

臺南開元寺法燈錄三百年史上卷
*The Three-hundred Year Past of Dama Lanterns of
Kai-Yuan Temple in Tainan Volume I.*

江燦騰*

Jiang Tsan Teng

摘要

這是筆者以新的撰史型式，所完成的《臺南開元寺法燈錄三百年史》上卷內容，但在論述體系的完整性和相關文獻考察的突破性這兩方面，本文可以說已在總結前人既有的成果之餘，又大幅度推進了此一過去很難突破的早期歷史研究。所以讀者將可在本文中讀到：(一)有關開元寺歷代住持傳承法系的最詳盡和最精確的歷史詮釋。(二)有關早期開元寺的歷史繪卷之史家藝術展現。(三)是結合新型態和新觀念而成的最新台灣宗教文化史之樣品書之一。

關鍵詞：台南開元寺、海會寺、法燈錄、鄭卓雲、朱其麟、志中禪師

* 北台科技大學通識中心副教授。

Abstract

The book adopts a new methodology of history to record *the three-hundred year past of Dama lanterns of Kai-Yuan Temple in Tainan*. In terms of both coverage and depth, this book not only systematically digests all the relevant studies in this field but also has its own unique breakthrough and contribution in its research. Specifically, in this book the readers can find 1) the detailed and accurate description of how the hosts of Kai-Yuan Temple passed down the Dama tradition; 2) the rich studies of the historical arts about the temple in the early stage; 3) one of the best models adopting a new methodology and concept to re-describe the Taiwanese religious culture.

Keywords : Kai-Yuan Temple in Tainan, Hai-Huey Temple,
Dama Lantern Record, Jeng Jwo-Yun, Ju Chyi-Lin,
Master Jyh-Jong

楔 子

1. 雖然在印度的原始佛教，佛陀曾對阿難說：「自燈明，則法燈明。」
2. 戰國時期的《莊子·養生主篇》也說：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」
3. 但，清初南臺海會寺的第一代法燈志中能禪師的出關偈則說：

獨坐釘通結普緣，募鐘立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年。
4. 這是臺灣本土佛教，自開闢以來，首次出現正規禪師的出關偈語，所以他於清初南臺各界眾緣所成的第一口梵銅鐘鑄成啓用之際，以氣象非凡、意境高遠和宗教抱負宏大的梵音法燈，熊熊地燃起海會寺法燈的第一支火把。
5. 然後，再由第二代住持竺庵福宗禪師，繼續點燃下去。而本書《臺南開元寺法燈錄三百年史》，也於焉展開……。

第一章 本《燈錄史》的撰述緣起

第一節 本《燈錄史》最初編撰構想之說明

目睹本書這樣聳動標題時，不知讀者心裡會有何感想？這是連我自己都很好奇的。但，我不能在此：多想或多談。

理由很簡單，每個寫書的人，幾乎都有同樣的認知和經驗：那就是在他書在寫完又出版之後，還必須等有人來閱讀，並對書中內容作出喜歡或討厭的反映，才能確定他的書備市場接受的程度如何？也就是說，除非有人讀了你寫的書，並表達出讀後的意見，好讓原作者藉此來了解他的書，已被外界接受的程度究竟如何？否則寫書的人，是不能真正知道：他到底是成功的作者？或失敗的作者？

在此之前，懷任何好奇心，都是無用的，因那永遠是待解的謎，就像開獎

之前的懸疑和未知一樣。所以，寫書的人在寫書時，最好只專心寫好書，其餘的就留待日後讀者的作出反應了。而這也是我此刻的寫作心情。

因此，我將盡一切努力，為來寫這本燈錄史，並期待能獲讀者肯定。

※

※

※

但，在另一方面，仍有不能省略的部分，也就是必須交代事情發生的前因後果，才算盡了責任。

例如，撰寫《臺南開元寺法燈錄三百年史》這樣一本書，絕非單有異想天開的構想，就能寫出來的，是必須有各種相對的歷史條件，才會出現的，所以，必須對此有所說明。

若非如此，請看現在網際網路上，已載有大量關於臺南開元寺導覽圖說資料，但一覽其內容，就知道其中並無重要的新資料和新解說，只不過重複利用從鄭卓雲在日治昭和六年（1931）所輯寫的《開元寺誌略稿》舊資料而已。

所以，當讀者再回過頭來，仔細看看本燈錄史的大量新內容和新解說，就知道這絕非僅僅有主觀意願就能完成的。

因首先，（一）、他必須發現新材料，其次，（二）、他必須有能力去深入和廣泛地來解說次新材料，最後，（三）、他還必須有能力以清楚、完整和正確地表達方式，將此一新燈錄史的全貌和所代表的新時代意義，以書或文章的方式，加以撰寫和出版。

否則一切都只是紙上談兵而已，當不得真。

假如讀者同意這一點，那麼盡一步追問：最初是誰構想撰寫此書呢？就很有必要了。

爲什麼呢？難道我不是第一個此書的歷史家呢？當然不是。雖然我之前曾深入探討過臺灣本土佛教的四大法派：

- （一）位於基隆靈泉寺，由善慧法師開創的月眉山派。
- （二）位於臺北縣凌雲禪寺，由本圓法師開創的觀音山派。
- （三）位於苗栗大湖法雲寺，由覺力法師開創的法雲寺派。
- （四）位於高雄阿蓮鄉超峰寺，由義敏和永定法師合創的大崗山派，以及戰後由高雄宏法寺開證長老所開創的新大崗山派。

像這些內容，凡是讀過我那用六十幾萬字寫成的《日據時期臺灣佛教文化發展史》一書（此書是我的臺大博士論文，民國 90 年由臺北的南天書局出版，

曾獲官方所頒的第二屆臺灣文獻傑出工作獎)，就不難了解。

此外，開證長老生前（民國 89 年）所編輯的《大崗山法脈傳承史通訊錄》中，關於《大崗山超峰寺派的源流與發展》的長篇內容，也是我撰寫的，並廣為流傳於南臺灣的佛教界。

其影響所及，由大崗山派新銳、法智長老的高徒天露尼師所撰寫的圓光佛學研究所 2002 年畢業論文〈大崗山超峰寺的組織與活動〉（※此論文由國立中正大歷史研究所的顏尙文博士指導，顏博士為國內知名的佛教史專家），也是繼承我的先前探討成果才撰成的。先不管天露尼師的論文程度如何？或有無和我意見相異之處？但就誰是臺灣四大法派的歷史概念原始構想者此一問題而言，她同樣未能清楚說明。

所以，臺灣佛教史的源流史究竟要如何架構？以及如今因我的大量佛教史著作而日漸流行的傳統四大法派的解釋概念，雖有提出要增加臺南開元寺派者，如《菩提長青》佛教雜誌發行人闕正宗所寫的《臺灣佛教一百年》（民國 88 年由臺北三民書局出版），就是如此主張。但，基本上，這些觀點，都未動搖原始的四大法派之解釋架構。於是，如何找出此原始的提出者，即成了目前撰寫本燈錄史的最迫切課題。

到底是誰呢？由於我此次是接受著名佛教界已久的華宇出版社的朱其麟之委託，來撰寫這本《臺南開元寺法燈錄三百年史》。所以，我最先知道的，只是知道他已和高雄宏法寺的新接班人傳孝法師，簽了合約，要完成一套五卷本，其內容是包括：全臺法脈傳承的所謂『慈恩法燈錄』之宏偉編纂計劃。

並且，當朱其麟初次為我作編纂計劃的說明時，我除了對此偉業的進行表示讚嘆之外，也略詢其和開證長老的先前洽談之經過。

但，當時朱其麟，並未對此特別說明。這可能是因他認為以我和開證長老的相知，其實不用說，我也明白。

問題在於，有關編纂『慈恩法燈錄』之宏偉編纂計劃，其真正成為編纂計劃是在開證長老圓寂（2001 年 4 月 14 日）之後。

在此之前，我只知道開證長老主要目標，是要促成「大崗山義永法脈聯誼會」之成立。所以初期籌備時，我也親自南下高雄參與首次的大型聚會。

誰知，隔年開證長老本人就匆匆圓寂了。所以他生前各種待完成的編輯計劃和其他方面佛教文化事業的進行，都因之暫陷於停頓中。雖然我也認識開老門下的傑出弟子如臺南縣永康市妙心寺的傳道法師和高雄市宏法寺新住持的傳

孝法師本人，但除了有關如何編輯開老的紀念文集，我代為出了一點意見之外，其餘的，我都未能進一步知道有關開老生前所規劃的各種佛教事業，會再以何種形式繼續進行？

直到去年十二月，朱其麟正式登門拜訪我設在新北投的個人研究室，並展示其編輯『慈恩法燈錄』的計劃和撰寫體例時，我才能重拾一些過去我聽開老提過的往事。

儘管如此，從我和開老合作編輯《大崗山法脈傳承史通訊錄》，到出現另一更大型的編輯『慈恩法燈錄』計劃，這兩者之間，我還是無法完全知道兩者如何密切關聯的內情。

但，由於我在撰寫《大崗山法脈傳承史》時，曾親自接受開老的指導和資料解答，所以我不懷疑開老的專業和他的構想。問題只在，此事要通過如何的發展，才能和朱其麟的編輯計劃相銜接而已。

※ ※ ※

就我和朱其麟的委託關係來說，雖是近幾個月的事，但早在十年之前，當我從事有關高雄縣內的佛教現況調查時，就接觸到他編輯的《高雄縣阿蓮鄉大崗山派超峰寺法派傳承史》（民國 80 年版，是褐紅色的封面；民國 82 年版，是深藍色的封面）的中英文對照的圖錄。當時，只標明內容英譯者是：楊為連，無撰寫人，編輯者只標出：世佛出版社，未標出實際編輯者朱其麟，所以無從知道相關的編輯線索。

當時，我很不滿意內容說明的簡陋，決心和其一爭長短，甚至顛覆其原有的內容說明。於是，我特意在民國 83 年由行政院文化建設委員會所規劃的全國文藝季上，發表〈高雄縣超峰寺派與大崗山派〉一文，並將其和同縣內的著名佛光山道場相比。此文以後，又收入我的《臺灣佛教百年史之研究》一書（※民國 85 年南天書局出版，此書當年曾由教育部購贈全臺各鄉鎮市的圖書館），所以開證長老日後會請我續撰《大崗山派超峰寺法派傳承史》，其因緣如此。而當中被忽略的部分，正是最重要的，有關率先編輯《高雄縣阿蓮鄉大崗山派超峰寺法派傳承史》的朱其麟部分。如今回想，這是在對研究者開何等的歷史玩笑？但，現實的歷史研究，就是如此。

不過，若說在此之前，我完全不知朱其麟，這也非事實。因我在撰寫〈高

雄縣超峰寺派與大崗山派>一文時，已參考過他所編的印刷精美的《臺灣佛教名刹》上下兩冊（此書民國 77 年由華宇出版社出版，朱其麟除了是主編外，還兼全書的兩位攝影師之一）和以臺灣佛教四大法派編成的《臺灣佛教寺院總錄》（民國 77 年由朱其麟主編，同樣由華宇出版社出版），所以我其實是在朱其麟先前著作的影響下，按所謂臺灣佛教四大法派：月眉山派、觀音山派、法雲寺派和超峰寺派，來建構臺灣傳統的佛教史解釋架構的。並且，透過我的著作，這幾年來，此一解釋架構，實際已成臺灣佛教史研究學者的共識。

但，此一解釋架構的創始者朱其麟本人，可能只是因其所編的書，主要為通訊錄和圖錄兩種，雖在市場上很成功和暢銷，但他並無進一步的理念詮釋，因此大家平時雖都不自覺的，在使用他的書中分類概念，或藉此來找相關的佛教道場之所在，卻無人將他視為一個重要的臺灣佛教分類概念的提倡者。因此長期以來朱其麟只能以出版像《中華佛教寺院通訊錄》（此書民國 86 年由世佛雜誌社印行，朱其麟是主編，有近四百頁的豐富內容，是迄今兩岸所出最完整的臺灣佛道場通訊資料寶庫）的出版家為世所知。這當然是不公平的。

不過，如今發現真相，仍時猶未晚。因我日後已實際成了此理念的繼承者和推廣者；近幾個月來，更受他的委託，成為他編輯法燈錄的理念實踐者。

並且，我先前在繼承他的四大法派分類概念時，由於能同時藉理念構思的說明，並能實際展現四大法派歷史發展面貌，曾長期被學界視為此一解釋架構的代表性學者。

所以如今，須還給朱其麟一個公道，即：臺灣傳統佛教四大法派的歷史分類概念，其創始者是朱其麟，而不是我；我只是朱其麟的此一理念的繼承者、詮釋者、或有效的推廣者而已。

※

※

※

可是，以上所述，對本燈錄史的讀者而言，讀到這番說明，除弄清朱其麟原來是有關臺灣傳統佛教四大法派的歷史概念原創者之外，一定還會納悶：此事究竟又和本燈錄史的最初構思有何關係？因此，若不說明，就成了多餘。

我的回答是，以上的說明，是完全必要的，其理由如下所述：

（一）就我個人來說，我其實是受朱其麟的正式委託，才起念和動手撰寫此燈錄史的，所以他是最初構思者。但就寫書時的內容構思來說，我是完全按

我作為一位佛教史學者的專業，來考慮如何進行寫？或如何展開解釋？像這些部分，當然就與朱先生只限於法燈錄外部的編輯構思，完全不同。而我們之間的分工和差異，也就很清楚的呈現出來，不會有混淆的可能性。

(二)其次，就實際的歷史發展來說，此事還可追溯到民國 90 年(2000)，因就在這一年，他和苗栗大湖觀音山法雲寺派的達碧法師等，組成「金獅訪問團」一行多人，曾親訪當年法雲寺派開山祖師覺力禪師出身的道場，即位於對岸福建北部的鼓山湧泉寺，藉以追尋當年來臺前覺力禪師在的鼓山湧泉寺的生活點滴，並藉此探尋諸如覺力之師萬善老人究竟是誰的歷史謎題。

於是，在此海峽兩岸的佛教交流中，可能是出於尋根和重建祖庭歷史的雙重需求，所以臺灣去的達碧法師等和鼓山湧泉寺方面，一度曾有意合作新編《鼓山誌》的協議。

並且，按當時在場的朱其麟所寫的〈法海行程紀要〉(此文收在《南海圓通度今岸》一書，2000 年由世佛月刊社彙編和訂正，倡印者為法雲禪寺)的說法，此一新編的《鼓山誌》，當時公推由他本人負責總編輯任務的，其內容是要「將鼓山分燈，以鼓山湧泉寺、臺灣四大主流道場、馬來西亞極樂寺、越南南普陀寺等三個地區，作一詳實彩圖與文字紀錄」(原書頁四)。

當時，大家都很對這修誌的構想，熱切高興，以為意義非凡，有很高的期待，可是，其後的事實發展卻是冷酷的：因對方既無力在經費上大力贊助，在有關歷史的提供資料上，也需大力仰仗臺灣方面的道場來提供。如此一來，鼓山祖庭的優勢不再，於是雙方的合作計劃，自然落空。所以迄今，此一有關新編《鼓山誌》計劃，雖仍有意義，但也仍只是一個待完成的遙遠編輯之夢罷了。

這也印證了之前我所提到的，即若想寫一本新的燈錄史，光靠主觀意願，是無效的。他先必須先能：(一)找到合格的專家來從事撰寫，(二)要擁有能應付出版需要的經費來支撐。只有在這兩條件都能配合之下，一本新的燈錄史才可能寫出來，並能出版，以提供給廣大的讀者來閱讀。

當然，以朱其麟之前已有的豐富編書經驗，不難知道當時欲重編《鼓山誌》的困難之所在。並且據他事後回憶：他當時所擁有的，其實有關法雲寺派的詳盡全派資料，至於其他方面，則在經費和涉及全臺的燈錄資料之蒐集方面，也是需人協助或有道場的長期後援，才有可能完成。若純就他本人來說，他當然是有悲願，來全力促成。但在現實上條件，他的確無法靠一己的能力或資源來完成。所以，他在再三思索之後，特前往高雄宏法寺請教最熱心此事的開證長

老，問其意見如何？

果然，不出所料，開證長老不但贊成，還認為可擴大原編輯計劃，即超出原編《鼓山誌》的格局，將全臺的本土寺院燈錄史都納入，方為完善的計劃。於是，一套以開證長老構想為中心的新法燈錄：全書五卷本的《慈恩法燈錄》編輯計劃，就出現了。

我認為，若不是開證長老在此之後，即快速圓寂，否則以他過去曾長期出巨資贊助編輯 10 卷本《中華佛教百科全書》的雄偉魄力來看，他提出的《慈恩法燈錄》編輯計劃，雖可能有完成時間的早晚之別，或內容解釋上的諸多差異之出現，但，可以確定的是，全書必將完成及能正式出版。

所以，在開證長老圓寂後，朱其麟仍本著和開證長老的生前約定，持續尋求贊助編輯《慈恩法燈錄》的道場或法師。而宏法寺的新住持傳孝法師，正是合適人選。於是，雙方有正式合作的簽約之舉。其來龍去脈，就是如上所述。

至於，所以會我委託我撰寫第一卷的《臺南開元寺法燈錄三百年史》，是因為我過去在撰寫《大崗山超峰寺法脈傳承史》一書時，已深入討論過有關臺南開元寺中新舊法派與大崗山派超峰寺法派傳承的複雜關係，如今也同時在撰寫幾十萬字有關《臺灣佛教三百年史》的教科書，所以有關開元寺的燈錄史，對我來說，並非太難，所以我很爽快地答應朱其麟的請託。

只是，我堅持：(一) 在文辭上我可以為讀者著想，我願寫成一本易看易懂的普及版的燈錄史，而非寫成像博士論文那樣的嚴肅論文；(二) 我承諾不在普及版中出現激烈的批判，進行描寫或說明時，只以中性字眼和清楚有力的表達方式，說明其相關的三百年之燈錄史的歷史沿革而已。(三) 至於其餘有關的歷史解說，則完全依賴我的專業來進行，絕不受任何外界影響，包括委託者朱其麟在內。(四) 當然，若書中相關的內容有爭議，必須解答疑惑時，當然也由我出面一力承擔，絕不假手他人代答。

所以，此書的成敗，我負全責。這其實也就是作為一個歷史學者應盡的本份，希望讀者能夠了解此一用心，並隨時歡迎不吝指教！

第二節 從鄭卓雲到朱其麟編纂開元寺燈錄史的文獻回顧（一）

由於我是現在才接受委託，開始撰寫《臺南開元寺法燈錄三百年史》，在此之前，我也是讀前人所寫的書和相關的文章，然後才逐漸進入狀況的。

基於這樣的學習經驗，所以我以下擬對讀者說明的，是一些有關臺南開元寺三百多年來的重要文獻故事，我試圖為讀者說明：(一) 其中曾表達了什麼內容？(二) 如今其意義又是如何？

這其實也是屬於預備知識的一部份，同時又是有趣和有益的文化誌之學習，所以讀者不必擔心會看不懂，也不需要像專家那樣去傷腦筋和掉書袋，就輕輕輕鬆開始閱讀下去吧。

雖然如此，我們的討論，總先要一個開頭的線索，否則如何進行？而正如本節標題上所顯示的那樣，我們是順著從鄭卓雲到朱其麟的編輯構想，來展開其長篇討論的。這是因為鄭卓雲所輯纂的《開元寺誌略稿》，就是臺南開元寺史正式建立的源頭，必須從頭說起，才能充分展開其後的討論。

可是，讀者看到這樣的標題，或許會再問如下的這些問題：

(一) 鄭卓雲是何等樣的人？他的來歷如何？他和臺南開元似有何特殊的關係？否則為何他會首先輯纂《開元寺誌略稿》？有關此部份，因本書會另有專門的介紹，被免重複，此處即暫省略。

(二) 鄭卓雲在《開元寺誌略稿》編出後，到底能有哪些重要的內容說明，可以提供後人的參考？這就是目前我們要先處理的。不過，我想提醒讀者的是，根據之前提到的說明，我曾說過這樣一段話：

現在網際網路上，已載有大量關於臺南開元寺導覽圖說資料，但一覽其內容，就知道其中無重要的新資料和解說，只不過重複利用從鄭卓雲在日治昭和六年(1931)所輯寫的《開元寺誌略稿》舊資料而已。

可是，我們知道，臺南開元寺當初所以會闢建在鄭氏的北園舊址，是因鄭克塽降清(1683)，鄭氏在臺所建的三代王朝，正式宣告覆滅，而臺地統治權悉由崛起東北並已代明統治大陸政權的滿清所有。

新皇朝所派的臺灣鎮總兵王化行，基於新政權的穩定需要，認為若想有效的穩定統治，就必須有相對的穩定措施。而在當時，也只有藉特定的各種官方作為，來化解新舊政權的轉移初期，可能出現的巨大社會摩擦或政治衝突。

於是在各種政治措施之外，當時的滿清駐臺官員，還利用初期官方所掌握的，來自接收舊政權的廣大官有地(※指施琅在臺所佔的大片土地之外者)，來建一標準的佛教禪寺(※於康熙29年，1690，8月7日，動工修葺，補修門楹，重修垣宇，裝塑佛像，至翌年4月8日完工，命名為「海會寺」，並開始募緣鑄造銅鐘；於第二代主持福宗禪師於康熙34年，1690，元月完成，成為臺灣第一早鑄造的銅鐘)。此即臺南開元寺的建寺由來。

因此，就興建的年代起算迄今（1690-2005），臺南開元寺約有三百一十五年的歷史了。而這也就是本書為何取名《臺南開元寺法燈錄三百年史》的由來。

不過，在此之前的 315 年之久的漫長歷史中，有關臺南開元寺的歷史資料，在有清一代，幾乎都是屬於興建或重建時，所寫的碑刻說明文件；比較詳細的還畫了當時的建築圖錄及附說明，以供後人的參考。像清乾隆 42 年（1777）蔣元樞大規模整建時，就手繪〈重修海會寺圖說〉，還報給朝廷存檔。

這些圖說雖只呈現改建後寺中新建築的簡單空間配置狀況，但因配有文字的具體解說，所以如今當史料來用，是很能幫我們來重建當年的歷史風貌的。

除此之外，還有一種當年存留的佛教金屬工藝品梵銅鐘，也很重要。此一梵銅鐘，被號稱為開臺第一梵鐘，實當之無愧，因其中所能保留的臺灣佛教史料，實在太豐富了，並且是當時僅有的佛教文物，所以它的身價更是珍貴非凡。

這一身價很高的梵銅鐘，是在初期康熙 34 年（1690），元月，由第二代臺南開元寺住持福宗禪師完成鑄造的，鐘面上有鑄刻著當時曾出資贊助鑄鐘的各方功德主名錄、短篇佛教經文，以及志中禪師的出色詠鐘的偈語等。

所以這是現存第一等珍貴可靠的臺灣佛教史料來源之一。我們藉此即可以了解臺南開元寺早期與其他佛教界的往來情形。

更重要的是，它還提供了臺南開元寺從開山祖志中禪師之後的師徒名錄及傳承關係。而這在普遍缺乏當時臺灣佛教史料的南臺各早期佛寺中，此種資料的出現幾乎是唯一的例外，並且倖能完整的保存迄今，所以更要為我們後人所珍惜。

經過以上的說明，如今讀者若前往現在的臺南開元寺參觀時，就不訪多看一點這開臺第一梵鐘的真面貌吧。也可藉此多了解一下，早期的臺灣佛教工藝技術和其中所出現的有趣的官私互動情形，以及其中明顯可見的，當時臺南開元寺和鄰近各方佛寺往來的宗教社交關係。

不過，有關開元寺的早期資料，如上所述，充其量，只是其實際歷史本身的一極小部分。所以，若要以此極小部分的早期資料，藉以了解臺南開元寺法燈錄三百年來的發展，乃至要重建自建寺一來的相關社會活動或其與民眾往來的生活史樣態等，就必須：（一）配合其他歷史文物的記載，和（二）利用各種學科的有效分析概念，加上（三）宛如出色文學家的豐富想像力和高明歷史繪畫家的歷史場景的重現本領，然後我們才能看到一幅幅生動鮮活的歷史畫面。否則單靠一些簡單的歷史文物碎片，我們一般人士，是無法得悉其中有何意義的。

這就像古埃及文，雖早已載在羅賽特石碑上，但在十九世紀以前的一千多年間，無人能解讀。所以，埃及金字塔內的法老王歷史，對世人只是個謎。恰好，法國拿破崙在二十九歲那年，率海陸軍前往攻打埃及，雖海軍被當時英國海軍名將那爾遜殲滅於尼羅河口，但陸軍中的軍官之一羅賽特，卻藉此滯留埃及期間，發現該埃及文的石碑，並設法解讀了它。於是，從他之後，沉沒在歷史煙塵達數千年之久的古埃及法老王的統治史，才能藉此復活，廣為人知。

在當代，我們知道每一次有關古埃及文物的展出，都是很轟動的：我們看到驚人的黃金面具、千年不腐的裹布木乃伊、造型詭異但美艷過人的宮婦裝扮，正如埃及豔后般的謎倒芸芸眾生那樣。但，光有器物 and 圖像還是不夠，必須配合文字的表達，人類才能傳達內在的想法和心聲。否則，就像空擁有未署名的文件，其實是很難藉此了解原作者是誰。

假如讀者要了解臺南開元寺約有三百一十五年的歷史，其先決條件就是：

- (一)、先有連續性的歷史資料之存在。
- (二)、有歷史家出現將這些資料轉述為有系統的歷史描寫。
- (三) 接著讀者出現，並由彼等將此歷史書閱讀和消化。

也就是說，整個臺南開元寺約有三百一十五年的歷史發展流程，就是從一到三的發展。所以，任何創造歷史的人，在他風光一時後，若無留影，或由歷史家來接棒重建，那就等於不存在一樣。

至於讀者，可說是很重要。但，每一代的讀者口味，都不盡相同。所以，歷史書是一定要重寫的。否則，就會無人去讀，或根本讀不懂。那種淒涼的下場，也和不存在差不多。

還有一點，讀者往往忽略的是，如今雖有各樣的照相機、數位相機、V8 攝錄影機、掃描機、影印機等，要複製和保留過去的影像紀錄，可說非常輕而易舉。但，不要忘了，這只能：(一) 複製已現有的。(二) 能就地取材的。除此之外，是無能為力的。

例如，目前臺南開元寺還供奉著開山祖志中禪師的油繪像，但這是後人憑想像繪出的，無人知道是這否與志中禪師相像？可是，若不靠這樣來解決，難道還有其他更好的解決之道嗎？

我的回答是這樣的：古代中國人在祖先去世後，若要在祭祖時想念他，通常是照家族中和他最像的子孫來當祖先模特兒，在祭典期間，他就代表祖先公然祭拜，等祭典結束，此一模特兒就恢復常態。這是在有血緣的家族中，可以自行按傳統習俗進行的。而在非洲，也有土著將祖先的屍體烘乾，然後成為家族長期供奉的對象。

但，這些都是屬於儀式性的表達，就好像佛教徒在大殿禮拜佛陀和菩薩多少遍之後，雖出現有實際的宗教感應經驗和宗教想像，但這樣的感應經驗和宗教想像，所出現的宗教歷史圖像，就像各種感應錄記載的內容那樣，是屬於信仰的宗教表現，與真正存在的人類歷史有異，這兩者在性質上是根本屬於不同類型的，完全不能混為一談。

在另一方面，因為我自己是在念歷史出身，又長期在大學院校教歷史，所容我用一些近代的例子來代替說明。首先，我要說的是，關於歷史圖像的重建和保存的技術問題。

在歷史人物像的這方面，以大家所熟悉的有關拿破崙的大量油畫像為例，他在世界各地展出時，雖常被批評有誇張之嫌，但因大多屬畫家在當時奉命描繪，所以是有根有據的現場重構，因此人們大體還是相信，這樣的油畫像可代表歷史人物本人。

至於進一步，能如實紀錄的照相技術，因人類要到十九紀中葉才發明出來，所以在此之前，除非當場由自己或請人畫下來，否則單靠事後的描繪，是無法充分代表真正歷史面貌的。

也因此，由歷史家以文字的書寫所呈現的歷史大畫面，正如詩人與藝術家的結合，所能呈現的感動效果，就像古希臘由希羅多德首創的精采《歷史》描寫，特別是關於波希戰爭的熱烈交戰場面部份，或如漢代司馬遷在其《史記》中對〈刺客列傳〉和〈項羽本紀〉的不朽描述，都是人類文明永遠藉此傳達的珍貴心血結晶，非其他的表達方式所能取代。

※ ※ ※

假如讀者已明白歷史家的必要性，則我們對鄭卓雲在迄今 74 年前所感嘆的，在他輯纂的《開元寺誌略稿》的〈序〉中所感嘆的：

1. 開元寺。溯自海會(寺)之成。至今二百四十有一年(1690-1931)。未曾修誌。
2. 維大正己未(1919)。開授戒之《同戒錄》(※即同一梯次接受佛教傳戒者的相關名冊，類似畢業紀念冊的作用)。篇首署有一略誌一篇。僅述寺之沿革。附初建海會寺之碑文而已(按即王化行所撰的〈新建海會寺記〉碑文)。其關於海會寺歷史諸事。均無聞焉。

當深有同感。

但，更值得注意的是：鄭卓雲在關心臺南開元寺的歷史必須重建之餘，還接著以歷史家的體認和所將承擔的使命感，在序中後段繼續表明（一）他所懷抱的理想歷史觀，以及（二）他在重建臺南開元寺的歷史過程中，所遭遇的，各種力不從心之處。這是很感人的一段文字。然因一般學者，過去在引用鄭卓雲的《開元寺誌略稿》時，很少有兼提此事者，所以我特將這段文字，分兩節轉錄如下，以供讀者參考：

1. 開元寺為南臺之巨剎。其數百年之史蹟。其無關於文化哉。考中國名山。即內地（按：此處是指日本）古剎。皆有寺誌。以記寺宇之興廢。沙門之道行。佛法之盛衰。歷代之故事。備而且詳矣。臺灣寺院闕斯紀錄。誠一大缺憾也。且開元之名僧。代多傑出。遠如志公（※第一代開山志中禪師）石公（※第四代住持石峰澄聲禪師）。近如榮芳上人（※第三十五代住持）。傳芳老和尚（※第四十五代住持）等。及街禪鄉傳諸名流。皆宏法之龍像。而莫知其事蹟。亦良可慨矣。
2. 顧斯往事。概不可徵。今欲舉筆而誌之。固為甚難。但若不究之追補萬一。則開元寺虛有二百餘年之歷史。將無以昭示後人。豈非吾輩之罪乎。漢（按：鄭卓雲原名鄭羅漢，嘉義大林人，有關他的生平事蹟，稍後我會再特別說明）不文。溷食空門。病弱之軀莫敢自違。競競求教於諸老成學士。徵檢舊檢殘篇。欲效班氏（※指漢代史家班固）之遺風。而輯成小誌。奈終歲搜羅史料。如探海求珠之難得。故乃就所徵故事。而略為誌略。以俟他日或遇達人。取其謬而糾之。轉權輪為大輅。重修成誌。斯予之大願也（按：此處畫線的整段文意，是指：他希望他初期寫的有缺點的開元寺誌暫定稿，日後有機會，能經高明之士，將其改寫，而成為無缺點的開元寺史書）。

這兩節的文字說明，除了涉及其他方面的細節之外，我大體可以了解他的修誌抱負和所遭遇的挫折感。換句話說，他當時完成的，其實一部史料不足的臺南開元寺誌略稿。

因此，他期待日後有人能將他的修誌悲願，進一步的轉為成熟無誤的史書。這當然是他作為先驅性修誌者的實際體會，我們不難了解，是因為類似的例子太多了。

問題在於，這些文中的其他相關問題，才是值得我們進一步去注意的。

可是，若是無人對其進行解說，則業等於只是空文流露而已，不具任何文化上的意義，也無助於說明有關初期修纂開元寺的相關歷史材料問題。

所以底下，我就請讀者稍微帶著耐心，讓我替鄭卓雲補充說出一些：他所想說或曾想做，但說不清或作不到的相關佛教史專業問題。這是當時他因限於本身專業條件的不足，才會一時無法克服，作為他的後繼者，我們將心比心，自能體會他的困境之所在。如今，藉著現代的知識便利，讓我們嘗試為其進行解答看看。當然，我也非萬能，所以若有失誤和不足，仍請讀者包涵包涵。

※

※

※

首先，就材料蒐集困難的問題，我們之前以提過一些。不過，清代所修的官方史書中，對佛教寺院的記載太少，才是資料缺乏的主因。要克服這種困難是超級的不可能任務，所以有關清代臺灣佛寺的介紹，在著名的學者間，也只能有如下的幾種做法：

1. 根據作者本人長期在南臺灣生活的宗教經驗、現況觀察、或參考之前部分碑刻刻記載文獻等，就撰出彼等對清代或明清兩代的臺灣佛教史之解說。

例如日治初期（1896），蔡國琳被當時的臺南縣知事機貝靜藏邀請，參與臺南縣誌編纂主任賴戶晉的撰史小組的工作，可見他是很資深的，也很被倚重的。但在日後實際撰出的《南部臺灣誌》的共十篇誌稿中，第七篇是宗教篇，其中曾介紹佛教、領臺後的佛教、持齋宗（案：即現在學界所稱呼的齋教三派）、道教、基督教。在有關佛教的說明中，雖列有沿革、寺刹和寺規三項，可都說得極簡略。

特別是在沿革部分，只說臺灣本島的佛教是傳自福建的鼓山和西禪兩寺，在清代的康熙和乾隆年間有奉佛的官紳佛寺之建立，於是鼓山和西禪的高僧被延請來臺住持佛寺。但，嘉慶以後，佛教就禪規鬆弛，僧侶生活墮落，佛教道場實已成為窮貧民眾披著佛教僧侶外貌的謀生所在。如此一來，佛法無法正常傳播，即使有名望的大佛寺也趨於荒廢，所以佛教的存在，只成虛名，不具意義。

像這樣的批評，是一種長期事實的大歸納，在態度上也很客觀，但畢竟無法進一步說明其中的歷史細節，所以若要撰史的場合，此類資料在參考上的價值不大。

所以，《南部臺灣誌》的宗教篇中，有關臺灣齋教的解說，遠較正式佛教的介紹的部分，實高明太多了。主要是它能提供歷來官書記載以外的民間宗教史料，以及當時在南臺地區可觀察、可探尋和理解的臺灣齋教實況。而坦白說，我日後從事臺灣齋教研究的第一步，就是由出發的，可見其參考價值之高。

2. 在蔡國琳的先驅工作之後，我們可舉連雅棠在其名著《臺灣通史》的宗教志中，有關佛教的說明來看。先不說他是否是以一個佛教史學者的專業性來說明，就他個人的文化知識條件來說，他是資深的在地媒體人，長於觀察和報導，又世居臺南，自幼與生活期間的佛教習俗相親近，所以像這樣的在地文化人，是具備資格，來介紹有關南臺地區的佛教狀況。而事實上，他是將其擴大到全臺來整體解說。

他的《臺灣通史》正式出版於 1919 年，即蔡國琳等撰寫《南部臺灣誌》(1902) 之後的第 17 年。在這段期間，又有臺灣總督府的長期舊慣調查，包括由臺灣總督府社寺課長達四年的全臺宗教調報告書第一卷，也在《臺灣通史》出版的這一年問世了。如此一來，我們可反過來看，連氏的有關臺灣佛教解說，看他在書中是否曾表達了某些種新鮮的內容？或是出現有別於上述諸家之處？

結果呢？在佛寺介紹方面，他不嚴謹的引用例如《清朝野史大觀》之類的佛教記載，所以江洋怪盜式的反清復明僧侶，就公然現身和當時的滿清官員談判有關如投降的條件問題。當然純從文章來看，相當有可讀性，但他在使用典雅流麗的連氏文體，來描繪這些場景時，是否也同時考慮到其中歷史的真實性？雖已不得而知。但，可確定是，他在書寫這段野史時，文字表達的確很精采，大概他本人當時也寫得很高興！這只要細讀其文章，就可體會出來的。

問題是，如此驚天動地的大案子，任何地方員有機會碰上了，並順利將他逮捕、審判和就地正法，都是大功勞一件，報給朝廷之後，還愁不能從此飛黃騰達或升官發財？結果呢？當事者蔣元樞（※《清朝野史大觀》中，是用蔣廣樞之名，官職是「臺灣太守」，但清代臺灣並無太守之職，也無蔣廣樞其人），雖被如此描寫，但事實上，蔣元樞是來自江蘇常熟的外省官，他是乾隆 24 年（1759）的舉人，在乾隆 41 年（1777）12 月，以「臺灣府知府護理」來臺就任，但不到五個月，他就於在乾隆 42 年（1778）的夏初，卸職離臺，返回福建擔任原職「福建臺灣府知府」。

可見，連氏對這樣的官方事實，是未查證的。並且，也無其他的文件來證明，所以是不嚴謹的的做法，會誤導讀者的。其實際的後果就是，當戰後李添

春參與官方所編《臺灣省通誌稿人民誌宗教篇》(民國四十六年六月出版)的撰寫時，便在清代的佛教部分，同樣加以引用，所以同樣不足取。

當然，並非連氏的全部關於早期臺灣佛教的論述都有問題，但一般說來，是屬於傳統儒生式的常識說明，太過仰賴官方的簡單資料和自己生活中的觀察心得，就開始為文介紹。所以，若從業餘的角度來看，連氏的說明程度，已非一般民間的知識分子可比，但因一來他不知參考當時已出現的更專業的相關資料，二來可能一個寫全面性的通史書，本來就難面面俱到，所以也只能做到他能力所及的程度。而現在的讀者，若想再把他這方面的論述當重要的參考來源，我認為是不必要的，因他完全過時了。這也是我讀慧嚴博士在其《臺灣佛教史論集》(2003年，高雄春暉出版社出版)時，認為討論連氏的佛教課題，是不很必要的，所以並不高度肯定其討論的學術業績。

3. 有關連氏的佛教史問題，我們就在此打住不談，以免離題太遠。接著，我們要再回到鄭卓雲的身上，因他在序中他曾提到，他當時是「兢兢求教於諸老成學士。徵檢舊檢殘篇。欲效班氏(※指漢代史家班固)之遺風。而輯成小誌。奈終歲搜羅史料。如探海求珠之難得。故乃就所徵故事。而略為誌略」。這樣的自白是否真實呢？我的答覆是確有其事。

具體的證據，就是他在日治昭和五年(1930)四月，親筆寫給李添春的請教信。我收手頭正好有此信的影本，就在此將其潦草而未標點內容，重新標點和打字列出，以供讀者參考。

必須聲明：有一兩個字，是原稿模糊，無法辨識的，所以我的新稿非百分之百的傳真，但其中無關任何重要記載，實可不計其正確與否。以下是信的全文，這才是重要的：

普現(李添春早年出家的法名)上人慧鑒：

謹啟者，憶自昨望，法駕南來。獲親芳範於邂逅，幸何如之。感蒙不鄙惡夫般(?)般(?),格外垂青，不勝欣佩！別後渴想情味，若穗苗之望甘露。每於南瀛誌上，拜閱佳作，藉以頓開茅塞良深。不才自愧失學，老馬不如。客春寄食開元，殊為慚愧。念此寺垂有二百餘年，尚乏歷史之流傳。欲於懈怠之餘，調查關係該寺史料，以供後人修輯成史誌。奈所聞孤陋，難期全豹之窺，所徵事蹟無多。茲聞證峰上人(林秋梧)所言，敬悉大學士曾檢福建誌錄，有名僧諸記事，與開元寺有

因緣者亦有之。伏乞公務之暇，不吝餘玉，述錄見示，則不勝感謝！

附上所查歷代住職名錄，如左記。並祈檢閱，如有錯謬，懇為指示。肅此。
敬煩精神，並請

禪安 慧照不宣

昭和五年四月廿三日 鄭卓雲頂禮

根據此信，可以證明他曾請教過李添春的。當時，李添春是在臺灣總督府內擔任來臺從事第二次全臺宗教調查主任增田福太郎的田野助手，並在前一年春夏間，從北到雲嘉地區，調查過主要的臺灣宗教神廟寺院等，並與本地的神職人員、日本在臺僧侶和本地重僧侶，都相互交換過其中存在的各種現況難題，以及建議過一些可能解決的辦法。

不久，這些調查成果，就陸續公佈在當時最重要的《南瀛佛教》雜誌上，而當時也是李添春意氣風發之時，他陸續發表了不少有批判性的臺灣宗教論文。所以鄭卓雲信中對他的肯定，是完全有道理的。

但，在另一面，李添春和增田福太郎在昭和四年（1929）的宗教調查，並未踏入臺南地區就北返了，所以也未調查臺南開元寺。於是，李添春隔年才南下親訪，並請鄭卓雲提供寺中歷代住職的完整名錄。

所以，鄭卓雲的此信，其實在幫李添春蒐集開元寺的歷代住職資料。反之，李添春實際上，並未在臺南開元寺的相關史料上，發現何種新資料，所以也無法回饋鄭卓雲對他的請求。這就是他和李添春的一段交涉史。

第三節 從鄭卓雲到朱其麟編纂開元寺燈錄史的文獻回顧（二）

其實，除了上述的徵詢困難之外，其中還涉及日後最關鍵和最難以克服的，就是寺中住持名錄中間出現大量中斷的問題，迄今仍無法解決。這話要如何說呢？

因這涉及我們各行各業對問題的看法不同和個人的價值觀有異問題。

例如，我們到北港朝天宮去參觀廟中的美麗繁複建築時，雖也能在廟中供奉的已故歷代住持牌位上，看到有一長串佛教僧侶的法系，上標他是臨濟宗第幾代？或他的法號是什麼？

因清代臺灣佛教的僧侶，要渡海到對岸閩北的鼓山湧泉寺，去受戒，並取得戒牒（受戒證明書）後，才能以正式的僧侶身分——他從此可被成爲法師、禪師、和尚、長老等——來主持各種佛教的宏法事宜。否則他就只是準僧侶，被稱爲沙彌；而一旦他終生都未受戒，卻受託擔任某宮廟的住持職務至死，那麼他的神主牌位上就指標上「順寂沙彌某某」，而不能標有臨濟第幾世的法系。

像這樣的神主牌，如今在臺灣各地的早期宮廟中，還是可以見到。如臺南大天后宮、北港朝天宮等。因這些都是從創闢以來，就請僧侶住持的宮廟，所以保存特別完整。

問題在於，這些對外來的參觀者，有何意義呢？同常我們所看到的情形，是很少有參觀者去留意的。當然，相對來說，宮廟裡的執事人員，在特定的忌日時，總會爲這些神主牌獻祭，而不會忘了有這些神主牌的存在。這就是如今在現實上，我們所看到的一般民眾的信仰現象，也沒有人覺得有何怪異之處。

可是，對於要深入研究臺灣本土宗教歷史的專家來說，由於他的相關背景知識，比常人高出不少；他又預先帶著想一探究竟的眼光而來時，那他就可能常在常人所忽略的神主牌位上，發現其中的佛教法系、歷代住持傳承等；然後，他再配合其它材料來設法解讀它的相關歷史、或相關文化、乃至相關宗教上的各種意義。所以說，那些神主牌的意義和重要性，往往因人而異。

假如讀者以對上述的說法有所了解，現在回到有關鄭卓雲在誌李添春信中所提供的，有關臺南開元寺自建寺以來歷代住持名錄的問題。我們先不管在佛教信仰上，有無這些歷代住持名錄（神主牌），將會影響什麼方面的宗教認同問題，我們純從蒐集歷史材料的角度來看，這些歷代住持名錄的存在與否，就相關史料的重要來源，在很多情況下，它可能還是最重要的論斷依據。

例如其中會涉及各人住持隸屬世系的先後、師徒傳承的關係或不同法系的轉換等，這對追溯像本燈錄史三百年來的發展史來說，事實上是關涉到該寺中歷來重要僧侶職務變動的最核心部分。所以，這一線索若有溷亂或中斷，那整個應有的發展順序，就因此都爲之頓挫了。

也就是說，因中斷的部分，就是相關歷史的空白部分，所以這在認知上，是難以無中生有的，只能乾瞪眼，一點辦法也沒有。而鄭卓雲在提供給李添春的歷代住持名錄中，正是出現了有這樣中間空一大段的難堪狀況。

可是，鄭卓雲在信上是附上它實際考察所得的有中斷的全部名錄，但：

(一) 他沒特別在對這一中斷部分作任何說明，所以李添春也無法從中得悉名單上的完整資訊。所以後來，我們也幾乎未再發現有李添春接續討論這一份名錄的任何文章。

(二) 開元寺的歷代住持名錄，初期自第一代到第七代是清楚的，寺中的住持牌位或骨灰罈上的標示也還存在，這沒問題。問題是，從此就中斷了很長一段時間，直到快清末了，才有堅持成禪師的牌位出現。再來就是確定為，來自高屏地區的榮芳達源，相繼擔任此職。自此以後，就完整無缺迄今。

(三) 其實，鄭卓雲在輯纂《開元寺誌略稿》時，即已列出同樣的中斷名單，但在做法上，他是標明其後的住持順位是無法和第七代一路接著算下來的。因此，在其手稿上，他將其世系部分，空著不標。反之，他在給李添春的名單上，他則標明：榮芳達源是建寺以來第三十五代住持，而以後的住持順位，就這樣延續迄今。

※

※

※

可是，我們這樣說明之後，其中還留有一個很大謎團，必須解答，那就是：寺中歷代住持名錄中，出現空白那一大中段，到底是發生了什麼事才造成如此？這總有個原因才說得通的。所以，單是承認它有這一既成中斷事實，不但無法進一步說明什麼內情？其實也等於間接證明解釋者的專業無能，只空口繞了一圈，卻等於什麼也沒講。

平時，我們很不願像這樣遭人愚弄，換我自己，我也不願。所以，我雖知道這是直接資料極少、可能原因很多的歷史探索，但我願意在此扼要提出說明。

我的信念是這樣的：我若從其他方面來入手，又能對此事的發生，做到一定程度的合理性分析，相信這也就盡到一個解說者的本份了。而其他專家的意見若比我出色，我也會欣然同意接受彼等更具說服力的分析意見。

因為天底下，沒有任何一個歷史家是全能，或盡知天下一切知識的。所以，若有同道切磋，能彼此增益，那將是一個歷史家，或人間求道者，生平最大的快樂！

現在，我提出我的幾點解釋：

一、這些中期段的住持名錄，以前其實和其他骨灰罈一樣，雖被安置，也有牌位，但未曾再以文書轉記下來。

所以，若骨灰罈因整建需要而被搬移，過程中又遇到潮濕浸潤，而為之模糊；或搬移不當，無意中就會被摩擦掉了。這都有可能使骨灰罈的住持名錄消失。

為何我如此說呢？因這些骨灰罈如今都在，總數無缺，只是有的名錄清楚，有的名錄消失而已。何況鄭卓雲發現這一中斷現象之前，已是二十世紀初期的事了。

在此之前，開元寺曾多次整建，特別是寺中靈骨塔的部分，更是後期頻繁增建的重點，所以骨灰罈搬來般去，而被粗心的工作人員，無意中把上面的名錄擦去了。

這在事實上，是有可能的。所以，如今很多想解決這一中斷名錄的相關者，若連這一點可能性都不接受，那只有讓他繼續拿手電筒，在薄暗中，一面不甘心的照著在那一大堆無名無姓的歷代住持骨灰罈，一面不自覺的在地上頻繁地頓腳，或不斷地大傷自己的腦筋吧？——以上，是我所作的，可能性的第一種解釋。

二、接著，我提出第二種解釋，那就是：懲罰排除說。也就是因犯錯，被除名，但可將骨灰罈繼續保留之意。為何有這種情形呢？

我認為和寺產被盜賣或操守不嚴有關。因開元寺主要是以官紳的資金建寺，不但有公權力的支持和保護，寺中還正式設置官員的辦公室和交際廳，因此能以龐大的寺產衍生出充裕的物資和資金，提供寺中僧侶的僧活需求和來寺官員的交際應酬之用。

像這種情形，我因先前就是長期就研究明代佛教寺院的狀況，在寺誌中，常看到這些官員既是友善或熱心的保護者，但也是常要被招待的麻煩客人。¹所以，在臺官紳所建的佛寺中，也出現類似的情形，一點都不稀奇。因這根本就是明清官員的常見陋習之一，只是會因地或因人而略有不同，在本質上仍是行之已久的官場慣例。所以，官員到任之後，就會視情形需要，仿照此慣例行事，而官場同僚，既視為常態，自然人無異詞，心照不宣。

1 有關這方面的當時明清社會歷史景觀，也可參考目前擔任國立暨南大學歷史研究所的王鴻泰教授之博士論文〈流動與互動——由明清間城市生活的特性探測公眾領域的開展〉（1998年國立台灣大學歷史研究所博士論文）中，如第一章第三節「世俗空間與大眾廣場——寺廟」的精采詳盡描寫，只是其中論述，並非完全針對當時寺僧跟官員交際的應酬問題來談，但有助於理解這樣的背景。

再說，臺灣因屬新領的難治且未開之地，在統治權已正式轉移，而原鄭氏舊政權的武裝部隊、以及大量官民已被下令撤離臺灣之後，遠在北京的滿清皇帝，對此邊地的官員，是以不出大麻煩即可的心態來對待的。所以讓彼等在邊地，大權在握，以方便統治。

如此一來，這些外省派臺的未攜眷滿漢各級官員，來臺後，又面對現成官方建設不多的諸多生活不便，所以更加需要找外快，也更大膽或更惡質地利用官方的優勢，來隨意操控自己管轄下的準官寺的一切開銷。

可是，對於我的這樣大膽推斷，有無其他的佐證呢？我的回答是：有一些直接證據。例如在乾隆 42 年（1777），由知府蔣元樞展開大規模整建開元寺時，就發現私產被嚴重盜賣的情形，於是他在手繪的〈重修海會寺圖說〉中，便公開提到下述的該寺長期存在弊端：

1. 查海會寺在郡城之北門外五里許，係「偽鄭」北園舊址。鄭氏既滅，臺館荒蕪。康熙 29 年（1690），臺廈道王諱效宗偕總鎮王公（化行）改為佛寺，名曰「海會」；並置寺產，以為常住之業。寺以年久缺修，田為僧人盜賣；椽頹桷朽，滿目荒涼。
2. 寺僧所賣舊產，為時已久，半難清查。今為贖其可稽者，並為另置田畝，勒之貞祿。每歲可得租銀六百餘圓，住持之僧，無慮饑寒。後來經理，果能不廢，可期垂諸永久。

從畫線的地方，可以發現寺產被寺僧盜賣的情況非常嚴重，且為時已久，半難清查，所以他只能設法贖回有帳目可查的田產，再設法增補一些新田，好讓寺務，可以繼續正常維持下去。

蔣元樞此種做法，當然是善政一樁，所以被臺南開元寺的歷史永遠感念！但，為何離政府衙門很近的準官寺會長期被盜賣寺產？這才是關鍵。試想，開元寺是當時的第一叢林，在眾目睽睽之下，居然出現寺產長期被盜賣大半，而又能不沸騰人口，且不被常出入寺中的官員發現。這不是奇蹟，又是什麼？

這只有一種解釋：現在所用的新名詞，就是在所謂「犯罪共犯下的結構」下，所造成的一堆爛攤子。到一定時間以後，再以改建的名義，將原先的濫賬一筆沖銷。然後，原因推給之前，不特定或去世已久的，倒楣寺僧去承擔。如此一來，舊問題就自動消失了。另一方面，又可博得善政護佛的傳世美名。如此雙贏策略，能說非高招？

於是，先將那些已故住持的骨灰罈名錄，設法塗去一大半，當作共犯的懲罰代價之一。反正，也無抗議者，所以，彼等的不名譽，雖和盜賣寺產的行爲，結合在一起，但對這些已被除名於住持之列的骨灰罈原主來說，因整個處理過程中，既無任何須負具體責任的肇事者名姓之可尋，所以彼等雖然從此成爲失名住持的暗啞幽魂，其實也無名譽掃地的羞辱之感。

以後，那些無名的骨灰罈就這樣被長期保留下來，成了日後歷史家所需面對的難解之謎。這就是我的第二種解釋。不知讀者滿意否？

順便一提，寺產太多，一直是開元寺在清代法運不興的主因。因寺產由官紳募集，和一般由信徒的宗教熱心所募集者不同。亦即，是僧與官紳之間兩者，須自己去面對和解決相關的寺產問題。所以，除非官方的干預減低，否則臺南開元寺在清代是無法和龍山寺，或朝天宮之類民間宮廟，旺盛的香火來相比！

再者，進入日治時代和戰後兩階段，開元寺也一樣因其寺產的爭奪，而糾紛四起。但總算能從準官寺，逐漸蛻變爲全民佛寺，所以新的強大再生能力也伴隨出現，並開啓了自建寺二百多年來，罕見的全盛期。

這就是該寺，在日治中期才出現，目前已逐漸廣爲人知，那段空前光彩和聲譽遠播全臺，所謂「(林秋) 梧(高執) 德時代」的來臨。

不過，因這些我將會在後面的內容裡再詳說，此處就打住不談。

※

※

※

在另一方面，鄭卓雲輯成《開元寺誌略稿》的名錄之後，又開始寫開元寺的《沙門列傳》，包括：(1) <開山志中和尚小傳>、(2) <竹庵禪師略傳>、(3) <石峰禪師>。(4) <榮芳禪師略傳>。(5) <玄精上人小傳>。(6) <傳芳和尚小傳>。(7) <順淨大師小傳>。(8) <相圓禪師小傳>。(9) <得圓和尚略歷>。(10) <永定禪師略歷>。(11) <證峰大師小傳>。並陸續發表於當時最重要的《南瀛佛教》上。

雖然在臺南開元寺法燈錄三百年史上，只有這些小傳，但之後的歷史發展，若不透過這些小傳的基本資料，也很難進行描寫。

所以，在鄭卓雲之後，不論是日治時期的曾景來或王進瑞，乃至戰後的盧嘉興或李筱峰等，當他們要深入論述有關開元寺的發展史之時，除料近代新增

的部分或與佛教非直接相關的部分，可以有著力之處外，²其餘的幾乎只能重複鄭卓雲所論述過的傳記內容，可見其影響之深遠。

當然，原始基本資料的稀少，是造成這一困難的主因。但，更大的問題，其實是整體歷史要如何書寫的表現問題。例如李筱峰在日後能以林秋梧為主角，寫成《臺灣革命僧林秋梧》一書（1991年，由臺北的自立晚報社文化出版部出版），來切入日治時期有關開元寺和林秋梧的種種關係，並獲極大成功。這是因李筱峰能利用訪談，或蒐集其它曾刊載事件的新聞雜誌等新史料，於是能遠超鄭卓雲先前的小傳格局。

所以鄭卓雲的小傳資料，在後期的部分，其實已無重要的參考價值。這就是如今我們必須面對的。而我也和李筱峰一樣，改採以現代化的新知識角度，將開元寺燈錄史三百年的大歷史畫卷，重新注入氣象萬千的解說內容，並將其一一呈現在讀者的眼前。

第四節 從鄭卓雲到朱其麟編纂開元寺燈錄史的文獻回顧（三）

在討論了以上那樣長的篇幅之後，有關鄭卓雲的《開元寺誌略稿》內容，是否就已介紹完了。不，還有一些很重要的部分，需要再說明，否則底下的歷史畫卷，是無法按其必要性來暢意開展的。這就是：

- 一、他在《誌略稿》中，輯有傳芳和尚任住持之後，所新頒的〈開元寺例規〉八條。
- 二、有關臺南開元寺的「法派」源流問題。

就前者來說，這是寺中新法派，即所謂「傳芳派」確立的根本文獻，非常重要。所以我以前曾評述說：

當時在開元寺中，其實存在著不同的派系。原開元寺的正統派，可能是傳自泉州承天寺的臨濟宗。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蔡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

2 例如盧嘉興極力澄清：北園非是鄭經作為奉母之所，其實是鄭經晚年放縱情色的頹廢處，因此在鄭卓雲的傳記資料之外，加上明鄭後期這一段政治秘史的考辯，然後於文後又補充一些戰後初期寺中人事的變動情形。

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，陳傳芳滯留大陸未歸，而蔡玄精是 1895 年先在開元寺出家，再赴對岸鼓山禮傳芳為師，因此延至 1903 年才正式接任開元寺的住持之職。以後開元寺的住持，即成了陳傳芳和蔡玄精系的囊中物。

原開元寺傳承的分裂，並被新系統的僧侶入主，主因應是由於前任住持寶山常青曾盜賣寺產，造成臺南開元寺前所未有的財務危機。因此，陳傳芳和蔡玄精師徒，得以藉改建的名義，接手了寺產。

陳傳芳系入主之後，除藉改建中興臺南開元寺之外，又積極聯絡和加盟日本在臺臨濟宗妙心寺派，因而擺脫了之前臺南開元寺與日本曹洞宗在臺勢力合作的糾葛。至於日後，臺、日臨濟宗是否真能長期合作，則又是另一回事了。

但此事，目前談到這裡，不能再多談下去。否則議題一拉開，全書的說明結構就被打亂了。所以須等進入本書原預定的討論章節時，才詳細作出後續相關的說明。因此，此處即暫停，等進入預定的專章時，再詳細交代。

至於後者，即上述（二）有關臺南開元寺的「法派」源流問題。因直接涉及整個三百年來的燈錄傳承史最核心，也是目前教學界，對此爭議雖多，卻無定論的部分，所以知道此事關係重大的朱其驥先生，特費極大功夫，前往大陸各地探尋可能的歷史源流，並親撰長文〈志忠祖師之謎〉，試圖來解開有關：志中能禪師，別號「行和」的「譜名」問題。茲轉錄他的說辭如下：

- **【志中禪師】**自第一代住持志中祖師，江西人，於泉州承天寺為臨濟宗僧侶，系出天童密雲圓悟祖燈。志中禪師在開元寺祖師堂登錄別號「行和」，其實是丈雪通醉禪師給予之譜名，若果如是，這完全讓後世在追查法源上，造成盲點。
- 筆者為此，特前往江西樂安江上之龍興禪院參訪，雖此道場已湮沒，然在相關書籍中查出，佛門臨濟宗法偈至第三十代法子天童密雲圓悟即已斷絕，自其後嗣承臨濟宗弟子，較著者有道忞、通奇、法藏等十二人，其等譜名皆以「通」字為首，其嗣法弟子譜名大都以「行」字為號，今考密雲圓悟禪師門下嗣法弟子十二人：漢月法藏（1574～1635）、費隱通容（1593～1661）、浮石通賢（1593～1667）、龍池通

微(1594~1657)、石奇通雲(1594~1663)、林野通奇(1595~1652)、天童道忞(1596~1674)、破山海明(1597~1666)、金粟通乘(1593~1638)、古南通門(1599~1671)、寶華通忍(1604~1648)、丈雪通醉(1610-1695)等禪師中以破山海明之徒丈雪通醉禪師之事跡時間最符合；是故聯結此事，以供後世參考尋跡。內破山海明師徒同嗣法於密雲圓悟禪師門下因緣。就第三十二代法子而言，此一線索可在「中國佛學人名大辭典」、「佛光大辭典」及來臺之白聖長老所付法與其法卷中瞭然。

很顯然的，朱其麟是在旁人極少注意的直接史料部分，即關於開元寺開山祖志中禪師，別號「行和」的譜名線索，來追溯其燈錄史的禪宗源流問題。這種非凡的透視眼光，的確令人讚嘆。

雖然，我對他提出的答案，最後還是完全否定，但也須承認：我其實是被他的問題意識激烈刺激之下，才真正注意到此一線索，有另一種探尋的可能。

而其可能發展的燈錄史大歷史畫面，正是臺灣佛教社會史這一視野，可充分展開的。因此，下一章的內容，就是直接從開元寺法燈錄的源流史之探尋，來展開其歷史大畫面的。

第二章 法燈初綻：清初海會寺的歷史畫卷

我現在寫書的時間，是公元二千零五年的元月底，離臺灣民間習俗的大節日春節的到來，還不到十天，在這歲末寒冷、感觸良多的沉靜早晨，我端作於平素慣用的電腦桌前，開始神遊於三百多年前，清領初期南臺臨海地區。

透過歷史文獻的解讀和歷史想像的建構，我逐漸能在腦中構思起當年先民渡臺的新墾聚落景觀，以及彷彿在眼前看到舊鄭王朝的廢墟上，有新建的宮廟、官舍、義塚、普濟院或官紳佛寺等，所以清領初期的南臺臨海區，在我的歷史想像裡，是一幅充滿生機、肅樸、和忐忑不安的早期臺灣新社會的歷史畫卷。

於是，繼施琅於昔日寧靜王府處改闢建大天妃宮之後，位於現今臺南市北區公園街 89 號的昔日「洲仔尾園亭」舊址上，另一座號稱「臺灣第一叢林」的官紳佛寺：海會寺，也相繼興建於此後的數年之間，因而成了本燈錄史的開端。

不過，清初海會寺的興建，固然使已歷三百多年的臺南開元寺法燈錄史，得以延續不斷迄今，但在另一方面，則涉及像我這樣，身為一個 21 世紀初期的

臺灣佛教歷史家，已長期置身於高科技的現代的社會，並在大學院校擔任歷史與文化的講授課程，還對四百多年來的明清漢傳佛教史有大量的著作和廣泛的深入探索，同時對當代臺灣本土佛教的改革運動又有高度興趣和強烈的認同感，所以我顯然不是一個純從事客觀學術鑽研的象牙塔中學者，而是名符其實的充滿強烈本土文化意識的新臺灣佛教發展史的建構者之一。

那麼，接著，我要問自己：(一)、要用何種歷史視野來展開此一臺南開元寺法燈錄三百年史的長篇歷史畫卷？而有關這一點，是不能脫離(二)、法燈錄的作用何在？這樣的問題來談的。否則，就不是撰寫法燈錄的發展史，因而也就和本書原先的構想無關，所以是要兩者緊密結合的。

可是，最難的，其實是第二點，即：到底要如何來理解？或如何來呈現所謂法燈錄的真正宗教文化意義？或如何來詮釋其最高智慧光的象徵？所以，在本章的開始，我們先就：(一)何謂法燈？(二)誰傳法燈？略作扼要的說明。

第一節何謂法燈？誰傳法燈？

對於本節的這兩個問題，我們不須要再去查佛教大辭典，來確定諸如在原始經文裡的真正意義為何等；也不須大費周章的考經據典，來說明其字源學或概念變革史的由來。

因為何謂法燈或誰傳法燈的問題，並非考據學的問題，而是直接面對現實生活和如何返思歷史的當下體會，所以我以下即直接標出幾種他的象徵意義或所代表的現代概念，然後再加以歸納和擇取，並成為本燈錄史據以展開詮釋畫面的概念軸。

1. 如果我現在問朱其麟：何謂「法燈」？那他根據編《慈恩法燈錄》的構想和需求，會直接點出他的「法燈」概念，就像他在所編的《中華佛教通訊錄》一書的〈範例〉和〈緣起〉說明那樣：即按臺灣佛教四大法派的傳法世系、譜號排行等，所構成的法派傳承史。所以朱其麟的「法燈」概念，是實際的歷史傳承史之採集和建構，而無關高深佛教哲理的探索。
2. 如果我問自己：何謂「法燈」？我會答：(1)「法燈」就是佛法傳播之意。這是原始佛教以來的主流概念，即：人生因無明而苦惱，須以佛教哲裡的智慧之光，轉無明為明，則煩惱除，人生得解脫。因此，

傳播佛教哲裡的智慧之光，轉無明為明，除自他煩惱，就是「法燈」的原始意義。(2) 根據第一點，「法燈」可以衍生為薪火相傳之意。也就是說，人類的理想和經驗，有須代代有人相傳，人類文明才能延續，所以「法燈」可以衍生為薪火相傳之意。(3) 然而，單有「法燈」，而無弘法者，則法燈作用不生。但若弘法者失格，則「法燈」趨暗。所以要能：自燈明，法燈才明。這就是佛陀晚年，對弟子阿難所問之最偉大教誨。

※

※

※

根據以上的解說，本燈錄史的內容，若能包括三方面，即撰稿者必須設法：

- (1) 將開元寺三百年來禪宗傳承的法燈錄沿革史描繪出來。
- (2) 在法燈錄沿革史中，充分展現人類文明薪火相傳的不朽原動力。
- (3) 能以現代知識分子的理性態度和高度的專業素養，來進行關於開元寺禪宗傳承史的撰寫和傳播。

亦即，寫作時，若能設法將上述的要求，儘量納入書中，則將是最周延和最理想的做法。而以上三條要求，自然也就成了指導我現在寫燈錄史的座右銘。

第二節 清領臺灣第一叢林的政教糾葛問題

臺南開元寺在清初新領臺不久，被一群從外省派來的滿漢官紳，特選為闢建於北園鄭氏王朝晚年縱慾情色的頹廢窩之處，以後又長期與官紳之間的糾葛纏繞不清，這一情勢早已說明它不可能是純粹的民眾佛寺。所以，無論初期首倡者建寺構想者，或隨後其他眾多附議者，當時協助建寺的集體共識是什麼？都無法擺脫當初的海會寺，是被建來來擔任安頓舊王朝幽魂騷動的準官寺性質，進一步說穿了，它其實就是變相的鎮魂殿或對覆滅舊王朝祭祀的翻轉宗烈祠，3只是在外貌上還輕輕的披上一層佛教外衣罷了。

3 這一歷史的發展過程中，有一個歷史事實，從政治上來看，是大失職，從道德上來看，是無節制或大墮落，從外界觀感或新政權的官員看來，則是昏君和鄭氏王朝的敗家子，若從民間宗教習俗的因果報應來說，正好是沉淪陰間的怨靈預備隊員之一，這就是：鄭經晚年北園的荒淫生活，所帶來的一段關於海會寺興建歷史前期的骯髒史回憶。此段骯髒史的作用是：一、新政權的官員，可據以批判前偽鄭政權之所以覆滅，其來有自；而北園的這一段骯髒史，在偽鄭政權覆滅之後，是可以清洗的，於是彼

從當時的現實條件來看，臺南昔日為鄭政權的官府所擁有大批公有地，在政權易手之後，又撤離大量的武裝部隊和民眾回大陸，所以清康熙領臺初期的大小滿漢官員，是很容易在接收敵產和在地廣人希的沿海平原地帶找到讓自己發財的好機會，所以在官務之餘，以公私兩便的方式，來建佛寺（屬非官方法定職責）或修神廟（屬官方法定職責）等，一方面藉以留下個人政績，一方面解一消磨來臺任官這段難挨的苦悶時光。

而臺南開元寺的外貌上，之所以多少相異於其他臺灣的傳統佛寺和一般神廟的外觀，顯得裝飾較少——例如寺中無過度飛揚龍柱雕飾或過度華麗的藻井民俗彩繪等——這不只是在傳芳住持時期如此，其實從乾隆時期的海會寺重建圖示和早期留存的寺中佛教文物或殿堂及佛像的擺設來看，都是屬於智識分子籌設的宗教之所，在格局上有一定的自我節制和傳統儒生審美觀相符的藝術品味。它就像是準官方的宗教衙門一樣，是以符合國家體制規定的樸素外貌，嚴整地矗立於一片林木茂盛，海風吹襲不停的臺南北郊廢園上。

因此，毫無疑問的，在當時的南臺地區，除了施琅所屬的政治媽祖廟之外，清初海會寺的出現和存在，可謂佔盡優勢。

特別是寺中已擁他寺所無的豐厚寺產和強大官方後援，所以和其他鄰近的佛寺相比，大概除了缺乏山嶺屏障凌峻之姿和少綠溪丘豁盤繞這樣自然條件之外，不論在佛教道場的外貌上或是在寺中聘來住持法務的禪僧素質上，清初海會寺都是高他寺一等。所以，其作為代表臺灣佛教第一叢林的歷史名聲，可以說自闢建時，就被公認了。

並且，也由於這樣的特殊佛教風格，它必須面對更多的寺產糾葛和長期復

等用新建的海會寺之佛光，來照耀昔日北園之陰暗與污穢的歷史積淀。所以，初期的海會寺詩文中，很容易就讀到類似的感懷之作。二、不過，隨著歷史的發展，此段北園骯髒史的回憶，雖仍留存，但重要性逐漸減低了，並轉而強化對鄭延平郡王的懷念與歌頌。此一情況，愈到後期，愈是如此。這當然和清末沈寶禎，來台處理牡丹社社事件之際，對鄭成功的歷史定位，重新評價有關。三、等進入日治時期之後，日本官方對鄭成功的一半日本血統之重視，以及對他開創在臺王朝之先驅性英雄範例的利用，都曾助長後期台民重新對鄭成功的歷史評價。而台南地區，包括已改建海會寺的鄭氏北園在內，正是醞釀和出現此一轉換的原歷史現場。所以開元寺在近代的發展中，同樣也忽略了鄭經本人，更不會特意去提鄭經的那段骯髒史，而只保留該寺如今對鄭母或對鄭延平郡王本人的懷念罷了。——以上，我的這段補充說明，或可提供讀者，在前往如今仍存的開元寺參觀時，對寺中奉祀狀況之歷史理解，若要對照相關文獻（例如鄭卓雲在《誌略稿》中，也撰有〈配祀延平郡王小傳〉、〈開元寺七絃竹記〉之文，即是此種歷史產物的現代衍生品）時，也才對得上。

雜的官紳關係。

問題在於，清初海會寺有這樣複雜的政教糾葛，正是它之所以會被闢建，以及縱使在它於清康熙兩代之後，出現寺產嚴重被盜、寺於逐漸荒廢、寺僧品質逐漸低落之時，當時派臺的滿清官員，仍不能對此寺有捨去不管而須不斷善後的原因。

這在清代的宗教政策的常規上，根本是非常態的，也不是地方官應該如此的。

由此，可以知道：海會寺既不是建來宏揚佛法的，自然也不會給寺中僧侶有獨立管理的自主權。因官方就近將公務衙門和應酬之所，就附建於海會寺的佛殿之後，所以寺僧的任何一舉一動，都難逃官方的監視眼睛。

這就是為何在充滿騷動和叛變的有清一代，從無任何開元寺僧出面支援民眾暴動的最大原因。

不過，此處不必過於評論它的政教糾葛的複雜面，因這幾乎已是長期以來廣為人知的歷史常識。不但現在的人這樣認為，從前的人也這樣認為。所以我們看到清初派臺的外省官員所作，有關剛建成〈海會寺〉的感懷詩，就是這樣表達的：

伶冷月斜橫弔子規，當年黃幄爾徒為；梁塵尚逐梵音起，幡影猶疑舞袖垂。
風雨有時聞響牒，草花何用長胭脂；是空是色渾閒事，只合登臨不合悲。

此詩作者，是清領第一任臺灣海防同知滿官齊物體，當時〈海會寺〉剛建成，所以是在他的任上，他是當時建寺的主要贊助者之一，名錄同樣被刻在福宗所鑄的那口充滿了銘文的梵銅鐘上。

而當時，他所看到才剛落成的新海會寺歷史圖像，正是他在冷弦月的薄暗光影下，沉思於風雨來襲的寺中殿堂中之寧靜回味。當時他曾聽著淒切的鳥叫聲和注視著殿樑飄落的若有若無落塵，於是他逐漸被寺僧課誦禮佛的晚禱聲，引入對此地往事的歷史回憶。

這時置身新海會寺殿堂現場的他，在腦海裡想的，並不是單純的新佛寺如何莊嚴？寺僧的的宗教活動有何意義？而是將想像飛躍向前，彷彿能讓他親臨到昔日舊鄭王孫的遊樂歌舞場邊，去看著美麗的舞影和日後寺僧的課頌聲，混成一片悼念人生虛幻、世事無常的歷史回音。

像這樣的現場感觸，其實是像我們一般非專業宗教師的俗夫，在參觀有特

殊來歷的佛寺時，免不了會作如此種種歷史感觸的。所以，我在此，不是批評他對佛教態度的不嚴肅。而是說，雖然由於歷史的持續發展，誰也無法逆轉在海會寺興建的現址，曾是失敗政權，或覆滅王朝的傷心地，這一歷史的定局。但，新建海會寺的莊嚴佛地，與前朝往事的政教糾葛，就宛如宿命般的與新建的海會寺，在此後的三百年燈錄史，因此密不可分。

例如，原先只是在鄭氏北園的舊址上建佛寺，到後來在開元寺中，就正式配祀延平郡王鄭成功的英靈神主牌，並請還設法到對岸取得珍貴無比的鄭成功親筆書法的真跡蒐藏於寺中。所以到二十世紀初期，一位來自日本東京的詩人樂水，在他〈遊開元寺鄭氏北園〉的詩作中，也道出他如下的心聲：

今朝追想古英雄，千歲芳名貫日宮；物換星移寺觀在，紅塵不入白雲中。

詩中說，不管人類歷史有怎樣的變化，臺南開元寺，既作為奉祀歷史名人鄭成功之所，總是令人興起無限感慨，久久難以忘懷！

但，時代進步會改變我們的生活的樣態，也促使我們調整向來的思維方式和表達現代情感的用語。所以此處，我再引用二十世紀初的臺南詩人胡南溟，〈佛誕日遊開元寺〉的詩作中，看他如何表達對開元寺與昔日鄭氏王朝長期糾葛的新感觸。他的詩是這樣道出的：

三百年來老道場，鐘聲無限送斜陽；北園人去成塵跡，東海浪濤是驚慌。
萬里車塵翻地軸，隔廉拂語天香；今朝上已同修禊，談到開元舊事長。

這顯然是詩人胡南溟作為一位現代信徒，到寺中參佛誕日活動後的回憶書寫。從內容來看，當天的佛誕日活動，是照正常的佛教規矩來進行。

但，是從詩人的感受來說，他在參與寺中所辦的佛誕日活動的同時，也一方面對北園昔日舊址的歷史情懷又開始湧現。於是，他的思緒又逐漸被拉回三百多年前，那一段有關清鄭政權鼎革初期的複雜政教糾葛中。

然後，一首關於「三百年來老道場」的「北園塵跡」詩作，就這樣成為他在佛誕日書寫的主題。以上，就是關於海會寺所具特殊政教性格的描述。接著，我們將擴展到一個更大視野，那就是關於明清佛教法燈傳統與清初臺灣佛教的相關討論。

第三節明清佛教法燈傳統與清初臺灣佛教

清初的臺灣佛教，是承襲明清大陸佛教的傳統而來，這是鐵的事實，無可爭辯。但，在指出明清大陸佛教的傳統，東傳臺灣，是清初臺灣佛教的源流之後，更重要的是，進一步來探索兩者間，究竟存在著何種的互動關係？然後，才能逐漸釐清明清佛教的法燈傳統，是以何種途徑？何種方式？或哪種型態？被逐漸移植到臺灣來。

可是，有關明清時期的臺灣佛教與大陸佛教的互動狀況、神佛不分的非純粹宗教性質、僧侶與流寓文人逃禪奉佛的名士作風等，非常態的佛教狀況，在當代的臺灣佛教學者中，像曾長期任教私立輔大歷史系的尹章義教授、高雄鳳山佛教蓮社現任住持的慧嚴博士、剛從臺大哲學系退休的楊惠南教授、甚至包括梁湘潤和黃宏介等人士，都曾就這一領域的初期臺灣佛教史課題，進行過探討。

所以，當代臺灣佛教學者中，若有人還想在上述這些先趨學者的出色業績上，嘗試重新挖掘更基本、更普遍，或更具社會文化意義的，清領初期臺灣佛教史之探討，其非過於冒失？否則他得提出可說服人的新構想，並且，最後他還須證明：他的確是有能力作到的！

而既然我本人就是準備撰寫關於臺南開元寺法燈錄三百年來的發展史，自然無法例外地，也得同樣去處碰這些佛教史的相同課題。所不同是，我專注的是僧侶與法燈的傳承問題；並且，所考量的，雖是大陸佛教和臺灣佛教的差異，卻對所謂名士逃禪，或對神佛不分的類似問題，給予冷處理。

因為，我所關懷的是：東亞近代化的發展；我想理解的是：此一區域與世界文明史，如何交流或如何傳播的問題。這是由於人類的歷史都是對當代活著的人才有用的，所以我是用我的觀點來看問題的。也因此，若是要僅僅要我在微薄、零星、的早期佛教碎史中用力耕耘，或慎重其事的對其加以註釋和探討，我是無興趣的。我只想探討自己有興趣的課題，而不願跟學界潮流走。

舉例來說，幾個月前，我曾和近一兩年才認識的日本新一代佛教學者野川博之，交換過關於明清鼎革動盪之際，大陸明末佛教禪僧東渡日本黃蘗山去發展的新佛教史課題。野川是日本早稻田大學哲學研究所的博士候選人，正送審他的畢業論文稿，研究主題，是關於明末佛教對江戶佛教（※指德川幕府時期的日本佛教）的影響，探討的核心人物，是位東渡禪僧叫高泉性激。

高泉性澈是福建福州人，十三歲時師事慧門如沛，嗣其法，「隱元隆琦七十歲時，他以福州黃蘗山慧門使者身分渡日，其後留住日本。加賀前田氏聘寓獻珠寺，於宇治開創佛國寺，靈元上皇賀賜敕額。後為黃蘗山第五世，受上皇皈依，常於宮中說法。下江戶謁將軍家綱，著書多，以《扶桑禪林寶藏》最有名」。⁴並以中興黃蘗山稱譽於世。

但，為何野川博士候選人要探討他呢？當然是有其必要的學術理由和相對條件，此外還有大量的新資料出現，可提供他展開不同於既往的研究。

而這種不同，對於想要理解明清之際的日華佛教交流史的人，可說大開眼界，和以往相比，是一大突破。⁵我因多年以前，就展開晚明佛教叢林改革之研究，並撰有專書和論文，野川博士候選人也參考了，⁶所以對同一時期的中日佛教史課題，得以充分的交換意見。

並且，因野川博士候選人在臺期間，也利用國際漢學研究中心所提供的經費，探討如今已不存在，但自清初以來，就相當重要的，位於臺南的黃蘗寺。⁷

連帶地，他也曾透過我的相關著作，對大崗山超峰寺以及臺南開元寺的法脈傳承史，有一定的認知。

所以，我們的話題，不只是明末清初的日華佛教交流史而已，包括臺灣本地佛教寺院的介紹等，也各撰有專書，並互贈供對方參考。

我想，很多人可能不知，以嶄新的手法，用日文撰成精美的當代臺灣佛寺導覽的專書，⁸正是出自野川的筆下。

所以，當我在這裡告訴讀者說，對於臺灣明清時期的簡陋佛教史，我們要用新的角度來討論時，並非隨口說說而已。我其實是坦承說出真正心聲。雖然

4 釋東初，《中日佛教交通史》（台北：東初出版社，1985，再版），頁 643。

5 此處，我把野川博之的博士論文稿寫作大綱，簡列如下，以供參考：（一）凡例。（二）序論。（三）本論。第一章 高泉的傳記與著述。（三）第二章 渡日以前的思想系譜。（四）第三章 原有的兩大禪宗及其交流。（五）第四章 與教宗諸師或儒者的交流。（六）第五章『黃蘗宗清規』的背景。（七）第六章 苦行的實踐及其東傳日本。（八）第七章 高泉的文字禪。（九）第八章 高泉的僧撰編撰。（十）第九章 高泉六言絕句之研究。（十一）結論。全文為打字列印稿，分上下卷，共 779 頁，論述流暢，內容豐富，資料齊全，體系完整，水準不低，足供參考。

6 見野川論文稿，第五章第一節，頁 334。

7 見野川博之，〈臺南黃蘗寺考〉，載《黃蘗文華》第 123 期（宇治市：黃蘗山萬福寺，2003 年 7 月），全文共 23 頁。

8 野川博之，《台灣三十三觀音巡拜》，大阪市：朱鷺書房，2004 年 3 月。

作為研究臺灣佛教史學者的一員，我有很大的自由度，不必太理會他人要作什麼？但，同道之間，若少交流，或話不投機，其實不利整體學術水平的提升；從長遠的影響來看，多半是同蒙其害，對誰都不好。

再說，如今已高度發展的臺灣地區，在早期除土著外，其實是國際冒險家和海盜群的出沒之處。像這樣未墾的洋中島，如果不是近代航運技術的進步，可以克服黑潮洶湧的海峽阻隔，並有與大陸、日本、南洋等地的商業交易的經濟巨利，那麼臺灣這一洋中島，將仍是為世遺忘的孤島。既不會有荷蘭人來經營、也不會有西班牙人來佔據。

而其後的鄭氏王朝，雖以漢人政權，經營臺灣三代，也帶進了一定數量的漢移民，但就其歷史的作用來說，其實是長期性的，和決定性的。

亦即：臺灣地區的住民，在歷經鄭、清兩朝代之後，最終是以全島漢族化，為其歷史定局。這就是鄭氏來臺最重要的歷史作用。

我們現在全臺住民，約兩千三百多萬之中，有九成五以上是漢族，而原土著的後代人口數，卻仍和漢人未移居前差不多（約估）。雖其中有很複雜的歷史因素在內，我在此處也無發多所討論，但其人口結構就是如此。所以漢化的歷史，已成定局，很難逆轉。

可是如今，我們若以現代知識份子的新眼光，再回頭看看，出現於明清之際的兩個東亞新王朝：（一）是崛起東北，代明統治大陸的滿清政權；（二）是在關原、大阪兩役擊敗豐田秀吉餘部後，於關東江戶建立起新幕府的德川政權。

當時，這兩個新政權，在某種程度上，彼此所面對的外在情勢，其實是一樣的。所不同的只是，統治區域的大小而已。

於是我們看到，統治區域較大的康熙帝，在攻下臺灣之初，還不太想要這個島呢，更不要說要費心來經營了。

反而是，原先移墾臺灣的對岸閩粵漢族，又歷經被撤離、再移入的種種波折。到最後，依然是，因對岸耕地不足、人口壓力過大的強烈冷酷現實，沖垮了渡臺的層層阻礙，大批地湧入此一臺灣島，並逐漸住佔滿全臺，包括我的祖先在內。

所以，這是一個低文化、近本能的普羅大眾艱難謀生的新墾地，處處充滿著危機和絕望的無奈，各地隨處可見的無名屍塚，淒厲地構成清代臺灣漢民族渡海後，最徬徨無助的社會遺棄標誌和顯示著人間最無情無義的黯然景觀。

※

※

※

可是，當時隔著大洋海流遠在臺灣北方的日本德川幕府新政權，卻能眼光獨具地藉此機會，多次極力邀請隱元隆崎師徒相繼渡日，並給予種種優惠和關照，從而成功地完整移植了漢傳明清佛教中最豐富和最精緻的黃蘗山禪文化之燦爛果實。

這實質上，也等於是掏空了明清禪佛教主要根源地之一：福建黃蘗山的一切可能後續發展的絕大部分宗教資源。因為隱元渡日後，在福建祖廷的黃蘗山，從此集即未再現其渡日之前的禪林盛況。

反觀，清初雖也有福建黃蘗山的部分禪僧，來臺建寺弘法，卻在清廷的消極治臺政策下，同樣無法正常發展。

所以，新領地的禪佛教是否能成功的移入？以及其後是否能繼續正常的發展？若比照黃蘗山禪僧在日臺兩地的不同處境，可以說完全取決於當時統治者的態度。

而很顯然地，一個被層層管制的新領地，像清初臺灣，是沒有太大的宗教自主性的，其不能繼續正常發展，亦為必然的結局。

所以，這是被當時由滿清新王朝所宰制，不利於禪佛教發展的政治大環境，所預先決定了的坎坷發展歷程。

※

※

※

更弔詭的是，在另一個場景，我們卻同時看到，清初當臺灣一被平定，大陸東南沿海與臺灣海峽之間的長期危機，終能消除了，此時，在浙江普陀山觀音道場的普濟禪寺，此一清初臺灣佛教禪侶法脈的源頭寺院，也立刻反映了清鄭戰局落幕後的極大好處。

因在清鄭對抗期間，普濟禪寺曾遭魚池之殃，例如在清康熙四年（1665，鄭氏來臺第4年）曾因此被荷蘭人登岸大肆搶劫，損失慘重。

到清康熙十年（1671，鄭氏來臺第11年），康熙又為對抗鄭氏在臺政權，再頒禁海遷界令，除不能有任何物資遺落給鄭王朝外，沿海居民一律內撤2至

30 華里。導致普濟禪寺的殿宇被拆光，僧侶和民眾也全撤走，一時成爲廢墟。⁹

可是，清鄭戰局一落幕，海峽兩岸緊張局勢隨之解除，康熙皇帝宛如補償般地，隨即敕賜該寺大量的重建經費，贈送許多珍貴佛教器物，還親撰多篇禮贊文，¹⁰以及特別垂詢和關照普陀山觀音道場，因頒禁海令而蒙大災害損失之

9 見王亨彥撰，《普陀洛迦新誌》，收入杜潔祥主編，《中國佛寺誌彙刊》第 106 冊（台北：宗清圖書公司，1994 年），頁 234。

10 康熙在位期間，對興建廟宇或重修塔寺，所親自題辭的匾額或碑文甚多，以下表中所列，只是其中部分，而其中有關五臺山的部分特別多，因那是視文殊菩薩（滿殊室利）是其族群保護神，此即滿清和滿洲的稱呼由來：

1. 康熙五年（1666 年），興建弘仁寺，爲清代前期理藩院喇嘛印務處所在。
2. 康熙二十二年（1683 年）二月，康熙駕臨五台山，親臨五頂各剎爲太皇太后（即孝莊文皇后）祈福，隨供金銀、香燭等於菩薩頂各殿。四月，特旨撥金三千兩，重修五座台頂，即：東台望海寺、西台法雷寺、南台普濟寺、北台靈應寺、中台演教寺。此五座台頂於康熙二十三年間陸續修建完工，康熙並親撰五頂碑文。
3. 康熙二十七年（1688 年）一月，重修位於北京的白塔妙應寺，此塔爲元代時期最大的喇嘛塔之一，歷經元、明二朝，康熙按塔寺舊觀重修。
4. 康熙三十三年（1694 年），重修順治時期敕建的東黃寺。終清一代，東黃寺一直是隸屬理藩院直接管轄的京師大喇嘛廟之一，設有喇嘛一百零五名。
5. 康熙三十七年（1768 年）及三十九年，先後二次整修於康熙二十二年（1683 年）重修的五台山五座台頂，由於當年重修五座台頂時，「工作很粗糙，工竣未几，瓦經霜摧剝，多有滲漏，於是，康熙再命『重整』」。此期間重修的有：菩薩頂（即真容院或文殊院）、殊像寺、碧山寺（即普濟寺）。
6. 康熙四十一年（1702 年），重修位於五台山台懷鎮的羅喉寺，爲唐朝時期所建，屬五台山五大禪處之一。在清代前期，羅喉寺直屬菩薩頂管轄，而不隸屬理藩院。
7. 康熙四十四年（1705 年），在陝西省西安寺建立廣仁寺，作爲西北和青、藏一帶喇嘛進京時路過陝西的住宿地，是西安一帶唯一的黃教寺院，當地俗稱爲喇嘛寺，康熙並親撰碑文。
8. 康熙四十四年，興建五台山湧泉寺，並親撰碑文。此外，康熙南巡親駕五台山時，也爲許多前朝所建的古剎撰制碑文，如：五台山棲賢寺碑文、五台山顯通寺碑文以及五台山廣宗寺碑文。
9. 康熙四十六年（1707 年），興建五台山白雲寺，作爲「五台之接待院」並親撰碑文。
10. 康熙五十二年（1713 年），正值康熙皇帝六十壽辰，眾蒙古部落咸到河北承德奉行朝賀，並合辭請建喇嘛廟，爲康熙祝壽。待建寺完竣，康熙親制碑文，賜名爲溥仁寺。
11. 康熙六十年（1721 年）春，喀爾喀大喇嘛哲布尊丹巴胡圖克圖，以及蒙古各部汗王、貝勒、貝子、公、台吉、塔布囊等，赴京朝見，奏請建造喇嘛寺，頌揚皇帝功德，並爲康熙祝壽。康熙遂將於元代所建之崇國寺，重加整修，賜名爲資福院並親制碑文。

本表轉引自：釋聖空，〈清世宗與佛教〉（2000 年 8 月中華佛學研究所畢業論文）

後，在重建和後續正常維護的各縣保護問題。¹¹

所以，就官方的立場，他其實是利用此一國際著名道場的個案，來突顯皇帝本人他對此觀音信仰聖地的高度關懷，並顯示他和與民同信的高度宗教虔誠。

此一熟練老到的統治手段，日後還由後繼的雍、乾兩帝，接棒扮演同樣的戲碼。

而假如知道上述做法，只是清代國家的佛教政策之一，就知道其統治邏輯是這樣的：

- 國家統治權的實際掌有和長期維持穩定，是其核心的統治目標。其在政策上居最優先順位，非其他可取代。因此，佛教的優位如何？須視其在統治上的作用如何而定，所以滿清新皇朝為統治邊地的政治功能考量，歷代清帝以各種優禮來，安撫歸順的重要蒙藏喇嘛僧，當然較費心去應酬已不具多大實質社會影響力的漢僧，要有用的多。
- 在清代相關文獻上，我們如今仍看看到當時的清楚記載：即繼順治、康熙兩代對漢僧能稍有禮遇之後，等進入統治已趨穩定的雍、乾兩代時，清帝便透過官方文獻，讓各方皆知：清廷一方面對蒙藏喇嘛僧大大禮遇；¹²另一方面則回頭，不客氣地，痛

11 同王亨彥，前引書，頁 234-250。

12 關於這方面的最新研究成果，可參考：（一）王俊中，《五世達賴政教權力權力的崛起》（台北：新文豐出版公司，2001年）一書的細緻介紹。（二）釋聖空，在其〈清世宗與佛教〉的論文研究，對相關早期史實，也有如下歸納：（a）、「順治九年（1651年），為迎接五世達賴喇嘛朝覲，在北京安定門外建造西黃寺，用作喇嘛誦經居住之所，從而開啓清王朝入關後興建喇嘛廟之濫觴。順治十年（1653年），清廷有感於儒家思想有力於鞏固政權，於同年四月諭禮部，將『崇儒重道』定為基本國策。雖然此國策的制定一方面反應滿族積極漢化的情形，同時也反應出中國佛教的重要性遠不如儒家思想，此時的清王朝，已不同在關外時期或初入關之始，須藉助宗教的力量穩定民心、鞏固政權，更顯現出清朝此時開國氣象已頗具規模和穩定。此國策的頒訂再經過康、雍時期的演化，儒家傳統思想的地位更加迄立不搖，相對於佛教在政治與社會上的地位而言，則多少有連帶影響。……」；（b）、「從政治方面來說，清朝從努爾哈赤、皇太極開始，就一直奉行尊崇西藏佛教的政策——在十七世紀初期，開始有喇嘛到關外傳教，受到努爾哈赤的禮遇與尊崇，因而奠定日後清王朝與西藏佛教的良好關係基礎；到皇太極主政時期，在盛京方面則開始和當時西藏的第五輩達賴喇嘛（1617—1682年）建立關係，皇太極更力邀達賴喇嘛到盛京相會。入關後的順治帝則於順治九年（1652年）冊封五世達賴喇嘛，此為清廷冊封西藏宗教領袖之始。此後，康熙帝亦承續先人遺志，陸續冊封哲布尊丹巴、章嘉呼圖克圖，並於康熙五十二年（1713年）

斥他們看不順眼的漢地禪僧，漢禪僧的社會地位，此後即一落千丈。所以清僧在臺的社會地位，除個別例外，整體來講，其實是不高的。

- 而我們若知滿清諸帝對漢僧的態度之冷熱不一，13宛若政治萬花筒的多方善變，其目的，就是穩穩的讓自己當皇帝，來掌控一切。至於其他，都屬次要，包括佛教在內。所以，我們很難想像：有關清代臺灣的佛教問題，在滿清中央的政策考量上，有何重要度？而既無任何重要度，其相伴的外在發展條件，就不可能有來自官方的大力支持。連帶的，就是很難僅由寺方本身，就撐起一切的。14
- 試看清代的滿清官員，可多次為臺南開元寺的改建設法，但在有清一代二百多年間，臺灣全島並無任一佛寺，曾獲清廷頒賜《龍藏》者，包括準官寺的臺南開元寺在內。而我們知道：近代臺南開元寺的蛻變，正是從傳芳時期加入日本臨濟宗，又獲頒佛教大藏經之後，才正式展開的！

但，問題就在這裡，以影響清代臺灣極大的乾隆帝為例，根據歷來中國政治的傳統，他可將其權力視為是源自「奉天承運」的結果，所以他有正當性被

正式賜封第五輩班禪為『額爾德尼』，並賜金冊、金印。從而奠定清王朝對達賴、班禪冊封的制度，並確立了他們在西藏的宗教領袖地位。因此，清王朝以『興黃教，即所以曳蒙古』，作為國家治理蒙、藏民族的策略，此尊崇與管理並進的政策，也是日後雍正、乾隆、嘉慶等諸帝遵行不替的基本國策。……」（2000年8月，中華佛學研究所畢業論文）。（三）李秉銓在〈論清朝的戰略國策與喇嘛教〉一文中，則認為「繼康熙之後的雍正，早在登基以前，就與喇嘛教關係密切，並利用喇嘛在各王府上層中來往活動的條件，偵察自己對手的動態，以至最後擊敗諸王，奪得大權。登基當了皇帝後，為了鞏固自己的地位，繼續利用喇嘛教…，他的所作所為徹底道出利用喇嘛教統治少數的政治目的。」此文收錄於1995年編的《兩岸蒙古學藏學學術研討會論文集》，頁639。但，釋聖空在上述論文中，則反駁此種見解。

13 例如漢禪僧迦陵性音，曾一度是雍正帝早期所最親近請益的禪師之一，故極為客氣，給予種種禮遇，等到後來，一翻臉，就叱罵說他：「朕從前失於檢點，亦性音辜負朕恩處。著削去所賜封號，其語錄入藏者亦著撤出。況伊之法嗣數人皆屬庸庸之輩，其中或有如行風之狂悖無知，將朕向日加恩性音之處，粧點誇張，妄行記載，以欺天下後世者，亦未可定。著該部行文各該省督輔，留心訪察，不得容伊等將朕當年藩邸之舊跡，私記存留，違者，重治其罪。……」《清世宗關於佛學的諭旨（一）》，《文獻叢編》第三輯，頁3a~3b。此處轉引自釋聖空，〈清世宗與佛教〉，頁53。

14 若無德川幕府大力支持，東渡的隱元隆琦，同樣無法在日發展。

視爲天子——執行上天意志的人間唯一代行者。並且，他實際擁有的龐大政治宰制權力，正是讓他目空一切基礎。而當時，他所繼承的，又是經其父雍正帝改造後，很便於專制掌權的特殊制度。所以，更讓他能以幾次大規模的殘酷文字獄，來清算異己者。

於是，根據孔復禮教授，對 1768 年（乾隆 33 年）關於中國境內，大鬧《叫魂》（陳兼、劉昶譯，時報出版社 2000 年出版）妖術數省的精心研究，我們就看到乾隆皇本人和他底下一大群缺乏判斷力的官員，有時能如何濫用公權力，來整那些基層的可憐老百姓。

結果，鬧了老半天之後，才尷尬地發現：原來是皇帝本人自己搞錯了，卻讓一大批屬下，跟著他荒唐旨意團團轉。

但，最可憐的，在這一烏龍事件中無辜被逮入獄，還慘遭各種酷刑的一大群社會底層的邊緣人。這都是只能自認倒楣的歷史悲劇，也是生活於專制政權下，可能會遭逢的施政惡果之一。如今，我們後代回顧，除了代爲不平和惋惜之外，又能如何？

而當時的滿清諸帝，既可濫權無度，又可身兼天下一人的超級大祭司之職，則除了來自他的政策善意之外，此一時期在他治下的任何宗教，除了作爲對抗者的諸民間教派之外，15 都無有自主性，也很難自行發展，包括佛在在內。

※

※

※

所以，臺灣佛教的社會弘法功能，在近代以前，除祭祀性或儀式性的局部社會凝聚功能之外，可說微弱至極。

因此，才有在家齋教：（1）龍華派，（2）金幢派，（3）先天派等三派，陸續在清中葉之後，渡臺發展，並構成臺灣佛教另一大傳統迄今。

- 儘管如此，清代在統治慣例上，就一般情況來說，雖大體沿襲前代，在執行面上，仍視當下情況，有所調整。例如僧尼受戒，須交官方規費的問題，因金額太小，對增加國家財政幫助不大，且男丁稅又改徵土地稅。所以，清代中葉後，漢僧受戒，包括臺僧在內，不向國家交規費，只繳私辦道場的傳戒規費。

※

※

※

15 可參考馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（2004 年 4 月，北京：中國社會出版社，新二冊版）一書的清代部分。

- 於是，其後，衍生的清代大陸佛教發展就是：像福建鼓山湧泉禪寺和江蘇寶華山隆昌律寺，便逐漸成爲華南和大江南北著名的私辦傳戒道場，而兩者的規費和傳戒期，也各有不同。可是一在戰前（湧泉禪寺），一在戰後（隆昌律寺），都長期影響臺僧的傳戒典範。
- 所以，清代的臺灣佛教，並非一開始，就直接受鼓山湧泉禪寺的影響；而是先受「五臺-普陀」的華嚴禪佛教模式之影響，在宗教型態上的移植，尤其如此（後詳）。
- 至於若問：「鼓山對臺僧影響的沒落，出現在何時？」可答：「在臺灣自己開始戒之後，時間約在第一次世界大戰前後。」
- 以上即我們根據清代官方宗教政策，所扼要說明的歷史發展。其後相關細節，就等本書的預定章節再交代，此處便告一段落。

※

※

※

現在我們再回到臺南開元寺初期，有關禪侶法燈錄的源流與傳承問題。根據鄭卓雲在其《臺南寺開元誌略稿·法派》的說法，是這樣的：

1. 開元寺爲臨濟正宗，傳自南海普陀山之普濟寺。
2. 溯法燈之源，爲黃龍派之後裔。
3. 自志中大師開山以來，代代皆禪宗一脈相傳。
4. 系統則 (a) 由天童密組法裔；(b) 而之南海普濟寺；(c) 傳之鼓山湧泉寺。
5. 1917年6月4日，傳芳住持加入日本臨濟宗妙心寺派，成爲轄下的聯絡寺院之一。

對於這樣的論述，我們可以這樣解讀：

- (一) 這是從清初海會寺的志中禪師，到日治時期傳芳禪師之長期描述。
- (二) 我們不知道鄭卓雲的從早期過度到中期的依據是什麼？也就是中期無名住持的部分，他未能提供線索。
- (三) 他之後也未再對此多補充。

因此，底下有必要，再以鄭卓雲所描述〈志中禪師小傳〉爲線索，看他如

何說明相關的法燈源流問題：

志中和尚

志中能禪師。別號行和。中華福建泉州人氏。性靈敏。自幼出家。住承天寺。不數年。明教通宗。乃雲遊四方。從江右來臺。康熙二十八年。庚午聞王觀察欲改北園為寺。願募緣成之。及寺落成。舉為住職。尋即隱退。閉關三載。至乙亥出關。有偈云：「獨坐釘通結普緣，暮鐘立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年。」後衣鉢傳授法嗣福宗、福珀、福儀諸禪師等。

鄭卓雲這篇小傳的史料依據，其實是來自寺中那口梵銅鐘上的銘文，未多增什麼；它既不曾對志中和尚的出關偈：「獨坐釘通結普緣，暮（※鄭喜夫氏認為此字應改為募）鐘立願利人天；一聲擊出無邊界，同種功德億萬年，」有任何評論；也不像朱其麟，一眼看到志中能禪師，別號「行和」，就聯想到禪宗更大的譜名系統去，還一度到江西去尋其祖庭，只是無功而返。所以，之前他對開元寺法派的描述，可能有當時他的上司林秋梧等人的其他意見加入，否則看不出他的依據何在？為讓讀者有一比較，我不嫌麻煩，將之後王進瑞改寫的〈開元寺緣起〉一文，轉錄如下：

開山志中能和尚

王進瑞 撰

海會寺第一代住職為志中能和尚。志中能事蹟資料除「始建海會寺」及現開元寺殘遺梵鐘銘文外，16未可他尋，無以詳述。綜合右記資料略見，

16 王進瑞是歷來對梵鐘最熱心的的人，特將他蒐錄的資料，轉錄如下，以表彰他的業績：「鐘銘資料：開元寺建造緣由略述如上，又藉此機會，望略述介紹文中屢屢提及之鐘銘。開元寺大雄寶殿上懸掛一大梵鐘，上有銘文。橫跨兩百餘年，唯一詳實記載開元寺史者可謂此鐘。凡提及開元寺沿革者，最主要資料必為諸碑文記載，然同本稿創立緣起章節所述，〈始建海會寺記〉已不復存在。又其他碑記非壞即損，磨滅殘缺，完整清晰者僅二三件。幸而府縣誌多載有此些重要資料，尚可接受，然一想此等重要文獻竟已無有存案，不禁心有戚然焉。故此，近日敝人到此見其鐘銘尚完整保存，甚感欣慰矣。鐘銘記載，此鐘高四尺五寸，直徑三尺五寸，重一千六百觔。雖同為康熙年間製造，然相對於康熙末期諸處皆有擴口大鐘，此鐘外型近似宋朝型式，特有之窄口鐘，外圍刻有波形圖案，於康熙乙亥年孟春鑄造。亦即康熙三十四年（皇紀二三五

師為福建泉州人，別號行和，少幼即皈依佛門，其資性極為靈慧沉靜，乃聰穎沉著之人，普學四方，自江右輾轉來臺，聽聞王等造寺一事，自行勸募諸方，終成此業。寺成後雖推為初代住職，承繼後片刻便傳位弟子福宗，閉關修業三載，招募鑄造梵鐘。出關偈「獨坐釘關結善緣。募鐘立願利人天。一聲擊出無邊界。同種功德億萬年」略可窺見師想見。

如右載師當時既已嚴行閉關修行一事，實令我輩後代赫為吃驚，臺灣佛教史通古今未有所聞，抑恐無人可出師其右。偈文所載之無邊界，橫跨億萬年，願利人天，立億萬年功德，此乃大乘菩薩思想之極致，亦可知師不凡不庸思想。於鳳山縣知事閔達評此偈「為臺灣諸剎出第一手眼也」猶然首肯答應。

自鐘銘可知師弟子二代住職福宗、福珀、及福儀，孫弟子祥共、祥雲、祥光、祥正，曾孫弟子澄透、澄鴻等。其法系大業無可比擬。¹⁷

王進瑞先生的同一內容，除了文筆佳，評論出色之外，也證實兩點：(a) 傳記資料的部分，就只這一點，無法突破。(b) 志中禪師的出關偈語，是：「為臺灣諸剎出第一手眼」。這是出自當時鳳山縣知事閔達的評論，其後還鑄在梵鐘銘文上，可見已是當時多人共知曉；但開元寺的開端，能由志中祖師道出如此非凡之禪音，實愧煞其後續的福庵宗輩之弟子們！

鄭卓雲在〈臺南開元寺沙門列傳〉前，另有段話，但更感傷，他說：「當北

五年)正月，「當代住持福宗建造」考之，當時初代住職志中能退職傳弟子福宗為二代師，即已鑄造。銘文由端麗楷書所載，由別揭照片及拓本亦可察知內含諸多表列，實為珍事。依循銘文，除〈始建海會寺記〉一事外，亦可得知當時佛教界其他情勢端倪，實是佛教資料中重級參考文件。前稿所述有關開山志中能事跡思想及法系皆根由此項資料。又，當時另有八名比丘，二名比丘尼至海會寺協助創建，此緒端亦可推量康熙初期佛教界整體概況。此外，此鐘銘所載王化行及眾官員官職民氏亦為貴重行政資料，如此切實記載，史無前例。初代巡道王效宗當時致力創建海會寺，卻不見其名於鐘銘，許與梵鐘鑄造之際既已卸任，故而僅見二代巡道高拱乾名諱。然海會寺創建功勞者，無須贅述必當首推王化行。愈研究其所貢獻之價值愈加顯現。而此點或仍須各位專家加以鑑定方可斷言。一言本鐘銘之介紹謹至於此。」見王進瑞，〈開元寺興起因緣〉，載《南瀛佛教》21卷4期(1943年4月)，頁25。王氏此文，我寫博士論文時，尚未參考，一度以為不存在。如今，我訂正，因它是存在的，也肯定他改寫得好。

¹⁷ 見王進瑞，〈開元寺興起因緣〉，載《南瀛佛教》21卷4期(1943年4月)，頁25。

園之改建為海會。霸業雖已消沉。而禪風繼之鼓。扇古德龍象多軍門之士。而轉佛之法輪耳。蓋清人之得臺澎鄭氏部將。有痛心故國。義不帝胡者。多改服緇衣。竄身佛刹。以開人覺路。惜姓名遺落。歷史無聞。忠義之志。莫可表伸。清修梵行。亦無以傳。傷已。」¹⁸

坦白說，他講這種話，屬想像居多。可是，類似鄭卓雲這樣，於後代的歷史時空完全轉變之後，藉著自己探尋臺灣早期佛教史料的機會，對鄭氏王朝來臺歷經三代後，為異族滿清所滅的此歷史悲劇，懷著不平與感憤。於是，當彼等下筆描述臺灣早期佛教史，或關於清初海會寺闢建的相關人與事時，便經常以充滿高度的同情與和無限惋惜的感性心態，來大發其想當然爾的虛構議論或歷史情懷。包括李添春或連雅堂在內，都不能免此毛病。

像這樣混真歷史與虛情懷於一爐的浪漫臺灣佛教史書寫，我深不以為然。所以我常提醒自己：這兩者的界限，一定要區隔清楚。只是，自己最後能作到何種程度？且讓讀者來判斷。

接著，我們的話題，將轉為追尋志中祖師的譜名「行和」來歷之旅，看能解此祖師之謎否？

第三章 法燈東傳與法派考辯

本書前面說過，有關志中祖師的譜名「行和」來歷之謎，是本書的原始構想者朱其麟的新發現，他自己也很得意。所以，他先後總共寫了一萬多字的說明，文章的標題叫〈志中祖師之謎〉。

然後，他於一個有微風和陽光的午後，登門拜訪我設於臺北新北投的個人研究臺灣佛教史的專業工作室。我們短暫交談之後，他即把的主要發現告訴我，並答應當天回去後，即把文章全檔郵寄給我，希望我仔細閱讀後，能對他的想法和發現，有一專業的批評和建議。

我答應了，並於當晚就用電話先告訴他：(一)、當中涉及的問題，遠較前所想像的還複雜，不過卻是有意義的。(二)我幾乎立刻翻遍書房中所有大量清初的禪燈錄記載，也參考了各家學者的最新發現和有關明清佛教教團史的資料彙編，但，最後仍我不得不對朱先生說：抱歉，他的說法不能成立！

¹⁸ 見鄭卓雲，〈臺南開元寺沙門列傳〉，載《南瀛佛教》9卷4期（1937年4月）。

當時，他在電話中還想繼續討論，我婉拒了。不過，我告訴他：我會將其來龍去脈寫在書中，屆時他就知道真相是如何了。

所以當朱先生在今年（2005）春節前幾天，讀我寫的本書第一章初稿時，看到我還未解謎，只提了話頭，他在電話中就抱怨連連，說我吊他的胃口。我回答說：「豈敢！但，總得等相關章節時，再來討論嘛。」

所以讀者現在能讀到這一章，以及我之所以提早完稿，都還要感謝朱其麟的從旁不斷催促。

第一節 問題的提出（一）：志中祖師的譜名「行和」可作追蹤的線索否？

為何要先這個問題？理由很簡單：假如志中祖師的字「行和」，若只是一般的禪僧法號，而不是朱其麟在其大作〈志中祖師之謎〉所認定的「譜名」，那麼接下去的討論，可能就無必要了。

但，我們要如何才能確定：它是志中祖師的「譜名」？亦或只是一般的「法號」？

對於這樣的認定判斷問題，一個現代受過專業訓練的歷史家，通常是會如此進行的：

1. 先檢視同一時期現存，或曾被記載的相關僧傳資料，看看能否找出對照的參考線索？
2. 就長期結構性的慣例，來判斷其有無真實性？這是沿用結構人類學的知識，雖較屬推論式的做法，但，就像行為科學是按人顯著的性格，來判定其行為一樣，利用人類社會的長期經驗法則，來判定歷史事務，是有其一定的學理依據的。
3. 當然，最佳的狀況，就是按此線索，直接就找到：原始未被發現的相關記載。這無疑是最理想的一點，就跟在犯罪現場，發現直接的證物一樣，說服力最強。可是，並非每次能如此幸運。所以上述三點，都是必要綜合考量的。

假如，讀者已了解上述這些思考模式，接著，我們可將朱其麟大作〈志中

祖師之謎>中的核心解說，作為討論的出發點。按：它的全文，雖一萬多字，其實他只在前幾段中，涉及相關問題。所以，我們可直接摘述其原文如下：

1. 基本上臺灣佛教寺院「法脈」傳承，主要源自於福建地區寺院僧眾之法系；諸如一鼓山湧泉寺、怡山長慶寺、泉州開元寺、漳州南山寺、興化廣化寺等等各寺嗣法之僧侶而承嗣之。
2. 臺灣佛教寺院僧伽法系【緣起】：清康熙 22 年（1683）癸亥，施琅將軍自泉州請臨濟宗 34 世法子—戒法禪師蒞臺，為臺南大天后宮為第一代住持。然其與大天后宮無任何淵源，如此無照臨濟宗演法訣稱號順序而下，又於寺碑所刻世代，卻絲毫無相關文字資料相佐；這對後世研考者，自難查核早期臺灣佛教寺院僧伽之法源，而造成一空窗時期，為免佛教宗邁傳承留於未知，今即以現寺院住持法師之稱號，向歷代祖師法系考證，以為後世春秋有所依據。
3. 開元寺為臨濟宗，溯法燈之源，則為楊岐派之後裔，楊岐派為臨濟禪之支派。禪宗五家七宗之一。又稱楊岐宗。以楊岐方會（996～1049）為宗祖。北宋臨濟宗楊岐派之開祖。石霜楚圓付法，為南嶽懷讓法系第十一世，臨濟義玄法系第八世法孫。袁州（江西）宜春人，俗姓冷。法名方會。初從楚圓掌監院之事，後住筠州九峰山，未久至袁州楊岐山住持普通禪院，大振禪風。遂成「楊岐派」。
4. 【志中禪師】：自第一代住持志中祖師，江西人，於泉州承天寺為臨濟宗僧侶，系出天童密雲圓悟祖燈。志中禪師在開元寺祖師堂登錄別號「行和」，其實是丈雪通醉禪師給予之譜名，若果如是，這完全讓後世在追查法源上，造成盲點，筆者為此，特前往江西樂安江上之龍興禪院參訪，雖此道場已湮沒，然在相關書籍中查出，佛門臨濟宗法偈至第三十代法子天童密雲圓悟即已斷絕，自其後嗣承臨濟宗弟子，較著者有道忞、通奇、法藏等十二人，其等譜名皆以「通」字為首，其嗣法弟子譜名大都以「行」字為號，今考密雲圓悟禪師門下嗣法弟子十二人：漢月法藏（1574～1635）、費隱通容（1593～1661）、浮石通賢（1593～1667）、龍池通微（1594～1657）、石奇通雲（1594～1663）、林野通奇（1595～1652）、天童道忞（1596～1674）、破山海明（1597～1666）、金粟通乘（1593～1638）、古南通門（1599～1671）、寶華通忍（1604～1648）、丈雪通醉

(1610-1695) 等禪師中以破山海明之徒丈雪通醉禪師之事跡時間最符合；是故聯結此事，以供後世參考尋跡。

5. 尤其志中禪師來臺改北園為海會寺(今開元寺)後，其法子福宗禪師為賡續法燈，特創「竺庵派」，其旨皆乃承嗣臨濟宗宗要，那對臺灣佛教界在嗣法年代代別稱號上，將造成多大之衝擊。但即是如此，吾輩考據法源，原本即應有此態度，絕不可因噎廢食，末學建議將此稱號加以『臺灣佛教臨濟宗鼓山脈竺庵派』第 代法子，以與大陸臨濟宗代別區劃。
6. 其後福宗等傑出弟子，繼任住持。按「福、善、成、寶、妙、義、永…」等法偈稱號一脈相承，傳自南海普陀山普濟前寺，源出鼓山湧泉禪寺。

在以上的六點當中，朱其麟的論述，看起來有系統、有新發現，但當中所帶來的錯誤判斷和出現的新問題，也不在少數。所以底下，我先將其文中的一些枝節問題，加以處理；然後，再回過頭來，處理其文中涉及的，較核心的關鍵問題。

※

※

※

一、關於他在第五點所說的：「……尤其志中禪師來臺改北園為海會寺(今開元寺)後，其法子福宗禪師為賡續法燈，特創「竺庵派」，其旨皆乃承嗣臨濟宗宗要，那對臺灣佛教界在嗣法年代代別稱號上，將造成多大之衝擊。但即是如此，吾輩考據法源，原本即應有此態度，絕不可因噎廢食，末學建議將此稱號加以『臺灣佛教臨濟宗鼓山脈竺庵派』第？代法子，以與大陸臨濟宗代別區劃。」這個觀點，我們讀了之後，可能的立即反映，就是會反問他：(1) 它是如何出現的呢？(2) 當中的推論，有無合理性？(3) 並且，其依據為何？

根據我的了解，其來龍去脈是這樣的：(a)、在梁湘潤和黃宏介合編的《臺灣佛教史初稿》(1993年，由臺北的行卯出版社出版)一書，第一章〈明代佛教史實錄〉中，有如下的論述：「明代來臺的僧侶，基本上——是因『地緣』之便。大抵皆是『福州，鼓山，湧泉寺』——『臨濟宗派』的法脈為主——以致『清代』，直至『光緒甲午戰爭』以來。臺灣之僧侶，仍是以『鼓山，湧泉寺』為其祖派。」「諸如：『開元寺』——傳芳和尚。即是「惟、傳、法、印」——之『傳』字輩。此『字輩』——自明末以來，一直影響了有『清』的一代……。」

然後，在稍後的一章〈清代臺灣佛教史實錄〉的內容當中，赫然出現非常聳動的章節標題「海會寺——竺庵宗」，在內文的解說，其相關文句如下：

- ◆ 佛教在各宗派之中，並沒有「竺庵宗」的這一門派。
- ◆ 當「海會寺」，到第二代住持——「福宗禪師」之時，則另立出「竺庵宗」之宗派。此宗派奉該寺，字第一代主持為「初祖」。見今臺南開元寺——牌位錄。記有「第二代 竺庵宗 大禪師蓮座」之字樣。
- ◆ 然而，「竺庵宗」的這一「宗」名稱，僅僅止於「二代」。
- ◆ 「竺庵宗」之宗名，亦由第三代主持，不再沿用。
- ◆ 第三代主持，但以「介山雲公禪師 蓮座」而立牌碑，並無「竺庵宗」之宗名……。(原書，頁 78-79)

我看了之後，認為：問題出現在解讀史料錯誤之一關鍵點上。因講這段話的梁、黃這兩位前學，並非中國佛教的外行，尤其彼等合編的《臺灣佛教史初稿》一書，有甚多關於明清佛教史，和近現代臺灣佛教史的，內行且深具參考價值的高明議論，可啟發後學者。

但，在「竺庵宗」的這一史料解讀上，彼等卻完全荒腔走板，出現了根本不該有的解說。其實，「竺庵宗」就是「竺庵·福宗」之意，因在該寺住持牌位名錄上，省法名一個字立牌，本是常態，所以「竺庵宗」，其實是「竺庵」和「福宗」兩名號合成之後，省一個「福」字的立牌慣例，而非什麼另立「竺庵宗」。

所以，主張有「竺庵宗」是說不通的。因此，我建議朱其麟：(b) 將「竺庵宗」改為「竺庵派」就通了。如此一來，就像後來該寺的「傳芳派」一樣，能用以描述教團史的特定僧侶社群，並非沒有用途。朱其麟，聽了我的解釋之後，接受了我的看法。

但也留下一個問題的尾巴，那就是：該寺初期「福宗」的排序，是能否直接和清末、日治初期，出現在該寺僧侶之「福、善、成、寶，妙、義、勇、開」的排序連起來？

而就是在這個問題上，我和朱其麟，在認知上出現了重大分歧，即他認為可以；而我否決此一權宜看法。

因為之前，有關開元寺自開祖志中禪師第二代以來的「福、善、成、寶」排序，正是我本人最先惹的禍，以後處處被人引用，令我相當後悔。

所以，在《大崗山超峰寺法脈傳承史》一書中，我已悔過改正，並宣稱：

之前的論斷，實限於史料過少所致。

當然，作為一個現代佛教史家，出現這樣的輕率議論，除了承認錯誤以外，沒第二條路可走。所以，我堅決反對朱其麟再持我先前的觀點！——以上，就是有關朱先生文中，第五點內容的全部實際發展過程，特別是我和他互動的討論部分，我認為它是本書的重要紀事之一，所以也一併將它寫在這裡。

※

※

※

接著，我們對其第二點中，所說「清康熙 22 年（1683）癸亥，施琅將軍自泉州請臨濟宗 34 世法子—戒法禪師蒞臺，為臺南大天后宮為第一代住持。然其與大天后宮無任何淵源，如此無照臨濟宗演法訣稱號順序而下，又於寺碑所刻世代，卻絲毫無相關文字資料相佐；這對後世研考者，自難查核早期臺灣佛教寺院僧伽之法源，而造成一空窗時期，」這一看法，提出一些不同角度的思維。

1. 朱先生是認為：(a)「戒法禪師蒞臺，為臺南大天后宮為第一代住持。然其與大天后宮無任何淵源，如此無照臨濟宗演法訣稱號順序而下。」
(b)「又於寺碑所刻世代，卻絲毫無相關文字資料相佐；這對後世研考者，自難查核早期臺灣佛教寺院僧伽之法源，而造成一空窗時期。」
2. 但我認為：(a) 在方法學上，要追蹤臺南大天后宮為第一代住持戒法禪師的臨濟宗演法訣稱號順序，在根本上，特別是法燈溯源的部分，並不一定要涉及其與大天后宮的關係。這就是法燈錄中，須以相關僧侶為優先的史事處理原則。可是，為何說不一定呢？是因若涉及臺南大天后宮的討論，就像我寫本書的情形這樣。
3. 至於 (b) 的問題，正是須再參考同期佛寺和僧傳史料——臺灣佛教社會史研究視野——的出發點，所以對朱先生以上兩點意見，我是持保留態度的。
4. 承長期任於臺灣省文獻委員會，如今已退休定居臺中市的鄭喜夫前學，提供我一份他費時多年蒐集和整理的〈清代在臺僧人錄〉（原載《臺灣文獻》第 41 卷第 2 期，1991 年 6 月 30 日出版），文中共介紹 281 位清代僧侶，並附有 305 條極有用的附註。雖然，根據我的收頭蒐集資料，這份名錄不能說已窮盡有清一代的僧人錄，但已可包括近九成八以上的驚人相關資料涵蓋度，所以代表性十足。

5. 根據鄭氏此一〈清代在臺僧人錄〉來看，有兩點可確定的是：(甲)、它無法歸納出，或提供臺南開元寺，作為解決從初期到後期，有關寺僧侶「福、善、成、寶，妙、義、勇、開」的排序難題。因其中除標上本身是臨濟第幾代之外，毫無長期規則的排序之可言。(乙)、除非另作溯源之探討，否則此問題的追究，是有其困難的，不如暫且放在一邊，以免徒勞無功。

※

※

※

而讀者若已看到本書進行到這裡的歷史拼圖狀況，不知有何感想？或許有人會問我說：

- (一)、為何清代臺灣佛教的僧傳資料會如此稀少？其歷史原因是什麼？
(二)、假如現況的困難就是如此，那接下去的討論，不是成了空話？

我的回答是：

1. 清代僧人在臺灣出現的歷史面貌，大多非文化僧，而彼等渡臺以前，也非原大陸佛教界的著名僧侶。所以，除非他來臺後有進修的機會，能努力提升自己，使自己成為夠格的人天師範，否則他在任何地區、任何時代的僧錄上，都不會被詳細記載。¹⁹
2. 而在這一點上，清初海會寺時期的志中祖師、造梵鐘的第二代竺庵福宗禪師，第三代的石峰澄聲禪師等，都沒有在歷史的紀錄上消失，相關記載，也在其他官方文獻出現過。所以歷史其實是很公平的，亦即：你有多少的歷史重要度？相對的，就反映出你可能被他者記憶的何種歷史圖像！
3. 所以，問題的核心，是關於歷史當事者，有何重要度的問題，而非其他。因此，假若能換另一個觀察角度，來問：這些清代在臺僧人們，

19 對此，可舉鄭喜夫大作中的一個例子，他說：「七七、能澤：師號篤齋，為樹壁門徒，…師體仰師意，勤奮向學。…師亦注重僧教育，以培養繼任僧寶，…師戒行學養兼優，譽望日隆……」這就是一位現代官方臺灣文獻家，對清代本地僧侶生平行誼的高度禮讚之詞。而北港朝天宮第二代的臺僧就能如此上進，日後，其法運能大放光彩，名聞全台，可謂其來有自。見鄭文，頁 119。當然，還有許多例子，此處只是之一而已。

對臺灣早期開發的地方貢獻是什麼時？就會發現他們之中，曾出現不少非常重要的，地方信仰中心的締造者，——而其實際的社會影響，就是能藉此寺宇硬體的締建，而長期型溯該地的宗教信仰型態和該地方墾殖聚落之形成，所以其作用，不只能藉該信仰中心來凝所屬聚聚落住民的強大族群向心力，更能在所屬聚聚落住民遭遇困頓度艱難的歲月裡，提供比來自官方的關懷，更實在或更爲人所依賴的心靈慰藉。

4. 而有關這一點，我可簡單舉幾個大家可能熟知的例子：（一）北港朝天宮的闢建者樹壁和尚。（二）臺北縣蘆洲的開荒者：大機和咸林兩比丘。（三）新竹義民廟的締建者：開智武禪沙彌。

特別是（三），作爲義民廟締建者之一，是以僧侶身分參與的，以及連帶義民廟從開始就是「神廟」，而非「鬼廟」的奉祀特質等，幾乎都被桃竹苗的客家義民信奉者所忽略了。

所以，苗栗客籍大老陳運棟先生幾年前，特來我竹北寓所，問我有何良策，可提供義民廟的日後轉型之用？否則該廟只能是客家人自己的信仰中心，與其他族群是無關的。

於是，當年我在國立中央大學舉辦的兩岸義民廟的學術研討會上，特發表評論：（一）義民廟從開始就是「神廟」，而非「鬼廟」，所以中元普度的對象，非義民爺，那是超渡未能成神的陰間幽靈怨魂，才須如此大張旗鼓的。（二）就其為「神廟」的認定來說，過去的學者，都步入歧途，所以根本還未開始。

當時，包括李豐楙教授在內，立刻承認：這是本此大會，最重要的結論之一。所以，從宗教社會史入手，其探討的意義，便和純宗教史的狹義探討不同。而我在本書中的探討，正是改變新視野的嚐試之舉，希望最後，沒讓本書的讀者失望。

第二節 問題的提出（二）：志中祖師的譜名「行和」，要如何作為追蹤的線索？

我們知道，對此一問題，若按朱其麟的先前辦法，以及最後他實際追尋的結果，因其實是無結局的，所以也不能進一步說清楚甚麼？但就我而言，還能提供幾方面的相關佛教大環境之介紹，例如：（一）關於開元寺禪宗早期本身法燈錄源流的複雜諸問題，或關於（二）和志中祖師同輩大陸禪僧的實際佛教處

境等之解說。所以，這是我的新貢獻。但，其內情如何？就是本節所要探討的。

1. 首先就歷史材料的問題，作一初步扼要的檢討。

- ◆ 根據早期的銘鐘資料，我們知道：志中能禪渡臺之前，曾出入福建的承天禪寺。這是福建泉州有傳統的著名禪寺之一，理應歷史文物具全，但因在中國各佛寺志中，實際並無關於福建泉州《承天禪寺誌》的編纂，所以在參考上，增加很多不便。
- ◆ 特別是，因中國佛寺誌的重修工作，其實是大量出現於明末清初和民國之後的，所以非常有助於要了此階段史事的佛教史學者之研究。偏偏就是有關福建泉州承天禪寺在當時，乃至迄今，都無有該寺誌的完整編纂。所以這對當代的研究者，更是構成資料上的一大難題和損失！²⁰

20 我們也可以從底下的兩篇網路文章的部分內容，看看海峽兩岸現代人的關心重點，（一）根據一位在臺署名靜涵的作者，所發布於網路上的〈泉州佛寺參訪之旅〉一文，他如今對當代泉州承天禪寺的實際印象和所關心的問題是，「…泉州，當然最有名的寺廟有兩座：第一座就是泉州的地標：擁有東西塔的開元寺。…但未學衷心推薦的，不是泉州開元寺，而是泉州承天寺，現在承天寺有台灣承天寺捐出的廣欽老和尚的紀念圖書館。承天寺大家都知道是廣欽老和尚的"母寺"，但是這個寺廟的門面不大，而且不寫承天寺，而是寫"月台"兩個字。門面很小，但是進去有一條長廊，牆壁上寫著"南無阿彌陀佛"六個字。未學看到那六個字不禁淚流滿面。那六個字好像是弘一大師手書的。旁邊古木參天，好多大榕樹，佛號前面是密教的佛塔多座，這條路好清幽，看了以後道心又增加許多。這條路，未學覺得頗有加持力的。走到盡頭，看到承天寺真正的山門，上面有塊匾額書寫承天寺的大字，據說這座寺廟建於五代，歷代都出高僧。大雄寶殿上面書寫"閩南甲刹"，現在整理的非常棒！可惜沒有什麼相關的資料。未學有拍拍一些照片，以後再請站長公告在往上。承天寺還有一座非常好的唸佛堂，現在還有僧人不斷在念佛求解脫生死。還有弘一大師火化的現場。承天寺規模非常的大，可是如果您到裡面去，發現每一進院落都不怎麼樣，小小的，但是一層又一層進去，才發現真的非常的大，朋友指出，文化大革命曾經遭受很大的破壞，但是蒙龍天護法保佑，現在不但修復，而且裡面有僧人在用功念佛。說實話，未學參訪了承天寺以後，深深覺得古德修持的能力與智慧，它的建築並不氣派，但是層層迭進，展現出清幽的風格。看了以後才有一種感慨，覺得非常有古德的風範。光承天寺就讓我浪費了半天，而且沒有完全看完，可見這座寺廟真的很大，修行人很多。尤其現在居然還有人在那裡念佛。看了實在很感動。可惜朋友不是佛教徒，還有要看的東西還很多，所以中午一到就走了。但他表示泉州人非常以開元寺和承天寺為榮。我非常驚訝的是：承天寺不在山上，而是在市中心。大家一定很驚訝吧！承天寺給我的感覺，不是鬧中取靜，而是鬧中取淨。」

- ◆ 不過，根據其他文獻記載，我們知道福建泉州承天禪寺，曾於清康熙 30 年（1691）左右，有一次重修。若對照年代，正是志中禪師渡臺協助海會寺興建之時。而此一相關信息，能否有助於說明什麼嗎？
- ◆ 我的可能解讀如下：志中禪師渡臺，原先可能負有到新領地為泉州承天禪寺重建的募款重任，但因實際有其困難，任務無法達成，所以他才藉此閉關三年，免於兩邊為難。但，如此一來，他固然成為臺南開元寺之開山祖，可是就泉州承天禪寺方面而言，他是失職，所以他不能成為該寺重建的功勞者之一；再者，他當時也非聞名當代的禪僧，難以用來增添泉州承天禪寺的寺譽。所以，從任何一個角度看，泉州承天禪寺在日後與他兩相遺忘，是完全合理的。因此，泉州承天禪寺這一線索，我們現在可以放棄了，因為實在無法據以再進一步追蹤下去！

2. 再設定以「行和」作為本書假設的追蹤分析概念

2-1 分析概念與操作方法的學理簡說

另外，根據（二）、《泉州晚報》於 1985 年 7 月 5 日，在報導其關於〈馳譽海峽彼岸的古寺〉新聞稿中，也透露另一種信息，即泉州龍山寺對臺灣的影響，所以他的描述如下：「…在泉州城南三十公里的安海鎮，有一座掩映在樹海深處的大寺，它就是馳譽海峽彼岸，為臺灣同胞所深切仰慕的香火聖地——龍山寺。……龍山寺，在大陸雖有不少座，但安海龍山寺較為古老。建龍山寺最多的省份是臺灣，這個省有四百多座，而且建築形式與安海龍山寺大體相同，供奉的也同樣是千手千眼佛。這不能不說是一種根脉淵源。大家知道，臺灣與福建僅有一水之隔。唐宋時，福建沿海一帶的人就開始移居臺灣，與當地人民共同開發這一寶島。到了明代末期，長期卜居安海的鄭芝龍，經常往返于福建和臺灣之間進行貿易活動，因而安海人跟著移居臺灣的亦日益增多。後來鄭芝龍降清，其子鄭成功又在此率軍起義。一六六一年鄭成功揮師東渡，驅逐荷蘭侵略者，收復臺灣。在這一歷史性的壯舉偉業中，安海乃至閩南人起的作用自不待言。安海人到臺灣定居。他們遠離故土和親人，出于對故土的眷戀之情，很多人把他們所信奉的龍山寺香火也隨之帶去，而且按照家鄉龍山寺的形制建寺。這就是臺灣其所以會有那麼多龍山寺的原因所在。現在臺灣四百多座龍山寺中，最著名的鹿港龍山寺和臺北艋舺龍山寺，一個建于明代，一個建于清代。前者由泉州人陳祜光發起建造，工匠、木料、磚料均從泉州運去；後者寺建成後，晉、南、惠三縣旅台同胞曾派代表共赴安海，恭請觀世音菩薩分員往台，享受香火，乞求庇佑。由此可見，在臺灣積極建造龍山寺的，不僅僅是安海人，而是原泉州府所屬各縣人。……」可見彼等關心的，一點也不涉及台南開元寺祖師志中禪師的來歷問題。

讀者看到這樣的標題，不要嚇一跳，以為我要講什麼深奧的歷史哲理或史學方法，其實不是那麼回事。我這裡要交代的，只是下面兩點意思：

(a) 假若志中禪師的譜名「行和」，只是一般的法號，並無可供相對照的，有意義的，相關佛教史事之存在，則在研究上是無意義的，可以不必進行。

(b) 反之，雖志中禪師的譜名「行和」，仍只是一般的法號，但因有可供相對照的，相關佛教史事之存在，則在研究上，即是有意義的，是可以繼續進行的。而本書此處採用的，是(b)的分析概念與操作方法。

2-2 佛洛伊德 著《摩西與一神教》21之先例的參照

為何要參照這本書呢？我們先看書商對此書的推薦語：

這是本可能影響佛洛伊德學術聲價，甚至使他遭受迫害的書。

佛洛伊德在本書中運用李史學、字源學、民俗學、神話學及心理學等方法，層層披剝，反覆推敲而得到以下的結論：摩西氏埃及人，他不但帶領以色列人脫離埃及的束縛，而且也將埃及的一神教傳給了猶太人……。

經由本書，讀者不但可以一窺大師慎密的推論和研究方法，更得藉此分析佛氏心理及其血本書的真正才在動機——即使我們不見得同意他在本書中的觀點。

- ◆ 佛洛伊德在此書的最驚人之舉，是他大膽提出摩西非猶太人(※這是根本違反舊約聖經的看法的)，而是埃及人，並把埃及的一神教傳給猶太人。
- ◆ 熟悉西洋宗教文化史的人，都知道猶太人所信奉的一神教，影響了以後的基督教和回教。所以，這是現代認知的空前大逆轉，也可見佛洛伊德其人的獨特學術眼光之一斑。

21 此書有徐進夫的中譯本，1990年由台北的久大文化有限公司出版。

- ◆ 佛洛伊德在撰寫此書時（※他第一次寫於 1938 年之前的維也納，第二次在寫於 1938 年的維也納），當然全程都按嚴謹的學術規範，在進行書中命題之推行。但與他書不同的是，他在書中第二部分，明白標出：假如摩西是個埃及人。
- ◆ 所以，他是以假設的分析架構來進行的。從他的書中結論，可看出他對此書立論的建構與證明，是有確信的。但因他先使全書披上一層假設的外衣，即可免除來自各方的責難。所以，這是他的高明做法，很可仿效。
- ◆ 不過，我們的問題，其實沒有這樣大的爭議性，所以參照他的書，只是想說明：若能問有意義的學術課題，縱使先以假設的分析架構來進行也無妨。所以對志中禪師的法燈溯源探討，本書在相當程度上，是以假設的分析概念在進行的，也希望讀者先行了解這一點。

3. 然後實際以「行和」作為線索來嘗試展開追蹤

3-1 朱其麟提出新角度的學術意義

當朱其麟提出新角度時，他其實也發現了當時禪僧的「行」字輩排行，可能和志中禪師的譜名「行和」有關。所以，他才會如此大費周章，去大陸各地尋源，只是最後他無功而返罷了。

可見，此一問題，有其可對照的佛教史事之存在，也因此它同時具有學術分析的可操作性，能為我們來接棒進行討論。

3-2 檢閱相對禪宗燈錄史之必要性

在展開追蹤之前，有一準備功夫，是絕對必要的，即諸事之中，有關檢閱相對禪宗燈錄史，應烈為最優先之舉。而這是正是下一節的主題內容。

第三節 相關禪宗燈錄史的檢閱與發現

由於要追蹤的線索，是以志中禪師為焦點，而他給我們的線索，除了梵鐘中上的銘文「泉州府僧行和」可確定，他來臺的年代為康熙 29 年（1690），也可確定之外，史料上沒有生與歿的相關記載，所以不知道他幾歲來臺？也不知道他何年圓寂於開元寺？雖然，的確有他的骨灰罈存在，也無法解決這年一代上的難題。

所以底下，基於分析必要性，我們暫且假定：

- ◆ 他（志中禪師）是 45-55 歲之間到臺灣來。因為一位名氣不大的清初渡臺禪僧，其道業的成熟和其社會聲望的養成，至少也要接近這個年齡；否則，他雖可在清初的嚴格把關之下獲准來臺發展，但未必會被清廷當時駐臺的滿漢文武官員看上眼，讓他這個新來者，即擔任新建的海會寺住持之職。
- ◆ 這一定是官方已了解他先前在福建或大陸叢林的禪僧生活，沒有介入任何抗清運動的政治嫌疑，不但在戒行上能有佳評，同時在禪學專業素養或在領眾運作佛事法務等方面也須有一定口碑，所以這個年齡，我們假定以 45-55 歲之間，為最適當。
- ◆ 由於，他是自幼出家，所以假定他最早，在約 25 歲左右，有了「行和」這個譜名。如此一來，雖尚不知其師承如何？但可有如下的推論線索。

※ ※ ※

- ◆ 我們若從假定他 55 歲來臺之年（1690），上溯 30 年，即他 25 歲（1660），開始有「行和」這個譜名之年，來設想，我們即初步有個可供分析操作的年代架構出現。
- ◆ 那就除可認定他：（一）是出生在 1635 年（即：明崇禎 8 年，荷蘭占臺之後的第 11 年）之外，還知道（二）在他九歲（1644），遇到明亡的大變局；（三）他十一歲（1646），知道鄭芝龍降清；（四）在他十五歲（1650）時，鄭成功已佔金廈抗清。

- ◆ 亦即，當他出家時，閩、浙海峽一帶，已出現緊張的戰爭狀態。所以，他的出家，有部份原因，可能是出自：既生於亂世，故須以此法（出家為僧）自保的民間傳統習俗所致。同樣的，名聞天下的浙江普陀山禪宗道場，雖是理想的出家習禪之所，但既逢閩、浙海峽已出現緊張的戰爭狀態，故暫時也不宜前往。
- ◆ 於是，他在福建內地或鄰省的某一寺院出了家：其後（1660年），他按禪僧的習禪傳統，被某一禪寺的師僧授與類似法嗣的譜名「行和」。
- ◆ 而這一過程當中，我們除知道：（一）他曾在泉州承天禪寺出入和（二）一度到過鄰近的江西省之外，沒有其他的任何線索。

朱其麟，於是按其中之一的江西線索，前往探尋。然後，得出他的如下說法：

- 【志中禪師】：自第一代住持志中祖師，江西人，於泉州承天寺為臨濟宗僧侶，系出天童密雲圓悟祖燈。
- 志中禪師在開元寺祖師堂登錄別號「行和」，其實是丈雪通醉禪師給予之譜名。
- 江西樂安江上之龍興禪院，雖已湮沒，然在相關書籍中查出，佛門臨濟宗法偈至第三十代法子天童密雲圓悟即已斷絕。
- 今考密雲圓悟禪師門下嗣法弟子十二人：漢月法藏（1574～1635）、費隱通容（1593～1661）、浮石通賢（1593～1667）、龍池通微（1594～1657）、石奇通雲（1594～1663）、林野通奇（1595～1652）、天童道忞（1596～1674）、破山海明（1597～1666）、金粟通乘（1593～1638）、古南通門（1599～1671）、寶華通忍（1604～1648）、丈雪通醉（1610-1695）等禪師中，以破山海明之徒丈雪通醉禪師之事跡時間最符合；是故聯結此事，以供後世參考尋跡。

問題是：（A）、丈雪通醉禪師的「行」字輩徒弟中，在現存他親自輯錄的《錦江禪燈》卷12中，雖列有自己「大鑒下第三七世：丈雪醉法嗣」的門徒詳

細資料 14 位，並各撰有彼等的來歷和禪悟體會，22 如：(a) 溪聲圓禪師、(b) 安龍府月幢了禪師、(c) 常松端鼻萬禪、(d) 懶生聲禪師、(e) 大慈懶石聆禪師、(f) 彝陵洪山憨月閒禪師、(h) 雲南半生相禪師、(i) 遵義甫於門寺半月涵禪師、(j) 問潮嶼禪師、(k) 清城竹浪生禪師、(l) 月莖字禪師、(m) 竹鏡嵩禪師、(n) 松齋中禪師、(o) 玉泉其白父禪師（※居士法嗣的部分省略），都是來自四川和鄰近省分，如貴州雲南，並無來任何自福建者。

(B) 並且，在相關年代的重疊上，若以之前我們假設的 1660 年，為授與志中禪師「行和」的譜名之年，則按朱其麟提供的名單，在密雲圓悟禪師門下嗣法諸弟子中：費隱通容（1593~1661）、浮石通賢（1593~1667）、古南通門（1599~1671）、丈雪通醉（1610~1695）這幾位的「通」字輩的禪師，都有可能。不能因丈雪通醉禪師是最後圓寂的，就一口認定是他。

再說，(C) 不能因志中禪師一度到過江西，就等於他的譜名「行和」，是在江西才獲得。更何況，(D) 丈雪通醉禪師本人，其實是活躍在四川的禪師。

所以，朱其麟的此一新主張，不論在推定的邏輯思維或相關史事的直接證據顯示，都是軟弱無力的。因此，在此之前，我即否定朱先生在其〈志中祖師之謎〉一文中的全部論述結語。

※ ※ ※

不過，我雖不同意朱其麟的原先推論之語，但這不表示他的結論完全無意義，所以我認為還是應以如下幾點說明，來公平看待朱先生原先之推論，才符嚴謹史家處理此類新學術課題的應有風範。我的說明如下：

- ◆ 由於明清禪僧在編自己嗣法的法燈錄時，並非所有習禪者皆列入，他是可有選擇者的，若程度不是太好，或無其他可據以說出禪體會內容的習禪門徒，是無緣於嗣法燈錄的。所以不能說絕對沒有丈雪通醉曾授與志中禪師「行和」譜名這件事，只是可能性微乎其微。
- ◆ 在密雲圓悟禪師門下嗣法諸弟子中：以費隱通容（福建省福州府福濟縣人）（1593~1661）名氣最大，也是受批判最多者。但，

22 見台北新文豐藏經書院版，《卍續藏》，第 145 冊，頁 0643-0650。

也是影響最大者。在他之下的「行」字輩中，閩僧（福建省福州府福清縣人）隱元隆琦（1592-1673）就是和志中禪師年代重疊（1635-1673）近 38 年之久，並以東渡扶桑，大放異彩，而流芳後世。而他的臨濟宗排順，其實和志中禪師同輩的。

- ◆ 另外，在滿清入關的順治帝朝一代當紅的臨濟派禪僧如：憨璞性聰（1610-1666）、玉琳通琇（1614-1675 年）、木陳道忞（1596-1674）以及茆溪行森（1614-1677 年）等，23 都是在年代上和志中禪師有多年重疊的，並且，也都是出自密雲圓悟門下的徒子徒孫。所以，密雲圓悟門下的第三代「行」字輩，正是當時最火紅的譜名。而志中禪師的「行和」也是貨真價實的，否則如何可被正式銘鑄於海會寺的梵銅鐘上？
- ◆ 所以，朱其麟的新發現，雖有其重大的學術意義（※發現相關有意義的新問題和新線索）。但仍無助於完全揭開志中祖師的法燈來歷之迷。而這就是我們目前的底限，我們必須承認！

23 根據釋聖空的描述，其與康熙之前的順治帝關係如下：“順治十四年（1657 年）春夏間，初遇禪僧憨璞性聰，此後順治乃留心參究，並經常延請高僧入宮講經說法；爾後，順治在宮廷與木陳道忞問對時，憨璞聰亦常列席間，其可說是順治參禪之啟蒙。同年十月間，順治再次召憨璞聰入內廷問佛法大意，後乃詔結冬萬善殿，並賜憨璞聰號為「明覺禪師」。此後，順治不但信仰佛教，更崇信禪宗，對木陳忞及玉琳琇兩位法師尤為崇敬，尊玉琳為國師，取法名為「行癡」，號「癡道人」。順治十五年到十七年間，先後召有玉琳通琇、憨璞性聰、木陳道忞等入京說法，「於內廷問道」；並於順治十五年（1658 年），初封玉琳為「大覺禪師」、爾後加封「大覺普濟」、「大覺普濟能仁國師」封號，並賜紫衣、金印。玉琳琇的弟子茆溪行森和木陳忞的弟子旅庵本月、山曉本暫也相隨入京，各助傳教。順治十六年（1659 年）冬，木陳忞奉召入京，於萬善、愍宗、廣濟三處結冬，「帝親至方丈問法」，其法嗣亦隨後入京傳教。順治賜木陳忞為「弘覺禪師」使得道忞門庭大盛，名揚朝野。此外，順治並於十七年（1660 年）時特設皇壇，以玉琳琇為戒師，選一千五百位僧人受菩薩戒，以表示他對內地中國佛教的推崇。順治十七年（1660 年），八月十九日，寵妃董氏去逝，順治悲傷欲絕，萬念俱毀，在漫長的喪禮結束後，竟於當年十月命茆溪森為自己削髮，堅欲出家。十月十五，玉琳琇奉旨進京，聞茆溪森為順治淨髮，及命眾集薪，以架火燒死茆溪森相要挾，順治才答應蓄髮，暫收棄國皈依佛門之心，因而出家未果。十月二十八，茆溪森辭歸離京。但二個月之後，順治十八年（1661 年），正月初二，茆溪森又奉旨進京為順治新逝的保母秉炬。不料初七時，二十四歲的順治皇帝死於痘症（天花），遺詔亦請茆溪森秉炬，後經火化安葬，廟號「世祖」，諡號「章」。順治一生雖短，但與佛教的關係卻非常密切，所受到的佛教影響，也是相當深遠。”見釋聖空，〈清世宗與佛教〉，頁 27。而這正是志中禪師來臺之前，所熟知當代禪僧得寵之大事。