臺灣本土近代佛教的歷史變革透視：

日本殖民下的佛教歷史社會基礎（十二）

江燦騰

不過，在另一方面，日本曹洞宗的在臺僧侶，雖藉同屬佛教禪門，而多方參與臺灣齋堂及寺廟的活動，可是雙方在佛教信仰上所存在巨大差異，彼等當時除了表面默許、私下批評之外，其實也很清楚其中改善的困難度之大，幾有無從著手之感。

以該宗來臺佈教最受官民敬重、返日後即出任「曹洞宗大學林」（駒澤大學前身）代理（心得）林長的陸鉞巖佈教使來說，即曾在該宗的《宗報》第8號（1897.4.1）上坦承：臺灣雖許多民間寺廟堂宮，被日本佛教各宗競相爭取簽約為末寺，但其契約不一定有效，並且說到「要如何佈教的話，將來恐怕亦只成一時的畫餅罷了」[1]（註144）。換言之，由於問題始終未有妥善的解決辦法，故縱使簽了許多合約，最後可能也只是空歡喜一場而已。

果然，明治32年（1899）7月，當臺灣總督府民政部新的宗教法規〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉一頒佈，該宗之前的幾乎整個壟斷全局輝煌成就，幾乎化為烏有。

因自前一年（1898）春季，「兒玉、後藤體制」確立不久，即迅速核可禁止臺灣本地的原有寺廟私下簽約成為隸屬於日本佛教各宗下游的分寺；接著更嚴厲的規定，是明治32年（1899）夏季，以「府令第47號文」頒佈的〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉，要求新舊神社、寺廟、庵、堂等宗教設施，包括人員及財產等，於下令2個月內，全部依新規定向所屬主管機構重新辦妥相關手續[2]。於是日本佛教的來臺僧侶，尤其當初與臺人寺廟私下簽約的日本曹洞宗僧侶，頓時面臨了重大的打擊。

不只如此，更雪上加霜的是，日本佛教僧侶來臺初期所能提供的日語教學、簡易醫療所（慈惠醫院）、天皇萬壽至尊牌等輔助功能，如今官方已繼

續改以大量正規國（日）語師範學校的設立與師資的養成、正規醫師的大量培育、官幣神社及神職人員的法制化等措施，來取代日僧及西洋傳教士的大部份社會功能，並且使得官方藉此而得在每一項上都居於絕對優勢的主導地位，而這正是當時來臺的各宗派僧侶所無能力與其競爭的地方。

因而日本曹洞宗的國內兩大本山，在面對此一嚴酷的新變局終於來臨時，亦曾一度徘徊於是否放棄在北海道和臺灣佈教區，或要繼續勉強撐下去的困難抉擇。於是在第2年夏秋之交，也就是明治33年（1900）7月18日，因基於日本國內日益高漲的物價指數、宗門巨額辦學款項的開銷，以及臺灣、北海道兩地的日僧佈教師支出，使得宗門財務一直不佳，已不勝負荷此嚴重壓力的日本曹洞宗兩大本山，不得不將此重大的抉擇難題向該宗的宗務大會提出，並具明詳細理由和相關狀況說明，整個交由出席大會的代表來投票表決。

結果，在全部53位由該宗全國下游寺院所選出的大會代表中，同意繼續者佔41名、反對者4名、提臨時動議者6名、棄權者2名，終於順利闖關成功。同時並決定該宗所屬全國下游各寺院，自明治34年（1901）元月起，再分攤增繳所需經費來共渡難關[3]。顯然該宗全體代表有意繼續維持該宗對外發展的強烈使命感，超越了該宗兩大本山原先急於減輕宗門須承擔嚴重財務壓力的相對考量。可是此舉，也意味著，此後該宗必須改變向來的作法，亦即必須轉為朝向自行建寺來弘法了[4]。

（2）日臺佛教平行發展與兩者合作的新模式

由於上述官方的這些大動作，一方面固然暫時大大壓制了日僧的氣焰及發展的優勢，但另一方面卻也同時提供了臺人寺廟的再興機運。因臺人寺廟即可藉此良機，也紛紛試行脫離日僧的掌控，而自尋發展的途徑了[5]。

故相對來說，日治時期臺灣佛教發展的平行現象，事實上，也是至此時才得以逐漸出現。亦即，由於日僧、臺僧已能或必須各擁有自己的弘法道場，於是此後兩者之間，彼此究竟是要採取合作的模式（當時稱「內臺聯絡」）？抑或選擇了處於對立競爭的局面？都因官方的此一重大決策，而有了新的可能。

但，在分析上述關於由來臺日僧主導初期臺灣佛教發展的同時，有幾個新的轉變現象也必須在此略先提及。

例如臺灣在接受日本殖民統治之後，由於法

律制度的改變以及社會、經濟和教育等領域，都較之清廷統治時期有極大的更新，因此在臺灣漢人的社會中，其原有的階層意識、婦女地位、教育內涵[6]、宗教管制等，自然也跟著鬆動、變化和再調整。因此，首先，儒生和僧侶之間的原有階層差距[7]，由於儒生為居優勢的求取功名之途已絕（改由日人壟斷），故兩者之差距就有逐漸拉近的可能，甚至會出現僧升儒降的情形。

其次，婦女行動的自由度，也因無法律上的約束而大大提高，再沒有限40歲以上才准出家的嚴苛規定，隨時進出公開的宗教道場也不會被視為違法之舉，教育及就業的機會增加，女性的自主意識也相對提高[8]。如此一來，女性參與及影響宗教社群的程度，將大幅度地提升，而沒有這些改變的可能性作基礎，即不可能有日後眾多由女性所創立的新佛教道場的出現。再者，由於是否選擇出家及有無擴大收徒的打算，都屬非官方管轄之事，且無戒臘（出家年資）上的嚴格限制，故有為者，在出家未久即擁有眾多徒弟的情況，也無人可以阻擋此一發展趨勢。加上來臺各宗派日僧的從中拉攏與串聯，於是所謂如加盟店或連鎖店般的佛教「大法派」——系統道場也有可能出現了。例如日治時期臺灣本土佛教的「四大法派」：

一、以基隆月眉山靈泉寺為核心所形成的「月眉山派」。

二、以臺北五股庄觀音山凌雲禪寺為核心所形成的「觀音山派」。

三、以苗栗大湖觀音山法雲寺為核心所形成的「法雲寺派」。

四、以高雄大崗山超峰寺為核心所形成的「大崗山派」。

以上，臺灣本土佛教的「四大法派」，皆是出現於日治時期的此一佛教環境之下，應不是偶然的結果，而是趁勢崛起才對！

以臺灣北部新興重要道場之一的基隆月眉山靈泉寺來說，其申請建寺的時間，是在明治36年（1903）[9]，正值「兒玉、後藤體制」的後期。

而日本曹洞宗在臺正式起建位於臺北東門的「曹洞宗大本山臺北別院」，則遲至明治40年（1907）2月才完成購地手續。至明治43年（1910）5月28日，舉行開堂儀式時，其供奉的「本尊」釋迦牟尼佛坐像，是由兩本山代理管長山腰天鏡本人特地從日本持奉渡海來臺的[10]（註153）。反之，當時已決定加入日本曹洞宗下游為

「聯絡寺院」的基隆月眉山靈泉寺，其大殿佛像則是特從大陸福建聘請名匠林起鳳親自來寺雕塑的[11]；但該寺開山住持江善慧的晉山典禮，仍由曹洞宗管長石川素童親臨主持。可見其中仍允許存在著原有的差異性。

至於在「曹洞宗大本山臺北別院」右側，又另加蓋專供臺灣民眾前往禮佛的「觀音禪堂」，更晚到大正3年（1914，「西來庵事件」爆發之前一年）才破土興建。雖然此堂全部竣工日期是在大正6年（1917），但臺灣佛教史上的首創「私立臺灣佛教中學林」，正是在此堂內開辦的[12]；而日後最優秀的臺灣本土佛教學者，有幾近半數是出自此一「私立臺灣佛教中學林」，例如第一屆的畢業生，就出現了李添春、曾景來、林德林三人，可見其重要性。但也因此，彼等都高度認同日本曹洞宗的佛教觀念[13]。（未完待續）

註釋

1. 陸鉞巖，〈臺灣島視察書〉，《宗報》第8號，頁，10。
2. 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治28年10月至明治35年4月》，頁187。
3. 曹洞宗務局文書課編，《宗報．附錄》87號（1899.8.1），頁2-3。
4. 曹洞宗務局文書課編，《宗報》第267號（1908.1.1），頁40-45。
5. 同上註。頁41。
6. 日治初期，臺人子弟學生日語學習與接受工商實業學校的知識及技能的傳授，與科舉重視傳統儒家經典的情況迥異。此種內容的改變，也使就業市場的生態相隨改變，工資也跟著增加，使經濟自主性大為提高，有意願接受新觀念和新信仰。
7. 臺灣傳統漢人社會，原存在上九流和下九流的區分，上九流為：1.師爺。2.醫生。3.畫工。4.地理師。5.卜卦。6.相命。7.和尚。8.道士。9.琴師。下九流為：1.娼女。2.優。3.巫者。4.樂人。5.牽豬哥。6.剃頭人。7.僕婢。8.拿龍。9.土工。但山根勇藏認為，儘管和尚、道士亦列入上九流之7、8的位置，且已屬尾端，可是身為警察人員的他，仍質疑在實際上可能未有這樣高。可見僧侶當時地位之低落。見氏著，《臺灣民族性百談》（臺北：山田書店，1930）。頁417。
8. 竹越與三郎特別注意到日治以後，臺灣漢人社會的兩性關係，已呈現「女尊男卑」的新局面。見氏著，《臺灣統治志．臺灣歷遊雜錄》（東京：博文館，1905）。頁503-504。
9. 林德林撰，《靈泉寺沿革》（手稿，未標日期）。頁3。
10. 《宗報》第325號（1910.7.1）。頁10。
11. 同註9。頁4。
12. 參考《東和禪寺滄桑史》（臺北：世佛雜誌社，1993）。頁1。
13. 其最大的特色是強調「純禪」，與中國近世以來主張「禪淨雙修」的流行觀念不同。