臺灣近代新佛教運動的先驅者

林德林的新佛教事業及其困境（上）

撰文／江燦騰

一、前言

西方有著名基督教改革家，即創立基督新教的德人馬丁路德（1483-1546 ），對近代的德國宗教信仰內涵與德國文學的發展，都產生了極大的深遠影響。至於近代臺灣地區有無出現類似的宗教改革家呢？答案：有，只是他出現在日據時期的臺灣佛教界，而非在基督教圈內。所以本文想爲讀者介紹的，是一位有「臺灣佛教馬丁路德[1]」之稱的本土佛教改革家林德林（1890-1951 ），有關他的新佛教事業及其所遭遇的困境。

因他雖出身貧寒[2]，卻是一個臺灣佛教史上少見的才華洋溢的非凡人物，不但飽讀書詩，能說能寫，並能注重圖書設備和廣納各種新知，以作爲自我精進和弘法教化之用。他一生的佛教事業，主要是奉行日本曹洞宗著名的禪學思想家忽滑谷快天所提倡的「正信佛教」新禪學思想。

此一新佛教的信仰內涵，其特徵是強調神佛分離，奉釋迦佛爲本尊，破除鬼神迷信，致力於宏揚日本曹洞宗祖師道元的正眼禪風，並以觀音大悲的普渡精神從事向社會弘法的救渡工作。而在日據大正後期（1922）所新建的「臺中佛教會館」，就是

· 江燦騰 清華大學通識教育中心助理教授

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

2 有關他是否真正出身「貧寒」，其實是有爭論的，詳本文後面討論。

他推展此一新佛教運動的根據地。

因此，他在初期，即頗獲當時臺中都會區中產階級士紳的歡迎及熱烈贊助，使他的新佛教事業能多元發展，快速擴張。但，也因爲這樣，他的佛教事業立刻招來當地保守的儒生團體之側目和嫉妒，導致後來雙方多年的激烈對立，平添不少的發展阻礙。再加上，他的個性又剛毅過人，勇於突破傳統，例如他以出家僧侶之身，卻敢於仿效日僧在弘法的道場內公開舉行本身的結婚典禮，雖遭到保守派僧侶的責難和儒生社群的強烈圍剿，仍不屈服。由此可以看出他敢於走在時代前端的膽識和決心。

只是如此一來，也使他成了當時爭議性最大的新派僧侶，並導致原有會館信徒的大量流失。特別是，戰後由於日本退出臺灣，又有大批逃難的大陸僧侶來臺，使得臺灣佛教再度面臨另一次重大的變革，即必須「去日本化」改用「大陸佛教制度」。因而他也開始遭到來臺大陸僧侶的批判[3]。並且，在他於1951年過世以後，他的妻子和兒女也被迫遷離「臺中佛教會館」，然後全家改信基督教。所以，這又是臺灣佛教史上的爭論性課題之一，值得對其進一步探討。

二、研究史及相關參考文獻

有關林德林其人其事，過去雖有李添春（1899－1988）、釋大醒（1899-1952）、施懿琳、李世偉、王見川等學者在著作中涉及[4]，但都屬概略性的介紹。

較系統和深入的研究，其實是從我開始的。因我先後發表過〈臺灣佛教的馬丁路德—林德林[5]〉、〈日據時期臺灣佛教反色情文學創作與儒釋知

---

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

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

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

識社群的衝突—以《鳴鼓集》的各集作品爲中心[6]）、〈日據時期臺灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突—以「臺灣佛教馬丁路德」林德林的新佛教事業爲中心[7]）、〈被歷史沉埋的臺灣本土佛教改革家—林德林的新佛教事業及其研究近況[8]〉各文。

不過，有關各文的內容，因將會再重整至本文中，恕不一一說明，以免重複。底下擬交代我個人的研究經過和其他相關史料的發現情形。

我是自1985年開始研究的。最初是希望作爲我在臺灣大學歷史研究所博士論文主題的一部份來處理，但初期一直苦於相關資料不足，遲遲無法展開。

後來透過臺大哲學研究所葉阿月教授的指點，才找到林德林的三公子，也就是現任教於臺灣大學醫學院精神科的林信男教授，並從林教授處拿到部分林德林的親筆「日記」、數張重要的相關照片[9]。可惜的是，林德林的許多親筆「日記[10]」，在輾轉多手之後，竟遺失大半，殊爲可惜。

另一方面，李添春教授的遺物中，保留了部分關於林德林的簡報資料，以及收藏家林漢章先生提供珍藏已二十五年的《鳴鼓集》全套五本，讓我免費使用，助益最大。加上王見川先生親自到「臺中佛教會館」找出《中道》雜誌多本和李世偉教授慷慨提供多份相關簡報資料，使我能在臺大博士論文〈殖民統治與宗教同化的困境—日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型〉中[11]，特列一章（第六章），用十幾萬字來探討。

賴鵬舉先生則在我畢業後，又贈我一本林德林曾收藏及參考過的日僧釋宗演（鈴木大拙之師）著的《佛教家庭講話》（東京：光融館，1912）一

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

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

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

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

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

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

書，這同樣是一大助緣。

而林信男教授也在我新書出版後[12]，再提供了雲林縣西螺鎮老家日據時期的戶籍影印資料，以及林教授的姊弟多人所撰的多篇早年回憶文章[13]。這些文件的問世，頗能提供林德林迄今所缺的傳記資料，相當珍貴。但文件有關臺灣佛教的直接史料很少，是其美中不足之處。

以上是研究史和周邊文章的狀況。至於林德林本人的文章，大部分都登在他所創辦的《中道》雜誌[14]，或他一度主編的《南瀛佛教》上[15]。手稿本的《靈泉寺沿革》雖未署名，從清麗的毛筆字跡來看，應是他的作品，此份資料相當重要。除此之外，他曾完整翻譯過忽滑谷快天的《正信問答》（臺中：臺中佛教會館，1942年）和忽滑谷快天的禪學論文，並編有《在家佛教聖典》（臺中：臺中佛教會館，1922年）一書，都可以清楚看出他對日本曹洞宗和忽滑谷快天的認同，乃至深受其影響之處。

三、出家前的生活傳記及臺灣佛教大環境之變遷

有關林德林個人的資料，我之前雖曾詳論過他在日據時期的佛教事業、及其爆發衝突的情形。但，有關他較個人性的部分，因限於資料，一直無法多做說明。現在資料已相繼出現，可較先前描述或交代得更仔細了。

不過，林德林本人在本文的主題，是作爲「臺灣近代新佛教的先驅者」來論述的，顯然涉及到他的主要活躍時代—以日據時期爲主—和臺灣「新佛教」的先驅這一歷史的現實、佛教特質及他所扮演的宗教師角色。

問題在於，所謂變革，總是觸及到新舊或對立面的衝突，而有關評價的部分，也無法不牽連到不同意識型態的階級或社群的角力現實。例如黃臥松是林德林的舊識，但，他以彰化「崇文社」儒生代表的立場，對日據之後的臺灣佛教發展觀察，幾乎都是負面的，並有嚴厲的責難。因黃臥松認爲：

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

12 指江燦騰，《日據時期臺灣佛教文化發展史》一書。

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

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

15 有關《南瀛佛教》的這些文章，因將在內文討論，此處即不一一交代。

賴者遁入空門，使清淨梵宮變爲萬惡之淵藪。

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，爲廣告題捐招牌。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。

若輩自以爲法律有可躲之條。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，朋比爲奸，且背後有泰山之靠[16]。……

可見在他的眼中，當時臺灣佛教界其實是刮著大歪風，所以他才會如此強烈批評。並表示他「細思儒、釋同源，不忍坐視其沉溺」，故徵募島內名士惠稿，「編爲《鳴鼓二集》，並附錄各報揭載“破戒僧”諸詩文、雜作，分類編輯，成爲一冊，頒發海內外」。「爲社會之鑑戒，爲僧侶的座右銘，亦可藉此洗佛清門之汙穢，爲振興佛教之梯航也[17]」。

像黃臥松這樣的嚴厲指責，絲毫不考慮其中是否有新佛教出現的正面意義，顯然意味著，有關日據時期的這一佛教史的現象，若從不同的角度來解讀時，其呈現的歷史圖像或歷史評價，將是差異極大的狀況。因此，底下將先從林德林出家前的傳記，根據新史料來加以檢討，以釐清一些背景的相關問題。

（一）林德林出家前的生活傳記概述

林德林生於清光緒16年（1890）1月9日，逝世於民國40年（1951）9月17日，共活了61歲。但，因日據時期只50年（1895-1935），所以他的一生，雖跨越清代、日據和民國三個時期，其實主要是在日據時期渡過的；換言之，作爲「日本籍的臺灣人」既是歷史的宿命所促成，卻也是他必須去面對、去扮演和自我調適的一段漫長的個人生活史。

有關林德林的早年生活，我們所知其實不多。根據他的三公子—臺大精神科的林信男教授—所提供給我的一份戶籍資料來看，林德林的俗名叫

16 見黃臥松編，《鳴鼓集》二集（彰化：崇文社，1928年），頁33-44。

17 見黃臥松編，《鳴鼓集》二集，頁34。

林茂成，父名林義，母名林廖里，他爲家中長男，故鄉的戶籍地址在「臺南州虎尾郡西螺街西螺 569番地」。並且，在戶口資料上，此一地址直到昭和7年（1932）9月1日才遷出，轉移到「臺中州臺中市敷島町5丁目17番地」，即「臺中佛教會館」的地址（※今臺中市南區正義街 102 號）。而此年會遷戶口，是因他已在當年和張月在「臺中佛教會館」公開結婚的緣故。

不過，他是在大正3年（1914）3月20 日，才以「前戶主林氏高鸞之甥」，在林高鸞過世之後，正式成了原西螺老家的戶主。這年他已24歲，並在基隆月眉山靈泉寺正式出家基隆月眉山靈泉寺正式出家爲僧快兩年了。但，他在此之前的生活狀況，以及爲何會走上出家爲僧之途？似乎還存在著許多不爲外人所知的空白部分，有待釐清。

問題是，林德林本人並未交代過這一段早年的生活經歷，史料上的缺陷，只能靠其他的線索來彌補。幾年前，我曾就這一部份，請教過林信男教授有關他父親在出家以前的資料，但林教授過去能告訴我的並不多。

此次，在他的〈回憶父親〉之文，則稍微詳細了一點。他認爲其父之所以會離開故鄉西螺來到臺中的原因是「傳聞，祖父（林義 ）病逝時，小小年紀的父親，因不滿祖母改嫁，憤而離家出走。另有一說是，父親看到纏足的祖母，改嫁後很可憐，像下人一般，從早到晚老動不停，所以離家」。然後他又補充解釋說：

> 臺灣有户籍資料的設立是在明治39年，也就是1906年。當年父親16歲。因此15歲以前，就無資料可查。從户籍資料看來，父親在16歲至22歲期間，是在家鄉西螺及其鄰近城鎮被人雇用。在道士家、雜貨商人家或其他的環境下工作。22歲以後才遠離家鄉，來臺中求發展。等生活稍微安定後，把祖母和叔叔一家人家來臺中居住[18]。

林信男教授的這段補充，提供了幾條新的線索，雖仍很概括，但相當重要。例如，其中提到：（一）林德林是成年後，才離開家鄉，所以他是謀定而後動的[19]。（二）他在西螺時期，做過許多工作，包括商家方面或道士方面等等，可以說雖身處社會中下階層，但與早晚只固定在一地耕種的鄉

18 同林信男，〈回憶父親〉，頁4。

19 因林信男教授說他「……來臺中求發展。等生活稍微安定後，把祖母和叔叔一家人家來臺中居」。

下農夫不同。並且像這樣豐富的工作歷練，無疑會使一個人學會善於觀察生存其中的複雜環境，或能快速洞察社會的陰暗面，乃至深刻體會到人與人之間極冷酷的計較面，於是就會變得敏感和精明能幹，隨時都會留意是否有改變的可能或使自己脫困的有利時機[20]。（三）由於他也實際從事過類似道士行業的事務，而這種行業在傳統的臺灣社會是地位低，容易招來輕視眼光的，所以他必定內心深不以爲然，日後才會非常嚴厲地對其展開批評和與之劃清界限[21]。（四）其中的資料仍存在著兩個重要的空白，例如林德林的母親改嫁之後，已入另一新家庭，除非離婚或丈夫死亡，否則如何能由林德林接去臺中一起生活？再者，林德林的早年教育如何，也不清楚，可是林德林生平精通漢文與日文，爲日據時期臺灣僧人有數的，究竟他是何時及如何學會的？—所以，在了解上依然有一些困難。

可是，根據後來在「中教事件」爆發時（1927），對手彰化「崇文社」所編，作爲醜化林德林的資料—《鳴鼓集》—所載，未出家前，他已是臺中齋教龍華派「愼齋堂」的信徒，還長期接受堂中的栽培和經濟資助[22]。並且，明治四十五年（1912），他也是以「愼齋堂」的代表，前往基隆靈泉寺參加首次全臺的「愛國佛教講習會」，才於該寺拜善慧和尚爲師的[23]。

因此林德林早年從故鄉到臺中後的活動情形雖不清楚，可是他雖窮卻仍能與彰化臺中的儒生文人集團多所往來，不但人脈廣，漢學基礎也相當好，可見這應跟臺中「愼齋堂」所提供的栽培有關。

但，也因爲這一背景，日後他傾向於日式新佛教信仰內涵時，便遭昔日彰化臺中儒生學友的不滿和攻擊。不過，有關這些變化，須待稍後本文才能再繼續說明。此處必須注意的是，他當時出家的實際外在佛教大環境

---

20 這些特徵，其後都反映在林德林的家庭生活和做為新僧的各種革新作風。

21 林德林日後曾嚴厲批評對手張淑子說：「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。」見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號（1925-2），頁13。

22 另外根據林信男教授的講法，他從小就常隨父親拜訪「愼齋堂」，印象深刻。甚至於據《覺生》第十五期（1951年9月）所載，當林德林於民國四十年（1951）九月十七日以「慢性腸胃炎」病逝時，當時「愼齋堂」堂主張月珠就是在旁送終的，可見雙方的關係密切和淵源之深。

23 有關此一受戒的經過，本文稍後還會討論。

又是如何發展呢？

此因林德林出家之前，亦即從1895年至1912年這一階段，原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，所涉及的也是與清代臺灣完全異質的佛教史的問題。然而林德林的出家，便是出現在這一段時間內，並受其深刻影響。亦即，若無這些新的變革，原「齋教徒」的林德林是否會出家爲僧，恐怕是一個未知數。所以底下亦就他出家之前的臺灣佛教大環境的變遷先作一說明。

（二）、林德林出家前的臺灣佛教大環境變遷之說明

日本於清光緒 21年（明治28年，1895），因「甲午戰爭」勝利，以及隨後藉著與滿清政府簽訂〈馬關條約〉的機會，取得臺、澎及周邊離島作爲海外新殖民地的統治權之後，即派大批精銳軍隊渡海南來，然後兵分南北兩路登陸臺灣及澎湖，並於半年內將各地的臺民反抗軍一一擊潰或加以殺害，以完成其實質的政權轉移和確立此後長達50年之久的殖民統治體制。

當時隨軍南來的，就有作爲軍中佈教使的日本佛教各宗派僧侶。這些僧侶來臺，有幾層作用：（一）在軍事危難和傷亡時，發揮宗教上的撫慰作用，以鎮定或紓解軍中的不安情緒，必要時並爲其料理葬儀法事。（二）在新佔領的殖民統治區內，調查臺、澎地區的臺人士宗教狀況，並趁機拓展新的佛教據點。（三）與臺灣當地的傳統佛教相聯結，一方面建立宗教上的信仰關係，一方面有助於掌握殖民地教民的各種資訊，以提供官方施政上的參考。（四）配合官方政策，開班教臺人子弟學日語。

不過，臺灣地區是因戰後清廷與日本雙方在簽訂〈馬關條約〉的割地賠償條件時，才意外從清廷手中獲取的，故完全是一處新的殖民地。並且過去臺灣和日本的宗教團體之間，也不曾有直接或重要的接觸，所以當時日僧隨軍南來，可說是完全嶄新的經驗。

但，初期在激烈軍事行動中，參與「南征軍」來臺的隨軍佈教使，並未包括全部日本佛教各宗派的僧侶[24]。此外，又因臺灣佛教僧侶雖主禪宗

24 特別是整個日據時期與日本曹洞宗競爭最激烈的日本臨濟宗妙心寺派，直到明治29年4月以後才派大崎文溪來臺，但大崎文溪來臺後僅略活動於澎湖一地；其次是細野南岳於明治 30年(1897)來臺，可是他卻認為經營對岸南中國的佛教應較臺灣教區更為優先，不久即轉往華南發展，故當時在臺灣有實力能與日本曹洞宗競爭的，只有同屬淨土信仰系的淨土宗和真宗本願寺派及大谷派的僧侶而已。

、淨土兩法門皆可兼修，實際上卻是傳承大陸禪宗的法脈，故與日本曹洞宗的禪門淵源較深，自然雙方接觸和合作的意願也相對提高。反之，同屬淨土信仰系的淨土宗和眞宗本願寺派，則結合其他非禪宗的來臺日僧，與日本曹洞宗相抗衡。

不過，在明治32年（1899）6月，臺灣總督府以“府令第47號”公告〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉爲分水嶺：在此之前屬權宜行政措施的過渡時期、之後則爲依法行政的法制化時期。其具體的指標性作法，即之前的新舊社、寺、廟、堂等，仍一概「須於60日內」重新按「府令第47號」公告辦妥一切手續。

但，站在非官方立場的來臺各派日僧，彼等究竟又是如何來面對這一政策的變動呢[25]？由於臺灣地區最高殖民同化的教育原則，在現實上是不能與整個日本國家教育方針發生牴觸的。例如在日本文部省宗教局所編的《宗教關係法規集》，即記載該部於明治32年（1899）8月3日，曾以“訓令第12號文”通令道、廳、府、縣的直轄（官立或公立）學校，一律禁止在校中教導特定教派、宗派、教會等之教義，並禁止實施其儀式，但一般宗教情操的陶冶則不在此限。

像這樣的規定，不只在日本國內的教育體系造成重大的影響，連在臺灣這樣的殖民地統治區，也一樣長期受此規定的制約[26]。

其次，日本官方從在臺統治一開始，就（一）謹防來臺佈教日僧與在臺西洋宣教師的行爲越軌，但提醒須不犯程序失誤，以落人口實。（二）有關宗教與教育的問題，亦要求謹愼處理，絲毫不敢放鬆。（三）對臺灣舊慣的社會人情世故，從初期就力求理解和尋求適應之途[27]。但也因而「

25 其實，要觀察此一問題，可有兩個主要的切入點：其一為官方的「教育」方針與措施，其二為「宗教」在官方的教育方針與措施中如何被定位？因整個「臺灣殖民同化概念」及其相關「殖民教育政策」，其實是先透過前者來達成；而後者的如何被定位？即反映了「宗教」在「殖民教育」的「同化政策」中，有否被納入「次輔助體系」的可能。

26 例如大正年間在臺灣地區開辦的所謂「私立臺灣佛教中學林」（1916.4）、「私立曹洞宗臺灣中學林」（1922.11）、「私立鎭南學林」（1916.10）等，一旦要正式取得官方的立案許可，也同樣受到上述「文部省」相關規定的約束，因而皆逐漸走上各宗合併（1922.11），或最後朝向普通學校發展的途徑（1935.3）。

27 例如兒玉源太郎時期，後藤新平的所謂「教育無方針主義」，其實就是以「普及日語為中心的主義」；而所謂「政治、行政的生物學基礎」，就是以「對臺灣舊慣等社會關連的調查理解為基礎」的。

宗教」事務很清楚地被有意地排除於官方正規的教育體制之外[28]。

特別是1898年春季，當時「兒玉、後藤體制」雖才確立不久，即迅速核可禁止臺灣本地的原有寺廟私下簽約成爲隸屬於日本佛教各宗下游的分寺。接著更嚴厲的規定，是明治32年（1899）夏季，以「府令第47號文」頒佈的〈社寺、教務所、說教所設立廢除合併規則〉，要求新舊神社、寺廟、庵、堂等宗教設施，包括人員及財產等，於下令 2 個月內，全部依新規定向所屬主管機構重新辦妥相關手續。於是日本佛教的來臺僧侶，尤其當初與臺人寺廟私下簽約的日本曹洞宗僧侶，頓時面臨了重大的打擊[29]。

因而連日本曹洞宗的國內兩大本山，在面對此一嚴酷的新變局終於來臨時，亦曾一度徘徊於是否放棄在北海道和臺灣佈教區，或要繼續勉強撐下去的困難抉擇。

於是在第2年夏秋之交，也就是明治33 年（1900）7 月18 日，日本曹洞宗兩大本山，不得不將此重大的抉擇難題向該宗的宗務大會提出，交由出席大會的代表來投票表決[30]。同時並決定該宗所屬全國下游各寺院，自明治34年（1901）元月起，再分攤增繳所需經費來共渡難關。

顯然該宗全體代表有意繼續維持該宗對外發展的強烈使命感，超越了

---

28 例如伊澤修二即曾提到：「……二、欲使一般民衆知道所以尊文教的主意，須採下列事項：（甲）待新領地的秩序稍一穩定，即諭示官方所以尊文教的主意。（乙）不但須注意保持文廟等（地方的）神聖性，且須尊崇之。（丙）原支那歷朝所採用的科舉考試之法，不只不可破壞，還須更加利用，例如要任用新領地的民衆為下層官員時，即可在考試科目中加上日語初階之類的（考題）。三、宗教與教育的關係事項，須慎重處理。（甲）對於耶穌教宣教師的處理方法，必不可犯錯。（乙）從日本所派來的各宗佈教師，須讓彼等在適當的範圍內布教。為達上述兩項之目的，在與宣教師及佈教師打交道時，一定得小心，並且要常常到教堂、寺院等處所去巡視和探詢。而此類人員須派能通英、法語，且具有關於神、佛兩教方面的知識者前往。四、須對人情及風俗的事項進行視察。教育一事，是自人心根底來醇化者，故須考察與各種社會有根深蒂固關連的人情及風俗，以及據以講求適應之道的教育之法。因此，當局者在始政初期，尤須留意此方面的視察事宜。」見北原雄士、三屋靜、加藤春城等編纂，《臺灣教育沿革誌》〔臺北：臺灣教育會，1925年〕，頁7-8。

29 不只如此，更雪上加霜的是，日本佛教僧侶來臺初期所能提供的日語教學、簡易醫療所（慈惠醫院）、天皇萬壽至尊牌等輔助功能，如今官方已繼續改以大量正規國（日）語師範學校的設立與師資的養成、正規醫師的大量培育、官幣神社及神職人員的法制化等措施，來取代日僧及西洋傳教士的大部份社會功能，並且使得官方藉此而得在每一項上都居於絕對優勢的主導地位，而這正是當時來臺的各宗派僧侶所無能力與其競爭的地方。

30 結果，在全部53位由該宗全國下游寺院所選出的大會代表中，同意繼續者佔41名、反對者4名、提臨時動議者6名、棄權者2名，終於順利闖關成功。

該宗兩大本山原先急於減輕宗門須承擔嚴重財務壓力的相對考量。可是此舉，也意味著，此後該宗必須改變向來的作法，亦即必須轉爲朝向自行建寺來弘法了。

但另一方面，卻也因此同時提供了臺人寺廟的再興機運。因臺人寺廟即可藉此良機，也紛紛試行脫離日僧的掌控，而自尋發展的途徑了；亦即，由於日僧、臺僧已能或必須各擁有自己的弘法道場，於是此後兩者之間彼此究竟是要採取合作的模式（當時稱「內臺聯絡」）？抑或選擇了處於對立競爭的局面？都因官方的此一重大決策，而有了新的可能。此一新的趨勢，即謂之「日臺佛教的平行發展」。

但，在分析上述關於由來臺日僧主導初期臺灣佛教發展的同時，有幾個新的轉變現象也必須在此先略爲提及，例如臺灣在接受日本殖民統治之後，由於法律制度的改變以及社會、經濟和教育等領域，都較之清廷統治時期有極大的更新，因此在臺灣漢人的社會中，其原有的階層意識、婦女地位、教育內涵、宗教管制等，自然也跟著鬆動、變化和再調整。因此，首先，儒生和僧侶之間的原有階層差距，由於儒生爲居優勢的求取功名之途已絕（改由日人壟斷），故兩者之差距就有逐漸拉近的可能，甚至會出現僧升儒降的情形。

其次，婦女行動的自由度，也因無法律上的約束而大大提高，再沒有限40歲以上才准出家的嚴苛規定， 隨時進出公開的宗教道場也不會被視爲違法之舉，教育及就業的機會增加，女性的自主意識也相對提高。如此一來，女性參與及影響宗教社群的程度，將大幅度地提升，而沒有這些改變的可能性作基礎，即不可能有日後衆多由女性所創立的新佛教道場的出現。

再者，由於是否選擇出家及有無擴大收徒的打算，都屬非官方管轄之事，且無戒臘（出家年資）上的嚴格限制，故有爲者，在出家未久即擁有衆多徒弟的情況，也無人可以阻擋此一發展趨勢。加上來臺各宗派日僧的從中拉攏與串聯，於是所謂如加盟店或連鎖店般的佛教「大法派」系統道場也有可能出現了[31]。

但，在此同時，日據時期之後，兩岸漢族僧侶如何繼續往來的問題，

31 例如日據時期臺灣本土佛教的「四大法派」：一、以基隆月眉山靈泉寺為核心所形成的「月眉山派」。二、以臺北五股庄觀音山凌雲禪寺為核心所形成的「觀音山派」。三、以苗栗大湖觀音山法雲寺為核心所形成的「法雲寺派」。四、以高雄大崗山超峰寺為核心所形成的「大崗山派」。皆是出現於日據時期的此一佛教環境之下，應不是偶然的結果，而是趁勢崛起才對。

也跟著浮上臺面[32]。根據原〈馬關條約〉的規定，在日據初期第2年之後，既已確定要逐漸最終朝「同化」於日本民族的方向走，則如何將臺人「去中國化」便成了官方施政上的應有之舉。

然而，在「法律上」原已「屬於日人」的臺灣漢族僧侶，由於「兒玉、後藤體制」主政時期異乎尋常地加強對大陸福建的實際操控，故在「區隔日華」的同時，卻又必須兼顧對當地華人逐漸萌生反日情緒的安撫，於是在日華民族之間能凝聚較大宗教文化情感共識的，就是利用彼此有深厚淵源的禪佛教信仰，以作爲輔助性聯誼與溝通的非官方管道。如此一來，「福建漢族華僧」與「日籍漢族臺僧」之間的繼續交流，不只未被阻止，甚至於也因官方間的插手促進，使彼此更爲熱絡地聯誼和合作。

也因此，原本應因日本在臺實施「去中國化」文教政策而逐漸與「福建漢族華僧」疏離的「日籍漢族臺僧」，其實是逐漸分裂爲兩大異質的認同現象。

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

不過，臨濟宗妙心寺派在臺北市圓山西麓所建的在臺佈教總部「鎮南山臨濟護國寺」，在興建後期，是主要得力於臺灣民衆—其實是靠新貴「御用紳仕」的大力捐獻，才得募足款項，將寺建成[33]。換言之，臺灣民衆的經濟贊助，在宗教上已逐漸發揮其作用了。

---

32 因日據以前，臺灣本土的僧侶若要受戒，即必須渡海前往福建福州鼓山湧泉寺參加寺中所舉辦的傳戒活動才行。同時，福建佛教的信仰方式，包括所謂在家佛教型態的「齋教三派」在內，亦隨移民臺灣居多數的漳、泉漢族而相繼傳入臺灣，並構成臺灣傳統漢族佛教的基調。如此一來，因日據以前，臺灣本土的僧侶若要受戒，即必須渡海前往福建福州鼓山湧泉寺參加寺中所舉辦的傳戒活動才行。同時，福建佛教的信仰方式，包括所謂在家佛教型態的「齋教三派」在內，亦隨移民臺灣居多數的漳、泉漢族而相繼傳入臺灣，並構成臺灣傳統漢族佛教的基調。

33 所以近人松金公正認為：「日本臨濟宗妙心寺派此後即由於此一原因，在佈教對象方面，逐漸改變過去一向以守護陸軍墳墓和以日人為中心的作法，而轉移到臺灣民衆方面來」。見松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國寺〉，發表於內政部民政司等主辦「都市、佛教與文化資產學術研討會」，〔1999年.4月.10日〕，頁5。松金公正，〈日本佛教之臺灣佈教與臨濟護國寺〉，發表於內政部民政司等主辦「都市、佛教與文化資產學術研討會」，〔1999年.4月.10日〕，頁5。

事實上，包括日據初期臺灣本土佛教大法派之首的「月眉山派」在內，之所以能很快形成，都和當時一些臺籍新貴的「御用紳仕」或富商與土豪的大力捐獻有絕對的密切關係。所以以下一節，即專就影響林德林出家和其日後佛教生涯的師門與常住：江善慧及其所創立的基隆月眉山靈泉寺，看其如何在上述的大環境下多方經營或極力拓展，而終於闖出一片新的佛教天地來！

四、林德林的出家師門：江善慧與基隆靈泉寺的崛起

根據以上分析，我們已知在日據初期，由於殖民統治已逐漸顯現其統治的績效，而臺灣北部佛教的新道場，也同樣在上述的環境因素下，陸續出現，更加上新統治者所帶來的日本佛教來臺各派的指導和教育[34]，於是總合中、日、臺三種特色的佛教新道場，分別在基隆鄰近地區和淡水河出海口的南岸相繼出現。其中，最具代表性，也是林德林決定出家的寺院，就是位於基隆月眉山的靈泉寺。

但，問題在於，何以這樣的一個出身基隆當地的本土僧侶，在日據時期不但能成爲林德林決心出家的剃度師師，甚至也能在當時建立起堪稱臺灣近代佛教史上的第一個佛教大法派：基隆月眉山派？

所以，儘管之前本文對相關背景交代已多，此處仍有必要對此一他的師門：江善慧其人；他的出家常住：靈泉寺的來歷其宗教特性一再加以說明，否則稍後要介紹林德林初期出家爲僧的求道生涯時，其後續的討論將不易進行。

事實上，林德林決心出家的此一靈泉寺，因其位於基隆港和臺北平原之間（※現址爲今基隆市信義區六合街一號），離交通線不遠的丘陵地上，附近地區又有瑞芳煤礦和九份金瓜石礦區盛產黃金，故是一極適宜發展新興佛教道場的地區。

---

34 日據時期移來的佛教宗派有：一、曹洞宗。二、臨濟宗妙心寺派。三、真宗（本願寺派和大谷派）。四、日蓮宗。五、法華宗（本門法華宗和願本法華宗）。六、淨土宗（鎮西派和西山深草派）。七、天臺宗。八、真言宗（高野派和醍醐派）。其各宗道場的分佈及建置時間，詳載昭和四十四年(1969) 出的《佛教大年鑑》（東京：佛萠タイムス社)，頁 175,185, 194-6, 199。另見昭和十八年(1943)《臺北：總督府文教局社會課編），亦詳列各道場的分佈 ，載頁60以下。

但，就江善慧的個人經歷來講，他的家族原是來自福建汀州的移民。他生於清光緒7年（1881），所以在年齡上，只比日後拜他爲師的林德林大11歲（※林生於1890年），甚至只比他的最重要的接棒門徒沈德融〔1884-1971〕—林德林的師兄—也只大四歲而已。而從底下所見，彼等都有經歷青年期的「齋教經驗」、再正式出家爲僧的轉變歷程。並且，儘管日後彼等各人的佛教事業容有差異，但其中有兩點則是彼等將會共同遭遇到的：其一、是彼等在當時都無法不涉入有關中日佛教的糾葛問題，其二，是因彼等都經歷清末、日據和戰後的政權鼎革經驗，故彼等的一生中也都將遭遇到類似殖民統治時期的新宗教認同與後殖民時期去日本佛教化的兩難。

而有關上述這些問題，就是我們在理解本文往後論述內容時，將會一一浮現或必須去處理的重點所在。

不過，此處仍須先回到之前我們已在進行中的論述線索，即有關江善慧其人經歷的相關說明。他是在四歲那年，遭遇中法戰爭，從小就飽嚐戰爭的威脅。九歲入私塾，讀漢文典籍，持續多年，爲日後的詩文能力[35]，奠下良好的基礎。十五歲〔1895〕那年，日本因甲午戰爭勝利，將臺灣割爲己有，進入臺灣史上的所謂「日據時期」〔1895－1945〕，而這時江善慧仍未接觸佛教。明治二十九年〔1896〕，也就是日據第二年，江善慧才和母親郭氏皈信「齋教」的龍華派[36]。但，他何時或何以會成爲受戒僧侶呢？

他是因基隆在明治三十三年（1900）第一期築港工程已在進行，全市正處於欣欣向榮的景況時，有當地民衆妙密和胡善智兩人前往福建鼓山受戒習禪後，又率十幾個人坐船返基，上岸求發展。而當時俗名清俊的江善慧，雖於二十歲之年(1900)，與母親郭氏同禮基隆當地龍華派的張太空爲師[37]，法名普傑，正式皈依爲龍華派的教徒。只是同爲龍華派教徒的江母郭氏，反對江清俊進一步隨妙密禪師出家爲僧。但母親的攔阻，僅把出家的

---

35 嚴慶雲在〈追懷善慧上人〉一文提到：「上人不獨鑽研佛學，對詩文，尤造詣弘深」。見《中國謎苑雜誌》，1990年9月10日第1版。而《南佛教瀛會報》，第2卷第5號（1914年9月），頁19-20，即可見江善慧詩作多首，的確詞清意暢（1903），有一定的程度。

36 臺灣「齋教」有三派，即龍華、金幢、先天三門。其中龍華、金幢二派，實是明清羅教的分派。

37 按張太空，姓張，本名賜歡，是基隆太陽媽廟源齋堂堂主。而「太空」乃龍華派九品階級的第二級，最高級為「空空」。

時間稍爲延後二年罷了。

江清俊與胡善智等聽法門徒，於明治三十五年〔1902〕，結伴同赴福建鼓山湧泉寺拜景峰爲師，同時受大戒[38]，又在寺中嗣法志泉老和尚，順機住山論道，見習了半年多，才返臺[39]。

不過，就日據時期的臺灣佛教來說，胡善智帶江清俊禮景峰爲師（※ 江清俊以下稱江善慧），卻有絕大的意義。因爲根據記載鼓山臨濟宗法脈的《星燈集[40]》，我們可以看到景峰是鼓山第二十一代住持妙蓮長老之徒，輩份是第二十二代；而胡善智、江善慧則屬景峰之徒，故爲第二十三代。至於民國著名的四大師之一的虛雲禪師〔1840-1959〕，因曾於1929年擔任鼓山湧泉住持〔迄1934年止〕，在《星燈集》中爲第二十四代，比江善慧還晚一代。《錄》中還特別說明江善慧：「建臺灣月眉山靈泉寺，其子孫繁衍臺灣[41]。」這也是臺灣佛教僧侶，包括四大門派在內，唯一被如此推重的，證明他是鼓山法脈的正統徒孫。

這使得江善慧不但由臺灣本地的龍華派教徒，成爲大陸福建鼓山系的，而且由於輩份甚高，以及回臺灣的道場發展相當成功，因此，縱使身爲日據時期的臺灣僧侶，在海峽兩岸都具有極高的叢林聲望[42]，使日本的在臺僧侶，也刻意對此關係加以利用，形成了奇特的日、中、臺三角關係的佛教聯誼。

但，此處，我們必須先行觀察江善慧從福建鼓山湧泉寺受戒後，回臺發展並創立基隆月眉山靈泉寺新道場的狀況。

在福建鼓山拜師受戒後，胡善智、江善慧兩師又回基隆弘法。由於妙密先前在基隆的弘法活動，已吸收不少信徒，如今胡善智、江善慧兩師仍是本地人出家爲僧，在家鄉弘法，加上人品高潔、才華出衆，因此法務推

---

38 按受大戒即「三壇大戒」，為中國特有的戒法，分三壇正受：初壇授沙彌、沙彌尼戒，二壇授比丘、比丘尼戒；三壇授出家菩薩戒。傳戒整個期間約三十日到五十日等，甚至有長至三個月者。完成三壇大戒的傳授，始被承認為正式之比丘或比丘尼。

39 見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期，頁5。

40 此《星燈集》，編於民國二十一年（1932）。本文參考資料，是基隆靈泉寺收藏本，為釋虛雲所編。

41 見《星燈集》，頁 6。但，必須說明的是，《星燈集》的法脈，其實是中國臨濟宗的傳承，因此基隆月眉山靈泉寺的法脈，若就福建鼓山的系統來說，是應屬中國臨濟宗的傳承，但因後來與日本曹洞宗結盟，於是成了曹洞宗的法脈。故實際上，應為“曹洞皮、臨濟骨”才對。

42 釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：東初出版社，1984再版），下冊，第26章，頁915-6。

展大爲成功，時人稱之爲「臺疆二甘露門」，可見評價之高[43]。

但胡善智和江善慧兩師最重要的貢獻，是在基隆月眉山興建靈泉寺，並進而將佛教人才的培育和法務的推展，遍及臺灣全島。根據林德林的手稿本《靈泉寺沿革[44]》的記載，建寺的問題，最先是胡善智在信徒會議上宣佈的，但因胡善智隔年（1906）九月二十三日即逝世，因此，將全寺建成的艱鉅工程，純然是由江善慧來承擔的。

最初，將寺地捐獻的人，是基隆大水窟庄的林來發，他將已有的茶山捐出一甲餘，作爲精舍之用[45]。至於靈泉寺的建寺申請，雖早在明治三十六年〔1903〕十一月提出的，但建寺工程直到明治三十九年〔1906〕九月，根據《靈泉寺沿革》的記載，仍「事未成就[46]」。而首先倡議建寺的胡善智，即遷化於當年九月。

此後靈泉寺的建寺工程，即由江善慧獨力承擔，又獲基隆著名仕紳許梓桑等的極力贊助，才於明治四十一年〔1908〕，將大殿蓋成。當時應聘來臺的鼓山湧泉寺的性進，根據地形和林下泉水，將寺取名爲「月眉山靈泉寺[47]」。

就建築本身來說，基隆月眉山靈泉寺，是綜合了大陸叢林和日本寺院的兩種風格，例如它不像臺北龍山寺那樣具民俗信仰的色彩，在佛像的雕塑上，除了大陸名匠林起鳳來臺負責外，日本式的佛教浮雕也陳列寺中[48]，可以說爲臺灣北部建立了純正禪宗叢林的新典範。

就功能來說，靈泉寺的創設是爲了禪修和弘法，但信衆對建寺出錢出力幫助甚大，必須有所回報，此即左側「功德堂」興建的由來。內安地藏王菩薩和供奉長生祿位滿足了信徒的需要。寺右則建「女客堂」和「客室」四棟，以供婦女和香客來寺參詣休憩之用，也顯示了信徒之多。

靈泉寺的道場建築事實上是一直在續建和擴建著。例如明治四十二年

---

43 見〈靈泉寺開山善慧大師一百一十歲冥壽紀念專刊〉一文，載《中國謎苑雜誌》（1990年9月10日第1版）。此外，根據善智之徒德馨回憶，其師善講因果、通醫藥、嚴戒規、廣佈施，故感召信徒甚衆，而有發心捐地建寺之舉。見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期（1971-11），頁4。

44 此手稿本，內容為善慧之徒林德林所撰。內容和李添春所撰之文有出入。

45 見李添春，〈得戒慧公和尚傳〉一文，載《靈泉寺同戒錄》（1955），頁7。

46 見林德林手稿本，頁3。

47 見林德林手稿本，頁4。

48 此種浮雕，筆者前往查看時，仍在該寺寺壁上。

〔1909〕，又申請增蓋天王殿三棟及東西兩廊各兩棟，由總督府核准[49]，於隔年〔1910〕春天完成。這也是爲了安頓信衆和護法的長生祿位，但可以看出寺法務迅速激增的狀況。也就在這一年的農曆四月八日佛誕節，靈泉寺爲在家信徒兩衆（優婆塞、優婆夷）首次傳戒，有三十餘人受戒，是臺灣佛教史上的大事之一。臺灣佛教的主體性建立，總算踏出了第一步。

明治四十二年〔1909〕九月二十三日，因正式舉辦天王殿和東西兩廊（右名「西歸堂」，左名「報恩堂」）的落成典禮，當時包括基隆要塞司令官、基隆廳長以次，基隆、臺北仕紳及佛教各宗佈教師、全島檀信等共計一千二百多人參加，不但使靈泉寺的知名度大爲提高，而且結餘大筆善款，供寺中增購兩筆水田爲常住之用。由此可以瞭解靈泉寺的發展，從官方到私人年紀不過三十歲左右，正當年輕體健，大有作爲時期，在這樣優秀的條件下，如有臺灣佛教會組織出現，其能出人頭地，自是在預料之中。何況，江善慧非常活躍，從明治四十四年〔1911〕起，他帶門徒沈德融，渡海到大陸，拜訪上海、天童、杭州、普陀山等地重要道場；回臺後，足跡踏遍全臺，親訪各處寺廟齋堂，原圖建立日後合作的友誼[50]，結果所到之處，皆大受歡迎，成效之佳，遠超預期。

根據沈德融門下李普現（添春）的分析，江善慧和沈德融師徒此行，之所以大獲成功，其原因有三：其一，爲具有日本和尚僧籍的優勢。其二，爲能操臺日語，溝通無礙。其三爲能獲日本佛教的大筆金額補助。爲何這三點因素，關係如此重大呢？有關前兩點，李普現認爲：

……語言隔膜，習慣不同，殖民地之辛酸，眞不是味道，很多想做的事情，因爲語言不通，手續不詳的關係，往往無法進行，臺灣很多中國和尚，都是爲著這種理由，守著動不如靜，有事不如無事的消極主義。善慧和尚因爲得到日本曹洞宗僧籍，身份等於日本和尚，比其他的中國和尚方便得多，語言方面得其弟子德融上人疏通[51]，事事項項都很順利，而且能說能做，到處受人歡迎[52]。

有關第三點，李普現則提到：

---

49 見林德林，前引手稿，關於天王殿及兩殿的說明。

50 靈泉寺的教派發展，很大的成份，是轉手接收於日本曹洞宗之前所聯絡的本土寺廟，否則無法擴張如此迅速和有效。至於能成功的具體條件，詳下討論。

51 德融曾留日、並接受日本曹洞宗僧侶訓練多年，故日語精熟，關係良好。

52 見李添春，（臺灣佛教史資料－上篇曹洞宗史），載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期（1971-11），頁8。

（靈泉寺）建大雄寶殿時，日本曹洞宗補助一萬元[53]，這是破天荒的事，臺灣重多的佛教徒都極羨慕，所以全省大廟古刹，都相爭請他當住持。最早是明末李茂春夢蝶園的（臺南）法華寺，其次開元寺也曾聘請他當過住持，汐止百萬富翁蘇家所建設的靜修院，也請他爲住持，由他女弟子辦理[54]。

至於明治四十四年〔1911〕此次，親訪全臺各寺廟的結果，在臺灣西部計有：

宜蘭振昌堂，募善堂（龍華派），汐止靜修院、源信堂、拱北殿、臺北靈雲寺、善慶堂、惟善堂、新竹淨業院、善導堂、三聖宮、桃園元化院臺中愼齋堂、壹善堂、彰化曇花堂、德意堂、存德堂、善德堂、嘉義朝天宮、奉天宮、慈德堂、龍虎堂、義德堂、臺南開元寺、法華寺、西華堂、愼德堂、德化堂、報恩堂、高雄慈鳳宮、崇光寺等[55].....

上述這些寺廟或齋堂，都熱烈迎接兩人，並“奉之若活佛[56]”。在臺灣東部方面，“則由善性門下德蘊師開教，其後由德融上人普欽師擴展，由臺東至花蓮兩縣都有其教線[57]”。因此，此行的結果，雖非所接觸的每所寺廟或齋堂，後來都成爲「月眉山靈泉寺」派下的道場，但彼此互相聯絡或派人參與對方的宗教活動，則不成問題。於是新的大法派—以基隆靈泉寺爲核心的「月眉山派」，開始邁開了一大步！

然而，對一個新興的佛教道場來說，靈泉寺畢竟年代尚淺，缺乏宗教聖地所需的聖物和宗教奇跡，在領導性的威望來說，是有所不足的。爲了強化類似的宗教弱點，江善慧雖已於明治四十年〔1907〕，即應邀加入日

---

53 此一萬元，應是日本曹洞宗建「臺北別院」的補助款，李添春可能張冠李戴了。見《宗報》第267號（1909-2-1），頁40。此資料由臺灣的慧嚴博士首先使用，其後筆者透過王見川先生的協助，亦取得松金公正在日影印的全套一份，特此誌謝。

54 見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期（1971-11），頁8。

55 見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期，頁8。

56 見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期，頁8。

57 見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期，頁8。

本在臺曹洞宗的僧籍，並於同一年的十月，晉山爲靈泉寺住持[58]，和日本曹洞宗建立起長期的合作關係[59]。

他仍於明治四十五年〔1912〕，由蔡桂林秀才陪同，到東京請經，並拜訪曹洞宗大本山總持寺管長石川素童[60]，獲素童協助，以及內務省宗教局的嘉獎，請回新修訓點大藏經[61]一部，共835卷。這也是《大正藏[62]》之前，臺灣寺院最先擁有的藏經全套，是相當珍貴的。所以林德林的出家，雖有各種原因，但有全套藏經可閱讀，應也是主要的動機[63]。

五、出家爲僧初期及其求道生涯的開展

（一）、林德林出家初期的求道經驗

林德林是1912年秋天，值基隆月眉山靈泉寺於寺中舉辦「愛國佛教講習會」，代表臺中的「愼齋堂」參加這次臺灣佛教史上首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衆共「尊皇奉佛之精神」，可見這也是殖民地佛教改造運動的一部份。並且，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

58 任住持和編入曹洞宗僧籍的時間，以《臺灣省社寺宗教要覽．臺北州の卷》附錄中，關於靈泉寺和江善慧的說明為準。《靈泉寺同戒錄》(1955）中，李添春的看法亦同。《曹洞宗海外開教傳道史》載石川素童於明治四十一年(1908)十月來臺，而石川是參與江善慧晉山為住持的親證人。故時間上，有一年之差。見該書，頁345。

59 根據《明治百年紀念佛教大年鑑》的資料，靈泉寺自明治時期，即是曹洞宗的加盟寺院。而德融師－江善慧的首徒－是此次合作時，被攜往日本接受日本佛教教育的。德融師赴日後，入「曹洞宗第一中學」， 後為「臺灣佛教中學林」的助理之一。 至於有關江善慧和活動狀況，詳後面交代。

60 石川素童是曹洞宗明治以降的第八代管長，任期自明治三十九年一月至大正八年。他是屬於總持寺大本山系統的。

61 此新修訓點之大藏經，據李添春先生的意見，係指《南北龍藏》。見《靈泉寺同戒錄》(1955)，頁4。按《龍藏》為藍本，加上《嘉興續藏經》的部份著作， 自雍正年間開雕，迄乾隆三年(1739)冬完成，故又稱《乾隆大藏經》，或稱《龍藏》。但， 大陸的楊曾文教授指出：李添春的說法是錯誤的，並非《龍藏》。

62《大正藏》是高楠順次郎和渡邊旭海主持編修，大正十三年(1924)至昭和九年(1934)完成，故以《大正藏》稱之。

63 林德林曾回憶說：「余自青年入道以來，雲水生活多年，彼此參訪一無所得。乃寓基津靈泉精舍，翻閱大藏聖典，幾經星霜，……」。林德林，〈漢譯序〉，載忽滑谷快天著，林德林中譯，《正信問答》（臺中：臺中佛教會館，1942年），頁6。

效如何罷了。

而林德林本人似乎是這一成效檢驗的試金石。

因根據李添春的回憶[64]：當時他是擔任講師釋會泉的侍者，共學員有四十多人跟釋會泉學《心經》和《金剛經》的《無垢註[65]》。對林德林而言，則促成了他的出家爲僧，以及日後求道生涯的開始。

但，林德林出家後的實際求道過程，卻是長期充滿掙扎與不安的苦悶經驗。他在日後曾回憶說：

> 余自青年入道以來，雲水生活多年，彼此參訪一無所得。乃寓基津靈泉精舍，翻閱大藏聖典，幾經星霜，未達所其之目的，不過循行數墨耳。嗣參日本內地諸師，依然疑團難釋。其違見佛之心眼未開？抑或悟道之機緣未熟？斯時滿腔迷惑，何異樹下降魔；要求真理之飢渴，幾達絕頂。幸讀《正信問答》始獲安心之要旨[66]。

問題在於，忽滑谷快天的原著《正信問答》一書，直到大正15年（1926）8月才出版[67]。而林德林參與創立「臺中佛教會館」，卻是早在大正11年（1922）6月的事。所以我們儘管從上述這段話可以了解到：迄他開始在臺中弘法的初期幾年，還依然處於不安的求道狀況。因而，上述這段話中，關於他出家前後的事，比較明確可以清楚知道的，只有幾點：

其一，他從「青年入道」，並且出家前已參訪多年（儘管事實上是一無所得）。

其二，他出家後，在基隆的靈泉寺長住閱讀藏經數年（雖知識有得而道心未安）。

其三，他曾向日本本土的僧侶請教（但仍供稱自己依然迷團未釋）。

但，閱讀藏經的事，牽涉到他的語文能力，以及因當時臺灣佛寺中，也唯有靈泉寺在林德林出家之年（1912）的2月間，才從日本帶回一套大藏經，所以這表示了林德林有能力讀、喜歡讀，甚至很可能也是當時他決定在靈泉寺

---

64 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。

65 見李添春著，陳國政編，《李添春教授回憶錄》，頁49。

66 林德林，〈漢譯序〉，載忽滑谷快天著，林德林中譯，《正信問答》，頁6。

67 由東京光融館出版，非常暢銷，所以同月即又再版。

出家的重要原因。

而有關這一點，我們只要對照他日後自己主持「臺中佛教會館」時，曾超乎尋常的大量購各類圖書，以及勤於撰文、翻譯和編佛教雜誌等作爲，便不難了解知識的充實和運用，基本上是他的宗教特性之一，並且表現相當優秀[68]。

只是，有一點不太清楚的是，他所參訪的日本和尚，到底是在臺灣就近參訪？或是曾親到日本本土去參訪？因資料不足，很難確定。

但，另一方面，我們必須注意的是，在當時出家環境下，一個像林德林這樣出家不久的僧侶，資歷上是很淺的，在日常生活中是必須忙碌於許多寺院事務的學習與幫忙，甚至包括外出應酬與寺院有往來的信徒佛事等，並且，因而他獲得的個人零用津貼，也是微乎其微。所以，我們可以推想：出家不久的林德林，當時既然是處在這樣的出家環境中，則單靠其本身主觀的強烈學習意願仍是無濟於事的。毋寧說，在當時若能因本身具有特殊的專業或專長，能爲師門所看中，或爲常住不得不對其有所依賴，則之後才得以藉此有別於寺中的其他芸芸衆僧，並因而爲自己爭取到較大的學習自由度或進一步因而成爲被寺中刻意栽培的對象。換言之，要先有特殊專長的優越條件，再加上獲有願意接納其爲栽培對象的外在條件，才是眞正能實現個人道業精進計劃的關鍵所在。

以林德林當時的條件來說，他當時已成年，有一定的古典漢文讀寫能力，擁有極豐富的經商經驗、對道教行業或齋教也有一定程度的認識或經歷；但其個性剛強，又健康不佳，加上他當時能運用日語爲寺方辦理外涉事務—應酬日僧或日本官方—的專業知識並不具足[69]，所以和他同門師兄沈德融相比，其重要性便相對減低很多。

此因沈德融雖只大林德林四歲，也是出身水返腳（今臺北縣汐止鎮）的

68 此事從林德林在1929年 3 月起，連續在每月《中道》雜誌上刊載〈臺中佛教會館圖書館圖書目錄〉的詳細清單，即可看出。其子林信男教授也提到：「父親喜歡看書，他購置了很多書籍，其中最多的是佛教經書。基督教、回教、道教的經書也有。朋友、弟子常常來借書。有時一去不回。後來父親就在每一書廚貼一張『藏書不出山門』的標籤，只准在書房看，不許帶回去。」林信男，〈回憶父親〉，頁4，描寫得相當傳神。

69 據李添春的回憶，林德林在進「臺灣佛教中學林」之前，也是屬於少數未在「公學校」畢業的學生之一。所以他的日語能力，主要應是成長於就讀「臺灣佛教中學林」之後。

農家子弟，直到15歲（1898）才進「水返腳公學校」就讀。可是，由以下的介紹，即知何以日後沈德融在基隆靈泉寺的發展機會，一直優於林德林，最後並使林德林只有選擇回臺中來發展，才有機會開展出完全屬於他自己的新佛教事業。因此，對沈德融此一時期的轉型經驗觀察，在作爲對照研究林德林的後續發展經驗來說，是絕對有其必要的。

就以沈德融就讀「水返腳公學校」之後所受的重大影響來說吧，此一初等學校的制度，原是以教育臺人子弟爲主，其日間正常學制爲六年，其教育重點是：（a）學會熟練使用日語，（b）習得實用技能（如讀書、算數、作文、體操、音樂等），（c）培養好（日本）國民的優良品德。另設有夜間部的速成班，以供無法在白天就學者的需要。而此教育令的頒布是在1898 年8月16日以“府令第 78 號”公告，第一學期從二月一日開學，學生就學年齡爲八歲到十四歲 [70]。所以沈德融在 15 歲開始讀一年級時，雖是第一屆入學，但已幾乎快超過了正常的就學年齡。

而此一延遲入學，雖非自己所造成的，但因是15歲才入學，等讀完六年業，則已是20歲的成年人了—這在當時的臺灣社會環境，雖非特例，可是在現實的生活需要上，卻是既爲難又不易持續到底的—於是沈德融於隔年在基隆的齋教龍華派「源信堂」皈依，並藉此機緣認識了同樣在「源信堂」皈依及出入的江普傑（當時江善慧仍未出家爲僧）。

並且此後的數年間，又正逢日據初期所謂「兒玉、後藤體制」開始大有作爲的時期，有關新宗教法規的制定或臺灣舊慣的調查、乃至以強大警力實施殖民統治的社會控制等，都紛紛付之實行。而儘管其中所引發的重大施政效應，特別是有關佛教或其他臺灣舊慣神廟等產權隸屬的變革衝擊問題，因本文之前已有相當篇幅的解說，此不贅言。但，就個別宗教徒的信仰行爲改變來說，則仍相當值得注意。因江善慧本人生平開始於基隆本地接觸外地僧人前來說法，或自己稍後也正式落髮受戒出家，全都出現在這一段時間內。連沈德融從皈依齋教並與江普傑結識之後，也在這一期間內，相繼經歷了從休學、到日人寫眞館（照相館）去當學徒、兼作日臺語翻譯的工作，甚至還逐漸成爲靈泉寺建寺初期幫寺方與日人交涉事務的重要角色等一連串的大變化。

---

70 以上參考北原熊士等彙編，《臺灣教育沿革誌》上冊（臺北：臺灣教育會，1939年），頁229。

但，其中很顯然的，沈德融之所會具有特殊的重要性，是因他已具備了在公學校數年間所學會的熟練日語運用能力，而這在當時寺方的僧人或幫忙辦事者—包括後來已正式加入（1907）日本曹洞宗僧籍的江善慧本人在內—都欠缺此一能熟練用日臺雙語溝通的專業能力，所以沈德融在當時才具有上述不被取代的強大優勢，也因此他成了江善慧個人與日人交涉時不可離開左右的最佳事業幫手，甚至是用以超越其他臺灣寺院的決勝利器之一[71]。

所以，沈德融本人在23歲（1906）之年[72]，也被江善慧要求正式出家，並前往鼓山湧泉寺受戒。但，這個出家還有幾個相關事件須補充說明，才知道其具有重要的意義：一、在此之前一年，江善慧的師兄胡善智的主要大弟子邱德馨前往鼓山受大戒，而這一年也是信徒林來發捐地供建寺之年，並且胡善智又是首倡議建寺之在世輩份最高僧人，故在寺中的接棒順位，其弟子邱德馨要先於江善慧的弟子沈德融[73]。二、1906年9月23日胡善智突然過世，同門的江善慧自此成了基隆靈泉寺的建寺擔綱者、第一任住持、加入日本曹洞宗寺院系統和列入僧籍的最先推動者、以「靈泉寺」逐漸建立起臺灣第一和最大本土佛教法派「月眉山派」的靈魂人物，同時也使他名氣大噪、信徒衆多和毀譽參半的下場。所以，他的主要對外交涉助手沈德融也能正式出家，在當時是既急迫又不可或缺的。三、在整個日據時期，基隆靈泉寺的住持順位是：甲、倡建者：胡善智。乙、第一任住持：江善慧（任期1907/8-1933）。丙、第二任住持：邱德馨（任期 1933 - 1938）。丁、第三任住持：沈德融（任期1938/8-1947）。—由此可見，江善慧和沈德融師徒兩人，才是整個日據時期合作最久、並且眞正長期掌控基隆靈泉寺的最關鍵僧侶。

---

71 此種情形，正如沈德融的愛徒李添春教授所提到的：「‥‥‥語言隔膜，習慣不同，殖民地之辛酸，真不是味道，很多想做的事情，因為語言不通，手續不詳的關係，往往無法進行，臺灣很多中國和尚，都是為著這種理由，守著動不如靜，有事不如無事的消極主義。善慧和尚因為得到日本曹洞宗僧籍，身份等於日本和尚，比其他的中國和尚方便得多，**語言方面得其弟子德融上人疏通，事事項項都很順利，而且能說能做，到處受人歡迎**。」見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期（1971-11），頁 8。

72 李添春的年表資料較詳細，所列沈德融出家之年為1906年，但同一內容文章敘述時，又寫成為1907年，不知何者為對。此處暫採李氏在年表中所列的出家年代。見李添春，〈臺灣佛教史資料—上篇曹洞宗史〉，載《臺灣佛教》季刊第25卷第1期，頁10；頁15。

73 在後來的靈泉寺建寺功勞者紀念碑，雖以善慧、善智、善性三人為開山的大和尚，但，獨以善慧的功勞居第一，其餘兩人則並列。

不過，林德林的優異漢學知識和熟練的中文寫作能力，顯然是當時寺僧中最出色的，此一事實從迄今遺留的《靈泉寺沿革》手稿、《曹洞宗靈泉寺戒壇—同戒錄序》等等，可以說都是靠他的書寫或筆錄才能保留下的。只是，此一才能具有可代替性，因當時江善慧除了日語要仰賴沈德融之外，他的漢學幫手之一是由當地的蔡桂林秀才來擔任，再加上江善慧本身也有一定的漢學素養，所以林德林出家後，除了自己用功閱讀經書和練習寫作之外，既無隨江善慧出遊海外佛教聖地—包括泰、緬、印度、南洋、日本或大陸各省—的機會，也不曾被刻意送到日本本土去栽培。

反之，沈德融自己並不一定期待有上述這些機會，卻因江善慧無法捨離他的協助和陪伴，所以他毫不費力地就都擁有了。事實上，沈德融出家才兩年，就被來臺的第八任日本曹洞宗管長石川素堂（1906－1919）很快的相中，並將其攜回日本，讓其入該宗僧堂見習和安排其進入該宗的第一中學林就讀；其後，則因靈泉寺建寺的急需靠其交涉，才不得已僅讀了三個學期（中學林爲五年制畢業），便被迫中挫學業，返臺幫忙（1912[74]）。而這一年，也正是林德林在靈泉寺落髮出家的同一年。

因此，沈德融和林德林兩人，雖同屬江善慧的門徒，年齡上也僅相差四歲，但當時作爲師兄的沈德融，已可被視爲是一位具有日本佛教法脈的準日僧，大不同於僅名義上入籍的臺僧如江善慧等。所以，林德林對這位有實際見習日本僧堂經驗和讀完日本中學林三學期的同門師兄，幾乎是以師長和效法的典範來看待的。因而我們大致可以推定：出家後的林德林，直到他已讀完第一屆「臺灣佛教中學林」的三年課程爲止，其主要追隨者即是師兄沈德融，並實際已成爲江善慧的各徒中僅次於沈德融本人的重要人物。

因此，有關出家初期的林德林的相關問題，我們根據上述的情形，也僅能概略地指出：其出家之初，求道的傾向固然很強烈，但，只能在中文大藏經的閱讀和接受日僧化的同門師兄沈德融的指導，以尋求精進道業的可行之路，故他日後的一切巨大發展，此時都尚處於醞釀和探索的準備階

74 此一遺憾，雖仍無礙其為臺灣史上第一位純日本化臺人僧侶的歷史地位，但，在他日後僧職的升遷（※指在日僧系統中）或有關中學正式教師資格的取得方面，都構成了極大的障礙，所以在他有生之年，便因此能反過來盡全力協助同寺的後進僧徒，以繼完其在日本未竟的學習歷程。

段，所以連他本身的自主性是什麼？此時也還不能很明顯地看得出來。因此，日後作爲臺灣新佛教運動健將一員的新僧林德林，最起碼在他出家初期的這幾年，是根本還談不上有何重要的事業成就或在道業上有何顯著的突破[75]。故有關於他的其他細節部分，我們將留在下一節中才會有所說明。

（二）從「大演講會」到「臺灣佛教中學林」時期的林德林

林德林出家後的前三年間，其求道生涯的狀況與心得，在上節的結語中，本文既已大致加以評述過，雖不敢誇稱絕對無誤，但在資料不足的情況下，也只能暫告一段落了。

在另一方面，時序已進入大正時期（1912-1926）的臺灣佛教發展，由於受到諸如「西來庵事件」（1915）的重大衝擊、「始政20年紀念：臺灣勸業共進會」（1916）舉辦期間爆發耶佛兩教在臺北激烈互辯的“大演講會”之深遠影響，於是先後有「私立臺灣佛教中學林」（1916）、「臺灣佛教青年會」（1917）、「臺灣佛教道友會」（1918）、「臺灣佛教龍華會」（1920）、「南瀛佛教會」（1922）等跨地域性佛教組織與私立佛教中學林（三年制）教育機構的成立。

而其中林德林曾參與的那次耶佛激辯的“大演講會”。當時他參與的佛教身分是「嘉義火山大仙巖副寺」，擔任的講題之一爲〈惰人與私生兒〉；而他同門師兄沈德融因當時兼任「嘉義火山大仙巖住職（持），自然是林德林的上司，他講題則爲〈新冊子舊曆日〉，兩人和其他與會者一樣，都使用臺語演講[76]。

但，不論如何，這次能夠參與耶佛激辯的“大演講會”，使林德林首次得以揚名於臺北大都會區的各界公衆之前，所以他不但在其中獲得辯論

---

75 根據王見川先生的研究，林德林在1913年2月21日，曾以北港地區齋堂「慈德堂」堂主的身分，在北港朝天宮舉辦七天的講經會，傳播佛教理念。見王見川，＜光復前的北港朝天宮＞，《民間宗教》第三輯（臺北：南天書局，1997年）頁261。但，因朝天宮一向有本身聘任的住持僧侶，所以正常佛事原不必假他人之手，故此事只可視為前一年「愛國佛教會」集訓之後的推廣經驗宣導，而不能有其他太大的宗教上意義。當然林德林出家後的宗教新貴效應，也約略可見。

76 以上有關林德林與沈德融在大仙巖任僧職的問題，參考王見川，〈略論日據時期的東海宜誠及其在台之佛教事業〉，收入氏與李世偉共著《台灣的宗教與文化》〔台北：博揚文化，1999〕，頁 69-85；及氏撰，〈日治時期的「齋教」聯合組織—台灣齋教龍華會〉，《台灣的齋教與鸞堂》〔台北：南天書局，1996〕，頁143-168。其餘見林德林，〈臺灣新佛教運動之先驅〉，《南瀛佛教》第13卷5期，頁27。

的實戰經驗，也使他對臺灣佛教的前景萌生莫大的期待。故在此後的二十年間（1916-1935），他都一直念念不忘他在首次“大演講會”。而由於他是如此地期待有第二次“大演講會”的舉行，所以他也是日據時期臺灣佛教僧侶中第一位撰文公開發表，並將第一次“大演講會”即定位爲〈臺灣新佛教運動之先驅〉者[77]。

而由於參與第一次的“大演講會”之後，接著衍生出「私立臺灣佛教中學林」的創辦等新的重大變化，所以林德林和沈德融自此北上參與「私立臺灣佛教中學林」事宜，而永遠捨離嘉義火山大仙巖（即今三級古蹟臺南縣白河鎮大仙寺）的正副住持之職[78]。而從此一轉變來看，此後的林德林終其一生，決定性的形成兩條截然不同的僧侶生涯：

其一是，他因此而能就讀曹洞宗所主導的第一屆「私立臺灣佛教中學林」，並於畢業後，即藉此崛起於臺灣中部的佛教界、成爲「臺中佛教會館」的創辦人之一和任住持、爆發於該會館的「中教事件」主角[79]、忽滑谷快天「正信佛教」禪學思想的在臺首要推動者、以及其日後之所以能成爲“臺灣佛教馬丁路德”的根本原因。

---

77 此文原發表於《南瀛佛教》第13卷5期（1925年5月），頁23-34。此外，也是當事者之一的普易道人（林學周）在戰後也於氏所編著的《臺灣宗教沿革志》〔臺北：臺灣佛教月刊社，1950年〕，提及此一“大演講會”，他的結論是：「總而言之。民族英雄鄭成功開透臺灣三百餘年來。這翻開此佛教大演講會。當然算是首一回。堪誇臺灣有史以來。可謂空前罕睹。博大衆之觀感。總為宣揚佛教之真理而世道人心豈非小補哉。」頁 3。

78 根據王見川的精心研究，在南臺灣極富盛名的清代古剎「大仙巖」（現名大仙寺），到大正初期—即「西來庵事件」爆發之前，是由當地的武術家兼龍華派的「太空級齋友」廖炭負責修建的。廖炭經過4年的奔走，籌得3萬圓的巨款，到大正4年（1915）秋天，即在「西來庵事件」尾聲，有基隆月眉山靈泉寺的沈德融（時已任「教師補」）及同門師弟林德林等數僧來遊，於是就在當年陰曆9月（桐月）將戶口申請寄留在「大仙岩」，並兼任住持之職，林德林副之。使得「大仙岩」因而「諸事煥然，遐邇參詣絡繹」。但大正5年（1916）4月初，因在臺北舉辦領臺20週年的「臺灣勸業共進會」，並爆發了與基督教長老教會衆牧師互批的「大演講會」，於是德融、德林、德文、德圓等，便離寺聯車北上，參與了此次的「大演講會」，以及加入了新成立的「臺灣佛教青年會」。到了同年6月15日，由於「私立臺灣佛教中學」開辦有望，德融、德林等決志轉往臺北來發展，於是正式辭退了寺職和遷出寄留的戶口。當然，改建工程規模才粗具，即遭大颱風襲毀，亦是彼等離寺北上的一大因素。但，從此「大仙岩」便與曹洞宗無關了。

79 有關「中教事件」即「臺中佛教會館爆發桃色事件」的簡稱，於1927年爆發，被嫌疑主角即林德林。其詳情，見本文後面說明。

其二是，大仙巖從此改投臨濟宗妙心寺派，而林德林的佛教事業此後便僅侷限於臺灣中部一帶，而無法突破或延伸到臺灣南部地區[80]。

但，此處的重點是：爲何林德林等基隆靈泉寺的僧徒，有優先機會進入所謂的第一屆「私立臺灣佛教中學林」？其發展脈絡，仍必須牽連到師門與日本曹洞宗的在臺特殊關係，以及在“大演講會”中，所出現的臺灣本土僧人與佛教徒的空前團結和在演講後所流露的高度自信—而這也是一掃「西來庵事件」之後臺灣佛教界被官方敵意陰霾壟罩的最佳時機。所以，有必要在此也略作回顧。

首先是在大正5年（1916），因恰爲日本領臺20週年，又逢臺灣總督府新建大樓完成，故在臺北舉辦爲期月餘的大規模「臺灣勸業共進會」。當時，總督府方面邀請英國籍的甘爲霖牧師（Rev. Willian Cambell,A.D. 1871～1917在臺），擔任臺灣史專題的演講，由總督府的翻譯官翻譯。另外，又有基督長老教會向大會申請設攤，欲舉辦佈教演講會。當時負責宗教事務的柴田廉認爲，此事不宜獨厚基督長老教會，便知會佛教方面，亦可同時設攤舉辦佈教演講會。於是，臺北佛教徒方面，這才臨時緊急架篷設臺，並調來人手登臺演講。

可是，由於基督長老教會的講者，首先不斷地在演講中嚴詞批判佛教的種種不是，引起佛教徒方面的不滿，決定也還以顏色。於是，以佛教徒林學周爲主的演講會，和以長老會牧師吳廷芳、陳清義爲主的演講會，最後演變成互爭優劣、相互攻擊的宗教批判大會，雙方你來我往，針鋒相對，誰也不願先服輸。林學周本人則是靠日本友人寄來日本國內著名學者批判基督教專號的《大國民》雜誌，以作爲在臺批判基督教的參考資料，將日本本土的批判火炬，重新在臺灣地區燃起熊熊大火。

如此一來，由於雙方都力挺不肯退讓的結果，在那長達一個多月（場

80 由於「臺灣佛教中學林」在隔年正式創辦後，江善慧、沈德融師徒同任職其中，徒弟林德林、徒孫李添春（普現）、曾景來（普信）則入林就讀，等於囊括大多數的職位和好處，於是屬於臺南開元寺另一系統的新住持陳傳芳，與臺北五股庄觀音山凌雲禪寺住持沈本圓，便拉「大仙岩」的負責人廖炭一起，接受日本臨濟宗妙心寺派「鎮南山臨濟護國寺」新住持長谷慈圓（1914.6～1918.12.4在職）的勸說，脫離原日本曹洞宗的聯絡系統，改加入日本臨濟宗妙心寺派的聯絡系統。長谷慈圓安排彼等與丸井圭治郎先至大陸朝禮閩、浙佛教名刹，再東渡日本朝禮該派大本山—位於京都市右京區花園妙心寺町的妙心寺，其受到的禮遇，比日本曹洞宗大本山對待江善慧之前訪日時的等級，尤有過之。

35天）的“大演講會”裡，幾乎把全臺的佛教精英都匯聚到臺北都會區來助講。因此佛教徒方面，不但未落下風，反而愈辯愈引來大批支持者的聽講和觀戰，並且無論在氣勢和聽衆人數上，都大大勝過對手基督長老教會的場面和表現。

而由於，當時像這樣能和一向社會地位佔優勢的西洋基督教互相激烈爭辯而絲毫不遜色的情況，對臺灣整個佛教界來說，乃是前所未見的嶄新經驗，所以“大演講會”的獲勝消息，不斷地振奮了全臺的佛教徒，甚至將彼等在「西來庵事件」之後，一直鬱積在心頭的卑怯和沮喪的陰霾，也一掃而光，宛如脫胎換骨般地，較之從前，開始更明顯地在臉上流露自信的光采。因這等於意味著：彼等從此不僅敢於向鴨霸的異教徒公開反駁，同時也敢於在臺北都會區向社會大衆發出自己信仰的告白。

此外，由於在這次“大演講會”期間，有大批佛教徒前往聲援，響應極爲熱烈，會後幾個主要的演講者，都受到了曹洞宗臺灣佈教總監大石堅童的激賞，立刻呈報日本的「大本山宗務院」，分別給予每位演講者一張獎狀。

但此次“大演講會”的重要影響，本文之前已提過，是在會後成立了「臺灣佛教青年會」和創辦了「臺灣佛教中學林」。而當時林德林的師門江善慧在這兩樣重要的佛教事業中，皆擔任了重要的角色：其一是，「臺灣佛教青年會」雖是由林學周首倡，但江善慧不但列名「發起人」之一，而且是組織正式成立後的「幹事長[81]」。 可見在此一新組織中，他已開始嶄露頭角，是臺籍僧侶中最令人注目者。

其二是，「私立臺灣佛教中學林」可以說是臺灣佛教史上第一所正式的佛教學校[82]。但「私立臺灣佛教中學林」，其實是日本曹洞宗「臺北別院」第7任（1913～1920）佈教總監大石堅童，在任內極力促成者[83]。因此

---

81 根據〈臺灣佛教青年會規則〉第 8 條：「幹事長受會長指揮、掌本會應務會計等」。 當時任「會長」的，是「曹洞宗大本山臺北別院」的負責人大石堅童，為日籍。而江善慧則是業務的實際執行者。

82 根據村上專精（1851-1929）在《日本佛教本史綱》的說法，日本本土自宗制、寺法於明治17年（1884）規定後，各宗都劃分區域，辦理學校，其中曹洞宗除有「大學林」外，以「中學林」設30個為最多。

83 大石堅童在明治40年11月至明治44年3月（1907-1911），已擔任過同一職務，是為第5任總監，與江善慧結緣甚深。

「私立臺灣佛教中學林」的創辦，他自任「林長」而委由江善慧任「學監[84]」。

然而，此一「私立臺灣佛教中學林」的創辦，其最重要的功能應是：臺灣本土佛教僧侶從此「似乎」有了較正規的現代養成教育之所在，亦即藉此中學教育的知識培養，往後的下一個階段，所謂高級水準的宗教師或宗教學者才有陸續出現的可能[85]。

此因之前臺灣僧侶的社會地位甚低，學養嚴重不足，常遭來臺日僧和官員的鄙視。而其中能通日語者，極爲罕見，更不用說有進中學就讀的機會了。故事實上，若未經歷中學階段的正規教育，縱使有機會到日本國內深造，也不可能越級進入正規的大學就讀，更不用說再入研究所攻讀高等學位了。爲了進一步了解其在臺灣中學教育史上的地位，底下所列出的是迄大正11年（1922），由於“臺灣教育令”改正各中等學校實施「共學

84 此一「中學林」的發展和日後的名稱變革如下：（一）大石堅童是在大正4年開始籌劃，也就是在台灣爆發「西來庵事件」後，開始考慮加強現代佛教知識，以消除迷信，而有了設「佛教中學林」的構想。初期的目標，是為了加強就學者的日語能力，以利銜接日本佛教教育，為曹洞宗在台灣的發展奠下更深的基礎。因此，初期的開辦經費，是由日本曹洞宗的兩大本山與台灣曹洞宗僧衆及皈依信徒共同籌措。學制是採3年制，每年收學生25 名，分本科和研究科2級。但日本本土的中學制是5 年，因此在台灣讀完3年，可編入日本山口縣（在瀨戶內地方，本州南部）曹洞宗辦的「多多良中學」4 年級就讀；畢業後，可進入「曹洞宗大學林」（即日後的「駒澤大學」）深造。（二）「台灣佛教中學林」正式開學，是在大正6年（1917）4 月10日，所以也稱得上是由大正 5 年的「大演講會」所促成的。初期招收的學生中，出家僧侶和在家信徒各其半。教授8人，台籍僧侶和日僧，亦各佔其半。當時，靈泉寺江善慧的出家弟子，即有 4人在「中學林」就讀。 江善慧的大徒弟沈德融駐校幫忙。4 個日籍教授，有 2 人才從「曹洞宗大學林」畢業來台。但一般說來，皆學有專長。大正11年（1922），擴建校舍，改稱「私立曹洞宗台灣中學林」。昭和10年（1935），採5年制，又改名為「私立台北中學」。昭和 12 年（1937），學生增加，男生移至士林新址，原址改稱「修德實踐女子學校」。戰後，再易名為「私立泰北高級中學」。是台灣佛教界所辦最悠久的一所中學。迄今校中猶有「善慧圖書館」以為紀念，可見江善慧和此「台灣佛教中學林」的因緣之深！

85 例如在「私立台灣佛教中學林」的第一屆畢業生中，即有李添春、曾景來二人，彼等日後不但繼續赴日就讀原曹洞宗大學林改制為「駒澤大學」後的佛教學科；畢業返台後，又先後但任「南瀛佛教會」的機關刊物，也是影響日治時期台灣本土佛教思想變革最大的佛教雜誌《南瀛佛教》主編。其中李添春個人甚至因此能協助增田福太郎從事第二次全台的宗教調查，以及進一步受聘到新設立的「台北帝國大學」服務，戰後更成為改制後的「台灣大學」農經系教授，直到退休。可見此一「私立台灣佛教中學林」對台灣佛教影響之重大了。但台灣第一位獲正式博士學位的佛教學者是葉阿月，並且她是戰後才在東京大學獲得，且非出身「私立曹洞宗台灣中學林」或「私立泰北高級中學」。因此，日治時期台灣佛教學者的學歷，僅止於大學畢業。

制度」，導致臨濟宗的「鎮南學林」被併入「私立曹洞宗臺灣中學林」爲止，全臺相關中學設置名稱、年代及法令的列表資料：

中等校名稱	創立年代	中等學校名稱	創立年代
1.私立臺南基督長老教會中學	日據以前	9.私立臺南商業學院（淨土宗）	1918年
2.私立臺南基督長老教女學校	日據以前	10.公立臺北女子高等普通學校	1919年
3.私立淡水中學（長老教會）	1914年	11.公立彰化女子高等普通學校	1919年
4.公立臺中中學校	1915年	12.公立臺北第二中學校	1922年
5.私立鎮南學校（臨濟宗）	1916年	13.公立臺南第二中學校	1922年
6.私立靜修女學校（天主教）	1917年	14.私立淡水女子學院（長老教會）	1922年
7.私立臺灣佛教中學林（曹洞宗）	1917年	15.私立曹洞宗臺灣中學林（改制）	1922年
8.私立臺灣工商學校（東洋協會）	1917年	16.私立苗栗中學園（真宗苗栗佈教所）	1923年

資料來源：《真宗本派本願寺臺灣開教史》：302-303[86]。

從以上的資料來看，「私立臺灣佛教中學林」的創辦，除西洋教會學校所辦的中學之外，僅次於臺人首創的「臺中中學校」，但早於「臺灣教育令」頒佈之前2年。換言之，幸好是處於過渡的階段，才能允許此種培養佛教人才的私立中學存在，否則就必須在體制外的道場培訓或到大學去就讀佛教學科了。

而和林德林同期畢業「私立臺灣佛教中學林」或之後由其他管道前往日本東京就讀「私立駒澤大學」的臺灣學生，其實爲數不少，如下表所見：

86 由以上的資料，可以清楚地了解下列幾點事實：1.佛教界專為臺灣人子弟而辦的中學，最早是大正2年（1913）3月提出的「私立臺灣真宗中學校」，但未辦成。2.臨濟宗辦的「私立鎮南學校」初辦於大正5年（1916），但非中學，大正6年才改中學課程；一直到大正7年才獲「公稱」，可是至大正11年，即被裁撤、併入「私立曹洞宗臺灣中學林」。3.因「臺灣教育令」是大正8年（1919）頒佈，故從此年開始，臺灣民衆子弟才能進公立的各工、商、農中學校。特別是公立女子中學對臺灣女子教育開闢了新途徑。並且，一般「公學校」的6年制義務教育，也確立下來。4.「臺灣教育令」頒佈後，新增臺灣學生須定期朝禮臺灣神社的條款。5.大正11年（1922），「臺灣教育令」修訂，各中學開始施行共學制度。但培養有關僧侶的教育，亦被禁止在正式體制內的學校中實施。

姓名	就讀科系	畢業年代	姓名	就讀科系	畢業年代
1.曾景來	佛教科	1928年	14.蔡添火	佛專科	1940年
2.李添春	佛教科	1929年	15.宋春芳	佛專科	1940年
3.高執德	佛教科	1930年	16.張玄達	佛專科	1940年
4.林秋梧	國漢專科	1930年	17.張繡月（女）	佛專科	1940年
5.許繼麟	佛專科	1930年	18.呂竹木	佛專科	1940年
6.莊名桂	東洋科	1931年	19.楊聲喈	地理科	1940年
7.吳瑞諸	東洋學科	1933年	20.王傳烈	佛專科	1942年
8.李孝本	人文學科	1933年	21.林陳喜	佛專科	1942年
9.黃英貴	佛教學科	1933年	22.吳志誠	佛專科	1943年
10.黃連指	地理學科	1934年	23.陳吉村	佛專科	1943年
11.李樹林	國漢科	1939年	24.郭靜光（女）	佛專科	1943年
12.王進瑞	佛專科	1939年	25.吳振聲（肄）	佛專科	1943年
13.楊水中	人文學科	1939年	26.林金蓮（女.肄）	佛專科	1943年

資料來源：《駒澤大學臺灣同學會名簿》，臺北：法光寺，1973。

此一名單的資料顯示：（1）、臺灣佛教高等教育，後階段必須仰賴日本國內的佛教大學來完成。（2）、有大學程度的臺灣佛教學者，必須到日本統治臺灣的第33年（1895～1928）才出現。換言之，是日本殖民統治臺灣50年的後半部才出現，所以佛教的中學教育，在日據前期佔有相對重要的地位。

因此，「私立臺灣佛教中學林」第一屆畢業生林德林，即在此一從中學到大學過渡的階段中，迅速崛起和達到生平佛教事業的最高峰[87]。

（三）、與林德林有重要關聯的幾個師長、同學或事業夥伴

林德林26歲才開始就讀「私立臺灣佛教中學林」第一屆（1915/4/10），到畢業時，年齡已達29歲〔1920／3〕。雖成績極爲優異，但多病的

87 此外，由於日據時期臺灣佛教女性有大學畢業生，要遲到1940年才出現，但此時早已進入「皇民化運動」時期，整個臺灣佛教都已處在全面配合軍事的動員中，故不能有其自由揮灑的空間。亦即日治前期的臺灣本土佛教發展，事實上只能仰賴大學以下的佛教女性來奮鬥。然而，“臺灣教育令”是大正8年才頒佈的，故有中學畢業的佛教女性，也是要到昭和初期以後的事了。此外，由於日據時期臺灣佛教女性有大學畢業生，要遲到1940年才出現，但此時早已進入「皇民化運動」時期，整個臺灣佛教都已處在全面配合軍事的動員中，故不能有其自由揮灑的空間。亦即日治前期的臺灣本土佛教發展，事實上只能仰賴大學以下的佛教女性來奮鬥。然而，“臺灣教育令”是大正8年才頒佈的，故有中學畢業的佛教女性，也是要到昭和初期以後的事了。而這也是對林德林事業初期較不構成競爭對象的一大利多因素。

身體因素，使他功課的表現，時好時壞[88]。當時，同學中有幾個人和他的日後關係很密切，一是沈德融的徒弟李添春（1898-1988，法號普現，小林德林8歲），另一個即是曾景來（1902-1977，小林德林12歲），特別是後者，既是同班同學，又是李添春的親表弟[89]、也是林德林贊助就讀中學林學費的正式徒弟（法號普信）和日後最親近的新佛教事業夥伴。

當時，因處於私立中學林的過渡階段，所以首屆的原入學資格規定：「公學校第四年課程修了與同等學力者皆得入學。學中規定給予食費，學費一個月二圓左右。該學林主要是教育本島人僧侶及齋友弟子，具有僧侶及堂主資格者教授曹洞宗宗乘、餘乘及普通學，已養成布教知識。其學科之配當，以修身、宗乘、餘乘、國語等爲主，及於布教上所必要之漢文、歷史、地理等學門。是爲本島人子弟的宗教學林[90]。」所以，首屆四十餘人的新生中，林德林、李添春和蔡遇三人，是以公學校的肄業資格就讀的。

三年期間，退學離開者達四分之三以上，故眞正畢業者只有10人，而其中，有7人（包括林德林在內）選擇留在臺灣就業。

其他3人是李添春、曾景來和第一名畢業的謝平，先一同到日本山口縣進「曹洞宗第四中學林—多多良中學」讀五年制的後兩年課程。可是第一年即因臺日學生之間的程度差異，使謝平萌生退意，先行退學返臺。李、曾兩人則誓死讀完兩年，然後進入駒澤大學前身的「曹洞宗大學林」預科就讀。當時大學林的學制是預科兩年、大學本科三年。但，1924年，「曹洞宗大學林」改制爲「私立駒澤大學」，首任校長即忽滑谷快天，所以李、曾兩人在忽滑谷快天的擔任保證人之下，進入新制的該校文學院佛教系就讀。其中，曾景來於1928年畢業；李添春則因病晚一年（1929）年才畢業[91]。

不過，此處有關忽滑谷快天與林德林等人的關係，仍須說明如下：

---

88 據李添春的回憶：林德林很聰明但可能患了氣喘病，所以身體情況好時可獲第二名的成績，疾病發作時就退到六、七名。見《李添春教授回憶錄》，頁61。

89 李添春和曾景來兩人都是來自高雄美濃的客家人，日後都畢業於駒澤大學，是臺灣近代史上最重要的兩位本土宗教學者。

90 此資料原刊《臺灣日日新報》1917年3月2日。後收入王見川等編《臺灣佛教史年表—日據篇》（中壢：圓光佛學研究所，1999年8月，試刊本）頁31。

91 以上參考《李添春教授回憶錄》，頁50-51。

一、忽滑谷快天是首屆「私立臺灣佛教中學林」開學典禮時（1917/4/10），以大本山代理管長來臺與會和致詞的該宗著名的大學者，所以在日後對來自臺灣的佛教留學生照顧最殷、也影響最深[92]。所以林德林本人雖未赴日就讀「私立駒澤大學」而得以長期受教其門下〔如李添春、曾景來，或稍後的高執德、林秋梧、李孝本等〕，但自中學林開學典禮親聆其演講勉勵之詞之後，即終身以忽滑谷快天的禪學思想爲效法和推廣的最佳典範。

二、忽滑谷快天的“批判禪學思想”或“正信佛教思想”，在臺灣佛教界的知識分子屬曹洞宗系統者，幾乎是普遍性的被接受。但，生前曾兩度（1917，1932）來臺弘法的忽滑谷快天本人，最欣賞的臺灣留學生其實是高執德，所以二度來臺期間，曾前往高執德在彰化永靖的老家，卻未蒞臨當時正要結婚的林德林所主持的「臺中佛教會館[93]」。

三、林德林在所創辦的宣教機關刊物《中道》雜誌上，也曾允許林秋梧發表宣傳左派的社會宗教主義的思想文章而遭查禁和停刊[94]。但，林秋梧也同樣是忽滑谷快天禪學思想的忠實追隨者之一[95]。所以忽滑谷快天的禪學思想，在當時往往是臺灣佛教知識分子的共識起點或粘合劑。

四、忽滑谷快天本人於1934年7月11日，於日本的一場公開演講途中突然頭痛過世。而此年和臺灣佛教有重大關係的丸井圭治郎（於1934年1月14日）、大石堅童（於1934年1月30日）、林覺力（於1934年6月13日）和林秋梧（於1934年10月10日）都相繼往生，使得林德林對忽滑谷快天的一向殷切效法的態度，雖在思想路線上依然遵循不變，但聯絡的對象，其實是由忽滑谷快天的首要繼承人保坂玉泉教授所取代[96]。反之，之後的臺灣佛教留學生入駒澤大學者，如釋如學和王進瑞兩人則改習禪和拜師於澤木興道禪師[97]。這就是林德林在忽滑谷快天死後，於佛教思想上逐漸與

---

92 此事可由忽滑谷快天親自擔任（被公推）「駒澤大學臺灣學生會會長」看出。見<雜報>，《南瀛佛教》第5卷4號（1927年7月），頁56。

93 見林德林，〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉，《南瀛佛教》第10卷4號(1932年5月)頁55-56。

94 李筱峰，《臺灣革命僧林秋梧》（臺北：自立晚報文化出版部，1991年），頁105。但，李文所指出的《中道》雜誌今已不存，則是錯誤的。因本文底下即將引用者，即是來自各期的《中道》雜誌內容。

95 林秋梧，<現代的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師>，《南瀛佛教》第10卷2號(1932年2月)頁19-26。

96 見林德林譯，《正信佛教．漢譯序》，頁6-8。

97 我曾見過兩人接受澤木興道禪師的傳承證明《法卷》資料或原本。

其他較界人士不同之處。

五、初期返鄉開創新佛教事業及其自編佛教聖典之問題

（一）、林德林畢業初期返回臺中市開創新佛教事業之問題

林德林是由臺中愼齋堂的贊助，才能順利讀完佛教中學林的三年課程，甚至有餘力提供同學兼徒弟的曾景來，從中學林到赴日受完駒澤大學佛教本科的全部課程，以畢業論文《阿含之佛陀觀》之研究論文取得臺灣有史以來第一位研究原始佛教思想的文學士學位，可謂衣錦榮歸。

而曾景來當時的研究資料，除充分運用《新修大正藏》的“四阿含”原始經典文獻資料之外，在觀點上主要是受到當時日本佛教界一群傑出學者如：村上專精、姉崎正治、赤沼善智、立花俊道、保坂玉泉等學人著作的深刻影響。可以說，將人間性或歷史性的佛陀觀，作出了極爲出色的探討。這也是曾景來初期研究，與其他臺灣留學生最大的不同點。但，其後在回到臺灣本土以後，臺灣宗教與迷信的問題，因配合官方的統治立場，逐漸形成他的研究重點，然後是禪宗史的傳記與解說（※無論中國或日本的禪師都包括在內）在後期又成爲他著作中心。

但，林德林的創業，是出現在他剛畢業佛教中學林之後的數年間，而此一時期的曾景來卻仍在日本深造，故只能靠投稿或幫忙翻譯來協助其師林德林的新佛教事業之推廣或相關的新佛教思想之傳播。—即以一篇他在1924年11月19日投稿於《中道》雜誌的〈釋迦牟尼聖哲家〉爲例，在該文前面他先是讚美釋迦和佛教，其後則出現兩段他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之強烈對比之言。而其對傳統臺灣佛的批評，先是提到：

> 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)眞教不足。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。我臺疆佛教之落第。一

至此極。何使我輩不觸目傷心者也[98]。

接著即說，當代能改進臺灣傳統佛教弊端、並爲本島佛教帶來新氣象—符應釋迦佛本旨純佛教—的人，實賴其師林德林上人和他所創辦的「臺中佛教會館」佛教事業來承擔。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。當爲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。不然則純眞之佛教。莫可求矣。諒故鄉諸志士。亦必傷心絕叫乎[99]。

可見他認爲，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，因而其會批判臺灣舊佛教的種種不是，也應是推動新佛教事業時，必須同時擔負的使命和課題。然而，此即同樣意味著，批評者一旦要展開批判之同時，仍須先就臺灣新、舊佛教之不同提出對比之觀察，然後才得以藉此確立「新」佛教之所以必要，以及「新」佛教的確優於「舊」佛教之處。所以，就以上所引的批評角度或其所欲傳達的意圖來看，林德林和曾普信兩人在心態上，其實是相當接近的。

然而，若就當時《臺中市史》的內容記載或李添春眼中的觀察來看，則上述的內容被詮釋角度與曾景來的先前批評的角度之間，當會稍有差異之處出現。例如根據1934年出版的《臺中市史》（臺中：臺灣新聞社發行)一書的記載，其中所提到林德林在臺中市的佛教事業，迄1930年5月爲止，其所發展的狀況，僅被平實地描述如下：

98 曾普信，〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》第16號，頁6-7。

99 曾普信，〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》第16號，頁7。

臺中佛教會—供奉的本尊為釋迦牟尼佛，大正十一〔1922〕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，還須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〔1920〕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息會，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[100])

亦即，若從以上的這些說明來看，我們只能知道：林德林當時在臺中市發的佛教事業，是由於1920年10月，林超英等聘林德林在臺中市及內外部落，舉辦爲期三個月的佛教講息會，廣受各地歡迎，認爲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1923年，大雄殿則遲至1928年9月底才完成。

換句話說，林德林的佛教事業，其實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。而因林德林又是擔負推動事業發展的火車頭角色，成敗繫於一身，故他所受的事業壓力也將特別的大。

然而，和林德林的同門關係極爲密切的李添春[101]，又是如何的對此作觀察和加以評論呢？李添春曾在1934年11月的《臺灣時報》上，發表了一篇他到臺中市探訪林德林後的觀察和評論，其相關的重要段落如下：

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。

---

100 見遠藤所六等編，《臺中市史》(臺中：臺灣新聞社，1934)，頁722-3。

101 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。但兩人的此一關係，之前本文其實已曾提及了。

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，令人暑熱爲之消散。

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，作爲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，爲此他毅然以臺灣的馬丁路德（案：應是昭和七年才對），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，無疑爲臺灣佛教界引爆一顆威力強大的炸彈[102]。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，不以爲異。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，並視爲是否忠實遵守清規和有無眞正修行的標誌。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[103]

102 忽滑谷快天來臺時間，其實是在昭和七年，而不是文中所說的昭和五年，所以李添春之文所記有誤。

103 見李添春，〈寺廟なたづねて〉，載《臺灣時報》昭和九年十一月號(1934年11月)，頁62-4。

。

事實上，李添春的這一描述，已是在林德林於《中道》第16號批論敵張淑子之後的第9年(1925-1934)，亦即離1927年11月下旬爆發的「中教事件」的大風波，也已過了第7年(1927-1934)。可是，根據文中所述，整個「中教事件」的風波，雖已事隔多年，卻仍未平息。並且，當時彰化「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。

值得注意的是，根據李添春的文中所述，我們比較可以清楚地看出，他所熟識的林德林，素來就醉心於日本佛教的信仰方式，有意將其原貌引入臺灣佛教的內部，作爲日臺融和的第一步。因此，他爲僧之後還公然娶妻食肉的新潮作風，雖爲當時的一些社會人士，包括「崇文社」的對手、信徒、護法和本地教界僧侶等，所反對，但林德林仍毅然公開行之，而不願退讓或有所妥協。可見其對本身所持的佛教理念，始終能一以貫之，並以絕大的毅力將之堅持到底，縱使有社會反對的極大壓力相迫，亦能在所不顧，勇往直前。因而，他在日後與包括彰化「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。—上述李添春這些的觀察，的確能相當程度地釐清一些關於林德林當時在臺中推展新佛教事業時的前後脈絡，以及他所遭遇的尷尬處境或其他種種背後的因素，頗有助於我們對於當時事實的理解或評論。

不過，在交代上述「中教事件」的一些前因後果之際，此處我們仍須再繼續序交代一些有關林德林創業初期的佛教思想，如何逐漸靠自己摸索出來。否則整個過程的說明，仍不完整。

此因林德林當時所創立的「臺中佛教會館」，雖然宗籍上是屬於日本曹洞宗的在臺末寺（下游加盟寺院）之一，並在新興起的臺中市都會區很受重視；特別是他所長期抉擇的禪學思想，又是以當時最具批判性的忽滑谷快天之禪學思想爲主，因而他在當時由他一度主編的重要刊物《南瀛佛教》或由他自己辦的《中道》雜誌上，都和其徒曾景來加以大量翻譯過。

其中尤以忽滑谷快天著的《正信問答》一書，日後更被譯出和作爲他與一些同道在臺中市推廣「正信佛教」運動的信仰綱領之用。除此之外，他在創業的初期階段，也曾一度自編一冊《在家佛教聖典》，以作爲他提

供信徒了解其所推展的新佛教理念之用。

所以若要知道他究竟如何逐漸走上自己在宗教上獨立思維之途，仍須再針對這些他早期所編新佛教，稍予探討，才能有助於我們上述關懷點的進一步了解。

（二）林德林初期自編《在家佛教聖典》的構思與內涵

林德林在1912年時，曾和全臺的學員有四十多人跟來自大陸的講師釋會泉學《心經》和《金剛經》的《無垢註[104]》。並且，參與此一《金剛經》和《心經》講習會的結果，也同樣是促成了他的出家爲僧原因之一，以及他日後求道生涯的開始。他在1922年爲他的臺中市信徒編《在家佛教聖典[105]》，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》。最後則列上他自選的《信徒家憲[106]》，其中並有一條規定：

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[107]。

但，這並非老生常談的規定，而是他的定的信仰宣言。即所謂正信精神，就是神佛分離，以佛陀的眞正教理爲依歸，以日本曹洞宗的道元禪學家風爲典範。在其所編《在家佛教聖典》那篇長序，正可代表他此時的佛教理念。不過此序原文雖相當流暢，唯缺標點斷句，今試用圈點斷句，以合其文氣，並分四段如下：

1. 竊惟信爲道源功德母。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。謂心無正主眞僞不辨。但爲名聞利養雷同而信者市爲邪信。意識明辨、是非能曉、不爲邀求私益、擇善而信者是爲正信。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

104 見《李添春教授回憶錄》，頁49。

105 此一資料的影本，承王見川先生提供，特此誌謝。

106 林德林此一信徒家憲的思想來源，根據其私人藏書的資料看來，其實是參考釋宗演著的《佛教家庭講話》（東京：光融館1912年）的內容。筆者承賴鵬舉先生提供此書，特此致謝。

107 林德林編，《在家佛教聖典》（臺中：臺中佛教會館，1922），頁99。

則不可行也。

2. 嘗觀島內信仰佛教者。十之八九及其眞信者。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。休怪眞龍。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。

3. 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。可爲吾人安心之妙訣。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。以爲安身立命之良劑斯可矣。

4. 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。分爲二編六類。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。進而領悟眞理。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。堪爲修養之基胎。悟道之指歸焉耳。（大正十一年春正月[108]）

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，作爲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

108 林德林編，《在家佛教聖典》，頁7-8。

！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學思想家忽滑谷快天的新佛教理論的暢銷書《正信問答[109]》，立刻即視爲他入道以來的安心歸宿和展開新佛教事業的總綱領[110]。根據此書而的組織和推動的「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。在他所辦《中道》上，各期的關於信仰理論的闡釋，也不外這一理論的衍繹。而林氏先前的序文表達與忽滑谷快天的思想之間，並無相互牴觸，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，即構成了林德林的初期抱負，以及其後持續終身的新佛教事業的內涵。

---

109 忽滑谷快天，《正信問答》（東京：光融館，1926）出版，同年即再版發行。

110 林德林在《正信問答》的〈漢譯序〉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，庶始信佛民衆，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6-7。