臺大文史哲學報　第一百零三期
2025年5月　　頁77~108
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202505_(103).03

近代日本臨濟宗及曹洞宗的禪學論爭：以《禪道》及《達磨禪》兩雜誌的考察為中心*

張　崑　將**

摘　要

本文旨在分析近代日本臨濟宗及曹洞宗的禪學論爭，扣緊《禪道》及《達磨禪》兩雜誌的考察為中心。為了分析何以有此禪學論爭，故在第二節先描述為何《碧巖錄》流行前的國際宗教背景，包括佛陀傳記的出版、南印度的佛教復興運動及1893年的第一次世界宗教大會等。日本禪學界深感須有一核心宗教經典，於是《碧巖錄》的講釋在此時代氛圍下登場。本文第三、四節聚焦比較細部的近代禪門內部之爭，特別扣緊臨濟宗與曹洞宗二派的機關雜誌《禪道》與《達磨禪》相關禪學的詮釋論諍，包括禪學宗旨、《碧巖錄》公案解釋，窺探兩派禪學立場的不同風格以及此一時期所代表的批判禪學之意義。

關鍵詞：近代日本　臨濟宗　曹洞宗　禪道　達摩禪

2024.09.02 收稿，2025.01.19 通過刊登。
* 本文係國科會專題研究「日本戰前『批判禪學』的論諍：以臨濟宗與曹洞宗為中心的考察」計畫之研究成果，計畫編號：MOST 111-2410-H-003 -133 -MY3，承蒙兩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。Email: kungjang25@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

Discourses and Debates on Zen between the Rinzai and Sōtō Schools in Modern Japan: Based on the Investigations of *Zendo* and *Darumazen*

Chang, Kun-chiang *

Abstract

This article analyzes the debates over Zen between the Rinzai (臨濟) and Sōtō (曹洞) schools in modern Japan by closely investigating the journals of *Zendo* (禪道) and *Darumazen* (達磨禪). To contextualize the origins of these debates, the second section of this paper first outlines the global religious landscape prior to the widespread reception of *Biyanlu* (碧巖錄) and explores prominent historical events such as the publication of Buddha's biography, the Dalit Buddhist movement in Southern India, and the World's Parliament of Religions of 1893. During this period, the schools of Zen in Japanese academia recognized the need to publish a central and canonical religious text; hence, robust interpretations and discourses proceeded to be presented in *Biyanlu*. Sections three and four of this article will focus on the doctrinal contentions among various Zen schools in the modern era, particularly centering on the hermeneutical debates on Zen between the Rinzai and Sōtō schools as reflected in their institutional journals, *Zendo* and *Darumazen*. These debates encompass interpretations of Zen doctrine, the interpretations of kōan in *Biyanlu*, and an exploration of the differing stylistic tendencies of each school's Zen position, as well as the significance of critical Zen scholarship during this period.

Keywords: Modern Japan, Rinzai schools, Sōtō schools, *Zendo*, *Darumazen*

* Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.
Email: kungjang25@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

明治維新後的日本在富國強兵及教育上採取全盤西化政策，努力迎上西方的科學思潮，其中進化論思潮席捲整個日本，對宗教與人文的研究產生重大的影響。東京帝國大學紛紛引進西方學者對人文學領域進行科學上的教育，如 1887 年聘任德國蘭克學派的重要學者 Ludwig Riess（1861-1928）成為史學科教授，用科學方式研究歷史乃蔚為風潮。在佛教的學術研究上，佛陀傳記在英國愛德溫・阿諾德爵士（Sir Edwin Arnold，1832-1904）於 1879 年出版《亞洲之光》（*The Light of Asia*）後，讓西方人比較完整認識到東方文明中佛陀的偉大，甚至同時有美國奧爾科特（Henry Steel Olcott，1832-1907）成立「神智學協會」（Theosophical Society）宣揚佛教，這是歷史上第一次有西方人在基督教文明國度中鼓吹佛教復興運動，加上 1900 年中國敦煌文獻被發現五萬多卷的佛教經卷以來，開啟了佛教史的研究風潮。

隨著佛陀傳記及佛經文獻陸續出現的同時，日本國家勢力在明治維新後也漸趨向西方帝國主義，尤其在 1895 年的甲午戰爭到 1905 年的日俄戰爭之後，成為亞洲唯一強國，但也常處於須與西方帝國主義互較高下的對抗關係。因此，在宗教政策上，明治政府雖然內部高唱國家神道，但要對抗西方基督教勢力，必須選擇最具有東方代表性的宗教便是佛教。於是，適時推動佛教的國家化，尤其在廢佛毀釋政策未果後，改以國家神道改造佛教的風潮，讓日本佛教各宗派興起前所未有的危機感。

本文在上述日本近代的宗教背景下，聚焦比較細部的禪門內部之爭，扣緊曹洞宗與臨濟宗二派的機關雜誌《禪道》與《達磨禪》相關禪學的詮釋論爭，包括禪學宗旨、《碧巖錄》公案解釋，窺探兩派禪學立場的不同風格以及此一時期所代表的批判禪學之意義。

二、《碧巖錄》登場的國際背景

19 世紀西方帝國殖民勢力席捲亞洲，基督教也扮演文明先進文化的角色，成為帝國主義先鋒，傳入亞洲各國，衝擊各國宗教與倫理。但當西方文明遇見東方文明時，也有不少西方人從內心深處受到東方文明的感動，從而反省西方的殖民主義，其中代表作之一便是英國愛德溫・阿諾德爵士（Sir Edwin Arnold，1832-1904）所著的 *The Light of Asia*（《亞洲之光》）。此書第一版在 1879 年於倫敦出版，以詩史般的優美方式敘述佛陀動人的故事，闡述佛陀的傳記，第一次讓西

臺灣大學學術期刊資料庫

方人認識到東方偉大的佛陀。接著 1881 年德國學者奧登堡（Hermann Oldenberg，1854-1920）用德文出版的 *Buddha : Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*（《佛陀：生涯、教義、僧團》），不久並在德國成立相關佛教的協會組織。以上二者均是以一個西方人因深感佛教之美，積極在西方弘揚佛教。阿諾德爵士及奧登堡的佛陀傳記不斷再版，被各國翻譯，其中也很快被翻譯到日本。筆者查到最早的翻譯本是 1890 年即出現木村亮吉（?-?）及中川太郎（?-?）的兩本翻譯《亞洲之光》的作品。[1]

其次，約與《亞洲之光》等佛陀傳記在歐、美知識界引起波瀾的同時，即是在 1875 年一位美國退休上校奧爾科特（Henry Steel Olcott）在美國所創辦「神智學協會」（Theosophical Society）。奧爾科特創辦「神智學協會」的動機，是因 1873 年 8 月在 Panadura 的錫蘭僧侶 Migettuwatte Gunananda 與在錫蘭當地的傳教牧師興起一場宗教的辯論，當時《錫蘭時報》（後來的《錫蘭泰晤士報》）有完整地記錄了這場歷史性的爭論，兩邊主角的演講都被翻譯成英文。奧爾科特受到這段世紀的佛教與基督教的辯論影響，1875 年創辦此協會，更在 1878 年 12 月將協會總部遷往印度，並且興建了一些佛教的學校，企圖建構一個類似西方新基督教的「佛教新教」運動。[2]「神智學協會」積極地介紹《亞洲之光》給印度當地政治人物及西方世界，他們所推動的佛教復興運動，漸漸成為一股風潮。當然這波佛教復興運動也波及到剛剛明治維新不久的日本，紛紛派遣學問僧至錫蘭或南印度學習原始佛典與巴利文。

1880 年代上述《亞洲之光》的佛陀傳記及「神智學協會」的佛教復興運動漸漸傳到了日本，其中引介的關鍵人物即是平井金三（1859-1916），他是明治時期佛教教育運動的先驅者。由於平井金三流利的英語及對佛教發展的興趣，甚為關注奧爾科特在印度推廣的佛教復興運動。平井金三在 1881 年創「杞憂會」，且發行機關雜誌《杞憂私言》。基本上，「杞憂會」帶有兩大目的：其一是帶有

1 木村亮吉，《亜細亜廼光》（東京：松井忠兵衛，1890）及中川太郎《亜細亜の光輝》（東京：興教書院，1890）。其他之後的翻譯本還有島村苳三，《亜細亜の光》（東京：岩波書店，1940）、山本晃紹，《亜細亜の光》（東京：目黒書店，1944）。至於奧登堡（Hermann Oldenberg）用德文寫的 *Buddha : Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*，在日本比較晚翻譯出，由木村泰賢、景山哲雄共譯，《佛陀》（東京：大雄閣，1928）。

2 有關「神智學協會」及 Henry Steel Olcott，可參相關研究 Stephen R. Prothero, *Henry Steel Olcott (1832-1907) and the Construction of "Protestant Buddhism*, Mich. Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1990.

臺灣大學學術期刊資料庫

強烈的民族主義，其二是排斥耶穌教。平井金三因排斥耶穌教，故主張復興佛教以阻止基督教勢力的蔓延，抵抗殖民主義，所以積極向政府主張應培養佛教方面的國際人才。1885 年設立「オリエンタル・ホール」（Oriental Hall，暫譯為「東方塾」）培育許多深諳英文的佛教宗教哲學的國際人才，如姉崎正治（1873-1949）及加藤咄堂（1870-1949）等人。平井金三所抱持復興佛教之理念，與奧爾科特非常吻合，所以他在 1889 年招聘奧爾科特於 2 月 9 日至 5 月 28 日期間訪問日本時扮演了關鍵的角色。1890 年平井金三亦曾積極鼓吹政府應創辦「帝國佛教大學」以對抗基督教徒新島襄（1843-1890）所設立的同志社大學，但此倡議運動以失敗告終。1889 年他從京都臨濟宗妙心寺管長今川貞山（1826-1905）得到「龍華」的法名，顯示臨濟宗與他深厚的關係，並積極支持平井金三主持的英文塾“Oriental Hall”。1892 年平井金三受到官方青睞，參加芝加哥世界宗教大會，成為佛教代表團的成員之一，希望能將日本文化精神推向西方並得到高的評價。由於平井能以流暢的英文發表演講，頗有效地傳達了日本之禪與佛教的思想，得到西方人士的注目。[3]

以上介紹這位明治前期的平井金三事蹟，無非要說明日本政府接受平井金三用東方的佛教文明來抗衡西方的基督教文明的建議，日後成為國家重要政策。其次 1893 年的第一次世界宗教大會讓日本佛教界開始感受到積極國際化的必要，所以培育佛教界的國際人才也是當務之急，如臨濟宗釋宗演（1859-1919）、曹洞宗的忽滑谷快天（1867-1934）早在世界宗教大會之前紛至福澤諭吉（1835-1901）主辦的慶應大學學習英文。釋宗演經過這場宗教大會的洗禮後，更感受到佛教國際化的重要性，而讓釋宗演走向國際化的核心人物便是他的弟子鈴木大拙（1870-1966）。

另外，日本佛教界也開始思索，面對西方基督教有單一的聖經經典，佛教各宗派是否有單一經典或單一教典足以代表該宗派的教科經典及立場，這尤其對向來不注重文字經典的禪宗來說，是個相當棘手的問題，由此也促成了當時日本禪學界編纂「佛教聖典」或「禪宗聖典」的風氣。最後，更重要的是受平井金三影響的姉崎正治（1873-1949）等宗教學者接受西方思潮，展開「批判佛教」的研究背景，忽滑谷快天更受姉崎正治的影響，1905 年更出版《禪學批判論》。日本佛教界在上述西方思潮的影響下，彷如進入到思想的黃金時期，鬆動向來保守的佛教教義解釋，追隨進化論思潮，而近代禪宗《碧巖錄》的詮釋之爭便在這

3 有關平井金三的生平簡介介紹，可參野崎晃市，〈平井金三とフェノロサ ナショナリズム・ジャポニズム・オリエンタリズム〉，*Japanese Association for Religious Studies*，2005 年第 79 卷第 1 號，頁 73-79。

臺灣大學學術期刊資料庫

樣的背景登場。

1893 年日本佛教重要團體在參加芝加哥世界宗教大會後，發現西方聖經有專屬自己統一的經典，實有助於其宗教勢力的發展。但佛教各宗派所面臨的關鍵問題是佛教經典並無統一論，各派有各派重視的諸多經典，所以只能提出自己宗派的綱要。但芝加哥宗教大會之後，學術界對大乘佛教的解釋產生了巨大變化，西方從歷史與考古的研究，見到了「歷史的佛陀」之魅力，所以新的佛陀傳記紛紛出現，上述阿諾德爵士的《亞洲之光》可謂開風氣之先。但「歷史的佛陀」固然有其魅力，隨之而來的問題是「法身佛」的義理詮釋問題，松本文三郎及姉崎正治正是受到這波影響。松本文三郎（1869-1944）在 1899 年的博士論文《佛典結集》即已提出原始佛教三次集結「王舍城結集」、「吠舍離結集」、「阿育王時代結集」，雖有一定的論部，但並無經、律、論三藏經之分，明顯三藏之分是要到第四次結集的大乘佛教興起才存在。松本氏的著作必區分佛教的原型及其後代加上的發展，向來站在科學批判的立場研究佛教，故而認為原始禪宗所自稱「拈花微笑」的公案，根本在第一次結集中沒有出現。[4]

接著姉崎正治於 1899 年寫出《佛教聖典史論》，主張用歷史研究的方式，迎合西方進化與科學方法，將佛教經典當成人文產物，認為必然須以批評方式面對佛經研究，唯有如此宗教學方有可能。姉崎正治稱此是「歷史的理性」，用此破除存在於宗教自古以來的魅障。換言之，姉崎正治此書正視「歷史的佛陀」及佛經經過歷代的人與時空演變，排除用「法身佛」包攬一切的「聖典神出論」。因此，姉崎正治自認為此作是「富永仲基之冀尾」、「依循鮑爾遺範」。[5]富永仲基（1715-1746）是江戶時代主張「大乘非佛說」的人物，而鮑爾（Ferdinand Christian Baur，1792-1860 年）則是 19 世紀批評西方聖經的知名神學家。[6]日後姉崎正治更有《現身佛と法身佛》，說明佛陀的教法即是宇宙的真相，現在佛陀不外乎是顯現大宇宙本身的真理（法），所以「現身佛」即「法身佛」的顯現，是法身佛的具象權化。[7]換言之，姉崎正治延續了在日本消失已久的「批判佛教」思潮。此後，淨土真宗大谷派村上專精（1851-1929）著《大

4 詳見松本文三郎，《佛典結集》（東京：文明堂，1903），有關佛經第一次結集的分析，參頁 1-50。

5 姉崎正治，〈序言〉，《佛教聖典史論》（東京：經世書院，1899），頁 15。

6 同上註，頁 11-12。此書已有中譯本，釋依觀譯，《佛教聖典史論》（臺北：元華文創公司，2023）。

7 姉崎正治，《現身佛と法身佛》（東京：前川文栄閣，1925）。此書有釋依觀譯，《現身佛與法身佛》（臺北：元華文創公司，2024），論點參頁 122-123。

臺灣大學學術期刊資料庫

乘佛說論批判》贊成區分「歷史的/學術的佛說」與「教理的/信仰的佛說」，[8]繼承「大乘非佛說」，導致在巨大壓力下自動脫離僧籍。

「批判佛教」風潮當然也吹到禪門，忽滑谷快天顯然受到姉崎正治的影響。1905 年忽滑谷快天出版《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，故對禪門本身也產生很大的衝擊。有關拈花微笑公案的詳細爭論，詳於下節分析。

事實上，批判禪學的源流在日本有更深遠的歷史背景，鎌倉時代日蓮宗的開宗者日蓮（1222-1282）即倡議「念佛是無間獄，禪是天魔所為，尤其是真言宗乃此國土之大災難也。」[9]否定當時流行的淨土宗（念佛）、密宗（真言宗）及禪宗三大佛教宗派。其中與本文息息相關的「禪是天魔」之論，可說是禪學批判論的最早文獻，並且因日蓮宗的流行而一直潛伏著，只是在近代受到西方進化論思潮影響，禪宗所涉及「不科學」、「不進步」的解釋，被重新搬上檯面。

前面提及 1893 年世界宗教大會後，禪宗開始積極找尋足以統一宗門的經典，曹洞宗岡田宜法（1882-1961）即於 1910 年編輯《禪宗聖典》，[10]接著來馬琢道（1877-1964）在 1911 年編有《禪門寶鑑》。[11]至於禪門辭典的編纂也是有關統一宗派的重要工作，根據曹洞宗的山田孝道（1863-1928）在《禪宗辭典》之序言中所說，在明治 39 年（1906 年）其師望月信亨（1869-1948）等即編有《佛教大辭典》，當時即囑咐山田孝道要編《禪宗大辭典》。山田孝道則在 1915 年編出《禪宗辭典》，詳列印度禪宗系譜源流如何傳到中國系譜，最後又接續到了日本禪宗系譜，他在序言說：「方今我國文運頓昌，百般學術競興，佛教之研究亦隨之振起，加之特翻譯禪籍者日多，而關乎世間學術之專門辭典，殆無不備，獨我禪門，未有一可觀者，是志道者所以夙憾也。」[12]以上禪宗系譜及禪宗聖典之編纂，涉及宗門源流與傳承的解釋權，曹洞宗學問僧當時在這方面上的努力，顯然比臨濟宗更為積極。

8 村上專精，《大乘佛說論批判》（東京：光融館，1903），頁 190-191。

9 鎌倉・日蓮，〈撰時抄〉（1264 年撰寫），戶頃重基、高木豊編輯，《日蓮》，《日本思想大系》第 14 冊（東京：岩波書店，1982），頁 238。有關日蓮這四個格言的真偽討論，可參戶頃重基，〈折服における否定の論理の本質〉，《日蓮》，《日本思想大系》第 14 冊，頁 526-572。

10 岡田宜法主編，《禪宗聖典》（東京：一喝社，1910）。

11 來馬啄道編，《禪門宝鑑》（東京：鴻盟社，1911）。

12 山田孝道，〈序〉，《禪宗辭典》（東京：光融館，1915），頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

與編纂禪門聖典之同時，《碧巖錄》的講錄也受到曹、臨兩派的青睞。日本第一本有系統註解《碧巖錄》是江戶時代曹洞僧侶天桂傳尊（1648-1735）嘗為《碧巖錄》提唱註解。據〈天桂傳尊禪師行業記〉所說，天桂傳尊別號「老螺蛤」，又稱「老米蟲」，體貌龐碩，機警聰敏，眼如電爛，8 歲出家。18 歲從萬松祖海和尚親授《碧巖錄》三晝夜，自己又連續鑽研三晝夜始入眠。天桂傳尊一生至各地參禪講經，註解過日本曹洞宗開祖道元（1200-1253）的《正眼法藏》，也註解《六祖壇經》名為《海水一滴》。令人關注的是，傳尊不僅批判《正眼法藏》的編集及解釋問題，亦稱《六祖壇經》是偽書，體現其疑經註解風格，故在宗門內被視為異端。[13]但明治維新以後，天桂傳尊著作被重新出版，引起相當大的關注，忽滑谷快天堪稱「私淑」天桂傳尊的批判宗風，深受其影響。釋宗演則特為天桂傳尊在 1898 年重刊出版的《碧巖錄講義》寫序，美稱「天桂禪師者，祖底越格之巨衲也。」[14]

天桂傳尊所提唱的《碧巖錄》原名為《舐犢抄》，後又稱《天桂碧巖抄》或《佛果圜悟禪師碧巖集抄》、《碧巖集聞解》等，[15]1898 年經過重刊後，名為《碧巖錄講義》，計有三大冊。此書出版 6 年後，釋宗演與井上哲次郎組織「碧巖會」專門研討《碧巖錄》。幾年後釋宗演才開始講《碧巖錄》，以後這個碧巖會，成為「禪道會」並發行機關報《禪道》。1916 年（大正 5 年）在《禪道》雜誌上釋宗演開始連載《碧巖錄講義》，之後釋宗演又結集出版《碧巖錄講話》，此舉引起曹洞宗學者井上秀天（1880-1945）的高度關注，不久秀天在 1918 年即特著《現代新訳碧巌録詳解》，極力批判釋宗演的《碧巖錄講義》。《碧巖錄》在 19 世紀末期到 20 世紀初期的國際與國內佛教復興運動的氛圍中，重出江湖，隆重登場。

三、《禪道》與《達磨禪》兩雜誌的宗風比較

曹洞宗創始者道元（1200-1253）曾師事日本臨濟宗創立者榮西（1141-1215），後入宋至浙江天童山向如淨禪師（1163-1228）學法，歸國成立曹洞宗，

13 有關天桂傳尊的簡單傳記，可參天胤覺本，〈天桂傳尊禪師行業記〉，江戶・天桂傳尊著，天胤覺本編，《碧巖錄講義》（東京：光融館，1898），頁 2-8。另，天桂傳尊對《六祖壇經》的註解書名為《註法寶壇經海水一滴》（大阪：具足屋八右衛門，1725，日本國會圖書館館藏）。

14 釋宗演則特為天桂傳尊寫〈天桂禪師提唱碧巖集序〉，收入江戶・天桂傳尊，《碧巖錄講義》，頁 2。

15 參江戶・天桂傳尊，《碧巖錄講義》編者天胤覺本的「凡例」說明，頁 3。

臺灣大學學術期刊資料庫

與當時榮西禪師成立的臨濟宗迥然有別，奉守莫近國王及大臣，以向底層民間傳播信仰為主。在日本禪宗發展史上，臨濟宗向來是天皇、將軍、藩主等上層貴族的信仰，而曹洞宗則經營中下階層，因此若論教派勢力，臨濟宗向來都是政治上的寵幸者，但若論寺院數量及信徒人數，曹洞宗因帶有強烈的庶民性，故皆高於臨濟宗。

本節擬以臨、曹二宗各有其代表機關的雜誌《禪道》與《達磨禪》二刊物作為主軸，分析二宗的禪學論諍特色。其中臨濟宗釋宗演主持的《禪道》於 1910 年 8 月創刊，至 1922 年，為期 12 年，每月一期，共發行 147 期，釋宗演在 1919 年去世，此期刊在其逝後三年即停刊。負責《禪道》的組織機關是「禪道會」，釋宗演為會長，鈴木大拙是主要幹部，其中作為「協讚會員」有貴族院議員伊澤修二，亦有東京大學的井上哲次郎經常發表文章，還有鷲尾順敬、秋山悟庵、三宅雪嶺、幸田露伴等當時名人的稿子，陣容相當可觀，堪稱集官、學、教的高規格刊物。

至於曹洞宗忽滑谷快天創立的《達磨禪》則於 1917 年 1 月創刊，晚《禪道》近 7 年的時間，發行至 1934 年，為期近 18 年，共發行 18 卷 9 號，全數計 216 期，1934 年停刊之年也是忽滑谷快天逝世之年。與《禪道》雜誌有「禪道會」的機關組織一樣，《達磨禪》輔以「佛心會」之組織以維持雜誌的經營，山田孝道擔任會長，忽滑谷快天則為主筆，其他經常發表文章者有顧問大內青巒、顧問新井石禪、文學博士村上專精，曹洞宗大學教頭橫尾賢宗、來馬琢道，間有陸軍大將伊豆凡夫等。以下擬以曹、臨二宗在 1910 年代以後所發行的機關雜誌的對壘，分析與比較二宗的論爭內涵，首先比較二雜誌的創刊號精神，或可得其肯綮。

釋宗演在創刊號首先發表〈禪道に就て〉，提出凡有志參禪者須有五大條件，簡要摘錄如下：

1. 不可不知吾宗門之由來與各宗大異之事，即所謂「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛。」此乃吾宗標榜之本領也。但《大梵天王問佛決疑經》曰：「世尊登座，拈花示眾，人天百萬，悉皆罔措，獨迦葉破顏微笑。世尊曰：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相微妙門，付囑摩訶迦葉』。」然不免尚強拘泥於所依之經典，若使予無腹藏云：大覺世尊，宣說一代藏經的諸大三昧，直是吾宗之本領也。

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 不可不知信心修行的樣子，若不知之，誤以禪道為一種科學，或為哲學，以知見解會，揣摩臆測，甚至善弄荒唐無稽之戲論狂態者，苦哉！苦哉！
3. 不可不辯小知小見。參禪之徒，定力微弱，若現勝相時，宜早去自慢著。
4. 真實見性只在大疑大信之中，不可加以知解分別，宜知時節到來，自然現前。
5. 試以平生受用，專貴正念相續，乃為養此力，有理致、有機關、有難透、有向上、有四料簡、有五位、有十重禁、有末後之牢關……，入粗入細，入順入逆，入佛入魔，幾回反覆煆煉，以達其妙。[16]

以上揭示的五條件，第一條揭示臨濟禪宗旨「教外別傳，不立文字」，傳承自佛陀拈花微笑公案，強調禪定的三昧（Samādhi）才是學禪的宗旨。第二點闡釋有關禪道主以信心修行為主，雖不反科學、哲學，但也提醒禪學絕不是以客觀知識性為主的科學或哲學，一旦落入科學或哲學，將是一種誤解。第三、四點講修禪時的定力及真實見性所需注意嚴防之處，也表明不可以知解分別，將禪定講成知識性之物。第五點言修禪過程中會出現各種境界，必須反覆鍛鍊，始知修禪之妙。以上五點在忽滑谷快天的曹洞宗學問僧等看來，第一、二點最有問題，第一點「教外別傳，不立文字」的詮釋爭論，將於以下第二小節專門討論。至於第二點有關禪學與科學、哲學的關係，則是忽滑谷快天與井上秀天極力批判的重點。以下論之。

以下我們再來對比曹洞宗忽滑谷快天在《達磨禪》的創刊要旨，其在開宗明義即帶有進化論色彩，立場很鮮明：

> 不斷之轉化，無間之進步，不止之活動，此人生之特色。人生猶如活動寫真，生命如影片無間斷地進展，在歷史的帷幕上投影一場活劇，有轉化，有進步，有活動之所，此有生命之所也。雖有轉化、有進步、有活動，且其轉化不斷，其進步無間，其活動不止，但常不失同一

16 釋宗演，〈禪道に就て〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 2-7。作者案：《禪道》及《達磨禪》均以日文發行，還有本文以下亦有多處引用其他日文文獻資料處，均翻譯成中文，譯責作者自負。

臺灣大學學術期刊資料庫

性，轉而不使之轉，化而不使之化，此人生之妙諦也。[17]

接著批評當下的禪風：

> 方今稱老師宗匠之輩，不落入公案禪、番太禪之窠臼者有幾人，彼等若脫公案之鬼面，恰如魚離水、猿落木，成無為無能，真是可憐。彼等無思想、無德操、無功業、無常識、無學識，真無半文錢之價值，單單不過吐粥飯之熱氣。……我國教界之急務，不過禪之復古，然非謂墨守古風舊儀。貴古賤今，衰亡國民之通情也。此原以人生不絕墮落之陋見。西天東土，歸佛門者，稻麻竹葦，多屬亡國之民，印度、暹羅、安南、西藏、中國、朝鮮等皆然。以是消極、厭世、無氣力，乃彼等之通有之性也。然彼等之中，達磨、慧能、希遷、道一、良价之徒，能捉人生之活機，開闡宇宙之秘奧，熾唱活潑潑之宗風，彼等所貢獻精神界決不少。神州（按：指日本）之妙門豈可只拜彼等之後塵。……禪若無無間之進步，非禪也，唯死物也；禪若無不止之活動，非禪也，唯死物也。吾徒創刊《達磨禪》，亦禪之一進轉，毋論賦予宗門之新生命，亦是吾徒以自力自證之信念為本，促國民之自覺，由生氣充實之教旨，欲振作興國之氣象。此乃吾徒之宿論，聊記為創刊之辭。[18]

快天以上重點，摘錄如下：其一、禪須不斷進化，與時俱進，否則成為死禪。其二、批判當下公案禪、番太禪[19]等之宗風。其三、指出禪之末流者，貴古賤今，不與時俱進者，將招致亡國敗象，除日本以外的亞洲諸國即是如此。其四、禪門新生命有促進國民自覺、振作興國之作用。

吾人皆知，進化論是當時科學思潮的主流，曹洞宗在科學與哲學的立場是既要「入乎其內」，也要「出乎其外」，不似釋宗演只籠統說不排斥科學、哲學而已，所以極重禪宗源流考證及文字解釋。曹洞宗的批判主力井上秀天特在

17 忽滑谷快天，〈創刊の辭〉，《達磨禪》創刊號，1917 年 1 月號，頁 2-6。

18 同上註。

19 所謂「番太禪」（ばんたぜん）是帶有諷刺語詞的含義，特指「粗糙的禪」或「流於表面形式的禪」。

臺灣大學學術期刊資料庫

《達磨禪》撰有〈科學と哲學と禪との關係〉，表明雖然科學著重數學邏輯，但東方文明並不缺此項因素，其云：「雖說西洋文明有所長，東洋文明有所短，但並不是說東洋文明缺乏秩序的、數學的、分析的思索，兩者之間的相違在於西洋文明的思索力朝向物質界而前進，而東洋文明是朝向精神界而前進。」[20]秀天並在另一篇文章回應：

> 達磨正傳的禪之理想，實人類最高的理想，將此作為與哲學性、科學性的論述是頗有興味的研究問題。很遺憾，現在不能詳說，以一句話來說，佛教以外的宗教，其所說的平和幸福人類，乃被限於人類與人類同士之間，但佛教——特別是大乘佛教是建立在「天地同根、萬物一體，一切眾生悉有佛性，有情非情同時成道」之上，因是以宇宙萬物的平和、圓滿、幸福、調和為理想，其理想是有絕對性的價值。由此點來看，其他宗教所說的愛或和平，頗如小孩般而已。故概而言之，禪之極致是擁抱一切宗教、一切科學、一切哲學，且能超越其上之全部。但可惜的是，現今的禪僧諸君中，精通這般的訊息很少，特別是屬於臨濟宗的人中，在其明眼的上座皆無此人，只說些為了禪的社會性地位、社會性感化性之事物，頗值吾人浩嘆！[21]

以上可說是曹洞宗針對禪學與哲學、科學之關係的回應態度，既能如快天將禪學與演化論接合，又能如秀天點出佛法也很重邏輯、分析的思索，認為佛法可以擁抱一切科學與哲學甚至其他宗教，但不妨礙佛法超出其全部，不似釋宗演只是消極地面對科學與哲學。

由於秀天在上文中也特別指明當時臨濟禪的兩位活躍人物－—鎌倉的釋宗演及西之宮的南天棒兩位禪師，並指稱他們說的禪是「無責任的胡說」、「不是禪的說法，而是蟬的鳴聲」。[22]引來當時臨濟宗島田春浦禪僧的不滿：

> 你隨意發揮所言，是否真的體得蟬的鳴聲呢？若此兩和尚的言說是

20 井上秀天，〈科學と哲學と禪との關係〉，《達磨禪》第 6 卷，1921 年 1 月號，頁 46。

21 井上秀天，〈禪の公案の現代の觀察(一)〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 9 月號，頁 25-26。

22 同上註，頁 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 蟬聲的話，那《碧巖錄》的詳解應該是如何呢？若要說他們的開示是頗如兒戲之戲言，他們或許不是沒有詳解，而是不要用在文學上的道理或如氣勢洶洶的苦力之筆上。你驕傲自慢的解釋，總是離開宗旨而從外解讀，原不是其自序傳達的最初禪宗教理。你總是將其提倡禪之教理從一個門外漢立場，以文學上的道理，偏離教理而論難攻擊，為何要如此呢？[23]

上述島田春浦的回護臨濟二禪師之言，將秀天當成是禪學的門外漢，總是用文字解禪，常誤解釋宗演等人的禪學解釋。這涉及到禪學是否「立文字」的課題，將詳於下小節分析。

四、《碧巖錄》公案的禪解論爭

《碧巖錄》第一則公案便是達磨見梁武帝的公案，若從歷史研究角度而言，當論及達磨時不免涉及其歷史的真偽問題；若再更往前追溯，則又涉及禪宗源流的拈花微笑以及以心傳心的「不立文字」等公案都是問題。本文在第二節所言「歷史的佛陀」研究的新風氣啟動了潘朵拉的盒子，禪宗在論及源流的問題時，也碰到是否「佛說」的根源問題。本節擬以臨濟宗特重「不立文字，教外別傳」及「拈花微笑」的心傳法門受到曹洞宗忽滑谷快天及井上秀天的否認或挑戰，並以《碧巖錄》所涉及有名的「達磨」與「日面佛月面佛」兩公案為例之解釋爭議，以窺曹、臨二宗的禪學論諍之不同鮮明立場。

（一）「不立文字」的詮釋論諍

《禪道》創刊號的第二篇就是鈴木大拙的〈不立文字〉一文，對於禪門是否需要「立文字」解釋這一點，曹洞與臨濟二宗立場判然有別。

鈴木大拙在《禪道》的創刊號，即首發〈不立文字〉一文指出禪宗的「不立文字」，那為何還要辦《禪道》雜誌？鈴木說：

> 禪宗祖師無留有許多文字，六祖以前毋論，六祖以後禪宗完備於佛教中特重支那化之旨趣，至立一派，稍聞名之禪師皆有各自語錄，或

23 引自井上秀天，〈島田春浦禪師に答へ且つ問ふ〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 12 月號，頁 43。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 有手簡的詩集，各以其所見，舉揚禪旨。至其不可舉揚處，依然存在禪意。禪宗於畢竟之處，終不立文字，直指人心，若此處不徹悟，縱有百萬之經卷立言，總是敗闕。[24]

又針對禪宗非哲學所言之「絕對意識」而曰：

> 有言如哲學者之說，有絕對意識，實則意識分「意」、「分別」及「行為」，三者同時行動。首先，如現分「此」與「彼」而後「意識」之，最後「行」之。人間自有「意識」以來，「分別」有真有妄，其「行為」有實有假，其「言說」之處，未必有其意志之所。其所顯現之行動處，未必是所希求處，頗有「無偽而為也」之嘆。至禪宗高標榜不立文字，不外捨棄難分的「言說分別」所顯現的真妄相交。
>
> 然《禪道》之所期，應知在於我以分別而為真，我以意志及行為而為實。宜知造文字葛藤之同時，亦不離不立文字之境。世尊拈花，其意志未必在花，而迦葉所以破顏，亦端的別在。「於山色見清淨身，在溪聲得聽廣長舌」，[25]有文字之處不成拖累，無文字之處亦成參天之荊棘，無非要在頂門具一隻眼！如此禪宗在不立文字之所而立之，可謂有發行《禪道》之餘地。唯此吾人有大要警戒之一事，非他，吾人只云分別即是意，意即是行，出絕對之境涯，而出入文字語言葛藤之時，驅除無始以來無明之一念，忘卻不知不識實地之參究，至不知在分別智之生涯之外，別有「一生面」是也。[26]

大拙以上洋洋灑灑闡釋「不立文字」之旨，首先指出禪宗祖師大德僅留有各自簡單的語錄或詩集，論禪的畢竟處乃在於「不立文字，直指人心」。其次大拙回應不要誤解禪宗追求的境界是哲學所言的「絕對意識」，由於大拙沒有明言是出自哪個哲學家之言，筆者猜測這裡所言的「絕對意識」當是黑格爾哲學的「絕對精神」，因前所言東京帝國大學教授姉崎正治的佛教研究顯然受到黑格爾哲學影響。佛法境界相較於「絕對意識」之哲學用語，當是西田幾多郎（1870-

24 鈴木大拙，〈不立文字〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 10-11。

25 此句出自蘇東坡「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。」之詩句。

26 鈴木大拙，〈不立文字〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 11-12。

臺灣大學學術期刊資料庫

1945）所言的「絕對無」，近乎佛教所言的「空性」，「空性」是超越各種詞句與文句還執著有我的「不了義」，證悟甚深難懂難測而超脫生死輪迴、已無我執的「了義」內涵。大拙又將「意識」區分「意」、「分別」及「行為」，並言此三者皆是同時行動，涉及佛法細緻的名相。「意識」當是唯識宗所言「第六意識」，是前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）所共同依據者，其作用有分別現象界所有事物，即對境起了別作用。「意」則是第七識的「末那識」，是第六識所依，一般我們稱為思量、思考之意。「行為」即是「業」，身口意之行所造的業的總稱。[27]大拙這裡所言「分別有真有妄」即是第六意識所接受外境訊息時無法分別真實與虛妄，是處於無觀察識的狀態，故需要第七識的思考力量，否則身語意三門所作出的行為都是染污之業。禪宗坐禪的用意，便是訓練自己內心專注在所緣的境上，透過正知正念，遠離掉舉與昏沉，進入破除無明的正定狀態。因此，所謂「不立文字，直指人心」是指捨離那些言語文字所造成的分別作用，畢竟世人所用的語言文字有不可指涉真理之處，總有「言說分別」而導致「真妄相交」的夾雜狀態。

針對以上臨濟宗「不立文字」立場，與大拙有過筆仗的井上秀天則表明截然不同態度。井上在《達磨禪》中曾用做料理的比喻諷刺臨濟禪：「實際上，臨濟禪的『提唱』，[28]彷如在廚房像女學生般的妻子，朗讀著料理的教科書一樣，無味也無香，雖言不立文字，但彼等之禪，畢竟是文字的奴隸，且是盲從的奴隸。」[29]又在回答前所言島田春浦禪師的批評，井上也直指其「不立文字」的解釋問題：

> 如言「犬」之文字以外有「犬」之存在，乃因島田春浦禪師所說的在文字以外，有根據文字表象的人間之存在。其實用不著聽春浦禪師的說法，因從往昔以來在文字以外有宗旨，這是經常體悟的狀態。但文字的使用法，有存在一定的法規，如說「貓」的文字，是表示只限定說「貓」這種動物所使用的文字，故說「貓」的文字，不能使用「犬」來表示或用「猿」來表示，乃至用「島田春浦禪師」來表示。[30]

27 以上的解釋皆根據釋星雲監修，釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光文化事業公司，1988），頁 1941、2561。

28 這裡所謂「提唱」，是指臨濟禪對「公案」的講解與闡述。

29 井上秀天，〈禪の公案の現代の觀察(三)〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 11 月號，頁 23。

30 井上秀天，〈島田春浦禪師に答へ且つ問ふ〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 12 月

臺灣大學學術期刊資料庫

以上井上秀天的回應，是指語言文字固然有其言外之意，但在第一義的使用上仍須依照語言文字使用的規則，而不是一下子跳到第二義、第三義的無分別的狀態。顯然，井上秀天認識的禪是以漸悟為主，釋宗演的臨濟禪則以頓悟為宗。日後井上秀天在比較完整有系統的《碧巖錄新講話》著作中，在其序文中即首先用宋代宗鑑所彙集的《釋門正統》證明：「所謂禪宗者，始菩提達磨遠越蔥嶺，來乎此土，初無不立文字之說，惟面壁習禪而已。」並指南泉普願始唱別傳「不立文字，見性成佛」。換言之，秀天從經典傳承上直言「不立文字」並無佛經根據。井上秀天接著闡釋「不立文字」根本是「大謬見」、「大邪說」：

> 古來禪僧、居士將「不立文字，教外別傳」解釋為「不使用語言文字，或不依一般的傳授法，將彼等所謂的大悟，神秘性地傳授於密室內，此即是禪宗的教理。」的意義。這是隱藏彼等自身無智無學，誑惑低能的社會民眾之方便。從彼等的無智無學，而誤解且曲說「不立文字，教外別傳」之話語。「不立文字，教外別傳」，決不是那樣的意義。所謂「不立文字」並非「不樹立文字言句」的意思，而是「不在文字言句上立腳」的意思，即不執著只在文字言句上，而是意味著根據文字言句所表現之處，以把握真相為主眼的意思。所謂「教外別傳」是閑却以文字言句之上為能事，掌握存在於其文字言句之背後的實相，在這個所謂學理系統的佛教之外，以超然態度而標榜不立文字的意義。所以，凡說：「不使用文字語言，當成不立文字」或是「禪是以不立文字為宗旨，禪的提倡以文字言句為謬誤」，或是「以文字言句不是教授，只有默然坐禪是教外別傳」之類的禪僧、居士等的常套文句，是何等大謬見，且是大邪說。[31]

上述秀天對「不立文字，教外別傳」的重棒批評，當然有其針對性，文中所謂的「禪僧、居士」乃明顯亦有所指，即是釋宗演和尚及鈴木大拙居士。秀天千說萬說，認為即使是禪，也必立文字，佛經諸大經典哪個不是文字，哪個不是佛語，只是要真懂語言文字背後傳遞的言後之意，而不是如釋宗演師徒只說不執著文字，只道直指本心，嚴禁禪學只成為文字語言的奴隸的態度。當然，大

號，頁 44。

31 井上秀天，《碧巖錄新講話》（東京：京文社，1931），頁 2-3。

臺灣大學學術期刊資料庫

拙所言「不立文字」絕非秀天講得如此粗淺，如前所言也表明需要「出入文字語言之葛藤之時，驅除無始以來無明之一念」，亦有掌握文字語言的背後意義，不能死在字下之內涵。

以上兩造的「不立文字」有無佛經爭論，涉及到批判佛教課題的詮釋爭議，顯然井上秀天立場傾向姉崎正治《聖典史論》中強調的「歷史的理性」，故必對後來假托佛陀之語所作的「偽作」奮力澄清，畢竟這是本源的工作，不容瞎說。大拙顯然認為超乎語言文字之外的禪定空性，可直趨佛陀正理，不必拘泥於語言文句，比較輕忽「歷史的理性」。由此可知，曹洞宗忽滑谷快天一派，比較趕上當時「歷史佛陀」的思潮。

（二）「拈花微笑」是否有佛典依據？

前小節「不立文字」與「拈花微笑」皆出自相傳的《大梵天王問佛決疑經》，問題是這部經是否偽作，後世質疑者甚多。主要南宋釋志磐在 1269 年撰《佛祖統紀》第 5 卷如下記載：

> 《梅溪集》，荊公謂佛慧泉禪師曰：「世尊拈花，出自何典？」泉云：「藏經所不載。」公曰：「頃在翰苑，偶見《大梵王問佛決疑經》三卷，云梵王在靈山會上，以金色波羅花獻佛，請佛說法。世尊登座拈花示眾，人天百萬悉皆罔措，獨迦葉破顏微笑。世尊曰：『吾有正法眼藏涅槃妙心，分付迦葉。』」[32]

《梅溪集》是南宋王十朋（1112-1171）所撰，因此上述北宋王安石（1021-1086）與佛慧泉禪師的對話也不是出自王安石本人的文集。但拈花微笑之說在北宋即已流傳，北宋真宗年代契嵩（1007-1072）《傳法正宗論》說明所以不敢取用之因：

> 或謂如來於靈山會中拈花示之，而迦葉微笑，即是而付法。又曰如來以法付大迦葉，於多子塔前，而世皆以是為傳受之實。然此未始見其所出，吾雖稍取，亦不敢果以為審也。[33]

32 南宋・釋志磐，《佛祖統紀》，卷 5，大正新修大藏經行會編，《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988），第 49 冊，頁 170。

33 北宋・釋契嵩，《傳法正宗論》，卷 1，《大正新脩大藏經》第 51 冊，頁 718。

臺灣大學學術期刊資料庫

契嵩不敢取「拈花微笑」這段公案，同時代的北宋真宗年代道原禪師（?-?）所撰《景德傳燈錄》（1004 年撰）也未記載。但繼傳燈錄的北宋徽宗時代佛國惟白（?-?）禪師所編的《建中靖國續燈錄》（1101 年成書）則開始有「拈花普示、微笑初傳」，以後傳燈錄皆仿效傳之，其中流傳最廣的以下南宋晦翁悟明禪師（?-?，活躍於南宋淳熙年間約 1174-1189 年）所撰《聯燈會要》所載：

> 世尊在靈山會上，拈花示眾。眾皆默然，唯迦葉破顏微笑。世尊云：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」[34]

聖嚴法師（1931-2009）曾撰〈拈花微笑〉將這段禪門公案的來龍去脈說得頗清楚：

> 依據禪史資料，宋以前未見「拈花微笑」的記載，（南宋）宋代智昭的《人天眼目》第五〈宗門雜錄〉中，記述王荊公在翰苑，讀到此項記載是出於《大梵天王問佛決疑經》。此經為歷來大藏經所未收，亦為各種經錄所未載。傳說日本天臺宗的圓仁慈覺大師，於唐末之際，來華留學，曾將此經抄回日本，秘藏於某寺經函，三百年後，復現於人間，但已為蠹魚侵蝕，並有脫頁之處。現已被收入日本編印的《卍續藏經》〈補遺〉編中，並且有兩種釋本，一是一卷，一是兩卷，均未見其譯者是何人。兩卷本的破損很多，對於付法的敘述，比較簡單；一卷本的，頗為完整，而且兩見「拈花」的描述。[35]

以上點出拈花微笑的出典是來自《大梵天王問佛決疑經》，並且相傳是透過日本天臺宗的留學僧圓仁慈覺（794-864）攜帶到日本，影響日本禪學頗深。釋惠敏用 CBETA 的檢索系統指出，發揚「拈花微笑」之說相關的記載，以臨濟宗

34 南宋・晦翁悟明，《聯燈會要》，卷 1，日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊編委會編，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》（上海：上海古籍出版社，2012），第 1 冊，頁 24-25。

35 釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》（臺北：東初出版社，1993），第 4 輯第 5 冊，頁 164-165。

臺灣大學學術期刊資料庫

楊岐派、黃龍派禪者為主，可見臨濟宗法脈有尊重拈花微笑公案的傳統。[36]筆者以為這個風氣也影響日本，因在日本臨濟禪門最重視《碧巖錄》與《無門關》，均提到拈花微笑之公案。

因此，釋宗演在 1910 年創刊的《禪道》雜誌，亦首揭《大梵天王問佛決疑經》的拈花微笑公案，並言有志參禪者，需具五大條件，如前所引其中第一條即說：「不可不知吾宗門之由來與各宗大異之事，即所謂『教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛』。」[37]此外，1915 年釋宗演著有《拈華微笑》，[38]甚至在所著《碧巖錄》中亦多有拈花微笑的公案的討論。只是，釋宗演上述之作並未對忽滑谷快天質疑《大梵天王問佛決疑經》是偽經的問題提出相關回應，而是以公案禪的證悟方式引用拈花微笑加以說明。換言之，臨濟禪與其他禪門宗派最不同者即是以上十六字箴言，且是出自《大梵天王問佛決疑經》。因此，否定了拈花微笑公案，等於否定了臨濟禪最核心的「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」的出典根據。但忽滑谷快天直指核心，證明《大梵天王問佛決疑經》根本是部偽經。

其實，《大梵天王問佛決疑經》這部經自江戶時代面山瑞芳（1683-1769）即已斷定是日本的偽經，與諦忍律師妙龍（1707-1785）主張「中古日本人所造」，至戰前的忽滑谷快天亦考證其出於偽作。[39]忽滑谷快天在 1905 年所著《禪學批判論》的附錄中〈大梵天王問佛決疑經に就いて〉一文，明言他是在面山瑞芳及諦忍妙龍的基礎下，更詳細證明此經是偽作，此後在所著《禪學思想史》也表達同樣的觀點。

快天如是質疑：「不立文字，教外別傳，是後人形容達磨禪的特色，釋迦佛豈借用達磨以後的成語。」[40]並考證傳到日本的《大梵天王問佛決疑經》，得到如下結論：

> （此經）文義淺薄，即便不是西土人（指中國人）之偽作，就是邦

36 釋惠敏，〈「正法眼藏」與「拈花微笑」 公案史料再考〉，《正觀》第 65 期（2013 年 6 月），頁 6-60。

37 釋宗演，〈禪道に就て〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 3。

38 釋宗演，《拈華微笑》（東京：丙午出版社，1915）。

39 以上面山瑞芳與諦忍律師的論點，皆參忽滑谷快天，〈大梵天王問佛決疑經に就いて〉，《禪學批判論》（東京：鴻盟社，1905），頁 207-209。

40 忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷（東京：玄黃社，1923），頁 294。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人（日本人）根據《涅槃經》之偽造。附會臺嶺慈覺大師曾自大唐抄來在某國某寺，不可信用。此經偽造之事，覺有空華隨筆之論歟！[41]

《禪學批判論》分從外部譯者及內部義理的考證，確定《大梵天王問佛決疑經》是偽經。從外部的譯者來看，此經並無譯者，也無譯人，忽從王安石看過真本之傳說冒出，但查佛經大藏的目錄中並無此經，如果王安石真見過此經，之後也應編入《大藏》，但又不見編入目錄，足見佛經原來根本無此經，當然也無此事。快天認為此一偽經非印度人所作，因此經無梵文也無譯者，雖然江戶時代諦忍律師斷定是日人所作，理由是此偽經「趣意膚淺」，不過快天從漢文行文風格來看，認為當不是日人所偽作，所以只能是中國人的偽造。[42]

其次，快天再從內部義理分析，共舉了 13 個理由解釋，本文不詳列，僅摘錄重點如下。首先，快天認為此經記載當是佛入涅槃前的說法，但各種佛經傳記記載，迦葉尊者在佛入滅前並未在佛陀身邊；接著此經又常有五時八教的判教解釋之語，諸如「隨機方便者有權有實有偏有圓」、「對密機則密說，對顯機則顯說」、「不堪於實教更施權法」及「豈有名言數句頓漸偏圓等品數殊五時經之隔別耶」等語，但佛經判釋之由來，可見於《解深密經》的三時判教之素樸證文，與後來經過實際系統性且用誇張的文字來判釋，迥然有別。此外，此經亦滲入中國儒教、道教的思想，如用「天地流行凡十世十期之際有變化」、「天地元氣」等的文字。再者，經中「律師」一詞顯然是在三藏結集後才有的團僧律師，但佛在世時應無如後世偏向唯律的宗旨，以及也無一人稱「律師」者。

佛滅度後，佛經歷經集結整理，又復傳至中國、韓國與日本，不免出現偽經之作，故快天說：「偽經印度有之，支那亦有偽經數十百卷之上，日本的偽經如《血盆經》、《因果經》、《延命地藏經》、《不動經》、《虛空藏經》等亦多有，皆是透過古人之主張。」[43]因此，以上快天洋洋灑灑既入乎其內、又出乎其外地考證「拈花微笑」的出典是偽經之作，這對已經沿用此公案的禪門造成不少衝擊，因為日本臨濟宗有重視《無門關》、《碧巖錄》的傳統，二書皆有拈花微笑的公案，如《無門關》記有：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳。」《碧巖錄》亦有多則論及拈花微笑

41 同上註，上卷，頁 298。

42 忽滑谷快天，《禪學批判論》，頁 204-215。

43 同上註，頁 212。

臺灣大學學術期刊資料庫

的公案。但快天最後如是強調：「我必須申明：判定《大梵天王問佛決疑經》是偽作之書，以為將會大減禪宗的價值，這是誤解。禪宗的真價值與此經的真偽一點關係也沒有。拈花付法之事，由於是宗門之面授相傳，不應記載於經文，故認為我這篇著作有害於禪門，對此誤解，我相當困惑。」[44]換言之，快天面對有人質疑：如果否定拈花微笑當面付法之事實，將會有害於禪門一事，尤其曹洞宗也是禪宗，如何自處？但快天特別澄清並不會減損禪宗的真價值。在此我們看到「歷史考證式」的快天禪學，與重視禪門公案說法的臨濟禪學，有根本的學風差異。

（三）達磨公案的考證爭議

凡引領禪學宗門者，皆不乏有達磨的作品，畢竟達磨是攸關禪宗的源流，釋宗演及忽滑谷快天二者皆有達磨之作。在正式進入曹、臨二宗的達磨論爭之前，筆者擬先說明戰前日本學界對達磨研究頗為熱衷。達磨論諍跟《碧巖錄》第一則公案即是梁武帝與達磨的禪機對話有關，此公案涉及梁武帝與達磨的對話，雪竇重顯原典第一則即錄梁武帝問達磨：「如何是聖諦第一義」，提到「志公」謂梁武帝不識達磨，以及圜悟克勤的「評唱」言及「達磨初見武帝，帝問：「朕起寺度僧，有何功德？」磨云：「無功德」。[45]以上有關「無功德」與「聖諦第一義」的內容與達磨本傳有諸多相違之處。例如《傳法正宗記》卷第5的〈菩提達磨尊者傳〉並無公案中「志公」的「寶誌」這位人物。[46]

日本達磨研究的嚆矢是戰前境野哲（1871-1933）的《支那佛教史綱》，該書對於從來達磨傳及達磨禪的起源持批判的見解。[47]此後松本文三郎於1911年即有《達磨》之作，1942年更有完整的《達磨の研究》，質疑後世達磨傳記的事實錯誤，乃後世人為強加附會，強調1.明示達磨傳說之無稽。2.三祖僧燦在《續高僧傳》缺其傳，考證是否有其人物。3.考察曹溪大師別傳，指出謬誤頗多，認為不能盡信。[48]

接著這波達磨考證風潮，曹洞宗忽滑谷快天在1908年即有《達磨と陽明》

44 同上註，頁226。

45 南宋・圜悟克勤編，《佛果圜悟克勤碧巖錄》，卷1，《大正新脩大藏經》第48冊，頁140。

46 北宋・釋契嵩，《傳法正宗論》，卷5，《大正新脩大藏經》第51冊，頁739-744。

47 境野哲，《支那佛教史綱》（東京：森江書店，1907）。

48 松本文三郎，《達磨》（東京：圖書刊行會，1911）。以及松本文三郎，《達磨の研究》（東京：第一書房，1942）。

臺灣大學學術期刊資料庫

一書，寫作的背景與當時盛行陽明學說有關係。[49]1917 年更興辦《達磨禪》雜誌。此外，曹洞宗的井上秀天批評釋宗演、鈴木大拙師徒甚力，1934 年也有《達磨禪の新研究》。反關臨濟宗對達磨研究似乎不太重視，釋宗演去世後，在 1934 年才有後人為其整理《達磨の足跡：以心伝心教外別伝》，與 1941 年的《達磨》之作的重新出版，這兩本基本上是同一部作品。釋宗演此書跳過達磨的考證，只關注禪門公案故事的闡發，書名雖有達磨，卻皆開示與生活上的連結運用，輔以歷史人物證成其要闡發的禪學精神。由此可見，曹洞宗學問僧比較熱衷達磨的學術研究，至於臨濟宗釋宗演對於達磨的考證顯然興趣缺缺。

另外，快天主編的《達磨禪》作為後編刊物，常藉著批判公案禪風，認為他們都失去達磨祖師傳來的真正活禪，以凸顯自宗是以達磨禪為正宗，故此後《達磨禪》在第 2、3 號連載〈菩提達磨論〉，進一步深化什麼是正宗的達磨禪。接著，伴隨《達磨禪》雜誌的成立，曹洞宗的「佛心會」組織也成立，均透過此雜誌宣達其成立理念並廣招會員，其成立宗旨提及：「為實踐達磨正傳之禪道而體得佛心，打出快活自在的妙境，期達所謂潛行密用底之真人。」[50]「佛心會」旨趣文中出現「達磨正傳」，頗有與臨濟禪爭搶達磨「正傳」之意味。

如前所言，釋宗演、鈴木大拙師徒是《禪道》雜誌的主要靈魂人物，在 1910 年的創刊號中首先即以白隱禪師所畫的「大達磨」為首頁，揭示日本臨濟宗有以江戶時期白隱禪師（1686-1769）為主要宗師的傳統。白隱有中興臨濟宗之功，明治維新後也受到明治天皇追封「正宗國師」，其地位之崇高在日本臨濟宗可知。其次，《禪道》欲建立起「達磨」禪學的解釋權，故在《禪道》的第 3 號有「達磨」的專號。但如前所言，其對達磨之足跡、考證皆以信解態度處之，不似快天、秀天師徒努力證成《大梵天王問佛決疑經》是偽經，頗動搖臨濟宗「不立文字，教外別傳」的核心宗旨。

從以上釋宗演的創刊號看來，旨在闡釋「禪道」精神，並未將重點放在「達磨」，但《禪道》的第 3 號即有「達磨」的專號。基本上釋宗演解釋禪學，喜就公案衍義出修禪的意味，並常加以生活化，指出其中關鍵的心法，至於達磨傳的真偽或考證，並非其所關心。如以下釋宗演對梁武帝「無功德」之解釋：

> 無功德即大功德。若言比於物之大，其多寡可知。然因絕體無限之大，故與虛無等齊。故無限大之功德，同於無功德。例如，太陽化育

49 可參張崑將，〈從《達磨與陽明》看忽滑谷快天的批判禪學之特色〉，《漢學研究》第 31 卷第 1 期（總第 72 號）（2013 年 3 月），頁 187-218。

50 佛心會識，〈佛心會設立の趣旨〉，《達磨禪》第 2 卷，1917 年 2 月號，內面首頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 萬物，但太陽並無求取任何報酬之心。縱太陽無心，然天生物象即此爾語。對其無限大之善事，無得以計量，此即無功德。此種不求功德之善行，實清淨之心也。[51]

將梁武帝「無功德」公案，衍義為「無限大之功德」，旨在闡釋清淨造業之本心，此說亦妙。往下釋宗演並舉佛陀之弘法，乃至日本南北朝時代之忠臣楠木正成之赤心等例子說明這個無功利心的公案。至於梁武帝與達磨是否見過面，有無「志公」這號人物，對釋宗演而言，這些當是文字相，故不甚措意。即便《禪道》的第 3 號有「達磨」的專號，亦皆不涉及達磨傳記的考證。

但是曹洞宗的學問僧喜歡從源流及考證方式論證達磨，故不得不重視達磨的相關傳記。《景德傳燈錄》第 3 卷有「菩提達磨」章，《傳法正宗記》第 5 卷亦都有記載。達磨從南印度出發，根據考證是梁武帝天監 16 年（517 年），達磨已是 147 歲。另外，忽滑谷快天在《禪學思想史》中否定光統律師及菩提流支三藏毒殺達磨事件，[52]但井上秀天認為《景德傳燈錄》第 3 卷「菩提達磨」章記載菩提的死亡年代是北魏太和 19 年有誤，仍相信毒殺的事實，因北魏宮廷中毒殺事件頻仍，《舊唐書》亦載達磨「遇毒而卒」。再者，根據《綱鑑易知錄》第 37 卷記載宋雲與惠生受北魏胡太后之命，為求佛典至西域離開北魏，在梁武帝天監 17 年（518 年）一行抵達洛陽，但在梁武帝普通 2 年（521 年）也就是菩提達磨抵達廣東的翌年，此時達磨已經栖隱少林寺，開始「壁觀婆羅門」的定居生活，宋雲在蔥嶺與達磨的幽靈問答，限於雙方年代有所出入，無論如何都不可能將之視為歷史的事實。但井上秀天認為如果不深究年代的出入，宋雲與達磨的幽靈對話，可視為與地方風俗信仰結合的一種型態。[53]以上所述達磨見梁武帝事、是否被毒殺說，去世後宋雲與其幽靈對話等事，都是被質疑的事件，可見曹洞宗學問僧對達磨傳的考證不輕易放過。基本上，曹、臨二宗對經典傳遞的解讀上有不同態度，臨濟宗不重歷史考證，只問禪門機鋒之體悟，曹洞宗學者則尤重經典中歷史的懸疑問題，甚至如前小節所分析，積極證明臨濟宗所依存的拈花微笑之經典依據是偽作，二派學問僧所呈現的禪解風格相當歧異。

51 釋宗演，《達磨》（東京：文學書房，1941），頁 185。
52 忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷，頁 309。
53 井上秀天，《達磨禪の新研究》（東京：學而書院，1934），頁 28-30。

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）「日面月面佛」公案的詮釋論諍

關於《碧巖錄》公案的詮釋之爭，筆者在〈日本近代曹洞宗禪學者對臨濟宗禪學者的批判禪學論爭：以忽滑谷快天、井上秀天為中心〉一文中已就鈴木大拙及井上秀天大致的論諍背景進行說明。[54]主因是臨濟宗釋宗演和尚於 1916 年（大正 5 年）開始在《禪道》雜誌連載《碧巖錄講義》，之後又結集出版《碧巖錄講話》，引起曹洞宗學者井上秀天的高度關注。不久秀天在 1918 年即特別著有《現代新訳碧巌録詳解》，之後又有《碧巖錄新講話》，其中不乏嚴厲批判釋宗演，並無忌憚地稱釋宗演的《碧巖錄講話》根本是「天下的愚書」。本節擬針對《碧巖錄》的第 3 則的公案，更具體地分析兩造的詮釋論諍。為了方便討論，先引原文，並將之分為兩段如下：

1. 【原典（雪竇重顯禪師）】舉馬大師不安(這漢漏逗不少。帶累別人去也)，院主問：「和尚近日，尊候如何？」(四百四病一時發。三日後不送亡僧。是好手。仁義道中)大師云：「日面佛月面佛」(可殺新鮮。養子之緣)。

2. 【評唱（圜悟克勤禪師）】

學者勞形，如猿捉影。只這「日面佛，月面佛」極是難見。雪竇到此，亦是難頌。卻為他見得透，用盡平生功夫指注他。諸人要見雪竇麼？看取下文：

（按：以下是雪竇禪師之頌）

日面佛，月面佛【開口見膽。如兩面鏡相照，於中無影像。】，五帝三皇是何物【太高生。莫謾他好。可貴可賤。】！二十年來曾苦辛【自是爾落草，不幹山僧事。啞子吃苦瓜。】，為君幾下蒼龍窟【何消恁麼。莫錯用心好。也莫道無奇特。】。屈【愁殺人！愁人莫向愁人說。】！堪述【向阿誰說？說與愁人愁殺人。】。明眼衲僧莫輕忽。【更鬚子細。咄！倒退三千。】[55]

以上是有關馬祖大師身患重病，臥床不起，擔心的院主前來探望，馬祖大師回答「日面佛月面佛」的參禪公案，圓悟克勤讚嘆雪竇參透此了悟生死公案之頌。

54 按此文已投稿並經匿名審稿通過，將刊於《佛光學報》第 12 卷第 1 期（2026 年 1 月）。

55 釋星雲總監修，任澤鋒釋譯，《碧巖錄》（高雄：佛光文化事業公司，2021），頁 27-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

日面佛、月面佛是《佛說佛名經》中出現的佛名，《佛說佛名經》載：「過彼勝聲世尊有佛名月面，彼月面佛壽命滿足一日一夜。過彼月面世尊，復有佛名日面，彼日面佛壽命滿足千八百歲。過彼日面世尊，復有佛名梵面，彼梵面佛壽命滿足二十三千歲。」[56]此一公案原是用壽命解日面佛與月面佛，既是一日一夜，又可是千八百歲，馬祖大師的回答意在無論長短壽命，皆不執著色身，表達了然超脫生死之境。秀天解釋此一公案，仔細地考證馬祖大師的生平，並引用《景德傳燈錄》及《五燈會元》馬祖大師臨死之語，如《五燈會元》第 3 卷載：「於貞元四年正月中，登建昌石門山，於林中經行，見洞壑平坦。謂侍者曰：『吾之朽質，當於來月歸茲地矣。』言訖而回。既而示疾，院主問：『和尚近日尊候如何？』師曰：『日面佛，月面佛。』二月一日沐浴，跏趺入滅。』」[57]考證其入滅之年是唐德宗皇帝貞元 4 年（西曆 788 年）。並認為「日面佛，月面佛」即是馬祖大師辭世之句。由此並去引用上述《佛說佛名經》，並藉此批評此經傳入日本後，有人假借「佛名會」以稱念佛名懺悔修行的風氣。接著秀天劍指釋宗演在引述此公案上的歷史錯誤如下：

> 釋宗演和尚之《碧巖錄講義》：「在支那宋朝時代，《續藏經》編纂之際，唯此《碧巖錄》言及『五帝三王是何物』一句，招神宗皇帝之疑，終未編入《續藏》。」我想這是因為針對雪竇重顯的「頌」、圜悟克勤的「評唱」冒頭所說：「神宗在位時，自謂此頌諷國，所以不肯入藏。」所說，但這確實是釋宗演記述的錯誤。《碧巖錄》始刊之時，在南宋徽宗皇帝建炎 2 年（西曆 1128 年），而著者圜悟克勤出生的年代是宋仁宗皇帝嘉祐 8 年（西曆 1063 年），神宗皇帝在位年間，是從熙寧元年到元豐 8 年（西曆 1068 年-1085 年），元豐 8 年時，圜悟克勤是 23 歲，而他在 50 歲以後所著述的《碧巖錄》，怎會存在於他 23 歲以前呢？到底是吾人所無法想像所及之處。即圜悟克勤所謂「不肯入藏」，絕對不是指《碧巖錄》，實指《雪竇百則頌古》。[58]

56 北魏・菩提留支譯，《佛說佛名經》，卷 17，《大正新脩大藏經》第 14 冊，頁 253。

57 南宋・釋普濟集，《五燈會元》（劍橋：哈佛燕京圖書館藏，據光緒 28 年（1902）貴池劉氏用家藏宋寶祐本影刊），卷 3，頁 6。

58 井上秀天，《碧巖錄新講話》，頁 70-72。

臺灣大學學術期刊資料庫

以上所述，大概可以掌握秀天對《碧巖錄》解釋的風格，他會先對經文出現的有關歷史人物或事件進行考證，如對馬祖是何人，歷史上出現的傳記是如何記載，考索佛經的典故等等，是典型的以史證經及以經證經，中間穿插對當下禪風的評論，最後再進行公案中的禪意判解，並預設一個關鍵人物釋宗演作為學術敵人，如上引考證釋宗演錯誤認為《碧巖錄》無法入藏的解釋。但這樣流於歷史考證的禪解公案，頗與臨濟禪風格格不入，且因秀天《現代新訳碧巖録詳解》處處批評釋宗演，惹來釋宗演弟子鈴木大拙的回應，如下大拙針對「日面佛月面佛」的公案對秀天提出批評：

> 著者的歷史性及文學性的研究也是有趣的，今稍舉精細的、確實的根據，若從考證來解釋的話，我想是不錯的。但可悲的是，著者混同文字的解釋與禪意的提倡，這種混同通貫全篇，與吾等之思考相衝突。通讀彼處此處之際，不禁有令人噴飯之處，將馬祖的回答，即使著者加以「新解」，也未能盡馬祖之意。……重點不是在馬祖所說的文字或文句，而是要徹底掌握其意旨，因此禪僧苟且於言句上的詮索不少，也許想到所謂得魚忘筌，或深深地浸透於文句，才責彼等不應以無根之事實隨意亂說。特別的是，禪的妙味在文字之外，而此妙味到底是不能只用文學上或歷史上的詮索來翫味，不外從自身的經驗，以「為君幾下蒼龍窟」指出在實地上嘗盡各種辛苦的修行。但著者的「新解釋」，不僅未嘗大辛苦，也少往內沈潛思考，毫無理由地從嘴巴說出，將圜悟與雪竇所下的語言及偈頌，變成了何等空洞的幻影法師。馬祖所示說的「日面佛月面佛」，在禪者的真研究裡，並不在於歷史性、文學性的詮索，而是在於徹悟馬祖未吐如此文字以前的心的境地。對實地的修禪者而言，無論如何必要每次看破馬祖的心底。「日面佛月面佛」只是偶然地從嘴巴吐出而已。[59]

以上也是重棒回應秀天以文字解禪的謬解。大拙特意說明「文字解釋」與「禪意的旨意」這兩項應該分開，不應混同。大拙雖不反對這種文字考證性的工作，但實可「得魚忘筌」，不讓主次混淆，甚至主客異位，忘了是要體悟禪意，卻成了文字禪。依大拙之意，「日面佛月面佛」之公案，其根本禪意在於探索馬

59 鈴木大拙，〈《現代新譯碧巖錄詳解》を読む〉，《禪道》1918 年 8 月號，頁 16-17。

臺灣大學學術期刊資料庫

祖大師對生死體悟修行之境，以回到自身的經驗，去看破馬祖的心境，而不是去考證「日面佛月面佛」到底壽命有多久、馬祖大師死於何年、享年幾歲等「文字解釋」或「歷史考證」，結果就會如秀天這種考證癖好者，拿著文字的、歷史的解釋來說明禪的公案，結果「禪是禪」，而「我還是我」，如此禪就「死在字下」，不再是禪了。最後大拙語重心長地指責秀天，用那種「研究之眼」，只是從牆外窺探，與禪的實修、禪的妙悟根本無所交涉，這樣「終至將實禪當成死物來處理，這豈不是一場悲劇！」[60]大拙從禪的實修經驗說秀天的禪解是「悲劇」，秀天說釋宗演的禪解根本是荒唐的「天下之愚書」，顯然彼此還是不能說服對方。可惜，秀天在 1945 即去世，大拙則享高壽，活到戰後，這波禪學論諍還延伸到大拙與胡適的論諍。

五、結語：曹、臨二宗論諍與批判禪學的意義

「批判禪學」關注禪宗起源論、禪宗經典的解釋紛爭，以及借宗教依附國家政權而曲解佛教義理的詮釋。由以上兩節的分析，可窺在禪宗起源論上，曹洞宗的快天考證《大梵天王問佛決疑經》，等於否定了臨濟宗「拈花微笑」的傳法精神及象徵，對臨濟宗的衝擊頗大。尤其快天的學生岡田宜法編《禪宗聖典》在追溯禪宗源流時，根本沒有採入拈花微笑，更否定「教外別傳」而曰：「夫云教外別傳之宗旨，非佛陀始建之法，本是人人具足，箇箇圓成，諸佛之本分事也。」[61]

但是，快天這個考證，不免自傷到曹洞宗內部，因曹洞宗學問僧不一定都支持其論，所以也出現內部的紛爭。由於快天在 1915 年被授與國家的文學博士學位，1920 年擔任曹洞宗大學校長，1925 年擔任曹洞宗改制為駒澤大學的初代校長，一直至其去世前被迫辭去校長之前，其影響曹洞宗的宗風頗大，但爭議也不少。[62]曹洞宗保守派與革新派紛爭一直暗潮洶湧，內部一直有「正信論爭」，[63]當

60 同上註，頁 20。

61 岡田宜法主編，《禪宗聖典》，頁 17。以上所引之語，係岡田宜法引用日本〈拔隊假名法語〉之語。

62 有關忽滑谷快天出版《禪學批判論》造成他不容於同門而影響他辭去駒澤大學校長職務的過程，可參江燦騰，《東亞現代批判禪學思想四百年：從當代臺灣本土觀察視野的研究開展及其綜合性解說》第 1 卷（臺北：元華文創公司，2021），頁 326-328。

63 曹洞宗戰前內部的「正信論爭」兩派核心人物：一派以忽滑谷快天博士派為主，一

臺灣大學學術期刊資料庫

然更不用說快天支持江戶中期富永仲基的「大乘非佛說」之激烈言論。[64]只是，保守派對快天的批判禪學論點雖有爭議，但當時守舊派無人有博士學位，亦只能徒呼負負讓快天一直擔任駒澤大學校長。快天當上了駒澤校長之後，進行教學改革，特延攬當時木村泰賢（1881-1930）、村上專精（1851-1929）等具有博士頭銜者接連到駒澤大學任教，造成傳統禪學者的教學陣容（教學權力）的守舊派相當衝擊。守舊派因無新制學位，被認為無法跟上時代也無法國際化，但因他們從小依據學制，對《碧巖錄》的語錄公案鑽研很熟，是語錄上的權威。由於臨濟宗也教《碧巖錄》，故早期曹、林兩宗是可以互相合作，如曹洞宗天桂傳尊所著《碧巖錄講義》之書也可以有釋宗演的序。因此，快天、秀天這一派特別針對釋宗演、鈴木大拙的禪學批判，並不能當成是曹洞宗全部的立場。

其次，快天一系的曹洞宗為何在宗風上反對「不立文字，教外別傳」？這與當時迎合「科學」、「進步」的風潮有關。姉崎正治的《佛教聖典史論》重新正視「歷史的佛陀」，來審視歷史上佛經的集結與變化，指控大乘佛說企圖用「法身」來包攬一切的解釋，與科學的理性背道而馳。換言之，至少我們可以窺出快天的《達磨禪》比起釋宗演的《禪道》是積極跟上進化論風潮，這與近代達爾文主義運用在帝國主義理論而風靡全球有關。只是，科學著重物質上的創新進步，看起來與宗教講究心靈提升是不同面向，但當時演化論的進化思潮也滲透到宗教上的解釋，以忽滑谷快天為主的曹洞宗一脈迎合於「進步」的時代思潮實比臨濟宗還敏銳，言論也比較趨於激烈。只是，佛法重修行與體證，姉崎正治等的歷史佛陀論，或許可以滿足佛法作為哲學或歷史學，甚至滿足他們所謂的「科學」，但這終究不是「學佛」，這或許是臨濟禪難以很快接上「科學」思潮的原因。「學佛」與「佛學」終究是兩回事。

再者，若從創刊號的性質來說，即快天所編《達磨禪》將禪風之正與不正，拉高到「國民自覺」與「振作興國」的國家層次，這在釋宗演的《禪道》創刊號上並未明顯強調，由此也略窺曹洞宗在配合國家政策所扮演的積極性勝過臨濟宗。但此並不代表《禪道》往後各期所刊登的文章沒有國家主義色彩，只是

派是以原田祖岳（1871-1961）老師派。事件開端是在 1928 年 8 月快天在曹洞宗內部出版的《星華》刊物，發表〈正信〉一文，隨即原田祖岳在同年 9 月的《公正》刊物第 39 號刊出〈須く獅虫を驅除すべし〉，如所周知，這是引用《大智度論》中「獅子蟲自食獅子肉」的有名話語，掀起曹洞宗「正信」論爭。可參竹林史博編，《曹洞宗正信論爭》（東京：青山社，2004）。

64 有關忽滑谷快天重刊江戶中期富永仲基的《出定後語》及服部天遊《赤裸裸》的意圖之研究，可參考山內舜雄，《續道元の近代化過程—忽滑谷快天の学とその思想》（東京：大藏出版社，2001），第 3 章至第 4 章，頁 64-74。

臺灣大學學術期刊資料庫

在程度上或數量上似乎比曹洞宗淡化，這或許也跟《禪道》雜誌的活躍期都在大正民主時代，而《達磨禪》已進入昭和時期，且在該雜誌末期的 1930 年代，日本已經進入昭和法西斯時代的氛圍息息相關。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

北魏・菩提留支譯，《佛說佛名經》，大正新修大藏經行會編，《大正新脩大藏經》第 14 冊，東京：大藏出版株式會社，1988。

北宋・釋契嵩，《傳法正宗論》，大正新修大藏經行會編，《大正新脩大藏經》第 51 冊，東京：大藏出版株式會社，1988。

南宋・圜悟克勤編，《佛果圜悟克勤碧巖錄》，大正新修大藏經行會編，《大正新脩大藏經》第 48 冊，東京：大藏出版株式會社，1988。

南宋・釋志磐，《佛祖統紀》，大正新修大藏經行會編，《大正新脩大藏經》第 49 冊，東京：大藏出版株式會社，1988。

南宋・晦翁悟明，《聯燈會要》，日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊編委會編，《日本宮內廳書陵部藏宋元版漢籍選刊》第 1 冊，上海：上海古籍出版社，2012。

南宋・釋普濟集，《五燈會元》，劍橋：哈佛燕京圖書館藏，據光緒 28 年（1902）貴池劉氏用家藏宋寶祐本影刊。

鎌倉・日蓮著，戶頃重基、高木豊編輯，《日蓮》，《日本思想大系》第 14 冊，東京：岩波書店，1982。

江戶・天桂傳尊，《註法寶壇經海水一滴》，大阪：具足屋八右衛門，1725，日本國會圖書館館藏。

江戶・天桂傳尊著，天胤覺本編，《碧巖錄講義》，東京：光融館，1898。

二、近人論著

山本晃紹，《亜細亜の光》，東京：目黑書店，1944。

山田孝道，《禪宗辭典》，東京：光融館，1915。

山內舜雄，《續道元の近代化過程—忽滑谷快天の学とその思想》，東京：大藏出版社，2001。

井上秀天，〈禪の公案の現代の觀察(一)〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 9 月號，頁 23-26。

———，〈禪の公案の現代の觀察(三)〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 11 月號，頁 19-23。

———，〈島田春浦禪師に答へ且つ問ふ〉，《達磨禪》第 3 卷，1919 年 12 月號，頁 38-45。

臺灣大學學術期刊資料庫

———，〈科學と哲學と禪との關係〉，《達磨禪》第 6 卷，1921 年 1 月號，頁 43-46。
———，《碧巖錄新講話》，東京：京文社，1931。
———，《達磨禪の新研究》，東京：學而書院，1934。
木村亮吉，《亜細亜廼光》，東京：松井忠兵衛，1890。
中川太郎，《亜細亜の光輝》，東京：興教書院，1890。
江燦騰，《東亞現代批判禪學思想四百年：從當代臺灣本土觀察視野的研究開展及其綜合性解說》第 1 卷，臺北：元華文創公司，2021。
竹林史博編，《曹洞宗正信論爭》，東京：青山社，2004。
村上專精，《大乘佛說論批判》，東京：光融館，1903。
佛心會識，〈佛心會設立の趣旨〉，《達磨禪》第 2 卷，1917 年 2 月號，內面首頁。
岡田宜法主編，《禪宗聖典》，東京：一喝社，1910。
來馬啄道編，《禅門宝鑑》，東京：鴻盟社，1911。
忽滑谷快天，《禪學批判論》，東京：鴻盟社，1905。
———，〈創刊の辭〉，《達磨禪》創刊號，1917 年 1 月號，頁 2-6。
———，《禪學思想史》上卷，東京：玄黃社，1923。
姉崎正治，《佛教聖典史論》，東京：經世書院，1899。
———，《現身佛と法身佛》，東京：前川文栄閣，1925。
姉崎正治著，釋依觀譯，《佛教聖典史論》，臺北：元華文創公司，2023。
———，《現身佛與法身佛》，臺北：元華文創公司，2024。
松本文三郎，《佛典結集》，東京：文明堂，1903。
———，《達磨》，東京：圖書刊行會，1911。
———，《達磨の研究》，東京：第一書房，1942。
張崑將，〈從《達磨與陽明》看忽滑谷快天的批判禪學之特色〉，《漢學研究》第 31 卷第 1 期（總第 72 號），2013 年 3 月，頁 187-218。
———，〈日本近代曹洞宗禪學者對臨濟宗禪學者的批判禪學論爭：以忽滑谷快天、井上秀天為中心〉，《佛光學報》第 12 卷第 1 期，2026 年 1 月，待刊稿。
鈴木大拙，〈不立文字〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 10-12。
———，〈《現代新譯碧巖錄詳解》を読む〉，《禪道》1918 年 8 月號，頁 16-20。
島村苳三，《亜細亜の光》，東京：岩波書店，1940。

臺灣大學學術期刊資料庫

野崎晃市，〈平井金三とフェノロサ ナショナリズム・ジャポニズム・オリエンタリズム〉， *Japanese Association for Religious Studies*，2005 年第 79 卷第 1 號，頁 73-79。

奧登堡（Hermann Oldenber）著，木村泰賢、景山哲雄共譯，《佛陀》，東京：大雄閣，1928。

境野哲，《支那佛教史綱》，東京：森江書店，1907。

釋宗演，〈禪道に就て〉，《禪道》創刊號，1910 年 8 月號，頁 2-7。

———，《拈華微笑》，東京：丙午出版社，1915。

———，《達磨》，東京：文學書房，1941。

釋星雲監修，釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光文化事業公司，1988。

釋星雲總監修，任澤鋒釋譯，《碧巖錄》，高雄：佛光文化事業公司，2021。

釋聖嚴，《拈花微笑》，《法鼓全集》第 4 輯第 5 冊，臺北：東初出版社，1993。

釋惠敏，〈「正法眼藏」與「拈花微笑」 公案史料再考〉，《正觀》第 65 期，2013 年 6 月，頁 6-60。

Stephen R. Prothero, *Henry Steel Olcott (1832-1907) and the construction of Protestant Buddhism*, Mich. Ann Arbor: UMI Dissertation Services, 1990.

臺灣大學學術期刊資料庫