

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2014.11(1)135

十二至十三世紀東亞禪宗與儒教：
試論道元關於三教一致說批判的對象及其背景
East Asian Ch'an Buddhism and Confucianism in 12th
and 13th Century: Examines Targets and Background
of Dōgen's Criticism of the Theory of the Consistency
among the Three Major Chinese Religions[§]

何燕生

HE Yansheng*

關鍵詞：東亞禪宗、三教一致說批判、道元禪學、《法華經》、《楞嚴經》、《圓覺經》、六祖惠能

Keywords: East Asian Ch'an Buddhism, Criticism of the theory of the consistency among the three major Chinese religions, Dōgen's Zen Buddhism, *Saddharma-pundarika-Sūtra*, *Surangamasamadhi (Lengyan Jing)*, *Yuanjue Sūtra*, Six Patriarch Huineng

§ 本文是筆者承擔的復旦大學985哲學社會科學創新基地復旦大學文史研究院研究專案《中日佛教文化交流史上的道元：一種思想史的考察》之部分研究成果，曾於臺灣大學人文社會高等研究院主辦之「東亞儒佛爭辯與會通」國際學術研討會（臺北：臺灣大學，2012年3月23日）宣讀。審查期間，承蒙兩位匿名審查人提出寶貴的修改意見，謹此深致謝意。

* 日本郡山女子大學文化學部教授。

Professor of the Department of Cultural Studies, Koriyama Women's University, Japan.

摘要

本文對道元關於三教一致說批判的對象和背景進行了考察。所謂三教一致說，即主張儒、釋、道三教在根本上為一致，宋代（960-1279）盛行這種學說，道元（1200-1253）斥其是「邪說」，認為宋朝三教一致說的流行，是佛法衰微的標誌，勸告弟子不要輕聽其言。據道元說，主張三教一致說的人，貶低《法華經》的教義，而推崇《楞嚴經》和《圓覺經》。道元依據六祖惠能（638-713）推崇《法華經》、《涅槃經》和《金剛經》的說法，認為推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，不符合禪宗的傳統，而且指出《楞嚴經》和《圓覺經》，古來曾有人斥之為偽經，非佛所說。經筆者對道元所有著述的考證，道元開始批判三教一致說的年代為日本寬元元年（1243），在此之前並未見有批判的言論。寬元元年，入宋歸國的日本臨濟宗的聖一（1202-1280）來到京都，主持東福寺；而且，達摩宗的門徒相繼皈依道元也正是這一年。他們都推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，並提倡三教一致說。他們的傳法世系，皆為宋代中國的臨濟宗。鑒於這些事實，筆者認為，道元三教一致說批判的對象，其實就是宋代中國的臨濟宗以及繼承其法系的日本臨濟宗和達摩宗；其批判的背景主要是由於當時達摩宗和臨濟宗的存在；道元站在六祖惠能的經典觀來批判他們，旨在闡明自己所傳之禪思想的正統性，強調自己遵循的是唐代惠能以來的正統佛法。

Abstract

This paper examines the targets and background of Dōgen's criticism of the theory of the consistency among the three major Chinese religions. This theory argues that Confucianism, Buddhism and Taoism were fundamentally in agreement with one another. Dōgen felt that the Song (960-1279) theory in vogue at that time was also heterodoxy, and felt that the popularity of the theory of the consistency among the three major religions was an indicator of the decline of Buddhism, and urged his disciples not to listen to it so uncritically. According to what Dōgen said, those who advocated the theory of consistency belittled the doctrine of the *Saddharma-pundarika-Sūtra* (法華經) and esteemed the *Surangamasamadhi* (首楞嚴經) and *Yuanjue* (圓覺經) *Sūtra*. Because it was said that the Six Patriarch Huineng (惠能, 638-713) esteemed the *Saddharma-pundarika*, *Mahaparnirvana* (涅槃經) and *Vajra* (金剛經) *Sūtra*, Dōgen felt that it was inconsistent with Zen tradition to esteem the *Surangamasamadhi* and *Yuanjue Sūtras*, pointing out that from very early on there had been those who doubted the authenticity of the *Surangamasamadhi* and *Yuanjue Sūtras*, suggesting that they were not Buddhist. According to our research, Dōgen first started to criticize the theory of the consistency of the three religions in 1243. One cannot find any criticism from him before that date. In 1243 Shoichi (聖一, 1202-1280), a Japanese monk of the Linji (臨濟) Sect who had made a pilgrimage to China, arrived in Kyoto to be the abbot of Tofuku (東福) Temple. It was also precisely in this year that many disciples of the Daruma Sect came to Dōgen to be converted to his sect. All of these disciples esteemed the *Surangamasamadhi* and *Yuanjue Sūtra*, and advocated the consistency of the three religions. Their stream of teaching was completely of the Chinese Song Dynasty Linji Sect. Having verified these facts, we believe that the targets of Dōgen's criticism were in fact the Chinese Linji Sect and those who continued their stream of teaching in Japan, the Japanese followers of the Linji Sect, as well as the followers of the Daruma Sect. The reason for carrying out this criticism was because of the existence of the Daruma and Linji Sects in Japan. He wanted to criticize them from the viewpoint of sutras held by the Sixth Patriarch, and thus make crystal clear the orthodoxy of the Zen ideas he taught, and emphasize that what he adhered to was the orthodoxy that had been passed down from the Six Patriarch Huineng of the Tang Dynasty (618-907).

壹、前言

主張儒釋道三教在根本上相同不異的所謂三教一致說，若追根溯源，我們大致可以上溯到佛教傳入中國初期的六朝時代。¹這一主張，經隋唐，進入新儒學流行的宋代，依然盛傳不衰。據當時留學南宋的日本禪僧道元（1200-1253）記載，主張三教一致說，是「大宋國諸僧盛談之旨」。²道元對這一主張予以駁斥，認為「最非也」，是一種「邪說」，並指出這種主張的流行，標誌著「佛法已掃地滅沒也」。³道元認為，儒教「僅究辨聖人之視聽於大地乾坤之大象，而難以明辨大聖之因果於一生、多生；」道教「僅究辨身心之動靜於無為之為，而不可明辨盡十方界之真實於無盡斷際。」⁴他還說，儒道二教「劣於佛教者，天地玄隔之論亦不及也。」道元批判那些主張儒道與佛教相同的人是「不及小兒之言音，壞佛法之輩也」。因此，他勸誡學人說：「今澆運之輩，勿可用宋朝愚暗之輩所謂三教一致之狂言。」⁵

道元雖稱自己「於大宋國，目睹禪林之風規」，強調自己所學的佛法直接秉承於宋代「知識之玄旨」，但同時又對宋代禪林中盛行的三教一致說予以批判，斥之為「邪說」，這說明道元的禪思想並非毫無選擇地全部移植於南宋中國，與南宋禪之間有著一定的區別。⁶然而，與此同時，當我

1 關於六朝時代（184-589）的三教一致說，詳見於〔梁〕僧佑：《弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，收於《四部叢刊》初編縮本109，子部）和〔唐〕道宣：《廣弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，收於《四部叢刊》初編縮本110-112，子部）。它是以佛教傳入中國為契機而形成的一種學說，歷史上曾由不同立場的學者所提倡。關於儒、佛、道三教交涉問題的研究很多，中嶋隆藏：《六朝思想的研究——士大夫與佛教》（京都：平樂寺書店，1985年），便是其一。

2 〈佛經〉卷。見《正法眼藏（三）》（東京：岩波書店，1991年），頁86。中文版見《正法眼藏》，何燕生（譯注）（北京：宗教文化出版社，2003年），頁415。以下引自《正法眼藏》，皆據中文版。

3 前揭書，何燕生（譯注），頁415。

4 前揭書，均見頁416。

5 見〈諸法實相〉卷和〈四禪比丘〉卷。分別見前揭書，頁377、681-688。

6 據管見所及，迄今關於道元對三教一致說批判的研究，有鏡島元隆：〈道元禪師と宋朝禪〉，收於《道元禪師とその門流》（東京：誠信書房，1961年）。此外，與江戶時代

們通讀道元的相關著作，我們不難發現，道元對三教一致說的批判自有其背景和具體對象，並非無的放矢，它反映了十二至十三世紀中日禪宗與儒教會通及其爭辯的一個側面，值得我們深入研究。

關於禪宗與儒教交涉情況的研究，以往基於中國本土視域的考察較多，而對於來自周邊區域觀察的分析似乎並不多見。本文擬對散見於道元相關著作中有關三教一致言論批判的各種言說進行探討，著重考察其批判的背景和批判的具體對象，並試圖以此為線索，從日本出發窺視十二至十三世紀中日禪宗與儒教會通及其爭辯的情況之一斑。

貳、散見於道元著述中關於三教一致說批判的言說

我們知道，現存記載道元思想言教的著述是《正法眼藏》、《永平廣錄》和《正法眼藏隨文記》等，其中，關於三教一致說批判的言說，則見於《正法眼藏》之〈諸法實相〉卷、〈佛經〉卷、〈四禪比丘〉卷和《永平廣錄》第五卷。關於〈諸法實相〉卷和〈佛經〉卷，據其卷後語，皆為日本寬元元年（1243）九月示眾，可知是道元在寬元元年撰寫而成的。〈四禪比丘〉卷的具體撰述年度雖不明確，但它是被作為道元最晚年的十二卷本《正法眼藏》第十而收入其中的，因此，該卷晚於前二卷，是道元晚年撰寫的作品。至於《永平廣錄》卷五，據最近的研究，輯錄了自日本寶治三年（1249，3月改元為建長）至建長三年（1251）道元的上堂說法語錄，與〈四禪比丘〉卷相同，屬於道元晚年的作品。⁷因此，關於道元對三

曹洞宗僧侶道坦的「三教一致辨」相關聯進行考察的研究，有大谷哲夫：〈日本禪家における三教一致說批判：道元禪師とその門流について〉，《北海道駒澤大學研究紀要》，第18號（1983年3月），頁1-23。與趙宋天台學相關聯，著重探討了〈四禪比丘〉卷的研究，有池田魯參：〈道元の趙宋天台學〉，收於《道元學の搖籃》（東京：大藏出版社，1990年）。但是，像本文這樣，結合道元強調對《法華經》理解的研究，似不多見。

7 參見石井修道：《最後の道元——十二卷本《正法眼藏》と《寶慶記》》所收〈永平廣錄上堂語說示年代表〉，鏡島元隆、鈴木格禪（編）：《十二卷本正法眼藏の諸問題》（東京：大藏出版社，1991年）。

教一致說的批判，儘管散見於道元的各類著述，但依年代看來，則以寬元元年撰述的〈諸法實相〉卷和〈佛經〉卷為其開端。本文僅以此二卷為中心進行探討。因為，道元批判三教一致說，就是始於寬元元年，其中，自有其背景之所在。

先從〈諸法實相〉卷開始考察。從卷名可知，〈諸法實相〉卷即以闡說「諸法實相」的含義作為主題。依照傳統的讀法，所謂「諸法實相」，即是「諸法之實相」，意指一切事物的真實狀態。正如同道元自己所指出的，「釋迦牟尼佛言，唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」，⁸這句話是釋迦牟尼佛所說的，具體見於《法華經》。即便依照《法華經》的文脈，也應讀成「諸法之實相」。然而，道元在〈諸法實相〉卷開頭，則作如下的讀法。

實相者，諸法也。諸法者，如是相也，如是性也；如是身也，如是心也；如是世界也，如是雲雨也；如是行住坐臥也，如是憂喜動靜也；如是拄杖拂子也，如是拈花破顏也；如是嗣法授記也，如是參學辨道也，如是松操竹節也。⁹

道元試圖將「諸法實相」拆開來理解，呈現出與漢文文脈不同的含義。緊接著，道元將《法華經》的「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」解讀成「唯佛與佛是諸法實相也，諸法實相是唯佛與佛也。」還說，「所謂乃能究竟，是諸法實相也。」這種讀法或解釋，乍看起來，我們會以為是受到了中國天台學或日本中古天台所謂「轉聲釋」的影響。其實，自由自在地解釋經文的作法也常見於禪宗之中。比如宋代大慧宗杲（1089-1163）對於六祖惠能以來禪宗中膾炙人口的《金剛經》所謂「應無所住而生其心」一語，曾進行如此解釋：「應無所住者，謂此心無實體也；而生其心者，謂此心非離真而立處，立處即真也。」¹⁰因此，道元在這裏對《法華經》

8 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁372。

9 前揭書。

10 宗杲：《大慧普覺禪師書》，卷27，收於《大正新脩大藏經》第47冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年），頁926上。

「諸法實相」等經文的詮釋，我們可以認為它繼承了以前禪宗的傳統。總之，道元認為，「四十佛四十祖之無上菩提，皆屬此經」，即便「蒲團、禪板之阿耨菩提」、「拈花破顏、禮拜得髓」，也「皆屬此經」，¹¹極力強調《法華經》應該成為佛教實踐之根據。

《法華經》既然具有如此崇高的意義，那麼其中心概念「諸法實相」，當然意味深長。〈諸法實相〉卷全篇其實就是基於這樣的意圖試圖解釋《法華經》「諸法實相」一語的內涵的，而該卷中所見的關於三教一致說的批判，其實就是在這樣的脈絡中展開的。我們來看一看道元關於三教一致說批判的具體言說吧。

然則，近來大宋國杜撰之徒，不知落處，不見實所，學實相之言如虛說，更者學老子莊子之言句，以之謂與佛祖之大道一致等齊；又曰三教當為一致，或言三教如鼎之三腳，缺一則倒。愚癡之甚，無可比喻！¹²

道元首先批判近來大宋國的三教一致論者為「杜撰之徒」。道元指出，這些「杜撰之徒」，不識辨諸法實相的意義，完全把它看做是一種虛妄的東西，甚至學習老子、莊子的言句，而且，他們主張老子、莊子之學說與佛法之大道相同，儒佛道三教根本上為一致，或者主張三教如同鼎之三腳，缺一不可。道元針對這種見解，斥之是愚癡之輩，無法比喻。也就是說，道元認為，「近來大宋國杜撰之徒」因為不明白「諸法實相」之意，所以，學習老子、莊子的言句，妄稱三教一致之說。

道元的批判不僅僅停留於此，他繼續批判說：

11 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁376。

12 前揭書，頁377。

〔持〕如是言之徒，不可許其已聞佛法。所以者何？佛法者，以西天為本，在世八十年，說法五十年，¹³盛化人天，〔所謂〕「化一切眾生，皆令入得道也」。¹⁴以來，二十八祖，〔佛法〕正傳。是為〔佛法〕之盛，為微妙最尊。諸外道天魔，悉皆降伏；成佛作祖之人天，不知其數。然則，不言彼等若不至震旦國求訪儒教、道教，則為佛道之不足。若三教決定為一致，則佛法出現時，於西天，儒宗、道教等亦當同時出現。然則。佛法者，天上天下，唯我獨尊也。彼時之事，須遙念之，不可忘之、錯之。三教一致之言，甚不及小兒之言之聲，是壞佛法之徒也！唯如此之徒多矣！大宋國佛法衰薄之時節也。先師古佛曾深誠此事。¹⁵

雖是一篇長文，但在〈諸法實相〉卷中是一段比較易懂的文字。這裏，我們不妨概括一下其大意。該文意思是說，宣導三教一致說的人，其實是因為不知道佛法的歷史和佛法的真髓而已。佛法興起於印度，如《法華經》所言，「化一切眾生，皆令入佛道」，即佛法以教化眾生為目的，降伏一切外道、天魔，令廣大眾生成佛作祖，無一人不滿足於佛教而赴中國尋訪儒教、道教者。既然如此，主張三教一致，豈不是破壞佛法！這類人如此之多，標誌著大宋國佛法之衰微。這類人，自本以來，如同小乘、外道之出身，他們二三百年以來，不知道「實相」而虛度光陰。有道心之長老之所深歎，先師如淨（1163-1228）對此曾深以為誠。也就是說，在道元看來，南宋佛教界中，先師如淨知道「實相」，因此，他未曾主張三教一致說。

如下一段偈句雖不見於《如淨語錄》，但據道元說，是他滯留天童寺時，一天夜晚，通過如淨的普說而聽到的；道元作為例證，將這句偈語錄在〈諸法實相〉卷中。

13 「在世八十年，說法五十年」，即指釋迦牟尼佛的壽命和教化年數。

14 見《法華經》〈方便品〉。

15 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁377。

天童今夜有牛兒，黃面瞿曇拈實相；
要買那堪無定價，一聲杜宇孤雲上。¹⁶

「牛兒」，指佛性；「黃面瞿曇」，指示釋迦牟尼佛。這句偈語的意思是強調，認為佛性與「實相」意思相同，都具有無上價值的主張，是錯誤的，應該予以駁斥。總之，如淨的確談論過「實相」。道元對這句偈語評論說：「尊宿之長於佛道者，言實相；不知佛法，無佛道之參學者，不言實相也。」強調對「實相」理解的重要性。道元記下了自己當年聽如淨普說的情形。

自其以後，至日本寬元元年癸卯，前後一十八年，不覺歷經多少山水，其美言奇句之實相，則銘記身心骨髓。彼時之普說入室，眾家皆多謂難忘。是夜，雖微月僅照樓閣，杜鵑頻鳴〔樹梢〕，然是閒靜之夜也！¹⁷

道元在〈諸法實相〉卷後半部分引用關於玄沙師備（835-908）正出法堂時忽聽燕子鳴叫而說「深談實相，善說法要」的問答，並陳述自己的見解，最後用以下一段文字作為〈諸法實相〉卷的結束語。

須知實相者，嫡嫡相承之命脈也；諸法者，究盡參究之唯佛與佛也；唯佛與佛者，如是相好也。¹⁸

既然「諸法實相」是佛道修行者理應遵循的《法華經》的言語，而且「古佛」如淨、「大師」玄沙也都談及「實相」，那麼它與其說是作為傳遞資訊的一種語言，倒不如說是意涵著「佛祖之命脈」、「正法眼藏之骨髓」，因此，應當將「實相」解釋為「嫡嫡相承」，將「諸法」解釋為「究盡參究唯佛與佛也」，將「唯佛與佛」解釋為「如是相好也」。道元

16 語出不詳。疑是道元入宋時的參學筆記。

17 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁381。「寬元元年」，即西元1243年。

18 前揭書，頁382。

將這種解釋表達為「參學」或「現成」，指出「青原之會下，是已現成也。」¹⁹也就是說，從道元看來，繼承青原之法系的人是去如此理解、實踐下來的。換言之，主張三教一致說的人，並未從這樣的觀點理解、實踐「諸法實相」。總之，通過以上的考察，我們可以知道，見於〈諸法實相〉卷中的三教一致說批判，事實上是以對「諸法實相」的理解作為問題而展開的。

那麼，〈佛經〉卷的情況又如何呢？在被視為同是寬元元年示眾的〈佛經〉卷中，與前述〈諸法實相〉卷相同，作為壓卷語，道元開門見山地指出：

於此〔佛經〕中，有教菩薩法，有教諸佛法，同是大道之調度也。調度從主，主使調度。依此，西天東地之佛祖，或從知識，或從經卷，正當怎麼時，必各個發意、修行、證果，不曾有間隙者也。發意亦依經卷知識，修行亦由經卷知識，證果亦親近經卷知識。機先句後，同與經卷知識同參；機中句裏，同與經卷知識同參。²⁰

這一段文字的原文，由日文、漢文混合而成，讀來頗為費解。大意是說，佛教若無經典不可成立，諸佛、菩薩或其發心、修行、證果，若無經卷與知識，也不可能。旨在強調佛道修行中經典的必要性。因此，接下來對三教一致說的批判，自然以強調經典的重要性作為前提而展開。

杜撰之徒謂：道教、儒教、釋教，其極致皆應一揆，但且入門有別也，或喻之為鼎之三腳。此是今大宋國諸僧所盛談之旨也。若如是言，則於此等徒輩之上，佛法已掃地滅沒也，又可謂佛法甚如微塵亦未傳來〔東土也〕。如此等輩，以亂道取佛法之通塞故，誤謂佛

19 前掲書，頁382。所謂「青原之會下」，即指玄沙師備。因玄沙師備是雪峰義存（822-908）的法嗣，而雪峰義存是青原行思（671-740）的法嗣。

20 前掲書，頁410。所謂「於此〔佛經〕中」，意指《法華經》。《法華經》〈譬喻品〉中有「說是大乘經，名妙法蓮花教菩薩法，佛所護念」語。

經不中用，祖師之門下有別傳宗旨。少量之根機也，不知佛道邊際之故也。²¹

此段見於〈佛經〉卷後半部分，是〈佛經〉卷中道元關於三教一致說的批判。道元在這裏又將主張三教一致說的人稱之為「杜撰之徒」。據道元所言，三教一致論者不僅宣導三教之一致，而且還認為佛經於佛道修行中無用（「不中用」），歷代祖師才有「別傳之宗旨」。這明顯與道元主張佛道修行不可缺少佛經的立場完全相悖。道元批判他們是「小量機根」，不知道「佛道邊際」。並反駁說：

若謂佛經不可用，則如有祖經時，用耶？不可用耶？祖道之中，如佛經之法者多，用舍如何？若謂佛道之外有祖道，則誰信祖道耶？祖師之為祖師者，依正傳佛道故也。不正傳佛道之祖師，誰謂其是祖師？崇敬初祖者，以是第二十八祖故。若於佛道之外謂初祖，則十祖、二十祖難立。以是嫡嫡相承，故恭敬祖師，此是佛道之依重也。不正傳佛道之祖師者，有何面目與人天相見？況乎動搖蒙佛之深志，新從非佛道之祖師者，難也。

從道元看來，如果說無須佛經，那麼理所當然地祖師的經典也不應使用。因為，所謂祖師者，其前提在於都依照佛經正確地進行實踐和傳授，不存在不依照佛經去實踐的祖師。離開佛經，祖師的經典也不可能成立。這是道元的觀點。作為其例證，道元列舉了被稱為禪宗初祖菩提達摩（?-535）。道元指出，人們之所以將菩提達摩仰為初祖，是因為達摩曾依照佛陀的經典而實踐的；菩提達摩正確地傳承了佛經。基於這樣的立場，道元摒棄了那些主張不依佛經而依祖師經典的觀點。道元繼續指出：

祖師正傳中，全不有一言半句違於佛經之奇特也。佛經與祖道，同是由釋迦牟尼佛正傳流布而來也。只祖傳是嫡嫡相承也。然則，何

21 前揭書，頁415。

以不知佛經？何以不明佛經？何以不讀誦佛經？〔……〕近來之長老等，僅攜王臣之帖，²²以稱梵刹之主人，故有如此之狂言。無人辨是非，獨先師一人笑此等之輩，他山之長老等，全無所知也。²³

道元一方面反復強調佛道修行中佛經的重要性，另一方面又同時明確指出，先師如淨與三教一致論者之間的不同之處在於如淨尊重了佛經。道元在這裏再一次地將如淨推到前面，並將其與三教一致論者相比較，以強調自己的禪法與如淨一脈相承。

那麼，道元再三強調的佛經具體指什麼經典呢？要想瞭解此問題，我們只要讀一讀〈佛經〉卷中所見如下的文字，便可明白。

此經卷能蓋時流布，蓋國流通，開教人之門，不舍盡地之人家；開教物之門，救盡地之物類。教諸佛，教菩薩者，則盡地盡界也。開方便門，開住位門，不舍一個半個，示真實相也。於此正當怎麼時，或諸佛，或菩薩，慮知念覺，無慮知念覺，雖非各自強為，然以得此經卷為各面之大期。必得是經時者，非古今，以古今是得經之時節故。現前於盡十方界之目前者，是得是經也。讀誦、通利此經，則佛智、自然智、無師智先於心而現成，現於身而現成²⁴。

劃有底線的語句，分別見於《法華經》〈序品〉和〈比喻品〉。²⁵因此可知，這裏所說的「此經」，即指《法華經》；道元反復強調的佛經，自然也就是《法華經》了。

通過以上的考察，我們確認到了〈佛經〉卷中所見的道元關於三教一致說的批判與前述〈諸法實相〉卷相同，強調佛道修行中以對《法華經》的理解作為焦點，即強調作為佛經的《法華經》的正當性。然而，與此同

22 「王臣之帖」，即國王、大臣發給寺院的各種任命書、詔書等。

23 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁416-417。

24 前揭書，頁411。

25 其中，所謂「佛智」、「自然智」、「無師智」，語出《法華經》〈譬喻品〉。

時，我們又產生了這樣的疑問：道元批判三教一致說，在將先師如淨作為其批判的依據的同時，為何又將《法華經》的思想與儒、道相對峙，以強調對《法華經》的理解呢？從道元對如淨的宗教崇信來看，用如淨的觀點批判三教一致論，我們對此並不難理解。然而，為了批判三教一致說，採用《法華經》經文作為其依據，以強調對《法華經》的理解，則讓人有點費解。因為，三教一致說是圍繞儒、釋、道三教之優劣的問題，並非以《法華經》的優劣作為問題。即便將《法華經》與儒、道相對比，承認其具有優於儒、道的思想內涵，但被批判的對象並非是站在儒、道的立場，而是被稱為「大宋國之諸僧」。因此，如果說道元在批判三教一致說時不得不強調對《法華經》的理解自有其理由，那麼，我們有必要對其理由作一番探討，其中或許蘊含著某些意味深長的議題和背景。

參、三教一致說批判之對象與背景

道元在批判三教一致說時，為何強調對《法華經》的理解呢？關於這個問題，見於《永平廣錄》以下一段文字，或許給我們提供了一些思考的線索。

勿見孔子、老子之言句，勿見楞嚴、圓覺之教典。時人以楞嚴、圓覺教典多謂禪門所依。師常嫌之。專學從七佛世尊至今日佛佛祖祖因緣。〔……〕如來世、迦葉祖師、西天廿八祖、東土六代、青原、南嶽等，何祖師用楞嚴、圓覺而為正法眼藏、涅槃妙心？又何祖師嘗孔子、老子之涕唾而為佛祖之甘露者歟？今大宋之諸僧，頻談三教一致之言，最非也。苦哉！大宋之佛法，拂地而衰也。²⁶

26 道元：《道元禪師全集》，大久保道舟（編）（東京：春秋社，1969年），下卷，頁94。

劃有底線的文字，是由《永平廣錄》的編者添加進去的。我們結合添加的這些文字，分析全文，便可發現，當時有許多人宣導以《楞嚴經》和《圓覺經》為禪門之所依的說法，並且提倡三教一致說，道元對其常嫌棄之。因此，我們可以推測，道元對《法華經》的尊重，其實是針對宣導以《楞嚴經》和《圓覺經》作為禪門所依經典的三教一致論者的經典觀為背景的。

其實，在佛教史上，推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，不僅僅是《永平廣錄》的編者所指出的，限於當時的人。在此之前，在中國宣導三教一致說的禪僧當中，有許多人亦曾推崇這兩部經典。比如曾經活躍在唐代後半期的圭峰宗密（780-841）即為其一。宗密留下了大量關於《圓覺經》的注釋書籍，而且，他解釋《圓覺經》時，經常用《楞嚴經》作為經證。²⁷再如，曾繼承宗密學風，同樣宣導三教一致說的五代永明延壽（904-975）對《楞嚴經》也同樣地寄予了莫大的關注。據曾對延壽所著《宗鏡錄》與《楞嚴經》之間的密切關係進行過細密查對的明末清初文人錢謙益（1582-1664）的《楞嚴經疏解蒙抄》，延壽的《宗鏡錄》「會歸心要，多取證楞嚴」。²⁸另外，在《正法眼藏》〈四禪比丘〉卷中，作為三教一致說論者之一，遭到道元指名道姓批判的宋代臨濟宗雷庵正受（1146-1208）也對《楞嚴經》抱有濃厚的興趣，他曾會合德洪覺範（1071-1128）關於《楞嚴經》的注釋著作《尊頂法輪》，並加以補注，成《楞嚴經合論》十卷行世。大慧宗杲、²⁹無准師範（1179-1249）也頻繁採用《楞嚴經》或《圓覺經》，以說禪論道。³⁰無准師範的弟子，後來赴鎌倉弘法的無學祖元

27 參見荒木見悟：《佛教經典選14・中國撰述經典2・楞嚴經》（東京：筑摩書房，1987年），〈解說〉。關於宗密關於三教一致的言說，如《原人論》序說：「孔老釋迦，皆是至聖、隨時應物、設教殊途。內外相資、共利群庶。策勤萬行、明因果始終。推究萬法、彰生起本末」（收於《大正新修大藏經》第45冊）。

28 「儒佛仙家，皆是菩薩，示助揚化，同贊佛乘」；「三教雖殊，若法界收之，則無別原矣。若孔老二教，百氏九流，總而言之，不離法界，其猶百川歸於大海」（延壽：《萬善同歸集》，收於《大正新修大藏經》第45冊，卷下）；無准師範：《無准師範禪師語錄》，收於《卍續藏經》第110卷（東京：圖書出版，1902-1905年），頁946。

29 宗杲：《大慧普覺禪師法語》第22節中有「三教聖人立教雖異、而其道同歸一致、此萬古不易之義」（《大正新修大藏經》第47冊，頁906中）。

30 無准師範：《無准師範禪師語錄》卷6，有「三教聖人，同一舌頭，各各開門戶，鞠其旨歸、則無二致」（《卍續藏經》2之26，頁483右）。

(1226-1286) 也同樣地推崇過這兩部經典。³¹ 因此，推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，是禪宗史上所謂三教一致論者間常見的一個現象，特別是到宋代，這種現象則主要反映在臨濟宗的一些禪僧身上。

三教一致論者之所以推崇《楞嚴經》和《圓覺經》，當然有其原因。比如《圓覺經》說：

一切障礙即究竟覺，得念失念無非解脫，成法破法皆名涅槃，智慧愚癡通為般若，菩薩外道所成就法同是菩提，無明真如無異境界，諸戒定慧及淫怒癡俱是梵行，眾生國土同一法性，地獄天宮皆為淨土，有性無性齊成佛道，一切煩惱畢竟解脫。³²

《圓覺經》站在本覺思想的立場，強調煩惱與解脫、眾生與菩薩、無明與真如之一致與調和。該經的這一基本觀點，對於如何理解佛法與世間法的關係，不僅可以提供一個線索，而且對於宣導三教一致說，同時也提供了極為有力的經典性依據，因此，可以承認，這就是《圓覺經》之所以受到青睞的理由之所在。所以，宣導三教一致的論者，在佛教內部提倡禪教一致說時，以《圓覺經》經文作為其依據的理由，也同樣在於這一點。然而，《圓覺經》的這種思想，事實上，對於持不同理解的人來說，同時又帶有負面的因素。比如萬庵（1094-1194）在《禪林寶訓》卷三說：

叢林所至，邪說熾然。乃云：戒律不必持，定慧不必習，道德不必修，嗜欲不必去。又引維摩、圓覺為證，贊貪、瞋、癡、殺、盜、淫為梵行。³³

叢林之中，所到之處，邪說蔓延，說什麼不必持戒律，也不須修定慧，更不須修什麼道德，嗜欲也不須除；又有的甚至引用《維摩經》和《圓覺

31 詳見荻須純道：《日本中世禪宗史》（東京：木耳社，1965年），頁123-126。

32 柳田聖山：《佛教經典撰13・中國撰述經典1・圓覺經》（東京：筑摩書房，1987年），頁133。

33 收於《大正新修大藏經》第48冊，頁1034上。

經》，以為依憑，讚歎貪、嗔、癡、殺、盜、淫為梵行。萬庵是生活在南宋中葉的人物，因此很可能是基於其本人當時親眼所見到的實際情況而提出如此批判的。總之，我們依照萬庵的這段文字，可以瞭解到，《圓覺經》的思想，在當時，同時又成爲了否定戒律、輕視修行的主要依據。

另一方面，《楞嚴經》在闡說佛教修行三昧的同時，論述道教的神仙方術、服餌、煉丹等，這也給宣導三教一致的論者們提供了有利的依據。而且，該經與《圓覺經》一樣，強調融合、調和；認爲眾生皆有本覺之真心，此本覺之真心又稱「本妙圓妙之明心」、「真精妙覺之明性」、「菩提妙明之元心」。《楞嚴經》試圖依據此本覺之真心，強調「和合性」和「本然性」；這種觀點，對於強調佛教內部中的「禪」與「教」的調和，也提供了一定的幫助。³⁴關於《楞嚴經》的思想特色，近代佛學大師呂澂（1896-1989）在〈楞嚴百偽〉中曾做過非常客觀明瞭的概括，指出《楞嚴經》在中國，「賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪家援以證頓悟，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談玄，儒者闢佛，蓋無不涉及《楞嚴》也。」³⁵

《楞嚴經》《圓覺經》正是因爲具有如此性格的經典，所以，歷代宣導三教一致的論者都給予了特別的重視。將這兩部經典視爲經典依證的三教一致說，到宋代，依然長盛不衰，而且主要見於臨濟宗的禪僧之間。因此，道元所謂「今大宋諸祖，頻談三教一致之言」，的確是有其根據；而且，如果結合〈辦道話〉中「現在大宋國，獨臨濟宗遍天下」³⁶的記載來理解，那麼，我們可以承認，所謂「頻談三教一致之言」的，其實就是指當時臨濟宗的一些門人。

關於《楞嚴經》和《圓覺經》的思想所帶來的負面影響，如上所述，曾遭到過萬庵的批判，萬庵列舉了不守戒律、輕視修行等例子。道元則從

34 關於這一點，呂澂（1896-1989）撰〈楞嚴百偽〉（收於《呂澂佛學論著選集》。濟南：齊魯書社，1991年，卷1），詳細地進行了論述。另外，可參見前述荒木見悟《楞嚴經》〈解說〉。

35 呂澂：《呂澂佛學論著選集》，卷1，頁370。

36 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁3。

另一個角度進行批判。道元的批判，極其明快，指出西天二十八祖、東土六代，甚至在青原、南嶽等列祖之中，有哪位祖師視《楞嚴經》和《圓覺經》為正法眼藏、涅槃妙心？

拜問：「首楞經、圓覺經，在家男女讀之以為西來祖道。道元披閱兩經、而推尋文之起盡，不同自餘之大乘諸經。未審其意。雖有劣諸經之言句，全無勝於諸經之義勢耶？頗有同六師等之見。畢竟如何決定？」和尚示曰：「楞嚴經自昔有疑者也。謂此經後人構歟。先代祖師，未曾見經也。近代癡暗之輩讀之愛之。圓覺經亦然，文相起盡頗似也。」³⁷

這是見於道元入宋求法記錄《寶慶記》一書中道元與如淨之間的一段對話。道元指出，這兩部經的內容頗似「六師外道」的見解，對其真實性表示懷疑。如淨回答說，《楞嚴經》自古以來被懷疑是後人之作，歷代祖師都不讀它，唯獨癡暗之輩讀之、愛之；而且，《圓覺經》在文體上也與《楞嚴經》相類似。從這段對話，我們知道，如淨對這兩部經典也是持否定態度的；道元對這兩部經典的批判，或許是受到的如淨的觀點的啟發。既然被當做偽經，卻稱它是「禪門之所依」，在道元看來，當然不能接受。

然而，道元雖對視此兩部經典為「禪門之所依」持否定態度，但在《正法眼藏》書中的〈都機〉卷、〈陀羅尼〉卷、〈安居〉卷、〈全機〉卷，以及〈觀音〉卷中，我們同時可以發現許多引自這兩部經典的語句。³⁸而且，在《如淨語錄》中，還可以發現引自《楞嚴經》的文字。因此，可以想見，如淨也曾使用過《楞嚴經》。³⁹對於這一問題，我們應該如何理解呢？《如淨語錄》中不見如淨對此問題所作的解釋，但在道元的著作中，則有說明。

37 道元：《道元禪師全集》，大久保道舟（編），下卷，頁375。

38 參照鏡島元隆：《道元禪師と引用經典・語錄の研究》之〈道元禪師の引用經論一覽表〉（東京：木耳社，1965年）。

39 見《大正新修大藏經》第48冊，頁128中。

今此所舉之「一人發真歸源，十方虛空悉皆消殞」者，是首楞嚴經中之所道也。此句曾被數位佛祖同所舉，由此可知，此句誠是佛祖之骨髓也，佛祖之眼睛也。然則，首楞嚴經一部拾軸，⁴⁰有謂之偽經，有謂之非偽經。兩說已往有之而至今。雖有舊譯，有新譯，⁴¹然所疑著者，即懷疑神龍年中之譯也。然則，而今五祖演和尚、佛性泰和尚、先師天童古佛，既皆舉此句。所以，此句已被佛祖之法輪所轉，佛祖法輪轉也。所以，此句已轉佛祖，此句已說佛祖。以是被佛祖所轉，轉佛祖故，設是偽經，佛祖若轉舉，則是真個之佛經、祖經也，是親曾之佛祖法輪也。⁴²

這段文字見於《正法眼藏》〈轉法輪〉卷。據道元解釋，「一人發真歸元，十方虛空悉皆消殞」一語雖出自偽經《楞嚴經》，但是，一旦經過佛祖之手，則具有深長的意味，即轉成爲「正法」了。道元對自己承認的祖師關於《楞嚴經》和《圓覺經》的引用表示肯定，而對其他禪僧的引用則予以否定，這似乎是道元對以前的禪僧的理解中所持有的一貫立場。這一情況，我們可以透過他對玄沙師備的理解瞭解一斑。玄沙師備是生活在唐末的禪者，據《景德傳燈錄》記載，玄沙因「閱覽《楞嚴經》而發明心地」。⁴³道元則將玄沙的「一顆明珠」一語作爲《正法眼藏》的卷名，對玄沙的行跡大加讚揚。總之，道元所反對的，是針對於主張將兩部經典「謂禪門之所依」的三教一致論者的經典觀，這裏我們暫且將焦點放在這一問題上繼續進行討論。

那麼，以前的佛祖們以何種經典作爲正法眼藏、涅槃妙心的呢？對此，道元在繼前述《永平廣錄》的文字之後，緊接著是這樣敘述的：

40 傳說〔唐〕神龍元年（705），由中印度沙門般刺密帝翻譯。據道元入宋求法時的筆記《寶慶記》載，如淨曾向道元談及《首楞嚴經》的真偽問題。

41 一般將玄奘（602-664）以後翻譯的佛經稱「新譯」，以前由鳩摩羅什（334-413）、真諦（499-569）等人的翻譯稱「舊譯」。

42 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁534-535。

43 《景德傳燈錄》第18卷（臺北：真善美出版社，1970年），〈福州玄沙宗一大師〉章。

兄弟若要看經，須憑曹溪所舉之經教。所謂法華、涅槃、般若等經乃是也。曹溪未舉之經，用不何為。⁴⁴

道元指出，「東土六代」祖師之一的曹溪惠能所推崇的經典是《法華經》、《涅槃經》和《般若經》，因此，凡是坐禪之人，都應依據曹溪惠能所推崇的經典，而不可依據其他經典。關於曹溪惠能對《法華經》的推崇，我們可以從《壇經》中得到確認，有名的「法華轉法華」的故事，便是其例。至於對《涅槃經》的推崇，《壇經》中雖不見記載，但見於《曹溪大師別傳》，此《曹溪大師別傳》早在平安時代由最澄（767-822）傳到了日本。⁴⁵其次，關於《般若經》，傳說惠能曾經因聽《金剛般若經》而皈依佛門。而且，被看做是惠能所撰的《金剛般若經義解》，至今流傳。根據這些事實，曹溪惠能的確依用過《法華經》、《涅槃經》和《般若經》；而認為曹溪惠能所推崇的經典是《法華經》、《涅槃經》和《般若經》的道元的見解，也是合乎客觀事實的。道元很可能是根據上述這些文獻而提出如此說法的。⁴⁶

道元在《正法眼藏》各卷中頻繁引用這些經典以論述禪思想，特別是在仁治二年（1241）示眾的〈看經〉卷中，列舉了惠能「法華轉法華」的故事。緊接著在同年示眾的〈法華轉法華〉卷中將其作為卷名，詳細論述了「法華轉法華」的含義。因此，道元對《法華經》的強調，其實依據了惠能對《法華經》的推崇，而且，同時我們還可以知道，道元對那些將《楞嚴經》和《圓覺經》視為「禪門之所依」的三教一致論者的經典觀持以否定態度，除前述如淨的觀點外，惠能的經典觀也同時起到了重要的作用。

關於道元是針對三教一致論者的經典觀而強調《法華經》的事實，我們還可以從道元關於《法華經》的引用中進一步地得到證實。據鏡島元隆

44 道元：《道元禪師全集》，大久保道舟（編），下卷，頁94。

45 見〈傳教大師將來越州目錄〉，收於《大正新修大藏經》第55冊，頁1059中。

46 道元很可能見到的是興聖寺本或大乘寺本。因為此兩個版本都說惠能是因聽《金剛經》而發心出家。

的研究，在《正法眼藏》中，《法華經》被引用的卷數有二十七卷之多，依年代順序，分別排列如下。⁴⁷

- 日本仁治元年（1240）：〈溪聲山色〉、〈諸惡莫作〉
- 日本仁治二年（1241）：〈行佛威儀〉、〈法華轉法華〉、〈神通〉
- 日本仁治三年（1242）：〈海印三昧〉、〈恁麼〉、〈夢中說夢〉、
〈佛教〉、〈阿羅漢〉、〈授記〉
- 日本寬元元年（1243）：〈三界唯心〉、〈諸法實相〉、〈無情說法〉、〈法性〉、〈洗面〉、〈十方〉、〈見佛〉
- 日本寬元二年（1244）：〈菩提分法〉、〈發無上心〉、〈光明〉
- 日本寬元四年（1246）：〈出家〉
- 日本建長七年（1255）：〈發菩提心〉、〈優曇華〉、〈如來全身〉
- 撰述年代不明：〈供養諸佛〉、〈歸依三寶〉（被視為道元最晚年作品的十二卷本第五、六卷）

如前所述，其實在寬元元年（1243）撰述的前述〈佛經〉卷中曾引用了《法華經》經文，鏡島元隆似乎遺漏了這一點。如果把此〈佛經〉卷加在一起，那麼《正法眼藏》關於《法華經》的引用，實際上有二十八卷。總之，我們一覽便可知道，《正法眼藏》關於《法華經》的引用雖始於仁治元年，但其後則集中見於道元離開京都興聖寺之後，即寬元元年赴越前（今福井縣）以後撰述的作品之中。⁴⁸

道元在仁治元年以前未曾引用《法華經》，從仁治年間開始關注並強調《法華經》之重要，如果說自仁治年間（1240-1242）開始，道元的身邊發生了什麼情況變化，那麼，第一是接受了被稱為達摩宗的禪宗教團門徒的集體皈依。據《三祖行業記》載，仁治二年春，達摩宗的懷鑒率領門人義介、義伊、義演、義准、義薦、義運，皈依了道元。⁴⁹關於該達摩宗的

47 見鏡島元隆：《道元禪師とその門流》。

48 河村孝道（編）：《諸本對校永平開山道元禪師行狀建搨記》（東京：大修館書店，1975年），頁44各段。

49 參見竹內道雄：《人物叢書・道元》（東京：吉川弘文館，1992年，新稿版），頁205。

思想之詳細，因資料不全，我們不得而知。不過，據《三大尊行狀記》中的〈大乘開山義和尚行狀記〉載，其中心人物之一的懷鑒曾對弟子義介講授《楞嚴經》。⁵⁰因此，可以認為，達摩宗曾重視過《楞嚴經》。另外，據考證，在被視為達摩宗文獻的《成等正覺論》中，可以確認到許多引自前述《宗鏡錄》的文字，而且，其觀點多與《宗鏡錄》相同，即提倡所謂三教一致說。⁵¹因此，道元以仁治年間為界，頻繁引用《法華經》，開始強調《法華經》的思想，其原因在於當時既重視《楞嚴經》，同時又提倡三教一致說的達摩宗的存在的緣故。

第二是臨濟宗聖一國師（1202-1280）來到京都傳禪。我們知道，聖一同樣具有入宋求法的經歷，歸國後，一時曾住博多、鎌倉。然而，就像與道元前往越前（今福井縣）相交換一樣，聖一於寬元元年二月來到京都，擔任當時由攝政九條道家（1193-1252）所建立東福寺的住持。聖一的禪風之一，一般稱為諸宗兼修。不過，據研究，聖一同時又提倡三教一致說；關於佛典，則推崇《楞嚴經》和《圓覺經》。⁵²這裏需要進一步指出的是，道元對臨濟以及繼承臨濟禪法的臨濟門人展開批判，也正是始於這個時期。而且，前述〈諸法實相〉卷和〈佛經〉卷即撰於寬元元年，而在〈佛經〉卷中所批判的「教外別傳」的思想，其實就可以從聖一的著述中找到。⁵³關於前者，比如：

臨濟不曾有勝師之志氣，不聞有過師之言；黃檗有勝師之道取，有過師之大智，道得佛未道之道，會得祖未會之法。黃檗者，超越古今之古佛也，比百丈亦尊長，比馬祖亦英俊也。臨濟則無如此之秀氣。何以故？古來未道之句，夢也未見言也。只如會多而忘一，達

50 河村孝道（編）：《諸本對校永平開山道元禪師行狀建搨記》，頁163中段。

51 參見石井修道：《最後的道元——十二卷本《正法眼藏》と《寶慶記》》，第9章。

52 荻須純道：《日本中世禪宗史》，頁195-197。

53 關於此問題，古田紹欽曾進行過探討，見氏著：〈寬元元年を境とする道元の思想〉，收於《古田紹欽著作集》（東京：講談社，1981年），第1卷。

一而煩多，豈以四料簡等中有道味而為佛法之指南哉？〔……〕是故，當知彼等屋裡，佛家之道業不傳也。⁵⁴

道元批判臨濟，「不會有勝師之志氣，不聞有過師之言」，同時批判那些「以四料簡等中有道味而為佛法之指南」的人，指出其「佛家之道業不傳也」。而且，在同年撰著的〈說心說性〉卷中，指出「臨濟之盡力道取者，僅無位真人，而未道取有位真人」，對被視為臨濟禪思想特色的「無位真人」予以批判。⁵⁵關於後者，在被看做是聖一所撰的《十宗要道記》有關「佛心宗」的文字中，我們同時還可以瞭解到聖一曾提倡過「教外別傳」。比如：

問曰：「佛心宗中，經幾時節出離生死？何修行業證菩提耶？心解雲本無煩惱，宗不用時節。元是菩提法，不修行業。爰以直指人心，見性成佛，不立文字。〔……〕今此佛心，教外別傳，默示默契所悟所也。所談之本無煩惱，元是菩提，所期是直指人心見性成佛也。」⁵⁶

關於「見性」，道元也持否定態度。而且需要指出的是，道元就是在與批判三教一致說相關聯的脈絡中批判「見性」思想的。比如：

而今大宋國，寡聞愚鈍之徒多，彼等曰：「佛法與老子、孔子之法，一致而非異轍。」大宋嘉泰中，有僧正受，撰《進善燈錄》三十卷云：「臣聞孤山智圓之言曰：『吾道如鼎也，三教如足也。足一缺而鼎覆焉。臣嘗慕其人稽其說，乃知儒之為教，其要在誠意。道之為教，其要在虛心。釋之為教，其要在見性。誠意也，虛心也，見性也，異名體同。究厥攸歸，無適而不與此道會。』」云云。

54 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁414-415。

55 前揭書，頁370。

56 《禪宗志》（京都：貝葉書院），第210號（1911年9月），〈附錄〉，頁15、18。

如此僻計生見之徒唯多，非但智圓、正受！此等人，其誤之深，更勝於以得四禪為四果者。當是謗佛、謗法、謗僧也！已是拔無解脫，拔無三世，拔無因果也。無疑莽莽蕩蕩招殃禍！與以為無三寶、四諦、四沙門者相等！佛法其要者，非在見性。西天二十八祖、七佛，何處見有談佛法但是見性而已？六祖壇經有見性之言，彼書是偽書也，非付法藏之書，非曹溪之言句，是佛祖之兒孫全不依用之書也！正受、智圓以不知佛法之一隅，故作一鼎三足之計。

古德云：「老子、莊子，尚自未識小乘能著所著，能破所破。況大乘中，若著若破，是故，不與佛法少同。然世愚者迷於名相，濫禪者惑於正理，欲將道德、逍遙之名齊於佛法解脫之說，豈可得乎？」

自昔惑於名相者，不知正理之徒，將佛法齊與莊子、老子也。於佛法聊有修習者，從昔以來，無有一人重莊子、老子。⁵⁷

這段文字，同時還涉及到道元關於《六祖壇經》真偽問題的看法，指出《六祖壇經》中有「見性」之言句，所以它是一部偽書，並不是六祖自己的言句。至於其中道元對正受、智圓所謂三教一致說的批判，前面有所論及，茲不復述。

總之，如果說道元在寬元元年之後，對臨濟以及當時以臨濟之禪法為「學法之指南」的人進行批判，且對所謂「教外別傳」思想的批判是在與主張三教一致說相關聯的脈絡中進行的，絕不是一件孤立發生的偶然性事件，那麼，我們可以認為，道元在仁治年間之後頻繁引用《法華經》經文，強調對《法華經》的理解，除了前述達摩宗的思想外，同時還與當時同樣重視《楞嚴經》和《圓覺經》並宣導三教一致說的臨濟宗聖一禪思想

57 道元：《正法眼藏》，何燕生（譯注），頁681-682。其中，「古德云」以下文字見湛然：《摩訶止觀輔行傳弘決》，收於《大正新修大藏經》第46冊，3之4。

的流行有著密切的關係。因此，可以承認，道元關於三教一致說的批判，其實是針對當時繼承中國臨濟宗禪法的日本達摩宗和臨濟宗而展開的，帶有濃厚的宗派批判的意味。

肆、結語

既然儒、道二教遠遠劣於佛教，卻認為它們與佛教相同；既然「東土六代」等祖師根本未曾將《楞嚴經》和《圓覺經》作為「禪門之所依」，卻把它們視之「禪門之所依」，這與道元的理解相違。道元始終認為佛教優越於儒、道二教，強調應該依用「祖師」所依之經典。基於這樣的立場，道元駁斥了三教一致說，並且用惠能的經典觀否定了所謂主張以《楞嚴經》和《圓覺經》為「禪門之所依」的三教一致論者的經典觀。道元在批判三教一致說時所強調的對《法華經》的理解，目的在於為了對抗三教一致論者所提出的以《楞嚴經》和《圓覺經》作為「禪門之所依」的經典觀。

其實，《法華經》雖是天台宗所依的根本經典，但在佛教宗派中，重視《法華經》，並非唯獨天台一宗。如前所述，禪宗中，一些禪師也曾推崇過《法華經》，這在初期禪宗文獻中便可得到確認。例如《歷代法寶記》中所見的如下記載，便是一例。

綏州禪林寺僧兄弟二人並是持《法華經》。時人號史法華。兄法名一行師，弟名惠明師。來投和上，和上問：「何處來？先學何教法？」惠明師云：「綏州來，持法華經，日誦三遍」。和上問云：「安樂行品，一切諸法，空無所有，無有常住，亦無起滅，是名智者親近處。」惠明等聞說：「小師迷沒，只解依文誦習，未識義理。伏願和上，接引盲迷。」

和上即為說法：「諸法寂滅相，不可以言宣。是法不可示，言詞相寂滅。離相滅相、常寂滅相、終歸於空。常善入於空寂行，恒沙佛藏，一念了知。若欲得住山中，更不誦習，常閑，能否？」惠明等兄弟知誦習是不究竟，故投和上。和上即為再說：「無念即無生，無念即無死。無念即無遠，無念即無近。無念即是史法華，有念即是法華史。無念即是轉法華，有念即是法華轉。正無念之時，無念不自。」惠明等聞已，心意快然。便住山中，常樂作務。⁵⁸

而且，在宋代語錄類中，也常見題《法華經》的偈頌，比如《無文和尚語錄》〈題跋附〉中就有所謂「題法華經」的偈句。因此，《法華經》對禪師們來說，也是一部極其重要的經典；道元對《法華經》的重視，可以說是對禪宗這一傳統的繼承，並不完全與道元當年在日本比叡山修行時受到天台宗的影響有關。

總之，通過以上的考察，我們可以知道，主張三教一致，既是「大宋國諸僧盛談之旨」，同時也是鎌倉時代日本禪僧中流行的思想。因此，所謂三教一致說，可以說是十二至十三世紀中日兩國禪宗思想界所共有的一個「熱門」話題。道元結合自己的親身經歷，所見所聞，予以強烈批判，認為是一種「邪說」；言辭激烈，立場分明。道元在批判時所列舉的事例，今天我們大部分可以從其他的文獻中得到旁證，其中，關於道元本人當時留學於南宋所目睹、耳聞的事例，無疑具有重要史料價值。「旁觀者清」，日僧道元對南宋禪林的觀察，為我們客觀、全面地考察南宋禪宗提供了一個不可忽視的視角；透過道元，我們似乎瞭解到了南宋禪的一些不曾相識的面孔，儘管我們對南宋禪的研究尚未真正起步。

孔子（551-479 BCE）說：「君子和而不同」（《論語·子路·13》）。如果說主張三教一致說在當時所代表的是「會通求同」的立場，那麼，道元對他們的批判，則反映了道元站在了「爭辯求異」的另一立場

58 柳田聖山：《禪の語錄2・初期の禪史2》（東京：筑摩書房，1976年），頁251。

上。這是道元禪實現自我成長過程中所表現出來的一種價值取向，是「和而不同」的一種具體體現，儘管道元並不認同儒教的教義。道元所堅持的「求異」的價值取向立場，最終使他的宗教得以紮根於日本社會，並賦予其禪思想以許多不同於其他的獨特風貌。◆

引用書目

古代文獻

- 〔梁〕僧佑
1965 《弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，收於《四部叢刊》初編縮本109，子部）
- 〔唐〕宗密
1924-1934 《原人論》，收於《大正新修大藏經》第45冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年）
- 〔唐〕湛然
1924-1934 《摩訶止觀輔行傳弘決》，收於《大正新修大藏經》第46冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年）
- 〔唐〕道宣
1965 《廣弘明集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，收於《四部叢刊》初編縮本110-112，子部）
- 〔北宋〕延壽
1924-1934 《萬善同歸集》，收於《大正新修大藏經》第48冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年）
- 〔北宋〕道原
1970 《景德傳燈錄》（臺北：真善美出版社，1970年。《普慧大藏經》本）
- 〔南宋〕宗杲
1969 《大慧書》，荒木見悟（譯注）（東京：筑摩書房，1969年，禪の語錄17）
1924-1934 《大慧普覺禪師法語》，收於《大正新修大藏經》第47冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年）
- 〔南宋〕無准師範
1902-1905 《無准師範禪師語錄》，收於《卍續藏經》第121卷（東京：圖書出版，1902-1905年）
- 〔日〕最澄
1924-1934 《傳教大師將來越州目錄》，收於《大正新修大藏經》第55冊（東京：大正一切經刊行會，1924-1934年）
- 〔日〕道元
1969 《道元禪師全集》，大久保道舟（編）（東京：春秋社，1969年）

1990-1993 《正法眼藏》（東京：岩波書店，1990-1993年）

近人文獻

- 〔日〕大穀哲夫 Otani, Tatuo
 1983 〈日本禪家における三教一致説批判：道元禪師とその門流について〉，《北海道駒澤大學研究紀要》（札幌），第18號（1983年3月），頁1-23
 "Nihon zenke ni okeru sangyoyicchisetsu hihan: Dōgenzenji to sono monryu ni tsuite," *Hokkido komazawadaigaku kenkyu kiyō* (Spro), No. 18 (Mar., 1983), pp. 1-23
- 〔日〕中嶋隆藏 Nakajima, Ryuzo
 1985 《六朝思想の研究——士大夫と佛教》（京都：平樂寺書店，1985年）
Rikucho shiso no kenkyu: shidaiфу to Bukkyō (Kyoto: Heirakuji shoten, 1985)
- 〔日〕古田紹欽 Furuta, Shokin
 1981 〈寛元元年を境とする道元の思想〉，收於《古田紹欽著作集》第1卷（東京：講談社，1981年）
 "Kangenkan o sakai to suru Dōgen no shiso," in *Furuta shokin chosakushu*, Volume 1 (Tokyo: Kodansha, 1981)
- 〔日〕石井修道 Ishii, Shudo
 1991 《最後の道元——十二卷本《正法眼藏》と《寶慶記》》，收於鏡島元隆、鈴木格禪（編）《十二卷本正法眼藏の諸問題》（東京：大藏出版社，1991年）
Saigo no Dōgen: 12 kanbon Shobogenzo to Hokyōki, in Kagamishima Genliu & Suzuki Kakuzen (eds.), *12 kanbon Shobogenzo no shomondai* (Tokyo: Daizo shubbansha, 1991)
- 〔日〕池田魯參 Ikeda, Rosan
 1990 〈道元の趙宋天台學〉，收於《道元學の搖籃》（東京：大藏出版社，1990年）
 "Dōgen no Chōsō Tendaigaku," in *Dōgengaku no yōran* (Tokyo: Daizo shubbansha, 1990)
- 〔日〕竹内道雄 Takeuchi, Michio
 1992 《人物叢書・道元》（東京：吉川弘文館，1992年，新稿版）
Jinbu zusoshō Dōgen (Tokyo: Yoshikawakobunkan, 1992)
- 〔日〕荻須純道 Ogisu, Jundo
 1965 《日本中世禪宗史》（東京：木耳社，1965年）
Nihon chusei zenshushi (Tokyo: Mokujisha, 1965)

- 〔日〕河村孝道（編） Kawamura, Kodo (ed.)
 1975 《諸本對校永平開山道元禪師行狀建搨記》（東京：大修館書店，1975年）
Shohon taiko eiheikaizan Dōgenzenji gyojyo kenzeki (Tokyo: Taishukan, 1975)
- 〔日〕柳田聖山 Yanagita, Seizan
 1987 《佛教經典撰 13・中國撰述經典 1・圓覺經》（東京：筑摩書房，1987年）
Bukkyo kyoten sen 13, Chugoku senjutzukyoten 1, Enkakukyo (Tokyo: Chikuma shobo, 1987)
- 〔日〕荒木見悟 Araki, Kengo
 1987 《佛教經典撰 14・中國撰述經典 2・楞嚴經》（東京：筑摩書房，1987年）
Bukkyo kyoten sen 14, Chugoku senjutzukyoten 2, Ryogakyo (Tokyo: Chikuma shobo, 1987)
- 〔日〕鏡島元隆 Kagamishima, Genryu
 1961 《道元禪師とその門流》（東京：誠信書房，1961年）
Dōgenzenji to sonomonryu (Tokyo: Seisin shobo, 1961)
 1965 《道元禪師と引用經典・語錄の研究》（東京：木耳社，1965年）
Dōgenzenji to Yinyoukyoten・goroku no kenkyu (Tokyo: Mokujisha, 1965)
- 何燕生（譯注） He, Yansheng (trans.)
 2003 《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003年）
Shobogenzo (Beijing: Zongjiaowenhua chubanshe, 2003)
- 呂澂 Lu, Cheng
 1991 《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991年）
Lucheng foxue lunzhu xuanji (Shandong: Qilushushe, 1991)