼兒活動內容，主動替父母分憂。⁶⁰⁴園方的用心，不僅獲得社區民眾贊賞，從成立之初只招收 7-80 位，到後來快速攀升 500 多位的幼童，⁶⁰⁵民國 85 年（1996）亦連續 2 年獲得教育廳遴選為新制師資培育實習學校，及縣教育局以「理念與行政、環境與設備、教保活動」三項績優及省教育廳頒贈獎勵金，⁶⁰⁶給予的實質精神鼓勵。

不過，可惜是「妙心幼稚園」教學品質雖在園方用心下，深受各界好評，然前述也提到傳道法師因深覺社會型態已改變，階段性的任務已屬完成，民國 89 年（2000）即毅然將之關閉。但會產生決定性的關閉，據了解最大因素除政府對幼稚教育的政策已改，現有小學業已普遍附設幼稚園，加上台灣景氣亮起紅燈，有些家長無力負擔幼童地學費下，⁶⁰⁷即是促使寺方戛然畫下休止句點的主因。

但幼稚園雖已關閉，傳道法師對教育理念則轉以：「帶動社區性學習，提倡正當育樂活動，落實鄉情關懷，擴充學習領域，培養感恩、健全品格及正確人生觀的下一代」為目標，同年（1997）針對國小生的訴求，改稱「妙心社區教育中心」推展各項「兒童成長活動」課程，課程內容以民國 90 年（2/10~6/16）為例說明之：⁶⁰⁸

班 別	時 間	人 數	對 象
美語班	每週六上午 09：00~10：30	5~12 人	未學過者
素描班	每週六上午 09：00~10：30	5~10 人	國小三年級以上
兒童合唱團	每週六上午 09：30~10：30	15 人以上	國小生

⁶⁰³ 見方捷，〈慈悲喜捨話妙心〉，載自《妙心雜誌》31 期（1998.7），頁 36-37。

⁶⁰⁴ 見〈85 年度法會兒童天地〉，載自《妙心雜誌》3 期（1996.7），頁 18。

⁶⁰⁵ 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁶⁰⁶ 見方捷，〈慈悲喜捨話妙心〉，頁 34；潘火宣〈菩提的種子處處栽〉，頁 48。

⁶⁰⁷ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-8；傳道法師訪談紀錄（92.8.30）。

⁶⁰⁸ 見 <http://www.mst.org.tw/Temple/妙心社區教育中心.htm>。

直笛基礎班	每週六上午 10：30～12：00	5～8 人	國小二年級以上
書法班	每週六上午 10：30～11：50	5～10 人	國小二年級以上
圍棋入門班	每週六上午 09：30～10：30	5～12 人	未學過者
圍棋進階班	每週六上午 10：30～11：30	5～12 人	已學過者
鋼琴家教班	時段另定	5～8 人	國小二年級以

表 4-2 妙心寺「兒童成長活動」課程

從上表所開項目，可說是目前國小生在學校課程之餘，另為提升語言、音樂或思考能力等需培養領域，也是坊間流行的趨勢。而開課方式，開學期間以「假日班」方式進行，每期定為 20 週（5 個月），暑假期間上課內容與時段雖不變，但學習期間則定為 8 週。除外，每年亦定期舉行兒童夏令營一次，活動內容也結合傳道法師對生態環境的關懷為主題，如以民國 93 年 7 月 22～25 日三天所舉辦的「綠野遊蹤生態夏令營」為例，活動目標有五項：

1. 認識人與自然環境的關係，啟發有環保生態護育的觀念。
2. 認識佛教護生與自然生態的關係，導正以環保替代放生的觀念。
3. 培養有感恩的心及思考解決問題的能力。
4. 增進孩子的人際智能及培養團隊精神。
5. 培養獨立自主的生活習慣。⁶⁰⁹

從上即說明活動進行，是以提倡環保教學為主題，其他或培養團隊精神或訓練思考、獨立習慣等，只是藉活動之進行，來達成孩童的人格健全發展。故有主題、有鍛練項目，都說明舉辦寺方已掌握到「教育」，是為達成：「教也者，長其善而救其失者也」之目的。⁶¹⁰

另除上的「兒童成長活動」外，近年在教育部積極推廣全民學習外語，鼓勵學校或文教機構承辦親子共學英語的活動中，⁶¹¹辦學不落於人後的傳道法師，民國 93 年（2004）10 月也開始承辦此項活動，提供社區民眾攜子來此學習。另需說明是社區教育學習項目，其實內中還含括成人的活動項目，前已提此是民國 81 年傳道法師以「成人教育」之名，聘請學者專家講演系列性的專題活動，講題內容幾十年下來，包羅萬象從「佛法、政治、社會、人文、環保、藝術、文學、心理、科學、醫療，乃至現代的兩性關係、情緒管理」等領域幾乎涵蓋，而初辦幾年的經費，與前述「親子共學英語活動」的情形相似，亦是結合政府近年鼓勵成人教育的政策，獲得輔助經費，就此發展延續至今。

⁶⁰⁹ 見同上。

⁶¹⁰ 見楊國賜，〈宗教與成人教育〉，載自《成人教育》17 期（1994.1），頁 2。

⁶¹¹ 見〈「全民學習外語列車——親子共學英語」活動報導〉，載自《妙心雜誌》85 期（2005.1），封底。

由此綜合上所舉辦的各項學習活動分析之，可見幾個特色；首先，服務層面不在侷限幼稚教育，已擴大國小以上為教育的對象，另所推動的項目顯然也掌握時代趨勢，並適時搭配現代關心議題為開課內容，甚至如以全民外語學習課或「成人教育」講座為例，善用現代資訊，從中承辦政府所推廣的活動，取得補助經費，不僅減少寺方的支出開銷，也跳脫關起門做事，無法突破現狀的弊端，故在能不斷創新、求變中，同時亦帶動社會人士長期來此學習的意願，增強妙心寺永續發展的實力。其次，再由所推動的活動反應不錯中，傳道法師計劃未來擬成立社區學院，統籌辦理社區教育，⁶¹²鼓勵社區民眾加入終身學習的行列而言，亦可明顯看出寺方長期推動文教事業的成效。

2. 妙心圖書館的理念與困境

(1) 「有聲」圖書館

為了使工作忙碌的現代人，經常因為無法撥出固定時間，充實知見而苦惱，民國 83 年（1994）傳道法師鑒於歷年自己對外演講的錄音（影）帶累積數量已多，足夠提供此方面服務，即開始責由妙心寺「慈恩婦女會」出資籌設「有聲」圖書館，⁶¹³使借閱者有增長見聞、拓展生活視野的機會。如以館藏類別而言，分有兩大主題：

- A. 錄影帶以大帶為主，包括「公共電視影帶」、「傳道法師」及其它學者演講錄影帶。
- B. 錄音帶包括社會大學全系列講座、傳道法師佛學講座及其它學者相關演講。⁶¹⁴

就上內中有聲帶的內容除佛學類的講座外，其他如地理類、藝術類、社教類、生態類、環保類、心理學、卡通類等幾乎應盡應有，且大都極富教育功能價值，雖然借閱辦法是採取會員制方式，非人人可借。但入會辦法也只規定添寫身分資料，繳交少額會費，即可憑會員卡方便借閱，可說簡易方便，即是未成年人來此借閱，父母都可安心放行之處，對寺方而言亦達成以宗教力量，發揮改善社會的風氣，安定社會之功能。

(2) 佛學資料中心

⁶¹² 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-8。

⁶¹³ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 190。

⁶¹⁴ 見妙心有聲圖書館，<http://www.mst.org.tw/Video/video1.htm>。

第一節曾提及民國 73 年(1984)開證與傳道法師結合教界人士發起編輯「中華佛教百科全書」，民國 77 年為能持續推動此項工作，也正式在妙心寺成立「財團法人中華佛教百科文獻基金會」，內中並附設佛學資料中心典藏佛教文獻資料，方便支援百科全書之編務。民國 83 年「中華佛教百科全書」結集出版後，含蓋中、日、英、泰、梵、藏文的藏書(約 2 萬多冊)、期刊(逾 7 百多種)，中文佛學博碩士論文(數百篇)及其他等資料，傳道法師為讓有心研究佛學者能得以參考，民國 88 年「妙心大樓」完工後，乃正式仿效一般「圖書館」的設計，主動提供外界借閱服務，且為方便遠途者借閱，亦設館際合作嘉惠借閱者上網查詢、借閱。不過開放時間因配合工作人員上班時間，只定於週一至週五上班時間，⁶¹⁵對想直接去閱覽者倒是須配合之處。

至於是否有其他運作上困境，如就圖書歸類整理而言，據了解運作方式，目前是採取結合義工方式進行。此目的除可讓信眾有種福田機會，也可使經費「來自十方信施」的館方，達到開源節流的目的。但以館藏空間而言，場地較顯窄小，故轉而利用「移動式書櫃」，即成館方典藏書籍的方式之一，就此情況再據傳道法師表示該中心所館藏書或佛教文物、佛教文獻，極多都是私人節省歷年花用，贈給中心收藏一席之語，⁶¹⁶再對照《妙心雜誌》曾刊登歡迎信眾贊助「移動式書櫃」之信息來說，⁶¹⁷大抵經費問題，仍是館方長期須克服之處。

不過，為何佛教團體如朝文教事業方向進行，經費來源常易出現短缺，原因何在？如依前提行政院主計處民國 90 年(2001)5 月所發布「社會發展趨勢調查」指出，台灣地區 87 年 5 月至 88 年 4 月間捐款者高達五百九十三萬四千人次中，捐款給寺廟團體之意願高於社會服務及慈善團體之情況而言，⁶¹⁸可見本土信仰之深值台灣民眾，仍是目前其他組織團體無法取代的，如能善用此份資源，相信必有一番力量出來。但據了解現今的佛教徒大多數在佈施觀念，仍很強調饒益性的功德，而能發揮饒益性功德者，一般仍設定在佛法僧三寶範疇上。殊不知佛教亦說「同體大悲，無緣與慈」，凡能利他、饒益眾生，發揮有利的力量出來，即有「功德」，也具「種福田」意涵。如據印順法師的觀點亦認為：「寺塔的增多興建，可以攝引部分人來信佛，可說佛法興盛了；但重於修福，求今生來生幸福，與佛法出世的主旨，反而遠了」，⁶¹⁹而造成這種現象的癥結，印順法師也表示是出在：「出家眾總是讚揚供養三寶的功德，信眾的物力有限，用在社會福利事業，怕反要減少了」！⁶²⁰就此所言欲扭轉信眾的觀念，實應由出家眾出面呼籲，恐怕效果上會比較顯著。

⁶¹⁵ 見 <http://www.mst.org.tw/Magazine/magazinep/ART/中華佛教百科佛學資料中心簡介.htm>。

⁶¹⁶ 傳道法師訪談紀錄(92.8.30)。

⁶¹⁷ 見〈歡迎贊助移動式書櫃〉，載自《妙心雜誌》31 期(1998.7)，頁 27。

⁶¹⁸ 見黃慶生，《台灣非官方宗教資訊網》，<http://www.nzen.idv.tw/tuor.htm>。

⁶¹⁹ 見印順，《華雨集(二)》(台北：正聞，1993)，頁 83。

⁶²⁰ 見印順，同上，頁 83。

3.救濟工作之理念與困境

除從事前述的社會福利事業外，傳道法師對於地方上之建設與救濟工作，雖此方面報導偏少，但從後列事項可見仍付出一份心力，故就此稍加說明。在地方上之建設與救濟工作事項上，有例可循除民國 69 年（1980）捐資興辦公益慈善事業績優得到省政府獎勵，民國 87（1998）年 11 月也曾出資鋪設街道的柏油路面，⁶²¹使往來的交通能便利外，前述提及民國 69 年（1980）以效法佛陀慈悲濟世精神，發揚人間佛教的特色為宗旨成立的「台南慈恩婦女會」，雖 89 年為兼收男眾改稱「妙心慈恩護法會」，但由目前擁有逾千人的會員來看，可見加入此組織的會員是逐年攀升。據了解此組織除從事護持妙心寺各項弘法及文藝活動外，如從民國 90 年（2001）台南縣政府表揚縣內 55 個興辦公益的績優宗教團體，⁶²²妙心寺添列其中，顯然地也長期代表「妙心寺」從事對外的急難救助，而從此亦可見傳道法師與信眾之間，存有不錯的互動：

妙心寺有一個很大的特色，就是師父跟信徒的互動；例如我常去，有什麼問題一提出來師父就可以講很多，常常你有時間到妙心寺，你就可以常常看到幾個或一群人去拜訪師父，師父與他們都面對面對他們開示，你到那個道場去可以給你這樣子，沒有啊！不管是生活上、佛理、講佛教的因果、業力、善惡這些方面的，很實際的佛教道理...等，就怕你聽不懂。⁶²³

顯然傳道法師務實作風，肯花時間不耐其煩親自為信眾傳道、解惑，這份耐心與肯付出之心，不僅使信眾信服，也紮下深遠的影響力。就此，再審視「妙心慈恩護法會」所從事救濟工作等事項，是否有運作上的困境，首先若由「妙心慈恩護法會」之章程條例考察起：

- 一、組織：以會員大會為最高權力機構，平日由會長代行職權，設常任導師、會長、副會長、總幹事及各小組正副組長（下設：梵唄、慈善、弘法、文藝、康樂五組）。
- 二、主要服務範圍：1. 興辦佛教文化教育事業。2. 護僧、護教。3. 環保、社會關懷。4. 捐助育幼院、養老院等慈善機關。5. 急難救助。
- 三、參加辦法：歡迎同願同行者，踴躍加入本會，只要填妥入會申請表，繳交會費，即成為本護法會的一員。
- 四、繳費辦法：月繳 200 元以上，即成為本會基本會員，可按月、季或半年、全年繳交會費。

⁶²¹ 見「妙心寺 87 年度大事」，<http://www.mst.org.tw/Temple/miao3.2.htm>。

⁶²² 見〈捐錢做公益 55 績優宗教團體獲表揚〉，載自《聯合報》18 版（2001.09）。

⁶²³ 邱敏捷訪談紀錄（93.7.9）。

五、會費聯誼：除每月舉辦聯誼慶生會之外，並定期舉辦旅遊參訪及各項藝文活動；每月的會費收入，將公佈在妙心雜誌。⁶²⁴

首先，從上章程各項規定來看，可說條目簡單、各執掌範圍清楚明白，而入會方式採志願式，不但容易申請，繳納會費亦讓人覺得負得起，又能對佛教或社會略盡棉薄之力，這是特色之一。其次，從每月所舉辦的會員聯誼在功能上來看，不但可讓會員藉此認識更多志同道合之人，從事有意義活動，遇有急難會員之間另成立的「助念團」，亦提供會員家屬之服務，⁶²⁵此為特色之二。再者，從民國81年（1992）會員又繼而成立的「妙心寺合唱團」，目的希望能透過合聲的練習，提昇會員的生活內涵，同時藉互動中讓會員體認個己在團體中的職責，進而達到組織健全與和諧外，⁶²⁶並常定期安排於妙心寺法會期間公開表演，使參予法會之信眾不僅得到禮佛的法喜，也在品嚐團員演唱悠揚的佛曲中，更體會到寺方之用心，刺激來寺意願，此為特色三。

由此可見，這些就上特色其實也是「妙心慈恩護法會」之所以持續至今原因。就此，善組織信眾的護持力量，顯然地也成傳道法師在僅有少數寺眾下，能推廣各項活動，發揮最大力量來源之一。所以，「妙心慈恩護法會」從事救濟等工作活動，是否有運作上的困境，以目前擁有會員千人以上的情況觀察，應可說一切良好！只是佛教徒從事利他事業，如何才能不落於只是在作世間所行的「善事」而已，印順法師認為：

凡不違反佛法的，一切都是好事。但...先應要求自身在佛法中的充實，以三心（按：菩提心、大悲心、空性見）而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上者也只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了，下者也是泥菩薩過江（不見了），引起佛教的不良作用。⁶²⁷

可見以「三心」為基礎，在印順法師認為這是身為佛教徒不論弘化、救濟也好，才不會落於只從事「世間的善行」而已的觀點。

⁶²⁴ 見 <http://www.mst.org.tw/PROR/妙心慈恩護法會.htm>。

⁶²⁵ 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁶²⁶ 見 <http://www.mst.org.tw/PROR/妙心合唱團.htm>。

⁶²⁷ 見印順，《華語選集》，頁115。

(二)、社會教化事業

以「成人」為對象的「終身教育」是從西方發起、倡導，⁶²⁸ 1960年再經聯合國教科文組織（UNESCO）、經濟合作發展組織（OECD）、歐洲議會（Council of Europe）等之加入推動而達到高峰。不過90年代後，在面臨世紀交替、社會快速變遷下，以人本為主的思潮不斷高漲，個人學習方式也開始轉由多元、多樣化為需求，就此應勢而起的「終身學習」不僅取替原有的「終身教育」觀念，也成為學校教育所依據的新趨勢，⁶²⁹甚至成全球所風行的熱潮。以台灣而言，近年也深受影響，從民國69年（1980）「社會教育法」第一條開宗明義規定：「社會教育依憲法第一五八條及第一六三條之規定，以實施全民教育及終身教育為宗旨」，到民國80年（1991）正式訂定「發展與改進成人教育五年計劃綱要」，民國85年（1996）又改修為「以終身學習為導向的成人教育發展計劃」，民國87年則更進一步提出「邁向學習社會」白皮書等等諸種條例政策，可說已為全球化終身學習的因應產物。

就此反觀前述第一節曾提到，印順法師認為「人間佛教」最基本的理念：「不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理的」，同時也是：「佛的應機說法，隨宜立制，...但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。..並非專為少數人說，不只是適合於少數人的」法理來說，⁶³⁰可見佛法本身其實已不僅是自覺覺他的覺化教育而已，也已涵蓋世俗一切知識、德性與技能。⁶³¹而這些涵蓋世俗知識、德性與技能，顯然地即已含涉成人教育於其中，甚至如再從人間佛教標榜，以人為本，「從人而學習菩薩行，由菩薩行修學圓滿而成佛」的精神而言，「終身學習」之理念，其實也可說早已落實於此中。

1. 「成長教育」與佛學教育之理念與困境

從上已知人間佛教的理念與精神，但傳道法師要如何開展具有時代趨勢，又有教化功能的活動呢？就傳道法師所開展的「成人教育」為例，可回溯至民國

⁶²⁸ 「成人」定義一般從生物、心理、社會及法律觀點界定，美國成人教育國家顧問委員會（National Advisory Council on Adult Education, NACAE），除綜合上述觀點外亦加入教育觀點界定為：「在青春時期之後，不再參與全時正規的學校教育，且能負起成人生活角色或已達法律或社會之成人認定的年齡，具有成人權利、義務和責任的人」，引自黃富順，《比較成人教育》（台北：五南，1988），頁4。又「終身教育」的理念始於1919英國重建部成人教育委員會（The Adult Education Committee of the Ministry of Reconstruction），後經學者B. Yearxlee、E. Linderman等倡導，才日見普遍。到60年代初形成歐洲教育主要思潮。見黃富順，〈社會變遷中 終身學習典範的形塑〉，收入中華民國成人教育學會，《社會變遷與成人教育》（台北：師大，2003），頁9。

⁶²⁹ 見黃富順，〈社會變遷中 終身學習典範的形塑〉，頁9-10。

⁶³⁰ 見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》（台北：正聞，1987），頁1-4。

⁶³¹ 見釋傳道，〈打造人教的文教空間〉，頁P-2。

73年（1984）開證法師、傳道法師等與學界合作，假妙心寺編輯「中華佛教百科全書」，隨著編輯工作之開展，在與學界來往密切中，也觸發傳道法師想藉用學界的各己專長，增長寺眾的見聞，而於當年9月陸續開設國學、日文、佛典等課程為濫觴。但這樣的課程在性質上，因只侷限少數人為對象，課程內容也不夠豐富、多樣。民國76年（1987）一群熱心公益商界的佛教徒，原希望於每月定在妙心寺聚會時間，談論佛法與人生等之議題，但因傳道法師認為從長計議，不如成立組織性的「佛教法雲慈善會」略盡棉薄之力，替社會奉獻各己心力來得有意義，又時逢政府倡導社會教化的活動：

政府他找我們「文教基金會」（按：中華百科文獻基金會）去開會，然後說教育行政機構可以補助；就是你辦活動、講座，每一場一個小時補助鐘點費1600元，然後辦成人師資班一個小時400元，他都有分。那個計畫一出來，我們去申請，就辦了。⁶³²

就此「法雲慈善會」正式於妙心寺成立後，即與原寺方的「慈恩婦女會」聯手合作，民國77年（1988）5月，開始邀請學者、專家於台南市立文化中心等公開場合舉辦大型社教講座，嘉惠台南地區的民眾。不過，首次對外活動雖開展順利，但「法雲慈善會」卻於民國80年（1991）正式登記為社團法人「台南法雲文教協會」後，另行發展。故民國81年（1992）「慈恩婦女會」在傳道法師指導下，轉以「成人教育」之名（1996年改稱「成長教育」）取替前述為寺眾所開的課程，推動一系列的「專題講座」：

我們在開始就是辦宗教系列，邀請道教、基督教、天主教他們過來講，天主教他們好像請了三位神父，他們由教會派出來的，然後道教就是請成大一位道教專家，基督教就是請基督教牧師，佛教就是由傳道法師來講，這是宗教系列，然後還有很多其他系列。⁶³³

「成長教育」講座正如上述所言，開始是以宗教系列為首，但為何以宗教講題為首，若從台灣社會現象分析，80年代台灣經濟發達後，功利主義烙印人心，亂象紛起，神壇、小廟不僅到處充斥簽大家樂貪求明牌的民眾，社會也瀰漫迷信的盲從，然政策的導向又限制學校落實宗教教育課程，如何教導民眾不落於「盲信」、「亂拜」，具有正確信仰觀念，即成有心人士關心之事，故以宗教系列為首顯然也是為符合此時所需而開。不過，當推廣此專題一年後，雖仍聘請其他知識淵博的學者、專家來此共襄盛舉，但民眾參予的意願，據負責推動者描述說：

剛開始辦很多人，我們整個大殿都坐滿哦，大約應該一百個人上課，第一次

⁶³² 呂姝禎訪談紀錄（93.7.9）。

⁶³³ 同上。

辦，真的很多，那後來就慢慢人數減少，因為這種演講普遍化後，人數就會慢慢減少，剛開始很新鮮嘛，整個大殿都爆滿，很熱烈，第一年最熱門。⁶³⁴

但為何舉辦一年後參予人潮會逐漸消退，雖已說明是因演講慢慢普遍化所導致，然另一層的成因以上班族而言，據了解 80 年代未實施週休二日前，公司行號工作時間如有比照公家機關者，最少也要五天半的工時，沒比照者甚至要隔週才休，這些休息時間若有家累之人，除要與家人共處，也要從事個人欲完成之事，顯然地所剩時間幾乎了了無幾。演講次數太頻繁，個人得犧牲某些事情，才可空出時間參予活動，長期下來當然會有所不便，何況講演時間又訂在每星期日下午舉行，對欲利用星期日全天時間從事者而言，等於要把全天時間要切割為上下兩半，時間零碎不好使用，對遠途者而言現在的通雖便利、快速，但下午舉行的活動，有時可能早上就要準備來此，日子久或時間耽擱了，可能就打消參予念頭。

如何針對這些休假所衍生的問題，化危機為轉機，以傳道法師而言，民國 82 年（1993）即改變實施的策略，將講座時間從定期每週日下午舉行一次，改為每月一次週六晚上舉行，講題內容也包羅萬象，從「佛法、政治、社會、人文、環保、藝術、文學、心理、科學、醫療，乃至現代的兩性關係、情緒管理」等領域幾乎皆涵蓋，參予成效立即大為改觀，並延辦至今。⁶³⁵期間甚為提昇聽講時能融會貫通，傳道法師並進而成立「妙心成長教育讀書會」，搭配下次演講的內容，選出符合此範圍的書目，每次由 2-3 人依次負責報告讀書心得，再轉由與會者本身體驗參予研討，其中優點不僅可讓成員深入下次演講內容，也可使成員在讀書的喜悅、自我成長中，⁶³⁶進而樂於參予的意願。反觀於此在寺方也收到如下的效用：

其實佛教也不能離開人間，離開人間你就不能度眾生，但是要跟眾生接近的方法，這樣也是一個管道嘛！我們要出去弘法，人家不見得會來聽啊！但是你先讓人家有機會上來，有的人會覺得蠻興趣的，那麼他就會常常來親近道場，這樣就能夠接引眾生。⁶³⁷

可見推動這樣的活動，不但已達成吸引社會人士來此，也達成教育、接引眾生目的。但這樣的接引方式，是否會流於私利、或為擴張教團地盤而行呢？傳道法師說：

導師說得好！真正的如法佈施，是出於與人同樂，為人拔苦的同情，這是無

⁶³⁴ 同上。

⁶³⁵ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-7。

⁶³⁶ 見黃俊文，〈成長與喜悅—「妙心成長教育讀書會」簡介〉，載自《妙心雜誌》39 期（1999.3），頁 37-38。

⁶³⁷ 呂姝禎訪談紀錄（93.9.7）。

條件的佈施，而不是為了果報，或者為了現生的功利。所以從事世出世法的教育，不但不應為自身的名聞利養著想，也不應為教團的擴張著想。為了正法，為利益人類，而發心勇猛得做去，這才是佛教的教育，佛教教育工作者的精神。⁶³⁸

另在佛學方面，傳道法師亦根據民眾聽講程度，長期安排通俗的弘化活動，進行方式分有定點、單場式的演講，媒體工具之使用除電台，亦利用無遠弗界的電視媒體傳播，教化地點不但遍及國內外，也深入監獄、佛學社團等處，且弘化頻率之高據傳道法師表示，曾創下一星期連續講 7 天的紀錄。然能具有這樣「拼命三郎」教化度生的原動力，傳道法師指出當然是想藉此建立大眾對佛法的正信正見，⁶³⁹但背後另一因素亦是印順法師勉勵的一席話：「學佛、度化眾生，不要拍苦、不要怕沒錢、不要怕人少，只要正知正見，一個算一個，兩個算一雙」，⁶⁴⁰更堅決教化的信念。不過，在教化當中傳道法師亦有別於他人的做法：

我有一個原則，我會注重一些特定的人選，比方說師專、師院、師大、這些以後出來當老師的，只要我有空，他要求我講，我一定是知無不言、言無不盡的告訴他們。還有當醫生的、當護士的、及擔任其他領導地位的。因為他以後影響力太大了，以後我們不必自己到學校、醫院去，就可以把我們的觀念傳遞出去了，這樣就能薪傳無盡，化身千百億。⁶⁴¹

其實由以上的原則與理念，也可從妙心寺歷年暑假期間亦以「人間佛教教師研習營」之名，舉辦研習活動得窺一二。就此可見針對能實際影響社會風氣的教育界或知識份子，則是傳道法師落實教化理念最大的根本。另除上活動外，是否還有其他針對佛學教育的活動呢？為使有志修學佛法之社會人士，能系統性的認識佛法，民國 84 年（1995）9 月傳道法師也責由寺方聘請的人員推動「妙心佛學讀書會」，研讀內容主要是依昭慧法師所主講的《妙雲集導讀》為方向，目的除讓成員有系統了解印順法師治學方法與態度外，同時也進一步教導成員學會利用現代各類型工具書，增進佛學領域的開發，進行中倘若遇有成員不解之處，傳道法師亦隨時到會中釋疑。⁶⁴²

另為使「妙心佛學讀書會」之進行，能達成「滿足成員的需求，增進學習成效」、「發揮潛能」的成效，1997、1998 年連續二年，「讀書會」負責者並帶隊參予文建會主辦「第一、二屆全國讀書會博覽會」，發表推動讀書會的成果。⁶⁴³繼

⁶³⁸ 見印順，《佛在人間》，頁 332；引自釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-3。

⁶³⁹ 見釋傳道，同上，頁 P-6。

⁶⁴⁰ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉。

⁶⁴¹ 同上。

⁶⁴² 見方捷，〈妙心佛學讀書會〉，載自《妙心雜誌》38 期（1993.2），封底頁。

⁶⁴³ 見圓澄，〈山與海之間·心靈的邀約〉，載自《妙心雜誌》27 期（1998.3），頁 15；呂姝貞，

之並為使讀書會能達到水準以上，民國 86 年（1997）由文建會主辦，高師大成教第一次承辦為期 8 個月的「南部地區讀書會種子人才培訓計劃」，負責者也領先參加培訓活動，此之目的除可將所學觀念、技巧運用在個己所帶領的「讀書會」上，⁶⁴⁴也使推動「讀書會」負責者，在「可以一邊作，一邊學，不斷成長」的方式下，而另有如後的感言：

我覺得師父蠻會授權的，授權後我們自己處理，處理後就送出去。妙心寺的特色就是學風很自由，還有學習的機會很多。⁶⁴⁵

可見除善於組織信眾的力量，護持妙心寺推動事業外，知才適用，以「授權」方式，讓各負責者有發揮的全權空間，亦是傳道法師能推陳創新舉辦各項活動的原因。就此亦可觀察到妙心寺與其他寺院不同處是，一般寺院住眾常以出家眾為主，如有在家的住眾，日常運作起居通常規定是比照出家眾生活模式，故除身分、戒律不同外，其他應守規矩法則要求幾乎相同，但妙心寺不同之處則因寺眾少，亦因設立「中華佛教百科文獻基金會」之故，採取有領薪制的職員平時從事基金會的工作，寺方如推動對外的活動，聘請的職員也因人是認同傳道法師之理念來者，故以職員、護持者的雙重身分推動各項的活動，於妙心寺而言即扮演著極重要的角色。不過，除以上佛學讀書會推廣印順之學外，其實傳道法師還另成立，以秉承印順導師思想，推廣人間佛教並效法菩薩悲智願行為宗旨的「妙心人間佛教研修院」，所開的課程也是針對有志修學佛法的社會人士，進一步紮穩佛學基礎所開，然此課程因採取學分制的方式，故酌收課程費用，是不同上述讀書會的做法。此因涉及僧眾教育下節另詳。

總之由上考察來看，無論是採免費聽講或收費上課方式，傳道法師長期付出心力以「人間佛教」的理念，隨順因緣推廣各項活動，不但以實際吸引社會人士來此參予，並讓有心學佛者，藉著佛學研習課程，進而具有正知正見，也藉此扭轉佛教即等同念佛、拜懺、度亡、度鬼刻版印像，⁶⁴⁶如以此比較舉辦活動前後信眾的差異性是什麼，據寺眾表示：「信徒水準都提高了，不像以前只是『拜拜』啊，就是比較不一樣！」⁶⁴⁷故於提昇信眾素質方面而言，妙心寺可說也達到推廣教育最大功效。

2 文化、藝術及出版事業之理念與困境

據傳道法師表示「藝術」向來為其弘法生涯之餘，最大興趣與調劑，故在收

<用心耕耘－迎接學習社會的來臨>，載自《妙心雜誌》25 期（1998.1），頁 30

⁶⁴⁴ 見呂姝貞，〈用心耕耘－迎接學習社會的來臨〉，頁 30。

⁶⁴⁵ 呂姝貞訪談紀錄（93.9.7）。

⁶⁴⁶ 見釋傳道，〈人間佛教的實踐－略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，頁 194。

⁶⁴⁷ 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

集不少佛教及先民生活攸關的文物、字畫，加之名書法家朱玖瑩亦相贈不少精華作品，諸種因緣下傳道法師遂認為透過展覽方式，不僅可使社會大眾豐富精神食糧，進而也可達到淨化人心，且能提供藝術創作者，另以佛教為創作的泉源。故民國 76 年（1987）妙心寺亦開始舉辦與佛教藝術相關的個展。⁶⁴⁸ 另此，由於偶然間收集到一批日據時期的台灣史料與台灣文學書報珍貴文獻，為將台灣文化資產，能廣為流傳，使民眾了解先民歷經的血淚足跡，傳道法師不僅計劃分類展出，近年也與國立中正大學長期合作，向國科會提出文獻數位典藏專案進行，⁶⁴⁹ 目的則是希望建立數位化的資料庫掛上學術網路，方便有心研究者解讀到日據時期與先民有關的歷史檔案。

另於出版方面，原先只是基於開證法師想編輯一套「中華佛教百科全書」提供研究佛學者有一方便的工具書查閱之動機，不過一路發展下來，配合「中華百科文獻基金會」的成立卻成永續事業。完成的出版品，除與佛學有關的《中華佛教百科全書》、《重編一切經音義》、《印順·呂澂佛學辭典》等外，藝文方面也出版書法名家朱玖瑩一系列的書法集，並在特殊因緣下亦出版篤信天主教文壇耆宿蘇雪林的山水畫冊，而此《蘇雪林山水》從籌畫到完成出版過程，不僅得到行政院文建會贊助經費，也得到文藝界如呂佛庭、王藍、劉文三等紛紛為此畫冊寫序，⁶⁵⁰ 此中的意義也呈現：（1）開啓了官方與宗教共同出版畫冊的合作門檻；（2）建立政府全額補助的先例；（3）寫下宗教交流的另一典範；（4）提昇宗教活動的範疇；（5）宗教與藝文界的互動等之效用。⁶⁵¹

不過，「中華百科文獻基金會」雖在出版方面頗有豐碩的成果，但亦曾面臨過人事上的逆境，此人事非關經費或運作上的問題，而是與前述所提名家朱玖瑩有關，事情過程說明如後。朱玖瑩為大陸湘南人，親人滯留大陸，單身在台，因專志「顏書」獨樹一格而被舉為國寶級書家，晚年餘暇則以教授學生為樂，偶經旁人介紹為妙心寺大殿題寫楹聯，乃與傳道法師相識進而締結方外至交。70 年代因政治因素，在應邀香港舉行個展出國簽證未獲政府核准下，經此打擊朱玖瑩即染患身疾住醫久無起色，傳道法師聞悉後接回寺院照顧，痊癒後又得傳道法師「諳其書、明其志」應允出版其書法選集發揚書道，於此啓迪後學，朱玖瑩從此激勵生志盡除陰霾，發下要「克去私心，當如斬釘截鐵；養成至性，要似止水成波」之心勤於書作。期間並曾陸續將得意之品，贈與妙心寺典藏、出版，之後又聞傳道法師有意於妙心文教大樓完工後，設立「玖公書法研究室」保存、陳

⁶⁴⁸ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-9。

⁶⁴⁹ 自九十二年度起，開始為期五年計畫的「南臺灣佛寺所藏檔案文獻數位典藏計畫」（NSC-92-2422-H-194-001）。九十三年度則執行九十二年度「南臺灣佛寺所藏檔案文獻數位典藏計畫」所更名的「日治時期台南州戰爭災害檔案文獻數位典藏計畫」，目前已具體執行數位化掃描物件二千多頁、後設資料(Metadata)三百多筆，以及計劃網站初步建置完成。感謝國立中正大學顏尚文教授，與參予研究的泓斌、家明先生提供此資料。

⁶⁵⁰ 見《民生報》15 版（1994.6.9）；《聯合報》5 版（1994.10.12）。

⁶⁵¹ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-9。

列其生平日用文物，朱玖瑩即曾嘗人表示「市府若能出面維護我的故居與文物，當然不便反對；而將作品擺在妙心寺裡，更是所願」，甚至進而親書正式寄交政府等單位：

似此由民間主辦方式，自更適宜，如由政府來建，尚乏先例。我只得即按貴寺安排意見辦理，...並請轉達（市）政府惠予支持。⁶⁵²

就此表白心願後，不料 80 年代政府開放大陸探親，孫輩來台依親，順此已屆百歲高齡的朱玖瑩乃與孫輩返鄉探親，然不久竟猝死家鄉，兒孫輩料理完其後事，竟轉而來來台追討先前贈物，控告傳道法師侵占等罪名，⁶⁵³掀起了訴訟官司。然清者自清，纏訟多時的官司終在法官查證下，宣判無其事還以清白。不過，在傳道法師而言，雖因因緣不具足，無法達成朱玖瑩原初的心願，但仍於民國 88 年（1999）履照諾言於妙心文教大樓設立「玖公書法研究室」展覽、出版朱玖瑩書法集」將其書道精神傳揚出去，教育後人。然這樣做法或許在世間的標準是難以苟同，匪夷所思，但傳道法師卻表示：

佛菩薩心中沒有一個可惡的眾生，只有可憐愍的眾生。為什麼？因為佛菩薩了解眾生以他的愚昧的看法，他會認為他這樣做有道理、這樣對他有意義。一個人站在他自己的錯誤的立場的時候，他不會覺得自己是錯的。既然佛菩薩對眾生沒有恨，那麼我們學佛就應該學這一點啊！⁶⁵⁴

就上所說的心態，其實即表示學佛的要領，全繫於個人心念之間，但這樣對已的修行有何助益？傳道法師認為：「愈多的這種橫逆，對我們增長菩提心和度化眾生，未嘗不是一帖防腐劑」。⁶⁵⁵顯然地在傳道法師的觀點認為，能由逆境的歷練走出，所行一切事才能真正自利，也能落實到饒益眾生的利他上。而這樣的「身教」，豈不是現今社會亂象迭起，看不順眼或一言不合即要報復、砍殺的社會上所缺乏，也是教育當局應將這種宗教精神，增列於學校教育，廣為大力倡導的觀念？！

⁶⁵² 見釋傳道，〈亦師亦友之忘年至交—記書家朱玖瑩與妙心寺之因緣〉，載自《妙心雜誌》48 期（1999.12），頁 3。

⁶⁵³ 見〈朱玖瑩家屬擬狀 告傳道涉侵占〉，載自《中國時報》（2000.01.07），18 版。

⁶⁵⁴ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉。

⁶⁵⁵ 見同上。

第三節、內在因素

一、法脈傳承

(一) 妙心寺的法脈源流

妙心寺自開山祖心覺法師創立以來，歷經圓明、開證與傳道法師三任的住持，彼此延續關係不僅具師承關係（如開證與傳道法師）外，也含有承自大岡山法派的關係。故為詳細探討妙心寺的法脈源流，在此將大岡山法派起源簡述如後，據了解大岡山超峰寺之創建有二種說法；一、相傳是自紹光禪師於清雍正 9 年間（1731）來山結茅修行為濫觴；二、到乾隆 28 年（1689）之時才為知府蔣允焄所建。以上兩種說法雖有研究者提出各自的觀點，⁶⁵⁶指出真偽，但無論超峰寺是清雍正或乾隆年間成立，往後超峰寺發展曾因後繼無人，荒廢一段頗長時間，直到日據時期開元寺第 41 任住持永定法師，1903 年被延聘至超峰寺擔任住持，經其師義敏法師等之艱辛經營，才振興超峰寺，此後但因人才輩出，光復前後已逐漸凌駕開元寺，成為南台灣頗具影響力的山派。

從此既知大岡山法派淵源於開元寺而另立發展，因此法統之承繼自不離開元寺臨濟宗南海普陀山之系統，其演變過程本文也曾於開元寺章節詳為說明，避免贅述不再重複，現只將臨濟宗與大岡山法脈所傳承字號陳列於下，以資參考：

臨濟下派之內字（號）：...仁聖果 長演寬宏 惟傳法印 證悟會融 豎持戒定
永紀祖宗 心源廣續 本覺昌隆 能「仁」...

岡山派之外字（號）： 福善成寶 妙義永開 心圓天地 覺悟古今 萬光普
照 一月清輝 鼎新仁德 大振家風 「福」...⁶⁵⁷

表 4-3 大岡山派內外字號對照表

以上所列的內外字號繼承的順序以岡山派「福」字而言，對應臨濟派下則為第 50 世「仁」字輩，而後字號亦是順此配對類推。如妙心寺第 3 任的住持「開」證法師為例對照，外號以「開」字為首，內號上在臨濟下派的順序則為「惟」字，故開證法師另一內號野以「惟」字作稱呼。⁶⁵⁸清楚大岡山派下字號之使用後，在此需指出是大岡山派的外字號雖以「福、善、成、寶」起頭，但實際外字並非由此起始，原因何在？為清楚故，現特列大岡山法脈傳承簡表於下，說明之：⁶⁵⁹

⁶⁵⁶ 見釋天露，《大岡山超峰寺的組織活動》，頁 16-17。

⁶⁵⁷ 見釋開證，《慈恩拾穗》（高雄：宏法寺，1976），頁 171-172。

⁶⁵⁸ 開證法師內號「惟大」。見釋開證，〈住持簡介〉，收入《慈恩集·年譜讚頌篇（一）》，頁 1。

⁶⁵⁹ 大岡山超峰寺住持排序為永定法師（首任）、開照法師（第二任）、開參法師（第三任）、法智

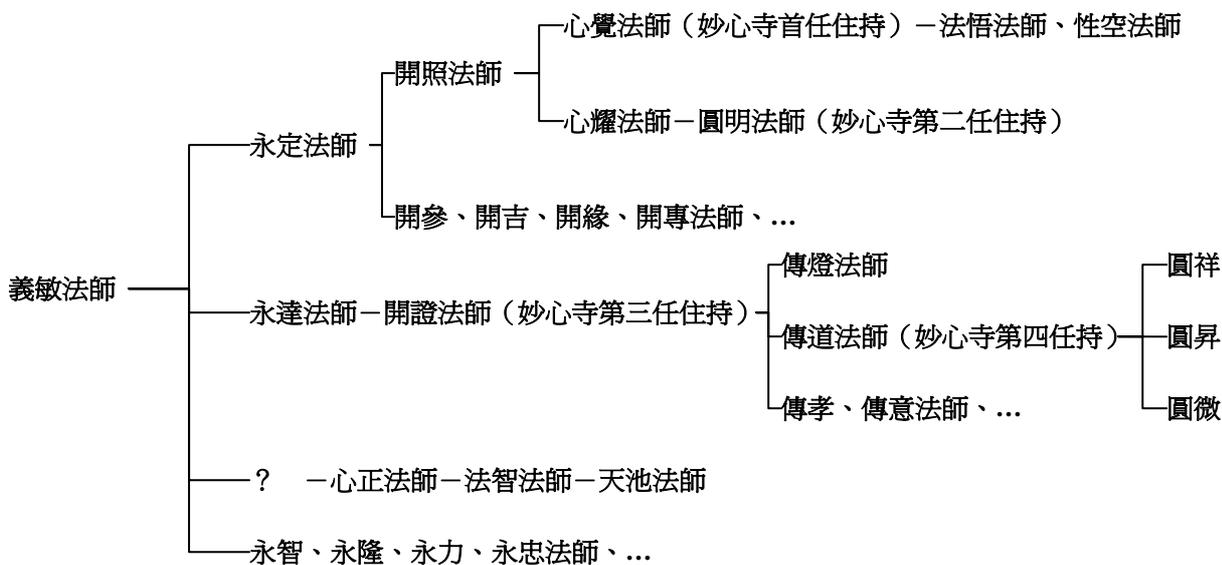


表 4-4 大岡山法脈傳承與妙心寺歷代住持簡表

就上大岡山法脈歷代傳承發展簡表，可了解此中是以義敏法師之「義」字為首，其下繼而為「永、開、心、圓...」等不斷傳演下去。既是如此，或許有些人仍不明白「福、善、成、寶、妙」等字號，為何要列於「義」字前頭，而不列於後？分析其因約有二；（一）大岡山法脈與開元寺法脈有傳承上的淵源，故前屬字號為開元寺之傳承，然到「義」敏法師至大岡山另立山派，才又演續不同字號；此可從上章開元寺的法脈傳承，與字號對照表即能得知；（二）每一法脈所傳演的字號，除繼承者又續演不同字號另創新山派外，否則慣例上字號之使用，是週而復始引用，沒有特例的。

清楚以上妙心寺法脈的傳承源流後，其次，就妙心寺歷代住持繼任方面而言，如據第一節妙心寺住持事蹟內容所述，歸納之大約不出二項；（一）、寺中住眾或地方士紳的推舉方式，此可從第二任住持圓明法師經信徒的推選，與圓明法師引退讓賢會同該寺代表十餘人，禮請開證法師兼任妙心寺第三任住持作為代表；（二）、師資傳承方式，從第三任開證法師傳位於其徒傳道法師，即說明採取師資傳承方式。此後妙心寺會傾向何種方式，雖傳道法師已擁有「圓」字輩的徒眾，然從傳道法師提到：每有信徒見到妙心寺的人眾少，未來接棒者還沒著落憂心忡忡，進而公開表態說：「這是強求不來的，也只能期盼有同願同行者一起共事。個人比較在意的，倒是人間佛教的文教事業未來的發展重點」作為回應來看，

法師（第四任）、天池法師（第五任）。見釋開證，《大岡山法脈傳承史》（高雄：宏法寺，2000），頁 4-5；釋天露，《大岡山超峰寺的組織活動》，頁 176-178。

⁶⁶⁰雖未曾明說答案，但實際仍可窺察一個大概方向，能認同傳道法師的理念，並可擔負起推動人間佛教的文教事業者，即是理想繼任者。此部份因關係到僧團組織與制度，容後會述，以下就妙心寺的法派有關範圍再作一探討。

(二)「大岡山義永法脈聯誼會」的發展

1.從「大岡山法脈聯誼會」到「大岡山義永法脈聯誼會」的發起

民國 56 年（1967）開證法師鑒於時代變遷，來台的外教組織不但強大，發展也迅速，反觀佛教僧團行事仍低調，偏重自修，並不重視佛教整體的組織是否健全，一旦佛教對社會的影響力逐漸萎縮，在「唇亡齒寒」下，僧眾又如何安心辦道？就此，又見係出的大岡山派下道場，彼此不過問、也少聯繫，整頓大岡山法脈之派下道場，成立組織性的團體，即成開證法師落實護教之首要行動。但理念要落實於行動，瓶頸總會出現，開證法師發起「大岡山法脈聯誼會」之初雖經永忠、開照、心覺法師等認同，起草組織章程，並逐步拜訪全省有關的派下道場支持，也於超峰寺召開成立籌備會（1967），但事與願違，在超峰寺住持開照法師（第三任）以不同意永久會址設於超峰寺下，首次行動即宣告失敗。雖此次行動，開證法師事後以「一場大夢」自嘲之。⁶⁶¹但並不代表開證法師已放棄成立「大岡山法脈聯誼會」決心，事實上如由民國 89 年（2000）開證法師事先請人編印「大岡山法脈傳承史」、草擬「大岡山佛教協會總會」章程，並凝集派下各道場推動「大岡山法脈聯誼會」可見堅持推動之決心，昭然可見。不過，此次行動雖與前次結果類似，由於無法達成共識敗興收場，然「但求盡力，成功不必在我」的開證法師，非就此退縮不前，⁶⁶²反將推動事項，交由本山超峰寺的住持法智法師（第四任住持）重新規劃、執行。最後終在法智法師另以「大岡山義永法脈聯誼會」為名，又修改組織章程，榮獲派下各道場之認同下，而正式於 90 年（2001）5 月成立「大岡山義永法脈聯誼會」。

然較為遺憾是，倡導者開證法師卻等不及見到成果，而先於當年的 4 月捨報圓寂。不過「亡者已矣，來者可追」，以團結派下各道場力量，振興法脈為宗旨的「大岡山義永法脈聯誼會」成立後，⁶⁶³從開始時 164 座加入，⁶⁶⁴到現今增為 186 座的派下道場參予，顯然已逐步得到先前未參加者的認同，後續如又取得與同師承係出的嘉義清華山派下各道場之認同，當更符合開證法師生前同意在「大

⁶⁶⁰ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-11。

⁶⁶¹ 釋開證，〈大岡山本山法脈聯誼會組織緣起〉，收入《慈恩拾穗》，頁 173。

⁶⁶² 見慈捷，〈附錄一開證法師宏法境界〉，頁 89。

⁶⁶³ 見〈大岡山義永法脈聯誼會緣起〉，收入 2004 年《大岡山義永法脈聯誼會手冊》，感謝高雄佛教會許秘書提供。

⁶⁶⁴ 此處數據在高雄市部分應為 27 座，釋天露誤為 25 座，故國內部分實計為 164 座。見釋天露，〈大岡山超峰寺的組織活動〉，頁 174-175。

岡山法脈聯誼會」內添增「義永」二字，以「大岡山義永法脈聯誼會」之號達成團結派下法脈之所願，⁶⁶⁵以下為民國 93 年參予「大岡山義永法脈聯誼會」各道場之名單：⁶⁶⁶

地區	名稱	合計	之前的數據
高雄縣	日月禪寺、超峰寺、新超峰寺、蓮峰寺、龍湖庵、靜修寺、彌陀精舍、道隆寺、警悟禪寺、?、清照寺、南山寺、觀音禪寺、燕雲寺、萬佛寺、宏願精舍、德山寺、碧瑞寺、大觀佛寺、海明寺、彌陀寺、德峰寺、明善寺、妙音院、靜修禪寺、德修精舍、菩提山極樂寺、西如寺、觀音禪寺、慈濟寺、雷音禪寺、昆明寺、吉祥蘭若、天照寺、一心寺、大行寺、妙禪寺、地藏精舍、法印精舍、覺華寺、蓮華精舍、佛心禪寺、白雲寺	43	35
高雄市	開證上人紀念基金會、宏法寺、報恩講堂、寶華寺、妙德精舍、觀心精舍、龍泉寺、彌陀院、永弘寺、慈濟寺、信徹禪寺、義永寺、隆峰寺、金山禪寺、大豐精舍、寶蓮精舍、善能精舍、慈善寺、大慈寺、萬德禪寺、元慶寺、慈恩講堂、法隆寺、興隆淨寺、地藏禪寺、慈航精舍	26	27
屏東市	東山禪寺、圓德寺	2	2
屏東縣	慎修禪寺、寶蓮禪寺、慈雲寺、觀宗禪寺、湧泉精舍、顯法寺、德修禪寺、觀音寺、清光寺、玉林禪寺、華嚴禪院、普願寺、映泉寺、圓融禪寺、準提寺、慈恩寺、泰明寺、超聖禪寺、建興寺、揚善講堂、五佛寺、青龍寺、玉泉寺、蓮海寺、龍峰寺、一佛園、東海寺	28	24
台南市	彌陀寺、圓通寺、修禪院、靜隱寺、佛恩精舍、滴水學舍、妙杏寺	7	3
台南縣	妙心寺、慈航精舍、報恩講堂、觀音精舍、潮音寺、慈啓寺、萬佛寺、珠光寺、祥光禪寺、道源禪寺、淨德寺、報恩禪寺、法源禪寺、妙法禪寺、淨安共修會、慈慧寺、大仙寺、華嚴禪寺、佛光普照寺、妙德禪寺、法通寺、農淨寺、慈德禪寺、圓慈寺、興法寺、普照寺	26	25
嘉義市	彌陀寺、善明寺、增光寺、圓善庵、福慧寺、普德寺	6	6
嘉義縣	禪林寺、禪雲寺、德源禪寺、靈巖寺、白雲寺、法原寺、天仙禪寺、龍山寺、昭慶禪寺、靜德禪寺	10	10

⁶⁶⁵ 嘉義清華山德源禪寺為大岡山法脈開山祖義敏法師創立振興，後交由同師承的師兄弟義存法師（原想依止義敏法師為師，但義敏法師認為兩人年齡相近，後介紹皈依其師為徒。）管理、傳衍，清華山法脈，開證法師認為其也常自稱「大岡山為本山，也沒說是清華山」，故實質上也是屬於「義、永」法脈之傳承。引自釋天露，〈大岡山超峰寺的組織與活動〉，頁 171-172。

⁶⁶⁶ 見 2004 年《大岡山義永法脈聯誼會手冊》，頁 8-24。

雲林縣	慈光寺、報恩寺	2	2
彰化市	彰化佛教蓮社、靈山寺、開參學舍、慈濟寺、淨圓精舍	5	0
南投縣	保善寺、圓明佛堂、玉佛寺、祥林精舍、天中天精舍、百納精舍、竹林精舍、善天寺、慈雲寺	9	9
台中市	報恩禪寺，地藏禪林苦行林	2	2
台中縣	善光寺、琉璃光寺、天來寺	3	3
桃園縣	碧仙寺、智海蓮社	2	1
基隆市	佛光禪寺	1	0
台北市	地藏禪寺	1	2
台北縣	大觀寺、慈恩精舍	2	1
花蓮縣	地藏禪寺、藥師壇城、祥德寺、東大寺、法雲精舍	5	6
台東縣	妙善寺、佛緣寺、金龍山紫雲寺、普陀山觀音講寺	4	4
澎湖縣	菩提寺、開蠻寺	2	2
總計		186 座	164 座

表 4-5 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」入會寺院名單

上表為大岡山法脈派下各道場分布於台灣之數量，其中的特色仍以本山附近地緣高雄縣市、台南縣較多，顯然大岡山法脈截至目前，仍持續著往昔對南台灣佛教的影響力，且由道場亦散布於台灣各地情形來看，業已形成一股緊密的連繫網絡。後續會有什麼發展與影響，是頗值得再進一步的探討、研究，在此因非本文研究方向，現只針對所論述之「大岡山義永法脈聯誼會」有關的組織及未來願景，作一了解與探討。

2. 「大岡山義永法脈聯誼會」的組織與願景

從上已知「大岡山義永法脈聯誼會」（以下簡稱：聯誼會）此組織所擁有的道場遍及全台灣省，不過，「聯誼會」推動三年多的時間，組織章程是否與民國 90 年（2001）成立之初，有所變動或修改，列表以下來作一瞭解、比較：⁶⁶⁷

93 年「大岡山義永法脈聯誼會」修改組織章程		90 年「大岡山義永法脈聯誼會」成立組織章程	
條例	條例內容	條例	條例內容
第一條	本會定名為大岡山義永法脈聯誼會（以下簡稱本會）。	第一條	同左
第二條	本山為臨濟正宗，法承南海普陀山法	第二條	同左

⁶⁶⁷ 90 年度「大岡山義永法脈聯誼會組織章程」，引自釋天露，《大岡山超峰寺的組織活動》，頁 180-181；93 年度「大岡山義永法脈聯誼會組織章程」見同上，頁 2-3。

	脈建立子孫法系為宗風。		
第三條	本會為聯繫法脈寺、院、庵、堂團結力量促進宗風振興法脈，以振綱維為宗旨。	第三條	同左
第四條	本會由本山法脈之寺、院、庵、堂、精舍等單位組織之。	第四條	同左
第五條	本會永久會址設於高雄縣阿蓮鄉岡山村五號 超峰寺內。	第五條	同左
第六條	本會聯誼會得於每年「春季」召開一次，休會期間，由委員會執行職務。	第六條	本會聯誼會得於每年召開一次，休會期間，由委員會執行職務。
第七條	本會設「會長」一名，對外代表本會，對內綜理各項會務。	第七條	本會設「主任委員」一名，「委員三十名，由聯誼會推派之。委員會任期為四年，連選得連任。主任委員得連任一次。」
第八條	「本會所屬分燈道場負責人為聯誼會當然委員。由會中推選委員三十一名，由委員中推選常務委員七名，由常務委員中推選會長一名，」	第八條	「主任委員對外代表本會，對內綜理各項會務。」
第九條	委員會為處理會務，得遴選「執行長」一名，由「會長」提名，經委員會通過而聘任之，並設財務、聯誼、「文教」、總務等「四組」，且視事實需要得增減之。各組設組長一名，組員人數由組長視各組需要延聘，組長由會長提名，經委員通過後聘任之，以協助會務之推行。	第九條	委員會為處理會務，得遴選「執行秘書」一名，由「主任委員」提名，經委員會通過而聘任之，並設財務、聯誼、總務等「三組」，且視事實需要得增減之。各組設組長一名，組員人數由組長視各組需要延聘，組長由指認委員提名，經委員通過後聘任之，以協助會務之推行。
第十條	委員會分設各組協助辦理會務： (1) 財務組：負責財務管理等工作。 (2) 聯誼組：負責對內外之公關及有關康樂、參訪等活動策劃與執行。 (3) 文教組：負責有關教育、文物保存等相關工作。」 (4) 總務組：負責文書資料蒐集及有關各項庶務工作。	第十條	委員會分設各組協助辦理會務： 一、財務組：負責財務管理等工作。 二、聯誼組：負責對內外之公關及有關「教育」、康樂、參訪等活動策劃與執行。 三、總務組：負責文書資料 集及有關各項庶務工作。
第十一條	本會經費來源分單位固定樂捐，自由樂捐，臨時募集等三種。	第十一條	同左

	(1) 單位每年樂助五仟元以上。 (2) 自由樂捐、臨時募集。		
第十二條	本會年度結算，由財務組編製，送聯誼會審查並公布之。	第十二條	同左
第十三條	本章程如有未盡事宜，由委員會解釋補充之，再提聯誼會追認。	第十三條	同左
第十四條	本章程經聯誼會通過後生效，修改時亦同。	第十四條	同左

表 4-6 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」組織章程

上表分別為 90 年成立大會之時，與 93 年第二屆第一次「聯誼會」所修定的組織章程。檢視兩者之間同異方面，除第一條至第五條聯誼會之成立名稱、法脈淵源、理念、組成單位、會址，事關聯誼會成立的精神，與各派下各道場創立所冠用的寺稱，與第十一條到第十四條與經費來源、預算及補充事宜、施行日期，無變動外，其他或多或少已互有差異之處。

首先，以第六條聯誼會舉行時間而言，連續幾年都選於 3、4 月之間舉辦，既成慣例當然將之成文化，不僅可使承辦聯誼會活動者有預定時間充分安排外，也可讓各道場事先挪開繁忙寺務，踴躍參予。另以第七條、第八條而言；(1) 主任委員名稱改為「會長」之因，分析不外乎「大岡山義永法脈聯誼會」性質上以第三條所明示「為聯繫法脈寺、院、庵、堂團結力量促進宗風振興法脈，以振綱維為宗旨」，故非寺廟管理委員會的管理性質，改為「會長」名稱不致使人誤解，含具管理委員會類似特質的組織，或許是比較恰當、得宜的做法；(2) 原第八條「主任委員」(會長) 執行的項目，集中挪在第七條之作用，應是使此條內容更清楚化的緣故所調整；(3) 所以，除將原第七條委員名額等以下內容修改在第八條外，原簡單以「聯誼會」推派的委員名額，為具體表明參予者的資格，也修訂為「本會所屬分燈道場負責人為聯誼會當然委員」，另委員「名額」多寡問題，原參加總道場只有 178 座，以每 6 座推派一委員計算的話，當然產生的名額為 30 名，現已增為 186 座當要增委員名額數為 31 名，以傳道法師而言，此次就擔任「委員」一職，協助推動會務；(4) 原條例並無規定「會長」(主任委員) 如何產生，以公平、公開化而言，並不符合，故增列產生的辦法，能使會務之推動更有公信力。

其次，以第九條修改內容來看；(1) 原「執行秘書」修改為「執行長」雖工作內容或許不變，但顯然地因應時代流行趨勢，以「執行長」的稱呼使用，似乎較權威性也有職責上擔當性的意味，猶如公司行號負責人之稱號，也是由傳統的「老闆」稱呼因應組織規模之轉變，幾乎在今皆改「董事長」為稱，甚至集團化

後又更以具權威感的「總裁」稱之。可見執行工作內容或許不變，但稱呼上的改變卻會讓人產生不同的價值感出來；(2) 推動會務項目，從原設「財務、聯誼、總務」三項，視實際需要又增設「文教」之項，所以針對第九條之修訂，第十條也隨之作適當的修改。故以「文教」此項而言，第十條明定所負責內容為「教育與文物保存」，但「教育」之項所推動的內容是什麼，此處並沒有詳列，不過以第三條聯誼會成立宗旨是「為聯繫法脈寺、院、庵、堂，團結力量，促進宗風振興法脈」而言，再依聯誼會的執行者表示，聯誼會成立最近一期的委員會議，經傳道法師提案成立獎助學金，⁶⁶⁸提供派下道場的僧眾方便求學，作一對照分析；如派下的僧眾大多不學無術，如何能弘化各方接引學佛者，進而出家為僧興盛法脈呢，所以提昇派下僧眾的素質水準，達成前述的宗旨，應是傳道法師提案之動機，也是「文教」項增列「教育」之因吧！

除此，另以「文物保存」之項而言，如從大岡山超峰寺於乾隆 28 年（1689）之創立，或從日據時期永定法師正式駐錫經營超峰寺（約 1908 年）期間考察起，必遺留不少值得保存的宗教文物，為保存這些文物，以本山超峰寺的做法而言，不但闢有一間專屬的歷史文物室收藏，也先於妙心寺與中正大學合作，向國科會提出文獻數位典藏專案，建立數位化的資料庫，方便有心研究者上網檢索。⁶⁶⁹隨後又經傳道法師提案，文物集中保存之建議，派下各道場至今雖對保存的方式，仍存有分歧意見，但為整合這批文物，聯誼會目前也積極擬以本山超峰寺的歷史文物室，作為典藏中心。⁶⁷⁰

以上針對「大岡山義永聯誼會」成立前後組織章程同異處作完分析，以下再將「大岡山義永聯誼會」組織與推動事項歸納、整理，表列於下方便檢視：

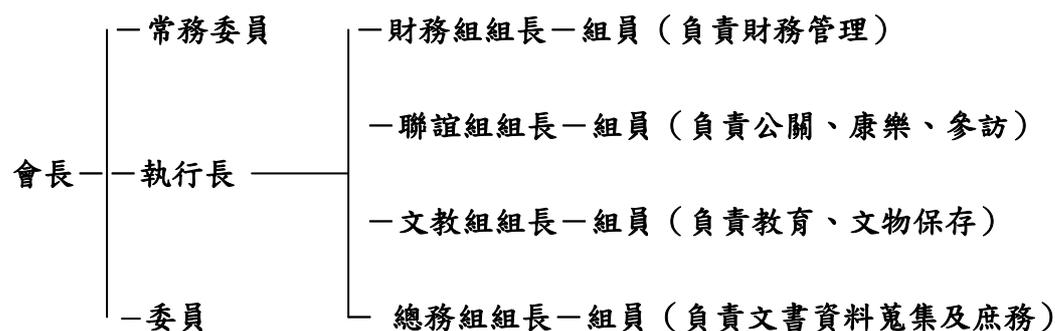


表 4-7 2004 年「大岡山義永法脈聯誼會」組織執掌表

⁶⁶⁸ 許秘書訪談紀錄（93.12.23）。

⁶⁶⁹ 自九十二年度起，為期五年計畫的「南臺灣佛寺所藏檔案文獻數位典藏計畫」此計畫執行內容含：「大岡山法派所屬的高雄超峰寺、新超峰寺、嘉義清華山德源禪寺等佛寺皆擁有日治時期以來，有關台灣的檔案文獻、老照片、書畫、器物等數千件」。見「日治時期台南州戰爭災害檔案文獻數位典藏計畫」，感謝國立中正大學顏尚文教授，與參予研究的泓斌、家明先生提供此資料。

⁶⁷⁰ 許秘書訪談紀錄（93.12.23）。

上表為「大岡山義永聯誼會」的組織概況，如再對照條例內容顯然地以「會長」為首，執行長以下並分四組分層負責不同會務，是此組織運作的中心。就此前提，「大岡山義永聯誼會」成立至今也已三年多時間，執行的事項與推動成效如何呢，是否有困境產生？就此在作一了解？首先，以執行事項而言，據聯誼會有關人員表示：

目前執行項目較具體部分，...就是相關道場的師父住持往生或慶典（按：晉山）方面，由大岡山法脈來全權處理，或人力、物力支援。⁶⁷¹

但成效上呢？據派下道場昆明寺等認為：「幾年聯誼會下來，現形成一股凝結力，對大岡山法脈會主動關心，如各道場喪、喜會以大岡山聯誼會名義，派代表或信徒來主動幫忙」。⁶⁷²可見以聯誼會名義主動參予派下各道場的重要活動，讓各道場覺得有來自同法脈系統的實質關心與重視，在認同中進而凝聚向心力，聯誼會目前似乎已達成此功能。

然如據有關人員又強調往後：「假如要辦活動或什麼，要用法脈聯誼會的名義出來作，使大家認為有在動」的觀點，⁶⁷³再比較開證法師當初組織大岡山法脈，期望由此凝聚派下各道場之力，協助佛教發展之動機，聯誼會僅以「振興法脈」的理念，關心派下各道場，似乎已窄化當初倡導者之理念，長期下來是否會只流於擴充派下的組織，而被譏諷為另一「山頭」出現，雖目前發展還看不出，不過仍不可不慎。

但面對此困境如何化解方是上策？做法很多，因人而異，不過如要能漸次的擴大理念進而護教，使佛教能永續發展，本文認為以台灣目前發展較龐大的宗教團體，為應付宗教活動的日益繁複，人員分工愈趨專業化，組織的管理上也顯著都有科層化的傾向，此最大優點是讓組織的運作有制度可依，行事上也能具體有效率。因此聯誼會組織雖已有科層化現象，但針對組織上仍未正式「立案」而言，無論是會務運作或管理長期下來極易滋生問題，如能考量實際需要成立法人化的基金會，或以社團方式成立協會，等同已設立良好的監督機制，對組織往後的發展，或許這是比較有助益的。甚至若以「聯誼會」表示：「目前繳會費的情況不是很理想。我們是要開聯誼會時通知，用劃撥單幾來或開聯誼會當天繳，不想繳的我們也不會說要『退會』處理」的情形而言，⁶⁷⁴聯誼會未來立案的方向，就前述會費繳納不理想的狀況，以「社團」制的方式登記，可能執行起來較為易行。⁶⁷⁵另上所述外，聯誼會還有另一困境是：

⁶⁷¹ 同上。

⁶⁷² 法堅法師訪談紀錄（93.12.6）；另大岡山超峰寺住持天池法師也有類似表態。

⁶⁷³ 許秘書訪談紀錄（93.12.23）。

⁶⁷⁴ 同上。

⁶⁷⁵ 據許秘書表示：「有人也提議要立案，現在問題是要全國性或地區性的，如要全國性的『社團』

現在聯誼會最大的欠缺是沒有人可以每一間，每一間的去動，以前開證上人在時，他老人家就會每一間去動一下，這樣的話或許向心力就會比較好一點。...開會的時候，有人有提出說各區都要有人去走，但是大家都忙，現在比較麻煩的最大困境就是擔任各職務的人，工作、寺務都很忙沒辦法分出一些時間。有的是順便去那個地區，就去看一下。⁶⁷⁶

就上所言，擔任各職務道場負責人，如何在忙於各己的寺務以外，再抽出時間，關心派下各道場凝聚向心力，恐怕這也是「聯誼會」目前需克服的事項吧。針對上述困境，本文於第五章的內容，會詳細再作探討、分析。

二、僧眾教育

妙心寺自創寺以來，僧眾的教育是如何施行，以首任住持心覺法師而言，前述住持事蹟中也約略提到，任內幾乎是從事妙心寺的硬體建設，期間雖曾為文贊揚設立佛學院，有計畫性的培養僧眾，是達成佛教永續最好的方式，但殊為可惜，尚未落實此份理念心覺法師即撒手西歸。而繼任住持圓明法師生前因只想早日完成大殿等的建設，償滿心覺法師的夙願，加之出家寺眾也只有圓明法師個己而已，根本無須朝此理念進行，故僧眾教育至此也是空談。第三任住持開證法師雖是個有抱負、有理念的出家人，對門下僧眾也願意送到各佛學院接受佛學教育，⁶⁷⁷可知是非常重視僧眾教育者，不過任職妙心寺期間，寺務大都託付副住持傳道法師管理，所以落實妙心寺的僧眾教育，就繫於傳道法師身上，因此以下即對此範圍作一探討。

（一）常住的教育

傳道法師對僧眾教育所實施的內容是什麼？未探討前，此處先欲交代傳道法師對度眾、收徒，在觀點上認為：「捨俗出家一般有兩種動機；一種是悲深智廣

也要符合那個標準，如用『基金會』就要有1、2千萬，這個就不容易，假如用「社團」就比較方便、比較快」，同上。

⁶⁷⁶ 同上。

⁶⁷⁷ 見釋開證，《慈恩集·年譜讚頌篇（一）》，頁17-18。

的——不忍聖教衰，...不忍眾生苦。另一種則是厭離心重，為求自己了脫生死而出家修行的」，於此傳道法師進而指出：「適合單身的人並不代表適合出家，出家是真心願意放棄情感與經濟的佔有與支配，要是不適合出家，也鼓勵他們出家，到最後會很麻煩，...只會造成僧格的低落，反而對佛法的常住世間有百害而無一利」，⁶⁷⁸所以基於此層的顧慮，傳道法師表示「我看他動機不對，我寧可不要」，⁶⁷⁹故在「重質不重量」下，即構成妙心寺僧眾不多的最大因素。⁶⁸⁰雖不多，但依佛制規定對徒眾的教育亦不可廢失之下，⁶⁸¹妙心寺如何進行？安排早晚定課讓僧眾誦持，體解修行深義，不僅是一般寺院做法，也是妙心寺無法免除的方向，早晚定課內容如下：⁶⁸²

早課（4 點 30 分）	晚課（4 點）
南無本師釋迦牟尼佛（三稱），八大人覺經、般若波羅密多心經	南無本師釋迦牟尼佛（三稱）、佛遺教經（一遍）
摩訶般若波羅密多（三稱）	蒙山施食、往生偈
回向偈（上來現前清淨眾...）讚佛偈（天上天下無如佛...）、繞佛（念南無釋迦牟尼佛）	讚佛偈（天上天下無如佛...，或阿彌陀佛身金色）、繞佛（念南無釋迦牟尼佛或南無阿彌陀佛）
三菩薩聖號（三稱）、普賢十大願王、四生九有、三皈依	三菩薩聖號（三稱）、普賢警策偈（是日已過...）、三皈依
南無護法韋陀尊天菩薩、善女天咒（各三遍）	南無伽藍聖眾菩薩（三稱）、大悲咒（一遍）
韋馱讚，早時臨齋儀偈	伽藍讚

表 4-8 妙心寺早晚課誦表

上表為妙心寺的早晚定課，與一般寺院所定內容差異之處，即是減略楞嚴等咒語與淨土經典阿彌陀經，及大懺悔文的部分，另改以《八大人覺經》、《佛遺教經》為課誦內容。但為何要改成這樣的方式，以《八大人覺經》內容而言，此經為後漢桓帝時（148-170）安世高所譯，⁶⁸³是中國早期的漢譯佛典，經文簡短易懂內容所示，為佛弟子應時時覺察、修持的八種「覺生死苦，捨離五欲」的修行法要，能如法修持者，亦可達成自利利他之徑。另《佛遺教經》為姚秦之時鳩摩羅什（343-413）所譯，經文比《八大人覺經》稍長，內容也是文淺言深，此經為釋迦牟尼佛行將涅槃時，囑咐修行者起心動念之間，應觀照、對治的法要，宣示的對象雖指明「比丘」，但等同是出家二眾應具備的知見與利行。⁶⁸⁴故以此兩

⁶⁷⁸ 見釋傳道，〈從佛出人間談如何學佛〉，載自《妙心雜誌》54期（200.6），頁2。

⁶⁷⁹ 見張慈田，《善知識參訪記》（台北：圓明，1992），頁224。

⁶⁸⁰ 見溫金柯，〈發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師〉。

⁶⁸¹ 此在印順法師亦曾指出「依佛說：上座而不發心教導新學比丘，是沒有慈悲，違犯上座的法規」。見印順，《佛在人間》，頁121-122，<http://www.hku.hk/buddhist/yinshun/16/yinshun16-06.html>。

⁶⁸² 感謝圓祥法師提供（94.1.17）。

⁶⁸³ 安世高，安息國太子，精通阿毗曇，於漢桓帝建和初年到中國洛陽，算是佛經漢譯創始人。見呂澂等纂，《中國佛教人物與制度》（台北：彙文堂，1987），頁1。

⁶⁸⁴ 此兩經的經文可見後漢安世高譯《八大人覺經》；姚秦鳩摩羅什譯《佛遺教經》。

經早晚定課持誦讓僧眾知曉「世間無常」，時時警惕己之起心動念是否提起正念外，亦可由此擴大悲心培養利生願行。如就此再檢視傳道法師「人間佛教」此時、此地、此人之推動的理念，一向是根基於「不忍聖教衰」的使命感，與「不忍眾生苦」的大悲心，作為實踐最高原則，⁶⁸⁵當然早晚定課亦不會贊同徒眾出家修行目的只為了生脫死、期盼往生極樂世界即了。何況所推崇的「人間佛教」的精神導師印順法師，對中國佛教後期偏頗往生西方淨土與密教發展，也曾提出嚴厲批判，認為「無一可取，權攝愚下」，⁶⁸⁶所以影響所致基本定課廢除《阿彌陀經》等之持誦，就此顯然可體會的。

除上每天必行的定課外，妙心寺的僧教育還有那些具體項目，如考察有關文獻資料，大約可分為如後幾項；(1) 傳道法師對外公開的佛學講經；(2) 寺內每星期所舉行的誦經、禮懺共修會與佛學班課程；(3) 及成長教育講座等所開列的世學課程，前兩項顯然是與佛學教育有關範圍，但第3項世學所代表的意義，在傳道法師的觀點則認為：

應該多多吸收社會的一些資訊、觀念，才能掌握時代的脈動，像我每天都保持讀書的習慣，都還覺得不夠。若只讀經典的東西，而不考慮時空因素，就往往跟時代連不上。⁶⁸⁷

就上之說，僧眾因也領略到此種觀念，除進而輪流到學校進修，充實世間學識外，對寺內所推動的課程，僧眾亦表示：「我們都會去聽，幾乎都有去聽，所以在這裡面，講實在就是可以學得很多，你要學什麼，都可以學」。⁶⁸⁸不過，雖在寺內想學什麼就可方便學到，但傳道法師仍表示「修學」還是有階段性的：

剛剛出家應該專心於佛教教理一所謂「內明」，如果教育程度不高，應該兼顧世學，否則連經典都看不懂。經過一段時間充實、修學，若要作弘法工作時，「五明都要學」，《瑜伽師地論》說：「菩薩何處求？五明處中求。」《中觀》系統也講到：「菩薩如有一法不遍學，就有一法不遍知」。⁶⁸⁹

以上為傳道法師對僧眾修學所持的見解，而此見解再對照印順法師所認為：「一個身為宗教師的，要教化他人，除了對佛法具有深刻了解之外，對於一般世間知識，也應有廣泛的涉獵，才能引導當時社會一般的知識界歸向佛法」之說，⁶⁹⁰倒有不謀而合之處。但僧眾之修學，除世學課程包羅萬象外，佛學方面之充實，

⁶⁸⁵ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-2。

⁶⁸⁶ 見印順，《無諍之辯》，頁 122，<http://www.hku.hk/buddhist/yinshun/11/yinshun11-00.html>。

⁶⁸⁷ 見張慈田，《善知識參訪記》，頁 224。

⁶⁸⁸ 圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁶⁸⁹ 見張慈田，《善知識參訪記》，頁 223。

⁶⁹⁰ 見印順，《教制教典與教學》，頁 151-152，<http://www.hku.hk/buddhist/yinshun14-01.html>。

以妙心寺佛學班所開的課程為例，幾乎是以印順之學為導向，⁶⁹¹這樣的課程，嚴格說對想深入三藏者而言，似乎太單一，因應所需另設有系統、整體性的佛學教育機構，顯然是無法避免。但妙心寺有此必要只為少數徒眾成立一間佛學機構，或即使設立了，師資與經費長期的維繫也是一個大問題，如何進行以下作一了解。

(二) 學院式的教育

鑒於上述諸種因素，要成立一間佛學機構培養僧眾，的確存有不易化解的問題，但傳道法師仍拋開前述問題，於民國 88 年（1999）以「秉承印順導師思想，效法菩薩悲智願行」為宗旨，成立「妙心人間佛教研修院」（以下簡稱「研修院」）；課程設計分四大範圍：（1）印順導師之思想及著述；（2）基礎佛學課程（佛學概論及佛教史）；（3）古今佛學名著選讀；（4）與人間佛教有關其他課程；每年二學期，每學期 15 週，上課規定如下：⁶⁹²

班別	必修課程	選修課程	備註
一、學分班	佛學概論、印度佛教史、佛教的本質及其發展、佛教研究法、中國佛教概論、人間佛教概論、印順思想入門等。	專書（含古代經論、祖師大德著作、印順導師著作等依各人需要，酌量選修），佛教修持法、大乘佛學、原始佛教概論、高僧行誼等。	每科 2 學分，每科費用 2 千元，註冊費 1 千元。凡修滿必修課程及選修課程共計 32 學分者，即可申請結業證書，修業年限不拘。
二、選修班	自由選修	自由選修	每科費用 2 千元，無註冊費、無結業證書。

表 4-9 「妙心人間佛教研修院」課程規定表

招生方式：（1）不限制對象、學歷、年齡，須報名繳費（出家人免費）；選三科者，優待一科；選四科者，優待二科。建立使用者付費方式，⁶⁹³另為刺激學習，在學期間各科全勤者，退繳課程費半數，以資鼓勵；（2）上課時間，每週一至週五晚上 7：30～ 9：20，及週末下午至週日白天。不過考慮成本，每班仍視有否滿 20 位人數，始能開課。每學期課程預開二至四科，課程如下所示：⁶⁹⁴

⁶⁹¹ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-6。

⁶⁹² 見「妙心人間佛教研修院」<http://www.mst.org.tw/Study/study1.htm>。

⁶⁹³ 傳道法師認為「消費者（使用者）付費」的觀念應要建立，吃一碗冰、聽一場音樂會都得付費了，吸收別人寶貴的智慧經驗而不付費，這就如同對知識不尊重。見釋傳道，〈論「僧」「僧伽」與「皈依」〉，載自《妙心雜誌》35 期（1998.11），頁 10-11。

⁶⁹⁴ 此表為民國 88 年成立之時所開課課程，見《妙心雜誌》45 期（1999.9），封裏頁。

課程名稱	上課時間	講師	課程內容
人間佛教概論	每週六晚上 7：30—9：20	傳道法師	· 探討印順導師的人間佛教思想 · 釐清菩薩道行踐歷程的先後次序
印順導師 思想入門	每週二晚上 7：30—9：20	呂勝強老師	· 印順導師著述簡介 · 印順導師之創見、研究方法及思想 體系的探討
高僧行誼	隔週六下午 2：00—3：40； 4：00—5：40	智融法師	· 中外歷代高僧生平 · 中外歷代高僧弘法與求法事跡
佛教的本質及 其發展	隔週日 上午 10：00—11：50； 下午 2：00—3：50	藍吉富老師	· 印度、中國、西藏、南傳、日本等 五大系佛教之重點介紹 · 分析佛教的本質與發展的基本差異

表 4-10 1999 年「妙心人間佛教研修院」課程表

(3) 成績給分：各科目依傳道法師所言，除比照大學佛學系之程度設計，也仿造大學制度核發正式學生證、圖書館閱覽證（選修生均無），但學分班課業給分標準，只規定繳交作業，或通過簡易測試，即視為本科及格。

就上內容，與一般佛學院有何不同。首先，以課程設計而言，此院仍不出以弘揚人間佛教的理念為主，故印順之學的比例在此仍占極重份量，另觀課程之運作，除不似一般佛學院課程需兼備學術、行門、語言課程，或規定學生必須遵守寺院起居作息等的方式外，就學標準、每學期規定應開課的底限，成績評分方式、修業年限等，亦不似大學所定的規則，然其中又特別採取使用者付費之學分制的作風，就此嚴格說「研修院」性質倒頗似「進修推廣班」的風格，而非前述佛學院等的特質。不過前述情形，既為此院所標榜特色，上課對象就傳道法師指出「妙心寺的出家眾不多，所以並沒有為出家眾開設僧教育次第的僧教育課程，但所有的佛學、世學課程，均是僧俗一起參與的」情況下，⁶⁹⁵課程之設計但須端視對象需要而定，故課程內容是否恰當，就因人而異，見仁見智了。

另以佛學師資而言，「研修院」設在妙心寺，妙心寺又位處於台灣南部，佛學師資之培養，雖因近年政府在「宗教白皮書」之諾言下，鬆解佛學學科設立的限制，將之納入高等教育的體系內，但之前符合佛學資格的正式師資，大抵需飄洋過海進修取得，回來後除非選擇學非所用，或以奉獻精神留在體制以外的佛學院培育人才，否則是無甚出路可言。另且佛學之科，亦牽涉修證問題，故限於上述種種因素，師資來源根本已成問題，故恐成「研修院」往後開展上的一大問題。⁶⁹⁶而這樣狀況，其實也正反映目前台灣佛學教育機構之永續經營的基本困境，如

⁶⁹⁵ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-12。

⁶⁹⁶ 對此傳道法師亦曾表示：「有師資難求缺憾，而無法每學期安排次第性、由淺入深的佛學課程，

何補救則有待各方反思、努力。⁶⁹⁷不過，「研修院」雖有這些需面臨的難局，但以妙心寺的僧眾教育而言，也算提供方便研習佛學的教育環境，其他不足之處，可能就如寺眾所表示：「師父對我們就是培養『自動自發』，就是說不會把我們的時間綁死死，公家時間以外，自己去找時間自修」。⁶⁹⁸

三、僧團組織與制度

（一）僧團組織之設立

前述曾提及傳道法師對收徒、度眾，是堅持「重質不重量」的原則，故人少，又限於位於市區，四周住家密佈，在地形限制拓展實有困難因素下，雖無法按照《清規》的條例，安立各項的組織制度，但精簡組織型態，讓大眾「萬事無憂，一心為道」仍有必要。就此，在寺方無公開資料下，但據傳道法師表示，仍不出一般寺院的範圍；以住持提名四大洞口制的方式組成，其他執事分派原則上仍是一年變動一次，過半人數通過即可確定。⁶⁹⁹另為防止信徒大會設立所產生的弊端，妙心寺近年也取消信徒大會，另於章程上規定轉以執事制作為管理寺務機關。⁷⁰⁰此為妙心寺的組織規定，但四大洞口制到底是以何名目安立，其他執事又如何分派，依寺眾說法，是以當家、知客、庫頭、香燈（維那）所構成，⁷⁰¹而其他各執之分派，除庶務性的文書工作，以薪制聘請專人代勞外，由於人數關係：

對初入門者而言，不是很容易進入狀況」之感。見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-6。

⁶⁹⁷ 以藍吉富觀點認為原因是：「單憑一間寺院的能力要辦好一所教育機構，不論就財力上、技術上、或人力上來看，都是相當困難的。」見藍吉富，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐，1991），頁 113。

⁶⁹⁸ 對於僧眾到外面進修問題，寺眾進一步也表示「是我們讀不上去」，不然師父是很贊成。圓祥法師訪談紀錄（93.10.22）。

⁶⁹⁹ 傳道法師訪談紀錄（93.8.30）。

⁷⁰⁰ 見傳道法師，〈佛教建築的使用與管理〉，頁 8。

⁷⁰¹ 圓祥法師訪談紀錄（94.1.17）。

執事一個人兼好多，像我另一個師兄，他大部分都負責大殿，像我現在看到什麼就做什麼，師父說我們現在年紀已經比較大，一方面就是半退休，一方面我們有些工作沒辦法放，還是會檢來作。不會一定要你怎樣，比如說拔草、整理環境、種花、澆水，我們都是看到什麼就做什麼。⁷⁰²

故人少，除四大洞口確立的執事範圍外，為維護寺務正常運作，「看見什麼就做什麼」，亦成寺眾處理寺務的共同默契，也是妙心寺執事之特色。但寺院常有定期的共修或法會，一場法會下來為使場面莊嚴隆重，誦經所使用的法器基本上少則4、5種，多則因寺而異，在此急需大量人力之時如何解決？據寺眾表示，妙心寺平時即訓練「護法會」的在家居士演練法器使用要領，如遇共修或法會時即可編派上場，所以人手方面由於長期已培養一批訓練有素的在家居士，遇有寺方辦活動之時，即會主動前來幫忙，顯然並無任何問題。

其次，關於繼任住持產生的方式，前述雖曾提妙心寺歷任住持產生方式，不出寺中住眾或地方士紳推舉，與師資傳承二個方向，但對未來接棒者尚無的問題，傳道法師雖公開表態「強求不來」，對在家的徒眾也表示：

我希望我的在家徒弟學了一段時間之後，學有所成，我叫他們各弘化一方，去影響別人，不一定要跟在我身邊。⁷⁰³

不過，傳道法師對住持的繼任問題，基本上仍認為理想之道，可在組織章程中規定繼承的方式，並能「採用選賢與能的方式，以10年為限，連選得連任一次」是比較恰當的做法。甚至如有可能，傳道法師認為寺與寺之間，如能進而聚集理念相同者組成「聯盟」的組織，將僧眾分為接引信眾、研究經典與外出參學三組，以三年一期輪流的方式進行，是很好做法。⁷⁰⁴此為傳道法師針對僧團未來能朝「聯盟」的方式，改善佛教界長期以來出家眾無法三者兼顧之權宜構想。這種運作方式如能具體實施，顯然地不但可使寺眾專心弘化各方，每隔一段時間也能轉換跑道，充實自我，於佛教發展必有益處。不過，如何聚集理念相同的寺院，組成「聯盟」式的組織具體實施，塑立佛教的新典範，仍有待議之處，此非本文所探討的方向，故在此存而不論。

（二）共住規約之設立

以上為妙心寺組織的運作情形，然有關常住的共住規約又如何制定，又有哪些內容呢，由於與前述的情形一樣，限於寺方並無公開，在無法取得具體資料下，

⁷⁰² 同上（93.10.22）。

⁷⁰³ 見張慈田，《善知識參訪記》，頁224。

⁷⁰⁴ 傳道法師訪談紀錄（93.8.30）。

現只據傳道法師與寺眾等說法來得窺一二。首先，在寺規的制定方面，依傳道法師表示；妙心寺的寺規是依叢林制度修改的，條目少，內容有共住規約、辦事細節、以「六合敬」為原則制定而成的。⁷⁰⁵不過「六合敬」到底有何內涵，按「僧」原含有和合之義，僧伽又可稱「和合」眾，「和合」之實踐並分有「理和」與「事和」二義，以「事和」而言，所指的是要達成「六合敬」之要求，內容上有：戒和同行（修）、見和同解、利合同均、意和同悅、身和同住、語和無諍等六項。⁷⁰⁶故能達成「事和」的「六合敬」，即能理（理和）、事融通無礙，⁷⁰⁷此是僧團共住和合的最高要求。⁷⁰⁸

但「六合敬」如何具體實踐，傳道法師認為如依印順法師的觀點：「從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活，所以僧團中的每一個成員，都要共同遵守—這種法治、平等的制度，就叫做戒和同遵（行）」；「對於四諦、十二因緣、三學、八正道，有深切的體認，...圓滿四弘願，...才能成就無上佛道。你的見解是這樣，我的見解也是如此，就叫做見和同解」；「利合同均，一般人總希求自己得到比別人優厚的待遇，但是釋迦牟尼佛...注意到出家眾應該在物欲上有所節制，才能夠安心辦道。待遇上的共同，...這就是經濟上的均權」，故能含涉前述制度、思想與經濟三項和合的本質，如法實踐，即表現後三項；意和同悅、身和同住、語和無諍之和合境界。⁷⁰⁹故就此雖不知妙心寺的共住規約內容為何，但至少亦知不出前述「六合敬」所要求的範圍。

就此，再據寺眾所表示；日常行事但以自我約束為標準，⁷¹⁰不鉤心鬥角，且相處和樂之狀況來看，⁷¹¹只要寺眾能言行約束，不妨礙他人修行、和樂相處，一切如法運作，即使無設立共住規約作為規範，亦不離《清規》共住規約中規定之範圍；無非是讓僧眾清淨修行，安住僧團，使佛法能長存的之目的吧。如再以傳道法師認為「世間一切的存在，離不開無常、無我的法則，...佛法的弘傳與制度，應隨著時間、地點，因地、因時、因人而制宜，才能使佛法永遠適應當時當地的

⁷⁰⁵ 同上

⁷⁰⁶ 另依印順法師觀點認為《長阿含經》所云「有六不退法，令法增長，無有損耗。何謂為六：一者身常行慈，不害眾生；二者口宣仁慈，不演惡言；三者意念慈心，不懷壞損；四者得淨利養，與眾共之，平等無二；五者持賢聖戒，無有闕漏，亦無垢穢，必定不動；六者見賢聖道，以盡苦際。如是六法，則法增長。無有損耗」，此處所指即是「六合敬」之意。見印順，《佛法概論》，頁 11；《長阿含經·卷 2》（CBETA 電子佛典·大正版，<http://www.cbeta.org>），T01, p0012a。

⁷⁰⁷ 見光明慈悲喜捨救濟會，《常見佛學詞彙》（台中：佛教文物流通處，無註明年代），頁 120-121。

⁷⁰⁸ 按「六合敬」，印順法師認為「釋尊的時代，毘尼（所以毘尼不許白衣閱讀）主要是為出家眾而建立的。『六合』僧制並不通於在家眾，這是時代使然。古代的佛教，出家眾有團體組織，而在家眾是沒有的」。見印順，《教制教典與教學》，頁 2。

⁷⁰⁹ 見釋傳道，〈論「僧」「僧伽」與「皈依」〉，載自《妙心雜誌》35 期（1998.11），頁 6。

⁷¹⁰ 圓祥法師訪談紀錄（94.1.17）。

⁷¹¹ 同上（93.10.22）。

人民需要」之語所表示，⁷¹²可見不固步自封端視所需，在傳道法師的觀點而言，這才符合釋尊設施，但有種種善巧方便之本懷，⁷¹³而這樣的行事標準，亦成妙心寺運作上的特色，且似乎也不離印順法師所強調：「律是佛制的，只可依著奉行，但律是世間悉檀，更著重於時地人的適應」之觀點！⁷¹⁴

⁷¹² 見釋傳道，〈人間菩薩行者－印順導師（下）〉，載自《妙心雜誌》57期（2000.9），頁9-10。

⁷¹³ 同上。

⁷¹⁴ 見印順，《佛在人間》，頁106。

第五章、比較分析

第一節、外在因素

台灣自光復後隨國情惡化、動盪，退守台灣的國民政府，為鞏固政權在依靠「不確定感支配」下，續而擴張情治組織，以「鎮壓所有階層、職業、種族的潛在反對者」為職責，甚至以「可能的犯罪」取代「涉嫌的罪行」的意識型態，⁷¹⁵賦予台灣戒嚴時期之特有氣氛。另一方面經濟在政府勵精圖治施以改革、引進西方技術扶植工業化發展，台灣從舊有農經體質邁進工業現代化、城市化。故在經濟結構轉型的「外發壓力」下，不但教育提昇，政治改革的意識亦逐年提昇，⁷¹⁶統治階層在運作上的正當性一再受到質疑後，也趨向改走「軟性」的政權。⁷¹⁷就上背景，先後成立具有「地域性」等淵源的開元寺與妙心寺，亦有各自不同的發展，為清楚此兩者發展上的差異性，以下續作比較與分析。

一、宗教政策的限制

民國 40 年代開元寺當任住持證光法師因涉及「可能的犯罪」，成為政策下之犧牲品後；自清時官僚階層鑒於台灣「惟少一梵刹，福佑海天」起而主導扶植、維護，到日據時期仍有「海外小叢林」之稱的開元寺，發展即遭重挫，此後再因政府對宗教的政策偏重管制，缺乏權益保障下，從清已擁有不少寺產的開元寺，直到悟慈法師於民國 58 年（1969）就任後，除需為寺產所延生的問題奔波、尋求化解之道外，自 70 年代開元寺被劃入二級古蹟，囿於「文化資產保存法」限制，不得任意擴建硬體設備，近年縱想解決建築老舊、不敷使用，仍存有許多須突破之瓶頸。

另以光復後僅靠台僧獨自成立的妙心寺來看，早期發展雖侷限在建設擴建上，但隨著台灣政治趨向穩定後，在傳道法師領導下，基於人間佛教「此時、此地、此人」的理念，除以行動參予佛教界「大安公園」等事件的抗爭活動外，對

⁷¹⁵ 見林本炫，《宗教團體與政治關係之研究—台灣地區的兩個案例》（台灣：台大社會學研究所碩士，1989），頁 87。

⁷¹⁶ 本文在此並非贊同馬克思主義所持的「經濟下層建築決定政治、思想、文學等上層建築」之觀點，而是以韋伯觀點認為這些層面，彼此是有互相影響、互為因果的關係。見金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報文化，1985），頁 294。

⁷¹⁷ 據美國學者 Winkler 指出所謂「硬性」與「軟性」權威主義政權的區別，前者之領導形態是一人獨裁，後者則是黨內集體領導（collective party leadership）。見林本炫，《宗教團體與政治關係之研究—台灣地區的兩個案例》，頁 91。

宗教政策不合理的制定也公開提出批判，此外更聯合基督教推動政風的改革，開啓宗教界聯手對政治之關懷，亦結合社會團體積極推展「強硬路線」的環保社會運動，打破佛教界被譏為與世無爭的論調。由此可見兩寺雖具地域等關係，然因成立時間、性質不同，開元寺在宗教政策之限制上，受到的層面影響較大，妙心寺但因無此歷史包袱，受到的衝擊在不甚明顯下，又因住持者實踐「人間佛教」的理念，是造成兩寺差異之點。

二、寺院經濟

自國民政府退守台灣，為勵精圖治實施土地改革，開元寺就此遭受影響，在「耕者有其田」下，寺產被徵收所剩有限，繼之再遭外人企圖侵佔，悟慈法師民國 58 年（1969）就任後，除解決土地的糾紛外，亦積極開闢寺產等經濟來源，建立財務分層管理制度，並興辦福利慈善事業，振興開元寺。民國 72 年（1983）但因慈愛醫院不慎觸犯勞保就診條例，遭到停業處分，緊接又面臨附近大型醫院蓄勢而起的「市場競爭」，經濟即長期承受緊張。近年開元寺觀察到台灣人口高齡化趨勢，急需結合醫療設備的安養中心，改變慈愛醫院的經營方針，獲得不錯成效後，經濟則趨向穩定。

反觀妙心寺在傳道法師堅持不以「趕經懺」為路線下，於民國 64 年（1975）草創幼稚園作為經濟主要來源。民國 88 年（1999）「妙心文教大樓」興建完工，在深覺社會型態已改變，階段性任務已屬完成，運營 25 年的幼稚園則隨之宣佈關閉，除改推展社區兒童、成人等各項才藝研習作為經濟資源外，善用政府資源、結合信眾力量組織「護法會」，也另成妙心寺推動文教活動減少開銷的方式。這是無寺產的妙心寺為開闢經濟來源，趨向推展社區才藝研習、結合社會各種資源之處，也是與開元寺在經濟層面因作風不同，而有不同取向之處。

三、社區服務

民國 59 年（1970）在社區發展政策未成氣候之前，悟慈法師排除困難利用寺方資源，興辦不少社會福利慈善事業，與救濟建設地方工作。另在社會教化事業方面，59 年（1970）悟慈法師體察到現代科技的流行趨勢，也進而引用電台廣播講經說法，民國 63 年（1974）起並連續舉辦大專青年冬令營 2 年，繼之又興辦「開元禪學院」教育有心出家佛者。在文化交流上，亦提供宗教文物協助學術單位從事藝術展覽，尤為使深奧的佛典，普讓國學羸弱的現代大眾廣為領受，從事白話文註解出版流通，至今仍是悟慈法師所持續推動的教化工作。雖前述項目有些基於成效因素已停辦，但堅持「不僅只做佛教的事情，也做社區服務」，

仍是悟慈法師從事入世事業的動力之一。

反觀傳道法師但在前任住持「事事關心」、信眾「世俗導向」中，社區服務初期（1975）只能興辦幼稚園致力眷村幼兒的教養，與隨分隨力的四處弘化，然隨著民國 81 年（1992）正式繼任住持後，除回饋地方的建設與救濟工作不忽視外；在社會教化事業方面，除電視弘法講經外為帶動社區學習風氣，端視社會所需，配合政策的趨勢，走向多元性，亦成為傳道法師服務社區的主要特色。此為兩寺之間因住持者任職時間的差異，並牽涉經濟資源不同，在社區服務之項依各自特性，針對環境所需推動不同功能之處。

四、小結

就前述代表台灣社會變遷的過程而言，有不少對此研究的學者認為，台灣能走向現代化，主要係透過政府一連串改革計劃干預後的成績。⁷¹⁸此言雖無庸置疑，不過若據金耀基指出，這種現代化的變遷過程，早從鴉片戰爭開始，中國暴露弱點，國運走向的崩潰道路，施以「中體西用」、「全盤西化」作為「回應」，即已悄悄在中國粉墨登場。成效如何姑且不論，但既此中國數千年的傳統社會文化顯然也在這樣狀態下，逢遇西方文化新的「挑戰」，而糾葛在「傳統」與「現代」、「舊」與「新」的抗拒與適應之間；這從個人衣食住行、語言文字使用，乃至家庭、社會倫理、政治制度等繁不備載的層面，一再受到衝擊、考驗，明顯可知。「這種新與舊的作風的混合，現代與傳統觀念的重疊」，金耀基認為這即是「轉型期」社會特有的現象。⁷¹⁹

從上所言再檢視台灣傳統社會文化，顯然也承自相同的衝擊。而處在這樣大環境底下的台灣佛教，既此不可避免也要承受這種的「挑戰」。不過，它回應了什麼，又有什麼層面之影響，就上述開元、妙心兩寺的內容考察，倒有幾點也可提出作為討論。

首先，就宗教政策限制面向來看，前述已提同具地域關係的兩寺，由於成立時間不同，歷史悠久的開元寺，受制於政策之影響顯然頗大，這種無比沉重的包

⁷¹⁸ 見陳小紅，〈台灣光復四十五年來的社會變遷：回顧與前瞻〉，收入《現代化福利社會的實現》（台中：台灣省政府新聞處，1990），頁 29。

⁷¹⁹ 就金耀基認為；從「傳統」到「現代」是一條漫長的道路。「現代化」不是一天的工作，也不是一年或十年的工作。假如我們把萬米長跑比喻為「現代化」的工作，那麼，「起點」可視之為「傳統」，而「終點」又可視之為「現代」，從賽跑者的腿脫離起點起，到他的腳踏「終點」止，這當中一段都可視之為「過渡時期」，而一般學者是稱之為「轉型期」。見金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報文化，1985），頁 111-158。

袱，放諸於今悟慈法師任內也不免受到影響。另開元寺解決的方式，若據第三章第一節的內容考察，大都是於順應政策中，以「陳請」方式化解困境。嚴格來說這種體制內的「正當性」解決途徑，不僅代表開元寺，也是處於「以政領教」氛圍中，台灣的本土宗教為淡化政教衝突，長期也是通常的選擇。這些涉及政、教錯綜複雜的歷史層面，本文無意深究，但近年政府漸改「以服務代替管理，興利眾以防弊、宗教事務自治」為用後，在宗教事務上稍於從前不同是，只要不危害國家、社會之範圍，大都會順應民情儘量通融，已不似從前的嚴苛、不通達理。甚至相較光復後才成立的妙心寺，在無悠久歷史、寺產困擾下，隨著政治環境的改變，受制於政策的層面不僅甚小，甚至為落實人間佛教「此時、此地、此人」的關懷層面，傳道法師已轉而「強硬」從事關懷政治、環保的社會運動，這些越於傳統作風，顯然已為教界樹立另一種形象，至於能否進而對教界，產生什麼影響層面，或只是止於少數特例個案，也許是本文往後可續探之處。

再者，以寺院經濟面向來看，在社會學家韋伯（Max Weber）的觀點認為，現代經濟與傳統經濟最大差異，不僅除有傳統經濟上之「需求經濟」外，還涉及「營利經濟」的利潤導向，也就是所謂「市場競爭」之問題。⁷²⁰在此情況，悟慈法師雖在經濟機制方面，建立財務管理的分層體制，也開闢寺產、佛事作為經濟來源。但撇開財務管理層面不論，直接從經濟來源討論起，這種傳統式的經濟來源，從開元寺少花費心力舉辦其他活動增加收入（其中當然也涉及古蹟用地限制的成因），即是經懺方面也在悟慈法師認為不必要下，也少有承接的景況出現來說，亦提供開元寺在「需求經濟」上，能自給自足的重要成分。

但或即是此層因素，涉及醫院、幼稚園等社會福利事業經營，就因不必實質提供開元寺經濟的資助，只要持於宗教慈悲理念來回饋、服務社會，不會要求經營者「要盈餘多少，要賺多少」的態度，加上寺眾少於參予行政方面的工作，完全放任式地經營方式。由好的層面來看，各事業負責人能心無旁騖，展現服務社會的理想。但由負面來看，也易養成各事業負責人疏忽計算成本，「只問耕耘，不問收穫」的行之。就以醫院經營而言，除需保持優越的醫療專業人才、良好設備外，成立「法人」化之體制，也可減免課稅降低開銷成本等之益處，不知何因，⁷²¹開元寺卻一直沒動用，繼之醫院再因觸犯勞保就診條例，遭到停業處分，又面臨外在大型醫院蓄勢而起的激烈競爭，經營浮現危機益發難免，不出問題的也只能如幼稚園「取之這邊，用之這邊」的維持經營。

前述這些問題如能獲得改善，相信開元寺的經濟更能趨向穩定，有餘力如再

⁷²⁰ 此是韋伯依宋巴特對經濟之分法。見顧忠華，《韋伯學說新探》（台北：唐山，1994），頁 231-233。

⁷²¹ 或許是因財團法人制之規定，每年除要預編經費、決算、計劃、執行等書表外，提撥一定額度經費從事與創設目的有關的活動，財務一切收支要有合法憑證，建立會計制度等等繁瑣必要程序，造成經費上運用的麻煩，是許多寺院不喜申請的成因之一。

想開拓其他福利事業回饋社會，也有進一步性的可能，甚至亦能符合現今社會強調「宗教的社會意義勝於他的宗教意義」之論調。⁷²²不過，上項這些雖是屬於開元寺的問題，但顯然也是以出世精神從事入世事業的教界，在「營利」與「非營利」之間，如何拿捏之兩難處。

相較於此傳道法師在經濟經營面向，前也提不以「趕經懺」為路線，觀察社會脈動適時推新出陳，多元化推動文教事業不但可實踐「人間佛教」之理念，也替妙心寺的經濟開闢來源。再因傳道法師除不時的參予外，亦組織信眾建立「護法」的義工制，而成妙心寺推動各項活動另一助力。這是造成兩寺之間在經濟層面各因理念不同，顯然而有不同取向之處，但在此仍要指出是，佛教「取自十方，用之十方」之既有的傳統觀念，從兩寺累有收入除建設寺院外，不遺餘力從事社區服務來看，可見仍是主導兩寺在「經濟取向」與「經濟行動」上，⁷²³背後的最大考量。

最後，就社區服務面向來看，悟慈法師在「不僅只做佛教的事情，也做社區服務」的動力下，興辦幼稚園、老人之家、慈愛醫院、育幼院、圖書室或涉及社會救助工作、社會教化皆以回饋、服務心態大力推動，不過前述項目在學者立基於台灣「西方宗教團體福利服務的發展模式」準則下，則認為：「本土宗教福利服務的思考主軸一直還是強調個體『生存需求』的滿足優先於對於整體『安全需求』的維護」，也就是說仍停留在 70 年代「轉型的發展階段」，未進入「多元的發展階段」。⁷²⁴

不過就上狀況，若以悟慈法師興辦福利事業時間來考察，自其留日受到日本現代化思潮的衝擊，歸來，就於民國 59 年（1969）福利政策未成氣候之時，即率先、不畏艱難的興辦，且於 60 年代中期即完成前述各項的福利事業，甚至若以其中慈愛醫院的規模與設備上而言，不僅曾是南台灣第一所佛教興辦西式醫院，亦是當時醫療設備低落的台南地區，少數具水準以上的現代化醫院，因此被學者評為與慈濟醫院等同具「充分表現出科技與宗教結合可能性，邁向現代化社會保險、福利服務的路向」之舉。⁷²⁵這些能洞察先機實質提供當時環境必需的福利事業，顯然已是超越當時本土宗教，大多還只能從事無規劃性的捐財給其他福利機構之舉，⁷²⁶所不能比擬的。雖執行成效有段時間或在世俗眼光不是理想，也

⁷²² 見吳寧遠，〈現代宗教世俗化之省思〉，載自《宗教哲學》4 卷 4 期（1998.10），頁 36。

⁷²³ 韋伯在《經濟與社會》一書第二章對經濟概念，分為「經濟取向」、「經濟行動」。詳文見顧忠華，《韋伯學說新探》，頁 230。

⁷²⁴ 據王順民研究指出台灣 30-60 年代本土宗教福利服務的發展模式，為「老人、醫療、兒童」的「傳統慈善的發展階段」，70 年代以後為「醫療、教育、其他」的「轉型的發展階段」，見王順民，《宗教福利》（台北：亞太圖書，1999），頁 46-60。

⁷²⁵ 見黃維憲、丁敏，〈北台灣佛教新興社會服務的趨勢和思考〉，收入鄭志明主編，《宗教與非營利事業》（嘉義：南華大學，1990），頁 578。

⁷²⁶ 見王順民，《宗教福利》，頁 59。

有待議的空間，但「只問耕耘，不求收穫」的堅持態度，無可厚非是汲汲營利的世間人少能超越，這或即是宗教（神聖）與「世俗」之間，最大不同之處。

相較於此，80年代時逢社福觀念大力倡導的階段，⁷²⁷傳道法師也自不例外的推動服務社區事業，但項目上幾乎以文教事業為主，少有「殘補性」的慈善工作，⁷²⁸從「成長講座」講演，涵蓋宗教性、知識性、關懷性，乃至現代注重兩性關係、情緒管理等內容，到從事政治關懷、推動「難行道」環保運動，顯然除心靈淨化外也兼顧到「境」的改革層面，⁷²⁹但有否達到學者所認定的「多元的發展階段」標準，可能就涉及各人觀點與詮釋上的問題了。

不過，無論開元、妙心兩寺是被歸為何類的發展階段，其中有幾個共同現象是值得提出一談；就打破宗教門戶之見而言，近年慈愛醫院自重新整頓，設立一套可行方案，達成社區服務目的，方案其中有項就是針對的貧病、神職人員，釋出享有折扣優待的醫療服務，此項相關神職人員部分並註明是「不分宗教派別」，由此可見不存門戶之見，凡宗教神職人員，就付出一份關懷之心，在悟慈法師所領導的慈愛醫院，就已體現佛教「無緣與慈，同體大悲」的「無限」利行，這是西方宗教醫院只能「有限」針對一般貧病者付出關懷之不同處。相較於此傳道法師的「成長講座」，聘請其他宗教的神職人員，到寺講演非佛教議題，打開宗教門戶之見的對話性，這種前衛性是有別於傳統寺院，以講演佛經為趨勢的最大不同。

第二個共同現象是，自中國近代提倡「五四運動」，語文使用在胡適「一時代有一時代之改變」的觀點，⁷³⁰以白話文取替文言文成為「中國人」語言的新核心後，影響所至，採用簡淺易懂的白話文字語言，也成教化的新趨勢，悟慈法師持續所推動則是以白話文註解原典出版普為流通，⁷³¹而在傳道法師則直接長期對大眾從事通俗的教化講演。這些若以「諸佛妙理，非關文字」的佛教而言，認為「超越真實」層面即是內在於人的「佛性」、「本心」，⁷³²無關乎文字、外相可為之束縛、侷限來看，改以白話文註解原典、通俗教化，似乎也代表佛教「入世化」最直接的表現方式。不過若從另一角度來看，改以白話文註解、通俗教化，是否會造成國學羸弱的現代人，更沒能力直接體驗佛法深藏的微妙精義，倒是值得思慮之處。

⁷²⁷ 見黃慶生，《台灣非官方宗教資訊網》，<http://www.nzen.idv.tw/tuor.htm>。

⁷²⁸ 見王順民，《宗教福利》，頁 46。

⁷²⁹ 見黃維憲、丁敏，〈北台灣佛教新興社會服務的趨勢和思考〉，頁 602-606。

⁷³⁰ 見康素華，《世俗化時代的宗教教育改革~太虛大師與紐曼主教之比較分析》（嘉義：南華大學，2003），頁 49。

⁷³¹ 日據時期開元寺就曾於 1933 年為證峰法師出版《真心直說白話註解》，此為高麗知納禪師所著，雖非佛典但亦可證明胡適的白話文運動影響之層面。

⁷³² 見《六祖壇經》機緣品；引自余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》（台北：聯經，1987），頁 17-19。

另此，特要指出的是推動社福事業除領導者的理念外，前述亦提牽涉到資源，尤其是維繫在財力或組織（人力）層面上。以開元寺而言，從前章節約略可知財力夠、寺眾多（一百多位），是其「興辦」具規模性的福利機構最大資源，這從開元寺少於運用政府，或義工資源考察可知，但顯然地也因寺眾多理念不一，人多嘴雜「執行」起來困難度也就相對升高。相較於此財力有限、寺眾不多的妙心寺，在人少意見容易整合下，只要「說」了即可「動」的狀況下，事情執行起來顯得相對的容易，但也就是人少、財力又不足，善用政府與信眾（義工）的資源，顯然也在妙心寺推動社區服務中，扮演極重要的角色。就此資源上的差異性，顯然即是因此造成兩寺在社區服務內容上，不盡相同的關鍵點；開元寺趨向成本高，具規模性、長期性的醫療、育幼、安老等社區服務，甚至由開元寺本身的資源來說；寺內場地大老樹成蔭、花木扶疏、古蹟處處，不僅提供來此之人焚香默拜之餘，另具思古幽情的緬懷之心，也提供社區就近休閒、運動的極佳選擇。相較於用地小又無古蹟建物的妙心寺，則趨向成本少，諸如「成長講座」、「才藝研習」、「讀書會」等「小而美」雖是短期性，但卻具多元性、現代性，甚至具宗教對話性的社區服務。

就上兩寺雖已依各自特性，針對環境所需推動不同功能的社區服務，然若針對專業性層面來說，宗教團體處於競爭激烈之現代社會，在各作各的景況下，但與其他宗教團體或非宗教團體競爭有限資源，在所難免。就此推動社福事業之當下，除依宗教慈悲的理念外，尤需培養兼具宗教知識與現代行政及管理實務能力的宗教人才，以因應未來顯然會出現更激烈的「市場競爭」，⁷³³ 這或就是兩寺處在「傳統」與「現代」、「舊」與「新」之中，所要面臨的「挑戰」吧！

⁷³³ 見蔡源林，〈由宗教領袖、教義及其歷史傳統看宗教團體經營與管理的走向〉，收入《宗教團體的經營與管理－第五屆『宗教與行政』學術研討會》（台北：真理大學，2003），頁260。

第二節、內在因素

一、法脈傳承

從歷史沿革考察，開元寺是淵源於臨濟宗法脈，日據時期再建立「傳芳法師之法類」的傳承制度，「開元寺派」經此流傳確立至今。近年開元寺派因派下散居各處，疏於聯繫，進而凝聚派下各寺院，對內振興開元寺派，對外推展有益於社會福利工作，即成「財團法人眼淨和尚文教基金會」於民國 87 年（1998）擴展為「財團法人開元宗門文教基金會」之因。開元寺在此參與情形，除擔綱董事一職外，每年祭祖活動，屬由派下各寺院輪流提供場所舉辦，亦曾提供以為進行，但振興法脈的主導權，則已轉由發起人之一的楠梓慈雲寺之住持會本法師擔任，並負責會務的籌劃、推動，顯然這是開元寺今昔之間的差異處。

另自日據時期永定和尚從開元寺另立發展，建立大岡山法脈後，大岡山派經此廣為流傳，妙心寺法脈即係出於此。民國 56 年（1967）開證法師鑒於外教組織力強之優點，為護教起而凝聚派下各寺院力量推動「大岡山法脈聯誼會」，但因認同問題無法達成派下共識，囑交超峰寺法智法師推動，才於民國 90 年（2001）以「大岡山義永法脈聯誼會」為稱，達成共識正式成立。「團結力量促進宗風振興法脈」即成為「聯誼會」主要宗旨。傳道法師雖非此中主導角色，但也以「委員」的資格，參與推動振興法脈之會務，不遺餘力。就此，兩寺之間雖有法脈的淵源性，但彼此也因各分屬的山派，自創不同繼承字號，而有異處。另者，近年兩寺山派為凝聚派下各寺院振興法脈，也共通成立屬性不同的法脈組織，於其中兩寺雖參與、加入推動會務，但此中非擔任主導角色，此是同處。

二、僧眾教育

出家修行講究是解行並重，以利實踐上求佛道、下化眾生之信願，但要具足「行」的道糧，「解」的養成教育，亦顯得相當的重要。就悟慈法師之作法，大約有兩大範圍，其一常住僧眾部分，為不離「行住坐臥，應機接物，盡是道」的實踐精神，⁷³⁴除早晚課誦外，講經、念佛、儀軌等的共修課程，亦為基本要行的範圍；其二為達成「陶鑄人才而後法輪方能長轉」之理念，悟慈法師進而斥資創辦「開元禪學院」，並延聘各方師資，因應開元寺禪宗體系，設計以禪學為主，以「經、律、論」為佐，解行兼重的三年制課程，積極提供新出家者或想出家者不受寺務干擾，能住宿、免學費，專心奠定佛理基礎之養成所，而這一切運作經

⁷³⁴ 此為禪宗「馬祖道一」禪師所言。

費則全賴開元寺提供、維繫。

另從傳道法師而言，作法上除早晚課誦是為僧眾基本要行的範圍，共修課程則緊扣如後幾項：(1) 傳道法師對眾公開的佛學講經；(2) 寺內每星期所舉行的誦經、禮懺共修會與佛學班課程；(3) 及成長教育講座的課程等，可說從佛學到世學盡攬其中。不過，就傳道法師所指出「妙心寺的出家眾不多，所以並沒有為出家眾開設僧教育次第的僧教育課程，但所有的佛學、世學課程，均是僧俗一起參與的」情況下，⁷³⁵共修的對象也非只限僧眾，亦加入信眾的參予。而另以「秉承印順導師思想，效法菩薩悲智願行」為宗旨，所成立的「妙心人間佛教研修院」，但依傳道法師指出「攝引原本對佛法沒有信仰者而來親近佛法」之說，⁷³⁶接引信眾建立佛法的知見，才是主要的目標，因此非針對教育僧眾而行下，採取彈性選課、無學年制，課程設計以如後：(1) 印順導師之思想及著述；(2) 基礎佛學課程（佛學概論及佛教史）；(3) 古今佛學名著選讀；(4) 與人間佛教等有關為範圍，並為維持「研修院」能維持運作，建立「使用者付費」的制度，都成傳道法師提供教育僧俗二眾的養成方針。由前兩寺對僧眾教育的理念，雖不出常住與學院式兩大範疇，但此中兩寺的做法仍有不盡相同之處。開元寺趨向以僧眾為對象並朝佛學體系為主，並採免費方式實施；妙心寺則因寺眾少，另者為接引信眾，權宜下實施對象除改採僧、俗兩眾為對象外，所開各項課程為增廣見聞，除佛學亦加入世學的範圍，其中有些課程並建立「使用者付費」方式。

三、僧團組織與制度

為讓僧眾能安心辦道，成就道業，悟慈法師遵照「古德遺誡」、「參酌開元寺今日所需」制定「寺規」以利僧眾遵守，寺規內容共分四項，第一項規定住持的職責所在；第二項確立四大堂口（洞口）執事制的行政系統；第三項各執事內容變動要項；第四項應遵守的共住規約；第五項常住違規的罰則條款，並為使前項違規罰則有標準的依據，第四項共住規約之後，增加補充規定，以利僧眾遵循。除此，由於開元寺屬於叢林型態，允許外方僧眾掛單，在「人眾來自四方八達」理念不一下，為使僧眾能安住修道，近年對新進僧眾也增立「試住」的考核制度。而就上遵照「古德遺誡」、「參酌開元寺今日所需」，將僧團組織與制度常規化，確使僧眾多的開元寺，能保持內部運作的秩序與穩定性，是為悟慈法師之目標。

基於寺眾少，傳道法師在做法上，只確立四大洞口作為執事制的基本要求，但為維護寺務能正常運作，「看見什麼，做什麼」亦成寺眾共同的默契。另在制定常住行事標準的共住規約，在妙心寺內部沒公開下，依傳道法師表示；妙心寺

⁷³⁵ 見釋傳道，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁 P-12。

⁷³⁶ 見釋傳道，同上，頁 P-12。

的寺規是依叢林制度修改的，條目少，內容有共住規約、辦事細節，以佛制的「六合敬」為原則制定，又說「世間一切的存在，離不開無常、無我的法則，佛法的弘傳與制度，應隨著時間、地點、因地、因時、因人而致宜，才能使佛法永遠適應當時當地的人民需要」等而言，能符合「六合敬」的「戒合同行、見和同解、利合同均、意和同悅、身合同住、語和無諍」之要求，進而達成理事融通無礙，就已表現妙心寺寺規所欲建構之內涵，而這種端視所需「因地制宜」，但不離佛制的行事標準，則是傳道法師制定僧團組織與制度變通之處。於此，兩寺在僧團組織與制度上各因所需，或制定標準化的寺規以利寺眾遵循，或端視所需因應寺眾少的「因地制宜」，雖做法不同，但不離佛制的範圍卻是共通的。

四、小結

綜合以上內在因素，有幾點要項想提出作為討論是，就法脈傳承面向上，首先以麥肯泰爾（Alasdair MacIntyre）理論來說，麥肯泰爾在他的《誰的公正？那一種理性？》一書中，認為構成一個傳統的初步發展可分為三個階段：

第一階段是建立起相關的信仰、經典以及權威，而這個傳統中的人對於這些經典、信仰及權威深信不移。這些經典、權威及信仰構成了該傳統的核心部分。第二個階段是，在經過了一段時間後，有些問題及縫隙出現。這些問題對於這個傳統而言構成一種潛在的威脅。在這個階段中，傳統中的人在想辦法如何解決這些問題及彌補這些縫隙，但是，尚未找出解決的辦法。第三階段是，在經過努力後，對於這些問題提出了解決的辦法，但問題的解決所隨著而來的是對這個傳統中有些問題，信仰的重新建構及評價。經過這些重新評價及建構的過程之後，這個傳統的內涵又變得較為豐富，生命力也變得較為旺盛。⁷³⁷

承上所言，麥肯泰爾這種要歷經建立、問題出現、解決、再建構的轉換過程所構成的傳統本身，很明顯即是一種含有「承先啓後」之作用的東西。⁷³⁸就此若從開元寺與妙心寺歷史沿革考察起，在淵源上，係出於大岡山派的妙心寺，可說源自開元寺法脈所分燈出去的派下寺院。但即使是兩寺已分屬不同兩派，仍出現一個可構成「傳統」的現象是，在住持的繼傳方式，開元寺從早期規定必須擁有

⁷³⁷ 見 MacIntyre, Alasdair “Whose Justice? Which Rationality” (London: Duckworth, 1988); 引自石元康, <傳統, 理性, 與相對主義>, 收入石氏, 《從中國文化到現代性: 典範轉移》(台北: 東大, 1998), 頁 9-10。

⁷³⁸ Edward Shils 雖未講明原因就指出，一個傳統的構成起碼要具有三代的傳承，但石元康認為這是基於一個傳統必須一方面承先另一方面啓後，因此至少要三代的成因。見 Edward Shils, “Traditions” (Chicago: the University of Chicago Press, 1981); 石元康, 頁 6。

鼓山湧泉寺受戒或參學資歷，到日據時期〈開元寺例規〉，改為須具傳芳法師之法類，至今仍流傳而為開元寺所採用來看，顯然這已代表開元寺繼承上的「傳統」。另妙心寺從創立至今，已經歷三代以上，仍採係出大岡山法脈的僧眾為繼承的優先考量，亦是不例外已構成妙心寺的「傳統」。⁷³⁹

由此繼承的傳統，若另以韋伯「支配類型」的理論來考察，韋伯認為宗教領袖之形成是建立在以下三個基礎上：

- (一)傳統型(traditional):由創教以來代代相傳的一套慣例習俗為基礎，故一位繼任之宗教領袖若能取得和歷代祖師相同的資格與認命程序，便可為教徒所接受而成為接班人。若是以出家修行為主的教團，則通常已由上代長輩就入室弟子中選任傑出者繼任；故尊重慣例與尊重長輩的安排，乃是傳統社會決定宗教領袖的模式。
- (二)魅力型(charismatic):宗教領袖以其個人品性、修養、氣度或神通等超乎常人的稟賦取得領袖資格。不過由於個人魅力不一定可由培養而產生，故往後在繼承上，大都會轉型為前項的傳統型或下項的理性型權威。
- (三)理性型:宗教領袖資格的取得以專業、制度與功能考量為基礎，其繼承人亦以同樣的方式取得資格。⁷⁴⁰

就前述開元、妙心寺在主持的繼承情形，顯然不出「由上代長輩就入室弟子中選任傑出者繼任」來說，此處是趨向傳統型的面向上。但這樣的繼承型態，就韋伯的觀點，則認為這種「尊重慣例與尊重長輩的安排」，不經過反思就接受前一代傳下來給他的東西，是屬於「反理性」之表現，⁷⁴¹但在麥肯泰爾的觀點卻認為，傳統不是一種「未經反思的智慧」，這是對傳統不了解所導致的錯誤，一個有生命的傳統本身，正是「理性」實現的場所，只有當一個傳統的生命力衰微時，才會產生如韋伯對傳統的所下的定義。就此所言，傳統是否理性／非理性，並不在於「傳統」個己本身所能決定，而是繫於其中之者要如何不斷注入生命力，讓「傳統的內涵又變得較為豐富，生命力也變得較為旺盛」，⁷⁴²這才是「傳統」之所以能「承先啓後」不斷流傳下去主因。於此就開元、妙心兩寺在接班繼承傳統而言，如何將繼承的傳統具有「承先啓後」的功用，可能這也就是要多下工夫的地方。

⁷³⁹ 如悟慈法師接任開元寺之際，曾因未符合開元寺法脈，而歸宗眼淨和尚。而妙心寺圓明法師讓賢退位與開證法師，也是基於同係出大岡山法脈之故。

⁷⁴⁰ 見蔡源林，〈由宗教領袖、教義及其歷史傳統看宗教團體經營與管理的走向〉，頁 259-260。

⁷⁴¹ 就麥肯泰爾認為，韋伯在談傳統型的權威與理性型的權威的三種型態時，就是追隨柏克(Edmund Burke)以降，對傳統本身含有「反理性」的錯誤見解。見石元康，《從中國文化到現代性：典範轉移》，頁 9。

⁷⁴² 同上。

另就團體組織運作面向上來說，近年開元與大岡山派由於意識派下各寺院散居各處，疏於聯繫，凝聚派下力量，創立屬於法脈的共有組織，達成「振興法脈」的理念，即成「開元宗門文教基金會」、「大岡山義永法脈聯誼會」二組織成立的主因。其中若就開元寺原為法脈的發源地，針對係出的派下各寺院，理應擔起振興法脈的領導重任，不過此份重任由於在組織上只以響應方式參予，擔綱董事一職，反轉為陪襯地位後，永續法脈的領導重任，顯然今昔之間，已有一個極大的轉變。相較於此係出大岡山法脈的妙心寺，雖法脈組織的設立，最初是開證法師所提倡、推動，但因認同問題一直無法達成共識，囑交超峰寺法智法師推動，才於民國 90 年正式成立，繼之開證法師也圓寂，故現妙心寺現只以「委員」的資格參予推動會務，亦非扮演主導角色，此為類同之處。

另再由兩組織推動會務所遭遇的困境來說，「開元宗門文教基金會」有（1）除祭祖活動外其他所推動的活動，派下寺院各以人手不足為由，參予的意願並不高；（2）由「眼淨和尚文教基金會」轉為「開元宗門文教基金會」逐漸產生理念上的認同分歧；（3）基金會不希望介入派下寺院內部的人事問題；相較於此會務活動主要是以關懷派下寺院為主的「大岡山義永法脈聯誼會」有（1）組織朝向法制化的問題；（2）文物集中保存地點分歧的看法（3）擔綱會務的各組負責人因寺務繁忙，無法分身推動會務的問題。

就上不出共識上所引起的問題，如續以韋伯現代化理論的觀點來看，這種「現代化所帶來的世俗化的『去魅』傾向，幾乎不可避免地給宗教產生許多挑戰」，「特別是與現代理性的經濟等科層制度之間的緊張」現象。⁷⁴³在第一章中也提及韋伯曾為證明這種牽涉到各個層面的「理性化」，就此比較東西各大宗教，悉圖能從中探究得到解答，最後韋伯認為唯有採入世禁欲精神的西方基督新教，顯然才是能成功地轉化、消解這種緊張性者。換言之韋伯此種以「理性／非理性」、「出世／入世」作為切入的觀點，證明除基督新教，其他宗教要不是「理性化」就是「入世化」顯然不夠徹底之時，其他的宗教之所以沒有達成原因，乃是由於它們缺乏基督新教那種前述倫理的理性化。⁷⁴⁴

由此論調來看，開元寺派、大岡山派兩佛教團體在共同理想、使命下，成立世俗的科層組織，內部也制定一套分工模式和成員間各依角色來運作的型態，但顯然就是因缺乏前述的入世倫理精神，所以當困境浮現之時，即是形成組織功能

⁷⁴³ 韋伯，《經濟·社會·宗教—馬克斯·韋伯文選》（上海：社會科學學院出版社，1997），頁 33-36，44-47；引自龔雋，《從現代性看「人間佛教」—以問題為中心的論綱》，收入《人間佛教與當代對話—第三屆印順導師斯項之理論與實踐學術研討會》（財團法人弘誓文教基金會，2002），頁 G-1。

⁷⁴⁴ 關此可詳見韋伯著，康樂·簡美惠譯，《宗教社會學》（台北：遠流，1993）；《中國的宗教：儒教與道教》（台北：遠流，1996）；《印度的宗教：印度較與佛教》（台北：遠流，1996）；于曉等譯，《新教倫理與資本精神》（台北：左岸，2001）。

無法正常發揮原因，因此也導致會務的推動陷入膠著的景象，這也就是佛教運用現代科層組織之所以會呈現的不理想主因。就此觀點，本文進而想針對現今教團的日常運作情形，作一說明以供了解、參考。首先，據《宋高僧傳》卷十「懷海傳」描述說：

朝參夕聚，飲食隨宜，示節儉也。行普請法，是上下均力也。

其次，就〈敕修百丈清規〉卷六說：

普請之法，蓋上下均力也。凡安眾處，有合資眾力而辦者...除守寮直堂老病外，並宜齊趣。當思古人一日不作、一日不食之誠。

最後，就元明本的〈幻住清規〉說：

公界普請，事無輕重，均力為之，不可執坐守靜，拗眾不赴。但於作務中，不可譏呵戲笑，誇俊逞能。但心存道念，身順眾緣，事畢歸堂，靜默如故。動靜二相，當體超然，雖終日為而未嘗也。⁷⁴⁵

從上引文所言，前則描述百丈懷海禪師出家生活，除「朝參夕聚」外，即是貴為一寺住持，自無例外亦是要隨眾「行普請法」參加作務勞動。而這樣的行修生活非僅是百丈禪師時代所持有，就後二則引文亦說明，凡後僧團亦是如實遵行、依循，除另有職務、老病者外，「事無輕重」凡應寺眾上下齊力合辦，不能以為正用功辦道，就可我行我素不隨眾作務，但已隨眾作務也需「擔水砍柴神通妙用」心存道念。就此，僧團之行修運作自有的一套依循制度、軌則，據了解即是放諸現今仍無例外；大多寺院作息時間除早晚功課，各領一份執事外，仍需隨時機動配合出坡作務、或忙於其他法務工作，如是全年無休，但於個己的法上行持亦不能馬虎的狀況下，再要瓜分心力忙於寺務以外之事，就易顯心有餘，力不足，除若各人所領執事，是為針對於此項事務，或另具大願之心而行。⁷⁴⁶

於此，佛教團體共同所成立的組織性團體，雖是基於推動某種理念（如振興法脈等）而有之舉，但平心而論也是建立在「自願性」上的加入、參予，這樣的組織性質，權利與義務一般都不會規定很明確，就此參予的深淺；套一句佛教常講的話就是端看個人「發心」的問題。故一旦組織成員出現分身乏術，無法兼顧的窘況，組織的功能當就無法彰顯，即易導致推動上的成效不佳，日久亦影響成員產生對組織疏離感，又再度激增推動的阻力，這樣的惡性循環下凡事就不易建立共識，最後的結果可想而知。「開元宗門文教基金會」之困境顯然有此成分，「大

⁷⁴⁵ 以上見《卍續藏》111冊（台北：新文豐，1983），頁545-6、997。

⁷⁴⁶ 這與身在世俗的「職業」人，只需依照工作性質全心於規定時間完成，以外個人時間可完全但憑己意，或休息或從事任何活動，顯然不同之處。

岡山義永法脈聯誼會」也自不能例外，即是台灣佛教的領導組織「中國佛教會」施展不開，亦存有此層因素居多，這些基於僧團之行修運作，所導致人力分配的問題，是否已落在韋伯「理性／非理性」、「出世／入世」論證中，本文不想介入做兩極化的探究，但台灣佛教在成立現代組織，如何在人力的機制上得宜分配，顯然已是當務之急。

其次，就僧眾教育面向來看，僧教育的目的無非是要造就具有「博學深究、獻身利眾、真修實證、品學兼優、繼往開來」的僧才。⁷⁴⁷但以開元寺的常住教育而言，學習重心可說幾乎在「師徒制」的教導上，這種以各人出家道場為學習中心，透過師父或師兄弟的指導與帶領，以生活隨學的方式去歷練、體悟佛法，雖有提昇僧眾反覆與深刻的學習機會，也能增進師徒之間互動的優點，但封閉與學習的狹隘性，⁷⁴⁸及因寺務繁忙，無法專心修學的缺點，卻也是癥結所在。相較於此妙心寺在含有「師徒制」的成分外，但在傳道法師認為：

應該多多吸收社會的一些資訊、觀念，才能掌握時代的脈動，像我每天都保持讀書的習慣，都還覺得不夠。若只讀經典的東西，而不考慮時空因素，就往往跟時代連不上。⁷⁴⁹

又說：

二十一世紀叫做現代化的世紀，現代化的世紀有很多特色。首先，方法是活潑的，不是固定的，不能一成不變。二十一世紀的現代，無論政治、經濟、教育、宗教，都不能一成不變。現代化另外還有一個特色，就是多元化。佛教在談到教育時，特別拈出六個字：此時、此地、此人—因時、地、人的不同，而有不同的教育方式。如果全部沿用以前老套，可能行不通。二十一世紀即將到來，我們必須去瞭解即將面臨的這個世紀，需要的是什麼？如果認識不清，可能就沒辦法在這個時代生存、更不要奢談什麼教育或改造了。⁷⁵⁰

就此，延聘學有專精的師資，開拓多元、現代議題，則是傳道法師考慮時空因素、掌握時代脈動，為增廣「僧、俗」二眾見聞，加入世學之理由。但這些有別於開元寺在常住教育上仍趨向講經、念佛、儀軌等之差異處，何者為佳，可能就要端乎對象的需求而定。

⁷⁴⁷ 見麻天祥，〈佛教未來前途的開展〉，收入財團法人佛光山文教基金會，《佛教未來前途之開展》（台北：佛光，1998），頁47。

⁷⁴⁸ 見法藏，〈台灣佛教僧伽教育發展之概述〉，頁5-6。

⁷⁴⁹ 見張慈田，《善知識參訪記》，頁224。

⁷⁵⁰ 見傳道法師，〈佛教看二十一世紀的兒童教育（上）〉，載自《妙心雜誌》27期（1992.6）頁2。

另由佛學教育之設立而言，開元寺、妙心寺分別設有「開元禪學院」、「人間佛教研修院」，姑不論兩寺所設立的目的與做法如何，僅就設立的方式來說，在學者觀點就認為，台灣的佛學機構除規模小、附設於各寺院底下，先天上就產生難以規模性的發展外，也產生另一種特別現象，在各自為政，難以往來、缺乏互相交流下，不但教育理念南轅北轍，即是師資、學生程度亦有良莠不齊，教材、課程等無法整體、統一之因。⁷⁵¹以本文觀點而言，這其中當然也因牽涉政府長期以來，對宗教教育打壓政策，所導致的問題，但顯然也就是此因下，才導致各作各的但憑本事，故一旦外在環境或經費出現問題，停停辦辦在所難免。這對於僧眾的修學上，不但是一大損失，也易造成僧眾素質低落無法提昇，如說的較嚴重；更甬論洗刷社會大眾對僧眾仍存有「形同乞丐」、「光頭俗漢」的譏評。⁷⁵²前述問題顯然也多少出現在開元、妙心兩寺身上，這關係到台灣佛教的形象與永續問題，如何矯正、改善隨人而異，不過教團的領導階層若能有此共識，願意同心協力從事教改，成效大概明顯可得。

最後，就僧團組織與制度面向來看，當一個組織，在規模擴充至某一個階段的時候，走向制度化，常是一個組織要繼續生存下去要面臨的課題。⁷⁵³以百丈禪師所制定的「清規」而言，其制度化過程顯然也是經過漫長時間的考驗，才能流傳至今仍為所用。甚至另從內中所規定的執事制來說，只要是教團內中的分子，「事無輕重」都要領份執事，上下齊力完成寺務的方式，不但已符合現代講求分工合作的觀點，⁷⁵⁴即是於共住規約之執行，不分身分高低皆需遵守精神，也已表現出現代法治與平等制度的要求。開元寺所制定的僧團組織與制度，顯然已依循這種有秩序與規律的遊戲規則。妙心寺雖人眾少，但端視所需精簡制度，並以佛制「六合敬」精神，達成僧眾共事能和樂，安住僧團方式，實際也已達成僧團設立，是為提供清淨無諍環境，讓離俗出家者能「萬事無憂，一心為道」的目的。

以上這種透過組織與制度，達成教團維繫與發展模式，顯然內含可計算、有意義、有系統、有方法，非任由個人意願或情感的運作方式，⁷⁵⁵可說已不出前述韋伯對「理性化」之要求。不過，在此另要提出的問題是，教團的運作與發展，一般而言幾乎是繫在領導人所呈現的理念上，以悟慈法師而言，則是基於慈航法師「教育、慈善、文化為佛教三個救命圈」而行，另傳道法師則是為實踐印順法師「人間佛教」「此時、此地、此人」的教化與關懷而行，此種信念在韋伯而言

⁷⁵¹ 見釋如悟，〈從僧伽教育的歷史回顧，談佛教教團培育後繼人才的理論與實踐〉，載自《師子吼》月刊 26 卷 3 期（1987.3），頁 13；藍吉富，《二十世紀的中日佛教》（台北：新文豐，1991），頁 113。

⁷⁵² 見水月法師，〈我對佛光山叢林大學院的認識〉，載自《普門》雜誌 74 期（1985.11），頁 214；會心，〈掉念慈悲的眼公老人〉，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十週年紀念集》，頁 87。

⁷⁵³ 見丁仁傑，〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討〉，收入《當代台灣社會與宗教》（台北：佛光出版，1996），頁 77。

⁷⁵⁴ 見洪金蓮，《太虛大師佛教現代化之研究》（台北：法鼓文化，1999），頁 59。

⁷⁵⁵ 見 Wolfgang Schluchter 著，顧忠華譯，《理性化與官僚化》（台北：聯經，1986），頁 3。

就認為：

直接支配人類行為的是物質上與精神上的利益，而不是理念。但是由「理念」所創造出來的「世界圖像」常如鐵道上的轉轍器，決定了鐵道的方向，在這軌道上，利益的動力推動著人類的行為。⁷⁵⁶

由這樣的觀點來看，開元、妙心兩寺的「世界圖像」，顯然大都是基於前述的理念所打造出來。不過，在前法脈傳承面向，本文也曾提及領導權繼任問題，開元、妙心兩寺雖已有傳統的繼承制度，但如能繼而針對組織的制度規定完善，未來領導權的繼任，顯然要面對的衝擊當然愈小，⁷⁵⁷反之所要承受的衝擊力相對也就愈大。就悟慈法師而言是否仍會依照〈開元寺例規〉第四條規定；在入室弟子中選任有德望、行解相應兼備有學識的傑出者擔綱住持人選，雖不能得知。不過，從興辦各項福利、教化事業，創立「開元禪學院」爲了落實「興辦僧伽教育以培育僧青年的法身慧命，並建立學佛者之正確理念與知見」，達成「陶鑄人才而後法輪方能常轉」之目的，顯然除服務社區外，在昭隆佛法、永續佛教上，悟慈法師也盡心力努力行之。

相較於此傳道法師在「重質不重量」堅持下，對未來接棒者表示「強求不來」、「個人比較在意的，倒是人間佛教的文教事業未來的發展重點」，甚至強調「希望我的在家徒弟學了一段時間之後，學有所成，我叫他們各弘化一方，去影響別人，不一定要跟在我身邊」種種之說，推動人間佛教的文教事業，顯然也是盡其心力的所在。這種念念所行完全繫於佛教發展上的領導者，未來是否能再度將此理念延傳下去，恐怕就得靠領導權的制度能否落實，困難度才能實際的減低。顯然這也即是現兩寺的領導人在弘法利生之餘，可能要花費一些心力之處了。

⁷⁵⁶ 見 Max Weber, "The Social Psychology of the World Religions", Essays in Sociology, trans. and eds. Hans Heinrich Certh and Charles Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), p.280; 引自康樂; 簡惠美譯, 《宗教與世界》(台北:遠流, 1992), 頁 71。

⁷⁵⁷ 見丁仁傑, 〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討〉, 頁 89。

第六章、結論

本研究所收集的資料，在針對開元寺與妙心寺部分，除以兩寺存有的文獻為資料外，不足之處主要是以訪談及參與觀察作為書寫來源，但是由訪談中筆者也發現，有些礙於時空因素或現實考量，想真實完整再現開元寺與妙心寺兩教團前後轉型的差異，實非朝夕之間可實際觀察得著。以開元寺而言，其歷史就涉及三百多年，在人、事全非之中，加上開元寺本身沒建構完整資料，好不容易得著一本日據時期〈開元寺誌略志稿〉如獲至寶，欣喜萬份，但針對整個論述的內容而言，實際也只能得窺當時情景一、二，故每次在「入寶山，空手回」心情極度頹喪中，也只能自嘲，是在為開元寺寫一部完整的寺誌，而這樣的情形在妙心寺也是差不多的，因此書寫的內容是否重現或貼近真實情景，也只能說我已盡全力考據，有失真的地方套一句世俗之語，但請多多指教、包涵。這是針對研究過程，所面對的困境提出的小小感想，以下再就前幾章所論作一綜合總結。

在第一章中本文從提問「何謂台灣的佛教？台灣人所認識的台灣佛教又是什麼？性質上是否等於或相似中國佛教，或亦另參雜其他系統信仰，其分歧性又是如何」當中，由於無法獲得完整的答案，決定透過開元寺、妙心寺兩僧團在現代轉型上的比較，繼而了解台灣佛教的內涵。當然接下來幾章對開元、妙心兩寺在面對環境變遷於內外因素的探討中，本文雖不敢說已書寫代表整個台灣佛教的內涵，⁷⁵⁸但從中大抵我們也可發現開元、妙心兩寺在面對時空環境的變遷，如何運用有限資源，披荆斬棘，一步一腳印，發展出今日的一片天空，多少是已呈現台灣佛教真實的一面；證明今日的出家人，已非一些人所認為出家修行上焉者只是「吃齋、誦經、念佛」，下焉者「趕經懺、作法事」作七送亡等罷了。換言之，如說得好聽一點，臺灣佛教就是一個與世無爭的「出世」教派，說得難聽一點出家人則是類似「社會的寄生蟲」。⁷⁵⁹這種建構在世俗價值規範所刻畫出的認知模式，本文順此結論中，想進一步提出幾點看法，稍為紓解這種對佛教團體既存不可承受之重的刻板印象。

首先，藉學者楊惠南在 80 年代所寫一篇〈台灣佛教的「出世性格」與派系紛爭〉內容，來考察台灣佛教是否正如楊文所說情形相似，如「有」今昔之間有什麼轉變，如「無」也可藉此了解事實真相。

⁷⁵⁸ 這其中尚包括另二支派南傳與藏傳佛教。

⁷⁵⁹ 見楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，收入楊氏，《當代佛教思想展望》（台北：東大出版，1991），頁 1。另「社會的寄生蟲」並不是筆者所創，這是台灣早期對出家人的看法，舉其例就陳美華一文內，1942 年生的農禪寺果燦法師也自述其未出家前對僧人的看法說「他們都不賺錢..要靠人家養？那種人是不爭氣的。我以前的觀念就是這樣...」等等，詳容見陳美華，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，載自台大，《佛學研究中心學報》7 期（2002），頁 13-14。

楊文內中認為台灣佛教是個「與世無爭的『出世』教派」，其性格至少具有以下幾個「可能」意思：(一) 厭棄本土而盛讚他方世界；(二) 散漫而無作為的教徒組織；(三) 社會政治、文化等事業的甚少參與；(四) 傳教方法的落伍。前四項代表什麼意義楊氏進一步說明，就第(一)項而言，它是以「阿彌陀佛為中心的西方極樂世界之淨土思想」，楊文認為它不但是個「不關心世事的『出世』思想」，也影響台灣佛教甚深。就第(二)項而言，是從日據時期齋教（按：據了解台僧亦有參與）成立的「南瀛佛教會」與大陸僧人來台所成立的中國佛教，楊文認為這二個組織「不是替執政當局服務，就是只關心自己榮辱而不關心佛教命脈的一群」，「即使有入世的政治參與，必然也只限於擁護執政當局的作為，離為民喉舌、為民爭福利的從政目標甚遠」。於此，楊文得出(一)與(二)是台灣佛教「出世」性格的主題部分，也是(三)與(四)之所以衍生的根本原因。

760

從上所述，本文就第(一)項內容，先以開元寺為例觀察之，開元寺早晚課誦，在早課方面是以稱誦觀音聖號為主，持誦阿彌陀經、稱念彌陀佛號是於晚課中才有是項。但為何要持誦佛號或阿彌陀經，難到屬於禪宗體系的開元寺已趨向念佛往生西方的「易行道」，據了解在佛門的用意認為早課持誦觀音聖號，是因觀音具有聞聲救苦之意，晚課持誦阿彌陀經、阿彌陀聖號，代表眾生有一歸依之趣向，⁷⁶¹這是針對眾生處於「五濁惡世」徬徨無助之時，⁷⁶²持誦前述佛號、經典可給予心靈的一個依靠與慰藉力量。但以僧眾職責立場，每天早晚課誦並非代表「修行」，只能說它是出家眾回饋施主四事供養的必備基本功課。⁷⁶³換言之在「施主一粒米，大如須彌山，今生不了道，披毛戴角還」之念中，一個出家人能將早晚課誦文義貫通，就可以少欠施主之恩，這在清時玉琳國師也指出兩堂功課詣在「報恩」，達成「自利利人」之途徑的意義相似。⁷⁶⁴

既然早晚課誦只是出家眾的必備基本功課，內中的淨土思想除了朝此方向者會以此作為修行法門外，以開元寺而言從僧眾日常言談之間，但以「本師釋迦牟尼佛」為招呼，⁷⁶⁵也非似專持淨土法門者「心不離佛、佛不離心」，行住坐臥之間不離一句「阿彌陀佛」為首，顯然可知開元寺並非以淨土思想為方向。同理以實踐「人間佛教」為理念的妙心寺，在印順法師對中國佛教後期偏頗往生西方淨土的發展都已認為「無一可取，權攝愚下」，也不用說會朝此作發展。既此，再

⁷⁶⁰ 見同上，頁 1-37。

⁷⁶¹ 就《二課合解·示要》記載，暮時首念阿彌陀經，可悟極樂依正之妙境，特勸專持名號之正因，正欲眾生厭離娑婆之極穢，欣取樂邦之全淨。見興慈法師述，《二課合解》（三寶弟子印贈，1995），頁 35。

⁷⁶² 五濁惡世為佛教用語，指「人」所處世界是個充滿見濁、煩惱濁、眾生濁、劫濁、命濁的環境，此五濁能迷亂真性，廣造惡業，故曰惡世。見同上，頁 45。

⁷⁶³ 見白雲禪師，《解惑篇·第一輯》（台南：千佛山，1994），頁 2。

⁷⁶⁴ 見興慈法師述，《二課合解》，頁 26。

⁷⁶⁵ 這是筆者參與觀察所知。

由開元寺「不僅只做佛教的事情，也做社區服務」興辦具規模、長期性的服務社區入世事業，及妙心寺為達「人間佛教」的「此時、此人、此地」關懷與教化下，除「強硬」從事關懷政治與反污染、反公害環保的社會運動外，也端視社會所需，配合政策的趨勢，帶動社區多元學習風氣之況來看，光俯拾列舉的開元、妙心兩寺就非屬「不關心世事的『出世』思想」之類者，其他默默以出世精神從事入世關懷工作，堅守出家人本分，本文無法一一列舉的也不少，而這些幕後生力軍不就也代表台灣佛教今日之所以能這樣興盛的生命泉源！反之，即使但如學者所述，也代表台灣佛教內部深藏接受批判的反省能力，才能隨著環境變遷，深刻轉化「不關心世事的『出世』思想」，亮出今日的成績。

就此即可見以阿彌陀佛為中心的西方極樂世界之淨土思想，所延伸出的「不關心世事的『出世』思想」，並非全如學者所說影響台灣佛教甚深。甚至如再打開中國或台灣歷史沿革考察，當這種屬於「不關心世事的『出世』思想」出現之時，當代的政治、社會環境大都顯得較專制、惡劣、甚至出現民不聊生的現象出來，這對無法扭轉惡劣環境的人而言，另一生存支持的力量，或說唯一能使上力者，當然寄託於「其國眾生無有眾苦，但受諸樂」的「極樂」西方淨土之邦，⁷⁶⁶這種因統治因素所導致現象，顯然才是形成「不關心世事的『出世』思想」的癥結所在。而這種現象不正具體表現涂爾幹所謂——「宗教乃反映社會變遷」的一個指陳嗎？⁷⁶⁷

故將「不關心世事的『出世』思想」，推諉以阿彌陀佛為中心的西方極樂世界之淨土思想，實是值得商榷。另筆者雖也不贊同只一心持念「阿彌陀佛」就能往生西方極樂世界的觀點，但持平而論，也觀察到西方淨土的信仰者，實際走入社會的關懷層面，如民國 83 年由一群信仰此法門的醫護人員等所成立的「佛教蓮花臨終關懷基金會」，⁷⁶⁸及其他在基金會前前後後成立無法一一細數的「助念團」，這都是當臨終者的家屬徬徨無助之時，能給予適時伸出援手的一群入世關懷者。由前之例的事實可見前述思想的奉行者，並非只是「稱名念佛」厭棄本土盛讚他方世界，從無真正從事入世的關懷工作，至多只能說做多做少罷了。

其二，就楊文中第（二）項而言，日據時期「南瀛佛教會」之成立，由《南瀛佛教會》文獻資料顯示，不可否認的確是有執政當局主導影子，而且據了解「南瀛佛教會」內中的組成分子不只是楊氏所說只有齋教而已，其中亦有台僧參與。

⁷⁶⁶ 見鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收入《大正藏》12 卷，頁 34 下。

⁷⁶⁷ 雖然楊文指出這是宗教被社會制約的一面，不過涂爾幹也強調宗教改變的只是它的形，而不它的質。也就是說「宗教具有某些基本的形式是歷人類社會的演變而保持不變者，那就是其神聖特質與結合人群的力量」，詳見涂爾幹著，芮傳明等譯，《宗教生活的基本形式》（台北：桂冠，1992）；或朱柔若對此的研究，見朱柔若，《社會學世俗化理論的回顧、溯源、與台灣民間宗教的世俗化》（台灣大學社會學研究所碩士論文，1986），頁 54。

⁷⁶⁸ 見黃維憲、丁敏，〈北台灣佛教新興社會服務的趨勢和思考〉，收入鄭志明主編，《宗教與非營利事業》（嘉義：南華大學，1990）。

⁷⁶⁹在此撇開齋教參與情形不談，只針對台僧處境來說，當處於這種被殖民統治，凡事無法自主時刻，為求生存不能否認的，不僅台僧，甚至幾乎全台人但在無奈中，亦有配合執政當局行事成分。即使如此，若由開元寺沿革顯示曾擔任「南瀛佛教會」佈教師的證峰法師、證光法師對台灣佛教具迷信、神佛不分、禪淨雙修等現象，也曾在任內大力批判、施以改革，進而引起台灣佛教界紛紛提出整頓情形為例（見第二章），都說明在為台灣佛教盡一份棉薄心力之事實，

另就台灣的「中國佛教會」來考察，從楊氏提出以「中國佛教會（按：其下以中佛會稱之）為主的大陸來台僧人不是替執政當局服務，就是只關心自己榮辱而不關心佛教命脈的一群。這樣地領導佛教，自然使得佛教不可能參與普渡眾生的社會事業」來說，這「一群」成立中佛會的僧人，在楊氏所列的一推名單，其中亦含有江浙慈航法師、白聖法師等人。於此，楊氏進一步以道安、廣元法師之說法，評論慈航法師座下來台的大陸僧人生活不檢，素質低落，認為「慈航被譽為『菩薩』，在當時佛教界，地位之高無出其右，其座下僧人生活如此，其他非其座下之來台大陸僧人，也就不是筆者（按：指楊氏）所敢妄下評斷的了」。⁷⁷⁰

就此，本文先以慈航法師作為來說，撇開民國 37 年（1948）自從南洋被聘來台創辦佛學院，成為光復以來台灣佛教辦學的成就不論，另從慈航法師隔年（1949）於「臺灣大慈正信會簡章草案」所提出的「教育、文化、慈善為佛教的三個救命圈」的理念而言，⁷⁷¹至今仍造成教界的極大影響力，如悟慈法師出家早期就對慈航法師非常景仰，進而放棄台中寶覺寺當家職位，追隨於後；住持開元寺後也是承自於他所說的「教育、文化、慈善為佛教三個救命圈」之理念而行，甚至就是妙心寺的開證法師住持其下寺院的理念，也是承自於此。由前述這樣事實來看，慈航法師本身如不是對教界有所建樹，為何教界人士會受其影響，進而秉持其理念而行，套一句學界常用之詞，這豈不是非常「弔詭」嗎？何況以慈航法師座下的大陸僧人而言，據了解如有生活不檢、素質低落也是少數幾人，但多數不乏學德具養者，⁷⁷²就此楊氏文內隻字不提，甚至一竿子打翻一條船延伸到「其他非其座下之來台大陸僧人」，這是另人較難以理解之事。

另以白聖法師作為來說，他是領導中佛會最長的人，⁷⁷³任內重要的事蹟除倡導傳戒，民國 54 年（1965）「為團結華僧，重興佛教，乃於台北召開第一屆世界

⁷⁶⁹ 見《南瀛佛教會會報》卷 1 號 1（1923.7），頁 19-33。

⁷⁷⁰ 見楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，頁 34。

⁷⁷¹ 慈航法師在文化、教育、慈善三方面，各自列舉了十項事業，如：文化業務方面，有佛教印經會、佛教月刊社及佛學圖書館等等；教育業務方面，有各級佛教學校和佛教博物院等等；慈善業務方面，則有佛教醫院、佛教孤兒院、佛教保護動物會等等。見黃德賓，〈臺灣地區佛教圖書館發展之研究〉，（台灣：輔仁大學圖書資訊所碩士論文，2001），頁 109。

⁷⁷² 見釋昭慧，〈是治史還是說書〉，載自《當代》31 期（1988.12），頁 145。

⁷⁷³ 見靈根，〈談一代高僧—白聖長老〉，收入《白聖長老圓寂紀念集》（台北：白聖長老紀念會，1997），頁 27。

佛教華僧代表大學。70年（1981）出任『世界佛教僧伽會』會長，並將會址遷設我國，藉以提高我國佛教之國際地位」外，⁷⁷⁴亦創辦中國佛教三藏學院、中國佛教研究院、戒光佛學院等作為教育僧伽之所，甚至玄奘大學之所以能成立，也是經聽開證法師一席之話，捐資千萬並自任籌委會主席才能順利成立。除次，再舉從白聖法師參學多年，素有「吾愛吾師，更愛真理」衛教心切的開證法師對他觀點，即曾以文肯定「為教獻身」的精神，指出「為培育僧青年，其十載相繼不斷的辛勞，不要說其金錢、物質的喜捨，單說其精神上的犧牲，其為教為人的不惜身命，無退轉的願力，亦足夠我們的感激與崇敬」之語。⁷⁷⁵另對白聖法師所領導的中佛會，開證法師的說法：

白老領導下的中國佛教會，可說近日來，所受責難，批評備至。平心而論，此並非白老一人之事，而是我們大家都有責任的問題，因為中國佛教會還有理監事會，會務的處理不是取決於白老一人，實際上，中國佛教會未能理想其中有許多的因緣。⁷⁷⁶

就此，綜觀白聖法師與慈航法師的作為，基本上對佛教界都有建樹一面，如將組織成效不彰完全推諉少數這幾人，似乎顯得公平性不夠。至於中佛會果真是個散漫而無作為的教徒組織的話，在開證法師的觀點也表示「過去中佛會表現不好，第一個主因是，開會時共聚一堂，會議散了人也散了，祇剩下一位秘書長和兩位幹事，又都是老人家。如此中佛會怎能去推動佛教呢？」⁷⁷⁷而此種情形不就如本文於第五章對「開元宗門基金會」、「大岡山法脈聯誼會」組織成效所做的探討，指出僧團不同於一般宗教或社會團體，因自有一套必須遵循運作與實踐的軌則，所以對於本寺以外的組織常因心有餘力不足，而易出現分身乏術，無法兼顧的窘境雷同！至此，佛教界當然也反省中佛會的散漫、無作為，必須正視、克服，自政府開放人民團體組織法後（1989），也如雨落春筍紛紛立新組織，積極從事有「作為」工作，如「中華佛光協會」、「中華佛寺協會」、「中華護僧協會」，甚至跳脫以教界為對象的「中華民國關懷生命協會」等繁不備載的團體，都表示現代佛教界不僅積極「關心佛教命脈」，也「熱心參與普度眾生的社會服務事業」。

就上，台灣佛教「出世」性格的主因既已說清，講明白，至於主因所衍生的第（三）社會政治、文化等事業的甚少參與之項，楊文所指的是什麼？其認為「當今台灣的佛教徒，若不是未曾以佛教的名義參政，就是未曾從佛教的立場提出自

⁷⁷⁴ 見聖圓，〈白公上人紀念文〉，收入《白聖長老圓寂紀念集》，頁91。

⁷⁷⁵ 見釋開證，〈從崇拜舍利說到白公華誕〉，收入《慈恩集》（高雄：弘法寺，1987二版），頁58。

⁷⁷⁶ 見釋開證，〈從評白老談到我對近代教團的感慨〉，收入《慈恩集》（高雄：弘法寺，1987二版），頁46。

⁷⁷⁷ 見同上，頁47。

己的政治主張。其他文化事業也大體相似。」⁷⁷⁸顯然政治的參與才是此項的問題所在，本文因此就直接從政治參與層面談起。從前第四章內容我們也知道，自解嚴後台灣社會運動崛起，佛教界也於民國 81 年（1992）藉大安公園護觀音集體抗爭事件，改塑一般人認為的「親善政權」與「逃塵避世」之間兩極擺盪的角色，此後又續以「佛誕放假」為訴求，發起全民連署運動，期間如傳道法師、昭慧法師等，也結合其他團體陸續對「思凡」、「反嬰靈」、「救援馬曉濱」、「抓春雞」、「反挫魚」等之事件，發起關懷與改革運動，這皆是佛教界近十年或集體或幾個團體聯合起來，參與社會運動的成果，皆表示今日台灣佛教針對時代潮流，逐漸將宗教實踐層面擴大至社會改革層面。如再以妙心寺做法而言，自民國 80 年起在政治關懷層面，不但推動「淨化選風」的「反賄選」、「反暴力」，甚至跨越宗教對立界限，聯合基督長教會發起「一九九三乾淨選舉救台灣」全國連線運動，開啓宗教界聯手對政治的關懷，這都是台灣佛教異於往昔的作風。不過，據了解就僧眾直接參與政治的行動而言，在現今開放社會仍是有不同評價，以傳道法師的指陳或可說明一二：

一般不管佛教徒或非佛教徒，都認為出家即應不問世事；尤其政治或其他社會公眾事務的參與，難免招來異樣眼光，甚至直接的指責。每每接到自稱是收看第四台的觀眾打電話來罵：出家人為什麼要關心政治？⁷⁷⁹

就上情形，基本的癥結無非是長期以來，大多數人站在自我立場對出家人所作定位，而在劃定界限中一個蘿蔔一個坑，認為僧眾不可以怎樣，或應怎樣的一個刻板印象，尤其在關心政治層面上，即是傳道法師基於：「出家人既是生群社會之中，為什麼不關心—或避談政治呢？政策的良窳，關係到眾生的生活、生命和生計；錯誤的政策再加上貪汙，無疑使台灣的未來雪上加霜！菩薩的救苦濟難，不應該只是事後的，而應洞燭先機、防患未然！再說，政治人物的觀念行爲，其實帶動了整社會風氣的走向，也間接地影響到個人的價值判斷，這不正是人間菩薩最佳的實習道場嗎」之角度出發，推動關懷政治事項，事後也不免如傳道法師所表示「得先有個心理準備，否則恐怕難以消受被約談及電話騷擾之苦」。⁷⁸⁰

可見在關心政治層面上，即是當今開放的社會，出家人或佛教徒基於關懷政治之心出發，都不免遭誤解，更不用奢談直接以佛教的名義參政。打開歷史出家人參政之例並非沒有，如龍樹、及其弟子提婆等，⁷⁸¹也可以做的有聲有色，但為

⁷⁷⁸ 見楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，頁 1-2。

⁷⁷⁹ 釋傳道，〈人間佛教的實踐—略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，收入《妙心文集（一）·印順導師與人間佛教》（台南：中華百科文獻基金會，2001），頁 191。

⁷⁸⁰ 被約談之事指推動關懷政治事項中，參與其中的「法雲文教協會」之理事長與總幹事因此受到調查局約談。見同上，頁 191-192。

⁷⁸¹ 見楊惠南，〈佛教徒應該參與政治嗎？〉，收入《當代學人談佛教》（台北：東大，1990 二版），頁 132-134。

什麼後來就消失、不見，這自有歷史、政教等複雜層面，除牽涉統治者對佛教支持度的問題，也含有自明清以來宗教政策，亦涉及出家人本身是否具足德望，或能得到群眾支持的問題，況且這其中還包含現今所講究的專業問題，也就是說參與政治，不能空有理想，還要能實際對選民負責、對社會有所建樹，要去突破這些自非是易事。即是出家人本身不直接參與政治，推派信眾參與也有一些值得商榷之處，一般在家信眾親近僧眾主要目的，大多是基於信仰層面而來，一旦涉及政治層面即使是出家人站出來呼籲，希望信眾支持某一位參政者（如推選陳履安、吳伯雄等之例）由以往經驗，大都是成效不彰，這代表什麼，可見在信眾心目當中仍是「宗教歸宗教，政治歸政治」，對於佛門之事大都止於「護法」而已，也就說出家人主要功能除提供信眾個人得到現世需求滿足外，其他對信眾影響力其實極為有限。

再者，另從歷史的例子我們也發現，當宗教與政治結合，在政治者支持下，對傳教本身通常有莫大幫助，反之，也可產生迫害宗教行為出來，或宗教藉著政治力量，出現迫害他教的行為亦有，在西方有十字軍東征、在中國有三武一宗滅佛實例，至此可見政治本身所具備的殺傷力。雖然隨時空變遷前述之事，在講求理性化的現代社會是不可能歷史再重演，但在台灣宗教與政治關係，向來是道難解習題，係當佛教徒（含僧眾）專心修行，了生脫死，不想參與政治之時，在現今強調「宗教的社會意義勝於他的宗教意義」之論調下，即易被說成趨向「避世」心態，反之如入世關心或參予政治層面，又會被責為是貪圖名聞利養，與政治掛勾為執政當局作事，這種刻版的認知、定位的模式，也就是構成佛教徒行事的難處。而這種兩難情形，如以現代講求的專業觀點來看，最好的方式，就是什麼身分可以做什麼事，就去做什麼事，有餘力再隨力隨分去做，這是比較「適得其所」，不然可能就易導致「畫虎不成反類犬」適得其反的情形出來。而前述這些所舉事例，無非是楊氏單以「愛深責切」的立場，⁷⁸²評以佛教徒「若不是未曾以佛教的名義參政，就是未曾從佛教的立場提出自己的政治主張」之論調時，未曾考量之處；反之，即使佛教界果真能排除一切困難「以佛教的名義參政，或從佛教的立場提出自己的政治主張」，難道就不會遭到其他之士的非議嗎？！

最後就（四）項傳教方法的落伍而言，楊文指出「大體是停留在傳統的傳教上，例如倡印經書、放生、經懺等。...這也是僧人受到詬病的重要因素之一」。⁷⁸³事實上前述的觀點，並非確無其事，不過台灣的「經書」會廣為倡印其來有因，此自光復後，大陸來臺的僧人、居士鑑於日據末期臺灣實施「皇民化政策」，導致中文書寫的佛書甚為稀少，遂開始倡印經書流通為濫觴，其中真正使經書能進

⁷⁸² 依楊惠南表示他是以「正義」的動機出發：「我相信，揭開『黑暗面』，才能使『光明面』更有發展的空間」，見楊惠南，〈知我者為我心憂，不知我者謂我「心狂」〉，載自《當代》31期（1988.12），頁148。

⁷⁸³ 見楊惠南，〈台灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，頁2。

而遍及全臺，則首推朱鏡宙所成立的「臺灣印經處」以贈送方式爲首。但此種情形自民國 60 年（1971），慧炬、東初、法爾、圓明、方廣、眾生、全佛等出版社陸續成立，到後期又有天華、彌勒、華宇、新文豐、佛光、文殊等出版社成立加入，據聖嚴法師表示就大有不同：

佛教界的出版品，即分成兩大類型：一類是保持著善書的方式，有計畫地印贈佛書，另一類是邁向企業化、專業化、公司化的出版方式，有計畫地以編譯、編集、影印等方法，出版叢書、類書、全書、集刊等大部頭的佛書。⁷⁸⁴

由上所述可見從 60 年代隨佛教出版社陸續成立，佛教界出版品也不再只侷限倡印經書而已，有計劃性「出版叢書、類書、全書、集刊」等大部頭的佛書，也成主要趨勢。就妙心寺文化出版事業而言，自 73 年耗費 11 年編輯完成的《中華佛教百科全書》，到 77 年進而成立「中華佛教百科文獻基金會」出持續版佛教工具用書，莫不是爲弘揚教化工作所行，開元寺雖沒成立出版社，但長期出版悟慈法師一系列白話佛經著作廣爲流通，也成教化的工作之一。

再者，以放生而言，近十年佛教界鑒於環境生態保育的重要性，紛紛提倡「環保運動」也成一股不可忽視力量，除慈濟、法鼓山等提出「預約人間淨土」、「建設人間淨土」、「心靈環保」作爲落實環保工作外，傳道法師也進而推動反污染、反公害環保社會運動，甚至昭慧法師續而結合有志人士成立「中華民國關懷生命協會」推動「動物保護法」亦成台灣動物保界一大創舉，⁷⁸⁵ 開元寺雖然沒公開從事這些活動，但悟慈法師對傳統放生的方式，也公開指陳說：

去買很多鳥類、魚類、畜生類，用盒子或盛具來裝放，戴到山區、湖邊去放生，但往往在那澳熱的六月天裡，那好似判死刑的放生物，擁擠在一個小小的盛具內，互相踐踏，時常未到目的的時就一命嗚呼哀哉。不能達到放生的真正意義，真正的放生就是臨境遇到需要救濟的動物，用憐憫的心去幫助他的生存。...這就是放生的真實意義了。⁷⁸⁶

可見在放生此項，教界對昔日放生的積弊亦有共識，除公開呼籲改革外，甚至亦積極地投入「環保運動」、落實生命的關懷，而這些無非都是近十年佛教界反省與努力的成果。

最後就經懺層面來說，據了解自台灣實施「耕者有其田」土地改革後，原靠

⁷⁸⁴ 見釋聖嚴，《明日的佛教》（臺北：東初，1989 二版），頁 75；引自黃德賓，《臺灣地區佛教圖書館發展之研究》，頁 103。

⁷⁸⁵ 見釋昭慧，〈人間佛教行者的「現身說法」〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 B-3。

⁷⁸⁶ 見詹評仁，《悟慈大師傳記》，頁 6-7。

耕田維生的寺院，在無田可維持生活，社會有此需求，經懺就成寺院經濟主要來源之一。⁷⁸⁷這種現象，在印順法師的觀點就曾表示：「『經懺法事』，本出於大乘方便之道，演化為應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。但大家為法事而忙，對佛法能下時間用功就所剩有限」，另在傳道法師認為，這本是市場供需的問題，社會上有這方面的需求，就會有人提供這樣的服務「在家人求好事，要師父誦經消災，有人過世，也要師父誦經超渡，弄得出家人疲於應付經懺不說，反倒還被人說成沒修行」，⁷⁸⁸就前所言筆者從接觸信眾當中，也常聽聞信眾抱怨「現在出家師父都不大願意接經懺」，無奈中讓他們只好求助一些以此為職業的在家人作佛事，而這一批人不但素質不齊，甚至已有佛道不分的現象，這是「經懺」之外又衍生的另一問題，此是外話，存而不論。但顯然可見前述這些自有其因，構成經懺之所以長存的癥結所在，不料卻反被有識之士為所詬病，但平心而論又有誰會去關心僧眾生存上的基本溫飽呢？！

就此，再回前述楊文所提，台灣佛教仍「停留在傳統的傳教上，例如倡印經書、放生、經懺等」的論調來說，近年眾人皆知在出家眾教育水準不斷提昇中，傳教方式也改絃易張朝向多元化進行，這從約 50 年代佛教界首用廣播傳教，進而使用電視弘法到成立佛教電台、製作錄影（音）帶、電子佛典，甚至電腦網路等多媒體運用傳播佛法，同時也舉辦大型演講、設立分院講堂針對各種年齡階層的佛學課程等繁不備載之弘化方式，就此可見佛教的傳教方式，已不在侷限前述倡印經書、放生、經懺幾種而已，這是台灣佛教今昔之間，不容置喙的天壤之別。

最後，本文另要指出，台灣佛教亦有一個獨特不可忽視地方，是楊文中未曾觀察到的一個現象。若以民國 42 年起至民國 88 年 7 月止，歷年比丘與比丘尼受三壇大戒人數，比例為 1：3 的百分比來考察，顯而易見比丘尼已佔台灣出家人口多數一群，⁷⁸⁹以開元寺而言雖然歷代住持是由男眾比丘繼任，但僧眾卻是女多於男，妙心寺亦若如是。而這些佔台灣出家人口多數一群的現代比丘尼之所以選擇出家，據陳美華研究指出：

不少女性選擇出家，即是因為對賢妻良母式的女性傳統的人生過程有所質疑，對生命的意義有所疑問與追尋，進而理性而熱情的走上出家路，並且為自己生命負責，和培養獨立自主的人格。⁷⁹⁰

就上所言，事實若從曉雲法師投入教育事業，創辦台灣佛教第一所華梵大

⁷⁸⁷ 見吳永猛，〈當今台灣佛教募款方式之探討〉，載自《商學學報》2 期（1994.5）。

⁷⁸⁸ 見釋傳道，〈從人生佛教到人間佛教（上）〉，載自《妙心雜誌》41 期（1999.5），頁 8。

⁷⁸⁹ 見陳美華，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，載自台大《佛學研究中心學報》7 期（2002），頁 4；釋慧嚴，〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉，收入《台灣佛教史論文集》（高雄：春暉，2003），頁 241。

⁷⁹⁰ 見陳美華同上，頁 13。

學，證嚴法師領導慈濟功德會積極投入慈善事業，建立慈濟醫院、大學，或佛光山的尼眾協助星雲大師開創佛光事業，及恆清法師等獻身教育界，昭慧法師護教、推動關懷生命社會運動，香光尼團的崛起與無數尼眾為教忘軀精神來看，這批身負重任的生力軍，就如陳美華所言不但已為傳統社會的價值體系，也為台灣佛教建構「另類典範」，⁷⁹¹至於未來是否但如善導寺故董事長妙然法師所言「日後的台灣佛教，將是尼眾天下」，⁷⁹²成為台灣佛教另一新的展望，顯然是可以持續考察之處。

就此，以上藉著楊文內中四項對台灣佛教「黑暗面」的指陳，本文在前述內容中逐項將台灣佛教的「光明面」作一呈現，紓解一般人對佛教團體，既存不可承受之重的刻板印象後，本論文最後想對開元寺與妙心寺兩佛教團體現代轉型過程，所呈現幾點意義作一列舉，以此總結：

一、反映台灣傳統佛教的新貌

自明清以後隨著中國移民開墾，台灣佛教才有正式發展空間，這期間因中國佛教已普遍有神佛不分、三教混合現象，就此也直接影響台灣佛教信仰的純正性。不過，在開元寺方面，日據時期得圓和尚與其徒證峰法師就曾大刀闊斧，聯手將非關佛教信仰的神像，從殿堂中移除，繼之證光法師並針對襲自中國禪淨雙修，無判斷力照單全收的現象於予批判，在當時環境可說呈現一泓清流。

另就悟慈法師任職作為而言，於戒嚴期間擔任開元寺第 49 任住持，初期雖面臨開元寺經濟的危機期，但憑著毅力克服困難，化危機為轉機，在解決寺產被強占，努力開闢寺院經濟，落實財務分層管理制度後，並按照慈航法師的理念，於福利政策未成氣候之時，即率先、不畏艱難興辦多項福利慈善事業、建立佛學機構提昇僧眾學識，其中以慈愛醫院的規模與設備上而言，不僅曾是南台灣第一所佛教興辦西式醫院，亦是當時醫療設備低落的台南地區，少數具水準以上的現代化醫院，也是佛教界尚未有能力興建現代化的西式醫院之時的創舉，這種能洞察先機，實質提供當時環境必需的福利事業，都是異於當時傳統寺院仍處於倡印經書、放生、經懺，或從事無規劃性的捐財給其他福利機構之舉，所不能比擬的。

其次，另以執行期間因人事、社會轉型等種種問題浮現經營上的危機，促使開元寺重新整頓、轉型而言，可見在面對現代講究企業管理，永續經營的巨大衝擊，只投下資金興辦福利慈善事業即可的做法，於今競爭時代是行不通的，這也是往

⁷⁹¹ 就「典範」一詞定義，陳美華認為「典範是一種學習、仿效的範例或對象」而「另類典範」可以說是，「個人主體想要超越某種社會心態的一種嚐試，也可以說是『個人』的行為，可能可以喚起僵化了的傳統理性，再度思考、活動的一種社會實踐」。見同上，頁 30。

⁷⁹² 引自釋慧嚴，〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉，頁 241。

昔教界（社會）經營福利慈善事業共有的現象，但開元寺面對困難仍不計盈虧堅持「為社區服務」的作風，進而從事改革轉型，其實也提示台灣傳統佛教立基現代環境的各種衝擊，不畏艱難、勇於承擔的風範。

二、顯示人間佛教改革實踐上的歷程與艱難

光復後由台僧自行募建的妙心寺，在傳道法師民國 62 年銜師之命入寺，「大殿才粗具雛型，放眼望去，四周更是一大片的荒煙蔓草，篳路藍縷的艱辛與物質經濟的困擾」，自陳於「思想的啓發、疑團的釐清、法義的增益，則印老益道最大」的傳道法師，為使妙心寺轉型走向人間佛教的弘化道場，在落實人間佛教「此時、此地、此人」的關懷、與教化中，除「強硬」從事關懷政治與反污染、反公害環保的社會運動外，在善用政府與信眾資源下，也建立不以「趕經懺」的文教經濟路線，帶動社區多元學習風氣，走出獨樹一格的發展。此過程雖傳道法師輕描淡寫的表示，「所從事的活動，雖然在某些方面遭遇挫敗，但大體而言，可以用『穩紮穩打，短小精悍』」來形容，⁷⁹³但實際由其就任期間，在前任住持「事事關心」與信眾「世俗導向」中，傳道法師也表示處境「很尷尬」、「轉型很辛苦」。以上這些雖已事過境遷、雲淡風清，不過另從傳道法師從事反污染抗爭的過程：

該石化公司不但不理會我們所提改善防治污染設備的訴求，還稀釋村民得癌症死亡數據，並企圖以金錢捐獻要我們封口；利誘不成，又請調查局要對我們展開調查，甚至請黑道來恐嚇要殺我們並放火燒寺。個人的身家性命事小，遑論當時所有參與的環保運動工作者，是如何被視為異議分子，...這一泓抗爭的清流，終究不敵為富不仁的資本家！包括以後，黑面琵鷺棲息的七股溼地之關懷，後來亦因政客、黑金介入，為免淪為被利用的工具，遂退而從事社區的思想教育。拒絕覺醒的眾生啊！該是菩薩行者心中永遠的痛！⁷⁹⁴

及對推動關懷政治事項，傳道法師也感謂說：

回顧這幾年所參與的反賄選運動，深覺自己和這一群熱血熱腸的政治關懷者，像煞搖旗吶喊的小兵；而大多數居住在台灣這塊土地上的民眾，就像得了健忘兼冷凍症一般，任憑你義憤干雲，那些人始終安全上壘，而且為所欲為。⁷⁹⁵

可見以上這些迥異於一般僧人的改革行動，雖也獲得有識人士的讚許，但在

⁷⁹³ 見傳道法師，〈人間佛教的實踐－略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，載自《妙心雜誌》49 期（2000.1），頁 5。

⁷⁹⁴ 同上，頁 2。

⁷⁹⁵ 同上，頁 4。

多數的眾生仍拒絕覺醒中，成效仍屬有限，要貫徹人間佛教「此時、此地、此人」的關懷與教化這個理念，實際上還有段漫長的路要走。

三、證實台灣傳統佛教與人間佛教無須涇渭分明

自印順法師面對中國佛教的問題，趨落為「天神化」、「死人」的佛教，提出，「不但是適應時代的，而且還是契合於佛法真理」的「人間佛教」後，經有志之士的倡導，「人間佛教」不但逐漸蔚為主流，更進而引領風騷充斥著台灣佛教的「市場」，⁷⁹⁶一時之間彷彿不抬著「人間佛教」這句口號、標籤，就不能發揮佛教的精神和功能，當然在此並非否定「人間佛教」它為當代台灣佛教注入新氣象，以積極態度關懷社會的影響力，這由妙心寺在傳道法師領導下，不畏艱難「打造人間佛教的文教空間」從事各項活動顯然可知。⁷⁹⁷但顯然也就是如此另一批不頂著口號大聲張揚的「傳統」佛教，也就被以有色眼光冠上只流於「出世化」注重個己修行、解脫，作經懺、佛事而已，漠視其實還有一群默默從事入世工作的其他佛教行者，這從開元寺、或比較為人所知大岡山超峰寺、開證法師、悟因法師所領導的香光尼僧團等等，無法細數之例可以說明之。⁷⁹⁸反之，平心而論即使是謹守崗位，立基於個人日常生活實踐中的修行者，就張維安認為在他們的生活世界裡「發酵」，然後逐漸影響到更大範圍，「從做的過程來改變現狀」，「也能發生結構面的影響」。⁷⁹⁹所以同樣是屬於台灣佛教之脈，只要能共同為佛教、社會盡其己力，無論是屬於傳統佛教或人間佛教，乃至於後來另二支的藏傳、南傳佛教，都不能漠視他們也具有安定人心的力量與功能。

後記

當本論文已近尾聲之時，筆者由開元寺眾口中，乍聞開元寺住持悟慈法師於5月7日圓寂並於6月5日舉行荼毘，在驚愕之餘，也企望這位走過日據時期見證台灣佛教歷史，曾在50年代起造就台南地區無數學佛者的長者，倒駕慈航，再來度化眾生，謹至。

⁷⁹⁶ 見傳道法師，〈打造人間佛教的文教空間〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》（弘誓文教基金會主辦，2002），頁 P-1。

⁷⁹⁷ 同上。

⁷⁹⁸ 大岡山超峰寺、香光尼僧團之研究資料，見釋天露，〈大岡山超峰寺的組織與活動〉（圓光佛學研究所畢業論文，2002）；丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼團〉，收入佛光山文教基金會主編，《1996年佛學研究論文集》（台北：佛光出版，1996）。

⁷⁹⁹ 雖然張維安所指的事從事環保的工作，但其實仍有共通之處。見張維安，〈佛教慈濟與資源回收—生活世界觀點的社會分析〉，收入中華佛教百科基金會主辦，《佛教與社會關懷學術研討會論文集》（高雄：宏法寺，1995）。

參考書目

一、原始文獻

(一)、中文

- 不著撰人，1996，《禪門日誦》，台南：和裕。
- 不著撰人，同治年間，《臺灣府輿圖纂要》圖冊，台灣文獻叢刊第 181 種。
- 心覺法師，1955，〈出家留言稿〉，未出版。
- 心覺法師，1955，〈致同修（妻）書〉，未出版。
- 王世慶編纂，1999，《台灣第名辭書—台南市》，南投：台灣省文獻委員會
- 王必昌纂修，1774，《重修臺灣縣志》，台灣文獻叢刊第 113 種。
- 余文儀纂修，1774，《續修臺灣府志》，台灣文獻叢刊第 121 種
- 宋 道原纂，〈景德傳燈錄·卷六禪門規式〉，收入《大正藏》51 冊。
- 周鍾瑄纂修，1717，《諸羅縣志》雜記志·外紀，台灣文獻叢刊第？種
- 林秋梧，1933a，《真心直說白化註解》，台南：開元禪寺印行。
- 林秋梧，1934b，《佛說堅固婦女經講話》，台南：開元禪寺印行。
- 林謙光，1979，《台灣紀略》，台北：眾文圖書出版。
- 姚瑩，1829，《東槎紀略》，台灣文獻叢刊第 7 種。
- 范咸纂修，1747，《重修臺灣府志》，台灣文獻叢刊第 105 種。
- 高拱乾，1983，《台灣府志》，台北：成文出版社。
- 清道光年間修，《福建通志臺灣府》，台灣文獻叢刊第 84 種。
- 陳光達纂修，1690，《台灣縣志》，台灣文獻叢刊第 103 種
- 陳昭馨，1964，《台灣省通志》，台中：台灣省文獻會。
- 陳國瑛等采輯，1830，《臺灣采訪冊》，台灣文獻叢刊第 55 種。
- 開元寺，1934，《同戒錄》，臺南：開元寺。
- 黃慎淨 1919，《開元寺徵詩錄》，開元寺客堂出版。
- 溫國良編譯，1999a，《台灣總督府公文類纂宗教史料彙編—明治 28 年十月至明治三十五年四月》，南投：台灣省文獻委員會。
- 溫國良編譯，2000b，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙篇》第二輯，台灣省文獻會發行。
- 鳩摩羅什譯，〈妙法蓮華經卷第二·譬喻品第三〉，收入《大正藏》9 冊。
- 劉良璧等纂修，1742，《重修福建臺灣府志》，台灣文獻叢刊第 74 種。
- 龍樹菩薩，1990，《大智度論》卷三，台北：大乘精舍印經會。
- 憨山德清，〈紫柏尊者全集〉，收入《卍續藏經》126 冊。
- 憨山德清，〈憨山老人夢遊集〉，收入《卍續藏經》127 冊。
- 謝金鑾纂修，1807，《續修臺灣縣志》，台灣文獻叢刊第 140 種。

瞿海源編纂，1992，《重修台灣省通志》，南投：台灣省文獻委員會。
釋義潤，1983，〈百丈叢林清規證義記〉，《卍續藏》111冊，台北：新文豐。

(二)、日文

丸井圭治郎，1919，《台灣宗教調查報告書》卷一，台北：台灣總督府。
台南州共榮會編，1934，《南部台灣誌》，南天書局1994年出版。
台灣總督府，1993，《台灣宗教調查報告書第一卷》，臺北：捷幼出版。
台灣總督府文教局，1936，《現行台灣社寺法令類纂》，台灣：帝國行政學會台灣出張所。
相良吉哉編，昭和8年12月23日（1933），《台南州祠廟名鑑》，台灣日日新報社台南支局。
曾景來，1938，《台灣宗教と迷信陋習》臺灣：宗教研究會。
增田福太郎，1937，《台灣本島人の宗教》，台南：台南州衛生課。
蔡錦堂，1994，《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》，東京：同成社。

二、二手文獻

(一)、專書

Daniel Chirot 著，蔡仲章譯，1991，《近代的社會變遷》(Social Change in the Modern Era)，臺北：巨流圖書。
Wolfgang Schluchter 著，顧忠華譯，1986，《理性化與官僚化》，台北：聯經。
于曉等譯，2001，《新教倫理與資本精神》，台北：左岸。
千佛山編，1998，《千佛山三十週年特刊》，台南：千佛山。
中華佛教百科編輯，1994，《中華佛教百科全書(五)》(光碟版)，永康，中華佛教文獻基金會。
王晴佳·古偉瀛，2000，《後現代與歷史學 中西比較》，臺北：巨流出版。
王進瑞，1972，《碧巖錄講義》第一冊，鳳山：王進瑞發行。
王順民，1999a，《宗教福利》，台北：亞太圖書。
王順民，2001b，《當代台灣地區宗教類非營利組織的轉型與發展》，台北：洪葉。
台南市政府編印，1996，《續修台南市志》，台南：台南市政府。
台灣省政府編印，1990，《現代化福利社會的實現》，台中：台灣省政府新聞處。
白雲禪師，1994，《解惑篇·第一輯》，台南：千佛山。
石元康，1998，《從中國文化到現代性：典範轉移》，台北：東大。

- 印順，1994，《平凡的一生（增訂本）》，台北：正聞出版。
- 朱其昌，1977a，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，高雄：佛光出版
- 朱其昌，1997b，《全球佛教通訊指南》，台南：和裕出版
- 朱其昌，2003c，《世界佛教通訊名錄》，臺北：法輪雜誌
- 朱其麟，1988，《台灣佛教名刹》，台北：華宇出版。
- 佛光，1997，《中國佛教名山勝地寺志》，高雄：佛光出版。
- 余政憲，2003，《宗教行政革新服務手冊》，台北：內政部。
- 余英時，1987，《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北：聯經。
- 呂澂等纂，1987，《中國佛教人物與制度》，台北：彙文堂。
- 李亦園，1976，《人類學與現代社會》，臺北：牧童出版
- 李筱峰，1991，《革命僧林秋梧》，臺北：自立晚報文化出版
- 村上重良著 張大柘譯，1993，《宗教與日本現代化》，高雄：佛光出版。
- 邢福泉，1992，《台灣佛教與佛寺》，台北：台灣商務。
- 卓克華，2003，《從寺廟發現歷史》，臺北：揚智出版
- 周震歐，1992，《兒童福利》，台北：巨流。
- 承天禪寺，1992，《廣公上人事蹟續篇編》（第五版），台北：承天禪寺編印。
- 林再復，1990，《台灣開發史》，台北：三民書局。
- 林美容，1993，《台灣人的社會與信仰》，臺北：自立晚報文化
- 林衡道口述；楊鴻博整理，1996，《鯤島探源》，台北：稻田出版
- 金耀基，1985，《從傳統到現代》，台北：時報文化。
- 洪金蓮，1995，《太虛大師佛教現代化之研究》，臺北：東初出版
- 范勝雄，1998a，《府城叢談（府城文獻研究1）》，台南：台南市政府。
- 范勝雄，1998b，《府城叢談·府城文獻研究（2）》，台南：台南市政府。
- 韋伯，1997，《經濟·社會·宗教—馬克斯·韋伯文選》，上海：社會科學學院出版社。
- 席裕福、沈師徐輯，1982，《皇朝政典類纂》，台北：文海出版。
- 徐明福計畫執行，1996，《台南市古蹟使用調查與評估（附錄）》，台北：文建會出版。
- 悟慈法師述，1998，《心經講話·善生經》，台南：開元寺佛經流通處。
- 真理大學，2002，第三屆《宗教與行政》學術研討會，臺北：真理大學。
- 祝賀恩師八秩嵩慶禮讚會編，1983，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺。
- 涂爾幹著，芮傳明等譯，1992，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠。
- 康樂·簡美惠譯，1993a，《宗教社會學》，台北：遠流。
- 康樂·簡美惠譯，1996b，《中國的宗教：儒教與道教》，台北：遠流。
- 康樂·簡美惠譯，1996c，《印度的宗教：印度較與佛教》，台北：遠流。
- 張慈田，1992，《善知識參訪記》，台北：圓明。
- 梁相潤、黃宏介，1993，《台灣佛教史初稿》，台北：行卯出版社。
- 梁啟超，1965，《清代學術概論》，臺北：台灣商務。

- 郭小凌，2001，《西方史學史》，北京：師範大學出版。
- 陳玲蓉，1992，《日據時期神道統制下的台灣宗教政策》，臺北：自立晚報文化。
- 陳瑞堂，1974，《台灣寺廟法律關係之研究》，台北：司法行政部秘書室印。
- 陳錫璋，1996，《福州涌泉寺歷代住持禪師傳略》，台南：智者出版
- 喜安幸夫，1999，蘇珊譯，《台灣》，台北：中天。
- 黃文博，1996，《南瀛歷史與風土》，台北：常民文化。
- 黃來鎰，1988，《永康鄉志》，台南：永康鄉公所。
- 黃昭堂著；黃英哲譯，1995，《台灣總督府》，台北：前衛出版。
- 黃秋月，1993，《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫》，台南：台南市政府出版。
- 黃敏枝，1971，《唐代寺院經濟的研究》，台北：台大文學院。
- 黃富順，1988，《比較成人教育》，台北：五南。
- 黃慶生，2000，《寺廟經營與管理》，臺北：永然文化出版
- 楊熙，1985，《清代台灣：政策與社會變遷》，台北：天工書局。
- 葉永文，2000，《宗教政治論》，台北：揚智文化。
- 詹評仁，《悟慈大師傳記》開元寺自印本。
- 趙德琛、吳政宏編，1998，《環境保護法規》，台北：高立圖書。
- 齊力 林本炫編，2003，《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學。
- 鄭卓雲，1933，《台南開元寺誌略稿》，臺南：開元寺。
- 興慈法師述，1995，《二課合解》，三寶弟子印贈。
- 瞿海源，1997，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠。
- 藍吉富，1991，《二十世紀的中日佛教》，台北：新文豐。
- 蘇景輝，1996，《社區工作－理論與實務》，台北：遠流。
- 釋永芸，1996，《跨世紀的悲欣歲月－走過台灣佛教五十年寫真》，台北：佛光。
- 釋印順，1995a，《華雨選集》，台北：正聞。
- 釋印順，1985b，《印度之佛教》，台北：正聞。
- 釋印順，1987c，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。
- 釋印順，1989d，《佛法概論》，台北：正聞。
- 釋印順，1991e，《佛法是救世之光》，台北：正聞。
- 釋印順，1992f，《佛在人間》，台北：正聞。
- 釋印順，1993i，《華雨集》第五冊，台北：正聞。
- 釋見曄，1999，《走過台灣佛教轉型期的比丘尼釋天乙》，台北：中天。
- 釋開證，1976，《慈恩拾穗》，高雄：宏法寺。
- 釋聖嚴，1989a，《明日的佛教》二版，臺北：東初。
- 釋聖嚴，2002b，《台灣佛學院所教育年鑑創刊號》，台北：中華佛學研究所。
- 闕正宗，1999，《台灣佛教一百年》，台北：東大圖書。
- 鎌田茂雄著 鄭彭年譯，1988a，《簡明中國佛教史》，台北：華宇出版。
- 鎌田茂雄著 關世謙譯，1985b，《中國佛教通史》，高雄：佛光出版。

顧忠華，1994，《韋伯學說新探》，台北：唐山。

(二)、單篇論文

- 丁仁傑，1996，〈現代社會中佛教組織的制度化及其有關問題之探討〉，收入《當代台灣社會與宗教》，台北：佛光出版。
- 丁敏，1996，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團〉，收入《佛學研究論文集》第一集，高雄：佛光山文教基金會主編
- 尹章義，1989，〈台南發展史〉，頁 104-115，載自，《漢聲雜誌》22 期。
- 心覺法師，1965a，〈向諸同學進一言〉，載自《慈明月刊》5 卷 1 期。
- 心覺法師 1965b，〈談談中國佛教幾個問題〉，載自《新覺生月刊》。
- 方捷，1993a，〈妙心佛學讀書會〉，載自《妙心雜誌》38 期。
- 方捷，1998b，〈慈悲喜捨話妙心〉，載自《妙心雜誌》31 期。
- 王見川，1996a，〈日據時期台灣佛教史二論〉，頁 195-209，載自《台灣佛教學術研討會論文集》，佛教青年文教基金會主辦。
- 王見川、李世偉，1991b，〈戰後台灣佛教人物略論〉，頁 121-152，收入王見川·李世偉《台灣的宗教與文化》，台北：博揚文化。
- 王見川、李世偉，1991c，〈妙果禪師與慈航法師—戰後初期台灣佛教會史上的一段辦學因緣〉，頁 93-120，收入王見川·李世偉《台灣的宗教與文化》，台北：博揚文化。
- 王見川·李世偉著，1991d，〈日據時期臺灣佛教的認同與選擇—以中、臺佛教交流為視角〉，頁 29-67。收入王見川·李世偉《台灣的宗教與文化》，台北：博揚文化。
- 王順民，1995a，〈當代臺灣佛教變遷之考察〉，頁 315-337，載自《中華佛學學報》第八期。
- 王順民，1998b，〈「人間佛教」的遠見與願景——佛教與社會福利的對話〉，頁 227-253，載自《中華佛學學報》第 11 期。
- 永惺，？，〈無盡懷念一代高僧—追思 白聖長老生西一週年〉，收入《白聖長老圓寂紀念集》，台北：白聖長老紀念會。
- 白秀雄，1990，〈我國社會福利發展〉，收入《現代化福利社會的實現·社會建設篇》，台中：台灣省政府新聞處。
- 匡宇，1979，〈臺灣佛教史〉，頁 11-18，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊·中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，臺北：大乘文化出版。
- 江木生，1943，〈台灣佛教二十年〉，載自《南瀛佛教》21 卷 12 號。
- 江美芬，1991，〈寺院經濟知多少〉，載自《佛教文化雜誌》23 期。
- 江燦騰，1992a，〈從大陸道臺灣：近代佛教社會運動的兩大先趨—張宗載和林秋悟〉，頁 3-35，收入《臺灣佛教與現代社會》臺北·東大出版

- 江燦騰，1996b，〈日據時期佛教現代化運動的代表性人物〉，頁 183-194，收入《台灣佛教百年史之研究 1895-1995》，臺北：南天書局。
- 江燦騰，2000c，〈高雄大岡山超峰寺派的源流和發展〉，收入釋開證主編，《大岡山法脈傳承史通訊錄》，高雄：宏法寺。
- 江燦騰，2001d，〈日本帝國在臺殖民統治初期的宗教政策與法制的確立〉，頁 91-134，載自《中華佛學學報》第 14 期。
- 江燦騰，2001e，〈日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制的確立〉，頁 44-80，收入《日據時期台灣佛教文化發展史》。
- 作者不詳，1969，〈梁加升先生事略〉，頁 100，載自《台灣風物》第 19 卷 3、4 期合刊。
- 吳永猛，1977a，〈中國佛教經濟之發展〉，頁 285-396，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊·中國佛教經濟研究論集》，臺北：大乘文化出版。
- 吳永猛，1994b，〈當今台灣佛教募款方式之探討〉，載自《商學學報》2 期。
- 吳季霖，1987，〈悟慈大師小傳〉，收入悟慈大師《心經略解》，台南：慈航居士會。
- 吳寧遠，1998，〈現代宗教世俗化之省思〉，載自《宗教哲學》4 卷 4 期。
- 呂姝貞，1998，〈用心耕耘—迎接學習社會的來臨〉，載自《妙心雜誌》25 期。
- 李丁讚，1996，〈宗教與殖民 臺灣佛教的變遷與轉型，1895~1995〉，頁 19-52，收入《中央研究院民族學研究所集刊》。
- 李子寬，1948，《海潮音》29 卷 9 期。
- 李添春，1971a，《台灣佛教史資料—上篇曹洞宗史》，載自《台灣佛教》季刊 25：1。
- 李添春，1979b，〈明末清初的臺灣佛教〉，頁 57-74，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊中國 佛教史論集(臺灣佛教篇)》，臺北：大乘文化出版。
- 李嘉嵩，1963，〈日本治台宗教政策考(一)〉，頁 6-9，載自《瀛光》128 期。
- 明了，？，〈鄭經的別館—開元寺〉(開元寺自印) 108 期。
- 林秋梧，1929a，〈我們為什麼主張台灣佛教的統一〉(附錄臺灣佛教的統一方案)，載自《南瀛佛教》7 卷 1 號。
- 林秋梧，1932b，〈禪窗閒話〉，載自《南瀛佛教》10 卷 2 號。
- 林秋梧，1932c，〈真心直說註解 忽滑谷慨天老師餘地十二回講習會講述〉，載自《南瀛佛教》，10 卷 3 號。
- 林眼淨，〈台灣佛教振興策〉，頁 26-27，載自《南瀛佛教》13 卷 1 號(1935.1)。
- 林朝成，1997a，《台灣佛教的歷史與思想——從明鄭時期到日據時期——以台南德化堂為中心之台灣齋教研究》，計畫編號：NSC87-2411-H-006-003-D6，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告。執行期限 1997 年 7 月 1 日至 1998 年 6 月 30 日。
- 林朝成，1997b，〈台灣佛教的環境教育—以台南妙心寺為例〉，收入成大主辦《環境價值觀與環境教育學術研討會論文集》，台南：成大。

- 林錦東，1957，《覺生月刊》8卷4、5期，台中：台灣覺生月刊社。
- 姚麗香，1994，〈台灣地區光復後佛教出版物的內容分析〉，頁209-241，收入《台灣佛教的歷史與文化》臺北：靈鷲山文教基金會。
- 范純武，1999，《日本佛教在日治時期台灣「番界」的布教事業—以真宗本願寺派為中心的考察》，頁153-278，收入《圓光佛學學報》第4期。
- 席裕福、沈師徐輯，1982，《皇朝正典類纂》，卷379，刑11，戶律戶役條，臺北：文海。
- 悟光，？，〈眼淨和尚事蹟〉，收入釋淨明主編，頁68-71，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》。
- 悟宗，1997，〈我與白聖師公的因緣〉，頁73-89，收入淨心，《白聖長老圓寂紀念集》，臺北：白聖長老紀念會。
- 真華，1987，〈序二〉，收入《慈恩集》，頁3-6，高雄：宏法寺。
- 高執德，1925a，〈佛教人身觀〉，載自《南瀛佛教》3卷5號。
- 高執德，1927b，〈文明とはなんぞや〉，載自《南瀛佛教》5卷4號。頁22-25。
- 高執德，1928c，〈佛學略說〉，載自《南瀛佛教》6卷1號。
- 高執德，1936d，〈南部巡回講演記（高雄州下巡回講演記）〉載自《南瀛佛教》14卷4號。
- 高執德，1995e，〈台南開元寺緣起即其沿革〉，頁147-152，收入高賢治主編，《台灣宗教》，台北：眾文圖書出版。
- 國際佛教文化出版社編輯，1978，《宗心大師紀念專輯》，台中：寶覺寺。
- 張炎，1975，〈台灣反清事件的不同性質及其分類問題〉，載自《台灣文獻》26卷2期，台中：台灣省文獻會。
- 張曼濤，1984，〈台灣的佛教〉，頁1023-1093，收入中村元·金岡秀友等編余萬居譯，《中國佛教發展史》，台北：華宇出版。
- 張維安，1995，〈佛教慈濟與資源回收—生活世界觀點的社會分析〉，收入《佛教與社會關懷學術研討會論文集》，高雄：宏法寺。
- 惟聖，？，〈最懷念的師公〉，頁64-67，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》，無出版出處。
- 曹仕邦，1985，〈從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因〉，頁159-191，載自《華岡佛學學報》8期。
- 莊永明，1993，〈妙心寺心覺和尚〉，頁110-111，收入《臺灣紀事》，臺北：時報文化。
- 許勝雄，1998，〈中國佛教在台灣之發展史〉，頁289-298，載自《中華佛學學報》第十二期。
- 野上俊靜著，鄭欽仁譯，1978，《中國佛教通史》，臺北：牧童出版。
- 陳小紅，1990，〈台灣光復四十五年來的社會變遷：回顧與前瞻〉，收入《現代化福利社會的實現》，台中：台灣省政府新聞處。
- 陳延輝，2003，〈政治民主化中台灣宗教團體的角色變遷〉，頁109-140，收入

- 《第四屆『宗教與行政』國際學術研討會（下）》，台北：真理大學。
- 陳美華，2002，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，載自台大，《佛學研究中心學報》7期。
- 陳清香，2000，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，載自《中華佛學學報》13期。
- 麻天祥，1998，〈佛教未來前途的開展〉，收入財團法人佛光山文教基金會，《佛教未來前途之開展》，台北：佛光。
- 曾普信編輯，1947a，《台灣佛教》創刊號，台北：中國佛教會台灣省分會。
- 曾普信編輯，1948b，《台灣佛教》月刊2卷11號，台北：中國佛教會台灣省分會。
- 曾普信編輯，1949c，《台灣佛教》月刊3卷2號，台北：中國佛教會台灣省分會。
- 曾景來，1937，〈開元禪寺記略〉，載自《南瀛佛教》15卷12號。
- 游以德，1990，〈台灣光復四十五年來環境業務推展之實績〉，收入台灣省政府新聞處編，《現代化福利社會的實現·社會建設篇》，台中：台灣省政府新聞處。
- 菩妙，？，〈眼淨和尚生平事蹟〉，頁33-40，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》，高雄：元亨寺。
- 開證，？，〈我所懷念的眼淨和尚〉，頁58-59，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》。
- 黃文卿&林晏州，1998，〈深度訪談之理論與技巧—以陽明山國家公園游園專車推動為例〉，《國家公園學報》，Vol.8，No.2
- 黃文樹，2000，〈大岡山派心覺法師行述〉，頁31-52，載自《護僧雜誌》，27期，高雄：中華護僧學會。
- 黃俊文，1999，〈成長與喜悅—「妙心成長教育讀書會」簡介〉，載自《妙心雜誌》39期。
- 黃庭康，2003，〈歷史比較社會學：一個研究經驗的分享〉，頁55-71，收入齊力、林本炫編，《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華教社所。
- 黃國清，1998，〈五十年來佛教幼稚園概況〉，頁33-38，載自《普門雜誌》227期。
- 黃富順，2003，〈社會變遷中 終身學習典範的形塑〉，收入中華民國成人教育學會，《社會變遷與成人教育》，台北：師大。
- 黃進興，1985，〈韋伯論中國的宗教〉，頁32-48 載自《台北：食貨》12卷1/2期。
- 黃維憲、丁敏，1990，〈北台灣佛教新興社會服務的趨勢和思考〉，收入鄭志明主編，《宗教與非營利事業》，嘉義：南華大學。
- 圓澄，1998，〈山與海之間·心靈的邀約〉，載自《妙心雜誌》27期。
- 愚善，1929，〈高僧略歷〉，載自《南瀛佛教》7卷2號
- 慈捷，1984，〈附錄一開證法師宏法境界〉，頁88-94，收入《我所認識的開證法師》，高雄：宏法寺。

- 會心，？，〈悼念慈悲的眼公老人〉，頁 86-88，收入釋淨明主編，《眼淨和尚圓寂二十週年紀念》。
- 會本，〈緬懷眼公和尚〉，頁 60-63，收入釋淨明主編《眼淨和尚圓寂二十五週年紀念集》
- 楊國賜，1994，〈宗教與成人教育〉，載自《成人教育》17 期。
- 楊惠南，1988a，〈知我者爲我心憂，不知我者謂我「心狂」〉，載自《當代》31 期。
- 楊惠南，1990b，〈佛教徒應該參與政治嗎？〉，收入楊惠南《當代學人談佛教》二版，台北：東大。
- 楊惠南，1991c，〈臺灣佛教的「出世」性格與派系紛爭〉，頁 1-44，收入《當代佛教思想展望》，臺北：東大圖書。
- 楊惠南，1991d，〈臺灣革命僧—證峰法師（林秋悟）的「一佛」思想略探〉，頁 45-74，收入《當代佛教思想展望》，臺北：東大出版
- 楊惠南，1994e，〈台灣佛教現代化的省思〉，頁 279-292 收入《台灣佛教的歷史與文化》，臺北：靈鷲山文教基金會。
- 楊惠南，1995f，〈當代台灣佛教環保理念的省思〉，收入《1995 年佛學研究論文集》，台北：佛光。
- 楊惠南，2002i，〈明清時期臺灣佛教的神佛不分與三教同源〉，載自《臺灣文獻》53：3。
- 楊圳益，2003，〈老照片呈現的台灣佛教史跡系列（一）〉，頁 1-4，載自《護僧雜誌》31 期。
- 溫國良，1999，〈日治初期日人佔用台灣寺廟概況〉，載自《台灣風物》42 卷 2 號。
- 聖印，1948，〈台中佛學院第一屆畢業紀念特輯〉，載自《覺生月刊》8 卷 9、10 期。
- 聖圓，1997，〈白公上人紀念文〉，收入《白聖長老圓寂紀念集》，台北：白聖長老紀念會。
- 葉阿月，1992，〈中日佛教三寶的差異〉，頁 225-255，收入國立台灣大學日本綜合研究中心主辦，《中日文化差異研討會論文集》。
- 道安，1979，〈一九五 0 年代的台灣佛教〉，頁 115-134，收入張曼濤，《中國佛教史論集·台灣佛教篇》，台北：大乘文化。
- 達虛，1936，〈對臺灣佛教徒大會後的感想〉，載自《南瀛佛教》14 卷 3 號。
- 綠珊龕，1953，〈臺南黃檗寺僧與天地會八卦教〉，頁 29-32，載自《台南文化》第 3 卷 2 期。
- 慧雲，1936，〈大岡山龍湖庵萬年簿序〉，載自《南瀛佛教》14 卷 3 號。
- 潘火宣，1998，〈菩提的種子處處栽〉，頁 43-47，載自《普門雜誌》227 期。
- 蔡明哲，1990，〈台灣地區的都市化與區域發展趨勢〉，收入《現代化福利社會的實現·社會建設篇》。

- 蔡源林，2003，〈由宗教領袖、教義及其歷史傳統看宗教團體經營與管理的走向〉，收入《宗教團體的經營與管理－第五屆『宗教與行政』學術研討會》，台北：真理大學。
- 蔡錦堂，1992，〈第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，頁 105-136，載自《台灣風物》42 卷 4 期。
- 蔡錦堂，1992，〈第八十五回台灣研究研討會演講紀錄〉，頁 105-136，載自《台灣風物》42 卷 4 期。
- 鄭志明，2003，〈台灣解嚴後的政教關係〉，頁 1-18，收入《第四屆『宗教與行政』國際學術研討會》，台北：真理大學。
- 鄭卓雲，1931a，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 8 號。
- 鄭卓雲，1931b，〈臺灣開元禪寺沙門列傳〉，載自《南瀛佛教》9 卷 9 號。
- 鄭卓雲，1935c，〈開元禪寺授戒會紀錄〉，載自《南瀛佛教》13 卷 2 號。
- 盧秀華，1996，〈黃檗寺與其僧侶的政治活動〉，頁 133-143，載自《史匯》第 5 期。
- 盧嘉興，1979a，〈北園別館與開元寺〉，頁 269-320，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊·中國佛教史論集(臺灣佛教篇)》，臺北：大乘文化出版社。
- 盧嘉興，1979b，〈台灣的第一座寺院〉，頁 233-254，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集(台灣佛教篇)》，台北：大乘文化出版。
- 盧嘉興，1979c，〈台南古刹彌陀寺〉，頁 255-268，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集(台灣佛教篇)》，台北：大乘文化出版。
- 盧嘉興，1979d，〈夢蝶園改稱法華寺年代考〉，頁 321-328，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集(台灣佛教篇)》，台北：大乘文化出版。
- 盧嘉興，1979e，〈蔣允焄擴建法華寺〉，頁 233-362，收入張曼濤主編《中國佛教史論文集(台灣佛教篇)》，台北：大乘文化出版。
- 禪慧法師，1997 (1981)，《覺力禪師年譜》，臺北：三慧講堂。
- 謝杏薰，1999，〈妙心文教大樓慶成啓鑰〉，載自《妙心雜誌》48 期。
- 藍吉富，1991a，〈二十世紀的中日佛教〉，臺北：新文豐。
- 藍吉富，1999b，〈臺灣佛教之歷史的宏觀考察〉，頁 237-248，載自《中華佛學學報》第 12 期。
- 證光，1948，〈日記——出席全國佛教大會〉，載自《台灣佛教》月刊 2 卷 3 號。
- 釋太虛，1970，〈整理僧伽制度論〉，收入釋印順等編，《太虛大師全書(17 冊)》，臺北市：太虛大師全書影印委員會。
- 釋印順，1995，〈契理契機之人間佛教〉，收入《華雨選集》，台北：正聞出版。
- 釋如悟，1987，〈從僧伽教育的歷史回顧，談佛教教團培育後繼人才的理論與實踐〉，載自《師子吼》月刊 26 卷 3 期。
- 釋見擘，1995，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，頁 67-102，載自《東方

宗教討論會論文集》第4期，東方宗教研究出版。

- 釋昭慧，1987a，〈讀「道老談佛教教育」有感〉，頁61-64，載自《獅子吼》月刊26卷第3期
- 釋昭慧，1988b，〈是治史還是說書〉，載自《當代》31期。
- 釋昭慧，2002c，〈人間佛教行者的「現身說法」〉，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》，弘誓文教基金會主辦。
- 釋能融，2000，〈早期佛教僧眾教育略談〉，頁59-125，載自《中華佛學研究》第四期。
- 釋淨心，1995，〈佛教教化的理論與實際〉，頁1-26，收入內政部編《宗教論述專輯（二）》，台北：內政部。
- 釋開證，1987a，〈以愛教衛教之精神慶祝衛塞節〉，頁1-4，收入《慈恩集》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1987b，〈我所敬仰的慈航大師〉，頁269-276，收入《慈恩集》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1987c，〈從崇拜舍利放光說到白公華誕〉，頁55-60，收入《慈恩集》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1987d，〈從經濟學論中國佛教之積弊和命運〉，頁9-26，收入《慈恩集》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1987e，〈從評白老談到我對近代教團的感慨〉，收入《慈恩集》二版，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1996f，〈出家生涯的告白〉，收入《慈恩集·年譜讚頌篇（一）》，頁29-39，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1996g，〈佛法東弘因緣〉，頁112-115，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1996h，〈編印「實用佛教百科全書」緣起〉，頁105-109，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，1996i，〈懷念善知識嘆廣老之涅槃〉，頁141-150，收入《慈恩集（一）年譜讚頌篇》，高雄：宏法寺。
- 釋開證，2000j，〈我的家師永達上人〉，頁18-21，載自《護僧雜誌》19期。
- 釋傳法，2002，〈台灣佛教社會運動中的環保與動保問題〉，頁K1-16，收入《第三屆人間佛教與當代對話學術研討會》，弘誓文教基金會主辦。
- 釋傳道，1980a，〈重視環保是建立人間淨土的根本〉，載自《普門雜誌》131期。
- 釋傳道，1984b，〈記一位平實的長者〉，收入藍吉富，《印順導師的思想與學問》，台北：正聞。
- 釋傳道，1992c，〈佛教看二十一世紀的兒童教育（上）（下）〉，載自《妙心雜誌》27、28期。
- 釋傳道，1998d，〈小東山妙心寺萬人萬緣護國梁皇法會緣起〉，載自《妙心雜

- 誌》25期。
- 釋傳道，1998e，〈論「僧」「僧伽」與「皈依」〉，載自《妙心雜誌》35期。
- 釋傳道，1998f，〈學佛三要〉，載自《妙心雜誌》31期。
- 釋傳道，1999g，〈人間菩薩的典範〉，頁21-22，載自《妙心雜誌》40期。
- 釋傳道，1999h，〈亦師亦友之忘年至交－記書家朱玖瑩與妙心寺之因緣〉，載自《妙心雜誌》48期。
- 釋傳道，2000i，〈人間菩薩行者－印順導師（下）〉，載自《妙心雜誌》57期。
- 釋傳道，2000j，〈一九九八佛教建築設計與發展國際研討會〉，載自《妙心雜誌》51期。
- 釋傳道，2000k，〈從佛出人間談如何學佛（下）〉，載自《妙心雜誌》54期。
- 釋傳道，2001l，〈人間佛教的實踐－略談妙心寺的嚴土熟生事業〉，收入《印順導師與人間佛教·妙心文集（一）》，台南：中華佛教百科文獻基金會。
- 釋傳道，2002m，〈打造人間佛教的文教空間〉，頁P1-12，收入《第三屆印順導師思想之理論與實踐－人間佛教語當代對話》學術研討會
- 釋聖嚴，1979，〈今日的台灣佛教極其面臨的問題〉，頁151-176，收入張曼濤編，《現代佛教學術叢刊中國 佛教史論集(臺灣佛教篇)》，臺北：大乘文化出版。
- 釋慧嚴，1995a，〈台灣佛教史前期〉頁273-314，載自《中華佛學學報》第八期
- 釋慧嚴，1996b，〈明末清初閩台佛教的互動〉頁209-242，載自《中華佛學學報》第九期。
- 釋慧嚴，1997c，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向－以曹洞宗為中心〉，頁279-310，載自《中華佛學學報》第十期。
- 釋慧嚴，1998d，〈日本曹洞宗與台灣佛教僧侶的互動〉，頁119-153，載自《中華佛學學報》第十一期。
- 釋慧嚴，2000e，〈台南開元寺與日本來台臨濟宗〉，頁578-602，收入中正歷史研究所主辦，《南台灣鄉土文化－學術研討會論文集》。
- 釋慧嚴，2003d，〈日治時代的台灣佛教教育〉，頁361-384，收入《台灣佛教史論文集》。
- 釋樂觀，1970，〈春節痛心話「教難」〉，載自《海潮音》51卷2期。
- 闕正宗·蘇瑞鏘，2004，〈台南開元寺僧證光（高執德）的「白色恐怖」公案再探〉，頁4-46，載自《護僧雜誌》37期。
- 龔雋，2002，〈從現代性看「人間佛教」－以問題為中心的論綱〉，收入《人間佛教與當代對話－第三屆印順導師斯項之理論與實踐學術研討會》，財團法人弘誓文教基金會。
- 靈根，1997，〈談一代高僧－白聖長老〉，頁25-27，收入《白聖長老圓寂紀念集》，台北：白聖長老紀念會。

(三)、碩士論文

- 王安國，2001，《阿蓮地區佛教信仰之研究—以超峰寺、光德寺為焦點考察》，台南師範學院鄉土文化研究所。
- 朱柔若，1986，《社會學世俗化理論的回顧、溯源、與台灣民間宗教的世俗化》，台灣大學社會學研究所。
- 李雪萍，2000，《台灣比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究》，東海大學社會學系。
- 林本炫，1989，《宗教團體與政治關係之研究—台灣地區的兩個案例》，台灣：台大社會學研究所碩士。
- 康素華，2003，《世俗化時代的宗教教育改革~太虛大師與紐曼主教之比較分析》，嘉義：南華大學宗教研究所。
- 陳秀蓉，1998，《戰後台灣寺廟管理政策變遷（1945~1995）》，台灣師範歷史研究所。
- 黃德賓，2001，《臺灣地區佛教圖書館發展之研究》，（台灣：輔仁大學圖書資訊所。
- 黃慧琍，2000，《藏傳佛教在台發展初探——台南地區的藏傳佛教團體研究對象》，台南師範學院鄉土文化研究所。
- 廖淑珍，2001，《當代臺灣佛教的佛陀觀及其宗教實踐》，玄奘人文學院宗教研究所。
- 盧月玲，1981，《臺灣佛寺的現代功能—佛光山田野研究》，台大考古人類學研究所。
- 蕭子著，1995，《台灣宗教與政治關係之研究—七號公園觀音像遷移事件個案分析》，台大政治學研究所碩士論文。
- 謝妮玲，1983，《台灣清代民變的研究》，台北師範大學歷史研究所。
- 魏妙琪，2001，《臺南開元寺建築藝術探源》，中國文化史學研究所。
- 羅國銘，2002，《臺灣當代在家佛教中的維鬘傳道協會：一個區域性佛教新興教團個案的探討》，輔仁大學宗教學研究所。
- 釋天露，2002，《大岡山超峰寺組織與活動》，圓光佛學院研究所畢業論文。
- 釋如斌，2000，《近代中國佛教教育事業之研究—以閩南佛學院為例》，圓光佛學研究所畢業論文。
- 釋能融，1999，《律制、清規及其現代意義之研究》，中華佛學研究所畢業論文。

(四) 西文

- Berger Peter，1977，Fancing up to Modernity. New York：Basic Books.
- J.Bill & R.Hardgrave，1973，Comparative Politics. Columbus，Ohio：Merrill.

Lerner D. “Modernization, 1968: Social Aspects.” International Encyclopedia of the Social Sciences, edited by D. Sills, vol.10, pp.386-395. New York: Macmillan & Free Press.

MacIntyre, Alasdair, 1988, “Whose Justice? Which Rationality”. London: Duckworth.

Max Weber, 1946, “The Social Psychology of the World Religions”, Essays in Sociology, trans. and eds. Hans Heinrich Certh and Charles Wright Mills. New York: Oxford University Press.

(五) 網路資料

「妙心人間佛教研修院」<http://www.mst.org.tw/Study/study1.htm>。

「妙心寺 87 年度大事」, <http://www.mst.org.tw/Temple/miao3.2.htm>。

<http://www.mst.org.tw/Magazine/magazinep/ART/中華佛教百科佛學資料中心簡介.htm>。

<http://www.mst.org.tw/PROR/妙心合唱團.htm>。

<http://www.mst.org.tw/PROR/妙心慈恩護法會.htm>。

<http://www.mst.org.tw/Temple/妙心社區教育中心.htm>。

于凌波著, <巨贊法師>, 網址: <http://www.buddhismcity.net/master/>。

世界佛教僧伽會, <http://www.wbsc886.org/orgs/>。

台中縣環保局水保課,

<http://www.teepb.gov.tw/mis/news/newsSingle.asp?newsID=192>。

台南市政府全球資訊網, <http://www.tncg.gov.tw/>。

弘誓, <http://www.awker.com/hongshi/see/37see.htm>。

永康全球資 <http://www.yongkangcity.gov.tw/>。

佛光大辭典, <http://sql.fgs.org.tw/webfbd/>。

妙心有聲圖書館, <http://www.mst.org.tw/Video/video1.htm>。

黃慶生「台灣非官方宗教資訊網」<http://www.nzen.idv.tw/tuor.htm>。

楊惠南, <明鄭時期台灣「名士佛教」的特質分析>, 取自台灣佛教史料庫, 網址: <http://ccbs.ntu.edu.tw/taiwan/>。

溫金柯, <發菩提心·弘揚正法——訪台南妙心寺負責人 傳道法師>, 載自《現代禪》第十期, <http://www.mst.org.tw/>。

龔鵬程, <中國傳統的「社」、「會」觀>, <http://www.cca.gov.tw/news/news77>。

附 錄

一、開元寺歷代名稱表

開元寺歷代名稱	出處	作者及備註
洲仔尾園亭 (俗稱)	《台灣紀略》	康熙 29 年 (1690) 第一任台灣府學教授林謙光著。
承天府行臺	《海上見聞錄》、《海紀輯要》、《閩海紀略》	台灣文獻叢書
鄭氏別館、 海會寺	《台灣府志》	台灣最早的志書，康熙 33 年 (1694)，第三任的台廈道高拱乾纂
鄭氏別館、 海會寺亦名開元寺	《重修台灣府志》	康熙 51 年第五任的台灣府知府周元文纂修
鄭氏舊宅、 海會寺亦名開元寺	《台灣縣志》	台灣最早的縣志。康熙 59 年 (1720) 陳文達等纂修
鄭氏北園、	《台海使槎錄》	雍正 2 年第二任的巡臺御史黃叔璥撰修。
鄭氏北園、海會寺	《重修福建台灣府志》	乾隆 5 年 (1740) 台灣知府劉良璧纂修
其他別名：北園別館、致徹園、海會寺、海靖寺、榴環寺、榴禪寺。		

二、開元寺歷史年表

年 代	記 事
明鄭時期 (1661-1682)	
明永曆 16 (1662)	鄭延平郡王於此鑿井築室，為避暑地。
明永曆 34 年 (1680)	嗣王二世鄭經建北園別館。
清代時期 (1683-1895)	
康熙 25 年 (1686)	首任巡台兵備道周昌重修亭室以壯觀瞻。
康熙 28 年 (1689)	第二任巡台備道王孝宗向總鎮王化行請改建為寺，經巡道王效宗贊許，延高僧置中禪師主持捐募改建八月興工。
康熙 29 年 (1690)	四月八日落成名曰「海會寺」，亦名「開元寺」。一說創建於 1690 年 8 月 (《妙心雜誌》46 期，頁 17—《台南市志稿》卷二、《台灣佛教寺院庵堂總錄》)

乾隆 14 或 15 年 (1750 或 1751)	巡台備道書成視寺荒涼發起重修並置田五十甲園六甲 園一所以供香燈，改名榴環寺亦稱榴禪寺後復稱海會寺。
乾隆 42 年 (1777)	台灣知府蔣元樞重行修建，陳朝樑董其事加置田產增燦香火，寺宏大不亞唐開元年詔建開元寺遂冠稱開元寺。
嘉慶元年 (1796)	水陸提督閩台領哈當阿見殿宇頹廢加以重修，並改名「海靖寺」嗣又改爲「開元寺」
同治 3 年 (1864)	榮芳禪師任住持重修寺宇宗風大振。
日據時期 (1895-1945)	
光緒 21 年 (1895)	台灣淪爲日寇佔據僧徒四竄寺產被人強佔，及劣僧住持寶山勾結盜賣給日人，寺產只剩半。高僧玄精住持，至此「開元寺」寺名不曾在改。
光緒 26 年 (1900)	永定擔任開元寺監院兼住持。
光緒 29 年 (1903)	住持玄精和尚視寺荒涼發起重修，永定和尚襄理其事遂恢復舊觀。
光緒 (1909)	遇革命事件，玄精被誣，離台游日，轉錫泉州「海印寺」 1921 圓寂。
民國 2 年 (1913)	傳芳和尚繼承住持 (台灣台南人)。
民國 6 年 (1917)	傳芳和尚從日迎回黃蘗大藏經，組織淨業會置田地，開四眾六戒 (大傳戒會) 刷新寺風。與觀音山凌雲寺本圓和尚改屬爲臨濟宗妙心寺派下聯絡寺廟。
民國 7 年 (1918)	四月與本圓等同臨濟宗成立「臺灣佛教道友會」、創立「鎮南學林」， 4.22 傳芳圓寂。(一說應爲大正八年五月一日見同日《台灣日日新報》)
民國 8 年 (1919)	成圓繼任住持。
民國 10 年 (1921)	得圓和尚繼承住持 (曾歷任監院及台南水仙宮、馬稠後關帝廟住持)，重修山門。
民國 18 年 (1929)	增設僧伽學堂
民國 20 年 (1931)	建造圓光寶塔。
民國 22 年 (1933)	信徒鄭玉記 (台南市人) 1922 年—1933 年重修天王殿，改稱彌勒殿。後得圓創設「僧伽學堂」新建「圓光寶塔」，又改築大講堂、伽藍堂、父母堂等。
民國 23 年 (1934)	開壇傳戒宗風日漸興盛。
民國 26 年 (1937)	4.12-6.17 開設臨濟宗教師養成所。
民國 32 年 (1943)	得圓退隱，禪授高足證光繼任 46 屆住持。
民國 33 年 (1944)	成立「臺灣佛教練成所」(北部爲圓光寺)。
光復時期 (1945-)	
民國 35 年 (1946)	得圓圓寂。
民國 37 年 (1948)	證光增築圓光寶塔。創辦「延平佛學院」培育僧才。

民國 42 年 (1953)	證光和尚自感修行不足離職赴日深造，印明（隱圓）和尚繼承住持，修理佛像，重修山門，擴建圓光寶塔信徒林全福立碑記。
民國 44 年 (1955)	證光和尚遭國民黨槍斃。
民國 45 年 (1956)	信徒鄭朝棟、林叔垣建設牆門。台南文獻委員會選為台南 12 勝景之一。
民國 46 年 (1957)	印明和尚奉辦執事顧問受經典禮，台南客運建設柏油路。
民國 47 年 (1958)	印明圓寂，寺運陷於困境，政府實施耕者有其田政策，寺產 30 餘甲田地多被放領，積欠稅達 30 萬元，寺務缺人繼任辦理。
民國 48 年 (1959)	眼淨禪師接住持，派虛妙師為監院與原寺中的傳妙、菩妙等、顧問葉書田、翁金護等十餘為洽商辦理還清債務。創辦佛學院，興建「外山門」周圍磚牆，修建三丈餘高「大士殿奉」，增設開元佛學院。
民國 49 年 (1960)	重修「大雄寶殿」「雕像十八羅漢像」。
民國 52 年 (1963)	大士殿改建為現況。(或民國 56 年)
民國 55 年 (1966)	新建蓮池寶塔，配合圓光寶塔。
民國 58 年 (1969)	悟慈法師繼承住持，整修寺院，開元佛學院暫時停辦。
民國 59 年 (1970)	興辦開元幼稚園，老人之家，西飯堂。
民國 60 年 (1971)	增建南北廊廡。
民國 61 年 (1972)	彩繪重修（蔡草如）修山門、彌勒殿，大雄殿中央。
民國 64 年 (1975)	增建開元育幼院、創辦慈愛醫院。
民國 65 年 (1976)	創辦慧光圖書館。
民國 74 年 (1985)	被指定為二級古蹟公告文號為 338095 號
民國 76 年 (1987)	5 月重辦開元禪學院。
民國 82 年 (1993)	2 月興建五觀堂整修禪堂。6 月中國少林寺武僧蒞臨表演少林拳。
民國 88 年 (1999)	改專修班兩年學至為三年學制 93.1.12 新增

三、悟慈法師年史表

年代	記 事	資料來源
民國 14 年 (1925)	出生	《台灣佛學院教育年鑑》。
民國 32 年 (1943)	麻豆保濟寺出家。至台中寶覺寺佛教專修道場就讀 2 年，畢業任寶覺寺當家多年。	詹評仁《悟慈大師傳》
民國 41 年 (1952)	創建觀音講寺，佛學講習班先後招集佛教青年研讀佛學與漢學授課長達八屆之久，如佛教居士林佛教蓮社、慈航居士會...等均為弘教成果。	同上
民國 44 年 (1955)	應台中佛學書院聘請擔任教務之職，	同上

	入秋回台南創辦台南佛學書院、法音雜誌社。	
民國 58 年 (1969)	48 年 (1959) 其師眼淨和尚創辦開元佛學院，1969 年停辦將住持職務及辦學重擔交給悟慈法師。	《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫報告書》。 詹評仁，《悟慈大師傳》
民國 59 年 (1970)	興辦開元幼稚園，增設老人之家、增建西皈堂。	《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫報告書》。
民國 75 年 (1986)	中國佛教會獲准禪學院立案	《台灣佛學院教育年鑑》p322
民國 76 年 (1987)	重辦開元禪學院	《台南市第二級古蹟開元寺調查研究與維護計畫報告書》。
民國 60 年 (1971)	增建南北廊廡。	盧嘉興古今談 (開元寺提供)
民國 61 年 (1972)	彩繪重修 (蔡草如) 修山門、彌勒殿，大雄殿中央。	同上。
民國 64 年 (1975)	創辦慈愛醫院。建開元育幼院。	同上。
民國 65 年 (1976)	創辦慧光圖書館。	同上。
民國 76 年 (1987)	「以陶鑄人才而後法輪方能常轉」理念 5 月重辦開元禪學院。	《台灣佛學院教育年鑑》。
民國 82 年 (1993)	2 月興建五觀堂整修禪堂。	盧嘉興古今談 (開元寺提供)
民國 94 年 (2005)	悟慈法師 5 月 7 圓寂，6 月 4 日於保濟寺荼毘奉安於祖師堂。	

四、妙心寺歷史年表

年 代	紀 事	資料來源
民國 47 年 (1958)	心覺和尚 (1899-1969) 1955 年禮開照出家，率眾於大岡山麓開闢「靜心覺苑」。	http : //www.mst.org.tw
民國 48 年 (1959)	將「靜心覺苑」獻超峰古寺。	同上
民國 49 年 (1960)	周金聲發心將永康私有地半買半獻，得以籌建小東山妙心寺。(寺名取自大岡山法脈「妙義永開，心圓天地」)	同上
民國 57 年 (1968)	大雄寶殿落成 11 月 14 日心覺和尚陞座住持，開照和尚授師衣鉢及印信為臨濟正宗法脈。	同上；《台灣佛教一百年》。
民國 58 年 (1969)	1 月 27 日心覺和尚圓寂獲舍利子 8 粒，圓明尼師繼任住持	http : //www.mst.org.tw

民國 62 年 (1973)	圓明尼師自請退任，9 月 13 日經信徒大會通過聘宏法寺開證法師為第 3 任住持，由其弟子傳道法師任副住持以資襄助。	同上
民國 64 年 (1975)	9 月創辦「妙心幼稚園」。(2000.6 停辦)	同上；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會 (2002)
民國 68 年 (1979)	1 月 6 日妙心寺大殿落成，開設佛學班，研習課程計有佛法十講、學佛三要、佛法概論、以佛法研究佛法、成佛之道、印度之佛教、佛教文學、中觀今論、中觀論頌講記、六祖壇經、勸發菩提心集、雜阿含經、阿含要略等。	同上，《妙心雜誌》48 期。
民國 69 年 (1980)	3 月 8 日成立「台南佛教慈恩婦女會」(200 年更名：妙心慈恩護法會)。	同上；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 71 年 (1982)	舉辦第二期慈恩兒童文學研習營完成大雄寶殿及兩序全部工程。	《慈恩集》。
民國 73 年 (1984)	4 月由開證法師、傳道法師及教界有心人士發起編纂「中華佛教百科全書」。9 月聘學者開通識教育 (為成長教育的濫觴)	http://www.mst.org.tw ；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 76 年 (1987)	7 月 12 日「台南佛教法雲慈善會」成立。於南市文化中心舉辦學術講座，佛教文物書畫特展 (1990 更名台南法雲文教協會，1991 正式登記為社團法人)。	《妙心雜誌》49、65 期；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 77 年 (1988)	1 月 4 日成立「中華佛教百科文獻基金會」，並附設佛學資料中心 (78 年會址遷至金華路)。完成《朱玖瑩書法選集》《朱玖瑩書法天地》錄音帶，及其九一回顧展 (1988 年底至 1989 年初)。	http://www.mst.org.tw ；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 78 年 (1989)	出版朱玖瑩《金剛般若波羅密經》、《信心銘與般若心經》，法雲文教協會成立「培炬社」佛學社團。	同上
民國 80 年 (1991)	成立「台南佛教淨山健行隊」，成立「佛教進化選風促進委員會」，舉辦香港宏勳法師〈佛教藝術展〉。	第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 81 年 (1992)	3 月 8 日開證法師退休由傳道法師繼任第四代住持，慈恩婦女會企劃一系列成人教育講座，舉辦「反賄選、反暴力萬人簽名活動」。	http://www.mst.org.tw ；《妙心雜誌》49 期。
民國 82 年 (1993)	請衛南安居士重編修補唐慧琳大師編輯之《一切	《慈恩集》；第三屆

	經音義》(附注音)，完成《人間佛教的播種者—印順導師》錄影帶，楊英風等人〈佛教藝術雕塑展〉，參與「乾淨選舉救台灣」活動。	《人間佛教與當代對話》學術研討會； 《妙心雜誌》49期
民國 83 年（1994）	2月「妙心有聲圖書館」成立，《中華佛教百科全書》出版，6.18-12.7「中華百科文獻基金會」策劃「關懷社會，淨化心靈」講座，「佛教文物展」，策畫出版《蘇雪林山水》畫冊。	《妙心雜誌》第26期、45期。《慈恩集》；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 84 年（1995）	2.18-19 與宏法寺主辦「佛教與社會關懷·生態關懷·生態關懷·環境關懷」，7.16 中華百科發起編印《印順呂澂佛學辭典》及《一切經音義》，8.5 中華佛教百科文獻基金會與娑世太珍藝術中心合辦「儒、釋、道水墨畫展」，9月13日「妙心佛學讀書會」成立。12.17 假宏法寺頒贈《中華百科全書》嘉惠壹百多所圖書館	《慈恩集》，《妙心雜誌》第38期封裡。
民國 85 年（1996）	1月1日妙心雜誌創刊，「妙心文教大樓」元月二十九動土興建，出版《印順·呂澂佛學辭典》，11.30 林朝成於成大發表「台灣佛教的環境教育以台南妙心寺為例」	《妙心雜誌》第3、49期；第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 86 年（1997）	「妙心佛學讀書會」應邀參加「1997年第一屆全國讀書會博覽會」成果展出 中華佛教百科文獻基金會出版衛南安主編《重編一切經音義》成書抵寺	《妙心雜誌》第30期。
民國 87 年（1998）	1.28-2.1 籌募妙心文教大樓建設基金，啓建「萬人萬緣護國梁皇法會」。11.10 出資鋪設勝利街5巷46弄之柏油路面。 聯合開元禪學院、嘉義妙雲蘭若、六甲妙音講堂的僧俗兩眾發動信徒連署搶救棲蘭檜木林。	《妙心雜誌》第46、48期。
民國 88 年（1999）	9月成立「妙心人間佛教研修院」，11月12日妙心文教大樓落成，補行「妙心人間佛教研修院」開學典禮，舉辦〈跨世紀書癡——朱玖瑩書法紀念展〉出版《朱玖瑩書法紀念專輯》	第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討；《妙心雜誌》第47、48期。
民國 89 年（2000）	9月開辦〈兒童假日成長營活動〉	第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討。
民國 90 年（2001）	《中華佛教百科全書》光碟版出版，	同上

五、開證法師年史表

年 代	紀 事	資料來源
民國 14 年 (1925) 年	出生高雄市左營軍港地區桃仔園的黃氏	《慈恩集——年譜贊頌篇》。
民國 40 年 (1951)	高雄元亨寺永達和尚座下剃度。	同上
民國 41 年 (1952)	關仔嶺大仙寺受三壇大戒 (台灣光復後首次傳戒)。	同上
民國 43 年 (1954)	創立寶珠溝——義永寺 (完成義敏上人生前夙願)。	同上
民國 44 年 (1955)	台灣佛教律學研究院研究律學與楞嚴經親近白聖長老。	同上
民國 46 年 (1957)	籌建高雄宏法寺, 開始以文化、教育、慈善弘法利生	同上
民國 49 年 (1960)	創辦佛學研究班, 出版楊白衣主編「中國佛教史略」、「唯識讀本」二書。	《我所認識開證法師》。
民國 50 年 (1961)	擔任高雄前鎮念佛會 (現為永弘寺) 導師, 設立小港大林念佛會	《護僧雜誌》5 期。
民國 51 年 (1962)	南部各地宏法活動	《慈恩集——年譜贊頌篇》。
民國 52 年 (1963)	4 月受聘佳冬念佛會開基住持	同上
民國 53 年 (1964)	宏法寺落成, 組織高雄市在家菩薩同修會 成立宏法寺青年會參加高雄龍舟競賽獲冠軍	《護僧雜誌》, 5 期
民國 55 年 (1966)	召開佛教慈恩育幼院籌備會	同上
民國 56 年 (1967)	擔任團長率團考察日本佛教「發表訪日報告與觀感」, 發起籌組大岡山佛教協會 (失敗, 1995 年再次共組大岡山佛教協會組織章程)	《慈恩集——年譜贊頌篇》。
民國 58 年 (1969)	舉辦各種宏法活動	同上
民國 60 年 (1971)	8 月發起組織高雄佛教慈恩獎學基金會, 60 年起舉辦多次「大專夏令營」, 創辦「慈恩幼稚園」(含幼兒所)。	同上,《我所認識開證法師》。
民國 61 年 (1972)	成立「佛青國樂團」, 舉辦第二屆「大專夏令營」。	《護僧雜誌》6 期。
民國 62 年 (1973)	成立「慈恩圖書館」、發起籌募「佛教慈恩育幼院基金」, 與妙法寺心田、龍泉寺永隆、竹溪寺正定法師、朴子圓光寺修妙法師、台北法光如學法師創辦台北新店「橋仁工商」(1983 年改能仁女子家商職校), 接任台南妙心寺第三代住持, 舉辦第三屆「大專夏令營」, 「佛青國樂團」於高雄市社教館公演。。	《我所認識開證法師》;《護僧雜誌》7 期。
民國 64 年 (1975)	成立「慈恩婦女會」, 「佛青國樂團」全省勞軍即慰問老人院, 籌建相關道場台東大武金龍山紫雲寺, 自稱金龍山人, 「慈恩婦女會」。	同上
民國 65 年 (1976)	9 月親編 20 週年《慈恩拾惠》, 擔任大岡山龍湖庵三	《慈恩集——年譜

	壇大戒尊證和尚，成立「慈恩出版社」出版佛教兒童叢書，於超峰寺召開「大崗山法脈聯誼會」（失敗），發起捐建台東金龍橋一座。	贊頌篇》；《大崗山超峰寺的組織與活動（1895-2001）》；《我所認識開證法師》。
民國 66 年（1977）	陸續出版「慈恩佛教兒童叢書」四類 36 冊。 成立佛青箏藝團於高雄社教館公演。	《我所認識開證法師》；《護僧雜誌》7 期。
民國 67 年（1978）	8.15「佛教慈恩育幼院基金會」首任董事長，成立「宏法寺童子軍」參加第五次全國大露營。	《慈恩集—一年譜贊頌篇》。
民國 68 年（1979）	參與義賣活動得款 18 萬捐政府國訪基金，獲聘為台東象棋協會顧問。	同上
民國 69 年（1980）	成立宏法護僧會、佛青「書法班」。	《我所認識開證法師》。
民國 70 年（1981）	佛青國樂團獲台灣區音樂比賽社會組冠軍，又於陸軍總醫院勞軍公演，	《護僧雜誌》7 期。
民國 71 年（1982）	慈恩幼稚園獲高雄市幼兒學習活動優等獎。成立「慈恩佛教文物中心」，及「慈恩中醫診所」後交慈恩婦女會主辦，擔任高雄龍泉寺三壇大戒尊證和尚，創辦「慈恩兒童文學營」，於妙心寺舉辦兒童文學研習營。	《護僧雜誌》7 期；《慈恩集—一年譜贊頌篇》。
民國 72 年（1983）	慈恩幼稚園獲台灣區民族舞蹈比賽第一名。擔任佛光山在家戒會羯摩和尚，首次在高雄市中正文化中心公開演講〈從五大菩薩看佛教的精神與特色〉，與傳孝法師創辦「慈恩兒童之家」。台北景美設立慈恩精舍。佳冬舉辦第三期慈恩兒童文學研習營。	《慈恩集—一年譜贊頌篇》；《我所認識開證法師》。
民國 73 年（1984）	擔任台中慈善寺三壇大戒尊證和尚，擔任中國佛教會台灣省台東縣支會理事長。慈恩幼稚園獲高雄市政府教育局評鑑甲等。於妙心寺成立「中華佛教百科文獻基金會」。佳冬舉辦第四期慈恩兒童文學研習營。	《慈恩集—一年譜贊頌篇》；《護僧雜誌》7 期。
民國 74 年（1985）	擔任寶來妙通寺三壇大戒尊證和尚。	《慈恩集—一年譜贊頌篇》。
民國 75 年（1986）	10 月應警備總部邀請率領 30 多位法師到綠島泰源東成岩灣職訓中心師實施佛學講座辦理，擔任高雄元亨寺三壇大戒尊證和尚，舉辦佛化集團婚禮，發行建寺三十週年《荷擔如來家業》專刊，11.12 教育部核頒「推行社教有功人員」。	同上
民國 76 年（1987）	關懷偏遠國小兒童訪問綠島國小，4.15 榮獲內政部「教忠教孝獎」，慈恩義診慈善會正式立案免費中醫義診、	同上

	施藥。	
民國 77 年 (1988)	6 月初次到美國弘法，出版《美西遊記》，擔任馬來西亞增江佛教會佛學導師、基隆海會寺三壇大戒尊證和尚、古坑慈光寺、新營妙法禪寺在家戒會羯摩和尚	同上
民國 78 年 (1989)	12 月底應邀至美國加拿大弘法出版《美加之旅》	同上
民國 79 年 (1990)	擔任高雄覺元寺、基隆靈泉寺、古坑慈光寺在家戒會羯摩和尚、佛光山三壇大戒菩薩戒教授和尚。	同上
民國 80 年 (1991)	擔任古坑慈光寺在家戒會羯摩和尚，9.16 應大陸佛教界邀請率團訪問，9.19 在上海龍華寺明暘戒先和尚座下接法，為臨濟宗法脈第 42 代傳人，法名：定開，10.1 主持發起修造五臺山山智路通行典禮，擔任田寮日月禪寺三壇大戒尊證和尚。	同上
民國 81 年 (1992)	2 月退任妙心寺住持由傳道法師繼任第四代住持，農曆 2.21 擔任劍湖山慈光寺在家戒會得戒和尚，8 月印尼新加坡弘法，和普妙、今能和和尚應聘為沙羅越佛教會導師，10.11「中華佛教護僧協會」成立為首任理事長，擔任蓮華學佛園在家戒會羯摩和尚，楠梓慈雲寺三壇大戒尊證和尚。	同上
民國 82 年 (1993)	法喜出版社發行開證上人文選《遠離顛倒夢想》，擔任高雄光德寺三壇大戒尊證和尚、台北智光禪寺在家戒會教授和尚、台南法源寺羯摩和尚、新竹朝音禪寺南傳比丘戒會導師，佛教界成立中華佛寺協會任常務理事。	同上
民國 83 年 (1994)	歷時 11 年「中華佛教版全書」出版，佛教界成立佛事文教基金會擔任首任理事長，9 月受聘擔任高雄更生保護會輔導員，擔任新莊善導庵在家戒會羯摩和尚。	同上
民國 84 年 (1995)	將宏法寺住持交與傳孝法師繼任第二任住持，與妙心寺主辦「佛教與社會關懷·生命關懷·生態關懷·環境關懷」學術研討會。 中華佛教百科文獻基金會與娑世太珍藝術中心合辦「釋、儒、道水墨畫展」 11 月當選高雄生命線協會常務理事（暨副理事長），捐贈【中華百科全書】與全國百餘所圖書館。護僧季刊創刊。	同上；《護僧雜誌》10 期。
民國 87 年 (1998)	以護僧會理事長名義領眾參加「僧伽研習營」寺廟參訪活動。	《護僧雜誌》10 期
民國 88 年 (1999)	9.21 大地震發動佛教團體捐款政府賑災，另親自率隊慰問受災寺院僧眾，中華佛教護僧協會救災支出 370	《護僧雜誌》11 期

	萬。	
民國 89 年 (2000)	高票當選中華佛寺協會第三屆理事長，發起全省佛教界連署反對「謝啓大版宗教法草案」，赴慧日講堂參加中華佛寺會舉辦「謝啓大版宗教法草案」座談會，7.23 召開「大崗山法脈聯誼會」籌備會議籌設「大崗山佛教協會總會」編印「大崗山法脈傳承史」(第二次因緣不具足，89.12.28 會議決定名稱「大崗山義永法脈聯誼會」，大會成立時間 90.5.24)，率代表團赴泰國曼谷參加「世界佛教徒友誼會」捐助世佛會建設世佛大學基金。	《大崗山超峰寺的組織與活動 (1895-2001)》，《護僧雜誌》11 期
民國 90 年 (2001)	4.14 於宏法寺圓寂，5.5 於關仔嶺大仙寺荼毘奉安於宏法寺功德堂。	《護僧雜誌》2001：11

六、傳道法師年史表

年 代	紀 事	資料來源
民國 30 年 (1941)	誕生南縣白河鎮農莊，兄弟姊妹十人排行第七。	《妙心雜誌》62 期。
民國 46 年 (1957)	任台灣機械公司技術人員 (前曾任農場牧童、42 年高雄唐榮鐵工廠學徒)。	同上；《妙心雜誌》46 期
民國 48 年 (1959)	於高雄佛教堂皈依。	同上
民國 49 年 (1960)	10 月結業於高雄宏法寺「高雄佛學研究班」。	《妙心雜誌》62 期
民國 51 年 (1962)	徵召入伍期間曾三次在車禍、砲彈生死邊緣徘徊。	同上
民國 53 年 (1964)	3 月依止高雄宏法寺開證長老出家	同上
民國 54-55 年 (1965-1966)	就讀台北戒光佛學院、	第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會。
民國 58 年 (1969)	就讀中國佛教研究院後受任三藏佛學院教席，於志仁補校完成初中學業。(曾從臨濟寺樓梯摔下造成脊椎骨壓迫性骨折，後發願弘法利生。)	同上
民國 62 年 (1973)	受師接辦台南妙心寺副住持，並於台南一中夜間部求學。	《妙心雜誌》62 期
民國 64 年 (1975)	於妙心寺側開辦「妙心幼稚園」推展「啓發式教學」。	同上
民國 73 年 (1984)	與開證上人籌設「財團法人中華佛教百科文獻基金會」(任執行秘書)下設三單位：一、中華佛教百科全書編委會二、佛學資料中心(藏書二萬冊)三、佛學研究中心	同上；《慈恩集》。

民國 74 年 (1985)	11.11-13 應屏東佛教青年會之請作為期三天演講	《妙心雜誌》49 期
民國 76 年 (1987)	應台東縣立文化中心之請演講「如何建設人間淨土」	同上
民國 77 年 (1988)	抗爭某石化公司汙染活動，任中華百科文獻基金會執行秘書 (民國 77-85 年)。	同上； 《妙心雜誌》62 期
民國 78 年 (1989)	7.28-30 應高雄信徹寺蓮池慈濟會之請，至鳳山五甲國小作三天演講	同上
民國 79 年 (1990)	應彰化佛教會、龍泉寺之請於彰化縣政府作三天演講，第一屆中華國際佛學會議「佛教倫理與環境保護」專題演講，於新竹文化中心、成大講演「從淨土談環保」	同上
民國 80 年 (1991)	3.11 應中華日報之邀作演講，任高雄佛教堂董事長 (導師)、台南縣佛教會理事長 (日期?)，法雲文教協會成立「佛教進化選風促進委員會」帶動社會大眾關懷政治；時，任該會導師，5.3-5 應南投縣文化中心三天演講，6.21 台南縣文化中心演講。	第三屆《人間佛教與當代對話》學術研討會；《妙心雜誌》49 期。
民國 81 年 (1992)	2 月繼任妙心寺第四代住持，5.2 以「核能發電經濟嗎？」主題介紹學者專家對核電利弊之評估與替代方案，5.24 於嘉義崇文國小舉辦「環境保護與經濟發展」。	同上
民國 82 年 (1993)	1993「乾淨選舉救台灣」全國連線運動擔任台南縣召集人，11.19-21 於彰化縣政府發表人間佛教系列演講。	《妙心雜誌》49 期。
民國 83 年 (1994)	《中華佛教百科全書》出版，推動「印順.呂澂佛學辭典」類編出版，10.13-14 領眾參加「核四公投促進會」千里苦行隊	《妙心雜誌》62 期。
民國 84 年 (1995)	1.23 前往「七股濕地生態區」並在台南縣政府召開說明會。	《妙心雜誌》49 期。
民國 86 年	1.18 信徒及寺眾執事會議，中華佛教百科基金會召開董事會議膺選第四屆董事長。(前三屆開證上人)，1.27 法界衛星「佛門春秋」人物專訪。	《妙心雜誌》30 期、46 期。
民國 87 年 (1999)	4.27 赴高雄參加綠色協會與台灣生態研究中心聯合記者會，共同發表「自然平權宣言」，8.22-28 參加第二梯次「環境佈道師培育營」課程，參加「12.20 搶救檜木林南台誓師」演講會，「西甲文化傳習會」董事。	同上；《妙心雜誌》59 期。
民國 88 年 (1999)	3 月擔任市府「選舉廣告專區公約」見證人，4.18 應自然療法協會之邀於南市文化中心演講，9 月創立「妙心人間佛教研修院」。	《妙心雜誌》62 期。