

台南重慶寺的發展歷程與南台灣 藏傳佛教發展關係研究

羅妮淑

遠東科技大學院通識教育中心講師

提要

重慶寺始建於清代，由一般的民間寺廟發展為清末民防組織——八吉境裡的一座聯境寺廟，如今已轉為藏密白教貢噶老人南部道場。無論寺廟建築、祀奉對象、活動範圍和社會功能等，重慶寺都隨著台灣政權和社會經濟文化的轉變而調整，這種不斷轉型求生的生命力，也是它日後所以成為南台灣藏傳佛教發展依據的重要因素，因此，觀察重慶寺的發展歷程，不僅有助於瞭解台灣寺廟的演變類型，就宗教發展史而言，亦有詳實記載之價值。

本文以重慶寺在不同歷史階段的政權、經濟和文化影響下，寺廟的發展和信仰的轉變為觀察，蒐集方志、寺廟台帳、寺廟文宣及日治時期的報紙《漢文台灣日日新報》等相關資料，並透過田野調查和深度訪談，來整理重慶寺的發展歷程與特質，記錄和分析它與南台灣藏傳佛教的發展關係，以發掘重慶寺在台灣宗教史上的影響和價值。

關鍵詞：1. 重慶寺 2. 藏傳佛教 3. 貢噶老人 4. 藏密白教

【目次】

- 一、前言
- 二、重慶寺的歷史沿革
 - （一）清代的初建
 - （二）日治時期的遷寺與重建
 - （三）戰後的經營危機
- 三、重慶寺與藏傳佛教在南台灣的發展
 - （一）重慶寺的生存契機與藏傳佛教在南台灣的奠基
 - 1. 密宗白教之初傳與南傳
 - 2. 貢噶老人與藏傳佛教之轉型
 - （二）仁波切的引入對南台灣藏傳佛教發展之影響
 - （三）貢噶寺的建立
- 四、密宗白教南向發展成功因素分析
 - （一）重慶寺的沒落和轉型需求
 - （二）貢噶老人的神蹟傳說和台南民眾信仰特質之結合
- 五、結語

一、前言

台南的寺廟密度位居全台之冠，也是台灣佛教信仰的發源地，雖然隨著政經中心的北移，台北逐次取代南台灣成為佛教重鎮，但若想探究台灣佛教發展之流行，則台南佛教寺廟實有溯源價值。

重慶寺始建於清代，是台南名勝古蹟「七寺八廟」裡的一景。數百年來，為因應不同時空背景所帶來的生存挑戰，重慶寺不斷地隨著台灣政權和社會經濟文化的轉變而調整：清領時期，重慶寺從一般的民間寺廟，變成清末民防組織——八吉境裡的一座聯境寺廟；¹ 日治時期，寺廟被日本政府徵收，由台南市中正路五巷一號原址移置隔壁五巷二號現址；二次大戰，寺廟遭戰火摧毀又復建；民國五十八年（1969），重慶寺轉型為藏密白教² 貢噶老人台南道場，往後更成為藏傳佛教南傳初期的重要據點，現在重慶寺是藏密白教貢噶寺的分院，也是南部眾多密乘道場之一。信仰上，依重慶寺自行印行的簡介所言，重慶寺本屬臨濟宗，³ 寺中供奉

* 感謝重慶寺蔡聯生先生、郭堯山先生等人接受筆者採訪並提供相關資訊；感謝曾令毅先生提供寶貴意見及相關史料。

¹ 「八吉境」為清末府城和五條港區裡十個以寺廟為中心所組成的聯境組織之一，這十個聯境組織也是當時的城防單位。聯境的組成不是由官方劃定，而是以當時地方上地理位置較為重要、影響力較深，足以號召境民組成防衛力量的寺廟為主，這些共同維持地方治安的境廟，稱為「聯境」。又府城內的寺廟，一般可分為公廟、境廟和私廟三種。「公廟」是指如大天后宮、祀典武廟、觀音亭等全城居民共同奉祀的廟宇；「境廟」則指如保安宮、元和宮等村里街坊所主持的廟宇，其影響範圍大至一社一庄，小至一、二條街；「私廟」管轄區域最小，是由若干信徒捐款私設的。（石萬壽，〈台南市宗教誌〉《臺灣文獻》，頁6-8）。

² 藏傳佛教俗稱密宗，然「密宗」一語含義甚為複雜，故文中僅「藏傳佛教」、「藏密」二語互用，以求行文之便。台灣藏傳佛教約可簡分為白（噶舉）、黃（格魯）、紅（寧瑪）、花（薩迦）四派。白（噶舉）教派系繁多，有所謂「四大八小」教派，但據耿振華在《藏傳密宗在台灣地區的發展及其社會功能的探討》（頁77）的調查發現，台灣藏密白教如今僅存噶瑪噶舉、止貢噶舉、竹巴噶舉、香巴噶舉四派；貢噶老人所傳乃其中最大支系的噶瑪噶舉教派。又，藏密術語及名稱常因翻譯的關係而有差異，如「噶舉」又作「噶居」；「噶瑪」復作「噶嘛」；貢噶老人法名可作「覺珠登拍」、「卻住頓拍」等。

³ 郭堯山編輯，《台南八吉境重慶寺簡介》，頁3。又，《台南市志稿》的〈宗教篇〉中，將佛教分為沙門（空門）、緇門、齋門三派，並謂：「臺南市之沙門，概由福州鼓山臨濟宗派僧伽來臺所傳」（江家錦撰修，《台南市志稿》〈卷二·住民志·宗教篇〉，頁46）。另外，石萬壽教授指出，府城佛教寺院的宗派有禪門臨濟宗、曹洞宗、黃蘗宗等，其中臨濟宗勢力最大，除開元寺、竹溪寺、彌陀寺外，重慶寺亦列名其中。（石萬壽，〈台南市宗教誌〉《臺灣文獻》，頁31）。

華嚴三聖：釋迦牟尼佛、文殊菩薩、普賢菩薩，目前則是南台灣藏密發源地，主祀藏密白教貢噶老人所修之「大悲勝海紅觀音菩薩」，及護法「大威力主馬頭明王菩薩」。

重慶寺這種不斷轉型求生的生命力，便是它日後所以成為南台灣藏傳佛教發展根據的重要因素。隨著藏傳佛教在台灣的積極耕耘，以及達賴喇嘛等具國際聲望的宗教領袖多次來台訪問，藏傳佛教在台灣方興未艾，而重慶寺作為早期台灣藏傳佛教南向發展時的重要依據，不但引進許多不同教派的喇嘛、仁波切傳法住持，同時還提供場地、人力、物力給其他藏密教派舉辦宗教活動，就宗教發展歷史而言，重慶寺的轉變過程和它可能產生的影響，實應詳載探討。

學者如陳玉蛟等人雖曾針對台灣藏傳佛教的現狀多有研究並陸續發表成果，但由於密藏至今仍以台北為核心，因此觀察角度不免側重北部，對於藏密南傳的流佈情形則少有心得。重慶寺作為藏密南傳初期唯一一座對外公開傳法的寺廟，曾密切接引不同派別的喇嘛仁波切，它對台灣藏傳佛教及其南向發展之貢獻不言可喻。此外，時空的轉換和政治社會結構的改變，促使重慶寺屢屢改變經營策略，無論寺廟建築、祀奉對象、活動範圍，以及社會功能等，都可反映台灣中小型寺廟為因應時代遞變所作的調整，觀察重慶寺的發展歷程，亦將有助於我們對台灣民間寺廟演變類型的瞭解。

可惜重慶寺在幾番搬遷和戰火破壞之後，陸續遺失許多珍貴史料，部分歷史更只存留在寺廟耆宿的記憶裡，加上宗教研究向有重北輕南現象，新興的藏傳佛教亦不例外，因此重慶寺的研究資料和研究成果十分有限。筆者除蒐集方志、寺廟台帳、⁴ 日治時期的報紙《漢文台灣日日新報》和寺廟宣傳品等相關文獻資料外，並將透過田野調查與深度訪談，來整理從清代創立迄今，重慶寺在不同歷史階段、不同政權和經濟文化背景下的發展過程，以及它在歷史的偶然中所擔負的特殊功能，經由微觀角度來記錄和見證台灣民間寺廟的發展歷程，並詳述重慶寺信仰轉變的始末、分析它與南台灣藏傳佛教之關係，以探索重慶寺在台灣藏傳佛教發展史上的影響與價值。

⁴ 日本明治三十一年（1898）台灣總督府民政局縣治課以「民縣第64號」要求照會轄區各縣廳提報六項涉及全台寺廟不動產和宗教動態的調查，各縣廳依此進行調查和登錄之後，即成為所謂的「社寺、廟宇台帳」和「社寺、廟宇所屬財產台帳」。明治三十二年（1899）頒布「社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則」時，日本在台初期的宗教行政法規和制度便已步上軌道，各地的「寺廟台帳」就在此一基礎上逐步建立起來，而最遲到明治34年（1901）以前，「寺廟台帳」便已大致完成，其後雖有統一格式及實施寺廟實地調查，其實只是例行業務的調整和異動登錄，而非「寺廟台帳」的建立。（江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，頁37-50。）

二、重慶寺的歷史沿革

(一) 清代的初建

依日治時期台南市《寺廟台帳》資料所載，重慶寺是康熙六十年（1721）創建於台灣府寧南坊，但就目前所知最早的史料《續修臺灣縣志》看來，重慶寺的建置年代實不明確：

重慶寺，在寧南坊。道光元年，增生陳廷瑜及韋啟億鳩眾重修舊址，改今名。⁵

上述資料僅說明道光年間秀才陳廷瑜、韋啟億等人曾鳩眾重修重慶寺，「重慶寺」也是當時才重新命名。謝金鑾等人所編纂的《續修臺灣縣志》刊刻於道光元年（1821），據內容所見，《續修臺灣縣志》刊刻當年，也是重慶寺重修、改名的一年，編纂史書的人所載錄的只有寺廟當日的狀況，對原始建置年代、佛寺名稱，以及改名的理由、命名的意義等重要史料卻隻字未提。考察《續修臺灣縣志》寺廟編寫之慣例，除竹林寺僅存寺名、精忠廟僅說明地點和祀奉對象外，只有像龍山寺、清水寺等少數幾座寺廟記載雖較為簡略，但亦多能錄得寺廟之建始年代與其後重修之基本資料，其他如海靖寺（舊名海會寺，亦名開元寺）、竹溪寺等康熙乾隆以降所建寺廟，甚至南明永曆所設之彌陀寺、關帝廟等，《續修臺灣縣志》或述其建置過程、所在位置，或言其供奉對象、沿革典故，就是萬福庵等少數幾座建始年代不詳的寺廟，《續修臺灣縣志》亦會載錄該廟俗稱；⁶ 相對

⁵ 謝金鑾（清），《續修臺灣縣志》，頁343。《續修臺灣縣志》初稿由謝金鑾、鄭兼才纂修，薛志亮初刻於清嘉慶十二年（1807），稱「薛刻本」。後有謝金鑾據其初稿改訂而成「訂稿」（又稱「訂本」），鄭兼才再就「薛刻本」和「訂稿」增刪而成「補刻本」。「補刻本」刊刻於道光元年（1821）。薛志亮《續修臺灣縣志》在〈卷五·外編·寺觀〉中始增列龍山寺、萬壽寺、重慶寺等佛寺。（尹章義，〈佛教在台灣的發展（1661-1895A.D.）〉，收錄在江燦騰、龔鵬程主編，《台灣佛教的歷史與文化》，台北：靈鷲山般若文教基金會，1994年5月一版一刷，頁29。）

⁶ 謝金鑾（清），《續修臺灣縣志》〈卷五·外編·寺觀〉，頁344的「竹林寺」條下缺無；〈卷二·政志·壇廟〉頁65的「精忠廟」條：「在安東坊（祀岳武穆王）」；〈卷五·外編·寺觀〉頁344的「龍山寺」條：「在大東門外·雍正間里眾建，乾隆五十四年里人王拱照等倡修」、「清水寺」條：「在東安坊·康熙間建，乾隆五十六年，里人陳遜輝等修」；又〈卷五·外編·寺觀〉頁344的「萬福庵」條：「在鎮北坊·建始未詳·內祀觀音菩薩·旁有明英義伯阮公季友牌位，俗稱阮夫人寺·嘉慶十一年，里人蕭元錕鳩眾修」；另，「海靖寺」和「竹溪寺」參〈卷五·外編·寺觀〉頁

於此，重慶寺的記錄便顯得十分簡單，此若非編纂者疏漏，即是寺廟重修之際，重慶寺的史料搜羅就已發生困難，有關寺廟的建造時間、規模和原始寺名等均難查考，因而只能略載數語。如果「年代久遠」是構成重慶寺史料匱乏的重要因素，則重慶寺的原始建置年代究竟多遠、是否即為日治時期台南市《寺廟台帳》所登錄的康熙六十年（1721），⁷ 皆已無可考究。⁸

重慶寺管理委員會編印的簡介記載，重慶寺曾於乾隆四十三年（1778），由當時的知府蔣元樞捐俸重修，雖未留下碑文圖記，但重慶寺卻因此而被譽為府城「七寺八廟」的名勝之一。⁹ 但若對比蔣元樞《重修臺郡各建築圖說》¹⁰ 和謝金鑾《續修臺灣縣志》二書，卻可發現，《續修臺灣縣志》中不但簡述了蔣元樞的背景和任期，對於蔣氏所興修而《重修臺郡各建築圖說》未錄之事，每有記敘可供補充，如卷二「政志」「壇廟」「海安宮」目下記載：「天后廟祀，所在多有。……鎮北坊水仔尾，俗呼小媽祖宮；則始初廟祀也。郡守蔣允焄、蔣元樞皆嘗修焉。」「馬王廟」目：「在東安坊。……乾隆四十二年，郡守蔣元樞修」，¹¹ 依此，蔣元樞重修重慶寺一事既未見於史書，又未留有「圖說」、「碑記」或「圖碑」以資印證，則此說實待查驗。¹² 根據范勝雄先生的推測，蔣元樞與重慶寺並無關聯，

342、「彌陀寺」參頁343，「關帝廟」參〈卷二·政志·壇廟〉頁63，文長不備載。

⁷ 年代較《續修臺灣縣志》更晚的台南市《寺廟台帳》，究竟據何登記重慶寺為康熙六十年所建，已無可考。

⁸ 石萬壽教授在〈台南市宗教誌〉一文裡將重慶寺歸為「永曆年間（共三十六年），以及永曆以前所建者」，與大觀音亭、彌陀寺等早期寺廟同列一期，但文後介紹府城七寺時，則引台南市《寺廟台帳》所載之康熙六十年（1721）為重慶寺的建寺時間（頁3、頁32）。又，鄭道聰先生〈從民俗信仰看臺灣漢人社會的建立——以臺南市為例——〉，附表一「明鄭時期承天府地區重要建築」亦將重慶寺和大觀音亭、彌陀寺等早期佛寺同列為明鄭時期的重要建築，但仍未說明根據（《臺灣族群變遷研討會論文集》，頁123）。

⁹ 郭堯山編輯，《台南八吉境重慶寺簡介》，頁3。又，石萬壽教授於〈台南市宗教誌〉中指出，俗稱的「七寺八廟」即是清代府城中規模較大的寺廟，「七寺」為以佛教為主的開元、法華、竹溪、彌陀、龍山、重慶、黃蘗七座寺廟，「八廟」則是祖先教的廟宇，但認定不一（《臺灣文獻》，頁6）。

¹⁰ 蔣元樞（清），《重修臺郡各建築圖說》（全）。此書乃蔣元樞將其於臺建設，繪製成圖說進呈朝廷，所有諸圖約三分之一並有碑記可考。

¹¹ 二者具見於謝金鑾（清），《續修臺灣縣志》（全），頁65。又，「馬王廟」實為「馬公廟」之誤刊。

¹² 《重慶寺簡介補遺》（郭堯山編著，頁6）中提到，乾隆46年（1781）和道光五年（1825），有陳雲海獻「慈雲普彼」匾、陳肇昌獻「有善必揚」匾，二者盡毀於二次大戰，但相關史料卻未見記錄。

就是他與七寺的關係，除開元寺和黃蘗寺外，也是附會多於事實；同時，所謂的「七寺」也可能是道光或道光以後，民間將重慶、龍山二寺添加拼湊而來的。¹³ 但是不論如何，重慶寺既然名列府城「七寺」之中，可見當日重慶寺在台南地區已有一定影響，因此在道光二十年（1840）鴉片戰爭爆發後，台灣道姚瑩借重府城內十個以境廟為中心的民防組織作為防城力量時，重慶寺才能號召民眾防守大南門城，成為當時維護地方安危的聯境寺廟之一。¹⁴

此外，清道光、咸豐年間，台灣府學教諭劉家謀在《海音詩》一書中也留下少許重慶寺的相關資料。劉家謀在提到寧靖王時，曾引韋廷芳之言曰：

寧靖王像，十年前見諸重慶寺街某老婦家。……。¹⁵

「重慶寺街」一語說明了清道光末、咸豐初年，重慶寺乃為地方信仰中心，具有區域指標功能，故而用作街名。該書十六頁另載有劉氏作品：

撮合偏饒祕術多，蓮花座下簇青娥；不圖色相全空後，猶捨慈航渡愛河。

劉家謀自己附註：

重慶寺，在寧南坊；昔住持以尼，今則僧矣。男女相悅不遂者、夫妻反目者，皆乞靈於佛；置醯甕佛座下，以箸繫髮攪之，云使人心酸；取佛前燈油暗抹所歡頭，則變。東安坊嶽帝廟亦有之。皆整俗者所宜除也。

此七絕正是指重慶寺中「醋甕」的掌故：據聞佛座下原有一只專供世間男女祈求情感順利的「醋甕」，後更傳言其能預防丈夫金屋藏嬌而聲名遠播，不僅前來祈願的女信徒頗多，同時也讓重慶寺另以「醋甕廟」之名著稱。¹⁶ 日治時期，

¹³ 范勝雄，〈臺郡三蔣與七寺八廟〉《臺灣文獻》，頁115-116。

¹⁴ 參見註1。清中葉以後，官方力量消退，府城內外的治安逐漸轉由行商公會「府城三郊」領導，並由嘉慶年間逐漸成熟且實際參與防城工作的民間組織「境」來維持。鴉片戰爭期間，台灣道（清代台灣地區位階最高的文官）姚瑩、總兵達洪阿除整修外城、募鄉勇分防海口外，也借重境組織的力量，時聯境組織已取代三郊，成為城防系統中最重要武力。（石萬壽，〈臺南府城的城防〉《臺灣文獻》，頁158-160。）

¹⁵ 劉家謀（清），《海音詩》，頁6。《海音詩》臺灣大通書局將其併入《台灣雜詠合刻》，收錄在《臺灣文獻史料叢刊》第八輯。又，劉家謀為道光二十九年（1849）～咸豐三年（1853）台灣府學教諭，其《海音詩》以七絕一百首述言臺灣掌故，每首皆附自註。

¹⁶ 引述重慶寺信徒蔡聯生（2000.12.22）、重慶寺簡介編寫人郭堯山先生的訪談（2001.1.16）。但有關醋甕的設置年代，以及佛寺何以供奉民俗色彩濃郁的「醋甕」等問題，早已無法究考。至於「醋甕」的典故，一般以為它可能是來自唐宰相房玄齡夫

「醋甕」或說搬遷遺失，或謂戰爭遭毀，戰後寺方乃重置「醋斫」一只，以供感情不如意的男女祈願。

此詩除為重慶寺的醋甕留下珍貴史料外，釋文中也透露出寺內原由尼、僧主持。由於佛教與民俗信仰常有糅合情形，一般用來辨別佛教寺院與道觀壇廟的方法，除以主祀的神祇區分外，也會用「有否尼僧住寺」、「是否以寺庵為名」等作為判斷依據。以重慶寺而言，寺中雖奉有醋甕、月下老人和註生娘娘等民間信仰對象，¹⁷ 但從寺廟的建築規模、香火的興旺，再加上寺院中有尼僧住持誦唄，可以想像的是清朝時期的重慶寺規模已應不小。在重慶寺簡介和該寺耆老所提供的資訊裡，¹⁸ 未被日本政府徵收改建前，重慶寺位處台南州廳西側，是一座三開三進的建築，不但寺宇寬敞，寺中並設有僧房以供僧尼住持們修行起居之用，是一座頗具規模的寺廟。

（二）日治時期的遷寺與重建

光緒二十一年（1895）台灣割讓給日本，重慶寺的歷史也跟著進入了日治時代。日治初期，日本政府對台灣的宗教雖然採取寬鬆政策，但在施政上軌以後，便對扶乩迷信等現象多加抑遏，對屬於通俗信仰的壇廟逼迫尤切，經由市區改正計劃，日本政府有意無意地拆毀了府城內許多寺廟；或以闢路為名拆除廟宇，或因徵用改建官署、學校等。

據台南市《寺廟台帳》可知，大正四年（1915）十月，日本政府以一仟兩百六十元強行徵購位於中正路五巷一號的重慶寺，以為台南廳舍田地用地。大正五年（1916）十月，信徒蔡森¹⁹ 等人以三百五十元買下現址（中正路五巷二號），再以八百元重新建寺完成，且於同年十二月竣工，²⁰ 重慶寺信徒的護持和活動能

人的傳說：房氏之妻寧死悍拒丈夫納妾，後以「醋罈子」著名；重慶寺「醋甕」能預防丈夫外遇的想像可能即是由此引申而來，重慶寺也因此成為許多已婚婦女的精神寄託。

¹⁷ 一般寺廟也經常會祀奉月下老人和註生娘娘，如台南大觀音亭的月下老人便極富聲名。重慶寺的月下老人和註生娘娘究竟何時開始入祀，寺中並無史料可供查證，《海音詩》中僅載「醋甕」之事。醋甕和月老雖都職掌男女感情、婚姻，但服務的對象略有不同：月老主管未婚男女的情感、婚配，醋甕則以挽回生變的情感為主，尤受已婚婦女崇信。
¹⁸ 引自蔡聯生訪談資料（2000.12.22）；以及郭堯山編輯，《台南八吉境重慶寺簡介》，頁3。

¹⁹ 關於蔡森資料，《南部臺灣紳士錄》有：「蔡森。懋德洋行支配人、頂看西街」一語（臺南新報社編，《南部臺灣紳士錄》，臺南：臺南新報發行，明治40（1907），頁69。）

²⁰ 台南市《寺廟台帳》編號二十四。又，大正二年（1913）六月十日，當時的報紙

力由此可見一斑。只是新購的土地有限，重慶寺於是從三開三進的梵宇，改成了單殿一拜亭的小寺廟。²¹

日本政府的這些措施，使得當時府城內許多被拆的寺廟，不得不將原有的神像移至其他較有影響力的廟宇，其中，原位於祀典武廟西北邊的南星殿便因開路被拆毀，²² 而廟中所供奉的西嶽大帝、脅神速報司、功德司和牛頭馬面將軍等道教神祇皆移置重慶寺，這使得原屬臨濟宗一脈的重慶寺，成了台南唯一奉有西嶽大帝的佛教寺廟。²³ 而重慶寺所以成爲南星殿神明的安身之所，除了日人對佛寺一向比較禮遇之外，也說明了重慶寺在當時宗教界裡仍有份量，因此能應變和承受新政策所造成的衝擊。

在台南市《寺帳台帳》的記錄裡，重慶寺曾經一度成爲政府的公共產業。昭和十五年（1940）二月一日，原管理人蔡森因故無法繼續任事，重慶寺乃申請變更管理人，隔日（昭和十五年二月二日）台南市尹（台南市長）成爲當時重慶寺的管理者，也因此重慶寺的發展歷程中，它曾一度隸屬於當時的台南市役所（台南市政府）所有。

二次大戰期間，重慶寺遭盟機炸毀。戰後，當時台南宗教界聞人王天恩²⁴ 等人出資再建，地方組織亦推選王天恩出任重慶寺管理人，重慶寺再次轉由地方人士經營。²⁵

《漢文臺灣日日新報》刊載重慶寺附近民居將被徵購爲政府機關——衛生試驗試的消息：……。」（〈新築衛生試驗室〉《漢文臺灣日日新報》，台北：台灣日日新報社，大正二年（1913）六月十日。）

²¹ 依台南市《寺廟台帳》編號二十四所載，重慶寺所在地原登記爲幸町一丁目六四番地，後修改爲末廣町一丁目二七番地；迫遷新蓋的重慶寺建地甲數：九毫三，約與現況相當。

²² 資料來源：郭堯山訪談，2001.1.16。另，台南市《寺廟台帳》編號六十六：南星殿位於台町二丁目一七二番地。地坪三十三點七坪。創立緣起：由福建泉州江縣水際鄉請來鎮守。「創立年月日」欄記載「六十年前」，其下註明登記當時是大正六年（1917），並以橫跨頁面的斜線表示該廟已廢，由此，則南星殿確爲日治時期廢廟，然移遷重慶寺的時間已無資料可考。又石萬壽教授以爲南星殿併寺的理由在於「因無力維持」（〈台南市宗教誌〉《臺灣文獻》，頁5）。

²³ 台南市《寺廟台帳》中重慶寺的「宗派、教派」屬「佛教」，南星殿則爲「儒教」。

²⁴ 當時王天恩在地方頗具聲名，《臺灣日日新報》曾報導其兄弟爲母親祝壽造福：「臺南市白金町一目。賜成洋家具商。王天恩天賜昆仲。今回爲其萱堂祝壽。節省糜費購白米十八石。分賑市內諸貧民。另兩石寄贈愛護寮……。」（〈白米恤貧〉《漢文臺灣日日新報》，昭和十一年（1936）二月六日。）

²⁵ 引自蔡聯生，2000.12.22；郭堯山訪談資料，2001.1.16。

（三）戰後的經營危機

戰後再建的重慶寺嘗試採用新式水泥、哥德式扇門和壓花玻璃設計，這種中西混搭的建築式樣雖然突出，卻與傳統寺廟風格大相逕庭，古風已失卻香火不興，究其緣由，除新風格的接受度不如預期外，還可從幾方面來說：

首先是地理位置不利於寺院發展。初遷後的重慶寺原仍保有眾多基本信眾，²⁶ 香火仍興。但由於都市改正計劃的緣故，日本政府不但重新規劃重慶寺一帶，同時開闢南門路加速繁榮該區，重慶寺身處其間理當受益，可惜日本政府將該區重劃為台南州廳舍、警察局等重要公共建築的匯集地，隨著這些建築物的陸續完成，此地的居民紛紛被迫搬離，原屬境廟性質的重慶寺，隨之流失基本信徒。再者，重慶寺遷寺以後，非但腹地狹小，且地處巷弄之間，能擴展的活動範圍有限，不再適合舉辦大型宗教活動，除了每年農曆二月十九日和七月不特定時間的例祭日外，²⁷ 宗教活動並不多。宗教活動是宗教團體與信眾維繫關係的重要管道，也是各個宗教團體拓展宗教領域時不可或缺的手段；在信眾遷徙流失的情況下，重慶寺本當藉由宗教活動來強化寺院和信徒間的聯繫，無奈限於活動空間和人力不足而縮減了活動力，這對於寺廟的發展和宣傳來說，都是負面影響。面對這種舊信徒難留、新信徒吸收不易，以及鄰近地區其他寺觀壇廟互相競爭的情形，²⁸ 重慶寺的盛況不再。

其次，缺乏專人主持寺廟也是影響重慶寺發展的可能成因。重慶寺本有女尼住持，²⁹ 終日梵唱，宗教氣息濃郁。一般而言，民間對於出家修行的尼僧總是多幾分敬重，而內有尼僧住持的佛寺，與信徒的互動也較直接和頻繁，加上信徒的供養是僧尼們維持生活的重要來源，因而住持除了專心修行外，也常透過各種宗教活動來傳播佛法、經營寺廟與信眾的關係，因此這些由僧尼住持的佛寺通常都有較多、較固定的信徒，早期的重慶寺就是如此。道光初年，重慶寺經過修葺改名後，憑藉三開三進的寺廟格局和尼僧住持經營，以及各類的宗教活動的帶動，香火甚旺。只可惜寺院被強徵拆毀時，寺中原有的尼僧已另尋他處安身。徵收之後，拆廟重建的經費主要來自民間募款，重慶寺從此只有管理人而沒有住持，³⁰ 缺乏尼僧專營佛

²⁶ 世居該地里長陳等村引述其父（亦曾任里長）對遷建初期的重慶寺印象。（郭堯山訪談記錄，2002.4.10。）

²⁷ 台南市《寺廟台帳》，編號二十四。

²⁸ 如關帝廳、朝興宮等。

²⁹ 引自蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山訪談資料（2001.1.16）。

³⁰ 同前註。

事，加上地段不利發展，重慶寺香火漸漸不及往日。³¹ 戰後，重慶寺雖然有些新樣貌，但地緣欠佳等不利因素皆未改變，情形持續惡化。

三、重慶寺與藏傳佛教在南台灣的發展

(一) 重慶寺的生存契機與藏傳佛教在南台灣的奠基

戰後的重慶寺在信徒流失、香火寥落中，幾乎成了市區一隅的舊廟。當時寺院管理人王天恩幾經考慮，終於在民國五十八年（1969）禮聘貢噶老人主持重慶寺，將重慶寺從顯教寺廟改成密宗白教道場。箇中因素，除上述信徒散逸、經濟無以為繼外，也與王天恩後來皈依貢噶老人有密不可分的關係。

自貢噶老人南來傳法後，一方面打開重慶寺的營運僵局，一方面也為台南佛教界注入新的元素，使密法得以藉此機會往南立根。要想進一步瞭解重慶寺與密宗南傳的發展關係、更深地探究藏傳佛教在南台灣的遞嬗情形，就必須先明白貢噶老人在台灣所成就的宗教事業。

1. 密宗白教之初傳與南傳

貢噶老人是台灣藏傳佛教白教噶瑪噶舉派的金剛上師，俗名「申書文」。民國三十年（1941）從西康密宗金剛上師貢噶呼圖克圖（即後來國民政府所冊封之「輔教廣覺禪師」）修行，曾至貢噶山頂閉關苦修三年，修得紅觀音大法，後由呼圖克圖賜法名「覺珠登拍」，道號「貢噶老人」，從此開啓她密宗白教的傳法生涯。大陸易政後，貢噶上師於民國四十七年（1958）申請移居香港，隨後改遷來台。是年，貢噶老人即開始受邀在台北弘法。³²

國民政府退守台灣以前，台灣佛教宗派本就十分多元，身為全台古刹佛寺最多的台南，佛教派別更是豐富；除臨濟宗、曹洞宗、黃蘗宗等數大宗派外，也有日據

³¹ 日治時期，就編號二十四號，重慶寺的《寺廟台帳》來看，重慶寺所登錄的信徒人數也有八十人，但資料登錄的時間點卻難以確認，而其所謂八十人，可能只意味著慣常在重慶寺活動的人數。早期台灣的佛教寺廟與信徒的關係十分自由，尤其是在家信徒常會同時出入數個寺廟，遇有宗教活動，信徒會像固定班底般主動組織，為寺廟提供服務，但拆遷後的重慶寺缺乏宗教活動和僧尼住持，與信徒的關係也易因此而日漸疏淡。

³² 台南市噶瑪噶居法輪中心董事會，〈台南安平貢噶寺興建緣起〉、吳長濤和陳作涵述、李貴榮改寫，〈金剛上師貢噶老人事略〉《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁1-2、頁3-5。

時期隨軍首度來台佈教的日蓮宗、眞宗等日系佛教，其中亦包括了日本密宗——眞言宗。不過戰後這些日系佛教，包括眞言宗在內的多數日本宗教，亦隨著日軍的敗降離境，原已不多聽聞的密宗自此在台灣消聲匿跡。³³

民國三十八年（1949）大陸易政，大批僧伽跟著國府湧入台灣，而藏傳佛教則因清末以來西藏與國民政府素不友好，所以隨同政府播遷來台的宗教領袖只有內蒙格魯派（黃教）的章嘉與甘珠爾瓦兩大活佛。其後，紅教有屈映光上師、白教有貢噶上師，分別於民國四十一年（1952）和四十七年（1958）陸續輾轉自港抵台。這些初期在台的蒙藏喇嘛不但人數稀少、傳法不積極，而且都定居台北。³⁴ 學者陳玉蛟將台灣藏傳佛教的發展仿西藏佛教史分成前、後兩個弘法階段，並把傳法體系分爲漢人系統和藏人系統；前弘期主要傳法者爲漢人居士，後弘期則改由藏籍喇嘛所主導。³⁵ 事實上，西藏佛教在台弘傳初期，除格魯（黃教）、薩迦（花教）兩派外，傳法者幾乎皆是早年曾在大陸跟蒙藏喇嘛修行的漢人在家居士，這些人隨國府入台後，因爲信徒請託才在北部傳習密法，所以弘法規模小，發展也很緩慢。此中貢噶老人可謂例外，她是前弘期裡相當活躍的漢人在家居士，不但積極傳法以延續和發展個人信仰，更促使密宗初步跨越了北台灣，成功地將密法傳播到不同信仰系統和省籍族群裡。

初期在台傳承密法者既以隨遷而來的漢人居士爲多，其傳法對象是以語言隔閡較少、處境又相若的外省族群爲主，這使得早期的密宗信徒無論在省籍背景或是社會階層上都有相當大的重疊。然而就弘法的角度而言，這種現象其實也意味著法脈流傳的局限，因爲密宗若無法廣佈社會各個階層，就不容易在台灣傳統的顯教信仰中另立門戶，更遑論成爲台灣佛教世界裡的重要派別。因此，早期來台的密宗並未對台灣在地的佛教界產生太大的影響，直到貢噶老人受邀南下到高雄、台南等地弘法，藏傳佛教才首次離開台北往南傳播。

民國四十九年（1960），當時在台南佛教界頗負名望的莫正熹老居士，因風聞貢噶老人的高深道行，便透過人脈良好的黃天爵和童炳清等人出面邀約貢噶老人南

³³ 溫國良，〈日據初期日本宗教在臺布教概況——以總督府民政部調查爲中心〉《臺灣文獻》52:2，頁221-227；黃英傑，〈民國密宗年鑑〉，頁259-260。

³⁴ 除藏傳佛教外，闕正宗認爲五〇年代隨軍來台的僧侶多以台北爲舞台，「主要是因爲大陸來台的知名僧侶都集中在北部，加上日據時代台北已成爲台灣政治、經濟、文化、宗教的中心，所以佛教也無可避免地藉由地緣的關係而逐漸往外擴大。」闕正宗，〈臺灣佛教一百年〉，頁213。

³⁵ 陳玉蛟，〈台灣的西藏佛教〉《西藏研究論文集》第三輯，頁106。又早期台灣弘揚花教者，只有民國48年（1959）來台的明珠活佛。

下傳法，並與全妙法師等人商借竹溪寺，爾後便在竹溪寺傳法十日。由於當時台南幾乎不曾聽聞密法，不僅前來聽法的人多，受法者更有百餘人之多，是藏傳佛教在南台灣佛教界產生重大影響的一次傳法活動。翌年（1961），台南信徒們先假德化堂再請貢噶老人，復洽大觀音亭舉辦法會，前後因此而皈依貢噶老人的新舊弟子乃逾千人，密宗白教在南台灣的發展可說已經初具規模。³⁶

雖說貢噶上師受邀到台南弘法是密宗南向發展的重要關鍵，然而貢噶老人南下傳法實非始於台南竹溪寺。據重慶寺耆老蔡聯生、郭堯山所言，早在傳法竹溪寺前，貢噶老人已曾應邀到高雄左營眷區弘法，只因當時是以民宅作為講堂，地點和對象又局限於左營眷村，所以並未引起太多注意，³⁷ 直到台南竹溪寺之行，才真正揭開南台灣藏傳佛教的新局面，然就藏密白教的發展歷史而言，貢噶老人高雄左營眷區的幾次傳法活動乃是藏密白教南傳之始肇。

貢噶老人長達十天的竹溪寺弘法，不但規模備受矚目，從屏東、高雄和嘉義等地遠道而來皈依的百餘信徒，更為傳法活動帶來空前盛況，往後陸續幾次弘法亦引發不小騷動，³⁸ 是為開啓南部藏密聲聞之關鍵。

藏密白教在貢噶老人辛勤弘法後雖然有所開展，但沒有專屬道場，貢噶老人只能每隔一段時日南下說法，缺乏傳法道場的問題若無法妥善解決，則密乘南傳的成果亦可能因此受限。

此外，由於貢噶老人是閉觀入定見紅觀音菩薩而成就，依其信仰之儀軌，祀奉時必以牛肉乾和酒配祀紅觀音護法馬頭明王，這樣的儀軌，與傳統顯教的戒律頗相抵觸，造成日後竹溪寺、大觀音亭等傳統佛寺不願再提供貢噶老人弘法場地。³⁹

³⁶ 台南市噶瑪噶居法輪中心董事會，〈台南安平貢噶寺興建緣起〉《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁1-2；吳長濤和陳作涵述 李貴榮改寫，〈金剛上師貢噶老人事略〉《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁3-5；蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山訪談（2001.1.16）。

³⁷ 目前可獲悉之文字資料皆以貢噶老人傳法竹溪寺為最初之南行記錄，如黃英傑在《民國密宗年鑑》中曾以時間先後列敘密宗各派法師之弘法軌跡，其中，竹溪寺之行即列置在貢噶老人南下弘教之首（《民國密宗年鑑》，頁148），就連貢噶寺自行印發的相關出版品亦是如此，但在重慶寺幾位貢噶老人早期弟子的共同記憶中，貢噶上師最初往南傳法的時間應推溯到更早的眷村時期。（蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山訪談（2001.1.16）。）

³⁸ 台南市噶瑪噶居法輪中心董事會，〈台南安平貢噶寺興建緣起〉、吳長濤和陳作涵述 李貴榮改寫，〈金剛上師貢噶老人事略〉《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁1-2、頁3-5。

³⁹ 蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山（2001.1.16、2006.9.30）訪談記錄。

以牛爲犧牲就藏密來說並無可議，因爲西藏嚴寒而果蔬不易收成，犛牛除能提供役力外，也是藏人重要的日常食物，因此以牛肉乾作祭品就藏儀而言並無不妥，然而這樣的儀軌一旦進入了以茹素爲尙的傳統佛教界，很難不受質疑，加上祭祀以酒爲甘露禮佛亦與傳統戒律扞格，於是以牛肉乾和酒供奉馬頭明王一事，讓當時台南的佛教界對貢噶老人的法脈產生不小的負面批評。但白教一向重視儀軌與傳承，因此貢噶老人的信徒們依舊如法行事，只是如此一來不免引發更大的爭議，有人甚至質疑貢噶老人所傳並非正信佛教，⁴⁰ 部分信徒亦因之流失。

民國五十八年（1969），當時重慶寺管理人王天恩，因皈依貢噶老人，加上他當時年事已高，無力照管寺廟，在徵得其他委員同意後，便決定重組管理委員會，並禮聘貢噶老人當任住持，既解決貢噶老人需要弘法道場的問題，也讓重慶寺轉型以尋求生機。⁴¹

重慶寺改爲密宗白教噶瑪噶舉南台道場後，固定的活動空間減低了流動所造成的不確定感，又有皈依弟子童炳清等人戮力經營，透過信徒大會、法會，和冬令救濟等各項活動的舉辦，⁴² 重慶寺不斷擴大規模、吸引信眾，也使藏傳佛教從此在台南生根。

2. 貢噶老人與藏傳佛教之轉型

民國六十九年（1980）七月，貢噶老人以七十八歲高齡遠赴美國晉謁大寶法王並剃度，法名「噶瑪頓臻朗嘉」，⁴³ 由此可見她的精進修行和對傳承的堅持，也因此，剃度後的貢噶老人開始接引大批藏傳喇嘛入台弘法，成爲後弘期中引介藏僧來台的重要關鍵。

前述言及，環境因素使得在家居士成爲台灣初期藏傳佛教弘法的主力，但居士個人對藏密的掌握和修持，實攸關密宗在台開展之程度，因此對藏傳佛教而言，師資的問題的確是它能否在台深耕的要素。由於藏僧的養成必須通過漫長的程序和

⁴⁰ 蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山（2001.1.16、2006.9.30）訪談記錄。

⁴¹ 蔡聯生（2000.2.22）、郭堯山（2001.1.16）訪談記錄。

⁴² 當時除了貢噶老人不定期前來傳法外，重慶寺在每月初一、十五皆舉行消災祈福與紅觀音法會，每月二十九日有頗哇法，每週二有彌陀法、週五有紅觀音法共修，每月第二個或第四個星期日則有長壽法會與聚餐，不僅活動頻繁，且參與信徒眾多，尤其是長壽法會，每月幾乎都席開三十幾桌。貢噶寺興建委員會編印，《貢噶寺興建紀念專刊一九九二 台南》，頁10；郭堯山先生訪談，2001.1.16。

⁴³ 龍昭宇，〈貢噶老人年譜〉《自性光明——金剛上師貢噶老人開示錄》，頁177。

嚴格的考驗，⁴⁴ 顧及法脈的傳承和弘法事業的推展，年事已高的貢噶老人在有限的時間和台灣主客觀環境的限制下，於民國七十年左右經由十六世大寶法王首肯，計劃指派一、兩位弟子前往錫金隆德寺實際觀摩純藏式儀軌和寺廟經營，並讓弟子學習藏文以能進一步掌握藏經。⁴⁵ 另一方面，貢噶老人也延請西藏的喇嘛、仁波切蒞台傳法，如大寶法王座下的夏瑪巴仁波切等四大法王子，在貢噶老人剃度後即曾陸續銜命來台。據蒙藏委員會的統計資料顯示，民國七十三（1984）年後來台藏僧直線上升，此中便以噶舉派最為活躍，信眾最多，喇嘛亦頻繁來台。⁴⁶ 民國七十三年先有隆德寺夏瑪巴法王子來台，派桑桑仁波切長期駐台，首開仁波切長駐之先例；民國七十六年（1987）夏瑪巴更派契達及梭多兩位喇嘛赴台長駐高雄教授藏密，⁴⁷ 可見貢噶老人不僅為「八〇年代初期引介藏僧來台的主要中心」，⁴⁸ 影響所及，也使得八〇年代後台灣藏傳佛教的發展轉以藏僧為傳法主軸。除引介喇嘛、仁波切入台弘揚藏密之外，貢噶精舍和台南重慶寺也早在民國七十一年（1982），貢噶老人赴美剃度後兩年，同時正式改名為「台灣省噶瑪噶舉三乘法輪中心」台北、台南中心，這樣的舉措，再加上研議興建中的密宗佛教金剛乘寺院—

⁴⁴ 貢噶老人在〈西藏密宗兩派修行之次第〉中曾提到，西藏的古薩利（即所謂的「禪定者」）修行次第比較完整而嚴格，漢人學古薩利的條件要求較鬆，且現下的環境條件不足，因時因地制宜的結果，部分內容已有省卻。（貢噶寺興建委員會編印，《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁30-31。）除時空條件的不同外，貢噶老人撤離大陸時許多法器儀軌已被沒收，對特重儀軌的噶舉派而言，要想體驗和學習儀軌的莊嚴、觀模數千人的大型法會，錫金等地的純藏式寺院是最直接而方便的選擇了。（郭堯山訪談，2002.4.10。）

⁴⁵ 此一計劃後因民國七十年（1981）底十六世大寶法王在美圓寂而擱延。民國八十年貢上師再寫信至尼泊爾，請大寶法王弟子之一的天噶仁波切應允其弟子前去他所主持的邊情寺學習。民國八十一年五月，貢噶老人指定傳承弟子林昇南在尼泊爾正式剃度出家，直到八十四年四月才返台（林昇南喇嘛訪談整理，2002.8.8，台南貢噶寺）。又，隆德寺乃第十六世大寶法王出離西藏後於錫金所成立的，為全世界噶瑪噶舉中心總部之所在。大寶法王座下並設有夏瑪巴仁波切、太錫度仁波切、蔣貢仁波切、嘉差仁波切等四大法王子同擔弘法事務。

⁴⁶ 陳玉蛟，〈台灣的西藏佛教〉《西藏研究論文集》第三輯，頁110。

⁴⁷ 黃英傑，《民國密宗年鑑》，頁277-278。此處所指之桑桑仁波切與陳玉蛟所引資料或有出入：「且自民國七十三年起更有孔達、遷諾兩位喇嘛駐台教學，七十六年又有契達和梭多喇嘛長駐高雄以教導藏文和傳授『四前行』」（「四前行」（sNgon 'gro bzhi）亦譯作「四加行」）。

⁴⁸ 「申上師在1980年由第十六世大寶法王為其剃度後，積極邀請噶舉派喇嘛來台傳法，是八〇年代初期引介藏僧來台的主要中心。」（姚麗香，〈藏傳佛教在台灣發展的初步研究〉《佛學研究中心學報》第五期，頁326）。

一台南貢噶寺，則貢噶老人傳法藏化之意味實濃，可說是「初期藏傳佛教在台灣發展的一種轉型」。⁴⁹

（二）仁波切的引入對南台灣藏傳佛教發展之影響

民國69年（1980），創古仁波切來台，為海外藏僧來台弘法首例。⁵⁰ 此行本擬由貢噶老人以個人名義邀請，後則因故作罷。創古仁波切此一「藏密真正進入台灣」⁵¹ 之行，雖未來到北部的貢噶精舍，但卻訪問了台南的重慶寺。⁵² 同為貢噶老人道場，南北所以會有不同的處理方式，主要是因為重慶寺雖聘請貢噶老人擔任住持，但台北仍是貢噶老人的修行重心，台南寺務多委由弟子童炳清等人及寺廟管理委員會來主理，多數時候貢噶老人並不干涉寺務，而由重慶寺管委會獨立運作，包括喇嘛仁波切的邀請，都由寺方自行決定，不須請示貢噶老人。⁵³ 正因貢噶老人對所請對象從不過問，所以重慶寺為了會聚人氣、進一步發展佛寺，在貢噶老人駐留台北的時候，重慶寺便主動向當時負責安排外國喇嘛、仁波切來台弘法的「台灣噶瑪噶舉委員會」登記，邀請國外的喇嘛仁波切前來重慶寺傳法，重慶寺因此成了當時南部地區最開放和活躍的藏傳佛教道場，藏傳佛教中各派別的喇嘛仁波切都是重慶寺邀約的對象，甚至是民間自行成立的佛學中心，每有法會等弘法活動，也多借由重慶寺來辦。這是因為一般佛學中心的組織並不完整，人力物力十分有限，若要舉辦宗教活動，除場地的限制外，捉襟見肘的資源亦無法承擔活動的支出，而

⁴⁹ 黃英傑《民國密宗年鑑》，頁276-277。又，姚麗香稱貢噶精舍與台南分舍的更名為「可算是初期藏傳佛教在台灣發展的一種轉型」（參姚麗香，〈藏傳佛教在台灣發展的初步研究〉《佛學研究中心學報》第五期，頁327）。

⁵⁰ 黃英傑《民國密宗年鑑》，頁153、頁276。

⁵¹ 同前註，頁297。據林昇南喇嘛在訪談中表示，就他所知，創古仁波切當時是由藏委會出面邀請來台參觀而非傳法。（林昇南喇嘛訪談整理，2002.8.8，台南貢噶寺）

⁵² 當時北部貢噶精舍信徒對申上師出面邀請創古仁波切一事看法不盡一致，所以創古仁波切第一次來台只到台南重慶寺。（郭堯山訪談，2002.4.10。）

⁵³ 北部貢噶精舍著重修，在仁波切的邀請上，除了必須同為噶瑪噶舉系統外，且須事先獲得貢噶老人首肯，然各派別的喇嘛、仁波切訪台，禮貌上仍會要求拜訪貢噶精舍，只是貢噶老人時已年邁，很少接受。又，早期貢噶老人到重慶寺傳法的時間一年約僅7-10天左右，多以法會形式於每天14:00-17:00密集傳法（一天傳授一個法），其餘時間則由弟子們自行設定時間前來共修，因此重慶寺的弟子多數時候是處於自修與獨立運作的狀態。若遇有其他仁波切與申上師同時在重慶寺傳法，仁波切的傳法時間則是安排在晚上19:00。此外重慶寺的組織成員皆貢噶老人弟子，原則上是以貢噶老人的意願為依歸，但財務和行政等則可自行操作，換言之，貢噶老人是他們在信仰上追隨的對象，但寺方實際上擁有相當的自主權。（郭堯山訪談，2002.1.3；2002.6.27。）

重慶寺的空間較大，其公眾寺廟的特質也較住家性質的佛學中心適合舉辦公開活動，⁵⁴ 加上重慶寺有建全的組織架構和眾多的信徒支援，因此許多仁波切雖然在佛學中心擔任住持，仍常假借重慶寺舉辦活動，只有大型活動才轉借市府的勞工休假中心。頻繁且不限派別的傳法活動，使得當時的重慶寺成為南台灣藏傳佛教的重要傳播站，這對新興的藏傳佛教，以及藏傳佛教在南台灣的發展貢獻不言可喻。然而這樣熱絡的宗教活動卻逐漸影響了重慶寺的正常運作，也對貢噶老人一脈的弘法修行造成困擾，因此寺方決定逐漸縮減其他藏密教派的活動，而以貢噶老人的法脈為優先。⁵⁵

由於貢噶老人一年僅南下傳法10天左右，餘時則安排其他喇嘛和仁波切弘法，因此當時重慶寺信徒對藏密的信仰，常會隨著受邀派別的多寡而消長，並不只屬於貢噶老人一脈。⁵⁶ 許多信徒在他們所皈依的仁波切離開後（如歸返錫金、尼泊爾），或持續前來重慶寺共修，或在家修行，等到重慶寺有宗教活動時再匯集到寺中幫忙，於是重慶寺猶如南部藏傳佛教的傳播基地，各教派以此向外擴展版圖，許多信徒因重慶寺受到藏傳佛教的啟迪，各依不同的因緣而皈依，最後更由重慶寺獨立出去成立佛學中心，並將自己追隨的仁波切邀往私人中心常住，其中最著名的即是後來在左鎮設立噶瑪噶舉寺，並得到夏瑪巴認證的漢籍喇嘛洛本仁波切。⁵⁷

除了信徒人數的成長和藏傳佛學中心的陸續成立外，重慶寺對南台灣藏傳佛教的影響還顯現在「台灣噶瑪噶舉委員會」成員的背景上。民國七十四年（1985），蔣貢康慈仁波切來台，以當時已成立道場的白教佛學中心、法輪中心為成員，在台正式成立「台灣噶瑪噶舉委員會」，此後國外喇嘛、仁波切來台弘法訪問，皆由委員會負責調度、統一安排，使得貢噶老人系統的噶舉派「在推動藏密興盛上有最大

⁵⁴ 私人設立的佛學中心一般都是在自宅中聘請一位仁波切住持，是住家兼道場的小型組織。

⁵⁵ 資料來源：郭堯山訪談，2001.12.27。

⁵⁶ 仁波切在重慶寺所收之弟子皆為結緣弟子，因不作篩選，人數便多，傳法比例愈高，該法脈信徒亦隨之增多。當時各個不同派別的仁波切在重慶寺中都擁有各自的信徒，其中部分信眾甚至一面追隨貢噶老人，一面又皈依其他的仁波切，這種現象說明了部分信徒有著「外來和尚會唸經」的心態。（郭堯山訪談，2001.12.27。）

⁵⁷ 十六世大寶法王圓寂後，其座下之四大法王子對十七世大寶法王的認定產生分歧，此即著名的大寶法王雙包案。台灣噶瑪噶舉派也依其追隨的仁波切而分裂；貢噶老人所信從的是由達賴喇嘛與其他三位法王子共同認證的十七世大寶法王，而噶瑪噶舉寺住持洛本仁波切則支持夏瑪巴法王子認可的大寶法王。

的貢獻」，⁵⁸ 委員會直接介入並左右著八〇年代後台灣藏傳佛教的發展與藏化。⁵⁹

該會每一、二年改選一次，由全省各地的組織輪流當會長，而南部的委員會成員，多與貢噶老人及重慶寺有著深厚的淵源：如嘉義噶瑪噶舉法輪中心的原始會長殷維隆及其繼任者陳福治都是貢噶老人弟子、台南竹巴噶舉佛學中心陳資賓會長原亦追隨貢噶老人，中心住持竹遷（一作「竹千」）法王也到過重慶寺傳法；高雄佛教噶瑪噶舉法輪中心會長王政魁和他的母親也曾皈依貢噶老人，其母甚至曾是貢噶老人早期護法之一；而1991年被夏瑪仁波切指認為轉世靈童，並為陸座的台南左鎮噶瑪噶居寺漢籍喇嘛洛本仁波切，也是假重慶寺與欽智依喜仁波切結緣。⁶⁰ 據此，重慶寺可說是藏傳佛教向南發展時的主要傳播站，缺少了重慶寺的支持，藏傳佛教在南台灣的發展歷史必將改寫。

（三）貢噶寺的建立

改成藏密白教道場後的重慶寺常有來自印度錫金、尼泊爾、不丹等地的仁波切應邀弘法，但重慶寺空間不足，仁波切常須借住信徒家中，加上當時寺方與賣香人員已發生土地爭議，⁶¹ 為求儘速解決爭議及場地不敷使用的困擾，民國七十九年（1990）重慶寺動土加蓋五樓僧房擴增設備，並於於八十年（1991）竣工，不斷擴張的硬體建築說明了重慶寺的轉型及藏密白教南向發展的成功。

在貢噶老人及其弟子的努力之下，不久擴建後的重慶寺又不足以因應日趨活絡

⁵⁸ 黃英傑，《民國密宗年鑑》，頁281-289。該研究指出，前弘期以格魯派為主的蒙藏喇嘛傳法活動並不積極，後弘期則漸由密藏取主導優勢。但藏密真正的優勢與影響力，則可由1982年貢噶精舍改成噶瑪噶舉三乘法輪中心，與1986年後五峰山上有藏密蔣波羅僧、烏金多傑兩位仁波切前往教學看出端倪。另外，噶舉派是最早、也是成立藏人中心最多的一派（1984-1988），故其以噶舉派「在推動藏密興盛上有最大之貢獻」，然從影響的角度而言，此語實則也是對貢噶老人的肯定。

⁵⁹ 姚麗香，〈藏傳佛教在台灣發展的初步研究〉《佛學研究中心學報》第五期，頁326。又當時噶舉委員會幾乎成為台灣與國際藏傳佛教機構接觸的唯一窗口，喇嘛、仁波切來台都由該委員會統一向國際（如錫金等地）接洽且代辦其居台相關事宜，該會並發佈消息通知各個中心，以利各中心申請邀約仁波切說法，包括傳法地點、順序、時間的長短和請法的內容等，皆在其安排範圍內。（郭堯山訪談，2002.1.3；2002.6.27。）

⁶⁰ 資料來源：郭堯山先生訪談，2002.1.3。又，噶瑪噶居寺的住持洛本仁波切，原在台南永康主持濟公道壇，一般稱呼他「阿祥」，後至重慶寺與欽智依喜仁波切接觸（時重慶寺未建僧房，沒有常住喇嘛，只有仁波切陸續在此傳法），欽智依喜仁波切當時住在信徒林本源家中，噶瑪噶舉寺建後則常住噶瑪噶舉寺。（郭堯山訪談，2002.4.10。）

⁶¹ 當時寺方雇請的賣香人員長期棲居寺院，部分土地的所有權已生爭議，因此管委會決議由寺方給付搬遷費用。（蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山（2001.1.16）訪談記錄。）

的傳法活動，加上重慶寺被列入「七寺八廟」，成為府城古蹟，亦不能變更寺廟建築，而寺中供奉的醋甕和西嶽大帝等神祇，也使重慶寺無法真正轉型為形象突顯、風格純粹的藏式佛寺。為利於興教弘法，重新建造一座饒富密藏色彩的全新佛寺已是勢在必行，於是在郭堯山等信徒的奔波下，在億載金城附近覓得兩百四十餘坪土地興建貢噶寺。⁶²

民國八十四年（1995）前後，府城一座大型漢藏合一的密宗佛教寺院——貢噶寺開始啓用。自從貢噶寺成立後，南部逐漸成為貢噶老人所傳噶舉法脈的信仰重鎮，對外弘法轉以台南貢噶寺為主，重慶寺在完成它的階段性任務後逐漸退出核心。

現階段貢噶寺與重慶寺已經財務分開，二寺所扮演的角色和功能既相連互補也平行獨立。就活動規模而言，二寺在人力資源上雖可相互支應，但大型活動都由貢噶寺承擔，重慶寺則是以每月初一和十五的消災祈福法會、每月第二或第四個星期日的長壽法會，及每月二十九日的頗哇法等幾個承襲自貢噶老人時期的固定活動為主，活動內容著重修習貢噶老人所傳之法，⁶³ 一般信眾無法參與共修。以每月初一、十五消災祈福法會為例，貢噶寺由常住喇嘛主持帶領，亦由喇嘛傳法，一般信眾可因喇嘛傳法而參與共修；重慶寺消災祈福法會則主修貢噶老人所傳之「紅觀音息災法」，非貢噶老人信徒無法修行此法。⁶⁴ 因此，重慶寺隨著舊信徒的凋零，活動規模日小，加上2002年9月重慶寺通過「重慶寺管理委員會組織章程修改草案」，針對重慶寺信徒的招收作了諸多限定，且在信徒條款第九條中明載「本寺信徒名額為壹百名以內」，⁶⁵ 亦影響了重慶寺日後的發展。

另外，貢噶寺禮聘來自不丹的羅桑喇嘛為常住喇嘛，一方面傳法，一方面安排

⁶² 台南市噶瑪噶居法輪中心董事會，〈台南安平貢噶寺興建緣起〉《貢噶寺興建紀念專刊一九九二 台南》，頁1-2。

⁶³ 郭堯山訪談，2006.9.30。

⁶⁴ 又據信徒所言，貢噶老人所傳之法常顯得特殊而難以取代，如頗哇法後的「開頂」儀式。「開頂儀式」由貢噶老人在弟子修完頗哇法後，手持吉祥草插立於信徒頭頂，草若能站立，即表示開頂成功，由此，「開頂」又稱「插草」；而這樣的儀式，也必須是弟子在經過多次修行後始能參與。（郭堯山訪談，2006.9.30）。

⁶⁵ 因有貢噶老人弟子對重慶寺帳務提出質疑，並欲號召新的信徒，重慶寺管理委員會為避免寺產和帳務等再生枝節，乃於2002年9月擬定「重慶寺管理委員會組織章程修改草案」，限定信徒人數外，新信徒且須「經二位信徒介紹得申請加入，須本會審核並提交信徒大會通過後，始取得信徒資格。但每位信徒有三等血親者限定為三位。」，以及新信徒須滿一年得行使選舉、被選舉、罷免、提案、表決等權利。但近來重慶寺內部陸續已有修改此一組織章程的聲音（郭堯山，2006.9.30）。

貢噶寺裡的喇嘛仁波切，因此貢噶寺內的活動，除了羅桑喇嘛固定傳法外，也會隨著當時在貢噶寺拜訪的仁波切而別設法會，甚或依信眾之需而主動對外向其他仁波切請法，⁶⁶ 從這些活動的情形看來，貢噶寺似已取代重慶寺原來對外所扮演的角色和功能。

近年來貢噶寺雖已逐漸取代重慶寺成爲各國喇嘛往來傳法之道場，但早期往來重慶寺的喇嘛仁波切並無派別限定，而貢噶寺則以藏密白教的喇嘛仁波切爲主，餘僅接待藏密黃教喇嘛，如民國八十六年三月二十三日，西藏精神領袖達賴喇嘛蒞臨貢噶寺弘法加持，使貢噶寺備受矚目，知名度亦大增。⁶⁷

四、密宗白教南向發展成功因素分析

重慶寺成爲貢噶老人往南台灣發展的重要據點後，藏密白教的信徒隨之日益增多，寺廟因此又重新活躍起來。然而當初造成重慶寺寺運不濟的地緣條件，及傳統顯教對貢噶老人的質疑皆未消除，重慶寺何以突破這些限制而順利發展？若細究原因，當與下列數項因素有關：

（一）重慶寺的沒落和轉型需求

戰後的重慶寺已到了解散或轉型的關鍵，面臨經營瓶頸，當時已追隨貢噶老人的王天恩，最快也最能一舉數得的作法便是將寺廟交與上師，讓重慶寺轉爲藏密道場。一來，既可讓貢噶老人不用四處奔波，也可安定原先隨著上師父到處聽法的信徒，當然這些同修亦將成爲重慶寺的護持；二來，當時的重慶寺近乎虛設，轉型已經不得不然，而原寺院管理委員則或遷離或凋零，就在這種情形下，擔任主任委員的王天恩輕易取得了其餘委員的首肯，以貢噶老人的信徒重組管理委員會，⁶⁸ 重慶寺於是在幾乎毫無阻力的情況下從顯教信仰轉而成爲藏密重鎮，迅速地完成轉換。

（二）貢噶老人的神蹟傳說和台南民眾信仰特質之結合

密教南傳之所以成功，除有重慶寺作爲根柢外，有關貢噶老人傳奇和神通事

⁶⁶ 資料來源：郭堯山訪談，2006.9.30。

⁶⁷ 郭堯山訪談，2002.4.10、2006.9.30；〈西藏精神領袖達賴喇嘛二十三日上午到台南市貢噶寺弘〉，中央社新聞照片，民國86年3月23日，文建會國家文化資料庫庫存檔，系統識別號0000481661。

⁶⁸ 郭堯山先生訪談，2001.12.27。

蹟，⁶⁹ 也是號召信眾的重要關鍵。貢噶老人出身清室皇朝貴族，自幼習武、騎馬練箭，稍長又有奇人授她劍法和吐納術，使她能凝心不動、化氣逆行，凡此種種特殊背景經歷，皆讓古城民眾對她充滿想像。大陸內戰期間，貢噶老人曾遭共軍襲擊而受傷被俘，傳說觀音大士顯靈助她安全脫險，貢噶老人從此茹素和深研佛法。來台之初，貢噶老人信眾並不多，直到翌年（1959）她為香港著名富商李潤田招魂，⁷⁰ 使李妻因感應而生欽仰，從此皈依三寶，日後更捐款興建北部貢噶精舍，全力宣揚護持。港人來台求法皈依的消息傳開後，有關貢噶老人的神通事蹟乃開始在佛教界流傳，自此貢噶上師傳法益發順利，聞風者由北漸漬於南。這些事蹟和傳說不但為貢噶老人推開了傳法的方便之門，同時也是她能在府城吸引信徒走進新道場的主因。

由於台南是早期來台墾殖者主要登陸之處，墾殖的艱辛與危險使民眾在精神上十分依賴宗教，先民不僅透過宗教尋求精神慰藉，也透過寺廟來凝聚地方、整合族群，因此早期的台南堪稱是一座廟宇佛寺林立「充滿了宗教氣氛神權色彩」⁷¹ 的城市。儘管古台南寺廟種類繁多，但宗教的主體始終不外民間信仰，⁷² 其信仰的主要特徵是不重苦修、強調靈驗，只要靈驗就會有信眾「拿香隨拜」。以這種信仰特質而言，貢噶老人的神奇事蹟自然能吸引古城民眾，為她在台南的弘法增添莫大的助力。

另一方面，新興的藏密白教在傳道方式上與傳統佛教大相逕庭，流動的弘法

⁶⁹ 本文中有關貢噶老人背景資料之引述，多採信徒之說和〈金剛上師貢噶老人事略〉（吳長濤和陳作涵述、李貴榮改寫，《貢噶寺興建紀念專刊 一九九二 台南》，頁3-5）一文，該文是台南噶瑪噶居法輪中心為貢噶寺的興建所自行編印的紀念專刊。或有論者疑其內容不免渲染，然無論這些事蹟神化與否，它所形塑出來的貢噶老人，事實上也就是信徒所認識的師父，更是吸引信眾的主要理由。

⁷⁰ 李潤田為香港著名的肥皂——美琪香皂——製造商，因故於南美失蹤，傳說李妻由香港來台向貢噶老人求問，經貢噶老人接引，順利感應亡夫遺容。（蔡聯生（2000.12.22）、郭堯山的訪談（2001.1.6））

⁷¹ 據洪敏麟引臺灣寺廟概況：迄至民國六十六年臺南市寺廟總共203座。其中明清兩代的古廟宇計有83座，佔總數41%，其中建於永曆年間者，又約佔明清兩代所創建廟宇的31%，由此可知，府城所具之古老廟宇，冠蓋全臺。（洪敏麟，《台南市市區史蹟調查報告書》，頁32、34。）

⁷² 瞿海源以為大量漢人的移入使得民間信仰成了台灣的主要宗教。依據瞿氏等學者的推估，在二次世界大戰台灣光復前後，台灣民眾至少有95%以上的人是民間信仰者。（瞿海源，〈台灣的民間信仰〉《台宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠圖書，1997年5月初版一刷，頁141。）

場地和有限的傳法空間，都使得貢噶老人的藏密白教充滿神秘色彩。再加上後期貢噶老人不再廣收結緣信徒，而改以「舊弟子引介新信徒」（其形態頗似今日所謂的老鼠會）來進行篩選，⁷³ 新信徒必須由同修引介並獲得貢噶老人認可後，方准參加貢噶老人所主持的皈依灌頂法會，此後才有資格稱為貢噶老人弟子。據接受訪談的重慶寺信徒所言，每當貢噶老人為信徒們加持灌頂或解惑說法，許多人現場即有感應。於是慕名而前往聆聽法語的民眾，多能當下依止貢噶老人，且堅信有加。貢噶老人這種不全然公開的傳道形式雖有其外在不得不然的環境因素，但較之顯教信仰，這種傳法方式無疑是隱微神秘了許多，而信徒們言之鑿鑿的體驗，更連結了神秘、神通與靈驗的想像，其結果是迅速地擴大貢噶老人在南台灣的佛行事業。

五、結語

清初建寺以來，重慶寺和台灣許多古老的中小型寺廟一樣，為因應接踵而來的時代變局而不斷調整發展方向，因此擁有數百年歷史的重慶寺，它的時代意義不僅是府城古蹟「七寺八廟」之一，強韌的生命力使它不斷轉型求生，也使它日後得以演變成藏傳佛教南向發展的基石，而其演變歷程更具有台灣中小型寺廟發展的類型意義，足以提供我們進一步探討在不同政經條件、地域社會和文化體系下，台灣寺廟的發展特質。

就宗教史而言，重慶寺對台灣近年日盛的藏傳佛教影響亦大，特別是對南台灣藏傳佛教的發展，重慶寺的貢獻尤多。民國五十八年（1969）管理人王天恩的一個決定，讓重慶寺從一座傳統佛教寺廟變成藏傳佛教噶瑪噶舉派漢人上師貢噶老人的南台道場，初步打開南台灣的修密風氣。民國七十四年（1985），以貢噶老人弟子為主的「台灣噶瑪噶舉委員會」成立後，大量引入藏僧來台弘法，由此，貢噶老人系統的噶舉派「在推動藏密興盛上有最大的貢獻」，左右了八〇年代後台灣藏傳佛教的發展與藏化，此後，許多遠從尼泊爾、錫金、不丹、印度等地來台的仁波切，除台北貢噶精舍外，也到重慶寺弘法，進一步擴大了藏傳佛教在南部的傳播。

⁷³ 據蔡聯生、郭堯山先生等人所言，以及耿振華所載（《藏傳密宗在台灣地區的發展及其社會功能的探討》，頁76-77），知貢噶老人對於弟子和密法次第的要求向來嚴格，但因其初期南下傳法，多因受邀而往，故貢噶老人非但無法定期定點說法，聽眾來源及人數也常隨主辦者而起伏，因此受限於時間、場地和對象的無法掌握，貢噶老人南來之初，實以結緣為主，傳法的重點既不以講經為先，就連招收弟子的條件也較寬鬆，故有竹溪寺百餘人皈依之事，但後因年歲已高，傳法日少，貢噶老人對弟子的要求復又謹嚴許多，這種信徒引介的模式即可說是她篩選弟子的第一步。

同為貢噶老人道場，南北兩個道場對台灣藏傳佛教的影響並不盡相同：北部貢噶精舍為一小型道場，強調要求入門弟子的修行而未積極對外傳法；但從傳統境廟發展過來的重慶寺，原本就是民眾活動的公眾場所，性質上比北部貢噶精舍開放活躍，加上貢噶老人對南北兩個道場的設定和管理標準不同，讓重慶寺在藏僧的邀請上更有自主空間，故能成為各國喇嘛仁波切南部弘法的主要道場。就新興宗教的發展而言，重慶寺所產生的傳播功能和效益，要較貢噶精舍和其他南部藏傳佛教的道場、法輪中心都更廣更大，它是南台灣藏傳教的重要傳播站，許多信徒因重慶寺而開啓個人修密生涯，因皈依不同仁波切而向外發展成佛學中心，更直接、間接促成了台灣藏傳佛教史上最早最大的噶居寺，以及貢噶寺等大型藏密寺院的成立，對南台灣乃至台灣的藏傳佛教發展史影響深遠。

近幾年，雖然貢噶寺和重慶寺已各自發展出不同的特色，且貢噶寺的弘法功能亦日漸取代重慶寺，但就歷史功能及其角色意義上言，重慶寺實較貢噶寺更豐富許多。只是隨著南台灣藏傳佛教的蓬勃發展，各藏傳佛學中心林立，重慶寺在南台灣藏傳佛教界的影響已很有限。隨著舊信徒的日漸凋零與信眾人數的流失，重慶寺已有再次調整經營模式和增收新信徒之議，⁷⁴ 光環消失後的重慶寺，如何面對新議題以持續發展寺廟生命，仍待觀察。

⁷⁴ 郭堯山訪談，2006.9.30。

【參考文獻】

（按作者姓氏筆劃順序排列）

- 不著撰人。〈台南市寺廟台帳〉。
- 石萬壽。〈台南市宗教誌〉《台灣文獻》32:4。1981.12。
- 石萬壽。〈台南市史略——私修台南市志首〉《台灣文獻》32:1。1981.3。
- 石萬壽。〈台南府城的城防〉《台灣文獻》30:4。1979.12。
- 石萬壽。〈台南市古蹟考〉《台灣文獻》28:1。1977.3。
- 江燦騰。《日據時期臺灣佛教文化發展史》。台北：南天書局。2001。
- 吳密察。《台灣史小事典》。台北：遠流。2000。
- 林美容。《台灣人的社會與信仰》。自立晚報。1993.1。
- 洪敏麟。《台南市市區史蹟調查報告書》。台灣省文獻會。1980。
- 姚麗香。〈藏傳佛教在台灣發展的初步研究〉《佛學研究中心學報》第五期。2000。
- 耿振華。《藏傳密宗在台灣地區的發展及其社會功能的探討》。台北，國科會。1996.1.30。
- 貢噶寺興建委員會編印。《貢噶寺興建紀念專刊一九九二 台南》。台南：台南噶瑪噶居法輪中心、貢噶寺興建委員會。1992
- 陳文達。〈蔣元樞之生平（一七三八～一七八一）〉《台灣文獻》49:2。1998.6。
- 陳玉蛟。〈台灣的西藏佛教〉《西藏研究論文集》第三輯。台北：西藏研究委員會。1990.12。
- 范勝雄。〈臺郡三蔣與七寺八廟〉《台灣文獻》47:2。1996.6。
- 郭堯山。《台南八吉境重慶寺簡介》。台南：台南重慶寺管理委員會。1998。
- 郭堯山。《重慶寺簡介補遺》台南：台南重慶寺管理委員會。年代未詳。
- 黃英傑。《民國密宗年鑑》。台北：全佛文化出版社。1995.4。
- 劉家謀（清）。《海音詩》。《臺灣文獻史料叢刊》第八輯（臺灣文獻叢刊第二八三種）。台北：臺灣大通書局印行。1987。
- 溫國良。〈日據初期日本宗教在臺布教概況——以總督府民政部調查為中心〉《臺灣文獻》52:2。1999.6。
- 鄭道聽。〈從民俗信仰看臺灣漢人社會的建立——以臺南市為例——〉《臺灣族群變遷研討會論文集》。臺灣省文獻委員會編印。1999.8。
- 蔡錦堂。〈日治時期台灣之宗教政策〉《歷史文化與台灣》（4）。台北：台灣風物雜誌社。1996.3。
- 蔣元樞（清）。《重修臺郡各建築圖說》（全）。《臺灣文獻史料叢刊》第九輯（臺灣文獻叢刊第二八三種）。台北：臺灣大通書局印行。1987。
- 謝金鑾（清）。《續修臺灣縣志》（全）。《臺灣文獻史料叢刊》第二輯（臺灣文獻叢刊第

一四〇種)。1987。

龍昭宇。〈貢噶老人年譜〉《自性光明——金剛上師貢噶老人開示錄》。台北：正法眼出版社。1993.10.1。

闕正宗。《臺灣佛教一百年》。台北：東大圖書公司。1999.11。

A Study of the Development of Chongqing Temple in Tainan and its Relationship to the Development of Tibetan Buddhism in Southern Taiwan

Wei-shu LO

Lecturer

General Education, Center Far East University

Abstract

Chongqing Temple was built in the Qing Dynasty. It was originally a local public temple, and at the end of Qing Dynasty, it became a civilian defensive organization, a multi-neighborhood temple in the Baji area in Tainan. At present, it belongs to the Kagyu lineage of Tibetan Buddhism and is the southern affiliate temple belonging to Ven. Gongga. Regarding religious members, ritual activities and social functions, Chongqing Temple has adapted itself on the basis of developments in Taiwan's political regime as well as cultural and economic changes in Taiwan's society. This continuous vitality is a factor in its importance as a major center of Tibetan Buddhism in southern Taiwan. Therefore, by observing Chongqing Temple's developmental process, we can understand various stages in the evolution of Taiwanese temples. In terms of religious history, it is a source of valuable documentary information. “

This paper looks at both the internal developments and changes in religious orientation of Chongqing Temple under different stages of political, economic, and political influence. It relies on local gazetteers, temple pamphlets, and temple publications, as well as field research with in-depth interviews to sort out the temple's stages of development and define their characteristics. It describes and analyzes the relation between that development and the development of Tibetan Buddhism in southern Taiwan, bringing to light the historical importance of Chongqing Temple.

Key words: 1. Chongqing Temple; 2. Tibetan Buddhism; 3. Ven. Gongga laoren;
4. Kagyu lineage