《台灣文學學報》第九期
2006 年 12 月　頁 83-104

# 《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突*

翁聖峰

國立台北教育大學台灣文學研究所副教授兼所長

## 中文摘要

《鳴鼓集》儒釋知識社群的衝突源於彼此對佛教戒律的不同期待，傳統文人將佛教戒律視為重要的倫常規範，不可逾越，復加長期以來儒釋同源或三教合一的觀念，故傳統文人堅持不懈，維護佛教戒律。林德林不畏傳統禁忌，為開拓佛教新內涵而與儒者論辨，甚至公然舉行佛式婚禮，可惜支持者寡，使得其佛教事業由盛轉衰。論述《鳴鼓集》除精熟其文獻，尚須配合崇文社所有徵文、徵詩與傳媒，才能充分掌握問題的全貌。《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與其維護倫常規範是一體兩面，互為表裡的，論者或以「色情文學」稱之實未允當。詮釋《鳴鼓集》固然不容疏離當前的生命處境與價值觀，然亦須注意儒學與佛學的核心價值，方不致使問題流於以今律古，才能較周延闡釋儒釋衝突的文化意義。

關鍵詞：《鳴鼓集》、黃臥松、林德林、崇文社、佛教戒律

---

2006 年 9 月 29 日投稿；2006 年 11 月 9 日審查通過；2006 年 12 月 13 日修訂稿收件。

* 本論文為國科會研究計畫「崇文社之儒學與儒教析論」的一部份，計畫編號 94-2411-H-152-008-，感謝兼任研究助理盧建名及謝柳枝的協助。

# Conflict between Anti-Buddhist Literatures in *Ming Gu Ji* and Confucian Knowledge Community

Weng Sheng-Feng
Associate Proffesor, Graduate Institute of Taiwanese Literature
National Taipei University of Education

## Abstract

The conflict of Confucian knowledge community of *Ming Gu Ji* is originated from different expectations on Buddhist abstinence. Because traditional literati regard Buddhist abstinence as ethical norm, and the Confucian and Buddhist share similar concepts, the literati strived to protect the Buddhist abstinence. Lin De-lin defied traditional taboo, and engaged in debate with Confucianists on the new connotation of Buddhism and even held Buddhist wedding. However, with little support, his Buddhist organization receded. Understanding *Ming Gu Ji* needs to be familiar with its literatures as well as the solicited essays, poetry, and media reports, in order to grasp the problem. The anti-Buddhist literatures in *Ming Gu Ji* and conservation of ethical norm is one issue with two aspects. Interpretation of *Ming Gu Ji* not only should supplement with the current lifestyle and values, as well as the core values of Confucianism and Buddhism, in order to expound the cultural connotation of Confucian knowledge.

**KEY WORDS**：*Ming Gu Ji*, Huang Wo-song, Lin De-lin, Jhung Wen She, ethical norm

# 《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突

## 一、儒釋知識社群衝突的源起

人類在各時代均有許多關懷的議題，台灣在日治時期曾出現不少爭議性問題，新舊文化、新舊文學論爭是大家較為熟悉的議題，儒墨論爭、[1]儒釋論爭一般人甚少注意到，然而，由下文可看到日治時期新竹民眾對尼姑生子好奇心之強：

> 新竹醫院。十七日忽風傳有佛子降誕。哄動全市。一時欲觀其異。攀樹者。登垣者。擁至數千人。雖任該院醫官。喝得竭力聲嘶。而好奇之輩。終若附羶之蠅。任揮不去。且愈集愈多。遂至墻頹樹折。雖得數十金之處置料。不足為復舊費。清澤院長。徒呼負負。至十七日。觀者更多於前日。鬧得其餘之患者。晝夜不安。不得已乃命退院。[2]

---

[1] 如在 1930 年台灣的報刊上即曾出現 46 則儒墨論戰的文章，翁聖峰，〈一九三○年台灣儒學、墨學論戰〉，《國立台北教育大學學報》19 卷 1 期（2006 年 3 月），頁 5~12。

[2] 〈近時佛法維新〉，《台南新報》，1929 年 5 月 19 日，引自黃臥松編，《鳴鼓集·四五集合刊》（嘉義：蘭記書局，1930 年），頁 146。

為一睹尼姑生子的廬山真面目，數千人為之瘋狂，前仆後繼，甚至因太多人爭相攀爬圍牆、樹木，結果連圍牆也倒塌了，樹木因承受不了圍觀民眾過重的負荷，枝幹紛紛折斷，這段敘述頗富文學性，而新聞事件相較於目前強調多元化的時代差異亦大。日治時代對倫常規範甚為嚴格，對於逾越分際的行為將遭到輿論強烈的譴責，雖然當時台灣的日本統治者已解除和尚、尼姑的結婚限制，但社會上普遍還不能接納這種行為，認為尼姑生子百年難得一見，所以「街民彼此爭到病室觀覽。一時擁擠不開。幾如爭觀人物品評會然。」[3]而《鳴鼓集》編輯黃臥松（1876～1944）對這個事件則有更深一層的批判：

> 江氏某尼姑。醫院產子。不歸咎於姦淫和尚。獨疵於江氏。是無忠恕也。且江氏今日之羞。誤被野禿誘拐。醫院產子。自賠伊戚。勝於大和尚戴假具。掩飾淫行。[4]

一般人抱著看熱鬧的心情而取笑尼姑，《鳴鼓集》編輯提醒當追根究柢，「妖嬌尼姑江氏圓妙。芳齡二十有二。」是和尚姦淫所致？不願面對問題？使得尼姑必須獨自承擔輿論的壓力？黃臥松站在儒家立場批判佛教的破戒行為，反映日治時期儒釋論爭的一個面向。

然這僅僅是《鳴鼓集》的一個事例，而《鳴鼓集》先後出版五集，儒釋論爭在《鳴鼓集》蔚為大觀，引起熱烈的討論，《鳴鼓集•初續集合編》曾經再版，其中又以「中教事件」為核心，所謂「中教事件」是指一九二七年爆發於林德林(1890～1951)創立的「台中佛教會館」的桃色疑雲，林德林被指和張淑子(1881～1946)的妻子有染，經當事人張淑子於所服務的報紙《台灣新聞》揭發此消息：

> 數日前台中驛頭。有一妙齡少婦。似尼非尼。紅潮渾頰。類頗可人。欲乘南下列車。突有二三婦女。尾後追至。欲挽其回。當驛前牽來挽去。幾演出天女散花一活劇。據一邊深知者所談。彼婦為後壟子某持齋檀髮

---

[3] 〈某禪寺尼姑誕子〉，《台南新報》，1929 年 5 月 18 日，引自《鳴鼓集·四五集合刊》，頁 145。

[4] 《鳴鼓集·四五集合刊》，頁 145。

> 妻。曾與某寺受持僧禪心相印。卻尋該僧同證佛性。故於前晚藉言外出。隔夜不歸。其小叔素知其嫂與其僧有入定盟。於翌早黎明。走到南台中某寺覓之。果寂寂空門。禪關緊閉。急扣禪房。乃見其嫂猶與某僧同握禪床談風月。忽聞杖扣聲。恍如霹靂天降。驚得珠澤毛倒插。金色花無光。雙雙由帳裡翻出。其弟急歸告乃兄。其兄幾修到三乘。而毒龍未服。觸面即展金剛怒目。揪住其妻。痛打一場。故今早欲乘車歸其外家。追挽者乃其姑及小姑也。事已傳播滿市。老少聞知。莫不痛罵該少婦之無恥。及野僧之無行也。[5]

此事件引起以崇文社為核心的儒生對佛門群起批評，出現擁林與倒林的不同聲音。台中佛教會會長林澄波、顧問鄭松筠即投書〈取消一則〉，稱：「余等細查後。始知全部有錯誤也。」[6]林、鄭兩人以實際行動支持林德林，然而社會上批判林德林的聲音則更為強烈，而且綿亙多年。一時之間，市民紛紛欲糾合團體以驅逐之，批判「清淨禪林。變為淫亂之舍。」[7]

崇文社附屬的新滑稽吟社以〈野禿偷香〉為題徵詩，加以譏諷；以吳子瑜（1885～1951）為首的怡園擊缽會亦以〈破戒僧〉為題作詩。佛教界的反應先是有台中佛教會代表林澄波、鄭松筠去函要求台灣新聞社訂正是則報導，繼之有佛教界三大高僧在《台灣新聞》登報反擊：

> 聞貴報本月中。詞林欄內所刊滑稽吟社詩。題為野禿偷香。絕詩十首。並怡園擊缽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。狂犬吠日。其奈僧何

---

5 見〈檀越髮妻大悟佛理與某寺僧禪心相印　空門寂寂忽來扣關之人　怒目金剛驚破巫山之夢〉，《台灣新聞》，1927 年 12 月 2 日，漢文朝刊 8869 號，引自《鳴鼓集·二集》，《鳴鼓集·初續集合編》（嘉義：蘭記書局，1928 年），頁 10。

6 《鳴鼓集·二集》，頁 11。

7 火燒攻德林，〈大冶一爐〉，《台灣新聞》漢文欄，引自《鳴鼓集·二集》，頁 11。

也。基隆月眉山靈泉寺江善慧　台北觀音山凌雲寺住持沈本圓　台北萬華龍山寺住持林覺力同白[8]

台灣佛教界三大高僧登報，而且用詞「精液經味，皆從諸詩人口中流出，氣味遍滿十方」，此一啟事是否真為三大僧人所登雖仍有疑義，然而可以確定的是，這則新聞成了儒釋衝突擴大的導火線，黃臥松稱：「台中佛教會發生不祥事件。辭職有人。擁護有人。第就人品之高低。各自為是。傍人不樂預聞也。」儒釋之爭黃臥松原本尊重個人的不同意見，但他特別揭櫫：「肆口謾詈。諸多惡語。情猶可恕。至於精液經味。濺其口吻。污穢十方。刺激島內詩人。是可忍。孰不可忍。」[9]道出中教事件加劇的主要原因。由表一可見到《鳴鼓集》各集內容的梗概：

表一：《鳴鼓集》各集內容一覽表

| 刊名 / 刊行時間 | 文集內容 | 徵募時間 |
|---|---|---|
| 《鳴鼓集•初集》1926 | 徵文〈風紀肅正並嚴重社會制裁議〉 | 1926.4 |
| | 徵文〈驅除蝨賊檄〉 | 1926.6 |
| 《鳴鼓集•續集》1928 | 徵文〈矯正佛寺齋堂弊習論〉 | 1928.1 |
| | 徵文〈風俗匡正促進文明論〉 | 1928.2 |
| | 徵詩〈野禿偷香〉 | 1928.1 |
| | 徵詩〈野禿歌〉 | 1928 |
| | 報載新聞、相關詩文雜作與吳子瑜以〈破戒僧〉為題之擊缽吟諸詩作 | 1927～1928 |
| 《鳴鼓集•三集》1928 | 徵文〈官吏受賄與破戒僧罪惡孰重論〉 | 1928.3 |
| | 徵詩〈禪床春夢〉 | 1928 |
| | 附錄各報對佛門穢亂事件之揭載 | |
| 《鳴鼓集•四五集 | 第　徵文〈天下何者最毒論〉 | 1928.9 |

[8] 〈來函照登〉，《台灣新聞》，1927 年 12 月 23 日，引自《鳴鼓集·二集》，頁 11~12。

[9] 黃臥松，〈鳴鼓集·二集·序〉。

| | | | |
|---|---|---|---|
| 合編》<br>1930 | 四集 | 徵文〈戲擬驅除蚤蝨蚊蠅屬賊僧〉 | 1928.10 |
| | | 各報記載雜文 | 1928～1929 |
| | 第五集 | 徵文〈孔方兄勢力論〉 | 1929.2 |
| | | 各報記載雜文 | 1929 |
| | | 新滑稽吟社第一期至第十三期<br>並第一期臨時課題徵詩 | 1928.1～1928.12<br>1930.1 |

## 二、儒釋知識社群衝突的文化意義

探究促成《鳴鼓集》儒釋論爭的原因，江燦騰稱：深究此事件實與當時台灣佛教界內的發展變動有關，其時僧侶受日本宗教型態的影響，正努力爭取合法婚姻與情慾自主權，此一權力的爭取，對台灣既有的佛教型態自是一大衝擊，連帶的亦對社會風氣（情慾自主、自由戀愛）造成影響。[10]江燦騰提出問題的重點，特別是日本自明治初年解除僧侶帶妻及葷食的限制，當然對其統治下的台灣佛教造成衝擊。

由黃臥松〈鳴鼓集•二集•序〉可看到他對僧侶風紀的關心：

> 最可惡者。姦淫尼姑齋女。心猶不足。變服易裝。而作挾邪遊。拐人妻女。破人清節。離人夫婦。無惡不作。破戒詐欺。罪案重重。台之南北。事經敗露者。齋堂佛寺。約計十數次。未經敗露。不知凡幾。若輩自以為法律有可躲之條。小和尚無勢可靠。偶犯破戒。革逐還俗。不至有罪。大和尚。公然破戒。自恃善巴結。善納交劣紳土豪。朋比為奸。且背後有泰山之靠。

明、清兩朝對僧侶戒律的要求甚為嚴格，如有違背將受到嚴厲的處罰：

---

[10] 江燦騰，〈日據時代台灣反佛教色情文學的創作〉，《當代》149 期（2000 年 1 月），頁 96~97。

> 明太祖洪武二十七年敕禮部榜示的條文中說：一、僧有妻者許諸人唾辱之、更索取鈔錢、如無鈔者打死勿論。一、有妻室僧人、願還俗者聽、願棄離修行者亦聽。又「大清會典」內的條例有三點，一、苟僧尼或道士女冠、犯姦淫者、比常人罪加二等。一、對婦女入廟遊觀而無禁拒之、廟祝罪同本人。一、若官及軍民之家長、擅令其妻入寺觀即笞刑、其夫亦坐其罪、又無夫者、罪其本婦、寺觀主持及守門人、不禁止時、為同罪。[11]

台灣當時是日本的殖民地，法律已不限制僧侶帶妻、葷食，所以黃臥松說「法律有可躲之條」，不過，日治時期的台灣人尚秉持傳統的價值觀，並未因法律的鬆弛而改變既有的觀點，故新竹尼姑生子造成騷動，《鳴鼓集》因而創作許多反佛教破戒的文學。然而江燦騰承襲李添春的說法，[12]以「台灣佛教馬丁路德」讚譽林德林，[13]批判固有的佛教戒律是保守的，是不知時代權變的舉措：

> 難道當時台灣的傳統僧侶，在新時代新思潮的洗禮之下，仍不能有情慾自主之權？而既然在台的各派日僧皆可自由食肉娶妻，為何台灣本土的僧侶不能仿傚日僧？或依循基督新教創立者馬丁路德的先例，以天主教的神父而娶妻，並宣稱：禁慾與否和宗教師是否神聖無關！──這些問題的教內大爭辯，其實已在當時的台灣佛教的刊物熱烈地展開了，影響至為深遠。並且只是彰化「崇文社」的相關者，尚不能察覺這一變化的時代意義罷了。[14]

---

11 引自林秋梧，〈從僧尼禁慾談到烏貓狗出現〉，《南瀛佛教會報》12 卷 8 期（1934 年 8 月），頁 36。見《釋鑑稽古略續集（二）》，中華電子佛典學會，http://cbeta.org/result/normal/T49/2038_002.htm，2006 年 12 月 6 日下載。

12 李添春，〈寺廟をたづねて〉，《台灣時報》（1934 年 11 月），頁 62~63。

13 由江燦騰論文篇名可以看到此例，〈台灣近代新佛教運動的先驅者──林德林的新佛教事業及其困境（上）〉，《台灣文獻》，53 卷 2 期（2002 年 6 月）。〈台灣近代新佛教運動的先驅者──林德林的新佛教事業及其困境（下）〉，《台灣文獻》，53 卷 3 期（2002 年 9 月）。〈日據時期台灣新佛教運動的先驅──「台灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，《中華佛學學報》，第 15 期（2002 年 7 月）。

14 〈台灣近代新佛教運動的先驅者──林德林的新佛教事業及其困境（下）〉，頁 81。江燦

江燦騰的說法與黃臥松差異甚大，孰是孰非？江燦騰稱「當時的台灣佛教的刊物熱烈地展開」，若對照日治時期最重要的佛教刊物《南瀛佛教會報》二十一卷九期，李世傑〈關於「世界文化的型態」〉稱西洋宗教改革，強調良心的自由，代表人物為馬丁路德；四卷六期〈陳雍女士宣言〉，陳雍稱頌馬丁路德，其夫林玠宗出家為僧，提倡通俗佛教，「實盡子道夫道。而為孝子忠臣。名之新僧。」由這兩例來看，日治時代佛教新戒律確實引起思辨與討論。

雖然《南瀛佛教會報》九卷六期釋明雲撰寫〈希望僧尼菜姑去實行結婚〉，九卷七期法雨〈讀──希望僧尼菜姑去實行結婚──後〉亦表支持，鼓吹佛教新觀念不乏其文，然而若對照佛教界實踐情況，可能又有很大的落差，一九三二年一月《南瀛佛教會報》十卷一期的〈迎春辭〉即稱：

> 要僧尼齋姑去實行結婚的希望、聳動眾人耳目、惹起了很多的議論、……但是這統一問題和僧尼結婚問題、就現在狀況看起來、大家都是徒用口舌議論、全然沒一個半個勇敢前往實行的、這到底全島佛教徒中沒有如日蓮聖人勇敢的、也是看取台佛教界尚有喚起輿論的餘地。

〈迎春辭〉稱實踐者「全然沒一個半個」是有些誇張，但麟毛鳳角當是事實，[15] 所以林德林被疑與張淑子之妻有染才會引起軒然大波，復加佛教三大長老的投

---

騰與當時正信生〈帶妻論──僧侶可以帶妻嗎？〉(《南瀛佛教會報》7 卷 5 期，1929 年 10 月，頁 37）的觀念相同，均主張：「和尚齋友既是人類、食肉帶妻無防、只是要求他們發見真正的信仰──宇宙的真理──提來指導我們的生活。便可休了。」然這種觀念並不容易被日治時期的社會大眾所接納。

15 〈本島未見之莊嚴　台北臨濟寺之佛前結婚寺〉舉出台灣佛教徒公開結婚 4 個案例，《南瀛佛教會報》6 卷 1 期（1928 年 1 月），頁 75，稱「本島佛前結婚。尚若晨星。」此文的刊印亦正是《鳴鼓集》大張旗鼓的時間，然而，1932 年林德林佛前結婚僅是「罕見」，但決非「空前」，如從開創性來看，江燦騰稱林德林為「台灣的馬丁路德」並未完全正確，江燦騰稱林德林公開結婚「為台灣佛教界引爆一顆威力強大的炸彈」，亦有待商榷，《鳴鼓集·五集》刊印在 1930 年之前，反而 1932 年林德林公開結婚僅招致零星的批判，見 1932 年 5 月徵文〈對於破戒僧林德林姦淫女傭張氏素即張氏素現有孕，舉行正式結婚，破壞僧規紊亂社會論〉、徵詩〈野禿色滴淋師徒聚麇〉。

書更激化儒者的不滿。[16]江燦騰對「中教事件」的評論頗符合多元化的當代價值觀，但若以之對比日治時代的主流意識則落差頗大，他所謂「崇文社的相關者，尚不能察覺這一變化的時代意義」是無法成立的，崇文社《鳴鼓集》的出版正反映日治時期反對僧尼帶妻的主流意識。林德林熱衷日式佛法是其個人自由，但他未能掌握文化變遷的脈動，與多數台灣人的觀念不同調，注定要以悲劇收場，一九二七年的「中教事件」，林耀亭、王了庵辭台中佛教會的顧問，林載釗辭退台中佛教會的理事，一九三二年林德林乘日本內地的禪學權威忽滑谷快天來台的機會，公然於佛前燃華燭，與傭人張月舉行結婚大典，固然實踐了林德林的佛教理念，卻遭致信徒的不諒解，雖然李添春稱頌林德林「隱忍自重，以便渡過風波」，然而事實上，「事情的嚴重性，遠超預期，信徒紛紛離去，導致館內人蹤稀少。……只有過去的幾成，昔日的盛況，始終未能再現。」[17]可見，因社會反佛教破戒的運動，使得林德林的佛教事業受到很大的打擊。

從教義上看，以黃臥松為首的儒者為何強烈批判佛教事務？各行其是豈不是可減省紛爭？然而這是當代的觀點，與日治時期的思想觀念並不相應，黃臥松〈鳴鼓集二集•序〉稱：

---

[16] 佛教三大長老投書批判儒者、詩人，林覺力、沈本圓、江善慧先後否認出自己意，是別人所為。江燦騰認為「假定上述佛教三大老的〈聯合函〉，其實是林德林的偽托，則全函的語氣、指涉和心態，皆符合林德林一貫作風。」江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突──以「台灣馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉，《台灣文獻》51 卷 3 期( 2000 年 9 月 )，頁 33。黃麗娟認為〈聯合函〉「可能是林德林寫，經江善慧默許」。〈「鳴鼓集」及中教事件再考察〉，《台灣史料研究》22 期 ( 2004 年 2 月 )，頁 2~29。從江善慧否認〈聯合函〉的步調不一，〈聯合函〉由基隆所寄出來看，刊登〈聯合函〉佛教三大老事先知情，黃麗娟的推測甚有可能。

[17] 李添春，〈寺廟をたづねて〉，頁 62~63。又日治時期林幼春曾提倡「非孝論」，挑戰傳統規範，引起王學潛等人的嚴厲批判 ( 見翁聖峰，〈日據時期台灣新舊文學論爭新探〉第 7 章第 4 節，輔仁大學中國文學研究所博士論文，2002 年 7 月。 ) 但當僧尼破戒，傳統文人則大團結，林幼春、林耀亭、傅錫祺、陳懷澄、林幼春、張棟梁、吳子瑜等人，深感：「近來世道人心。日趨澆薄。愚夫愚婦無論。即素稱宗教家。以社會教育為己任者。亦多背道而馳。金玉其外。敗絮其中。黑幕重重。居心殊有不可問者矣。……或對目下台中某僧。發生不祥之事。鍼貶或就陋風敗俗。力言矯正。各逞舌鋒。議論不一。」結局則由林幼春發議，設一風俗匡正會，見《鳴鼓集·二集》，頁 15。

細思儒釋同源。不忍坐視其沉溺。……為振興佛教之梯航也。

以仁義為本。佛以慈悲為心。教化世人。慈悲即仁義。仁義即慈悲也。

了卻儒佛無二致。一至克己工夫。一至禪定功夫。[18]

「儒釋同源」是日治時期重要的觀念，故儒者為維持倫常秩序，強烈批判破戒僧將之視為份內事，而非多管閒事。一九三一年二月四日《台灣日日新報》高樹木的〈春遊劍潭寺〉的詩句「證果何分儒釋道。拈花誰悟去來今。」[19]同樣強調三教同源的精神，佛教釋圓瑛（1878～1953）提出〈儒釋同源論〉:「儒釋二教門庭雖別。而究其根本源頭則一而已。即其支流。亦大同小異也。」[20]不僅如此，日治時期豐原還出現「儒佛教」的活動。[21]不僅「儒釋同源」的密切關係，儒釋道三教合一的觀念在傳統文化亦淵源流長，黃進興〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉即論述傳統文化從「三教鼎立」到「三教合一」的思想流變，[22]嘉義市龍華會曾永成亦稱:「古聖人。法地參天。莫非精一執中之淵源。留而為三教救濟人之舟揖。」[23]可見儒、釋、道三教與社會大眾影響的密切，日治時期著名的台灣宗教專家曾田福太郎亦稱:「若將台灣人的宗教僅就形式上單純地分為道教、儒教、佛教等，則不能完全理解其本質，而是應當

---

18 黃臥松僅批判佛教之破戒，違背倫常，並未全盤否定佛教的價值，如黃衫客的〈驅除野禿論〉有全盤否定佛教之意，篇末黃臥松則加評語，肯定佛教的價值:「堂皇闢佛數語。却不合宜。蓋佛理深奧。包羅萬象。善用之未嘗不裨益於國家。前清藉活佛鎮撫蒙古青海西北諸番。以銷其殺氣。吾國崇奉佛教。感化國民不少。可惡野禿破戒行淫。污穢佛門。流毒社會。袒庇擁護。朋比為姦者。縉紳家族。不肖土紳。良可慨也。鞭撻野僧。則光明正大。對於一般奉佛盡行攻擊。未免稍露狹隘也。」見《鳴鼓集·二集》，頁 16。

19 高樹木，〈春遊劍潭寺〉，《台灣日日新報》1931 年 2 月 4 日四版。

20 釋圓瑛，〈儒釋同源論〉，《南瀛佛教會報》2 卷 2 期（1924 年 3 月），頁 2。釋圓瑛雖為中國人，與當時台灣人的國籍不同，然此文刊在當時台灣重要的佛學刊物《南瀛佛教會報》，亦顯示此議題之受關注。

21 〈會事〉，《台灣日日新報》，1928 年 9 月 28 日夕刊四版。

22 黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》23 期（1997 年 7 月）。

23 曾永成，〈近世心靈學與佛道〉，《南瀛佛教會報》，14 卷 11 期（1936 年 11 月），頁 26。

全面的掌握這由道、儒、佛三教互相混合而成的一大民間宗教。」[24]由以上諸例，可見日治時期台灣儒釋或儒釋道關係之密切。

署名「吾無隱子」自稱佛門弟子，他對佛教新「解放說」的觀點頗能反映日治時期多數人的見解：

> 最近有僧尼解放新學說。益方便矣。但與其求僧尼解放。不如不出來。在家中虔修佛行。努力生產。於國家社會。咸有裨益。為較得策。出家為僧尼。非人強我。將我束縛。既樂為之。而求解放。則是多一層之是非曲折也。[25]

他認為出家是自發性的選擇，既然要出家就要遵守戒律，如要結婚成家，那選擇在家佛教──齋教信仰亦無礙於結婚，何必出家之後再鼓吹解放。署名「和尚巡查」的說法亦反映舊派和尚反對僧尼結婚的心理：

> 舊派的和尚很老驗、明白台灣僧伽除起了不焉不食肉而外一無所長、文不文、武不武、表面裝莊嚴、後壁就有米兼有鹽、有時也可以好腔又免失墮信用。[26]

由於既有的價值觀根深蒂固，身為和尚須遵守戒律，所謂「免失墮信用」是指和尚與施主之間的默契，這個默契一旦被打破，可能使許多人不能適應，林德林公開結婚之後，信徒、支持者減少許多，其佛教事業因而受到嚴重打擊即是此因，即使日治時期的法律已允許僧侶結婚，但社會上多數人不認同這種做法，林德林的強行作為，遭致信徒的反彈自然是難以避免的。

---

24 增田福太郎原著，江燦騰主編，黃有興中譯，《臺灣宗教信仰》，（台北：東大圖書，2005 年，原 1939 年），頁 97。

25 吾無隱子，〈對於佛教之我觀〉，《台灣日日新報》，1929 年 11 月 5 日夕刊四版。

26 和尚巡查，〈僧伽必讀〉，《南瀛佛教會報》10 卷 7 期（1932 年 9 月），頁 32~33。

## 三、儒釋知識社群衝突的歷史脈絡

江燦騰為賢者諱，在儒釋之爭中他僅以「個性剛強」品評林德林，[27]林德林佛教事業的沒落被解釋成「保守的儒生團體之側目和嫉妒」、「保守派僧侶的責難和儒生社群的強烈圍剿」[28]。而張淑子所著之《家庭講話》認為僧道非聖人之道，林德林對張淑子拋出一頂紅帽子，並警告張淑子說：

> 天下未有無宗教之國。亦不可有無宗教之國民。無宗教者。就是社會主義者。社會主義者。就是無政府主義者。過激派。共產黨。於茲生焉。噫。淑子君汝身為教師當為人模範。而宣傳此社會主義。無政府思想。國家的將來。豈不危乎。願汝再思三思。[29]

江燦騰批林德林「氣燄太盛」，林德林此段話不僅顯現論理的態度問題，論述亦過度跳躍，此問題事涉儒教是否為宗教，傳統三教之一的儒教與西方「religion」概念的異同，[30]日治時期知識份子亦常思考此問題，因對宗教的不同態度就硬套共產黨、無政府主義，實是牛頭不對馬嘴。

〈鳴鼓集•二集•序〉文中所指的靠山，可能是指當時的日本統治者；「南瀛佛教會」召開總會時，基隆月眉山靈泉寺江善慧、觀音山凌雲禪寺沈本圓二人

---

[27] 〈日據時期台灣新佛教運動的先驅──「台灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，頁 274。

[28] 同上註，頁 256。

[29] 虛（即林德林），〈讀張淑子家庭講話所感〉，《中道》第 16 號（1925 年 2 月），頁 14 下。

[30] 陳熙遠，〈「宗教」：一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13 卷 4 期（2002 年 12 月），近代中國引進日語「宗教」之初，並未立即對應到西文“religion”所指涉的意義，亦未特意與傳統「教」義有所區隔，逮至漢語世界逐漸確定「宗教」的範疇中重新定位。傳統中作為諸「教」典範的儒教，則在此新興的「宗教」論述場域中面臨邊緣化的命運，此文雖是探討近代中國「宗教」概念的轉變，以之來看日治時期台灣的宗教亦甚為貼切，日治時期台灣文社的〈孔教論〉、崇文社〈國教宗教辨〉亦是這思想脈絡發展下的論述；〈孔教論〉為台灣文社第 1 期徵文，1919 年 1 月，〈國教宗教辨〉為崇文社第 24 期徵文，1919 年 12 月。

是北部佛教界的主要代表人物，後來「南瀛佛教會」台北有四位委員，江善慧、沈本圓亦是其中的二位，而林德林是中部二位委員之一。[31]江善慧、林德林居「南瀛佛教會」之要津，亦與日本關係密切。然台灣風俗若未危及日本治台，日本人仍會給予尊重，所以，即使法律上早已允許僧侶帶妻，對多數台灣人來說仍屬禁忌，因此舉屬思想自由層次，僧侶帶妻在《南瀛佛教會報》仍屬鼓吹階段，始終未見普及。

至於《鳴鼓集•二集》儒釋始見正面論爭，《鳴鼓集》初集與中教事件並無直接關係，此集與儒釋之爭位居何種關係？值得推敲。《鳴鼓集》初集主要是彙整〈風紀肅正並嚴重社會制裁議〉、〈驅除蟊賊檄〉徵文，可見崇文社諸君對「風紀肅正」之關心，當時新舊思潮紛陳，衝擊既有體制甚大，故沁園（即陳懷澄，1877～1940）在〈鳴鼓集•序〉特別揭示《鳴鼓集》是「日與齷齪社會戰」，其目的是：

> 為世道人心計。褒美風。懲惡俗。有善相規。有惡相戒。非同佻達之流。談風說月。舞弄筆墨。自詡為文人也。

不同於一般文人的吟風弄月，而是深有用心於時事，論者或謂崇文社的保守傾向，當自由戀愛、平等觀念被大力鼓吹之際，黃臥松批判「文明中毒。傳染社會。客年三角戀愛。則一變而為五角戀愛。」這是對文明流弊的反思，此處黃臥松批判一九二五年彰化婦女共勵會的誘拐事件，此會初成立時在地方造成轟動，演講時聽眾上千人，卻衍生流弊，楊英奇與林姓男子，假藉自由戀愛之名，欲送潘貞、潘蘊真、吳素真前往北部當影星，再從中取利。「名門淑女」的多角戀愛，鬧得滿城風雨，[32]反對者將此事件視作「戀愛自由毒素甚重」的明證，支持者則認為這是爭取自由的過程中在所難免的犧牲與陣痛，黃臥松即代表反對者的觀點。

---

31 〈會報〉，《南瀛佛教會報》1 卷 1 期（1923 年 7 月），頁 19~20。

32 楊翠，《日據時期台灣婦女解放運動》，（台北：時報出版社，1993 年），頁 533~534。

以往日治時期的歷史詮釋往往注目時代的「新變」，傳統文化因襲的重要因素常遭致忽略，江燦騰評論崇文社以「保守」概括之，即是其例，其實倘若我們注意日治時期一九一○年台灣地方上的社會領導階層，雖然新教育已漸風行，但受傳統教育出身的社會領導階層仍佔半數之多，即使是到一九三○年，傳統教育出身的社會領導階層尚佔有四分之一，[33]而且社會領導階層上下兩代之間往往存在承遞關係，即使是受新式教育，與傳統文化仍有相當的關係，如有台灣新文學之父稱呼的賴和（1894～1943），即二次捐款給崇文社，反對同姓結婚運動，並參與彰化市的連署請願，[34]而日治時期自治運動的重要領導人物楊肇嘉（1892～1976）亦多次參加崇文社徵文，了解這層歷史脈絡，中教事件爆發時，社會輿論支持傳統僧侶必須遵守戒律為主流意見當然可以理解。

倘若未回歸傳統儒釋位階，如江燦騰將崇文社儒釋之爭僅局限在所謂：「張淑子對林德林在台中市的佛教事業之發達，是酸溜溜的。……（儒釋）身份和處境的差異，可能才是當時儒釋社群雙方最難排解的糾葛罷！」[35]這種「想當然」的推測，並未能著眼傳統儒釋關係的核心，難以辨明論爭議題的本末輕重。署名「吾無隱子」與儒釋毫無利害關係，所提出的觀點與江燦騰差異甚大：

> 今日者。社會一般不景氣。為僧侶者美衣服。出門一二等車。受人崇敬。退則居於華麗寺宇。此蓋俗人所欣慕。而願出家者非歟。而況最近有僧尼解放新學說。益方便矣。但與其僧尼解放。不如不出家。在家中虔修佛行。努力生產。於國家社會。咸有裨益。為較得策。[36]

「吾無隱子」與張淑子均反對佛教華麗寺宇。江燦騰稱張淑子反對林德林是出自「酸溜溜」的心情，然而「吾無隱子」的闢佛，對佛教的態度是否亦可解釋

---

33 吳文星，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，（台北：正中書局，1992 年），頁 151~156。

34 「僕雖不肖。學醫五年。寧不知其於生理學上有害。故彰化街民反對意見提出時。僕亦為街民一分子。署名於嘆願書。」彰化賴和頓首，〈來稿訂誤取消〉，《台灣日日新報》，1921 年 11 月 10 日六版。

35 江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的先驅──「台灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，頁 300。

36 吾無隱子，〈對於佛教之我觀〉，《台灣日日新報》，1929 年 11 月 5 日夕刊四版。

為「酸溜溜」心情？顯然不能成立，「吾無隱子」是就經濟發展評論佛教，從經濟因素批判佛教在歷代思想史不乏其例，因此，由傳統儒釋價值觀評斷不同的佛教態度，將更有助於釐清問題的本質。

## 四、《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作

江燦騰稱：「舊式儒生的深沉意識型態中，往往還會不自覺的對不同的宗教文化團體，萌生一種階層的凌辱意識。亦即彼等在日據以前，所強烈認同的主流意識，──程、朱的禮教觀和闢佛思想。」[37]江氏頗能詮釋問題現象，但他稱儒生對不同的宗教文化團體的「凌辱意識」仍須探究其本源，即須釐清這種批判精神位居儒學思想體系哪種位置，而非僅從表象、比附儒學性質，如此將難以掌握問題核心。江燦騰以「色情文學」看待新滑稽吟社批判和尚淫亂的徵詩，蘇秀鈴以為此說不妥，[38]蘇秀鈴認為新滑稽吟社以含沙射影、嬉笑怒罵，詼諧輕薄的打油詩形式來批判社會現象、人生百態。故其種種對於佛門淫亂事件的徵詩，只能算其一貫風格的展現，江燦騰以「色情文學」貶抑之，對於崇文社附屬之新滑稽吟社的瞭解恐怕不夠全面。而且從學術語彙來看，「色情文學」一詞亦未切合儒家的文學觀，如以「反佛教破戒文學」或「批判文學」為名，當較為貼近《鳴鼓集》諸儒維護傳統倫理道德的問題意識。本文以「反佛教破戒文學」為標題亦呼應《鳴鼓集》的問題意識。

即便在詩作中加入「俚俗」的創作成分是為了擴大宣傳及閱讀效益，然而詩作若僅是「以含混合和帶有嘲笑意味的心態出發，作一些打油詩」，[39]那麼儒

---

[37] 江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的先驅──「台灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉，頁 300。

[38] 蘇秀鈴，〈日治時期崇文社研究〉，彰化師範大學中國文學教育研究所碩士論文（2001 年 1 月），頁 164。

[39] 江燦騰語，見氏著〈日據時代台灣反佛教色情文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，收入國立成功大學中國文學系主編，《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》（台南：成大中文系，1999 年），頁 38。

生的心態是否有可議之處？在詩作所蘊含的內容，若以嘲諷為務，儒生是否便喪失了自己所堅持的文學：道本文末的載道文學觀，江燦騰此說亦誤解儒家的文學觀，儒學的嘲諷詩作與維護倫常是一體兩面的，嘲諷詩作是「用」，維護倫常是「體」，兩者並無衝突。

儒生於嘲諷詩作中，是否僅以極端的嘲諷為務，繼而流露出對異教徒的凌辱意識，試以和美劉憨哥的詩作〈野禿歌〉加以釐清：

> 做和尚。不修行。尋查某（台灣婦人別名）。不正經。江善吠。歹師父。淋滴淋。惡學生。佛教會。免着驚。守財虜。臭名聲。秀才子。野禿兄。不孝子。雞歸名（俗諺說大話）。食經味。成妖精。靠身勢。敢輸贏。佛教徒。汝着聽。守戒律。道理清。參上乘。佛有靈。成正果。在心誠。歹報應。破戒僧。落地獄。變畜牲。[40]

此詩誠如江燦騰曾做的詮釋，是針對佛門聯名函的回應，[41]此詩作中的言詞確有「污辱性」的字眼，然而此詩並不僅止於批評，而是對佛門「破戒」諸事──重色、好財、求虛名提出評議，同時也對佛門以「心誠」得「正果」，守「戒律」、最「上乘」等修習正道表達肯定，又劉汶清於詩作中亦言「修心養性可無憂」，[42]可見詩作有貶（否定破戒）亦有褒（肯定持戒），批評只為「棒打禪心警眾氓」，[43]誠如韓承澤於其詩作後所言：「革除污俗。謹獻俚歌。以盡忠告。望彼高僧。幸垂採錄。」[44]可見儒生以嘲諷詩句寄寓諫言的用心。

儒生於詩歌中對佛門所表現的觀感與其堅持：「崇神在敬」的態度是一致的，所以，嘲諷的俚俗詩仍為儒生載道文學觀下的產物，以寄寓褒貶為創作意

---

40 劉憨哥，〈野禿歌〉，《鳴鼓集·二集》，頁 6~7，〈野禿歌〉引號內的附註為原作者的自註。

41 江燦騰，〈日據時代台灣反佛教色情文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，頁 55。

42 劉汶清，〈野禿歌〉，《鳴鼓集·二集》，頁 8。本節引文底下原本均無線條，為求醒目，筆者加上部分線條。

43 大陸浪人，〈禪床春夢〉，《鳴鼓集·三集》，頁 8。

44 韓承澤，〈野禿歌〉，《鳴鼓集·二集》，頁 7~8。

識，非僅是凌辱意識的發用。由此觀之，若以「滑稽」的「色情文學」指稱《鳴鼓集》的各集內容顯然有其不足。

《鳴鼓集》中的俚俗詩多是新滑稽吟社的徵詩課題，而新滑稽吟社的徵詩往往以笑謔影射的筆法譏諷社會怪象，此由其徵詩之題即可看出，如〈貓鼠同眠〉、〈目金錢做人〉、〈愛錢不愛臉〉、〈飼老鼠咬布袋〉即是其例。由嘲諷詩作多出自新滑稽吟社，不難看出以嘻笑口吻、詼諧態度對佛門流弊進行批判，這種風格正與其詩社名稱「滑稽」兩字相呼應，因其面對社會現象一貫是以輕薄諷刺的態度進行批判。在儒生的見解中，以詩諷刺時事有其傳統，吳子瑜曾指出：「蓋聞風詩有匏苦之章。無非諷刺。樂府有蒲生之詠。多是寓言。古者隨其所遭。即可即物起興。吾人偶有所感。何妨借題發揮。」[45]此說法提供我們對《鳴鼓集》中為數甚豐的俚俗詩作有更多的理解，文人因事比興，以詩諷事其來有自，「因事討論」為其所欲。然而即便嘲弄、嬉笑，背後實有傳統與深意，《鳴鼓集》的編輯亦意識到，倘若過度的嘲諷，難免令人覺得儒生失之輕薄。《鳴鼓集•四五集合編》採錄了一九二八年一月至十二月新滑稽吟社第一期至第十三期的徵詩，由於一九三○年一月第一期臨時課題所徵的詩作數量甚多，故編者於此書〈凡例〉中特別註明：「書中引古今事譬喻。不過憑自己的管見。非敢自以為頭頭是道也。……。書中遊戲文章頗多滑稽。並非存意中傷他人。閱者諒之。」[46]可見儒生評議時事並非僅出於侮辱他人的意氣之爭，主旨是為維護傳統道德規範，穩定社會的秩序，仍有就事論事的一面，並自謙「管見」，可知《鳴鼓集》的刊行實乃希望能藉由輿論的討論，影響風氣，端正倫理綱常。

崇文社儒生以「春秋書法本嚴。激濁揚清。吾儒天職難委。共發除奸之憤。」[47]為己身職責自我期許，為維護既有傳統文化於不墜，使倫常規範綿延不絕而努力。無論在文章中、詩作裡，藉由言善感發人心，藉由言惡懲創人的意志。可知儒生除對佛門流弊提出批評，批判之餘亦嘗試提供「洗滌」佛門之建議。

---

45 吳子瑜，〈為聲討孽僧移全島詩人文〉，《鳴鼓集·二集》，頁 14。

46 黃臥松編，《鳴鼓集·四五集合編》，頁 1。

47 同上註。

儒生對佛門的抨擊並非僅對異團體、階級行「凌辱」之實，可見儒生對佛門有所期許，眼見佛門日益偏離既有期待時，故以警世嚴詞加以抨擊。

## 五、結語

目前對於《鳴鼓集》的研究當以江燦騰較有成績，江氏對台灣佛教研究的成績卓著，他引用《中道》雜誌，提出《鳴鼓集》的原創性論述，對《鳴鼓集》研究甚有貢獻，江燦騰稱：「因信仰理念或社會價值觀的不同，才導致藉單一事件，而展開對不同立場的宗教知識社群之集體批判。」[48]此說法甚有道理，然其相關論文有時局限於從佛教觀點論《鳴鼓集》，有些分析流於表象，未論及儒釋同源或儒釋道三教合一，未能兼顧儒學的問題意識，故《鳴鼓集》仍存有相當的後續研究空間。

在文獻運用上，除精熟《鳴鼓集》各集論述，崇文社其他徵文亦須兼顧，才能掌握崇文社諸儒的問題意識，早在一九二一年六月，崇文社四十二期徵文〈佛教持正論〉即對佛教徒的行為提出批判：「慎毋以雨花台變為行雲台。慈悲室作為偷香室。而污乃淨境也。」可見其對佛教戒律的持續關心，並非僅見於後來出版的《鳴鼓集》。

一九二五年六月，九○期徵文〈振起筆權崇正黜邪論〉，黃雲龍批評林德林：

> （林德林）謂淑子身為教員。宣佈無政府主義。社會主義。過激派。共產黨。如此非為。枉費出家。其心腸狼毒。不減蛇蝎。後又遷怒及眾。譏我全台儒家。文風掃地。莫奈彼何。明明自負其一生所做壞事。背後有泰山之靠。諸儒必無能力。且言我等儒生。盡是壞行。與彼不相上下。

可知以林德林為問題中心的儒釋之爭源遠流長，甚至日治時期新舊文學論爭亦涉林德林。林德林在《中道》雜誌發表〈讀張淑子家庭講話所感〉，批評張淑子

---

48 江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突──以「台灣馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉，頁 10。

的儒家道德倫理觀，非難張淑子是無宗教信仰、「無政府主義者。過激派。共產黨。」林德林此舉勢必引起傳統儒教徒的不悅；張我軍正面痛擊當時部份流於文字遊戲，競求虛名的古典詩風，然張我軍有些說法也流於以偏概全，如「台灣的詩文等從不見過真正有文學的價值的，且又不思改革，只在糞堆裡滾來滾去，滾到百年千年，也只是滾得一身臭糞。」[49]張我軍全盤否定台灣的傳統文學，洋溢情緒語言，強調自由戀愛，破壞文以載道的漢文傳統，違反當日的名教，張、林的學術面向與主張雖然不同，但兩者對當時的台灣儒學均帶來文化威脅，故「儒家總代」以打油詩一併批判兩人：

> 戲贈張林二後生。律句一章。張我軍偕林德林。二人異姓有同心。未從活水源頭溯。終類藏蛙井底沈。曲學浮圖說高尚。無文白話羨精深。小兒漫鼓雌黃舌。掌嘴鳴時口欲瘖。[50]

由此研究可以發現日治時期的宗教、道德、文學雖隸屬不同領域，林德林、張淑子、張我軍各有其學術面向，然若以儒學為問題核心來看，可知以上三個領域、三個人與《崇文社文集》、《鳴鼓集》均有相當的關係。因此，惟有了解台灣儒學的特色，才能深入以上的問題核心。詮釋《鳴鼓集》固然不容疏離當前的生命處境與價值觀，然亦須注意儒學與佛學的核心價值，方不致使問題流於以今律古，才能較周延闡釋儒釋衝突的文化意義。日治時期台灣文學研究已蔚為大觀，然台灣思想的研究仍然甚為有限，台灣文學與思想互動性研究更待後續努力，〈《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉即嘗試為此領域略盡心力，望能為台灣文學與文化研究打開一扇新的門窗。

---

49 張我軍，〈致台灣青年的一封信〉，《台灣民報》2 卷 7 期，1924 年 4 月 21 日。

50 儒家總代，〈是々非々〉，《台灣日日新報》，1925 年 4 月 13 日夕刊四版。另一則批判張我軍及林德林的文獻署名「儒家一知識分子」，〈是々非々〉，《台灣日日新報》，1925 年 4 月 23 日夕刊四版。

## 引用文獻

〈本島未見之莊嚴　台北臨濟寺之佛前結婚寺〉,《南瀛佛教會報》6 卷 1 期，1928 年 1 月。

〈迎春辭〉,《南瀛佛教會報》10 卷 1 期，1932 年 1 月。

〈陳雍女士宣言〉,《南瀛佛教會報》4 卷 6 期，1926 年 12 月。

〈會事〉,《台灣日日新報》, 1928 年 9 月 28 日。

〈會報〉,《南瀛佛教會報》1 卷 1 期，1923 年 7 月。

正信生，〈帶妻論——僧侶可以帶妻嗎？〉,《南瀛佛教會報》7 卷 5 期，1929 年 10 月。

江燦騰，〈日據時代台灣反佛教色情文學的創作〉,《當代》149 期，2000 年 1 月。

江燦騰，〈日據時代台灣反佛教色情文學的創作與儒釋知識社群的衝突──以《鳴鼓集》的各集作品為中心〉, 收入《第二屆台灣儒學國際學術研討會論文集》, 台南：成大中文系，1999 年 6 月。

江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的先驅──「台灣佛教馬丁路德」林德林的個案研究〉,《中華佛學學報》, 第 15 期，2002 年 7 月。

江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突──以「台灣馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心〉,《台灣文獻》51 卷 3 期，2000 年 9 月。

江燦騰，〈台灣近代新佛教運動的先驅者──林德林的新佛教事業及其困境（下）》,《台灣文獻》, 53 卷 3 期，2002 年 9 月。

江燦騰，〈台灣近代新佛教運動的先驅者──林德林的新佛教事業及其困境（上）》,《台灣文獻》, 53 卷 2 期，2002 年 6 月。

吾無隱子，〈對於佛教之我觀〉,《台灣日日新報》, 1929 年 11 月 5 日。

吳文星，《日據時期台灣社會領導階層之研究》, 台北：正中書局，1992 年。

李世傑，〈關於「世界文化的型態」〉,《南瀛佛教會報》21 卷 9 期，1933 年 9 月。

李添春，〈寺廟をたづねて〉，《台灣時報》，1934 年 11 月。
和尚巡查，〈僧伽必讀〉，《南瀛佛教會報》10 卷 7 期，1932 年 9 月。
林秋梧，〈從僧尼禁慾談到烏貓狗出現〉，《南瀛佛教會報》12 卷 8 期，1934 年 8 月。
林德林，〈讀張淑子家庭講話所感〉，《中道》16 號，1925 年 2 月 1 日，頁 14 下。
法雨，〈讀──希望僧尼菜姑去實行結婚──後〉，《南瀛佛教會報》9 卷 7 期，1931 年 7 月。
翁聖峰，〈一九三○年台灣儒學、墨學論戰〉，《國立台北教育大學學報》19 卷 1 期，2006 年 3 月。
翁聖峰，〈日據時期台灣新舊文學論爭新探〉，輔仁大學中國文學研究所博士論文，2002 年 7 月。
高樹木，〈春遊劍潭寺〉，《台灣日日新報》1931 年 2 月 4 日四版。
張我軍，〈致台灣青年的一封信〉，《台灣民報》2 卷 7 期，1924 年 4 月 21 日。
陳熙遠，〈「宗教」：一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13 卷 4 期，2002 年 12 月。
曾永成，〈近世心靈學與佛道〉，《南瀛佛教會報》，14 卷 11 號，1936 年 11 月。
黃臥松編，《崇文社文集》，彰化：崇文社，1928 年。
黃臥松編，《鳴鼓集•三集》，嘉義：蘭記書局，1928 年。
黃臥松編，《鳴鼓集•四五集合編》，嘉義：蘭記書局，1930 年。
黃臥松編，《鳴鼓集•初續集合編》，嘉義：蘭記書局，1928 年。
黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》23 期，1997 年 7 月。
黃麗娟，〈「鳴鼓集」及中教事件再考察〉，《台灣史料研究》22 期，2004 年 2 月。
楊翠，《日據時期台灣婦女解放運動：以台灣民報為分析場域（1920～1932）》，台北：時報文化公司，1993 年。
增田福太郎原著，江燦騰主編，黃有興中譯，《台灣宗教信仰》，台北：東大圖書，2005（原刊 1939）。

儒家一知識分子，〈是々非々〉，《台灣日日新報》，1925 年 4 月 23 日。

儒家總代，〈是々非々〉，《台灣日日新報》，1925 年 4 月 13 日。

賴和，〈來稿訂誤取消〉，《台灣日日新報》，1921 年 11 月 10 日。

蘇秀鈴，〈日治時期崇文社研究〉，彰化師範大學中國文學教育研究所碩士論文，2001 年 1 月。

釋明雲，〈希望僧尼菜姑去實行結婚〉，《南瀛佛教會報》9 卷 6 期，1931 年 6 月。

釋圓瑛，〈儒釋同源論〉，《南瀛佛教會報》2 卷 2 期，1924 年 3 月。