

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

而此處必須注意的，即是上述日臺佛教合作的新模式。因此一雙方合作的新模式，較之明治33年以前增加或改變的地方在於：採用並存的雙軌制，而不強求臺僧或臺人信徒快速同化於日僧或日本佛教。

即以上述「觀音禪堂」的實際負責人孫心源（1881～1970）為例。他是臺北擺接堡秀朗庄（今臺北縣永和市地區）的農家子弟，原名孫保成，他的父母親於明治41年（1908）3月15日，將已27歲，但「形體虧損、精神散亂」的他，送到已成日本曹洞宗佈教所的艋舺「聖國山保安堂」求道，父母和他三人，也同於當天皈依為該堂弟子。孫保成並入住堂中調養身體，漸次平安，三年後復元。後又續住於堂中，教習誦經禮佛3年。他前後一共住在堂中6年，故研讀佛典與漢文書籍都大有進步，然後出家改名為孫心源¹。

因他已於明治42年（1909）4月14日，由日僧大石堅童收為臺籍入室弟子，並接受大石堅童頒授給他的曹洞宗師承第23代血脈書卷，法名「心源圓融」，故有此法名。明治45年（1912），孫心源曾一度（首次）西渡對岸大陸，朝禮福建廈門的南普陀寺、福州鼓山湧泉寺、浙江寧波阿育王寺、天童寺、普陀山法雨寺、普濟寺、佛頂山等著名佛教道場。返臺後，即參與籌建供臺人參拜禮佛的「觀音禪堂」²。

不過，像這樣於該宗在臺佈教總部「臺北別院」旁，居然允許採用臺日佛教雙道場並存的雙軌制，在當時來臺的日本佛教各宗派中，雖屬唯一的例外，但確是充滿睿智的決定。

因這雖不無有對一時不易解決的日臺佛教同化問題作出重大讓步的意味——儘管區別本身亦帶有差異和（日）優（臺）劣之分，卻也等於同時承認

對方擁有本身信仰型態的某種自由度，而能擁有這一自由度其實也正是保持本土佛教尊嚴和繼續滋長宗教本土文化主體性的基礎所在。故這從被殖民者自身的觀感來說，是極為重要的一點。

也因此，這一道場才能在近幾十年來，雖歷經不同政權統治的衝擊，但之後依然於原地屹立不搖——「臺北別院」則已被拆毀無遺，而孫家後人迄今，亦未將大石堅童的雕塑像自「祖堂」內移除。同時，此一「觀音禪堂」在「西來庵事件」之後，迅速成為蘊釀大正中期臺灣新佛教運動的重要發祥地之一，這在證明當初採並存雙軌制的策略是睿智與正確的。

但，「採並存雙軌制的策略」仍必須視為階段性的作法，否則即與最終「真正同化於日本人」（包括佛教）的目標牴觸。所以當管長石川素童來臺主持江善慧的住持晉山典禮時，也同時看上了江善慧徒弟中日語熟練，並善於與日方官私交涉的最得力助手沈德融（此年已25歲），攜回日本先後進「大雄山最勝寺」和「曹洞宗第一中學林」培植成為該宗「第一位真正日本化的臺籍日僧」³。

因此他後來不但曾繼任為該寺的住持，也長期擔任「私立臺灣佛教中學林」的學監，更是第一位

仿日僧公開結婚的臺灣出家僧侶⁴。

可見能懂日語而無太多傳統包袱的新出家臺籍僧侶，只要經過數年純日式佛教的培訓，依然可以成為典型的日式僧侶。所以對臺籍僧侶的教育與改造，也並非絕對不可能。

其次，必須知道臺灣佛寺與日本佛教宗派之間的「聯絡」關係，若無經過臺灣總督府的正式批准——即「佛寺」與「佛寺」的加盟關係，是既無效亦無約束力的，故亦可能出現中途改宗的情形。例如南臺灣最大古剎之一的臺南開元寺，日治初期一直是與日本曹洞宗關係密切的簽約臺寺⁵。

但到後來（大正6年6月4日），由於日本臨濟宗妙心寺派僧侶積極的爭取和說服，便正式向官方請准加入為日本臨濟宗妙心寺派的「聯絡寺院」⁶。

不過，寺中一方面固然新安置了當任天皇的「御金牌」⁷；另一方面則仍按該寺來自福建的傳統中國臨濟宗佛教儀軌行事⁸。而這也種下了日後臺南開元寺內部不同派系僧侶爭鬧不斷的惡果。

但，在此同時，日治時期之後，兩岸漢族僧侶如何繼續往來的問題，也跟著浮上檯面。因日治以前，臺灣本土的僧侶若要受戒，即必須渡海前往

福建福州鼓山湧泉寺參加寺中所舉辦的傳戒活動才行。

同時，福建佛教的信仰方式，包括所謂在家佛教型態的「齋教三派」在內，亦隨移民臺灣居多數的漳、泉漢族而相繼傳入臺灣，並構成臺灣傳統漢族佛教的基調。如此一來，根據原（馬關條約）的規定，在日治初期第2年之後，既已確定要逐漸最終朝「同化」於日本民族的方向走，則如何將臺人「去中國化」便成了官方施政上的應有之舉。

但在事實上又出現相互矛盾的現象。亦即，在「法律上」原已「屬於日人」的臺灣漢族僧侶，由於「兒玉、後藤體制」主政時期異乎尋常地加強對大陸福建的實際操控（詳後），故在「區隔日華」的同時，卻又必須兼顧對當地華人逐漸萌生反日情緒的安撫，於是在日華民族之間能凝聚較大宗教文化情感共識的，就是利用彼此有深厚淵源的禪佛教信仰，以作為輔助性聯誼與溝通的非官方管道。

如此一來，「福建漢族華僧」與「日籍漢族臺僧」之間的繼續交流，不只未被阻止，甚至於也因官方間的插手促進，使彼此更為熱絡地聯誼和合作。也因此，原本應因日本在臺實施「去中國化」文教政策而逐漸與「福建漢族華僧」疏離的「日籍

漢族臺僧」，其實是逐漸分裂為兩大異質的認同現象。

亦即，在同樣支持和從事兩岸佛教聯誼的「日籍漢族臺僧」之間，共分兩派：有一派是已認同日本佛教者，但基於官方在大陸的擴張政策而願配合來促成兩岸佛教僧侶繼續聯誼和合作者；另一派則是因心態上和思想上仍繼續認同「祖庭佛教」而願保持接觸，甚至更積極請求對方來臺（或親赴大陸）傳承中國佛教者。

事實上，若無這樣的區分，將不能釐清大正、昭和之際，兩岸的漢族僧侶究竟是如何在日本官方所熱切推動的「日華親善」大架構下，來從事積極的佛教交流；也無法釐清在此種交流中，有部份「日籍漢族臺僧」為何也同時展開對傳統中國近世佛教的強烈批判。故此處將「兒玉、後藤體制」所主導的大陸擴張政策⁹，視為對臺灣佛教僧侶（包括在臺日僧和華僧）有長期影響的原由，是絕對有必要的。

另一方面，「兒玉、後藤體制」所主導的大陸擴張政策，也才是日本臨濟宗妙心寺派之所以一度在兒玉源太郎的囑託和資助之下轉至福建發展的主因¹⁰。並且，也是基於「兒玉、後藤體

制」認為福建佛教的前進基礎脆弱有困難後，才改以臺灣為發展總部而著手促成的¹¹，而非當代有學者所認為的是由於兒玉總督想藉佛教安撫臺民激烈反抗的緣故¹²。

事實上，此種見解是上了黃葉秋造所編《鎮南紀錄帖·鎮南山緣起》（1913）的當，因《鎮南紀錄帖·鎮南山緣起》只從兒玉源太郎關懷福建佛教的興衰來著眼，卻遺漏了「兒玉、後藤體制」時期在福建的激進擴張政策，可以說將更本質的「領土侵略」動機完全忽視了¹³。

再說，臨濟宗妙心寺派在臺北市圓山西麓所建的在臺佈教總部「鎮南山臨濟護國寺」，雖在「兒玉、後藤體制」時期，官方（1900.11）曾私下設法請板橋林家（業主為林熊光）以私有土地免租、長期提供梅山玄秀建此新寺之用¹⁴，但真正竣工的時間¹⁵，其實是在兒玉源太郎總督去世之後¹⁶，故等於是當作兒玉佛教紀念堂來設置¹⁷。何況，日治初期打擊日本來臺日僧佈教方式的歷屆臺灣總督中，以「兒玉、後藤體制」最嚴重，故將「鎮南山臨濟護國寺」解釋為「是由於兒玉總督想藉佛教安撫臺民激烈反抗」，可以說與真正的情況出入甚大。

（未完待續）

註釋

1. 蘇澤養，《靈驗諸經寶卷》（艋舺：保安堂，1915初版，1927四刷）。頁44。
2. 參考《東和禪寺滄桑史》，頁13。事實上，孫心源亦在大正7年（1918）第2次前往大陸參訪，反而直到大正13年，才首度赴日，朝禮曹洞宗的兩大本山。
3. 李添春，〈臺灣佛教史料：上篇曹洞宗史〉，原載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期（1971.11）。頁10。
4. 由於沈德融被視為純粹的日化僧侶，所以公開結婚時，並未遭受社會或臺灣佛教界的非議，反之其同門師弟林德林，則因公開結婚而遭到社會嚴厲的指責。
5. 開元寺至明治41年11月31日，曹洞宗管長石川素童蒞臨該寺時，寺中仍有20餘名自稱是「大日本曹洞宗僧」。見《宗報》第293號（1909.3.1）。頁10。
6. 鄭卓雲手稿，《臺南開元寺誌略稿·法派》，1929。
7. 黃慎淨編，《開元寺徵詩錄》（臺南：開元寺客堂，1919）。頁3。
8. 鄭卓雲手稿，《臺南開元寺誌略稿·法派》。其中有一段提到：「本寺僧侶多掛籍於大本山妙心寺者，然因內臺風俗習慣懸殊甚遠，故本寺制度不能與妙心寺同例，惟佈教機關之聯絡，而寺制則仍依舊例，自為獨立也。」
9. 兒玉就任之初，日駐清矢野公使和西園寺外相與清交涉的結果，於1898.4.22/24，取得清朝不得將福建及沿海割讓或租與他國的照會。以此為契機，兒玉總督於1889年6月，在《關於統治台灣的過去與未來備忘錄》便主張：「一、若欲完成南進政策，內須厲行統治，外要努力善鄰，儘可能避免發生國際事端，並講究如何在與對案清國及南洋的通商上佔優勢之策。二、若欲收統治本島之全效，不僅須以鎮壓島內與收攬民心為主眼，更須注意對岸福建省（特別是廈門）的

- 民心，察其歸向，反射性地謀求島民的安篤，採取達成統治目的的方針。「順此方針，後藤新平在《台灣銀行設置廈門銀行論》中，更具體和詳細地指出：「……我國最近與清國締結永不割讓福建省的條約。今後，國際上的競爭不再是以武力侵略土地人民，而是以財力佔領土地人民。亦即，戰略之爭已變為商略之爭。日本帝國佔領台灣，若僅止於經營台灣，則帝國的拓殖亦只是台灣的拓殖。倘帝國以北守南進為國是，則沐帝國之澤者不單是台灣人民。若欲佔領台灣成為『殖民站』的獲得，以儘早使華南及南洋諸島人民能沐浴帝國恩澤，即須採用拙見，並望能速斷此事。」所以在1900年1月，即於對岸設立台灣銀行的廈門分行。半年後，因「義和團事件」爆發，日本陸戰隊先暗中放火燒燬廈門的東本願寺，然後以保護日橋為由，登陸入駐廈門領事館所監督的「東亞書院」，而由兒玉、後藤從中鼓動，續增兵佔領了廈門。但因此事不久，即引起清日的緊張和列強的關注，日本內閣下令中止行動，使兒玉等深感挫折和內疚。以上摘述戴天昭著、李明峻譯，〈日本統治下的台灣與列強〉，《台灣國際政治史》，頁272-277。
10. 松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國寺〉，發表於內政部民政司等主辦「都市、佛教與文化資產學術研討會」（1999.4.10）。頁1-2
11. （一）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——20-30年代を中心として〉，《臺灣史研究》第16期（1998）。（二）松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國寺〉。
12. 如：林奇龍，〈圓山臨濟寺的歷史〉，《妙林》第9卷第10期（1997.10）。頁42-49。
13. 黃蘭翔在其〈日治初期都市空間結構中的「圓山公園」之意義〉一文，〈內政部民政司等主辦「都市、佛教與文化資產學術研討會」，1999.4.10〉，雖然也提到：「兒玉在當時臺灣政治、社會動盪不安之際，寄望臨濟宗的宗教力量有益於統治」，但同時也還能注意到：「因為日本把臺灣當成入侵
- 中國的跳板，以及作為學習殖民地的教材，所以日人將臺灣的佈教視為華南佈教的一環。『鎮南護國禪寺』的『鎮南』兩字，其實是包括華南地區在內而稱的。」（頁16）可謂有慧眼。至於對福建廈門「領土侵略」的問題，可參考戴天昭著、李明峻譯，〈日本統治下的臺灣與列強〉，《臺灣國際政治史》，頁272-277。
14. 臺灣總督府宗教檔案「有關核准梅山玄秀申請寺院興建事宜」，明治33.11.12所發的「民縣第1119文」。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147-152。
15. 此處非指之前的「圓山精舍」，而是指後來作為「本山格」的「鎮南山臨濟護國寺」。
16. 兒玉在明治39年（1906）7月過逝。
17. 梅山玄秀於明治39年7月28日，為兒玉總督開追悼會。以此為契機，於隔年（1907）7月5日的逝世週年紀念會上，地方官和總督府達成建寺以完故兒玉總督的遺願之決議，於是展開對外募款，分期籌建。全寺大殿迄日治44年（1911）才完成。明治45年6月20日，由臨濟宗妙心寺派管長代表上宗詮主持奉佛開光大典；24日起再為故兒玉總督舉辦7週年忌日法會。見松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國寺〉，頁4-5。