

戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型

—以新舊「大崗山派」的發展經驗為例—

江燦騰

提要：

本文是以高雄在地的佛教大法派——「大崗山派」的新舊道場及派系發展的經驗為主要觀察線索，探討臺灣南部的傳統佛教教派，歷經戰後數十年政經環境的變革與衝擊之後，究竟產生了何種重要的變化或新貌？此外，由於過去，臺灣社會大眾所熟悉的，其實是常出現於大量報章和媒體上的佛光山的發展或經營的佛教模式，但在本文中，則改為以在地的傳統佛教大法派——「大崗山派」的新舊道場及派系發展的經驗為主，分別從各別或連鎖的道場狀況，來分析佛教道場發展與戒嚴時期的特殊關係，以及不同佛教指導思想的淵源與影響，又如何長期反映在臺灣南部的傳統在地的佛教大法派之上？而新舊「大崗山派」的不同發展模式及其各式各樣地事業內涵，既清楚地反映了環境與教派相互關連的密切發展軌跡，同時也呈現出值得重視的臺灣佛教發展經驗——不同於佛光山的發展或經營的風貌。

在本文中，筆者擬從具體的宗教場域、人物和思想來入手，研究戰後高雄地區臺灣傳統佛教的長期教派性格與戰後的轉型問題。

而之所以決定選擇在南臺灣的高雄新舊「大崗山派」來討論，是因臺灣南部是明清閩粵漢人渡海來臺移墾的發祥地。而臺灣佛教的歷史發展，最具宗派史意義和關鍵性地位的，是所謂佛教「大法派」的崛起，並且對近百年來的臺灣本土佛教發展，產生了持久和鉅大的影響力。

所謂臺灣佛教的「大法派」，是指佛教道場本身，在佛法傳承上，有「法脈」的源流和繼承，同時也擴展「根本道場」之外的外圍道場或佈教區域，因此就像有總部和分部連鎖店的跨區域大公司一樣。這在臺灣佛教史上，也遲至日據時代才正式出現，而且目前學界公認的有「四大法派」，那就是：

關鍵詞：舊大崗山派、新大崗山派、大法派、人間佛教、佛光山模式、在地佛教。

一、基隆月眉山靈泉禪寺派，簡稱「月眉山派」。
二、臺北觀音山凌雲禪寺派，簡稱「凌雲寺派」。

三、苗栗大湖法雲禪寺派，簡稱「法雲寺派」。

四、高雄大嵙山超峰寺派，簡稱「大嵙山派」。

這四個大法派，前三個都在臺灣北部建立核心寺院，才

向各地發展，只有高雄州的「大嵙山派」，是在臺灣南部建立大本山的，可見它在臺灣南部佛教界的特殊地位和具有的重要意義。

事實上，臺灣地區的佛教信仰，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，但，基本上，只可視為單一性的寺院存在，因此也無日據時期所出現的「大法派」之存在。直到進入日據時代以後，才由來自臺南開元寺的僧侶周義敏和林永定師徒，將其中興，甚至因此而締造了一個遍及南臺灣各州的大法派——「大嵙山超峰寺派」^(註二)。

而由於日據時期，高雄州「大嵙山派」的真正締建者，是來自臺南開元寺的僧侶周義敏（一八五七—一九四七）和

林永定（一八七七—一九三九）師徒二人共創的。就其歷史淵源來講，該派也應是近代臺灣本土佛教宗派傳承，歷史最久的臨濟禪宗正統派後裔之一。

不過，高雄州大嵙山超峰寺派的興起，其實是劃分了它源自臺南開元寺正統派的舊傳承，以及以新道場、新發展為主軸的高雄大嵙山超峰寺的新傳承。但是，有關這些歷史的詳細發展，筆者在博士論文中已有長篇細論，此處即不再重複交代。

因此，在本文中，主要是交代戰後新舊「大嵙山派」的發展與轉型。這也是過去臺灣學界較少觸及的部分，故特將其單獨提出，以供參考。

二、舊「大嵙山派」在戰後初期的重建與發展

有關舊「大嵙山派」在戰後的重建與發展，是一段不易下筆的當代臺灣佛教史課題。因所論的此段歷史，除了過世的幾位相關人物之外，當事者大多仍健在人間，彼等的所作所為，到底要如何來描述和評價？事實上，亦可有見仁見智的不同角度來處理。雖然作為一個專研當代臺灣佛教史的學者，筆者過去也不乏論述此類題材的經驗，但因要綜括整個新、舊超峰寺的派下發展，並且其得失，坦白說，在臺灣學界尚屬初步，所以論述之際，如何建立有說服力的評鑑基準，確實是要斟酌一番的。故底下論述的幾個子題，只是迄今為止的個人認知角度和知識理解的範圍，至於所論的內容得當與否，則尚待各方高明讀者的指教。

（一）新、舊超峰寺的聚散與發展

因日據後期「大嵙山派」的被迫大遷移，雖是林永定及其派下僧尼，之前花費幾十年光陰在大嵙山上艱辛建寺和發展的全部事業之燬滅，卻也是新超峰寺的崛起之時。事實上，新超峰寺在山下平原的腹地雖大，有兩甲餘^(註二)，可是一來因山上超峰寺、蓮峰寺和龍湖庵三寺的數百名僧、尼、齋姑等，除部份分散移住到大仙寺^(註三)，全部遷入新超峰寺，散住在的幾十間寮房裡，新環境既簡陋又陌生，缺乏如山上所熟悉的優美自然景觀，再加上又恰處於戰爭管制的非常時期，大家無從對外發展，雖派中精神導師——也是開派祖師——周義敏尚在，連舊超峰寺那尊有兩百多年歷史

的鎮寺古觀音，也一併帶到新超峰寺來供奉，但除非戰爭結束，否則等於要被長期困住在新超峰寺了，其心態的無奈，可想而知。

不過，也由於這樣，在日據後期一直到一九四五年夏季戰爭結束前，「大嵙山派」在南臺灣的傳統影響力，大不如已往。

因這時由日僧東海宜誠和臺南開元寺高證光（執德）所推動的臺灣舊慣佛教的改造運動，已轉由屏東的東山禪寺和臺南的開元寺分別負責，除戰時皇民化佛教的一般講習課程之外，其實在學員上已逐漸改採精英主義，並且主要以受過基礎教育以上、能熟練使用日本語文能力的年輕尼僧和齋姑為培訓的對象。

像這一類的培訓課程，和昭和初期林覺力在新竹香山所辦的女眾講習內容相比，更專業、更有佛教文化的內涵和素養，但也更趨純日式佛教化，這一點特質，在當時是最前衛的，也是最符合殖民統治者胃口的臺灣佛教新典範。

而長期擔任此項培訓工作的，是來自日本臨濟宗妙心寺派的兩位尼僧：東海昌道尼和澤木弘道尼，此兩位尼師，是臺灣進入皇民化佛教時期，為配合日僧東海宜誠和大嵙山派蓮峰寺住持梁開吉的新尼僧培訓計劃，而於一九四一年自日本來臺擔任「皇道佛教」的課程指導（註四）。此後，東海昌道尼和澤木弘道尼，前者應聘成為蓮峰寺的駐寺尼眾教師，後者則應聘成為龍湖庵的駐寺尼眾教師（註五）。但一九四二年「大嵙山派」二寺一庵（超峰寺、蓮峰寺、龍湖庵）整個被驅下山，移駐在新超峰寺之後，東海昌道尼和澤木弘道尼即轉往屏東東山禪寺去擔任尼眾教職。直到戰爭結束，日本

統治當局撤出臺灣，東海昌道尼才返回日本任職，澤木弘道尼則決心死守臺灣和本地的尼眾共住，於是選擇歸化臺灣籍在屏東縣高樹鄉東興村廣修寺、慈光寺等道場常住（註六）。

由於上述的背景，再加上屏東東山禪寺是東海宜誠長期親自經營的重要道場之一，因此東山禪寺的僧尼，水準相當整齊，雖然寺中的高度日本佛教化，在戰後成了被逃難來臺大陸僧侶極力排斥的對象，但日式佛教的型式固然可被替換，至於佛教知識的擁有和僧侶禪修的嚴整精神內涵，是可以持續保有的，而這一原有的佛教基礎，再加上「贖罪自責的卑屈心態」（※因所學為皇民化的日式佛教，戰後又被應邀來寺弘法的逃難來臺大陸僧侶，所一再公開批判而萌生的奇異變態心理），於是轉而以優秀的後學姿態，認真學習新導入的大陸佛教，結果成績卓著，好評連連，日後甚至成為戰後大陸佛教在臺重建的主要「尼眾道場」（註七）之一，影響非常深遠（註八）。

不過，在太平洋戰爭未結束之前，這一切日後才出現的巨大效應，都僅止於潛伏的階段，至少外界是不清楚的。至於居住在新超峰寺的數百僧尼，據現在所知，當時他們並不確定日後有在返回原先山上各自道場的機會（註九）。直到戰爭結束，國民政府允許大嵙山上恢復寺廟齋堂的居住和活動，在戰爭期間移住居住在新超峰寺的原大嵙山派的數百僧尼，才認真面對是否要回山重建的問題。

但要回山各自重建或仍繼續留在新超峰寺發展，都有此後寺產如何歸屬？住持由誰出任？這幾個大問題存在。如果整個舊「大嵙山派」的僧尼，能有一致發展的共識，能以全派的立場，建立有效的長期制度，則舊「大嵙山派」的未來

管理系統、僧尼的教育機構和教學課程內容、本寺和分院之間的權利義務關係、僧尼進修計畫、僧職編派和獎懲辦法等，都可以再三討論，先建立共識，然後訂出具體條文和實施細則，則問題比較有焦點。其間的討論過程也許費時費事，但有了共識以後，要運作反而容易和有顯著成效。但，這些問題，對戰爭期間曾共住幾年的二寺一庵的數百僧尼來說，似乎是對他們很遙遠或從未有共識的未來發展議題。幾年前，筆者曾自舊書攤購得基隆月眉山派江善慧的高徒沈德融師的宗門用書，上有「德融用書」四個親寫的毛筆字，是昭和十七年（一九四二）出版的《日本曹洞宗宗制》，由日本曹洞宗宗務院編製，厚厚的近八百頁之多，雖很古舊，但內容詳盡、豐富，不知爲什麼？筆者讀後，不只收穫很多，並且很感動；感動的原因，是身爲僧侶若能取精用宏，以他人之長，補己之短，然後才可以繼續談僧徒的精進和少過。也因此，基隆月眉山派在戰後的發展，雖無大突破，基本上是中規中矩的，值得肯定；無大突破，是缺乏傑出的義學沙門，故不具有與當代知識精英對話的能力和洞見。但這是戰後，因政權鼎革，而原先派下精英所認同的日式佛教思想，被大陸逃難僧侶強烈排斥的緣故，因而導致彼等後來的自我疏離和有志難伸的下場。此一歷史的變革，是完全可以理解的，因此也無法加以苛求。

可是，舊「大嵙山派」的情況，完全不一樣。戰爭期間的新超峰寺住持梁開吉在民國三十四年（一九四五）十二月交卸住持。此後的發展，有幾點可以確定的是：（一）戰後梁開吉，又回山上獨力重建蓮峰寺，並擔任住持，至一九五六年七十一歲的高齡，還未卸任。（二）寺中曾出大力協助舊「大嵙

山派」大遷移的陳永達（註十）及其系統被冷落了，重要僧職都被原林永定的嫡系門下所包辦了（註十一）。於是陳永達轉往高雄市發展，並擔任了元亨寺的新住持。以後他的高徒釋開證，也因繼其師之後，接任元亨寺的僧職，而在高雄市的佛教圈崛起（註十二）。（三）有關新、舊新超峰寺的寺產分配，派下決定：（1）田產屬新超峰寺擁有，山林則歸舊超峰寺所有。（2）遷居山下的舊超峰寺所有的古觀音像，以在觀音前擲杯決定去留。最後由新超峰寺方式擲杯所獲的肯定次數多，遂擁有此觀音像（註十三）。但，這又一次荒謬的決定方式，完全未顧及歷史的發展所需的文物證據，居然用「擲杯策略」決定去留，結果雙方各蒙其害。因古觀音留在新超峰寺，若人謀不臧，一樣也不能保佑日後新超峰寺的香火一定興旺，一若戰前祂在舊超峰寺之時所顯現的靈異效應那樣。至於舊超峰寺，雖然日後新寺越建越大，但那是多半是「地靈」（自然景觀和歷史傳奇的宗教魅力所形成的），所謂「因寺成勢」，與是否「人傑經營」，可以說情況迥異。尤其古觀音未隨同回山，可謂嚴重失職，既對不起歷史沿革，也對全體曾經來山朝拜的香客有愧！筆者做爲佛教史家，對此缺失，非嚴厲批判不可！

因此，各寺的回山和寺產的分配，一開始就是走向分離和各自發展之途。至於陳永達，將重點改移到高雄市來發展後，根據民國三十七年（一九四八）七月一日發刊的《臺灣佛教》第七號，教界消息，即報導說：

〈高雄支會成立〉

高雄市支會之籌組，開始於去年十一月四日，在福亨寺由心源、學周、普信三人指導，委由吳振聲推行。

迨至十二月二日得市府及分會批准籌組，本年四月十八日召開起人會議，出席十六人，推永達和尚為臨時主席指導一切，議定章程草案，開始召募會員，又組織籌備委員會，醵出經費。五月九日開籌備委員會，出席二十九人，推舉林迦、吳振聲為正副委員長，議

備大仙寺的傳戒活動，遭人檢舉，怕惹禍上身，才匆匆加入「中國佛教會」，為「臺灣分會」的縣市支會會員，終於導致「大崗山派」的大轉型。

(二) 舊「大崗山派」的重整與轉型

1. 舊超峰寺的戰後發展

戰後舊超峰寺的發展，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的擴建任務之後，即於隔年交卸住持（註十六）。

從現在的建築來看，第一階段的工程，宛如林永定初期所做工程的翻版。重修的前殿，規模狹小，正如日據末期未改建前的模樣。這在戰後經濟未起飛，物力為艱之際，有此成就，也差強人意了。

第二階段的發展，是開參擔任住持期間（一九五九—一九六五）。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，是為記念永定和尚圓寂二十週年。戒會期間，前來求藉的出家眾有二五〇人，在家眾有二八八人，盛況空前（註十七）。

相對於此，高雄縣支會籌備會的部份，「大崗山派」的參與狀況，只能用「冷漠」兩字來形容，因此整個局面是由齋教背景（先天派）出身的王進瑞所掌控（註十五），完全無法和日據時代「南瀛佛教會」成立時，林永定被重視的情況相比。如此重要的佛教集會，居然連開參、開照、開吉三位住持，都未出席。直到一九五一年，其中的開參住持，因籌

開參在臺南名刹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（註十八）。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（註十九）。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，林永定未舉辦傳戒活動，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，對彼等個人的轉型，大有幫助。這在戰後，已逐漸形成的受戒風氣中，是符合佛教新潮流之舉。

特別是舊「大崗山派」的僧侶，在接受傳戒之後，與負責傳戒的白聖（一九〇四—八九）建立起親密的關係。而白聖的佛教勢力，也透過和「大崗山派」的結合，深深地滲入了南臺灣的佛教界。像超峰寺現任住持法智，即是受戒後，長期受教於釋白聖，並於一九七六年五月，接釋白聖的「法脈」，成為釋白聖的「法子」之一（註二〇）。釋白聖於一九八九年過世後，法智甚至在新大殿之後的護牆上，塑釋白聖持杖撫鹿立於樹下的浮雕像，以紀念其「先師」（註二一）。可見釋白聖，對他的影響之深！

由於釋白聖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（註二二），捐款的額度，也較過去為多。舊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，可容千人以上的寮房等。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，規畫的

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，也常到此割香。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（註二三）。

法智有能力上臺講經，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」，經常為民眾義診。甚至提供場地，讓政府機關舉辦活動等等，都是舊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，可以不須詳細談論。何況法智住持印有《超峰寺傳承史》，以中英對照說明的方式，配合大量他個人在內的相關照片，宣傳意味十足，可一目了然。

根據高雄縣政府民政局的寺廟登記資料，舊超峰寺在一九八三年以後的相關狀況如下：

1. 管理人兼住持：釋法智（一九三三年生，佛教學院畢業）（註二四）。
2. 組織型態：管理人制。
3. 管理人繼承慣例：由住持為當然管理人。
4. 住持繼承慣例：由原住持推薦再經信徒同意。
5. 登記信徒人數：五十一人。
6. 主祀佛像：觀世音菩薩。
7. 本廟基地面積：〇·九七一三公頃。
8. 建物面積：二五〇〇坪。

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型—

9、寺中住眾：（僧）有一法智、圓光、天文、心憲、心鉢、天榮共六名。（尼）有一心了、法慈、圓妙、圓德、圓本、心保、天連、開德、提平、圓祥、慈安、悉空、悟果、圓識、地觀、天領、圓空共十七名列。（菜姑）有一蔡彩雲、圓惠、圓聖、天賢共四名。其他男眾六名、女眾二名（註二五）。

2、戰後新超峰寺的發展

戰後新超峰寺的發展，主要是集中在現任住持能學（釋圓慈）的身上。因戰爭一結束，原舊超峰寺、龍湖庵和蓮峰寺的僧尼，都各自回到大崗山上去重建，新超峰寺雖分得廣大田園和舊超峰寺的那尊古觀音像，但由於數百僧尼住眾的離去，頓使空闊的寺院驟然冷清不少。繼梁開吉之後，接任戰後新超峰寺住持的開參，因身兼多處寺院住持之職（註二六），根本無心和無時間來經營新超峰寺的各種發展的問題。

如此一來，處於中心無主狀況的新超峰寺，「寺規鬆弛，住眾逐漸放任，時生紛爭」（註二七）。於是新超峰寺的管理人陳豹居士，在一九六五年聘開參的徒孫釋圓慈，來寺整頓寺務。

釋圓慈即教界熟知的能學法師，俗名陳達雄，一九三八年生於今嘉義縣東石鄉。一九五三年夏季，在臺南白河關子嶺大仙寺禮開參之徒心清爲師，落髮爲僧，此年爲十六歲。

釋圓慈出家前，即喜好美術，漫畫和攝影。出家後，鑑於本身關於佛教法義的知識十分欠缺，遂於一九五六年到新竹市郊，進釋印順所辦的「福嚴佛學院」，就讀第一屆課程三年；一九六一年，釋圓慈服完兵役後，再度進「福嚴佛學

院」，就讀第二屆課程三年，前後共讀了六年。因此，他是戰後「大崗山派」新一代中，極少數接受長期現代佛教思想訓練的僧侶之一。並且，也是「大崗山派」新一代中，極少數追隨佛學大師印順和演培兩上人的本土僧侶。在出任新超峰寺住持之前，一九六三年，曾應聘爲「臺中南普陀佛學院」第一屆總務主任兼佛學教師；一九六四年，兼任「第一屆慈明佛學院」的訓導主任。然後，於一九六五年應聘至新超峰寺的整頓寺務。

但，新超峰寺的寺務，原非釋圓慈的志趣所在，所以一九七〇年，釋圓慈赴香港進「能仁大學」文史系就讀三年。隨即再入香港「珠海大學文史研究所」就讀。一九六五年因師公開參往生，釋圓慈回臺奔喪期間，新超峰寺管理人陳豹，三次走訪，遂於一九六六年春輟學，正式晉山爲新超峰寺的住持。然後，盡力於殘破舊寺宇的更新和擴建。一九八九年在大殿後方，修建一座二層樓的現代佛殿，上層爲觀音殿，下層做爲餐廳，兩邊配以僧寮房，全部採宮殿式建築，美崙美奐，並落成啓用（註二八）。

新超峰寺自戰後迄一九六六年爲止，近二十年的漫長歲月，可以說中心無主，寺務不張，乏善可陳。因此，晉山之後的釋圓慈，除了寺宇硬體的更新和擴建之外，對外弘法的方式，就是大量譯寫白話佛經，普及社會大眾。不過，此一弘法的成效如何？則尙待評估。

此外，由於他是戰後舊「大崗山派」的僧侶中，少數會長期就學於印順和演培兩上人的學院的，而釋印順的人間佛教思想，已是當代臺灣佛教思想的主流。假如從他對釋印順的人間佛教思想的推廣來看，則釋圓慈的表現不如預期之出

色。甚至可以說，還未到讓學界重視的地步。

至於他勤於參加教界活動，大量攝影，保留影像資料，的確值得肯定。但，具體的整理成果，仍待進一步觀察。目前，新超峰寺的登記資料如下：

1. 管理人兼住持：釋圓慈（一九三八年生，大學畢業）。

2. 組織型態：管理人制。

3. 管理人繼承慣例：由原管理人推薦再經信徒同意。

4. 住持繼承慣例：由管理人聘請再經信徒同意。

5. 登記信徒人數：三十八人。

6. 主祀佛像：釋迦牟尼佛。

7. 本廟基地面積：一·八二九〇公頃。

8. 建物面積：一〇〇坪。

寺中住眾：（僧）有一——釋圓慈共一名。（尼）有——

一天會、天慎、圓杏、圓明、天護、圓直共六名。

（註二九）

可以看得出，新超峰寺的住眾不多，寺務有待突破。

3. 戰後龍湖庵的發展

舊「大崗山派」兩大寺之一的女眾道場龍湖庵，戰前是臺灣南部最富盛名的尼眾和齋姑的專屬道場，不但住眾多，經濟實力雄厚，並且深受各方肯定，是一極具代表性的本土尼眾道場。

戰後的龍湖庵，是由開山的開會尼，率庵中女眾回山重建，並親自擔任住持之職；得西港李錦蓮等善信之助，於一九四九年，初步整建完成。在寺產方面，戰後初期，仍有自耕田四甲餘，較蓮峰寺的情況，要好很多（註三〇）。至一九

六一年，鋼筋水泥建的大悲殿竣工。一九七〇年，重修大雄寶殿完成，增修邊配房與唸佛堂亦完工，於是啓建水陸大法會以慶落成。一九七四年，開會尼圓寂之後，由圓志尼接任住持，增建一現代化的新齋堂兼講堂（註三一）。目前的龍湖庵的住持兼管理人則是印哲尼，在高雄縣政府民政局登記的部份現況資料如下：

1. 管理人兼住持：釋印哲（一九三一年生，國校畢業）。

2. 組織型態：管理人制。

3. 管理人繼承慣例：由信徒大會過半數同意聘任。

4. 住持繼承慣例：由信徒大會過半數同意聘任。

5. 登記信徒人數：二十二人。

6. 主祀佛像：釋迦牟尼佛。

7. 寺中住眾：數十人以上。（註三二）

然而，龍湖庵在戰後的發展，似乎整個失去了方向感，無論在寺務擴展或尼眾教育等各方面，都未有大幅度的進步。在轉型的過程中，最大的改變是庵中尼眾，接受中國佛教的傳戒制度。

因在整個日據時代，舊「大崗山派」都未傳出家戒，是當時臺灣各大法派中的唯一例外。雖日據昭和四年（一九二九），庵中曾傳過一次「在家菩薩戒」，是聘請大陸福建廈門南普陀寺的釋會泉（一八七四—一九四三）來主持的。當時，除了舉行大規模的水陸大法會之外，也講授了一些大陸叢林的規矩。但，不久此一叢林的規矩，即遭到來自臺南開元寺講師高執德的嚴厲批判。隨後，又有日僧東海宣誠、日尼東海昌道、澤木弘道的日式皇民化佛教的改造。所以龍湖

庵當時是在第一線，承受外力的衝擊和接受異質的日式佛教之改造的。

此外，從以下的傳戒資料，也可以發現一些問題的線索：

一、一九二四年，臺灣基隆「月眉山派」的江善慧上人，首次在大陸的鼓山湧泉寺傳出家戒，當時苗栗大湖「法雲寺派」的林覺力上人，擔任「羯磨阿闍黎」，爲「三師」之一。在此次由臺灣僧侶主導的傳戒活動中，四大法派前往受戒的僧尼皆有，但「大嵙山派」人數最少，且非林永定道場的僧侶。例如：(一)第二七壇比丘尼，法名「宏河」，法號「永金」的「林氏」，是新營郡鹽水街修德院「義訓」的門下。(二)第二八壇比丘尼，法名「宏岸」，法號「永登」的「蘇氏」，是新營郡鹽水街修德院「義存」的門下。(三)第三四壇比丘尼，法名「惟親」，法號「開遇」的「林氏」，是臺南州彌陀寺「永湛」的門下。(四)第三四壇比丘尼，法名「惟鐘」，法號「開銘」的「林氏」，是臺南州彌陀寺「永湛」的門下。但以上都和龍湖庵無關。

二、昭和十五年（一九四〇），基隆「月眉山派」在靈泉寺設「戒壇」，傳受出家戒和在家戒。有超峰寺一位六十三歲的「開味」，前往受比丘尼戒。嘉義彌陀寺周義敏的門下，一位五十三歲的「永馨」，前往受比丘尼戒。另有超峰寺的三名信託，前往受「在家戒」。但，以上也全無龍湖庵的女眾或信徒，前往受戒。

三、一九五三年元月，臺南大仙寺傳戒，由中國佛教會主導。龍湖庵的開會住持，才以七十二歲的高齡，首次接受「具足戒」。而同樣出身龍湖庵、戰後中興屏東東山禪寺的

圓融尼，已五十八歲，也是首次受大戒。因此，此次整個龍湖庵「帶髮修行」的女眾，共有十六位受「比丘尼戒」，一位受「沙彌尼戒」，可謂三代同堂受大戒了。但，此一巨大的轉型活動，除了表面上由「齋姑」成爲「比丘尼」之外，雖然有圓融尼在外大展身手，可是整個山上的龍湖庵女眾，受完了大戒，依然安處庵中，農禪兼修，隨緣渡日，無大改變。

四、一九七三年，爲紀念開會尼捨報三週年，在龍湖庵欲舉辦「二部制」專授尼戒的護國千佛大戒會，則是龍湖庵戰後最大的盛事。

不過，由於此次「二部制」傳戒的活動，是由來自屏東東山禪寺圓融尼派下最傑出的天乙尼，一手強力主導，並史無前例地要一身兼擔任開堂和尚尼和得戒和尚尼，因此當時曾引起佛教界很大的爭議（註三三），許多戒師紛紛加以抵制，未參加此次龍湖庵的傳戒活動。但，天乙尼在其親教師釋白聖的支持之下，稍做妥協之後，仍一肩擔當，使此次的傳戒大典，順利完成。傳戒後，白聖有一篇〈大嵙山龍湖庵同戒錄序〉，詳述此次傳戒的因緣和其中的相關問題點，其中有一段提到：

此次大嵙山龍湖庵舉行傳戒，請我爲大會的得戒和尚，他們要求單傳尼戒，依律制二部僧中授大戒，理由之一，龍湖庵是尼眾道場，單傳尼戒，明符其實，也比較便利。理由之二，龍湖庵數十年前，由廈門會泉老法師傳過一次尼眾戒，所以援例再傳尼戒。我認爲既與律制相符，又有前例可援，當然可行，並經龍湖庵報奉中國佛教會核准。誰知在傳戒將要開始之

前，竟有人四處揚言，認為龍湖庵單傳尼戒，而一般男眾求不到比丘戒的，要在戒壇前引火自焚，危言聳聽，企圖製造糾紛，我以傳戒大典，不宜發生紛爭，經一再與龍湖庵住持圓志師及舊超峰寺住持法智師商議結果，仍舊傳授四眾大戒，男眾戒子住超峰寺，由男眾戒師負責教導。女眾戒子，住龍湖庵，由尼眾戒師負責教導，戒期照常舉行，一場無謂風波，遂告平息（註三四）。

但，這只說出事情的一半真相，另一半，最關鍵的部份，釋白聖卻一句都沒說。其實，問題出在天乙尼的強勢作風上，抵制的對象主要是針對天乙尼，而非貳部傳戒。據參與那次傳戒的臺北松山寺道安師回憶：「他們反對天乙操縱龍湖庵戒壇，且自任戒壇得戒之名，而大加反對，……所以他們都不參加今年戒壇，而且不准其他高雄比丘參加。」（註三五）

另據天乙尼的高徒、戰後在嘉義縣竹崎鄉創立著名尼眾道場香光寺的悟因尼，亦曾回憶當年那次龍湖庵傳戒的風波說：

整個夏天我都陪師父東奔西跑，請長老比丘、比丘尼當十師、引禮、引贊，但他們大部份都沒有答應。

……一直到開堂那天，人事問題都還在討論中。（註三六）

但，整個抵制行動，並沒有搖撼天乙尼的決心，因這是她生平親自操盤如此重大女眾出家的傳戒大典，既能獨立做主，則她願一肩承擔，百折不屈，撐持到底，將尼眾大戒順利傳完。至於這次傳戒後天乙尼的心情，悟因尼後來有兩段追述和評論，相當精闢，頗能呈現當時其師天乙尼的心境和相對的佛教狀況，第一段她說：

我覺得她（天乙尼）對傳戒成果還是挺滿意的，因為：第一，她從沒有在自己的道場傳戒，在自己的道場傳戒當然負擔較大，而這次戒常住在龍湖庵，她負責籌措、推動，一切戒壇的硬體建設、戒常住知客、庫頭的運作，以及是否有人來打齋等，這些都不需要她擔心，再加上戒常住又完完全全配合她，對她非常支持、尊敬，比在自己的道場傳戒好多了。第二，這次有很多優秀的新戒子，如依空法師等，她非常讚嘆。第三，啓用了很多新人，大家共同把戒壇撐起來，完成了這次的傳戒，印証了「只要自己能堅持，還是可以完成一些事！」這句話。第四，這次傳戒打齋超過往年任何一次的傳戒，雖然無法扭轉傳戒慣例的問題，但尼眾更加結合了信眾來打齋，在經濟方面表示對師父的支持。（註三七）

但，悟因尼的這一段評述，與其說，能如實道出其師天乙尼的當時心聲，不如說她精確地描述了當時龍湖庵的女眾道場性格。因龍湖庵此次傳戒，是追隨開會尼數十年的圓志尼的悲願，從日據後期到戰後，圓志尼親歷了龍湖庵的各種變革，因而她繼其師開會尼出任龍湖庵的新住持之後，幾年之間，即將戰後龍湖庵的硬體建設，推到一個新的高峰。於是她請原出龍湖庵門下的圓融高徒天乙尼，應邀前來庵主持尼眾的傳戒的一事宜，並非如外人入主，而是宛若世俗女兒回娘家一般的親密和完全信賴，所以委任者圓志尼的悲願，天乙尼可以充分理解；而圓志尼對被委任者天乙尼的一切措施，也絕對放心，因此剩下來的工作，就是彼此共同風風光光的，把事辦完，令大家滿意。有關這一點，從悟因尼的說

明中，可以得到肯定的答案。

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型—

悟因尼的說明，其實還有另一層的歷史涵義，但我不認為悟因尼了解其中的相關背景。她只是如實地描繪出，當時她的所見所聞。不過，我如此評論，其指涉究竟為何？其實，我要提出的是，關於龍湖庵的經濟實力，以及其對佛教婦女信徒，如何具廣大影響力的問題。因龍湖庵所以在臺灣佛教界享譽盛名數十年，是由於它是具清望、無醜聞、能為各方所信賴的女眾道場。試想：如此龐大的女眾專修道場，幾十年下來，若非能持續保持它一貫的女眾戒行清淨、管理良好，加上庵堂的環境優美、生活簡樸等特質，則此一庵堂早已成為各方攻擊的焦點；但看到，從開山的開會尼以次，到繼任的圓志尼，雖都缺乏淵博的佛教知識，觀念上也極為傳統和保守，卻因此能將幾十年來的優良道風，持續的維繫下來。在某種意義上，龍湖庵的存在，其實成了南臺灣不幸婦女，面臨困境時，最能信賴的人生避風港之去處和平安的象徵。也由於這樣，只要庵中的道風不變，平時和其互動的廣大佛教婦女，對道場的信任，也就不會改變，因此相對能提供的贊助善款，也比對其他道場，要來得更大方，更心甘情願的慷慨解囊。這就是龍湖庵，為何自日據時代以來，庵中經濟實力雄厚的關鍵所在。而這種特質，和悟因尼目前所創的嘉義香光尼僧團，其實是大不相同的；不同之處，在於：一為傳統的，一為現代的，而兩者無論在意識型態或專業的素養，可以說都截然不同。所以我才說，悟因尼的上述描述，是精確有餘，理解就未必深刻。

反過來說，從其師天乙尼到悟因尼本身兩代之間的差異，正好反映了戰後臺灣佛教現代比丘尼的發展軌跡。因

此，悟因尼的另一段回憶，更具歷史性的意義，她說：

……光復後第一次在大仙寺傳戒時，她（天乙尼）只是戒子；第二次傳戒，雖然她的戒臘很年輕，但已經當了引贊；漸漸地，她在戒壇有一席之地，可以發言，不只扮演引贊這種「保母」的角色，還可以翻譯、講戒、教規矩，可以用女眾的身份教女眾，因為教女眾時很多話比丘不能講、無法教，例如十三重難、十六輕遮等，這應該不只是權力的問題而已。由於師父（天乙尼）她個人角色的扮演，使比丘尼的身份更加明確，如可以指導女眾修道、管理尼眾寺院機構、在戒壇講戒，以及排解其他女眾寺院的紛爭等，以這些方式讓女眾自己教導女眾，確立了比丘尼在佛教教團中的角色、地位、身份，在這方面她確實是功不可沒。

她的角色剛好跟民國四十一年傳戒結合，想讓修行的女眾不只是獨身、吃素的「菜姑」，也可以成為對社會弘法、受到社會認同的「比丘尼」；女眾受戒成為臺灣佛教的風潮之後，比丘尼才能在佛教界站起來，這些使後來的比丘尼有前例可循、有楷範可以學習。

（註二八）

以上悟因尼的分析，從比丘尼實務的學習來講，的確說出了天乙尼的角色和貢獻。但，一深入分析，就暴露了她對歷史大環境認識的嚴重不足。因從表面上看來，戰後才出家的天乙尼，的確是在逃難僧釋白聖的提攜之下，成為釋白聖長期主導中國佛教會，在臺傳戒不可或缺的兩大重要助手之一（※另一重要助手，即釋淨心，現任中國佛教會的最高領導

人」。但，如果問：天乙尼出家之前，已在日本受完大學文科教育，難道對她的出家生涯，完全無影響嗎？當然不至於如此。事實上，在戰後初期，逃難來臺各省僧侶中，真正有才學的，坦白說，並不多，且戒行有暇疵者比比皆是。縱然當時一再地舉辦傳戒活動，並被當做「去日本化佛教」的有效利器，但在戒場上威儀十足的權威戒師，其實並不精通佛教戒律，據目前所知，每次傳戒時，擔任執筆撰寫「同戒錄」的書記，最大的任務就是，事後替列名的戒師，編寫在戒場上講不出、不清楚的教授內容。因此，「同戒錄」的高手，如律航師、釋真華（註三九）（或如後期佛光山新秀依空尼）等人執筆的話，當期的「同戒錄」即內容豐富，文筆流暢，而戒師則個個能言善道，可是換個補過或編造本領不足的人，則戒師的真面貌，就一一原形畢露了。所以，當時剛出家的天乙尼也許對佛教所知不多，雖覺不對勁，但使不上批評的力氣，因此當時來臺的逃難僧往往認為她很高傲，而不知她其實是對教界濫竽充數的僧侶的不滿之故。對照之下，當時另一新出家的釋會性，則願以低姿態，協助如白聖之流的大戒師，代為講授戒學，因此獲得好評連連。

問題在於，屏東東山禪寺的特殊性，一來它是日僧東海宜誠在屏東經營多年的臺灣道場，基礎深厚，二來在日據後期，當龍湖庵和蓮峰寺被驅離下山，蟄居新超峰寺的那段歲月，東山禪寺取代彼等，成為皇民化日式佛教的臺籍新佛教女性精英的集訓中心。澤木弘道尼和東海昌道尼，長期駐寺指導，不能說完全沒有成效。只要看有「臺灣尼姑王」之稱的如學尼，她也是日據後期曾在日本受日式尼僧訓練，因而戰後有數十年，她表面上尊奉逃難僧的大陸佛教僧侶，骨子

裡則以曾受日式尼僧訓練自傲，至死未忘懷（註四〇）。因此，從圓融尼由龍湖庵來東山禪寺，即力主改純粹尼寺的新作風，不只是龍湖庵尼眾道風的移植，也是反映她在日據後期的改造經驗。只有回歸到這樣的歷史脈絡，才能看出近百年來，臺灣佛教女性，從「齋姑」到「比丘尼」的變遷，即是由：開會尼（龍湖庵）→圓融尼（龍湖庵、東山禪寺）→天乙尼（興隆寺）→悟因尼（香光寺），這四代為代表的完整發展軌跡。

以上雖然指出和悟因尼的不同理解脈絡，但對龍湖庵的現住女眾來說，當時的傳戒風波和戒期的風光，雖轟動一時，戒期過後，不久就如過眼雲煙，成爲不具現實意義的往事了。而龍湖庵此次傳戒的活動高峰，其實是由庵中出走的新一代精英和留守本庵的老一輩，共同達成的。可是，彼此的發展途徑，早已大異其趣，涇渭分明——新潮的天乙尼自然是新潮的天乙尼；同樣，傳統的圓志尼自是傳統的圓志尼——因此，在圓志尼的領導之下，龍湖庵在傳戒後，使庵中女眾的日常生活，依然保守而傳統，靜修禮佛如故，宛若沉靜的湖泊，水波不興，與世相忘。並且，既然現實潮流，已離庵中女眾的宗教心靈很遙遠了，則不必再多干擾，可以停筆討論，改論其它道場的興革滄桑史。

4. 戰後蓮峰寺的發展

蓮峰寺的戰後發展，可以說，較日據後期的有聲有色，光芒黯淡不少。獨力回山重建蓮峰寺的梁開吉和尚，戰後自辭去新超峰寺的住持職務之後，似乎不再有統合原「大崗山派」的聲望和影響力。因此，他顯得有點孤獨和被冷落。

蓮峰寺的寺務經費，在戰後初期，主要是靠接近半甲的

自耕地的收入來維持（註四二）。因此梁開吉和尚，幾乎要隔十年，才有能力進行寺宇的改建。例如在戰後第二年改建以後，直到一九四七年，才增建拜亭一座；隔年「一九四八」，再增修二樓客廳和禪房。繼其住持的開善尼，則於一九六九年，再度整建。一九七一年，由心聽尼接任新住持，又增建齋堂及二樓講堂。心聽尼並因獨力興築公路，獲政府褒揚（註四二）。

但，戰後蓮峰寺的住眾，限於佛學的專業不足，難有出色的對外弘法活動，只能本份守寺靜修而已。

根據高雄縣政府民政局的登記資料，蓮峰寺一九八三年之後的現況是：

1. 管理人兼住持：釋心聽（一九一八年生，識字）。
 2. 組織型態：管理人制。
 3. 管理人繼承慣例：由信徒過半數同意產生。
 4. 住持繼承慣例：由信徒過半數同意產生。
 5. 登記信徒人數：二十二人。
 6. 主祀佛像：釋迦牟尼佛。
 7. 本廟基地面積：○・○三四九公頃。
 8. 建物面積：二九四坪。
- 寺中住眾：（尼）有一心聽、圓白、圓伏、圓量、圓慧、心祝、心順、圓章、開蘭、開日共一〇名。（菜姑）有一蔡彩雲、郭研、張郭招芸共三名。（僧）有一法道共一名。其他女眾共二名（註四三）。

(三) 關於「臨濟宗大崗山大本山法脈組織聯誼會」的籌組及其失敗問題

戰後由於舊「大崗山派」的各寺院領導人之間，由於派系不同，背景不一，所以走向各自發展之途，因此在凝聚整個舊「大崗山派」的組織成效方面，難有讓人滿意的成員出現。同門之間的聯絡和合作，只是靠彼此的交情，或鬆或密地在進行著。一九六七年秋，雖然有開證、永忠、開照、心覺等人，發起籌組「臨濟宗大崗山大本山法脈組織聯誼會」，也訂定了一二十條的章程。並且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，可以說含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，以後更不會再有舊「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（註四四）。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，（但收支概況營運狀態每年一次，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。（僧）有一法道共一名。其他女眾共二名（註四五三）。

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（註四五五）。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（註四五六）。可是，這種革命性的變革，能接受的人並不多。因此實

際參與第一次開會的人，只有永忠、開照、心正、圓融、開證等，出席人數並不踴躍。而在釋開證提議第一條內容，即將「大本山」會址、和辦事處設在舊超峰寺時，住持開照卻希望改由投票決定地點，不一定要設在舊超峰寺。此一意見一表露，根本上即否定了「大本山」的設置宗旨，於是活動宣告中止。由此可以看出舊「大崗山派」在整合的轉型上，是失敗的，而舊超峰寺的核心地位，也只具有歷史的意義了。

三、新「大崗山派」佛教勢力的崛起

(一) 新「大崗山派」的名詞及其內涵

迄以上各節的討論為止，都是屬於舊「大崗山派」佛教勢力的範圍，及其所屬各道場的發展狀況。此節則擬從另一方面，來論述新「大崗山派」佛教勢力的崛起。這是一嶄新的當代臺灣佛教史的重要課題，也是有別於舊「大崗山派」的佛教道場和發展型態。

新、舊「大崗山派」的區別之處，大致可分五點：

- 一、舊「大崗山派」的佛教寺院，主要是戰前的產物，部份為戰後新建，但都屬於永定上人門直系徒裔的掌控範圍。新「大崗山派」的佛教寺院，主要是戰後的產物，並且非屬永定上人及其直系徒裔的道場。
- 二、新「大崗山派」的佛教寺院，大多在高雄縣境外，以港都高雄市為中心，然後擴及高縣、臺南、屏東、臺東、花蓮等地。舊「大崗山派」的佛教寺院，則主要是集中在高雄縣境內，但部份新建寺院亦擴及外縣市。

三、新「大崗山派」的佛教寺院，觀念較新潮，對時勢敏感，且弘法途徑多元。舊「大崗山派」的佛教寺院，除少數出外弘法之外，大多採靜態接引，住寺梵修，守成有餘，開創不足。

四、新「大崗山派」的佛教事業，特重文教和出版，雖非全部同一作法，但重點寺院的表現非常傑出，不論佛教叢書的編輯、出版，或專業圖書館的設置等，皆達極高水平，堪稱教界典範之一。舊「大崗山派」的佛教寺院，則除釋圓慈師之外，較未致力於此，更談不上水準的問題。

五、新「大崗山派」的佛教僧侶，有部份傑出者，極富批判性，且社會關懷強烈，因此敢於參與反公害的環保抗議運動，高揚印順導師人間佛教的思想大旗，以從事正知正信的佛教社會傳播。至於舊「大崗山派」的僧侶，普遍缺乏批判性，亦罕弘揚印順導師的人間佛教思想，但舊派傑出者，社會交際能力強，在教界亦有雄厚影響力。

不過，在此必須先說明的是：以上五點，有關新、舊「大崗山派」的不同之處，只是迄今為止，筆者就個人見聞所及，以及參考相關佛教出版品的記載，所歸納出來的，其目的主要是，在描繪出新、舊兩者不同的發展趨勢，呈現出兩者明顯不同的弘法風格和不同的佛教思想內涵。而因既然「已事先設定」，欲「從不同點」入手觀察，自然所側重的就是有關其「相異性」的部份，因此文章論述時，就多談其「相異性」的部份，少談其「相同性」的部份。雖然如此，本文「並非多談相異性，就根本否定其相同性」。試想：若

兩者根無相同性或無有任何關聯，則本文又何必在此用同一高雄「大崗派」之源流，來論述其相關的發展呢？可是，基於教派發展史的撰述，不宜如流水帳一般地細列一些變革不大的瑣事，因此本文探討的重點，主要是要看新「大崗派」如何出現和變革？到底是內在原因？還是外在原因所促成的？並且要問是：由誰主導？他如何做？做了哪些有意義的事？所以在本文中，歷史發展的脈絡觀察，其變革性的探討和說明，幾乎占了大部份的篇幅；其次要的問題，便以輕筆略帶，不細細陳述。不過，本文之所以如此論述，也只是筆者個人基於學術的專業考量，加上個人主觀的興趣所在，兩者交織而成的結果。因此，本文的詮釋角度，純粹只是一家之言，而非歷史定論。所以閱讀本文時，不必因自己的道場繫屬新「大崗派」而沾沾自喜；或自己的道場被本文歸入舊「大崗派」，即萌生不平和委屈。事實上，有關教派發展史的說明，原就可以有各種不同角度的寫法，而本文也期待其他不同角度的作品，能早日出現，甚至於用新證據和有力的觀點，來說服筆者。若然，則此一新論述必更卓越，更有需要。

假如讀者可以了解上述的說法，本文底下即接著展開關於新「大崗山派」的論述。

(二) 新「大崗山派」的崛起與高雄市佛教的戰後環境

要描述或分析一處的佛教發展狀況，有幾個相關要素，必須加以考慮，亦即要能指出：一、主導僧侶（專業、活動力）。二、主要護持信徒（財務、人力與土地贊助）。三、道場建設和活動。四、社會環境。五、教勢發展。這五個要

素，息息相關，缺一不可，必須統合來看，整個情況才能頭緒清楚，全貌才能呈有機浮現。不過，限於相關資料不足，有關本節的上述要素說明，只能大致提及罷了。

之前，在分析戰後新、舊超峰寺的聚合離散時，曾特別提到周義敏門下陳永達的轉往高雄港區發展，並迅速崛起的問題。本文根據的資料，顯示他眾望所歸的被推為高雄市佛教支會的首任會長，可見在當時他的教界聲望不錯，人脈很廣，所以才能初試啼聲，即一鳴驚人地大獲成功。但，接著要問：陳永達是如何獲得最高票支持的？他的主要支持者來自何處？為何會如此大力支持他？要回答這樣的問題，因陳永達所遺留下來的個人資料，非常有限，所以此處只能根據片段的記載，重新加以鉻鑄，再配合其他的資料來說明。

根據陳永達的高徒釋開證的回憶，出身「大崗山派」周

義敏門下的陳永達，戰前曾一度追隨另一大法派祖師，即基隆「月眉山派」江善慧上人，做他的身邊侍者，並深受其陶冶（註四七）。戰前，他一度出任隸屬曹洞宗的岡山淨蓮堂住持之職（註四八）。此外，他和日僧東海宣誠在高屏地區的派下僧侶，亦往來密切，其中最重要的，就是同出周義敏門下

的釋永隆（一九〇六—一九七）；釋永隆雖原先投東海宣誠門下，稱為「隆道」，但曾出任多年東海宣誠在高雄市經營最久的根本道場——內惟龍泉寺的監院；戰後東海回日本，他即接龍泉寺的住持之職，並重拜周義敏為師（註四九），因此對已屬同門師兄弟、戰後轉來高雄市求發展的永達師，施以援手，使其迅速崛起。更具體地說，戰前幾十年間，港都高雄市的當地佛教勢力，其實都在日僧東海宣誠巧妙操控之下，其聯絡的當地寺廟之多、自己新創的佛教事業之發達和

對「大嵙派」改造的用力之深，在日據時代的高屏地區，皆不作第二人想（註五〇）。也因此，在高屏地區有許多親日派的當地事業家、醫生、僧侶和宗教人士中，東海宜誠都有很高的支持度，他在南部地區的道場財務狀況，甚至超過日本臨濟宗妙心寺派北部道場的年度收入，可見其經濟實力的雄厚和在當地的社會影響力。東海宜誠又精通臺語，在日僧中享有盛譽，且致力於當地宗教圈的聯絡，雙方往來密切；在日本據時代後期，他甚至出任當地著名古刹元亨寺的住持之職，並在寺中和相關齋堂廣設保育園（幼稚園），甚獲好評。因此，近人王見川評論東海宜誠的佛教事業說：

東海宜誠的佛教理念——重視社會事業，仍深深影響本省南部百餘個聯絡寺廟。戰後，日本佛教撤離臺灣，各宗的痕跡，不見蹤影，唯獨臨濟宗妙心寺派尚未與臺灣寺院交流。其成果，可說與東海宜誠有密切關係（註五一）。

但，戰爭既已結束，日本統治當局也撤出臺灣，連帶在臺各宗的日本佛教僧侶，一併被遣返日本，因此一時之間，高雄市地區宗教生態上也跟著改變，例如必須添補日僧留下的空缺等，以及思考此後無日僧從上指導後，自己道場未來的發展方向。而這時，在當地佛教界，有地緣關係、並且和原東海佛教系統關係密切的教派僧侶，主要是舊「大嵙山派」的大老周義敏。因他不但輩份高，也常至高雄地區活動，攝收不少當地信徒，所以戰後，他攜帶門下高徒，如陳永達等，一併到高雄市來發展。其最成功的策略，就是說服東海的高徒「隆道」改投其門下，於是順利地拉攏了當地最具影響力的原東海系的佛教人脈（註五二）。此外，龍湖庵出身的傑出

女眾圓融尼，也在周義敏的安排之下，於民國三十五年（一九四六）六月，由大仙寺前往，出任屏東東山禪寺的住持之職。此道場，戰後一度由隆道兼任，其後改由圓融尼接任，也可以說「大嵙山派」又進一步，接收了原東海系的遺缺。

另一「大嵙山派」門下的釋開茂，則接收了原日本淨土宗高雄佈教所的福亨寺住持之職，影響力逐漸擴大。陳永達的選舉勝利，就是在這些同門的護持之下，順利達成的。而圓融尼也罕見地，成了戰後初期，屏東地區的佛教領袖（註五三），號稱臺灣「尼姑王」，名氣大噪，享譽一時。至於高雄地區的原東海系佛教勢力，基於戰後的不同政治環境，所以初期選舉時，策略性地選擇退居第二線待機，先支持已成同系的陳永達，然後再接手其勢力。因此，「釋永隆」是繼陳永達，成為高雄佛教支會的最高領導人的，此後並繼續主導多年，堪稱當地佛教的大教父和不倒翁。

周義敏於民國三十六年（一九四七）六月五日，圓寂於新超峰寺。至於陳永達則出任高雄市古刹元亨寺的住持多年（註五四）。在元亨寺期間，有日後聞名遐邇的釋開證披剃爲門下，後繼有人，因此未久，即由釋開證代其主持元亨寺的寺務達四年（一九四九—一九五三）之久（註五五）。陳永達於民國四十五年（一九五六）三月十七日往生（註五六）。而日後新「大嵙山派」的崛起勢力，主要的一系，就是由釋開證及其門下英傑，共同締造的。

雖然如此，新「大嵙山派」的佛教勢力，其實相當多元和分歧，並非僅有義敏→永達→開證所開創的一系而已。因此，底下除說明義敏→永達→開證等人，所開創的一系之外，亦兼論其他各系，以明其實際發展狀況。

(三) 永達、開證系的道場經營與弘法活動

1. 義永寺的創立及其經營

在港都高雄市創立自己本派專屬的道場「義永寺」，是好處是，可以擺脫接任一些舊寺院住持之職時，經常會發生的、來自原管理委員會對寺務進行的干擾，並且受聘入主，也宛若以業務總經理受雇代為經營寺務，必須面臨道場業績榮枯的壓力，而一旦卸任，也難有妥善的安頓之所；反之若屬自創的新道場，則等於自己重新置產，相關的人脈、經濟、寺務活動、未來發展等，都可以親自掌管，自主性極大，所謂「當家做主」，當然較之受聘的「客卿性質」，是大不相同的（註五八）。

「義永寺」的寺名，是「為報答大崗山中興祖師上義下敏寬敬老和尚之恩典，以慰其生前未滿之素願，又因陳永達、永忠、永仁等長老暨李龍都居士所倡議發起，故聯而命名之」（註五九）。建寺的地點，是在今高雄市三民區寶獅里（※原「寶珠溝」）的農莊土地上，「寺前三面環水，清溪如帶，直通愛河，綠柳翠竹，夾岸而生，間以古木果樹，幽涼雅靜，四周稻田，苗風翻動，形似一片漣漪碧波，置身其境，有身在畫中之感」（註六〇）。寺地捐獻者為藍清泰居士，但寺地產權，長期未辦理過戶轉移手續，以致留下不少後遺症。

此外，戰後初期，農村生活清貧，要在當地田園地帶，興建佛寺宏法，用意雖佳，卻乏充裕財物可供建寺之用。因此，陳永達等釋開證的師長輩，雖也前往「寶珠溝」看過藍

清泰所捐的寺地，但並未進一步統籌派下資源，全力支持「義永寺」的興建（註六一）。所以，「義永寺」的興建，是由剛出家受戒不久的釋開證，在物力極為艱辛的情況下，初步闢建出來的；釋開證並因此擔任了義永寺的首任住持之職。

但，此一新「大崗山派」自創的首座寺院，初期並未發揮其顯著的弘法功效。當時永達、釋開證徒，主要的經營重點，還是在原根據地的元亨寺，因陳永達的佛教專業，一如舊「大崗山派」的諸師情況，即擅長梵唄唱誦，詞韻幽揚，法相莊嚴，所謂庶民大眾化的佛教法會儀式之鋪陳和操演，至於教學知識和律學兩方面的素養，則非其所長。可是，民國三十八年（一九四九）以後的臺灣佛教界，由於受到大批大陸逃難僧的來臺之影響，開辦佛學院傳授佛教知識和經典哲理，成了臺灣南北佛教圈的時尚潮流；至於律學的講授，自民國四十二年初（一九五三）中國佛教會在臺南白河大仙寺，以源自清初江蘇寶華山隆昌寺的傳戒儀軌，為臺灣戰後僧尼的典範之後，學戒的風氣，也在白聖等人的倡導下，逐漸流行開來。當時這種（義學與律學）雙軌並進的發展趨勢，所以能成氣候，是因臺灣自民國三十八年（一九四九）開始，實施長達三十八年（一九四九—一九八七）之久的「戒嚴體制」，於是和操控黨、政、軍、教、商大權的執政黨——中國國民黨——關係密切的來臺逃難僧侶，便藉機恢復全國性的中央級佛教組織——「中國佛教會」——以為操控臺灣本地佛教勢力的有效工具。可是，若無本地道場和僧尼，加以配合，亦無濟於事。在這一轉折的過程中，早已於日據時代即長期強烈傾向大陸佛教叢林制度、卻缺乏深刻義學薰陶

和傳授出家戒經驗的舊「大崗山派」僧尼，在龍湖庵女眾道場出身的圓融尼，以屏東東山禪寺住持之新勢力，說服舊「大崗山派」僧尼，重新接受來自「中國佛教會」逃難僧的教誨與領導，於是外來的新中央與本土的地區舊佛教勢力，有了共組和合作的銜接點；而主導者大陸逃難僧白聖，改造舊「大崗山派」僧尼的手法，也宛若日僧東海宣誠的戰前對舊「大崗山派」僧尼做法的翻版，於是舊「大崗山派」的僧尼，繼大仙寺的受戒之後，就是繼續追隨白聖的定期戒學集訓和傳統佛學教導，並從此被納入「釋白聖系」的佛教勢力，主導日後「中國佛教會」的長期教勢發展，影響至為深遠。因此舊「大崗山派」的轉型，其推動的力量，是和大陸逃難僧釋白聖、道源、道安等人的主導，分不開的。

以新「大崗山派」真正締造者之一的釋開證為例，他是一位在高雄市土生土長的臺灣僧侶。他於日據大正十四年（一九二五），誕生於左營海軍港區的清貧之家。左營的龜山區，有一座古剎興隆寺，此寺雖已毀於日據後期，但童年留下的該寺印象，是他日後進一步接觸佛教的契機。而戰爭爆發，不只古剎興隆寺被日軍下令摧毀，僧徒遷移他處，俗名黃金柱的釋開證，也被迫和家人移住到高雄市內惟，成了「內惟人」。他在當地就學，是「內惟公學校」第六屆的畢業生。可是，家貧及遭逢戰爭，升學和就業，都很困難，因此他的學識程度，是靠日後不斷地自我充實和磨鍊成長的。在高雄市郊農村長大的他，熟悉農村事務，放過牛，學過中醫草藥，如一般臺灣鄉間的農夫，他也信神虔誠，並喜愛江湖術數和神話傳奇。在出家前，他已長素，並開始誦經禮佛。最先啟蒙他的，是戰後他任職於「省立高雄救濟院」的

吳院長，蒙其教導《金剛經》的教理（註六二），然後閱讀基隆「月眉山派」祖師江善慧上人的《心經講義》，內心充滿法喜（註六三）。由此因緣，開始出入古剎元亨寺，向陳永達問法和參與寺務活動，一九五一年於元亨寺，禮陳永達披剃，出家為僧，成了「大崗山派」下的一位後起之秀。

民國四十二年（一九五三）春初，臺南白河大仙寺的戰後首次傳大戒，大陸逃難來臺僧白聖為開堂大和尚，釋開證當時和同在元亨寺禮陳永達為師的開修尼（俗名楊雙妹，屏東縣人，當年五十歲），一齊前往受戒。根據《白公上人光壽錄》的說法：

此為臺省光復後第一次傳授三壇大戒，亦為自佛法光被臺海以來，如法傳授佛戒之首次。而得人之盛，亦無可比擬。若律航、本際、會性、開證、真性、圓融、天乙、性海、性寬等師均出壇下。彼諸師等負荷中國佛教命脈，垂三十年，成就卓絕，殊屬難能可貴。（註六四）。

可見釋開證是該屆「大崗山派」受戒僧尼中，唯一日後出類拔萃的男眾人才，女眾則有屏東東山禪寺的圓融尼和天乙尼兩人。並且《白公上人光壽錄》的編者，還評論說，「彼諸師等負荷中國佛教命脈，垂三十年，成就卓絕，殊屬難能可貴」。

但是，要問：受完大戒的釋開證，當年是如何展開他的佛教事業？從後來陸續出版的資料來看，釋開證先是回高雄元亨寺，代其師陳永達料理寺務；接著於民國四十二年，在其師陳永達和幾位長老的囑咐和期許之下，「毅然地在三民區寶珠溝興建了義永寺，圓滿了大崗山本山周義敏的心願」

(註六五)。當時藍清泰捐出土地和一棟破舊的四合院住宅，「義永寺」即據此棟破舊的四合院住宅修改，於隔年（一九五四）落成啓用。但，「義永寺」在當時，無有重要的弘法活動，因首任住持的釋開證，自己當家後，即深感本身在佛學知識和佛教規矩兩方面，都有不足，於是打算出外，再求深造。另一方面，當時南臺灣佛教界最震撼性的事件，是原臺南寺住持高證光（一八九六—一九五五），涉嫌接待左派大陸僧侶巨贊，被「大崗派」的梁加升檢舉（註六六），遭當局逮捕（其後並慘遭槍決的悲劇下場）（註六七）。因此，謹慎地選擇到逃難僧釋白聖的門下受教學習，應是釋開證當時所能採取的最穩當的作法。

於是，釋開證把「義永寺」先交給該寺護法郭馬居士代管，而郭居士因為本身事業的羈絆無法全心管理寺務，直到民國四十四年（一九五五），才在原捐獻人藍清泰的牽線之下，將「義永寺」改交由從交際場和政壇活動退下來的名女人開種（※俗名李菊，阿好姨），正式代理主持寺務；以

後，「義永寺」即持續由開種尼住持迄今（註六八）。開種尼住持下的「義永寺」，雖寺院硬體建設，頗具規模，園中甚至建有「義敏亭」，該寺平時與社會互動亦相當密切（註六九），但整體來說，與新「大崗山派」主系的弘法方式和所持佛教理念，是有明顯差異的。

至於釋開證交出「義永寺」後，即成了該寺的「退居住持」（註七〇）。但他日後回憶此段期間在釋白聖門下的參學心得，則印象深刻、收穫良多，他說：

民國四十三年，為了參學而把義永寺交給開種法師負責。在獅頭山萬佛庵結夏（臺灣第一次結夏安居），

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「臺灣佛教律學研究院」，由院長釋白聖大師親自領導。白公教授戒學與楞嚴經，會以致全體師生移至羅東，妙惠法師主持的白蓮寺。而又因白公冗忙的公務，研究院再次移往臺北的十普寺。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，堅信出家修行是條有意義的大道路。此點白公給予的大恩惠，是我沒齒難忘的。倘有人問我：「如何才能開智慧？」我會回答：「深入經藏，智慧如海。」此段生活是我出家生涯中最值得回憶的一段寶貴時光（註七一）。

2. 宏法寺的開創及其附屬寺院的經營

「宏法寺的開創及其附屬寺院的經營」，可說是新「大崗山派」在戰後發展的主軸部份。因此，在高雄市火車站附近，由釋開證——在大陸來臺逃難僧白聖門下參學回來後——所開創的此一現代型的「宏法寺」，不但具有該派「核心寺院」的重要地位，其後由此師承系統所發展的門下徒裔，及其附屬寺院的經營，也都是戰後南臺灣本土佛教，絕不可忽略的教派現象和宗教文化內容。戰後，臺灣社會各界，對南部佛教的發展印象，近幾十年來，主要是集中在六十年代中期，由年輕的大陸逃難僧釋星雲及其以「宜蘭幫」弟子為主的新潮勢力，於高雄縣大樹鄉所開闢的綜合性鉅型大道場

佛光山寺；甚至於釋星雲本人極度宗教商業化的作風與佛光

山寺所擅長的綜合性多元的經營模式，已被視為戰後臺灣地

區佛教現代化不世出的偉才和帶領時代風騷的龍頭道場（註七二）。連開創新「大崗山派」首腦之一的釋開證本人，也同樣對釋星雲的高超經營本領及其對戰後臺灣佛教的鉅大貢獻，推崇備至（註七三）。

但，若能拋開那些炫爛的外在宗教包裝，從較純粹性的佛教本質來看，則新「大崗山派」的佛教理念和弘法途徑，雖不若佛光山寺那樣光芒四射、聲勢驚人，卻無疑地擁有更具在地宗教文化的主體性和宗教生活合理性的卓越優點，其未來的重要性和發展潛能，甚至可能取代目前已明顯大幅度走下坡的「佛光山模式」。因此，若能對宏法寺的開創及其附屬寺院的經營，有一相應的理解，對此後當代臺灣佛教教派史的研究，將大有幫助。

有關高雄宏法寺的創建過程，釋開證在民國五十三年（一九六四，甲辰）八月十四日所撰的〈宏法寺創立緣起碑記〉一文，曾提到：

高雄為本省五大都市之一，人煙稠密，交通發達，神廟遍地，教堂林立，獨少略具規模足供修持之佛教道場，此不惟正信居士之失望，抑亦出家弟子之恥辱。開證不敏，每以建寺為己任。第以能鮮德薄、力與願違，故每於月夜之前輒起愁懷。適有同禮大崗山上永下達上人門下大居士——郭馬，法號開聖；及陳鴦鷺，法號開智二檀越，素仰佛德，為報師恩，乃發大心，共議創建本寺，並獻巨款，購置大殿基地等，並由郭順山居士發心設計，嗣於民國四十六年農曆六月

十二日動土興工，至此多年之宿願，乃得實現（註七四）。

當年（一九五七）宏法寺破土興建，釋開證才三十二歲，依然非常年輕。但，由於剃度師陳永達，已於前一年（一九五六）春天往生，師門長輩中，能對他有重大影響者，幾乎沒有，亦即釋開證此時，已宛若一家之長，門戶獨立，可以全盤做主。因而，就新「大崗山派」的此後道場走向來說，釋開證的所思所做，無疑具有極關鍵性的地位。而由宏法寺一系，逐漸擴張的周邊道場、活動組織、門徒收攝等，皆有顯著和重要的成長。在《荷擔如來家業——高雄宏法寺建寺三十年專刊》，雖曾列表舉出釋開證的「曾任職務」、「現在重要職務」和「相關道場」，洋洋灑灑，宛如創業有成、關係企業很多的老董事長之流，名片上一印，就是一大堆頭銜（註七五）。但，這種流水帳，若不從中加以解讀，意義不大。因此，底下依本文的原研究預設，對高雄宏法寺建寺以來的相關發展，作一教派史的說明和分析。

首先，就道場的硬體建設來說，高雄宏法寺的主體工程大雄寶殿，從民國四十六年夏季破土動工，迄民國五十三年（一九六四）秋季落成啟用。但，大殿興建第三年（一九五九），即增購大港埔段九十六之四十四號土地。到了大殿落成的隔年（一九六三），又再購入寺前大庭地近兩百坪，以及大庭旁違建戶數間，「並加以圍牆、玄門之建設，玄門、寺容頓然莊嚴異常，故見者無不讚嘆歡喜安心矣」（註七六）。這些宏法寺鄰近土地的取得，都是在工商業快速發展的港都高雄市土地，還未大飆漲之時，故寺方有能力購置；但若非有宏法寺主體工程的先期闢建，則鄰近的土地，亦無

從取得。幸虧，當時寺方有遠見，能預籌未來的發展餘地，否則日後在寸土寸金的高雄市區，要再購買這些土地，不單價格不知會漲多少倍，並且地主讓售的困難度也將增高好幾倍（註七七）。這是從戰後臺灣大社會環境的變遷，來透視當年宏法寺建寺和增購鄰地的現實意義。

因臺灣戰後的整體環境，在經濟方面，大約從六十年代中期，於高雄市楠梓設立「加工出口區」開始，即正式邁入長期的景氣和快速成長期。這是第二次世界大戰之後，東亞地區因越戰所帶來的鉅額美軍消費，以及美日為圍堵共產勢力在東亞擴張所扶持的周邊地區之經援措施，所導致的工商業景氣繁榮，於是臺灣地區，首度有「中產階級」出現，產業工人也巨幅增加；這些新情勢，具體表現在受雇者有定期薪資的支領、工餘休閒的市場需求、不同區域的人口遷移和外來人口需有新的社區認同等，因而作為下游的宗教環境，也蒙受到此一長期經濟景氣所帶來的有力滋潤，信徒為之大增，捐獻的善款源源不絕，使各種宗教事業，同樣邁入了高速成長的黃金時期。所以，六十年代以後的高雄宏法寺，正如同一時期崛起於高雄地區的佛光山寺（註七八），其後續的相關發展，必須放在這樣的經濟環境和社會的架構下來理解。

以宏法寺的後續發展來說，在「本寺的硬體」建設方面計有：

- 一、民國五十九年（一九七〇），增建「慈恩講堂」一棟，隔年秋，竣工啓用。
- 二、民國七十四年（一九八五），再增建為一棟五樓半的「慈恩文教大樓」，隔年落成啓用。「此外，繼續購買

仁愛一街二九四、二九六號仁愛雅築公寓之一、二、三、五樓等全棟五分之三，充作禪房托兒所、義診所、辦公廳、會客廳，擴大了本寺的空間」（註七九）。

三、民國七十八年秋（一九八九），將原一樓結構的大雄寶殿，改建為一棟五層樓的巨大宗教建築，「地下兩層作齋堂之用，地上一樓為大雄寶殿，二樓是華藏講堂，三樓萬佛殿，兩旁有夾層是接待室和禪房」（註八〇）。釋開證自己描述說：「重建之大雄寶殿配合古今藝術設計，巍峨壯觀，殿內原有開基之本師聖像之外，增塑文殊、普賢和阿難、迦葉等聖像。因所供奉為華嚴三聖，故寺之玄門寺匾特題名『華藏世界』，使道場煥然一新，格外莊嚴，風靡內外」（註八一）。

在此同時，釋開證及其門下諸師，亦闢建或接管了幾處「附屬寺院」，成效相當卓著，茲列舉如下：

一、民國五十年（一九六一），釋開證在高雄市前鎮擔任「念佛會」導師，為其興建大殿及塑佛像，即今「永弘寺」之前身。

二、民國五十四年（一九六五），原宏法寺開基兩大功德主之一的開聖師（郭馬），在高雄壽山創建「千光寺」，由宏法寺贊助部份費用，以促成之。

三、民國五十五年春（一九六六），釋開證為屏東「佳冬念佛會」興建一樓大殿，於民國五十七年（一九六八）完

成啓用。

- 四、民國五十八年（一九六九），高雄小港「大林（埔）念佛會講堂」落成啓用。此講堂，由朱允棟居士等捐款和興建，釋開證則是該念佛會的導師，和開基住持。

五、民國六十二年（一九七三）起，釋開證大力協助同「大崗山派」門下的釋心田，在臺北縣新店市郊區接辦「僑仁工商中學」；此中學於一九八三年，改為今名「能仁女子家商」。

六、民國六十二年（一九七三）起，釋開證接管同「大崗山派」門下釋心覺和圓明尼所闢建的臺南縣永康鄉「小東山妙心寺」，為第三任住持達二十年（一九七三—一九九二）之久；寺務則在釋開證指導之下，委由門下傑出法將釋傳道全力經營，使該寺成為新「大崗山派」中，當今推展釋印順「人間佛教思想」的重要基地，以及南臺灣參與反污染、反公害社會運動的先驅性寺院，聲譽雀起，名聞遐邇。因此，該寺是臺南地區，繼開元寺（戰前時期）、湛然寺（戰後四十年代）之後，第三個新的弘法中心（七十年代以後迄今），其潛力深厚，地位重要，且未來發展，仍頗堪期待（註八二）。

七、民國六十四年（一九七五）起，釋開證在東部臺東縣大武創建「金龍山紫雲寺」，自稱「金龍山人」。

八、民國六十八年春初（一九七九），臺南妙心寺大雄寶殿主體建築，竣工啓用。同年「鳳林觀音寺」大殿，也破土興建。

九、民國七十一年（一九八二），臺南妙心寺大雄寶殿及兩序建築，全部完工。

十、民國七十八年（一九八九）起，釋開證的首徒傳燈師，在宏法寺的信徒護持之下，於高雄縣六龜鄉間，創建了規模頗大的「峨嵋山大行寺」，為供奉華嚴三聖之一的普賢菩薩道場。同年，另一門下釋傳意，也在同門釋傳

勝及諸護法的協助之下，於高雄縣六龜水冬瓜山上，闢建了「九華山妙禪寺」，為供奉地藏菩薩的道場。亦即在同一年、同一地區，由宏法寺釋開證的門下分燈，快速地增闢了兩處相關的道場。

十一、民國八十年（一九九一），釋開證門下釋傳恭，於高雄縣內門鄉，闢建了一座「蓮華精舍」。

十二、民國八十二年（一九九三），釋開證本人又在花蓮縣瑞穗風景區，創立了「東大寺」，為宏法寺東部分院。

十三、民國八十三年（一九九四），釋開證門下客籍高徒釋傳孝，接辦屏東竹田「德修禪寺」，大規模擴建，預備作弘法的「文教中心」之用（註八三）。

以上這些寺院的創立、擴建或接管，都是接二連三地不斷進行著，可以說具體顯示了六十年代以後，臺灣整個外在大環境對佛教事業發展的有力助緣，以及釋開證和其門下諸師多年辛勤的經營有成。可是，在寺院硬體建設之外，釋開證和其門下諸師的宗教活動或社會關懷，又有哪些值得討論的績效呢？

3. 釋開證及門下諸師的宏法事業內涵透視

在透視釋開證及其門下諸師的宏法事業內涵之前，可先引錄幾位佛教界重量級的人物：釋演培、釋真華和釋聖嚴三人，對釋開證的評論，作為底下進一步討論的線索。釋演培說：

高雄宏法寺住持開證法師……是位心直口快的人，不論談論甚麼論題，總是真心直腸的痛快說出，絕不虛偽的有所隱瞞，是的就是是的，非的就是非的，應該

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型一

讚的就讚，應該貶的就貶，而且讚多貶少，令人感到同樣的痛快……（註八四）。

釋真華和釋開證，自大仙寺傳戒以來，就互相認識和交往。但在他的眼中，釋開證的性格和言論的態度，亦如釋演培所說的一樣，不過更為具體和生動。他說：

與釋開證相識已近三十年（按：講此話是在一九八五年春）。……他的另一內號雖是叫做「惟大」，然他待人處世的態度卻非常謙虛有禮，從來就沒見他有過「惟天為大，惟我則之」的模樣。據我所知他沒有受過甚麼高深的教育，也沒有進過甚麼高級佛學院，可是憑他在佛教界的幾十年自修自學所得經驗，再加上凡事肯用頭腦去想，用智慧去作，因此他所說出來的話，往往是言簡義賅，一針見血，使許多受過高深教育者，或是讀高級佛學院者，聽了都會感到驚奇不已，自愧不如！最難得的是還有一種「吾愛吾師，更愛真理」的正義感，說出來的話不管別人的感受如何，只要是對佛教有建設性的，又對僧團有益的，他總是一吐為快，照說不誤。……他除了有這些言人之所不敢言的優異的表現之外，對佛教的教育、文化、慈善等等事業他也非常熱心，如創建僑仁中學就出了不少力量，近年又創辦慈恩佛教文物中心，慈恩診所、以及老病僧尼護僧基金會等等，在在都顯示著他在腳踏實地的為佛教做紮根的工作，既不浮誇，更不驕慢（註八五）。

至於釋聖嚴，則提到釋開證說：

……他不以學問道德自居，甚至自稱小開證，要人家

釋真華和釋開證，自大仙寺傳戒以來，就互相認識和交往。但在他的眼中，釋開證的性格和言論的態度，亦如釋演培所說的一樣，不過更為具體和生動。他說：

與釋開證相識已近三十年（按：講此話是在一九八五年春）。……他的另一內號雖是叫做「惟大」，然他待人處世的態度卻非常謙虛有禮，從來就沒見他有過「惟天為大，惟我則之」的模樣。據我所知他沒有受過甚麼高深的教育，也沒有進過甚麼高級佛學院，可是憑他在佛教界的幾十年自修自學所得經驗，再加上凡事肯用頭腦去想，用智慧去作，因此他所說出來的話，往往是言簡義賅，一針見血，使許多受過高深教育者，或是讀高級佛學院者，聽了都會感到驚奇不已，自愧不如！最難得的是還有一種「吾愛吾師，更愛真理」的正義感，說出來的話不管別人的感受如何，只要是對佛教有建設性的，又對僧團有益的，他總是一吐為快，照說不誤。……他除了有這些言人之所不敢言的優異的表現之外，對佛教的教育、文化、慈善等等事業他也非常熱心，如創建僑仁中學就出了不少力量，近年又創辦慈恩佛教文物中心，慈恩診所、以及老病僧尼護僧基金會等等，在在都顯示著他在腳踏實地的為佛教做紮根的工作，既不浮誇，更不驕慢（註八五）。

至於釋聖嚴，則提到釋開證說：

只稱他釋開證而不是大法師，然他二十多歲開始，迄今三十多年來，經常在法門中做著奉獻的工作，他有一隻肉眼看不見的大布袋，裡面裝滿了捨之不盡的寶物。

目前他有四個規模相當大的道場，以高雄宏法寺為基本道場，別院則為臺南市（按：應是縣）小東山妙心寺、屏東佳冬鄉念佛會、（今年十月落成，改名慈恩寺）臺東金龍山紫雲寺，分由其四大高足擔任副住持，在開證長老的領導下，各化一方（註八六）。

釋聖嚴此文，是撰於民國七十三年（一九八四）春，故文中提到關於釋開證的相關道場情況，與後來的發展，略有出入，但基本的描述，依然適用。只是作為教派史的觀察，以上三者的視野，還是過於片面，不足以通論釋開證及門下諸師的事業風格和思想特徵。因此，本文底下擬從更本質的，同時也是更全面性的角度，來評估釋開證及門下諸師的事業風格和思想特徵。

莊芳榮在《臺灣地區寺廟發展之研究》一書，曾特別一章，討論「臺灣寺廟的社會功能」，其中一節關於「早期臺灣寺廟的功能」，莊芳榮舉了九大項：

- 1.促進聚落的形成與地區繁榮。
- 2.促進地方安定與團結。
- 3.自治防衛的中心。
- 4.郊商的聚集場所。
- 5.反映民意的象徵性機構。
- 6.祭典的多重社會功能。
- 7.民俗醫療的功能。

8. 文化藝術之保存與傳承。

9. 其他社會功能，如維繫社會道德、輔助教化等（註八七）。

至於現代臺灣寺廟的社會公益活動，則包括有：

義診、急難救助、喪葬補助、墓地捐獻、殘障福利、濟助低收入戶、獎助優秀學生、開闢道路橋樑、籌設醫院、勞軍、社會救濟、端正禮俗、助印書籍、冬令救濟、協助各種教育文化活動之舉辦、捐助各種文藝體育活動經費、提供公共設施用地、提供觀光用地、捐助興建圖書館文物館、捐助救護車、捐獻各種文化基金或鄉村建設基金、自行舉辦各種文化藝術活動、舉辦孝悌楷模表揚、興建學校、音樂廳、美術館、公園、公廁、托兒所、幼稚園、涼亭、公用停車場等等，不勝枚舉（註八八）。

基本上，莊芳榮所舉的這些公益項目或功能提供，大多與宗教信仰的本質，無多大的相關性；事實上，這些公益事業，絕大多數是屬於政府社會福利措施的範圍，如今卻需大量藉助寺廟提供的物力和經費來舉辦，是不正常的做法。因此，本文論述的重點，便略去其中大部份不太相關的項目，而是集中在弘法的活動和內涵，亦即相當於莊芳榮所舉「早期臺灣寺廟的功能」的第六、第八、第九，這三項。不過，作為新「大崗山派」靈魂人物的釋開證，其生平所持的佛教理念為何？在此須先予說明，否則將無法解釋：新「大崗山派」長期在他主導之下，所形成的佛教事業風格及其思想特徵。

釋開證是戰後「大崗山派」僧侶中，第一批接受「中國佛教會」傳戒的男眾，也因此在戰後長期由「中國佛教會」

主導的教勢發展環境下，他是最早「去日本佛教化」的在地僧侶之一，亦即他甚早即認同大陸逃難來臺僧的佛教理念。雖然如此，其間亦有一轉變的過程。因從對大仙寺傳戒的回顧資料來看，那次傳戒的時間，基於經費的考量，只進行半個月，卻遭遇到意想不到的難題，即當時擔任戒師的大陸逃難僧，講戒時，因外省家鄉的口音太重，使受戒的臺籍僧尼聽不懂，雖有客籍新戒的釋會性居中傳譯，但費時費力，成效有限（註八九）。意識到此一語言溝通困境的大陸逃難來臺僧，為解決此問題，初期是大力倚重客籍新戒的釋會性來傳譯，其後白聖吸收臺籍僧侶斌宗上人之徒釋淨心和「大崗山派」龍湖庵出身的圓融尼門下天乙尼為兩大左右助手，加上民國四十二年「中國佛教會」的組織改組，以權宜變通的代表權行之，於是以白聖「上海幫」為主的江、浙佛教勢力，藉機取得此一當時在臺唯一「中央」組織的主導權；其後又基於現任僧侶代表，可以表決次屆的代表權和組織規章，於是宛若球員兼裁判一般，釋白聖系統的佛教勢力，無可挑戰地持續長期主宰了此後「中國佛教會」的組織運作和教勢發展。因此，戒嚴時期臺灣地區佛教發展的功勞或過錯，不論評價的角度如何？（註九〇）大陸逃難來臺僧白聖系統主導的佛教勢力，都是責無旁貸的主要當事者。就此角度來說，當年釋開證繼大仙寺的受戒之後，繼續追隨白聖和釋會性合辦的夏季密集講習和幾次遷移的佛學、戒律講座，就彷彿中國國民黨幹部到陽明山進「革命實踐院」的受訓一樣，不只是集團意識型態的灌輸與認同而已，基本上也具有對外宣告參與者已取得「正統血脈」的身份證明，是屬於主流和當權派的家族成員之一，與未具此身份背景者是截然不同的。不論

日後釋開證本人，如何評價他的早期受訓經驗——他其實終身感激白老對他的教學啓蒙（註九一）——，從戰後臺灣佛教發展史的脈絡來看，其意義，就如上述所解讀的情形。

但，釋開證作為新「大崗山派」的元老和靈魂人物，最可貴之處，是他雖是最早加入白老學僧群的一員，卻始終謹慎、清醒地保持距離，不過度介入白聖在「中國佛教會」的操控或鬥爭。換言之，他並未被「工具化」，而成了白聖操控佛教勢力的「執行者」。這是他和日後成為釋白聖「法子」的釋淨心、法智師或天乙尼等人，最大的不同點。其實，白聖的此一作法，即「以臺制臺」的策略，日僧東海宣誠早已行之有素，所不同的，只是東海宣誠在臺期間，從未擁有如釋白聖在戒嚴時期的主宰性地位，至於操控的手法，兩者是不相上下的。面對白聖如此的操控手法，釋開證所以未墜入其圈套中，成為對方的「工具」之一，並非針對性的排斥白聖的佛教理念（註九二），乃至對其疏離，而是在實務上的經驗，使兩者始終維持若即若離的鬆散關係。

例如釋開證在〈白公與臺灣佛教〉一文，一方面對白聖的貢獻，多所肯定，他說：

……釋白聖大師系：教門中稱之為海派，因白公住過上海玉佛寺，故得其名。白公特別關心臺灣佛教的重興，而專心於傳戒度僧事業，傳戒幾十次，所度戒子充滿天下，臺灣地區的佛教也因此而速成——寺多僧多的現況，造成僧團的一股大力量。白公除了傳戒之外，也創辦了臺灣佛教律學研究院，專以弘揚律學和楞嚴經為主科，還有三藏學院、戒光學院、中國佛教研究院，致力於佛教教育事業，故其四眾弟子為數難

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型

另一方面，釋開證也坦白承認：

小開（證）聞法於白公的座下，愧忝末座，得點法益，故白公於我有法乳之恩。然我這小開一生以：「吾愛吾師，更愛真理。」為理念，加上生性愚魯無知，因此，得不到白公的栽培，所以永遠成為離群之鳥（註九四）。

而對於釋開證上述的這兩段評論，到底要如何來解讀呢？首先，作為已出家僧侶一員的釋開證，在文中肯定逃難來臺僧白聖在臺傳戒工作上的巨大貢獻，當然是必要之舉，其心態也不難理解。但他技巧的用了「速成」兩字，來形容傳戒後僧多寺多的情況，就非全面的肯定。因釋開證在其名文〈從經濟觀論中國佛教之積弊與命運〉中，對於戰後臺灣盛行傳戒的流弊，有極強烈的批判，他說：

近來傳戒之風甚盛，戒子成千累萬，表面上看起來是中國佛教教運重興的慶幸，如果他（她）們是捨身為佛教發心做事而來出家求戒，這當然可喜可賀。可是他們是否為教發心而來的呢？那就請這班人自己問問自己？！如果是烏合之眾，全為依賴道場度閒，且坐享三餐又加以搗蛋的話，除了白費佛教經濟不說，惱害真實行者，破壞教團才是悲痛也！假如教中增加這類敗教份子，那誠是破壞佛教經濟，增添教團貧窮，致使教團走向墮落的命運而已，……（註九五）。

因此，他認為今後佛教應「重質不重量」，避免「濫收濫用」，才不會走入「山窮水盡、束手無策」的命運。這是一篇撰於民國五十六年（一九六七）的名文，義正辭嚴，擲地有聲，相當難得。因在當時，他的整個佛教事業，才要大開展，他與釋白聖師的淵源又深，既無教內恩怨須報，亦無現實利益的互相衝突，而當時一般教界人士，為求明哲保身，大都採取不得罪教界的當權派為原則，故通常是不肯、也不會公開寫這種批判文章的，但釋開證以高雄市的一介在地僧侶，並無顯赫的教內權勢，卻敢於提出如此強烈的批評，除了大公無私的護教心理之外，應無其他不良動機。因此，此一批評，作為歷史的重要文獻，必須高度加以肯定才是。

事實上，新、舊「大崗山派」之分，有一重大的分野，即有無具備反省的批判意識。就此點來說，舊「大崗山派」的僧侶，是完全缺乏的。而新「大崗山派」的僧侶，雖非個個都敢提出批評，但作為派下靈魂人物的釋開證，不但本人帶頭批判，甚至於也影響其門下法將釋傳道（現任臺南妙心寺的住持），兩代薪火相傳，互相輝映，為戰後臺灣佛教增添一段佳話。

不過，釋開證上述的批判意識，雖非源自佛教的大經大論，綜合來看，卻具備了幾點重要的思想特質：

第一，具有高度理性的思想特質。這表現在他批判臺灣佛教界崇拜舍利狂的不當，因他認為一個僧界長老，能否為佛教徒辦一所佛教大學，比他死後能否燒出多少舍利更重要（註九六）。並且，他也不像當時教育程度遠高於他的天乙尼，對包括藏密在內的各種修法，都一股腦兒的到處拜師學習（註九七）；他是一直對宗教靈異和神通，嗤之以鼻的，盧

勝彥的裝神弄鬼，更是他不能苟同的（註九八）。

第二、具有極大包容性的思想特質。他從不以中國佛教為本位，來評斷事情的對錯或是否合理。因此，若天主教、基督教或日本佛教，在發展該教勢力時，採取了何種有效和合理的辦法，他便毫無保留的對其表示贊許，並公開為文，建議佛教的相關人士採納（註九九）。縱使如當時教界極端排斥高雄縣路竹鄉「龍發堂」的開豐（李焜泰），對精神病患者實施民俗醫療的做法不當，他也能公開在報上為文表示支持和提出具體的改進之道（註一〇〇）。以此為例，說明他是純粹就事論事，而不計其利害得失的。同時，釋開證此舉，不但是雪中送炭之舉，也是宗教寬容的最佳典範。

第三，具有極明顯的合理性功能取向與實用特質。此一特質，和上述的第二點，其實是雙胞胎，亦即他對事情的評估，出於合理性功能的考量，遠勝於表面性的宗教虛榮作為。例如他的宏法寺及其門下寺院，以「華嚴三聖」為供奉主體，但這並不代表他對「華嚴宗」的認同，也不代表他要以《華嚴經》的哲理，為寺中弘法內容，而是激賞其中最具有實踐象徵的「普賢菩薩」，因此《普賢菩薩行願品》才是他效法的典範，而非整體《華嚴經》哲理的弘揚。所以，他也不以「華嚴宗」的徒裔自居。此外，基於實用的角度，他是臺灣僧侶中發起、長期贊助《實用佛教百科全書》編輯和出版的靈魂人物（註一〇一）。此套十冊本的《中華佛教百科全書》，後來委由藍吉富全權編輯，雖花費史無前例的昂貴編輯費用，但釋開證及其門下，始終無怨言，並且盡一切力量，支付所需費用，將其順利出版。此種信賴專業的態度，據說也是教界所僅見的。因此，藍吉富迄今仍繼續和臺南妙

心寺的釋傳道合作，編輯各種佛教書籍。

第四，具有極富遠見的先驅性思想特質。戰後臺灣佛教的發展，從解嚴前後的最高峰，然後逐漸步入轉型期和批判期，而佛教界能始終呼應此種新趨勢，並具體配合發展步驟的，當屬釋開證及其門下。此一極富遠見的先驅性思想特質，具體表現在一九九五年二月十八—十九日兩天，在高雄宏法寺舉辦的「佛教與社會關懷研討會——生命、生態、環境關懷」，茲將其發表論文名稱和發表者姓名列舉如下：

一、釋傳道——〈菩薩社會關懷的兩大任務——莊嚴國土、成熟眾生〉。

二、釋恆清——〈草木有情與深層生態〉。

三、王俊秀、江燦騰——〈環境保護之範型轉移過程
中佛教思想的角色——以臺灣地區的佛教實踐模式為例〉。

四、張維安——〈佛教慈濟與資源回收——生活觀點
的社會學分析〉。

五、陳玉峰——〈臺中市放生文化的初步研究〉。

六、釋悟殷——〈佛教的醫療保健——以《根本說一切有部毗奈耶》廣律為主〉。

七、洪啓嵩——〈器官捐贈與佛教的生命關懷〉。

八、林朝成——〈心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考和挑戰〉。

九、楊惠南——〈從「境解脫」到「心解脫」——建立心境平等的佛教生態學〉。

十、陳清香——〈當代佛教建築所反映的佛教生態態〉。

十一、王淳隆——〈當前臺灣寺院建築之困局與轉機初探〉。

十二、王鎮華——〈廟宇的空間組織——以山西五臺山的廟宇為例〉（註一〇二）。

而此一學術活動，縱使放在近百年來的兩岸佛教史上，亦屬最具前瞻性、社會關懷的劃時代里程碑，不但當今大陸佛教的各種學術活動無法和此一學術活動的內容相比擬，事實上它也使帶領戰後臺灣佛教發展的龍頭道場佛光山寺，首度成為時代的落伍者。因此會議後，筆者曾一度在佛光山所屬的臺北「松隆道場」，和星雲門下諸師談起時，當時《普門》雜誌和佛光出版社的相關幹部，聞後都為之焦慮不已！一葉而知秋，此後臺灣佛教的發展，果然呈現分水嶺的不同趨勢迄今；而當年釋開證及其門下諸師，能率先和學界精英合辦此種先驅性的學術研討會，將永遠留名青史，為後人所感念！

第五，具有宗派主體性的特質。就此點來說，釋開證應是新、舊「大崗山派」僧尼中，具有最強烈宗派意識的一位，所以初建道場即取名「義永寺」，以後也兩度（一九六七、一九九五）推動籌組「大崗山佛教協會」。雖成效如何，尚待評估，但具有宗派主體性的特質，避免淪為他人的權力工具，則是可以肯定的。

以上雖以較大篇幅來論述釋開證的佛教事業，至於其門下的幾位法將，例如傳燈、傳道、傳孝諸師的狀況，似乎較少提及，但這是基於從釋開證的整個佛教事業經營來看，門下諸師雖已分主相關道場，時日仍嫌太短，且道場的發展方向，依然是環繞著釋開證本人的上述特質而開展的，故可由

釋開證本人來代表此系的發展狀況。事實上，其他諸師所作所為，若有意義，亦已於本文相關處扼要說明過了，其他較不重要的部份，便須加以省略，以免流於無謂的資料鋪陳。

四 其他系統的道場經營及其特色

戰後新「大崗山派」的崛起，除了上述永達、釋開證徒一系之外，另外還有其他一些重要的道場或僧尼，頗值得一提。茲分述如下：

1. 高雄內惟龍泉寺與釋永隆系統

釋永隆原是日僧東海宣誠門下，法名「隆道」，戰後方改投「大崗山派」祖師周義敏門下，依「永」字輩排行，法號「永隆」。因釋永隆一向擅長法會活動的梵唄唱誦，也工於交際應酬，可以說是位八面玲瓏的非凡僧侶，故在高雄市的佛教圈內，法緣甚佳，與永達、開證系統的派下僧徒，亦往來密切，感情融洽。

但，釋永隆（隆道）並不長於佛教義學，也不具有強烈批判意識（以公開表示爲判斷基準），並因本身曾有日據時

代「皇民化佛教」的背景，在戰後「去日本佛教化」的過程中，立場相當尷尬，卻不得不去面對此一時代已變、並且作風迥異的殘酷事實。所以，他彷彿帶著宗教原罪的陰霾，儘量節制自己，避免過於張揚，而成了被批評的箭垛。

最具體的例子，是民國六十九年（一九八〇），他在自己主持的高雄龍泉寺，主辦隆重的傳戒大典，卻不敢接受門下開豐師的報名受戒；只因「中國佛教會」釋淨心的反對和當時社會對「龍發堂」有一些批評之聲，他即斷然拒絕門下

開豐師的苦苦哀求（註一〇三）。在這一點上，相較於釋開證之敢於公開爲文，替開豐師和「龍發堂」主持正義，釋永隆的保守和懦弱的態度，可以說基於本身「明哲保身」之考量，遠勝於對佛教理念的堅持。

也因此，釋永隆雖曾長期擔任高雄市佛教支會、甚至臺灣省佛教分會等層級的高級幹部（註一〇四），也擁有新闢的相關道場（註一〇五）。但，他除了戰後初期轉移東海系的佛教勢力，曾有一定的作用之外，終究不是具關鍵意義的過渡型佛教人物，連同派的釋開證，也未推崇他爲促成高雄當地發展的重要人物（註一〇六）。

筆者於民國八十二年（一九九三），曾特地前往該寺作田野調查，並詢問寺中執事人員有關問題，但對答之際，明顯感受彼等對龍泉寺的早期歷史，相當陌生，可以說日據時代日僧東海宣誠的風光，在該寺如今已煙消雲散，不具任何意義。同時，該寺的現狀環境，似乎過於與附近民宅混成一片，導致道場應有的典雅莊嚴氣象，遜色不少，令人十分惋惜。

2. 高雄左營興隆淨寺與天乙尼、心淳尼系統

高雄左營原「興隆寺」，即宏法寺開基釋開證，童年接觸佛教之地，但太平洋戰爭期間，此寺基於軍事的理由，住眾被迫遷移，原寺被毀無存。戰後由地方人士發起重建，另擇左營區新上里新下街一二二號現址，於民國三十七年（一九四八）購地，開始動土，漸復舊觀。至民國五十年（一九六一），由於寺方重要檀越，都屬「大崗山派」的信徒，又風聞同屬「大崗山派」出身的天乙尼，善於經營道場，便由磚廠老闆李得地至嘉義半天岩，聘請天乙尼來寺出任住持（註

（一〇七）。天乙尼到任後，果然精心策劃，陸續大興土木，將「興隆淨寺」完全脫胎換骨，寺中氣象為之一新！

但，天乙尼旋於民國六十九年（一九八〇）三月十四日病逝，寺務改由天乙尼門下的心淳尼接掌。心淳尼是嘉義人，俗名林美慧，民國六十一年（一九七二）六月十九日，於左營興隆寺禮天乙尼剃度出家，法名「悟止」，法號「心淳」。同年底，心淳尼在屏東東山禪寺受大戒，當時釋開證為七位「尊證」之一（註一〇八）。

心淳尼出家戒臘不深，師門自圓融尼以來，包括天乙尼在內，派下尼眾，不但人數龐大，且精明幹練之才甚多，如現任屏東東山禪寺住持的天機尼、嘉義竹崎香光寺前住持悟因尼，都是難得的尼眾法將，可以說人才濟濟，競爭激烈，出頭不易，因此心淳尼應有過人長處，才能膺任「興隆淨寺」的住持之選。但，有關她的資料，實在不多，難以深論。值得一提的是，當今著名的昭慧尼，雖非出家於興隆寺，卻與興隆淨寺的心淳尼有一段因緣。

昭慧尼是民國七十二年（一九八三）二月，先於岡山「大願精舍」閱藏。同年五月，到興隆淨寺「結夏安居」。當時，昭慧尼已出家的三妹精神病復發，同住的母親（已出家）憂心不已，幸蒙興隆淨寺心淳尼的慈悲，讓昭慧尼母女三人於當年的端午節搬入寺中，有了暫時安頓之所。

入住興隆淨寺以後，昭慧尼必須參與寺務，生活相當忙碌，「但心情卻是前所未有的輕鬆，畢竟過去在剃度常住那種權威的僧團生活，常令她有種窒息的感覺，直到來到左營的興隆淨寺，她才有點安定感，彷彿四海為家、到處飄泊的歲月，終因有了可靠的棲所，而一切顯得穩定了下來，生活

也自在多了」（註一〇九）。當年底，昭慧尼因閱讀釋印順的《青年的佛教》一書，深受啟發，將讀後心得撰文發表於次年二月號的《菩提樹》雜誌上，引起印順門下慧澄尼的注意，慧澄尼並親到興隆淨寺探望昭慧尼，了解其法務忙碌的實際狀況，並回報印順法師本人，隨後昭慧尼也到臺中縣太平鄉華雨精舍面謁釋印順，報告生活狀況（註一一〇）。於是不久，在釋印順的安排之下，昭慧尼到新竹市郊福嚴佛學院教書和深造，數年之後，終於脫胎換骨，成了一位學養深厚、觀念新潮的現代臺灣佛教比丘尼之著名典範。

從昭慧尼的例子，其實可以反映出心淳尼領導的興隆淨寺，並未脫原龍湖庵的傳統舊模式，亦即寺中尼眾固然行爲安份但法務忙碌，義學方面的薰陶，則稍嫌不足。不過，據釋傳道相告（註一一一），住持心淳尼其實已注意到此一問題，並且擇師慎重，今後當會有大改善。

另外，心淳尼近年來，有一關於生態保育的作法，頗值得一提。因其已將高雄縣內一處極大面積的道場預定地「天乙山」，捐獻作為森林育種保護區，並委由私立靜宜大學陳玉峰教授負責；而眾所皆知，陳玉峰教授原是國內頂尖的生態保護專家之一，因此這一宗教道場與生態專家的良好搭配，預期將有典範性的成果出現（註一一二）。

3. 高雄縣田寮鄉日月禪寺與釋圓宗系統

高雄縣田寮鄉日月禪寺，是戰後七〇年代中期，才創立於觀光區的新佛寺。開山的釋圓宗，其實是舊「大崙山派」出身的後起之秀，但舊「大崙派」的傳統特性，實不足以概括他的佛教特色，故將其歸類為新「大崙山派」的一員。

有關釋圓宗其人的資料，以朱其昌的說明最詳細，茲轉

錄如下：

……開山和尚圓宗法師，號法通，俗名李正義，高雄縣田寮鄉人，民國廿六年生，秉性正直，幼聰慧、生具善根，十二歲長齋禮佛，十六歲於大嵙山舊超峰寺禮心鉢和尚剃度出家，四十八年，時師廿二歲，於臺北十普寺受具足戒，畢業於中國佛教三藏學院及中國佛教研究院，曾親近釋白聖老法師多年，契悟導化，獲益至深。歷任臺中慈明佛學院訓導主任，中國佛教佈教會副團長，現任高雄縣佛教支會理事，五十八年出國弘法，足跡遍歷香港、馬來西亞、新加坡、泰國等地。六十四年創立日月幼稚園，對地方福利、社會慈善事業，勞軍、賑災等均極熱心。本省各地寺院舉辦傳授戒會，師任開堂、陪堂、引禮等師，計十數次之多，弟子徒眾愈數千人。圓宗法師，志行高潔，刻苦耐勞實為當代青年僧中不可多得之人才也（註一二三）。

但，對朱其昌的上述說明，有幾點補充，須在此提出：第一，根據高雄縣政府民政局一九八三年寺廟登記的資料，釋圓宗是生於民國廿七年八月十九日，而非朱其昌所說的民國廿六年生。出家日期，是在民國四十年六月十九日。日月禪寺創立的時間，則登記為民國六十七年。第二，釋圓宗目前，身兼日月禪寺的住持和管理人，並有權指定次任的住持和管理人選。第三，釋圓宗的教育程度是「識字」。第四，本寺的基地面積有一・七三七三公頃，建物面積四六〇坪，所以還有很大的發展空間。第五，住眾除釋圓宗本人之外，有悟融尼、悟慧尼、悟斐尼、印平尼。其中悟慧尼是民前一年生，年歲極大，已無法做事，應屬寺中純養老的清眾。第

七，一九九三年高雄縣舉辦全縣耆老座談會，筆者親自對高雄縣內的各鄉鎮耆老發問：「縣下僧尼，對誰的印象最佳？」答案居然一致，公推「圓宗師」。理由是：釋圓宗熱心地方公益事務，出錢出力，相當慷慨；更重要的是，他未捲入縣內政治派系的糾葛當中。反之，佛光山寺的釋星雲，雖聞名遠近，但因曾捲入高雄縣內政治派系的糾葛，故在全縣耆老的評價上，遠不如後起之秀的釋圓宗（註一二四）。這也是筆者田野調查中，最感意外和受震撼之事！

四、結語

從以上的說明，可以歸納出戰前由林永定和其師周義敏所開創的高雄州超峰寺的新舊「大嵙山派」，到戰後則具有下列各點的寺院特質和宗教變革現象，值得注意：

第一，傳統教派的發展，與政治局勢的重大改變息息相關，因此在長期戒嚴體制之下，臺灣本土佛教教派的發展空間，其實相當有限。例如本文所探討的原舊「大嵙山派」，在日據時期即曾受日僧東海宣誠的操控，到了戰後則又轉由大陸逃難僧白聖的繼續操控，並且後者的手段，由於有戒嚴體制為其後盾，故比起前者，可以更直接、更靈活，而影響自然也就相對更大。

第二，戰後新興的大高雄港市都會區，由於發展快速、社會繁榮、外來人口增多、消費型態改變，因此提供了大量新佛教徒的來源，於是綜合型發展的新佛教寺院及其多元的佈教方式，吸引了許多前來皈依的新忠實信徒，彼等自然也帶來豐厚的宗教捐款。故無論佛光山或新「大嵙山派」的發展與轉型，都與在地外在大環境的發展密不可分。

第三、道場轉型的模式，主要取決於該道場住持僧侶的宗教態度及其重視社會關懷的程度，因此通常具高度宗教理性、注重多元且不失佛教文化專業素養的僧侶，其吸收新觀念的意願也相對增強。而戰後高雄地區，崛起新「大崗山派」，最值得注意的新發展，即是以釋開證師徒為中心的新「大崗山派」系統，在地性格強，宗派意識明顯，但佛教觀念開放、包容力強，同時也強調合理性和社會關懷，面對公是公非的佛教事務，敢於提出直率公正的批評或建議，而非鄉愿地避談或曲解。另一方面，雖然釋開證本人早期曾受逃難僧白聖的影響很深，卻能自覺地不成爲其派下「工具」僧侶，同時也能接受來自佛學大師釋印順「人間佛教」的思想啓發，故無僵硬的意識型態，反而樂見百家爭鳴，讚許各有所長。也因此，新「大崗山派」的弘法事業，成了戰後臺灣佛教發展史上，絕不可忽略的重要部份，並且其未來動向，仍頗堪期待。

第四，新舊的不同發展模式，並非全由單一的佛教思想所決定。事實上，如何實際運作，才是真正關鍵成敗的或獲得評價高低的主因。因此，表面上的宣稱，是意義不大的。

第五，有關寺廟「管理人」和「住持」分權，導致寺院發展受干擾、宗教倫理混亂的問題，戰後似乎已逐漸得到解決。因根據高雄縣政府民政局的寺廟登記資料來看，一九八三年的縣內「大崗山派」的各寺院，現任住持和管理人，幾乎都是同一人，並且還有權指定或推薦次任人選，所以「管理人」的困擾問題，至此應已告一段落了。

【注釋】

註一：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》，《釋開證等編》，《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)《釋開證》，《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），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，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），頁一二七—四四。但此書以爲臺灣只有三大派，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，並非自開元寺分燈出來的；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）支配過觀音山派和大崗山派，即可明白，上述分類絕非史實。

不過，由舊超峰寺所發展出來的各寺院，除非另簽契約，否則並無法律上的依據，可約束本山和派下寺院的關係。而住持的權力也須和管理人結合，才能有實質的影響力。但各寺院在管理人上，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任

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，在一九六七年時，開證法師等，試圖以超峰寺為大本山，建立起「大嵙山派」的聯盟制度，也告失敗。見開證，〈大嵙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。

註二：據果展，〈不肯去觀音——新舊超峰寺今日〉，載《菩提長青》第一九五期（一九九二一二二〇），第四版。報導：「……新超寺的腹地十分廣大，全寺約有二甲餘，寮房也達數十間。」

註三：如後來出任屏東東山禪寺的圓融尼，即是當時由龍湖庵移住大仙寺，躲避太平洋戰爭的美機空襲的一員。見一九八三一九十九，其弟子天機尼為紀念其師圓融尼所立的寺中碑文。

註四：見《臺灣佛教》，第一九卷第一號（一九四一十一），頁四九，提到：「自去七月一日，於大嵙山蓮峰寺舉辦的佛教講習會，六個月一期，課程已經結束，特於十二月十三日，舉行結業典禮。此次參加的學員，主要是臺灣南部的女眾、僧尼、齋姑，公學校畢業以上的程度，有運用日語的能力，經由當地寺院的推薦，參與講習者二十名。講習會會長，由東海宣誠師擔任，課程教師有東海昌道尼、澤本弘道尼，授完全部皇道佛教的課程。」。

註五：見施德昌，前引書，編號第九四，關於蓮峰寺和龍湖庵的說明。

註六：見林蘇峰編輯兼發行，《高林玄寶大和尚鼎談錄》（美濃：鄉土語の会，一九五一），頁二二。

註七：屏東東山禪寺的全寺尼眾化，是由出身「大嵙山派」龍湖庵的圓融尼師所改造的結果。而圓融尼師正是日據後期接

受過皇民化佛教的「大嵙山派」女眾之一。她的改變，有其意義，但對日式佛教畢竟是種叛離。所以澤木弘道尼移居慈光寺，因此寺亦是深受日本臨濟宗妙心寺派影響的本島佛寺之一，原住持素道尼曾留日接受佛教教育。

註八：此一尼眾的主要傳承系譜和變革，可從圓融→天乙→悟因，這三代尼師的不同角色來理解。

註九：見果展，〈不肯去觀音——新舊超峰寺今日〉，載《菩提長青》第一九五期（一九九二一二二〇），第四版的報導。

註十：見世佛雜誌社編，《超峰寺傳承史》〔阿蓮鄉：大嵙山超峰寺，一九九一〕，頁七。

註十一：包括上述已提到的梁開吉和尚在內，「大嵙山派」的本系，全是源自林永定的嫡系門下，如舊超峰寺的歷任住持是：永定→開吉→開參→開照→開參→法智（除最後的法智師被逃難僧卻主導戰後傳戒的白聖長老收為門下之外，都屬林永定的嫡系門下）。至於新超峰寺的歷任住持是：開吉→開參→能學（為開參之徒心清的門下，派下法號為圓慈），亦都屬林永定的嫡系徒子徒孫。

註十二：參考朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁五〇一，關於「宏法寺」說明。

註十三：見果展，〈不肯去觀音——新舊超峰寺今日〉，載《菩提長青》第一九五期（一九九二一二二〇），第四版的報導。

註十四：見《臺灣佛教》第七號（一九四八十七），頁二二。

註十五：見《臺灣佛教》第一號（一九四八十一），一六頁，報導：「〈高雄縣支會籌備會就緒〉高雄支會於九月八日

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型一

上午十一時，在鳳山市雙慈亭開第二次發起人會議，出席：楊海，葉順親，陳展華，葉鼎郎，王嫌、林勤，陳花玉，陳咧，顏娘，許金花，方國龍、王進瑞。缺席五名，列席指導官陳課員世仁，主席王進瑞，記錄陳展華，首由主席報告經過，次由陳指導官致詞，略謂：佛教影響社會關係甚巨，嗣後尤宜團結一致，匡正迷信，協助政府，推行良好思想和習慣，最後互推鳳山區王進瑞、陳有雲、方國龍，葉鼎郎，岡山區開緣，旗山區呂壽妹，潮州區陳展華，東港區楊海等八名為籌備委員，下午兩點半散會。繼開首次籌備會，互推王進瑞為籌備主任，議決會址設於鳳山鎮光明里中山路一一六號，籌備期間限兩個月以內，籌備費暫定八萬元，由發起人中自由釀出，通過章程草案，會員會費暫定每人每年二百元，團體一千元，成立日期下次決定，下午一時半散會。」

註十六：世界雜誌社編，《超峰寺傳承史》（高雄：大嵙山超峰寺，一九九三），頁七。

註十七：白聖，〈序〉，《高雄縣大嵙山舊超峰寺護國千佛大戒同戒錄》（高雄：超峰寺，一九六三），頁二。

註十八：南亭，〈臺灣佛教之片段〉，《南亭和尚全集：世學類》（臺北：財團法人蓮嚴蓮社董事會，一九九〇），頁三三〇—三二。

註十九：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，為了糾正隨隨便便的濫傳戒法，為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，此事實在是中佛會諸公的明智之舉。」《人生雜誌》，卷五期二（一九五二年二月），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》，卷五期七（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？」

註二〇：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），頁四。

註二一：見姚麗香，《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），一一七—三一。宋光宇，〈四十年來臺灣宗教發展情形〉〔打字稿，一九九一五〕，頁四二—九。

註二二：世界雜誌社編，《超峰寺傳承史》，頁七。

註二四：由此資料來看，舊超峰寺的住持與管理人的問題，已單一化，當有助於今後寺院的內部管理和經營。

註二五：據一九八三一一一八高雄縣民政局登記資料錄出。

註二六：開參身兼臺南白河大仙寺、舊超峰寺、新超峰寺等寺的住持之職。

註二七：見果展，〈不肯去觀音——新舊超峰寺今日〉，載《菩提長青》第一九五期（一九九二一二一〇），第四版的報導。

註二八：以上參考，〈我所知道的能學法師〉，載《菩提長青》第一九三期（一九九二一一一三一），第三版的報導。

註二九：據一九八三一一一八高雄縣民政局登記資料錄出。

註三〇：張文進主編，《臺灣佛教大觀》，頁一六四。

註三一：朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁四七三。

註三二：據一九八三一一一八高雄縣民政局登記資料錄出。

註二三：關於此事細節，可參考釋見曄編著，《走過臺灣佛教轉型

期的比丘尼——釋天乙》（臺北：中天出版社，一九九

九），頁一四九—六三。

註二四：見《大嵙山龍湖庵護國千佛大戒同戒錄》（阿蓮：圓志，

一九七七），頁三。

註二五：見道安法師遺集編輯委員會，《道安法師遺集》第十二冊

（臺北：松山寺，一九八〇），頁三五七〇。

註二六：見釋見曄編著，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼——釋天

乙》（臺北：中天出版社，一九九九），頁一五四。

註二七：見釋見曄編著，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼——釋天

乙》，頁一六〇一一。

註二八：見釋見曄編著，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼——釋天

乙》，頁一六一—二。

註二九：其中傳戒內幕，承真華長老坦誠相告，特此誌謝。

註四〇：關於如學尼，可參考拙文，〈徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間——試論法光道宗（如學）禪師的宗派傳承及其事業的困境〉，載《福田》雜誌第一五二期（臺南：湛然寺，一九九九—二），頁二一七。

註四一：張文進編，《臺灣佛教大觀》（臺中：正覺出版社，一九五七），頁一六三。

註四二：見朱其昌，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁四七四的說明。

註四三：據一九八三一一一八高雄縣民政局登記資料錄出。

註四四：釋開證說：「我們組織大本山聯誼會的抱負，如白雲之消散，……然而我們愛教爲教的精神不變，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。」。但「高雄市佛教支會住持聯誼會」（正式會名），已非全屬「大嵙山派」的寺院了。見《慈

恩拾穗——宏法寺開山二十週年紀念》，頁一七八—九七。

註四五：《臨濟宗大嵙山大本山組織章程（草案）》收在《慈恩拾穗——宏法寺開山二十週年紀念》，頁一七四—七六。

註四六：按日本的佛教各宗派有「管長」制度（每宗一人），是一八七二年十一月才設置的。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：一、宗制。二、寺法。三、規定擔任僧侶和教師之資格、稱號。四、任免寺院住持及升降教師等級事。五、屬於寺院古文書、寶物、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），頁三六一—六四。但「大嵙山派」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。

註四七：見釋開證，〈善慧上人與我的學佛因緣〉，收在《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁二六六。文中提到：「我於元亨寺親近永達上人問法，而依止出家。家師又常提起這位高僧（善）慧上人的故事，家師有一段時間曾依止月眉山，爲老和尚當侍者。」

註四八：見林德林編，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》（基隆：靈泉寺，一九四〇），頁六。

註四九：此一轉拜義敏上人爲師之事，承高雄市宏法寺釋開證於二〇〇〇一一四，提供資料，特此誌謝。

註五〇：參考王見川，《略論日據時期東海宣誠及其在臺的佛教事業》，收在王見川、李世偉合著，《臺灣的宗教與文化》（臺北：博揚文化出版社，一九九九），頁六九一—八五。

註五一：王見川，前引書，頁八五。

註五二：例如東海在高雄市創辦「慈愛醫院」的主要支持者之一的

一戰後高雄在地佛教的新舊教派發展與轉型

林迦，也是高雄元亨寺的大護法之一。見諸羅的〈元亨古寺漫談——燈燈相續 慧命永存〉一文，載《妙林》雜誌第一〇卷四號（一九九八—四），頁六三。

註五三：其門下天機尼，在〈紀念先師生西三週年啓建護國千佛大戒緣起〉，提到：「三、在教會方面：自中國佛教會在臺

復會起，先師即當選屏東縣支會首屆理事長，以迄先師往生，先後當選有十屆之久。」載《東山寺第二戒護國千佛大戒》，（屏東：東山寺，一九七三），頁二。

註五四：有關高雄元亨寺在戰後初期的相關社會人脈，可參考諸羅

的〈元亨古寺漫談——燈燈相續 慧命永存〉一文，其中提到：「……時值太平洋戰爭末期，盟軍飛機經常轟炸高

雄，民眾紛紛疏散郊區避難，元亨寺則交由日僧東海禪師代為管理，臺灣光復後，東海禪師離臺返日，信眾為免群龍無首寺務廢弛，特央請鼓山區區長連春火兼管，寺務始恢復運作。民國三十六年元月，連春火出面召集十八庄頭長老及全市善信舉行代表大會，地方士紳林迦、邱道得、林瓊瑤、陳武璋、蔣金聰、陳銀科、洪櫃、陳再興、陳奎、李天輝、李榮、劉等清等均蒞臨參加，會中並選出陳水池擔任管理人及董事會董事長。」載《妙林》雜誌第十卷四號（一九九八—四），頁六三。

註五五：據張文進的《臺灣佛教大觀》，說釋開證是民國三十八年起，代主持元亨寺的寺務，又說：「釋開證，現年三十二歲（一九四七），二十五歲時，在元亨寺出家。」原書，頁一九一—二。但，釋開證的〈慈恩集（一）——年譜讚頌篇〉（高雄：宏法寺，一九九六），則提到：「民國十四年生……民國四十年在高雄元亨寺依永達和尚披剃出家。」頁四九。

註五六：此日期，承宏法寺執事人員，於二〇〇〇—一四，轉釋

開證的交代告知，特此誌謝。

註五七：見開照，〈義敏上人行化記〉，提到：「……（上人）擬建義永寺於高雄……」載淨心主編，《屏東縣紫雲山東山禪寺護國千佛大戒同戒錄》（屏東：東山禪寺，一九五七），頁八。

註五八：有關住持和管理人分屬而導致的經營權糾紛的問題，在戰後八十年代時，以新、舊超峰寺、龍湖庵、蓮峰寺等為例，都已達到住持和管理人同兼的目標。可參考前節所引高雄縣民政局登記的寺廟資料。

註五九：見開證，〈慈恩集（一）——年譜讚頌篇〉（高雄：宏法寺，一九九六），頁五。

註六〇：見朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁五〇七。

註六一：根據釋開證的回憶。二〇〇〇—一四，筆者電話訪問。

註六二：見開證，〈慈恩集（一）——年譜讚頌篇〉（高雄：宏法寺，一九九六），頁二。

註六三：見釋開證，〈善慧上人與我的學佛因緣〉，收在《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁二六五—六。

註六四：祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會，《白公上人光壽錄》（臺北：十普寺，一九八三），頁二八〇。

註六五：見開證，〈慈恩集（一）——年譜讚頌篇〉，頁三三一。

註六六：梁加升即臺南妙心寺開山的心覺師，釋開證日後曾長期接任該寺第三任住持之職（一九七三—一九一二）。

註六七：據葉阿月教授的回憶提到：「……一九五三年，證光和尚從東京搭機返臺，回到故鄉員林高家。隨後由教姑與筆者接待住宿於臺南慎德堂，參加開元寺新派及其信徒慶祝大藏經奉置歡迎會，當晚，梁先生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（即一九五五年）即遭國民黨槍斃。」見〈中日佛教三寶的差異〉一文，

- 註二九：的說明，載國立臺灣大學日本綜合研究中心編著，《中日文化差異研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學日本綜合研究中心，一九九二），頁二五五。至於高證光和尚因接待巨贊而惹禍之事，亦蒙葉教授相告，特此誌謝。
- 註六八：見張淑貞，〈高雄落迦山·義永紫竹林——義永寺瞻仰觀音記〉，載《菩提長青》特刊（一九八六—三一一〇），第二版「臺灣佛寺」的說明。
- 註六九：同前註。
- 註七〇：見淨心主編，《屏東縣紫雲山東山禪寺護國千佛大戒同戒錄》，頁四〇。戶籍亦仍在義永寺內。
- 註七一：見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁三四一五。
- 註七二：可參考拙著，《臺灣當代佛教——佛光山·慈濟·法鼓山·中臺山》（臺北：南天書局，一九九七），頁八一二八。
- 註七三：開證，〈高雄佛教——教團活動簡介〉，載《慈恩集（一）——衛教弘法篇》（高雄：宏法寺，一九九六），頁六一七。
- 註七四：見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁二二一。
- 註七五：見許益誠主編，《荷擔如來家業——高雄宏法寺建寺三十年專刊》（高雄：慈恩會訊雜誌社，一九八六），頁一〇。
- 註七六：見開證，〈宏法寺捐獻購買寺前大庭地碑記〉，載《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁二一八。
- 註七七：此一問題，可和釋開證曾出任第三任住持的臺南妙心寺的購地經驗相比較。
- 註七八：可參考拙著，《臺灣當代佛教——佛光山·慈濟·法鼓山·中臺山》（臺北：南天書局，一九九七），頁八二二八。

- 註七九：見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁四三三。
- 註八〇：見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁四二一五。
- 註八一：見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁四五。
- 註八二：可參考拙文，〈傳道法師其人其事與臺南妙心寺〉，收在拙著，《臺灣佛教文化的新動向》（臺北：東大圖書公司，一九九三），頁七三一六。
- 註八三：以上資料，見開證，《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁四一八五。
- 註八四：演培，〈序二〉，收在釋開證，《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁一一二。
- 註八五：貞華，〈序二〉，收在釋開證，《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁三一四。
- 註八六：聖嚴，〈序三〉，收在釋開證，《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁八十九。
- 註八七：莊芳榮，《臺灣地區寺廟發展之研究》（臺北：自印本，未標出版日期），頁二八一—九五。
- 註八八：見莊芳榮，《臺灣地區寺廟發展之研究》，頁三〇六一一〇。
- 註八九：見道源，〈同戒錄序〉，載釋會性編，《獅頭山元光寺同戒錄》（竹南：獅頭山元光寺，一九五五），頁一。
- 註九〇：戰後臺灣對白聖其人的批判，最深入的揭發，是來自與白聖在上海時期，即已熟識的梁湘潤。見氏著，《梁湘潤上人回憶錄》（臺北：行卯出版社一九九七），頁二三〇一二四三。
- 註九一：見釋開證，〈出家生涯的自白〉，收在《慈恩集（一）——年譜讚頌篇》，頁三四一五。
- 註九二：白聖其人，事實上另有其豐富無比的道場經營經驗，在上海期間，更是周旋三教九流的高手。不過，其人雖長於權

謀鬥爭，卻具有宛若幫會領袖的對內開明作風，並且精明幹練，實用主義傾向濃厚，所以臺僧受其此部份影響者，

對他的認同度都極高。白聖後來令人反感，是其言行不一，同夥擅權舞弊，以及意識型態過於僵硬等，所以有一度他被迫逃離臺灣數年之久，以避教內巨大反彈的聲浪；但戰後主張大眾部和尚可以結婚，亦出於白聖的倡導，雖未成事實，卻可反映其人另有務實開通的一面。

註九三：開證，《慈恩集（一）年譜讚誦篇》（高雄：宏法寺，一九九六），頁一八五—六九。

註九四：開證，《慈恩集（一）年譜讚誦篇》，頁一八七。

註九五：釋開證，《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），

頁一七—十八。

註九六：釋開證，〈從崇拜舍利說到白公華誕〉，載《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁五五—六〇。

註九七：這代表白聖佛學知識的不足，所以才會使門下天乙尼到處求法，宛若饑不擇食，找到甚麼學甚麼。

註九八：見釋開證，《慈恩集（二）歐美遊記篇》（高雄：宏法

寺，一九九六），頁三五—八。

註九九：釋開證，〈我們的訪日報告和觀感〉，載《慈恩集（五）

亞洲巡禮篇》（高雄：宏法寺，一九九六），頁一—十三
六。

註一〇〇：見釋開證，〈站在佛教立場看龍發堂事件〉，載《慈恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁一七七—一
八四。

註一〇一：釋開證，〈編印「實用佛教百科全書」緣起〉，載《慈

恩集》（高雄：宏法寺，一九八七再版），頁三五一
四。

註一〇二：此論文集，由現代佛教學會和中華佛教百科文獻基金

會，於一九九五年出版，前面另收有楊惠南、釋開證和傳道師三人的序文。

註一〇三：此一過程，由開豐門下的心賢尼告知，特此誌謝。另釋開證，亦告訴筆者類似看法，亦在此一併誌謝。

註一〇四：見朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁四九五

的相關說明。

註一〇五：如民國五十九年，於高雄縣大寮鄉，與德裕尼共創靜修禪寺，並出任住持之職。見朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁四七〇。

註一〇六：釋開證主要是推崇星雲、淨心、菩妙三人，隆道只是在文末附帶提及而已。見氏撰，〈高雄佛教——教團活動簡介〉，載《慈恩集》，頁五—七。

註一〇七：見釋見疇編著，《釋天乙》一書，頁一〇四—五，天乙尼門下悟因尼的回憶。

註一〇八：以上資料，見釋廣仁、釋開澄主編，《東山禪寺第二屆護國千佛大戒同戒錄》（屏東：東山禪寺，一九七三），頁一〇、頁五一。

註一〇九：見陶五柳，《釋昭慧法師》（臺北：大村出版社，一九九五），頁一〇一—一二。

註一〇九：見陶五柳，《釋昭慧法師》，頁一〇三—八。

註一一〇：見陶五柳，《釋昭慧法師》，頁一〇三—八。

註一一一：二〇〇〇年一月八日，筆者以電話求證，特此誌謝。

註一一二：此事傳道師相告，特此誌謝。

註一一三：見朱其昌主編，《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，頁四六九。

註一一四：筆者曾將此發現，告訴佛光山寺的慈惠尼，慈惠尼聽後甚感意外，她說佛光山和鄰近地區民眾一向相處良好，每逢農曆春節，也邀民眾上山摸彩，反應熱烈，不知耆老為何評價不同？

作者簡介

江燦騰，桃園大溪人，一九四六年生。自幼因家失學，憑苦讀自修，先後畢業於師範大學歷史系夜間部，臺大歷史研究所碩士、博士，專攻現代中國佛教的反傳統思想，佛學論著有《人間淨土的追尋》（一九八九，稻鄉）、《現代中國佛教思想論集》（一九九〇，新文豐）、《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》（一九九〇，新文豐）、《臺灣佛教與現代社會》（一九九一，三民）、《臺灣佛教百年史之研究》（臺北：南天書局，一九九六）、《明清民國佛教思想史論》（北京：中國社會科學出版社，一九九六）、《臺灣當代佛教》（臺北：南天書局，一九九七）等書。