

山崎闇齋與隱溪智脫的儒佛之辨及其餘緒

張崑將*

(收稿日期：106年8月1日；接受刊登日期：106年10月17日)

摘要

江戶時代初期朱子學者山崎闇齋彙集朱子學排佛之論的著作《闢異》，引起同時代佛門中人隱溪智脫的《儒佛合論》的全面反擊，本文旨在分析與比較上述二人著作的儒佛之辨，以及二者之辨所引起後續的餘波爭辯，以窺其思想史的意義。

本文第二節首先分析山崎闇齋《闢異》的內容，接著在第三節分析隱溪智脫的《儒佛合論》對《闢異》的逐一反擊。在《闢異》與《儒佛合論》的論辯之後，仍然餘波盪漾，本文第四節透過1707年由森尚謙（不染居士）所撰之《護法資治論》十大卷中的儒佛之論，分析其「引儒證釋，依釋明儒」之會通方法。透過上述的儒佛論辨，讓我們看到一項事實，即過往儒學僅依附在禪僧或佛寺中的學問，已足堪與佛氏鼎足而立的時代已經來臨。

關鍵詞：山崎闇齋、隱溪智脫、儒佛論爭、闢異、儒佛合論、護法資治論

* 國立臺灣師範大學東亞學系教授。

一、前言

日本自古至明治維新以前的思想論爭，若從宗教思想論之，約有四大波的論爭浪潮，其一是神佛論爭，此啟之於 538 年由百濟的聖明王開始傳入佛像與經典，得到貴族與天皇的信奉，免不了要和固有的神道信仰互相衝突，終在六世紀末期，爆發天皇、皇子與貴族之間的神佛鬥爭，結果物部氏被滅，崇峻天皇（587-592 在位）被弑，這場鬥爭也使得佛教快速成為日本的國教，佛教主導了日本千年，神道教亦多以神佛習合方式蟄伏了千年之久。但到了幕末，日本勤皇武士學者開始突顯神道純粹性，並結合天皇親政，不僅神佛論爭再度興起，明治維新後更促成了「神佛分離」，而儒學在此期以「神儒合一」之姿，扮演神道的輔佐角色。

其二是天主教與佛教之間的論爭，係指天主教在戰國時期傳入後所掀起的佛耶論爭。葡萄牙耶穌會士 Luis Frois(1532-1597)曾與京都的佛教代表日蓮宗僧人朝山日乘(?-1577)辯論雙方教義的優劣，激起佛教徒相當大的反撲，許多禁教文獻與措施皆出於佛教徒之手，著名的反擊作品有禪僧鈴木正三（1579-1655）的《破天主教》(1662 年刊)。

其三是儒佛論爭，乃指德川開國以後，德川家康重用林羅山（1583-1657）等儒臣之後，儒書也開始大量進入日本，儒學成為熱門學問，宋代朱子理學成為幕府支持的官方儒學。由於朱子學帶有排佛色彩，而江戶初期如林羅山、山崎闡齋（1618-1682）等又都有脫佛入儒的身份，拔趙幟以立漢赤幟，佛教開始要面對不只神道教與天主教的挑戰，儒教的攻擊更是棘手。

其四是儒耶論爭，這與儒佛論爭幾乎同時。1606 年林羅山著有〈排耶穌〉一文，《林羅山先生文集》中亦收有為德川幕府撰寫的禁止耶穌之文告〈誅耶穌諭阿媽港〉及〈禁耶穌諭大明商船〉二篇。¹時移幕末，1853 年黑船來襲，打開日本近代史扉頁，基督教又成為思想論爭的焦點，只是，這次排耶之主力者是儒者，日本幕末維新期間的安井息軒（1799-1876）所著的《辨妄》(1873 年刊)一書堪為代表。

本文以江戶初期的儒佛論爭為主，聚焦於山崎闡齋彙集朱子排佛之論的《闡異》所引起的爭論。眾所周知，佛教最初傳入中國，相當衝擊儒家倫常，曾經引起激辯，如南朝齊（479-502）即有道士假張融（444-497）的名義作《三破論》（入國破國、入家破家、入身破身），詆毀佛教，引起梁代劉勰（465-520）作《滅惑論》，僧順（南齊至唐初僧人，生卒年不詳）作《析三破論》捍衛佛門而痛加駁斥。歷史上雖有三武滅佛，以及韓愈諫迎佛骨，但這些反而更突顯佛教之興盛，即便在宋代大儒輩出、儒學復興之世，上自帝王、

¹ 參林羅山：《林羅山先生文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979 年），卷 58，頁 690-692。

相臣，下至士大夫、庶民百姓等，亦不乏信佛者，即連朱子本人也曾感嘆「今士大夫晚年都被禪家引去」。²

在這樣的文化氛圍下，即便學習儒書者，多相交於佛門，解經亦多以佛證儒，如陳建（1497-1567）《學蔀通辨》所指出：「朱子未出以前，蘇子瞻以佛旨解《易》，游定夫以佛旨解《論語》，王安石、張子韶以佛旨釋諸經，程門諸子以佛旨釋《中庸》，呂居仁以佛旨釋《大學》。自朱子出而後，其書皆廢。」（卷 12）因此，宋代在朱子之前，以佛門義理解釋儒家經典是常態，即便如朱子雖有排佛立場，但不可諱言，宋儒諸多理論仍吸取佛教名相教法，在判教立場下，開發儒學深廣之面向，再創儒學詮釋之高峰，此亦不爭之事實。

³

朱子闡發理學，並刻意排擊佛學，日後朱子學在元明清三代成為官方正統之學，佛門中雖有偶發議論捍衛宗門者，但要有「專門著作」一一回應朱子的排佛論者，似乎闕如，何以言之？由於朱子排佛之論散在各種著作，首先應有後儒進行系統性的匯集工作；其次，佛門回擊儒者之論，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。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。⁴這場闇齋學派與佛門學問僧的儒佛論諍，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。

山崎闇齋《闢異》之作，據本篇後面自述，年三十成此篇，故此篇當完成於 1647-48 年之間，此後經 20 年則有隱溪智脫的《儒佛合論》。根據隱溪智脫《儒佛合論》的自序文係在寛文八年（1668 年），請求高泉澈為之寫序文則是在延寶三年（1676）。無論如何，十七世紀中葉前後，前有林羅山（1583-1657）與松永貞德（1570-1653）的儒佛論辯，後有隱溪智脫回擊《闢異論》的《儒佛合論》，看似兩件不相干的思想論諍，但敏銳者當可注意到，過去從室町時代以來佔有文化或知識優勢的五山禪學，正面臨空前的挑戰。禪門

² 或問朱子曰：「今士大夫晚年都被禪家引去者，何故？」答曰：「是他高似你，你平生讀許多書，記誦文章，所藉以取功名利祿之計者，到這裡都靠不得，所以被他降下。他底且省力人，誰不悅而趨之乎？」宋·黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986 年），卷 126，頁 3036。

³ 如清代初期儒者顏元（習齋，1635-1704）即稱：「朱子少時因誤用功於釋老，遂沾其氣味，而吾五百年有功於聖道之大儒，不能滌此歧途之穢，豈非宋元來學者之不幸哉！」參《顏李叢書》，《存學編》（臺北：廣文書局，1965 年），卷 3，頁 143。繼之者戴震（1723-1777）也指出宋儒之「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。」參清·戴震：《孟子字義疏證》，卷上，收入《戴震全書》第 6 冊（合肥：黃山書社，1994 年），頁 164。有關萬益智旭的儒佛會通之研究，可參黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 279-303。

⁴ 以上各書均收入於日·鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969 年），卷 1。

從戰國時期，首先面臨天主教傳入的衝擊，十七世紀中葉前後，又有林羅山與松永貞德的儒佛論辯，繼之又有隱溪智脫回擊山崎闇齋的《闢佛論》，前後陸續受到兩大儒者的挑戰，並且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，已嗅出佛門的危機，乃有《儒佛合論》之作的反擊。⁵

二、《闢異》引用朱子的「異端」思想大要

山崎闇齋晚年倡議垂加神道，在《垂加文集》中展現如是鮮明的排佛立場。闇齋說：

⁶

胡佛入來，神道愈廢，王道愈弛。逮蘇我氏之亂，《舊記》盡滅，而後佛徒肆誣，神、佛混淆，無神社不有佛寺，無神書不有佛事。獨皇太神宮，嚴忌佛法，而此兩卷不少雜之，豈非萬代之龜鑑哉？嗚呼！神垂以祈禱為先，冥加以正直為本，君臣上下無黑心，以丹心奉太神，則胡佛無所立。

從闇齋例稱「佛」為「胡佛」，可知其憎惡的程度，並直指當時日本神佛混淆的亂象，在全日本只有皇室的「皇太神宮」（即伊勢神宮）嚴忌佛法。闇齋因此主張應該神佛分立，回歸純粹神道，排斥日本長期以來神佛習合的觀念。但是闇齋排佛的立場在早期脫佛入儒之際即已經相當鮮明，而其排佛思想的來源正是朱子，《闢異》作品正式出版正值三十歲，似乎宣告「三十而立」，而以劃清儒佛界線作為自己學問與人生的轉捩點。

《闢異》是山崎闇齋蒐羅朱子有關排佛之論並將之彙集成冊的著作，全書引用朱子有關排擊佛氏之論共 21 則，最後加上闇齋本人簡短的總結，這近乎闇齋個人「祖述」朱子學的學風。《闢異》引用朱子的排佛之論，廣引《四書集注》、《四書或問》、《朱子語類》、《朱子文集》等，或引用朱子本人及其弟子之說，或引用程子之語，或引用與友人的書論等等不一而足。以下分「宗旨」、「總則」與「細目」論述之。

⁵ 有關近世初期的儒佛與天主教的論爭，可參日・今井淳、小澤富夫編：《日本思想論爭史》（東京：ペリカン社，2004 年），頁 120-148。

⁶ 日・山崎闇齋：〈伊勢太神宮儀式序〉，收入《山崎闇齋全集》（東京：ペリカン社，1978 年），卷 2，頁 269。

(一) 《闢異》之「宗旨」與「總則」

《闢異》雖全是引用程、朱之語，計有 21 則，粗看其間似乎沒有次第關係，細審則不然，筆者略分為「宗旨」、「總則」與「細目」，以及最後闇齋加以簡單的「結語」。

首先，在宗旨方面，《闢異》開宗明義即引用朱子對「異端」的看法：⁷

正道、異端，如水火之相勝，彼盛則此衰，此強則彼弱，熟視異端之害，而不一言正之，亦何以祛習俗之弊哉？觀孟子所以答公都子好辯之間，則可知矣。

接著引用《或問》對異端的範圍，而說：

異端不是天生出來，天下只是這一箇道理，緣人心不正，則流於邪說，習於彼，必害於此。既入於邪，必害於正。異端不止是楊墨佛老，這箇是異端之大者。(同上)

朱子的「異端」範圍甚廣，並說不止於「楊墨佛老」這四個「異端之大者」，還包括「凡世儒之訓詁詞章，管商之權謀功利，老佛之清淨寂滅，與夫百家眾技之支離偏曲，皆非所以為教矣。」⁸但《闢異》則專以排佛為主，闇齋在最後結語時自言：「吾幼年讀《四書》，成童為佛徒，二十二、三，本於空谷之書，作三教一致之胡論，二十五讀朱子之書，覺佛學之非道，則逃焉歸於儒矣。今三十而未能立，深悔吾之不早辨，又懼人之可終惑，故此篇之述，不得已也。」⁹闇齋本人逃佛歸儒，故對儒佛之辨有深切體認，而其判準正道與異端，則是所謂「道者，綱常而已矣」，他有如下感嘆：¹⁰

世之所謂儒者，形體識趣，不異乎親鸞之徒；務記覽，而寄于聖賢博學之言；為詞章，而託于詩書載道之文。是以綱常之道遂不明，而不化於佛氏之教者，未之有也。

闇齋擔心的是，只要「綱常之道」不明，那些務於詞章、博覽記誦之學者，遲早也都會入於佛氏之教，此即為何他要明辨正道與異端，而其「異端之大者」則專指佛教。

其次，有關「總則」部分。《闢異》引用《或問》中對《中庸》首章三句：「天命之謂

⁷ 日・山崎闇齋：《闢異》，收入日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969 年），卷 1，頁 1。

⁸ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 4。

⁹ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 23-24。

¹⁰ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 24。

性，率性之謂道，修道之謂教」來楷定儒家的「性」、「道」、「教」內涵，妙的是，性、道、教在朱子的內涵中全薰染了理學色彩。如下所引：¹¹

以性言之，則曰仁義禮智，而四端五典，萬物萬事之理，無不統於其間。蓋在人在天，雖有性命之分，而其理則未嘗不一。在人在物，雖有氣稟之異，而其理未嘗不同。此吾之性，所以純粹至善，而非若荀、楊、韓子之所云也。

至於「率性之謂道」則謂：¹²

蓋所謂性者，無一理之不具。故所謂道者，不待外求，而無所不備。所謂性者，無一物之不得。故所謂道者，不假人為，而無所不周，雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能有以通貫乎全體。然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性，而各有自然之理。

以上有關性、道之內涵，皆不離「理」而言之，以下「修道之謂教」更在此基礎上注入理學內涵：¹³

惟聖人之心，清明純粹，天理渾然，無所虧闕，故能因其道之所在，而為之品節防範，以立教於天下。使夫過不及者，有以取中焉。蓋有以辨其親疏之殺，而使之各盡其情，則仁之為教立矣；有以別其貴賤之等，而使之各盡其分，則義之為教行矣；為之制度文為，使之有以守而不失，則禮之為教得矣；為之開導禁止，使之有以別而不差，則智之為教名矣。夫如是，是以人無知愚，事無大小，皆得有所持循據守，以去其人欲之私，而復乎天理之正。

以上在「聖人之心，清明純粹」、「天理渾然，無所虧闕」的基礎下，確立了仁義禮智四端之教，最終可達「人無知愚，事無大小，皆得有所持循據守，以去其人欲之私，而復乎天理之正。」堪稱體大思精之論。上述閻齋有關「修道之謂教」的論述突顯了「綱常之道」、「立教之本」，揭示了性道教的「總則」之後，最後加以朱子的〈白鹿洞書院揭示〉的學規，並引用朱子對「為學之要」的解說，約有「五倫問答」、「論語的師弟子問學重點」、「大

¹¹ 日・山崎閻齋：《關異》，頁2。

¹² 日・山崎閻齋：《關異》，頁2。

¹³ 日・山崎閻齋：《關異》，頁3。

學與小學之別」、「四書為學次第關係」、「讀書之法」等的問答內涵，¹⁴旨在確立朱子理學，並將理學貫穿於各學之中，而各學又都符順性道教之旨，構成一個綿密的理學之網，以此區隔出與「異端」之性、道、教、學的不同內涵。

（二）《闢異》之「細目」內涵

前此確立「宗旨」及「總則」後，接著在「細目」逐次具體批駁「異端」之論，諸如「儒佛實貌同心異」、「以氣之聚散駁死生輪迴」、「天堂地獄，浮屠之偽」、「佛門只是怖死愛生，終是自利」、「違背君臣父子夫婦之道」、「禪學悟入，心思路絕」、「只自家獨處於山林」、「堯舜三代之世無浮屠而天下太平，後有浮屠而惡者滿天下」等等，筆者在此不可能一一詳述，僅摘錄以下六項代表性重點，用英文符號表示，以對應下節隱溪智脫針對各個重點進行反批駁。

A. 儒佛實「貌同心異」

闇齋引用謝上蔡之說，及朱子〈答吳人傑書〉如下：¹⁵

○謝上蔡曰：「吾曾舉佛說與吾儒同處，問伊川先生，先生曰：『恁地同處雖多，只是本領，不是一齊差卻。』」

○佛學之與吾儒同處，雖有略相似處，然正所謂貌同心異，似是而非者，不可不審。明道先生所謂「句句同，事事合，然而不同者。」真是有味，非是見得親切，如何敢如此判斷邪！聖門所謂聞道，聞只是見聞，玩索而自得之，之謂道，只是君臣父子，日用常行當然之理，非有玄妙奇特，不可測知，如釋氏云：「豁然大悟，通身出汗」之說也。如今更不可別求用力處，只是持敬以窮理而已。參前倚衡，今人多錯說了，故每流於釋氏之說。先聖言此，只是說言必忠信，行必篤敬，念念不忘，到處常若見此兩事，不離心目之間耳。

按：上述之論旨在闡明儒佛雖有同處，卻有根本異趣，需審慎觀察佛與儒之間的「貌同心異」、「似是而非」處。但這個「差卻」是什麼？最後舉出「聞道」內涵，提出「只是君臣父子，日用常行當然之理，非有玄妙奇特，不可測知。」並以「只是持敬窮理」、念念不忘「忠信篤敬」的工夫論提醒學者。不過，要以「只是君臣父子，日用常行當然之理」

¹⁴ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 5-12。

¹⁵ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 13。

的「道」來判別儒釋之別，恐是一廂情願，也頗有理論上的漏洞，智脫當有詳辨。

B.對違背君臣、父子、夫婦之倫的指責

○程子曰：釋氏之學，更不消對聖人之學比較，要之必不同，便可置之。今窮其說，未必能窮得他，比至窮得，自家已化，而為釋氏矣。今且以迹上觀之，佛逃父出家，便絕人倫，只為自家得獨處於山林，人相裏豈容有此物。大率以所賤所輕施於人，此不惟非聖人之心，亦不可以為君子之心。釋氏自己不為君臣父子夫婦之道，而謂他人不能如是，容人為之，而已不為，別做一等人。若以此率人，是絕類也。¹⁶

按：以上直接批評「佛逃父出家，便絕人倫」以及出家違背「君臣父子夫婦」之倫，自不能相容於儒家，認為出家是遺世獨立，獨處於山林，「另做一等人」，如果人人效法，終至「絕類」，《朱子語類》甚至說：「佛老之學，不待深辨而明。只是廢三綱五常，這一事已是極大罪名！其他更不消說」。¹⁷程朱非不知佛氏出家為渡一切眾生離苦得樂之悲願，但這需經過累世的無限生命輪轉，才有可能，也擔心只要進佛門會遭致「窮其說，未必能窮得他，比至窮得，自家已化，而為釋氏矣。」所以不少高明之士，一觸佛學，即為所化，故緊緊扣住現世的君臣父子夫婦之大倫，批駁佛氏出家對現世的個人、家庭乃至國家所造成的過患。

C.以氣之聚散駁死生輪迴

○詹良卿曰：天地間，其生生不窮者理也。其氣聚而生，散而死。死者氣也，氣具於此，則理亦寓於此。故人之形體，為精氣所寄之具也。精氣聚，則屬陽而為人，魂游魄降；精氣散，則屬陰而為鬼。形體既亡，則精氣亦散，而復聚為人哉！推而極之，氣化真實，一往遂盡。……釋氏謂人死而為鬼，鬼復為人，是不明天地陰陽之氣，造化人鬼之理也。朱子嘗喻月影在盆水裏，除盆水，這影便無了。豈是這影又飛上天，去歸月裡邪？……嗚呼！釋氏又謂，死而精魂不散，復借父精母血，以生其形體，如此則父母之名，皆假托之具，以啟天下後世，不慈不孝之心。其忍心害理之言，亦何其謬妄哉！¹⁸

按：《易經·繫辭傳上》所說：「原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是

¹⁶ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 15。

¹⁷ 宋・黎靖德編：《朱子語類》，卷 126，頁 3014。

¹⁸ 日・山崎闇齋：《闢異》，頁 17。

故知鬼神之情狀。」常為佛教人物作為輪迴生死之根據，這裡揭示了「始」與「終」的宇宙與生命的生滅循環觀，而用具體經驗的「形氣」之生與抽象精神的「靈魂」不滅論之關係來加以說明，實符合佛門中人的生死輪迴觀念。詹良卿為破解此論，扣緊形氣之有生必有滅，指出佛氏生死輪迴之妄。

D. 「堯舜三代之世無浮屠而天下太平，後有浮屠而惡者滿天下」

○朱子曰：「吾友且說，堯舜三代之世，無浮屠氏，乃比屋可封，天下太平，及其後有浮屠，而為惡者滿天下。若為惡者必待死，然後治之，則生人立君，又焉用云。」嘗記前輩說：「除卻浮屠祠廟，天下便知向善，莫是此意。」曰：「自浮屠氏入中國，善之名便錯了。渠把奉佛為善，如修橋道造路，猶有益於人，以齋僧立寺為善，善安在，所未除浮屠祠廟，便向善者。天下之人，既不溺於彼，自然孝父母，悌長上，做一好人，便是善。」¹⁹

按：以上是朱子針對弟子問「世間人為惡，死若無地獄治之，彼何所懲？」之回答，有關天堂地獄說之辨，智脫亦有詳論，本文在此不論，僅扣緊以上欲「除卻浮屠祠廟，天下便知向善」，言詞甚為激烈，幾與三武滅佛同論，至說堯舜三代之世而天下太平，有浮屠後而惡者滿天下，將所有惡事歸諸佛門，智脫豈能不辨。

E. 對賢智好悅「空寂」說之批評

○朱子又曰：然以其有空寂之說，而不累於物欲也。則世之所謂賢者好之矣，以其有玄妙之說，而不滯於形器也。則世之所謂智者悅之矣，以其有生死輪迴之說，而自謂可以不淪罪苦，則天下之傭奴爨婢，黥髡盜賊，亦歸之者。

按：「空寂」之說，涉及儒佛人性論及體用論之根本不同，佛法從緣起論性空，不耽著於儒家的性善論，性體本空，以此論生死流轉及宇宙真相。由於緣起性空之論頗為玄妙，故易為「賢者好之」。另一「智者悅之」，乃因佛門有生死輪迴之說，智者尚且將尋求解脫，離苦得樂，何況天下凡夫。只是，佛門之「空寂」說，是否如此玄妙？是否無法與儒門會通？智脫有所辨之。

F. 禪學悟入，心思路絕

¹⁹ 日・山崎闇齋：《闇異》，頁 20。

○朱子曰：禪學悟入，是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正，便是天理流行運用，無非天理之發見，豈待心思路絕，而後天理乃見邪？且所謂天理復是何物？仁義禮智豈不是天理，君臣父子兄弟夫婦朋友，豈不是天理，若使釋氏果見天理，則亦何必如此悖亂殄滅，一切昏迷本心而不自知邪？凡此皆近世淪邪說之大病，明者亦未能免俗，而有此言也。²⁰

○（朱子）〈答廖明德書〉曰：聖門之學，下學而上達，至於窮神知化，亦不過德盛仁熟，而自至耳。若如釋氏，「理須頓悟，不假漸修」之云，則是上達而下學也，其與聖學亦不同矣。……《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和，只是說情之未發，無所偏倚。當此之時，萬理畢具，而天下萬物，無不由是而出焉。故學者於此涵養栽培，而情之所發，自然無不中節耳。故又曰：「中者天下之大本，和者天下之達道。」此皆日用分明底事，不必待極力尋究，忽然有感，如來喻之云，然後為得也。必若此云，則是溺於佛氏之學而已。

按：上一則是針對禪學頓悟，致力於禪定工夫，追求空性正見，導致斷絕心思之路，朱子批評這是「昏迷本心」，違背天理人倫。下一則扣緊禪門這種「心思路絕」的禪悟工夫是「上達而下學」，違反儒門的「下學而上達」之修行次第。由於禪學者總喜歡引用《中庸》的「中和」之道說明禪悟之境，朱子扣緊日用常理之「無所偏倚」的「未發之情」，批駁禪學刻意極力尋究心學之工夫。朱子早年苦參過中和之論，曾受其師李延平默坐澄心、體認天理之說影響，但對於延平「終日危坐以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象」以求「中」者，頗不能認同，理由是這樣的工夫終究流於釋氏，《朱子語類》在多處有弟子請教這個問題，故引文中提到的中和說，強調「情之未發，無所偏倚」，萬理亦自此出，朱子認為不消說到如禪學者的頓悟，或其師延平用默坐澄心觀未發之氣象。²¹禪門之悟是否斷絕心思，是否只是「上達而下學」，值得細辨。

三、《儒佛合論》對《闢異》的反擊

²⁰ 日・山崎闡齋：《闢異》，頁 14。

²¹ 有關朱子苦參中和之說，以及朱子與其師李延平對於中和思想的體證之差異，可參劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995 年），頁 29-138。書中第二章〈朱子從學延平的經過〉與第三章〈朱子參悟中和問題所經歷的曲折〉之分析。

《儒佛合論》之作者隱溪智脫，《妙心寺史》卷下特有一條〈隱溪と闇齋〉條的簡短解說，原來闇齋與隱溪二者皆來自妙心寺，隱溪智脫更是京都妙心寺第二二九代的學問僧，載曰：²²

（闇齋）師事四代將軍家綱之傳保科正之（會津藩之祖），垂加神道派的開祖。最初居妙心寺，法號絕藏主，²³為大通院湘南的得度弟子。闇齋因天資豪邁，土佐侯善洞察其非凡，將之帶回成為吸江寺的徒弟。當時土佐有谷時中門弟子野中兼山般的英傑等，絕藏主考究宗義教典之餘暇，從是等之師，學外典經書，深深體得儒道的神髓，乃隨意自筆《闡異》的論文，貼於寺之門扉而去。爾後闇齋以破佛家自任，至為皇天論者垂加流派一家。闇齋於妙心在山時代，有一竹馬之友幡桃院的脫藏主，針對《闡異》著《儒佛合論》九卷，今尚留有幡桃院的此書藏版，這位脫（藏主）即是隱溪，是幡桃院第四代之師，通過第二代、三代之師而受教之學僧，特有針對闇齋一派正面地反對的論著。」

根據上述解說，闇齋與隱溪都曾是妙心寺年少共同的青梅竹馬之友，後來闇齋被土佐藩主賞識帶回土佐的吸江寺，沒想到受到土佐的儒學者谷時中、野中兼山南學派的影響，乃有《闡異》的排佛論。²⁴我們再對照闇齋的年譜，在妙心寺的這段年少時光是十五歲（1632）到十九歲（1636），這期間並沒有提到闇齋與隱溪智脫的交往。年譜又載闇齋在二十五歲（1642）轉朱子學，是從土佐離開回到京都的時期，可能是以上引文中所說「隨意自筆《闡異》的論文，貼於寺之門扉而去。」但《闡異》的正式出版是在三十歲（1647）時，而高泉激為隱溪所寫的序文則是在延寶三年（1675），內容也沒提到隱溪與闇齋的關係。²⁵

依中國滯日黃檗宗禪僧高泉激所寫序中的描述：「洛西花園，有禪德脫隱谿者，博學多見，又謹言行，其亦縉林之翹楚歟。嘗于禪燕中，聞時輩效顰宋儒，謗毀佛法，公憫其迷妄，廣引佛祖聖賢之語，以開導之。以是累至十萬言，分為九卷，而題以今名，蓋亦除

²² 日・川上孤山：《妙心寺史》（東京：妙心寺派教務本所，1921年），卷下，頁118-199。

²³ 「藏主」指的是在禪寺管理經藏的任職者。

²⁴ 土佐藩主是否有造訪妙心寺帶回闇齋，因太過簡略，筆者在此存疑。但顯然闇齋離開妙心寺已經醞釀一段時間，其中關鍵人物有二，一是闇齋的剃度師父湘南宗化，湘南宗化本身是戰國武將山內一豐的養子，曾復興土佐的吸江庵，由此京都妙心寺與土佐的吸江寺有其淵源關係；其二是土佐藩兩位儒者野中兼山、小倉三省的賞識其才有關，二人在闇齋還未離開之前即已接觸過闇齋，見為「奇才」，深覺事佛可惜，勸讀儒書，乃有運作闇齋轉往吸江寺學習的過程。有關闇齋離開妙心寺與土佐藩儒者野中兼山的關係，可參日・澤井啟一：《山崎闇齋：天人唯一の妙、神明不思議の道》（東京：ミネルヴア書房，2014年），頁65-77。

²⁵ 有關妙心寺隱溪智脫與黃檗宗高泉的相關研究，可參日・野川博之：《明末佛教の江戸佛教に對する影響》（東京：山喜房佛書林，2016年），頁240-244。

譬金鏡之謂耳。」²⁶此序透露出《儒佛合論》的著作動機，所謂「聞時輩效顰宋儒，謗毀佛法」，蓋指閻齋學派的闡佛論，智脫亦在自序中如是稱此書撰寫目的：²⁷

昔儒云：「學佛而後知儒也。」不其然也。雖寶鼎三足，分儒釋道，至公所加，未始有謗我者矣，是由其本故也。及宋儒得之，託佛法於異端，疾忌如冤讐，而無曾記其本也。盍記其本邪？抑我竹林壽涯禪師，得國一和尚之心傳，傳之麻衣道者，然後至周濂溪茂叔，茂叔從傳之，研究於佛印禪師，拂拭於總禪師，光潛者，興絕者，相續聯芳。一傳至程子，程子從唱之，宋儒往往學之，始振性理之說，訓釋書易論孟，卒得興孔道矣。以是言，則儒道於佛，如中流失舟得瓠瓜矣。而不顧其德，卻為反噬之說，為吾於正道害，而以水火喻焉，是豈端人正士所為哉？而為之尚能忍焉，其臆說何，則欲掩佛學之德，歸其功於自己，驅天下之學者，而納諸罟獲阱之中，掃末流塵迹，令行其說於世之外。……余當此時，默止籍口耶？發憤於禪餘，而聚佛祖糟粕，撮聖賢粃糠，且姑斯記之，號曰《儒佛合論》，所輯若干垂十萬言矣。始舉性理真說，中記天人始終，末論萬物情態矣。

以上智脫重點有四，其一是歷來儒者「學佛而後知儒」，佛法本不應毀謗，但宋儒學佛後反謗佛。其二，舉例證明宋儒學佛後「始振性理之說」，性理之學尚且源自唐代國一禪師，之後北宋壽涯禪師得心傳，再傳麻衣禪師，而至周敦頤，故佛門本有功於儒學。²⁸其三，宋儒「欲掩佛學之德，歸其功於己」。其四，不得已作《儒佛合論》以駁宋儒。全書洋洋灑灑九大卷，超過十萬言，不只回擊閻齋所編的《闡異》，還廣及《閻齋》所未列及的宋儒排佛之論而加以回應，也澄清世人對佛法之疑惑，若將此書放在東亞儒佛會通與諍辯史來看，當有其思想史的意義。

²⁶ 日・隱溪智脫：〈儒佛合論序〉，《儒佛合論》，序收入於日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷1，頁1。

²⁷ 日・隱溪智脫：〈儒佛合論序〉，《儒佛合論》，頁29。

²⁸ 在禪門中有關性理學的道脈傳承之說，蓋來自明代釋宗本所撰《歸元直指集》一書，智脫所論當出自此書。該書在〈儒宗參究禪宗〉一文中說：「國一禪師以道學傳於壽涯禪師，涯傳麻衣，衣傳陳搏，搏傳種放，放傳穆修，修傳李挺之，李傳康節邵子也。穆修又以所傳〈太極圖〉授於濂溪周子，已而周子扣問東林總禪師，〈太極圖〉之深旨，東林為之委曲剖論，周子廣東林之語，而為〈太極圖說〉。周子長於禪學工夫，是以工夫之道過於邵子；邵子長於天時曆數，是以數理之道過於周子。至於道學則一也，初無二致。明・釋宗本：《歸元直指集》，收入《嘉興大藏經》第22冊（臺北：新文豐出版社，1987年），卷上，頁44。

(一) 對「正道」「異端」區分的反駁

前此引文 A 中闇齋引用朱子之語：「正道、異端，如水火之相勝。」並直指「楊墨佛老」是四個「異端之大者」。對於這個揭示宗旨。智脫反駁道：²⁹

朱子所謂異端者，為何道也。由最大道理，我請論之。《周易》曰：「天道並行，而不相悖。或處或出，或默或語，殊途而同歸，一致而百慮也。」夫一致而百慮之設，不欲自異而相反矣。抑扶衰救弊，各隨其時，時既有異，教亦不同，其教不同，其歸一致也。……天下無儒，則孔子之道廢矣。孔子道廢，則無由治身矣。天下無僧，則佛師道晦矣。佛師道晦，則無便明心矣。身心於人間，如天有地如地有天，是故貴孔子之賢王，必尊佛也。尊佛之明王，必貴孔子也。

上述智脫引用《周易》「殊途同歸、一致百慮」之說，批駁朱子的狹隘，主張儒佛可並行不相悖，並舉出歷代賢王如漢明帝、唐太宗、梁武帝、宋朝諸君主等，都是興揚佛教之明主。如朱子將佛教視為異端，並與儒教形同水火，且將之與楊、墨相並，智脫對此無法接受，故又曰：「我道為修身治心之法，而能與孔孟之學並行而不相悖，道德明，治化行也。世儒不知其所以，效孟子抵排楊墨，而為佛法於正道之害，以比配楊墨。嗟呼是何意哉！何其不辨其同異耶？夫害人而利我者楊朱也，又利人而害我者墨翟也。其學佛道者，既利人又利我，何害之有矣。」³⁰

綜而言之，智脫專注於儒佛之「同」，以駁朱子聚焦於儒佛之「異」，且此「異」在朱子看來竟成為「異端之大者」，並與楊、墨相提並論，更難以令人心服。故智脫提出儒佛「心法」之「共」，以及自利且利他之行，以破除與楊、墨同列之指責。但是，孟子當年指責楊、墨，是站在「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無君無父，是禽獸也。」後儒之所以將佛教視為與楊墨同列，也是看到佛氏流於無君無父之弊，智脫要如何回應這個問題，頗令人關注。以下智脫對闇齋摘錄的前節之 B 項「對違背君臣、父子、妻子之倫的指責」有如下的回應：³¹

其所指為迹者，在逃其父母一節也。佛氏欲超生死，不得不先斷情緣，既證真常，自然濟度父母，一人成道，九族生天，生逢吉祥，死蒙拔濟，歧視凡人父子，依戀

²⁹ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 1，頁 32。

³⁰ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 1，頁 32-33。

³¹ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 4，頁 93。

膝下，而服勞奉養，以為虔。繫縛情緣，而淪胥共溺於苦海，其為考，孰大孰小。

又曰：³²

世儒於君父也，不過盡其敬順；釋氏於君父，屢盡敬順之道，而誘之以正法。世儒於孝也，服養甘旨，只限一世有終；釋氏於親也，以法味為甘旨，不忘反哺之心，明心悟道，永俾離地獄鬼畜之苦患，往生安養淨土，得不退轉。世儒報親也，不因愛惡，而殊其孝，承順顏色，盡一生耳；釋氏報親也，令破犯者持禁戒，不信者發信心，以佛事為勤勞，不遺世諦之禮，修真正道，以報罔極之恩矣。報其恩也，何止一世父母而已，多生父母，法界父母，因緣會遇之恩愛，盡報謝焉矣。是以明教大師孝論云：夫儒教以人之一世，皆自其父母之所生育，必致孝乎一世父母，以一世之孝為宗也。佛教以靈識不絕，依身而現，雖生而復滅，滅而復生，世復一世，生生前後相續，浩然無有窮盡，則其生生育己者，皆其父母也。

智脫反駁程子停留於「迹上觀之」，也就是現世的標準來看君父之道的問題，引文中可窺，智脫站在佛教無限生命輪迴的廣遠角度，看待孝道的問題，並非如程朱所批「逃父出家，絕人倫」，而是自己成佛後，也要救渡父母成佛，報「恩」的對象與範圍，遠比儒家基於家族的血緣關係更廣更遠，視此為「大孝」，以相較於儒家血緣意義的「小孝」。³³看來兩造對「孝」最大的出入點即是著眼於「現世」與「無限生命」之差別，沒有「無限生命」這個前提的儒家，如何能肯認佛法的「大孝」，而屈就於「小孝」呢？以下智脫之論引用孔子大同社會的「不獨親其親，不獨子其子」或可說服儒門中人：「蓋為天下盡公道，不私其子也。苟以公道而導天下國家者，豈獨親其親，獨子其子哉？孔子曰：『大道之行也，天下為公，不獨親其親，不獨子其子。』又曰：『今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子。』是良天下公言也。抑法此言者，豈以不獨親吾親，不獨子吾子，偏可毀釋氏，況所以明善嗣族，推性益類，又我道之大本矣乎。其孝之大，如相續之論辨之。」³⁴智脫這種引用儒家經典「不獨親其親，不獨子其子」的「大孝」說，當比建立在無限生命上的「大孝」說，有更強的說服力。

另外，針對「出家」有失「夫婦之倫」，致令「絕類」的指責。事實上，這樣的指責

³² 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 5，頁 131-132。

³³ 智脫針對「儒之小孝」、「佛之大孝」也有充分說明：「存亡二親，由之得涅槃常樂，其身又為大覺至尊無上菩提聖人，其孝之大，於儒其如何？儒為大孝，亦我聞之，若彼匍匐懷橘，只養口底，不能立身行道，永光其親，令萬物尊己，非養親之極則也。」日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 4，頁 94。

³⁴ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 5，頁 108。

搔不到養處，因眾生迷妄難渡，不可能人人出家，故即便是佛也有「三能三不能」，³⁵並且佛制本須經過君王及父母允許，如智脫所說：「不得國王父母聽許，所以為出家士，我佛制禁也。豈肆得為出家士哉！雖睞羅嘗不得父母之許，而為出家，則為佛制。謝靈運有反君之心，則為遠公所不容。是故臣得請君，子又受父母之命，是我道之常也。未聞叛去君而成佛道，逆棄親而為出家者也。」³⁶比較深刻的回應則是針對「斷情愛」與「出家」的廣義解釋。智脫有如下的回應：³⁷

妻子，愛著之淵源；家財，利欲之網籠也。溺愛河、就利纏，而度其身者，未之有也。不度其身而救群類者，我未知之也。三世諸佛，在家而不度眾生；一切眾生，亦不出家而少成佛道。我所以別做一等人也。文殊大士曰：非以自剃鬚髮為出家，能發大精進，除一切眾生煩惱，是名出家。非以自披染衣名出家，能令毀禁者，安住淨戒，是名出家。非以阿蘭若處獨坐思維名出家，能於一切男女聲色生死流轉，以智慧方便教化令解脫，是名出家。非以自守護戒律名出家，能廣以四無量心，安置眾生，增益善根，是名出家。非以身得入涅槃名出家，欲安置一切眾生，入大涅槃，是名出家。於戲！出家為出家，不其難哉！為人不能容之，不復宜哉！

以上智脫針對兩點回應，其一是夫婦男女之道是「愛著之淵源」，如同喜愛財利一樣，是引發貪愛分別的煩惱根源，今佛門修行目的主要渡化眾生成就佛道，需要斷除這個煩惱根源。其二是引用自《大莊嚴法門經》文殊菩薩之語，對「出家」有更寬廣的解釋，以此破解失夫婦之倫的「絕類」說。智脫的重點在於即使在家居士，若能做到「發大精進」、「安住淨戒」、「以智慧方便教化他者」、「廣以四無量心，安置眾生」等，即是「出家」。質言之，「出家」不在於外表形像，而在於發大願心，為利益一切有情的真實修行。因此，《維摩經》有言：「有妻子，常修梵行」又說：「得阿耨菩提心，即是出家。」

（二）對「以氣之聚散駁死生輪迴」的回擊

前節闇齋引文C，主要扣緊「以氣之聚散駁死生輪迴」，針對這種單以氣論論死生觀，

³⁵ 「三能三不能」指「佛能空一切相成萬法智，而不能即滅定業；佛能知群有性，窮億劫事，而不能化道無緣；佛能度無量有情，而不能盡眾生界。」語出唐朝嵩嶽元珪禪師，參宋·釋道原：《景德傳燈錄》（臺北：臺灣商務印書館，1966年，常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本），卷4，頁21。

³⁶ 日·隱溪智脫：《儒佛合論》，卷4，頁100-101。

³⁷ 日·隱溪智脫：《儒佛合論》，卷5，頁95-96。

智脫有如下的回擊：³⁸

《易》云：「精氣為物，游魂為變」，此一言以足諭焉。精，何也？精靈；氣，何也？形氣。原其始，則精與氣合而為生，是所謂「精氣為物」也。魂，精也；游，往也。反其終，則魂與氣離而為死。既為死則精魂去，又受異形，謂是游魂為變也，於此知幽明之故。幽明之故，更無異隔，於此知鬼神之情狀。鬼神之情狀，雖指示難言，離陽氣之人物，乘陰而為鬼物而已，何異之有矣。明翰林待詔沈士榮曰：「儒者志在排佛，故作人死斷滅之說，以破生死輪迴之論。不知反違周孔聖人之意，甚則撥無因果，廢滅天理，以造物歸於無知。」云云，不其然哉！

智脫的反擊並非脫離形氣論死生的脈絡，而是重新詮解《易》所說「精氣為物，游魂為變」，與理學家所理解有甚大出入。二者差別在於理學家認為形氣有生有滅，關鍵在此「滅」字，認為無論「精氣」與「游魂」因都是「氣」，所以自然終究「沒有」或「消失」了。但智脫的「滅」字僅限定在「精氣」，「游魂」成「幽明」狀，另得「異」形體而生。

智脫更提出另一理路，引用明士大夫沈士榮之語，認為周孔本身雖沒有明說生死輪迴，但也沒否定生死輪迴之論，以此反駁那些主張儒家沒有生死輪迴之說。論者也常引孔子「不知生，焉知死」來證成孔子不主張死後世界，但這樣的邏輯實無法證明「孔子反對生死輪迴之說」，因「不說」或「不明說」並不就表示「沒有」。³⁹

（三）駁「堯舜三代之世無浮屠而天下太平，後有浮屠而惡者滿天下」之論

引文D有關「除卻浮屠祠廟，天下便知向善」及「堯舜三代之世無浮屠而天下太平，後有浮屠而惡者滿天下」之論，智脫有如下的回擊：⁴⁰

宋儒不尤衰代之風，以惡歸釋氏，是唯孰與焚史書百家語，欲愚黔首之意，我論其言不讐。……夫九黎亂德，豈非無佛之年；三苗逆命，非當有法之後；夏殷之季，

³⁸ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷2，頁57。

³⁹ 釋慧開法師曾著《論語》之生死學義理疏論——以「季路問事鬼神」章為中心》一文深入探討過《論語》子路所問「未知生焉知死」章，在綜合各家的討論與評論後，認為「生」與「死」是生命的一體兩面，無法分割，所以孔子之言「未知生，焉知死」，可作為一種警語，即是不能離「生」而論「死」；反之亦然，也可以說「未知生，焉知死」，亦即不能離「死」而論「生」，而必須「生死並論」。收入釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2004年），頁1-61。

⁴⁰ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷8，頁206-207。

不當淳和；春秋之時，寧無篡逆。寇賊奸宄，作士命於臯陶，儼狁孔熾，薄伐勞於吉甫，不知是孰時歟？此時未有浮屠，此年未有佛法矣。而海內飽嘗苦，人民盡止棘。當此時，歸咎於誰耶？及夏殷異世，文武君起，雖太平唱道，豐封比屋，雖周道陵遲，則秦氏以暴易亂，亂逆所據，為仁義於迂闊，為道德於虛設，孔孟大道，毀撤如掃矣。天運循環，抑往而還時乎？我佛教西來，示禍福於花果二報，顯道德於心性一理，上扶王公相將政化，下減人民男女刑罰，非啻止其昏虐，又令盡美善，而無所遺矣。若無佛教應冥數而至，則道德仁義，庶幾乎熄，世儒不謂佛法德於己，一向煎去之，將塞道德之源，是何心也。是何心也。

以上智脫首先歷屬佛教未來中國前，中國自三代以來皆有篡亂，以此將惡全歸釋氏，殊為荒謬。後論佛教來中國後，引佛教的因果報應論，方使儒家的道德心性論得為上至王公貴族，下至庶民百姓皆能有所接受。最後強調若沒有佛教東傳，則儒家的道德仁義之說，早就消滅無蹤。以上智脫之論，旨在闡明：佛教不但有功於儒門，沒有了佛教，儒門的道德仁義說也將無所安頓。這樣的理據與朱子、闇齋等人的排佛論，簡直有天壤之別。如實言之，朱子上述排佛之論，漏洞層出，甚至有意氣用事之語，或假借友人之說，或記前輩之論，蓋知其論未能周延，僅能假借他人之說，故經不起智脫的回應。只是，佛教傳入到底有功於儒門，保住了仁義道德之說法，是值得探討的一件重要論點，畢竟這涉及儒佛二教，彼此可有「會通」之處，合則兩利，離則兩傷。智脫在此看到二者之「合」，而不是看到二者之「異」，這或許是他稱此書為《儒佛合論》的主因。

（四）對賢智者好悅「空寂」說之回應

引文E中，朱子批評「空寂說」是一種「玄妙之說」，因其「不滯於形器」，致令「賢者好之」，如下回應道：⁴¹

賢智者之好佛，又不宜哉！不累於物欲故，見真性。不滯於形器故，至無生。無生故，與太虛同體。與太虛同體故，與天地合其德也。所謂吾心之天地，豈不與天地合德邪？所謂吾心之太虛，豈不與太虛而同體邪？……孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」若也不知，所以無生。而遽曰「夕死可矣」者，余亦未見其可也。諒哉！見真性，免生死法，孰不學焉。借使雖周公孔子之聖，知是有此道，則可匍匐而歸之，

⁴¹ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷8，頁178。

豈賢者好之而已哉？不滯於形器之道，果非則孰敢悅好之矣。若惑歧是非而好之，則不可謂智者，不可謂賢者。

以上智脫從儒門「太虛同體故，與天地合其德」來破朱子「不滯於形器」的玄妙之說，並從孔子「朝聞道，夕死可矣」這句話以論體悟真性，認定孔門也知真性之「免死生法」的超脫之道。智脫企圖用儒學用語，引儒門為同道，周孔實亦懂真性之道，只是後儒看淺了，不明白真性，但賢智者自能懂，故其好佛故也。當然，智脫的「真性」即是「空性」，接著智脫引用明代湛然圓澄禪師（1561-1626）之《語錄》，直論「仁義」同於「空性」，頗值一提。智脫如下回應：⁴²

古人論不知仁義為空，而曰有仁義。（按以下引號內容係引《湛然圓澄禪師語錄》）曰：「此義如不空，則貪取無厭；此義如空，則約取有道。貪取無厭者以其不空，不空則有己，有己則有家，有家則有國，有國則有天下。既皆有焉，則天子責於諸侯，諸侯責于大夫，大夫責於庶民。既皆責焉，而不至乎貧富相爭，強弱相吞，善惡相欺，彼此相鬥，而能治天下者，吾不之知也。約取於道者以其空，空故無己，無己則無家，無家則無國，無國則無天下。既皆無焉，則天子不責諸侯，諸侯不責大夫，大夫不責庶民。既皆無責焉，而不至乎貧富一分，強弱一身，善惡一觀，彼此一家，而不能治天下者，吾不之知也。是以空，則堯授於舜，舜授于禹；不空，則王莽傾漢，侯景傾梁也。故曰聖人無家，可以治國；聖人無己，可以同眾。」云，固有天下而不與焉，是之謂歟。是皆為雖由空義立言，與不立一塵，不捨一法之說，比並可見，是故記之。

以上智脫不從緣起論來回應朱子的「空寂」說，直從儒門核心的「仁義」要旨論「空」義，依智脫所引圓澄禪師語錄，儒家所言「仁義」即是「空義」，將「空」的「無我」論運用在儒家的仁義觀。同時，這種「仁義是空」的道理還可遠溯堯舜禹相傳之道。

以上智脫的論證，可能無法說服儒門中人，甚至會被認為無稽之談。但值得我們注意的是，智脫的論證態度，始終要把周孔甚至堯舜都拉到與佛門同道，故有所謂「周孔見真性」、「堯舜仁義之道即是空」等之論。質言之，閻齋與朱子之態度乃在嚴辨儒佛之不同，故攻擊與詆毀不遺餘力。而智脫則始終抱持儒佛本有可會通、會合之道，這是兩家對儒佛

⁴² 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 7，頁 202。按：引文引用的《湛然圓澄禪師語錄》，出自卷 15，但原文畫線部分的「不空，則王莽傾漢，侯景傾梁也。」是改了語錄的「不空，則商伐乎桀，而周伐乎紂也。」

態度的根本之別。

（五）對「禪學悟入，心思路絕」論點之回擊

前節《闡異》引文 F 中，面對禪學重體悟而斷絕心思之路的批評，涉及儒家《中庸》的「中和」之論。其次對於禪門「上達而下學」，違反聖門之「下學而上達」之為學次第。智脫如何回擊，以下分析之。首先針對「心思路絕」的指責，智脫引用程子曾回答人所問「求中於喜怒哀樂未發之前乎？」而說：「求則是有思也。思則是已發也。」以及周子（濂溪）曰：「喜怒哀樂未發，之謂無欲也」、「養心莫善於寡欲，寡焉以至於無也。」⁴³以上程子的「無求之思」與周敦頤的「無欲之說」是否也是「心思路絕」，如果朱子尊二子是對的，那麼批評禪門「心思路絕」就有問題。其次，佛門有分大乘、小乘之分，批佛者之論往往專挑小乘而遺大乘，故有以下智脫之設問：⁴⁴

吾黨小子問曰：「所謂心思路絕也者，不謂灰心滅智，阿羅漢之功乎？」曰：「既言禪學，則非羅漢之事必矣。請試辨其差降。」佛言：「念無念之念，修無修之修」，六祖大師曰：「惠能無伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。」看我宗作用，豈同灰心滅智耶？所謂羅漢之功者，墮肢體黜聰明，形固如槁木，心固如灰死，厭身如桎梏，棄智如雜毒，是正類告子之強制其心，而令不動也。將是林子曰：「孟子之不動心者，寂滅也；告子之不動心者，斷滅也。」⁴⁵是良所以辯別夫差降也。

上述回應「心思路絕」者，是扣緊小乘如阿羅漢者，阿羅漢者證空性、得涅槃，但卻沒有發菩提心，而菩提心是入大乘之門，如《華嚴經》所說：「菩提心者，猶如一切佛法種子」，是判定大小乘之關鍵，一般佛門在修行之初，即教予發菩提心（願菩提心），以悲心長養大乘佛法殊勝的根苗或種子，受菩薩戒後就須努力行持與實踐（行菩提心），所謂「智不

⁴³ 智脫的反辯原文如下：「或問程子曰：『求中於喜怒哀樂未發之前乎？』程子曰：『求則是有思也。思則是已發也。』是又非心思路絕乎？周子（濂溪）曰：『無欲故靜也』，無欲者，何謂也？周子曰：『喜怒哀樂未發，之謂無欲也。』是又非心思路絕乎？周程二子之道都如此，二子之言若是，則朱子之言果非矣。朱子之言若是，則二子之言果非矣。後學據道者誰與？吾師先聖之蹤，與二子之言而已。」日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 1，頁 37-38。

⁴⁴ 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，卷 1，頁 44。

⁴⁵ 引文中出現的「林子云」，當是明末被稱為「三一教主」的林兆恩（1517-1598），林兆恩的著作在江戶初期傳到日本，引起禪林、儒林人物的高度重視，江戶初期儒者藤原惺窩與林羅山皆引用過林兆恩的著作，其中藤原惺窩最為明顯，惺窩在《逐鹿評》（一名《大學略要》）中，大量引用林兆恩之論，例稱林為「林子云」，該文收入日・藤原惺窩：《藤原惺窩集》（東京：思文閣，1978 年），卷上，頁 402。

住三有，悲不入涅槃」，大乘菩薩帶有為利有情願成佛的悲願，與僅具出離心、證空性而不發菩提心者的小乘有懸殊之別，可以說，菩提心是貫穿成佛之道從最初到最終的法門。智脫在此舉佛陀與六祖惠能之語，證明大乘佛法絕非「心思路絕」，而是對境練心，不斷長養菩提心，勝義諦也須不離世俗諦，佛法也要不離世間覺。同時智脫也將阿羅漢比喻如告子的不動心，是硬抓著心令之不動，相當貼切。但智脫認為大乘種性的「不動心」不是這種自利的不動心，與孟子這裡養浩然之氣的「不動心」可以有會通之處。

其次，針對禪門「上達而下學」之指責，智脫有如下的回應：

金李平山曰：⁴⁶「孔子遊方之內，其防民也，深恐其眩于太高之說，則蕩蕩無所歸故，約之以名教。老子遊方之外，其導世也，切恐其昧于至微之辭，則塞而無所入故，示之以真理也。吾佛之教既東，則大包天地而有餘，細入秋毫而無間，應機說法，不漏非情，以五戒十善，導入天道，以四禪八定，建聲聞乘於鷲峯之下，以六度萬行，種菩薩之因，以三身四智，結如來之果。」云，不其然哉！佛氏設教，亦無不由下學，而至上達矣。而我為學也，一意法道理，而盡上下之學耳。由之真西山，題楊文公所書《遺教經》曰：「今觀此經，以端正念為道，而言持戒為禪定智慧之本，制心如牧牛，如御馬，不使縱逸，去瞋息妄，息欲寡求，然後由遠離，以至精進，由禪定以造智慧，具有造次階梯。」云，豈如朱子言哉！

以上智脫分別引用北宋時代金國的佛教學者李屏山（1185-1231）及朱子弟子真德秀（西山，1178-1235）的話，來證成佛教初學設教仍有「下學而上達」的階梯次序，最終要「盡上下之學」，此當與儒門為學次第相同，堪稱徹上徹下之學。如實言之，智脫引用李屏山的三教之論，實不足以說服人，但引用真德秀之說，實一針見血，乃因：其一，真德秀是朱子高門弟子；其二，真德秀所陳述佛教「持戒」之內容，重在調伏內心放逸，抑制不當欲望，進而求「定」以通「智慧」，具有為學的「造次階梯」，一點含糊不得。以下真德秀在〈題楊文公所書《遺教經》〉一文接續所說，雖不為智脫引用，卻更能證成智脫的「儒佛合論」：⁴⁷

以吾儒觀之，聖門教人以下學為本，然後可以上達，亦此理也。學佛者不由持戒而欲至定慧，亦猶吾儒捨離經辨志而急於大成，去灑掃應對而語性與天道之妙，其可

⁴⁶ 按：「金李平山」應為「金李屏山」，係北宋金朝時代提倡儒釋道三教融合論者。

⁴⁷ 引自明·心泰編：《佛法金湯編》，卷 15，收入《卽新纂大日本續藏經》第 87 冊（東京：國書刊行會，1975-1989 年），頁 110。

得哉！余謂佛氏之有此經，猶儒之有《論語》，而《金剛》、《楞嚴》、《圓覺》等經則《易》、《中庸》之比，未有不先《論語》而可遽及《易》、《中庸》者也。儒釋之教其趣固不同，而為學之序則有不可易者焉。

上述真德秀之論，道出了儒佛二教雖旨趣不同，但在為學的階梯順序上並無不同，佛門由「戒」而「定」而「慧」，設教次第分明，不能如朱子以禪悟而致「心思路絕」一語概括。這種次第工夫的漸進，如同朱子在《大學章句》序中所陳：「先教之以灑掃、應對、進退之節，禮樂、射御、書數之文」，及其十有五年入大學，教之以「窮理、正心、修己、治人之道」，由此再進而講天道、性命之學《易》與《中庸》。因此，智脫引用真德秀的儒佛為學次第，彼此互為發明之論，有效地反駁朱子認為禪門只有「上達而下學」之說。

綜而言之，以上簡略摘取五項分析智脫對闇齋《闢異》所輯朱子的排佛之論，堪稱繼松永貞德之後的第二波捍衛佛門之作。若從《闢異》彙集的內容來看的話，闇齋並非僅是隨意摘錄朱子闢佛之論，而是如本文所說有「宗旨」、「總則」及「細目」，不失為具有系統性的編排之作。只是，《闢異》中所論朱子排佛之論，如佛只是自利，如違三綱五倫以至於「絕類」之論，如「堯舜三代之世無浮屠而天下太平，後有浮屠而惡者滿天下」之說，不免僅攻其皮膚，或只從小乘之弊排之，不中肯綮。但若言及「輪迴」、「生死」、「空寂」、「天堂地獄」之說，儘管隱溪智脫辨之再三，亦難轉儒之偏見。儒者欲毀破釋氏，佛子亦振筆相爭，兩造雖無交集，但在德川初期的儒佛思想史論爭上，具有相當大的意義，因其至少反應了一項事實，即可以和佛氏鼎足而立的儒學之時代已經來臨，不再如過往僅依附在禪僧或佛寺的學問。

四、闇齋與智脫的後續辯證：《護法資治論》的「儒佛會通」方法

《闢異》與《儒佛合論》之後，仍然餘波盪漾，山崎闇齋弟子佐藤直方（1650-1719）依循闇齋之方式，再度蒐羅朱子排佛之論，彙集為《排釋錄》，計有 53 條，比闇齋彙集的 21 條更多，可見崎門學派在忠於朱子學之餘，也熱衷彙集朱子排佛之論。此書根據直方之跋文，刊於 1685 年（貞享乙丑年），距《闢異》之刊已近 40 年，目的亦在「欲與天下

後世，植正排邪。」⁴⁸此後佛門人士心安軒於 1697 年（元祿丁丑年）撰《儒佛或問》上中下三卷，每卷 6 則，計 18 則一一駁斥朱子及宋儒對佛法之非理之處。⁴⁹兩書雖無針對之意，但《儒佛或問》一樣是回應宋儒的排佛之論，故其辯論性質略同於《闢異》與《儒佛合論》之爭，在此略之。不過，作為論爭的餘緒，值得注意的一部作品是 1707 年由不染居士所撰之《護法資治論》十大卷，遠超出隱溪智脫的《儒佛合論》。

《護法資治論》的作者不染居士，俗名森尚謙（1653-1721），係江戶初中期儒者，據《日本人名大辭典》載其出身攝津高槻（大阪府），初為醫業，亦於京都習儒，1684 年受水戸藩主德川光圀（1628-1701）招募，開「儀塾」館教授學生，並曾參與《大日本史》的編修。該書自序未敘及其宗門，僅從其「凡例」窺知其所依止於「迦老」，這位「迦老」可能不是禪門中人物，而是佛教某門宗派長老，因不染居士在書中凡例稱：「夫佛之道廣矣，有教有禪有密有律，苟守一隅，欲抗於儒，不可得焉。」⁵⁰因此，智脫的《儒佛合論》尚偏禪門之獨門回應，但森尚謙則從佛法多門角度回應排佛之論，面向更廣，論理更周延。

《護法資治論》十大卷，前五卷計四十九章，每大卷以十個主題論證，從首卷「古來有佛章」、「佛意通儒章」，到第五卷之最後「正邪辨別章」、「佛門興廢章」等共四十九個主題。後五大卷則是對前五卷的補遺或附錄。依其著書宗旨在於「倚儒而護釋正法，用釋而資儒治政，體認一圓，和合幽明，折其偏見，平其諍論，從自然之正理，依天下之公議。」自言採取「引儒證釋，依釋明儒」的儒佛會通態度。⁵¹站在儒佛平等之立場，互資為用，達到「資治」功能。前者智脫之《儒佛合論》，雖稱「合論」，然多持佛高於儒、佛大儒小之說，但森尚謙之《護法資治論》則持兩教「一如平等，無偏無黨」之論，甚至在「凡例」中說：「釋氏自取亡者有二：一者破戒魔子，二者惡他流如土芥。故他亦來報如寇讎，是佛法衰滅之本。」⁵²「破戒魔子」者，指的是說相似法之魔，「惡他流如土芥」，指的是佛門內部派別彼此互相批評或是佛門對外部批評的嫌惡之心所產生的嗔心，這些都是佛法衰滅之本，值得發人深省。以下即舉出「佛意通儒章」、「因果報應章」及「君子避世章」等三例說明《護法資治論》的「引儒證釋，依釋明儒」之會通方法。

⁴⁸ 日・佐藤直方：〈跋排釋錄〉，收入日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969 年），卷 1，頁 308。

⁴⁹ 以上各書均收入前揭書日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》，卷 1。

⁵⁰ 日・不染居士：《護法資治論》，收入日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969 年），卷 2，「凡例」，頁 4。

⁵¹ 日・不染居士：《護法資治論》，「自序」及「凡例」，頁 2、4。

⁵² 日・不染居士：《護法資治論》，「凡例」，頁 5。

(一) 「六經皆妙法」之說

此說來自「佛意通儒章」，堪稱此章最重要之論點。昔日柳宗元曾說：「浮屠誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合，不與孔子異道。」⁵³《易經》論天命，佛門人物常運用來與佛法的業果法則相印合，《論語》「毋意必固我」常與佛教無我禪定之說相似，「仁者見之仁，智者見之智」又常被融通於「人具足，真如妙用」之說等等。但要貫六經之說通於佛理，殊為少見，森尚謙則有「六經皆妙法」之說如下：⁵⁴

《大學》曰「在明明德」，彼（按：指佛教）所謂「心垢滅盡，淨無瑕穢也。」（《四十二章經》）「在新民」，彼所謂「行大仁慈，廣度眾生也。」（是釋門主義）「在止於至善」，彼所謂「不為情慾所惑，不為眾邪所嬈，精進無為，此人得道也。」（《四十二章經》是「止善而不遷」也）曰「壹是皆以修身為本」，彼所謂「明了於此身，能達一切法也。」（《華嚴經》）《中庸》曰「天命之謂性」，彼所謂「清淨法身也」；「率性之謂道」，彼「圓滿報身也」；「循道之謂教」，彼「千萬化身也」。引《詩》云「鳶飛戾天，魚躍于淵」，言其上下察也，彼所謂「青青翠竹，總是真儒；鬱鬱黃花，無非般若。」（道生法師語）孟子曰「左右逢其源」，彼所謂「作用是性也」（《傳燈錄》）。又曰「萬物皆備於我」，即是「台家性具法門也」（《摩訶止觀》）。又曰「嫂溺援以手權也」，彼所謂「行為非道通達佛道也」（《維摩經》，《華嚴》亦有此說）。又曰「人皆有良知」，彼所謂「自覺聖智」也。（《楞嚴經》）凡聖語通佛意，不可勝數，今十舉一二耳。橫浦張氏曰「六經皆妙法也」（《佛祖統紀稽古略》）善哉言也。

以上「六經皆妙法」說，雖語出自宋代張九成（子韶），但未及明論，今森尚謙加以衍義，成就上說。上述引用佛、儒二經之內容互相比附，也許在朱子或排佛者看來是「貌同心異」，但在森尚謙看來，二經之道理雖不必然等同，但至少可互相貫通，互為印證無疑。昔日清儒章學誠（1738-1801）有所謂「六經皆史」論，堪稱思想史的大論，如今森尚謙拋出「六經皆妙法」之說來會通儒佛，抬出彼此的經典理據，達其所謂「引儒證釋，依釋明儒」之目的。

⁵³ 唐·柳宗元：〈送僧浩初序〉，收入清·蔣廷錫等奉勅纂：《欽定古今圖書集成博物彙編神異典》（上海：中華書局，1934年），卷198，頁37。

⁵⁴ 日·不染居士：《護法資治論》，卷1，頁17-18。

(二) 六經史傳亦皆載「因果報應」說

因果報應說是佛教的基礎，涉及佛教的業果法則與生命不斷流轉之概念，森尚謙以下引用儒家經典，證成儒家亦不乏因果報應之說：

或問：因果報應之說有乎？曰《易》曰「積善之家有餘慶，積不善之家有餘殃。」又曰「天道福善禍淫。」《書》曰「作善降之百祥，為不善降之百殃。」《春秋》所書、《通鑑》所載，善惡相報，天道自然，其理明白，豈容疑哉！曾子曰「戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。」(出《孟子》)儒已有報應之說，不似釋氏。……因果之說，雖不使釋氏說之，而看六經史傳所載，深達遠旨，則必有此理，可知矣。或曰：「福善惑惡，經傳垂誠，然比干忠臣而剖心，高臣弑逆而胤昌，顏回亞聖而夭折，盜跖暴戾而福終，夷齊大賢而餓死，張湯酷吏而世貴。(《左傳》、《史記》、《漢書》)，我甚疑之，天道乃無知乎？」曰：「不然，皆宿因耳。或宿殃尚存，善不免災，餘福未盡，惡亦得慶，都是前業所引，汝達三世之理，不亦咎天也。故南山宣師曰：『儒之所云，命也；釋之所云，業也。命繫於業，業繫於心，達命之開士，知報熟而無辭。』(《續高僧傳》)此語可以消疑矣。」

確實儒家經傳中有如以上所說的諸多因果報應之說，此當與佛教之因果道理相通。不過這是在善有善報、惡有惡報的德福一致的常理判之。至於對於善人早夭甚至忠臣遭惡禍，而惡人卻善終、酷吏得世貴的相逆因果，造成德福不一致的結果，以此質疑因果報應之說的正當性。森尚謙在此舉出佛教的「業果」法則，不從一世看因果報應，個人的命運須從當下造的業，以及累世因果中所造的業，來看其禍福關係，所謂「命繫於業，業繫於心」是也。「命繫於業」，乃過去因造的業，即「若知前世因 今生受的是」；「業繫於心」，乃從當下種善業積善果而說，所謂「欲知來世果，今生做者是」，這就是佛教的二重因果論。如此，皆可解決基於一重因果論的現世中德福不一致的弔詭。

其實，這種「德福不一致」的質疑，也正是質疑儒家本身，儒家在這方面提出道德自律以達「天命」，如孟子所說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」亦即透過修身的道德自律，體現天命之存於我的價值自覺，在這方面把握「天命」、「天爵」，至於生命的短命或長壽，或是個人遭遇的吉凶禍福，這歸之於「命運」，坦然接受。孟子的「修身立命」說，的確可給儒家信仰者一個為何要堅持道德修養的理據，故即便比干諫而死，顏回早夭，夷齊餓死，完成他們的「天命」，流芳百世，而那些惡人、叛臣、酷吏則將遺臭萬年，儒家用歷

史審判著他們。只是，這種論理對有理想信念的知識份子有用，對老百姓可能失效，如果能加上佛教的業果法則，則或能更周延，這也許是森尚謙或是主張儒佛會通者的共通想法。

(三) 儒佛平等相濟而不悖

在「君子避世」章，森尚謙針對人生無常，或懷才不遇，或臨生死之憂，或孤獨隱逸，或貶謫遠處等等，君子生命如何安頓，佛教在此可相濟之處甚多，如以下所論：⁵⁵

立治世之教，無過於儒；救生死之憂，莫踰於佛。故父子必不可無焉，儒教在茲，而有孤獨者，佛法可以濟矣。君臣必不可無焉，儒教在茲，而有不遇者，佛法可以濟矣。長幼朋友不可無焉，儒教在茲，而有分離艱難者，佛法可以濟矣。人世如夢，倏忽無常，故程子有言，雖堯舜之事，亦只是如大虛中一點浮雲過目（《程子遺書》）。嗚呼！世之無常，不可奈之何，彼大禹之神聖，其末桀王顛覆其德；殷湯之後，紂王無道；周武中興，幽厲暴虐。皆失祖宗之法，喪身敗家，歷代治亂興亡如是。凡邦無道，則忠臣義士相共淪胥，百姓陷塗炭，父子不相見，兄弟妻子離散，先王大典，亦將泯絕，賢人隱野，君子卷而懷之。古往今來，往往有此厄運。當此時也，大雄氏之教，奮然而起，令群生解鬱滯，忘愁怨，出生死，安心志，其功於世至矣哉。

以上站在儒佛相濟並存而不悖，善巧地將儒佛在世間所扮演的角色大致平等地區分開來，彼此互濟，達到良善之功效。森尚謙上述用一個「人生無常」的概念貫穿儒在生、佛在死，儒在治世、佛在亂世，儒在有道、佛在無道，儒在順境、佛在逆境上所分別扮演的顯隱角色功能，特別承認儒主治世，佛主生死之憂；而在君臣、父子、長幼朋友的人倫之道上，更不可無儒教主之，但在無道之世、死沒離別的無常下，佛教往往能給君子與群生「奮然而起，令群生解鬱滯，忘愁怨，出生死，安心志」的一帖鎮魂劑。姑且不論森尚謙這樣區分的粗糙問題，不過確實很鮮明地把握住儒佛彼此平等、共存互濟之精神。儒佛在此只有「相濟」，沒有高低，也無優劣之分，這種「儒佛平等且相濟」的態度在前此的隱溪智脫及松永貞德的護佛論上，是難以見到的，可為江戶儒佛論爭史上增添另一折衷的護教論立場。

⁵⁵ 日・不染居士：《護法資治論》，卷 4，頁 167。

五、結論

當代新儒家馬一浮先生（1883-1967）嘗撰有〈儒佛篇〉，對於歷代闢佛之見，有一折衷的看法：「先儒闢佛，祇就其小乘權教一邊說，如去人倫、怖生死、求福報，此殊悖於聖人，自是偏小卑陋之說，不可以是為佛法。若其大乘實教圓頓之義，豈復有別？先儒容有察之未精者，不可以耳為目。」⁵⁶堪稱持平之論。例如朱子批評禪門頓悟之見有「心思路絕」，程子對於佛門出家者常「獨處於山林」這種說法，僅能批之於小乘之弊，本文所舉隱溪智脫已有所回應。

自程朱學者排佛論以來，引起後代的儒佛論爭。約而言之，對朱子學者而言，並無所謂「儒佛會通」的問題，多以佛為異端而排擊之。相較而言，佛教學問僧或學問居士一貫採取「儒佛會通」或「儒佛相合」之態度，亦即在不否認儒教的基礎下，甚至還要遠推周孔或堯舜，將之拉到與佛門同道，如說「周孔見真性」、「堯舜仁義之道即是空」等之論。但是，這種所謂「儒佛會通」或「儒佛相合」還是有態度上的差別，依本文的分析來看，至少隱溪智脫與森尚謙就有「激進回擊」與「折衷回護」的態度之別。

回顧中國歷史上儒佛之論爭，南朝梁僧祐（445-518）即有《弘明集》，唐宣律有《廣弘明集》，當時所破，重在外道，但不及深辨儒佛異同。宋代張商英（1043-1121）《護法論》、契嵩禪師（1007-1072）有《非韓篇》，著重對韓愈、歐陽修之排佛論提出釋疑，且所重偏於儒佛會通，但對二家教理之異同，未及深辨。及二程、朱子排佛之論出，理精思密，勝過韓、歐之論，乃有明代姚廣孝（1335-1418）之《道餘錄》，舉二程遺書及朱子語中抑佛者數十章，逐一破其說，但也引起儒門的圍剿。

明代這種儒佛論爭的餘波也迴盪在十七世紀初期的日本。朱子學在未傳入日本時，日本幾乎沒有儒佛之爭，儒學在十七世紀以前的日本知識界中僅能算是依附在佛教文化的工具角色。因此，即便當時朱子學得到德川將軍的認可之後，當時儒教還是明顯處於劣勢，我們從江戶初期批佛者多出於禪門的脫佛入儒者如林羅山、山崎闡齋等，以及護佛的學問僧與之辯論時，多是不假詞色予以回擊等情況來看，約略可窺這種佛主儒輔的文化氛圍。

江戶初期的《闢異》與《儒佛合論》之論爭，可說是繼明代儒佛論爭之餘緒，朱子學者引用程朱的排佛論，護佛者也多閱讀過明代護佛論如姚廣孝之《道餘錄》及釋宗本的《歸元直指集》等。但日本風土與中國有別，德川以武士治國以及未行科舉取士制度，大大降

⁵⁶ 馬一浮：〈儒佛篇〉，收入《馬一浮集》第3冊（杭州：浙江古籍出版社，1996年），頁1058。

低了儒教的主導地位，故在中國宋代以後所看到的儒佛之辨，佛家小心翼翼地採取「會通」或「融合」之方式回應。但在日本佛教徒的回擊中，如隱溪智脫論朱子排佛，屢有激昂之語，並多持以佛超儒之姿回擊朱子，難達儒佛會通之效。逮森尚謙《護法資治論》出，確立「引儒證釋，依釋明儒」的尊儒崇佛之平等態度，讓我們看到江戶時代的儒佛論爭過程中，進入到一個平等互濟的折衷態度，也顯見儒學漸漸成為顯學，足以抗衡長期以來一枝獨秀的佛法地位。

日本儒佛論爭史上的另一特色，是闡佛者自己本身，實非純儒者的身份，往往帶有神道教的色彩。如第二節所述，闇齋站在朱子理學的儒學立場，採取排擊的態度，前此也有林羅山與松永貞德之辯，羅山一樣批駁佛學甚力。二者共通特質是都有脫佛入儒的身份，但不代表他們儒學的立場一致，闇齋的崎門學派與羅山的朱子學派，雖一樣是朱子學，但羅山傾向「從氣說理」，闇齋偏於「從理說氣」。亦即羅山之論理學，專從理氣一元論基礎下，有由形下之氣來說朱子理學之傾向；闇齋則謹守朱子形上的理氣二元論，一貫採取「從理言氣」的思維。同時，二者在儒學者的身份之外，他們也都還有神道家或神道學的面貌，羅山主「理當心地神道」，闇齋自創「垂加神道」，彼此亦不能相容，⁵⁷ 佛教界攻擊也是不遺餘力。⁵⁸ 由此，我們看到日本排佛者的「儒者」，未必就是純儒者的身份，往往包容本土宗教的神道教，如陽明學者熊澤蕃山、大塩中齋等人也都帶有神道教色彩，這與中國和朝鮮排擊佛教的純儒者，有很大的相異處。有關這類思想論爭中的「脈絡性轉換」過程，是東亞思想論爭中值得比較與研究的重大課題。

⁵⁷ 有關山崎闇齋與林羅山的理學神道之比較研究，可參張崑將：〈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：臺大出版中心，2007年），頁169-208。

⁵⁸ 有關佛教界攻擊林羅山《本朝神社考》之考察研究，可詳參日・前田勉：《近世神道と國學》（東京：ペリカン社，2002年），頁20-57。其第一章〈林羅山の《本朝神社考》とその批判〉，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。

徵引文獻

古籍

- 唐・柳宗元：〈送僧浩初序〉，收入清・蔣廷錫等奉勅纂：《欽定古今圖書集成博物彙編神異典》（上海：中華書局，1934年），卷198。【Liu, Zong-yuan. “Song Seng Hao Chu Xu”, collected in Jiang, Ting-xi(Compilers). *Qin Ding Gu Jin Tu Shu Ji Cheng Bo Wu Hui Bian Shen Yi Dian*, Vol.198. Shanghai: Zhonghua Book Company, 1934】
- 宋・黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年）。【Li, Jing-de(Editor). *Zhuzi Yulei*. Taipei: Wenchin Press, 1986】
- 宋・釋道原：《景德傳燈錄》（臺北：臺灣商務印書館，1966年，常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本）。【Shi, Dao-yuan. *Records of the Transmission of the Lamp*. Taipei: The Commercial Press, LTD., 1966, Chang Shou Chu Shi Tie Qin Tong Jian Lou Cang Song Kan Ben】
- 明・心泰編：《佛法金湯編》，收入《卍新纂大日本續藏經》第87冊（東京：國書刊行會，1975-1989年）。【Xin, Tai(Editor). *Fo Fa Jin Tang Bian*, collected in Wan Xin Zuan Da Ri Ben Xu Zang Jing, Vol.87. Tōkyō: Kokusho Kankōkai, 1975-1989】
- 明・釋宗本：《歸元直指集》，收入《嘉興大藏經》第22冊（臺北：新文豐出版社，1987年）。【Shi, Zong-ben. *Gui Yuan Zhi Zhi Ji*, collected in Jia Xing Da Zang Jing, Vol.22. Taipei: Xin Wen Feng Press, 1986】
- 清・顏習齋、李恕谷：《顏李叢書》，收入《存學編》（臺北：廣文書局，1965年）。【Yan, Xi-zhai and Li, Shu-gu. *Yan Li Cong Shu*, collected in Cun Xue Bian. Taipei: Kwangwen Book Company, 1965】
- 清・戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》第6冊（合肥：黃山書社，1994年）。【Dai, Zhen. *Meng Zi Zi Yi Shu Zheng*, collected in Dai, Zhen Quan Shu, Vol.6. Hefei: Huangshan Publishing House, 1994】
- 日・山崎闇齋：《闇異》，日・鷺尾順敬編：《日本思想翻譯史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷1。【Yamazaki Ansai. *Hekii*, collected in Junkei Washio(Editor). *Nihon shisō tosō̄ shiryō̄*, Vol.1. Tōkyō: Meicho Kankōkai, 1969】
- 日・不染居士：《護法資治論》，日・鷺尾順敬編：《日本思想翻譯史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷2。【Shōken Mori. *Gohō shijiron*, collected in Junkei Washio(Editor). *Nihon shisō tosō̄ shiryō̄*, Vol.2. Tōkyō: Meicho Kankōkai, 1969】

- 日・川上孤山：《妙心寺史》（東京：妙心寺派教務本所，1921年）。【Kozan Kawakami. *Myōshinjishi*. Tōkyō: Myoshinjiha Kyomu Honjo, 1921】
- 日・佐藤直方：〈跋排釋錄〉，日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969年），卷1。【Naokata Satō. “Ba pai shi lu”, collected in Junkei Washio(Editor). *Nihon shiso tōsō shiryō*, Vol.1. Tōkyō: Meicho Kankōkai, 1969】
- 日・林羅山：《林羅山先生文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979年）。【Hayashi Razan. *Hayashi Razan bunshū*. Kyoto Prefecture: Kyōto Shiseikikai, 1979】
- 日・隱溪智脫：《儒佛合論》，日・鷺尾順敬編：《日本思想闡諍史料》（東京：名著刊行會，1969年）。【Inkei Chidatsu. *Ju-Butsu gōron*, collected in Junkei Washio(Editor). *Nihon shiso tōsō shiryō*. Tōkyō: Meicho Kankōkai, 1969】
- 日・藤原惺窩：《藤原惺窩集》（東京：思文閣，1978年）。【Fujiwara Seika. *Fujiwara Seika shū*. Tōkyō: Shibunkaku Shuppan, 1978】

近人論著

- 馬一浮：《馬一浮集》第3冊（杭州：浙江古籍出版社，1996年）。【Ma, Yi-fu. *Ma, Yi-fu Ji*, Vol.3. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 1996】
- 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：臺大出版中心，2007年）。【Zhang, Kun-jiang. “De Chuan Chu Qi Zhu Zi Xue Zhe De Li Xue Shen Dao Si Wei: Lin Luo Shan Yu Shan Qi An Zhai De Bi Jiao”, collected in Huang, Jun-jie and Lin, Wei-jie(Editor). *Dong Ya Zhu Zi Xue De Tong Diao Yu Yi Qu*. Taipei: National Taiwan University Press, 2007】
- 黃俊傑：〈如何導引「儒門道脈同歸佛海」？——萬益智旭對《論語》的解釋〉，收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年）。【Huang, Jun-jie. “A Buddhist Reading of the Analects: Ouyi, Chih-hsu’s Interpretations of Confucius”, collected in Huang, Jun-jie. *Dong Ya Ru Xue: Jing Dian Yu Quan Shi De Bian Zheng*. Taipei: National Taiwan University Press, 2007】
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995年）。【Liu, Shu-xian. *Zhu Zi Zhe Xue Si Xiang De Fa Zhan Yu Wan Cheng*. Taipei: Student Book Company, 1995】
- 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2004年）。【Shi, Hui-kai. *Ru Fo Sheng Si Xue Yu Zhe Xue Lun Wen Ji*. Taipei: Hungyeh Publishing Co., Ltd., 2004】
- 日・今井淳、小澤富夫編：《日本思想論爭史》（東京：ペリカン社，2004年）。【Jun Imai and Tomio

- Ozawa (Editor). *Nihon shiso ronsoshi*. Tokyo: Perikansha, 2004】
- 日・山崎闇齋：〈伊勢太神宮儀式序〉，收入《山崎闇齋全集》（東京：ペリカン社，1978年）。【Yamazaki Ansai. “Ise taijingu gishiki jo”，collected in *Yamazaki Ansai zenshu*. Tōkyō: Perikansha, 1978】
- 日・前田勉：《近世神道と國學》（東京：ペリカン社，2002年）。【Tsutomu Maeda. *Kinsei shinto to kokugaku*. Tōkyō: Perikansha, 2002】
- 日・野川博之：《明末佛教の江戸佛教に對する影響》（東京：山喜房佛書林，2016年）。【Hiroyuki Nogawa. *Minmatsu Bukkyo No Edo Bukkyo Ni Taisuru Eikyo*. Tōkyō: Sankibobusshorin, 2016】
- 日・澤井啟一：《山崎闇齋：天人唯一の妙、神明不思議の道》（東京：ミネルヴァ書房，2014年）。【Keiichi Sawai. *Yamazaki Ansai: Tenjin Yuiitsu No Myō, Shinmei Fushigi No Michi*. Tōkyō: Mineruva Shobō, 2014】

Bulletin of Chinese. Vol.62, pp.1-32 (2017)

Taipei : Department of Chinese Language
and Literature, NTNU

I S S N : 1 0 1 9 - 6 7 0 6

DOI:10.6239/BOC.201712.01

Yamazaki Ansai's Controversy with Inkei Chidatsu surrounding Confucianism and Buddhism and Its Consequence

Chang, Kun-chiang

(Received August 1, 2017 ; October 17, 2017)

Abstract

During the early Edo period, the work Heresies Refuted (Heikii, 《闡異》) published by Yamazaki Ansai (山崎闡齋), a Zhu, Xi scholar, collected all Zhu, Xi's anti-Buddhist theories. Against this, one of Ansai's contemporaries, a monk named Inkei Chidatsu (隱溪智脫), began an thorough defense with his A Synthesis of Confucianism and Buddhism (《儒佛合論》). This paper is meant to analyze and compare the controversy surrounding Confucianism and Buddhism as expressed in the two scholars' works and the ensuing controversies it provoked, hence, an insight into the significance of the controversy in the history of thought.

The second section of this paper analyzes the content of Heresies Refuted. And then the third section treats the defense of A Synthesis of Confucianism and Buddhism against Heresies Refuted, one by one. After the controversy between the two works, various controversies still remained to be seen.

Through the chapters on the relationship between Confucianism and Buddhism in Aid for Defending Buddhism (《護法資治論》) by Mori Shoken (森尚謙) in 1707, the fourth section expounds the Shoken's comprehensive method, that is, "to prove Buddhism with Confucianism, to illustrate Confucianism with Buddhism". Thanks to the afore-mentioned Confucian-Buddhist controversy, we are able to see the very fact that the time had come for Confucianism to stand on an equal footing with Buddhism even though it had previously been appending to Zen monks or Buddhist temples as a learning. Consequently, the Confucian-Buddhist controversy between the Ansai School and the Buddhist monk-scholars not only means something influential in the history of Edo thought, but should occupy a significant place in the history of East Asian Confucian-Buddhist controversy.

Keywords: Yamazaki Ansai, Inkei Chidatsu, Confucian-Buddhist controversy, Heikii, A Synthesis of Confucianism and Buddhism, Aid for Defending Buddhism

