

中華佛學學報第 16 期 (pp.211-231)：(民國 92 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

日治時期高雄佛教發展與東海宜誠

江燦騰
光武技術學院助理教授

提要

日治時期日僧東海宜誠在高雄地區的佛教事業，涉及面甚廣，影響也非常深遠，可是，迄今臺灣的佛教學者仍罕有提及這方面的情形，僅王見川有一篇較佳的「略論」。至於在日本方面，連東海宜誠出身的本宗（臨濟宗妙心寺派）史書《增補妙心寺史——明治以降の妙心寺》（京都：思文閣，1975），對臺灣開教的部份雖有一些簡單的說明，卻完全沒提東海宜誠的重要貢獻，只是側重表彰初期開教的梅山玄秀和後期的高林玄寶如何成就而已。因此，對東海宜誠的重新探討和評價，也是必要的時候了。而本文的撰寫，就是對此一課題的補白。

關鍵詞： 1.東海宜誠 2.高雄佛教 3.日據時期 4.佛教社會事業 5.在地化

【目次】

[一、前言](#)

[二、東海宜誠個人簡歷](#)

[三、從臺南到高屏地區——東海宜誠的事業發展](#)

[四、東海宜誠的殘餘佛教勢力與戰後初期的高雄佛教](#)

p. 212 ↴

一、前言

有關東海宜誠其人其事與高雄在地的佛教發展，究竟有何重要的關係或意義？在過去有很長的一段時間，一直都被臺灣學界所忽視。1993年時，我雖有幸參與高雄縣的地方耆老文史座談會，並親自主持發問了一些有關高雄在地的早期佛教事蹟問題，其中也一再問到彼等是否認識東海宜誠這個在日治時期大名鼎鼎的日本和尚？結果，這些耆老中，雖有老刑警、老教師、老民意代表、地方士紳等不同領域的在地人，卻無任何一人回答說他見過或知道有東海宜誠這個日本和尚，彷彿他根本不存在一樣。

在另一方面，李筱峰關於「臺灣革命僧」的著名研究，其高峰之一，就是林秋梧在臺南開元寺中激烈對抗一個惡名昭彰的日本和尚「東海師」（東海宜誠）的光榮事蹟，讓人留下極為深刻的印象。^[1] 所以，若無其他的資料來對照，被「污名化」的東海宜誠，大概就從此被定型了。

直到1996年6月，青年佛教史學者王見川發表〈臺灣佛教史二論〉的專文，其論文的後段特列專節討論「東海宜誠與臺灣佛教的社會事業」。^[2] 這是首度較具體的探討東海宜誠個人在臺灣南部的佛教事業，尤以高雄市慈愛醫院的設置問題；儘管說明的方式，仍相當粗略，仍是戰後臺灣佛教史研究上，首次提及此事的。

我個人則隔年在高雄佛教刊物《妙林》月刊，發表長篇的論文〈日據時期臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠來臺經營佛教事業的策略及其成就〉（一、二），^[3] 但全文未及完稿前，我即罹患重症；幾經多年的生死掙扎之後，方能檢回一條老命，而有如今這篇續稿的撰寫。更幸運的是，王見川本人在1996年，又接續我先前的研究成果，撰成〈略論日僧東海宜誠及其在臺之佛教事業〉一文，對東海宜誠的佛教事業討論得非常詳細。^[4] 雖然他對東海宜誠日據後期的宗教角色，討論很少，但其餘的資料仍頗有助於我此文的討論，所以，我的目前討論，也可以說是從王見川的現有研究成果再出發的。

不過，本文的重點，是放在高雄地區的佛教發展，這是與其他各文的大不同之處。

p. 213

二、東海宜誠個人簡歷

「東海師」（東海宜誠）日治時期在臺南開元寺的負面形象，其實是在戰後，因李筱峰教授的名著《臺灣革命僧林秋梧》一書的精彩描寫，而聞名於學界的。但在李著中的「東海師」，很少有關他的背景資料，宛若黃俊雄布袋戲中的「藏鏡人」，令人聞聲而不見形影。故底下，先簡略地將其事蹟作一說明，^[5] 便於往後的相關討論。

* * * * *

東海宜誠本人，其實是從小出家的（6 歲），不過後來雖然他在日本也只讀到該宗五年制的全科聯合中學畢業，以及只有四年多（1912~1915）在日本臨濟宗南禪派的虎溪山專門道場修禪明道的宗教經驗——東海宜誠在日本所受的佛教中學教育，主要是按普通中學的辦學方式進行，然後再兼顧佛教知識的吸收，所以日後要在高等學術機構深造或服務，也較無困難。就這一點來說，比較臺灣傳統的僧侶學養，當然要超出許多。

可是，東海宜誠如想在日本佛教界尋求發展，以這樣的程度還是不夠。因他並未進入四年制的「臨濟宗大學」，而這是高級部的課程訓練，他卻沒能進入，於是變成在學歷上差人一等，這對他在教內的陞遷也是不利的，所以他要另尋方法解決。此即他進「臨濟宗南禪寺派虎溪專門道場」修禪四年（1912~1915）的背景因素。然而，必須說明的是，妙心寺派於明治 7 年（1874），因臨濟宗九派聯合大教院廢止，早已自行獨立。明治 18 年（1885），妙心寺派按「宗教寺法」制訂本派管理規則，也獲政府的許可。

在這種情況下，東海宜誠應該選擇進本派的專修道場才是適宜的。他之前沒進「臨濟宗大學」，可能是學業未符入學標準；可是「臨濟宗大學」之外，自己派下另有明治 37 年（1904）創立的「花園專修學院」和大正 3 年（1914）創立的「妙興禪林」，可讓他選擇。這也是專為派下子弟的教育而設的。

可是，「妙興禪林」創立稍晚，而「花園專修學院」對他也未必適合，所以他才進入「南禪寺派虎溪專門道場」修禪吧？不論如何，他來臺之前，既有五年制的中學畢業程度，又有四年修禪經驗，可說已具備了擔任佈教師的資格。剩下的，就看他個人的努力和教內對他的如何評價了。

但他知道以本身的中學程度，要在日本國內競爭激烈環境中出頭很不易，故他在「西來庵事件」

p.

214

爆發後的當年秋天南來臺島後，即下決心長期留在臺灣發展，並努力學習臺語，以至於他後來精通的程度，在當時來臺各派日僧中罕有其匹——因當時在臺日僧之間的語言溝通，可分四種情況：(1)透過翻譯者交談。(2)雙方使用中文筆談。(3)日僧學會臺語。(4)本島人學會日語。在當時的來臺日僧中，學會臺語並能流利交談的，非常罕見，而東海宜誠卻是最著名的精通臺語日僧。甚至昭和 2 年（1927）2 月 22 日的獲獎文，即首先提到他「渡臺以來，專心島語學習，堅志持久，宣教傳道精勤」。^[6]

事實上，他不只在本宗之內受肯定，連作為對手的曹洞宗日僧岡部快道（員林寺創立者）也在致其師忽滑谷快天（時任駒澤大學校長）的信中，加以稱道。所以東海宜誠來臺後，專心學習臺語，是他在臺佛教事業——和本島人聯絡時，得以順利展開的重要因素。為什麼這一點極為重要？因當時日僧來臺，主要打交道的，是日本在臺信徒；和本島人來往，通常要靠翻譯，在溝通上相當不易。而根據當時的資料記載：日僧不通臺語的原因，是沒有學習的意願——學會臺語要花費極多的時間和精力，可是一旦調職回日本或其他地區，臺語又派不上用場，所以寧可靠翻譯而不願花力氣來學會臺語。由這一點可以看出，東海宜誠的特殊之處，是他將臺灣地區的佛教事業，當作他的主要目標，因此才拚命將臺語學好，並且如預期的發揮了巨大的溝通效果。

* * * * *

但，東海宜誠來臺的事業，並非一步登天，而是從最低的「知客」一職慢慢往上爬的。^[7] 以下是他的一份事業簡歷：

根據愚善所撰的〈高僧略歷〉來看，^[8] 東海宜誠在長谷慈圓過世之後^[9] 的歷年活動及成果表現如下：

a.1919/10/1：創立新營郡鹽水街本派佈教所，獲官方許可。

p. 215

b.1919/10/10：繼承梅山玄秀法嗣、任臨濟寺副住職。

c.1919/11/23：任大本山開教使。

d.1919/11/23：任鹽水港佈教所主任。

e.1920/3/10：創立中壢郡楊梅莊高山頂佈教所，獲官方許可。

f.1920/4/1：楊梅莊高山頂佈教所主任。

g.1920/5/7：出任臺灣佛教齋教龍華會顧問。

h.1920/10/6：因創立兩佈教所和出任齋教會顧問而受大本山表彰。

i.1921/12/24：受命擔任臺灣聯絡寺廟、齋堂總本部宗務主事。

j.1923/4/20：臺南開元寺開教所及宗務主事駐在所。

k.1923/12/26：獲官方許可設立高雄市内惟龍泉寺。

l.1925/2/18：獲官方許可設立屏東街佈教所。

m.1926/1/25：獲官方許可於臺南市設立臨濟宗本部教務所。

n.1926/2/1：龍泉寺竣工。

o.1926/9/20：任龍泉寺住持之職。

p.1926/10/12：任該宗臺灣高等佈教講習會主監兼囑託。

q.1926/12/5~1927/2/11：任屏東佈教研究會會長。

r.1927/2/23：補任大本山西堂職、及東堂職。

s.1927/5/23：任佛教慈濟團委員長。

但，這樣的一份簡歷，究竟要如何解讀呢？

三、從臺南到高屏地區——東海宜誠的事業發展

事實上，「鎮南山臨濟護國禪寺」自梅山玄秀開基，並擔任開山住持之後，在荻須純道編的《增補妙心寺史——明治以降の妙心寺》一書，是將梅山玄秀的臺灣開基和佈教的事業表現，當作海外開教的典範。東海宜誠來臺後，雖是受長谷慈圓的領導，但到了大正8年（1919）10月10日，他還正式成了梅山玄秀的法嗣，並升任該寺的副住持。

於是，獲得此一新職的他，在環境的快速變化之下，其要進行的在臺佛教事業，便必須結合著丸井圭治郎的宗教事業而展開。此因他雖然已於同年（1918）11月23日，已受命為「大本山開教使」的職位，但他因之前的活動範圍，還是侷限在臺北地區，故影響力有限。而此後，最重要的工作，仍是在和本地臺灣佛寺齋堂的受教人員，建立密切關係的開始。

特別是他精通臺語，更是溝通雙方意見的有利武器。也因為這樣，當丸井圭治郎在臺灣宗教調查告一段落時，接續的籌組全臺佛教聯誼組織和發展臨濟宗的在臺勢力，

p. 216

都有賴於東海宜誠的配合和奔走，才容易有效果。

但，在進一步說明上述東海宜誠和丸井圭治郎的合作關係之前，此處仍須先知道：由於日本臨濟宗在臺灣初期發展階段，曾與總督府方面的權力核心有特別的親密性，以致於此宗執行日本官方在臺掃除迷信的政策時，具有更高的配合度和影響力。

並且，丸井圭治郎本身不但是總督府有關宗教事務的負責人，還兼有臨濟宗的「佛教道友會」評議員及「鎮南中學林」林長的特殊身份。這對大正中期以後到昭和初期的臺灣佛教發展，將會產生極大影響力的。

儘管這是逐漸背離官方宗教政策的主流立場，並且也容易招來對手的攻擊，故事實上難以持續太久。因而在上述的關係中，必須將丸井圭治郎視為綜合性包裹型態的佛教政策設計者，並可將東海宜誠視為丸井圭治郎藉以暗助妙心寺派渡過宗門難關的實際執行者或推動者。這也就是在展開探討東海宜誠和丸井圭治郎的合作關係前，必須先在腦海裡要加以考慮的問題方向，然後再就現存史料的記載求取實證性的問題解答。

在瞭解上述東海宜誠和丸井圭治郎的合作關係之後，即可知道：當時丸井與東海的合作關係，其實主要是丸井以官方主管「社寺」行政業務的身份，在官方正式的體制之外，另成立以臺灣佛教僧侶與齋友的全島性組織「南瀛佛教會」，只是基於東海宜誠先前當顧問，促成廖炭等成立「臺灣佛教齋教龍華會」，最後發現：不但臺灣齋教三派的齋友程度太低，根本難以取代傳統臺灣僧侶的社會宗教功能，同時也等於繼續讓日本曹洞宗的「臺灣佛教會」掌握臺灣本土寺院與僧侶的優勢，故才另外起爐灶，成立了以臺灣佛教僧侶與齋友的全島性組織「南瀛佛教會」。[\[10\]](#)

p. 217

雖然如此，因丸井本人在此一組織成立三年後，自己的官職已被裁撤而返回日本國內，故大正 14 年（1925）起，丸井欲藉「南瀛佛教會」來暗助日本臨濟宗妙心寺派，事實上已不可能。因而此時東海宜誠個人在臺灣南部所締建的廣大佛教事業，比起日治初期佐佐木珍龍那種趁火打劫、專撿便宜、大發戰亂宗教財的誇張作風，更具有貼近在地性的堅實基礎。而這也是東海戰後縱使人已返日多年，卻依然有不少臺灣僧侶與寺院對他懷念不已的重大因素。

但，不論如何，東海宜誠是 1923 年之後，先在臺南開元寺內尋求發展遭到挫折，然後才轉到高雄發展並大獲成功的。為何會如此呢？

* * *

* * *

* * *

因日治時期的臺南開元寺，從傳芳過世，到高證光（執德）接任新住持（1944）之前這段時間，即是處於魏得圓、林秋梧、鄭卓雲等陣營，強力抗拒東海宜誠、陳徹淨、陳詮淨等集團不當操控開元寺寺務與寺產的激烈紛擾局面。而其變革原因和後續的發展如下：

一、首先是在南臺灣極富盛名的清代古剎「大仙岩」（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。

p. 218

廖炭經過四年的奔走，籌得三萬圓的巨款，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，因在臺北舉辦領臺二十週年的「臺灣勸業共進會」，並爆發了與基督教長老教會眾牧師互批的「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。

二、可是，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，與臺北五股莊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 年 6 月~1918 年 12 月 4 日在職）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、浙佛教名剎，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。即先安排彼等：謁見岡田文部大臣、柴田宗教局長，參觀貴族眾議兩院等之外，該派貫首「元魯大國師」又召見彼等開示禪法，並贈與臺南開元寺計有：「訓點大藏經」全套一部；大正天皇的「御金牌」一基；「臨濟祖師舍利塔」一座；「被下附七條金襴袈裟」二領；及「安陀衣」五肩。至於廖炭的「大仙岩」則受贈「千年古佛」一尊；大正天皇的「御金牌」一基。儘管如此，根據臺南開元寺書記鄭卓雲的事後回憶，仍提到：

……開元自前清之禪德及寺中之行事，皆與湧泉有密切之關係。迨臺灣改隸之後，大正 6 年丁巳 6 月 4 日，傳芳和尚為圓日臺佛教聯絡，

闡揚大法，乃與京都臨濟宗大本山妙心寺派聯絡，受統於轄下。由是本寺僧伽多掛籍於大本山妙心寺者。然因內臺人風俗習慣懸殊甚遠，故本寺制度不能與妙心寺同例，惟佈教機關之聯絡，而寺制則仍依舊例自為獨立者也。 [11]

p. 219

可見臺日佛教之間的巨大差異性，並非表面上的榮耀和贈與一些禮品，就能解決的。並且，在另一方面，促成臺南開元寺、臺北觀音山凌雲禪寺、臺南白河大仙岩等臺人寺廟轉投日本臨濟宗妙心寺派的兩要角：長谷慈圓和陳傳芳，都在締結「聯絡」之約後，即先後過世（長谷慈圓在 1918 年 12 月 4 日、陳傳芳則在 1919 年 5 月 1 日），因而使得雙方正在展開的事業夥伴關係，也跟著萌生了不少新的阻力。

而其最大原因是，新負責前往臺南開元寺「聯絡」的臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠，雖極力推動以臺南開元寺為中心的南臺灣教勢擴張計畫，但未能獲寺僧的一致支持，寺中開始出現支持和反對東海宜誠過度介入寺內事務者，以致連開元寺本身也從此陷入長期內部的派系紛爭與處於半分裂狀態。因而日僧東海宜誠，正是導致此一紛爭與分裂的主要禍根之一。

但此事客觀來說，其實涉及到如何兼顧「日臺佛教必須朝向同化」與「臺灣本土佛教主體性必須維護」的兩難。這也是殖民地宗教常會遭遇的抉擇困境。本來，臺南開元寺的改宗問題，在長谷慈圓和陳傳芳兩人未過世之前，因已曾先赴日拜會過中央主管宗教事務的岡田文部大臣、柴田宗教局長，相信彼等已確認無太大問題後，才敢在返臺後，大舉轉投臨濟宗妙心寺派的。而臨濟宗妙心寺派為了平衡日本曹洞宗的在臺優勢，也相繼成立了「臺灣佛教道友會」，以及將原「鎮南學寮」提升層級為「鎮南學林」，以滿足臺僧和齋友子弟進「中學」讀書的意願。並且，東海宜誠一開始，就是實際負責此一事務的。照理雙方是可以有和諧共事的基礎的。

況且事實上臺南開元寺與臺南天后宮，早在清代興建之初，就具有改朝易代後新中央權力布達或鎮服新領地臺民生活圈的濃厚政治意味在。而在歷經有清一代二百餘年長期直接統治以後，代表前清官方正統宗教與祭祀威權的象徵意義，更已深入當地民眾與寺僧的文化積澱中，幾乎與革命者所服膺與信誓旦旦的「意識型態」沒有太大差別。故日治以後，日僧在該寺中的大殿新供奉「今上」大正天皇的「御金牌」一基，或許可以接受——因實際上也已是殖民統治的終極政治權威。

然而，在另一方面，日本臨濟宗原本又傳自中國大陸，恰巧陳傳芳本身又是長期在福建鼓山湧泉寺、怡山長慶寺接受臨濟法脈與叢林制度的薰陶，故特別堅持此一法統的延續性。例如在他生前所訂的〈開元寺例規〉第 4 條即提到：

任職要具備左（下）記各項資格方為合格。

- 1.通曉佛教宗旨，行解相應，兼備有學識者。
- 2.有德望，能說法開導後學者。

p. 220

3.傳芳和尚之法類者。[12]

第5條提到：

本寺之執事，以本寺在住之僧侶及傳芳和尚之法類，並經本寺執事三年以上者選任之。[13]

從畫線的部份，即知開元寺的新僧職，必要條件之一，就是屬於「傳芳和尚的法類」，其他非此系者，便被排除在外了。

但是，其中亦帶有陳傳芳個人的私心和對先前其徒蔡玄精遭放逐之事挾怨報復之意。例如他和鄭成圓接掌臺南開元寺之後，雖一面舉辦傳戒大會，端正寺中僧徒的不良習氣；同時也設法改投臨濟宗妙心寺派，另謀發展。但他一手拉拔的繼承人鄭成圓本身行為就是有問題的。例如在《臺南新報》上，即曾有一篇〈逐歸賊禿〉的長文報導，前面的一段，便是關於此段複雜內情的揭露，茲轉錄如下：

鄭從興（成圓），北之基隆人。父某，出家於福建鼓山，頗守法規，對於人生觀淡如也，且欲其子同歸不二法門。鄭七、八歲時，亦攜去為沙泥，未數月，某忽得疾日益危。彌留之際，即託孤於其師傳芳。傳芳本臺南人，深憐之，教之課誦，名之曰成圓。及弱冠，傳芳攜之歸臺，駐錫開元寺。越數年，傳芳果證涅槃，成圓承其住職，時年未及壯也。色界之天不能即破，拐帶人家侍妾以去，逃之南洋。故諺有之曰：賊心和尚。誰知我佛有靈，則於冥冥之中譴責之。所得非義之財約六、七千金，盡喪於商場中，乃嗒然返，寄跡鷺江，與諸無賴遊，討生活於賭博場裡。去歲冬間，餬口計窮，乃謀其徒黨，截劫一支那人。案發，廈門領事派警察押解還台，限以三年期，禁其不准重踏是地也。

當成圓在寺，曾收一徒曰詮淨，現任副監院。今聞其師犯案逐歸，意欲招之，相助為理，寺中眾僧極力反對。蓋以成圓既犯貪財，痴、殺、盜、淫十惡，何可使之復來，污穢清淨之地乎？況開元寺為鄭延平，北郭園故址，蓋臺南名勝推為第一，亦斷不容此賊禿，為臺南人士羞，故必深惡而痛絕之。詮淨何物？安得以個人之私情，而致不顧宗教體面，不恤人言，不視管理者。

p. 221

而欲以無垢之山門，收容此兇惡罪犯，奚可哉、奚可哉！ [14]

換言之，鄭成圓是在陳傳芳過世之後，即接掌該寺住持的。但他原先也是在傳芳門下，由傳芳本人親自養育和一手啟蒙他的佛教知識。後因鄭成圓的師父蔡玄精（傳芳之徒），在明治 41 年（1908），因被指控有「藉妖術詐財」嫌疑，遭警察拘捕，再於隔年（1908）被放逐回大陸泉州，於是便在傳芳的授意之下，開始代理開元寺監院的職務，而此時臺南開元寺仍與日本曹洞宗保持聯絡。

因此嚴格說來，蔡玄精被誣遭放逐，才是導致臺南開元寺決心脫離日本曹洞宗轉投日本臨濟宗妙心寺派的關鍵事件。並且在蔡玄精遭放逐之後，日本曹洞宗一度還屬意由基隆月眉山靈泉寺的江善慧來擔任住持。但此一提議立即遭到寺中管理人兼監院的鄭成圓等僧侶的抗拒。於是臺南當地的大商家首腦人物「三郊組合長」許藏春，風聞有清國籍原臺南商人出家的陳傳芳正於臺北地區弘法，便請其返臺南接開元寺住持之職；然因傳芳起初無意放棄清國籍，無法在臺出任正式的寺院住持之職，故由徒孫鄭成圓掛名而實際由傳芳任住持之職。

可是原先開元寺的傳統規定，非經在福建鼓山受完大戒，不能出任該寺住持之職，因此，包括曾以監院兼任該寺住持，後來離寺前往高雄大崗山超峰寺應聘住持新職的林永定，亦必須讓位給曾正式前往福建鼓山受過大戒的僧侶，但此一慣例在傳芳決定放棄清國籍時，也一併加以廢除。然後，再經與鄭成圓、沈本圓等人的商議，以及丸井圭治郎和長谷慈圓的大力鼓吹，於是才有大正 6 年（1917）之後的「正式」改宗投靠問題。

不過，後遺症是如何面對日本曹洞宗的反撲舉動？這是一般研究臺南開元寺的學者，幾乎未考慮過的，卻極重要。其實，此反撲舉動後來都分別在臺南開元寺及林永定的「大崗山派」內部，暗潮洶湧。

例如魏得圓擔任住持之後，請來曾參與「文化協會」的林秋梧入寺，來共同對付東海宜誠和原鄭成圓派的僧侶；又因林秋梧敵視東海宜誠，故東海宜誠亦反對讓寺方贊助他赴日深造，可是魏得圓不但堅持到底，也導致林秋梧赴日後，不進臨濟宗辦的佛教大學，而是到曹洞宗辦的駒澤大學去追隨禪學思想家忽滑谷快天，甚至後也來一度請其師忽滑谷快天來寺中，擔任「南瀛佛教會」所舉辦的禪學講習會之主講者。

另一方面，非林永定系統的同門陳永達，也選擇基隆月眉山靈泉寺的江善慧為追隨的對象，以至遭到已歸屬東海宜誠臨濟系統的林永定嫡系門下的排斥，於是在戰後轉往新興的大高雄都會區去另謀發展，而其門下釋開證便由此而開創了不同於「舊大崗山派」

p. 222

的「新大崗山派」，其影響力並持續迄今未衰。

其最大原因是，新負責前往臺南開元寺「聯絡」的臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠，雖極力推動以臺南開元寺為中心的南臺灣教勢擴張計畫，但未能獲寺僧的一致支持，寺中開始出現支持和反對東海宜誠過度介入寺內事務者，以致連開元寺本身也從此陷入長期內部的派系紛爭與處於半分裂狀態。因而日僧東海宜誠，正是導致此一紛爭與分裂的主要禍根之一。

反之，東海宜誠也在該寺內部收臺僧為自己的徒弟，像在《南瀛佛教》第 13 卷第 7 號，就有一則關於東海宜誠所收臺僧弟子的相關報導。而此一報導，略去前面冗長但不相關的說明之後，有兩段文字（原為日文，筆者中譯）是這樣的：

一、【法系】當山住職東海宜誠師（號海巖），嗣續臺北市圓山臨濟護國禪寺開山贈歷住妙心得庵玄秀大和尚之法系，為龍泉寺傳法始祖。而相續宜誠禪師法系之龍泉寺徒弟，於各地建立新寺，其初代住職正式就任者：

吳義存師 大林昭慶禪寺第一世

陳詮淨師 屏東東山禪寺第一世

賴耀禪師 北屯寶覺寺第一世

張慧光師 楊梅妙善寺第一世

二、【法統】昭和 2 年 3 月 1 日，大本山妙心寺二世圓鑑國師 550 年遠忌大法會之際，本派大本山管長特對現任東海宜誠師授予本山紋章金襴傳法衣，後來住職之法統，嗣當山世住職者，以正式稟承此傳法衣為其授記。[\[15\]](#)

其中畫線的這一位，即後來擔任著名的「屏東東山禪寺第一代住持的陳詮淨」，正是宜誠原先在臺灣開元寺力挺的臺僧徒弟之一。[\[16\]](#)

相反的，在開元寺中另一極力對抗東海宜誠勢力擴張的是魏得圓（1882~1946）。[\[17\]](#) 不只如此，魏得圓甚至於在大正 11 年（1922）初，還與另一在開元寺原已東海擔任副寺的陳澈淨（1887~1975）

p. 223

及其他原鄭成圓住持系統的僧侶激烈對抗中，接任新開元寺住持職位。

至於原住持鄭成圓本人，前面已交代過：他是因先前曾犯色戒和私自挪用大筆寺款出逃南洋，被開元寺除名。可是錢花光，又在外地犯罪，被遣回臺灣，一度還浪跡在賭場討生活，但最後實在已混不下去了，便又想靠徒弟陳詮淨的幫忙，重返臺南開元寺。

由此看來，鄭成圓固然是促成和日本臨濟宗妙心寺派「聯絡」的功勞者之一，理應獲得東海宜誠的大力回報。可是，他的罪行纍纍，也嚴重影響了寺中僧侶

的團結。也許東海宜誠可以放棄鄭成圓，但若不力挺陳詮淨和陳澈淨，開元寺恐將得而復失。

因此開元寺的內部鬥爭，都和東海宜誠處在夾縫中左右為難有關，並且因而使寺中不斷的紛爭，一直延續到丸井丟官去職返回日本之後，仍未停歇。

但在高證光（執德）接任（1944）之後，所以能平息，是因高本人在日本國內所受的佛學教育程度是「駒澤大學」佛學科畢業，並以師承禪學思想家忽滑谷快天的批判禪學為職志，故在專業上已高於東海宜誠一等。

此外，又因高證光實際接任該寺住持職務之時，已進入日本對華全面戰爭的非常時期，臺灣佛教本身已無自主性可言，故高執德和東海宜誠此時不但沒有對抗或不和，相反的兩人還是密切合作的事業夥伴呢！怎麼可能會有衝突？只是暗潮並未真正平息，而是延至戰後爆發罷了。故高執德在戰後即因寺中對立派的檢舉，遭官方逮捕和被槍殺，[\[18\]](#) 可見報復之火，始終未熄。

* * * * *

以上長篇討論東海宜誠在南臺灣發展初期困境之後，理應詳論他在高雄或高屏地區的佛教事業展，但因王見川先生已大致討論過，所以我以下只詳其所略提出幾點：

一、日治時期南臺灣佛教的後期（1923 年以後）發展，由於法令已允許日僧擔任臺人寺廟住持，所以東海宜誠挾其精通臺語的優勢和全力經營的結果，已實際掌握高屏地區臺灣佛教發展的大局，並且其影響力至戰後仍長期維繫，歷久不衰。[\[19\]](#)

p. 224

二、東海宜誠除自創的高雄龍泉寺之外，也兼任過大仙寺、鼓山元亨寺、屏東東山禪寺的住持，也是戰爭時期在南臺灣運作「皇道佛教」政策的主要靈魂人物。

三、他將整個大崗山派的勢力透過其代理妙吉和尚的操控，[\[20\]](#) 因而使日據後期的大崗山派完全由其所支配（詳後）。而戰後高雄地區的發展，也是接續他的勢力空缺或代理人而進行擴張的。

四、他所創辦的慈愛醫院，當年的確長期發揮巨大的社會救治功能。只可惜在戰後，因種種外緣問題，目前已不復當年的重要性和社會影響力了。

* * * * *

以下再舉一實例作為說明。

東海宜誠的具體操控：梁開吉與「大崗山派」皇民化佛教的改造——梁開吉是東海宜誠操控大崗山派的主要工具，此事是出現創始人林永定過世之後。所以

林永定圓寂後，改造「大崗山派」的任務，便轉移到梁開吉住持的蓮峰寺來。因繼林永定之後，接任超峰寺新住持的，正是當時非常活躍的梁開吉本人。 [21]

高執德曾說他積極在奔走，和日僧東海宜誠合作。而從以下的教訊報導，就可以看出雙方合作的模式和具體內容。

p. 225

首先是全島教務所負責人會議的召開，地點在龍湖庵舉行：

〈臨濟宗全島教務所長會議〉

臨濟宗為全島開教，於各州廳下設置教務所，（1941年）2月13日，為協調重要教務，於大崗山龍湖庵召開全島教務所長會議。 [22]
（原文日文，筆者中譯）

這是龍湖庵擔任此一會議主辦場所的相關記錄，但會議後，整個教務所的重心，便逐漸轉移到梁開吉原先住持的蓮峰寺去。因「大崗山派」一向堅持的中國佛教傳統，在梁開吉手中，出現了突破性的逆轉。亦即梁開吉的舉動，是當時皇民化佛教講習會相配合的。例如以下的兩則教訊報導，即提到：

之一：〈佛教講習會結業典禮〉

自去7月1日，於大崗山蓮峰寺舉辦的佛教講習會，六個月一期，課程已經結束，特於12月13日，舉行結業典禮。此次參加的學員，主要是臺灣南部的女眾、僧尼、齋姑，公學校畢業以上的程度，有運用日語的能力，經由當地寺院的推薦，參與講習者二十名。講習會會長，由東海宜誠師擔任，課程教師有東海昌道尼、澤本弘道尼，授完全部皇道佛教的課程。

當日由州、街、郡長接待官民，自本宗森（元成）佈教監督以次，全島的開教使、教務所長，皆參與了此次結業典禮的盛會。 [23]
（原文日文，筆者中譯）

之二：〈尼僧講習會〉

由高雄州下蓮峰寺與臨濟宗高雄教務所，共同舉辦，以養成本島尼眾，習得皇道佛教的智識，涵養國民精神，成教界有用人材為目的。自（1941年）5月5日起，六個月一期，於岡山蓮峰寺舉辦講習會。講習科目有：修身、教義、國語佛教史、法式梵唄、裁縫等。 [24]
（原文日文，筆者中譯）

除了積極籌辦皇民化佛教的講習會之外，梁開吉又同時進行另一交心的舉動，即公開要求在寺中奉置昭和天皇的「聖壽尊牌」。因此有底下的這則報導：

〈聖壽尊牌奉安典禮〉

高雄州下大崗山蓮峰寺，為皇紀兩千六百年，祈念寶祚無疆，曾向臨濟宗大本山京都妙心寺申請，欲於寺中奉置聖壽尊牌，今已決定由臺北佈教監督所奉送南來，於 12 月 13 日，舉行聖壽尊牌奉安大典。

[25] (原文日文，筆者中譯)

梁開吉如此積極向日本佛教以及殖民統治者表態，在當時的大環境之下，無可非議。因在此之前，臺灣本土佛寺，如臺南開元寺、臺北凌雲禪寺、臺中寶覺寺等，早已安置了在位天皇的「聖壽尊牌」，所以梁開吉此舉並非新的創舉，而是宗派自我保存之道的抉擇，所以不能苛責。

至於佛寺中為何安置在位天皇的「聖壽尊牌」的做法，其實是日本臨濟宗妙心寺派的宗門主張。昭和 3 年（1928）秋天，京都佛教護國團和臺灣南瀛佛教會，都為新登基的昭和天皇舉辦佛教界的「御大典紀念會」。在臺的臨濟宗妙心寺派，特發表〈臨濟宗臺灣總本部之聖上萬歲牌奉迎主意書〉，其中關於該派在臺灣的做法提到：

……我臨濟宗大本山妙心寺始祖無相大師，奉花園法皇之遺教，以闢正法山之基，亦已五百六十有七年矣。釋尊相傳之宗脈，普及全國，門葉綿延，致有今日之昌盛。其法支遂遠至臺島。竊思大師立教開宗之素懷，出於鎮護國家之大義，故對教徒民眾，專以尊皇奉佛為信仰之根本，為欲顯證大事，故本派「宗制綱領」第五條謂：本派寺院，安置本尊釋迦牟尼佛之像。向本尊之前，必奉安今上天皇陛下聖壽萬歲之尊牌，以表鎮護國家之道場，兼之朔望祝聖。如逢國家大事，祈禱平安，敬於聖牌之前行禮，其來已久。恭惟聖上陛下，卜以今秋（1928），舉行即位大禮，此誠國家最大之典儀，向中外所齊讚仰者也。當此之機，欲有所圖：其一欲顯揚聖德、報答皇恩之主旨；其一欲紀念大典於永遠，特向大本山妙心寺，請其將今上尊牌，頒發本島寺院。至其奉安之所，則於臺北臨濟護國禪寺，將關係寺廟，一百有餘所，擇其名剎二十所，自即位之日起，凡三十日間，敬於各地舉行奉安之禮。臺灣今日，各種文化駸駸日上，誠堪欣喜。而內尚缺崇高之信念。故每有踰越經常之事。

為本島計、為帝國記，曷勝遺憾！故當本秋，神聖大典之機，奉安聖上尊牌於全島重要寺院，以確立佛徒信託之中堅。不問內臺人士，藉忠君愛國之精神，結合宗教的信念，以成真俗兩諦圓融之大義，所望大方諸彥，匡其不逮云爾。 [26]

從日本臨濟宗妙心寺派的這一宗教告白，可以看到早在梁開吉提出申請之前，該派已主動鎖定臺灣本土的重要佛刹二十所，作為安置昭和天皇的「聖上萬歲牌」。大崗山派的蓮峰寺，直到 1941 年，才正式安置，比其它本島佛寺，已晚了十三年了。 [27]

然而，儘管日據時代後期，有梁開吉這樣的積極奔走和適時表態，也不能挽回大崗山超峰寺即將被日軍摧毀的噩運。就在隔年（1942），亦即林永定過世才兩年餘，由於日軍在大東亞發動的全面戰爭，正如火如荼地在進行著，為了戰事上的安全需要，原先極力呈現壯麗宏偉的超峰寺新大殿，如今反成了顯著的空襲辨識地標，於是被日本軍方下令，將其整個摧毀，從此蕩然無存於世上。

因此，當時山上的僧侶，無不對此遭遇，感慨萬千！其中，尤於開派祖師周義敏，感觸最深。據釋開證提供的資料說，永真曾聽周義敏當時感慨吟詩：

祖業破壞心傷悲。眾僧遭難受天移。今日倉皇下山去。未知何日會蓮池。 [28]

此一詩句樸實無華，但感觸極深，恍若絕望之餘，突然自心靈極深處，一湧而出，沒甚麼修飾，但含著淚水而吟，是可以想像的。

只是時代的大環境，無法由區區道場的僧尼感觸而改變。從當時佛教刊物上，一再呼籲的皇民化佛教的口號，就可以感受到這一股時代的大洪流，是怎麼回事了。口號的內容如下：

本島佛教徒們：

- 1.請常說國（日）語。
- 2.請穿著改良服。
- 3.打破舊慣陋習，進行改革運動。
- 4.請採日本內地佛教儀式，並用日語誦經。

p. 228

- 5.請體察大乘佛教的精神，走上街頭，服務社會。
- 6.盡忠報國，深切體認時勢，為天皇子民的任務而奮鬥！ [29] （原文日文，筆者中譯）

四、東海宜誠的殘餘佛教勢力與戰後初期的高雄佛教

戰後新、舊超峰寺的聚合離散時，有周義敏門下陳永達的轉往高雄港區發展，並迅速崛起的問題。因他曾眾望所歸的被推為高雄市佛教支會的首任會長，可見在當時他的教界聲望不錯，人脈很廣，所以才能初試啼聲，即一鳴驚人地大獲成功。

但，接著要問：陳永達是如何獲得最高票支持的？他的主要支持者來自何處？為何會如此大力支持他？

要回答這樣的問題，因陳永達所遺留下來的個人資料，非常有限，所以此處只能根據片段的記載，重新加以鎔鑄，再配合其他的資料來說明。根據陳永達的高徒釋開證的回憶，出身「大崗山派」周義敏門下的陳永達，戰前曾一度追隨另一大法派祖師，即基隆「月眉山派」江善慧上人，做他的身邊侍者，並深受其陶冶。[30] 戰前，他一度出任隸屬曹洞宗的岡山淨蓮堂住持之職。[31] 此外，他和日僧東海宜誠在高屏地區的派下僧侶，亦往來密切，其中最重要的，就是同出周義敏門下的釋永隆（1906~1997）。

釋永隆雖原先投東海宜誠門下，稱為「隆道」，但曾出任多年東海宜誠在高雄市經營最久的根本道場——內惟龍泉寺的監院；戰後東海回日本，他即接龍泉寺的住持之職，並重拜周義敏為師，[32] 因此對已屬同門師兄弟、戰後轉來高雄市求發展的永達師，施以援手，使其迅速崛起。

更具體地說，戰前幾十年間，港都高雄市的當地佛教勢力，其實都在日僧東海宜誠巧妙操控之下，其聯絡的當地寺廟之多、自己新創的佛教事業之發達和對「大崗派」改造的用力之深，在日據時代的高屏地區，皆不作第二人想。[33] 也因此，在高屏地區有許多親日派的當地事業家、醫生、僧侶和宗教人士中，東海宜誠都有很高的支持度，

p. 229

他在南部地區的道場財務狀況，甚至超過日本臨濟宗妙心寺派北部道場的年度收入，可見其經濟實力的雄厚和在當地的社會影響力。東海宜誠又精通臺語，在日僧中享有盛譽，且致力於當地宗教圈的聯絡，雙方往來密切；在日據時代後期，他甚至出任當地著名古剎元亨寺的住持之職，並在寺中和相關齋堂廣設保育園（幼稚園），甚獲好評。因此，近人王見川評論東海宜誠的佛教事業說：

東海宜誠的佛教理念——重視社會事業，仍深深影響本省南部百餘個聯絡寺廟。戰後，日本佛教撤離臺灣，各宗的痕跡，不見蹤影，唯獨臨濟宗妙心寺派尚與臺灣寺院交流。其成果，可說與東海宜誠有密切關係。[34]

但，戰爭既已結束，日本統治當局也撤出臺灣，連帶在臺各宗的日本佛教僧侶，一併被遣返日本，因此一時之間，高雄市地區宗教生態上也跟著改變，例如必須添補日僧留下的空缺等，以及思考此後無日僧從上指導後，自己道場未來的發展方向。而這時，在當地佛教界，有地緣關係、並且和原東海宜誠佛教系統關係密切的教派僧侶，主要是舊「大崗山派」的大老周義敏。

因他不但輩份高，也常至高雄地區活動，攝收不少當地信徒，所以在戰後，他攜帶門下高徒，如陳永達等，一併到高雄市來發展。其最成功的策略，就是說服東海宜誠的高徒「隆道」改投其門下，於是順利地拉攏了當地最具影響力的原東海宜誠系的佛教人脈。 [35]

此外，龍湖庵出身的傑出女眾圓融尼，也在周義敏的安排之下，於 1946 年 6 月，由大仙寺前往，出任屏東東山禪寺的住持之職。此道場，戰後一度由隆道兼任，其後改由圓融尼接任，也可以說「大崗山派」又進一步，接收了原東海宜誠系的遺缺。

另一「大崗山派」門下的釋開茂，則接收了原日本淨土宗高雄佈教所的福亨寺住持之職，影響力逐漸擴大。陳永達的選舉勝利，就是在這些同門的護持之下，順利達成的。而圓融尼也罕見地，成了戰後初期，屏東地區的佛教領袖， [36] 號稱臺灣「尼姑王」，

p. 230

名氣大噪，享譽一時。

至於高雄地區的原東海系佛教勢力，基於戰後的不同政治環境，所以在初期選舉時，策略性地選擇退居第二線待機，先支持已成同系的陳永達，然後再接手其勢力。

因此，「釋永隆」是繼陳永達，成為高雄佛教支會的最高領導人的，此後並繼續主導多年，堪稱當地佛教的大教父和不倒翁。而這就是東海宜誠在戰後影響力持續的最佳證明！

p. 231

Gisei Higashiumi and the Development of Buddhism in Gaoxiong during the Period of Japanese Rule

Jiang Canteng

Assistant Professor, Kuang Wu Institute of Technology

Summary

During the period of Japanese rule in Taiwan, Japanese monk Gisei Higashiumi's Buddhist efforts in Gaoxiong were wide spread and influential. Nonetheless, Buddhist scholars in Taiwan have seldom mentioned him. There is only one fairly good 「brief introduction」 by Wang Jianchuan. In Japan, even the Supplementary History of Myōshinji Temple: The Myōshinji Temple Since the Meiji Period (Kyoto: Shimon Kaku, 1975), a historical book by the Myōshinji sub-sect of the Rinzai sect to which Gisei Higashiumi belonged, mentions nothing about the important contribution of Gisei Higashiumi. It emphasizes only the achievements of Genshū Umeyama in the early period of the development of the Myōshinji sub-school in Taiwan, and Genbo Takabayashi of the later period. Therefore this paper is an effort to do a much-needed investigation and evaluation of Gisei Higashiumi.

Keywords: 1.Gisei Higashiumi 2.Gaoxiong Buddhism 3.Japanese occupation
4.Buddhism in society 5.localization

[1] 李筱峰，《臺灣革命僧林秋梧》（臺北：自立文化，1991），頁 87~90。

[2] 王見川，〈臺灣佛教史二論〉，楊惠南、釋宏印編，《臺灣佛教學術研討會論文集》（臺北：佛教青年會，1996），頁 200~209。

[3] 江燦騰，〈日據時期臨濟宗妙心寺派日僧東海宜誠來臺經營佛教事業的策略及其成就〉（一、二），《妙林》卷 9，1 月號，頁 37~40；2 月號，頁 23~27，1997 年。

[4] 王見川，〈略論日僧東海宜誠及其在臺之佛教事業〉，《圓光佛學學報》第 3 期（1999），頁 357~382。

[5] 例如他有別於其他日僧，不但精通臺語，而且是預備以臺灣地區的佛教事業作為他的最後歸宿之地。

[6] 愚善，〈高僧略歷〉，《南瀛佛教》7（2）：77~78，1929. 2。

[7] 「知客」一職在日本佛教是最低職等的，因日本臨濟宗妙心寺派教師的職等共分十級，名稱和級別如下：1.再住和尚（1 級）。2.前住和尚（2 級）。3.準前住和尚（3 級）。4.東堂（4 級）。5.準東堂（5 級）。6.長老（6 級）。7.前堂（7 級）。8.首座（8 級）。9.藏主（9 級）。10.知客（10 級）。由此可以看出，知客是第 10 級，也就是最低職等。這和中國佛寺的職事，常將「知客」看作重要職務，是有很大不同的。而東海宜誠的僧侶生涯就是從最低 知客做起的。

[8] 愚善，〈高僧略歷〉，《南瀛佛教》7（2）：77~78，1929. 2。

[9] 日本臨濟宗妙心寺派在臺佈教第二任監督長谷慈圓病死（1918 年 12 月 4 日歿於任上）之後，到較具影響力的高林玄寶來臺接任之前，一共歷經了多任住持，分別是：山崎大耕、平松亮卿、天田策堂、吉田萬賴、阪上鈍外，計五位。可見這其實是一段人事更迭頻繁、佛教事業也績效不佳時期。因此，導致此一時期的臨濟宗在臺各項事業，全告頓挫，幾難東山再起。而東海宜誠的崛起，就是在此一混亂期中出現的。

[10] 但此處必須考慮的是：丸井在推動「南瀛佛教會」的組織成立時，他的行為有無和總督府的宗教政策牴觸？假如有，則「南瀛佛教會」為一「違法」組織，其不能長期存在，將是可以預期的。而假如是「合法」的，那麼要問：像「南瀛佛教會」這樣一個以臺灣佛教徒（包括在家、出家）為主體的「全島性」聯合組織，有何必要性由身為總督府社寺課長的丸井來負責推動？按說，丸井到臺灣來，先是擔任翻譯官兼編修官，後來則是執行總督府在「西來庵事件」爆發後所進行的調查。不過他 其後雖擔任「社寺課長」一職，可是日本宗教法律規定和歷任總督府的訓示，皆顯示臺灣的宗教信仰，除非過度迷信或對社會有不良影響，否則官方是要尊重當地習慣和加以保護的。因此，丸井本人不可能在法律的規定之外，過度的干預屬於私人組織臺灣佛教事務。換言之，「南瀛佛教會」的成立，不論丸井如何熱心推動，乃至在成立後兼任「會

長」，也無法改變它是屬於「民間宗教團體」的性質。假如這一立場不能改變，那麼，身為總督府「社寺課長」的丸井，假如要推動臺灣人的佛教組織，則在他著手之前，必然有相對的內外環境需求，來促使他採取行動。否則他的這一措施，就成了不可解。因而，若要說明「南瀛佛教會」成立的相對內外環境需求，此處仍須先再簡介一下當時臺灣島上所出現的新潮流，和各階層所受到的巨大影響。由於時值第一次戰後，美國總統威爾遜在戰後和平計劃中，所提出的「民族自決」思潮，正瀰漫全球，故對世界各地的殖民地民眾鼓舞甚大。而臺灣在日本統治下，雖已歷二十六星霜，但政治、法律、教育和經濟等各方面，都受到明顯差別待遇，因此對「民族自決」的呼聲，自然反應熱烈。何況當時在亞洲地區同屬日本統治下的朝鮮殖民地，曾爆發大規模的「獨立運動」，以及在中國大陸也掀起反日的「五四運動」，促使日本統治當局必須對這樣的大變局有所因應，否則在臺灣的反抗運動，將無可避免地會隨之爆發開來。而事實上，當時臺灣的留日青年，在「南瀛佛教會」籌組之前一年，已在日本組成「新民會」，推林獻堂為會長，要求日人讓臺灣人高度自治。機關刊物《臺灣青年》亦在當年（1920）創刊，並將影響力自日本傳回臺灣本土。而「臺灣文化協會」的成立（1921），更使知識份子的文化下鄉運動，在臺灣全島展開，直接對民眾展開思想啟蒙的工作；同時「議會設置請願運動」，也持續進行著。但若就日本統治後的臺灣宗教界來說，其實從明治時期到大正年間，最活躍、最獲民眾愛戴和最受日本政府重視的，其實是先天派的黃玉階而非佛教僧侶。黃氏在日本據臺之年（1895）已 46 歲，除熱心於先天派的道務開拓之外，黃氏更以精通醫術和熱心公益聞名。日治初期，臺灣地區流行各種傳染病，如霍亂、鼠疫等，黃氏不但救活千人以上，更撰文告訴民眾預防或治療之道。此外黃氏還協助推動民眾剪辮和改天足，頗有功於新生活習慣的提倡。因此黃氏生平深受各界推崇，除被選為仕紳、評議員和區長，更影響青年輩習醫的風氣；例如前臺大醫學院長杜聰明博士，即是仰慕黃氏並受其影響才習醫的。而就宗教事業來看，他除在全臺拓展先天道教務外，還倡導「齋教」各派和曹洞宗聯合，因此大正 5 年（1916）籌組的「臺灣佛教青年會」，黃氏列名八位臺籍發起人之首，隔年並被推為二名「副會長」之一（會長大石堅童和另一副會長木村泰治皆日籍）；而基隆月眉山的江善慧（1881~1945），則擔任「幹事長」。可見江善慧這時的影響力，遠不如黃玉階。由這些說明裡應可得一印象，即「齋教」在當時是強勢「團體」和正統佛教也能和諧共處，而不發生「正統」對「異端」的互相排斥問題。

[11] 鄭卓雲手稿本，《臺南開元寺誌略稿·法派》，1930 年。

[12] 鄭卓雲手稿本，《臺南開元寺誌略稿》：11（臺南：開元寺，1933 年）。

[13] 鄭卓雲手稿本，《臺南開元寺誌略稿》：11（臺南：開元寺，1933 年）。

[14] 黃臥松編，《鳴鼓集》（彰化：崇文社，1925）二集：頁 53。

[15] 《南瀛佛教》11（3）：46，1933 年 3 月。

[16] 有關陳詮淨的背景，徐壽在《臺灣全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》一書提到：「氏臺南州北門郡人，現年 41 歲（1892~1932），少習漢學，後在當地任雜貨

商管理。大正 2 年（1913）棄商就道，入臺南開元寺為僧，虔心研究佛學，至大正 12 年（1923）遂為同寺監院。後越 13 年（1924）渡支視察佛教，並近玉佛十尊歸。昭和 3 年（1928）歷任臨濟宗妙心寺派大本山為知客、藏主、首座諸職。同年遂任屏東東山寺住持職。氏曾受臨濟宗妙心寺之表彰兩枚，亦云榮矣」。

[17] 根據盧嘉興在〈北園別館與開元寺〉一文的說法是：「（得圓）字如松，俗家姓魏，嘉義縣店仔口馬稠後人，光緒 8 年壬午，西元 1882 年 12 月 14 日生，為魏繼昌的四子。光緒 25 年（1899）18 歲皈依龍華派，31 年（1905）剃度拜玄精上人師，翌年 25 歲往福建鼓山受比丘戒，住湧泉寺一年轉錫泉州崇福寺，宣統元年（1909）回臺住開元寺。歷任監院及臺南水仙宮、馬稠後關帝廟等住持。」盧嘉興此文刊在《古今談》雜誌第 27~28 期（1967 年 6 月 25 日）。後收在張漫濤主編，《中國佛教史論集 8——臺灣佛教篇》：302（臺北：大乘佛教文化出版社，1979 年）。

[18] 參考葉阿月，〈中日佛教三寶的差異〉，《中日文化差異研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學日本綜合研究中心，1992 年），頁 254~255。

[19] 在日據後期一直到 1945 年夏季戰爭結束前，「大崗山派」在南臺灣的傳統影響力，大不如已往。因這時由日僧東海宜誠和臺南開元寺高證光（執德）所推動的臺灣舊慣佛教的改造運動，已轉由屏東的東山禪寺和臺南的開元寺分別負責，除戰時皇民化佛教的一般講習課程之外，其實在學員上已逐漸改採精英主義，並且主要以受過基礎教育以上、能熟練使用日本語文能力的年輕尼僧和齋姑為培訓的對象。像這一類的培訓課程，和昭和初期林覺力在新竹香山所辦的女眾講習內容相比，更專業、更有佛教文化的內涵和素養，但也更趨純日式佛教化，這一點特質，在當時是最前衛的，也是最符合殖民統治者胃口的臺灣佛教新典範。

[20] 長期擔任此項培訓工作的，是來自日本臨濟宗妙心寺派的兩位尼僧：東海昌道尼和澤木弘道尼，此兩位尼師，是臺灣進入皇民化佛教時期，為配合日僧東海宜誠和大崗山派蓮峰寺住持梁開吉的新尼僧培訓計劃，而於 1941 年自日本來臺擔任「皇道佛教」的課程指導。此後，東海昌道尼和澤木弘道尼，前者應聘成為蓮峰寺的駐寺尼眾教師，後者則應聘成為龍湖庵的駐寺尼眾教師。但 1942 年「大崗山派」二寺一庵（超峰寺、蓮峰寺、龍湖庵）整個被驅下山，移駐在新超峰寺之後，東海昌道尼和澤木弘道尼即轉往屏東東山禪寺去擔任尼眾教職。直到戰爭結束，日本統治當局撤出臺灣，東海昌道尼才返回日本任職，澤木弘道尼則決心死守臺灣和本地的尼眾共住，於是選擇歸化臺灣籍在屏東縣高樹鄉東興村廣修寺、慈光寺等道場常住。由於上述的背景，再加上屏東東山禪寺是東海宜誠長期親自經營的重要道場之一，因此東山禪寺的僧尼，水準相當整齊，雖然寺中的高度日本佛教化，在戰後成了被逃難來臺大陸僧侶極力排斥的對象，但日式佛教的型式固然可被替換，至於佛教知識的擁有和僧侶禪修的嚴整精神內涵，是可以持續保有的，而這一原有的佛教基礎，再加上「贖罪自責的卑屈心態」，認真學習新導入的大陸佛教，結果成績卓著，好評連連，日後甚至成為戰後大陸佛教在臺重建的主要「尼眾道場」之一，影響非常深遠。

[21] 見施德昌，《紀元二千六百紀念臺灣佛教名蹟寶鑑》（臺中：明德寫真館，1941），頁 93，「超峰寺」的說明。另外，超峰寺於昭和 14 年（1939），曾一度聘請楊玄宗擔任副住持。同書，頁 92。

[22] 《臺灣佛教》，第 19 卷第 1 號（1941 年 1 月），頁 49。

[23] 《臺灣佛教》，第 19 卷第 1 號（1941 年 1 月），頁 49。

[24] 《臺灣佛教》，第 19 卷第 6 號（1994 年 6 月），頁 37~38。

[25] 《臺灣佛教》，第 19 卷第 1 號（1994 年 1 月），頁 49。

[26] 《南瀛佛教》，第 6 卷第 6 號（1928 年 6 月），頁 74~75。

[27] 事實上，早在昭和天皇登基之前，大正天皇的「萬壽牌」已被安置在臺南開元寺等重要臺人寺院，只是昭和天皇登基之後，更大規模的進行安置罷了。

[28] 感謝高雄市宏法寺開證長老的提供資料。

[29] 《南瀛佛教》，第 17 卷第 9 號（1939 年 9 月），頁 8。

[30] 見釋開證，〈善慧上人與我的學佛因緣〉，收在《慈恩集》（高雄：宏法寺，1987 再版），頁 266。文中提到：「我於元亨寺親近永達上人問法，而依止出家。家師又常提起這位高僧（善）慧上人的故事，家師有一段時間曾依止月眉山，為老和尚當侍者。」

[31] 見林德林編，《曹洞宗靈泉寺同戒錄》（基隆：靈泉寺，1940），頁 6。

[32] 此一轉拜義敏上人為師之事，承高雄市宏法寺釋開證於 2000 年 1 月 4 日，提供資料，特此誌謝。

[33] 參考王見川，〈略論日據時期東海宜誠及其在臺的佛教事業〉，收在王見川、李世偉合著，《臺灣的宗教與文化》（臺北：博揚文化出版社，1999），頁 69~85。

[34] 王見川，前引書，頁 85。

[35] 例如東海在高雄市創辦「慈愛醫院」的主要支持者之一的林迦，也是高雄元亨寺的大護法之一。見諸羅的〈元亨古寺漫談——燈燈相續 慧命永存〉一文，載《妙林》雜誌第 10 卷 4 號（1998 年 4 月），頁 63。

[36] 其門下天機尼，在〈紀念先師生西三週年啟建護國千佛大戒緣起〉，提到：「三、在教會方面：自中國佛教會在臺復會起，先師即當選屏東縣支會首屆理事長，以迄先師往生，先後當選有十屆之久。」載《東山寺第二戒護國千佛大戒》，（屏東：東山寺，1973），頁 3。

