

# 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

石井公成／著

駒澤大學大學院佛教學部教授

廖欽彬／譯

廣州中山大學哲學系副教授

法鼓佛學學報第 27 期 頁 1-31 (民國 109 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 27, pp. 1-31 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202012\_(27).0001

ISSN: 1996-8000

## 摘要

忽滑谷快天（1867-1934）在慶應大學在學中，便英譯了曹洞宗的教義書，並使用 *Zazen* 這個表記。畢業後，他重視科學的合理性思維，從否定、批評傳統禪學的態度來進行禪研究。快天於歐美考察期間，在倫敦出版了 *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy in China and Japan*。成為駒澤大學校長的快天，受到曾景來、李添春等來自臺灣的留學生的尊敬，並給予這些留學生很大的影響。學成歸國後的曾景來，試圖透過近代佛教思想，來解決臺灣的社會問題。井上秀天（1880-1945）和快天一樣，擅長英語，亦對傳統禪學持批判態度，其研究立足在此基礎之上。在臺灣從事曹洞宗布教的秀天，在遊歷印度等亞洲各國後，曾一段時間在臺灣活動過，然他對臺灣佛教的影響，至今尚未明確，有待今後的挖掘與研究。

# 目次

---

- 一、前言
  - 二、忽滑谷快天
  - 三、忽滑谷快天與臺灣佛教
  - 四、曾景來的思想與日本的佛教學
  - 五、井上秀天
  - 六、結論
- 

## 關鍵詞

武士的宗教、駒澤大學、忽滑谷快天、井上秀天、曾景來

## 一、前言

鈴木大拙（1870-1966）為臨濟宗居士，因將禪近代化、國際化而成名。從曹洞宗僧侶轉為居士的井上秀天（1880-1945）<sup>1</sup> 嚴厲批判鈴木大拙過於主觀，語錄文章的解釋也不是很嚴謹，甚至包庇行為不正的禪師。<sup>2</sup> 秀天在曹洞宗大學林<sup>3</sup>（駒澤大學前身）學習，並從該校畢業。他非常尊敬曾擔任過大學林的英語講師（當時秀天已離開大學林）、駒澤大學初任校長、推動禪宗及禪研究近代化的忽滑谷快天（1867-1934）<sup>4</sup>。大拙、秀天、快天三人共通的專長是：三人都擅長英語，能理解西歐學問，能以英語寫作，和強調禪超越常識的鈴木大拙相比，快天和秀天更重視科學，主張科學與禪的融合。

在此三人當中，秀天與快天曾在戰前訪問過臺灣。秀天去臺灣的時間比快天略早，1897 年他跟隨曹洞宗布教師陸鉞巖（1855-?）<sup>5</sup> 到臺灣，在臺南幫助他活動，在當時成立的臺南義

---

\* 收稿日期：2020/8/14；通過審核日期：2020/12/21。石井公成教授此篇原稿以日文撰寫，發表於 2019 年 10 月 21 日「佛教現代化在臺灣的發展：探索宗教哲學的可能性」學術工作坊之主題演說，後由廣州中山大學哲學系廖欽彬教授中譯，中譯稿通過審核後，由中央研究院中國文哲所廖肇亨教授協助增補修訂。

<sup>1</sup> 補註：明治、昭和前期東洋思想研究者，鳥取縣出身，居於神戶。曾前往錫蘭（斯里蘭卡）研究原始佛教，發表反戰論、社會批判等文章，亦有諸多關於東洋思想的論著。

<sup>2</sup> 井上秀天，〈鈴木大拙居士の論評に答ふ〉，《禪の現代的批判》，東京：宝文館，1921 年。佐橋法龍，《井上秀天》，東京：名著普及會，1982 年，頁 10-13。

<sup>3</sup> 補註：大學林為佛教僧侶最高教育機構。

<sup>4</sup> 補註：曹洞宗僧侶，武藏國（現今埼玉縣）出身，道號佛山。日本戰前知名的佛教學者，研究領域為古代禪學及東洋禪學思想史，曾創立《星華》、《達摩禪》等佛教期刊。以內省主觀主義解釋禪學，其禪道思想被稱作「忽滑谷禪學」。

<sup>5</sup> 補註：曹洞宗僧侶，生於名古屋，曾於鳥取縣滿正寺修業，亦向佐藤牧山學習儒學，並先後在曹洞宗大學林、哲學館學習。明治 29 年（1896）前往臺灣布教，開設禪學會。明治 33 年返日，後任熱田圓通寺住職。

塾中指導日語。陸鉞巖在曹洞宗大學林教授過秀天印度哲學，爾後成為曹洞宗大學林的「學監」，即代理校長。<sup>6</sup> 陸鉞巖將明治期編纂的曹洞宗基本文獻《曹洞教會修證義》改成漢文，並以《漢譯曹洞教會修證義》（圓通寺認可僧堂，1921年）之名出版，此外他亦將道元《正法眼藏》等重要文獻翻譯成漢語（《正法眼藏布鼓》），嘗試在漢語文化圈進行布教。秀天從1899年到1900年曾經跟隨陸鉞巖視察中國、東南亞、斯里蘭卡、印度。秀天回到日本後，於1902年再次赴臺，隔年在臺南發行了《印度事情》、《友の聲》、《臺南寺》等雜誌，之後回到日本。<sup>7</sup> 秀天還曾經用英語和中文與武昌佛學院的太虛（1890-1947）通信，進行交流。<sup>8</sup> 秀天重視佛教徒的社會活動，此點和太虛相通。

相對於秀天的活動，快天在曹洞宗於1917年開設臺灣佛教中學林時，曾出席開校典禮，並給予祝賀辭，爾後於1932年受駒澤大學畢業生等邀請，進行講演。快天在駒澤大學接收過一些臺灣留學僧，給予這些人非常大的影響。<sup>9</sup> 秀天尊敬快天是一位具有合理思維和學識的禪學者。快天對秀天亦極為贊許，邀請秀天在自

---

<sup>6</sup> 陸鉞巖自曹洞宗大學林畢業後，進入哲學館（爾後的東洋大學）學習，因此在某個程度上掌握了西方哲學與近代的佛教學。本人認為秀天亦受其影響，但在秀天著作中，並沒有看到針對陸鉞巖詳述的部分。駒澤大學圖書館雖有諸多陸鉞巖的著作及手稿，目前並沒有關於陸鉞巖的研究論文，今後值得研究。

<sup>7</sup> 赤松徹真，〈井上秀天の思想—その生涯と平和論及び禪思想—〉，《龍谷大學論集》434、435合併號，1989年。台南寺是指陸鉞巖在曹洞宗《宗報》第7號（1897年4月1日）所載的〈台灣島視察書〉中所說的作為「我宗布教場」的「大天后宮」。在此時期的《宗報》裡，雖能看到臺灣布教師的名字，但卻不見井上秀天的名字。或許是因為他當時不是布教師，而是在旁協助的年輕人而已。

<sup>8</sup> 石井公成，〈明治期における海外渡航僧の諸相—北畠道龍、小泉了諦、織田得能、井上秀天、A・ダルマパーラ〉，《近代仏教》15，2008年。

<sup>9</sup> 大野育子，《日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心》，淡江大學歷史學系碩士論文，2009年。此論文言及曾景來、李添春的資料，由廖欽彬教授所提供。

已發行的雜誌《達磨禪》投稿，並勸他取得博士學位。<sup>10</sup> 不同的是，快天雖對留學生非常親切，但卻不曾懷疑過日本的國家主義，視為理所當然。秀天則在很早就接近社會主義，祈求和平，嚴厲批判戰爭、日本的國家主義、日本軍人的殘暴、愛國主義式的日本佛教徒之活動等。以下將檢討快天與秀天禪研究的近代性，以及其對臺灣佛教的影響。

## 二、忽滑谷快天

如今關於鈴木大拙的研究著作已經汗牛充棟，相對於此，研究忽滑谷快天的書卻屈指可數。在日本，相關的研究論文僅僅有 10 篇，包含傳記性質研究的單行本，也只有山內舜雄的《統道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禅学とその思想〈駒澤大学建学史〉》一書。<sup>11</sup> 以下將在山內研究的基礎上添加一些新的觀點，檢討忽滑谷快天的禪研究之近代性。

如山內指出，忽滑谷快天的學問之所以具近代性，或許是因為他在慶應義塾學習英語和英語文學，學習到西歐的學問與方法。快天的最初著作，是他大學畢業後在東京曹洞宗中學林當教授的 1898 年出版的 *Principles of Practice and Enlightenment of the Soto Sect*。此書是面對在家信眾講述道元《正法眼藏》綱要的《曹洞宗修証義》之英譯版。快天在該書最後附上道元《正法眼藏》〈坐禪儀〉的英譯，他用梵語 *dhyāna* 來翻譯一般所說的「禪」，但他翻譯道元說的「坐禪」時，卻使用 *Zazen*。十六到十七世紀之間，在日本活動的耶穌會士，用當時的京都或西部日本的發音 *Jen*、*Gen*、*Xen* 來表記「禪」這個字。用關東發音 *ze* 來表記的第一號

---

<sup>10</sup> 佐橋法龍，《井上秀天》，頁 109。

<sup>11</sup> 山內舜雄，《統道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禅学とその思想〈駒澤大学建学史〉》，東京：慶友社，2009 年。

人物，是在橫濱活動的美國宣教師 James Curtis Hepburn (1815-1911)<sup>12</sup>。他於 1867 年在上海印刷英和、和英辭典《和英語林集成》使用此一譯名。在僧侶行列裡，快天是最早的一位。<sup>13</sup>

快天於 1900 年將 Paul Carus 的 *Buddhism and Its Christian Critics* 翻譯成日語書，書名題為《基督教徒と佛教》並加以出版。快天的學問生涯，以英譯在家信徒為對象的日本曹洞宗綱要書為濫觴，以及對德裔美國人主張佛教與科學無矛盾的英語佛教書。駒澤大學圖書館有快天的藏書，有很多都是以英語為主的外文書，其中不僅有英語文學和佛教相關的書，還有心理學、心靈主義等各式各樣的書。據此可知，快天受到西歐學問及文化的影響。事實上，當他在 1902 年被任命為曹洞宗高等中學林的監理與教授時，他主張學徒不穿僧服，改穿普通的洋服，因此招來宗門的反感，一年就被迫辭職。

快天學問的近代性格，不單單只是受西歐影響而已，另一個不能忽視的面向是，他也承繼江戶時代開始萌芽的合理性思維。舉其中最好的一個例子，他辭職後，隔年出版了一本收錄證實大乘非佛說的天才學者富永仲基 (1715-1746)<sup>14</sup> 的劃時代佛教史著作<sup>15</sup>《出定後語》，以及受其影響討論佛教發展的服部天游之佛教

---

<sup>12</sup> 補註：James Curtis Hepburn (ヘボン)，美國宣教師、醫師、語言學者，1859 年被美國長老會派至日本傳教，於橫濱開設男女共學的平文塾，又於東京設立明治學院（現明治學院大學）。目前最為普及的日文轉寫羅馬字方式即是根據其《和英語林集成》第三版的拼寫方式而來。

<sup>13</sup> 石井公成，〈近代における“Zen”の登場と心の探究(1)〉，《駒澤大学仏教学部論集》49，2018 年。

<sup>14</sup> 補註：江戶中期儒學者，大坂出身，號謙齋。20 歲時於黃檗山校對《一切經》的經歷，奠定相當的佛教基礎，後以「加上」說批判佛教思想。其學說受到佛教各派的批判，卻對本居宣長、平田篤胤產生了很大的影響。

<sup>15</sup> 富永仲基一直被視為佛教批判者，事實上並非如此。本人認為應該把他視為宗教學的創始者。關於此點，可參考島蘭進，〈宗教学の成立と宗教批判：富永仲基・ヒューム・ニーチェ（〈特集〉宗教批判の諸相）〉，《宗教研究》82:2，2008 年。

論《赤裸々》的書。快天在開頭處附上「合本序」及簡略的「富永仲基小傳」和「服部天游小傳」。仲基闡明了婆羅門教、釋尊的佛教、部派佛教、大乘佛教、密教的歷史發展，並指出在大乘之中能見其發達，以及印度佛教、中國佛教、日本佛教各自的特色與差異，並建構了和現在水準相近的佛教史框架。仲基會變得有名，一般都認為是博學的東洋學者內藤湖南（1866-1934）在 1925 年演講了「大阪町人學者富永仲基」，事實上最早評價仲基的是快天。要注意的是，快天雖身為僧侶，卻高度評價仲基。主張大乘非釋尊親口說的仲基，徹底以比較思想研究立場追求史實，並如實評論，但也因此被一些批判佛教的國學者或儒學者誤認為那就是在批判佛教而受到評價，與此同時仲基卻受到僧侶的非難。

這種非難到了明治時代仍沒間斷。西方的印度學、佛教學傳到日本，大乘非釋尊親口說的論述一確立，村上專精（1851-1929）便於 1901 年在其《佛教統一論》中明確指出這點，結果招致強烈的反彈，以至於其脫離了淨土真宗。村上專精以進化論為基礎，說明了大乘是發展的佛教，但佛教界始終不接受大乘非佛說的主張。

快天的相關出版，當然也受到佛教界的反彈。快天於 1904 年，被任命當曹洞宗大學林講師，但教的卻是英語，這種狀態持續八年之久，很長一段時間無法講授佛教課。期間，快天於 1905 年出版一本批判禪宗及禪宗研究陋習的書《禅学批判論附大梵天問仏法疑經》。他批判禪宗裡的狂熱信仰、厭世主義、來世（淨土）尊重、遁世主義、教權重視等傾向，強調在合理信仰、人生充實、現世中的活動，並主張禪宗本來就應該是那種形式的宗教。

快天在那之後接二連三地出版充滿批判的禪著作。受快天影響的井上秀天則於 1921 年出版《禅の現代的批判》、1925 年出版《仏教の現代的批判》。駒澤大學因袴谷憲昭《本覺思想批判》

(1989年)、松本史朗《縁起と空一如來藏思想批判》(同)、伊藤隆壽《中国仏教の批判的研究》(1992年)等所提出的「批判佛教」而廣為人知。林鎮國教授在賀照田主編的《東亞現代性的曲折與開展》(吉林人民出版社, 2002年)裡,有兩篇論文討論這個問題。事實上,和駒澤有關的佛教學者之佛教批判,在二十世紀前半就已經存在。

在《禅学批判論》中比較顯目的就是把釋尊視為人。此書結論處概說了整體內容,主張釋尊若具有超越的人格,就無法成為我們的典範,但事實上並非如此。

禪修行要奠基在釋尊人類論。如此釋尊與吾人關係便是先覺與後覺的關係,而不是如其他宗教所說的神人關係。<sup>16</sup>

這裡或許指的是西方的印度學者藉由遺骨的發掘等來揭明釋尊是歷史上的人物,以及發展如來藏思想的唐代禪僧將自己視為釋尊等。總之,快天藉由將釋尊視為人,使他成為吾人的實踐典範。

此書更重要的是:把佛視為「宇宙的大精神」,強調那是人們在自己內心獲得的「自我靈智」的意義,並將此主張連結到科學來論證。事實上,這和嫌惡「靈知」概念的道元思想是不同的。<sup>17</sup>快天很早就潛心於禪宗史研究與禪宗改革,並沒有深入研究道元的《正法眼藏》,並未將其思想作為自己的思想支柱。《禅学批判論》雖經常引用《正法眼藏》,但這看不出快天非常重視道元的獨特思想。這種忽視道元的立場,和佛教近代化推手的原坦山

---

<sup>16</sup> 忽滑谷快天,《禅学批判論》,東京:鴻盟社,1905年,頁194。

<sup>17</sup> 石井修道,〈道元の靈性批判:鈴木大拙の靈性と関連して〉,《駒澤大學禪研究所年報》2,1991年。

(1819-1892)<sup>18</sup>是一樣的。原坦山於 1879 年在東京大學的最初佛教講義就是使用《大乘起信論》。他從儒學者變成曹洞宗禪僧，很早就學習荷蘭醫學，提倡重視「心」與「實驗」的佛教學，主張佛教是「心性哲學」，之後成為曹洞宗大學林總監。坦山談論禪的時候，大多使用以《碧巖錄》與《景德傳燈錄》等為基礎的一般禪宗常識，幾乎不引用《正法眼藏》。道元的思想為一般社會所知，是透過和辻哲郎在雜誌連載〈沙門道元〉<sup>19</sup> 的推動。

比坦山更熟知新的科學動向的快天，重視因果這個佛教基本概念，將其分成「物理的因果」、「精神的因果」以及以佛教倫理為基礎的「道德的因果」，主張三者不可混同。我們可以說快天在某個程度上承認近代的物理學與心理學之意義，並藉此找出佛教獨特的意義。相反來說，他嘗試以近代科學為基礎來排除佛教中的迷信要素。

此書最後附有《大梵天王問佛決疑經》，快天在此論證講述拈花微笑相承的《大梵天王問佛決疑經》是偽經，強調禪宗付法無須依賴偽經的權威，禪宗的真正價值和此經的真偽一點關係也沒有。

如此書「序論」批判「不健全的信仰」所示，追求合理性的快天會如此主張，必須考量當時「新佛教」運動背景。境野黃洋、田中治六、安藤弘、高嶋米峰等人受到神普救派（Unitarian）<sup>20</sup> 的影響，於 1899 年組織佛教清徒同志會，爾後有杉村廣太郎、渡邊

---

<sup>18</sup> 木村清孝，〈原坦山と「印度哲学」の誕生——近代日本仏教史の一断面〉，《印度學佛教學研究》49:2，2001 年。補註：原坦山，曹洞宗僧侶，陸奧國（現今福島縣）出身，幼名良作，號覺仙、鶴巢。20 歲出家，曾任東京大學印度哲學科初代講師，教授《大乘起信論》。1885 年入選學士院會員，後為曹洞宗大學林總監，任曹洞宗管長統理宗務。

<sup>19</sup> 此文後來收錄於和辻哲郎，《日本精神史研究》，東京：岩波書店，1926 年。

<sup>20</sup> 補註：以哲學館（現東洋大學）為基礎而成立的佛教清徒同志會，後改組為新佛教同志會，提倡禁酒、禁菸、廢娼。《新佛教》為其機關報。

海旭、加藤玄智、融道的加入。這些人隔年以「健全的信仰」和「宗教的自由討論」為基本方針出版《新仏教》，並進行佛教改革。此雜誌創刊號揭示六條「綱領」：

- 一、我徒應以佛教的健全信仰為根本義。
- 二、我徒必須振興健全的信仰智識及道義、致力於社會的根本改善。
- 三、我徒應主張佛教及其他宗教的自由討論。
- 四、我徒應滅除迷信。
- 五、我徒沒有必要保持舊有的宗教制度及儀式。
- 六、我徒排斥政治對宗教的保護與干涉。

此會於 1901 年改掉充滿基督教色彩的會名，以新佛教徒同志會之名進行活動。很明顯，快天受到這種主張的影響。快天投了 14 篇文章到這個雜誌（有 16 年歷史），在 1254 名投稿者中，以數量來計，排在第 53 位。<sup>21</sup>

快天這一年跟隨佛骨奉迎團前往泰國。這是要將 1888 年在印度被發掘，之後被轉讓到泰國王室的「佛骨」的一部分帶回日本祭拜的活動。快天因英語很好而加入此迎接團。這個活動想必也是促使他不得不思考作為歷史人物的釋尊與大乘經典所說的法身佛之間的區分。

快天之所以重視「宇宙的大精神」及個人的自我關係，或許和受到奧義書哲學、東洋思想之影響的神智學（Theosophy）與其他西方的神秘主義有關。這個時期，一瞬間穿透電波或物體的 X 線被發現，由它所代表的科學與神祕學（occultism）的融合非常興盛，科學與神祕學的嚴格區分很難。快天很早就對心靈主義、

---

<sup>21</sup> 三浦節夫，〈『新仏教』を支えた人々〉，《ライフデザイン学研究》7，2012 年，頁 301。

心理學、歐美的瑜珈之流行抱有關心，在 1911 年和脇端探玄共譯 Bruce Addington 的 *The Riddle of Personality*，以《心靈の謎》之書名出版，並於 1913 年出版瑜珈入門書《養氣練心乃實驗》。快天雖然沒有像鈴木大拙一樣，接近斯威登堡（Emanuel Swedenborg）的神秘思想和神智學，但能看得出他受到神秘主義的影響。

在實證方面也能推知一二，那便是世尊將「正法眼藏涅槃妙心」傳承迦葉的這種禪宗學說是出自於中國方面建構的說法。快天認為在原始佛教裡雖能看到「正法眼」、「正法藏」、「涅槃」等用語，但「眼藏」、「涅槃妙心」這些用語並非原始佛教的語言。其曰：

實相無相微妙法門，不立文字教外別傳看似後人之作。不立文字教外別傳，自宋代以降開始流行的流弊，我在前面已提過。……吾人對禪宗的起源抱有一種意見，但在本書中我想避開關於此點的論證，待日後再處理。我在這裡公開表示，今日現存的禪宗教理是在中國完成的。<sup>22</sup>

據上可知，他是從用語與思想的新舊等，來推測禪宗的發展。快天在《禪學批判論》中避開此論證，顯然是沒奠基在文獻學或思想研究之上，進行詳細歷史考察，只是批判禪宗的負面現狀，提出自己想要的禪之形式。

關於快天批判佛教的消極面、尊重其他宗教的言說，他在出版《禪學批判論》的同一年裡，連續投稿有關伊斯蘭方面的文章到《新仏教》。快天將這些文章結集，最終出版《怪傑マホメット》一書。包括：

一、〈マホメット—基督—仏陀〉（穆罕默德—基督—佛陀），

---

<sup>22</sup> 忽滑谷快天，《禪學批判論》，頁 50-51。

第 6 卷第 3 號，1905 年 3 月

二、〈マホメット略伝〉（穆罕默德略傳）全 6 回，第 6 卷第 4 號～第 6 卷第 9 號，1905 年 4 月～1905 年 9 月

三、〈マホメット論〉（穆罕默德論）全 2 回，第 6 卷第 12 號～第 7 卷第 1 號，1905 年 12 月～1906 年 1 月

他在〈マホメット略伝 一〉中如此說道：

基督在其短期的宗教經歷將其熱血注入少數人身上。佛陀用其長達五十年的新福音來風化摩揭陀的周邊。此二聖都企圖在地上建設理想的天國，基督在某個意義上完全失敗，佛陀也僅僅在其僧團當中建設了它。與之相反，穆罕默德則是將理想的天國建設在阿拉伯大半島，甚至是全球。至少他在其二十年內外的活動中，已在阿拉伯半島打造了理想天國。<sup>23</sup>

顯然快天重視現世活動，從現世事業這個觀點主張穆罕默德比釋尊與基督更優秀。他整理相關的研究文章在同年出版《怪傑マホメット》。他在開頭處如此說道：

吾人是佛教徒，因此吾人並非要讓讀者信仰回教，然而吾人堅信不管任何宗教都有其真理。吾人不能忘記要對回教教理及其教祖表示尊敬。讀者若能以公平與寬容態度來看待本傳主人公，這是作者望外的幸福。因為公平與寬容是我佛教的精髓。<sup>24</sup>

<sup>23</sup> 螺蛤生（忽滑谷快天），〈マホメット略伝 一〉，《新佛教》6:4，1905 年，頁 284-285。

<sup>24</sup> 忽滑谷快天，《怪傑マホメット》，東京：井冽堂，1905 年，頁 3。關於快天伊斯蘭教觀之研究，可參見大澤広嗣，〈明治仏教と中東イスラーム世界の接

這種姿態顯然奠基於《新仏教》運動，一方面以佛教為主軸，一方面又承認諸宗教的意義，並同等對待、尊重這些宗教。快天將穆罕默德視為人，指出其性格的問題點等，並讚賞其行動力。快天被曹洞宗保守派稱為「外道忽滑谷」，這也是因為快天所做所為引起的。

快天雖然沒有高度評價伊斯蘭教，卻強調陽明學和禪宗的類似性及其有效性。快天於 1908 年出版《達磨と陽明》，指出了很多陽明學與禪的共通點以及陽明學的長處。他在序裡如此說道：

練磨精神，讓品性高潔，讓人超然於塵俗的表面者無非是禪學。砥礪氣節，振作士風，讓人守護人道本義者無非是王學。<sup>25</sup>

他在序的最後部分指出禪有空疎、粗暴、獨善等傾向的問題點。他說：「在此為救治這些弊病，只能以王學來配禪。」<sup>26</sup> 也就是說，為改善禪宗的問題點，只能和陽明學進行融合。我認為他對陽明學的評價一輩子都沒有改變。不僅如此，甚至我們能看到他以陽明學進行解釋的部分。更重要的是，他在《禅学批判論》不及全面展開的禪宗史考察在《達磨と陽明》則有所進展。本書的構成如下：

序

第一章 王陽明的學問素養與禪

第二章 禪與老莊的哲學

---

点一雜誌『新佛教』の論説から一，吉永進一編，《近代日本における知識人宗教運動の言説空間—『新佛教』の思想史・文化史的研究》，科研費報告書，2011 年。

<sup>25</sup> 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，東京：丙午出版社，1908 年，頁 1。

<sup>26</sup> 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 3。

第三章 禪與宋儒的道學  
第四章 王禪二學的萬有一體觀  
第五章 王禪二學的良知說  
第六章 王禪二學的性論  
餘論 （王陽明著作中的禪語四十）

顯然，他在檢討老莊思想的歷史、老莊思想與禪的比較及影響關係、宋學的歷史、宋學與禪的比較及影響關係後，論述了陽明學與禪的關係，內容整體接近注意到和老莊思想、儒教之關係的禪宗史。這些檢討累積下來後，他撰寫了世界第一本詳細的中國禪宗史、朝鮮禪宗史《禅学思想史（上・下）》（1923年、1924年）、《朝鮮禅教史》（1930年）。《禅学思想史》沒使用敦煌文獻不免讓人覺得太老舊，但此書是一部龐大的著作，從奧義書與原始佛教的影響到和老莊思想儒教的關係、從菩提達摩到近世的禪宗史。<sup>27</sup>能以這麼廣闊視點獨力書寫禪宗史的人唯獨快天，可說是前無古人後無來者。快天亦撰寫了《莊子》。

他在出版上述歷史研究的著作後，於1911年受曹洞宗「視察宗教及學術」的命令，到美國與英國旅行。隔年（45歲）在哈佛大學出席C. R. Lanman的印度文獻學與印度哲學的半學期講義，其所屬單位是慶應義塾大學（不是Keio而是Kieo）。當時成績單如下：

---

<sup>27</sup> 參見江燦騰，〈胡適的早期禪宗史研究與忽滑谷快天〉，《世界宗教研究》1，1995年，頁91-94。



Record of the Career of 天快滑忽 Candidate for degree Received degree at Commencement

Born Feb. 1, 1885 School Harvard University (Japan)

Individual Student	Year 19			Year 20			Year 21			Status	Class	Date	Place
	Studies	Course	Grade	Studies	Course	Grade	Studies	Course	Grade				
Indic. Philo. Soc. Philosophy													
Prizes and Awards: ... Honors: ... Dropped from ... Resigned ... Dismissed ... Scholarships: ... Status and Address of Parents: ... Valid by the University of ...													

圖 1 忽滑谷快天的成績單（駒澤大學館藏）

在英語圈廣為流傳的 *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy in China and Japan* 於倫敦出版，恰好是他海外視察的 1913 年。這本書對中國與日本的禪宗歷史進行宏觀的考察，並說明禪在日本是「Samurai（武士）」的宗教，日本在甲午戰爭、日俄戰爭中能勇猛善戰得到勝利，都是和禪的傳統有關。同樣的，如果說為對抗黃禍論而寫、廣被閱讀的新渡戶稻造之 *Bushido: The Soul of Japan*（1899 年）是基督徒的著作，那麼 *The Religion of the Samurai* 則是禪宗史專家的著作。

### 三、忽滑谷快天與臺灣佛教

如前所述，快天和臺灣有所關聯。快天於 1917 年受曹洞宗宗務院之命，參加臺北曹洞宗別院的臺灣佛教中學林開林式，並在典禮中發表祝賀辭。快天在自己出版的雜誌《達磨禪》第 10 號的報告〈台灣仏教中學林に就て〉裡，提到自己「花費約一個月在殖民地巡教」。當時曹洞宗上層對日本臨濟宗經營臺灣抱有危機感，快天亦不例外。致力於將臺灣寺院作為日本曹洞宗分寺之布

教形式，是既定的基調。快天主張「教化本島人需要本島人的僧侶成為教師，這是最有效的方法」，認為教育在中學林具有深信的齋教信徒「讓他們知道（日本的）曹洞宗真髓，使他們成為永久信徒是當下急務」。在此文最後，他強調朝鮮、臺灣等「新領土人民之教化」的必要性，完全沒有意識到殖民地布教的問題點。

臺灣佛教中學林的創設，送出不少進入日本曹洞宗系中學的留學生，使得這些人畢業後得以進入於 1905 年作為專門學校被認可的曹洞宗大學。快天於 1919 年成為曹洞宗大學教頭<sup>28</sup>，於 1921 年成為曹洞宗大學校長，於 1925 年成為駒澤大學校長。該年因文部省大學令，曹洞宗大學變成駒澤大學（普通大學）。他在此時期獲得文學博士學位，《禪學思想史》上卷也在此時出版，其禪學也在此確立。從佛教中學林畢業的曾景來和李添春，就是此時期進入駒澤大學的臺灣留學生。

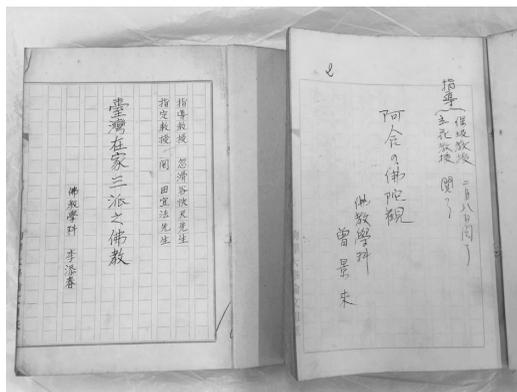


圖 2 曾景來和李添春之畢業論文首頁（駒澤大學館藏）

<sup>28</sup> 補註：相當於教務長。

曾景來畢業論文的審查人保坂玉泉是曹洞宗僧侶，曾遊學於法隆寺等，學習傳統的唯識思想。立花俊道留學錫蘭，之後轉往英國牛津大學等地學習巴利語與梵語的佛教。與快天一同審查李添春論文的是岡田宣法（1882-1961），岡田以道元為中心，進行日本曹洞宗史研究，他是快天的弟子，出版過一本《禪と催眠術》（1909年）。此四位審查人全都當過校長。<sup>29</sup> 當時駒澤大學的教授群在很多領域都是實力者，關於這點，今後仍有許多地方未來可以進一步研究。

快天認為日本曹洞宗是最好的，貶低當時中國、朝鮮的佛教，認為兩者都是墮落、衰退的東西。但他對留學生非常親切，不僅留學生而已，他成為駒澤大學校長後，穿著黑衣和學生一同住在宿舍，從早上就到禪堂和學生們一起修行及坐禪。據說他都親自示範很多東西給新生看，比如如何打掃廁所等做法。我們可以想像臺灣留學生受到快天的影響有多大。駒澤大學外國語部門中文教師松本丁俊氏在〈台灣佛教の特質〉這篇文章裡，如此記述道：

本文是父親李添春生前寫、我添加一些筆墨的文章。父親是駒澤大學畢業生，忽滑谷快天先生的弟子，歷任臺灣大學教授、泰北中學校長、月刊雜誌臺灣佛教編者、基隆佛教居士林住職，生前對臺灣佛教界多有貢獻。<sup>30</sup>

這裡表示李添春的二兒子在駒澤大學學習，<sup>31</sup> 爾後成為駒澤大學的教授（現為名譽教授）。此篇〈台灣佛教の特質〉，哪部分

---

<sup>29</sup> 關於曾景來與李添春的畢業論文之調查，本人藉此特別要感謝駒澤大學圖書館鈴木英子課長的協助。

<sup>30</sup> 松本丁俊，〈台灣佛教の特質〉，《駒澤大学外国語部論集》62，2005年，頁180。

<sup>31</sup> 大野育子，《日治時期佛教菁英的崛起：以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心》，淡江大學歷史學系碩士論文，2009年，頁103的註243。

是李添春的文章，哪部分是松本丁俊的補記，無法分辨。但以下部分應該是李添春寫的：

《鳴鼓集》由一些文人創辦，其中有人非難僧侶娶妻。大約在大正 13 年，被非難的是台中佛教會館住職林德林和尚結婚的時候，駒澤大學校長忽滑谷快天博士訪問臺灣，成為其證婚人，寺院的信徒因而逐漸減少。<sup>32</sup>

從這裡可窺知，快天對當時臺灣佛教評價。事實上，曾景來曾翻譯過快天《禪學批判論》。曾景來、李添春、高執德等駒澤大學留學生，受到快天的影響很大。對快天的禪宗解釋有不少異論，1928 年 8 月曹洞宗雜誌《星華》被創辦，快天在此主張的「正信」引來激烈的論爭，又被稱為「昭和正信論爭」。<sup>33</sup> 在臺灣，快天面對在家信者而寫的《正信問答》（台中佛教會館，1926 年）於 1942 年被翻譯出版。這裡只是假設，快天的主張與受其影響的臺灣僧侶、居士之主張，在臺灣難道就沒有被批判嗎？受快天影響的僧侶、居士和快天的主張，應該有差異才是。

## 四、曾景來的思想與日本的佛教學

曾景來的畢業論文為《阿含の佛陀觀》。之後，他經常從近代佛教學立場撰寫和《阿含》有關的文章，顯然極為重視《阿含》。但整體來說，曾景來的根本立場並非阿含。能印證此說法的是他的善惡論。曾景來在《南瀛佛教會會報》第 4 卷第 5、6 號及《南瀛佛教》第 5 卷第 3、4 號（1926 年 9 月～1927 年 8 月）連載〈善

---

<sup>32</sup> 松本丁俊，〈台灣佛教の特質〉，《駒澤大学外国語部論集》62，頁 172。

<sup>33</sup> 關於此資料，參見竹林史博編，《曹洞宗正信論爭〔全〕》，山口県：曹洞宗龍昌寺，2004 年。

惡根源之研究》，並在第 8 卷 7 號（1930 年 8 月）寫了一篇〈罪惡觀〉，據此可知曾景來極為重視善惡問題。善惡不但是教理問題，同時也是現實社會的問題。因此若研究曾景來的善惡觀，便能知道他如何思考佛教、如何期待佛教的社會作用。

在〈善惡根源之研究（一）〉中，曾景來說明善與惡只不過是「二元的相反之名辭」。在檢討基督教善惡觀之後，他判定基督教自亞當與夏娃犯罪以來，人性皆惡。曾景來在同文（二）中，介紹了荀子的性惡說與孟子的性善說。在同文（三）中，他講述王陽明的性說，並評論王說接近「佛教之唯心的一元論」，最後在同文（完結篇）中，說明了佛教的「性說」，並介紹明代一如（1352-1425）之主張。一如以《起信論》為基礎，引用唐代偽經《楞嚴經》，中國思想色彩濃厚，曾景來認為這近似「《易》之無極生太極」。曾景來強調真實的善，正如王陽明所說的「至善」、康德所說的「絕對善」、佛教所說的真如，它脫離了善惡「二元相對」，並引用了《大乘起信論》的真如部分。他認為法藏的《起信論義記》、天台大師的「不二法門」，亦不出其外。我們可以說，這是一種以《起信論》為基礎，折衷東西方思想的解釋。在曾景來看來，人的本性便是佛性、如來藏，惡便是從忽視佛性、如來藏的無明所產生的。

曾景來進一步針對「有情無情，同時成佛」以「佛陀之慈悲廣闊無量」來說明，並從此慈悲的廣大來批判基督教雖講愛，其愛又不能擴及信徒以外的人。「有情無情，同時成佛」是禪宗經常講的。曾景來將此句話涵義解釋成佛陀慈悲的廣大。我們可以說，這是批判基督教立場所產生的佛陀觀。

曾景來以「營作佛恩報謝之生活」這句話表示人應該皈依佛，向佛感謝過生活。此處所說的「佛恩報謝」，是日本真宗的語言。蓮如（1415-1499）在「御文」中主張吾人已經因法藏菩薩（阿彌

陀佛)的本願而決定了往生淨土，因此不必再念佛，念佛只是為了「報謝佛恩」。這種說法已在近代日本的其他宗派中被使用。比如在臺灣，為了對抗基督教和曹洞宗布教的臨濟宗，在1916年設立鎮南學寮，試圖培養臺灣僧侶，其目標有6項，第6項便是「接受本山補助，貢獻國家，報謝佛恩。」<sup>34</sup>

此外，「～的生活」完全是日語的說法。「營作」、「作生活」、「生活之業」等，雖為漢語，在佛教文獻中使用，但這裡的「生活」意味著怎麼生活的具體意思。另一方面，「作～生活」是指根據那個人的思考之生活方式，“live~life”等說法被翻譯成「過～生活」、「營作～生活」的日語表現，這在明治期的日本，已成為固定的表現方式。忽滑谷在1922年便出版過一本書叫做《悟りの生活 達人達觀》(星文館書店)。

曾景來在〈善惡根源之研究(完)〉的結論部分，主張人們因不知彼此處於相互關係之中或「萬物一體之道理」的「無明迷妄」而失去「自己的心性」，這導致了「道德的過失」或社會的罪惡。我們可以說，他試圖以佛教的唯心論或佛性(如來藏說)來解決社會問題。曾景來所說的「萬物一體之道理」，便是王陽明受禪宗影響的「萬物一體之仁」，反而被禪宗所吸收的東西。在陽明學流行的明治時代，致力於真宗近代化的清澤滿之(1863-1903)<sup>35</sup>，以自然科學與華嚴教學的相依相觀說為基礎，主張「萬物一體」，這在當時極為有名。同樣的，曾景來亦注意到在禪宗以外亦講博愛的基督教，並強調上述東方思想較其更加優秀。相對於此，在中國則有譚嗣同、章太炎，試圖從近代科學重新審視這種思想的

<sup>34</sup> 中西直樹，〈大正期台灣布教の動向と南瀛仏教会〉，《龍谷大学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー》15:1，2016年，頁36-37。

<sup>35</sup> 補註：真宗大谷派僧侶、教育家，名古屋出身。專攻宗教哲學，曾任真宗京都中學校長兼高倉學寮講師，後出任真宗大學(現大谷大學)初代學監。發行《教界時言》雜誌，推動東本願寺近代教育的改革，一度被宗門除名。

動向出現。然而，此階段的曾景來，並沒有接觸上述的中國思潮，似乎是在日本佛教學的影響下進行思考的。

## 五、井上秀天

秀天出生在鳥取，是雜貨及農耕相關的商家小孩。小學畢業後，成為倉吉市曹洞宗寺院「吉祥院」住職豐田仙如的弟子。他很早就開始在漢學塾學習，接著又和美國宣教師學習英語。從米子中學畢業後，於 1895 年上東京，進入曹洞宗大學林。他和陸鉞巖（出身曹洞宗大學林，之後又到哲學館〔日後的東洋大學〕學習西方思想）學習印度哲學等，隔年到陸鉞巖當住職的景福寺工作。1897 年，鉞巖被派到曹洞宗臺南寺布教所，秀天也隨行臺灣，並在臺灣的臺南義塾。當時被派到臺灣的日本諸宗布教師都不是很優秀，有些甚至是騙子，然而陸鉞巖的學問、人品受到很大的讚賞。1899 年，鉞巖被派到廈門、福州、廣東、香港、新加坡、科倫坡、孟買、曼谷等地視察，秀天也同行。鉞巖與秀天歸國後，鉞巖成為曹洞宗大學林總監（相當於校長），繼續其活動。秀天則於 1902 年再次回到臺灣，隔年 8 月於臺南出版《印度事情》（與其說是印度紀行文倒不如說是一種地理研究），並在臺南發行《友の聲》、《臺南寺》等。當時跟隨秀天學日語的當地學習者中，一定有人受到他影響。關於此點，我沒進行調查，且留待他日詳論。

日俄戰爭爆發時（1904 年），秀天作為從軍布教師及陸軍口譯人員赴戰場，隔年因肺結核回國。爾後，他轉移到神戶科倫坡的週刊雜誌 *Sarasavi Sandaresa*（他在斯里蘭卡結識的 *Anāgārika Dharmapāla*〔1864-1933〕之活動據點）之日本特派員，並在基督教系具自由精神的神戶女學院工作。

秀天和快天一樣，加入新佛教徒同志會，並在《新仏教》發表很多文章，直到此雜誌廢刊為止。他的文章大多展開的是非戰

論及對國家主義的批判。秀天在《新仏教》投稿 87 次，是執筆者中的第 9 名。鈴木大拙投稿 58 次，為第 15 名。秀天一開始對大拙的工作很敬重，和快天一樣可說是「西洋學術通」。<sup>36</sup> 他在神戶時期，反對暴力革命，和社會主義者有交流。1910 年發生為鎮壓社會主義而被捏造的大逆事件，他因此甚至受到調查。這使得他放棄政治活動，先後在神戶的美國領事館、英國領事館工作，英譯佛書漢籍等，致力於東方文化的介紹，利用英語能力和中文知識進行正規的禪語錄研究、佛教研究。

1919 年他創辦雜誌《仏教文化》，隔年將它改成《東洋文化》，並接二連三地發表文章，爾後將這些文章集結於 1921 年出版的《禪の現代的批判》，1922 年出版《アインシュタインか達磨か》與《無門関の新研究》上卷，1924 年出版《禪の新研究》，1925 年出版《無門関の新研究》中卷・下卷、《仏教の現代的批判》等。當時，秀天注意到致力於佛教改革、曾到過神戶的太虛，用英語和中文寫信給太虛及其弟子，並寄贈自己的著作給他們，和他們有書信上的往來。<sup>37</sup>

當他寄贈《東洋文化》與《禪之新研究》時，太虛將自己關於《起信論》真偽論爭的論文進行編集，並收入《大乘起信論研究》（武昌佛學院，1923 年）。他將此書及其他著作共三冊寄贈給秀天，並寫下以下內容：

井上先生大鑒

豐承賜教，并讀《東洋文化》、《禪之新研究》等大作，欽慕無似。但過蒙獎飾，殊以不堪克當為愧。敝院研究英日文

---

<sup>36</sup> 守屋友江，〈世紀転換期における仏教者の社会観—『新仏教』における鈴木大拙と井上秀天の言説を中心に—〉，《近代仏教》12，2006 年。

<sup>37</sup> 秀天的書信有寫給 Prof. Chen（陳維東？）的英文信及寫給太虛的中文信。這些被刊登在《海潮音》第 4 卷第 12 期等。

者陳維棟（東）、陳濟博等，擬將大著次第翻譯，以謀中日佛教聯合。茲奉近刊三種本。存省焉。并訊起居無量。

釋太虛殷復<sup>38</sup>

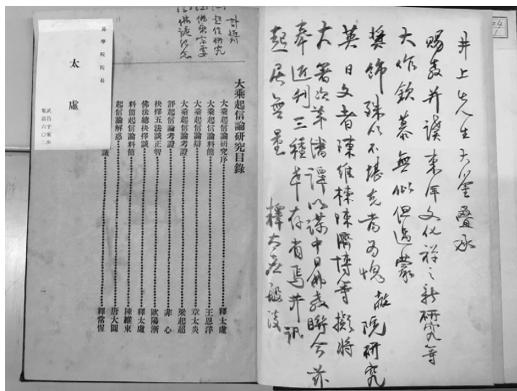


圖 3 太虛致井上秀天之親筆書信（駒澤大學館藏）

太虛感謝秀天寄贈雜誌和著作，高度評價自己的活動，希望學習英語和日語的陳維東、陳濟博等能翻譯秀天的書，藉以利於「中日佛教連合」。秀天於 1923 年將《大乘起信論研究》贈給駒澤大學圖書館。這個附上太虛名片的親筆書信為筆者所發現。太虛弟子印順法師是否看過秀天的著作，因時間不足沒有繼續調查。秀天的禪研究是否給予臺灣佛教影響，實有必要進行檢討。

由於曾經閱讀過西歐的巴利語佛教研究，實際走訪過斯里蘭卡與泰國的緣故，秀天的禪宗、佛教理解的特徵是：承認印度宗教、思想對佛教的影響；重視稱為「小乘」的傳統佛教。近代日本的佛教學，開始於論證日本的大乘佛教絕非是墮落的形態，而

<sup>38</sup> 補註：參見本文圖 3。

是以釋尊以來的印度佛教傳統為基礎而發達的，重視《大乘起信論》便是其結果。<sup>39</sup> 另一方面，楊文會（1837-1911）以中國佛教中教理最發達的隋唐佛教為範本，重視馬鳴開創以《起信論》與《大宗地玄文本論》為中心的馬鳴宗，藉以復興隋唐佛教。也就是說，中國成立的《起信論》<sup>40</sup> 以及我發現是新羅成立的《大宗地玄文本論》為基礎，試圖再現隋唐佛教的隆盛。李朝 500 年期間，禪宗最為有力，禪僧最受敬重，到了近代，在中國與日本，《起信論》的注釋受到尊重，元曉被視為代表韓國的僧侶，論證韓國佛教獨特性的佛教研究開始興盛，韓國也開始重新看待傳統、推動改革。

也就是說，無論是日本還是中國或韓國，都以大乘佛教為支柱，對佛教進行研究與改革。秀天在尊敬釋尊的同時，斷言大乘「從佛陀開教的主義來說，確實是佛教的退化。不，應該說是佛教的墮落」<sup>41</sup>。秀天還認為傳達釋尊本意的是菩提達摩的禪。他如此說道：

以只管打坐（坐禪）悟達現實的生涯（行住坐臥、喫茶喫飯、運水搬柴、所有人事活動）之理性（佛智見）的發動，換言之，讓此現實的日常生活解脫，這便是以禪為頂點的大悟生涯……我確信作為宗教的達摩禪之使命，便是要讓能運用依坐禪實踐所體得的佛智見，以忠實、正直、勤勉、完全、和

<sup>39</sup> 石井公成，〈近代日本における『大乘起信論』の受容〉，アジア仏教文化研究センター編《2012 年全体研究会プロシーディングス》，2013 年。

<sup>40</sup> 大竹晉，〈大乘起信論成立問題の研究：『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク〉，東京：國書刊行會，2017 年。石井公成，〈【書評】大竹晉『大乘起信論成立問題の研究－『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク－〉〉，《駒澤大学仏教学部研究紀要》76，2018 年。

<sup>41</sup> 井上秀天，〈禪の現代的批判〉，頁 264。關於這種大乘批判，近藤俊太郎的〈井上秀天の仏教と平和論〉，《仏教史研究》40，2004 年，曾經指出過。

平、喜悅與感謝的心，來完成其被給予的職務（無論其工作的貴賤高低）的人——這種人才是真正能做好工作的人——成為不斷地朝向永恆進步發展的宇宙人生之主人。

他指出實踐此道是達磨，並如此說道：

總之，他始終反抗形式佛教、偶像佛教、葬儀佛教、寺院佛教，並破壞這樣的佛教，致力於宣揚適合每個人的個性（以個性的理想作為全宇宙人類理想化的一步）之佛教。<sup>42</sup>

這種批判舊有日本佛教之存在方式的做法，顯然是繼承了新佛教徒同志會的立場。他使用「宇宙」這個語言，很明顯是繼承了快天的立場。

關於嚴密閱讀語錄這點，秀天強烈批判完全不考慮經典的原語言（梵語）以及唐代、宋代俗語的用法，一味地遵從傳統讀法來讀取自身悟境的日本禪僧。代表例子可舉出「佛語心」這個語言的解釋。「佛語心」一直以來被解釋為「佛心」或「如來藏心」，秀天在《無門關の新研究》中主張那是「被包含在佛陀教說中的根本主義、佛教的真髓、佛教的真諦之意」<sup>43</sup>。此概念在《楞伽經》的梵文裡是 *buddha-vacana-hṛdaya*，秀天的解釋可以說是正確的。

關於俗語，在南泉斬貓的公案裡，「爭貓」部分在日本通常都是被解釋為僧人想要貓而發生論爭。秀天批判這種說法，他認為這裡的「爭」和「爭田」一樣，就是自己想得到手之意。秀天經常以這種中文知識為基礎，來糾正舊有的語錄解釋。在日本原本是中國語學、文學專家，後轉向禪研究的人矢義高（1910-1998）

---

<sup>42</sup> 井上秀天，《禪の現代的批判》，頁312。

<sup>43</sup> 井上秀天，《無門關の新研究》卷上，東京：宝文館，1922年，頁104。佐橋法龍在《井上秀天》中，一方面評價秀天，另一方面又覺得這種解釋是錯誤的。

才是真正用這種語學的嚴密解讀方式來進行研究的第一人。

秀天於 1928 年參照英國的《老子》研究，撰寫《漢英考証 老子の新研究》。他和快天一樣，都注意到中國思想與禪的關係。此外，他還對《緬甸國民的精神文化》此書進行日文翻譯。1930 年，因發現敦煌文獻而廣為人知的斯坦因來到日本，秀天在神戶和他會面，並談論東方文化。<sup>44</sup> 據此可知，他以寬廣的視野來研究禪宗，有志於為禪探索新的方向。

## 六、結論

快天與秀天兩人都對舊有的傳統禪研究進行批判，並提出新的見解，而且還提出適合現代的禪之形態。我們應該對此給與高度肯定。當然他們兩人的問題點也不少。無論快天還是秀天，都有將自身期望的佛教投射在釋尊或達磨身上之嫌。此外，兩人的著作都沒注釋，對其他研究者進行批判卻沒有引用他們的論文、標示原典。這無疑是新的學風，但始終只是提唱風，沒有形成純粹的學術論文體裁。這也是被人說成太老舊的原因。

前面已經提過，他們兩人有幾點新嘗試應該給予評價。而且他們都和臺灣的佛教有關聯。臺灣留學生比朝鮮留學生更先到駒澤大學留學。若比較他們所學的內容、回國後的活動等，自然能看出彼此的異同處。這種調查在思考日本大學的佛教教育和禪宗研究的方式時是極為重要的。從朝鮮傳入佛教，從中國、朝鮮學習很多東西的日本，進入近代後開始攝取西歐的印度學、佛教學，進而影響了亞洲諸國，甚至是西方諸國。但即使進入近代，還是有一部份不斷地受到諸國的影響。我在自己的著作《東アジア仏教史》（2019 年）之序章已有指出，「佛教史是諸國、諸地域、諸

---

<sup>44</sup> 赤松徹真，〈井上秀天の思想—その生涯と平和論及び禅思想—〉，《龍谷大學論集》434、435 合併號，頁 524-525。

民族的複雜的相互交流、相互影響的歷史，是在此過程中變容的歷史」<sup>45</sup>。我希望以臺灣和日本為首的諸國佛教研究者，能彼此合作，將快天與秀天的思想，甚至是諸國佛教的複雜關係闡明清楚。

---

<sup>45</sup> 石井公成，《東アジア仏教史》，東京：岩波書店，2019年，頁4。

## 引用書目

### 中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 三浦節夫（2012）。〈『新仏教』を支えた人々〉，《ライフデザイン学  
研究》7，頁 291-309。
- 大竹晉（2017）。《大乘起信論成立問題の研究：『大乘起信論』は漢文  
仏教文献からのパッチワーク》。東京：國書刊行會。
- 大野育子（2009）。《日治時期佛教菁英の崛起：以曹洞宗駒澤大學台灣  
留學生為中心》，淡江大學歷史學系碩士論文。
- 大澤広嗣（2011）。〈明治仏教と中東イスラーム世界の接点—雑誌『新  
佛教』の論説から—〉，吉永進一編，《近代日本における知識  
人宗教運動の言説空間—『新佛教』の思想史・文化史的研究》，  
科研費報告書。
- 山内舜雄（2009）。《統道元禪の近代化過程—忽滑谷快天の禪学とそ  
の思想〈駒澤大学建学史〉》。東京：慶友社。
- 中西直樹（2016）。〈大正期台湾布教の動向と南瀛仏教会〉，《龍谷大  
学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー》15:1，頁  
29-49。
- 井上秀天（1921a）。〈致太虚法師函〉，《海潮音》4:12，頁 3-4（通訊）。
- （1921b）。《禪の現代的批判》。東京：宝文館。
- （1922-1925）。《無門闕の新研究》上・中・下卷。東京：宝文  
館。
- 木村清孝（2001）。〈原坦山と「印度哲学」の誕生—近代日本仏教史  
の一断面〉，《印度學佛教學研究》49:2，頁 533-541。
- 石井公成（2008）。〈明治期における海外渡航僧の諸相—北畠道龍、  
小泉了諦、織田得能、井上秀天、A・ダルマパーラ〉，《近代仏教》  
15，頁 1-24。
- （2013）。〈近代日本における『大乘起信論』の受容〉，亞洲佛  
教文化中心編，《2012 年全体研究会プロシーディングス》，頁  
75-109。
- （2018a）。〈近代における“Zen”の登場と心の探究(1)〉，《駒澤  
大学仏教学部論集》49，頁 19-43。

- (2018b)。〈【書評】大竹晋『大乘起信論成立問題の研究—『大乘起信論』は漢文仏教文献からのパッチワーク—〉，《駒澤大学仏教学部研究紀要》76，頁 1-9。
- (2019)。《東アジア仏教史》。東京：岩波書店。
- 石井修道 (1991)。〈道元の靈性批判：鈴木大拙の靈性と関連して〉，《駒澤大學禪研究所年報》2，頁 50-93。
- 守屋友江 (2006)。〈世紀轉換期における仏教者の社会観—『新仏教』における鈴木大拙と井上秀天の言説を中心に—〉，《近代仏教》12，頁 39-57。
- 江燦騰 (1995)。〈胡適の早期禪宗史研究與忽滑谷快天〉，《世界宗教研究》1，頁 91-94。
- 竹林史博編 (2004)。《曹洞宗正信論争〔全〕》。山口県：曹洞宗龍昌寺。
- 和辻哲郎 (1926)。《日本精神史研究》。東京：岩波書店。
- 佐橋法龍 (1982)。《井上秀天》。東京：名著普及会。
- 赤松徹真 (1989)。〈井上秀天の思想—その生涯と平和論及び禅思想—〉，《龍谷大学論集》434、435 合併號，頁 517-553。
- 忽滑谷快天 (1905a)。《禅学批判論》。東京：鴻盟社。
- (1905b)。《怪傑マホメット》。東京：井冽堂。
- (1908)。《達磨と陽明》。東京：丙午出版社。
- 螺蛤生 (忽滑谷快天) (1905)。〈マホメット略伝 一〉，《新佛教》6:4，頁 284-285。
- 松本丁俊 (2005)。〈台湾佛教の特質〉，《駒澤大学外国語部論集》62，頁 165-180。
- 近藤俊太郎 (2004)。〈井上秀天の仏教と平和論〉，《仏教史研究》40，頁 41-69。
- 島藺進 (2008)。〈宗教学の成立と宗教批判：富永仲基・ヒューム・ニーチェ (〈特集〉宗教批判の諸相)〉，《宗教研究》82:2，頁 223-245。

# The Modernization of Japanese Zen and Taiwanese Buddhism — The Cases of Nukariya Kaiten and Inoue Shuten

Kosei Ishii

Professor

Department of Buddhist Studies, Komazawa University

## Abstract

As a student at Keio University, Nukariya Kaiten (1867-1934) began translating texts from the Sōtō (Caodong) school into English, using the term “Zazen”. After graduation, he emphasized scientific rational thinking and continued his study of Zen with a critical outlook, repudiating traditional Zen. During his visit to the West, his work *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy in China and Japan* got published in London. Appointed as the Headmaster of Komazawa University, he was highly respected and had a great influence on international students from Taiwan, like Zeng Jing-lai, Li Tian-chun, etc. Returning back home after graduation, Zeng Jing-lai attempted to settle the social issues of Taiwan through the ideas of contemporary Buddhism. Similarly to Nukariya Kaiten, Inoue Shuten (1880-1945) was not only fluent in English, but also repudiated traditional Zen, which had formed the foundation of his studies. Engaging in the mission of the spreading Sōtō Buddhism in Taiwan, Inoue was active in Taiwan for some times after his journey to Asian countries like India. However, his influence on Taiwanese Buddhism has remained unknown until now and awaits future investigation and research.

## Keywords

the Religion of the Samurai, Komazawa University, Nukariya Kaiten, Inoue Shuten, Zeng Jing-lai