

# 圓光禪寺「育僧水陸大法會」壇場增設因素探討<sup>1</sup>

釋天宏  
政治大學宗教所一年級

## 摘要

圓光寺於 2000 年開始舉辦「圓光育僧水陸大法會」，迄今亦有超過二十年歷史。現今每年於 4 月清明節左右舉辦，筆者就讀於圓光佛學研究所時期，於 2017 年至 2019 年有幸蒙受推選進入內壇擔任香燈一職，因此開啟對於「水陸法會」之好奇心。在圓光的水陸法會中，筆者注意到其在外壇的部分，除了傳統儀軌中所訂定的梁皇壇與六小壇外，圓光另外增設了「大悲壇」與「地藏壇」，因此相當好奇其中為何要另外設立此二壇其中的其中因由。為何圓光要特別增設此「大悲壇」與「地藏壇」，其主要原因為為因應民眾的需求以及寺方的考量。「大悲壇」則因為民眾有大悲水的需求而特別增設；「地藏壇」則因為圓光禪寺設有「福慧塔」，結合清明節的需求而設置。然而深究背後的因素卻代表著台灣獨有的庶民佛教文化，「大悲壇」的增設與台灣的「觀音信仰」與「大悲水文化」息息相關「地藏壇」的增設與「地藏信仰」、「祖先崇拜」與「納骨塔文化」的背景深深地結合。本文即是以台灣佛教在地文化的風靡與習慣視角，探究圓光水陸法會中「大悲壇」與「地藏壇」的增設，其背後所代表的意義，更從中發現出台灣佛教庶民文化的力量。

**【關鍵字】**水陸法會、圓光禪寺、大悲壇、地藏壇、庶民佛教

---

<sup>1</sup> 本文為學生於圓光佛學研究所畢業口考論文之篇章部分內容(已口考通過，尚未付梓成論文書)，請參酌。

## 一、前言

### (一)研究動機

圓光寺於 2000 年開始舉辦「圓光育僧水陸大法會」，迄今亦有超過二十年歷史。現今每年於 4 月清明節左右舉辦，筆者就讀於圓光佛學研究所時期，於 2017 年至 2019 年有幸蒙受推選進入內壇擔任香燈一職，因此開啟對於「水陸法會」之好奇心。在圓光的水陸法會中，筆者注意到其在外壇的部分，除了傳統儀軌中所訂定的梁皇壇與六小壇外，圓光另外增設了「大悲壇」與「地藏壇」，因此相當好奇其中為何要另外設立此二壇其中的其中因由，以此為本文研究的初始動機。

為何圓光要特別增設此「大悲壇」與「地藏壇」，筆者因此特別想要探討其設置理念、原因、動機與背景。另外，針對儀軌其中設計的內容、其中依據的經典、所禮請的法師要素是否有其相關程度，並探究其中所代表的涵意。希望藉由本文之探討能深入剖析圓光水陸法會中的「大悲壇」與「地藏壇」所帶給台灣水陸史及漢傳水陸傳播史之一新分析觀點與角度。

### (二)前人研究成果

目前對於水陸的論文研究並不多，國內與大陸加起來大約不到 70 篇，而國內僅不到 20 篇，期刊的部分則比較多，超過百篇。在論文方面，大陸研究者多半著眼於梵唄音樂或是畫；國內則以法鼓山為主題的論文有 5 篇，儀軌 6 篇，亦有畫及文物等相關於藝術性之研究。在文獻方面，本文之主要架構參考於法鼓山黃敬涵所研究的碩士論文《法鼓山大悲心水陸法會的特色》<sup>2</sup>，該研究之全文大綱及整體架構相當清晰明瞭，讓人一閱就能深入了解到法鼓山於水陸法會各項佛事中所要傳遞的精神意旨。本文著眼於探討圓光水陸法會中的外壇所增設的「大悲壇」與「地藏壇」，因此本文於架構上參考了該文部分之內容架構。

另外，圓光的水陸法會參考筆者先前所撰之論文《戰後臺灣中壢圓光禪寺「育僧水陸大法會」之探討》，其內容談到圓光水陸法會整體設置，包含外壇之設置、以及周邊各項設施與儀軌活動內容，並針對圓光水陸法會整體比對相關義理並對照實務運作，提供進一步的省思與建言。

### (三)研究方法與架構

本文透過文獻蒐集與筆者實務經驗來確認研究主題所應進行的研究方向，並逐步篩選及網羅所應瞭解之研究對象，確認研究對象後，便以田野調查之相關

---

<sup>2</sup> 黃敬涵，「法鼓山大悲心水陸法會的特色」（輔仁大學宗教學系，碩士論文，2013）。

方法，逐次探究研究對象之相關內容，最終透過文獻與調查結果做一探討。本文以圓光水陸法會之「大悲壇」與「地藏壇」，為研究對象，區域以中壢圓光禪寺舉辦水陸法會之範圍為觀察區域，時間追訪至首次民國 89 年舉辦至民國 108 年為期，實地調查時間以民國 108 年之水陸法會為主。研究方法最主要採取人類學研究所常採用的田野調查方法，「田野調查」是在研究某一主題之前，實地進行「現場的調查、蒐集、採訪、紀錄」等以取得第一手的原始資料，並用以做為所研究的主題之理論或論證基礎。

本文運用「田野調查」中之「參與式觀察」方法，在「參與式觀察」法中，筆者透過實地親身參與圓光山水陸法會之「大悲壇」與「地藏壇」現場活動，以實際參與者之身分實地進行現象觀察，並將第一手由觀察中所獲得之相關資訊進行比對分析及統整，並企圖解釋其現象所表含之多層意義。在「採訪法」中，本研究以圓光水陸法會之「大悲壇」與「地藏壇」相關參與人員為研究調查採訪對象，透過實際訪談等紀錄，取得第一手資料作為本研究的主要參考資料。第一種為訪談記錄，包括問答、錄音、錄影、蒐集照片、文字資料及相關文物、口耳相傳之述語等第一手資料。研究對象所提供之歷史照片紀錄、相關文件等亦為本研究重要參考內容。另外，本文在理論方面也參酌文獻學方法，多方引證相關經論與前人研究相關文獻加強觀念與佐證資料，為本文於理論及觀念上不可或缺之研究方式。

本文於研究架構上分為三大部分，除前言之研究動機、前人研究成果、研究方法外，首先於第一部分略述圓光水陸法會之簡要歷史、壇場設置與特色，為本文相關背景初略介紹，第二部分則針對圓光水陸法會之「大悲壇」與「地藏壇」之設立緣起、理念、修行法門與依止經論、儀軌內容、特色等做一考察與探究。第三部分則探討「大悲壇」與「地藏壇」期增設因素所代表的意涵、與對這時代其所蘊含之意義作一角度分析與探討。最後再以結論整會本文研究成果，筆者並期本研究能以一不同角度思維，為圓光水陸法會「大悲壇」與「地藏壇」期增設原因做一初步研究，使其研究成果能提供一有參考價值性。

## 二、圓光水陸法會簡介

在中國佛教史上，最隆重而盛大的超度法會，就是自南朝梁武帝以來流傳迄今，傳承千年的水陸法會。一般水陸法會的舉辦目的不外乎護國消災報恩，或護持報恩等，以超度眾生或六道群靈等利益眾生為重要目的，而圓光寺則也不例外。圓光水陸法會自 2000 年舉行以來，迄至今年 2020 年已有 20 年歷史，其在

水陸儀軌與運作方便堅持傳承與傳統，因此也是現今少數能於水陸法會中一窺傳統儀軌的儀式。

圓光的水陸法會全名為「育僧水陸大法會」，本研究於文中簡稱「水陸法會」，現今於每年國曆四月初約清明節前後於圓光寺及其僧伽體系之院所各場地舉辦，近三年於新建大樓第三期工程「弘化館」所舉行。每年舉辦水陸法會時，全寺常住與全院上下師生皆須參與，尤其佛學院及研究所單位皆必須停課一個禮拜，並動員全體師生參與其中，堪稱圓光禪寺與其相關教育體系的盛大活動。

圓光水陸法會與其他法會在緣起上有個與其他寺院最大的不同特色，便是建校、育僧。建校與育僧，一是有形的建設，另一是無形的培育，此兩者是相輔相成，缺一不可。建校即是建設學院，其主要為籌設研修學院因而衍伸龐大建設經濟問題。育僧的理念來自於從圓光禪寺開山祖師妙果老和尚發願為台灣培育青年僧眾，因而創辦佛學院開始，至第四代住持如悟院長堅持理念而復辦佛學院，為栽育青年僧，所衍伸的校地、教室、宿舍…等各式各樣的使用空間，也因現有空間的不足，有須改建、擴建校區的需求。在民國 91 年第 62 期《圓光新誌》中的文宣頁有這麼一段有關於圓光「水陸法會」緣起的說明：

#### 圓光水陸大法會緣起

教育乃百年樹人之大業，而佛教是教導眾生如何離苦得樂，如何開發智慧，如何求解脫，得大自在的宗教。因此佛陀也被稱為三界導師、人天師範。為了培養解行並重，僧格健全之佛教青年，圓光佛學院二十餘年來，不遺餘力的擔負起此一教學重任。而圓光佛學院院長如悟法師，更本著培育僧才、教化眾生、續佛慧命、住持正法的悲願，為了教育更多的僧青年，同時為了使佛學院(所)正式立案而籌建佛學館。為了籌募基金，為了建館育僧，圓光護法會與校友會聯合舉辦水陸大法會，懇請諸山長老、十方大德共襄盛舉，發心護持圓光僧伽教育。<sup>3</sup>

由此段緣起的介紹可了解到圓光的僧教育為百年大業，期為了培養解行並重、僧格健全的佛教青年，其目的教育僧才、教化眾生、續佛慧命、住持正法，因此為了使佛學院(所)能夠立案，而籌建佛學館，因此為籌募基金，而舉辦水陸

---

<sup>3</sup> 《圓光新誌》第 62 期，民國 91 年 03 月，文宣頁。

大法會。水陸法會一直流傳至今，也遍及中國、台灣各佛寺，如今在台灣，各道場舉辦水陸皆各有其特色，部分到場規模更加超越前人，圓光的「水陸法會」其在緣起上以建校、育僧為號召，亦堪為其一大特色，有別於其他道場的緣起。

圓光「育僧水陸大法會」自從民國 89 年初創以來，至民國 108 年已有 20 年之歷史，在這 20 年間，其歷經了草創時期及變革時期，草創時期則從幕後推手「圓光護法會」開始推動，而本文也藉著透過口訪資料漸漸了解整個水陸法會的創辦經過，也探究在創辦經過時所歷經的困難點。而變革時期則分為七大變革，有時間變革、場地變革、普桌變革、牌位變革、內壇功德金變革、表單變革、義工教育等。

### 三、壇場增設部分

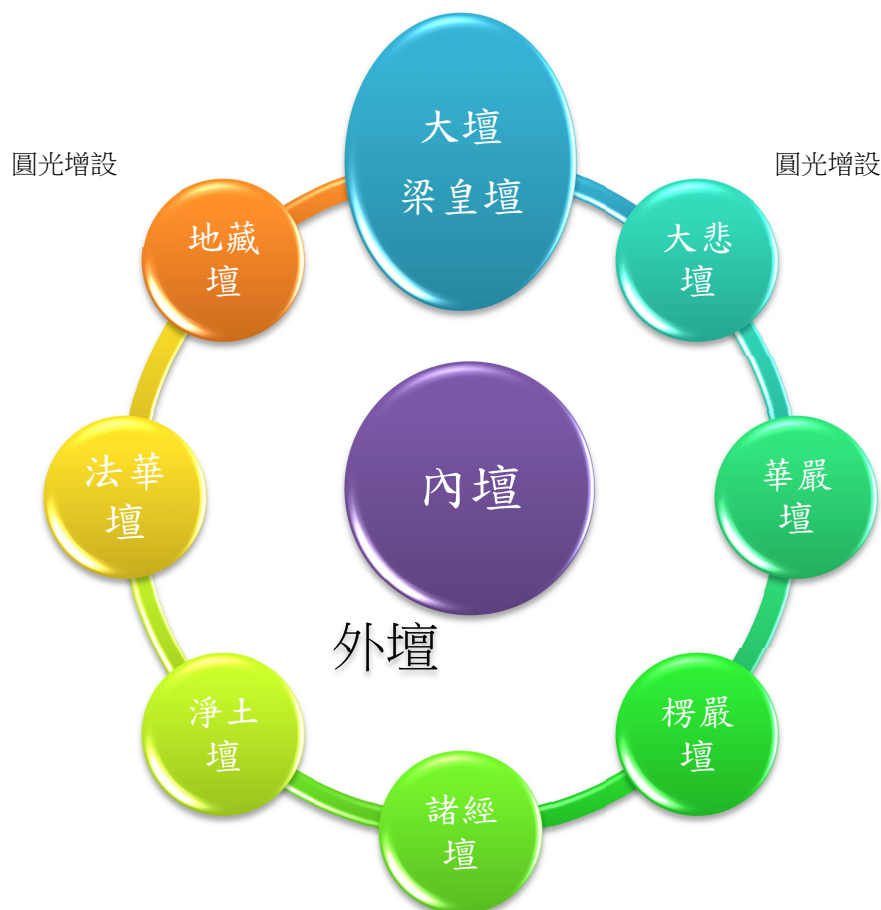
一般在水陸法會啟建佛事時，總會見到戶外掛有一幡，上面書寫著大字「啟建十方法界四聖六凡水陸普度大齋勝會道場功德之幡」，其大多懸掛於寺院大雄寶殿左前方的刹竿上或是較高位置，目的是讓幾十里路的法界眾生，均能一目了然。夜間點明燈罩是因在黑暗中，使遠路的無祀孤魂野鬼均能趕來參與法會，共霑法益。水陸法會的盛行是從宋代開始的，宗頤於撰《水陸緣起》對此也作過詳細介紹。明末株宏依志磐之《新儀》，稍事改刪，盛行於杭州，清道光緒年間，儀潤依株宏之意，詳述水陸法會作法規則，著成《法界聖凡水陸普度大齋勝會儀軌會本》六卷，成為現行水陸法會儀式的基本依據。因此水陸法會的壇場設置其有一定的依據來源，在《法界聖凡水陸普度大齋勝會儀軌會本》中，不但將壇場的設置軌則、參與法師數量與諷誦經典，乃至於供事門也就是現今各單位的佛事內容皆有詳細規定。以下從圓光在水陸法會的壇場設置與其所增設部分作一說明：

#### (一) 圓光壇場設置內容

現行水陸法會一般須七晝夜，從法會壇場布置來看，壇場一般分內外壇，內壇依照水陸儀軌儀文行事，外壇奉誦《梁皇懺》及諸經。內壇佛事包括結界灑淨、遣使發符，請上堂、供上堂、請下堂、供下堂、奉浴，施食、授戒、送聖等法事內容，儀文內容集十二部大藏經之精華而成的水陸儀軌，為所有懺悔超度法門之王。外壇則一般分華嚴、楞嚴、淨土等從六個到十個不等的壇場。儀文為六個壇場，圓光則總共設置有八個壇場，除了傳統儀文規定的大壇(梁皇壇)、華嚴壇、楞嚴壇、淨土壇、諸經壇等六壇外，另增設有大悲壇與地藏壇。無論內外壇，其

實應該算是是一堂整體的佛事。如人體之心臟和各個器官，同等重要。如下圖所示:

圖 1、圓光壇場設置示意圖



去年第二十屆 2019 年的水陸法會已經將整個內外壇場的地點移至圓光的三期新建工程大樓「弘化館」及「文教樓」，全新大樓，布置也全面更新，引起相當多好評。方丈性尚大和尚及總召性印法師所帶領的水陸團隊極其用心規畫，及整個常住眾、全體師生、志工、信眾全力配合運作與參與，令法會莊嚴殊勝，意義非凡。

## (二) 圓光「育僧水陸大法會」增設部分

水陸法會整體壇場由內、外壇所組成，外壇又分為大壇，即俗稱的梁皇壇，以及如淨土壇、華嚴壇、法華壇、楞嚴壇、諸經壇等六至十小壇不等，圓光則除傳統儀軌中六壇(含大壇)外，另增設大悲壇與地藏壇。上圖為民國 89 年首屆水陸法會之壇場配置圖，圖中可見首屆內壇地點設置於研究所之念佛堂，外壇之大壇(梁皇壇)則設置於舊大殿內部及外部廣場部分，包含其中齋天佛事與焰口的壇場亦

設置於大殿外部廣場，淨土壇、華嚴壇、法華壇、楞嚴壇、諸經壇等各小壇則散布於各教室，「大悲壇」於民國 90 年增設於菜圃區，「地藏壇」則設置於圓光寺大殿樓下之正道講堂內。

圓光 20 年的水陸法會，內外壇場歷經不少變動，其中之一便是場地的變革，而水陸法會場地的變革，前十年大多無甚改變，後十年的變動則較多，其主要原因是因應第三期工程「弘化館」的建設陸續完成而陸續搬遷進駐。於民國 99 年第 11 屆水陸法會時，將整個大壇(梁皇壇)移出在舊大殿外廣場。民國 103 年圓光第三期工程「文教綜合大樓」上樑，歷經三年後，內部裝修初步完成，便於民國 106 年將外壇(梁皇壇)移進新建大樓「弘化館」地下二樓。民國 107 年四大天王殿開光、第三期工程動土，同年 107 年將淨土壇、法華壇、楞嚴壇、諸經壇等各小壇移進新大樓「弘化館」5 樓，華嚴壇設於文教樓 5 樓圖書館、大悲壇設於文教樓之 1 樓羅漢堂，地藏壇則保持原來設於圓光寺之位置，民國 108 年，內壇即全部移進新大樓「弘化館」，內壇分層 1、3、7 樓舉辦。

表 1、場地變革異動事紀

| 民國    | 異動區塊    | 異動事紀                         |
|-------|---------|------------------------------|
| 89 年  | 內壇      | 研究所之念佛堂                      |
|       | 大壇(梁皇壇) | 舊大殿內部及外部廣場部分                 |
|       | 其餘各小壇   | 散布於各教室                       |
|       | 地藏壇     | 圓光寺大殿樓下之正道講堂內                |
| 90 年  | 大悲壇     | 增設於菜圃區                       |
| 99 年  | 大壇(梁皇壇) | 移出在舊大殿外廣場                    |
| 106 年 | 大壇(梁皇壇) | 移進新建大樓「弘化館」地下二樓。             |
| 107 年 | 華嚴壇     | 文教樓 5 樓圖書館                   |
|       | 大悲壇     | 文教樓之 1 樓羅漢堂                  |
|       | 各小壇     | 移進新大樓「弘化館」5 樓                |
| 108 年 | 內壇      | 全部移進新大樓「弘化館」，內壇分層 1、3、7 樓舉辦。 |



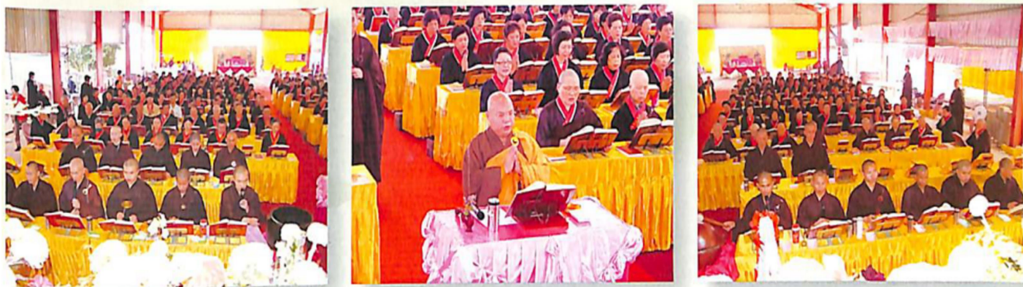
圖 4:歷年各壇地點變革照片記錄<sup>6</sup>

歷年各壇地點變革照片記錄



▲ 梁皇壇 ▲

A. 89 年第 1 屆水陸法會-大壇(梁皇壇)地點-舊大殿內部及外部



梁皇壇由法師群帶領大眾禮誦《梁皇寶懺》，超薦先靈，消災祈福。

B.99 年第 11 屆水陸法會-大壇(梁皇壇)-舊大殿外廣場。



梁皇壇由法師群帶領大眾禮誦《梁皇寶懺》，  
超薦先靈，消災祈福。

C.106 年第 18 屆水陸法會-大壇(梁皇壇)-弘化館地下二樓。

<sup>6</sup>資料來源:圓光佛學研究所「台灣佛教特藏室」資料提供。

歷年各壇地點變革照片記錄



▲楞嚴壇



▲大悲壇



▲淨土壇



▲諸經壇



▲法華壇



▲地藏壇

D. 96年第8屆水陸法會-外壇除大壇外其餘各小壇-於各教室等舉行。



▲楞嚴壇



▲大悲壇



▲淨土壇



▲諸經壇



▲法華壇



▲地藏壇

E.107年第19屆水陸法會-外壇除大壇外其餘各小壇-移進第三期工程新大樓「弘化館」、「文教樓」。

歷年各壇地點變革照片記錄



▲內壇第一席



▲功德主們禮請內壇三師，主法 守成長老，正表 真聞法師，副表 心偉法師。



內壇三師和尚帶領功德主們依文作觀，一心奉請。

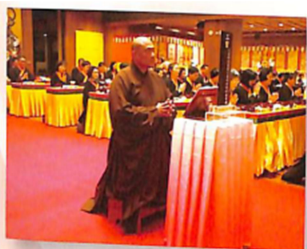
96 年第 8 屆水陸法會-內壇於研究所 1 樓念佛堂舉行。



▲內壇華嚴殿。



功德主們禮請內壇三師，主法 常在長老，正表 真聞法師，副表 法滿法師。



授幽冥戒由性虛法師代捧六道群靈牌位至壇前開法。

F.108 年第 20 屆水陸法會-內壇-內壇即全部移進新大樓「弘化館」，內壇分層 1、3、7 樓(華嚴殿)舉辦。

## 四、「大悲壇」與「地藏壇」壇場特色與增設因素探究

圓光水陸法會共有八壇，除其一大壇(梁皇壇)外，餘則分為有七壇，主要有大悲壇、法華壇、淨土壇、華嚴壇、楞嚴壇、諸經壇及地藏壇，其中「大悲壇」及「地藏壇」為圓光增設之壇，「大悲壇」為台灣信徒長期喜愛領取大悲水而特別增設，而「地藏壇」則是因為圓光禪寺內的福慧塔唯一骨灰塔，裡面祭祀許多祖先及眾生，因此特別增設地藏壇，以慰靈之效。本節就此二壇場做一特色介紹，並針對其增設背後整體因素做一探討。

### (一) 壇場特色與設置內容

#### 1. 大悲壇

法師人數: 儀軌無設置，圓光設有 12-20 位誦經法師，每年不等。

奉誦經典:《觀世音菩薩普門品》

部數: 儀軌無設置

增設原因: 台灣信徒長期喜愛領取大悲水而特別增設

經典簡介:

〈觀世音菩薩普門品〉(梵語: *Avalokiteśvara-vikurvaṇa-nirdeśaḥ*)，是《妙法蓮華經》(七卷本)中的第二十五品，又被稱為《觀世音經》(觀音經)，因為受到普遍的重視、流通和讀誦，所以又以《觀音菩薩經》為名單行成冊。由姚秦鳩摩羅什譯長行，隋闍那崛多和笈多補譯偈頌。因該經文說觀世音菩薩普門圓通之德，千處祈求千處應，苦海常作度人舟，示現三十二應身，普使有情圓成佛道，開周遍法界之門，廣濟眾生，故名「普門品」。

〈普門品〉的盛行，最早是由於五胡亂華時代的北涼河西王沮渠蒙遜害了一場大病，正在群醫束手，百藥罔效之際，有一位來自印度的譯經法師曇無讖，勸他至誠讀誦〈普門品〉即可消障除病<sup>7</sup>，能使身體恢復健康。沮渠蒙遜就遵照曇無讖法師的指示去做，真的使他那場怪病不藥而癒。因此，不但國主教令國人讀誦〈普門品〉，很多人也自動地讀誦〈普門品〉了。此品舉世流通，靈驗最多，歷久不衰。

---

<sup>7</sup> 《佛祖統紀》卷 25：「觀音別行玄義(二卷。釋法華普門一品。別行部外。昔曇無讖勸河西王誦持愈疾。故智者特釋)」傳燈，《佛祖統紀》，《中國佛寺史志彙刊》第 088 冊，頁 258。〈天台山方外志(第 1 卷-第 7 卷)〉。(CBETA, T49, no. 2035, p. 258, b13-14)

壇場規劃:

圓光大悲壇目前設置於文教樓一樓羅漢堂，壇場有十八羅漢塑像共襄盛舉，佈置也相當肅穆，壇場供捧大悲水，於七日中持誦大悲咒日夜加持，並於法會結束後供信眾請回。組織設有一組長一香燈，誦經法師人數《水陸儀軌》中並無規定，圓光為設有 12-20 位誦經法師，每年數量不等。

圖 5、照片記錄:

|  |   |
|--|---|
|   | <p>民國 94 年<br/>大悲壇。</p> <p>資料來源:<br/>特藏室珍藏照片</p>  |
|  | <p>民國 108 年<br/>大悲壇。</p> <p>資料來源:<br/>特藏室珍藏照片</p> |

## 2. 地藏壇

法師人數:儀軌設定 6 人，圓光設置約 8 人。

奉誦經典:《地藏菩薩本願經》、禮拜《地藏懺》

部數:儀軌設置廿四部

增設原因: 因為圓光禪寺內的福慧塔為一骨灰塔，裡面祭祀許多祖先及眾生，因此特別增設地藏壇，以慰靈之效。

經典簡介:

### 《地藏菩薩本願經》

《地藏菩薩本願經》，這是一般人最熟悉的一部地藏法門經典，不但文字優美、內容豐富，而且闡明地藏菩薩救度眾生的大悲願力和孝道精神。地藏菩薩在因地，為婆羅門女和光目女時，為救度墮入地獄的母親，而發「眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛。」的大悲願，為了能救拔母親，願意永遠救度所有三惡道眾生，等全部的眾生都成佛，自己才成佛。蓮池大師曾讚嘆說，這真是孝中之大孝。

地藏法門既然是因地藏菩薩為了救度母親而發展出來的，所以凡是要報答父母恩的人，最適合來修地藏法門，將修行功德迴向給自己的雙親，祝禱父母能仰仗地藏菩薩威神之力，平安吉祥，離苦得樂。《地藏菩薩本願經》提到，持誦本經、恭敬禮拜地藏菩薩，有許多不可思議的功德利益。<sup>8</sup>

### 《地藏懺》

《地藏懺》，是依據《地藏菩薩本願經》、《大乘大集地藏十輪經》、《占察善惡業報經》等與地藏菩薩有關的經典，編制而成的懺法儀軌。一般民間凡為報答親恩、祈求父母冥福而舉行之法事，多禮拜《地藏懺》。

然而，考察《地藏懺》之內容，主要是藉禮讚地藏菩薩的大願功德，為自己以及眾生，懺悔過去所造的種種惡業，並且祈願修行無障礙，早證菩提，利益眾

---

<sup>8</sup> [唐] 實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》。

生，成就佛道。所以，《地藏懺》也適合已經發心修行者禮拜，不但可以懺罪除障，更可藉此薰習地藏菩薩的精神，自利利他。<sup>9</sup>

#### 壇場規劃：

地藏壇佛事內容主要有恭誦《地藏菩薩本願經》、禮拜《地藏懺》。圓光地藏壇目前則設置於圓光禪寺福慧塔內。設有一組長一香燈及約 8 位誦經法師，每年不等。

圖 6、照片記錄：

|  |                  |
|--|------------------|
|   | 民國 96 年<br>地藏壇。  |
|  | 民國 107 年<br>地藏壇。 |

<sup>9</sup>〔明〕智旭述，《禮讚地藏菩薩懺願儀》。

## (二) 壇場增設因素背景探討

從筆者田調結果可知圓光在其水陸法會中，增設「大悲壇」與「地藏壇」，並非來自於儀軌中的規定，而是來自於其特殊的需求另外增設，此也是其有別於傳統儀軌之部分。而其中「大悲壇」的增設原因為台灣信徒長期喜愛領取大悲水而特別增設，可謂跟隨時代的需求而設立。而「地藏壇」則是因為圓光禪寺內原本就有一座福慧塔，也就是骨灰塔，裡面祭祀許多祖先及眾生，因此圓光也就在其水陸法會中特別增設「地藏壇」，以慰靈之效，其為依著寺院本身的需求所設立。因此筆者在特別針對這兩者原因的背景因素做一探討。

### 1. 「大悲壇」

「大悲壇」壇場主要為供奉觀世音菩薩，現場以瓶裝水堆疊成堆，並在七日之中不斷持誦「大悲咒」加持之，另外，更以〈觀世音菩薩普門品〉為其壇場主要誦誦經典，圓光水陸法會每年多已 12-20 位法師輪流誦誦之。小林太一郎(1983)在其研究中指出，「大悲信仰」起始於唐代，<sup>10</sup>于君方也指出，《千手經》在唐代傳入中國，千手千眼觀世音菩薩即特別以「大悲」為人所認同，當時因為善無畏、金剛智與不空三位密教大師，致力提倡這樣的信仰，以及朝廷的支持，千手觀音在唐代形成了一股風靡。到了宋代，人們對於大悲咒有降魔治病威力的廖解更加普及，因此各行各業的人，無論男女，在當時都經常持誦大悲咒。小林更認為唐末與五代是大悲信仰的「黃金時代」。<sup>11</sup>

另外，大悲水的流傳可見於宋高僧傳的神智和尚(819-886)其相關紀載：

釋神智，婺州義烏人也。俗姓力，力氏之先。黃帝臣牧之後，漢有魯郡相力歸。因官居兗，遂為魯人也。祖考皆田畷，而以朴素相沿。智少有貞操，懇樂捨家，就雲門寺惟孝為師。年十二一食斷中，持大悲心呪應法登戒，峻勵恪勤。俄屬會昌滅法，智形服雖殊誓重為僧，磨不磷而涅不淄，于時見矣。大中初年復道巡遊暨陽考于禪室，且曰營廷之魚潛于藪澤，宜哉，此處吾之藪澤也。恒呪水盃以救百疾，飲之多差，百姓相率日給無算，號「大悲和尚」焉。<sup>12</sup>

神智和尚為唐朝時代僧人，從十二歲起即不斷持誦大悲神咒，在其出家為僧後，馮會昌法難，因而避走四方遍遊中國西南地區，且所屢之處皆以其所持頌之大悲水為人治病，因此有許多信仰者，百姓稱之為「大悲和尚」。可見「大悲水」

<sup>10</sup> 小林太一郎，〈唐代の大悲觀音〉，《觀音信仰》，速水侑編，東京，1983，頁 39-139。

<sup>11</sup> 于君方著、徐雅慧譯，〈大悲咒與大悲觀音〉，《香光莊嚴》，第 60 期(1999)，頁 20-22。

<sup>12</sup> 宋贊寧撰，〈唐越州諸暨保壽院神智傳〉《宋高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，頁 869。

於唐宋之時，即有靈驗治病之說。明清時期，大悲信仰流傳到台灣，大悲水在台灣最為著名的靈驗例子便是九華山三義大興善寺的無名比丘尼，日夜持誦大悲神咒加持泉水，其泉水以非科學性的治病功能及諸多靈驗事蹟聞名，號之為「大悲水」。<sup>13</sup>此神奇「大悲水」令四面八方的信眾不惜遠道求之，因而驚動台灣各界。「大悲水」也因為此類事蹟在台灣流傳甚多，因而在台灣的寺院四面八方的湧現與風靡。使得現今至寺院，寺方多會提供加持過的瓶裝水供信眾取用，有的甚至在瓶裝水上打印咒語或咒字，有的甚至當成寺方宣傳品，印上寺院名稱與相關資訊，而信眾到寺院也多半會虔誠求取「大悲水」作為平安物件，回家飲用、灑身或沐浴，以祈求闔家安康，吉祥平安。「大悲水」文化也儼然成為了台灣佛教特殊文化現象之一。

因此，從「大悲壇」的增設原因中可探究出台灣佛教社會中對「大悲水」及「大悲信仰」的虔誠信仰與需求，也進而發現中、韓、日皆未有像台灣佛教的「大悲水」文化傳衍，其背後反映台灣信眾對於靈驗事蹟的好樂與其信仰的內容息息相關，也可見到台灣民眾對於觀音菩薩的信仰需求如此龐大。因此在整個信仰體系與時代的因緣之下，在圓光的水陸法會中其「大悲壇」也就如此因運而生。

## 2. 「地藏壇」

「地藏壇」壇場主要為供奉地藏王菩薩，圓光水陸法會每年多以 8-10 位法師輪流誦誦之，然而壇場設置地點卻位於圓光禪寺的正道講堂，並非在水陸法會的主場地(圓光佛學院或研究所校區內)，其最主要原因為「福慧塔」就設在圓光禪寺，「福慧塔」也就是一般俗稱「骨灰塔」，裡面多祭祀先人祖先與眾等亡靈等。而圓光的水陸法會多半舉辦於清明節左右的時間，原本就是一般民眾祭祀祖先的節日，而參與水陸法會的信眾，其中亦有許多人的家族祖先或先人安奉在福慧塔。因此也應信眾需求，寺方在幾經考量過後便與水陸法會結合，另增設「地藏壇」壇場，一方面令信眾安心參與水陸法會，另一方面亦安福慧塔中眾等亡靈。

因此，就其增設因素背景可追溯到「地藏信仰」的起源與「祖先崇拜」，以及台灣「納骨塔」的文化背景。依據日本學者矢吹慶輝（1879-1936）的研究發現，地藏菩薩信仰是源自古印度的「地天信仰」，一般也稱之為「地神<sup>14</sup>信仰」，亦即《梨俱吠陀》(R̥gveda) 中的「比里底毗」(Prthivi) 的分身。<sup>15</sup>但是，根據釋堅元

---

<sup>13</sup> 陳慧劍，〈無名比丘尼錄〉，《當代佛門人物》（台北：東大圖書，1983），頁 2-4。

<sup>14</sup> 大地之神。古人將土地神化而加以崇拜。

<sup>15</sup> 真鍋廣濟，《地藏菩薩の研究》，頁 2-3。矢吹慶輝著，《三階教之研究》，頁 651。

一文《地藏信仰的起源與開展之探究》<sup>16</sup>中指出這個說法並沒有確切的資料可以證明。以目前可知的材料來看，地藏信仰在印度本土並不常見，反而在大乘佛教流行的區域，諸如中國、日本、韓國、越南等地大為流行。

地藏信仰在中國從起源、興起、發展、定位、到完成，這之間的過程歷經了好幾百年。尹富於《中國地藏信仰研究》<sup>17</sup>中指出，早在三國時代，中國就有地藏菩薩的名號出現，但當時並沒有地藏信仰依據的經典，直到五、六世紀，才陸續有相關經典的譯出，最早被譯出的是北涼時期譯出的《大方廣十輪經》。另外，根據日本學者望月信亨《佛教經典成立史論》<sup>18</sup>、見氏編《大乘菩薩道の研究》<sup>19</sup>、西義雄《般若經たちける菩薩の理念と實踐》的研究，發現地藏信仰的產生深受「如來藏」思想的影響，因此，釋堅元也指出關於「地藏菩薩」名號的命名，可能受到如來藏思想與大乘菩薩觀的影響。而如來藏說（tathAgata-garbha）的流行則興起於大乘佛教後期，因此，地藏信仰的起源時期源於約西元三世紀中，流傳到中國後，也隨著地藏相關經典的譯出，而逐漸演變成「中國化地藏信仰」。釋堅元指出地藏信仰的主要思想有四：

地藏信仰的主要思想，歸納有（一）孝道精神，祖先超渡型態的展現，（二）因緣果報，造什麼因，得什麼果，（三）臨終關懷，對於臨命中人該如何救拔，（四）悲心大願一救度地獄眾生。<sup>20</sup>

其孝道精神與救度地獄眾生的思想更是大大影響地藏信仰後來的定位，而祖先及亡靈超渡法會更是離不開以地藏菩薩為主軸的敬拜壇城。「孝」觀念的產生在殷商時期，至周代「孝」已成熟、大興並形成基本的「孝道」規範。「祖先崇拜」則是一種以崇祀死去的祖先亡靈而祈求庇護為核心內容，由圖騰崇拜、生殖崇拜、靈魂崇拜複合而成的原始宗教。<sup>21</sup>

另外，「納骨塔」，又稱靈骨塔、骨灰龕、寶塔，在圓光則取名為「福慧塔」，亦是佛教許多寺院都稱「納骨塔」為「福慧塔」。其主要功能為存放往生者骨灰的建築，骨灰則存封在骨灰罈裡，並安置在建築物中。在佛教裡，納骨塔時常緊鄰

---

<sup>16</sup> 釋堅元，〈地藏信仰的起源與開展之探究〉，《大專學生佛學論文集 2013》（台北：華嚴蓮社，2013），頁 1-28。

<sup>17</sup> 尹富著，《中國地藏信仰研究》（成都市：四川出版集團巴蜀書社，2009），頁 18。

<sup>18</sup> 望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946 年），頁 489-490。

<sup>19</sup> 見氏編，《大乘菩薩道の研究》（京都：平樂寺書店，1977 年），頁 129-134。

<sup>20</sup> 釋堅元，〈地藏信仰的起源與開展之探究〉，《大專學生佛學論文集 2013》（台北：華嚴蓮社，2013），頁 15。

<sup>21</sup> 原文網址：<https://kknews.cc/culture/g2ovnv9.html>

或附屬於寺院、墓園，也就是「福慧塔」。這種習慣也讓死者家屬能夠到寺院裡進行追悼及崇拜，而逐漸形成適應時代新型態的祭祀文化。在臺灣早期，大部份都是以土葬的方式居多，之後因為人口成長、墓地缺乏，政府大力宣傳且建議民眾將往生者之遺體改為火葬、已土葬的先人開棺撿骨，將骨灰、遺骸安放在納骨塔中，這種安放在納骨塔的方式才漸漸為民眾所接受。因此，我們可由「地藏壇」的增設，追索至背後相關的「地藏信仰」、「祖先崇拜」與「納骨塔文化」的背景。

## 五、結論

圓光寺於 2000 年開始舉辦「圓光育僧水陸大法會」，迄今亦有超過二十年歷史。在圓光的水陸法會中，筆者注意到其在外壇的部分，除了傳統儀軌中所訂定的梁皇壇與六小壇外，圓光另外增設了「大悲壇」與「地藏壇」，而為何圓光要特別增設此「大悲壇」與「地藏壇」，其主要原因為為因應民眾的需求以及寺方的考量。「大悲壇」則因為民眾有大悲水的需求而特別增設；「地藏壇」則因為圓光禪寺設有「福慧塔」，結合清明節的需求而設置。

「大悲壇」的增設最主要原因為台灣信徒長期喜愛領取大悲水而特別增設，可謂跟隨時代的需求而設立。「大悲壇」壇場主要為供奉觀世音菩薩，現場以瓶裝水堆疊成堆，並在七日之中不斷持誦「大悲咒」加持之，另外，更以〈觀世音菩薩普門品〉為其壇場主要誦誦經典，圓光水陸法會每年多已 12-20 位法師輪流誦誦之，其增設背景更是與「觀音信仰」與「大悲水文化」息息相關。進一步筆者也探究出台灣佛教社會中對「大悲水」及「大悲信仰」的虔誠信仰與需求，也進而發現中、韓、日皆未有像台灣佛教的「大悲水」文化傳衍，其背後反映台灣信眾對於靈驗事蹟的好樂與其信仰的內容息息相關，也可見到台灣民眾對於觀音菩薩的信仰需求如此龐大。因此在整個信仰體系與時代的因緣之下，在圓光的水陸法會中其「大悲壇」也就如此因運而生。

「地藏壇」壇場主要為供奉地藏王菩薩，圓光水陸法會每年多以 8-10 位法師輪流誦誦之，然而壇場設置地點卻位於圓光禪寺的正道講堂，並非在水陸法會的主場地(圓光佛學院或研究所校區內)，其最主要原因為「福慧塔」就設在圓光禪寺，「福慧塔」也就是一般俗稱「骨灰塔」，裡面多祭祀先人祖先與眾等亡靈等。而圓光的水陸法會多半舉辦於清明節左右的時間，原本就是一般民眾祭祀祖先的節日，而參與水陸法會的信眾，其中亦有許多人的家族祖先或先人安奉在福慧塔。因此也應信眾需求，寺方在幾經考量過後便與水陸法會結合，另增設「地藏壇」壇場，一方面令信眾安心參與水陸法會，另一方面亦安福慧塔中眾等亡靈。「地藏壇」的增設與「地藏信仰」、「祖先崇拜」與「納骨塔文化」的背景深深地結合。

總而言之，從圓光水陸法會中「大悲壇」與「地藏壇」的增設，從其增設原因，一方面我們也可以瞭解台灣的水陸法會在寺院的運作下，除了依儀軌本身的軌範所進行法會相關設置與壇場，另一方面瞭解到水陸法會中的壇場設置也會就時代的需求與寺院本身或是信眾的要求而所增設。再者，更可追溯至其背後民眾為何有此需求的相關背景因素作探討而一窺台灣佛教在地文化的風靡與習慣。此種以信眾所熟悉的台灣佛教文化進而特別設置的壇場，讓信眾對水陸法會整體提升了親切度，「大悲壇」讓信眾在水陸法會中能其請到平時所熟悉的「大悲水」，「地藏壇」也滿足舉辦於清明時節的水陸法會，信眾有祭祖的需求，因此筆者認為圓光寺增設「大悲壇」與「地藏壇」其背後所代表的意義，正是台灣佛教庶民文化本身的一種體現。本文也以此探究作為初步了解台灣水陸法會內容的變遷原因探討，以供後人做進一步探究。

## 參考書目

### 一、 經論部分

- 明雲棲株宏，《雲棲淨土彙語》，《續藏經》冊 62。
- 無名叟著，《慨古錄》，《卍新續藏》冊 65。
- 明雲棲株宏，《雲棲法彙》，《嘉興藏》冊 33。
- 唐實叉難陀譯，《施食通覽》卷 1〈救面然餓鬼陀羅尼神咒經〉，《卍新續藏》冊 57。
- 宋蘇軾，〈水陸法像贊並序〉，《卍續藏》冊 101。
- 清呖觀，《法界聖凡水陸大齋普利道場性相通論》，《卍續藏》冊 129。
- 雲庵譯，《餓鬼事經》，《漢譯南傳大藏經》冊 28。

### 二、 近代書籍與學者資料

- 尹富著，《中國地藏信仰研究》(成都市：四川出版集團巴蜀書社，2009)。
- 見氏編，《大乘菩薩道の研究》(京都：平樂寺書店，1977 年)。
- 黃克中譯，《原始佛教的佛說經教(教法基礎)》(緬甸：緬甸聯邦政府宗教部，1996)。
- 陳大為、鍾怡雯著，《靈鷲山外山-心道法師傳》(北京：商務印書館，2014)。
- 侯沖，《漢傳佛教、宗教儀式與經典文獻之研究：侯沖自選集》(台北：博揚文化，2016 年=)。
- 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，(台北：文津，2006 年=)。
- 侯沖，《中國佛教儀式研究：以齋供儀式為中心》(上海：上海古籍出版社，2018 年=)。
- 望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946 年出版。
- 張蘭石 黃運喜，《天地冥陽水陸儀文》(台北：新文豐，2017 年=)。
- 簡意濤，《振興台灣佛教發展大未來》(台北：大千出版社，2017 年=)。
- 麥爾福·史拜羅(Melford E Spiro)著、香光書鄉譯，《佛教與社會-一個大傳統並騎在緬甸的變遷 Buddhism and Society-A great Tradition and its Burmese Vicissitudes》(嘉義：鄉光書鄉，2006)。
- 姜永仁、傅增有等著，《東南亞宗教與社會》(北京：國際文化，2012)。
- 鄭筱筠，《中國南傳佛教研究》(北京：中國社會佛學出版社，2012)。
- 鄭筱筠，《東南亞宗教研究報告：全球化時代的東南亞宗教》(北京：中國社科院，2015)。
- 鄭筱筠主編，《東南亞宗教與社會發展研究》(北京：中國社會佛學出版社，2013)。
- 淨良長老、楊維真、蘇全正主編，《台灣佛教的歷史與人物》(嘉義：國立中正大學，2019)。
- 淨海，《南傳佛教史》(北京：宗教文化，2002)。
- 韓廷傑，《南傳上座部佛教概論》(台北：文津，2001)。
- 覃怡輝，《金三角國軍血淚史：1950-1981》(台北：聯經，2009)，頁 150-166。

### 三、 論文期刊

鄭筱筠，〈當代緬甸高僧及其禪修理論〉，《斯里蘭卡與東南亞佛教：從佛教傳入至 20 世紀》（北京：中國社科院，2015）。

淨海，〈現代緬甸禪佛的教學〉，《南傳佛教史》（臺北市：法鼓文化，2014）。

白萬榮，〈梁武帝與“水陸緣起”〉，《青海社會科學》第 06 期，(1991)，頁 103-106+114。

心澄，〈略論“金山水陸”的傳承和發揚〉，《法音》第 03 期，(2017)，頁 39-45+36。

李小強，〈蘇軾與水陸法會簡述〉，《中國蘇軾研究》第 02 期，(2016)，頁 265-279。

李婷婷，〈洛陽白馬寺“水陸法會”儀式及其音聲研究〉，《黃河科技大學學報》第 17 卷，第 03 期，(2015)，頁 97-101。

周耘，〈漢傳佛教大型法會《水陸儀軌》版本研究〉，《星海音樂學院學報》第 03 期，(2010)，頁 110-115。

陳華麗，〈武漢歸元禪寺水陸法會內壇告赦儀式及其音樂研究〉，《中央音樂學院學報》第 04 期，(2009)，頁 78-89。

陳華麗，〈歸元禪寺水陸法會外壇梁皇寶懺儀式及其音樂分析〉，《藝術探索》第 06 期，(2007)，頁 5-11+166。

陳家倫，〈南傳佛教在臺灣的發展與影響：全球化的分析觀點〉，《臺灣社會學》第 24 期 (2012)，頁 155-206。

陳盈霖，〈淨念法師 靈鷲山緬甸志業推手〉《有緣人》第 284 期(2020)，頁 43-48。

聖凱，〈普度眾生的水陸法會〉，《世界宗教文化》第 04 期(2000)，頁 39-42。

聖凱，〈漢傳佛教水陸法會大觀〉，《中國宗教》第 09 期(2003)，頁 54-55+71-72。

聖凱，〈漢傳佛教水陸法會大觀〉，《中國宗教》第 09 期(2003)，頁 54-55+71-72。

劉紅梅，〈晚明三教融合背景下的佛教禮儀改革——蓮池祿宏對水陸法會的規範和整治〉，《銅陵學院學報》第 7 卷第 06 期(2008)，頁 83-85。

戴曉雲，〈北水陸修齋儀軌續考〉，《佛學研究》第 00 期，(2016)，頁 276-284。

戴曉雲，〈水陸法會起源和發展再考〉，《敦煌吐魯番研究》第 14 卷第 01 期(2015)，頁 479-487。

謝生保、謝靜，〈敦煌文獻與水陸法會——敦煌唐五代時期水陸法會研究〉，《敦煌研究》第 02 期(2006)，頁 40-48。

顏靜，〈水陸法會，生命的完成禮〉《有緣人》第 273 期(2019)，頁 30-31。

黃英傑，〈南傳佛教在台灣的發展/兼論其禪法特色〉，淨良長老、楊維真、蘇全正主編，《台灣佛教的歷史與人物》(嘉義:國立中正大學，2019)，頁 135-168。

鄭筱筠，〈中國南傳上座部佛教的主要教理教義〉，《中國南傳佛教研究》(北京:中國社科院，2012)，頁 76—88。

鄭筱筠，〈中國南傳上座部佛教的派別〉，《中國南傳佛教研究》(北京:中國社科院，2012)，頁 89-99。

#### 四、學位論文

于光華，「水陸法會」懺法之研究」(宜蘭:佛光大學宗教學系，碩士論文，2008)。

方柏舜，「台灣大悲咒水法門之研究—以功德山中華國際大悲咒水功德會為中心」(台南:長榮大學台灣研究所，碩士論文，2010)。

余秀敏，「台灣佛教大齋天法會之研究—田野調查和伊理亞德式的詮釋」(新竹:玄奘人文社會學院宗教學研究所，碩士論文，2002)

杜淑微，「大崗山超峰寺 2012 年梁皇法會儀式研究」(淡水:真理大學宗教文化與組織管理學系碩士班，碩士論文，2016)

侯沖，「中國佛教儀式研究」》(上海:上海師範大學，2009)

洪錦淳，「《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》研究」(國立中興大學中國文學系碩士在職專班，碩士論文，2003)

曾國全，「臺灣當代水陸外壇儀軌之參與觀察與研究」(玄奘大學 宗教與文化學系碩士在職專班，碩士論文，2018)

黃惠英，「從心靈環保論法鼓山水陸法會」(佛光大學宗教學系，碩士論文，2012)

黃敬涵，「法鼓山大悲心水陸法會的特色」(輔仁大學宗教學系，碩士論文，2013)

楊佩諭，「「大悲心水陸法會特展」展示設計與展示成效研究」(輔仁大學博物館學研究所，碩士論文，2010)

黎雅慧，「從佛教水陸法會儀文探討南北水陸—召請下堂的異同」(玄奘大學宗教與文化學系，碩士論文，2017)

釋印隆，「水陸儀軌之天台圓觀思想研究」(法鼓佛教學院佛教學系，碩士論文，2010)

釋通韻(曾文淑)，「台灣佛教往生蓮位與超薦法會之研究」(慈濟大學宗教與人文研究所，碩士論文，2017)