

越南法雲寺之「後佛碑」及其相關碑銘探究

林珊玟

德霖技術學院通識教育中心，教授

摘要

越南《漢喃銘文拓片總集》收錄了五十五面拓片，為北寧省、興安省、河南省、河東省共計十二座法雲寺有關，碑銘文多屬「功德碑」和「後佛碑」兩類碑銘。與越南禪派二祖：毘尼多流支禪師有關的法雲寺僅有「功德碑」，其餘十一座法雲寺則「功德碑」和「後佛碑」兩類兼具，甚至有些法雲寺以「後佛碑」為主。再檢索《漢喃銘文拓片總集》的目錄，又可查到另外三座著名禪師圓寂或主持的佛寺，觀察其拓片全為「功德碑」，並無「後佛碑」。針對越南佛教的發展概況，了解「功德碑」和「後佛碑」的發展脈絡。藉由禪門古寺的法雲寺之兩面「功德碑」內容，其餘十一座法雲寺碑銘內容之概略介紹，以為越南傳統佛寺「功德碑」和本土「後佛碑」的例證引據。藉由法雲寺碑銘之例，評析越南從「功德碑」到「後佛碑」的演變歷程和特色異同呈現，以為中越文化的關連性見證，具體解析越南的宗教特性，進而呈現越南立後文化之特色。

關鍵詞：功德碑，漢喃銘文，後佛碑，越南佛教，立後文化

A Study of Fayuan Temples and Relevant Epitaphs in Vietnam

Lin, ShanWen

Professor, General Education Center, De Lin Institute of Technology

Abstract

There are fifty-five epitaph rubbings collected in Vietnamese *Han Nan Epitaph Collections* about twelve Fayuan temples distributed in four provinces: Bei-ning, Xing-an, He-nan, and He-dong. These epitaphs are mostly merit steles and hou-fo steles. Steles from the Fayuan temple associated with Vinītaruci are merit steles only. In another eleven Fayuan temples, both merit steles and hou-fo steles can be noted. However, some temples contain mainly hou-fo steles. According to the contents of *Han Nan Epitaph Collections*, there are only merit steles without hou-fo steles in three temples where famous Zen masters had been abbots or died.

This research will be focused on the development of Vietnamese Buddhism to understand merit steles and hou-fo steles. The textual analysis of two merit steles from one of the oldest Fayuan temples and brief introductions of epitaphs from another eleven Fayuan temples provide research evidences of merit steles from Vietnamese traditional Buddhism temples and local hou-fo steles. This study not only can prove that there are connections between Chinese and Vietnamese cultures by reviewing the developing process and the similarities and differences from both merit steles and hou-fo steles of Fayuan temples, but also presents characteristics of Vietnamese Li-hou culture from the concrete analysis of religious features.

Keywords: merit stele, Han-nan epitaph, hou-fo stele, Vietnamese Buddhism, Li-hou culture

一、前言

「法雲寺」名稱源自《大方廣佛華嚴經》對於菩薩修行「十信、十住、十行、十回向、十地」的階位區分，其中十地階位依次為：「歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地」。故法雲寺一名，取自十地菩薩「上求佛道、下化眾生」之意。中國有數量可觀的雲寺，傳承自中國佛教的越南，也有相當多的法雲寺。檢索《漢喃銘文拓片總集》中的碑銘資料，碑址或碑題標註有法雲寺的村社，有：北寧省扶寧社、如麟社（共龍花社），興安省恩施縣、樂道社、太樂社、春疇村、裴合村、上裴村、豪中群玉二社、遼中社，河南省金榜縣雲林社，河東省文甲社，共計十二座法雲寺，拓印存留了五十五面碑銘，初步檢閱其內容以「功德碑」和「後佛碑」兩類碑銘為主。其中河東省文甲社的法雲寺，為越南佛教早期重要的傳法禪僧：毘尼多流支，創建而成的佛寺，在佛教史上享富盛名，但存留的碑銘僅一碑兩面，屬於功德碑性質的碑銘；其餘十一座法雲寺，五十四面碑銘的性質，則後佛碑和功德碑兼備，兩類碑銘的數量相當。

「功德碑」為記功載德或頌揚政績的碑銘統稱，柯慶明在〈「碑」「銘」作為文學類型之美感特質（I）〉文中，以「傳人昭德、敘事紀功、序地弘道」之文學表現，說明「碑」「銘」的寫作要旨¹。「『立德』或『立功』正是『碑』『銘』所要傳揚於久遠的重點。」²所以立碑刻銘原設定功德流傳的目的，後來隨著豎立地點、功能轉化，逐漸演變成廟碑、墓碑、紀念碑、詩碑、記事碑等³不同類別，如明代徐師曾在《文體明辯》序說中指出：「後漢以來，作者漸盛，故有山川之碑、有城池之碑、有宮室之碑、有橋道之碑、有壇井之碑、有神廟之碑、有家廟之碑、有古蹟之碑、有風土之碑、有托物之碑……所謂『以石代金，同乎不朽』者也。」⁴佛寺中的功德碑，初以高僧大德之功德記述為主，後來擴及修建佛寺有功的俗眾百姓，佛寺將其碑主的事功記錄刻寫於石碑，以為芳名永流的祈祝福報回饋，符合信眾們立功、立德、立言的人世需求，成為佛寺中的紀念標的物，所以「功德碑」廣見於中國各地的佛寺中。傳承自中國佛教的越南佛寺，也有相當多的功德碑，但越南在漢文化「功德碑」的影響下，另行發展出獨特的「後佛碑」，不論碑題名稱、奉祀制度、或是宗教意義上，「後佛碑」實為越南獨特發展出來的民俗文化。因此探討越南「功德碑」與「後佛碑」之間的關連性和歧異處，足以作為中越文化傳承演變的歷程依據，藉以觀察越南宗教的思想特徵。

根據越南《安南風俗冊》的說明：「寄忌於佛寺，忌日由僧尼辨（辦）禮，供於寺前曰后佚」⁵，以及越南學者阮文原「最初是出於信從佛教國家施主對僧侶供養，對佛供進奉祀禮物和捐獻資財修建佛寺。施主的功德，特別對佛寺建設，重修捐獻資助時，常得到佛家紀下功德，有時還在寺院建造或重修碑上刻名表揚。」「施主與寺主的利益融合已形成『立後』之風俗。」⁶的解釋，可知越南「後佛碑」淵自佛教的「功德碑」，屬於越南特有立後風俗之一。研究越南後佛碑的相關論著並不多，以阮文原〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉說明最為詳實，文中將越南碑銘按照內容分為十種主題，「後神

¹ 柯慶明，〈「碑」「銘」作為文學類型之美感特質（I）〉（《清華中文學報》，第九期，2013.6，頁 47-79。），頁 47。

² 柯慶明，〈「碑」「銘」作為文學類型之美感特質（I）〉（《清華中文學報》，第九期，2013.6，頁 47-79。），頁 52。

³ 韋家明，〈碑石漫議〉（《飛天》，2011.2，頁 100-101），頁 100。

⁴ [明]徐師曾：《文體明辯》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，《四庫全書存目叢書》集部第312冊）卷五十二，頁 235-236。

⁵ 越·梅園段展：《安南風俗冊》，越南維新戊申二年（1908年），漢喃研究院圖書館藏書，編號：VHv.2665，頁 38，「忌后」條。

⁶ 越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 469。

後佛」屬於第一種主題；至於其它九種分類主題中，第五種分類中又有與後佛後神相關的碑銘「推舉後神後佛保詞，許諾永久祭祀供忌端言……」⁷。與「後神後佛」有關的碑銘數量，初估已佔全體碑銘總量的一半⁸，可說是越南立後民俗中的最大碑銘類別。其他研究越南後佛碑的學者，包括王三慶教授以〈后寄與後佛之民俗研究〉專論，探究後佛的民俗內涵⁹；譚志詞在越南禪僧研究論著中，對於後佛有所提及¹⁰，並且定義後佛為「在佛寺內置於佛像后面供奉」¹¹；另有越南學者陳氏金英的〈越南的后碑〉專論¹²，暫未能得見，但譚志詞文中對其論著有所引述。

因為《漢喃銘文拓片總集》功德碑和後佛碑的數量皆相當驚人，一時間難以全面處理，故先選定越南禪門正宗的法雲寺之兩面碑銘，以為傳統功德碑的正面例證；再對其它十一座法雲寺之碑銘內容，進行判讀，略述其立碑目的和類別特色，以為正統佛寺的功德碑之反面例證。再者，檢索《漢喃銘文拓片總集》的目錄，可查到另外三座著名禪師圓寂或主持的佛寺，觀察其拓片全為功德碑，並無後佛碑。在越南立後風氣興盛的後碑文化時期，對此現象不禁產生以下的思考：傳承自中國正統佛教的越南禪門古寺，豎立鑄刻著功德碑；越南民間的地方佛寺，則多見後佛碑的豎刻。

下面先略述越南佛教的發展簡史，再整理本文主要的研究對象：禪門古寺的法雲寺之兩面功德碑銘內容，以及概略介紹其餘十一座法雲寺之碑銘內容；接著舉說其餘三座禪門古寺功德碑之概況，以為越南傳統佛寺功德碑的旁證舉例。藉由法雲寺碑銘之例，評析越南從功德碑到後佛碑的發展脈絡和特色呈現，以為中越文化的關連見證，具體解析越南的宗教特性。

二、略述越南佛教之發展

研究越南佛教的學者們多根據西元 195 年東漢蒼梧牟博（牟子）帶著母親到交趾避亂世，和康僧會二世紀末在交趾出家¹³這兩則文獻資料，推斷佛教自中國傳入越南的時代為西元二世紀，如釋聖嚴、梁志明和任繼愈皆採取此說¹⁴。慧海雖有「按照法國一位著名的作家調查……佛教--傳入該國，早在西元二世紀之初葉。」¹⁵「根據最可靠的考察，約在西元一八九九年，佛教就傳入越南了。」不同的引據資料和說明，但其接下來所說的「在越南最初宏傳佛教的，是從中國而來的一位卓越的道教徒毛甫先生，

⁷越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 466。

⁸越·陳氏金英，〈越南的后碑〉《漢喃雜誌》，2004 年第 3 期。轉引自譚志詞，〈清初廣東籍僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007 年 6 月，第 2 期，頁 53-58），頁 57 之註 44 資料。此說亦為阮文原文中所述及的內容。

⁹王三慶：〈后寄與後佛之民俗研究〉（中正大學中國文學系，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》會議用，2003 年 11 月，頁 141-155。）

¹⁰譚志詞，〈從越南少林寺看中越文化交流〉（《深圳大學學報（人文社會科學版）》，2010 年 7 月，第 27 卷第 4 期，頁 11-14），頁 13。譚志詞，〈清初廣東籍僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007 年 6 月，第 2 期，頁 53-58），頁 57。

¹¹譚志詞，〈從越南少林寺看中越文化交流〉（《深圳大學學報（人文社會科學版）》，2010 年 7 月，第 27 卷第 4 期，頁 11-14），頁 13。

¹²越·陳氏金英，〈越南的后碑〉《漢喃雜誌》，2004 年第 3 期。轉引自譚志詞，〈清初廣東籍僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007 年 6 月，第 2 期，頁 53-58），頁 57 之註 44 資料。

¹³釋慧皎撰，高僧傳·康僧會傳（《大正新脩大正藏》第 50 冊，2059，台北：新文豐出版公司，1995。）卷一，頁 325a。

¹⁴釋聖嚴，〈越南佛教史略〉（張曼濤，《東南亞佛教研究·現代佛教學術叢刊》，第 83 期，臺北：大乘文化出版社，1980.10）。梁志明，《東南歷史文化與現代化》，香港：社會科學出版社有限公司，2003，頁 208。任繼愈，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981。頁 189

他是道教而改信佛教的。」¹⁵「毛甫」近似「牟博」「牟子」，當屬相同的資料引用。釋善議將越南密體的《越南佛教史略》¹⁶進行撰譯，針對越南佛教究竟是源於中國？或是出自印度？提出其看法，認為越南雖居中印交流的樞紐位置，受到印度佛教的影響應該較早，考量到政治北屬時間較長的因素：「所以百姓的思想與民間的習俗，都與中國同化了。」故其結論為：「因此佛教遊入越南之初，我國百姓很少直接承受印度教思想的影響，反而接受了『融和了中國文化思想』的『中國佛教』所影響。」¹⁷阮玉美則「從宗教傳入的標誌、宗教傳入與國家起源和發展的關係做一些理論上的探討。」根據牟子《理惑論》的內容，康僧會的生平事蹟，以及《六度集經》的出處和成書年代，提出西元二世紀以前，佛教已然流行於越南，而非初傳入越南。再者，認為西元一世紀之前越南已有女尼的出現，所以更早以前越南已成立僧團，並且盛行於越南¹⁸，因此提出佛教大約是西元前一世紀到西元一世紀之間，從印度直接傳入越南的結論。另一位越南籍學者阮福心指出二世紀到五世紀末時期，越南佛教已然傳入並形成，六世紀和十三世紀則為越南的發展和興盛時期。¹⁹釋行心說「中國漢語佛教圈比印度佛教晚了幾個世紀，不過因緣際會使漢語圈佛教幾乎取代了之前的印度佛教。」²⁰由此可知，越南學者雖然多採印度傳入早於中國傳入的論點，對於越南佛教深受中國佛教影響的結論上，仍屬一致性的肯定。所以越南佛教與中國佛教的關係密切，越南佛教各支派的來源皆始自中國，如 580 年成立的昆尼多流支禪派，初祖昆尼多流支得法於中國禪宗三祖僧燦；820 年的無言通禪派，也是自中國到越南的無言通禪師，所創立的重要越南禪宗派別。

佛教興盛於越南的十世紀到十四世紀之間，歷經丁、前黎、李、陳朝，歷代皇朝貴族們皆崇信擁護佛教。大瞿越丁朝（968-980）丁先皇崇信佛教，決定文武官階後，又在太廟召僧士以定品秩，將僧人的品階抬高至文武官之同等並列地位，佛僧有僧統的品位，甚至封到朝廷太師職位。前黎朝（980-1009）前黎繼業（黎大行）非常尊崇僧士，常召僧統們臨朝問政以請益。越僧釋善議對於當時佛僧的影響層面，有「越南的文化，都由僧士傳播和轉譯」之說明，以及「當時佛教的僧統，是智德超眾的。」之評價，甚至指出當時接待中國使者的皆為僧士，故僧人成為中越溝通的重要管道，足見佛教在丁黎朝時期的獨尊地位。²¹再者，越南的文化傳授，皆由法師擔任教育工作人員，開辦學校，負責社會教育等事務，因此當世佛教即為國教，皇帝多為國師的弟子，越南佛教的政治性相當顯著鮮明。²²李朝（1010-1028）開國之初即將佛教尊為國教，繼任的歷代君王：太宗、聖宗、仁宗、英宗等都有興建佛寺和尊崇佛教之舉，最後一任君王惠宗甚至選擇到真教寺出家隱居。陳朝（1226-1400）的開國皇帝陳太宗（1218-1277）早年曾放棄王位上安子山向佛求道，1258 年更讓位給兒子，自此潛心修佛；陳仁宗（1258-1308）和陳英宗（1293-1314）也都讓位兒子之後，選擇出家修禪。其餘陳朝君王多有興佛法、建佛寺、重佛僧之舉，貴族大臣們出家修佛者亦大有人在，阮福心說史書有「百姓大半為僧，內國到處皆寺。」²³之語，可見佛教對於越南上至皇帝下到百姓，舉國上下皆有深遠影響。隨著陳朝國勢的衰微，佛教發展亦漸衰退，邁入轉化時期。

¹⁵越·慧海譯，〈越南之佛教〉（《海潮音》，39：9，民 47.9，頁 19-20），頁 19。

¹⁶越·密體，《越南佛教史略》，順化：順化出版社，1996 年。

¹⁷越·釋善議撰譯，〈越南佛教略史〉（《菩提樹》，第 247-25 期，頁 18-21，民 62.6），頁 18。

¹⁸越·阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2007.12，頁 91。

¹⁹越·阮福心，《越南陳朝佛教入世精神之思想研究》，桃園：元智大學中國語文學系研究所，2011.10，頁 16。

²⁰越·釋行心，《中國臨濟禪系在越南的傳承與流變》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2006，頁 11。

²¹越·釋善議撰譯，〈越南佛教略史〉，《菩提樹》，第 247 期，頁 18-21，民 62.6，頁 17，18。

²²同上，頁 18。

²³越·阮福心，《越南陳朝佛教入世精神之思想研究》，桃園：元智大學中國語文學系研究所，2011.10，頁 68。

後黎朝（1428-1789）政策傾向於抑佛崇儒，釋聖嚴指出當世明朝正處獎勵儒學的時期，受到明代文化的移植影響，後黎君王多以儒學治國，而宗教發展趨勢上又為儒道佛三教混融的新局面²⁴。因此越南後黎時期，佛教先前無比崇高的政治地位已走入歷史，取而代之的是平民氣息濃厚的民間宗教。越南佛教成為混雜式的信仰類型，佛寺供奉著佛祖、阿難、目連尊者等佛門世尊，也奉侍著道教諸神和儒家的孔子，呈現佛道儒並備的宗教形態。縱使教義內容和儀式型態已有改變，但越南人仍以佛教徒自居，而佛教也仍為越南的第一大宗教，成為滲入越南社會各階層的重要宗教文化。慧海在〈越南之佛教〉一文中提到二千五百萬的越南居民，佛教徒高達四分之三，所以越南的佛教史與越南的歷史發展息息相關，關係緊密。²⁵

越南立後碑銘大量出現在十五世紀，正屬越南的後黎時代，故後佛碑銘所呈現的宗教意涵已非正統佛教的樣貌，具有在地特質的民間信仰形態。

三、越南法雲寺的碑銘內容

先就《漢喃銘文拓片總集》拓片中，與毘尼多流支有直接關係的法雲寺碑銘內容加以介紹。再對其它地方的法雲寺碑銘內容進行舉說，以釐清功德碑和後佛碑之間的關連和異同。

（一）禪門古寺的功德碑：河東省常信府上福縣上供總文甲社的法雲寺碑

毘尼多流支禪派為越南早期重要的佛教派別，為印度僧人毘尼多流支得法於中國禪宗三祖僧燦之後，於 580 年在越南成立了毘尼多流支禪派。《禪苑集英》有「龍編古州鄉法雲寺毘尼多流支禪師，南天竺國人，婆羅門種也。」²⁶記載，越南學者黎孟撻推斷當年毘尼多流支禪師所創建的法雲寺即是「河內省，尚福縣，文甲村。」²⁷的法雲寺。《漢喃銘文拓片總集》有兩面河東省常信府上福縣上供總文甲社的碑銘拓片：

1. 「法雲寺碑記」：河東省常信府上福縣上供總文甲社法雲寺碑二面之後²⁸

常信上福縣文甲村原古古跡名藍

法雲寺□□之景，□□□□□□之人永垂□□□□□卯年十月門六日太翁老媿□□□□共設家財興功修造後堂，右行廊共十□間二廈并案一面既香瓶□，一座碑，一□□重修。

佛像一□庶事圓滿令□完好所有姓名開列于后

一興初會主□□阮世知字過□阮氏尊錢十二黎賢才字□廣阮□□□□貫阮文迪字萬德阮氏玉珍□十二□阮沔字福林阮氏清□□阮文能□□□阮氏□□楊致用字德廣阮氏助□□阮氏號慈慮□□阮德□字□□□阮洸□萬□□□阮□功字福川楊氏鍊□□鄧□□□□阮□□□法耀字□萬阮氏玠號慈廉□□□□

□□□從指檢使美川伯阮文□□德著夫人□氏珍錢拾

²⁴釋聖嚴，〈越南佛教史略〉（張曼濤，《東南亞佛教研究·現代佛教學術叢刊》，第 83 期，臺北：大乘文化出版社，1980.10）

²⁵越·慧海譯，〈越南之佛教〉，《海潮音》，39：9，民 47.9，頁 19-20。

²⁶越·金山，〈禪苑集英〉，河內現藏在越南漢喃院圖書館，1337。

²⁷阮福心，〈越南陳朝佛教入世精神之思想研究〉（桃園：元智大學中國語文學系研究所，2011.10。）頁 17，阮福心據黎孟撻的《禪苑集英之研究》內容，指出法雲寺的龍編古州鄉，即今日的北寧省順城縣康祀村。

²⁸《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 9 冊第 1 集，編號 193，頁 8193。

承天府永福縣□□社□上村紅東軍都督府左都督廣□□□永存□□□□□
 □□□夫人沈氏□□□□□□公□□黎氏王隨□大祿□黎□□□□
 □□□□□縣□沐社□□府□□□衛總知□□伯□□夫人何□□□□
 □□府瑞源縣藍山鄉郎中□□□□□□□□比□□廣□侯□□□□
 皇朝弘定萬七年之十七歲次□辰孟春穀日刊 □□□□□□阮緒□□
 □□功德□□源縣福□金□□指揮使瑞少伯□公□□鄧氏□□□

2 「十方功德」：河東省常信府上福縣上供總文甲社法雲寺碑二面之前²⁹

一會主阮□字福源、阮氏禮□□、阮如石字福安、阮氏滿□□、阮有字福度□□、阮□力字福海、阮崑武氏字□□、武先廷、阮氏面、越黎贊字道□、阮氏文□□、阮加瑞□□、阮德□、阮氏玉嶺號慈□……
 一功德 范氏鄧號慈壽、范俊德妻阮氏瀧□□、阮文宏□□、□□□□□□□□□□、阮氏琰□□、平望村阮伯森□伯、妻阮氏玉□□□□、阮維祔妻陳氏□□□□、范氏玉□□□……□□荆門府永棠縣加德社范院

兩面拓片文字大半糊模難辨，根據「法雲寺碑記」拓片所載的年代：「皇朝弘定萬七年之十七歲」，「慎德弘定」為後黎朝黎敬宗的年號，故此碑豎立年代為弘定十七年（1617）。此碑後面碑題為「法雲寺碑記」，正面碑題為「十方功德」，碑址註明為「河東省常信府上福縣上供總文甲社」。兩面文字內容多屬人名，因為文字辨識困難，只能從字裡行間推測，後面所載功德主有較尊高的身份，稱夫人、大臣者，也有指揮使之人，捐貲修造的為後堂、走廊、佛像等；正面有會主和功德兩類，列舉著數百位人名，幾位人名為一組的下方有小字，但因為小字內容更難辨識，僅能推測應為捐貲金額。雖然其在越南佛教上的歷史地位確實重要，但從這兩面拓片文字，暫無太多可供參考內容。不過此寺所代表的意義：毘尼多流支於 580 年成立了越南早期重要的禪派，而此碑呈現著 1617 年的寺況和地方人士的重視程度。

（二）地方佛寺的功德碑與後佛碑：北寧省、興安省和河南省的法雲寺碑

1 北寧省的法雲寺碑

檢視《漢喃銘文拓片總集》北寧省的法雲寺共有兩座，一座位在北寧省文江縣多牛總的如麟社和龍花社，另一座位於北寧省東岸縣夏陽總的扶寧社。第一座法雲寺共有兩碑三面拓片，第一面碑題為「法雲寺碑」³⁰，拓片內容記載著內府侍人阮氏貞的家眷，在阮氏貞去世後，於法雲寺的後方建造一座祠堂，以貳百貫錢、貳畝田作為香火供奉的費用，由真德比丘尼負責供奉事務。此碑面中，另有兩行文字的字體和年代，與此面其它碑刻的字體和年代（永祚十年，1628）有所不同，不僅文體書寫略大，年代也成了壬戌年（1682）。推測這兩行文字為內侍阮氏貞的媳婦或家人：高氏玉慄（如麟社的官員阮綱之妻），在阮氏貞立為後佛的五十四年之後，又捐給如麟社三十貫錢和一畝肥田，以助阮氏貞的祠堂香火事務。第二面「後佛碑記」³¹為王府宮嬪阮氏玉曉名妙智的後佛碑，阮氏玉曉有功於法雲寺的重修工程，地方官和長老們決議將其供奉為「智妙佛」，與其它英靈一同接受十方供養。第三面「普惠碑銘」³²為鄭氏玉珍、阮氏玉曉、阮氏玉曉的先父、先母、先叔等，共計十一位人的忌日和供奉品之載明。因為第二面和第三面的碑末註記年代相同，第二面「後佛碑記」雖未載明阮氏玉曉是

²⁹ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 9 冊第 1 集，編號 192，頁 8192。

³⁰ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 4 冊第 2 集，編號 3716，頁 708。

³¹ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 4 冊第 2 集，編號 3718，頁 710。

³² 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 4 冊第 2 集，編號 3719，頁 711。

否已去世，但從「普惠碑銘」內容得知，此面「後佛碑記」確為佛寺所供奉的已逝者之香火事項載明。所以北寧省如麟社和龍花社的法雲寺碑內容，呈現出越南地方佛寺的三種奉祀性質：專祠專人奉祀、立為後佛奉祀，以及多人共同奉祀的供奉類型。

北寧省第二座法雲寺位於北寧省東岸縣夏陽總的扶寧社，這座法雲寺的碑銘多達二十四面拓片，從碑址、碑次和碑面註記的文字，可知此寺共有 12 方碑石，包括：左廡五方，右廡六方，後宮左廡一方，其中以「後佛碑記」為題名的共有八面³³，其它碑銘因為多屬後佛碑的後面拓片，多半詳列捐貲細節，故文中不再詳述之。其它碑銘也有屬於功德碑，如編號 2340 的「重修法雲寺碑記」立於 1733 年，內容為總太監都指揮使寧郡公重修法雲寺的功德記載，與 1743 年編號 2331 的「後佛碑記」可互為對應參看，因為編號 2331 的「後佛碑記」為總太監都指揮使寧郡公夫人阮氏度的後佛碑，立碑時阮氏度仍健在，地方預先為其立為後佛，待其百年之後「酒清黍馨，薦今芳於終古，將使禪燈長照，慧日增輝，萬古苾芳，永存不朽。」³⁴此碑之後有「流傳萬代」碑，條列出後佛田、米宛田、忌田、臘田、惠許田的約定事項或位置大小，地方官員、鄉老、社村長的姓名³⁵。1743 年編號 2331 的「後佛碑記」距離寧郡公修建法雲寺的 1733 年已為十年之後，故其妻阮氏度又再度捐貲和田地，以為個人死後的供奉香火安排。這種僅靠捐金錢和土地即可豎立後佛碑，成為該寺供奉的後佛之例，如編號 2334「後佛碑記」的後佛也是一位仍在世的阮氏妙清，身份為地方望族之次室³⁶，碑面之後也有詳細的供田資料和奉事細則條列，對於當地官員、士人和鄉老等姓名也詳盡列舉³⁷。阮氏度和阮氏妙清這兩位女性立為後佛的原因，並未見到任何對於佛寺修繕助功的貢獻事蹟，僅有捐貲資料的說明。甚至在阮氏妙清的後佛碑中，有著難以理解的內容，文字中提及阮氏妙清為「前古法殿少卿扶義子之次室」，此位令公為世家望族，於鄉里遭兵燹時，捐出青蚨壹萬肆拾錢、肥田壹百陸拾尺以為救濟鄉里，但碑文內容未見此位令公之姓名，亦未能查見更多的地方上對於此位令公之其它安排，阮氏妙清僅為次室即受供為後佛，其中的供奉安排之原委實難理解。不過從這兩碑的碑主情況，可觀察到立為後佛雖然屬佛寺供奉事務，但決議仍屬地方官員耆老們共同認可的大事，方可被立於佛寺。

除了在世者自行安排個人的後佛供奉，尚有編號 2329 的「後佛碑記」為阮氏炤捐陸拾貫錢助修社寺之前廊，再加上壹畝貳高的田，讓去世父母成為佛寺之後佛，「躋之於梵宮，陪之於蓮座，朗聞法偈，邇對真乘。」³⁸編號 2335 的「後佛碑記」也是內監司禮監太監寧壽侯替去世的母親石氏慈寬，向本社鄉老請立為後佛³⁹。編號 2337「後佛碑記」⁴⁰為上述提及的編號 2331「後佛碑記」寧郡公夫人阮氏度，替其先父先母，透過古錢百緡、肥田貳畝之捐，立為後佛。編號 2344「後佛碑記」也是兒子替母親陶氏蠻捐肆百貫青錢、肆畝肥田，立為法雲寺後佛⁴¹。編號 2359「後佛碑記」是司禮監都太監參掌監事富郡公石英毅的後佛碑，為石英毅的子孫替其請立後佛碑。⁴²編號 2462「後佛碑記」為進士阮公的亞室阮玉体、建昌府知府的亞室阮妙莊、進士范相公的正室阮美正等女子，也有男子阮真

³³ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2329-2344、2459-2462、2464-2468，頁 329-344、459-462、464-468。

³⁴ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2331，頁 331。

³⁵ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2332，頁 332。

³⁶ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2334，頁 334。

³⁷ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2336，頁 336。

³⁸ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2329，頁 329。

³⁹ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2335，頁 335。

⁴⁰ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2337，頁 337。

⁴¹ 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2344，頁 344。

⁴² 《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2359，頁 459。

名、阮直政等，為鄉里眾人們捐地以立後佛的明細記載，也有替去世父母立後佛的載明，如阮福僧妣號慈在、裴福勝妣阮氏妙林等⁴³。從這面「後佛碑記」的長篇幅名單中，可觀察到後佛碑實有身份地位的區隔：捐貲金額較少，身份地位較低的後佛，得和多人共享香火奉祀；而家世顯赫、身份地位崇高、捐貲較豐厚的後佛，則能獨享一碑的專祀供奉。

2 興安省和河南省的法雲寺碑

興安省共有七座法雲寺，第一座為興安省恩施縣鄧舍總的法雲寺，總集目錄有「後佛香火碑」、「崇建法雲寺」、「法雲寺後伏碑」、「全村惠田記」⁴⁴四面碑題，檢閱其拓片內容全為後佛碑，雖然有三項碑題未出現後佛之名，但其內容皆與後佛有關。前兩碑皆為斯文文長阮瑞正室梁氏玉謹捐貲修造法雲寺，讓自己和先父先母成為法雲寺的後佛，另兩面碑銘皆為曲氏求號妙香在世時為後佛，「坐後堂中，例賑濟二，具朔望米宛供如儀」⁴⁵等到百年之後又有祀田四甲以為忌日之祀。

第二座為興安省文林縣樂道社的法雲寺，其「信施法雲寺碑」為阮氏壘號慈在的功德碑。第三座為太樂社的法雲寺，其六面三碑⁴⁶為功德碑，第四座春疇村的法雲寺，其三面一碑⁴⁷也是屬於功德碑。第五座為興安省安美縣裴合村的法雲寺，有「後佛碑記」兩面⁴⁸和「額曰重修伏像碑記」功德碑兩面⁴⁹。第六座為興安省安美縣群玉二社的法雲寺，其碑銘屬於功德碑⁵⁰。第七座為興安省安美縣遼中社的法雲寺，其「修法雲寺碑記」「本寺功德姓名」兩面⁵¹也是屬於功德碑。所以興安省的法雲寺碑有功德碑也有後佛碑，功德碑數量高過後佛碑。河南省金榜縣雲林社也有一座法雲寺，其一碑兩面的題名分別是「修造佛法雲寺碑」和「三寶田」，兩面同屬功德碑⁵²。

（三）建初寺、萬福寺、寧福寺三座禪門古寺的功德碑

中國佛教初傳越南的僧人之一，為東晉時期的印度僧人康僧會。根據《歷代三寶紀》「太元元年（376）康僧會於楊都建初寺譯六度集等經四部一十六卷」⁵³楊都為建業，即今江蘇江寧，康僧會到三國東吳傳法時，孫權替其興造建初寺。阮玉美在碩論研究中提到「康僧會造建初寺，在佛教史上亦為一樁大事。」⁵⁴而中國的建初寺，在越南亦有一座，即日後越南禪宗第二派初祖的無言通禪師落腳的建初寺：「遷遊扶董鄉建初寺無言通禪師，本廣州人也，姓鄭氏，少慕空學，不治家產，婺州雙林寺受業處。」⁵⁵越僧釋善議介紹越南禪宗第一派為毘尼多流支禪派，第二派即為無言通禪派。⁵⁶檢索《漢

⁴³《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第3冊第1集，編號2462，頁462。

⁴⁴《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第6冊第1集，編號5006-5009，頁6-9。

⁴⁵《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第6冊第1集，編號5009，頁9。

⁴⁶《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第7冊第1集，編號6152-6157，頁152-157。

⁴⁷《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第7冊第1集，編號6165-6167，頁163-165。

⁴⁸《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第8冊第1集，編號7122-7123，頁122-123。

⁴⁹《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第8冊第1集，編號7124-7125，頁124-125。

⁵⁰《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第8冊第1集，編號7193-7194，頁193-194。

⁵¹《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第11冊第1集，編號10022-10023，頁22-23。

⁵²《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第11冊第1集，編號10323-10324，頁323-324。

⁵³費長房，《歷代三寶紀》（《大正新脩大正藏》，49，2034，台北：新文豐出版公司，1995。）卷三，頁46a。

⁵⁴阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，民國96年12月，頁81。

⁵⁵《禪苑集英語錄》卷上，胡志明市國家圖書館藏，影印本。

⁵⁶釋善議撰譯，〈越南佛教略史〉，《菩提樹》，第248期，頁22-25，民62.7，頁24。

喃銘文拓片總集》可得北寧省慈山府僊遊縣扶董總扶董社的「信施田土建物寺碑」一面拓片，正與《禪苑集英語錄》記載的遷遊、扶董鄉建初寺相符合。檢閱此碑內容，屬於功德碑性質。

中國臨濟禪師拙公和尚於 1630 年離開中國，將臨濟禪系在 1633 年傳到越南北部的河內昇龍、北寧仙遊縣的佛蹟寺，1644 年在北寧省順成筆塔寺圓寂。其弟子明行禪師在拙公和尚圓寂後，為筆塔寺住持，於 1659 年圓寂於寧福寺⁵⁷。譚志詞對於拙公和尚有多篇研究論著，其指出「北寧省順成府亭祖總筆塔社筆塔寺（漢字名：寧福寺）立於福泰五年（1647）的《獻瑞庵報嚴塔碑記》」和《獻瑞庵香火田碑記》⁵⁸都為拙公事跡的記載碑銘資料。上述兩碑在《漢喃銘文拓片總集》編號分別為 2892 和 2893，又有編號 2894「勒建寧福禪寺碑記」一碑⁵⁹，為寧福寺重建時的功德碑，拓片主要內容為建寺和佛法說明，上述三面碑文皆為 1647 年所豎刻的功德碑。但是編號 2894「勒建寧福禪寺碑記」後有五行小字，字體較主文略小，似為後來刻寫，再行增添置入的內容，記載著鎮守官□督綸郡公的正夫人綸群主，捐田作為先人、綸群公忌日的香火費用和奉祀內容細節，以及供給寧福寺的寺田面積和金額，讓所以原本的功德碑，有了香火奉祀註記的作用，因為並無後佛用語的出現，尚未算是後佛碑。

寧福寺除了上述三面碑銘屬於功德碑性質，尚有碑題全為「寧福禪寺三寶祭祀田碑」的編號 2895-2897 碑銘，編號 2895 是皇太后鄭氏購田供陽塔社各村社耕種的香火福田⁶⁰，編號 2896 是比丘尼妙慧購置各村社田以為三寶祭祀福田，供奉父親、乳養父母及一位何四善男子⁶¹，編號 2897 首行有「勅建尊德塔券石」字樣，內容亦為妙慧比丘尼號善善的立石碑買田以為香火忌臘的記載⁶²。這三面全為寧福寺的香火福田註記，說明著寺方與碑主之間的供奉約定。與寧福寺有關碑銘尚有編號 2876 到 2891，共計十六面拓片，內容多為皇族顯貴的買田奉祀之記錄，雖有「考妣二位于後堂中之左與前。」⁶³文字，但未出現「後佛」之詞。

另外，譚志詞研究拙公和尚曾提及北寧省慈山府的「萬福寺」，亦介紹到「萬福大禪寺碑」。檢索總集有北寧省慈山府僊遊縣萬福寺的兩面拓片，編號 2146 記載著五百位人名之興功記錄，還有皇后鄭氏玉□號妙定、宮嬪阮氏峨號妙智等人姓名⁶⁴；編號 2147 列出所有供田位置和面積，還有興功者的忌日⁶⁵，所以此碑兩面同屬功德碑內容。

越南的禪門古寺，就上述之例，佛教史上著名的高僧大德曾主持或圓寂的佛寺，並未出現後佛碑，雖然已有功能性質相似的香火奉祀碑，但在碑題和內文中皆未使用後佛一詞，足見後佛當屬越南民間宗教發展出來的一種獨特文化，在傳統佛寺中尚未採用此種奉祀方式，立後文化的影響在此似乎被隔離了。

四、從「功德碑」到「後佛碑」

⁵⁷釋行心，《中國臨濟禪系在越南的傳承與流變》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2006。

⁵⁸譚志詞，〈明清之際福建籍高僧拙公和尚的越南之行—以筆者田野調查和新發現的珍貴史料為依據〉（《海交史研究》，2005 年第 2 期，頁 13-29），頁 15。

⁵⁹《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 2 集，編號 2894，頁 896。

⁶⁰《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 2 集，編號 2895，頁 897。

⁶¹《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 2 集，編號 2896，頁 898。

⁶²《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 2 集，編號 2897，頁 899。

⁶³《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 2 集，編號 2876，頁 878。

⁶⁴《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2146，頁 146。

⁶⁵《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005 年），第 3 冊第 1 集，編號 2147，頁 147。

立後習俗源自於佛教國家施主們對於僧侶的供養，阮文原立後風俗的淵起說明，其實也是傳統佛教功德碑的源起解釋。但越南佛寺中的「功德碑」和「後佛碑」的差異，透過參看比對，仍然可以清楚辨識。越南「後佛碑」與傳統「功德碑」的相異處，可歸納成兩點：一為地方人名的大量載明，二為香火奉祀的詳實註記。越南佛寺早期也以豎立功德碑為主，尤其是禪門古寺仍為傳統的功德碑，從河東省文甲社法雲寺及另外三座著名的禪門古寺，皆可觀察到傳統功德碑的豎立刻寫；當然針對施主的香火奉祀需求，另有香火福田類型的碑銘以為約定載明。但是當越南立後風俗勃蓬發展時，佛寺開始出現「功德碑」和「後佛碑」兩種立碑類型，甚至部分佛寺以後佛碑的比例為高，足見當世佛寺宗教性質的轉變，逐漸形成後佛碑為主的局面。

後佛碑多有一連串的地方人士姓名，載明為全村上下立為後佛事，其中有身份標示：官員、鄉老、村長、社長等地方權貴人士，也有未標註身份的士人名字，但必定無女性人名列舉其間。也有一些後佛碑僅以官員鄉老同意立此人為後佛事之語，一筆帶過；當然也有少數未列出全村同意之語的後佛碑，不過多為簡單的碑銘刻文，捐獻和奉祀的安排也必定簡單。所以後佛碑內容有時可見數量龐大的地方官員、鄉紳士人、村里耆老們姓名，甚至比碑主的捐費內容和善事義舉事蹟，佔據更多的碑面篇幅。而後佛碑必有立後佛者的捐費金額和供田大小和位置，對於供祀安排也必定詳細註記，這部分內容也是後佛碑的特色。阮文原對此說明為「為保證施主的這一權利，在立後時社村頭目就代表社村一方撰寫叫做『推舉詞』或『保後單』」，「此文本原先撰寫在紙上，而後為了長久保存以流傳萬代，就銘刻在石碑上以薦後世。」⁶⁶雖然阮文原此段解釋，原來是為了介紹越南立後擴及到非佛門禪寺之地，包括文址、社亭、廟祠等地，陸續發展出後神、後賢、後亭、後鄉等多種立後方式，「後來越南社會經濟較為發展時，鄉中的一些組織先後建立自己的奉祀場所時，也學著佛家這種方式而立後。」⁶⁷「人所供進的財物及田地主要由社村頭目來接取管理和分配使用，其中只摘出一小部分交給寺僧或守祠人用作奉祀神佛和舉辦施主忌禮。出資進供人有時仍有後佛、後神的稱號，實際上『後』這個概念大概已帶有『死後受到公共集體奉祀忌禮的人』的意義」⁶⁷這段說明文字也說明著後碑，包括後佛碑之所以出現大量人名的原因，即經地方人士的同意認可，替後佛者日後維持香火奉祀提出保證，故此種後碑類似「保證書」。這也說明了功德碑和後佛碑的差異處：功德碑純屬為佛門事務，後佛碑則涉入俗世色彩，與鄉里村社有著更密切的關係，足以作為地方勢力的展現，人們認為只有得到鄉紳們的保證，個人的奉祀香火才能得以延續。如此一來，後佛碑的崛起興盛，似亦反映出佛門勢力的衰退，人們不再相信僧侶供奉香火的執行力，試圖尋求鄉里村社方面的香火供奉保障。不過，立後習俗逐漸演變成純粹的金錢來往，捐費者自立或立家人為後，不再考量對於公眾事務的功德貢獻，僅以金額多寡、田地多少作為評估依據，所以阮文原評論原本的立後美俗已遭傷害，後佛碑發展到後來已失去原有的功德精神。

王三慶教授實地觀察越南佛教寺院，指出除了處處塔林之外，「大殿後之旁側鑲嵌了一些形似中國祖靈的碑石牌位，上面刻寫死者的名字與生辰忌日，上頭擺設了供祭的果品，有的還殘留焚燒過的香灰痕跡。這種在寺廟內將神祇與亡靈並祭的雙重情形極為特殊罕見。」此風俗即為「後佛」或「后寄」，又稱「伸供后寄」。「后佛或后寄是越南相當有特色的一種祖靈祭祀，更是中國祖靈文化與佛教信仰

⁶⁶越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 470。

⁶⁷越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 469。

的融合。」⁶⁸王三慶教授又有〈越南漢文之祖先祭祀碑銘研究〉一文，針對各式後碑中的祖先祭祀內涵進行分析，以為儒家文化的實踐意義研究。⁶⁹譚志詞觀察越南少林寺⁷⁰，除了前堂、燒香和上殿，其它部分或用於集會或用於供奉祖師，「抑或供奉對該寺有特殊貢獻的供養人（如上文所述皇太后、公主、郡主等，供於祀府內），越南稱之為后，包括后佛（在佛寺內置於佛像後面供奉，故名）」⁷¹所以對於身份地位崇高之人而言，其捐貲金額龐大、奉獻田地廣大，足以成為佛寺中的供養人，甚至有後佛造像，簡稱「後像」「是16世紀以後才出現的一種宗教信仰現象，它是佛教與越南祖先崇拜融合發展的產物，也是越南佛教世俗化的體現。」⁷²。

查閱總集確有不少後像，例如編號 6454 碑題為「後佛碑」，拓印著一位身著伽裟佛珠的人物坐像⁷³；從編號 6451 拓片文字中的「進崇造像刻碑」，以及其它模糊不清的內容，勉強可辨識此碑為兒子替母親立為後佛，並加上後像圖示⁷⁴。編號 10497 為一位面方額寬、身著伽裟、佩掛佛珠的人物坐像，碑題為「立像后佛記」⁷⁵；可從編號 10498 的「立碑昭慶寺記」內容，得知此位后像為臨洮府清波縣增見社的老人太媿武氏番號妙廣，因為年事已高，捐貲錢財和田地，每年三月十六日增見社的佛事例會時供呈祭品，等到她百年之後，再行香火奉祀事⁷⁶。編號 7350 為兩位人物坐像，拓印出來的線條不夠清晰，只能看到隱約的兩個人形⁷⁷；從編號 7349 的「後佚碑記」內容可知司禮監左監丞隼堂侯阮德潤替其先父先母立為崇福寺的後佚⁷⁸，雖然編號 7350 並無碑題，但可知確為後像。對於越南後佛造像，因為譚志詞曾在其專論中簡稱其為「後像」⁷⁹，其餘學者並未提及後佛造像之說，故暫採取譚志詞之用語。

此種「後像」可從佛教供養人畫像概念中，找到足以對應的特色以為了解。李建隆介紹敦煌壁畫的供養人畫像，一般畫於主要壁畫的下方，從十數身到上千身都有，北周 428 窟甚至有一千兩百多身供養畫像，其中提到信眾之所願意出資造像，將自己姓名或往生者親人姓名「繪製於所供養的佛像左右。」就是相信此舉可得功德利益，或可幫助往生親人得以往生淨土。而出錢者即為供養人又稱功德主，敦煌壁畫的出資者有四種身份：皇帝和皇后，貴族和官僚，歷代高僧和一般僧尼，下層民眾。⁸⁰佛光大辭典對於供養的解釋是：「供食物、衣服等予佛法僧三寶、師長、父母、亡者等。」⁸¹所以越南後佛碑主的出資以供亡者，即為供養；再加上「後像」的供養人畫像概念，足見後佛具備供養的概念。

⁶⁸王三慶：〈后寄與後佛之民俗研究〉（中正大學中國文學系，《東亞民俗與漢文化國際學術研討會論文集》會議用，2003年11月，頁141-155），頁152。

⁶⁹王三慶，〈越南漢文之祖先祭祀碑銘研究〉，《東亞漢文學與民俗文化論叢》（二），臺北市：樂學局，2011.12。

⁷⁰指的是北寧省順城縣亭祖社，譚志詞以寺內《勅建寧福禪寺碑記》的文字記載，屬於對此寺特殊性的別稱。

⁷¹譚志詞，〈從越南少林寺看中越文化交流〉（《深圳大學學報（人文社會科學版）》，2010年7月，第27卷第4期，頁11-14），頁13。

⁷²譚志詞，〈清初廣東籍僑僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007年6月，第2期，頁53-58），頁57。

⁷³《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第7冊第1集，編號6454，頁452。

⁷⁴《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第7冊第1集，編號6451，頁449。

⁷⁵《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第11冊第1集，編號10497，頁497。

⁷⁶《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第11冊第1集，編號10498，頁498。

⁷⁷《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第8冊第1集，編號7350，頁348。

⁷⁸《漢喃銘文拓片總集》（越南漢喃研究院出版，2005年），第8冊第1集，編號7350，頁348。

⁷⁹譚志詞，〈清初廣東籍僑僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007年6月，第2期，頁53-58），頁57。

⁸⁰李建隆，〈從敦煌壁畫看佛教中的供養〉，《大眾文藝》，2010.6，頁93。

⁸¹佛光大辭典，網址 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

至於越南何時出現立後民俗？阮文原說：「據研究，最初李陳兩朝以前（即從十三、十四世紀以前）社會中還未有後神、後佛概念，碑文上單純只是銘記施主的功德。從十五世紀以後黎朝時期才出現立後，並一直發展到二十世紀阮朝末期。」⁸²本文引據碑銘多為十七到十八世紀時期的拓片，故法雲寺碑銘適足以反映越南立後的興盛風氣，同時應和著譚志詞對於後碑「這種現象至 17 世紀以後得到迅猛發展」之說⁸³。

五、結論

立碑刻石以「崇德追思」為主，漢代蔡邕有「鐘鼎禮樂之器，昭德紀功以示子孫。物不朽者，莫不朽於金石故也，近世以來，咸銘之於碑。」之言⁸⁴，班固亦說「乃遂封山刊石，昭銘盛德」⁸⁵所以個人碑銘中，生前德行昭著，死後他人為之立碑刻銘，即為最常見的碑銘內容⁸⁶。

法國學者謝和耐對於佛寺功德的解釋為「中國對於使他們獲福的『功德』的看法相當於各種性質的活動：建築佛刹、寺院、藏聖骨的塔、鑄鐘和佛像、轉經、組織佛教節日等等。所有這一套宗教生活的中心是佛教道場，而其目的又是為了建築寺院或裝飾之。」「屬於私人創辦的許多功德（與由國家出資承擔的功德相比較而言）無疑也應列入宗教會社的行列。」⁸⁷謝和耐運用碑銘和寫本資料，包括漢籍、印度經文、敦煌和其它西域文書，於 1956 年在越南西貢的法蘭西遠東學院完成其《中國五~十世紀的寺院經濟》博士論文，書中以社會學觀點，分析從南北朝到五代朝間的中國寺院經濟，其中對於社邑、齋供等的相關論述，有助於越南鄉社後佛民俗的理解。從謝和耐進行寺院經濟研究的地緣關係，以及中越佛教之間本就具備的傳承現象，其間確有相當多耐人尋味的探討空間，以下略述一二。

謝和耐對於佛教社邑的組織特色說明，可以對應到越南後佛碑的淵源和相關問題，例如結社的目的在於「通過發願便可以確保已故親屬們的福，而通過主人的自我施身便可以確保其所轄全體民眾之福。」「這些社從創立開始時就要許下隆重的願和面對三寶而發的誓言。因為在舉行向所有人都開放的會時，必須有三寶在場。」⁸⁸再者，結社的主要目的也在於「確保家祭的慶祝儀式和持續性。」⁸⁹而結社的成員，或有親屬關係，或為不同家族的假想性親屬關係⁹⁰，「一旦入社，新成員就要保證共同分擔今後降臨到其成員頭上的禍福。」「甚至邑子整個家庭都會從社的宗教和物質利益中得到好處。」⁹¹上述內容皆與越南後佛碑的立碑目的和組織成員相同。連宗教現象必然產生的敗壞發展之結評：「佛教的衰敗也會對從普遍性中獲取力量的宗教現象產生了腐化墮落的效果。」⁹²也與阮文原「社村頭目借此創造所謂『追保』已故的人為『後』，大肆立後成風，雖未及買賣性質，但已多少對這個民間美

⁸²越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 469。

⁸³譚志詞，〈清初廣東籍僑僧元韶禪師之移居越南及相關問題研究〉（《華僑華人歷史研究》，2007 年 6 月，第 2 期，頁 53-58），頁 57。

⁸⁴漢·蔡邕，〈銘論〉（清·嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》，《續修四庫全書》，集部，第 1605 冊，上海市：上海古籍，2002），卷七十四，頁五右，頁 174。

⁸⁵漢·班固，〈封燕然山銘〉（梁·蕭統，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986），卷五十二，頁 2271。

⁸⁶柯慶明，〈「碑」「銘」作為文學類型之美感特質（I）〉（《清華中文學報》，第九期，2013.6，頁 47-79。），頁 52。

⁸⁷法·謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》（台北市：商鼎文化出版社，1994.2），頁 325、328。

⁸⁸法·謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》（台北市：商鼎文化出版社，1994.2），頁 334-335。

⁸⁹法·謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》（台北市：商鼎文化出版社，1994.2），頁 336。

⁹⁰謝和耐在頁 386 的註 134，對於假想性關係的解釋，為「義」的義子、義父關係。

⁹¹法·謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》（台北市：商鼎文化出版社，1994.2），頁 335。

⁹²法·謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》（台北市：商鼎文化出版社，1994.2），頁 376。

俗造成傷害」⁹³的論點相同，即功德轉為功利，毋論興功造福的有無，僅以金錢田地多寡加以決議，功德碑和後佛碑在同樣的宗教世俗發展趨勢下，走向共同的終點，呈現相同的樣貌。不過其探討的宗教及社會課題，對應到後佛文化時，以本文篇幅而言，足以引據的文獻資料太過龐大，目前無法進行論述，有待日後再行深入研究。

另外，從中國的功德墳寺角度，亦有不少與越南後佛碑相關的奉祀現象，如黃敏枝在其研究宋代功德墳寺專論中提及：「至於一些沒有能力或不願自己設置墳庵，則可以直接將薦享祖先這一類的事委託特定的寺院來負責，而提供相當的田或錢緡給寺院以支付費用」⁹⁴正與後佛碑主的親屬，將忌日奉祀事務委託寺院辦理的情形是相同的。黃敏枝舉例說明時，也舉碑銘之例，如李心傳所撰烏程縣南林『報國寺碑』（撰於理宗嘉熙元年，1237）碑陰除了施田檀越名銜外，尚有運屬張孺人卜氏，施田壹百步，及官會百貫入該寺長生庫（質庫）營運，依寺門體例貳分五厘抽息，每年共計有利息陸拾貫文，分五次納入常住，以助修功德。並立定規式，貴得餘遠，不致誤事。」⁹⁵這樣詳實的捐貲說明和奉祀條列，正與後佛碑內容相同。由此可見，越南後佛碑發展淵源實為多方性。

功德碑和後佛碑的名稱雖異，卻有相當的共通性：滿足廣大信眾對於記功誌事的留名渴望，及其在宗教功能的本質上，兩者相當一致。只是功德碑並非功德主或碑主的忌日註記，也無供奉內容細節刻寫，維持中國佛教原有的功德述記標誌，非執行祭祀的準則方案。而越南特有的後佛碑，其詳列的推舉共保之人員名單、碑主捐貲奉祀之細節內容，可以觀察到越南民間宗教的管理意義和世俗務實性。

參考書目

- 漢·蔡邕，〈銘論〉《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》（北京：中華書局，1991），卷七十四，頁 876-1。
- 漢·班固，〈封燕然山銘〉（梁·蕭統，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986），卷五十二，頁 2271。
- 費長房，《歷代三寶記》（《大正新脩大正藏》第 49 冊，2034，台北：新文豐出版公司，1995。）卷三，頁 46a。
- 越·金山，《禪苑集英》，河內現藏在越南漢喃院圖書館，1337。
- 越·《禪苑集英語錄》，胡志明市國家圖書館藏，影印本。
- 越·阮玉美，《越南佛教初傳之研究》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2007.12。
- 越·阮福心，《越南陳朝佛教入世精神之思想研究》，元智大學中國語文學系研究所，2011.10。
- 越·釋光臨，《越南陳朝竹林禪派之研究》，台灣佛光大學宗教學系碩士論文，2007。
- 越·阮福德，《中國惠能與越南竹林派禪學思想與修習方法之比較研究》，臺灣師範大學教育學系碩士論文，2007。
- 越·胡玄明，《中國文學與越南李朝文學之研究》，臺北國立政治大學中國文學研究所博士論文，1978 年。
- 越·釋光臨，《越南陳朝竹林禪派之研究》，台灣佛光大學宗教學系碩士論文，2007。
- 越·釋行心，《中國臨濟禪系在越南的傳承與流變》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2006。
- 梁志明，《東南歷史文化與現代化》，香港：社會科學出版社有限公司，2003。
- 任繼愈，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981。
- 范文俊，《十七世紀閩南與越南佛教交流之研究》，成大中國文學研究所博士論文，2015
- 謝和耐著、耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》，商鼎文化出版社，1994.2，。

⁹³越·阮文原：〈越南銘文及鄉村碑文簡介〉（《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，台北市：樂學書局，2007.12，頁 463-471。），頁 470。

⁹⁴黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉（《食貨月刊》，15：9/10，頁 395-434），407。

⁹⁵黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉（《食貨月刊》，15：9/10，頁 395-434），407。

德霖學報第 30 期

黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉（《食貨月刊》，15：9/10，頁 395-434），

柯慶明，〈「碑」「銘」作為文學類型之美感特質（I）〉，《清華中文學報》，第九期，2013.6，頁 47-79。

于在照，梁遠，〈試論越南民族在文化上的交融性〉，《廣西民族大學學報》（哲學社會科學版），第 29 卷，第 4 期，2007.7，頁 72-76。

釋聖嚴，〈越南佛教史略〉（張曼濤，《東南亞佛教研究·現代佛教學術叢刊》，第 83 期，臺北：大乘文化出版社，1980.10），。

越·慧海譯，〈越南之佛教〉，《海潮音》，39：9，民 47.9，頁 19-20。

越·釋善議撰譯，〈越南佛教略史〉，《菩提樹》，第 247-250 期，頁 18-21，頁 22-25，頁 17-19，頁 27-29，民 62.6-9。

韋家明，〈碑石漫議〉，《飛天》，2011.2，頁 100-101，。

王建舜，〈遼金西京善化寺「金碑」的文化研究〉，《山西大同大學學報》（社會科學版），第 22 卷第 5 期，2008.10，。

張豔玲，〈論墓碑與功德碑之異同〉，《世界遺產論壇（三）》，2009，頁 159-162，。

貢俊錄，〈記錄我國近代史上一段重要史料的《正定隆興寺意定和尚功德碑》〉，《文物春秋》，2007，第 2 期，頁 74-80。

王明亮、王明貴，〈新發現卷洞橋彝漢文功德碑初考〉，《華節學院學報》，2014，第 5 期，頁 1-4。

何孝榮，〈明代的中越文化交流〉，《歷史教學》，第 10 期，1998 年，頁 14-17。

于在照，〈越南歷史上佛教的入世與越南古典文學的產生和發展〉，《東南亞研究》，第 2 期，2006 年，頁 63-67。

耿慧玲，〈越南官制初釋—僧道官與爵秩〉，《朝陽學報》，第六期，民 90.6，頁 241-2744。