

中華佛學學報第 14 期 (p91-134)：(民國 90 年)，臺北：中華佛學研究所，
<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 14, (2001)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

日本帝國在臺殖民統治初期的宗教政策 與法制化的確立

江燦騰

清華大學通識教育中心助理教授

p. 91

提要

本文是針對 1895 年日本開始殖民統治臺灣之後，迄第四任臺灣總督兒玉源太郎為止的官方宗教政策及其法制化的經過，作一系統和深入的探討。本文的分析觀點，是以近代西方公共行政法的法學概念，來進行對當時日本官方宗教行政流程的剖析，使用的官方檔案是剛被譯出的，屬於臺灣總督府初期實際經辦的原始手稿資料，故證據力最強。另一方面，本文也針對「臨時臺灣舊慣調查會第一部」的調查資料和相關解說，參酌其他史料和研究成果，重新加以條理和詮釋，以重現久被學界忽視的當時重要學術成果。這對理解臺灣近代宗教法制化的實施經過，應有一定的幫助。

關鍵詞： 1.殖民統治 2.公私相剋 3.法制化 4.宗教政策 5.後藤新平 6.岡松參太郎

目次

[一、前言](#)

[二、日本在臺殖民統治初期的宗教行政慣例之奠基及其宗教法律的公與私之分際](#)

[三、臨時臺灣舊慣調查會主導時期的宗教資料解讀及其法制化設定之確立](#)

[\(一\)臨時臺灣舊慣調查會的成立與宗教調查的作業流程](#)

[1.後藤新平成立「臨時臺灣舊慣調查會」的原因](#)

[2.法學家岡松參太郎在臺灣舊慣調查中的學術任務及其實際執行過程](#)

[3.法學家織田萬在清國行政法中對清代國家祭祀與宗教的法制詮釋與學術定位](#)

[\(二\)岡松有關臺灣舊慣調查的宗教資料解讀及其法制化的確立](#)

[1.岡松解讀前即已存在的官方有關臺灣宗教事務的待解問題](#)

[2.岡松有關臺灣舊慣寺廟管理人的解釋和法制化設定的解說](#)

[3.岡松有關臺灣舊慣寺廟性質和儒佛宗教的屬性解說](#)

[4.岡松有關臺灣齋教三派和齋堂性質法制化的設定解說](#)

[四、結論](#)

p. 92

一、前言

臺灣近代政權的鼎革，主要由於日本在甲午戰役勝利後，從戰敗的滿清政府手中，取得了臺灣地區的殖民統治權，但日本在臺歷經五十年（1895～1945）的殖民統治以後，因日本軍閥發動大東亞的侵略戰爭失敗，向盟軍投降，並歸還臺灣，由國民政府接領迄今，亦已達五十餘年之久。可見臺灣地區的民眾，在百餘年間，共出現了兩次重大的政權變革：在日本殖民統治之前，為清朝統治時期；在其之後，則為國民政府統治時期。因此，日本殖民統治臺灣的前後五十年，實居分水嶺的階段。

但是，臺灣既首次作為亞洲新強權日本帝國的殖民地，面對此一新變局，不論就殖民者或被殖民者來說，都是充滿各種複雜問題卻無從退避的嶄新經驗：[1] 究竟殖民者要如何對待被殖民者？抑或被殖民者要如何應對殖民者？其中最大的問題點，可能在於語言的歧異和生命禮俗的不同，因這

兩者都是和絕大多數民眾日常生活的需要有關，卻是非經多年學習或願意進行重大心理變革，否則是不易跨越其間的巨大鴻溝的——尤其在「被殖民者」這一邊，因通常是處於被迫改變和必須學習以遷就對方（殖民者）的「接受者」，故所面臨的學習困難和原有價值觀變革的心理衝擊，更是難以估算。儘管如此，假若不涉及「被殖民者」必須被迫改造（特別是在短期內強制進行的話），以便最終「同化」於「殖民者」的預定的殖民統治目標，使「殖民者」和「被殖民者」的彼此適應期拉長，則上述對「被殖民者」的困擾或衝擊的劇烈程度便可相對緩和及減少許多。

此外，研究近代臺灣佛教發展史時，可以很強烈地感覺到，從領臺初期的武裝衝突到大正 4 年（1915）爆發的「西來庵事件」之前，是對日據前期臺灣漢人舊慣宗教的法制化，最具關鍵性影響的階段。這是因為在此一階段中，有第四任臺灣總督兒玉源太郎所任命的行政長官後藤新平極為幹練，他曾一手主導了有關臺灣傳統社會慣習及土地的大規模調查，而此調查工作的高度績效又是得力於委由日本京都帝國大學兩位傑出的法學家——岡松參太郎與織田萬所負責的學術解讀及其對臺灣漢人舊慣調查資料的法制化之建立。雖然和本文相關的宗教調查部分，只是上述大規模調查的一部分而已，但涉及的社會層面卻是最複雜和最容易引爆衝突的舊慣信仰場域。因此可以說，在日據初期的這一大規模調查及其艱巨的學術解讀和法制化的工程，若能有效的達成原定目標，則其實也已經將日後殖民當局在臺所要處理的有關各種宗教的行政慣例、

p. 93

參照法規以及現況資料，都紮實地奠下了穩固的基礎。

故作為一個研究者，若要深入理解日據時期臺灣本土佛教的發展狀況，首先必須考慮到是有關初期階段由殖民當局所主導的這個重大影響因素，亦即唯有先藉著對此相關的宗教行政及法制化的過程有系統地深入理解，而後才能清楚地說明其接續發展的趨向及其在背後真正主導的官方公權力之所在。因此，日據初期臺灣政局的變遷——從動盪到穩定——這一過渡時期，其實也正是日本在臺當局奠定有關臺灣舊慣宗教管理模式的最關鍵時期。

所以在本文中，筆者擬兼用宏觀與微觀的兩種探討角度，並根據當時臺灣總督府內部的相關宗教檔案資料、「臨時臺灣舊慣調查會第一部」的各期報告書等，針對日據初期殖民統治下的宗教行政策略和法制化的過程，來探索臺灣本土佛教的在殖民統治初期的變遷及其自我調適的情形。同時，也可藉著對日本在臺初期殖民統治的此一宗教調查資料和後續法制化過程

的深入檢討，來發掘出日後在日本殖民統治體制下臺灣本土佛教的發展基調或其變革的可能性。

二、日本在臺殖民統治初期的宗教行政慣例之奠基及其宗教法律的公與私之分際

不論日本帝國主義者的動機為何？其確實在臺灣進行一項法律改革，使臺灣社會首次接觸近代西方法……日本政府基本上是一個有能力的改革者，由於同受中國法律文化之影響，日本帝國主義者較易於了解臺灣舊慣，且可依其既有的明治改革經驗在臺灣推動法律西方化。同時日本人亦在臺灣島上建立一強有力的國家權威。除了1902年以前及1941年太平洋戰爭以後，日本政府在約四十年的安定歲月裏，逐漸將西式法律滲透入臺灣社會。……或有責備日本不立即在臺實施西方式法典者，但日本內地係經過近三十年的過渡期間，始於1898年全面施行西方法典，日治初期的臺灣已具備施行此法典之必要條件嗎？……其實真正應該對日本帝國主義者加以非難的是，……西方法或施行或不施行，皆以日本帝國利益為最終考慮點，臺灣人無從置喙。另一方面，在臺灣此項法律改革所以能奏效，亦由於臺灣社會具有足以相配合的條件。以漢人移民為主的臺灣社會，較少傳統政治勢力階層且有相當發達的商業活動，利率取向且充滿活力的臺灣人只是欠缺一個有力政府去領導他們邁向近代化（西方化），日本帝國正好添補上此空缺。……[2]

p. 94

以上的引文，是王泰升在《臺灣法律史的建立》一書，對日本殖民統治下臺灣法律的改革，所提出的「評價」。雖然不是針對日據時期的臺灣宗教法律來談，但日據時期的臺灣宗教法律依然隸屬於當時殖民體制整體法律的一環，故其大方向和法律的性格自不能例外。

但是，在日據時期的臺灣殖民統治體制中，和本文相關的是「同化」政策的執行狀況，亦即臺灣社會何時被視為無差別適用日本憲法規定日本民眾的法律和義務，彼時即為「同化」政策的「完成期」，否則即屬未完成的「過渡期」或「改造期」。日本在臺殖民統治初期，根據西方列強殖民的經驗，認為至少應有五到十年的「過渡期」。可是，在統治臺灣初期，所以遲遲未能一體施行「明治憲法」中的權利與義務，而委由臺灣歷任軍政總督獨攬行政、立法和司法三權於一身，其理由不外是臺灣民眾已習於中

國傳統威權的專制政治，故在總督府認為臺灣民眾的「文化程度」尚未足夠之前，是不宜於殖民地一體施行「明治憲法」中的權利與義務。^[3] 換言之，縱使日本在臺的殖民體制已相當程度的引進西方法概念，但臺灣民眾仍不能分享一般民主法治社會中應有的立法權和複決權。

雖然如此，基於法律公平的原則，若臺灣殖民當局並無特別的規定，則將臺灣本地的佛教徒和來臺的日本佛教徒，並置於日本在臺的殖民法律體制下，則其差別應只是作日本國民的「公民權」之差別，而非基於信仰「臺灣佛教」或信仰「日本佛教」之差別。假如此一法律適用基準的解釋無誤的話，則日據時期臺灣的宗教法律規定，必須區別的是「神道」和「非神道」之分，或「佛教」與「非佛教」之分；而非「臺灣佛教」或「日本佛教」之分。因正統的「國家神道」^[4] 崇拜與日本皇室的神聖性淵源有關，特別是明治維新以後，是屬官方體制內的「超宗教」；而且明治維新政府和德川幕府時期最大的不同，是將德川幕府長期由佛教界代行的戶政權完全收歸新政府所掌握，並揭櫫「祭政一致」的統治理念，^[5] 將「神道」與「佛教」分離。明治初期，甚至一度採取「廢佛毀釋」的劇烈手段，大力壓制「佛教」，^[6] 以達快速再興「國家神道」——將日本皇室神聖化——的目標。所以，日據時期的臺灣總督府，仍是將「（神）社」與「（佛）寺」分別看待的：亦即前者為「官祀」之所；後者為「私祭」

p. 95

之所。換言之，從日本在臺殖民統治的官方立場來說，所謂「內臺同化」的政策目標，其實是要教化被殖民統治的臺灣民眾，能逐漸接受「國家神道」的信仰宗旨——即認同日本皇室神聖化的正當性——而非以成為「日本佛教各宗派的信徒」當做目標。這也就是明治 28 年（1895）11 月北白川宮總管恩地轍上書首任臺灣總督樺山資紀（1895~1896 在任），為征臺病死的北白川宮能久親王〈以國費（官幣）興建神社於臺灣之建築案〉所提到的：

……夫臺灣者，為征清戰捷優先獲得之新版圖也。……是故使親王成為臺灣總鎮守之神，置總社於臺南，設支社於臺北，按月舉行小祭，春秋舉行大祭，由海陸軍人、文官及本國人民率先敬奉之，以啟祐新領民，且使神職人員奉事不怠，從旁善加教導，則庶民自當仰慕本幫國風之善美，風教自然流行，我大日本國學之淵源若存於此，則吾人以為於精神教育上之神益實大矣。又，將國家經綸之要——人心歸向亦集中於此點上，亦即訂立忠君愛國之方針於此，則此於施政上之神益實亦多矣。……^[7]

至於另一方面，之所以又要有「佛教」與「非佛教」之分，主要是因「佛教」在原日本法律制度中，已有各種權利和義務的明確規定；反之臺灣本土的佛教寺院和齋堂，在未經臺灣總督府官方「公稱」之前，並不能視同「佛教」待遇，故在法律上亦須一律依臺灣「舊慣信仰」的特殊規定來處理。如此一來，雖然從臺灣民眾的認知角度來看，有「僧侶」或「佛寺」的存在，但就官方的法律觀點來說，則異於「佛教」，只是屬於臺灣本地「舊慣信仰」中的一種罷了。

以上這樣的宗教法律架構，應已指明：一、日本佛教來臺的各宗派，雖有別於臺灣的「舊慣信仰」，但在法律上屬「私」的「宗教法人團體」。二、臺灣原來的寺、廟、齋堂或僧侶、道士、齋友等，從殖民體制的法律規定來說，雖亦屬「私」的「宗教法人團體」，但都一概列入「舊慣信仰」的範圍，既不適用有關「佛教」的法律規定，同樣也不能享有專屬「佛教」的法律優待。三、日據時期臺灣地區的宗教法律，其實已決定了官方擁有是否允許由臺灣「舊慣信仰」變更為「佛教」的最後裁量權。

假如知道上述的宗教法律架構及其功能，則後續的討論，便可相對容易了。例如日據時期來臺的日本佛教各宗派，其是否能入境來弘法？依然要正式向日本在臺殖民當局提出申請，並經官方核准才能入境來弘法。^[8] 不像關於「神道」的事務，會由官方主動辦理。

p. 96

並且，日本佛教各宗派來臺之後，要如何弘法？以及和臺灣本地的寺廟庵堂等，要如何進行雙方的締結方式？也一概要請示日本在臺殖民當局的核可，才能算數。而在這當中，日本在臺殖民當局的立場，是基於「公法」的行政立場來處理，換言之，總督府的相關行政官僚，首先要考慮的是雙方皆處於「私法」的同地位，而不能比照官方作為「殖民者的代表」，可以有較大的法律裁量權。而縱使官方作為「殖民者的代表」，可以有較大的法律裁量權，也依然有其適用程度的限制。例如殖民統治初期，隨著日本軍公教人員的大舉入臺，殖民政府一時來不及興建足夠的辦公處和宿舍，於是在殖民統治初期的前三年（1895~1898），全臺（包括澎湖地區）共有 215 座寺廟被權充軍營、公家辦事處、醫院、學校或公家宿舍等用途。^[9] 可是，當明治 29 年（1896）10 月 14 日，日本佛教方面的真言宗、淨土宗，真宗本派、曹洞宗和日蓮宗共五派，提出要求將臺北縣轄下的文廟、武廟、天后廟、城隍廟、谷王廟、魯公廟及昭忠祠所謂的「七官廟」下賜的申請，以便作為日本佛教各宗派來臺的弘法之所，但轄區的臺北縣知事卻提出反對的意見說：

稱（臺灣）本土中流以上者，皆重儒教，對於反孔門之佛教，則有卑夷輕辱之傾向。是故，諸如臺北內之文廟等七官廟，理當不可下賜給僧侶。現今之情形，雖用作兵營或醫院，惟為輔持風教收覽民心，自當漸次使之恢復舊觀，並制定適當之維護法。[\[10\]](#)

在同文中又提到：

由此可知，本案中涉及本島內所有廟宇寺院之種種問題者，若不進一步實地進行充分調查，則難以定論，故本案謹先檢具原件陳請 鈞閱。[\[11\]](#)

總督府方面接獲臺北縣知事的呈文後，由於牽涉面太廣，除了再下令要求臺北縣方面的承辦官員親自調查此轄區「七官廟」的過去維修狀況和經費來源之外，亦不敢直接裁定處理方式，但從「七官廟」始終未下賜而繼續充作官方軍醫院、兵營、法院辦事處來看，[\[12\]](#) 臺北縣知事的反對理由，[\[13\]](#) 是被總督府採納了。

p. 97

另一更具體的例子是，明治 30 年（1897）6 月 21 日，有臺南縣知事磯貝靜藏向第三任臺灣總督乃木希典（1896.10 至 1898.2 在任）呈報請示〈有關寺廟總寺分寺訂立契約事宜之請示案〉，內容提到：

原先由內地來臺之布教師，與本地僧侶簽定寺廟總寺分寺之契約後，即呈報本縣。惟對此一陳報，係應採取放任主義，隨其契約訂立者之意，而僅止於陳報即可？或當請其提出申請，加以事實調查，以作為可否之依據？宗教之於民心，其關係實亦重大，故特函請 核示。[\[14\]](#)

總督府主管宗教事務民政局接到此一請示公文後，因其涉及日本佛教各宗派和臺灣本地寺廟簽約的法律依據，究竟是依本國法抑或依臺灣殖民地特別法的適法性問題，所以在此請示案的裁量上，即按法學上的「屬地主義原則」，認為：

本案之情形，若於內地，則應依內務省乙第八號通知函辦理，如附件參照；但在本地，其分寺脫離總寺或分寺則全需請示，向其管轄廳申報。[\[15\]](#)

此一處理方式，當年 7 月 6 日，由代理總督的水野遵民政局長核定，[\[16\]](#) 並下令行文轄區各縣廳，一體遵照辦理。而其抄錄的「附件」，其實是早在明治 11 年（1878）2 月 1 日，即發出的內務省公函。[\[17\]](#) 可見其處理依據，仍在原有的法律基準上進行。並且，縱使在屬於殖民地法律體制下的行政裁量，總督府民政局亦不偏袒來臺日本佛教各宗派的「趁火打劫」

的做法，例如明治 31 年（1898）5 月 10 日，由總督府民政局縣治課呈報第四任臺灣總督兒玉源太郎（1898.2 至 1906.4 在任）〈有關本島舊有之寺廟等禁止成為內地寺院之分寺事宜〉，其案由即提到：

有關本島舊有之寺廟成為內地各寺之分寺乙案，各縣廳有陸續陳報上來之情形。本島寺廟雖大多祭祀賢士、功臣等，惟若任意使之成為寺院，則可謂處置不當。

p. 98

縱然使其稱為某某分寺，充其量亦僅在揭櫫其成為某寺分寺之標誌而已。其實舊有之寺廟大多不具寺院之體裁，本案畢竟係從事布教之輩，因某方面之競爭所產生之弊端。對此等不妥之情形，在於另行制定某種法規之前，有關此等寺廟成為分寺乙案，則當予禁止，可否？謹此擬具內訓案，敬請核示。[\[18\]](#)

此案經兒玉源太郎批准後，即於同年 5 月 18 日，以「內訓第十八號」，通令轄區各縣知事和各廳長「嗣後關於此等成為分寺案，暫時一概不予許可，希照辦」。[\[19\]](#)

由此可知，日據初期，從「官廟」性質的宗教建築產權下賜與否，到來臺的日本佛教各宗派與臺島民眾寺院的簽約隸屬問題，縱使按法律原可以「政權鼎革」的「繼承者」加以合法佔有或處分的，但在事實上，相關的行政官僚，不僅反對下賜給來臺的日本佛教各宗派使用，甚至進一步主張：曁已被日本殖民當局分配使用的「官廟」仍應妥維護，並逐漸恢復原來的宗教用途。且應禁止來臺的日本佛教各宗派與臺灣寺廟簽訂名實不符的總寺分寺的隸屬契約。亦即從總督府民政局不偏袒，甚至有意抑制來臺日本佛教各宗派的強勢作法，[\[20\]](#) 可以說，此輩行政官僚，不僅能謹守「公」與「私」的法律分際，尙能一併考量到新領殖民地臺灣民眾的習俗和傳統心理，而做出合理的行政建議，故頗值得肯定。[\[21\]](#)

另一方面，必須注意的是，在統治初期，經辦臺灣殖民地宗教事務的行政官僚，往往要面對如何確立——符合取準「西方法」的——宗教事務之性質、內容和範圍的困擾。因海外殖民地的宗教事務，對經辦臺灣殖民地宗教事務的行政官僚來說，畢竟是嶄新的經驗，究竟要如何樹立經辦此類業務的「典範」以供後繼者參考？其實是煞費周章的。當時，縱然就一般性的宗教事務來說，雖有現行的法律規定或行政命令可參考，但由於日本內地和海外殖民地之間實際存在適法性位階的不同，所以不能一成不變的照抄，而必須有相近的前例可循才行。舉例來說，若只是禁止一般的破壞性行為，

因既已視「破壞性行爲」是「不許可的違規行爲」，則經辦相關業務的行政官僚——面對此一定義明確、指涉清楚的規定——這時能做或必須做的，就是貫徹此一法律效果之實現。

p. 99

像殖民統治初期，日軍或相關人員，往往在借用臺灣本地寺廟爲辦公處或宿舍之時，會有任意破壞臺人寺廟中的神像或宗教器物的不當行爲，頗引起臺人的反感。於是，第一任臺灣總督樺山資紀，便於明治 29 年（1896）1 月 18 日，下令：

本島原有的宮廟寺院等，其創建雖有公私之別，但都不外由信仰而尊崇的結果，以爲德義的標準、秩序的本源，乃治安上必不能少者。故在當前軍務緊急之際，雖一時不得已暫且借爲軍用，仍須維持原貌無損；其中尤須注意者，於借用所在的神像不許擅加毀損、法器亦不得散亂放置。自即日起，類似行爲，不但禁止，更須留意維護舊觀。並且一旦結束軍用挪借，應儘速恢復原樣。特此諭告。[\[22\]](#)（原文日文，筆者中譯）

像此類「諭告」在當時戎馬倥傯之際，是否在臺日軍皆能嚴守謹遵？可能不無疑問，但此類「諭告」的法源和方式，因權在臺灣總督，故當時僅單純地由臺灣總督樺山資紀下令「諭告」，即可決行。

可是，若處理的是涉及類似社寺建築規模、寺廟產權變更或寺廟向外募款的情形，日本在臺殖民統治初期，又是據何法源來裁量呢？從現存統治初期的總督府經辦檔案來看，約有下列三種主要模式：

一、由臺灣總督府按臺灣府轄區特殊狀況逕行規定。[\[23\]](#)

二、臺灣總督府參考北海道廳或琉球縣的相關規定而辦理者。[\[24\]](#)

三、臺灣總督府須向中央請示方可辦理者。[\[25\]](#)

但，從總督府處理宗教事務的這三種行政模式，仍不難看出，以其中的第一種處理模式，即臺灣總督府據職權自行裁決的宗教事務，和本文底下所要討論的內容，關係最大。換言之，臺灣總督府的相關行政官僚，由於掌握臺灣宗教事務的絕大權力，故可以解釋包括後來的「南瀛佛教會」籌組在內，不論臺人佛教界的意向如何？都不得不看臺灣總督府相關行政官僚的臉色如何來行事，連帶地有關日據時期臺灣佛教的發展與轉型，亦脫不開此一來自臺灣總督府方面重大影響的主要因素。

三、臨時臺灣舊慣調查會主導時期的宗教資料解讀及其法制化設定之確立

(一)臨時臺灣舊慣調查會的成立與宗教調查的作業流程

1. 後藤新平成立「臨時臺灣舊慣調查會」的原因

從前面的討論，可以看出初期殖民統治的各種宗教法制化的建立，都是直到第四任臺灣總督兒玉源太郎就職（1898.2.26）之後，在新任民政局長後藤新平的主持之下逐漸完成的。但，後藤新平原是留德的醫學專家，來臺之前，主要是擔任軍方的疾病防治和國內的衛生行政的重職，因獲當時首相伊藤博文等元老的賞識和推薦，於是有機會在四十二歲那年，來臺擔任新臺灣總督兒玉源太郎的民政長官（※1898.3.2 就任，同年六月「局長」改稱「長官」），直到明治 39 年（1906）11 月 13 日離職，前後共在職八年又八個月；不過在任期最後一年的 4 月，因第五任臺灣總督佐久間左馬太已就職，所以他也在新臺灣總督佐久間左馬太底下任職近七個月。而根據黃昭堂博士的看法，後藤新平來臺最大的功績是有效地改善了臺灣的衛生環境。[\[26\]](#) 可是，根據明治 31 年（1898）的「律令第 8 號文」，日本本國的民法、刑法、商法及其附屬法雖然在臺灣施行，仍只限於與日本本國人有關連的情況下才適用，至於有關純粹屬於臺灣人和大陸清國華人的行爲，則依從來的慣行作處斷。[\[27\]](#) 這顯然是兼顧到臺灣民間社會原有傳統文化體系和價值觀與日本本國的重大差異，所作的過渡處置。但，就統治的長期目標來看，消除內（日）臺差異是施政的發展趨向，故臺灣總督府必須逐漸將臺灣人和大陸清國華人的舊慣行爲，徹底了解後，將其「法制化」，以釐清其在現代法治社會中的定位和適用基準。換言之，內（日）臺差異的灰色地帶，其實是透過臺灣總督府的行政作業和逐步「法制化」來加以解決的，否則其差異將成永遠不相交集的兩條平行線。爲了達到此一目的，所以在明治 34 年（1901）成立了「臨時臺灣舊慣調查會」，由民政長官後藤新平兼任會長，但實際的調查工作和資料學術解讀——「法制化」的定位基礎——則委由京都帝國大學的法學專家岡松參太郎博士和織田萬博士負責。根據黃昭堂博士的見解，彼等當時在這方面的浩瀚研究成果，可謂後無來者，迄今猶無匹敵者。[\[28\]](#) 不過，因和本文有關的，只是岡

松參太郎博士的調查及其資料學術解讀的部分，故底下僅就此部分加以討論。

p. 101

2. 法學家岡松參太郎在臺灣舊慣調查中的學術任務及其實際執行過程

前面曾提及明治 34 年(1901)，臺灣總督府成立了「臨時臺灣舊慣調查會」，由民政長官後藤新平兼任會長，因此「臨時臺灣舊慣調查會」的工作，若對宗教調查和法制建立有幫助的地方，將是進一步以現代法理學的原則將清領時期長期沿用下來的傳統行爲（※底下簡稱「舊慣」）加以解讀和重新定位。這其實是中國法制史或臺灣法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。必須注意的是，負責此事的岡松參太郎是以「法學家」而非以「宗教學家」來加以解讀和重新定位。否則在當時荷蘭著名的漢學家 John Jakob Maria de Groot 已先後發表

其 *The Religious System Of China*（《中國宗教制度》）的第一冊（1892）和 *Sectarianism And Religious Persecution In China*（《中國的各教派與彈壓》）（1901）等劃時代的巨著，對傳統中國的儒家禮俗制度和歷代——特別是有清一代——所謂民間教派或眾多秘密教派，作了極深刻的探討，特別是 John Jakob Maria de Groot 的相關著作不同於日後韋伯式的理念型比較論述，他是貨真價實地奠基於大量漢文原典或原始資料的純歷史詮釋，故雖無驚人偉論，但容易作相關文獻還原和具廣泛參考價值。因而，若純就宗教史學史的角度來看，岡松參太郎的專業與之相較是稍有遜色的，但若從落實在具體的「法制化」層面來說，則岡松參太郎的解讀和重新定位，堪稱當代獨步，遠非日後丸井圭治郎的宗教調查撰述所能比擬。

不過，在討論有關岡松參太郎對臺灣漢人舊慣宗教資料的解讀和重新定位之前，有必要先就其當時參與臺灣舊慣調查前後十年（1899~1909）的實際情形，稍作回顧。因當時岡松參太郎對臺灣漢人舊慣宗教資料的調查和解讀，其實是包括在整個臺灣漢人舊慣的調查範圍之內的，故不能不先就其當時進行的整體狀況，作一解說。而根據岡松參太郎的個人回憶，[\[29\]](#) 可以了解其前後十年的整體調查、解讀和重新定位，曾經歷了下述的漫長過程和經驗累積：

一、後藤新平是在明治 32 年（1899）12 月，才與岡松參太郎洽談臺灣舊慣的調查事宜，並說明此一調查的目的，一方面在查明臺灣舊慣的實況以

供行政和司法上的需要，另一方面則在探究中國法制沿革，以學術的觀點來編述，以作為他日臺灣殖民地的立法基礎。因此調查的方針，不能僅以闡明臺灣的舊慣和制度為滿足，尚需呈現中國傳統法制的概況以及南中國地區的的大體慣習。岡松參太郎本人在了解並同意接掌此一任務之後，於明治 33 年（1900）2 月即開始初步的採風問俗，並於同年 11 月編成《臺灣舊慣制度調查一斑》

p. 102

問世。[\[30\]](#) 而這時「臨時臺灣舊慣調查會」仍未成立，並且《臺灣舊慣制度調查一斑》中，也無任何關於臺灣地區或南中國的相關宗教資料。

事實上，岡松參太郎在此書中，主要是以大量蒐羅的各種原始漢文私人字據和清代官書相關記載等文獻資料，進行日語解讀，原書中在漢文資料旁還附印密密麻麻的日文假名訓讀即是證據。並且，在明治 34 年（1901）4 月「臨時臺灣舊慣調查會」奉命成立後，還將《臺灣舊慣制度調查一斑》英譯，分贈海內外的知名人士請教。因此可以說，此書內容還處於試圖理解的階段。

二、「臨時臺灣舊慣調查會」成立之初，分為兩部，第一部調查有關法制的舊慣，第二部調查有關農工商經濟的慣習，而由岡松參太郎出任第一部部長，負責有關法制的舊慣調查和解讀。因此他就任之後，首先決定調查方針、制定有關臺灣私法的調查綱目，並將整個調查分三期進行：第一期先調查臺灣北部地區，第二期調查臺灣南部地區，第二期調查臺灣中部地區，並報告調查結果；等三期全部調查完畢，互相查對資料、檢覈異同後，再據以編成完整的臺灣私法調查報告書。

可是，岡松參太郎第一部所負責的，既屬有關臺灣法制的舊慣調查，雖臺灣北、中、南三地有些微的族群、上下階層和生活慣習之分，[\[31\]](#) 但全臺漢人幾都來自南中國漢文化區的閩粵兩省，從臺灣長期的舊慣或法制來看，重疊性極大，而這正是岡松參太郎意圖以後期補救前期不足之處的良方。換言之，整個調查工作雖分三期進行，但每期調查後所敘說的內容，其實都可概括為全臺閩粵漢人移民的舊慣和法制，於是一次比一次更完整，時間上也比較充裕。而臺灣北部地區於明治 36 年（1903）3 月完成調查後，立即編纂刊行第一期報告書上下二卷及附錄參考書一卷。同年 9 月起再展開臺灣南部地區的舊慣調查，完竣後在明治 38 年（1905）到 39 年（1906）之間，繼續編纂刊行第二期報告書上下二卷參冊及附錄參考書二冊。[\[32\]](#) 又，其間也屢次派員赴中國南部地區及北京地區調查當地的法

制和慣習，並將其與臺灣地區現況調查的資料對比，

p. 103

以檢視其有無差異之處。明治 39 年（1906）4 月起，第三期關於臺灣中部地區的調查相繼展開，至翌年（1907）完成。但直到明治 43 年（1910）初，全部的調查報告書及附錄參考書才正式定稿和刊行。

三、岡松參太郎在第三期調查報告書定稿之際，在〈敘言〉中曾提及：

本報告書的目的在網羅臺灣古來屬於私法範圍的法制及慣習，所以題為「臺灣私法」。由於中國法律缺乏法的分化，而公法與私法相混淆，甚多私法除非涉及公法上的事項，不能闡明其關係。因此本報告書亦記述屬公法範圍的事項，即第一編有關土地面積、地租、學務組織，第三編有關喪服、祭祀、品級、宗教等之類。[33]

同〈敘言〉又提到調查資料的搜集種類及其過程說：

清廷統治臺灣二百餘年，律例、會典、則例、省例等法律未必厲行，但可謂臺民已有相當程度的認識。本報告書仍照原定目標搜集有關資料，如舊記、雜書、諭告及碑記等，凡有尋求慣習價值者，雖是斷簡零墨亦涉獵，尤其在民間授受的契券是探求慣習真相的最佳資料，所以儘力蒐集加以研究，附錄參考書所載的資料即其具有代表性者。又著手調查時，視實際需要聘請各地耆老士紳為本會囑託員，並請此等人提供有關舊慣的資料，本報告書所載資料甚多是依據此等人所述補足者。[34]

但，在此之調查報告全部定稿之前，除了英譯前面提到過的《臺灣舊慣制度調查一斑》以外，最重要的當是漢譯織田萬所編纂的《清國行政法汎論》，以及其後織田萬續完的《清國行政法》各卷。這對岡松的舊慣解說而言，是屬於上游官方的行政體制與社會控制的相關說明，故不但絕對必要並且也的確產生了重大的影響。

3. 法學家織田萬在清國行政法中對清代國家祭祀與宗教的法制詮釋與學術定位

因此後藤新平本人，於明治 36 年（1903）10 月——即岡松參太郎展開第二期有關臺灣南部的舊慣調查時——便親自走訪京都帝國大學法科學教授織田萬博士，請其負責查核中國制度與掌故，並與歐美各國最新的法政學說比較和加以論斷，以為當時研究臺灣舊慣時的參考之用。

p. 104

織田萬受命之後，據《大清會典》等資料，先與同事文學士狩野直喜商議，將編述體例確定後，再「涉獵東西群籍，蒐集今古材料，隨得隨抄，折衷參酌。若值有事之可疑者，立即派員，踏查實地，拮据網羅」，[35] 至明治 38 年（1905）3 月編纂成《清國行政法汎論》，以「臨時臺灣舊慣時調查會第一部調查報告書」的名義，用活字版印刷，然後限定在日本官方衙門內流通，不許對外傳播。

但，此一僅限日本官方衙門內留通的秘本，不久即被留日學法政的中國學生取得，並擅自快速地漢譯出來，再由書商盜版流通，風行海外各地。織田萬博士見狀，不得已只好再命擇精通漢文者，共相對譯，並改刪增訂內容；又因考慮到華人讀者可能有尚不通曉近世各國法理者，故織田萬在此新漢譯本中另加入「行政法大意」一篇，扼要論述近世各國行政法，以幫助理解書中的內容。此書完成後，後藤新平又命織田萬到大陸往訪清廷朝野官紳，交換書中意見，因而也促使清廷進行官制改革；而連帶地也使織田萬的書中內容必須跟著隨時增補。

除此之外，織田萬其後也陸續完成了《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告——清國行政法》各卷，[36] 並且在「第四卷第一編內務行政（第三）——第十章祭祀及宗教」中，將有清一代的「祭祀及宗教」國家行政，分別有系統地加以說明。[37]

由此看來，當時織田萬的中途參與，也等於將岡松參太郎所未處理的清廷各官方機構的組織和職掌，以近代西方法政學的原理，加以闡明和重新定位。而織田萬與岡松參太郎兩者互補的結果，又使得臺灣舊慣調查的資料，從民間私法的內容到官方各衙門的管轄和處理方式，都有機的串聯起來，更為提升了其原有參考價值。

事實上，當時臺灣舊慣調查會一方面在整理已調查的成果，另一方面「又隨時對行政及司法機構的諮詢提供意見及資料，且有不少資料入法制」。[38] 而後來當整個調查報告，已大致完稿時，根據岡松參太郎進一步的說法是：

明治 42 年 4 月以敕令第 105 號修正本會規則，設本會第三部，辦理依據前次調查的舊慣資料，起草及審議臺灣總督指定的法案。當時予又奉令兼任第三部部長……將來以本報告書為基礎，將可通行於臺灣的日本本國的法制，及在臺灣須要特別立法的法制考究酌定，取捨適宜，衡量緩急，作適當的規劃。因為施行全國一致的法律雖是政策的理想，但徒加移風易俗並非統治安撫新附人民的良策，

而歷史昭昭有證。[\[39\]](#)

可見經過十年（1899～1909）長期的臺灣舊慣調查，岡松參太郎已從初期現況的「探索者」升格為後期新法制的「擬定者」和未來在臺殖民統治策略的「建言者」了。

而在了解了以上岡松參太郎（包括織田萬在內）長期參與臺灣漢人舊慣調查的狀況之後，底下接著即可再針對岡松參太郎當時解讀和法制化有關臺灣漢人舊慣「佛教」與「齋教」的部分，[\[40\]](#) 進行集中和深入的討論。

(二)岡松有關臺灣舊慣調查的宗教資料解讀及其法制化的確立

1. 岡松解讀前即已存在的官方有關臺灣宗教事務的待解問題

由於日本在臺初期殖民統治的宗教行政法規和制度，在明治 32 年 6 月頒布〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉時，已算上了軌道；並且「寺廟臺帳」也已在此一基礎上逐步建立起來了，因此就例行的宗教行政和管理來說，應已無大困難才對。

但岡松參太郎的解說作用，事實上除了可以針對至目前為止官方主管人員仍未深入涉及的部分，諸如：[㉞](#)有關臺灣宗教的沿革和特質；[㉟](#)各種臺灣宗教神職人員（像道士、和尚或乩童等）的傳統管理；[㊱](#)各種臺灣宗教神明會的組織和活動；[㊲](#)各種臺灣宗教傳統宗教建築物、不動產、管理員、維持經費來源等，作更有系統的史料解讀外，在解讀同時所作的法制定位，也有助於後續進一步承辦此類宗教行政問題時的參考。[\[41\]](#) 並且，在此之前，不論從日本佛教各宗派在初期所作的調查報告來看，[\[42\]](#) 或從明治 36 年（1903）所殘存的《南部臺灣誌㊳》「第八編——宗教」來說，[\[43\]](#) 其解釋的內容和範圍，都過於簡單和缺乏嚴謹的法制定位，若以宗教行政的參考需要來看，其價值自然較有限，因而相對來說，「岡松參太郎式的解說」便極具關鍵性了。但，其實際情況又是如何呢？

2. 岡松有關臺灣舊慣寺廟管理人的解釋和法制化設定的解說

首先就其後來對臺灣宗教發展影響最大、也是引發最多糾紛的，是岡松對臺灣舊慣寺廟管理人的解釋和法制設定；並且，環繞著此一問題，事實上也可以將岡松的其他相關解說，放在其中，一起來談。[\[44\]](#) 但，在展開討論之前，此處先引後來丸井圭治郎對臺灣舊慣寺廟管理人制度的兩段批評，他說：

1. 雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在臺灣，寺廟財產的管理大權，幾全掌控在管理人的手中，住持的權力反而很小，和顧廟差不多。這大概是因臺灣大規模的佛寺，為數極少，只有臺南開元寺、臺北靈泉寺及凌雲寺數所而已，故通常一般寺廟僅安住幾名僧侶，專供做法會之用，其他方面，諸如宗教知識、禮儀應對等方面，只有少數有住持的水準，絕大多數是沒甚麼程度的。[\[45\]](#)

2. 管理人，以前原稱董事或首事。管理之名，是日本領臺以後，若有董事，就以董事，若無董事，就以爐主或廟祝為管理人。因要申報寺廟的建地、附屬田園，才開始以管理人作為寺廟的代表，可管理財產，任免和監督廟祝、顧廟，以及掌理有關寺廟的一切事務。管理人通常是自有財勢的信徒中選任，其任期不確定。一般的情形是，其祖先若對該寺廟有特別的貢獻，則其管理人之職為世襲。又寺廟田園的管理和寺廟一般法務的經手，是分開管理的，因此管理人若有數人，而其祖先曾捐田產給該寺廟者，則其子孫按慣例，代代都管理田園。不過，當前所見，名實相符的管理人甚少。此因舊慣土地調查之時，匆促間，雖有管理人名目的設置，而不少奸智之徒趁機上下其手，以管理人之名，暗圖私利。等到此管理人過世以後，其子孫又再專斷的自任為該寺廟的管理人之職，並且對管理人的職權又不清楚，往往廟產都散盡了，還不聞不問。此類管理人，每年能明確提出寺產收支決算賬目的，為數極少。通常是將廟業田園，以低租長期佃給他人耕作，甚至有管理人為謀私利，居然自己跟自己簽約佃耕者。像此類的管理人，不但稱不上是寺廟產業的保護者，

p. 107

反而應該視為盜產之賊才是。[\[46\]](#)（原文日文，筆者中譯）

相對於丸井圭治郎的上述批評，此處可以再回過來，看看當初岡松參太郎的相關解釋又是如何？

以「神明會」為例，岡松將其性質定義是為「祭祀神佛而組織的團體，具有合股、社團或財團性質」。而「神明會」在組織時，「必須訂立章程規定其目的、事業、會員資格得喪及有關財產等關係」。並且「神明會」的

財物來源，通常有「由會員捐出的財產，並以此財產充為祭祀及維持等經費，收入不敷支出則由會員再捐出」。至於「神明會」的管理部分，何以會出現「管理人」的變革情形，岡松的相關解釋如下：

「神明會」均置爐主一名，主辦祭祀及其他有關事務，任期一年或半年，由會員輪流或抽籤決定。「爐主」之名是緣於保管祭祀用香爐，會腳是爐主的對稱。較具規模的神明會大多另置頭家數名補助爐主，亦有置董事長、社長或監掌等管理經費收支，爐主僅擔任祭祀者。……日據後調查土地時，由於公業要設「管理人」，如以「爐主」為「管理人」，則屢次要變更登記，因而皆受不限任期的管理人，發祭祀費用給爐主，亦有管理人只是名義，一切事務由爐主管理者。[\[47\]](#)

但，「管理人」並非只有「神明會」才設，其他諸如寺廟、齋堂等也都設有「管理人」，因此有必要對此問題進一步釐清。

其實，根據岡松的說法，日據時期有關「管理人」的設置，共有三個法源：

明治 31 年，政府為編制土地臺帳及地圖，實施土地調查（明治 31 年 7 月律令第一四號臺灣土地調查規則），並規定：公業及團體的土地要在申報書記載名稱、管理人姓名及住所，業主有四名以上則要記載某人外幾名，並添付記載土地坐落、地號、各業主的連名書（明治 31 年 9 月 9 日府令第九一號同施行細則）。以番社、祠廟、公號、神佛或祖先為業主的土地，亦要以該名義由頭目、管事或董事等申報（明治 35 年 6 月訓令土地調查規程），如管事等有四名以上時亦要添付連名書。……[\[48\]](#)

p. 108

亦即，對照岡松在前述關於日據初期「神明會」所以要設「管理人」制度的原因解釋，其實可以理解為：（a）由於「神明會」有「公業」；而此「公業」若涉及與政府交涉的相關事務——如「公業」的財產登記或處分等——時，須有明確、持續的法定「管理人」，以作為業方的代表。（b）臺灣依舊慣產生的「爐主」，因每年都在更換，若（公）業方的代表即由每年都在更換的新「爐主」擔任，則官方在宗教行政的處理上當然很不方便，於是才設定必須有明確、持續的法定「管理人」，以作為業方的代表。[\[49\]](#)

可是，若進一步追究，在日據之前，其他的「公業或團體」，也同樣並未有明確、持續的法定「管理人」之設置，難道可以因此而不與官方交涉嗎？當然不可能！若同樣須與官方交涉，為何日據之前後不會出現因無固定「管

理人」而登記屢變之情形？一旦問到這裡，緊接著必須了解的就是何謂「公業」？其性質如何？這也是日據初期最困擾官方承辦人員的問題。

對此困擾的問題，根據岡松的解釋是由於：「公業制度為臺灣的特殊制度，外國尚無此種制度」。而「公業制度」的起源，當然與財產的繼承制度有關。這種公業財產以不動產為主，且禁止轉讓，因而發生同於世襲財產制度的結果。^[50] 但，臺灣舊慣對於公業主體的觀念並不明確，歷來即存在兩種不同的見解，有一派認為公業主體在祭祀對象如神佛或祖先等，因此「寺廟不論由何人所建、維護及祭祀，皆屬於主神的神佛所有。不僅寺廟建物，其附屬田園亦屬神佛所有，官府亦以神佛明義發給丈單」；另一派則認為公業主體是在全體參與的祭祀者，因亡者或神靈不能為財產的主體，所以公業屬於全體參與祭祀者的共同財產，不過在臺灣一般的情形是屬於同一地區的民眾團體或同一地區同祖籍團體所有。但，岡松認為：

（甲）、若「公業主體」如寺廟的創建，是由一人或數人發起的事實相當清楚，且仍由創建者或其後裔管理者，自然可視為屬於一人或數人所有。

（乙）、反之，若視為屬於一定的同祖籍或一定的街庄、地區民眾公有者，即表示無特定的所有人，如此不穩定的團體實不能成為權利的主體，故須有固定的「管理人」之設。（丙）、以神佛為所有人的公業主體，其實亦表示寺廟財產公有不屬於任何人，應視為一種財團法人為宜，但清代臺灣的民間寺廟往往未經官方核可即私自創立，而不論以神佛名義、寺廟或董事名義起造者，事後官方亦以此等名義發給丈單。此種情況的改變，是在明治 32 年 7 月，臺灣總督府以「令第 59 號」，規定民間建造寺廟應經地方長官許可。^[51] 因而，在新的規定之下，

p. 109

此類原以神佛名義、寺廟或董事名義起造者，也須設有固定的「管理人」。

但，此一新制度的實施，固然對官方的管理較方便，卻對臺灣舊慣寺廟的公業制度引來巨大的負面影響。此即後來丸井圭治郎所嚴厲批評的：

當前所見，名實相符的管理人甚少。此因舊慣土地調查之時，匆促間，雖有管理人名目的設置，而不少奸智之徒趁機上下其手，以管理人之名，暗圖私利。等到此管理人過世以後，其子孫又再專斷的自任為該寺廟的管理人之職，並且對管理人的職權又不清楚，往往廟產都散盡了，還不聞不問。此類管理人，每年能明確提出寺產收支決算賬目的，為數極少。通常是將廟業田園，以低租長期佃給他人耕作，甚至有管理人為謀私利，居然自己

跟自己簽約佃耕者。像此類的管理人，不但稱不上是寺廟產業的保護者，反而應該視為盜產之賊才是。[52]

在這種情況之下，臺灣舊慣的佛寺，原以出家僧侶出任「住持」兼「管理」管理的傳統，便一分為二，即另出現了來自俗家新「管理人」的宰制狀況。因此，丸井圭治郎後來才會批評說：

雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在臺灣，寺廟財產的管理大權，幾全掌控在管理人的手中，住持的權力反而很小，和顧廟差不多。[53]

不過，有關這些環繞著「管理人的」問題討論，除以上所論之外，本文此後仍將繼續追蹤其日後的發展，故在此暫告一段落。事實上岡松的解讀和重新定位，還涉及到許多部分，例如關於寺廟和齋堂的宗教性質問題都是，因和本文的討論內容息息相關，故底下有必要就此分項提出說明。

3. 岡松有關臺灣舊慣寺廟性質和儒佛宗教的屬性解說

(1) 從織田萬到岡松參太郎的詮釋變革

但在對此一問題提出相關解說之前，必須先提及的一點是，其實在岡松受聘來臺調查之前，初期在臺的殖民地官員在宗教行政上早已存有不少難題急需解決；而有關這些急需解決的難題，都不外因涉及到日本在臺殖民統治初期，常有來臺的各派日僧，藉口與臺人同為佛教徒信仰，然後屢次據以向當局申請——欲藉私下簽約手續將臺人寺廟納為本宗派下「分寺」——的許可，卻屢遭官方承辦人員質疑其藉口與實情不符，甚至建議上級將其申請緩辦或駁回的情形。於是公與私之間，便出現「公私相剋」

p. 110

的尷尬局面。這就是日據初期在臺殖民地官員在宗教行政上的待決難題。

而既然日本在臺殖民統治當局有這種「公私相剋」的問題必須解決，恰好岡松本人又以具有「法學家」的專長背景受聘來臺做舊慣調查工作，故他所能提供的解決之道，實不外藉其專長的學術客觀立場，對此「公私相剋」的問題，作出合理和有效的仲裁。並且，為了能有效地作出正確的仲裁，以解決此一「公私相剋」的問題，則岡松最佳的處理方式，當是先以臺灣漢人的舊慣調查現況資料和織田萬所理解的中國官方原有相關規定作對比，然後才能了解兩者的實際出入何在，並作出令人信服的正確解說。

例如清代臺灣地區並無回教和喇嘛教的信仰，可是中國大陸有，而織田萬在論述「清國行政法」時，因從清廷治下的全面制度和現象著手，故提及

宗教時，有關清廷治下的回教和喇嘛教的問題，自當在論述之列；[54] 但因岡松論述的主體在臺灣地區舊慣，而當時臺灣地區舊慣並無回教和喇嘛教的信仰，故在論述時，雖有提及回教和喇嘛教之名，卻只是用以說明臺灣並無回教和喇嘛教的信仰事實，至於其信仰內容則一概不提。[55]

此外，岡松雖也將「齋教」列為臺灣舊慣的五種宗教之一，使得臺灣「齋教」能夠首次單獨地與儒教、佛教、道教或來自西洋的外教並稱，算是頗有遠見的新穎看法。[56] 不過，此處爲了扣緊本文的討論主題，仍擬先將儒教與佛教的相關部分交代清楚。至於有關「齋教」的問題，當俟儒教與佛教後，再另行討論。

(2)關於「儒教」及其「官廟」祭祀的屬性解說

由於凡涉及清代臺灣「儒教」性質的解說，事實上都會和清代臺灣「官廟」的屬性有關，並且岡松於臺灣舊慣調查時期所作的解釋，在日據時期後來的宗教行政官僚中，又相繼形成一個極具特色的解釋傳統，[57] 故有必要就此相關背景先作一探討。

又因對此一問題的相關解說，其實織田萬既已在《清國行政法》「第四卷第一編內務行政（第三）——第十章祭祀及宗教」中，處理得極爲出色和有學術價值，則岡松更須結合來一併討論。而就織田萬的解說觀點來看，因他曾認爲：有關清代官方祭祀的職掌和傳統，

p. 111

其實還可以追溯到中國古代的儒家禮制和國家統治權力的階層分際，並且就其對漢地的統治與馴化而言，其重要性和影響力之大，無疑的要遠遠高於其他的「宗教」，故清代官方的「壇廟」其實都和官方的「祭祀」有關。並且，除此官方的「壇廟」之外，織田萬還曾提到當時仍存在所謂的「雜廟」，而其中則包括了民間廟祠和非法的淫祠。

因此織田萬在論述完上述有關「祭祀」的部分之後，接著即論述有關「宗教」與國家的關係、佛教與道教的僧道要件、僧道官制與管理、住持與寺觀等（※其他宗教此處省略）。[58] 而織田萬做這樣的區分，確實可以將清代官方的「祭祀」系統和民間的「宗教」系統清楚地解明。因此這是極爲重要的學術分類。若非如此，以連雅堂在其大正 7 年（1918）完稿的《臺灣通史》卷 22「宗教志」來說，即將官方的「祭祀」系統和民間的「宗教」系統混爲一談，然後評論說「連橫曰。臺灣之宗教雜揉而不可一者也」，

並以「神教」一項來汎論織田萬所論述的「祭祀」部分，其不及之處顯然可見。[\[59\]](#)

但，岡松則在織田萬所論述的體系之下，雖亦將「祭祀」部分納入「宗教」部分，卻仍以「儒教」一目，來說明其相關的屬性及其問題，可以說更精確地表達出原有的詮釋精髓。

因根據岡松的解釋，「儒教」只是屬於清代中國境內的七種宗教之一，並「有其特異的教義及組織」。但，如就其整體屬性和內涵來說，則「儒教是孔子及孟子所祖述的古代聖王教義，內容包括宗教、道德及政治，三者渾然融合成一大教系」。並且從「儒教」所遵從的「七經」——詩經、書、易、禮、春秋、禮記、周禮、儀禮——來觀察「天子」的職務時，「天子」不僅是「政治的中心，亦是道德及宗教的中心，其在政治上的地位雖是主權者，但在道德上及宗教上的地位是大教師，一方面以治國安民為奉事神明的要道，一方面以祭祀神祇及教導道德為統率國民的要義，如此一直相沿至清代」。而由於「儒教」在其「宗教」的表現形式完全在「祭祀」方面，中國歷代又皆以「儒教」為治國要道，「因而重視祭祀，並成為政務的一部分。祭祀以吉禮（有關祭祀之禮）為五禮之首，由天子親祭天地日月及宗廟，令官員主祀其他祭祀。同時敕建壇廟，置吏員管理」。故岡松斷言：

中國在清代以前可謂一祭政合一的國家，且儒教居於國教地位。臺灣亦重視祭祀，

p. 112

並在各府縣建造甚多壇廟，由地方官主持祭祀。[\[60\]](#)

當然，岡松也提到由官方主祀的為「儒教正神」，此外臺灣民間亦有奉祀各人祖先的家廟及淫祠奉祀「邪神」。不過，岡松同時指出「邪神」的由來說：

- 1.（中國）民間另有甚多祀典不載，且被學者視為邪神的神祇。此等神祇非佛非道，最初由巫覡僧道或好事之徒提倡，愚夫、愚婦等附和鼓吹其靈驗，後來成為一地區民眾崇拜之神，繼而建造專祠奉祀。官府雖然拆毀此等淫祠，禁止奉祀，然而似乎無法遏止民眾信仰的趨向，終於造成如今的狀態。[\[61\]](#)

2. 臺人信仰的神祇亦有祀典未及列載者……一般民眾皆認為自然的精氣亦有形體，因而連社稷、山川、城隍及風雨雷電等亦彫刻神像奉祀；或彫刻侍者的偶像置於兩旁，甚至有配祀其妻者。此等神祇各有其姓及誕辰……[\[62\]](#)

然後，岡松又釐定有關臺灣的宗教建築物之區別說：

（臺灣的）宗教建築物依教派之別，可分下列三種：（甲）壇、廟、祠及家廟屬於儒教；（乙）寺、觀屬於佛、道兩教；（丙）齋堂及淫祠屬於雜教。……臺灣的官設宗教建築物皆屬於儒教，並無屬於佛、道兩教者。……官設壇廟皆屬於國有，其設立、修護及祭祀皆由官府動用公款辦理。[63]

反之，臺灣民間所設置的神祠及寺觀則是既不屬於國有亦不列入祭典的宗教建築物。故「其創設、維護及祭祀皆由民間辦理，官府一概不干涉，即使有官員信仰膜拜或捐款亦完全屬於私人行為，因為律例規定官員限於祭祀列入祭典的神祇」。[64]

而由以上線索，其實亦可理解，日本殖民政府因政權鼎革而領有臺灣之後，可合法接掌的，仍只有清代原有「官設壇廟」的部分而已。至於佛道兩教的寺觀，既全屬私設的宗教建築物，照理應是不能非法侵奪的。

p. 113

不過，岡松亦明白指出：日據後以明治 32 年「府令第 59 號」雖曾總稱臺灣舊慣宗教建築物為「社寺廟宇」，但在事實上，臺灣舊慣宗教所稱的「社」並無（日本）「神社」之意；而稱為「壇」的祭場亦不能包括於廟宇，故「社寺廟宇」一語實不能謂為適當的名稱。[65] 以上岡松這一解說，應也是針對「寺廟臺帳」建立時，關於臺灣舊慣宗教中的「社」要如何定義的問題，所提出的明確看法。

(3)關於舊慣「佛教」的僧徒養成與寺產管理的法制化解說

岡松在此一部分，基本上是綜合了織田萬、大日本臺灣佛教會所編《教報第一號》、《南部臺灣誌（三）》「第八編——宗教」以及臺灣漢人舊慣調查等相關資料來談。但，整體而言，亦頗簡明有系統。例如他提到：

1. 由於佛教與儒教教義完全不同，以致遭儒家排斥，終為官府所禁，且令僧尼還俗，拆毀寺院等。但只是一時，不久又復興，終於遍及全國。明代以僧尼不從事生產，不必服公役，濫增佛寺及僧尼時難免消耗國家的財力為由，制定法律加以限制。清代注重於儒教，佛教及道教則僅准予存在，以致其信徒只有中層及下層階級而已。……律例亦禁止濫設寺院，及僧尼聚合民眾傳教募款。

2. 臺灣的佛教傳自福建及廣東，是屬於禪宗的臨濟和曹洞兩派。禪宗的教義本在「直指人心，見性成佛。教義（外）別傳，不立文字。」即不依經

論，不依菩薩，而從禪入定、從定得慧，直接發揮人人固有的本性。後來卻變成小乘卑近，而且將諸佛置於客觀之地，專以誦讀經文為亡者祈求冥福，與皈依淨土宗者異。其所奉之佛以阿彌陀佛、釋迦、觀音、地藏等為主，更加入禪宗開山祖達摩（達摩又稱祖師，臺灣的清水祖師係由廈門清水巖分香者，因而得名）。民眾最為信仰觀音菩薩（俗稱佛祖），被奉祀於寺廟或家庭內，並皆有或畫、或刻、或塑的法像，此點與儒教的眾神迥異。[66]

儘管如此，岡松也明白地指出，就華人的傳統宗教信仰狀況來看的話，可以說除了少數是屬於回教和基督教的信徒之外，「其餘皆是儒佛道三教及雜教信徒。儒佛道三教在教義上有所區別，信徒確無法分別清楚。士紳及讀書人尊崇儒教而排斥他教，一般人民卻尊崇儒教，

p. 114

同時信仰佛教、道教及其他宗教。因而除司教者外，無法分別誰是儒教、佛教、道教及其他宗教的信徒」。[67] 但就法律上的規定來說，一般民眾雖皆有任意信仰儒佛道三教的自由，並不因信教而在法律的地位上有所區別，然因司教的僧尼或道士，是由政府另置僧道官員管理，故在法律上有別於一般民眾。事實上，清代的法律規定：一、正常婦女出家為尼須在四十歲以上，至於五官有缺陷或四肢有不健全以及實在無家可歸者，雖一度可以例外通融，但福建省由於庵院收容年輕女尼爆發許多桃色醜聞，於是在清乾隆 29 年（1764）9 月 2 日即明令禁止。二、男性十六歲以下（※清代男性十六歲成「丁」）、非獨生子且家中十六歲以上的男丁不少於三人，才可出家。但在清末臺灣有很多人出家，是由於貧窮、逃債、對人生失望、或因犯罪遭世人排斥者，才落髮為僧的。[68] 岡松又解釋說：

1. 臺灣在清末只有僧侶及道士而無女尼及女冠（※女道士），原因據說是：曾惹出風化事件，因而被官府禁止。臺灣僧侶絕多未受戒律，因臺灣的寺觀尚無戒壇，希望受戒必須自費到大陸，所以僅剃髮著僧依住於寺院，能夠誦讀數卷經文即可，但亦有來自大陸的領有戒牒之人。……[69]

2. 乾隆年間停止發給度牒之後，禮部的僧道籍亦歸廢。後來在乾隆 33 年定例規定：「在籍僧道遵照保甲條例規定，每廟給與門牌，地方官同民戶一體查核」。……並規定由住持擔任甲長，僧道官擔任保長。臺灣在實施保甲制的地區亦將僧道編入保甲籍，但未實施保甲制的地區似乎一任其無籍。

3. 僧道（甲）除擔任僧道官外，不得擔任官職。（乙）不得參加文武考試。（丙）不得擔任地方公職。（丁）不得應募兵丁。（戊）不必服差役及雜役。[70]

但是，另外必須知道的是，清代臺灣合法出家的僧侶，照官方規定原須完成下列手續：（一）出家後須先拜師，即律所稱的「受業師」；而「受業師」年齡超過四十歲，方准招徒一人。若徒弟未患罪而病故者，准再招徒一人。（二）落髮並著僧服。（三）在寺院或戒壇受戒。（四）領有官府發給的度牒（※執照）。但乾隆 39 年（1774）修正律典條文，停止發給官方度牒，改在官方指定的寺院受戒領牒即可。而清代臺灣在清末建省以前，

p. 115

一直隸屬於福建巡撫管轄，因此受戒時須到官方指定的福州鼓山湧泉寺去受戒領牒才可。清末以後則亦有到福建福州怡山長慶寺或浙江普陀山普濟寺等其他寺院受戒領牒者。

而由於清代官方指定臺灣僧侶受戒領牒的福州鼓山湧泉寺，是屬於禪宗系統的寺院，在傳戒的程序和所需期間方面，即與當時另一屬於律宗傳統的江蘇寶華山隆昌寺並不一致。不過，根據岡松調查所得的資料來看，縱然屬於禪宗系統的寺院如福州鼓山湧泉寺，也一樣須受「三壇大戒」，即分「三壇」，傳授：（一）「沙彌戒」；（二）「比丘戒」；（三）「菩薩戒」。至於受「三壇大戒」的全部過程，則只需九天便可完成。而根據岡松的描述，這九天的過程如下：「受戒的人要先向其師僧（※受業師）具領證明書，然後呈報受戒寺院。第一天，在戒壇前面接受點名之後，誦讀稱為「受戒問答」之書。第二天，由戒師（又稱傳戒或得戒大和尚）詢問受戒者的姓名、籍貫及師僧之名，其次詢問有無犯罪以及成為僧尼的原因、目的，然後舉行懺悔儀式。第三天，由戒師說教。第四天，受戒者到法堂拜佛誦經後，再舉行懺悔儀式。第五天，到三寶殿誦大悲懺。第六天，在戒壇受沙彌戒，此時戒師誦沙彌律之後，將袈裟加在受戒者身上。第七天，受比丘戒，並由戒師誦比丘戒。第八天，受菩薩大戒，然後在受戒者頭上置三行三點或四點香片點火然燒，俗稱「炙香」。第九天，受領戒牒，完成受戒儀式」。岡松又提到，雖然各寺所訂，每年開始傳戒的日期並不一致，但臺僧前往大陸禪寺受戒，每人須繳費用四十至五十圓。而因臺灣僧侶在接受調查時，並無發現有禪寺系統以外的受戒者，故無從知道禪寺系統以外的受戒方式。[71]

至於出家並受戒以後的僧侶，與未受戒者的差別，首先是曾受戒且年滿四十以上者，方可受徒一人，但未受戒者，依法不准收徒。其次是已受戒者

若娶妻妾須罰杖八十、令離婚、還俗、[72] 沒收財物；女方主婚人一樣受罰。寺院住持須知情才同罪，又因係受人牽累故可免還俗之處分。並且，僧侶若有犯淫戒須加重懲治，因此像蓄妾、挾妓、飲酒等在傳統俗人社會可以許可的行爲，僧侶必須一概禁絕，否則將受罰。由於這樣，臺灣舊慣已受戒僧侶通常皆遵守戒律獨居，但調查中亦發現有部分僧侶仍暗中蓄妾於外者。不過，日據以後，僧侶帶妻已是國家法律許可的行爲，自不必再受上述處罰。另一方面，未受戒而有妻者，大清律例稱爲「應付」（※通常是在民家喪禮場合執行佛教儀式及收費者），雖爲國家法律許可，但不准收徒，亦無已受戒僧侶的法定優待。

p. 116

儘管如此，縱使已受戒僧侶根據清代法律規定，仍須：（甲）禮拜俗家父母，但不必奉養。（乙）遵禮奉祀祖先。（丙）爲本宗親族的喪服要同於俗家居喪之服。至於已受戒僧侶的師徒相互關係，除雙方皆須領有戒牒並結爲師徒之外，徒弟對「受業師」的法律關係同於對伯叔父母的關係；反之，「受業師」對徒弟的法律關係則亦同對於伯叔父母之子的關係。[73] 可見以上這些都是深受中國儒家孝道思想影響的舊慣規定，與原印度佛教的規定迥異。

在財產的法律關係上，臺灣舊慣僧侶除可以持有衣冠及隨身器具之外，清律規定上雖不清楚，但松岡推定應可持有私產，至於經營商業雖法無明禁，實際上亦無經營工商業的僧侶。可是，僧侶的經濟來源又是如何呢？

此一問題，其實可分消極和積極兩方面來看。首先，從消極面來看，因大清律例規定僧侶：（甲）「不得在街上安置神佛像，誦經擊磬化緣【順治3年(1646)定例】，沿街誦經擊磬時亦不得進入民家勸化【道光24年(1844)8月上諭】，犯者處以杖罪或剝奪其身份，著奇異服裝或演穿掌及穿腮者亦同」。（乙）嚴禁「在街上設席棚，揚旛懸榜，奉持香帛沿街行走，或取水畫地開豐都（地獄模型）、穿甲冑，違者剝奪其身份【康熙元年(1662)定例】」。（丙）只能在寺院內「以梵修爲事，不得妄向眾人說因果或聚眾，或容留來歷不明之徒於寺觀內【乾隆18年(1753)覆准及嘉慶4年(1799)上諭】」。[74] 這些早期的規定，原先可能是從治安上著眼，但如此一來，也可以說把後來臺灣舊慣僧侶所能據以造勢聚眾以達勸募奇效的各種搞怪花招都凍結了，就欲增加經濟上來源的意圖而言，自然成效不可能太好。不過，日據以後，有關僧侶的對外勸募行爲，只要具狀向官方申請並獲許可，即可公開爲之。

其次，從積極面來看，則臺灣舊慣僧侶儘管大多屬於不學之徒，即通常僅能誦經為亡者祈冥福而不解佛教教義，但其藉以糊口之道，仍有寺廟方面支付的若干薪資[75] 或與一般民眾葬儀有關下述各種活動可收費過活：

（子）、開通冥途——開通至陰間之路，使亡者順利到達陰間，在人亡後第七日舉行。

（丑）、拔 度——臺俗以七日為一旬，通常在七旬結束，窮人亦有在二、三旬結束者，並在每旬及卒哭時，延請僧侶誦經。拔度是拔苦濟度之意。

（寅）、送 葬——埋葬後導引亡靈回家。

p. 117

（卯）、弄 鏡——又稱弄大樓，弄鏡表演各種技藝以安慰亡靈。

（辰）、佈施餓鬼——僧侶在盂蘭盆會念經、擲金紙、水果等佈施餓鬼。

（巳）、打眠床架——閩籍迷信人在床亡故時，靈魂會卡住床框，一定遷至尸床臨終。因此在床亡故時，要延請僧侶打開床架，使其順利到達陰間。

（午）、開枉死城——枉死者的靈魂不能自由，要延請僧侶誦經引魂至陰間。

（未）、牽 水 狀——為拯救水死者的靈魂，延請僧侶向神佛讀疏。

（申）、牽 血 盆——婦女亡故時，相信會墮入血池，要請僧侶引魂至陰間。

（酉）、引 魂——人在遠地亡故時，要請僧侶引魂回家。

（戌）、拜 藥 王——為生前服用過量藥材者，向藥王祈求赦罪。[76]

岡松在以上這些關於僧侶的經濟來源解說之外，還涉及寺院住持與寺院的關係討論。但，岡松在之前的相關解說中，雖已提到臺灣舊慣寺院皆屬私創、且寺院住持的地位大受新設的「管理人」之制肘，然在這些問題之外，仍有許多相關問題待澄清：（一）就民間私建寺院的原法律規定來說，僅准予照原樣修復既有者，而不許私自創建或增置；違例者，除各杖一百之外，如僧者令其還俗並發邊遠充軍，如尼者則令其還俗並充為官奴【戶律戶役「私創庵院及科度僧道律」】。可見原禁令是相當森嚴的。但就調查現況所理解，則臺灣地區常有違禁私創的情況出現。（二）由於寺院既是來自民眾捐款並違禁私建的，故其構造的大小廣狹，皆隨私創者之意；如此一來，依寺院的信徒多寡及貧富，其相關構造亦有「（臺南）開元寺、

法華寺等大寺及重慶寺、清水寺等小寺」之別。(三)原先清代官方的【戶部則例】規定：

1. 各省叢林古剎，舊經報官入冊齋田，不許私相售賣，違者治罪。凡有續置，亦令報明地方官申報上司載入清查冊。其庵觀、茶亭、社廟、淨室等處產業，令該住持開具數目赴州縣呈明立案。
2. 各省社稷、山川、學校、先聖、先賢廟基祭田，並一切祠墓、廟壇、寺觀等地概不科賦。各省士民有捐義塚、廟宇田地，其原額賦糧並准核實題豁。[77]

亦即原有寺產或增置者，皆嚴禁轉售；並且除附屬田園須課賦糧之外，連民設寺院的地基亦可免課地租。至於有關第一條部分，則於日據後，由臺南縣在明治 31 年間規定：

p. 118

「縣辦務署應備寺廟及附屬財產底冊，並在每有異動時增刪」。[78]

但，有關寺產管理的部分，臺灣舊慣如根據【乾隆 30 年（1765）條例】官方原規定，應是一概由僧尼管理，只是禁止出售罷了。此外官方【戶部則例】更規定：「有寺無僧，其田應歸官充公。」但，岡松根據臺灣南部舊慣調查所實際了解的，與原規定又大有出入，其不同點在於：（甲）、臺灣的私創寺院，甚少由住持管理，大多由董事或爐主管理，因而未置住持亦不致遭官方沒收。（乙）、臺南法華寺的田產，原由住持管理，但該寺住持因曾盜賣部分田產，因而被董事收回管理。（丙）、一般而言，除非有特別需要，否則臺人很忌賣寺廟田產，一旦必要出售時，若由住持管理者，須經董事及主要信徒的同意；如由董事或爐主管理者，便經主要信徒的同意和公決。例如嘉義地區柳林庄的苦竹寺，在日據初期因修繕需要，於是由該寺的董事提經信徒公決後，即同意出售該寺附屬的田產。在官方的新規定方面，明治 31 年，臺南縣以「令第 19 號文」要求：凡買賣、讓與、交換、典胎民廟的不動產、動產、雜品等之時，皆必須製作信徒同意書，並由董事、僧道或爐主連署，再向主管縣廳申請核准。[79]（丁）、有關寺院「住持」的選任，臺灣地區的通常慣例，是由董事或信徒來決定「住持」的聘用或解職的。可是，「住持」原先應猶如一家之長，掌理寺院內的一事務，同時也對官府負責的。其傳統的主要功能有三：其一是注意並防止寺內住僧有非法行爲。其二是掌理法事，主持寺中的祭典活動。其三是管理附屬財產及維護寺貌無損。所以「住持」的權與責原來極大。但根據岡松當時所親自理解的，卻是相反的狀況，他說：

……臺灣的住持責任甚輕，權限亦小。因為臺灣寺院規模不大，僅臺南的開元寺及法華寺從前有十數名僧侶而已。住持除唸經拜佛、看守寺院及教育徒弟之外，亦管理財產，但因盜賣所經營的寺院財產，終被董事收回其管理權。小寺則以未受度牒的僧侶或俗人為廟祝，僅在朝夕供奉香燭及清掃內外而已，日據後亦大多以董事或爐主為管理人。[80]

而以上即是岡松所遺留給後世的關於臺灣漢人舊慣佛教及其變革的精彩解讀。並且，日後丸井圭治郎著名的《臺灣宗教調查報告書第一卷》，其內容的相關部分，除另增一些新的調查數據之外，絕大部分的解讀，都是重複以上的資料，可見其影響之大。

此外，日據時期臺灣本土佛教的新發展，正是由此所描述的基礎上所展開的，故本文將會另在相關的部分繼續處理其後續發展。

p. 119

但，此處接著須進行討論的，是岡松有關臺灣齋教三派和齋堂性質的相關解說，因這是至為重要的新課題，無法避開不談。

4. 岡松有關臺灣齋教三派和齋堂性質法制化的設定解說

(1)有關舊慣「雜教」與「齋教」兩者屬性的區隔與定位

有關臺灣「齋教」的解說，在岡松之前，很少被清代臺灣官刻的地方誌書提到。日據初期，則在「臺南縣誌編纂委員」蔡國琳所參與、明治 35 年(1902)由臺南廳所編出的《南部臺灣誌》殘抄手稿中，[81] 曾提到臺灣南部的佛教亦有俗家悟道的「持齋宗」等相關內容。而在此相關的內容中，並不涉及官方的管理角度及其在國家法律上如何定位的問題。但，可以清楚了解的是：（一）除了有關「持齋宗」的名稱、傳入臺灣源由，是據臺南龍華派「德化堂」的收藏資料來簡說之外，連當時臺灣南部三派（龍華、金堂、先天）齋堂的堂名、堂址、齋友數及建置年代等，也有相當完整的田野調查資料，[82] 故可以知道當時臺灣南部三派共有齋堂 28 處，齋友總數則為 2401 人。（二）在另一節關於「齋堂與齋友」的說明中，亦將齋堂和齋友的特性、規矩、日常活動概況，都作了極扼要但有系統的介紹，頗有參考價值。

在另一方面，當時西方著名的漢學家 John Jakob Maria de Groot 雖在其 *Sectarianism And Religious Persecution In China*（《中國的各教派與彈壓》）（1901）的巨著中，討論清代中國境內各地教派宗教如何被官方殘酷的彈壓，甚至也有部分內容曾提到清代臺灣地區的秘密幫派「天地會」

的活動及其遭官方取締的情況，但，與臺灣舊慣齋教三派的關係不大。^[83]故岡松在當時針對臺灣地區的齋教三派與齋堂性質所作的解說，仍有其一定的學術貢獻。這也是必須先知道的。

但在松岡所作的解說中，首先要面對的，其實是關於「齋教」的法律定位問題。因在臨時臺灣舊慣調查會成立之前，官方承辦人員即曾於提報「寺廟臺帳」的調查資料中，

p. 120

附註有關「齋堂」的宗教性質如何定位問題。^[84] 所以後來岡松勢必對此有所回應。^[85]

不過，松岡最初為「持齋宗」法律定位時，是依織田萬在《清國行政法》第四卷中的「雜教」定義，而將「齋教」亦歸為「雜教」的一種。因當時中國境內雖有佛教、道教、喇嘛教、回教和基督教（包括天主教和耶穌教）共五種公認的「宗教」，但從清代國家的宗教行政來看，在此之外，仍有一些未單獨分類的「雜教」在內。故織田萬曾對其定義說明如下：

以上（佛教等）諸宗教既經國家公認，故人民如要選擇其中一種來信奉，完全可以自行決定。然在此之外，中國境內到處都有形形色色的宗教性團體，若其擁有宗教性建築物，又有不少民眾參與其信仰活動，可是又被政府視為有礙治安或破壞風俗之虞，發佈諭告，禁止民眾參與其信仰活動。而此類宗教性團體，主要是像白蓮教、八卦教、白雲教等之類的，故暫且總其名，稱之為雜教。^[86]（原文日文，筆者中譯）

而岡松對於織田萬的此一「雜教」的定義概念，雖接受，但在內容上仍加入本身的新詮釋觀點。^[87] 因此岡松雖認為清代中國境內共有七種宗教（即加上「儒教」和「雜教」），可是其中有關「雜教」的性質，他在第二期的調查報告書中，即曾提到：

1. 中國境內，除有前述（如佛教等）諸宗教之外，尚有許多屬於雜種的宗教，即：陰陽諸家、巫覡、以及可當作佛教之一派的齋教等之類的。今皆以「雜教」一名涵括之。但此等雜種的宗教，皆被國家視為異端邪說而遭禁壓，故只成小型宗教。

2. 中國境內的民眾，除回教外，皆屬儒釋道三教及雜教的（混融）信徒……。^[88]

3. 臺灣地區亦存在「雜教」，主要的，約可分為：齋教、巫覡和占筮三種。但只齋教屬佛教一派，尚能秉持佛說的原本宗旨……[89]（原文日文，筆者中譯）

從岡松這樣的定義和詮釋，可以看出他與織田萬最大的不同點有二：其一是他將「齋教」自原「雜教」項內單獨提出列名，而原先織田萬則不曾提到「齋教」之名；其二是他將「齋教」視為屬「佛教」之一派，儘管清廷不承認其合法性，但岡松認為臺灣「齋教」能持佛說本義，故與巫覡之類的異端邪門迥異，[90] 而織田萬則不曾如此對「齋教」定義。

並且，第三期調查完畢後，即岡松最後在撰寫「臺灣私法」各卷報告的定稿時，儘管他對有關臺灣舊慣宗教的全部解說內容，皆與第二期調查報告相差無幾，但在對臺灣宗教作分類時，他先是進一步地將「雜教」項取消，只以巫覡、占筮等列名來處理（※內容仍保留）——因他不認為彼等是「宗教」；——卻把「齋教」單獨提出、然後重新將其定位為可與「佛教」並列的臺灣五種「宗教」之一。[91]

但，像岡松這樣的重新分類及詮釋，所涉及的，將不只是認知的改變而已。因根據岡松本人的說法，日據以來，對於臺灣地區的巫覡、占筮之流，雖認為彼等大多是「下層階級的業餘者」，可是仍有「利用迷信騙取他人錢財」的嫌疑，故儘管官方未正式立法禁止，實際上則已由警察人員嚴格加以取締。[92] 由此可見，岡松對「齋教」的重新分類及詮釋，具有「去污名化」的極大作用。而「齋教」能有此殊遇，是否與來臺日僧的影響有關，如今已不得而知，但此後，臺灣佛教的發展，與臺灣「齋教」三派的關係更密不可分，則是無庸置疑之事。

不過，岡松有關「齋教」和「齋堂」的解說，除上述重新定位或分類之外，他對「齋教」三派的宗教特性及其傳入臺灣沿革的觀點，仍值得進一步探討。

(2)有關臺灣「齋教」三派的宗教特性及其傳播沿革

從岡松對此解說，首先承認其有「持齋宗」之名這一事實來看，[93] 他初期顯係受到原《南部臺灣誌》的相關說法之影響。但，岡松後來對此解說的內容，則在重點上即頗有出入。

因岡松雖曾提到臺灣「齋教」另有「持齋宗」之名，但不全採原先《南部臺灣誌》對「持齋宗」的解釋。

例如原先在《南部臺灣誌》中，對「持齋宗」的解釋，是強調兩點：（一）臺灣地區的持戒僧侶，早先自大陸渡海來臺時，因僧規甚嚴，官紳景仰佛法彌殷，故嘉義、臺南、鳳山等地，陸續起建大刹巨寺，以為弘法道場。但歷經年所之後，僧規漸頹、佛法不振，於是自清嘉慶2年（1797）起，有「持齋」傳入本島，展開佈道，至道光（1821~1850）、咸豐兩朝（1851~1861）時，教勢已大為擴張，進入日據時代之後，更有振興的徵兆。（二）「持齋」的起源，按臺南「德化堂」所藏的記載：「從佛祖下傳，至第二十八代達磨時，自印度東渡來華，嫡傳佛法正宗，其後有黃蘗、臨濟、曹洞等俊傑輩出，僧俗競修佛道，佛教因而大振。而『持齋』即指『俗家的悟道者』之謂，其後遂以『持齋』一名而立宗，稱其『殿堂』為『齋堂』，呼其『信者』為『齋堂』，並推『齋友』中的長老擔任『齋主』，經理各種事務。『持齋』有數派，臺灣島上的『持齋』亦分三派」。[\[94\]](#) 可見其重點，是在突出「持齋」（者）——「俗家的悟道者」，而非「持齋宗」。

換句話說，當初之所以用「持齋宗」這個名稱，可能只是要將「持齋」（者）——「俗家的悟道者」的相關資料（※如「齋堂」等）納進去而取的，所以在明治35年的《南部臺灣誌》裡，即是在「佛教」的相關章節中，以「附持齋宗」的形式加上去的。故「持齋宗」在當時應是一種新的稱呼，而非大家熟悉的通稱。否則不會一直到了大正年間，連雅堂在所著的《臺灣通史·宗教志》中，仍完全不提及像「持齋宗」或「齋教」之類的用語；而僅以「齋堂」一名，來統括臺灣「齋堂」三派（龍華、金幢、先天）的種種內容。[\[95\]](#) 試想，若是原為大家熟悉的通稱，以連雅堂這種在地的識途老馬，有可能完全不知或故意不提嗎？

至於岡松本人，則除了提及「持齋宗」之名外，仍兼採臺南「德化堂」內部記載的資料和清代官方的管理資料，然後重新作歷史的建構及解說。故他在論述之際，仍不忘提及：（一）「齋教」在明清兩代曾被官方視為「邪教」而遭取締的事實；（二）有關「齋教」的源流，三派教主雖各有其內部的記載或說法，但如要在文獻上求證其真實性則有困難。[\[96\]](#)

因而，岡松將之前《南部臺灣誌》對「持齋宗」源流及其宗特性的描述，重新改寫成如下的沿革及論斷：

齋教，又名持齋宗，為佛教的一種，由禪宗臨濟派的變胎而來，係以不出家、不著僧衣的俗人，而形成守持佛戒的教（派）。自古以來，以俗人而守持佛戒，並不乏其例，相對於稱比丘、比丘尼為僧尼，彼等則被稱為優婆塞（※清信男）、優婆夷（※清信女）；然而優婆塞、優婆夷只是皈依的在家佛教信徒，本身並不自立教義，以及向他人弘法。可是到了明代，由於佛教萎靡不振，導致有些俗家信眾，不願只守持佛戒，彼等進而欲與僧尼比肩，便自立其教義，並向外弘法，或為他人祈冥福。而此輩在家信徒，因謹持佛戒，經常斷葷食素，故以吃齋或持齋相稱。官方雖視此輩行徑為邪教而展開鎮壓，終究無法根絕。清乾隆以來，並逐漸傳入臺灣。當前共有龍華、先天、金幢三派，形成一具有優勢的宗教。傳來之初，雖有不少上流社會的信者加入，如今（※日據初期）則只盛行於下流社會的信者之間。[97]（原文日文，筆者新譯）

這是相關精確的綜合性陳述，不但能凸顯其宗教特性，又能技巧性地將傳聞無徵的創教緣起濃縮或省略，故不會遭致「與史實不符」的嚴重質疑。因此迄今，儘管學界有關臺灣齋教的研究，[98] 雖已推進甚遠，而岡松當時的此一歷史陳述，仍屹立不搖，猶有參考價值。

在另一方面，如將岡松與《南部臺灣誌》對臺灣「齋教」三派的各別源流所作的陳述，加以對照的話，[99] 可清楚地看出岡松有不少的增補：

p. 124

資料來源	派別名稱	內 容 描 述
南部臺灣誌	龍華派	◎本派為臨濟宗的支流，初祖姓羅、名因法、號普仁。山東省萊州府人士，明正統7年入道，嘉靖6年以八十五歲示寂。經第十六代盧德成，法名普濤（福建省仙遊縣人），來臺傳教，居六年歸仙遊縣。臺灣持齋之龍華派，以普濤為鼻祖。（據德化堂記載）
岡松參太	龍華派	◎據龍華派教主稱：最初在山東省萊州府有俗人羅因，此人生於明正統壬戌7年（1442），二十八歲皈依臨濟宗，五十二歲得道後，以俗人形體，雲遊四方，教化眾人。嘉靖丁亥6年（1527），在露靈山示寂之際，受齋友尊稱為「羅祖」而成為龍華派的開基祖。及雍正年間，第十祖陳

郎		普月見一是堂於福建省福州府福寧縣觀音埔以後，成爲福建及臺灣的總主教處。嘉慶年間，第十五祖盧普耀建漢陽堂於興化府仙遊縣，第十六組盧普濤東渡來臺南傳教，經六年回興化，後由其弟子普爵創建德善堂，成爲臺灣最早的龍華派齋堂。
南部臺灣誌	金堂派	○本派的初祖，爲直隸省大北里河人士（姓不詳），傳至福建分兩派，一爲翁姓，是福州馬道街之人；一爲蔡姓，是興化府蕭田縣之人。此兩人原爲師徒，後以議論不合，教主許其各立一派，四出傳教。故臺灣地區的金堂派亦分爲兩派，是道光初年來臺傳教，因記錄湮滅，究竟是何者？已無從稽查。
岡松參太郎	金幢派	○據金幢派教主稱：直隸省永平府俗人王太虛（道號普明），生於明嘉靖 17 年（1538），二十三歲時在鎮定府通州設道場修行。萬曆 6 年（1578）開悟心地，覺知天地乾坤有九轉三回之理，並由其徒董應亮（道號普光）大加宣揚教義，因而獲得皇帝信仰，建道場達八十一所。後來寧州魚販蔡文舉皈依本派，得道後稱爲齋公，並在福建省興化府莆田縣建樹德堂傳教。其後渡海來臺，在臺南建立樹德堂。
南部臺灣誌	先天派	* 本派是清咸豐 11 年（1861），有薛姓者來臺傳教，原有二處齋堂，一在臺南中巷，一在臺南左營埔，近年來，此兩堂合併改稱報恩堂，移建於五帝廟街。
岡松參太郎	先天派	* 據先天派教主稱：從前（年代不詳，可能在明代）有徐揚在四川某地建造先天堂，宣揚吃齋教義。咸豐年間，其徒黃昌成渡臺，在臺南建一茅屋傳教。後來其徒弟以齋友捐款改建爲瓦屋，並稱爲報恩堂，成爲臺灣先天派的起源。

以上的對比，都是取材自各派內部的記載，岡松雖加以轉述和補充，但他聲明並無相關文獻可徵，亦即姑且聽之而已。但，他不忘在文末，又一次提及臺灣齋教徒所自我標榜的宗教立場說：

（若問）其何以要在家俗人而舉措卻如僧尼之所為？彼等將曰：其一，因僧尼唯以著法服、剃頭髮的出家樣子，作為糊口之資而已，其能守持世尊之戒法者，實寥寥無幾，更不說尚有精究教理、能濟度世人者；其二，因僧尼之徒，雖住寺廟而不事生產。假令：一、不著法服、不剃頭髮，又能持佛戒、通法義而無愧於佛教徒者；二、亦能作為務生產、不空費國用的國民，——則對比不務此兩者的僧尼，即（在家）持齋之一派，所以別立而起之由也。[100]（原文日文，

筆者新譯)

岡松在此，可以說，更進一步地詮釋了臺灣齋教所兼有的：一、在家佛教弘法者所自覺和堅持的宗教主體性；二、以一面持戒弘法，另一面又從事生產和不空費國用，來證明不必出家亦可成爲無愧的佛教徒。

(3)有關臺灣「齋堂」與「齋友」屬性及其活動狀況

岡松以上的解說，主要涉及的是交代有關歷史沿革和宗教特性的層面居多，但他接續要進行的工作，就是將其相關內容，逐漸納入「臺灣私法」的大體系裡，以達成國家行政的「法制化」目標。

不過，若純就「齋堂」與「齋友」的屬性及其活動狀況來說，則比岡松解說稍早的《南部臺灣誌》，對有關臺灣南部地區這方面的情形，已有極爲詳細、深刻和生動的描述了。[\[101\]](#) 茲先將其內容分六點介紹如下：

(一)、在有關「齋友的信念」方面，《南部臺灣誌》一開始即樸實而懇切地提到：「齋友中，或有老年無子、少失雙親、壯而喪偶者，彼等因而深感人生的變幻無常，並相信這是肇端於過去世所造的惡業，於是由此發心——爾後願積善、養德，以祈求自己今世之平安與來世之福報」。故一般說來，加入「持齋宗」的「齋友」，雖號稱守五戒及十善戒，但其要諦，實可以「不殺生」一戒概括之。因惡死本爲人之常情，愛生亦爲生物之通性，若徒爲一嚐舌上片刻的甘味，即殺戮其他生靈，不但與天地好生之德相背，也導致人心沉淪。反之，若能斥葷食、避殺生、而開始吃齋茹素，即可立成行善之人。由此看來，彼等是認爲「戒殺」即行萬善的根本。而因此說最爲卑近，容易動心起念有共鳴。故凡有失意者初到「齋堂」，向佛禮拜，乃至立誓持齋而成爲「齋友」者，只要一有此「不殺生」之念萌起心頭，則彼等不祇獨處時，依舊能自禁葷食，舉凡鴉片、煙、酒之類等有害身心之物，亦皆能加以排斥，甚至其他諸如賭博、邪淫等種種惡行也可一掃而光。故彼等能藉此持齋善行，將自己轉化爲專心致力家業的順良之民，從此不再爲吸食鴉片而傷身，或不必擔心因酒色而傾家蕩產；換言之，彼等不單身體會日益健康，連家運也可隨之昌隆起來。「吃齋」之名因而才會得到社會很高的評價。[\[102\]](#) ——以上的內容描述，概括來說就是：從「吃齋成良民、

健康又發財」的社會功能來立論的觀察角度。

(二)有關「齋堂」的介紹方面，《南部臺灣誌》也談得很深入。例如開頭即提到：「齋堂」大多避開熱鬧擾攘之區，而選擇幽靜之地來興建。「齋堂」中則安置「齋

友」信奉的觀世音菩薩，並且爲了維持「齋友」的信念，到一定的齋期時，「齋友」即歇業，齊赴「齋堂」聚會。而主其事的「齋主」，通常是舉「齋友」中，持齋有年且明事理者充之，以處理「齋堂」內部的事務。儘管如此，「齋主」有在「齋堂」常住者人數極少，蓋因「齋主」尚其他的職業要兼顧；而「齋主」除年邁者不派給家事者之外，通常也只在預定的齋期內，親到「齋堂」斡旋眾事。

以臺灣本地的「齋主」來說，彼等並不像佛教僧侶或耶穌教之牧師那樣須學經典、窮教理，以擔任佈教傳道之職，而是基於堅守持戒的宗旨，僅止於在「持齋宗」處，誦讀：《金剛經》、《心經》、《觀音經》（※按即《法華經·普門品》）等行事而已。

此外，在臺南地區的七處「齋堂」之中，雖有德化、化善、報恩、德善共四堂，由男人出任「齋主」；慎德、西華、西竹共三堂由女人擔任「齋主」，但各堂的「齋友」經常是以婦女的人數居多。[\[103\]](#)

（三）、由於少數在「齋堂」常住的「齋友」，通常爲「齋友」中的鰥、寡、孤、獨者。彼等本身雖可能多少有點積蓄，因慮及日後可能無親戚故舊可相扶掖、或有年老之後的煩累，便成了吃齋持戒之人；若再能捐個三、四十圓或五、六十圓給「齋堂」，則「齋主」便供給一生的衣食，並將其安頓於「齋堂」內居住；若亡故則爲其料理後事，或於忌辰爲其誦經迴向，以祈冥福。又因自備衣食居住於堂內者，通常即失意的不幸者，而彼等既常住於「齋堂」內吃齋持戒，故「齋堂」的位置亦以擇幽靜之地爲宜。[\[104\]](#)

（四）、在「齋堂」內出入的「齋友」，皆以「殺生」爲人生最大的罪惡，此因彼等信守「不殺生戒」爲人道的大義，故彼等以日常齋食來成全人心，並欲藉此爲當世個人的平安及未來的福報廣積陰德。又，若要成爲「齋友」，其必要條件，即在於先能不犯下列禁止的行爲，諸如：食肉、賭博、邪淫、酒類、煙草、檳榔子、葷葱等；也不許燒金銀紙和放爆竹等。而「齋友」若有亡故者，即請「齋主」到家，爲其誦經和料理葬儀之事。其儀式簡單，故花費極省。並且事後，喪主也僅贈給「齋主」扇子一把、手巾一條而已。

p. 127

另一方面，「齋主」通常除主持「齋友」的葬儀之外，其他的葬儀即一概謝絕。[\[105\]](#)此或由於「持齋宗」尙未成爲大顯於世間的「宗教」，而世人亦如對其視之度外，故彼等自建殿堂、擁有信眾、嘗試佈教、舉行葬儀等，儼然藉此特立獨行於各宗之外，也因此其彼此團結、持戒、信念和感化的程度，反居僧侶之上，真可以說有一宗的實力！

（五）、有關「齋堂」興建和維修的經費，除由「齋友」隨喜認捐之外，亦有因對「齋友」的素行敬佩有加而特別志願義捐者，對於一向最看重金錢的臺灣本地人來

說，遇有「齋堂」要興建或維修之時，不論是在旱魃、水災的秋收不豐之季，或正處於市場不景氣的狀態下，仍願爭相隨喜認捐，由此即不難窺見「齋友」在社會上被信賴和肯定的程度。[\[106\]](#)

(六)、「齋友」通常都有定期的聚會：在下列農曆的預定日期（※見以下龍華派年度齋期表），各堂「齋友」會暫時歇下業務，以便前來「齋堂」誦經禮佛和共進午餐，謂之「齋會」。而此「齋會」，雖不用葷肉，也未備煙酒，卻自有其珍味和佳趣。「齋友」中若有不恪守齋規者，會受其他到「齋友」的指責——此因來堂之「齋友」，幾乎視來堂聚會共齋之日，宛如遠方戚友相會之歡愉，彼等原帶著堅定的信念，滿心喜悅地為自他的平安而祈禱，但若違規遭斥——則這一切亦將隨之消逝無蹤。再者，「齋友」縱遇冠、婚、葬、祭的大禮日子，亦排斥各種弊俗；然而，也由於「齋友」能不跟隨臺灣的舊慣行事，可節省種種不必要的浪費，頗有助於家道的漸入佳境。就此來說，持齋之教，於風俗頹敝的社會中，能使一個目不識丁者，因一念之信仰，馬上就能體悟到修身齊家的要領，由此可知其對社會的貢獻，應該極為深厚才對。[\[107\]](#)

【龍華派年度齋期表】

齋堂名稱	農曆年度預定齋期之日	齋堂名稱	農曆年度預定齋期之日
德化堂	※一月五日（開堂）	德化堂	七月二十九日
德化堂	一月九日	德化堂	八月十五日
p. 128			
化善堂	一月十五日	化善堂	九月十九日
德化堂	二月十九日	化善堂	十月十五日
德化堂	三月十九日	化善堂	十月二十一日
德善堂	四月八日	德化堂	十一月十七日
德善堂	五月十三日	德化堂	十二月八日
德善堂	六月十九日	化善堂	※十月十二日（完堂）
德善堂	七月十二日	—	—

資料來源：《南部臺灣誌——明治 35 年殘本》，頁 44～45。

對於上述的內容，岡松又如何加以轉為「法制化」的描述和定位呢？由於岡松是在所謂「臺灣私法」的大體系架構下來說明，所以有關「齋堂」財產的各種性質，常依其相關項目分別說明，只是內容有詳有略、間或重覆罷了。故底下擇其重要者，分項說明如下：

一、有關「齋教」的組織。岡松認為：

1. 齋教的信徒之間，互相稱為齋友，一般人則稱其為齋公(男)、齋姑(女)。男女齋友皆是俗人，彼等以誦讀金剛經、大悲(咒)經、靈王經、觀音經等，嚴守(不)殺生戒、禁一切肉食等行為，團結在一起及共建齋堂。
2. 欲成為某一齋堂的齋友，須徵求此齋堂全體齋友之同意，並取得主堂者之承諾方可。又，入會無條件上的限制，更無須為入會而交錢，唯入會後遵守堂規即可。而成為齋友後，此齋友的資格只限本人，不能由子孫繼承；若其子孫亦有意入會成為齋友，仍要重新取得主堂者的同意才行。齋友入會後，不只要謹守持齋的規定，品行也須端正，不許有污損體面的行為，否則主堂者可以取消其既有的齋友資格。儘管成為齋友後，須相互和睦，遵守堂規和持齋，然因齋友皆是俗人出任，故結婚無妨，但常有一直無妻或無夫者。
3. 齋教龍華派將齋友分成九品：小乘、大乘、三乘、小引、大引、四偈、清熙、太空、空空。剛成為齋友者，先位列小乘，爾後則看其精熟教理的程度，及對齋堂的貢獻如何，來提升其品階次第。成為一堂的主教者，其品階為太空，

p. 129

若為全臺主教，即是位列空空。至於其他兩派(※金幢、先天)則沒有分階級。[108] (原文日文，筆者新譯)

岡松在此文最後，提到金幢和先天兩派沒分階級，當然是錯誤的。因金幢派的教階，共分為：眾生、護法、會首、船首、頭領、本管、管前、叔公、上恩九個等級。[109] 而先天派亦分為：眾生、天恩、證恩、引恩、保恩、頂航、十地、五行、祖師共九個等級。[110] 但，這是教派內之私事，與國家「法制化」無涉，暫可不論。值得注意的，其實是岡松底下關於「齋堂」的「法制化」的說明。

二、有關「齋堂」性質及其分佈和隸屬的說明。首先，岡松認為「齋堂」具有兩種性質，其一，他指出「齋堂」是由持齋者共同設立的宗教建築物，故其性質如同民設的神祠或寺觀，亦即不屬於官產。又因「齋堂」雖同佛

寺一樣奉祀菩薩和舉行祭祀活動，但非由僧侶住持，並且其設置和管理僅限於持齋者團體本身，這幾點特性也使它與一般民設的神祠或寺觀大異其趣。其二，他認為「齋堂」是一種財團法人，且屬於持齋者公有，而非個人的私有物，即使其建立是由其中一人或數人籌設的、乃至其基本財產是由其中一人或數人提供的，也須視為捐贈而非屬其中一人或數人的私產。此即其與臺灣一般民設的神祠或寺觀迥異之處，因後者常由某一地區具有同祖籍或同職業的民眾所建置，而前者專屬同團體的齋友參與建立及公有。並且從任何個別齋友入會之際既不須先繳交一定股份，退會時亦無權請求退撤回持股，亦可判定「齋堂」的性質，與「財團法人」類似。[\[111\]](#)

其次，岡松對當時臺灣齋教三派的「齋堂」分佈及其派內的隸屬關係，亦曾扼要說明如下：

I、龍華派的「齋堂」——岡松指出，臺灣地區的龍華派「齋堂」，有南北兩路之分，北斗以北屬北路，嘉義以南屬南路。北路以鹿港的某堂為主，斗六的真一堂、西螺的慶天堂等屬之；南路以臺南市的德善堂為主，同市的德化堂、安平的化善堂、

p. 130

嘉義的大和堂、朴子腳庄的正心堂、鹽水港的善德堂屬之。但此南北兩路的本部，據說同屬大陸福建省福州的一善堂。

II、金幢派的「齋堂」——此派「齋堂」以臺南市的西華堂為主，同市的慎德堂、慎齋堂、西竺堂，以及鳳山的寶善堂、阿里港的慎修堂、阿緱的慎省堂、鹽水港廳茄苳腳庄的慎和堂、嘉義的增盛堂皆屬之。而此派的本部，據說位於福建省興化府莆田縣的構德堂。[\[112\]](#)

III、先天派的「齋堂」——此派「齋堂」以臺南市的報恩堂為主，同市的德賢堂、鳳山的明善堂、東港的明德堂皆屬之。但此派的本部，一說在上海的盛觀亭，另有一說是位於北京北柳河。[\[113\]](#)

三、有關「齋堂」設立與廢止的說明。有關此方面的臺灣舊慣規定，其法源在清乾隆 48 年（1783）10 月的【上諭】中，已曾對於單純「愚民吃齋求福」的行為，與一般邪教者分別處理，只下令全部銷毀其經卷，不另課以刑責。但在嘉慶年間，雖仍區分兩者，並且對非邪教的良民吃齋同樣不課罪名，可是當時在福建省取締邪教的規定中，已提到由開始單純的吃齋行為，到後來人數增加、團體的份子複雜，於是欲圖不軌者即藉此為匪生釁因而成了邪教。[\[114\]](#) 也因有這樣從個別合法吃齋良民到演變成非法邪教團體之間的法律灰色地帶，故以齋友團體公有所建的「齋堂」，照清例

規定，本來應是被禁止的，可是從福建地區有臺灣齋教的總部堂口來看，顯然管制並不徹底，故有此漏網之魚。

至於在臺灣的情況，據岡松的分析，他認為以臺灣到處都有「齋堂」存在的事實來看，清代官方似乎只將其視為一般的民宅。並且，從國家法制化的實質定位來說，當時臺灣的各派「齋堂」，雖亦公然以堂號名義申報所持有的附屬田園，而官方也據此發給該堂號名義的丈單，可是這仍類似官方發給民設祠堂及神明會等丈單的同樣性質，故不能據此即認定是因官方先承該「齋友」團體為合法，然後才發給該團體堂號的丈單。至於岡松提到有關「齋友」捐款或捐地設立的情況，因同於之前本文引述過《南部臺灣誌》所陳述的內容，此處即省略。

不過，岡松在說明有關臺灣舊慣「齋堂」廢止的情形，曾提到日據初期的現況，頗值得注意。岡松指出：「臺灣尚無『齋堂』合併和廢止的前例」。這當然與事實不符，

p. 131

因之前《南部臺灣誌》即曾提到先天派的報恩堂，是由臺南城內的中巷及左營埔兩堂口合併的。[\[115\]](#) 但他接著提到：

據說臺南的慎齋堂將地基賣給臺南醫院後，由齋友計畫再建於原址附近。嘉義廳朴子腳正心堂的地基被征用為道路後，亦計畫再建。所以不能以實例說明廢止的效果，似與神祠及寺觀相同，改為神明會或歸入國庫。[\[116\]](#)

除此之外，在有關「齋堂」的人事費用方面，岡松亦指出：臺灣齋教三派的「齋堂」主堂者，皆不支薪。至於有關「齋堂」的管理費用，通常由附屬財產的收益支付，而有關祭祀費用，則以同堂的「齋友」捐款來開支。可是，臺灣齋教三派的堂口，是否須提繳一定金額呈給在大陸的上級總部負責人？岡松並未提及。但近年來的相關研究，已能明白此規費或功德金，實際上是有提繳的，故上級總部負責人定期收到來自各方繳交的收益，往往數目都極為可觀。而這應也是彼等會定期到各處傳教授階的強烈誘因之一，只是其相關細節仍不清楚。[\[117\]](#)

以上即臨時臺灣舊慣調查會第一部的負責人岡松參太郎對臺灣齋教三派的全部解說內容之討論。而因綜合之前關於於臺灣舊慣宗教的寺廟調查內容，及其「法制化」的轉化過程，已可有系統及清楚地了解有關：日本在臺殖民初期官方宗教行政的法律依據，及其裁決宗教事務爭紛的判準基礎之所在；故在此過程中，其實亦已同時說明了有關臺灣本土佛教（包括齋教三派在內），接著而來可能會擁有的、較之從前更大、更自由的發展空

間，卻也同時面臨了有公私法律分際嚴格區別的官方管理及其行政干預。但，究竟其真正落實在實際的狀況又是如何呢？仍須繼續從官方與非官方的互動層面來探討，才能明白。

四、結論

有關本文所討論的問題，主要是針對「西來庵事件」爆發之前，官方的宗教行政措施及其確立法制化的過程。因這是日據時期有關官方宗教管理模式或建立行政慣例的最關鍵時期。事實上，日本在臺殖民當局於臺灣舊慣調查完畢後，官方在宗教行政上已較少有重大的變革，這只須檢視官方的現存檔案或相關法規的新變革情形，即會發現其實自臺灣舊慣調查結束後，上述兩者（官方的現存檔案或相關法規的新變革）

p. 132

都較之前期大為銳減，[\[118\]](#) 並且到昭和初期甚至很少看到有關臺灣舊慣方面的官方檔案，故可以看出本文在討論上的特別重要性。

在另一方面，必須指出：雖然在本文未曾處理、但很重要的，有關日據初期「西來庵事件」的爆發，以及事件後當時臺灣總督府曾委派編修官兼翻譯官丸井圭治郎主持臺灣地區的全面宗教調查，甚至一度還在總督府民政部成立「社寺課」，專責處理神社與宗教方面的行政業務。可見這是繼後藤新平所主導的「臨時臺灣舊慣調查會」之後，官方另一次有關臺灣宗教行政的重要措施。不過問題在於：其真正發揮了甚麼作用或影響？亦即若無之前官方的宗教調查和法制化的奠基，則丸井所能發揮的地方，究竟會在何處呢？

事實上，要回應這樣的質疑並不困難。因經由本文以上的長篇討論，已可清楚理解——若仔細去追溯在丸井圭治郎之前，幾乎已被學界忽略了織田萬與岡松參太郎兩位傑出的法學專家，於「臨時臺灣舊慣調查會」時期，如何以當時最新的現代法學研理，將明清以來漢人傳統社會的複雜宗教現象，分別納入所謂「清國行政法」（織田萬）或「臺灣私法」（岡松參太郎）的大體系之內，則立即可以知道，這些優秀的工作結晶，不祇可使原先不易釐清的宗教混融現象，得以方便理解；更重要的應是它在官方處理有關臺灣舊慣的宗教事務時，能提供一有：涵蓋面廣、可靠度高、詮釋明確、公信力強的判斷基準。由此可知，向來研究臺灣宗教的學者（包括筆者過去的研究在內）都可能過於高估丸井圭治郎在其《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》中的實質學術貢獻。

換言之，經由本文之前的長篇討論後，應可重新了解「臨時臺灣舊慣調查會」時期的宗教調查與資料詮釋的成果（包括理念和資料），其實早已確立了此後（直到統治終了）日本在臺殖民當局處理臺灣宗教行政的主要依據。亦即，若純從殖民當局所仰賴的法制化之確立及其對官方宗教行政的實質影響來看的話，其後丸井圭治郎所提出的《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，幾乎無法提供何種重要的「法制化」依據。[\[119\]](#)

不過，我們也須注意到：當時織田萬和岡松參太郎所承擔和其後完成的龐大相關著述，

p. 133

雖然相當傑出，但其實都只是純就臺灣舊慣調查的現象資料，來進行所謂「臺灣私法」的「法制化」體系之建構和學術性的精細解讀，並不涉及有關在臺殖民統治概念的建構或政策擬訂。因那是屬於中央政府和臺灣總督的決策範圍，並非彼等職責所能置喙的。因而，岡松和織田萬兩法學專家當時雖各自提供了龐大有用的基礎資料，我們仍不得不將這些成果定位為皆屬於替當時的決策者在做判斷之際，能適時提供所需的相關背景知識之前置作業罷了。

這宛如「現代超級市場」雖提供了各種精心處理過的新鮮料理材料，可是選購的顧客到底要如何烹調？或欲煮成何種适合自己口味的佳餚？「現代超級市場」的提供者，是既無權也無從完全代其做決定的。同樣的，當時殖民統治當局有關在臺殖民統治的政策，到底是要寬鬆或緊縮？乃至對殖民統治後日臺民眾的信仰內涵，究竟是要逐漸趨向融合或依舊維持差異？也是必須完全交由當時官方的實際決策者來決定的。換言之，上述的前置作業，若無實際擁有宰制的公權力為後援，則只能屬學術層面或輿論影響的範圍，不應將其與前者具有官方實際決策權力的不同性質混為一談。

因此，有關日據時期的殖民地統治政策的擬訂與殖民同化概念的建構問題，即為筆者將在另一文中，將繼續進行更深入、更多層次和更全貌的探討主題。

p. 134

The Establishment of the Religious Policy and Its Legalization in the Early Period of the Japanese Colonialization

Jiang Cian-teng

Assistant Professor, Center for General Education, National Tsing-Hua University

Summary

This paper is a systematic and in-depth investigation on the process of the official religious policy and its legalization of the imperial. Japan's colonial rule in Taiwan since Japan's occupation of Taiwan in 1895 until the fourth Taiwan governor-general Kodama Gentarō. The methodology is to use the legal concept of modern western public administration law to examine the then Japan's official religious administrative process. The official archives used are the recently translated manuscripts of Taiwan governor-general office. Therefore, the proof is the most powerful. On the other hand, this paper re-arrange and interpret the census data by "First Division of Temporary Taiwan Old Customs Survey Society" and relevant explanations in consulting with other historical materials and research result. This is to reveal the then important academic achievements which have been neglected by the academic circle. This will definitely help the understanding of the process of Taiwan's contemporary religious legalization.

關鍵詞： 1.colonial rule 2.the public and the private destruct each other 3.legalization 4.religious policy 5.Okamatsu Santarō 6.Gotō Sinpei

[1] 後藤新平分析日本在臺的殖民政策時，即坦承：臺灣殖民地的領有，是乘日清戰勝之威，偶然獲得的，所以毫無海外的殖民經驗，必須借鏡歐美諸國的海外殖民經驗，以為臺灣殖民統治的參考。見後藤新平，《日本植民政策一斑》（東京：拓植新報社，1921），頁 10~12。

[2] 以上見王泰升，《臺灣法律史的建立》（臺北：王泰升，1997），〔臺大法學叢書第 107 種〕，頁 178~9。

[3] 見王泰升，《臺灣法律史的建立》，頁 206~9。

[4] 「神道」在日本有「國家神道」與「教派神道」之分，前者為日本皇室神聖權威之淵源，後者為民眾新興教派，故兩者的法律地位差別甚大。

可參考村上重良著、張大柘譯，《宗教與日本現代化》（高雄：佛光出版社，1993），頁49~70。

[5] 參考井上順孝、阪本是丸編著，《日本型政教關係の誕生》（東京：第一書房，1987）。

[6] 可參考（一）圭室締成監修，《日本佛教史—近世近代篇》（東京：法藏館，1967）。（二）池田英俊編，《論集日本佛教史（8）—明治時代》（東京：雄山閣出版社，1987）。（三）柏原佑泉著，《日本佛教近代史》（東京：吉川弘文館，1990）。

[7] 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35年4月》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），頁520~521。

[8] 例如明治29年3月2日，總督府庶務課和文書課聯合上呈，請示核可〈有關曹洞宗僧侶來臺意旨案〉，原本是請示「總督」，最後由民政局長於當年4月3日核定，文號為「申民局第623號」。同上注引書，頁25。

[9] 見溫國良，〈日治初期日人佔用臺灣寺廟概況〉，載《臺灣風物》第4卷第2期（1999.6），頁159。

[10] 見溫國良，〈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。

[11] 同上注引書，頁45。

[12] 同上注引書，頁46。

[13] 事實上，臺北縣知事所判準的臺灣本土原有儒釋社會階層之高下榮辱，具有相當敏銳的現實透視力，在本文稍後的相關章節的說明中，即可看到臺灣本土新舊佛教的變革及其帶來的儒釋知識社群之重大衝突。

[14] 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35年4月》，頁3。

[15] 同上注引書，頁4。

[16] 水野遵是日據初期首任民政局長，被公認為極低能的行政官僚。見黃昭堂著、黃英哲譯，《臺灣總督府》（臺北：自由時代出版社，1989），頁76。但，此案之裁斷，仍中規中矩。

[17] 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 35 年 4 月》，頁 5。

[18] 同上注，頁 179。

[19] 同上注，頁 179。

[20] 其後，總督府更進一步要求日本來臺佛教各宗派，必須自建佈教所或佛寺，以避免不必要的糾葛。此一宗教政策的新規定，總督府檔案雖不見收存，但日本曹洞宗的第 267 號《宗報》則曾提到此事。

[21] 對筆者此一論斷，或有疑為肯定異族殖民者，筆者的回應是：將其與戰後相關的處理狀況，作一比較如何？戰後的相關優秀研究，可參考陳秀蓉，《戰後臺灣寺廟管理政策之變遷——1945~1995》（國立臺灣師範大學歷史學研究所 1998 年碩士論文）。

[22] 載《臺灣慣習記事》第 4 卷第 2 號（1904.2.23），頁 64~5。

[23] 見溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編——明治 28 年 10 月至 35 年 4 月》，頁 199。

[24] 同上注，頁 82。

[25] 同上注，頁 83~85。

[26] 見黃昭堂著、黃英哲譯，《臺灣總督府》（臺北：自由時代出版社，1989），頁 84。

[27] 同上注，頁 86。

[28] 同上注，頁 86。

[29] 此處所指的回憶，是指岡松本人在《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》（1910）的〈敘言〉；其譯文是由陳金田（臺中：臺灣省文獻委員會，1990）執筆的。本文以下的解說，即按此岡松本人的回憶線索，進行討論。

[30] 此書由「臨時臺灣土地調查局」具名，在日本大阪印刷，明治 34 年發行。

[31] 岡松參太郎認為：「臺灣的人民分閩人、粵人、熟番及化番，此等人不僅言語、風俗各異，同籍之間亦依地區或上下階層的不同而有習慣和觀

念之別。……」見陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》，頁3。但，若將漢番區隔調查，則其差異性將大大縮小。而岡松參太郎事實上也是將兩者區隔調查，因此要等到第三期調查結束後，才接受其留德時的法學教授 Joosef Kohler 的鼓勵，又成立「蕃族科」，再開始展開對臺灣原住民的各項調查。見黃智慧，〈日本對臺灣原住民族宗教的研究取向〉，收在徐正光、黃應貴主編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望》（臺北：中央研究院人類學研究所，1999），頁150。

[32] 根據原書的出版資料，其實是在明治40年1月，由神戶兵庫的「金子印刷所」印刷和發行。

[33] 此處引文，係根據陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1990），頁3。

[34] 同上注，頁3。

[35] 見織田萬，《清國行政法汎論》（臺北：華世出版社，1979，影印一版），頁1。

[36] 第二卷至第五卷，於明治43年完成，隔年6月出版。見織田萬，《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告——清國行政法（第貳至伍卷）》（東京：臨時臺灣舊慣調查會，1911）。

[37] 見織田萬，《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告——清國行政法（第肆卷）》，頁1~148。

[38] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》，頁2。

[39] 同上注，頁3~4。

[40] 爲免過於冗長，臺灣宗教的其他部分，只得割愛不談。

[41] 此一實際作用，岡松本人已清楚交付過了。見陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》，頁3~4。

[42] 見「大日本臺灣佛教會」發行，《教報——第一號》（臺北：龍山寺，1896.11.25），頁17~29。

[43] 見臺南廳編，《南部臺灣誌——明治 30 年編殘抄本（三）》（臺北：成文出版社，1985，影印本）。

[44] 岡松參太郎在解說臺灣舊慣宗教的相關問題時，採類別處理，基本上分三大類：一、有關臺灣的著名祠廟及其緣起，載入《臺灣土地慣行一斑》中的「第三編」；二、有關臺灣宗教的營造物及團體成爲不動產主體時的關係，是載入《臺灣私法》中的「第一卷第一編（不動產）」；三、有關臺灣宗教及其營造物，則載入《臺灣私法》中的「第二卷第二編（人事）」。

[45] 丸井圭治郎編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》（臺北：臺灣總督府，1919），頁 75。

[46] 丸井圭治郎編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，頁 77~78。

[47] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》（南投：臺灣省文獻委員會，1993），頁 208。

[48] 同上注引書，頁 580。

[49] 當然，在另一方面對業內而言，「管理人」也就是「發祭祀費用給爐主」的負責人。

[50] 岡松此處是就「祭祀公業」而言，但其他「公業」的問題，亦極類似。

[51] 基本上，臺灣總督府此令，可視爲「府令第 47 號文」所公告的〈社寺、教務所、說教所社立廢除合併規則〉的延伸。

[52] 丸井圭治郎編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，頁 77~78。

[53] 丸井圭治郎編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》，頁 75。

[54] 見織田萬，《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告——清國行政法（第肆卷）》，頁 106~135。

[55] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁 170。

[56] 同上注，頁 170。

[57] 此處所指的主流系譜是：織田萬→岡松參太郎→東川德治→柴田廉→增田福太郎等。但，丸井圭治郎不在其列。

[58] 見織田萬，《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告——清國行政法（第肆卷）》，頁 1~105。

[59] 此處資料，引自 1978 年眾文圖書公司出版的連雅堂《臺灣通史》，頁 645~651。

[60] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁 170~171。

[61] 有關此一解釋，岡松是接織田萬的解說而引申的，且照清代的官方資料發言，因此無歧視之意。近人林國平、彭文字著，《福建民間信仰》（福州：福建人民出版社，1993）；徐曉望著，《福建民間信仰源流》（福州：福建教育出版社，1993），皆可參考。

[62] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁 174~175。

[63] 同上注，頁 210~211。

[64] 同上注，頁 222。

[65] 同上注，頁 209。

[66] 主要參考上注 62 引書，頁 178~179。但陳譯間有漏句，筆者另據日文原文將其漏句自行翻譯補足。

[67] 同上注 62 引書，頁 184。

[68] 同上注 62 引書，頁 184~186。但陳金田譯「未丁年」為「十六歲以上」是錯誤的，因「未」即不足或尚未成「丁」之意。

[69] 同上注 62 引書，頁 187。

[70] 同上注 62 引書，頁 189。

[71] 同注 62 引書，頁 188。

[72] 僧侶還俗，分自行還俗和強制還俗兩者，自行還俗者，可隨時隨意為之，法不禁止；至於強制還俗者，即因犯罪遭官方剝奪僧籍之謂，其原因有多種，主要如：犯姦盜罪、蓄髮、娶妻妾、私創寺院、使用違制布料、私自剃度、違例任意收徒、不拜父母或祖先等。見注 62 引書，頁 196。

[73] 同注 62，頁 190~191。

[74] 同注 62，頁 195。

[75] 例如北港朝天宮的住持僧侶，每年可支薪達貳百圓之多。

[76] 同注 62，頁 194。

[77] 同注 62，頁 227。

[78] 同注 62，頁 226。

[79] 同注 62，頁 227~228。

[80] 同注 62，頁 229。

[81] 按此殘稿是手抄本，於明治 35 年由臺南廳所編成，但同名的《臺灣南部誌》全書，新編者為村上玉吉，由臺南共榮會於昭和 9 年 9 月出版。其中關於宗教的部分，前者在第八編，後者改在第七編，但內容只有少部分更動，大致上仍維持前者的簡單論述。

[82] 王見川曾批評此資料的錯誤說，其「將善化堂、警悟堂等鸞堂與金幢教齋堂慎齋堂、寶善堂，誤為龍華派齋堂」。見氏著，《臺灣的齋教與鸞堂·自序》（臺北：南天書局，1996），頁 61。

[83] 可參考該書日譯本，見牧尾良海譯，《中国における宗教受難史》（東京：国書刊行会，1880），頁 325~332。該書有關臺灣部分，主要是討論天地會在臺灣的反抗與遭鎮壓。而松岡原是留德的，故有機會和有能力參考此書。

[84] 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 35 年 4 月》，頁 343。

[85] 見陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁 232。

[86] 見織田萬，《臨時臺灣舊慣調查會第一部報告清國行政法》第四卷，頁 80~81。

[87] 其實在此之前，本文已提及岡松曾將織田萬的「祭祀」與「宗教」的分類，合而為一；亦即岡松將原織田萬所詮釋的另一屬於官方「祭祀」系統的部分，改以官方「儒教」來概括，於是「儒教」便具有準「國教（祭政一致）」的性質，而成為清代中國境內的七種「宗教」之一。

[88] 岡松參太郎編，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第二回報告書》第二卷（上），頁 180。

[89] 同上注，頁 216~217。

[90] 同上注，頁 220~221。

[91] 因岡松把中國境內全部共「七種」的「宗教」，刪去當時臺灣地區舊慣所無的「回教」與「喇嘛教」兩種，故只剩五種。

[92] 見陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第二卷）》，頁 201。

[93] 陳金田將其改譯為「持齋教」，是不妥的作法。同上注 92 引書，頁 181。

[94] 臺南廳編，《南部臺灣誌》（明治 35 年殘本），頁 25~26。（昭和 9 年本），頁 478~479。

[95] 連橫，《臺灣通史》（1978 年臺北眾文版），頁 655~657。

[96] 岡松的此段原文是：「以上ハ三派教主ノ言フ所ニ係リ記録ノ徴スヘキモノナシト……」。見岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第二回報告書（第二卷上）》，頁 218。但，岡松在心態上，應該還是承認或肯定臺灣「齋教」的存在，有其正面的功能。否則他不會如本文之前已提過的，極力將「持齋宗」與其他「雜教」隔離，然後再以「齋教」稱之，並將其與臺灣其他公認的四大「宗教」（※儒、佛、道、基）同列。

[97] 岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第二回報告書（第二卷上）》，頁 217。

[98] 有關此方面的重要著作，計有下列諸書：一、（美）歐大年著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993）。二、馬西沙、韓秉方合著，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992）。三、江燦騰、王見川合編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望——首屆臺灣齋教學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版社，1994）。四、王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996）。五、王見川、蔣竹山合編，《明清以來民間宗教的探索——紀念戴玄之教授論文集》（臺北：商鼎出版社，1996）。六、林萬傳編著，《先天道研究》（臺南：鬮巨書局，1985）等書。

[99] 此處資料如下表，其中有關《南部臺灣誌》的部分，是筆者由日文中譯；至於岡松參太郎的部分，則據陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書（第二卷上）》，頁 182。

[100] 岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書——臺灣私法（第二卷上）》，頁 258。

[101] 戰後對臺灣中部「齋堂」內部活動，作田野調查及詳細描述的論文，是林美容、祖運輝合撰，〈在家佛教：臺灣彰化朝天堂所傳的龍華派齋堂現況〉，收在江燦騰、王見川合編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 191~254。這也是臺灣齋教研究史上，繼明治 35 年《南部臺灣誌》之後，第二篇的內部活動研究，可和下述內容，一併參考。

[102] 臺南廳編，《南部臺灣誌》，頁 30~32。

[103] 臺南廳編，《南部臺灣誌》，頁 32~33。

[104] 臺南廳編，《南部臺灣誌》，頁 33。

[105] 例外的情況雖有，如王見川在臺南安平「善化堂」的資料中所見，但應極少才對。見王見川，〈龍華派齋堂的個案研究——安平「善化堂」〉一文，收在氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 115~131。

[106] 臺南廳編，《南部臺灣誌》，頁 33~35。原資料中，附列有大筆捐款者的名稱和金額，此處省略。

[107] 臺南廳編，《南部臺灣誌》，頁 43~44。

[108] 見岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書——臺灣私法（第二卷上）》，頁 259。陳金田之譯文間有省略，故筆者重譯。但岡松最後說其他兩派不分階級，是錯誤的。

[109] 李添春認為臺灣金幢派在九級中，只有其中三級，即頭領、護法、眾生。見氏編著，《本島佛教事情一斑》（昭和 4 年手稿，金幢派部分），頁 64~65。另外，王見川在《稟帖懺文》，亦發現金幢派的九品階層是：船首（長老）、船頭（總訓）、本管（執枝）、管荐（提攜）、管統（法慧）、都司（執表記錄）、領首（支教）、護法（扶持）、眾生（修持）。見氏著，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 54。

[110] 見林萬傳編著，《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986，訂正二版），頁 1~127。

[111] 岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書——臺灣私法（第二卷上）》，頁 333。

[112] 按應為樹德堂才對。參考王見川，〈從福建莆田現存史料看臺灣金幢教的歷史〉，載《臺灣史料研究》半年刊第 4 號（臺北：財團法人吳三連臺灣史料基金會，1994.10），頁 12。

[113] 以上見岡松參太郎編纂，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書——臺灣私法（第二卷上）》，頁 333~334。

[114] 同上注引書，頁 291~292。

[115] 臺南廳編，《南部臺灣誌》（明治 35 年殘本），頁 28。

[116] 陳金田譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部第三回報告書——臺灣私法（第二卷上）》，頁 233。

[117] 有關這方面的權威研究，可參考馬西沙、韓秉方合著，《中國民間宗教史》的相關章節。

[118] 據筆者與正在編譯第二冊初期（明治 35 年以後）臺灣總督府檔案宗教類的溫國良電話連絡請教的結果，溫先生告訴筆者說：有關明治 35 年以後臺灣總督府檔案宗教類的部分，主要以神社的檔案為大宗，神社以外的宗教檔案資料相對銳減甚多，至昭和初期，宗教檔案資料則整個消失。可見兒玉源太郎時期的豐富調查資料，基本上已確立法制化的管理慣例，以致於後來者，照章行事即可，並不須有太大變革，也因此入存的相關檔案資料，自然相對銳減許多。

[119] 這一局限性，後來甚至導致在臺調查宗教多年，並首任新設「社寺課長」的丸井圭治郎本人，在大正後期末終了前，即遭到被裁編單位和被撤消職位的無奈下場。