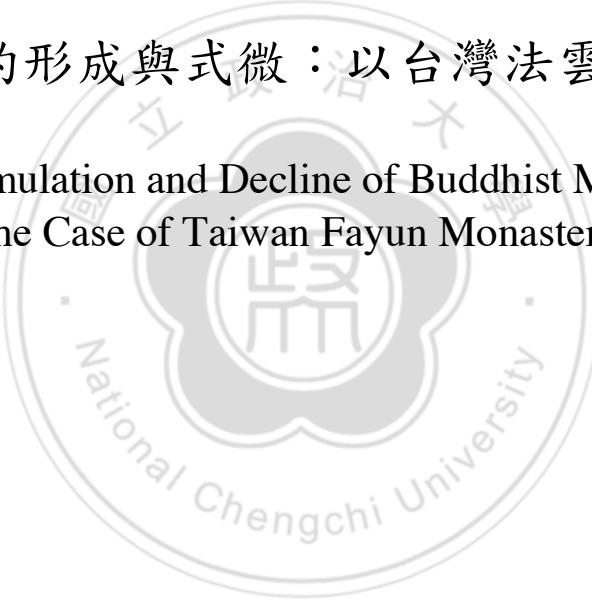


國立政治大學宗教學研究所

碩士學位論文

佛教山派的形成與式微：以台灣法雲寺派為例

The Formulation and Decline of Buddhist Monastic
Affiliation: The Case of Taiwan Fayun Monastery's Network



指導教授：李玉珍 博士

研究生：蘇胤睿 撰

中華民國 107 年 07 月

謝辭

學術的路途漫漫何其遙，雖只是初窺門徑，但亦是不容易。

感謝聖嚴教育基金會漢傳佛學研究生獎學金之獎助。

就讀期間，感謝遇到的所有教授老師的悉心指導，打開學術視野。

感謝口試教授們給予的建議與指導，收穫良多，深感自身不足。

感謝助教與同所學長姐們在這條研究菜鳥路上嗑嗑碰碰時的鼎力相助。

最後，感謝家人與友人的扶持與鼓勵。

感謝這一路上所獲得的支持，使原先散落的隻字片語，即使不成氣候，也能終能成書問世。



摘要

回顧台灣佛教史，明鄭時期(1662-1683)台灣出現佛教寺院。至日本統治台灣，大正年後（1912-1926），台灣本土寺院受到總督府的宗教政策以及來台佈教的日本佛教影響，開始形成出現具規模與組織性的佛教團體。其中最具代表為台北五股觀音山凌雲禪寺、基隆月眉山靈泉禪寺、苗栗大湖觀音山法雲禪寺、台南開元寺與高雄大岡山超峰寺四大山派。苗栗大湖觀音山法雲禪寺山派的特色在於傳戒的積極，時代指標性的佛教教育的開辦、與對女眾教育的重視。因此本研究將以苗栗大湖觀音山法雲禪寺山派的傳承發展為主，研究探討本土佛教山派是如何定義與其特點為何？在台灣佛教史上有什麼樣的位置與意義？跨越時代的瞬息萬變的變化，山派又何去何從？

關鍵字：台灣佛教、山派、法雲禪寺、圓光禪寺、法脈

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究背景與目的.....	1
第二節 文獻回顧	5
第三節 研究方法與論文架構.....	7
第二章 法雲寺山派的形成	9
第一節 本山法雲禪寺的創建背景	9
第二節 法雲禪寺的蓬勃發展	29
第三節 山派的形成：派下的聯絡寺院.....	56
結語	60
第三章 山派的衝擊：本山的危機與山派重心的轉移	65
第一節 法雲禪寺的危機.....	65
第二節 山派的重心轉移：圓光禪寺時期.....	71
結語	97
第四章 法雲禪寺的變革與山派的式微.....	99
第一節 法雲禪寺的轉型.....	99
第二節 山派的式微	110
結語	116
第五章 結論	117
引用書目	120

第一章 緒論

第一節 研究背景與目的

本論文研究對象為日治時期崛起的台灣本土佛教教派之一—法雲寺派，以苗栗大湖的法雲禪寺以及桃園中壢的圓光禪寺為主。台灣的佛教歷史可追溯至明鄭時期(1662-1683)，隨著這些漢人移民到台灣後開始建立廟宇。清領時代(1683-1895)，開始建寺，雖有跨海來台的僧侶住持於寺中，卻是零散在台各地，並無任何系統性的組織，都是單一零散的存在。在中日簽訂甲午條約(1895)之後，台灣由中國清朝割讓予日本，台灣成為了日本的殖民地，進入日治時代(1895-1945)。到了大正年後(1912-1926)，日本佛教隨軍來台，受到日本總督府的宗教政策以及來台佈教的日本佛教影響，台灣本土開始出現較具規模與組織性的佛教團體，法脈皆傳承自中國福建省鼓山湧泉禪寺之曹洞宗或是臨濟宗。在台發展向日本的佛教本山寺院締結聯絡關係後，與日本在台佛教宗派及其他本土齋堂寺院行程橫、縱聯繫，相互依扶。經過時間傳播後，台灣本土寺院傳承禪宗的臨濟宗或曹洞宗的法脈世系而有大量衍生的派下寺院者被認為形成台灣的新法脈，因此稱為法派。¹在學界中，認為日治時代本土的台灣佛教法派有四大法派或是五大法派，分別是：台北五股觀音山凌雲禪寺、基隆月眉山靈泉禪寺、苗栗大湖觀音山法雲禪寺、台南開元寺與高雄大岡山超峰

¹感謝闢正宗教授指正與提供參考資料。黃宏介、梁湘潤編，《台灣佛教史》(台北：行卯出版社，1993)，頁186。

寺。²這五大派，由於台南開元寺與高雄大岡山超峰寺這兩者，有些學者將台南開元寺劃進大岡山超峰寺派，因而為四大法派。³五大法派崛起於明治末期至大正時期之間，開創者基本上在經營各法派時，大多相當積極和日本佛教勢力合作，這些法派各有自己的法脈源流和繼承法派的道場，依附於日本佛教教派下獲取更為豐富的宗教資源與官方認同，日本佛教的各教派也仰賴台灣這些本土具有影響力的寺院與領導人弘法。對日本佛教而言，四大法派領導者的存在非常重要，因為他們是臺灣佛教界領袖，只要與他們建立友好關係，就能影響台灣絕大多數的信徒和寺廟，因此基本上日治初期日本佛教在台的發展，是透過與「本土傳統僧侶」的互動而建立的。⁴本土的法派都是隸屬於日本佛教的宗派之下，一般來說，所依附的日本佛教宗派端看住持本身所承接的法脈為何，像

²凌雲禪寺山派：凌雲寺建於清宣統元年（1908），後新建凌雲禪寺於原址附近，由地方仕紳劉金波倡建。原為日本曹洞宗的聯絡寺院，後加入日本臨濟宗妙心派，在本圓法師的領導下，發展成為一大山派，活躍於日治時代。

靈泉禪寺山派：本山道場位於基隆月眉山。以善慧法師為首，俗姓江，生於清光緒七年（1881）基隆人士。明治三十五年（1902）赴中國鼓山湧泉禪寺禮景峰法師為師，並於湧泉禪寺受具足戒，所受之法脈為臨濟宗。明治四十一年（1908），靈泉禪寺大殿落成。建築風格融合了大陸叢林與日本禪寺。由於住持善慧的關係，靈泉寺的功能是為了禪修與弘法，這為臺灣北部建立純正禪宗叢林的新典範。明治四十年（1907），與日本曹洞宗締下本末關係，因此雖是鼓山臨濟宗的法脈，但在日治時期卻是日本曹洞宗派下。

開元寺山派：清康熙二十八年（1689）闢為佛寺，寺史悠久，為臺灣最古老的佛寺之一，原為海會寺。開元寺第一代住持為泉州承天寺臨濟宗的志中法師。開元寺很早便與日本曹洞宗締下本末關係。第四十三代住持傳芳法師，因為未獲日本曹洞宗重視，便與凌雲禪寺跳槽改加入臨濟宗妙心寺派下。

³ 闢正宗，《臺灣佛教一百年》（台北：東大圖書公司，1999），頁 81。

⁴ 大野育子「〈日治時期臺灣佛教菁英的崛起—以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉（新北：淡江大學歷史學系碩士論文，2009），頁 22。

是法雲禪寺由於住持覺力本身為中國福建鼓山湧泉寺的曹洞宗法脈，因此依照「相似性」，隸屬在日本曹洞宗之下。雖然也有例外，或是「改宗派」的例子，暫且不提。法派的組織架構不談論與日本佛教的大本山的關係，僅看以本土的法派開創者所住持的寺院衍伸構成的山派，其組織架構為本山（中心寺院）為首，其餘隸屬之下則為「聯絡寺院」。

本研究將上述慣稱的本土五大「法派」重新命名為「山派」。⁵佛教中的師徒關係的建立通過三種常見模式：一、剃度：師父為弟子剃度後，建立師徒關係；二、傳法：藉由傳授宗派法卷，僅有少數特定傑出僧人，才會被傳予；三、受戒：透過傳戒所建立的師徒關係。一次傳戒受戒人數大會中，人數可能從數十人，甚至多達數百人。是三種方式中，同時建立關係的人數最為多，也是關係最為鬆散薄弱。⁶上文可知，法派之名的來源是為了有別於源頭的中國法脈，以法脈在台發展出大量寺院而稱為法派。但是，這五大台灣本土佛教組織是通過第一種剃度與第三種受戒所建立的師徒關係，弟子住持的寺院則成為開山祖師住持的本山道場下的聯絡寺院。第二種藉由傳授宗派法卷的建立關係，卻是不存在。這樣的情況下，法派之名易使人誤為法派的建立與擴大，有傳法卷之意。台北五股觀音山凌雲禪寺、基隆月眉山靈泉禪寺、苗栗大湖觀音山法雲禪寺、與高雄大岡山超峰寺，以在山上建立的叢林道場為派下的本山道場。因此，本研究認為「山派」的名稱，更能凸顯這些最早一批的佛教組織的特色。

⁵ 感謝李玉珍教授、蔡源林教授與闢正宗教授提出建議。

⁶ 張雪松，《佛教”法緣宗族”研究中國宗教組織模式探析》（北京：中國人民大學出版社，2015），頁 21-23。

因此，本文將以「山派」取代傳統稱這五大本土佛教組織「法派」。

本論文的研究目的在於想探討本土佛教山派在日治時代如何出現？與在戰後為何隱蔽式微？山派是什麼？本山道場是如何由一間廟宇發展、形成一個山派？在歷史的傳承中，山派產生了什麼樣的變化？山派的構成，本山與聯絡寺院在時間的推進下，地位與關係的變化又是什麼。

本論文選擇法雲寺山派作為研究對象，是由於從開山住持覺力禪師（1881-1933）的開始，傳戒的積極，時代指標性的佛教教育的開辦、以及開創性的女眾教育，皆是法雲寺山派最為鮮明的特色。至今，雖然法雲寺山派整體的影響力已非同以往，山派的組織架構與模式形同瓦解，但是法脈仍默默傳衍各地，逐年增加，甚至擴及至海外。中壢圓光禪寺作為聯絡寺院的代表與研究主題，在於其在山派史上的特殊性，因為圓光禪寺曾一度取代本山法雲禪寺成為山派的主力。

第二節 文獻回顧

一、原始文獻

本文第一手的史料是日治時期以及報紙新聞以及佛教雜誌期刊，日治時期總督府的文書資料等為主。

日治時期的紙新聞以及佛教雜誌期刊以《臺灣日日新報》、《南瀛佛教會會報》為主。《臺灣日日新報》是針對所有大眾，不分是不是教界人士為閱聽受眾的官方報紙。該報會對具有影響力的本土佛教寺院所舉行的活動，進行簡略報導，可從中知道山派在日治時期的動向。《南瀛佛教會會報》是南瀛佛教會所發行的給教界人士看的雜誌會報，創刊於大正十二年（1923），上面會有投稿、發言、對於教界活動進行較為詳盡的記述以及會議記錄等。能從兩者看到法雲寺山派在當時活躍的情景與活動。

溫國良所編輯的《日據時期在臺日本佛教史料選編》，裡面收錄第一手資料，是日治時期寺廟齋堂向官方申請建造核准的往來的文書契約，可以從中看出日治時期的廟宇建立過程與何人負責等細節的珍貴史料。

二、前人研究成果

關於法雲禪寺的相關研究碩士論文，其中以法雲寺山派作為研究的學位論文有釋道成的《覺力法師及其派下發展》、邱玉如的《從住持傳承看寺廟發展——以苗栗大湖法雲禪寺為例》以及羅玫謙《台灣大湖法雲禪寺派的發展(1908~1960)》。

釋道成的《覺力法師及其派下發展》是圓光佛學研究所的碩士論文，主要時間放在開山住持覺力至第二任住持妙果逝世，這段期間派下的活動。裡面收錄了大量的田野調查口述訪談，為書面史料添補上沒有記載到的珍貴史料。

邱玉如的《從住持傳承看寺廟發展—以苗栗大湖法雲禪寺為例》，以住持為切入點，整理與分析不同時期領導人擔任法雲寺住持時的作為，以法雲禪寺的發展狀況為例來看僧團的建構與發展。

羅玫謙《台灣大湖法雲禪寺派的發展(1908～1960)》，以法雲寺山派下從日治時期至戒嚴時期重要活躍人物的事蹟，來看法雲寺山派的山派，並帶出在不同政治時期的台灣佛教狀況。

其他的有關於法雲寺山派研究的工具書有《法雲禪寺沿革》，釋禪慧的《覺力禪師年譜》與王建川《圓光禪寺寺誌》。

《法雲禪寺沿革》由法雲禪寺第四任住持達碧法師帶領尼眾所編著，裡面敘述了法雲禪寺的興建因緣，各任住持所為到如今的發展情況。《法雲禪寺沿革》幾乎每年都會進行修編，對於舊資料的勘誤或是添補新事件。

釋禪慧的《覺力禪師年譜》是以編年體方式整理記錄覺力法師的一生與功績。此外，還收錄了覺力法師自己的自述，作者考究的傳承源流考，是研究覺力住持法雲禪寺動向的重要書籍。

王見川與釋道成的《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺寺誌》，則是詳細記述的圓光禪寺從興建落成至第四任住持如悟法師的傳承演變。

第三節 研究方法與論文架構

本研究時間上從1914年至1998年，分別是從在日治時代創建至歷經到國民政府來台後，分析苗栗法雲禪寺以及中壢圓光禪寺領導人的關係與兩寺運作與互動等。法雲禪寺住持從首任覺力禪師（-1933）至第三任妙然法師（-）為止，圓光禪寺則是著墨於首任妙果法師（1884-1963）。

第一章緒論，敘述研究目的與名詞解釋、前人研究回顧，以及研究方法與論文架構。本研究透過參閱相關文獻，援引及分析史料及前人研究，再佐以口述訪談作為主要的研究方法。由於本論文時間側重在日治時期至第三任住持妙然法師之間，許多曾經歷或參與那段歷史的耆老早已離世，因此口述訪談是以法雲禪寺現任住持達碧法師作為主要訪談對象。主要的研究方法還是以史料及收藏在圓光佛學院特藏室所保存當時的來做參考。

第二章是山派的形成，先講述法雲禪寺的興建落成與地方的開發史有何淵源與關聯性。此章聚焦於寺院建立的時代背景與人物介紹，因此史料的運用側重於年譜、仕紳傳、寺誌、寺院總錄等原始史料。再來是，法雲禪寺的蓬勃發展，進而擴張發展成為法雲寺山派。圍繞在日治時期，覺力住持期間（1913-1933）的主要發展策略—教育與傳戒。以及法雲寺派下有哪些道場，是如何建立與聯絡。本章將藉由當時的報章雜誌《臺灣日日新報》與《南瀛佛教會報》看住持活動動向與寺院活動。

第三章是山派的衝擊，講述日治時期後期的本山道場法雲禪寺遇到了什麼樣的危機，導致衰微。分支道場的圓光禪寺如何代替面臨更換山派領導人、政局變動以及震災後的法雲禪寺，使山派的重心從本山道場轉移到分支道場。以

及從圓光禪寺的興建背景談到它在山派中的重要性。最後，取代了本山道場活動的圓光禪寺在妙果的住持期間，是如何經營發展。

第四章為山派的式微，探討法雲禪寺雖然再度復興後，卻為何無法凝聚山派？以及本山的地位與派下寺院的關係由於什麼因素而改變？

第五章為結論，綜合上述三章，藉由法雲寺山派的例子，探討這個從日治時代興起的本土佛教山派是如何在時代潮流下形成、進而壯大，到式微。



第二章 法雲寺山派的形成

第一節 本山法雲禪寺的創建背景

一、吳氏家族的大湖拓殖史

位於苗栗縣大湖鄉觀音山上的法雲禪寺的興建與大湖的拓殖史息息相關。

在法雲禪寺大雄寶殿左側後方的「大湖開闢紀念碑」，便記載著吳氏家族開拓大湖的經過與法雲禪寺興建的緣由。

大湖的開拓在漢人拓殖史上相較晚，清咸豐十一年（1861）才有開墾的相關紀錄。⁷苗栗地區的開拓史傳聞據多，較為可信的開拓起源應是在康熙末年，閩籍移民率先拓殖苗栗沿海。⁸從康熙末年發展至乾隆年間，閩籍移民已在苗栗後壠庄發展為一大街肆。後來，乾隆年間（1736-1795）大批客家族群也相繼進入苗栗地區，並開始進行大規模開墾⁹。先苗栗河谷平原，接著銅鑼、三義地區、到道光年間擴及至公館鄉。大湖鄉的拓殖則是到了咸豐年間才出現開墾者。在清領之初原是屬於原住民的生活空間，本為泰雅族汶水群、大湖群及北

⁷黃碧忠主持、吳兆玉總編，《大湖鄉誌》（苗栗：大湖鄉公所，1999），頁124-125。

⁸據大湖鄉誌，傳聞有三，分別為：一、康熙三十年（1691）金門三姓經澎湖至後壠墾殖；二、康熙五十年（1711）有一漳州人應承招募至公館（現今竹南公館里）及海口庄（現今海口、港墘二里）墾野；三、康熙中葉，明朝遺臣陳朝合開闢通霄。

⁹黃碧忠主持、吳兆玉總編，《大湖鄉誌》，頁123。

勢群的領地。因此，大湖地區原被稱呼為「馬凹」、「巴價拉崎」或是

masramo。¹⁰

以吳定新為首的吳氏家族是最早進入大湖墾拓成功的漢人群。吳氏家族原是來自中國廣東省的客家人，在清領之時來台。在遷入大湖前，是來自新雞隆的墾戶。為了擴張土地、維持人口眾多的家族生計以及大湖擁有豐饒的樟腦資源等因素，吳家打算朝東，從新雞隆出發往東邊的大湖墾拓。¹¹由於在康熙五十五年（1716），平埔族群岸裡麻薯舊社的祖先向清政府投誠歸順，因此獲得該地的墾耕權。於是，吳家想拓殖大湖，便要先向平埔族岸裡麻薯舊社交涉。經過交涉後，兩方立下了墾拓字約。消息傳出後，後壠與新港二社的平埔族群，並不認同大湖為岸裡麻薯的產業，因此請通事吳仕成前來調查土地權。調查期間，吳家的開墾暫時中止。咸豐七年（1857），經由通事的調查及居中協調，吳家與後壠、新港二社，重新立了墾拓字約，獲得墾耕權。咸豐十一年（1861）八月十五日，吳家的吳定新（1831-1893）率領家族中四十人，及另外招募的隘勇百餘人，進入大湖的上坪（現為靜湖村），披荊斬棘開墾拓殖，這成為了大湖的主要墾戶。¹²到此時，漢人勢力才算是進入了拓殖大湖的開章。

二、法雲禪寺的興建與落成

同治元年（1862），吳定新與堂弟吳定連（1855-1917）率族人前往礦坑進行勘察任務，回程時意外見到觀音山的南北高峰矗立主山之旁，如同金童玉女侍

¹⁰ 黃碧忠主持、吳兆玉總編，《大湖鄉誌》，頁 124。

¹¹ 林恩睦，「清代苗栗大湖地區的土地開發（1861-1895）」（新竹：國立新竹教育大學區域人文社會學系碩士班，2006），頁 57。

¹² 黃碧忠主持、吳兆玉總編，《大湖鄉誌》，頁 125。

奉觀音菩薩左右一般，因此指山起願：「墾地建成之後，即行建築，施捨田地，以求永祀金爐。」。¹³吳家雖然與平埔族後壠、新港二社打上契約，付了開墾費，但是開墾大湖時，仍艱辛異常。「在大湖東、南、北，生番戕害，雞隆西、土匪牽制，四面受敵，急迫何如也！艱苦何如也！」。¹⁴石碑上記載的生番戕害，便是吳家與當時被稱為「生番」的原住民部族泰雅族及賽夏族不斷起衝突。因為當時吳氏一族雖從平埔族那方取得開墾權，但是高山的原住民部落並不認同漢人吳家擁有開墾權，因此兩方常刀劍相向。吳家除了與泰雅族、賽夏族因為土地緣故紛爭不斷，也時有出沒的土匪流血搏鬥。¹⁵由於在墾耕拓殖的過程中，歷經多次流血衝突。吳家有感於紛亂，所以希望能建造佛教寺廟能祈安該地撫慰亡魂以及「感化」原住部落以減少干戈。¹⁶這便是法雲禪寺創建的緣由。

吳家為何選在觀音山建寺，可以由一則大湖傳說一窺原因：

咸豐六年（1856）時，雞隆溪流域有力墾戶吳立傳，往東向觀音山出獵時，因迷路受困深山，其侄吳定新聞訊立即前往救援。吳定新自觀音山附近最高點時往東看，發現東方竟有塊寬廣低地，

¹³ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》(苗栗：法雲禪寺，2015)，頁2。

¹⁴ 出自於法雲禪寺大殿後的「大湖開闢紀念石碑」石碑，上面記述著法雲禪寺興建原因，與吳家開拓大湖的地方簡史。

¹⁵ 「土匪」其實應為當時與吳家相爭墾地的其他敵對漢人家族。

¹⁶ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁2。

四面環山成一盆地，平原中蘆葦花齊放，微風拂草，波動仿若湖面，故命名為「大湖」。¹⁷

這份這段記載彰顯了原據點是在雞隆溪流域的吳家是由東方的觀音山路線進入了大湖。「是兄若弟，視察地理，靜觀形勢，知茅園棟為觀音寺，可制服其凶番」。¹⁸觀音山的制高點，能下覽大湖情況。且上文提到吳家為了擴張土地前進大湖，大湖開墾不易，隨時會有危難。觀音山的道路成了吳家撤退的最佳路線，以及與原有墾地（新雞隆）至新墾地（大湖）的中樞扭道。因此不難理解法雲禪寺建寺選址的原因。

雖然在清領之時，吳定新便有意於觀音山建寺，但勢力上還不太穩固，所開闢的田園，常屢得屢失。「奈何事止中途，于光緒丁亥年一月初旬而兄逝矣。惟翁繼述為懷，擴充墾業，不負遺言，悉循舊制，即出巨金，添募善緣，倡建義民宮，繼築法雲禪寺」，直到才直到五十年後，大正元年（1912），已是大湖區長的吳定連，承接吳定新遺志，向日本當局申請申建寺廟。大正二年（1913）四月，獲得建寺許可。¹⁹法雲禪寺申請建寺後，吳定連委託與其交好的新竹集廳參事劉緝光（1852-1922），幫忙尋覓法雲禪寺的住持人選。²⁰當時的新竹州很難找到合意的住持人選，這其中的緣故可從《南瀛佛教會報》中所刊的

¹⁷ 黃碧忠主持、吳兆玉總編，《大湖鄉誌》，頁 124。

¹⁸ 出自於法雲禪寺大殿後的「大湖開闢紀念石碑」石碑。

¹⁹ 増田福太郎著，〈南島寺廟採訪記〉，黃有興譯，《台灣宗教論集》（台北：南天書局，2001），頁 208。

²⁰ 劉緝光，字緝光，名宏才，諱穆亭。是清朝時苗栗雙舉人劉獻廷、劉禎之孫。

〈臺灣之宗教狀況〉一文得知。〈臺灣之宗教狀況〉是「大正十四年末（1925）臺灣總督府文教課社寺係所調查本島舊慣寺廟、齋堂、神明會、及神道、佛教、基督教之寺院、教務所、說教所、並布教師、信徒等之狀況」，以州廳分別，所做的數量調查統計。²¹調查顯示新竹州（現今的桃竹苗地區）的佛教廟宇只有兩間，佈教師兩位。法雲禪寺屬於兩間之一，由此可知法雲禪寺落成前，新竹州一地並未有什麼佛教寺廟，更別談什麼適宜為住持的人選了。在漢人拓殖史中較晚拓殖，且到理蕃政策後才算是「平定」的大湖一帶，更不可能有什麼興盛的佛教信仰，有受戒過的僧人更是罕有。

同樣是法雲禪寺建寺計畫的推動者—的劉緝光是新竹集廳參事劉緝光。出生苗栗桂竹林莊，其家族來自粵籍移民，家族約莫在清康熙（1662-1722）至乾隆年間（1735-1795）來台。祖上在曾出過雙舉人，堪稱為書香門第，後來在台灣靠著耕農發達興旺家族。擁富七萬圓，當時鄉民就稱他為「祖業三千斛」的富貴人家。《臺灣列紳傳》稱劉在「苗栗一帶、獅潭、八角林、桂竹林其他諸莊，供仰為耆宿。」。²²劉緝光不只出身書香門第，家中極為富裕，此外他極擅長協調與極具政治手腕，在地方上甚有威望與地位。從清領之時便被敕封，到了日治時代，深受官方重視。在清領時代領金永昌墾號拓殖現在的汶水、桂竹林等地區。清光緒十七年（1891）賞授五品軍功頂戴。到日本統治台灣時擔任地方參事，並取得樟腦製造經營權。明治二十九年（1896）劉緝光擔任苗栗第

²¹ 〈臺灣之宗教狀況〉，《南瀛佛教會會報》，4.4(1926.7):36-37，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2017.10.1 上網檢索）。
佛教寺院在五州兩廳的數量分別是：臺北州 15 間、新竹州 2 間、臺中州 4 間、臺南州 2 間、高雄州 6 間、花蓮港廳 2 間、台東廳 0 間。

²²鷹取田一郎，《臺灣列紳傳》（臺北：臺灣日日新報社，1999），頁 163。

一堡長，明治三十四年（1901）日本當局授佩他紳章，同年登新竹廳參事。雖然廳與縣以及行政區域，在日治時期變化多次，但是劉緝光都是擔任同樣的參事官職。吳定連會請劉緝光代為尋找住持人選，不僅是因劉緝光的官職高，面子大，家族勢力龐大，還因為劉緝光對於建寺相當熱衷。他曾集資發起興建萬善祠，獅潭地區多所廟宇興建都與劉緝光有關連。同時，劉緝光也是台北五股的觀音山凌雲禪寺的大護法。²³明治四十二年（1909），劉緝光協助寶海法師和大稻埕富商劉金波家族，共同在鄰舊凌雲寺附近，建造新的凌雲禪寺。²⁴

因為與凌雲禪寺的關係密切，劉緝光前去凌雲禪寺時遇到了「在福州參學因事返台」的妙果法師，與妙果談了法雲禪寺的尋覓住持之事與建寺計畫，「一夕傾談，建寺計畫以定」。²⁵

妙果法師，俗家姓名為葉阿銘，生於清光緒十年（1884），乃桃澗堡（現今的桃園市平鎮區）人士。早年先喪父，後來三位兄長也相繼過世，因此對人事無常遂深深有感。後來，經由族人引薦至齋教中的龍華派的齋堂修行，開始茹素，讀誦經典尋研佛理。十八歲（1901）時，至桃園大溪的齋明堂修行（現為齋明寺）。十九歲（1902）時，剃度為沙彌，爾後寄居於台北凌雲禪寺。妙果寄居留在凌雲禪寺，協助住持本圓和尚照料建寺工程。²⁶後來任職凌雲寺副住持數

²³ 五股的觀音山凌雲禪寺，日治時期五大山派之一，凌雲禪寺自宣統二年初建，於民國三年（1914）作了初期的改建，重新改建了大殿及主要建築。到民國七年（1918）又作了第二期的改建及增建，增建了禪堂、齋堂、客堂、報恩堂，以及開山院、楞嚴閣等等。「臺灣寺廟網」網站，<http://www.taiwantemple.com/20940386423114623546.html>（2018.1.29 上網檢索）

²⁴ 江燦騰，〈日據時代台灣北部曹洞宗大山派的崛起—覺力禪師與大湖法雲禪寺派〉，收錄於楊惠南、釋宏印編，《台灣佛教學術研討會論文集》（台北：佛教青年文教基金會，1996），頁54。

²⁵ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁2。

²⁶ 于凌波，〈中壢圓光禪寺釋妙果傳〉，《民國高僧傳續編》（台北：知書房出版社，2005），頁344。

年。「民元(1912)，受具戒於鼓山湧泉寺。後因母病返臺，仍駐錫凌雲寺。未幾，因信善之請，先後於苗栗大湖觀音山建法雲禪寺……」。²⁷因此，劉緝光會屬意托請妙果，一方面是看重妙果甫從鼓山湧泉寺受戒且參學回來，又曾有協助凌雲寺創寺即擔任副住持數年的經驗等經歷身份。²⁸那為何不直接請妙果作為法雲禪寺的開山住持？關於妙果在當時是否具有已受具足戒與擁有開山資格，以下是學界的看法。

江燦騰認為妙果在與劉緝光相談時，並未受具足戒。²⁹《民國高僧傳續編》說道「法雲禪寺之創建……先由地方紳耆吳定連、劉緝光諸君首倡建寺，辦理申請手續。民國前一年（1911），在福州參學之妙果因事返台，與劉緝光先生邂逅於台北觀音山，一夕傾談，建寺計畫以定」。³⁰明治四十四年（1911），劉緝光前去凌雲禪寺時與妙果相遇。而妙果則是隔年（1912）才在鼓山湧泉禪寺受戒。因此，當時僅是沙彌身份的妙果，後來才會去中國鼓山湧泉禪寺禮請其師覺力禪師（1881-1933）至台擔任法雲禪寺開山祖師。闕正宗也認為在鼓山參學的妙果，在1910年或是1911年因事先返台，才在凌雲寺遇到了劉緝光，1912年春季前往鼓山受戒。³¹遇到劉緝光的時間點，他們所採用的是《法雲禪寺沿革》與《覺力禪師年譜》的資料。³²

²⁷ 編委會，〈民國高僧傳（續）・臺灣中壢圓光禪寺妙果和尚傳〉，《佛教文化季刊》8（1967.12）：27。

²⁸ 鼓山湧泉禪寺，位於中國的福建省福州。由於清代規定，台灣僧人受戒度牒需前往福建省，因此早期臺灣有受戒的僧人多出自湧泉禪寺。

²⁹ 江燦騰，〈日據時代台灣北部曹洞宗大山派的崛起—覺力禪師與大湖法雲禪寺派〉，頁54。

³⁰ 于凌波，〈中壢圓光禪寺釋妙果傳〉，頁344。

³¹ 闕正宗，《圓光禪寺百年傳承發展史》（桃園：圓光禪寺，2017），頁13。

³² 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁3；禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，（台北：三慧講堂，2012三版），頁132。

根據《覺力禪師年譜》指出妙果的經歷：

是年(1911)，妙果法師於鼓山，時覺公任監院（或云知客）向之參叩，三天三夜，除五堂功課外，不眠不休，大得法益。後乃禮覺公為師。時妙果仍為龍華太空，尚未出家。未幾，妙果因事返台，與劉緝光邂逅於臺北觀音山，決定興建法雲禪寺。³³

《覺力禪師年譜》所寫的是妙果在1911年在鼓山與擔任監院的覺力相識，之後拜覺力為師。當時的他並未出家，自然也未受圓戒。沒多久便因事返台，邂逅了劉緝光。但其實，在《覺力禪師年譜》中還收錄了另一種說法，所收錄的〈妙果和尚傳〉則是與上迥異的說法：

(妙果) 民前六年丙午(1906)，任凌雲禪寺副寺，執事勤慎.....，民元壬子(1912)，受具戒於鼓山湧泉禪寺。.....忽接母病書，啟白力禪師同行返台，.....，母病尋愈，仍隨覺力禪師挂錫凌雲禪寺。未幾，師應檀越邀，於苗栗大湖觀音山剏法雲禪寺。³⁴

這則是指出妙果1912年前去鼓山湧泉寺受具足戒，受戒完後就繼續待在湧泉寺參學。但因為母親生病的消息因而回台，回台沒多久後便接到了法雲禪寺的建寺邀請。〈妙果和尚傳〉指出了妙果先受戒，後被邀請建寺。雖將受戒年份

³³禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁132。

³⁴釋達理，〈妙果和尚傳〉，收錄於禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁157。這段記載實有誤，因為當時凌雲禪寺並未修建好，如何能擔任副寺。

寫了出來，但卻未寫出妙果返台與劉緝光相遇的確切年份月日。因此，還需要再對其他的資料進行比對。那我們來看看其他資料如何指出描寫這段相遇。

〈妙果法師略傳〉中寫道：

民國元年（1912），受具足戒於鼓山湧泉寺，後轉掛錫於福州舍利院，其實適有興化良達禪師亦住舍利院，乃請法師講楞嚴經半載返台，仍駐錫凌雲寺。大正二（1913），得通楞嚴妙義，因母病年（1913）受苗栗劉緝光居士之請於苗栗大湖創建法雲禪寺並請覺力禪師為住持。³⁵

〈妙果法師略傳〉中指出了妙果 1912 年在鼓山湧泉寺受完具足戒。在 1913 年才接受了劉緝光的邀請。

《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》則這麼說：

大正元年（1912），受具足戒於鼓山湧泉寺，得戒於振光老和尚，後親近福建鼓山良達禪師蒙其導化，因母病返台，仍駐錫凌雲寺，未幾，應吳定連、劉緝光在之請，與其師覺力法師於苗栗大湖觀音山建法雲禪寺。³⁶

³⁵ 釋道成編，《妙果法師紀念集·老和尚圓寂四十年追憶》（桃園：圓光禪寺，2003），頁 5-6。

³⁶ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》（桃園：圓光禪寺，1999），頁 115。

《民國高僧傳續編》 則是認為妙果在宣統三年（1911）去鼓山受了具足大戒。圓戒後因母親生病而回臺灣。探母後，回凌雲寺任事開啟法雲禪寺建寺機緣。³⁷

不管是李添春的〈大湖法雲禪寺高僧傳〉、釋達理的〈妙果和尚傳〉、釋道成《妙果法師紀念集·老和尚圓寂四十年追憶》中的〈妙果法師略傳〉、《佛教文化季刊》的〈民國高僧傳-台灣中壢圓光禪寺妙果和尚傳〉；王見川的《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》或是于凌波的《民國高僧傳續編》等，都一致認為妙果已經受戒了，才與劉緝光相遇。但上述的資料，都未確切寫出與劉緝光與湧泉寺參學中途返台的妙果的相遇時間。大正元年（1912）春季，妙果受具足戒，是相當可以確定的事，因為根據《勒賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》，便有清楚記載鼓山湧泉禪寺在民國元年（1912）開辦四眾傳戒法會，也登記了妙果是這次參與受戒者之一的資訊。³⁸至於妙果到底何時因母病返台後，前去凌雲寺遇到劉緝光？目前，唯一有寫出時間的就是只有《法雲禪寺沿革》所寫的明治四十四年（1911）劉緝光前去凌雲寺。但是或許我們能藉由當時的建寺法規來推測。

明治三十二年(1899)在府報上刊登了府令第四十七號、五十九號及訓令第二二零號臺灣建立社寺及教務所等等的申請法規，這項法規適用到大正十一年（1922）年，才又有修訂。明治三十二年（1900）六月十六日，先是發佈了府令第四十七號。隔三日後，便又發布了府令第五十九號。對於臺灣建立舊慣社

³⁷ 于凌波，〈中壢圓光禪寺釋妙果傳〉，頁344。

³⁸ 王見川主編，〈勒賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄·一九一二〉，收錄《臺灣宗教資料彙編》（台北：博揚文化事業有限公司，2009），頁90。

寺或是已存在的社寺廢除、合併、搬遷等，有了更進一步的規定。訓令第二二零號則是對於府令第五十九號的細項補充。

府令第五十九號

欲依本島舊慣建立社寺、廟宇等時，應經由管轄地方首長核可。

而既設之社寺、廟宇等，欲社寺廢除、合併或搬遷時，其情形亦同。

有關以往建立之社寺、廟宇，自本令頒布日起，應於三個月內向管轄地方官聽申報其名稱及所在地名稱。³⁹

關於本令之施行，凡遇有制定細則之必要時，則由地方首長制定，報請臺灣總督核可。

訓令第二二零號：

六、若依明治三十二年七月府令第五十九號文第一項，核可社寺、廟宇等之建立時，應檢具左列各項要件提報之。

(一) 社寺、廟宇等之所在地名稱。

³⁹ 溫國良，〈日治時期臺灣社寺等建立一考察—以「臺灣總督府公文類纂」為中心〉，收錄於國史館臺灣文獻館整理組編，《第六屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》（南投：國史館臺灣文獻館，2011），頁 574-579。

(二) 雖記載出社寺、廟宇等之名稱，惟其祭祀之神、本尊等若可知曉，則應附記之。

(三) 社寺、廟宇等建築物及其境內之坪數。

(四) 境內官地、民地之區別。

(五) 若有所屬財產，應編其目錄（諸如土地面積、坪數、收益額等均應詳記）。

(六) 若用作官衙等，則應列出該官廳名稱、隊名等。若有借用期限，則應附記其期間。

(七) 廢除前項之使用時，應提報其情形。⁴⁰

從府令第五十九號以及訓令第二二零號，可以得知若是想要依照臺灣舊慣建寺的話，是要提出廟宇的名字、位址、坪數、用地性質等申請內容再由地方的首長查核批准。所以，在申請建立寺院前，只要有提出主要建寺申請人及上述之必要內容即可。因此，住持人選是可以在申請期間到獲准申建後，再去尋覓人選擔任。法雲禪寺是從大正元年（1912）的提交申請至大正二年（1913）四月獲准建立，劉緝光無需在還未提出申請前的明治四十四年（1911）便去尋

⁴⁰ 《臺灣總督府公文類纂》（數位化檔案），第 354 冊第 3 件第 15-18 頁，轉錄自溫國良，〈日治時期臺灣社寺等建立一考察—以「臺灣總督府公文類纂」為中心〉，頁 577-579。

覓住持人選，再來《法雲禪寺沿革》也是說道法雲禪寺「報請政府許可，後獲核准，並得地方善信之贊助，方擬即行動工，然以未得適當住持之人選而未果」。⁴¹既然是報請後才尋覓人選，《法雲禪寺沿革》的明治四十四年（1911）劉緝光前去凌雲寺很有可能便是誤記的年份。由此推斷劉緝光應該是在大正元年（1912）之後相遇妙果並談及建寺更為合理。因此，明治四十四年（1911）就應該不是劉緝光與妙果兩人的相遇時間，而是大正元年（1912）春季妙果受戒後歸來才與劉緝光相遇。所以，當時遇到的妙果的確已經是位比丘了。但是，妙果甫受戒未多久，作為一個佛寺的開山住持，尚嫌不足。

於是，接受了劉緝光建寺計畫邀請的妙果，便前往大湖，協助法雲禪寺建寺不久後，便又再去鼓山湧泉寺，禮請他的師父覺力禪師到台灣來一起共同開山法雲禪寺。

覺力禪師，俗姓林，名為金獅。出生於清光緒七年（1881）的中國福建省泉州府鼓浪嶼，家中為開設鹽場。求學時，因同窗因病過世，「有感人生之病苦無常」⁴²。清光緒二十二年（1896）時便在鼓山湧泉禪寺的萬善禪師座下出家，內號法名是復願，外字號是覺力，別字圓通。⁴³清宣統元年（1909），覺力在日本及中國各地考察各地佛教的狀況。之後，便到台灣，駐錫在台北州的凌雲禪寺。這是覺力第一次到台灣。駐錫在凌雲禪寺時，妙果與覺力在此結緣相識，妙果仰慕覺力，覺力也相當欣賞此年輕沙彌，後而收他為弟子。後來，覺力回去鼓山湧泉禪寺，奉師之命擔任首座。次年，宣統二年（1910）時，擔任湧泉

⁴¹ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁3。

⁴² 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁119。

⁴³ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁129。

禪寺的監院。身擔監院期間，弟子妙果從台前來湧泉禪寺請求覺力赴台接下法雲禪寺住持之大任。經過多方考慮後，覺力答應了。大正二年（1913），覺力渡海抵台，吳定連與劉緝光便在同年四月開始修建法雲禪寺的大雄寶殿，到隔年，大正三年（1914）十一月大殿落成，法雲禪寺名亦因此成立。由於大正二年（1913）得許起造，且該寺住持覺力也是同年抵台，因此大正二年（1913）四月便是法雲禪寺的創建之年。法雲禪寺落成後，覺力為開山住持，妙果則為副住持。⁴⁴

大正二年（1913）四月，承接吳定連新建寺遺志的吳定連獲得日本當局許可後便開工。⁴⁵隔年十一月大雄寶殿落成，付諸實現。⁴⁶法雲禪寺建後，附近流傳著「法雲建，而大湖平」的說法。⁴⁷探看當時的情況，正值日本治台的「理蕃政策」（1910-1915），法雲禪寺的落成象徵著大湖的漢人家族與日本官方的合作下，原住民勢力已大為削弱的局勢。⁴⁸此外，吳定連的官職身份，也是法雲禪寺落成的重要因素之一。日本統治台灣初期，日本當局的政策是拉攏以及利用台灣本地的舊仕紳階層，包含舊社會領導階層、富豪、墾首、實業家等等由家族的底蘊大體可分為文化、政治、經濟三種類型，拉攏利用方式像是授與基層行政官職或是紳章，成為日治時代的仕紳階級。後來，廢除廢除街庄長，改以區長制時，更會任以地方望族擔任區長這種基層行政職。當時大湖的豪強並不是

⁴⁴ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁4。

⁴⁵ 增田福太郎，〈南島寺廟採訪記〉，頁208。

⁴⁶ 增田福太郎，〈南島寺廟採訪記〉，頁208。

⁴⁷ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁4。

⁴⁸ 「理蕃五年工作計畫」是日本當局計劃以武力來鎮壓原住民的五年計畫（1910-1915）。1912 年傷亡的原住民，是從日治時期（1895-1945）中傷亡最高的一年。引自闢正宗，《台灣佛教一百年》，頁48。

只有吳家，尚有其他的墾戶家族。而吳定連能從大正元年（1910）首屆便任職新竹廳大湖區區長，任職至他大正六年（1917）逝世為止，便可得知建寺計畫在他任職時順利推動的原因之一，來自於日本統治者對於吳家在大湖勢力的認同。

法雲禪寺的地理位置與建立緣由與地區的發展史息息相關。寺院的落成代表了漢人取得了地方控制權，與大湖附近的高山族相爭的拓殖史告一段落。建寺的起因除了安撫亡魂以及安定人心外，亦隱含著地方支配力的展現。地方的領導階層在地方社會上運用不同的策略建構支配模式時，支持地方寺廟便是重要的策略方法。地方精英能透過支持寺廟，既可以展現對地方社會的公共空間的支配力，還有透過跟地方官員的接觸以及增添顏面光榮的象徵資本。⁴⁹

三、法雲禪寺的法脈源流

清光緒二十二年（1896），覺力禮萬善老人在鼓山湧泉寺出家。清光緒二十七年（1901），依止監院的本忠律師得戒，隨他研究戒律六年（1901-1906）。⁵⁰內號法名是復願，外字號是覺力，別字圓通。

根據釋禪慧對於覺力法脈的傳承源流考察，覺力是洞山良价傳鼓山曹洞宗的第四十三世後裔。

鼓山曹洞宗往上追溯法脈源流是以六祖慧能大師（638-713）為始，門下的青原行思（660-720）再傳石頭希遷（700-790），直到依次往下傳至洞山良价

⁴⁹ 康豹，〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》，64（2000.3.31）：83。

⁵⁰ 禪慧，《覺力禪師年譜》，頁129。

(807-869)。洞山良价再傳於曹山本寂(840-901)。曹山寂的後人便立為曹洞宗。以洞山良价為首，往下算至第二十六世便是鼓山元賢(1578-1657)。鼓山元賢五十六歲時主持鼓山湧泉禪寺，門下有三百多人，受戒弟子有三萬餘人。此脈曹洞宗內號是按照元賢的師父無明慧經(1548-1618)所演的二十字：

慧、元、道、大、興，

法、界、一、鼎、新，

通、天、兼、微、地，

耀、古、復、騰、今。⁵¹

覺力的內號便是「耀、古、復、騰、今」中的「復」字輩。到了南嶽廣濟寺的竺庵大成(1609-1666)，他重建了壽昌祖庭，從無明慧經壽昌脈下的最後一字「今」字為始，從「今」字後繼續演化「日」、「禪」等內號的後十九字：

今、日、禪、宗、振，

宏、開、洞、上、傳，

正、中、妙、挾、旬，

⁵¹禪慧，《覺力禪師年譜》，頁172。

虛、融、照、獨、圓。⁵²

承襲了鼓山湧泉禪寺壽昌曹洞宗法脈的覺力，將法脈傳至台灣法雲禪寺。覺力因此自「覺」字輩之後，自演外號：

妙、達、真、如、理，

照、耀、無、邊、際，

清、淨、本、圓、通。⁵³

像是妙果、妙然等便是「妙」字輩，接著依次往下推，妙字輩的下一代便是達字輩。後來，妙果又承覺力所作的偈序，以「妙」為始，演外號三十字：

「妙」、達、真、如、性，

清、淨、本、圓、成，

祖、印、禪、心、續，

永、傳、一、至、誠，

⁵²禪慧，《覺力禪師年譜》，頁172-173。

⁵³釋達碧編，〈覺力禪師行狀〉，《法雲禪寺沿革》，頁37-39。

有、緣、來、承、授，

得、立、護、大、安。⁵⁴

因此在法雲寺派傳承，外號會有兩種，第一種由覺力續演的外號，對應上壽昌法脈的內號便是：

內號：騰今日禪宗，振宏開洞上，傳正中妙挾

外號：妙達真如理，照耀無邊際，清淨本圓通

或是，依照妙果所演的第二種外號，以「妙」以後的「達」為始：

內號：今日禪宗振，宏開洞上傳，正中妙挾旨，虛融照獨圓

外號：達真如性清，淨本圓成祖，印禪心續永，傳一至誠有

覺力來台後成為法雲禪寺的開山祖師，將鼓山湧泉禪寺壽昌曹洞宗法脈傳至台灣，脈下弟子眾多，所屬與住持的寺院也散落於台灣各地，法雲禪寺便成為了台灣曹洞宗法脈的大本山。

⁵⁴ 釋達碧編，〈覺力禪師行狀〉，《法雲禪寺沿革》，頁 38-39。

四、法雲禪寺的定位

覺力渡台開創法雲禪寺的目的在於「重振宗風，弘揚佛法」。⁵⁵重振宗風的背後，是因適逢中國清朝末期，國家動盪不安且革命正起，宗教也免不了受到影響。張長川便說道：

及光緒三十四年（1908）、逢革命亂清之潮、宗教因之而影響、
師鑒及此、對該寺辭其任、是歲冬十月始渡臺、「即明治四十二
年」、巡錫於本島……。⁵⁶

當時因為中國國力不振，列強侵略，改革風潮四起。其中，廟產興學更是直接衝擊中國佛教界。而不僅如此，鼓山湧泉禪寺一直面臨著窘迫的財務虧損，在清光緒三年（1877），今品法師住持期間，常住財務就虧損千餘金。下一任的住持懷忠法師亦是在住持時，財務虧損。因此，到了妙蓮法師（1824-1907）之時，由於財務長期困頓，湧泉禪寺甚至無力重建老舊破損的建築。妙蓮為了解決難關，因而前去南洋弘法募款，最後中興湧泉寺。⁵⁷在南洋募款期間，妙蓮受當地僑紳支持，在馬來西亞建立了檳城極樂寺。妙蓮不僅籌款重建了湧泉禪寺、建立新道場，還助監院達本、覺空、古月諸師興建雪峰、崇福、林陽等

⁵⁵ 釋禪慧，《覺力禪師年譜》，頁 136。

⁵⁶ 張長川，〈覺力和尚傳〉，《南瀛佛教會報》12:1(1934.1)：48-49，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2017.10.7 上網檢索）。

⁵⁷ 釋演愔，《虛雲和尚在鼓山之研究》（桃園：圓光佛學研究所，2017），頁 15-16。

寺。⁵⁸前往南洋進行募款弘法，成為解決寺院經濟問題的方法。跟隨妙蓮解決寺院經濟問題的腳步，清光緒三十一年（1905）時，覺力便也隨本忠到南洋群島視察。⁵⁹宣統二年（1909），便前往日本視察佛教及渡台弘化。待在鼓山的幾年，與多次出海弘法視察，讓覺力對東亞佛教發展現況有一定的了解程度，也明白需要出海弘法的必要性。

時局動盪不安、湧泉寺的經濟窘困、親赴台灣的觀察，再加上覺力的大弟子妙果的相邀，這些經過人脈、地點、時局等多項因素種種評估後，臺灣地理與文化背景以及全島宗教情況便成為覺力的重振宗風延續法脈，弘揚佛法的最佳弘法據點。因此，民國二年（1913），覺力三十三歲時，應妙果之邀，至台灣大湖郡開山法雲禪寺。

當時的台灣佛教，便無森嚴的戒律約束，風氣輕浮，前去開山弘法必定極為艱辛。覺力的師父萬善老人便曾阻饒他來台，原因是「臺灣太浮華，此去一定還俗」。⁶⁰可見圭井丸治郎曾如此評論過在台灣島上的佛教「雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在臺灣，寺廟財產的管理大權，幾乎掌控在管理人的手中，住持的權力反而很小，和顧廟差不多。」⁶¹台灣佛教的風氣以及落差可見一斑。

⁵⁸林添泰，〈馬來西亞的福州法脈佛寺研究〉（新北：中國文化大學史學系碩士班，2012），頁48。

⁵⁹禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁130。

⁶⁰禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁135。

⁶¹臺灣總督府（丸井圭治郎）編，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》（臺北：臺灣總督府，1919），頁77-78。轉錄自江燦騰，《認識臺灣本土佛教解嚴以來的轉型與多元新貌》（台北：臺灣商務印書館，2012），頁37。

但是來到台灣後的覺力，馬上就決定打造一個如同中國傳統的佛教叢林道場，以正風氣。從法雲禪寺的建築設計可以刊出，便如中國的佛教叢林制度一般，法雲禪寺為本山本寺，附近座落其他分院，如：清淨院、靜修院、蘭若院，楞嚴研究室、維摩堂、華嚴院以及女眾研究院等。⁶²不只有大殿、僧房及講堂外，還有專供老修行者使用之巖洞—清淨院、靜修院、蘭若院，研究經教用之楞嚴研究室、維摩堂、華嚴院等。⁶³身為鼓山曹洞宗的第四十三世法子的覺力，志在重振宗風，所住持的法雲禪寺便明顯與在台灣絕大部分雜揉著民間信仰的寺院或是住持素質參差不齊的寺院有所不同，之後會發展成台灣佛教界的四大山派之一，也不難理解。

第二節 法雲禪寺的蓬勃發展

法雲禪寺自創建後，以覺力為法雲禪寺首任住持的這段時期（1913-1933）如何發展，進而從單一寺院形成派下有眾多聯絡寺院的「法雲寺山派」？在法雲寺山派發展的同時，由於西來庵事件（1915）的發生，日本當局對於台灣的宗教政策轉變，開始進行了為期六年的宗教調查。宗教調查是為了嚴格控管以及注意台灣的宗教發展，在台灣的齋堂寺院也與來台的日本佛教宗派進行合作與開展（1915-1931），這樣的時局對於「法雲寺山派」的形成有什麼樣的影響？

64

⁶² 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 186。

⁶³ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 186。

⁶⁴ 關正宗，《台灣佛教的殖民與後殖民》（台北：博揚文化，2014），頁 24-48。

一、西來庵事件前的法雲禪寺

大正四年（1915）七月，發生在台漢人的武裝抗日行動「西來庵事件」。以自稱大明慈悲國大元帥的余清芳和羅俊為首，在臺南的齋堂西來庵以宗教名義號召群眾，目的實為革命抗日。「西來庵事件」不僅是有史以來最大規模的抗日行動，日人的傷亡人數之多也是對於日本已經殖民台灣二十餘年的諷刺。由於「西來庵事件」是打宗教旗幟掩護行動及召集、吸引行動群眾，當局以此認為「西來庵事件」是因奸黠之徒利用迷信而成。之後，在當局平定此次「匪亂」結束後，連帶提高對於台灣宗教的關心與管理。總督府一改原先「舊慣溫存」的放任態度，轉由調查與控管。先是進行全島的宗教調查，對全台的宗教場所所在地點、管理者、祭祀主尊等等調查紀錄，最後調查資料集結成《寺廟臺帳》，成為最早一批對台灣全島信仰的介紹資料。

宗教調查後，總督府設置了「社寺課」來主管社寺宗教，將神社與其他宗教分別管理，並且擴充神社與宗教的法規。

在對臺灣傳統宗教方面，設立了「南瀛佛教會」、「臺灣佛教龍華會」，將之納入社寺課的管轄監督，同時亦獎勵日本內地佛教對臺灣人布教，用以彌補西來庵事件發生的缺憾。

大正十年（1921），總督府內務局社寺課課長丸井圭治郎（1870-1934）為首，與其他各地有影響力的重要佛、齋教人士共同成立南瀛佛教會（1921-

1945)。雖看起來是民間組織，實為日本當局所支持與主導的唯一全島性佛教組織，極具影響力。⁶⁵南瀛佛教會所成立的目的在於：

本島人所有名為僧侶及齋友。其智識材能低微淺薄欲任以指導社會之實質。茫然罔覺。同人有見及此。是以啟發教訓為急務。使知佛教之精神。鼓吹信仰。開拓其心境。嚴正其志操。彼等社會的地位。蒸々日上。並授布教傳道諸法具。有島民教化之資格。況際自治規則施行後。尤為不容之時機。此則有設立教育機關。⁶⁶

南瀛佛教會針對台灣本地佛教齋教人士，以開辦不定期的短期講習會及發行月刊雜誌《南瀛佛教會報》等文教形式宣傳以及教育，為達到台灣佛教齋教與日本佛教融合的政治目的。

政府對於「西來庵事件」認為是來自於台灣人民的無知與迷信，因此要嚴格取締這種危險的風氣，《臺灣日日新報》便如此說道：

⁶⁵ 南瀛佛教會由總督府內務局社寺課長丸井圭治郎主導，他與江善慧、沈本圓、陳火、黃監等四名共同合作創立。初始參加的會員幾乎是來自台北與基隆的僧侶齋友。南瀛佛教會意在擴張於全島各地方，因此募集會員之計畫於新竹、臺中、臺南等諸地方。南瀛佛教會針對台灣本地佛教齋教人士，以開辦不定期的短期講習會及發行月刊雜誌《南瀛佛教會報》等文教形式宣傳以及教育，為達到台灣佛教齋教與日本佛教融合的政治目的。1934 年起，該佛教會因中日戰爭態勢擴大，活動、規模及影響力漸趨沒落，並於 1941 年正式更名為「台灣佛教」。1945 年台灣日治時期結束後，南瀛佛教會正式結束運作。參考自陳惠貞，「“南瀛佛教”故事體作品研究」(台北：國立臺北教育大學台灣文化研究所碩士論文，2015)，頁 21-36；闢正宗，《台灣佛教的殖民與後殖民》，頁。

⁶⁶ 〈南瀛佛教會之沿革〉，《南瀛佛教會報》1:1(1923.7):19，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.10.21 上網檢索)。

近年頻出的陰謀事件，多是藉迷信以鞏固其決心，畢竟見其原因是基於無智也是迷信的勢力。如此次陰謀事件的策源地西來庵即是證例也。……。迷信不可能絕對排除，若是事屬無害，也不可強加於罪，不過像本島往往導致危險思想，必須嚴格取締，也是必然措施。向此次係極為重大之事，而其除了單是所謂的迷信之外，但其弊害及於社會風氣，是要斷然取締的。⁶⁷

經過西來庵事件後，政府與媒體表示對於「迷信的嚴格取締」的態度，讓本島寺院惶惶不安，唯恐遭到取締肅清。日本來台的佛教宗派一直想在台灣拓展，一直積極的想與台灣本島寺院合作。因此，許多本島的寺廟齋堂便與日本的佛教宗派締結為本末關係，成為日本佛教宗派下的聯絡寺院，希冀能獲得保護。法雲禪寺也在大環境下加入了日本曹洞宗之下，成為聯絡寺院之一。

由於「西來庵事件」的影響下，台灣本島的佛教寺院紛紛與日本佛教宗派締結本末關係，改變了寺院的組織架構，開始具有組織性。組織化的台灣佛教，也是形成未來的「山派」要素之一。

二、嶄露頭角的覺力法師

覺力到台灣掌管法雲禪寺後，經過了四年的弘法努力。大正六年（1917）五月，曹洞宗管長日置默仙（1847-1920）授予覺力臺灣「布教師補令」。覺力身

⁶⁷ 〈日日小筆〉，《臺灣日日新報》1915.11.8，1版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.3 上網檢索）。

為中國來的僧人不諳日語，能在來台短短四年，布教師多是日本來台僧人的情況下，獲得了日本曹洞宗派的注意與重視，而獲得臺灣布教師補令，非常難得。⁶⁸大正十一年（1922）這年，覺力在台弘法發展順遂，先是成為曹洞宗正式布教師又接下龍山寺住持之位。⁶⁹大正十一年（1922），覺力由日本曹洞宗本山核准委任為正式臺灣佈教師。⁷⁰台北艋舺的龍山寺由於住持福智法師（-1922）因病逝世，正在修造的工程又面臨財源不足的情況而停擺工程。寺院頓失樑柱，又缺乏新住持領導。寺方管理者迫切想找新住持來坐鎮大局。龍山寺的整修委員會的董事長辜顯榮、吳昌才等人聽聞覺力之法名遠播。同年七月，便決意懇請覺力接下龍山寺住持之位。

艋舺龍山寺歷史悠久，在清乾隆三年（1738）便由地方人士合資興建。原本是地方信仰，但在明治二十九年（1896）加入了日本曹洞宗之下，便成為曹洞宗的聯絡寺院之一，轉型為佛教寺院。此後，龍山寺的信徒人數漸增，其地位也益發重要。由大正八年（1919）的修建工作便可看出，龍山寺因為蟻害需要重修，而此次的修建來源捐款，李世偉、王見川便指出意義格外不同，按照以往，重建的資金來源主要來自艋舺區的信徒捐款，是區域性的信仰。但是，大正八年（1919）的重建捐款範圍幾乎擴及了今天的台北縣市範圍，這表示了

⁶⁸禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁146。

⁶⁹「自述」：「迨至年四十二，應辜顯榮、吳昌才等諸氏之懇請，為艋舺龍山寺住持。是年萬善上人與本忠上人二師，令覺力必回福州湧泉禪寺接任方丈和尚，但此時余正任台灣曹洞宗之佈教師，無法分身而辭謝，乃專心致志於法雲禪寺與振興台灣佛教。」

⁷⁰增田福太郎，〈南島寺廟探訪記〉，頁208。〈覺力和尚圓寂〉，《南瀛佛教會會報》

11:07(1933.8):95，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.1.21 上網檢索)。〈覺力和尚圓寂〉寫道：「大正八年曹洞宗大本山、任命為布教師。」。

信仰圈的擴張以及擺脫了族群與地方廟宇的特質。⁷¹因此，龍山寺在大正年間已經是香火鼎盛、信徒眾多的佛教大寺了。

雖然覺力法名遠播，但他通常都是在台灣中部弘法活動，且北部不乏同是德高望重的佛教人才，像是五股凌雲禪寺的住持本圓法師及基隆靈泉禪寺的住持善慧法師等。本來也是日本曹洞宗末寺的凌雲禪寺，在大正五年（1916），本圓法師便率眾改與臨濟宗妙心寺派締結本末關係，成為臨濟宗妙心寺派下的聯絡寺院。身為曹洞宗重要聯絡寺院的龍山寺，若是請本圓來住持龍山寺，則相當不妥。同是曹洞宗下的基隆靈泉禪寺的住持善慧便無這樣的不妥的原因，但是善慧在大正十年（1921）由台灣佛教中學林擔任學監的職務，晉升為原本是大石堅童所擔任的林長之位。⁷²備受曹洞宗重視的台灣佛教中學，擔當林長必定肩負重任、工作繁重，因此要再多花心力，擔任大寺龍山寺住持穩定大局解決修建工程之大問題，實屬困難。所以，雖覺力遠在中部，但其能力、資歷、經歷等，再加上覺力也有意往北拓展，便脫穎而出成為新住持的人選。人在新竹廳（現今的苗栗）山上住持法雲禪寺的覺力會答應龍山寺信眾之請，願意多接下一間距離相當遙遠的台北龍山寺住持之位，是為了往北部發展。考量了法雲禪寺經過了覺力八、九年的主持，寺務發展穩定。龍山寺的規模、知名度、地

⁷¹ 李世偉、王見川，〈臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉，《圓光佛學學報》7（1991.2），頁141。

⁷² 〈新任中學林長〉，《南瀛佛教會報》，12:1(1934.1):4，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2017.12.7 上網檢索）。

〈新任中學林長〉：
前曹洞宗中學林長江善慧和尚、因其一身上之都合、既而辭去林長之職、其後任即由宗務院任命同學林監督兼別院主任島田弘舟氏為之兼任云。

理位置以及與日本佛教曹洞宗對其重視程度，都有助於甫成為曹洞宗正式布教師的覺力加深與日本佛教曹洞宗的關係，以及擴大弘法地點至北部。龍山寺祭祀圈擴大後，打破了區域信仰信質，從地方廟宇轉為不分地區的大廟。法雲禪寺的發展日漸興盛，門下弟子人才眾多。龍山寺這個道場意義，在於讓培養出來的僧眾有發揮所學的場所，並成為北部據點，傳播漢傳佛教理念的新據點，覺力的知名度因此擴展。⁷³接下龍山寺住持後，法雲寺派下弟子更加活躍，龍山寺時常舉辦講演，成為法雲寺派下重要的弘法道場。與山林的法雲禪寺以及市郊的圓光禪寺位置不同，龍山寺所在位置在首都都市內，附近人來人往商業活動繁榮且香火鼎盛，是適合弘法講經吸引更多信眾的道場。再來繼續往北擴展的考量，在於「北曹洞、南臨濟」，日本曹洞宗與臨濟宗在台灣各有自己的佈教勢力範圍，北部以曹洞宗居多，南則以臨濟宗為首。由於龍山寺的人數信眾多，又是日本佛教曹洞宗台北別院的聯絡寺院，因此接下龍山寺住持之位讓覺力與曹洞宗關係更緊密的關鍵。⁷⁴

覺力擔任了龍山寺住持後，對於法雲寺山派的形成與發展推波助瀾。西來庵事件讓覺力與日本曹洞宗締下本末關係，開始具有組織性。住持龍山寺便成為法雲禪寺日後形成大山派的，豐富的資源使覺力能更加大力培育門下人才。

在法雲禪寺初建時，並不是後來的大規模，一開始連禪堂都沒有。在覺力住持後，靠著他的人脈以及信眾支持等，有了資金後才陸續改造擴建法雲禪寺，到後來的規模。覺力與「日本曹洞宗大本山台灣別院」別院第一代院長大石堅童以及第五代院長大野鳳洲，關係相當良好。因此，大石堅童贈與法雲禪

⁷³ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 25-26。

⁷⁴ 釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2008），頁 259。

寺附近的山林地，甚至還因為贈地範圍過廣，法雲禪寺人力不足，管理不及，所以又部分歸還。⁷⁵由此可看出，日本曹洞宗對於覺力的看重與欣賞。

大正十四年（1925）十一月一日至三日，覺力被選為台灣佛教代表團主席，出席位於東京增上寺，日本東京都所主辦的東亞佛教大會。⁷⁶這場大會，可以視為覺力在台灣佛教界的地位證明。他備受重視，在台灣佛教界有不可忽視的地位。同時，也意味他跟中國佛教界有了更頻繁與緊密的聯繫。在東亞佛教大會結束後，東亞佛教大會的中華民國代表（以道階法師為首一行人，皆是與太虛大師關係親近者）來台灣巡視，由覺力接待，且在《南瀛佛教會會報》簡略提及的行程中，特別寫到去龍山寺以及法雲禪寺拜訪。⁷⁷這次的訪台可以視為太虛一脈藉由佛教達到了中日親善的理念，以及後續台灣佛教界與中國佛教界的陸續互動，像是昭和二年（1927）法雲禪寺送坦懷（別號今淵）至太虛系統下閩南佛學院就讀。此外，覺力也一直陸續資送派下弟子前往中國的佛學院學習。學成歸來後的弟子們也紛紛成為法雲派下的主力。

接下龍山寺住持的覺力，在同年大正十一年（1922）時，亦得其師萬善及本忠之令，回鼓山湧泉寺接下方丈之位。但是覺力婉拒了，當時他身兼數寺住

⁷⁵ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 146。

⁷⁶ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 149。

⁷⁷ 〈東亞佛教大會中華民國代表來臺〉，《南瀛佛教會報》4:1(1926.1):34，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.11.17 上網檢索)。

〈東亞佛教大會中華民國代表來臺〉

為中華民國代表。列席於東亞佛教大會之北京法源寺住職道階法師及中華全國佛化新青年會代表張宗載甯達蘊三氏。以歸國途次欲視察本島。因之歸臺灣代表中林覺力氏為之案內。搭去十一月二十五日入港之因幡丸飛錫來臺。是日於基隆埠頭及臺北驛頭有各宗代表及有志官民數十名出迎。先駕自動車到龍山寺小憩。後訪問總督府。就一行島內視察略程如左：自十一月二十五日至十二月一日臺北州下、自十二月二日至十二月三日新竹州下、自十二月四日至十二月六日臺中州下、自十二月七日至十二月十一日臺南州下、自十二月十二日至十二月十四日高雄州下、自十二月十四日至十二月十六日新竹州下法雲禪寺

持，且同時也是曹洞宗佈教師身份，因此繼續留在台灣弘法。⁷⁸增田福太郎亦曾在昭和四年（1929）表示，「雖然林覺力（別名 林復願）氏是於中國福州府鼓山湧泉寺修業得度，但現在和同寺之間並無往復之事」。⁷⁹但其實覺力與中國佛教界仍有相當不錯的情誼交流在，像是在逝世前，帶了若干弟子回湧泉寺祖庭參禮。

覺力與中日佛教兩方交好，在台島弘法的範圍也從中部擴展至。他的人脈廣闊以及重要經歷讓他來台的短短二十年，成為日治時代的台灣佛教界的要角。

三、覺力的佛教教育

覺力對於教育的重視，可從他的言談以及開辦教育機構一窺究竟。在他逝世前的遺言對未來法雲禪寺規劃交代如下，「山林收入，辦佛學院，培植人才，不可挪作常住費用」。⁸⁰曾景來也曾寫道，與覺力對談時，他對於佛教教育特別的注重：

當天偶然遇到覺力法師及妙果法師，即約在豐原街信徒所開設的店裡，三十分鐘談了很多，主要是就佈教的方針交換意見，覺力和尚表示：「統一今後佛教，聯絡之事是理所當然的，首先人材的養成要大加努力」。⁸¹

⁷⁸ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 146。

⁷⁹ 增田福太郎著，〈南島寺廟採訪記〉，頁 152。

⁸⁰ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 156。

⁸¹ 〈曾景來氏之巡回（佈教）隨錄〉，《南瀛佛教會報》7:3(1929.5):64，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.11.27 上網檢索)。

此外，在增田福太郎造訪法雲禪寺時，覺力曾擬了方案說明他對於台灣佛教的教育想法，分兩個階段，一是在過渡時期、另一則是後續的佛教教育方針：

1. 今後、由寺院財產較富裕者，在島內創設佛化中學校，對一般青年僧侶及在家人子弟授與普通教育，始具備國民應有的常識，而以佛教教義培養其德育，以期完成人格修養。同時使之對佛教有相當的了解，破除迷妄誤解，指導其成為正信的佛教徒。然此佛化中學並非讓學生接受專門從事佛法僧眾的教育；此種學校乃補助教育，因為所有的做法（經營法）應悉遵照國家規定學制辦理。

2、設立大學

大學本科的宗旨專為造就高等人才，以備將來國家社會各機關之用。大學專科乃使有志出家傳教之學生接受高等教育，理解必要的各宗要義，授予學成後的傳教能力。又期間應派遣優秀者留學各佛教國家，或使分佈於各國居住宣傳大乘佛教。⁸²

以上的的構思，便是覺力在台二十年所行的教育理念以及方向，不出其右。第一項提議可以看出覺力想要成立一所能普及以及提升全台灣人民對於佛

⁸²增田福太郎，〈南島寺廟探訪記〉，頁 206-211。

教認識的中學校。第二項則是僧侶的進階教育，對於弘法的人才著力培養，並送至海外學習進修。

以下介紹覺力的教育創辦分為三個面向，便以（一）佛教教育機構：包含了佛教中學林、佛學社、佛學院等等；（二）女眾教育：專門針對女眾所開辦的教育；（三）海外留學的弟子作簡略的介紹。

（一）佛教教育機構

大正六年（1917），善慧、心源與覺力合創「私立台灣佛教中學林」，由曹洞宗台灣別院大石禪師成立，地點設置在曹洞宗台北別院。⁸³

台灣佛教中學林的目的是為了培養佈教師，而所需要的人才是已有受過一定教育程度以及有宗教背景為目標：⁸⁴

該學林蓋為本島人僧侶及齋友子弟起見。于具有僧侶及堂主之資格者。教授以須要之曹洞宗宗乘 餘乘及普通學。使養成布教智慧。其學科之配當。則以修身宗乘 餘乘 國語等為主。布教上處世上所必要之漢文 歷史 地理等二三等通學亦加入之。蓋純然為本島人子弟之宗教學林也。聞其內容。特置本科及研究科二科

⁸³ 覺慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 138。

⁸⁴ 〈佛教中學林續聞〉，《臺灣日日新報》，1917.3.2，6 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.3 上網檢索）。

目。前者修業年限三個年。後者一個年。公學校第四學年課程修了者。與有同等學力者。皆得入學。……。

但是，這僅限於年譜上記載。據推測當時成立的時間點，覺力並未有佈教師資格，且那時覺力的活動範圍尚集中在苗栗而已。而會說合創，應是因為當時為了創辦中學校時，召集了全島的僧侶到台北集會。⁸⁵

說起覺力最具代表性的辦學的，首推臺灣佛學社。覺力一直想自己創辦佛教教育的機構，但是缺乏師資。而送出去留學的妙吉與達玄從中國學成歸國後，有了師資，且此計畫也獲得上面同意，一切便只待禪堂及其他房舍好後便開學。⁸⁶大正十四年（1925）十月十五日以〈法雲禪寺設佛學院〉為題報導，提及對於法雲禪寺辦學的計畫。昭和元年（1926），興建功德堂及僧房等。昭和二年（1927），覺力與歸來的真常及妙吉等，在法雲禪寺內共同成立了「阿彌陀佛會」。阿彌陀佛教會是為了「啟發佛教新思想，闡明阿彌陀佛慈悲主義，以調和舊習風潮，革新社會，和平世界，造人生幸福」而成，會成立也是受到了太虛的佛教改革思潮影響。擬設立教育部、宣講部、慈善部、編輯部、實修部等，著手設立佛學研究社、禪堂、念佛堂、圖書館、放生會、佈教師團等。⁸⁷阿彌陀

⁸⁵ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 25-26。

⁸⁶ 〈法雲寺設佛學院〉，《臺灣日日新報》，1925.10.15，夕版 4 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.5 上網檢索）。

〈法雲寺設佛學院〉
法雲寺住持覺力師，素倡台島佛教及開發僧侶智慧，雖欲開佛學院而以教員乏人為憾，今適妙吉、達玄二師自華歸台，妙吉師係畢業武昌佛教院，達玄師卒業安徽佛學院。本月集諸檀越即關係執事，建議開佛學院於大禪堂，已得大同贊成，且候新建房室及禪堂修理完竣，即行開學云。

⁸⁷ 《大湖法雲寺山派（上）-覺力和尚時代》，頁 314；〈阿彌陀佛會籌辦事業內容〉，《臺灣日日新報》，1927.1.31，4 版，臺灣日日新報資料庫，

佛教會不定期有巡迴講演，以妙吉為首的青年僧才組團在全島巡迴。同時，籌辦了「臺灣佛學社」或稱「法雲法學社」。

〈台灣佛學社之緣起〉：

本寺留學海外者咸接歸來，時機已熟，佛學社之設立無容再緩矣。眾議僉同，於是創辦佛學設於本寺大講堂並暫設普通科以引述佛教之常識；迨三年修業後，則繼設高等科以鋪造專宗之研究道路，總期成就人才，闡揚妙理。⁸⁸

昭和三年（1928），法雲佛學社開辦，收六十人，有斌宗法師、妙然法師等台籍法師前來就學。同時因為學僧中許多人尚未受戒，因此第七次傳戒（1928）因此緣由而召開。⁸⁹

覺力所開辦的佛教教育與當時日佛宗派創立的佛教中學校明顯不同。這些佛教學校是希望收一些具有基礎教育的佛教青年，受過四年培訓出來便擁有「即戰力」的僧人。而覺力則是希望招收有興趣但是有可能沒有基礎的學僧，從基本佛教知識開始教起，提高了整體的素質後，再進一步的分層教育。因此，覺力的教育理念是從「未來的僧伽」開始培育起。⁹⁰

<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0> (2017.1.5 上網檢索)。

⁸⁸真常，《亞光新報》特刊號。轉錄自釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 10-11。

⁸⁹釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 12。

⁹⁰禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 152。

在「台灣佛學社」成立以前，覺力曾提出興學辦校的是「南溟佛教學院」。

⁹¹但可能因為師資缺乏緣故，因此作罷。此外，在覺力一系列興學教育裡，所成功的不只是「台灣佛學社」，還有專門針對女子的佛教教育。

(二) 女眾教育

在當時的社會風氣中，有佛教信仰的女性幾乎未受過任何佛教教育，對於佛教的接觸，僅限於在家修行與來自於淺薄的認識。而覺力在台的二十年間，便是針對這群渴望聆聽佛法與更多了解佛教知識的「齋姑」們，推動了一系列的女眾佛教教育。他的培植不僅培育了一群深具佛教素養對佛教義理有更深層認識的女眾，甚至培養出當代罕見弘法講經能力的女講師群。

日本在台僧侶不鼓勵台灣女眾剃度，可以從他們所設的出家尼眾訓練班得知，台灣女學員皆是蓄髮和日本尼教師的圓頂恰成對比。而這樣的對比更是隱含著指出尼僧和齋姑關係模糊的現象和日本的殖民心態有關。日本僧侶並不支持台灣本島的女眾剃度，雖然可以說是「尊重」臺灣舊慣的立場；但是另一方面，正好可以藉由臺灣佛教僧俗曖昧的現象來貶低臺灣佛教的不純粹性，日治時期只有能夠留學日本、真正進入日本佛教系統的臺灣尼眾才圓頂，得到尼僧的地位，因此尼眾的圓頂其實能顯示殖民者宗教優於被殖民者的象徵。⁹²

在當時女性與佛教教育，偏向培養建立佛化家庭的佛教女居士，以建設家庭及社會為目標。而覺力的佛教女眾教育卻是重視佛教義理以及修行，培養女

⁹¹擬設男女二部，女部先行男部一年辦學，開設在法雲禪寺。男部則在龍山寺內。

⁹²李玉珍，〈出家入世－戰後台灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，《回顧臺灣、展望新故鄉—臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》（2000），頁427。

眾弘法人才。⁹³他是對於齋堂女性傳授教育的先驅，在日治時期的尼眾絕大部分皆出自法雲禪寺門下，為女眾奠定了佛教教育的基礎。

覺力對於女眾的教育，首以臺灣的齋堂女性為目標。與當時台灣所擁有的佛教婦女會組織不同，並非以社交聯絡及發展其他文藝興趣等等活動為目的。而是紮實的培育女眾從對佛教基本了解為始，再繼續深入至研究經典義理等。由淺入深的培育女性佛教弘法人才，給予她們施展長才的舞台，讓她們也能如男眾般得而登台講演傳法。因為教育，所以在法雲禪寺門下出現了不少女弟子或是徒孫所創建或主持的尼眾道場。

昭和元年（1926），覺力曾在太虛創辦的《海潮音》雜誌刊出〈台灣女子佛學院章程〉與〈發願文〉，內容有宗旨、資格、學程、三學年的課表等，地點在法雲禪寺之觀音山，其內容詳實，還為此發六大願，表達自己對佛教女性教育的支持以及規劃。⁹⁴

覺力最早的佛教女眾教育規劃，可以從大正十三年（1924）七月十五日的《臺灣日日新報》看到，上面報導覺力要成立南溟佛教學院，先成立女子部在法雲禪寺，隔年再設立男子部在龍山寺。⁹⁵但後續並未再提及，應是因為未成

⁹³ 蘇美文，〈使一切女子同取正覺：日據時期覺力法師對佛教女性教育之推動〉，《中華科技大學通識教育學報》6（2015.5），頁48。

⁹⁴ 蘇美文，〈使一切女子同取正覺：日據時期覺力法師對佛教女性教育之推動〉，《中華科技大學通識教育學報》6（2015.5），頁49。

⁹⁵ 〈南溟佛教學院設立〉，《臺灣日日新報》，1924.7.25，7版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.15上網檢索）。

〈南溟佛學院設立〉：「今回理應建設南溟佛學院，目的是致力於教界的發展，地方民心的善導。最初以女子部收容二年級八十名（公學校畢業、即小學），修業年限是二年。經費以三千圓，法雲禪寺經營。科目是佛學、修身、國語、漢文、地理、歷史等，教師是同寺有名的住職林復願以下的僧侶，可是於來年度，理應在台北龍山寺內，也設學院的男子部。」

功。⁹⁶同年的十月九日，應新竹香山一善堂之請，覺力前去宣講維摩詰經，大受歡迎的講經說法，讓一善堂大部分的信眾皈依覺力。隔年，大正十四年（1925），覺力被任為南瀛佛教會的理事後，便積極推動開設女子講習會。同年的四月十五日，覺力「因念及尼眾諸猶未學，始於新竹州下香山（一善）寺辦特別講習會六個月」。⁹⁷佛教臺灣日日新報對此以〈佛教女眾部講習〉為標題的報導：

新竹護法鄭肇基氏所提倡之香山一善堂內南瀛佛教會。戴木下內務部長為會長。為欲使佛教普及於女界目的。乃置女眾部講習會。講習會長。為龍山法雲住持林覺力師。講師則吳氏妙圓。許氏達慧。吳氏達智。羅氏達懷等。講習生定員二十名。外傍聽者不加限制。講習期間二年。分作四期。每六個月。則與以修業證書。開會式訂來月十五日。希望者可進前提出履歷書及入學願。以便決定云。⁹⁸

《南瀛佛教會會報》則報導：

從來本會之講習會。皆限于男子部。今回為本會理事林覺力師提唱。設女子部于同師關係之新竹州下香山庄一善堂。為六箇月之

⁹⁶需補充說明

⁹⁷禪慧編撰，〈自述〉，《覺力禪師年譜》，頁 119。

⁹⁸〈佛教女眾部講習〉，《臺灣日日新報》，1925.3.28，夕刊 4 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.1 上網檢索）。

講習。去四月十五日午後一時。於該堂舉行開會式。時有本會生駒副會長臨場。述之訓示。茲本講習會講師。為林覺力師以外女講師四名。講習生二十二名。亦近來稀有之壯舉也。式後攝影記念。繼開素宴云云。⁹⁹

南瀛佛教會以往所召開的講習會，皆是以男眾為主，而這是第一次特別為女眾講演的講習會。不同以往的講習會召開一週至三週，此次為半年之期，且史無前例由四位女講師登台講演。

除了先在香山辦了特別講習會以外，後來在法雲禪寺也開設了初在法雲禪寺設置女眾研究院。¹⁰⁰

大正十五年（1926）三月二十三日，有如下報導：

覺力和尚在大湖郡法雲禪寺發起了設置神學院，目的是為了教養尼僧。距離法雲禪寺外的幾町為用地……經費大約是三千圓。¹⁰¹

上面說到的不論是尼僧神學院，便是後來在法雲禪寺後山所成功開辦的「女眾研究院」或說是「觀音山研究院」，只是上面並未如之前南瀛佛學院一般有明確公開招生及條件入學。昭和二年（1927）六月十九日，在法雲禪寺後山

⁹⁹ 〈開第二回特別講習會（於新竹州下香山一善堂為女子部）〉，《南瀛佛教會報》3:3(1925.5):31，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2017.12.15 上網檢索）。

¹⁰⁰ 于凌波，〈苗栗大湖法雲禪寺釋覺力傳〉，頁 301。

¹⁰¹ 〈尼僧教養機關神學院設置〉，《臺灣日日新報》，1926.3.23，5 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1 上網檢索）。

興建「觀音山佛教研究院」，隔年二月八日落成，培育女眾弟子，在本山法雲禪寺附近辦了「觀音山研究院」專為女眾弟子所設置。¹⁰²按照年譜上引用的《台灣佛教史資料》記載「女眾研究院」中共有十一人，（妙字輩二人、真字輩二人、達字輩四人、如字輩二人），每個人每月生活費米二斗、油一斤，自行負責。¹⁰³其中的達慧、達智同時也曾參加過上面的特別講習會，接著到法雲禪寺繼續學習，後來在昭和六年（1931）被南瀛佛教會聘為女佈教師。

《南瀛佛教》有一篇便有提到法雲禪寺的觀音山研究院：

…(上略)翌塵，諸禪師邀予遊研究院，即由禪堂後面傍古木而行，峰迴路轉，即為諸女人修行之研究院在焉。外視之，則宛若廬，草葺竹蓋，登其堂，則書畫滿室，幽雅莫名，內外盤桓，不減蓬萊勝境，花香鳥語，隱然四面皆山，聞此即為法雲禪寺所屬之寺院，而為諸女人修行之別一洞天也。¹⁰⁴

其實，覺力不只想在法雲禪寺開辦女眾教育，還想擴及至北部，可以從大正十五年（1926）的報導一窺而知：

室內龍山寺佈教師林履願氏。其他數名。為圖佛教振興起見。現正向督府當局。請設臺灣女子佛教研究會館。可否許準。須俟木下內務局長。臨席於中壢佛教講習閉會式後。始得決定。聞該館

¹⁰² 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 11。

¹⁰³ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 11-12；禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁。

¹⁰⁴ 彭瑞阜，〈遊法雲禪寺記〉，《南瀛佛教會報》8:7(1930.8):20-21，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.12.5 上網檢索)。

建築經營計二萬二千圓。此中高雄州高雄市苓雅寮二百六十二番地吳氏貞。寄附一萬圓。臺中州大甲郡清水街字清水四十一番地蔡江煙氏。亦寄附一萬圓。而新竹州新竹街南門三百七十七番地林氏塗。則寄附海山郡中壢庄牛埔之建築敷地六千坪。（建坪二千坪）及現欵二千圓云。¹⁰⁵

雖然因為不知名原因，最終未成臺灣女子佛教研究會館，但是之後卻在此處由覺力協助弟子妙清創辦了尼眾道場—圓通禪寺。

覺力致力開辦女眾佛教教育，的確讓這股女眾興學風氣興起，甚至見到成效。大正十五年（1926）時，龍山寺的浴佛大法會中，數位女眾上台侃侃而演講的盛況：「於閏四月八日午前十時。舉行花祭浴佛式。其式序十分嚴肅。主持者為覺力師。是夜又開講演會。其中女眾數人上座講演。滔々不竭。頗能為佛教中生色。詢可喜之現象也。」¹⁰⁶

前一年在香山所召開的特別講習會，由此可以看出成效甚佳，數人具有上台講演之能力。這當中所承受的壓力辛苦卻不為外人所道。民風保守時代，覺力在龍山寺住持時，曾把手爐交給林堤灶夫人（妙賢居士）拿。因為將手爐交給女性拿，便被當地的混混找過麻煩。¹⁰⁷ 覺力為了培植女眾，所遭阻力甚大，受謗也是最多的。¹⁰⁸ 覺力為了讓女眾登臺演講，具有佈教師能力，「受人嫉妒、

¹⁰⁵ 〈請設臺灣女子佛教研究會館〉，《臺灣日日新報》，1926.10.22，4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。

¹⁰⁶ 〈龍山寺浴佛大法會〉，《南瀛佛教會會報》，3:4（1925.7）:27，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2018.1.5上網檢索）。

¹⁰⁷ 禪慧編撰，〈如學法師口述〉，《覺力禪師年譜》，頁146。

¹⁰⁸ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁149。

毀謗，幾乎要葬送他的前程」，當時含冤受氣，擊磬請佛，呼韋馱天作證，發重誓，表明清白。¹⁰⁹

（三）海外留學

當時台灣的佛教教育，雖有「曹洞宗台灣中學林」，但是皆為中等教育機構。若是想要繼續深造，勢必要前往海外留學不可。由於台灣受日本統治，因此當時最流行的留學之地，便是前去日本本島。但是覺力卻有所不同，他不僅資助門下弟子前往日本深造亦送往中國大陸的佛學院留學，像是：武昌佛學院、安徽佛學院、南京支那內學院及閩南佛學院等。

在〈駒澤大學學籍簿〉中記載前往日本曹洞宗駒澤大學留學的五十一位台灣留學生中，有二十七位明確記載所隸屬寺院，其中四名來自於法雲禪寺，四名屬於圓光禪寺，圓通寺一位，一同堂二位，共有十一位學生來自法雲禪寺派下。¹¹⁰

當時的報紙便曾報導覺力送弟子赴日留學：

臺北市內萬華龍山寺住職林覺力師之徒弟彭蓬聯。法名妙機。此同志願研究法華經真理。交涉結果。讓與若竹町法華寺住職佐野是秀師。為其徒弟。訂此月來十六日。搭出基隆港之便輪赴內地。要留學於總本山山梨縣身延學院。而於先二日前。即明十四

¹⁰⁹ 謹慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 187。

¹¹⁰ 大野育子，「日治時期臺灣佛教菁英的崛起—以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心」，頁 49。

日下午六時。由佐野、覺力兩師東邀內臺人有緣人士。同到萬華俱樂部樓上。以共臺灣式之素餐也。¹¹¹

而送往中國留學，學成歸台後最為出色的兩位弟子便是妙吉與真常。妙吉法師，是新竹州人，俗姓羅。大正六年（1917），十四歲於法雲禪寺出家，禮覺力為剃度師。大正十年（1921），於鼓山湧泉寺依振光和尚受具足戒。大正十一年（1922），十九歲時，覺力將其送往位在中國，由太虛主辦的「武昌佛學院」。大正十四年（1925），妙吉畢業於武昌佛學院。昭和二年（1927），妙吉歸台後，在法雲禪寺成立阿彌陀佛會，主辦亞光月刊。¹¹²

真常法師，新竹關西人。大正四年（1915），十六歲時依覺力門下的達聖法師出家。真常天資聰穎，深受覺力看重。大正八年（1919），赴中國安徽的九華山受戒，之後入安慶佛學院深造，三年期滿轉赴南京內學院攻讀法相，讀三年後學有所成後回台。昭和二年（1927）任亞光月刊的社長，昭和三年（1928）輔覺力開辦「佛學社」。昭和六年（1931）擔任南瀛佛教會教師，昭和九年（1934）赴日住在東京高岩寺一年，成為曹洞宗佈教師。並出席東亞佛教會。昭和十二年（1937）任台中大覺寺，兼龍山寺住持、法雲禪寺副寺。國民政府來台後，籌辦臺灣省佛教分會。民國三十四年（1945）逝世，得年四十六。¹¹³

覺力的教育遠見便是將門下弟子送往的幾間佛學院，這些在當時屬於新式的佛教教育機構，都是具有佛教革新意念的教育目的，從此可以看出覺力想要

¹¹¹ 〈僧侶留學〉，《臺灣日日新報》，（1924年9月13日）

¹¹² 易水編撰，《大湖法雲禪寺山派（上）—覺力和尚時代》，頁306；闢正宗，《臺灣佛教的殖民與後殖民》，頁173。

¹¹³ 闢正宗，《臺灣佛教一百年》（台北：東大圖書公司，1999），頁75。

改造台灣佛教界的理念。這些學生學成返台後，的確為台灣佛教界帶來新氣象，像是四處巡迴講演，創辦佛教書刊等，也讓法雲寺山派門下人才濟濟，山派的發展不過不到二十年之久從初初形成到壯大至極的情勢。¹¹⁴

覺力在一生中所做的女眾佛教教育這次宣講更是成為讓齋堂成為佛寺的契機。促成原本的一善堂，在未來改為佛教寺院—壹善寺，首任住持玄深上人便是出於法雲禪寺派下。覺力在台致力於女眾教育，雖不是每項教育構想辦設皆成，但凡事有所成的，都在日治時代培育了不少女眾佛教弘法人才，不僅僅是為齋堂女眾奠下良好佛教教育基礎，甚至培養出時代罕見的女布教師。覺力的教育理念，讓派下的弟子們在各地弘法、創辦佛教書刊。甚至女弟子也能開山創寺，成為日治時代第一位台灣佈教師，到了一九三〇年代中期，「留學尼僧」

¹¹⁴ 〈僧妙吉巡迴講演〉，《臺灣日日新報》，1926.3.30，4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。

〈僧妙吉巡迴講演〉
苗栗法雲禪寺僧人羅妙吉氏，聞係畢業支那武昌佛教大學，此回還臺，由同寺住持，勸以赴各方巡迴講演，同氏係粵籍，故遇有福建語地方，將託獅山凌雲洞住持妙宏，為通譯之，其講演日程如左：「四月二日至四同四日，在臺中州二日演題色空不異之實驗，三日佛教與基督教之比較，四日臺灣佛教維新論，五日豐原：人生之修養，六日豐原：衛生之極處無如吃素，七日彰化：佛教與人生關係，八日員林：日本佛教與中國佛教觀，九日員林：釋尊出世之本懷，十一日斗六：佛與教育關係，十二日斗六：吾信佛之由，十三日嘉義：佛教與社會之關係，十四嘉義：佛教徒不飲酒之由，十五日臺南：欲世界統一和平非佛法普及不可，十六日臺南：佛教非消極厭世、迷信主義，十七日高雄：西洋與佛教來由，十八日高雄：佛教能否普及全世界，十九日鳳山：佛教之真慈善主義，二十日鳳山：觀音菩薩之救世，二十一日屏東：淨土說，二十二日屏東：世尊之出世，二十三日旗山：人生苦樂說，二十四日旗山：佛教與學校之關係，二十五日苗栗：釋迦佛之略史，二十六日苗栗：佛教之真仁主義，二十九日法雲禪寺：三界二十八日天說，三十日法雲禪寺：對於臺灣佛教徒希望。」

〈巡迴講演佛教〉，《臺灣日日新報》，1927.5.14，5版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。

〈巡迴講演佛教〉
大湖郡法雲禪寺臺灣阿彌陀佛教會會長羅妙吉師，自釋迦聖誕記念日起，偕同會講師呂大椿氏，在新竹州下，巡迴各地，講演釋迦離苦得樂，凡一星期云。

的出現多出自法雲禪寺派下。¹¹⁵這些都是創舉。弟子們的活躍，在日治時代的台灣佛教界開出一朵生機蓬勃的教育之花。

四、七次傳戒

法雲禪寺雖然隸屬於日本曹洞宗下，但是由於覺力所傳的戒律卻是鼓山曹洞宗。因此，法雲寺山派的根基在於覺力所傳下的鼓山曹洞宗延續法雲禪寺法脈成為法雲寺山派的根基。

清代時，規定僧侶需要完成幾項步驟，才是合法出家：(一) 出家後須有一位年過四十歲的「受業師」；(二) 落髮著僧服並受戒；(三) 領有官府核發的度牒，此項在清乾隆三十九年（1774）修法為改在官方指定的寺院受戒領牒，官方不再發予度牒。因此，清末的台灣僧尼，如想要受戒，是無法在台灣受戒。是要到福建去受戒領牒，因為當時的台灣屬於福建省管理，能前往受戒和取得度牒的寺院，有福建鼓山湧泉禪寺，福建福州移山長慶寺，浙江普陀山普濟寺。¹¹⁶

到了日治時代，情況已不相同，台灣出現了傳戒的活動。明治四十三年（1910），基隆月眉山靈泉禪寺派傳授在家戒，臺灣開始有了傳戒活動。無需再跨海前去福建受戒。覺力對於戒律非常重視，他自身的背景就是在鼓山湧泉寺曾經親近本忠禪師，研究戒律六年。¹¹⁷

¹¹⁵ 王宣蘋，「日治時期留學日本的尼僧」（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2012），頁。

¹¹⁶ 江燦騰，《臺灣佛教百年史研究 1895-1995》，頁 28。

¹¹⁷ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 129。

而大正八年（1919），台南的開元寺始傳四眾戒，自此臺灣就有受具足戒的比丘尼出現，且日後人數不斷增長。¹¹⁸

其他山派的傳戒情況：¹¹⁹

	傳戒時間
凌雲禪寺	(一) 大正十二年(1923)
靈泉禪寺	(一) 明治四十二年(1909) (二) 大正三年(1914) (三) 大正七年(1918) (四) 大正八年(1919) (五) 大正十年(1921) (六) 大正十二年(1923) (七) 大正十五年(1926) (八) 昭和二年(1927) (九) 昭和七年(1932) (十) 昭和十年(1935) (十一) 昭和十五年(1940) (十二) 昭和十七年(1942)
開元寺	(一) 大正二年(1913) (二) 大正六年(1917)

¹¹⁸ 釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》，頁217-220。江燦騰《臺灣佛教百年史研究 1895-1995》，頁122。

¹¹⁹ 釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》頁454-459。

	(三) 大正八年（1919）
	(四) 大正九年（1920）
	(五) 昭和九年（1934）

昭和中期以前，台灣共有十五次傳戒，其中有七場便是法雲禪寺主持。¹²⁰從大正七年（1918）起至昭和三年（1928），十年間覺力在法雲禪寺一共傳戒七次。分別是：

一、大正七年（1918）

二、大正八年（1919）

三、大正九年（1920）

四、大正十年（1921）

五、昭和元年（1926）

六、昭和二年（1927）

七、昭和三年（1928）

覺力從大正七年（1918）起在法雲禪寺幾乎是每年傳戒一次，但是大正十年（1921）的第四次與昭和元年（1926）第五次兩者之間，間隔了五年之久，這當中緣故應該是因為覺力將精力、財力用於籌備佛教教育上，那五年間，覺力不斷籌備佛學院以及資送門下弟子前去日本與中國的佛學院。此外，以及大正十一年（1922）覺力成為佈教師與成為龍山寺住持；大正十三年（1924）成

¹²⁰ 王見川、釋道成，《台灣北部道場中壢圓光寺誌》，頁 17。

為南瀛佛教會理事；大正十四年（1925）代表台灣出席東京的大會，許多事務需要操持，南來北往的奔忙，相當忙碌。

前六次的傳戒由於沒有詳細的紀錄，我們無法得知詳況。昭和二年（1927）農曆四月八日佛誕日時，法雲禪寺的「台灣阿彌陀佛會」開「彌陀大戒法會」，邀鼓山、普陀山的法師傳戒。

前報法雲禪寺臺灣阿彌陀佛會，訂定來古曆四月八日釋迦佛聖誕日，開彌陀大戒法會，為比丘，比丘尼，吃長齋花齋，及信仰佛教者，傳受彌陀戒七天，及講演彌陀大慈誓願，羅會長即準備對中華鼓山南海普陀山，特聘高德法師，教授規則，欲入會受持者，宜在四月八日以前到場云。¹²¹

昭和三年（1928）舉行第七次的傳戒，也是覺力在世的最後一場傳戒法會。這一次的傳戒，由覺力擔任得戒大和尚，妙果任說戒大和尚，妙吉認證戒大和尚，達宏法師任羯磨阿闍黎，真常法師任教阿闍黎。¹²²而此次的傳戒更是由法雲禪寺僧眾特此編有《觀音山法雲禪寺菩薩戒同戒錄》。1928 年的法雲禪寺在舉行第七次傳戒大會時，戒師和尚都是法雲禪寺派下的砥柱，且都去過中國的佛學院留學。這樣的戒師人選，充分的表現出法雲禪寺具有傳戒能力，已成為台灣佛教界的一大山派。能得知山派的形成是由於環境關係，與日本來的

¹²¹ 〈臺灣阿彌陀佛會傳受彌陀大戒〉，《臺灣日日新報》，1927.3.3，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1 上網檢索）。

¹²² 覺慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 152。

佛教宗派締結聯絡關係後，成為曹洞宗/臨濟宗的組織，但是山派的核心卻是以法脈為主。本土的山派藉由傳戒使法脈延伸，進而開枝散葉到台島各地，因而形成，便成為本山道場，成為山派的核心寺院。



第三節 山派的形成：派下的聯絡寺院

昭和四年（1929）時，增田福太郎的探訪就記載與法雲禪寺聯絡的共有九處寺院，但並未詳敘哪九處。根據江燦騰推測，應該是中壢圓光禪寺、萬華龍山寺、觀音山研究院、后里毘盧禪寺、中和圓通寺、後龍新蓮寺、三義三合堂、一同禪堂、新北投曹洞宗佈教所。¹²³

- (1) 中壢圓光禪寺。1916-18 年建立，葉妙果住持。
- (2) 萬華龍山寺。1922 年，林覺力本人兼任住持。
- (3) 觀音山研究院。1927 年創立，洪妙瑞等共同住持。
- (4) 后里毘盧禪寺。1927 年創立，覺力本人住持。
- (5) 中和圓通寺。1927 年創立，林妙清住持。
- (6) 後龍新蓮寺。1898 年創立，彭達珍住持。
- (7) 三義三合堂。1912 年創立，賴妙逢住持。¹²⁴

¹²³ 江燦騰，〈日據時代台灣北部曹洞宗大山派的崛起—覺力禪師與大湖法雲禪寺派〉，頁 66-67。

¹²⁴ 三合禪寺，位於苗栗縣三義鄉，原名三合堂，由三位女士發心合資興建。第二代住持賴蠹出家後，將三合堂改為三合寺。之後由達明法師接任第三代住持，任內三十餘年，便將寺宇變成破瓦殘壁之貌，當他往生之後，寺內空無一人，由地方政府三義鄉公所接管，之後交由苗栗縣佛教支會接管；當時理事長智道尼師，力勸廣慈法師接任，接任後便致力整修，欲使堂構生輝，礙於有限之力，寺宇仍不離破瓦殘壁之貌，再歷經九二一大地震之天災地變，全寺屋頂全塌，終成風掃地、月點燈，破爛不堪之殘狀。再經中興第一代住持廣慈法師，全力作第二次整修，民國九十一年（2002），再由現任當家本光法師大興土木，建齋堂、男眾寮房、女眾寮房、地藏殿等，使得日據時代遺留的先靈牌位、先靈骨骸，適得其所；有所安住。資料來源：資料來源：三合禪寺網站 http://phpweb.yuntech.edu.tw/u9421037/san_he/introduce1.htm

(8)一同禪堂。1912 年創立，鄭玄深住持。

(9)新北投曹洞宗佈教所。妙吉主持。¹²⁵

覺力擴大了法雲禪寺的規模，還幫助弟子在各處開山建立道場，因法脈的傳衍以及政治因素，逐漸形成了法雲寺山派，讓法雲寺山派的聲勢日益漸增。此部分所討論的聯絡寺院可分為三種，第一種是覺力所住持的分支寺院，第二種是法雲禪寺派下弟子所開山建立或是被延請去住持的道場，第三種原是齋堂，之後皈依覺力，成為法雲寺山派的聯絡寺院。

以上述的九種聯絡寺院的分類分為三種：

(一)住持的分支主持道場：艋舺龍山寺、后里毘盧禪寺。

一、艋舺龍山寺來自於覺力個人德性與聲譽，因此被延請至台北艋舺龍山寺作為住持。

二、昭和二年（1927），覺力於台中州后里太平山，為徒妙本、妙塵、妙識、妙湛、妙本、妙偏等六姐妹建毘盧禪寺。毘盧禪寺創建後的第一任住持是覺力所任直到圓寂為止。這六姊妹在大正十四年（1925）冬季與母親林氏同至法雲禪寺皈依，禮覺力為師。母親禮萬善老人為師，法名覺滿。

¹²⁶她們出生於台中望族的神岡三角仔的呂氏家族。呂氏家族可說是覺力一大信徒，如在上述所說的建設部分，昭和元年（1926）的法雲禪寺重修，呂家便是主要出資來源之一。雖然毘盧禪寺是覺力為弟子所開山的寺院，

¹²⁵新北投曹洞宗佈教所：1928 年創立，覺力弟子林妙振住持，覺力本人也擔任過此佈教所的佈教師。參見邱玉如論文

¹²⁶禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 151。

但由於開山住持是覺力，並任職到他逝世為止，因此這也算入了第一種型態的分支道場。

(二) 齋堂：三義三合堂、一同禪堂

兩者皆原是齋堂，因為覺力的佛教講習會後，投入覺力門下。

(三) 派下弟子所主持的道場：中壢圓光禪寺、觀音山研究院、中和圓通寺、後龍新蓮寺、新北投曹洞宗佈教所。

在覺力自云生平的〈自述〉中所提及的他幫助徒弟開山的有三間道場，分別是中和的圓通禪寺、台中的毘盧寺以及北投的法藏寺。這三座道場其中有兩座為比丘尼所建之寺。一為妙清尼師在海山郡(如今的新北市中和)的圓通禪寺，二為妙本姊妹尼師在臺中州后里(現為台中市后里區)的毘盧禪寺。¹²⁷

其中的圓通寺之知名程度，偶爾可在《臺灣日日新報》一窺蹤跡，弟子妙清法師更是日治時代難得一見的被日本宗派任命的台灣本土女佈教師。

據《臺灣日日新報》以〈中和庄圓通寺尼姑住職〉為題的報導：

台北州海山郡中和庄曹洞宗所屬寺院圓通禪寺。近由曹洞宗館長秦慧昭。正式任命林妙清佈教師為住職。該寺建築內地式。迄今

¹²⁷ 自述云：年四十六「(1926)，於海山郡下幫徒妙清尼師創立圓通寺。」幫徒妙清尼創立圓通寺。昭和四年(1929)，幫徒妙吉創北投法藏寺。

開費約十萬圓。全島各宗派尼僧中。正式任命住職者。以尼姑妙清為噶矢云。¹²⁸

其實早在成立時，妙清便是該寺住持了，像昭和三年的新聞便有提到。¹²⁹

但是這篇昭和九年的新聞特別強調由「曹洞宗館長秦慧昭。正式任命林妙清佈教師為住職」。這彰顯了卓越的地位以及跟官方的關係，或說是被官方認可的「正統的」佛教寺院，實屬難得。

由於覺力幫助徒弟妙吉所開山的北投法藏講寺，是在1929年才創立，因此增田福太郎所提及的九處，不包含在內。後龍新蓮寺則是原為「慈安宮」，後由覺力徒孫達珍被延請去當住持為契機，之後才慢慢佛教化，轉為佛寺。

直到覺力逝世前，法雲寺派下一共十六處聯絡寺院。短短二十年間，覺力跨海來台，便將一寺發展成一山派。尤其到了後期，發展更為迅速，我們可以看出從昭和四年（1929）到了昭和八年（1933），短短四年內，法雲禪寺派下便

¹²⁸ 〈中和圓通寺尼姑住職〉，《臺灣日日新報》，1934.4.19，8版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.5.1上網檢索）。

¹²⁹ 〈中和圓通寺募捐〉，《臺灣日日新報》，1929.4.26，夕版4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.5.1上網檢索）。

〈中和圓通寺募捐〉
臺北州海山郡中和庄字碧湖曹洞宗圓通寺。客秋向當局請准建築三寶殿及造道路。寄附金已交。有數萬元。該寺住持妙清禪師。……。

已經從九處增添為十六處聯絡寺院。¹³⁰發展迅速的原因，則可以歸功於上節所提覺力的傳戒以及興學。

結語

大正三年（1914）十一月十七日舉行大雄寶殿落成典禮。大正五年（1916）阿鞞跋智路鋪成，總共 1820 階。說法、水陸所得供養金悉數移作修路之用。大正六年（1917），地方人士建立《大湖開闢紀念碑》在大殿的右側。把吳定新等人的吳氏家族大湖拓殖為迄至法雲禪寺的興建記於碑上。這樣意味著法雲禪寺成為了大湖具有歷史意義的里程碑。大正七年（1918），建無量壽碑在鞞跋智路上，具有安撫人心之效。大正八年（1919），建水泥大橋。大正九年（1920），再蓋禪堂為了容納更多信眾。大正十二年（1921）設仁濟堂。大正十一年（1922），禪堂落成，便啓建水陸大法會。¹³¹昭和元年（1926），《法雲禪寺沿革》建了功德堂及僧房等。此應該是法雲禪寺重新翻修，因為落成後長年累月受風雨所侵害。¹³²從報導中我們可以看出，大湖吳家、台中豐原神岡的呂家

¹³⁰ 「……齋堂寺院、計十六處，信者不下萬七千人。……。」張長川，〈覺力和尚傳〉，《南瀛佛教》12:1(1934.1)，〈龍山寺浴佛大法會〉，《南瀛佛教會會報》，3:4（1925.7）:27，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>（2018.1.9 上網檢索）。

¹³¹ 謹慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 136-144。

¹³² 〈大湖法雲寺重修寶殿〉，《臺灣日日新報》，1926.11.4，4 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.5.12 上網檢索）。

新竹州大湖郡法雲禪寺。建自大正元年近被風雨所害。嗣由檀越主吳楊麟君與主持覺力上人提議重修覺師因任龍山寺住職及觀音會會長事務煩雜。故與吳君商議順此秋祭信徒就集之時。公請羅妙吉師為父主持。邱妙舟師為監寺妙玄妙智真常達。吳妙圓林妙清張妙祥吳妙全寶達明等為監院。同心辦理。重修寶殿之事。近日欲興工云。

及黃南球家為三大出資信眾。¹³³昭和二年（1927）法雲禪寺的大殿被白蟻蛀蝕，丹青剝落，建築物不穩傾頽，只好先拆除，但並未立即進行修復工作。¹³⁴昭和三年（1928），因為山洪沖毀了水泥大橋，因此重建鐵索吊橋。此次的物料人力大多是來自於出礦場。橋成後命名為彼岸橋。¹³⁵昭和四年（1919）七月，因前年白蟻蟲害侵蝕的大雄寶殿進行了改築工程，這是第二次興建大雄寶殿，而此次的建材改用石料，為了避免再次因白蟻造成法雲禪寺的損害。除了大殿外，主要建築有禪堂、講堂、功德堂、研究院、維摩堂、華嚴院、長壽院及仁濟院等。¹³⁶從創立初始到了昭和四年，十幾年間，法雲禪寺的規模幾近完成，且比初始擴大完善不少倍。可以見得，法雲禪寺十幾年的快速發展。本寺的繁榮帶動了山派的興盛，山派的興盛亦反過來推動本山道場的擴張。

由法雲禪寺創建的背景我們可以得知，建立在山林中的法雲禪寺與該區的發展史息息相關，與背後推動促成落寺的仕紳家族緊密相扣，同是也是得勢者的勝利指標。法雲禪寺的發展，本來可能會與台灣本島大多數的廟宇一樣，成為雜揉佛教與民間信仰的觀音寺。但因為住持的選任，來自中國福建鼓山湧泉禪寺，肩負曹洞宗法脈的覺力法師，使得法雲禪寺從立基點便有別於當時絕大

¹³³ 〈承諾重修法雲禪寺寶殿〉，《臺灣日日新報》，1928.12.28，4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.5.12上網檢索）。

〈承諾重修法雲禪寺寶殿〉

「前回提議重修寶殿者番有豐原郡三角仔呂樵湖君應主持林覺力羅妙吉二上人之請。喜心擔任重修之責。於去彌陀聖誕之二十一日。呂氏偕地理師來寺。卜地址。定方向。而故黃南球氏之四公子運元君等。……」

¹³⁴ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁11。

¹³⁵ 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁153-154。

¹³⁶ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁13。

多數的寺廟。當時具有學養與弘法才能的僧人相當稀少，大部分的住持，便如同丸井圭治郎所說台灣本島的住持情況：

通常一般寺廟僅安住幾名僧侶，專供做法會之用，其他方面，諸如宗教知識、禮儀應對等方面，只有少數有住持的水準，絕大多數是沒什麼程度的。¹³⁷

再來，覺力是具有將佛教在台灣發揚光大的鴻圖壯志，端正陋習、培育僧才、傳衍法脈是他遠道而來的抱負理想。因此，他住持法雲禪寺首要便將法雲禪寺建築打造成叢林式的道場。定下嚴格的住寺戒約與四處弘法講經，把原本只是在將偏鄉山林中的法雲禪寺突破了地域性限制，發展成遠近馳名，吸引不少遠赴而來聽法信眾的莊嚴寺院。這種跨越地域限制性的要素，並反將山林據點化為莊嚴的本山叢林道場，成為法雲禪寺具有日後發展為大山派的潛力。

具有發展為山派潛力的法雲禪寺，在下一個時期，因為政治因素與住持的發展方針，獲取了豐富的宗教資源，逐漸形成了山派。

宗派中的本山末寺概念來自於日本，在日本統治台灣的背景與政治事件下，讓具有中國剃度傳承性質的法雲禪寺融合了日本宗派概念，進而發展成為本土的山派。日本佛教宗派與本土寺院兩者互相合作下，法雲禪寺加入日本佛教的組織裡。接受日本佛教宗派的庇佑以避免政治肅清，而所屬的宗派則需要本土寺院替他們吸引更多本島信徒。合作的情況下，法雲禪寺開始獲得更大的

¹³⁷ 臺灣總督府（丸井圭治郎）編，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》（臺北：臺灣總督府，1919），頁 77-78。轉錄自江燦騰，《認識臺灣本土佛教解嚴以來的轉型與多元新貌》，頁 37。

宗教資源，而覺力更是趁勢利用了資源，發展出以他為中心的山派組織。寺院的組織隸屬日本曹洞宗，但是裡頭的僧尼們個個都是曾受過法雲禪寺傳戒法會過，或直接或間接是覺力佛教教育下的一員。法雲寺山派的組織外表是日本曹洞宗的包裝，而內裡所受的法脈根底卻是以鼓山湧泉寺曹洞宗法脈為骨血，以及覺力教育系統下的僧才。

許多也同樣需要日本宗派庇佑以避免政治敏感的齋堂，選擇了成為法雲禪寺的聯絡寺院。如果寺院與齋堂直接向日本曹洞宗提出本末締結的申請不一定能申請過，因為日本當局有鑑於日本佛教各宗派剛來台，大肆與本島寺廟齋堂締結聯絡關係並不嚴加審核的亂象，已嚴格禁止各宗派胡亂締結的行為。但是這些齋堂如果透過覺力的關係，便更具機會獲得保護。一方面，是法雲禪寺儼然成為日本曹洞宗下的本土山派指標。因為覺力的長袖善舞與日本在曹洞宗的領導級人物都交好，也因活躍出眾因此深受重視；另一方面則是，是覺力對於女眾教育的不留餘力推動，這些齋堂中的齋姑們紛紛投入法雲禪寺門下，成為覺力的座下徒子徒孫。

覺力不停辦學或是將有才能弟子送往海外佛學院留學的理念，培育了許多龍象之才，具有住持才能的人才。這些有能力擔下住持之位的弟子們，也紛紛在覺力的幫助下開山創寺。法雲寺山派不再是只有開山祖師覺力主持的法雲禪寺本山與台北艋舺龍山寺，以及加入山派下的齋堂，還有了弟子們創建的新道場或是因有能力而被聘任為住持的分支道場。與其他山派相比，法雲禪寺建寺最晚，但到此時，法雲寺山派卻形成了台灣佛教界一股強大的勢力。與其他山派不同，法雲禪寺建寺時間最晚，且在建寺後不到二十年間，便躍然為知名大山派，發展之快不可忽視。



第三章 山派的衝擊：本山的危機與山派重心的轉移

第一節 法雲禪寺的危機

一、住持嬗遞

昭和八年（1933）七月，覺力因長期操勞積勞成疾，最後肝臟疾病圓寂。在逝世前，吩咐首徒妙果接下法雲禪寺的第二任住持。當時的法雲寺山派在覺力的領導下，於台灣佛教界如日中天。覺力的人望由他的告別式便可以看出，不僅是由日本曹洞宗的在台布教管理大野鳳洲主導他的告別式，來參與弔唁者中不乏政商名流，整場共有五百多人前來參加。¹³⁸ 因此，要延續法雲寺山派的

¹³⁸ 〈覺力和尚告別式盛況〉，《南瀛佛教會報》，11:7(1933.7):95，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2018.1.1 上網檢索)。

〈覺力和尚告別式盛況〉

由龍山寺關係者主催之林覺力和尚告別式 於六月二十四日午後二時半、在龍山寺舉行、大野鳳洲老人為其導師、宜香語後即遣徒哀辭、信徒吊辭、及吊電、讀經後各宗代表燒香、遣徒燒香、南瀛佛教會總代高橋秀人氏燒香、信徒友人等燒香、會葬者有岡田榮源、木下萬漢、加村政治許松英、陳天來、中村不羈兒、高林玄寶楊太平、藤生祐俊、倪炳煌、劉蘭亭、孫心源、桂泰典、周清鉛、沈德融、許阿婦、楊以彰、林許萬、高抿用、曾景來、李添春、黃英貴、李春火、五式助、鷺嶺紜道、王清雲、許世木、李帛文、鍾阿林、高金泉、陳子印、王潛、吳瑞宗、陳登元、傅朝桂、林朝宗、陳千萬、林鄉雲、吳永榮、蔡彬淮、黃玉對、黃金生、陳其春、並圓通寺、法藏寺、慈航寺、保安堂、慈修院、元一堂、靈泉寺、凌雲寺、保安宮等各代表者、共五百餘人頗呈盛況。

聲勢，也必須也是由一位聲望、能力不輸覺力的人來承繼成為偌大山派的本山道場之主。

法雲禪寺為曹洞宗法雲山派的祖院，派下眾多寺院與弟子，由妙果接任後，並無其他異議出現。王建川便指出主因有二：一、妙果為大弟子，且也是法雲禪寺創建之不可或缺的人物之一。二、妙果本人的資歷、聲譽、品德、能力均能服眾。¹³⁹

在接下法雲禪寺之前，妙果早就被日本曹洞宗大本山宗務院任為台灣佈教師。¹⁴⁰他接任法雲禪寺第二代住持沒多久後，就被推選為新竹南瀛佛教會評議員。此外。還受邀住持台中大覺院，日本曹洞宗大本山台灣別院院長曹洞宗佈教管理大野鳳洲，也禮聘妙果身兼台中毘盧寺住持及法藏寺住持、慈航寺、圓通寺之導師，同時兼受台灣總督府選為南瀛佛教會理事。其中的毘盧寺、法藏寺、圓通寺都是在覺力協助其他弟子所興建的，意謂著妙果能實實在在的承繼覺力所留下的山派。¹⁴¹妙果不僅在派內聲勢高望，他與日本當局關係也非常良好，從圓光禪寺庫房落成當日，當地的官員相繼參與的盛大熱鬧之景便可得知。¹⁴²妙果也深受日本曹洞宗器重，因為名聲響亮，得到永平寺總住持的付法記煎打敷（尼師壇）一片，之後又受贈金蘭袈裟，還獲德管長鈴木天山授與安

¹³⁹ 王見川、釋道成著，《台灣北部道場中壢圓光寺誌》，頁。

¹⁴⁰ p.157（接引自妙果和尚傳）

¹⁴¹ 《妙果和尚傳》 轉引 157-158

¹⁴² 〈入佛供養〉，《臺灣日日新報》，1918.8.8，6版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19上網檢索）。

陀會衣一肩。¹⁴³新竹寺的住持佐久間主辦了「內地佛閣參拜及各處視察」的活動，此活動之行為到東京曹洞宗大本山總持寺嚴修後醍醐天皇六百年忌大法要後，到日本各地考察。此行之團長是佐久間，而副團長則為妙果。¹⁴⁴這趟視察參訪活動，蒙受承日本天皇延入內廷供養，頒賜袈裟、如意、鉢具、拂塵、摺扇等五品法器。¹⁴⁵

但是，有一點不同。妙果接任後，並不是住在法雲禪寺中。而是同接任之前，依舊常住在圓光禪寺中，以自己開山的寺院為主。根據釋道成對如玄法師的口訪可得知，妙果有事要處理才回去法雲禪寺。平常還是待在圓光禪寺禪中，法雲禪寺寺務方面多交由副住持妙清法師與監院如玄法師處理。¹⁴⁶其他的寺院，像是他後來又出任北投法藏寺的住持，便請妙振法師一起輔佐法務。¹⁴⁷

二、天災

昭和十年（1935）四月二十一日，台灣新竹與苗栗的關刀山附近發生了嚴重的大地震，七級以上的新竹一台中地震。這次的地震重創了台灣中部。法雲禪寺不免也受到重創，禪堂、僧房、廚房、功德堂和正在興建的大雄寶殿等等

¹⁴³ 釋道成編，《妙果法師紀念集——老和尚圓寂四十年追憶》，頁 6。

144 新竹寺編，《後醍醐天皇六百年御遠忌參拜神社佛閣觀光紀念》1-2，台北：高倉寫真館，昭和 12 年（西元 1937 年）。

¹⁴⁵ p.157（接引自妙果和尚傳）

146 釋道成，《覺力禪師及其派下之研究 1881-1963》，（桃園：圓光佛學院碩士論文，1997 年），頁 58。道成於民國 87 年 11 月對如玄法師的訪問。

147 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 17

全遭摧毀。¹⁴⁸這次震災造成法雲禪寺不可彌補的重創，覺力法師生前所著的著作論述及其他書物等，都喪失殆盡。¹⁴⁹新聞也特別對法雲禪寺所受的災害報導了法雲禪寺的全部損毀，甚至有一尼死亡，大湖的堤防崩蹋。¹⁵⁰這場地震對大湖地區的生計產生了嚴重的影響，同時也影響了法雲禪寺的經濟來源。由於法雲禪寺的經濟主要來源是倚靠附近的佃田，附近的農作物及房舍幾乎被摧毀殆盡。地震對於大湖帶來嚴重的民生影響，附近的農作物與房舍嚴重毀損，也造成人口大量遷移。林美珠研究便指出，「……引起新竹州內人口大量遷移的災害，便是要看昭和十年（1935）新竹州和臺中州所發生的兩次強震。這兩次強烈地震，造成境內的民眾死傷慘重，屋舍倒塌量亦多，又加上多次的餘震影響，人民紛紛有遷離居住地的情況」。¹⁵¹大部分的法雲禪寺僧眾也因此離去，根據悟因法師的訪談便談及：「男眾弟子們沒有在當地再興建法雲禪寺，而是到中壢新興圓光禪寺；女眾弟子原來不住山上，後來被請回山上，且一點一滴把法雲重建起來。」¹⁵²法雲禪寺需要修復重建的地方很多，不僅如此附近災情嚴重。也是法雲禪寺僧眾紛紛離開法雲禪寺的原因，而當時的妙果不僅是法雲禪

¹⁴⁸ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 17；邱玉如，〈從住持傳承看寺廟發展-以苗栗大湖法雲禪寺為例〉，頁 20。

¹⁴⁹ 邱玉如，〈從住持傳承看寺廟發展-以苗栗大湖法雲禪寺為例〉，頁 20161。

¹⁵⁰ 〈法雲寺全壞〉，《臺灣日日新報》，1936.4.23，3 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/tsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.21 上網檢索）。

「……，法雲禪寺全壞（尼一人死亡）……大湖水道決潰し當分復を困難である」

¹⁵¹ 林美珠，〈日治時期新竹州人口外移之研究〉，碩士論文，頁 145。

¹⁵² 釋悟因，〈對學僧弘護實習的開示〉，香光尼僧團《梵網集》，95 期，2000 年 5 月。

寺住持，同時也是圓光禪寺住持，尤其圓光禪寺為他開山之地，在他還未接任法雲禪寺住持之位時，多數時間也是留在圓光禪寺經營。這樣的情況下，理所當然僧眾紛紛轉移至了圓光禪寺。

原本以佃田維生的法雲禪寺在歷經此災後，妙果決定法雲禪寺需要另闢財源，轉為造林，種植杉、櫟、松、竹等經濟作物，生產木材。成為之後常住經濟來源之一。¹⁵³

三、全國總動員法

昭和六年（1931），日本在中國的東北率先挑起了與中國的軍事衝突，史稱「九一八事變」，成為之後日本後續一系列軍事行動的開端。1930 年代起，日本逐漸形成軍事國防國家，以軍事目的作為最高施政方針。國民精神總動員的政策讓日本境內與境外的所有一切民生經濟領域及活動皆為集結國力，為後續發起的戰爭做前置準備。台灣的第十七任總督小林躋造（1887-1962）為了呼應日本政府的「大東亞共榮圈」政治主張，因此提出了「皇民化、工業化、南進基地化」做為統治台灣的三大原則。三大原則下的目的在於使台灣計畫性的逐步日本化，與國一體，共同為日本之後的軍事計畫作準備。

宗教方面也不例外，日本當局也逐步調整內地與殖民地的宗教政策。昭和十一年（1936），臺灣展開了「民風作興運動」以改造臺灣全民的整體精神。¹⁵⁴「民風作興運動」的內容包含對臺灣舊慣（傳統）寺廟齋堂的改革、傳統演劇

¹⁵³ 頁 18

¹⁵⁴ 許雪姬、薛化元、張淑雅等撰文，《臺灣歷史辭典》(臺北:行政院文化建設委員會，2004 年)，頁 708。

的改良、打破迷信陋習、改善婚喪祭祀等。所謂的改革便是許多寺廟都被要求自肅，禁止燃燒金銀紙、燃放鞭炮以及寺廟聯合辦理祭典等。¹⁵⁵這時期的寺廟整理主要是針對民間信仰的舊慣祠寺，歸屬於日本佛教宗派下的台灣寺院或齋堂並不屬於肅清政策中。

昭和十二年（1937），日本在中國引發了「七七事變」，全面侵華。日本的軍事行動進入白熱化，這時的政策更加緊迫壓縮。同年，日本當局繼續進行一系列的「皇民化運動」。日本當局對台灣的管理政策，以「皇民化」為主，目的在於使台灣住民完全與徹底成為「日本人」的同化政策，以達到對日本身份的認同以及政策的服從。¹⁵⁶此時，在教育與宗教上，台灣的公學校廢除了漢文科，皆是以皇民化為最高原則。此運動主要是：「改姓名運動」、「國語運動」與「宗教與社會風俗改造」。會議上通過了「全國總動員法」，此法賦予日本軍部最高權力。此外，「國民徵用令」、「物質統制令」……等許多的統治法規都涵蓋在全國總動員法中。不僅是在日本本土，台灣、朝鮮等地的國民生活上都因此受到嚴重民生影響。¹⁵⁷

重建所需的物資在戰備時期受限，更因為物價暴漲，這樣的情況對於需要從震災後修復的法雲禪寺的重建工程造成了延緩與暫停。法雲禪寺多處崩塌雖急需重建，但當時要進出法雲禪寺的路只有一條「阿鞠跋致」山路，運送困難

¹⁵⁵ 蔡錦堂，《戰爭體制下的臺灣》，臺北：國立編譯館，2006 年，頁 40-46。

¹⁵⁶ 陳水逢，《日本近代史》，頁 431。

¹⁵⁷ 陳水逢，《日本近代史》，頁 431。

外，重蓋完三棟僧房便停止重建修復工程，對於其他毀損部分卻是無能為力，只能改為造林，另闢經濟來源。¹⁵⁸

此外，除了上述三大因素以外，值得注意的是，法雲寺山派在覺力逝世前幾年，面臨了土地與人事糾紛問題。先是昭和三年（1928），「大治一爐」事件，有一署名信徒者指控妙果的弟子達精強勸女子修行，導致家庭離散。¹⁵⁹雖然當事人林氏後以〈薄命辭〉揭露婚後之不幸與丈夫無狀。¹⁶⁰但由於《鳴鼓集》對此事的大肆攻訐，使法雲寺派蒙上女色糾紛的疑雲，最後事件則以達精離開台灣告終。昭和六年（1931），發生了法雲寺土地糾紛，覺力與妙果捲入變賣他人土地的告訴事件當中。¹⁶¹這兩件事件真相不得而知，事後也都不了了之，但想必都對法雲寺派的聲譽造成莫大影響。

第二節 山派的重心轉移：圓光禪寺時期

一、圓光禪寺的建立與重要性

¹⁵⁸ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 18

¹⁵⁹ 〈大治一爐〉，《鳴鼓集》第二集（1928.2.11），收錄於王見川主編，《臺灣宗教資料彙編：民間信仰》，頁 61。

¹⁶⁰ 〈薄命辭〉，《鳴鼓集》第三集（1928.2.11），收錄於王見川主編，《臺灣宗教資料彙編：民間信仰》，頁 159-162。

¹⁶¹ 〈崇信僧言變賣財產，入佛門求樂得苦 法雲寺告訴事件一則〉，《臺灣日日新報》，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/tsddn.exe?@1^21798^1^^0> （2017.9.19 上網檢索）。〈法雲寺續報〉，《臺灣日日新報》，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/tsddn.exe?@1^21798^1^^0> （2017.9.19 上網檢索）。

(一) 圓光禪寺的建立

大正六年（1917）十月三十日，法雲禪寺落成後發展了三年，妙果向桃園廳廳長武藤針五郎提出申請曹洞宗（芝芭里）說教所（現今的圓光禪寺）。¹⁶²為何妙果在法雲禪寺甫發展便要前往中壢建新寺？以下有幾種關於圓光禪寺的創建緣起。

第一種原因是因為妙果痛惜中壢地區缺少佛教寺院，因此發願不惜資材興建佛寺。¹⁶³據《臺灣日日新報》報導：

苗栗觀音山法雲禪寺住持林覺力。其徒葉妙果。此番鑑於桃園中壢。自來尚無寺院。於宗教上信仰。甚為缺憾。因向曹洞宗大本山別院磋商。得蒙贊意而且得該地紳商劉坤、邱阿興、簡阿牛外十餘名之資助。¹⁶⁴

徐壽所編的《全台寺院齋堂名蹟寶鑑》也是如是說道：

¹⁶² 闕正宗，《圓光禪寺百年傳承發展史》，頁34。

¹⁶³ 張文進主編，《台灣佛教大觀》，頁85。

¹⁶⁴ 〈入佛供養〉，《臺灣日日新報》，1918.8.8，6版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19 上網檢索）。

中壢月眉山圓光禪寺……先因開山住持葉妙果上人為鑑於中壢地
方尚無寺院，於宗教信仰上頗有阻礙，是以妙果方丈馳驅風塵不
辭勞瘁竭其能力經營創始。¹⁶⁵

第一個原因，可以看出妙果「主動」想到中壢建寺。但是建寺並非如此容易，若是沒有地緣、人和及財力等條件，寺院能不能建成與是否能在該地長存都會成為很大的問題。下述的第二種創寺緣由，更能看出妙果開創的圓光禪寺的背景。

第二種原因是中壢當地的仕紳想建修行道場，最後請妙果來住持。李添春說「妙果法師應北部信徒之請，披荊斬棘，再建圓光禪寺於中壢，為該寺之開山祖師」¹⁶⁶。圓光禪寺的重要檀越邱家想在中壢近郊為家中女眷蓋一間修行道場。但是在施工過程中，女眷陸續因病而亡，便有傳聞女眷無法住持這間道場，所以改請與邱家有姻親關係的妙果來住持。¹⁶⁷或是，智道在〈我的師祖妙果上人〉所寫：

在法雲禪寺第二次重建竣工後，果公上人卻被中壢一位姓邱的大施主，請到中壢芝芭里，……，邱施主邱阿興老先生的夫人是果公上人的堂姐，有一次夫婦二人到法雲禪寺禮佛並探視，恰逢遠

¹⁶⁵ 徐壽編，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（台南：國清寫真館，1932），頁35。

¹⁶⁶ 李添春，〈臺灣佛教史資料·上篇曹洞宗史·大湖法雲禪寺高僧傳〉，《臺灣佛教》，第二十七期，1973。

¹⁶⁷ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁10-12。

方的齋主某為慶生而設齋供佛，寺眾聚集在大殿誦讀《金剛經》，鐘鼓和鳴，梵音裊繞，那股非常莊嚴，感動了邱施主夫婦，因而向果公上人表明心意，邱太太說：「阿銘（果公上人的俗名），拜佛誦經真莊嚴！我聽了滿心歡喜！我在中壢芝芭里，有一棟樓房，又有田地，送你做佛堂；我倆公婆也好常常去拜佛，就不必到老遠的大湖來看你。¹⁶⁸

雖然妙果是桃園平鎮的金雞湖人，看似與中壢並無地緣關係。但是由上文可以得知，妙果俗姓葉，與邱阿興之妻（葉梅妹）有親戚關係。且圓光禪寺的重要檀越中還有一位葉標泰。葉標泰（1862-1936）是桃園平鎮金雞湖人氏，是一位齋教龍華派的太空，法號普霖，¹⁶⁹葉標泰不僅與妙果是親戚，同時也是引薦妙果進入齋教修行之人，兩人關係不可謂不密切。¹⁷⁰因此，妙果會至中壢開創圓光禪寺，便有這層關係在。

由上述兩種原因可以看出，中壢地區缺乏佛寺，當地的仕紳家族想為族中親眷修建修行道場，因為與妙果的親緣關係與妙果自身的名望而聘請妙果創寺。

而還在法雲禪寺擔任副住持的妙果會答應邀請至中壢另闢道場，除了回到自己家鄉桃園弘法此地緣關係外，與法雲禪寺的重修應該不無關係。智道便提到妙果是在「在法雲禪寺第二次重建竣工後，果公上人卻被中壢一位姓邱的大

168 智道，〈我的師祖上妙下果上人〉，收錄《妙果法師紀念集老和尚圓寂四十年追憶》，頁136。

169 闢正宗，《圓光禪寺百年傳承發展史》，頁39。

170 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁168。

施主，請到中壢芝芭里」。¹⁷¹大正五年（1916），覺力在苗栗公館為修寺目的進行了說法，第二次行修寺作水陸，而這些講經說法所得到的化募全部都移作法雲禪寺外修路之用。¹⁷²法雲禪寺落成後，建材因為山上濕氣重、蟻害等關係易受侵害等狀況下，建築物一直需要重建。¹⁷³此外，為了讓改善法雲禪寺位在山上的不便性，修路也是募款的重點需求要項。就如同湧泉禪寺需要修寺費用，住持或其他德高望重的法師便會出外弘法，提高知名度，以便募款修復原寺。甚至應請信徒之邀，在其他地修寺，擴張弘法據點。妙果也承襲此傳統，因此應邀了圓光禪寺的建寺。

在重修法雲禪寺時，覺力與妙果兩師徒除了積極在外說法以拓展知名度外，成立新弘法道場，也成為好機會。從中壢的地理位置可以知道，法雲禪寺想要更近一步的發展，勢必要往北，資源最豐富的台北市。但是才剛立基三年有餘的法雲禪寺，不可能在毫無人脈及基礎下，直接貿然到台北發展，因此中壢成了最好的發展之地。不僅是妙果的家鄉，有一定地緣人脈關係外，更是南來北往且發展繁榮且交通比山上的法雲禪寺更為便利之地。

圓光禪寺位於現在的桃園市中壢區芝芭里。中壢芝芭里的發展起源可追溯至康熙末年期間，有漢民移入開墾，以粵人為主。雍正六年（1728），以郭光天、郭振岳為主的漳州郭氏向官方請領墾照，取得後先後成立芝芭里庄與澗仔壠庄。芝芭里是一個靠近都市的邊緣農村，客家人比較多，多數務農，劉邱為

171 釋智道，〈我的師祖^{上妙}_{下果}上人〉，《妙果法師紀念集老和尚圓寂四十年追憶》，桃園：圓光禪寺，頁136。

172 禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁138。

173 智道，〈我的師祖^{上妙}_{下果}上人〉，收錄《妙果法師紀念集老和尚圓寂四十年追憶》，頁135。

當地大姓。日治初期的桃園縣仍以農業為主要經濟活動，在十三鄉鎮中，中壢為全縣農產集散地，使中壢擁有多數農產加工廠，因此市街為之繁榮。1930年代的中壢，當時人口約二萬六千餘人，而從事農業的人卻在一萬二千人左右，當時農業人口占中壢總人口約 46%，在整個日治時期，大部分維持四成至五成之間，農業是當時中壢市的主要經濟活動。¹⁷⁴圓光禪寺的附近，便都是水田。因此早期圓光禪寺的經濟活動，除了來自信徒的捐款外，其餘則是佃田的收租。

中壢的地理位置有一個很重要的特殊性，從清領時代至日治時期，中壢地區就一直是從南往北，也就是新竹到台北(新莊、艋舺等地) 的必經和中途休息站，且中壢是桃竹苗客家地區與閩南地區接鄰的交通必經之道。¹⁷⁵圓光禪寺的地理位置便是座落在法雲禪寺與宗教資源最為豐富的台北市中間點。

圓光禪寺在甫創立之時，原是曹洞宗（芝芭里）說教所，後來才成為月眉山圓光禪寺。兩者成立的時間，以及說教所與圓光禪寺的關係與建設過程為何，將在下文討論。

大正六年（1917）十月三十日，申請人總代表劉坤、邱阿興，透過大嵙區區長宋榮華，向桃園廳廳長武藤針五郎提出曹洞宗說教所的申請建立。¹⁷⁶武藤針五郎在同年十一月二十二日，函示臺灣總督安東貞美（1853-1932）請求核

174 范鉅昌，〈客家地區的「隱形化」發展歷程：以中壢為例〉，（國立中央大學客家語文暨社會科學學系碩士班：2014 年），頁 52。

175 范鉅昌，〈客家地區的「隱形化」發展歷程：以中壢為例〉，（國立中央大學客家語文暨社會科學學系碩士班：2014 年），頁 54。

176 闢正宗，《圓光禪寺百年傳承發展史》，頁 36。

准。¹⁷⁷大正七年（1918）一月二十六日，總督府地方課發函桃園廳：「有關貴廳大正六年十一月二十二日以桃庶第一三〇〇號函請示劉坤等二人申請建立曹洞宗說教所一節，別無不妥，可予核准」。¹⁷⁸收到總督府所示之核准後，同年八月七日庫房落成。「擬將大正七年（1918）十一月二十二日獲准建立之曹洞宗芝芭里布教所建立為曹洞宗圓光禪寺，此已獲曹洞宗本山臺北別院之同意。各所屬財產亦足以維持……。」¹⁷⁹

庫房落成後，《臺灣日日新報》便在隔日報導：

擇地在大嵙著手建築。此回庫裡落成。工費約五千餘元。寺名命
名月眉山圓光禪寺。經於四日請臺北別院布教師。臨入佛讀經式
舉行。是日在中壢街奉迎三尊佛。¹⁸⁰

從報導可以看出原先申請之時是曹洞宗芝芭里布教所，在申請通過後，大正七年（1918）八月七日，庫房落成、舉行了入佛儀式之日之前，妙果得到了曹洞宗本山臺北別院的許可，布教所成為寺院並正式命名為月眉山圓光禪寺。

¹⁷⁷ 溫國良，〈37.桃園廳曹洞宗說教所建立過程〉，《日據時期在臺日本佛教史料選編》，頁73。

¹⁷⁸ 溫國良，〈37.桃園廳曹洞宗說教所建立過程〉，《日據時期在臺日本佛教史料選編》，頁74。

¹⁷⁹ 溫國良，〈40.新竹州曹洞宗圓光禪寺之建立〉，頁105。

¹⁸⁰ 〈入佛供養〉，《臺灣日日新報》，1918.8.8，6 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19 上網檢索）。

法雲禪寺在成立時，仍是依照府令第五十九號的舊慣社寺創立法規，但為何圓光禪寺的創立便要先從布教所申請，之後才轉為佛教寺廟如此曲折的步驟？

大正四年（1915）七月，發生在台漢人的武裝抗日行動「西來庵事件」。「西來庵事件」不僅是有史以來最大規模的抗日行動，日人的傷亡人數之多也是對於日本已經殖民台灣二十餘年的諷刺。由於西來庵事件是打宗教旗幟掩護行動及召集、吸引行動群眾，當局以此認為西來庵事件是因「奸黠之徒利用迷信」而成。之後，在當局平定此次「匪亂」結束後，連帶提高對於台灣宗教的關心與管理。總督府原先的放任態度，轉由嚴格控制。雖然在西來庵事件（1915）之前，從日本來台的佛教各宗派佈教師及開教使，為了在台灣這個全新的宗教市場競爭信徒與資源等，便與台灣的民間宗教進行結盟合作。¹⁸¹

西來庵事件後，總督府對臺灣舊慣宗教關注倍增，在此風波下，臺灣舊慣廟宇與齋堂更是紛紛投入日本佛教的宗派下，尋求庇護與更佳的發展機會。也因此，大正五年（1916），法雲禪寺和日本曹洞宗聯絡，加入日本曹洞宗宗派，成為其下的隸屬寺院。大正六年（1917）五月，法雲禪寺歸於日本曹洞宗的隔年，曹洞宗管長日置默仙（1847-1920）授予覺力與妙果臺灣布教師補的資格。

¹⁸² 法雲禪寺既已歸屬於日本曹洞宗之下，身為法雲禪寺的住持與副住持又是布教師補，在此情況下，想要再建新寺，必定要經過大本山日本曹洞宗的同意，

¹⁸¹ 闢正宗，《台灣佛教的殖民與後殖民》，頁 25-28。

¹⁸² 〈任布教師補〉，《臺灣日日新報》，1917.5.15，6 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0> （2017.6.19 上網檢索）。

以及符合他們的規定建立。所以，圓光禪寺的建立前身會是曹洞宗（芝芭里）說教所便是有此原因。法雲禪寺在建立之初，其開山祖師覺力與得力弟子妙果並非歸屬在日本曹洞宗之下，法雲禪寺也尚未成為其隸屬寺院，也因此，法雲禪寺的建立與圓光禪寺不同，並不需要經過先成為說教所，再經過本山同意才成為寺院的步驟。

日本曹洞宗會同意妙果在中壢建佛教寺院，表示妙果的名望人脈上有一定的知名度，而中壢地區的發展以及人口也到達了一定程度，因此「中壢」需要一間具有規模性的佛教寺院，而不是一般民間信仰的寺院。

（二）圓光禪寺在山派中的地位與重要性

圓光禪寺在山派中的地位與重要性在於它是在法雲寺山派中，繼本山道場後所建立的第一間道場，創立時間比其他的聯絡道場早。這也代表著覺力師徒從苗栗向北部弘法擴張的指標性地點。同時，它的地理位置在市郊，這比在山林中的本山道場，更能吸引更多的信眾前來。

法雲禪寺與圓光禪寺的建寺緣由，並不相同，兩者的建寺過程與背景反應了當時時代背景。法雲禪寺的興建，是當地漢人家族的勢力展現與土地持有的表現，以及日本統治者對於臺灣宗教不若之後的嚴控態度。法雲禪寺的位置在山林中，是礦場的終點位置，反映出不僅是為了祈求民安，同時與地方上（大湖）的開發建設息息相關，成為大湖地區開拓的指標，背後凸顯了家族以及官方的領域歸屬權力。圓光禪寺的建立過程，則是反應在西來庵事件後，總督府對於臺灣宗教政策的改變。圓光禪寺身為法雲禪寺法脈向外發展的第一間聯絡道場。圓光禪寺的位置在都市市郊的農村，開墾歷史較早，附近也多是漢人移民的農田農舍，就不同於法雲禪寺那麼強調撫安。圓光禪寺的建寺主因之一也

說到具有一定財力的大戶人家想為其子女找一清淨修行之地。由覺力與妙果想要更加繼續向外的發展來看考量，中壢與大湖雖同屬新竹廳，但中壢位置更屬於交通要道，是北上的必經之路，其繁華及開發程度遠超於大湖，在此立足，不僅是有地緣關係外，還能逐漸向北發展。台北不僅宗教資源多廣，且「南臨濟，北曹洞」，更是適宜與日本曹洞宗發展關係的方法之一。

再來，開山祖師的座下首徒所開山的，由名聲顯著的妙果所開山住持的寺院。圓光禪寺的發展興盛程度也不輸法雲禪寺，許多活動與講演皆辦在那裡。

183



¹⁸³ 需再補充。〈中壢自新壢〉，《臺灣日日新報》，1931.5.23，夕版4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autoripa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19上網檢索）。

中壢街自新曆本月十七日。至二十日四日間。由圓光禪寺住職業妙果上人。主開佛教講演會。在直轄保甲事務所內。自午後八時至十一時。開演佛教。每晚聽眾數百人。極呈盛況。¹⁸³ 〈月眉山圓光禪寺壽牌奉安式期〉，《臺灣日日新報》，1923.9.12，4版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autoripa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19上網檢索）。

中壢庄月眉山圓光禪寺。來十九日起。由南瀛佛教會倡設第八回佛教講習會。講習員。經已選拔二十八名。而開會當日。由水上臺北別院主。捧持曹洞宗大本山別院下 賦圓光禪寺之聖上壽牌。至中壢驛下車以樂隊行列。送至圓光禪寺舉行奉安式。然後舉講習發會式。是日木下內務局長。及古木知事。內田內務部長。擬欲參列云。

二、傳戒與北部佛教鍊成所

(一) 圓光禪寺傳戒

昭和十一年（1936），圓光禪寺首次開辦四眾傳戒法會。在之前，法雲寺山派的傳戒一直都是在法雲禪寺，由覺力主持四眾傳戒法會。圓光禪寺在1928年有舉行過在家二眾戒傳戒法會，而此次的四眾傳戒，也表示了法雲寺山派的發展轉為圓光禪寺。¹⁸⁴這次的傳戒首辦，《圓光禪寺同戒錄》上有云：

……。於是法雲與圓光並為上人往來施化度生之二大道場。法雲禪寺則為講經傳戒之所在。覺公老人住世之時，慈悲應化，嚴淨毘尼，三年一次，宏開戒範。老人逝後，震災侵寺，千葉戒壇，碎作微塵，復興不易，獅弦幾絕。幸圓光禪寺樓閣輪換，殿宇莊嚴，蒼山環抱，林木幽深，隨喜緇素十方雲集，誠為新竹州下之名刹也。……。近應南北法類之懇請，開設三壇之戒會，宣揚國道，紹隆三寶，以上人為戒師，命予為教授。上人既大悲心深，已傳佛戒而作國民精神之指導，國運向上之發展，予能不效一佛出世，千佛維護，竭盡微力，助揚法化哉。……。¹⁸⁵

¹⁸⁴ 〈中壢青年會授戒講習會〉，《臺灣日日新報》，1928.6.30，5版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19上網檢索）。

¹⁸⁵ 林達文，《圓光禪寺同戒錄》，頁2-3。

重視傳戒的覺力，下任傳繼者妙果也依然秉持著同樣的理念。法雲禪寺作為傳戒之地，已是默契。但因為震災之故，蒙受毀損的法雲禪寺不再適合辦傳藉法會。作為現任住持的開山的圓光禪寺，在發展上也不輸本山道場，因此，既是作為傳承山派理念，宣揚弘法，同時也是適逢戰爭人人憂慮，為了安撫人心的目的下，覺力逝世後的第一場四眾傳戒法會便在圓光禪寺開辦。

報紙刊登在傳戒之前宣傳：

中壢街圓光禪寺。這此次受志望求戒者懇請。定舊曆八月十二日至十八日（新九月二十七日 十月三日）。啓設傳戒法會。聘請法雲。圓光兩寺住職。妙果上人為傳戒大和尚。曹洞宗別院長島田弘舟上人為說戒大和尚。法雲禪寺副住職妙清禪師為羯磨。佛教泰斗真常法師為教授。並聘請諸方法師為重要職員。遵依佛制傳授四眾戒法。及諸律儀。使求戒者明瞭佛陀戒法。修養高尚人。裨得美滿人生。增進社會幸福。至於十八日戒會圓滿。順舉例年秋季祭典。是夜普施瑜伽法食。而此功德以酬。尊皇之深恩。而報檀信之厚德。併添三壇法類之福慧。拔先靈往生。不論出家在家。信者及欲祈安消災超度者。均極歡迎參加。¹⁸⁶

¹⁸⁶ 〈中壢圓光禪寺傳戒法會〉，《臺灣日日新報》，1936.9.26，夕版 4 版，臺灣日日新報資料庫，<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0> （2017.6.19 上網檢索）。

首次在圓光禪寺舉辦的傳戒大會由妙果擔任傳戒大和尚，曹洞宗台灣別院的島田弘舟任說戒大和尚，妙清任羯磨阿闍黎，真常任教阿闍黎。¹⁸⁷受戒人數三百多人，其中受比丘戒十位、比丘尼戒四十位，比前一次法雲禪寺四眾戒會（1928年）的五百餘人少。這時期舉行中國式戒會其實相當危險，緊張的中日關係，高度敏感的政治局勢，即便是宗教也不例外的籠罩在高壓的氛圍下。參加當次受戒的文智法師便表示「日本政府對於燃戒疤不同意，甚至會將許多燃戒疤的人抓去關」。¹⁸⁸在日本佛教並無燃戒疤的慣習，政府認為承襲著中國的傳統的燃戒疤對於皇民化精神有害無益因而反對。

（二）鍊成所

昭和十五年（1940）六月，日本總理大臣近衛麿發表「新體制運動」聲明，以推動戰爭為目的，此聲明在動員國民方面扮演了重大角色。為了呼應日本內地，台灣總督府也呈上新體制之構想。於當年十二月公布了「台灣新體制要綱」。隔年的四月十九日成立了「台灣皇民奉公會」。「皇民奉公」運動的本質是「朝向總力戰的武裝」，具體作法是努力執行國家奉仕主義，以完成建設國防國家之目的。不僅只是精神層面，而是落實到國民的生活每個層面。¹⁸⁹

¹⁸⁷ 林達文，《圓光禪寺同戒錄》（桃園：圓光禪寺，1937），頁1-2。

¹⁸⁸ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁61-62。

¹⁸⁹ 林蘭芳，〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動(1937～1945)〉，收錄於《中華民國史專題論文集：第三屆討論會》（台北：國史館，1996），頁1193-1238。

昭和十六年（1941）八月，台灣佛教界也組織了「臺灣佛教奉公團」以呼應新體制，提供國家協助。以日僧為首集結臺灣的僧人的目的與人數為：

……島民六百萬皇民奉公運動展開邁進時，作為帝國的前進基地，同時也是南方佛教共榮圈的基地，本島佛教徒不能只是袖手旁觀，島郡各宗門代表間，透過作為皇民奉公會誕生以來的宗教層之特殊立場，對此以直接間接、任何對策，作為強大推力……

九月一日在興亞奉公日，招喚全島各佛教徒，具有僧籍約四百名僧侶打成一片，結成「臺灣佛教奉公團」，準備為本運動之將來，作全面性的協力。¹⁹⁰

同年十月，佛教奉公團主辦了首次的鍊成會，對象為奉公團的成員們。從此次鍊成會後，尚有「幹部鍊成會」、「臺灣佛教開教使鍊成會」陸續召開。佛教奉公團從事的活動有：演講會、鍊成會、慰靈會、追悼會、祈願會、托鉢獻金等。¹⁹¹

¹⁹⁰ 〈挺身奉公の實踐へ 臺灣佛教奉公團愈よ蹶起〉，《臺灣日日新報》，1941.8.20，3版。翻譯轉錄自闢正宗，《台灣佛教的殖民與後殖民》，頁47。

¹⁹¹ 闢正宗，《圓光禪寺百年傳承》（桃園：圓光禪寺，2017），頁106。

《南瀛佛教會報》在戰時也對寺院的布教有如下指導措施：¹⁹²

一、關於法會儀式的事項

(甲)早晚應虔誠地舉行各種法會儀式，以祈求敵國降服、皇軍武運長久、戰傷或生病的士兵早日痊癒，並且為戰歿的官兵慰靈追悼。

二、關於教化指導之事項

(甲)進行教化指導時，應態度從容，給對方安全感。

(乙)應加強與檀信徒的聯繫，讓雙方關係更密切。

(丙)布教時以安定民心為主要目標。

(丁)信賴政府，謹慎言行。

(戊)努力避免、排除各種流言蜚語與迷信行為。

(己)應冷靜沉著地在自己的工作上努力，堅守崗位。

¹⁹² 《南瀛佛教會報》20:1(1941.12):40，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html> (2017.12.7 上網檢索)。

(庚)全力投入改善生活、配合物資需求之管制相關措施。

三、關於自衛防衛之事項

(甲)敵軍空襲時如何保護建築物，應事先擬妥方策。

(乙)保管佛像、什器、寶物、遺骨、過去帳本及重要記錄。

(丙)針對非常之事物，應事先劃分職務，指定負責人，以期有事時能靈敏地反應、活動。

四、關於大後方奉獻的事項

(甲)應更緊密地將區會、防衛團等組織結合起來，全力投入後方奉獻的工作事項。

(乙)為了預防敵軍空襲，應事先整理空襲時可以提供作為避難所、宿泊所、救護所的場地與設施。

(丙)應鼓勵、協助民眾將家裡不用的金屬製品獻納出來，支援國家需要。

(丁)其他關於大後方的奉獻事項，都應好好計劃、做好。

可以看出台灣佛教在此時期，布教弘法一切以配合政府為主，並且如何落實在戰爭後方援助的工作。

接著，為了加速達成皇國佛教，昭和十九年（1944）年七月，局勢緊張，美軍的空襲讓日本戰敗謠言隨之而起，人心惶惶不安。位於南部的臺南開元寺以及北部的中壢圓光禪寺在當局的授意下，由「臺灣佛教會」主導開辦了「臺灣佛教會鍊成所」，培訓戰線後方支援政策安撫民心的僧才。¹⁹³

當時的「臺灣佛教會」會長森田俊之表示臺灣佛教會鍊成所成立目的所在：

尤其在嚴酷的長期決戰下，安定後方民心、昂揚鬥志、增強生產、善導思想等各方面，皆有賴於宗教家的活動不少，宗教家的鍊成、人才的養成是緊要之務。故本島僧侶齊友等，在教養鍊成機構的設置，是基於皇道佛教之教旨，以國民精神之涵養作為科目修學體驗，在決戰下養成有為宗教家的才能。¹⁹⁴

當時曾有參與北部鍊成所的真念法師談及了鍊成所：

……。圓光禪寺辦養成所，而老師則由總督府派人來教。鍊成所就像高中一樣，分一部生和二部生，一部生是公學校畢業或高等學校畢業的可就讀，二部生就是沒讀過書的或是小學沒畢業的人。大約讀了八個月左右，就從七、八十人當中，選出二十個人

¹⁹³ 闢正宗，《台灣佛教的殖民與後殖民》，頁 46–48。

¹⁹⁴ 森田俊介，〈臺灣佛教會鍊成所設立趣意書〉，收錄於中西直樹編，《仏教殖民地布教史資料集成（臺灣編）》第 2 卷（京都：三人社，2016），頁 595–596。轉錄自闢正宗，《圓光禪寺百年傳承發展史》，頁 110。

去當挺身隊，再到台北士林昭明寺再做一個月的訓練後，才分發到各大寺院去安定民心。鍊成所在日本時代，是幫忙政府去安定民心。……不是去講經是去安慰民心……有爆炸人們會害怕就跟他們說不要害怕，教他們念佛、講佛法給他們聽。¹⁹⁵

學制一部生分為一、二兩部的學生，招收學僧的差別在於原先的教育程度。上課內容根據他的回憶：

……我記得有上公民課，歷史課（日本），佛學課，漢文（翻譯成日文）……。¹⁹⁶

所謂「決戰下養成有為宗教家」，便是以皇道佛教為教旨，培養決戰後方能安定民心、增強思想的僧侶。台灣佛教會練成所會辦在台灣本土四大山派中的兩大山派，主要的寺院中，而非日僧為主的寺院或是布教所。這樣的選擇，可以看出現，一是總督府考量了要培訓台灣本土僧人作為「新」布教師或說是國家布教師。不像日僧可能有語言、文化等隔閡，讓臺灣本土佛教僧侶帶頭推動皇民化運動，影響本島人民。二是選擇圓光禪寺與開元寺作為一北一南的練成所，由此可見兩寺的威望，亦可證明了法雲寺山派在妙果繼任經營後，重心從本山道場法雲禪寺轉為圓光禪寺。

妙果與覺力的理念相同，一直致力於僧教育上。南瀛佛教會自大正十一年（1922）開始舉辦至昭和十一年（1936），一共舉行十六屆的講習、特別講習會

¹⁹⁵ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 64-65。

¹⁹⁶ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 66。

三回（幹部講習會一次、婦人講習會兩次）以及新竹講習會兩回。其中，有兩場講習會便是由圓光禪寺所主持。昭和元年（1926）九月，圓光禪寺舉行為期九天的第八回南瀛佛教講習會。昭和七年（1932）十月八日至十月十四日，南瀛佛教會新竹州支會所辦的第三回新竹講習會，在圓光禪寺舉行為期一週的講習。南瀛佛教會所舉行的講習會，與學林創辦目的相同，仍是以提升台灣本島僧侶及齋友素質為目標，只是制度與學習年限變成了短期的講學性質。原本妙果是想要辦一個台灣本土的佛學院，但是政府認為僧眾素質不佳，只能先辦養成所。再因為皇民化時期，就變成了後來的北部鍊成所。¹⁹⁷辦學成功後，卻並非是妙果所要的佛學院，出於國家政策緣故，鍊成所上課內容與目的是以訓練國家的宗教師，以安撫戰亂人心達到殖民地統治的安定性及針對戰時，如何成為應變後援及協助國家為主。師資更是由總督府派遣到鍊成所，意味著受到國家的控制管轄。一切都是為了推動政策，並非出於培育真正的佛教人才為出發點。「台灣佛教會北部鍊成所」第一批結業生是於昭和二十年（1945）四月五日結業，訓練為期八個多月，受訓完後便分派到各大寺院中。¹⁹⁸日本戰敗投降後，台灣由國民政府接收，鍊成所也隨之瓦解結束。

三、臺灣佛學院的成立與解散

昭和二十年（1945）八月十五日，日本宣佈投降，結束對台灣的統治。台灣由中國國民政府接管。同年十月，中國國民政府在台灣成立台灣省長官公署，

¹⁹⁷ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 46。

¹⁹⁸ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 48。

民國三十四年（1945）十一月三十一日，以法雲寺派下的真常法師為首，在台北艋舺龍山寺成立了「臺灣省佛教會組織籌備會」，出席十二人。最後經過會議投票，由真常、善慧、妙清、李添春、林學周、吳永富、鄭松筠、宋修振、張坤良等九人為定為籌備委員。那時中央內政社會兩部已經依據收復地區人民團體調整辦法頒發中國佛教會整理委員會組織規程，並令太虛、章嘉二大師，李子寬居士等九人為整理委員，當時因為交通阻梗，兩方未能取得聯絡，因此「臺灣省佛教會」成為獨立的組織。¹⁹⁹

隔年，民國三十五年（1946）二月二十日，「臺灣省佛教會籌備會」在龍山寺召開第二次籌備大會。這次會議的決議有人事上的調動，有籌備委員長的推薦以及籌備委員的調動，其中善慧及真常皆因病離世。出席者有吳永富、林學周、李國民、潘登基、葉妙果、王達觀、林妙清、李達裕、王進瑞、李添春。²⁰⁰二月二十五日召開臺灣省佛教會成立大會，聲勢浩大。出席會員代表二百五十人，公推嘉義市陳登元先生為大會主席，長安公署民政年專員林畏之先生，及各報社記者一同參加。最後選出來的理監事名冊為：²⁰¹

¹⁹⁹ 《台灣佛教》創刊號（1947年7月1日），頁18。

²⁰⁰ 《台灣佛教》創刊號（1947年7月1日），頁19。

²⁰¹ 《台灣佛教》創刊號（1947年7月1日），頁20-21。

理事長兼常務理事	沈本圓
常務理事	李國民、宋修振、葉智性、釋無上、劉智雄、劉達玄
理事	李添春、辜添春、吳永富、葉妙果、鄭玄深、陳玉婉、林錦東、洪達超、呂大椿、高執德、吳義存、蘇祈財、宋信行、王進瑞、張道妙、梁開吉、吳普欣、吳修然
常務監事	潘登基、張坤良
監事	孫萬枝、林芙蓉、林達真、林春福、何雅教、林隆道
候補理事	胡道齊、黃普實、張月珠、張如學、張玄達、陳德鑄、鍾琳福
候補監事	張清河、楊普良、林眼淨

由上方「臺灣省佛教會」的理監事名冊可以看出在日治時期的本土四大山派都有派下弟子在名單中，尤其是法雲寺山派下便有七人入列。雖然改朝換代，但法雲寺山派依然活躍在新時代。

「臺灣省佛教會」奉南京中國佛教會整理委員會訓令改組，改稱「中國佛教會臺灣省分會」。改稱為「中國佛教會臺灣省分會」在當時除了發行刊物外，

還想辦學（如：佛學院或是佛教講習所），組織布教團以及興辦慈善事業，後因經費等因素，便未開辦。²⁰²

未如期成立佛學院的「中國佛教會臺灣省分會」，妙果便在這契機下成立了「臺灣佛學院」。成立佛學院一直是妙果心念所向，礙於戰時，只能辦一個總督府監視的鍊成所。戰後日本結束了對台統治，南北部的鍊成二所自然也就此結束。民國三十七年（1948）初，妙果便託弘宗法師回新加坡後，代尋開辦佛學院的人。約三個多月後，弘宗便回覆給妙果，得人在南洋的慈航法師（AD.1895-1954）同意，願去台灣圓光禪寺開辦佛學院。由弘宗法師代為牽線，請了慈航法師（1895-1954）赴台主持臺灣佛學院。

慈航法師，俗姓艾，名繼榮。生於清光緒二十一年（1895），福建省建寧縣人。六歲入私塾讀七年，十三歲時便輟學，去做裁縫曾為出僧人縫製僧衣。十八歲時，至泰寧縣峨眉峰禮自忠上人為剃度師而出家。之後，往九江能仁寺受具足戒，並遍禮九華、天臺、普陀等道場，四處參學十四年。親近諦闍法師及度厄長老，並跟隨太虛大師。民國十九年（1930）自閩南佛學院便發心追隨太虛，曾隨他赴香港弘法。後來，慈航便獨赴東南亞弘法，深受南洋華人的歡迎。五年後返回中國，至無錫、常州、鎮江、南京、桐城、九江、廬山、武漢等地弘法演講。後留至新加坡、馬來西亞等地巡迴講經，並創辦多所佛教學校和佛教刊物，前後達七年之久。民國三十六年（1947），在馬來西亞極樂寺，圓瑛付曹洞宗派法脈予慈航。²⁰³

²⁰² 《台灣佛教》第二號（1947年8月1日），頁4、77。王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壘圓光禪寺誌》，頁51。

²⁰³ 編寫參考自關正宗《台灣高僧》，頁47-92；釋宏聖，「慈航法師思想與實踐之研究」（桃園：南華大學宗教學系碩士論文），頁17。

民國三十七年（1948）十一月，慈航抵台，準備主持「臺灣佛學院」的教務。慈航擔任院長全權負責佛學院之事務，圓光禪寺屬於支援角色。²⁰⁴《臺灣佛教》以〈臺灣佛學院創辦〉為題刊登相關訊息：

中壢圓光寺為培養佛教人材，經請慈航法師來臺，主辦臺灣佛學院，又慮及本省學徒經文之不便故擬先開設八個同之訓練班，以資補充學力，經費由圓光寺負擔，科目除佛學外兼授以國文，黨義，社會常識等科，學員由介紹人得該院長許可，四眾弟子均得入學云。²⁰⁵

民國三十六年（1947）十一月二日，「臺灣佛學院」舉行開學典禮，入學生共有六十名。其中男眾二十人、女眾四十人。開學典禮於早上舉行，下午便馬上開始上課，除了入學學生六十名以外，另外旁聽者不少於百人。²⁰⁶原先所訂定的課表為：佛學、黨義、國語以及英文。²⁰⁷開學後，課程隨之調整，新增了因明、唯識、四書、十宗略說、梵唄、佛遺教經等等。制度上與鍊成所相似，依照教育程度分為二部。²⁰⁸一部制度與鍊成所差不多，且其資格為國中畢業以上。身為院長的慈航法師對於興學理念為：「我的本願是培植人才。因為普通講經說法的法師很多，辦教育的人少。同時住持佛教是需要人才的」。²⁰⁹

²⁰⁴ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 58-59。

²⁰⁵ 《臺灣佛教》，2:11（1948.10.1）:15。

²⁰⁶ 《臺灣佛教》，2:11（1948.10.1）:16。

²⁰⁷ 《臺灣佛教》，2:11（1948.10.1）:16。

²⁰⁸ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 72-73。

²⁰⁹ 慈航大師紀念及編印處，《慈航大師紀念集》（上）（台北：彌勒內院、大乘精舍印，1998），頁 355。

同樣也有入學「臺灣佛學院」的真念對於佛學院的印象是：

剛開始時我們哪裡有學校，講堂當教室是一部生，福慧塔是這邊是二部生，一部生有五十多個人，二部生有五十多個，總共有一百多人，一部生的資格是高中畢業或國中畢業才可以，和練成所的制度差不多，我們都稱慈航法師是老師，他的口音很重，剛開始都不懂，幾個月之後才慢慢聽得懂。佛學院上公民科，內容是一個人要對國家要怎樣怎樣，跟學校裡教得差不多；佛學的有上唯識、百法明門論、因明學，上課的老師有圓明法師，慈航法師，守成法師，圓明法師從大陸來的，後來到日穂去了，還有記不得了。英文是慈航法師和龍老師教的，梵唄也是慈航法師教的，佛教遺經、精神訓話課是妙果法師（一個禮拜一次），還要上作文課、寫日記，每天早上八點上課，一天總共上七堂課，當時沒有書，只有用油印版印一章一章給同學本來有一百多個同學，後來因為聽不懂，功課又多，慈航法師又很嚴，晚上一定要我們寫日記，沒有寫完還要帶到房間寫，所以大家一直溜一直溜，溜到後來沒剩下幾個人。²¹⁰

²¹⁰ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁 72-73。

後來，開學一個月內，隨著大陸的局勢益發緊張嚴峻，越來越多的大陸僧人至台，同時也越來越多大陸青年僧侶前至圓光禪寺投靠慈航法師，臺灣佛學院學員暴增至百餘名。第二個月滿後，學生剩下五十名。²¹¹

民國三十六年（1947）國民政府開始推動一系列的三七五減租，這對倚靠田租收入的傳統寺院，在維生上產生了巨大的衝擊。再加上戰後，政治的動盪情況下，經濟有待復甦而物價飆升，這都使得寺院的經濟狀況雪上加霜。辦學的經費也因此受到影響，「臺灣佛學院」的學僧以及師資的吃住各項開銷費用，除了圓光禪寺的大功德主經濟支持以外，另外也依靠圓光禪寺大片寺田租稻來維持。在此情況下，人員的增加以及經濟的惡化情況下，「臺灣佛學院」無法再續辦，因此在民國三十八年（1949）畫上句點。另一種推測是，可能是妙果發現慈航個人學識不足，以及教導學僧之成效不佳。²¹²比起說起慈航學識不足，語言的隔閡以及學生的不適應可能更是主因。妙果當時就想辦一間屬於本土佛教開辦的佛學院，想培育本島的僧青年，但如同上面真念所說的，「後來因為聽不懂，功課又多，慈航法師又很嚴，晚上一定要我們寫日記，沒有寫完還要帶到房間寫，所以大家一直溜一直溜，溜到後來沒剩下幾個人」。繁重的課業，再加上口音的適應以及程度上的落差導致本土生一個接著一個離去。這樣就與妙果想辦學培育本土僧人的初衷相離，因此妙果想與慈航拆夥另辦佛學院。

「臺灣佛學院」的學院名稱沿用自「中國佛教會臺灣省分會」時未能如期成立的佛學院名稱。妙果自身有能力開辦佛學院，但去另尋他人主持，甚至委

²¹¹ 釋道成，「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，頁。

²¹² 顧敏耀，〈圓光化祥永宏明，雲仙覺善廣妙音—中壢市佛教寺院初探〉，《中央大學中國文學研究所集刊》10(2005.7):21。

以門徒在海外尋覓人選之原因，為政局的轉變，妙果深知中國式佛教的形式與意識將成為新台灣佛教的大勢走向。因此，操持國語的中國籍法師來主持尤顯重要。在日治時代，妙果深受日本曹洞宗器重又與官方交好，這樣明顯的「親日」標籤，在新政權來後尤顯不利。再加上，圓光禪寺在皇民化時期作為「臺灣佛教會北部鍊成所」的經歷，更容易未來成為眾矢之的。

回顧此時期的圓光禪寺辦學以及課程，學制上與鍊成所相同，僅分為一與二部。課程上未完全擺脫如同日治時期那種帶有政治意圖的，仍是需要國家意識的公民政治課程。不過，比起鍊成所時，課程上的設計更加深入與多種。鍊成所是為了快速培訓出具有「即戰力」能為國家效力的僧侶，因此並不會著重於佛教義理、學說論述等。而「臺灣佛學院」是妙果為了「栽培一般更有抱負的青年，研究佛學，將可達到真正造就弘法人的目的」。²¹³雖然臺灣佛學院因環境等因素僅一屆便停止續辦招生，但這曇花一現成為了戰後佛教教育的先驅，帶動了其他佛學院興辦。

臺灣佛學院結束後，靈隱寺接著辦學，但由於政治以及國際情勢緊張，捉「匪諜」等行動風聲鶴唳，辦學就此告一段落。民國三十九年（1950年），韓戰爆發，美國援助台灣，經濟也開始轉好。後來民國四十年（1951）十一月，臺灣省佛教分會委由新竹靈隱寺興辦「台灣佛教講習會」。隔年，擔任導師的演培法師為了避男女之嫌，學員分兩地授課，男眾繼續留在靈隱寺，女眾則遷往圓光禪寺。²¹⁴台灣佛教講習會雖非由妙果主辦，但也是由妙果在後支持協助。

²¹³ 圓明編，《臺灣佛學院畢業特刊》（桃園：圓光禪寺，1949），頁6。

²¹⁴ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁72-78。

結語

一個由領導人為中心所組成的山派，在面臨領導人去世，換人接班的情況下，會有什麼樣的危機？法雲寺山派的中心人物覺力法師剛好在日本政府政策方向轉移之際，便溘然長逝。所幸所接位的妙果法師，同樣是具有領導魅力、也是一手促成法雲寺山派興盛的元老級人物。

單由住持資歷及建樹來看，法雲寺派歷經開山祖師的去世，接任者的聲望人望以及經營策略不輸於前者。但是，看不見的隱憂，一是在前任住持逝世前幾年，寺派出現了影響聲望的糾紛事件。二是法雲禪寺多是覺力的信眾，新住持自從圓光禪寺建立後，便住錫在圓光禪寺，新住持的信眾與弟子多是在中壘。本山道場法雲禪寺的兩種狀況，都有流失信徒的危機。不過這問題在派中人才濟濟的情況下，像是妙清真常等等，他們同樣也有一定的知名度與人望，負責處理與扶持寺務，使得問題變得較為不明顯，且衰退不顯。

而導致本山道場法雲禪寺在這時期迅速的衰退，便是甫換新住持尚未發展與革新法雲寺派新氣象時，便發生嚴重的地震災害，破壞了法雲禪寺的建築與發展，再加上時局進入了緊張情勢，大大影響了寺院的重建修復。再加上，圓光禪寺原本便是新住持的根本道場，因此，圓光禪寺變成為了山派的重心。

妙果繼承了覺力的領導理念，重視教育與傳戒。這樣的繼位領導人，的確是不輸於尚未繼續維持山派的興盛。但是，由於天災的損毀、「全國動員令」的政治環境以及大環境的經濟緊鎖，加速了本山道場的衰敗。因此，繼任的妙果將山派的重心轉移地點，從法雲禪寺本山道場移轉到妙果所開山的圓光禪寺，繼續延續山派的理念。缺乏了山派主持人物的坐鎮以及足夠的財源能重建毀壞的本山，形同荒廢。本山道場的式微，使山派原先發展的精神核心不在具

有如同覺力住持法雲禪寺時期的意義，這也為未來整體山派的發展帶來崩解的第一個隱憂。

隨著日本治台的時代結束，新政權領導台灣。法雲寺山派，一個在日治時代為求資源與保護的隸屬日本曹洞宗之下的保護色組織外殼。必須在新政權下，褪去所有的日式外包裝。雖然妙果是如同覺力同樣具有山派號召力的繼任領導人，但是以覺力為中心而形成的這樣寺院聯絡網絡，在覺力逝世以及時代更換的政治因素，山派間的寺院聯絡需要性轉弱。日治時期強調的宗派與寺院之間本末關係，在新時代來臨後，明面上轉為不再如此重視與強調。這也是整體山派走向式微的第二個隱憂。

接著，新政權也帶來大量的外來人口湧入台灣。官方語言隨之改變以及威權統治的戰後初期，法雲寺山派在夾縫中生存，原本的地主優勢（語言與資源）不復存在。即使成功在戰後成為首批辦學的佛學院，也無法為法雲寺山派招來與留住更多有才能的新僧人。再加上，法雲禪寺派下原先培植的優秀弟子，不是早逝便是還俗。人才的缺稀與斷層，成了整體山派走向式微的第三個隱憂。

第四章 法雲禪寺的變革與山派的式微

第一節 法雲禪寺的轉型

一、尼眾道場

震災後法雲禪寺的重建繼災後重建僧舍一棟後便停止大規模重建的法雲禪寺在民國三十七年（1948）春，妙果與達華法師主持與信徒地方仕紳商議共計重建法雲禪寺。民國三十九年（1950）八月，妙果籌劃重建工作由大雄寶殿為始。²¹⁵《覺生》刊登了法雲禪寺要重建的訊息：

新竹縣屬大湖鄉觀音山法雲禪寺住持妙果長老，發大菩薩心，為重修該寺大雄寶殿組織工程委員會，聘十方大德護法為委員，計劃進行修建工程，妙老又親自北上勸募。²¹⁶

民國四十年（1951）年底，法雲禪寺大殿重建落成前夕，舉行了陞座典禮與建國消災念佛法會，妙果疏文寫道：

今值大雄寶殿行將落成之際，恭逢釋迦牟尼佛成道良辰舉行陞座典禮，故同發懇切製程之心，啟建護國消災念佛法會。人心好

²¹⁵ 《覺生》2（1950.8）:19。

²¹⁶ 《覺生》2（1950.8）:2。

善，眾志成城，同修淨土懺儀，期證念佛三昧。伏願如來大悲攝持，冥加妙應，憐憫眾苦，默化強梁，使魔王會徒眾少戢一分兇殘，即同胞少受一分屠戮，復以同掬至誠念佛之心，超度歷年陣亡將士，無辜罹難同胞，則忠魂怨鬼，同沾甘露法雨，出九泉而登極樂。弟子等共矢翹勤，虔修大法，度五濁於九品，淨四土於一心，虛空可殞，此願不灰，扣仰三寶，垂證攝受。²¹⁷

在新加坡福海禪寺的弘宗回山觀禮後，覺得大殿寬綽，便發願刻送大玉佛祝賀法雲禪寺大殿重建完工，於三年後，贈送了緬甸白玉大佛，民國四十三年（1954）十一月十九日舉行了開光典禮。²¹⁸

《覺生》載了開光典禮的相關訊息：

自民國二十二年覺公逝世後，又遭中部震災，大殿、禪堂一蓋傾塌，莊嚴道場，頓成廢墟。嗣後，抗戰、大戰跟隨而來，無法復舊，至民國三十四年始行復舊工作，由妙果老和尚回山領導下，大殿、僧舍相繼完成，今夏適逢南洋寄贈本山安奉知識加如來大浴佛，運抵上山，特選於國曆十一月十九日（即農曆十月二十四日）正午舉行大殿落成及大玉佛開光，自當日啟建七天唸佛誦經道場，至國曆同月二十五日（農曆十一月初一日）圓滿。²¹⁹

²¹⁷ 〈一月佛教：苗栗法雲禪寺〉，《覺生》18（1952.12）:2。

²¹⁸ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁17。

²¹⁹ 〈大湖法雲禪寺大殿落成大佛開光典禮〉，《覺生》第53、54合刊(1954.12):35。

法雲禪寺歷經了震災、戰爭與經濟等大環境因素，始換然一新，也為之後的新氣象奠下良好初始。舉行陞座典禮與大殿落成後的玉佛安奉，象徵著法雲禪寺重建復興。

(一) 住持嬗替

民國四十九年（1960），妙然法師接任法雲禪寺第三任住持。因為妙果年事漸高，法雲禪寺有龐大的林木需要管理，以及各棟建築仍待整修等繁雜寺務等待處理。妙果認為自己年高而力有未逮難再擔以重任，因此在四月十四日，召集寺眾與信眾開改組會議，商得當時的管理人林增璋、劉群芳居士與寺眾等同意，便將第三任住持職務傳予妙然法師，自此退居靜修。²²⁰

釋妙然（1907-1996），法名騰舟。清光緒三十三年（1907）生，臺中大甲人，俗名周紅。大正十年（1921），隨其母至法雲禪寺皈依三寶，於法雲禪寺覺力禪師座下出家。於大正十一年（1922），十五歲時，發出家心，仍依覺力和尚為剃度師。昭和七年（1927）於法雲禪寺所舉辦第六次傳戒會中受比丘尼戒。曾就讀於香山一善寺（覺力所開辦的佛教特別講習會）以及法雲佛學研究社。在香山求學期間，即承覺力之命，每月至后里三角地方，開示佛法，指導當地女眾青年學佛。昭和二年（1932），當地陳姓望族將台中沙鹿街尾三層樓房一棟作為佛堂，名為「鹿苑院」。請妙然為鹿苑院住持，昭和十五年（1940）創建台中大甲的永光寺。民國四十一年（1952）任臺中佛教會館住持，收回被佔之館舍，加以整修，使成弘法道場。民國四十七年（1958）創辦

²²⁰ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 23。

「台中佛學院」以培育佛教弘法人才，並禮聘南亭老和尚為永久導師。同年，復創建台北蓮雲禪苑，作為北部弘法道場，舉辦弘法活動、佛學講座、醫療義診等攝化工作，藉以接引信眾學佛。民國四十九年（1960）承繼法雲禪寺第三代住持。歷任台中鹿苑院住持、台中靈山寺監院、大甲永光寺住持、台中佛教會館住持、台北蓮雲禪苑、法雲禪寺住持等。民國八十五年（1996）示寂，世壽九十，僧臘七十三，戒臘六十七。²²¹

（二）紛爭與考量

妙果將法雲寺山派的祖庭交由女眾管理，必然知道法雲禪寺從此之後便會轉為純尼眾道場，與原本圓光禪寺的關係山派也會成為一種切割。這樣的轉變必定會有反彈聲浪，但為何妙果仍決定這樣做呢？²²²

法雲禪寺當時的情況是：（一）雖然已重建了大雄寶殿，但其餘多處仍等待修建工程計畫繼續進行。（二）長年下來，由於紀律鬆散，因此人事紛亂。

（三）女眾比男眾多：1935 年的關刀山大地震緣故，當時大多數的男眾都離開了災後的法雲禪寺。後來，由附近的女眾待在法雲禪寺中幫忙修復。²²³由於法雲寺派下傑出、輩份高、年紀又較輕的男眾弟子相繼亡故之故。再來，法雲寺派下比丘尼比較多，這也成為考量住持人選的因素。（四）法雲禪寺在山上且交

²²¹ 編寫資料參考自闢正宗，《臺灣佛教一百年》，台北市：東大圖書公司，1999 年，頁 70；禪慧編撰，《覺力禪師年譜》，頁 163。台灣數位佛教人物，

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/people/2-miao-ran.html>，(2018.6.18 上網檢索)

²²² 根據邱玉如對於曾在法雲禪寺出家後還俗的一位不具名者訪談，頁 168。

²²³

通不便。法雲禪寺現況的種種原因，要有意願接手者需要很大的熱忱、能力與毅力。²²⁴

妙然會脫穎而出成為人選，由於妙然（一）輩份高年紀輕：由於覺力收的弟子，便是「妙」字輩。「妙」字輩中屬妙然年紀最輕；（二）能力強且相當活躍：她住持北部與中部多間道場，並且將原本落敗的台中佛教會館，重新整理得有條不紊並壯大，甚至還開辦了佛學院、講座、弘法等多項活動；（三）地緣關係：妙然主要住持所在是在台中，而台中離苗栗較近。在邱玉如對於受訪者的訪談中，提及了反彈的原因，一是外省法師反對，認為身為山派本山道場的法雲禪寺要由男眾來接手；二是妙然沒有長年在本山跟隨覺力學習，以及三妙果應該選他的弟子輩也就是選「達」字輩傳承較為合理，而非傳給同字輩的妙然。²²⁵關於選達字輩傳承較為合理這點，若是妙果早就考慮由女眾接班的話，由覺力親傳的「妙」字輩為接班會比「達」字輩更為合理。而法雲禪寺轉為女眾接班，可以根據民國四十五年（1956）時，妙果本意欲將圓光禪寺改為尼寺此事件，以及兩寺的人事紛亂等問題來推測或許妙果便有將兩寺中的一寺必須轉為女眾道場的想法。²²⁶

²²⁴據道安法師的日記所寫：「妙然法師去苗栗大湖法雲禪寺了，她真能幹，我想她一定很有興趣，也許很苦吧」，1960年7月5日。

²²⁵根據邱玉如對於曾在法雲禪寺出家後還俗的一位不具名者訪談，《》頁168。

²²⁶1956年（民國45年）時，妙果在圓光禪寺受到流言紛擾以及人事糾葛等問題，本意欲將圓光禪寺改為尼寺，男眾則遷往法雲禪寺將後因不明因素而作罷。根據道安日記：「智道師今日赴苗栗法雲禪寺。他這次去的目的，是勸他的師公放棄圓光禪寺，作為女眾道場，把法雲禪寺為男眾道場。其動機，因妙果男徒孫真性，在家弟子，硬性指妙果與口口口口口口口口口，口口口口口，欲把妙果趕出圓光禪寺，所以智道去勸他，把圓光禪寺作為尼寺，把真性遷去法雲禪寺當家。而兩寺住持，仍為妙果。」以及《王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁83。

由妙然接手的法雲禪寺，成為了尼眾道場。法雲禪寺雖然大雄寶殿已重建煥然一新，但仍有其他部分待修復重建。妙然以不辭辛勞、四處弘法募款，爭取了許多信徒的支持，陸續以木造改建法雲禪寺講堂、開山堂、齋堂等處。²²⁷此外，民國五十二年（1963），得到信徒贊助，開闢了通往法雲禪寺的環山道路，交通大大改善。²²⁸法雲禪寺的交通便利性提高，與部分建築物修築完工後，便是三壇大戒的舉行。

二、再度傳戒

法雲禪寺自覺力開山以來，一直對戒律相當重視，第二任住持妙果也傳承此傳戒傳統。法雲禪寺大規模重建後，由妙然接手，亦同承襲此傳統。民國五十四年（1965）十一月五日，由妙然主持三壇大戒，聘證蓮長老為得戒和尚、南亭長老為羯磨阿闍黎、道安長老為教授阿闍黎。出家二眾共有一百九十九人，在家二眾菩薩戒子共有一百八十九人。並在戒期中妙然補行晉山典禮。²²⁹《法雲禪寺護國千佛大戒同戒錄》的妙然所寫的序文：

法雲禪寺，很多年，缺乏嚴格的管理，內部非常複雜，寺務亦多廢弛，經妙然銳意整理，著實費了很多力量，才得肅清。此中的困難，艱苦，非數語可盡。從艱苦的經營中，深深的感到我的師父，覺力老和尚，當初從榛莽中，披荊斬棘，創造此一寺宇，地

²²⁷ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 19。

²²⁸ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 20。

²²⁹ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 20。

方人士出錢出力，擁護此一工作的熱忱。還有妙果老和尚一再復興，是多麼的值得紀念。因此，才發動來傳授三壇大戒。弘揚戒法。用以報佛恩而揚祖德。戒期於農曆五十四年十月十二一日開始，仗三寶的慈光加被也是得戒證公老和尚的威德，出家、在家受戒人數，正好站滿殿堂，且有從南洋、香港各地而來者。²³⁰

民國六十二年（1973年）十月二十六日至十一月二十五日，再次舉行三壇大戒，此次在台中佛教會館。明常長老、南亭長老、道安長老為戒壇三師大和尚，參加此次的受戒出家眾有兩百九十九人，在家眾有一百四十人。²³¹

民國七十五年（1986）六月二十六日至七月二日，法雲禪寺大殿、開山堂、齋堂、禪房重建落成後，再次舉行傳授菩薩戒法會大典，聘覺光長老、成一長老及聖印長老為戒壇三師。²³²

三、法雲佛學院

在成立法雲佛學院之前，妙然便有辦學經驗。民國四十七年（1958）在台中佛教會館創辦「台中佛學院」，也是佛學研究班。辦學宗旨是為普及初級的佛學及普通常識，為培植弘法人才。研究班前後辦了兩屆，招收條件以學歷為國中畢業或是同等學力者。第一屆有四十名女眾，南亭老和尚負責一切院務，第一屆學員主要是來自台中佛教會館的住眾以及其他道場聞名而來。民國五十

²³⁰ 法雲禪寺，《法雲禪寺護國千佛大戒同戒錄》，頁 135。

²³¹ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 21-22。

²³² 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 23。

三年（1964）第二屆畢業後，因為南亭老和尚需要處理自己在台北華嚴蓮社的法務，師資不足下便停辦了。²³³

民國五十四年（1965）十一月五日，妙然舉辦了護國千佛三壇大戒，海內外戒子皆聞風慕名參加戒會。會後，有許多的青年戒子及寺內尼眾有志向學，無奈因為當時國內佛學院甚少而未果。因此，妙然發心想再次辦學，並如同覺力在世時，在法雲禪寺辦學。她先向中國佛教會申請辦理佛學院。獲准後，於是在法雲禪寺開山堂創辦「法雲佛學院」。²³⁴ 在當時（民國五十四年）在臺灣有哪些佛學院，因此被認為甚少？筆者製作了在妙然舉行護國千佛三壇大戒該年有哪些佛學院，做成如下表格：²³⁵

	地區	教育機關	招收生	創辦人	創立時間
一	臺北	慈雲佛學院	女眾	達進	民國 51 年
二		海明佛學院	女眾	悟明	民國 52 年
三		龍雲佛學院		賢頓	民國 52 年
四		正覺佛學院	女眾		民國 53 年
五	基隆	基隆佛學院			民國 52 年
六		基隆正覺學苑	男女眾	普欽	民國 53 年
七	新竹	戒光佛學院	男眾	白聖與賢頓	民國 52 年

²³³ 周玉茹，《台灣佛教的僧伽教育—以佛學院為中心》（台中：太平慈光寺，2013）頁 169-170。

²³⁴ 中華佛學研究所主編，〈法雲佛學院〉，《臺灣佛學院所教育年鑑創刊號》，頁 171。

²³⁵ 資料來源：周玉茹，《台灣佛教的僧伽教育—以佛學院為中心》，頁 484-485。闕正宗，《中國佛教會在台灣·漢傳佛教的延續與開展》；闕正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教(正編)》；中國佛教會會議資料；《菩提樹》雜誌；中國佛教會會議記錄。轉引自鍾智誠，「台灣佛教興辦中等以上學校之研究」，碩士論文，頁。

八		福嚴學舍	男眾	續明/印順	民國 53 年
九	臺中	慈明佛學院	女眾	聖印	民國 53 年
十		南普陀佛學院	男眾	禪德/國強	民國 52 年
十一	嘉義	天龍佛學院	女眾	心一	民國 52 年
十二	屏東	東山佛學院	女眾	圓融	民國 52 年

由上表可看出，當時所開辦的佛學院共有十二間，所在地分別有基隆、台北、新竹、台中、嘉義、屏東，而過半數集中在北部，苗栗則無任何的佛學院。在此情況下，具有教育熱忱的妙然會想在法雲禪寺開辦佛學院培養住眾可想而知。招收女眾的佛學院也多於男眾，可見當時女眾佛學院的興起。

民國五十七年（1968）二月春，妙然於法雲禪寺開辦第一屆「法雲佛學院」，該年三月二十二日開學。禮請慈觀法師為院長、曉雲法師為導師、慈星法師為訓導主任，學生共有三十幾人，其餘授課教師分別為心舫法師以及達、真字輩等法雲禪寺派下的法師。第一屆的佛學院學生在民國五十九年（1970）十二月二十日舉行畢業典禮。²³⁶第一屆結束後，由於師資缺乏（前往日本留學）、生源（部分跟隨曉雲法師前往蓮華佛學院）及經費等問題，便先停辦了「法雲佛學院」。²³⁷

1970 年後，台灣經濟起飛，國民平均所得提高。經濟繁榮後，也就是 1980 年後，新的佛學院如雨後春筍般相繼辦學，法雲佛學院的第二屆便是在此情況

²³⁶ 中華佛學研究所主編，〈法雲佛學院〉，《臺灣佛學院所教育年鑑創刊號》，頁 171。

²³⁷ 周玉茹，〈台灣佛教的僧伽教育—以佛學院為中心〉，頁 172。

下再度續辦。到了民國七十五年（1986）九月續辦第二屆法雲佛學院，妙然為院長，教務及訓導由達芬、達度、真彬等法師負責。民國七十八年（1989），達碧自日本大正大學研究所畢業回台加入法雲佛學院，共同處理教務。同年七月十九日，第二屆法雲佛學院舉行畢業典禮。²³⁸平均學習年限是一屆為三年，半年是一學期。總共開辦了五屆法雲佛學院。民國八十一年（1992）七月二十四日舉行第三屆法雲佛學院畢業典禮。民國八十四年（1995）六月二十五日舉行第四屆法雲佛學院畢業典禮。民國八十七年（1998）七月第五屆，也是最後一屆法雲佛學院院生畢業。²³⁹

每屆的全修生從二十幾人到三十幾人之有。每屆的選修生與旁聽生各是約十幾人。學生國籍為台灣、新加坡、馬來西亞、印尼。過去學生每三年之平均學生輟學率約 20% 或 15%。五屆下來全修生、選修生、旁聽生約二百多人。²⁴⁰法雲佛學院招收初中、高中、高職畢業者，三十歲以下出家、在家均可的女性。編制分設二班，初級班以及高級班。初級班新生入學資格：小學畢業或肄業及同等學力者。高級班則是初中畢業或肄業及同等學力者方可入學。一、初級班：三年中完成基本佛學常識，及普通中學、初中部主要科目等課程。二、高級班：三年完成高級佛學常識，及普通中學高中部主要科目等課程。²⁴¹法雲佛學院的課程世學部分較為特別的是由於禮請擅長藝術的曉雲法師為導師之故，所以世學課程也比其他同期的佛學院多了不少美術、音樂、書法的藝術課程。

²³⁸ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 23。

²³⁹ 釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁 24。

²⁴⁰ 中華佛學研究所主編，〈法雲佛學院〉，《臺灣佛學院所教育年鑑創刊號》，頁 171-173。

²⁴¹ 中華佛學研究所主編，〈法雲佛學院〉，《臺灣佛學院所教育年鑑創刊號》，頁 171-183。

民國八十七年（1998）七月，法雲佛學院結束了五屆的佛教辦學。1970 年後，臺灣的經濟發展與交通建設等在相關政策的推動下，出現了加速城鄉人口拉距的都市化現象。大型都市的出現造成人口大量遷徙，也造成了生活型態的轉變。第四任的法雲禪寺住持（現任）達碧法師便指出其中一個停辦的原因：

學生適應能力比較沒有那麼好，他台北來的他說他要回去台北看

醫生，一回去就好幾天。所以我覺得早期的修行人道心比較堅

固，做事啊什麼的壓力啊，我們沒有什麼壓力，就是很高興的學

佛呀，背書啊就背啊背啊背，好像做起來很起勁不覺得累。²⁴²

生活型態的轉變、地理位置偏僻與佛學院選擇增多的情況下，法雲佛學院不再具有招生的優勢，生源與師資不足再加上留下來常住的人數不多的的情況下，就此停辦。

以往法雲寺山派（法雲禪寺及圓光禪寺）所開辦時佛教教育，入學的學生是由派下各方寺院來的弟子。而法雲佛學院雖然辦學了五屆，但是所入學的學生，皆以法雲禪寺的住眾為主。至於派下的另一道場—圓光禪寺則在民國七十年（1981）九月，成立了「圓光佛學院」。當時初創時，是一班制，分為初級班與高級班，三年一招。²⁴³第一屆的學生共有六十多名。民國七十六年（1987）創辦了圓光佛學研究所。惠空法師受聘為教務長，也重制訂了圓光佛學院的學制。

²⁴² 筆者訪談。

²⁴³ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 100。

第二節 山派的式微

一、圓光禪寺的繼承風波與本山對山派影響力衰退

民國五十三年（1964）六月十四日，妙果因勞成疾去世。但妙果在逝世前，並未指名繼任住持。因此，圓光禪寺的繼任住持便由寺眾公舉能明法師（1888-1975）接任。

能明法師，清光緒十四年生，苗栗公館鄉人氏。俗名謝阿基，三十歲時禮妙果法師出家。曾任圓光禪寺副寺。為人忠厚老實，識字不多，但出家後苦修苦行，教界俗稱「慧能」。能明擔任圓光禪寺常住庫頭採買，往來市區二十餘里，因為不辭辛勞、任勞任怨三十餘年，人稱「苦修頭陀」。²⁴⁴

在能明接任後，寺內出現了紛亂。由於能明不識字，幾乎都將寺務交由當時的當家達明法師去處理。達明與圓光禪寺中的一些信徒代表串通一氣，想要接收圓光禪寺，甚至變賣改建為圓光大飯店。後來，由能明、淳皓法師（當時的桃園縣佛教會理事長）與圓光禪寺落成關係最為深厚的邱家代表等人出面將寺產風波解決。在事件解決後，能明便請辭退休。民國六十一年（）便由淳皓與圓光禪寺信徒代表出面，請本明法師（1891-1986）接下圓光禪寺第三任住持之位，會性法師擔任副住持兼監院。²⁴⁵但本明亦是年事已高，沒有心力再處理整頓圓光禪寺的紛紛擾擾，帶領圓光禪寺繼續發展如同妙果時期那般興盛繁榮。一直到民國六十三年（1974）第四任如悟法師接任後勵精圖治後，大力整頓改革，圓光禪寺才再次中興鼎盛。

²⁴⁴ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 116-117。

²⁴⁵ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 85-88。

妙果在逝世前幾年，便退休並先指定好法雲禪寺的新住持，但是圓光禪寺到他圓寂，都未有指定或是規劃任何接班人，是如同王見川所說的因為妙果「年紀大，忘了規劃、培養接班人」的原因嗎？²⁴⁶法雲禪寺的接班人已經選好，另一重要、自己開山的道場圓光禪寺卻忘記了，這不太合理。原因應該是出於「人事紛亂」，妙果力有未逮。在法雲禪寺決定改為尼眾道場之前，妙果原先計劃將圓光禪寺改為女眾道場，男眾則遷往法雲禪寺，後因妙果遲疑而作罷。道安日記上曾提到這事：

智道師今日赴苗栗法雲寺。他這次去的目的，是勸他的師公放棄圓光寺，作為女眾道場，把法雲寺為男眾道場。其動機，因妙果男徒孫真性，在家弟子，硬性指妙果與口口口口口口口口口口，口口口口口口，(此句被隱蔽)欲把妙果趕出圓光寺，所以智道去勸他，把圓光寺作為尼寺，把真性遷去法雲寺當家。而兩寺住持，仍為妙果。²⁴⁷

可以看出，妙果晚年之時，對於寺院的控制力大幅減弱，深深受到流言紛擾以及人事糾葛等問題侵擾。也可以看出不僅是法雲禪寺需要整頓，圓光禪寺寺內的寺務人事等，也需要大刀闊斧進行改革。妙果找不到合意的男眾弟子作

²⁴⁶ 王見川、釋道成，《台灣北部佛教道場中壢圓光禪寺誌》，頁 83。

²⁴⁷ 道安日記 1956 年十一月十二日

為圓光禪寺接班人，雖然派下不乏優秀的比丘尼弟子，但是妙果無法再將圓光禪寺也改為尼眾道場。²⁴⁸使得直到他圓寂，都無法指派下一任住持。

圓光禪寺的地位特殊，是法雲寺山派中最為重要的分支道場，與本山道場關係淵源深厚。圓光禪寺既是法雲禪寺第二任住持妙果所開山道場，也曾在本山道場衰微時，承擔起四眾傳戒與興學之職，儼然成為山派之首。按理說，圓光禪寺發生如此大事，甚至差點被變賣，法雲禪寺應要出面。但從現有的資料所看到，身為本山的法雲禪寺並沒有在當中為之協調與介入。雖然山派的兩位住持（覺力、妙果）已相繼去世，但本山法雲禪寺在妙然的主導下，已有再度復興的新面貌，當時圓光禪寺的女眾也比男眾多。照理說，山派的本山道場應是有幫忙處理與干涉的權利。本山道場法雲禪寺默默不吭聲的原因，可以推測是因為「性別」。如同如悟法師的訪談中所說「（法雲禪寺原為）為男眾道場，要再恢復成大本山，一定要由比丘來主持」。²⁴⁹因為即使在佛教界，男女都未能真正落實平等，女眾地位仍不如男眾地位。即使派下比丘尼佔多數又傑出，性別因素仍然造成反對聲浪，使得女性領導人的號召力普遍弱於男性領導人。

雖然第三任住持妙然在接下法雲禪寺住持重擔後，不僅將寺務重新整頓步上軌道，法雲禪寺的多次重建也在妙然時期完成。此外，再次舉行四眾傳戒活動以及法雲佛學院的興學。法雲佛學院第一屆停辦後，第二屆與第一屆間隔了

²⁴⁸道安日記 1957 年一月十八日：「智道師由十普寺來宏法寺，接妙果來商量圓光寺改為女眾叢林，法雲寺改為男眾叢林之事。妙果是沒有骨氣的，我看不過是造造空氣而已，事情不會如此簡單的。白聖的意思，以為把真性（現任圓光寺當家）派到法雲寺去當家，把智道派到圓光寺當住持。妙果雖然口頭答應，心裏還是放不下的。」

²⁴⁹邱玉如訪談，頁 163

十六年再次續辦，而師資多由法雲禪寺派下的法師擔任，這時這表示法雲禪寺派的比丘尼群有一定的教育水平，在此情況下讓沉寂已久的法雲禪寺再度復興。

但是，法雲禪寺雖有復興的新氣象，卻不代表也重回日治時期山派中的本山位置。本山道場失去了以往在山派的地位與號召力，一方面是因為山派由妙果交由女眾管理本山後，男眾不會服女眾的性別因素，這樣接班情況隱然造成與山派下的男眾道場分割。二是因為妙果晚年之時，山派中的這兩大道場內部都紛亂不已，弟子們誰也不服誰的分派系鬥爭，沒有強力領導人，具有如同當時妙果接位的資歷、經歷等能服眾，使得各自接下法雲禪寺與圓光禪寺的新住持們，都為整頓自己的道場，焦頭爛額，更遑論整個山派的掌控力。

雖然法雲寺山派在妙果逝世後，便再沒有所謂的「山派領導人」，但是山派之間的道場關係也並未完全斷絕。從道安日記可以看到法雲禪寺傳戒仍需要圓光禪寺的同意才能將傳戒地點改至台中佛教會館。²⁵⁰這同時也可以看出，從日治時期的本山道場與分支道場的關係經由了大地震、開山住持的去世以及道場性質的轉變後，從日治時期的宗派裡核心寺院以及聯絡寺院的上下關係，已不復存在。不再以本山為首，而是成為平行的地位關係，非以本山道場的住持為首，而是寺院們各自發展的關係。

²⁵⁰ 道安日記：「淑慧說：明年為法雲禪寺傳戒。因法雲禪寺距臺中太遠，路也不好，護法去者不便，擬改在臺中佛教會館舉行，不知可否行得通？所謂行得通與否，分兩部分：一為中佛會可否通過？我告知中佛會這一關，只有公函報告可以了。二山派下能否通過？住持是妙然本身，只要圓光禪寺過關，諒無阻碍。她又說：南老已閉起關來，絕對不參加明年法雲禪寺傳戒，恐後效法。目前還未決定何人為得戒和尚與最重要三師人選云云。」，1972年5月4日。

二、法脈的傳衍

法雲寺山派在妙果之後，未出現強而有力的領導人，便式微了。但是法雲寺山派中以覺力為開山祖師的法脈卻依舊持續傳衍下去。

以下是根據《臺灣佛教寺院總錄》、《法雲禪寺沿革》與《曹洞宗法雲禪寺法脈地址通訊錄》中從 1977 年到 2016 年，法雲禪寺法脈在台灣各縣市傳衍的寺院，筆者所做整理的表格：²⁵¹

地區	1977	2012	2015	2016
台北	17	14	19	19
新北	23	17	24	24
基隆	2	1	2	2
宜蘭	10	4	6	6
桃園	12	19	26	26
新竹	21	22	21	25
苗栗	20	14	19	21
台中	22	34	36	36
彰化	11	14	16	16
南投	10	9	17	17
嘉義	3	4	3	3

²⁵¹ 《臺灣佛教寺院總錄》；釋達碧編，《法雲禪寺沿革》，頁；《曹洞宗法雲禪寺法脈地址通訊錄》

雲林	0	3	3	3
台南	2	4	8	7
高雄	1	2	5	5
屏東	2	4	5	5
台東	2	1	1	1
花蓮	2	1	1	1
金門	0	0	3	3
海外	0	0	6	7
共計	160	189	221	227

從昭和四年（1929）到民國一零五年（2016），法雲寺山派下已經從九處的分支道場傳衍到如今的兩百二十七間寺院。法脈已就傳衍遍佈全台，甚至在海外。從法雲寺山派初期的九間聯絡寺院為始，的曹洞宗法雲禪寺法脈到如今已有兩百二十七間寺院，開枝散葉逐年增長，至今仍生生不息。

結語

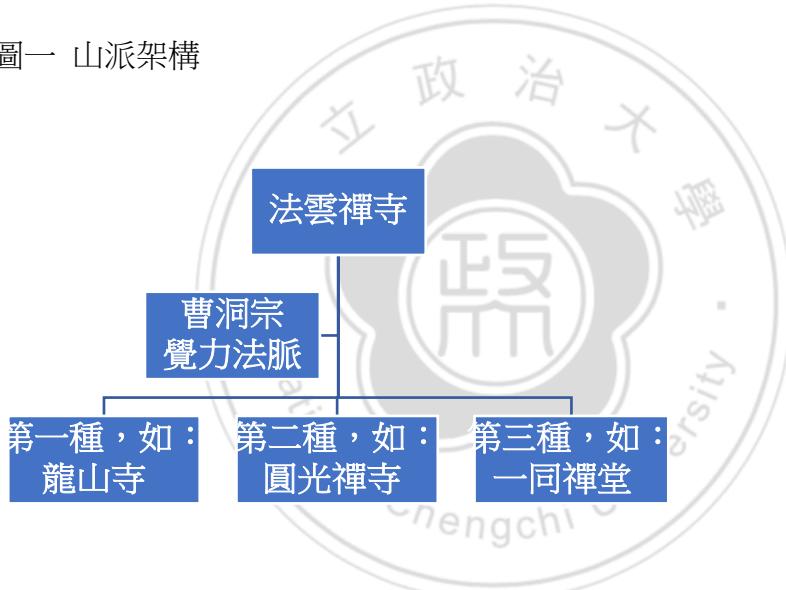
法雲寺山派的本山道場經過了若干年後，再度有新氣象。在第三任的住持妙然尼師的經營與努力之下，衰敗的道場再次煥然一新，傳承了往昔住持的理念，法雲禪寺再度傳戒與法雲佛學院的開辦，為法雲禪寺招來了許多新血。但是，雖然同樣繼承法雲寺山派一直以來經營理念，可以看見的是法雲禪寺的復興，卻不是整體山派的蓬勃發展。

才能不容質疑的妙然尼師，在接手法雲禪寺前，便擁有響亮的聲望。住持多間道場，並把同樣的衰微的台中佛教會館振興。但是，在妙果要傳承予她接任時，仍受到不少阻礙。資歷、學養、名聲、年齡、才能與輩分等等，都不是問題。問題便是，身為女眾的性別身份。社會上男尊女卑的問題，在佛教界依然存在，並不因為出家離世而解決。反對妙然接位的其他僧人，便是表示不能容許對於本山轉為尼眾道場這件事的存在。然而，法雲禪寺派下傑出的尼眾對比凋零與素質參差不齊的男眾，妙果選擇了由妙然接手。這樣的選擇，導致的結果便是，論單一寺院，法雲禪寺再度復興與轉型；但是，整體山派的凝聚力與號召力不在。從這時期便可以看出，圓光禪寺與法雲禪寺兩者為平行發展的關係，從日治時代那種儼然以法雲禪寺為中心的山派組織，已蕩然無存。

第五章 結論

從法雲寺山派的發展中，可以知道山派因為政治環境關係而產生。定義臺灣的佛教山派，法脈傳承自中國佛教教派。再來，透過剃度建立師徒關係。透過辦學與傳承，吸引更多加入山派，以及培育自己山派中的人才，壯大山派。法雲寺山派中的寺院關係，分為本山道場與聯絡寺院。以開山住持主要住持的為山派的本山道場為首，其餘道場則為聯絡寺院。聯絡寺院分為三種，分別是開山祖師所住持的其他分支道場、派下弟子所主持的道場以及齋堂。

圖一 山派架構



山派的形成與崛起貼近了時代的動脈，藉由日本「本山末寺」的宗派組織制度形成一個以本山為中心發散出去的網絡系統。第一間聯絡寺院—圓光禪寺的建立，代表著法雲寺山派的初步形成，也藉由聯絡寺院的優勢地理位置，補足了中心寺院在山林中不易向外弘法的劣勢，更加靠近宗教資源更為豐富的北部。傳戒與開辦教育成為壯大山派網絡的方法。傳戒，使法脈成為山派擴張網絡的核心基礎。當時的環境，教育不普及的情況下，興學成為培育山派人才以及擴大山派的特點。

但是，其實山派中的本山道場與聯絡寺院，或是聯絡寺院與聯絡寺院之間，彼此的聯繫與結構並不嚴謹。剃度的師徒傳承是山派建立關係的方式，山派從本山道場開始建立並綿延發展出去的聯絡寺院，因此，這種人際網絡是會經過時間的推進越來越鬆散與容易被打破，不若山派的開山祖師還在世時，那種網絡的連結強度。

本山道場（法雲禪寺）與聯絡寺院（圓光禪寺）透過傳戒與興學的發展，代表與證明了兩寺的關係與位置轉變，不再是以本山道場為首的發展山派，而是相互對調。經過了第二次的住持嬗替後，兩寺的關係再度轉變。由於妙果將法雲禪寺交由妙然，法雲禪寺成為尼眾道場。兩寺的緊密度也隨著法雲禪寺的轉變瓦解。即使妙然踏著與覺力壯大山派同樣的方法，透過傳戒以及興學再度重振法雲禪寺。卻由於性別上的緣由，無法將派下的寺院再度凝聚，連結舊有的法雲寺山派網絡。法雲寺山派傳衍至今的寺院共有二百二十七個，台灣共有兩百二十間寺院，海外有六間。

我們將法雲寺山派分為四個時期來檢視，一、山派的形成與源起。二、山派的發展與網絡擴張。三、山派中心的轉移。四、山派的崩解。領導人的活躍，促成了法雲禪寺本寺的興盛。積極教育與傳戒所為，培育了門下不乏人才，造就了法雲寺山派的形成與活躍。凡繁榮後必有衰退，法雲寺山派在在覺力晚年時，面對了派下出現的土地與人事糾紛，考驗著領導人如何處理山派聲譽受損。糾紛發生後沒幾年，首任住持便溘然長逝。如何帶領山派的問題便留待至繼任住持。不久後，又發生天災震毀本山道場與國家進入戰爭時期，於是第二任住持妙果採取的領導策略為將重心轉往聯絡寺院圓光禪寺發展。發展重心的轉移，使得圓光禪寺比起法雲禪寺更具聲望。整體而言，法雲寺山派在

妙果領導下，仍活躍於皇民化時期以及戰後初期國民政府來台之時。隨著時局政治的轉變，台灣佛教界也非再以日治時期的四大山派為主導地位。且無奈的是，日治時期覺力與妙果所培育的人才，陸續逝世或是還俗，使得派下人才缺稀，出現斷層。至妙果晚年，又遇人事糾紛，無力統御整個山派的發展。此時的法雲寺山派，經上述原因，形同鬆散崩解。山派之崛起可以看作是因時代之勢而起，因此，法雲寺山派在妙果去世後，可說是劃上了時代的句點。



引用書目

一、傳統文獻

- 《南瀛佛教會會報》，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>。
〈南瀛佛教會之沿革〉，《南瀛佛教會報》1:1(1923.7):19，台灣佛教
史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.10.21 上網檢索)。
- 〈開第二回特別講習會（於新竹州下香山一善堂為女子部）〉，《南
瀛佛教會報》3:3(1925.5):31，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.12.15 上網檢索)。
- 〈龍山寺浴佛大法會〉，《南瀛佛教會會報》，3:4 (1925.7) :27，台
灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2018.1.9 上網檢索)。
- 〈東亞佛教大會中華民國代表來臺〉，《南瀛佛教會報》
4:1(1926.1):34，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.11.17 上網檢索)。
- 〈臺灣之宗教狀況〉，《南瀛佛教會會報》，4.4(1926.7):36-37，台灣
佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.10.1 上網檢索)。
- 〈曾景來氏之巡回（佈教）隨錄〉，《南瀛佛教會報》
7:3(1929.5):64，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.11.27 上網檢索)。
- 彭瑞卓，〈遊法雲禪寺記〉，《南瀛佛教會報》8:7(1930.8):20-21，台
灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>

- (2017.12.5 上網檢索)。
- 〈覺力和尚告別式盛況〉，《南瀛佛教會報》，11:7(1933.7):95，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2018.1.1 上網檢索)。
- 〈覺力和尚圓寂〉，《南瀛佛教會報》11:7(1933.8):95，台灣佛教史料庫，
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.1.21 上網檢索)。
- 〈新任中學林長〉，《南瀛佛教會報》，12:1(1934.1):4，台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>
(2017.12.7 上網檢索)。
- 《臺灣日日新報》，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>。
- 〈日日小筆〉，《臺灣日日新報》1915.11.8，1版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0> (2017.1.3 上網檢索)。
- 〈佛教中學林續聞〉，《臺灣日日新報》，1917.3.2，6版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0> (2017.1.3 上網檢索)。
- 〈任布教師補〉，《臺灣日日新報》，1917.5.15，6版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0> (2017.6.19 上網檢索)。
- 〈入佛供養〉，《臺灣日日新報》，1918.8.8，6版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0> (2017.6.19 上網檢索)。
- 〈月眉山圓光禪寺壽牌奉安式期〉，《臺灣日日新報》，1923.9.12，4

- 版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.6.19上網檢索）。
- 〈南溟佛教學院設立〉，《臺灣日日新報》，1924.7.25，7版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.15上網檢索）。
- 〈佛教女眾部講習〉，《臺灣日日新報》，1925.3.28，夕刊4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.1上網檢索）。
- 〈法雲寺設佛學院〉，《臺灣日日新報》，1925.10.15，夕版4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.5上網檢索）。
- 〈臺灣阿彌陀佛會傳受彌陀大戒〉，《臺灣日日新報》，1927.3.3，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。
- 〈尼僧教養機關神學院設置〉，《臺灣日日新報》，1926.3.23，5版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。
- 〈僧妙吉巡迴講演〉，《臺灣日日新報》，1926.3.30，4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。
- 〈大湖法雲寺重修寶殿〉，《臺灣日日新報》，1926.11.4，4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.5.12上網檢索）。
- 〈阿彌陀佛會籌辦事業內容〉，《臺灣日日新報》，1927.1.31，4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.1.5上網檢索）。
- 〈巡迴講演佛教〉，《臺灣日日新報》，1927.5.14，5版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^0>（2017.3.1上網檢索）。

- 〈請設臺灣女子佛教研究會館〉，《臺灣日日新報》，1926.10.22，4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.3.1上網檢索）。
- 〈中壢青年會授戒講習會〉，《臺灣日日新報》，1928.6.30，5版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.6.19上網檢索）。
- 〈承諾重修法雲禪寺寶殿〉，《臺灣日日新報》，1928.12.28，4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.5.12上網檢索）。
- 〈中和圓通寺募捐〉，《臺灣日日新報》，1929.4.26，夕版4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.5.1上網檢索）。
- 〈崇信僧言變賣財產，入佛門求樂得苦 法雲寺告訴事件一則〉，《臺灣日日新報》，1931.1.10，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.9.19上網檢索）。
- 〈法雲寺續報〉，《臺灣日日新報》，1931.1.19，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.9.19上網檢索）。
- 〈中壢自新壢〉，《臺灣日日新報》，1931.5.23，夕版4版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.6.19上網檢索）。
- 〈中和庄圓通寺尼姑住職〉，《臺灣日日新報》，1934.4.19，8版，臺灣日日新報資料庫，
<http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.exe?@1^21798^1^^^0>（2017.5.1上網檢索）。
- 〈法雲寺全壞〉，《臺灣日日新報》，1936.4.23，3版，臺灣日日新報資料庫，

- http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.e
xe?@1^21798^1^^0 (2017.6.21 上網檢索)。
- 〈中壢圓光禪寺傳戒法會〉，《臺灣日日新報（夕）》，1936.9.26，夕
版，臺灣日日新報資料庫，
http://loan.lib.nccu.edu.tw.autorpa.lib.nccu.edu.tw/ddnc/ttsddn.e
xe?@1^21798^1^^0 (2017.9.19 上網檢索)。
- 〈一月佛教：苗栗法雲禪寺〉，《覺生》18(1952.12)。
- 〈大湖法雲禪寺大殿落成大佛開光典禮〉，《覺生》53、54 合刊
(1954.12):35。
- 〈大治一爐〉，《鳴鼓集》第二集 (1928.2.11)，收錄於王見川等主
編，《臺灣宗教資料彙編：民間信仰》，臺北：博揚文化事
業有限公司，2009。
- 〈勒賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄・一九一二〉，收錄於王見川等主
編《臺灣宗教資料彙編：民間信仰》，臺北：博揚文化事業
有限公司，2009。
- 〈薄命辭〉，《鳴鼓集》第三集 (1928.2.11)，收錄於王見川等主
編，《臺灣宗教資料彙編：民間信仰》，臺北：博揚文化事
業有限公司，2009。。
- 《臺灣佛教》，2:11 (1948.10.1) :15。
- 《臺灣總督府公文類纂》(數位化檔案)，第 354 冊第 3 件第 15-18
林達文，《圓光寺同戒錄》，桃園：圓光禪寺，1937。
- 丸井圭治郎編，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，臺北：臺灣總
督府，1919。
- 森田俊介，〈臺灣佛教會鍊成所設立趣意書〉，收錄於中西直樹
編，《仏教植民地布教史資料集成（臺灣編）》第 2 卷（京都：
三人社，2016）。
- 新竹寺編 1937 《後醍醐天皇六百年御遠忌參拜神社佛閣觀光紀
念》1-2，台北：高倉寫真館。
- 圓明編，《臺灣佛學院畢業特刊》桃園：圓光禪寺，1949。
- 臺灣總督府，《臺灣社會事業要覽》，臺北：江里口商店印刷，
1926。
- 鷹取田一郎，《臺灣列紳傳》，臺北：臺灣日日新報社，1916。

二、近人論著

- 于凌波 2005 〈中壢圓光禪寺釋妙果傳〉，《民國高僧傳續編》，台北：知書房出版社。
- 大野育子 2009 「日治時期臺灣佛教菁英的崛起—以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心」，新北：淡江大學歷史學系碩士論文。
- 中華佛學研究所主編 2002 《台灣佛學院教育年鑑創刊號》，台北：中華佛學研究所。
- 王見川、釋道成 1999 《台灣北部道場中壢圓光寺誌》，桃園：圓光禪寺。
- 王宣蘋 2012 「日治時期留學日本的尼僧」，臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。
- 王順民 1995 〈台灣當代佛教變遷之考察〉，《中華佛學學報》8 (1995.07):315-342
- 朱其麟主編 1988 《臺灣佛教寺院庵堂總錄》，臺北：華宇出版社。
- 江燦騰 1996 〈日據時代台灣北部曹洞宗大山派的崛起〉，收錄於楊惠南、釋宏印編，《台灣佛教學術研討會論文集》台北：佛教青年文教基金會，1996，頁 47-70。
- 江燦騰 1996 《台灣佛教百年史之研究 1895-1995》，台北：南天書局。
- 江燦騰 2000 《當代台灣佛教》，台北：南天書局。
- 江燦騰 2001 《日據時期台灣佛教文化發展史》，台北：南天書局。
- 江燦騰 2012 《認識臺灣本土佛教解嚴以來的轉型與多元新貌》，台北：臺灣商務印書館。
- 江燦騰、侯坤宏、楊書濠 2011 《戰後臺灣漢傳佛教史——從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》，台北：五南出版社。
- 李世偉、王見川 〈臺北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史考察〉，《圓光佛學學報》7(1991.12)。
- 李玉珍 2000 〈出家入世－戰後台灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，收錄於《回顧老臺灣、展望新故鄉—臺灣社會文化變遷學術研

- 討會論文集》，台北：國立臺灣師範大學歷史學系，頁 409-441。
- 李添春 1973 〈台灣佛教史資料上篇曹洞宗史二一大湖法雲寺高僧傳〉，《臺灣佛教》27:1(1973)。
- 周玉茹 2013 《台灣佛教的僧伽教育—以佛學院為中心》，台中：太平慈光寺。
- 周霖芳 2004 「中國佛教會在台灣之發展(1945~1955)」，桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文。
- 易水編撰 2012 《大湖法雲禪寺山派（上）--覺力和尚時代》，苗栗：法雲禪寺。
- 松金公正 1999 〈日本殖民地統治初期佈教師眼中之臺灣佛教—以佐佐木珍龍《從軍實歷夢遊談》為中心〉《史聯雜誌》35(1999):21-36。
- 林美珠 2015 「日治時期新竹州人口外移之研究」，嘉義：國立中正大學歷史研究所在職專班碩士論文。
- 林恩睦 2006 「清代苗栗大湖地區的土地開發（1861-1895）」新竹：國立新竹教育大學區域人文社會學系碩士班。
- 林添泰 2012 「馬來西亞的福州法脈佛寺研究」，新北：中國文化大學史學系碩士班。
- 林蘭芳 〈日據末期臺灣「皇民奉公」運動(1937~1945)〉，收錄於《中華民國史專題論文集：第三屆討論會》（台北：國史館，1996），頁 1193-1238。
- 法雲禪寺 1966 《法雲禪寺護國千佛大戒同戒錄》，苗栗：法雲禪寺。
- 邱玉如 2007 「從住持傳承看寺廟發展—以苗栗大湖法雲禪寺為例」，新竹：玄奘大學宗教系碩士論文。
- 范純武、王見川、李世偉合著 2005 《台灣佛教的探索》，新北市：博揚文化。
- 范鉅昌 2014 「客家地區的「隱形化」發展歷程：以中壢為例」，桃園：國立中央大學客家語文暨社會科學學系碩士論文。
- 徐壽 1932 《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》，台南：國清寫清館。
- 康豹 2000 〈日治時期新莊地方菁英與地藏庵的發展〉，《北縣文化》64 (2000.03)：83-100。

- 張文進主編 1957 《台灣佛教大觀》，台中：正覺出版社。
- 許雪姬、薛化元、張淑雅等撰 2004 《臺灣歷史辭典》，臺北：行政院文化建設委員會。
- 陳水逢 2010 《日本近代史》，臺北：商務印書館。
- 陳泳惠 2011 「日治時期施乾的社會救助事業」，花蓮：國立東華大學臺灣文化學系碩士論文。
- 陳惠貞 2015 「“南瀛佛教”故事體作品研究」，台北：國立臺北教育大學台灣文化研究所碩士論文。
- 黃碧忠主持、吳兆玉總編 1999 《大湖鄉誌》，苗栗：大湖鄉公所。
- 黃宏介、梁湘潤編 1993 《台灣佛教史》台北：行卯出版社，1993。
- 慈航大師紀念及編印處 1998 《慈航大師紀念集》(上)，台北：彌勒內院、大乘精舍印。
- 楊書濠 2009 「從戒嚴到解嚴——中國佛教會在台灣政教關係中的挑戰與發展」，嘉義：國立中正大學歷史所博士論文。
- 溫國良 2011 〈日治時期臺灣社寺等建立一考察—以「臺灣總督府公文類纂」為中心〉，《第六屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》，收入國史館臺灣文獻館整理組編，《第六屆臺灣總督府檔案學術研討會論文集》，南投：國史館臺灣文獻館。
- 溫國良編 2013 《日據時期在臺日本佛教史料選編》，南投：國史館臺灣文獻館。
- 增田福太郎著 2001 〈南島寺廟採訪記〉，黃有興譯，《台灣宗教論集》台北：南天書局。
- 編委會 1967 〈民國高僧傳（續）・臺灣中壢圓光禪寺妙果和尚傳〉，《佛教文化季刊》8(1967.12):27。
- 蔡錦堂 1995 《日本帝國主義下台灣の宗教政策》，東京：同成社。
- 蔡錦堂 2006 《戰爭體制下的臺灣》，臺北：國立編譯館。
- 禪慧編撰 2012 《覺力禪師年譜》，台北：三慧講堂。
- 鍾智誠 2015 「台灣佛教興辦中等以上學校之研究」，嘉義：國立中正大學歷史研究所博士論文。
- 羅玫謙 2009 「臺灣大湖法雲寺派的發展（1908-1960）」嘉義：國

- 立中正大學歷史研究所碩士論文。
- 蘇美文 2015〈使一切女子同取正覺：日據時期覺力法師對佛教女性教育之推動〉，《中華科技大學通識教育學報》，6(2015.5):48。
- 釋妙然編 1995 《民國佛教大事年紀》，台北：善導寺。
- 釋宏聖 2017 「慈航法師思想與實踐之研究」桃園：南華大學宗教學所碩士論文。
- 釋悟因 2000 〈對學僧弘護實習的開示〉，香光尼僧團《梵網集》，95(2000.5)。
- 釋道成 1997 「覺力禪師及其派下之研究 1881-1963」，桃園：圓光佛學院碩士論文。
- 釋道成編 2003《妙果法師紀念集——老和尚圓寂四十年追憶》，桃園：圓光禪寺。
- 釋達碧編 2012 《法雲禪寺沿革》，苗栗：法雲禪寺。
- 釋達碧編 2015 《法雲禪寺沿革》，苗栗：法雲禪寺。
- 釋演愔 2017 《虛雲和尚在鼓山之研究》，桃園：圓光佛學研究所。
- 釋慧嚴 1998 〈日本曹洞宗與臺灣佛教僧侶的互動〉，《中華佛學學報》11(1998.07):119-153。
- 釋慧嚴 1999 〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在臺灣的發展〉，《中華佛學學報》12(1999.07):249-274。
- 釋慧嚴 2003 〈再檢視日治時期臺灣佛教界從事的教育事業〉，《中華佛學學報》16(2003.09):169-210。
- 釋慧嚴 2007 〈略探尼僧在臺灣佛教史上的地位〉，《玄奘佛學研究》8(2007.11.01):55-74。
- 釋慧嚴 2008 《臺灣與閩日佛教交流史》，高雄：春暉出版社。
- 闢正宗 1996 《台灣高僧》，台北：菩提長青出版社。
- 闢正宗 1999 《臺灣佛教一百年》，台北：東大圖書公司。
- 闢正宗 2003 《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教(正編)》，新北：大千出版社。
- 闢正宗 2014 《台灣佛教的殖民與後殖民》，台北：博揚文化。
- 闢正宗 2017 《圓光禪寺百年發展史》，桃園：圓光禪寺。
- 顧敏耀 2005〈圓光化祥永宏明，雲仙覺善廣妙音—中壢市佛教寺

院初探》，《中央大學中國文學研究所集刊》10(2005.7):21。

三、 網站

「臺灣寺廟網」網站，

<http://www.taiwantemple.com/20940386423114623546.html>

(2018.1.29 上網檢索)

