

華嚴蓮社的法脈與祖庭

國立政治大學宗教研究所 教授
李玉珍

摘 要

佛教建構關係網絡 (network) 的兩大基礎是師徒與寺院，所謂基礎在「師徒」，指的是佛教界將僧團法脈之傳承劃為剃統、法統與戒統三種，分別靠剃度、傳法子、傳戒建立師徒之間的繼承關係。基礎在「寺院」，則是指寺院住持繼承與分寺下院構成的祖庭與分燈關係。這些在僧團中習以為常的關係，卻常是外人的盲點。如果能理解這些關係網絡，將有助於釐清以佛教僧徒為本位的繼承關係。尤其對於臺灣僧團的大陸僧人而言，他們將近四十年在中國的缺席，相應中國僧團同一時期因文革的中斷，彼此尋找共同聯繫的基礎時，師承與祖庭是重新建構關係的關鍵因素。

戰後臺灣佛教團體重興大陸祖庭的例子中，以華嚴蓮社（1952 年南亭和尚開山）的成一法師重建江蘇泰縣光孝寺祖庭為最為顯著。他出家剃度於觀音禪寺，奉光孝寺為祖庭。光孝寺素有南京寶華山（清末以來傳戒中心）第一分燈之譽，民國時期又以復興華嚴宗學有成，各式法統完備而複雜。本文關切的是，我們如何從成一法師的一生師承與祖庭的關係，理解僧人的養成網絡，以及二十世紀中國與台灣大陸僧侶關係的重建模式。本文將以華嚴蓮社的法脈與祖庭為個案，探討民國時期江蘇的佛教生態以及大陸祖庭連繫台灣法子的機制。

關鍵詞：華嚴蓮社、成一法師、剃統、法統、祖庭

一、前言¹

佛教建構關係網絡 (network) 的兩大基礎是師徒與寺院，所謂基礎在「師徒」，指的是佛教界將僧團法脈之傳承劃為剃統、法統與戒統三種，分別靠剃度、傳法子、傳戒建立師徒之間的繼承關係。²基礎在「寺院」，則是指寺院住持繼承與分寺下院構成的祖庭與分燈關係。這些在僧團中習以為常的關係，卻常是外人的盲點，譬如以往學者將兩岸宗教交流歸納為祖廟朝聖、慈善救助、座談佈道、學術與文物交流四種模式，因為祖廟只包含主祀神祇，而將佛教法脈的祖庭排除在外，忽略佛教亦有朝拜聖山名寺、宗派祖庭的活動。³如果能理解這些關係網絡，將有助於釐清以佛教僧徒為本位的繼承關係。

周叔迦定義「祖庭」為「佛教用語。與某一宗派之創建或發展有重大關係之寺院，而為後世該宗信徒所認可者，即為該宗之祖庭」，並列舉三論宗、天臺宗、慈恩宗各宗之祖庭（寺院）為例說明。⁴案「祖庭」一詞有從處所延伸到祖宗、宗門的趨勢。儒家《禮記》解釋「祖庭」為停殯之所。⁵佛教祖庭則常被視為「佛教宗派祖師常住、弘法或歸葬的寺院」，其「歸葬」之意，應從《禮記》衍伸而來。

《大正新修大藏經》中，「祖庭」一詞最早見於南宋睦庵善卿編《祖庭事苑》一書。⁶該書內容為對雲門文偃（864-949）、雪竇重顯（980-1052）等雲門宗祖師語錄的注釋。書中「祖庭」一詞泛稱其祖其宗。成書於元成宗大德九年（1305）的〔元〕普度《廬山蓮宗寶鑑》中，謂「俾夫後學照心目而妍醜自知，導彼迷途達家鄉而免諸流浪。是集克就，鄙志當陳。百拜祖庭，重申大誓」，⁷「祖庭」一詞亦從寺院引申到「本派祖師」之義。「祖庭」既指僧人自稱的本派寺院或祖師，進一步又指涉本門、本宗之意。因此佛教祖庭成為象徵宗派起源、祖師駐錫、宗門中心的象徵。祖庭不必然不是大宗派、大寺院才有，一般寺院也有由「祖庭」（祖師創建的寺

¹ 本文為科技部補助「朝聖、謁祖、行腳：2000年台灣佛教的世界圖像」研究計畫（編號 MOST 1062420H004004）成果之一。蒐集資料過程中，承蒙華嚴蓮社和闍正宗教授的協助；以及初稿發表時，評論人侯坤宏先生的精闢意見，在此一併致謝。

² 此說為明復法師所傳，請參考明復，《明復法師佛學文叢》（台北：覺風藝術文化基金會，2006），頁 391。

³ 劉勝驥，〈海峽兩岸宗教交流〉，《新世紀宗教研究》第四期第二卷（2005年12月），頁 122-167。

⁴ 周叔迦，〈細數漢傳佛教各祖庭〉，《法苑談叢》（上海：辭書出版社，1999），引自 <http://rufodao.qq.com/a/20171114/018209.htm>，2017.1.30 下載。

⁵ 《禮記·檀弓上》：「子遊曰：『飯于牖下，小斂于戶內，大斂于阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以即遠也。』」《漢語辭典》，cidian.wenkul.com，2017.01.30 下載。李商隱：〈重祭外舅司徒公文〉：「曩昔顧盼，屬續之夕，不得聞啟手之言；祖庭之時，不得在執紼之列」，《樊南文集》（上海：上海古籍，2015），頁 347。

⁶ 《祖庭事苑》第二卷，卍續藏第 64 冊 No.1261, CBETA 漢文大藏經 tripitaka.cbeta.org.

⁷ 〔元〕普度：《廬山蓮宗寶鑑》，T1973_47.0351c06-11。

院)發微,弟子出外建寺,開枝展葉的情況。所以祖庭(寺院)不只是一地理位置或建築物,而是佛教社群網絡建構過程中,同時具備流播法脈譜系與追溯師承源流的參照點。

透過佛教的祖庭以及建構祖庭的師徒關係,本文發現祖庭此一重要現象,接下來將分析在解嚴後兩岸重新接觸的過程中,臺灣佛教社群如何透過祖庭重建他們與中國佛教的關係。尤其對臺灣的大陸僧人而言,他們將近四十年在中國的缺席,相應中國僧團同一時期因文革的中斷,彼此如何尋找共同聯繫的基礎?台灣解嚴後的十年,尤其是兩岸交流的關鍵時期,大陸僧人紛紛返鄉,風塵僕僕的尋訪舊足跡,親身查訪祖庭傾頹、參與策劃重建祖庭的第一手觀察,足供參考。以往學界研究往往忽略,僧尼是建構佛教團體關係的行動者:因此師徒關係構成以祖庭為單位的法脈傳承,是政治所造成的地理隔閡去除後,重續舊有關係的宗教基礎。

本文選擇以台灣華嚴蓮社重興中國大陸祖庭為例,研究祖庭、分支寺院與師徒關係,因為其法脈羈絆最顯著。⁸智光(1889-1963)、南亭(1900-1982)、成一(1914-2011)三代法師聯袂抵臺,從1952年南亭和尚開山,華嚴蓮社的住持與法脈承接,綿延不斷。智光與南亭法師早在民國時期的大陸,都已經是著名寺院的法子兼住持;成一法師出家剃度的觀音禪寺,其祖庭江蘇泰縣光孝律寺,為清末以來傳戒中心南京寶華山第一分燈,民國時期又以復興華嚴宗學有成,各式法統完備而複雜。⁹光孝寺毀於文革之際,1964年南亭和尚傳法於成一,囑咐他將來修復祖庭。1989至1996年間華嚴蓮社住持成一法師回大陸修復光孝律寺,完成重興祖庭的大任。2009年他又授法卷予南山禪寺方丈明哲長老(1925-2012),使其成為泰州光孝祖堂上第十八代,以傳承法脈來合理化光孝寺重興。

本文關切的議題是民國時期僧侶如何建構關係網絡,分析架構為傳統剃統、戒統、法統形成的繼承制度,如何在上述關係網絡中作用。將以成一法師的傳記為主,旁及當代僧人如何描述他們之間錯縱複雜的師徒與祖庭傳承關係。首先將介紹光孝寺的祖庭地位和傳承脈絡,以及觀音禪寺的法脈發展,然後探討南亭一系的學僧背景、成一重興祖庭的模式,透過整理華嚴蓮社的祖庭意涵,釐清民國以來中國佛教的繼承機制。

二、轉禪為律：光孝寺奠定祖庭地位

像很多佛教祖庭一樣,清代泰州光孝律寺具有悠久的歷史,源自東晉熙年間

⁸ 卓遵宏、侯坤宏採訪,廖彥博紀錄,《成一法師訪談錄》(臺北:三民書局,2007,再版),頁213-214; 226-227。

⁹ 有關寶華山的歷史與傳承,請參考釋果燈,《明末清初律宗千華派之興起》,臺北:法鼓文化,2004。

(405-518)，由高僧覺禪創建，寺名不詳。據說北宋(960-1127)時此寺發展達到高峰，崇寧二年(1103)，徽宗賜名「崇寧萬壽寺」；政和元年(1111)改名「天寧萬壽寺」，並賜田五千畝。南宋紹興八年(1138)，高宗為超薦先皇徽、欽二帝亡靈，於寺中設法會道場，同時賜名「報恩光孝禪寺」，至此光孝寺名稱固定下來，並且隸屬禪寺，但實質上是官方支持之區域首刹。光孝寺於南宋毀於戰火，德範禪師於紹熙年間(1190-1195)修復，因被尊為中興之祖。明代光孝寺名僧輩出，先有達本和尚詩文俱佳，與文人唱和；後有方志和尚應聘，重新建築光孝寺。簡而言之，歷代光孝寺屢廢屢建，並未留下完整的師徒傳承與法脈沿襲。

近代光孝寺成為一律宗宗派的祖庭，奠基於清乾隆年間改隸寶華山法統。乾隆九年(1744)光孝寺寺宇敗壞，金陵大寶華山慧居寺(後改為隆昌寺)僧人性慧應仕紳邀請，擔任住持，重修此寺，遂因其傳承而改成光孝律寺，成為寶華山分燈，正式由禪宗道場轉為律宗道場。¹⁰性慧祖孫三代(圓能、定蓮)住持光孝律寺，建立千華戒臺，將此寺轉變為傳戒道場；性慧因此被推崇為光孝寺第一祖。¹¹性慧前三代鞏固此寺的祖師傳承，約150年後，第十一世祖德厚(1894年任住持)於1897年傳戒、第十二世祖谷鳴尚(生平不詳)定期二至三年開壇傳戒，可知歷代祖師仍注重傳戒。¹²第十三世祖不詳，其時代被用寺況衰頹帶過，亦無傳戒紀錄。直到常惺(1896-1939)於1923年接受記荊成為安培和尚法子，1931年住持晉山，並於1933年追崇谷鳴和尚而重開千佛大戒法會，中興光孝寺，被尊為第十四代祖。¹³此一宗派特色與祖師法統，使得光孝寺具備祖庭的資格。

由上述光孝寺的歷史可知，其宗派傳承由寺額(名稱代表寺院分類)顯示，禪寺理應由禪師住持，但是住持也可以翻轉此一宗派屬性，寶華山系統性慧轉禪成律，即是如此。這種住持的權力來自仕紳的委託，賦權他們挽救寺院頹敗。清代以前一方面光孝寺寺額不定，一方面此寺住持傳人與繼承制度皆限於資料不全而無法判定，但是南宋中興之祖德範禪師與明代方志和尚，亦是外來應聘的住持，但是他們並未改變光孝寺的宗派屬性。那麼，為何性慧可以改禪為律？他並且開創近代光孝寺的一代一祖一住持傳承制度。意即光孝寺作為祖庭，代代都有傳人(法子)可任住持，然後進入祖師系譜。後來並非出身光孝寺的常惺法師臨危受命，接受傳法，任務完成即退位，將住持交與自己的法子，卻仍被尊為祖師，證明法子與住持結合制度的穩定性。¹⁴

¹⁰ 范觀瀾，《江淮名刹泰州光孝寺》(南京：江蘇省新華書店，2001)，頁6。

¹¹ 同上註，頁6-7。

¹² 同上註，頁18-19。

¹³ 同上註，頁36-37。

¹⁴ 讀者可能認為此處住持選任的彈性，是子孫廟與十方廟之別而已。但是論及法脈，則子孫廟與十方廟畢竟有別。

性慧成功建立「光孝律寺」的祖庭地位，亦得力於清代律寺的網絡。清代律寺取代以往國家戒場，專職傳戒，競爭之下，各依律典規範註疏，形成門派。光孝律寺亦憑附寶華山系統，舉辦傳戒。性慧自寶華山分支而出，類似中國家族的分房，他住持的光孝寺成為一新的房頭（新祖庭），仍受到原來祖庭寶華山律寺的庇護。性慧同為光孝寺第一世祖以及寶華山第八代，他的師父福聚為寶華山七世祖，曾被雍正皇帝請至京城開壇受戒，因此又成為北京法源寺第一代律祖。¹⁵又寶華山第一代祖師寂光三昧（1580-1645）的師父如馨古心（1540-1615），於南京棲霞寺得法，於五臺山傳戒，成為南山律宗第十三代祖。因此寂光又算是律宗第十四代，性慧是律宗第二十一代。¹⁶天寧律寺祖師為寂光弟子（寶華山第二代），杭州昭慶寺祖師為寂光徒孫（寶華山第三代），他們和光孝律寺祖師性慧（寶華山第八代）分別是寶華山的法裔和分支；天寧律寺、昭慶寺、光孝律寺因此也像是叔祖伯父類的兄弟會。在傳戒律寺的社群中，「大江南北的律寺，尋根溯源皆與光孝律寺『沾親帶故』」。¹⁷此一錯縱複雜的律寺網絡對外必然重視戒師戒子的位階，對內律師彼此之間的輩分亦相對嚴謹。清代律寺網絡的類親屬凝聚力，賦予光孝律寺顯明的宗門特色和傳承制度，兩者都有助於建立其祖庭的地位。

三、剃統與法統交纏：光孝寺與觀音禪寺

光孝寺第十四祖常惺法師為民國時期佛教革新運動之著名領袖，並非出身光孝寺。¹⁸歷代光孝寺住持皆出身江蘇泰縣區域，常惺卻是江蘇如皋人，12歲拜師同鄉福誠寺自誠上人剃度出家，17歲即完成江蘇省師範教育，1915就讀上海華嚴大學，1919年進入四明山宗觀學舍跟隨諦閒法師（1858-1932）讀書。1922年諦閒接受光孝寺培安和尚記荊，1924年他因太虛大師推薦，於光孝寺講《維摩詰經》。1925-1929年間諦閒輔助或負責創建的佛學院有廈門南普陀寺圍兩佛學院、杭州昭慶寺僧師範講學所、北平柏林教理院，皆為當時著名之佛教教育機構。他住持光孝寺的三年間（1931-1933）還兼任北京萬壽寺住持，隨後因接任南普陀寺和閩南佛學院，分身乏術而辭去光孝寺住持一職。他接任光孝寺時，寺方負債數萬元，他舉辦傳戒，短時間之內即還清債務，並且建立光孝佛學研究社，招攬學僧，使寺務一新。

1933年年底，常惺傳法南亭，委以住持之職，更賜名法號曇光，使其成為光

¹⁵ 范觀瀾，〈泰州光孝寺律宗尋考〉，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁164-166。

¹⁶ 同上註，頁164-166。

¹⁷ 同上註，頁166。

¹⁸ 常惺為江蘇如皋人，12歲依福成寺自澄長老出家，1915年入上海華嚴大學就讀，親近月霞法師。
anputuo.com/temple/NptHistory.aspx?channel_id=46&articleid, 2017.02.01 下載。

孝寺第十五代傳人。¹⁹南亭雖是泰縣人，卻不是光孝寺的弟子，他十歲在觀音寺剃度出家，師事智光，21歲在焦山定慧寺受具足戒，期間曾就讀光孝寺佛學院，1920年參與光孝寺佛學研究社之創建，是光孝寺的學僧（常惺的學生而非弟子）。1948年南亭奉智光（剃度師）來臺，又將華嚴蓮社的住持位置和法脈傳給成一，使其成為光孝寺第十七代傳人。²⁰成一也是觀音寺剃度出家（南亭為其剃度師祖），而且從未擔任光孝寺住持，南亭此舉表示仍以光孝寺法脈為重，並將華嚴蓮社也納入光孝寺的系統，奠定祖庭與分支的關係。因為智光、南亭、成一皆於觀音禪寺剃度出家，所以我們有必要先了解觀音禪寺的傳承制度。

成一法師於營溪觀音禪寺剃度出家時，自述其傳承為五代同堂——太師公道如，曾師祖文心和以心（即智光²¹），師祖潤亭和南亭，師父善遠、良遠、春遠（成一剃度師）、恆遠和厚遠（已逝），以及他和正一師兄。²²除了第一代，每代弟子至少兩人，頗似中國宗族多子多孫以備傳承不絕的用意。當時曾師祖和師祖輩皆不居寺中，於遠方擔任名山大剎的住持。譬如智光擔任焦山定慧寺住持，文心則是泰州北山寺方丈。一師一寺出身，弟子徒孫開花散葉，皆出外住持他寺。案觀音禪寺為地方大寺，管轄 28 鄉（其他寺院管轄範疇大約只有 3—5 鄉），其栽培弟子出外住持一方的作法，行之經年。²³范觀瀾指出江北上海一帶，泰縣出身之住持幾乎過半，觀音禪寺即處於此區域。²⁴而且觀音禪寺以栽培弟子出名，而非經懺小廟。所以成一出家之後，十分慶幸自己不必淪於跑經懺，「還有出外研究佛學，將來被人請當法師，做大寺住持的機會」。²⁵觀音禪寺成為住持養成中心，雖然沒有自己的法子系統，但是它的剃度系統卻四處接收別人的法脈。

觀音禪寺的祖庭是宏開寺，源於此寺玉太老人應鄉紳之請，前來改革，然後交與道如住持，綿延至成一為第六代。²⁶宏開寺玉成和尚本身受到廟產興學的刺激，致力提升佛學院教育，他自己以及徒弟們大大小小就興辦了 12 間佛學院，這是非常特殊的現象。²⁷光緒 24 年（1898）玉成領導泰州組織僧衙門，擔任僧正司，主張廟產乃十方捐獻，力抗廟產充公之壓力；任內 16 年，經過抗爭而取回廟產無

¹⁹ 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 207。

²⁰ 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 83。

²¹ 智光是焦山記別。案「智光為江蘇省泰州人，俗姓孫，出家後法諱謎性，號以心，別號仁先。受焦山記別後，法名文覺，號智光。」卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 103。

²² 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 17。

²³ 同上註，頁 25。這是成一法師出家後返家，親自向祖父介紹自己的出家常住所說，其關鍵在能夠講經說法。

²⁴ 范觀瀾，《江淮名剎泰州光孝寺》，頁 77-78。

²⁵ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 18。

²⁶ 同上註，頁 18。

²⁷ 同上註，頁 29。

數，也規定其座下出家的小沙彌，不得趕經懺，一律去念書。²⁸玉成本身就是當時罕見能夠讀經說法的和尚，值此時代變局，為化解佛教危機，他重視佛學教育是可以理解的。

觀音禪寺內部以剃度收徒構成傳承，祖庭與弟子出外住持寺院又形成另一層繼嗣網絡，互相支援。例如智光 13 歲依宏開寺玉成法師剃度，深受器重，光緒 32 年（1907）就讀揚州僧學堂及天寧寺普通僧學堂，光緒 34 年（1909）就讀祇洹精舍與太虛大師（1890-1947）同學，後就讀月霞法師（1858-1917，近代中興華嚴宗之祖）監督之江蘇僧師範學堂。1913 年回泰州創辦儒釋初高小學（僅維持三學期）。此時月霞法師在上海創辦華嚴大學，後來遷到杭州海潮寺。²⁹智光赴常州天寧寺學禪，又往泰州北山寺閉關三年（當時師兄文心為住持），深研《華嚴經》，惜所撰《華嚴大綱》毀於戰火。1921 年智光受邀至焦山定慧寺當家，1934 年晉山住持，翌年開辦焦山佛學院。1937 年抗戰爆發，智光返抵蘇北老家，僅成一等七人留守光孝寺自修，直至 1941 年焦山佛學院才恢復上課。1942 年新四軍過江，實施拆廟分田，觀音禪寺被毀。1949 年五月智光、南亭二老抵達臺灣，暫居十普寺。1952 年南亭和尚開山，創建華嚴蓮社，1975 年建立華嚴專宗學院。

1963 年三月，智光圓寂，世壽七十有五，戒臘五十八，法臘四十一。（法臘指受戒成為法子的時間。）智光生前是焦山定慧寺住持，而且他圓寂後訃聞出現剃度弟子與傳法弟子兩類傳人。來自觀音禪寺的弟子有靄亭（1892-1947）、潤亭、南亭、遂亭、雨亭等，徒孫有存遠、恆遠、善遠、良遠、春遠、旨遠等，徒曾孫有自一、守一、成一、惟一、果一等；焦山定慧寺傳法弟子為證明、證朗等，法孫為圓湛、戒證、茗山、介如等。所以智光同時承接觀音禪寺的剃統，以及焦山定慧寺的法統。³⁰智光和尚舍利塔的塔面題字更說明，他除了是曹洞、臨濟的法嗣，更是竹林寺、宏開寺、定慧寺的法祖。³¹案宏開寺玉成和尚復興觀音禪寺，並為智光剃度。智光後來接法擔任焦山定慧寺住持，他在觀音禪寺的剃度弟子靄亭則接法擔任竹林寺住持，尊其為祖，所以才形成一肩挑起三脈的現象。除了剃度弟子的傳承，智光受法建立另一師徒傳承，他的弟子出外受法自立門戶，又追溯他為新法脈的源頭，結果造成和他有關聯的法脈傳承越來越多。

智光剃度弟子中，南亭為常惺法子，住持泰縣光孝寺。南亭 25 歲就讀安慶迎江寺佛學院，受到常惺的賞識。迎江寺佛學院為常惺創立，所以南亭基本上是他的學生。常惺選了南亭為光孝寺法子，委以住持重任。民國以後，光孝寺屢被戰火

²⁸ 同上註，頁 28-30。

²⁹ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 104-105。

³⁰ 釋天恩，〈華嚴宗的流傳與在臺灣的發展〉（華嚴專宗學院畢業論文，2004 年），頁 60-61。

³¹ 智光大師紀念會編，《智光大師法彙》（臺北：華嚴蓮社，1993），頁 378。

波及，抗戰期間光孝寺佛學院解散，僅留少數學生留守。最後住持南亭避難臺灣，1952年在臺北建立華嚴蓮社，弘揚華嚴學而非弘律傳戒。光孝寺則毀於文革期間，僅餘山門殿、法堂、碧雲丈室、妝樓、小休樓等建築。1964年南亭授成一、守成、妙然三人光孝寺菩提之記（即法子），為第17代法裔，千華山（即寶華山回溯性慧之祖寂光）第37世，囑咐將來修復光孝寺。³²1972年成一接任華嚴蓮社第三屆住持，成為南亭最為著名的法子。1982年南亭圓寂，訃聞謂世壽八十有三，僧臘七十三，戒臘六十三，法臘四十九。³³意即剃度出家73年、受具足戒63年、接法49年，此一計算僧人出家時間的系統，兼顧剃統、戒統、法統。有趣的是華嚴蓮社藉由開山祖師南亭的法統，與光孝寺法統合一。

成一幼年在觀音禪寺出家，由宏開寺（高曾師祖）玉成和尚推薦到其師公南亭住持的光孝寺佛學院念書，開始他的求學之路。³⁴觀音禪寺與光孝寺祖庭寶華山則屬戒統關係，其弟子受戒一般送往寶華山。1940年冬天，成一與師兄弟七八人一起到南京寶華山隆昌寺接受俱足戒，得戒和尚為寺主妙柔律師。³⁵戒期一個半月，因戰時物資缺乏，只吃過三頓大米飯，戒子還得自備鹹菜來喝粥。³⁶

到南京寶華山隆昌寺接受俱足戒後，成一返回光孝寺自修，接著並且換裝到上海學習中醫，曾就讀過新中國醫學院和上海中醫學院，一共歷時五年（1942-1947）。³⁷期間借居上海南市九畝地青蓮庵，後來隨著住持止方和尚於1945年接任玉佛寺方丈，恢復上海佛學院，成一移居玉佛寺教書。³⁸1947年成一上海中醫學院畢業後，在玉佛寺創辦上海佛教利生義診所，為貧病同胞施藥診斷。³⁹

1948年11月27日成一與光孝佛學院老師張少齊居士抵達臺灣，兩週內就創辦覺世圖書文具社，派賣來自上海購買的佛學書籍。當時臺灣缺乏佛教經典，成一法師後來還參與推動了兩次的環島宣傳印藏經活動。次年（1949）五月，智光、南亭二老抵達臺灣，暫居十普寺。華嚴蓮社建立後，成一為第三屆住持，三年後（1975）華嚴專宗學院成立。但凡提倡僧伽教育、華嚴學，都是承襲常惺法師的弘法事業。1993年成一傳法15位弟子為光孝寺第十八代傳人、寶華山千華派第38世，次年傳住持位予華嚴專宗學院佛學研究所畢業的賢度比丘尼（1960-）。⁴⁰

³² 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁97。

³³ 釋天恩，〈華嚴宗的流傳與在臺灣的發展〉，頁64。

³⁴ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁24。

³⁵ 同上註，頁53-54。

³⁶ 同上註，頁54。

³⁷ 同上註，頁54。

³⁸ 同上註，頁56。

³⁹ 同上註，頁61。

⁴⁰ 賢度法師於1986年跟隨禮成和尚出家，1990年華嚴專宗學院佛學研究所畢業，2005年獲得印

不論常惺或南亭，他們繼任光孝寺住持都先成為法子「入繼法統」，這是選賢與能的十方叢林方式，並不拘泥於剃度或受戒關係。由玉太老人師徒興辦 12 間佛學院，並產出住持聞名；智光以月霞學生身分協助創辦焦山佛學院，南亭以常惺學生身分建立光孝寺佛學院，兩人並獲得老師傳法而擔任住持。到華嚴蓮社成立華嚴專宗學院，畢業生賢度代表台灣第一代住持。光孝寺傳承由法統轉向「學統」，選賢與能的傳法精神由剃統、戒統、法統的師徒關係，轉向師生相繼的學統，不變的仍是新法子與住持合一的傳承制度。

觀音禪寺弟子出外住持他寺，亦非當時特例，同區域的名山大剎鎮江焦山定慧寺也是如此發展。焦山定慧寺法子與住持東初和尚（1908-1977），剃度於江蘇觀音庵靜禪老和尚座下，於寶華山受具足戒，曾就讀閩南佛學院，畢業次年（1935）接定慧寺智光和尚法脈（法子），擔任定慧寺住持。1949 年東初出走台灣之前，傳法茗山（1914-2013），文革結束後繼任定慧寺住持，並且極力向東初的台灣弟子聖嚴推廣祖庭概念。茗山的剃度師也不是東初，他是 19 歲依止城鎮羅漢院宏台老和尚出家。

由上述宏開寺、觀音禪寺、光孝寺以及定慧寺的情況可知，民國時期江蘇地區的僧侶至少有剃統建構的「家庭」，優秀者又循承接法統（法子）而能住持他寺，自己再開展法統。這種佛教僧團宗派的分支發展模式，類似中國宗族的親屬網絡。在父系中心結構中，法子具有類嫡長子身分，承繼本寺法脈，其他弟子外出奮鬥如分房，自建新寺或成為別寺的法子。佛教的名山大剎之間透過交換法子，互相協助，成為共生的宗派社群。智光、南亭、成一師徒一甲子的互相依持，顯示一種超越剃統和法統的關係基礎已經成形，那即是保證法子能力的學統。

四、學統的崛起：由常惺到成一

民國時期光孝寺第十四代法子兼住持常惺法師面對的情況，大不同於清代。光孝寺已經罕能舉辦傳戒活動，轉而靠推廣僧伽教育，以招新血。尤其透過常惺推廣華嚴學教育的關係，光孝寺的祖庭宗風由傳戒的律寺轉向或滲入華嚴學研究。成一法師極度推崇常惺顯揚華嚴學的貢獻，並且提及觀音禪寺的智光與藹亭亦參與教授華嚴學。「我的太師公智光大師、法曾祖常惺老和尚、師叔公藹亭和尚，都是華嚴大學的學生。之後海潮寺因為經費缺乏，一度中斷，在遷往常熟興福寺。月霞與應慈（1873-1965）法師兩人，早年曾到常州天寧寺接洽開和尚的法，他們是治開的法子，受治老傳衣鉢，為臨濟宗第 42 世法嗣，但他們沒在天寧寺常住過，

只是一心弘法講經。」⁴¹月霞與應慈已經接法但未接座（住持職務），致力講學，也是開風氣之先。

近代華嚴宗風中興人物，首推 1913 年開辦華嚴大學的月霞法師，其師弟應慈、弟子持松（1984-1972）並繼之於常熟興福寺辦法界學院。⁴²上述常惺、智光、靄亭皆是月霞法師的學生，聞名一方。常惺 1916 年自華嚴大學畢業後，1931 年以光孝寺住持身分，創辦光孝佛學社（佛學院），舉辦千佛三壇大戒會。期間常惺法師經常於各地演講教學，提倡華嚴經義，1933 年將住持交任南亭法師，專心講學以及服務佛教界。

智光與南亭都積極參與推動民國初年的佛學教育，特別是華嚴大學一系。智光法師於 1914 入學華嚴大學，仿效月霞法師四處講授華嚴經義，並為代座。1927—28 年間應香港何東夫人張蓮覺之請，在香港女子佛學會講述華嚴經義。南亭法師曾隨常惺復辦光孝寺佛學社，1927 年起從大陸到臺灣，講解《華嚴經》不輟。華嚴蓮社目前以推廣弘揚華嚴學研究為主旨，其創立主旨為遵奉智光和尚「修行學習皆宗華嚴，並且主張華嚴大教是法界緣起，切合民主科學時代的思潮」；另一主旨則是提高僧伽教育水準，培養現代弘法人才。⁴³兩者都是智光和尚一生致力的目標。

近年華嚴蓮社除建立華嚴專宗學院外，還於 1994 年組織華嚴藏編纂會，出版《新華嚴經疏鈔》。期間成一法師回到蘇州海安觀音禪寺公開講經（1987 年）；繼而連任兩任住持的賢度法師亦於 2011—2012 年間，到大陸海安觀音禪寺舉行華嚴誦經法會，並以多媒體教材方式為祖庭僧人及信徒宣講華嚴教義。師徒除了拜訪各地佛學院時宣講華嚴經義之外，賢度法師並且在江西金山禪寺尼眾佛學院結夏安居期間，駐錫停留二十五天，專門講授《華嚴經》，教導學僧唱誦華嚴字母、華嚴祝文、梵唄。

前輩學者陳清香撰寫〈從泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承〉，將常惺到目前華嚴蓮社相繼提倡華嚴學，視為「華嚴宗學」宗派，等同於光孝寺的法脈。⁴⁴陳文足以佐證華嚴蓮社繼承民初以來華嚴學，目前執台灣佛教界華嚴學的牛耳，但是卻忽略光孝寺由律寺轉變成為華嚴學宗風的過程。更重要的是，民國初年華嚴學之興起，是開始建立華嚴的學統而非法統。根據藍日昌對宗派觀念的研究，所謂華嚴宗的「宗派」僅有五祖，不同於一般的宗派，而應屬學派。因為一

⁴¹ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 105。

⁴² 金易明，〈興福寺與近代華嚴宗風之中興：月霞、應慈、持松對近代中國華嚴宗風振興的貢獻芻議〉，<http://zhiyuanjushi.com/archives/2045> 智遠居士佛學研究，2016 年 6 月 1 日上傳，2017.01.05 下載。

⁴³ 〈華嚴專宗學院創院宗旨及特色〉，http://www.huayencollege.org/k_hua/features/features.php，2017.01.15 下載。

⁴⁴ 陳清香，〈從泰縣光孝寺到臺北華嚴蓮社的華嚴法脈傳承〉，「華嚴一甲子回顧學術研討會」會議論文，臺北，2012 年 4 月 14-15 日。

般的宗派與法派傳承，必須是一代一世一傳，歷代相傳不斷，而不是隔代不相續。⁴⁵以同時代虛雲和尚中興禪門的紀錄可知，其山志《雲門山志》詳細記載了「雲門宗統法脈」，以偃師為法脈中興者，其前後記載幾代幾世的禪師名諱皆不斷，嚴守一世一傳的系譜。⁴⁶這是為甚麼民國初年的華嚴學僧至華嚴蓮社的成一，都未曾提出五祖以外的師徒系譜。

除了傳統的法脈傳承（剃統與法統）之外，智光與南亭並未將自己列入「華嚴宗」的祖師法脈。而且華嚴蓮社的成立宗旨，僅表達智光和尚的修誼以及弘揚華嚴經教的貢獻，並非開宗立派的宣言。華嚴專宗學院基本上也是培養華嚴學研究人才的教育中心，並非封閉的宗派傳承機構。⁴⁷成一法師曾經說：「渡海來臺的法師，智光老和尚、南亭老法師是華嚴宗；東初老人是曹洞宗，也是智老的法子，星雲法師是東初老法師焦山佛學院的學生；當時還談不上有宗派。」⁴⁸（底線為筆者所加）即顯示這種情況。前述智光與南亭法師圓寂後，仍沿用曹洞與臨濟世系敘位，應如成一所說，他們並未自認為華嚴宗當世的宗派，而是援用世俗一般稱古典華嚴宗（五祖）的稱謂。⁴⁹即使成一傳人賢度法師已經開始建構華嚴五祖以後的「華嚴宗」傳承，並且回光孝寺祖庭以及多處大陸寺院講授華嚴學，後續華嚴蓮社的法脈認定標準，仍未能與住持法脈結合，而是倚重學統。⁵⁰

簡而言之，民國時代的學僧在改革的浪潮上，是相對優勢的僧侶。他們學有專精，經常復興舊有經教宗派，譬如唯識與華嚴。常惺、南亭都屬學僧，入選法子、陞座住持。筆者認為常惺以來的華嚴學是學僧構成的「學統」，從寺院繼承的層面而言，並非復興華嚴宗。學統是繼剃統、戒統、法統以來，於晚清民國初年興起的僧侶關係網絡。當時力圖振興的佛寺，體驗到時代壓力（指廢廟興學以及佛教現代化），大都嘗試舉辦佛學院，栽培僧才。譬如宏開寺玉成和尚師徒即興辦了12間佛學院，其中包含光孝寺佛學院，透過栽培住持與一般僧侶，加強彼此的關係。

⁴⁵ 藍日昌，《隋唐至兩宋佛教宗派觀念發展之研究》（東海大學中文博士論文，2007），頁19-21；藍日昌，〈宗派與燈統——論隋唐佛教宗派觀念的發展〉，《成大宗教與文化學報》n.4（2004.12）：19-52；〈論三論宗從學派到宗的歷程〉，《世界宗教學刊》n.6（2005.12.01）：85-134。

⁴⁶ 岑學呂編，《雲門山志》（香港：雲門寺常住，1951），頁31-57。

⁴⁷ 儘管學界對華嚴宗的定義是指教法而非宗派，成一法師所列華嚴宗祖師也不曾脫離五祖的共識，但是賢度法師積極地在尋找華嚴宗的宗派發展，列舉智儼、雪浪洪恩等所傳。作者還沒有機會拜讀其作品，不曉得是否有新資料出土，但是可以推論此為一尋根的活動。

⁴⁸ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁100。

⁴⁹ 華嚴蓮社，《華嚴宗五祖論著精華》，台北：華嚴蓮社，1998初版，2000再版。

⁵⁰ 賢度，〈華嚴宗法脈傳承的相關史料(1)〉，http://buddhismdaily.blogspot.tw/2008/09/1_20.html 佛教華嚴專欄，2008.9.20 上傳，2017.01.05 下載；〈華嚴宗法脈傳承的相關史料(2)〉，<http://buddhismdaily.blogspot.tw/2008/10/2.html> 佛教華嚴專欄，2008.10.17 上傳，2017.01.05 下載。

民國以來，各地僧侶集合求教的對象，已經不是傳統的禪寺或律寺，而是佛學院。佛學院成為聚集僧眾人才的據點後，寺院彼此透過師生、同學關係，開展出新的關係網絡。常惺以下光孝寺一系也都是透過學僧關係，建立起他們的人脈。常惺是一代新僧提倡佛學教育受勦，傳法他的學生南亭，南亭的剃度師智光也是華嚴學僧。此一新湧現的「學統」師生關係較傳統的師徒關係鬆散，佛學院的存續也不穩定，仍然要透過法子此一傳統方式，繼承住持，獲得管理僧團的實質權力。所以此時的學統比較類似學派而非宗派。

五、法統與住持繼承：華嚴蓮社重興祖庭的模式

由上述宏開寺、觀音禪寺、光孝寺以及定慧寺的複雜網絡可知，民國時期江蘇地區的僧侶至少有剃統建構的「家庭」，優秀者又循承接法統（法子）而能住持他寺，自己再開展法統。至於剃統與法統之別，同時期的東初和尚對弟子聖嚴（1931-2009）做了相當清楚的分別，關鍵在於法子身分能否與住持職務結合。

東初和尚在臺剃度兩位弟子聖開（1918-1996，慈光山開山和尚）與聖嚴（法鼓山創辦人），僅被承認為東初傳人而未曾獲得法子的地位，因為東初認為兩人沒有住過一天定慧寺，不能擔任其住持。聖開尊崇焦山定慧寺為祖庭，其弟子大願法師也帶領徒眾朝山焦山定慧寺數年，後來被大陸僧侶質疑，慈光山祖庭應包含東初剃度出家的觀音庵。聖嚴則視定慧寺為東初自己的祖庭，將東初的舍利送回，也稱東初原來的法子茗山（1914-2011）為師兄，但是不認為自己與焦山有法脈關係。聖嚴第一次剃度出家在江蘇南通狼山廣教寺，他稱此處為其「法源血源」的開展地；從軍旅退伍第二次出家，跟隨當時開辦北投文化館的東初，最終以北投文化館為法鼓山的祖庭。聖開與聖嚴都因為未承接法子（法脈）而以一般傳人的身分，自立門戶，說明法子身分與住持職務結合。受任住持一定先付法脈，反之則否。

聖嚴曾經說明自己與華嚴蓮社諸長老的關係密切，因為：「（智光）是剃度師東公老人的傳法之師（光孝寺），又是我教讀師南公老人的剃度師（觀音禪寺），更是我自己的沙彌戒和尚（寶華山）。若照律制而言，沙彌戒和尚，即是剃度師，但是在中國，沒有如律形成如此的觀念。」⁵¹從聖嚴的敘述可知，一般中國僧侶注重的「宗教家庭」傳承，以剃統為主。⁵²

東初不在台灣傳焦山定慧寺的法脈，與南亭傳法成一不同。南亭不僅與成一

⁵¹ 聖嚴，〈痛失庇蔭〉，收入智光大師紀念會編，《智光大師法彙》，頁 439。

⁵² 這和戰後台灣注重戒和尚的師徒關係不同，因為中國佛教會以傳戒重新界定僧伽身分。

皆出自觀音禪寺的剃統，而且南亭也傳光孝寺法統給成一。⁵³此為接任華嚴蓮社住持的條件，相對的，光孝寺也成為華嚴蓮社的祖庭。光孝寺修竣之後，成一也捐資重建了觀音禪寺，可見他對本身的剃統與法統同樣尊重。上述慧開在台灣的弟子則得經由大陸僧侶提醒，才了解剃統與法統的祖庭有別。1977 年去世的東初遺囑交代「財產不得歸於私人所有，應用於佛教教育文化事業及社會慈善事業」，他並未留下寺院給聖嚴繼承。⁵⁴1982 年圓寂的南亭卻早在台灣建立華嚴蓮社此一支脈。

1986 年冬天，成一法師在尼泊爾參加第十五屆世界佛教徒友誼會，於會中向大陸與會代表中國佛教協會會長趙樸初，提出欲恢復光孝寺的心願，開始展開一系列重建祖庭的活動。1987 年開始恢復交流後，成一法師挹注相當的財力與心力，重建光孝寺天王殿、修復山門殿；2003 年光孝寺正式重新興建，2006 年恢復停辦一甲子的光孝佛學研究社（即佛學院），並且重新傳戒；2010 年法空接任住持，重建戒臺。期間陸續完成的還有吉祥殿及天王與吉祥二殿間之兩邊廟房、藏經樓、祖堂殿，以及寶塔、法堂等。成一法師不僅傳法復建光孝寺的住持法空法脈，使其名正言順擔任重興祖庭的法裔。成一法師本人並且於 2010 年回到祖庭光孝寺養老，被稱為「落葉歸根」的盛事，同時迎請智光、南亭兩尊宿舍利安奉光孝祖師塔院。⁵⁵華嚴蓮社與華嚴專宗學院的師生從此定期參訪光孝寺，建立密切的關係。

六、中國寺院的多元法脈建構

原本禪宗叢林就有參學的傳統，僧人離開剃度寺院，到外地參學，拜訪名師，獲得認可之後，甚至被不同僧團門派選為法子。原先被認定為法子，未必被授予住持位置，五祖弘忍與六祖慧能就是傳法不傳座的例子。所傳之法是釋迦牟尼的心法，由以經證悟的師父來為弟子認定，稱之為印心。證悟經驗「如人飲水，冷暖自知」，無法言傳。歷來公案燈錄中可見，禪師准許弟子四處參學尋訪明師、各憑機緣，並沒有規定法子一定要是自己剃度或傳授的弟子。但是後來燈錄的宗派觀念越來越競爭，各家法統觀念將法脈觀念限制在師徒相承的法子制度，逐漸受到中國父系家庭制度之影響，傾向擬血緣嫡長子的繼承制度。⁵⁶每一代唯一一位法子成為法脈傳承的祖師代表，像嫡長子一樣繼承寺院（即住持位置），選任法子的標準也以入門先後代替悟道成果，以示長幼有序。

⁵³ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 97。

⁵⁴ 〈聖嚴法師大事記·1977〉，法鼓山網頁，

http://old.shengyen.org/content/about/about_01_2_1.aspx?HS_Sn=18，2017.1.30 下載。

⁵⁵ 法空、范觀瀾主編，《光孝寺相片集》（泰州：江蘇省郵政泰州分公司，2012），頁 37。

⁵⁶ 韓煥忠，〈中國佛教化倫理的擬血親取向〉，《普門學報》第 45 期（2005 年 3 月），<http://www.hanshi.org/download/zx/200503/200503f24.htm>，2017.01.25 下載。

宋代佛教史家釋契嵩（1007-1072）已經質疑法子與住持繼承合一，容易造成宗派之爭。⁵⁷明代僧人藕益智旭（1599-1655）也認為這樣是將法脈私有化。⁵⁸但是法子與住持傳承嫡長子化，有其歷史背景。明代朝廷允許官吏介入地方寺院的住持選拔時，僧團可以擬嫡長子的繼承制度（傳法又傳位）來與官方勢力協調。⁵⁹有時候也像一般中國家庭廣嗣確保繼承無虞，寺院還會同時傳法數人。

第十四世祖常惺以後，光孝寺的祖庭內容從律宗轉向或滲入華嚴學。民國初期華嚴學儼然形成風潮，光孝寺借重的常惺亦是其中健將。不過常惺住持光孝寺十分短暫（三年），即傳法南亭，而後者在戰亂中住持，經常離寺避難，最後遠颺台灣，然後以重興祖庭的條件，再次傳法成一。成一法師隨南亭播遷來台另起華嚴蓮社，晚年並以光孝寺第十七代傳人的身分，返回大陸重修祖庭。由常惺到成一是光孝寺法脈與住持分離的時期，光孝寺一方面面臨民國時期的巨大變遷，一方面南亭將法脈帶到台灣又隔海重興祖庭。上述法脈接續與認定的過程，成一也留下豐富的傳記資料。

根據成一法師詳細的日記、智光和尚與南亭和尚的誄詞塔銘等資料，可知清末民初的佛教界師徒傳承關係，主要由剃度、傳法建立。受戒也是很重要的關係，但是因為具足戒必須取得僧團的認可，所以戒師代表區域僧團的象徵身分，大於代表個別僧團傳承的意義。江蘇佛教的律寺社群完整，與戰後中國佛教會在臺灣藉由傳戒重建僧團身分與共識的情況，非常不同。戰後只有不到百位大陸僧侶抵台，他們急需透過傳戒，與臺灣僧侶建立關係。年度三壇大戒不但成為傳承整個僧團共識的重要途徑，而且戒師在改革僧團的立足點上，產生擬似剃度師，甚至比剃度師更重要的師徒關係。

法子與住持繼承合一最難處理的是兩者的資格認定問題。大陸傳統挑選法子的條件是地域關係，甚至宗族親戚關係，同鄉同宗都在某些寺院出家者，相對的關係就比較緊密。這種親屬、地域關係甚至延伸到抵臺的早期。例如華嚴蓮社在成一傳法給賢度之前，兩任住持了中（1932-）與淨海（1931-）分別為光孝寺學僧以及著名學問僧，他們與光孝寺法脈無關連，卻都是江蘇省泰縣的同鄉。⁶⁰南亭、成一師徒初抵台灣時，暫時落腳十普寺。當時十普寺的當家師妙然（1922-1997）

⁵⁷ Elizabeth A. Morrison, *The Power of Patriarchs: Qisong and Lineage in Chinese Buddhism* (Leiden: Boston: Brill, 2010).

⁵⁸ 釋聖嚴，《明末佛教研究》（臺北：東初出版社，1987），頁 13，17-18，97；釋聖嚴，《悼念，遊化》（臺北：東初出版社，1993），頁 9；林其賢，《聖嚴法師七十年譜》（臺北：法鼓文化，2000），頁 308，<http://ddc.shengyen.org/pc.htm>，2016.01.31 下載。

⁵⁹ Jang Wu, *Enlightenment in dispute: the reinvention of Chan Buddhism in seventeenth-century China* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2008), pp. 258-262.

⁶⁰ 了中也曾經就讀光孝寺佛學院，1989 年肇源亦傳其光孝寺法脈，請參考范觀瀾，《江淮名刹泰州光孝寺》，頁 16。

是成一的表弟，而且就讀過光孝寺佛學院，1937年才疏散回自己的寺院。妙然後來到上海協助白聖法師創辦靜安寺佛學院時，南亭也在那裡擔任教師。⁶¹1947年夏天，妙然到光孝寺受記後，曾去焦山拜訪智光和尚。智光告知「光孝寺人事單純，等你接住持後可以多做點佛教教育事業……」。⁶²妙然與觀音禪寺和光孝寺成員具備地緣、血緣與師生情誼。

此外，此時期華嚴學的興起與提升僧伽教育的潮流結合，使得師生關係形成的學統，成為重要的關係網絡。因為主辦佛學院的關鍵人物往往是住持，學生也成為法統的候選人，但是是否能繼承住持，卻是未知數。無論如何，清末民初的佛學院教育是凝聚僧團菁英的重要方式，即使對現代化運動的意義不太關切，但是能接受佛學院教育的僧侶，都是比較被挑選出來栽培的人選，他們相對的發展機會也比較大。⁶³而且個別寺院的連結，學僧或教師成為接納外來者的條件（不用等到傳法或特定剃統關係），他們與其他寺院的成員，來往關係更加寬廣。

七、結論

本文關懷的主題，原先是台灣的大陸僧侶如何透過「祖庭」這一概念，重新和大陸「出身寺院」建立聯繫。從原有寺院分支（或分燈）出去新的寺院，主要靠一個法脈的徒孫分房出外繁衍，擔任其他寺院的開山或住持，都是中國佛教發展的傳統過程，台灣寺院與僧侶返鄉，大約也是循這種認祖歸宗的形式。但是仔細研究華嚴蓮社的祖庭與法脈後，發現祖庭不只一個，連法子的法脈也是雙軌的，剃統與法統兼顧。即同一法脈的法子，可以來自不同寺院，可以也尊崇他剃度出身的寺院為祖庭，並且與新法脈的祖師連結。更加有趣的是，這些僧侶分房出去，不是新建自己的寺院，而是繼承別的寺院為主。由於只有被選為法子才能擔任住持，所以這些寺院（祖庭）透過交換法子，建立關係網絡。更值得注意的是，由於法子身分是和住持職務綁在一起的，失去住持機會的法子（譬如遷徙到台灣的法子）如何定位？從華嚴蓮社的例子可知，他們自己建寺落實法子的住持功能，並且回傳法脈給大陸僧侶，合法化他們重建祖庭的身分。出走台灣的大陸僧侶往往是輩分較高的法子，夠格因為文革中斷的大陸祖庭法脈。華嚴蓮社不但重建祖庭光孝寺，更以自己發展出來的宗風，影響改變祖庭的宗派定位。

華嚴蓮社也許是個特殊的個案，因為他們是三代法子（智光、南亭、成一）

⁶¹ 卓遵宏、侯坤宏採訪，廖彥博紀錄，《成一法師訪談錄》，頁 95-96。

⁶² 妙然，〈老人與我〉，收入智光大師紀念會編，《智光大師法彙》，頁 436-437。

⁶³ 有關民國學期學僧投注現代化運動的研究，首推 Lei Kuan Rongdao (融道) Lai, *Praying for the Republic: Buddhist Education, Student-Monks, and Citizenship in Modern China (1911-1949)*. McGill University, Ph. Dissertation, 2013.

三個祖庭（江蘇泰線觀音禪寺、光孝律寺與焦山定慧寺）的組合，極具優勢。但也許正是如此的傑出，提供我們機會了解江蘇佛教圈的寺院生態。首先，寺院歷代興廢造成住持更換頻繁，只有師徒傳承穩定、後繼有人的住持，才能立宗成派，產生祖師系譜，將自己駐錫的寺院變成祖庭。這些藉祖師法脈維繫的祖庭往往傳法並傳座，法子與住持合一。因此這些法子住持得以改變祖庭的宗派屬性與宗風。光孝寺由禪轉律，然後又興華嚴學即可證明，法子住持合一制比子孫廟、十方廟更能左右寺院宗風。

民國以來新式佛學院教育興起，不但寺院普遍希冀辦學招來心血，優秀的學僧也成為備選法子。這正合乎觀音禪寺的宗風，此寺向來注重培養弟子，以提供名山大剎法子著名。智光、南亭、成一皆是出身觀音禪寺，四處遊學、興學有成的例子。華嚴蓮社建立華嚴專宗學院，將華嚴學推向學術化，亦循此一風潮，將來是否能夠再次影響祖庭光孝寺宗風，值得拭目以待評估。

以往學界研究佛教宗派，往往偏重經典分類與國家政策，而無實際運作可以佐證。明復法師從僧伽觀點提出剃統、戒統、法統三種繼承制度，已屬突破。本文受明復三統概念激發，透過分析華嚴蓮社成一法師的傳記，又發現民國時期的佛教現代化與佛學院教育造成學統興起。希望此文有助於梳理佛教界複雜的繼承制度與寺院網絡，特別是民國時期僧侶晉身住持的模式，以及二十世紀中國與台灣佛教的接軌方式。