

臺灣近代（1895-1945）佛教史研究 之再檢討

江燦騰

北臺科技學院通識教育中心副教授

提要

本文是綜合性的回顧與檢討，以**臺灣近代（1895-1945）佛教變革研究的學術史**為討論的中心，對迄今（2005）為止的學界概況，提出較詳盡和完整的觀察報告，並且以基於對二十世紀東亞佛教研究新視野的經驗和進一步期待的論述思維，而成體系地建構了本文的論述架構和表達內涵。在內容上，本文是筆者先前所發表的〈近五十年來有關日治時期臺灣佛教的史料蒐集與研究〉一文的革新版和再放大版，但不論在材料的擴充上和研究史方面的相關論述，都較前文更為細緻和更深入。

而以**臺灣近代（1895-1945）佛教變革研究的學術史**為討論的中心，就如筆者在博士論文〈殖民統治與宗教同化的困境：日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型〉所實際究過的相對史實一樣，在整體內容上，也和以近代日本佛教為中心的二十世紀東亞新佛教發展的潮流趨勢密切關聯。

關鍵字：殖民統治、二十世紀、東亞新佛教、臺灣佛教、日本佛教、日華親善、兩岸交流、林德林、李添春、松金公正、釋慧嚴、開元寺、林秋梧、高執德、東海宜誠

A Review of Studies on Buddhist History in Contemporary Taiwan (1895-1945)

Tasn-teng Chiang

Northern Taiwan Institute of Science and Technology

Center of General Education Associate Professor

Abstract :

This article is mainly to focus academic history on studying with Buddhist reformation in modern times of Taiwan (1895-1945), and to expound the general situation of the academic circle to this day (2005), and furthermore propose the more exhaustive overview, and build the argumentation which has constructed this article systematically base on my investigation of the newly sight of East Asia Buddhist Studies in 20th century and expected further discourses. The content of this article is one innovation from the paper which titled “The collected and studied on historical material of Buddhism in Taiwan that about managing period by Japan in the past 50 years “which I had been published, but the relevant argumentation is more careful and detailed than preceding essay, it consist not only the expansion of the material but also with the aspects of the history of academic history on studying with Buddhism in modern Taiwan, even related to the trend of development within newly East Asia Buddhism that taking modern Japanese Buddhism as the centre in the 20th century.

Key words:

Colonization, the 20th century, newly East Asia Buddhism,
Buddhism of Taiwan, Japan's Buddhism, Kai-Yuan Temple

臺灣近代（1895-1945）佛教史 研究之再檢討

江燦騰

北臺科技學院通識教育中心副教授

一、前言：研究領域與問題意識的提出

在近代東亞發展史上，日本文化於十九世紀中期以前，所接受的外來文化中，以來自西鄰中國大陸“漢學”（包括儒釋道三教文化在內）的傳入與影響最大，近世歐洲荷蘭的“蘭學”次之。但自甲午戰役之後，舉世開始注意到近代日本因大量接受歐美“西潮”文明的洗禮，致使明治維新績效大顯的驚人新貌，不祇國勢強盛足以擊敗強鄰滿清帝國，並且社會文化的成就也同樣炫耀奪目，於是隨著與中國作戰的輝煌勝利，一躍而成爲亞洲各國向其學習西化成功經驗的典範。¹

* 送審日期：民國九十四年五月二十日；接受刊登日期：民國九十四年七月二十一日。本文是筆者先前所發表的〈近五十年來有關日治時期臺灣佛教的史料蒐集與研究〉一文的革新版和再放大版，此文原刊載於，《台北文獻》直字第 145 號（2003.9），頁 227-261。但此次在改寫增補之後，全文總字數已達五萬多字之多。可是，投稿本刊後，主編要求大量刪除至規定的三萬字以內。於是經三次刪匆匆除兩萬五千多字之後，才被接納爲可提出評審之合格稿件。所以三位匿名評審員之一，指責本文不足之處，其實是礙於刊載篇幅太大，需大量刪除，以符規定之故，而非其他原因。但仍感謝其指正。至於其他兩位匿名評審員的指正，本文現已盡最大可能遵照改進，並謝謝指正。

¹ 可參考下列書籍：一、信夫清三郎著、周啓乾中譯，《日本近代政治史——第一卷西歐的衝擊與開國》（臺北：桂冠圖書公司，1990）；二、《日本近代政治史——

然而，日本自甲午戰勝，並領有臺灣之後，便以新殖民統治者兼新文化指導者的雙重身份，來統治和改造臺灣的土地、人民、社會、政治、經濟、宗教、禮俗和其他各方面的文化傳統等²。儘管在其整個領臺前後的五十年〔1895—1945〕，所謂“日治時期”的殖民統治過程中，其政治表現和文化措施，容有種種正反兩極的不同評價，但自戰後結束在臺殖民統治撤回日本迄今，有關日治時期臺灣本土佛教的改造運動，卻一直是惡評較少的一項。³這到底是為什麼？其內容、過程和成果又是如何？頗值得注意。

因，通常在殖民者和被殖民者之間，由於種族、氣候、生活方式、生命禮俗、宗教信仰和歷史文化的不同，彼此在認知、價值觀或民族的自筆者認同等各方面，都會產生很大的差異。這些差異有些固然可以透過諸如政治權力的強勢支配、經濟的誘因、教育的潛移默化、有效的社會控制等措施，加以拉近或加以改造。⁴但，其中有些差異似乎是難以改造或拉近的，例如所謂“臺灣民間宗教信仰”的部分即是。⁵於是，作為一個研究者，將不得不也面對這一課題，亦即在其所涉及的研究領域裡，到底有哪些？以及為何會有些是可改造的？反過來問，則到底有哪些？以及為何會有些是難改造的？這些相繼而來的問題，事實上，也應是研究者最初構想研究主題時，所不能忽略的部分。

不過，以往臺灣學界在處理日治時期的臺灣史時，經常會自覺或不自覺的偏向以批判或負面的角度，來處理日本作為殖民者的種種“不良”措施。從而，特意漠視或醜化日本領臺期間有關現代化或文明化的貢

第二卷明治維新》（臺北：桂冠圖書公司，1990）。三、李永熾，《日本近代史研究》（臺北：稻鄉出版社，1992）。四、遠山茂樹，《日本近現代史——第一卷》（北京：商務印書館，1983）。五、【美】任達著、李仲賢譯，《新政革命與日本——1889-1912》（南京：江蘇人民出版社，1998）。

² 可參考東鄉實、佐藤四郎共著，《臺灣植民發達史》（臺北：晁文館，1926）。竹越與三郎，《臺灣統治志》（東京：博文館，1905）。井出季和太，《臺灣治績志》（臺北：臺灣日日新報社，1937）。

³ 見胎中千鶴，〈日本統治臺灣の佛教勢力——1921 南瀛佛教會成立まで〉，載《史苑——東洋史特集号》第 58 卷第 2 号（立教大學史學會，1998-3），頁 23-4。

⁴ 有關此一問題的探討，最詳盡，亦最優秀的著作，當數矢內原忠雄著，《植民與植民政策》〔東京：有斐閣，1933，增訂四版〕。至於有關日據時期的殖民政策，以後藤新平著，《日本植民政策一斑》〔東京：拓殖新報社，1921〕，為最權威。

⁵ 見柴田廉，《臺灣同化策論——臺灣島民の民族心理學之研究》（臺北：晁文館，1923，增補再版），頁 1-24。

獻和努力。

因此，對於上述這些問題的反省，作為被殖民者後裔的研究者，固然不能默認殖民者曾施暴的殘酷和刻意種族歧視的不當行為，所不同的是，在進行相關研究的同時，亦須也能凸顯被殖民者力爭上游的能動性和臺灣本土佛教呈現的主體性，而這一部分事實上又和殖民者“較善意”方面的表現有關。

換言之，應兼顧殖民者和被殖民者雙方的不同歷史面相與價值觀，才較能呈現歷史的真貌。

因此，本文的論述觀察角度，將試圖從近代亞洲發展史的角度，來探討日治時期臺灣島民所遭遇的特殊佛教發展史經驗。亦即本文將試圖從實際的層面上，探明其中所涉及の日中臺三角交流的佛教新秩序，並揭發其中有關臺灣本土佛教被：宰制、聯絡、輔導和強迫改造的各種問題。

而根據這樣的研究預設，筆者過去在從事類似主題的博士論文研究時，即曾表達過以下的史實概念；亦即當時筆者即曾認為：日治時期在殖民統治體制下的臺灣佛教史，之所以值得研究，應不外下列六點理由——

- 一、它是日治時期臺灣史綜合研究的一部分，但迄今仍缺乏較完整的研究成果。⁶
- 二、它是日治時期臺灣宗教史的重要部分，卻未有系統和深入的說明。
- 三、它是理解臺灣佛教近代史和現代化重要線索，但迄今為止，仍無研究者理解此一重要性，也未對此有深入的研究。
- 四、它是探索日本在臺殖民政策的同化措施是否具有成效的重要指標，但同樣無研究者理解此一重要性，也未對此有深入的研究。
- 五、它是臺灣史上首次由知識份子自覺性的參與並領導改造臺灣佛教信仰的運動，此一經驗具有高度的文化史和社會史的意義，不但在當時如此，就是在戰後的臺灣社會仍然如此，所

⁶ 有關這方面的評估，可參考本文研究現況的討論。

以值得研究。

六、在整個領臺五十年(1895—1945)的統治過程中，佛教的改造運動是惡評較少的一項，這到底是為什麼？其內容、過程和成果又是如何？對於這些問題，過去學者雖有一些論述，但若衡之前面五點，則仍嚴重缺乏研究成果，有待新研究來補白。

筆者長期以來，服膺曹永和教授所提出的「臺灣島史」研究概念，以及李永熾教授關於日本明治維新以來近現代化思想史研究的啓發。⁷

而根據曹永和教授所提出的「臺灣島史」研究概念，研究者應先把臺灣作為東亞臨近大陸海域、又處季風洋流國際航道上的「臺灣島」來看待。亦即，此一歷史的舞臺，先於族群、國家或某階段的佔領者而存在。

然後，在此島嶼上，隨著歷史時空的變遷，陸續有各種族群、國家或某階段的佔領者出現在島上，為時或長或短，生活型態容有差異，以及掌權有大小主從之分，但都屬漫長歷史的過客，而非永久和全部歷史過程的主宰。⁸

因此，根據以上曹永和教授所提出的「臺灣島史」研究概念，可使研究者注意較長期的歷史發展現象及其帶來變化的因素，避免陷於強烈的以自筆者族群為中心的偏頗論述。

雖然如此，對於歷史的客觀性，又如何能有一定程度的把握呢？誠如康德所言，歷史乃屬經驗的知識，並非先驗的理性。因此脫離了基本的論述材料，則所謂“主觀價值感”。不過是主觀的空想而已。

所以底下，擬就日治時期的台灣佛教發展相關史料和研究成果提出迄今為止的最新考察，以就教於學界同道。

二、相關史料來源

⁷ 筆者受業兩師門下多年，影響自深。李永熾師的思想史著作，筆者通讀近八成，達百萬字以上。

⁸ 參考曹銘宗，《自學典範——臺灣史研究先驅曹永和》（臺北：聯經出版事業公司，1999，162-89）。

（一）基礎和重要的相關史料解明

基礎和重要的相關史料，是歷史研究的基礎，特別是像本文這樣冷僻的研究主題，所涉及的資料，往往既零碎又分散，很不容易收集。因此，有必要在日後論述全書之前，先就所收集和論述時將引用的重要相關史料，作一些來源及內容要點說明。

一、《教報》第一號。此份文獻的出土，是研究日治初期臺灣佛教狀況，最大的史料突破之一。不過，關於此一文獻的發現經過及其內容，筆者已在《臺灣史料與研究》第六號⁹中介紹過了，所以此處僅再說明其重點。

《教報》第一號是明治二十九年〔1896〕，由“大日本臺灣佛教會”在臺北發行的。原訂每月發刊一期，但是，目前收藏在東京大學法學部的僅存第一號而已，所以不清楚之後有無再繼續發行否。

而“大日本臺灣佛教會”是由日本來臺各宗於明治二十九年五月創立的，雖然以日本佛教為主〔臺灣本土原有寺院神廟等，則已和日本曹洞宗簽有隸屬合約〕，仍然是“第一個臺灣佛教組織”。¹⁰

此一組織成立後，在〈臺灣佛教會會則〉第三條規定：謹奉戴佛德，開導蒙昧的土人，以期日本佛教的擴大傳播。第八條關於事業的項目則規定：（a）講習佛典。（b）傳道佈教。（c）教育子弟。（d）發刊雜誌。（e）出版圖書。（f）疾病醫療。（g）貧困救助。其中第（d）項的具體作法，就是發行《教報》。而《教報》第一號中，則登載了臺灣有史以來的第一次全臺的宗教調查資料，以及日本佛教初期的在臺活動，這是之前空白的部分，因此特別珍貴。

二、溫國良編譯，【總督府檔案專題翻譯〔二〕宗教系列之一】《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治28年10月至35年4月）》（南

⁹ 載《臺灣史料與研究》第六號，（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，1995.8）。

¹⁰ 此一組織一直存在，不但日據時期的報紙常提到此組織的活動訊息，在大正14年11月29日，在臺北接待參與「東亞佛教大會」的大陸來臺代表時，主辦單位即由“南瀛佛教會”和“臺灣佛教會”聯合具名。見《南瀛佛教會會報》第4卷第1號（1926-1），頁34。

投：臺灣省文獻委員會，1999）、【總督府檔案專題翻譯〔十六〕宗教系列之四】《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治35年8月至42年6月）》（南投：國史館臺灣文獻館，2003）。

但，在此之後的相關檔案，就所剩無多了。可見，這是因應其殖民統治初期處理的個案、並作為日後處理類似事務的參考公文書，才被保留下來的。而這樣的基本公文書，是當時官方最重要的宗教事務文獻，所以不論研究者，是否贊同其處理事務的程序或手法，純就史料來說，其參考價值之高，不難想像。

三、黃玉階編著，〔一〕〈本島人宗教會規則〉。〔二〕〈臺灣本島人宗教約束章程〉。〔三〕〈宗教講習會講義〉。此三種資料，是早期臺灣宗教組織和活動，相當重要的史料。特別是李添春在戰後編纂《臺灣省通志稿：卷二，人民志：宗教篇》〔臺北：臺灣省文獻委員會，1956年〕時，於第三章〈佛教〉的部分，首先使用它們。但是，最近王見川根據臺南德化堂收藏的黃氏手稿，發現其中載有“明治”年間的字眼，因此懷疑李添春的主張，其實是誤以為其出現在“西來庵事件”之後。

接著李世偉又根據《臺灣日日新報》的黃氏資料，確定是明治四十一年〔1908〕至四十三年〔1910〕之間的事。不過，日後丸井圭治郎所籌組的“南瀛佛教會”，是否即為黃玉階宗教組織構想的實現？則無法確定。因沒有任何直接證據，可證明這一點。

四、〈愛國佛教會臺南齋心社宗教聯合約束章程〉。此一資料為臺南德化堂提供，由李添春首先在《臺灣省通志稿卷二·人民志：宗教篇》加以摘述和討論。其中提及的臺南齋教龍華派與日本曹洞宗的聯絡，以及自大正元年〔1912〕起，齋門三派〔案：即龍華派、金幢派、先天派〕七堂合組“齋心社”的事，也都是“西來庵事件”之前，有關佛教組織的重要史料。而如果能配合日本曹洞宗的資料來討論，則更為理想。

五、日本曹洞宗史料：〔一〕曹洞宗《宗報》各號。〔二〕《曹洞宗海外開教傳道史》〔東京：曹洞宗宗務廳，1980年〕。〔三〕《東和禪寺滄桑史》〔臺北：世佛雜誌社，1993年〕。〔四〕《曹洞宗兩大本山臺灣別院沿革史》。

這四種資料，以第一種為最直接，不過在為數龐大的資料中，有關

臺灣地區的訊息，僅佔少部分。但因又涉及該宗在日本本土、滿州、朝鮮各地的報導和宗務，故參考價值很高。

過去李添春在《臺灣省通志稿：卷二，人民志：宗教篇》裡，關於日治時代日本曹洞宗的傳教事業，主要即引自第一種。

目前中壢圓光佛學院特藏室、釋慧嚴博士、松金公正博士、王見川博士和筆者皆有全套影本。

不過，在曹洞宗第三種史料中，已大量保留相關照片；而第二種的資料中，則關於該宗來臺傳教的說明，亦極扼要清晰。

六、《敕賜鼓山湧泉寺戒壇同戒錄》〔1917年〕、〔1924年〕。這兩份來自福建鼓山湧泉寺的傳戒名冊，是迄目前為止僅存的重要原始資料

有了這兩份傳戒名冊，不但有關一九一七年臺灣僧侶和信徒赴對岸受戒，以及一九二四年基隆月眉山靈泉寺的江善慧赴鼓山主持傳戒的資料，都可以透過這兩份《同戒錄》的記載來理解。

更重要的是，《同戒錄》裡還記載著：個人的師承、受戒年份、得戒和尚和隸屬寺院等相關資料。它可以用來核對其他記載不明或有爭論的文獻，因此是參考性極高的珍貴佛教史料。

七、林德林編著，《靈泉寺沿革》〔手稿本〕。此一資料，為善慧的高徒林德林氏的手筆，雖未署名，但從清秀的毛筆字跡〔筆者收有林氏本人的日記手稿〕，即可認出。此資料，共分十三章：1.靈泉寺起源。2.靈泉寺之建築。3.佛像及各堂。4.功德堂及住持。5.天王殿及兩廊。6.落成式及戒會。7.善慧上人巡錫。8.晉京供請藏經。9.愛國佛教講習會。10.恭迎玉佛及堂口變更。11.天皇陛下金牌安置。12.靈泉三塔。13.靈泉寺開山。以上各章，不但簡明地交代了靈泉寺早期創立的情況，更重要的是，它提供了日治初期臺灣佛教的“新樣板”。——而此一“新樣板”，很快又被其他寺院所倣倣，幾乎成了日治時代臺灣佛教寺院發展的基本模式。

因此，要理解“南瀛佛教會”成立之前的臺灣佛教，林氏的《靈泉寺沿革》手稿，是一定要參考的。

舉例來說，一九一二年〔壬子〕秋天，由日本曹洞宗指導的“愛國佛教講習會”在靈泉寺召開，有全臺會員四十幾人參加，是臺灣寺院開講習會的首次。而在這一年，由臺南的會員〔齋教三派七堂〕成立了“齋

心社”。三年後〔1915〕，因「西來庵事件」爆發，齋堂怕被牽累，又成立了「愛國佛教會——臺南齋心社宗教聯合組織」。

所以，此一組織的原型、名稱和指導單位〔日本曹洞宗〕，都是來自一九一二年的靈泉寺講習會。又，一九一二年春天，善慧赴東京曹洞宗大本山請領大藏經一套〔八千五百三十四卷〕回寺安置，以及大正四年〔1915〕九月赴京從大本山請回〔大正〕“天皇陛下御金牌”一尊，安置於大殿。

這兩項舉動，在臺南開元寺決定和日本臨濟宗聯絡時〔1916〕，即比照靈泉寺的前例辦理。而在寺院安置“天皇陛下御金牌”的作法，更是日治後期“皇民化運動”時，普遍行之於臺灣本島人寺廟的宗教措施。

可見林氏的《靈泉寺沿革》手稿，提供了極重要的“新樣板”資料。

八、李添春編，〔一〕《臺灣佛教史料——上篇曹洞宗史：一、基隆靈泉寺高僧傳》，載《臺灣佛教》第二十五卷季刊第一期〔臺北：臺灣佛教雜誌社，1971年11月〕。〔二〕《臺灣佛教史料——上篇曹洞宗史：二、大湖法雲寺高僧傳》，載《臺灣佛教》第二十七卷季刊第一期〔臺北：臺灣佛教雜誌社，1973年月〕。

李添春所編的《臺灣佛教史料》，除了這兩篇之外，是否還有未刊稿〔日治時期受委託的調查資料和在駒澤大學的留學日記手稿除外〕，迄目前為止，並未發現。

但是，就〔一〕、《臺灣佛教史料——上篇曹洞宗史：一、基隆靈泉寺高僧傳》的資料來說，則是此一領域最完整的。

因民國六十年〔1971〕十月五日，曾任靈泉寺第三任住持的德融和尚圓寂，而李添春早年曾在靈泉寺剃度，為德融的徒弟，法號普現，後雖還俗，但李氏之能通日本語文、能到日本進駒澤大學留學、能入臺北帝國大學擔任增田福太郎的助手，皆靠其剃度師德融的幫忙，才能實現。¹¹

基於這一大恩情，必須有所回報，所以李氏的此份史料編輯，其實即以其師德融的生平事跡為中心，這部分的資料，也因而最詳細和佔最大篇幅。

不過，除此之外，李氏也向靈泉寺的各處分院，以及熟知靈泉寺沿

¹¹ 見陳國政編，《李添春教授回憶錄》（臺北：楊運登，1984），頁51-3。

革的教界人物，廣徵靈泉寺的舊聞和現況的資料，並將其彙編在一起，雖然其中有部分資料出現重複、互相矛盾或記載錯誤之處。

但，整體來說，應是研究基隆靈泉寺發展史的學者，必須參考的最詳細和最有用的史料。

至於李氏上述所編的史料〔二〕《臺灣佛教史料——上篇曹洞宗史：二、大湖法雲寺高僧傳》，由於篇幅較短，且資料錯誤不少，參考價值較低。

九、影像資料：〔一〕徐壽攝影和編著，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》〔臺南：國清寫真館，1932年〕。〔二〕施德昌攝影和編著，《紀元二千六百年紀念臺灣佛教名蹟寶鑑》〔臺中：民德寫真館，1941年〕。這兩份資料，分別代表日治時代“昭和佛教”兩階段〔“皇民化運動”之前和之後〕的佛教影像記錄，雖非全貌，但已是現存最詳細的影像史料了。

在內容的解說上，雖然兩者都極扼要，但徐壽的較正確，施德昌的資料則錯誤不少，在參考時，必須謹慎。

十、黃臥松編，《鳴鼓集》〔一〕初、續集合刊〔彰化：崇文社，1928年，初版；1929年，再版〕。〔二〕參集〔彰化：崇文社，1929年初版〕。〔三〕肆、伍集合刊〔彰化：崇文社，1930年，初版〕。

黃臥松主編的《鳴鼓集》，前後一共刊行了五集，其中“初、續合刊”這一集，還再版一次。

這是以彰化地區的保守派文人集團——“崇文社”為中心的排佛文章之大彙編，內容大致可分下列數種：

（1）輯自《臺灣日日新報漢文部》、《臺灣民報》、《臺南新報夕刊》等有關批評佛教的新聞紀事，其中又以和桃色醜聞有關的佔絕大部分。

（2）輯自前述的新聞紀事，有部分是關於其他宗教的桃色醜聞，包括西洋宗教和日本宗教在臺的桃色醜聞在內。

（3）向全臺各地徵集的，以仿古文體方式撰寫的批評社會風氣文章。其中又以批評男女自由戀愛、佛寺齋堂的弊端〔大部分和男女桃色糾紛有關〕，佔主要部分。

（4）以“彰化崇文社附屬滑稽吟社”各期“課題”徵詩的臺語色情詩創作。例如第一期〔1928年1月〕為〈野禿偷香〉、第二期為〈野禿

歌〉、第三期爲〈禪床春夢〉、第四期〔1929年〕爲〈枕頭絃〉、第五期爲〈醋海興波〉、第六期爲〈盲人掛色眼鏡〉、第七期爲〈帶假面具〉、第八期爲〈送肉飼虎〉、第十期爲〈食雞卵米〉、第十一期爲〈大吹法螺〉、第十二期爲〈闍雞趁鳳飛〉、第十三期爲〈目金錢做人〉；第一期〔1930年〕爲〈尼姑做滿月〉。從這些標題即可看出所創作臺語詩將是如何了。事實上，此一文集〔包括《鳴鼓集》各集〕的出現，並非偶然的，而是有其特定的歷史環境和因素的。

此即第一次世界大戰之後，西方民族自決的政治理念和社會主義思潮在亞洲盛行，臺灣的知識份子也深受影響而有大有正後期和昭和初期的政治與文化的社會啓蒙運動。

在此同時，臺灣佛教界也在殖民當局和日本佛教的主導之下，進行新佛教的改革運動。其中僧侶的結婚問題與新佛教女性教團勢力的興起，對已經失去傳統政治和社會影響力〔被日人奪去〕的保守文人集團，衝擊甚大。

彼等由於地緣的關係，便以臺中市的“臺中佛教會館”內爆發了住持涉嫌偷情的“林德林事件”爲藉口，展開對林德林個人、乃至對全臺佛寺齋堂的弊端、以及對整個社會風氣改變〔特別集中在自由戀愛方面〕的攻擊。

所以，這是重要的歷史事件，而此一文件的史料價值，也就特別值得重視了。

十一、臺南開元寺史料——日治時代：〔一〕黃慎淨編輯，《開元寺徵詩錄》〔臺南：開元寺客堂事務所，1919年〕。〔二〕鄭卓雲輯，《開元寺誌略稿》〔臺南：開元寺，1930年，〕。此兩種資料，是新出土的開元寺史料，極爲重要。

以第一種來說，這是大正五年〔1916〕，開元寺住持傳芳布聞率其門下成圓、本圓和日本在臺臨濟寺住持長谷慈圓、總督府宗教調查主任丸井圭治郎同赴大陸及日本，迎回：《大藏經》一套、〔大正〕天皇陛下御金牌一座、臨濟祖師舍利塔一座、被下付七條金襴袈裟二領、安陀衣五肩，轟動一時。

當時，由南社社長趙雲石和連雅堂主持，代表向全臺文人徵詩以示慶祝，然後由寺中僧人黃慎淨彙同相關照片和紀念文章，編成《開元寺徵詩錄》一書出版。

這是繼基隆靈泉寺之後，另一重大的日臺佛教聯絡事件，並且有詩、有文、有物、有圖為證，所以彌足珍貴。

至於第二項資料，是原開元寺書記鄭卓雲於昭和五年〔1930〕所輯收的手稿，內容共分：（1）沿革。（2）歷代住職。（3）法派及寺例。（4）諸殿堂及諸塔。（5）聖蹟。（6）寺產附珍藏經像寶物。（7）法要。（8）配祀延平郡王。（9）沙門小傳。（10）文藝：詩文碑記。但，其中第9項“沙門小傳”，曾登在《南瀛佛教》第9卷第4號〔1931年4月〕、同卷9號〔同年9月〕、同卷10號〔同年10月〕上。此一資料，最可貴且從未被引用的部分，其實是第三項關於〈寺例〉的說明。所謂〈寺例〉即是“管理規則”，或稱之為“清規”，例如其中第4條第3款規定：須“傳芳和尚之法類者”，方能為開元寺住持之職。

這顯然是排外條款，也是日後的糾紛之源；但，史料若未出土，即難論證。由此可見此《手稿》之珍貴。

十二、李添春個人資料，此資料包括方面：〔一〕大正十三年〔1924〕留學駒澤大學的《日記》手稿。〔二〕《回憶錄》。〔三〕昭和四年的調查資料手稿《本島佛教事情一斑》。〔四〕個人收藏的教界史料：甲、昭和二年〔1927〕二月，新竹州大湖郡法雲禪寺編，〈臺灣阿彌陀會規則〉；乙、昭和十六年〔1941〕三月編，〈臺北州佛教會則〉、〈佛教講習會要綱〉、〈佛教講習會受講申請書〉；丙、昭和十八年〔1943〕三月，臺灣在家佛教法式制定委員會編，〈臺灣在家佛教法式要錄〉、〈臺灣「在家宗」宗制案〉。

在第〔一〕項的《日記》手稿，可以看出不少李氏在駒大的留學狀況，可是其中真正有用的資料並不多，和臺灣佛教史直接相關的更少。或許，作為研究李氏個人的生平，是有用的，作為研究臺灣佛教史則參考價值不大。

在第〔二〕項《回憶錄》裡，則有許多珍貴的史料在內。

此一《回憶錄》出版時，是用《李添春教授回憶錄》為書名，因全書還附上許多旁人回憶李添春的文章，故用《李添春教授回憶錄》為書名。此一回憶的資料，最重要是他關於本身經歷（包括口述資料和幾張極珍貴生活照片等）的交代，非其他任何書籍所能取代。

另外，他在書中的一些對曾景來、林德林、許林等人的扼要追憶內容，也頗有參考價值。但，此書屬非賣品，外界罕睹，圖書館亦無收

藏者，筆者是經由葉阿月教授的指引，才從李氏的家人處取得一本。可惜的是，李氏於一九八八年冬過世後，其個人的相關佛教史料亦隨之大量流失...。¹²

這就是搶救新史料的必要性和急迫性之所在，也是須要各方來參與，才有可能角完善的保有，任何個人是很難窮盡此一艱鉅任務的。

至於其他的新出土文獻，若有參考價值的，據筆者所見，有如下的各種狀況。

(一) 新史料的蒐集與研究意識的說明

1. 若要從事類似本文所涉及的課題研究，即有關日治時期臺灣佛教史料的收集，理論上，應該窮盡一切可能地收集，但事實上不可能。

因為根據經驗，若無研究意識作為前導，而只是盲目的收集，則不但難以有效地持續進行，也不易滿足研究者欲從事深入研究時之所需。

例如古物收藏家，和舊書買賣商等，據筆者親自所接觸的廣泛經驗來看，彼等雖也曾收集到一些珍貴的日治時期臺灣佛教的相關文書、舊照片或未刊手稿等。

但，此類文物在有學者（如筆者）實際進行相關主題研究之前，幾乎都處於被擱置的狀態，¹³而很少在市場上流通，簡直和不存在沒有兩樣。

2. 可見，研究意識的存在，對引導相關史料的收集，是極為重要的。

所以初步的歸納起來，從過去到現在，在臺灣學界裡，因研究本課題或其他需要，而收集日治時期臺灣佛教的史料的，約可分下列數種類型：

A. 對特定佛教人物有濃厚的研究興趣，因而展開長期的史料蒐集

¹² 筆者所購買和借印的許多珍貴的日據時期臺灣佛教史料，都屬李添春過世後，逐漸流散在外的收藏品，然後再透過古物商的收購，而被筆者取得。

¹³ 林漢章先生曾收有《鳴鼓集》全五集，達二十餘年，但很少示人，直到筆者向其問及，他才首次借筆者影印和使用。

者。此一類型以李筱峰對“臺灣革命僧林秋梧”的長期史料收集和深刻研究最具代表性。據李筱峰告訴筆者：林秋梧其實是他的親戚，又因聽說他當過和尚和讀過很多書，才開始多方蒐集有關他的資料。

但，李筱峰對林秋梧的研究，並非出於佛教史的發展脈絡來著眼，所以在史料的收集上，是以作為具有左派社會主義批判意識的文化改革家來看對林秋梧的。

因而，在他所收集林秋梧的全部資料中，有關佛教的部分，除田野口述資料訪談、林秋梧在《南瀛佛教》上發表的文章之外，像《赤道報》、《臺灣民報》、《臺南新報》上部分相關的佛教記事等，雖也都加以蒐錄和討論，卻很少涉及臺南開元寺以外的臺灣佛教史動態。

並且，林秋梧出入佛教圈的時間，僅短短七年左右（1927-1934）而已，所以在日治時期長達五十年之久的臺灣佛教史料中，還是相當局部。

此外，臺南開元寺內部的史料，事實上還存在著該寺書記鄭卓雲所輯的「臺南開元寺志略稿」手稿本，堪稱是日治時期最完整的臺南開元寺史料。

但，李筱峰在從事長期的相關史料蒐集時，始終未發現有此第一手的該寺史料，而是轉引黃典權的第二手資料，¹⁴所以是有欠缺的。再者，李筱峰在書中極力批判的日僧“東海僧”（東海宜誠），若對照其他資料來看的話，¹⁵將有極大的不同評價。

因此，李筱峰針對林秋梧個人的史料蒐集和首開風氣的進行研究，確實對日治時期臺灣佛教史的研究極為重要，貢獻亦大，但整體來說，仍存在著史料不足和過於片面的缺失問題。

B. 因撰寫官方志書涉及相關佛教內容而展開史料蒐集者。此一類型，可以撰寫《臺灣省通志稿：卷二，人民志：宗教篇》（臺北：臺灣文獻委員會，1957）的李添春為代表。

而關於李添春的部分，之前也提過，他是從小出家為基隆靈泉寺沙彌，青年時期畢業於第一屆的「臺灣佛教中學林」和日本私立駒澤大

¹⁴ 見李筱峰，《台灣革命僧林秋梧》（臺北：自立文化，1991），頁 87 和頁 99 註 5。

¹⁵ 見江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》（臺北：南天書局，2001），頁 172-175。

學佛教科，也親歷過一九二五年第一屆在東京舉行——首次有臺灣佛教代表參與——的「東亞佛教聯合會」，為許林擔任現場的發言翻譯。

一九三〇年回臺後，除主編過幾期《南瀛佛教》之外，也在一九二九年擔任增田福太郎從事第二次臺灣宗教調查的助手，而其本身也用日文撰有「本島佛教事情一斑」的長篇調查手稿。

不過，此一日文手稿，除部分是當時的臺灣佛教現況資料之外，主要是關於臺灣齋教三派的歷史沿革、齋堂分布、齋教科儀、齋教經典等的詳細說明。其撰寫的目的是：欲作為當時官方制定殖民地宗教政策時之參考。¹⁶

但，一九四五年之後，日本已退出臺灣，取而代之的是國民政府在戒嚴時期所實施的“去日本佛教化”的宗教政策，所以由原來的支持日本官方立場轉為批判日治時期臺灣佛教即成為李添春的新態度。

於是，在一九五六年所編撰的《臺灣省通志稿：卷二，人民志：宗教篇》中，李添春便選擇性地只譯出「本島佛教事情一斑」的部分長篇調查手稿內容，但略去其中有爭議的相關段落。

而由李添春此一前後不同立場的轉變，即可以清楚地看出：研究者當下的研究意識，如何受時局變遷的影響、並實際左右其史料的蒐集角度、以及令其須修正原觀點以適應新歷史情境之需要的為難情形。

C.因曾親自參與日治時期佛教事務，並在戰後撰寫回憶性宗教志書，因而展開蒐集相關資料者。此一類型，雖可以林學周（普易道人）撰寫《臺灣宗教沿革志》（臺北：臺灣佛教月刊社，1950）的佛教（包括齋教）部分為代表。

但，另有兩者，亦甚重要，即（一）宮本延人在戰後所重刊的《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良：天理教道友社，1988），（二）李添春撰寫、陳國政編輯的《李添春教授回憶錄》（臺北：自印本，1984）。

此三者中第一個是林學周，而其書內最為重要的佛教史料，是關於：一九一六年在臺北爆發的耶佛大辯論經過、佛教青年會和佛教道友會成立初期的相關文獻、戰後初期臺灣佛教會恢復活動的相關記載。

但，因其中仍有少數年代誤記或不清楚的瑕疵。所以，若要參考時，

¹⁶ 見李添春，「本島佛教事情一斑」手稿本，頁 19-20。

須再輔以當時《臺灣日日新報》上的相關報導來勘誤，才不致跟著犯錯。

至於宮本延人的著作，是其個人參與“皇民化運動時期”日本官方整頓臺人宗教的調查報告資料，內容包括全臺各地及各類的宗教統計表、官方法律文獻、以及相關的背景分析和政策檢討等，所以是日治後期最權威的相關佛教史料。

D.為師門溯源或為宗族榮光而蒐集資料者。此佛教史料類型的第一種，可以禪慧法師所編撰的《覺力禪師年譜》（臺北：覺苑，1987）為代表。

因覺力禪師是臺灣曹洞宗大湖法雲寺派的祖師，其派下遍及臺灣中北部的各縣市，至今雖派下各寺的內聚力已趨鬆散，但個別影響力仍在，所以禪慧法師身為該派法嗣，又奉其師如學法師之命編撰此書，可見其目的主要是為師門溯源，以發掘前人之幽光。儘管如此，此書仍費心考訂過，故其內容記載雖嫌簡略，仍有一定的參考價值。

此類型的第二種，可以張學楫所輯的《山中忘歲月——張妙禪書畫集》（新竹：縣立文化中心，1998）為代表。

此一資料有關書畫的部分，是作為孫輩的張學楫，為其祖張妙禪所收集的，相當珍貴。但有關佛教史料的解說，則極粗略和不確實。

尤其有關張妙禪涉及當時佛教醜聞的部分，整個都被略去不提，可見其史料蒐集，也是受特定研究意識（需維護其先人名譽）所左右，故參考時須多加留意。

E.因學術研究需要而蒐集者。此類型的第一種，可以筆者為代表。筆者是在讀臺灣大學歷史研究所博士班時，因被解嚴後所強烈釋放的本土研究意識所衝擊，才由原先研究明清和民國時期的中國佛教史，轉為專攻臺灣近現代史。

研究初期，是先延續李筱峰關於林秋梧參與佛教社會的課題，然後再進一步以臺灣本土佛教四大法派的教團史為研究重點，並因此開啓了學界此後全面進行研究日治時期臺灣佛教的新風氣。

其後筆者在博士論文中，更以「臺灣新佛教運動的開展與頓挫」，討論其中所涉及的宗教政策、同化問題、日臺佛教平行發展、新舊佛教藝術創作、儒釋知識社群的衝突、本土教團的改造和戰後的發展等問題，而展開長達六十萬字的大篇幅探討。

(三) 公私調查報告的史料整理與刊印發展

據目前所能收到的資料來看，有關日治時期的臺灣佛教調查報告，雖有公（官方）私（佛教界）之分，但最初都是和其他宗教（例如儒教、道教或民間信仰等）一起被調查和提出的。

例如最早的一份，是一八九六年十一月二十五日，由「大日本臺灣佛教會」發行的《教報》第一號，而此一時間，正是日本領臺的第二年，因此應是最早的全島性宗教調查報告。

不過，此份《教報》因現存只有第一號的全部五十頁，所以不知其後還繼續發行否？

但，《教報》第一號有幾個特點：甲、它是由曹洞宗的佐佐木珍龍首倡，淨土宗的橋本定幢附和，然後凝結了日本的在臺佛教各派人員所組成的大聯合組織。乙、在〈發刊旨趣〉中，明確地指出，「大日本臺灣佛教會」的任務有二：

- 1、是務必使新同胞感化。
- 2、是讓渡臺的日僑安心。所以它是超宗派的，也是有史以來第一個臺灣佛教組織。並且，還首次將全臺的佛教現況作了調查後的分類和說明。

在《教報》第一號中，亦指出：

(a) 臺灣佛教總的來說，大都習於自稱源出禪宗，並且有曹洞派、臨濟派、清水派、黃蘗派，但，這只是形式，一般連臨濟和曹洞都未嚴格區別彼此，所以不能據以論宗派。

(b) 指出全臺佛教寺院，區分為 1. 官廟，2. 民廟，3. 會館。並將全臺區分為北、中、南三個教區，將大小各種寺、廟、宮、殿、岩、堂、壇等所在地、名稱、住持、等級都加以標明。

(c) 將本地臺灣僧侶的佛教儀式、課誦經籍、住僧生活方式、經濟來源、收費標準、與信徒的關係等一一說明。

(d) 信眾的任務、維護寺產的方法、喪葬法會的詳情等，也扼要而清晰地交代。

(e) 日本佛教在 1896 年出現的三大教界是非，也客觀地作了評

論。

(f) 明確指出佛教來臺的功能之一，是幫忙推行日本教育，並列出初期受教者的名單。由此可以看出，《教報》是相當深入和多層面的。

而上述有關《教報》的摘述意見經筆者公開提出後，¹⁷雖有釋慧嚴曾提出兩點異議：

- 一、 她認為，「大日本臺灣佛教會」是屬於日本曹洞宗在臺的組織而非各宗合組的。
- 二、 她認為，曹洞宗的佐佐木珍龍的調查報告書，即是《教報》第一號上的。釋慧嚴對前者所提出的史料證據是曹洞宗晚出《宗報》片段記載，證據力不強；對後者的史料依據也是該宗《宗報》上記載。¹⁸

但，筆者根據更切確史料，證明以下四點的反駁見解：

(一) 「大日本臺灣佛教會」的確是各宗合組的第一個以臺灣為名的佛教組織，因此一九二一年當丸井圭治郎要糾合臺灣本土佛教人士再籌組類似的佛教組織時，便只能改用「南瀛佛教會」的名義。

(二) 「大日本臺灣佛教會」一直有活動，並持續到“皇民化運動時期”的一九四〇年才和「南瀛佛教會」合併為「臺灣佛教會」，而原來的《南瀛佛教》也改名為「臺灣佛教」。¹⁹

(三) 佐佐木珍龍的宗教調查報告，是向日本曹洞宗本部提出時，雖時間早於《教報》第一號，但只是未完成的局部報告。這與《教報》上的全臺報告內容，是大不相同的，所以以釋慧嚴的說法不能成立。²⁰

(四) 在釋慧嚴之外，另有陳進國認為筆者過於倚重《教報》第一號的資料來分析，雖很深入，卻帶有「很大的冒險性」。²¹

問題在於，陳進國是在其行文中，突然冒出上述的評論，卻未有任

¹⁷ 江燦騰，〈《教報第一號》——日治初期臺灣佛教新史料的出土〉，載《臺灣史料研究》6（1995.8），頁153-56。

¹⁸ 以上討論見釋慧嚴，〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向——以曹洞宗為中心〉，載《中華佛學學報》10（1998），頁289-290。

¹⁹ 林學周，《臺灣宗教沿革志》，頁11。

²⁰ 詳細的相關討論，見江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，頁88-102。

²¹ 陳進國，〈日據時期臺灣佛教變遷史之研究評述〉，《臺灣宗教研究通訊》2，頁32。

何具體的佐證來支持，所以並不具有足夠的說服力，來證成其論點。因此，毫無學術意義。

不過，必須承認，《教報》第一號所存在的缺點，是因當時日本佛教各宗的來臺發展，各自得失如何？並未一一清楚反映在《教報》第一號上。

因此，在《教報》第一號之後，最重要的調查報告，即是由「臨時臺灣舊慣調查會第一部長」岡松參太郎所負責，歷時十年，前後三回全面的調查報告所代替了。

當時的調查和報告的流程如下：

一、「第一部」的調查，分北、南、中三區進行。可是第一回報告書，雖是據北部的資料而寫，但全未涉及較具體的前清官方之宗教行政的部分；而有關台灣地區的宗教禮俗，也僅在官學和祭祀方面略為提及，其餘的部分——包括出家僧侶和在家齋教的資料現況——幾近完全不談。

二、直到岡松參太郎在撰第二回報告書時，雖主要是據臺灣南部的田野資料，但此時另有一京都大學法學博士織田萬教授，應民政長官後藤新平的央請，新加入成為第一部的調查員，而他所專注的艱鉅工作，就是將原屬清國行政法的上游體制，以近代西方法學概念加以定位和系統詮釋。在此期間，臨時臺灣舊慣調查會還多次派人到中國大陸去求證和收集資料。因此岡松參太郎在第二回的報告書中，有關清代從中央到臺灣地方的宗教行政和祭祀禮俗的分類及說明，可以說大致完成了。此後只是局部的修訂而已，變動不大。

三、於是到第三回台灣中部的調查資料完成時，由於岡松也是留德的新銳法學博士，又負責有關「法制習慣」的調查，所以根據三次調查的全部資料，再度撰寫完整的臺灣私法調查報告書。他以學術的嚴謹態度，又結合織田萬對清國行政法的最新研究成果，致力於將臺灣傳統慣習中的常與公法相混淆，卻屬於「私法範圍」的法制及慣習，加以澄清。同時，也將應屬「公法」的部份，加以凸顯和說明。而「宗教」即是其中的一項。

※

不過，對於臺灣的佛教部份來說，岡松在第二回的報告書，第二卷上，將臺灣佛教傳自中國大陸的特性，以及從僧侶身份取得的各項要

件（如傳戒、國家法律規定等），加以分析；對僧侶的公民法地位、相關職務的種類和進行方法，以及身份的喪失（如還俗之類）或僧官制度的設置辦法等，也都一一加以說明和確定。可是，岡松對「齋教」或「持齋宗」，最初是將其歸入「雜教」——亦即儒、釋、道三教之外——的一種（報告中列有「齋教」、「巫覡」和「占筮」）。換言之，雖在說明時，岡松也交代了齋教的由來、齋教組織、齋友的身份取得或喪失、齋友的權利和義務乃至齋友的等級等，表現了他在這方面精確的知識基礎。可是，畢竟他還是將它視為正統佛教以外的另一種。理由是齋教在明中葉以後，主張在家可以弘法並和禪侶爭勝，因此顯然異於出家僧侶或傳統不弘法的在家信徒。

※

這樣的齋教性質說明，無疑是對的。齋教日後在研究上的歧義，也不外針對要如何重新界定它的屬性：佛教？抑非佛教？可是，岡松個人在下一回（即第三回時），又對此作了修正。即將「雜教」的項目分類取消。「齋教」成了和佛、道並列的一種宗教團體。亦即「齋教」的特色仍維持，可是不視為和「巫覡」或「占卜」術士之類的「雜教」。

如此一來，顯然緩和了原有的價值判斷的色彩。這在統治新殖民地時的共處時，是有必要的。因為在大正年間負責臺灣全島宗教調查的丸井圭治郎，不久即將面對同樣的問題。

※

但，從現有日治初期的官方公文書來看，在宗教行政實務上，除頒布新的宗教法規之外，其實還留有官方對駐臺各宗日僧行為操守的秘密調查報告，也建立了初步的臺灣社寺臺帳的登記資料。

所以，在筆者博士論文的第一章「日本在臺殖民統治初期的宗教政策與法制化的確立」裡，已能詳盡的分析過其內容，並修訂了劉枝萬因未看到此史料而誤判此一期間無宗教臺帳的觀點。²²

其實，劉枝萬所論斷的依據，主要應是來自丸井圭治郎的著作，即丸井圭治郎在一九一九年，向當時臺灣總督明石元二郎所提出的《臺灣宗教調查報告書》第一卷。

²² 劉枝萬認為到大正期間才有寺廟宗教宗教臺帳的建立。見劉枝萬，《南投縣風俗志宗教篇稿》（南投：南投縣文獻委員會，1961），頁14。但筆者針對劉氏的修訂意見和討論，見江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》，頁37-44。

這是因余清芳發動「西來庵事件」以後，丸井歷經將近四年(1915—1919)的辛勤調查，所誕生出來的新結晶。可是，除了較詳的統計數字、較細的內容解說之外，基本上丸井的全書論述模式(包括分類和架構)，都承襲了岡松參太郎的上述從第二回到第三回的研究成果。

亦即，佛教和齋教是分開說明的。而說明臺灣佛教和齋教，必須先放在中國宗教大傳統的發展來看。問題在於丸井的態度是否前後一貫？這是日治臺灣佛教史的研究和調查、甚至教團發展，都很關鍵性的所在，故有必要加以說明。

因在此之前，丸井圭治郎於一九一八年三月起，即曾以〈臺灣佛教〉為題，發表長篇論文於《臺法月報》的第十二卷第三號和第四號。在日治時期五十年當中，丸井這篇是首次專以〈臺灣佛教〉為論述的中心，因當時東京帝國文科大學社會學研究室〔內稱為「日本社會學院」〕的調查部，以《佛教對於帝國國運的功能》為總題，分三部門共計徵稿三十四篇論文。

而其中一篇，即以〈臺灣佛教〉為題，字數在六、七千字以下，要求丸井撰寫。於是丸井即將岡松以來的相關資料，加以整理，共分三大部份：第一部還是自中國佛教談起。第二部份是本論，交代了岡松或丸井後來在《臺灣宗教調查報告書》第一卷中所處理的佛教項目。第三部份為「餘論」，分別扼要交代：(a) 齋教、(b) 神明會、(c) 日本佛教。

但，丸井的文章一登出，就被柴田廉投書在同刊物加以質疑：(一)是否可以單獨抽出〈臺灣佛教〉來論述而不兼及其他？(二)丸井對「佛寺」的分類似乎有問題？(三)丸井對臺灣宗教盛行祭祀的批評，似乎缺乏同情的理解並容易招來本地人的反感。丸井當然一一加以否認和反駁。

可是，這樣的問題，似乎一直存在著。所以到昭和初期到增田福太郎來臺時，雖有東大法學部的學術背景，可是在處理佛教問題，或是齋教問題時，依然遵從丸井的模式，放在臺灣宗教的大傳統和大架構來處理。

因此他的調查報告中，佛教或齋教並未有突破。齋教方面，尤其令他困惑，幾乎全靠臺籍李添春的資料提供。

此外，在日治中期以後的佛教資料，由於有《南瀛佛教》的刊行，在刊物後面，一直有調查資料的刊登，只是時多時寡而已。

而皇民化時期的「寺廟整理」，宮本延人保留了最多的資料，並且戰後宮本又出版了《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》增訂版。儘管學界對於此一「寺廟整理」的影響，評價甚為不一，但，無論如何，從《教報》第一號，到宮本延人的最後著作，就史料的參考必要性來說，都是不可或缺的。

（四）日本佛教在臺灣

儘管日本當初取得臺灣，來得有點意外，但既然臺灣在當時已事實上成日本的新殖民地了，並且日本各佛教宗派也相繼來臺發展。所以此一課題，當不能被忽略。

不過，有關此一領域的研究，雖然從初期的《教報》第一號開始即有探討。但基本上，一直維持著一般的說明。

較具參考價值的，還是日本佛教來台各宗的開教史，如大橋舍三郎等所主編《真宗本派本願寺臺灣開教史》（臺北：芝原玄超，1935）一書。

此書資料完備詳盡，並有各種角度的發展評估，故史料價值極高，但對此書的參考和取材的研究，仍直到近年來才相繼出現。范純武撰的〈日治時期日本佛教在臺灣「蕃界」的佈教事業——以真宗本院寺派為中心的考察〉、²³釋提寬在「日治時期臺灣佛教『教育事業』之研究」中對“真宗本派本院寺之教育事業”（包括成德學校、樹心幼稚園、臺南家政女學校）的探討，²⁴以及筆者的〈新竹市真宗竹壽寺發展滄桑史〉一文，²⁵都是此類的新研究成果。

此外，在撰寫博士論文之前，臺灣學界對日治時期臺灣佛教史的知識，筆者主要是李添春的《臺灣省通志稿卷二：人民志宗教篇》的相關內容而來。以後王世慶於一九七一年增整修、瞿海源於一九九二年

²³ 此文發表於《圓光佛學學報》第四期（1999），頁 253-278。

²⁴ 釋提寬，前引文，頁 47-72。

²⁵ 筆者此文發表於《竹塹文獻》第二十一期（2001.10），頁 27-51。

重修時，也都對日本佛教各宗在臺發展史，未多更動。但，近年來，此種情況已大為改觀。

例如單是在一九九八年中，就有如下的相關研究：（一）溫國良的〈日治初期日本宗教在臺佈教概況——以總督府民政部調查為中心〉。²⁶（二）胎中千鶴，〈日本統治期臺灣の佛教勢力——一九二一年南瀛佛教會まで〉。²⁷（三）胎中千鶴，〈日本統治期臺灣における臨濟宗妙心寺派の活動——1920-30年代中心〉。²⁸（四）松金公正，〈日治時期日本佛教之臺灣佈教——以寺院數及人數的演變為中心〉等論文出現。²⁹其中以松金公正的研究成果最豐富，相當值得期待。³⁰

但，這些論文的主要貢獻，是在新佛教史料的應用，而非新觀點的提出。例如日臺佛教的平行發展、日本在臺佛教面臨來自官方“公私相剋”的長期佈教困境和對李添春詮釋觀點的強烈的質疑等不少重要的觀察角度，都是直到筆者在博士論文中，才加以深入討論或首先標出。讀者若參考拙著《日治期臺灣佛教文化發展史》第一、第二兩章的長

²⁶ 溫國良的其他論文計有：〈日治初期日人占用臺灣寺廟概況〉，載《臺灣風物》第49卷2期，〔1999.6〕，頁159-214；〈日據初期日本宗教在臺佈教概況——以總督府民政部調查為中心〉，1998.11.26於臺灣省文獻委員會〔南投市中興新村〕主辦的【臺灣總督府公文類纂專題研究成果研討會】上發表，全文共18頁；〈日據初期日佛教建請臺北七官廟下賜始末〉，載《臺北文獻》第129期，〔1999.9〕，頁45；〈總督府公文類纂宗教法規史料考察〉，2000.6.7-9，於臺灣省文獻委員會〔南投市中興新村〕主辦的【臺灣文獻史料整理研究學術研討會】上發表，全文36頁。

²⁷ 胎中千鶴此文，載《史苑——東洋史特集——》第58卷第2號，立教大學史學會，1998.3，頁23-4。

²⁸ 胎中千鶴此文，載《台灣史研究》第16號〔1998〕，頁5。

²⁹ 松金公正其他相關論文為：（一）〈日本殖民地統治初期佈教使眼中之臺灣佛教——以佐佐木珍龍的《從軍實歷夢遊談》為中心〉，載《史聯雜誌》第35期1999年。（二）〈關於日據初期日本從軍佈教使的活動——以淨土宗佈教使橋本定懂〈再渡日誌〉為例〉，載《圓光佛學學報》第三期1999年，頁383-422。（三）〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國禪寺〉，內政部民政司等舉辦【都市、佛教文化資產學術研討會】，1999.4.10，全文共23頁。

³⁰ 松金的優點，是值得讚嘆的，他的巨大貢獻，除了以中日文，陸續撰出多篇新作之外，即是他對史料能幾乎窮盡性地蒐集，並精細地一一加以整理、畫圖和統計，所以其研究成果，在資料上，具有很大的參考性。其最新論文為〈殖民地期臺灣における曹洞の宗教育事業とその界現——宗立學校移轉との普通教化示すもの——〉，收入檜山幸夫主編，《臺灣の近代と日本》一書（名古屋：臺灣研究部會，2003），頁259-290。

篇討論，³¹即不難明白。

（3）李添春的齋教調查與研究成果

在以上說明中，已曾就臺灣齋教的問題，作了從岡松到增田福太郎的調查及處理方式的檢討。其中存在著兩大問題：

1. 齋教要如何重新定位？
2. 齋教真正的田野史料如何搜集和重建？

對於這兩個問題，丸井雖負責了四年的調查，資料可能累積不少？可是在他的著作中上出現的，顯然不離岡松時代所理解的。

這只要比對兩者的相關部份，即可一目了然，故不必多作交代。而增田在臺的調查，也面臨同樣的困難。

因此，李添春的角色，便值得探討了。

而本文之前，已曾提過：李添春原是出家沙彌，後入臺北曹洞宗中學林第一屆就讀。畢業後，和表弟曾景來，先赴日就讀多多良中學，畢業後再入曹洞宗辦的駒澤大學就讀。

一九二五年，日本召開「東亞佛教大會」，李添春因替臺灣代表之一的許林現場發言的翻譯，而從許林處獲悉不少臺灣齋教的掌故和史料。於是在駒大的畢業論文，即以〈臺灣在家三派之佛教（按：即齋教三派，先天、金幢、龍華）〉，而獲頒「永松獎」。

返臺後，即被聘在總督府文教局社會課工作，並協助新由日本來臺的增田福太郎作全島宗教調查。

但，究竟李添春對臺灣齋教理解多少呢？他的貢獻或缺點在哪裡呢？

過去，臺灣史的研究者或想研究臺灣宗教的人，從李添春編纂的《臺灣省通志稿卷二：人民志宗教篇》中，獲得關於書中第三章第三節對

³¹ 在論文前兩章，筆者主要是依當時臺灣總督府官方承辦宗教事務的重要檔案、日僧當時記載和刊行的各種《宗報》資料、「兒玉、後藤新平」時期的臨時臺灣舊慣調查會等相關宗教資料，來系統化和詳盡、深入地闡明日據時期的官方宗教行政事務的經辦流程，以及近代殖民地宗教事務法制化的精到手法，同時也連帶說明統治初期日臺僧侶及教派在此殖民統治架構下的辯證發展狀況。

齋教(在家佛教)三派的詳細說明(幾佔全部佛教篇幅的一半)。

以後王世慶於一九七一年增整修時,幾未更動。直到瞿海源於一九九二年重修時,才根據宋光宇、鄭志明、林萬傳三位有一貫道背景的學者研究,將「齋教」搬家到「其他宗教」,和一貫道並列,似乎又回到岡松在第二回報告時的「雜教」立場了。

但,不論如何,李添春畢竟是戰後官修文獻的主要奠基者,應無疑義。

然而,李添春在一九二九年受總督府文教局社會課委託調查的《本島佛教事情一斑(按:應為「斑」)》,除了之前本文已曾提到之外,很少被檢討。

其實,李添春在此一調查報告中,雖也涉及少部份日本在臺佛教或臺灣本地的出家佛教事跡,但絕大部份是交代在家佛教(齋教)——(原稿如此)——的三派歷史。

也可以說,他是將「齋教」更進一步定位為「在家佛教」,而不像岡松或丸井那樣的若即若離。

但,正如在戰後的《通志稿宗教篇》中所看到,他的內容是偏於齋教典籍和齋教源流的說明,因此在敘述的體例和內容周延性這兩方面,都有所缺失或不足。

甚至於像關於「臺灣佛教龍華會」這一齋教的全島性組織,增田福太郎在調查時,已注意到,但李添春並未加以深入探討。而是要到戰後的一九九四年時,才由王見川撰專文加以析論。³²

另外,關於齋堂的功能、齋友的個人資料分析等,李添春也疏忽了。甚至連戰後齋教的變革,李添春也未作任何討論,所以只得留待戰後新一代的學者來從事了。³³

(六) 本島佛教團體的沿革

³² 王見川之文為〈日治時期「齋教」的聯合組織——臺灣佛教龍華會〉,《臺灣的齋教與齋堂》,頁143-168。

³³ 最新的研究成果,可參考張崑振,「臺灣傳統齋堂神聖空間之研究」(國立臺南成功大學建築研究所博士論文,1999)。

此處的「教團史」，主要指出家僧侶而言。因所謂「本島人教派史研究」的探討概念，是較晚才出現的。它結合了「教團史研究」和「日治時期臺灣本島民眾的佛教發展趨勢」這兩者的思考而出現。並且，目前臺灣學界已逐漸注意到日治時期臺灣本土佛教有四大法派：高雄大崗山超峰寺派（簡稱大崗山派）、苗栗大湖法雲寺派（簡稱法雲寺派）、臺北觀音山凌雲禪寺派（簡稱觀音山派）、基隆月眉山靈泉寺派（簡稱月眉山派）。

但，戰前有關於這方面的認知角度，並不明顯。例如增田福太郎在出版他的《東亞法秩序序說》（東京：社，1942）時，曾附錄了一九二九年調查時的田野筆記〈南島寺廟探訪記〉，其中他由北至南，一一探訪，並記載了本島人佛教界殷切期望擴大和日本內地聯誼和發展本身教團組織的心聲。

但增田當時的態度只是想：（一）探明此一現象的基層寺院心聲；（二）點出困難的所在；（三）不認為日臺的加強聯誼會有大突破。所以增田當時的著作，也只是提供了一些觀察的素材而已。

戰前，不論教界或學界，都承認：日治時期全臺最有影響力的佛教寺院是基隆月眉山靈泉寺、大湖法雲寺（此兩寺為曹洞宗）、觀音山凌雲禪寺和臺南開元寺（此兩寺為臨濟宗）；而戰前曾由臺南開元寺本山出走，並另創大崗山超峰寺派的義敏、永定兩師徒，則直到戰後才取代臺南開元寺，被認定為臺灣四大法派之一，且是南臺灣的主要代表。³⁴

例如朱其麟編的《臺灣佛教寺院總錄》（臺北：華宇出版社，1988），全書即按此四大法派標出各派寺院的源流、寺名、住持、地址和電話。但，也只是參考資料罷了。

反之，瞿海源在其重修的《臺灣省通志卷三：人民志宗教篇》裡，是將觀音山凌雲禪寺、大崗山超峰寺和臺南開元寺歸為一派，成了日治時期的「三大派」。無疑的，這又是日治時期本島人教團史研究的一大變化。可是，能夠成立嗎？

將臺北觀音山凌雲禪寺劃入開元寺，唯一的可能原因，是施德昌在

³⁴ 例如藍吉富在序朱其麟主編的《臺灣佛教名剎》（臺北：華宇出版社，1988）時，即持此如見解。

《臺灣佛教名蹟寶鑑》中，將本圓指為開元寺傳芳的徒弟。

然而，卻忽略了凌雲禪寺是在日本臨濟宗的扶持之下，自行發展的佛教勢力。在法律上和教界的實際發展方面，也是兩者截然有別的，不能混為一談。大崗山派和開元寺的歷史淵源，的確由來已久。

因開山祖師志中的傳承，即是義敏、永定這一系的。卻因新勢力的榮芳（武術家）、傳芳（大商人）、玄精（術士家），以僧人身份進駐，導致原勢力的衰頹或被取代。而大崗山超峰寺派的崛起，正是這一分離後的新發展。所以也不宜歸入臺南開元寺一派。

以上的意見，是筆者在《20世紀臺灣佛教的轉型與發展》（高雄：淨心文教基金會，1995），於第一章和第三章，分別詳細說明的。

而且，真正以「教團史」的發展背景、策略和組織的結合方式等，都一一深入探討的，也是先由筆者開始嘗試的。但，此課題的研究，直到筆者撰寫博士論文時，才較完整地加以討論。

而目前，台大哲學系楊惠南教授的一個大型的國科會研究補助計劃，也是以臺灣本土佛教的四大法派為研究主題。³⁵可見此一領域研究仍大有可為。

（七）佛教思想與社會變革之研究

1. 有關林秋梧的相關研究。在這方面，成果亦不多，李筱峰的《臺灣革命僧林秋梧》（臺北：自立晚報社，1991）、楊惠南的〈臺灣革命僧——證峰法師（林秋梧）的「一佛」思想略探〉和筆者的〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧〉是各有突破的作品。

但仍以李筱峰對林秋梧的思想研究，成就最大。雖然如此，關於圍繞林秋梧周遭的佛教史研究，李著也有著極大的不足。

例如開元寺本身的內部問題、佛教知識精英的集體思想取向問題、高執德事件的相關問題，都是可以再檢討的。

³⁵ 楊惠南主持的研究計劃全名為「日據時期臺灣禪佛教『四大法派』的形成及其相關問題之研究」。

最近，釋慧嚴也對林秋梧的思想研究，提出數篇新作，³⁶但，其資料最大的缺陷，是源頭的忽滑谷快天的禪學思想主張，都只轉引登在《南瀛佛教》上，數篇屬於後期、被簡單化、且有爭議的禪學思想詮釋，所以是屬於無法有太大突破的艱難學術研究。

2. 關於高執德的今後研究問題。筆者現已找到大部份重要的史料：

（一）賴鵬舉提供了高氏在駒澤的畢業紀念冊；（二）葉阿月教授現身說法，指出她和高氏的師生關係及高氏的生前若干珍貴資料；（三）黃有興先生則打聽出彰化高家的現況；（四）——高氏的開元寺同事——王進瑞老先生，則提供珍藏的高氏活動照片。有了這些資料，今後當可進行更深入的探討。

3. 有關林德林的研究問題。日治時期爭議最大佛教改革家林德林的相關研究，過去曾長期被學界忽視。

但，事實上，他是近代臺灣地區出現的宗教改革家，有「臺灣佛教馬丁路德」³⁷之稱。

因他雖出身貧寒，³⁸卻是一個臺灣佛教史上少見的才華洋溢的非凡人物，不但飽讀書詩，能說能寫，並能注重圖書設備和廣納各種新知，以作為自修者精進和弘法教化之用。他一生的佛教事業，主要是奉行日本曹洞宗著名的禪學思想家忽滑谷快天所提倡的「正信佛教」新禪學思想。

而此一新佛教的信仰內涵，其特徵是強調神佛分離，奉釋迦佛為本尊，破除鬼神迷信，致力於宏揚日本曹洞宗祖師道元的正眼禪風，並

³⁶ 見釋慧嚴，（一）〈忽滑谷快天對臺灣禪學思想的影響〉，此文先發表於《第六次儒佛會通論文集》（華梵大學、民國 91 年 7 月），後再作補充發表於《人文關懷與社會發展、人文篇》（高雄復文圖書出版社、2003 年），最後收於《台灣佛教史論文集》（春暉出版社、2003 年 1 月）。（二）〈林秋梧（証峰師）的佛學思想探源——〉，為華梵大學所舉辦的【第七屆儒佛會通暨文化哲學】會議論文。

³⁷ 此一稱呼，最早出自李添春，〈寺廟をたづねて〉，載《臺灣時報》1934 年 11 月，頁 62-64。另一被稱為「中國佛教的馬丁路德」的臺灣佛教僧侶，是戰後高雄佛光山的開創者釋星雲。見陸鏗，〈中國人在西方世界的驕傲——西來寺〉，收在《星雲大師與人生佛教》（香港：新亞洲出版社，1990 年），頁 119。但，陸鏗其實是誤比了。因馬丁路德的宗教改革，主要特徵之一，就是僧侶可結婚，而馬丁路德本人也的確從獨身的神父娶妻成為有家的牧師，可是星雲依然維持僧侶獨身的佛教制度，顯然與馬丁路德有異。

³⁸ 有關他是否真正出身「貧寒」，其實是有爭論的，詳本文後面討論。

以觀音大悲的普渡精神從事向社會弘法的救渡工作。而在日治大正後期(1922)所新建的「臺中佛教會館」，就是他推展此一新佛教運動的根據地。

因此，他在初期，即頗獲當時臺中都會區中產階級士紳的歡迎及熱烈贊助，使他的新佛教事業能多元發展，快速擴張。

但也因為這樣，他的佛教事業立刻招來當地保守的儒生團體之側目和嫉妒，導致後來雙方多年的激烈對立，平添不少的發展阻礙。再加上，他的個性又剛毅過人，勇於突破傳統，例如他以出家僧侶之身，卻敢於仿效日僧在弘法的道場內公開舉行本身的結婚典禮，雖遭到保守派僧侶的責難和儒生社群的強烈圍剿，仍不屈服。由此可以看出他敢於走在時代前端的膽識和決心。

只是如此一來，也使他成了當時爭議性最大的新派僧侶，並導致原有會館信徒的大量流失。

特別是，戰後由於日本退出臺灣，又有大批逃難的大陸僧侶來臺，使得臺灣佛教再度面臨另一次重大的變革，即必須「去日本化」改用「大陸佛教制度」。因而他也開始遭到來臺大陸僧侶的批判。³⁹

並且，在他於一九五一年過世以後，他的妻子和兒女也被迫遷離「臺中佛教會館」，然後全家改信基督教。所以，這又是臺灣佛教史上的爭論性課題之一，值得對其進一步探討。

可是，有關林德林的生平事蹟，過去雖有李添春(1899-1988)、釋大醒(1899-1952)、施懿琳、李世偉、王見川等學者在著作中涉及，⁴⁰但都屬概略性的介紹。較系統和深入的研究，其實是從筆者開始的。

³⁹ 當時來臺的大醒法師(1899-1952)曾如此批評他：「德林師是臺灣的舍利弗，當然智慧第一。可憐他四十歲以後，受了日本和尚的影響，背了幾個大小包袱。我除去很沉痛地寫了一對聯語追悼他之外，對於臺灣這位舍利弗感嘆他的不智之甚！」見大醒法師遺著編輯委員會編，《大醒法師遺集》(臺北：海潮音社，1963年)，頁901。

⁴⁰ 見：一、陳國政編，《李添春教授回憶錄》(臺北：自印本，1984年)，頁61-63。二、大醒法師遺著編輯委員會編，《大醒法師遺集》，頁901。三、施懿琳，〈日治中晚期臺灣漢儒所面臨的危機及其因應之道——以彰化「崇文社」為例〉，載《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》上冊(臺南：臺南市文化中心，1997)，頁359-92。四、李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》(臺北：文津出版社，1999)，頁51-6。五、王見川，〈林德林與其佛教事業〉，載《圓光新誌》雙月刊第43期(1999年1月)，頁30-31。

因個人曾先後發表過〈臺灣佛教的馬丁路德——林德林〉、⁴¹〈日治時期臺灣佛教反色情文學創作與儒釋知識社群的衝突——以《鳴鼓集》的各集作品為中心〉、⁴²〈日治時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突——以「臺灣佛教馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉、⁴³〈被歷史沉埋的臺灣本土佛教改革家——林德林的新佛教事業及其研究近況〉⁴⁴各文。所以底下擬交代個人的研究經過以及相關史料的發現因緣，以供學界參考之用。

研究是自一九九五年開始的，最初是希望作為筆者在臺灣大學歷史研究所博士論文主題的一部份來處理，但初期一直苦於相關資料不足，遲遲無法展開。

後來透過臺大哲學研究所葉阿月教授的指點，才找到林德林的三公子，也就是現任教於臺灣大學醫學院精神科的林信男教授，並從林教授處拿到部分林德林的親筆「日記」、數張重要的相關照片。⁴⁵

可惜的是，林德林的許多親筆「日記」，⁴⁶在輾轉多手之後，竟遺失大半。殊為可惜。

另一方面，李添春教授的遺物中，保留了部分關於林德林的簡報資料，以及收藏家林漢章先生提供珍藏已二十五年的《鳴鼓集》全套五本，讓筆者免費使用，助益最大。

加上王見川先生親自到「臺中佛教會館」找出《中道》雜誌多本和李世偉教授慷慨提供多份相關簡報資料，使筆者能在臺大博士論文〈殖民統治與宗教同化的困境—日治時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型〉

⁴¹ 江燦騰，〈臺灣佛教的馬丁路德——林德林〉，《聯合報》鄉情版（1996年2月18日）。

⁴² 江燦騰，〈日據時期臺灣佛教反色情文學創作與儒釋知識社群的衝突——以《鳴鼓集》的各集作品為中心〉，載廖美玉主編，《第二屆臺灣儒學國際會議學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學中文系，1999年），頁25-80。

⁴³ 江燦騰，〈日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突——以「臺灣佛教馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉，載《臺灣文獻》第51卷第3期（2000年9月），頁9-80。

⁴⁴ 江燦騰，〈被歷史沉埋的臺灣本土佛教改革家——林德林的新佛教事業及其研究近況〉，《臺灣新聞報·西子灣副刊》（2001年5月21日）。

⁴⁵ 林信男教授也對曾筆者透露：王浩威和林弘宣都曾嘗試收集和整理德林師的資料，幾經努力後，也都因無法突破，而宣告收手。

⁴⁶ 此一《日記》全貌如何，不得而知。目前所剩的，只是1937年的全年份日記。雖簡要，但有參考價值。

中，⁴⁷特列一章(第六章)，用十幾萬字來探討。

賴鵬學先生則在筆者畢業後，又贈與一本林德林曾收藏及參考過的日僧釋宗演(鈴木大拙之師)著的《佛教家庭講話》(東京：光融館，1912)一書，這同樣是一大助緣。

而林信男教授也在筆者新書出版後，⁴⁸再提供了雲林縣西螺鎮老家日治時期的戶籍影印資料，以及林教授的姊弟多人所撰的多篇早年回憶文章。⁴⁹

這些文件的問世，頗能提供林德林迄今所缺的傳記資料，相當珍貴。但文件有關臺灣佛教的直接史料很少，是其美中不足之處。

以上，是關於林德林研究史和周邊文章的狀況。

至於林德林本人的文章，大部分都登在他所創辦的《中道》雜誌，⁵⁰或他一度主編的《南瀛佛教》上。⁵¹而手稿本的《靈泉寺沿革》雖未署名，從清麗的毛筆字跡來看，應是他的作品，此份資料相當重要。

除此之外，他曾完整翻譯過忽滑谷快天的《正信問答》(臺中：臺中佛教會館，1942年)和忽滑谷快天的禪學論文，並編有《在家佛教聖典》(臺中：臺中佛教會館，1922年)一書，都可以清楚看出他對日本曹洞宗和忽滑谷快天的認同，乃至深受其影響之處。

(八) 關於日、臺、中三地佛教交涉史研究之檢討

關於日、臺、中三地佛教交涉史研究之現況檢討之所以必要，主要是基於從近代亞洲發展史的角度，來看日治時期臺灣本土佛教僧侶，身處異族殖民統治的高壓環境之下，彼等是否還能在既定的“日華親善”

⁴⁷ 此論文現已改名《日據時期臺灣佛教文化發展史》(臺北：南天書局，2001年)出版。

⁴⁸ 指江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》一書。

⁴⁹ 這些文章包括：一、林信男(三男)，〈我的父親〉。二、林星華(大女兒)，〈回憶父親〉。三、林瑞雲(二女兒)，〈我的爸德林師〉。四、林心智(五男)，〈我不太認識的爸爸〉。

⁵⁰ 林德林的《中道》雜誌，現已才缺不全，我手頭現有的各期，也是直到近兩年才發現的。感謝王見川先生的好意提供。不過，有關「臺中佛教會館」的創辦資料，仍保存相當完整。

⁵¹ 有關《南瀛佛教》的這些文章，因將在內文討論，此處即不一一交代。

大發展架構下，依然彈性地遊走於日華佛教的兩大勢力之間？而其中有關加盟的對象，是擇一或兼顧？

以及一旦“日華親善”的既定大架構，因政策的調整，或軍事侵略上的需要（如 1927 年“七七蘆溝橋事變”以後），開始出現逆轉時，則身處異族殖民統治下的臺灣佛教徒，又將要面臨如何的遭遇？抑或彼等又可能作出何種回應？

因此，有必要先針對中日臺的三角佛教交流狀況作一檢視，以了解既有的研究成果究竟有哪些？而其中所欠缺的又是什麼部分？

可是，若單就中、日、臺三地佛教交涉史的這議題探討來講，可以說遲至解嚴（1987）之前，臺灣學界仍無任一專著或單篇論文專門討論過此一問題。

而到了解嚴之後，也只有筆者在所著《太虛前傳》（臺北：新文豐出版公司，1993）一書中，曾透過太虛的來臺、訪日和參加東亞佛教大會的經過，將日、臺、中的三角佛教關係，作了部分的說明。

不過，隨後即有清華大學社會學研究所的李丁讚教授，根據筆者所提供的相關著作⁵²，再加上盧蕙馨、陳慧劍、張維安等人提供的資料，曾於 1996 年發表長文〈宗教與殖民——臺灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，特別就「殖民」與「階層化」的問題，進行討論。亦即李丁讚教授將殖民者與被殖民者之間的相互關係，透過「階層化」的過程，加以“上/下”、“優/劣”、“高/低”、“主/從”的定位，於是原有的強勢宰制關係，便被變更為合理化的發展，使原有的強勢宰制關係具有了被接納的正當性。

但，如此一來，被殖民者本身的「文化原子」（※或可譯為本土文化的基本成份），也將可能隨之消失。可是，戰後經過「去殖民」的努力之後，“臺灣佛教卻產生了文化再生，各種不同的教派相繼誕生”。⁵³以上李丁讚教授的這些論述，的確是一個重要而嶄新的探討角度，可以說，在臺灣佛教史這一領域，具有開創性的研究意義。

問題在於，李丁讚教授的此文，雖然針對「殖民」與「階層化」的

⁵² 拙著為，《20 世紀臺灣佛教的轉型與發展》（高雄：淨心文教基金會，1995）。

⁵³ 見李丁讚，〈宗教與殖民——臺灣佛教的變遷與轉型，1895-1995〉，載《中央研究院民族所集刊》第 81 期（臺北：中央研究院民族學研究所，1996）春季號，頁 19。

問題，能清楚地闡明兩者的關聯性，但其中也存在的一些缺陷，如：

其中之一，是此文在有關「階層化」的論述裡，只是朝單向化和定型化的發展來觀察，並未考慮到就長期發展來看，是否會出現逆轉或定位鬆動的情形；

其中之二，是此文所引用的部分個案，不足以概括日治時期臺灣佛教的全貌。雖然李丁讚教授在文中亦能注意到臺灣基層的佛教徒不易被改變，⁵⁴但卻不知在精英階層例如林秋梧和高執德等，從日本受完佛教大學的專業訓練返臺後，已具有不劣於殖民者僧侶的專業與自覺。亦即：實際上已逐漸出現“定位鬆動”的情形。這是李丁讚教授此文未考究的，所以在認知上是有盲點的。

其中之三，是李丁讚教授此文，雖也涉及中、日、臺三者佛教的關係，但他還是只用「殖民」與「去殖民」二分法的概括觀點來論述，於是中、日、臺三角佛教藉“日華親善”的大架構所形成的這一層關係，便整個被忽略了。

至於另一篇重要的相關論文，則是由王見川和李世偉兩先生共同具名發表的〈日治時期臺灣佛教的認同與選擇——以中、臺佛教交流為例〉一文。⁵⁵王、李的此文是以通論性質，舉許多個案來說明日治時期臺灣佛教徒依然與祖國大陸僧侶有密切的往來，所以戰後臺灣僧侶才會很願意與來臺的大陸逃難僧合作和相處融洽。雖然此文在處理中、臺佛教交流中的認同與選擇問題，假若可以不涉及或懂得區隔並非中、日、臺三角佛教的交流時，則以上論述的思考邏輯應可以成立，也接近部分史實。

但，由於此文實際上並未區隔所討論的層次及其相關的界限何在？則很容易會與全面性的交流混為一談，成了一大缺點。

事實上，在日本殖民統治下的臺灣佛教僧侶，不論要認同中日雙方的佛教傳承，或欲逐漸與大陸佛教疏離，乃至在“日華親善”的大架構下進行所謂中、日、臺三角佛教交流，在性質上是有差異的。故在討論

⁵⁴ 見李丁讚，〈宗教與殖民——臺灣佛教的變遷與轉型，1985-1995〉，載《中央研究院民族所集刊》第81期，春季號，頁26-7。

⁵⁵ 此文原為夏潮基金會等在澳門舉辦的【中國意識與臺灣意識演討會】(1999.7.13-4)而寫的。見夏潮基金會編，《中國意識與臺灣意識論文集》(臺北：海峽學術出版社，1999)，頁431-67。後來收在李世偉、王見川合著，《臺灣的宗教與文化》(臺北：博揚文化，1999)，頁29-68。

時，應先區隔所討論的側面和界限為何，才不致將問題混淆了。

另外，王見川、李世偉和松金公正等人，也合編了《臺灣佛教史年表——日治篇》（中壢：圓光佛學研究所，1999，試刊本），全書一百七十頁，內容包括日治時期的臺灣佛教、其他宗教信仰、教外大事，以及作為對照之用的，同時期中、日佛教大事記。

此書的優點，是取材多元、廣泛，特詳於中國佛教的部分，但也因此過於簡略臺灣佛教的部分，出現了本末倒置的處理瑕疵。再者，書中亦未清楚區分史事的輕重主從，連不具重要意義的平庸記載，亦大量羅列表內，故仍需再增刪，否則參考價值不大。

雖然如此，若編輯時，先能有中日臺三角佛教交流的清楚意識，則書中相關資料俱在，不難彼此呈有機的串聯，可見編輯者只隱微意識到此問題而已——否則絕非僅止於像目前這樣，只是平行羅列中日臺三方的佛教史料，而不將其交織起來。

或許有人會問：為何“日華親善”的大架構，在討論日治時期的臺灣佛教變革史，難道就不能加以忽略？

筆者的回答是：的確不能加以忽略。這是因當時臺灣佛教發展的大環境，其實是受制於日本對華政策的影響。亦即日本在中國大陸擴張勢力的順逆處境，將連帶影響華僧與臺僧的互動。

而恰好在第一次世界大戰後，大陸華北的知識青年，因不滿日本代替德國佔領中國山東租借地的主權，爆發了著名的大規模愛國反日的「五四運動」，於是使日華關係出現了大逆轉，華人仇日與排日的情緒，逐漸高漲和漫延開來。

此一新情勢，對日本企圖長期在華的擴張與發展是相關不利的，為了避免排日情勢在華人日漸高漲的民族主義猛烈激盪下繼續惡化，於是日本政府大力發動“日華親善”的宣傳攻勢，並積極設法促進日華互相交流，同時還放出風聲說，欲效法美國退還部分“庚子賠款”，供中國在野賢達人士做發展文化事業之用。

當然，日本政府當時的此舉，立刻引起大陸佛教界各派人馬的高度興趣，紛紛主動或間接地向日本駐華使節，表達爭取此款的意思，並進而促成一九二五年首屆「東亞佛教聯合會」在東京芝區公園增上寺的召開。而當時處在日本殖民統治下的臺灣佛教代表，不但奉官方指派，以「臺灣代表」的身份與會，並在會後接待來臺參訪的大陸佛教

代表。

換言之，“日華親善”的大架構，實際上對促成日治時期中日臺三角佛教的積極交流，具有關鍵性的主導作用，故無法將其排除不談。

由此看來，更加證明，將討論日治時期中、日、臺三者佛教在“日華親善”大架構下的相互關係和交流，的確是有其必要了。

所以筆者在博士論文第四章中，便以“「日華親善」架構下的臺日中三角國際交流”為觀察視野，來加以大篇幅的探討。⁵⁶

同時，也明確指出：在當時由於不同的大陸佛教人士來臺交流，因而也帶入了彼等正在推廣的新佛教理念，並促使臺灣佛教界開始對其作出回應。⁵⁷

三、結論與討論

以上說明之後，底下再將其歸納為數點陳述，以方便讀者參考：

1. 日治時期臺灣佛教史的研究，往往是混在其他宗教的研究中一

⁵⁶ 事實上，日據時期的臺灣本土佛教徒，雖處在異族的殖民統治之下，但是臺灣和大陸佛教之間的交流，依然持續進行，並未中斷。而所以未中斷的原因，大致上是兩個主要的理由：〔一〕、是基於本島人口居大多數的閩粵漢人移民，在宗教信仰習俗方面，和移民原居地的信仰習慣關係密切、影響深遠——這種伴隨種族、血緣、地緣和生活禮俗，所長期感染和滲透的宗教文化意識，並非短期內的隔離所能輕易割斷。〔二〕、是配合日本在大陸地區勢力擴張的需要，藉兩岸華人的佛教交流，達成“日華親善”的效果，以緩和在中國境內日益高漲的反日情緒。因此，臺灣民眾原有的華人祖籍背景，及其所承襲的佛教信仰習慣，在日本統治當局欲達成“日華親善”的大目標下，事實上是可作為一種交流的媒介來運用。亦即，日本統治當局其實就是操縱此一兩岸華人佛教交流活動的幕後黑手。而大陸佛教界之所以願意來臺交流，一方面是如上所述的傳統的因素使然——基於兩岸原有的共同種族血緣、共同傳承的佛教信仰內涵——這一背景之影響；另一方面，則是欲向臺灣佛教徒募款，以補貼本身的經濟困窘，所以屢次應邀來臺弘法。

⁵⁷ 例如，當時大陸的佛教代表團，於日本舉行「東亞佛教聯合會」之後，便有部份代表在北京教界名人道階法師的率領之下，連同當時活躍一時的在家居士團體「中華佛化新青年會」代表張宗載、寧達蘊兩人，打著「中日親善」的旗號，順道來臺訪問和募款。而彼等在臺期間，也曾獲得日本在臺殖民當局和全島佛教界人士的高度重視及熱情接待，可以說，交流是相當成功。並且，更重要的意義在於：這是臺灣本島的漢人佛教信仰圈內，自日本在臺殖民統治之後，首次接觸到的、來自對岸在家居士團體輸入的新佛教理念，因而直接衝擊的力道，也將相對大增。

起出現的。這使得研究者在收集和閱讀方面，都增加了不少時間和不便。況且這些本身，並不一定篇篇具有學術史討論的必要性。因此如何在為數不少卻相當零散的著述中，尋找其研究的軌跡和區分其研究的性質，其實是相當費心力的。

2. 本文主要是想從近代亞洲發展史的角度，來看日治時期，臺灣本土佛教僧侶身處異族殖民統治的高壓環境，是否還能在既定的“日華親善”大發展架構下，依然彈性地遊走於日華佛教的兩大勢力之間？而其中有關加盟的對象，是擇一或兼顧？

3. 以及一旦“日華親善”的既定大架構，因政策的調整，或軍事侵略上的需要（如1927年“七七蘆溝橋事變”以後），開始出現逆轉時，則身處異族殖民統治下的臺灣佛教徒，又將要面臨如何的遭遇？抑或彼等又可能作出何種回應？

4. 另一方面，從近代亞洲發展史的角度來看，日本在臺殖民當局（包括日本來臺的佛教各宗派在內），之所以能躍居為臺島的殖民者，論其所具備的優勢，應非只是軍事一面而已；相應於軍事的優勢，彼等應在教育的普及化和國民知識平均水準的提高方面，乃至包括政府行政效率的講求、資訊的掌握、產能的提升、學術的發達、思想的多元和開放、經濟的繁榮、社會的穩定等各方面，也必須有相對的進步和優勢才對。⁵⁸否則，面對像滿清和俄羅斯這樣的大國，若無上述方面的優勢匯集，使整體軍力強大，則日本軍閥縱想在亞洲肆無忌憚地擴大其侵略的舉動，也難以輕易地就遂其所願⁵⁹。

5. 因此，唯有從肯定殖民者亦具有實質優勢這一點，才能了解——被殖民者為何會居劣勢；以及——被殖民者為何在不滿和反抗之餘，也有其向殖民者交心認同或借鏡學習的馴順反應。凡此種種思考，都涉

⁵⁸ 見信夫清三郎著、周啓乾中譯，《日本近代政治史——第一卷：西歐的衝擊與開國》（臺北：桂冠圖書公司，1990）；同前，《日本近代政治史——第二卷：明治維新》（臺北：桂冠圖書公司，1990）。李永熾，《日本近代史研究》（臺北：稻鄉出版社，1992）。遠山茂樹，《日本近現代史——第一卷》（北京：商務印書館，1983）。【美】任達著、李仲賢譯，《新改革革命與日本——1889-1912》（南京：江蘇人民出版社，1998）。

⁵⁹ 參考信夫清三郎著、呂萬和等中譯，《日本近代政治史——第三卷：天皇制的建立》（臺北：桂冠圖書公司，1990），關於“日清戰爭”與“日俄戰爭”的部分；同前、周啓乾中譯，《日本近代政治史——第四卷：走向大東亞戰爭的道路》（臺北：桂冠圖書公司，1990）。

及到許多過去臺灣佛教史的研究偏向問題—例如許多以「去日研究爲職志者」對此所忽略或所漠視的重要課題。



因此，總結以上筆者對於日治時期臺灣佛教史的研究心得，仍是認爲：若要交代研究史全貌的話，至少要包括下列層面，才算比較完整，即：

- 1.公私調查報告之研究。。
- 2.日本在臺佛教史之研究。
- 3.臺灣齋教（在家佛教）轉型之研究。
- 4.本島人教派史之研究。
- 5.日、臺、中三地佛教交涉史之研究。
- 6.個別傳記與著述之研究。
- 7.佛教思想與社會變革之研究。
- 8.佛教藝術表現之研究。
- 9.佛教女性（從齋姑到比丘尼）與自覺意識之研究。
- 10.有關新僧的情慾與婚姻之研究。
- 11.儒佛知識社群互相衝突之研究。
- 12.戰爭期間的佛教改造與動員之研究。

而本文所說明的部分（如果能包含未刪的全文），應是缺少了部分日治後期，有關「戰爭期間的佛教改造與動員之研究」。而這也是今後筆者要繼續探討和增補的新課題，希望能有較快的進展和突破，以便早點來和讀者分享！