

## 江戶初期的儒佛與神佛論諍—— 以《儒佛或問》及《辨正錄》為中心\*

張崑將\*\*

(收稿日期：111年4月6日；接受刊登日期：112年2月14日)

### 提要

本文旨在分析江戶初期的儒佛與神佛論諍，選擇兩位佛門學問僧心安軒的《儒佛或問》及龍溪性潛的《辨證錄》的捍衛宗門之作，前者是回擊儒者山崎闇齋的《闢佛》論，這是典型的儒佛論諍；後者是批判儒者林羅山的神道作品《本朝神社考》，這是有關神佛論諍。在儒佛論諍方面，本文在第二節分析心安軒從有關 1.死生鬼神事之辨 2.性善論與佛性之辨、3.儒佛是否同理之辨、4.因果論之辨等四個角度凸顯兩造的論辨焦點。其次在第三節分析神佛論諍內容，龍溪性潛堅守「本地佛，垂跡神」之論，批駁羅山欲二分神道教與佛教之關係。從江戶初期以後還有諸多學問僧紛紛出來衛教的情形看來，江戶佛教界正處於臨機應變與重視世俗性的轉換期。

關鍵詞：江戶時代、儒佛、神佛、林羅山、心安軒、龍溪性潛

\* 本文係國科會專題研究「江戶時代儒佛論諍與融合之內涵及其演變」計畫之研究成果，計畫編號：「MOST 108-2410-H-003-018-MY3」，承蒙三位審查者提供寶貴的修改意見，謹此致謝。

\*\* 國立臺灣師範大學東亞學系教授。

## 一、前言

神道教是日本固有傳統的宗教，無論是儒學或佛教都是外來的思想或宗教，但是日本神道教相較於儒學與佛教，因其經典極少，加上古代日本並沒有文字，書寫皆用漢字，而且從內容來看，《古事紀》及《日本書紀》這兩部日本最早的神話書都已是八世紀時代成形的作品，一開始就有濃厚的中國漢代陰陽五行色彩。不過《記》、《紀》神話是經過「語部」（類似中國古代的記錄史官）代代相傳口授，保留了許多日本的固有名詞，以及各種神的意義名稱，相當重視言靈信仰與傳承。以上神道教的經典的成書年代較晚、經典數量貧乏，以及缺少豐富的文字表述，故自有神道教以來，必然借用儒學與佛教經典語言文字或概念，如此才導致所謂神佛習合或神儒合一的現象。從思想型態而言，一般區分日本的神道教大致有三類：其一是神佛調和，此在奈良時代就出現「神宮寺」的形式出現，「本地垂跡說」是其代表思想。<sup>1</sup>其二是神儒調和，指的是「理學神道」或「儒學神道」，是指江戶時代朱子學者山崎闇齋（1618-1682）所倡「垂加神道」與林羅山（1583-1657）的「理學神道」為代表。其三是復古神道，則是以本居宣長（1730-1801）等國學者為代表所提倡的日本純粹之神道。毫無疑問，在十七世紀以前的日本主流文化是佛教，並且已經主導千年之久，「神佛習合」其實多屬佛主神輔，此期儒學發展也沒能形成與佛教抗衡的實力。但進入到江戶時代，由於德川將軍的提倡，提倡朱子理學，紛紛出現脫佛入儒者，不免引發儒佛論諍，由儒佛論諍也批判神佛習合的現象，佛教乃成為主張純神道者與儒者共同的敵人，這些三教論諍現象在江戶初期紛紛引爆開來。<sup>2</sup>

如果江戶初期的儒佛論辯，第一波是林羅山（1583-1657）與松永貞德（1570-1653）的儒佛論辯，隱溪智脫回擊山崎闇齋的《關異論》所著的《儒佛合論》（1668年完成）是第二波，本文所載心安軒的《儒佛或問》，由於針對的也是闇齋學派，所以當是第二波的遺續，可見闇齋學派的排佛論在江戶初期引起佛門的圍剿，相當普遍。如果將江戶初期這種佛門中人大力反擊朱子學者的排佛論，放在東亞儒教國家的中國與朝鮮而言，是個非常特殊的文化論諍現象。筆者過去嘗指出，由於朱子排佛之論散在各種著作，在中國缺少後儒進行系統性的匯集工作，但在江戶初期的闇齋學派卻努力匯集，形成佛門人士的眼中

<sup>1</sup> 按所謂「本地垂跡」，係指日本本土之眾神，是由如來、菩薩、觀音，為濟渡眾生，假神之姿而現身於日本。

<sup>2</sup> 這些神道、儒、佛三教思想論諍的背景，可參今井淳、小澤富夫編：《日本思想論爭史》（東京：ペリカン社，2004年）。特別是第一章，見今井純、小澤富夫編：《日本思想論爭史・外來思想の受容と日本化をめぐる論争》，頁22-69；以及第三章，見今井淳、小澤富夫編：《日本思想論爭史・近世諸思想の論争》，頁149-233。

釘；其次，佛門人士回擊儒者之論，可能要在儒學不是一枝獨秀的氛圍中，才有可能出現，也方能火力全開，這在中國與朝鮮的儒教國家也不可能發生。江戶時代朱子學者山崎闇齋彙集朱子學排佛之論的著作《闢異》，正代表以上兩方面已然成熟，從而引起同時代佛門中人隱溪智脫（生卒年不詳）的《儒佛合論》十卷的全面反擊。此後，闇齋弟子佐藤直方（1650-1719）接著再彙集朱子的《排釋錄》，佛門人士心安軒則又撰《儒佛或問》一一反擊。<sup>3</sup> 因此，這場闇齋學派與佛門學問僧的儒佛論爭，不僅是江戶思想史的大事，也應在東亞儒佛論爭史上佔有一席之地。<sup>4</sup>

無獨有偶，排佛的儒者林羅山及山崎闇齋亦宗神道，故「援神排佛」也成為這些儒者慣用的思想武器，林羅山出版《本朝神社考》大肆抨擊佛教，更引起佛門學問僧的反擊。根據前田勉的研究，林羅山《本朝神社考》一出，掀起佛教界大力的批判，除了本文要探討的龍溪性潛（1603-1670）所著《辨正錄》以外，還有如真言宗寂本（1632-1701）之《神社考邪排佛論》、龍熙近的《神國決疑編》（1673年著），繼之在十八世紀有臨濟宗白隱慧鶴（1685-1768）之《讀神社考辨疑》、澄圓之《神社考志評論》等，堪稱餘波蕩漾，瀰漫整個江戶思想界。<sup>5</sup>

本文擬藉著以上心安軒的《儒佛或問》及龍溪性潛（1603-1670）所著《辨正錄》，窺探江戶初期儒佛與神佛的論爭的內涵及其特色，特別是佛教成為儒教與神道教共同的敵人，也揭示出儒教與神道教結盟共抗佛教的情況，這在東亞文化發展史上，相較於中國與朝鮮、越南，只有日本有如此特殊的文化現象，相當特別，值得深入探討。

## 二、《儒佛或問》的儒佛論爭內涵

心安軒生卒年不詳，目前亦查無其所屬佛教的宗派，但根據《儒佛或問》的序言，署名「北陸心安軒誌」，可知心安軒屬近東北地區的佛門人士，地域上非屬京都或江戶禪門。《儒佛或問》有上中下三卷，引用漢文部分則用漢文，自己評述則以日語古文寫成。

心安軒的《儒佛或問》完成於「丁丑」年，即是1697年，並且距離1668年隱溪智脫著《儒佛合論》回擊山崎闇齋的《闢佛》之作，已經近30年。可見闇齋的排佛論，再

<sup>3</sup> 以上各書均收入於日·鷲尾順敬編：《日本思想闢諍史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷1。

<sup>4</sup> 有關東亞儒佛論爭的思想史考察，可參黃俊傑：〈東亞儒家「仁」學之內涵（二）：佛門人士的新詮〉，《東亞儒家仁學史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁212-298。

<sup>5</sup> 參日·前田勉：《近世神道と國學・林羅山の《本朝神社考》とその批判》（東京：ぺりかん社，2002年），頁20-57。

經其弟子一直流傳，影響不小。心安軒在序言中說：

丙子青陽頃，有客袖一冊書來，而呈于予，則閱之，程氏晦庵并和國儒生，難佛家語，有十八條。予曰：「子何為不看古人言語乎？古人辨之甚詳也。如天與地，小逕與大道，誰惑之乎？」客曰：「如古語者，我粗見之，雖然未決疑也。庶者子評之矣。」故予不得止，則隨問設答，而成三卷書，題曰《儒佛或問》，有智者，以予文拙，莫毀佛法深理矣。<sup>6</sup>

按：丙子年即元祿第九年（1696），心安軒因有人拿來程朱闢佛的著作，方有《儒佛或問》的回應，但根據最後終卷記載「于時元祿第十丁丑上陽吉旦」，可見此書完成很快，不到一年的時間就完成。又文中提及客人所帶來闢佛之作是選錄程朱之文共有十八條，但不知是否即是山崎闇齋的《闢異》作品，因經筆者考察《闢異》收錄程朱的排佛文不只十八條，至少有 21 條，但極有可能《儒佛或問》是將諸條合為一條，再給予反批判。又闇齋弟子佐藤直方的《排釋錄》（完成於 1685 年）共有 53 條，心安軒的《儒佛或問》所批評的內容，亦多有佐藤直方所錄的排佛內容。另外，《儒佛或問》下卷有兩處直接批判山崎闇齋的排佛思想，故更可確定，心安軒針對的排佛論者，就是山崎闇齋或闇齋學派，而闇齋學派的排佛論來自程朱的排佛思想，故可說是隱溪智脫對山崎闇齋引發的儒佛論諍之餘波。

《儒佛或問》洋洋灑灑有三大卷，精彩之處也是在回應理學上的性命死生論及因果論上。每卷有六個醒目的標題，回答之文皆以古典漢和日文寫之，並非是全漢文之作。茲將全書卷上、中、下的目錄列表如下：

	目錄內容
卷上目錄	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 儒佛之大綱。不同之事。</li> <li>2. 朱熹誤而入死。謂無再生之理事。附再生之理，於儒書有證據事。</li> <li>3. 張子明道晦庵，鬼神之說，并感格來格之論。悖文武周公孔等聖人之事。</li> <li>4. 朱熹為謗佛法，偽作破綻難事。附朱子却而顯己家之破綻之謬事。</li> <li>5. 朱熹迷惑佛家觀心之議事。并伊川正叔觀心話頭事。</li> <li>6. 明道先生，不知儒家聖賢生死之說，難佛家生死事。并明道形服</li> </ol>

<sup>6</sup> 日・心安軒：《儒佛或問》，收入日・鷲尾順敬編：《日本思想闢諍史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷上，頁 309。

	之愚論可笑事。
卷中目錄	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 程子誤而難佛法無常之說。附儒家聖賢多談無常事。</li> <li>2. 晦庵自語相違，并不見儒家聖賢理障之說，妄吐愚言蒙佛氏嘲弄事。</li> <li>3. 晦庵誑惑隱儒家妖怪，疑佛家神異事。附儒家妖怪引證之事。</li> <li>4. 晦庵惡口佛家因果說，却而罵己所尊文武周公孔子等聖賢事。附儒書有因果之說事。</li> <li>5. 佛家殺生戒之問答。附孔子孟子等以不殺為本意事。</li> <li>6. 佛家飲酒戒之不審。附儒家聖人以飲酒戒，為正意證據事。</li> </ol>
卷下目錄	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 捨佛法五倫之難。附背儒家聖賢五倫物語之事。</li> <li>2. 儒佛之性論。附孟軻性善與佛性，有天地水火違目事。</li> <li>3. 朱子詹良卿，僻解佛法地獄之說事。</li> <li>4. 陽明子謬而以佛道為下劣，以堯舜之代稱端拱無為事。</li> <li>5. 佛家火葬之不審。并宋桓司馬作石槨事。</li> <li>6. 我遺三聖問答。并儒佛肝要論。</li> </ol>

由以上目錄，可知《儒佛或問》先反駁程朱闢佛論點，次附上儒家亦常有佛家之語，諸如生死、觀心、妖怪、鬼神、無常、因果、戒殺生、捨棄五倫、性善與佛性、地獄說、火葬親人等之論，以此證明儒佛本可合論互通，非如闢佛者所說格格不入。其次，《儒佛或問》所批判的不只朱子，也包括程子，因為程子的批佛論也相當猛烈，當然還包括朱子的弟子如詹良卿，而其引用的朱子排佛論，多出自《朱子語類》的卷 126〈釋氏〉中。

心安軒以上的十八個子題，本文不可能一一論述其內容，但其中也可歸類為四大類，其一是有關死生鬼神事，諸如妖怪、無常、地獄之說也可歸至此類；其二是心性之論之辨，諸如性善論與佛性之辨；其三，儒佛是否同理之辨，這也包括佛門常被指稱破壞人倫禮儀諸事。其四，是有關因果論之辨。以下分別論之。

### （一）有關死生鬼神事之辨

此說之辨，來自第二條〈朱熹誤而入死。謂無再生之理事。附再生之理，於儒書有證據事〉，引用朱子以理氣論批評佛教的生死輪迴之說：

釋氏謂人死而為鬼，鬼復為人，是不明天地陰陽造化人鬼之理也。朱子嘗喻，月影在水盆裡，除水盆這影便無了，豈是這影又飛上天，去歸月裡耶？又如

這花落，便無這花了，豈是這花歸去哪裡？明年又復來生枝上哉！此辨人死為鬼，鬼復為人之妄，尤為明快云云。<sup>7</sup>

上述朱子否定佛教認為人死後，復投胎轉生，用了印在水盆的月影及落花何去何從，豈能去月裡尋原來之影或在明年從樹枝上覓回原來的花，用這個比喻來說明人死後形神俱滅。心安軒針對此說，除援引中國姚廣孝、空谷景隆之說駁斥朱子之論以外，自己則敏銳看出朱子上述的比喻是「體用不通的比喻」：

又除盆水則無月影，如人死而神靈盡散，花之譬喻意相同，此體用不通之喻。浮於盆水之月是天月之影，是用也。花亦復如是。今若取體用相應之喻，天月乃人之神靈也，水月并盆乃人之身體也。花是用，有云備於樹中之理性，是體也。相對於人倫之事如月之譬。盆水月影如人之五體，故除其盆水則無月影也，盆水若出，則有月影浮現，天月無動之事。人之神靈亦如其不動轉，然隨緣而用施之時，變幻十界而受種種形象，譬如以長短方圓之器盛水，其水乃成長短方圓之樣，皆是因緣也。花開花散皆有其掌，然朱子除其掌之理，而唯論其用，此相似於往古眾盲搜象，不異於如韓子買玉卻返其玉，而止留其櫃並以之為重寶也。誠堪一笑。

8

若依心安軒之論，朱子的月影與花落之喻，確實有體用不通之喻，並且也可以拿來反證朱子的理先氣後之說。如朱子面對學生問：「有是理便有是氣，似不可分先後？」而回答：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」<sup>9</sup>顯然月影的消失及花的殞落，並不妨礙理依然存在，如同人的身體是氣的暫時存在，心安軒似乎將「神靈」對比為朱子的「理」，人死後神識不會因為身體消失就不見，就如同山河大地都陷了，理依然還在的道理一樣，看起來以其道反施彼身，而說朱子體用不通之論。但心安軒實是不當的比附，因朱子並未視「心」為理，而是視為「氣」，故「氣」散則「神識」亦散；同理，水盆之喻亦然。「水中月」為「理在氣中」，「水」去則「氣質之理」亦去，然天理恆在，不隨氣而存亡。

<sup>7</sup> 日·心安軒：《儒佛或問》，卷上，頁313。

<sup>8</sup> 日·心安軒：《儒佛或問》，卷上，頁317。

<sup>9</sup> 宋·黎靖德編：《朱子語類·理氣上》（臺北：文津出版社，1986年），卷1，頁4。

不過否定生死輪迴，概為儒者之通論，即便不用理氣之論，或是反對朱子理學的日本古學派儒者如伊藤仁齋（1627-1705），本身也是出佛入儒，他從佛教專注於「生死念重」批判佛教的生死觀，用功到最後卻將這世界都看成「虛見而非實理」；<sup>10</sup>同樣反朱子理學的荻生徂徠（1666-1728）也批判朱子理學用理氣論的知識哲學，講到最後變成為不信鬼神，而專注在「持心」、「持敬」上，這更是佛教人士之下流者。<sup>11</sup>總之，生死鬼神之辨，在江戶初中期是儒佛的重要論辨之一，上述心安軒反駁朱子的論理容可成立，但尚未能杜絕古學派人士這種既反理學也反佛學的悠悠之口，因古學派人士反對「以心持心」或「以心制心」，不僅否定掉孟子學以來「心的道德主體性」，也斬斷佛教用功於心法來制約「心的無自主性」之工夫。

## （二）性善論與佛性的關係之辨

此說在卷下〈儒佛之性論。附孟軻性善與佛性，有天地水火違目事。〉一條，針對問者將佛教人性論應該認同並讚美孟子的性善說，心安軒提出批駁道：

予若語性，並非只有善，亦非只有惡，唯是善惡之混也。雖能云此，所以立善惡之名，只是一旦得義。孟子即使如何云性善，畢竟無道理，不知所以立善之名。無論如何，相對於惡而有善之名，若不云惡物，豈有云善物乎？如相對於小人而有君子之名，相對於富貴而有貧賤之名。凡無相對於有名之物，無獨立之理。故《近思錄》曰：「天地萬物之理無獨，必有對，皆自然而然，非有安排也矣。」註朱子曰：「陰與陽對，動與靜對，以至屈信消長，左右上下，或以類而對，或以反而對，反覆推之，未有兀然無對，而孤立者。程子謂『惟道無對，然以形而上下

<sup>10</sup> 伊藤仁齋說：「蓋釋氏欲離乎天下而獨善其身，故其始初用功夫處，不在通於天下達於萬世不可須臾離上，專就其一身生意見，為生死念重，愛根難絕，心猿意馬，不受羈束，乍出乍入，或真或妄，變現起滅，無可奈何。乃屏居山林，謝絕世故，坐禪面壁，硬以澄清斯心為事。及乎其修行既久，功夫既成，忽見天地萬物，悉皆幻妄，山川城郭，總現空相，獨此心孤明歷歷萬劫無盡，自謂超脫三界，遂廢人事而不修，蔑天下而不顧，抗顏揚眉，肆然談道，殊不知其孤明歷歷萬劫無盡者，乃虛見而非實理。」日·伊藤仁齋：《童子問》，收入日·家永三郎、清水茂等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1976年）第28章，頁250-251

<sup>11</sup> 荻生徂徠在《辨道》特有鬼神之說，但都以朱子理學作為批判對象，如以下所說：「宋儒之學，主理貴知，故其見六經言敬居多，而不得其說，則歸諸心，持敬之說，所以主也。蓋主理貴知者，不信鬼神，不敬天，以為天理也。鬼神，陰陽之靈也，理在我，苟能盡理，則天在我矣，是其心既傲然不恭矣。以此而求敬之說，所以不得其解也。故徒持其心，不使出入，命之曰敬，夫持其心者亦心也。以心持心，兩者交戰弗已，是浮屠之下焉者猶且所不為也。」日·荻生徂徠：《辨道》，收入日·井上哲次郎、蟹江義丸共編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年），卷6，頁63-64。

論之，亦未嘗不有對也矣。」然云孟子性善事，除惡而立云有善物，是如鳥失片翼，車無片輪，如何得以飛行於宇宙之間乎？<sup>12</sup>

以上心安軒以人性的相對論批評孟子的性善論，雖近於善惡相混論，實則用佛教論理來說，人性終究只是無自性，有性便是落常邊，無性則又落斷邊。但此無自性並非什麼都沒有，而是基於「緣起」，緣起與性空本是一而二，二而一，故既不能說人性是善，也不能說人性是惡，善與惡都只是相對而生，不能獨立而有，如同上與下、君子與小人、富貴與貧賤、陰與陽、動與靜……等等相對概念。

但是，心安軒欲以世界上「無獨立之理」破除孟子的性善論，似乎未能有效地反擊。關鍵在於心安軒將人性論看成「無獨立之理」，即萬事萬物都是互相依存，帶有緣起緣滅的佛理，而對孟子而言，人性本善論是先天固有，它既不是經驗現象的「事」或「物」，也非佛教業果論的善惡因果論，而是帶有本體論的特質，如同心安軒引用程子所言：「惟道無對，然以形而上下論之，亦未嘗不有對也矣。」程子所謂「惟道無對」指出就「體」而言，這是「無對」，但就「用」而言，可以分形上、形下而論之，形上者謂之「道」，形下謂之「器」，這層體用關係，與一般我們所說的高對矮、胖對瘦、上對下、富與貴等的相對性，不可等同化約比較。總之，心安軒的「無獨立之理」並非持平地以本體論看待孟子的性本善論，如果心安軒是以體用論來破孟子的人性論，或許還能入室操戈，若僅以事物相對「無獨立之理」，並未能有效地反駁孟子性善論，畢竟對孟子性善而言，性善與惡的關係，是先天與後天之關係，若硬要說善惡相對，僅是就後天而言，並非指同等的性善或性惡而言。

### （三）儒佛是否同理之辨

這是針對論者以佛家常言儒釋同一理，本無不同，如同儒講「天命之謂性」、「未發之中」、「無極而太極」、「寂然不動，感而遂通之道」等，皆有高妙玄遠之理的內涵。再者，朱子提出理學，事實上運用了許多佛教的理論，諸如《華嚴經》區分四種法界：事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。理與事之間的不即不離關係常見佛經，也常為朱子用來言理氣的關係。朱子用「月印萬川」之喻所表達的理一分殊之說，也出自佛門公案，表現「一」與「多」、「本體」與「現象」之關係。在心安軒的《儒佛或問》中也討論儒佛是否同一理的問題，心安軒提出朱子認為人死形神俱滅，這等於理也隨之消滅，引起質問

<sup>12</sup> 日·心安軒：《儒佛或問》，卷下，頁347。



者為朱子辯護：「晦庵之書，雖云神飄散，然並不論理之壞滅，汝豈將理說為容易朽滅而顯於筆頭（書前），如此輕忽聖人之道，誠異端之罪人也。」<sup>13</sup>心安軒則回答如下：

夫人倫者稟天地陰陽之正理、萬物之靈者也。然朱子云飄散而無跡形，無剝燒春磨<sup>14</sup>之功，此明知天理斷滅之事。以人察之，朱子所云神飄散而無跡形，則天之命、物之理、人之性，皆朽滅而唯斷滅二字也。故與釋氏所說之「不生不滅之理」，有天地水火之差異。若畢竟以朱子之義為正，則儒教所確認孔子之太極、周子之無極，子思、孟子之未發之中、性善、養氣等，亦皆一時之煙土塊，實誑禍萬民，撥無因果，興起邪見。且所云設祭祀，有感格、來格，將佛教下為異端之事，豈由儒理有如此莫大之過哉！故予將彼理名之為「有名無實」、「本無今有」、「不定之理」、「邪見」，若有所疑，且看吾佛世尊，無有上件之過，汝宜早翻邪見，歸入正見之道。<sup>15</sup>

以上心安軒反駁朱子之論，重點放在人死形神俱滅，那「理」豈不也斷滅了，「理」又有何安頓處？這實違反朱子的理不滅論。全部論點強調人死後形體可滅，但神識不滅，才能保住那個所謂的「理」不滅。心安軒為了論證儒佛同理，將此設為前提，一一破除儒者批判佛教的「違理」之說。首先，心安軒在這裡指出，佛教並非不承認人倫，並視人倫為天地陰陽之正理、萬物之靈，心安軒此論是針對一開始儒者設問的質疑，即批評佛教違背人倫，棄君臣、捨父子、斷夫婦之道、去兄弟之情等論點。但若從神識不滅論來說，則這些五倫只是此世呈現的緣起關係，佛教不但珍視這種緣起關係，但發出更宏大的誓願，要救度這些與自己有深刻緣分關係者，不是外界看到出家就捨離一切，實是出家要廣緣一切眾生、普渡一切眾生，這才是真正報君恩、親恩與眾生恩。<sup>16</sup>

其次，心安軒認為佛教所言「不生不滅之理」在儒家聖賢中亦常見，諸如孔子之太極、周子的無極，子思、孟子的未發之中、性善、養氣等，也許心安軒將《中庸》之道視為太極之論，故將孔子說太極列在其中。儒門當中講很多境界語，諸如《易經》中的「大人」可以「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶……」，《論語》中孔子言「知我者其天乎！」還有《中庸》首章的「天命之謂性」、「未發已發的中和之境」，

<sup>13</sup> 日·心安軒：《儒佛或問》，卷上，頁312。

<sup>14</sup> 「剝燒春磨」指的是人死後至地獄受各種折磨的痛苦。

<sup>15</sup> 日·心安軒：《儒佛或問》，卷上，頁312-313。

<sup>16</sup> 有關「神不滅論」與「神滅論」的論爭，在過去魏晉時期已是儒佛論辯的公案，黃俊傑教授指出佛門有兩種「神不滅」論，一指生命輪迴之過程中，神是不滅，所以可以生生增上；一指從生生增上的結果而言的法身不滅。參前引黃俊傑：〈東亞儒家「仁」學之內涵（二）：佛門人士的新詮〉，頁247-259。

以及孟子的即心善言性善、知言養氣論等等，在心安軒看來也是證成「不生不滅之理」。如實言之，心安軒這樣的附和，有點跳躍，畢竟佛家以神識言「不生不滅之理」，未必等同儒家所論的「心即理」或「性即理」。「心即理」或「性即理」仍然表述的是一個「有」的境界，而非緣起論所展現無自性的「空」之境界。再者，心安軒用「神不滅論」企圖來質疑朱子的理不滅論，這個論點也站不住腳，因朱子的理既不為人存，亦不為天地存，而是天地之前即有理在，故云「無極而太極」，帶有宇宙論的色彩，但心安軒用佛教「神不滅」論，企圖破「理」當在人的長存或無限生命中才有真實的意義，可說是歧出的批判，難以說服理學者。

實則，有關朱子學中有「儒佛同理」之虞，在清代及江戶反朱子學的脈絡中也常被一些儒者提出來批判。例如在中國清代戴震（1723-1777）即指出宋儒之「理」是：「不過就老、莊、釋氏所謂『真宰』、『真空』轉之以言天理，就老、莊、釋之言轉而為六經、孔孟之言。」<sup>17</sup>認為宋儒的「理」只是把佛老思想的語言轉換成儒家思想的語言而已。無獨有偶，江戶時代比戴震這種論點更早的反理學者荻生徂徠的著作中也是常見的批判，如徂徠所說：「大氏先王孔子之道，皆有所運用營為，而其要在養以成焉，然後人迫切之見，急欲以仁盡一切，是以不得不跳而之理，而究其說，乃不過浮屠法身偏一切之歸。悲哉！」<sup>18</sup>徂徠更看到朱子解釋《論語》的「克己復禮」章，以「天理」解釋「禮」，斥之為「浮屠之遺習」。<sup>19</sup>這些都證成了心安軒用儒佛同理的視角看出理學家若要用「理」來反駁佛理，可能只會適得其反。

#### （四）儒家有無因果論之辨

心安軒在中卷〈晦庵惡口佛家因果說，却而罵己所尊文武周公孔子等聖賢事。附儒書有因果之說事〉一條中針對朱子反駁佛家的因果說：

問云：朱熹先生謂：「佛家言禍福報應，足以箝制愚俗，為資足衣食之計矣。」若朱子所說正義，佛家因果等之說悉為世路之營業，誑惑愚人，可見儒家撥無因果

<sup>17</sup> 清·戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1995），卷上，頁164。

<sup>18</sup> 日·荻生徂徠：《辨道》，頁17。

<sup>19</sup> 荻生徂徠《論語徵》己卷如是批判朱子解「克己復禮」說：「訓『己』為『身』，與下文『由己』相應，『約身』如約我以禮（《子罕》），觀於下文非禮勿視聽言動，則復禮之外，更無復克己者，章章乎明哉！宋儒析以為二，可謂謬已，勝私欲而復天理，浮屠之遺習。……凡言禮者皆先王之禮也，豈容以天理解之乎。」參日·荻生徂徠：《論語徵》，收入日·關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），己卷，頁236-237。

而正說自然之理。此義如何？<sup>20</sup>

心安軒首先引用明代屠隆（又稱四明鴻苞居士，1542-1605）駁斥道：

釋迦棄王位出家，何愁無衣食？倡此以箝制愚俗，而恐嚇取資也。即如《易經》作善降祥，作惡降殃語，聖人亦以如此，箝制人而為衣食資耶？天地有司過之神糾察之吏，善惡罪福，如影隨形……云云。<sup>21</sup>

接著心安軒引用中國諸多經典有關論因果之說的內涵：

予今以序，諄諄然可辨儒家禍福報應之說，《易經·象傳》云：「天道虧盈而益謙，鬼神害盈而福謙矣。」《論語》仲尼曰：「始作俑者，其無後乎？」為象人而用之也矣。《尚書·舜典》云：「惠迪吉，從逆凶，惟影響。」又《大禹謨》云：「滿招損，謙受益，時乃天道矣。」亦《胤征》云：「火炎崑岡，玉石俱焚，天吏逸德，烈于猛火，殲厥渠魁矣。」亦《湯誥》云：「夏王滅德作威，以數虐于爾萬方百姓，弗忍荼毒，竝告無辜于上下神祇。天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪矣。」亦《伊訓》云：「作善降之百祥，作不善，降之百殃矣。（以下略）」<sup>22</sup>

以上心安軒舉出《易經》、《論語》、《尚書》，實則以下還引有漢代的馬融《忠經》、鄭玄的註解，甚至宋代邵雍、明代的薛文清《讀書錄》等等，因文長而略之。總之，以上的引用，旨在證成儒佛皆共同有因果禍福報應之說的信念，不單是朱子所指控佛家只是為了衣食之故而誑騙愚俗。

的確，朱子將佛教禍福報應說，看成只為生計衣食，誑騙愚夫愚婦，實有將佛教的生命觀淺薄化、功利化之虞，但心安軒似也未能有效地說明二者在禍福報應的因果論上為何是相通。亦即，雖然心安軒能引經據典說儒教也有因果報應之說，但因儒學「不知生，焉知死」而偏重一世說，並無佛教鮮明的輪迴轉世之論，故在因果報應的論理上，常有「德福不一致」的問題，也就是會出現好人或忠臣不長命，壞人或叛臣卻長命延歲，儒學如何

<sup>20</sup> 日・心安軒：《儒佛或問》，卷中，頁 331-332。

<sup>21</sup> 日・心安軒：《儒佛或問》，卷中，頁 331-332。

<sup>22</sup> 日・心安軒：《儒佛或問》，卷中，頁 331-332。

解決這個「德福不一致」的問題，這涉及到「天命觀」的命限問題。<sup>23</sup>可惜心安軒並未能進一步說明儒家的「天命觀」與佛教的禍福報應說相通之處何在，殊為可惜。

### 三、《辨正錄》的神佛論諍內涵

江戶初期除了儒佛之間彼此論諍，鬧得沸沸揚揚，另一波神佛論諍也敲起戰鼓，絕不亞於儒佛論諍之激烈。當時集中批判的焦點，乃因德川將軍儒臣林羅山出了一本《本朝神社考》，大肆抨擊神佛習合的狀況。本節即集中探討僧人龍溪性潛（1603-1670）著《辨正錄》駁斥林羅山的《本朝神社考》。

在正式分析神佛論諍內容之前，先說明佛教何以在江戶初期逐漸受到儒學與神道教勢力的挑戰，這與佛教勢力在江戶初期在政治權力關係上出現衰頹現象的政治背景息息相關。關於這點需要從戰國時代追溯起。

佛教地位在戰國時代以後明顯衰落，這已是不爭的事實，佛教界長期與戰國武將織田信長進行對抗，耗損相當大的元氣，再加上豐臣秀吉執行「刀狩令」解除農民與僧人的武裝，並實施一系列措施，不僅削弱寺院的經濟實力，也解決了歷史上僧兵武裝勢力的組織。德川政權統一日本後，更加强中央集權的控制與監督，元和元年（1615）幕府公布《禁中并公家諸法度》，其中一項是針對佛教寺院「門跡」資格，即對出身皇族、貴族之僧所住寺院寺格的規定，還有對紫衣、上人稱號的敕許等，強加外力規定，確立幕府擁有處理朝廷事務的至高權力，不再讓朝廷擁有敕授寺額、師號、法衣等權力，如是將佛教與天皇朝廷勢力脫鉤，並有效地利用御用僧人如臨濟宗的禪僧宗傳（1569-1633）及天台宗的天海（1536-1643）參與幕政，在制定控制佛教勢力的政策和宗派寺院法規方面，發揮了重大的作用。<sup>24</sup>讓佛教勢力衰頹的外部勢力，還包括德川初期朱子理學被德川政權利用，也不利於佛教的發展。德川家康個人雖有淨土宗信仰，但他也巧妙地重用那些脫佛入儒的僧人如藤原惺窩與林羅山，頗有制衡的作用；另一方面，朱子學在德川初期流行，神道學者也得到脫離佛教的知識泉源之機會，紛紛有倡「理學神道」的教派出現，如吉川惟足（1616-1694）的吉川神道、儒者林羅山的「理當心地神道」以及山崎闇齋的「垂加神道」

<sup>23</sup> 有關探討儒家「德福一致論」的課題，可參楊祖漢：〈比較康德的德福一致論與孔子的天命觀〉，《深圳大學學報》第31卷第6期（2014年11月），頁36-45。

<sup>24</sup> 有關戰國時期過渡到江戶初期佛教勢力的發展，參楊曾文：《日本佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1995年）第四章及第五章，特別是第五章，頁516-536。

等，這些神道教派轉而與儒教合作，撇開與佛教的關係。以上種種的外部政治與學術勢力的侵逼，德川初期的佛教在政治舞台逐漸有鬆動現象，加上朱子學有鮮明的排佛思想，遂促成了援神排佛的契機。

性潛是臨濟宗僧侶，擔任過攝津國（今大阪府高槻市）普門寺的住持，特別是在 1651 年被任命為臨濟宗最重要寺廟京都妙心寺的住持，並由天皇頒賜紫衣。1654 年性潛師事中國渡來僧人隱元隆琦禪師（1592-1673），並對隱元能夠滯留日本之事而極力奔走，隱元能夠順利滯留日本並創建萬福寺，性潛堪稱居功厥偉。<sup>25</sup>後水尾天皇更皈依性潛，被勅號為「大宗正統禪師」。性潛因有幕府及天皇的支持，還創立了在高槻的久安寺、廣智寺及慶瑞寺等，可見性潛在當時是極有影響力的黃蘗臨濟僧侶，堪稱國師級的人物。

《辨正錄》著作年代不詳，僅有一卷，但顯然是回應林羅山《本朝神社考》的排佛論而著作。根據性潛的卒年，可推估這個作品當在十七世紀中期左右。如前言所指出，林羅山《本朝神社考》一出，受到佛門排山倒海的批判，鷲尾順敬所編《日本思想鬪爭史料》第一、二卷收有神佛論爭的著作不下十篇，顯然神佛論爭一直是貫穿江戶時代以來一直延燒的議題，特別是國學派興起之後，批判更是不遺餘力。本節所要探討的《辨正錄》堪稱是佛教界回應的先聲，最早反擊林羅山的作品，帶有起頭影響的指標性作用。以下先從林羅山的《本朝神社考》批判佛教的觀點，再來分析《辨正錄》的反駁內涵。

日本佛教最早傳入的年代約在公元 538 年，根據《日本書紀》記載由百濟之聖明王獻佛像、經典，林羅山《本朝神社考》亦載曰：「百濟唯貢佛像、經論而已。」<sup>26</sup> 江戶時代以前儒學勢力乃依附在佛教羽翼之下，神道思想亦復如此，佛教思想的力量可謂一枝獨秀。林羅山即曰：

夫本朝者神國也。神武帝繼天建極已來，相續相承，皇續不絕。王道惟弘，是我天神之所授道也。中世寢微，佛氏乘隙，移彼西天之法，變吾東域之俗。王道既衰，神道漸廢，而以其異端離我而難立。……時之王公大人，國之侯伯刺史，信服不悟，遂至令神社佛寺，混雜而不疑，巫祝沙門，同住而共居。嗚呼！神在而如亡。<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 有關隱元禪師的研究相當多，可參徐興慶：〈隱元禪師與黃檗文化之東傳〉，《関西大学アジア文化交流研究》2006 年創刊號（2006 年），頁 155-172。隱元禪師在創立萬福寺擔任 7 年半的住持後即隱居，隱居這段期間，普門寺是隱元住持最長的寺院。

<sup>26</sup> 日·林羅山：《本朝神社考》，收入日·鷲尾順敬編：《日本思想鬪爭史料》（東京：名著刊行會，1969 年），卷上之一，頁 380。

<sup>27</sup> 日·林羅山：《本朝神社考·序》，頁 365。

以上引文值得注意的是，林羅山作為儒臣，用「儒神相合」的觀點，批判當時日本「神佛習合」長期的狀況，這種策略顯然是拉攏神道共抗佛教，故曰：「王道惟弘，是我天神之所授道也。」王道是儒教的理想內涵，神道則是日本固有之道，王道與神道在羅山看來應是相輔相成。羅山甚至用儒教視佛教為「異端」的觀點，這在當時佛教文化主導的德川初期社會，應算是大膽。羅山感嘆這個「異端」佛教在中世時代趁虛而入，當指八世紀初期聖德太子以佛教為國教，逐漸將日本神道變質為神佛習合的狀況，導致「王道既衰，神道漸廢」，從而造成「神社佛寺，混雜而不疑，巫祝沙門，同住而共居。」這種神佛習合的現象由來已久，不免再三興嘆「神在而如亡」。因此《本朝神社考》之作，旨在排佛尊本土之神道，並痛惡所謂神佛習合的兩部神道，羅山又說：

夫佛者一點胡，而夷狄之法也，變神國為黠胡之國。闢如下喬木而入幽谷，君子之所不取也。我見兩部習合者，彼潛竊我舊事紀《古事記》、《日本紀》之言，飾佛剝神，世人之不察也，遂至令神書殆乎絕。我見《名法要集》及吉田家說，亦剝掠彼兩部習合者，以為己說。<sup>28</sup>

文中提到的《名法要集》即是唯一神道的經典，唯一神道又稱「吉田神道」，是室町時期吉田兼俱(1435-1511)所創，此一教派成為神佛習合的典型代表，主張佛是神的化身。事實上，「神佛習合」有兩種，一是從佛教的脈絡說明神道，主張日本的神是佛的化身的立場，此即所謂「本地垂迹說」，兩部神道、山王神道即屬此類。二是從神道的脈絡說明佛教，主張佛是神的化身的立場，此即所謂「反本地垂迹說」、「神本佛迹說」，而伊勢（渡會）神道、吉田神道等即屬此類。總之，前者佛主神輔，後者是神主佛輔，二者立場鮮明。

值得注意的是，吉田神道雖是「神本佛迹說」，但羅山亦稱吉田家的唯一神道，實則也是剽竊久遠以來的神佛習合的神道而來。兩部神道即是自八世紀倡導「本地垂跡」的思想教派，真言宗密教也傳此說，強調天照大神是密教大日如來，也是光明大梵天王化身而來，因此自古以來這個教派與天皇的關係甚為密切。以上不論是兩部神道或是唯一神道，都附會佛理且深入詮解日本神道的經典——《古事記》、《日本書紀》，羅山稱這種情況是「飾佛剝神」，其結果就是神道書真正的義理幾乎滅絕不彰。以上羅山所控訴之情況，當是歷史事實，因為從八世紀以後，上至天皇、將軍與貴族，下至武士與庶民皆以信奉佛教為主，本土的神道教逐漸淹沒在佛教洪流之中，顯見佛教長期主導日本貴族與民間的信仰的盛況。由此，我們也不難想見，羅山這本批判神佛習合的著作，將引來排山倒海的反撲

<sup>28</sup> 日·林羅山：《本朝神社考》，頁418。

情勢。

佛教界面對《本朝神社考》的批判，不能無言。龍溪性潛特著《辨正錄》開了第一槍。性潛用設問方式，一一澄清羅山批佛的觀點。筆者統計，總共有 13 條設問，為利理解，整理問題大綱如下：

1.	或問：道春法印所修《神社考》序曰：「夫本朝，神國也，神武帝繼天建極已來，皇續不絕，王道惟弘，是我天神之所授道也。」未審王道者，莫是儒之所謂仁義道乎？
2.	問：「中世寢微，佛氏乘隙，移彼西天之法，變吾東域之俗，王道既衰，神道全廢。」不是謂神道外，別有王道乎？
3.	問：今審考中，只僧侶神異而已，不見一箇儒生何耶？
4.	問：考中所載，沙門靈通，過於巫祝何耶？
5.	問：日神者大日也，大日本國，故名日本國。或其本地佛，而垂跡神也。大權同塵，故名曰「權現」；結緣利物，故曰「菩薩」。時之王公大人，國之侯伯刺使，信伏不悟，此言如何？
6.	問：沙門不得入伊勢，何耶？
7.	問：敏達帝不信佛法，尾輿鎌子不拜佛像，是猶上古遺風餘烈也。是又如何？
8.	問：《八幡記》議舊記有菩薩號，曰：「浮屠依託附會，而為言筆諸書耳。」未審世世神託，佛氏所記耶？
9.	問：同記（按：《八幡記》）評浮屠言曰：「本地佛也，垂跡神也。遂引神胤入于佛氏，時君惑而不悟，是也否？」
10.	問：次評放生會云：「宋六乙居士論放生之事謂：『佛氏自稱為慈悲，而貴放生、禁殺生。昔庖犧氏，始畋獵以充庖廚，萬世稱為聖人。若如佛說，則庖犧者，地下之罪人也。可謂公論。』」果公論否？
11.	春也，常謗佛者說因果，儒教亦有之耶？
12.	信因果者，能契神道也否？
13.	行惡則感地獄長苦，修善則受天宮永樂，皆是隔陰之事，誰敢鑑達？蓋今生以不知前生作業故，不怕未來受報，如何通曉？

以上 13 條設問，約可歸為以下三大類：

1. 質疑神道與儒教王道之關係（第 1、2、3 條）

2. 質疑神道教與佛教之關係，特別是「本地佛，垂跡神」的關係。(第 4-9 條)

3. 質疑因緣果報 (第 10、11、12、13 條)

以下即分析以上三大問題：

### (一) 批判羅山持神道與儒教王道之密切關係

羅山欲拉攏神道，特持神儒相合的排佛弘儒策略，集中在儒教王道思想中強調的聖王「仁義之道」，可佐日本神道治理天下。因此，羅山論神道幾乎未言及「正直」，卻多談「仁義」之道，如他面對以下之問：「《日本紀·神代書》與周子《太極圖說》相表裡否？」答曰：「我未知。嗚呼！王道一變至於神道，神道一變至於道。道吾所謂儒道也，非所謂外道也者佛道也。佛者充塞乎仁義之路，悲哉！天下之久無夫道也。」<sup>29</sup> 羅山特別在《本朝神社考》序中也將「王道」與「神道」結合而說：「王道惟宏，是我天神之所授道也。」而儒家的王道重點以「仁義之道」為核心，此羅山常言，但日本神道則強調「清淨」、「正直」之道，此羅山少言，故常招來批評。針對此點，龍溪性潛的《辨證錄》首先就批駁：

夫神武帝天神遺體，統御吾國，凡所授受即神道也，焉用他邦仁義道乎？……神勅者，丹心正直，內外清淨之道也。蓋丹心正直，是自性本然，苟依本然，則內外無不清淨，至今一百一十余代，皇居神宮，潔淨無別，素服瓦器，皆貴清新，貞正朴直，萬代不易之道也。以之治國家，不愧唐虞也。<sup>30</sup>

又答：

儒道者應神帝朝，始入吾國，上古未有之，如謂天神所授無別，亦可知也。然如此言者，使攬此書者，思別有先王仁義道，吁！拙哉！懷此偽作，欲交正道，其可得乎？是故歷朝無弘行詔，國人至今知仁義名者鮮矣。只守清淨正直之理，上下相得，自然君君、臣臣、父父、子子，何待他邦仁義教乎？<sup>31</sup>

由以上兩條的反駁，可窺性潛是用神道的「清淨正直」之道，以破羅山引|用儒教聖人的「仁義之道」，一針見血地點出神道與聖人之道的關鍵差別。如所周知，儒教的聖人之道確實

<sup>29</sup> 日·林羅山：〈隨筆·二〉，收入《林羅山文集》（東京：へりかん社，1979年），卷66，頁804。

<sup>30</sup> 日·龍溪性潛：《辨正錄》，收入日·鷲尾順敬編：《日本思想鬥爭史料》（東京：名著刊行會，1969年），第一卷，頁359。

<sup>31</sup> 日·龍溪性潛：《辨正錄》，頁359-360。



以仁義為核心，孔子之學就是「仁學」，孟子繼之講「仁義之道」，並揭示「王霸之辨」、「義利之辨」、「性善論之辨」等三辨之學，成為後代中華儒家思想要旨。質言之，王道理想就是實現「仁義之道」，羅山根據宋儒遵循孔孟之道，提煉出的儒教思想也是仁義之道。仁義之道重視善惡分明的道德觀，但這在日本講究「清淨正直」的神道思想而言，顯然格格不入。基本上，神道的善惡觀皆以「清淨正直」作為判斷善惡的基準，不太強調善惡二元論的道德觀，且「清淨正直」更強調對神靈的「自然敬畏」感，故對儒教尊崇聖人勝過敬畏神靈而言，兩者有顯著的差別。性潛實點出聖人之道與神道的關鍵差別，這也是日後國學派發展後，一致批判儒教的觀點。

## （二）回應「本地佛，垂跡神」的神佛習合關係

所謂「本地佛，垂跡神」來自於以日本神道的天照大神附會佛教的大日如來法身。如前所言，八世紀這種神佛習合的神佛合體論開始流行，平安時期的日本天皇幾乎都是佛教信徒，又兼主神道教的天皇，這種情況堪稱是主流，一直到德川初期的十七世紀也沒有多大變化，故造成林羅山所批評的現象——「神社佛寺，混雜而不疑，巫祝沙門，同住而共居。」所謂「本地佛，垂跡神」的「佛」指的是大日如來，法身即是毘盧遮那佛，「毘盧遮那」梵語念為“Vairocana”，意為「太陽」或「光明遍照」，這很自然讓人聯想到以日神為信仰的日本。由於佛的法身遍一切處，因日本有特殊因緣，降下神跡到日本，成為天照大神，這就是「垂跡神」。這個「垂跡神」即是「本地佛」，在日本稱這種現象為「權現」，也就是佛權以示現化身，渡化眾生之意。這種佛降神跡至相應地，弘揚佛法，在《法華經》、《大日經》都有這樣的相關經文。實則這種理論如果成立，那真是神道教只能成為佛教的附庸，天照大神其實就是佛的法身，無怪乎守護神道者，必然批判這種神佛習合的狀況。對此，性潛的回答如下：

考中《伊勢記》：「日神者，天照大神也。聖武帝夢皇太神宮告曰：『日輪是毘盧舍那也。』言已現，日輪相，其光赫如也。」《毘盧遮那經疏》：「摩訶毘盧舍那佛，翻名大日如來也。」大日如來，即法界體性智，法界性，一切唯心造也，三界唯心，心外豈有別法乎？如是則非虛名者。有偈云：「毘盧體性智光周，輝發扶桑六十州，三界兩儀一心造，天長地久御裳流。」豈可怪乎？其本地佛，垂跡神，及名權現等，據前神託可知，如稱菩薩，見《八幡記》，欽明、桓武兩朝，及寬平二年，石清水大神託曰：「欲得菩薩服色道具，數朝神託非苟且事。」誰不信伏乎？春（按：指林羅山）也偏固，獨自不信，是下愚不移也。不移則已，何得恣開大口，曰：「時王公大人，國之侯伯刺史，信伏不悟也。」夫吾朝自古名公賢士，豈

可不及春之才乎？春也外似排佛，其實非神，非但排神，蔑古來王公大人，罪當與南蠻邪法，一狀領過也。<sup>32</sup>

以上性潛或引用日本神道書《伊勢記》、《八幡記》（當是《八幡愚童記》）或引用佛經注疏《毘盧遮那經疏》（按：當是《大毘盧遮那成佛經疏》，是唐代一行禪師所注疏），無非要證成「本地佛，垂跡神」有其文獻上的根據，並且舉出聖武天皇夢神宮神諭，或皇室神宮的神託之諭，這些不論是天皇本身，或是皇室的神宮，確實多有與佛菩薩相關的神諭，不可輕誣。實則性潛所言者，並未能解除批評者有關強加附會的疑惑，只能勉強攻擊羅山實則假借排佛，其實是排神，並污衊自聖德太子以降的王公大人，建議當予以嚴懲。

我們從性潛不避諱談「本地佛，垂跡神」，可見是支持「本地垂跡」之論者，這與同時禪門的日本曹洞宗開祖道元禪師（1200-1253）傾向反對立場有所不同。有關「本地佛，垂跡神」的爭議，一直是江戶時代神佛之間的論爭，這種「本地垂跡」論是基於「神佛同體」思想而發展，應用了佛經中法身佛（本地）與為了應機教化執迷眾生的應身佛（垂跡），兩種佛陀是無二無別的理念，創發出各地諸神即是諸佛菩薩的垂跡化身，兩者是一而二，二而一的結合觀念，他們也常運用佛經說明這種現象，例如《金光明經·四天王品》中有說：「佛真法身，猶如虛空。應物現形，如水中月。無有障礙，如燄如幻。是故我今，稽首佛月。」又因在鎌倉時代後期「末法」觀念流行，佛菩薩為了末法時代之人，示現「大明神」之身來渡化眾生，並從佛經的《悲華經》所說：「我滅度後，於末法中，現大明神，廣度眾生。」這個「大明神」就成為日本神社諸神依託佛菩薩應化或權現的垂跡之神，例如有將淨土宗創始者法然上人認為是「勢至菩薩」的化身成為神社的信仰；又如聖德太子也被當成救世觀音菩薩的垂跡化身等等，成為神社祭拜的對象。<sup>33</sup>

實則佛教傳到各地多少都有這種「本地垂跡」的說法，只是程度不一，在中國民間有將孔子或文昌帝君當成文殊菩薩之化身，只是未能成為一個教派而流行，但在日本因涉及本土天皇有關的神道教，與政教權力有莫大關係，故在鎌倉時代開始流行開來。簡言之，本地垂跡說在日本佛教宗門的發展有兩大教派，一是比叡山天台宗系統的「山王神道」，主張從遠古以來，如來就與法身菩薩同心降臨，垂跡在比叡山山腳下現身為「山王」，這

<sup>32</sup> 日·龍溪性潛：《辨正錄》，頁 363。

<sup>33</sup> 有關本地垂跡在日本各地神社的庶民佛教信仰之研究，參日·今堀太逸：《本地垂跡信仰と念佛——日本庶民佛教史の研究》（東京：法藏館，1999 年）特別是第一章、第二章記載北野天神與聖德太子的本地垂跡信仰，頁 13-97。

個「山王」成為比叡山日吉神社的主祀神，被當成日本至高無上的神明；<sup>34</sup>另一是高野山真言宗系統的兩部神道，將伊勢神宮的內外兩宮所奉祀的天照大神與豐受皇大神，附會為胎藏界的盧舍那佛（大日如來）與金剛藏的盧舍那佛之垂跡神，稱其為「日輪」（天照大神）與「月輪」（豐受皇大神）無二無別的「兩部神道」。<sup>35</sup>

以上只是列出兩大神佛習合的本地垂跡派別，事實上在林羅山的《本朝神社考》中，也列了不少這些權現應機的佛菩薩，如加賀的白山神社有「伊壯諾尊，今號妙理大菩薩」，並云：「白山妙理權現者，觀音薩埵之垂跡」、「大己貴者，妙理菩薩之弼，而西剎教主阿彌陀也」、「佐羅早松大明神，本地不動明王也」、「金劔明神者，本地俱梨伽不動也」<sup>36</sup>以上「伊壯諾尊」、「大己貴神」（又稱大國主神）、「佐羅早松大明神」、「金劔明神」等都是佛菩薩垂跡到日本的神，至今在日本神話書中均可以找到其文獻根據及奉祀的神社。

由以上的本地垂跡的神佛習合思想與宮殿或神社的建立，顯示日本佛教世俗化與現實化權力結合的過程。從儒者立場，當然批判這種世俗化的佛教，而在羅山時代的江戶初期以前尚不見儒者或神道學者展開批判這種依附，顯見這種神佛習合的方式，神道只是附庸在佛教的世俗化權力當中一般被視為理所當然，因此我們才會看到性潛身為佛教徒也很自然承認這種神佛習合方式批判羅山的挑戰。從佛法弘揚的角度而言，佛教世俗化是隨順眾生緣起而有應機的方便法門，但過度世俗化，守不住戒律，也會讓佛法與世俗關係主客異位，顛倒了目的與方法，造成佛教日益沉淪的現象。

### （三）回應「因緣果報」欺誑世人的問題

設問中提及佛教貴放生、禁殺生，涉及因緣果報問題，但如儒家遠古的三皇之一最早的庖犧氏，並未教人放生，還教民漁獵畜牧維生，若依照佛法殺生標準，當成入地獄的罪人，但在儒家卻奉為萬世的聖人。針對這個問題，性潛回應：

蓋庖犧氏，未有田宅，巢居穴處，飲血茹毛，至神農氏，始教農耕。庖犧之民，縱欲穀食，又不可得矣。暨于黃帝御世，帝德已全，時播百穀草木，淳化鳥獸虫蛾，

<sup>34</sup> 在比叡山山麓處，建了西塔、東塔、橫川三殿，西塔供奉釋迦垂跡的釋迦牟尼佛，東塔供奉藥師垂跡的藥師佛，橫川供奉阿彌陀垂跡的聖真子之本尊（聖真子是根據《法華經》，意味正統的法華繼任者）。

<sup>35</sup> 有關本地垂跡的研究，參日·廣神清：〈神道理論の成立と神佛習合論争〉，收入日·今井淳、小澤富夫編：《日本思想論争史》（東京：べりかん社，2004年），第一章第二節，頁53-60。

<sup>36</sup> 日·林羅山：《本朝神社考》，頁451-453。「俱梨伽不動」，即是俱力伽羅，即黑色之龍。以此龍纏劍之形，為不動明王之三昧耶形。《俱利迦羅龍王經》曰：「時不動明王智火大劍，變成俱利迦羅大龍有四支。」（據《佛學大辭典》）

淳化廣被，無所不及。至哉聖德，宜以為證也。夫「鈞而不綱，弋而不射」、「見牛未見羊者」，不無仁心，只不及物也。仁心不及，難稱聖德，縱有義存，齊婦人仁爾。豈堪為法乎？春也自己不能為善，卻議大神託，而作妖巫賈僧之言，且引六一居士不了議論，以為公論，傷哉！今時士大夫，素愛畋獵，黨春之言，恣害物命，撥無因果，平欺佛神，得不怕乎？如《毗奈耶》偈云：「假令千百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」<sup>37</sup>

以上的回應，扣緊兩個重點，其一是從歷史進程論，其二是造業因果論。歷史進程論宣告人類演進過程中，必從草蠻演進到仁心，再由仁心普及萬物。因此，庖犧氏時代農耕未現，只能茹毛飲血，至神農氏始教農耕，再進而愛人及物，如《論語》中孔子「鈞而不綱，弋而不射」及孟子引發齊王「見牛未見羊者」，由愛人擴及到愛鳥獸動物，聖人之德之所以廣大，是因能擴大仁心及物。因此，無仁心者會鼓吹畋獵殺生以為娛樂，不知因果、不懼因果，如林羅山這類鼓勵殺生言論，將來還得受果報之苦。

但是，談因果論必論及善惡論，所謂善有善報，惡有惡報，會否妨礙神道講究「清淨正直」之道。因如前所言，神道強調清淨正直之道，與善惡分明的儒家所正視的仁義之道是格格不入，這就是設問中的提問：「信因果者，能契神道也否？」針對這個問題，性潛回答的很簡要有力：

怕因果，而斷殺盜淫妄，則契外清淨。顧因果，而歸丹心正直，則契內清淨。須知撥無因果者反之。由是古來不見儒生之契神意者也。<sup>38</sup>

上述回答，堪稱鏗鏘有力，從「怕因果」、「顧因果」來連結與神道教的清淨之道是息息相關，並分成「怕因果」可得「契外清淨」及「顧因果」可達「契內清淨」。質言之，因果論可說完全符順神道教的清淨正直之道。不唯如此，性潛反將羅山一軍，言「古來不見儒生之契神意者」，一語道破儒者講究的「聖人之道」根本不承認神道教，關鍵在於儒者有「子不語怪力亂神」的傳統。即便出現有儒生像林羅山欲「援神排佛」，但如前所言，乃非真心信神，實則骨子裡還是「排神」。不過，有關儒者不信神道這件事情在日本脈絡頗為複雜，日後朱子學者山崎闇齋竟發明「垂加神道」，是個典型的「神儒合一」者的儒者，

<sup>37</sup> 日・龍溪性潛：《辨正錄》，頁 362-363。

<sup>38</sup> 日・龍溪性潛：《辨正錄》，頁 363。

而幕末的水戶學儒者，也幾乎都信神道，涉及祭祀時，主張須先「拜神」，次敬孔子。<sup>39</sup>

以上分析佛門中人龍溪性潛對林羅山《本朝神社考》批判佛法的回應，這是神佛論爭的開始。從兩造的言論中，可以窺見林羅山極力要剝除長期以來日本神佛習合的陋習，還給清淨純粹的神道，但龍溪性潛則理直氣壯地回擊羅山的排佛論，並巧為神佛習合加以辯說，若從往下佛門中人陸續批判羅山的《本朝神社考》看來，<sup>40</sup> 顯見江戶初期這第一波的神佛論爭，羅山顯得形單影隻，不但得不到支援他的儒門繼承者為之辯護，即連儒門中人熱衷神道學的山崎闇齋也都不支持羅山的神道論。<sup>41</sup>

#### 四、結論

日本儒佛論爭的開端，源之於脫佛入儒的藤原惺窩（1561-1619），主要著眼於佛教滅人倫，稱其「絕仁種，又滅義理，無異於異端。」<sup>42</sup>誠如高橋文博指出的江戶佛教有漸趨世俗倫理化的趨勢。<sup>43</sup>但是惺窩不似其弟子林羅山有特別的專門作品排佛，故可以說惺窩的排佛論點燃了火苗，繼之者林羅山則使之成焰，到了闇齋學派堪稱延燒成林了。首先，就江戶初期儒佛論爭而言，如本文前言所論，第一波是林羅山與松永貞德的儒佛論辯，第二波則是隱溪智脫回擊山崎闇齋的《闢異論》所著的《儒佛合論》，本文所載心安軒的《儒佛或問》對闇齋學派的排佛論，堪稱第二波的遺續。往下到了江戶中期則出現另一波論爭，其性質甚至出現富永仲基提出「大乘非佛說」的論爭，將日本儒佛或神佛論爭掀起另一高峰。

<sup>39</sup> 有關江戶時代儒者的神儒解釋特色，參張崑將：〈日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色〉，《臺大文史哲學報》第58期（2003年5月），頁143-179。

<sup>40</sup> 批判林羅山的《本朝神社考》的佛門中人著作尚有1673年（延寶元年）龍熙近所著《神國決疑篇》三卷、1849年（嘉永2年）密成僧敏所撰《神道異說辨》，以上兩本均收入日·鷲尾順敬編：《日本思想鬥爭史料》第四卷。另有關佛教界攻擊林羅山《本朝神社考》之考察研究，可詳參前田勉：《近世神道と國學》的第一章，見前田勉：《近世神道と國學·林羅山の《本朝神社考》とその批判》，頁20-57。該文即探討佛教界的批林著作，如真言宗寂本（1632-1701）之《神社考邪排佛論》、臨濟宗白隱慧鶴（1685-1768）之《讀神社考辨疑》、黃檗宗龍溪性潛（1603-1670）之《辨正錄》、澄圓之《神社考志評論》等。

<sup>41</sup> 有關林羅山的「理當心地神道」與山崎闇齋提倡的「垂加神道」之不同觀點之分析，參張崑將：〈德川初期朱子學者的理學神道思維：林羅山與山崎闇齋的比較〉，收入黃俊傑、林維杰合編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁169-208。

<sup>42</sup> 語出日·林羅山：〈惺窩先生行狀〉，收入《林羅山文集》，卷第四十，頁464。

<sup>43</sup> 「佛教世俗倫理化」的分析，可參日·高橋文博：〈儒教與佛教的論爭〉，收入日·今井淳、小澤富夫編，《日本思想論爭史》（東京：べりかん社，2004年），頁120-148，頁172-173。

德川初期的關佛論，至少有兩大特色，其一是林羅山或是山崎闇齋都是吸收了朱子的關佛論，才能快速地與當時主流的佛教學問僧一較高下，這在十七世紀以前的日本學問思想世界裡是難可想像的。再者，江戶初期前後陸續抨擊佛教的兩大儒者林羅山與山崎闇齋，他們都具有脫佛入儒的身份，佔有拔趙幟易漢幟之優勢，禪門中有識之士如隱溪智脫及本文提及的心安軒及龍溪性潛，均已嗅出不尋常的危機，乃有捍衛宗門之作的反擊。透過這場的儒佛論辨或神佛論諍，讓我們看到一項事實，即過往儒學或神道學僅依附在禪僧或佛寺中的學問，如今已脫穎而出，開始與佛氏爭鋒。松永貞德及龍溪性潛面對的是佔有被德川將軍肯定的林氏官方朱子學，隱溪智脫及心安軒面對的則是當時執儒學界牛耳的闇齋朱子學派，均具有指標性的意義。

從本文的論諍分析，亦可略窺佛門護教論者所面臨的理論困局，即佛門中人面對儒教與神道教雙面夾擊，要反擊二者也是大費周章，既不能反儒更不能排神，不免出現捉襟見肘的困局。不能排神的原因是神道乃本土固有，向來即有神佛習合說或本地垂跡論的神佛一致論，即便要反擊神道者，也不能傷到神道教，畢竟神道教維繫著天皇與日本國的本土信仰，這是佛門人士要批判神道學者所必須顧忌的部分。再者對於儒門的抨擊，佛門人士最多也只能批評那些罵佛的儒者，卻絕不能傷及孔子，因在政治場域上幕府政策仍然提倡儒學，並且過去五山禪學中，習儒本是傳統，因此將孔子攬為佛門中的菩薩，發揮儒佛會通之道也是勢所必至。如是，佛門無法暢快地回應神道教與儒教的攻擊，又要周旋地尋求會通之道，乃成為其理論上不得不出現的困局。因此，出現不少神儒佛一致或神佛相習的佛門中人也不令人意外，並且時代愈末，神儒佛一致論者愈多，且多出自佛門中人，如慧訓有《三教論衡》唱儒道二家源出佛家而附會佛理卻不知佛理。<sup>44</sup>大我和尚（1709-1782）的《鼎足論》四卷縱論日本神道、佛教、儒教三教鼎足之論，<sup>45</sup>還有幕末的今北洪川（1816-1892）的《禪海一瀾》闡釋「儒佛同原，事理一致」、「神佛儒三道鼎立」或稱「三教（儒釋道）同歸」之理。<sup>46</sup>而這樣依附的結果，就佛法理論而言，難免與外道共居，不免加速了日本佛教更進一步的世俗化。

<sup>44</sup> 日・慧訓，《三教論衡》，收入日・鷲尾順敬編：《日本思想闢諍史料》，卷5，頁3-10。

<sup>45</sup> 日・大我，《鼎足論》四大卷，亦收入日・鷲尾順敬編：《日本思想闢諍史料》，卷5，頁430-502。有關此四大卷如何闡釋「神儒佛」三教鼎足論的內容分析，將是本研究的重要後續研究工作。

<sup>46</sup> 今北洪川與日本著名禪學大師鈴木大拙有師承關係，在其所著《禪海一瀾》的上卷「緒言」交代自己由儒轉佛的開悟過程，見日・今北洪川：《禪海一瀾》（東京：寸みや書店，1910年），頁31-33。

## 徵引文獻

### 古籍

- 宋・黎靖德 LI, JING-DE 編：《朱子語類》*Zhu Zi Yu Lei*（臺北 Taipei：文津出版社 Wen Chin Publishing Co., Ltd.，1986 年）。
- 清・戴震 DAI, ZHEN：《孟子字義疏證》*Meng Zi Zi Yi Shu Zheng*，收入《戴震全書》*Dai Zhen Quan Shu* 第 6 冊（合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan Publishing House，1995 年）。
- 日・大我 DAIGA：《鼎足論》*Teisokuron*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪争史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），第五卷。
- 日・今北洪川 IMAKITA KŌZEN：《禪海一瀾》*Zenkai Ichiran*（東京 Tokyo：すみや書店 Sumiya Shoten，1910 年）。
- 日・心安軒 SHIN ANKEN：《儒佛或問》*Jubutsu Wakumon*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪争史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），卷上。
- 日・伊藤仁齋 ITŌ JINSAI：《童子問》*Dōjimon*，收入日・家永三郎 IENAGA SABURŌ、清水茂 SHIMIZU SHIGERU 等校注：《近世思想家文集》*Kinsei Shisōka Bunshū*（東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami Shoten，1976 年）。
- 日・林羅山 HAYASHI RAZAN：《本朝神社考》*Honchō Jinjakou*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪争史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），卷上之一。
- 日・林羅山 HAYASHI RAZAN：《林羅山文集》*Hayashi Razan Bunshū*（東京 Tokyo：ぺりかん社 Perikansha Publishing Inc.，1979 年）。
- 日・荻生徂徠 OGYŪ SORAI：《辨道》*Bendō*，收入日・井上哲次郎 INOUE TETSUJIRŌ、蟹江義丸 KANIE YOSHIMARU 共編：《日本倫理彙編》*Nihon Rinri Ihen*（東京 Tokyo：育成會 Ikuseikai，1903 年），卷之六。
- 日・荻生徂徠 OGYŪ SORAI：《論語徵》*Rongochō*，收入日・關儀一郎 SEKI GIICHIRO 編：《日本名家四書註釋全書》*Nihon Meika Shisho Chūshaku Zensho*（東京 Tokyo：鳳出版 Ōtori Shuppan，1973 年），己卷。
- 日・密成僧敏 MITSUJŌ SŌBIN：《神道異說辨》*Shintō Isetsu Ben* 收入日・鷲尾順敬 WASHIO

- JUNKYŌ 編：《日本思想鬪諍史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年）。
- 日・德川齊昭 TOKUGAWA NARIAKI：《明訓一斑抄》*Meikun'ippanshou*，收入日・石井紫郎 ISHII SHIRŌ 校注：《近世武家思想》*Kinsei Buke Shisō*（東京 Tokyo：岩波書店 Iwanami Shoten，1982 年）。
- 日・龍溪性潛 RYŌKEI SHŌSEN：《辨正錄》*Benseiroku*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪諍史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），第一卷。
- 日・龍熙近 RYŪ HIROCHIKA：《神國決疑篇》*Shinkoku Ketsuutaguhen*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪諍史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），第四卷。
- 日・慧訓 KEI KUNG：《三教論衡》*Sankyō Ronkou*，收入日・鷲尾順敬 WASHIO JUNKYŌ 編：《日本思想鬪諍史料》*Nihon Shisō Tōjō Shiryō*（東京 Tokyo：名著刊行會 Meicho Kankōkai，1969 年），第五卷。

## 近人論著

- 徐興慶 HSU, HSING-CHING：〈隱元禪師與黃檗文化之東傳〉“Buddhist Master Ingen and the Spread of Oubaku Culture to the Japan”，《関西大学アジア文化交流研究》*Kansai Daigaku Ajia Bunka Kouryuu Kenkyū*2006 年創刊號（2006 年），頁 155-172。
- 張崑將 CHANG, KUN-CHIANG：〈日本德川時代神儒兼攝學者對「神道」「儒道」的解釋特色〉“The Characteristics of Confucian-Shintōist Thinkers' Interpretation of Confucianism and Shintōism in Tokugawa Japan”，《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica* 第 58 期（2003 年 5 月），頁 143-179。DOI:10.6258/bcla.2003.58.05。
- 張崑將 CHANG, KUN-CHIANG：〈德川初期朱子學者的理學神道思維：林羅山與山崎闇齋的比較〉“Neo-Confucian Shinto Thought in Early Tokugawa Zhu Xi Studies: Comparing the Work of Hayashi Razan and Yamazaki Ansai”，收入黃俊傑 HUANG, CHUN-CHIEH、林維杰 LIN, WEI-CHIEH 合編，《東亞朱子學的同調與異趣》*Dong Ya Zhu Zi Xue de Tong Diao and Yi Qu*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press，2007 年），頁 169-208。
- 黃俊傑 HUANG, CHUN-CHIEH：〈東亞儒家「仁」學之內涵（二）：佛門人士的新詮〉“Dong Ya Ru Jia 'Ren' Xue Zhī Nei Han (2): Fo Men Ren Shi di Xin Quan”，《東亞儒家仁學史論》*Dōng*



*Yà Ru Jia Ren Xue Shi Lun* (臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press, 2017 年), 頁 212-298。

楊祖漢 YANG, ZU-HAN: 〈比較康德的德福一致論與孔子的天命觀〉“Kant’s View on the Coincidence of Virtue and Happiness and Confucius’ View of Tianming: A Comparative Study”, 《深圳大學學報(人文社會科學版)》*Journal of Shenzhen University(Humanities & Social Sciences)*第 31 卷第 6 期(2014 年 11 月), 頁 36-45。

楊曾文 YANG, TSEN-WEN: 《日本佛教史》*Riben Fojaoshi* (杭州 Hangzhou: 浙江人民出版社 Zhejiang People's Publishing House, 1995 年)。

日・今堀太逸 IMAHORI TAITSU: 《本地垂迹信仰と念佛——日本庶民佛教史の研究》*Honjisuijaku Shinkō to Nenfutsu: Nihon Shomin Bukkyōshi no Kenkyū* (東京 Tokyo: 法藏館 Hozokan, 1999 年)。

日・前田勉 MAEDA TSUTOMU: 《近世神道と國學》*Kinsei Shintō to Kokugaku* (東京 Tokyo: ぺりかん社 Perikansha Publishing Inc., 2002 年)。

日・高橋文博 TAKAHASHI FUMIHIRO: 〈儒教と佛教の論争〉“Jukyō to Bukkyō no Ronsō”, 收入日・今井淳 IMAI JUN、小澤富夫 OZAWA TOMIO 編: 《日本思想論争史》*Nihon Shisō Ronsōshi* (東京 Tokyo: ぺりかん社 Perikansha Publishing Inc., 2004 年), 頁 149-173。

日・廣神清 HIROKAMI KIYOSHI: 〈神道理論の成立と神佛習合論争〉“Shintō Riron no Seiritsu to Shinbutsushūgō Ronsō”, 收入日・今井淳 IMAI JUN、小澤富夫 OZAWA TOMIO 編: 《日本思想論争史》*Nihon Shisō Ronsōshi* (東京 Tokyo: ぺりかん社 Perikansha Publishing Inc., 2004 年), 頁 53-69。

# **The Debate over Syncretism of Confucianism and Buddhism Syncretism of Shintō and Buddhism in the Early Edo Period A Study Centering on “Questions about Syncretism of Confucianism and Buddhis” and “Dialectical Debate Collection”**

CHANG, KUN-CHIANG

( Received April 6, 2022 ; Accepted February 14, 2023 )

## Abstract

The main purpose of this study is to analyze the debate over syncretism of Confucianism and Buddhism and syncretism of Shintō and Buddhism in the early Edo period. This study selected the representative works defending the orthodox sect written by two Buddhist experts as the research objects: monk Shin An Ken’s “Questions about Syncretism of Confucianism and Buddhis” and Ryukei Seiken’s “Dialectical Debate Collection”. The former aims to counterattack the “Rejection of Buddhism” written by the Confucianist Yamazaki Ansai. The argument between them was the typical debate over the syncretism of Confucianism and Buddhism. The latter aims to criticize the Shintō work “Honcho Jinja Ko (a study of Japanese shrine)” written by the Confucianist Hayashi Razan. The argument between the two is the debate about the syncretism of Shintō and Buddhism. In terms of the debate over the syncretism of Confucianism and Buddhism, Chapter 2 of this study analyzes: (1) The dialectical debate over life, death, ghost and god; (2) The dialectical debate over Goodness of Nature and nature of Buddhism; (3) The dialectical debate over whether the same principles apply to the

syncretism of Confucianism and Buddhism; (4) The dialectical debate over causality. These four perspectives reflect the dialectical focuses of the two parties. Chapter 3 of this study analyzes the content of debate over the syncretism of Shintō and Buddhism. Ryukei Seiken sticking to the idea of “Honji suijaku (some kami (but not all) are local manifestations)” and rejecting Razan’s dichotomy between Shintō and Buddhism. After the early Edo period, many monks with academic background defended Buddhism one by one, revealing that Edo Buddhist world is in a transitional period of adapting to the situation and emphasizing secularity.

Keywords: Edo period, Confucianism, Buddhism, Shintō, Ryukei Seiken, Xin An Ken, Honji suijaku

