

煮雲法師的佛教經驗與佛教事業

一 1949 年大陸來臺青年僧侶個案研究

丁敏

政治大學中文系副教授

提要

本論文擬探討 1949 年大陸來臺的老、中、青三代僧侶中，屬於青年輩分的煮雲法師，他的佛教經驗與佛教事業。一方面了解其以大陸青年僧侶身分來臺適應與發展的問題，另一方面則了解其在當代臺灣佛教史上的地位與貢獻。由此個案研究也可有助於了解臺灣戰後「重建大陸化佛教模式」的個別經驗及其時代意義。論文分為兩大部份：首先探討煮雲法師的大陸佛教經驗對其臺灣佛教事業的影響。此部份可以得知由於煮雲法師來臺之時只是甫出佛學院，入寺院領執事不久的年輕僧侶，因此大陸的佛教經驗提供給他的只是學問和修行上的歷練，尤其是普陀山經驗對其來臺後的事業拓荒很有幫助。至於社會人脈、物資金錢等，煮雲法師可以說是一無所有。

其次探討煮雲法師來臺後發展其佛教事業的過程。分為三個階段來探討。第一階段：適應與融入的問題。探討其如何由流浪僧侶成為一寺住持的過程。其中看到煮雲法師如何面對外省僧侶和本省僧侶對立的問題。第二階段：經營與困境的問題。探討煮雲法師如何經營道場及其相關佛教事業，以及煮雲法師所面臨經營佛教事業的困境：他的生病。在其中也看到煮雲法師如何回應當時耶、佛對立的問題。第三階段：突破與開創的問題。探討煮雲法師為何會創辦精進佛七，以及他所領導的精進佛七何以會成為時尚，風行甚久？當時的時代背景為何？並探討煮雲法師逝世後精進佛七的發展情況如何？

由上總總討論，最後歸結定位煮雲法師是當代臺灣佛教在八〇年代中期之前，精進佛七和通俗佛教的代表者。

關鍵字：1.煮雲法師 2.臺灣佛教 3.精進佛七 4.感應 5.通俗佛教著作

一、前言

1949年由於政局的大變動，部份大陸僧侶離開大陸，他們有的前往香港（如倓虛法師），有的來到臺灣（如太滄、證蓮、智光、東初、煮雲、真華、悟明、默如、慧峰等法師），有的是先去香港再來臺灣（如印順、演培、道安等法師），也有來到臺灣後再前往東南亞的新加坡、馬來西亞發展的（如演培、唯慈等法師），也有前往緬甸發展的（如樂觀法師），也有前往美國的（如度輪、印海、浩霖等法師）。而這其中又以大陸來臺的法師人數最多，又可分為老、中、青三代，他們對臺灣當代佛教發展的趨勢與影響不可謂不大。他們來臺之後，對已日本化的臺灣佛教進行大陸式佛教的重建與發展。¹ 而今日的臺灣佛教已是全世界佛教最活躍的地區之一，大陸來臺僧侶有其一定的貢獻。因此對大陸來臺僧侶進行個案、類型或道場的佛教經驗研究，了解他們在大陸的佛教經驗對其在臺灣發展佛教事業的影響，以及他們來臺後如何適應與融入當地社會，乃至發展個人的佛教事業，有何佛教理念。這些將有助於說明所謂「重建大陸式佛教」的事實經過及其時代意義。在老、中、青三代的僧侶中，來臺後處境最艱苦、資源最少的就是青年輩僧侶。而青年輩中至今活躍於九〇年代的臺灣佛教界，成就非凡耀眼的就屬聖嚴、星雲兩法師。此外年齡稍長數歲和他們同屬青年一輩的煮雲法師（1919~1986），他的事業成就雖然沒有聖嚴、星雲二師來的耀眼，但他亦曾活躍於七〇至八〇年代中期的臺灣佛教界。以創辦精進佛七，帶動臺灣全島舉辦精進佛七的風氣長達十幾年之久，影響力遍及東南亞的新加坡、馬來西亞一帶。煮雲法師的名字和精進佛七連成一體，成為他的標誌。由此觀之，煮雲法師在臺灣當代佛教史上，自有其重要性和影響力。因此本文擬探討煮雲法師的佛教經驗和其佛教事業，以了解其以大陸青年僧侶身分來臺，如何在臺適應與發展的問題。並探討其在當代臺灣佛教史上的定位與貢獻。由於煮雲法師在大陸時期只是由佛學院初入寺院領執事的年輕僧侶，他的佛教事業要等到來臺之後才展開的。因此本論文分為兩大部份，首先探討煮雲法師在大陸的佛教經驗所提供給他來臺經營佛教事業的資源為何？其次探討煮雲法師來臺之後，如何面對時代、社會的變遷，以及自身的病症，來經營他的佛教事業，在其中並探討煮雲法師經營佛教事業背後所秉持的佛教理念、理想為何？茲一一論述如下。

1 參考江燦騰，《臺灣百年佛教史之研究》中，〈對臺灣佛教如何開拓二十一世紀新貌的若干建言〉頁477。臺北，南天書局印行。

貳、煮雲法師的大陸佛教經驗對其臺灣佛教事業的影響

一、從出家到受戒

近代的中國佛教界，隸籍蘇北的出家人很多，例如智光、太滄、東初、演培、星雲……等法師，而煮雲法師亦是其中之一。這也許和蘇北的窮困，以及在抗日戰爭時成為淪陷區有關吧！

煮雲法師出生於西元 1919 年，江蘇省如皋縣的一戶許姓農家，曾入私塾讀了幾年書；十五歲時因偶然讀到「看破世界」一書，開始吃長素，並且萌發了出家的念頭。但真正促使煮雲出家的原因，是 1937 年他十九歲時，「蘆溝橋事件」日本發動對華侵略戰爭，蘇北成了淪陷區，日本人經常濫殺無辜，並抓壯丁當兵。正當壯丁之年的煮雲因為恐懼日人的徵兵，就逃離家鄉準備出家，但由於他的年齡正適合當兵，許多寺廟在不願意惹麻煩下都拒絕了他，最後匆促間在二十歲時，經人介紹在距離家鄉附近的一座名叫「財神廟」的小廟出家了。

這「財神廟」和當時中國大陸鄉間絕大多數的寺廟一樣，都是靠趕經懺維生，並且多數住眾是不吃素的。煮雲法師自出家後，就被派在廟裡打雜役和趕經懺，並且被視為免費勞工做白工。不但做白工，而且日常開支甚至自己的素食，都靠煮雲未出家前，因父亡分家產所得的一百塊大洋。煮雲法師的日子過得很苦悶，日復一日的趕經懺，卻不知佛法修行的內容為何；並且自己的錢也越用越少，更有甚者，廟裡還不准他外出受戒。這樣過了兩年多，在煮雲法師不斷要求下，被他師公要了一個二十塊大洋的紅包後，並找到保人陪伴保證他受戒完立刻返廟，這才准他出去受戒。1941 年正月，煮雲二十三歲終於離開常住，到南京棲霞山受戒。²

二、進入佛學院求學的經歷

、棲霞律學院

兩個月的戒期圓滿後，決定不再回常住當經懺僧，而留在棲霞山律學院求學。當時棲霞律學院的院長志開上人是星雲法師的出家師父，³ 星雲也在律學院讀書，和煮雲是同戒又同學，兩人情誼甚篤，並和其他五位同學，互相結拜為七兄弟，⁴ 也

2 以上敘述見釋煮雲，《煮雲法師全集》第 9 集，〈精進佛七溯塵緣〉文中頁 3~ 頁 28，高雄，鳳山佛教蓮社發行，1988 年。

3 符芝瑛，《傳燈》頁 26，臺北，天下文化出版，1995 年 7 月。

4 同注 2，頁 61。

種下了他年來到臺灣，星雲、煮雲二人相互支持、合作的因緣。

當學僧是沒有收入的，且進律學院必須要自費買書與日用品，多數學僧都有自己出家寺院的經濟支持，但煮雲已和他的常住不相往來，而身上的錢也幾已用光，所以在學院中他是半工半讀，一方面讀書，一方面領執事「當行堂、當殿主」，賺取微薄的薪俸，甚至連因當「行堂」，一個月分得的一塊或半塊鍋巴都捨不得吃拿去賣錢。但還是非常窮，窮到甚至穿死人衣服。⁵ 因此暑假來臨，他向方丈月基法師告假，要到南京趕經懺，月基在瞭解他一無所有後就對他說：

你少得太多了，要是少一點我到可以幫忙比如一雙鞋子或一雙襪子；可是你什麼都沒有，我沒辦法幫你的忙。好吧！你去吧！你還是學生，開學時你要回來。⁶

結果煮雲法師下山趕了一個月的經懺，所得的錢再加上別人的補貼才作了一件長衫。但卻在這期間得了瘧疾，直到回到學院仍在生病。

煮雲法師求學的辛苦，不只是物質上的苦，心靈上也缺乏師長親友的問慰。相較之下，同在棲霞山的星雲法師日子雖也清苦，但比起煮雲已好多了。星雲法師回憶有一次他生重病，他的師父派人送來半碗鹹菜問他，讓他感動不已；而他的母親、兄弟也都輪番上山探顧他，姊姊還幫他做僧鞋。⁷ 而煮雲法師真是貧病交加無人問。在此狀況下，他仍在學院用功讀書，考了第三名。他究竟對自己有何期許呢？

因為多病又貧窮，棲霞寺的常住勸煮雲出來當執事，可以領單銀，但不能再讀書，所以煮雲法師回絕了。四當家問煮雲說：

你要讀書，那你將來想作什麼呢？
我要當法師。⁸

原來煮雲法師早已立下志願，在佛教界他不要做墮落的經懺僧，也不要做一生庸庸碌碌的打雜僧，他要做能登臺說法的法師。因為這個志向，使他在任何逆境中都能吃苦忍苦、力求上進，不斷的充實自己，也使他來到臺灣後真正成了能寫能講的法師，在當代臺灣佛教史上佔有一席之地。

棲霞寺的經濟是非常拮据的，常住和學生的飲食都惡劣到極點。由於飲食太惡劣，所以學院常請不到外面的老師來教書，多由棲霞山的幾位當家師父自己上課，上

5 同注 2，頁 52～頁 62。

6 同注 2，頁 71。

7 同注 3，頁 26、頁 30。

8 同注 2，頁 73。

的課程有「國文」、「金剛經」、「戒律」、「唯識」幾項。而當家們也很忙，都是抽空來上課，所以經常是上一天課就休息好幾天。⁹ 這樣的辦學當然不是很有規模制度，煮雲法師在棲霞山共住了三年，由學院的辦學狀況觀察，他大概能學到一些基本的佛法概論。

、焦山佛學院

離開棲霞山，煮雲法師準備到鎮江的焦山佛學院就讀。焦山佛學院是當時江蘇最高的佛教學府，進入焦山讀書的學僧，出來是當法師的。許多棲霞律學院成績優良者皆去那讀書了，星雲法師也在其中。運氣欠佳的煮雲法師到了焦山佛學院，已是學期中途，只能做個旁聽生，並且仍是當行堂半工半讀。一學期過完，煮雲在講演比賽中名列前茅，考試成績是五十六人中的第十六名，本以為有機會成為正式生，不料焦山的當家師——東初法師卻在見了煮雲以後，以他年齡已二十五歲，不適合讀書為理由拒絕了他。¹⁰ 這真是非常可惜，焦山佛學院的師資、課程都是當時一流的，星雲法師在那裡讀了兩年書，煮雲法師卻只能在那聽了半學期的課，能夠學到的佛學知識相當的有限。在被拒絕之後，煮雲真是晴天霹靂，走投無路又阮囊羞澀，就到上海清涼寺去趕經懺賺錢。趕了八個月的經懺，拼命存錢作了一條棉被兩件衣服，心裡卻期許自己一定要再去唸書。不過這八個月中，他學會了「三時繫念」等超度儀式，¹¹ 這些趕經懺所累積學來的東西對煮雲法師初來臺灣，就能在 1951 年左右，相繼主持「后里震災超度大法會」等超度亡魂的大法會，轟動地方，¹² 也為自己打開了知名度，是有相當大的幫助。

、楞嚴專宗學院

在上海清涼寺趕了八個月的經懺之後，正巧圓瑛法師開辦「楞嚴專宗學院」。1945 年，煮雲法師二十七歲時，正式進入此學院就讀。由圓瑛法師親自講解《楞嚴經》，白聖法師任監學。然好景不常，隔年圓瑛法師就中風病危而使學院陷入瓦解狀況，煮雲法師又只好離去。因此煮雲法師學《楞嚴經》的時間也很短，還未學到《楞嚴經》的精髓。所以他自己說：

可是說來慚愧，一直到現在（指在臺灣），我《楞嚴經》還不會講。

9 同注 2，頁 59～頁 60。

10 同注 2，頁 75～頁 85。

11 同注 2，頁 93。

12 同注 2，頁 223～頁 225。

相對於追隨圓瑛法師甚久的白聖法師，來臺後常講說《楞嚴經》，煮雲雖有心學經論，可惜常無良好的學習機緣。

綜觀煮雲法師，從二十歲匆迫出家後就淪為經懺僧，極力爭取才得以離開常住出來受戒；受戒之後，旋即進入佛學院讀書，日子多在貧病艱難中度過，平日不但要領執事半工半讀，有時出於無奈又要去趕經懺賺錢，並且在這過程中缺少物質或精神上的支柱支持他，總是他一人踽踽涼涼。但他始終努力向上，追求讀書的機會，立志成為法師。這終於使他脫離了一出家就成為經懺僧，且在貧病煎迫下，可能再度淪為經懺僧的宿命，走向能夠講經說法的法師之路，也奠立了他來到臺灣之後，能夠四處弘法的基礎。但是另一方面，可以發現他的求學機緣並不很好，在棲霞律學院雖然停留了將近三年，但這學校沒有什麼學制，也請不到有名的老師來上課；到了焦山佛學院，師資與學生陣容都堪稱一流，可惜他只做了半學期的旁聽生；後來進入楞嚴專宗學院，不到一年圓瑛法師又不能上課了，學院也解散了。所以他在佛學院求學的歷程，恐怕只學得到根本普遍的佛學知識。所以我們從《煮雲法師全集》中可以發現，他來臺灣之後，特別擅長的是通俗演講。

三、普陀山時期

離開楞嚴專宗佛學院的隔年，也就是 1947 年，二十九歲的煮雲法師前往普陀山。這是他結束學僧身分，開始踏入佛教社會之始，這是煮雲僧侶生涯的第一個轉捩點。而普陀山時期的經驗，對他僧侶生涯的第二個轉捩點——來到臺灣後的發展，又有相當重要的影響，以下分別敘述之。

、成為知客僧：得以來臺的契機

煮雲法師到普陀山，是被邀請來在戒期中擔任「大悅眾」的。戒期圓滿後，曾前往普陀山的佛頂山慧濟寺，住該寺閱藏樓閱讀藏經一段時日。1948 年，三十歲的煮雲法師受聘擔任普陀山前山普濟寺的「知客」，這可以算是煮雲法師在佛教界第一份正式的職銜。他自云：「這也可說是到了出頭的一天了。」表示他不再四處流浪在各寺打打零工，有正式身分可以安定下來。並且「知客」的身分，使他得以廣交佛教界或社會各界前來普陀山的人物。1949 年普陀山有兩次抓年輕和尚當兵的記錄，而這兩次煮雲法師都被抓走，也都因為他在普陀山結識的社會人脈關係而被釋放。沒有人事背景的真華法師就在第一次徵兵時被抓走了，來到臺灣當了好幾年軍人才得以退伍，重新披上袈裟。¹³

13 同注 2，頁 200～頁 206。

而 1950 年，煮雲法師得以跟隨駐在普陀山的軍醫部隊來到臺灣，也是因為他和院長在普陀山上結成好朋友。那是最後撤離的一批部隊，全普陀山的住眾只有他和伴隨他的一個小沙彌得以出來。因此「知客」的身分，不但使他有了正式的職銜，也是他能夠來到臺灣的重要關鍵。

、擁有「普陀山和尚」的招牌

「普陀山來的和尚」這個招牌，對煮雲法師早期在臺灣偏僻地區弘法佈教是很響亮、很有用的，易於取得信徒對他的信任。例如西元 1950 年，煮雲法師曾借住在后里的「懷德堂」半年。「懷德堂」的主人本來不放心借給他這個外省和尚，還是介紹人保證地說：

這個和尚我認識，而且也談過話，我可以「保證」，他是實實在在從「普陀山」來的，你可以讓他住下來。¹⁴

同年煮雲法師應邀到魚池鄉佈教，鄉長向鄉民介紹他時說：

普陀山的法師來了！你們大家不要再看戲了。¹⁵

煮雲法師自己也說：

筆者是一個空空如也的「叫化子」，雖然是人微言輕，所幸是南海普陀山來的，無疑的掛上了觀世音菩薩這張聖旨的王牌。有人說：我借普陀山的名義作弘法的工具；更有人說：我拿觀世音菩薩作招牌，引誘人來聽法。是的，我真慚愧：既不是有名的大德法師，又不是年高戒長的老和尚，為了要做佛子應做的事業——弘法利生，……因此掛上觀世音菩薩這張聖旨王牌，使一般善良愚昧的民眾，能夠改變以往不合佛法的迷信舉動，也未嘗不可吧！¹⁶

普陀山是中國的四大名山之一，又是臺灣人普遍信仰的觀音菩薩的道場，因此「普陀山來的和尚」這個名號，使煮雲法師在融入臺灣社會得到信徒認同的過程中，有很大的幫助。

14 同注 2，頁 221。

15 同注 2，頁 239。

16 見釋煮雲，《煮雲法師全集》冊 6，〈叫化子傳聖旨〉頁 3，高雄，鳳山蓮社發行。

、在普陀山聽聞了許多有關普陀山的逸聞趣事、傳說故事，並目睹了當時普陀山上的奇人異事、高僧風範，這些都成為來臺初期，弘法佈教、打開知名度的最佳資料。

煮雲法師來臺後，在 1952 年應《菩提樹月刊》之邀稿，撰寫有關普陀山的傳說異聞。由於多是他親耳聽聞或親眼所見，加以他的生花妙筆，把普陀山的人物、場景、故事等，描述地栩栩如生、宛然在目般地鮮活生動，因此造成極大的轟動，獲得很大的迴響，成了膾炙人口的文章。並於 1953 年結集成書，名曰「南海普陀山傳奇異聞錄」。這本書後來再版或被人盜版翻印，或當成善書刊印等，不知凡幾，大約盛行了約三十年之久，流傳之廣，遍及海外。¹⁷ 此書也是煮雲法師的第一本著作，也成了他的金字招牌之一。

、在普陀山親近閉關修行的高僧，激勵煮雲法師自己刻苦修行。也種下來臺後期，創辦類似苦行的精進佛七之因。

煮雲法師在普陀山親眼目睹幾位閉關高僧刻苦修行的情況：例如德源老和尚告訴他，自己在關中打佛七一天念十萬聲「阿彌陀佛」，吃得太少、睡得太少、臉都腫起來，還是堅持下去；又例如妙善老和尚告訴他，自己在關中的功課是「一天坐三枝香，一枝香坐一個半小時，另外再作兩堂功課，又誦一部《法華經》，還要拜佛八百拜，再吃兩頓飯。」……受了閉關和尚刻苦修行的影響，煮雲法師在普陀山時期一天只睡四小時；而他創辦精進佛七，規定每天只睡四小時就是起源於此。另外，他自己也曾拜「占察懺」，也曾自己打每天念十萬聲佛號的佛七；也打觀音七、地藏七都是一天十枝香。¹⁸ 精進佛七的一天九枝香也應是緣起於此。雖然煮雲法師自云他是因高血壓不能看書也不能寫文章，才想到要辦精進佛七的。但把佛七辦的有似苦行般，最初的經驗來源應是來自於普陀山吧！

綜觀煮雲法師在大陸的佛教經驗，是剛由佛學院出來，初入佛教社會的年輕僧侶，尚無社會地位可言。他在佛學院求學的經歷以及趕經懺的經驗，使他來臺後能成為通俗演講的法師，又能獨當一面主持法會。他在普陀山的經歷一方面使得他得以有機會來臺，一方面也使他有了「普陀山來的和尚」這塊招牌，而較易融入臺灣社會吸引信徒。而他在普陀山的所見所聞，以及自己的修行功課都對他爾後在臺灣逐步經營自己的佛教事業有深遠的影響。

17 見釋煮雲，《煮雲法師全集》冊 8，〈南海普陀山傳奇異聞錄〉再版自序，高雄，鳳山蓮社發行。

18 以上同注 2，頁 160~頁 184。

參、煮雲法師在臺灣經營發展佛教事業的過程與相關的佛教問題

煮雲法師的佛教事業應自其來臺後才開始逐步建立，在此之前，他只是擔任過普陀山前山普濟寺的「知客僧」，尚未建立起在大陸佛教界的名望與人脈。他來臺後的佛教事業應可分為三階段來分析：

第一階段：適應與融入。從 1950 年來臺後，至 1952 年住持鳳山蓮社。

第二階段：經營與困境。從 1952 年住持蓮社至 1972 年創辦精進佛七之前。

第三階段：突破與開創。從 1972 年創辦精進佛七至 1986 年圓寂為止。

以下按此三階段逐步分析：

一、第一階段：從 1950 年來臺後，至 1952 年住持鳳山蓮社的階段

煮雲法師來臺之後，就像其他來臺的大陸僧侶一般，首先要面對的就是如何定居和生活下去的問題。當時來臺的大陸法師可分為三個輩分：最年長的一輩如太滄、證蓮、智光三老；其次是如南亭、大醒、道源、東初、印順、道安、白聖法師等。這兩代多是在大陸早已具有聲望與人脈的法師，靠自己的能力來臺，沒有經過改變出家身分的過程。第三代則如聖嚴、星雲、煮雲、廣慈、真華等法師，他們在大陸時多仍具學僧身分或剛踏入佛教社會不久，尚無什麼聲望與人脈，多是靠著改變和尚身分，自願充軍到臺灣來。（案：另有慧峰、懺雲等則無改變身分，但也屬青壯輩。）

但是即使是在大陸已有聲望人脈的老中兩代法師中，初來臺時，也只有白聖法師於 1948 年事先來臺買下了「十普寺」，有了自己的道場；以及由太虛門下的在家弟子李子寬居士和熱心佛教活動的孫立人夫人張清揚居士合資買下「善導寺」，作為接待太虛門下的法師之用。因此大醒法師 1949 年來臺，即直接住進善導寺；而印順、演培法師 1952 年來臺，亦隨即住進善導寺，沒有受到什麼寄人籬下、顛沛流離之苦。¹⁹

其餘這些已有名望人脈的法師，如智光、南亭、道源則先借住十普寺，再另外想辦法籌建寺院。但住在十普寺寄人籬下的日子並不好過。南亭法師在其自傳中自述當他和師父智光老和尚一下飛機，就直奔十普寺，他的徒孫妙然法師（當時已在白聖法師底下做事），看到他們時是一臉驚愕，對於要收容他們是相當為難的樣子。第二天

¹⁹ 見江燦騰，《臺灣百年佛教史之研究》中，〈戰後臺灣地區重見大陸佛教的經驗和模式：以慧峰法師建立天臺宗道場湛然寺為中心的考察〉頁 275。臺北，南天書局印行，1996 年。

白聖法師抵臺，到達十普寺一看到智光、南亭、道源已在那兒，臉色就變了。但後來得知佛教界的大護法孫張清揚女士是智光老和尚在大陸時的皈依弟子，也就沒有對他們下逐客令。智光與南亭在十普寺同住在一間小房間中，南亭這未來臺前，在大陸已做到蘇北泰縣首刹光孝寺住持、年已五十歲的法師，每天自動提水灑掃佛堂，清潔佛前香桌。在十普寺和智光老和尚一起做的任何法會佛事，所有收入涓滴歸公。南亭法師那段日子心境惡劣到極點，常為寄人籬下的痛苦暗自流淚。²⁰ 像智光、南亭這樣已具有名望人脈的法師，來臺的境遇是先寄人籬下，但總算是「居有定所」。

至於無啥人脈聲望的第三代青年法師，境遇則更艱苦。不是先在軍中服役如聖嚴、真華法師；就是四處漂泊、居無定所、吃盡苦頭，如星雲、煮雲、慧峰等法師。因此在這種情況下，煮雲法師首先要面臨的是如何以一個沒沒無聞的外省和尚，適應並融入臺灣社會？又如何跨出他佛教事業的腳步呢？

、首先，在臺灣中部、南部、東部的城鄉，四處弘法，吸收信徒，並尋覓定居之所。

1949 年來臺定居的佛教界大老們，多集中在新竹以北活動，臺北市的首刹善導寺的講經說法，舉辦大型法會，也都是由智光、太滄、章嘉活佛、南亭、道源、道安、印順等法師活躍於檯面上主持其事，甚至臺中市也有李炳南大居士在那弘法，²¹ 根本輪不到如煮雲、星雲、慧峰等青年法師們。因此他們可以從事活動的空間，就是走出北部，走入尚未有知名法師駐錫弘法的各城鄉，去吸收信徒尋求自己的定居所。在這個階段裡，煮雲法師經歷了幾個過程：

1. 隨軍移防，在新竹、南投、臺中縣一帶四處佈教

煮雲法師隨軍醫院來臺的身分並非軍人，他來臺後因為沒有身分證，一時無法離開部隊。醫院就給了他一個「軍中佈教師」的身份，讓他住在軍中，也可公餘之暇，換上袈裟外出弘法。因此他隨著軍醫院的搬遷，由新竹而苑裡而到后里，一路佈教，開始走入臺灣社會，跨出他佛教事業的腳步。而他所憑藉的資糧就是他在大陸學會的趕經懺、佛學院所累積的講經說法的能力，以及流暢的文筆，還有「普陀山來的和尚」這塊招牌。由於臺灣民間普遍信仰觀音佛祖，所以對普陀山懷有很大的嚮往和崇敬。煮雲法師在新竹時，就有獅頭山元山寺旁的海會庵請他去演講，一連三天講有關

20 釋南亭，《南亭和尚全集》第 12 集〈南亭和尚自傳〉，頁 149～頁 152。臺北，華嚴蓮社出版，1994。

21 以上同注 2，頁 220、頁 221、頁 229。

普陀山的見聞及故事。而那時正處於漂泊無依的慧峰法師，剛好暫時借住在獅頭山，每晚均來聽他演講，但彼此並未打招呼。後來軍醫院遷往后里，他得以借住在后里懷德堂半年，及毘盧寺大殿前鐘樓半個月，也都拜「普陀山來的和尚」這塊招牌所賜。而他真正打開知名度之始，是由於在后里主持了一場「后里震災超度大法會」。

(1) 主持后里薦亡法會，首次打開知名度

在后里他主動出擊向鄉公所爭取舉辦一場免費超度后里大地震亡魂的法會。法會共舉辦了三天，他同輩的好友如星雲、唯慈、廣慈、印海、浩霖等法師都前來助陣。這是后里地區首度用正統佛教儀式來舉行的超度大法會，造成很大的轟動。事後各佛教雜誌都有刊登此事，煮雲法師開始打開知名度，漸漸中部各鄉鎮都有人請他去演講，他也有了一個專屬的臺語翻譯——名叫「妙慧」的客家女子。²²

(2) 魚池鄉弘法，巧妙配合政府政令，兩相蒙利

由於臺灣那時正屬於神佛不分，各地拜拜風俗鋪張奢靡的情況，政府遂將佛教視為改善民俗，輔導內政的力量之一。所以煮雲法師在舉行法會或受邀演講時，常提倡戒殺、用素食祭拜，並釐清神佛不同的觀念。一方面有助於提倡正統的佛教，一方面又巧妙地配合了政府改善民俗的政令。所以不僅后里的超度法會全用素品，在不久之後，應南投縣魚池鄉鄉長的要求在魚池鄉的石觀音廟宣導戒殺，改善拜拜風氣。煮雲法師以「普陀山來的和尚」這塊招牌，在石觀音廟前弘揚普陀山的觀音是不殺生、不吃葷的，頓然使魚池鄉民改變競供葷腥的作法。煮雲並影響臺中縣一帶，全縣竟空前普行戒殺一週，在《煮雲法師生平事略》中，特將此活動標為煮雲達成「政教合一」的成功典範。²³ 這對處在白色恐怖下的外省和尚，煮雲能塑造自己「政教合一」的形象，對他四處弘法的安全保障性是極有利的。例如星雲法師在那段期間，被人連續用黑函向警備總部控告，遂遭人日夜跟監。²⁴ 可見年輕的外省法師來到臺灣，在一無所有的情況下，想要在臺灣社會立足安身，真是內憂外患，處境艱辛，必須步步為營。

2. 受慧峰法師之邀前往臺南，並藉此機會嘗試在臺南尋找落腳之處

(1) 寄人籬下，處境落魄

1952年，慧峰法師在臺南市竹溪寺主持護國息災法會，邀請了煮雲法師前往助

22 以上同注2，頁228。

23 釋煮雲，《煮雲法師全集》第9冊，〈煮雲法師生平事略〉頁6，高雄，鳳山蓮社發行，1988年。

24 同注3，頁61。

陣。煮雲法師在此之前並未到過臺南，想藉此機會在臺南找尋落腳安身之處。²⁵ 但是法會完後並沒有任何機會，煮雲法師寄居在一位李太太家的大門外，用竹子搭建的一個小房間六個月之久。這期間為當地的一些居士組成念佛會，其中他結識了莫正熹居士，及他的兩個女兒——莫佩嫻、莫佩娟，而莫佩嫻在後來曾追隨他在鳳山蓮社上班，也算吸收到一點信徒。

(2) 慈航法師仗義直言，仍無定居之所

另外，在臺南期間，正逢甘珠活佛、慈航、律航法師應政府之命環島佈教來到臺南。當時慧峰和煮雲在臺南都還很落魄，兩人向慈航法師訴苦，請慈航法師為他們講話。結果慈航法師就在歡迎會上公開指出他們兩人在臺南艱難的處境，並指責臺南市佛教界，對外省法師的排斥。²⁶ 呼籲臺南市的佛教界要給他們兩人有個安身之處。這直接沈痛的指控，獲得輿論上的同情，第二天臺南市佛教支會的理事長王鵬程就親自到煮雲法師寄住的小竹屋向他致歉，但還是表示愛莫能助，還是沒有臺南市的任何寺廟伸出援手收容他。²⁷

由此可知，煮雲法師雖有了一點名氣，也有佛教界大老為他仗義執言，但希望地方寺廟的接納收容，是多麼不容易！

3. 介入大仙寺的傳戒活動，造成臺灣佛教史上的重大影響，但依然無法在臺南落腳生根

雖然慈航法師的仗義執言，並沒有使煮雲法師獲得在臺南安定下來的機會，但總是引起臺南佛教界的激盪反思，慧峰法師和煮雲法師因此有了一些轉機，也或許因為這樣，臺南「大仙寺」在隔年春初傳戒時，才會向兩人寄上邀請擔任尊證之職。²⁸ 而因著這個機緣，煮雲和慧峰法師得知大仙寺要傳戒，可以寄戒，且戒期只有一星期，這些都和他們所知的大陸寶華山或棲霞山的傳戒活動、甚至和東北倓虛法師主持

25 同注 2，頁 244。

26 有關外省僧侶被排斥的問題，江燦騰教授指出：「來臺後，由於語言不同和信仰型態差異，以及寺廟管理權歸屬的問題，急需有一妥善的解決。其中最關鍵的問題，是寺產如何納入「中國佛教會」統一支配的問題，對急需尋求來臺後安頓生活的外省僧侶，尤為迫切。但，要將寺產改為「十方叢林」，而由中央的「中國佛教會」統一支配，在法律上無據，只是白聖法師和東初法師等人努力鼓吹的一種新構想罷了。卻因關係寺產的命運歸屬問題，而引起本省各寺院的驚惶，害怕本身寺產被剝奪原有的支配權，於是轉而敵視和「中國佛教會」有關的外省僧侶。慧峰法師和煮雲法師的遭排斥，有很大的原因，是和寺方害怕管理權被奪走有關。」以上引自注 19，頁 289。

27 見同注 2，頁 261～頁 262。

28 見同注 19，頁 277。

的傳戒活動不同。他們於是以中國佛教會理事的身分，立刻寫信向中國佛教會報告，²⁹ 中國佛教會派白聖法師出面到大仙寺交涉，改用中國佛教會的名義辦理傳戒，並改戒期為兩個星期。中國佛教會從此掌握臺灣佛教傳戒的主導權達數十年之久。因為是如此重大的轉變，也是大陸僧侶正式主掌臺灣佛教界大權的開始，而煮雲法師和慧峰法師這兩位青年法師在此轉變上扮演關鍵性的角色。所以獲得被邀請在傳戒中，和其他五位曾任住持或現任住持的教內前輩大老，共同擔任「尊證」之位。

大仙寺的傳戒活動，大大提高了兩人的聲望，但直接受益者是慧峰法師，使他有機會逐步在臺南開始展開他的佛教事業。³⁰ 但對煮雲法師而言，並無實質好處，他依然無法在臺南找到正式的落腳處。

綜觀煮雲法師在此階段中，東奔西走四處佈教，努力地一步步打開自己的知名度，並走入臺灣社會。但觀察 1950 年至 1952 年止，他所到的地方都只是把他當成「客人」的身分而已，並沒有真正的接受他，讓他融入當地社會，落腳生根。所謂「赤手空拳打天下」，實在是很不容易的事。

、機緣來臨，前往鳳山蓮社住持弘法，終於有了立足安身之地

1. 得以住持鳳山蓮社時的教界情形

自 1949 年至 1956 年這七年間，來臺的大陸法師除了配合政府政令進行護國衛教的法會與講經等活動之外，個人最重要的佛教事業就是紛紛尋求落腳生根的立足點，建立自己的道場。這是由於臺灣素來沒有大陸的十方叢林道場可供掛單，加上省籍的隔閡因素，也不可能受到本省寺院普遍的接受，因此急需建立起自己的道場。在選擇建立道場的地點上，當時佛教界的大老們多以臺北及其鄰近地區作為選擇區域。蓋因臺北是首善之區，百姓生活和知識水準均較高，而黨政軍的要員也大都集中在北部地區，佛教界較能從彼之處得到幫助。可是這些關係多非來臺才建立的，通常要靠大陸昔日的交情，才能獲得對方的援助。³¹ 例如當時經由孫張清揚女士的大力引薦，多位立委、國代、以及社會名流，都皈依了智光和南亭兩位法師，變成他們的護法群。³²

²⁹ 此段過程見注 2，頁 251～頁 255「大仙寺首開傳戒之風」中。

另外《白公上人光壽錄》，42 年〈本年大事〉〔僧伽〕中云：「鍾石磐居士聞陳登元居士告稱大仙寺齋姑秘密計劃傳大戒，主辦者為金姑、銀姑，戒期七天。且允繳費掛名，人不到壇。並派人四出勸募，形同兒戲，乃馳函稟呈白聖長老，設法勸阻。」頁 302，1983 年，祝賀恩師八秩嵩慶禮贊會印贈。此是中國佛教會得知的另一線索。

³⁰ 同注 19，頁 285。

³¹ 同注 19，頁 283。

³² 梁湘潤口述，《梁湘潤上人回憶錄前傳》，頁 195～頁 196。臺北，行卯出版社，1995 年。

在 1952 年創建道場的大老約有：道源法師在基隆創建海會寺、南亭法師在臺北創建華嚴蓮社、證蓮法師在新店創建竹林精舍、印順法師在新竹創建福嚴精舍。1954 年則有靈源法師在基隆創建十方大覺寺。1956 年則有道安法師的松山寺、東初老人的北投中華佛教文化館的落成。³³

基本上要創建道場，必須要有足夠的金錢財力才可能，這也牽涉到要有很大的募款能力，因此也唯有這些有人脈聲望的大老可以達成。例如：南亭法師當時買下新生南路上的房子來創立華嚴蓮社，是以新臺幣七萬五千元成交的。七萬五千元在當時是鉅大的數目，南亭因有兩位信徒的鼎力支持——各願借黃金兩條（一條三十兩），而得以湊資購得。³⁴

反觀如星雲、煮雲等年輕法師，顯然不具備此種條件能夠自建道場。但機會終於來了。1952 年，宜蘭、鳳山兩地分別函請中國佛教會推薦法師來地方上常駐弘法，由地方提供場地給法師安住。也就是因為這些偏遠地區，大老們缺乏長期前往駐錫的意願，煮雲、星雲兩法師，才得以在其「同學、同戒、又是好朋友」廣慈法師的推薦下，星雲到宜蘭縣的雷音寺，煮雲到高雄縣的鳳山蓮社落腳安身了。³⁵ 但和自己創建的道場畢竟不同，如果在地方上表現不佳，很可能被請走路，再度成為流浪僧。並且不是自己選擇道場地點，是完全受外在環境的限制，那裡有機會，就到那裡。來臺之後，至 1956 年，大部份的大陸法師都安定下來了，但年輕一輩和大老們的境遇還是有很大的差別。

2. 得以住持鳳山蓮社所代表的意義

但無論如何，煮雲法師終於有了「自己家」的安定感。³⁶ 1952 年夏季，鳳山蓮社舉行落成典禮及首任住持煮雲法師晉山。事實上鳳山蓮社只是街上一個很小的平房。道安法師那時正應屏東東山寺天乙尼師的邀請在屏東講經，是日就以中佛會教育文化委員會主任委員的身分，偕同天乙尼師等前往觀禮。道安日記中敘述：

33 參考釋永芸，《跨世紀的悲欣歲月——走過臺灣佛教五十年寫真》，頁 70～頁 74，頁 102～頁 103，臺北，佛光出版社，1996 年。

34 同注 20，頁 149、頁 177。又當時的物價，據注 32，頁 148，引用《智光大師法彙》中，孫張清揚女士所撰〈悼智公上人〉文中云：「我（孫夫人）在老人來到後，曾請老人（智光），就該寺（十普寺），講過幾座經，介紹了不少皈依弟子。……發心啟建了一個「觀音七」，請老人主七，……大約收了新臺幣七千餘元。（當時可買三十兩黃金）」由此可推算出四條金子的時價。

35 同注 2，頁 268～頁 270。

36 同注 2，頁 272。煮雲法師在其〈懺悔室隨筆〉中，經常以「家」來稱呼自己的道場：鳳山蓮社。見《煮雲法師全集》冊 9。

上午未講課誦綱要，同天乙、秀和、愛自等十餘人赴鳳山佛教蓮社參加開幕典禮，十二時方達。鳳山屬高雄縣，人口約四萬，蓮社在市鎮街上，由民屋平房改建者。深約五十尺，寬約十二尺，一間小房，能容聽眾二百人，等於基督教傳教的教堂相似。除後面外，三面都是住家，空氣光線都極差。雖開了幾個玻璃天窗。買的錢還不多，連修理費，花了兩萬多元。這總算他神通廣大，能得信徒的信任出錢。星雲、廣慈、朱斐、慧定、莫佩嫻及他的爸爸，七人相識，餘皆陌生的。他原預備兩百人約有三百人之譜。……我是來賓中第一個致詞者。……³⁷

由道安的敘述可知：(1)蓮社的平房很小，最多能容納兩百人左右，而且環境不佳，空氣光線都極差。(2)當天道場的教界大老們大概只有道安一個，因就近之便，而被中佛會委請前來道賀，其餘則是同輩的星雲、廣慈等法師，以及地方人士和煮雲的一些信徒。煮雲在教界還不算有什麼份量。(3)購置蓮社的費用不算多，連修理費大約花了兩萬多左右。但是道安還是認為煮雲神通廣大，能得信徒信任出錢。這反映了以大老輩的道安，看年輕一輩的煮雲法師能讓信徒為他出錢購屋，即使錢數不算很多，已算是很有辦法手腕了，所以用「神通廣大」形容他。但反觀道安法師自己於 1955 年於臺北籌建松山寺時，不但有由信徒組成的「籌建委員會」，成員還都是地方上有名望的人士，甚至包括臺北市長高玉樹；另外總工程費用預估要五十八萬多，雖然 1956 年，只先建了第一期的三十多坪八間小屋子，但即借貸九萬元鉅款，可見第一期工程就不止九萬元。且道安預估他的大護法臺灣紙業公司董事長游彌堅先生是有能力一次募到十萬、三十萬的。³⁸

兩相對比，道安卻認為煮雲這年輕法師能夠在鳳山獲得信徒出錢，有個落腳處已是不簡單了。可以知道如煮雲般年輕輩的大陸法師要在臺灣立足，真是相當的艱辛；而他的「神通廣大」，其實是靠自己在四處流浪中，抓住機會就舉行法會、念佛會，或作通俗演講，所一點一滴累積實力而來的。尤其是勤於寫作，常有文章刊登在各佛教雜誌上，又出版了當時膾炙人口的「南海普陀山傳奇異聞錄」，使他聲名遠播。因此他未到鳳山蓮社之前，蓮社的負責人陳妙圓就因經常看他的文章而肯定了他。³⁹

綜觀煮雲法師由 1950 年來臺灣，到 1952 年在高雄縣鳳山鎮定居下來，其中經

37 見《道安法師遺集》之〈道安日記〉，頁 1177～頁 1178，頁 5，臺北，道安法師紀念會，1980 年。

38 見《道安法師遺集》之〈道安日記〉，頁 1634、頁 1740、頁 1821、頁 1982，臺北，道安法師紀念會，1980 年。

39 同注 2，頁 271。

過三年艱辛歲月，憑藉著自身不斷地努力，才能開拓出一個初步的局面。從四處流浪、居無定所、到主持道場，可以看做煮雲法師在臺經營其佛教事業的第一個里程碑。而另一方面，1954年，在臺南的慧峰法師也有了自己的道場「湛然精舍」，這從整個臺灣佛教的大環境來看，意味著他們兩人所代表的「大陸化佛教模式」，在南臺灣逐漸落地生根；和北臺灣、中臺灣逐漸形成呼應串連的局面，進而形成全臺「重建大陸化佛教模式」的發展趨勢。⁴⁰ 接下來煮雲法師要面對的是他如何經營鳳山蓮社和相關的佛教事業了。

二、第二階段：經營與困境 (1952 ~ 1971)

此階段又以煮雲法師的閉關分為兩個時期。

一、1952年到1958年，煮雲法師閉關前為一個時期；二、1959年到1971年，煮雲法師出關後至其創辦精進佛七前為一個時期。來作觀察並分析煮雲法師如何經營發展他的佛教事業，以及他所遭遇到的困境為何。

、自1952年煮雲法師主持鳳山蓮社至1958年閉關之前的經營重點：

此段時間的經營重點約有兩方面：

1. 經營鳳山蓮社

煮雲法師第一次當上了住持，但鳳山蓮社本身也非常窮，只交給他一個空屋子，其餘一切要靠他自己籌措經營。為了籌措寺中日常開銷，他依照傳統的辦法，在蓮社安了消災度亡的牌位，也到信徒家中作佛事，並定期舉辦各種法會。尤其法會是重要的經濟來源，常常這個月沒有法會，下個月的日常費用就沒有著落了。在吸收信徒方面，則第一步成立念佛會，以組織凝聚信徒；其次開始舉辦講經或演講活動，且不只自己講，也常邀請全臺各地有名望的法師、居士來演講，例如南亭、印順、演培等法師，而他的好友星雲法師更是常受邀來演講；居士方面則有李炳南、朱斐等先生，藉以豐富講經會的內容。另外，還買下鳳鳴廣播電臺的時段進行空中弘法。

除此之外，煮雲法師有許多經營的創新手法，這些手法和星雲法師在宜蘭經營佛教事業的方式是相類似、一致推行的。因為他倆都是年輕輩的僧侶，極想為佛教找出一條活路，使佛教能通俗化、普及化，帶入社會的各個階層角落中。例如他們非常注重宣傳，在各鄉鎮佈教時，事先由信徒敲鑼打鼓、燃放鞭炮，用擴音機在大街小巷事

40 參考同注 19，頁 289。《道安法師遺集》第 4 冊之〈二力室文集〉中〈中國佛教之近狀〉一文，頁 202。

先發出通告。並且也不拘泥講經地點，大榕樹下或臨時搭建的棚子都可以講經，戲院也可以；他們模仿民間廟會的遊行活動，在佛教的節日時，發動信徒上街遊行，壯大聲勢吸引注意。

在創新的手法中，最重要的目的就是吸引年輕的學子投入佛教，以掃除佛教是老人的宗教此一積弊和觀念。煮雲和星雲法師，分別都組成了青年學子的學生青年會、歌詠隊、話劇隊，在講經弘法中穿插青年學子的歌詠、話劇表演，翻新弘法的方式。他們還帶著青年學子所組成的弘法隊，進行家庭佈教或前往各城鄉表演佈教。加上又在夜間舉辦免費的「講習班」為青年學子加強課後輔導，並提供失學的青年讀書的機會。這些方法在當時娛樂和教育都不普及的情況下，的確吸引了不少青年學子，⁴¹為佛教注入了大批生力軍。但這些创新的手法，在保守的佛教界中，曾引起很大的反彈，認為是標新立異，有違傳統，口誅筆伐之聲亦不少。⁴²但事實上效果應是甚佳，鳳山蓮社在 1957 年，重新翻修新廈落成，代表著已初步打穩了經營的基礎。

2. 多次深入臺灣偏遠鄉鎮四處弘法佈教

煮雲法師在經營鳳山蓮社之外，仍是馬不停蹄地四處弘法，足跡深入臺灣各偏遠鄉鎮。尤其是交通最不方便的東部地區。他自 1951 年始至 1956 年止，至少去過臺東四、五次，每次均深入臺東各村鎮講經弘法。他第一次到臺東時，全臺東竟然沒有一個出家的比丘。因此東部地方幾乎沒有什麼講經說法的活動，是煮雲法師首先多次到那講經弘法，並組織臺東念佛會。此外他也往來巡迴於苗栗、后里、內埔、田中、二水、嘉義、朴子、茄定、楠梓等中南部鄉鎮，以及澎湖離島。他並先後組成了田中、苗栗、新港、關山、虎尾等地的念佛會。而早期所到之處，往往在他之前是幾乎沒有法師來弘法。因此吾人可以說，煮雲法師是大陸來臺的法師中，深入偏遠鄉鎮巡迴佈教的先鋒者、開拓者。

3. 此一階段的宗教使命感

綜觀煮雲法師在這一階段中，用了很多創新手法經營蓮社，又多次深入偏遠地區深入佈教，這樣的努力，使他被人譽為「三多法師」——行路最多、講法最多、度眾最多。⁴³也使他有機會獲邀參與影印《大正藏》、《續藏經》等環島宣傳活動的佛

41 以上參考《煮雲法師全集》冊 9 中〈懺悔室隨筆〉中的描述。並參考《煮雲和尚紀念專輯》中，張玉花〈悼念恩師煮公上人〉一文，頁 172~頁 175，高雄，鳳山蓮社印行，1989 年。

42 同注 3，頁 85。

43 同注 23，頁 10。

教界盛事，進一步結識了教界大老東初法師、南亭法師、章嘉活佛，也提高了自己在教界的聲望。但在這些活動的背後，他有何理想和使命感呢？

1953年時，道安法師已注意到臺灣佛教界流行的幾個問題：

- 一、畢竟空與勝義有的問題。
- 二、佛教徒與耶穌教徒互相攻擊的表面問題。
- 三、佛教對儒家互不相容的問題。
- 四、比丘與居士地位見解之諍裂痕問題。
- 五、僧團派系不能調和問題。
- 六、臺灣僧與大陸僧的隔膜問題。⁴⁴

在這六個問題中，煮雲法師主要面對的是二、六兩點。關於臺灣僧與大陸僧隔膜的問題，已經在他來臺適應與融入社會之中，面對過也大致解決了。至於耶穌教當時對佛教的干擾、批評，是他所必須直接面對的尖銳問題。

自1954年《中美協防條約》簽訂後，至1971年臺灣退出聯合國前，可說是基督和天主教會在臺灣發展的黃金時代，當時臺灣社會基本上還是相當貧窮，而天主教和基督教又有國外豐富的資源作宗教後盾，包括提供奶粉麵粉及醫療等極具民生價值的物品，的確吸收了大量的教友。而他們的神職人員一般而言素質較高，且有服務熱忱，比起佛教的法師，在臺灣偏遠地區及高山區都更容易見到他們的蹤跡。因此教勢的發展可謂如日中天，活動廣受社會矚目。而在學校或知識界強大的影響力，更是佛教所比不上的。此所以道安法師會指出耶穌教徒和佛教徒的互相攻擊已到表面化的問題，當然攻擊的主動性是在對方而非佛教徒。⁴⁵ 當時信仰耶穌教代表是進步的、時髦的；信仰佛教則常會被貶為落伍的、沒知識的；耶穌教徒最常攻擊佛教的，就是指佛教是崇拜偶像的。他們常用傳單和語言攻擊佛教徒，此外也常到法師們講經說法的地方進行干擾挑釁。

煮雲法師四處弘法佈教，深入偏遠地區，他常常觀察到耶、佛對立，佛教被猛烈攻擊批評，以及信徒流失的問題。因此他的佈教弘法具有強烈的使命感，自云是要「破邪顯正、斷疑生信」。⁴⁶

為了要「破邪顯正」，他的演講內容很多都是和耶穌教的教義進行辯論，尤其是關於「崇拜偶像」的駁斥。為了要「斷疑生信」，他一方面要釐清一般佛教徒對信仰

44 同注 37，頁 1114。

45 江燦騰，《臺灣百年佛教史之研究》，十五，〈臺灣佛教近五十年來發展經驗的回顧與檢討〉，頁 473。臺北，南天書局印行，1996 年。

46 見《煮雲法師全集》冊 6，〈東臺灣弘法紀要〉，頁 31，高雄，鳳山佛教蓮社發行，1988 年。

佛教的恐懼——信佛就要吃素、出家；一方面要多講感應的故事，增強信徒對佛菩薩依靠的信心。面對耶穌教強大的競爭，他有強烈維護佛教的使命感，常大聲疾呼希望中佛會的法師們多多下鄉弘法，因為沒有法師的地方，就被牧師或神父取代了。煮雲法師最引以為傲的，一次對耶穌教挑釁的反擊活動，就是在 1955 年，應慧峰法師之邀，前往臺南代慧峰法師回應耶穌教徒的挑釁，在臺南赤崁樓康樂臺以「佛教與基督教的比較」為題，進行五天的演講，整個過程熱鬧轟動，煮雲法師打了一場大勝仗，⁴⁷並將演講內容付梓印行。在那段時期，除了煮雲法師外，印順法師、聖嚴法師（當時還在軍中）、以及李炳南居士等有名望的教界人士，都因耶穌教徒的挑釁攻擊，而被迫和對方展開護教的辯論，可見這的確是當時佛教面臨的重大問題。⁴⁸

煮雲法師的「斷邪顯正」、「破疑生信」除了要應付耶穌教外，還要應付當時的民間信仰、齋教、一貫道等。煮雲法師認為彼等皆打著佛教招牌掛羊頭賣狗肉，而百姓又神佛不分，無辨識能力，所以他也花了不少力氣指出佛教和彼等的不同。

所以煮雲法師的創新宣教弘法方法，以及四處深入鄉鎮弘法，是深具使命感。因為他面對的挑戰就是佛教要在當時居於劣勢的宗教大環境下求生存、求發展，如果不努力吸引青年學子、不努力吸收各階層的信徒，佛教不但談不上振興，反而有可能大量流失信徒，這固然也間接影響到他自身的生存立足。但著眼於整個佛教前途的發展，在地方紮根使佛教能普及化，才是煮雲法師經營此階段佛教事業的使命感。因此我們在他這階段的弘法著作中，也可讀出對佛教充滿使命感的熱情！這也是他的演講以通俗性的佛法為多的重要原因之一。他所弘法的對象、地區最迫切的需要就是對佛教的基本認識。

、自 1959 年煮雲法師出關後，至 1972 年創辦精進佛七之前的佛教事業經營重點

1. 煮雲法師的閉關

煮雲法師於 1958 年 12 月，在妙然法師位於北投的關房閉關，請智光長老為其舉行封關儀式。煮雲法師為何要閉關呢？根據他自己的說法是因為 1956 年他出任環島宣傳影印《續藏經》的活動，在花蓮遇強烈颱風來襲，險遭不測，所以佈教結束之後，就發願閉關。⁴⁹ 但是煮雲法師之所以會閉關，恐怕也和當時閉關的風氣盛行有關。據道安法師指出，自 1949 年至 1957 年的八年中，佛教界的閉關風氣非常盛行，如東初、慈航、續明、妙然、聖嚴、慧峰、宏慈、玄妙、守成等法師都先後閉關修

47 同注 2，頁 286～頁 295。

48 同注 43，頁 473。

49 同注 2，頁 316。

行。⁵⁰ 閉關修行為何盛行呢？姑不論閉關者個人在修行或學問上的實際獲得究竟如何，但在外界的輿論上，已經足以贏得四方令名，大大地提昇自己在佛教界的聲望與地位。例如在煮雲法師閉關前一年即已入關的慧峰法師，《獅子吼》雜誌上曾有月基法師專文描述慧峰法師閉關所帶來的聲譽，說：

他未進關之前，只是一位弘化一方的上座而已。還沒有到三年的時間，他的聲譽，蒸蒸日上，無論遐邇，縉素人士，誰都知道慧峰法師掩關修行，大家爭相供養他。曠昔荒僻的「法華精舍」，現在幾乎成為山陰道上，每日信徒瞻禮，絡繹於途。⁵¹

由此報導，可略微窺見那時法師閉關所帶來的聲望之一斑。也許就在這種大風氣的影響下，煮雲法師也閉關了。煮雲法師當時閉的是「淨土關」，並且事先向妙然法師請教有關閉關應注意的事情。例如妙然法師指導他，在閉關期間要照常剃頭，臺灣是亞熱帶，對於剃頭習慣的出家人而言，若不剃頭而把頭髮留下來，牙齒就會掉落。因此煮雲法師在關中就照常剃頭，所以牙齒沒有受到損害。他也指出先他閉關的慧峰法師正因缺乏這個經驗的指導，三年下來頭髮長了，牙齒也掉光了。

此外，妙然法師還指導他關房中因缺乏運動，所以一定要做些打掃洗刷整理關房的工作，藉以運動；而且每天都要洗「溫泉澡」（以促進血液循環吧！）；至於閱藏宜先從「般若部」開始，因為般若部是開智慧的。

2. 關中病倒對其佛教事業的影響

煮雲法師有了事前的準備就進關修行了。在關房中他用心閱藏寫作，般若部的經典看完，接下去就看史傳部，著述《佛門異記》等書。但 1959 年，八七水災日，他在關房中洗澡，因穿木屐地濕路滑而摔了一跤，引發高血壓症，只好出關赴臺大醫院住院治療。⁵² 從此高血壓如影隨形地跟著他，最嚴重的是，因摔跤所引起的神經衰弱，使他一看書用腦就頭痛，血壓高起來就更痛，且常常不能入眠，要靠安眠藥來入睡。

高血壓加上神經衰弱，使煮雲法師從此約有十多年之久，既不能看書寫文章，也不能教書講經，所有他最擅長的活動幾乎停止。這當然對煮雲法師佛教事業的發展，有著嚴重的影響。而在這期間，臺灣社會經濟開始逐步發展，教育也逐漸普及提昇，

50 同注 40，頁 17～頁 18。

51 轉引自注 19，頁 302。

52 同注 2，頁 315～頁 317。

佛教界也開始迸發創造力，其中最具關鍵性的就是慈濟功德會（1966年）和佛光山（1967年）的成立。

佛光山的創建人星雲法師，早在二十六歲住持宜蘭雷音寺之後，因著好友煮雲法師在南部的關係，常來高雄、鳳山一帶弘法開拓新據點。1964年，在高雄創建壽山寺，形成其道場一南一北兩據點；1967年更於高雄縣大樹鄉買下十幾甲的麻竹園，開建佛光山。煮雲、星雲兩法師，早年在經營鳳山蓮社、雷音寺時，所採取的許多創新手法是很相像的，在那個時期他們是並肩作戰的事業伙伴。而1964年，星雲法師在壽山寺中所辦的壽山佛學院，也請煮雲法師做教務主任來協助經營。三年之後（1967年），煮雲法師因高血壓病況加劇辭去職務。就在同年，星雲法師闢建佛光山，開始了他全新的佛教事業，為其教團在八〇、九〇年代邁向現代化、人間化、國際化的大教團組織型態、播種耕耘。兩相對照，當昔日並肩作戰的老友正一步步掌握臺灣社會變遷的契機，開始其第二階段佛教事業的轉型發展時，煮雲法師卻因長年為病所苦，未能如星雲法師般在事業上全力衝刺有開創性的發展。觀察他這一階段的佛教事業，只有守成中求進步的局面。例如依循昔日四處佈教的軌跡，間或受邀再度前往講經弘法，而鳳山蓮社也再度重建擴充。

三、第三階段：突破與開創（1972~1986）

、謀求突破困境

自1972年煮雲法師身體逐漸好轉之後，他創辦了精進佛七。煮雲法師為何會創辦精進佛七呢？

煮雲法師自從1959年在關中病倒後，他的佛教事業即進入沈潛期，只有守成而無開創的局面。但沈潛度日、守成了餘生，絕非煮雲法師的志向，觀察他初來臺經營佛教事業的階段，就可發現他本是活動力極強，也有雄心大志，要在佛教界做出一番大事。因此面對身體病苦所帶給他事業上的巨大困境，亟需找一條出路，其自云：

如此一直延遲至1971年(指病症)，我想一想，不僅度人沒度到，而且連自己也不能了脫，這該怎麼辦呢？後來在臺東清覺寺那兒，與住持慈琛、慈照、慈宗等，大家商量就在那裡創辦精進佛七，因為我的身體只能念佛。這一來，一方面自己念，一方面領導別人來念，既不用動腦筋，又可以念佛來消業障。⁵³

由這段話可以瞭解煮雲法師創辦精進佛七的動機。在身體狀況不適合耗用腦力的情況

53 同注2，頁2。

下，佛門還有一條可行之路，那就是：念佛法門。煮雲法師如此直接坦白地道出他創辦佛七的動機，絲毫沒有借用一點冠冕堂皇的門面話，一方面我們可以見到他坦誠率直、不行矯飾的風格；另一方面也可讓我們理解淨土法門的確有其廣大的容受性。無怪乎曾學密多年的張澄基教授在幾場大病後，對淨土有很深刻的體驗，其在著作《佛學今詮》的最後一章〈淨土今說〉中云：

……世事失敗的人，可以在佛法中找到希望和慰藉；但是在佛法中失敗了的人，卻又如之何呢？幸虧有一個淨土宗，因為任何人都能在淨土宗裡找到他最後的希望和憑杖！……現代人對死後往生之說可以抱持懷疑的態度；但是修淨土的人現世就能得到廣大利益的事實卻自古皆然，如今亦在在皆是，我想這是任何公正的人所難以否定的。⁵⁴

正如江燦騰教授指出，張氏的詮釋的確是從一般人的需要出發，標準很低，但較近於實際的信仰狀態及需要。⁵⁵ 本來就信仰淨土、提倡念佛的煮雲法師，在無法講經說法、寫作著述後，仍然是在淨土法門中找到了突破困境，重新開創事業的方法，那就是：將傳統佛七改造成精進佛七。精進佛七，比普通佛七要嚴格很多，且也不在佛七中舉行超度、消災等法事。佛七中規定每日九枝香，九枝香中純念「南無阿彌陀佛」一句名號，普通社會大眾精進班每日禮佛八百拜，大專及出家佛七班一千拜，並持守「八關齋戒」，禁語、禁止閱讀任何書刊文字，禁止與外界聯絡，因此精進佛七中，是日中一食，每日大約只能睡四小時，其餘時間均在念佛拜佛……全部過程可以用「修苦行」來形容它的特質。

根據煮雲法師的高徒——釋慧嚴教授指出，其師父精進佛七的行儀來源大致出自「大陸靈巖山寺念佛儀規」中的「精進佛七儀規」的行儀。⁵⁶ 而煮雲法師能夠在臺倡導實踐精進佛七，本身實際的經驗應是來自於其在普陀山閉關修「彌陀七」的經驗。

煮雲法師於 1962 年在臺東清覺寺舉辦第一次精進佛七以後從此每年持續不斷主七至其逝世為止。1974 年起舉辦大專精進佛七，1975 年舉辦出家班精進佛七；1976 年起又加上舉辦青少年及兒童佛七。佛七對象遍及社會各階層：男女老少、出家在家佛教徒；且曾風靡臺灣島上十多年。十多年內，煮雲法師不僅在自己的道場主持佛七，其他各道場也紛紛請他去主持精進佛七。影響所及，連東南亞的新加坡、馬來西亞等地有組團回臺請其主七者。煮雲法師自創辦精進佛七以來，直至其去世（1986

54 張澄基，《佛學今詮》下冊，頁 361，臺北，慧炬出版社，1983 年。

55 江燦騰，《人間淨土的追尋——中國近世佛教思想研究》第六章〈臺灣當代淨土思想的新動向〉，頁 200，臺北，稻鄉出版社，1989 年。

56 釋慧嚴，〈煮雲上人精進佛七源流之探討〉，見《煮雲和尚紀念專集》，頁 41～頁 48。

年)，可謂馬不停蹄地四處主七。不但打響了自己的名號，更在 1982 年於臺中縣太平鄉籌建臺中護國清涼寺為長期佛七的淨土道場。在其事業發展上的確有了新氣象。

、精進佛七，成為教界時尚

但是為何煮雲法師創辦精進佛七，能在教界造成風尚，流行多年呢？

1. 外在因素

首先觀察自 1949 年大陸來臺的僧侶中，以提倡淨土法門者居多。最早為 1950 年，李炳南居士在臺中創建「臺中蓮社」首開全臺結社念佛的風氣，其後全臺各地相繼成立念佛會。1955 年，律航、真華、慧峰等法師於高雄光德寺結彌陀七，開臺灣佛七風氣之始，此後佛教界打佛七的風氣開始持續流行。⁵⁷ 因此，在本有的佛七基礎上，提出精益求精的作法，精進佛七自然易被教界接受。

此外，煮雲法師提倡精進佛七的這段時期（1972~1986），就整個臺灣佛教界的大環境來看，雖然已在轉型之中，但都仍在潛行滋芽萌發的階段，尚未造成巨大的變動，淨土思想在表面上仍居主流地位。而西方教會的勢力正逐漸衰退，本土意識抬頭，經濟物資開始起飛充裕，佛教得到有利的發展空間。此時成立於六〇年代中期的佛光山與慈濟功德會，正在努力紮根擴充中，尚未在社會上形成超級明星式的大教團，掩蓋了其他道場的光芒。並且佛光山走的是觀光化、大眾化的路線；慈濟功德會走的是醫療救貧的路線，和煮雲法師的精進佛七路線，彼此有所區隔互不干擾。至於「人間佛教」的思想，雖自 1972 年印順導師成立正聞出版社，出版其大作《妙雲集》後，知識份子開始出現講《妙雲集》的風氣，而慢慢接受了人間佛教的觀念。但人間佛教正式成為佛教界的主流思想，佛光、慈濟兩大教團也開始成為超級明星式的大教團並大力倡導人間佛教，應是在 1987 年解嚴之後了。而由聖嚴法師所倡導的禪七活動也要在七〇年代的末期才展開，在八〇年代的前期仍逐漸在萌芽發展，尚未如九〇年代的蔚為風潮。所以當時的佛教界雖然在思想、修行法門等各方面都已漸漸在變化，但在那段時間尚屬潛行滋生階段，活躍在表面的仍是淨土思想。因此在這段轉型期間，煮雲法師仍有有利的空間去推展精進佛七。就以當時大專學生的寒暑假佛學活動而言，以臺中李炳南居士的「大專佛學講座」，及水里蓮因寺懺雲法師的「齋戒學會」最為熱門，而這兩者皆以弘揚淨土為務，因此煮雲法師舉辦大專學生精進佛七之後，立刻年年吸引了大批青年學子前來參加的熱潮。因為這活動和「齋戒學會」、「大專佛學講座」的活動，正可相互呼應的。

57 同注 33，頁 102。

2. 個人因素

除了外在環境因素之外，煮雲法師個人主持精進佛七的方式，也是精進佛七能盛行的原因。第一，煮雲法師十餘年來在主七的過程中，始終是以身作則，全程帶領、全程參與。主持類似苦行般的佛七不是一件容易的事，煮雲法師除了要裡裡外外照顧全局之外，他每天也和大眾一樣念佛九支香，禮佛一千拜。此外，他還要主持每日的開示。因此煮雲法師本身就是精進佛七中的精神典範。

第二，煮雲法師在精進佛七中所開示的內容，常能激發大眾信心，迸發苦修的力量。他的開示內容，也是持續吸引大眾前來打佛七的重要原因。

在開示演說的技巧上，煮雲法師是一流的演說家，他最擅長於說故事，他總是能在開示淨土教理，闡揚因果業報之時穿插許多生動的古今人事作為例證。他的故事絕不呆板單調，也絕非冷冰冰離聽眾十萬八千里之遙，他說的故事總能引人入勝，引喻取譬、貼切自然。在故事的例證中，一再闡揚他認為修行要吃苦的觀念，也一再激發大眾苦修的力量。⁵⁸ 他這方面的天份，在當時可以說是獨步教界的。在開示的內容方面強調感應。精進佛七能夠持續不斷的原因，有一個很重要的內在原因，就是由宣傳感應來強調它的效果。在講求信心為首的淨土法門，強調感應正是加強對佛菩薩信心不可或缺的方法。煮雲法師常在佛七過程中，講述信眾打七感應的故事，他並要參加的學員撰寫佛七心得並結集成書，內容也都以感應為主。感應則約可分為治癒病痛和得到宗教上神秘的體驗，而這兩者正是一般信徒追求的目標。精進佛七能帶來身體或精神上不同的體驗，這個實際效果經過宣揚流傳以後，自然能持續吸引人潮。

煮雲法師教導的念佛法中，以「追頂念」為主，意即一枝香接續一枝香，九枝香都大聲念佛。其以為唯有大聲念佛才能使妄念無有空隙可以插入，達到一心不亂的境地。他並且認為精進七日，勝過平日散漫修行十年。⁵⁹ 本來當修到專注當下、一心不亂時，自然能掃除自我內在許多頑強而不自覺的習氣，而在精神上有新奇的體驗；而一天一千拜，在大量的運動流汗之後，過去許多因缺乏運動而引起的疾病，自然容易得到改善。由此來看佛七的感應，也是有其根據的。並且參加佛七，還要有冒險犯難的決心，佛七期間醫生護士都隨侍在旁，病倒累倒、送醫急救的也不乏其人，但仍是年年舉辦。能夠滿足人類向困難挑戰、並獲取實際效益的心理，也是精進佛七能盛行的原因之一吧！

由上所述可知，外在有利的時代背景、環境條件，加上煮雲法師個人的宗教魅力，使他創辦主持的精進佛七，在七〇年代至八〇年代中期他逝世前，風行教界。煮

58 同注 2，頁 198。

59 同注 2，頁 184。

雲法師成為那個時期在教界創造流行、領導風尚的風雲人物之一。

、煮雲法師圓寂之後，精進佛七是否仍在教界繼續流行呢？其原因何在？

煮雲法師逝世於 1986 年，同年尚有李炳南居士往生；1988 年弘揚淨土的大老基隆海會寺的道源長老亦辭世，幾年之內，淨土宗連續損失幾員舉足輕重的大將。再加上煮雲法師逝世後一年，1987 年臺灣宣佈解嚴後，隨著各種社會運動的風起雲湧，佛教界也以新的面貌出現，「人間佛教」、「人間淨土」的口號甚囂塵上，在此思想導引下，佛教界的各種弘法活動與慈善事業也能深入地與社會大眾生活內涵結合，並獲得社會的肯定，掀起整個社會學佛的熱潮，「人間佛教」的理念，已明顯躍居主流地位。在修行方法上，則是禪修的盛行、西藏密宗各派的引進，南傳佛法的四念處、內觀法門的引進……佛教在修行方法上呈現多采多姿、多元化的局面。打佛七早已不再成為主流活動，淨土思想也曾被貶為遁世和迷信。但它還是有它的市場和信徒，有其存在發展的空間。九〇年代的今日臺灣，中部埔里由妙蓮老和尚在 1989 年籌建的「靈巖山寺」，長年累月道場佛七不斷，且吸引了大批大專畢業生出家為徒。煮雲法師的精進佛七，在其身後，可以說由靈巖山寺取而代之。雖然已不是當代最盛行的修行法門，但由靈巖山寺能維持終年累月佛七活動不斷，也可看出仍然擁有一些信徒。最大的吸引力，在於妙蓮老和尚一生修持淨土的功力所號召。⁶⁰ 另外煮雲法師的道場——鳳山蓮社和清涼寺，每年亦有例行性的佛七。可見只要領導有人，佛七活動並不會被其他法門所完全取代。而在北臺灣，有淨空法師在臺北的華藏講堂及電視上，長年講說淨土經典，倡印「淨土五經」，繼續李炳南居士以講經說法、提倡念佛來弘揚淨土的角色。而在居士佛教方面，1994 年在臺北由一群彌陀淨土信仰者，本身皆具專業素養的醫護人員，共同成立「佛教蓮花臨終關懷基金會」，結合西方「安寧療護」的醫學技術理念、與佛教彌陀淨土信仰，希望建立起「佛教式的臨終關懷」，協助各大醫院成立安寧病房，並在社會上推廣死亡教育。目前「佛教蓮花臨終關懷基金會」和臺北縣三峽鎮由釋惠敏教授住持的「西蓮淨苑」，共同舉辦推廣居家安寧療護人員的一系列訓練課程。⁶¹ 由上種種敘述可見，跨入九〇年代的淨土思想，在當今社會仍有其實際需要與正面功效。煮雲法師與李炳南居士，以及其他淨土宗的法師們，當年打下的淨土宗根基，至今仍在作用之中。

60 可參考釋真華，《行化雜記》中〈敬賀妙蓮法師掩關二十年〉一文對妙蓮法師的介紹，臺北，正聞出版社，1991 年。

61 黃維憲、丁敏〈當代臺灣佛教社會福利服務的新趨勢初探：以「佛教蓮花臨終關懷基金會」、「覺苑寺」為例〉發表於「宗教與社會福利研討會」，新竹，1998 年。

肆、結論

觀察煮雲法師的佛教事業，可以發現他在當代臺灣佛教史上，應有如下貢獻：

一、在來臺初期，大陸僧侶在臺重建大陸佛教模式的過程中，煮雲法師扮演的是在基層、偏遠地區開先鋒的拓荒角色。他勤勤懇懇地深入臺灣東部、中南部偏遠鄉鎮，傳播所謂正信佛教的觀念，並直接和基督教對抗等，對於大陸式佛教在臺灣東部、中南部偏遠角落紮根，有不可磨滅的功勞。

二、他所倡辦的精進佛七，在七〇年代至八〇年代中期，是那階段最熱門的修行法門，使他馳譽教界，開創個人佛教事業的高峰。也正如其高徒釋慧嚴教授指出，煮雲法師將在大陸上只供出家僧侶修行的精進佛七，轉化成無論出家在家、男女老少都可修行的精進佛七法門，實在是利益眾生的一項創舉。⁶² 煮雲與佛七，寫下臺灣當代佛教史上具有代表性的一頁。

三、煮雲法師的著作，以通俗性的作品見長。就學術的觀點而言，當然是說不上深度，也少創見，但自有其流傳的價值。就其作品中屬於自傳及四處弘法的散記而言，由於他坦白率直的風格，常常毫無矯飾忌諱地記錄了當時佛教界許多較不為人知的瑣事細節，這些部份，對建立當代臺灣佛教史，有著重要的參考價值，極具可讀性。⁶³

此外，其作品中屬於宣揚感應，以及通俗佛理的作品，都充滿了生動有趣、令人讀來津津有味的故事。擅於說故事，精於古今佛門人物傳奇，加上生花妙筆，是使他的通俗著作可以當成佛門的異聞掌故來閱讀。

而有關精進佛七中所結集的幾本感應錄，則可作為當代淨土宗感應錄的資料來保存，也為當代淨土活動的風貌，留下某一面向的資料。

總結地說，煮雲法師在臺灣重建大陸化佛教模式的過程中，在五〇年代至七〇年代他可謂傳統佛教中的改革者，在把佛教普及化、通俗化上，他是具有代表性的人物。但在傳統大陸式佛教隨著教界思想的變動、社會脈動的變化，逐漸轉型欲建構出當代佛教主體特性的八〇年代，他則成了新時代中舊傳統的倡導者。所以，煮雲法師可以說是當代臺灣佛教在八〇年代中期之前，精進佛七和通俗佛教的代表者。

62 同注 57。

63 《煮雲法師全集》共九冊，計有：

第 1、2 冊：佛門異記

第 3、4 冊：精進佛七專輯

第 5 冊：東南亞佛教見聞記

第 6 冊：弘法散記，新大陸佛教巡禮

第 7 冊：煮雲法師講演集，佛教與基督教的比較

第 8 冊：南海普陀山傳奇異聞錄，金山活佛，皇帝與和尚

第 9 冊：懺悔室隨筆，煮雲法師生平事略，精進佛七溯塵緣

The Experience and Buddhist Activities of Chu-yun
— — a study of a monk who arrived in Taiwan from the Mainland
in 1949 as a young man

Ting Min

Associate Professor, Department of Chinese,
Cheng-chih University

Summary

Chu-yun was among the youngest of the three generations of Mainland monks who arrived in Taiwan in 1949. This article examines his experience and Buddhist activities. On the one hand, I attempt to understand problems in the accomodation and development of a young Mainland monk in Taiwan. On the other hand, I explore the contributions and position of Chu-yun in the history of Taiwanese Buddhism. This particular case can help us to understand the peculiar experience and temporal significance of the attempt to apply a “Mainland Buddhist model” to Taiwan after the war. The article is divided into two major sections.

First I examine Chu-yun’s experience on the Mainland and the influence of this experience on his activities in Taiwan. On his arrival in Taiwan, Chu-yun was a young monk fresh out of a Buddhist academy with little experience in monastic administration. Hence, while his experience in the Mainland provided him with training in scholarship and practice (in particular his experience at P’u-t’o-shan was useful in his work in Taiwan), on arriving in Taiwan, Chu-yun had virtually no social connections or financial support.

In the second part of the article I discuss the process of Chu-yun’s personal development and his Buddhist activities after he came to Taiwan. This discussion is divided into three stages. In the first stage Chu-yun faced problems of adaptation to and incorporation into Taiwanese society. In this section I explore how Chu-yun went from being a wandering monk to administering a monastery. I also how Chu-yun faced problems in the relationship between monks from the Mainland and monks native to Taiwan. In the second stage Chu-yun faced problems of finances and environment. In this section I examine how Chu-yun

administered his monastery and related activities, as well as the administrative difficulties he faced owing to his poor health. At the same time I discuss Chu-yun's response to the confrontation between Buddhism and Christianity. In the third stage Chu-yun faced problems of innovation and expansion. In this section I discuss the reasons behind Chu-yun's decision to establish meditation retreats (*ching-chin fo-ch'i*), as well as the reasons for the popular success of these retreats under his leadership, that is, the social background of the time. I also discuss the development of the institution of these retreats after Chu-yun's death. Finally, based on the preceding discussion, I conclude that Chu-yun was a representative of popular Buddhism and the retreat movement in Taiwan up to the mid 1980s.

Key words: 1. Chu-yun 2. Taiwanese Buddhism 3. meditation retreats 4. Miracles
5. popular Buddhist writings