

南臺灣傳統佛寺的發展與轉型

江燦騰

——高雄縣超峰寺與大崗山派

一、前言

臺灣佛教的發展，在日據以前，雖有各別寺院的建立和來自對岸福建的僧侶駐錫，基本上，可以視為單一性的寺院存在，因此，也無日據時期所出現之「大法派」的存在。所謂「大法派」，是佛寺本身有明顯的寺院系統，如隸屬於臨濟宗或曹洞宗，並且在發展上又有「核心寺院」、「隸屬寺院」和「聯絡寺院」之分。亦即「大法派」的類型，是根據上述性質來界定的。若無上述性質，則縱使單一寺院的香火鼎盛或信徒眾多，仍非本文所欲討論者。

另一方面，日據以前，臺灣佛教信仰中，有所謂「在家佛教」的「齋教」三派，即龍華派、金幢派和先天派（或稱先天道），雖然在形式上，很類似正統出家寺院的「大法派」，但因本文討論的重點是以「齋教」的轉型和正統出家寺院的發展為主，所以有關「齋教」的「法派」問題，此處亦不討論。

並且，由於本人目前正在撰寫《高雄縣佛教發展史》，為配合撰寫的主題需要，以及重建南臺灣唯一的佛教「大法派」——以高雄縣超峰寺為中心的「大崗山派」發展史，因而對於日據時期出現的其他「三大法派」：基隆月眉山靈泉

禪寺的「月眉山派」，臺北觀音山凌雲禪寺的「觀音山派」，以及苗栗大湖法雲寺的「法雲寺派」，亦僅簡單涉及，而不多加討論。

以下的各節討論中，本文將扼要地說明高雄縣超峰寺如何崛起，成為南臺灣唯一的「大法派」——「大崗山派」：從地理條件、政治因素、宗教變革、法脈傳承、經營策略等等，來分析其發展的內外條件，以及「大崗山派」之所以形成，乃至日後轉型的大變革問題。本文試圖藉著這樣的分析，來嘗試建立起日據臺灣佛教史新的解釋模式。同時，也想藉此分析模式，說明戰後超峰寺何以無法透過原有「大崗山派」的寺院系統，來發揮其整體組織功能的部份原因。

而由於戰後在高雄縣內，也出現了另一間名聞國際的佛教大道場佛光山寺，為使超峰寺的發展形態及其寺院性質或功能，能有另一角度的呈現，本文亦將兩者作了一些簡單的對比說明。讀者如對此一部份有興趣，將來可進一步參考本人為高雄縣政府所撰的《高雄縣佛教發展史》一書，即可明白較詳盡的資料依據和說明內容。

二、超峰寺的地理環境與建寺沿革

(一) 新、舊超峰寺的問題

現存的「超峰寺」有新、舊兩「超峰寺」之分，而本文主要探討的，是「舊超峰寺」。至於「新超峰寺」，只在涉及相關討論時，才一併提及。並且，在下文中，提到「舊超峰寺」時，只用原名「超峰寺」；提到「新超峰寺」時，才加一「新」字，以示區別。

為什麼討論超峰寺時，要先區分新、舊？因為「舊超峰寺」是「大崗山派」的發祥地，也是日據時期「大崗山派」的根本道場所在地，不論在地理位置、歷史沿革及其所發生的組織功能，都不是「新超峰寺」所能相比的。因此，若無先作新、舊的區分，將使不熟悉「超峰寺」實際現存新、舊兩「超峰寺」的人，會誤為同一地點和同寺院的新、舊不同而已。

關於新、舊「超峰寺」的進一步資料，在下面各節中，都將陸續提到。為免重複起見，此處只作扼要提示，以供讀者對比知道區分的意義所在：

舊超峰寺的現址，在今高雄縣阿蓮鄉大崗山上，門牌為崗山村五號。清雍正九年（一七三一）由紹光禪師在此結茅為庵而肇始。日據時代，義敏法師（一八七五—一九四七）和永定法師（一八七七—一九三九）師徒兩人，自臺南開元寺來到超峰寺，將其改建，並開創了「大崗山派」。（註1）

新超峰寺的現址，是在大崗山下與阿蓮之間的平原上，門牌為崗山村九五號。建寺時間在一九四二年，因舊超峰寺被日本軍部以要塞管制和戰爭需要而摧毀後，才由「大崗山」的僧尼在山下平原上另建的。戰後，部份寺眾回山上重建

原超峰寺，部份則仍住在新址。但，已無復「舊超峰寺」未遷離前的「大法派」影響力了。（註2）

以上即新、舊超峰寺的簡單區別資料。由此資料，即不難看出兩寺的地理位置、建寺沿革和在組織的功能上，是有明顯不同的。讀者有此認識後，可進一步來理解其相關的地理條件和建寺沿革。

(二) 超峰寺的地理環境

有關超峰寺的早期資料，文獻上的記載，都甚簡略。但建寺所在的大崗山上，卻是地理景觀相當特出和極為優美的，並屢屢成為詩人騷客旅遊、歌詠的焦點之一。

大崗山的海拔只有三四公尺，在臺灣這樣多山的島嶼上，不算太高。但因它是聳立在遼闊的平原上，又和南方的小崗山對峙，一大一小，若聯若斷，相對於四周的田園廬舍，目標非常突出。《臺灣府志》記載說：「內地舟渡臺，過澎湖東，即見大崗山與臺灣猴洞山、諸羅南馬仙山相毗連。」（註3）由此項記載，可以想像：早期從唐山坐船來臺灣南部開墾的祖先，在澎湖東面的海上，遠遠就注意到大崗山聳立在島內的平原上了。

由於山勢在地理上如此突出，山上又覆蓋著茂密的林樹，所以不但有豐沛的水源，形成二層行溪游之一的崗山溪，景觀上的變化，也帶給民衆的精神上有一些神秘性的幻想。早期的《臺灣紀略》，即如此記載：

大崗山狀如覆舟，天陰埋影，晴霄則見。上有仙人蹤，鐵貓兒碇，龍耳甕在焉。相傳國有大事此山必鳴。（註4）

在遼闊的平原上，聳立著像一條翻覆了的船山，又隨著陽光陰晴的影響，忽而朦朧，忽而顯現，難怪渡海來臺的民衆，會將此山視為神仙曾駐留之地。甚至連國家有大事發生，此山也會鳴響預警。可見在未成為佛教聖地之前，此山的地理景觀，已被描述為帶有神秘性了。

但是，從長期發展的角度來，大崗山的地理環境，一直有三種特質，維持到現在。第一種是作為軍事據點或治安要地的特質。清代的《赤嵌筆談》曾引用勘輿家的意見說：「維新里大崗山，形家（按：即風水師的流派之一）謂其形肖犬。故凡有異謀，輒被緝獲；以犬善警也。山之靈其信然耶？山能鳴，鳴非吉兆。」（註5）這當然是一種附會。主要原因，應是大崗山的地勢高曠，又鄰近海岸，可以將港灣的地形和平原的市鎮或村落的動態，一一看在眼裡，是絕佳的監視點。因此，不論在日據時期或在戰後，都在山上設觀察站。太平洋戰爭期間，日軍即以寺院會形成美機判測轟炸的目標，而下令寺衆遷離和將寺摧燬。

不過，山上孤立的地形，不利匪徒潛藏，容易被圍困和遭逮捕。日據初期，林少貓曾據此山勢反抗日警；但在八九年即被鎮服。（註6）可以說，地勢還是不夠險要。這是我們對超峰寺的地理環境特質，不能不知道的一點。藉此也才可以瞭解超峰寺日後的一些變化因素。

大崗山地理環境的第二種特質，是山上不但多樹，而且以龍眼樹要佔絕大部份。清代「鳳山縣」時期，縣中有所謂「八景」，其中的一景為「崗山樹色」，是唯一以林樹之美取勝的。茲舉一七三八年舉人王賓的詩為例：

鬱鬱千尋樹，蔥蔥大小山；影移滄海裡，色射碧雲

間。蒲柳秋彫質，松杉雪老顏。折技不如棄，蠟蹬敢辭艱！（註7）

如今，在超峰寺四周和山後，仍可以看到許多枝幹龐大、樹葉翠綠的龍眼樹。在當地，產龍眼、製龍眼乾和蜂蜜，甚至成了有名的土產。這對吸引觀光客是有利的因素。寺方每年，應可以從此項樹產，獲得部份的經濟效益才對。

大崗山上的第三種環境特質，是處處密佈了海底才有的帶貝殼的穿孔礁石。舊《鳳山縣志》已曾如此記載：

大崗山之頂，螭房殼甚多；滄海桑田，亦不知其為何時物也。山上有湖，雨則水滿。山陰有古石洞，莫測其所底。或以瓦擲之，官然無聲；相傳其下通海云。（註8）

而去年（一九九三）四月，我參加「臺灣省文獻委員會八十二年高雄縣耆老口述歷史座談會」時，曾借住寺中兩夜，清晨在寺外散步沿途仍看到此種滄海桑田的景觀，頗有新奇的感受。相信其他遊客，亦必有此感受。

但，這樣的環境，又如何形成超峰寺的景觀呢？

（三）早期超峰寺的建寺沿革

超峰寺是高雄地區著名的觀音道場，以靈驗聞名，吸引了各地前來參拜的大量信徒。這樣以靈感召來信徒參拜的寺院，即屬於通稱的「香火道場」。此一特質，可以說自清代沿續迄今，仍無本質上的大改變。（註9）

但，從建寺沿革看，早期雖有傳說中的紹光禪師，於雍正年間，在此結茅為庵，奉祀觀音，清修佛法，是為開基祖，卻因缺乏早期的具體資料，（註10）無法了解真相到底如何

？連乾隆二十八年（一七六三），臺灣知府蔣允焄，相傳以「飛瓦術」引民衆上山，協助建寺的故事，也一樣缺乏足夠的佐證。（註11）迄清末爲止，超峰寺都只是由「廟祝」看顧香火的信仰所罷了，不能算是純粹的佛寺。

日據初期，抗日份子林少貓率衆，據山對抗。寺中的活動，迄一八九八年林少貓被鎮服前，因戰亂，應已中斷。

不過，就日據初期臺灣寺廟和日本佛教的交涉面來看，則反而因禍得福。因寺方不必像臺灣其他地方的寺廟和庵堂一樣，在初期恐懼統治當局對寺產不利，紛紛與日本佛教的宗派簽約成爲隸屬的關係，（註12）冀圖藉此渡過艱難的處境。雖然，實際上日本統治當局，並未在初期強佔寺產，（註13）超峰寺卻可以有較多的時間，來進行體質的改變。而從臺南名利開元寺，聘請永定法師來寺住持，即是最關鍵性之舉。但詳細的變化歷程，俟下節再說明。

三、超峰寺的崛起與「大崗山派」的形成

超峰寺的崛起，是由於聘請有經驗專業人員前來經營。即曾在臺南名利開元寺擔任過監院和兼任住持的永定法師，於一九〇三年辭退兼任住持，改兼超峰寺住持職。於是不同於一般看顧香火的「廟祝」，永定法師將原有的豐富經驗帶至超峰寺，努力經營，並另創新的尼寺——龍湖庵，而形成了超峰寺的突出地位和根本變革。可是，這一變革的原因和方式，則迄今仍罕見有較詳細的論文探討。

本文此處匯合各種零星的史料記載，試著加以說明。

（一）永定法師擔任「住持」或「管理人」問題

從日據時代的現存史料來看，（註14）永定法師雖是超峰寺和龍湖庵的住持，但在「管理人」——法律上的經營權代表人——方面，則只有龍湖庵的「管理人」是由永定法師擔任；至於超峰寺的「管理人」，則除永定外，尚有蘇德成、蔡標二人。推測蘇、蔡二人，若非永定法師來寺之前的原負責人，即是聘請永定法師來寺的人，所以在法律上才並列爲「管理人」。（註15）

或許有人會問：住持和管理人，對超峰寺的轉變，到底有何關係呢？關係自然是有的，茲分述如下：

A、因永定法師是出家人，以出家僧侶受聘擔任超峰住持，在能力上應無太大問題。假如有問題，即不可能自臺南開元寺應聘來高雄超峰寺。可是，就寺產的管理權來說，法律上是由「管理人」代表的，宛若公司的「董事長」一樣。住持則類似公司的「總經理」，雖綜理全局，卻仍須受命於董事會的決議，或董事長的裁示。如此一來，假若寺院「管理人」爲俗人，「住持」爲出家人，照佛教戒律來看，雖僧侶的地位要高於白衣，（註16）但在法律的角度來看，卻是另一回事。亦即，假若俗人擔任的寺院「管理人」，要插手寺務、操控經濟大權、或更換「住持」，則除非事先另有約定，否則僧侶擔任的「住持」也只好伏首就範了。而一旦僧侶預知會有這種結果，他可能會接受聘任嗎？又如果願意應聘，他不會因擔心日後遭到排斥而事先在暗中另謀發展嗎？這些擔心，皆非多餘，臺灣佛教寺產的糾紛，幾十年來，有太多例子可以說明這一點。（註17）這就是永定法師何以要分別

擁有「管理人」和「住持」兩種身份的原因。

B、永定法師曾在一八九八年在超峰寺附近另創龍湖庵。詳細的經過，稍後再論。此處要指出的是，因龍湖庵雖為永定法師安頓女徒所創，卻自兼該庵的「住持」和「管理人」，即兩職都是一人擔任。不像超峰寺「管理人」，他只居三者之一罷了。又幸好，不論超峰寺或龍湖庵，在當時都是百廢待舉，或草創階段，因此永定法師在日後的有生之年，才能盡瘁於寺務的擴展上。

(二)「大崗山派」的開創者：義敏和永定師徒擇別開元寺入主超峰寺的由來

前一小節，雖然交代了永定法師擔任超峰寺和龍湖庵的職務問題，但他和其師義敏兩人，何以會離開名利開元寺，而來到超峰寺？這一段背景，必須講明。否則，「大崗山派」既源自臺南開元寺，即有可能產生應併入「開元寺派」的誤解。(註18)底下，先將永定和義敏兩人簡介：

永定法師的剃度師義敏，童年即投臺南開元寺，依妙諦上人出家。日本領臺第二年（一八九六），即二十二歲時，受大戒於對岸福建的鼓山湧泉寺。歸臺後，仍居開元寺。迄一九〇八年，才正式擇別開元寺，和永定法師駐錫超峰寺，並合力開創了「大崗山派」。(註19)

至於永定法師本人，年齡上只比其師義敏法師少兩歲。逝世之年，則比其師義敏早了八年。換句話說，永定在世的年歲雖比其師短，出家的時間也稍後於義敏，卻能開創超峰寺和龍湖庵為核心的「大崗山派」，他究竟是怎樣的一個人呢？

永定是臺南廳西港堡塢仔內庄蚶寮人氏，姓林，名蕃薯。日本領臺第二年，他在家鄉皈依「齋教」的龍華派。一八九八年出家圓頂，禮義敏上人為師，住臺南開元寺。這一從先皈依「齋教」，再轉為正僧侶的出家模式，在日據初期的臺灣佛教界，其實相當普遍。(註20)他不是唯一的個案。而從現有的臺灣佛教史料來看，有關他本人的所有資料，都是由旁人記載或描述的。他的一生並未留下任何一篇著述或講經紀錄。因此，可以推斷他是不認識字或缺乏著述能力的僧侶。然而，他的性情溫良忠厚，辦事精明能幹。(註21)所以他在日據初期，雖剛出家，卻在開元寺處於「混亂之期」(註22)時，被選為寺中的監院兼住持，協助開元寺渡過了最艱難的階段。

但，當時在開元寺中，其實存在著不同的派系。雖然永定法師和義敏上人，在「法脈」上，是承襲原開元寺的正統派，即傳自泉州承天寺的臨濟宗。(註23)可是，在清末時期，開元寺另有新的佛教勢力介入。此即由出身少林寺的榮芳、大商人的傳芳和術數家的玄精三人所代表的新派系。彼等三人，各有專長，社會活動力也強，能逐漸成為開元寺的新主流，也理所當然。但因日據初期，榮芳已逝，傳芳滯留大陸未歸，而玄精是一八九五年先在開元寺出家，再赴對岸鼓山禮傳芳為師，因此延至一九〇三年才正式接任開元寺的住持之職。以後開元寺的住持，即成了傳芳和玄精系的囊中物。(註24)

不過，永定法師雖將開元寺的兼任住持之職，移交給玄精法師接任，但玄精仍要求永定協助開元寺大殿的改建。因此，永定雖在一九〇三年，即應聘至超峰寺任住持之職，卻

仍兼理開元寺的監院之職前後長達五年之久。此一協助督理開元寺的改建工程，在表現上是相當傑出的。因此開元寺後來在寺史方面，銘感著他的辛勞和奉獻。(註25)

從以上的探討，可以發現二點：

一、義敏和永定師徒兩人，雖是開元寺的正統派，但在日據初期，已被新的主流派所取代。因此，日據時期才開創的「大崗山派」和當時支配開元寺的佛教派系，是不同系統的，不能單純地將它和「開元寺派」合而為一。否則兩者的區別，就難以凸顯了。

二、永定法師長期督理開元寺的大殿改建，表現又深獲肯定，此即意味他有能力再督辦同樣的寺務和建寺工程。同樣的，他由此一督理實務所累積的社會聲望、經驗和人脈，對日後超峰寺的開展，應是一筆珍貴無比的佛教資源。他的日後成功，也須從這方面的因素來觀察才對。

(三) 永定法師的創業與經營寺務的策略

永定法師雖在一九〇三年應聘為超峰寺的住持，實際展開經營，則是到一九〇八年揮別開元寺的兼職之後。這是上一小節提過的。但是，從他開始經營超峰寺，以迄他的辭世（一九三九年），他有將近三十年的漫長歲月，而且是日據時期最安定、最繁榮、社會思想變化最大的時期，來為他的佛教事業提供莫大的助緣。例如中國爆發大規模對日抗戰的第二年，他即過世，因此日據時期的「皇民化」問題，對他幾無影響。一九四二年，日本軍方下令大崗山寺院一律遷移和加以摧燬，也在他死後三年才發生。所以，他未曾遭遇到事業幻滅的嚴重心理挫折。總之，他是活在充滿希望和事業

蒸蒸日上的光彩中，而致力於本身「法派」的開展的。這是在分析他的創業和經營策略時，先要有的一點體認。

超峰是永定法師開創本身佛教事業的起點，他又如何經營呢？他面臨的是一擁有豐富宗教資源、卻又交通不便和道場頹廢。因此，重建超峰寺和便利香客朝山，即成了經營寺務的主要部份。可是，所需的大筆經費從何而來呢？

底下先列出的重要建寺工程（包括龍湖庵在內），然後才討論其經營策略。

一、一九〇八年，他辭開元寺監院，住持超峰寺；並於同年創立龍湖庵，以安頓女徒弟。

為什麼要同時創立龍湖庵呢？龍湖庵地點同樣在大崗山麓，從超峰寺往下走，約十數分鐘可抵達。因開會尼師（一八八一—一九七三），於當年到超峰寺要禮永定為師，並發心帶髮修行。而當時開會二十七歲，永定三十一歲，年紀太接近，為免閒話，便另立尼庵以安置之。但，因「齋教」中帶髮吃素的齋姑甚多，此輩轉移至尼庵帶髮修行，變動不大，社會和家族都較可接受，因此龍湖庵的創立，有其必要性，並且發展甚快。它在功能上，等於為永定法師的超峰寺事業，提供一般女性方面的宗教資源。如安頓上山的遠途女客，就是莫大的方便。

二、一九一二年，超峰寺增築二廊為二樓，以安頓寺眾和遠途香客。因香客來山，可提供香油錢，也是寺中經濟來源不可或缺者。時至今日，依然如此。(註26)故大殿改建和道路開闢，雖至關重要，皆不妨延後，客房則必須優先。

三、一九一五年，寺務更加起色，於是再購買「淨山館」，重修後使用。這也是增加使用面積和住宿的空間之用。

四、一九一八年，龍湖庵的經濟情況改善，將庵全部改善為較堅固的磚瓦房。同年，永定法師的男徒開吉法師，為分擔超峰寺的過多住眾，在大崗山麓另創尼眾道場蓮峰寺。^(註27)可以看出，由超峰寺發展出來的新的道場系，逐漸在形成中。但，交通方面和硬體建築方面，又要如何解決呢？

五、一九二六—一九三一年，由龍湖庵方面負責，從山上到山下，開闢一條汽車道，花總工程費四萬五千餘元，將交通問題澈底解決。在硬體方面，龍湖庵增通天閣、齋堂和女客房，花總工程費六萬七千餘元。在當時，全高雄州郡庄一年的道路橋樑經費，也不過六萬九千元左右，^(註28)可以想像龍湖庵經濟實力的雄厚。同時，也使該庵成為南臺灣妙齡社會婦女的短期靜修或渡假勝地。^(註29)

六、一九二七年超峰寺於旁增築三大塔，一方面作為納骨塔之用，一方面使景觀生色不少。同樣是接引信徒和增加收入的必要措施。

但超峰寺的大殿工程，總工程費在二十餘萬元以上，無法靠來寺的香油錢籌足。越區勸募，要州政府許可。一九二六年獲高雄州知事許可，展開全臺勸募。迄一九三二年，募款已達二十萬五千餘元。但，大殿的改建，費工費錢，迄永定法師過世時，仍未全部完成，而一九四一年，更遭日軍摧燬。所以超峰寺的戰前新的大殿，如今已蕩然無存了。^(註30)

從以上來看，永定法師是充分吸收了女性齋教徒的宗教資源，以及逐步透過硬體的設備和改善交通措施，來達到大量招攬信徒的目的。根據官方資料記載，一九三七年，即永定法師去世前二年，每年全臺來山朝拜觀音的香客，已達六

萬人之多，稱得上「香火鼎盛」！^(註31)

但，官方的記載，也提到永定法師領導下的寺院，平素除方便參拜者外，僧尼都蟄居在內清修，並不對外弘法，所以有關外界佛教發展的趨勢，一概不知。^(註32)這樣的記載，並無扭曲之處。因永定法師雖是「南瀛佛教會」高雄州的主要代表，^(註33)但派下的寺院，在日據時期，從無傳戒活動，也未留下弘法的任何紀錄。這是同時代其他三大法派所不會有的現象。這使得戰後的轉型相當困難，稍後，我們再提到。不過，「大崗山派」究竟是如何形成的呢？下一小節即繼續探討。

(四)「大崗山派」的形成及其隸屬的寺院分類

所謂「大崗山派」，在日據時期的佛教資料裡，並未發現這樣的稱呼記載。故此一稱呼，應為戰後臺灣佛教學者的分類，^(註34)以及派下僧侶試圖重建組織功能時，所用以稱呼的。^(註35)但，就佛教寺院的領導勢力來看，永定法師所主導的「大崗山派」，確實存在，並且後來的發展對南臺灣的佛教影響，可謂既深且遠。因此，以「大崗山派」一詞來稱呼由永定法師開創的佛教勢力，也是有其必要的。

在一九九三年保留下的超峰寺照片裡，未改建的大殿寺門右側，掛著一個木牌，上面寫著「臨濟宗高雄州本部」的字樣。^(註36)這代表著超峰寺在本宗於高雄州地區的核心地位。當然，這不包括日本臨濟宗的佛寺在內。因在日據時期，已區分法定佛寺和舊慣寺廟，前者必須申請許可，後者係沿續本島原有信仰習慣，故以「舊慣寺廟」稱之。而在日據時期，超峰寺和龍湖庵，並未申請變更為「佛寺」，所以不

可能以「舊慣寺廟」，來統括「佛寺」。這是我們必須對那塊木牌的意涵，有所區分 and 理解的。

就「大崗山派」來說，派下的寺院，可分為三種，即核心寺院、隸屬寺院、聯絡寺院。

所謂「核心寺院」，應是全派的人都受指揮的寺院。符合這一定義的，只有超峰寺和大遷移期間（一九四二—一九四五）的新超峰寺。

「隸屬寺院」類似超峰寺的分院，超峰寺住持能指揮的。龍湖庵（永定法師住持時期）、蓮峰寺（開吉法師任超峰寺住持時期，一九三九—一九四二屬之）。

「聯絡寺院」，是指和超峰寺的關係密切，或為永定法師的師父義敏所創修，或永定門下另創。雖就輩份有隸屬關係，在寺產經營上，無直接指揮的法律基礎。計有：

A、嘉義清華山德源禪寺。義敏擔任住持期間為（一九一一—一九二六）。以後由師弟兼義存擔任住持。（註37）

B、嘉義彌陀寺。一九一三年由義敏法師重修，並由師門另一系僧侶重建和繼承。（註38）

C、高雄茄苳鄉白雲寺。由義敏門下永力法師於一九四〇年創立。（註39）

D、屏東南太山映泉寺。由永定法師門徒開專、開成、開昌等，於一九二一年創立。（註40）

E、蓮峰寺。永定法師門下開吉所創，一九一八—一九三八年，為「聯絡寺院」。（註41）

由上述三類寺院的創始者或住持，皆由義敏法師一系開出，雖然他不曾實際擔任超峰寺住持或管理人之職，但以「大崗山派」為同門關係構成的寺院系統，是可以成立的。只

是由於「管理人」制度的存在，使此一同門的關係，在實際運作時，無法如日本寺院的本山和隸屬寺院的那樣。因此日本寺院那種組織一體化的結構功能，也不能遍及在「大崗山派」的各寺院之間。這是臺灣佛教體質上的大弱點，也是我們不能忽視的問題點之一。

四、戰後超峰寺和「大崗山派」的轉型問題

由於「大崗山派」的各寺院領導人之間，受到「管理人」制度的影響，在凝聚派系等力量方面，難以有效的統合。因此，同門之間的聯絡和合作，也只是靠彼此的交情，或鬆或密地在進行著。

一九六七年初，「大崗山派」系統的開證、永忠、開照、心覺等人，曾發起籌組「臨濟宗大崗山大本山法脈組織聯誼會」，也訂定了二十條的章程。當時，具名參加發起道場，共有三十四處之多，遍嘉義、南投、臺南縣市、高雄縣市、屏東縣，可以說涵蓋了南臺灣各縣市的廣大地區，真是聲勢驚人。但，只在當年十月一日開一次籌備會，即告解散。（註42）以後更不曾再有「大崗山派」的組織嘗試了。假如有，也是另一種組織的名稱和形式。（註43）為什麼會這樣呢？茲從組織章程來略作觀察：

發起章程的第一條，明定「大崗山超峰寺」為「大本山」。第五條規定：

本山由本法派之寺、院、庵、堂單位之財產、財務、會計均各自管理，（但收支概況運營狀態每年一次，有向本山報告之義務）。

第七條規定「代表大會為最高議決機關」。第十二條規定「本山置管長一人為本山精神領袖」。此一職位，由第十四條明定「享有崇高之禮遇」，不受任何批評或攻訐。第十五條規定設「宗務長為本山本部宗務各部執行首長」。等於管長的總幹事。^(註44)凡此種種，都代表一種制度化的努力。也可以看出是日本寺院制度的模仿。^(註45)

可是，這種革命性的變革，能接受的人並不多。因此實際參加第一次開會的人，只有永忠、開照、心正、圓融、開證等，出席人數並不踴躍。而在開證提議第一條內容，即將大本山會址、和辦事處設在超峰寺時，住持開照法師卻希望改由投票決定地點，不一定要設在超峰寺。此意見一表露，根本上即否定了「大本山」的設置宗旨。於是活動宣告中止。由此可以看出「大崗山派」在整合的轉型上，是失敗的。而超峰寺的核心地位，也只具有歷史的意義了。

五、超峰寺的戰後發展與佛光山寺的比較

(一) 超峰寺的戰後發展

戰後超峰寺的發展，曾經歷幾個階段。第一階段是重建時期，由住持開照法師所領導的。由於原寺院在戰爭期間，已被日本軍方摧燬，現址僅存遍地瓦礫，開照法師率領部份願意回山重建的僧眾，先修前殿及兩邊廂房。一九五六年秋，再增建後殿和禪房等。迄一九五八年竣工。開照於完成第一階段任務後，即於隔年交卸住持。^(註46)

從現存的建築來看，第一階段的工程，宛如永定法師初

期所作工程的翻版。重修的前殿，規模狹小，正如日據時期未改建大殿前的模樣。這在戰後經濟未起飛，物力維艱之際，有如此成就，也差強人意了。

第二階段的發展，是由開參擔任住持的期間（一九五九—一九七五）。此一期間，最大的成就，是在寺中舉辦大規模的傳戒活動。此項活動的名義，是為了紀念永定老和尚圓寂二十週年。戒會期間，前來求戒的出家眾有二百五十人，在家眾有二百八十八人，合計五百三十八人，盛況空前。^(註47)

開參法師在臺南名利大仙寺擔任住持期間，曾促成了臺灣戰後的首次傳戒活動，時間在一九五三年。雖然他的禪修風格和叢林管理，頗有百丈遺風，很受大陸來臺教界人士的推動。^(註48)但是，因缺乏傳戒經驗和對律藏未深入探討，以致造成傳戒活動轉由中國佛教會主導的局面。^(註49)此一影響，達三十幾年之久，使臺灣的佛教面貌，大為改觀。

不過，日據時代，永定法師未舉辦傳戒活動，導致「大崗山派」系統的出家眾，普遍未落髮，或未受大戒。幸好在門下開參的努力之下，舉辦了兩次傳戒活動，使本門長期未落髮受戒者，紛紛落髮受戒，對彼等的個人轉型，大有幫助。這在戰後，已逐漸形成的受戒風氣中，毋寧是符合佛教潮流之舉。

雖然我個人尚未仔細分析過，由於率先在戰後落髮受戒，而得以在戒嚴體制持續時期，優先掌握佛寺住持職位的人，到底有多少？但，我可以強烈地察覺到「大崗山派」的僧侶，在接受傳戒後，和負責傳戒的白聖法師（一九〇四—一九八九），建立起密切的關係。而白聖法師的佛教勢力，也

透過和「大崗山派」的結合，深深地滲入了南臺灣的佛教界。像超峰寺的現任住持法師——開參老和尚的接棒者——即是受戒後，長期受教於白聖法師，並於一九七六年五月，接白聖的「法脈」，成為白聖的「法子」之一。^(註50)白聖於一九八九年過世後，法智法師甚至在新大殿之後的護牆上，塑白聖法師持杖撫鹿立於樹下的浮雕像，以紀念其「先師」。^(註51)可見白聖法師，對他的影響之深！

由於白聖法師是中國佛教會的長期當權派，人脈廣闊，且富於經營寺院的經驗，因此，法智法師在推展寺務方面，不愁無指導者。並且，臺灣佛教徒的信仰，隨著經濟的繁榮和社會都市化的加深，在人數上有大幅度的增加，^(註52)捐款的額度，也較過去為多。大超峰寺原以觀音崇拜的「香火道場」聞名遠近，大批的觀光客和香火信徒，為寺方提供了充裕的建設基金和各項活動的經費。法智法師即憑此經濟的基礎，銳意整頓寺內建築，增建大講堂，新式宏偉的大殿、九層禪學大樓，可容千以上的寮房等。寺的周圍，也雕塑各種佛教的人物和景觀。這些努力，藝術性方面稍嫌不足，規劃的寺院格局，也稍顯零亂。但在功能上，則相當程度滿足了大批來寺信徒或觀光客的需要。尤其，前面的觀音殿，依然保存著相當濃厚的民俗崇拜色彩，一般的民間神轎，也常到割香。後面新建的「西方三聖殿」，則嚴禁神轎入內，成為純正的佛教區。可以說，在寺務的經營上，反映了聖俗區分並存，新舊駁雜交融的，過渡期特有的佛教文化風貌。^(註53)

法智法師有能力上臺講經，但以應邀在外的弘法居多。他也舉辦大專生佛學講座，創辦「觀音中醫診所」，經常為

民衆義診。甚至提供場地，讓政府機關舉辦活動等等，都是超峰寺作為現代佛寺的機能發揮。由於有關這方面的機能，在其他一般佛寺的活動中也不難看到，可以不須詳談細論。何況法智住持印有〈超峰寺傳承史〉，以中英對照說明的方式，配合大量他人在內的相關照片，宣傳意味十足，可一目了然，不需要我多提。

可是，以上所提的種種，和同屬高雄縣的大道場佛光山，到底有甚麼不同呢？

(二) 超峰寺與佛光山的比較

此處的比較，只是作為對照超峰寺的發展之用，故僅以提綱式地說明，來比對兩者之異同何在？而不深入詳論其中細節的部份。那是我預備在另一本專著裡，才詳加處理的。

超峰寺和佛光山的發展，有哪些顯著的異同點呢？茲分以下數項來說明：

第一，佛光山寺創立於一九六七年，原址為大樹鄉的一處荒僻的麻竹園。創寺後才由星雲法師將其改名為「佛光山」。由此可以知道：(A)它是戰後新興的道場，而非如超峰寺是有悠久歷史的名刹。(B)「佛光山」的名稱，也是新創造出來的，不像「大崗山」早已遠近知名。(C)由於是荒僻麻竹園，不屬軍事管制區，又接近鳳旗公路，所以地價較廉，開闢較易，無歷史包袱，可大刀潤斧的規劃和建設。反之超峰寺戰後的發展，必須在原已開發的地理環境作努力，有歷史包袱，不易有太大突破。

第二，星雲法師是「佛光山寺」的開山祖師，可以有充分的自主權來貫徹自己建築的構想。所以他將全山建設工程

，分爲四期，每期五年，逐步有計畫地擴展。第一期工程建設有：東方佛教學院、大悲殿、觀音放生池、龍亭、彌勒佛像共五種。第二期工程有：大慈育幼院、朝山會館，接引大佛、佛光精舍、大覺寺共五種。第三期工程有：大雄寶殿、淨土洞窟、普門中學、萬壽園、佛教文物陳列館共五種。第四期工程有：麻竹園、地藏殿、峨嵋金頂普賢殿大慈庵、信徒會員服務中心共五種。^(註54)由此可以看出四期二十項的重大工程，幾乎涉及到佛教事業的信仰、教育、文化、服務和觀光的每一層面。無疑的，星雲法師開創了一個新型的綜合式佛教社區，不但在功能上可以互補，也使佛教徒的信仰活動，邁入了一個新的水平。超峰寺的建築工程，單是在教育機構方面，即全然不能相比。所以「佛光山寺」在星雲法師之外，各種弘法和辦事的人才，從不缺乏。反之超峰寺在培育人才方面，就乏善可陳了。

第三，「佛光山寺」透過組織章程，設立了「佛光山宗教委員會」，以及確立了「總本山」的領導地位。^(註55)此一組織是實際在運作的，並發揮巨大的功效。反之超峰寺在戰後的「大本山」地位，以及「宗教委員會」，雖籌畫早於「佛光山寺」，卻僅是空中樓閣而已。

第四，「佛光山寺」在一九九一年打破慣例，舉辦三個月共九十天的「萬佛三壇羅漢期戒」，奠立了自主傳戒、自樹風格的新系統。一九九三年，又自行舉辦爲期一〇八天的三壇大戒。超峰寺方面，除一九六二年的傳戒活動外，未曾再有傳戒活動迄今。

由以上四項來看，超峰寺最大的弱點，是缺乏有規模的教育機構，無法有效培植新的佛教人才。「大崗山派」的組

織無法落實，也一樣限制了它的發展性。至於其他文化設施不足等，猶在其次。或許由於有「香火道場」的先天條件，才使寺眾缺乏積極的奮鬥意志吧！

六、結 論

超峰寺和「大崗山派」的這一主題，經過以上各節的探討，可以歸納幾點結論：

一、超峰寺因位於大崗山的獨特地理環境，形成了觀音信仰的「香火道場」。此一性質，歷清代、日據和戰後數十年的三階段，都未曾根本改變。可以說，在信仰形式上，具有極大的持續性。

二、由於寺產經營，有「管理人」和「住持」之分，在創業時，因權力和利益不明顯，較少起爭執。一旦寺院發展快速，又發生「管理人」和「住持」不一致時，住持的功能就容易衰微。而相關系統的寺院之間，也難以維持密切而完整的合作功能。超峰寺和「大崗山派」的情形，正是如此。反之「佛光山寺」由星雲法師創業，又建立健全的「總本山」制度，故能迄今仍發揮組織的整體作用。

三、缺乏教育機構，即難以培植大批有用的人才，並使寺院的各方面發展，都受到極大的限制。「佛光山寺」和超峰寺的發展現況，具體地說明了這一點的重要性。

註 釋

註1：關義敏和永定師兩人到超峰寺的源由及其建立「大崗山派」的經過，本文以下會有詳細的說明。但關於二人爲何從臺南開元

寺來到超峰寺，則未見有任何文獻探討。本文分析此一事件的背景，是以零星的史料，配合當時佛教的慣習，才勉強建立起一條可理解的線索。

有關義敏和永定二人的資料，有下列數種：

一、義敏上人報恩紀念會，〈義敏上人行化記〉，開證等編，

《慈恩拾穗——宏法寺開山二十週年紀念》（高雄：宏法寺，一九七六年），頁一七七。

二、開證，〈大崗山本山及法脈開山祖師——義敏、永定二位上人簡介〉，同前註。

三、徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑·林永定師略歷〉（臺南：國清寫真館，一九三二年），頁九〇。

四、鄭卓雲，〈臺南開元禪寺沙門列傳——現在永定禪師略歷〉，〈南瀛佛教〉九：九（一九三一年一〇月），頁二〇。

有關「大崗山派」資料，計有下列數種：

一、朱其麟，〈臺灣佛教寺院總錄〉（臺北：華宇出版社，一九八八年）。按：此書是以臺灣四大法派的所屬寺院資料編成的。

二、江燦騰，〈高雄縣佛教發展史〉（一九九四年，未刊稿）。

三、瞿海源編纂，〈重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇〉第一冊（南投：臺灣省文獻委員會，一九九二年），頁一二七—一四四。但此書以為臺灣只有三大派，即：月眉山派、法雲寺派、開元寺派；而將觀音山派和大崗山派併入開元寺派。此一分類是錯誤的。因觀音寺派的本圓法師，並非出自開元寺；而大崗山派亦有別於當時開元寺內的主流派。此由臺南開元寺在日據時期，從無任何宗教權力（不論法律上的或宗教倫理上的）支配觀音山派和大崗山派，即可明白，上述分類絕非史實。

註2：由舊超峰寺所發展出來的各寺院，並無法律上的依據，可約束本山和派下寺院的關係。而住持的權力須和管理人結合，才能有實質的影響力。但各寺院在管理人士，是不同的。例如永定法師在世時，只是超峰寺的三位管理人之一，又兼住持，所以能發生作用。在龍湖庵方面，永定法師更是單一管理人兼住持。但他過世後，在超峰寺方面，住持林氏崙，管理人變為三人：林氏崙、蘇德成、蔡標。因此，開吉後來放棄住持超峰寺，仍繼續住持他兼管理人的蓮峰寺。

此外，在一九六七七年時，開證法師等，試圖以超峰寺為大寺山，建立起「大崗山派」的聯盟制度，也失敗。見開證，〈大崗山寺山法派聯誼會組織緣起〉，開證等編，〈慈恩拾穗——宏法寺開山二十週年紀念〉，頁一七三。

註3：清余文儀撰，〈續修臺灣府志〉，臺灣文獻叢刊第一二二種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，一九六二年），〈山川·鳳山縣〉，頁一七。

註4：清王瑛曾撰，〈重修鳳山縣志〉，臺灣文獻叢刊第一四六種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，一九六二年），卷一，〈輿地志·附錄〉，頁二〇。

註5：清陳文達撰，〈鳳山縣志〉，臺灣文獻叢刊第一二四種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，一九六一年），卷一〇，〈外志，雜記〉，頁一六五。

註6：岡山郡役所編，〈岡山郡要覽〉（臺南：城戶彥市，一九二四年）頁三一四。

註7：王瑛曾，〈重修鳳山縣志〉卷二（下）頁四五三。

註8：同註五，〈外志·古蹟〉，頁一六三。

註9：一九九三年四月，筆者和現任超峰寺住持法智法師訪談時，他曾如此表示。筆者個人亦在寺中觀察二天，情況的確如此。

註10：有關紹光禪師的資料，清乾隆二九年（一七六四），王瑛曾重

修《鳳山縣志》時，並無任何文字記載。而最早提到紹光其人的資料，是乾隆六年（一七四一）劉良璧重修的《臺灣府志》，但在該書卷九，〈典禮·祠祀附〉，只有如下的簡略記載：「超峰石：娘岡山。奉祀觀音佛祖。僧紹光募緣建。」並沒有具體的年代，也未確指大崗山。到清光緒二〇年（一八九四），盧德嘉輯《鳳山采訪冊》時，只提乾隆二八年（一七六三）知府蔣允焄建，仍未載紹光之事。反而連雅堂在一九一八年撰《臺灣通史》時，清楚地說明：「雍正年間有僧紹光者結茅於此。」卷一二，〈宗教志〉。可見年代愈晚，記載愈多，卻無來源說明，故不可靠也。

註11：蔣允焄的資料，亦不見諸於王瑛曾重修的《鳳山縣志》。而兩人為同時代，且蔣允焄在乾隆二九年，還為王瑛曾的書撰序，其中若有建超峰寺之事而未提，似為不合理的事。故蔣允焄以「飛瓦術」協助建寺之事，只能視之為寺廟傳奇，未必實有其事。

註12：此一簽約的情形，可參考拙著論文，〈日據前期臺灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與臺灣北部新佛教道場的崛起——基隆月眉山靈泉寺與臺北觀音山凌雲寺〉，《思與言》三一：一（一九九三年三月），頁三五—七一。

註13：日據初期的三任總督樺山資紀、桂太郎、乃木希典，都曾頒佈宗教法令，要維護本島風俗，不得任意佔領或毀壞舊慣寺廟。可參考陳玲蓉，〈日據時期神道統制下的臺灣宗教政策〉（臺北：自立晚報社文化出版部，一九九二年），頁八四—九〇。

註14：此處指徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》，關於超峰寺和龍湖庵的相關記載，頁七三—七四。

註15：寺廟有管理人，是從日據時期開始，即土地調查時，規定廟宇的基地和所屬田產須申報其管理人，有董事之寺廟，以董事為管理人；無董事者，即以爐主或願廟充之。而寺廟的住持，由

董事或信徒選任或解任之。法令上無特別規定。參考陳瑞堂，〈臺灣寺廟法律關係之研究〉（臺北：司法行政部，一九七四年），頁二七—二九。以及吳堯峰，〈宗教法規十講〉（高雄：佛光出版社，一九九二年），頁一六九—一七〇。

註16：佛教的信徒，要皈依「三寶」，即佛、法、僧，其中僧人所必須遵守的戒律，遠超過在家信徒。而「白衣」即在家信徒。只有白衣皈依僧寶，不能反過來由僧寶皈依白衣。參考慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八八年），第三冊，〈白衣〉條，頁二〇八二。

註17：最近的一個例子，是高雄縣觀音山大覺寺被地方信徒變造「管理人」姓名，並侵佔寺產的糾紛。見顏士偉，〈高縣大覺寺信徒控縣府涉嫌偽造文書〉，《自立晚報》，一九九四年三月一日，第九版。

註18：見翟海源編纂，《重修臺灣省通志卷三住民志宗教篇》，第一冊，頁一二七—一二八。

註19：同註一。

註20：日據時期臺灣佛教的四大開派祖，除法雲寺派的覺力法師（一八八一—一九三三）外，皆由齋教徒變為出家僧侶。開元寺的著名住持玄精法師、法雲寺派的第二代住持妙果法師（一八八四—一九六三），亦由齋教徒出家的。

註21：見鄭卓雲，〈臺南開元禪寺沙門列傳——現在永定禪師略歷〉（《南瀛佛教》九：九，頁二〇）。

註22：臺南開元寺在日據初期，曾發生寺產被盜賣和寺宇被毀之事，寺僧頗有離散者。故可稱之為「混亂期」。見李筱峰，〈臺灣革命僧林秋梧〉（臺北：自立晚報社文化出版部，一九九一年），頁八六。「混亂期」是筆者用來形容的，非李氏用語。

註23：開元寺的第一代住持為志中法師，來自泉州承天寺，為臨濟宗出身。以後福宗等傑出弟子，繼任住持。按「福、善、成、寶

、妙、義、永、開」派字，一脈相傳。故應屬泉州承天寺派的臨濟宗。

註24：玄精之後，接任開元寺住持的，是其師傳芳法師，傳芳住持九年（一九二一—一九二〇），即圓寂。再由玄精之徒得圓繼任。同註二二，頁八六—八七。

註25：除鄭卓雲在〈現在永定禪師略歷〉一文，大為稱讚之外，在〈開元寺建寺二百八十六寺歷紀要〉亦提到：「光緒二十九年（一九〇三）方丈玄精和尚視寺荒涼，發起重修，永定和尚襄理其事，遂恢復舊觀，法燈重輝。」見朱其昌編，〈臺灣佛教寺院庵堂總錄〉（高雄：佛光出版社，一九七七年），頁四四一。

註26：同註九。

註27：見徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑〉，頁七五。

註28：本田嘉八等編，〈高雄州地誌〉（臺北：成文出版社影印昭和五年排印本，一九八五年），全州街莊的歲出預算，道路橋樑一年的總數支出。頁二四一—二四六。

註29：見曾景來，〈臺灣佛教資料—赤出的龍湖巖—大崗山と超峰寺〉，〈南瀛佛教〉一六：一二（一九三八年十二月），頁二六。

註30：此一改建的大殿，仍可見到未完工的照片。載施德昌，〈臺灣佛教名蹟寶鑑〉（明德寫真館，一九四一年），〈大崗山超峰寺〉條說明。

註31：此處朝山香客的數字，引用飯島稔，〈岡山郡要覽〉（臺北：成文出版社影印昭和一二年版，一九八五年），頁八七。

註32：同註六，頁五五。

註33：「南瀛佛教會」在一九二二年四月四日成立大會，時任總督府社寺課長的丸井圭次郎，代行「會長」職務，指定林永定為高雄州的「理事」。根據〈審議單章程〉第五條，在地方性的佛

教事務，理事得以兼幹事。因此，永定法師實際上成了高雄州的主要會務代表。高雄州的第二位「南瀛佛教會」的理事，是鳳山郡鳳山街蔡遇。他是一九二四年六月二五日式才就任的，故資歷上無法和永定法師相比。而且，永定法師也一直續任該州的理事。此一會務上的職銜，不一定有極大的宗教影響力，但可視為個人在教界勢力或聲望的一種反映。在〈南瀛佛教〉的每期前面，皆刊出全島的會務理、幹事姓名，即有如上所述的宣示意義。

註34：藍吉富，〈序〉，朱其麟主編，〈臺灣佛教名刹〉，臺北：華字出版社，一九八八年）前部時，提到臺灣舊有月眉山、觀音山、法雲寺和大崗山四大主流的法脈分佈等語，頁一五。

註35：見開證，〈大崗山派本山派脈聯誼會組織緣起〉，〈慈恩拾穗—宏法寺開山二十週年紀念〉，頁一七三。

註36：徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑〉，頁七四。

註37：同前註，頁六八。

註38：同前註，頁六七。

註39：朱其昌，〈臺灣佛教寺院庵堂總錄〉，頁四六〇。

註40：施德昌，〈臺灣佛教名蹟寶鑑〉，一〇一〈映泉寺〉創立沿革說明。

註41：徐壽，〈臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑〉，頁七五。

註42：同註三五。

註43：開證法師說：「我們組織大本山聯誼會的抱負，如白雲之消散，……然而我們愛教為教的精神不變，後來我們想到組織高雄佛教住持聯誼會，也以此因緣而促進了高雄佛教住持聯誼會的產生。」同註三五。但「高雄市佛教支會住持聯誼會」（正式會名），已非全屬「大崗山派」的寺院了。見〈慈恩拾穗—宏法寺開山二十週年紀念〉，頁一七八—一九七。

註44：〈臨濟宗大崗山大本山組織規章（草案）〉收在〈慈恩拾穗—

宏法寺開山二十週紀念》，頁一七四—一七六。

註45：按日本的佛教各宗派有「管長」制度（每宗一人），是一八七二年一月才設置的。一八八六年，更進一步確定神道和佛教各宗派的「管長」人數（各一人）與職權。「管長」可以制訂下列規章：(A)宗制。(B)寺法。(C)規定擔任僧侶和教師之資格、稱號。(D)任免寺院住持及升降教師等級事。(E)屬於寺院古文書、實物、用品之保管類。並且報內務卿認可，即能付之實施。見村上專精著，楊曾文中譯，《日本佛教史綱》（臺北：彌勒出版社，一九八四年），頁三六一—三六四。

但「大崗山派」的「管長」，並無類似日本佛教各宗的「管長」實權。故只是形式的模仿。

註46：世界雜誌社編，《超峰寺傳承史》（高雄：大崗山超峰寺，一九九三年版），頁七。

註47：白聖，〈序〉，《高雄縣大崗山舊超峰寺護國千佛大戒同戒錄》（高雄：超峰寺，一九六三年），頁二。

註48：南亭，〈臺灣佛教之片段〉，《南亭和尚全集：世學類》（臺北：財團法人華嚴蓮社董事會，一九九〇年），頁三三〇—三三二。

註49：記者（原名不詳），在〈大仙寺傳戒雜記〉說：「發起傳戒的本來不是中佛會而是大仙寺常住，但因為大仙寺只求簡單，不依我國古規傳戒，此事給中佛會得悉後，爲了糾正隨隨便便的濫傳戒法，爲了免除佛教龍象中滲雜了蛇群，即出面干涉，一切應由中國佛教會主持，此事實是在中佛會諸公的明智之舉。」（《人生》五：二（一九五三年二月），頁五。但，當時佛教界，也有對中佛會的作爲，不以爲然的，例如《人生》雜誌五：七（一九五三年七月），頁二，即登出〈我們的話——傳戒救國〉，其中提到：「據說，『中佛會』近動議要傳戒，不管傳戒後果如何？但傳戒事宜，應由各大寺廟主持。今日『中佛會

『本身要做的事太多了，這個不在會章規定的任務，何必去多事？』

註50：明復等編，《白公上人光壽錄》（臺北：祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，一九八三年），頁四。

註51：世界雜誌社，《超峰寺傳承史》，封面內頁。

註52：姚麗香，〈臺灣地區光復宗教變遷之探討〉（國立臺灣大學社會研究所碩士論文，一九八四年），頁一七—一三一。宋光宇，〈四十年來臺灣的宗教發展情形〉（打字稿），一九九一年五月，頁四二—四九。

註53：世界雜誌社，《超峰寺傳承史》，頁七。

註54：釋心平，〈佛光山開山二十週年紀念特刊〉（高雄：佛光出版社，一九八七年），頁一〇五—一四〇。

註55：同前註，頁一九。

作者簡介

江燦騰

桃園大溪人，一九四六年生。自幼因家貧失學，憑苦讀自修，先後畢業於師範大學歷史系夜間部，臺大歷史研究所碩士班，目前一面在臺大博士班攻讀現代中國佛教的反傳統思想，一面在清華大學任教，佛學論著有《人間淨土的追尋》（一九八九，稻鄉）、《現代中國佛教思想論集》（一九九〇，新文豐）、《晚明佛教叢林改革與佛學淨化之研究》（一九九〇，新文豐）、《臺灣佛教與現代社會》（一九九一，三民）等書。

