

日據時期臺灣新佛教運動的 開展與儒釋知識社群的衝突

江燦騰

——以「臺灣馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心

一、前言

日據時期在大正昭和之際出現的臺灣新佛教的改造運動，不只帶來信仰觀念的改變、宗教組織的變革，同時也衝擊到不同文化社群，並引起彼此激烈的衝突。因此，在本文中，擬以最具代表性，也牽連最廣、影響最大的「中教事件」和《鳴鼓集》的批僧大風波，作為觀察此類衝突的典型例子。

所謂「中教事件」，原是指昭和二年（一九二七），爆發於「新僧」林德林所創立的「臺中佛教會館」中的一樁「桃色疑雲」。但，此一「桃色疑雲」事件被揭發的同時，又牽涉到當事者林德林被指：是和曾有筆戰結怨的張淑子之妻有染，並且據說匿名在報上的揭發人就是張淑子本人。因此事件曝光之後，張淑子頗獲鄰近地區一些平素不滿「新僧」林德林作風的儒生之聲援，於是以彰化「崇文社」的儒生社群為中心，開始動員同志，在各報刊上撰文和投書，大規模展開對「新僧」林德林的嚴厲圍剿。不僅如此，其後，

彰化「崇文社」的儒生社群，由社長黃臥松帶頭，又把相關的醜聞資料和攻擊林德林的色情詩文，彙編和出版前後共五集的《鳴鼓集》，到處散發，藉此來繼續羞辱「破戒僧」林德林和其他佛教界的著名人士。所以，不但當事者林德林本人的名譽受損，連當時臺灣北部佛教界三大法派的領導階層也被牽累，使整體臺灣佛教界陷入空前的不名譽中。

在另一方面，彰化「崇文社」的儒生社群的此一過份的作法，同樣也引起當時臺灣佛教界少壯派知識精英的不滿，於是從根本上展開對傳統儒教排佛論思想源流的歷史清算，使雙方對立的批評行為，延續了數年才告平息。

可見，這樣的儒釋知識社群之爭，已非單純一樁有關「新僧」的「桃色疑雲」之一般輿論批評，事實上這還牽涉到當時整個外在相關環境的大變化。亦即，這其中還關係到當時臺灣地區的儒釋知識社群，在日據之後，因身處異族殖民統治的困頓環境下，不得不重視如何與新興的異質（佛教）社群，互爭社會文化資源的擁有，或由誰主導社會影響力的現實問題。

因而，由此一典型的儒釋知識社群衝突，正可清楚地反映出當時臺灣中部地區不同文化社群的意識型態之差異，以及凸顯出在日據時期的新環境激發之下，彼等將須如何堅持原樣或被迫轉型的現實問題。換言之，這也是彼等各自在批判或反批判行為中，必須面對的深層問題。特別是，在此一事件所牽涉到的，正是和臺灣佛教在日據時期出現的新佛教推展運動有關連，故可謂影響深遠，意義重大。

因此，底下將採取多層次和多視角的分析，使其深層意識和價值思維，被清楚地揭發出來。

二、「中教事件」爆發的前因及相關史料解讀

(一) 問題意識與研究預設

「中教事件」的爆發，雖然表面上是導源於林德林和張淑子之妻的「桃色風波」。但為什麼一樁單純的桃色風波，竟然迅若燎原之火，在彰化、臺中地區的文人團體中能燃起同仇敵愾之情？

這當中存在的問題，顯然不只是因某一和尚（林德林）犯戒，而導致某一文人（崇文社）團體群起而攻這樣的單一事實。理由很簡單，假如單一的和尚犯戒，便可以衍變成某一文人團體的圍攻，則不外：(a)此一事件是罕見的，故震撼力。(b)此一和尚的社會知名度高，相對的社會也較難接受其犯根本大戒的行為，反彈力甚大。

可是，犯大戒在佛教界內部也不許可，如有這樣的事實，教界人士同樣也會加以指責，而不是純由某一儒家團

體，像彰化「崇文社」這樣，來發動一波又一波的強烈批判。因此，在問題研究的預設上，必須考慮有可能是因儒佛人士，因信仰理念或社會價值觀的不同，才導致藉單一事件，而展開對不同立場的宗教知識社群之集體批判。

過去，學者如李世偉（註一）、施懿琳（註二）兩人，也在相關的論文觸碰過這一問題，但並未深入討論事件的前期發展、儒佛雙方意識型態的差異、以及新信仰的變化所帶來的潛在衝突因素。事實上，日據時代新佛教信仰的發展，所帶來的衝擊，不但是思想的大變革，戒律的新詮釋，也促成宗教資源的重新分配和社會影響力的再調整。因而在同一或重疊的宗教文化圈內，若不同的社群之間，不能合作，共享社會資源，便不得不面對相互爭奪和彼此勢力強弱分判的殘酷現實。例如在「中教事件」的批判風波裡，便明顯的蘊涵著上述的相關衝突因素，只是其爆發的導火線、衝突發展的形勢、持續時間的久暫，難以事先預測而已。

也因此，假如把「中教事件」爆發，當作大環境變化發展的某階段產物，將之前的其他因素或相關背景加以檢討，相信更可以更清楚的看出問題所在。

(二) 《鳴鼓集》所見林、張前期的糾葛和黃臥松的背景說明

事實上，當時彰化「崇文社」的社長黃臥松，曾針對此一事件所彙編的批判資料裡，如《鳴鼓集》第二集，就提到林德林與張淑子先前曾在林德林所辦《中道》雜誌上曾有過一場極不愉快的筆仗（註三）。並且雙方由熟識、合作的好友，演變成敵對、互相批判的仇家。

這一大逆轉的發展，既然出現在「中教事件」爆發之

前，那麼就無理由說它對其後的發展和影響，沒有任何關連。因此先就事件之前的發展來觀察，更可以本質地看清雙方意識型態的差異，以及互相毫不無妥協的堅持，才是使事件爆發後，迅速擴大、加劇的主要催化劑。

並且從黃臥松所編的《鳴鼓集》二集裡，我們可以看到筆戰當事人之一的張淑子，曾在《臺灣日日新報》上刊有一篇重要的自辯投書。這一篇張氏自辯和反駁林德林的另一篇投書，亦即是在「中教事件」爆發後，反擊林德林說法，並試圖澄清「中教事件」爆發，和之前與林氏筆戰的結怨無關。

其中有一段，張淑子提到：他的對手林德林，曾和支持他的佛教界人士，在「中教事件」披露於報上之後，一齊前來報社澄清說，事件爆發的真正原因，其實是導源於之前林、張的筆戰結怨，所以是私怨挾憤的報復行爲。

但，張淑子根本否認有對方的指謫情形，因如此一來，等於要張淑子本人承認：是因張淑子將自己所服務的大眾媒體《臺灣日日新報》，公器私用，才引爆「中教事件」的新聞熱潮。而且，假若此一說法屬實，則接續下來的，不管是張淑子本人或他的其他聲援者，若欲對於「中教事件」有所批評，也都將失去正當性——亦即無論張淑子或聲援他的彰化「崇文社」同仁，都將立刻失去發言或攻擊林氏的立場。因而，面對這一可能對己不利的潛在性，身為當事者之一的張淑子，自然不得不也在重新報上投書，以反駁對手先前到報社所謂澄清事實的不實說法（註四）。

但，此處要注意的，不是張淑子的如何否認，而是此一投書所引生周邊的問題，究竟是甚麼？因當時作為《鳴鼓

集》編輯的黃臥松，也針對同一投書的內容，提供了一些相關的剪報資料，並在必要時，以身為張淑子和林德林筆戰的第一線證人，提出同自己的觀察意見，以供關心者參考。

例如在《鳴鼓集》二集中，有一則署名「林德林」的投書，原登在大正十四年（一九二五）三月二十九日的《臺灣日日新報》第八九三七號〈漢文雜報欄〉內。後來此一投書，也被黃氏收入《鳴鼓集》二集中。其內如下：

去二十一日。是是非非欄內。有張淑子者。將鄙人著作家庭講話。有天下不可無宗教之國。亦不可無宗教之國民。二語為非。請示其語。以解狐疑等語。殊不知中道雜誌為最高上。何必挾過激派共產黨。威赫於德林乎。欲解狐疑。速請來社。備有茶果以候。又云鄙人此二語。乃痛罵環球儒家。際此文風掃地。縱使儒家其奈我何。張淑子。張淑子。大約物那毛米煮。

（林德林）（註五）

對於這一署名「林德林」的投書，作為編輯的黃臥松了即提供了一些背景的說明。他說：「林德林發刊中道雜誌時，余曾與張淑子相助投稿。未幾張淑子經營《大雅》同仁雜誌，林德林嫉恨在心。因張淑子著《家庭講話》，借陸一亭語，謂『僧道信者譽之過高，貶者毀之太甚』。林德林捏名批駁，謂淑子『過激派、共產黨之流』，刊載伊經營《中道》雜誌。張氏致書詢問；不覆，登報質問，故有此答。雖然二氏是非，早有明眼鑑判，（但林氏所言：）『際此文風掃地，縱使儒家其奈我何？』（之句，卻）惹動島內文人，登報攻擊，繼續不休。（註六）」

黃臥松的這一背景說明，當然是站在批評林德林的立場

而發的。但是，其中的一些事實和攻擊點，例如他提到：(一)黃臥松、張淑子、林德林三人，曾是合作過的撰文夥伴，後因張淑子另辦雜誌，才和林氏疏遠。(二)張淑子在《家庭講話》中，批評「僧道信者譽之太高。貶者毀之太甚」。引起林德林的不滿，於是在自辦的《中道》雜誌上捏名批駁，並謂張淑子是「過激派共產黨之流」，引起張淑子的不滿。(三)由於林德林不願在自辦的《中道》上答覆張氏的質疑，所以張氏在所服務的《臺灣日日新報》投書，質疑林德林，戰火遂因此移轉到《臺灣日日新報》上。(四)不過，先前署名「林德林」的這封投書，因其中有攻擊全體儒家之語，所以才會引起島內文人的反彈。

(三)黃臥松說明的可靠性檢證及其存在的問題點

從另一方面來看，此一說明內容，也代表了黃氏所以對林德林不滿的問題所在。而黃氏作為當事者之一，在此雖也提供了他個人觀察此一事件的相關線索，不無參考價值，但黃氏除了立場上，是親張、反林之外，他在相關的事實上，究竟有無扭曲或偏袒之處？這是必須先解明這一點，然後事情的原委，才能有所釐清。

要釐清黃臥松的說法是否可信，最可靠的方法，便是找出原始的證據。而事實上，黃臥松的說明中，以第一點最容易查證。因《中道》第二卷第一期（大正十三年一月一日發行），即有黃臥松〈祝中道雜誌成立〉之文。在第二卷第七號《中道》上，也登有張淑子的〈現在的道德是怎樣呢〉和黃臥松的〈朋黨論〉、〈叢談〉（註七）。

可是，這除了證明雙方有合作的事實之外，不能進一步

說明甚麼。真正關鍵的其實是「第二點」（註八），到底真相又是如何呢？

對於黃臥松的「第二點」說明，若加以求證的話，的確可以在《中道》第十六號（大正十四年二月一日發行）【雜纂】項，發現有一篇署名「虛」的作者，發表了〈讀張淑子家庭講話所感〉的長文。根據黃臥松的說明，現在我們可以知道，原來「虛」就是「林德林」本人（註九）。不過，關鍵在於，到底林德林先前的批評內容是甚麼？此一批評內容，雙方作不同立場轉述時，有無加以扭曲？於是唯有回歸到原始文獻的證據全貌，才能解決這一問題。

(四)原始文獻全貌及相關問題的初步解讀

1. 林德林早期批張的原始文獻全貌

為了使事實的真相，能夠全貌呈現，透過王見川先生的協助，從林德林當年在「臺中佛教會館」留下的資料中，發現了該期《中道》（註一〇）上，果然發現了一篇批評張淑子的長文，篇名是〈讀張淑子家庭講話所感〉。

由於此文是日據時代臺灣佛教掀起「儒佛之爭」的關鍵文獻，並且還涉及其他問題，故雖篇幅稍長，仍全文轉錄，以便接續探討時，可以對照。而從文獻全貌來看，林德林除了在開始的地方有點客套之外，緊接著他就點出問題所在，亦即：他不能同意張淑子在《家庭講話》中的一些不當說法。林德林說：

余讀張淑子先生所著之家庭講話一書。內中章節分明。可為教育上一參考。並藉知先生素有注重於教育範圍。以完其執教鞭之質。誠可敬焉。然其中余有所

感者數處。今略舉期二三試解剖之。以資社會之評判。

書中第四章第四節中云「僧道原非聖人之道。但世上中等以上者。可將聖人之道教訓他。若是愚夫愚婦。非僧道不能勸化」又云「人若無作惡為非。心行善道。就是不信鬼神自有鬼神扶助。不信教理自有教理在心」云云。（註一一）

林德林接著就嚴詞質疑張淑子對「僧道」兩字的不當詮釋，他問張氏：

僧道二字。未知淑子君用何意思解釋。若言僧人與道人。則其全句又是「僧道原非聖人之道」觀此大意。似乎言僧之理。非是聖人道理。若是則請問先生。用何眼睛觀看。以臺灣在來之廟守廟祝及一般居家掛匾專為人家送葬作壇者為僧乎。抑亦以何為僧乎。若以此看僧侶。何異盲人看告示乎。不然則未知先生讀了幾多佛典。而判僧道非聖人之道耶。

蓋僧乃印度原語。漢譯曰和合眾。謂和合人群之民眾。為佛教三寶中之代表。而佛教之教主釋迦牟尼佛為世界聖中之聖人。其教即聖教中之聖教也。此聖中聖之佛教。自開教而後三千年來。到處皆可為國家泰平之基礎。社會安寧之根本。人類美化之淵源。家庭和樂之要素。於身心上則能使人離苦得樂。於倫理上則可勉人改惡遷善。於哲學上則可令人轉迷開悟。於世界上則能教人轉凡成聖。於是聖德太子十七條憲法中曰「篤敬三寶。三寶者。佛法僧也。則四生之終歸。萬國之極宗。何世何人。非貴是法。人鮮元惡。

能教從之。其不歸三寶何以直枉」此謂佛教之「佛法僧」三寶。不獨為人類之歸趣。致於胎卵濕化一切生靈。亦皆依之為歸趣。又不限我東洋所宗。天下萬國。盡尊之為極宗。蓋人不能無過。且不能全忠直。但能使其有信仰一定之宗教。從其教理而行之。自可為善良民。乃至為聖賢。亦基於此。若不是則又欲以何物而直諸枉者乎。於是明治天皇敕語中曰「國之興廢。在乎宗教與教育」西洋言宗教者。即指基督教。我言宗教者即指佛教。誠哉大凡國家之立法。非一政治宗教教育三鼎立。則不能成國。環球之上。不問文野之國。均不可缺宗教。凡為一個人類以上。亦不可無宗教。所以母國上至聖君。下至平民。皆有信賴一定之宗教。以為安心立命之指針。故從古至今。人君讚佛。王侯出家世代不乏其人。今淑子君大大言曰僧道不是聖人之道。問他如何即是聖人之道。又曰申（案：應為中字）等以上者可將聖人之道教訓他。要問中等以上者至甚麼程度為限。又曰愚夫愚婦。是僧道所化。又要問他僧侶所化之愚夫愚婦。愚至甚麼程度。據此之言。真是樹蟬不知雪。對井蛙不足談河海。豈不聞乎處處有君子。在在有小人。各國之內。人民皆有善有惡。各教之中。徒眾亦有勝有劣。君僅看在地數位之懶惰之顧廟者。或視二三光頭游民。便欲藉此而排斥宗教。誠淺慮無謀之甚也。若言受僧侶教化便是愚夫愚婦。則累代王侯學者之參師求法者。是盡愚人。而無有智者乎。又古今諸學者之出家為僧者。不知汝欲用何等中等以上者教訓之。其或不然。

則恐含血欲噴天不及染天。但污自己口唇矣。余謂人生於世。不可偏見一邊。況佛法乃為普遍的之教。不論上智下愚利人鈍者。共仰慈雲。若人肯依教奉行。則國家永息干戈。社會長處和平矣。反之吾未可之也。(註一二)

然後，又反駁張淑子說：

又云「人若無作惡為非。心行善道。就是不信鬼神自有鬼神扶助。不信教理自有教理在心」據此言又自相矛盾。既不信鬼神又欲依賴鬼神扶助。此且莫辨。既不信教理。又要求教理置在心。猶如有人曰「不讀書能自作宰相。不耕作自得大收穫」此言誰肯信之乎。然信鬼神有不等。譬如信人若濫為。則死後當受陰曹刑罰。或信不孝父母。當遭雷遣等。乃先賢啓方便門。以簡便教民之法。有何不可。若諸下等鬼神受其扶助者。較他更下之輩耶。至言教理。亦不等。中國之儒道釋。乃至外國之回回基督希臘等諸教主之教法。皆稱教理。君之不信外教乃有可說。儒教教理。亦不信者。豈非讀孔子書而背孔子者乎。蓋人鮮元惡能教從之。不信聖人之教理。而能無作非為。心行善道者。天下未之有也。況且目下思想混亂倫理頹廢之時代。教理更須臾不可缺也。若單是讀書便是善人。過激派及社會主義者豈全無就學之人。(註一三)

於是，林德林再一次憤憤不平地指出，難道官方對宗教家的支持，都不算數嗎？他說：

又言「和尚是朝廷懶僕。百姓之蛙蟲」各政府內務大臣豈無智之甚。而獎勵此懶僕懶蟲。在世間設懶蟲教

乎。前清蒲首相招待佛教各管長在內閣懇話。及前臺灣內務局長。招待在臺佛教各首領。於官邸會見。皆謂目今思想變遷國民無遵道德。不怕法律。不畏刑罰。必須托仗諸宗教家。鼎力教化。為之思想善導等之大意。豈不聞乎。抑亦知之固意欲談些世間是非長短乎。(註一四)

最後，林德林斷然地拋出一頂紅帽子，並警告張淑子說：

總而言之。天下未有無宗教之國。亦不可有無宗教之國民。無宗教者。就是社會主義者。社會主義者。就是無政府主義者。過激派。共產黨。於此生焉。矣淑子君汝身為教師當為人模範。而宣傳此社會主義。無政府思想。國家的將來。豈不危乎。願汝再思三思。(註一五)

對於這樣一篇雄辯滔滔的批評文章，或者也是即將激發諍辯和結怨的長文，我們究竟要如何來看待呢？底下試著從黃臥松的說明和林氏批張之文的內容對照，來觀察兩者的關聯性，並檢討何以論點，會轉移到林德林有無批評全體儒家的問題。這是整個事件最弔詭之處，值得深入探討。

2. 早期文獻與黃臥松解說的關聯性及其論點轉移問題

首先，我們若對照早期文獻與黃臥松之前的背景說明，可以說，除了在相關事實上，和林德林之文，語句上略有出入或重點有遷就原投書的內容之處外，大體上可視為事實的報導。

其次，我們要注意的是，雖然黃臥松對林德林所以不滿，是對因林德林曾批評了全體儒家。但，黃氏仍清楚的指出：其實是林德林匿名為文批評張淑子為「過激派共產黨者

流」。問題在於黃氏此一解說雖是對的，卻未指出原投書者的將批評對象弄顛倒了。因為原投書者，是具名「林德林」發表的，其投書內容，卻反常地提到「殊不知《中道》雜誌為最高上。何必挾過激派共產黨。威赫於德林乎。……」像這樣的講法，等於是「林德林」本人在責備對方用「過激派共產黨」的紅帽子扣他，而他並不在乎。而事實上，恐嚇人和羅織對方為「過激派共產黨」的正是林德林本人。何以對於此一矛盾，曾看過林氏原文的黃臥松不說明此一投書和事實有出入？難道他早已知道投書者是張淑子假冒的，而投書的問題他也清楚？可是因考慮到此一投書早已刊出，無法更改，只好藉編資料時，說出自己所知的真相？總之，這是黃臥松說明的弔詭之處，不能不點出來。

3. 黃、林關於林氏是否批評全體儒家的不同表述及其相關疑點

由於黃氏以上所提的背景說明，不論是否已就第一點或第二點，澄清了事實真相，若僅此兩點，則在問題的關聯性質，似仍僅屬於林、張兩人間的私人爭論。因儘管在先前爭論中，張淑子的遭受林德林的批評和羅織一些罪嫌，或有令人同情之處，並且林德林當時的佛教氣燄太盛，也有可能招來部份儒生的不滿，可是若此一爭論，仍非密切關聯儒家社群的共同榮譽，則旁人或同儕，縱使有心想聲援張淑子，也會因缺乏正面插手此事的正當性，而有所顧忌。

因而這時，唯有指責林德林其實已批評了全體儒家，才有可能引來全島的文人反批林德林。亦即，唯有像「全體儒家已遭佛門僧侶批判」這樣的同體受辱意識，才可能引燃熊熊的批林怒火，並藉此共同受辱意識，而取得參與批林的正

當性。

因此，在對有關林氏先前批儒事件，進行分析時，其中雙方的文件，有無被揭發或捏造？以便作為激發反林德的有

效媒介？都是我們必須注意到的地方。

另一方面，林德林本人也否認，他原先在自己辦的佛教刊物《中道》第十六號上，以「虛」為筆名，撰寫批評張淑子之文時，內容會有明顯的批評全體儒家之語。因此，有關大正十四年三月二十九日，《臺灣日日新報》上那篇署名「林德林」的投書，他在五十幾天後，得知此一投書內容時，便於大正十四年五月二十一日，投書同一報社，請求更正。他在投書中說：

〈謹釋疑問〉衲日前歸自內地，二三知友來曰：上人旅行中，新聞紙上，發生一怪事，其中有《臺日報漢文欄》，揭上之名義曰，「際此文風掃地，縱使儒家，其奈我何」？二句，我等不能無疑；至近日彰化《崇文社》，又以此問題懸賞徵文。衲聞是言，如夢初醒，茫然不知頭緒。友以報紙見示，讀之，訝為平地風波。蓋衲雖不能為儒家，亦曾就學於儒門，安敢出此無禮之言？斯不過好事者，欲藉端以誣人耳，與衲實無干涉。……臺中林德林。（註一六）

顯然的，林德林在此一投書中，試圖自我辯解兩點：甲、前封批評儒家的投書，非他所為，且登出時，他人在日本旅途，根本不知此事。乙、他出家前亦曾出入儒門，今雖為僧，也不可能如此無禮地批判儒家。

不過，此投書登出後，於大正十四年五月十三日，仍有化名「北臺禪偵探」者，投書《臺灣新聞報》第七九四〇

號，指出：大正十四年三月二十九日的「林德林」投書，林氏雖辯稱他人在日本旅途中，故是被冒名的；但林氏事實上，直到同年四月二日前，人尚滯留在臺北七星郡內湖碧峰山圓覺寺，故林氏的說法不能成立。亦即，原投書人（林氏）在投書中，那些罵全體儒家的話，仍要林氏負全責。只是這樣的因果關係，並非十分直接，亦即縱使證明林德林人仍在臺灣，並不必然可以表示他曾投書辱罵全體儒家。因此，其後的發展，再轉回張淑子本人的重提舊賬，並招來「沙鹿文劍」的反駁。對於這個問題，底下我們將會再繼續交代。

4. 林德林批儒風波可能肇因早期批張後遺症的問題分析

不過，在討論之前，我們必須先予指出：此一問題的真正後遺症，其實是在於，縱使林德林本人原先並未曾投書《臺灣日日新報》，批評全體儒家，卻未必能澄清他在那篇強烈批評（和羅織）張淑子的文章中，曾挾著新崛起的佛教聲勢，凌厲地批判立場不同、但曾為文壇和私交都是熟人的張氏之觀點。並且，他當時在文章中，甚至曾大段援引殖民統治者的官方立場，以鎮壓對方的平常言論。而最令人難以理解的是，林氏在文章結尾處，居然將對方（張淑子）羅織為「無政府主義者、過激派、共產黨過激派共產黨」的呼應者。這顯然是過當的批評言論。

因為，假如林德林的此一羅織的罪名能夠奏效，即意味著此後儒家對手陣營的所有批佛言論，都無有再向社會發聲的機會，因有可能遭官方取締。如此一來，張淑子之前的被羞辱，其實也是其他儒生日後可能面對的處境，所以我們可以合理的推測：就是基於此一同仇敵愾的心態，才衍生出後

來許多所謂林德林反儒家的言論或資料。亦即，在林氏以如是盛氣凌人的語調批張之後，情勢的發展，可能已注定他和儒家陣營的絕裂，必須艱辛地走上儒佛衝突的不歸路。

儘管如此，仍有一可能性，還是必須先加以觀察和分析。因林德林初期和張淑子的筆戰，從筆戰當時的感受來看，跟「中教事件」爆發後的新情境來看，可能有不少差異。因而為了使本文之前的論述，有其現實的可能性，筆者透過最近李世偉博士的幫忙，再從當時的報紙上，又找到兩份的重要文獻，這兩篇文章中，有一篇是張淑子本人針對先前林德林批判他的論點提出反駁，而另一篇則是有讀者再投書反駁張淑子此文的論點，可以說兩文都針鋒相對，值得在此加以討論。

張淑子的全文題為〈天理與人心〉，分期在大正十四年（一九二五）四月的《臺南新報》上刊載，但真正反駁林德林觀點的是四月十三日的「宗教」這一部份。張淑子文中，首先反駁林德林對「宗教」的看法，他說：

或曰儒釋道三教。謂之宗教。或約道釋二教。亦謂之宗教。其說不一。僅臺中佛教會林德林氏謂在東洋之宗教者。即佛教也。何其管見竟如此也。……但是今之宗教與昔不同。昔之宗教。於朝廷嚴重禁制。乃頒聖諭謂之黜異端以宗正教一篇。比此曉諭各省民兵。是恐僧侶妄以教理。煽惑愚民。而防其未然也。至於今日。人心不古。思想混亂。欲藉宗教之能力。以為思想善導。此固宜矣。然觀夫今日臺灣宗教之思想及其能力，尚在幼稚不足以舉事。……（註一七）

張淑子在文中，除了指謫臺灣的佛教僧侶能力不足以外，又

大量引述清代臺灣的各種民變，然後說這和日據時代爆發的余清芳等人借宗教迷信倡亂的情況無異，等於全盤否定傳統宗教的正常功能。於是張淑子最後也反擊林德林說：

竊維今日民眾之思想變遷。而宗教家之思想莫不更甚何乎。即如臺中佛教寺住持林德林也。曾謂佛教為宗教。而不皈依宗教者。就是思想主義過激派共產黨。又謂際此文風掃地。縱使儒家其奈我何。此豈宗教家思想之大變遷者乎。噫。此人欲布教於世。其前途豈不危險哉。豈不危險哉。願吾人從此互相注意。然則國家幸甚。社會幸甚。（註一八）

但，林德林原先的文章中，提到儒家和孔子的部份，和張淑子的此文說法大異，因林德林其實是這樣說的：

……中國之儒道釋。乃至外國之回回基督希臘等諸教主之教法。皆稱教理。君之不信外教乃有可說。儒教教理。亦不信者。豈非讀孔子書而背孔子者乎。蓋人鮮元惡能教從之。不信聖人之教理。而能無作非為。心行善道者。天下未之有也。況且目下思想混亂倫理頹廢之時代。教理更須臾不可缺也。若單是讀書便是善人。過激派及社會主義者豈全無就學之人。

（註一九）

可見文中根本無「又謂際此文風掃地。縱使儒家其奈我何。」這一段。因此，這一段文字，其實是張淑子自己加上去的，亦即張淑子又將大正十四年三月二十九日的那封所謂以「林德林」之名投書中，辱罵全體儒家的句子，再用了上去。因而，張淑子本人的羅織策略也很明顯，即意圖將林德林與他個人的私下筆戰，轉為牽涉到全體儒家被辱的共同問題，

以使林德林可能因此而招來各路的儒生之反擊。這一策略有無成功，是另一回事，但其居心若揭，則無疑。

因而，當時即有署名「沙鹿文劍」的讀者，撰文〈就張林兩君之辯而論〉，亦刊登在大正十四年（一九二五）四月十三日的《臺南新報》「來稿」版上，同樣針對張淑子的以上觀點，提出強力的反駁。首先，「沙鹿文劍」認為張淑子將臺灣早期的民變禍亂和宗教掛鉤，「讀之令人心頭作惡，因兩者不相干也」。接著，「沙鹿文劍」對張、林的爭辯，提出仲裁說：

君（按：指張淑子）此篇之論說。乃非依學理而辯駁。直是為情感而鬥口耳。然而鬥口之中。又謂護持孔教而爭論。故作是篇以責之。余謂不然。德林君之排斥孔教。有何證據乎。只是德林君。有際此文風掃地。縱使儒家其奈我何之句。然此句之意味。乃是與君爭論而發的。他因見君以排斥釋教之口吻。且文句與意味。自相矛盾。故有此語。

然此語乃是對君個人身上用者。故可以解釋。「君乃文學者。而文句已自相矛盾。是文風掃地矣。文風既已掃地。雖欲排斥宗教。亦不能奈我宗教何。」此語不論何人。皆能了解其用意。非對儒教全般侮辱也明矣。是對君個人之侮辱也明也。而君竟謂德林君一言抹殺我臺儒教全般。噫嘻。君之計何拙。臺灣儒家必能理解其用意之所在。必不如是之魯莽。而群起與之爭論也。（註二〇）

「沙鹿文劍」的這些仲裁之語，當然是親林德林而反批張淑子的。不過，由於這是「中教事件」未爆發之前的言論，當

時也未必能料到後來彰化「崇文社」的反批判，因此可將「沙鹿文劍」的這些仲裁之語，暫且放在一邊。（註二）

其實「沙鹿文劍」在同文，還提到一段更重要的有關當時儒佛情勢的觀察，頗為罕見。茲轉錄如下：

· · · 淑子君近又有感慨之事。謂許林君。建一小佛堂清淨幽緻。修神養氣、闡明教理為宗旨。敬之重之。而德林君之僧舍。高大雄壯。雜於市座。放棄教理為能事。恥之鄙之。且謂德林君。初入臺中係一貧僧。今如此發達可謂善施法雨等語。噫嘻。我讀至此。已發生無限感慨矣。

何則。許林、德林兩君之人品如何我均不知。若果放棄教理。我亦鄙之。總是依君所說。恐有錯誤。許林君之為僧也。其精神已摒絕一切。不染紅塵。參禪悟道。修真養性。此種之僧。可謂之消極。於個人精神修養上。故甚合宜。倘佛堂高大。反為淒涼。是以狹小為宜也。若德林君者。聞每月發行中道雜誌。開日曜學校。佛教講演。其目的專為布教。不負其職。盡心瘁力。此種之僧。可謂之積極。於社會安寧維持上。決不可缺者。若非佛堂高大。不能修容其信徒。雖其高大。亦何妨哉。如基督步教所。建在市之中樞。其意何哉。豈非欲圖信徒之便利也乎。倘若欲避煩囂。不雜市塵。絕一切布教於責任上。既已放棄社會奉仕（貢獻）。又無少補。雖千萬亦何益哉。反累社會為之供養者。榨取社會之經濟也。· · ·（註二）

從畫線的部份，可以看出張淑子對林德林在臺中市的佛教

事業之發達，是酸溜溜的，因此他才會拿另一佛教名人許林的樸素小佛堂，來比對林德林所擁有的高大佛堂。這兩者其實是不必、也不能比較的，其道理「沙鹿文劍」已說得夠清楚了。問題在於，從張淑子的角度來看，不免感到憤憤不平，因一貧窮的僧侶如林德林，為何會擁有臺中市的大佛堂呢？相對之下，自己身為儒生，為何就不能一樣飛黃騰達呢（有關張淑子的經濟困境問題，詳後討論）？因此，有關這一（儒釋）身份和處境的差異，可能才是當時儒釋社群雙方最難排解的糾葛罷！

三、林德林新佛教事業的開展及其潛在的儒佛衝突意識

既然問題很明顯，已觸碰到林德林的佛教事業的部份，則我們在討論過早期的這些林、張筆戰的相關糾葛之後，此處即應回過頭來，就當事者之一的林德林本人，說明一下：到底他的佛教事業如何展開？所持的新佛教思想來自何處？以及他何以有強烈的反批判意識？

例如他先前在〈讀張淑子家庭講話所感〉之文，即曾質問張氏說：「僧道二字，未知淑子君用何意思解釋？若言僧人與道人，則其全句又是『僧道原非聖人之道』。觀此大意，似乎言僧之理，非是聖人道理。若是則請問先生：用何眼睛關看？以臺灣在來之廟守廟祝，及一般居家掛匾、專為人家送葬作壇者為僧乎？抑亦以何為僧乎？若以此看僧侶，何異盲人看告示乎！」其中林德林認為張氏所以會貶抑僧侶，是源於張氏「以臺灣在來之廟守廟祝及一般居家掛匾專為人家送葬作壇者為僧」。林德林對於張氏此一心態大為不

滿，隨即反駁說「若以此看僧侶，何異盲人看告示乎！」問題是，張氏並未在書中提起過如林德林以上所指責的，是林德林自己如此認定的。

而張氏書中，批評僧侶的一處言論，即林德林之文曾引到的，「和尚是朝廷懶僕，百姓之蛙蟲」。對於如此的貶抑，林德林既憤慨又語帶炫耀地反駁說：

各政府內務大臣豈無智之甚。而獎勵此懶僕懶蟲在世間設懶蟲教乎。前清蒲首相招待佛教各管長在內閣懇話。及前臺灣內務局長待佛教各管長在內閣懇話。皆謂目今思想變遷國民無遵道德。不怕法律。不畏刑罰。必須托仗諸宗教家。鼎力教化。為之思想善導等之大意。豈不聞乎。抑亦知之固意欲談些世間是非長短乎。（註二三）

另外，林德林也指責張氏說：

君僅看在地數位之懶惰之顧廟者。或視二三光頭游民。便欲藉此而排斥宗教。誠淺慮無謀之甚也。（註二四）

像這些言論，在在的表示了他害怕或怨恨被誤解為臺灣本地懶惰之顧廟者或光頭游民之類的貨色。為何他會如此敏感呢？其實，對某事、某物的敏感，正反應了他內心的焦慮和高度的不安全感，因此容易有行為過度的激烈反應。

因此從上述的批評言詞中，我們可以清楚地看出：林德林對於當時臺灣正出現的新、舊宗教之區分，是他最關切的，也是他正在盡全力推展的核心事業與生平追尋新佛教信仰的最後歸宿。反之，張氏對於林氏這種焦慮心態，不知是未察覺到或不太在意，以致於在一些看來並不嚴重批佛貶僧

的講話中，居然引爆了林氏的批評怒火，甚至不惜撕破臉，下重筆反批張淑子，乃至惹來日後儒釋衝突的大風波，也在所不惜。

因此，底下從當時《中道》上所載的林氏追隨者曾景來的一篇文章，來看林氏佛教事業的新精神、新氣象，及其當時對臺灣本土傳揚新教理、新生活態度的重要性。

（一）曾景來讚揚林氏新佛教事業與林氏批張心理的辯證發展

由於林德林曾以憤慨地、也帶有炫耀地語氣，來反批張淑子，所以我們可以據以反推：是因新僧林德林本身即為當時臺灣佛教知識份子的一員，基於僧侶本身的自尊和對新佛教事業的自信，才會對張氏的批僧言詞起反感，甚至起而撰文反駁。但因林氏的反駁、引據和語氣，都流露了太多日本統治階層的佛教立場，這似乎應先從林氏的佛教事業來理解。

當時正在日本東京駒澤大學留學的曾普信（景來），於大正十三年十一月十九日，投一稿同期《中道》上，篇名為〈釋迦牟尼聖哲家〉，文章前面為讚美釋迦和佛教，後面則有兩段批評臺灣傳統佛教的弊端，及一段讚美其師林德林的新佛教事業。至於他對傳統臺灣佛的批評，則是這樣提的：

· 要之我佛之新哲學、及新宗教。自傳入中國日本等處以來。佛日增輝。法雨普潤者。誠非吾人可以筆舌形容者。然今日之佛教。多有腐敗。僧侶無責任。信徒無熱心。致使日見墜落之情勢。如吾鄉之現代佛教。似無獨立純然之勢。半儒半道。不禪不淨。無宗無旨（莫曉其名）真教不足。迷信有餘。一般僧侶。

大都偷閒苟且。眼光偏於一邊。拘於一局。株守舊套。無膽無氣。不過安坐誦經。赴應法事而已。或有藉佛祖之看板。虛名募化。以供自身之奢侈。不顧宗門之體面。誠可悲哉。

古哲云「人能弘道。非道弘人」今也。我臺灣佛教之落第。一至此極。何使我輩不觸目傷心者也。……

(註二五)

於是，緊接著，曾普信即提出，當代能改進臺灣傳統佛教弊端，並為本島佛教帶來新氣象——符應釋迦佛本旨純佛教——的人，即是由其師林德林上人和他所創辦的「臺中佛教會館」佛教事業所承擔。因此：

際此臺灣佛教改進之新氣運。赫赫然。注射於吾人眼光矣。於前年本師林德林上人。早鑑及及此。即與知己林烈堂、林澄波、林英超、張江中等氏。共同協議。提倡本島人獨立創設佛教會。建築宏壯之佛教會館於臺中市內。

大正十二年之春。本堂告竣。時適本宗管長北野元峰大禪師猊下臨臺親化。請禪師主席開會式。一般中上人士。莫不登堂拜祝。禪師歸山後宗報載曰。「臺北中學林與臺中佛教會。當為臺灣佛教教育中心地」云。爾後所進行之事業。皆應現代社會之時病。人皆迎之曰「體釋迦佛之本旨者即此也」

總而言之。此時對佛教風俗上。不論局內外人。正邪宜有取捨。善用之改革之。不然則純真之佛教。莫可求矣。諒故鄉諸志士。亦必傷心絕叫乎。(註二六)

可見他認為，當時林德林所推展的新佛教事業，是居於革舊

佈新的前衛和核心的地位，因而其會回過頭來，批判臺灣舊佛教的種種不是，在林德林的角度來說，也應是他推動新佛教事業的發展時，必須同時擔負的使命和課題。

因此當時，不只曾普信在定位其師林德林的核心地位之前，須先對比臺灣新、舊佛教之不同，然後才得以確立「新」之所以必要，以及「新」的確優於「舊」之處。就此立場來說，林德林和曾普信在心態上，是相當接近的。

而既然臺灣新、舊佛教之區分，在當時是如此的重要，則站在林德林的立場，自然會認為：張淑子雖是熟人，且曾在林氏所辦的宣傳新佛教理念的機關刊物《中道》上，發表關於家庭道德倫理的看法，——其實林氏本人較張氏稍早，已發表關於新佛教家庭憲法和家庭倫理的主張於《中道》上連載，——但，只要雙方不抵觸，則主題相近也可接受。

因而，縱使張氏要以儒家立場，批評佛教信仰或僧人作為，也必須先區隔臺灣佛教的新、舊之別。因唯有「先肯定新者」，或在「貶抑舊者之前，先已排除與新者有任何相關性」，如此一來，才不會在批評時，連新者也被一竿子全部打倒。亦即林德林此時最忌諱的，就是他的新佛教被當做仍和過去臺灣的佛教一樣，宛如玉石俱焚，整個被臺灣的舊佛教所拖累了。批張當時，林德林之所以姿態高昂、語帶炫耀，就是他認為非如此做不可，否則讓對方的不當批評得逞，將會損及他的新佛教事業的存在。反過來說，對方若在自己的虔誠信徒，或熱心的贊助者，都有了交代，一切努力沒白費，他就不必發火和反駁。

總而言之，若批評者不按上述林德林的思考邏輯來行

事，則爲了維護新佛教事業，他就必須和對方完全攤牌，以表示不能接受自己所屬的新佛教，也被視同臺灣傳統舊佛教一樣，遭到對方玉石俱焚的貶抑批評！

而當時，他的對手張淑子，即可能因未充分察覺到林氏這一強烈護持新佛教的立場，所以下筆之際，難免欠慮，以至於批評僧道的話一出口，馬上就遭來林氏對他的猛烈反彈，乃至他羅織有社會主義者、過激派共產黨或無宗教、無政府主義者等傾向和嫌疑。

不過，就現時的一面來說，雖然每當有人類社會，遇有新、舊文化陣營，或不同信仰社群的崛起與分化，都可能面對類似這樣不同的意識型態，並且由於出現像這樣的差異或衝突，於是連帶使原有團體利益、組織或相對的社會影響力，也必須面臨再調整的動盪狀況。可是，當時在殖民統治下的日據臺灣，所正進行的新佛教運動，其實主要是來自殖民者的官方認可和引導，以及有日本佛教在臺各派的從旁協助，涉及面才會既廣又深。而在被殖民者方面來說，邏輯上，只有接受、反對或冷漠，三種反應模式。其中，當然每一種，都還可細分。以林德林的情況來說，他很明顯的是屬於「接受型」的典範之一，不論心態上的傾向、學習的意願、理解的程度和行動的積極配合度，他幾乎在每一方面，都表現得既強烈又出色，所以具有足夠代表性的特徵。

例如以他創辦的弘法機關刊物《中道》雜誌來說，幾乎自創刊以來，各號上主要刊載的指導文章，都是以他所隸屬的日本曹洞宗的學者，佔最重要的地位，份量也最多。這就是在理念上的強烈認同，接受的意願很高，所以很積極的在自我學習和向外推廣。當然，就本身和對象而言，都局限在

被殖民者這一方的民眾和生活圈，至於殖民者那一方的民眾和生活圈，則是由殖民者那一方的日僧和教團在負責的。兩者在範圍、對象和功能上的區隔，是涇渭分明的。

我們由此可以理解林德林當時的立場，很明顯地，他是站在殖民者新而優的禪佛教信仰光芒圈之下，來對張氏批佛貶僧的講話提出嚴厲的指責。若非如此，他將沒有理由如此敏感，一再提醒張氏爲何不知臺灣佛教已有新、舊之別？甚至還引日本官方統治者的宗教談話，來壓制張氏對佛教或僧侶的一般批評。

因此，持平而論，關於初期張、林的爭論或交惡，可以說，以來自林德林本身的敏感因素居多，甚至遠遠超過張氏原批評所產生的激烈程度。因而，林德林實際上是在此次反批評中擦槍走火了！

當然，林德林之所以會有這樣的行爲反應，當然有其特定的時空環境，以及他個人成長和蛻變的過程。這是較具體的事實層面，因此底下再針對這一事實層面，加以觀察和討論。

(二) 林德林的新佛教運動崛起於臺中市的相關背景及其面臨的環境壓力

林德林批張當時，或稍後爆發所謂「中教事件」時，他所進行的新佛教事業，真正面貌又是如何呢？根據昭和九年（一九三四）一月出版的《臺中市史》（臺中：臺灣新聞社發行），提到林德林在臺中市的佛教事業，迄昭和五年（一九三〇）五月爲止，發展的狀況如下：

臺中佛教會——供奉的本尊爲釋迦牟尼佛，大正十一

(一九二二)年六月創立於臺中市敷島町五丁目十七番地。境內共一千三百十五坪，殿堂佔地一百十九坪餘。會員為本島人，約七百名。舉辦下列事業：

(一)傳道。(二)各項社會事業。傳道活動，除佈教之外，還頒給會員一冊月刊雜誌《中道》。

社會事業為會館內附設的日曜學校，用來教養子弟。又經營臺中愛生院和舉辦義診給藥。不過這是昭和五年五月由臺中方面委員助成會所捐獻的。

傳道之任由林德林氏負責，此項任命，始於大正九年(一九二〇)十月，林超英等聘林德林氏在臺中市及內外部落舉辦為期三個月的佛教講習會，廣受各地歡迎，認為有成立佈道機構的必要。於是臺中有志者相集謀會館的建設，由林超英、張江中、林德林具名提出申請，大正十年十二月下旬提出，隔年二月十五日以工程費一萬五千元起建，至七月竣工。

大正十二年舉行釋迦如來本尊的入佛式，大雄殿建築則至昭和三年四月十二日起建，工程費三千餘元，同年九月二十九日完工。(原文日文，筆者中譯)(註二七)

從以上的說明來看，林德林當時在臺中市發的佛教事業，是由於大正九年(一九二〇)十月，林超英等聘林德林在臺中市及內外部落，舉辦為期三個月的佛教講習會，廣受各地歡迎，認為有成立佈道機構的必要，於是臺中有志者才促成隔年「中佛教會館」興建。至於代表新佛教精神的本尊釋迦佛入佛式，則要到大正十二年，大雄殿則遲至昭和三年九月底才完成。換句話說，林德林的佛教事業，是一正在發展中的

新信仰社群，所扶持出來的，因此連他的新佛教基地，也剛剛成立。事實上林氏是擔負推動事業發展的火車頭角色，成敗繫於一身，因此所受的事業壓力也特別大。

例如《中道》雜誌，為會館輔助傳道的重要機關刊物，大正十二年十一月一日創刊發行，每月一次，才發行到大正十四年二月的第十六的號，即因林氏發表批評張淑子之文，而掀起儒佛互批的糾葛。昭和二年十一月下旬，林德林更因被疑與張淑子的髮妻在會館發生奸情，成了中部「崇文社」文人為首的激烈批林運動的大箭靶，甚至臺灣全島的文人，也和「崇文社」方面互通聲氣，紛紛撰文響應批林或攻擊其他佛教人士。此即震撼臺灣儒釋兩界達數年之久的「中教事件」大風波。而當事件爆發時，釋迦佛的大雄寶殿還未完成呢！可見林氏佛教事業的快速發展，幾乎伴隨著衝突風暴在前進，其艱辛的程度不難想像。

(三)李添春眼中的林德林新佛教事業的處境及其頓挫原因

對於上述林德林這些在臺中地區發展新佛教事業的風波，以及其後所遭遇的更大頓挫，日據時代另一和林德林幾乎有相同背景的佛教學者李添春，不但在「中教事件」的大風波爆發後，即熱切關懷此事的發展，大量收集當時報紙的報導資料，以了解事情的真相；並曾在昭和九年(一九三四)十一月的《臺灣時報》上，發表了一篇他到臺中市探訪林德林後，所作的觀察和評論。

李添春不但是林德林在「臺灣佛教中學林」第一屆就讀時的同班同學，也同屬基隆月眉山靈泉寺出身的僧侶。只是李添春拜林德林同輩的沈德融為師，屬「普字輩」排行，叫

「李普現」，因此低林德林一輩（註二八）。林德林屬「德」字輩，法號「德林」，為靈泉寺創立者江善慧之徒，隸屬曹洞宗。林德林是清光緒十六年（一八九〇）一月九日生，臺灣雲林縣人，因父逝母改嫁，憤而出家。出家之年在日據大正元年（一九一二）。此年秋天，值基隆月眉山靈泉寺於寺中舉辦「愛國佛教講習會」，擔任講師的，有來自中國大陸閩南叢林的釋會泉（一八七四—一九四二），主講《金剛經》和《心經》，日本曹洞宗方面派初學的渡邊靈淳參與，加上代表臺灣本地的主辦者江善慧，分別代表了中、日、臺三角的佛教關係。參與的學員，有來自臺南、嘉義、臺中、新竹、阿猴等四十餘人。這是臺灣佛教史上第一次舉辦的大規模佛教研討會，而講習會的目的是在養成佈教人才和激發一般民眾共「尊皇奉佛之精神」，可見有宗教信仰和政治思想雙重改造的用意在。而事實上，課程的內容和講師的安排，也得到日本曹洞宗在臺別院院長霖玉仙的同意和指導。所以，這是殖民地佛教改造運動的一部份，而基於現實的考量（如語言的溝通容易和佛教傳統接近等因素），分由中、日、臺三方擔任講習，也和日後與大陸經營的佛教策略有關。問題在於講習的成效如何罷了。

根據李添春的回憶：當時他是擔任講師釋會泉的侍者，學員有四十多人跟釋會泉學《心經》和《金剛經》的《無垢註》（註二九）。此一《金剛經》和《心經》的講習會，對林德林而言，則促成了他的出家為僧，以及日後求道生涯的開始。他在大正十一年（一九二二），為他的臺中市信徒編《在家佛教聖典》（註三〇），並展開他的新佛教事業時，在「上編·經類」所列的頭兩本，就是《金剛經》和《般若心

經》。最後則列上自選的《信徒家憲》，其中有一條規定：

有正信精神。自己皈依三寶以後。願生生世世。親近三寶。寧可碎身。不皈依外教邪道。（註三一）

這不是老生常談的規定，是堅定的信仰宣言。所謂正信精神，就是神佛分離，以佛陀的真正教理為依歸，以日本曹洞宗的道元禪學家風為典範。

林德林在所編的《在家佛教聖典》有篇長序，可以代表他此時的佛教理念。因原文相當流暢，唯缺標點斷句，現用圈點斷句，以合其文氣，並分段如下：

竊惟信為道源功德母。智是出世解脫基。誠哉是言也。固信而無智則陷於迷突。智而無信則類於邊見。然信有邪正。智有虛實。謂心無正主真偽不辨。但為名聞利養雷同而信者是為邪信。意識明辨、是非能曉、不為邀求私益、擇善而信者是為正信。前者屬於虛智。後者屬於實智。故遺教經云。實智慧者。則是老病死海堅牢船也。亦是無明黑暗大明燈也。一切病者之良藥也。伐煩惱樹之利斧也。是則信是智之用。智是信之體。二者若車之兩輪。鳥之雙羽。缺一則不可行也。

嘗觀島內信仰佛教者。十之八九及其真信者。百無二三。大都重形式。尚虛榮。而不求實驗。乃至濫信鬼神。誤解聖意。如在舊習。或者表面雖稱信佛。考其讀誦行止。則類似外道。何其謬哉。是乃久習摸象。休怪真龍。皆由無有智慧之精神。未契信仰之目地。生平若此。至臨大事則渺無所宗矣。

夫佛教者。義幽玄而道德高尚。不獨令人離苦得樂。

轉迷開悟。實乃無行之寶藏。精神之食物也。蓋食物能養人之肉體。固一日不可缺。而佛法能長養人之慧命。更須臾不可離也。然佛教之典籍殊多。或欲探究其玄。則厭以浩瀚。遂致終生無味者亦有之。須知大教之中。必有簡便可究之玄文。可為吾人安心之妙訣。譬如藥種雖多。病者若得良方幾服。可以癒疾矣。佛教亦爾。蓋因眾生有若干種心。故佛亦設無數法門。斯乃不過應病與藥耳。是故信者能信一定之宗旨。以為安身立命之良劑斯可矣。夫余入道以來。久憾於此。無奈力不從心。迨昨秋〔按：即昭和九年，林德林從第一屆「臺灣佛教中學林」三年部畢業之年。〕臺中佈教。幸諸檀信雅愛。要求家庭之佛典。乃不揣鄙陋。執筆編成一書。命名曰。在家佛教聖典。分為二編六類。末附。釋尊小傳。觀音大意。及信徒家憲十則。篇首略述大意。庶使讀者至誠殷誦。必能文義洞曉。進而領悟真理。本書編輯之旨趣斯在焉。此雖一小冊子。而在家佛教日用要軌莫不備載。俾信仰而有方。令讀誦之無謬。堪為修養之基胎。悟道之指歸焉耳。（大正十一年春正月）（註三二）

基本上，林德林上述的這篇序，是明確地反映了他在日本殖民統治下，作為殖民地的本土佛教的知識份子之一員，在接受了殖民者正規新式的佛教中學教育之後，開始帶著新的宗教體認和宗教熱情，欲圖向當地久習傳統信仰習慣的新皈依者，提出自己的新宗教福音，以及在家佛教徒今後應行信仰方向的宣傳文。而他的這種前後轉換宗教經驗，是帶著使命感和改革批判的驅動力的！其中正確信仰和佛教智慧必

須雙軌並重的強調，可以說是抉擇新信仰與否的關鍵。雖然這篇序文的內容，對於這一立場的闡釋，仍不夠具體，但立場已相當清楚。因此，稍後，他一接觸到日本著名的佛學思想家忽滑谷快天的新佛教理論的暢銷書《正信問答》（註三三），立刻就視為他入道以來的安心歸宿和展開新佛教事業的總綱領（註三四）。根據此書而組織和推動的「正信佛教」運動，即構成了林德林此後在臺中地區奮鬥的全部佛教事業的內容。他事實上，成了忽滑谷快天禪佛教思想的最堅定的忠實追隨者。他在所辦《中道》上，各期的關於信仰理論的闡釋，也不外這一理論的衍釋。而林氏先前的序文表達與忽滑谷快天的思想之間，並無相互抵觸，只是後者對前者的增強和加詳而已。因此，可以一言以蔽之：代表釋迦佛的般若智慧、代表觀音慈悲的宗教悲願，以及代表曹洞宗之祖道元的禪學家風，並重視在家佛教信徒的正確信仰內涵，即構成了林德林迄他批張為止的初期抱負，以及其後持續終身的新佛教事業的內涵。

可是，上述林氏的這些佛教理念，反應在實踐的具體狀況時，將遭遇怎麼樣的波折呢？李添春的觀察和判斷是這樣的：

一、臺中佛教會館——是曹洞宗的佈教所。本館祀釋迦，後殿祀觀音。駐在的僧侶林德林師，是本島人僧侶中唯一知識的（INTELLIGENT）階級，和、漢學不用說，佛學的造詣亦深，屬於很高水準的高僧知識。此館的庭園之優雅，雖不逮林本源公園的程度，卻整理得相當出色，不遜新式的別莊。周遭甚靜，夏蟬鳴聲，近在耳邊，令人暑

熱為之消散。

二、臺灣的馬丁路德——林德林師是本島人僧侶中，極罕見的有妻和子共同居住者。因林德林師一向心醉日本式的內地佛教，想一成不改地引進臺灣佛教的內部，作為實現日本內地與臺灣融和的第一步。並且，他不滿傳統佛教的非人道作風，為此他毅然以臺灣的馬丁路德自任，從最尖銳之處下手改變。昭和五年春，乘日本內地佛教界著名的禪學權威忽滑谷快天文學博士來臺的機會，公然於佛前燃華燭舉行結婚大典，無疑為臺灣佛教界引爆一顆威力強大的炸彈（註三五）。這件事，從在臺的日人角度來看，因日本本土的佛教各派幾乎都攜家帶眷，對僧人結婚娶妻，不以為異。但，此事在臺灣人眼中，卻成難以接受的大問題。

三、日本佛教在明治維新以前，也同樣禁止葷酒入山門，僧侶不得觸碰女性，可是此一禁忌，在明治初期已宣告解除，僧侶已可以吃肉娶妻。問題在於，臺灣的佛教界和社會，都一直不能接受僧人自由娶妻的作法。整個社會的態度是，要求僧侶嚴格遵守傳統的修行方式，亦即：不論僧侶本身、信徒或社會外界，都反對僧侶娶妻，並視為是否忠實遵守清規和有無真正修行的標誌。因此，對於林德林師的公然結婚，有不少社會人士啞然失笑，特別是某派的人士，紛紛針對這位臺灣馬丁路德的婚禮，在書報雜誌等媒體發表看

法，並編出《鳴鼓集》的集刊，盡全力和所有可能的手段對林德林師展開鬥臭罵倒的凌厲攻擊。除了林德林師本人直接、間接，被攻擊之外，連林師周邊一些有力的護持者，也同遭猛烈批判。此事的如此發展，林德林師因早已有心理的準備，並不驚慌，他穩忍自重，以便渡過風波，再次捲土重來，恢復原有的事業盛況。然而，事情的嚴重性，遠超預期，信徒紛紛離去，導致館內人蹤稀少。迄昭和九年時，雖因人們漸能理解林師的作法，重新恢復來往，但只有過去的幾成，昔日的盛況，始終未能再現。（註三六）

李添春的這一描述，是在林德林於《中道》第十六號批張淑子之後的第九年（一九二五—一九三四），離昭和二年十一月下旬爆發的「中教事件」的大風波，也已過了第七年（一九二七—一九三四）。可是，整個風波雖已事隔多年，卻仍未平息。彰化「崇文社」利用「中教事件」所編的《鳴鼓集》資料，以攻擊林德林的作法，依然維持多年不變。雖然李添春對林德林於佛前結婚一事，弄錯了年代（註三七），但，事情的本質，依然照舊。

亦即，如李添春文中所提的，林德林素來醉心日本佛教的信仰方式，有意將其原貌引入臺灣佛教的內部，作為日臺融和的第一步。因此，娶妻食肉，雖為社會人士，包括「崇文社」的對手、信徒、護法和本地教界僧侶等，所反對，林氏仍毅然公開行之。可見，林氏的佛教理念始終一以貫之，並以絕大的毅力將之貫徹到底，社會雖有反對，仍在所不顧。而他日後，與包括彰化「崇文社」在內的、不同理念社

群之間的諍辯與衝突，也自然成了這一行事作風的不可避免之舉。李添春這些的觀察，當可釐清一些林氏事業前後的脈絡，有助於對當時事實的理解。

四、「中教事件」初期事件報導的糾葛問題

(一)揭發人張淑子與林德林的交往背景及其宗教困境

在討論了林德林的佛教事業和他的處境以後，我們必須再針對張、林的其他恩怨，進行探討。雖然之前，有關林德林和張淑子的初期交惡情形，已有彰化「崇文社」的黃臥松社長指出：兩人其實是由投稿的合作夥伴，轉為互批的對手，再進一步惡化，由張淑子在報上揭發其妻與林德林在「臺中佛教會館」中有染，於是才引爆了黃臥松等彰化「崇文社」的文人反彈，紛紛撰文批林。

但，作為當事人的張淑子，雖是和林德林交惡的關鍵人，有關他的資料卻不多。（註三八）以下，是在現有的零星資料中，所呈現出來的林、張及張妻的關係，相關值得注意。

因張淑子其實有信仰齋教的背景，並且是出身臺中市著名齋堂「龍華派慎齋堂」的張家檀越（註三九）。而林德林早年未出家前，即曾到「慎齋堂」求道，並且此後一直接受「慎齋堂」方面的經濟支助。據李添春的回憶：「慎齋堂」是有錢的龍華派齋堂，曾支持林德林就讀「臺灣佛教中學林」期間的開銷；而同班同學曾景來的生活費，則接受林德林的經濟幫助，所以拜林德林為師（註四〇）。另一份資料指

出：林氏初至臺中時，頗受張淑子家人的厚待，以後林氏出家，別寺而居，張家仍「月助米一石二斗，以至於今」（註四一）。可以說，「慎齋堂」張家長期對林德林有一份照顧之情，亦即林德林欠張家一份人情債待還。「中教事件」的導火線，也和張妻林氏的一份田產借貸有關。並且，一般認為，張妻與林德林早在未出家前，即有定盟之約，亦即被認為是舊情人的來往。由此可見彼此都是熟人，相信若沒有以上張家、張妻等人和林德林有長期的交往關係，此事的發生，即不可能。

(二)初期相關報導與林澄波、鄭松筠的澄清啟事

但，迄目前為止，關於「中教事件」真相的原委報導，雖以昭和二年十二月二日《臺灣新聞·漢文朝刊》第八八六九號的內容，為最早和最聳動，卻無標明作者，也未明指事件當事人的真姓名。全文內容和標題是這樣的：

檀越髮妻大悟佛理與某寺僧禪心相印

空門寂寂忽來扣關之人 怒目金剛驚破巫山之夢

數日前臺中驛頭。有一妙齡少婦。似尼非尼。紅潮渾頰。類頗可人。欲乘南下列車。突有二三婦女。尾後追至。欲挽其回。當驛前牽來挽去。幾演出天女散花一活劇。據一邊深知者所談。彼婦為後壟子某持齋檀髮妻。曾與某寺受持僧禪心相印。欲尋該僧同證佛性。故於前晚藉言外出。隔夜不歸。其小叔素知其嫂與其僧有入定盟。於翌早黎明。走到南臺中某寺覓之。果寂寂空門。禪關緊閉。急扣禪房。乃見其嫂猶與某僧同握禪床談風月。忽聞杖扣聲。恍如霹靂天

降。驚得珠澤毛倒插。金色花無光。雙雙由帳裡翻出。其弟急歸告乃兄。其兄幾修到三乘。而毒龍未服。觸面即展金剛怒目。揪住其妻。痛打一場。故今早欲乘車歸其外家。追挽者乃其姑及小姑也。事已傳播滿市。老少聞知。莫不痛罵該少婦之無恥。及野僧之無行也。（註四二）

對於這一報導，林德林陣營的主要代表，「臺中佛教會」會長林澄波及顧問鄭松筠，稍後到報社，要求更正並無其事：

〈取消一則〉：昭和二年十二月二日貴報第八千八百六十九號題目檀越髮妻大悟佛理。某寺僧禪心相印。漢文攔記載事件。余等細查後。始知全部有錯誤也。祈即取消為禱。本記事與敝會之浮沉有密接關係。故敢修書請訂正也。（臺中佛教會代表者林澄波、鄭松筠）（註四三）

由於林澄波、鄭松筠兩人皆為當地的名望家，由彼等出面為林德林澄清，不論對方接受與否，林德林在「臺中佛教會」內部至少可以擺脫「桃色風波」的污名，仍獲信眾支持。而此事的真假，要辨明的話，唯有提出新的進一步具體證據，才能取得社會大眾的信服。

（三）「市民之聲」與「犯眾怒」對林、鄭澄清啓事的反駁

因此，從林、鄭兩人的澄清啓事見報後，先後有幾則報上的投書，表達不同的意見。其中一則化名「市民之聲」的投書說：

南臺中某寺僧。今回竟犯色戒。市民擬開會驅逐出境。而佛教會長方奔走息事。聞者皆謂『是可忍。孰

不可忍也。』這是反對者的不滿之聲，但因缺乏具體的訴求理由，並不具有改變對方立場的強制力或說服力。（註四四）

昭和二年十二月二十三日，有化名「犯眾怒」的，投書於《臺灣新聞》，進一步以「臺中佛教會」的會員立場，對會長林澄波的澄清啓事提出批判。投書中說：

南臺中某寺破戒僧。犯清規大戒。眾所皆知。而佛教會長。不加責罰出館。亦無開教徒會議。更出自個人私見。登報取消。為之奔走息事。並無原因斷案。社會群眾證明。只糊塗以錯誤兩字。欲取消眾怒問題。是何道理。

問會長不為教會前途設想。更護持破戒僧。不知會長果為徒眾會長。亦是為破戒僧個人的會長。而責任果何在。祈吾會同志。社會君子。提起金剛寶劍。共誅妖魔。則佛教前途幸甚。社會幸甚。（註四五）

但，此一批評對林澄波沒影響。他雖未再度提出反駁，卻始終擔任會長，堅定支持林德林。

而事實上，事件的發展，持續在發酵和惡化當中，只是轉移攻擊對象，由質疑林澄波，變成攻擊林德林和當時臺灣佛教界的三大老：江善慧、沈本圓、林覺力。亦即衝突擴大為儒釋社群的對抗。不過，此事的轉變，與事實的澄清無關。故雖很重要，仍擬稍後的再討論。

（四）「人必自侮」對張淑子的強烈批判

真正對事實提出新資料的，是昭和三年一月登在《臺灣新聞》的兩封投書，並且一封是關於林德林的，另一封則是

批評張淑子的。這兩封投書都很重要，尤其後一封，對張淑子的平時惡劣作為，有極露骨的揭發，是第一手的報導。有趣的是，這位批評張淑子的化名叫「人必自侮」，他在投書的內容說：

聞張某之妻林氏與其僧野合一節。致惹我中部文人。破戒僧詩與聲律啓蒙。相繼揭出。至今猶不休。其虛實外人雖不得而盡知。然張某自乃父亡後。承管其齋堂。不理堂事。心奉佛。口念經。不守齋門規則。每夜問花尋柳。揮金如土。猶築金屋以藏嬌。致使家庭不和。夫妻反目。從此事觀之。林氏或有不正之事。亦是張某自召。正符古詩投李報瓊。此之謂也。（註四六）

這一指控是相當嚴厲的，很可能也是事實。因它被黃臥松收入《鳴鼓集》第二集，而黃氏是親張淑子的，卻未另行補充辯解，甚至張淑子本人也不會更正，可見與事實符合。問題在於，張淑子的齋堂背景，正顯示出他的宗教立場的困境。因臺灣齋教龍華派，雖屬佛教在家派的一支，但在日據大正後期到昭和初期之間的臺中佛教界，卻面臨林德林挾日本佛教和官方支持的新佛教勢力的大衝擊，除非呼應林德林的做法，走上維新之路；否則即須自我辯護，以維護既有的傳統齋教立場。

可是，當時全臺灣的整個佛教大環境，並不存在讓傳統臺灣齋教維護原有宗教立場的現實條件。

除此之外，臺中慎齋堂的堂產管理人，自大正六年（一九一七）張迺榮（普林）以後，都是由張家的女眷掌握經濟大權（第五代為張劉玉和第六代為張曾蕊）；堂中在住的，

也以齋姑為主，即整個慎齋堂的情勢，成了所謂女性當家的新態勢。（註四七）

因此張淑子雖為堂中張家男性的一員，仍得迫於內外的不利情勢，而由——在家佛教的傳統立場，轉為投靠不同立場、但可與林德林新佛教運動相對抗的儒家陣營。這是我們從「人必自侮」的投書及當時相關的資料中，可以解讀到的當時張淑子實際所面對的宗教困境問題。

因此若從事情的本質來看，這一張淑子的宗教困境，也應該是張、林雙方之所以不得不爆發持續性衝突的關鍵點所在。

（五）「斬妖劍」對事件內情的新揭露

雖然如此，另一封「斬妖劍」的投書，亦值得在此討論。化名「斬妖劍」的投書，與「人必自侮」的投書，是被黃臥松收在《鳴鼓集》二的同一編輯位置（註四八）。內容則用轉述的方式來批評林德林，只是其中有些描述，是新資料且較詳細：

子、「斬妖劍」認為，林德林與張妻林氏的醜聞，他非親見者，故無法作為確切的證據。他所敘述的內容，是來自傳聞，再加上自己的推論而組合的。有關林德林是否與張妻林氏有發生性關係，他也不能確定。但，因疑點甚多，所以他才作了合理的懷疑。

丑、張妻林氏，曾由夫家取得土地，每年可收租約七十石。逐年累積，已有數千元的大數目。因夫伯欲修宅需款，故向林氏周轉。林氏也答應了，並外出到銀行領錢，可是直到夜晚仍未歸。因林氏有姊住市內，夫家以為林氏訪姊，留

宿姊家，故未尋人。但，林氏逗留到隔天晚上，仍未回家。夫伯因等著用錢，心裡很急，便教自己的兒子去找人。

寅、夫伯之子，其實是張淑子之弟，雖被夫伯領養，仍屬張妻林氏的小叔。小叔先至林氏姊家尋人未遇，再轉往「臺中佛教會館」問看門守衛。守衛先稱：館主德林師赴青桐林。林氏小叔不信，托辭要入內彈風琴，向守衛索取鑰匙。守衛又以德林師臥病在床，禁人用風琴聲打擾，拒絕張氏小叔入內。可是，張家與林德林素有來往，且有恩於林德林，故林氏小叔更欲入內，探林德林之病。對此，守衛又攔阻說，德林師養靜於女眾的寮房，甚怕擾，不能進入。林氏小叔不得已回家，並將上情報告父親和兄長，引起彼等的疑心，命其再度前往探看。

卯、林氏小叔再度前往探看時，於館門前，恰遇林德林俗家之母，乘人力車要離去。她問林氏小叔：「如此夜晚，來訪何故？」對方含糊以對，並向館內急入。林德林之母見狀，連忙向內，高呼張妻林氏之名，並示知其小叔已入館尋人。林氏小叔躲開守衛的攔阻，直驅女眾寮房，開窗大聲呼嫂。林氏聞呼，自德林臥床之帳出現，邊問其小叔：「夜晚到館何事？」邊徐徐下床著履，然後入廁所洗手。此時已夜晚九時矣。

申、林氏小叔見狀，立刻騎腳踏車快速趕回家報告。於是夫伯和張淑子等一擁至館，促其回家。而此時，張妻林氏坐椅子上，林德林則坐床上，並問：「來此做甚麼？」林氏小叔說：「要向兄嫂林氏取錢付工資。」林德林則責備彼等：「要錢也須到天亮，為何如此急譟？」

整個過程的重建如上，從中可以看到：(a)事件是由張妻

林氏擁有大量田租積蓄，可借夫伯修屋開始，證實了臺中「慎齋堂」張家女性在經濟方面的優勢。(b)事件的被扭曲，和先前館中守衛的處理不當有關。(c)林氏確曾逗留過晚，以致引人懷疑。(d)因當時林德林之母才要從館中離去，故事實上館中不可能瞬間發生後來被批判的醜聞。(e)可以看得出，包括守衛在內，館中一直有人知道林氏來訪，也意識到很敏感。這可能是因林德林和張妻早年曾是一對情侶，如今一有夫，一出家，兩人在館中再度相見，容易有閒話，故須儘量避免外界知悉和猜疑。(f)不幸的是，張氏之妻逗留過晚，且在館中被尋獲，因此之前的避嫌之舉，反成了醜聞成立的猜疑證據。(g)雖然林德林當時也坦然面對眾人，仍難杜幽幽之口。隨後被報紙披露，更是急轉直下，成了各方嘲諷和批判的主要對象。至於有無發生性關係，卻反而不是追究的重點。

因對方既已認定林德林有醜聞有關，是一「破戒僧」，而這一結論，又是在先前蘊釀已久的猜疑和敵對的氣氛中展開的，故當時對方在行動策略上的考量，主要是如何訴之有利的大眾輿論傳播，以羞辱對方或讓對方無招架之力，才是考量的重點。

這也解釋了何以包括林澄波會長等人的出面澄清，也無濟於事，反而使事件的隨後發展，仍由批林德林的個人的破戒行為，轉為大批僧浪潮的真正原因！

五、「中教事件」的風波擴大與《鳴鼓集》編輯出版

(一) 作為批僧大將的黃臥松與彰化「崇文社」

1. 《鳴鼓集》編輯黃臥松其人其事

根據施懿琳和李世偉的研究，黃臥松原只是彰化縣地區教漢學私塾的一位老師，日據大正六年（一九一七）十月六日，他和友人唐伊璿等共同募集會員，重修倉頡、沮誦的牌位，並於春秋兩季，祭拜文衡帝君、文昌帝君和倉頡等傳統中國文化的神明。當時，這一活動，連一些日本地方官員、當地仕紳、塾師、生徒等共數百人，都參與祭典。「崇文社」亦於是日正式成立，為日據時代臺灣文社的第一個組織。社名是取傳統儒家「重道崇文」之意，故名之為「崇文社」（註四九）。

「崇文社」創立之初，社長原由地方老儒吳德功（一八五〇—一九二四）擔任。吳德功「世居彰化，為前清貢生，並曾受聘主修彰化縣志。明治三十年（一八九七）擔任『彰化辦務臺中廳』參事，曾與吳汝祥等人籌設『彰化商業銀行』，也曾任『臺灣地方法院臨時臺灣舊慣調查會』事務屬託、『臺灣總督府史料評定委員會』評議委員。同年五月，授佩紳章。」（註五〇）可見是舊社會出身的幹練人物，有經濟實力，長於風土史事的觀察，也善於和新的殖民統治者交際，雙方關係良好。不過，吳氏任社長不久，以老病辭退，並於大正十三年（一九二四）病逝。黃臥松繼吳氏任社長後，主導了此後社務的發展方向，迄昭和十六年（一九四一）為止，共持續了二十五年之久。施懿琳認為，整個「崇文社」社務的運作，實際上是靠黃氏一人在支撐，等黃氏一病，社務即難以為繼。而黃氏的經濟狀況並不好，社務的開

銷，需靠社員或有志者的捐款贊助，才能維持。黃臥松苦撐到昭和十六年六月，因病無法維持，不得已對外公告：

彰化崇文社。代表者咳嗽、口渴、四肢無力。擬自七月起。不徵詩文。待身體健壯。年末年始或得再盡其力。（註五一）

黃臥松原預期病癒後能再重理社務，但事實上自此之後，他從未再理社務，也無其他人接手。因此「崇文社」的全島徵文活動，在黃氏此一公告之後，也宣告全部停止。昭和十六年六月即「崇文社」社務結束之年。

2. 彰化「崇文社」的創社宗旨和社務運作的難局

根據大正六年十一月八日《臺灣日日新報》的記載，彰化「崇文社」的創社宗旨，共有五條：

◎尊崇聖人。——振興禮教為基礎。綱常之道庶幾不墜。

◎喚醒社會迷信。——遵從聖神之道。所以在於嚴肅誠敬。不在物質形式。

◎文廟春秋致祭先師。——執事祭品未臻完善。武廟祀點缺修。吾輩胡可默視。

◎聯絡中流以上人物。——感情親善。使人人對地方上義務。有功德心。有團體心。

◎教育議團中人、青年會中人。——為崇文社會會員居多。對於不在斯二者之人。為文社會員。將如何親善。使知之有所觀感。（註五二）

坦白說，這樣的宗旨，實在看不出有何特出和新潮之處，尤其四、五兩條，純粹是社務的操作重點，功能上的考量，大於原則的釐定。不過，也正由於思想的指導原則，未明確規

定，對於「崇文社」社員的約束力大為減弱，反而有利於不同立場的社員，針對不同的議題各自表述。這好像「崇文社」這樣鬆散的組織，會員分散各地，且社務活動主要為向各處徵文，收集後評述和編輯出版，是純屬紙上作業者，上述的創社宗旨，可能更能自由發揮也說不定。也因此，在不同時期、針對不同的時論或社會議題，可以視當時的實際狀況，提出各式各樣的意見。

問題在於，宗旨的釐訂，不只反映出團體的集團意識和標誌著行動的綱領，同時也代表團體的明確立場和專業背景，否則宗旨的訂定，更容易成為和團體行動之間不太相關的存在。而且，正如李世偉提到的，「『崇文社』雖然也是儒教團體的一員，但和其它臺灣的眾多詩社一樣，也是以結交中上流的日本政要與社會名流為壯大聲勢的手段」。(註五三) 雖然黃臥松在大正八年(一九一九)三月二十八日，即於《臺灣日日新報》為文表示：「他教之衰危，與國家社會不甚關切，獨我儒教關係世道人心。我輩縱不能學為聖賢，亦當修身慎行，振起筆權，褒貶古今，作社會的木鐸，振興吾道者在此，名垂千秋者在此」。(註五四)從這樣的立場出發，黃臥松帶領「崇文社」的輿論方向，高標儒學的社會價值和「振起筆權，褒貶古今」的時代使命。可是，要促成儒學和筆權的社會主導權真正能夠落實，不能只靠主觀的意願表達，必須有相對的內外條件來配合才行。

論者亦曾指出：「整體而言，在諸多的儒教團體中，『崇文社』的特質是：重實學、活動積極、鬥志高昂，對打擊『異端邪說』不遺餘力。又因與日本政要、社會名流、報章媒體的關係改善，故能屢屢發動輿論，引起社會大眾得

矚目這種強勢的態度儼然成為捍衛儒教的尖兵。」(註五五) 又說，「這種旗幟鮮明的儒教本位立場，放在整個時代與文化變遷的脈絡上來看，實有不得不然的苦衷。日本政府以殖民者的姿態統治臺灣，連帶的引進明治維新以來的現代化(西化)政策，對於傳統儒學漸進壓縮。到了大正年間，臺灣新一代的青年逐漸以追求新文化為尚，對傳統的漢學隔閡日深。這些看在儒教人士的眼中，不免憂心忡忡，唯恐孔孟聖道從此絕矣，遂興起一股振興儒教(漢學)的使命感」(註五六)。

這樣的論述，基本上是符合歷史的發展狀況。缺點是，未注意到「崇文社」的輿論主導權，僅限於報紙的漢文部，對讀者的影響力，實際相當有限。

因「崇文社」雖是臺灣第一個本土文社，卻未掌握大部份的文化、教育和大眾媒體的社會資源。更嚴重的是，它的意見雖有時炮火猛烈，熱鬧非常，卻未真正形成當時臺灣社會的文化主流思想，甚至堅持與社會發展大潮流相對抗的保守意識型態，成了時代的落伍者。也因為這樣，它事實上是處於孤立的狀況，並且不斷面臨當地新起的本土文化團體資源的瓜分和社會影響力被削弱的窘境。

單以「崇文社」所在的中部地區來說，第二年(一九一八)便有臺中一群名流如林獻堂、林幼春、傅錫祺、林子瑾等人，成立另一個文社——「臺灣文社」，規模更大、人數更多，社會資源更豐富。而「臺灣文社」的創社宗旨，也是在「喚起臺人研修漢文，並匡正人心」。比起「崇文社」的成員有不少是書房塾師的社會階層來說，「臺灣文社」的社會地位更高、更具影響力。而且，雖同在中部出現，卻未被先成立的「崇文社」所吸收，或聯合成為共同奮鬥的親密夥

伴。

不只這樣，林德林由儒入釋，也隨即於大正九年（一九二〇）以新佛教勢力崛起於臺中市，並成立「臺中佛教會」，吸引很多當地的仕紳名流加入，館產的快速匯集和大批信徒的皈依，使先成立的「崇文社」更相形失色。

而「臺灣文社」中的大名流，如林獻堂、林子瑾和「臺中佛教會」的顧問鄭松筠等，在大正十（一九二一）年十月十七日，更於臺北市大稻埕靜修女子學校成立「臺灣文化協會」，結合臺灣全島的知識精英，進行臺灣島民的文化啓蒙運動和社會力的動員。

同年，由臺灣總督府社寺課長丸井圭治郎所主導的全臺本島人的新佛教組織「南瀛佛教會」，也宣告成立，開始運作。

這些後起的新組織，不但立場不同於「崇文社」的獨尊儒家，同時也大量席捲了臺灣社會的文化資源。

因此，「崇文社」原有一些與地方中上流官紳交往的社會關係，實際無助於本身社務經濟狀況的改善，甚至也無法吸收有影響力的新銳知識精英加入行列。從大正十二（一九二三）年以後的六、七年間，表面上，因批判林德林事件而轟動社會，彷彿主導了全島的輿論方向，另一方面，卻是社務收入逐漸困窘的慘澹階段。並且，在新文化和新宗教的啓蒙作用上，「崇文社」也是居於非主流的地位，貢獻不大。只有從社會力的動員、社會資源的獲取、民眾的擴大認同和文化主導權的掌握等方面來評估，才不會錯認「崇文社」的社會影響力，也才可以了解它在「中教事件」中的批僧立場。

(二)「中教事件」風波擴大的原因

1. 佛教三大老的聲明提及詩人口出

「精液經味」和「儒家沒落」

「中教事件」爆發的直接導火線，當然是來自前面已交代過的：林德林與張淑子之妻的桃色疑雲。而林德林新佛教事業所帶來的信仰衝擊和強悍的批判態度，早已蘊釀著和彰化「崇文社」意識型態互相對抗的火種，只待恰當的時機和有利的事件，來加以運用，並藉以重挫對方。對此情勢，林德林本人，當時也是了然於胸的。所以在「中教事件」被報紙披露並被大肆喧嚷為僧界的重大醜聞時，他立刻就聯想到：這是張淑子先前和他筆戰結怨的後遺症！故他認為，在報上披露此事的人，雖用化名，一定就是張淑子本人搞的鬼。因此，他和江善慧、鄭松筠、陳文銘及一位廖姓人士，親到報社向張淑子的日人老闆板本氏告狀，要求制止張氏利用職務，宣傳不實言論、打擊無辜者的不當行為。可是，各報的相繼報導，很難使事件平息。因報導者或評述者，皆屬彰化「崇文社」的同道，彼等正由社長黃臥松帶領，利用嘲諷和批判的詩、文，在各報紙上，展開對「破戒僧」林德林的揶揄或聲討。其間，雖有「臺中佛教會」會長林澄波等前往報社澄清：所謂「臺中佛教會館」的「桃色風波」，經查證後與事實不符，盼望各界不要誤解等等聲明，但是仍未能平息報上的批林聲浪。為此，甚至連當時臺灣佛教界的三大老：江善慧、沈本圓、林覺力，也一併被捲入批「破戒僧」的大風暴。

當時臺灣佛教界的三大老，所以會捲入這一批僧的大風

暴，和昭和二年（一九二七）十二月二十三日《臺灣新聞報》的一篇聲明啓事有關。啓事的火爆內容和三大老的具名如下：

〈來函照登〉 閱貴報本月中。詞林欄內所刊滑稽吟社詩。題爲野禿偷香。絕詩十首。並怡園擊鉢吟會以破戒僧爲題諸詩。律韻吟意。俊逸清新。語圓成豔。吐玉聯珠。精液經味。皆從諸詩人口中流出。氣味遍滿十方。當此世道沉淪。儒風敗德。文人終日尋章摘句。皆世之腐儒也。狂犬吠日。其奈僧何。（基隆月眉山靈泉寺江善慧 臺北觀音山凌雲寺住持沈本圓 臺北萬華龍山寺住持林覺力同白）（註五七）

這封投書，是由基隆寄出的，但是否爲其所具名的佛教三大老親投的〈聯名函〉呢？從事件的後續發展來看，答案應是否定的。因此一投書登出後，不但彰化「崇文社」的陣營方面，立即強烈反彈，再三聲稱：必將追究到底；在佛教三大老方面，也紛紛親自或派人到報社澄清：此函是被冒名，與己無關，請求更正。可是，由於佛教三大老前往報社澄清的時間有先後（註五八），而且江善慧又是林德林的剃度師，因此林覺力、沈本圓兩人，雖也同遭批評的流彈射到，蒙受一些無妄之災，最後總算脫困。唯有江善慧和林德林被視爲師徒一夥，罪大惡極，繼續遭到彰化「崇文社」陣營的詩、文譴責和羞辱。

2. 彰化「崇文社」後續的幾種可能回應策略

在上述佛教三大老的〈聯名函〉中，最讓彰化「崇文社」的陣營怒火衝天的，是所謂的「精液經味。皆從諸詩人口中流出。氣味遍滿十方。當此世道沉淪。儒風敗德。文人

終日尋章摘句。皆世之腐儒也。狂犬吠日。其奈僧何」的侮辱性句子。這是反擊彰化「崇文社」陣營的最強烈語氣，不但辭鋒尖銳，而且以不屑的狂傲態度，痛批「腐儒敗德、文風掃地」，在在表示了僧侶方面的自信與強悍。

平心而論，假定上述佛教三大老的〈聯名函〉，其實是林德林的僞托，則全函的語氣、指涉和心態，皆符合林德林的一貫作風。而林德林以本身是先受攻擊的被害人立場，向對方討回公道，縱然語氣強悍、心態不屑，也是對方惹起的。因此，〈聯名函〉的出現，其實意味著，佛教方面，不甘平白受辱，靜待挨打，此後雙方你來我往，各憑本事，誰也別怪誰！

可是，對彰化「崇文社」的陣營來說，對方是越份了。因爲己方，雖曾以滑稽諷刺詩批所謂的「破戒僧」，卻未指名道姓，且自認動機純正，只是欲圖「破戒僧」或其他有類似行爲者，能知有所鑑戒罷了。沒料到，對方居然撕破臉，不但明白具名，而且公開反擊和反嘲諷儒家陣營。如此一來，彼此已成勢不兩立之局。接下來的，也只有進行反擊對方一途罷了。

不過，到底要如何進行反擊呢？彰化「崇文社」的作法，不外下列幾種：

1. 繼續在各報的漢文版投書，將己方的批評角度，訴之社會大眾，以期待社會大眾的贊同己方，並給對方施壓。

2. 繼續徵詩、徵文，對同類主題，提出論述或以詩嘲諷。

3. 搜集其他類似的宗教醜聞資料。

4. 編成《鳴鼓集》出版，並分送各方，以擴大輿論效應。

因此，佛教三大老的〈聯名函〉，使彰化「崇文社」的儒家陣營，有了擴大打擊面的心理動機，對佛教界進行總清算，也成了下一步驟的必然發展。批僧風波的擴大，就是如此發生的。

(三)《鳴鼓集》批僧文獻的編輯與出版

1. 黃臥松的編輯動機

到底黃臥松爲甚麼要編《鳴鼓集》？這個問題，表面上看來，似乎不值得一問，答案也似乎很容易就可以脫口而出：「是爲了批判佛門弊端而編的！」但，事實上不然。黃臥松在林德林的「中教事件」被報紙揭發之初，雖心理不滿，卻未想到藉編《鳴鼓集》，以制裁佛門敗德僧的作法。理由不難理解：(一)在林德林的「中教事件」被報紙揭發之前，臺灣傳統佛教界，已有類似的桃色風波傳出，彰化「崇文社」當然也不以爲然；可是這個問題，一如彰化「崇文社」之前一直在嚴厲批判的自由戀愛或男女情感出軌的社會問題樣，社員針對問題爲文批判的方式，並非以個案爲焦點，而是以普遍性的社會現象，作爲論述和指責的目標。相對來說，林德林的「中教事件」雖然轟動，仍屬個案，如非還涉及與張淑子之妻的桃色疑雲，以及之前林、張筆戰結怨的批儒風波，則不一定有特別討論的必要。(二)彰化「崇文社」以「滑稽色情詩」的吟詠和不直接指名的方式來嘲諷「破戒僧」，已達到批林、辱僧的目的了。因此，編《鳴鼓集》以制裁佛門敗德僧的作法，最初並未想到。黃臥松說：

他是被佛教三大老的〈聯名函〉所激怒，才有進一步的編輯動機。

事實上，《鳴鼓集》初集在昭和元年（一九二六）已編成，共有兩個主題：(a)〈驅除蠱賊檄〉。(b)〈風紀肅正並嚴重社會制裁議〉。這兩個主題，一個在攻擊社會某些人的不當行爲；另一個則在攻擊當時臺灣社會正逐漸流行的男女自由戀愛的風氣。可是，表達的方式卻是舊式儒生古文章法的套用，而批評的內容指涉，基本上是含混的、情緒的，既缺乏具體事證，也無提供在現實上如何改善的建議。以第一個主題的其中一篇，內容看來最具體、文章古文臭味較淡的「左營鐵漢」之文爲例，全文原貌如下：

〈驅除蠱賊檄〉：蠢蠢某蠱賊。底事實農夫。素性狐堪比。橫向虎負隅。誣人肆口舌。假贖騙珠錙銖。決局恃此錢。運動長某區庄柄一入手。疵政滿街衢。倒行與逆施。穢亂無處無。論起此害蟲。野心更可懼。如花某寡婦。貞操亦被污。幸天憫斯民。出令來區長了。頭銜假紳士。不料月夜郎更自大。狡骨逐枝粗。白日常驕人。昏夜進苞苴。弄得庄警察。裝怒打無辜。彼乃暗地笑。快活傾酒觚。致彼蚩蚩民。見天慘便呼。嗚呼鬼頭鬼面休使勢。舉頭三尺有上帝。莫謂天道皆無知。上天報應有舊例。今日彼欺人。焉知其女不被人所制。況他所爲皆不義。不信看他曾奪阿猴某甲結髮妻。及佔左營某宅第。如此罪戾當使速斃。願我同人。山盟海誓。共驅此賊。作安民計。（註五九）

整篇文章，雖未指名道姓，但攻擊的對象及其指控的種種惡

劣敗行，幾可呼之欲出。可是，擔任評選的吳子瑜，卻寫下這樣的評語：

文無定法。在於一身之運用。此篇別開生面。特取之以備一格。然言某某之事。未免太過。吾知某某亦人類中人，斷無實跡。亦不過泛泛言之。以喚醒大眾耳。（子文拜讀）（註六〇）

亦即：吳氏一方面點出文中所指控的種種惡劣敗行為言過其實，並且當事者是誰，吳氏也知道；另一方面，卻又表示此文別開生面，特取之以備一格，所言縱屬非實，亦可喚醒大眾。這是令人啼笑皆非的處理方式。

理由很簡單，既然徵文的主題，是要揭發社會的黑暗面，用輿論制裁的方式，促使黑暗消失、轉為光明，則揭發的社會現象，包括人、事、地、物的證據都必須確實，才不會誣陷無辜者。同時隨之而來的輿論譴責，或其它的施壓行動，才具有行為的正當性，也才能真正發揮改善社會弊端的功效。如今不然，吳氏明知其指控非實，卻又以文章有特色而取入，分明是輕重不分，是非顛倒，誠不知文明社會的言論規範是甚麼？

但吳子瑜在初集的〈鳴鼓集序〉中，仍激昂慷慨和自豪地表示：

崇文社者。今之直筆也。一支禿穎。日與齷齪社會戰。不憚勢力。不避權威。冷淡生涯。硯田無稅。能維持幾多歲月者。精神為之焉。聚十數人之心血。作千萬言之文字。皆為世道人心計。褒美風。懲惡俗。有善相規。有惡相戒。非同佻達之流。談風說月。自詡為文人也。以風紀肅正。並嚴重社會制裁議。驅除

蠹蟲。向島內學者徵文。計得數十篇。屬余評選。且欲付梓。屬序於余。余甚喜捐貲剞劂者。真有道之人也。……（註六一）

其實，這是一種唐·吉柯德挑戰風車式的悲狀豪情，也應該是吳子瑜和「崇文社」社員的共同心聲。但，黃臥松畢竟是「崇文社」的社長，儘管他和吳子瑜彼此在意識型態方面很接近，在徵文和評選方面，吳子瑜也有相當的自主權；然而，在規劃議題方向上，作為社長的黃臥松，還是有他特有的考量。

李世偉曾提到「崇文社」雖然也是儒教團體的一員，但其行徑獨樹一格，同時對其他的儒教團體也有所批判」。又說「對於以『神道設教』的方式宣揚儒教的鸞堂，未見崇文社直接批判，但從其立論中約略可見其不以為然處」（註六二）。其實，「崇文社」的創社宗旨第二條為「喚醒社會迷信」，也就是知識儒家所堅持的來自孔子主張「不語怪力亂神」的理性傳統。因此對於以「神道設教」的方式宣揚儒教的鸞堂，不以為然，正是「崇文社」創社宗旨第二條「喚醒社會迷信」的具體實踐，不足為奇。重點在於，靈魂人物黃臥松作為社長，在規劃議題方向上，和他的宗教理性化之間的關係如何？其表現的方式又如何？

本文前面亦曾提及：他和張淑子都曾在林德林辦的佛教刊物《中道》上投稿。此即意味，雙方不只是熟人，在宗教觀念上，初無太大的歧異。否則一儒一佛，立場各異，沒必要以儒社社長的身份，投稿立場相異的佛教刊物。我們必須理解黃臥松——從他初期和林德林合作，到編《鳴鼓集》二集時，何以會以如此方式批判林德林的「中教事件」？——

其間的心理轉換是爲了甚麼？因他之前，並未如張淑子那樣和林德林有筆戰結怨，也無桃色風波，所以理解他的心理轉，換究竟是爲了甚麼？是完全必要的。

黃臥松發表於《中道》上的文章，在現存爲數不多的各期《中道》上，可以看到有兩首詩，登在大正十三年一月一日第二卷第一號的《中道》。

其一：〈祝中道雜誌成立〉

健筆一枝爲寶筏。渡人不必在迷津。倫常即是生菩薩。食肉無慚佛化身。

六根清淨無爲體。濟世慈悲兩字來。方便一門是多福。何須念佛禱蓮臺。

其二：〈龍目井——古風〉錄舊作

中原大地將陸沉。真龍已隱假龍死。豕突狼奔起內訌。熊羆咆哮煙塵裡。食人脂肪寢人皮。沐猴而冠擁王璽。龍渡滄海數百年。宋室朱熹預言始。負山蟠踞耀雙睛。光芒直射化爲水。桑麻雞犬若桃源。數百人家稱甘旨。層巒聳翠峙東方。西望洋洋浪疊起。南北往來大道通。古徑淒涼憶舊矣。八景列一龍目名。猶聽父老談桑梓。我來此地有數回。流連憑眺情何已。龍兮龍兮不在天。不爲雲兮不爲雨。寧向甘泉澤一隅。木石同居豎子伍。嗚呼。漢家旗鼓魏山河。神州已易數百主。真龍已是過來人。炎涼厭棄九州土。安得逍遙毗舍耶。膾炙人口名不朽。（註六三）

這兩首詩之外，另一篇登在《中道》上的〈後逍遙（遊戲文章）〉，雖然作者署名「夢蝶生」，但因內容是〈龍目井〉古風詩的散文化，推測也該是黃臥松的作品。這三篇作品，可

以看得出，就宗教的立場而言，黃臥松強調：

1. 健筆即是渡人的工具。
 2. 倫常的正確實踐即是菩薩道的奉行。
 3. 飲食的葷素不是決定信佛真切與否的鑑別標準。
 4. 佛教的思想實踐，在於身心的潔白端正。
 5. 助人或服務社會，必須從慈悲的動機出發。
 6. 只要動機不偏離，則任何一種有效的方法都行。
 7. 信佛應著重在精神的體察，而非形式的拜佛。
- 然而一旦涉及中、日、臺的歷史現狀和政治評論而言（註六四），他因恐引起異族殖民者的猜忌，便以含糊的語句來表達。

以上黃臥松的這兩種立場，和本文此處討論較密切相關的，是關於宗教方面的部份。因就宗教方面的部份來說，黃臥松此時的立場，基本上還是從人道和理性的角度出發，重視的其實信仰者的行爲動機和宗教的道德實踐爲何。至於一些宗教的形式或純宗教活動，他則認爲不必重視。就此點而論，黃臥松的宗教態度，具有去巫術化、重理性、重社會實踐的特徵，與之和林德林的新佛教內涵相比，前者雖無後者那樣濃厚的新佛教外貌和特定的信仰對象，卻在社會實踐上有極大的雷同性。亦即吳氏的儒家背景，並不礙他持無特定宗教立場的寬容觀點。也因此，他不必然要排斥佛教，除非涉及不道德的行爲，或遭受來自佛教方面的批判，則又另當別論。

事實上，黃臥松初期此一對宗教持淡泊而重實效的寬容態度，使他和其他的「崇文社」社員的宗教意識型態，有很大的不同。並且，黃氏對這一不同，是有高度自覺的。因此

這對他是否編《鳴鼓集》第二集，以批判林德林和其他佛教人物，也是具有決定性的考量點。施懿琳則對黃臥松編輯《鳴鼓集》的不同考量，完全未區分，只是引第一集的〈序〉即說：「《鳴鼓集》的刊印，乃肇因於黃臥松不忍坐視當時社會風氣敗壞至極，遂『奮起筆誅』，以徵文報刊方式，『大興旗鼓，聲罪致討』，『名其集曰《鳴鼓》』，蓋取夫子『鳴鼓而攻之』之意。」（註六五）完全忽略第二集的編輯，是歷經不同的心理轉折，才編出的。李世偉的說法較中性，他說「崇文社在昭和三年至五年間（一九二八—一九三〇）出版《鳴鼓集》數種，其主要內容在攻擊臺灣佛教、齋教界、並引發日據時期罕見的儒、佛論戰」（註六六）。但，這樣的描述，仍有兩個缺點：其一、儒、佛大戰非出版《鳴鼓集》數種所引起的，是先有儒、佛大戰，然後才出版《鳴鼓集》第二集及其後數種的。其二、黃臥松個別的角色如何？沒有被充分注意。而這只要對比《鳴鼓集》第二集的其他序文，和黃臥松序文之間的區別，就很容易看出來。例如九峰在〈鳴鼓集二集感言〉的一開頭就說：

《鳴鼓集》者，大興旗鼓，聲罪致討之書也。邪正不兩立久矣。朝廷之巨奸，社會之蠱賊，家庭之孽子，宗教之罪人，天地所不容，法律所必究。然而，竟生天地之間，幸逃法律之外，斯則必假儒者特權，宣佈其罪狀，勘定刑書也。……（註六七）

吳士茂在〈鳴鼓集二集序〉的開頭，則提到：

請序伊誰？崇文社也。何故鳴鼓？攻禿驢也。奚必如此？和尚失德也。謂世俗有乖，正儒家匡時力挽之也。……（註六八）

兩人都把儒家有權批社會弊端或佛門敗行，視為理所當然，責無旁貸。可是，黃臥松則不然，他的〈鳴鼓集二集序〉是這樣開始的：

儒以仁義為本。佛以慈悲為心。教化世人，慈悲即仁義，仁義即慈悲也。了卻儒佛無二致，一在克己工夫，一在禪定功夫。曩有耶教徒傳道師問於余曰：「先生對諸神佛偶像若何感想？」余曰：「我非宗教家，不行宗教之觀念。對於佛、耶諸神像，但知表其敬意，無分軒輊。夫所謂敬，敬其人品高尚，道德宏深。仰慕芳徽，為精神之敬，非形式之敬，又非名利要求之敬。所敬者在心而已矣。」其人語塞。故吾生平重於公義，不挾私怨，而妄排斥。對於宗教家，意存矯正，使各盡其道，而無絲毫排斥。其教之不善，亦不盲從其迷信。數載以來，殫精竭慮，大聲疾呼，振起筆權，矯正社會陋習為己任，不殫辛苦。賴諸君子匡我不逮，援助贈品，及諸費用，或為文宗，或為投稿者，秉董狐之直筆，不懼權勢，伸我直道，與惡社會戰，毀譽置若罔聞。但求貫徹其精神，雖任怨謗弗辭也。（註六九）

整段都是交代他對宗教的基本看法，強調他的態度是理性而寬容的，不但儒釋可以一視同仁，並且對於宗教神明的虔敬，他認為主要在於神明人品的高尚與道德宏深，足堪為人典範的這一精神體認，而非一切宗教形式的認同。可以說，這與他在《中道》雜誌上所表達的沒有兩樣。

因此，作了這樣的表達之後，黃臥松接著才提到他對「林德林事件」爆發初期的看法，他說：

臺中佛教會發生不祥事件，辭職有人，擁護有人。第就人品之高低，各自為是，旁人不樂預聞也。……即如數年前西來庵事件，齋友亦藉迷信，在內為非。敝社有鑑及此，命題「野禿偷香」，放生公說法，一片婆心，冀野禿之覺省。罔料野僧善吠、笨猿等目無童子，犬吠主人，肆口謾罵，諸多惡語，情有可恕。至於精液經味，濺其口吻，污穢十方，刺激島內十詩人，是孰可忍孰不可忍。（註七〇）

亦即有關林德林在「臺中佛教會館」被揭發的桃色疑雲，他初期的做法，是用諷刺詩〈野禿偷香〉為題，未指名道姓地提出批判。他大概認為這樣作，既符合彰化「崇文社」一向堅持對社會弊端提出輿論制裁的路線，對林德林本人的反省過失，也有所助益。但因有佛教的三大老提出〈聯名函〉，粗言痛罵：作〈野禿偷香〉諷刺詩的詩人，是藉詩將精液經味流滿十方，也是儒家文人落魄的無聊之舉，於是他才按耐不住，挺身而出，擴大對此事的批評面。

為了證實他的講法，是有事實依據的，並且對佛教的弊端也已到了須要總清算的時候，因此在同〈序〉中，有一段是黃臥松對日據之後臺灣佛教發展的回顧。不過，主要是負面的觀察和責難。黃臥松認為：

臺灣自改隸以來，因日本殖民統治當局獎勵佛教，導致很多懶惰、無賴者遁入空門，使清淨梵宮變為萬惡之淵藪。

臺灣佛教界的一些所謂高僧者，但知廣築佛寺，莊嚴法相，修整禪房，佈置局面，為廣告題捐招牌。錦衣美食，坐待名望家喪事，做香花發財張本。所謂十

戒，則口頭禪，津津有味。最可惡者，姦淫尼姑、齋女，心猶不足，變服易裝而作挾邪遊，誘拐人妻，破人清節，離人夫婦，無惡不作，破戒、詐欺，罪案重重，臺之南北，事經敗露者，齋堂，佛寺，約計十數次，未經敗露者不知凡幾。

若輩自以為法律有可躲之條。小和尚無勢可靠，偶犯破戒，革逐還俗，不至有罪。大和尚公然破戒，自恃善巴結、善納交，劣紳土豪，朋比為奸，且背後有泰山之靠。……（註七一）

他對以上所述這樣的臺灣佛教界之大歪風，及其未來潛在的危險性，表示極度的憂心。於是他提到，為何要編《鳴鼓二集》，他說：「細思儒、釋同源，不忍坐視其沉溺，故徵募島內名士惠稿〈矯正佛寺齋堂弊習論〉、〈野禿歌〉，經沁園先生評定甲乙，取其前茅，編為《鳴鼓二集》，並附錄各報揭載『破戒僧』諸詩文、雜作，分類編輯，成為一冊，頒發海內外。他日印刷告成，為社會之鑑戒，為僧侶的座右銘，亦可藉此洗佛清門之汙穢，為振興佛教之梯航也。……」

昭和三年三月十二日，書於彰化「崇文社」內。（註七二）

以上為黃臥松自剖其所以編《鳴鼓二集》的心路歷程。亦即，他仍表明攻擊的是針對佛教界上層大和尚的惡劣現象，出發點是善意的，因此是必要的。這也就是他的編輯動機。因此，先不論他的上述關於教界的批評，是否過於負面和扭曲（詳後討論）？我們必須承認：黃臥松的編輯心態，和其他的彰化「崇文社」的同夥，是有所歧異的。

2. 《鳴鼓集》的編輯與出版

經過以上長篇的討論，以及之前，於相關的各節裡，也已對有關黃臥松其人其事、彰化「崇文社」的文社性質、乃至黃臥松編《鳴鼓集》的心路歷程等，作了相當篇幅的探討。基本上，讀者已可根據上述的論述和所引的相關材料，瞭解到「中教事件」的爆發，及其後黃臥松所領導的彰化「崇文社」擴大對臺灣佛教全體弊端展開批判的發展。照理說，對於《鳴鼓集》的編輯與出版，不一定有必要於此再詳加討論。

可是，過去的二十幾年來，臺灣學界，可以說完全不知道有彰化「崇文社」和黃臥松編《鳴鼓集》的史實與史料的存在；直到近一兩年，雖然有極少數的學者在論文中觸及彰化「崇文社」的儒家結社和黃臥松編《鳴鼓集》的事跡（註七三），然而，彼等不但仍對相關的佛教背景極為陌生，甚至對黃臥松編《鳴鼓集》各集的情形也瞭解不多，因此彼等所呈現的史實解析，也就難免過於粗糙和不足。

另一方面，筆者又是二十五年來，首先獲悉有這一批史料和史事存在的學者，曾透過著名的臺灣舊文獻收藏家林漢章先生的協助，比其他學者更早取得此一全套五集的《鳴鼓集》影本。接著，林德林家族也相對提供了不少迄今從未對外曝露的相關資料給筆者。於是筆者當時即立刻利用這些難得的資料，初步介紹了日據時代臺灣佛教基督教化的改革家林德林師的事跡和《鳴鼓集》的部份內容，發表於報刊。（註七四）

但隨後，有兩年之久的時間，因筆者罹患嚴重的「多發性骨髓癌」，長期在臺大醫院接受診療，致使相關的研究中斷。直到最近，因已進行了「自體骨髓移植手術」，成效良

好，才有體力和信心重新處理這一問題。

又鑑於迄目前為止，一般學者仍不易獲閱此一資料；或縱使能夠有機會獲閱，也不一定對其中相關的佛教史實有深入的理解，以致難以對此一重大儒釋衝突的風波，做出合理的判斷。因此，如能先行深入理解《鳴鼓集》各集的編輯與出版，則不但對之前的探討，能增加理解，對其後即將展開的臺灣佛教知識精英方面，所掀起的激烈反排佛論之演變，也將會有所幫助的。

基於上述的考量，筆者覺得有必要在此對其作進一步的分析。並且，在討論《鳴鼓集》各集的編輯與出版之後，筆者也擬繼續將相關的：《鳴鼓集》的編輯材料與排佛的意識型態、《鳴鼓集》所反應的周邊問題等，一併探討，使相關問題的透視，更具縱深和全面的理解。

不過，有關黃臥松如何編《鳴鼓集》各集？如何將其出版？這些問題，如果進一步透視的話，立刻會發現：黃臥松雖負責彰化「崇文社」的社務多年，但對他對於如何眉目清楚地編出一本讓讀者便利閱讀的批判文獻，其實是經驗不足、章法紊亂的。嚴格來講，他是一位不及格的叢書編輯。為何如此對他苛評呢？因他連各集的內容目次的都未列出，內部的資料編排，第一集之後，大致上可以說，呈現了大雜燴般的紊亂，對沒有經驗的讀者，無疑將構成很大的閱讀障礙。

雖然在《鳴鼓集》各集的各集中，第一集較無問題。但前面已提過，第一集早在昭和元年（一九二六）已編成，裡面共有兩個主題：一是〈驅除孟賊檄〉、一是〈風紀肅正並嚴重社會制裁議〉。這是吳子瑜擔任文宗時挑選的，每一主

題各十篇，總共爲二十篇；在各篇文後，如老師批改學生的習作一般，都加上一些簡短的評語，可以看出吳子瑜的批評心態。

可是，篇數雖多，基本上，都是屬於打高空的情緒批評，——雖有某些社會弊端的批評指涉，然缺乏具體的時、地、人、物之證據，也無有效可行的改善建議，——所以，縱使能出版，也未必有作用。

故第一集，遲至昭和三年（一九二八），才和第二集一併出版。由此一事實，我們可以了解，黃臥松最初編《鳴鼓集》，並非爲了對付林德林和臺灣本土佛教界的整體弊端。

只是第二集和第一集併出版後，讀者大都被第二集的新聞的聳動和熱鬧所吸引，以致後來有人誤以爲黃臥松最初編《鳴鼓集》，就是爲了對付林德林和臺灣本土佛教界。

但事實並非如此。這是本文對過去的誤解，首先要提出澄清的。

其次，關於《鳴鼓集》的第二集，雖由黃臥松負責編出，但他卻非最初構思編第二集的人。事實上，提議編第二集的人，是彰化人「白貞」（※可能是化名）。白貞是應徵林德林的「桃色疑雲」發生後，「崇文社」第二階段的徵文題「矯正佛寺齋堂弊習論」入選，在文後首先提到：

蓋造次之間。法所難制。而隱然之地。佛亦無靈。烏能絕其弊習哉。然則矯正之道若何。曰。近聞貴文社所收錄破戒僧詩。及野禿歌。並新聲律啓蒙其他諸件。若彙集成冊。以繼鳴鼓集之後。再爲廣佈於世。將見一般社會。皆知檀施及一般袒護之非義。則群然禿髡無可坐享便利。既不養惡以生奸。而叢祠無所踵

事增華。亦必歷久而自廢。苟有爲之申請當道。而收其財團租業。以爲學校諸善舉之基隆財。則可以進廣公益而開世物。夫何患弊習之難矯正哉。（註七五）

這是一篇想藉編第二集《鳴鼓集》，以達徹底消滅臺灣佛教和齋堂的狠毒陰謀建議書。因此，擔任文宗評選的吳子瑜閱後，大爲激賞，對全篇的評語如下：

條段分明。用典恰切。奈社會混沌。世無武宗世宗其人者。不禁撫膺一嘆。後段刊集廣佈一案。俾野僧之虛名實利盡失。大獲我心。矯正方法。無有善於此者。（沁園拜讀）（註七六）

由於吳子瑜對佛寺和齋堂的積弊，也同樣深惡痛絕，故在評語中表示，當今之世，雖無中國古代曾滅佛的三武（北魏道武帝、北周武帝、唐武帝）一宗（後周世宗）這樣的專制帝王，再次實施滅佛之舉；不過，退而求其次，用《鳴鼓集》的輿論制裁，或引起殖民地統治當局，用政治公權力的介入干預，將佛寺和齋堂的經濟基礎，一舉沒收，也是打擊對方的好辦法。

雖然白貞的建議和吳子瑜的熱烈共鳴，儘管事實上，不可能會發生日本在臺殖民統治當局，用政治公權力介入，將佛寺和齋堂的產業一舉沒收的情形——（依法無據），——但重視《鳴鼓集》第二集的輿論制裁力量，則無疑亦曾獲得社長兼編輯的黃臥松之贊同，因而有《鳴鼓集》初、續兩集，一起出版的計劃。此兩集於昭和三年（一九二八）三月十二日編成，同年六月三十日，才送至上海望平街一六六號黃駿公所開的「中西書局石印部」印刷，並於同年的七月十二日，由嘉義的「蘭記圖書部」發行。隔年（一九二九）六月

三十日再版。這也是各集中，唯一再版的。

《鳴鼓集》的第三集，是作為第二集內容的續編，因此在昭和三年（一九二八）十二月五日，即送至上海同書局印刷，隔年（一九二九）一月二十日發行。而《鳴鼓集》的第四集雖在昭和四年（一九二九）八月即編成，但一直延至隔年（一九三〇）五月五日，才與新編成的第五集（可是資料包括昭和三、四年間的舊詩文），一併於同年九月送上海印刷，同年十月五日運回臺灣，仍由嘉義的「蘭記圖書部」發行。有趣的是，第一、二集合刊，每冊定價四角出售，但，標明「歡迎翻印」。可是到了第三、第四、五這兩集，則不但「歡迎翻印」照舊，且標明「非賣品」，即一律贈送。雖然如此，仍未能再版。可見熱潮已退，讀者不再感興趣了。

以上是關於各集的出版時間。至於第二集以次（包括第二集）的編輯情形，擬在下一部份，和出版材料及其排佛的意識型態，一併討論。

3. 《鳴鼓集》的編輯材料與排佛的意識型態

在前一部份開頭，筆者曾提及黃臥松的編輯經驗不足和《鳴鼓集》各集內容的紊亂。可是，除了提及缺編內容的目次，容易造成閱讀困難之外，實際的狀況，又是如何呢？以第二集來說，除了前面的序文之外，編輯資料的分類和前後順序，要用了極大的篇幅和力氣，才能釐清《鳴鼓集》第二集的紊亂部份（見下列各表）：

《鳴鼓集》第二集——其他附錄相關新聞報導和詩文、雜作，列表分類如下：

作者	標	題	原刊名稱	原刊日期	內容大意	附註
未具名	檀越髮妻大悟佛理與某寺僧禪心相印 空門寂寂忽來扣關之人 怒目金剛驚破巫山之夢		臺灣新聞報·漢文朝刊第8869號	昭和二年十二月二日	中教事件最初被揭發	※林德林認為張淑子因筆戰結怨而匿名揭發林氏與其妻有姦情
是（孰）可忍也	是是非非		臺灣日日新報·是非非欄內	昭和二年十二月二十二日	責怪林澄波會長出面稱澄清疑雲	※提到林德林曾批孔教
林澄波 鄭松筠	取消一則		臺灣日日新報·是非非欄內	昭和二年十二月二十二日	澄清中教事件疑雲	
火燒功德林	大冶一爐		臺灣新聞·漢文欄	昭和二年十二月二十二日	批評中教事件疑雲	
市民之聲	大冶一爐		臺灣新聞·漢文欄	昭和二年十二月二十二日	責怪林澄波會長出面稱澄清疑雲	

吳子瑜	黃臥松	一惡僧	樹林滑稽太癡生	一腐儒	彰化王一鶴等六人	林覺力	吳子瑜		犯眾怒	江善慧 沈本圓 林覺力	服魔王
為聲討孽僧移全島詩人之文	未附標題	編輯餘墨	編輯餘墨	編輯餘墨	編輯餘墨	編輯餘墨	來函照登	林(烈堂)氏辭(臺中佛教會)顧問	來函照登	來函照登	討僧檄(仿討武墨檄)
臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄	臺灣新聞·漢文欄
昭和二年十二月二十九日	昭和二年十二月二十九日	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	昭和二年十二月二十二日	昭和二年十二月二十二日
聲稱詩人吟誦自由，不容孽僧干預，要求全島詩人對孽僧筆誅到底	要求江沈林三和尚對投書痛罵崇文社和怡園吟會之事澄清	責罵投書的三個野禿出口傷人	責罵投書的三個野禿出口傷人	嚴厲責難江為護徒弟之短冒名沈、林投書的不該	嚴厲責難江、林、沈三大老的二十二日的投書	林覺力赴報社澄清：未聯名投書	嚴厲責難江、林、沈三大老的二十二日投書，限三天內答覆，否則全島攻擊		以會員名義批評林會長出面澄清疑雲	批評詩人吟破戒僧有精液味及儒家沒落其奈僧何	聲討中教事件及其支持者
※聲明代表怡園吟會發言	※聲明代表新滑稽吟社。用三和尚稱呼是其特色		※屬另一詩社的聲援		※編鳴鼓集時王氏等曾要求增刪			辭職日期為昭和二年二月二十一日	林澄波未回應	※中教事件擴大的導火線，但可能被冒名刊登	

— 日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突 —

一通信	海豐堡麥寮街景德宮住持林普海	通宵王芝鹿	了然居士	林耀亭 王了庵	基隆順風耳	萬華黃衫客	臺北笑笑實知生	吳子瑜	未具名
花花世界	來函照登	讀報卮言	禪室銘(仿陋*室銘)	林、王兩氏辭退佛教會顧問	諧文贈破戒僧(仿魯共公酒色味遊論)	驅除野僧論	花花世界	倡設風俗匡正會(謀糾正社會之陋習)	是是非非
臺南新報	臺灣新聞第8907號夕刊漢文什報欄內	未標是否登報	編鳴鼓集時投稿補入	未標是否登報	未標是否登報	未標是否登報	臺南新報第9314號	未標是否登報	臺灣日日新報·漢文部
昭和三年一月九日	昭和三年一月九日	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	日期不清	昭和三年一月四日	日期不清	日期不清
表示原指善慧和兩婦女有姦之事非實，公開取消	指林德林原出儒門，何能因林出事而盡批一切沙門，願與對方公開辯此是非	以長文闢江沈林三僧的言論不當，故批僧有理	嘲批善吠(慧)滴淋(德林)以寺僧而親婦女	表明因該會發生不祥事，恐有關名譽，故辭顧問職	譏破戒僧會自由女於青樓	批評印度佛教和臺灣江沈林三禿敗德又批儒的惡行，籲加聲討	匿名指稱善吠(慧)五年來分別與基隆下女阿蚓、士林一美婦有露水之緣	成立簡章十二條，以臺中州文人士紳為主，主要針對宗教家的弊端而來	新竹有齋堂借鄭肇基氏之名，向全島紳耆募款建齋堂。鄭氏否認
	※佛教方面的首次反擊					※黃臥松評曰：此文罵一切佛教，有點偏狹，佛教自有其高明有用之處，僅對野禿敗行批判即可	※一月九日公開承認所述非實		

東勢野生	法雲寺建築 部主任	黃臥松	不識時務山 野村夫	我聞如是	人必自悔	斬妖劍	張苾芻	林姓代表	獅頭莊桂竹 林一偵探
亂鐘	未附標題	未附標題	新竹通信	是是非非	未附標題	就破戒僧之問答	大冶一爐	大冶一爐	大冶一爐
臺灣新聞·夕刊	臺灣新聞·夕刊	臺灣新聞·夕刊	臺灣新聞·夕刊	北報·夕刊	臺灣新聞第8908號	臺灣新聞第8908號	臺灣新聞第8907號	臺灣新聞第8907號	臺灣新聞第8907號
昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月十日	昭和二年一月九日	昭和二年一月九日	昭和二年一月九日
一責林普海太囂張，二辯儒者 攻擊中教事件只論其人其事， 三稱新聲律出版將可流傳後 世，四責僧靠人養活而不知感恩	澄清之前法雲寺僧達精是與十 餘工人整修桂竹林弘法院，因 路途遠才宿於該院	質問林普海所挑戰的黃某是否 即指他？若是，他願當面請教	有兩重點：一認為和尚如乞 丐，靠檀越養活。二有僧敗 德，其實可供自省，不必過批 可也	提到末知名僧人五年來與兩婦 女有染	批評張淑子齋堂出身卻生活糜 爛故其妻才有桃色疑雲	對中教事件提供所耳聞的但更 清楚的說明，並強烈質疑林德 林的不當行為	建議出事的僧徒讀《靈峰宗 論》卷二之四第四十六頁之示 語幻一章	投書表示反對提野禿時連稱林 氏，因其不代表林氏	質疑法雲寺達精為何常夜宿桂 竹林尼姑庵？
				※之前曾賴在江善慧 所為，後又取消	※第一篇提供張氏生 活資料者	※是第二篇提供事實 資料說明者(雖然是轉 述的)			

— 日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突 —

吳子瑜	林玠宗	半儒	未具名	臺北江夏生	未具名	未具名	未具名
探訪錄	儒佛爲救世急需論	大冶一爐	儒釋爭風記 答林野禿一封書	驅僧談	林(載釗)氏辭退理事	辯姦僧論	屏東救護院大改革
臺灣新聞·漢文部	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞第8927號	未標是否登報	南報
昭和三年二月九日	昭和三年三月七日	昭和三年三月七日	昭和三年三月七日	昭和三年二月六日	昭和三年一月二十九日	日期不清	昭和三年一月十八日
吳氏澄清組風俗匡正會非排斥宗教，然因臺僧敗德，擬請大陸高僧來臺弘法	主張歐戰後，東方學儒佛，廣受彼地學者重視，尤以陽明良知學可通禪宗，是知儒佛同爲當世所需也	反對林普海說：林德林亦曾出入儒門，故儒家一樣有責之論	宣稱儒家是社會文明學術的指導者，佛教空談以福禍動人，卻敢反批儒家和詩人對其穢事的諷刺，是忘施主之恩	譏僧徒不耕不織全賴施主供養爲生，卻有佛門穢事發生，建議驅除，改由高齡廟祝擔任彼職	林氏因不滿林德林未出面自辯，辭會館理事	批評姦僧和爲其出頭護航的野禿多事，不識詩人譏諷之苦心	此院由陳江山、陳螟蛉兩氏爲濟貧病者而設，後因日僧接管先盛後衰，出事被取締，乃重整再出發，希各界贊助
	※林玠宗爲新僧，重視大陸佛教，與新舊派皆有來往			※黃臥松評曰：反對一律驅逐，主張高僧留，劣僧逐	辭職提出在昭和二年十二月底		

江善慧	未標作者	宏宗實知生	一信徒	大湖法雲寺	教外人	一信徒	(張) 淑子
大冶一爐	齋徒起邪念姦通鄰婦(彼夫提出告訴)	逐歸賊禿	大冶一爐	大冶一爐	花花世界	大冶一爐	果不出我所料
臺灣新聞	未標是否登報	臺南新報	臺灣漢文新聞	臺灣漢文新聞	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞·朝刊	臺灣新聞·朝刊
昭和三年二月一日		未標日期	昭和三年二月二十三日	昭和三年二月二十三日	昭和三年二月十一日	昭和三年二月十一日	※昭和三年二月十一日
投書澄清：去年十二月二十二日，三僧聯名函，係被冒名，其時，他人在臺南，實不知此事	報導屏東東山禪寺信徒巫清基，私通鄰婦陳氏，被彼夫提告	指臺南開元寺傳芳之徒鄭成圓接職後，攜巨金、拐婦女，逃南洋，金盡擬返寺，其徒陳詮淨支持，其他寺僧反對。另指達精與桂竹林二尼有不淨之嫌，應逐達精	指達精登記桂竹林菜堂為己有，即是證據，請寺方處分	要求二月二十一日投書之一信徒，指出證據，寺方當查辦	批評岡山郡白沙庄郭姓道士建醮、登刀梯、公開奏職，為形式	暗譏法雲寺擬開傳戒會，若有勸有夫、未婚女人出家、斂財，將為不道德	※澄清江沈林聯名函確有具名原來稿，非捏造者其它取消稿亦保留原件、可供查證，故林、江、鄭等六人來社更正，未達目的
							※原日期誤為昭和二年十一月，代更正。因此文重要，而原日期，事尚未發生)

— 日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突 —

未標作者	未標作者	一信徒	金剛怒目	吳子瑜(沁園)	未標作者	黃臥松	未標作者
怪傑馮玉祥撲滅佛教及娼妓 辣腕對僧侶抄家沒產 對妓 女則車載出漢口	和尚徵婚之離奇廣告	大冶一爐	大冶一爐	大冶一爐	趣事	大冶一爐	臺中風俗匡正會擬聘中華高 僧來臺(按一年時間巡錫各 地)
臺灣新聞(轉錄外報)	臺灣新聞(轉錄外報)	臺灣新聞	臺灣新聞	臺灣新聞	臺灣日日新報漢文欄	臺灣新聞	臺灣新聞
昭和三年三月十 三日	昭和三年三月十 三日	昭和三年三月十 一日	昭和三年三月十 一日	昭和三年三月一 日	大正十四年冬	昭和三年三月一 日	昭和三年三月一 日
馮玉祥自民國十四年赴俄歸 來，成一反宗教者，對寺有募 款者沒產，信佛反抗僧則處 死，因怕娼妓影響軍紀，以車 載出漢口	中華上海有僧任住持，稍有積 蓄，因政府令其返俗，故公開 徵婚	問羅妙吉主張宗教革新會自由 平等，是否僧尼不分？自由同 居、同床？	責達精夜宿桂竹林尼院為不當	指江善慧太晚提出澄清未投聯 名函，不可信，且崇文社打算 將批僧詩文寄發南洋和中華流 通	寄開幕會請帖，誤稱江善慧及 夫人，引起爆笑	指江善慧取消稿太晚提出，無 補於事，且在臺南大都市， 事隔兩月才知報導？不可信！	報導入會者，千名以上，且託 蔡子昭赴大陸之便，購彼處上 等經文和聘高僧來臺弘法
黃臥松評曰：馮氏不 仁，曾逼宮；昔日下 台，亦暫依佛門，卻 於掌權後，倒行逆施							

李世英	工冗木	筆誅	詞宗金剛選 心印等九人 作品各一首	菩提心	臺北禪偵探	臺中林德林	林德林
讀破戒僧有感(二首)	打油詩(善吠等六首)	雜詠(四首)	新滑稽吟社第一期擊鉢吟 野禿偷香	七言絕詩(曾登報紙)	大冶一爐	謹釋疑問	是是非非
未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	臺灣新聞報·朝刊第 7940號	臺灣新聞報第7936 號(※黃氏誤抄為臺灣 日日新報)	臺灣日日新報第8937 號
未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	大正十四年五月 十一日	大正十四年五月 十一日	大正十四年三月 二十九日
以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷德林偷香及善慧等破 戒僧之敗行	以詩嘲諷德林偷香	以詩嘲諷德林偷香	以詩譏諷大甲和尚和林德林皆 偷香，但前者與婦成眷屬	指出：林德林在四月二日以 前，人仍在臺北，故以出遊日 本否定其無投書，不可信也	林德林投書澄清：臺灣日日新 報大正十四年三月二十九號的 「林德林」投書，非其所為， 因其時，他人在日本旅途中； 另外，因本身曾出入儒家，故 亦不會痛斥儒家	林德林指張淑子曾在報上質疑 林氏以過激派扣帽子的不該， 並有批全球儒風不振、其奈我 何之語
					※黃臥松補充說，由 德林此一做法，可以 印證其師江善慧之前 的投書亦真，因師徒 一路也	※黃臥松針對林德林 的澄清，批評為不可 信。因林氏一如其師 江善慧，都是事隔太 久，才作澄清	※黃臥松對此投書的 背景，補充說明，指 出林德林曾捏名批評 張淑子，且扣張氏紅 帽子，又批全球儒 家，故惹怒全島文人 反擊

— 日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突 —

海濱腐儒	臺北野道人	降魔使者	加葷	普庵咒原本	金箍棒	狗尾格	狗尾格	詩魔	基隆老金剛	東墩市隱	惑佛	鴉軍	王竹修	滴淋師	吳子瑜等九人	花蓮港羅漢人
野和尚詩(一首)	野和尚詩(一首)	破戒僧詞(二首)	食惡菜(一首)	六字真言(一首)	破戒僧詞(二首)	共殊禿吟社敬新國風吟社詩鐘——偷香禿破戒僧(七首)	新國風吟社詩鐘——偷香禿破戒僧(六首)	新聲律啓蒙(四首)	讀破戒僧戲作(二首)	讀怡園諸吟友破戒僧附題後(一首)	穢行僧(一首)	竹林寺梵香——野狐禪(一首)	和子舟破戒僧韻(一首)	新唐詩(一首)	怡園擊鉢吟——破戒僧(十三首)	讀破戒僧有感(四首)
未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名	未標刊名
未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期	未標日期
以詩嘲諷破戒僧等之敗行，並籲筆伐	以詩嘲諷破戒僧等之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行	以詩嘲諷破戒僧之敗行

其編輯方式的不高明，顯然可見。

但，另一方面，必須肯定作為編輯的黃臥松，能盡量將所見之文獻編入，並在關鍵文獻加註，或表示不同的意見；對批判全體佛教或滅僧之議，亦能表示不能同意，與其他文人不同。甚至吳子瑜請人赴大陸請高僧來臺弘法及購彼地高級經書的構想，乃至表示風俗匡正會不排斥宗教，雖有吳氏個人或現實的考慮，可是黃臥松的態度對其之影響，亦不可忽視。這也是我們必須留意的部份。

可是，整體而言，《鳴鼓集》第二集內容，大都視佛教為次於儒家，認僧徒為社會寄生蟲，靠施主捐獻為生，故儒家以施主之立場可痛斥僧徒敗德，而且不容敗德僧徒反批儒家。又對佛教僧徒有大靠山（註七七），有僧敗德卻無國法處罰，社會人士，特別是婦女，常捐巨款給寺僧；而儒家方面反遭冷落，大不以為然。全書流露著強烈地排佛反僧的儒家意識型態。

然而，批評者雖流露著強烈地排佛反僧的儒家意識型態，卻除所謂輿論制裁——以黃色詩文和記事攻擊——外，事實上，並無法有其他的強制作為。連彼等所謂成立風俗匡正會、所謂赴大陸請中華高僧、請購高等經書，以及徵求臺島高潔僧徒、齋友之行傳等，亦無一能真正有效落實。故此一儒、釋的衝突，仍只流於道德的譴責，亦即雙方在此一階段，仍缺乏進一步的義理和社會功能的大辯論，可以說，完全被本身的立場表白和意識型態的流露所支配。因此在評估其意義上，宜放在社會現象的反映層面來論述，無法有太高的評價。而更專業的反排佛論，要較後才出現，是來自佛教的知識精英之所為，可是同樣未見「崇文社」的相關之儒家

回應（詳另篇討論），變成各說各話。雖然如此，黃臥松在《鳴鼓集》二集，乃至三、四、五集中，保留了大量的相關資料，甚至包括黃臥松個人生平治學、感時、為文的大量文稿，亦一併出版，可見其多樣性和複雜性。因此，擬在下一部份討論其周邊問題時，一併交代。

六、《鳴鼓集》的排佛意識及其反映的周邊問題

在討論此一問題之前，順著前面的論述，有一問題點，在此應先提出，即：何以彰化「崇文社」的一些輿論批判，包括此時論述的關於「中教事件」爆發後所衍生的批僧反佛風波在內，從長期來看，都是熱鬧有餘，成效不佳？

對於這個問題的解答，首先我們要從其行動之後，還有無政府公權力的強力介入來看。因執法者，如也能認定彼等所舉發或所批判的事實，為犯罪行為的話，無疑的即可依法運作政府公權力來介入；否則退而求其次，也需要有其他的社會力作後盾，以形成強大的輿論壓力，來迫使有關當局和社會大眾不得不正視這個問題，甚至不得不進而改善這個問題。這也就是說，假如問題的強度，不足強到可以有公權力介入的必要和合法性，或者社會大眾對此問題的共鳴和支持，也未形成強烈的改善壓力，則所謂輿論批判，雖有媒體傳播的某些效應，卻不必然有真正的改善效果。

而一旦我們以此要件來檢驗彰化「崇文社」黃臥松、吳子瑜等人的佛教批判效果時，立刻就可以清楚地發現，不論彼等所編的《鳴鼓集》內容有多麼猥褻、嘲諷，批判的態勢有多麼強烈、憤懣，在實質上的收效並不大。

之所以會這樣，就是放在法律的角度來衡量時，其嚴重性不足以引起政府公權力的干預；而彼等所訴求的輿論制裁，雖有來自社會大眾的某些支援回應，但實際上，真正能產生強大壓力並迫使某些改革運動落實的，也極為罕見。

因此，彼等雖一再宣稱：要提振筆權、要發揮儒者藉輿論制裁來端正社會弊病的決心，卻難以有真正的落實和成效，即由於欠缺了這一來自公權力和社會支援的變革力量，故無法以強制的力量去促成所要改革的預期效果。——這是從彰化「崇文社」這一面的觀察，情況是如此。

可是，如果從日本統治當局的立場來說，一旦要針對這時發生在臺灣中部的所謂儒佛互批雙方而有所處理的話，則會面臨一些困難。

因為不論彰化「崇文社」當時所從事的是何種社會風氣的批判，乃致彼等如何地藉編《鳴鼓集》來進行批僧反佛等等；或者其對手林德林和他的支持者所從事的新佛教事業，曾如何地衝擊包括傳統佛教界和本土儒家社群在內的發展生態，這些問題或現象，從統治者的眼中來看，基本上，都不視為是嚴重反政府殖民統治的負面勢力，亦即無治安上必須處理的急迫性。因此也無須針對彼等的作為，有運用公權力直接介入的必要。

此一事實，可從《日本警察沿革志·中卷》關於「統治後的各種島民社會組織和社會運」之監視及其探討內容來看，即可發現，其中雖有龐大而巨細靡遺地論述，卻一點也未涉及儒、釋互批的任何問題。由此可以清楚了解：任何有關「中教事件」的爆發和彰化「崇文社」的輿論批判，對統治當局而言，都只是一場茶杯裡的風暴罷了，無太大的重要

性。

因此，我們在此討論的，其實是作為被統治者的立場，來觀察當時儒、釋知識社群在當時的處境和感受，並釐清其內涵。這才是作為今日的本土研究者，所不可或忘的。

(一) 舊式儒生的社會階層意識及其文化的危機感

要理解《鳴鼓集》各集的批僧和排佛意識，所反映的周邊問題，首先要討論的，就是有關舊式儒生本身的社會階層意識。因為在《鳴鼓集》各集所出現的大量文獻中，不只是反映了彰化「崇文社」的詩文投稿者，單純地以儒生的立場，針對社會不良風氣或佛門穢行，展開輿論的批判而已；事實上包括社長黃臥松在內，之所以會長期涉入彰化「崇文社」的社務，並時時義憤填膺或激昂慷慨地對彼等認為黑暗不當的社會敗行，展開口誅筆伐，是有其深層的社會背景和階層意識的。因此在此對其作一些較縱深的歷史觀察，是有必要的。例如專研日據時代臺灣儒教結社與活動的李世偉，即認為當時彰化「崇文社」的所謂要振興儒學的使命感，其實是反映了一種「文化危機感」。

從李世偉的研究中，我們可以發現，清代以來的臺灣傳統儒家社群，在日據之後，由於失去了傳統藉科舉功名進入官僚體系的出路，雖在異民族統治下，儒生以原有傳統識字達禮的鄉紳功能，而局部地和短暫地被新殖民統治者用來安撫臺灣本地人數眾多的鄉民，而疏解了一些因新殖民統治所帶來的官民緊張關係，並因此獲得了來自對方的某些榮寵和社會利益的回報；但隨著新統治策略的變革，以及為適應現代化社會發展的需要，統治當局逐漸大力推動統治所需——

用來同化和馴服臺民所必須灌輸的日本語文教育，並大幅度地降低對充滿漢民族文化祖國認同意識的儒學活動之支持。連帶而來的文化排擠效應，便逼使臺灣的傳統儒生階層，若不轉向，以求取時代新知，或真正投入群眾運動，則完全無出路可談。（註七八）

（二）舊式儒生的轉型困難與社會失落後的茫然悲憤

——以黃臥松的《聽籟集》前、後編為例

無疑的，舊式儒生這一在文化上和生活上所出現的的難局，將迫使一味向祖國儒文化認同的傳統儒生階層，除了沐浴於傳統孔、孟聖道捍衛者的使命感之外，若無視現實的異文化環境的強大壓力，而不尋求有效的改變，則唯有自社會疏離，並逐漸成了文化上的遊魂。這就是如黃臥松之類的文士，最後都不得滿懷悲憤、卻不得不在長期異文化的大環境掙扎無效後，黯然地退出所活動的社會舞台而鬱鬱以終。

事實上，黃臥松的友人，即曾描述，當他為文之前，常滿懷悲憤，甚或以酒澆愁，然後百感交集，再藉筆墨渲瀉而出。這難道不是一種文化的強烈危機感？或一種深沉的社會失落？

以現代的學術要求來看，對於造成彼等所謂文化的強烈危機感或深沉的社會失落，我們或許可以說：當時傳統儒生關於儒學的專業素養其實相當有限，大多屬於一些家庭生活倫理的規範說明，卻缺乏在知識和義理的內涵方面有較高水準的表現。這樣的評論，對當時的儒生而言，並不能視為一種無可能性或過於強人所難的苛求。事實上，正是由於這一專業上的欠缺，才使當時臺灣傳統儒生不得不因此面對社會

的局限，並造成彼等轉型時的困難。

反之，像當時的一些新文化運動社群的知識份子，或一些從事新佛教改造運動的佛教知識社群，彼等由於能循正常的教育管道而行，因此日後不但能掌握統治者擅長的語文工具，在相關的專業上，也擁有一定的社會發言權。兩者的這一差距，乃造成日後發展完全不同的狀況。這也是我們在評述關於傳統臺灣儒家知識社群面對文化和社會的雙重失落感時，所不能不注意的一點。

事實上，當時的儒家學者，唯有自覺必要不停地，並及時地，廣為吸收相關的專業資訊，來改進自己的學養不足，以提昇自己專業應有的高文化水準，達到能和時代作進一步的對話，才能藉此可行之道完成自我轉型。否則就會被局限在原有的階層意識型態之內，而無法超越過去和創造新局面。

以《鳴鼓集》的三、四兩集中，黃臥松所附入的畢生治學精華的《聽籟集》前、後編來說，即可能看出他的內心之激昂、感觸之多端和對時代多變新思潮的無奈。不過，如進一步追問：為何要在編輯與關佛批僧關係特密的《鳴鼓集》中，附入黃氏本人至為重要的《聽籟集》前、後編？儘管黃氏本人和其邀請作序者也作了一些說明，但對讀者而言，其編輯動機還是不易理解。我們所能猜測的，就是把它當作舊式儒生的時代失落所萌發的深層心理感受來理解。因黃臥松本人在《聽籟集·自序》中，一開始就感慨萬千地提到：

當此三千大世界之中。萬派思潮。滾滾而至。洋溢大地。滂薄四方。生靈塗炭。神州勢將陸沉。萬類悲慘之聲。震盪吾耳。鼓無晝無夜。同胞物與惻然而生。

奮吾精神。揮吾健筆。大書不一書。以吾所聞。得其意象。文之工拙不計。然則是集之成也。名之曰聽籟。以其聞聲也。不亦宜乎。（昭和戊辰書於彰化崇文社內筆俠）（註七九）

接著，黃氏又罕見的寫了四條編輯（凡例）：

1. 是書文句，不拘工拙，但得其理貫徹，閱者諒之。
2. 十數年之心血，均於無意中遇事直書，非憑空捏造也。
3. 書中引古今事譬喻，不過憑自己的管見，非敢自以為頭頭是道也。
4. 見解新舊互異之文明世界，言論自由，閱者慎勿誤解。（註八〇）

這是相當有趣的編輯聲明，一方面表示了編輯者黃氏對讀者的高度尊重，一方面也為自己與眾不同的思維方式，求取不同立場讀者的諒解。問題是，對於已閱過激昂批判資料的《鳴鼓集》讀者，再做這樣讀書態度的呼籲，不是太強求了嗎？雖然如此，黃氏還是慎重地寫下來，這就表示他是有意區分書內兩種著作性質的不同，更希望讀者能以雖不同意卻寬容的態度來看待他的作品。這樣的做法，不就是舊式文人尋求當世知音的方式嗎？其他的兩篇序文，則表現了黃氏的不同情懷。署名「愚頑老人」的作者，在《聽籟集·序一》中說：

世道之凌夷也。已非一日。有心人亦徒喚奈何而已矣。然與其苦心焦慮。作無益之悲觀。何如振筆直書。寓懲創之至意。我臥松黃先生。有鑑於此。故不憚晨夕之勞。成此新書。以引人為善。其熱心誠意。

詎彼趨權附勢之俗儒豎子。所得望其肩背。此書一出。有益於人心世道。豈鮮哉。集千古之懿行格言。成一家之鴻篇巨典。吾於黃君實深感佩。是為序。（昭和三年冬十月愚頑老子序）（註八一）

此序感嘆時局，並批貶趨權附勢之俗儒豎子，以推崇黃臥松，表現了舊式文人的友誼與關懷。並且，由於是序《聽籟集》，所以序中亦不涉及批僧排佛的問題。這是我們要知道的。

至於中壢楊星亭的《聽籟集·序二》和為後編寫的《聽籟集·後編序》，則是兩種完全不同的文字風格。前一篇序說：

聽籟集者。黃先生臥松藝窗隨筆也。見所見而來。聞所聞而去。凡有觸我懷而未過者。筆之於書。久而成帙。故多閱人情事故。感發懲創。包容莫外。其文理明而詞達。筆暢而意賅。不在敲戛玉石。自然文彩風流。令讀者躬行體驗。隨省察往來交際之間。檢束形骸之內。大有裨益。文以載道。斯之謂矣。先生與余雲泥遠隔。文字交情。一面未謀。兩心相契。喻之管鮑僑扎。不為過也。頃者寄來茲集。託余作序。本不敢當。細讀之。情理兼至。動人眉宇。藍鹿洲云。文無關經濟學術。雖鏤金錯彩。總屬浮談。事無益世道人心。縱鴻編巨章。究歸安用。是集也指事措詞。字字金玉。分章雜寫。筆筆經綸。可以省身克己者在此。可以安身立命者在此。即可以經邦濟世者亦無不在此。較菜根談異曲同工。後先輝映。為座右針銘。賴此集也。他日競相傳寫。紙貴洛陽。誠又有如衣服

飲食。不可須臾離也。先生之功。豈曰小補云乎哉。是爲序。(註八二)

這是一篇自稱所謂黃臥松的生平文字知己的序文，文詞典雅有致，的確和黃氏的文字內容相當。茲引黃氏《聽賴集》數段，以見一斑：

1. 讀書人不可無狂。一著儒衣。慙慙欲絕。非迂腐寒酸。則奸險陰毒。創造乾坤。奠安社稷。非狂者不能成其事。

2. 激濁揚清。鮮見魚龍之力大。移風易俗。慨嘆時俗之變遷。

3. 神道社教。化人反爲或人。水火無情。害人本是生人。以此推測。世無定理。利害相連。

4. 尼姑無子。色即是空。和尚有兒。空即是色。

5. 林肯放奴。正人道之主義。臺人虐婢。忍同胞之摧殘。彼美人兮。有如是之仁愛。孰謂黃種人文明哉。

6. 親親而仁民。仁民而愛物。口頭禪之慈悲愛物。作爲害人圈套。拐人金錢。佛耶教徒。不肖者以此爲生活。爲發財。比比皆是也。(註八三)

從這些片段的引文，可以看出黃臥松是理性和實際的知識份子，在精明中流露著濃厚的人道關懷。可是，這種情懷，無助於大環境的改進。因此，在楊星亭爲他的後編所作的〈序〉文中，便出現了極爲激越悲憤的字眼。楊氏的第二篇〈序〉說：

陸雲善笑，阮籍善哭，屈原善憂，劉四善罵，因其人之遭遇，發其性之自然，天真流露，而畢形其體態者

也。余讀《聽賴集後編》，不覺身置其間，情爲所移，知臥松憤世疾俗，滿腹牢騷，鬱抑之氣無處伸訴，對於下筆時，必有把酒澆愁，明目張膽，聲淚俱下之概。究其學問真象，變化無窮，莫可捉摸，有如漆園之寓言，東方之談諧，韓非之孤憤，史記之讜論，禦寇之說夢，兼數子之長，發爲文辭歌古，蘊於中者多感慨，發於外者無盡藏，一往情深，莫能言喻，是又合陸雲諸人而爲笑爲哭爲憂爲罵，而暢所欲言也。客秋寄來《聽賴前集》，託序於余，方愧無凌雲之筆，增光白雪之章。詎知先生虛懷若谷，不棄芻蕘，一序才脫稿，一序又相囑。潦草應命，不免貽譏大雅；然感千里之至交，復睹是編之鏤錯，情不能自己。據《集》直〈序〉，以報知己，工拙所不計也。茲《集》剞劂名世，紙貴洛陽，其書傳，其人傳，而余亦得附驥而俱傳，幸也。而其悲涼蒼古，激烈沉雄之韻，足以動天地，泣鬼神，爲盛世之元音歟？亦晚季之變徵歟？奕奕生氣，現於紙上，明眼人自能賞識，余不復多贅。昭和四年己巳孟春中浣（楊梅楊星亭謹序）。(註八四)

楊星亭的序，基本上是黃臥松所激賞的，也的確道出了黃氏生平懷抱的心聲。可是，這些耗盡黃氏半生心血，所作出的最得意作品，儘管文體極富變化，題材也相當多元，可是大都屬於舊式文人的遊戲文章，被老莊逍遙逸世的意識型態所滲透，這也是科舉停辦之後，儒生文人，從科舉八股文解放之後的變形文體。題材自由，風格奔放，感觸良深，是其優點。可是，真正面對當代的現實問題，可以表示更積極

社會批判和人道關懷的文章時，黃氏還是謹慎地在少數論述中，批評諸如在神廟前演有情色歌仔戲戲的不當、臺人仕紳家虐待婢女的非人道作風、以及祭神要重精神輕形式等，此外他便游離到一些天馬行空的主題去了。所以說，黃氏所代表的意識型態，縱使在最佳作品的內容中，依然是舊式儒生的社會失落，以及淪為文化遊魂後的夢囈之語。這樣的論斷，並不過份。

因黃臥松自己，不但在《聽籟集·後編》的〈凡例〉加入了新三條，其中有一條還有些不好意思地提到「書中遊戲文章頗多，滑稽並非存意中傷他人，閱者諒之」的話語。這就表明了存在他的著作中，有不少是嘻笑怒罵或任意藉情抒發的滑稽遊戲之作；另外，從他自己所寫的關於《聽籟集·後編序》的內容，尤其可以看得最清楚，到底黃氏的筆下心態，是如何的面貌？按：在《聽籟集·後編序》中，黃氏所寫的序全文是這樣的：

風雲怒號，宇宙變色，群靈瞠目，咸知異象呈於自然界。嗟夫！眼前之變幻，須臾恢復，凌谷滄桑，歷數千年來，旗鼓山河，衣冠花草，漢也，魏也，吳也，晉也，麥秀銅駝，義士興歌，曾何幾時，鼎遷數十主，豈區區亞風美語，澎湃大陸哉。捫蝨談虎，前有人言；東施效顰，徒增醜態。筆之於書，啖菜根而有味；短兵序聽籟於前編，說鬼談妖，不妨傲松齡之放誕；續聽籟於後集，吐牢騷於滿腹，看眼前之盛衰，歐戰前後，興滅數國，能不歎歎慨歎者。茲集告成，是為序。（戊戌年臘月書於彰化崇文社內筆俠）。

（註八五）

在這樣複雜多變的內容中，不論黃氏要將自己的生平得意作品《聽籟集》，比擬為明代洪自誠著名的人生隨筆《菜根談》，或清代蒲松齡所寫著名的狐仙鬼怪筆記小說《聊齋志異》，單就其兼具如此的複雜性來說，就可以了解到他的內心紊亂和徬徨無依，而狂歌可以當哭，應該就是像黃氏這一類舊式儒生悲憤情懷，最好的寫照。

（三）傳統排佛論的變貌與擴散之一

1. 傳統排佛論的歷史淵源

假如我們以上所論述的《鳴鼓集》中的舊式儒生的文化意識型態，無太大出入的話，那麼接著要討論的，就是這種心態的另一面之呈現：即它所代表的傳統排佛論的變貌與擴散。

事實上，《鳴鼓集》中的舊式儒生的文化意識型態中，一直存在著明清以來的儒生批僧排佛的強烈敵意，只是在臺灣傳統的宗教環境中，由於儒家官僚和仕紳長期掌握著文化價值體系的主導權，以及社會輿論的領導地位，因此處於相對文化弱勢和社會控制力不足的舊式臺灣佛教人士，便只有逆來順受地接受來自對方的批評和醜化。

只是，到了日據時代之後，新佛教勢力的相繼崛起，挾知識和新的社會力，出現於漸趨沒落的舊式儒生社群之前，於是和一直處於弱勢的舊情境不同，新佛教勢力也敢於反批判和抵制來自傳統儒者的排佛心態和羞辱僧徒的不當作爲。

不過，就研究的角度來說，這樣的情勢逆轉，有助於觀察其歷史的發展和新變化出現的原因。所以進一步，探討《鳴鼓集》中所代表的「傳統排佛論的變貌與擴散」，是有

必要的。

或許有人會問：甚麼是傳統排佛論的變貌與擴散？難道日據時代任何關於傳統臺灣佛教的批評，一定要牽涉到明清以來的儒家排佛論的問題？難道不能只針對當代的佛教弊端提出批評？對於這樣的質疑，可以有以下的回答：

當代性的臺灣佛教弊端，的確是彰化「崇文社」的文人在《鳴鼓集》中評議的焦點，尤其是針對「中教事件」爆發後的僧侶破戒行爲、嘲儒言論、教界斂財、齋姑桃色風波、名僧奢靡、齋友爭產等，提出各式各樣地批判，甚至吼出滅佛逐僧的激烈言論。

雖然作爲編輯者的黃臥松，曾一再表示對全面性的滅佛逐僧論不以爲然，力主存優去劣的立場，認定佛儒同爲世人之所需，高僧懿行，對端正社會風氣必定有幫助。可是，彼等整個批評的價值標準和所流露的強烈意識型態，其實是來自明清傳統的批判模式，因此不了解傳統的排佛論，將會使理解限於有限的表象。唯有回顧傳統的排佛論，才能了解批判的真正本質是甚麼？

而所謂傳統的排佛論，其意識型態的內容，有它的特定歷史背景，因此也是一種特定歷史時空條件下，所出現的特定文化產物。

本來這一特定的時空產物，在新的變革環境之下，相對的政策管理方式、新湧現的宗教支持者、新擁有並可流入新宗教團體之內、以及新的價值觀，已逐漸成爲當代某一社會的主流思維時，照理也必須跟隨著做一定的調整，甚至放棄，以免和上述新情況的發展脫節，形成當代兩種具有不同時空落差的文化思維與價值判斷。

這也是在一個快速變革社會中，常常出現的發展分歧。

亦即：在面對快速變革的社會情況時，有些人是跟隨新變化的浪潮前進的，他們擁有自己新掌握的社會資源和新的意識型態，卻不一定只是和原有舊社會的價值思維，形成同質內涵，而僅只在速度和進程上有所落差而已；而有可能更重要的發展，則可能是來自於出現與傳統完全異質的另一新的價值體系。

以致於對某些社會階層而言，——特別是對依然堅持選擇因循原有保守的文化意識型態和價值觀，以抗拒或不願接納新思潮和新標準的社會階層——來說，此一完全異質的另一新的價值體系，不但對彼等原有的文化生態造成衝擊，連帶也形成判斷上的困難。

這是由於另一種新型態的生活方式，不但代表了不同的價值觀，也依循不同的軌道在運行，新與舊之間如何彼此互相認識並接納對方，有時不只困難，甚至變得互相對立，毫無交集。

例如新的日本式佛教傳入臺灣後，被臺灣的某些新潮佛教人物所接納，彼等不但積極走入社會，宣佈新佛教理念，乃至實行日本僧侶食肉帶妻的作風等，都是逸離傳統臺灣佛教的發展方式和戒律思想，卻被類似彰化「崇文社」這樣舊式儒家社群視爲傳統的破戒和不安份，並據以在本身社群所能掌控的大眾媒體上，展開所謂提振筆權的輿論大批判。

事實上，這時批判者和被批判者雙方，在認知上是南轅北轍的，或用俗話說，是雞同鴨講的情況，因此批判者所進行的批判行爲，是否具有正當性和預期的效果，就很難說了。通常在這時，法律的實質規定和司法慣例的判決，可以

據以權衡是非。可是，儘管如此，持不同立場的批判者，仍會覺得難以接受，主要就是依然被原有的階層意識型態所左右，而無法超拔所致。

而由於存在這樣的批評落差，我們不得不再回過頭來，檢視彰化「崇文社」文人在鳴鼓集中所代表的意識型態——「傳統排佛論的變貌與擴散」，到底是甚麼內涵？

其實，這裡所要討論的「傳統排佛論的變貌與擴散」，並不難解。在語意上，它含有兩個層面：(一)、原有的傳統排佛論是怎麼回事？(二)、新的變貌和擴散，又是怎麼回事？我們整個討論，基本上，就是環繞著這兩個問題層面而展開的。

為免牽涉過遠，以及讓討論的焦點集中，我們可以直接了當地提到下列的歷史事實和影響——

首先，傳統排佛論的存在，是自佛教傳入中國文化體系起，中國士大夫基於異文化的排斥性，即開始有所抵制。這從魏晉南北朝以來，就屢見不鮮。其中北朝，甚至爆發兩次大規模的政治滅佛活動（北魏道武帝和北周武帝時）。佛教文獻《廣弘明集》，記載此類衝突事件甚多，不必在此一一舉例說明。

其次，排佛論的存在，和儒、釋、道三教的意識型態具有差異，以及隨著教勢發展所帶來的宗教資源的爭奪與再分配有關。所以歷史上三武一宗的滅佛，最具體的作為和獲利最大的，就是寺產充公、僧尼還俗，亦即社會資源的重歸政府之手。而所以能成立此一政策行為的正當性，其理由都是近似的，即不外收留過多的社會勞動力和經濟資源，影響政府的正常運作，無法完善照顧人民；此外，僧尼人數過多，

不但影響稅收，也形成治安上的死角，以及造成家庭價值觀的失落等。換言之，一旦佛教存在的價值被懷疑或否定，則必然有排佛論的興起。

再者，佛教之所以在歷代的排佛論衝擊之下，依然能夠存活下來，是它在中國社會仍有廣大的支持者，亦即在政府官僚和信眾之中，仍保有其宗教的吸引力，能證明它本身存在的價值。因此，縱使在儒家陣營中，也不是完全排佛的，對儒、釋都能欣賞和支持的儒生，事實上也不在少數。這就解釋了宋、明理學興起後，儘管有強烈的排佛意識，可是強調儒、釋、道三教同源或主張三教可以合一的調和思想，明、清以來，依然盛極一時。

儘管如此，但相對於居明、清官方科舉主流的程、朱儒學之大影響下，其所代表的關佛的儒家意識型態，依然不乏此類意識型態的忠實支持者。而彰化崇文社所編《鳴鼓集》的宗教批判，其意識型態，很明顯的是導源於程、朱儒學一系的關佛思想之影響。（註八六）

2. 傳統排佛論對日據臺灣舊式儒生的影響

由上述關於傳統排佛論的背景介紹，以及對於宋明理學家家中程、朱一系的關佛思想，如何影響了日據時期臺灣彰化崇文社所編《鳴鼓集》的宗教批判之意識型態，作了一些相關知識系譜的說明。接著，我們必須進一步論證存在上述兩者之間的歷史相關性，否則之前的論斷，即成了漫天撒網的架空之談。

因為我們從彰化崇文社的《鳴鼓集》各集中，雖然看到許多嚴厲關佛批僧的論述，也幾乎都提到中國歷史上一些專制帝王，曾採取政治滅佛的典故，可是其中很少提及，或會

引述宋、明理學家中程、朱一系的關佛思想，來批判臺灣佛教界。如此一來，要宣稱兩者具有批佛意識型態的關聯性，似乎太過勉強。

雖然如此，假若我們對兩者具有批佛意識型態的關聯性，是從歷史的發展脈絡來觀察，則所透視的，兩者具有批佛意識型態的關聯性，這一歷史事實，便立刻清楚地呈現出來。

對於宋、明理學家中程、朱一系的關佛思想，如何成爲日據臺灣彰化崇文社的《鳴鼓集》批佛意識型態，其相關的論述邏輯是這樣的：

甲、程、朱的儒學思想，自元代開始，即逐漸成爲中央政府的「官學」，也是參與科舉考試進入朝廷服務的標準教科書。明、清兩代，仍舊延續程朱的儒學作爲「官學」的文教政策。因此，它形成了當知識份子主流的思想。而其中，對於如何揀別儒、釋之道，雖不一定皆爲讀是書者，奉爲圭臬，但基本的批判立場則是清楚的。

乙、程、朱的儒學思想中的關佛思想，主要是以當時盛極一時的禪宗思想爲對手。強調禪宗祖師禪的機變詭譎非佛門正道，批評僧侶的出家奉佛爲無父無君之行，指責佛經的內容妄誕不實誤導信徒，以及佛教信仰方式，對社會是逃避、對治世安民是無用。當然，在這些批評之外，對於有些傑出的禪師風範，還是給予肯定的。只是所肯定的和所批評的，是兩個層面，不能改變其中強烈否定佛教社會功能的基本立場。

丙、程、朱儒學思想中的關佛思想，之所以在明、清兩代，沒有進一步在政治上形成對佛教的強力壓制，是由於明

初以來，朝廷採取：以儒家爲主，以釋、道二教爲輔的，三教並存政策。釋、道二教，不但未被朝廷視爲異端，政府還在租稅方面給予優惠。只是，相對的，將其活動嚴格管制在特定寺院內，或限定在山林僻野的範圍，以致佛教的社會互動，急遽降低，成了真正的鳥籠佛教或山林佛教。雖然這爲了要防範元末白蓮教的政治顛覆，再度危及朝廷政權的穩定，所施行的宗教管制政策，但明、清兩代數百年來，因上述宗教政策所型塑的叢林佛教性格，基本上也被確定下來。而彰化崇文社的《鳴鼓集》所流露的批佛意識型態，顯然是以明、清叢林佛教的宗教性格爲基準的，亦即：其批評的指涉事件，雖屬當代臺灣佛教的現象，但彼等所援用的批評認知角度或評論是非時所採取的權衡基準，則無疑的是屬於前代（日據之前）的思維模式。因此，我們才認定，他和明、清兩代佔主流意識的程朱儒學之排佛論，有密切的關聯。

丁、有明一代，曾有兩個階段，使程、朱的排佛論減弱，並爲晚明佛教的發展，帶來一陣繁榮期。其中以第一個階段，即明代中葉崛起的陽明心學，對儒家道德良知的發顯，特別強調，並時時引禪語和其他三教的典籍爲證，使儒家的道德心性論進一步和佛教禪學結合。陽明後學與佛教禪者的交流，更蔚爲風氣。連帶地，也使程、朱一系的排佛影響力大爲減弱。另一個階段，是萬曆朝之後，由於長江流域下游棉紡織業的快速發展，所帶來的經濟繁榮和社會流動，不但促使宗教高度的世俗化，連帶也使新興而多元的宗教環境逐漸形成。於是，所謂晚明佛教的復興運動，于焉形成。相對的，使程、朱一系的排佛影響力更爲淡薄。這也是臺灣的漢人移民在明鄭時期，所接受的宗教文化意識。

戊、可是，接著明亡。清康熙年間，更進一步將臺灣納入中國版圖之內，於是晚明亡國與狂禪盛行相關的論調，被顧亭林、黃宗羲、王船山等清初的大儒所認定。陽明學和禪學，大受打擊，影響衰退。加上清雍正帝時期對南方禪門三峰派的清算，使致臺灣早期移民的社會中，幾無任何重要的禪師或佛教人物可言。此見之於官方的地方志書記載，仍只是有限的宗教習俗之描述，而無重要佛教人物的介紹，即可明白。

己、在上述的宗教情勢之下，日據之前的臺灣社會，雖有佛寺、齋堂和宗教活動，基本上都是地緣性的局部活動，和一般神廟的活動性質沒有太大的差異。甚至僧徒和廟祝的差別也不大。因此，儒家對佛教的批判，無特別的重要性。只是原有的批判意識仍存而未失，並且在日據時代的新宗教情境中，才又重新發酵。

假如讀者對於以上六點，相關學術邏輯的思考，沒有太大質疑的話，接著，我們可以回到《鳴鼓集》本身的批評內容，看看其中流露了哪些批佛的意識型態？是傳統排佛論的延襲？還是有新的變貌和擴展？

在《鳴鼓集》的批判言論中，代表社群批判意識型態的，主要是徵文主題的論述內容。像第一集的徵文主題是：〈驅除蝨賊檄〉、〈風氣肅正並嚴重社會制裁議〉兩種。第二集的徵文主題是：〈矯正佛寺齋堂弊習論〉一種。第三集的徵文主題是：〈官吏受賄與破戒僧罪惡孰重論〉一種。第四集的徵文主題是：〈天下何者最毒論〉、〈戲擬驅除蚤蝨蚊蠅鼠賊僧檄〉兩種。第五集的徵文主題是：〈孔方兄勢力論〉一種。這些主題，都各有相關的社員投稿，有時還會加

上應徵文章的排名順序和評選者的評語，然後擺在各集的最前面刊出。換句話說，除了編輯者黃臥松或其他為《鳴鼓集》寫序者之外的批評言論，就是以這些主題的應徵之文為意見的代表。可是，我們從第一集的徵文主題是〈驅除蝨賊檄〉、〈風氣肅正並嚴重社會制裁議〉兩種，到第五集的徵文主題是〈孔方兄勢力論〉一種，會覺得批評的重點，越來越世俗化，最先還有社會的正義感，到了最後則赤裸裸的談錢的勢力問題。這一大逆轉的批評現象，是我們首先必須注意的。

其次，在上述的各徵文主題中，較能針對問題提出批判，而非僅止於羞辱嘲諷的程度者，要以第二集的徵文主題〈矯正佛寺齋堂弊習論〉為最嚴正、最有內涵。共有十篇入選，論述這一相關的主題，而來稿又特別集中於臺灣北部的中壢地區。這也是我們要留意的一點。但是，這十篇的批評內容，又是如何呢？我們可以將其分為下列四點：

一、認為佛寺、齋堂是清靜隔世的修道奉佛之所。僧侶、齋友生活其中，應潔身自愛，少社會交際，專心道業，與世無爭。反之者，即非僧侶與齋友的正常表現，應加批判和管理。

二、僧侶、齋友的修道生活，應粗衣淡飯，面壁專修。如有奔走富豪之家，熱衷勸募，衣食奢華，專務山門華麗、佛像莊嚴者，是為俗僧，應加以批判和疏遠。

三、佛寺、齋堂內應嚴格分別男女，以免兩者混雜，惹出許多桃色風波。因此，佛寺、齋堂所進行的宗教活動，如「坐法船」、「過功場」、「傳心經」、「拜斗」等，除有名無實之外，往往男女混雜，有傷風化，為罪惡淵

藪，應加以管理和批判。

四、僧侶不可妄涉批儒言論，不可有破戒之行，也不可得罪全島詩人。

以上的四點批評，都不涉及高深義理或專業知識之爭辯。問題的層次，都是實務性的，而援用批評的意識型態，則是舊式的、前代的。

雖然如此，爲了使討論更具真實感，底下全文引錄其中一篇來自中壢曾芝芳的論文，作爲批評的樣本。曾氏說：

耳濡目染。司空見慣。幾不知其積習之弊者。如今日佛寺齋堂是也。夫佛寺齋堂固學佛之息壤也。但有其名。無其實。襲其偽。忘其真。久假不歸。惡知非有。遂至相沿流弊。不堪設想。識者隱憂。欲有以矯正也。因揭明其弊習。殆有四焉。一曰拜斗。夫斗誦經。僧人祈禱。不二法門。然詩曰。永言配命。自求多福。以(已)無容拜斗也。佛說現在之果。過去之因。現在之因。未來之果。因果感召。如影隨形。絲毫不容假借。又無容拜斗爲也。顯被佛理。又以朔望爲之祈佛。覓些微利。等諸橫途索客。又破佛家以財爲戒也。此弊習不可不矯正也。一曰過功場。人品高下。視乎心術。心正則人品亦正。心術壞。則人品亦壞。僧人修行。無以異也。今以佛寺齋堂。別創一說。曰過供場。連宵鼓樂枉費千金。利歸堂主。而堂主不考其心術如何。修養如何。但憑一紙爲圖。評定甲乙。得上選者。聳動一時。遂私相告語曰。某也賢士。某也賢士也。何其謬也。佛曰。我誓不爲二乘。聲聞人說法。過功場若此。非墮落二乘聲聞人何如。

此弊習所以不可不矯正也。一曰坐法船。佛曰已得度。回向他度。又曰未能自度。而先度人。是爲菩薩發心。坐法船者。其能若是乎。今以佛寺齋堂所謂坐法船者。雖義取同舟共濟。然非真心出之。務爲形式之觀。一言兒戲耳。況男女並坐。慾火薰人。人心如面。敢謂人心即佛心乎。此弊習所以不可不矯正也。一曰傳心經。聞之靈山會上。釋尊拈花。迦葉微笑。正眼法藏於茲授受。佛者覺也。覺悟真理。衣鉢乃傳。今以佛寺齋堂。所謂傳心經者。其亦傳衣鉢之謂乎。然不具論。第究其傳心經之時。一般野禿。藉此口實。每以夜靜更闌。屏之左右。招引婦女。羅列床第。老朽者棄之。少艾者留之。當此際也。密語私傳。正如乾柴近熱火。餓虎逼群羊。雲雨巫山。莫須有。豈能免乎。此弊習所以不可不矯正也。此數者之弊習。佛寺齋堂所由來久矣。若不矯正之。其害不知伊於胡底也。噫。宋儒謗佛。非謗真佛也。謗假佛者。竊其名也。文公闢佛。非闢真佛也。闢盲佛者。失其真也。佛寺齋堂。相沿流弊。有其名。無其實。襲其偽。忘其真。殆亦爲文公。宋儒之所謗。文公之所闢也。惟乎即其弊習。逐一矯正之。則庶乎佛門其可入矣。(註八七)

吳子瑜則對此文評曰：「寫佛教徒積習，索隱探微，如水銀瀉地，無孔不入。假佛奇，盲佛亦奇。沁園拜讀」(註八八)。但，對於這樣的論文和評語，我們究竟要如何來解讀呢？首先，在曾芝芳的論文中，針對所謂齋堂佛寺的弊習，他舉出：拜斗、過功場、坐法船、傳心經這四種宗教活動，

未符佛陀覺世的本意，除批評當事者藉以斂財之外，還質疑類似的活動可能會造成男女出軌的色情風波。因此這是曾氏時期以爲不可的宗教行爲。

針對這樣的批評，我們必須說，這是符合彰化「崇文社」創社宗旨的一貫宗教立場，亦即：宗教祭祀的精義，在於尊崇神明人格事功之足爲民眾表率者，而非求巫術靈驗的奇蹟保佑。這也是傳統儒家理性宗教論的流派之一，屬於宋、明理學家的一貫傳統，所以曾芝芳在論文的結尾部份，特別把宋儒的謗佛和唐朝大文豪韓愈的關佛，提出來討論，就是爲了這個原因。而兩者在意識型態的相關性，在此也可以說是鐵證如山。

3. 傳統排佛論應用在日據臺灣社會所面臨的困境

不過，曾氏所舉的四種宗教活動，主要是屬於齋堂的宗教行爲，有很強的庶民性格，且爲齋堂系統的內部行爲。因此，我們不能說曾氏的批評不對，但一來當時臺灣的新佛教運動者也對此一類似的行爲不以爲然，二來如果此一行爲眞如曾氏所認定，是屬於嚴重的社會弊習，則當時一些臺灣儒家鸞堂的扶乩活動和民間普度浪費，將更要不得，更須批判。

如此一來，曾氏的宗教批評，隱隱然將牽動整個臺灣宗教應去巫術化的理性改革運動。但，曾氏有可能進一步提出類似的批評嗎？而當時臺灣的社會，是否也已俱備了這樣期望改善的心態呢？這是在解讀時，必須要加以思考的。

其次，吳子瑜對曾芝芳的批評，雖表驚歎之意，但也代表了對這類宗教行爲的陌生，以致無法有進一步的評論意見。

事實上，黃臥松、曾芝芳等人的批評，還面臨了更複雜的當時臺灣新佛教事務如何認定的問題。而對這些相關資料的內容分析和對當時評論角度的深入觀察，就是我們對所謂「傳統排佛論的變貌和擴散」這一課題的最佳解答。

(四) 傳統排佛論的變貌與擴散之二

1. 「他者」的批評與奴隸意識

對黃臥松和他所編輯的《鳴鼓集》多集的內容來說，不論其批評佛教和齋堂的弊端是甚麼，單就其所持的批評立場而論，很明顯的，他是以前傳統儒家社群的意識型態爲中心，以佛教社群或其他宗教團體爲批評的「他者」，因此他在批評時，是以本身的社群的意識型態爲批評的指導原則；至於被批評的「他者」，黃臥松本身所屬儒家批評社群，是否也必須相對尊重彼等的宗教傳統和價值觀？則似乎未被意識到有其必要性。

如此一來，正如奴隸主在決定奴隸的未來時，雖宣稱已對奴隸的立場充分考慮才下的正確決定，可是對奴隸本身來說，完全無選擇的餘地，被決定的事務只是主人意識和權威的產物，雖不一定對奴隸來說，全屬負面的，但其中一爲主人，可以主導一切，一爲奴隸，只能等待對方的決定，雙方地位之高低，判然若黑白。因此，被批評的不同社群，假如不必然淪入奴隸般的悲慘境遇，則相對的選擇權和自我防衛的辯護之權，是依然可以自由運用的。

可是，黃臥松等人在批評當時臺灣佛教時，只知流露出主人一般的心態，很少顧及到對方的自由選擇權。

2. 黃臥松的批判佛教意識型態之透視

a. 黃臥松對日據臺灣佛教弊端的指控之一

雖然當時，黃臥松本人也宣稱：他的出發點是為佛教好才批評的，他對佛教的高明哲理也和對儒學一樣尊重，因此他批評野禿等等，也是有其正當性的。但，問題在於，他根本忽略了對方也具有相對的自由選擇權。於是，在黃臥松的眼中，所看到臺灣當時的佛教情勢，就是這樣的：

臺灣自改隸以來，因日本殖民統治當局獎勵佛教，導致很多懶惰、無賴者遁入空門，使清淨梵宮變為萬惡之淵藪。臺灣佛教界的一些所謂高僧者，但知廣築佛寺，莊嚴法相，修整禪房，佈置局面，為廣告題捐招牌。錦衣美食，坐待名望家喪事，做香花發財張本。所謂十戒，則口頭禪，津津有味。最可惡者，姦淫尼姑、齋女，心猶不足，變服易裝而作挾邪遊，誘拐人妻，破人清節，離人夫婦，無惡不作，破戒、詐欺，罪案重重，臺之南北，事經敗露者，齋堂，佛寺，約計十數次，未經敗露者不知凡幾。若輩自以為法律有可躲之條。小和尚無勢可靠，偶犯破戒，革逐還俗，不至有罪。大和尚公然破戒，自恃善巴結、善納交，劣紳土豪，朋比為奸，且背後有泰山之靠。（註八九）

這是黃臥松在編《鳴鼓集》第二集時，對當時臺灣佛教發展，所提出的負面嚴厲控訴，雖不能說他的批評完全無的放矢，卻完全忽略了它的正面功能。

b. 黃臥松對日據臺灣佛教弊端的指控之二

黃臥松寫第三集的〈序〉時，再度對日據臺灣佛教弊端的控訴如下：

日本政府自改隸以來，保護僧尼，藉以佈教，思想善

導。為僧尼者，雖不得上乘而證菩提，然如能不背戒律，亦不失為佛門弟子。而破戒僧尼則不然，慈悲其面，蛇蠍其心：巴結劣紳土豪，依為護符。乞憐當局，修飾局面。拐人妻女，離人夫婦。雖受各地方猛烈攻擊，仍視若馬耳東風，暗裡偷姦。法律其如何？攻擊任他攻擊！歡喜佛、心肝娘，菩薩慈悲，暗中庇佑。崇文社同仁，編刊《鳴鼓集》，冀破戒僧尼能覺醒。雖然一般守戒僧尼齋友，會將其置之座右銘，愈加修真養性。可是破戒僧尼齋友，則多方掩飾，朋比為奸。如狂犬然，見人狺狺欲吠，狀甚可憐。近來大甲基督教長老姦淫良家婦女，日本在臺基督教前輩金森通倫氏、田中監督等，當數百名街眾、警官之前，盛行排斥，不餘遺力。而臺灣臺中、基隆、大湖、及屏東內地人僧侶等，所謂破戒僧者，佛教中無一人如金森氏等，出為排斥，反暗中陰為彌縫」。（註九〇）

但，這樣的批評，沒有一些誤解的盲點嗎？很值得懷疑。

c. 黃臥松對日據臺灣佛教弊端指控的一些盲點

從黃臥松上述兩則的控訴之文中，我們可以看到，他在最後雖也舉了日本基督教公然痛斥通姦長老的事實，認為佛教界不論日、臺僧侶都不如，以為佛教墮落之事證和批評之有理。然而，真正的問題在於：例如像林德林這樣的「中教事件」，是否曾有姦情發生？如果根本未發生，則必須考慮證據不足這一事實，在態度上應有所保留和商榷的餘地才是。否則，一旦不管真相如何？證據是否足夠？即冒然判定對方為破戒僧，並據以展開強烈地攻擊，則對方自然也會有

反彈的作法。而黃臥松最大的敗筆，是他根本忽略了對方可能是無辜受害者這一點，卻一直以代天行道之正義使者自居，不但痛斥對方為瘋狗，還認為此類破戒僧，不只是拒絕來自彼等儒家陣營的善意批評，還繼續通奸為惡。而當對方也有支持者時，他更不管對方是善？是惡？所支持的是有理？無理？就一律將其貶為劣紳土豪之流。試問：這這樣不分青紅皂白的批評方式，其間存在著多大的揣測性？以及有多大的誣讒性在內？所以黃臥松的批評，終不能讓對方信服者，就在於心態是可議的，以及指責未必符合事實這兩點。

(五)黃臥松負面的批佛嘲僧意識之惡質化發展

1. 以貶抑與嘲諷為批評的主調

由於黃臥松未能察覺到上述問題的癥結所在，於是他仍循原有的批評意識型態，不但相繼編出了《鳴鼓集》第四和第五兩集，又在第四集的〈序〉中宣稱：

盛德之君子，布衣蔬食，安貧樂道，榮於濁世王公之軒冕。大名之僧伽，華麗浮屠，享用不遜富貴家風，有愧窮名之隱士。今之所謂士者，忘其本而齊其末者多矣，嗜痴稱味，邪說暴行，目無今古。一般俗僧，多不識佛理禪味；務於進取，以寺廟作招牌，消災解脫為香餌，自欺欺人，破戒妄為。天下最毒，既有定論其罪，蚤、蝨、蚊、蠅、鼠、賊、劣僧，亦在驅除若輩之列。竊不自揣，續編《鳴鼓集》第四集，再以風世，毀譽置之不聞。知我、罪我，付之一笑。（註九一）

在整個序文中，他不但更下一層地將僧侶貶為昆蟲動物

之流，還嘲諷當時所謂的俗僧在專業上的不足，卻能靠建寺、消災等手法，獲取優渥的供養金，使本份的窮書生大歎不如。

這其實正是問題的關鍵所在，因黃臥松雖藉寫序和編書，把自己和社員的共同困境，深刻地表達出來。可是，為何社會人士，會繼續支持在黃氏眼中根本不學無術的大名俗僧呢？這是黃氏一再感歎和想不通的地方，也是他最感惶惑之處。而他同時在續編《鳴鼓集》第四集中所附入的《聽籟集》，以及在序中所流露出的憤慨和不安，就是這一惶惑心情的最佳寫照！

2. 玩弄「藉紅旗反紅旗」的鬧佛把戲

由於批評的心態不變，對方又未必呼應自己的批評訴求，接續而來的動作，除了依舊編書、寫文章攻擊之外，黃臥松還打算徵求臺灣佛教界的表率人物志。而吳子瑜則想請人赴大陸邀請彼岸的高僧來臺弘法。這兩者的構想，都在凸顯彼等批評的臺灣破戒僧之不濟和無學，是所謂藉紅旗來反紅旗。

但，這些似乎可行的構想，由於是從充滿敵意的吳、黃提出，佛教界終究未做回應。在第五集的《鳴鼓集》序中，黃臥松的自我辯白是這樣的：

往者余曾編輯鳴鼓集二三集行世，矯正宗教界之穢德，使破戒僧尼、齋友，洗心革面，反本還源，共證菩提。一片婆心，可質諸天日。有善有惡，人之常理。豈無高僧碩德齋友，垂範塵世，為釋教放一大光彩者乎？未可以和光同塵，合污清濁。乃於昭和三年四月間，大書特書，徵募島內高僧碩德齋友，欲為立

傳旌表。他日敝社文集續刊，共付棗梨，名垂不朽。迨七月屆期，應募者寥寥；再展限至十月末，又復如斯。不得已，就已應募者履歷，秘密調查。謂之守戒僧尼、齋友則可，為之高僧有德齋友，則遠矣。嗟夫。滄海遺珠，搜羅未廣也？抑張皇局面，口慈悲而心蛇蠍居多也？吾知修真石洞之高僧、隱德之齋友，必有其人。蓋真正修行者，不欲人知也。盜名欺世者，大張旗鼓也。余之鄙見，深信佛教之真理，非尋常之宗教所能知其深奧也。豈可以眼前之野禿不德，齋友混居塵世，一例抹殺也。此當五集告成，爰藉片語而為之序。昭和五年五月五日彰化黃臥松。（註九）

這是《鳴鼓集》最後一集的黃氏說法，充滿了文人玩文字遊戲的狡黠惡習。

為什麼這樣說呢？首先，他所要應徵的具體標準是甚麼？在歷次的應徵條件中，並未明白規定。則所謂高僧、碩德、齋友，根據黃氏在此序中片斷肯定的描述，只是「修真石洞之高僧、隱德之齋友」。換言之，黃氏依舊認為：要躲在山洞苦修，或為善不為人所知者才算。如此一來，只有兩種可能：一是繼續不為人所知。一是一旦有社會聲名，即喪失高僧碩德的齋友之資格。而不論哪一種，黃氏都不可能將其入選：因前一種為未知，後一種為失格，皆無入選之可能。然而，要遴選當時具表率之佛教人物，難道只有依黃氏這樣的標準嗎？其實不然。事實上，黃氏未自覺到：他的認定標準，已經和時代脫節了。不只如此，更惡劣的作風是，當徵文沒著落時，黃氏不反省本身的遴選方式對與不對，反

而一竿子掃落，將其歸之為「張皇局面，口慈悲而心蛇蠍居多也」的結果。這是我們對黃氏的批評心態，最不能同情者。

3. 如何判定黃臥松是正批評或反批評？

在上述批評中，我們曾論及「黃氏未自覺到：他的認定標準，已經和時代脫節了」。或許有人會問：「這是根據哪些事實而說的呢？」筆者答案是：「根據黃氏所編的《鳴鼓集》各集的資料內容。」

但是，在展開進一步說明之前，有兩個觀念，必須先在這裡交代。第一個觀念是：當我們批評或認為黃臥松的認定標準，已和時代脫節時，並不意味他的一切批評見解，全然過時，或一無是處。例如他一再強調宗教的崇拜行為應理性化，精神內涵重於形式；堅持宗教師不但要具備應有的專業素養，還要求操守廉潔、言行一致、知過能改等。像這一類的批評，基本上是任何成熟的社會人，都可以提出的，也具有普遍的意義，並不因他是某一儒家社群的一分子，或他在其他方面相對保守的態度，而稍減其應有的批評價值。第二個觀念是：當我們檢討黃臥松和彰化「崇文社」成員的意識型態時，只針對所批評的指涉部份，提出批判或檢討，而不是一概將其視為完全異質的「他者」來批評。事實上，每一個人都可能存在許多心理面向，很難執單一的認知角度，就可裁決一切。所以，底下的討論，都是就事論事，而非一竿子打翻。

除此之外，還有一個問題也必須先澄清。因黃臥松在編《鳴鼓集》各集時，也一併塞入許多相關的資料。而這些被塞入的資料，有的有黃臥松本人的評語，有些則只是將資料

原原本本抄錄進去，沒有任何評語。由於有這樣的差別，當我們要檢討黃臥松的批評意見時，資料帶有黃氏評語的，自然好辦，因為從評語中就可以知道黃氏講了甚麼內容？贊同或不贊同，都有討論的依據。可是，對於只編入而無評語的資料，我們要如何討論呢？是將其忽略過去，完全不作討論好呢？還是當作一種批評的資料來看待？假如採取的是後者，緊接著來的是：如何界定資料的批評性質？其中的困難是：

一、到底黃氏只是當作一種參考的輔助文件，用來說明某種事實？

二、還是因為歸類不明，不知如何處理，所以不加評語，只讓資料本身說話？

事實上，以上兩種資料性質都有可能。問題在於讀者如何解讀這一部份的資料。

首先，可以認為，黃氏將相關資料編入批判之用的《鳴鼓集》之內，就是一種有意識的選擇，而非無意義的舉動。

其次，黃臥松編書時的批判態度，在書序中已明白道出。因此書中的附帶資料，基本上可以視為批評意見的進一步延伸。

雖然有些資料，未加評語，屬性也不太清楚，但既已附入書中，即應以輔助說明相關事項的性質視之，特別是其中存在的貶抑作用，更不可忽視。亦即：黃式編入書中的相關資料，有些雖無評語，但想藉這些資料的報導，來看佛教徒的笑話這一用心，是可以判定的。

4. 批判意識的負面發展

假如以上對資料性質的理解，和事實無太大出入的話，

則以下的討論就容易進行了。要切入黃臥松所代表的《鳴鼓集》批判內容問題，除之前所討論的情況以外，最直接了當的方式，就是順之前提到的一個問題，即黃氏屢次想徵求臺灣高僧碩德齋友，卻始終落空的這一問題。

當時為何無人選者？黃氏自己認為：是彼等的苦修程度不夠、禪理的體會不深、與社會隔離淡薄的隱士代表性不足。其中，黃氏批判最厲害的，是有關僧侶齋友未絕對守戒禁慾，以及忽略專業提昇卻汲汲奔走豪富之門，以獲取巨額供養的俗僧問題。

這些批評的論點，基本上是以明、清以來的叢林佛教傳統為標準的批評意識，卻忽略日據下的臺灣佛教在本質上已有了很大改變的事實。例如對於僧侶經營社會事業，以增加收入的新現象，要如何看待的問題，如果有唐、宋時期寺院經濟史的知識，將會了解它早已出現在中國的佛教界，且為時甚久，規模極大。可是，評論者只知明、清叢林佛教的規定，則必然要視為違反戒律，是非份之舉。

例如在《鳴鼓集》第四集，曾提到昭和四年（一九二九）十月三日，《臺灣新聞·漢文朝刊》第九三三一號，〈大冶一爐〉欄，有一則署名「一旅客」的投書說：

警戒(誠)基隆月眉山靈泉寺住持江善慧大和尚。當景氣不好。財界困乏。出為經營「新北投上乃湯旅館」。以公取利為生活計。固無不可。命徒子徒孫。做旅館給使(服務生)。當下女使用。此大失佛門面目。佛教弟子。受社會人士。稱為上人、師父者。道德人格在。一旦將稱為上人、師父。叫做給使、下女。佛其容汝。社會人士亦笑汝。改之、改之。(註

九三

顯然這是一個標準的佛教徒語氣？因他既贊同景氣不好、財界困乏之際，佛門人士，可以在新北投的溫泉區經營旅館，以增加收入，做生活補貼之用；可是他又不能忍受服務生用出家眾擔任，因他視出家眾為師父或上人，一旦被派擔任服務生之職，將有損彼等在信徒心目中的崇高形象。這是投書者的投稿動機，也表現了他內心既支持又反對的兩難之處。

可是，我們憑甚麼說他是標準的佛教徒呢？由於江善慧是曾被捲入林德林「中教事件」的佛門三大老（聯名函）風波，並且還成了彰化「崇文社」社員們的集團批判對象；彼等紛紛以色情詩和各種侮辱性的稱謂套到他的頭上，使江善慧成了「破戒僧」的幕後大黑手之一，以及《鳴鼓集》中的風暴人物，野禿、破戒僧、善吠更是當時批評者常用的詞彙。如今投書者，居然以「大和尚」稱之，而不挾雜其他侮辱性的論述，則可以判定是出於標準的佛教徒之手。

但，這一宗教神聖性的考慮，雖在臺灣傳統社會中幾已被教徒視為理所當然，但這一點，對彰化「崇文社」的社員們沒有意義，因信徒所謂的師父、上人，此時在彼等眼中，是下一等級的人，根本不是甚麼師父、上人，而是靠施主（包括彰化「崇文社」的社員們在內）的好心施捨才能過活的人。於是，此一投書，在編輯者黃臥松的眼裡，成了有點不必要的考慮之舉。黃臥松在評語中，即故作稀鬆平常地提到：「江善慧大和尚，深明時勢潮流，富於經濟，開旅館用徒子徒孫，勝過徒守戒律，妄想成佛作祖者，人格有天淵之懸殊。蓋若用俗人，未免不知禮法，對諸平日檀越愛顧，恐有不周，旅客當諒彼苦心也。」（註九四）用的明顯是一種反

諷的語氣，好像原先他在乎必須清廉自守的佛門戒律，如今一概可以從權似的。其實不然。他只是認為：這些出家眾原本就無甚麼神聖性；反過來，由彼等來服務出錢的檀越主顧，也無不妥。貶抑性的用意，洋溢其間，這是我們不可忽略的。

同樣的嘲諷語氣，也出現一則關於臺南「德化堂」的內部財務糾紛的批評的新聞評語。黃臥松對於此一財務糾紛的評語如下：

編輯者（黃臥松）曰：菩薩本慈悲，居在西方，路途遙遠，破戒和尚，不法齋友，為非作惡，可以免驚，慎之！慎之！（註九五）

而這封投書，和另一封關於江善慧經營新北投溫泉旅館的投書，都是同一天登出的。黃臥松也一併收入《鳴鼓集》第四集內，並加一些嘲諷的評語。可見其批評角度是一致的，未因對象和事件而有所區別。

不過，儘管黃氏的批評態度，在虔誠的佛教徒看來，雖不一定對味，卻也無可大非議之處。因不同社群的意識型態，本來就存在著差異性，正如佛教徒對十字架無神聖之感，對唸珠則有深刻的宗教感受；反之對基督徒亦然。因此，在法律無誹謗罪判定之虞的限度內，任何形式的批評，皆無可厚非，並且還必須有容忍的雅量。

（六）對批評對象誤解的負面批評兩例

但是，《鳴鼓集》中的另一些資料，則非如此，是另一種批判意識的發展。在《鳴鼓集》中，可舉三件較具代表性的負面批評實例，來檢驗黃臥松這種批評態度的不當，因他

顯然對當時臺灣新佛教的現象嚴重隔閡，才會如此隨便批評。他負面批評第一個例子，是關於王兆麟在臺南「彌陀寺」設裁縫技藝講習班，教導民眾婦女裁縫技藝的爭論報導。第二個例子，是關於苗栗大湖「桂竹林弘法院」女眾反投書，向社會控訴，遭受不當待遇的報導。

為何此處會舉這兩例呢？因其中所涉及的，生存工作權、自由與尊嚴，是人性的基本要求，沒有這些，人類就和奴隸沒有兩樣。這是現代社會所必須面對的兩個重要的課題，不能藉口社群意識的不同，而任意扭曲或加以忽視。所以我們認為，沒有任何社群的特殊文化意識可以有權凌駕其上。

另一方面，在不同的社會環境、不同的族群或階層之間，雖對這些問題雖有各自不同的主張和重要性不同的優先順序，很難求其一致。但在同一個生活其間的母體社會裡，不同文化或宗教社群作任何主張之前，都必須先尊重人性的基本要求，然後再談彼此的意識差異和所持價值的優先順序，否則此一社會共同體的集團意識將無從產生，對立和衝突的可能性亦將日益增高。

假如以上所述，關於人類文明社會的一些基本原則，尚可接受的話，則底下即進討論和生存工作權有關的第一個例子，即：關於王兆麟在臺南「彌陀寺」設家政裁縫講習班，教導民眾婦女學習裁縫技藝的爭論報導，以及黃臥松在編輯相關資料時的不當和誤解。

1. 黃臥松誤編與誤評的實例之一：

對王兆麟致力女性家政教育的誤解

有關王兆麟在臺南古剎「彌陀寺」，設「臺南家政裁縫

講習所」的事情本末，是這樣的。根據盧家興的研究，在臺南市東區東門路第一二一號的古剎「彌陀寺」，是臺灣少數建於明鄭時代的古佛寺，初期規模甚小，稱「室」而非「寺」，入清以後，經擴建重興才改稱「寺」。(註九六)

到了日據之後，該寺被充做「新豐郡役所」的辦公室。直到大正十二年才歸還，但已相當破舊，急待整修。為了重修的需要，該寺的管理人黃欣、莊燦玲、王昭德等人聘請本島人的日本淨土真宗本院寺派佈教使王兆麟為新任住持，開始大力整建，到昭和三年竣工。

昭和四年，住持王兆麟欲於寺中成立「臺南家政裁縫講習所」，管理人黃欣等認為寺中有女性出入的話，容易爆發男女桃色糾紛，強烈反對王氏的構想，雙方堅持不下。後由日本淨土真宗本院寺派的在臺僧侶幹部和當地的日本教育官僚居中協調和說服，管理人方面不得已只好讓步，於是住持王兆麟氏首開臺灣佛教新風氣，成功地於寺中成立「臺南家政裁縫講習所」，並獲得官方的立案許可。

而黃臥松是在《鳴鼓集》第四集中，根據當時的各報報導，編入了大量有關王兆麟在臺南「彌陀寺」設「臺南家政裁縫講習所」的報剪資料，但未加黃氏本人的任何評語。

我們如今可以推測，此一報導資料之所以被黃氏收入《鳴鼓集》第四集中，主要原因，應是和黃氏認為：此一佛教事業的爭論是發生於著名的臺南古佛寺之內，而爭論的雙方，又皆為臺南當地佛教界的知名人士有關。

換句話說，很可能黃氏是基於看佛教的另一樁笑話，才將其編入書中的。而我們的著眼點，並不在於它是否為一樁佛教的笑話，更重要的，其實是它所具有的社會意義，以及

作為社會輿論批評者的黃氏，他其實應該或如何來看待此事？

但，這裡有一疑慮應先消除。即：或許有人會問——既然我們之前已了解黃氏對此資料未加任何評語，並也已推測他是「以看笑話的心態，將其編入《鳴鼓集》第四集中」，為什麼還要追問：「它所具有的社會意義？以及作為社會輿論批評者的黃氏，其實應該或如何來看待此事？」我們的回答是，這裡要探討的，其實是針對：(一)、之前黃臥松等人對日據之後，臺灣佛教發展的一些負面批評而發。(二)、要反駁黃氏等人，所謂臺灣佛教無高僧碩德齋友的不當批評。(三)、要指出黃臥松等人的批評意識，之所以有很大的局限性，其實是由於彼等，對當時臺灣的新佛教事業的社會意義不了解所致。(四)、由於黃氏等人的批評，具有上述的三項缺點，所以他們的批評觀點，可說是源自傳統儒家排佛論的變貌與擴散。

雖然如此，從另一方面來看，我們仍必須承認：要當時的一些儒家的批評者，了解當代臺灣正在發生的新佛教事物，具有何種社會意義？其實並不容易。

例如《臺灣通史》的作者連雅堂氏，當時就感歎王兆麟氏在臺南「彌陀寺」中，辦「臺南家政裁縫講習班」，是「佛法凌夷」之徵。(註九七)

但是，作為今日專業的臺灣佛教史的研究者，卻沒有權利說：迄今他仍不了解其中的社會意義；事實上，要能說明其中的社會意義，才是今日專業的臺灣佛教史研究者之學術本份。因此，我們先就王兆麟其人和佛教的淵源，作進一步的背景補充說明，然後再來檢討相關的問題。

由於黃臥松等人在各集的《鳴鼓集》中，一再質疑：臺灣是否有高僧碩德齋友？到了昭和七年（一九三二）十月，「臺南國清寫真館」的攝影師徐壽，編出了一本《臺灣全臺寺院齋堂名跡寶鑑》，連雅堂和日僧精臺語的臨濟宗僧侶東海宜誠都為其作序。其中對王兆麟的介紹如下：

「王兆麟師略歷」臺南彌陀寺住職王兆麟師，總督府醫學校出身。因有志於精神界，更就學於京都中央佛教學院及龍谷大學，其後任本願寺布教使。從大正十二年開始，為開拓本島精神界，東奔西走，布教傳導。昭和四年，創立臺南家政女學院，現任同學院院長之職，並擔任臺灣精神社主幹、臺南州社會教育屬託、南瀛佛教會理事、市方面委員，其他關於宗教及教育方面的榮職甚多，可說是一位日夜不分、大勇猛活躍的現代宗教家。(註九八)

對照王兆麟氏這一輝煌的履歷，雖然之前黃臥松等人，曾一再嘲諷：日據以來的臺灣佛教僧侶和齋友，大都是懶人無學之輩，專業不足，戒行有虧，來反證彼等對佛教的羞辱性批評是有其正當性的。

可是，針對王兆麟的品德、教育程度、專業素養及其所創立的新佛教事業——教育臺灣婦女學會裁縫技藝，使其具有有獨立謀生的職業能力——相形之下，連黃臥松本人也望塵莫及，而其他的罪名，如彼等一再攻擊臺灣佛教的破戒、貪財等敗行，又無法施之於王兆麟氏，如此一來，要對王氏作負面批評既不可能，想肯定又不清楚其意義，兩難之下，唯有保持沉默為宜。這就是黃臥松等人的困境所在！

再以當時報上兩篇有代表性的評論來看，署名「智深」

者（載昭和四年五月七日《臺灣新聞報》）第九三八六號認為：

(一)、過去臺灣寺院出問題，都是以婦女為導火線，而王氏不引為鑑戒，反而致力於婦女事業，實不妥當。

(二)、「該寺中原有中學生（臺南第一、第二中學本島人學生）的「精神作興俱樂部」之設立，設立之後，定期準約而鍛鍊其身心、修養其精神者。當設立之初，王氏宣言：為秉大詔煥發之機會，作思想善導之明證。倡設宗旨，既偉且大，宜其成立未幾，成績卓著。而王氏凡在演講，每以一貫精神，力圖該會發展為職志，言猶在耳，事已忘心。曾幾何時，為數十名婦女，遽變其初衷，竟解散斯會，其理由何薄而弱，是豈脂粉香澤，足以顛倒佛心耶？」（註九九）

從所述的內容和評論角度來看，這應是和寺中管理人方面的立場一致，所以對於新設的婦女裁縫講習班，很不以為然，認為防止風化事件，以及維持寺中原有的本島人中學生的「精神作興俱樂部」活動，更重要。

而這一立場，其實也類似彰化「崇文社」一貫反對臺灣青年男女自由戀愛和對僧侶有情慾風波之大不滿的立場。因此彼等在收集此類報導資料時，對於此事的態度，很明顯地也和寺中管理人方面及「智深」者，站同一陣線。然而，就彼等所處的時代環境來看，此反對立場者，可以說仍絲毫未察覺到臺灣職業婦女出現的新意義，以及無法對社會各知識文化社群的經濟支援，或事業的拓展有極大的助益，有所體認，反而一再以隔離男女接觸、避免色情風波為主要考量，也可見其無知和落伍！

相對的，我們看當時《臺灣民報》第二五九號（昭和四年五月五日），另一篇評論則是：

〈彌陀寺住職與管理者紛爭、為開女子講習會〉臺南彌陀寺住職王兆麟氏，這回得官廳的許可，決定要在寺內開設女子家政講習會，為此惹起管理者的反對一事。據某消息通說，說管理者黃新氏，對該寺設講習會的反對，其以恐生風紀問題，乃是表面的理由，其實是在黃氏之意，是於以後臺陽中學開辦時，欲將該寺的家產充為宿舍，故若被設講習會，則後來自無可利用，就是上月二十五日所開的開戲者會，參加者亦甚少，亦係黃氏等少數人的意見而已，為此雙方均作聲明戰。一般市民，似乎多同情於住職，而王氏亦說不論如何，要貫徹其初志。其紛爭的結果，究竟如何，頗惹世人的注目云。（註一〇〇）

這一報導，很重要的指出：(a)、反對者的理由所謂恐生風紀的問題，其實是表面的，想留著充當日後辦「臺陽中學」之用，才是真正原因。(b)、當時臺南的市民大眾，同情王兆麟做法的居多數。可見對於當時在寺中辦婦女裁縫講習會這件事，當地一般民眾並不顧忌會有所謂男女風紀產生問題，而是現實的考量勝過一切。

到了昭和四年五月七日，王兆麟和管理人黃欣達成五點協議：(1)、家政講習所，乃屬王兆麟個人之事業，不關於彌陀寺。(2)、於彌陀寺內指定一室使用，但建築物現狀不可改變。(3)、寄宿舍須設於寺外。(4)、六個月後，當移轉於適當之處。(5)、「精神作興俱樂部」免解散。接著是同年五月十一日《臺南新報》第九八〇四號刊出如下的報導：

彌陀寺問題，黃欣王兆麟兩氏，既告圓滿解決，則家政之講習會，設計者王兆麟氏，益以成其整備，定其講師也。蓋開講之聲初試，請規則書而來者約六十人，其願書亦有多數提出。惟當時解決之覺書（備忘錄），有二條件之明記：一曰寄宿舍，設於寺外；一曰六個月內，移須轉於他處，其地須要適宜。其事須要進行，有此二者，為關係者之問題，乃欲於彌陀寺前，建寄宿舍，築以兩層之樓，俾容二十人。惟為風紀所關，當置一舍監，其舍監當以女教育為宜，爰由高等女學校，請一舍監，與之夙興夜寐也；且六個月之內，決以美麗之校舍，建於適宜之地。目下有力者，且潛其勢力，為之選定土地，不久必有經之營之，庶民攻之概。至於寄附金（捐款）一事，尚未出以募集，而自發的之聲明者，實煩有徒，其人氣為何如也。若夫名譽講師，松平廣松兩位女校長，口羽布教師，藤島一高女，李氏琴二高女兩教諭之外，又有元佳里分校青木尊氏外數名，以為專任焉。裁縫手藝而外，有修身、算術、國語、音樂，有體育、漢文、英文、園藝焉。（註一〇一）

可見這一婦女家政教育的新事業，提出的時機極為適當。不但婦女界大為歡迎，紛紛踴躍提出入學申請，甚至主辦單位還未宣佈募款，已有許多社會大眾聲稱要自動捐認款項，以為贊助此項事業。連選新校舍的土地，也有相關人士，暗中為其奔走。證實了此一攸關臺灣婦女生存工作權的教育事業，如何順應時代潮流。

然而，黃臥松編《鳴鼓集》第四集時，在這一報導的旁

邊，還收入了這樣一則登於《臺南新報·夕刊》第一四四一號（昭和四年五月十四日）〈是是非非〉欄的嘲諷報導。一位署名「羅山古金剛」的作者投書說：

好個南方僧，蕭然心太野，嬌鳥網成群，豔結鴛鴦社，爾曰思無邪，我實疑心惹，僧亦具情苗，面目何容假，何不如俗還？請教高明者。（註一〇二）

像這樣羅織、侮蔑的下流投書，黃臥松居然將其編入書中，且排在當時社會上幾乎一致肯定王氏的婦女教育事業的報導之旁，雖未附上黃氏的評語，但其偏頗的反佛教心態，仍可謂躍然紙上。這是我們第一件要批判黃臥松者。

2. 黃臥松誤編與誤評的實例之二：

對林雲英爭取婚姻與宗教自由的冷漠和嘲諷

接著我們要討論被黃臥松誤解的第二個例子，即：關於苗栗大湖「桂竹林弘法院」女眾反投書，向社會控訴，遭受不當待遇的報導。這是極少數日據時期臺灣佛教女性敢於公開反駁男性不當批評的個案，且攸關女性尊嚴的維護，不得不特予提出來討論。

苗栗大湖「桂竹林弘法院」的正式名稱為「弘禪法院」，是一所新建立的女性齋堂，產權所有人是基隆人林雲英，佛教的法名叫「林弘光」，她是獨自花了一萬元巨資購下的，所以身兼住持和管理人。徐壽在所編的《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》中提到「弘禪法院」的創立沿革說：

本院為基隆人林弘光所創建者。弘光女士精漢學、工詩文，秉性慈惠，樂善好施，為該院主。而現下，來住者，已達四十六人，皆有智識之婦女。該院創建原由，係因弘光女士素好佛，昭和二年秋，參加法雲寺

所開之佛教研究會，研究佛學時，同學有江氏德明及外諸女，告之曰：「距法雲寺不遠，有劉莊，欲購為齋堂。已謀數年，尚無力可致，殊為可惜。」林氏聞言，次日即同往看視，果然山水幽清，於是慨然獨自投下萬餘金，購而改造，以為弘法院。而林氏學佛與愛之心懷，亦異於庸迷之流。氏欲貫徹佛學佛精神，更組織女子佛學會，定期講究佛經，以造弘法人才，以期普化大眾。林氏洵巾幗之丈夫也。（註一〇三）

這是一篇相當扼要、也是極為重要的背景說明。它提供幾樣信息：（一）林氏為一有才學的知識婦女。（二）共住的四十六人，亦「皆有智識之婦女」。（三）創建之原由，是因昭和二年秋，參加法雲寺所開之佛教研究會，以及同學多人向她提及，數年來欲購劉莊為齋堂卻乏資金的問題，於是她自己出錢整個買下。也證實當時有些佛教婦女擁有雄厚的經濟實力，可以投入新佛教事業。（四）宣稱「弘禪法院」是欲養成女子的弘法人材，然後向社會大眾弘揚佛法、利益眾生。

徐壽的這一篇說明，雖寫於黃臥松編《鳴鼓集》之後數年，卻仍忽略了或不清楚其中一些關鍵的資料。例如：

（一）「林弘光」其實是一位已婚多年的在家婦女，因抗拒家庭硬性安排的婚姻以及從新婚初見面就討夫婿而長期感情不睦，多年後，先為夫娶妾、並領養兩子，並取得其夫同意，別居獨處禮佛，於是才有昭和二年秋以後的發展。（二）「林弘光」雖參加「法雲寺派」的創立者林覺力的佛教講習會，但並未拜在其派下。因此，同住的四十六位婦女中，有極大多數是屬覺力門下男僧達精的女弟子，而林氏則身兼住持和管理人，有全部的處分權和管理權。（三）昭和二年左右，

是林覺力結合「南瀛佛教會」和日本曹洞宗在臺勢力，極力在桃、竹、苗三地舉辦以女性為主的佛教講習會，使女性弘法的新佛教意識覺醒，不同於舊式的齋堂和菜姑，此類新佛教女性，往往強調佛教的知識性、禪佛教的純粹性和現代性、以及向社會弘揚的使命感。因此，參加此類講習會之後的佛教女性，陸續有人籌資建新寺院作為弘揚新佛教思想的機構；而林弘光的「弘禪法院」，只是這類後續的佛教效應之一。（四）徐壽文中所以提到院中共住者皆智識婦女以及林氏和「弘禪法院」未來的佛教社會使命等等，都和上述林覺力的女性佛教講習會的影響有關。（五）林氏的娘家經濟實力雄厚，不僅有助於實現她的佛教事業計劃，也有助於反抗丈夫的侮辱和周遭的強大社會壓力。

這五點，若不先予說明，則底下要討論有關林氏的種種爭論，將不易理解個中的問題所在。

其實，林弘光和《鳴鼓集》所稱的「桂竹林弘法院」，所以屢次被讀者投書攻擊，主要是受林德林的桃色疑雲風波之影響，以及「桂竹林弘法院」改建期間，請達精監工，而達精監工期間，往往留住工寮，未歸法雲寺，於是有和尚和尼姑偷情的風聲傳出。當時，法雲寺方面雖一度代為澄清，但傳言並未停止，仍斷斷續續有化名的讀者投書報上，一再地攻擊林氏和達精（註一〇四）。

當時，甚至連民眾黨都派人前往調查，以了解究竟（註一〇五）。而當事者之一的林氏，沉默地忍受外界的侮辱性攻擊約兩年之後，終於決定提筆寫出全部內幕，投書報社，揭發過去的一切投書攻擊言論，都是她的丈夫匿名搞的下流把戲。她的投書很長，分上下篇登出，文辭並茂，且雄辯滔

滔，是日據時代臺灣極罕見的女權獨立宣言，故全文轉錄入如下：

〔薄命辭上〕〔林雲英自述〕語云：世間多少不平事，不會作天莫作天。昔猶未信，今果然矣。曩者各報，屢載苗栗大湖弘法院，（有）僧嫌疑之事。

（實）自由薄命妾冤家賴某一人，造謠投稿，欲激敝人回家，重圓破鏡，故出欲即反離之下策。世間不平之事，此其一也。敝人忍耐兩年，不為答辯一字。閱者不察，遂有一部疑為事實，而孰知大謬不然者。蓋僧尼之事，人所樂談。不知底蘊者，以訛傳訛，誠無怪其然矣。惟敝人堅貞在抱，磨涅由他，清者自清，濁者自濁，但求無愧我心已耳，原不必辯。然敝人一腔幽憤，無處發洩，默不言乎，則含冤以死，目不瞑矣。蓋敝人遁入空門，乃欲藉以逃生耳。雖吃素奉佛，尚未落髮，未可呼我為尼也。故雖意倡隨，猶念夫婦舊誼，雅不欲與較。（然）每次投稿揭出之時，立接其電詢：曾否見之？明明有意揶揄，使人不堪。邇來更造作歌詞，逢人唱念，其狂態難以形容。敝人至此，已忍無可忍，不得已，歷陳始末，稍明衷曲。祇以自傷，非敢他怨。希仁人君子垂鑑焉。嗟夫！情天易缺，恨海難填。遇人不淑，負負徒呼。團扇秋風，不待棄捐之恨。自古已然，豈獨薄命一人己也。敝人不幸，父母早亡。自傷薄命，早抱厭世之悲觀。求死不得，無意塵緣。外傳伉儷甚篤，實大不然。先是敝人垂髫之時，父母尚在，曾許婚於沈家。及略知人事，憾事方知。一日隨母觀劇，不意其人在園執

役，竟於人眾濟濟之時，演出醜劇，咄咄迫人。一時觸景生悲，羞愧無地，立刻回家，暗自痛哭。遂密購阿芙蓉（鴉片），索性嚥下。竟被家人發覺灌救，死而復甦。恨煙量較輕，不能斷送生命，留此殘軀。至今言之，猶有餘痛也。父母諗余心決，乃為賠禮廢婚，許為別覓良緣；雖苟活一時，然自知命薄，良緣無分。遺世之念，從此始矣。未幾父亡母病，萱堂愛子，視父尤深，恐敝人果為出家，或重尋短見，竟於父喪未滿日之期，急為贅婿，欲乘未死，親見團圓，以了夙願。消息一傳，冤家賴某知覺，乃乘機託其同宗賴媪，前來議婚。時母病方殷，不能自主，兄弟等欲成母志，不暇選擇，含糊答應，越日即行文定。當未入門時，即微聞不雅譏評，因重違母命，不敢阻撓，惟暗自傷悲誤我終身已耳，畏母知也。洞房之夕，果見人言不謬：視前之沈郎，尤為自憎以下。嗚呼！外雖煌煌花燭，喜氣盈門，內則枯桑海水，肝腸寸斷。悲哉！悲哉！啞子吃黃蓮，苦況自知耳。即欲自尋死路，恐傷母心。蓋母病在床，倘此而使一命嗚呼，不孝之愆，百身莫贖，豈不抱憾九原，增我悲痛慘怛乎。是以權宜一時，姑為含忍，然已慘不成歡。此中情節，彼自知之，不忍哭言。回思洞房之夕，狀況如何？已瞭然矣。何以迄今還在夢中？敢云：締婚之後，愛情甚篤；被人誘拐，始生異心，而望破鏡重圓乎？蓋敝人孤栖獨處之念，甚沈郎，而成於此獠見面之夕，非自今日始。如必相逼，誓願捐生，無望秋風再熱也。嗟夫！外雖羅敷有夫，內時姮娥獨處。天

臺雖許偶入，伉儷終難久諧。愛河冰冷，塵緣已斷，萬無回頭之理。此敝人之苦衷一也。（註一〇六）

這是林雲英自述的前半部，歷數早年婚姻的不如意，以及揭穿彼與夫婿感情不睦的內幕和夫婿幕後屢次投稿卻又來電詢問的秘辛。這是一般文獻很難見到的。

但，林氏如何走上購齋堂為「弘禪法院」的心路歷程，則出現於〈薄命辭〉的下半部：

〈薄命辭下〉（林雲英自述）且自締婚之後，荏苒七年，不育子女。念宗祧嗣續為重，乃將薄奩支出數百元，為納小星，商之彼奴，欣然樂受。新人入門，尚未忍即離去，與之同居半載，見其愛情彌篤，乃願長齋、奉佛，以送餘生。開地建院之事，當時滿口應承，何以前後異詞，妄加誣謗乎？夫已厭舊喜新，舍魚而取熊掌，奈何得隴望蜀，取王而復求劍乎？反復無常，一至於此，誠意外也！惟舊人已入空門，心如死灰，雖有夫婦舊情，已成風前馬牛。妄想珠還合浦，其如覆水難收。任百般壓迫，萬紙誣言，總無棄我木魚，為伊重操井臼之理。此敝人苦衷之二也。數年之間，連螟二子，相繼淪亡。珠蚌不能自結，螟蛉又皆殞殤，命薄運蹇，只合單栖；獨鶴孤鸞，不宜雙宿。且二豎纏綿，憔悴枯槁，病骨支離，彼雖不我遐棄，我則自應退避。況替代有人，後顧無憂，足以毅然隱去，免累良人。此敝人之苦衷三也。夫既薦人自代，去之有辭；彼縱翻悔，我自心安。且隻身隱退，媳女一人，年將及笄，並家具物品、金器錶鏈，價值甚巨，一並贈他，不特無負分毫，可以質之天地鬼神

而無愧矣。蓋當相議出家之時，曾向余要求三千元，因曩者伊營家償債。（然余之前為彼）納妾買子，醫病治喪，耗費不貲，薄奩已匱，安有此巨款，以應要求？是以罄家與之。今之建院，乃由妯娌姊妹，憐余薄命，為開一條生路，惠我倘佯餘生，傾囊援助，集腋成裘，並非一人之私產。縱費萬金，干卿何事？尚欲窮追勒索，貪婪無厭，問心奚安乎？至於達精和尚之事，更不須辯。女眾二十餘人，半屬其弟子，若有不正行為，一客不容。何以自始迄今，院內並無違言，而使眾心皆服乎？因女流不諳造作營繕修葺之事，自始託付全責。工事在院，暇則別居。雖曾向其坦率，正直之人，絕不介意；外觀雖難免微嫌，內容則佛心可證。凡有目者，類能辨之矣。無庸多贅也。若夫賴某，現在商銀，乃入贅後，藉重吾家信用，為之保舉，月俸迄今僅四十餘元，只足自供衣食。赤手入贅，捆載歸家，尚不知足，吾家保證一取消，則飯碗覆矣。嗟夫！男子與妻不諧，棄置由他。豈婦女應受蹂躪，獨無絲毫自主之權能乎？語云：室人有過，出語鄰家，未為通計也。況並無不貞之事，妄加污辱，欲使遺世之人，去而復返，此實難矣！（註一〇七）

對於這樣舉證確鑿又大爆內幕秘辛的有力反駁，其夫賴以尊和其他的原批評者，將如何回應呢？

在《鳴鼓集》第二集當集，分別有化名「賽董狐」和其夫賴以尊的回應。化名「賽董狐」的評論，非常簡易：他承認林氏的自述「亦頗有理」，但，他責備達精不專心修行，

精進佛法，卻收了院中半數以上的女弟子，非出家為僧者所當為（註一〇八）。問題在於，傳統佛教戒律，男僧高於女尼，婦女拜男僧為師，更無不妥。所以「賽董狐」的評論，是不了解佛教戒規所致。

至於其夫賴以尊的自辯之詞，登於昭和三年十月十二日《臺南新聞·漢文版》第九五九五號，全文如下：

〈答薄命辭〉（基隆賴以尊）。薄命！薄命！何讀書未三年五載而滔滔不竭，竟能弄此文墨耶？意其中必有為之捉刀者。顧閭房之事，何與於人？若輩鬼域害人，自傷道德，乃效助紂之費尤哉。君子成人之美，獨奈何其反是耶。薄命乎！爾果能真心奉佛維

（惟）謹，為佛門之弟子乎？余為爾幸且崇拜之不暇。竊恐陽為奉佛，陰為背佛之事。如此則神佛所不容，抑鬼神之所共憤也。汝自述云云：似我舍不得爾者，吾念結髮之情耳。不然，爾西施耶？東施耶？嫫母耶？嬌女耶？華族耶？貴族耶？嗚呼！為是言者，其色能無赧然否耶？夫婦乖倫得罪名教，而尚能事佛者，吾未之前聞也。飯碗之覆不覆，此其中有天焉，非人力所能強也。何煩深作繫杞憂。若謂各報投稿，悉出余手，然則鳴鼓集公然刊行各國，屏斥野僧妖尼，毫不遺力，亦皆我之所造乎？余雅不好文，奚敢率而操觚，貽笑大方。水落石出，他時自見底蘊。吾悔不讀十年書，故至今文章一道，如門外漢，詎能如爾之文墨耶。幸藏我拙，勿露爾醜。則幸甚幸甚。

（註一〇九）

其夫賴以尊除了含糊否認各報投稿非他所為，以及本身

不善為文之外，也無法反駁其妻指證歷歷的控訴，故完全無招架之力。這是林氏對其夫和《鳴鼓集》的批評進行反駁的一大勝利！

雖然昭和三年十一月三日，有「鑑奎生」投書《臺南新聞·夕刊》（註一一〇），自稱為熟人，但一邊指責林氏批夫的的不是，一邊欲勸兩夫婦復合，可說完全忽視了林氏全篇指控的動機和欲離夫奉佛的強烈堅持。

至於編輯者黃臥松，尤為可惡。一篇昭和四年三月八日登於《臺灣新聞·朝刊》第九三二八號，署名「護法神」的投書原只說：苗栗大湖「桂竹林弘法院」已整修完成，達精在之前的監督期間，曾有風風雨雨的傳言，如今任務已了，應速歸建，返回法雲寺常住，以免再生流言（註一一一）。黃臥松居然在評語中嘲諷說：

編輯者（黃臥松）曰。護法神未免多事。俗人三妻四妾。又要嫖娼。爾不管他。出家人。與尼姑相處。有無戀愛。爾會插嘴。是無忠恕也。戲代解曰。行不得也。哥哥。可奈何。（註一二一）

事實上，從黃臥松本人登在《鳴鼓集》的自撰文章來看，他對於當時臺灣婦女的艱難處境，只同情極少數的狀況，例如只批評當時臺灣一些富豪之家對婢女淫虐之不該，以及批評民眾嫁女要收巨額聘禮之不當，此外他對於當時婦女所欲爭取之自由與尊嚴，則絲毫不寄予同情，特別對於離家奉佛的婦女，尤多嘲諷，其意識型態的保守和僵硬，實無法令人苟同。這也是我們要特別批評黃臥松和《鳴鼓集》的偏頗態度之處。

七、結論

經過以上大篇幅的探討之後，本文擬將其學術討論的意義、以及本文將在另篇論文才要處理但相關的其他後續問題，在此一併再稍作歸納與說明。

首先，必須指出：本文不論就日據時代的臺灣儒學史、或是就中國佛教思想文化史的探討來說，都是一個嶄新的課題。其嶄新之處，是資料新穎和內容新鮮。因傳統的儒學史和佛教史，一般來說，都是一本正經的在討論宇宙或人生的大道理，有關道場或人物的描寫，也都是從表面的介紹為主，縱使遇到要批評對手的場合，同樣不可能見到如潑婦罵街般，赤裸裸、無修飾、即衝口罵出來的場面 and 粗話。

但基本上，這是由於儒者和僧侶在傳統社會所扮演的角色，就是要求他們必須言行端正，作庶民表率，所以彼等連發脾氣也須文謏謏和有節制，否則便會遭到社會大眾的批評，認為是不得體或沒教養的不當表現。也因此，當儒者或僧侶，有其社會尊嚴和處境優渥的相對外在條件時，即可能表現為會自我制約或看來極像一個有涵養的文化人。

然而，一旦彼等在社會上原先擁有的優越尊嚴逐漸被減弱，處境也開始變得極為困窘——並且顯然短期內改善無望——時，其實儒者或僧侶，也一樣會發怒罵人，會口不擇言嘲諷，會變得有感情和有恩怨！因而也可能連帶把彼等內心的幽暗跟醜陋的凌辱意識，傾洩出來，無情地潑灑到對手的頭臉上。

只是像以上所描述的這種狀況和心態，不論在中國歷史上或臺灣近代史上，都很罕見。可是，從本文以上的長篇論

述中，無疑已可清楚地看到日據時期，臺灣的本土知識精英的不同社群，彼等是如何遊走在法律邊緣，以潑婦罵街的方在修理對方，但同時也等於向世人在傾吐彼等深沉的內在苦悶以及不斷地發出絕望的吶喊——總之，這是不尋常的時代之聲，值得吾人傾聽和同情——因而本文之前所介紹的，可以說，正是此類少數個案中，最具代表性的一個。

不過，接著必須再追問的是：到底此一「中教事件」爆發與《鳴鼓集》批僧風波形成之後，對當時臺灣的佛教又有哪些影響呢？

因事實上，當和新僧林德林有關的「中教事件」一爆發之後，佛教方面的知識精英社群，一直都對此事的後續發展，極為關注。其後，彼等對彰化「崇文社」的儒生在報上大肆炒作此事，尤其對於《鳴鼓集》被連續編輯和公開發行多集，更加不滿。此因彰化「崇文社」的這些舊式儒生社群，曾長期公開的徵文、甚至自行創作許多反佛教的色情詩歌，並分別刊載各報和編入《鳴鼓集》，藉此來諷刺，羞辱、貶抑或公然醜化林德林的「破戒」，以及當時臺灣佛教界的種種「弊端」。

因此，也激起了當時在東京私立「駒澤大學臺灣學生會」的幾位要角，如高執德、林秋梧和李孝本等人的憤慨，於是也進行了反批判的工作。不過，有關這方面的問題，本文將集中在另一篇論文，再進行詳細討論。

另一方面，從後續的發展來看，當時臺灣新佛教的整個改造陣營，可以說，已出現分裂了。故儘管臺中市方面，林德林仍持續地在推廣他的「正信佛教」運動，卻無法如「中教事件」爆發之前的飛揚氣勢——他其實已宛若困獸之鬥，

故此後的他，也只能勉為其難的守成而已。

於是日據時期新的臺灣本土佛教改造的中心，便逐漸轉移到臺南開元寺去。而此一時期的臺南開元寺，正是人才濟濟，勢不可當，寺中前後健者如林秋梧、鄭卓雲和高執德等人，都是能說能寫的，彼等不但有關佛學的專業底子很夠，向外的活動力也極強，並且又有先前臺中市林德林「中教事件」的強烈刺激，所以相對反彈的批判火力也特別猛烈。

因此，我們可以說，日據時代後期的佛教光芒，主要是由臺南開元寺放射出來的！而其他的所謂四大法派，雖然寺多、人眾，卻欲振乏力，卻無法和開元寺所爆發的巨大衝擊力相比。於是，四大法派的領導精英，在日據後期，便逐漸被逼退到第二線去了，在現實的佛教界影響為之大減。

【註 釋】

註一：見李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津出版社，一九九九），頁五一—六。

註二：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，一九九七），頁二五九—九二。

註三：黃臥松主編的《鳴鼓集》，共有五集，其中一、二集，是合刊的，昭和三年七月，由彰化崇文社發行，昭和四年再版一次。此信在第二集，原書無編頁，黃臥松的附註，是和大正十四年三月二十九日林德林投書在一起的。

註四：張淑子的投書〈果然不出我所料〉，一開始即提到「……於去四日午後。有江善慧。林德林。鄭松筠。陳文銘。廖某六人。偕來本社。與支配人板本氏曰。貴社記者張

淑子。前年曾與林德林筆戰。因有挾怨。於客臘乃利用貴報紙。揭載林德林與其髮妻姦通。……」，原載昭和三年二月十一日《臺灣日日新報·朝刊》。

註五：收入黃臥松主編，《鳴鼓集》（彰化：崇文社，一九二八），頁六五。

註六：同前註。

註七：《中道》第二卷第七號，大正十三年一月一日發行。

註八：所謂第二點，即指黃臥松說，林德林曾在《中道》雜誌上，「捏名批駁」張淑子的文章。因張淑子在《家庭講話》中曾批評：「僧道信者譽之太高。貶者毀之太甚。」引起林德林的不滿，在自辦的《中道》雜誌上「捏名批駁」，並謂張淑子是「過激派共產黨之流」，引起張淑子的不滿，也向林提出質問。但由於林德林不願在《中道》上答覆張氏的質疑，張氏才轉往所服務的《臺灣日日新報》上發問。

註九：案：林德林撰文，除用本名之外，筆名有「二樹庵」、「祇園」、可能包括「正信生」，卻未發現有第二篇用「虛」作筆名的。

註一〇：《中道》第十六號，大正十四年二月一日發行。

註一一：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號（一九二五—二六），頁十三。

註一二：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十三—十四。

註一三：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十四上。

註一四：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十四下。

註一五：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十

六號，頁十四下。

註一六：此一投書，於《臺灣日日新報》的第七九三六號上刊出。

註一七：張淑子，〈天理與人心（續前）〉，載《臺南新報》（一九二五—四—十三）「來稿」版。

註一八：張淑子，〈天理與人心（續前）〉，載《臺南新報》（一九二五—四—十三）「來稿」版。

註一九：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十四上。

註二〇：「沙鹿文劍」，〈就張林兩君之爭辯而論（續前）〉，載《臺南新報》（一九二五—四—十三）「來稿」版。

註二一：「沙鹿文劍」的此一解讀，不能說不理，他也一直試圖將林德林對儒家的批評，解釋為只是針對張淑子個人的言論而發，與全體儒家無關。但，這一策略顯然低估了其中儒釋現實衝突的相關因素，所以後來「中教事件」一爆發，這些文件和批評儒家之語，立刻被彰化「崇文社」的儒家陣營重提和炒做，並釀成批僧反佛的大風波。

註二二：見「沙鹿文劍」，〈就張林兩君之爭辯而論（續前）〉，載《臺南新報》（一九二五—四—十三）「來稿」版。

註二三：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十四下。

註二四：見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第十六號，頁十四下。

註二五：普信，〈釋迦牟尼聖哲家〉，載《中道》第十六號，頁六七。

註二六：曾普信，〈釋迦牟尼聖哲家〉，載《中道》第十六號，頁七。

註二七：見遠藤所六等編，《臺中市史》（臺中：臺灣新聞社，一九三四），頁七二—七三。

註二八：見李添春著，陳國政編，《李添春教授回憶錄》（臺北：自印本，一九八四），頁五〇、六一、六三。

註二九：見李添春著，陳國政編，《李添春教授回憶錄》，頁四九。

註三〇：此一資料的影本，承王見川先生提供，特此誌謝。

註三一：林德林編，《在家佛教聖典》（臺中：臺中佛教會館，一九二二），頁九九。

註三二：林德林編，《在家佛教聖典》，頁七八。

註三三：忽滑谷快天，《正信問答》（東京：光融館，一九二六）出版，同年即再版發行。

註三四：林德林在《正信問答》的〈漢譯序〉中提到：「余自青年入道以來，雲水多年，彼此參訪，無一所得。乃寓基津靈泉精舍，翻閱大藏聖典，幾經星霜，未達所期之目的地，不過循行數墨而已。嗣參日本內地諸師，依然疑團難釋。其為見佛之心眼未開，亦或悟道之機緣未熟，斯時滿腔迷惑，何異樹下降魔，要求真理之饑渴，幾達絕頂。幸讀『正信問答』始獲安心之要旨。此書係快天老師六十餘年信仰生活之結晶。可為見佛悟道之捷徑，亦是人生問題之解達文也。余因不敢自私，誓將正信佛法傳播於海內，庶始信佛民眾，咸見佛陀之光明。於是二十年來，或口頭、或文字，以種種方法宣布之，直到現在，求純真佛教之士，不乏其人。……」原書，頁六一—七。

註三五：忽滑谷快天來臺時間，是昭和七年，不是五年。

註三六：見李添春，〈寺廟をたづねて〉，載《臺灣時報》昭和九年十一月號（一九三四—十一），六一—四。

註三七：日期應為昭和七年二月十三日，而非昭和五年。

註三八：目前所知，有關張淑子的個人資料，以《重修臺灣省通志卷九人物志人物傳篇》（南投：臺灣省文獻委員會，一九

九八)的〈張淑子〉一文，最詳細，但也僅數百字而已，全文如下：「張淑子，臺中大雅莊人。生於光緒七年。又讀書。日人據臺，畢業於臺北日語學校，任公學訓導。憤日人之不道，民國十年，加入『臺灣文化協會』，從事民族運動。並且參加『櫟社』以宣倡故國文化。嗣歷彰化高等女學校教員、臺灣新聞社及臺南新聞社總編輯漢文主筆。民國十六年，謝職家居，著《家庭道德講話資料集》、《臺灣俚語童謠集》、《臺灣猜謎集》、以及《革除本省迷信講解》等書；以及維護中華民族固有道德。而日人忌之。三十二年九月，被繫入獄二月，遂悲憤成疾。民國三十五年八月一日逝世（據舊志）。」頁三七九—三八〇。

註三九：目前的相關資料，都無法說明，張淑子和臺中市慎齋堂的真關係是甚麼？只知道雙方的關係密切，但到底是血親的關係？姻親的關係？還是功德主、護法的關係？都無直接證據，可供正確論斷。李世偉博士，雖一度斷為護法，但筆者一九九九—二〇一〇，以電話向其請教依據何在？他也答不出來，所以不足為信。李世偉博士之文，與王見川合撰，〈日據時期臺灣佛教的認同與選擇〉，收在李、王合出的《臺灣的宗教與文化》（臺北：博揚文化，一九九九），頁五二。

註四〇：見李添春著，陳國政編，《李添春教授回憶錄》（臺北：自印本，一九八四），頁六二—三。

註四一：見《鳴鼓集》二集所收，化名「斬妖劍」的讀者投書。

註四二：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集（彰化：崇文社，一九二八）頁二五。（※按：原書頁碼不明，此處頁碼，而初集、二集又是合刊，因此此處所引，係由二集首篇序文往下標的。特此註明，以免誤解）

註四三：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁二六。

註四四：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁二六—七。

註四五：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁二八。

註四六：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁四三—四。

註四七：見遠藤所六等編，《臺中市史》（臺中：臺灣新聞社，一九三四），頁七二—四—五。

註四八：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁四一—三。

註四九：施懿琳，前引書，頁三六一—三。李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁五六—七。

註五〇：見李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁五八—九。

註五一：轉引施懿琳，前引書，頁三六三。

註五二：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁四六。

註五三：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁六〇。

註五四：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁五六。

註五五：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁六二。

註五六：見李世偉，〈日治時代文社的研究——以「崇文社」為例〉，載《臺灣風物》第四七卷第三期，頁三五。

註五七：載黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁二七—八。

註五八：林覺力最先、沈本圓次之、江善慧最後。

註五九：載黃臥松編，《鳴鼓集》初集，頁五。

註六〇：載黃臥松編，《鳴鼓集》初集，頁五—六。

註六一：載黃臥松編，《鳴鼓集》初集，頁一。

註六二：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁六一。

註六三：黃臥松的文章，載該期《中道》，頁十四。

註六四：按：〈龍目井〉係黃氏在袁世凱將稱帝時，所作的感懷詩。

註六五：施懿琳，前引書，頁三六二—三。

- 註六六：李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》，頁五一。
- 註六七：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三〇。
- 註六八：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三一。
- 註六九：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三三。
- 註七〇：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三三。
- 註七一：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三三—三四。
- 註七二：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁三四。
- 註七三：即本文之前提過的施懿琳和李世偉兩位學者。
- 註七四：此文後來收入拙著，《臺灣當代佛教》（臺北：南天書局，一九九七），頁七六—八。
- 註七五：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁七。
- 註七六：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁八。
- 註七七：按：指日本政府及日本在臺各佛教宗派的相關者。
- 註七八：見李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》一書的第二章和第五章。
- 註七九：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集（彰化：崇文社，一九二九），頁四八。
- 註八〇：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集（彰化：崇文社，一九二九），頁四八。
- 註八一：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集（彰化：崇文社，一九二九），頁四九。
- 註八二：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集（彰化：崇文社，一九二九），頁五〇。
- 註八三：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集（彰化：崇文社，一九二九），頁五八—七。
- 註八四：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集（彰化：崇文社，一九三〇），頁六七。
- 註八五：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集（彰化：崇文社，一九三〇），頁六八。
- 註八六：有關這一思想的反駁，可見之高執德在駒澤大學的畢業論文，《朱子之排佛論》的前言說明。
- 註八七：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁一〇—一一。
- 註八八：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁一一。
- 註八九：見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁四—五。
- 註九〇：見黃臥松編，《鳴鼓集》三集，頁一。
- 註九一：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集，頁四。
- 註九二：見黃臥松編，《鳴鼓集》五集（彰化：崇文社，一九三〇），頁二。
- 註九三：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集，頁六二。
- 註九四：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集，頁六二。
- 註九五：見黃臥松編，《鳴鼓集》四集，頁六三。
- 註九六：見盧嘉興，《臺南古剎彌陀寺》，載張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊第八七集——中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》（臺北：大乘佛教文化出版社，一九七九），二五八—九。
- 註九七：連雅堂在《臺南古跡志。二九——彌陀寺記》中提到：「彌陀寺在東安坊，延平郡王經建，為東都最古之寺。殿宇宏敞，花木明瑟。今假官署（初為新豐郡役所、後充家政女徐學校、即現光華女中所用）佛法凌夷，能不慨嘆？」轉引盧嘉興，《臺南古剎彌陀寺》，載張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊第八七集——中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，頁二六二。
- 註九八：見徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，一九三二），頁八七，《王兆麟師略歷》的說明。
- 註九九：見黃臥松編，《鳴鼓集》第五集（彰化：崇文社，一九三〇），頁二六—七。

- 註一〇〇：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第五集（彰化：崇文社，一九三〇），頁二八。
- 註一〇一：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第五集（彰化：崇文社，一九三〇），頁三二。
- 註一〇二：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第五集（彰化：崇文社，一九三〇），頁三三。
- 註一〇三：見徐壽，《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，一九三二），頁二五。
- 註一〇四：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁五六—六二。
- 註一〇五：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁四三—四四，是轉錄昭和三年九月九日《臺灣民報》第二二五號報導。
- 註一〇六：載黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁四五—六。
- 註一〇七：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁四六—八。
- 註一〇八：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁四八。
- 註一〇九：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第二集，頁四八—九。
- 註一一〇：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第四集，頁三五—六。
- 註一一一：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第四集，頁六一—二。
- 註一二二：見黃臥松主編，《鳴鼓集》第四集，頁六二。

作者簡介

江燦騰，桃園大溪人，一九四六年生。自幼因家貧失學，憑苦讀自修，先後畢業於師範大學歷史系夜間部，臺大歷史研究所碩士、博士，專攻現代中國佛教的反傳統思想，佛學論著有《人間淨土的追尋》（一九八九，稻鄉）、《現代中國佛教思想論集》（一九九〇，新文豐）、《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（一九九〇，新文豐）、《臺灣佛教與現代社會》（一九九一，三民）、《臺灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，一九九六）、《明清民國佛教思想史論》（北京：中國社會科學出版社，一九九六）、《臺灣當代佛教》（台北：南天書局，一九九七）等書。