

從《達磨與陽明》看忽滑谷快天的 批判禪學之特色

張 崑 將*

摘 要

本文以日本近代學者忽滑谷快天 (Nukariya Kaiten, 1867-1934) 在戰前所著的代表作品《達磨と陽明》一書，連結「陽明學」與「達磨禪」兩項具有儒佛會通的性質，以探索該書出現的時代背景及其意義，一窺忽滑谷快天企圖回歸達磨禪的原始宗風之本意，及其批判禪學之特色與問題。

本文從外部脈絡及內在理路，印證《達磨と陽明》是一部呼應當代社會實踐的作品。就脈絡而論，此書與 1900 年代間流行的陽明學風潮及明治時代佛教因「廢佛毀釋」所受的刺激息息相關。就理路而言，忽滑谷快天想回到漸修布道的「達磨宗風」，但對照曹洞宗「不近王臣」之宗風，卻不免弔詭，使其批判禪學論缺乏與「國家政權」保持適當的距離，呼應了當時帝國日本的「精神進化論」，故其批判禪學論傾向批判內部禪門；至於對外部權威的批判則失其力道，甚至有迎合的傾向，最終僅成為一種跛腳式的、未完成的批判禪學論。

如此看來，「達磨」與「陽明」本無緣結為合成體，唯近代日本知識分子提倡陽明學或達磨禪，都與明治政府的國體論有著千絲萬縷的關係，故在忽滑谷快天的撮合下「自然」合體，這不僅是日本近代儒佛會通的特例，同時藉由忽滑谷快天的禪學態度，亦能了解日本近代宗教發展的特色與問題。

關鍵詞：忽滑谷快天、達磨、陽明學、禪學、儒佛會通

2012 年 6 月 6 日收稿，2012 年 10 月 12 日修訂完成，2013 年 1 月 31 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學東亞學系教授。

一、前 言

達磨在日本的知名度及多元性可能甚於中國，光詞語就有「達磨市」（だるまいち）、「達磨糸」（だるまいと）、「達磨船」（だるまぶね）、「達磨歌」（だるまうた，嘲笑難以理解的歌）、「達磨菊」（だるまぎく）、「達磨忌」（だるまき）等，再如一些以達磨來形容的名詞如「達磨落とし」（一種遊戲名）、「だるま被き」（似達磨覆蓋頭部的衣服）、「だるま剥がし」（搶人之衣的動作，可喻為賊人）等。達磨對日本人的魅力，據戰前達磨的研究者松本文三郎所言，甚至超過孔子與耶穌，他說：「即使孔子和蘇格拉底如何偉大，耶穌和穆罕默德如何尊貴，關於此點（按：指流程度），終究是不敵達磨。」¹ 日本禪學界亦盛傳達磨歿後曾經到過日本，與聖德太子有一段神會淵源。² 當然達磨在日本的流行，不只是靠著禪宗本身，更常是畫

1 松本文三郎，《達磨》（東京：圖書刊行會，1911），〈敘言〉，頁 1。

2 事載於 1702 年日本一位禪師所著的《本朝高僧傳》，內容如下：「（達磨歿）其後歷八十有四年，磨遊此方，即推古天皇二十有一年（613），取達磨大通二年入滅之說。推古為女主，太子聖德攝政，十二月朔太子過和州之片岡山，時磨作飢人之相，弊服襤褸，臥於路旁，眼有異光，其體甚香。太子之駒辟易而不前，太子乃下而問其姓名，不對，（……中略一段和歌問答）太子與飲食，脫紫衣而覆之曰：『乞快安寢』，言訖而歸宮。明日遣使看之，使者復言，飢人既死。太子悲慟，命駕而馳片岡，親率臣僚空葬，經數日，太子謂侍臣曰：『前日之餓者非凡，為必是真人。』重復遣使而視之，封樹自若，使者開擴，疊所賜之紫服於棺上，無有餘所。太子即取其衣，而自服之，時人曰：『唯聖知聖，信哉！』太子所築墓，今見在，俗稱『達磨墳』。」轉引自松本文三郎，《達磨》〈敘言〉，頁 6。上述引文來自鎌倉時期的佛教通史書《元亨釋書》，由臨濟宗僧侶虎關師鍊（1278-1346）所撰。但這個傳說最早的原典記載，應來自《日本書記》推古天皇 21 年的記載，與前述有些出入，載曰：「皇太子遊行於片岡，時飢者臥道垂，乃問姓名，而不言。皇太子視之與飲食，即脫衣裳、覆飢者而言：『安臥也。』則歌之曰……。辛未。皇太子遣使令視飢者，使者還來之曰，飢者既死，爰皇太子大悲之，則因以葬埋於當處，墓固封也。數日之後，皇太子召近習先者，謂之曰：『先日臥於道飢者，其非凡人，為必真人也。』遣使令視，於是，使者還來之曰：『到於墓所而視之，封埋勿動，乃開以見，屍骨既空，唯衣服疊置棺上。』於是，皇太子復返使者，令取其衣，如常且服矣。時人大異之曰：『聖之知聖，其實哉！』逾惶。」由這個傳說可窺，《日本書記》並未直言所遇飢者即是達磨，但到了禪宗史書上這名飢者成了達磨，這個傳說日後也成為流行於平安末期到鎌倉初期的「達磨宗」之傳說主脈。

家繪畫的好題材，因而在民間也流傳很廣，著名的江戶初期劍客宮本武藏（1584?-1645）相傳亦畫有「正面達磨圖」與「面壁達磨圖」。

在中國，禪學有南北宗之爭議，北宗傾向漸修，成為政權顯要信奉的宗教，南宗偏重頓悟，直截簡易，較易走入基層百姓。在日本，禪學的傳入正值封建武家政權成立，禪宗成為武士的宗教泉源之一，發展略分兩大系：一是以榮西（1141-1215）為主的臨濟禪，流行在上層將軍、貴族、武士之間；一是以道元（1200-1253）為首的曹洞禪，則普遍在中下層武士及民衆百姓之間流行。

印度禪進入中國，成為中國化的「禪宗」；而中國化的禪宗進入日本後，也不會只是中國禪宗的印模，如柳田聖山（1922-2006）指出：「室町時代的禪的主流在臨濟禪，但它並不是忠實地繼承臨濟義玄（?-867）的《臨濟錄》，而是碧巖禪，這始終都是五山的禪。」³又說：「至少，近代中國沒有很多人讀過《無門關》。中國人不太關心的東西，日本人卻很關心。比如，《十牛圖》，在中國也沒有多少人讀過，但在日本卻很流行。在中國流行的書，日本人不太讀。」⁴我們確實可以從柳田氏「中國人不太關心的東西，日本人卻很關心」一語為出發點，來審視中日儒佛發展的不同特色。本文即以近代忽滑谷快天（1867-1934）的著作《達磨と陽明》（《達磨與陽明》）為例，扣緊作者對「王陽明」與「達磨」（亦寫成「達摩」）之詮釋關係，一窺快天批判禪學論的特色。

王陽明（1472-1529）被普遍視為儒學代表人物，唯陽明學在清代以後的中國幾乎不成一個學派，不過卻在近代日本蔚為顯學，甚至成為維新精神動力泉源之一，明治維新時期及維新以後的日本知識分子幾乎都重視王陽明的《傳習錄》。達磨作為禪宗初祖，儘管他唯一可信的傳法史料是短短的《二入四行論》，但日本學者關注達磨的原始宗風甚於中國學者，戰前就有諸多達磨的研究作品，⁵堪稱達磨研究的先鋒。因此，「陽明」與「達磨」在近現代

3 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》（臺北：桂冠圖書公司，1992），頁 163-164。

4 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，頁 142。引文中提到的《無門關》是南宋無門慧開（1183-1260）所著，把禪門中 48 個公案編為一冊，而第一個公案就是趙州和尚的「狗子無佛性」。《無門關》在日本受到重視的程度甚於中國，從戰前至今仍未見其衰，有超過三十種以上的註解書，其他在日本各佛教大學的抄本更不計其數。

5 戰前之達磨研究的代表作品當以境野哲（1871-1933）《支那佛教史綱》（東京：森江書

日本成爲顯學，不但相當值得關注，也是探索日本精神文化現象特色的絕佳課題。

本文即以忽滑谷快天在戰前所著具有代表性的作品《達磨と陽明》一書，連結「陽明學」與「達磨禪」兩項具有儒佛會通的性質，藉由探索該書出現的時代背景及其意義，以及快天企圖回歸達磨禪之原始宗風之本意，一窺日本佛教的社會實踐哲學之特色。唯，進入文本分析之前，先行簡介快天的事蹟。

忽滑谷快天（以下簡稱快天）是日本戰前有名的曹洞宗禪僧，他的禪學方法論曾經影響鈴木大拙（1870-1966）的宋代禪宗之語錄研究，其著作《禪學思想史》也曾是胡適的禪宗史研究中重要的參考藍本，甚至也對柳田聖山的禪學研究有過深刻的影響。⁶快天 10 歲（1877）出家，受過曹洞宗大學林（1925 年改制爲駒澤大學）的完整專門教育，24 歲起亦就學於慶應義塾三年，44 到 46 歲期間（1911-1913）留學過歐洲、美國，52 歲（1920）擔任曹洞宗大學校長，58 至 68 歲期間長期擔任改制後的駒澤大學校長。快天著作繁多，有名的代表著作包括《禪學思想史》、《禪學批判論》、《禪學新論》、《達磨と陽明》、《朝鮮禪教史》、《正信問答》、《曹洞宗宗意私見》等書。⁷快天兩度來臺弘法，並曾以校長身分擔任駒澤大學裏的臺灣學生會會

店，1907）爲最早，其中已對流傳之達磨傳及達磨禪之起源有批判性的見解。其次爲松本文三郎之《達磨》，1942 年再以《達磨の研究》（東京：第一書房）增補刊行之。接著忽滑谷快天之《禪學思想史》（東京：玄黃社，1923）上卷有〈純禪時代〉詳述達磨禪之淵源與傳說及流傳，以上三本著作都比胡適 1927 年撰〈菩提達磨考〉更早。復次有鈴木大拙的《達磨の禪法と思想及其他》（東京：安宅佛教文庫，1936），再者有宇井伯壽的《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1939），第 1 卷〈達磨と慧可及び其諸弟子〉。戰後則有關口真大的《達磨の研究》（東京：岩波書店，1967）。

- 6 江燦騰教授是最早注意到胡適早期的中國禪學研究者，特別對神會研究有所突破，即受忽滑谷快天的影響，參氏著，〈胡適禪學研究在中國學界的發展與爭辯〉，《現代中國佛教史新論》（高雄：淨心文教基金會，1994），此一觀點得到日本知名禪學研究者柳田聖山的進一步證實與肯定。相關論點亦可參江燦騰最新研究，〈胡適與忽滑谷快天：再探胡適早期禪學研究問題〉，《漢學研究通訊》30:4(2011.11): 14-15。至於柳田聖山受忽滑谷快天的影響，可參山內舜雄，《道元禪の近代化過程》（東京：大藏出版社，2001）一書。
- 7 有關忽滑谷快天的簡介，可參日本佛教人名辭典編纂委員會編集，《日本佛教人名辭典》（京都：法藏館，1992）。

長。第一次來臺是在大正 6 年（1917），為曹洞宗僧林開院，並主持臺灣佛教中學林（今日臺北市泰北中學）的創校典禮，當時的身分是曹洞宗總本山代理館長。隔了 15 年（1932）又來臺一次，停留時間為 2 月 11 日至 22 日，由臺北南下臺中佛教會館、員林寺、臺南開元寺等地，最後回到臺北，所到之處皆得到日本殖民政府許可公開向信徒弘法。⁸

二、《達磨と陽明》一書的時代脈絡

《達磨と陽明》出版於 1908 年，從書名來看，「達磨」與「陽明」這兩項學術課題都與當時代的政治脈絡息息相關。

如果我們檢視當時的脈絡，可以從國際的學術背景及日本國內的政治文化背景，進一步審視快天這部作品的出現，當不是偶然之作。當其時，國際學術背景方面，敦煌文獻的發現及蘭克史學有關實證科學的研究風氣，對佛教史的研究產生了推波助瀾的效果；至於日本國內政治文化背景，則與陽明學風潮息息相關。

明治維新政府成立，推動「王政復古」，馬上帶給日本佛教界的最大衝擊便是明治元年（1868）實施的「神佛分離令」，隨之而來還有「廢佛毀釋」的政策。其實在明治維新前，一些地方已先有類似的排佛措施，最為著名者如水戶藩與薩摩藩等，而在廢佛毀釋政策實施之際，亦出現一些殉教與迫害事件：⁹ 諸多宗門的佛寺頓時銳減，在明治一〇年代（1877-1887）的日本全國寺院原有四十幾萬座，驟減為七萬多座寺院。僅以曹洞宗為例，原有七萬多座寺院，10 年間頓減為一萬四千多座，¹⁰ 可見佛教徒深深出現危機感。與

8 參《臺灣日日新報》大正 7 年（1918）元月 1 日，〈昨年的宗教界〉。有關忽滑谷快天來臺灣事蹟的相關研究，參釋慧嚴，〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉，收入華梵大學主編，《第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊（臺北：華梵大學，2002），頁 369-387。

9 相關分析可參 James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), see Chapter 2, pp. 43-86.

10 參考山內舜雄，《續道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禪学とその思想》（東京：慶友社，2009），頁 59。神佛分離令對佛教的破壞之詳細介紹，可參村上專精等編，《新編明治維新神佛分離史料（10 卷）》（東京：名著出版，1983-1984）。

明治政府一樣，佛教徒必須要培育新時代的國際人才，方能因應新時代的風氣，同時涉及宗門的永續經營，特別是受到 1893 年於美國芝加哥博覽會召開的第一次「世界宗教大會」之刺激，日本佛教徒如何在廢佛毀釋後，面對西方基督教的挑戰以及西方人如何看待佛教與國家政權之關係，參與的佛教各派領袖以能登上國際舞臺為關鍵指標，藉機表達東方宗教並不亞於甚至優越於西方基督教。這次出席宗教大會的除日本神道教、日本基督教以外，出席的佛教五大宗派還企圖讓西方重新認識日本「新佛教」——頗富進化論而刻意強調「理性的」、「科學的」、「現代的」等色彩，亦有將「新佛教」的哲學推向西方的意圖。¹¹

因此為迎合歐化的科學風潮，佛教史研究出現第一批國際學術研究者，加上自從 1900 年中國敦煌文獻被發現五萬多卷的佛教經卷以來，開啓了佛教史的研究風潮，日本的矢吹慶輝（1879-1936）是敦煌文獻佛典研究的先鋒。但是，在敦煌文獻被發掘之前，我們應注意帶動佛教史研究的疑古風潮，與歐洲十九世紀中葉以後流行的蘭克（Leopold von Ranke, 1795-1886）史學亦不可分。已有學者從語言學的研究，開始鬆動中國佛教經典翻譯的問題，如出身淨土真宗大谷派的南條文雄（1849-1927），於 1876 年被派往歐洲學習梵文和印度哲學，在英國牛津大學有八年之久方歸國，把西洋近實證、客觀性的學問體系之方法論引進日本，用佛教原典的梵文文本，校正了翻譯上的諸多錯誤，南條氏因此而有「日本近代佛教學鼻祖」之稱。當南條文雄歸國後不久，1887 年（明治 20 年）東京帝國大學聘任德國蘭克學派的重要學者 Ludwig Riess（1861-1928）為史學科教授，同年坪井九馬三（1858-1936）在 1887 年留學德國學西洋史學與史學理論，深受科學實證史學派的蘭克學風之洗禮，1903 年出版《史學研究法》，引介了蘭克的科學史

11 當時受邀的日本佛教界五個宗派之代表人為真言宗的土宜法竜、天台宗的蘆津實全、真宗的八淵蟠龍、臨濟宗的釋宗演及一位在家者平井金三。有關這次日本佛教徒參與芝加哥的「世界宗教大會」而與西方基督教之爭的文化分析，可參 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003). Judith Snodgrass 這本著作讓讀者充分看到「日本新佛教」與日本基督教的緊張關係，從日本國內競爭到國外的場域，並企圖向西方傳播轉型現代化的「新佛教」。

學，與日後繼承 Ludwig Riess 教職的箕作元八（1862-1919）成為明治到大正時期蘭克史學在日本的奠基者。¹² 因此，明治維新以後不久，日本的第一批佛教史研究者已經為佛教奠定了實證史學的研究基礎，快天的佛教思想史作品成於明治末期至大正時期，顯然深受這股學風的影響。¹³

其次，就日本禪門喜歡將禪學與陽明學相提並論而引起日本陽明學者批判的論爭脈絡來看，快天的《達磨と陽明》已屬論爭的第二波。明治維新之前，最有名的陽明學與禪學之論辨莫過於禪僧今北洪川（1816-1892）出版《禪海一瀾》（1862 年刊），引起幕末陽明學者東澤瀉（正純，1832-1887）的批駁。東澤瀉特在 1864 年出版《禪海翻瀾》，翌年，澤瀉弟子亦記錄師門之說彙集為《禪海聽瀾》。今北洪川在《禪海一瀾》中將陽明視為信佛人物，¹⁴ 身為陽明學者的東澤瀉特舉證洪川在引用陽明著作時，往往將陽明關鍵

12 相關研究可參坂本太郎，《日本的修史和史學》（北京：北京大學出版社，1991），頁 176-177。當然，蘭克史學原兼顧著兩條途徑，其一是經由特殊事物的感覺而採取的「歷史的方法」，另一則是經由抽象的思維而採取的「哲學的方法」，而一般蘭克史學被誤解僅是「科學的歷史家」而已。相關分析可參黃進興，《歷史主義與歷史理論》（臺北：允晨文化公司，1992），介紹有關蘭克的一節，頁 56-65。至於被引介到日本有側重「實證史學」而輕忽其哲學的方法研究之面向，與美國史學界初期曲解蘭克只作為「科學派的歷史家」一樣，輕忽蘭克也有哲學的史家之面向。

13 可惜的是，我們無法看到忽滑谷快天如何將當時蘭克史學研究風氣運用在敦煌的禪籍文獻上，因敦煌文獻雖在 1900 年被發現，但尚未整理公布，故快天初期的重要禪學研究作品並無參考敦煌禪籍，在其禪學研究中成爲一大遺憾。日後我們看到胡適與鈴木大拙的論辨即圍繞這批新史料「歷史家的禪學研究」與「宗教家的禪學研究」而展開，而胡適的「歷史家的禪學研究」也有蘭克實證史學的影子，並參考過快天的實證作品《禪學思想史》。

14 如所周知，屬臨濟宗的今北洪川弟子中有釋宗演（1859-1919），釋宗演的弟子即是鈴木大拙。今北洪川在 1862 年著《禪海一瀾》（東京：すみや書店，1910），是部企圖融通儒佛，終以佛學爲歸的著作，序中即表明：「請學者先察孔子方寸之波瀾，而後泛觀禪海之汪洋，則如開朝霧而望江海之佳氣，不亦愉快乎！」（頁 6）該書〈緒言〉提陽明之學時說：「守仁早歲，業舉、溺志、詞章之習，既而苦眾說之紛撓，茫無可入，因求諸老釋，欣然有會於心，以爲聖人之學在此矣。……然於孔子之教，閒相出入，而措之日用，往往缺漏無歸，依違往返，且信且疑，其後謫龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，證諸五經四子，沛然若決江河而放之海也。然後聖人之道，坦如大路，而世之儒者，妄開竇逕，墮坑塹，究其爲說，反出二氏之下，宜乎？氏之高明之士，厭此而趨彼也，此豈二氏之罪哉？」（頁 19）上述引文重點，旨在闡述佛教與道

的疑佛老之處刪除，特詬之曰：「顛倒信疑，欺弄煽惑，目中無人。」¹⁵ 由此觀之，日本禪學界企圖將陽明拉攏為自己同路人，並非自快天開始，已有先前今北洪川與東澤瀉的論爭在前，只是今北洪川尚未全面認定陽明為禪，快天則已全然視陽明為禪，而此恐與陽明學在當時的風潮息息相關。由此，我們若從日本國內的政治文化背景來檢視《達磨と陽明》出書的關連性，則必須從近代日本陽明學的風潮談起，而要論究陽明學風潮，則得先回到王陽明的時代脈絡與禪學之關係談起。

明代開國皇帝朱元璋以王法與佛法一致、「天下無二道，聖人無兩心」之原則，有心整合儒釋道三教，別開「三教一致」的氛圍，但對三教個別本身的內部生命發展而言，依附在王權底下的結果，只會逐漸失去其旺盛的生機。¹⁶ 故元明兩代的禪學，快天《禪學思想史》視之為「禪學變衰」時代，儒學也因科舉高度官學化逐漸呈現出王陽明所說讀書人沈溺在「聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐」之現象。¹⁷

王陽明之學被指為禪學並不是新鮮事，諸如「心即理」有禪門本旨的心外別無法、萬法唯一心之內涵；「知行合一」有佛教的止觀雙修、解行雙修、覺行圓滿或是禪學的修證一如、定慧一體等學說之影子；¹⁸ 陽明以「致良知」是「聖教之正法眼藏」、「學者之究竟話頭」等也充滿禪學「正法眼藏涅槃妙心」之要旨；至於天泉證道中弟子王畿（1498-1583）與錢德洪（1496-1574）所辨「四句教」有禪門頓、漸兩說的內涵。私淑陽明的羅念庵（1504-1564）道出以下實情：「自陽明先生為良知之說，天下議之為禪，噁

家的體驗刺激了陽明的頓悟，引起東澤瀉的批評。

15 東澤瀉，《禪海翻瀾》，收入《澤瀉先生全集》（東京：白銀日新堂，1919），頁 1611。

16 如荒木見悟所說：「要言之，太祖的三教一致論，在原理上基於佛教唯心論的遷善改過、順法翼贊的必要，內容上則確立貫穿儒教名教倫理的生活規範。所以三教無論如何是根據帝權而被牢牢地掌握著，嚴戒倡導自律性的新教義。」參氏著，《仏教と陽明學》（東京：第三文明社，1979），頁 21。

17 參陳榮捷，《傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1992），第 142 條，頁 195。

18 如釋聖嚴所說：「王陽明的『知行合一』說，就是佛教主張的解行並重、福慧雙運、定慧不二的套版。」見氏著，〈佛教對於東方文化的影響——海峽兩岸佛教學術研討會議主題演說〉，《中華佛學學報》12(1999.7): 8。

曉然至今未已也。」¹⁹ 黃宗羲（1610-1695）編《明儒學案》也為陽明澄清而說：「（陽明）特其與朱子之說，不無牴牾，而所極力表彰者，乃在陸象山，遂疑其或出於禪。禪則先生固嘗逃之，後乃覺其非而去之矣。」²⁰ 明末之蕩益智旭（1599-1655）即認為陽明「直接孔顏心學之傳」，有如是會通禪佛之論：「孰謂世間大儒，非出世茅哉？或病陽明有時辟佛，疑其未忘門庭。蓋未論其世，未設身處其地耳。嗚呼！繼陽明起諸大儒，無不醉心佛乘。夫非煉酥為酒之功也哉。」²¹ 其解《四書》亦多禪語，並引用陽明良知之語解之。²² 職是之故，王陽明已為當代人視為禪，批評者幾乎都是儒者，而且多站在捍衛儒學的角度批評陽明學染禪。²³ 不過最早從禪學的角度，認真去檢覈陽明與禪學的近似性，並一一比對兩者之間的相同性且有專著者，當屬日本學者，就中以快天於 1908 年所著的《達磨と陽明》一書最具代表性。

《達磨と陽明》一書，僅看書名就會令人掀起以下的疑惑：為什麼不是六祖「惠能」（亦寫成「慧能」）與「陽明」呢？因為《傳習錄》中出現類似《六祖壇經》的語句相當多；又為什麼「達磨」會與「陽明」拉上關係呢？快天將作為禪學初祖的達磨與一個用禪機講儒學的王陽明連結在一起的用意何在？為什麼把「達磨當成佛門之王陽明，王陽明是儒門的達磨」？這些都是我們在乍看書名當下想釐清的問題。如果了解當時的時空背景，或許「達磨與陽明」的連結性就不會令人有突兀之感，這個時空背景還必須從當時日本流行的陽明學風潮說起。

《達磨と陽明》一書出版於 1908 年，在此之前，1902 年快天重刊江戶中期富永仲基（1715-1746）的《出定後語》及服部天遊的《赤裸裸》，並擁

19 明·羅念庵，〈困辨錄後序〉，收入明·黃宗羲，《明儒學案》（臺北：里仁書局，1987），卷 18〈江右王門學案〉，頁 420。

20 黃宗羲，〈師說〉，收入《明儒學案》，頁 7。

21 明·蕩益智旭，〈閱陽明全集畢偶書兩則〉，《靈峰宗論》卷 4 之 2，收入《蕩益智旭大師全集》第 17 冊（臺北：佛教書局，1989），頁 10901。

22 相關研究可參龔雋，〈晚明佛學與儒典解經：以智旭的《四書蕩益解》為中心〉，收入黃俊傑編，《東亞論語學：中國篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2009），頁 483-510。

23 如晚明陳建（1497-1567）所著《學蔀通辯》（臺北：廣文書局，1971）中說：「嗚呼！陽明一生所尊信者達磨，而於孔曾思孟皆有所不滿。」〈續篇·下〉，頁 5。

護仲基的「大乘非佛說」；²⁴ 此後 1905 年出版《禪學批判論》，進行禪學理論與宗派的清理，並在此書附錄質疑《大梵天王問佛決疑經》是偽經之作，由於涉及禪宗「拈花微笑」起源論，引起相當大的爭議。雖然快天上述對佛教或禪學的疑經、辨經，採取佛陀人間論及歷史的實證主義立場，但快天並未否定作為信仰的佛教或禪學，質言之，「歷史的佛陀」（生身之佛）與「理想的佛陀」（法身之佛）應該分別而論，而快天之所以對禪學進行歷史性的批判，恐怕無法逃脫明治維新以後用客觀、歷史實證的方法來研究禪學的背景，同時也是因應廢佛毀釋政策後的佛教要如何適應近代化的課題。至於《達磨と陽明》的出版也與明治近代化的大時代息息相關，亦即上述三書均出版於一個輝煌的 1900 年代前後之明治政府時代，介於明治二〇到三〇年代期間。這個期間明治政府經歷過前所未有的甲午戰爭（1895）及日俄戰爭（1905）的勝利，舉國出現吹捧愛國主義與國家主義的風氣，日本學界、政界、軍界出現一股陽明學熱潮。茲簡述如下。

1900 年代前後三種有關陽明學的期刊紛紛出刊，首先是 1896 年（明治 29 年）7 月 5 日由吉本襄（?-1910）為主，鐵華書院發刊《陽明學》，終刊於 1900 年 5 月 20 日。接著 1906 年由東京明善學社發刊《王學雜誌》，由幕末陽明學者東澤瀉（1832-1891）後人東敬治主持，1908 年改以《陽明學》出刊至大正三年（1914）。再來就是 1907 年 6 月在大阪由自稱私淑大塩中齋（1794-1837）之後學石崎東國（?-1931）創設「洗心洞學會」，翌年 12 月改為「大阪陽明學會」，1913 年（大正 3 年）3 月以《陽明》小冊子發行，1916 年發行《陽明》，1918 年 1 月改為《陽明主義》續刊。

引領上述這波陽明學風潮的舵手，不能排除係由井上哲次郎（1855-

24 有關忽滑谷快天重刊江戶中期的《出定後語》及《赤裸裸》的意圖之研究，可參考山內舜雄，《續道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禪學とその思想》，第 3 章至第 4 章，頁 64-74。另，江戶時代的「大乘非佛說」有三大作品，除了富永仲基的《出定後語》與服部天遊的《赤裸裸》外，另有國學派平田篤胤（1776-1843）的《出定笑語》，三書均收錄在鷲尾順敬編，《日本思想鬪諍史料》（東京：名著刊行會，1969-1970）的第 3 卷、第 8 卷中。基本上，「大乘非佛說」採取佛教原從小乘，後經大乘幽玄之說，此後代代「相加」而成為所謂「大乘佛教」。富永仲基該書一出，在江戶時代即引起反批判的著作，亦均收錄在《日本思想鬪諍史料》中。

1944)與高瀨武次郎(1868-1950)兩位代表官方的學者主導。井上哲次郎擁有留學德國、位居東京帝國大學哲學科的顯赫位置；高瀨武次郎則任職京都帝國大學漢學科教授，二者堪稱關東與關西提倡陽明學的核心代表人物。井上在1900年代分別出版了《日本陽明學派之哲學》(1900)、《日本古學派之哲學》(1902)及《日本朱子學派之哲學》(1906)三部儒學作品，用意在於強調日本儒學的特殊性，迥異於中國陽明學、中國古學、中國朱子學；高瀨的陽明學作品更多，著有《王陽明詳傳》(1904)、《陽明學新論》(1906)、《陽明學階梯：精神教育》(1907)、《陽明主義の修養》(1918)、《陽明學講話》(1928)等書，由上述書單看來，可窺得高瀨醉心陽明學的程度。²⁵由於高瀨、井上二人的高知名度並位居帝國大學崇高的學術地位，他們的陽明學著作，不僅受當時學界推崇，同時也是軍人、政界重要人物的普及讀物。舉高瀨的《陽明學新論》一書為例，該書於1906年(明治39年)首次出版，兩年間已經第五刷，當時諸多新聞媒體如《日本新聞》、《太陽》、《教育時論》、《大阪朝日新聞》、《東京日日新聞》等都爭相撰寫評論介紹。高瀨、井上有關陽明學的著作也都是當時留日或逃日的維新派人士(如梁啟超、張君勱)或革命分子(如章炳麟、孫中山、蔣介石等)熟知的作品，影響甚深；同時也是韓國革命志士朴殷植(1859-1925)必參考的作品。²⁶

由此，我們可以想像《達磨與陽明》的催生與當時的陽明學風潮密不可分。在快天的其他著作中也多出現王陽明與禪的解說，舉其大要者如《宇宙美觀》一書，其中下篇亦有「陽明與禪」單元，區分「禪と宋儒の道學」、「王陽明が學問の素養と禪」及「禪儒王龍溪」三節。²⁷由此可窺，在快天看

25 筆者曾整理過日本戰前有關日本學者出版的陽明學作品，收錄於張崑將，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》(臺北：臺灣大學出版中心，2011)，第6章的「附錄一」。

26 有關陽明學在明治維新引起的風潮之分析，可參前引拙著，《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》，第6章〈近代中日陽明學的發展及其形象比較〉，頁219-233。不僅日本人談陽明學締造了日本明治維新之泉源，即連中國人也如此認為，如當時革命派的孫中山、蔣介石，維新派的張君勱、梁啟超；連自由主義派的胡適也頗受這樣的說法影響，提到：「何以陽明哲學能在日本發生維新效果而在中國只能造成『囊風裹霧』的理學。」參胡適，《胡適日記全集》(臺北：聯經出版公司，2004)，第6冊，1932年11月29日，頁632。

27 忽滑谷快天，《宇宙美觀》(東京：文泉堂，1910)。

來，王陽明與王龍溪師徒都是「禪儒」；此外，復有《清新禪話》第一席第 12、18，第二席第 14、15，第三席第 1 之王陽明與禪的解說。²⁸ 在 1923 年出版的《禪學思想史》中，第 17 至 20 章亦特有王陽明及其學派的心學。²⁹ 從禪學思想角度而言，這麼重視王陽明且刻意稀釋掉其儒學成分，而將王陽明列入禪思想的核心人物者，非快天莫屬，我們只要比照同時代的禪學大師鈴木大拙卻幾乎不談王陽明即知。其實這種現象並不偶然，如稍後柳田聖山的《中國禪思想史》、宇井伯壽的《中國禪宗史研究》三卷，及関口眞大的《中國禪學思想史》等談論中國禪宗史或禪宗思想史的篇幅中，王陽明也未佔一席之地。

不過，即便近代中國佛教界對王陽明存有好感，也少有人將王陽明列為禪門中人。例如太虛和尚（1890-1947）著有〈論王陽明〉一文，讚嘆王陽明衝決朱子學而出，將王學視為真正繼承孔門之道，³⁰ 但無論如何王陽明終究是儒門中人，不是什麼禪學大師，充其量只能說是善於運用禪學講論儒學的儒者。另外，印順法師（1906-2005）的《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》一書，講述從達摩傳說到南北宗分立的過程，最後以「衆流匯歸於曹溪」，道道地地處理早期禪宗源流，而止於曹溪之確立。所以，此部禪宗史必然不會提及王陽明。然而即便印順法師在《我之宗教觀》談及佛教與儒家之際，談到明代的宗教與儒家狀況，也跳過了王陽明。³¹ 質言之，在印順法師

28 忽滑谷快天，《清新禪話》（東京：井列堂，1909）。

29 忽滑谷快天，《禪學思想史》下卷。

30 參見釋太虛，〈論王陽明〉，《太虛大師全書》第 41 冊（臺北：善導寺流通處，1950-1959）。太虛說：「陽明則謂聖人之爲，心學也，心即理也，心即良知也。良知即天理也。擺落一切，空諸依傍，但致無心良知，天理於事事物物，則事事物物皆得其理，故能即知即行，知到行到，心成作聖之行，實高邁古今。」（頁 499）又說：「孔門謂之『仁體』，王氏謂之『良知』，總指此物。故陽明亦曰良知即是獨知事，而與孟子同名異實。蓋孟子所指之良知良能猶金礦，而陽明所指之良知，則猶礦中露出之金也。」（頁 501）「礦中露出之金」的言下之意，是說陽明良知學比之孟子更爲純粹。王陽明在太虛眼中不僅是儒學大師，亦得孔學真傳，對其推崇備至，乃謂之爲：「前乎陽明，未有逮陽明之盛者也；後乎陽明，未有逮陽明之盛者也。一推斯學，小之足以起中國，大之足以援天下。」（頁 404）

31 印順法師，《我之宗教觀》（新竹：正聞出版社，2003），第 2 節〈中國的宗教興衰與儒家〉，頁 46-48。

的禪學代表人物中，根本沒有王陽明的地位。上述的例子說明了快天如此獨厚王陽明，將之列為禪學思想正統人物，是個頗為「怪異」的獨特現象。以上我們處理了快天出版《達磨と陽明》的外部脈絡，實與近代日本陽明學風潮的背景息息相關，以下則進一步探尋快天此書創作的內在理路，存有何種動機，從而凸顯其自身之判教意義。

三、《達磨と陽明》的內在理路與判教意義

《達磨と陽明》一書充滿許多禪儒的互相比喻，諸如把「達磨當成佛門之王陽明，王陽明則是儒門的達磨」及「若以陸象山為馬鳴，王子實為龍樹。若將陸王之學評為孔門之大乘、頓悟之法門，概不差矣。」³² 又如將王陽明弟子錢德洪與王畿比喻為「宛如五祖門下之神秀與慧能。德洪之學漸修，畿之學頓悟，故德洪於徹悟不如畿，畿於持循不如德洪。前者不失儒者之矩矱，後者所以評為入禪。」³³ 也將王畿與王艮（1483-1541）視為「王門之迦葉、阿難」³⁴ 等等之譬喻，直視王學與禪學無二無別，而謂：「陽明之良知，無異於禪之佛性；陽明之聖賢，禪之佛菩薩也；陽明之眾人，禪之一切眾生也；陽明之物欲，禪之煩惱妄想也。良知之普遍而無賢不肖之差別，亦與佛性之普遍而無不通於一切眾生同意義。」³⁵ 幾可稱之為「陽明禪」，以致快天說：「故與其說陽明得孔孟之正傳，不如謂獲得佛祖之要機、得少林之心印。」³⁶ 至於儒者身分的王陽明似乎被擺到不相干的位置。

快天《達磨と陽明》一書共分六章加上一篇〈餘論〉，目錄極為詳細，令讀者有一目了然之感。在此僅列六章總目次如下：

第一章：王陽明的學問素養和禪

第二章：禪與老莊的哲學

第三章：禪與宋儒的道學

32 忽滑谷快天，《達磨と陽明》（東京：丙午出版社，1908），頁 5-6。

33 忽滑谷快天，《禪學思想史》下卷，頁 631。

34 忽滑谷快天，《禪學思想史》下卷，頁 642。

35 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 193-194。

36 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 191。

第四章：王禪二學的萬有一體觀

第五章：王禪二學的良好說

第六章：王禪二學的性論

餘論（按：摘錄陽明著作中與禪有關的語錄）

由上面章次安排可知，約可分三個部分，即「老莊與禪」、「宋儒道學與禪」及「王陽明與禪」。「老莊與禪」主述禪的淵源，禪傳入中國多與老莊哲學相契合，故魏晉與唐代禪者多兼學老莊，道士也兼修禪觀，著力為鋪陳王陽明學問素養中的老莊思想；「宋儒道學與禪」則陳述自唐代以後，禪風大盛，禪成為佛教之首位並侵入儒道二教，宋元明三朝儒者多染禪風，此部分則敘明王陽明何以學兼三教的源流；「王陽明與禪」乃為整部書的核心關鍵，佔有四章篇幅，甚至餘論也專屬王陽明。

觀看目錄，令人訝異的是，陽明有之，達磨卻不知何在？僅出現在第二章「禪與老莊的哲學」中的一項小目錄「達磨以後的禪與老莊」，而且也沒有敘述達磨如何來中國傳禪？教法特色如何？僅將之作為道教興盛時期的達磨，以梁武帝（464-549）的信禪為例，言武帝即使信禪，但道道地地是個禪、道雙修的人物。書中真正講達磨的只有一頁，是見本書重點不在講達磨，而是講王陽明，可視為呼應當時陽明學風潮的作品。質言之，快天著作此書的目的，並不在於藉達磨講陽明，而在於藉陽明講達磨所代表的正宗禪學，頗有讓當時禪學界注意回歸原始達磨禪之意，³⁷而在其看來，王陽明正體現了達磨禪的宗風，此其書名所以用《達磨と陽明》之用意。因此，快天於書中緒言首揭：

若將達磨當成佛門之王陽明，則王陽明是儒門的達磨。何也？達磨之宗風與王陽明之學風，在其直截簡易之點上，以及在其切實的脩為工夫，不只極為近似，在其唯心性及一元性之點上，恰如兩手兩眼，互為酷肖。故說禪學是佛教的陽明學，陽明學是儒教的禪學，決非誣言。

37 忽滑谷快天雖有心回歸原始的達磨宗風，但所謂「原始的達磨宗風」恐怕也無人說得清楚，講得明白，誠如閔口真大對達磨的研究，區分「禪宗祖師的達磨」與被神會所創作的「菩提達磨」，根本是完全不同的個別人物，前者以「達磨傳」的形象流傳，後者以「達磨論」的論述風行，也都各有說法，「建構」（或「虛構」）層面甚廣。參氏著，《達磨の研究》，頁 57-59。

然王學與禪學亦各有一短一長。禪學在幽玄高尚處，遠超乎王學之上；而在日常倫理、剴切之功上，王學卻足以凌駕禪學。禪學易沈於虛寂，王學亦不免流於淺陋。以是禪學者若兼修王學，足以醫其虛寂之病；王學者若兼修禪學，亦足以救其淺陋之弊。³⁸

由上述緒言中可知，作者旨在會通「達磨與陽明」，視達磨為「佛門之王陽明」，王陽明為「儒門之達磨」，而會通關鍵在於「直截簡易」、「切實的脩為工夫」以及「唯心性及一元性」的理論，這可以說是快天所認識的達磨禪之宗風。

至於何謂「達磨禪」，如上所述，因《達磨と陽明》篇幅過少，幾乎無法窺見端倪，只能猜測快天此時對達磨禪尚未有體系性的建立，故僅能從其15年後（1923）所著《禪學思想史》的詳述中窺得堂奧。《禪學思想史》下卷第六篇第17-20等四章專以王陽明為主軸，分別標以「王陽明學派的前茅」、「王陽明的心學」、「王門之高弟及其末流」（第一）、「王門之高弟及其末流」（第二），足見快天把王陽明歸為禪學史的正統加以闡述，如他說：「王守仁之學，孔門之大乘，說心外無物，徹頂徹底，一元能貫通三才。當時禪者皆雜學，西來之一枝遂墜地，然王氏之子卻以達磨之真詮興起心學，可謂偉也。」³⁹所謂「當時禪者皆雜學，西來之一枝遂墜地」之語不可等閒視之，在快天看來，自達磨傳禪到中土以來，就逐漸失其真傳，而王陽明正是扮演禪門撥亂反正的角色，只是王陽明披著儒門改革的外衣而興起心學，此即何以快天高度推崇王陽明是「達磨之真詮」，迥異於當時雜學的禪者。王陽明在快天眼中，簡直是「儒皮禪骨」。至於所謂王陽明所展現的「達磨之真詮」到底具有何種特質，殊堪玩味。該書第二編快天名其為「純禪時代」，以別於後世流行的各種禪風。他說：

由達磨西來至六祖慧能入寂，大約百九十年，是純乎又純的達磨禪流行的時代。當時的禪風，比之於後世，有天淵之別。前者恰如大道之坦坦，後者如橫歧之參差；又前者如七通八達的都會，後者如山嶽險峻的僻邑；前者直截簡易而容易領得其大旨，後者幽嶮晦澀而令學者苦於研討。達磨禪的特色，第一不擯棄經教而體現其真意，去算沙之弊而活捉佛之精神。第

38 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁1-2。

39 忽滑谷快天，《禪學思想史》下卷，頁620。

二之特色，用普通佛教之術語，不用特殊禪宗之術語，努力於全提佛法而不務於角立宗派。第三之特色，不陷習禪一弊的厭世主義，亦不現神異之風，守平實而穩健之家風。第四之特色，不感染老莊哲學之思潮，信奉大乘之教理。第五之特色，雖用坐禪之工夫，不囚於看話之死型。第六之特色，不借拂拳棒喝之機用，亦不以脫離常軌、唯逞畸言異行而自高之風。第七之特色，用心於布教傳道，非如後世之禪僧樂於閑居自適。⁴⁰

上述七項達磨純禪的特色，前六項是先用「排除法」去除「非純」的部分，計有「不擯棄經教」、「不用特殊禪宗之術語、不務於角立宗派」、「不陷習禪一弊的厭世主義」、「不感染老莊哲學之思潮」、「不囚於看話之死型」及「不借拂拳棒喝之機用」等，再填入「純禪」的特色。這種排除法，已將看話禪、公案禪、臨濟禪等皆視為其批判的「禪」，可想而知，必然因此樹立諸多敵人。至於第七項「用心於布教傳道，非如後世之禪僧樂於閑居自適」也不宜輕忽，「布教傳道」本是宗教家的天職，算不得什麼特色，但如果了解日本曹洞宗「不親近王臣」的宗風，係講究個人修養且布教甚於個人的靈修頓悟，便會明白向庶民百姓「布教傳道」之時，必要求百姓重視個人修養，走的必然是漸修路線，而非菁英的頓悟禪學。

顯然，快天凸顯「達磨禪」上述之特色，目的在於將禪學拉回原始禪風，故其發言有破有立，破的對象當屬在此達磨禪風之外者，特別是後代流行的臨濟禪之宗風；而立的原則即不離達磨初至東土的「用心於布教傳道」而以「漸教」為主之切實修為工夫的宗風。

由此，快天在《達磨と陽明》的緒論之後，接著揭示「禪之弊習」，引用古人論禪弊之說：

自宋朝以來，弊風特多，試為舉出，有所謂喝和坐禪，公案坐禪，念佛坐禪，土地神坐禪，調伏坐禪。所謂喝和坐禪者，師家以一則話頭授與學人，學人坐而唱之，例如授以趙州之「無」字，學人則群唱曰：「無，無，無，無，無」，殆若鳴雨之鳩，又如授以雲門之須彌山，則群唱曰：「須彌山，須彌山」，恰如寒蟬之吟，夫此若得開悟，則雨鳩寒蟬亦得悟。所謂公案坐禪者，師家授以公案一則，使學人做工夫，做工夫後，來問師述其境，若與師合，則印可證明，更與他公案，謂之「透公案」，此多捏

40 忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷，頁 269-270。

奇話向口頭裡作怪，夢中說夢，忝不知恥，譬如猿猴水中捉月，夫此若能得道，則猿猴亦當得道。所謂念佛坐禪者，師家以來並不實參，曾未夢見佛法，以癡福根，認作主人，或雖從事規矩坐禪，而未得示一事，乃請彌陀、觀音、文殊、彌勒等以為本尊，於坐中默念其名，或念其咒，謂依其力，此生悟道，來生生淨土，自作教人，裴頭而坐，宛如水母，假蝦目而求食，夫此若又得道，則水母亦可得道。又所謂土地神坐禪者，兀然枯坐，毫無所事，不言不視，不唱話頭，如三家村邊土造泥塑之土地神，不能如理觀察，但守師所示，所謂非思量，無分別，結跏趺坐，時候既到，身心自然脫落，廓然大悟，夫此若能大悟，則石人土佛亦當大悟。又所謂調伏坐禪者，譬如野馬置羈勒，遊蛇入竹筒，遵師所示，以坐禪工夫，為降伏煩惱妄想，夫此若能開悟，則勒馬筒蛇，亦當開悟。⁴¹

快天針對以上禪弊之說進而評論：「以上五種之坐禪，方是佛法中之魔事。參禪之徒，若遇如此之贗知識，當速迴避之，宜如過蟲毒之鄉，特發心難正，不僅徒施萬行，復且為永劫輪迴之媒。」

上文引述了快天論達磨禪之七大特色及習禪之弊，在《達磨と陽明》一書便常出現藉著王陽明批評禪弊而凸顯真正的禪風之用例，以下列舉其三以概其餘：

1. 針對王陽明 31 歲時迷戀於神仙家之長生術而幡然悟其非，快天評論道：

陽明化去神仙家幸而悔悟，亦契合禪之本意。王學者多呼禪為「枯禪」、稱為「空寂之教」而無益世道人心，此皆彼等不深究禪為何物之誤。⁴²

2. 針對陽明在 32 歲聽聞一禪僧靜坐三年不發一語，終日閉目而不見一物，點化其不可斷滅父母天性的一段，快天評曰：

此僧閉目而不看一物，杜口而不發一語，即所謂以昏沈之病，當成黑山鬼窟之活計，是禪者之所斥。故顯然此僧一向不會禪，陽明卻會禪也。⁴³

3. 針對陽明陳述靜坐流於枯槁之弊，快天評論曰：

以是不解王學者之禪者，往往以懸空守寂、槁木死灰而為禪，將厭外物、

41 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 4-5。

42 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 23。

43 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 27。

忌活動誤解為禪。⁴⁴

以上旨在闡明快天用「達磨禪」之特色及敘述禪之弊端來強調「達磨禪」之宗風，至於此一宗風由誰繼承？而王陽明之前有誰繼承此正派宗風，快天雖無意顛覆禪門六祖之世系，但他看重北宗神秀（606-706）一系絕不亞於六祖惠能（632-713）一系。衆所皆知，陽明在天泉證道解釋弟子錢德洪與王畿「四句教」的「四有」與「四無」時，頗類神秀與惠能的四句偈。⁴⁵《達磨と陽明》在解釋兩偈子時如是折衷而說：

六祖大師以看取本體的證悟為先，神秀大師以昧本體的私欲上作為下手工夫為先。前者若缺後者之工夫時，有陷於空疏之病；後者若無前者之用心，不免染凝滯之病。二者相表裏而始足以發揮禪之真面目。是以五祖弘忍大師亦見神秀上座之偈而道：「依此偈亦有大利益」。後世間證之禪者如訕神秀大師，除自立證其盲愚之外，無任何效果。⁴⁶

由上述可知，快天在意的是「什麼是禪之真面目」，絕非以上根大器立教的六祖惠能之頓悟為主，而忽視神秀一系的漸修工夫，此蓋快天對禪門偏於六祖惠能一系的禪風之有為之言。因此，我們再檢視快天在《禪學思想史》中對神秀的評論：

能之法門，適於上根大器；秀之禪風，可令中下之機學之。此所以有南頓北漸之名。若偏於能之頓悟，則生增上慢之病；若僻於秀之漸修，則墮入小見。南北兩宗雖冰炭相聞，但在神秀和惠能上，則水乳相和。……神秀特以《楞伽》為心要，然則《楞伽》自達磨以來師資相承，以為心要之

44 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 218-219。

45 即神秀的偈子：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」類似錢德洪的「四有」：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」而惠能的偈子：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」類似王畿的「四無」：「心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。」「四無」是指心、意、知、物皆是無善無惡，皆從無生；「四有」是指心、意、知、物皆在有善有惡上立根基，皆從有生。實則錢德洪的句子應是「一無三有」，《傳習錄》敘述這段「天泉證道」時，並未用「四有」，倒是《王龍谿先生全集》的〈天泉證道記〉已用「四有」，姑從之。明·王畿，《王龍谿先生全集》（臺北：廣文書局，2000），卷 1，頁 89。

46 忽滑谷快天，《達磨と陽明》，頁 241。

所，至弘忍亦非代《楞伽》而以《金剛般若》。於《法寶壇經》、黃梅東山之壁間畫有《楞伽》之變相之記事。若徵之神秀，亦用《楞伽》，可知達磨之法門純乎而相傳六代。⁴⁷

上述之論，頗似忽滑谷快天對頓漸兩路的判教，而以神秀直承東山法門亦上承達磨之原始宗風，理由是神秀堅守達磨所依《楞伽經》之教，⁴⁸雖至五祖弘忍（601-675）始持《金剛經》，但不意味不傳《楞伽經》，而非六祖慧能之後以《金剛經》為首，以是判定純禪時代的結束，也就是以神秀作為終結。⁴⁹可見神秀在快天心中的地位實不亞於六祖，甚至純乎又純。快天這樣的判教，與同時的禪學大師鈴木大拙有相當大的歧異。例如鈴木曾以「神秀強調達到終點的歷程，忽視了禪的究竟目標。」⁵⁰一語評價神秀，顯未全然肯定神秀。但鈴木卻肯定《金剛經》與達磨一開始即有密切之關係，因其曾說：「據慧能為《金剛經》所做序言（至今仍在）說：『自從達摩西來，為傳此經之意，令人悟理見性。』假如此語不虛的話，那麼，達摩在中國展開他的事業之初，對於此經至少亦可說有相當認識了，故而，從某一方面來看，此經與禪的關係亦比《楞伽經》與禪的關係更為緊要了。因此，認為《金剛經》到了宏（弘）忍和慧能之後才開始吃香這種流行觀念，必須修正。」⁵¹

47 忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷，頁 402-403。

48 達磨傳授《楞伽經》四卷於二祖慧可，並云：「我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。」唐·釋道宣撰，《續高僧傳》（上海：上海古籍出版社，2002），卷 10。慧可又將之傳其徒僧那、慧滿等，載於宋·釋道原編著，《景德傳燈錄》（上海：上海古籍出版社，1997），卷 3。

49 比忽滑谷快天《禪學思想史》更早的松本文三郎所著《達磨》（1911）一書，已經提出詳細的內部論證，證明達磨以後至第四祖皆以《楞伽》傳法為主，非以《金剛經》為主，且先前所傳入中國之禪是小乘，至達磨以《楞伽經》如來禪始入大乘，但所傳教相，非頓教而是漸教。（參頁 133-153）只是，沒有如忽滑谷快天一樣強調神秀一系是《楞伽》的繼承正宗。

50 鈴木大拙對神秀的評價還說：「神秀之道，對於實際從事習禪的人而言，不妨作為一種實際的忠告加以留意，但它卻無法說明被稱為『見性』經驗的特性，而這卻是慧能之所以不同於其他各宗的特殊信息。神秀一派之所以無法作為禪的一宗生存下來，自是一種十分自然的事情，因為，禪除了是一種當下直觀的作用之外，不可能是其他任何東西。」參氏著，〈禪的歷史：從初祖達磨到六祖慧能〉，收入徐進夫譯，《鈴木大拙論集：歷史發展》（臺北：志文出版社，1998），頁 197。

51 鈴木大拙，〈禪的歷史：從初祖達磨到六祖慧能〉，《鈴木大拙論集：歷史發展》，頁 170。

在此，我們看到不論是快天也好，鈴木大拙也罷，都企圖追溯達摩原始的宗風，只是快天認定《楞伽經》才是達摩直接親傳之教，鈴木則不放棄《金剛經》亦與達摩有密切關係，二者各有堅持，顯然頓悟與漸修之爭的問題，至今仍一直持續。而快天之所以批判「臨濟禪」非「達磨禪」的正統後繼者，與當時曹洞與臨濟的宗派之爭，亦息息相關。⁵²

四、跛腳的批判禪學論

幕末明治維新以後成為顯學的陽明學，不僅可以與日本禪學結合在一起，特別是與快天所屬曹洞宗一系相結合，更奇特的是也可以與日本傳統神道相契合。茲舉當時關心日本傳統武士道精神的新渡戶稻造所出版的英文暢銷書 *Bushido: The Soul of Japan* 為例，該書出版於 1899 年，也是接近陽明學流行風潮的時代，論及日本神道與陽明學說的契合，新渡戶曾言：「西方的讀者會很容易發現王陽明的著作與《新約聖經》看來像在神道的簡單教義中表

52 日本臨濟宗與曹洞宗在國內一直存在互競的立場，進入廢佛毀釋後的時代，為求生存與擴張，則有更趨激烈之勢。首先在海外的擴張傳教方面，1893 年在美國芝加哥博覽會召開的第一次「世界宗教大會」(World's Parliament of Religions of 1893)，可以看出禪宗代表者是臨濟宗，受到國際注意的程度比曹洞宗更多。有關在這場宗教大會中日本佛教徒所扮演的角色，可參 James Edward Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*, see Chapter 4, "The Reconvening of Babel: Eastern Buddhism and the 1893 World's Parliament of Religion," pp. 136-173. 禪宗代表者釋宗演由弟子鈴木大拙翻譯，開啓大拙以流利英文或翻譯或著作禪學作品介紹給西方知識界之始。此後曹洞宗在國際化上的表現也急起直追，其中指標人物即是忽滑谷快天，但所得到西方的迴響遠不如鈴木大拙。臨濟禪與曹洞禪紛紛在美國建立禪寺，1905 年釋宗演第二次赴美，帶了六位弟子同行傳播禪學，留下弟子佐佐木指月 (1882-1945) 在美耕耘，於 1930 年在紐約創立了美國佛教協會 (後改為美國第一禪堂)。至於曹洞宗，在 1914 年由禪師磯部峰化在檀香山創建第一座曹洞宗寺院。再者，兩派在海外殖民地初期的互競方面，臨濟禪勢力比曹洞禪還受到官方的重視，1900 年即建著名的臺北圓山護國禪寺，當時有第四任臺灣總督兒玉源太郎 (1898-1906 在任) 的護持；曹洞宗初期的傳教則透過首任隨軍來臺布教師佐佐木珍龍的經營，大量與臺人寺廟私下簽約歸其本宗，在遭到官方的警告與施壓後才收斂，而曹洞宗在臺灣的本山則在 1908 年始在臺北東門建大本山別院。有關曹洞宗與臨濟宗兩派於日本殖民初期在臺灣的競爭，相關分析可參江燦騰，《臺灣佛教文化的新動向》(臺北：東大圖書公司，1993)，頁 68。

達出來的日本人的心態，似乎特別適合於接受陽明學說。他把他那良知無謬說推進到極端的超自然主義，不僅是正邪善惡的區別，而且連認識心理事實和各種物理現象的性質的能力，也都歸於良心。」⁵³新渡戶這樣的認知並不是少數，前舉井上哲次郎在 1900 年所出版的《日本陽明學派之哲學》所得的結論也說：「陽明學，若言其本，雖出於明代的王陽明，一旦入日本即馬上日本化，至帶有日本自身的性質，若舉其顯著的事實，則有與神道合一的傾向，擴充言之，有以國家的精神為本的趨勢。」⁵⁴

陽明學說確實帶有宗教性格，容易被依附在禪學、基督教或神道教上。但上述諸人都忽略一項事實，即王陽明希望朝向「由下而上」的改革啓蒙之路。如衆周知，王陽明提出良知學實有對治當時陷於詞章、科舉、考據之學的功利風氣之意，而其對於明代政治上的黑暗也頗為失望。余英時曾形容陽明以「覺民行道」來對照宋儒的「得君行道」，強調陽明走的是另一條自我轉化的成德與外王事業；質言之，王陽明所構想的是一種由下而上的「覺民行道」理念，以對比於宋儒乃至兩千年來的「得君行道」之方向，是儒家政治觀念上一種劃時代的轉變，故陽明所倡「致良知」之教與其所構想的「覺民行道」無法分開。⁵⁵因此，王陽明死後，民間書院大量興起，給人有「王學遍天下」的感覺，真正邁向由下而上的「覺民行道」之改革路線。歷史不能重來，如果明帝國沒有速亡於滿清，這股「覺民行道」在當時中國也可能掀起一股劃時代的革命。

如果我們以上述「覺民行道」來對照日本曹洞宗的宗風，日本曹洞宗道元祖師依奉天童如淨（1163-1228）「不親近王臣」之旨，寧可從中下武士、庶民階層布教傳道，不正也是走「覺民行道」之路。如是，則不難理解快天何以凸顯「陽明」而接上「達磨」的關鍵原因。快天如此熱衷地恢復他所謂的「達磨宗風」，不僅在 1908 年出版《達磨と陽明》，1923 年出版《禪學思想史》，其實中間尚有一份與快天甚有相關的雜誌，名為《達磨禪》，是由曹洞宗東京本部的佛心會發行，計發行 18 卷，從 1917 年 1 月到 1934 年 9

53 新渡戶稻造著，張俊彥譯，《武士道》（北京：商務印書館，1992），頁 36-37。

54 井上哲次郎，《日本陽明學派之哲學》（東京：富山房，1900），頁 625-626。

55 余英時，〈明代理學與政治文化發微〉，收入氏著，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004），頁 277-332。

月號爲止，每月發行一刊，長達近 18 年之久，直到快天去世爲終。⁵⁶《達磨禪》月刊以山田孝道爲社長，快天擔任主筆，內容以宣揚曹洞禪風爲主，振興當代人心、社會、國家爲目標，因此內容琳瑯滿目與多元，時代從大正民主跨向昭和法西斯主義昂揚的時期。撇開一般性的佛教歷史、人物、思想之文章不說，就中值得注意的是，刊物文章的內容有兩個鮮明對立的意見，即有部分倡導天皇主義信仰觀置於佛法之上的意見，同時也有堅持曹洞「不親近王臣」之禪風，如以下所引兩項對立資料：

1. 〈和魂〉（刊於 1917 年 5 月號）

此文秉持萬世一系的和魂精神，批評中國周武王的弑君革命，倡議從昔日日本的「和魂漢才」到今日「和魂洋才」，不論「漢才」或「洋才」，都是被當作是「技藝」而非「精神」來學習的對象，最終才拉回佛教議題，而說：

中古佛教渡來之後，以聖德太子爲始，諸宗各派之祖師們，悉皆以護國爲其主義，以皇室爲中心，鎮護國家，傾注全力，此所以增進和魂發達之因，世世之歷史所明證也。⁵⁷

2. 〈曹洞宗風之特色〉（刊於 1918 年 1 月號）

作者是鷲尾順敬，當時身分是東京帝國大學史料編纂文官，對明治時代結合神道與儒教而頒敕的《教育敕語》，曾痛加批判。其以下所述，在當時堪稱大膽直言：

在道元禪師、瑩山禪師的時代，雖有國家經營的必要，但個人的修養更是必要，特別在瑩山禪師的時代，正值文永、弘安之役（按：元軍兩次征日）大役之後，國力大爲疲憊，國民處於極大困難之境遇。值此之際，瑩山禪師在北國，仍令積國民一人一人之修養。今日與當時之狀況不同，然從一面看的話，歐洲大戰後的我邦之位置形勢是如何呢？所謂戰後之經營迫在眉睫，值此時節，不用說國家的經營是必要的，但只知國家經營之必

56 「佛心會」組織，以東京本部爲中心，日本國內有「北海道函館高龍寺」、「埼玉縣南埼玉郡役所內」等處，海外殖民地朝鮮至少有五處，即「朝鮮釜山總泉寺」、「朝鮮光州曹洞宗布教所」、「朝鮮金泉曹洞宗布教所」、「朝鮮群山錦江市」、「朝鮮里全北日日新聞社」等處，滿州方面則有「滿州撫順禪昌寺」、「滿州安東縣相音寺」等處。

57 大內青巒，〈和魂〉，《達磨禪》1.5(1917.5): 5。

要，更不應忘卻個人修養之必要。偉大的國家必要依賴於偉大的國民而組織，政治家、教育家、宗教家皆應盡全力於國家之經營，但若忘卻個人修養，或許國勢之外殼只會膨脹，而其內容卻是空虛。今日佛教家不可只走唱國家之經營，附和雷同於世間。⁵⁸

上述〈和魂〉一文，可以看成雜誌包容當時以天皇主義為宣導的官樣文章，將佛教視為國家的工具來看待，與前此井上哲次郎將陽明學視為把國民教養成具有「忠孝一體」的國民道德觀是同樣的態度。但是，鷲尾順敬的〈曹洞宗風之特色〉一文則有全然不同的觀點，鷲尾順敬自詡曹洞宗風是承襲唐代古樸之禪風，上接原始達磨布教傳道之宗風，迥異於宋代棒喝之臨濟禪。因以「不親近王臣」的庶民宗教自誇，講究個人修養，只有透過不斷累積每個人的修養，才能漸次達到堅實的事業，故走庶民的漸修布道路線，反對走菁英的頓悟禪修。⁵⁹ 其中「只知國家經營之必要，更不應忘卻個人修養之必要。偉大的國家必要依賴於偉大的國民而組織」一語，至今讀來，仍然擲地有聲、鏗鏘有力。鷲尾順敬在此所重視的「累積國民一人一人之修養」，與井上哲次郎所宣導的忠孝一體之整體思維的「國民道德」論，二者存有截然相反的觀點，前者重視由下而上的覺民之道，根據的是佛學自覺覺他的修心之道；後者談「國民道德」指的是依附在天皇信仰觀的「忠孝一體」論，灌輸的是一種他律的道德論。

鷲尾順敬作為當時曹洞宗重要的代表人物，批判當時專務「國家經營」論而忽略「個人修養」的自覺之路者，頗能堅持曹洞不近王臣的宗風，然快天在「不近王臣」的宗風上之態度又究竟為何？筆者認為快天難免亦有「親近王臣」的傾向，就如同《達磨禪》雜誌一般，時而可見「親近王臣」的言論，又時而出現與之對立的「不近王臣」之論，這兩者的立場都很鮮明。而檢視快天的著作內容，雖沒有如此前述兩者鮮明的立場，但約可判定其幾乎缺少批判「親近王臣」的言論，反而多關注於批判禪門內部，亦即快天經常批判的對象是講究個人靈修頓悟而忽視社會實踐的禪門中人，但要找到類似鷲尾順敬批判御用學者的那種言論，則可說是付之闕如。以下謹就此一觀點

58 鷲尾順敬，〈曹洞宗風之特色〉，《達磨禪》2.1(1918.1): 33。

59 鷲尾順敬，〈曹洞宗風之特色〉，《達磨禪》2.1(1918.1): 30-32。

加以分析。

快天在 1905 年出版的《禪學批判論》中有一節專講禪學的倫理，標題為「與進化的倫理說和完全說的一致」，總結其論：

人類以其發生以來著實地進步向上，且從魚介走獸至人類的進步階級過程中，都是在其物質性向上之同時，也是道德性精神的向上。又從蠻愚到賢明的進步階級過程中，也都是精神性的道德向上。如此，天地自然的目的，由此無限的進步向上，而使之成為愈愈益益完美的展開。吾人本具天真的道德向上之力，與天地之大目的契合而益益進步，故吾人改訂進化的倫理說而可使之完全一致。正確的說，我想應用進化論於完全說（按：即禪學之論的完美理論），始可與禪之倫理一致。⁶⁰

上述論點實不能大意輕忽，表面上快天所承認的「進化論」，並非作為物質、功利的進化論，而是作為促進精神性道德向上的進化論。質言之，物質的進化論是「不完全」的，需要「完全的」禪學補強其不節制而流於功利、物質的缺陷或弱點。但是，「進化論」不論是「物質的、功利的」或是「精神上的、道德上的」，如果沒有釐清此精神進化論與國家政權強調的「精神進化」論之間的關係，則這層曖昧關係有可能成為國家主義的幫凶。類似快天這樣主張「精神向上」的進化論者，在當時基督教世界裡，並不難找到共鳴，如知名的海老名彈正在 1903 年出版的《勝利の福音》，其中便不乏進化論之說：

吾人自覺有二千六百年的歷史之日本民族，值此能在精神上一大進化之際，率先可為其先驅的是吾黨基督教的團體。我黨之基礎，存有二千六百年間祖先之衷心，此衷心以天地為主宰，能在指導人類的神靈之翼下取暖，如今卵若能破殼而出，即可為新日本的內在生命（inner life），而在帝國中形成新帝國，此不用多言亦明也。⁶¹

上述海老名氏之論充滿著「文明進化」論，只是他把「物質進化」改成「精神進化」而已，卻又充滿對帝國日本的期許。⁶² 可見進化論的思想也深深打

60 忽滑谷快天，《禪學批判論》（東京：鴻盟社，1905），頁 141。

61 海老名彈正，《勝利の福音》（東京：新人社，1903），〈序〉，頁 3-4。

62 海老名彈正在《基督教新論》（東京：警醒社書店，1918）一書也有不少進化論觀點，例如在一篇〈人格不滅論〉如是說：「人格是萬物進化的最高產物。……若見此進化的

動當時日本的基督教與佛教信仰者，儘管他們一致都否定「物質進化」而強調「精神進化」，但所迴避的問題都是：他們所主張的「精神進化」與以天皇至上論為基礎而強調國體論的「精神進化論」之間所存在的緊張性。如衆周知，至高上帝的普世精神與佛陀的超越種界、國界之菩提精神，無論如何與國體論的特殊精神大異其趣，更遑論與其宗教核心論旨相違的「精神進化」；而佛教者如忽滑谷快天、基督教者如海老名彈正等大談「精神進化」，縱然披著宗教外衣，猶不免令人聯想其「精神進化」理論不過是為當時風靡的國體論做嫁。

由此，本文不免要進一步檢驗快天《禪學批判論》中的「批判」究竟是「未完成的批判」，抑或者是「跛腳的批判」，何以言之？我們只要質疑一個問題：何以「批判」的矛頭，都沒有指向權力的不合理批判，失去這層批判的批判，只能是跛腳的批判，其結果很可能引導自己成為權力的一方。我們只要看二次世界大戰的軸心國家，何者不是正在推動「精神上的進化」，不論是納粹所喊出的「純粹的亞利安種族」、日本所強調的「大和民族」或「天孫民族」，當喊出「精神上的進化論」之時，如果沒有與政權或國家主義劃清界線，則本應是「同床異夢」的，都有可能成為「吳越同舟」，忽滑谷快天如此，海老名彈正亦是，當時強調精神進化論者也都是如此。

從上一節所分析快天的批判禪學，可以得見他批判那些不與當代社會實

經歷，則萬物的奮鬥努力是所不及想像的，經歷著或者是優勝劣敗，或者是適者生存的歷程，邁向最高而不斷進化著。如此，最終的結果會產生什麼呢？乃人格也。吾等之人格是作為宇宙的最高產物，斷無可疑之餘地。有人格才明白萬物進化的經歷與理法。人格是宇宙的光明，無之則宇宙無光明。人格無疑是萬物的靈長，仔細思索進化的理法，宇宙保存優秀之物而捨去劣惡之物。宇宙不就是在保存其所產生的最優等的人格嗎？若信進化的理法無誤，則人格之保存無疑。」（頁 102-103）上述之論，可窺海老氏即使論「人格」依然不脫其進化論色彩。此外，即使享譽國際的新渡戶稻造這樣的基督教學者也不能免於有進化論的觀點，他在 1899 年所著英文書 *Bushido: The Soul of Japan* 一書中引用馬羅克的著作《貴族主義與進化》說：「『社會的進化，就其不同于生物進化而言，可以下定義為經由偉人的意志而產生的無意識的結果。』又說，歷史上的進步，『並不是靠普通社會上的生存競爭，而是由社會上少數人當中的領導、指揮、動員大眾的最好方法的競爭而產生的。』對先生的議論是否確切的批評暫且不談，以上這些話已被武士在日本帝國以往的社會進步上所起到的作用充分證明了。」參氏著，張俊彥譯，《武士道》，頁 91。

踐結合的非我族類之禪學，例如本文所提及他所排斥的「喝和坐禪，公案坐禪，念佛坐禪，土地神坐禪，調伏坐禪」等，企圖回歸到具有社會實踐性格的達磨禪之原始宗風。於是，快天以先立其本的目標，追究初祖達磨的社會實踐性傳到了六祖惠能之後，變成脫離社會實踐性的禪學，未能關注到真正繼承達磨宗風的神秀一系，來建構其批判禪學的風格，還原本來充滿社會實踐且走向漸修風格的達磨宗風。如眾周知，北宗神秀正是「親近王臣」的禪學宗風，這樣就不難理解快天在當時帝國日本所受到的重要禮遇，例如根據文獻所載快天來臺之際，所到之處都有官方動員與民間信徒擁戴的盛況，官方為之開路，信徒為之簇擁，足見他是個官方認可尊崇的禪學代表人物。又 1932 年 2 月 11 日，快天二度來臺時，根據林德林所撰〈忽滑谷、保二師臺灣巡教日記〉描述其 2 月 12 日抵達臺中受歡迎的盛況：「二月十二日午前八時三十分乘臺北發急行列車南下，午後十二時十三分臺中著。州教育課長及視學等，臺中佛教會館役員一同、臺中寺主及總代等多數出迎，即詣神社參拜，入臺中寺小憩，午後三時頃知事訪問，直到拙衲創建之佛教會館，四時於該會館開本島人歡迎會，先快天老師垂示『坐禪』、次宴會，會眾六十餘人，午後七時由向陽會主催在主民館舉著臺第一聲。」當日聽眾信徒約有四百。⁶³ 此處要強調的是，快天到訪的每個地方所舉行的公開儀式，第一站便是「參拜神社」而不是佛寺，這對佛教信徒當然有宣示的作用，亦即作為曹洞宗的代表人物，快天示範將神道置於佛教之上，體現了國家神道是一個超越所有宗教的宗教精神。不過，我們也必須指出，如前述所提及明治初期「廢佛毀釋」的國家暴力政策確實造成日本佛教的生存危機，當時宗教界若未能向國家政策輸誠，是相當難以立足與發展的。作為佛教徒的忽滑谷快天如此，作為基督教徒的海老名彈正也是如此。在此我們看到宗教界部分人士在當時為求其教派的生存而不得不失去本身宗教的主體性。

禪學研究者柳田聖山曾指出禪與國家政權結合時，有使「禪通俗化」的危險，他說：「佛教或禪與國家或政權扯上不可分離之關係，是會使之忘掉本質，這不可不說是『禪通俗化』所造成的危險結果，禪非不能通俗化，而往

63 林德林，〈忽滑谷、保二師臺灣巡教日記〉，《南瀛佛教》10.4(1932.5): 55-57。

往通俗化會失去本質的境地。」⁶⁴ 禪學或佛學自進入日本國家之始，便有這樣的特色，明治維新以後到戰前的佛教或禪學也不免如此，部分禪學或佛教被進一步世俗化，甚至成爲日本國家主義的馬前卒。

五、結 論

本文從外部脈絡及內在理路，印證了快天《達磨と陽明》是一部呼應當代社會實踐的作品。這裡所謂的「社會實踐」有兩層意涵，就外部而言，禪學要回應當代的政治社會實踐議題，不可無視當時國家神道的存在，前節鷲尾順敬所回應偏於「國家經營」正是這樣的當代問題；其次，就禪學內部義理而言，禪學之源流本不離社會實踐，與當時流行的枯禪、公案、棒喝、離群索居的幽玄空冥之禪不同。職是之故，陽明學在維新前後流行，被近代知識分子認定爲是維新革命動力的精神泉源，特別在 1900 年代期間成爲一股風潮，快天藉著這股陽明學風潮，企圖正本清源地追溯禪學淵源，擺脫他所不予苟同的臨濟禪之宗風，《達磨と陽明》一書便是在這樣的氛圍下被催生而出。儘管王陽明有儒禪形象，但儒者形象仍大於禪者形象，一般知識分子不會將王陽明視爲純禪人物。不過在日本，儘管像快天般視王陽明爲純禪者是少數，但從中或可窺出日本禪或日本陽明學有重視社會實踐的實學傳統。質言之，如柳田聖山曾指出「中國人不太關心的東西，日本人卻很關心」，中國人不重視陽明學，日本人卻重視陽明學，我們藉此觀微知著，看到了快天所提倡的達磨宗風與特色，似乎被轉化爲日本式的達磨，正如陽明學在許多近代日本知識分子筆下，已被宣示爲「日本陽明學」。如是看來，「達磨」與「陽明」本無緣結爲合成體，卻在快天的撮合下「自然」合體。這應該不會是個巧合！

但是，快天想要回到講究漸修布道的「達磨宗風」，對照曹洞宗「不近王臣」之宗風，卻又有其弔詭之處，而有「親近王臣」的趨向。質言之，當本文進一步檢視快天的禪學批判論時，發現這類批判都屬於禪門內部的批判，特別針對只講究頓悟而遠離社會實踐的禪學而發，卻又缺乏與「國家政權」

64 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，頁 4-5。

保持適當的距離，也呼應當時帝國日本的「精神進化論」，不免給人有「親近王臣」的印象，此與原始的曹洞宗風頗有相違；同時快天的批判禪學論，試圖區分真實的「歷史的佛陀」與信仰的「理想的佛陀」，也頗受自己宗門的疑慮，如果「歷史的佛陀」與「理想的佛陀」不能合一，如何對信徒宣說「理想的佛陀」並不是真實的佛陀呢？故其禪學批判論，在理想與現實上，終究只能成爲跛腳的批判論。由於快天有上述傾向「親近王臣」的宗風，可以想見戰後在曹洞宗的重新判教上，快天似乎很快就被淹沒在歷史的洪流中，彷彿曇花一現，故從戰後迄今，駒澤大學對其全集的出版也興趣缺缺，⁶⁵ 反倒是與之對立的鈴木大拙的臨濟宗風，依然成爲國際關注的日本禪風特色。

本文曾發表於國立臺灣大學人文社會高等研究院主辦「2012 東亞儒佛會通與諍辯」國際學術研討會（2012 年 3 月 24 日），並承蒙《漢學研究》兩位審稿人提供切實的修正意見，感謝會中學者及審稿人提供的寶貴意見，均已在論文中參酌並改正。另，本文撰寫期間，得到國立臺灣師範大學「邁向頂尖大學計畫」的經費補助，特此誌謝。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·釋道宣撰，《續高僧傳》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 宋·釋道原編著，《景德傳燈錄》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 明·陳建，《學蔀通辯》，臺北：廣文書局，1971。
- 明·黃宗羲，《明儒學案》，臺北：里仁書局，1987。
- 明·滿益智旭，《靈峰宗論》，收入《滿益智旭大師全集》第 17 冊，臺北：佛教書

65 鈴木大拙與忽滑谷快天幾乎是同時代者，快天在戰前 1934 年即去世，死後全集迄今未見出版，而大拙享高壽到 1966 年（95 歲），去世兩年後（1968-1971）即有《鈴木大拙全集》32 冊陸續出版，此後也不斷增補其全集。對於刊行忽滑谷快天全集一事，奔波最力者即是山內舜雄，參氏著，《續道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禪学とその思想》，在該書序章中，作者提到在駒澤大學百週年慶（1982）時提議出版忽滑谷快天全集的構想及受到的挫折一事，頁 18。

局，1989。

明·王畿，《王龍谿先生全集》，臺北：廣文書局，2000。

二、近人論著

(日)大內青巒 1917 〈和魂〉，《達磨禪》1.5(1917.5): 5-14。

(日)山內舜雄 2001 《道元禪の近代化過程》，東京：大藏出版社。

(日)山內舜雄 2009 《續道元禪の近代化過程——忽滑谷快天の禪学とその思想》，東京：慶友社。

(日)井上哲次郎 1900 《日本陽明學派之哲學》，東京：富山房。

不著撰人 1918 〈昨天的宗教界〉，《臺灣日日新報》大正7年(1918)元月1日。

(日)今北洪川 1910 《禪海一瀾》，東京：すみや書店。

日本佛教人名辭典編纂委員會編集 1992 《日本佛教人名辭典》，京都：法藏館。

印順法師 2003 《我之宗教觀》，新竹：正聞出版社。

(日)宇井伯壽 1939 《禪宗史研究》，東京：岩波書店。

江燦騰 1993 《臺灣佛教文化的新動向》，臺北：東大圖書公司。

江燦騰 1994 《現代中國佛教史新論》，高雄：淨心文教基金會。

江燦騰 2011 〈胡適與忽滑谷快天：再探胡適早期禪學研究問題〉，《漢學研究通訊》30.4(2011.11): 8-16。

余英時 2004 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化公司。

(日)村上專精等編 1983-1984 《新編明治維新神佛分離史料》10卷，東京：名著出版。

(日)坂本太郎 1991 《日本的修史和史學》，北京：北京大學出版社。

(日)忽滑谷快天 1905 《禪學批判論》，東京：鴻盟社。

(日)忽滑谷快天 1908 《達磨と陽明》，東京：丙午出版社。

(日)忽滑谷快天 1909 《清新禪話》，東京：井冽堂。

(日)忽滑谷快天 1910 《宇宙美觀》，東京：文泉堂。

(日)忽滑谷快天 1923 《禪學思想史》，東京：玄黃社。

(日)東澤瀉 1919 《禪海翻瀾》，收入《澤瀉先生全集》，東京：白銀日新堂。

林德林 1932 〈忽滑谷、保二師臺灣巡教日記〉，《南瀛佛教》10.4(1932.5): 55-57。

(日)松本文三郎 1911 《達磨》，東京：圖書刊行會。

(日)松本文三郎 1942 《達磨の研究》，東京：第一書房。

胡適 2004 《胡適日記全集》第6冊，臺北：聯經出版公司。

- (日) 柳田聖山著, 毛丹青譯 1992 《禪與中國》, 臺北: 桂冠圖書公司。
- (日) 海老名彈正 1903 《勝利の福音》, 東京: 新人社。
- (日) 海老名彈正 1918 《基督教新論》, 東京: 警醒社書店。
- (日) 荒木見悟 1979 《仏教と陽明學》, 東京: 第三文明社。
- 張崑將 2011 《陽明學在東亞: 詮釋、交流與行動》, 臺北: 臺灣大學出版中心。
- 陳榮捷 1992 《傳習錄詳註集評》, 臺北: 臺灣學生書局。
- 黃進興 1992 《歷史主義與歷史理論》, 臺北: 允晨文化公司。
- (日) 新渡戶稻造著, 張俊彥譯 1992 《武士道》, 北京: 商務印書館。
- (日) 鈴木大拙 1936 《達磨の禪法と思想及其他》, 東京: 安宅佛教文庫。
- (日) 鈴木大拙著, 徐進夫譯 1998 《鈴木大拙論集: 歷史發展》, 臺北: 志文出版社。
- (日) 関口真大 1967 《達磨の研究》, 東京: 岩波書店。
- (日) 境野哲 1907 《支那佛教史綱》, 東京: 森江書店。
- 釋太虛 1950-1959 《太虛大師全書》第 41 冊, 臺北: 善導寺流通處。
- 釋聖嚴 1999 〈佛教對於東方文化的影響——海峽兩岸佛教學術研討會議主題演說〉, 《中華佛學學報》12(1999.7): 1-9。
- 釋慧嚴 2002 〈忽滑谷快天對臺灣佛教思想界的影響〉, 華梵大學主編, 《第六次儒佛會通學術研討會論文集》上冊, 臺北: 華梵大學, 頁 369-387。
- 龔 雋 2009 〈晚明佛學與儒典解經: 以智旭的《四書蕩益解》為中心〉, 收入黃俊傑編, 《東亞論語學: 中國篇》, 臺北: 臺灣大學出版中心。
- (日) 鷲尾順敬 1918 〈曹洞宗風之特色〉, 《達磨禪》2.1(1918.1): 30-34。
- (日) 鷲尾順敬編 1969-1970 《日本思想鬪爭史料》, 東京: 名著刊行會。
- Ketelaar, James Edward. 1990. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution*. New Jersey: Princeton University Press.
- Snodgrass, Judith. 2003. *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

***Daruma to Yōmei* and Nukariya Kaiten's Critique of Zen Buddhism**

Chang Kun-chiang*

Abstract

The present study examines *Daruma to Yōmei* (達磨與陽明 Daruma and Wang Yangming), a major work by Japanese scholar Nukariya Kaiten 忽滑谷快天 (1867-1934) published in 1908 that demonstrates the connections between the philosophical system of Wang Yangming 王陽明 and the Japanese Zen Buddhist tradition (founded by Daruma), both of which possess a mixture of Confucian and Buddhist influences. This study explores the historical background to the book's composition and its significance, examines Nukariya's desire to return to the original religious roots of Zen Buddhism, and seeks to identify the key features of his critique of Zen Buddhism and the issues relating to this critique.

This study uses both external and internal evidence to demonstrate that Nukariya's *Daruma to Yōmei* was written in response to the circumstances of his times. As regards the external evidence, the book is closely linked to the upsurge in interest in the philosophy of Wang Yangming that swept Japan in the first decade of the twentieth century, and to the impact that the anti-Buddhist movement of the Meiji 明治 era had on Buddhism in Japan during this period. Regarding the internal evidence, the study shows Nukariya's desire to return to what he saw as the original, uncorrupted form of Daruma's

* Chang Kun-chiang is a professor in the Department of East Asian Studies at National Taiwan Normal University.

teaching, with an emphasis on preaching and the gradual attainment of enlightenment. However, unlike the Cao Dongzong 曹洞宗 school of Buddhism, with its rejection of close ties to earthly rulers, Nukariya's doctrine fails to maintain a suitable distance between religion and state power. Influenced by the calls for "spiritual evolution" that were being made in Imperial Japan, Nukariya restricts his criticism of Zen Buddhism to the internal aspects of Zen Buddhism, somewhat less effectively addressing the impact of external authority; in fact, he shows a tendency to submit to this authority. Nukariya's critique of Zen Buddhism is thus very much a partial one.

On the face of it then, Daruma and Wang Yangming's ideas are seemingly incompatible. However, there are close links between Japanese intellectuals' advocacy of the philosophy of Wang Yangming and the Buddhist teachings of Daruma and the state ideology of the Meiji regime that make it possible for Nukariya to reconcile them into a natural, unified whole. In doing so, he created one of the most distinctive examples of the trend in modern Japan for dialogue between Confucianism and Buddhism; at the same time, Nukariya's attitude towards Zen Buddhism also helps us to understand some of the key features and problems of the evolution of religion in modern Japan.

Keywords: Nukariya Kaiten 忽滑谷快天, Daruma 達摩, Wang Yangming 王陽明 studies, Zen Buddhism, Buddhist-Confucian syncretism