

# 電光影裡斬春風：<sup>1</sup> 武士道與禪學

張崑將\*

## 提 要

本文分析武士道在許多實踐工夫與理念上，往往取自禪學或佛教精神。在第二節中指出日本武士深染佛教或禪學的歷史背景，佛教或禪學幾乎是大部分武士的宗教信仰，佛教也與國家政權緊密地結合在一起。第三節分析了劍術家宮本武藏與柳生宗矩從禪學中所體悟的「直心」、「平常心」與「去執著」、「空無」之境界，說明劍術家藉禪學提昇其劍術，以達禪、武合一之境地。第四節則探索與比較禪武之悟與戒律，指出禪、武儘管在悟的目的容或不同，但在生死的覺悟方法上，有其異曲同工之處。在戒律上，武士特別強調的「忍辱」工夫實也是源自佛教的自律精神。本文在最後，藉著禪武的關係，反省有關日本禪學與國家主義結合的問題。

關鍵詞：武士道、禪學、日本、佛教、禪武

---

\* 台北醫學大學醫學人文研究所副教授

1 元代的無學祖元禪師（1226-1286），因避居元人之亂抵達溫州，元兵陷溫州之際，寺僧逃避一空，祖元禪師獨坐寺中，面對元軍以刀劍臨頸之時，從容詠出「乾坤無地草孤筇，且喜人空法亦空；珍重大元三尺劍，電光影裡斬春風」的徹悟偈語，終使得元軍拜倒。事見日本澤庵和尚（1573-1645）著·池田諭譯：《不動智神妙錄》（東京：德間書店，1970）。本文借最後一句「電光影裡斬春風」以表達劍與禪之微妙關係。

- 一、前言
- 二、佛教或禪學之於日本武士的魅力
- 三、劍術家與禪學：以宮本武藏與柳生宗矩為中心
- 四、禪、武之「悟」與「戒律」之比較
- 五、結論：日本禪學與國家主義之間

## 一、前言

武士臨敵，總須面對若閃電襲來的刀光劍影，而雙方你死我活的判定，也只繫於瞬間雙方攻防之際的有效與否，所以決定勝利的因素，在於能掌握先一步準確有效斬敵的那一剎那，而不在揮刀當時的攻敵姿勢是否標準或優美。因而，精神力能在必要時高度集中、於臨敵生死對決之際能無畏無懼，則克敵制勝的強大攻擊效果，也較易於達成。所以，在傳統上，優秀的日本武士，往往都有高明的禪師指點，從事於高度的冥想訓練，以強化無我的意念，於是能淡然面對死亡與從容為武家就義，這就是古來日本有訓練的正規武士，在披重創將死之際，也顯得很優雅和自在的原因。可見，武士道的養成，若脫離禪修的高度素養，將無法成其為武士道。

日本禪宗主要有臨濟、曹洞、黃檗三宗，臨濟禪由榮西（1141-1215）傳入，曹洞禪則由道元（1200-1253）傳入，黃檗宗則由中國禪僧隱元（1592-1673）從福建渡海傳入。<sup>2</sup>因此日本禪學開端啓自榮西，他曾兩度（1168、1187）入宋，受教於虛庵懷敞受臨濟禪，返國後在京都建立建仁寺，推廣禪學，成為日本臨濟宗之祖。自此後，不僅日僧來中國求禪，宋元之際由中國赴日的禪僧也不少，帶動日本禪學的發展。<sup>3</sup>不過，如所周知，佛教或禪學傳到中國多少帶有中國化的色彩。同樣地，佛教或禪學傳到日本，而成為所謂「日本佛教」或「日本

---

2 明末清初渡日的禪僧不只是隱元，那個時代遭逢動亂的中國禪僧，渡日並得到日本人的供奉，陸續在九州長崎創設佛寺，如1620年真圓開興福寺，1628年覺海開福濟寺，1629年超然開崇福寺，其後隱元隆琦、道者超元、木蒼性瑤、即非如一等高僧也陸續渡日。隱元渡日後，先在宇治的黃檗山開萬福寺，取名都與中國福建省的黃檗山相同。關於隱元在日本開創新的黃檗宗始末，可參鎌田茂雄：《中國の仏教儀礼》（東京：東京大學東洋文化研究所，1986），第3篇《中國仏教儀礼の種種相》之第一章〈中國仏教儀礼の日本傳播：黃檗山万福寺を中心として〉，頁273-280。

禪學」也不足為奇，日本佛教或禪宗與中國佛教或禪宗不能並論，她有自己獨特的歷史發展。<sup>4</sup>

相對於佛教，武士道在日本也是獨特時空下的產物，在日本近代以前的武家政權，「武士道」指的是固定在封建社會下的藩主與臣下、領主與人民、武士與農工商庶民的階層組織中，有一階級謂之為「武士」，以講武勇且對君主盡忠誠為職志，由此發展出封建階級意識的武士倫理道德，以後經過學者的不斷解釋與哲學化，在德川末期擴大成為全國主要的人倫道德，如幕末武士學者吉田松陰（1830-1859）所說：「武士道不單是武士階級之專有物，天下萬民應守之人倫道德。」<sup>5</sup>到了明治時代，學者也如是解釋：「武士道絕不是日本武士的專有道德，而是日本民族普遍性的道德。」<sup>6</sup>

那麼何謂「武士道」？「武士道」的泉源是什麼？新渡戶稻造（1863-1933）在《武士道》一書中論及武士道做為道德體系的三個泉源，第一首列佛教，特別是禪宗，次及神道以及孔子的教誨。其中提及禪學吸引武士者，是禁慾主義以及冥想默思。<sup>7</sup>但是，禪學能夠吸引日本武士者，尚在死亡觀念的體悟及在「事上磨練」的工夫中，使武士獲得不畏死及透過實踐的身心一如的修養境界。其次，神道是武士道精神中最具有日本傳統色彩的宗教，不過神道自其形成開始即雜染中國道教，至七世紀以降又長期與佛教結合，以神佛習合的姿態根深柢固地影響著日本人的思維。神道與佛教雖彼此互相影響，但由於神道具有高度的國家神話色彩，因此日本佛教的發展，往往與國家政權高度結合，我們從歷代高僧中皆不乏有護國論的著作，即可明白這一點。

武士道從其發展之初，便與佛教或禪學產生了密切相關，而研究禪學與武士

3 宋元時代赴日的禪僧有蘭溪道隆（1213-1276）、兀庵普寧（1197-1276）、大休正念（1215-1289）、無學祖元（1226-1256）、一山一寧（1247-1317）等較為有名。有關這個時期禪僧赴日的大致事蹟介紹，可參楊增文主編：《日本近現代佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁18-23。

4 日本禪學研究者柳田聖山即指出：「日本接受的禪，經過鎌倉以後的革新。從明確的歷史發展來看，禪的思想貫通印度、中國、日本而從未變動，是不真實的。」參氏原著·毛丹青譯《禪與中國》（台北：桂冠圖書，1992），頁7。的確如此，例如就禪學傳入而言，道元（1200-1253）所傳的曹洞禪，成為「只管打坐」禪法，把一切實踐與哲學體系都包括在單純的坐禪的一行中。

5 吉田松陰語，轉引自《武士道全書》首頁序言。

6 釋悟庵：《禪と武士道》（東京：光融館，1907），頁33。

7 新渡戶道造：《武士道》（台北：一橋，2004），頁31。

道關係的課題中，日本戰前的釋悟庵以及曹洞宗信仰者橫尾賢宗也著有《禪と武士道》，二氏雖然都是佛門中人，但二氏書中所論禪學與武士道，有許多歌頌國家主義的論點，可以說是處於日本帝國主義興盛時期下的產品。<sup>8</sup>此外，鈴木大拙（1870-1966）戰前也著有《禪と日本文化》（1940），由於高度讚揚日本宗教的優美，近年來有學者從這個觀點批判鈴木大拙也有助長國家主義的問題，儘管鈴木在戰後曾經嚴厲地批判神道的偏狹主義。<sup>9</sup>鈴木此書中第三章與第四章介紹〈禪與武士道〉、〈禪與劍道〉，在這兩篇文章中，作者用故事隱喻的方式，引人入勝，深入淺出地介紹日本武士道、劍客與禪學的關係，禪味甚於武士道。

不過，本篇文章在論及禪、武關係時，對武士道會著墨較深。換言之，我試圖抓住禪學的幾項基本理念與修行觀念，再分析武士道與這些禪學觀念的密切關係。首先在第二節交代日本武士深深浸染禪學或佛教的現象與時代背景，在往後的兩節中則區分劍術家與武士以論他們與禪學之關係，所以，在第三節主要分析德川初期著名的兩位劍術家（或稱兵法家）宮本武藏（1584?-1645）以及柳生宗矩（1571-1646）如何用禪學來理解其劍道；第四節則專從日本歷代的武家訓條中，一窺武士修為工夫中與禪學思想之關係；最後一節則想檢討日本禪學或佛教與國家主義之間的問題。

8 釋悟庵的《禪と武士道》以及橫尾賢宗的《禪と武士道》（東京：國書刊行會，1916年初版，1978再版）二書中，何以言皆染有國家主義？如釋悟庵在其書中結尾如是說：「明治十五年由陛下詔給軍人所奉讀的勅諭，特別是軍人應遵守之，非也，看到應該實行的五條誓文，無非都是武士道的精神。……保存我邦的精神、我邦的國粹，煥發日本的精神，顯揚萬國無比的人道，……想要維持我邦的道德，根據向來的原因，在其性質上必然地需以禪的修養。」頁201。而在橫尾賢宗書中的自序則說：「鬱乎天地浩然之氣，磅礴神州，言此為大和魂，經禪爐之鎔鑄，如堅牢百鍊之鐵。此大和魂即我國民本具之佛性，武士道即神州之正法眼藏、涅槃妙心。」把大和魂與佛性或佛法相提並論。

9 關於鈴木大拙在戰爭期間所發表有關的宗教論點，是否支持日本軍國主義，Brian Victoria在*Zen at War* (Weatherhill, 1997)的著作中，從(1)大拙的《新宗教論》書中〈宗教と國家の關係〉中有把戰爭合理化之論；(2)大拙在1938年即發表英文著作*Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Kyoto: Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College, 1938)，以及和荒木貞夫等軍人們合著的《武士道の真髓》（東京：武士道學會編，1941），二書都有讚美武士道問題；(3)檢視戰後大拙的戰爭批判論著作如戰後再次出版《日本の靈性》的〈禪界刷新〉（1952）序文中，看到大拙並未對戰前戰爭進行的全面性批判。以上分析參末木文美士一書《近代日本と仏教：近代日本の思想・再考II》（東京：トランスビュー，2004）中的〈鈴木大拙が好戦のか〉一小節，頁39-44。

## 二、佛教或禪學之於日本武士的魅力

日本武士何以熱衷佛學？禪宗傳入後，在武家政權或武門裡亦熱衷不已，這種情形當然與日本從七世紀以來是個以佛教為國教的時代背景息息相關。<sup>10</sup>日本佛寺遍布全國，在十九世紀中期據粗略的估計也有十萬之數，<sup>11</sup>佛教不僅深入民間，武士與將軍、天皇們也大多有佛教的信仰，戰國以前甚至有僧兵，其中以奈良興福寺以及京都市叡山延曆寺勢力為大。只是，武士是種以戰鬥勇猛為職業的階級，為何又與慈悲為懷的佛教產生關連？學者曾附會禪學的「戒定慧」三學與武士強調的「智仁勇」三德精神，有異曲同工之處。<sup>12</sup>不過或可從《叶隱》這部十八世紀初期的武士道經典中，有一條〈慈悲心與勇猛心〉，可為我們解惑，這條記載：<sup>13</sup>

根據湛然和尚平日的教訓，出家者以慈悲為表面，但內心如果沒有儲存徹

10 當然佛教從公元538年傳入日本後，並非沒有受到阻力，而是經歷過長期「神佛鬥爭」的時期，代表佛教勢力的聖德太子（574-622A.D.）、大臣蘇我馬子（?-626A.D.），與力主反對「捨國神而事蕃神」的物部守屋（?-587A.D.），發生激烈的政治奪權鬥爭。這場政治鬥爭，其實也可說是神、佛之思想鬥爭，其結果造成日本史上以弑天皇收場的歷史悲劇，物部氏被滅，崇峻天皇（在位587-592A.D.）被弑。佛教經蘇我氏以及聖德太子的推廣之後，得到空前的發展，而這個時期同時也是日本積極學習漢化和吸收佛教的時代。到了七世紀中期，孝德天皇（在位645-654）「尊佛法，輕神道」，一度還要讓位奉佛，可見佛教勢力之盛，致使神、佛勢力仍然明爭暗鬥，孝德天皇終於在公元645年正式承認日本為佛教國家，下了「佛教興隆」之詔。佛教傳入日本，經一百多年的發展，快速成為日本的國教，可以說贏得了初期的勝利，這對往後日本文化史的發展產生非常大的影響。

11 根據水戶藩主德川齊昭（1800-1860）的《明訓一斑抄》（收入石井紫郎校注：《近世武家思想》，東京：岩波書店，1982）記載：「在日本國中推估有十萬寺」（頁148），此數字與《梅翁隨筆》（收入《日本隨筆大成》2期6卷）所記載「日本諸宗寺數之事」略同，這是根據寬政十二年（1800）因修復四天王寺由全國各寺廟所寄附的數量所計算出來的。

12 釋悟庵的《禪と武士道》中即論「戒定慧」與「智仁勇」其本歸一。大意如下：「戒」相當於「仁」，因無慈悲仁愛之大心，則無法體全戒體，相當於武士道的仁；「定」相當於「勇」，因禪定後可有八風吹不動、山崩海嘯也不動的大膽力、大定力，有如武士道之勇；「智」相當於「慧」，因「慧」是般若真智，可辨別善惡正邪，截斷一切煩惱妄想的利劍，相當於武士道的智。頁85-87。

13 山本常朝原著·神子侃編譯：《叶隱》（東京：德間書店，2000），〈聞書第一〉，頁167-168。原文為日文，本文以下所引有關日本原典文獻，除宮本武藏的《五輪書》以及柳生宗矩的《兵法家伝書》係根據翻譯本以外，其他皆是筆者所譯，譯責自負。

底的勇氣，就無法成就佛法之道。又，武士以勇氣為表面，但內心如果不帶有大慈悲心，也無法完成武士的職務。因此，出家者結交武士而學勇氣，武士接近出家者而學慈悲心。……所謂慈悲者，如孕育的母親一般，沒有慈悲而只有勇氣的武士，到頭來都將破滅，古今有都有顯明的例子。

身為武士，光有勇猛心，充其量只是個好戰的「勇士」，無法解決問題，也不會為這個世界帶來和平，但是，若兼具「慈悲心」，則能化暴戾為祥和，武士道的最終目標——「和平」——也將得以實現（武，止戈也）。<sup>14</sup>因此，「勇猛心」的另一面實是「慈悲心」，二心一體兩面，而訓練慈悲心需要僧人的加持，這是讓武士為何會接近佛教的原因之一。

武士會與禪學密切結合，尤其與戰國紛亂的時代背景息息相關。武士做為戰鬥的階級，處於戰國時代，生命如草芥，早上起床猶可憐見愛妻的容顏，晚上則可能殞命於戰場的愁雲慘霧中，武士往往在殊死戰中的剎那間猛然醒悟，體悟到生死不二的真理，禪由此生焉。

戰國武將常運用禪理於戰陣與攻伐之中，這與中國武將大都以儒將顯名，大相逕庭。<sup>15</sup>例如戰國武將武田信玄（1521-1573）、上杉謙信（1530-1578）自幼即受教於禪師，德川家康（1542-1616）也是自幼在念佛聲中長大，其出陣軍旗不乏有「遠離穢土，欣求淨土」的淨土宗教語。<sup>16</sup>武田信玄素有日本的諸葛孔明之稱，信仰京都臨濟宗妙心寺的關山派，其名字中的「玄」字即取中國臨濟義玄以及日本信濃禪師關山惠玄之「玄」而來。<sup>17</sup>廣被後人景仰的武將上杉謙信，七至十二歲即有嚴格的禪修體驗，壯年亦曾上比叡山修行，他一生信奉佛教，不妻不葷，終身禁慾，軍旗上大書「毘」字，以求毘沙門天王之護持。再如有獨眼將

14 如一位德川中期的兵學者松宮觀山說：「夫兵法以戰止戰，止戈為武，以制人而不制於人為法。戰爭之道，在於誅國賊而成太平也。」氏著：《學論抄錄》，收入井上哲次郎、有馬祐政共編《武士道叢書》（東京：博文館，1906），中卷，頁160。

15 日本武將均不乏有宗教信仰，當然信仰的最大宗者為佛教，不過耶穌會士早在十五世紀也傳入日本，故也有一些武將是有基督教信仰的，如豐臣秀吉部將小西行長（?-1600）與細川忠興（1563-1645）之妻，以及在九州地區有大量的大名（諸侯）信仰基督教。即使織田信長本人也對基督教信仰採開放的態度，曾經收養西方基督教徒為養子。

16 德川家康的部將，似乎也喜歡模仿這樣的軍旗出陣，如一位小野氏的部將在攻城野戰之際，往往在其軍旗上題寫「吹毛不曾動」五大字，以助其在戰事混亂之際，也能不動心地看清戰局，並告誡其子孫若想練心術，必須修習禪學。參橫尾賢宗，《禪と武士道》，頁93。

17 信玄入禪門即受岐秀元伯和尚教子《碧巖錄》，參《甲陽軍鑑》〈品第四〉，頁120。

軍之稱的伊達正宗（1567-1636），出生之際即帶有濃厚的佛教色彩。<sup>18</sup>還有長期掌控關西勢力的毛利元就（1497-1571）自11歲後就接受僧人的教導念佛，養成每朝念佛十篇的習慣。<sup>19</sup>再如豐臣秀吉（1536-1598）時代戰功彪炳的加藤清正（1562-1611）則是虔誠的法華宗信徒，一生在其九州領地協助建立法華宗的佛寺。<sup>20</sup>

職是之故，日本武將或著名武士背後均不乏有禪師指導其心靈的提升與武道的修養，如日本禪宗始祖榮西禪師之於鎌倉幕府（1192-1333）第二代將軍源賴家（1182-1204）及其母親北條政子（1157-1225）、道元禪師之於幕府權力者北條時賴（1227-1263）、祖元禪師（1226-1286）之於北條時宗（1251-1284）；又如戰國時代快川禪師之於武田信玄、宗謙和尚之於上杉謙信、隱元禪師之於兵學者山鹿素行（1622-1685）等等。武將信佛如此，知名的劍術家亦不例外，德川初期一代劍豪宮本武藏自述自己兵法與劍道是以「天道與觀世音為鏡」，<sup>21</sup>在其晚年作品的《獨行道》中有一條：「貴神佛，但勿恃神佛。」其實他的劍道體悟也不離禪宗；另一同期劍客柳生宗矩年輕時嘗向澤庵和尚（1573-1645）學過禪學，所著《兵法家伝書》實是一部禪宗兵法書。

其次，只要翻開《武士道叢書》或《武士道全書》，也都不乏有關武士尊神佛之記載，許多甚至列為第一條以示重要，例如鎌倉時代北條重時（1198-1261）家訓第一條即規定：「朝夕崇佛神，常置念頭而奉之。」第三條並規定：「不可有誹謗出家之事」，其他諸條也都載有尊崇佛法的規定，可說是一部尊佛禮佛的武家規範書；<sup>22</sup>室町時代（1392-1573）武將伊勢貞親（1417-1473）武訓第一條也載曰：「第一宜信仰奉祀神佛」；<sup>23</sup>北條早雲武訓第一條也說：「第一宜信佛

18 傳說伊達正宗母親懷有正宗，乃夜夢白髮僧人賜予胎育，始懷胎，生下正宗。伊達正宗這種誕生傳奇故事，頗與豐臣秀吉是「日輪授胎傳說」如出一轍，均是後人附會。

19 參毛利元就：〈毛利元就遺誡〉，收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》（東京：ペリかん社，2003），第12條，頁177。

20 加藤清正所協助興建的佛寺，至少可考的有五座，均在今九州地區，即：熊本縣的本妙寺、法華寺，大分縣的法心寺，長崎縣的本蓮寺、本經寺。

21 宮本武藏原著《五輪書》，收入何峻譯：《武士的精神：五輪書與兵法家傳書》（台北：遠流，2004），自述，頁2。

22 北條重時：〈極樂寺殿御消息〉（平重時家訓），收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》，第12條，頁37。

23 伊勢貞親：〈伊勢貞親教訓〉（被推定為1457-60年間之武訓作品），收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》，頁80。

神之心之事」；<sup>24</sup>鍋島直茂武訓書也把信佛列為第一條而稱：「以只信佛之心祈禱，不祈禱此外之事。」<sup>25</sup>又如室町前期武將今川了俊（1326-1414?）的武家訓條中也提及：「出家沙門尤致尊崇，禮儀可正之事。」<sup>26</sup>鎌倉時代以及室町時代武家家訓中常見「佛神」之稱（伊勢家族本有神道背景，當屬例外），顯然把「佛」當作具有人格神靈作用的護法神，或日本神道的大權現神，<sup>27</sup>是神道與佛教的「神佛習合」典型思維，在此還可見佛主神輔的現象。德川時代（1600-1867）以後武家則稱「神佛」，「神」置於「佛」之前，與前此武家訓條的「佛神」相較，明顯已經主客互位。<sup>28</sup>茲援引以下數例以證：

- (1)力丸東山列舉武士心得二十一條，在第一條的不怠忽弓馬之道之後的第二條即規定：「宜崇神佛之事。宜重君恩，宜思先祖。」<sup>29</sup>
- (2)一條兼良也列舉尊佛法一項而說：「佛法、王法無二，內典、外典又一致也。」<sup>30</sup>

24 北條早雲：〈早雲寺殿二十一箇調〉（年代未詳），收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》，頁114。

25 鍋島直茂：〈直茂様御教訓ヶ條覺書〉，收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》，頁198。

26 今川了俊：〈今川了俊制詞〉，收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》。今川氏這個武家訓書後寫：「永享元年」（1429）制訂，但小澤富夫考訂今川氏逝於1420年，故此年代恐有誤。

27 「大權現」是指佛或菩薩為救眾生，以種種之形現身而被尊敬，在日本成為各種具有形象的神體。例如德川家康（1542-1616）死後被天皇封為「東照大權現」，在各地建「東照宮」。

28 佛教地位在戰國時代以後明顯衰落，筆者認為與武將織田信長長期的對抗有相當大的關係。中央寺院軍的僧兵在戰國期間長期與織田信長爭鬥，最後為織田攻破，大阪的淨土真宗大寺院僧軍也被織田瓦解，進而織田又下令屠殺比叡山僧侶，佛教僧軍受到織田的摧殘，已然大大失血，不復以往可以全然地主宰文化宗教的事務，加上德川初期朱子理學傳入日本，德川家康善用為治國之策，紛有脫佛入儒的朱子學者（如藤原惺窩、林羅山）；另一方面，朱子學在德川初期流行，神道學者也得到脫離佛教的知識泉源，紛紛有倡「理學神道」的教派出現，如吉川惟足（1616-1694）的吉川神道、儒者林羅山的「理當心地神道」以及山崎闇齋（1618-1682）的「垂加神道」等，這些神道教派轉而與儒教合作，撇開與佛教的關係。

29 力丸東山：《武学啓蒙》，收入井上哲次郎編：《武士道叢書》（東京：博文館，1906），中卷，頁271。

30 一條兼良：《樵談治要抄錄》，收入井上哲次郎編：《武士道叢書》（東京：博文館，1906），中卷，頁51。



- (3) 鶴殿長快亦論及「神佛信心之事」而說：「以神佛為信心之事，使己心為正直。若有天照皇太神宮、東照宮、家之鎮守，其神也。又所謂佛，我先祖也。」<sup>31</sup>

綜而言之，日本武家往往以佛教結合神道教來看待佛教，此一教派可視為「神佛習合」的兩部神道教派，<sup>32</sup>並非純從佛教的角度來看佛教。另外，在武士階級中也有所謂的「出家士」（即剃度出家的武士），專務軍法戰法，不參與指揮及武士一般的事務。<sup>33</sup>

由以上的說明，我們實可明白武士與佛教或禪學在近代以前兩者的關係是多麼密切。以下兩節筆者擬分析做為劍術家的武士（第三節）及做為武家的武士（第四節）的修行工夫中與禪學之密切關係。

### 三、劍術家與禪學：以宮本武藏與柳生宗矩為中心

日本禪學研究名家忽滑谷快天（1867-1934）嘗著有《達磨與陽明》一書，將達磨比喻為佛門的王陽明，王陽明比喻為儒門的達磨，又喻王陽明為「孔門的馬鳴、龍樹」，形容陽明的禪學是「行亦坐禪，動亦坐禪，語默動靜體安然」。<sup>34</sup>由於王陽明是集事功與道德、學業於一身的教育家、思想家以及行動家，日本武士學者特別注重陽明「事上磨練」的良知學，在德川初期即由中江藤樹（1608-1648）提倡而形成日本的陽明學派，並在德川末期與明治維新吸引許多武士信仰

31 鶴殿長快：《肝要工夫錄》，收入井上哲次郎編：《武士道叢書》（東京：博文館，1906），下卷，頁250-251。引文中出現「佛是我先祖」，應是「本地垂迹」的一種說法，指的是佛菩薩係出於神道之諸神，故有此說。

32 所謂「兩部習合神道」（或簡稱「兩部神道」）是指：用真言宗的《金剛經》、《胎藏經》兩部之教理，來說明各種神的世界，而以之作為神道學說論據，該學說始於九世紀的平安時代而漸流行。另外，「伊勢神道」係創始於中世的神道學說，以《神道五部書》為中心，吸收儒佛二教學說，在鎌倉時代（1192-1333）末期逐漸發展。

33 如大道寺友山所著的《武道初心集》（收入井上哲次郎編：《武士道叢書》，東京：博文館，1906），上卷，即有一則規範「出家士」，詳列這種出家士與一般武士在執行勤務的不同，頁289-291。

34 忽滑谷快天：《達磨と陽明》（東京：丙午出版社，1908），頁224。

之，<sup>35</sup>加上陽明良知學說本身即很有禪味，故很能契合已經深染禪學的日本武士傳統。

「事上磨練」是禪學的主要特徵，當年王陽明體會禪學及師生之間的問答，經常使用「事上磨練」的觀點。如《傳習錄》說：「人須在事上磨練做功夫乃有益。若只好靜，遇事便亂，終無長進。」<sup>36</sup>或曰：「人須在事上磨，方立得住，方能靜亦定，動亦定。」<sup>37</sup>事上磨練其實不外把日常生活中的內外事情都視為禪，故任何一項技術的學習都可以是禪的體現。武士必須要學習「武藝」，而在學藝的過程中，往往運用禪學的理念，以臻「武士道」。換言之，「武藝」做為一項技藝，通過武術技藝的學習，透悟人生真實之道，以成就其「武士道」。事實上，學習任何一項技藝皆可以達到由「藝」（器）入「道」的境界，故任何一項技藝的達人，皆不會滿足於技藝只是做為技藝。武士道的經典《叶隱》中便有一條訓誡：「藝乃亡身也」，並明白地解釋：「有一藝在身者，是藝者（即技術者），不是侍（武士，samurai）。誰若被稱為藝者，應知是恥辱，所以要常用心於被稱為侍。即使有多少的技能，應知對侍而言是有害的，這是經常必須要思考的道理。」<sup>38</sup>對一名武士而言，不能過度沉溺於戰鬥技能。換言之，如果宮本武藏以及柳生宗矩只是劍術超凡，而沒有武士道精神的話，與一般學藝者並無兩樣。柳生宗矩身為一代劍術家，但同時是自德川家康以降連續三代的兵法指導師傅；宮本武藏號稱一代劍豪，劍術超凡，自其與人比劍開始，未嘗遭致敗績，晚年也曾任職伊織藩主的家老以及肥後熊本藩主細川侯的食客，在他去世之前所修行的巖洞中寫下傳世的兵法書《五輪書》。上述二位既是武士同時也是劍術家，以下便分析這兩位有名的劍術家在事上磨練的劍道中與禪學之關係。

### （一）「直心」與「平常心」

劍術家需要練習技擊之術，故這項技術必須要預設敵人，面對敵人，不只是「身對身」對敵而已，它更是「心對心」的纏鬥，如何從對方動作中或眼神中看穿「敵人之心」，便成為修煉的重要法門。於是，劍術家們不約而同地都有「直

35 有關日本陽明學的發展研究，可參拙著：《德川日本思想中的「忠」「孝」概念的形成與發展——以兵學與陽明學為中心》（台北：台大出版社，2004）。

36 陳榮捷：《傳習錄詳註集評》（台北：學生書局，1992年），第204條，頁288。

37 同上，第23條，頁62。「事上磨練」的問答尚見陳榮捷此書版本的第44、147、262條等，不再一一細舉。

38 山本常朝原著·神子侃編譯：《叶隱》（東京：德間書店，2000），〈聞書第一〉，頁90。

心」之體會。如宮本武藏說「直通之心」：

「直通心法」的真髓，必須經由接受二刀流的真道，才能夠獲得。很重要的，要徹底鍛鍊自己，並且心領神會此一心法，這必須口傳親炙。<sup>39</sup>

一位日本昭和時代具有代表性的一流劍客高野佐三郎（1862-1950）在論及劍道修行時之心得也曾說：「劍道畢竟不單單是戰鬥術，也被認為是心身修煉的有力方法，藉著技術的習得，而以養成確固不拔的偉大精神為目標，即達到由有形的技而修養無形的心為目的。」<sup>40</sup>任何一項技藝的最高階段，都懂得以心御身的修為境地，一如柳生宗矩以下的描述：<sup>41</sup>

當身體取「攻」勢時，心要保持「守」勢。為什麼呢？如果心取「攻」勢，就容易因為衝動而犯錯，這是不可取的。所以要控制自己的心神，保持冷靜克制的態度。身體取「守」勢，是要讓敵人先出手，然後擊敗他；而如果心取「攻」勢，就會因為急於殺死對手而失敗。

宮本武藏也有如下類似的體驗：<sup>42</sup>

即使身處於靜止狀態，心不可以隨之停頓，相反地，進行電光石火般的動作，也勿讓心隨之衝動。心不可以受身軀所干擾，身軀也不應該受心所左右。要隨時留意心的狀況，而非留意身軀；讓心豐而不盈，滿而不溢。心也許表面柔弱，然而內在務必強勁。你的行動要讓敵人無法猜測你的用心。

以上是三位劍術家說明攻守之勢的「以心御身」之修為體悟。值得一提的是，柳生宗矩認為在兵法之中，必須要悟道，稱開悟後的心為「直心」或「本心」：<sup>43</sup>

39 宮本武藏原著《五輪書》，收入何峻譯：《武士的精神：五輪書與兵法家傳書》，頁45。以下只要引用宮本武藏這本兵法書，皆出自此譯本頁碼。

40 參庄子宗光：《劍道五十年》（東京：時事通信社，1956），頁67。

41 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁111。

42 宮本武藏：《五輪書》〈兵法之心〉，頁25。本段譯文，筆者根據原文，為求流暢，有所修改何峻的譯文，譯責自負。

43 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁148。

當人們開悟的時候，他們做的每件事情，一切行動，都是直接了當的。如果他們沒有合乎正道，就不能稱爲了悟之人。直心就稱爲本心，或者是道心。而扭曲、污染的心，就被稱爲妄心、欲心。

如果把柳生這裡所說的「直心」境界與宮本所說的「直通之心」相比較，顯然有不同的境界，宮本的「直通之心」，即讓身體的每一動作，都能自然順暢地直通到本心，達到「以心御身」之境，但是柳生似乎在此基礎上更談到禪學中「直心」的精髓。我們只要審視禪宗經典或佛經，也不乏對「直心」體悟的解說，如《六祖壇經》即說：「一行三昧者，於一切行住坐臥，常行直心是也。」《維摩經》與《起信論》也一再強調「直心」。<sup>44</sup>《維摩經》更說「直心是道場」（〈菩薩品第四〉）。劍客常與人比劍，可以說隨處都是他修煉的道場，因而終能體會無境之境的道場—即是「直心」。禪、武雖均有「直心」的體悟，也都用「直心」一詞，但劍術家傾向用之於劍術與格鬥的「身心一如」的實戰體悟，即是典型的事上磨練之禪學工夫，而柳生的「直心」說比宮本的「直通之心」說更有禪味。

其次，劍術家對禪學「平常心」也多有體悟。宮本武藏不僅做爲一名劍術家，同時也是位畫家、雕刻家，他曾畫有「正面達磨圖」與「面壁達磨圖」，而其雕刻作品中也有—尊「不動明王」。佛教中的「不動明王」是坐鎮世界中央的佛陀，大日如來的憤怒法相，其法號即：「堅定智慧之王」，其法相特徵是：一手持劍，以斬除凡人的愚昧；一手握繩，以束縛凡人的七情六慾。劍術家所體認的身心一如、去除執著，乃至空無境界，均在不動明王之法相中顯露無遺。宮本由此「不動明王」體悟所謂的劍法之道，也只是「平常心」而已，他的兵法書中特有一章論〈兵法之心〉，其中提到「平常心」說：<sup>45</sup>

兵法之道，惟平常心而已。你的心，無論是在尋常事務裡或是在刀光劍影中，應該毫無同樣坦蕩率直，既非緊如即發之劍，也不容許自己有絲毫鬆懈。心要穩居正中，不可偏離，讓其平靜擺動，偏離須臾即止，似動非動。請務必深思其中道理。

44 《維摩經》中提到不少「直心」，如說：「菩薩隨其直心，則能發行」、「直心是菩薩淨土」（〈佛國品第一〉）。

45 宮本武藏：《五輪書》〈兵法之心〉，頁25。

柳生宗矩也深諳「平常心是道」的道理，他曾舉唐朝居士龐蘊（?-815）說明之：<sup>46</sup>

龐居士詩頌中有「恰似木人見花鳥」一句，說的是木人雖然看見了花鳥，心神卻不會為花鳥所誘。……做到這一點，關鍵是要以「平常心」體認清淨本心。當你在射箭時，不要有意識地去想你是在射箭，換句話說，你是在以「平常心」射箭。平常心就是見萬物而不起意。若棄平常心而代之以各種有意識之心，則形隨境移，心逐境轉，萬物皆非本來面目，見山非山，見水非水。……在佛學中，把「無住之心」看做是佛法的極致。

龐蘊是曾接受馬祖道一（709-788）教誨的在家居士，有中國佛教的維摩詰之稱，而馬祖正是提倡「平常心」的禪法者。<sup>47</sup>柳生這裡提到的「無住之心」，如眾所周知，六祖惠能聽到《金剛經》的「應無所住，而生其心」所開悟的名句，「住」就是心裡有執著、有牽掛。人心常受六根（色聲香味觸法）所執著，而成為煩惱的根源，如何「無所住」或降服有住的心？《金剛經》又說：「應無所住，行於布施」，透過「布施」的實證體踐，<sup>48</sup>以達到心的完全自由。禪學藉布施體踐來使「心無所住」，柳生則將「無住之心」應用於射箭等的武藝訓練，並體悟平常心之道，以提升其劍道，這是禪的實踐工夫中典型活用例子。

## （二）「去執著」與「空」「無」

柳生宗矩即認為「破除執著」是兵法與佛法共通點中的最重要者。他說：<sup>49</sup>

兵法與佛學，尤其是禪宗，以許多共通的道理，其中最根本的一點，就是

46 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁126-127。關於平常心，柳生宗矩也有如下之論，他說：「不管你選擇了什麼為『道』，如果將其視為唯一重要之事而執著於此，就不是真正的『道』。唯有達到心中空無一物的境界，才是『悟道』。無論做什麼，如果能以空明之心為之，一切都能輕而易舉了。……這就是平常心，能以平常心對待一切的人就稱為名手了。」頁125。

47 馬祖道一特有〈平常心〉之論，馬祖說：「道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。」參《景德傳燈錄》，卷28〈江西道一〉。

48 「布施」有財布施、法布施、無畏布施，而真正「布施」，是指「三輪體空」，即沒有布施的人、沒有受布施的人，也沒有布施的東西。參聖嚴法師講《金剛經》（台北：法鼓文化，1999），頁36。

49 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁161。

要在任何事物上都破除執著之念、避免凝滯之心。這一點至為關鍵。無論修習佛法還是兵法，破除執念都是根本要義。

因此，柳生把這種「執念」當作是「病」，並具體闡述兵法的執念之病：<sup>50</sup>

所謂「病」，就是困擾自我的各種紛亂之念。考慮該如何取勝、如何用兵法、如何用學過的劍招、如何進攻、如何防守的心思都是「病」；而考慮該如何克服自我、如何去除這種迷亂之心的念頭，本身也是一種「病」。總而言之，如果你把自己的心思滯止於任何事物上，就是「病」。既然這百病都為「心病」，我們要做的就是修煉自己的心靈，去除種種煩惱、憂慮、執著之念，忘卻一切思想，達到心的絕對自由。

這樣的言論實不出《六祖壇經》：「煩惱即菩提，前念迷即凡夫，後念悟即佛。」之論，旨在去除「無明」、「執著」的煩惱。同樣是劍客的宮本武藏，也這樣闡述一般兵法的執迷之心：<sup>51</sup>

無論是佛法還是世事之理，在沒有悟得真正的道之前，每個人都會覺得自己所學的「道」才是正確的，是最好的，但是，若以平常心觀之，以天地之理觀之，則他們已經因為自己的執迷之心和偏頗之見而遠離了真正的道。

在佛法中，「去執著」往往與「空」合論，畢竟能去執著才可體證「空」的道理，「空」去我執，一切法相，即可云「空」或「無相」。如《金剛經》所說：「諸相非相」，因「凡所有相，皆是虛妄」，但「空」絕不是「虛空」之「空」，也絕不是不存在，而是以絕對知（大智慧）透悟與體證那絕對存在的「空」。職是之故，凡接觸佛法而修煉的高明劍術家，最後都會提到「空」或「無」，儘管「空」與「無」在佛教義理中是有所區隔，也很難用文字釐清，因二

50 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁121-122。柳生宗矩再三提到劍法必須去除執著念頭的「病」，如他又說：「病就是執著。佛教認為執著是不可取的。沒有執著之心的乞丐可以混跡於人世而不受外界的影響和干擾，所以他們無論做什麼都自由自在，無拘無束，止於所當止。一個高手，如果沒有去除對技巧的執著之念，就不能稱為大師。塵土會附著於未經琢磨的寶石，但是，經過精心打磨的寶石，即使是落在爛泥中，也無損它的光彩。養護心智，打磨你心靈的寶石，使它不受外物的沾染，對『病』不以為意，不必多慮，做你想做的事吧！」頁122-123。

51 宮本武藏：《五輪書》，頁92。

者都是體悟後的境界語，不是哲學邏輯語言。

禪宗最有名之一即是有關「狗子無佛性」的公案，讓禪者參這個「無」字。<sup>52</sup>禪確有「無」的思想，「無」不會是有無的「無」，也不是虛無的「無」，如果可以言語表達的話，或許是一種超越有無對待的絕對之「無」。即使如此，「無」並無法盡禪的全部思想，就如禪學本身最初是佛教六波羅密中尋求解脫之道之方法之一。不過，任何一項技藝的最高境界都與這個「無」息息相關，特別是劍術家。如柳田聖山所說：「無字是一種精神統一的方法，是公案。公案最出色的是冥想法，但方法並非思想。」<sup>53</sup>換言之，「無」的境界是透過直觀體認的方法，並非哲學用語，高明的劍術家把對「無」的體悟，應用於格鬥經驗，宮本武藏及柳生宗矩對《碧巖錄》<sup>54</sup>以及《無門關》的公案皆知之頗詳。<sup>55</sup>他們擅長身心一

52 「狗子無佛性」公案，見之於《趙州禪師語錄》，記載著一僧人問趙州和尚：「狗子有無佛性也無？」趙州回答：「無」。以後大慧宗杲也教導弟子參此「無」字公案，而說：「但去二六時中看個『無』字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，屙放尿處：心心相顧，猛著精彩，守個『無』字。日久月深，打成一片，忽然心華頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。」參《宛陵錄》。

53 柳田聖山原著·毛丹青譯：《禪與中國》（台北：桂冠圖書，1992），頁136。

54 《碧巖錄》收錄一百則禪門公案，並由雪竇禪師加上詩偈，而且附有圓悟禪師的解說與評唱所編印而成。這本著作在鎌倉時代傳入日本，以後即成為臨濟派下最重視的公案啓蒙書，有「宗門第一書」之稱。

55 這裡要特別值得一提的是《無門關》，《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，這裡僅舉以下重要的註解研究作品：

紀平正美：《無門關解釋》（東京：岩波書店，1918）。

井上秀天：《無門關の新研究》（上卷·中卷·下卷）（東京：寶文館，1922-1925）。

神保如天：《無門關講話》（東京：明治書院，1937）。

安谷白雲編著：《註解無門關獨語》（東京：三寶興隆會，1956）。

平田高士：《無門關》（東京：筑摩書房，1969）。

柴山全慶·工藤智光編：《無門關講話》（東京：創元社，1977）。

秋月龍珉：《禪宗語錄漢文入門：「無門關」の語学的研究》（東京：三一書房，1980）。

谷口雅春著：《日常生活の中の真理：無門關·聖書篇》（東京：日本教文社，1990）。

岡田無元：《無門關參究》（東京：竹內書店新社，1988）。

西村信記注：《無門關》（東京：岩波書店，1994）。

如的劍術境界，而身心一如是創造最高境界空或無的前提，劍術若未能至身心一如的境地，根本談不上更上層樓的空或無之境。如《叶隱》的作者引用禪師湛然和尚教導武士必須要「無念無心」，劍術家也常談到「無」與「空」，但似乎無所區別，柳生宗矩《兵法家伝書》最後一卷即深論「無刀」，一再說明他的無刀境界；<sup>56</sup>而宮本武藏的兵法書《五輪書》最後一卷即是「空之卷」，他所著的兵法訓條最後一條也是「萬理一空之事」。<sup>57</sup>他這樣陳述何謂劍術的「空」：<sup>58</sup>

「空」的意思就是無始無終，無內無外。……當你悟得了某個道理，又能不被這個道理所束縛，這就是「空」。只有達到這個境界，你才能既不拘泥於兵法，又能隨心所欲地發揮兵法的作用；洞悉一切韻律，抓住時機，本能地揮出你的劍，自然而然地就能打中敵人。這些都是「空」的道理。

柳生宗矩更具體地指出「空」的境界：<sup>59</sup>

對手的心就在他的手上，它會通過手的動作表現出來。趁它們還處於靜止之時攻擊它們，這就叫做「擊空」。空不會移動，它沒有形狀，不會運動。「擊空」就是要在其移動之前迅速出擊。空是佛家之要眼，虛空、實空是不同的；虛空是指無物留存，實空才是真正的空，是心之「空」。雖然說，儘管心無形無狀，這有點像空的「空間」，但心卻是身體的主宰，所以一切舉動都是心的行爲。心之動、心之勞，都是心之所爲。心無所動，就是「空」；空有所動，就是心。空轉爲「行」，化爲「心」，勞於手足。你要在對手行動之前，就迅速攻擊他握劍的手，這就是說你應該「擊空」。

56 柳生宗矩說：「無刀是這一門派的最高祕旨。姿勢、劍位、站位、距離、换位、劈刺、表象和意圖，這些都出自無刀的精神，無刀正是它的內核。」柳生氏著《兵法家伝書》，頁155。並引用禪宗用語說明這種「無刀」之境：「禪宗裡有一句話：『大用無方』。它說的是，有大機大用的人，是不會受任何現成的學問、規則約束的。學問、規則在各個領域都存在，只有大師才能超越這些學問、規則，他們可以從心所欲，不受羈絆。打破一切規則，從心所欲地去做，就是實現了大機大用。」頁158。

57 「萬理一空之事」條如是記載：「萬理一空之所，難以寫明，自然所爲工夫也。」參宮本武藏：〈兵法三十五箇條〉，收入《近世武家教育思想》（東京：日本圖書，2001年新裝版），第3卷，頁725。

58 宮本武藏：《五輪書》，頁14。

59 柳生宗矩：《兵法家伝書》，頁146-147。



當然，上述二位劍術家所描繪的「空」，若非親身體證與修煉，他人很難從語言文字中體會。不過，從他們的敘述中，至少我們瞭解所謂的「空」並不是虛空之「空」，反而是無所不在、自由自在的「實空」，它甚至超越了輸贏的得失心，也有韻律感，自然地擊空，同時超越了有無、動靜，也無內外、亦無終始，這是放下一切執著或束縛所達到的絕對「空」。

以上所舉劍術家體悟的「直心」、「平常心」及「去執著」、「空無」等，都是劍術家在「事上磨練」而經常活用禪學，以達「劍禪一如」的例子。關於「空」、「無」境界，由於個人體悟過程不同，體悟也應分大悟、小悟、徹悟等各種不同的悟，但也絕不是悟後就不需要做工夫。這些悟很難用語言文字傳達，所以劍客們只要談到技術或技藝的最高境界，都必須要承認超出言語之外，無法言傳。柳生宗矩在每談及一項劍技之後，當論及其背後意義或道理時，往往加上「難以領悟」。例如他提到劍術的「擊空」之術時，說道：「我們很難通過閱讀書籍來理解這種『心』，它是一種『道』，僅僅靠聆聽別人的教誨是很難領悟的。寫書、傳道的人，都是根據以往的宗教作品、文獻來寫、來說的，而真正能體認自心的人，是非常少的。」<sup>60</sup>再如他要表明身體與劍的關係時，也說很難用文字解釋，每一點都必須在實戰經驗中才能體會。<sup>61</sup>換言之，諸藝如果不是透過實踐體證的話，只是空談，這或許是劍客能深味「空」的實踐道理之因。

## 四、禪、武之「悟」與「戒律」之比較

### (一)禪、武之「悟」比較

鈴木大拙曾經提到佛陀的五種覺悟法：「直觀」、「超於時限」、「親身體驗」、「完全悅服」以及「智者各得」等，簡言之，佛法必須直觀並親身體驗且因信得證，並不是概念的分析可以達到。<sup>62</sup>準此，則任何一種宗教性上的體悟，實都可以用禪學來解釋，不過因悟的目的與境界不同，所以禪悟與任何之悟也不

60 柳生宗矩原著：《兵法家伝書》，頁147。

61 同上，頁112。

62 鈴木大拙：〈禪：中國人對於開悟之說所作的解釋〉，收入徐進夫譯：《鈴木大拙論集：歷史發展》（台北：志文出版社，1998再版），頁55。

能混為一談，甚至從禪學的悟之境界來看的話，眾多生活上的體悟經驗，事實上都不是真悟。不過武士在「悟」的方法上，與禪學有其共通之處，那就是對生死的覺悟。

德川家康的一位著名勇將本多忠勝（1548-1610）在其家訓書中提到一般所稱的武士道是：「武士唯志於正道，而嗜武藝為勇猛，教以成為善之武士，是以不可有惡教。」<sup>63</sup>而如何成為一名「正道」或「善」的武士，在武士訓條中常藉助「正視死亡」來提醒自己成為一名真正的武士。在日本德川武士社會的國度，武士常被教予「不畏死」，體會「死」的意義，與體會「忠」的意義幾乎是一樣的道理，這絕對與中國儒家「殺身成仁」的觀點不同。又，日本武士的「死」或犧牲，常不說「成仁」，而往往是「為忠」而死或「為國」而死，「生」的目的就是為了盡「忠」效「死」，故武士常不得不認真考慮「死」的意義。

因此，身為一名武士，往往被教導離開家門後，不可以想到自己的家，而且定要有一死的決心，因武士無法知道何時會死，換言之，就是隨時準備赴死，故武士出家門就須以死亡的決心來提醒自己貫徹武士道，如山鹿素行所說武士必須要「以死節為忠而忘家，乃士之本意也。」<sup>64</sup>亦有如加藤清正武訓書所說：「生於武士之家，拿劍是要以死之道做為本意。如果不常精察武士道，想要潔淨的死，是很難的事情。」<sup>65</sup>所以，武士要「潔淨的死」，常有「不畏死」、「一死生」或「死生無二」的覺悟，也就是說日本武士常被教導要正視「死」，而且隨時都要有「死」的覺悟準備，誠如明治時代的基督徒植木正久（1858-1925）所論武士道對「死」的描述：「我國武士常注意死之問題而藉以鍊魂」，又曰：「武士道之真髓從朝至暮，深期人應死於心，武士道的存在其實就是為了發揮這種色彩」、「武士道的終極意義，即是常不忘死之事。」<sup>66</sup>鑽研禪學的鈴木大拙論及禪與武士道的關係時也說：「日本人沒有什麼特別的生命哲學，卻有死亡哲學。」<sup>67</sup>這與中國自孔子以降「不知生，焉知死」的思維非常不同。

63 本多忠勝：〈本多平八郎忠勝家訓〉，收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》，頁190。

64 山鹿素行：《山鹿語類》，收入廣瀨豐編纂：《山鹿素行全集·思想篇》（東京：岩波書店，1941）第6卷，卷第14，〈臣道二·仕法〉第24條〈死節〉，頁101。

65 加藤清正：〈加藤清正掟書〉，收入小澤富夫編集：《（增補改訂）武家武訓·遺訓集成》（東京：ぺりかん社，2003），頁196。

66 以上分別參《植村正久著作集》（東京：新教出版社，1966），第7卷，頁100，頁259以及頁459。

67 鈴木大拙原著，陶剛譯《禪與日本文化》（台北：桂冠圖書公司，1992），頁229。

武士是爲了戰鬥而存在的特殊階級，特別強調「忠君」的武訓，甚至有殉死的傳統，故武士經常必須思考死亡之道，而思考死亡之道多從禪宗哲理吸收而來，如禪門中常語：「煩惱即菩提，生死即涅槃」（《維摩經玄疏》卷2）。描述戰國武將武田信玄軍風的《甲陽軍鑑》中，即明確記載著參禪即是思考生死之道：「宜嗜參禪之事。參禪別無秘訣，唯思生死切。」<sup>68</sup>

武士透過參禪，經常看透生死，使其不貪戀生死，達到悟境。武士由於重視「死」的思考遠比「生」來得迫切，故宮本武藏的《獨行道》中有二十一條自律守則，其中有一條：「勿厭思死亡之道」、「唯有把自己視爲已死之人，才能夠心如止水地完成日常生活的事情。」武士要思考死亡，儒教中「不知生，焉知死」的教義並無法提供其精神資源，但禪宗的不生不滅、超越生死界，正是提供死亡哲學最佳泉源。

我們再舉武士道經典著作《叶隱》也是這樣說：「所謂武士道，即探求死之事。」並認爲武士要：「朝夕重新死之再死，以成常住死身之時，則可得武道之自由。」簡言之，武士道就是探求死得其所之道，以換得心的完全自由，《叶隱》作者山本常朝（1659-1719）本身是禪師，這一段每天早晚注視死的修行，絕對帶有禪味。禪要人透悟生死，尋求解脫，悟之再悟，死之再死，是每日勤修的工夫，武士尤其在面對死亡的修行中，非常近似禪學。

又如前引室町時代〈伊勢貞親教訓〉第31條提及：「若生死一大事，平性（生）可懸心也。宜存世間無常之理，以慈悲爲先。宜唯懸法界一理爲心也。是則可成武邊之覺悟。」<sup>69</sup>換言之，武士必須覺悟生死之理，而往往借用參禪的方法，今日日語中也常用「覺悟」以表達面臨人生重要抉擇時，必需有果斷的決定力。傳統武士用「覺悟」（さと）是用在面臨大敵，生死攸關之際，但這不是說偶而面臨大敵才用到「覺悟」，而是隨時隨地都要準備「覺悟」，這種工夫也是一種禪學的修定工夫。

因此，武門中的武訓往往訂有「覺悟」之事，如伊勢貞親的武訓中說：「日夜朝暮，行住坐臥，上意其外，至公儀御番眾以下，宜隨時關注覺悟事。」<sup>70</sup>武士要覺悟，覺悟什麼？不外死亡之道，身爲一名武士，隨時需有切腹的覺悟。有

68 作者不詳·腰原哲朗現代譯本：《甲陽軍鑑》（東京：ニュートンプレス，2002十刷），〈品第二〉第30條，頁95。

79 伊勢貞親：〈伊勢貞親教訓〉第31條，頁85。

70 伊勢貞親：〈伊勢貞親教訓〉第2條，頁80。

這樣一則事蹟廣為流傳，《常山記談》<sup>71</sup>的作者湯淺常山每天早上用膳的時候，一定從裝筷子的箱子中拿出短刀模擬切腹，家人驚訝地問其故，常山回答：「武士平生一定要有切腹的覺悟，我為了使之不忘，所以每天這樣練習。」<sup>72</sup>毫無疑問，這是一種「切腹的覺悟」，也是生死的覺悟，行住坐臥都隨時要有死的覺悟。以下引用吉田松陰的解釋更可讓我們明白行住坐臥的覺悟工夫。

吉田松陰特把儒學的「敬」解為「備」，「備」即是武士的「覺悟」之道，特不滿朱子解釋的「主一無適」。他說：<sup>73</sup>

「敬」字，（朱）註為主一無適，此道學先生說高上之事。敬，乃「備」也，在武士道以是云「覺悟」。《論語》云「出門如見大賓」，是說「敬」。在吳子則云「出門如見敵」，是說「備」，皆覺悟之道。「敬」、「備」為「怠」之反義，「怠」即疏忽。武士者，行住坐臥，應常有「覺悟」而無疏忽。（原日文）

「出門如見大賓」重點在於「敬」，故重於禮儀規範；「出門如見敵人」重點在於「備」，有處處覺悟之意。把「敬」解為「備」，松陰認為這才是武士需要的正解，即視一切皆必須有「覺悟」的準備，這其實不脫禪學精神。

佛教中的「菩提」本就有「覺悟」之意，佛陀原意也是「覺者」、「覺悟之人」，原始之詞稱為「阿耨多羅三藐三菩提」，也就是「無上正等正覺」，即證悟涅槃妙理之智慧的意思，通常用在去迷悟道的場合，誠如鈴木大拙所說禪與悟的關係：「如果沒有悟，就沒有禪可說；悟是禪的一切，也是它的根本。沒有悟的禪，好似沒有光和熱的太陽。」<sup>74</sup>

換言之，禪的生命始於覺悟，而覺悟後的世界是一個新的價值世界，是「個人精神統一的一種革命與重建事業」，悟是禪存在的理由，也是佛教的基本精神。武士常用「覺悟」字眼，藉以看透生死進而達到超越的境界，以追求生命的新境界，故武士把禪門這種究竟涅槃的「覺悟」工夫，應用到他行住坐臥的每日克己實踐工夫，可謂深有體悟。

71 《常山記談》是一部記載戰國武將軼事的文學作品。

72 轉引橫尾賢宗：《禪と武士道》，頁67-68。

73 吉田松陰，《武教全書講錄》，〈行住坐臥〉條，收入《全集》三，頁109。

74 鈴木大拙：〈談悟：禪對一種新的真理所作的啓示〉，收入徐進夫譯：《鈴木大拙禪論集：歷史發展》（台北：志文出版社，1998再版），頁210。

但是，武士「覺悟」後所要求的境界或許與禪悟不能等同視之。就禪的境界而言，武士那種覺悟生死，仍限於「有對」，即覺悟生死的前提是一個「忠誠」信仰，與禪悟的「無對」後的了然自在、泯卻差別是有所不同的。雖然如此，禪、武藉覺悟生死之方法以求提升生命的更高境界，仍有異曲同工之妙。

## (二)禪的戒律與武士的「忍辱」工夫

佛教有戒律，武士道更是如此，如新渡戶稻造提到武士的戒律時所說：「(武士道)即是武士的訓條，也就是隨著武士階層的身分而來的義務。」<sup>75</sup>這裡所謂的戒律不只是外在的律法規定，更是內心的自我律法，新渡戶稻造又說：「武士道之中有對內和對外的教誨，對外是謀求社會的福祉和幸福的真諦；而對內則是強調為德行的戒律。」<sup>76</sup>任何一家的武家訓條，必定兼攝外在威儀之規範以及內在的道德律法，關於外在戒律或律法的規定方面，兵學派山鹿素行便著有《武教小學》來規定武士的許多戒律，其中特別有一條「行住坐臥」規定：<sup>77</sup>

行則不徑，不礙旁人，不為非禮，不出過言。自出門，如見敵，出外則可忘內。住則正威儀，佩用具，常不忘不虞之戒。臥則不尸，傍不離利器，嚴夜戒，皆先人，而可為其勞。凡為士之道，行住及坐臥，暫放心，則必臨變而失常。

以上引文單就「正威儀」一項山鹿更有嚴密繁瑣的規定，這都可歸在外在的禮儀規範中。<sup>78</sup>但武士除了上述家訓的成文法典外，更多的是「銘刻在內心深處的律法」(新渡戶稻造之語)，在這些德行的戒律中，新渡戶在書中列舉「義」、「勇」、「仁」、「禮」、「誠」、「名譽」、「忠義」、「克己」(自制心)等項，並特別提及武士道從兩面以達到禁慾的訓練：一方面是訓練其自制心以達不屈不撓的勇氣；另一方面就是上述所說的外在規範的「禮」之教育。

武士道對於「禮」的教育是一種要求不要流露自己的痛苦，而傷害他人的快樂或寧靜。這兩項結合起來便是禁慾主義的風氣，最後形成全體國民都能具有禁慾的共同觀念。<sup>79</sup>筆者認為新渡戶所說的禁慾主義，就武士而言，可以歸結到一

75 新渡戶道造：《武士道》，頁26。

76 新渡戶稻造：《武士道》(台北：一橋，2004)，頁136。

77 山鹿素行：《武教小學》，收入廣瀨豐編纂：《山鹿素行全集·思想篇》第一卷，頁506。

78 我把日本兵學者山鹿素行這種基於為主君奉公的「正威儀」稱為「政治學意義的威儀觀」，參拙著：〈日本德川時代兵學者與陽明學者的身體觀〉，《法鼓人文學報》創刊號(2004年7月)頁89-103。

79 新渡戶稻造：《武士道》，頁95。

個「忍」字的修爲工夫，而這個「忍」字工夫又與禪學有千絲萬縷的關係，以下論之。

佛教有僧團組織，需依戒律而過集團生活，故有嚴明之戒律。皈依三寶的佛弟子在家應受持五戒，出家則依比丘、比丘尼；優婆二眾、沙彌二眾等也有各種戒律。佛經中所說戒、定、慧三學也是首論「戒」，再依戒生定（禪定），進而依定發慧。由戒到定、慧，處處都可說是廣義的戒律，所以佛教廣義的戒律，包含一切正行。

至於狹義的戒律，最爲人所知即是「不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒」等五戒，並以貪瞋癡做爲無明煩惱的根源，希冀以「六度」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定〔或云靜慮〕、智慧）以革除心識上的「六弊」（慳貪、毀犯、瞋恚、放逸、散亂、愚癡）。

武士既是一種階級，而且是國家組織之核心，也需要有如僧團組織般的戒律。日本學者曾經將禪學的「六度」比附武士道強調的「六德」—仁慈、寡欲、克己復禮、清廉高潔、勇猛精進、謹直自重，以論禪與武士道精神的一致性。<sup>80</sup>不過，禪學「六度」中最重視「智慧」，<sup>81</sup>而武士道於六度中最有體會的則是「忍辱」。佛教把眾生忍受煩惱的人間世界稱爲「忍界」，也有「慈忍」一詞，即慈悲與忍辱之意，而佛教對忍辱的解釋：「忍辱含不忿怒、不結怨、心不懷惡意等三種行相。佛教特重忍辱，尤以大乘佛教爲最，以忍辱爲六波羅蜜之一，乃菩薩所必須修行之德。」（根據《佛光大辭典》）日語喜用「堪忍」、「隱忍」表示堅忍不拔之意，而負責蒐集情報、偵測、暗殺的武士稱爲「忍者」。

不過，即使「堪忍」也是出自佛經，《婆娑論》中稱我們這個世界爲婆娑世界，婆娑即「堪忍」的意思，在《起世經》則說成具有「勇猛」的意思。<sup>82</sup>武士禪中對佛教的諸「忍」法中，頗強調「他饒益忍」與「安受忍」，例如橫尾賢宗的《禪と武士道》就特別提及這兩種忍道。<sup>83</sup>「饒益」（日語唸爲にょうやく）

80 釋悟庵：《禪と武士道》，頁21。

81 「六度」亦稱「六波羅蜜」，其中最重要的是「智慧」，智慧即是「般若」，如果沒有般若的指導，之前五種波羅蜜，只是世間善法，不是究竟的佛法。參考聖嚴法師講說《金剛經》，頁13-14。

82 關於佛教「堪忍」的解釋，參考印順法師：《佛法概論》（台北：正聞出版社，1998），頁55-56。印順法師論及《婆娑論》的「堪忍」旨在強調人具有「堅忍」之特性，能夠忍受極大的苦難，爲了達到某一目的，雖犧牲在所不惜，而強調人勝於五趣（天、人、畜生、餓鬼、地獄）中的天上。

83 橫尾賢宗：《禪と武士道》，頁95。

之意，在佛教義理中是「予人法益」之意，有利益眾生的大乘精神，佛教諸多經典多提到「饒益眾生」，如《華嚴經》有「饒益眾生」、「大慈大悲饒益眾生」，淨土宗經典《佛說無量壽經》卷下亦載有「得大慈悲饒益之心」。<sup>84</sup>「他饒益忍」即是「能行慈悲饒益於他」的利他精神之忍道，此頗與武士要求無私奉公的自律精神相近。「安受忍」出自《攝大乘論釋》所說：「忍有三種。一忍辱忍。二安受忍。三通達忍」，<sup>85</sup>在武士道的認知中，常被訓誡必須安於接受別人的污辱，不可起嗔恚之心。

我們如果追溯日本傳統的「忍」字用法，則相當特別，日本神話中有一神名叫做「天忍穗耳尊」，是天照大神與弟神素戔嗚尊在互立誓約時所生之子，誓約內容這樣記載著：「若汝心明淨，不有陵奪之意者，汝所生兒必當男。」<sup>86</sup>以後此神並受天照大神賜予寶鏡，其子瓊瓊杵尊又受天照大神之命，從神靈所住的高天原降臨日本國土的日向國之高千穗峰。因此，「天忍穗耳尊」是日本明心淨心的祀神代表，他是誓約下所產生的神。

由此可知，「天忍」在日本神話中本有「清心」、「淨心」的隱喻，以後這個「忍」字能成爲武士道的精神象徵，或許與這個獨特意義有關。「忍」字後來在武家的使用中，成爲對主君滅私奉公的美德，以表示對主君的純潔無私之心，

84「饒益」之原典經文，亦見於《維摩詰所說經》卷上〈佛國品〉：「諸佛子！此娑婆世界東南方，次有世界，名爲饒益。如來與彼，或名現光明。」另，《仁王護國般若波羅蜜多經》〈奉持品第七〉：「見佛法僧發菩提心。於諸眾生利樂悲愍。自觀己身六界諸根。一切無常苦空無我。了知業行生死涅槃。能利自他饒益安樂。」

85 佛經有關「忍」的經文，茲舉二例，《攝大乘論釋》：「論曰：六欲樂自在。由忍度圓滿得成。」而解釋道：「忍有三種。一忍辱忍。二安受忍。三通達忍。於他毀損事心不壞。名忍辱忍。於自苦事心無變異。名安受忍。於正法甚深道理心能明證。名通達忍。由此三忍諸法皆隨逐心。後於諸法中。隨所欲樂如意得成。」又據《法集經》卷3記載：菩薩修行忍辱波羅蜜，有六種功德力，即：（一）能忍所罵，菩薩得「如響平等智力」，雖被人叱罵，而能忍受不加報復。如響，謂如空谷之答眾響。（二）能忍所打，菩薩得「鏡像平等智力」，雖被人捶打，而能忍受不加報復。鏡像，謂如明鏡之印現眾像。（三）能忍所惱，菩薩得「如幻平等智力」，雖被人惱害，而能忍受不加報復。如幻，謂如變幻而不實。（四）能忍所瞋，菩薩得「內清淨平等智力」，雖被人瞋呵，而能忍受不加報復。（五）八法不動，菩薩得「世法清淨平等智力」，故不爲世間利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八法所動。（六）煩惱不染，菩薩得「集因緣平等智力」，故一切煩惱皆不能染。以上解說參《佛光大辭典》。

86 參丸山林平編撰：《定本日本書紀》（東京：講談社，1966），卷第1〈神代卷上·素戔嗚尊昇天〉，頁23。

所以武家強調「忍」或「堪忍」的精神，以及封建時代武家社會的武士，常以犧牲自己身體或克制自己的慾望，來表現對主君的無私盡「忠」，正如山鹿素行所說：「堪忍之輩者，可為忠義事。」<sup>87</sup>德川幕府在給武家的訓誡條文中特有這樣一條關於「忍」精神的規定：<sup>88</sup>

世被稱為大丈夫者，在能忍一字。忍則制私欲也，喜怒憂思悲驚恐之七種皆出於此，不溺之，則忍也。我雖未為大丈夫，持忍字久，使我子孫有慕我為人，五典九經之外，可守忍事。

又如德川幕臣，甚精於武家掌故的伊勢貞丈（1717-1784）也特強調「忍」之精神，在家訓也特強調「堪忍」精神：<sup>89</sup>

所謂「堪忍」，能忍物事也，宜保持忍任性於我心也。五常五倫之道，若不用「堪忍」二字，則不能成事。其外諸事若亦無堪忍之心，善事亦不可成，皆成為惡事也。萬事皆宜本於堪忍，唯主君之敵、父母之敵二事，不能堪忍。

山鹿素行一再強調「堪忍」與忠義之關連，如他說：<sup>90</sup>

喧嘩口論，為私忘忠，雙方可為曲事，尤堪忍之輩者，為公義忘私，穿鑿之上可為忠節事。

又說：<sup>91</sup>

於戰場，喧嘩輩者，為私不知公義，不忠之至也。雙方可為死罪，堪忍之族者，可為忠節事。

以上所引的「忍」的精神，是為「制私欲」或「忍任性於我心」，與中國孔孟用的「忍」字意義不同。例如孔子對季氏舞八佾於庭，斥曰：「是可忍，孰不

87 山鹿素行：《式目家訓》，收入廣瀨豐編纂：《山鹿素行全集·思想篇》第1卷，頁237。

88 〈德川成憲百箇條〉，收入《近世武家思想》（東京：岩波書店，1974年日本思想大系版），第95條，頁475。

89 伊勢貞丈：〈貞丈家訓〉，收入《近世武家思想》，頁102。

90 山鹿素行：《家訓條目》，收入廣瀨豐編纂：《山鹿素行全集·思想篇》第1卷，頁254。

91 山鹿素行：《陣中諸法度》，收入廣瀨豐編纂：《山鹿素行全集·思想篇》第1卷，頁257。



可忍」(《八佾》)，孟子用「忍」字則著重在道德意義上的惻隱之心，如他對齊宣王以羊易牛祭祀的事，強調「不忍人之心」(《梁惠王上》)，主張「人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。」(《公孫丑上》)

總之，孔孟的用「忍」字，都不是用在於制約身體或控制情欲，而是對對方違反道德仁義時的不能忍受而言。但用「忍」來對身體加以克制的功夫，則是日本武家重要的信念。

即連陽明學者中江藤樹所認知的「忍」也是如此，藤樹的《雜著》中特有三條關於「忍」的解釋，其中兩條是：「此是以道制欲之勇心，初學鍊形化氣之良方，入道德之門也。」以及「善用此字克私欲，則世間無窮之苦痛忽消，而心安氣和，百福因此而已乎。」<sup>92</sup>「忍」是被拿來制欲的。總之，日本所言的「忍」字精神特與中國儒家思維不同，寧可如前所述是取之於佛教的「忍」工夫，而有禁慾主義的色彩。

## 五、結論：日本禪學與國家主義之間

本文分析武士道在許多實踐工夫與理念上，往往取自禪學或佛教精神。在第二節中指出日本武士深染佛教或禪學的歷史背景，佛教或禪學幾乎是大部分武士的宗教信仰，佛教也與國家政權緊密地結合在一起。

第三節分析了劍術家宮本武藏與柳生宗矩從禪學中所體悟的「直心」、「平常心」與「去執著」、「空無」之境界，說明劍術家藉禪學提升其劍術，以達禪、武合一之境地。第四節則探索與比較禪武之悟與戒律，指出禪、武儘管在悟的目的容或不同，但在生死的覺悟方法上，有其異曲同工之處。在戒律上，武士特別強調的「忍辱」工夫實也是源自佛教的自律精神。本文在最後，想藉著禪武的關係，反省有關日本禪學與國家主義結合的問題。

梁啟超(1873-1929)流亡日本時，曾經有感於日本的武士道成就了明治維新，特別寫〈中國之武士道〉一文以宣揚中國失傳的武士道。梁啟超認為中國之武士道，即是司馬遷筆下所描述的遊俠刺客列傳之風格。

這種武士道風氣的形成，是春秋時代因霸國初起，武士道之風氣應運而生，但其發展僅與春秋戰國時代的霸國政治相終始，因秦漢一統天下後，尤其在漢初

92 中江藤樹：《雜著》，收入《藤樹先生全集》第1冊，卷之5，頁226。

景帝、武帝等大誅遊俠，封建漸絕跡，無復以武俠聞於世者，武士道亦衰而不振。<sup>93</sup>

任公基於中國積弱不振，又感於中國缺乏國民統一精神的象徵，雖然看出日本民族的核心價值精神在於武士道，卻並未能正視武士道精神被誤用以及近代日本武士道精神是被依附在天皇體制下的產物——即武士道成爲國家主義最佳利用的泉源，或許不能與近代以前的武士道精神相提並論。

武士道精神在近代本有強化國家主義或民族主義的傾向，佛教亦是如此。日本佛教史的發展，長期與國家政權結合在一起，是不爭的事實。明治維新後一度有「廢佛毀釋」政策，佛教爲求生存，有些宗派不得不依附在國家神道之下，甘爲政權支使，成爲御用宗教，向東亞國家逆向傳播日本佛教。

太虛法師（1889-1947）見日軍侵略中國及東南亞諸國時，曾感嘆並發表〈佛教徒如何雪恥〉之演說，其中頗有譴責日本佛教徒的意義，他語重心長地說：「日本雖有興盛的佛教，但有其形式，其實際行爲所表現，適與佛法相反，成了有名無實，形存神亡的佛教。其原因，應歸咎於佛教徒，不體會教法的真精神，不能依了教法身體力行，不能抱定佛教宗旨，在教徒團體當中，世界人類當中實行教義。所以，才不能住持弘揚佛法，以致佛教衰弱淪亡，或者竟表現與佛教法相反的行動，佛法成了如此的趨勢，所以表現於世界者，就是全世界同陷於悲慘困苦之中，無以自救救人；或者不惟不能拯救他人，反殘害侵略於他，這真是佛教徒最可恥的事。」末了並呼籲日本佛教徒：「日本的三千萬佛教徒究竟何在？有如此龐大數目的佛教徒，如何竟不能制止日軍的暴行？有假使是真佛教徒，應當真切的知恥，體驗佛教宗旨，實現佛法精神，此是佛教徒應知之恥，和佛教徒應如此雪恥。」<sup>94</sup>

當然，戰爭期間的日本佛教徒與政權結合，或甘爲政權利用，只是一些宗派或特定的一些人。即使在中國日軍的佔領內，也有一些佛教徒被迫表明親日立

93 梁啟超：〈中國之武士道自序〉，《新民叢報》，第3年第11號（原第59號）（1904年12月），頁75-84。

94 太虛法師：〈佛教徒如何雪恥〉，收入太虛大師全書編委會編集《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社，2005），第27卷，頁364-365。關於太虛的抗日活動及抗日思想之研究，可參末木文美士的〈太虛の抗日活動とその思想〉一文，收入末木氏著《近代日本と佛教：近代日本の思想・再考II》（東京：トランスビュー，2004），頁293-331。

場。<sup>95</sup>如本文在第二節指出，禪、武的結合與時代動盪的背景息息相關。佛教人物藉政權弘揚佛法，不只是日本而已，歷來中國有名佛僧或禪僧從來都不只是做個出世者，更是入世者，他們或用神通以令君主信服（如佛圖澄），或受皇帝供養從事譯經（如鳩摩羅什），或為帝王師（如神秀、普寂），或協助國家平息危難（如神會）。宋代大慧宗杲（1089-1163）面臨北宋滅亡，也曾經因得罪當道而被流放；明代晚期的憨山德清（1546-1623）改革叢林制度，也必須結合宮廷勢力。<sup>96</sup>

在中國動盪不安的時代也有禪師提出類似「武士禪」（もののふ禪）的概念，如宋代大慧宗杲提出「菩提心即忠義心」，世間法即出世法，二者融為一體，晚明甚至也有朝宗通忍（?-1648）所說的「軍旅便是佛法」，<sup>97</sup>日本學者荒木見悟（1917-）嘗指出晚明這種把禪悟與人倫一體化的大慧禪風現象，與國運衰微、民生困苦，以及因戰爭、瘟疫導致四野死屍的狀態有關。晚明甚至出現朱子學者陳幾亭（1585-1645）所說「禪家之作用，近於霸」的風潮，這都與大慧禪的活躍型態有關。<sup>98</sup>

在近代，1931年日本「偽滿州國」在東北成立，也有余乃仁（普仁）號召組織「救國僧軍」，不過實質上應只是救護隊，並未參與戰鬥抗暴。<sup>99</sup>1933年日軍佔榆關、侵熱河，太虛法師曾號召全國佛教青年組護國團。<sup>100</sup>七七事變後，太

95 日本侵華期間，中國佛教界各有抗日與親日的宣傳雜誌，抗日立場鮮明的雜誌，如所周知的有《海潮音》（武昌、重慶）、《獅子吼月刊》（桂林）、《覺音》、《人間佛教》等；相對的，在淪陷區由日本政府支持成立的親日佛教雜誌有《晨鐘》（杭州）、《同願》（北京）、《中國佛教季刊》（上海）等。相關的研究可參前引末木文美士：《近代日本の佛教：近代日本と思想・再考II》的〈日本侵略下の中國佛教〉一章，頁276-292。

96 關於憨山德清改革晚明叢林制度的始末研究，可參江燦騰的《曹溪之願》（台北：新文豐出版社，2005），第二篇〈改革者禪僧德清中興明末曹溪祖廷的經驗透視〉。最近大陸以簡體出版此書，改名為《晚明佛教改革史》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。

97 朝宗通忍禪師有關軍旅佛法的記載如下：「軍旅中有佛法，不可更說佛法也。軍旅便是佛法，不可更說有佛法也。橫按鎧金耶，掃除李萼，靜以應動，動而能靜者，自月夫直破巢穴，坐致太平矣。鎧金擲者，當人之智慧力用也；李萼者，根塵中之影響也；巢穴者，起心動念之根株也；太平者，本來現成活計也；靜以應動者，二六時中，直據本分以作用也；動而能靜者，千應萬變而不昧本命元辰也。雖月夫依舊，只是軍旅中之佛法。」參朝宗通忍：《朝宗通忍語錄》，收入藍吉富主編：《禪宗全書·語錄部第22卷》（台北：彌樂出版社，1989），卷10，〈復沈司馬〉，頁23。

98 荒木見悟：《陽明學の位相》（東京：研文出版社，1992），頁248-250。

虛法師更喊出「佛教護國」，要佛教徒「護國應變」，並舉《護國經》強調之。<sup>101</sup>

在日本，日蓮（1222-1282）所創的日蓮宗在元軍侵犯日本（1274及1281兩次）的背景下，也特有《守護國家論》，主張比丘也應執干戈衛社稷。<sup>102</sup>佛教與國家政權結合，原意不外希望藉國王或君主的力量護持佛法，前提也必須是國王與君主都是佛法的信奉者，並以一切眾生安樂為主。如佛經中的《仁王護國經》以及《大集經》也常說佛教與國家王者的關係，<sup>103</sup>尤其是《仁王護國經》，中國與日本佛教徒歷代不乏有其疏義解說。<sup>104</sup>

如上所述，佛教與國家政權有其歷史與經典的根據，而禪學所強調直覺式的

99 本文原以為普仁所組織的「救國僧軍」是一支參與戰鬥的僧軍，惠敏法師提醒我應只是救護隊，經查太虛及普仁曾對此做出解釋，刊載於《海潮音》13期第1卷，在此特別感謝指正之處。另外，響應太虛法師此一號召者，有宏明和尚組織的「上海僧侶救護隊」，可參樂觀：〈佛教在抗戰期間的表現〉（收入張曼濤主編：《中國佛教史論集（七）：民國佛教篇》，台北：大乘文化，1978）一文，對該僧團組織所從事的種種救護工作與艱難敘之甚詳，可相參照。

100 根據印順法師的《妙雲集》中編之六所整理的〈太虛大師年譜〉載曰：「（1933）七日，大師於永生無線電台，播講『佛教與護國』（海十四、六〈佛教要聞〉）。時日人佔榆關，侵熱河，國難日深。大師信眾之普仁（余乃仁）、普勇、普德，商諸大師，擬創組「青年佛教護國團」。大師乃電『勸全國佛教青年組護國團』（海十四、六「佛教要聞」）。主張部分從軍抗暴；部分則助捐、及組救護隊、慰禱隊、運輸隊等。」頁358。

101 見太虛法師以〈佛教的護國與護世〉（1939年1月）為題說：「護之道，由當局率全民協修德慧，感格佛天，從禍源上消解而共慶安善，則如《護國經》所說，他若內凝眾力，外集多援，御凶暴之寇，使形格勢禁而不能逞，則致潰退，如中國今日之所從事者，亦為護國之常道。」該文收入前引《太虛大師全書》第27卷，頁375-376。

102 日蓮宗是日蓮所創，以《法華經》為宗，在《守護國家論》中即說：「今世不擇道、俗，帶弓箭刀杖，如《梵網經》文者，必墮三惡道無疑者也。無《涅槃經》文者，如何救之？亦如《涅槃經》先後文者，帶弓箭刀杖治惡法比丘，守護正法比丘者，滅先世四重五逆，必證無上道定給。」

103 如日蓮的《守護國家論》動輒引用《仁王護國經》與《大集經》而說：「第一明以佛法付囑國王大臣并四眾者，《仁王經》云：『佛告波斯匿王，乃至，是故付囑諸國王，不付囑比丘、比丘尼、清信男、清信女，何以故？無有王威力故，乃至，此經三寶付囑諸國王四部弟子。』《大集經》十八云：『若有國王見我法滅，捨不擁護，於無量世修施戒惠，悉皆滅失，其國出三種不詳事。乃至，命終生地獄。』如《仁王經》文者，以佛法先付囑國王，次及四眾，居王位君收國臣，先以佛法為先可治國也。如《大集經》文者，王臣等為佛道，無量劫間雖施頭目等施持八萬戒行學無量佛法，國所流布法不直邪正，國中起大風早颶大雨之三災，萬民令逃脫，王臣定墮三惡。」

體悟，也往往是具有革命精神的鼓動者。畢竟禪講求超越生死，可因人因時因地因物而自由運用禪道，以般若解除身心的羈絆，具有高度的靈活運用性，鈴木大拙從這個意義，討論到禪可以與無政府主義、法西斯主義、共產主義、民主主義、無神論、唯心論，以及一切政治、經濟學說發生聯繫，<sup>105</sup>並由此反省日本禪學與國家的問題而說：<sup>106</sup>

從理論上說，禪與國家主義毫不相干。因為它是宗教，因此它的使命就有普遍的適用性，而不會局限於國民性本身。不過，從歷史角度上看，這又牽扯到偶然性與特殊性的問題。自禪進入日本的那一天起，禪就與深受儒家和愛國主義思想影響的人們結合起來，而必然要帶上這種種色彩。禪在日本從來就沒有與一切其他現象脫離開來，而以較純粹的形式為大眾所接納。日本的參禪者們將隨禪而來的一切都欣然地接受了。但到了後來，附著在这一切上的偶然性的東西，卻離開了本體而獨立存在，給二者本來是親密的關係上蒙上了一層敵意。

我們再追溯日本佛教與國家的密切關聯時，即不難理解上述鈴木大拙之論，佛教自聖德太子奉為國教以來，歷代的天皇與將軍都有專屬皈依的佛僧，武將或武士也不離佛教。同時我們也不要忘了，武士道的泉源雖有佛教，但也有神道、儒教，而神道是直接促成武士道走向國家主義的主要根源之一。

嚴格言之，武士道與佛教最不協調者，即是為國、為主君殉道而死，某種形式來說，武士為「忠」而死，完成了身為武士的義理。但佛教中也不乏殉道之士，佛教的殉道是為了佛法，並非為了某些特定對象的人或依附在特定人物身上的道德義理。

---

104 在中國方面，集中在隋唐時代，分別有隋代吉藏（549-623）與智顛（538-597）的《仁王般若經疏》、唐代的圓測（613-696）撰的《仁王經疏》與良賁（717-777）述的《仁王護國般若波羅蜜多經疏》；日本方面，則如行信有《仁王護國經疏》三卷（1566年）、《仁王經問答》一卷；良助親王有《釋尊影響仁王經秘法》八卷（1449年），光謙有《仁王般若合疏講錄》三卷。其他有關護國的闡釋也有覺起的《護國鈔》三卷（1019年）等（以上所提到有關佛經護國論的經典，皆收入《大日本佛教全書·六》（東京：名著普及會，1988覆刻版二刷）。再如前所提及的日蓮宗創者，著有《守護國家論》、《立正安國論》主張佛法守護國家；真言宗道契也有《保國篇》，傳入禪宗始祖的榮西禪師（臨濟禪）也有《興禪護國論》等等。

105 鈴木大拙原著，陶剛譯：《禪與日本文化》，頁26-27。

106 同上，頁75。

因此，武士道會走向國家主義，而佛法認識不清者也有淪為國家主義的幫兇之嫌，武士禪的結合，似乎是一種地域性的國家主義與宗教性的普遍主義之矛盾組合，這也成為日本禪的特徵。故禪學研究者柳田聖山指出「禪通俗化」的危險而說：「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，而往往通俗化會失去本質的境地。」<sup>107</sup>

例如戰爭期間日本學者發現要倡導「大東亞共榮圈」的利器工具，並不是儒教，而是佛教，因佛教比儒教更為東亞國家所信仰，所以戰爭期間學者關於佛教的東亞論述，在很大的意義上，都有為國家主義作嫁的意思。

再如，日本淨土真宗派的本願寺派，在殖民地韓國與台灣的佛教團體中，興起帶妻僧制度的改革運動，便是這個教派推動的結果，是使佛教淪為御用宗教的最好例證。佛教非不能護國，只是護國若成為政權的工具，則只會牴觸佛教眾生平等，以及泯除國界、種族的平等根本教義。

生活中確實處處有禪機，禪可在生活實踐上與任何人、任何事物結合，故禪、武非不能結合，正如坐禪時有時心魔作祟而進入神通之境，結果誤以神通為禪悟，而忘掉「魔來魔斬，佛來佛斬」或是「殺人刀即活人劍」的真正禪悟。

◇後記：本文撰寫之初，得到江燦騰教授的細讀與指教，給予我許多修改的寶貴意見，在此特申謝意。

---

107 柳田聖山原著·毛丹青譯：《禪與中國》（台北：桂冠圖書公司，1992），頁4-5。

# The Relationship of Bushido and Zen

Chiang Kun-chiang<sup>\*</sup>

## Abstract

This paper mainly analyzes that bushido usually learned from the spirit of Zen or Buddhism on many fulfillments and the principles. In section 2, I point out the history background about Japanese samurai deeply indulged in Buddhism or Zen. Buddhism or Zen almost was believed by samurai, so the Buddhism also combined closely with national political power together. In Section 3, I analyze two swordsman who Miyamoto Musashi and Yakyu Munenori were enlightened from Zen's confines in those "sincere mind", "ordinary mind", "remove pigheaded mind" and "emptiness with without" etc,. I also explain that swordsman learned Zen to promote their swordsmanship to unite the Zen and samurai. In Section 4, after investigating and comparing the "enlightenments" and the "commandments" of Zen and samurai, I point out Zen and samurai eventually have different objects on "enlightenment" but they have still the same place on the awakening method of life and death. In the last section, I use the relationship of Zen and samurai to reflect the problem that Japanese Zen combined with nationalism.

**Key words:** Bushido, Zen, samurai, Japan Buddhism

---

\* Associate Professor, Graduate Institute of Humauity in Medicine, Taipei Medical University.