

時代與生命：日治時期留日僧 證光法師（1896-1955）探論

黃郁晴

國立中山大學西灣學院約聘助理教授

法鼓佛學學報第 37 期 頁 39-89（民國 114 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 37, pp. 39-89 (2025)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002025120037003

ISSN: 1996-8000

摘要

高執德，明治 29 年（光緒 22 年，1896）生，彰化永靖出身僧侶，法號證光。昭和 18 年（1943）住持臺南開元寺，民國 36 年（1947）被推為臺灣佛教代表，參加南京全國佛教大會，白色恐怖受難者之一。

昭和元年（1926）赴日曹洞宗最高學府駒澤大學佛教科深造。回臺後，任開元寺教師，從事僧伽教育，後又受日僧東海宜誠（1892-1989）委託，從事臨濟宗南部教務所主辦的巡迴演講。曾任《南瀛佛教》記者、編輯主任，創立「佛教婦人會」，為日治時期臺灣佛教活躍人物之一。

本文嘗試在前人研究基礎上，聚焦其於《南瀛佛教》中發表之言論、文章，結合其生命歷程，探析佛教事業推動，試圖給予其人其言論一個較為完整立體的探論。

目次

- 一、前言
 - 二、因緣和合而生：從公校教員到留日僧
 - 三、挺身實踐的改革者：高執德的佛學思想與南部佛教事務
推展
 - 四、結語
-

關鍵詞

高執德（證光）、白色恐怖、開元寺、南瀛佛教會會報、駒澤大學

一、前言

高執德（1896-1955），法號證光，生於清末，成長於日治時期並活躍當時，驟死於戰後臺灣「國共」鬥爭的政治氛圍下，為臺灣1950年代「白色恐怖」受難者之一。¹ 早年赴日曹洞宗最高學府駒澤大學佛教科深造，回臺後頗受日本當局倚重，曾任臺灣總督府主導的「南瀛佛教會」² 會師、《南瀛



* 收稿日期：2024.5.17；通過審核日期：2024.12.13。

本文初稿曾宣讀於2021年12月15日臺北南港「2021中央研究院明清研究國際學術研討會」，感謝場次評論人廖肇亨老師給予後學的指正和建議，同時亦感謝兩位匿名審查人審閱並提供寶貴建議，在此一併致謝。

- 1 高執德被控「連續藏匿叛徒」、「明知為匪諜而不告密檢舉」，以及「幫助藏匿犯人」，原判被處十二年有期徒刑，然總統（府）卻以為高氏等「罪情甚重，均須發還嚴為復審」，之後復判改判死刑，1955年8月31日被槍決。當代研究者關於高執德事件的相關討論，主要有釋慧嚴、葉阿月、李筱峰、藍吉富、吳老澤、卓遵宏、侯坤宏、黃文樹、江燦騰、闕正宗、高松榮等人，具體討論可參閱闕正宗2005，252-288。附帶一提，目前學界專論高執德言論思想的篇章不多，較多為將其言論散論在各命題主題下，本文嘗試在前人研究基礎上，結合身處時代及生命際遇，試圖給予其人其言論一個較為完整立體的論述。
- 2 南瀛佛教會自成立之初（大正10年2月，1922），即為提昇臺灣島內僧侶、齋友之素質而發，歷屆修講習生都被視作「以備將來臺灣佛教傳道布教之基礎」，參見〈南佛幹部講習會〉（本文所引用無明確作者之資料，一律以文章題目標注，文末引用文獻會詳細標注文章標題、報紙/期刊、日期和版面/頁面資訊，俾於讀者查索。例如此處

佛教》雜誌編輯主任，以及當時南臺灣佛教主要據點臺南開元寺教師、住持，嘗受日僧東海宜誠（1892-1989）³ 委託，從事臨濟宗南部教務所主辦的巡迴演講，致力僧伽教育的推動；戰後出任臺灣省佛教會理事，⁴ 並於 1947 年代表臺灣佛教界，參加在南京舉行的全國佛教大會。在日治時期和戰後初期的臺灣佛教界，高執德是一位不容忽略的重要人物。⁵

出身彰化永靖的高執德，雖曾受過傳統舊式教育、走過傳統舊俗社會生活，但卻是一位不泥於傳統、主張在家佛教，有娶妻生子的留日僧。⁶ 生命軌跡如同所處的臺灣社會氛圍，隨著政權變換，不時處於本土與外來文化、殖民與被殖民之間新、舊觀念、保守與開放價值觀之碰撞、衝突和調

資料來源，《臺灣日日新報》，1924 年 5 月 25 日，第 6 版）。南瀛佛教會成立後有八任會長，除首任會長丸井圭治郎（1870-1934）為社寺課長外，歷任皆由文教局長擔任，雖然組織當中的理事、幹事為臺灣籍僧侶、齋友，但真正決策權握在會長上，甚至是臺灣總督手上。

- 3 東海宜誠，俗名土井喜一，原籍愛知縣，明治 30 年於岐阜縣高野永昌寺出家，大正 4 年（1915）10 月來臺，駐在臺北臨濟寺開教，約在大正 5、6 年間，積極展開臨濟宗在南臺的布教事宜，從事建寺、與齋堂寺廟結成聯絡關係。關於東海宜誠在臺布教事業可見王見川 1999，69-92、江燦騰 2003，159-186、釋慧嚴 2003a，578-602、闕正宗 2011，162-177、胎中千鶴 3-17。
- 4 戰後臺灣佛教第一次組織籌備會於 1945 年 12 月 31 日於臺北龍山寺召開，隔年 2 月 25 日在同一地點召開第二次會議，高執德獲選為九名理事之一。參見林學周 28-29。
- 5 補充說明，本文為個人生命史的微觀研究探析，關於臺灣佛教百年的發展背景脈絡，可詳參釋監如主修，顏尚文總編纂，《臺灣佛教通史》卷一至卷八。
- 6 高執德是一位日式僧侶，不僅結婚後育有六子九女，且在整個日治時代，他很常使用俗名，少用法號「證光」，可見不泥於傳統的一面。參見高松榮 31。關於高氏生平經歷的討論，下文將會有具體陳述，文章末亦將附上高執德年譜簡編。

適狀態。身為一位活躍當時的佛教人物，其姿態立場和言論思想，不失為觀測近代臺灣佛教發展動態的一個縮影。

然而，在戒嚴時期總是諱莫如深，高氏著述多少隨其冤死而散失，加上相關人物凋零，目前欲窺探其言論思想僅能從散見於日治時期佛教主流刊物《南瀛佛教》中發表篇章，以及當中同時代師友的側述來觀察。即使如此，這些有限的發表篇章卻是一生思想精華，由於是「公開發表」於宣導和交流目的為主的《南瀛佛教》上，從發表頻率和文章數，以及篇目內容的主張，乃至撰述稱謂的使用，能於一定程度上掌握、窺探高執德所肩負的「身分角色」訴諸於「公領域」中的發話姿態，尤其隨其留學生、會師、編輯、住持等不同身分轉換，行文立場多少出現變化，能一窺其思想主張軌跡。又，這些言論很多時候是針對當時臺灣佛教現況，或是臺灣島內社會現象（或社會事件）的觀察和回應，撰述目的往往訴諸社會，具批判和教化的實用意義。因此，這些篇章既是個人思想反映，也可視為當時島內佛教主要勢力（以留日佛教菁英群體所代表的皇國佛教）的集體意識，具有值得探討的價值。是故，下文擬以這些發表篇章為主要討論文本，並將扣緊其生命歷程，同時置入當時社會環境氛圍中進行檢視和探討。

二、因緣和合而生：從公校教員到留日僧

高執德生於臺灣割讓日本的隔年，明治 42 年（1909）自永靖「公學校」畢業後，在員林「新書房」學習八年的漢學。大正 6 年（1917）進入「台中州教員養成講習所」，隔年修業後擔任台中州海豐崙公學校待用教師（今彰化田尾陸豐國小），並在此前後與張治結縭，大正 8 年（1919）

長子克勤出生。⁷大正 13 年（1924）辭去公學校教員一職，大正 15 年（1926）擔任員林郡社會教化囑託——據研究者推測，高執德因母逝世，感人生無常，擔任此職務不久，同年 9 月在新竹州大湖郡法雲寺林覺力禪師（1880-1933）的協助下，赴東京駒澤大學就讀「專門部佛教科」（大野育子 59）。

檢視留日前的經歷，高執德兒少求學階段正值日人統治臺灣初期，臺灣社會各方面正處於新、舊文化撞擊階段，此時多數走過舊俗社會的臺灣人，以及生於日治初期的新生代，面對與適應新社會的方式，往往交揉新、舊文化之影。像是高執德父親高安進，雖然任公校雇員⁸，仍固守傳統文化學習的路徑，在高執德接受日本新式教育啟蒙後⁹，又安排入「新書房」學習八年漢學。據學者研究，清末員林地區普遍保留「子孫雖愚經書不可不讀」的觀念（張瑞和 34），因此地方教育除了有官辦的府、縣儒學，還有存在民間的義學、民學。民學，乃私塾，通稱書房，或學堂、書館，俗稱「暗學仔」、「漢學仔」，見道光《彰化縣志》〈風俗志〉「土習」條言：

彰邑庠分閩、粵二籍，讀書各操土音，各有師承。城市

7 婚後高執德與妻子共生育六子，長子高克勤後來也留學日本駒澤大學。相關資料參閱臺南研究資料庫「高執德」條；以及大野育子 73-78。

8 參閱中央研究院臺灣史研究所「臺灣總督府職員錄系統」，「明治三十五年（1902）」彰化廳永靖公學校。

9 日治時期的新式教育是臺灣原有的官學系統全部廢除，改初期設置國語傳習所，到後來改制為公學校。相關研究或可參考許佩賢 2005 年與 2015 年兩本專書。

鄉村，隨處皆有家塾，正月開館，臘月散館。塾師半是內地來者。（張瑞和 39）

可見民學在清領時期的彰邑十分普遍。早期民學設立之目的多著重科考準備，廢科舉後則多注重日常生活所需文字的運用，研究指出進入日治初期彰邑民學設立更盛（張瑞和 40），在文化意義上來講，民學林立是漢文化精神的延續。據筆者研判，大正時期員林地區學習漢文風氣很興盛，員林鄰近鄉鎮，包括：大村及永靖的私塾，都與當時員林推動漢學教育的主要推手興賢吟社有密切關係（張瑞和 50），高執德所讀的「新書房」可能是清領時永靖地區影響最大的邱萃英塾學，或是日治時永靖街上張安詳開設私塾。¹⁰簡言之，高執德自幼受新、舊文化思想啟蒙是時代使然，時勢所趨，當時多數臺籍子弟在學成後為了能夠十分順利融入日治社會，大都選擇「教師」和「醫生」兩大出路，高執德亦順勢踏上從教之路。¹¹

然而高執德卻在從教六年後，二十九歲辭去穩定的教職工作，轉而投入員林郡社會教化囑託。關於社會教化，亦

¹⁰ 據張瑞和所列表（頁 40-50），乃根據日治時期總督府檔案所列的員林地區書房，表中羅列當時員林地區的書房名、位置、學生人數、教師等。筆者係根據高執德出生地地緣關係，以及張瑞和研究指出清領、日治時期永靖地區影響最大的塾學之研判（頁 50）。且不論是否正確，就研究資料顯示日治時期員林地區進行漢學教育之「日皮臺骨」文化活動現象很是熱絡，高執德無可避免受地方教育氛圍影響可以想見。

¹¹ 日治時期的教師和醫生，被認為是臺灣人菁英的兩大出路，主要是因為在日治前期，殖民政府僅開放醫學校和國語學校這兩個升學管道。前者，透過他們改善臺灣公共衛生，後者則是藉其教化民心（吳文星）。

是日人殖民政策的一環。日本在 1908 年仿效 1869 年英國倫敦創設的「慈善事業協會」（COS, Charity Organization Society）設立了「中央慈善協會」，臺灣總督府亦於 1924 年在文教局下設立社會事業。初期日人對臺的社會福利方向主要是「依舊慣」，救濟政策是透過慈惠院輸送各種救療、救養、衣食、喪祭扶助給予貧、病、老、幼、弱之民眾。¹² 高執德轉入社會事業，固然與日人治理政策有一定相關，然而在成家立業後選擇「辭去教職」投身社會囑託，又在擔任此職不久選擇出家，毅然赴日留學，接連之舉，顯然「個人意志」更甚時代因素。

若從留日前的發表軌跡看，辭去教職與其志向選擇或有一定相關。赴日前，高執德先是於大正 14 年（1925）參與《南瀛佛教》佛教振興徵文（獲評選為第七名）¹³，而後以本名相繼於《南瀛佛教》三卷五號（大正 14 年 9 月）、四卷二號（大正 15 年 3 月）發表〈佛教人身觀〉、〈犯戒者非佛弟子〉二篇文章。《南瀛佛教》為日治時期臺灣總督府文教局社會課所主導的全島性佛教組織下的唯一刊物，於大正 12 年（1923）7 月發行創刊號。¹⁴ 在當時島內報章雜誌

¹² 具體研究討論可參考劉晏齊 51-84。

¹³ 見〈懸賞論文發表〉40-41。此為高執德最早見於《南瀛佛教》之紀錄，當時徵文評審初審是林述三，決審經丸井前會長評定，共入選十名，高執德名列第七，可惜此次徵文文章未收錄《南瀛佛教》中。補充一提：關於評審林述三（1887-1956），本名林纘，天籟吟社創始人，博學多才，精易經、擅儒學、通佛理又工書法，曾任《南瀛佛教》編輯，林氏對當時臺灣佛教的種種亂象是非常憂心。他對於釋太虛或李添春、高執德、曾景來、林秋梧，甚至是林德林等，這些高舉改革大旗者的理念相當贊同，並且用實際行動表示支持。關於其與《南瀛佛教》的關係和作品研究，可參考相關專書（郭貞孜 2021）。

¹⁴ 此刊物為隸屬臺日佛教共同經營的「南瀛佛教會」的雜誌，雜誌提供

除了《南瀛佛教》外，還有《臺灣日日新報》、《臺灣民報》、《臺灣時報》等大報，然而高執德卻相繼投稿於《南瀛佛教》上，這表明其發言的價值觀是傾向佛教。從在〈佛教人身觀〉一文中闡述佛教為：

幸福方面，苦痛方面，活動方面，靜止方面等，悉垂中正不偏之明教。苦樂罪福能適應人生示教之。下而進可證得無上大菩提，開示一實諦之妙教。（高執德 1925，15）

認為人之苦樂罪福均為可證大菩提的契機，佛教教義對人的影響是多方面。發表此文時，為辭去教職隔年（1925），推測是年家中可能出現狀況（可能母親生病），因而本來家裡就篤信佛教的高執德對於佛法教義更能感悟其中。又，次年投身員林社會福利職務時，3月發表〈犯戒者非佛弟子〉一文嘗言：

佛法之修行，宜深信因果，防三業之非。雖法門無量，不外三學。三學之中，以戒為本，故弘法大師曰：「若犯戒者，非佛弟子。」（高執德 1926a，18）

有意用「佛弟子」指涉之，藉此強調佛法修行中持戒為要。不僅如此，文末指出當前佛教情況所流露的口吻：

有關宗教信仰、佛教修養及臺灣民間宗教研究資料，為月刊，直至昭和 18 年（1943）12 月停刊。前後共計二十一年，歷任七位主編，其中四位為駒澤大學畢業的本土佛教菁英，分別是李添春、高執德、曾景來、黃英貴。

嗚呼！世勢潮流，佛門四眾，被歐風美雨之染，倣文明蔑視戒法，致受社會攻擊，遂污我佛大教。嗚呼！悲夫我為誰憂。（高執德 1926a，18）

顯然不僅以佛弟子姿態表露擔憂，從中更流露護佛門為己任之情。推測發表此文已出家，並於年 9 月赴日留學。值得進一步指出的是，根據《駒澤大學學籍簿》所明確記載隸屬寺院或師僧的留學資料，高執德的學籍資訊為：

高執德（達禪、證光），本籍台中州，就讀佛教科（專門部），入學 1926 年，隸屬大湖法雲寺派，師僧林覺力。¹⁵

可見高執德離開社會囑託職務，以佛弟子自許，尤其從師承脈絡來看¹⁶，三十歲當起留日僧（較同期李添春、林秋梧、曾景來等赴日留學時之年紀大），入佛門的意圖顯然並非臺灣傳統所謂禪、淨雙修，混雜儒、道、佛三教帶有濃厚民間信仰的佛教徒，而是彷彿帶有使命感，誠如同學證峰法師（林秋梧，1903-1934）曾如此評價說：

¹⁵ 引自大野育子 41-49，第三章所附相關表件。

¹⁶ 關於高執德出家寺院，有些學者認為他是在臺南開元寺出家，並受之資助赴日深造，如闕正宗 2005，252-288。之後江燦騰、王見川等人則是透過佛教人士口述，得知高執德出家寺院其實是大湖法雲寺，是葉妙果弟子，法名「達禪」，見王見川、釋道成 14。而大野育子根據駒澤大學學籍資料，高執德「寺籍宗派」一項中記載「新竹大湖郡大湖曹洞宗法雲寺住持林覺力」，而其留學時的保證人也是法雲寺住持林覺力，因此確定高執德出家地點是新竹大湖法雲寺而非臺南開元寺。

同學高執德，近來孜孜在研究中國、朝鮮、日本的排佛論。但他卻是個熱烈的佛陀主義者，所以我知道他的目的，不是在排佛，而是在揚佛。¹⁷

證峰法師在留日求學時結識證光法師，並以「熱烈的佛陀主義者」評價其人，由見高執德入佛門不純然是當個佛門修行者，而是試圖透過留日求學、研讀佛典和東亞各國相關文獻，在比較的思想視野中，藉發表著述之行動來推崇佛教。

（一）留日助緣：大湖法雲寺派

高執德是在法雲寺林覺力禪師協助下，順利赴日求學。為何駒澤大學會認可林覺力禪師的推薦？高執德又為何會選擇在法雲寺出家，進而在協助下赴日？爬梳其中相關背景因素，將有助了解當時臺灣佛教界的動態。

目前臺灣佛教學界公認日治時期後，大約在明治末至大正時期（1915-1931）臺灣佛教界呈現日臺「合作開展」的狀態，¹⁸以臺灣佛教本土「四大法派」：基隆月眉山靈泉寺派、臺北觀音山凌雲寺派、新竹大湖山法雲寺派，以及高雄大崗山超峰寺派為核心，密切與日本宗派保持互動關係。¹⁹

¹⁷ 此文為證峰法師於駒澤大學時所寫的文章。見林秋梧 1929，8；引自李筱峰 173-174。

¹⁸ 根據闕正宗研究，日治時期日本對臺的宗教政策可略分成三個階段：第一階段（1885-1915）在「無方針政策」下的摸索階段，直至「西來庵事件」所帶來的衝擊，遂展開第二階段（1915-1931）宗教上的合作與開展，「九一八事變」爆發後，隨即進入同化與皇民化的第三階段（1931-1945）。見氏著 2011，7。

¹⁹ 所謂法派乃指佛寺本身有明顯的寺院系統，並在發展上有核心寺院、隸屬寺院及聯絡寺院之分。日治時期，除了四大法派之外，尚有臺南開元寺派、六甲赤山派等。參見江燦騰 1996b，490-491；2023，323-

高執德入佛門再赴日深造，正處於此一階段，欲理解此時臺灣佛教發展動態，不得不略爬梳日本當局對臺宗教政策的推展。

據研究日治初期臺灣人的宗教信仰，百分九十以上屬於佛教（松金公正 56），佛教傳統幾乎來自於中國閩南一帶，僧侶受戒也多渡海前往福建寺院，信仰方式是「禪、淨雙修」，以在家佛教型態的「齋堂」，還有混雜「儒、道、佛」三教帶有濃厚巫術性質的民間信仰為主流。²⁰ 乙未（1895）日本據臺之後，繼軍事掃蕩、政治制度、基礎建設和教育推廣之外，宗教信仰的傳播亦是施政的主要項目。日本領臺第一年，臺灣各地發生武裝抵抗行動，為了鎮壓行動和順利接收臺灣，日軍相繼派遣「近衛師團」來臺（溫國良 211），當中跟隨一些隨軍僧侶，所謂「從軍布教師」²¹ 來臺觀察，此為日本佛教各宗派傳入臺的開端（瞿海源 94）。初期，日本當局對臺宗教採取「日臺佛教並存」的立場，不強求臺灣僧侶或臺灣信徒快速同化日本僧侶或日本佛教，但同時也支持日本各宗派，包括：曹洞宗、真宗本願寺派、真宗大谷派、日蓮宗、淨土宗、真言宗高野派、臨濟宗、天台宗等在臺設立布教中心「別院」。日本領臺第二年（1896）

352。關於日治時期四大法派綜合研究，或可參考相關專書（郭貞孜 2011）。

²⁰ 相關研究不少，或可參閱：江燦騰 2001 專書、王見川 1996 年專書、林美容。

²¹ 在相關史料文獻中，布教師的稱謂有些微差別，有些用「佈教師」、「佈教師」、「布教使」等，布教師在臺所扮演角色，可歸納為：其一，在軍事危難或傷亡，發揮撫慰作用；其二，在臺拓展傳教據點；其三，與臺灣本土佛教相聯結，掌握殖民地實行教化的各種資訊；其四，配合政策，教授臺籍子弟學習日語。見江燦騰 2001，83。

即成立「大日本臺灣佛教會」，學者江燦騰認為：

應視臺灣佛教史上第一個正式的佛教組織。但因成員全由日本佛教各宗派的來臺日僧和日人官民信徒所組成的，故其主要是站在殖民者的統治需要和灌輸臺人作大和民族「順民」的佛教立場，來承擔彼等在臺的佈教使命。（江燦騰 1996b，100-108）

釋慧嚴更進一步指出大日本臺灣佛教會是臺北曹洞宗的前身，是曹洞宗在臺初期的組織（釋慧嚴 2003a，148）。總的來說，日治初期日本佛教漸獲得一些臺灣寺廟與信眾的支持，之後遂有「日籍漢族臺僧」出現。再根據明治 35 年（1902）12 月初，《臺灣日日新報》刊載一則「臺灣佛教會」成立消息：「各宗聯合組織臺灣佛教會，本月八日將在府前街大谷派本願寺別院舉行發會（創會）式。」（〈臺灣佛教會〉 2）此組織主要從事布教傳道與慈善事業，以日本臨濟、曹洞、真言、淨土、日蓮等五宗組成為主（闕正宗 2011，38）。由此不難看出，日人領臺近十年在臺各宗的發展勢力逐漸成形。

不過，在「西來庵事件」（1915-1916）的衝擊之後，²² 日方對臺宗教措施已從初期透過日本各宗在臺摸索情況，轉為先是展開大規模臺灣宗教調查，²³ 再是促進各宗與臺籍

²² 西來庵事件，主謀者余清芳（1879-1915）、羅俊、江定等人，利用臺南市鸞堂「西來庵」董事的職務，煽動信徒，並奔走南北寺廟庵堂，串聯同志，圖欲建立「大明慈悲國」和討伐在臺日人。此事件讓日方警覺到臺灣民眾會藉傳統宗教信仰來凝聚組織，進行反日行動，是一股不容忽略的潛在威脅力量。參見許極燉 243-246。

²³ 事件發生後，日本在臺總督命丸井圭治郎（1870-1934）展開長達三年

僧侶的密切互動與合作。²⁴ 島內因此陸續出現新佛教組織，最著名是官方體制外的臺灣本土全島性佛教組織「南瀛佛教會」成立；除此之外，基隆靈泉寺住持江善慧（1881-1945）、臺北凌雲寺住持沈本圓（1883-1945）、齋教先天派長老黃玉階（1850-1918）等人，更協同曹洞宗臺北別院布教總監大石堅童（1868-1934）齊力促成臺灣佛教史上第一所正式的佛教學校「臺灣佛教中學林」的設立。²⁵ 可以說臺灣佛教界在西來庵事件之後，漸走上「不同傳統」的新方向，有意識的栽培臺灣佛教青年，為本土四大法派不約而同的共識。

進一步言之，日治時期臺灣佛教的四大法派，不出臨濟和曹洞兩宗，兩宗在臺勢力也最廣。其中與曹洞宗維持友好關係的臺籍僧侶除了江善慧之外，還有新竹大湖法雲寺

（1915-1918）的大規模臺灣宗教調查，並於大正 10 年（1921）提出全臺「正派佛教」、「齋教」、「雜教」共同組織的構想，遂於當年 4 月 4 日成立「南瀛佛教會」。見江燦騰 1996b，121。

²⁴ 江燦騰指出，雖然日據之後兩岸漢族僧侶如何繼續往來的問題，隨著臺灣被日本殖民漸浮上檯面，但「福建漢族華僧」與「日籍漢族臺僧」之間的交流未被阻止，甚至因官方插手促進，彼此更顯熱絡。見氏著之專章討論（2001，81-176）。

²⁵ 在西來庵事件後，日方開始考慮對臺灣人民加強現代佛教知識，以消除迷信，遂有設「佛教中學林」的構想。臺灣佛教中學林的設立經費，一半由日本曹洞宗出資，一半由臺灣佛教士籌集，為日臺佛教雙方共同為本島子弟籌設之宗教學林。這所三年制私立學校，其課程和系統，可說是臺灣有史以來第一所佛教系統的「近代學校」。對臺灣佛教人士來說，為提昇臺灣佛教界素質的契機，同時是日方擬透過臺灣人教化臺灣人的新布教方式。參見釋慧嚴 1997，272-305；2003b，185-229；杜曉梅 114-129。附帶一提，戰後，這所學校於 1947 年更名為「臺北市私立泰北高中」直至今日。

派住持林覺力。²⁶ 據昭和 4 年（1929）宗教學者增田福太郎（1903-1982）於〈島寺廟探訪記〉中的訪談紀錄曾提到：

法雲寺在大正五年（1916）和日本曹洞宗的本部，建立雙方「聯絡」的關係。（增田福太郎 282）

當時林覺力禪師曾對增田福太郎說：

佛教知識的教育水平來講，日僧高於臺僧甚多，並且較有服務社會的熱忱。因此建議：1. 由日僧教導臺僧佛理，2. 禁止臺僧亂用非佛教的典籍，3. 加強和臺僧聯絡、溝通和合作。（增田福太郎 286-287）

林覺力是四大法派核心寺院各住持中，唯一來自福建的中國僧侶（1922 年歸化入籍為臺灣僧侶），此言論在一定程度上表露當時臺灣佛教界看待日僧，以及日本佛教的看法。正是在這樣的時勢背景下，當時臺灣佛教界除了推動、鼓勵臺籍子弟就讀佛教學校，也紛紛派遣菁英弟子赴日本大學深造。²⁷

²⁶ 關於林覺力的生平介紹和相關研究，在此不細說。或可參閱：釋禪慧；江燦騰 1996a，187-212，以及江燦騰專章討論（2001，206-221）；或是李添春 1942，282。

²⁷ 戰前日本政府認可的佛教私立大學共有五間，分別是：淨土宗真宗西本願寺派「龍谷大學」、東本願寺派「大谷大學」、日蓮宗「立正大學」、天台宗與真言宗和淨土宗三宗合辦的「大正大學」、曹洞宗「駒澤大學」，而臨濟宗並沒有設立大學，戰前臨濟宗最高學府為「臨濟宗專門學校」，因此對當時臺灣佛教人士來說，極其看重曹洞宗所設立的駒澤大學。參考大野育子 39。

緣此，高執德的生命出處選擇了佛教，成為佛弟子後不禁流露的入世性格，時勢環境正好提供他一條追尋方向，最終在天時、地利、人和的因緣聚合下，赴日駒澤大學佛教科進修。

（二）執筆投稿，隔海宣討：「中教事件」的儒佛衝突

檢視高執德赴日之際，乃至留日期間的言行，不時心繫臺灣佛教的發展動態，如：前文引述〈犯戒者非佛弟子〉一文，憂心本土佛教徒不守戒律，導致社會觀感不佳。憂慮之心尤其關切肇端於大正 14 年（1925）林德林（1890-1951）發文批評張淑子（1881-1945），而引發長達多年、牽連最廣且影響頗大的儒、佛衝突事件，史稱「中教事件」。

據其於大正 15 年（1926）8 月（赴日前一個月）發表在《中道》雜誌上的〈臺灣佛教之觀察〉一文寫道：

臺島佛教現象，為佛子者，若非各自覺醒，恐遲於社會進化遠矣。何哉？臺島自前清末，政治腐敗，儒門士子，遂忘孔孟本懷，以獲各權為目的，互相爭競，以致世道日衰。佛門之徒，以逃生計，假衣營食，遂生諸多弊端。從中取利，就中現今之做香花（做獅公）者，實敗壞佛門不鮮。……佛教者，非厭世的、迷信的，亦非利己的，實最優良，最純粹之世界無匹宗教也。（高執德 1926b，10）

在他認為佛教為最純粹的世界宗教，然而當前島內佛教現象，瀰漫迷信且多以逃生計，舉止心態如敗壞孔孟本懷的儒門士子，遂不免煩憂佛門無法隨社會政經環境的變遷與時俱進。高執德旁觀者般的省察視角，既批儒者也不揚佛子，立

場心態顯然不認同「舊傳統」閩南佛教信仰者。留日前的這番言論，彷彿是切割舊傳統的宣示，而是文選擇投稿於林德林所策辦的《中道》雜誌上，彷彿有意投合相對於舊的「新信仰價值理念」的呼應之舉。

《中道》雜誌於大正 12 年（1923）11 月 1 日創刊，創辦人為臺灣佛教中學林第一屆畢業生林德林，其於大正 11 年（1922）創建臺中佛教會館，該雜誌為會館輔助傳道的重要刊物。²⁸ 引述留學駒澤大學，同時為高執德學長曾景來（1902-1977）嘗撰文稱揚林氏所推展的新佛教事業：

際此臺灣佛教改進之新氣運，赫赫然，注射於吾人眼光矣。於前年本師林德林上人，早鑑及此。……大正十二年春，本堂告竣，時適本宗管長北野元峰禪師猊下臨臺親化。請禪師主席開會式，一般中上人士，莫不登堂拜祝，禪師歸山後宗報載曰：「臺北中學林與臺中佛教會，當為臺灣佛教教育中心地」云。爾後所進行之事業，皆應現代社會之時病，人皆迎之曰：「體釋迦佛之本旨者即此也。」（曾普信 6-7）

做為殖民地本土佛教的知識分子，接受了日本正規新式佛教中學教育的林德林，所體現的宗教情懷帶有強烈「革舊布新」的信仰理念。在信仰路上，他是忽滑谷快天禪師（1867-1934）正信佛教思想的忠實追隨者，不僅翻譯其

²⁸ 林德林，雲林人。名茂生，別號二樹庵、正信生等，曹洞宗布教師。1912 年依靈泉寺江善慧師出家。所創辦的《中道》雜誌，自創刊後，各期刊登文章，幾乎以他所屬的日本曹洞宗的佛教人士之文章，占很大的篇幅比例。

《四一論》、《正信問答》，也為信徒編《在家佛教聖典》，所策辦《中道》上各期關於信仰理論的闡釋，更無不是禪師思想的衍繹。林德林出走傳統「欲改變社會時病」的布教心態，顯然得到曾景來、高執德等人的認同與支持。

然而林氏的佛教事業卻因一樁「桃色疑雲」遭到困挫，誠如與其有相同佛學背景的李添春（1899-1988）²⁹的觀察評論，摘錄片段：

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內部，作為實現日本內地與臺灣融合的第一步。……他毅然以臺灣的馬丁路德自任，從尖銳之處下手改變。昭和五年春，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。（李添春 1934，62-64）

雖然這段評論離昭和2年（1927）11月下旬爆發的「中教事件」，已過了七年，但是此文卻很中肯指出林德林推展佛教事業困挫的最大原因：言行作風新潮，導致社會觀感不佳。中教事件，肇端於林德林與張淑子之妻疑似有染，遭匿名舉報，揭發人是張淑子本人，林、張兩人因此發文筆戰，張淑子遂獲彰化地區一些平素不滿林德林新潮作風的儒生聲援，以「崇文社」的儒生社群，由社長黃臥松（1876-

²⁹ 李添春，美濃人，早年東渡日本，畢業駒澤大學佛教學科，為高執德學長。返臺後曾任教臺大農經系、泰北中學校長。相關研究可參閱邱敏捷 31-53。

1944) 帶頭，把相關醜聞資料和攻擊林德林的情色詩文，彙編出版共計五集的《鳴鼓集》，藉此羞辱「破戒」僧林德林和其他本土佛教界著名人士。³⁰

這場儒、佛衝突，可以說「桃色疑雲」只是燃點，由於林德林推展的新佛教運動受到日本當局的官方認可和引導，占上風的優勢自然引起不同信仰社群，乃至新、舊文化陣營的不滿與對立，加上日本殖民臺灣引進明治維新的西化政策，對於傳統儒學的壓縮，社會位置遭邊緣化的地方儒教人士自是憤懣不平，事件風波正好給其「維護世道人心」之藉口，行「順勢排佛」之舉。隨舉《鳴鼓集》中的諷刺詩，有以〈野禿偷香〉為題影射林德林敗壞風俗，如：蔡梓舟（生卒不詳）〈破戒僧〉一首：

佛寺東墩舊有名，忽聞丈室漏鶯聲。何來龍女拈花笑，
竟與維摩嚙臂盟。三昧枉參禪裡意，六根未盡色中情。
可憐一片莊嚴地，任爾西江洗不清。（黃臥松 70）

直接挑明桃色事件的地點和事主，字句揶揄明顯。相關諷刺詩之多，又出版宣傳，風勢漸起，自引起佛教界關注，連當時佛教大老都被捲入風暴之中。見昭和 2 年（1927）12 月 23 日《臺灣新聞報》的一篇聲明：

³⁰ 有關中教事件的始末在此不細說，具體研究討論可參閱江燦騰 2001，367-488。

總的來說，《鳴鼓集》中評議的焦點，主要針對「中教事件」爆發後的僧侶破戒行為、嘲儒言論、教界斂財、齋姑桃色風波、名僧奢糜、齋友爭產等，透過詩文創作提出各式批判。

閱貴報本月中，詞林欄內所刊行滑稽吟社詩，題為野禿偷香，絕詩十首，並怡園擊鉢吟會以破戒僧為題諸詩，律韻吟意，俊逸清新，語圓成豔。吐玉聯珠，精液經味，皆從諸詩人口中流出，氣味遍滿十方。當此世道沉淪，儒風敗德，文人終日尋章摘句，皆世之腐儒也。狂犬吠日，其奈僧何。（基隆月眉山靈泉寺江善慧、臺北觀音山凌雲寺沈本圓、臺北萬華龍山寺林覺力 同白）
（黃臥松 27-28）

當時佛教三大老的「聯名」聲明，措辭如利刃，反諷意圖鮮明，且不論是否真出自三人之吻，但是回擊語氣明顯不甘示弱。此篇聲明一出，雙方衝突風波更甚，而這股風波也相當程度受到留學駒澤大學的本土佛教菁英關切。

佛教界遭儒生羞辱，看在當時留日的佛教知識分子眼中，是既同情又不滿，見高執德的回憶：

在學生時代，那時中部的佛教徒中，發生了不知道有事實，或者無事實之事件，新聞紙上大報特報，一時聳動島人耳目，排佛非常熱狂，徵詩募文，四面八方亂箭齊發。……當時吾們同學李添春兄、曾景來兄、林秋梧兄和不才每日在學窗中講求對策。無奈事在臺灣，人在東都，莫名其底蘊，又皆在學生生活的時代，是以唯靜觀其做把戲而已。（高執德 1935，16-17）

因事件爭端者林德林為曾景來赴日求學的資助者，而李添春與林德林師出同門（師江善慧），又同是臺灣佛教中學林的畢業生，加以曾、李、林、高四人在日均師從忽滑谷快天。激起護教之心的四人，為此日日苦思對策，並透過投稿報章

雜誌，隔海宣討，試圖改變輿論風向。

中教事件的延燒，可說是當時「駒澤大學臺灣學生會」本土佛教菁英的社群話題，而此事也促成高執德確立學位論文朝「批判儒學」的方向。³¹

三、挺身實踐的改革者：高執德的佛學思想與南部佛教事務推展

昭和5年（1930）高執德學成返臺，返臺後頗受日本當局倚重。透過下表整理可先大致掌握高執德歸國之後的身分流轉和生命動向：³²

時間	動向內容	其他說明
1930年5月	駒澤大學畢業，返臺任職總督府文教局社會課。	
1931年8月	兼職南瀛佛教會教師。	4月，〈佛陀世尊の御出家〉。 9月，〈起信論の佛身觀〉。
1932年4-7月	編輯《南瀛佛教》編輯主任。	2月，忽滑谷快天受南瀛佛教會邀請，來臺進行巡迴演講，至開元寺演講「直心直說」，高執德任通譯。 4月，赴大稻埕臨濟宗布教所致開幕辭。 6月，以員林「達禪」為名，發表〈聾者聞法〉。 7月，〈佛教と社會生活〉。

³¹ 補充說明：留日期間，高執德仍以「駒澤大學臺灣學生會會員」，相繼於《南瀛佛教》刊物發表文章，包括：〈文明とはなんぞや〉（1927，22-25）、〈佛學略說〉（1928，55-57）。

³² 本表參考闕正宗，〈臺南開元寺僧證光（高執德）的「白色恐怖」公案再探〉（2005，262）一文整理而成。

1932年8月至1935年1月	辭去工作，返鄉任永靖合作社專務理事。	1932年8月《南瀛佛教》第10卷第8號「臺灣佛教改革號」。 ³³ 1934年開元寺住持林秋梧病故。
1935年2-8月	辭去永靖合作社工作赴廈門考察。	
1935年9月	臺南新營、白河布教。	〈朱子之排佛論〉，共計十二篇，刊載自1935年8月至1936年7月。
1935年10月起	任臺南開元寺教師。	受開元寺得圓禪師召請任教師職。
1935年11月5日	北上出席臺灣佛教徒大會。	
1935年12月13日	參加第二屆臺南市六寺堂懇談會。	地點開元寺。
1936年1月2日	參加第四屆南部寺堂懇親會。	開元寺住持得圓禪師偕同高執德一起出席。
1936年2月15-23日	任臨濟宗南部巡教講師，前後共九天。	與在南部布教有成的日僧東海宜誠互動交流，並受之委託。
1936年4月13-26日	任第十六屆南瀛佛教講習會講師（與曾景來是十位講師中僅有的兩位臺籍人士）。	〈高雄州下巡回講演記〉
1936年5月3日	臺南開元寺成立臺南佛教婦人會。	有二百餘位加入會員。
1936年5月4日	臺南佛教聯合會懇談會。	
1937年4-6月	任臨濟宗教師養成所講師。	1937-1945年臺灣皇民化運動2月，〈僧伽的意義〉。 7月，發生七七事變。

³³ 關於《南瀛佛教》這一期的研究討論可參考闕正宗 2011，220-244。後文將依論述需要，斟酌引述。

1941年9月起	任開元寺時局講座講師。	3月日本在珍珠港發動太平洋戰爭。
1943年7月4-5日	代表臺灣赴日出席大東亞佛教青年會。	此時身分已從開元寺教師變成副住持。提出〈南方佛教圈內宗教教育機關を臺灣に設置の件〉強調在家佛教。
1943年7月5日	臺南開元寺為臺灣佛教南部鍊成所基地。 ³⁴	
1943年7月	任臺南開元寺第四十六任住持。	開元寺住持得圓禪師去世。
1946年2月25日	當選臺灣省佛會理事。	1945年8月日本戰敗，臺灣光復。
1947年1月11日	代表臺灣出席在南京召開的全國佛教會。	
1947年12月21日	當選臺灣省佛教會常務理事。	
1948年12月8日	開元寺創辦延平佛學院。	任院長，學生二十人，但學校未撐過半年。
1953年	赴日養病。	在東京參加第二屆世界佛教徒會議。
1954年5月	遭保密局逮捕。	
1955年8月31日	與翁文禮、梁培鎡同遭槍決。	

透過此表能覺察到：其一，返臺後陸續於《南瀛佛教》刊物上所發表文章，就標題來看，不難理解多針對當時島內宗教情況或自身經歷而發，這些言論既是其關切的核心面

³⁴ 日治末期皇民化運動，日本當局於北部中壠圓光寺和臺南開元寺各設佛教鍊成所。參見王見川、釋道成 44-49。

向，也透顯其佛學思想主張。其二，返國後的身分流轉，不論是雜誌主編，或是布教講師，還是住持代表，多是在社群之中占有一定程度的發話權力，身分位置利於傳遞「思想主張」，進而能發揮一定的社會影響力。其三，佛教事務推展隨其身分和布教因緣，多集中於臺灣南部。其四，生命歷程與佛教事務推展相扣合，同時與殖民當局政策有一定程度的呼應，人生可謂日治時期臺灣佛教發展縮影。綜之，高執德的佛教人生，服務社會的入世色彩明顯，與時俱進的布教主張能看出不泥於傳統的一面，稱其為「挺身實踐的改革者」一點也不為過，下文為求聚焦，擬分「佛學思想主張」和「佛教事務推展」兩大面向，試圖具體勾勒這位改革者的形象。

（一）熏習師風：批判性的佛學思想主張

忽滑谷快天曾表示：「宗教家負有維持社會教育一部分的重任，也就是為社會精神的指導者，而且宗教家的向上或墮落，對於其社會的發展或滅亡，有很大的關係。」（釋慧嚴 2002，331）檢視高執德其人其行其文相當程度落實，或者說呼應導師忽滑谷快天的宗教主張。如果說早期赴日前後的言論篇章，口吻較多像一位佛弟子「自覺」式的觀察或省思淺見，那麼留日後與「駒澤大學臺灣學生會」同儕切磋，同心關切臺灣佛教發展情勢，以及受導師所提倡「正信佛教」的禪學思想之啟蒙和影響，可說深化並形塑其佛學看法和主張，尤其隔海宣討「中教事件」而起護教之心，言論觀點已非囿於「表象」的批評，而是有意識的「深化」批判，形成一種思想論述。

見其〈朱子之排佛論〉的一段前言：

如何曰〈朱子之排佛論〉呢？緣因朱子的學說，影響於後世者很多。就今日的儒者，無不是吸飲朱子的學說，而排佛論亦是受韓愈和朱子的影響；然儒者的排佛，除朱子外，皆從外形上排論而已，唯有朱子之排佛，從學說思想而論。故不才對於朱子之排佛，特別詳細的研究。……不才對於朱子之排佛論之研究動機，在學生時代，那時中部的佛教徒中，發生了不知道有事實，或者無事實之事件，新聞紙上大報特報，一時聳動島人耳目，排佛非常狂熱，徵詩募文，四面八方亂箭齊發。……當時吾們同學李添春兄、曾景來兄、林秋梧兄和不才每日在學窗中講求對策。無奈事在臺灣，人在東都，莫名其妙，又皆在學生生活的時代，是以唯靜觀其做把戲而已。為著這樣的動機，故不才意欲研究儒者之排佛論，苦心網羅材料，是以有此篇之作。（高執德 1935，16-17）

此一命題成為高執德的駒大學位論文，透過同學林秋梧（證峰法師）的側述「同學高執德君，近來孜孜在研究中國、朝鮮、日本的排佛論」。³⁵ 可知其以「東亞朱子學」為研讀範圍，企圖從比較的宏觀視角，審視朱子排佛論之脈絡和衍異。對於中教事件所引爆的儒、佛衝突，高執德著眼的是去探究「導致衝突的思想源頭」，同時批判觀點受導師影響，較傾向「在家式」的佛學思想，透過以下這段話或可看出一些端倪：

³⁵ 見林秋梧 1929，8，引自李筱峰 173-174。

宋明以來儒佛之融合，其根柢上已不能復離為二也。然若觀彼高麗末期，與李朝之儒佛猶如冰炭不可容，其排佛甚於唐宋，其排佛可謂之成功，差而李朝五百年之天下完全是儒者獨占，而佛教之衰可謂真衰而頻於亡，唯有保其餘喘而已矣！嘻！嘻！何其如是哉？曰：「排佛之盛，與僧侶之墮落故也，若如是誰之罪歟，能歸處于儒者乎。非也，實僧侶之罪惡也。」衣者佛衣，食者人施，居者寺院伽藍，而不能為佛興法，卻反造惡汗及佛門，致金碓無疵之佛教，被儒者所排闢，貽害於後世，吾人為其輩恥也，敗佛者豈儒者哉？僧侶其人也，誠深可痛恨也。（高執德 1936b, 25-26）

持客觀態度看待儒、佛之辨材料，護佛卻不偏頗，認為佛教所以衰、儒者得以占天下，乃出家僧侶言行令人詬病。高執德明確表露對「尸位素餐」的出家僧侶頗不以為然，視「出家者」為敗佛者。站在傳統觀點上進行否定、批判的態度，可謂薰習其師「批判禪學」學風後的具體演示。

曾留學歐、美，研究中國禪宗思想卓然成家的忽滑谷快天，敢於挑戰、質疑傳統的思想主張開創近代日本禪學現代性的研究視野，藉由所著《禪學思想史》、《禪學批判論》、《禪學新論》、《達摩と陽明》、《朝鮮禪教史》、《正信問答》等代表作，³⁶ 顯見禪學視域橫跨中、日、韓，

³⁶ 參考日本佛教人名辭典編纂委員會編《日本佛教人名辭典》。進一步補充說明：忽滑谷快天的禪學對於其他日本禪學家如：鈴木大拙（1870-1966）和柳田聖山（1922-2006）都有影響，胡適（1891-1962）在中國禪史的研究上也曾受益於他的《禪學思想史》一書。關於忽滑谷快天思想研究或可參考石井公成 1-31。

具宏觀思維特色。五十八歲至六十八歲擔任駒澤大學校長，為人師表形象一如林秋梧所繪：

老師在青年時代，似乎是個嫌惡偏重形式的既成宗教的宗教家一樣，所以他對於死板的戒禁，一切不大關心。聽說在曹洞宗中便是他率先穿起普通服，做了結婚的第一人者。當時他雖被斥為異端者，受了許多的排擊，卻不因此而灰心喪志。……像這樣，老師可說是個不怕死，不求名，不貪財的偉大的人格者。可是我們不可不知道的，就是老師在其達到今日這樣的地位的中間，是和許多的老頭腦、外道、雜信者戰鬥過的。就是現在也在交戰著，不過他是個連戰連勝的老將。（林秋梧 1932，23）

這段話可知曉其人從不掩飾對傳統佛教偏重形式與固守戒禁的厭惡，主張出家僧侶可結婚，也可吃葷。言行十分鮮明的體現出強烈違逆、不理會傳統的戰鬥風格。其佛學思想礙於篇幅，可透過學生李添春〈東來的達摩〉一文所歸納「四一主義」與「八大主張」的兩大理念來概括掌握：

「四一主義」即：

- 一、信一佛不信餘佛；二、奉一教不奉餘教。
- 三、行一行不行餘行；四、證一果不證餘果。

「八大主張」即：

- 鼓吹佛教之中道主義，排斥過激極端之思想。
- 立腳於人類同胞事實，以期撤廢人種的差別待遇。
- 主張國際紛議之平和的解決，以防止戰爭之未然。
- 改良社會之缺陷，除去革命的危險。

矯正物質偏重資本萬能之弊害，以期勞資關係之改善。
促進社會對於女性的意識更新，以期地位向上。
排擊利用迷信流害毒於社會之教團。
糾彈宗教無用論、及反宗教運動之不當。（李添春
1932，27）

高執德返臺後任南瀛佛教會師時，曾撰文〈起信論の佛身觀〉內文大抵不出以上思維。李添春以「東來達摩」撰文，其實是藉以呼應其師所著《達摩と陽明》一書，是書為忽滑谷快天連結「陽明學」和「達摩禪」以會通儒佛，呼應當時日本社會——1900年代流行陽明學和明治時期「廢佛毀釋」時勢的一本實踐著作。³⁷ 透過以上略述察知，忽滑谷快天的佛學思想是朝向身處的歷史時空而發，主張信一佛奉一教，強調「和平平等、為時勢所趨，反對迷信」的思想特色。正所謂薰習師風，忽滑谷快天極為鮮明的思想風格不僅影響門生林秋梧、李添春等人，³⁸ 也頗能投合視佛教為世界宗教又胸懷自覺的高執德，尤其當時臺灣佛教徒雜信多教。

檢閱高執德的駒大學位論文《朱子之排佛論》，引證文獻涵蓋宋以降的「東亞朱子學」範圍，資料詳實，立場觀點在護佛非排佛，論述體系分明，不流於鬆散的批判，為早期臺灣本土知識分子批判儒學的前鋒之作。³⁹ 是文可視其返臺

³⁷ 關於是書深入討論可參閱張崑將 187-218。

³⁸ 關於林秋梧的批判禪學思想討論，在此不細論，相關研究可參閱江燦騰 2021，123-134。

³⁹ 補充說明：忽滑谷快天的指導生除了高執德外，同屬駒澤大學臺灣同學會的李孝木，也撰寫了《明代儒佛為中心的儒佛關係論》的學位論文，與高執德論文並稱雙璧，均繼承其師的學風。另附帶一提：林慶彰編《日據時期臺灣儒學參考文獻》，收錄十三位臺灣儒學家之論

後，早期投身佛教事務推展尤為重要的宣傳之作。有意思的是，高執德有意識的宣傳這篇學位論文，並非在他任職南瀛佛教會師和刊物主編之時，而是選擇在辭去這些職務，也辭卸永靖合作社職務之後，陸續刊登於《南瀛佛教》第十三卷第八號至第十四卷第七號（1935年8月至1936年7月）共計十二篇。進一步細究刊登的時間點，返鄉投入地方職務期間，未曾有任何現身佛教界的活動，也未曾發表任何篇章，但卻在兩年半後重返佛教界，一鼓作氣地連載《朱子之排佛論》來宣示「排儒護佛」的堅定立場。究其因，除了與島內佛教知識分子瀰漫「改革風潮」有關，筆者認為任職合作社常務理事期間，或可能近距離感受到地方佛教徒仍帶迷信的信仰思維，又合作社的組織前身為「關帝廟信用組合」，成員多為地方儒生，⁴⁰ 與之共事產生價值觀的落差。正因切身

著，是書以儒學家為蒐集範圍，忽略了日治時期佛教知識分子著述，高執德文章其實可視為一個對照觀點的存在。

⁴⁰ 「永靖信用組合」：大正8年（1919）所設立的永靖庄金融組織，原由關帝廟區長陳汝甘（1872-1920）所提倡，大正8年4月開始以「關帝廟信用組合」名稱開始展開事業，大正9年事業擴大至全永靖庄，同時改稱為「永靖信用組合」到大正12年（1923）組織成員達790位，同年設置總代會，從昭和2年（1928）起兼營購買肥料事業、販賣並整備椪柑事業等。參見趙水溝218。

另外補充：陳汝甘及其子陳捷鰲之經歷。據筆者進一步翻查史料，查知關帝廟區長陳汝甘之子陳捷鰲（1894-1948），1910畢業永靖公學校（高執德氏，1909）隔年陳捷鰲任關帝廳區書記，服務至1915年止。之後大正9年（1920）擔任永靖信用合理事、同年10月擔任永靖庄協議員、大正13年（1924）擔任永靖庄第五保長，昭和5年（1930）被任命永靖庄庄長（適時，高執德學成歸國）。陳捷鰲的出生、就學永靖公學校時間，以及其與父親兩人活躍於永靖期間，與高執德在永靖生命歷程有高度重疊，加上陳捷鰲是員林興賢書院第三管理員，可推測陳家父子在永靖知識分子中具備一定影響力，因此父子倆思想和

觀察過，遂有赴廈門考察之舉，據《南瀛佛教》第十三卷第三號當中的一篇〈高執德氏外遊〉載述：

本會教師高執德氏，此番為研究及視察中華宗教，既而辭退產業組合常務理事之職，於二月十日由基隆搭船向廈門去了，氏因鑑及本島宗教與對岸大有相關，專欲究其歷史兼其現狀，此去約半年間巡迴各地，得其研究結果，歸臺後專為本島宗教界活動云。（〈高執德氏外遊〉44）

熟悉傳統儒、佛論點，對舊式信仰思維不陌生的高執德，廈門考察行想必感受深刻，遂決心透過筆墨力量，竭力宣揚理念。誠然，不管肩負社會身分為何，也不論是否身在佛教界，當年因「中教事件」而生護教之心，返國之後仍一直持續、發酵著，不止口說更直接付諸行動、敢於挑戰傳統的宗教家性格，實有其師之風格。不論如何，高執德的排佛思想雖受師薰習，但最終論述核心仍指向身處時空環境，心繫臺灣佛教。

（二）心繫佛教：南部佛教事務推展

辭去合作社職務之後，重返佛教界的高執德投身佛教事務更積極，雖仍舊執筆不輟發揮言論力量，但更多是投入地方佛教事務推動，憑藉社會身分的轉換，朝「破除迷信，改革弊病」理念推展，言行可說更具實踐力和影響力。布教範圍從紙上走入地方，以南部地區為奔走範圍，事務推展能泛

信仰主張多少反映了永靖知識分子圈的氛圍樣態（李昭容等；張瑞和100-101）。

起漣漪效應，並非憑一己之力，而是因緣聚合，相繼得力於臺南開元寺住持得圓法師（1882-1946），以及日僧東海宣誠二位禪師的牽引。

昭和 10 年（1935）10 月高執德接受得圓的召請，在開元寺任教師職，專事改革宣導工作，見《南瀛佛教》對此事之報導：

臺南開元寺是全島中名勝古剎，殊如住職得圓和尚，亦島內佛教長老中之最理解者，而對佛教之振興亦最為關心。……是以此番招請高執德氏為教授師欲重整開元寺之陣容，自氏入寺以後非常熱心指導整理，殊如每月初一、十五日，兩夜集全寺中之住眾於客堂謂之布薩日……氏以為復古，實行於今日之叢林，誠多有義，又創設教育每夜教授國語一時間，佛理禪理之講義一二時間，住眾亦頗熱心研究，而開元寺有氏及書記師鄭羅漢先生二位之熱心指導，則開元寺之日興可知也，如是不但開元寺之幸福，亦是臺灣佛教之幸福也。（〈開元寺之月興〉 51-52）

開元寺歷史悠久，日治時期先與曹洞宗締結聯絡關係，後雙方因利益紛爭於昭和 6 年（1917）改屬臨濟宗。⁴¹ 得圓擔任住持後（1921）積極推動各種佛教振興活動，⁴² 正是理念

⁴¹ 關於開元寺，可參考相關研究（釋如微）。

⁴² 得圓禪師，本名魏松，臺南白河人，十八歲皈依齋教龍華派，明治 38 年（1905）拜蔡玄精為師剃度出家，次年赴福建鼓山湧泉寺受戒，返臺後任開元寺監院，大正元年（1912）任臺南水仙宮住持，大正 10 年（1921）選為開元寺住持。接任後開元寺運作才趨於穩定，日治時期開元寺的發展主要從得圓禪師開始。參見闕正宗 1999，89。

相合，高執德自廈門考察返臺後，便漸與開元寺務有了互動聯繫，從《南瀛佛教》所載記的相關動態報導，得知高氏在接受教師職務前，已與同寺鄭羅漢、吳專圓、高印明等同仁到新營、白河等地宣講破除迷信陋習（〈開元寺地方巡迴講演〉53），而在擔任寺教師後更積極投身寺務宣導工作（〈六寺堂聯合會開第二回懇談會報告佛教大會經過〉57）。

得圓召請高執德是在林秋梧病故之後，⁴³ 如果說其目的在藉重高氏的留日經歷，搭起平衡、溝通本土佛教與日本佛教的一道橋樑，那麼日僧東海宜誠委託高執德擔任臨濟宗南部布教師，則是視其為拓展在南臺勢力的溝通、傳播者。東海宜誠於大正4年（1915）10月20日來臺，駐在臺北臨濟寺開教，臨濟宗勢力向南約在大正8年（1919）先於臺灣南部建新營郡鹽水街布教所，之後隨精通本土語的東海宜誠積極展開在臺南、高雄、屏東等地，從事建寺，與齋堂寺廟結成聯絡關係的推動事務。⁴⁴ 值得指出的是，臨濟宗於大正12年（1923）把南臺聯絡寺廟的總部設於開元寺，翌年在該寺又設立「臨濟宗教務所」（野川博之 243），可見開元寺為臨濟宗南部布教事業的重要根據地。正是此背景網絡，擔任開元寺教師的高執德之學經歷條件，無疑受到東海宜誠

⁴³ 林秋梧（證峰法師），有革命僧之稱。在臺南開元寺出家，後留學駒澤大學，學成返臺得圓邀請為開元寺住持，不到一年病故。告別式上高執德曾代表講述與其留日生活上的點滴，並撰有一篇弔詞，令聞者為之動容，足見兩人情誼深厚。見鄭普淨 28、38。另進一步補充的是：林秋梧去世，得圓召請高執德之背景因素，多少與開元寺內部紛亂有關，在此僅提供背景因素的參照和理解，具體研究可參考江燦騰 2004，311-368。

⁴⁴ 具體研究可參考闕正宗 2011，162-176。

的關注，縱使兩人教派不同，但振興、改革島內佛教、拓展佛教勢力的目的卻是一致，因緣聚合，高執德於昭和 11 年（1936）2 月接受東海宜誠委託，擔任「臨濟宗聯絡寺廟南部教務所」所主辦的南部巡教講師。

擔任臨濟宗南部巡講師的所見聞，高執德亦發表於《南瀛佛教》刊物上，檢閱內容有幾點值得一提，比方巡講東山寺時，聽聞該寺因住持娶妻導致參拜者減少，寺院風評下滑，其發言為：

因住持娶老婆，造成參拜者的減少，我很不了解這道理，和尚也是人麻，娶妻有什麼不對嗎？應該要歡迎才對。和尚結婚後信徒才可以放心的與寺院來往，雖一般觀念是單身生活比較接近因襲狀態，不過很容易成為偽善，道德心不夠強的話做不到。在臺灣已有僧侶身分結婚的前輩，這種事情應該依據其動機純不純，需用的手段好不好來判斷，正大光明的結婚何處有不對的地方？應該信徒來獎勵才對。當然以不純的行動來帶老婆，不要說和尚，一般人也不可以這麼做。現在的臺灣執著追求舊習慣，對於和尚帶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。（高執德 1936a，23）

這段主張「僧侶可結婚」的開創性思維，幾乎與其師「食肉帶妻」之觀念如出一轍。可見高執德對於當前佛教徒執著舊思維的宗教態度十分不以為然，無怪乎不論現場講演或事後記錄，均要特舉出來宣示己見。再如到高雄大崗山龍湖庵巡講時，看到道場每天有五堂功課，分早、中、晚三次課頌，以及念佛和坐禪各一次，他提出批評說：

將念佛禪與參禪，放在一起修行，純粹是源自中國佛教的傳統。……當然，單就禪淨雙修的修行方式來說，沒有什麼不對的地方。可是若從純禪的角度來看，終究有些不足，亦即這是修禪未到家的一種表現。……禪淨雙修之法，源自宋代禪僧的提倡，迄今仍流弊未斷。尤其臺灣佛教，幾乎是承中國佛教的發展餘緒，對此更缺乏判斷力，只要是中國式的，就原原本本的立即輸入採用。……而臺灣佛教徒，之所以判斷力稀薄，是因沾染上特別濃厚的多神教色彩，以致才會堅信採禪淨雙修，即無法得證果。……這一問題，也是我等今後必須極力去闡明的地方。將六祖純禪的思想，淪落至今日如此渾沌的不堪狀況，真令人為之感慨萬千！（高執德 1936a，25-27）

對宋代以降的禪淨雙修提出質疑，其立場乃奠基於對中國傳統佛教信仰的深刻理解，加以受忽滑谷快天批判禪學思維之影響，以致能看到臺灣佛教徒的盲從弊病。總的來說，這一次以高雄州為中心，進行一連六天的南部巡迴演講，活動相當成功，所撰〈高雄州下巡回演講記〉一文，詳細、犀利地載述當時他對南臺灣本土佛教所見聞之觀察和批評。至此，高執德對於臺灣佛教的批判觀察，已從早期透過文獻探究思想源頭，漸走入地方實踐，透過近距離觀察，尋思一條破除迷信、改革弊病之路。

巡講結束，高執德又馬不停蹄地成立「臺南佛教婦人會」，以婦女為主要號召對象，有意提昇婦女信教的地位，並欲將佛教導向家庭化、社會化（〈臺南佛教婦人會發會式〉60），主張在家佛教，視之為改善當前佛教境況的一

個指導方針。⁴⁵可見改革臺灣佛教的實踐力是積極迫切的，縱使翌年（1937）全臺進入「皇民化時期」（1937-1945）壘罩著日化改造運動，⁴⁶也「善巧方便」配合東海宜誠的運作，尤其日治末期日方於北部中壢圓光寺與臺南開元寺各設佛教鍊成所，⁴⁷南北一體，積極推展「國家神道」要求臺灣人在精神上完全成為「皇國忠誠的臣民」（許極燉 422），期間不論為任住持，或代表臺灣出席大東亞佛教青年會議，配合皇民化運動的高執德，仍始終貫徹改革理念，持續宣揚「在家佛教」思想，導正禪、淨之間的正信觀念而努力，挺身實踐，毫不退卻。

四、結語

昭和 16 年（1941）日本在珍珠港發動太平洋戰爭，昭

-
- ⁴⁵ 補充說明：1943 年 7 月 4、5 日在東京舉辦「大東亞共榮圈內青年佛教徒大會」，高執德為臺灣六位代表之一，與會中他提出了「大東亞青年佛教徒現地奉仕隊組織の件」與「南方佛教圈內宗教教育機關を臺灣に設置の件」，主要報告內容均與臺灣佛教有關，從中特別強調在家佛教，認為佛教的潛力是在家佛教。參考〈大東亞佛教青年大會に本會より臺灣代表を派遣〉21；〈編輯後記〉41。
- ⁴⁶ 當時任臺灣總督古川清強行推動全島舊有的生活方式與風俗習慣，皆須遵照殖民政府規定。佛教界為配合新制度運作，也於《南瀛佛教》刊物上，呼籲改採日語誦經、儀式日式化、標榜大乘佛教精神。見貫田至道 8。詳細研究可參閱闕正宗 2011 年之專書討論。
- ⁴⁷ 當時有設「全島牧師鍊成會」和「臺灣佛教鍊成所」，前者舉辦時間約一週到二週，後者則舉行時間長達一年。根據當時曾參與鍊成所的佛教界耆老，口述中提到：「鍊成所就像高中一樣，分一部生和二部生。一部生是公學校畢業或高等學校畢業的就可讀，二部生就是沒有讀過書的或是小學沒畢業的人。大約讀了八個月左右，就從七、八十個人當中，選出二十個人去當挺身隊，……鍊成所在日本時代是幫忙政府安民心。」轉引王見川、李世偉 130-131。

和 20 年（1945）8 月廣島之役日投降，臺灣結束長達五十年的日本殖民統治，隨著政治體制的轉變，長期深受日本佛教影響的臺灣佛教，即刻面臨轉型的考驗，特別在 1949 年後大批的大陸僧侶來臺，日治時期的佛教菁英迎來新一波的佛教勢力，在戰後去「日本化」的環境之下，逐漸失去原本在臺灣佛教界的優勢地位。

以高執德來說，雖然戰後臺灣佛教第二次組織籌備會於 1946 年 2 月 25 日在臺北龍山寺召開，獲選為九名理事之一，1947 年 3 月被選為臺灣代表出席在南京召開的全國佛教徒代表大會，翌年也在開元寺創辦「延平佛學院」，看似未脫離臺灣佛教圈，也仍舊心懷僧伽教育，但勢力影響明顯不如以往，遂萌生赴東瀛深造之心。⁴⁸ 值此之際，據少時師承高執德的葉阿月教授（1928-2009）回憶道：

一九五三年，證光和尚從東京搭機返台，回到故鄉員林高家。隨後由教姑與筆者招待，住宿於臺南慎德堂，參加開元寺新派及其信徒們慶祝大藏經奉置歡迎會，當晚，梁先生（梁加升）與保密局人員來慎德堂訪問證光和尚，隨後押往保密局約一年半後（1955）即遭國民黨槍斃。……此乃筆者極感痛心之事。（葉阿月 224-225）

可見戰後高執德隨著時局變換，自東京返臺漸退離臺灣佛教

⁴⁸ 據盧嘉興所撰〈北園別館與開元寺〉記載：「臺灣光復不久得圓法師於民國三十五年圓寂，證光法師創辦延平佛學院，培育僧材，嗣感德性不足，於民國四十二年離職赴東瀛深造。」見盧嘉興 304。亦有一說，據悟慈法師表示，高執德此行是赴日本治療骨刺。

舞台上，即使社交圈仍在佛教界，但已漸離北部的中心圈，最終成為無辜的白色恐怖受難者，結束實踐有為，卻也留下遺憾的佛教人生。

綜觀一生，高執德是從時代浪潮中振筆疾書的佛教改革者，服務社會的入世色彩明顯，與時俱進的布教主張能看出不泥於傳統的一面，生命歷程與佛教事務推展相扣合，也與殖民當局政策有一定程度的呼應，最終遭時代巨輪無情輾壓成為白色恐怖的受害者，跌宕起伏生命與動盪不安時代相依，其人是時代縮影；時代刻劃其生命紋理。本文扣緊時代與生命視角勾勒證光法師一生心繫佛教無所畏怯的生命形象，儘管戰後臺灣佛教迎來不同於日治時期的發展風貌，⁴⁹ 但是不論如何，過去殘光餘影無可避免會滋養、促進新風貌的生成。據此，高執德言行在日治時期和戰後初期的臺灣佛教界，有不容忽略的角色意義，不容研究者錯過；尤其留學駒澤大學同門受現代性思潮影響，這批知識分子返臺布教的佛學思想既有個人的獨特性，也有師出同門的集體意識色彩，這些留日僧之言論主張及其思想異同，乃至回應時代之批判和詮釋在臺灣佛教史上有一定的特殊意義，相關研究探論礙於本文篇幅無法逐一細論和比較，留待日後進一步開展。



⁴⁹ 戰後臺灣佛教可參考相關研究（侯坤宏；闕正宗 2004 年專書；李玉珍）。

附錄：證光法師（高執德）年譜簡編

時間	年齡	經歷略述	著述	其他補充
1896	1 歲	明治 29 年（光緒 22 年）出生彰化員林永靖庄滿港西高厝。		日本領臺第二年成立「大日本臺灣佛教會」。
1909	14 歲	自永靖公學校畢業，在員林「新書房」學習八年漢學。		
1915	20 歲			1915-1916 西來庵事件發生。 日本在臺總督命丸井圭治郎展開長達三年（1915-1918）的大規模宗教調查。
1916	21 歲			日本曹洞宗於是年在臺北市成立「臺灣佛教中學林」。
1917	22 歲	進入台中州教員養成講習所。		
1918	23 歲	台中州教員養成講習所修業，擔任台中州海豐崙公校待用教師（今彰化田尾陸豐國小）。適時，與妻子張治結婚。		
1919	24 歲	長子高克勤出生。 說明：與妻共有 6 子 9 女，長子克勤、次子克祝、三子克銘、四子克重、五子克偉、六子克大；長女麗華、次女九仞、三女九歸、五女式琴、六女式娟、七女式菀、八女瑩子、九女妙明。		
1921	26 歲			南瀛佛教會成立。

1922	27 歲			
1923	28 歲			《中道》雜誌創刊。 7 月，《南瀛佛教》發行創刊號。
1924	29 歲	辭去公學校教員。		
1925	30 歲	赴日留學前，以本名發表文章於《南瀛佛教》第 3 卷第 5 號。 參與《南瀛佛教》佛教振興徵文，獲評選第七名（第 3 卷第 2 號）。 評審是林述三。	〈佛教人身觀〉	
1926	31 歲	母逝。 3 月，擔任員林郡社會教化囑託。 9 月，在新竹州大湖郡法雲寺林覺力（1880-1933）禪師協助下，赴日駒澤大學就讀「專門部佛教科」。 任職員林社會教化囑託時，以本名發表文章於《南瀛佛教》第 4 卷第 2 號。 8 月，赴日前，以本名在《中道》雜誌發表文章。	〈犯戒者非佛弟子〉、〈臺灣佛教之觀察〉	
1927	32 歲	就讀駒澤大學。 以「駒澤大學臺灣學生會員」，於《南瀛佛教》發表文章。	7 月，〈文明とはなんぞや〉。	3 月，林秋梧拜開元寺得圓禪師為師，四月赴日留學駒澤大學。 11 月下旬臺灣發生「中教事件」。
1928	33 歲	就讀駒澤大學，以「駒澤大學臺灣學生會員」，於《南瀛佛教》發表文章。	1 月，〈佛學略說〉。	

1930	35 歲	5 月自駒澤大學畢業，學成返臺。 返臺後，任職總督府文教局社會課。		
1931	36 歲	8 月，兼職南瀛佛教會教師，發表文章在《南瀛佛教》。	4 月，〈佛陀世尊の御出家〉。 9 月，〈起信論の佛身觀〉。	
1932	37 歲	4 至 7 月，擔任《南瀛佛教會》編輯主任。 發表文章在《南瀛佛教》。	6 月，以員林「達禪」為名，發表〈聾者聞法〉。 7 月，〈佛教と社會生活〉。	2 月，忽滑谷快天受南瀛佛教會邀請，來臺進行巡迴演講，至開元寺演講「直心直說」，高執德任通譯。 4 月，赴大稻埕臨濟宗布教所致開幕辭。 8 月，《南瀛佛教》第 10 卷第 8 號「臺灣佛教改革號」。
1934	39 歲			1934 年開元寺住持林秋梧病故。
1935	40 歲	1 月，辭去《南瀛佛教》編輯工作，返鄉任永靖合作社專務理事。 2 至 8 月，辭去永靖合作社工作赴廈門考察佛教。 9 月，臺南、白河布教。	〈朱子之排佛論〉共計十二篇，刊載自 1935 年 8 月至 1936 年 7 月。	
		10 月，受開元寺得圓禪師召請，任臺南開元寺教師。 11 月 5 日，北上出席臺灣佛教徒大會。 12 月 13 日，於開元寺參加第二屆臺南市六寺堂懇談會。		

1936	41 歲	<p>1 月 2 日，開元寺住持得圓禪師偕同高執德，一起出席第四屆南部寺堂懇親會。</p> <p>2 月 15-23 日，與在南部布教有成的日僧東海宜誠互動交流，並受之委託任臨濟宗南部巡教講師，前後共九天。</p> <p>4 月 13-26 日，任第十六屆南瀛佛教講習會講師（與曾景來是十位講師中僅有的兩位臺籍人士）。</p> <p>5 月 3 日，於臺南開元寺成立臺南佛教婦人會，有二百餘位加入會員。</p> <p>5 月 4 日，參加臺南佛教聯合會懇談會。</p>	〈高雄州下巡回講演記〉	
1937	42 歲	4-6 月，開元寺開辦四個月的「臨濟宗高等布教講習會」任臨濟宗教師養成所講師。	〈僧伽的意義〉	是年 7 月，發生七七事變。 1937-1945 年臺灣皇民化運動。
1941	46 歲	9 月，任開元寺時局講座講師。		3 月日本在珍珠港發動太平洋戰爭。
1943	48 歲	<p>7 月 4-5 日，身分已從開元寺教師變成副住持，代表臺灣赴日出席大東亞佛教青年會。</p> <p>開元寺住持得圓禪師去世，任臺南開元寺第四十六任住持。</p>	提出〈南方佛教圈內宗教教育機關を臺灣に設置の件〉強調在家佛教。	臺南開元寺為臺灣佛教南部鍊成所基地。 兒子高克勤考入駒澤大學「專門部佛教學科」。
1946	51 歲	2 月 25 日，當選臺灣省佛會理事。		1945 年 8 月日本戰敗，臺灣光復。

1947	52 歲	1 月 11 日，代表臺灣出席在南京召開的全國佛教會。 12 月 21 日，當選臺灣省佛教會常務理事。		
1948	53 歲	12 月 8 日，開元寺創辦延平佛學院，任院長，學生二十人，但學校未撐過半年。		
1953	58 歲	赴日養病，在東京參加第二屆世界佛教徒會議。		
1954	59 歲	5 月，從日本迎請《大正藏》回臺，安奉在臺南慎德堂，5 月 17 日在慎德堂舉行安藏典禮，遭保密局逮捕。		
1955	60 歲	8 月 31 日，與翁文禮、梁培鐸同遭槍決。		

引用文獻

一、經典文獻或古籍

《彰化縣志》，〔清〕周璽主編，《臺灣文獻叢刊》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年。

二、研究文獻

〈大東亞佛教青年大會に本會より臺灣代表を派遣〉：《臺灣佛教》，第21卷，第6號，1943年，頁21。

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》，2009年，淡江大學，碩士論文。

臺灣總督府職員錄系統：<http://who.ith.sinica.edu.tw>，2021.8.6。

〈六寺堂聯合會開第二回懇談會報告佛教大會經過〉：《南瀛佛教》，第14卷，第1號，1936年，頁57。

日本佛教人名辭典編纂委員會編輯：《日本佛教人名辭典》，京都：法藏館，1992年。

日據時期台灣佛教史料線上資料庫：《南瀛佛教會會報》，<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/ny.html>，2021.8.4。

王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996年。

——：〈略論日據時期的東海宜誠及在臺的佛教事業〉，《臺灣的宗教與文化》，王見川、李世偉合著，臺北：博揚文化，1999年，69-92。

王見川、李世偉：《臺灣的寺廟與齋堂》，初版，臺北：博揚文化，2004年。

王見川、釋道成：《臺灣北部佛教道場中壢圓光寺誌》，中壢：圓光禪寺，1999年。

石井公成撰，廖欽彬譯：〈日本禪學的近代化與臺灣佛教：以忽滑谷快天與井上秀天為中心〉，《法鼓佛學學報》，第27期，2020年，頁1-31。

江燦騰：〈日據時期臺灣北部曹洞宗大法派的崛起：覺力禪師與

- 大湖法雲寺派》，《臺北文獻》，第 118 期，1996a 年，頁 187-212。
- ：《臺灣佛教百年史之研究：1895-1995》，臺北：南天書局，1996b 年。
- ：《日據時期臺灣佛教文化發展史》，臺北：南天書局，2001 年。
- ：《臺灣近代佛教的變革與反思》，臺北：東大圖書，2003 年。
- ：〈臺南開元寺法燈錄三百年史上卷〉，《成大宗教與文化學報》，第 4 期，2004 年，頁 311-368。
- ：〈林秋梧的新批判禪學思想及其巨大衝擊〉，《東亞現代批判：禪學思想四百年》，第 2 卷，臺北：元華文創，2021 年，頁 123-134。
- ：〈臺灣本土佛教研究百年經驗的專題報告〉，《當代臺灣佛教知識群英的典範新視野：從大陸到臺灣到東亞的粹粹論集》，第 2 卷，第 4 輯，臺北：元華文創，2023 年，頁 323-352。
- 吳文星：《日據時期臺灣社會領導階層之研究》，臺北：五南出版公司，2008 年。
- 李玉珍：《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》，臺北：博揚文化，2016 年。
- 李昭容等編：《彰化縣志人物志》，卷 9，彰化：彰化縣政府，2018 年。
- 李添春：〈東來的達摩〉，《南瀛佛教》，第 10 卷，第 2 號，1932 年，頁 27-29。
- ：〈寺廟をたづねて〉，刊載《臺灣時報》，1934 年。
- ：〈臺灣佛教史料：上篇曹洞宗史——大湖法雲寺高僧傳〉，《臺灣佛教》，第 27 卷，第 1 期，1942 年。《東亞法秩序序說》，東京：ダイモン，頁 282。
- 李筱峰：《臺灣革命僧林秋梧》，臺北：自立晚報文化出版，1991 年。
- 杜曉梅：〈日治時期曹洞宗在臺教育事業與地方關係：以臺灣佛教中學林創立為例〉，《人間佛教學報藝文》，第 39 期，

2022年，頁114-129。

松金公正：〈曹洞宗布教師による台湾弘教調査と「台湾島布教規定」の制定〉，《比較文化研究》，第2號，2000年，頁45-68。

林秋梧：〈唯物論者所指摘的歷史上宗教所演的主角（一）——這篇獻給文學士普信現二師〉，刊載《臺灣民報》，第258號，1929年4月28日，週刊第8版。

——：〈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，頁22-23。

林美容：《臺灣的齋堂與巖仔》，臺北：國立編譯館，2008年。

林慶彰編：《日據時期臺灣儒學參考文獻》（上、下冊），臺北：臺灣學生書局，2000年。

林學周：《臺灣宗教沿革誌》，臺北：至善堂，1950年。

邱敏捷：〈李添春的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，《高雄文獻》，第9卷，第1期，2019年，頁31-53。

侯坤宏：《論戰後臺灣佛教》，臺北：博揚文化，2019年。

〈南佛幹部講習會〉：《臺灣日日新報》，1924年5月25日，第6版。

胎中千鶴：〈日本統治台湾における臨濟宗妙心寺の活動：1920-1930年代を中心に〉，《台湾史研究》，第16號，1988年，頁3-17。

高松榮：〈我的叔公：證光法師〉，《彰化人》，第6期，1991年，頁31。

高執德：〈佛教人身觀〉，《南瀛佛教》，第3卷，第5號，1925年，頁15。

——：〈犯戒者非佛弟子〉，《南瀛佛教》，第4卷，第2號，1926a年，頁18。

——：〈臺灣佛教之觀察〉，《中道》，第34號，1926b年，頁10。

——：〈文明とはなんぞや〉，《南瀛佛教》，第5卷，第4號，1927年，頁22-25。

——：〈佛學略說〉，《南瀛佛教》，第6卷，第1號，1928年，頁55-57。

- ：〈朱子之排佛論〉，《南瀛佛教》，第13卷，第8號，1935年，頁16-21。
- ：〈高雄州下巡回講演記〉，《南瀛佛教》，第14卷，第4號，1936a年，頁22-27。
- ：〈朱子之排佛論〉（十二），《南瀛佛教》，第14卷，第7號，1936b年，頁23-26。
- 〈高執德氏外遊〉：《南瀛佛教》，第13卷，第3號，1935年，頁44。
- 張崑將：《從《達摩與陽明》看忽滑谷快天的批判禪學之特色》，《漢學研究》，第31卷，第1期，2013年，頁187-218。
- 張瑞和：《維繫傳統文化命脈：員林興賢書院與吟社》，臺中：晨星出版公司，2009年。
- 許佩賢：《殖民地臺灣的近代學校》，臺北：財團法人曹永和文教基金會、遠流事業股份有限公司，2005年。
- ：《殖民地臺灣近代教育的鏡像：1930年代臺灣的教育與社會》，臺北：衛城出版，2015年。
- 許極燉：《臺灣近代發展史》，臺北：前衛出版社，1996年。
- 貫田至道：〈銃後の覺悟〉，《南瀛佛教》，第17卷，第9號，1939年，頁8-12。
- 郭貞孜：《臺灣佛教的轉型期：以日據時期的考察為中心》，2011年，淡江大學，碩士論文。
- ：《林述三暨《南瀛佛教》相關作品研究》，2021年，淡江大學，博士論文。
- 野川博之：〈海巖東海大和尚經歷〉，《台灣三十三觀音巡拜》，大阪：朱鷺書房，2004年，頁243。
- 曾普信（景來）：〈釋迦牟尼聖哲家〉，《中道》，第16號，1925年，頁7。
- 〈開元寺之月興〉：《南瀛佛教》，第13卷，第11號，1935年，頁51-52。
- 〈開元寺地方巡迴講演〉：《南瀛佛教》，第13卷，第11號，1935年，頁53。
- 黃臥松主編：《鳴鼓集》（第二集），彰化：崇文社，1928年。

- 溫國良：〈日據初期日本宗教在臺布教概況〉，《臺灣文獻》，第 50 卷，第 2 期，2000 年，頁 211。
- 葉阿月：〈中日佛教三寶的差異〉，《中日文化差異研討會論文集》，臺北：臺灣大學日本綜合研究中心，1991 年，頁 224-225。
- 〈臺南佛教婦人會發會式〉：《南瀛佛教》，第 14 卷，第 6 號，1936 年，頁 60。
- 臺南研究資料庫：「高執德」，<https://trd.tnc.gov.tw/detail/6873e3f48ad3d5ede6e0ceea21d9457c/?seq=1>，2021.8.11。
- 〈臺灣佛教會〉：《臺灣日日新報》，1902 年 12 月 2 日，第 2 版。
- 趙水溝：《員林大觀》，員林：臺灣新民報社，1936 年。
- 劉晏齊：〈日治中期臺灣的社會事業（1921-1938）定義社會問題、輸送福利與傳遞知識〉，《臺灣史研究》，第 27 卷，第 2 期，2010 年，頁 51-84。
- 增田福太郎：〈島寺廟探訪記〉，《東亞法秩序序說》，東京：ダイモント，1942 年，頁 191-309。
- 〈編輯後記〉：《臺灣佛教》，第 21 卷，第 8 號，1943 年，頁 41。
- 鄭普淨：〈故證峰大師追悼錄〉，《南瀛佛教》，第 12 卷，第 12 號，1934 年，頁 28-30。
- 盧嘉興：〈北園別館與開元寺〉，《古今談》，第 28 期，1967 年，頁 27-32。後收於《現代佛教學術叢刊》（第 87 冊），張曼濤主編，臺北：大乘文化出版社，1979 年，頁 269-320。
- 瞿海源編：《重修臺灣省通志》，臺北：臺灣省文獻會，1992 年。
- 〈懸賞論文發表〉：《南瀛佛教》，第 3 卷，第 2 號，1925 年，頁 40-41。
- 釋如微：《臺灣佛教僧團的現代轉型：台南地區開元寺與妙心寺之比較研究》，2005 年，南華大學，碩士論文。
- 釋監如主修，顏尚文編纂：《臺灣佛教通史》（卷一至卷八），臺北：彌陀文教基金會，2022 年。

- 釋慧嚴：〈西來庵事件前後臺灣佛教的動向：以曹洞宗為中心〉，
《中華佛學學報》，第 10 期，1997 年，頁 272-305。
- ：〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉，《臺灣佛教
史論文集》，高雄：春暉出版社，2002 年，頁 369-387。
- ：〈台南開元寺與日本來臺臨濟宗〉，《臺灣佛教史論文
集》，高雄：春暉出版社，2003a 年，頁 578-602。
- ：〈再檢視日治時代臺灣佛教界從事的教育事業〉，《中
華佛學學報》，第 11 期，2003b 年，頁 185-229。
- 釋禪慧：《覺力禪師年譜》，臺北：三慧講堂，2013 年。
- 闕正宗：《臺灣佛教一百年》，臺北：東大圖書公司，1999 年。
- ：《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教》（正編、續編），新
北：大千出版社，2004 年。
- ：〈臺南開元寺僧證光（高執德）的「白色恐怖」公案再
探〉，《中華人文社會學報》，第 2 期，2005 年，頁 252-
288。
- ：《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，2011 年。

Times and Life: An Exploration of Venerable Zhengguang (1896-1955), a Monk Studying in Japan during the Japanese Colonial Period

Yuching Huang

Contract Assistant Professor

Si Wan College, National Sun Yat-sen University

Abstract

Born in 1896, Gao Zhide, a native of Yongjing, Changhua, was a Buddhist monk with the Dharma name of Zhengguang. In 1943, he became the abbot of Kaiyuan Temple in Tainan, and in 1947, he was elected as a representative of Taiwanese Buddhism to participate in the National Buddhist Congress in Nanjing. He was one of the victims of the White Terror.

In 1926, he went to Japan to study Buddhism at Komazawa University, the highest institution of Cao Dong Zen Lineage. After returning to Taiwan, he served as a teacher at the Kaiyuan Temple and engaged in monastic education. Later he was commissioned by the Japanese monk Tokai Gisei (1892-1989) to engage in a lecture tour organized by the Southern Teaching Office of the Lin Ji Zen Lineage. He was a reporter and editorial director of the *Nan Ying Buddhist Association Newspaper*, and founded the Buddhist Women's Association. He was one of the active figures in Taiwan Buddhist during the Japanese rule.

On the basis of previous studies, this paper attempts to focus on his speeches and articles published in the *Nan Ying Buddhist Association Newspaper*, to explore his promotion of the Buddhist cause in the light of his life history, so that we can give a more complete and three-dimensional discussion of this individual and his speeches.

Keywords

Gao Zhide (Zhengguang), White Terror, Kaiyuan Temple, Nan Ying
Buddhist Association Newspaper, Komazawa University