海峽兩岸現代性佛學研究的百年薪火相傳：

新佛教史的體系性建構與批判性佛教思想詮釋的辯證開展（二）

江燦騰

一、一九四九年以前海峽兩岸的現代性佛學研究史回顧

（一）日治時期的臺灣現代佛學研究史回顧

臺灣在一八九五年起，即由日本進行統治，前後達五十年（一八九五-一九四五）之久。而辛亥革命爆發（一九一一）和中華民國的建立（一九一二），是在此之後的第十六年，因此，就臺灣地區的現代性佛學學術研究的開展來說，早在民國建立之前，就已展開了。

但，這不是基於純學術的需要而展開的現代佛學研究，它是伴隨殖民統治的宗教行政措施的需要、與基於臺灣民眾屢屢藉宗教號召其他民眾大規模反抗殖民統治的慘痛教訓，而展開的基礎性資料調查與彙整的現代性宗教（包括佛教在內）的資訊精密解讀和法制化定位與分類的優秀學術成果。[1]

這也是亞洲地區的華人宗教研究，在荷蘭著名的漢學家高延（John Jakob Maria de Groot）已先後發表其The Religious System Of China（《中國宗教制度》）的第一冊（一八九二）和 Sectarianism And Religious Persecution In China（《中國的各教派與彈壓》）（一九〇一）等劃時代的巨著之後，[2] 在中國宗教法制史或臺灣宗教法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。

因而，若純就宗教史學史的角度來看，負責此事的岡松參太郎博士（一八七一-一九二一）的專業，與之相較是稍有遜色的，但若從落實在具體的「法制化」層面來說，則岡松參太郎博士的解讀和重新定位，堪稱當代獨步，遠非日後負責全臺宗教調查的丸井圭治郎（一八七〇-一九三四）的相關調查撰述所能比擬。

不過，當代學者對於日治時期的宗教研究論述，除大量引自《臺灣日日新報》、各期《臺灣法月報》、各期

《南瀛佛教》、各期《臺灣佛教》、《宗報》和臺灣總督府宗教類公文檔案彙編[3]的資料性記載之外，最常被引據的著述，就是由丸井圭治郎在一九一九年，向當時臺灣總督明石元二郎（一八六四-一九一九）所提出《臺灣宗教調查報告書》第一卷。[4]

但是，有關佛教和齋教如何定位的問題，是關鍵性的所在，所以，丸井圭治郎於一九一八年三月起，即曾以〈臺灣佛教〉爲題，發表長篇論文於《臺法月報》的第十二卷第三號和第四號。在日治時期五十年當中，丸井的這篇，是首次專以〈臺灣佛教〉爲論述的中心。但，丸井的文章一登出，就被柴田廉投書在同刊物加以質疑：（一）是否可以單獨抽出〈臺灣佛教〉來論述而不兼及其他？（二）丸井對「佛寺」的分類似乎有問題？（三）丸井對臺灣宗教盛行祭祀的批評，似乎缺乏同情的理解並容易招來本地人的反感，丸井當然一一加以否認和反駁。事實上，戰前有關到底要「朝向日本佛教化」或「仍舊維持臺灣佛教本土化」的爭論，即由此時正式展開。

柴田廉是日治時代少數以社會心理學角度研究臺灣宗教信仰特質和民族性心理的宗教行政人員，其《臺灣同化論——臺灣島民の民族心理學的研究》（臺北市：晃文館，一九二三）一書中的相關論點，在其出版不久後，即深刻影響剛渡海來臺，並受命展開全島第二次宗教調查臺灣宗教的增田福太郎（一九〇三-一九八二），所以他也和柴田廉同樣認爲：「若將臺灣人的宗教僅就形式上單純地分爲道教（Tao-kau）、儒教（Zu-kau）、佛教（Hut-kau）等，則不能完全理解其本質，而是應當全面的掌握這由道、儒、佛，三教互相混合而成的一大民間宗教。」[5]因此，有關當時臺灣佛教史的研究，除部分田野調查筆記之外，無專著探討。在他的調查報告中，齋教方面，尤其令他困惑，[6]幾乎全靠其主要助手：臺籍學者李添春（一八九八-一九七七）的資料提供。

到了皇民化時期的「寺廟整理」，日本學者宮本延人雖保留了最多的資料，並且戰後宮本又出版了《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良：臺灣事情勉強會，一九八八）增訂版。但是，基本上，是缺乏研究成果的。

反之，臺籍學者李添春，在一九二九年時，曾受總督府文教局社會課委託調查的《本島佛教事情一班（按：應爲「斑」）》爲初版手稿和其先前曾在一九二五年時，因參與在日本召開「東亞佛教大會」，並替臺灣代

表之一的許林擔任現場發言的翻譯，而從許林處獲悉不少臺灣齋教的掌故和史料。於是，在其駒澤大學的畢業學位論文，即以〈臺灣在家三派之佛教（按：即齋教三派，先天、金幢、龍華）〉，而獲頒「永松獎」。此後，李添春又結合先前岡松和丸井這兩者提出的相關宗教調查資料，[7] 除在日治時期發表多篇臺灣佛教的相關論述之外，[8] 在戰後更成爲其編纂《臺灣省通志稿卷二：人民志・宗教篇》中，有關臺灣佛教史論述的官方標準版內容，影響至爲深遠。[9]

由於時值大正昭和之際的日本現代佛學研究的高峰期，所以，當時的留日佛教學者如高執德（一八九六－一九五五）、李孝本、林秋梧（一九〇三－一九三四）、曾景來（一九〇二－一九七七）[10] 等人，都深受忽滑谷快天批判禪學思想[11] 和社會主義思潮的影響，[12] 不但開始探討非超人化的人間佛陀，也強烈批判臺灣傳統宗教迷信、主張純禪修持與積極敦促改革落伍的臺灣宗教崇拜模式，並激烈辯論如何面對情慾與婚姻的相關現實改造問題。

此外，由於新僧與在家佛教化的新發展趨向，在當時的傳統儒佛知識社群間，曾一度產生彼此認知角度和信仰內涵差異的集體性強烈互相激辯的宗教論述衝突，[13] 此種影響的相對衝擊，也迅速反映在當時留日佛教學者如高執德、李孝本兩者所撰寫的反排佛論學位論文內涵[14]，和林秋梧對朝鮮知訥禪師的經典名著所做的《眞心直說白話註解》（臺南：開元寺，一九三三），都相繼展現出和當時日本佛教學者新研究成果發表幾近同步的有效吸收，[15] 並能具一定新論述特色的優秀表現。

但是，由於中日戰爭的爆發和其後官方的高度管制與過度干預或介入，所以，現代佛學的研究，此後直到戰爭結束時爲止，除「皇道佛教化」[16] 的數種新「佛教聖典」編輯與出版之外，即全告停滯和無重要的成就。

（未完待續）

註釋：

1. 為了達到此一目的，所以在明治三四年（一九〇一）成立了「臨時臺灣舊慣調查會」，由民政長官後藤新平兼任會長，但實際的調查工作和資料學術解讀——「法制化」的定位基礎——則委由京都帝國大學的法學專家岡松參太郎博士和織田萬博士兩位來負責。這其實是中國法制史或臺灣法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。必須注意的是，負責此事的岡松參太郎是以「法學家」而非以「宗教學家」來加以解讀和重新定位。

2. 高延對傳統中國的儒家禮俗制度和歷代——特別是有清一代——所謂民間教派或眾多祕密教派，作了極深刻的探討，特別是 John Jakob Maria de Groot 的相關著作不同於日後韋伯式的理念型比較論述，他是貨真價實地奠基於大量漢文原典或原始資料的純歷史詮釋，故雖無驚人偉論，但容易作相關文獻還原和具廣泛參考價值。

3. 從現有日治初期的官方公文書來看，在宗教行政實務上，除頒布新的宗教法規之外，其實還留有官方對駐臺各宗日僧行為操守的祕密調查報告，也建立了初步的臺灣社寺臺帳的登記資料。

4. 這是因余清芳發動「西來庵事件」以後，丸井歷經將近四年（一九一五—一九一九）的辛勤調查，所誕生出來的新結晶。可是，除了較詳的統計數字、較細的內容解說之外，基本上丸井的全書論述模式（包括分類和架構），都承襲了岡松參太郎的上述從第二回到第三回的研究成果。但是，丸井圭治郎對臺灣舊慣寺廟的管理人制度，曾有兩段重要的批評，他說：「雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在臺灣，寺廟財產的管理大權，幾全掌控在管理人的手中，住持的權力反而很小，和顧廟差不多。這大概是因臺灣大規模的佛寺，為數極少，只有臺南開元寺、臺北靈泉寺及凌雲寺數所而已，故通常一般寺廟僅安住幾名僧侶，專供做法會之用，其他方面，諸如宗教知識、禮儀應對等方面，只有少數有住持的水準，絕大多數是沒甚麼程度的。管理人，以前原稱董事或首事。管理之名，是日本領臺以後，若有董事，就以董事，若無董事，就以爐主或廟祝為管理人。因要申報寺廟的建地、附屬田園，才開始以管理人作為寺廟的代表，可管理財產，任免和監督廟祝、顧廟，以及掌理有關寺廟的一切事務。管理人通常是自有財勢的信徒中選任，其任期不確定。一般的情形是，其祖先若對該寺廟有特別的貢獻，則其管理人之職為世襲。又寺廟田園的管理和寺廟一般法務的經手，是分開管理的，因此管理人若有數人，而其祖先曾捐田產給該寺廟者，則其子孫按慣例，代代都管理田園。不過，當前所見，名實相符的管理人甚少。此因舊慣土地調查之時，匆促間，雖有管理人名目的設置，而不少奸智之徒趁機上下其手，以管理人之名，暗圖私利。等到此管理人過世以後，其子孫又再專斷的自任為該寺廟的管理人之職，並且對管理人的職權又不清楚，往往廟產都散盡了，還不聞不問。此類管理人，每年能明確提出寺產收支決算賬目的，為數極少。通常是將廟業田園，以低租長期佃給他人耕作，甚至有管理人為謀私利，居然自己跟自己簽

約佃耕者。像此類的管理人，不但稱不上是寺廟產業的保護者，反而應該視為盜產之賊才是。」（原文日文，筆者中譯）。見臺灣總督府（丸井圭治郎）編著，《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》（臺北：臺灣總督府，一九一九），頁七十七-七十八。

5.見增田福太郎，《臺灣之宗教》，頁三；而本文此處索引的中譯文，是由黃有興先生主譯，見原書中譯本（二〇〇三，自印暫定本），頁二。

6.增田福太郎的相關論述觀點問題，可參考江燦騰的兩篇論文：（一）〈增田福太郎對於媽祖信仰與法律裁判的神觀詮釋〉，《臺灣文獻》第五五卷第三期（二〇〇四年六月），頁二三一-二四八，和（二）〈增田福太郎與臺灣傳統宗教研究：以研究史的回顧與檢討為中心〉，《光武通識學報》創刊號（二〇〇四年三月），頁二一一-二四二。

7.這是李添春首次將臺灣齋教與出家佛教合併觀察的整體思維，可以比較其在戰後論述的觀點。見李添春，〈臺灣佛教特質（上）〉，《南瀛佛教》第十八卷八號（一九四〇年八月），頁八-十七。〈臺灣佛教特質（下）〉，《南瀛佛教》第十八卷九號（一九四〇年九月），頁一三-二十一。

8.見李添春，〈寺廟管理人制度批判（一）〉，《南瀛佛教》第十二卷一號（一九三四年一月），頁六-九。〈寺廟管理人度批判（二）〉，《南瀛佛教》第十二卷二號（一九三四年二月），頁七-十一。〈寺廟管理人制度批判（三）〉，《南瀛佛教》第十二卷三號（一九三四年三月），頁二-五。

9.過去從事臺灣史的研究者、或想研究臺灣宗教的人，從李添春編纂的《臺灣省通志稿卷二：人民志宗教篇》中，獲得關於書中第三章第三節對齋教（在家佛教）三派的詳細說明（幾佔全部佛教篇幅的一半）。以後王世慶於一九七一年增修時，幾未更動。直到瞿海源於一九九二年重修時，才根據宋光宇、鄭志明、林萬傳三位有一貫道背景的學者研究，將「齋教」搬家到「其他宗教」，和一貫道並列，似乎又回到岡松在第二回報告時的「雜教」立場了。但，不論如何，李添春畢竟是戰後官修文獻的主要奠基者，應無疑義。而由大陸學者王興國提出的最新研究，〈為臺灣佛教史研究奠定基礎的李添春〉的專文，是根據江燦騰先前的研究成果和觀點，再細分為：一、〈臺灣近現代佛教發展的親歷者〉，二、〈開臺灣齋教研究先河〉，三、〈提出了研究日據時期臺灣佛教的一種思路〉。但是，新意無多，參考價

值不大。王興國的此文，是載於其著的《臺灣佛教著名居士傳》一書（臺中：太平慈光寺，二〇〇七），頁四一五-四四二。

10. 有關曾景來的本土客家籍農村的生活背景、日治時代最早科班佛教中學教育與留日高等佛學教育、最先從事原始佛教佛陀觀的變革、探討道德倫理思想的善惡根源、大量翻譯日本禪學思想論述和建構臺灣傳統宗教民俗的批判體系等，都是臺灣近代宗教學者中的重要指標性人物，卻長期被臺灣學界的相關研究所忽略了。迄今有關曾景來事跡的最清楚討論，是大野育子的最新研究所提出的，因其能提供曾景來留日時的學籍資料、留日返臺的婚姻、工作和家庭，以及曾景來著作中的反迷信研究與批判等。見大野育子，《日治時期臺灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，頁五十三-五十四；頁一三六-一三七頁一六一。但是，她對曾景來一九二八的重要學位論文《阿含の佛陀觀》，並未作具體討論，對曾景來的倫理學著述，也完全忽略了。此外，于凌波在其《現代佛教人物詞典（下）．【曾普信】》（臺北縣三重市：佛光文化事業有限公司，二〇〇四），頁一一六七-一一六八的相關說明，是迄今最詳細和能貼近戰後臺灣佛教史經驗的。至於釋慧嚴對於〈曾景來〉，其說明內容如下：「曾景來（年代：一九〇二、三-？），亦名曾普信，高雄美濃人，是李添春表舅曾阿貴的三男。禮林德林師為師，一九二八年三月畢業於駒澤大學，次年三月一八日任特別曹洞宗布教師，勤務於臺中佛教會館。一九三一年任曹洞宗臺灣佛教中學林教授，一九三二年至一九四〇年以總督府囑託身分，勤務於文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作。一九四九年任花蓮東淨寺住持，至一九六五年退任。一九七三年視察美國的佛教，回臺後著有《日本禪僧涅槃記》。而留日期間（一九二一～一九二九），先就讀於山口縣多多良中學林二年，畢業後，繼續在駒澤大學研鑽六年，其間師事忽滑谷快天，與其師德林師皆心儀忽滑谷快天。一九三八年著有《臺灣宗教と迷信陋習》一書，是一部體察國民精神總動員的旨趣為一新風潮，提倡打破改善臺灣宗教和迷信陋習的著作，時逢徹底促進皇民化運動的時期，故此書的出版，頗受當局的重視。」見《臺灣歷史辭典》（臺北：遠流出版社，二〇〇四），頁八八四-八八五。可以說，相當簡單和欠完整。因于氏已明確指出：曾景來是一九七七年過世的，但是，釋慧嚴的說明，則對此事，無任何交代。再者，在《南瀛佛教》的各期，曾景來除撰述佛教或臺灣

宗教的文章之外，可能是擔任多期該刊的主編，必須增補版面和增加趣味，所以譯介不少佛教文學或非佛教文學作品，值得進一步介紹其業績，也可為臺灣近代文學史增加部分新內容。至於他的有關善惡問題與宗教倫理研究，也可見曾景來，〈善惡根源之研究（一）〉，《南瀛佛教》第四卷五號（一九二六年九月），頁二十二-二十三；〈善惡根源之研究（二）〉，《南瀛佛教》第四卷六號（一九二七年十二月），頁一七-二〇；〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》第五卷一號（一九二八年一月），頁二十九-三十八；〈善惡根源之研究（完）〉，《南瀛佛教》第五卷四號（一九二八年五月），頁三十八-四十一；〈戒律底研究〉，《南瀛佛教》第六卷四號（一九二八年八月），頁二十六-三十八；〈罪惡觀〉，《南瀛佛教》第八卷七號（一九三〇年八月），頁三九-四二；〈自我問題〉，《南瀛佛教》第十一卷四號（一九三三年四月），頁十-十一；〈人為財死鳥為食亡〉，《南瀛佛教》第十一卷八號（一九三三年八月），頁十。

11. 關於「批判禪學」的研究問題，忽滑谷快天的大多數禪學著作，除了與胡適有關的《禪學思想史》在海峽兩岸分別出現中譯本之外，可以說只在臺灣佛教學者討論日治時期的臺灣佛教學者如林秋梧、林德林、李添春等時，會一併討論其師忽滑谷快天的禪學思想，但僅限於出現在《南瀛佛教》上的部分文章而已，此外並無任何進一步的涉及。自另一方面來說，日治時期的臺灣佛教僧侶曾景來和林德林兩人，大正後期和昭和初期，彼等在臺中市建立「臺中佛教會館」和創辦機關刊物《中道》雜誌，就是直接以其師忽滑谷快天的禪學思想，作為推廣的核心思想。所以曾景來曾逐期刊載所譯的《禪學批判論》（附「大梵天王問佛決疑經に就て」一冊，明治三八年東京鴻盟社）一書。而林德林則翻譯和出版《正信問答》（原書《正信問答》一冊：（甲）大正一五年東京光融館；（己）昭和一七年臺中佛教會館。但是，迄慧嚴法師二〇〇八年最新的研究《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社）出版為止，在其書的第四篇第三章〈臺灣僧尼的閩日留學史〉（原書，頁五〇四-五七八），雖能很細膩地分析忽滑谷快天的《正信問答》和《四一論》，可是，仍然未涉及有關之前思想源流的《禪學批判論》與《曹洞宗正信論爭》。

12. 大野育子的最新研究〈日治時期臺灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心〉，是定義「佛教菁英」為：「所謂『佛教菁英』是指日治時期由臺灣前往日本，在日本佛教系統大學內深造的臺灣人，他們是臺灣佛教史上首次出現具有高學歷的佛教知識份子

，由於具備相當深度的佛學素養，流利的日文能力，因而成為日治時期佛教界的佼佼者。」大野育子主要是根據《駒澤大學百年史》的相關資料，來論述該校佛教學科的「佛教菁英」，前往日本學習佛學的意義之所在，以及彼等返臺後所呈現的宗教思想與其在日本所受教育之關聯性。

可是，在思想上源流，她很明顯地是忽略了忽滑谷快天的「批判禪學」之思想的重要啓蒙和影響，甚至於她也忽略了一九二六年由河口慧海所著的《在家佛教》（東京：世界文庫刊行會）一書，和一九二四年由豐田劍陵所著《佛教と社會主義》（東京：重川書店）一書的重要影響。因前者所主張的「在家佛教」理念和後者以社會主義思考佛教思想的新課題，都是當時臺灣留學生的主要課外讀物之一，這只要參看殘留的《李添春留學日記手稿》內容，就不難明白。此外，釋宗演的《佛教家庭講話》（東京：光融館，一九一二）一書，更是林德林和曾景來師徒，作為彼等製訂《在家佛教憲法》的重要依據，但是，此一事實，也同樣並未被大野育子的最新研究所提及。

13. 參考江燦騰，〈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》第五一卷第三期（二〇〇〇年九月），頁九-八十。此外，翁聖峰，〈《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，其主要論述觀點如下：「……論述《鳴鼓集》除精熟其文獻，尚須配合崇文社所有徵文、徵詩與傳媒，才能充分掌握問題的全貌。《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與其維護倫常規範是一體兩面，互為表裡的，論者或以『色情文學』稱之實未允當。詮釋《鳴鼓集》固然不容疏離當前的生命處境與價值觀，然亦須注意儒學與佛學的核心價值，方不致使問題流於以今律古，才能較周延闡釋儒釋衝突的文化意義。」《臺灣文學學報》第九期（政大臺灣文學研究所，二〇〇六年十二月），頁八十三。此外，釋慧嚴，〈推動正信佛教運動與臺灣佛教會館〉一文說明，是其新著《臺灣與閩日佛教流史》中的一小節內容。但此文，其實是據江燦騰先前的相關研究成果，再另補充新材料，故其新貢獻有二：（一）討論林德林接受忽滑谷快天「法衣」的拜師經過。（二）討論林德林在臺灣佛教會館，從事社會救助的「臺中愛生院」經營狀況。這些資料說明，都出自《臺灣日日新報》的各項報導，所以頗有新意。見釋慧嚴，《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，二〇〇八），頁五七九-五八四。

14. 舉例來說，高執德在駒澤大學的一九三三年學位畢業論

文《朱子之排佛論》，資料詳盡、體系分明、批判深刻，應是臺灣本土知識份子所撰批判儒學論述的前期鼎峰之作。可惜的是，臺灣當代的諸多儒學研究者，甚至於連高執德有此巨著的存在，都毫不知情。事實上，繼高執德之後，同屬駒大臺灣同學會的吳瑞諸在一九三三年的「東洋學科」由小柳司氣太和那智陀典指導的〈關於大學諸說〉和同校「佛教學科」的李孝本，也在小柳司氣太和境野哲的聯合指導之下，於一九三三年撰寫了另一長篇《以明代儒佛為中心的儒佛關係論》的駒大學位論文。另一方面，我也觀察到：在當代臺灣學界同道中，雖有李世偉博士於一九九九年出版《日據時代臺灣儒教結社與活動》（臺北：文津出版社）、林慶彰教授於二〇〇〇年出版《日據時期臺灣儒學參考文獻（上下）》二冊（臺北：臺灣學生書局）、陳昭瑛教授於二〇〇〇年出版《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（臺北：正中書局）、以及金培懿的〈日據時代臺灣儒學研究之類型〉（一九九七年『第一屆臺灣儒學研究國際研討會論文集』，頁二八三-三二八）等的相關資料和研究出現。可是，此類以儒學為中心的專題研究和相關資料，共同的缺點之一，就忽略了同一時期還有臺灣佛教知識菁英群（知識階層）的思想論述或文化批判。

15. 例如久保田量遠，《支那儒道佛三教史論》（東京，東方書院，一九三一）和常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：財團法人東洋文庫刊行，一九三〇）兩者出書時，都是和高執德與李孝本在日寫相關論文的時間接近。

16. 闢正宗在其博士論文，稱日治時期的臺灣佛教為「皇國佛教」，所以闢正宗在其博士論文的標題全文，即書寫為《日本殖民時期臺灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」的佛教》（二〇一〇年，國立成功大學歷史研究所博士論文）。可是，我不能同意他的此一論文名稱的，因為在當時日本殖民政府的國家體制中，只有跟天皇統治正當性有關的國家神道，才是官方施於全民的教育目標和崇拜對象，所以皇民化時期所改造的臺灣佛教，才正式被稱為「皇道（化的）佛教」。但，這種特殊時期的「皇道（化的）佛教」名稱，就其性質和適用範圍，並不能等同於「皇國（化的）佛教」，因佛教只是全日本官方統治下各轄區中的眾多民間宗教之一，所以，稱其為「皇國（化的）佛教」，並不精確，也與真正的歷史事實不符。此書最近出版時，雖內容略有刪減，並易名為《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（一八九五-一九四五）》（蘆洲：博揚，二〇一一）。但其書名中「皇國佛教」的用語，與真正的歷史本質不符，則與未出版前無異。