

曾景來的宗教哲學—— 近代日本佛教研究與佛陀觀

廖欽彬

廣州中山大學哲學系副教授

法鼓佛學學報第 27 期 頁 33-66 (民國 109 年)，新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 27, pp. 33-66 (2020)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.6889/DDJBS.202012_(27).0002

ISSN: 1996-8000

摘要

本文透過檢討曾景來(1902-1977)的〈阿舍の佛陀觀〉(1928)、《臺灣宗教と迷信陋習》(1938)及其前後的宗教與道德論，試圖挖掘出其宗教哲學成立的可能性。本文首先梳理曾景來當時所處的臺灣宗教發展情況及其求學時深受影響的日本近代佛教研究狀況、大乘非佛說論之歷史脈絡。接著，藉助當代日本近代佛教研究之考察，從主觀宗教信仰與客觀歷史研究、宗教學與佛教學、學院派與宗派的佛教研究、普遍與特殊的宗教哲學等問題意識出發，檢視曾景來的原始佛教理解、佛陀自覺論及宗教與道德論。最後，以構築宗教哲學的「教、行、信、證」之原理，探討曾景來對法、佛關係的理解，並結論出其「法佛不一」與「法佛不二」之主張，開啟了一種普遍宗教哲學的討論空間。

目次

- 一、前言
 - 二、近代日本的佛教研究
 - 三、大乘非佛說論
 - 四、曾景來的佛陀觀
 - 五、宗教與道德論
 - 六、結論
-

關鍵詞

曾景來、宗教哲學、近代日本佛教、佛陀觀、原始佛教

一、前言

臺灣是否有宗教哲學？若有宗教哲學，是以何種面貌出現？又該如何被討論？當筆者閱讀完曾景來（1902-1977）的〈阿舍の佛陀觀〉¹ 及其到二戰結束為止的文章後 產生上述的期待與疑問，同時也萌生該如何從臺灣本土歷史地基來思考宗教哲學的念頭。今日的臺灣學術界，大多直接略過臺灣本土的歷史地基來討論宗教哲學。筆者也因自身學術訓練關係，對扎根臺灣探討哲學問題的工作，尚處在暗中摸索階段。

本文將藉由探討曾景來日治期的論著及其背後的日本近代佛教研究，試圖開拓一條通往臺灣宗教哲學的論述道路。須先聲明的是，佛教的哲學討論只是思考宗教哲學的其中一個管道，因此探索曾景來的宗教哲學，並無法取代具普遍性、開放性的宗教哲學概念。在此自覺的前提下，本文設置「近代日本的佛教研究」、「大乘非佛說論」、「曾景來的佛陀觀」、「宗教與道德論」這四個部分，依序探討造就臺灣宗教哲學的歷史背景及臺灣宗教哲學形成的可能性。

曾景來為學問僧，高雄美濃人，因家庭背景關係與佛教結緣，1917年美濃公學校畢業後進入臺灣佛教中學林（曹洞宗在臺灣的唯一中學林），1920年從該校畢業。1922年曹洞宗第四中學林畢業後，進入曹洞宗大學高等部（駒澤大學預科前身）。1924年進入駒澤大學大學部佛教學科。1928年大學畢業，學士論文為〈阿舍の佛陀觀〉，同年返臺。1929年受命於曹洞宗，擔任臺灣巡迴布教師，

* 收稿日期：2020/8/14；通過審核日期：2020/12/21。

¹ 〈阿舍の佛陀觀〉為曾景來在駒澤大學的學士畢業論文。筆者透過駒澤大學石井公成教授的幫助，有幸親自翻閱此論文。此論文被曾景來發表在《南瀛佛教》5:6-7:3，1927-1929年。在《南瀛佛教》的內容和學士論文內容大致相同，唯有前兩章講述佛陀傳的部分，是曾景來後來添加的部分。

另擔任南瀛佛教會教師。1932年擔任《南瀛佛教》編輯，直到1940年。1933年受總督府社會科囑託，主要協助處理宗教事務與調查。1941年赴海南島調查。戰後，任《臺灣佛教》主編、中國佛教會臺灣分會理事、花蓮東淨寺住持。²

1895年後的日治期臺灣佛教，因1915年西來庵武裝抗日事件，進入官方管控，開始脫離中國佛教體系逐漸轉向日本佛教體系。此後出現一個非常重要的臺灣佛教發展之分水嶺，那就是1922年官民合辦、日本曹洞宗參與指導的南瀛佛教會之成立及《南瀛佛教會會報》雜誌的發行。³ 在此之前，有一重要里程碑便是1917年曹洞宗在臺灣的中學林（臺北高中前身）之設置。上述僧侶教育機構以及日台佛教界的活動機構與刊物，可說是奠定臺灣佛教近代化的基石，亦是臺灣宗教哲學形成的搖籃之一。

造就這一臺灣佛教在近代的轉變，除了有總督府的對台宗教政策之影響外，還有一個共同的歷史基礎，那便是禪宗。日本曹洞宗與臨濟宗在這一歷史共通性上，得以在臺灣伸展勢力。曹洞宗與臨濟宗、淨土宗、淨土真宗（大谷派及西本願寺派）競爭，最後雖在臺灣取得優勢，但其以宗祖道元（1200-1253）的思想為基礎的宗派學或禪學，卻沒有在臺灣這塊土地得到真正的發展。以曾景來為例來看，可知當時以理性主義為基礎的歐洲近代佛教研究及日本近代佛教研究，才是造就臺灣宗教哲學萌芽的主要原因。這和駒澤大學初任校長、曹洞宗革新派學問僧忽滑谷快天

² 關於曾景來的學習與活動情況以及當時的日臺佛教背景，本文參考大野育子的《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》，淡江大學歷史系碩士論文，2009年。以下引用以《日治時期佛教菁英的崛起》略稱。除此論文外，另參考邱敏捷〈日治時期曾景來的行誼及其對臺灣佛教之研究〉，《臺灣文獻》70:2，2019年，頁1-32。

³ 參見江燦騰，《臺灣佛教史》，臺北：五南出版，2009年，第二卷「日治時代臺灣佛教史」的第七章部分。大野育子在《日治時期佛教菁英的崛起》第二章第二節中亦有論及，參見頁27-37。

(1867-1934)的近代學風有很大關聯。此外，教授曾景來印度佛教的木村泰賢(1881-1930，曹洞宗僧侶)及宇井伯壽(1882-1963，曹洞宗僧侶)，在佛教研究的方法論上，亦給予他很大影響。⁴

須注意的是，忽滑谷近代學風背後的近代日本佛教研究脈絡。忽滑谷曾於1902年出版一本書收錄江戶思想家富永仲基(1715-1746)的《出定後語》及受其影響的江戶儒者服部天游(1724-1769)的《赤裸々》，並分別為兩者撰寫小傳。顯然小傳內容企圖以富永及服部的大乘非佛說論立場，批判當時佛教徒的迷信、守舊與墮落。⁵這一大乘非佛說論的由來，可在村上專精(1851-1929，曾為真宗大谷派僧侶，爾後除僧籍)的《佛教統一論第一編·大綱論》⁶、《大乘佛說論批判》⁷，甚至更早可在姉崎正治(1873-1949)的《佛教聖典史論》⁸中看到。近代日本佛教研究中出現的大乘非佛說論，不僅為舊有的佛教研究提供新的方法論，甚至對大乘佛教帶來新的挑戰，迫使大乘佛教徒背負「大乘經典皆非佛說」的歷史魔咒。關於近代日本佛教研究與大乘非佛說論，將於以下兩節討論。

二、近代日本的佛教研究

日本當代佛教研究專家末木文美士在《思想としての近代仏教》⁹的第四部「學院派佛教研究的形成」中，以「佛教研究方法論與研究史」為題，為讀者提供一個以東京大學印度哲學講座、東洋哲學講座、宗教學講座、梵語學講座為開端的佛教或宗教研

⁴ 關於曾景來的授課情況，參見大野育子，《日治時期佛教菁英的崛起》，頁89。

⁵ 參見山内舜雄，《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〉続》，東京：慶友社，2009年，頁64-74。

⁶ 村上專精，《佛教統一論第一編·大綱論》，東京：金港堂書籍，1901年。

⁷ 村上專精，《大乘佛說論批判》，東京：光融館，1903年。

⁸ 姉崎正治，《佛教聖典史論》，東京：經世書院，1899年。

⁹ 末木文美士，《思想としての近代仏教》，東京：中央公論社，2017年。

究圖像。印度哲學講座的首位教授為村上專精，其後接班人依序為木村泰賢、宇井伯壽、中村元（1912-1999）。東洋哲學講座的首位教授為井上哲次郎（1856-1944），其女婿姉崎正治為宗教學講座的首位教授，與井上比較東西方哲學、宗教的學風同調。梵語學講座的首位教授是從學於繆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）的高楠順次郎（1866-1945），其治學方式亦接近井上。

若根據曾景來〈阿含の佛陀觀〉的參考文獻，可知該論文吸收了大部分近代日本佛教思想家的研究成果。在此列舉如下。宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉¹⁰、保坂玉泉（1887-1964，曹洞宗僧侶）的佛教概論講義筆記、立花俊道（1877-1955，曹洞宗僧侶）《原始佛教と禪宗》¹¹、赤沼智善（1884-1937，真宗大谷派僧侶）《阿含の佛教》¹²、村上專精《佛教統一論第三編・佛陀論》¹³、姉崎正治《現身佛と法身佛》¹⁴。

根據末木的研究，東京大學印度哲學講座傾斜在佛教研究，自村上專精的傳統學風轉向以近代歐洲佛教研究為典範的進步學風。此一近代學風以梵文、巴利文甚至藏文等解讀佛教經典，並和漢傳佛教經典進行比較，顯然具有比較文獻學或考據學的特質，自木村泰賢以降便成了該講座的定調。這種習自西歐又與之競合的比較文獻學或考據學，形成近代日本佛教研究的特色。

末木比較了村上專精、木村泰賢、宇井伯壽的佛教研究特色，認為相對於未有留學經驗的村上，留英的木村與留英、德的宇井更具有近代治學精神。宇井以實證的文獻學來研究佛教，比木村

¹⁰ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，《思想》60，東京：岩波書店，1926年。

¹¹ 立花俊道，《原始佛教と禪宗》，東京：更生社書房，1926年。

¹² 赤沼智善，《阿含の佛教》，京都：丁子屋書店，1921年。

¹³ 村上專精，《佛教統一論第三編・佛陀論》，東京：金港堂書籍，1905年。

¹⁴ 姉崎正治，《現身佛と法身佛》，東京：文榮閣，1925年。

又更具客觀性和合理性。筆者認為這從宇井在〈阿含に現はれたる佛陀觀〉中比較巴利文和漢文《阿含經》的做法可得到佐證。然而，末木認為這三位思想家雖具客觀文獻學精神，卻都因其宗派學、護教、信仰立場，無法走向真正的比較宗教學之客觀道路。開啟比較宗教學之路的是同講座繼承人中村元。在末木筆下，顯然印度哲學講座到中村元為止，和東洋哲學講座、宗教學講座、梵語學講座的治學立場，形成了主觀詮釋與客觀比較的對立關係。末木雖未直言，但筆者認為其治學立場接近後者，又具有跨學科的特色。

我們可從末木對近代日本佛教或宗教研究的考察，得到幾條看待曾景來宗教哲學萌芽之可能性的線索。第一條線索，末木提出宗教學與佛教學的區別。他說：「相對於佛教學主要從佛教內部立場，來進行文獻學式的教理研究，宗教學原本就是從諸宗教的比較中產生，因此從比較客觀的立場研究不限於教理的佛教諸相（儀禮、制度、社會活動、現狀等）。」¹⁵ 關於宗教學與佛教學的區分，末木的理解和一般不同。一般理解是佛教學、神學等都只是一種特殊的宗教學，不能代表最普遍的宗教學。但若按末木所理解的宗教學來思考，似乎以跨學科、跨領域的方式來研究佛教諸相，就能等同於宗教學。我們可以理解末木如此主張的理由，因為當代日本佛教研究的多元發展恰好和末木的說法一致。但在此還須注意一個跨文化敘述的問題。因為探討跨文化敘述的問題，恰好能為我們提供如何思考習自異文化（日本）的曾景來為臺灣所打造出來的言論。

第二條線索，他將佛教研究區分成主觀宗教信仰與客觀學術研究。¹⁶ 在主觀宗教信仰下的佛教研究，依筆者觀察，可分成守

¹⁵ 末木文美士，《思想としての近代仏教》，頁 242。

¹⁶ 這一區分從村上專精在《大乘佛說論批判》結論處說明自己承繼普寂（1707-1781，淨土宗僧侶）在《顯揚正法教復古集》中主歷史又不失教理的中

舊派與革新派。前者相信神秘、超越與不可思議，屬於前近代、非理性、非科學、非歷史實證立場。後者排斥迷信、直觀與不可思量，屬於近代、理性、科學、歷史實證的立場。胡適（1891-1962）的禪思想史研究雖接近後者立場，卻不盡相同，因為他本人不具有宗教信仰的情懷。批評胡適的鈴木大拙（1870-1966）雖接近後者立場，亦不盡相同，他仿效胡適利用敦煌文獻等闡釋禪思想史，卻又重視開悟與般若直觀，批評胡適歷史、實證主義下的禪思想史有窄化禪精神之嫌，不具普遍性。¹⁷ 在此不討論末木的區分方式是否存在一種主觀分判的問題。

給予曾景來影響的思想家，如忽滑谷快天、村上專精、木村泰賢、宇井伯壽等人，便是屬於上述的後者。這些人以佛教為研究對象，雖具客觀的歷史實證精神，卻又因各自的信仰關係，讓本應屬於客觀的佛教研究倒逆回一種看似守舊派的主觀佛教研究。末木以村上的《佛教統一論·大綱論》與《大乘佛說論批判》的大乘非佛說論為例，指出前書的大乘非佛說論比後書的論述更具中立、客觀性，理由是後書雖承認大乘經典從歷史研究來看並非佛陀親口說，卻又積極地主張從教理信仰來看是一脈相承，因而大乘佛說論是成立的。這種以歷史實證為外衣的主觀宗教信仰之言論或以西方近代的方法論進行護教之言論，恰好是日本佛教研究從明治期到二戰前後時期的特徵。¹⁸ 那麼，曾景來的佛教或

立立場便可窺見（頁 245-247）。筆者認為末木本人在判釋近代日本佛教研究類型時，亦不得不替自己找一個學術定位，「究竟是主觀還是客觀？」、「是何種主觀與客觀？」的佛教研究態度。

¹⁷ 關於兩者的比較，參見拙論，〈田辺元の宗教哲学と禪の近代化——西田と大拙の華嚴哲学との比較を兼ねて〉，《求真》25，2020年，頁 1-22。

¹⁸ 參見末木文美士，《思想としての近代仏教》，頁 348-352。筆者認為針對這種大乘佛教徒的矛盾心理該如何進行一個客觀性的敘述，一直都是日本佛教徒或研究者必須面對的難題。

宗教研究是否有如日本僧侶般的信仰或使命？這是一個值得思考的問題。

第三條線索，末木對宗派大學與東京大學教育方針所進行的分析。從一般定論來說，日本佛教始於中世鎌倉的新興佛教，比如法然（1133-1212）與親鸞（1173-1262）的淨土真宗、道元的曹洞宗、榮西（1141-1215）的臨濟宗、日蓮（1222-1282）的日蓮宗等。這些宗派的宗學興盛於明治期，除臨濟宗外，在戰前便分別擁有自己的大學。比如真宗的大谷大學與龍谷大學、曹洞宗的駒澤大學、日蓮宗的立正大學。這些宗派大學的教育方針，主要還是以近代佛教研究來服務各自的宗學，亦即以新式教育的外裝來顯揚自身的宗學。至於籠罩在這些宗派知識體系下的日本佛教史敘述，究竟有何種程度上的遮蔽問題，在此不討論。

和這些宗派大學相比，東京大學的教育方針，顯得更具學院派風格。然東大的印度哲學講座在初期，雖以西方近代方法論來研究佛教或日本本土佛教，但這些講座教授皆為宗派僧侶，因而無法避免淪為各自的宗學或今日所謂日本宗教學的守護者。比如，當代真宗學問僧加來雄之在〈探訪清澤滿之的宗教哲學：如來與他力門論述〉認為清澤滿之（1863-1903，真宗大谷派僧侶）以對如來、他力作用的體悟為基礎，建構宗教哲學（普遍哲學）及他力門哲學（特殊哲學）、進行宗派改革運動、提出精神主義口號闡釋自身的宗教真實（實存）。¹⁹ 這裡可看到真宗僧侶建構宗教哲學與他力哲學的差異，同時也能看到普遍哲學如何為特殊哲學背書的微妙關係。參考上述宗教學與佛教學、宗派大學與東京大學的教育方針、普遍的宗教哲學與特殊的宗教哲學的區分方式，將會有助於我們思考曾景來宗教哲學萌芽的可能性。下一節筆者

¹⁹ 收於廖欽彬編譯，《日本哲學與跨文化哲學》，廣州：中山大學出版社，2020年，頁133-150。

將探討近代日本佛教研究無法掠過的大乘非佛說論，並藉此探討在此思潮下曾景來如何展開自己的論述。

三、大乘非佛說論

近代日本的大乘非佛說論，一般都認為起始於村上專精的《佛教統一論·大綱論》與《大乘佛說論批判》。但在他之前，早在姉崎正治的《佛教聖典史論》便能窺見。姉崎在該書序言最後說明此書的出版，是為了紀念富永仲基《出後定語》及德國新教神學家鮑爾（Ferdinand Christian Baur, 1792-1860）《牧者書簡論》（Über die sog. Pastoralbriefe, 1835）。《佛教聖典史論》出版的目的是在於比較東西方的宗教經典批判精神。其對象分別是部派、大乘佛教的經典與基督教的《聖經》。富永與鮑爾分別被提出來的原因，在於兩者的研究立場都是經典批判。前者的方法是加上說，後者的方法是黑格爾歷史哲學的辯證法。

與《佛教聖典史論》形成呼應，井上哲次郎在《釋迦牟尼傳》²⁰序文斥責世間流傳神奇、不可思議的釋迦傳，試圖透過歷史眼光參照東西方的研究，撰寫一部釋迦傳，將釋迦作為世界偉人的形象勾勒出來。此做法來自法國宗教史家勒南（Joseph Ernest Renan, 1823-1892）《耶穌傳》（Vie de Jésus, 1863）的影響。²¹ 和勒南將耶穌視為歷史人物的做法相同，井上亦將釋迦視為歷史人物，試圖排除佛教徒將釋迦神格化的迷信思維。這裡顯然出現了啟蒙期以來區分神話與歷史的理性主義立場。這種將釋迦視為歷史人物的做法，反映出近代日本的佛教研究思潮，對大乘非佛說論的流行起了間接作用。曾景來試圖從《阿含經》中挑出歷史的佛陀與

²⁰ 井上哲次郎，《釋迦牟尼傳》，東京：文明堂，1902年。

²¹ 參見《釋迦牟尼傳》（頁15）引用勒南《耶穌傳》的部分。《井上哲次郎自傳》（東京：富山房，1973年，頁44）傳達出井上試圖剔除具神話色彩的釋迦圖像，試圖還原其事實的圖像。

神話的佛陀，試圖刻劃出歷史的佛陀形象，並從佛陀形象的演變思考宗教哲學問題，亦可說受到此思潮的影響（此部分將於下節探討）。

如前述，姉崎與井上的比較東西方哲學、宗教的學風同調。因此我們既看不到《佛教聖典史論》對兩者方法論的比較與檢討，亦看不到佛教與基督教經典何以需要被重新審視的當時學術狀況（可能是對話也可能是獨白）。唯一能串連東西方經典批判的軸心，便是區分歷史與神話的理性主義立場。姉崎如此主張大乘非佛說論：「我認為佛教思想的非科學性以其大乘佛說論為代表」、²²「然而，眾多的佛教徒又如何呢？他們不僅排斥他教，視其為外道邪教，甚至將佛教中的小乘視為異端，獨以大乘自居，並將其信仰放在『此大乘便是釋迦牟尼佛的說法』的史論上。依吾人之見，這只是一種愚痴又危險的信仰。（中略）釋迦若是大乘法宣說者，那麼孔子、基督，不，甚至是吾人、狗子亦都是應機適性的大乘宣說者。」²³ 接著姉崎進一步指出佛教經典的歷史探究之最大障礙，便是佛教徒對經典神話的信仰以及佛教徒對以歷史眼光探討佛教經典的批評者之攻擊。關於此批評者，姉崎具體提出富永仲基，並主張自己便是繼承富永與鮑爾的經典批判精神。

村上專精在《大乘佛說論批判》第四章「現代日本的大乘佛說論」第二節中，指出富永與姉崎的繼承關係。必須注意的是，此繼承關係只是經典批判的理性精神，亦即加上說的思想史方法論，而不是富永的大乘非佛說論。一般研究者都認為富永是大乘非佛說論的始祖，此說法始於村上。²⁴ 但我們若仔細閱讀水田紀

²² 姉崎正治，《佛教聖典史論》，頁 6。

²³ 姉崎正治，《佛教聖典史論》，頁 9，『 』為筆者注。

²⁴ 參見村上專精，《大乘佛說論批判》，東京：光融館，1903 年，頁 51-52。村上認為富永的《出後定語》是「大乘非佛說論的導火線」，正是受到姉崎的《佛教聖典史論》之影響。

久在《富永仲基 山片蟠桃》²⁵ 的解說文〈《出定後語》與富永仲基的思想史研究法〉便會了解，富永並不是要主張大乘非佛說論，而是要運用其加上說的思想史方法，層層剝開佛教思想史的源流與發展。也就是說，加上論是一種思想發達觀的闡釋。思想史的發達和後世之人的加上說，有密切關係。但這並不表示佛陀存在及其說法完全和其後的部派、大乘完全無關。思想史的闡釋在於如何解釋前後或影響關係（包含變質關係），而將佛陀的佛法與部派、大乘完全切割，使每個存在變成一種獨立物這種科學精神，只是其帶出的結果之一。富永的加上說目的在於透過加上說重新梳理關係史，藉此批判一般的佛教思想史解釋方法，此舉卻意外地內含近代的歷史實證精神，受到近代佛教學者的重視。²⁶ 關於加上說形成的理由，水田如此說道：

仲基的關心，始終在於人這一思考主體的行為究竟和思想的形成有何種關聯。他說自古以來，人們總是試圖要超越前說來主張自說，為了表示在彼此之中自己較優越，假裝自說才是正統，最能正確地繼承始祖所說的。這個想超越前說的人類共有心理，變成了主張的動機，一方面指出前說的悖論、矛盾、不成熟，一方面誇示自說的合理、準確、優秀，在不斷地彼此批判論難、主張鼓吹之中，從先前的思想不斷地產生出其他派別，並形成體系。因此批判前說的舌鋒越是銳利、自說的出類拔萃及強調正統的強度越大，事實上就是想壓倒他者，超出其上，以一種發展的形式被提出的後世之說。

²⁵ 富永仲基、山片蟠桃著、水田紀久等校注，《富永仲基 山片蟠桃》，東京：岩波書店，1973年。

²⁶ 事實上，受影響的不僅是佛教研究者，甚至連日本思想史家內藤湖南（1866-1934）及中國哲學家武內義雄（1886-1966）亦受到很大影響。

若注意其極具意圖的擬古表現程度，便能很好地掌握到學派發展的圖像。²⁷

水田解說富永這個加上說時，做了一個淺顯易懂的整理。A（外道）主張 a（生天說），B（釋迦）為超越 a 而主張自說 b（七佛），並認為 b 比 a 更優秀、正統、古老。C（迦葉派）主張 c（阿含、有）、D（文殊派）主張 d（般若、空）亦是如此。²⁸ 因此若按水田的說法，可知無論是部派（小乘）經典（《阿含經》）還是大乘經典的形成，都是一種加上說的結果。不能否認的是，富永的加上說確實也影射了無論是部派佛教或大乘佛教都不可能是佛陀親口說的訊息。然而，水田卻直言《出後定語》的目的，並非是要提倡大乘非佛說論，而是要指出釋迦教法與後世大乘諸派體系在發展關係上的關聯，或者是要批判主張大乘經典皆是佛說的宗派，因為經典判釋都必須要有歷史反省。²⁹ 上述討論和下一節筆者要討論曾景來何以要探討《阿含經》的佛陀觀有關。

事實上，村上專精雖批評富永的獨斷與偏漏，但卻十分評價其具有歷史考證的科學精神。筆者認為無論是富永還是姉崎，都對村上產生很大影響。因為村上一方面承認從歷史實證角度來說，大乘非佛說論是絕對站得住腳。然而，村上同時在教理信仰層面上，卻又承認大乘佛說論亦站得住腳。這也是末木文美士批評村上的近代佛教研究有時光倒錯之嫌的理由。

承繼這個矛盾心態，別具心裁地提出掙脫大乘非佛說論的歷史魔咒、激勵大乘佛教徒應積極活出佛陀精神的是當代日本佛教研究家大竹晉。其《大乘非仏説をこえて：大乘仏教は何のため

²⁷ 富永仲基、山片蟠桃著、水田紀久等校注，《富永仲基 山片蟠桃》，頁 670。

²⁸ 參見富永仲基、山片蟠桃著、水田紀久等校注，《富永仲基 山片蟠桃》，頁 14-20、671。

²⁹ 參見富永仲基、山片蟠桃著、水田紀久等校注，《富永仲基 山片蟠桃》，頁 667。

にあるのか》³⁰ 為大乘非佛說論整理了一個歷史脈絡。大竹晉指出在初期大乘經典《般若波羅蜜多》中出現的大乘非佛說論。這種非難大乘非佛說的言論會興起，是因為大乘佛教在中觀派與唯識派的組織發展下日益茁壯，開始受到部派的關注與批判。但這些紀錄在部派之間並不多，反而在中國的印度佛教記述當中能找到，比如印度僧侶真諦（499-569）的《部執異論疏》。這種大眾部的大乘非佛說論，引來日本近代僧侶前田慧雲（1855-1930）的注意。前田以此為據，主張大乘佛教大眾部起源說。大乘佛教的起源說研究過於龐大在此無法進行討論。總之，在大眾部流傳的《般若波羅蜜多》等大乘經典的歷史事實，證明了部派的大乘非佛說論之興起。此外，紀錄玄奘（602-664）與主張大乘非佛說論的部派佛教僧侶之間論辯的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，亦出現大乘非佛說論。中國自漢代以來，大乘佛教廣為流傳，原本沒有大乘非佛說論流行的土壤，但在南北朝時代卻經由印度僧侶帶入中國。整體來說，大乘非佛說論雖在中國有過歷史足跡，卻因大乘佛教勢力過於龐大，沒有伸展的空間。³¹

佛教在日本的流傳接在中國之後，興起的是大乘佛教，而非主張大乘非佛說論的部派佛教。日本近代大乘非佛說論的興起，以富永為開端，經姉崎、村上等人的議論，成為近代日本佛教研究中不可避開的探討課題。曾景來雖未明確指出此脈絡，但我們必須了解，要探討曾景來的宗教哲學萌芽之可能性，必不能忽視此課題。因為佛陀是歷史人物，其教法必須和《阿含經》及其後的大乘佛教經典中的佛陀觀及教法嚴格進行區分。這個區分的基

³⁰ 大竹晉，《大乘非佛說をこえて：大乘仏教は何のためにあるのか》，東京：国書刊行会，2018年。

³¹ 參見大竹晉，《大乘非佛說をこえて：大乘仏教は何のためにあるのか》，頁35-52。

準，曾景來聚焦在佛陀的成道，也就是自覺的過程。以下將針對此自覺所產生的宗教及宗教哲學意涵進行檢討。

四、曾景來的佛陀觀

綜觀上述曾景來接受的近代日本佛教研究脈絡後，我們可藉由探討他在日治期唯一一篇較有學術深度的研究論文〈阿含の佛陀觀〉，來思考其宗教哲學萌芽的可能性。首先要進行一些確認。曾景來父親為虔誠佛教徒，他本人亦是虔誠佛教徒，但是一位具近代科學精神的歷史實證主義、理性主義佛教徒。其論著目的，除了戰時體制下的論著不談，大多致力於從理性主義立場來宣揚以佛陀成道（自覺）為中心的佛教理念。1933年繼李添春（1898-1988）之後，擔任總督府社會科囑託，協助處理宗教事務與調查期間，大多在撰寫形成《臺灣宗教と迷信陋習》³²的文章。若觀察其參考文獻中出現井上圓了（1858-1919）的《妖怪學講義》³³，便會理解曾景來的立場，除了來自總督府破除民間迷信的「宗教去魅」與啟蒙策略外，事實上是奠基在其學養之上。

井上圓了曾為真宗大谷派僧侶，不滿宗派作為而脫離僧籍，是推動啟蒙、開化日本民眾的明治初期哲學家。井上當時為了籌措建立哲學館（東洋大學前身）的經費，走遍日本各地進行演講。妖怪學便是他將哲學（理性主義）推廣到民間各地時所產生的學問。其論述大體先透過詳述民間的妖怪傳說及現象，爾後再用邏輯學（歸納與演繹法）或自然、社會科學（如化學、物理學、生物學、心理學、人類學等），來說明坊間所謂妖怪不過是違反邏輯、不符自然或社會科學法則上的現象。針對這些違背「某種規定或

³² 曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》，臺北：臺灣宗教研究會，1938年。

³³ 參見井上圓了著，蔡元培譯，《妖怪學講義錄（總論）》，香港：香港中和出版，2015年。

法則」亦即脫軌的現象，井上給予各種稱呼，例如迷信、幻象、妄念、假像，甚至是偽怪、假怪。井上試圖透過此種講述方式，破除一般民眾的迷信與妄想。³⁴

曾景來在《臺灣宗教と迷信陋習》的「關於臺灣的怪談」中解釋物理的怪談時，如此說道：「在臺灣的怪談中很多是物理的怪談。這些透過物理、化學、動植物等諸科學很容易得到解釋，這些只是反映在五官的自然或自然現象的變化，但其變化和平常不同因而被視為異常，再經由各種因緣的結合而變成怪談。」³⁵ 此書的問世除了總督府的皇民化策略外，和曾景來的理性主義立場不可分割。

如前述，曾景來在〈阿含の佛陀觀〉開展之前附上佛陀傳，目的在於刻劃出作為歷史人物的佛陀形象。在展開佛陀傳之前，他明確自覺到《阿含經》的佛陀觀已經過許多潤飾、增加許多神話色彩，並表示要從《阿含經》中抽絲剝繭出歷史的佛陀形象，也就是將被神化的部分剔除，還原佛陀本人的形象。曾景來將佛陀傳分成六個階段（誕生、出家、修行、成道、說法、入滅）來論述。筆者認為最重要的是成道、說法、入滅的討論。對包含四諦、八正道、十二因緣的成道（自覺）之討論是曾景來認為比較能接近歷史佛陀形象的途徑。³⁶

至於何以要刻劃接近歷史的佛陀？曾景來基於幾個理由，比如對現世佛教與信徒的腐敗、墮落、迷信、守舊、形式主義、脫

³⁴ 參見廖欽彬，〈井上圓了與蔡元培的妖怪學：近代中日的啟蒙與反啟蒙〉，《中山大學學報》2，2017年，頁169-176。

³⁵ 曾景來，《臺灣宗教と迷信陋習》，頁26。

³⁶ 關於此部分，曾景來如此說道：「關於成道內容，在此簡略說明。一般都認為是苦集滅道的四聖諦及十二因緣。其中，道諦為涅槃狀態、佛陀終極的自內證。分觀此道諦的是八正道，八正道可說是佛陀的實踐倫理、實踐哲學，事實上亦是佛陀的宗教之所以為宗教的緣由。」曾景來，〈阿含の佛陀觀（二）〉，《南瀛佛教》6:1，1927年，頁32。

離釋尊本意等的不滿。特別是針對偏離佛陀本意，抱持宗派偏見，淪為一宗一派的御用學者的情況感到憂心重重。曾景來會舉出這些理由，除了是對現世情況的反應外，還必須注意的是，他接受近代日本佛教研究的理性主義思潮之影響。³⁷ 也就是說，曾景來試圖藉由提供一個理性主義立場下的歷史佛陀形象，呼籲佛教及佛教徒放棄舊信仰或不正確的信仰、獲取真正信仰態度。這種真正信仰的道路，無疑是曾景來主張的「回歸釋尊」、「回歸佛陀」。這一主張其來有自。曾景來說明這個回歸運動和當時日本的佛教研究之兩大潮流有關。一是本尊論或佛陀論，一是原始佛教的研究。無論要處理哪個方向，都必須從《阿含經》的檢討開始。³⁸ 據此我們可大致理解曾景來撰寫〈阿含の佛陀觀〉的動機。

曾景來在〈阿含の佛陀觀〉中分成幾個主題進行佛陀觀的檢討。一、佛陀的自覺態度（即佛陀的成道）。二、佛陀的德相觀。三、神話的佛陀觀。四、本生的佛陀觀。五、法身的佛陀觀。其中，以第一和第五個主題最為重要，以下將依序檢討。這兩個主題之所以比較重要，是因為筆者想透過討論曾景來的佛陀自覺觀，來思考其宗教哲學萌芽的可能性，而不是因為其他透過去除《阿含經》中具神祕主義色彩的佛陀來還原歷史現實的佛陀形象之檢視工作不重要。比如參考宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉的研究成果，曾景來認為作為佛陀德相的六神通中的漏盡通、如來說法中的四無所畏、三念住、大悲等都可被視為佛陀的自覺

³⁷ 忽滑谷快天受姉崎影響出版富永與服部的著作，對大乘非佛說論表示認同，遭到宗派的非難。此外，曾景來曾將忽滑谷的《禪學批判論》翻譯成中文，載於《中道》38-69，1926-1929年。從此書序論總結的幾個要點，亦能看到曹洞宗的近代理性主義思維。比如「宗教信仰非狂熱之物」、「宗教重現世而非來世」、「教祖精神萬世不易，經典解釋會因時變更，應棄教權、墨守主義」、「禪乃合理宗教、非狂熱宗教」、「禪並非不立文字、教外別傳」、「禪的開始在於釋尊的悟道。吾人修道結果是和釋尊進入同一悟道。釋尊是人類。」參見忽滑谷快天，《禪學批判論》，東京：鴻盟社，1905年，頁191-194。

³⁸ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（四）〉，《南瀛佛教》6:3，1928年，頁30-32。

態度。至於《阿含經》（增阿含、中阿含）中佛陀對弟子們的愛或大悲，曾景來指出被爾後的大乘佛教（《法華經》）發展成大慈大悲概念，佛陀被視為萬靈的慈父，但《阿含經》中的佛陀大悲，尚未發展到大乘佛教所說的世界慈父。³⁹ 曾景來雖沒有展開大乘非佛說論，但這裡可看出他極為小心地區分原始佛教和阿含佛教、大乘佛教的佛陀形象。區分的準則就在於佛陀是歷史現實的人，不是神話中的神。曾景來的佛陀觀之討論，事實上是承繼了近代日本佛教研究潮流主張大乘非佛說論。

在開始檢討上述兩個主題前，先確認一下對曾景來而言宗教是什麼。他認為宗教奠基在信者與被信者、信者與本尊的關係事實。宗教的生命在於對本尊的信仰。在既成宗教裡，宗教的生命直接求於教祖的人格。佛教的宗教生命能永存，在於對佛陀的考察。此考察便是在表現作為佛教生命的信仰。對佛陀的考察顯然是考察任何宗教始祖的一種型態，但只有對佛陀的考察還不能成為具普遍、客觀的宗教研究。以這一思考立足點，將能支撐我們去考察佛陀的自覺（成道）。曾景來在討論佛陀自覺之前，花了一些篇幅說明佛陀以前的古印度信仰情況。

他舉出印度最古老宗教書吠陀所建構的多神世界觀，並說明在印度的原始信仰裡還有所謂靈魂崇拜、靈魂不滅的觀念，為得靈魂自由而要求肉體的苦行。曾景來認為這兩項到了佛陀都被加以修正。替代神的外部客觀存在（人以外的超越存在）的是「我即是神」、神的內部主觀存在（人以內的內部存在），也就是說無神論取代了有神論。替代肉體苦行的是精神的超脫，也就是說精神替代了物質。⁴⁰ 這裡可間接看到上述說法類似富永仲基的加上說，因為佛陀以前的宗教不可能和以佛陀為開端的佛教完全切

³⁹ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（五）〉，《南瀛佛教》6:4，1928年，頁31-37。〈阿含の佛陀觀（十）〉，《南瀛佛教》7:3，1929年，頁15。

⁴⁰ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（三）〉，《南瀛佛教》6:2，1928年，頁35-39。

割。作為一種思想的歷史，必不會是分裂、破碎的孤立史，必須有一個關聯性。因此佛陀的自覺，亦被曾景來描述為一種具有歷史關係性的宗教體驗。如後所述，這種具歷史關係性的自覺，會和佛陀入滅後的弟子們或其教團信者的體驗有某種關聯。我們將會看到，作為一種宗教體驗的自覺，具有一個歷史維度（教行信證）。

接著，讓我們來看曾景來筆下的佛陀自覺。曾景來認為佛陀的人格來自其自我修養及救渡眾生。其自覺行以自覺、覺他為圓滿。佛陀的成道即是佛陀的自覺。其教法來自其自覺態度。此態度是佛教成立的根本，屬佛陀個人的主觀態度，非吾人所能理解、考察。然而，現今只能以客觀立場，透過考察資料來推斷佛陀的自覺態度。⁴¹ 這裡道出的訊息是，現今吾人考察包含佛教的任何既成宗教的始祖，都只能透過後人的記錄或經典才能成立。佛陀的主觀自覺要如何掌握，則變成一個難題。就像未見過佛陀的佛教徒如何談論佛陀、如何實踐佛陀的自覺精神一樣，只能透過前人及相關論著（經典），才能得以間接體察到佛陀的自覺真理。由此能窺見佛陀自覺和後世佛教徒之間的歷史關聯，亦即佛陀主觀自覺與信者客觀考察的對立與統合關係。曾景來站在理性主義立場，雖標榜客觀的佛陀自覺研究，卻又不得不陷入佛陀教法的主觀信仰層面。這恰好可對應到的是普寂、村上專精的主觀宗教信仰與客觀學術研究。當然，佛陀自覺的考察，若是由非信徒的研究者來進行，可能不存在矛盾統合的關係，只有彼此互不相干的二物。這裡顯露出曾景來對宗教及宗教研究的態度。

關於佛陀自覺的歷史維度，曾景來認為可從佛陀對弟子們的教訓及慈愛（平等）當中找到。佛陀重精神，輕物質，主張自我精進努力的解脫。佛陀的宗教是一種自覺的宗教。宗教的本體是

⁴¹ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（四）〉，《南瀛佛教》6:3，頁 24-25。

人不是神。人若能自覺便是最殊勝者。佛陀否定外界的神，同時在自己內心見證神，自覺自己就是神，即身是佛。體得涅槃之道的佛陀是人，但不是單純的人，是以覺者如來自居的人。這些佛陀形象都是歷史事實的佛陀。⁴² 筆者認為這裡的佛陀自覺態度，意味著「佛陀自己觀看自己」之意。用哲學話語來說，便是能進行自我省察、自我批判的絕對批判者。但這只是佛陀的自覺面向，須待覺他面向，方能圓滿。也就是說，自覺態度因歷史維度，以一種「不斷地自己觀看自己」與「不斷地讓他者觀看他自己」相即的姿態出現。所謂佛、法、僧（三寶）得以成立的歷史事實，便是奠基在這個佛陀的自覺、覺他行。這一點會關連到曾景來如何談論佛陀的生前與死後現象的問題。

關於法身的佛陀觀，在此先整理一下曾景來對佛陀入滅、死後現象的描述。佛陀的色身，是弟子們唯一的歸依對象，佛陀死後，便失去他們的歸依對象。遭遇佛陀的死之後，弟子們開始追想、思慕佛陀，並將其人格昇華。此時的佛陀形象來到一個轉折點。即佛陀不再是單純的人，作為人的佛陀開始被神格化，變成了永恆不滅者。《阿含經》中的佛陀觀，很多屬於這一類。弔詭的是，原本否定神、奇蹟、神通等的佛陀，因其入滅開始被神化、理想化、概念化。《阿含經》中的佛說很多不是佛說，而是佛教徒孫將其思聞的東西假借佛說製造出來的。⁴³ 這裡出現近似「阿含非佛說」的論調，但曾景來仍相信在《阿含經》中能出絲剝繭出歷史的佛陀形象。

佛陀入滅後產生了色身佛（現身佛）與法身佛處於何種關係的問題。佛陀生前的教法當然與佛陀本人無法分離，但佛陀死後則產生了色身佛與其教法分離的現象。此現象的產生，正是因為

⁴² 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（四）〉，《南瀛佛教》6:3，頁 25-30。

⁴³ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（四）〉，《南瀛佛教》6:3，頁 32。

被遺留下來的弟子們（甚至未見過佛陀的信徒）忘卻歷史現實的、生前的佛陀，只以佛陀的教法為依歸，法身佛便由此誕生。曾景來自身並沒有採取這個姉崎正治在《現身佛と法身佛》中所命名的稱謂，⁴⁴ 而採用保坂玉泉所命名的稱謂「教法法身」。這個「教法法身」具體指的是佛陀成道時的自覺態度，而非後代佛教所說的法身。⁴⁵ 關於法與佛陀，曾景來援引姉崎的論述，如下展開自身的見解。

本來法與佛陀是完全的二物，從佛陀來說，法是主觀來看的客觀。然而，法因佛陀的體驗認識，亦即自覺，從客觀被主觀化，隨主觀的擴大，佛陀成為法的體驗者，最終雖達到法與佛陀的一致，然而相對於法本來就是永恆不變的理，佛陀只是擁有色身的現實存在者，其只是受無常的理所支配、極具變化的存在，因此說實在的，法必須是位於佛陀上位的存在。因為佛陀的佛法乃有待佛陀方能成立，雖說它能成為動態性的存在，但若是其普遍的法，則不拘佛陀的出世或不出世，它儼然是不滅恆存者。⁴⁶

這裡必須先釐清，法（永恆不變的理）與佛陀（無常的實存者）的分離說與一致說。讓「客觀法的主觀化」、「對立的一致」成為可能的是佛陀的體驗認識，也就是佛陀成道的自覺。佛陀的

⁴⁴ 關於法身，姉崎如此說明：「法身觀念，總之就是以教法替代佛陀人格的信仰依歸，因其必然性而成為普遍形而上的根據，將深遠意味下的法，即真理的本體視為佛陀的形而上實體。也就是說，此法是佛陀成道的根據，是佛陀體現它並將它宣示給我們，以同一個道使我們能體得的真理智慧。諸佛成道的大本亦在此法。姉崎正治，《現身佛と法身佛》，頁 231。

⁴⁵ 參見曾景來，〈阿舍的佛陀觀（九）〉，《南瀛佛教》7:2，1929年，頁 26。

⁴⁶ 曾景來，〈阿舍的佛陀觀（九）〉，《南瀛佛教》7:2，頁 26-27。

自覺讓永恆不滅、不變者與無常毀滅、恆變者得以以一種悖論的方式被統一。但作為現實存在的佛陀與永恆不滅的法，始終只是完全不相關的二物。曾景來主張法與佛陀的「二而一、一而二」的弔詭關係，主要是要批判阿含佛教傾向法佛一致論，而淡化法佛分離論。這個傾向可歸結於佛陀被神化、理想化、永恆化的緣故。我們可以從曾景來的佛、法的分離說與一致說，找到一些可以進行思考的資源。此二說分別有一個分判的基準，那便是造成分離說的「超越與實存」以及造成一致說的「佛陀的成道自覺」。在此不得不承認佛陀的自覺有超越的要素，但絕不是所謂荒誕或神秘不可思議。曾景來用「人以上的」、「自己觀照自己的」佛陀來表現自覺概念，正是這個意思。

此外，曾景來注意到《阿含經》中的五分法身（戒身、定身、慧身、解脫身、解脫智見身），認為對教法法身的這五種分法，只是讓人方便理解佛陀達到涅槃（成道、自覺）的過程。這五種法身事實上並非獨立的存在，必不能離開歷史現實的佛陀。色身與教法，一個是有限的，一個是無限的，在存續性上來說有很大差別，透過有限的色身而要求永恆不滅的法身思想，正是後世佛陀觀發展的結果。五分法身雖然來自法的觀念，因此不具人格性，但若從佛陀的自覺，也就是精神內容的德相來看，這五分法身必不能是單純的形而上存在。⁴⁷ 顯然，曾景來討論五分法身亦強調不能切割歷史現實的佛陀。

對曾景來而言，超越的真理（法）一方面雖是哲學思維上的形而上學存在，另一方面卻又是作為實存者佛陀的體證存在。這種超越真理並沒有停留在佛陀的自覺體驗，還須等待弟子們或其後佛教徒的體驗，方能圓滿。此即佛教作為宗教得以成立的必要條件。這個作為宗教的佛教能成立，可說是建立在曾景來刻劃出

⁴⁷ 參見曾景來，〈阿含の佛陀觀（九）〉，《南瀛佛教》7:2，頁 27-29。

的具歷史維度的「佛陀自覺論」，用宗教哲學語言來說，便是所謂「教、行、信、證」的自覺哲學。曾景來研究佛陀及其後的佛教發展，正是在回應其自身一開始的宗教研究設定。宗教的研究最重要的是對被信仰者與信仰者之間關係的討論，要討論這個關係，必須先究明被信仰者的原始圖像。此即為曾景來探究佛陀觀的緣由。但筆者認為曾景來的佛陀觀涵蓋歷史維度，因此和佛陀之前的宗教信仰背景必不能完全切割。在此觀點的影響下，曾景來不得不提出法、佛的分離說與一致說。這裡我們可以看到曾景來在日治時代的臺灣談論佛陀觀，亦是在追求一個能對治臺灣宗教現狀的原始佛教圖像。⁴⁸ 其佛教研究有別於當時日本佛教研究狀況，並沒有像末木所指出的那樣，具有宣揚日本佛教或宗派學的使命。我們不得不說，這是異文化的臺灣歷史風土所造就出來的佛教研究光景。曾景來的佛陀及佛教研究成果，貫穿著其宗教與道德的論述。

五、宗教與道德論

曾景來於一篇短文〈對宗教之管見〉的結論處，如此說明何謂宗教。「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，方為真正之宗教也。」⁴⁹ 他認為宗教必須以佛陀的自覺、覺他行為基礎。這種佛陀的自我覺察與解脫，必會引導佛教徒和他一同

⁴⁸ 比如，他在爾後的臺中佛教會的講稿〈佛陀的成道怎麼樣？〉中如此主張道：「我們要知道佛陀的自覺，就是佛陀的成道呀！說到這裡，我們既而知道佛陀的成道，不單是佛陀傳中最重要的事實，還是佛教全般的根本事實呀！而且這個不論凡愚和聖賢，全佛教徒之所應該尊重的，拿著這個來做我們的理想，面向著這個，可不努力精進嗎？」曾景來，〈佛陀的成道怎麼樣？〉，《南瀛佛教》8:3，1930年，頁15-16。

⁴⁹ 曾景來，〈對宗教之管見〉，《中道》47，1927年，頁10。

進行自我覺察與解脫。這是關於信仰者與被信仰者之間實踐行為的標準。我們可以說是一種宗教實存者的實踐準則。然而，相對於這個佛教徒與佛陀的宗教實踐，一般人之間的社會實踐問題又如何呢？在討論曾景來的宗教與道德論之前，先讓我們來了解一下曾景來對善惡之根源的理解。

他早在〈善惡根源之研究〉⁵⁰中，便對善惡說有一些考察。他先介紹基督教之原罪的性惡說，接著介紹孟子的性善說、荀子的性惡說以及王陽明的無善無惡說。針對前三者，他如此批評道：「基督教之性論，不過神話的、巧利的、虛妄的而無可依取者。乃至孟荀二子一善一惡，雖是說得微妙，亦各執其一端，未為真實也。可見人之所生，本非性惡，亦非性善，所以善惡根源之問題，荀卿孟子猶未能解決也。」⁵¹ 曾景來唯獨稱讚陽明的至善說。他說：「陽明先生之所謂至善者，謂性之本體，原是無善、無惡的、一元的、絕對的，非是善惡二元相對的。蓋王子之哲學，可謂絕對的觀念論，或謂心的一元論，即以唯一單獨之原理。」⁵² 曾景來認同陽明的無善無惡說的一元論，並如此說道：「吾人之心本來唯一，非有二也。雖曰智情意有三，結局一心之所分也。雖名之善與惡，亦不外一物之兩面耳。」⁵³ 受禪影響的陽明心學和曾景來認知的佛教可說沒有不同。他說：「吾人之研究及至於茲，遂而發見王子之學說，殊有相類於佛教之唯心的一元論。如『心外無別法』、『凡聖不二』、『即心是佛』、『心佛與眾生是三無差別』等諸大乘教說者。」⁵⁴

⁵⁰ 曾景來，〈善惡根源之研究（一）（二）〉，《南瀛佛教會會報》，4:5-6，1926年。

曾景來，〈善惡根源之研究（三）（完）〉，《南瀛佛教》5:3-4，1927年。

⁵¹ 曾景來，〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》5:3，1927年，頁35。

⁵² 曾景來，〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》5:3，頁36。

⁵³ 曾景來，〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》5:3，頁37。

⁵⁴ 曾景來，〈善惡根源之研究（三）〉，《南瀛佛教》5:3，頁37-38。

這裡我們可以看到，曾景來運用的是大乘佛教的概念，而不是其〈阿含の佛陀觀〉中所說的歷史佛陀之自覺哲學。也就是說，這裡的佛教指的是大乘佛教，而不是以佛陀成道、自覺為中心的原始佛教。但他在文章的結論處，如此呼籲眾人應回歸佛陀以及佛陀與人之間發生的實踐事實。「然則吾人若能悟達自己本來之面目，歸依佛陀、營作佛恩報謝之生活，且以佛陀之慈悲與諸世人，互相愛助，能得安心立命，則無何罪惡出生，乃知佛教唯有主說正善，而不認邪惡。如我佛世尊，凡呼世人則以善男子、善女人。不單如是，我佛常曰：『一切眾生皆是吾子，有情、無情同時成佛。』可見佛陀之慈悲廣潤無量。」⁵⁵ 如此人們才能在善惡、正邪等相對價值的社會生活中找到永恆的行動價值。這個宗教與道德的實踐問題，雖未在〈阿含の佛陀觀〉展開，但在曾景來的〈道德より宗教へ〉有了進一步的發展。

曾景來在〈道德より宗教へ〉的一開始，便對宗教和道德進行如下定義。道德是人與人之間發生的實踐事實之總稱。宗教是人與神佛之間發生的實踐事實。宗教與道德皆是實踐的事實。道德的根本問題是人格的完成，宗教亦然。道德的特徵在區分正邪善惡，去邪惡，追求正善。宗教的特徵在相信自己以上的東西（神、佛），謀求各自的安心。世間、道德的生活與出世間、宗教的生活，對人來說，都是不可或缺的。在前者，人與社會不可分，社會是人們的協同生活體，人格、有機的混一體。在後者，則是萬物一體。⁵⁶

關於宗教與道德的差異，曾景來做出如下區分。若自覺到自己和萬物是一體時，自然不會只有謀求自己的幸福，同時必會謀求世界的幸福。如此人義或人道，甚至是國民、社會、國際的道

⁵⁵ 曾景來，〈善惡根源之研究（完）〉，《南瀛佛教》5:4，1927年，頁41。

⁵⁶ 參見曾景來，〈道德より宗教へ（一）〉，《中道》58，1928年，頁12-13。這裡的萬物一體論可知來自陽明的影響。

德自然會跟著產生。這裡顯然宗教的實踐事實高於道德的實踐事實。產生於相對價值的道德觀，若失去相對價值判斷時，則不再是必要的。但宗教的實踐事實則不同，其以永恆不變、絕對的價值為依歸，因此不受相對價值的支配。當道德上的理想不再只停留在相對價值、此世或此生時，顯然已成為宗教上的理想。此即曾景來將宗教實踐看得比道德實踐更高位的理由。⁵⁷

曾景來認為宗教與道德的關係無法切割。道德不必是宗教，宗教必含道德。佛教雖不是以道德為目的，但有許多關於道德的觀念，如四恩、六度、八正道。其中最重要是對父母、國王、眾生、三寶的感謝報恩，因為此四恩孕育出家庭道德、國民道德、社會道德、宗教道德。宗教道德是這些道德的根柢。⁵⁸ 這裡的論調仍和前述內容一樣，宗教始終是所有道德的根基與終點。曾景來舉出孔子的從心所欲不逾矩與康德的道德律無用論，來說明這個道理。因為這兩者所說的無道德或超越道德的世界，正是宗教的世界。因此，兩者與其說是道德界的人，倒不如說是宗教界的人。⁵⁹

他最後如此結論道：「道德讓人成為人。宗教與其說讓人成為人，應該說進一步讓人成為人以上的存在。即使是多高尚的道德，並沒有想讓人成為人以上的存在——神、佛。道德最終目標是成為高尚的人、完美的人格者。宗教則不能只滿足作為一個人。」⁶⁰ 顯然，道德的人無法滿足曾景來的期望，能滿足該期望的是超越道德的宗教人。但這裡不能說曾景來主張人應變成一種具神秘色彩的超越者，也就是他在〈阿含の佛陀觀〉中所欲批判的超越存在。應該說曾景來希望透過談論宗教與道德的關係，來告訴眾人

⁵⁷ 參見曾景來，〈道德より宗教へ（一）〉，《中道》58，頁14。

⁵⁸ 參見曾景來，〈道德より宗教へ（二）〉，《中道》59，1928年，頁16-17。

⁵⁹ 參見曾景來，〈道德より宗教へ（三）〉，《中道》60，1928年，頁14。

⁶⁰ 曾景來，〈道德より宗教へ（三）〉，《中道》60，頁15。

應該回歸佛陀，也就是要和佛陀一樣，能得以自覺、開悟、解脫。筆者認為曾景來的宗教與道德論，可說是以其自身的佛陀觀為基礎來展開，目的是要開啟一個以宗教（佛教）為基礎的倫理實踐道路。至於如何成為人以上的人，當然曾景來並未提供我們一些具體的方法或實例，因此也無法得知他是否也期望眾人能仿效佛陀「自覺、覺他」的精神，隨同佛陀一起救渡眾生，令眾生看破無常、體悟無我的真理。但若從其推動臺灣佛教近代化運動的軌跡來看，或許能間接看到曾景來回歸佛陀，並與之同行的身影。

六、結論

或許會有人提出質疑，曾景來只是日本帝國主義下的產物，是為其殖民及侵略行為服務的魁儡。但筆者認為不必以這種「單向的歷史主義」⁶¹來評判一位時代人物，因為在這種歷史風潮下，我們仍然能從其戰前的論著當中，找到一些提供吾人思考臺灣宗教哲學形成的契機。相較於單向的批評，筆者認為抓住這個歷史時刻與關鍵，為吾人建構一個以東亞地區思想對話，甚至東西方思想對話的哲學資源要來的有建設性。筆者必須承認，在探尋的過程中，難免會因一些整理、割捨，而遮蔽更多討論曾景來佛教思想的可能性。比如，曾景來於〈阿含の佛陀觀〉之後刊載的類似推動佛教的一般性文章中，經常出現大乘佛教的概念及用語。這些都會為本文試圖建構的曾景來宗教哲學帶來一些質疑。但也唯有這樣做，才能激發出更多對批判本文的研究出現，比如曾景來的大乘佛教觀（包含禪思想在內）和其佛陀自覺哲學之比較、

⁶¹ 此處所言「單向」指的是從後人立場批評曾景來「有政治魁儡之嫌」、「其推動宗教現代化只是為政治服務」。固然從一種主體性思維來批判其功過是一種研究立場（如是中國人還是日本人等）。但本文出發點與這種立場不同，試圖從部分切割歷史或政治層面的立場，來挖掘曾景來的宗教哲學面貌，使其宗教言論能昇華成具有普遍學理的樣貌。

其戰後佛教言論的探討等。以下筆者想針對曾景來的佛陀自覺論或佛陀自覺哲學以及其宗教與道德論，進行一些可能成為宗教哲學問題的論述。

曾景來的佛陀自覺論，雖受近代日本佛教研究思潮，特別是大乘非佛說論的影響，但因其臺灣歷史風土關係，並不像日本佛教那樣，背負著護教或宣揚宗派學的歷史包袱。其佛教研究論述，當然無法像東京大學學院派的東西比較宗教學或印度佛教學那樣，具有那麼寬廣的視野，但我們仍舊可以評價他在接受近代學術訓練下所進行的基礎學術工作。該學術工作並沒停留在學院的象牙塔裡，而是配合總督府政策，轉向當時的臺灣社會。這可說為當時的宗教界推動了一些近代啟蒙的工作。

從普遍的宗教哲學與特殊的宗教哲學的區分方式來看，曾景來的佛陀自覺論雖屬於後者，但我們若將它昇華為「教、行、信、證」的自覺哲學時，會發現其又有接近前者的空間。因為任何宗教都必須有其教祖（被信仰者）、教法、弟子（信仰者、追隨者）以及被信仰者與信仰者之間的宗教實踐事實。這樣的宗教研究視野，當然還不完全具有哲學的意涵。然而，我們若從其法、佛的分離說與一致說，甚至是具有歷史維度的佛陀自覺論來思考，便會發現曾景來並沒有停留在教祖形象的平鋪直述。他以成道、自覺的歷史維度為基礎，思考法與佛陀的關係，亦即「對立的一致」、「二而一、一而二」的弔詭關係。曾景來若將法與佛視為一致而非二物時，便會產生佛滅法亦滅的情況。如此一來，佛陀的自覺、覺他之歷史維度便會消失，也就是說，後代的人既無法感受到佛陀的大悲心，亦無法和佛陀一樣達到無我、解脫境地。相反的，若將法與佛視為二物，只關注永恆不滅的佛法而忘卻無常寂滅的佛陀，將會帶來「眾說皆是佛說」的荒誕現象以及「我即是佛」的幻想。這裡依舊能看出曾景來的佛陀自覺論，保留了超越與實

存、主觀信仰與客觀研究的張力關係。我們可以說保留這種張力的宗教研究，具有一種普遍宗教哲學的要素，因為它是一種開放的立場，是一種論題的提出方式，而不是一個具統合暴力的論述。

這個具開放性論題的佛陀自覺論，反映在其宗教與道德論上。對曾景來來說，宗教與道德都是一種社會實踐，只是性質稍有不同。他在〈道德より宗教へ〉中提出自他律區分在法律、道德及宗教上的差異，認為法律只看行為，道德看的是行為和觀念，宗教重視的是行為、觀念與情感。⁶² 道德和宗教的實踐差異就在情感。這個情感究竟指的是什麼？若從其文章來推斷，應該指的是萬物一體的情感，是一種無區別、超越的情感，或許也可解釋為無區別的悲憫之情。這和佛陀成道後對一切有情的態度並不相異。那麼，道德難道沒有像宗教般的情感嗎？若有的話，在曾景來的話語下，顯然已經不是道德情感而是宗教情感。因為道德總是奠基在相對價值上的，而不是奠基在超越價值上的。或許有人會指稱道德情感亦具超越價值，不侷限在相對層面。當然如此主張的哲學、思想比比皆是，但筆者在此只是順著曾景來的宗教與道德論來談，而不是無所不談。

透過以上對曾景來論著的探討，筆者試圖提供一個萌芽於臺灣日治時期的宗教哲學圖像，期望以這種拋磚引玉的方式，喚起眾人對此研究課題的興趣。

⁶² 參見曾景來，〈道德より宗教へ（三）〉，《中道》60，頁14。

引用書目

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

- 大竹晉（2018）。《大乘非仏説をこえて：大乘仏教は何のためにあるのか》。東京：国書刊行会。
- 大野育子（2009）。《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》。淡江大學歷史系碩士論文。
- 山内舜雄（2009）。《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〉続》。東京：慶友社。
- 井上哲次郎（1902）。《釋迦牟尼傳》。東京：文明堂。
- （1973）。《井上哲次郎自伝》。東京：富山房。
- 井上圓了著，蔡元培譯（2015）。《妖怪學講義錄（總論）》。香港：香港中和出版。
- 末本文美士（2017）。《思想としての近代仏教》。東京：中央公論社。
- 立花俊道（1926）。《原始佛教と禪宗》。東京：更生社書房。
- 宇井伯壽（1926）。〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，《思想》60。東京：岩波書店。頁 219-311。
- 江燦騰（2009）。《臺灣佛教史》。臺北：五南出版。
- 村上專精（1901）。《佛教統一論第一編・大綱論》。東京：金港堂書籍。
- （1903）。《大乘佛說論批判》。東京：光融館。
- （1905）。《佛教統一論第三編・佛陀論》。東京：金港堂書籍。
- 赤沼智善（1921）。《阿含の佛教》。京都：丁子屋書店。
- 姉崎正治（1899）。《佛教聖典史論》。東京：經世書院。
- （1925）。《現身佛と法身佛》。東京：文榮閣。
- 忽滑谷快天（1905）。《禪學批判論》。東京：鴻盟社。
- 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。
- 富永仲基、山片蟠桃著，水田紀久等校注（1973）。《富永仲基 山片蟠桃》。東京：岩波書店。
- 曾景來（1926a）。〈善惡根源之研究（一）〉，《南瀛佛教會會報》4:5，頁 22-24。

- (1926b)。〈善惡根源之研究(二)〉，《南瀛佛教會會報》4:6，頁 17-20。
- (1927a)。〈善惡根源之研究(三)〉，《南瀛佛教》5:3，頁 35-38。
- (1927b)。〈善惡根源之研究(完)〉，《南瀛佛教》5:4，頁 38-41。
- (1927c)。〈對宗教之管見〉，《中道》47，頁 10。
- (1927d)。〈阿含の佛陀觀(二)〉，《南瀛佛教》6:1，頁 31-43。
- (1928a)。〈道德より宗教へ(一)〉，《中道》58，頁 12-14。
- (1928b)。〈道德より宗教へ(二)〉，《中道》59，頁 16-17。
- (1928c)。〈道德より宗教へ(三)〉，《中道》60，頁 13-15。
- (1928d)。〈阿含の佛陀觀(三)〉，《南瀛佛教》6:2，頁 29-39。
- (1928e)。〈阿含の佛陀觀(四)〉，《南瀛佛教》6:3，頁 23-32。
- (1928f)。〈阿含の佛陀觀(五)〉，《南瀛佛教》6:4，頁 26-38。
- (1929a)。〈阿含の佛陀觀(九)〉，《南瀛佛教》7:2，頁 25-29。
- (1929b)。〈阿含の佛陀觀(十)〉，《南瀛佛教》7:3，頁 12-18。
- (1930)。〈佛陀的成道怎麼樣？〉，《南瀛佛教》8:3，頁 15-17。
- (1938)。《臺灣宗教と迷信陋習》。臺北：臺灣宗教研究會。
- 廖欽彬(2017)。〈井上圓了與蔡元培的妖怪學：近代中日の啟蒙與反啟蒙〉，《中山大學學報》2，頁 169-176。
- (2020)。〈田辺元の宗教哲学と禪の近代化——西田と大拙の華嚴哲学との比較を兼ねて〉，《求真》25，頁 1-22。
- 廖欽彬編譯(2020)。《日本哲學與跨文化哲學》。廣州：中山大學出版社。

Zeng Jing-lai's Philosophy of Religion — Contemporary Japanese Buddhist Studies and the Concept of “Buddha”

Chin-ping Liao

Associate Professor

Department of Philosophy, Sun Yat-Sen University, Guangzhou

Abstract

This paper explores the possibility of establishing Zeng Jing-lai's (1902-1977) philosophy of religion by considering “The Concept of ‘Buddha’ in the Āgamas” (1928), “Taiwan's Religions and Superstitious Practices” (1938), and his discussions on religion and ethics. This paper begins by examining the development of religion in Taiwan during Zeng Jing-lai's life and the state of Japanese Buddhist studies, which had a significant influence on him as a student, including the rejection by some scholars of the Mahāyāna as not spoken by the Buddha. Then, with the aid of the research conducted on contemporary Japanese Buddhism, this paper will investigate Zeng Jing-lai's understanding of early Buddhism, the theory on the Buddha's self-originated Wisdom, and his discussion of religions and ethic. These questions will be approached through the study of subjective religious beliefs and objective history, religious studies and Buddhist studies, studies on Buddhist scholasticism and schools, and issues on the universal and particular subjects of the philosophy of religion. Finally, with the principles constitutive of the philosophy of religion (Teaching, Practice, Faith, and Attainment), we shall probe into Zeng Jing-lai's understanding of the relation between the dharmas and the Buddha, culminating with his claims on the “Non-Singularity of the dharmas and the Buddha” and the “Non-duality of the dharmas and the Buddha”, which open the possibility of a type of universal philosophy of religion.

Keywords

Zeng Jing-lai, philosophy of religion, contemporary Japanese Buddhism, concept of the Buddha, early Buddhism