

試探臺灣日治時期之「宗教批判」—— 以曾景來為例的審視與反思

林建德

慈濟大學宗教與人文研究所教授

法鼓佛學學報第 27 期 頁 67-103 (民國 109 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 27, pp. 67-103 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202012_(27).0003

ISSN: 1996-8000

摘要

批判是為了追求進步，宗教的批判亦復如是。在日治時期的臺灣亦有「宗教批判」，進而促成「現代化」理想的實現，曾景來是其中的代表。曾景來深受阿含經教影響，以佛陀之「人間覺者」為中心，一方面批判傳統佛教諸多流弊，另一方面也批判臺灣宗教的迷信與陋習。從曾景來「宗教批判」的背後，可看出佛教改革者的共同理想（如與印順法師之間）；只不過曾景來配合官方統治立場的「宗教批判」，亦使得「現代化」成為「皇民化」的工具，直接或間接弱化了佛教及宗教改革的確當性，改革不免成為政治的附庸。然而考量到彼時特殊的時代背景，曾景來或有其身份認同上的為難處境，也應以同情的理解來看待這一段歷史。

目次

- 一、前言
- 二、曾景來的「宗教批判」
 - (一) 佛教批判
 - (二) 民間信仰批判
- 三、批判背後的宗教關懷：以印順法師觀點作對比
 - (一) 佛陀作為「人間覺者」的定位
 - (二) 佛法的方便適應與應機教化
- 四、審視與反思：「現代化」或「皇民化」
 - (一) 殖民政治下的「宗教批判」
 - (二) 政治凌駕宗教
 - (三) 批判的公正性與有效性
 - (四) 身份認同與兩難處境
- 五、結語

關鍵詞

曾景來、宗教批判、印順法師、佛教現代化、皇民化

一、前言

「佛教現代化」長期以來為佛教界、學術界所共同關注，如「人間佛教」在現今臺灣耳熟能詳，即是其中一個象徵，¹ 此「佛教現代化」之改革理想並非僅存在於某一區域、某一時間，而在各個時空的佛教信仰中出現；在日治（或日據）時期的臺灣已有相關運動之推行，曾景來（即曾普信 1902-1977）即是其一。曾景來與林秋梧、高執德、李添春、林德林等日治昭和初期臺灣佛教知識菁英，受到忽滑谷快天（1867-1934）「批判禪學」的影響和思想啟蒙，² 開展佛教研究與社會及宗教（包括佛教）的批判，朝向「佛教現代化」的進程。

近來臺灣學界已有曾景來相關研究成果，如江燦騰近現代臺灣佛教著述中多次提到了他，另外邱敏捷撰有〈曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究〉³、〈二十世紀臺灣佛教研究的先驅——以右

* 收稿日期：2020/9/19；通過審核日期：2020/12/28。本文初稿 2019 年 10 月發表於法鼓文理學院舉辦的「佛教現代化在臺灣的發展：探索宗教哲學的可能性」工作坊，感謝嚴璋泓老師之邀約及闕正宗老師提供相關研究資料；兩位審查人的寶貴意見惠我良多，敬致謝忱！

¹ 「人間佛教」一般認為與民初太虛法師「人生佛教」的啟發有關，促使印順、星雲、聖嚴等法師大力提倡，在臺灣形成一定的風潮。廣義論之，重視「人間佛陀」所開創的宗教，或者以「人間淨土」為理想的佛教，皆可言之為「人間佛教」，而對「超人間」的信仰取向持一定保留態度。「人間／人生佛教」往往與「佛教現代化」有著密切關聯，皆看重佛在人間開演佛法的原始本懷與入世精神，以之而倡儀佛教改革或革命、革新，催生新的佛教信仰型態（某種意義反而是「復古」）。

² 林秋梧以「現世的戰鬥勝佛」、李添春以「東來的達摩」來形容忽滑谷快天，可知忽滑谷快天在佛教知識青年心中的地位。對於忽滑谷快天對日治時期臺灣佛教的思想影響，可參釋慧嚴，〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉，收於《臺灣與閩日佛教交流史》，高雄：春暉出版社，2003 年，頁 343-360。

³ 邱敏捷，〈日治時期曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，載《臺灣文獻》70:2，2019 年，頁 1-32。

堆美濃客家籍李添春、曾景來為線索之考察)⁴等，均是以他為主的介紹與研究。曾景來對於臺灣佛教乃至宗教現象的分析、檢視、批判和反思，可說著力甚多且深廣，乃臺灣佛教史上值得注意的一號人物。⁵ 江燦騰把曾景來之所為歸納以下六點：⁶

- 一、有關原始佛教的佛陀研究；
- 二、臺灣宗教迷信的研究與批判；
- 三、佛教文學的譯介；
- 四、忽滑谷快天的禪學思想譯介；
- 五、臺灣佛教道場的歷史解說；
- 六、有關善惡問題與宗教倫理研究。

上述中除佛教相關研究、譯介外，以原始（或初期）佛教的觀點進而對臺灣佛教與宗教展開批判是讓人印象深刻的，本文主要是集中第一、二點的探討，而事實上此兩者應有一定關聯，曾景來可說是立基在阿含教法的認識，乃至於奠定其宗教觀及宗教批判。

本文首先介紹曾景來的「宗教批判」，此包括佛教批判及民間信仰批判；其次指出曾景來「宗教批判」背後的關懷，可看出與印順法師「所見略同」，只不過印順在佛法的判攝上應是更為宏觀；第三對於曾景來的「宗教批判」作進一步審視與反思，探討曾景來在殖民政治下的「宗教批判」所面臨之挑戰，包括「現代化」亦已是「皇民化」，而讓政治凌駕宗教之上，如此批判的公正

⁴ 可參客家委員會「客家學術研究」網上資訊，<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=624&PageID=40867> (2019/9/20)。

⁵ 此如邱敏捷所說：「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。」見「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」，「107 年度客家學術研究計畫」成果報告（網路版），頁 4，https://www.hakka.gov.tw/File/Attach/40867/File_77520.pdf (2019/9/12)。

⁶ 見江燦騰，「日治昭和初期臺灣佛教知識菁英的佛教研究與批判」，「政府研究資訊系統」網站，<https://www.grb.gov.tw/search/planDetail?id=2128609> (2019/9/26)。

性與有效性也易引起質疑；然而就當時的因緣背景，曾景來應有其身份認同上的為難處境，如此同情的理解應是必要的。

二、曾景來的「宗教批判」

曾景來生於日治時期，自幼接受日式教育，年輕時亦留學日本、深受日本學術研究影響，亦如上述所言受到忽滑谷快天之禪學啟發而承繼「批判」精神。⁷ 對於傳統佛教信仰的「批判」，在古今的日本皆存在，如早在德川時代即有「大乘非佛說」論調，著名人物如富永仲基（1715-1746）所著之《出定後語》，明白指出大乘經典是佛滅後五百年才逐漸形成，因此絕非佛說。到了明治時代，日本學者在西方學術影響下，以求真的態度和實證的方法進行佛教研究，如村上專精（1851-1929）的《佛教統一論》從歷史觀點論證大乘佛法非佛陀所親說，傳統佛教所信仰的對象（如阿彌陀佛）只不過是抽象架空的理想境界，而非真實的釋尊教法，引來不少正反意見的激烈討論，即便村上的原始本意是為了日本佛教之間的聯合融合（故名為《佛教統一論》）。⁸ 而晚近日本學界亦對於傳統佛教信仰展開批判，80 到 90 年代袴谷憲昭、松本史朗等人所引發的「批判佛教」思潮即是其例。

曾景來一方面受到日本教界、學界「批判」精神影響，另一方面也正值少壯時期，具有較高的理想性格與改革熱情，如是而展開他的「宗教批判」，復加上師友同儕之間有志一同的引導啟發，更深化佛教改革的理想。如曾景來之師林德林即致力於促進

⁷ 曾景來留日期間，當時駒澤大學校長正好是忽滑谷快天，他在 26 歲以〈阿含の佛陀觀〉完成學位論文；根據文中表示，該論文主要以漢譯《四阿含經》探討「在阿含中展現的佛陀觀」，此外還參考保阪玉泉、立花俊道、赤沼智善、村上專精、姉崎正治之學術著述。見曾景來，〈阿含の佛陀觀（三）〉，《南瀛佛教》6:2，1928 年，頁 33。

⁸ 以上參考水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，臺北：東大圖書，2009 年，頁 19-26。

「正信」的佛教，曾景來亦大力響應林德林佛教改革推動之事業，認為足以對治社會時弊，進能體認到「釋迦佛之本旨」，否則「純真之佛教，莫可求矣！」⁹ 可以說當時的佛教知識青年，依著理智的精神洋溢著革新的氣息，對內反思佛教信仰現象，對外關懷現實社會景況，因此這段時期的知識青年，批判的不只是宗教或佛教，也包括「社會批判」、「政治批判」等（如林秋梧之重平等、人權之「解放佛學」、「左翼佛學」¹⁰），引導臺灣佛教和臺灣社會有新的發展可能。

佛教流傳兩千五百年，隨著地域的拓展呈顯出多元面貌，也正因多元而易於模糊原先的真實意趣，引發佛陀本懷的反思和追求。亦即，佛教源自於印度而傳入於中國，再從中國傳入於日本等地，每傳播到一個區域即不免適應當地民俗風情而落地生根。如何探求印度佛教原貌、把握佛陀精神，成了一部份日治時期臺灣佛教菁英之想望，不只是順服於日本佛教，也不全然依循中國佛教，而以印度佛教之純正內涵來確立佛教的信仰內涵。職是之故，曾景來依著知識人「求真」的學術性格，重視《阿含經》所代表的真實佛法，不只對臺灣佛教展開批判，同時也否定臺灣宗教的傳統習俗（而視之為迷信），以下即簡述之。

（一）佛教批判

曾景來除受到忽滑谷快天之影響外，對於近現代學術治學方

⁹ 曾景來，〈釋迦牟尼聖哲家〉，收於《中道》16，1925年，頁7。關於林德林的佛教思想，及其所致力推動的正信佛教，可參釋慧嚴，〈日治時代的臺灣佛教教育〉，收於《臺灣與閩日佛教交流史》，頁374-384；以及江燦騰，〈昭和初期林德林的新佛教正信傳播與儒釋知識社區的衝突〉，《臺灣佛教史》，臺北：五南出版社，2009年，頁259-288。

¹⁰ 林秋梧（證峰法師1903-1934）與曾景來同一世代，其「體解如來無畏法，願同弱小鬥強權」所呈顯的「批判」精神亦受人矚目；可參嚴璋泓，〈林秋梧「左翼佛學」的哲學基礎〉，收在氏著，《啟蒙與反叛——臺灣哲學的百年浪潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年，頁185-203。

式的佛學研究，如宇井伯壽、木村泰賢等人之重於史實考證，亦多所啟發，對於德川時代「大乘非佛說」亦應有相當省思，如曾景來早期的佛教研究即著眼於歷史上的佛陀，並於 1928 年以〈阿含の佛陀觀〉完成駒澤大學的學士畢業論文，¹¹ 試圖從《阿含經》溯源探索佛法的原貌。如論文中所述，以《阿含經》裡所出現的佛陀加以探究，尤其是經典中所呈顯的「佛身」或「佛陀德相」，將佛陀放在現實人間的歷史脈絡、具有時空特質（而非「超時空」）的考察進路，總結認為佛陀觀隨著史序之發展而有現身佛、理想佛和法身佛，論斷即便是《阿含經》的佛陀，亦也完全是理想的佛陀，既不是現身佛、也不是法身佛，意指即便是原始佛法的代表——《阿含經》，亦相當程度理想化了現實人間的佛陀形象，¹² 致使往後佛教發展之流變失真亦更得以理解。

曾景來呼應林德林〈臺灣佛教新運動的先聲〉繼而撰寫〈須打破流弊讀「臺灣佛教新運動的先聲」〉，文中羅列十點「臺灣佛教之流弊」，可作為他批判臺灣佛教看法的總結，此分別為：

- 一、寺院制度（不備之缺陷）
- 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（脫離社會）
- 七、雲水生活之放縱
- 八、神佛混合

¹¹ 該論文的結構，如曾景來所述，第一章「緒論」，第二章「佛陀傳」，第三章為「佛陀的自覺態度及其人格」，第四章為「佛陀的德相觀」，第五章為「神話的佛陀觀」，第六章為「本生的佛陀觀」，第七章為「法身的佛陀觀」，第八章「結論」。見曾景來，〈阿含の佛陀觀（三）〉，《南瀛佛教》6:2，頁 33、34。

¹² 曾景來，〈阿含の佛陀觀（三）〉，《南瀛佛教》6:2，頁 34。

九、剃度受戒之泛濫

十、教徒思想之腐化

因於上述種種流弊，佛教改革乃當時一重要關注的課題，《南瀛佛教》第十卷第八號一整期便是在探討佛教改革之各項意見（名為「臺灣佛教改革號」）。¹³ 太虛法師所提倡之佛教三大改革分別是「教制」、「教產」和「教理」，包含制度、經濟和思想三大面向，而在曾景來所列「臺灣佛教之流弊」亦包含制度（含戒律）、思想、教育、修行、僧人品質和生活方式等層面；如他曾對於臺灣佛教的信仰現象有以下慨歎：「然今日之佛教多有腐敗，僧侶無責任，信徒無熱心，致使日見墜落之情勢。如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。」¹⁴ 曾景來認為臺灣佛教流於雜濫失真，可知他以「人間佛陀」為信仰中心而看重佛法的純正和真實。除了信仰上混淆雜揉的偏失外，曾景來還認為弘化者素質之低劣，僧侶們苟且偷閒、視野狹隘，只知道應付經懺法事，募化所得徒為自己的奢華享受。¹⁵ 僧人修行之墮落，彰顯不出入世利他的菩薩行願；相對於此，曾景來認為佛法有其時代精神，應與社會產生密切的連結，掌握佛法教義作為化導世間的指針，依佛法來移風易俗、輔助於

¹³ 收錄有：〈關於臺灣佛教改革的意見〉、〈我所見的臺灣習俗與宗教—附：佛教未來的措施〉、〈藉此改革之機的二項期盼〉、〈一瞥臺灣佛教現狀並略述所感〉、〈先謀求僧侶的素質提升〉、〈對臺灣佛教界的感想〉、〈關於臺灣佛教的振興〉、〈臺灣佛教的發展對策〉、〈關於臺灣佛教的革新〉等文章，不過撰稿人主要皆為日籍僧侶，故從日人的觀點來看臺灣佛教。可見《南瀛佛教》第十卷第八號（臺灣佛教改革號），台灣佛教史料庫，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny/index.htm?ny10-08> (2020/9/2)。

¹⁴ 曾景來，〈釋迦牟尼聖哲家〉，收於《中道》16，頁7。

¹⁵ 曾景來說：「一般僧侶大都偷閒苟且，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。古哲云『人能弘道。非道弘人』，今也我臺疆佛教之落第，一至此極，何使我輩不觸目傷心者也。」見曾景來，〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》16，頁7。

文明進展，乃至於實現世界和平，引導人民走向安樂幸福。¹⁶

上述曾景來指陳臺灣佛教之流弊缺失，大致包含兩個面向的批判，一是佛教混雜不純而流於盲目迷信，二是僧人因循苟且而無心於利他化世；而這兩點可說相應於「人間佛教」思潮的基本關懷。現今臺灣「人間佛教」雖各自主張不一，但總攝來說皆重視佛陀出世人間、即人成佛的事實，也主張佛教的修行在於人間，並應走入人間修菩薩行；佛在人間的親切真實象徵著入世利他的重要與必要。如此，若對「人間佛教」概念作語意分析，大致含攝兩種意涵，且此兩種意義之間並無衝突而可說是相互一致、彼此含攝的：第一是「實然」的描述（*descriptive*）意義，意指兩千五百多年前的佛陀生於人間、成長於人間、修行於人間、成道於人間、說法度眾於人間、最後亦涅槃示寂於人間，標指釋迦牟尼一生的活動都在人間、不離人間的歷史真實；第二是「應然」的規範（*normative*）意義，即佛教徒必須重視現實人間行入世關懷工作，而不能歸隱山林、避世獨居。佛教既在於人間（*Buddhism in/of the human realm*），佛教亦當應為了人間（*Buddhism for the human realm*），顯示兩種意涵之環環相扣。¹⁷

這實然描述及應然規範的兩種意義，初步而言或許可以對應到解脫道與菩薩道的內涵，意即解脫道重於佛法的純正性、真實性，如以阿含經教的人間性教法回到身心的觀照進而追求離苦得樂；相對而言，菩薩道則顯示大乘佛法的理想性與利他情懷，在入世悲願中積極的獻身人群擁抱蒼生，以助於他人實現離苦得樂。「人間佛教」可從這兩個向度來權衡，兩者之間不是去彼取此

¹⁶ 曾景來，〈宗教與時代精神〉，收於《中道》34，1926年，頁8-9。

¹⁷ 此兩種意涵參見 Marcus Bingenheimer, "Some Remarks on Renjian Fojiao and Yinshun's contribution to Chinese Buddhism," In *Development and Practice of Humanitarian Buddhism*, edited by Mustsu Hsu, Jinhua Chen and Lori Meeks, Hualian: Tzu Chi University, 2007, pp.141-143。

的互斥，卻可以並行不悖乃至於相輔相成。而曾景來的佛教批判當是相應於實然與應然兩種意義的「人間佛教」，既著眼現實的人間關懷，也強調理想的利他情懷。

（二）民間信仰批判¹⁸

在現代化日本治學方法的影響下，以及基於原始佛教純正佛法的認識，曾景來不只展開對傳統佛教的批判，也批判民間信仰習俗。意即，在現代學術洗禮下，曾景來以阿含聖典作為真實確當的佛法知見，對內批判變調走樣的台灣佛教，對外也批判傳統文化信仰之弊；可知曾景來民間信仰之批判密切關乎其正信佛教的思想立場，而此以正信立場批判「異教」並不難理解，早在印度佛教佛陀及諸多論師即廣破外道之邪知執見。曾景來對於其他宗教的批判，如撰有〈祈禱宗教的批判〉（〈祈禱宗教に對する批判〉¹⁹），認為真正的佛教不是盲目祈求、偶像崇拜、情感寄託、權威依賴的信仰而已，依著人間佛法所象徵的理性精神而批判臺灣傳統信仰，其中最具代表性的就是《臺灣的迷信與陋習》²⁰一書。

《臺灣的迷信與陋習》一書首先介紹臺灣寺廟的概況，隨後即展開論評與批判，包括臺灣的迷信與怪談，如紅姨巫術、臺灣

¹⁸ 嚴格而言，「民間信仰」(folk belief)與「民間宗教」(folk religion)是兩個不同的概念，前者往往不具有的特定教主、典籍、教理教義和嚴密團體組織等型態，卻廣泛承傳長久以來的信仰習俗、泛靈與多神文化、祖先崇拜，以及吸收傳統儒、道、釋三教思想，而為融合為一多元面貌的整體。依曾景來之批判內容來看，主要是「民間信仰」，但為討論上的方便，本文並不嚴格區分兩個語彙。對兩個概念的不同及混用，可參林美容，《臺灣民間信仰研究書目》，臺北：中研院民族所出版社，1997年，頁vii。

¹⁹ 收於曾景來，〈祈禱宗教に對する批判〉，《南瀛佛教》7:4，1929年，頁20-25。

²⁰ 曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，臺北：武陵出版社，1994年。曾景來，日文版《臺灣宗教と迷信陋習》，臺北：南天書局，1995年。（原為昭和14年／1939年臺北二版發行）

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、燒金銀紙、符咒與魔術、風水風俗與陰陽五行說。此外也談論臺灣固有的土地公、天公、媽祖、城隍爺、仙公等信仰，還介紹龍山寺、劍潭寺、義民廟、南坎廟、指南宮、霞海城隍廟及朝天宮、開元禪寺等。

書中的介紹批判時而相當嚴厲，如批評臺灣的驅邪、押煞、牽亡等習俗為迷信，視道士、乩童、紅姨、術士等皆為江湖騙子，認為諸多臺灣怪談不具價值或甚為淺薄，²¹ 也表示紅姨之能利用迷信來牽亡，以至於行詐騙之目的，在於人死後相信有幽靈之神秘嚮往，相對於此他認為人應該要努力發掘真相才是。²² 至於民間燒金銀紙亦視為是一種迷信，有礙文明社會的進步發達而應予以禁制廢止；²³ 包括他認為風水阻礙國民精神活力而使之怠惰放逸，而風水迷信之陋習始作俑者即是地理師，他們為謀取私利而危害社會；相關於風水的包括陰陽五行說、方位說、讖緯說等他認為皆應改正，並主張以火葬取代土葬。²⁴

雖然曾景來對臺灣民間信仰的批判，關乎佛教知見（尤其是初期佛教）的立場背景，進而實踐「摧邪顯正」的目的；然「配合官方的統治立場」²⁵ 卻也是一大因素，既是配合官方不免就有

²¹ 如書中提及：「臺灣的驅邪押煞等巫術，避崇、牽亡等儀式，都是以妖怪的存在為前提，可以說是病態的迷信。這是道士、乩童、紅姨、術士等的專業事項，他們為圖職業上的私利，因而製造人為的怪談，以建立最有力的地位。臺灣的怪談的確是富於迷信性，當然，這當中也隱含教訓的意思，不過，仍然欠缺社會性或進化性，不具有藝術價值，文學價值也很淡薄。總之，臺灣的怪談應屬於舊價信仰的產物，堪稱為遺物。」曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁 56。

²² 見曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁 64。

²³ 曾景來說：「燒金銀紙類完全是始於迷信，這種習俗會阻礙社會進步及文明的發達，因此，宜斷然改廢。而最好的方法便是禁止製造、販賣，才能夠徹底廢止這種習慣。」曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁 181。

²⁴ 曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁 225。

²⁵ 此如江燦騰所說，見氏著，〈日據時期臺灣新佛教運動的先驅——「臺灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，收於《中華佛學學報》15，2002年，頁 286。

「逢場作戲」的成份，除了履行其自身的職務權責（任職於「文教局」），亦符合官方的期許要求。只不過知識型佛教青年雖有為教的理想和改革熱情，然一旦依附權勢或者為政治所用，就難以純然、超然的言說當言，關於這部份下一節次將作探討。

三、批判背後的宗教關懷：以印順法師觀點作對比

「宗教批判」不代表否定或鄙視宗教，而是揚棄一切的迷盲信仰，帶有「撥亂反正」的苦心與用意。如曾景來在〈宗教序說〉說：「然則善能令人止惡修善、轉迷開悟、離苦得樂，即令人安心立命者捨宗教以外而無物也。」²⁶ 此外，在〈對於宗教之管見〉短文中，曾景來亦表示，鬼神信仰在他看來不能稱作宗教，其不過是一種迷信；至於以「人神關係」為宗教，神即是上帝之主宰一切，在曾景來看來帶有壓制和暴惡等特質，亦不能稱為真正的宗教，進而推崇佛教才是真正的宗教。²⁷

雖然曾景來與印順法師沒有歷史因緣上的直接連結，兩人著作中皆未曾提到彼此，但當時的臺灣佛教仍承襲閩南佛教的信仰傳統，除了重於後期大乘佛法（如「真常唯心論」）的義理內涵，諸多信仰實踐模式（如混雜民間習俗、佛道不分等）亦相當一致。是以曾景來「現代化」佛教改革暨新佛教型態的開創，亦是同時代印順法師（1906-2005）懷抱的理想。年輕時期的印順感知到現實佛教界與其認知到的佛法（三論、唯識等）有相當出入，出家、在家一心求往生淨土，道場所作也多半是誦經、法會、拜懺、超薦等佛事，²⁸ 因著盛行的「方便」法門致使佛法純正面貌逐漸喪

²⁶ 曾景來，〈宗教序說〉，收於《中道》55，1928年，頁7。

²⁷ 曾景來，〈對於宗教之管見〉，收於《中道》47，1927年，頁10。

²⁸ 如印順所說：「我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在『佛出人間，終不在天上成佛也』，而得到新的啟發。」《華雨集（四）》，CBETA 2020.Q4, Y28, no. 28, p. 47a4-6；以及說：「理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重

失，而走向神鬼化、俗化以及重老、重死的佛教。印順表示念佛、吃素、誦經是菩薩行的勝方便，但不求智慧、慈悲薄弱，太過於偏重信仰，即便法門善巧方便亦不能達到其功用，甚而使中國佛教走上衰落一途；相對的，學佛行菩薩道，必須從各種妙方便中認清目的，²⁹ 而他一生為佛法研修之努力亦在於復歸其純淨樸質的本來面目。³⁰ 對於印順與曾景來佛教思想對比，初步如下表所示：

	印順法師	曾景來
思想啟蒙	太虛法師	忽滑谷快天
角色扮演	出家僧人	在家居士
時代背景	前清出生到民國政府	日治殖民到民國政府
信仰定位	人間佛陀	
經教基礎	《阿含經》	
批判精神	中觀	禪

相對於曾景來深受忽滑谷快天影響，太虛深刻啟發印順，兩人雖依《阿含經》提倡「人間佛陀」，藉以反思佛教之偏差走向，但在批判的精神、觀念或方法大致有中觀與禪之別。以下進一步

關切的問題。這到底是佛法傳來中國，年代久遠，受中國文化的影響而變質？還是在印度就是這樣——高深的法義，與通俗的迷妄行為相結合呢！……為了佛法的信仰，真理的探求，我願意出家，到外地去修學。將來修學好了，宣揚純正的佛法。當時意解到的純正佛法，當然就是三論與唯識。」《華雨集（五）》，CBETA 2020.Q4, Y29, no. 29, p. 5a8-13。

²⁹ 《學佛三要》，CBETA 2020.Q4, Y15, no. 15, p. 80a9-10。

³⁰ 印順說：「確認佛法的衰落，與演化中的神化、俗化有關，那末應從傳統束縛，神秘催眠狀態中，振作起來，為純正的佛法而努力！」《華雨集（五）》，CBETA 2020.Q4, Y29, no. 29, p. 55a3-4。

以印順觀點比較曾景來「批判」背後的宗教關懷，並略述印順「判教」思想之視阿含為根基但卻不以之為全部，以作為曾景來「宗教批判」（尤其是「佛教批判」）的補充或對照。

（一）佛陀作為「人間覺者」的定位

曾景來以阿含的佛陀思想來權衡和定位佛教信仰，如他在日本的學士論文〈阿含の佛陀觀〉可以代表他對佛教思想的認識理解，以為真正佛教信仰的原貌應該為何。³¹ 曾景來其它介紹佛教的文章也都以佛陀為信仰依歸，如在他所編的《南瀛佛教》文章中，包括〈釋尊的宗教〉、〈所謂佛陀教〉、〈什麼是佛〉、〈阿含的佛陀傳〉、〈怎麼要信佛陀？〉、〈佛陀的成道怎麼樣〉、〈佛陀的出家〉、〈佛陀及其教法〉、〈佛陀和羅睺羅〉³²，皆可看出一定的「唯佛陀主義」傾向。

事實上，即便是曾景來所重的阿含聖典，他亦認為在佛入滅後，佛弟子們因著情感的懷想思慕，已昇華其「人格」而出現了「神格」，佛不再是單純的人、亦不只是歷史上現實的人，卻具有諸多神蹟和威德，顯見《阿含經》中的佛陀觀亦是理想化、神化後的產物。³³ 此從佛陀形象的演變探索佛教的信仰問題，以及佛教信仰的發展趨勢與抉擇分判，印順法師亦著力甚深。印順也認

³¹ 曾景來以「人間覺者」來定位佛陀（「人間佛陀」），除了與《阿含經》研究有關係外，亦是受到其師忽滑谷快天的影響；忽滑谷快天曾提出「佛陀人間論」來呼應富永仲基等人的「大乘非佛說」。可見姚彬彬，〈「人間佛教」概念成立與日本「佛陀人間論」之關係考〉，《玄奘佛學研究》30，2018年，頁206-207。

³² 以上可見《南瀛佛教》創刊十週年紀念號第十卷第七號中的目次概要（自第一卷第一號至第十一卷第六號），一覽表中明列曾景來／曾普信所寫之文章，其中〈佛陀及其教法〉、〈佛陀和羅睺羅〉兩篇文章署名為「普信生」，就文章主題及撰述內容推斷亦是曾普信所寫。《南瀛佛教》創刊十週年紀念號，台灣佛教史料庫，buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny/ny11-07.htm (2020/8/22)。

³³ 參見曾景來，〈阿含的佛陀觀（五）〉，《南瀛佛教》6:4，1928年，頁31；〈阿含的佛陀觀（十）〉，《南瀛佛教》7:3，1929年，頁14-15、17。

為佛陀涅槃後，佛弟子對佛陀的永恆懷念，使得佛法不斷開演變化，逐漸因理想化走向天神化、神教化，而有別於釋尊教法的原始面貌，乃至開展出大乘佛法。³⁴

不論太虛法師的「人生佛教」或者印順法師的「人間佛教」，皆有著「人圓即佛成」的觀念，認為人格的完滿就是佛德的實現，相當強調人之為人的道德基礎性，不管聲聞道或菩薩乘，皆必須以「人天乘」為基礎，而不是訴諸神秘的信仰與他力的救贖，³⁵這一點和曾景來可說不謀而合。曾景來在〈道德より宗教へ〉一文中，探討道德和宗教的關係，除說明兩者的特徵，也分述兩者的差異，再介紹何為「佛教道德」。相對於其它宗教（如基督信仰）以宗教為道德的基礎，為了神的信仰、顯示對神的忠誠而展開殺戮（「聖戰」），曾景來指出佛教以道德為信仰的基礎，基於人性共通的道德觀念才有佛教的信仰，也就是以「五戒」為基礎的道德觀念，相對於此，曾景來認為與道德不相容、矛盾的宗教是「邪教」。³⁶ 曾景來在文末表示道德讓人成為人，但宗教進一步讓人成為人以上的存在，道德最終以成為高尚的人、完美的人格者為目標，但宗教則不只是滿足作為一個人。³⁷

³⁴ 《平凡的一生（重訂本）》：「『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念』，是佛法發展演化中的主要動力。在發展中，為了適應信增上人（也適應印度神教），施設異方便，對佛法的普及民間，是有功績的。但引起的副作用，使佛法演化為『天（神）佛一如』，迷失了佛法不共神教的特色。」CBETA 2020.Q4, Y41, no. 39, p. 167a5-8。對於「佛弟子對佛的永恆懷念」，現實人間的釋尊存有想像的成分，及至於推動大乘佛法之興起，印順對此著墨頗多，另可參《初期大乘佛教之起源與開展》一書，CBETA 2020.Q4, Y37, no. 3。

³⁵ 印順法師區分「一般道德」與「佛化道德」兩種道德層次，認為「佛化道德」必須建立在「一般道德」之上，也就是奠立在世間法相應的善心善行而進言出世間的修行與解脫；印順在〈一般道德與佛化道德〉說：「釋尊的大覺而創立佛教，就是重新肯定道德價值的宗教。所以真正的學佛，就是從一般的道德實踐起，進步到最圓滿的道德生活的完成。」《佛在人間》，CBETA 2020.Q4, Y14, no. 14, p. 306a1-3。

³⁶ 見曾景來，〈道德より宗教へ（一）〉，收於《中道》58，1928年，頁13。

³⁷ 見曾景來，〈道德より宗教へ（三）〉，收於《中道》60，1928年，頁15。

可知，曾景來明顯有著「即人成佛」的思想傾向，而相近於「人生佛教」、「人間佛教」之理趣，皆以佛陀——「人間覺者」為依歸的對象。曾景來甚而以佛教之「自覺覺他，覺行圓滿」來說明宗教信仰之最高境界，認為「真正之宗教」亦即在此。³⁸ 而曾景來以佛教的「自覺」為最高宗教，視其它以外的宗教為低階劣等，此一判攝亦可見於印順法師的著述中。印順雖不否定其它宗教的信仰價值，但卻認為佛教是宗教中最好的。在《我之宗教觀》中，印順指出宗教的五個向度——「多神·一神·梵我·唯心·正覺」，分別象徵宗教信仰由低到高的不同層次，而佛教作為一「正覺」的宗教，以緣起正見之覺悟顯發獨到的信仰特色，乃是所有宗教中最殊勝的，而有別於一般的神教信仰。³⁹ 由此可看出曾景來與印順法師佛學觀點上之近似。

（二）佛法的方便適應與應機教化

如前所述，曾景來和印順兩人皆重佛教信仰的純正性，且批判後期佛教之流於雜濫，主張佛陀時代教法的重要。然印順除了以阿含闡發佛陀本懷或者復歸釋尊本義（「立本於根本佛教之淳樸」），卻以「宏闡中期佛法之行解」作定位，在佛法的弘化上不只是「少」（阿含）而且是「壯」（般若中觀）。⁴⁰ 也因此印順多次表示初期佛法的時代適應性，並不能充分表達釋尊真諦，大乘佛

³⁸ 曾景來於〈對於宗教之管見〉結尾表示：「覺悟即是自覺，覺者即是佛，佛即是自覺之人也。其次，自覺之人，必有覺他之行為動作，何謂覺他，簡單而言，獻身說法是也。獻身說法者，就是自覺之人。既自覺而又覺他、謂之覺行圓滿。是為佛教最大之目的，最高之理想也。能達此地，方為真正之宗教。」見《中道》47，頁10。

³⁹ 《我之宗教觀》，CBETA 2020.Q4, Y19, no. 19, pp. 13a08-17a13。

⁴⁰ 如印順說：「從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！」〈契理契機之人間佛教〉，收在《華雨集（四）》，CBETA 2020.Q4, Y28, no. 28, p. 69a11-13。

法的應運而興確有其獨到之處；⁴¹ 可知印順內心除以阿含為據，實還有更寬闊的觀照，而以「人間佛教」作為菩薩道的實踐模型。

印順佛教思想既追求純正同時也尊重多元，純正是究竟義的把握，多元是方便義的開顯，如此迷信和正信、權巧方便和究竟真實乃是兩種不同法義判攝，相對於以迷、正之絕對二分的分判，印順更重於以權實來分判。⁴² 佛法固然因過度或過時的方便而有迷信之失，但信仰本身未必全然以真假對錯來斷定，卻有應機教化的考量，亦以此來衡定佛教信仰之全貌。

如此，曾景來探討臺灣宗教的「迷信」問題，部份是站立在純正佛教的信仰立場，相對於迷信即是正信，此迷、正之分若用佛教另一個術語可說是邪、正之別，迷信之批判猶如邪教之摧破。然而，信仰不同於或不合於佛教未必藉邪、迷等詞彙定位之，卻只能說是一種「外道」，而這自是相對於「內學」或「內明」而言。也因此曾景來所批判的臺灣宗教習俗傳統，固然有不少迷信之失，但有些只是不同的信仰實踐，背後有一定的投射內涵或象徵意義，而亦可從「實用」觀點作解。只要在信仰中得到安頓，足以引人向善、行善避惡，從生活中帶來正面效益，也應予以尊重。⁴³

總之，曾景來之重於佛教信仰的純正性及人間性，可說和印

⁴¹ 印順思想傾向於龍樹中觀學，把握「大小共貫」的佛學精義，進而對整體的佛法作出「判教」，以此來抉擇和定位各個時期、各個經論和宗派的佛法；如他重視阿含卻不限於阿含，信受大乘佛法卻不認同（後期）大乘佛法之過度方便。也因此阿含經教對印順來說不是不對而是不夠，大乘佛法雖是信仰所重但卻必須慎防太多、太過。《佛法概論》，CBETA 2020.Q4, Y08, no. 8, pp. a1a08-a2a12。

⁴² 如印順《原始佛教聖典之集成》所言：「佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。」CBETA 2020.Q4, Y35, no. 33, p. a3a14-15。而且不只是佛教聖典不應有真偽，面對其它的宗教信仰亦然，不能僅藉真假對錯來輕判之。

⁴³ 舊有宗教信仰如同文化傳統一樣有其時代背景，須務實考慮到各自的時節因緣及不同信仰實踐的可能，只要消極的做到「諸惡莫作」即無傷大雅，倘若更積極的「眾善奉行」（乃至「自淨其意」）則更值得肯定。

順批評中國佛教的世俗化和神鬼化一致，⁴⁴ 對於佛教之摻雜民間信仰乃至於烙印儒道色彩，皆不以為然，同時也反對神鬼、神秘化及神化的佛教。只不過依著「諸行無常」、「廣行慈悲」等，菩薩度眾的善巧方便也當一併重視，佛法為適應不同文化發展有現實轉化的必要，因此強調純正佛法亦必須兼顧應機教化的權量。

四、審視與反思：「現代化」或「皇民化」

1915 年在臺發生以宗教為名的反動抗日事件（「西來庵事件」），日本政府更加期盼透過宗教改造來全然掌控臺灣民心，在此同時也落實「教化」、「同化」（「皇民化」）的目的。然而江燦騰認為，即便日本沒有佔據臺灣，宗教改造運動亦遲早會發生，因為在社會轉型中不得不面對現代化問題，使能提升相關宗教知識水準及增強理性判斷，否則無以為現代社會的精神指導。因此即便臺灣未曾受到日本殖民，因應現代社會的普遍要求，臺灣的知識菁英也應會自行推動才是。⁴⁵ 無論如何，順著因緣條件的推移催化，曾景來的「宗教批判」確實是在殖民政治下展開的，當中政治與宗教關係之拿捏、批判的公正性與有效性，以及身份認同與兩難處境等問題，值得進一步探討。

（一）殖民政治下的「宗教批判」

⁴⁴ 印順說：「俗化與神化，不會導致佛法的昌明。中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示『人生佛教』以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。」《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA 2020.Q4, Y36, no. 34, p. a1 a2。

⁴⁵ 如江燦騰說：「日治時期臺灣佛教欲推動現代化，在鄰近亞洲地區中，最早最佳的國家，又正好是臺灣殖民地的新統治者日本，所以關於臺灣傳統佛教的改造運動，在當時所以和日本佛教各宗派關係密切，縱非殖民與非殖民的隸屬關係，依然有其必要性。」見氏著，《新視野下的臺灣近現代佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2006 年，頁 6-7。

根據闕正宗研究表示，日本統治臺灣五十年期間佛教發展可分三個時期，分別是：一、前期（1896-1915）之「探索與結盟」；二、中期（1915-1931）之「合作與開展」；三、後期（1931-1945）之「皇化與改造」。前期進入中期之關鍵在於 1915 年發生「西來庵事件」，殖民政府結合全臺佛教之區域勢力（本土四大法派）進行宗教調查，也透過中日佛教合作以日本信仰模式為借鏡，而最後導向後期之「皇國化」佛教。⁴⁶ 曾景來的「宗教批判」亦必須放在「皇化與改造」的脈絡下理解，然既是配合官方政策，不免有時代背景下的妥協讓步。

承上所述，1915 年「西來庵事件」為日治時期臺灣佛教乃至臺灣宗教發展的一個轉捩點，深刻影響日人之對臺統治的政策方針；⁴⁷ 而曾景來之「宗教批判」，亦不能脫離官方立場之脈絡認知。在曾景來《臺灣的迷信與陋習》一書的「自序」中，顯見他是依附於官方而對臺灣民間信仰進行批判。以下初步分析「自序」五個段落中各自的重點：

第一段說明教化者認識民眾心理、信仰的重要：

- 一、肯認日治下臺灣各方面皆有顯著進展。
- 二、島民精神暨信仰上仍存濃厚迷信陋習。
- 三、以徹底皇民化為目標破除迷信陋習、檢討民間信仰。
- 四、順乎民眾信仰心理而教化教導之。

第二段批評臺灣宗教為現實的利己主義：

- 一、臺灣宗教是自然與精靈崇拜混淆的原始宗教。

⁴⁶ 闕正宗，《臺灣佛教的殖民與後殖民》，臺北：博揚文化，2014 年，頁 24、49。關於日治時期臺灣佛教發展與「皇國化」佛教，亦可參闕正宗，《臺灣日治時期佛教發展與皇國化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895-1945）》，臺北：博揚文化，2011 年。

⁴⁷ 對此國內學界已有不少研究成果；對於「西來庵事件」之始末及後續影響，相關資料可參江燦騰，〈第二章日本在臺殖民統治的同化措施與內臺佛教的辯證發展〉，收在《日據時期臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001 年，頁 81-176。

二、屬現實的利己主義而祈求治病、解災，甚至後世飛黃騰達、家門五世其昌等。

第三、四段重申迷信陋習之打破必在認識前提下實際行動：

- 一、教化不振其因之一在於當政者不知民間信仰之迷信陋習。
- 二、若藉宗教喚醒人心覺醒，則其社會教化意義不容忽視。

第五段總結本書彙編之目的：

- 一、臺灣宗教與迷信陋習的再檢討。
- 二、體認「國民精神總動員」的旨趣，以更新風潮、催促反省。
- 三、希望有助於研究民間信仰。

以上可知該書大致的內容和重點，曾景來也不諱言是為體認「國民精神總動員」的旨趣而檢討臺灣宗教的迷信陋習。值得一提的是，中文版的《臺灣的迷信與陋習》一書與日文版《臺灣宗教と迷信陋習》皆有二、三篇序文，雖然作序的人及內容不盡相同，但都是日本人、日本官員站在官方立場所表達的肯定態度，認為有助於了解「島民」的信仰及生活方式，進而在「皇民化」運動及國家政策方針指導下，來改造、改善書中所述的迷信與陋習，「導入日本式的精神生活」，體認到「正教即國體，國體即正教」，臺灣宗教之迷途即可復歸於正道上。⁴⁸ 可知該書是在殖民背景下，為了貫徹政府教化「島民」走向預劃的路，而介紹既有的信仰習俗文化並指陳其問題所在。

（二）政治凌駕宗教

從明治維新時代開始，日本除了經濟上迅速發展，宗教文化

⁴⁸ 詳可參曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁3-6；為曾景來作序的石黑魯平，認為日本之「國體」是建立在「惟神大道」上，以「惟神大道」為根本暨日人的信仰所在，所謂邪正及對錯之分亦以此為抉別點，凡有違「惟神大道」的宗教皆是邪教迷信，揭示「正教是國體，國體即正教」的道理，如是施行宗教改造進而為實現「皇民化」目標的其中一步。曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》，頁3。

和政治上也趨於帝國集權，所謂「惟神大道」所主張之「正教是國體，國體即正教」，可看出「政教合一」的傾向；相契於所謂「聖人以神道設教而天下服矣」，天皇作為「天子」的象徵，代表著人世間的最高領導，賦予權位絕對的合理性與合法性（「朕意即天意」），也因此強力鼓吹天皇神聖和日本民族優越的「國家神道」思想，神道信仰成為當時日本的「國家宗教」（「國教」），政府亦傾國家之力支持神道信仰，極力灌輸「敬神」思想，甚而強行規定神道是全日本的而不是特定某一宗教，每一日本人都有參拜神社的國民義務，且成為日本的「國教」，就連現在日本政府官員仍有神社祭拜的禮儀習俗。⁴⁹

曾景來順著時勢附議殖民政府之政策，唱和日本對臺的宗教立場，如他在〈聖德太子的偉業與其聖德之一端〉一文，對聖德太子盛讚推崇已無以復加，以「我國之恩人、佛陀之再世、日本國之教主、各宗之開宗祖師」等來形容之。⁵⁰ 在〈我皇國與佛教〉一文中，曾景來更是高推「大日本帝國」、「皇國」，認為中國儒、道思想輸入日本之前的日本文明即有健全之「皇道」暨「皇國精神」，而後由聖德太子巧妙採用儒佛教說以助於國家興隆。曾景來指出，「皇國精神」之基礎在於「皇道」，在於崇敬皇國固有之神祇，神祇崇敬為「皇道」之真髓，如此之神祇崇敬乃「超宗教性」，非僅皇室之事而由全體國民共同參與，不應以宗教規範之。也因此曾景來認為當佛教與「皇道」不相容，使得無法在日本傳播，那是佛教本身的問題；相對的，佛教能在日本弘化，乃因於佛教

⁴⁹ 關於神道信仰與近現代日本政治關係之探討，可見哈達律（Helen Hardacre）著、李明峻譯，《神道與國家：1868-1988 日本政府與神道的關係》，臺北：金禾出版社，1995年。日本神道的歷史源流、古典文獻、學派分支、神社祭祀及現代發展等，中文書籍可參張大柘，《當代神道教》，北京：人民東方出版社（東方社），2010年。

⁵⁰ 見曾景來，〈聖德太子的偉業與其聖德之一端〉，收於《南瀛佛教》13:6，1935年，頁10。

與「皇國」的國體、國風一致。⁵¹

曾景來引佛教可帶來國民道德上移風易俗的作用，而表彰宣揚佛教信仰之重要，如慈悲與報恩思想即是其例，其中「上報四重恩」中，除父母之恩（家族的）、眾生之恩（社會的）以及三寶之恩（宇宙的）三者之外，國王之恩（國家的）在後來更受到重視，可見「佛教與皇道一致」。曾景來依附政權順勢而行，或許亦是為了佛法的宏揚，亦即藉著「佛教與皇道一致」來說明信仰佛教即是尊崇皇道。如是曾景來認為佛典為鎮護國家之經典，弘揚佛教即是護衛國家，使得佛教的「教運」與皇國的「國運」密不可分，⁵² 亦認為結合「皇道」的日本佛教，已截然不同於其它國家的佛教。⁵³

總之，曾景來認為皇國與佛教有著殊勝因緣，兩者是相輔相成、相得益彰，佛教能受到國家之採用保護，不只是佛教之福、也是國家之福。然而這一切必須建立在「皇國」統治之神聖威權的大前提下，凡有違國體及國民精神一切外來思想，皆斷然排除在外，甚至不顧「皇道」而浸潤、推銷此等思想，應視為國民資格之喪失。相對的，作為日本國民及佛教徒依於「皇道」體認佛法正向教導，才能廣為宣揚佛法的信仰價值。⁵⁴

⁵¹ 曾景來說：「佛教為宗教，並被著為優秀之宗教。但不論它如何優秀，如不能與皇道相容，絕無法在我國傳播。佛教蒙國家採用、能在國家保護之下急速發展，主要原因還是其思想未曾違背皇國精神所致。也就是說，佛教擔負了人道性、世界性使命，同時是與我國之國體、國風一致之宗教。」見氏著，〈我皇國與佛教〉，收於《南瀛佛教》13:4，1935年，頁8。

⁵² 如曾景來在〈我皇國與佛教〉說：「敬神崇祖是為皇道之重點，而於現世祈求死者冥福，則佛教與皇道一致。此為皇國與佛教重要之契緣。」而且也進一步指出《金光明經》、《仁王經》、《法華經》有「弘布此法之國土，乃由諸天善神守護」之教說。曾景來，〈我皇國與佛教〉，《南瀛佛教》13:4，頁8。

⁵³ 曾景來說：「皇國化之日本佛教，與在他國之佛教相比較，已成為具有完全不同色彩之宗教。」曾景來，〈我皇國與佛教〉，《南瀛佛教》13:4，頁8。

⁵⁴ 曾景來說：「佛教能受到國家之採用與保護，實為至大之幸運。由此，佛教與皇道益形調和，才能參與皇道之助長。反過來，也可認識皇道絕大之擁抱性。同

（三）批判的公正性與有效性

「不依國主則法事難立」，上述是否為曾景來「委曲求全」的「方便」說法，藉著「皇道」來弘揚「佛道」，圖謀在政治認同下俾使佛教順當發展？曾景來之批判民間信仰及批判傳統佛教，可說有三種不同的出發點或立場背景：一是受高等教育之知識人立場；二是原始佛教純正信仰與思想的認同；三是日本官方立場之應和。前兩種立場無可厚非，也相當值得肯定，但第三種應有商榷空間，其批判可能為此而減損其它兩種良善立意。不過，當中不只牽涉信仰認同問題，也涉及身份認同、國家認同、文化認同等問題，而這些又極其繁複。

固然臺灣宗教的迷信陋習有反省必要，乃至於翻新、改革和「現代化」；但如果是在體察「國民精神總動員」的前提下促進「皇民化」的推展，「教化」亦無異於「同化」，「現代化」成了「皇民化」的一種手段。曾景來受臺灣總督府器重，於1932年至1940年在文教局社會課擔任公職，所參與編輯的《南瀛佛教會會報》⁵⁵刊物亦是總督府扶持主導的，因職務所在而為殖民政府效命，如此「宗教批判」的背後有著濃厚的政治目的。例如日人序文中以「島民」稱臺人，此雖不至於以蠻族視之，卻是明顯的「上對下」口吻，且曾景來在書中亦以「島民」自居自稱，亦不免自我矮化。⁵⁶

或許，曾景來身為臺人而「親日」有其兩難處境；正因於政

時，皇國對一切外來思想均以皇道立場驗對，取捨、選擇，再加以皇國化。皇道並非接受一切外來思想，違反國體、違反國民精神者當然會將之斷然排除。……設若不顧皇道而浸潤於該等思想、甚至將之推銷者，應視為已失國民之資格，而斷然將之排擊。吾人應多加反省。做為一個日本國民以及一個佛教徒，需依據皇道、去體會穩健、平和、慈愛、報恩之思想，並將它們宣揚至中外。」曾景來，〈我皇國與佛教〉，《南瀛佛教》13:4，頁8。

⁵⁵ 1923年7月，發行《南瀛佛教會會報》；1927年1月，改名《南瀛佛教》。

⁵⁶ 見曾景來，《臺灣的迷信與陋習》，頁3、7。或許曾景來在身份上已然認同自己是日人，在國家認同上為日本，因此沒有作為臺人的尊嚴和風骨問題，猶如自家人中沒有（或少有）尊嚴和風骨的問題。

治上的考量，他必須為批評而批評，致使一些批評未盡情理，其中涉及殖民政治下知識人的自處問題。大體而言，知識人面對異族侵略或異邦統治大致有三種立場：一、不服從而抗爭；二、順服（或不順服）而默然、不過問；三、順服且攀附、應和。如同樣身為知識菁英，曾景來與林獻堂、蔣渭水、羅福星等人之反日、抗日或「反殖民」體制的社會運動明顯不同，此外林秋梧雖也批判傳統佛教信仰的迷信風氣，主張佛教革新、回歸現實關懷，卻未與政治掛鉤，年輕時甚亦參與反日學運。

曾景來倡儀佛教改革是好的，有助於革新臺灣宗教的信仰文化，但政治性考量的「宗教批判」或也影響批判的效力和說服力，如民間信仰中可能存在的優點和長處便傾向少提、甚至不提。雖然曾景來「身在公門」有其職責承擔，「光復」後恢復「自由之身」，重新審視過去所做所為，應可進一步說明與澄清。如在國共對峙、兩岸對立的威權統治時代，印順所寫《佛法概論》一書曾為人密報「為共產黨鋪路」，即便作出解釋自認無失當之處，申請再審查仍然不被接受，最後他只好自承「逃難時缺乏經典參考，文字或有出入」在政治性審查要求下修改其中段落。對於這樣低頭妥協，印順在自傳《平凡的一生》，開誠布公把往事揭露作為某種形式的「悔過」。⁵⁷ 此外，當旁人積極為印順爭取日本博士學位，他卻屢屢辭退，而在中日斷交敏感時刻堅持國格、僧格以及文人風骨，表示他是出生於前清，歷經清朝及民國兩代而至死願做中華民國的人，不想因學位落人口實，最後由日方大學主動頒授並請人代

⁵⁷ 印順法師在回憶時，表示慚愧自己的懦弱與平凡，不能忠於佛法、忠於所學，缺乏為法殉道的精神，表示「這是最傷心的，引為出家以來最可恥的一著！」可知在艱困的時局中，印順法師雖對現實讓步但仍自知節操所在，在適當時機說出內心真正的想法。以上見釋印順，《平凡的一生（重訂本）》，CBETA 2020.Q4, Y41, no. 39, p. 85a3-8。

為接受。⁵⁸

《賽德克·巴萊》電影莫那魯道的名言：「如果文明是要我們卑躬屈膝，那我就讓你們看見野蠻的驕傲！」如果「現代化」的背後隱含著民族的尊嚴問題，那這樣的「現代化」是否還值得追求呢？「現代化」過程中是否亦有「時窮節乃見」的抉擇問題？無論如何，在艱困年代確實難以要求、苛責太多，然而卻也不能堅持得太少。近現代改革聲浪不斷，中國文化亦屢經反省和批判，胡適擔任「新文化運動」要角，提倡「白話文」、打倒「孔家店」以及主張「全盤西化」，處處點評中國文化的不是，乃至於作通盤性的否定，但這主要仍是華人內部的反思卻未必是「告洋狀」；亦即胡適不對外人批評自家人，反而對洋人宣說中國文化的好，在所寫的英文著述中不時介紹中國文化的長處，以「兩手策略」、「兩面手法」的方式對內批判中國文化，對外卻宣揚中國文化。⁵⁹

總之，曾景來配合官方統治立場的「宗教批判」，其一些批判

⁵⁸ 此過程可見印順，〈我為取得日本學位而要說的幾句話〉，收在《華雨集（五）》，CBETA 2020.Q4, Y29, no. 29, pp. 231a01-238a13 及釋聖嚴，〈劃時代的博士比丘〉，《法鼓全集》，<http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/03/03-06/d1.3.php> (2020/8/29)。印順追求真實佛法、抉擇純正法義，重視早期的「印度佛教」，卻仍在著作中重申他是「中國佛教徒」；對於漢傳佛教的學術研究，他認為漢人本身必須「操之在己」而不是盡跟隨於人，表示他的佛學論述固然曾參考日本學者的著作，但不認為這是絕對必要的，尤其在中國佛學研究上更是如此，此等都可看出他的耿介氣骨。可參氏著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA 2020.Q4, Y36, no. 34, p. a3a15。

⁵⁹ 胡適面對傳統文化的作法相信是值得參照借鏡的，他對內批判中國文化，對外則維護中國文化，如周質平說：「在英文著作中，胡適對中國文化是充滿信心的。他所一再要表明的是，中國這個古文明，並不缺與西方文明接軌的『現代性』。這個現代性的主要成分是民主與科學。……胡適在古代的思想制度中，去尋中國的民主、科學，這一方面維持了他知識上的誠實，一方面又顧全了中華民族與中國文化的體面。讀胡適論中國文化的英文著作，不能不深體他這番不得已的苦衷。」參見周質平，〈胡適英文筆下的中國文化〉，收於氏編，《胡適未刊英文遺稿》，臺北：聯經出版社，2001年，頁xlili。而胡適之對外宣講中國文化，亦使他在西方學界、文化界扮演了「中國文化大使」的角色，奠定其在世界上的學術成就。可參王晴佳，〈胡適的「中國文化大使」之路〉，收在《南國學術》2，澳門大學出版，2017年，頁238-255。

的公正性和有效性仍待商榷，即便批判得有道理，恐也難服人之心。曾景來固然可以認同「皇民化」中所象徵的進步與改革精神，但或也可考慮到固有傳統的尊重及自身文化的善意解讀，亦以正向、正面的角度看待部份民間習俗的實踐並適度澄清（一如胡適在洋人面前看待中國文化的方式）。只不過身處於殖民時期，曾景來也有大環境、時節因緣的無奈與不得已，而必須附和及配合，以下進一步探討之。

（四）身份認同與兩難處境

在高壓威權的殖民時代，曾景來之「人在江湖」，或有著不為外人知的難言之隱；附和當權者、為執政者所用，可能是一種「失格」，亦可能是「識時務」之「俊傑」。⁶⁰ 苦難戰亂中考驗著人性與信仰，也衍生出諸多倫理學問題，如日本軍國主義所發動的侵略戰爭，造成數百千萬計的殺戮、家破人亡以及無辜生命的犧牲，身處其中而為侵略國的一員又該如何自處呢？面對外邦異族的佔據統治，表面上曾景來傾向於順服與應和，然而假設曾景來並不視之為異邦統治，而對於日本有一定的國家認同和情感歸向，甚至認為自己也是日人，如此作個「順民」依隨著政府政策的指示規劃，似乎也沒有不對。⁶¹ 也因此，曾景來除了響應日本政府「同化」、「皇民化」運動，著力於臺灣民間宗教的批判外，也參與二戰時期日人侵華的戰務安排，如 1939 年日軍攻佔海南島後，曾景來應試到海南島擔任《瓊海潮音》的「編輯兼發行人」，銜接「大

⁶⁰ 南宋宰相文天祥正氣凜然，成仁取義而庶幾無愧，此高風亮節固然讓人激賞，然而若「以退為進」，隨順因緣忍辱負重，以元朝宰相之姿再為廣大人民服務，是否也是一種「所挾持者甚大，而其志甚遠也」？

⁶¹ 曾景來在日治時期自我定位為一日本人，從所寫的〈我皇國與佛教〉以及〈聖德太子的偉業與其聖德之一端〉等文章，皆以「我國」自稱、「皇國」尊稱，略可得知；只不過是迫於無奈、心有不甘，還是出於自願、心之所嚮，只能說「冷暖自知」。

東亞共榮圈」、「興亞聖戰」的理念，為日本軍國主義喉舌宣傳，並落實日人「以華制華」的政策。⁶²

曾景來彼時對日本之認同，大致是可以理解的，生於日治時期、自幼接受日式教育，兒時以來語言、文化、思想、生活習慣等洗禮，已然有深刻的情感連結；其對於「日本」的認同，可說是那一代人的共同傾向。如李登輝 1923 年（大正十二年）出生在臺灣淡水，全然是日式教育下長大成人，國族情愫和文化情懷相對於中國更多的是日本，除了臺灣主體意識鮮明外，亦不掩飾他對日本的喜好偏愛。⁶³ 筆者祖母同樣是出生於 1923 年，回想日治時代亦流露出懷舊幽情，孩提時代的情感記憶不可磨滅，即便是受「外邦」殖民、「異族」統治，仍懷念那一段時光。

每個人都會有自身的定位和認同，在日治時期除了臺灣人和中國人（漢人）外，還多了日本人等不同可能，而且除政治或國家認同還包括信仰或文化認同的問題，在佛教信仰中就有印度佛教、中國佛教、臺灣民間佛教、日本佛教等不同佛教文化傳統的抉擇。此外，又涉及到政教問題的交疊，當「皇民化」運動宣稱國體是建立在「惟神大道」的國體（「正教是國體，國體即正教」），政治和宗教的錯綜複雜又更難以簡單的自我定位。

亦即，涉及到繁複的國族認同及文化情感等向度，每個人不

⁶² 見闕正宗，〈殖民時期「佛教教化」與「迷信陋習」改革的推動——以曾景來（1902-1977）為中心〉，發表於「佛教現代化在臺灣的發展：探索宗教哲學的可能性」工作坊，新北市：法鼓文理學院，2019 年，頁 12、22。

⁶³ 如李登輝曾在日本國會演講公開表示：「從少年時代到高中時代，有機會廣泛接觸各國古今先哲的典籍和言論，這是當時日本教育重視教養的良好遺產，我到現在還是感謝這種教育。」〈首位在日本國會演講的台灣領袖 李登輝：要把餘生奉獻給台灣（上）〉，《上報》，2020/8/14，https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=93811 (2020/8/30)。另外李登輝在著述中也承認受到日本思想影響很大，他表示說：「或許有人會對我的沉迷日本文史哲，感到不解。但是，在一九四五年，也就是我二十二歲之前，臺灣一直都在日本統治之下。我接受正統的日本式教育，當然也深受日本傳統的影響。」見氏著，《臺灣的主張》，臺北：遠流出版社，1999 年，頁 40-41。

同的定位和選擇皆應該受到尊重。猶如蔡英文 2016 年 1 月 16 日當選臺灣中華民國總統時，公開發表感言表示，只要她當總統的一天，「沒有一個人必須為他們的認同道歉」，這意味著在臺灣這一塊土地上有著族群、文化的多元性和多樣性。除原居於臺灣的原住民外，還有 17 世紀左右從大陸移民抵臺的閩南人和客家人，之後有隨著國民政府撤退的外省移民，乃至於現今來自各國的新住民等，每一個族群又可細分多種類別（如臺灣原住民又可分為十多種以上的不同族別）。此外，應也包括在 1895 到 1945 年日治時期出生、成長的「日式臺人」，他們自幼接受日本教育、會講日語，而對日本有著深厚情感，因此以尊重、理解（乃至諒解、包容）的態度來面對他們的認同問題，應有其必要。尤其當時的日本是亞洲強盛國家，雖然臺灣人因殖民失去了尊嚴，但也因「日本化」而「現代化」，因各項建設而帶來臺灣向前邁進與經濟發展。⁶⁴ 可知，日本人雖殖民臺灣，但也一定程度有功（乃至有恩）於臺灣，如此蒙受恩澤而銘感於心亦是得以理解的。

事實上，曾景來日治時期「擁日」、「親日」之作為，可能有其不得已或難言之隱，也因此日本撤退後（即所謂「光復」），他曾在信函中約略表達出為難處境，因為臺灣成為日本的殖民地，所以他不得已過著殖民的生活；而光復後回歸中國文化，卻也為「中國佛教的正信居士」感到萬分榮幸。⁶⁵ 倘若如此，戰後曾景

⁶⁴ 日人據臺期間積極從事民生建設，如公路、鐵路及港口等各項交通設施，促進農業、工業的進步成長，也帶動臺灣經濟向上發展。詳可見葉淑貞，〈日治時代臺灣經濟的發展〉，《臺灣銀行季刊》60:4，2009 年，頁 224-273。

⁶⁵ 曾景來曾經在給星雲法師的信中提到：「臺灣是中國的領土，後變成日本的殖民地，我們不得已要過著殖民的生活……現在臺灣光復了，我們可以回到中國文化裡，雖沒有資格再稱為和尚、比丘，但是能做一個中國佛教的正信居士，也不禁感到萬分的榮幸。」如果此段記述為真，從中透露出兩點訊息：一、殖民時期人在屋簷下，有諸多的無奈、不得已；二、對於中國文化的認同以及中國佛教信仰者的自我定位。〈曾普信〉，《人間福報》，2018/2/4，<https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=499966> (2020/8/29)。

來的立場迥然不同，這固然可以投機、圓滑來負面評價，但身在戰亂的時代、受限於時局，或亦有身份認同上的苦衷。曾景來早年雖重於《阿含經》，但他對於中國文化應該也多所認同，從譯述的《中國禪祖師傳》、《蘇東坡傳》、《日本禪僧涅槃記》、《寒山詩解》等，亦可知其思想傾向，並沒有摒除中國文化與中國佛教。尤其二戰結束後曾景來移居花蓮，往後三十年不再以日式佛教為重，卻帶動花蓮佛教的「中國化」和「人間化」，被認為是「花蓮佛教『中國化』與『人間化』最具關鍵的領導者」。⁶⁶

總之，曾景來之「宗教批判」暨「現代化」背後，「皇民化」是其中的目的（尤其是對民間信仰的批判），雖然動機、手段仍有可議之處，但所帶來宗教改革的結果可能是好的。在兵荒馬亂的年代，每個人都有求生存的方式，曾景來身處其中亦有他境遇上的權衡，被迫在身份上有所取捨、行動上有所抉擇，或可多一分善意解讀及同情理解。

五、結語

「批判」本是佛教舊有傳統，佛陀本人不只批判傳統婆羅門教信仰，也評破一切的哲學思想，對於外道邪見的錯誤認知，不留情面的摧伏破斥。⁶⁷「批判」精神到了大乘佛法猶然如此，如龍樹菩薩開創的中觀學派，以《中論》遮除一切戲論及邪見，包括《迴諍論》、《廣破論》等皆顯示佛法的「批判」性格，如《龍樹菩薩傳》所表示的：「外道論師、沙門義宗咸皆摧伏」⁶⁸。此外，

⁶⁶ 見李世偉，〈戰後花蓮佛教的「中國化」與「人間化」〉，收在《圓光佛學學報》14，2009年，頁182。

⁶⁷ 如《中阿含經》〈梵志品〉曾記載：「世中諸有論士，沙門瞿曇為最第一。所以者何？沙門瞿曇論士能伏一切外道異學故。」CBETA, T01, no. 26, p. 653c5-7。在《佛本行集經》〈捨宮出家品〉也說：「當轉微妙大法輪，摧伏一切諸外道……執持利智金剛杵，當破外道一切邪。」CBETA, T03, no. 190, p. 732c6。

⁶⁸ 《龍樹菩薩傳》，CBETA, T50, no. 2047a, p. 184b28。

龍樹的弟子提婆亦繼承「批判」精神，廣破外道執見之時亦被外道門徒所殺。⁶⁹ 到了中國，三論宗嘉祥吉藏表示《中論》、《百論》與《十二門論》之三論有兩條義理，一是「顯正」、一是「破邪」，以此而「上弘大法」與「下拯沈淪」，評破的對象包括外道異說、部派論議、小乘義理及大乘偏執，而顯揚佛法的空義。⁷⁰ 故當代「批判佛教」挑明表示之「佛教就是批判」、「只有批判的才是佛教」等，⁷¹ 亦不能說於理無據。

曾景來的「宗教批判」大致可以分兩大部份，一是晚近佛教信仰的批判，另一是傳統民間信仰的批判。前者的批判關乎佛教發展的理想關懷，本於對《阿含經》教法的認識，曾景來認為佛教後期步入神化、鬼化、俗化以及隱遁、安逸、腐化、功利等流弊，有違釋迦牟尼的教化本義，著實需要一番導正翻新的改革。至於後者的批判，雖也懷著知識人的理想性，以及身為佛教學者、佛教徒所關心的信仰的純正性，卻相當程度的為日本殖民政權來服務，引起本文進一步的審視與反思。

宗教信仰上的腐敗弊害，只要一般有識之士，不管是宗教徒或非宗教徒，亦皆不以為然；然而當「批判」是為了滿足殖民統治的目的，這樣的批判不免也削弱了說服力。儘管如此，曾景來等人的「宗教批判」所象徵的「現代化」運動，帶來了臺灣佛教改革的新氣息。雖然影響力似乎很有限，今日談「人間佛教」很少會想到林德林、李添春、曾景來等人，然而這些人或許才是本

⁶⁹ 可見《提婆菩薩傳》，CBETA, T50, no. 2048, p. 187b27-c9。

⁷⁰ 吉藏在《三論玄義》說：「論雖有三，義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法。故振領提綱，理唯斯二也。但邪謬紛綸，難可備序。三論所斥略辨四宗：一摧外道，二折毘曇，三排成實，四呵大執。問以何義故遍斥眾師？答論主究其原，盡其理也。一源不究，則戲論不滅；毫理不盡，則至道不彰。以無源不究，群異乃息；無理不盡，玄道始通。是以斯文遍排眾計……」CBETA, T45, no. 1852, p. 1a13-22。

⁷¹ 可參裕谷憲昭，《批判仏教》，東京：大藏出版社，1990年。

土「人間佛教」運動的先驅者與先行者。⁷²

曾景來早年傾向於「唯佛陀」主義，以「人間佛陀」為信仰主體，對內批判臺灣佛教種種弊端，對外批判臺灣民間信仰的迷信與陋習，諸多洞見在今日仍有不少參考價值。在佛教批判方面，可看出佛教改革者的共同理念，如與印順法師一樣以《阿含經》為思想基礎，抉擇、評判佛教發展的流弊，試圖擺脫迷盲信仰而回歸自覺、覺他的佛陀本懷。在民間信仰部份，亦致力掃蕩一切虛玄的怪談迷信，只不過曾景來配合官方統治立場的宗教批判，使「現代化」成為「皇民化」的工具，多少讓人質疑其批判的公正性和有效性。然而考量到彼時的因緣條件與時代背景，曾景來或有其身份認同上的兩難處境，也應以同情的理解來善意解讀這一段歷史。

⁷² 筆者推想究竟什麼原因使得他們的影響有限呢？例如以曾景來為例，此處初步判斷有以下可能：一者僧俗角色扮演在信眾心理的作用是有差別，而曾景來主要是在家人身份；二者知識性立場的說之以理未必足以服人之心，信仰仍免不了情感的動容與召喚以及實際的付諸行動；三者為統治階層背書帶有政治性目的批判，多少削弱了改革的號召力。

引用書目

藏經原典或古籍

CBETA 電子佛典集成，中華電子佛典協會，2014 版光碟。

《中阿含經》，CBETA, T1, no. 26。

《佛本行集經》，CBETA, T3, no. 190。

《三論玄義》，CBETA, T45, no. 1852。

《龍樹菩薩傳》，CBETA, T50, no. 2047a。

《提婆菩薩傳》，CBETA, T50, no. 2048。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

水野弘元著，劉欣如譯（2009）。《佛典成立史》。臺北：東大圖書。

王晴佳（2017）。〈胡適的「中國文化大使」之路〉，《南國學術》2，頁 238-255。

江燦騰（2001）。《日據時期臺灣佛教文化發展史》。臺北：南天書局。

——（2002）。〈日據時期臺灣新佛教運動的先驅——「臺灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，《中華佛學學報》15，頁 255-303。

——（2006）。《新視野下的臺灣近現代佛教史》。北京：中國社會科學出版社。

——（2009）。《臺灣佛教史》。臺北：五南出版社。

李世偉（2009）。〈戰後花蓮佛教的「中國化」與「人間化」〉，《圓光佛學學報》14，頁 159-185。

李登輝（1999）。《臺灣的主張》。臺北：遠流出版社。

周質平（2001）。《胡適未刊英文遺稿》。臺北：聯經出版社。

林美容（1997）。《臺灣民間信仰研究書目》。臺北：中研院民族所出版社。

邱敏捷（2019）。〈日治時期曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，《臺灣文獻》70:2，頁 1-32。

哈達律（Helen Hardacre）著，李明峻譯（1995）。《神道與國家：1868-1988 日本政府與神道的關係》。臺北：金禾出版社。

姚彬彬（2018）。〈「人間佛教」概念成立與日本「佛陀人間論」之關係考〉，《玄奘佛學研究》30，頁 193-215。

張大柘（2010）。《當代神道教》。北京：人民東方出版社（東方社）。

- 曾景來 (1925)。〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》16，頁 6-7。
- (1926)。〈宗教與時代精神〉，《中道》34，頁 8-9。
- (1927)。〈對於宗教之管見〉，《中道》47，頁 10。
- (1928a)。〈宗教序說〉，《中道》55，頁 7。
- (1928b)。〈阿含の佛陀觀 (三)〉，《南瀛佛教》6:2，頁 29-39。
- (1928c)。〈阿含の佛陀觀 (五)〉，《南瀛佛教》6:4，頁 26-38。
- (1928d)。〈道德より宗教へ (一)〉，《中道》58，頁 12-14。
- (1928e)。〈道德より宗教へ (三)〉，《中道》60，頁 13-15。
- (1929a)。〈阿含の佛陀觀 (十)〉，《南瀛佛教》7:3，頁 12-18。
- (1929b)。〈祈禱宗教に對する批判〉，《南瀛佛教》7:4，頁 20-25。
- (1935a)。〈我皇國與佛教〉，《南瀛佛教》13:4，頁 7-8。
- (1935b)。〈聖德太子的偉業與其聖德之一端〉，《南瀛佛教》13:6，頁 5-10。
- (1994)。《臺灣的迷信與陋習》。臺北：武陵出版社。
- (1995)。《臺灣宗教と迷信陋習》。臺北：南天書局。
- 袴谷憲昭 (1990)。《批判仏教》。東京：大藏出版社。
- 葉淑貞 (2009)。〈日治時代臺灣經濟的發展〉，《臺灣銀行季刊》60:4，頁 224-273。
- 嚴璋泓 (2019)。〈林秋梧「左翼佛學」的哲學基礎〉，《啟蒙與反叛——臺灣哲學的百年浪潮》。臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 185-203。
- 釋慧嚴 (2003)。《臺灣與閩日佛教交流史》。高雄：春暉出版社。
- 闕正宗 (2011)。《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)》。臺北：博揚文化。
- 闕正宗 (2014)。《臺灣佛教的殖民與後殖民》。臺北：博揚文化。
- 闕正宗 (2019)。〈殖民時期「佛教教化」與「迷信陋習」改革的推動——以曾景來 (1902-1977) 為中心〉，「佛教現代化在臺灣的發展：探索宗教哲學的可能性」工作坊。新北市：法鼓文理學院，頁 1-32。
- 《南瀛佛教》創刊十週年紀念號，台灣佛教史料庫，buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny/ny11-07.htm (2020/8/22)。
- 《南瀛佛教》第十卷第八號 (臺灣佛教改革號)，台灣佛教史料庫，

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny/index.htm?ny10-08.htm> (2020/9/2)。

〈首位在日本國會演講的台灣領袖 李登輝：要把餘生奉獻給台灣(上)〉，《上報》，2020/8/14，https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=93811 (2020/8/30)。

江燦騰，「日治昭和初期臺灣佛教知識菁英的佛教研究與批判」，「政府研究資訊系統」網站，<https://www.grb.gov.tw/search/planDetail?id=2128609> (2019/9/26)。

邱敏捷，「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」，「107 年度客家學術研究計畫」成果報告（網路版），https://www.hakka.gov.tw/File/Attach/40867/File_77520.pdf (2019/9/12)。

客家委員會「客家學術研究」，<https://www.hakka.gov.tw/Content/Content?NodeID=624&PageID=40867> (2019/9/20)。

〈曾普信〉，《人間福報》，2018/2/4，<https://www.merit-times.com/NewsPage.aspx?unid=499966> (2020/8/29)。

釋聖嚴，〈劃時代的博士比丘〉，《法鼓全集》，<http://ddc.shengyen.org/mobile/toc/03/03-06/d1.3.php> (2020/8/29)。

釋印順，《印順法師佛學著作集》，CBETA 線上閱讀（CBETA Online Reader），<https://cbetaonline.dila.edu.tw/> (2020/1/12)。

《佛法概論》，CBETA 2020.Q4, Y08, no. 8。

《佛在人間》，CBETA 2020.Q4, Y14, no. 14。

《學佛三要》，CBETA 2020.Q4, Y15, no. 15。

《我之宗教觀》，CBETA 2020.Q4, Y19, no. 19。

《華雨集（四）》，CBETA 2020.Q4, Y28, no. 28。

《華雨集（五）》，CBETA 2020.Q4, Y29, no. 29。

《原始佛教聖典之集成》，CBETA 2020.Q4, Y35, no. 33。

《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA 2020.Q4, Y36, no. 34。

《初期大乘佛教之起源與開展》，CBETA 2020.Q4, Y37, no. 3。

《平凡的一生（重訂本）》，CBETA 2020.Q4, Y41, no. 39。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

- Bingenheimer, Marcus. 2007. "Some Remarks on Renjian Fojiao and Yinshun's contribution to Chinese Buddhism," in *Development and Practice of Humanitarian Buddhism*, edited by Mustsu Hsu, Jinhua Chen and Lori Meeks. Hualian: Tzu Chi University, pp. 141-161.

“Religious Criticism” in Taiwan during the Japanese Occupation Period — A Case Study on Zeng Jing-lai

Chien-te Lin

Professor

Institute of Religion and Humanity, Tzu Chi University

Abstract

Criticism is made in the pursuit of progress; religious criticism is no different. During the Japanese colonial age, Taiwanese religion was also the object of criticism for the purpose of “modernization.” Zeng Jing-lai was one of the representatives of this movement. Zeng Jing-lai, who was deeply influenced by the teachings of the *Āgamas*, emphasized that the Buddha was an “Enlightened One in the human world”. He criticized both the many malpractices of traditional Buddhism and the superstitions of Taiwanese folk religion. Behind Zeng Jing-lai’s “religious criticism”, we could see the common ideals of other modern Buddhist reformers (such as that of Master Yinshun). However, Zeng Jing-lai’s “religious criticism”, following the official position, viewed “modernization” as a process of “Japanization” (becoming part of the empire), directly or indirectly compromising his ideals of Buddhist and religious reform, subordinating them to political considerations. But considering the special historical context, Zeng Jing-lai may have experienced difficulties regarding his own identity. Thus, it would be necessary to regard this moment in history with a sympathetic understanding.

Keywords

Zeng Jing-lai, Religious Criticism, Ven. Yin-shun, Buddhist Modernization, Imperial Japanization