

「107 年度客家學術研究計畫」成果報告

計畫名稱

二十世紀臺灣佛教研究的先驅
——以右堆美濃客家籍李添春、曾景來為線索之考察

主持人

邱敏捷
國立臺南大學國語文學系教授

2018 年 11 月

二十世紀臺灣佛教研究的先驅

——以右堆美濃客家籍李添春、曾景來為線索之考察

邱敏捷

國立臺南大學國語文學系教授

論文精要:

(一)李添春是高雄美濃客家人，日治時代臺灣齋教研究之先驅，是日治時期及光復初期的佛教學者。十五歲在基隆靈泉寺出家學佛，後因不習慣寺廟生活而返俗。留日期間，就讀駒澤大學，拜忽滑谷快天為師在思想上深受其影響。

日治時代臺灣佛教菁英，包括李添春、高執德、曾景來、林秋梧四人都曾就讀日本著名的佛教學府——駒澤大學，皆師事當時佛學名師忽滑谷快天，故與忽滑谷快天的關係頗深。忽滑谷氏先後來臺兩次：第一次在 1917 年（大正六年），以曹洞宗管長身分主持臺灣佛教中學林創校典禮；第二次在 1932 年（昭和七年），以駒澤大學校長身分，受南瀛佛教會之邀，來臺巡迴演講，李添春撰述〈東來的達磨〉一文，說明他從師學習，受益良多，稱譽其師忽滑谷快天為「東來的達磨」。

執教於國立臺灣大學農學院的李添春，直至晚年依然信仰佛教並熱衷於佛教研究，他曾自言：「此生不堪空回首，生涯唯有佛相親。」誠如臺灣佛教史家江燦騰（1946 - ）也說：「李添春：和尚出身的臺大教授，……他的一生是和佛教界分不開的。」

李氏在臺大執教期間，1952 年，與趙恆惕（1880 - 1971）、章嘉活佛（1890 - 1957）、印順法師（1906 - 2005）、李子寬（1882 - 1973）等臺灣佛教代表共五人，參加日本「第二屆世界佛教徒友誼大會」。可見李氏在那時受政府及佛教界器重的程度。

李添春就讀駒澤大學時，於 1928 年發表〈論臺灣的在家佛教〉一文，論說龍華、金幢與先天三派，著墨於龍華派開祖羅因（1442 - 1527）之鼓吹在家佛教，又調和、折衷儒教與道教，混合佛教《金剛經》的般若思想，以及與儒家《易經》無極思想與道教無為自然的思想。1929 年畢業於日本東京駒澤大學文學部，所撰畢業論文為《臺灣在家三派之佛教》。

李添春所處日治時代之臺灣佛教，如曾景來所言：「神佛混合」、「僧伽教育缺乏」、「專營葬禮法事的佛教」等問題，層出不窮；又如林秋梧所述，僧伽品質之低落，以被視為社會「高等乞丐」、「寄生害蟲」等，毫無地位與價值可言。

為了對治佛教林林總總的弊端，確有一波又一波的佛教改革呼聲，從佛教組織的陸續成立可見一斑。首先是，肇造於 1917 年的「臺灣佛教青年會」，創會前即舉辦全臺第一次佛教正式的公開大演講會，故有「臺灣佛教新運動之先驅」之稱，影響所及，其他佛教組織如雨後春筍般逐步創立。

創刊於 1923 年 7 月的《南瀛佛教》，是「南瀛佛教會」以「提升臺籍僧侶學養智識」為目標的刊物，該刊於 1932 年 10 月（第 10 卷第 8 號），特別製作「臺灣佛教改革號」，標舉「改革之聲」，並刊出〈對臺灣佛教改革之喊聲〉一文，列舉創刊以來（1923 - 1932）倡導佛教改革之系列文章，凡四十篇之多，其中包括李添春〈對臺灣佛教未來的私見〉一文。

對於日本式佛教之「僧侶生活論」、「僧侶帶妻問題」等臺灣佛教相關問題，在當時往往被討論。忽滑谷快天是日本曹洞宗中，第一個「帶妻食肉」的出家人。這種日本式佛教都得到林德林、高執德、曾景來與林秋梧的認同與繼承，然返俗後的李添春似乎並不予苟同。

綜上可知，高雄美濃牧童出身的李添春是日治時代臺灣齋教研究之先驅、佛教研究學者。十五歲在基隆靈泉寺禮沈德融為師，感受出家人社會地位之地劣與修道環境之艱困，不久即返俗。留日期間，就讀駒澤大學，與高執德、曾景來、林秋梧等拜忽滑谷快天為師，在思想上深受其影響。學成回臺後，歷任臺灣總督府文教局囑託、臺北帝國大學農經系助教、國立臺灣大學農學院副教授、教授等。

李添春是「對臺灣齋教的研究」之先驅，判定齋教即是「在家佛教」，對於齋教典籍、齋教源流、僧侶齋友之資格與階級等面向多所研究；對於臺灣佛教的改革思想，不僅著眼於大乘佛教精神與內涵的提升，並倡導「此地淨土」，也關注寺廟管理人制度的改革，以提高寺廟的功能；對臺灣日本式佛教的態度，則抱持質疑與批判的角度，特以林德林的新佛教事業為例，說明日本式佛教與臺灣佛教文化及精神背道而馳。由於李氏對臺灣佛教之研究與改革，確實投下諸多精力與心血，故其影響作用不可謂小。可以說，李氏在二十世紀的臺灣佛教之研究及臺灣佛教文化之發展等皆有其貢獻與地位

(二)臺灣佛教隨著歷史情勢的轉變、政權的更替，在日治時代有其一番面貌。首先是，日本佛教曹洞宗於 1917 年在臺設立「臺灣佛教中學林」；1921 年 4 月成立「南瀛佛教會」，至 1945 年 8 月止，是日治時期官方主導的唯一全島性佛教組織，在佛教改革上佔有舉足輕重的地位，當時臺籍佛教重要人物與新秀，幾乎都參與這個組織，並扮演主導角色，致力於臺灣佛教之振興。在南瀛佛教會裡的沈德融（1884 - 1971）、林德林（1890 - 1951）、高執德（1896 - 1955）、李添春（1899 - 1988）、曾景來（又名曾普信，1902 - 1977）、林秋梧（1903 - 1934）等臺灣人中的核心講師，是不可忽視的崛起的一代。

比較遺憾的是，曾景來長期被臺灣相關學界所漠視，至今並無專文之研究，當然這個現象實與臺灣戰後「去日本佛教化」的時代因素有關。曾景來是臺灣自日治時代到戰後宗教領域的指標性人物，值得放在近現代臺灣佛教改革史上加以考察。

曾景來的行誼與功業可以羅列的倒是不少，如江燦騰所說：「有大學程度的臺灣佛教學者，必須到日本統治臺灣的第三十三年（1895 - 1928）才出現。」這位「臺灣佛教學者」，指的就是 1928 年自日本駒澤大學畢業的曾景來。1928 年他自日本駒澤大學畢業返臺後，即投入佛教志業，被稱譽為「有大學程度的臺灣佛教學者」；「二十世紀中葉之佛教學者、著名居士」。

曾景來是李添春的表舅曾阿貴的次男。依李添春〈我和曾景來先生〉所載，曾氏大概於少年時代十六歲左右（1917 年），北上就學並禮基隆月眉山靈泉寺林德林為師。曾景來任曹洞宗布教師，1931 年任曹洞宗臺灣佛教中學林教師。1932 年至 1940 年以總督府「囑託」身分，任職文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作，發表過百篇文章，涉及層面頗廣，包括禪學、淨土、華嚴等思想與宗派史，如〈宋代禪宗血脈考〉、〈中國禪學小史〉、〈淨土思想的研究〉、〈華嚴宗的研究〉等文。戰後，出任由李添春於 1947 年 7 月 1 日創辦的臺灣佛教界的第一份刊物——《臺灣佛教》之主編。

日治時代臺灣佛教菁英，包括李添春、高執德、曾景來、林秋梧四人都曾就讀日本著名的佛教學府——駒澤大學，皆師事當時佛學名師忽滑谷快天，故深受忽滑谷快天的影響，而私淑忽滑谷快天的林德林亦以忽滑谷氏為師。

曾氏身為南瀛佛教會的核心分子，在日治時代提出一波又一波的佛教改革呼聲，對於臺灣佛教的改革，主要表現在兩方面：

其一，批判當時臺灣佛教現況。對於臺灣佛教之改革，是當時佛教團體及有識之士共同的呼聲。創刊於 1923 年 7 月的《南瀛佛教》，是「南瀛佛教會」以「提升臺籍僧侶學養智識」為目標的刊物，該刊於 1932 年 10 月（第 10 卷第 8 號），特別製作「臺灣佛教改革號」，標舉「改革之聲」，並刊出〈對臺灣佛教改革之喊聲〉一文，列舉創刊以來（1923 - 1932）倡導佛教改革之系列文章，凡四十篇之多，其中包括曾景來〈須打破流弊讀〈臺灣佛教新運動的先聲〉〉、〈臺灣寺院管見〉二文。內中〈臺灣佛教新運動的先聲〉一文，為林德林 1929 年發表在《中道》的文章。

其二，推動臺灣宗教組織的改革。1932 年，曾景來在《南瀛佛教》「臺灣佛教改革號」上，發表〈提倡設立臺灣宗教會〉一文，提出創立「臺灣宗教會」，以完成三個目標：一是，三教合作改革；二是，三教避免相互衝突或攻擊，彼此可以對話並學習；三是，三教共同發現臺灣宗教的特色與真正價值。同年，曾景來有〈提案一則〉，愷切地

表示宗教會之設立後，可以著手革新之具體事項如下：「宗教教育機關之設立」、「統一宗教的行事」、「選定宗教家的資格」、「調查宗教」、「住職之任免」、「發刊機關雜誌」、「製造財產」。

他在臺灣佛教與民間信仰的研究上，著有《台灣宗教と迷信陋習》一書，從宗教的社會教化立場切入，檢討臺灣宗教的迷信與陋習，建構臺灣傳統民俗宗教的批判系統。

《台灣宗教と迷信陋習》一書乃以臺灣總督府「囑託」身分，經調查、研究而完成，首版於 1938 年問世，是在皇民化運動時期，一部體察庶民生活、改善臺灣宗教和迷信、陋習的著作，頗受當局的重視。

可以說，曾景來對臺灣佛教確實投下諸多精力與心血，在二十世紀的臺灣佛教之改革與研究上有其貢獻與地位，不容小覷，理宜在臺灣近現代佛教史上記上一筆。

李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究

邱敏捷

國立臺南大學國語文學系教授

摘要：

李添春是高雄美濃客家人，日治時代臺灣齋教研究之先驅，是日治時期及光復初期的佛教學者。十五歲在基隆靈泉寺出家學佛，後因不習慣寺廟生活而返俗。留日期間，就讀駒澤大學，拜忽滑谷快天為師在思想上深受其影響。學成回臺，歷任臺灣總督府文教局囑託、臺北帝國大學農經系助教、國立臺灣大學農學院副教授、教授等，主編佛教刊物，引領美濃鄉親青年學佛。李氏對於臺灣齋教典籍、齋教源流、僧侶齋友之資格與階級等面向多所研究；對於臺灣佛教的改革思想，不僅著眼於大乘佛教精神與內涵的提升，並倡導「此地淨土」，也關注寺廟管理人制度的改革，以提高寺廟的功能；對臺灣日本式佛教的態度，則抱持質疑與批判的角度，特以林德林的新佛教事業為例，說明日本式佛教與臺灣佛教文化及精神背道而馳。由於李氏對臺灣佛教之研究與改革，確實投下諸多精力與心血，故其影響作用不可謂小。可以說，李氏在二十世紀的臺灣佛教之研究及臺灣佛教文化之發展等皆有其貢獻與地位。

關鍵詞：李添春、齋教、臺灣佛教、佛教改革、美濃

一、前言

李添春¹（1899－1988）是高雄美濃客家人²，臺灣齋教研究之先驅³，1929年畢業於日本東京駒澤大學文學部，所撰畢業論文《臺灣在家三派之佛教》，為學界首篇針對臺

* 本文是「107年度客家學術研究計畫」成果之一。

¹ 李添春1910年入學美濃公學校，二年後休學，到基隆靈泉寺當小沙彌。1920年畢業於臺灣佛教中學林（參後）。1922年畢業於日本山口縣曹洞宗第四中學林。1929年畢業於日本東京駒澤大學文學部。學成回臺後，任職於臺灣總督府文教局社會課，職稱是臺灣宗教調查事務囑託。1932年轉任臺北帝國大學農經系助教，開授農業法律、農業經濟學課程。1945年升任國立臺灣大學農學院副教授。1947年升任教授。1952年與趙恆惕（1880－1971）、章嘉活佛（1890－1957）、印順法師（1906－2005）、李子寬（1882－1973）等五位臺灣佛教代表，參加日本「第二屆世界佛教徒友誼大會」。1965年自臺大退休，接任泰北中學校長。1974年任基隆市佛教居士林住持、《臺灣佛教》雜誌主編；1984年旅居日本。

² 李添春熱愛故鄉美濃，有不少詩作以之為題，抒發其故鄉情懷，如〈美濃懷古〉：「笠山農場鍾姓家，佛寺朝元路徑斜；鄭王弔（原誤作「吊」）望慈母處，羌坪依舊任野花。」〈山歌〉：「美濃是我們故鄉，走遍天涯不曾忘；兄弟姊妹搖籃地，竹馬之友交遊場。」（李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，臺北：冠芳印刷公司，1984年5月初版，頁75、頁79）

³ 江燦騰說：「有關李添春與齋教的因緣，實與臺灣齋教知名人物許林（1877－1933）有關。1925年臺灣齋教龍華派代表許林出席日本主辦的『東亞佛教大會』，李添春擔任翻譯，並向許林請教齋教的問題。」（邱敏捷2018年4月24日訪談）另外，依李添春〈參加國際會議〉文云：「由日本主辦的東亞佛教大會，……從臺灣來的有覺力和和尚和本圓和尚，還有齋教的代表許先生和林柱先生是龍華派最高位的太空。……我因為畢業論文寫的是『齋教三派之佛教』的關係，向許太空（龍華教最高位）請教，而決心輔佐他。在他演講的前一晚，宿在他住的旅館，一個晚上寫好漢文和日文的演講稿，把漢文交給他，日文則由我拿著，第二天兩個人同時上臺演講。」（李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁60）在該大會之後，許林發表〈佛教與社會事業之關係〉（《南瀛佛教》第4卷第1期，1926年1月，頁10－11）一文。

灣齋教之歷史研究而獲頒「永松獎」⁴。他畢業後返臺任職臺灣總督府文教局「囑託」，從事臺灣佛教調查，為增田福太郎⁵（1903－1982）的主要助手，完成《臺灣省通誌·人民志宗教篇》，並陸續發表與齋教有關的論著，如〈論臺灣的在家佛教〉⁶、〈齋教概說〉⁷、〈臺灣的齋教與教匪〉⁸等，齋教研究可說是他的學術專長。佛教史家藍吉富（1943－）稱李添春為「日治時期及光復初期的佛教學者」⁹；臺灣民間佛教研究者林美容（1952－）謂：

戰後臺灣佛教較完整的齋教研究成果，最早應推臺籍僧侶李添春所編纂的《臺灣省通誌·人民志宗教篇》第三章「齋教」一節（第六節）的記錄。……另一重要意義，則是表達了本土學者對臺灣宗教的直接觀點。¹⁰

這些評價，勾勒出李氏在臺灣佛教研究上的歷史地定位與功績。

日治時代的臺灣佛教發展，是一個除舊佈新，從落後、腐朽邁向現代的轉型階段；亦即佛教如何現代化的問題，也是日治時期臺灣佛教轉型的主要側重點¹¹。當時扮演主導角色而致力於臺灣佛教之振興，以及僧侶齋友地位之向上的南瀛佛教會¹²裡的臺籍核心人物，有沈德融¹³（1884－1971）、林德林¹⁴（1890－1951）¹⁵、高執德¹⁶（1896－1955）、

⁴ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 52。

⁵ 增田福太郎，日本新潟人。1927 年畢業於東京帝國大學法學院。1929 年抵臺北，臺灣總督府聘為文教局宗教調查室主任，負責調查全島的宗教。1930 年轉任臺北帝國大學副教授。1939 年回日本任職文部省國民精神文化研究所。1961 年取得京都大學法學博士學位，歷任福岡大學法學研究科教授、亞細亞大學法學部教授。

⁶ 李添春：〈論臺灣的在家佛教〉（《南瀛佛教》第 6 卷第 6 期，1928 年 11 月），頁 40－45。

⁷ 李添春：〈齋教概說〉（《南瀛佛教》第 9 卷第 1 期，1931 年 1 月），頁 61－71。

⁸ 李添春：〈臺灣的齋教與教匪〉（一－三）（《臺灣佛教》第 14 卷第 9 期、第 14 卷第 10 期、第 14 卷第 11 期，1960 年 9 月、1960 年 10 月、1960 年 11 月），頁 5－6、頁 4－7、頁 6－7。

⁹ 藍吉富主編：《臺灣佛教辭典》（臺南：妙心出版社，2013 年 4 月初版），頁 171－172。

¹⁰ 林美容：《臺灣的齋堂與巖仔——民間佛教的視角》（臺北：五南圖書出版公司，2017 年 8 月三版），頁 59。

¹¹ 江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》（國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2000 年 6 月），頁 22。

¹² 「南瀛佛教會」立案於 1921 年 4 月的，至 1945 年 8 月止，是日治時期官方主導的唯一全島性佛教組織，在臺灣佛教改革進程上佔有舉足輕重的地位，當時臺籍佛教界的重要人物與新秀，幾乎都參與這個組織。

¹³ 沈德融，俗名沈烏番，臺北縣人。16 歲入龍華齋教，為「源信堂」信徒。1907 年禮善慧法師（1881－1945）出家。1908 年隨曹洞宗總本山管長石川素童（1842－1920）赴日留學，1912 年曹洞宗第一中學肄業。1917 年臺灣佛教中學成立（參後），任學監，直到 1928 年止。1934 年受總本山命，任臺北市日新町曹洞布教所主任。1938 年任基隆靈泉寺住持。1947 年當選中國佛教會臺灣省分會理事長。1971 年示寂於金山善德寺。

¹⁴ 林德林，1890 年生於西螺，約 16 至 22 歲在家鄉及其鄰近城鎮被人雇用。1912 年，以「慎齋堂」的代表出席基隆靈泉寺首次全臺「愛國佛教講習會」，跟隨釋會泉（1874－1942）研習《心經》與《金剛經》等，促成其出家，遂禮拜基隆靈泉寺善慧法師。1913 年，以北港地區齋堂「慈德堂」堂主的身分，在北港朝天宮舉辦七天的講經會，傳播佛教理念。1916 年擔任嘉義火山大仙巖副住持，並擔任「臺灣佛教青年會大講演會」主講人之一。後就讀臺灣佛教中學林，1920 年畢業。1922 年，建立「臺中佛教會館」。1923 年 11 月，創辦《中道》雜誌。1927 年爆發「中教事件」，彰化「崇文社」編輯《鳴鼓集》攻擊林德林，持續多年。1928 年發表〈臺灣佛教之使命〉。1932 年，與張素瓊結婚。1935 年，發表〈臺灣佛教新運動之先驅〉，對於臺灣佛教冀於厚望，然終身受「中教事件」之影響，加上戰後中國佛教再起，新佛教運動中挫，晚年寂寞。

李添春、曾景來¹⁷（1902－1977）、林秋梧¹⁸（1903－1934）等，是日治時代臺灣佛教改革史上的重要代表。對於臺灣佛教改革方面，李添春在晚年所撰的〈我的佛教觀〉自述：「中國佛教的改革，該由臺灣佛教徒開始改革，這是我的切望事。」¹⁹這一志望，在他的〈對臺灣佛教未來的私見〉、〈現代中國佛教之展望〉、〈被誤解去了的佛教人生觀〉與〈寺廟管理人制度批判〉等文，皆可見李添春傾向於佛教改造的思維²⁰。

有關李添春的事蹟，1984年他所撰而由陳國政編的《李添春教授回憶錄》²¹已有不少記載；1996年，江燦騰《臺灣佛教百年史之研究 1895－1995》一書，有關「日據時期臺灣佛教史之研究」，列有「李添春的齋教調查與研究成果的檢討」一小節²²；1997年，江燦騰《臺灣當代佛教》闢有一小節「和尚出身的臺大教授——李添春」，略述他的學經歷，指出：「李添春在日本曹洞宗辦的駒澤大學畢業後，將臺灣的佛教學研究，帶入新的水準。」²³2001年，曾彩金主編《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：第十一篇

¹⁵ 關於林德林的生卒年，闕正宗註明為（1902？－1951）（氏著：《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書出版公司，2015年4月增訂二版），頁14。其中，生年有誤。

¹⁶ 高執德，彰化人，生於1896年，1909年畢業於永靖公學校，1918年畢業於臺中州教員養成講習所，後擔任公學校教員。1926年赴日本駒澤大學深造，1930年畢業返臺，1932年擔任《南瀛佛教》主編，1935年從事開元寺主辦的地方巡迴講演，1943年參與「大東亞佛教青年會」，並擔任開元寺住持，1947年被推舉為南京召開全國佛教會臺灣代表，1948年於開元寺創辦延平佛學院，後為俗家堂兄弟所累，遭保密局逮捕，1955年被政府當局槍決。

¹⁷ 曾景來，亦名曾普信，是李添春的表舅曾阿貴的次男。曾氏禮基隆月眉山靈泉寺林德林為師。1917年就讀臺灣佛教中學林。1920－1928年留日期間，先就讀於山口縣多多良中學林二年，1922年入學於「曹洞宗大學」預科，1925年再升入駒澤大學，研鑽四年，師事忽滑谷快天（參後）。1928年畢業於駒澤大學，其論文為《阿含佛陀觀》，是原始佛教佛陀觀的研究。翌年任曹洞宗布教師，執勤務於臺中佛教會館。1931年任曹洞宗臺灣佛教中學林教師。1932年至1940年以總督府「囑託」身分，任職文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作。1949年任花蓮東淨寺住持，至1965年退休。1975年視察美國的佛教。

¹⁸ 林秋梧，1903年生於臺南市。1911年入臺南第一公學校。1918年，考入臺灣總督府國語學校師範部。1922年，因臺北師範學校學潮被拘捕，3月被釋後旋於畢業前夕遭勒令退學。1924年，潛赴廈門，進廈門大學文哲學系就讀，並於廈門的集美中學任教。1925年，自廈門返臺丁母憂，後與臺南開元禪寺結緣，並開始參與「臺灣文化協會」的演講。1927年，拜開元寺得圓和尚（1882－1946）為師，步入禪門，後以開元寺派遣留學生身分，赴日本東京駒澤大學留學。1928年至1929年，開始在《南瀛佛教》、《中道》、《臺灣民報》等刊物，發表有關宗教及臺灣佛教改革的文章。1930年，畢業返臺，與莊松林（1910－1974）、林占鰲（1901－1979）、盧丙丁（1901－1945）等創辦《赤道報》。1931年，《赤道報》第二、四期遭禁。1933年，《真心直說白話註解》出版。1934年，《佛說堅固女經講話》出版。

¹⁹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁74。

²⁰ 大野育子《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，指出日治時代「佛教菁英」參與宗教活動的方式有三：（一）進行宗教調查或研究等學術方面的活動；（二）透過發表文章以提倡臺灣宗教改革；（三）採取具體行動實踐宗教改革運動（淡江大學歷史系碩士論文，2009年1月，頁158）。大野育子認為，這些菁英中，李添春與曾景來是從事宗教調查與民間信仰研究的代表人物，而林秋梧則撰述文章以提倡臺灣宗教改革（同上，頁158－159）。大野氏的說法，並不完全準確。其實，李添春對於當時臺灣佛教的缺失，亦下過功夫加以檢討、評鑑，主張予以改革。

²¹ 該書除李添春的回憶錄之外，尚收有二十位鄉親故友及學生等懷念李氏的文章，其中劉榮標、彭榮傑、傅慶騰、李壽和、童福來、鍾鐵民（1941－2011）等人的文章，都觸及李氏的教學情形及生活點滴、與佛教道場之互動、緣於佛教修養之人格風範，以及他照顧、提攜、獎助高雄美濃旅北學子之概況。

²² 江燦騰指出李添春之調查成果：「絕大部分是交代在家佛教（齋教）的三派歷史，……內容偏於齋教典籍和齋教源流的說明，在敘述的體例和內容的周延性，都有所缺失或不足。」（氏著：《臺灣佛教百年史之研究 1895－1995》，臺北：南天書局，1996年3月初版，頁75）。

²³ 江燦騰：《臺灣當代佛教》（臺北：南天書局，1997年1月初版），頁75。

人物篇》，勾稽了李添春學經歷、人格特質及在農業學、佛學上之成就。指出：

當時本省籍人士於大學任教職者有如鳳毛麟角，而李添春教授為其中佼佼者，以一佃農之子出身的牧童，而成為人人景仰的臺大教授，除了個人天賦稟異，尚須有不斷鑽研新知之勤奮。李添春的成就絕非僥倖而來。²⁴

2002年，釋慧嚴〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉一文，提及李添春，並指出他師事忽滑谷快天²⁵（1867－1934），以及李氏認為忽滑谷快天的「四一論」與達摩的明心見性如出一轍，故稱其師為「東來的達摩」²⁶。2007年，王興國〈為臺灣佛教史研究奠定基礎的李添春〉，就「臺灣近現代佛教發展的親歷者」、「開臺灣齋教研究先河」與「提出了研究日據時期臺灣佛教的一種思路」等面向論述之²⁷。

本文立足於這些研究成果，以「李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究」為題，就其「進出佛門與佛學因緣」（包括「出家、求學與返俗」、「與忽滑古快天的師徒關係」、「引領青年學佛與主編佛教刊物」），以及「對臺灣佛教之耕耘與志望」（包括「對臺灣齋教的研究」、「對臺灣佛教的改革思想」、「對臺灣日本式佛教的看法」）等方面論述之。

二、進出佛門與佛學因緣

李添春的一生，由高雄美濃佃農之子而成臺大教授、佛教研究名家，生涯變化頗大，且中間尚有若干不可思議之處，以下大體依其生命成長與發展軌跡略述之。

（一）出家、求學與返俗

李添春於1914年（十五歲）在臺灣四大名山之一²⁸——基隆靈泉寺禮拜沈德融出家，雖數年後返俗，然其學術生涯始終醉心於佛教研究與改革。

李添春小時候是個牧童²⁹，最早出家的因緣在於十一歲（1910）時，做了幫傭太過勞累生病，有了幾瀕於死的經驗。他在〈童年時代〉云：

十一歲年紀的我，必須自己照料自己的生活。由於經不起苦工（「契約牧童」）的折磨，數月後感染了赤痢病，被我哥哥背回美濃家裡，在病床上呻吟了一年左右。有一天在睡眼矇矓中，似乎看到閻羅王要捉我去，我曾經停止呼吸了幾分鐘，而家人也替我換好衣服，包在草蓆中，準備送墳場埋葬，幸好閻羅王手下留情，

²⁴ 曾彩金主編：《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：第十一篇人物篇》（屏東：六堆文教基金會，2001年初版），頁124。

²⁵ 忽滑谷快天，生於日本武藏國（今埼玉縣川越市），日本曹洞宗僧侶、佛教學者。大正四年（1915）取得慶應義塾大學文學博士學位。法號佛山。為首位駒澤大學學長（校長）。著有《中國禪學思想史》等傳世。

²⁶ 釋慧嚴：〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉（華梵大學《第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，2002年7月），頁382。

²⁷ 王興國：《臺灣佛教著名居士傳》（臺中：太平慈光寺，2007年11月初版），頁415－442。

²⁸ 日治時代臺灣本土佛教「四大法脈」為高雄大崗山派、基隆月眉山派（靈泉寺派）、臺北觀音山派（凌雲寺派）、苗栗法雲寺派。

²⁹ 依李添春自述，其童年因家貧替人牧牛；到了十一歲時，尚越過一重山，遠離美濃家門到楠仔仙、新莊等地當了一年「契約牧童」，白天牧牛，晚上睡在牛棚旁邊的竹床上，度過廉價童工的少小時代（參見《李添春教授回憶錄》中〈童年時代〉，頁47－48）。

使我蘇醒過來，才倖免一死。³⁰

長久生病，李父向觀音菩薩請願，故李添春早年就開始茹素。十三歲時，進入美濃公學校就讀。他在〈童年時代〉云：

父親特別關心我，向觀音菩薩請願說：「假如這孩子能治好病的話，將給菩薩當弟子。」於是，在我病癒之後，他就命我吃早齋，其後初一和十五吃素，或是三、六、九素食。到了十三歲（1912），方才進入美濃公學校，一年級時，我就每天改吃素菜了。³¹

由於父親承諾病癒後給菩薩當弟子，他在十五歲那年，離開美濃，跟隨蔡德修法師到基隆靈泉寺開始過僧侶的生活。他在〈少年和尚〉云：

在我十五歲……這一年暑假，從基隆靈泉寺聘請了一位和尚名叫蔡德修法師來教日常誦讀的佛經。我受父命去學習，……承法師賞識，要提攜我到基隆去進修，徵得父親的同意，……以後到靈泉寺進了禪堂，開始過著僧侶的生活。³²

在1917年（十八歲）時，李氏進入日本曹洞宗創建的臺灣佛教中學林³³，1920年畢業後前往日本山口縣曹洞宗第四中學林——多多良中學，1922年又到東京進入私立駒澤大學，於1929年畢業，論文為《臺灣在家三派之佛教》，研究臺灣齋教——先天派、金幢派與龍華派，成果斐然，獲頒「永松獎」。

李添春於1931年與同鄉陳完妹結婚。他選擇與曾景來不一樣的生活方式³⁴。李氏在《回憶錄》提及，除了不習慣於寺廟生活外，因僧伽地位不高，「和尚與寡婦愛慾」的佛教情色故事戲劇，引起無知觀眾不理性的反應。他在〈我的婚姻生活〉回憶道：

最初在開漳聖王廟的時候，看了「殺子報」的戲，它的內容是這樣描寫的：「有一個婦人丈夫死了，就請一個和尚來念經，那個和尚和寡婦之間產生了愛慾之情，這個婦人有一個孩子，為了愛情就討厭孩子，結果把孩子殺了。」這時臺下的觀眾看後，一時失去理性很憤慨，跑到我們住的宿舍投石頭，幸好我們已經跑進了

³⁰ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁48。

³¹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁48。

³² 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁49。

³³ 臺灣佛教中學林，係由曹洞宗臺灣別院結合善慧法師、本圓法師（1883-1945）及黃玉階（1850-1918）等臺籍僧侶、齋友的力量，於1916年11月獲得臺灣總督府的許可，1917年4月正式開學的三年制中等學校。入學資格為公學校六年畢業，對象是臺籍僧侶與齋友，但自第三屆起，資格便不拘。課程主要有曹洞宗乘、佛教教義、修身、國語（日語）、日本歷史地理等。畢業後可升入日本山口縣的第四中學林。1935年升格為五年制，改名為臺北中學。1947年改稱泰北中學。

³⁴ 李添春是出家後返俗，曾景來則是從小就在學校念書，而沒有經過寺廟的生活，直到學成並在社會上工作後再出家。李氏與曾氏兩人的差異性生涯發展，可參見《李添春教授回憶錄》中〈我和曾景來先生〉（頁61-63）。

室內，免了災難，心理上總覺得不是味道。³⁵

其中「殺子報」是清代通州如皋寡婦王徐氏與僧人納雲私通，因姦情為兒子王官保撞見，竟殺子碎屍的社會事件。由於此事滅絕人寰，悖棄倫常，淫褻殘酷，聳人聽聞，故喧沸一時，成為清末流傳廣遠的著名奇案³⁶。和尚偷腥的故事，當然重創社會大眾對出家人的尊重，而受波及的不愉快的經驗，讓他不喜歡佛門的生活。李氏又云：「一年後，我住基隆靈泉寺，在那裡看到德明師伯燒身自殺，連同住家都燒光。其後也看到嘉義火山巖的和尚和尼姑一起燒身自殺的新聞。」³⁷「和尚自殺」、「和尚和尼姑的燒身自殺」等層出不窮的佛教事件與醜聞，都讓他心理覺得不是滋味。

（二）與忽滑谷快天的師徒關係

日治時代臺灣佛教菁英³⁸，包括李添春、高執德、曾景來、林秋梧四人都曾就讀日本著名的佛教學府——駒澤大學，皆師事當時佛學名師忽滑谷快天，故與忽滑谷快天的關係頗深。

忽滑谷氏先後來臺兩次：第一次在 1917 年（大正六年），以曹洞宗管長身分主持臺灣佛教中學林創校典禮；第二次在 1932 年（昭和七年），以駒澤大學校長身分，受南瀛佛教會之邀，來臺巡迴演講³⁹，李添春撰述〈東來的達磨〉一文，說明他從師學習，受益良多，稱譽其師忽滑谷快天為「東來的達磨」。其文云：

入大學後始拜老師（忽滑谷快天）尊顏，併聽講義，時間外又參加坐禪會，得聽老師的開示提倡，並得保坂（原作「卻阪」）玉泉⁴⁰（1887-1964）先生等的指導，略有所悟入，忽然解決素抱的疑團，心內意外歡喜。……老師的道理是和達磨祖師的一樣，就是直指人心明白心見性而已，所以我們說忽滑谷快天老師是東來的達磨。⁴¹

這段話點出李氏佛學得力於忽滑谷氏之牖迪。該文並歸納其師忽滑谷快天的宗教理念，為「四一主義」與「八大主張」。其四一主義為：「信一佛不信餘佛、奉一教不奉餘教、行一行不行餘行、證一果不證餘果。」⁴²八大主張為：

一、鼓吹佛教之中道主義，排斥過激極端之思想；二、立腳於人類同胞事實，以

³⁵ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 64。

³⁶ 蔡欣欣：〈風行與箝禁：試論「殺子報」案的流播改編與在臺演劇現象〉（《臺灣學誌》創刊號，2010 年 4 月），頁 99 - 142。

³⁷ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 64。

³⁸ 其中，林德林無留學駒澤大學的經驗，然亦是忽滑谷快天的追隨者。

³⁹ 曾景來〈歡迎忽滑谷先生〉，大力稱讚忽滑谷快天的為人處世、修養與成就（《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月，頁 17 - 18）；林秋梧〈現世的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師〉稱其師忽滑谷快天為「現代的戰鬥勝佛」（《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月，頁 19）；林德林〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉一文，記載忽滑谷快天為大眾開示「成佛」之道，聽眾約四百人，法喜充滿；並記載忽滑谷氏於開元寺有關「真心直說」的演講，由高執德擔任通譯（《南瀛佛教》第 10 卷第 4 號，1932 年 5 月，頁 55 - 57）。

⁴⁰ 保坂玉泉，日本新瀉人，昭和三十二年（1957）獲得曹洞宗大學文學博士學位。佛教學者，曾任駒澤大學教授、總長。著有《道元禪師聖講話》、《佛教學概論》、《唯識根本教理》等。

⁴¹ 李添春：〈東來的達磨〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月），頁 29。

⁴² 李添春：〈東來的達磨〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月），頁 27 - 29。

期撤廢人種的差別待遇；三、主張國際紛議之平和的解決，以防止戰爭之未然；四、改良社會之缺陷，除去革命的危險；五、矯正物質偏重資本萬能之弊害，以期勞資關係之改善；六、促進社會對於女性的意識更新，期其地位向上；七、排擊利用迷信流害毒於社會之教團；八、糾彈宗教無用論及反宗教運動之不當。⁴³

可以說，李添春相當推崇忽滑谷快天的佛教思想。

此外，做為一個禪師，忽滑谷快天對朝鮮知名的知訥禪師（1158－1210）所著《真心直說》甚為推崇，在來臺「第十二回南瀛佛教講習會」中特別講述該書。依李添春筆記〈《真心直說》講義〉所記載忽滑谷快天所述內容如下：

在知訥禪師的時代，朝鮮佛教以祈禱、攘災、求福等事專盛，是故朝鮮佛教腐敗衰退，真正的佛教就要滅亡了。就在此時，禪師無師自通，自己參透了佛教的核心思想，開立了偉大的禪宗。其所著之本書，是唯一能獲得我佛教最重要的純粹而唯一信仰的良書。⁴⁴

可見忽滑谷氏深受此書影響。除了李添春記錄外，林秋梧記註之〈《真心直說》註解〉⁴⁵，從 1932 年至 1933 年連載於《南瀛佛教》，後輯成《《真心直說》白話註解》一書，在在顯見忽滑谷氏對李添春、林秋梧等這些臺灣學生的影響。

（三）引領青年學佛與主編佛教刊物

執教於國立臺灣大學農學院的李添春，直至晚年依然信仰佛教並熱衷於佛教研究，他曾自言：「此生不堪空回首，生涯唯有佛相親。」⁴⁶誠如臺灣佛教史家江燦騰（1946－）也說：「李添春：和尚出身的臺大教授，……他的一生是和佛教界分不開的。」⁴⁷

李氏在臺大執教期間，1952 年，與趙恆惕（1880－1971）、章嘉活佛（1890－1957）、印順法師（1906－2005）、李子寬（1882－1973）等臺灣佛教代表共五人，參加日本「第二屆世界佛教徒友誼大會」⁴⁸。可見李氏在那時受政府及佛教界器重的程度。

難能可貴的是，李添春因長期照顧到臺北就學、就業的高雄美濃鄉親後輩，諸如「入學作保」、「出國保證」、「寫介紹書」、「代謀工作」等，多年來李氏府上成為美濃旅北同鄉人的聯絡中心⁴⁹，故普遍得到鄉親的愛戴，而與六堆同鄉會、美濃旅北同鄉會淵源深厚，也是美濃旅北同鄉的長老。他常常居中牽線，從旁協助，創造因緣，讓大家有機會接觸佛教，得到佛法的熏陶。他說：

旅北美濃同鄉，主辦人是在臺北的美濃學生為主體，每年舉辦一次，由各學校輪

⁴³ 李添春：〈東來的達磨〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月），頁 27－29。

⁴⁴ 忽滑谷快天講述，李添春筆記：〈《真心直說》講義〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 5 號，1932 年 6 月），頁 2。

⁴⁵ 林秋梧：〈《真心直說》註解——忽滑谷快天老師於第十二回講習會講述〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 3 號，1932 年 3 月），頁 37－43。

⁴⁶ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 75。

⁴⁷ 江燦騰：《認識臺灣本土佛教——解嚴以來的轉型與多元新貌》（臺北：臺灣商務印書館，2012 年 5 月初版），頁 168－169。

⁴⁸ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 58。

⁴⁹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 93。

流主辦。無論那一學校主辦，每次開會時，必來徵求我的意見。我每次都為著節省學生父兄的負擔起見，選擇場地寬大的寺廟，而且我能到的寺廟，我就一人先去交涉，叫他們儘量減低學生負擔，而且換換學生口味，共食一餐素菜。有時請住持講一些人生修養的話，這是我的方針。這樣經我介紹舉行的寺廟，在我尚記得的有北投法藏寺，中和圓通寺，五股鄉凌雲寺，內湖金龍寺，又石壁潭的圓覺寺，汐止靜修院，基隆靈泉寺。⁵⁰

可以說，李氏雖然返俗，身為臺大農經系教授，然與佛教界的善緣與密切互動，從未間斷。

此外，李添春在 1931 年 1 月至 1932 年 4 月期間，擔任《南瀛佛教》的編輯主任之職，為臺灣佛教文化發展之推動獻出力量。戰後，李氏還創辦佛教刊物——《臺灣佛教》。據高雄美濃同鄉童福來〈永懷愛心的李添春先生教授〉提及：

李添春教授對家鄉子弟的照顧亦是非常積極。在我（童福來）讀臺大期間，他當時還辦了一份佛教刊物，每半個月發行一次，發行時常邀美濃籍學生參加幫忙，從而認識並瞭解每一個人的情況，並加以協助解決一切困難。他的家因而成為美濃年輕學生們相聚之所。他本人及師母則成為人人投訴苦情的對象。⁵¹

《臺灣佛教》是戰後臺灣佛教界創辦的第一份刊物⁵²，創刊於 1947 年 7 月 1 日，記錄當時僧俗人事與相關佛教事務，至 1973 年停刊，共發行 187 期。該刊可說是較為完整的對於臺灣戰後佛教發展軌跡留下珍貴資料的一份文獻。僅就辦理佛教刊物，並主其事而論，李添春宜在臺灣佛教史上記上一筆。

三、對臺灣佛教之耕耘與志望

李添春對於宗教頗感興趣，他在〈民間信仰觀〉提到從小奉父親之命，早晚到正廳點燈或向佛祖跪拜，對於民族信仰感到很有興趣。此外，老牧童宋阿神經常說些仙人的故事，也啟發他對臺灣宗教的興趣⁵³。此處歸納李氏對臺灣佛教之耕耘與志願為下列三方面。

（一）對臺灣齋教的研究

臺灣齋教有龍華、金幢與先天三派。龍華派起於明中葉，金幢派次之，先天派則起於清代；三派先後傳到臺灣。

李添春就讀駒澤大學時，於 1928 年發表〈論臺灣的在家佛教〉一文，論說龍華、金幢與先天三派，著墨於龍華派開祖羅因（1442 - 1527）之鼓吹在家佛教，又調和、折衷儒教與道教，混合佛教《金剛經》的般若思想，以及與儒家《易經》無極思想與道教無為為自然的思想⁵⁴。1929 年畢業於日本東京駒澤大學文學部，所撰畢業論文為《臺灣在家三派之佛教》。

李添春對於齋教的研究成果，主要體現於《臺灣省通誌·人民志宗教篇》中〈齋教〉一節，以及〈論臺灣的在家佛教〉、〈齋教概說〉、〈臺灣的齋教與教匪〉諸文等。江

⁵⁰ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 69。

⁵¹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 118。

⁵² 王見川：〈臺灣佛教人物論叢〉（《圓光佛學學報》第 3 期，1999 年 2 月），頁 318。

⁵³ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 70 - 71。

⁵⁴ 李添春：〈論臺灣的在家佛教〉，頁 40 - 45。

燦騰肯定李氏把「齋教」進一步定義為「在家佛教」，較過去岡松參太郎⁵⁵（1871 - 1922）《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》與丸井圭治郎⁵⁶（1870 - 1934）1919 完成第一卷《臺灣宗教調查報告書》更為明確⁵⁷。然對於李氏研究的缺憾，江氏評論云：

但，正如在戰後的《通志稿宗教篇》中所看到，他的內容是偏於齋教典籍和齋教源流的說明，因此在敘述的體例和內容周延性這兩方面，都有所缺失或不足。甚至於像關於「臺灣佛教龍華會」這一齋教的全島性組織，增田福太郎在調查時，已注意到，但李添春並未加以深入探討。而是要到戰後的一九九四年時，才由王見川撰專文加以析論⁵⁸。另外，關於齋堂的功能、齋友的個人資料分析等，李添春也疏忽了。甚至連戰後齋教的變革，李添春也未作任何討論，所以只得留待戰後新一代的學者來從事了。⁵⁹

從這段文字可知，江氏認為，李添春對於齋教之研究，著重於齋教典籍和齋教源流的說明，而其缺失是：（一）敘述的體例和內容周延性不足，（二）忽略「臺灣佛教龍華會」的組織，（三）缺乏齋堂的功能、齋友的個人資料分析，（四）未涉及戰後齋教的變革等。

依目前所存的李添春原修、王世慶整修的《臺灣省通誌·人民志·宗教篇》內容來看，主要探討齋教龍華派、金幢派與先天三派的發展歷史，包括龍華派傳入臺灣，分為三堂派：一是漢陽堂派，二是一是堂派，三是復信堂派；金幢派之開教史，舉述開祖王左塘傳、二祖董應亮傳、福建開基蔡文舉傳等；先天派之歷史系統，以及在臺灣的傳教經過等⁶⁰。

不過，客觀而言，江氏可能只是根據李添春編纂的《臺灣省通誌·人民志宗教篇》，以致產生盲點。李添春於 1931 年發表的〈齋教概說〉一文，雖僅就「齋教的意義」、「有關齋教成立之歷史」、「有關齋教成立的內容」、「齋教的略史」與「齋教的本尊及其教說」等方面論述，然而他在 1940 年〈臺灣佛教的特質〉一文，論述範圍包括在家佛教與出家佛教，從「臺灣佛教之沿革」、「臺灣佛教之經典教義」、「臺灣佛教之儀式與信仰對象」、「臺灣佛教之儀式與信仰對象」、「僧侶齋友之資格、階級」與「臺灣佛教寺院之維持、管理」等面向論述之。其中已有所推拓，論及「僧侶齋友之資格、階級」的面向，其文云：

⁵⁵ 岡松參太郎，日本熊本縣人。1894 年畢業於東京帝國大學英法科。1896 年留學德、法、義三國。1899 年返日，任京都大學教授，兼任臺灣總督府臨時臺灣土地調查局囑託。1901 年任臨時臺灣舊慣調查會第一部長，完成《臺灣私法》、《臺灣蕃族慣習研究》等。

⁵⁶ 丸井圭治郎，日本三重縣人。日本駒澤大學畢業，1912 年來臺，從事臺灣人教化，執司宗教調查工作。1918 年任臺灣總督府編修官兼翻譯官。1919 完成第一卷《臺灣宗教調查報告書》。1921 年，結合善慧法師、本圓法師等人的力量，創立南瀛佛教會，致力於臺灣舊慣的改善、宗教的振興，並發行《南瀛佛教》，舉辦講習會。1925 年返日，任教於大正大學。

⁵⁷ 江燦騰：〈臺灣近代（1895 - 1945）佛教史研究之再檢討〉（《佛學研究中心學報》第 10 期，2005 年 7 月），頁 287 - 326。

⁵⁸ 王見川：〈日治時期「齋教」的聯合組織——臺灣佛教龍華會〉（收於氏著：《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996 年初版），頁 143 - 168。

⁵⁹ 江燦騰：〈臺灣近代（1895 - 1945）佛教史研究之再檢討〉，頁 314。

⁶⁰ 李添春原修，王世慶整修：《臺灣省通誌·人民志宗教篇》（臺北：臺灣省文獻委員會，1971 年 6 月初版），頁 73 - 84。

齋友，依不同派而有不同的階級名稱。分成九階級做為九品的，是龍華派和金幢派。先天派只有八品，分成八階級。……而齋教三派中，金幢、先天二派在臺灣並不是全部階級的人都有。上級的人幾乎都在對岸。像金幢派在臺灣的部分，就只有九品中的三品而已。⁶¹

李氏該文雖然不是「齋友的個人資料分析」，但已涉獵「齋友之資格、階級」。

1960年，李添春〈臺灣的齋教與教匪〉一文，就「唐宋時代的彌勒教匪」、「宋、元、明、清時代的白蓮教匪」、「元代的白蓮教匪」、「明代的各教匪」與「清代的老官齋（齋）」等方面論述，歸結道：「臺灣的齋教，可說與白蓮教不可分離的關係。」⁶²可以說，對於齋教與其他民間宗教之歷史連結脈絡，作了進一步的梳理與釐清。

（二）對臺灣佛教的改革思想

李添春所處日治時代之臺灣佛教，如曾景來所言：「神佛混合」、「僧伽教育缺乏」、「專營葬禮法事的佛教」等問題，層出不窮⁶³；又如林秋梧所述，僧伽品質之低落，以被視為社會「高等乞丐」、「寄生害蟲」⁶⁴等，毫無地位與價值可言。

為了對治佛教林林總總的弊端，確有一波又一波的佛教改革呼聲，從佛教組織的陸續成立可見一斑。首先是，肇造於1917年的「臺灣佛教青年會」，創會前即舉辦全臺第一次佛教正式的公開大演講會，故有「臺灣佛教新運動之先驅」之稱⁶⁵，影響所及，其他佛教組織如雨後春筍般逐步創立⁶⁶。

創刊於1923年7月的《南瀛佛教》，是「南瀛佛教會」以「提升臺籍僧侶學養智識」為目標的刊物，該刊於1932年10月（第10卷第8號），特別製作「臺灣佛教改革號」，標舉「改革之聲」，並刊出〈對臺灣佛教改革之喊聲〉一文，列舉創刊以來（1923－1932）倡導佛教改革之系列文章，凡四十篇之多⁶⁷，其中包括李添春〈對臺灣佛教未來的私見〉一文。

李添春於1929年發表〈對臺灣佛教未來的私見〉，批判當時臺灣佛教的問題，其文云：

民心被炫惑於雜多的宗教，遂不僅無法歸趣於正確的信仰，……像這樣的思想中，含有許多迷信的要素。若稍受奸兇之利用，遂陷入不可收拾的後果，這是歷史明證，例如混元教、無為教、彌勒教、白蓮教，其他的臺灣西來庵事件等，幾乎是眾所周知之事實。如斯異端邪說，假如借用、濫用佛教的名目，與佛教本來的精神無關。⁶⁸

⁶¹ 李添春：〈臺灣佛教的特質〉（下）（《南瀛佛教》第18卷第9期，1940年9月），頁21。

⁶² 李添春：〈臺灣的齋教與教匪〉（三）（《臺灣佛教》第14卷第11期，1960年11月），頁6－7。

⁶³ 曾景來：〈臺灣寺院管見〉（《南瀛佛教》第9卷第3號，1931年3月），頁13－18。

⁶⁴ 林秋梧：〈活殺自在之大乘佛教〉（二）（《南瀛佛教》第8卷第5號，1930年5月1日），頁28。

⁶⁵ 林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉（收於張曼濤主編：《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，《現代佛教學術叢刊》第87冊，臺北：大乘文化出版社，1979年1月初版），頁90。

⁶⁶ 諸如「臺灣佛教道友會」（1918年）、「臺灣佛教龍華會」（1920年）、「南瀛佛教會」（1921年）、「臺中佛教會」（1922年）等（參見林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉，頁90）。

⁶⁷ 《南瀛佛教》編輯者：〈對臺灣佛教改革之喊聲〉（《南瀛佛教》第10卷第8號，1932年10月），頁64－65。

⁶⁸ 李添春：〈對臺灣佛教未來的私見〉（《南瀛佛教》第7卷第4期，1929年5月），頁25－

簡言之，當時的臺灣佛教是一種雜信、混信的狀況，沒有正確的佛教信仰。李氏寄望於佛教改革，故 1931 年〈現代中國佛教之展望〉一文，關注當時中國佛教之改革，認為「以太虛法師為中心者——改革派」，為「革命派新學者多共鳴」⁶⁹。

對於佛教受到扭曲與誤解，李添春 1933 年付梓〈被誤解去了的佛教人生觀〉一文，主張佛教真義是：

大乘菩薩多在家生活而行菩提，又以「煩惱即菩提」的口號為其理想，「自利利他」為其修行，「上求菩提下化眾生」為其精神，……在此地方建設佛國的淨土纔是「娑婆即是寂光土」⁷⁰。

揭示佛教的真義在於「大乘菩薩精神」的提倡與「此地淨土」的建設。在他晚年也持這個觀念，他的〈老人特別養護院〉詩云：「誰說極樂十萬土，娑婆即此就西方。」⁷¹

這種觀點與同時代林德林「（使）惡濁的娑婆世界，化做人間淨土」⁷²的思想，以及林秋梧的「此土的西方」⁷³之思想不謀而合。

對於佛教管理制度，李添春也提出批評，他在 1934 年〈寺廟管理人制度批判〉一文中，針對「寺廟管理人制度」由「俗家人（非出家人）掌管」提出質疑與評駁，其文云：

本島的寺廟，是由完全的俗家人（非出家人）掌管有關寺廟的一切。……從寺廟的宗教性使命而言，當然需要有廟宇、僧侶、信徒的三要素始能達成該使命，……可是縱有這三要素，如果由俗家人的信徒站在有宗教性造詣的僧侶上予以領導時，將會如何？又如信徒不將宗教性活動基礎的寺廟經濟交給僧侶，只要求僧侶工作時，又會如何？寺廟的目的、宗教的使命，只經由俗家人之手是能夠達成嗎？⁷⁴

針對時弊進行有力的反思。他又云：

從宗教目的論來看，這制度是非常矛盾的制度。又如持續延用本制度時，破壞寺產不用說，也會極端地阻礙本島人僧侶在教養和學識方面的活動，更會對本島的

30。

⁶⁹ 李添春：〈現代中國佛教之展望〉（《南瀛佛教》第 9 卷第 2 期，1931 年 2 月），頁 33。

⁷⁰ 李添春：〈被誤解去了的佛教人生觀〉（《南瀛佛教》第 11 卷第 2 期，1933 年 2 月），頁 30-32。

⁷¹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 75-76。

⁷² 林德林：〈臺灣佛教之使命〉（二）（《中道》第 59 號，1928 年 9 月），頁 10。

⁷³ 林秋梧在〈佛說堅固女經講話〉說：「能修菩薩行的，便是社會改革的前衛份子。他們的根本目標，在於建設地上的天堂，此土的西方，使一切人類（再而及於一切生物）無有眾苦，但受諸樂。佛所謂極樂世界，就是描寫著這個快活的社會。」（氏著：〈佛說堅固女經講話〉（二），《南瀛佛教》第 11 卷第 12 號，1933 年 12 月，頁 22）。林氏又在〈活殺自在之大乘佛教〉云：「然而今日之僧伽，岐於禪講之論，混於頓漸之辯，……助長厭世消極之枯禪叢生，而大乘佛法，則為之不振矣！」（氏著：〈活殺自在之大乘佛教〉（二），《南瀛佛教》第 8 卷第 5 號，1930 年 5 月 1 日，頁 28）

⁷⁴ 李添春：〈寺廟管理人制度批判〉（一）（《南瀛佛教》第 12 卷第 1 期，1934 年 1 月），頁 6。

精神界和文化方面引起遲滯。吾人祈望能夠早日將之改善。⁷⁵

由這些可見，李添春傾向於佛教內涵的提升與佛寺管理制度的革陋與求新。

（三）對臺灣日本式佛教⁷⁶的看法

日治時代的佛教改革人物李添春等諸賢留學日本，在治學方面受到日本佛教學界的啟發與影響，他們或翻譯日本佛教界學術論著⁷⁷，或善用日本學者研究，以豐富臺灣佛教研究成果，並提供佛教改革的養分，使臺灣佛教從神佛混雜、思想貧瘠的階段，往前邁進。在此過程中，「帶妻食肉」式的日本佛教型態，則是引起討論的議題。

大野育子《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，論及「佛教菁英對臺灣宗教改革的思考」面向，包括「反對『死守戒律』、『拘泥形式』」一項，乃針對「帶妻食肉」而來。

對於日本式佛教之「僧侶生活論」、「僧侶帶妻問題」等臺灣佛教相關問題，在當時往往被討論⁷⁸。忽滑谷快天是日本曹洞宗中，第一個「帶妻食肉」的出家人。這種日本式佛教都得到林德林、高執德、曾景來與林秋梧的認同與繼承，然返俗後的李添春似乎並不苟同。

依李添春〈我和曾景來先生〉一文提及，曾景來在駒澤大學畢業後回國，到「臺中佛教會館」生活，並且在那裡結婚討老婆⁷⁹。1932年，林德林在「臺中佛教會館」與張素瓊結婚⁸⁰。1934年，林秋梧〈和尚吃火腿——秀才罵和尚的唯物的考察〉云：「和尚吃火腿，雖然有點奢侈，卻沒有犯戒。」⁸¹又〈從僧尼禁慾談到烏貓烏狗的出現〉一文，「大膽地出來提倡僧尼實行正式的結婚。」⁸²1936年，高執德〈高雄州下巡回講演記〉文中，表達他認同「僧侶結婚」的觀點，他說：「現在的臺灣執著地追求舊習慣，對於和尚待妻子便說是異端者或墮落者。我想這樣子的觀念是太不了解時代的進步。」⁸³

在這之前，1926年，李添春在駒澤大學期間，曾撰述〈僧侶帶妻論〉，對於日本式佛教僧侶「食肉娶妻」抱持質疑的態度，該文批評道：

僧侶帶妻，免卻滔滔語論，就可實行無妨。這是一方面之說未盡全豹也。……佛寺變家堂，鐘聲換童聲，袈裟者負兒，將來僧不僧，道不道，俗不俗，將來佛教被汝等破壞。……今汝已入佛教之門，欲想抱子養孫，出來惑人，佈散流言，搖動人心，是佛之大罪人。⁸⁴

⁷⁵ 李添春：〈寺廟管理人制度批判〉（三）（《南瀛佛教》第12卷第3期，1934年3月），頁5。

⁷⁶ 日本式佛教與傳統中國佛教最大的差異是「帶妻食肉」的問題。

⁷⁷ 諸如景來翻譯忽滑谷快天《禪學批判論》與《丸井圭治郎先生遺著》二書；林秋梧譯有境野黃洋（即境野哲）（1871-1933）的《中國佛教史的研究》中〈惠遠與覺賢〉，載於《南瀛佛教》，又譯出境野氏的《印度佛教史綱》中〈龍樹世親二菩薩的教系〉亦載於《南瀛佛教》。

⁷⁸ 林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉，頁90。

⁷⁹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁61。

⁸⁰ 林德林：〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉，頁56。

⁸¹ 林秋梧：〈和尚吃火腿——秀才罵和尚的唯物的考察〉（《南瀛佛教》第12卷第7號，1934年7月），頁24-25。

⁸² 林秋梧：〈從僧尼禁慾談到烏貓烏狗的出現〉（《南瀛佛教》第12卷第8號，1934年8月），頁37。

⁸³ 高執德：〈高雄州下巡回講演記〉（《南瀛佛教》第14卷第4號，1936年4月），頁27。

⁸⁴ 李添春：〈僧侶帶妻論〉（《中道》第30號，1926年4月），頁8-9。

言下之意，「僧侶帶妻」的做法，值得三思，否則就成為佛的罪人。

八年後，就在前面林德林、林秋梧、高執德等人發表贊成僧侶結婚、吃葷文章之際，1934年，李添春〈寺廟探尋〉一文，雖然稱譽林德林為「臺灣馬丁路德」，然對於林氏食肉娶妻的日本式佛教，在描述中帶有批判的意味，其文云：

臺灣的馬丁路德——林德林師是本島人僧侶中，極罕見的有妻和子共同居住者。因林德林師一向心醉日本式的內地佛教，想一成不改地引進臺灣佛教的內部，作為實現日本內地與臺灣融和的第一步。並且，他不滿傳統佛教的非人道作風，為此他毅然以臺灣的馬丁路德自任，從最尖銳之處下手改變。昭和5年春（應是昭和7年才對）⁸⁵，乘日本內地佛教界著名的禪學權威忽滑谷快天文學博士來臺的機會，公然於佛前燃華燭舉行結婚大典，無疑為臺灣佛教界引爆一顆威力強大的炸彈。這件事，從在臺的日人角度來看，因日本本土的佛教各派幾乎都攜家帶眷，對僧人結婚娶妻，不以為異。但，此事在臺灣人眼中，卻成難以接受的大問題。

86

由此可見，依李氏的觀點，臺灣的日本式佛教，與臺灣佛教文化思想與風尚，有所背離。

基於上述各項，李添春對臺灣佛教之研究與改革，確實投下諸多精力與心血，故帶來不少影響作用。誠如林美容所言，李氏對於臺灣齋教的論述，是學界在這方面較為完整的研究成果，故「後來相關的研究紀錄、方志，幾乎都不脫該文（《臺灣省通誌·人民志宗教篇》第六節〈齋教〉）的內容和架構。」⁸⁷諸如中村元（1912－1999）著、余萬居譯的《中國佛教發展史》⁸⁸中冊第二章〈臺灣的佛教〉、高賢治的〈臺灣的齋教〉⁸⁹、鄭志明（1957－）的《中國社會與文化》⁹⁰等，都在李氏的研究基礎上進行延伸探討。此外，林美容的相關研究⁹¹，以及江燦騰、王見川等人的有關研究⁹²等，也或多或少從李添春的研究成果得到津梁，再予深化廣化。

四、結論

綜上可知，高雄美濃牧童出身的李添春是日治時代臺灣齋教研究之先驅、佛教研究學者。十五歲在基隆靈泉寺禮沈德融為師，感受出家人社會地位之地劣與修道環境之艱困，不久即返俗。留日期間，就讀駒澤大學，與高執德、曾景來、林秋梧等拜忽滑谷快天為師，在思想上深受其影響。學成回臺後，歷任臺灣總督府文教局囑託、臺北帝國大學農經系助教、國立臺灣大學農學院副教授、教授等。

⁸⁵ 江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》，頁407。

⁸⁶ 李添春：〈寺廟探尋〉（《臺灣時報》昭和9年11月號，1934年11月），頁62－64。

⁸⁷ 林美容：《臺灣的齋堂與巖仔——民間佛教的視角》，頁59。

⁸⁸ 中村元著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（中冊）（臺北：天華出版社，1984年出版）。

⁸⁹ 高賢治：〈臺灣的齋教〉（《臺灣風物》第36卷第3期，1986年9月），頁89－134。

⁹⁰ 鄭志明：《中國社會與文化》（臺北：臺灣學生書局，1986年出版）。

⁹¹ 林美容：《臺灣的齋堂與巖仔——民間佛教的視角》；《臺灣民俗的人類學視野》（臺北：翰蘆圖書出版公司，2014年9月初版）。

⁹² 江燦騰、王見川：《臺灣齋教的歷史觀察與展望》（臺北：新文豐出版公司，1994年初版）。

在此期間，李添春長期照顧到臺北就學、就業的高雄美濃鄉親後輩，與六堆同鄉會、美濃旅北同鄉會淵源深厚，又常引領美濃鄉親青年進出佛寺，信佛、學佛，並主編佛教刊物。李添春對故鄉美濃的熱愛，常以詩作抒發桑梓情懷。

李添春是「對臺灣齋教的研究」之先驅，判定齋教即是「在家佛教」，對於齋教典籍、齋教源流、僧侶齋友之資格與階級等面向多所研究；對於臺灣佛教的改革思想，不僅著眼於大乘佛教精神與內涵的提升，並倡導「此地淨土」，也關注寺廟管理人制度的改革，以提高寺廟的功能；對臺灣日本式佛教的態度，則抱持質疑與批判的角度，特以林德林的新佛教事業為例，說明日本式佛教與臺灣佛教文化及精神背道而馳。由於李氏對臺灣佛教之研究與改革，確實投下諸多精力與心血，故其影響作用不可謂小。可以說，李氏在二十世紀的臺灣佛教之研究及臺灣佛教文化之發展等皆有其貢獻與地位。

參考書目

一、近人研究專書（依作者姓名筆畫由少至多排列）

- 丸井圭治郎：《臺灣宗教調查報告書》，臺北：臺灣總督府，1919年初版。
- 中村元著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（中冊），臺北：天華出版社，1984年出版。
- 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996年初版。
- 王見川、李世偉：《臺灣的民間宗教與信仰》，臺北：博揚文化事業公司，2000年初版。
- 王見川、李世偉：《臺灣的寺廟與齋堂》，臺北：博揚文化事業公司，2004年初版。
- 王興國：《臺灣佛教著名居士傳》，臺中：太平慈光寺，2007年11月初版。
- 江燦騰、王見川：《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，臺北：新文豐出版公司，1994年初版。
- 江燦騰、龔鵬程主編：《臺灣佛教的歷史與文化》，臺北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究，1994年5月初版。
- 江燦騰：《臺灣佛教文化的新動向》，臺北：東大圖書出版公司，1995年5月初版。
- 江燦騰：《臺灣佛教百年史之研究 1895 - 1995》，臺北：南天書局，1996年3月初版。
- 江燦騰：《臺灣當代佛教》，臺北：南天書局，1997年1月初版。
- 江燦騰：《日據時期——臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001年初版。
- 江燦騰：《臺灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》，臺北：東大圖書公司，2003年10月初版。
- 江燦騰主編：《聖域踏尋：近代漢傳佛教史考察》，臺北：博揚文化事業公司，2008年12月初版。
- 江燦騰：《臺灣佛教史》，臺北：五南圖書出版公司，2009年3月初版。
- 江燦騰主編：《戰後臺灣漢傳佛教史》，臺北：五南圖書出版公司，2011年4月初版。
- 江燦騰：《認識臺灣本土佛教——解嚴以來的轉型與多元新貌》，臺北：臺灣商務印書館，2012年5月初版。
- 李添春編纂：《臺灣省通誌·人民志宗教篇》，臺北：臺灣省文獻委員會編纂組，1956年出版。
- 李添春原修，王世慶整修：《臺灣省通誌·人民志宗教篇》，臺北：臺灣省文獻委員會，1971年6月初版。
- 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，臺北：冠芳印刷公司，1984年5月初版。
- 岡松參太郎編著，陳金田譯：《臨時臺灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——臺灣私法（第一卷）》，臺中：臺灣省文獻委員會，1990年出版。
- 知訥禪師著，林秋梧註釋：《真心直說》，臺北：法王學會，1991年出版。
- 忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，1994年5月初版。
- 林美容：《臺灣的齋堂與巖仔——民間佛教的視角》，臺北：五南圖書出版公司，2017年8月三版。
- 林美容：《臺灣民俗的人類學視野》，臺北：翰蘆圖書出版公司，2014年9月初版。

曾彩金主編：《六堆客家社會文化發展與變遷之研究：第十一篇人物篇》，屏東：六堆文教基金會，2001年初版。

鄭志明：《中國社會與文化》，臺北：臺灣學生書局，1986年出版。

藍吉富主編：《臺灣佛教辭典》，臺南：妙心出版社，2013年4月初版。

闕正宗：《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書出版公司，2015年4月增訂二版。

二、近人研究論文（依作者姓名筆畫由少至多排列）

（一）期刊論文

王見川：〈臺灣佛教人物論叢〉，《圓光佛學學報》第3期，1999年2月，頁305-324。

江燦騰：〈臺灣近代（1895-1945）佛教史研究之再檢討〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年7月，頁287-326。

江燦騰：〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第18期，2012年6月，頁143-178。

李添春：〈僧侶帶妻論〉，《中道》第30號，1926年4月，頁8-9。

李添春：〈論臺灣的在家佛教〉，《南瀛佛教》第6卷第6期，1928年11月，頁40-45。

李添春：〈對臺灣佛教未來的私見〉，《南瀛佛教》第7卷第4期，1929年5月，頁25-30。

李添春：〈齋教概說〉，《南瀛佛教》第9卷第1期，1931年1月，頁61-71。

李添春：〈現代中國佛教之展望〉，《南瀛佛教》第9卷第2期，1931年2月，頁32-36。

李添春：〈東來的達磨〉，《南瀛佛教》第10卷第2號，1932年2月，頁27-29。

李添春：〈被誤解去了的佛教人生觀〉，《南瀛佛教》第11卷第2期，1933年2月，頁30-32。

李添春：〈寺廟探尋〉，《臺灣時報》昭和9年11月號，1934年11月，頁62-64。

李添春：〈寺廟管理人制度批判〉（一-三），連載《南瀛佛教》第12卷第1、第12卷第2期、第12卷第3期，1934年1月、1934年2月、1934年3月，頁6-10、頁7-11、頁2-5。

李添春：〈五十年來的臺灣佛教〉，《臺灣佛教》第2卷第7期，1948年7月，頁13。

李添春：〈臺灣佛教的特質〉（上、下），連載《南瀛佛教》第18卷第8期、第18卷第9期，1940年8月、1940年9月，頁8-17、頁13-21。

李添春：〈臺灣的齋教與教匪〉（一-三），《臺灣佛教》第14卷第9期、第14卷第10期、第14卷第11期，1960年9月、1960年10月、1960年11月，頁5-6、頁4-7、頁6-7。

李添春：〈臺北地區的開拓與寺廟〉，《臺北文獻》第1期，1962年6月，頁67-76。

李添春：〈佛學概論導言〉，《中國佛教》第10卷第3期，1965年11月，頁12-14。

李添春：〈臺灣住民之家神及其對神之觀念〉，《臺灣風物》第18卷第2期，1968年4月，頁9-14。

李添春：〈臺灣道教〉，《南瀛文獻》第16期，1971年6月，頁39-52。

李添春：〈臺灣佛教史料——上篇曹洞宗史〉，《臺灣佛教》第25卷第1期，1971年11月，頁5-29。

李添春：〈禪的人生觀〉，《新覺生》第11卷第8期，1973年8月，頁9-12。

林德林：〈臺灣佛教之使命〉（二），《中道》第59號，1928年9月，頁7-10。

林秋梧：〈活殺自在之大乘佛教〉（二），《南瀛佛教》第8卷第5號，1930年5月，頁26-28。

林秋梧：〈現世的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師〉，《南瀛佛教》第10卷第2號，1932年2月，頁19。

林秋梧：〈《真心直說》註解——忽滑谷快天老師於第十二回講習會講述〉，《南瀛佛教》第10卷第3號，1932年3月，頁37-43。

- 林秋梧：〈佛說堅固女經講話〉（二），《南瀛佛教》第 11 卷第 12 號，1933 年 12 月，頁 18 - 25。
- 林秋梧：〈和尚吃火腿——秀才罵和尚的唯物的考察〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 7 號，1934 年 7 月，頁 24 - 25。
- 林秋梧：〈從僧尼禁慾談到烏貓烏狗的出現〉，《南瀛佛教》第 12 卷第 8 號，1934 年 8 月，頁 37。
- 林德林：〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 4 號，1932 年 5 月，頁 55 - 57。
- 忽滑谷快天著，曾景來譯：〈禪學批判論〉（一 - 六），連載《中道》第 38 號、第 39 號、第 40 號、第 41 號、第 42 號、第 43 號、第 44 號，1926 年 12 月、1927 年 1 月、1927 年 2 月、1927 年 3 月、1927 年 4 月、1927 年 5 月，頁 4 - 5、頁 5 - 6、頁 2 - 3、頁 2 - 4、頁 3 - 4、頁 2 - 3。
- 忽滑谷快天講述，李添春筆記：〈真心直說講義〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 5 號，1932 年 6 月，頁 2 - 18。
- 《南瀛佛教》編輯者：〈對臺灣佛教改革之喊聲〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，1932 年 10 月，頁 64 - 65。
- 高執德：〈高雄州下巡回講演記〉，《南瀛佛教》第 14 卷第 4 號，1936 年 4 月，頁 22 - 27。
- 高賢治：〈臺灣的齋教〉，《臺灣風物》第 36 卷第 3 期，1986 年 9 月，頁 89 - 134。
- 許林講，李普現記：〈佛教與社會事業之關係〉，《南瀛佛教》第 4 卷第 1 期，1926 年 1 月，頁 10 - 11。
- 曾景來：〈臺灣寺院管見〉，《南瀛佛教》第 9 卷第 3 號，1931 年 3 月，頁 13 - 18。
- 曾景來：〈歡迎忽滑谷先生〉，《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號，1932 年 2 月，頁 17 - 18。
- 蔡欣欣：〈風行與箝禁：試論「殺子報」案的流播改編與在臺演劇現象〉，《臺灣學誌》創刊號，2010 年 4 月，頁 99 - 142。

（二）專書論文

- 李添春：〈明末清初的臺灣佛教〉，收於張曼濤主編《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，《現代佛教學術叢刊》第 87 冊，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版，頁 57 - 74。
- 李添春：〈世界佛教的現狀〉，收於張曼濤主編《歐美佛教之發展》，《現代佛教學術叢刊》第 84 冊，臺北：大乘文化出版社，1978 年 11 月初版，頁 20 - 38。
- 李添春：〈華嚴學在佛教教理史上之地位〉，收於張曼濤主編《華嚴宗之判教及其發展》，《現代佛教學術叢刊》第 34 冊，臺北：大乘文化出版社，1978 年 1 月初版，頁 357 - 360。
- 林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉，收於張曼濤主編《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，《現代佛教學術叢刊》第 87 冊，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版，頁 75 - 96。

（三）學位論文

- 大野育子：《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，淡江大學歷史系碩士論文，2009 年 1 月，頁 1 - 207。
- 江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》，國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2000 年 6 月，頁 1 - 653。

（四）研討會論文

- 釋慧嚴：〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉，華梵大學《第六次儒佛會通學術研討會論文集》（上冊），2002 年 7 月，頁 369 - 387。

三、其他

- 邱敏捷訪談江燦騰：「李添春與齋教的因緣」，2018 年 4 月 24 日。

Li Tian-Chun's Morality and Study on Buddhism in Taiwan

Chiu Min-Chieh

Professor of Department of Chinese Language and Literature,
National University of Tainan

Abstract

Li Tian-Chun is a pioneer in the study on Chinese religions of fasting in Taiwan in the Japanese ruling period and a Buddhist scholar in the Japanese ruling period and at the beginning of Taiwan restoration. At the age of fifteen, he chose to become a monk at Lingquan Temple, Keelung, but resumed the secular life because he couldn't get used to life in the temple afterward. During studying in Japan, he studied in Komazawa University and became an apprentice of Kaiten Nukariya, deeply influenced by him in thinking. After finishing studying and returning to Taiwan, he was entrusted by Culture and Education Bureau of Taiwan Government House to serve as the teaching assistant of Department of Agricultural Economics, Taihoku Imperial University, and the associate professor and professor of College of Agriculture, National Taiwan University. Li conducts research on different perspectives including the publications and origin of the religions of fasting in Taiwan and the qualifications and statuses of the monks and followers. In terms of the reform on the thinking of Buddhism in Taiwan, he not only focuses on upgrading the spirit and content of Mahayana Buddhism and promotes "This place is pure land" but also pays attentions to the reform of the temple manager system to increase the temple functions. As for the Japanese Buddhism in Taiwan, he holds the suspicious and critical attitude. Take Lin De-Lin's new Buddhist business for example. Li explains that the culture and spirit of the Japanese Buddhism is totally contrary to those of the Taiwanese Buddhism. Indeed, Li devotes a lot of energy and hard work to the research and reform of Buddhism in Taiwan and therefore has a great influence. In conclusion, he contributes to and plays an important role in the research and the cultural development of Buddhism in Taiwan in the twentieth century.

Keyword : Li Tian-Chun, Chinese religions of fasting, Buddhism in Taiwan, reform of Buddhism, Meinong

曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究

邱敏捷

國立臺南大學國語文學系教授

摘要：

曾景來是臺灣自日治時代到戰後宗教領域的指標性人物，值得放在近現代臺灣佛教改革史上加以考察。曾氏少年時禮基隆月眉山靈泉寺林德林為師，受栽培就讀佛教中學林並到日本留學，受學於忽滑谷快天。1928年他自日本駒澤大學畢業返臺後，即投入佛教志業，被稱譽為「有大學程度的臺灣佛教學者」；「二十世紀中葉之佛教學者、著名居士」。曾氏身為南瀛佛教會的核心分子，在日治時代提出一波又一波的佛教改革呼聲，對於臺灣佛教的改革，主要表現在兩方面：其一，批判當時臺灣佛教現況；其二，推動臺灣宗教組織的改革。他在臺灣佛教與民間信仰的研究上，著有《台灣宗教と迷信陋習》一書，從宗教的社會教化立場切入，檢討臺灣宗教的迷信與陋習，建構臺灣傳統民俗宗教的批判系統。由於曾氏對臺灣佛教之改革與研究，確實投下諸多精力與心血，在二十世紀的臺灣佛教之研究及臺灣佛教文化之發展等皆有其貢獻與地位。

關鍵詞：曾景來、臺灣佛教、佛教改革、李添春、林德林

一、前言

臺灣佛教隨著歷史情勢的轉變、政權的更替，在日治時代有其一番面貌。首先是，日本佛教曹洞宗於1917年在臺設立「臺灣佛教中學林」；1921年4月成立「南瀛佛教會」，至1945年8月止，是日治時期官方主導的唯一全島性佛教組織，在佛教改革上佔有舉足輕重的地位，當時臺籍佛教重要人物與新秀，幾乎都參與這個組織，並扮演主導角色，致力於臺灣佛教之振興。在南瀛佛教會裡的沈德融

¹(1884 - 1971)、林德林²(1890 - 1951)、高執德³(1896 - 1955)、李添春⁴(1899 - 1988)、

*本文是「107年度客家學術研究計畫」(客委會C107-007)成果之一。

¹ 沈德融，臺北縣人，俗姓沈，名烏番。16歲入龍華齋教，為「源信堂」信徒。1907年禮基隆靈泉寺善慧法師(1881 - 1945)出家。翌年，隨曹洞宗總本山管長石川素童赴日留學，1912年曹洞宗第一中學林肄業。1917年臺灣佛教中學林成立，任學監職。1934年受總本山命，任臺北市日新町曹洞宗布教所主任。1938年任靈泉寺住持，1971年示寂於金山善德寺。

² 林德林，1890年(明治二十三年)生於西螺，約16至22歲在家鄉及其鄰近城鎮被人雇用。1912年，以「慎齋堂」的代表出席基隆靈泉寺首次全臺「愛國佛教講習會」，跟隨釋會泉(1874 - 1942)研習《心經》與《金剛經》等，促成其出家，遂禮拜基隆靈泉寺善慧法為師。1913年，以北港地區齋堂「慈德堂」堂主的身分，在北港朝天宮舉辦七天的講經會，傳播佛教理念。1916年擔任嘉義火山大仙巖副住持，並擔任「臺灣佛教青年會大講演會」主講人之一。後就讀私立臺灣佛教中學林，1920年畢業。1922年，建立「臺中佛教會館」。1923年11月，創辦《中道》雜誌。1927年爆發「中教事件」，彰化「崇文社」編輯《鳴鼓集》攻擊林德林，持續多年。1928年發表〈臺灣佛教之使命〉。1932年，與張素瓊結婚。1935年，發表〈臺灣佛教新運動之先驅〉，對於臺灣佛教革新冀於厚望，然終身受「中教事件」之影響，加上戰後中國佛教再起，新佛教運動中挫，晚年寂寞。

³ 高執德，彰化人，生於1896年(明治二十九年)，1909年畢業於永靖公學校，1918年畢業於臺中州教員養成講習所，後擔任公學校教員。1926年赴日本駒澤大學求學，1930年畢業返臺，1932年擔任《南瀛佛教》主編，1935年從事開元寺主辦的地方巡迴講演，1943年參與「大東亞佛教青年會」，並擔任開元寺住持，1947年被推舉為南京召開全國佛教會臺灣代表，1948年

曾景來（又名曾普信，1902－1977）、林秋梧⁵（1903－1934）等臺灣人中的核心講師，是不可忽視的崛起的一代。比較遺憾的是，曾景來長期被臺灣相關學界所漠視，至今並無專文之研究，當然這個現象實與臺灣戰後「去日本佛教化」⁶的時代因素有關。曾景來是臺灣自日治時代到戰後宗教領域的指標性人物，值得放在近現代臺灣佛教改革史上加以考察。

曾景來的行誼與功業可以羅列的倒是不少，如江燦騰所說：「有大學程度的臺灣佛教學者，必須到日本統治臺灣的第三十三年（1895－1928）才出現。」⁷這位「臺灣佛教學者」，指的就是1928年⁸自日本駒澤大學畢業的曾景來。江氏又說：曾氏是「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評體系。」⁹2013年，藍吉富主編的《臺灣佛教辭典》，稱曾景來為「二十世紀中葉之佛教學者、著名居士」¹⁰。但2015年，闕正宗《臺灣佛教一百年》在「基隆月眉山派」中¹¹，卻漏掉了這位臺灣佛教史上重要人物。

截至目前，學界對於曾景來尚未有專文之研究。1988年，《佛光大辭典》對於曾景來僅有簡要之生平事蹟介紹。1996年，江燦騰《臺灣佛教百年史之研究 1895－1995》一書，提及曾景來與李添春合組「駒澤大學臺灣學生會」一事¹²。2000年，江燦騰《殖民

於開元寺創辦延平佛學院，後為俗家堂兄弟所累，遭保密局逮捕，1955年被槍決。

⁴ 李添春，高雄美濃客家人，生於1898年（明治三十一年）。1910年入學美濃公學校，二年後休學，到基隆靈泉寺當小沙彌。1920年畢業於臺灣佛教中學林。1922年畢業於日本山口縣曹洞宗第四中學林。1929年畢業於日本東京駒澤大學文學部。學成回臺後，任職於臺灣總督府文教局社會課，職稱是臺灣宗教調查事務「囑託」。1932年轉任臺北帝國大學農經系助教，開授農業法律、農業經濟學課程。1945年升任國立臺灣大學農學院副教授。1947年升任教授。1952年與趙恆惕（1880－1971）、章嘉活佛（1890－1957）、印順法師（1906－2005）、李子寬（1882－1973）等五位臺灣佛教代表，參加日本「第二屆世界佛教徒友誼大會」。1965年自臺大退休，接任泰北中學校長。1974年任基隆市佛教居士林住持、《臺灣佛教》雜誌主編；1984年旅居日本。參見邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉（國立高雄師範大學國文系主辦：2018「鶴山21世紀國際論壇·宗教論壇」，2018年3月11日，頁1－25）。

⁵ 林秋梧，1903年（明治三十六年）生於臺南市。1911年入臺南第一公學校。1918年，考入臺灣總督府國語學校師範部。1922年，因參與臺北師範學潮被拘捕，3月被釋後旋於畢業前夕遭勒令退學。1924年，潛赴廈門，進廈門大學文哲學系，並於集美中學任教。1925年，自廈門返臺丁母憂，後與臺南開元禪寺結緣，並開始參與「臺灣文化協會」的演講。1927年，拜開元寺得圓和尚（1882－1946）為師，步入禪門，後以開元寺派遣留學生身分，赴日本東京駒澤大學留學。1928年至1929年，開始在《南瀛佛教》、《中道》、《臺灣民報》等刊物，發表有關宗教及臺灣佛教改革的文章。1930年，畢業返臺，與莊松林、林占鰲、盧丙丁等創辦《赤道報》。1931年，《赤道報》第二、四期遭禁。1933年，《真心直說白話註解》出版。1934年，《佛說堅固女經講話》出版。

⁶ 江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》（國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2000年6月），頁117。受到這種現象影響的不只是曾景來而已，包括駒澤大學畢業的如學法師（1913－1992）與王進瑞（1913－？）等人。

⁷ 江燦騰：《臺灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》（臺北：東大圖書出版公司，2003年10月初版），頁90。

⁸ 1928年是臺灣重要的一年，如臺北帝國大學創校、伊能嘉矩（1867－1925）的三卷巨著《臺灣文化誌》出版等。

⁹ 江燦騰：〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉（《成大宗教與文化學報》第18期，2012年7月），頁150。

¹⁰ 藍吉富主編：《臺灣佛教辭典》（臺南：妙心出版社，2013年4月初版），頁445。

¹¹ 闕正宗：《臺灣佛教一百年》（臺北：東大圖書出版公司，2015年4月增訂二版），頁1－22。

¹² 江燦騰：《臺灣佛教百年史之研究 1895－1995》（臺北：南天書局，1996年3月初版），頁220。

統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》，針對林德林與張淑子（1881－1945）因「桃色風波」而對立，撰有「曾景來讚揚林氏新佛教事業與林氏批張心理的辯證發展」一小節¹³。2003年，吳老擇口述，卓遵宏、侯坤宏主訪《臺灣佛教一甲子——吳老擇先生訪談錄》一書中，敘述開元寺住持證光法師（高執德）與李添春、曾景來都是駒澤大學同學，提及曾景來《台灣宗教と迷信陋習》的著作，並引用曾書有關開元寺在得圓法師之前可能沒有尼眾的記載¹⁴。2005年，李世偉〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉一文，略述曾景來於1949年曾任花蓮市東淨寺住持，對東臺灣佛教發展頗有貢獻，堪稱戰後花蓮地區重要佛教人物之一¹⁵。2009年，大野育子《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》論文，對於曾景來的論述較多，散布於各章，諸如曾景來擔任《南瀛佛教》主編長達七年多之久，發表最多的文章，超過一百篇等¹⁶（參後「參考書目」）；稱譽曾氏《台灣宗教と迷信陋習》一書「站在宗教學者的立場來撰寫」，「是當時具有學術性的民間宗教與迷信之研究最佳參考書籍」¹⁷。

本文立足於這些研究成果，以「曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究」為題，就其「學佛與求學因緣」（包括「出家與求學」、「與忽滑谷快天的師徒關係」），以及「對臺灣佛教之改革與研究」（包括「對臺灣佛教的改革」、「對臺灣迷信與陋習的研究」）等方面論述之。

二、學佛與求學因緣

（一）求學與出家

曾景來是李添春的表舅曾阿貴的次男。依李添春〈我和曾景來先生〉所載，曾氏大概於少年時代十六歲左右（1917年），北上就學並禮基隆月眉山靈泉寺林德林為師。李氏云：

大正五年（1916）剛好弟弟（表弟曾景來）讀完美濃公學校六年級，那年也是佛教中學林發起（原作「足」）的年，我寫信告訴他來念。他即刻北上來了，我們兄弟就連了桌子讀書。¹⁸

曾景來於1917年就讀臺灣佛教中學林，是因李添春的介紹與鼓勵。李氏又云：

弟弟（表弟曾景來）的學費，實際上不是學費而是食費，由臺中的林德林師父給予援助，恰好林德林也和我們一起讀書。……可是師徒二人要念書就有問題了，

¹³ 江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》，頁398－401。

¹⁴ 吳老擇口述，卓遵宏、侯坤宏主訪：《臺灣佛教一甲子——吳老擇先生訪談錄》（臺北：國史館，2003年），頁49、頁65、頁66－67。其中，把曾景來《台灣宗教と迷信陋習》誤記為《臺灣佛教之迷信與陋習》。

¹⁵ 李世偉：〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉（《圓光佛學學報》第10期，2005年12月），頁339－361。

¹⁶ 大野育子：《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》（淡江大學歷史系碩士論文，2009年1月），頁118。

¹⁷ 大野育子：《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，頁137。

¹⁸ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》（臺北：臺灣省文獻委員會，1971年6月初版），頁61。

所以就由曹洞宗信徒之一的日本人給弟弟學費。¹⁹

林德林與曾景來一起就讀臺灣佛教中學林，而曾景來的食費則由一位日本曹洞宗信徒支助。

1920 年，曾景來自臺灣佛教中學林畢業後，又隨李添春到日本留學。李氏云：

（臺灣佛教中學林）三年畢業時，我向弟弟說：「我要去山口縣第四中學林（多多良中學林）念書。」他說他也要跟我一起去。他的師父也答應他去。……因為臺灣和日本學校的進度相差很大，要跟上大家實在很困難，兩個人咬緊牙根拼命用功。²⁰

可以說，曾景來一路與李添春一起求學。1920 年起負笈東瀛，先就讀於山口縣多多良中學林二年，雖程度跟不上別人，但拼命努力而畢業。李添春在〈中學時代〉一文，記錄當時自己與曾景來兩人到日本求學的志願與困境，其文云：

我和表弟曾景來及第一名畢業的謝平先生，則聯袂到日本山口縣三田尻的曹洞宗第四中學林繼續深造。……我們三個人的程度都跟不上別人，謝平同學因此返臺，剩下我和表弟兩個人拼命努力，每天傍晚都跑到學校後山偷偷地哭，不敢向別人說，但我們卻立下一個志願，船已開出去了絕不回航，即使到了最後關頭也要咬緊牙根衝破。²¹

曾氏經過一番奮進歷程，1922 年如願入學於「曹洞宗大學」預科，1925 年再升入駒澤大學深造，研鑽四年，師事忽滑谷快天²²（1867 - 1934）。

曾景來在 1928 年畢業於駒澤大學，早李添春一年²³完成學業，其論文為《阿含佛陀觀》，是原始佛教佛陀觀的研究，也成為日治時代臺灣第一位大學畢業的佛教學者。

完成學業後的曾景來，回到林德林所建立的臺中佛教會館，過著日本式佛教的出家生活，娶妻食肉。當然這與傳統中國式佛教之受戒出家有所不同。李添春在〈我和曾景來先生〉一文云：

弟弟（曾景來）從小就在學校念書，而沒有經過寺廟的生活，平平凡凡過完學生生活，對寺廟生活抱著憧憬的態度。……所以畢業後，……他就很高興過臺中佛教會館生活，並且在那裡結婚討老婆。²⁴

¹⁹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 61。

²⁰ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 62。

²¹ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 50 - 51。

²² 忽滑谷快天是日本曹洞宗重要人物，擔任過曹洞宗大本山代理管長，以及駒澤大學校長。

²³ 李添春〈大學時代〉云：「民國十七年（1928，日本昭和三年）即將畢業的時候，很不幸我卻患了肺結核病，因此休學一年，回到臺灣家鄉——美濃，一方面吃轉輪堂配的藥，一方面到河邊釣小魚，釣來就吃，休養了一年，身體就康復了。」（收於李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 52）。

²⁴ 李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，頁 62 - 63。

曾景來甘於出家生活，而李添春十五歲出家，幾年後因不適應寺廟生活而返俗²⁵。

其後，曾景來任曹洞宗布教師，1931年任曹洞宗臺灣佛教中學林教師。1932年至1940年以總督府「囑託」身分，任職文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作，發表過百篇文章，涉及層面頗廣，包括禪學、淨土、華嚴等思想與宗派史，如〈宋代禪宗血脈考〉²⁶、〈中國禪學小史〉²⁷、〈淨土思想的研究〉²⁸、〈華嚴宗的研究〉²⁹等文。戰後，出任由李添春於1947年7月1日創辦的臺灣佛教界的第一份刊物——《臺灣佛教》³⁰之主編³¹。

曾景來於1949年，繼同門普欽法師（1894－1971）之後，擔任花蓮市東淨寺住持，並任「中佛會花蓮支會」理事長一職達三十餘年³²。東淨寺創建於1914年，為日治時代興建之佛寺，屬曹洞宗基隆月眉山靈泉寺派下³³。曾氏任住持一職於1965年卸任，為臺灣東部佛教做出貢獻。

（二）與忽滑谷快天的師徒關係

日治時代臺灣佛教菁英，包括李添春、高執德、曾景來、林秋梧四人都曾就讀日本著名的佛教學府——駒澤大學，皆師事當時佛學名師忽滑谷快天³⁴，故深受忽滑谷快天的影響，而私淑忽滑谷快天的林德林亦以忽滑谷氏為師³⁵。

忽滑谷快天先後來臺兩次：第一次在1917年（大正六年），以曹洞宗管長身分主持臺灣佛教中學林創校典禮；第二次在1932年（昭和七年），以駒澤大學校長身分，受南瀛佛教會之邀來臺巡迴演講，於開元寺演講「真心直說」，由高執德擔任通譯³⁶，

²⁵ 邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，頁1－25。

²⁶ 曾景來：〈宋代禪宗血脈考〉（收於張曼濤主編《禪學論文集》（二），《現代佛教學術叢刊》第3冊，臺北：大乘文化出版社，1977年3月初版），頁343－392。

²⁷ 曾景來：〈中國禪學小史〉（收於張曼濤主編《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第52冊，臺北：大乘文化出版社，1978年9月初版），頁233－242。

²⁸ 曾景來：〈淨土思想的研究〉（收於張曼濤主編《淨土思想論集》（一），《現代佛教學術叢刊》第66冊，臺北：大乘文化出版社，1978年12月初版），頁37－48。

²⁹ 曾景來：〈華嚴宗的研究〉（收於張曼濤主編《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊》第32冊，臺北：大乘文化出版社，1978年11月初版），頁293－304。

³⁰ 王見川：〈臺灣佛教人物論叢〉（《圓光佛學學報》第3期，1999年2月），頁318。

³¹ 大野育子：《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，頁161。

³² 李世偉：〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉，頁358。

³³ 李世偉〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉說：「花蓮市東淨寺的歷史略為複雜：大正元年（1912），鹽水港製糖株式會社社長荒井泰次禮發願於花蓮興建佛寺，禮聘臺北臨濟護國禪寺住持梅山玄秀（即梅山得庵）為開山師，駐花蓮籌建佛寺，經多年努力，於大正八年（1919）在花崗山建立大樹山東台寺。寺旁另有淨土宗大觀山淨光寺，乃日僧中島俊康於大正三年（1914）開山，大正五年落成。昭和七年（1932），於今日進豐街興建有一齋堂玉蓮寺。臺灣光復後，玉蓮寺齋姑張六妹接管東台、淨光二寺，當時玉蓮寺部分寺地亦被佔用，於是將玉蓮寺所有法器、經書遷至花崗山的佛寺。民國三十六年（1947），三寺合而為一，定名東淨寺，屬曹洞宗月眉山靈泉寺派下。」（頁347－348）

³⁴ 釋慧嚴：〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉（華梵大學《第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊，2002年7月），頁369－387。

³⁵ 忽滑谷快天是首屆私立臺灣佛教中學林開學典禮時（1917年4月10日），以大本山代理管長來臺與會和致詞的該宗著名的大學者，林德林自中學林開學典禮親聆其演講勉勵之詞後，即終身以忽滑谷氏的禪學思想為效法和推廣的典範（參見江燦騰：《臺灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》，頁92）。

³⁶ 林德林：〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉（《南瀛佛教》第10卷第4號，1932年5月），頁57。

而林德林〈忽滑谷、保坂³⁷二師臺灣巡教日記〉³⁸一文、李添春〈東來的達磨〉³⁹、林秋梧〈現世的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師〉⁴⁰與曾景來〈歡迎忽滑谷先生〉⁴¹等皆記載這一次盛事。曾景來〈歡迎忽滑谷先生〉一文，記述忽滑谷氏的人格，及其在修行上的實踐精神，其文云：

先生(忽滑谷快天)元來不是僅僅一個熱心的研究家,還是個實際篤行的人格者。平常滯在大學寮舍的先生,除開調查研究、講演、法務以外,罕有外行,至其起居動作徹頭徹尾都可以做個無言的說法,凡要指導學生,都以實踐躬行,去做個模範。例如……每朝的禮佛課誦,必先到佛殿去,看見寮舍如有不清淨,都未使他人而先去打掃,有時去除庭前的草,有時汲井裏的水,或是夜裡三更時候,漫漫地入便所裏去洒掃到清淨得很。後來寮舍的學生大多數都受著學長(忽滑谷快天)的感化,出了自發的精神用功發奮去打掃等等,使到外來客們皆稱學舍很有整頓,兼而清淨。⁴²

曾氏對於忽滑谷氏的著作,簡介如下：

先生(忽滑谷快天)所著述的書籍,凡有數十種,就中《怪傑哈默德》、《宇宙美觀》、《禪學新論》、《禪學批判論》、《禪學思想史》⁴³、《朝鮮禪教史》等為最有名的。另有月刊雜誌叫做《達摩禪》,這是二十幾年來先生所主筆的,還是當代思想界之權威。⁴⁴

對於忽滑谷快天《禪學批判論》一書,曾景來於 1926 年(還是學生時代),就開始翻譯該書⁴⁵,至 1928 年結束⁴⁶,並長期連載於《中道》,可見曾氏對該書的重視。忽滑谷快天禪學之新佛教的信仰內涵,致力於宏揚日本曹洞宗祖師道元(1200-1253)的正眼禪風,並提出「四一主義」與「八大主張」⁴⁷的佛教思想,強調神佛分離,奉釋迦佛為

³⁷ 保坂玉泉(1887-1964),日本新瀉人,昭和三十二年(1957)獲得曹洞宗大學文學博士學位。佛教學者,曾任駒澤大學教授、總長。著有《道元禪師聖講話》、《佛教學概論》、《唯識根本教理》等。

³⁸ 林德林:〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉,頁 55-57。

³⁹ 李添春:〈東來的達磨〉(《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號,1932 年 2 月),頁 27-29。

⁴⁰ 林秋梧:〈現世的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師〉(《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號,1932 年 2 月),頁 19。

⁴¹ 曾景來:〈歡迎忽滑谷先生〉(《南瀛佛教》第 10 卷第 2 號,1932 年 2 月),頁 17。

⁴² 曾景來:〈歡迎忽滑谷先生〉,頁 18。

⁴³ 忽滑谷快天著,郭敏俊譯:《禪學思想史》(一至五冊)(臺北:大千出版社,2003 年出版)。忽滑谷快天著,朱謙之譯:《中國禪學思想史》(上海:上海古籍出版社,1994 年 5 月初版),只是前書其中一部分。

⁴⁴ 曾景來:〈歡迎忽滑谷先生〉,頁 17-18。

⁴⁵ 忽滑谷快天著,曾景來譯:〈禪學批判論〉(一)(《中道》第 38 號,1926 年 12 月),頁 4-5。

⁴⁶ 忽滑谷快天著,曾景來譯:〈禪學批判論〉(二三)(《中道》第 60 號,1928 年 10 月),頁 3-5。

⁴⁷ 忽滑谷快天「四一主義」:信一佛不信餘佛、奉一教不奉餘教、行一行不行餘行、證一果不證

本尊，破除鬼神迷信，對於曾氏在佛教改革思想上，產生影響（詳後）。

三、對臺灣佛教之改革與研究

基本上，日治時代是臺灣佛教從近代史邁向現代社會的一個時期。曾景來對於當時臺灣佛教提出批判，並極力推動臺灣宗教組織的改革，更著手研究臺灣佛教與民間宗教信仰現況，完成《台灣宗教と迷信陋習》一書。

（一）對臺灣佛教的改革

曾景來對於對臺灣佛教的改革，主要表現在兩方面：其一，批判當時臺灣佛教現況；其二，推動臺灣宗教組織的改革。

其一，批判當時臺灣佛教現況。

對於臺灣佛教之改革，是當時佛教團體及有識之士共同的呼聲。創刊於 1923 年 7 月的《南瀛佛教》，是「南瀛佛教會」以「提升臺籍僧侶學養智識」為目標的刊物，該刊於 1932 年 10 月（第 10 卷第 8 號），特別製作「臺灣佛教改革號」，標舉「改革之聲」，並刊出〈對臺灣佛教改革之喊聲〉一文，列舉創刊以來（1923 - 1932）倡導佛教改革之系列文章，凡四十篇之多⁴⁸，其中包括曾景來〈須打破流弊讀〈臺灣佛教新運動的先聲〉〉⁴⁹、〈臺灣寺院管見〉⁵⁰二文。內中〈臺灣佛教新運動的先聲〉一文，為林德林 1929 年發表在《中道》的文章⁵¹。

曾景來對於臺灣佛教改革多所關注。1924 年，他在東京就學時，即發表〈釋迦牟尼聖哲家〉一文，批評臺灣傳統佛教是「多有腐敗」、「僧侶無責任」、「不禪不淨」、「無宗無旨」，也表示他對林德林的新佛教運動的支持與認同。該文云：

吾鄉臺灣之現代佛教似無獨立純然之勢，半儒半道，不禪不淨，無宗無旨，真教不足，迷信有餘。一般僧侶，大都偷閑苟且，眼光偏於一邊，拘於一局，株守舊套，無膽無氣，不過安坐誦經，赴應法事而已。或有藉佛祖之看板，虛名募化，以供自身之奢侈，不顧宗門之體面，誠可悲哉！……於前年本師德林早鑑於此，……提倡本島人獨立創設佛教會，建築宏壯之佛教會館於臺中市內。⁵²

其中，無獨有偶，對於「不禪不淨」的問題，1936 年高執德〈高雄州下巡回講演記〉也批判臺灣佛教大崗山派的龍湖庵，遵循中國佛教式之禪淨雙修，又是「不禪不淨」的修行方式⁵³。對於「不禪不淨」的批判是否受到日本禪學影響，值得進一步討論。

餘果；「八大主張」：一、鼓吹佛教之中道主義，排斥過激極端之思想；二、立腳於人類同胞事實，以期撤廢人種的差別待遇；三、主張國際紛議之平和的解決，以防止戰爭之未然；四、改良社會之缺陷，除去革命的危險；五、矯正物質偏重資本萬能之弊害，以期勞資關係之改善；六、促進社會對於女性的意識更新，期其地位向上；七、排擊利用迷信流害毒於社會之教團；八、糾彈宗教無用論及反宗教運動之不當（李添春：〈東來的達磨〉，頁 27）。

⁴⁸ 《南瀛佛教》編輯者：〈對臺灣佛教改革之喊聲〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，1932 年 10 月），頁 64 - 65。

⁴⁹ 曾景來：〈須打破流弊讀「臺灣佛教新運動的先聲」〉（《南瀛佛教》第 8 卷第 1 號，1930 年 1 月），頁 15 - 18。

⁵⁰ 曾景來：〈臺灣寺院管見〉（《南瀛佛教》第 9 卷第 3 號，1931 年 3 月），頁 13 - 18。

⁵¹ 林德林：〈臺灣佛教新運動的先聲〉（《中道》第 69 號，1929 年 9 月），頁 10 - 12。

⁵² 曾景來：〈釋迦牟尼聖哲家〉（《中道》第 16 號，1925 年 2 月），頁 6 - 7。

⁵³ 高執德〈高雄州下巡回講演記〉云：「（龍湖庵）一天有五次的行事，課誦三次，念佛坐禪兩次，共五次，相當忙碌。念佛與坐禪一起修持，這是純中國式的。當然，大崗山從前就有中國的法師來此處講經，像是良達法師、會泉法師、慧雲法師，……雖然禪淨雙修不是什麼壞事，但就禪的立場而言，總覺得有所不足，……這種方式是宋朝的禪僧的修行方式，至今流弊不

其後，1930 年，曾景來〈須打破流弊讀「臺灣佛教新運動的先聲」〉一文，呼應其師林德林的改革思想，舉述當時臺灣佛教十大流弊。該文云：

林德林宗師以「臺灣佛教新運動的先聲」為題，滔滔數千言發表於第六十九號《中道》誌上，余拜讀之，謂此於斯道頗為有益之論文，故贊同其說。……列舉「臺灣佛教之流弊」十條……一、寺院制度，二、方丈長老之安逸，三、僧伽教育之缺點，四、死人之佛教，五、僧伽信仰之錯謬，六、山林寺院，七、雲水生活之放縱，八、神佛混合，九、剃度受戒之泛濫，十、教徒思想之腐化。⁵⁴

這是在林德林 1929 年發表〈臺灣佛教新運動的先聲〉之後，曾氏又一次對恩師的改革卓見作出應和。當然，對於「神佛混合」之批評，也呼應其師忽滑谷快天「信佛不信餘佛」⁵⁵的思想。

1931 年，曾景來發表〈臺灣寺院管見〉一文，從「所謂寺院」談起，並指出當時佛教狀況，諸如「住職方丈之安逸」、「僧伽教育的缺陷」、「專營葬禮法事的佛教」、「僧伽信仰的謬誤」、「山林佛教」、「雲水生活之放縱」、「神佛混合」、「授戒制度的泛濫」、「教徒思想之變化」等，在在呈現他對佛教的關懷與改革之決心。該文云：

今日之住職、方丈們卻是貧乏過度而安逸有餘……，佛教徒本當是人天教師，如今反而淪為無學、無教養，對於佛教為何物一無所知者不在少數……，通常大多只是從事葬禮和做些功德等法要而已。……僧侶們並不在乎他們是鼓吹迷信的邪經外典……，寺院恰如無政府狀態的國家，也因而雲水生活變成自由隨便……，現今臺灣一般的信仰，卻是神佛混合的多神原始信仰……，本島的師僧，卻是太過份不負責任，太過於草率，實在是亂發而喪失根本精神的戒法。……本島佛教徒對於佛教並無正確之理解，因此釋尊之聖意幾乎完全遭受曲解，如此反而成為毒化佛教的原因。⁵⁶

這段話，語重心長，透出曾氏對臺灣佛教亂無章法、前途茫茫之憂心。

1933 年，〈從佛教觀看思想問題〉一文，討論「經濟問題」、「權利與義務」、「自由與平等」、「自我之問題」等議題。該文云：

從佛教的觀點來看，……即便跟所有問題比起來是經濟問題比較重要，而跟經濟問題比起來，心靈的運作才是更重要的。⁵⁷……從權利到義務，從義務到感謝，

斷，……認為若勿禪淨兼修，則無法證果，尤其是深具多神教濃厚色彩的臺灣佛教，更是判斷力薄弱。因此，佛、儒、道混合修行，此乃是對所謂的宗教認識不足所致。在此意義上，假若有人純以六祖之禪為宣傳，反而會被認為是異端者。現今臺灣佛教徒對禪的認識尚有不足。」（《南瀛佛教》第 14 卷第 4 號，1936 年 4 月，頁 25 - 26）

⁵⁴ 曾景來：〈須打破流弊讀「臺灣佛教新運動的先聲」〉，頁 15 - 18。

⁵⁵ 李添春：〈東來的達磨〉，頁 27。

⁵⁶ 曾景來：〈臺灣寺院管見〉，頁 13 - 18。

⁵⁷ 曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（一）（《南瀛佛教》第 11 卷第 1 號，1933 年 1 月），頁 16。

這正是身為真正的社會人所應該持有的觀念、所應該執行的勤務。⁵⁸……佛教求其基礎於國家社會，以正義人道、良心、慈悲心來指導人類，並在差別上承認國家組織，在平等上承認社會關聯。⁵⁹……將「我為我」中之「己我」去除，求大我、無我之境界乃佛教修養之重要訓誡。⁶⁰

他從佛教立場來盱衡，強調心靈的提振與修行更重於經濟問題，而權利與義務是對等關係，自由與平等是社會要素，而歸結於佛教「無我」思想之實踐。

其二，推動臺灣宗教組織的改革。

在日治時代，確有一波又一波的佛教改革呼聲，從佛教組織的陸續成立更可見一斑。首先是，肇造於 1917 年的「臺灣佛教青年會」，創會前即舉辦全臺第一次佛教正式的公開大演講會，故有「臺灣佛教新運動之先驅」之稱⁶¹，影響所及，其他佛教組織如雨後春筍般逐步創立，諸如「臺灣佛教道友會」（1918）、「臺灣佛教龍華會」（1920）、「南瀛佛教會」（1921）、「臺中佛教會」（1922）等在短期內相繼出現於歷史舞台⁶²。其中，立案於 1921 年 4 月的「南瀛佛教會」，至 1945 年 8 月止，是日治時期官方主導的唯一全島性佛教組織，在佛教改革上佔有舉足輕重的地位，當時臺籍佛教重要人物與新秀，幾乎都參與這個組織。

此外，1929 年，林秋梧〈臺灣佛教的統一〉一文，提出臺灣佛教萎靡不振，是因為沒有強而有力的組織，以團結僧團，共同建設現代佛教，其文云：

沒有相當的施設可以收容一般的人材，故佛的真理不能十分闡揚宣佈，致受社會的毀謗。所以此去必要統一一個有資力有膽量的臺灣人的僧團，來建設適合現代的真佛教。⁶³

呼籲佛教界朝「臺灣佛教的統一」邁進，期盼建立一強而有力的組織，以統籌僧團；於是，三年後，由開元寺住持得圓法師發起，在臺中佛教會館召開第一次磋商會⁶⁴。

1932 年，曾景來在《南瀛佛教》「臺灣佛教改革號」上，發表〈提倡設立臺灣宗教會〉一文，提出創立「臺灣宗教會」，以完成三個目標：一是，三教合作改革；二是，三教避免相互衝突或攻擊，彼此可以對話並學習；三是，三教共同發現臺灣宗教的特色與真正價值。該文云：

⁵⁸ 曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（二）（《南瀛佛教》第 11 卷第 2 號，1933 年 2 月），頁 19。

⁵⁹ 曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（三）（《南瀛佛教》第 11 卷第 3 號 1933 年 3 月），頁 10。

⁶⁰ 曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（四）（《南瀛佛教》第 11 卷第 4 號，1933 年 4 月），頁 11。

⁶¹ 林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉（收於張曼濤主編：《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，《現代佛教學術叢刊》第 87 冊，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版），頁 90。

⁶² 林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉，頁 90。

⁶³ 林秋梧：〈臺灣佛教的統一〉（《南瀛佛教》第 7 卷第 1 號，1929 年 1 月），頁 44。

⁶⁴ 1931 年 1 月《南瀛佛教》「教界動靜」中報導「臺灣佛教計畫統一」：「舊臘十四日臺南開元寺住職魏得圓，及基隆靈泉寺江善慧兩氏，邀林永定、郭善昌、邱德馨、林德林、張妙禪、甘承宗、釋茂峰、林覺力、沈本圓諸氏，出為發起，籌設佛教統一機關，就中、南、北三處，設六大本山三事務所，取南北兩便地之臺中佛教會館為會場，既開發起人第一次磋商會。」（《南瀛佛教》第 9 卷第 1 期，1931 年 1 月，頁 42）

設立臺灣宗教會的必要，應該要藉著臺灣宗教會的設立將三教重新打散、揉合，成為一體，更徹底地使其融合、混合，共同改革。屆時三教將成為命運共同體，均分利害得失，故可避免宗教者之間原本很嚴重的反目乃至於叛亂，而在積極方面，較為正信的教派將會指導較迷信的教派，迷信也終會失序，不宣而散。若能以三教同心一致的精神來進行宗教開發的話，就能發現臺灣宗教的特色與真正價值。⁶⁵

簡言之，其意旨在尋求三教共同合作，以正信的教派為導正迷信的教派，共創臺灣宗教的特色與價值。

同年，曾景來有〈提案一則〉，愷切地表示宗教會之設立後，可以著手革新之具體事項如下：

「宗教教育機關之設立」、「統一宗教的行事」、「選定宗教家的資格」、「調查宗教」、「住職之任免」、「發刊機關雜誌」、「製造財產」。⁶⁶

可見，曾氏試圖組織臺灣宗教會，達成一些重要目標，以改善現況。這樣的理念，一直都是佛教界的期待。至 1935 年，林德林也成立「正信會」，為一「臺灣佛教信仰問題檢討的團體」⁶⁷。這在在說明當時臺灣佛教組織團體成立的目的與必要性。

（二）對臺灣迷信與陋習的研究

從歷史來看，臺灣有多族群、多語言的現象，在信仰方面則是多宗教信仰。信仰文化有其意義，然對於迷信與陋習，自有需要商榷與檢討之處。有社會主義傾向的僧人林秋梧於 1930 年 10 月創辦《赤道報》（非宗教刊物），雖因大半被查封，僅「出現」六期，然其中亦宣傳了宗教改革訴求——「反對中元普度」。

曾景來對於臺灣迷信與陋習多所研究，其《台灣宗教と迷信陋習》一書乃以臺灣總督府「囑託」身分，經調查、研究而完成，首版於 1938 年問世，是在皇民化運動時期，一部體察庶民生活、改善臺灣宗教和迷信、陋習的著作，頗受當局的重視。

《台灣宗教と迷信陋習》提及丸井圭治郎（1870 - 1934）1919 年《臺灣宗教調查報告書》，記載當時臺灣寺廟有三千四百八十四座，小祠有七千七百八十七間，調查程序嚴謹，有其可信度⁶⁸。

《台灣宗教と迷信陋習》章節依序是：臺灣寺廟及其對象、臺灣的怪談、不可思議的紅姨（或作「厝姨」）、臺灣的道士與巫術、石頭公崇拜、樹頭公崇拜、有應公崇拜、王爺公崇拜、育兒與迷信陋習、臺灣習俗與虎的信仰、關於金銀紙類、符咒與魔術、風水與變態風俗、土地公、天公、龍山寺、劍潭寺、義民廟、南崁廟、指南宮、霞海城隍廟、朝天宮由來記、開元禪寺等⁶⁹，可以說是琳瑯滿目，涵概層面廣泛，包括生育、除

⁶⁵ 曾景來：〈提倡設立臺灣宗教會〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，1932 年 10 月），頁 38。

⁶⁶ 曾景來：〈提案一則〉（《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號，1932 年 10 月），頁 55。

⁶⁷ 林德林：〈正信運動佛教講座——正信會創立經過〉（一）（《南瀛佛教》第 13 卷第 4 號，1935 年 4 月），頁 36。

⁶⁸ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》（臺北：南天書局，1995 年 8 月出版），頁 4。

⁶⁹ 曾景來《台灣宗教と迷信陋習》於 1998 年 2 月出版時，更名為《臺灣的迷信與陋習》，章節略有變動，依序為：臺灣寺廟及其對象、臺灣的怪談、神奇的紅姨（或作「厝姨」）、臺灣的道士與巫術、有應公崇拜、王爺公崇拜、育兒與迷信陋習、臺灣習俗與虎的信仰、關於金銀紙類、符咒與魔術、風水與變態風俗、土地公、天公、媽祖、城隍爺、仙公、龍山寺、劍潭寺、義民廟、南崁廟、指南宮、霞海城隍爺廟、朝天宮的由來、

瘟等神明各司其職，以及各式各樣的宗教祭典、祭儀的信仰模式，不一而足地展現於民間生活信仰文化之中。

深川繁治為《台灣宗教と迷信陋習》〈序〉言：

文教局勤務的曾景來，此次正以《台灣宗教と迷信陋習》為題出版，……著者以真實的研究態度，調查本島在地的宗教真相，簡明而親切，敘述意味深長，是本書價值之所在，……本書研究支那宗教，引用大量參考資料，實在很適合在這個時候出版。⁷⁰

肯定曾景來的研究態度與該書之價值。

與此觀點類似，慶谷隆夫（1901－1972）也為《台灣宗教と迷信陋習》〈序〉言：

本書網羅了許多本島存在的迷信、陋習，一一加以剴切地解說與檢討，對於在社會教化方面有心的人，是絕佳的參考資料，也可以作為時節生活改善的指針。⁷¹

賦予正面評價，認為該書可為生活改善之指南。

《台灣宗教と迷信陋習》從社會教化角度，對當時臺灣宗教的迷信與陋習提出檢討。曾景來在該書〈自序〉中指出：

目前島民在年節行事、婚喪、喜慶等事，猶存在著色彩濃厚的迷信陋習成分，而陋習之多與傳統信仰有密切關係，也造成風教政治及其他方面的流弊。……現今所謂的臺灣宗教，堪稱僅僅是自然崇拜與精靈崇拜相混淆的原始宗教，其信仰內容，概為現實的利己主義者。⁷²

此所謂「現實的利己主義者」，自然是功利的信仰導向。

曾景來在該書〈臺灣寺廟及其對象〉一文又云：

本島的寺廟信仰，……在教導方面，略有欠缺，而信仰並非為了瞭解宗教的教義教理而尋求安心，大都是祈福、邀利的功利信仰，即使重視神佛、建立寺廟，也無視於僧道的存在。⁷³

亦即僧人與道士在這神佛信仰中，並沒有重要的地位。

再者，《台灣宗教と迷信陋習》對於臺灣宗教信仰，與臺灣歷史文化發展脈絡的連結也有說明，曾氏在書中〈臺灣の寺廟と其の對策〉一文云：

有關寺廟創建的由來，昔日從對岸渡海來臺的移民，帶來很多的守護神，尤其是

開元禪寺、開元寺名僧列傳、要語略解等（曾景來：《臺灣的迷信與陋習》，臺北：武陵出版社，1998年2月初版，頁9－18）。

⁷⁰ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁1－3。

⁷¹ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁1。

⁷² 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁1。

⁷³ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁13－16。

鄉貫之神，或是有歷史寺廟的香火，或者是攜神像等，然後建立寺廟，當初香火神像多數在個人正廳祭拜。……從少數人共同祭祀到多數寺廟的建立。⁷⁴

漢人移民，渡海來臺時帶來各地文化，臺灣各地可見，尤其是護佑原鄉信徒與心靈寄託的「祖籍神」。

美中不足的是，曾景來在「神奇的厝姨」中，著眼於一般民間信仰的「厝姨」，對於臺灣平埔族中南部的西拉雅族的祖靈信仰——阿立祖，與厝姨的關係，曾文則未提及，僅論述其靈媒的角色⁷⁵。曾氏在〈不可思議的紅姨〉文云：

臺灣的舊慣中有厝姨這種巫女，為巫覡之一，是靈媒，為病災者驅邪、治病的巫術者。……紅姨的巫術……以靈魂的存在為基本條件，而靈魂的存在這種思想是臺灣習俗的主流，臺灣民眾的信仰，就是靈魂崇拜。⁷⁶

可以說，忽略南部平埔族祖靈信仰「阿立祖」與靈媒厝姨的信仰關係。

四、結論

綜上可知，曾景來是日治時期及光復初期的第一位佛教學者。留日期間，就讀駒澤大學，與李添春、高執德、林秋梧等拜忽滑谷快天為師，在思想上深受其影響。學成回臺後，在臺中佛教會館過著日本式佛教生活，擔任《南瀛佛教》主編，發表最多的文章，超過一百篇，包括中國佛教之禪宗、淨土宗與華嚴宗等思想與宗派史，涉獵層面相當之廣，並擔任過花蓮東淨寺住持。

日治時代的臺灣佛教發展，是一個除舊佈新，從落後、腐朽邁向現代的轉型階段。身為南瀛佛教會裡的核心分子，曾景來在日治時代的佛教改革呼聲中，對於臺灣佛教的改革，主要表現在兩方面：其一，批判當時臺灣佛教現況；其二，推動臺灣宗教組織的改革。曾景來以臺灣總督府「囑託」身分，經調查、研究完成《台灣宗教と迷信陋習》一書，頗受當局的重視。該書從宗教的社會教化立場切入，對當時臺灣宗教的迷信與陋習多所檢討，建構臺灣傳統民俗宗教的批判系統。

可以說，曾景來對臺灣佛教確實投下諸多精力與心血，在二十世紀的臺灣佛教之改革與研究上有其貢獻與地位，不容小覷，理宜在臺灣近現代佛教史上記上一筆。

參考書目

一、近人研究專書（依作者姓名筆畫由少至多排列）

江燦騰：《臺灣佛教百年史之研究 1895 - 1995》，臺北：南天書局，1996 年 3 月初版。

江燦騰：《臺灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與臺灣佛教主體性確立的新探索》，臺北：東大圖書出版公司，2003 年 10 月初版。

李添春著，陳國政編：《李添春教授回憶錄》，臺北：冠芳印刷公司，1984 年 5 月初版。

吳老擇口述，卓遵宏、侯坤宏主訪：《臺灣佛教一甲子——吳老擇先生訪談錄》，臺北：國史館，2003 年 12 月初版。

忽滑谷快天著，郭敏俊譯：《禪學思想史》（一至五冊），臺北：大千出版社，2003

⁷⁴ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁 14。

⁷⁵ 陳榮輝〈西拉雅族群的阿立祖信仰〉：「『厝姨』，李亦園認為就是幫人尋找亡魂，溝通人與超自然的儀式專家。西拉雅阿立祖信仰文化的『厝姨』所扮演的角色，從田野調查發現，與尋找亡魂的說法顯然不同，她不只是阿立祖信仰的祭司，還是神明的代言人，扮演著溝通人與超自然的中介角色。」（《歷史月刊》第 229 期，2007 年 2 月），頁 100。

⁷⁶ 曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，頁 34 - 40。

年出版。

忽滑谷快天：《禅学思想史》，東京：著名刊行會，1966年2月出版。

忽滑谷快天著，朱謙之譯：《中國禪學思想史》，上海：上海古籍出版社，1994年5月初版。

林秋梧：《真心直說白話註解》，臺南：開元禪寺發行，1933年8月初版。

林秋梧：《佛說堅固女經講話》，臺南：開元禪寺發行，1934年5月初版。

曾普信：《日本禪僧涅槃記》，高雄：佛光出版社，1990年2月再版。

曾普信：《中國禪祖師傳》，高雄：佛光出版社，1990年4月四版。

曾景來：《台灣宗教と迷信陋習》，臺北：南天書局，1995年8月出版。

曾景來：《臺灣的迷信與陋習》，臺北：武陵出版社，1998年2月初版。

曾普信編註：《寒山詩解》，臺南：和裕出版社，2009年最新修訂版。

曾普信編校：《臺灣佛教課誦本》，臺北：東和禪寺，1948年初版。

藍吉富主編：《臺灣佛教辭典》，臺南：妙心出版社，2013年4月初版。

闕正宗：《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書出版公司，2015年4月增訂二版。

二、近人研究論文（依作者姓名筆畫由少至多排列）

（一）期刊論文

王見川：〈臺灣佛教人物論叢〉，《圓光佛學學報》第3期，1999年2月，頁318。

江燦騰：〈海峽兩岸現代性佛學研究的百年開展〉，《成大宗教與文化學報》第18期，2012年7月，頁143-178。

李添春：〈東來的達磨〉，《南瀛佛教》第10卷第2號，1932年2月，頁27-29。

李世偉：〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉，《圓光佛學學報》第10期，2005年12月，頁339-361。

林秋梧：〈臺灣佛教的統一〉，《南瀛佛教》第7卷第1號，1929年1月，頁39-44。

林秋梧：〈現世的戰鬥勝佛忽滑谷快天老師〉，《南瀛佛教》第10卷第2號，1932年2月，頁19。

林德林：〈臺灣佛教之使命〉（一），《中道》第58號，1928年7月，頁8-9。

林德林：〈臺灣佛教之使命〉（二），《中道》第59號，1928年9月，頁7-10。

林德林：〈臺灣佛教新運動的先聲〉，《中道》第69號，1929年9月，頁10-12。

林德林：〈忽滑谷、保坂二師臺灣巡教日記〉，《南瀛佛教》第10卷第4號，1932年5月，頁55-57。

林德林：〈正信運動佛教講座——正信會創立經過〉（一），《南瀛佛教》第13卷第4號，1935年4月，頁36。

忽滑谷快天著，曾景來譯：〈禪學批判論〉（一），《中道》第38號，1926年12月，頁4-5。

忽滑谷快天著，曾景來譯：〈禪學批判論〉（二三），《中道》第60號，1928年10月，頁3-5。

《南瀛佛教》編輯者：〈對臺灣佛教改革之喊聲〉，《南瀛佛教》第10卷第8號，1932年10月，頁64-65。

《南瀛佛教》編輯者：〈教界動靜〉，《南瀛佛教》第9卷第1期，1931年1月，頁42。

高執德：〈高雄州下巡回講演記〉，《南瀛佛教》第14卷第4號，1936年4月，頁22-27。

陳榮輝：〈西拉雅族群的阿立祖信仰〉，《歷史月刊》第229期，2007年2月，頁95-105。

曾景來：〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》第16號，1925年2月，頁6-7。

曾景來：〈佛教捷徑〉（一），《南瀛佛教》第4卷第3號，1926年5月，頁11-12。

曾景來：〈所謂佛陀教〉，《南瀛佛教》第4卷第4號，1926年7月，頁6-8。

曾景來：〈善惡根源之研究〉（一），《南瀛佛教》第4卷第5號，1926年9月，頁

22-23。

曾景來：〈佛教與耶穌教〉，《南瀛佛教》第5卷第1號，1927年1月，頁29-34。

曾景來：〈釋尊的宗教〉，《南瀛佛教》第5卷第2號，1927年3月，頁15-19。

曾景來：〈何謂領悟〉，《南瀛佛教》第5卷第3號，1927年5月，頁18-20。

曾景來：〈何謂佛〉，《南瀛佛教》第5卷第4號，1927年7月，頁13-17。

曾景來：〈阿含的佛陀觀〉（一），《南瀛佛教》第5卷第6號，1927年11月，頁17-22。

曾景來：〈須打破流弊讀〈臺灣佛教新運動的先聲〉〉，《南瀛佛教》第8卷第1號，1930年1月，頁15-18。

曾景來：〈臺灣寺院管見〉，《南瀛佛教》第9卷第3號，1931年3月，頁13-18。

曾景來：〈現代日本佛教〉，《南瀛佛教》第9卷第3號，1931年3月，頁22。

曾景來：〈歡迎忽滑谷先生〉，《南瀛佛教》第10卷第2號，1932年2月，頁17-18。

曾景來：〈提倡設立臺灣宗教會〉，《南瀛佛教》第10卷第8號，1932年10月，頁36-38。

曾景來：〈提案一則〉，《南瀛佛教》第10卷第8號，1932年10月，頁54-55。

曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（一），《南瀛佛教》第11卷第1號，1933年1月，頁15-16。

曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（二），《南瀛佛教》第11卷第2號，1933年2月，頁18-19。

曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（三），《南瀛佛教》第11卷第3號，1933年3月，頁9-10。

曾景來：〈從佛教觀看思想問題〉（四），《南瀛佛教》第11卷第4號，1933年4月，頁10-11。

曾景來編：〈現實的社會與人生的理想〉，《南瀛佛教》第11卷第12號，1933年12月，頁5-10。

曾景來編：〈佛教各宗祖師略傳〉，《南瀛佛教》第13卷第11號，1935年11月，頁21-30。

曾景來：〈日本佛教名家略傳〉，《南瀛佛教》第14卷第5號，1936年5月，頁14-19。

曾景來：〈佛教論理學〉（一），《臺灣佛教》第13卷2期，1959年3月，頁2-3。

曾景來：〈佛教論理學〉（二），《臺灣佛教》第13卷6期，1959年6月，頁7-10。

曾景來：〈佛教論理學〉（三），《臺灣佛教》第13卷7期，1959年7月，頁14-17。

曾景來：〈佛教心理學「八識論」〉，《臺灣佛教》第14卷11期，1960年11月，頁3-6。

（二）專書論文

林德林：〈臺灣佛教新運動之先驅〉，收於張曼濤主編《中國佛教史論集（臺灣佛教篇）》，《現代佛教學術叢刊》第87冊，臺北：大乘文化出版社，1979年1月初版，頁75-96。

曾景來：〈宋代禪宗血脈考〉，收於張曼濤主編《禪學論文集》（二），《現代佛教學術叢刊》第3冊，臺北：大乘文化出版社，1977年3月初版，頁343-392。

曾景來：〈華嚴宗的研究〉，收於張曼濤主編《華嚴學概論》，《現代佛教學術叢刊》第32冊，臺北：大乘文化出版社，1978年11月初版，頁293-304。

曾景來：〈華嚴與禪〉，收於張曼濤主編《華嚴思想論集》，《現代佛教學術叢刊》第33冊，臺北：大乘文化出版社，1978年11月初版，頁345-363。

曾景來：〈中國禪學小史〉，收於張曼濤主編《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第52冊，臺北：大乘文化出版社，1978年9月初版，頁233-242。

曾景來：〈無量壽經問答〉，收於張曼濤主編《淨土典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第68冊，臺北：大乘文化出版社，1979年4月初版，頁257-276。

曾景來：〈密教的世界觀〉，收於張曼濤主編《密教概論》，《現代佛教學術叢刊》第 71 冊，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版，頁 143 - 160。

曾景來：〈禪學與道儒思想〉，收於張曼濤主編《佛教與中國思想及社會》，《現代佛教學術叢刊》第 90 冊，臺北：大乘文化出版社，1978 年 12 月初版，頁 260 - 272。

曾景來：〈佛教的因果觀〉，收於張曼濤主編《佛教根本問題研究》（二），《現代佛教學術叢刊》第 54 冊，臺北：大乘文化出版社，1978 年 9 月初版，頁 237 - 250。

曾景來：〈淨土思想的研究〉，收於張曼濤主編《淨土思想論集》（一），《現代佛教學術叢刊》第 66 冊，臺北：大乘文化出版社，1978 年 12 月初版，頁 37 - 48。

曾景來：〈往生成佛論〉，收於張曼濤主編《淨土思想論集》（二），《現代佛教學術叢刊》第 67 冊，臺北：大乘文化出版社，1977 年 1 月初版，頁 73 - 80。

曾景來：〈日產寺院之變遷〉，收於張曼濤主編《中國佛教史論集》（八），《現代佛教學術叢刊》第 87 冊，臺北：大乘文化出版社，1979 年 1 月初版，頁 145 - 150。

（三）學位論文

大野育子：《日治時期佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學臺灣留學生為中心》，淡江大學歷史系碩士論文，2009 年 1 月，頁 1 - 207。

江燦騰：《殖民統治與宗教同化的困境——日據時期臺灣新佛教運動的頓挫與轉型》，國立臺灣大學歷史研究所博士論文，2000 年 6 月，頁 1 - 653。

（四）研討會論文

邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，國立高雄師範大學國文系主辦：2018「鶴山 21 世紀國際論壇·宗教論壇」，2018 年 3 月 11 日，頁 1 - 25。

釋慧嚴：〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉，華梵大學《第六次儒佛會通學術研討會論文集》（上冊），2002 年 7 月，頁 369 - 387。

Zeng Jing-lai's Deeds and Research on Taiwanese Buddhism

Chiu Min-Chieh

Professor of Department of Chinese Language and Literature,
National University of Tainan

Abstract:

Zeng Jing-lai, the indicative figure in the religious field from the Japanese ruling period to the post-war period of Taiwan, is worth more discussion in terms of the contemporary and modern history of Taiwanese Buddhist reform. In his youth, Zeng became the apprentice of Lin De-ling at Lingquan Temple, Yuemei Mountain, Keelung and was cultivated to study in Buddhist High School Lin and in Japan, where he followed Kaiten Nukariya in learning. In 1928, he graduated from Komazawa University, Japan, returned to Taiwan, and devoted himself to the Buddhist career. He was honorably called the "Taiwanese Buddhist scholar with the college degree" and the "Buddhist scholar and famous Buddhist in the mid twentieth century." Zeng used to be the core member of Nan Ying Buddhist Association, proposing a series of Buddhist reform in the Japanese ruling period. His reform on Taiwanese Buddhist deals mainly with two perspectives: First is to criticize the status quo of Taiwanese Buddhism at that time. Second is to promote the reform of the Taiwanese religious organizations. As for his research on Taiwanese Buddhism and folk believes, he wrote the book, *Superstition and Corrupt Practices in Taiwan*, in which he reviews the superstition and corrupt practices of Taiwanese religion from the angle of social education and constructs the critical system for the Taiwanese traditional folk religion. Zeng indeed devotes a lot of energy and hard work to the reform and research of Taiwanese Buddhism; therefore, he has his contribution and place in the research of the Taiwanese Buddhism and the development of Taiwanese Buddhist culture in the twentieth century.

Keywords: Zeng Jing-lai, Taiwanese Buddhism, Buddhist reform, Li Tian-chun, Lin De-lin