

# 曾景來的佛教思想系譜： 以忽滑谷快天與井上圓了的 哲思為線索之研究

藍紹源

東海大學哲學系博士候選人

嚴瑋泓

國立成功大學中國文學系教授

法鼓佛學學報第 37 期 頁 131-163 (民國 114 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 37, pp. 131-163 (2025)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002025120037005

ISSN: 1996-8000

## 摘要

曾景來（1902-1977）可謂為 20 世紀初期至中期臺灣佛教思想的代表性人物之一，其宗教思想主要汲取於當時日本的佛學教育，學成返臺後便積極進行宗教批判，對 20 世紀中前期臺灣佛教思想的發展而言，極具意義。曾景來的宗教研究帶有強烈批判性格，並有唯心論、實證主義等特徵，這主要源自其日本教育之影響。他主張兩種佛陀觀，區分出歷史的人格佛與理想的非人格佛，並以唯心論解釋佛性問題，認為萬物同歸於宇宙的大靈，因此眾生本來即佛。此般兼融早期佛教與大乘佛學之論述，明顯承自其師忽滑谷快天（1867-1934）「佛陀人類論」及「宇宙的大精神」之主張。然而，相對於忽滑谷訴諸非人格佛的佛陀觀立場，曾景來更重視人格佛的自覺態度。此外，根據曾景來《臺灣宗教と迷信陋習》（1938）一書，可發現曾景來的研究方法與井上圓了（1858-1919）的《妖怪學講義》（1894）頗有雷同，皆根據破除迷信的立場，將妖怪起源歸結為迷誤，研究分類亦有重合。然而，曾景來著重於批判臺灣民間宗教缺乏超越性面向，而不如井上承認妖怪亦具正面價值。本文將透過曾景來思想特色的分析，嘗試論述 20 世紀初期到中期臺灣佛教的思想系譜。

## 目次

---

- 一、前言
  - 二、兩種佛陀觀
    - (一) 佛陀人類論與宇宙的大精神
    - (二) 歷史的佛陀與阿含的佛陀
  - 三、佛性論觀點
    - (一) 唯心論的宇宙精神
    - (二) 宇宙的大靈
  - 四、對抗迷信
    - (一) 井上圓了之妖怪研究
    - (二) 曾景來之怪談研究
  - 五、比較與反思
  - 六、結論
- 

## 關鍵詞

曾景來、忽滑谷快天、井上圓了、歷史的佛陀、宗教批判

## 一、前言

20 世紀中前期的臺灣佛教史，學界已有江燦騰、侯坤宏、闕正宗……等學者，為學界貢獻良善的研究觀點與成果。前輩學者的研究著作展現了臺灣佛教史演進歷程的諸多風貌，更揭示了臺灣佛教史於漢傳佛教史與東亞佛教史間的學術價值。本文擬於前輩學者於臺灣佛教史的豐碩的研究成果上，從思想面探究 20 世紀中前期臺灣佛教的代表性人物之思想容受與承繼的來源。在此時期的代表性人物，除了 20 世紀初期的林秋梧承繼忽滑谷快天並會通馬克思哲學轉化為頗具特色的左翼佛學之外，若從 20 世紀初期至中期的臺灣佛教思想家而言，曾景來則是另一位重要的代表性人物。<sup>1</sup> 因此，基於論述聚焦的考量，本文擬以曾景來做為研究線索，嘗試探索 20 世紀中前期的臺灣佛教思想系譜。

曾景來於 1917 年入學曹洞宗臺灣佛教中學林，1925 年進入日本駒澤大學大學部佛教學科深造，完成學士論文《阿含的佛陀觀》後，返臺曾擔任布教師、《南瀛佛教》編輯與總督府委託研究等工作（大野育子 161）。其於各宗教性期

---

\* 收稿日期：2024.5.10；通過審核日期：2024.11.18。

藍紹源：第一作者，東海大學哲學系博士候選人。

嚴瑋泓\*：通訊作者，國立成功大學中國文學系教授（whyen25@gs.ncku.edu.tw）。

本論文初稿曾以〈二十世紀中前臺灣佛教的思想系譜：以曾景來為線索〉為題，發表於 2023 年 6 月 29 日至 7 月 1 日舉辦之「第九屆聖嚴思想與漢傳佛教研討會」，經修改後投稿，並遵照外審意見修訂主題與內容為此篇論文。感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴的審查意見，作者獲益良多。

<sup>1</sup> 關於曾景來的生平及其於臺灣佛教史中的重要性，邱敏捷有詳盡分析與論述，詳見邱敏捷 1-31。

刊發表大量文章，行文具強烈批判性，批判對象包括坊間迷信、臺灣佛教信仰雜混之陋習乃至現代社會議題，這些著作皆顯示出一種重視個人內在、精神修為的立場。若回顧曾景來的著作，可發現《阿含的佛陀觀》對於佛陀的分類，基本吻合忽滑谷快天的佛陀觀，且後者亦將佛教理解為一元唯心論，忽滑谷曾任曾景來就讀駒澤大學期間的校長，極可能是曾景來佛學思想的主要源頭。

忽滑谷快天反對教內守舊思維及教條主義，積極援引西方科學與哲學理論，以理性實證原則檢討佛學概念，此外，忽滑谷快天高度讚賞富永仲基（1715-1746）提出的「大乘非佛說」，為其《出定後語》以及思想後進服部天游（1724-1769）之《赤裸々》二書出版並撰寫小傳（廖欽彬 37-38），由此可見忽滑谷快天雖皈依禪宗，但仍對大乘思想懷抱批判精神，因此其佛學立場折衷於早期佛教及大乘佛教之間，我們將於其佛陀觀再見到此折衷態度。<sup>2</sup>最後，這

---

<sup>2</sup> 忽滑谷快天的學術風格之成型，一方面可追溯至其修學歷程，按石井公成等人之研究，忽滑谷接觸西方知識及學術方法的濫觴，應為早年學習英語與英語文學之經歷，就其藏書除了佛學書籍更包含諸多英語文學、心理學及心靈主義……等外文書籍，以及任教時的行事作風，可知忽滑谷對於西方知識與文化之認同程度。另一方面，近代日本佛學研究風格受到日本現代化思潮的影響，研究方法借鑒近代歐洲佛教研究方法論，除了重視梵文、巴利文等經典語文與歷史文獻外，更訴求一種客觀與實證的分析與研究方法。而這般客觀主義與實證主義為內涵的研究方法，使日本學者重新檢視與反思早期佛教與大乘佛教間的義理及佛陀觀差異，同時也成為日本佛學研究採取歷史實證論的方法論重新面對佛教經典的解讀與教義詮釋之課題。忽滑谷沒有外乎於此時代思潮，臺灣留學駒澤大學受業於忽滑谷的佛教知識青年也受到忽滑谷與日本現代化思潮的影響甚深。關於忽滑谷快天乃至近代日本佛學研究脈絡的研究，參見石井公成 6-16；廖欽彬 38-48。

般獨特的學術風格，於曾景來著作中皆可發現蹤跡。

此外，曾景來受總督府委託所著《臺灣宗教と迷信陋習》一書，當中對怪談的定義與分類法也近似井上圓了的《妖怪學講義》論點，此也值得深究。下文將依照曾景來之佛陀觀、佛性論詮釋及迷信批判，探究他背後的思想來源，並以其為線索，嘗試建構 20 世紀初期至中期臺灣佛教思想的系譜。

## 二、兩種佛陀觀

佛教與其他宗教之別，在於其教義與信仰並不奠基於某超越性存有的支配，而是對於真理之正確理解與實踐，佛陀從體悟諸法實相至證入涅槃，即論示佛教無神論、自力救贖之基本立場。然而佛教經典中仍有許多描述佛陀神通的敘事，並衍生出冀望佛陀以獲他力救贖之宗派，如此便出現佛陀真實身分之探問：其究竟為有限性之人或無限性之神？對此，忽滑谷快天與曾景來皆區分了「人格的」與「超人格的」兩種佛陀觀，就前者看來，這分別意指人格佛與法身佛；後者則是人格佛與神格化佛。兩者佛陀觀之異同為何？論析如下。

### （一）佛陀人類論與宇宙的大精神

忽滑谷快天認為，舉凡神通奇蹟或生死輪迴，皆只是混合印度教或民間信仰傳統的觀念，「釋尊人類論」才應為修禪之理論根本，禪的意義乃做為人生之指引，基於現實層面為吾人解明生死根源（摘寫自忽滑谷快天 1905，59），若佛陀本為超越、神聖性存在，其成就將與眾生毫無關聯，畢竟該條件為眾生不可得之物，解脫道亦成不可能，是故，禪修行唯有基於釋尊以人類身分證道之立場得以可能。現實面

上，佛陀與一切眾生條件無異，以相同身分證得佛果，「覺者」之成就對於吾人亦非不可能之事，兩者僅在覺悟的進程上有先後之別，而非本質上無法逾越的斷裂（改寫自忽滑谷快天 1905，194）。

基於以上立場，忽滑谷快天批判教內的厭世主義、出世主義、淨土崇拜……等思想，主張釋尊做為人類楷模之身分即是佛法意義所在，其指導吾人於現世落實修行之必要性，成就條件已在當下具足，不應厭離此生而將期待置於來世。而修行則是透過禪的宇宙觀、人生觀、倫理觀及解脫觀，從世間流變之空、萬法共通之理、一切眾生平等乃至佛身與成佛之內涵，覺悟此身「本來成佛」之身分，這是條排除私欲障蔽而朝向內在的修行途徑，此中不存在救贖吾人的神明，乃絕對自力的解脫道。因此，帶有他力解脫性質的淨土法門，自然成為忽滑谷快天多次指名批判之對象，其雖大致符合禪的義理，然實踐僅化約為念佛，既寄望來世又仰賴他力成就，至多只能視為一種方便而非究竟之禪（摘寫自忽滑谷快天 1905，60-63）。

然而，做為覺者的佛是否等同於禪的信仰對象？忽滑谷快天在此區分出第二種身分的「佛」，即禪宗信仰之本尊——理想的佛陀，其並非釋迦佛、阿彌陀佛或三千佛中任一佛，而是含攝宇宙全體乃至其中一切活動之「佛」，其遍一切時空、一切物及其內外，乃絕對、無限性之佛，忽滑谷快天稱之為「宇宙的大精神」。<sup>3</sup> 其主張吾人已存於佛身中，宇宙任何運動皆是佛陀之神通化現，禪的宗旨即是藉由

---

<sup>3</sup> 忽滑谷快天於著作中曾使用「宇宙的精神」、「宇宙的大生命」、「宇宙的大靈」、「宇宙的心靈」等名詞，皆指涉其理想上的終極精神性存有。

諸法涵蘊的靈光，理解吾人隨時隨地皆與佛同在之事實，並進而宣稱佛教即為泛神論（改寫自忽滑谷快天 1905，64-65）。

至此，忽滑谷快天對佛陀身分給出二條截然對反的答案，此二種佛陀並非指涉同一個體，一為「佛陀人類論」，主張佛與吾人同屬有限性存有，並藉由修行成為覺者，乃「人格的佛陀」；二為「宇宙之精神」，認為佛乃超越性精神存有，不受時空限制而含攝宇宙萬物，是為「超人格的佛陀」。前者顯然承自富永仲基以降大乘非佛說之立場，企圖回歸早期佛教傳統，以重新檢討禪修行之真義及必要性。後者則屬於大乘思想系統，基本承襲自道元禪師對於「即心即佛」、「草木國土皆悉成佛」、「有情無情同時成道」、「本來成佛」等大乘佛教主張之詮釋，<sup>4</sup> 面對這般既超越且內在並統攝一切之佛陀，忽滑谷快天將之訴諸為無限的精神性存在。

但禪門真正的皈依對象究竟為何者？忽滑谷快天顯然認為是非人格之佛陀，其援引黃檗禪師所言：「自達摩大師到中國，唯說一心唯傳一法。以佛傳佛不說餘佛，以法傳法不說餘法。法即不可說之法，佛即不可取之佛。」<sup>5</sup> 指出此即

---

<sup>4</sup> 道元禪師將《大般涅槃經》之「一切眾生悉有佛性」，拆解為「一切」、「眾生」、「悉有」、「佛性」四組概念，並解讀為「一切」即「眾生」、「悉有」即「佛性」，將一切存在與佛性視作等同，乃徹底超越對立分別的一元佛性論主張。忽滑谷快天於〈本尊論〉中主要援引道元禪師之語為依據，如：「即心即佛……一切諸法森羅萬象不出此一心」、「眾生悉有之依正為佛性」、「三千大千世界皆如來全身，故所謂世界乃十方皆佛世界」，以此主張禪宗信仰的本尊即是宇宙之精神。參見釋恆清 209-258；忽滑谷快天 1934，222、226-227。

<sup>5</sup> 《黃檗山斷際禪師傳心法要》，CBETA 2023.Q1, T48, no. 2012A, p. 381b17-20。

解明禪之究竟乃佛心之究竟，佛心徹底無限，故不可言詮，若就佛心遍在而法界平等的立場看來，人格或非人格並無差別（改寫自忽滑谷快天 1905，83）。但若如此，似與其人格性佛陀之主張不一致。我們或許能根據忽滑谷對於神秀與慧能之評論，暫且釐清其佛陀觀之圖像：

唯慧能貴在於自己本分上來大觀，而神秀強調「潛行密用，纖塵不立」。此南頓北漸稱名之所以。能偏頓悟，則增上慢之病；秀僻漸修，則墮入小見。南北兩宗雖冰炭相聞，神秀與慧能，則水乳交融。<sup>6</sup>

就禪之頓漸問題，忽滑谷快天採取折衷立場，指出慧能雖直解人心本性，但不重禪修基礎則恐陷入偏於利根之增上慢；神秀關注拂塵淨心之修行次第，但恐著於工夫而未得禪真義，然二者教法分別對應上、下根器者，合併看來並非相背。忽滑谷快天的《達磨と陽明》中亦有類似段落，並宣稱「二者互為表裡才足以發揮禪之真面目」（譯自忽滑谷快天 1908，241）。據此可推論忽滑谷快天調和兩種佛陀觀之提示，人格與超人格的佛陀分別為參禪的理論基礎及理想目標，一者為禪之實踐，修道乃自有限前往無限之歷程；二者實為表裡關係，終極而言乃體現忽滑谷所謂之宇宙之大精神。

## （二）歷史的佛陀與阿含的佛陀

引發曾景來考察佛陀觀的契機來自兩方面，一為回應當

---

<sup>6</sup> 譯文引自忽滑谷快天 2003，484；原文為忽滑谷快天 1925，396-397。

時外界將佛教視作落後迷信之偏見；另一則是教內不同宗派間的論諍與誤解，他認為這些現象反映佛教於發展歷程中偏離核心義理，甚至混入異端邪說之問題，正因為那些有違佛陀教誨的概念滲透，使得佛教落入如此窘境。對此，曾景來試圖回到佛教創始者佛陀進行考究，畢竟宗派雖因所依經典而有分別，然教法源自佛陀，是故，對主要經典之選擇，隱含其對於佛陀形象之想像；因此不同宗派於理論、實踐雖有差異，但信仰對象皆指向同一者，即佛陀本身，且應為現實的教祖佛陀（改寫自曾景來 1928a，31）。

是故，曾景來回顧早期佛教聖典《阿含經》，根據經中佛陀自述及其生平進行探究，然而《阿含經》記載的佛陀某些敘事也不似現實的人，而是某種不可思議的存在。曾景來在此區分出二種佛陀，一為歷史上確實存在過的人格性佛陀，其另一者為阿含經典表現出的「理想的」佛陀，其判別標準乃根據現實佛陀的人格性，及其以「覺者」身分所給出的基本教義。

曾景來認為，歷史的佛陀憑己之力悟得諸法實相，並以自覺者的身分實踐覺他，故而誕生佛教與其教法，當中涉及的「主觀」要素不可忽略，因為佛陀觀得宇宙的終極真理、自身的清淨本性，此歷程皆屬其主觀的體驗；佛陀以覺者視角為世人講述世界真理，即為佛弟子學習的佛法，而佛陀在覺悟後所展現人格特質乃至處世態度，即是佛弟子景仰世尊、皈依佛門之理由（改寫自曾景來 1928b，24）。再者，佛陀教導吾人諸法無恆常實體、與肉體二分的靈魂不存在、客觀神之存在只是虛妄，因此主張於前述觀念的神通崇拜僅是種迷信。曾景來認為，佛陀乃根據「即心是佛」的真諦提出這些主張，其克服色身煩惱，並於心內發覺本性之「神」，覺悟自身即是神，此神遍在萬物、推動流變，現象

一切差異終歸一元，在這意義上，神與人實為同一（改寫自曾景來 1928a，39），故傳統所謂既超越人界又具有操控世界能力之神明，僅是人類想像的產物。因此，早期佛教的宗教立場乃無神論，其反對靈魂與神通崇拜，強調精神層面的修為，以正確認識自身本性，發覺蘊藏於心內的終極真理，此即為神、為信仰本尊（佛）。

然而《阿含經》中的佛陀卻散發著不可思議的神祕氣息；經中記載其歷經多次受生，憑藉累世修行而最終證得出離生死，神通廣大以至於梵天低頭臣服，由於功德圓滿而受天地萬物禮敬，現實生平充滿瑞象，色身亦具三十二種德相，這些形象顯然是超現實的。曾景來認為，這些敘述充滿著神話色彩，與佛教基本立場相背，且若佛身的三十二相為事實，那麼佛陀於該時代背景不免被視為異常或畸人（曾景來 1928c，31），因此難以將這些紀錄皆視作史實，其中不少應源自佛弟子之添寫及附會。但這些附會並非無所本，曾景來將之訴諸佛陀的「自覺態度」，按其分析可區分為以下面向。首先，就真實性而言，僅有部分佛德與神通可被歸為事實，如漏盡通、四無所畏、三念住，因為這表現了佛陀覺悟而有的世界觀，以及觀待諸法的態度，這些延伸自佛陀本身對於宇宙真理之理解（摘寫自曾景來 1929b，14-15），而諸如改變外境、超越自然法則的神通力，只是後續佛弟子添加的神格化描述，此舉乃感念佛陀崇高人格與行為而發。其次，就目的而言，假設那些為佛使用的方便教法，其或採用當時流行信仰之概念，引導眾生皈依佛教，又或以本生故事教誨佛弟子，但這些說法終究背離佛陀思想，因此曾景來堅決否定此為佛說（摘寫自曾景來 1929a，26、29-30），這些應為弟子所造，為感念佛陀大慈大悲、視眾生為己出之大愛，又或恐懼佛滅度後穢土再無光明，故將之神格化，一

方面讚歎其無上功德，另一方面使佛弟子相信自身時刻受佛陀關照，具有心理慰藉作用。在此意義上，《阿含經》的佛陀可說是佛弟子心中理想的佛陀（改寫自曾景來 1929b，16）。

綜上所述，曾景來的佛陀觀錨定於「覺者」身分，並基於現實條件，其「自覺」隱含的主觀成分不容忽視，而這份主觀經驗正是佛陀之人生觀、倫理觀、宇宙觀如此不凡的主因，因此經中神化佛陀及其神通之描述，皆應歸結於人格性佛陀所展現的「自覺態度」。

是故，曾景來的兩種佛陀觀雖與忽滑谷快天同分為「人格的」與「超人格的」，但著重面向正好相反。曾景來主張阿含的超人格佛陀仍須訴諸人格性佛陀的自覺；此外，曾景來透過研究指出阿含的佛陀不單指法身佛，而是對法身、應身、報身皆有指涉（曾景來 1929b，18），乃佛門弟子理想中的佛陀形象，此定義也異於忽滑谷快天。對曾景來而言，「理想的佛陀」意指信仰寄託情感的產物，而忽滑谷快天則將之稱作佛教信仰本尊。

### 三、佛性論觀點

佛性論在大乘佛教發展中有諸多討論。日本曹洞宗創始者道元禪師主張「一切」皆有佛性，這主要出自其對《大般涅槃經》「一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易」<sup>7</sup>的特殊詮釋，道元未依中文語法解讀，而將「一切」與「眾生」等同，順此脈絡，其所謂「一切」不僅指涉有情、無情之存在，更包含時間、空間乃至無常皆是佛性（釋恆清 225-

---

<sup>7</sup> 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 522c24。

226)，此般佛性乃無限、一元、動態且超越又含攝一切範疇。忽滑谷快天與曾景來顯然繼承了道元禪師的佛性思想，皆採取一元唯心論的立場解釋之，將佛性訴諸一宇宙的無限精神存有，且主張佛教即為萬有歸一的泛神論。

### （一）唯心論的宇宙精神

根據忽滑谷快天對於佛陀觀的考察，可知其以兩種佛陀觀建構一全面的修行理論，然而有限性之人如何能成無限性之佛？無情為何亦可成佛？關於此般佛性論問題，忽滑谷快天給出一個唯心論的解釋：「佛即為宇宙的心靈。」這可追溯至其認識論觀點，其指出吾人無法直接認識外在世界，我們透過認知活動所得的「現象」，僅是由「實在」映於心中之鏡的假相（摘寫自忽滑谷快天 1907，8-10），純屬內在心靈的產物。這並非宣稱萬物由心所造或虛夢一場的極端唯心論；若說客觀事物可由主觀心靈改造，然現實上無人有如此神通，若主張心外無物，那麼心鏡則應當無物可映。忽滑谷快天認為有物可映即證實客觀對象的存在，其認識論具有主觀與客觀條件，就煩惱的根本而言，那完全是內在心靈所引發，外境變化本來如此，但由人心觀之才有喜怒哀樂的差別，因此忽滑谷快天認為禪學即是「治心之學」，乃直觀內心並對治心病的「工夫論」（摘寫自忽滑谷快天 1907，4）。

並且，實在與現象不是完全隔礙的兩物，現象雖不能徹底反映實在，但仍為實在之一相，這使我們得以透過現象窺探其真實奧祕。換言之，吾人把握到的現象界真理，就如整體之部分，顯露著實在的部分性質，忽滑谷快天結合常識及科學知識分析道：

1. 根據質量守恆、物質不滅等定理，可知宇宙無始無終地循環。
2. 基於宇宙現象的觀測，可知太空遍布某種介質而非徹底真空。
3. 所有學科皆有將分類歸於同一立場的傾向，哲學上亦有偏於唯心或唯物之傾向，這即是人類從現象界觀察到某種統一性之象徵。
4. 宇宙中一切存在公平地受宇宙之力創生與維持。
5. 由吾人能依自我意志行動之事實，可推知宇宙之上並無支配者。
6. 現象界的有機物與無機物皆不斷運動流變，就這一點而言，無機物亦是種「活物」，另一方面，倘若兩者毫無相同性質，那麼生物就不應能夠攝取無機物以維持生命。故有機物與無機物不僅各自活動，同時互相作用，現象界整體處於變動不止的狀態中。（譯自忽滑谷快天 1907，45-49）

綜合以上六點，實在的性質為遍在、統一、平等、自由、活動，其中活動乃實在之「第一義」，畢竟我們不可能從死寂中觀察到前述性質，因此其餘五點皆依從活動的前提而立。是故，吾人眼中存在差別、有限的現象，實則隱藏著無限平等的實在，其統攝一切存有，永恆支撐所有活動並孕育生命，就活動為第一義而言，實在乃具主動力的大生命。最後回到吾人心鏡映物的精神現象，同理可推導精神亦是實在的一相，而既然人類具有認識真理的智慧，實在則勢必蘊涵難以想像之精神能力（忽滑谷快天 1907，57），這般含攝萬有而具無限妙智之統一生命體，即為忽滑谷快天主張之宇宙的大精神，即是「佛」，並在此意義下，眾生本來成佛。

以上解釋頗有西方哲學論證特徵，但「唯心的宇宙精神」亦有其佛學背景之脈絡，他於 1934 年的〈本尊論〉中分別以佛教心識論、宇宙論、緣起論、佛身論及成佛論進行解釋：

1. 心識論：佛教分析「自我」根源，從最初生理性的六識說推導出心理性的第七識，再得出做為心識根本之第八識，然第八識仍真妄和合未至單純，最終立第九清淨識為自我所依的終極根源，第九識亦稱作自性清淨心或真心，佛典所謂「即心即佛」，探尋的對象即是此純粹而遍在於眾生的真心。忽滑谷快天在此援引道元禪師「一切諸法森羅萬象不出此一心」，指出一心總攝萬有，這般遍宇宙之真心乃吾人共具的本尊，並論示自我「本源本佛」（摘寫自忽滑谷快天 1934，221-222）。

2. 宇宙論：可分為空觀與理觀。前者根據現象無常生滅，知諸法非常非斷而為真空妙有，以其流變不止的活動性看來，宇宙整體即是一活躍的大生命；後者則基於萬物存在差別又相互作用之現象，觀得一理貫串其中，故動物與植物、生物與非生物乃至心物二元，就此意義並無對立，所謂差別僅是實在的其中一相，如此觀諸法圓融即為事事無礙觀，而可知宇宙終歸一元（摘寫自忽滑谷快天 1934，222-224）。

3. 緣起論：此基於業感緣起論，觀萬有因緣生滅，生物乃至自然界整體皆受業力牽引流變，而引發業力者即是心，故萬物變化須訴諸心之運作，且此心應為一切人共通的心體，而非個人殊別之心，否則我們應能各自任意住於不同世界；此眾人共通之心即為真心、真如，緣起觀之真正內涵實為唯心的緣起論。順以上脈絡，可知宇宙間的因緣生滅皆出自唯一真心的活動，這並非強調對現象的揚棄，而是主張現

象與本體界應合一觀之，兩者實為一完整體；因此吾人認為現象殊別而本體界平等圓滿，諸如此類的二元對立皆歸結於唯心一元之真如，這即是「真妄不二」、「無明亦真如」的道理（摘寫自忽滑谷快天 1934，225-226）。

4. 佛身論：佛教最初所曰之佛乃歷史上的具體人物，於釋尊入滅後則轉以其教法——法身為皈依對象，此佛不再是歷史人物而代表著宇宙原理，若以此檢視法、報、應三身說，則可知法身為無限宇宙的「理體」，報身意指人格佛修行圓滿，爾後不依肉身而依法而存，應身則是佛順應眾生根器，以有限化概念顯現無限性佛身，三身說僅是按不同面向解釋無限佛身而已。是故，忽滑谷快天認為大乘之佛身實為宇宙原理，即是道元禪師所言「三千大千世界為如來全身」、「十方世界皆佛世界」之真義所在（摘寫自忽滑谷快天 1934，226-227）。

5. 成佛論：忽滑谷快天檢視歷來的成佛論，指出它們基本理論缺陷。最初的解脫道有落於自利、獨求解脫之疑慮；利他度世的菩薩道須歷三祇百劫，其歷程基本為無窮無盡；即身成佛論主張轉迷開悟、斷惑證理，但這般附加條件的成佛說仍是迂迴，該條件對愚癡俗眾看來又不得要領；往生成佛雖說吾人即使煩惱具足，仍可仰賴他力解脫，但這依然將成佛理想置於現世之外。對忽滑谷快天而言，最圓滿的成佛說無非是「本來成佛」，基於佛乃宇宙之理的立場，其遍在於一切存有內外，因此就內在而言，眾生本來即是佛，不因俗聖身分而有差別，從外在觀之，眾生本來就處於如來之中，即使生死流轉亦不出佛國土。此本來成佛說完滿地表達佛教精髓，是為成佛說發展的最終型態（摘寫自忽滑谷快天 1934，227-229）。

結合以上五點，忽滑谷快天主張佛乃清淨、一元、唯

心、遍一切內外之精神存有，並稱之為「宇宙的心靈」。如此觀萬物，則宇宙整體為一大生命，其中活動皆是佛身的化現，全宇宙皆是佛界，所謂佛性即是眾生本來具備之清淨真心，故成佛並非向外而應內求。禪修行即是引導吾人認識自身本來成佛之身分，有限生命與無限之佛相聯繫，且不僅有情，無情、無機物乃至自然界整體皆源自佛身，因此草木國土就「本來成佛」的立場而言，與吾人同樣具有佛性。由此可知，忽滑谷快天所理解的「佛性」不單意指成佛可能性或潛能，而是種遍於萬有中的精神性本質。

## （二）宇宙的大靈

曾景來經常於投稿文章中使用佛性一詞，其對於宗教、社會議題之批判皆基於「一切眾生悉有佛性」的立場，然其所謂佛性之定義，僅能於〈仏とは何ぞや〉（何謂佛）一文見到詳細論述。其指出佛性意味著人與佛並非截然不同的二者，這即是說吾人本身即是佛，否則若僅將吾人部分性質歸屬於佛，如此便成了差別的二物，而此將殊別眾生歸至一元的說法，曾景來認為應以唯心論解釋，且佛性必須訴諸「宇宙的大靈」：

吾人為佛之一分子，個人與佛的關係乃相依不離，如同滴水與大海、身體與細胞乃至心靈（Soul）與大靈（over-Soul）。大靈具活潑潑、不可思議之妙力，無限地創造萬有，因此絕非死物，亦非單純的現象或概念，是為有機體，雖不可名狀，暫且稱之為佛或宇宙的大靈。（譯自曾景來 1927，16-17）

可知此處的「佛」，非指阿含的佛陀，而是現實佛陀內觀自

身而悟得的宇宙真理；佛性既然眾生遍具，則表示佛不在眾生之外，於其內在亦可尋得。因此，「佛」並非客觀神或原理，而為一種無限的精神存在，不論是吾人的肉身與心靈，或是宇宙一切存有及運動皆被含攝其中，乃具無限性、創生力的宇宙大靈，此即是真如、法性、萬有之真本體，為佛教信仰之本尊。

在引用文獻上，曾景來採用道元禪師「三千大千世界為如來全身」、「十方世界皆佛世界」之語，解釋吾人已生於佛身內，只須以自身心靈證悟人佛不二、即心是佛的道理（曾景來 1927，17）。且顯然亦接受道元禪師對「草木國土皆悉成佛」之詮釋，而將佛性範圍從眾生擴展至一切物，宣稱萬有皆不出宇宙的大靈，並宣稱佛教即是綜合、絕對的泛神論（曾景來 1927，16）。

曾景來亦援引斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza, 1632-1677）的學說，<sup>8</sup>認為其所謂絕對無限之神，就定義上即指佛教之如來。斯賓諾莎主張神乃絕對無限，一切皆不可能外於神，換言之，神遍在於一切，此宇宙整體即是神，萬物被統合於一。因此，人格神不存在，吾人無法套用有限性人格於無限的神，超自然神亦不存在，神即是自然本身，其學說是種反人格神、超自然神的一元論與泛神論，曾景來認為這般定義與宇宙的大靈不謀而合（曾景來 1927，17-18）。

總言之，於解釋佛性的脈絡中，曾景來所言之佛並非「歷史的佛陀」或「阿含的佛陀」，乃意指人格佛陀覺悟人佛一體之宇宙真理，此做為宇宙大靈的佛即是佛教之本尊。以上說法與忽滑谷快天並無二致，雙方皆將萬有歸於宇宙精

---

<sup>8</sup> 斯賓諾莎的泛神論（Pantheism）思想，主要源自其 *The Ethics*（《倫理學》）一書，詳見 Spinoza。

神，定義佛教為一元唯心論，以及萬有一統的泛神論，忽滑谷快天亦曾使用「宇宙的大靈」一詞。此外，曾景來雖未曾說明其佛陀觀與佛性之「佛」的歧義問題，若依據宇宙大靈論「一切即一」的立場，上述兩者就他看來並無衝突，如此則與忽滑谷快天解釋進路相同：最終以宇宙大精神統一兩種佛陀觀。或者，曾景來所謂「阿含的佛陀」意指神格化、超自然的佛，並非泛神論的宇宙大靈，其可能於學生階段就已完整採納忽滑谷快天的佛陀觀，在其研究論文中之所以不直接承認超人格佛陀，理由在於《阿含經》對佛陀之描述有違其泛神論立場。

#### 四、對抗迷信

曾景來承日本總督府民眾教化政策，為破除臺灣社會蔓延的迷信及相關陋習，曾針對民間傳說、信仰進行過一番調查，他於 1938 年著《臺灣宗教と迷信陋習》一書<sup>9</sup>，書中將考察對象統稱為「怪談」，指出其起因為人們對事物認識不足，終究僅是一種迷誤。因此各個社會的怪談數量，基本上與當地「民度」<sup>10</sup> 高低成反比（曾景來 1938，24），他並將怪談區分為「物理的」與「心理的」二大類，按此書對於怪談的起源分析及分類法，與井上圓了之《妖怪學講義》論點頗為相似。因此，曾景來很可能承襲了井上圓了之妖怪學系統，成為其宗教研究思想的另一要素。以下論析兩者思想之異同。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 該書於 1998 年出版中文版，書名為《臺灣的迷信與陋習》。

<sup>10</sup> 意指民眾的生活水平與文化水平。

<sup>11</sup> 按李世偉研究，曾景來早年雖積極批判臺灣本土信仰，其後擔任花蓮東淨寺住持期間卻接納民間舊俗儀軌，這般對「迷信」的立場轉變，

## （一）井上圓了之妖怪研究

井上圓了認為「妖怪」誕生自人類之「迷誤」，基本就與迷誤同義（井上圓了 1894，54），此定義形成其妖怪學研究之獨特立場，他不僅止於民俗信仰，更將一切偏離真理的迷誤皆納入考察範圍。因此，井上的妖怪學不單涉及超自然存在，或者巫術、占卜……等民間迷信，亦延伸至形上學問題之探究。其妖怪分類依據為迷誤之性質，即是按妖怪與真理間的關係而論，以此便有虛實之別。<sup>12</sup>

「虛怪」為徹底虛構不實而起，其中包含「偽怪」與「誤怪」，前者乃人為捏造，後者則是常人將偶然巧合誤解為不可思議而起，實不足以為不可思議（摘寫自井上圓了 1894，298-299）。

「實怪」則分為「假怪」及「真怪」，前者單純自然而起，並非人為或偶然，並有現於物或心之別，分別為「物理的妖怪」與「心理的妖怪」。「物理的妖怪」生自有形物質之變態異常，為自然界中稀有、異常事物，如天地異變、雌獸化雄……等，世俗以鬼神活動或運勢徵兆附會，但其實皆能以相關科學知識解釋。「心理的妖怪」則產自無形精神之變態異常，乃人類將純粹精神作用解釋為超自然現象，實際

---

也許出自政治或社會因素，相關研究參見李世偉 60-66。然本節主要探究其批判迷信的思想及研究方法之系譜，故暫先不論。

<sup>12</sup> 事實上，井上圓了的哲學除了妖怪學之外，他的佛教哲學與宗教哲學均對近代東亞產生相當大的影響，儘管本文僅處理曾景來的思想系譜，但在研究過程中也意識到井上圓了在佛教哲學與宗教哲學的影響力，礙於主題之限制，本文暫不展開井上圓了的研究論述。不過，佐藤將之教授所編《東洋哲學的創造——井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》一書，已有學者們精闢的論述，詳見佐藤將之。

上僅是人們基於情緒或期待而投射出的虛幻，心理的妖怪包含作用於內在的夢境或幻覺，現於外在的幽靈與鬼神，以及需藉某種媒介而存的巫術、占卜……等迷信儀式，這屬於心理學可解釋之對象。是故，不論物理的或心理的妖怪，這類「假怪」只是由於凡人未知其原理而誤解為不可思議，其實仍不脫普遍知識學理範疇，故學者並不以為不可思議（摘寫自井上圓了 1894，293-300）。

而「真怪」則開啟了另一向度的討論，井上圓了認為此種妖怪屬「超理的」，其不可思議乃因以人智不可得之故（井上圓了 1984，37）。若以假怪對比，假怪可得形象、聲響……等可感性質，被吾人以可理解的概念所把握；唯「真怪」徹底超越人類認知。於是此處的「迷誤」，乃由於吾人以有限概念描述超越之理，所必然出現的不相應問題。由此可知，井上圓了之「真怪」屬於形上學範疇的終極真理，<sup>13</sup> 且與佛教面對最高真理與二諦關係之態度基本一致；勝義之真理超越世俗、不可言說，但為令吾人認識真理而藉有限性世俗諦假立名言而表述之，其之所以具真實性，正因其本身之虛幻性。是故，就井上圓了而言，妖怪學之目的不單為破除迷信，更是一條認識終極真理的途徑，「吾唯有掃

---

<sup>13</sup> 誠如佐藤將之認為井上圓了的妖怪學所推動的就是「啟蒙」，透過妖怪學的心理分析，建立符合科學精神的思維（佐藤將之 5）。本文此處亦然，佐藤教授所謂的啟蒙，在本文則表述為一種對形上學真理的探尋與契入。

去假怪，開現真怪而已矣！」<sup>14</sup> 井上圓了如是說。<sup>15</sup>

## （二）曾景來之怪談研究

曾景來同樣認為「怪談」起於迷誤，人類由於對事物的認識不足，因而捏造出鬼神存在以解釋現象，當這般幻想支配人心，將阻礙文明及社會發展，故曾景來主張，當大眾教育與知識水平愈高，該社會中的怪談數量應當愈少。而人類捏造怪談之緣由，一為人心對於怪異奇巧之物的嗜好，但同時又畏懼妖魔鬼怪之事，故曾景來指出這無非是種矛盾的變態心理；二為人們對於未知乃至死亡的恐懼，期待透過巫魅儀式窺探先機，或虛構超自然力量以獲得心理慰藉，並藉此恫嚇膽小之人或惡徒勿生歹念。基於以上分析，曾景來認為怪談之所以廣泛流傳於臺灣民間，皆歸因於民眾的「利己」心態，人們或者視怪談為消遣、譁眾取寵求取虛名，或

---

<sup>14</sup> 譯文引自井上圓了 1974，16，原文為井上圓了 1894，39。附帶一提，蔡元培翻譯《妖怪學講義》，是在甲午戰爭後中國的知識分子意識到必須從事社會改革的歷史與社會背景下發生，因此井上圓了許多著作在 1889-1911 年間被翻譯為中文，引介了日本明治之後的哲學與宗教等思想進入中國，也影響了近代中國如康有為、張東蓀、梁啟超等人的思想。蔡元培的《妖怪學講義》譯本，儘管因為火災僅存「總論」而沒有全數譯為中文出版，但被當時知識分子視為是中國人認識哲學並受到現代性啟蒙的重要譯介。詳細的討論，可以參見李立業〈井上圓了的中文譯著與近代中國的思想啟蒙〉一文（李立業 171-188）。

<sup>15</sup> 與本文的立場類似，井關大介指出，井上圓了的妖怪學並非如一般學者認為是明治維新以來破除迷信的推動力量，而是透過宗教而迴避世俗主義，並返回「心」而展開的哲學底蘊。不過，井關大介對井上圓了妖怪學的分析著眼於心理學、佛教唯識學、心與反世俗主義，凸顯「真如」、「心體」與「真怪」等同。本文則從勝義與世俗的結構論述妖怪學的思想（井關大介 121-149）。

者將之做為保全自我利益的理由（摘寫自曾景來 1938，24-25），這當中並無正面及真實性要素，是為一大陋習。

關於怪談的分類，曾景來區分為「物理的」與「心理的」二類。物理的怪談基本為自然界之「變化」，由於群眾不明箇中原理，因此將自然的流變現象訴諸超自然力量，如：雷公、水鬼捉交替……等，但事實上這些皆可以科學理論解釋，臺灣的怪談大多屬於此類型（摘寫自曾景來 1938，26）。另一方面，曾景來亦指出物理的怪談十有八九出自心理作用，因此難以分辨兩者。就他看來，心理的怪談主要針對異常、偶然現象，並為其提出一種積極、主動的解釋，甚至賦予道德性意義。這在文學上可提供人心之慰藉，然臺灣民間多出自變態心理的角度說明，以挑起民眾心理恐懼，但歸根究柢，不過是疑心生暗鬼之心理作用而已，諸如：樹神懲罰惡賊、雞角精……等。相較前者，心理的怪談更進一步將自然事件視作某種意志的積極作為，具有賞善罰惡之道德性質，被做為教育世人之材料（摘寫自曾景來 1938，27-28）。

## 五、比較與反思

曾景來與忽滑谷快天的思想極為相似，於佛陀觀之研究，雙方皆區分「人格」與「超人格」二種佛陀。就忽滑谷快天而言，人格性佛陀的覺者身分乃提醒吾人現世修行之重要性，教內舉凡厭世、淨土崇拜……等思想，皆偏離了釋尊的指導，超人格的佛陀則是佛教真正皈依的本尊，其為無限、創生、含攝萬有的宇宙大精神，亦是覺者佛陀於心內觀得的終極真理，最後，忽滑谷快天主張兩種佛陀應統合於宇宙精神的超人格佛陀，因為基於萬法終歸一佛心的基礎，人格與超人格並無差別，之所以提出二種佛陀觀，可能出於其

建構禪修行論之動機。另一方面，曾景來著眼於佛陀自覺中的主觀性，指出人格性佛陀從認識宇宙真理的主觀體驗，得以從超越的視角觀待諸法，並造成其不凡的處世態度，這即是佛弟子皈依釋尊的主因，而《阿含經》中超人格、神化的佛陀，由於其中摻雜有神論、靈魂與神通崇拜等描寫，此與佛陀的基本立場並不相容，因此這些內容只可能為佛陀教化眾生時的方便說法，又或是弟子為憶念釋尊的崇高品格與行動而造，但無論如何，這些皆須歸於現實佛陀的自覺態度。就解釋面向，忽滑谷快天的二種佛陀觀最終歸結於超人格之佛，而曾景來則始終著眼於人格的佛陀，重視其自覺態度。

對於佛性，曾景來與忽滑谷快天皆訴諸泛神論的解釋，主張佛乃無限、創生萬有的精神性存有，其做為萬物的真實本性、遍一切處，一切物乃至活動皆不出佛外，在此意義上，不論有情或無情，此宇宙整體本來即是佛，忽滑谷快天以「宇宙的大精神、大生命、大心靈、大靈」……等相似詞稱之，曾景來則主要使用「宇宙的大靈」一詞。然而，此佛並非曾景來所言的歷史的佛陀或阿含的佛陀，而是等同忽滑谷快天的超人格佛陀——宇宙的大精神。曾景來並未特別說明當中的歧義問題，此處可能如同忽滑谷快天的詮釋方式，基於佛實為宇宙大精神的定義下，此佛泛指有限乃至無限性之佛，而這種解釋面向將正好與其訴諸自覺態度的佛陀觀相反。

但該歧義問題仍可能源自一致的佛學立場。可知曾景來實際上共區分出三種佛，分別為（一）覺者、（二）神格化的佛、（三）泛神論的佛；第一者為「人格的」，後兩者為「超人格的」，且其顯然承認第一及第三者，這與忽滑谷快天的主張相吻合。而第二者則出自曾景來針對《阿含經》中的超人格佛陀之批判，因為其「超人格性」乃訴諸超自然

的形象特徵及神力，這其實是種「超自然神」與「人格神」的解釋，有違曾景來於佛性論上採取的泛神論立場。因此，這三種定義仍能理出一致的思想脈絡，並可追溯至忽滑谷快天；曾景來的《阿含經》研究，很可能是完整繼承忽滑谷思想的成果，其論文中對「超人格佛陀」的評價雖異於忽滑谷快天，在此應是針對《阿含經》的超自然佛陀，而非質疑一切超人格佛陀，尚未背離忽滑谷的泛神論主張。這可能是反映曾景來對於佛陀之法、報、應三身之反思，其雖質疑《阿含經》中同時指涉三身的神格化佛陀觀，但在泛神論的脈絡下，佛的三身皆可直接訴諸同一對象，即兼具恆常性、主動性及無限性的宇宙大靈。總言之，曾景來與忽滑谷快天的佛陀觀之相似程度，以及繼承道元禪師的佛法詮釋，而將萬有歸諸宇宙精神的解釋，雙方皆展現早期佛教與大乘佛教立場兼具的折衷態度，如此巧合應非偶然，曾景來確實從忽滑谷快天的佛學獲得相當啟發。

然而，這般將有限性與無限性、世俗性與超越性同一的泛神論詮釋，看似解決了人格佛與超人格佛之隔應課題，同時也引發部分疑慮。首先，其泛神論的解釋，似乎有違佛教立基於緣起論反對恆常實有的基本立場。儘管忽滑谷快天及曾景來為避免落入實有論而採取一元唯心論的進路，以此宣稱宇宙大靈兼容常與無常，因此並非一般意義之實有，然而其宇宙大靈論並非將自然律抽象化或人格化的方便說，而是實際意義上具有積極創生力的精神體，乃萬有之精神性本質，似乎仍有落入恆常實有之嫌。再者，其宣稱宇宙大靈遍在一切時空，為一切有限存有之總和而具有無限性，然此無限性仍是現象時空意義之無限，屬於世俗範疇，與超越意義的勝義諦似有所差距，且在宇宙整體皆為佛之前提下，吾人生死流轉亦在佛中，那麼不僅解脫不須外求，而是不須另求

解脫。第三，由於人格的佛最終訴諸宇宙之大靈，如此便將覺者與其覺悟內容相等同，這是種更積極的佛性論，只是佛性基本用以解釋眾生成佛可能性，指出眾生與覺者之修道條件一致，忽滑谷快天及曾景來則將修行者與其修行目標視為同一，主張眾生本質無異於超人格佛，因為「眾生本來即是佛」，然而宣稱吾人成佛之依據在於其本是如此，不免有混淆成佛之因果的疑慮。總言之，按曾景來及忽滑谷快天之泛神論整合原始及大乘佛學之立場，可知兩者兼容並蓄的學問態度，但從其積極的佛性論詮釋看來，亦有激進革新之一面。<sup>16</sup>

在破除迷信上，井上圓了與曾景來皆將妖怪或怪談歸因為迷誤，井上以迷誤為起點，考察妖怪之客觀性質，研究涵蓋民間信仰乃至形上學領域；曾景來則關注群眾虛構怪談之動機，探究其主觀性要素，研究範圍較前者狹隘。

井上圓了並未將「妖怪」徹底視為貶義，因為其中仍有蘊涵真實性之真怪——對於真怪之探究即相當於探究真理；真怪為形而上「真理」、絕對之理，相較於假怪終究能以人的智性尋得道理，真怪卻是徹底超越的、不落於相對性概

---

<sup>16</sup> 據石井慶太研究，忽滑谷快天之泛神論可能亦受到井上圓了「現象即實在說」之影響，因為兩者皆具有以哲學解釋禪學之特徵，同樣以萬法含攝於真如之立場，解釋萬法即真如、差別即平等，尤其井上圓了亦強調「無限性精神力」（無限性意力），而稱禪宗即為佛心宗、意力宗。對於此種泛神論解釋，鈴木大拙以禪學立場提供另一種批判角度，其主要針對井上圓了的主張，指出禪屬於個人主觀經驗的問題，離於言語分別，以知識角度分析禪只是徒增滯礙矛盾，禪宗正是針對此弊端而曰不立文字，故本不應對禪進行哲學式分析。由於本文欲優先處理曾景來之思想系譜，在此僅略述井上圓了與鈴木大拙之主張，關於忽滑谷快天與井上圓了思想之相似性，參見石井慶太 2019，74-76。關於鈴木大拙的相關批判之研究，參見石井慶太 2021，264-275。

念，為真正不可思議之「妖怪」。總言之，真怪之所以不可思議，並非是種單純的「迷誤」，而是因為其為超越的、遍在物與心之內外的絕對真理，井上圓了認為這即是宗教為吾人揭示的真實，其似乎背離常理，實則直指世界的絕對真相。是故，其妖怪學具備另一向度的視角，不僅針對破除坊間迷信，亦引導吾人前往真怪之門。

曾景來則著眼於民眾對此般迷誤之依賴心理，指出怪談終究是捏造，並且是種出於變態心理或利己目的之產物，乃大眾教育水平低下之象徵，其中並不蘊藏正面價值，於社會發展的進程上，勢必破除此等陋習。由此可知曾景來對妖怪與怪談的評價較前者局限，然而原因應與其考察對象內涵有關，於《臺灣宗教と迷信陋習》的自序中，曾景來表明臺灣宗教姑且是種混合自然崇拜及精靈崇拜的原始宗教，然而內涵只是現實的利己主義，民眾冀望透過宗教求得健康、財運……等現世的回報（曾景來 1938，1）。這種基於欲求之信仰，本身即缺乏超越的面向。也許礙於研究對象之內涵，使曾景來難以對「怪談」給出正面評價。<sup>17</sup>

## 六、結論

綜上所論，曾景來的佛學思想主要承襲自忽滑谷快天，

---

<sup>17</sup> 關於曾景來針對臺灣民間信仰的批判態度，除了宗教立場的理由，亦有難以忽略的政治因素，事實上，《臺灣宗教と迷信陋習》的自序便透露其配合殖民政策之目的，依此脈絡，曾景來自然須否定臺灣本土信仰的價值。雖難以排除曾景來的宗教批判出自政治性動機，然而該批判仍未背離其反對神格化佛陀的佛陀觀立場，由於本文欲優先梳理曾景來的佛教思想系譜，故在此僅略述其批判背後的政治因素。關於曾景來的宗教批判及其政治性目的之研究，參見林建德 85-96；闕正宗 122-137。

其佛陀觀重點雖異於忽滑谷，更為重視人格佛的自覺態度，但以「宇宙的大靈」解釋佛性論的泛神論立場，則與其師別無二致。在破除迷信的工作上，曾景來採用井上圓了的妖怪定義與分類法，唯基於自身的反迷信立場，以及可能隱含的政治因素，使曾景來否定臺灣民間信仰的價值。

總言之，曾景來思想系譜起源自 20 世紀初期的日本佛學教育，他繼承忽滑谷快天兼容原始與大乘佛教系統的一元唯心論，以及注重精神修為的思想特質，此後曾景來針對坊間迷信、共產主義唯物觀（曾景來 1933a，15-16）、權利義務（曾景來 1933b，18-19）……等現代議題之批判，皆不出前述的佛學立場。除了佛學教育之外，曾景來所受的高等教育也容受了歐陸哲學的觀念，此如他納受斯賓諾莎泛神論解釋佛性或宇宙之大靈的詮釋觀點，此與林秋梧納受馬克思等社會思想轉化而為佛教批判的知識型態類似，均有納受西方哲學轉化為佛學詮釋的理論與實踐樣態。最後，曾景來的宗教批判也受到明治中期以降的井上圓了思想的影響，儘管本文著重於妖怪學的分析與對比，但井上融合西洋哲學、佛教哲學以及中國哲學的知識型態，在曾景來的思想系譜中也占有相當的地位。曾景來是 20 世紀初期到中期臺灣佛教思想的知識模型，透過曾景來，我們可以看到當時佛教知識青年不僅受到現代化的日本佛學教育，在佛教哲學之外還同時吸收與納受西方哲學、中國哲學的多元的思想資源，成了他們返臺之後在宗教批判、佛學教育與社會批判上的理論來源。

# 引用文獻

## 一、經典文獻或古籍

《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374。

《黃檗山斷際禪師傳心法要》，CBETA, T48, no. 2012A。

## 二、研究文獻

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》，2009年，淡江大學，碩士論文。

井上圓了：《妖怪學講義 卷1 總論》，東京：哲學館，1894年。

井上圓了著，蔡元培譯：《妖怪學講義》，臺北：東方文化書局，1974年。

井關大介著，深川真樹譯：〈井上圓了的妖怪學與宗教哲學〉，《東洋哲學的創造——井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，佐藤將之編輯，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年，頁121-149。

石井公成著，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。

石井慶太：〈井上円了と「現象即實在論」の影響〉，《日本思想史研究》，第51號，2019年，頁59-83。

——：〈鈴木大拙の哲学批判——井上円了と「現象即實在論」を中心に一〉，《國際禪研究》，第7號，2021年，頁255-281。

李立業：〈井上圓了的中文譯著與近代中國的思想啟蒙〉，《東洋哲學的創造——井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，佐藤將之編輯，臺北：國立臺灣大學出版中心，2023年，頁171-188。

李世偉：〈跨界者：略論臺灣佛教史關鍵人物曾景來〉，《華人宗教研究》，第20期，2022年，頁39-78。

佐藤將之：〈導論〉，《東洋哲學的創造——井上圓了與近代日本和中國的思想啟蒙》，佐藤將之編輯，臺北：國立臺灣

- 大學出版中心，2023年，頁1-20。
- 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》，第70卷，第2期，2019年，頁1-31。
- 林建德：〈試探臺灣日治時期之「宗教批判」——以曾景來為例的審視與反思〉，《法鼓佛學學報》，第27期，2020年，頁67-103。
- 忽滑谷快天：《禪學批判論》，東京：鴻盟社，1905年。
- ：《禪學新論：批判解說》，東京：井冽堂，1907年。
- ：《達磨と陽明》，東京：丙午出版社，1908年。
- ：《禪學思想史上卷》，東京：玄黃社，1925年。
- ：〈本尊論〉，《駒澤大學仏教学會年報》，第5卷，第2號，1934年，頁221-231。
- 忽滑谷快天著，郭敏俊譯：《禪學思想史》，臺北：大千出版社，2003年。
- 曾景來：〈仏とは何ぞや〉，《南瀛佛教》，第5卷，第4號，1927年，頁13-18。
- ：〈阿含の仏陀観（三）〉，《南瀛佛教》，第6卷，第2號，1928a年，頁29-39。
- ：〈阿含の仏陀観（四）〉，《南瀛佛教》，第6卷，第3號，1928b年，頁23-32。
- ：〈阿含の仏陀観（五）〉，《南瀛佛教》，第6卷，第4號，1928c年，頁26-38。
- ：〈阿含の仏陀観（八）〉，《南瀛佛教》，第7卷，第1號，1929a年，頁21-30。
- ：〈阿含の仏陀観（十）〉，《南瀛佛教》，第7卷，第3號，1929b年，頁12-18。
- ：〈仏教より観たる思想問題〉，《南瀛佛教》，第11卷，第1號，1933a年，頁15-16。
- ：〈仏教より観たる思想問題（二）〉，《南瀛佛教》，第11卷，第2號，1933b年，頁18-19。
- ：《臺灣宗教と迷信陋習》，臺北：臺灣宗教研究會，1938年。
- ：《臺灣的迷信與陋習》，臺北：武陵出版有限公司，

1998年。

廖欽彬：〈曾景來的宗教哲學——近代日本佛教研究與佛陀觀〉，《法鼓佛學學報》，第27期，2020年，頁33-66。

闕正宗：〈臺灣殖民時期「佛教教化」與「迷信陋習」改革的推動——以曾景來（1902-1977）為中心〉，《法鼓佛學學報》，第27期，2020年，頁105-142。

釋恆清：〈道元禪師的佛性思想〉，《佛學研究中心學報》，第4期，1999年，頁209-258。

Spinoza, Benedictus. *The Ethics, The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, trans. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985.

# The Genealogy of Zeng Jinglai's Buddhist Philosophy: A Study Based on the Philosophical Insights of Kaiten Nukariya and Enryo Inoue

Shaoyuan Lan

Ph.D. Candidate

Department of Philosophy, Tunghai University

Weihung Yen

Professor

Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University

## Abstract

Zeng Jinglai (1902-1977) can be considered one of the prominent figures in Taiwanese Buddhist philosophy during the early to mid-20th century. His religious philosophy was largely influenced by Buddhist education in Japan during that period. Upon returning to Taiwan after his studies, he engaged in active religious critique. His contributions are highly significant to the history of Buddhist philosophical development in Taiwan during the mid to early 20th century. Zeng's religious research exhibits a strong critical nature, characterized by elements of idealism and positivism, largely influenced by his education in Japan. He advocated for two perspectives on Buddha, distinguishing between the historical personal Buddha and the ideal non-personal Buddha. Zeng explained the concept of Buddha nature using idealism, asserting that all things belong to the great spirit of the universe, and thus all living beings are originally Buddhas. This discourse, which blends Early Buddhism and Mahāyāna Buddhism, is clearly influenced by his teacher Kaiten Nukariya (1867-1934), who proposed the "theory that the Buddha is human" and the concept of "the great spirit of the universe." However, in contrast to Nukariya's position, which appeals to the concept of a non-personal Buddha, Zeng places greater emphasis on the self-awareness of the personal Buddha. Zeng's research methods,

as seen in his work *Taiwan Religion and Superstition* (1938), are similar to Enryo Inoue's (1858-1919) *Lectures on Mystery Studies* (1894), in that both break superstitions and attribute the origin of monsters to misunderstanding. Their research classifications also overlap. However, Zeng focused on criticizing the lack of transcendent aspects of folk religions in Taiwan, while Inoue acknowledged the positive values of monsters. This article aims to delineate a genealogy of Taiwanese Buddhist philosophy spanning the early to mid-20th century by examining the distinctive features of Zeng Jinglai's philosophical perspective.

**Keywords:**

Zeng Jinglai, Kaiten Nukariya, Enryo Inoue, historical Buddha, religious criticism