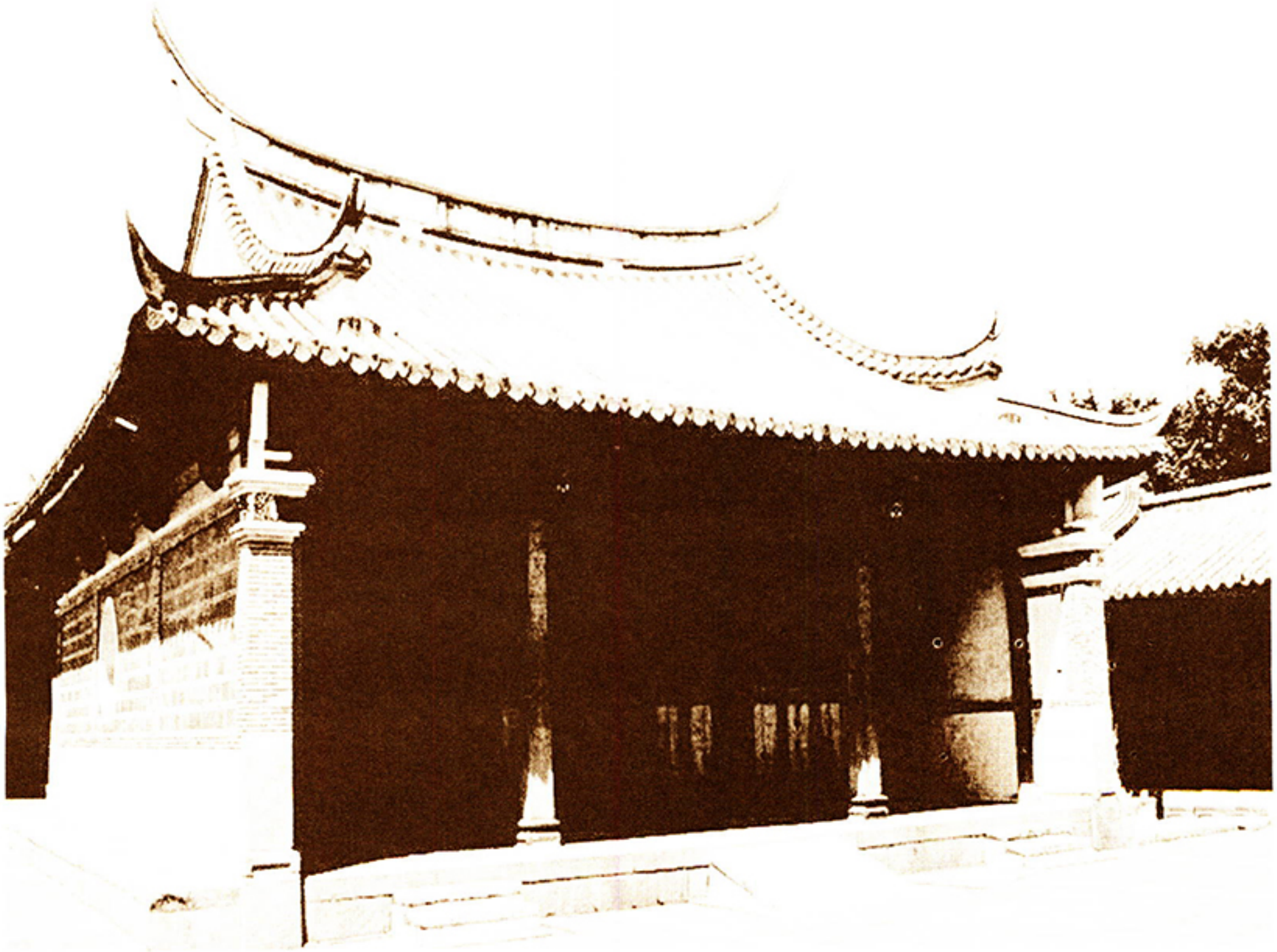
臺灣近代新佛教運動的先驅者

—林德林的新佛教事業及其困境（下）

江燦騰



六、臺灣佛教馬丁路德的悲劇：「中教事件」之爆發與林德林新佛教事業困境之形成

有關「中教事件」的爆發，及其引發林德林日後新佛教事業在拓展之困難，本文前節其實已幾次提到過，但其細節的發展，則須再詳以交代，方能使讀者清楚。

(一) 何謂「中教事件」？其爆發原因爲何？

所謂「中教事件」，原是指昭和二年(1927)，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」的儒生社群爲中心，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爲，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

· 江燦騰，臺灣大學歷史研究所文學博士，光武技術學院專任助理教授。

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爲中，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。

（二）當代研究者要如何來看待「中教事件」的背後之爭議？

「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」。但爲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熊熊燃起同仇敵愾之情?

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爲，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[111]、施懿琳[112]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、衝突發展的形式、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。

（三）「中教事件」所涉及的新舊儒佛思想之批評與衝突

除開無法確定的“桃色疑雲”之八卦新聞之外，其中所涉及的新舊儒佛思想之批評與衝突，可能是更具時代意義的。茲儘量將其原始資料的全文分段引述如下：

爲了使事實的眞相，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》[113]上有一篇批評張淑子的長文，篇名是〈讀張淑子《家庭講話》所感〉。

111 見李世偉，《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津出版社，1999），頁51-6。

112 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。

113 《中道》第16號，大正14年2月1日發行。

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。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，他說：

> 余讀張淑子先生所著之家庭講話一書。內中章節分明。可爲教育上一參考。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「人若無作惡爲非。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[114]。

接著就嚴詞質疑張淑子對「僧道」兩字的不當詮釋。於是，他接著問張氏：

> 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爲人家送葬作壇者爲僧乎。抑亦以何爲僧乎。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。（中略）天皇敕語中曰

114 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號（1925-2），頁13。

「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（中略）。所以母國上至聖君。下至平民。皆有信賴一定之宗教。以爲安心立命之指針。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。又曰中(案:應爲中字)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爲限。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。眞是樹蟬不知雪。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爲僧者。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。況佛法乃爲普遍的之教。不論上智下愚利人鈍者。共仰慈雲。若人肯衣教奉行。則國家永息干戈。社會長處和平矣。反之吾未可之也[115]。

然後，又反駁張淑子說：

又云「人若無作惡爲非。心行善道。就是不信鬼神自有鬼神

115 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號，頁13-4。

扶助。不信教理自有教理在心」據此言又自相矛盾。（中略）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。而能無作非爲。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[116]。

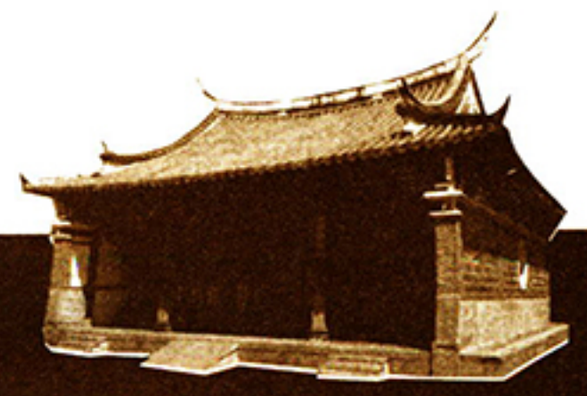
以及再一次憤憤不平地指出，難道官方對宗教家的支持，都不算數嗎？他說：

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。爲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[117]。

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。矣淑子君汝身爲教師當爲人模範。而宣傳此社會主義。無政府思想。國家的將

116 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號，頁14上。
117 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號，頁14下。



來。豈不危乎。願汝再思三思[118]。

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？

（四）爭論焦點的背後問題其實是儒佛知識階層的資源分配不均

以上所提的問題中，儘管張淑子曾遭受林德林的批評和羅織一些罪嫌，並且林德林氣燄太盛也有可能招來部份儒生的不滿，可是若此爭論非密切關聯儒家社群的共同榮辱，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。因而這時唯有提指控：指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。

可是，在另一方面，林德林本人卻先指出：他原先在自己辦的佛教刊物《中道》第16號上，以「虛」爲筆名撰寫批評張淑子之文時，在內容上並不曾有明顯的批評全體儒家之語。因此，有關大正14年3月29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14年5月21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，訝爲平地風波。**蓋衲雖不能為儒家，亦曾就學於儒門，安敢出此無禮之言**？

118 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號，頁14下。

斯不過好事者，欲藉端以誣人耳，與衲實無干涉[119]。」

很顯然的，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，非他所爲，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，今雖爲僧，也不可能如此無禮地批判儒家[120]。

不過，此一問題的眞正後遺症，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、但曾爲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，以鎭壓對方的平常言論。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）羅織爲「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。

因爲，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。

119 此一投書，於《臺灣日日新報》的第7936號上刊出。

120 不過，此投書登出後，於大正14年5月13日，仍有化名「北臺禪偵探」者，投書《臺灣新聞報》第7940號，指出：大正14年3月29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4月2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。

儘管如此，在雙方正式決裂之前，依然有一發展的脈絡可尋。因而筆者曾透過李世偉博士的幫忙，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，另一篇則是有讀者再投書反駁張淑子此文的論點。其中張淑子的全文題爲〈天理與人心〉，分期在1925年4月的《臺南新報》上刊載，但眞正反駁林德林觀點的是4月13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。以爲思想善導。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。....[121]

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。

121 張淑子，〈天理與人心（續前）〉，載《臺南新報》（1925-4-13）「來稿」版。

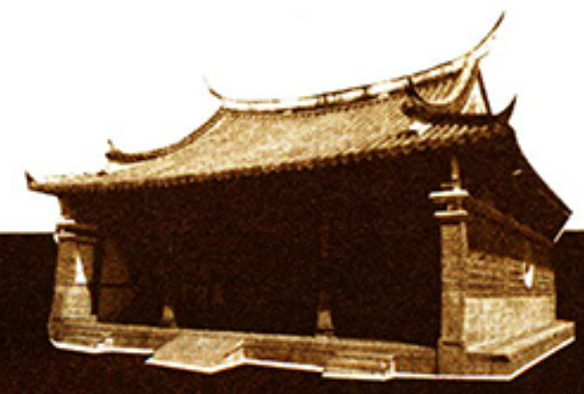
即如臺中佛教寺住持林德林也。曾謂佛教爲宗教。而不皈依宗教者。就是思想主義過激派共產黨。**又謂際此文風掃地。縱使儒家其奈我何**。此豈宗教家思想之大變遷者乎。噫。此人欲布教於世。其前途豈不危險哉。豈不危險哉。願吾人從此互相注意。然則國家幸甚。社會幸甚[122]。

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。而能無作非爲。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[123]。」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1925年3月29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。張淑子本人的羅織策略很明顯，即意圖將林德林與他個人的私下筆戰，轉爲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。雖然這一策略有無成功，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1925年4月13日的《臺南新報》「來稿」版上，同樣針對張淑子的以上觀點，提出強力的反駁說：

122 張淑子，〈天理與人心（續前）〉，載《臺南新報》（1925-4-13）「來稿」版。
123 見林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，載《中道》第16號，頁14上。



君（按：指張淑子）此篇之論說。乃非依學理而辯駁。直是爲情感而鬥口耳。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[124]。

「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。但，「沙鹿文劍」在同文中，還提到一段更重要的有關當時儒佛情勢的觀察，他說：

····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、闡明教理爲宗旨。敬之重之。而德林君之僧舍。高大雄壯。雜於市座。放棄教理爲能事。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

124 「沙鹿文劍」，〈就張林兩君之爭辯而論（續前）〉，載《臺南新報》(1925-4-13)「來稿」版。

理。我亦鄙之。總是依君所說。恐有錯誤。許林君之爲僧也。其精神已摒絕一切。不染紅塵。參禪悟道。修眞養性。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。反爲淒涼。是以狹小爲宜也。若德林君者。聞每月發行中道雜誌。開日曜學校。佛教講演。其目的專爲布教。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[125]。

從以上畫線的部份，即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。他之所以不免感到憤憤不平，是因一貧窮的僧侶如林德林，爲何會擁有臺中市的大佛堂呢？而相對之下，自己身爲儒生，爲何就不能一樣飛黃騰達呢？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！

七、惡劣的論爭手段：大量色情詩歌對新僧林德林的醜化

日據時代臺灣佛教的改造運動，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。昭和初期，在彰化、臺中地區所爆發的此一「中教事件」和《鳴鼓集》的強烈批僧大風波，即是此類衝突的典型例子。

但是，「中教事件」的爆發，乃至彰化「崇文社」的社員以色情詩文和其他醜聞資料彙編多集的《鳴鼓集》，以攻擊林德林本人和其他教界的人

125 見「沙鹿文劍」，〈就張林兩君之爭辯而論（續前）〉，載《臺南新報》（1925-4-13）「來稿」版。

士，並不是很單純的社會時事之一般輿論批評，而是牽涉到到相關環境的大變化，以及儒釋社群在異族的殖民統治下，如何擁有社會文化資源和社會影響力的現實問題。而不同文化社群的意識型態之歷史的差異，在新時代新環境的激發之下，如何堅持和轉型，也是彼等在批判行爲中，必須面對的深層問題。

特別是，在此一事件之後，臺灣佛教僧侶，將遭到何種其他知識社群的衝擊？其接續的發展又是如何？都是研究上不可忽略的。而以下所要討論的，主要是先針對黃臥松所編的《鳴鼓集》各集中，所出現的大量反佛教的詩歌與散文，看其如何將新僧林德林醜化？

（一）臺灣傳統作爲醜化僧尼的色情文學史料源自何處？

在現存的臺灣文學史料中，到底有幾類此處所指的“反佛教的色情文學”？據筆者所見，有關日據時代，在臺灣所出現「反佛教的色情文學」作品，依表現的文體來說，大致可分五類：

第一類是詩歌體，作品的數量最多。——在《鳴鼓集》各集中，保留此類詩歌體的作品，最齊全，價值最高。當然，這是純按定義所指的「反佛教的色情文學」而說的。假如把「誡淫詩」的創作也列入的話，則數量還可以大大增加。

第二類是記事體，數量不多，但很重要。——在新竹縣文獻委員會所藏、吳朝綸先生所提供的“怪我氏”作品：《百年見聞肚皮集》中，即有關於〈和尚金——附官渡閃〉約七千字的記述，是此類作品中最具代表性的。

第三類是漫談雜誌類。——此類作品大都是炒佛教色情故事的冷飯，

以供茶餘飯後的消遣。希奇的是，在當時臺灣主要的佛教刊物《南瀛佛教》上，由於初期的專業撰稿者不多，以致編輯在刊物後部**大量登載這一類作品，篇幅長短不一**，但嘲諷和黃色的趣味兼而有之。

第四類是戲劇類。——此類作品，和第三類的情況接近，只是表現的形式爲劇本分幕而已。此類作品主要的刊物，也是在《南瀛佛教》上。

第五類是散文議論體。——這是《鳴鼓集》各集的作者，仿中國著名古文的各種文體而作的遊戲作品，是用來批判和羞辱所謂「破戒僧」林德林和其他「佛教弊端」。

不過，以上這五類，全屬於日據時代臺灣的本土作品，而非複刊大陸明清以來的反佛教的色情小說。這一點區隔，相信是很重要的。因它代表了一種新的發展，具有了新的時代和環境的特殊意義。

（二）「新滑稽吟社」的各期詩題和相關作者

黃臥松在1930年所編的《鳴鼓集》第五集，也就是編最後一集的時候，有一特別的處理，即將1928年以來，彰化「崇文社」附屬「新滑稽吟社」的各期課題和應徵的各篇作品，全部都刊載出來：

詩題期別	詩題名稱	發表時間	相　關　作　者
第一期	野禿偷香	昭和三年一月	詞宗金剛先生評選：心印、惡羅漢爺、活如來、降魔杵、火眼睛、照妖鏡、掃塵、開心佛、至公

詩題期別	詩題名稱	發表時間	相　關　作　者
第二期	野禿歌	昭和三年	詞宗陳(吳)沁園先生評選：和美劉憨哥、彰化白貞、臺南韓承澤、臺中其真、清水釋必清、鹿港致和齋、員林陳禮樂、中壢劉文清、嘉義莊達觀、中壢楊星亭、斗六蕭榮福、社頭邵月泉、臺南黃遠潮
第三期	禪床春夢	昭和三年	詞宗陳梅峰先生評選：新巷林開泰、臺南謝紹楷、彰化吳士茂、彰化王克士、布袋黃森峰、屏東大陸浪人、麻豆李步雲、中壢劉世富、臺中王竹修、彰化李試、中壢曾芝芳、中壢古清雲、苗栗賴清增、桃園王篆、中壢楊石頭、新營彭城生、臺南野狐禪、梧棲楊文彬、臺南韓承烈、鹿港施氏繡琴、大溪鐘盛鑫、臺南韓氏錦雲
第四期	枕頭絃	昭和四年	詞宗詩魔、哈哈道人合選：中壢劉世富、竹山張達修、臺南韓承澤、員林游月峰、員林賴博厚、草屯簡若川、澎湖陳春林、中壢劉文清、臺北黃祖顯、中壢梁盛文、新巷林開泰、臺南韓氏錦雲
第五期	醋海興波	昭和四年四月	詞宗陳梅峰先生評選：彰化吳士茂、新化王如松、竹山張達修、朴子楊少樗、新巷林開泰、基隆陳庭瑞、中壢澎祝堂、北斗郭涵光、彰化王克士、澎湖陳春林、員林許蘊山、潮州林官榮、臺中其真、潮州林玉水、中壢魏貴梯、中壢黃德顏、臺南逸老人、田中翁啓暄、臺南許燦然、中壢劉元和、中壢傅維連、彰化李試、麻豆黃鶴翔、臺南何半惺、潮州陳方元、新竹張文燦、澎湖鮑樑臣、潮州陳建堂、潮州林建

詩題期別	詩題名稱	發表時間	相　關　作　者
第五期	醋海興波	昭和四年四月	堂、屏東尤鏡明、潮州吳阿翰、臺南高廷齊、臺南韓承烈、臺南韓承淋、中壢梁盛文、臺南白壁甫、廈門楊嘯東、屏東吳光輝、新化王如松、鹿港施炳揚、中壢彭稅堂、彰化雪樵、臺中林氏娥、桃園李訓祧、海山賴楊柳、臺南張肇吉、臺南韓承炷、潮州林桂芳、潮州陳玉連、屏東連石氏、中壢古清雲、中壢古炳、鳳山高雲鶴、臺南謝少庵、臺中王竹修
第六期	盲人掛色眼鏡	昭和四年五月	詞宗鄭聯玉先生評選：臺南韓承澤、屏東瀾綠軒、臺南謝紹楷、新竹陳望回、彰化吳士茂、中壢太重、中壢古清雲、彰化黃臥松、彰化李試、彰化雪樵、臺南韓承烈、楊梅魏貴梯、朴子黃啓棠、彰化王克士
第七期	戴假面具	昭和四年六月	詞宗小優孟先生評選：臺南韓承澤、朴子黃啓棠、鹽水蔡俊英、臺南張肇吉、竹山張達修、大湖彭祝堂、彰化李汝釗、彰化王克士、臺南韓承烈、臺北蔡石奇、朴子楊少樗、豐原莊日安、潮州陳芳元、彰化吳士茂、彰化鄭振文、彰化李汝徵
第八期	送肉飼虎	昭和四年七月	詞宗陳懷澄先生評選：朴子黃啓棠、新竹陳望回、竹山張達修、臺南韓承烈、朴子楊少樗、彰化吳士茂、花壇黃鑑宗、北港買牛翁、潮州陳芳元、北斗陳培勳、新巷林開泰、中壢楊星亭、豐原莊日安、彰化王克士、朴子林新蓋

詩題期別	詩題名稱	發表時間	相　關　作　者
第九期	貓鼠同眠	昭和四年八月	詞宗楊爾材先生評選：近樗楊爾材擬作、新巷林開泰、草屯林汝璇、潮州陳芳元、楊梅劉元和、朴子黃啓棠、臺北蔡石奇、彰化子仁、北港買牛翁、大湖彭祝堂、彰化鄭振文、潮州林朝宗、嘉義汝音、北斗郭涵光
第十期	食雞卵米	昭和四年九月	詞宗楊星亭先生評選：臺南韓承澤、彰化吳士茂、苗栗羅吉堂、潮州陳芳元、新竹陳望回、臺南張肇吉、新化鄭曉青、潮州林官榮、臺南白璧甫　、大湖彭祝堂、嘉義盧國英、潮州林惠夫、潮州林朝宗、楊梅劉元和、楊梅曾子芳、苗栗羅吉堂、草屯簡逢川、新巷林開泰　、楊梅魏貴梯、豐原莊日安、楊梅劉汶清、彰化王克士、員林植蕉生、臺南實見生、嘉義林張耀、彰化子仁、朴子林新蓋、臺南黃吉六、北港蕭登壽、潮州林官榮、臺南一笑生
第十一期	大吹法螺	昭和四年十月	詞宗王銘新先生評選：中壢劉世富、臺南韓承澤、朴子林新蓋、草屯林淑平、員林談虎客、臺南張肇吉、臺北蔡石奇、嘉義盧國英、豐原莊日安、中壢黃鏡霖、屏東尤鏡明、竹山張達修、楊梅曾子芳、楊梅楊星亭、臺南汝音、臺北蔡逢辰、中壢彭祝堂
第十二期	閹　雞 趁鳳飛	昭和四年十一月	詞宗沁園先生評選：新竹陳望回、潮州李天蔭、楊梅劉元和、臺南倪登玉、草屯簡逢川、朴子楊春帆、北港買牛翁、竹山張

詩題期別	詩題名稱	發表時間	相　關　作　者
第十二期	閹　雞 趁鳳飛	昭和 四年 十一月	達修、龍潭莊南海、豐原莊日安、新豐李頑石、草屯林存和、嘉義莊啓坤、潮州陳芳元、臺南韓承澤、彰化吳士茂、朴子黃啓棠、嘉義彭啓鏡、臺南張肇吉
第十三期	目金錢 做　人	昭和 四年 十二月	詞宗楊爾材評選：楊爾材擬作、臺北蔡石奇、嘉義沙蛇、嘉義彭獻東、臺南傅清源、高雄了凡、北港蕭鶴庚、朴子黃啓棠、臺南張肇吉、竹山張達修、臺南倪登玉、北港蕭登壽、嘉義彭啓東、楊梅傅維連、北港買牛翁、楊梅劉元和、中壢彭祝棠、嘉義汝音、嘉義盧國英、臺中其真、臺南高氏凌雲、潮州李天蔭、中壢曾芝芳
彰化崇文社附屬新滑稽吟社第一期臨時課題	尼姑做 彌　月	昭和 五年一月	詞宗彰化吳士茂先生評選：彰化黃臥松、楊梅楊星亭、臺南韓承澤、彰化王克士、臺南謝紹楷、潮州李天蔭、嘉義彭獻東、竹山張達修、屏東吳光輝、嘉義莊啓坤、中壢陳葆樑、基隆蔡景福、臺南李捷元、楊梅劉元和、新竹賈生、布袋蔡元亨、草屯林淑平、楊梅林振、豐原莊日安、嘉義羅國英

以上這些作品的內容，並非全屬「反佛教的色情文學」，而是臺灣文學史上極爲罕見，但不可忽視的失落篇章。不過，本文此處所擬探討的，將僅限於和「中教事件」有關者。

（三）《鳴鼓集》中以色情詩歌醜化林德林的始作俑者：吳子瑜角色

在《鳴鼓集》中所以集錄了許多侮辱「破戒僧」林德林的色情詩歌，最初到底是出自誰的構想？是吳子瑜？黃臥松？還是其他的人？

此從當事人之一的吳子瑜，在事後宣稱他是「新滑稽吟社」的代表；以及黃臥松本人並不擅長詩作的情況來看，應是吳子瑜的可能性較大。

此因爲當時要針對林德林的「桃色疑雲」發表嚴重的批評言論，有其潛在的困難。即事實上缺乏當時關於林德林和張淑子之妻「桃色疑雲」的現場直接的證據，大多屬於報上的傳說。若冒然攻擊，而事實卻有出入的話，將難以收場。

再者，當事人林德林亦爲能文善辯之士，並且之前即與張淑子展開激烈的筆戰，立場堅定，態度強硬；何況其後還有日本佛教在臺勢力的支持，與一般臺灣無學無勢的舊僧不同，如若攻擊不當，所遭受的嚴重反擊後果，將難以評估[126]。

因此，可以推斷：當初是吳子瑜等人，以含混和帶有嘲笑意味的心態出發，作一些遊戲打油詩，還兼寫了些諷刺的文章。雖然如此，要短時間即能創作此種詩作，畢竟還是一種嶄新的經驗。故匆促之間，不易成熟。縱有少數作品問世，但一般來說，反映在初期的作品，都是急就章。因此初期的作者全都匿名發表，且水準低劣。這是我們首先要了解的背景。

不過，到了黃臥松編第五集《鳴鼓集》時，就把彰化「崇文社」所屬「新滑稽吟社」第一期課題的〈野禿偷香〉八首，全部列出來，又註明時間是「昭和三年一月」。而事實上，黃臥松忽略了時間方面，最遲不能晚於

126 此外，黃臥松與林德林為舊識文友，今雖爆發與張淑子之妻的「桃色疑雲」，畢竟是個案，而非通例。究竟要不要全面展開批僧？或闢佛？也有待考量。

1927年12月中旬。

因當時所謂臺灣佛教界的三大老：江善慧、沈本圓和林覺力，被指共投「聯名函」發表聲明，是針對「新滑稽吟社」的色情詩提出反駁；以及文中惹來大風波的反譏詩人之語：口出「精液經味」和指責「儒家沒落，其奈僧何」？其投書報社的發表時間，即在1927年12月23日。可見《鳴鼓集》在第二集，首次收入的「新滑稽吟社」的色情詩〈**野禿歌**〉，其實是第二期的課題和作品。

茲爲存真正起見，現將第一期的作者和作品，羅列入如下：

〈野禿偷香〉七絕 〔詞宗金剛先生選〕

1.一著袈裟頭上光。慈悲假面爲嬌娘。佛前盟誓三生約。雲雨巫山在禪房。(**心印**)

2.不奈空門寂寞長。藍橋有路透禪房。袈裟常被胭脂染。師父頭光女鬢光。(**惡羅漢爺**)

3.經文厭誦懶梵香。終日皈依夜度娘。爾比觀音能救苦。捨身願與結鴛鴦。(**活如來**)

4.卸下袈裟便見光。和南身手等強梁。木魚專仗通消息。口裡心肝腹裡娘。(**降魔杵**)

5.誘拐行淫口似糖。僧人終日採花忙。佛前暫作長生殿。一句心肝一句娘。(**火眼睛**)

6.六慾皆空頃刻忘。佛門穢褻怒金剛。禪房夜夜陽臺夢。極樂無邊趣味長。(**照妖鏡**)

7.皈依妄說禮空王。一套袈裟鏞幕張。豔福果能修正果。三乘到底月光光。(**掃塵**)

8.口口慈悲句句香。拈香一笑入禪房。眞言悟轍心相印。妙法親傳窈窕娘。(**開心佛**)

9.俗慮皆忘色未忘。禪房幻化合歡床。傳心暗竊紅花蕊。極樂西方夢一場。(至公)

這八首作品，基本上皆屬於試探性的遊戲之作。因詩中雖極力嘲諷禪房春光，但指涉的對象不清，從表面上看來，完全無法察覺到是在批評林德林與張淑子之妻的「桃色疑雲」，屬於隨時可以撇清文責的滑頭做法。可是，只要玩笑一開頭，就很難自制，特別是嘲諷的對象，又是一向氣燄甚高，並且挾帶新崛起的臺中佛教勢力，正對「原屬儒家同行的舊識」形成極大社會壓力的「新僧林德林」本人。因此後來，不知有意還是無意之中，慢慢地就會在自己的作品中，浮現出所要嘲諷的指涉對象來，否則所發的猛烈攻擊炮火，不就形同落空了？

因此在這種——既想讓對方有被批評的直接感受，又不能給社會認爲己方欺人太甚的惡劣印象，這兩種矛盾的——趨、避的心理糾葛之下，由吳子瑜帶頭，在所謂「怡園擊鉢吟」的一次聚會中，便進一步以**〈破戒僧〉**爲題，用七言律詩的形式，將內心矛盾複雜的批判意識表達出來，並公開刊登於報紙上。

吳子瑜自己爲此，還特別在**〈破戒僧〉**爲題的詩作之後，寫了一段補充說明：

怡園諸吟友，開擊鉢吟會，以破戒僧爲題，作七律詩登報，讀之頗有趣味。維諸作語多豔麗，微含諷刺，不能容物。殊不知，低眉菩薩，未免有情也。續貂一首，爲之解嘲。

事實上，吳子瑜不只續貂作了一首，最初以〈破戒僧〉爲題的第一首詩作，就是他本人的大作：

〈破戒僧〉

不淨塵根野念生。袈裟一襲是前程。口宣佛號欺人語。戒犯清規肆志行。意馬難禁施好夢。心猿肯爲度殘更。世間儘有癡檀越。競把黃金結願誠。（吳子瑜）

在這首詩中，雖仍未明確地直接點出相關的人、地、事、物，但批判的指涉性逐漸明朗化，其中不只嘲諷僧侶藉袈裟爲鑽營前程之道，並且進一步指出有社會上一些盲目卻熱心的佛教信徒在支持此類的敗德僧侶，所以彼等才能爲所欲爲。而這也應該算得上是高度的文字技巧之表現——不過，此一自制的界限，並非人人皆能優爲之。因離撕破臉的正面攻擊，只有一線之隔，隨時都有越界出軌的可能。

例如蔡梓舟的〈破戒僧〉就說溜了嘴，他說：

佛寺東墩舊有名。忽聞丈室漏鶯聲。何來龍女拈花笑。竟與維摩囓臂盟。三昧枉參禪裡意。六根未盡色中情。可憐一片莊嚴地。任爾西江洗不清。

整個問題就出在第一句上，因其將**臺中市東墩地區的佛寺**指出來，就等於直接挑明了是針對林德林在「臺中佛教會館」的「桃色風波」疑雲而來，因此毫無轉圜的餘地。而宗器的〈破戒僧〉兩首，也有類似的情況，他的第一首即提到：

眾眾囂囂休不休。綦嚴日指更堪愁。詎容拔俗人群混。況是同宗雙姓流。種福田中推托病。憐災心理卻忘羞。空門尚有清規在。不畏金剛棒打頭。

第二首又說：

> 涉世須將禮義由。一朝廢禮便招尤。女男授受儒諄誨。胸齒丁寧佛戒修。莫謂淨躬高道行。遂教清俊美人留。春秋正義宜褒貶。安怪風騷筆一鉤。

雖然從表面上看，這兩首詩句的用語和表達方式，基本上都很典雅，語氣也宛轉有緻，沒有後來雙方撕破臉時所流露的強烈凌辱意識。可是，一旦把“**況是同宗雙姓流**”這樣的句子赤裸裸地標出(張淑子之妻亦姓林，和林德林爲同宗雙姓)，詩中任何對佛教僧侶的指責，其直接承受的對象，就不能含混的被誤認爲是別人，而是很明確地指向性情高傲、能言善辯的當事者林德林。

換言之，事情到這一地步，等於雙方已經撕破臉了，彼此再也無法逃避面對面的直接衝突了。亦即，吳子瑜方面，既已將批林的球投出去了，接下來的，就看林德林和他的支持者，如何出招了。

（四）佛教三大老的「聯名函」與《鳴鼓集》的凌辱意識之高漲

其實此一新發展，最初對林德林的支持者來說，可能是始料未及的。因純就「中教事件」本身的澄清而言，當時即有「臺中佛教會館」的代表林澄波、鄭松筠，赴《臺灣日日新報》社，要求更正原報導，彼等宣稱：並無所謂「臺中佛教會館」的「桃色風波」之事實。我們可由此推斷，不管當時這一更正的訴求，實際上能產生多大的澄清效果，可是更正聲明，既已同樣在該報登出，最起碼可以表示，事情仍存在另一面的真相，並非報上一面倒所誤傳的，或滑稽色情詩所嘲諷的那樣。

但令大家意外，卻猶如炸彈突然爆發的是，就在當月1927年12月23日，

在《臺灣新聞・漢文版》的〈大冶一爐〉專欄上，竟然刊出了一則由佛教界三大老共同聯名的聲明稿：

〈來函照登〉

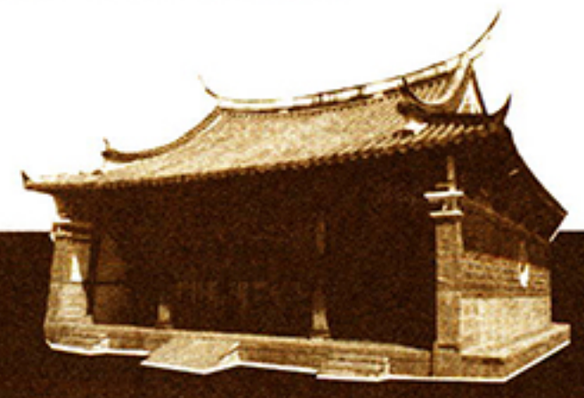
閱貴報本月中。詞林欄內所刊滑稽吟社詩。題爲野禿偷香。絕詩十首。並怡園擊缽吟會。以破戒僧爲題諸詩。律韻吟意。俊逸清新。語圓成豔。吐玉聯珠。精液經味。皆從諸詩人口中流出。氣味遍滿十方。當此世道沉淪。儒風敗德。文人終日尋章摘句。皆世之腐儒。狂犬吠日。其奈僧何。（基隆月眉山靈泉寺江善慧、臺北觀音山凌雲寺住持沈本圓、 臺北萬華龍山寺住持林覺力同白）

而這一文件，正是後來使批僧風波擴大的最關鍵文件。面對這樣的凌厲反擊，雖然後來黃臥松在編《鳴鼓集》第二集的〈序〉中，也曾提到：

細思儒、釋同源，不忍坐視其沉溺，故徵募島內名士惠稿〈糾正佛寺齋堂弊習論〉、〈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。他日印刷告成，爲社會之鑑戒，爲僧侶的座右銘，亦可藉此洗清佛門之汙穢，爲振興佛教之梯航也。

但，事情根本不是像他所說的那樣順理成章，而是跟隨吳子瑜的激烈反應，來決定他的下一步對策。因此吳子瑜的激烈反應，究竟如何？頗值得繼續觀察。

吳子瑜的長篇聲明，果然在隔天1927年12月23日，即刊登在《臺灣新聞



報》的漢文版上。吳氏在聲明中，憤怒地質疑佛教三大老的「聯名函說」：

> 二十二日大冶一爐。所登江、沈、林三禿之啓事一則。中有以破戒僧爲題。精液經味。皆從諸詩人口中流出。云云。同人此詠自有所指。已成臺中社會問題矣。
> 今江、沈、林不問事由。不辯情理。橫加袒護。辱詈文人。試問僧是否不必守戒律。詩人是否不得以破戒僧爲詩題。並試問精液精味。作何解釋。而特鄭重聲明。嚴詰世道沉倫。儒風敗德。至其奈僧何一段。要求江沈林三禿說明。世道何以沉淪。儒風何人敗德。僧人有過。社會責難。何以其奈僧何。三禿俱有神通。不懼人非。不懼佛譴。獨不畏法律。不畏大眾。鳴鼓而攻耶。同人忠厚爲懷。不遽惡罵。茲先禮後兵。請速逐語答明。或答語不明。當飛檄全島詩人。開始攻擊。檄到如律令。（怡園代表　吳子瑜）

由此可見，吳子瑜確是當時帶頭的主要當事人。不過在此一聲明啓事中，他也坦承「同人此詠自有所指。已成臺中社會問題矣」。又說「同人忠厚爲懷。不遽惡罵。茲先禮後兵。請速逐語答明。或答語不明。當飛檄全島詩人。開始攻擊。檄到如律令」。說明他對此事的急遽擴大，是要負一些責任的。

當然，在此同時，他對於江、沈、林三人的投書內容，也大不以爲然，認爲對方的出招已大大超越常軌了。故要求彼等限期答覆，否則將發動全島詩人進行總攻擊。

可是，從各種跡象來看，此一三人「聯名函」，應是被捏名投書的。而當時有誰可能做這件事呢？似乎以林德林本人最有可能。

因吳子瑜帶頭對他的色情詩攻擊，已逐漸表面化，林德林身處的尷尬角

色，自須有所扭轉。可是自己本身爲「桃色風波」當事人，直接出面澄清，效果可能不大。於是便藉佛教界當時聲望最隆的三大老，聯名投書，以造成震撼。

只是三大老並非當事人，對詩人的惡感不致像當事人那樣感同身受，兼且彼等才學有限，不可能凌視沒落的儒家敗德文人。——因此只有才氣縱橫、能言善辯，又對儒、道等舊學，心懷輕蔑的新僧林德林，才會如此肆無忌憚地反批吳子瑜等人的批僧之不是。而譏諷儒家，在林德林看來，應也只是以其人之道，還治其人之身罷了，不足爲奇。

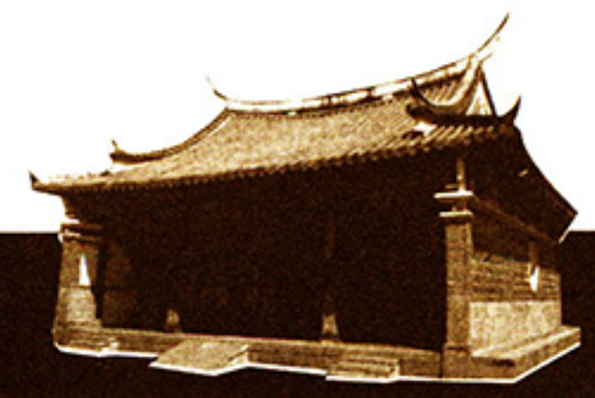
問題在於，以三大老當時的教內地位，足以代表了整個臺灣佛教界的立場，如今冒然涉入，且痛斥儒家沒落、儒生敗德，等於正式全面性揭開儒、佛社群大戰的序幕。而事情之不能善了，很可能就是出在此一身份的代表性和全面性（以佛）批儒，這兩個關鍵點上。

可是，這裡有一個問題也出現了。因若純就佛教三大老「聯名函」的激烈批評內容來看，並非無的放矢，而是有針對性的。是針對之前，吳子瑜等人所代表的「儒家」既曾以**〈野禿偷香〉**、**〈破戒僧〉**爲題，作詩「嘲諷僧侶」；如今「僧侶反擊」，同樣數落儒家衰微、儒生敗德，終日只會尋章摘句，無聊至極，所以可說兩者是針鋒相對的。雖不一定能爲儒家陣營所接受，但在事情的發展上，仍是可以理解的。

只是，其中提到「精液經味。皆從諸詩人口中流出。氣味遍滿十方」。這種完全意料不到的新奇表現法，讓許多人都困惑了，一時之間，不知如何回應。

連吳子瑜也公開要求對方，對此做出解釋。可見其新奇之一般。

至於另一即將登場的要角黃臥松，也由於當時，大家對這一事件的意外發展，不十分清楚，所以黃本人在一篇聲明啓事中，除了自辯所做有理，對方不該如此無理回應之外，仍維持一定的禮貌和說理的冷靜作風。他說：



頃閱臺灣新聞報所載。現有江沈林三和尚。痛罵敝社及怡園吟會所作之詩一節。竊以爲佛門清淨。確守清規者。亦未嘗無人。敝社以野禿偷香命題。雖有所感而然。並未明指爲何人。三和尚若此詩有玷穢佛門。則清者自清。濁者自濁。亦無礙及三和尚。若以此詩有礙及臺中驛前大鬧之事。欲爲排解。則必將其事實表明。使世人知其果眞被枉。然後罵人未晚也。若不分皂白。一味糊塗罵人。不但傷及敝社及怡園。而且傷及一般文人。又豈佛門弟子之所爲哉。三和尚卓錫名山。自應有道德。而兼有學問。今觀此公白。文理既不通。言辭又無禮。敢請回答。以釋疑團。(**新滑稽吟社代表者黃臥松**)

可見黃臥松本人，一直到目前爲止，都認爲他們所批評的僧界人士，儘管「以野禿偷香命題」。「雖有所感而然。並未明指爲何人。」所以他依舊不認爲己方在道德上有何重大缺失之處，反而認爲對方反應過度，是不合情理的。

然而，這時雙方衝突的風暴，既已醞釀了，剩下來的，就是一根點燃的火材棒罷了，亦即隨之而來的巨大爆發力，將導向何方？便隨時可能取決當時偶然性事件的誘導。

因此主將兼主編的黃臥松本人，雖也尚未作出具關鍵性的評述，但其他的批評者則按耐不住，已早他一步衝出來接招，並開始發難反擊對方了。

特別是，這些搶先接招、反擊對方的批評者，在彼等所率先使用的強烈負面的批評用辭中，有一部份又對其他繼起的批評者起了示範的作用，因而也開始被大量使用著，並產生了重大的影響。

例如有一署名「監察神」的讀者投書，即率先提到：

讀去二十二日大冶一爐。有曾載臺灣三山寺僧。責現在儒者及全島詩人。內中有甚麼精液經味。皆由一般腐儒口中流出。而散滿十方。吾初讀到此。甚不瞭解其說。細詳讀之。方悟和尚食十方。而詩人所出之精液經味。散到十方。由和尚口中而入。此時儒者詩人。所出之精液。盡被他所食。豈不沉淪不振乎。

和尚原是能吸人精液。始能如斯之福相。但思和尚乃如來之門下。必是有道高僧。那有能吸人精液之理。及看至末尾署名三山寺僧之名。吾始知三名。不是如來之門下。乃是通天教主之門下。冒名而來。享此無窮之福。時人問吾。何以知是通天教主之門下。余答曰。通天教主之門下。亦有稱龜靈。亦有稱長耳之名目。此三山僧。一謂善吠。非狗如人口中流出。氣味遍滿十方。何善吠。一名本猿。此是指明他本是猿。一號角力。此是牛重角之力。以此推之。確認他是通天教主之門下也。

近日儒者詩人。忽怒此僧。不思念當時所出精液經味。養他白白胖胖。竟敢忘恩負義。肆志橫行。暗中作幾首詩文教訓他。不期此三孽畜。伸頭出角。謂一般儒者詩人是狂犬吠日。殊不知三畜。既非人類。放出臭屁文字。洋溢全島。非牛鳴犬吠而何。吾今先警告三妖僧。宜早縮頭緘口。改邪歸正。若不然。如來遠在西天。慧眼若照及。必將汝三名假冒他之門下。忘恩背德之禽獸。打入酆都地獄。使爾永不能超生。到時雖欲求爲披毛戴角。尚且不能。彼時悔之晚矣。(監察神)

這篇投書的最大負面作用，是引用明清著名神怪小說《封神演義》中的

反面人物通天教主的典故，將江、沈、林佛教三大老貶爲犬、猿、牛三獸，稱之爲孽畜。如此一來，等於突破一切批評的心理顧忌，可以肆無忌憚地發出批評；而在用語和詩文的創作上，也擁有絕對的自由，可以從事任何形式的嘗試。

這也是「新滑稽吟社」的作品，開始多樣化的主要關鍵。

相對於這位「監察神」的批評，所產生的巨大負面作用，當時一些遊走於儒、佛雙方陣營的儒生文人，如臺灣中部地區的王一鶴、林述三、吳用明、周百錄、李丙丁、李明慶等人，也對於江、沈、林三人的聯名投書內容，起了極大的反感，因此同樣在報上公開發表聲明，譴責彼等發言的不當。而其中所蘊含的反佛教的基本心態，亦清楚地浮現出來。例如王、林、吳等說：

> 連日讀貴報騷壇刊載野禿偷香及破戒僧諸詩。殊感驚駭。
> 和尚受施主豢養。政府保護。如此圢穢佛門。與犬彘何異。

這是第一段，他們先是故作姿態，對先前己方詩人用**〈野禿偷香〉**和**〈破戒僧〉**爲題的做法，提出譴責。然後，語氣立刻做一百八十度的逆轉，旋即展開對佛教三大老「聯名函」的嚴厲批評：

> 1.不意基隆月眉山靈泉寺住持江善慧。臺北觀音山住持沈本圓。臺北萬華龍山寺住持林覺力。竟大破法螺。謂和尚精液經味。盡從諸詩人口中而出。云云。當此世俗沉淪。儒風敗德。文人終日尋章摘句。皆世之腐儒。狂犬吠日。其奈僧何。云云。男女搆精。萬物化生。和尚既有精液經味。是吸十方精髓而來耶。抑爲色狂。姦淫尼姑齋姑而來耶。以此論之。二者明明必有其一與矣。
> 2.儒家出腐儒。佛門出野禿。遙遙相對。文人尋章摘句。和

尚念彌陀。文人敗德。果何人耶。和尚敗德。十目所視。十手所指。以島內同胞。人人唾罵。何止千億萬目所視。千億萬手所指者乎。諂媚權貴。巴結文人。是爾諸野禿慣技。見富豪者搖頭乞憐。見美女則垂涎萬丈。醜態畢露。噫詩人所吟野禿破戒諸詩。並未指出何人是破戒。何人是野禿。

3.天奪爾三禿之魄。使爾活報應。出頭冒認。明明是野禿。明明是破戒。依賴諸禿。佈道宣教。檀越佈施。希望爾嚴守戒律。以若所爲。求若所欲。諸文人莫奈汝何。竊恐鄭都市。博覽會上動物園。專待汝不禽不獸。肥肥胖胖三動物。給領金賞牌。光耀釋教也。

因此從這封投書裡，不難看出：批評者若早已心懷不善，不管他還想找甚麼其他藉口來掩飾，只要時機來臨，讓他找到他要攻擊的「他者」的凌辱管道，則其他的強烈批判用語，立刻隨湧而至，根本不會猶豫或鬆手。反而會大量利用了在平時或許還會有某些顧忌的污名語來醜化對方。因這些辭語，平時若無合理藉口，擅自用了，容易召來旁人的非議，此時則情況改變了，正好藉此一立場轉換有利的時機，取得了以負面用語批評對方的正當性，於是能擺脫心結，加以大量的運用，其意圖即在藉此，重重地羞辱對方一番。

因此，接著而來的，便是對不同社群傾瀉的凌辱意識。所以我們接著看到的，就是當時彰化「崇文社」會員，在吳子瑜和黃臥松兩人的大力號召之下，很快地募集了來自各方奧援的反攻擊詩文，以如火如荼之勢，立刻就展開對當時的所謂犯戒僧和包括臺灣本土佛教在內的一場總清算了。

於是吳子瑜不久（在一星期之後），便正式於報上刊佈了他的聲討文。而此時的他，已在文中力辯聲討孽僧之必要，不再有任何情面的考量。他說：

〈為聲討孽僧移全島詩人文〉

蓋聞風詩有匏苦之章。無非諷刺。樂府有蒲生之詠。多是寓言。古者隨其所遭。既可即物起興。吾人偶有所感。何防藉題發揮。怡園擊缽吟友。因屬怡情。報社投函。孽僧偏來報怨。效豐干之饒舌。出語迫人。作石鞏之張弓。藏機待客。多士豈皆腐儒。何可一言罵盡。毀人便是敗德。要知千古難分。蓋課題原可自由。他人不容置喙。破戒居然承認。爾等果是何心。口念金經。爲金錢之是視。眼空色界。竟色慾之難忘。藉教眾以相欺。包藏禍心。愚弄許多檀越。自蒙孽障。中傷不少儒生。遺羞梵門。流毒社會。古佛若有靈。應下金剛之棒。諸公皆同志。宜興文陣之師。彰善癉惡。春秋書法本嚴。激濁揚清。吾儒天職難委。共發除奸之憤。何申戮力之誅。紙上談兵。故是文人之慣技。毫端作戰。直教醜類投降。義旗所指。鳴鼓而攻之。敢奮先驅。敬待後命。此啓。

(昭和二年十二月二十九日怡園吟會代表吳子瑜啓)

此文語氣火爆，但陳辭爛語太多，說服力不強。所以吳子瑜此文寫得其實相當吃力。主要的問題是，他對當時臺灣佛教的內部狀況，所知有限。因此文中所批評的，都是屬於常識般的刻板印象，無法更深入地挖掘內部弊端。

但他的最大作用，是帶頭和誘導其他的批評者投入此一批判的行列。

所以，其後應徵而來的批評詩文，便先由他評選，區分等第，再加註評語後，轉交給黃臥松編成《鳴鼓集》之用。

如果按照詩文發表的順序來看，**〈野禿偷香〉**的詩題最先；其次是**〈破戒僧〉**；接著是**《新聲律啓蒙》**和**《雜詠》**；然後，是議論文**〈矯正佛寺齋堂弊習論〉**、**〈風俗匡正促進文明論〉**各文。

但由於黃臥松把**〈矯正佛寺齋堂弊習論〉**各文，先放在《鳴鼓集》第二

集的最前面出版，所以日後很容易讓人有錯覺，以爲論文是在先的，而其實應是在後的。

以彰化名叫「白貞」的作者來說，他的文章是排在第一位，但他在論文中卻作如下的建議：

> 近聞貴文社所錄破戒僧詩。及野禿歌。並新聲律啓蒙其他諸什。若彙集成冊。以繼鳴鼓集之後。再廣佈於世。

由此可見，論文其實是後出的。

然而，此處必須指出的是：集中的一些論文作者，往往也是詩歌的作者。因此，如果對照論文的批評內容，很容易理解同一作者，爲何在詩歌中的表現是這樣的？例如楊星亭在《鳴鼓集》二集的〈序〉提到：

> ····彰化黃先生臥松，有鑑於今之奸僧淫尼，污穢沙門，失卻如來面目。不忍坐視其顛危，欲起而矯正之、喚醒之。採取有關於宗教之詩歌、論說、檄文諸什，分類編輯，名其集曰鳴鼓，蓋取夫子鳴鼓而攻之之意。其憂世婆心，昭然若揭。····

然後我們再看楊氏於〈野禿歌〉所表現的一些內容——：

> 臥松先生重法繩。直以野禿稱山僧。野禿原來是俗物。窮途假作皈依佛。一卷經書苦殺人。尼貌如來偷豈不。佛之法力大如天。野禿色膽齊其肩。佛之慈悲色無外。野禿淫慾如其大。一唱一和聞名久。誓作鴛鴦同相守。端是章臺玉女身。淪滴偶來下方走。同出天門私約言。因緣有幸共

祇園。生生世世相比翼。異姓通宗論不得。肆志恃吾佛面尊。何妨適彼于樂國。世人言語冷於冰。面皮三尺剝何曾。自由戀愛我獨擅。呼牛呼馬笑不應。吁嗟野禿將奈何。也應吹起我法螺。筆鋒當作降魔杵。淨焚塵氛清氣多。

即知兩者在意識型態是很接近的。但詩中他想仿唐代白居易〈**長恨歌**〉的表現，並不成功，因此無太大的文學意義。

值得重視的，是另一些作者的新文體詩歌創作，而其表現方式的自由變化，相當特殊，有必要加以討論。

（五）新滑稽反佛教的色情詩歌之創作難題及其突破之道

雖然黃臥松本人曾說：「〈**野禿歌**〉雖近於俚，作者、選者，別具一層工夫。使下流社會，人人易知，野禿而非真相。」但基本上，更大的挑戰是，當時文人或儒生，要嘗試創作此類作品時，他首先要面臨的是，可以使用哪些詞彙？或仿效哪些古詩體？來表達一個看似容易、其實極難的新滑稽反佛教的色情文學題材。

尤其這一題材，是有現實針對性的佛教異常事物，即——林德林的「中教事件」風波。而此一故事本身的內容，幾已被原先報紙上揭發的狀況所決定了，並且創作時所能持的批判角度，也被事先被侷限在嚴厲譴責破戒犯淫的這一標準模式上。因此一旦要進行實際的創作時，作者所能運用想像力加以盡情發揮的地方，就不出揭發和譴責關於破戒犯淫的過程和細節部份了。

可是，由於最關鍵的「中教事件」細節和內幕，因始終缺乏具體的現場描述，使得當時的創作者顯然不易有著力點，故彼等只能改採運用普遍性的佛教色情語彙和一般男女偷情的基本模式，來進行此一事實上是相當新鮮的文學創作。

儘管如此，但相對而言，此類被設定的創作題材，由於是針對不同知識社群的「他者」，因此也可以擁有較大自由度來發揮創作的空間；並且初期創作時，心理雖可能有一些顧忌，此時卻可藉“化名”的方式來發表。

如此一來，也等於事先能提供一個逃避責任和社會質疑眼光的鐵假面，可以讓創作者盡情盡興地愛怎麼創作，就怎麼創作。

並且，另一更有利的創作條件，是之前提過的，出現於昭和二年十二月二十二日的，所謂佛教三大老的「聯名函」風波。因其中先已提及一些批評詩人和儒家文人的語句，不但態度高傲、激烈，也提及精液經味等色情的曖昧性字眼。這兩者因素湊合在一起出現，對彰化「崇文社」來說，宛如來了一場及時雨，正好消除了彼等先前創作滑稽色情詩時，一些遮遮掩掩的心理顧忌。

當然，如今雙方既已撕破了臉，決定要公開衝突了，則任何應用得上的嘲諷和凌辱的批判意識，皆可能隨創作者的意願，在實際創作時，將其淋漓盡致地在作品上發揮出來。而有關這一點心態，只要看《鳴鼓集》二集的各〈序〉內容，和集中的各篇批判論文，即可一目了然。

雖然如此，就以《鳴鼓集》的相關詩歌作品來說，假如作者在創作時，因久已習於套用傳統中國古典詩歌的語彙和表現形式，則其當時所創作的滑稽色情詩，一般而言，當然會先運用，也的確可以做到用語典雅，敘述流暢而完整。

但相對地，也會導致缺乏創新的形式和鮮活的內容，所以結果是得失參半。因而若從長遠的影響來看，此一類型的作者，還可能會面臨極大的創作瓶頸。

反之，若創作者在一開始，不因襲傳統的表現形式，則不論他是使用俚語或是自由發揮，只要他一旦堅持如此創作，而不顧及其他，其結果，無論反映在作品上的突破或創新方面，都相對有利。原因就是他能擺脫傳統中國古典詩詞的形式制約，靈活自在地走自己的創作新路線。

(六)俚俗詩歌表現法的優越性與古典詩歌表現法的困境

假如以上這樣的觀察是對的，則黃臥松所提到的俚俗創作路線，其實是此類作品能夠起死回生的不二法門。例如當時在彰化「崇文社」附屬「新滑稽吟社」第二期課題爲**〈野禿歌〉**，針對的是剛發生不久的林德林和張淑子之妻林氏在「臺中佛教會館」的「桃色疑雲」。當時應徵的作品中，因此來自彰化和美的劉憨哥，首先用臺語的語彙和韻腳，創作了如下的一首作品：

〈野禿歌〉

做和尚。不修行。尋查某(臺灣婦人別名)。不正經。江善吠(慧)。歹師父。淋滴淋(林德林)。惡學生。佛教會。免著驚。守財奴。臭名聲。秀才子。野禿兄。不肖子。雞歸名(俗諺說大話)。食精味。成妖精。靠身勢。敢輸贏。佛教徒。汝著聽。守戒律。道理清。參上乘。佛有靈。成正果。在心誠。歹報應。破戒僧。落地獄。變畜生。

從整首詩的內容來看，立刻明白，這是屬於1927年12月23日佛教三大老「聯名函」風波之後的回應作品。證據是詩中提到江善慧和林德林師徒時，都使用極度貶抑的詞彙。而其中的「食精味。成妖精。靠身勢。敢輸贏」四句：前兩句，是反用了佛教三大老在聯名函中的批評用語；至於後兩句，則明顯地，是針對新佛教社群所擁有的社會資源之眼紅和攻擊。可以說，已將創作者內心的曲折想法和背後的批判意識，全都相當忠實的呈現出來。

當然，乍見之下，我們如不考慮其相關的創作背景，則會如李世偉先生曾在他的博士論文中所批評的，認爲此類“侮辱性”的詩文表現方式，“失之輕薄”。但，從史料還原的角度來看的話，則其反映當時舊式儒家

社群的現實批評內涵，相當傳真。並且在臺語文學的創新方面，具有一定的意義。

而同一詩題，假如改用久習且熟練的傳統中國古典詩歌的表現方式時，又是如何的面貌呢？彰化白貞是擅長此類表現形式的佼佼者，以下即是其作品，特引錄於此，作爲和劉愨哥的臺語詩相對照，即可明白當時文學創新時，所會遭遇的問題是甚麼？

〈野禿歌〉

野禿歌兮野禿兮。野禿卻是大妖魔。穿了袈裟假奉佛。百般巧計密張羅。或託題捐覓施主。或藉法會吹甲羅。無知婦女遭拐騙。一朝失足作僧婆。豈真菩薩低眉許。庇爾得子安樂窩。不管金剛怒目視。欺他木偶絕風波。罔料出家敢破戒。污衊佛門自操戈。反憤奸情被指摘。恣罵腐儒其奈何。吁嗟乎。枉冒虛名。學釋裟。口頭禪裡誦彌陀。色膽包天犯眾怒。安能禁人不吟哦。(彰化白貞)

可見白貞在此詩中所要表達的，和之前我們所討論過的劉愨哥作品，其實是描寫同一事件，而且兩者在批判意識型態方面也相近。但若比較兩者表達語彙和詩作形式的異同和高下，則我們可以說：白貞在此詩中，雖能熟練而流暢地襲用古典詩歌的一些技巧，但從全詩的表現內涵來看，顯然不及劉愨哥的完整。在文體的統一方面，也不若劉愨哥的臺語詩。更大的差異，則是劉愨哥的語彙極爲生動，描寫也樸素和直接，對照白貞套用古典文學的表達效果，其文字的感染力，可謂更高一籌。

因此，縱使白貞在古典詩文的素養上，優於劉愨哥，但因其創作時習於套用古典的表達形式，所以作品的原創性，便相對地降低許多。這不是個人才氣高低的單純問題，是形式和內涵有無解放的問題。白貞的侷限性，正由

於未能眞正解放所致。

另一個創作的難題，是題材的重複性問題。基本上，當時要批判和嘲諷的對象，主要是針對林德林的「桃色風波」而發，再旁及佛教三大老和佛教界的其他弊端。可是，運用滑稽色情詩歌來批判上述佛教事件的輿論效果，顯然不及議論文的表達那樣直接有力；又因詩和文的有些作者，往往重複，所以當時的一些創作者，要如何避免詩和文在創作時所出現的內容雷同？事實上也是一大考驗。

特別是，當事者林德林一直採取迴避不出面的低調態度，使得創作者除非重述之前的故事，否則簡直無從增添新的內容。因而這一取材的特殊性，同時也是它的侷限性，使得滑稽色情詩的創新，難以爲繼。

於是「新滑稽吟社」在第三期課題，再一次以**〈禪床春夢〉**爲題之後，就轉移其他更有趣的主題，不以破戒僧等作爲詩作的課題。

然而就在這時，我們立刻便發現原已逐漸喪失的創作活力，又恢復蓬勃的生機。例如第五期的**〈醋海興波〉**，所參加的人數之衆多與作品數量的龐大，都破了彰化「崇文社」的紀錄。可見文學創作，不能脫離生活的普遍經驗，否則題材很容易因重複而枯竭。不過，當時參與創作滑稽色情詩的作者，還包括少數的女性。而這些女性的作者，又如何表達通常屬於男性專擅的特殊題材呢？這是我們不能加以忽視的部份。只是限於篇幅，底下將同樣詩題的作品，男女各舉一首，以爲對照討論的樣本：

〈禪床春夢〉之一：

一緒縈懷百幻生。心猿意馬擾殘更。偶逢蕭史跨鸞過。又會莊周夢蝶盟。恍惚留髡還自喜。依稀出閣又擔驚。醒來仍在蒲團上。輾轉思維嘆幾聲。**(彰化吳士茂)**

〈禪床春夢〉之二：

半榻原參最上乘。世圓巫峽會幽情。慈雲室裡朝雲滿。通

慧門中月夜明。休怪意花開兩朵。總因慾火燄三更。卻憐一覺無痕處。腸斷靈禽昧爽鳴。(臺南韓氏錦雲)

從這兩首詩來看，吳士茂無論在文學技巧或內容切題方面，顯然都遠超過韓錦雲的作品水平。但，我們若不先知作者署名爲女性，仍無法純就作品本身清楚地區分：何者是男性的作品？何者是女性的作品？事實上，因此最後只能從署名上看出兩者在性別上的不同。這說明了此類詩作的個人色彩不太突出，因此在辨識上有其困難。

雖然如此，並非其他的作品，也同樣無個人特色。例如署名「詩魔」的個人創作，《新聲律啓蒙全集》的多首作品，就是能讓人耳目一新的。

（七）「詩魔」的創作野心與《新聲律啓蒙全集》的大突破

「詩魔」當然是化名，但本人究竟是誰？可能永遠是個謎。而他的作品《新聲律啓蒙全集》，也非「怡園新滑稽吟社」的指定詩題作品，只是和前者批判的意識型態相近。至於創作的詩風，則「詩魔」頗能自由奔放，自成一格，也可說是當時臺灣本土反佛教的色情詩創作之異數。

「詩魔」的作品《新聲律啓蒙全集》，計分：“上平十五韻”【按即：一東、二冬、三江、四之、五微、六魚、七虞、八齊、九佳、十灰、十一真、十二文、十三元、十四寒、十五刪】；“下平十五韻”【按即：一先、二蕭、三肴、四豪、五割、六麻、七陽、八庚、九青、十徵、十一尤、十二侵、十三覃、十四鹽、十五咸】，共作了三十首。先不管其文學的造詣如何，單是此一龐雜的創作企圖心，就使他迥然不同於當時其他的作者。

當然，就作品本身來說，既然是在嚴厲譴責佛教僧侶的破戒犯淫行爲，特別是在佛教三大老的「聯名函」大風波之後，雙方已正式決裂，不用再顧忌任何情面的問題了，因此在詩作上的用語，就顯得強烈而激越；連帶也將蘊蓄已

久的階層凌辱意識，奔放無拘地傾瀉在詩作上。

所以「詩魔」創作出來的作品，就呈現了下述元氣淋漓的異色風貌：

甲、**東**： 空對色。色對空。慾火對淫風。妖僧對賤婦。苟合對私通。傳教理。打油豐。運蹇對途窮。玄機出破後。勢力彌縫中。失德焉能參佛老。虧心未必證玄功。罪惡滔天尚有形骸居海左。聲名掃地定無面目見江東。

乙、**冬**： 魅對魎。鼓對鐘。共姓對同宗。自由對不管。去跡對來蹤。貪色鬼。採花蜂。虎對饑龍。隔牆應有耳。密室豈無縫。座上金剛知怒眼。廊間羅漢覺愁容。五蘊德百功千歸色破。六根未淨橫三豎四爲情鍾。

丙、**微**：明對白。暗對輝。去就對來歸。償心對了願。打户對敲扉。填慾海。禮空幃。佛瘦對僧肥。問心求正果。作事隱玄機。暗室傳經真不是。文壇攻擊豈全非。該死滴淋作臭禿成龜之樣。畜生善吠縱淫狐假虎之威。

丁、**魚**：香對豔。獵對漁。液味對經餘。人精對狗矢。飫飲對僧茹。江野禿。竹林豬。馬首對牛裾。淫心終不死。罪孽總難書。半級天堂無汝份。九重地獄待君居。作和尚不知回頭有此日。成惡棍若逢報應悔卻當初。

戊、**虞**：奸對巧。騙對圖。和尚對齋姑。野心對色膽。暗拉對偷摸。破戒行。入迷途。臭禿對淫狐。本夫思秘密。小叔竟狂呼。淨地那堪男女混。佛門容忍狗豬奴。俗士清閒都代神天云不幸。名人辯護反由報紙說無辜。

己、**齊**：貪對愛。戀對迷。活劇對新題。僧哥對菜姊。禪室對香閨。真親切。太滑稽。路現對牆低。食齋餐狗肉。修行拐人妻。座下豺狼同獸慾。神前鷲鵲與猿棲。禮佛

念經惹出臭名揚海外。捐資建寺養成惡禿壞東西。

庚、灰：儒對釋。復對恢。孔子對如來。文爭對筆戰。應援對追陪。淫爲首。罪之魁。萬惡對千災。江頭真善吠。林下不成材。戒破沙門難赦免。身由地獄不應該。漫道前途無報應佛眼如電。誰云後日少傳揚人氣如雷。

辛、真：荊對棘。棘對榛。無故對何因。驢僧對狗禿。食本對忘親。江善吠。沈不仁。亂罵對橫陳。字乃隨身寶。儒曾號國珍。修行反爲貪色鬼。食精都是出家人。偷香作詠未指名實中求實。破戒成吟當其事真者自真。

以上是從三十首中，挑出八首。作者雖在每首詩中，都使用了不同的韻腳，但表現的基本形式是一致的。而且作者還充分利用傳統對句的優點，自創新辭，雜揉所欲批判的佛教時事，夾議夾敘，然後流暢而奔放地揮灑出來。但因主題的特殊性，以及故事的單薄性，使得作者不得不受限於這樣的條件，只能勉強作到最大程度的發揮。

而因「中教事件」的「桃色風波」和佛教三大老「聯名函」所激發的強烈效應，事實上，已在「詩魔」的上述作品中，用到極限了，以致於其他後繼的作者，縱想仿傚，也難以爲繼。於是「詩魔」的《新聲律啓蒙全集》，即成了《鳴鼓集》中早期滑稽色情詩中的集大成之作。

（八）後期反佛教的色情詩歌創作之轉型及其難局

後期的此類作品，是出現在1929年12月。這是從彰化「崇文社」所屬「新滑稽吟社」的第一期臨時課題**〈尼姑做彌月〉**以來，所引發的最後一波創作高潮，中心人物則是彰化吳士茂。他沿用「詩魔」的詩韻和表達形式，創作了30首此一詩題的作品。雖然他曾在**〈自敘〉**中，自我辯白說：

數日前，閱各地報紙，曾載有彰化「崇文社」附屬「新滑稽吟社」，命題曰：<尼姑做彌月>，題旨又云：俗語現時卻有其事，曾載在某報。不覺一時高興，將上下平三十韻，雅俗兼有，七律一首，以公同好。然敝人本意，非望投稿，以希中選。如乍見菱花，難掩其醜。又兼之對佛教僧尼，亦無親無惡。因有是題，而有是作，祇當詼諧置之。是以不敢對尼加一淫字，對僧加一禿字。因僧尼亦惟犯佛戒之一條而已，卻亦盡體上天好生之德，與一般大勢都漠不相關，不爲之少翻其苦憐之案。希閱者諒之。

但吳士茂仿作的這些作品，其實並不出色。除了詼諧嘲諷的意味之外，沒多大的文學性。此舉兩首，以見一斑：

1.**冬**：世人肚量盡難容。多笑僧尼樂鼓鐘。仙女繃兒原有自。觀音抱子豈無從。袈裟權且爲嬰褓。湯餅何妨且眾供。我佛香煙終不斷。瓶爐生耳繼禪宗。

2.**灰**：偷情喜氣落陽臺。荳蔻私含密密胎。僧敢放生昌釋教。尼專救苦造人才。世門笑口傳奇矣。佛祖低頭說善哉。何幸誕兒剛滿月。和南什掌一齊來。

當時，楊梅的楊星亭和臺南的韓承澤，原是此一詩題的前兩名，又和吳士茂的作風相近。茲引錄於下，以相對照：

〈尼姑做彌月〉之一

曾睹觀音報子圖。效顰傾慕到尼姑。不奇處女懷珠孕。反訝雌僧誕鳳雛。師父幾時歌配偶。庵堂今且祝懸弧。合該

滿月稱雙慶。喜酒何妨醉百壺。(楊星亭)

〈尼姑做彌月〉之二

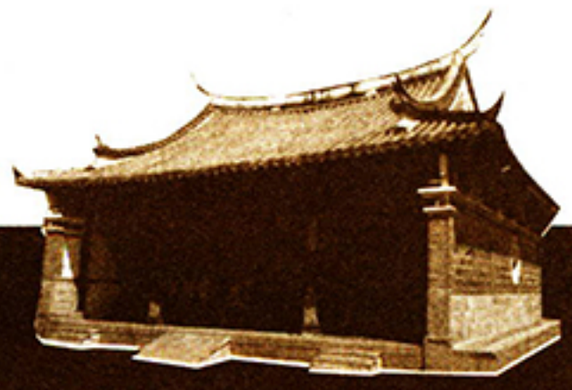
癡心默願禮空王。求得沙門慶弄璋。彌月當然光釋教。成年有待嗣僧郎。昔傳徒弟今傳子。小作尼姑長作娘。此日爲兒添福壽。喜筵湯餅滿禪堂。(韓承澤)

但是，我們在這些恢諧的背後，看到的，其實是極端的鄙視。例如黃臥松本人即接著在《鳴鼓集》第五集中表示：

臺灣的佛教進步，冠於世界。姦淫室女、寡婦、尼姑、齋女、有夫之婦。——齋友、和尚，公然破戒，報紙、雜誌，書不勝書。無勢力者，一經敗露，革逐還俗；有勢力者，劣紳土豪、不肖官吏，陰爲泰山之靠。明明是奸也，充耳不聞，任大家之攻擊，意泰自若。善吠、滴淋師徒，後先揮映。彼美人兮。西方之人兮。樂乎中流而無尤。觀自在菩薩摩訶薩。

可見其內心的強烈歧視，並不因偶而開開玩笑，吟一些嘲諷僧尼的滑稽色情文章，就改變其向來的態度。

然而，時代確已在改變當中，所以我們其實可以反問：難道當時臺灣的傳統僧侶，在新時代新思潮的洗禮之下，仍不能有情慾自主之權？而既然在臺的各派日僧皆可自由食肉娶妻，爲何臺灣本土的僧侶不能仿傚日僧？或依循基督新教創立者馬丁路德的先例，以天主教的神父而娶妻，並宣稱：禁慾與否和宗教師是否神聖無關！——這些問題的教內大爭辯，其實已在當時的臺灣佛教的刊物熱烈地展開了，影響至爲深遠。並且只是彰化「崇文社」的相關者，尚不能察覺這一變化的時代意義罷了。



八、反林德林的佛教色情文學之歷史淵源
—明清反佛教的色情文學之延續與儒生階層凌辱意識之傾洩—

在黃臥松所編的多集《鳴鼓集》中，曾大量運用滑稽的色情文學，作爲對新僧林德林等佛教人士的輿論批判工具，的確是臺灣社會文化史上，極爲特殊的例子。這當中，有各式各樣的文體和差異極大表達的方式，之前已大略討論過了。雖然如此，姑不論以上各人在文學表達技巧的高低如何，僅就其文學內容所涵蘊的批判意識和嘲諷的心態而論，我們毫無疑問，可以推定它是屬於——明清反佛教的色情文學之延續。

但是，證據呢？有哪些具體的歷史證據？或傳統的明確系譜？可以指出：日據昭和初期黃臥松等人所編或所寫的《鳴鼓集》中，那些數量龐大批僧的滑稽色情文學，的確是明清反佛教色情文學的延續呢？

有關這一點，必須承認：在現階段的研究和史料的證據，要具體而明確的論證兩者的直接影響關係，是有其困難的。可是，日據昭和初期黃臥松等人所編或所寫的《鳴鼓集》中那些數量龐大的批僧滑稽色情文學，難道是完全屬於沒有前例的嶄新創作？假如是，又如何證明它爲是呢？

事實上很可能兩者皆有。只不過由於其中還存在各人援用的文體差異，和引述的歷史典故不一，性質駁雜，故很難一概認定是屬於何者。因此仍必須分別視各自的實際情況而定。

因此， 基本上，本文在此的解釋方式，是先不強作解人。只是就關於黃臥松或《鳴鼓集》作者群，所表現的中國近世以來傳統儒生的階層意識和強烈批僧反佛的文化心態，一衣帶水地，從這一同樣的文化大潮流中，來觀察明清反佛教色情文學的歷史傳承，及其與日據時代臺灣舊式儒生的色情文學表達有如何的繼承關係。

而且，此法若能論證成功，當然最好，那表示之前的研究預設是有效的。反過來說，假若論證的結果，並沒有進一步說明臺灣色情文學和它有甚

麼的密切繼承關係，那也無妨。因爲如此一來，正好可以說明臺灣滑稽色情文學，其實是純屬日據時期臺灣本土文壇的獨特作品，相信不會是沒有意義的。

另一方面，在有關明清以來的反佛教的色情文學這一領域，雖然一直未被一般正式的中國文學史所專章討論，但作爲所謂《中國歷代的禁燬小說》的大叢書中，現存仍有極大部份是屬於明清兩代所編寫或所出版的色情文學，並且書中通常當做邪淫代表的主角人物，往往都設定爲各式各樣的出家僧侶，而寺院深處就是彼等藏匿婦女、遂行奸情的罪惡淵藪。換句話說，僧人破戒犯淫和美貌婦女上當失身，構成故事的趣味核心，繪聲繪影地描寫，或詩或文，交雜舖陳，等到引讀者上鉤的目的達到了，再於故事的結尾之處，匆匆安排一場地方官員舉發野僧姦情、釋放被囚婦女，然後將野僧斬首棄屍的報復判決。作者並宣稱：寫書的目的，是在戒淫，也就是對世人表達懲惡勸善之意。

當然，這一類藉口，對我們沒有說服力，也不是我們所要討論的重點。但除此之外，在明清反佛教的色情文學中，也並不純然只是僧侶對婦女從事性侵害，其中有一些其實是描寫僧侶對其他男性的性誘拐等等，然因本文並非對這一類反佛教色情文學作全面性地探討，只是舉其相關的一種，作爲本文討論《鳴鼓集》滑稽色情文學的依據——亦即，只是以**前者**的某一型作爲討論**後者**的切入點——，進而力求能擴大透視兩者所共有的背後社會因素及其所蘊涵的反佛教意識型態，因此對於其他類型，此處即暫不觸及。

或許有人會問：爲什麼明清時代這一類反佛教的色情小說，會特別多？筆者對此並無深入的分析過。但，從明清佛教史的角度來看，有幾個重要的因素，應該和這一類反佛教色情的大量出現有關。首先，從反佛教色情文學的大量出現，是在明代中葉以後這一事實來看，它代表了這一時期的佛教發展以有了巨大的變化，而這巨大的變化又牽涉到背後多層次的社會關係之轉變和重要的連鎖反應。

因此，我們從反佛教的色情文學大量出現這一異常現象，可以合理判斷的是：僧團的腐化事件逐漸增多到引起社會的關切程度，於是有了供與需的資訊市場。

當然，如此一來，有可能當時僧團的腐化事件，即成爲當時此類色情文學的現成創作題材。而讀者也因耳濡目染，有不能同情於僧團的腐化者，故閱讀時，除色情文學本身的魅惑力之外，其實也帶有社會的譴責之意。

可是爲何這樣推論呢？其實這是設想：由於既已爆發了僧侶敗行，之後這些敗行僧侶，所以是敗行，即由於彼等可能成了對當時某些民衆婦女的性侵害者。這對一般民衆而言，雖本身不一定是受害者，可是事件既爆發於周遭的生活圈，則此類野僧，即可能是某一民衆家庭幸福潛在破壞者，因此譴責此類僧侶敗行是必要的，並且也有閱讀色情文學的獨特樂趣，甚至也不必擔心於引發對民衆對佛教本身信仰的懷疑和疏離——因信仰可以在公開的寺院和自家的佛堂來進行，不一定非靠僧侶在場不可。

然而，在相應的明代佛教史中葉階段，有無這一轉變的事實呢？又的確是有的。透過研究，知道這一時期，正是明朝廷因財政困難，藉公開販售僧侶免審資格即可隨意出家的**空名度牒**，以籌集西北邊防的軍需和水患賑災之用，因此導致大量無管制且在社會有犯罪前科者，藉此機會混入清淨的僧團，並帶來戒行腐敗和生活資源不足的嚴重問題。

於是相對於出家僧徒的惡質化，標榜禪宗在家正統的羅教，便於此時趁機興起，不但極力批判僧徒腐化，也急速擴充本身的教團勢力和社會影響力，甚至到最後還成了明清四百年來各種民間新興教派的最主要啓蒙者。所以，明中葉的僧團腐敗，可謂影響深遠，不但導致對手的羅教興起，連帶也對促使晚明時期反佛教的色情文學作品大量出現，並起了巨大的推波助瀾作用。

雖然如此，但是這可能並非當時全無借鏡前期的嶄新之作。因如單就色情文學的創作傳統和社會互動的關係而論，我們必須說，中國從宋元以前，就有這一類的作品，而唐代文人的筆記小說，尤其聞名。當然這也跟當時胡

漢混融的社會極爲開放有關，以及隨之而來的多元文化思想在文人間互相激盪，而政府未進行強力的思想干預所致。

不過，兩者最大的不同點，是前者並無特別流行突出像後者那樣關於僧伽犯戒行淫的批判色情小說或詩歌。因此我們可以將這當中歧異之處，當做是明清時期的特別社會現象的反映。換言之，像這一類反佛教色情文學的創作，在當時除了有其廣大的市場需求之外，其中的強烈批判意識，是跟視僧人犯淫戒穢行，爲殺身大罪有關，亦即情慾的問題，事實上被提升到對佛教戒律禁慾規定的強力維護，一如其他刑律上的重大違法亂紀之懲治，是爲了維護朝廷的政權不受到任何挑戰，以及儒家對家庭神聖價值觀的極力堅持。

因而有明一代，所以特別在法律上突出對佛教僧侶的淫行的重罪懲罰，即跟明太祖原爲寺院沙彌出身有關。因元末大亂，太祖返俗從軍抗元，並平定群雄，擁有天下，卻痛恨軍旅途中，有不少寺僧在亂軍流民四竄之時，仍於燈火通明的寺院深處擁婦女行淫。以致於太祖登基後，不但嚴厲管制全國佛教僧侶的修行方式、居住場所、生活資產、活動範圍，並且特別宣佈嚴苛的宗教法律，其中明文規定：若僧侶不返俗，而擁有家室者，或爲僧而攜帶婦女出現於公開場所，則一般民衆或官員，有發現者，都可任意加以毆打，乃至處死都無妨。這樣的酷刑規定，事實上也可以說是對元代統治期間，蒙藏喇嘛僧在中國境內所帶來僧界淫風的一種強力的糾正。

可是，垂爲祖訓的宗教規定，若無程、朱儒學排佛思想的意識型態之影響，其批判性的意識型態不會持續如此之深、之久、之廣。因在明中葉以後，陽明學派興起期間，儒生挾妓應酬於各寺院中，相當普遍。明末社會風氣的大變化、以及人倫秩序價值觀的急遽扭轉、生產型態擴大、民衆自主性提高、群衆暴動示威日益頻繁，凡此種種，都暫時壓抑了程、朱理學思想中的闢佛影響力，也造成明末思想的大解放。著名的色情小說《金瓶梅》即出版於此時，和唐宋的文言小說，完全不同。其中主要流露的意識型態，是市井一般小民日常生活上的狂想和慾望，因此和日常生活有關飲食男女的生活細節，乃至

一些在社會上被流傳的官家寺僧和良家婦女的偷情逸事等等，也被繪聲繪影地表現出來，成了一種新的平民文學，和當時官方奉持的程、朱禮教思想之嚴肅規定，恰成強烈地反對比。只是，在《金瓶梅》中，官家寺僧的偷情，並非全書的重點，而且原書作品的藝術才華，足以駕御更全面性的社會生活面，因此其中的反僧情節，相對不是太突出，不太引人注目。

雖然如此，如從另一更現實的歷史情境來看，當時社會上所流行著的大量受歡迎的僧侶犯戒偷情之色情文學，基本上也可以視爲當時一般市民社會對傳統禮教社會嚴厲禁制情慾思維的不滿和反抗。試想：當時的江南社會，蘇淮河畔，可謂妓院處處，笙歌不斷，來自各地的富商、官僚，攜帶巨資，相繼遊樂其中，而一般民衆，雖然無從一一追隨此種耗資巨大的色情享樂，可是卻很容易從市上大量發行的廉價色情小說，尋得僧院窺秘和情慾奔放的心理缺口。只是，隨著遼東戰役的連番失利，以及流寇功陷北京，導致明代亡國，於是使得以異族入主中華的滿清皇朝，不得不重新反省明亡的各種原因。

而正如之前我們已提過的，明末陽明後學的狂禪行爲、政治的腐敗、社會風氣的不佳等等，都成了明亡的重要原因，也成了新政權將大力加以整頓和排斥的對象。因而，程朱思想的主流價值意識，再度躍升爲全國儒生的標準思維內涵，且在政策上大力配合文學的掃黃工作。事實上，有清一代，從清初順治九年(1652)和康熙二年(1663)開始禁止「瑣語淫詞」，以後歷經兩百多年的時間，各代君主繼位以後，都一再地進行同樣的取締工作，毫不放鬆。而有關這一段歷史的發展，近年來，編輯《中國歷代禁毀小說集粹》的〈總序〉，曾討論得相當精彩。今將其主要的論點和所提及的重要相關資料，引述於下：

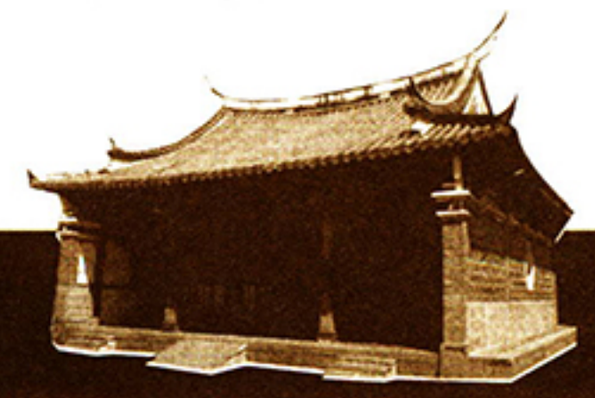
1. 〈總序〉的作者認爲，「滿清貴族以少數民族身份建立王朝，是由於種種複雜因素所造就的一次歷史機緣。‥‥文明程度落後的民族，對先進民族征服以後，大多只能認同先進民族落後的東西。通過對理學的強化，以及從文字獄到纂修《四庫全書》，清統治者成功地完成了文化專制的重建和思

想的大整肅。明統治者對思想的整肅主要還是針對士大夫，清代爲了深入整治人心對通俗小說也採取了嚴禁的方針。」

2．除了上述清順治九年和康熙二年的禁制以外，康熙二十六年，由九卿議定，並由皇帝下詔對一切淫詞小說，立毀舊板，永絕根株。接著，康熙四十年、四十八年、五十三年，都頒布法令，禁止通行一切淫詞小說，並列爲《大清律例》的正式規定，若有地方官員，對此取締不力，也同樣會受到國法的懲罰。康熙朝之後，雍正朝、乾隆朝、嘉慶朝、道光朝、咸豐朝、同治朝和光緒朝，都沒有例外地，一直嚴厲執行禁毀一切淫詞小說的刊刻、販賣、出租與私下兌換銷售。

3．在清政府取締色情小說中，福建地區出版的書籍，經常成爲取締的漏網之魚。而福建建陽等地，一直是通俗小說的重要出版基地。

4．清政府歷朝取締的禁毀小說，僅部份因涉及結義造反的政治敏感性而遭禁。其餘都是以會汙染社會善良風氣、導引民衆奸盜犯罪爲理由，進行取締。可是，這樣的理由，往往是很含混的，其實眞正的原因，是統治者對其中帶有濃厚異質的「非聖」思想，感到恐懼，所以特別加強防範和鎭壓。而這種思想的衝突點，正是被宋元以來，在民族思想文化中佔統治地位的理學思想的強力支配所致。〈總序〉的作者說：「宋元以來，中國的封建制度、封建文化已經日趨衰落，程、朱理學之所以將綱常理教推到絕對的高度，統治者之所以將理學推爲絕對的權威，都是利用文化的慣性，挽救一種制度、一種文化的頹勢。以中國『中世紀』城市的勾欄瓦肆爲搖籃的通俗小說，既有受統治地位的思想制約的一面，又有與這種思想異質的一面。所以，僅管通俗小說作者大多以『經世闡道』爲標榜，或攀經，或附史，或強調果報勸誡，自云有功名教，卻大多不同程度成了異質文化的攜帶者，在這方面尤以中晚明廣泛傳播的



小說爲最。這正是以重建封建秩序爲己任的清統治者，以中晚明小說爲主要打擊對象的原因。」另一方面，「禮教所承認的兩性關係的唯一形式是夫妻。但禮教規定的男婚女嫁的目的，只是「上以事宗廟，下以繼後世」(《禮記·哀公問》)。因此婚姻不是個人的事，而是家族的事，它必須通過『父母之命、媒妁之言』的途徑。這樣的婚姻，實際上只能是排除個人性愛感情的倫理形式。但這一形式對禮教來說，卻有者基石般的重要意義。····中國的封建社會秩序，基於倫理道德秩序，所以程、朱理學才將「禮教禁慾主義」推到極端。禮教禁慾主義是對人性的本性的異化，是人性發展的桎梏。中晚明以來，人情小說大量出現，因切近生活不可避免地要描摹現時生活中大量的兩性關係，這些關係不能完全依照禮教模式，有些甚至完全與禮教對立，這無疑觸動了傳統文化最敏感的神經，不同程度地構成了對禮教的褻瀆和挑戰。大力禁毀那些含有悖違禮教道德的男女關係內容的小說，正是爲了從根本上維護禮教和封建社會的秩序。」

以上，〈總序〉的作者，精確而深刻地分析了程、朱禮教的倫理意識型態，如何被統治者用來禁制明代中葉以來大量新興的色情小說。雖然我們的著點，是針對反佛教的色情小說來立論，但基本的觀察角度是接近的。而清代臺灣社會的舊式儒生，在日本殖民統治之前，長期接受薰陶的儒家倫理的意識型態，就是和《大清律例》規定的禁制內容是相一致的，因而在日據以後，面對新的兩性關係，由於無法脫離舊時代的意識型態，以致雖努力進行輿論批判，卻因與時代嚴重脫節而歸於無效。

不過，問題的逆轉，在於舊式儒生的深沉意識型態中，往往會不自覺的對不同的宗教文化團體，萌生一種階層的凌辱意識。即在清代以前，彼等所強烈認同的主流意識，——程、朱的禮教觀和闢佛思想——雖在日據異族統治下，失去了傳統功名儒生所分享的政治權力，無法依照《大清律例》規定的禁制內容，來禁毀或壓制佛教的異端言論及破戒行爲。

可是，在臺灣舊社會的階層意識裡，儒生或師爺是屬於上九流之首，遠高於僧、道的階層地位，社會資源和實質的影響力，也大大勝過臺灣傳統僧、道或廟祝所擁有的一切。因此，彰化「崇文社」的社員，包括編輯黃臥松、評文吳子瑜等，在批判佛教事務時，往往都表現出極高的優越姿態，並且不時流露出對無知僧侶的不屑和嘲諷，完全忽略了當時臺灣社會新崛起的佛教勢力和新發展的兩性關係，甚至包括臺灣僧侶當時正在爭取的合法婚姻和情慾自主權在內，都不能持同情的態度。

不但如此，還反過來，以原先舊社會應取締禁毀的色情文學，來羞辱對方，並宣稱詩人選題創作，有絕對的自由，不容他人干涉，然後不計工拙或用語是否下流，只一味想達到最高度羞辱嘲諷對方的目的。

因此，日據時代臺灣《鳴鼓集》中的反佛教滑稽色情文學，不只是明清反佛教的色情文學傳統之延續，還變本加厲地被濫用來羞辱其他宗教文化社群的人和事：如新僧林德林及其佛教事業之推廣。故可說這是傳統儒生階層凌辱意識的惡質化發洩，以及對不同文化知識社群的不寬容。

九、林德林的同情者：佛教陣營的反駁與批判儒學的興起
—駒澤大學臺灣留學生的不滿與批判儒學的興起—

林德林「中教事件」的爆發，以及在大衆媒體上被報導、被羞辱，看在當時留日的佛教知識社群成員的眼中，是既同情又不滿。

同情的是，彼此同屬佛教徒的改革派同志，如今居然爆發此不幸事件，還被社會的大衆輿論批評和羞辱，所以感同身受，爲之焦慮和難過。

不滿的是，既被大衆報導污辱，被害人的佛教當事者，即應起而反駁，以澄清立場，避免事情擴大和惡化，以及不要使整個佛教界的清白名聲也被此事拖累了。

但，當時在臺的佛教徒，包括被批評的當事人在內，都過於低調和怕事，不敢公然的強烈反駁對方，於是忿怒之火越過海洋，延燒到日本東京駒澤大學的臺灣留學生社群中，激起強烈的憤慨之情，彼等決定各自執筆和投稿，隔海宣討，以平反一再遭受臺灣舊式儒生知識社群的闢佛辱僧的不當攻擊。

但所謂「東京駒澤大學臺灣留學生會」，到底是怎樣的一個組織呢？它的成員又是來自何處呢？日據時代最重要的佛教刊物《南瀛佛教》第5卷第4號（1927年7月）的「雜報」特別提到如下的消息：

〈駒澤大學臺灣學生會出現〉

東京駒澤大學。爲日本佛教大學中的一大重鎭。故臺灣的佛教青年。留學於該校的較之別個佛教大學很多。如這回臺南開元寺所派的林秋梧氏亦負笈於此。其他今年度的新入學生如董有爲（臺南）、吳瑞諸（北港）、李孝本（臺北）諸氏。俱是熱心的佛教青年。該校的同鄉先輩李添春、曾景來、高執德、莊名桂諸氏。睹此現象。不勝欣喜。因預更增加鄉有的情誼親睦。以及宣傳臺灣的佛化起見，出爲提唱團體。討論一過。眾皆議決組織駒澤大學臺灣學生會。適員林布教師岡部快道氏由臺晉京。諸學友以爲機緣巧遇。遂擇於五月五日午後二時。在駒澤大學寮舍舉行臺灣學生會的成立式。於席上一同推該校學長忽滑谷快天老師爲會長。並請教授保坂玉泉先生爲顧問。皆得其許諾。後又得了岡部氏承認爲贊助員。眾大歡喜。至四時始散[127]。

127 《南瀛佛教》第5卷第4號(1927年7月)，頁56。

這是1927年4月間成立的，這也是當時駒澤大學校長忽滑谷快天的校政主張之一，即駒大的學生都須自組學生會。可是，臺灣留學駒大的在此之前並不多，所以未組成。但此次組成，爲何會推駒大校長爲臺灣學生會的會長呢？

因大正六年（1927）在臺北市東門曹洞宗別院（臺灣佈教總部）的「觀音堂」，設立第一所三年制的「臺灣佛教中學林」，當時自日本東京特地來臺主持首屆期開學典禮的貴賓，就是駒澤大學校長的忽滑谷快天。第一屆臺灣佛教中學林的畢業生，有李添春、曾景來兩人進駒大讀到畢業，而在校保證人也是忽滑谷快天。至於高執德是來自彰化縣永靖地區，他是讀臺灣的普通中學再赴日本進駒大的，因學業優異，很受忽滑谷快天的器重，但也深刻影響了高執德日後的學術取向[128]。另一日後著名的林秋梧，其時則是讀「國（日）漢科」，爲三年制，並且晚高執德一年進駒大，所以李筱峰在《臺灣革命僧林秋梧》一書，說高執德是林秋梧的學弟，剛好顚倒過來才對。

此外，本文之前也提過：曾景來是「中教事件」當事人林德林的徒弟，並且是林德林提供經費給他到日本讀書的。而李添春的師父沈德融和林德林一樣是基隆月眉山靈泉寺開山祖師江善慧的徒弟，所以林德林一樣是李添春的師門長輩。這就說明了，爲何這群留學生，會對「中教事件」的爆發和後續的發展，特別關心？

但，最後彼等能做的，也只有在寫畢業論文時，極力批評宋明以來的著名儒學者而已[129]。並且，林德林此後也不再成爲具有全臺性重大影響力的新佛教運動之中心人物了。

128 高執德日後撰寫傑出的批判儒學論文<朱子之排佛思想>（駒大的學位論文），就是在他的指導之下完成的。

129 如高執德是以《朱子之排佛論》為畢業論文、李孝本是以《明代儒佛為中心的儒佛關係論》為畢業論文、林秋梧則在《臺灣民報》發表長文〈唯物論者所指摘的歷史上宗教所演的主角——獻給文學士普現、普信兩師——〉，並同時提到林德林被辱事件。

十、林德林的寂寞晚年及其新佛教事業之冬眠

在經過以上的長篇探討之後，本文不再持續交代林德林被辱及其佛教事業從此陷入長期困境這一詳細的完整過程。

不過，我們可以確定的是：他的事業高峰自此成爲歷史陳跡，並且在他的有生之年，仍一直背負著“野和尚”的罵名。然而，他的自信極強、多才多藝[130]、課子認真而嚴峻，所以連有的子女也畏懼他三分[131]。但，就作爲一位有抱負的職業僧侶而言，直到晚年，他仍能素志不改，且勤於精進和度衆，可謂無愧於所學和所信。

1945年時，臺灣統治權已由日本歸還，長期在臺居領導地位的日本教各宗僧侶自然一併撤回日本。並且在1949年底時，中華民國的中央政府於多年的內戰失敗後，便大舉遷徙來臺——其中包括對日本化佛教素有敵意的不少逃難來臺的大陸僧侶在內。

於是，在林德林的晚年，已逐漸面臨教界所謂「去日本佛教化」的強烈呼聲。所以儘管有巨贊（1908-1984）在1948年訪臺時，對其熱心辦學的相當稱讚[132]，但包括和他相交已久、當時也逃難來臺於新竹定居的改革派健將大醒（1899-1952），對其才華和智慧都極爲激賞，此兩者依然不以他的日本化佛教爲然。

例如1951年10月22日林德林過世時，大醒所送的輓聯內容是：

二十年文字交深，現代僧伽，南瀛佛教，曾同一鼻孔出氣。

130 林東陽（林德林的二男），<我所認識的父親〉，頁1，

131 林東陽，<我所認識的父親>，頁1。

132 見巨贊，<臺灣行腳記>，收在吳志云主編，《巨贊文集》下冊（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁872。

千萬卷經論理妙，典中水潦，島上葛藤，無第二知識分清。[133]

當時，常有往來的大醒，甚至以臺灣的「舍利弗——智慧第一」稱之。但，結語卻是：「可憐他（指林德林）四十歲以後，受了日本和尚的一些影響[134]，背了幾個大小包袱。我‥‥對於這位臺灣舍利弗感嘆他的不智之甚[135]！」

此外，他所推崇的《正信問答》思想與信仰，因被視爲其中充滿如來藏的「泛神論思想」，在戰後重新推出時，即被受印順影響的圓明（楊鴻飛）所公開批判，頓告沒落。

所以晚年的林德林，雖曾努力要適應講國語（北京話）的環境，但一來體弱多病，二來大環境的不利情況至爲嚴重，又是他難以適應的[136]。只有臺中市「慎齋堂」的堂主張月珠是他最常往來教界知音，連他過世時，都是由張月珠堂主爲其送終的[137]。但，其生平所一意推動的新佛教事業，仍自此即冬眠迄今。■

（本文曾於二〇〇一年十月二十三日由國史館所舉辦的「二十世紀臺灣歷史與人物學術研討會」上發表。今徵得主辦單位的同意，自行投稿及發表，特此致謝。）

133 大醒，<看看輪到我——第一位是德林和尚>，《大醒法師遺著》（臺北：海潮音社，1963年），頁900。

134 林德林是第一位敢於質疑臨濟宗在臺重要日僧高林玄寶見解有誤的臺灣本土僧侶；他甚至公開撰文批評日本本土民眾同樣有濃厚的宗教迷信。所以他並不只是當日本佛教的「宗教鸚鵡」而已，同時還擁有他自己主體性的宗教立場。

135 大醒，<看看輪到我——第一位是德林和尚>，《大醒法師遺著》，頁901。

136 林東陽，<我所認識的父親>，頁2。

137 參考王見川，〈林德林與其佛教事業〉，《圓光新誌》雙月刊第43期（1999年1月），頁31。

鶯歌早期陶瓷盤

圖片提供：

台北縣三峽鎮民俗文物協會