

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

反之，台籍學者李添春，在1929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：應為「班」）¹為初版手稿和其先前曾在1925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，²除在日治時期發表多篇台灣佛教的相關論述之外，³在戰後更成為其編纂《臺灣省通志稿卷二：人民志·宗教篇》中，有關台灣佛教史論述的官方標準版內容，影響至為深遠。⁴

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（1896-1955）、李孝本、林秋梧（1903-1934）、曾景來（1902-1977）⁵等人，都深受忽滑谷快天批

判禪學思想⁶和社會主義思潮的影響，⁷不但開始探討非超人化的人間佛陀，也強烈批判台灣傳統宗教迷信、主張純禪修持與積極敦促改革落伍的台灣宗教崇拜模式，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，⁸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⁹和林秋梧對朝鮮知訥禪師的經典名著所做的《真心直說白話註解》（台南：開元寺，1933），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，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為止，除「皇道佛教化」¹⁰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。

(一) 民國以來的大陸現代佛學研究史回顧 (1912-1949)

民國時期大陸地區的現代佛學研究史的發展，雖深受近代歷史批判意識和新出土佛教文獻的兩者影響，但，起步甚晚、也未有現代性大學正規學制的教學系統或公立專業佛學研究所的全力推動。縱使在蔡元培（1868-1940）主持下的北大所開設的相關佛學課程，既缺乏現代性的專業師資擔任相關課程，¹¹也未積極引進國際的相關專業學者來授課和相互進行學術交流。所以，有關近代中國的現代性學術研究，都是來自外緣的偶然刺激和迫於佛教本身的生存面臨嚴重危機的緊急需要所勉強開展的。

不論是清末楊仁山（1837-1911）所創辦的「金陵刻經處」（1866）或「祇洹精舍」（1908），乃至民國之後才由歐陽漸（1871-1943）所創辦的「支那內學院」（1922）與釋太虛（1890-1947）所創辦的「武昌佛學院」（1922）、「漢藏教學學院」（1932）¹²或所接管的「閩南佛學院」（1927），其主要的功能，都是在設法透過新教育內容或再確認舊經典的教理內容，以便使受教者得以據以適應

新世代大變局下的相關信仰環境，並藉以緩解來自官方的廢棄論、或無用論的強硬政策壓力。

換句話說，現代性的佛學研究，雖有其必要性，但卻是附屬性的第一義的「工具性」功能考量和配合性的靈活運作。因此，不論楊仁山、章太炎（1869-1936）、譚嗣同（1865-1898）、康有為（1858-1927）等人的佛學思想著述，如何有其時代性的思想價值和相關巨大的社會影響，卻與現代性的佛學研究，並無密切關連性。連歐陽漸、梁漱溟（1893-1988）和熊十力（1885-1968）的相關佛學著述，也都是屬於如此性質。

來自日本現代佛學界論述的強烈之刺激，最先反映在梁啟超（1973-1929）的相關佛教史的研究上，梁啟超的多篇佛教史論述，都是早期中國佛教史傳播與流傳的重要課題。所以，影響所及，除少數的例外，迄1949年為止的中國佛教史研究，都是屬於宋元之前的早期中國佛教史研究。但是，對於中國佛史研究的體系建構處理，基本上是按朝代變革與相關譯經史的前後脈絡，來分項說明。日本佛教史家境野哲（1871-1933）前期的《支那佛教史綱要》（1905）和後期的《支那佛教精史》（1935）兩書，都是如此處理的。¹³

但，如此處理，所以能有新意，是因為過去並無連貫的《中國佛教史》，因此其書自然成為開創性著述。再者，此時大量的佛教古文獻，已在中亞和敦煌石窟被相繼發現，連失傳千載的隋唐「三階教文獻」也被日本學者矢吹慶輝（1879-1939）以社會學的新研究法，撰成劃時代的博士論文，所以日本學界以高楠順次郎（1866-1945）和渡邊海旭（1872-1933）為首，開始集合高麗藏等各版藏經，進行互校和重新分類，並大量納入新佛教文獻和日本佛教相關論述與圖像資料，因而具有現代學術權威的大套書和資料庫《新修大正藏》（1924），便繼新編的《大日本佛教全書》（1919）、《佛教大年表》（1919）、《正續藏》¹⁴三者的重要出版之後，堂堂問世。因此，按新佛教資料進行論述和建構相關的中國佛教史，不但可能，而且也為時不長。從境野哲的《支那佛教史綱要》到湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》的相關著述，之所以能夠順利出現，主要都是受益上述大環境的有利變化。

但是，傳統上，中國境內的各種佛教藏經，除少數如明清之際所編民間版的《嘉興藏》之外，大都是帝制時期的特殊恩賜之宗教寶典，向來非供學

者閱讀。此種情況，與近代歐洲的宗教研究條件完全不同，近代歐洲的宗教研究，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。這是拜宗教改革之賜，因天主教的教區在新教出現之後，不但教會的財產被沒收、教士特權被剝奪、連各教會內部私藏的大量文獻也被搜刮一空，或流入私人收藏、或被新成立的各大學圖書館大量收購，所以從事研究教會史者，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。

但是，不論胡適或湯用彤，在當時若要參考《新修大正藏》的資料，也許可能，但是，若要參考《明藏》、《龍藏》、《正續藏》、《高麗藏》或《大日本佛教全書》等相關資料，那就不一定了。因為當時的公私立大學內，都無「佛學研究所」，大學部的佛學課，也只是消化講義內容而已，根本無方法學教導或專業研究討論的讀書會之設置，所以，近代佛教學者在中國境內的出現，是例外，而非常態。（未完待續）

註釋

1. 這是李添春首次將台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，〈台灣佛教特質（上）〉，《南瀛佛教》第18卷8月號（1940.1），頁8-17。〈台灣佛教特質（下）〉，《南瀛佛教》第12卷9月號（1940.9），頁13-21。

2. 見李添春，〈寺廟管理人制度批判（1）〉，《南瀛佛教》第12卷1月號（1934.1），頁6-9。〈寺廟管理人制度批判（2）〉，《南瀛佛教》第12卷2月號（1934.2），頁7-11。〈寺廟管理人制度批判（3）〉，《南瀛佛教》第12卷3月號（1934.3），頁2-5。
3. 過去從事台灣史的研究者、或想研究台灣宗教的人，從李添春編纂的《台灣省通志稿卷二：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，為台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、〈台灣近現代佛教發展的親歷者〉，二、〈開台灣齋教研究先河〉，三、〈提出了研究日據時期台灣佛教的一種思路〉。但是，新意無多，參考價值不大。王興國的此文，是載於其著的《台灣佛教著名居士傳》一書（台中：太平慈光寺，2007），頁415-442。
4. 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台灣傳統宗教民俗的批判體系等，都是台灣近代宗教學者中的重要指標性人物，卻長期被台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、留日返台的婚姻、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，〈日治時期台灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉，頁53-54；頁136-137頁161。但是，她對曾景來1928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】》（台北縣三重市：佛光文化事業有限公司，2004），頁1167-1168的有關說明，是迄今最詳細和能貼近戰後台灣佛教史經驗的。至於釋慧嚴對於，〈曾景來〉，其說明內容如下：「曾景來（年代：1902.3 - ?），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，1928年3月畢業於駒澤大學，次年3月18日任特別曹洞宗布教師，勤務於台中佛教會館。1931年任曹洞宗台灣佛教中學林教授。1932年至1940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。1949年任花蓮東淨寺住持，至1965年退任。1973年視察美國的佛教，回台後著有《日本禪僧涅槃記》。而留日期間（1921~1929），先就讀於山口縣多良中學林一年，畢業後，繼續在駒澤大學研鑽6年，其間師事忽滑谷快天，與其師德林師皆心儀忽滑谷快天。1938年著《台灣宗教之迷信陋習》一書，是一部體察國民精神總動員的旨趣為一新風潮，提倡打破改善台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《台灣歷史辭典》（台北：遠流出版社，2004）頁0884-0885。可以說，相當簡單和欠完整。因于氏已明確指出：曾景來是1977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，曾景來除述佛教或台灣宗教的文章之外，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，也可為台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5卷5號（1926.9），頁22-23；〈善惡根源之研究（二）〉，《南瀛佛教》第4卷6號（1927.12），頁17-20；〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》第5卷1號（1928.1），頁29-38；〈善惡根源之研究（完）〉，《南瀛佛教》第5卷號（1928.5），頁38-41；〈戒律底研究〉，《南瀛佛教》第6卷4號（1928.8），頁26-38；〈罪惡觀〉，《南瀛佛教》第8卷7號（1930.8），頁39-42；〈自我問題〉，《南瀛佛教》第11卷4號（1933.4），頁10-11；〈人為財死鳥為食食〉，《南瀛佛教》第11卷8號（1933.8），頁10。

5.

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，可以說只在台灣佛教學者討論日治時期的台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，日治時期的台灣佛教僧侶曾景來和林德林兩人，大正後期和昭和初期，彼等在台中市建立「台中佛教會館」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38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》1冊：（甲）、大正15年東京光融館；（已）、昭和17年台中佛教會館）。

但是，迄慧嚴法師2008年最新的研究《台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〈台灣僧尼的閩日留學史〉（原書，頁504-578），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》。

6. 大野育子的最新研究〈日治時期台灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉，是定義「佛教菁英」為：「所謂『佛教菁英』是指日治時期由台灣前往日本，在日本佛教系統大學內深造的台灣人，他們是台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，以及彼等返台後所呈現的宗教思想與其在日本所受教育之關聯性。

8.

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」之思想的重要啟蒙和影響，甚至於她也忽略了1926年由河口慧海所著的《在家佛教》（東京：世界文庫刊

7.

行會）一書和1924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，都是當時台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，1912）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。

8. 舉例來說，高執德在駒澤大學的1933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，應是台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，

台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，同屬駒大台灣同學會的吳瑞諸在1933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1933年撰寫了另一長篇〈以明代儒佛為中心的儒佛關係論〉的駒大學論文。另一方面，我也觀察到：在當代台灣學界同道中，雖有李世偉博士於1999年出版《日據時代台灣佛教結社與活動》（台北：文津出版社）、林慶彰教授於2000年出版《日據時期台灣儒學參考文獻（上下）》二冊（台北：學生書局）、陳昭瑛教授於2000年出版《台灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局）、以及金培懿的〈日據時代台灣儒學研究之類型〉（1997年『第一屆台灣儒學研究國際研討會論文集』，頁283-328）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台灣佛教知識菁英群（知識階層）的思想論述或文化批判。

9. 例如久保田量遠，《支那儒道佛三教史論》（東京，東方書院，1931）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，1930）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。

10. 闢正宗在其博士論文，稱日治時期的台灣佛教為「皇國佛教」，所以闢正宗在其博士論文的標題全文，即書寫為〈日本殖民時期台灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」的佛教〉（2010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台灣佛教，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（1895-1945）》（蘆洲：博揚，2011）。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。

11. 當時曾先後擔任相關課程的許季上、梁漱溟和熊十力三者，都非現代性的專業師資。

12. 漢藏教理學院創辦的原先功能，主要是要溝通漢藏的宗教文化交流與改善彼此的政治關係。

13. 雖然，台灣旅日學者林傳芳曾在〈塙本善隆著《中國佛教通史》第一卷新書評介〉一文提到：「近代日本的佛學研究成績輝煌，早已博得國際學界的讚譽。然而，近一世紀來無疑的，以文獻學（亦即言語學）以及哲學的研究為中心，所謂佛教原典的研究與佛教思想的研究方面，出了不少名學者，而所收到的成果也非常豐碩。至於對佛教史學的關心，實落後於哲學的、文獻學的研究約五十年，特別是對於中國佛教史的研究，要降至1921年龍谷大學教授山內晉卿的《中國佛教史的研究》的刊行，才算是這方面的第一部著述的問世。1935年東京大學教授境野黃洋的《中國佛教精史》，1938年東京大學教授常盤大定的《中國佛教的研究》、《後漢至宋齊的譯經總錄》刊出後，對中國佛教及佛教史的研究才漸次引起人們的注意。可是境野、常盤二博士的著作，抵以譯經史作為中心，這從他們一人所作的中國佛教史的時代區分即可明瞭。」《華岡佛學學報》第1期（臺北：1968年），頁241-244。但，我認為，這應是就戰後日本佛學界的觀點來看，才可能是如此。因早在1906年，當境野（黃洋）出版《支那佛教史綱要》一書，就已被充份注意，所以才有蔣維喬於1927年時，將其全文譯出，另加上蔣氏增補的清代佛教史部分，於是編成一部較完整的《中國佛教史》一書出版。

14. 這是1905年至1912年之間，由前田慧雲、中野達慧等編集收錄《大日本校訂藏經》（弘大藏經）所未收者，而成此續藏，內容主要以中國撰述內容為主。出版時，由京都藏經書院刊行。