



佛学研究 | 学术论文资料库 | 江灿腾论文专 辑

徘徊在殖民化与去殖民化之间

——台湾本土佛教近百年来的变革沧桑史

江灿腾

1、

台湾近百年来的佛教史之探讨，不应只是学界习见的套概念游戏，也不宜只一味沉溺在单一狭窄的教史之考辨，而应放大视野来观察其内涵的丰富内容。

特别是二十世纪前半叶，台湾在东亚文明变革史圈内，曾历经日本帝国主义的殖民统治，并受其近代化的深刻影响。因此了解其对台湾本土佛教发展的巨大冲击或所带来的重大变革，也是颇值得我们来回顾和检讨的。只是其中所涉及的「殖民化」与「去殖民化」的问题，特别是本文关注的焦点所在。

此因在近代亚洲发展史上，曾一度据有并实际殖民统治台湾本土达五十年（1895-1945）之久的日本帝国政府，在其统治台湾以前的本国发展，迄十九世纪中期为止，虽以来自西邻中国大陆「汉学」（包括儒释道三教文化在内）的影响为最大，然后才是近世欧洲荷兰输入的「兰学」之重要洗礼。但自甲午战役之后，举世便开始注意到十九世纪中期以后的日本，已因其大量接受欧美西洋文明的洗礼，致使明治维新的绩效大显——不祇国势强盛足以击败强邻满清帝国，并且社会文化的成就也同样炫耀夺目，——于是随着与中国清廷作战的辉煌胜利，一跃而成为亚洲各国向其学习西化成功经验的典范。

但，对台湾本土来说，这样的日本帝国政府，自其在甲午战胜并领有台湾之后，便以新殖民统治者兼新文化指导者的双重身份出现在这块土地上，并开始展开其改造台湾的土地、人民、社会、政治、经济、宗教、礼俗和其他各方面的文化传统等。

问题在于殖民者和被殖民者之间，由于种族、气候、生活方式、生命礼俗、宗教信仰和历史文化的不同，彼此在认知、价值观或民族的自我认同等各方面，都会产生很大的差异。并且，尽管这些差异绝大部分，固然可以透过诸如政治权力的强势支配、经济的诱因、教育的潜移默化、有效的社会控制等措施，加以拉近或加以改造。^[i]但，其中有些差异似乎是难以改造或拉近的，例如所谓

台湾民众的宗教信仰或民族的认同等。^[ii]于是，作为一个观察者，也将不得不也面对这一课题。

亦即在以上所涉及的这些社会现象当中，我们有必要去探讨到底有哪些现象其实是可以被异文化所改造的？或者我们也可以反过来问，则到底有哪些是难改造的？以及为何会有些是难改造的？

只是对于上述这些问题的反省，身为被殖民者后裔之一的研究者，固然不能默认殖民者曾施暴的残酷和刻意种族歧视的不当行为；在进行相关探讨的同时，必须也能凸显被殖民者力争上游的能动性和台湾本土佛教呈现的主体性，才是最重要的。换言之，唯有能兼顾殖民者和被殖民者双方的不同历史面相与价值观，才较能呈现历史的真貌。而本文的撰写，就是出于这样的考量。

2、

若专就台湾佛教的殖民化与去殖民化问题的探讨来说, 迟至解严(1987)之前, 台湾学界仍无任一专着或单篇论文讨论过此一问题。

而到了解严之后, 也只有清华大学社会学研究所的李丁赞教授, 根据笔者所提供的相关著作,

^[iii]再加上卢蕙馨、陈慧剑、张维安等人提供的资料, 曾于1996年发表长文〈宗教与殖民——台湾佛教的变迁与转型, 1985-1995〉, 特别就「殖民」与「阶层化」的问题, 进行讨论。

亦即李丁赞教授将殖民者与被殖民者之间的相互关系, 透过「阶层化」的过程, 加以上/下、优/劣、高/低、主/从的定位, 于是原有的强势宰制关系, 便被变更为合理化的发展, 使原有的强势宰制关系具有了被接纳的正当性。

但, 如此一来, 被殖民者本身的「文化原子」(※或可译为本土文化的基本成份), 也将可能随之消失。可是, 战后经过「去殖民」的努力之后, 「台湾佛教却产生了文化再生, 各种不同的教派相继诞生」^[iv]。以上李丁赞教授的这些论述, 的确是一个重要而崭新的探讨角度, 可以说, 在台湾佛教史这一领域, 具有开创性的研究意义。

问题在于, 李丁赞教授的此文, 虽然针对「殖民」与「阶层化」的问题, 能清楚地阐明两者的关联性, 但其中也存在的两个最大缺陷: 其一是, 此文在有关「阶层化」的论述里, 只是朝单向化和定型化的发展来观察, 并未考虑到就长期发展来看, 是否会出现逆转或定位松动的情形; 其二是, 所引用的部分个案, 不足以概括日据时期台湾佛教的全貌。^[v]

事实上, 这不难理解。因当时在政治上日本帝国政府已是新的统治者, 可以操控包括宗教政策在内的一切立法权, 而基于统治上的需要, 以及掌握日本文化在台发展的主导权, 官方必然而且必要协助伴同占领军和新移民来台的日本佛教各派能在此新殖民地上顺利发展。再加上来台前的日本佛教各派, 已在日本经历长期的高度发展, 以及在明治维新后遭到严厉的政策考验和现代思潮的洗礼, 因而已蜕变为一股对政治政策配合度高、且具有高度现代意识的强大宗教势力: 一反历史上作为大陆佛教接受者和学习者的角色, 开始以上层指导者的身份, 来联络、控制和启蒙台湾本土的传统寺庙及其宗教的信仰内涵。

不过, 在此同时, 也可以发现: 当时日本官方的「国家神道」、「祭政一致」、「天皇至上」的主流强势立场, 不只施之于被殖民者的精神领域和生活行为, 也同样对来台的日本佛教的各派僧侣的「同化」主动权, 产生了极大的制约、甚至于有排斥和一再加以压制的「公私相克」的现象出现。因而这和台湾学界只注意到: 日僧与日本官方的亲密合作关系, 以为日僧即是日本官方的主要「同化」工具, 而台湾佛教的日本化, 即是日本官方的宗教行政策略之一——其实是差异甚大的。

所以当时的真相是, 纵使在日本国内, 其佛教各派的发展, 也遭到来自「国家神道」的排斥和压制。^[vi]

换言之, 在日据时期, 就其官方的宗教行政来说, 「祭政一致」即是其施政的总纲; 但「政教分离」(※「国家神道」被定位为非(宗教), 故不在分离之列)则是「大日本帝国宪法」所明定的主要施政原则。所以理解日据时期的台湾佛教史之前, 一定要有这样的认识才不致误判历史事实的原有性质。

在另一方面, 日本官方的「同化」政策, 虽有缓急之分, 但其中两次大战中的「妥协同化」政策, 才是台湾本土佛教急速发展并带有相当主体性的主要原因。

可是, 在此之前, 若无「儿玉、后藤体制」的台湾旧惯调查、以及社寺管理法制化的确立, 则不可能有其后所谓「日台佛教平行发展」的可能。其后, 则是由于1915年「西来庵事件」的爆发,

以及隔年在台北意外形成教辩风潮的台湾佛教「大演讲会」，才能进一步促使或催化台湾本土「新佛教运动」发展与转型。^[vii]

不过，从日本官方殖民统治的立场来看，因台湾民众当时已是在其实质统治下的新族群，除非台湾民众能对日本文化和国家真正产生认同，否则彼等是不会对日本殖民政府效忠或臣服的。亦即无论是「内地化」也好或「皇民化」也好，总之同化的问题，早晚一定非解决不可。

所以日本在台殖民统的后半期，亦即从第一次世界大战到第二次世界大战结束这段期间，台湾总督府便着手处理同化的问题，然后逐渐由慢而快。并且，在最后十年间，更推行其所谓「皇民化运动」，顺势将改造的问题推到极端和全面的地步。

当然，这样的快速同化手段，完是反人性的，所以在战后便被废止了。

3、

不过，日据时期台湾佛教的改造运动，并不只涉及到殖民地统治的同化层面而已。所以在整个日据时期，若暂抛开有关政治力的操控和利用的问题，纯就其宗教层面的变迁来说，日本殖民政府所欲达成的最大改造目标，应是希望改变台湾传统佛教信仰中过度巫术化和宿命论的倾向。

这是因为当时台湾曾发生民众大规模利用「宗教迷信」以进行大规模的抗日暴动。^[viii]而日本殖民政府为了避免再度发生类似的事件，所以才要进行改造运动。^[ix]

可是，若纯就台湾民众的层面来看，除非完全不涉及宗教信仰现代化的问题，如果在社会转型中不得不也要面对宗教现代化问题时，则无可避免的，一定要设法提升相关宗教知识的水准，并须增强较缺理性判断的成份，否则是无法成为现代社会的精神指导者的。——由此看来，解除存在宗教中的强烈魔咒控制和增强人本身宗教信仰的自主性，其实是现代社会普遍性的要求，并不只是存在于殖民地统治地区，也因此纵使没有日本统治当局在台的推动，台湾社会的精英知识份子，也应会自行推动才对。

问题在于，日据时代台湾佛教欲推动现代化，在邻近亚洲地区中，最早最佳的国家，又正好是台湾殖民地的新统治者日本，所以关于台湾传统佛教的改运动，在当时所以和日本佛教各宗派关系密切，纵非殖民与非殖民的隶属关系，依然有其必然性的。

但若进一步问：为什么当时日本的佛教会领先亚洲其他国家呢？

这是因为日本的佛教从早期传入之初，就一直是由统治精英和文化精英所领导和所赞助者的。在明治维新之前的德川幕府时期，佛教僧侣甚至成了统治机器的一部份。到了近代明治维新以后，由于政权统一，僧侣的政治权力被收回，并采取神佛分离的措施，不但将神道的地位，抬高在各宗教之上，初期还一度实施「废佛毁释」政策，使日本佛教受到空前的打击。但是，日本佛教的精英，一方面发动舆论据理力争，要求信仰自由平等，一方面向政府输诚，除了捐款之外，还派僧侣随军出征；在此同时，日本佛教各宗亦纷纷进行自笔者改造，不但办理各级学校教育僧尼，提升彼等的知识份子水平，并且派遣优秀的留学僧，到西方高等学府接受现代专业的佛教学术训练。

如此一来，这些从西方学成归国的新学问僧，不但在知识层面上，领先亚洲其他国家的传统僧侣，部份优秀者，甚至可以在佛学研究上和西方世界的学者一争长短。

于是，彼等不但开创了明治时代的新佛教，也开始向日本之外的亚洲国家输出，并成为亚洲地区现代化佛教发展的先驱和指导者迄今。^[x]所以，这无疑是空前的大逆转。

可是，若非日本变成强国，先后战胜满清和俄罗斯，日本佛教势力不会如此快影响朝鲜、大陆和台湾。因而，日本佛教的向亚洲输出，其实是伴随帝国主义的侵略而来的，故具有宗教传播和政治任务的双重性格。亦即，在当时日本的占领区或殖民地，担任亲善和教化，便是日本佛教僧侣必

须去进行的两大任务。因而当时日本佛教僧侣所传播的，就不只限于现代化的佛教经验，还要教导当地民众认同日本或成为日本人。

除此之外，在当时来台的日本佛教各派间，其实也存在着各自宗教势力范围要如何扩张和保有的竞争问题。因而也就同时会涉及到如何联络、控制和扩张的经营策略，以及异民族不同宗教信仰文化要如何异中求同和最终达成向殖民者宗教文化认同的方法之讲求。

换句话说，虽然日本佛教各派是伴随新殖民的优势地位来到台湾，可是各派在发展上的策略讲求和目标达成之间，还是存在着差异的状况，而这也是研究者必要先加以厘清的部份，否则就无法了解其中的发展脉络了。

问题是，佛教的经验可以在不同民族间互相传播，并不代表连带可以沟通和弭平日本文化和其他文化之间的差异。这就构成全面改造时的重大障碍。

虽然如此，如果纯就日本时期台湾佛教的改造经验来看，则是以现代的禅学观念和现代的净土思潮来进行佛教改造，的确有其时代意义的。

这一改造的特征是，释尊的非超人化、净土的社会化人间化、神佛分离和内涵提升。如此一来，佛教走上知识化、社会化、人间化、自主化，便成必然的结果。

所以说，反对民间宗教的巫术化和功利主义化，是改造运动的最大特征，就是这个意思。

但为何台湾本土佛教的这一大变革，在时间上是发生于1915年「西来庵事件」爆发之后呢？其背后原因是，在「西来庵事件」之前，由于怕触怒台湾民众最浓厚、也最难更改的原有宗教情感，以避免不必要的反抗举动，所以在政策上往往比较缓和；但「西来庵事件」既已爆发和被镇压之后，则开始认为如果放任不管，将是后患，所以态度上变得比较积极。

加上隔年（1916），为了庆祝总督府建筑落成和领台二十周年，在台北市举办了台湾史上首次的博览会，当时台湾佛教徒和基督教徒因各自设摊演讲并互相攻击和批评，促成了台湾佛教界的大团结和大觉省，于是在演讲会之后，便进一步形成新组织和新的教育机构，跨出了改造的第一步。

然后随着第一次世界大战的结束，民族自决和社会主义的思潮冲击全球，台湾本土的知识份子精英也顺应潮流，纠合同志，发动舆论，奔走南北，号召群众，灌输新思潮，力争岛民的政治权益和文化的自主性。

台湾总督府的主管宗教官僚丸井圭治郎，便在此新潮流新趋势之下，串联全岛的台湾佛教精英组成「南瀛佛教会」，展开新佛教观念的讲习和体质的改造。由于初期参与讲习的学员程度参差不齐，效果不佳，几次以后，便改采「精英主义」政策。

所谓「精英主义」政策，就是要求参与讲习的人，必须具备一定的知识基础，这样才有能力吸收较高水平的讲习会内涵，才不会仅停留在信仰面，而是有能力在讲习之后，将讲习内容再传播出去。这样一来，参与的学员彼此水准相近，讲习的效果显著，等于快速培养了一批新的师资，可以在短期间内即发挥倍增的影响力。

不过，佛教的义理非常繁复深奥，加上当时流行的现代思潮具有社会主义的关怀和文化的批判性，所以讲习会的「精英主义」虽然方向正确，但是真正要达到扎实及专业的水准，单靠讲习会的短期讲习是不够的。真正的精英，还是要经过正规的学校训练，特别是经过佛教中学林和佛教大学的正规教育，才能够达到应有的水准。

所以日据后期出现的精英，像曾景来、李添春、林秋梧、高执德等，都是在日本的驹泽大学毕业的。这些精英因为都受过日本的高等佛教教育，可以掌握台湾佛教和日本佛教二者的差异，既对现代化的日本佛教有所了解，也知道台湾老百姓的信仰层次，加上原本来自台湾民间，所以可以回头来批判或改造台湾的本土佛教。

例如林秋梧原先就是「台湾文化协会」的会员，出家后，又到日本去读书，所以他具有浓厚的社会主义倾向，又受忽滑谷快天禅师的影响，所以他强烈批评禅净双修，反对西方极乐世界，排斥普渡，强调两性平等；译介朝鲜禅师知讷的《真心直说》，还受到朝鲜和日本方面学界的重视。曾景来则是介绍阿含的佛陀，将原始佛教的新貌首次传入台湾。高执德是最优秀的学者，他有系统地诠释佛教与社会的关系，并批判出家主义和朱子的排佛思想。林德林则主张神佛分离，提倡正信佛教。

当时的佛教思想, 都强调人性化, 强调此岸(人间)的净土, 高举理性之光, 反对迷信。这是社会主义思潮冲击传统佛教思想的结果。亦即「人间佛教」的根本动力, 不论大陆或台湾都是来自西方社会主义思想影响的结果。

不过, 要正确地评估整个日据时期的台湾佛教改造运动, 是否具有成效, 应该从各方面来看才行。

首先是, 这个运动, 在后期被大陆爆发的中日全面战争所扭曲了。

这本来是充满理想、以理性和知识作后盾的宗教改革运动, 和当时的各种社会文化启蒙运动是相呼应的, 并且日本的佛教典范诚然指标性的作用很大, 但并不是全然的照抄, 而是有台湾佛教本身的主体性和自主性的。

但是, 中日在大陆爆发的全面战争后, 便遭到日本军方的介入和强力干预。日本军方为了战争的需要, 推行的是所谓「皇民化运动」, 一切加速向日本看齐, 做日本天皇的顺民: 为他效忠! 为他奉献! 因此将一切社会力和物质都全面动员了。台湾佛教团体和资源, 自然也不例外。于是台湾佛教的改造运动, 原本还具有的某种程度的自主性, 由于遭到日本在台佛教的全面接管, 亦即以日本佛教为典范, 实施所谓「皇道佛教」教育, 欲图澈底的加以改造。

如此一来, 台湾佛教主体性和自主性, 当然完全丧失了, 整个台湾佛教也变成军方操控的动员工具。当时台湾寺庙的所有僧侣, 都被迫接受动员的训练, 参与动员、奉公和喊口号。

然而, 宗教信仰本来是民众的习俗和个人的精神寄托, 虽然可以要求提升信仰内涵, 但不能流于军国主义的意识形态的灌输, 否则就是信仰破害, 也是违反人性的。

所以在战争期间被快速日本化的台湾佛教, 因为蒙有军国主义和皇民化的色彩, 在战后, 日本退出台湾时, 便重新面临被改造的下场——由日本化的佛教变回大陆形态的佛教面貌。但, 这样的结局, 是战争的特殊背景所形成的, 并不是改造运动的诸健将, 当初所能逆料的。

4、

日本在台殖民统治后期, 因日本军阀发动在大陆的全面侵略战争, 而进入所谓「皇民化运动时期」。随后又因偷袭夏威夷群岛的珍珠港, 成功地摧毁一些美国的战舰及相关军事设施, 但也导致美国的对日作战而进入所谓「大东亚」或「太平洋」的全面战争。

最后, 日本无敌舰队被击毁, 本土遭两颗原子弹的毁灭性袭击, 于是昭和天皇正式宣告失败, 向盟军无条件投降。1945年时, 台湾统治权已由日本归还, 长期在台居领导地位的日本教各宗僧侣, 自然一并撤回日本。

并且在1949年底时, 中华民国的中央政府于多年的内战失败后, 便大举迁徙来台——其中包括对日本化佛教素有敌意的不少逃难来台的大陆僧侣在内。

另一方面, 中国国民党政权, 自1949年起, 在台实施长达38年(1949-1987)的戒严体制; 直到八十年代以后, 因在野政治势力已成气候、本土化也逐渐成为潮流, 因而不得不宣布解严, 进入较民主开放的阶段。

但, 战后长期(前后达38年之久)的军事戒严, 对本土文化的忽视与摧毁, 已使台湾佛教的发展形成另一次的扭曲和变貌。——事实上, 在台复会的「中国佛教会」根本没有足够的全国代表性, 却长期垄断台湾地区的传戒特权, 藉以赚取丰厚的信徒供养和建立教内的领导权威, 于是形成教界的势力山头和享有社会虚名的佛教大师。

虽然如此, 这些热衷传戒的佛教大师, 不但后来本身的操守受到教内的质疑和批评, 在佛教教育和学术的提升方面, 也是乏善可陈。

在佛教观念方面, 除了高举传戒至上和爱国忠党的大旗之外, 可以说和现代社会脱节, 遇有不同的佛教观念或较新的佛教思想, 即横加反对。包括高执德(台南开元寺住持证光师)的被枪毙、李添春的被警告、林德林的被排斥或释如学禅师的长期受困等, 都是使改革者寒心的著名例证。

[xi]

即以在日据时期有「台湾佛教马丁路德」之称的林德林来说，他在战后面临的最大危机就是当时所谓「去日本佛教化」的强烈呼声，所以处境日愈艰难；并且，当时他尽管有名僧巨赞（1908-1984）在1948年访台时，对其热心办学相当称赞和正面肯定的部分，[xii]但包括和他相交已久、当时也逃难来台于新竹定居的改革派健将大醒（1899-1952），对其才华和智慧都极为激赏，此两者依然不以他的日本化佛教为然。例如1951年10月22日林德林过世时，大醒所送的挽联内容即是：

二十年文字交深，现代僧伽，南瀛佛教，曾同一鼻孔出气。

千万卷经论理妙，典中水潦，岛上葛藤，无第二知识分清。[xiii]

当时，常有往来的大醒，甚至以台湾的「舍利弗——智慧第一」来称誉林德林，但称誉之后，却是以「可怜他（指林德林）四十岁以后，受了日本和尚的一些影响，[xiv]背了几个大小包袱。

我.....对于这位台湾舍利弗感叹他的不智之甚！」作结语。[xv]

因此，晚年的林德林，虽曾一度努力要适应讲国语（北京话）的环境，但一来体弱多病，二来大环境的不利情况至为严重，又是他难以适应的。[xvi]只有台中市「慎斋堂」的堂主张月珠是他最常往来教界知音，连他过世时，都是由张月珠堂主为其送终的。[xvii]但，其生平所一意推动的新佛教事业，仍自此冬眠迄今。

至于在台湾佛教界近百年来的传播史上，以出家女性而被称为「台湾尼姑王」的女禅师——释如学，虽曾留学日本曹洞宗办的驹泽大学、回台后又先后出任南投「碧山岩寺」住持和创办台北「法光寺」、「法光佛教文化研究所」等佛教事业，因而声名大噪。但，连她这样的新潮佛教女性，也一样难逃必须徘徊在「殖民化」与「去殖民化」之间的窘境。

因释如学之所以被称为「禅师」，是她师承近代日本曹洞宗禅修大家泽木兴道禅师的法嗣，法号「法光道宗」的缘故——这只要看泽木兴道授给她的「传承法卷」，就一清二楚。

其实，在台湾，早期的教界名人王进瑞，也同样留学驹泽大学、同样拜在泽木兴道门下和领有「传承法卷」辈份则比释如学禅师高，是释如学禅师的学长兼师兄。[xviii]

问题是，她明明是因「法光道宗」的这一身份和禅修的背景，才可以称「禅师」的，却一直不敢表明和受困于她的「法光道宗」这一佛教的身份和背景。

例如她虽有流利的日、汉文阅读能力，却不能在战后的新佛教环境中，熟练地使用国语(北京话)和白话文来表达；以及虽有日本曹洞禅的正统禅学修练，却拙于佛教义理的素养。因此，她虽感叹「台湾佛教落后日本一百年」，却仍必须仰赖本地一些其实并不怎么高明的「法师」和「教授」，来教导门下，以致耗费了一生的宝贵时光和大量经费，来培植佛教人材，却成效有限。因而她先前引以为傲的日本佛教背景，正是这一困境长期无法突破的根本原因。

事实上，在「释如学禅师」的一生中，共接受有三系的佛教传承：第一系，是苗栗大湖法云寺派曹洞宗的法嗣，从开山觉力禅师→妙果→达精→玄深→如学。这是属于早期大陆闽南佛教的系统传承。第二系，即泽木兴道的日本曹洞宗法嗣。而她日后被称为台湾「尼姑王」的架势和社会声望，其实也是得力于此。[xix]第三系是印顺法师的法系。可是，仔细检讨后，就会发现：影响其实相当有限。例如释如学禅师门下，虽有一些号称留日的义学尼师，却没有一个可以被公认为：精通印顺学的佛教思想专家。——这只要比较昭慧尼师对印顺法师人间佛教思想的热情推广和所表现的深度，即知第三系，对如学尼师及其门下来说，可谓名义大于实际。

因此，我们可以说，释如学禅师及其门下，其实也是徘徊在台湾佛教的「殖民化」与「去殖民化」之间的又一著名实例。

当然，战后的台湾本土佛教，不是只有上述阴暗面的发展例子。例如慈济、佛光山、法鼓山等道场，都是事业辉煌，影响极大的。但因本文重点，并不在全面性的介绍这些发展，便将其略去不谈。^[xx]

Contact us: wys_chan@263.net.cn
Buddhist Studies Net edited by Buddha Voice Studio, all rights reserved
Copyright (C) 2000--2003

^[i] 有关此一问题的探讨，最详尽，亦最优秀的著作，当数矢内原忠雄着，《植民与植民政策》（东京：有斐阁，1933，增订四版）。至于有关日据时期的殖民政策，以后藤新平着，《日本植民政策一斑》（东京：拓殖新报社，1921），为最权威。

^[ii] 见柴田廉，《台湾同化策论——台湾岛民 民族心理学之研究》（台北：晃文馆，1923，增补再版），页1-24。

^[iii] 拙著为，《20世纪台湾佛教的转型与发展》（高雄：净心文教基金会，1995）。

^[iv] 见李丁赞，〈宗教与殖民——台湾佛教的变迁与转型，1985-1995〉，载《中央研究院民族所集刊》第81期（台北：中央研究院民族学研究所，1996）春季号，页19。

^[v] 虽然李丁赞教授在文中亦能注意到台湾基层的佛教徒不易被改变，但却不知在精英阶层例如林秋梧和高执德等，从日本受完佛教大学的专业训练返台后，已具有不劣于殖民者僧侣的专业与自觉，亦即：实际上已逐渐出现定位松动的情形。

^[vi] 例如在全民的正规教育体系中，只允许从知识与历史的角度、并且非单一宗教的开放教养态度来传授，即在防止被民间的传教行为进入官方的教育体系中。

^[vii] 若非如此，台湾佛教的高级学术人才是不可能出现的。甚至于黄土水有无机会替万华龙山寺雕塑具「本土化」典范意义的「释迦出山像」都是一大疑问。

^[viii] 这一事实，说明台湾民众虽然已处在日本高压统治下，却仍未完全对日本统治当局驯服和信赖，遇有委屈或不平，随时都有被野心家利用「宗教迷信」来煽动并蕴酿大规模民众暴动的可能。如此一来，当日本殖民政府为了推动现代化的社会改造时，便和传统宗教有关的意识形态或价值观产生冲突或遭到反抗。日本统治台湾以后，由于了解台湾民众的信仰和殖民政府的现代化的社会改造目标，仍存在着上述的巨大习俗差异，如果为求快速认同而采取强烈的手段，虽可收一时的效果，却可能萌生更大的不满和造成更强烈的反抗，所以在初期，都尽量采取「有条件」的不干涉手段（※例如改由警察大力取缔台人「迷信」行为、禁止有反抗倾向或严惩暴力嫌疑的群众集会等）。

^[ix] 若纯从宗教信仰的内涵以及社会功能来看，台湾传统的宗教信仰，不论佛教还是民间宗教，都以仪式崇拜和灵验信仰居绝大部份，缺少知识性和自主性，于是形成多神信仰和充满巫术性格的功利主义倾向。

^[x] 日本的地理位置，原在亚洲的极东，并且近代以前，一直是大陆文化的接受者，连日本本土佛教的各宗派，也都是先由大陆和朝鲜传入而后再自行发展的。但在明治维新之后，开始快速脱胎换骨，领先亚洲各国。

^[xi] 当笔者长期在作田野调查时，这些改革者的后裔，都对先人的参与佛教改革、以及后来不幸的下场，感慨极深，不满和悔恨是他们一致流露的心声！然而，他们的理想、他们的知识、他们的诉求和心愿，除了由后人来挖掘和发扬之外，是别无他法的。而本文撰写期中，更时时感受到与日据时期台湾佛教改革健将的英灵互作对话。因此，笔者深信：本文的问世，可以让这些含冤屈郁的台湾本土佛教的先行者一吐怨气，不用再对笔者辈倾诉彼等遭遇的历史悲剧和长期无从呐喊的悔恨心声！

^[xii] 见巨赞，〈台湾行脚记〉，收在吴志云主编，《巨赞文集》下册（南京：江苏古籍出版社，2001年），页872。

^[xiii] 大醒，〈看看轮到——第一位是德林和尚〉，《大醒法师遗著》（台北：海潮音社，1963年），页

900。

[xiv] 林德林是第一位敢于质疑临济宗在台重要日僧高林玄宝见解有误的台湾本土僧侣；他甚至公开撰文批评日本本土民众同样有浓厚的宗教迷信。所以他并不只是当日本佛教的「宗教鹦鹉」而已，同时还拥有他自己主体性的宗教立场。

[xv] 大醒，〈看看轮到我——第一位是德林和尚〉，《大醒法师遗着》，页901。

[xvi] 林东阳，〈我所认识的父亲〉，页2。

[xvii] 参考王见川，〈林德林与其佛教事业〉，《圆光新志》双月刊第43期（1999年1月），页31。

[xviii] 她的同期驹大同学，共有宋春方、张玄达、吕竹木、杨声喈四人，前三者都是「佛教专门部」毕业，只有杨声喈读「历史地理科」，但也因此杨氏回台后，在台南柳营创办「私立凤和中学」，算是情况比较好的一位。其他的人，我在数年前作田野调查时，大都不在人世了，而他们的后裔都悔恨自己的先人在日据时代读「佛教科」，到了战后却被中国佛教会控制的大陆佛教僧侣所贬抑和排斥，无法一展所长，而郁郁以终。王进瑞虽仍健在，但一九九六年三月下旬，我在他的高雄市家中访问他时，他一面感叹从未料到有我这样的佛教史学者的出现，一面惋惜我们相见实在太晚了，而他的记忆已不复当年了，以致于无法多告诉我他经历的佛教事务。其实，从谈话中，我也可以体会得到：尽管他拥有日据时代显赫的佛教科高学历，在战后的佛教大环境，还是混得不怎么如意，因此感慨良多！

[xix] 只是长期以来，她只敢在自己的门下有所坚持，却不敢对佛教界公开传播，所以使得「法光寺」系统的传承，变成法系不清、经验不足、缺乏特色。因而不但在释如学禅师逝后，其门下各寺都面临发展上的重大危机，今后要如何成功转型，也依然看不出清楚的头绪。

[xx] 笔者另撰有《台湾当代佛教》一书（台北：南天书局，2000年2版），读者可以自行参看。