

再論乘因神道說中的「道教」因素： 基於新發現的《周易禪解神道契》*

簡凱廷**

摘要

乘因是日本江戶中期的天台宗僧侶。據說寶永初年從天海的法脈宣存處接受了山王一實神道的祕法。在擔任信濃國戶隱山別當期間，提倡「修驗一實靈宗神道」，被認為是結合了山王一實神道、戶隱修驗以及源自《先代舊事本紀大成經》的靈宗神道的思想。由於修改了灌頂等儀式及服飾等，引起了徒眾的反對，與本寺寬永寺相對立，被視為「異端」，最終於元文四年（1739）被流放，他的著作也被下令禁燬。1930 年代以降日本學界在蒐集散佚著作的基礎上針對乘因的神道說陸續展開研究。然而由於乘因思想的構成複雜且多元，學者的研究成果也呈現出歧異的見解，特別是關於「道教」在他所謂的「修驗一實靈宗神道」中佔有怎樣的位置。雖然乘因的著作陸續被發現與利用，但仍有遺珠，韓國學中央研究院藏書閣所藏《周易禪解神道契》

* 本文係執行國科會專題研究計畫「薄益智旭著作在江戶的接受研究：以乘因《周易禪解神道契》為中心」（計畫編號：113-2410-H-002-226）之研究成果。核心文獻為筆者於 2023 年 12 月隨劉正忠系主任率團訪問韓國學中央研究院藏書閣時發現，承蒙時任館長全勇勳教授及本系博士生任洵廷協助，得以通覽全書。蒐集相關研究資料過程亦得林悟石、黃祖恩兩位學弟襄助。本文初稿曾以「韓國學中央研究院藏乘因《周易禪解神道契》研究」為題，於韓國學中央研究院藏書閣與本系等合辦的「東亞古典學新視野：朝鮮文人、漢籍與漢文」學術研討會上宣讀。後經大幅增補，復改訂為今題，於 2024 年 12 月東京大學藝文書院舉辦的「佛法東漸：從印度到東亞的佛教軌跡」國際研討會上發表。投稿後又承兩位匿名審查人惠賜寶貴意見。對於諸此善因緣，敬申謝忱。同時謹以此文向曾根原理先生致敬。

** 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

一書迄今尚未被關注。該書是乘因對於晚明清初中國僧人蕩益智旭《周易禪解》的注釋書。本文嘗試以此書作為討論焦點，參與到前輩學者的討論中。

關鍵詞：乘因、戶隱山、江戶天台宗、修驗一實靈宗神道、《周易禪解神道契》

一、前言

乘因（1682-1739）是日本江戶中期的天台宗僧侶。天和二年（1682）出生於江戶，為中尾氏之子，後來成為冷泉為經（1654-1722，藤原惺窩曾孫）的猶子。元祿七年（1694），乘因依寬永寺圓珠院宣清（？-1727）為弟子，由凌雲院義道（1635-1704）為他剃髮，法號智權。隨後，他前往比叡山深造。寶永二年（1705），成為比叡山寶積院的住持。在此前後，宣存（1639-1708）教授他玄旨歸命壇的公案，¹ 並指示他接受蓮華院豪玄（？-？）的指導，實踐秘密社參。結束後，宣存傳授他《山家要略記》的要義，繼承山王一實神道。寶永五年（1708），時年二十七歲的乘因受到靈元上皇（1654-1732）的召命，成為梶井道仁法親王（1689-1733）的老師。正德二年（1712）八月，出任後水尾院（1596-1680）追善之懺法講，並從少僧都晉升為權大僧都。正德四年（1714）四月，在輪王寺宮公辨法親王（1669-1716）的命令下，回到江戶，住持寬永寺圓珠院。享保七年（1722）二月，被調任至勸善院，並改名為乘因。十月，任開山會講師。享保十年（1725）三月，他從勸善院轉調東漸院。享保十二年（1727）七月，繼承宣清的職位，成為戶隱山顯光寺勸修院的別當，並晉升為大僧都。²

戶隱山位於長野縣，開山與創社的時間有嘉祥二年（849）或嘉祥三年（850）兩說，創立者為學門行者（？-？）。中世以來，此處神佛習合的活動不斷發展，並作為修驗道的據點而繁盛，主要的系統有

¹ 關於乘因與玄旨歸命壇公案的討論，見 William M. Bodiford, “Matara: A Dream King Between Insight and Imagination,” *Cahiers d'Extrême-Asie* 16 (2006): 233–62。

² 以上關於乘因生平的介紹，根據〔日〕曾根原理，〈解題〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》（東京：財團法人神道大系編纂會，2001年），頁8-9。

天台及真言兩系的修驗團體並存，但十六世紀時兩系相爭，最後由天台系取得勝利。此外，戰國時期，該山捲入武田、上杉兩氏的爭鬥，發展一度衰退。近世以後，在天台宗的支配下再度恢復了繁榮。長慶十二年（1607）由德川家康（1543-1616）頒布〈領知朱印狀〉及〈戶隱山法度〉。前者規定寺領千石，別當領五百石，是戶隱山成為以別當為中心的領主制的開始；後者則廢止修驗道的灌頂，要求戶隱山徒眾須至延曆寺接受灌頂等，促使該山從修驗道場進一步的天台宗化。一山的組織以奧院、中院、寶光院三院組成，此三院統稱為顯光寺，三院的徒眾稱為社僧，統轄三院的管理者稱為別當，在乘因的時代由天台宗的寬永寺派任。³

乘因在入住戶隱山之後，曾在擔任寬永寺凌雲院實觀大僧正（1661-1744）的要求下，將所著《轉輪聖王章》（享保十三年〔1728〕）獻給輪王寺宮公寬法親王（1697-1738）。關於乘因的著作，轉住戶隱山後，享保年間的撰作，尚包括《戶隱山神領記》（享保十二年〔1727〕）、《山王一實神道口授御相承秘記》（享保十三年〔1728〕）、《戶隱大權現鎮座本紀》、《戶隱山別當社職血脈系圖》、《修驗一實靈宗神道密記》（以上享保十六年〔1731〕）、《官僧衣體編》、《轉輪聖王章內傳》（以上享保十九年〔1734〕）等。元文元年（1736）還撰寫了《戶隱山大權現緣起》，並於元文三年（1738）完成了《金剛幢》和《修驗道正宗》。⁴ 另外，還有無法確認撰作年代的《梵唄圖說》一

³ 參見〔日〕曾根原理，〈解題〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁 3-5；〔日〕鈴木正崇，〈開山緣起から修驗道儀禮へ：《戶隱山顯光寺流記》を中心に〉，《佛教文學》第 44 號（2019 年 4 月），頁 130、137；〔日〕信濃毎日新聞社戶隱總合學術調查實行委員會編，《戶隱：總合學術調查報告》（長野：信濃毎日新聞社，1971 年），頁 15-36。

⁴ 〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁 9-10。

書。⁵ 他在擔任信濃國戶隱山別當期間，提倡「修驗一實靈宗神道」，被認為是結合了山王一實神道、戶隱修驗以及源自《先代舊事本紀大成經》的靈宗神道的思想。⁶ 元文三年（1738），由於修改了灌頂等儀式及服飾等，引起了戶隱山徒眾的反彈，向本寺寬永寺提出控訴：

然而，自御別當就任以來至今年之十年間，古來法式斷絕，改行新制之條規，尤以神前之法樂及朝夕之勤行，悉令依《道德經》、五輪觀等法式施行，然出家如法之行相竟未有之。入講、灌頂等諸事自不待言，山門大會豎儀等皆以無用急令停止。加之所著之袈裟衣，自御別當起，皆如半俗之狀，全體盡成他宗別山之貌。⁷

元文四年（1739）二月，在輪王寺宮的介入下，由寬永寺向戶隱山下達書狀，以乘因「事企非義，好異法」，視為「異端」，判處流放遠島。⁸ 九月執行，船隻從江戶出海。最終，十月二十九日，去世於八丈島。⁹ 他的所有著作也被下令禁燬。¹⁰ 乘因的身影遂消失於歷史舞台，為人所遺忘。

以1917年加藤玄智（1873-1965）發表〈淨因師の一實神道說を讀む〉為標誌，近兩百年後，日本學界開始重新注意到乘因這位悲劇性宗教人物。而後在散佚著作的蒐集與整理的基礎上，諸如鎌田良賢

⁵ 〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁31。

⁶ 〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戶隱山別當乘因の挑戦と挫折》（東京：岩田書院，2018年），頁5。

⁷ 轉引自〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戶隱山別當乘因の挑戦と挫折》，頁15-16。筆者中譯。

⁸ 〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戶隱山別當乘因の挑戦と挫折》，頁17。

⁹ 〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁11。

¹⁰ 〔日〕小林健三，《日本神道史の研究》（東京：至文堂，1934年），頁222。

(?-1967)、小林健三(1903-1989)、和歌森太郎(1915-1977)、曾根原理(1961-2025)、菅原信海(1925-2018)、William M. Bodiford、Caleb Carter 等學者陸續展開研究，乘因的思想與實踐的底蘊與風貌才得以重新回到世人的視野。¹¹ 然而由於乘因思想的構成複雜且多元，學者的研究成果也呈現出歧異的見解。特別是被視為是「異端」的他，「道教」在其所謂的「修驗一實靈宗神道」中佔有怎樣的位置，小林健三、曾根原理、菅原信海和 Caleb Carter 等學者的見解不一，遂成為乘因研究史上具爭議的論題。

雖然乘因的著作陸續被發現與利用，但仍有遺珠——韓國學中央研究院藏書閣所藏《周易禪解神道契》一書迄今尚未被關注。該書是乘因對於晚明清初中國僧人蕩益智旭(1599-1655)《周易禪解》的注釋書。乘因在住持比叡山寶積院期間曾校閱翻刻《周易禪解》出版(正德元年〔1711〕)，這一點已為前人學者所知。乘因在《轉輪聖王章內傳》中也曾提到過《周易禪解神道契》一書，該書的內容與他的其他著作也有可相互呼應或印證之處。(詳見下文)韓國學中央研究院藏書閣所藏《周易禪解神道契》出自乘因之手，當無疑義。此書的出現使得我們得以將乘因置於日本江戶中期更為複雜且更貼近實情的思想環境中加以考慮。

詳讀《周易禪解神道契》一書，筆者發現乘因透過該書的詮釋框架及相關論述，試圖使其創建的修驗一實靈宗神道立於與佛教平起平坐的地位。本文認為，可以從這個脈絡下思考「道教」在乘因神道說

¹¹ 關於乘因研究史的回顧，參見〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱(一)》，頁12-19。在此之後，尚值得注意的研究成果有：William M. Bodiford, "Matara: A Dream King Between Insight and Imagination," 233-62; Caleb Carter, "Constructing a Place, Fracturing a Geography: The Case of the Japanese Tendai Cleric Jōin," *History of Religions* 53.3 (2017): 289-310; 〔美〕Caleb Carter, 〈乘因の作り変えた山王一實神道：戸隱山の位置をめぐる〉，《季刊日本思想史》第82號(2017年7月)，頁90-106; 〔日〕曾根原理，《徳川時代の異端の宗教：戸隱山別當乘因の挑戦と挫折》等。

中所扮演的角色或所起的作用。因此，本文將以韓國學中央研究院藏書閣所藏的《周易禪解神道契》為討論基礎，嘗試回應前人學者對此問題的討論。首先，本文將整理小林健三、曾根原理、菅原信海及 Caleb Carter 四位學者的觀點；其次，介紹《周易禪解神道契》及其特點；最後，就如何看待乘因著作中的「道教」敘事進行討論，進而提出本文的主張。

二、文獻回顧：聚焦於「道教」的討論

乘因在著作中常以「一實道士」自稱，並主張他所居的戶隱山為神國第一道觀，又將《道德經》視為聖典，倡導供奉與誦讀。從相關的文獻證據來看，乘因所創建的修驗一實靈宗神道似乎受到道教的影響不小，這也成為早期研究者如小林健三認為官方以「事企非義，好異法」判乘因為異端的主要原因。然而，關於這一點，後來的學者卻有不同的看法。本節將針對小林健三、曾根原理、菅原信海、Caleb Carter 四位學者的主要觀點進行整理，作為後續討論的基礎。

（一）小林健三

小林健三發掘並運用了不少關於乘因的史料與著作，可說是乘因研究重要的奠基者。1933 年他發表了〈戶隱山修驗一實靈宗神道に就て〉，¹² 隔年發表〈近世佛教神道と日本精神：戶隱山修驗神道の考察を中心とせる〉。¹³ 這兩篇文章經過修訂，收入所著《日本神道史の研究》。

¹² 〔日〕小林健三，〈戶隱山修驗一實靈宗神道に就て〉，《財團法人明治聖德記念學會紀要》第 39 卷（1933 年 3 月），頁 1-13。

¹³ 〔日〕小林健三，〈近世佛教神道と日本精神：戶隱山修驗神道の考察を中心とせる〉，《財團法人明治聖德記念學會紀要》第 41 卷（1934 年 3 月），頁 1-50。

小林健三將乘因在戶隱山十二年間的思想發展分為二期。關於前期的討論，主要以《修驗一實靈宗神道密記》為分析對象，認為乘因的神道說結合了天海的一實神道、《先代舊事本紀》的靈宗神道以及戶隱山的修驗道傳統。同時，以《修驗一實靈宗神道密記》中提到的《道德經》的段落以及引用乘因親自抄寫的《道德經》中的按語與奧書為證，表明此時期的乘因已將《道德經》視為是其神道所奉行的聖典。至於乘因後期的神道思想則是「轉化成以道教為根柢的神道思想」，受到道教的影響很大。首先，小林健三指出在《戶隱山大權現緣起》中，乘因將學門行者的地位比作是張陵（34-156），將傳授修驗一實靈宗神道給學門行者的役行者（？-？）視為是太上老君（？-？）再來，進而做出這樣的對比圖式：

太上老君—張天師 （支那）龍虎山
役行者 —學門行者（日本）戶隱山

接著，他討論乘因將此一思想付諸於實踐的部分，即《戶隱山大權現緣起》中所提到的「今欲建上清宮，號為神國第一道觀，安置恭奉異朝傳來之太上老君金像」一事。¹⁴ 透過實地考察，雖無法確認乘因是否真建立了上清宮，卻發現了兩處遺跡。此兩處遺跡為兩塊石碑，分別刻有「戶隱別當阿知祝部一實道士祠」、「慈儉後 一實道士」。「慈儉後」指的即是《道德經》中的「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」。¹⁵ 他認為乘因所刻的「慈儉後」完全是基於道家的思想，這一詞語體現了《道德經》的核心理念，足以顯示出乘因對道家思想的深厚修養。

¹⁴ 〔日〕乘因，《戶隱山大權現緣起》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁213。

¹⁵ 〔清〕畢沅，《老子道德經攷異》，收入長澤規矩也編，《和刻本諸子大成 第十輯》（東京：汲古書院，1976年），頁257。

小林健三認為乘因企圖在戶隱山建造神國第一道觀，於其中安置老子（？-？）金像進行禮拜，諷誦《道德經》，並頒發修驗的免許狀，將戶隱山視為兩界山派灌頂的根本道場，如是種種作為使他儼然具備新興神道教主的資格。然而這些做法對於處在天台宗寬永寺控制下的戶隱山來說，卻是違背教法、冒犯正統的行徑，引發了強烈的反彈。¹⁶

（二）曾根原理

曾根原理是當代江戶宗教思想研究領域重要的學者之一，也是乘因研究最主要的專家。¹⁷ 自 1991 年起，他陸續發表了〈山王一實神道の展開：乘因を対象として〉、¹⁸ 〈禁じられた信仰：近世前半期の摩多羅神〉¹⁹ 等數篇文章，後來集結收入《德川時代の異端的宗教：戶隱山別當乘因の挑戦と挫折》。此外，他也主導了《續神道大系 神社編 戶隱（一）》、《續神道大系 神社編 戶隱（二）》兩部關於乘因的著作與史料的整理與校注，便於學者能夠利用比小林健三撰寫乘因研究時更多的一手文獻。²⁰

他在〈山王一實神道の展開：乘因を対象として〉一文中對小林

¹⁶ 以上文獻回顧內容，詳見〔日〕小林健三，《日本神道史の研究》，頁 111-259。

¹⁷ 2024 年 12 月中旬筆者隨林鎮國教授組織的研究團隊赴東京大學參加柳幹康教授主辦的「佛法東漸：從印度到東亞的佛教軌跡」國際研討會，並於會中發表此文稿。曾根原理先生亦為與會者之一，惟於首日會議結束後即匆匆離去，未及深談，僅告知筆者若有問題可寫信給他，他有氣力時會回覆。曾昭駿學妹轉告筆者今年 1 月先生曾向她提及，待他關於乘因研究的新出版後，擬寄一份予筆者。不料 2 月 27 日筆者卻收到柳幹康教授告知先生已離世的訊息。至是，失去得聞先生對拙文的批評的機會，深以為憾，特附記於此。

¹⁸ 〔日〕曾根原理，〈山王一實神道の展開：乘因を対象として〉，《神道宗教》第 143 號（1991 年 6 月），頁 19-42。

¹⁹ 〔日〕曾根原理，〈禁じられた信仰：近世前半期の摩多羅神〉，收入〔日〕源了圓、〔日〕玉懸博之主編，《國家と宗教：日本思想史論集》（京都：思文閣出版，1992 年），頁 285-306。

²⁰ 不過，必須一提的是，也有小林健三當時所引用的部分文獻，現在已難以見到。

健三的主張提出挑戰。他檢視了小林健三論文中提出的三個證據後，進而指出實際上乘因是透過本地垂迹的觀念，將神道、佛教、道教、修驗道統一起來，認為「乘因的主張確實包含了道教的要素，但其根本在於一種基於慈悲而由神、佛、道、修驗四教及弘揚其教義的聖者來維持世界的秩序的世界觀，道教則作為其中的一部分發揮功能」。²¹

此外，藉由分析乘因晚年很重要的作品《金剛幢》，他指出乘因最終所追求的是透過「一心三觀」的觀法，達到顯密一致的心的理想狀態。乘因雖然借用道教、密教、修驗道等要素來闡述自己的神道說，然而其思想核心仍是以本覺思想意象所把握到的一心三觀此一認識真理的方法。並且此觀法是天台宗內部從智顗（538-597）、灌頂（561-632）、湛然（711-782）、最澄（767-822）、良源（912-985）、天海（？-1643）一脈相承的。接著，他利用乘因較早的作品《轉輪聖王章》，討論乘因的神道說對於現實的看法。《轉輪聖王章》中，乘因將「鎮護國家、利益萬民」、「出離世間」，與「世間法藥」、「出世間二種法藥」分別匹配起來。並利用佛教傳統中的末法觀念，指出「出世間二種法藥」對於當時的眾生來說是無用的，因為透過出離世間以求取解脫是困難的。處於這個時空的眾生所需要的是轉輪聖王提供的「世間法藥」。再一方面，釋迦（？-？）、老子、孔子（551 B.C.-479 B.C.）、天照大神（？-？）、山王權現（？-？），乃至東照大權現（？-？）都是轉輪聖王，都屬於為了實現佛教原理的「垂迹」。那麼乘因思想中的佛教原理（本地）是什麼呢？曾根原理認為是佛教教義中的慈悲。

總之，曾根原理利用二層的架構（以一心三觀或慈悲為本，以神、佛、道、修驗四教或四教的聖者為迹）試圖論證乘因與天台主要祖師及與天海的連續性。因此，對曾根原理來說，乘因所建立的、含有修

²¹ 〔日〕曾根原理，《德川時代の異端の宗教：戸隠山別當乗因の挑戦と挫折》，頁 27。筆者中譯。

驗道、道教等新元素的修驗一實靈宗神道，與其視為是天海一實神道的偏離，毋寧應理解為其中的一種展開。²²

（三）菅原信海

菅原信海是研究日本神佛習合思想的專家，1991 年取得博士學位的論文《山王神道の基礎的研究》，其中第七章第七節為「乘因の神道說」。1993 年他對該節進行了修訂補充，重新於期刊發表專文，²³後收入《日本思想と神佛習合》。

菅原信海的研究偏向於小林健三的立場，認為乘因的修驗一實靈宗神道具有濃厚的道教色彩。首先，他補充指出乘因使用「道士」一詞自稱，已出現在前期的著作中。接著，他提出乘因神道說受到道教影響的四個特點。第一，乘因視《道德經》為根本經典，並表現出高度崇拜老子的態度。第二，乘因將日本神祇思想中重要的三種神器寶劍、神璽、內侍所之鏡與《道德經》中的慈、儉、不敢為天下先匹配起來，足可窺見他對於《道德經》異常傾倒。其三，乘因賦予山王神道中最高之神祇日吉大宮大權現類似道教神明的名字「玄聖天尊」，並猜測乘因可能有意將道教元始天尊視為是大宮權現的本地，同時以「玄聖天尊」稱呼元始天尊的垂迹大宮權現。第四，關於小林健三提到乘因曾計劃在戶隱山創建道觀上清宮及兩塊石碑遺跡。菅原信海補充指出在日本，傳說中被秦始皇（259 B.C.-210 B.C.）派往東海尋找仙藥的徐福（?-?）被視為是道士的先驅，乘因可能效仿他而自稱為一實道士。

文章的最後，菅原信海認為乘因所提倡的修驗一實靈宗神道是修

²² 以上文獻回顧內容，詳見〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乗因の挑戦と挫折》，頁 19-39。

²³ 〔日〕菅原信海，〈乗因の神道說〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要 哲學・史學編》第 38 號（1992 年 2 月），頁 37-48。

驗道、山王一實神道與靈宗神道三者統合而成的神道。其中，修驗道被稱為日本的道教，本就是一種道教色彩濃厚的宗教。其次，乘因的理想是建立一個神、佛、道三教一致的神道，然而由於融入了道教，且傾向於崇拜老子，最終使他背離了勸修院的本寺東叡山輪王寺宮法親王的命令，遭致流放的命運。²⁴

（四）Caleb Carter

Caleb Carter 目前是日本九州大學人文科學研究院副教授，專長是日本宗教史，特別是修驗道的研究。他涉及到乘因的研究主要有“Constructing a Place, Fracturing a Geography: The Case of the Japanese Tendai Cleric Jōin”、〈乘因の作り變えた山王一實神道：戸隱山の位置をめぐる〉、“Imagining an Ancient Tradition: Eighteenth-Century Narratives of Shugendō at Mount Togakushi”等。

在〈乘因の作り變えた山王一實神道〉這篇文章中，Caleb Carter 從「場」的概念考察戸隱山這個場域存在的各個宗教傳統與乘因所創建的修驗一實靈宗神道的關係。他主張乘因主要透過血脈傳承的敘事，將修驗道、一實神道、靈宗神道與日本神話相結合，創立了一種以戸隱山為中心的新神道學說。然而，他認為在這樣的血脈傳承的敘事中，道教並沒有扮演重要角色。作為道教最高神的天尊雖然被提及數次，但並不是祭祀的對象。在乘因《修驗一實靈宗神道密記》的最後，雖然提及齋醮這樣的道教祭禮以及《道德經》，除此之外與道教相關的部分幾乎沒有。Caleb Carter 在文章一開頭的文獻回顧中即表明，主張乘因因為重視道教而被視為異端遭到流放的觀點可能起源於江戶後半期天台僧侶的偏見與批判。實際上，從乘因的著作可以看出，

²⁴ 以上文獻回顧內容，詳見〔日〕菅原信海，〈乘因の神道說と道教〉，《日本思想と神佛習合》（東京：春秋社，1996年），頁337-356。

道教對他絕對沒有產生很大的影響。²⁵

以上即四位學者的主要觀點。實際上，所謂的道教，自有其悠遠的歷史，各時期、區域、派別的發展特色亦有不同，本身即擁有豐富或說是複雜的內涵；果若談乘因的神道說是否受到道教的影響，以及影響程度深淺，此一部分也應先有所釐清。其次，持平而論，綜觀乘因著作中涉及道教的段落可以看出，若不計《道德經》，乘因並沒有非常有系統的接受了道教中哪一派別經典或思潮的教理教義，即使就《道德經》而言，他也有自己特定的理解。因此，說他受到道教影響很深的論斷究為何指，也應有更細緻的處理。然而，就現象上看，我們的確可以在其著作中看到對於道教經典文句、神話敘事或名相概念的引用，於此也無法全然忽視。

本文嘗試繞開是否受到道教影響及影響程度多深這樣的提問方式，企圖提出這樣的問題，即乘因援引道教相關敘事的目的是什麼？相關敘事在其神道說的建構中扮演怎樣的角色？筆者認為韓國學中央研究院藏書閣所藏《周易禪解神道契》一書恰好適合用以回答這個問題。以下在進入內容的討論以前，先針對此一新出的文獻進行介紹。

三、《周易禪解神道契》的成書背景與內容特色

由於《周易禪解神道契》一書是新出的文獻，尚未有專門的介紹，此節先針對其成書的背景、時間以及核心特色等基本情況稍作梳理，使讀者對於該書有一概括性的掌握。

²⁵ 以上文獻回顧內容，詳見〔美〕Caleb Carter，〈乘因の作り變えた山王一實神道：戸隱山の位置をめぐって〉，頁 90-106。

（一）成書背景與時間推定

韓國學中央研究院藏書閣藏《周易禪解神道契》寫本，九卷；卷一、卷二、卷三各一冊，卷四、五一冊，卷六、七一冊，卷八、九一冊，共六冊。每葉十行，行二十字。無欄格。全書為漢文，以墨筆寫就，並有朱筆標記訓讀符號。各冊前有「信州戶隱山上清宮道士阿知乘因」字樣，正文首頁鈐有「李王家圖書之章」印記，末葉另皆有墨筆記曰「善光寺山內常圓坊藏書」。《李王家藏書閣古圖書目錄》著錄。²⁶ 最後一冊末葉尚貼有收藏者之貼紙，提及此書於明治二十一年（1888）從戶隱流出，原本要被當作廢紙回收，該收藏者思及寫書者的辛勞，以內山紙二帖及淺草海苔十枚換得此書。²⁷ 也正因此，乘因的這本著作才有機會存世。不過目前還無法知道該書傳入韓國的因緣為何。

乘因《周易禪解神道契》是對於晚明清初僧人蕩益智旭（1599-1655）《周易禪解》的注釋。在明清佛教史上，蕩益智旭與其前輩憨山德清（1546-1623）、雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1544-1604）三人齊名，合稱「明末四大師」。而實際上，隨著嘉興藏等書籍的海外傳播，蕩益智旭對於江戶佛教的影響也不容小覷，不僅各式著作陸續被翻刻，對於這些著作的注釋也相當豐富，初步統計有百餘部之多。²⁸ 《周易禪解》一般被劃歸為明末清初三教交涉（或儒佛交涉）的重要作品。蕩益智旭一方面立足於傳統「義理易」注釋書的基礎，詮釋《周易》文本中所蘊含的儒家義理，另一方面則闡揚佛教的教

²⁶ 該目錄將《周易禪解神道契》置於日本版子部雜家類。見〔韓〕李王職編，《李王家藏書閣古圖書目錄》（首爾：李王職，1935年），頁179。

²⁷ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》（首爾：韓國學中央研究院藏書閣藏寫本，年代不詳），卷9，末葉。

²⁸ 簡凱廷，〈蕩益智旭在江戶：其著作的流傳、出版與注釋初探〉，「第二屆近世東亞佛教文獻和研究國際學術研討會」論文（宜蘭：佛光大學，2018年6月2日）。

義。²⁹《周易禪解》傳入日本以後，最初的和刻本即由乘因於正德元年（1711）募匠出版，³⁰該和刻本書末牌記記曰「正德改元龍集辛卯九月上浣台麓書堂和泉屋伊兵衛繡梓」。³¹享保十三年（1728）有京都書商梅村三郎兵衛以此版本為底本重新出版，後又於寶曆七年（1757）邀請被譽為是日本易學中興之祖的新井白蛾（1715-1792）作序，重新印行。

《周易禪解神道契》本身並沒有標示明確的成書時間，但它應是乘因最晚期的作品之一，只不過撰作的過程可能經歷數年。乘因享保十九年（1734）的著作《轉輪聖王章內傳》提到了此書：

因此我箋釋《周易禪解》，名曰「神道契」。竊益以出世間法為正意解之，我以世間法為正意釋之。所謂同而不同，不同而同。因此於《禪解》中，敢不取比丘之法，而以世法並王道釋之，此即大乘神道之義，故名曰「神道契」。³²

相反的，《周易禪解神道契》也提到了《轉輪聖王章內傳》：

委釋道士名義，如《輪王內傳》。享保十九年甲寅六月著《轉輪聖王章內傳》一卷，以獻之于一品大王，而再開神國道士之基云爾。³³

²⁹ 關於《周易禪解》引用易學作品的初步討論，參見謝金良，《融通禪易之玄妙境界——《周易禪解》研究》（臺北：文史哲出版社，2007年），頁210-226。至於蕩益智旭透過怎樣的解經設定，一方面詮釋儒家義理，一方面闡揚佛教教義，參見林文彬，〈智旭《周易禪解》之「四悉檀」及其釋義〉，《興大中文學報》第34期（2013年12月），頁69-100。

³⁰ 見〔日〕乘因，〈周易禪解序〉，收入〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》（京都：和泉屋伊兵衛正德元年〔1711〕刊本），序1，頁1-3。以下引註稱和刻本《周易禪解》。

³¹ 〔清〕蕩益智旭，和刻本《周易禪解》，卷10，末葉。

³² 〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁150-151。筆者中譯。

³³ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷2，頁15。標點符號為筆者所加。

除此之外，還提及了享保十三年（1728）的《轉輪聖王章》、享保年間的《戶隱大權現鎮座本紀》，以及元文三年（1738）的《金剛幢》這部被學者認為是記載乘因「最晩年の定論」的作品。³⁴

關於《金剛幢》，《周易禪解神道契》提及三次：

又悉檀者，悉曇也，具如《金剛幢》辨。

詳如《轉輪聖王章》及《內傳》。又別有《金剛幢》。

但如瑜伽密教則是鎮國法而胎金兩部習合神道之所依故，不能不修習，是以著《金剛幢》三卷而發揮其宗。³⁵

引文中的「具如」、「詳如」等詞語的作用是指關於更完整、清楚的討論、說明，可參看《轉輪聖王章》、《轉輪聖王章內傳》、《金剛幢》等書。由是可以推估，在此之前，前舉諸書已是相對完整的作品。不僅如此，最後一則引文明確指出《金剛幢》共有三卷，符合現行通行本的卷數。因此，《周易禪解神道契》的成書時間應在元文三年（1738）成書的《金剛幢》之後，元文四年（1739）十月乘因去世之前；又或者，如果保守來說的話，至少與《金剛幢》是同一個時期的作品。所以，我們也可視《周易禪解神道契》承載了乘因晚年的思想主張。

（二）內容結構與要點舉略

《周易禪解神道契》的內容主要可以分為兩個層次。第一個層次是針對《周易禪解》中《周易》的本文及智旭的注釋的字詞文句進行解釋。第二個層次則是發揮乘因自己的神道主張。

就第一個層次而言，乘因廣引內外典對於《周易禪解》進行解釋，

³⁴ 〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乗因の挑戦と挫折》，頁129。

³⁵ 以上引文，分見〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷1，頁3；卷2，頁25；卷4，頁16。
標點符號為筆者所加。

從注釋的方式來看（如確認字義及確認釋義的經典根據），可以知道他對於當時義學僧注解典籍的模式是很熟悉的。此外，就廣引的典籍來看，佛教方面自不用說，還可看出其涉獵的外典甚多，具有一定的漢學素養。他在解釋蕩益智旭發揮《周易》本文蘊含的儒家義理時，常以程頤（1033-1107）《程氏易傳》及朱熹（1130-1200）《周易本義》為參照，旁及其他典籍，而作出自己的論斷。如夬卦第三爻：

壯于頄，有凶。君子夬夬獨行，遇雨若濡，有愠无咎。〈象〉
曰：君子夬夬，終无咎也。³⁶

蕩益智旭釋曰：

過剛不中，怒且悻悻然現于其面，太剛必折，有凶道也。君子于此，何不自夬其夬，舍上下四陽而獨行？其與上六應之正理，則以德相化，陰陽相和，庶遇雨而若濡，雖彼羣陽不知我心，不諒我迹，或有愠者，然化小人之道必應如此，終无咎也。言夬夬者，羣陽以決去小人為夬，今吾以決不同彼羣陽為夬夬也。³⁷

乘因在解釋蕩益智旭的「以德相化」時說：

以德相化者，程、朱以除小人為決，蕩益以化小人為決。³⁸

按查《程氏易傳》，程頤說「夬者，剛決之義」，認為此卦表現的是「眾陽進而決去一陰，君子道長，小人消衰將盡之時也」。³⁹《周易本義》

³⁶ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），冊20，頁436。標點符號為筆者所加。

³⁷ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊20，頁436。標點符號為筆者所加。

³⁸ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷6，頁1。

³⁹ 〔宋〕程頤著，王孝魚點校，《周易程氏傳》（北京：中華書局，2011年），卷3，頁244。

則說：「夬，決也，陽決陰也，三月之卦也。以五陽去一陰，決之而已。然其決之也，必正名其罪，而盡誠以呼號其眾」云云。⁴⁰ 關於第三爻的「君子夬夬」的「夬夬」，程頤說是：「夬夬，調夬其夬，果決其斷也。」⁴¹ 朱熹則進一步說：「果決其決，不係私愛。」⁴² 由於蕩益智旭認為君子對待小人須「以德相化」（當然細究如是主張的原由可能也與佛教的「慈悲」觀念有關），因此他不認同程頤與朱熹對於「夬夬」的解釋，故而說：「言『夬夬』者，羣陽以決去小人為『夬』，今吾以決不同彼羣陽為『夬夬』也。」乘因注意到了這一詮解上的差異，因此在疏釋時特別強調：

今吾等者，以化為決，乃是《禪解》字眼處，故加批點。⁴³

關於乘因對於智旭的注解的解釋還有一個特點，即嘗試從智旭的其他作品中尋求印證，如《淨信堂答問》、《靈峰宗論》、《大乘起信論裂網疏》、《楞嚴經文句》、《楞伽經義疏》等等，足見不僅《周易禪解》，他對於蕩益智旭其他著作亦下過工夫。其中他在解釋蕩益智旭的〈周易禪解序〉時提到：

此序載在《宗論》第六，但歷門人刪削，不如此文詳悉。凡彼所載，皆不若別行文。⁴⁴

「《宗論》」指蕩益智旭的作品《靈峰宗論》。「門人」指他的弟子堅密成時（1618-1678），即《靈峰宗論》的編輯者。乘因注意到收入《靈峰宗論》的〈周易禪解序〉的內容不如收在《周易禪解》中的版本詳

⁴⁰ 〔宋〕朱熹著，涂雲清校，《周易本義》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），卷2，頁166。

⁴¹ 〔宋〕程頤著，王孝魚點校，《周易程氏傳》，卷3，頁248。

⁴² 〔宋〕朱熹著，涂雲清校，《周易本義》，卷2，頁168。

⁴³ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷6，頁1。標點符號為筆者所加。

⁴⁴ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷1，頁6。標點符號為筆者所加。

細，認為是經過成時刪削的，並且還進一步指出凡有兩出者都有這樣的情況。中文學界首先發現《靈峰宗論》所載文章與別行本所收文字有所刪修者，為研究蕩益智旭的先驅聖嚴法師（1930-2009），後則有釋宗舜、謝金良、羅琿、邱高興、張忠英等中國學者踵繼其續。⁴⁵ 這些討論距乘因的發現已是兩百多年以後的事情。⁴⁶

江戶天台安樂律派興起，除重視四明知禮（960-1028）之學外，也治蕩益智旭著作。乘因排斥四明知禮，然對於蕩益智旭相對友善，形成一有趣的現象。在《轉輪聖王章內傳》中，他甚至認為蕩益智旭對於觀卦〈彖傳〉「神道」一詞的解釋同於天海的一實神道；二者皆以為「天地之誠為人所不能私有」且「神以誠為體，正直之心，即為神之心」。甚至還推測大概是天海的聲名傳入明朝，其神道思想為蕩益智旭所知，故而採用其說。⁴⁷ 然而這樣的說法未免比附聯想太過。乘因的論述常只是因為比較的雙方在字句上有雷同之處就認為他們在思想上具有同質性。這樣的思考實際上是非常淺薄的。不過單就這個例子而言，我們也不難看出乘因對智旭的友好態度。有趣的是，後來位居天台宗大僧正的普育慈等（？-1819）⁴⁸ 著《山王一實神道

⁴⁵ 參見釋聖嚴，《明末中國佛教的研究：特に智旭を中心として》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁318-320。此書是聖嚴法師博士論文修改出版，後又有中譯本發行。另，釋宗舜，〈蕩益大師《靈峰宗論》刪改問題初探〉，收入賴永海編，《禪學研究 第四輯》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁308-318；謝金良，〈也談蕩益智旭《靈峰宗論》刪改問題〉，《宗教學研究》2005年第2期（2005年6月），頁70-77；羅琿，〈《靈峰宗論》刪節問題研究——以《淨信堂初集》為中心〉，《圖書館雜誌》第30卷第9期（2011年9月），頁87-91；邱高興、張忠英，〈藉益智旭《靈峰宗論》的成書與刪改考辨〉，《浙江社會科學》2014年第6期（2014年6月），頁112-116、127。

⁴⁶ 不過，值得補充說明的是，由於蕩益智旭的作品在日本江戶時期的注釋繁多，且很多藏於各地寺廟與圖書館，罕於在外流通，獲見不易，因此目前筆者亦不敢輕易斷言乘因是第一位發現此事的日本人。

⁴⁷ 以上引文，見〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁146。引文為筆者中譯。

⁴⁸ 慈等，字普育，武藏國人。初住川越喜多院，後轉住寬永寺凌雲院，為大僧正。對於智旭的

原》，對乘因的神道說有所抨擊。⁴⁹ 書中論述亦嘗引蕩益智旭說法以為己證。二人對天海一實神道的理解立場迥異，卻皆引蕩益智旭之說以為己用，足見蕩益智旭的思想具有不容小覷的影響，形成了一個耐人尋味的有趣現象。⁵⁰

《周易禪解神道契》也難得記錄下乘因對靈空光謙（1652-1739）⁵¹ 的反對、對四明知禮的批評，以及在比叡山時的學習情況：

此方台宗受玄旨歸命壇灌頂，傳此一心三觀，大異於宋朝人師之義。……然元祿年中，菩薩沙彌光謙著《闢邪編》而破之，公辨親王製序，義道僧正奉命作跋而廣行于世。故本邦傳來一心三觀之宗旨永斷絕畢矣。⁵²

光謙對於中世天台口傳傳統中的玄旨歸命壇的批評以及乘因與光謙對於一心三觀解釋的差異，曾根原理〈乘因と靈空〉及 William M. Bodiford “Matara: A Dream King Between Insight and Imagination” 都曾利用乘因的《金剛轡》進行過討論。⁵³

《阿彌陀經要解》有所研究，而撰有《阿彌陀經要解一心鈔》、《阿彌陀經要解一心鈔序註》、《阿彌陀經要解譯述》等書。見〔日〕市古貞次等編，《國書人名辭典 第二卷》（東京：岩波書店，1995 年），頁 433。

⁴⁹ 〔日〕普育慈等，《山王一實神道原》，天台宗典刊行會編，《天台宗全書》（東京：天台宗典刊行會事務所、大藏出版株式會社，1936 年），冊 11，頁 343-345。

⁵⁰ 〔日〕普育慈等，《山王一實神道原》，天台宗典刊行會編，《天台宗全書》，冊 11，頁 315。

⁵¹ 光謙，字靈空，俗姓岡村，筑前福岡人。十四歲時從松源院豪光（?-?）薙染，二十七歲時依慈山妙立（1637-1690）學習，受十重禁戒。四十一歲時奉輪王寺宮公辨法親王之命，主安樂律院。世目之為天台教觀中興之祖。傳記材料有清潭（?-?）〈靈空大和上行業記〉及智幽（1666-1752）《靈空和尚年譜》可供參考。見〔日〕市古貞次等編，《國書人名辭典 第二卷》，頁 211。

⁵² 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 2，頁 24-25。標點符號為筆者所加。

⁵³ 見〔日〕曾根原理，〈乘因と靈空〉，收入〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乘因の挑戦と挫折》，頁 123-150；William M. Bodiford, “Matara: A Dream King Between Insight and Imagination,” 233-62。

至於對於四明知禮的批評，乘因說：

四明禮公則宋朝台宗教觀中興之師也。是以奉遵《梵網》之制，而結十僧修三年長懺，將燒身供養三寶。故〈答楊大年書〉曰：「以知性火真空，豈有能燒之相，所燒自亡也。」是則妙解事造、理具兩重三千，而深達修惡全性惡之旨，故以苦行法門為一心三觀之要。方今以四明為祖師者，則當要誓燒身、臂、指。儻不然，則不足以稱四明之正統矣。況復《梵網》既云「若不燒身、臂、指供養諸佛，非出家菩薩」，則末法眾生決定不能成出家菩薩。予年二十八時，著〈四明禮公不領佛法正宗辨〉，而述其燒身即同外道六種無益苦行。後有諫者，遂廢其辨。然我一實神道乃為鎮護國家，利益萬民，故但依世間法藥，而不依出世間法藥。⁵⁴

乘因諷刺當時尊知禮者「當要誓燒身、臂、指。儻不然，則不足以稱四明之正統矣」。他否定知禮的燒身苦行，是著眼於世間倫理，用他自己的話說是「先王道德」。⁵⁵ 不僅如此，乘因更認為向統治階級宣講出世間法將會導致遭難：

惟心識觀者，唯識、實相二觀，出於《占察經》，而荊溪、四明、蕩益等盛演其旨。予雖素非比丘、沙彌，而嘗寓於睿山，而預廁《止觀》、《法華》、《指要》等講席，聽智者妙觀者久之。然十乘三觀，則無益於世教，而大有害於國家。若以出世間法為王侯大人說示之，則不為梁武帝、北齊文宣、陳、隋二帝者

⁵⁴ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷3，頁17。標點符號為筆者所加。

⁵⁵ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁65。

幾希矣。既有害於大人，則其賊萬民者，亦從而可知耳。⁵⁶

如同一般認為乘因神道說繼承天海一實神道的核心思想主要是「取『現世安穩，後生善處』文而期子孫蕃榮」此一追求現世利益的理念，⁵⁷ 我們在這裡看到了他認為向國君宣揚追求出離世間的佛法，有害於現世利益的追求，無益於國家的統治的想法。關乎此，下一節還會有進一步的探討。本節最後將就《周易禪解神道契》對於《道德經》的引用進行討論。

《周易禪解神道契》引用《道德經》的本文有十餘處，主要作為蕩益智旭釋義文句的經典出處的引證。其中有趣的是以下引文乘因所作出的評論：

虛心者，《道德經》曰：「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。」愚謂蕩益不知道教，但引其文而已。⁵⁸

乘因認為蕩益智旭「須虛心以應柔悅之臣，乃不疚而光明耳」⁵⁹ 一句中的「虛心」源自《道德經》「聖人之治，虛其心」云云，但作為比丘的蕩益智旭不懂道教，無法理解原文涵攝的思想，只是單純引用其文句而已。我們可以說，這一評價背後未明言的乃是乘因自身對於《道德經》思想把握的自信。那麼，乘因引用《道德經》文句作為蕩益智旭釋義文句的經典證據外，還有其他的發揮嗎？

較重要的有兩則。其一，乘因在解釋蕩益智旭對賁卦第五爻爻辭的釋義「柔中而有陽剛之志，能知道德之樂，而不以勢位自驕」⁶⁰ 時

⁵⁶ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 8，頁 10。標點符號為筆者所加。

⁵⁷ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁 62。標點符號為筆者所加。

⁵⁸ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 2，頁 35。標點符號為筆者所加。

⁵⁹ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊 20，頁 411。標點符號為筆者所加。

⁶⁰ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊 20，頁 420。標點符號為筆者所加。

說：

道德之樂者，《道德經》云：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之爵而常自然。」《洞玄經》云：「道德五千者，道德祖宗，真中之真，誦之萬遍，身能飛騰，長生不死，白日上昇，乃至布李老無為之風而民自化；執孔子愛敬之道，天下孝慈。」《真誥》第九曰：「太極真人云：讀《道德經》五千文萬遍，則雲駕來迎。萬遍畢未去者，一日二讀之耳，須雲駕至而去。」唐太宗敕云：「大唐運興，蓋太上老君之胤，開無為化，弘道德篇，考胄子以業六經，命司徒以敷五教，導德齊禮，仁布九區，懲惡勸善，威加四海。」此皆說《道德》五千文之有益於天下國家焉。一實神道乃以《道德經》為宗旨，我門道士宜謹而奉行之也。⁶¹

首先，乘因所引《道德經》文句中「夫莫之爵而常自然」一句同於傅奕本《道德經》，而不同於河上公及王弼注本所云「夫莫之命而常自然」。⁶²「道之尊，德之貴，夫莫之爵而常自然」指道德之可尊可貴，源自於其自身，而非倚賴特定社會體制所賦予的名位。乘因引此作為蒯益智旭所說「不以勢位自驕」的經典證據。⁶³接著，乘因引用《洞玄經》等三則引文來證說自己的神道思想。其中，《洞玄經》及唐太

⁶¹ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷4，頁4。標點符號為筆者所加。

⁶² 〔清〕畢沅，《老子道德經攷異》，收入長澤規矩也編，《和刻本諸子大成 第十輯》，頁249。《周易禪解神道契》他處引用《道德經》文亦有同於河上公及王弼注本而異於傅奕本者，可以推測他可能掌握至少兩種以上的《道德經》版本。關於《周易禪解神道契》引書的研究，待未來另行處理。

⁶³ 其中一位匿名審查人提示道：這裡「談到蒯益使用『道德』概念衍生的問題，但其實『道德』一詞本出於《易傳》，蒯益提及此詞時係在《周易》內部脈絡進行，本不需意識到道家或道教。之所以提到『勢位』，也是因為在《周易》傳統中，第五爻象徵尊位。由此更可看出乘因係有意轉化原文脈絡以連結至自身企圖」。所說甚是，故具引其文於此，供讀者參考。

宗（598-649）敕文應引自五代僧義楚（？-？）所撰類書《釋氏六帖》。⁶⁴《真誥》的引文強調誦讀《道德經》對個人的好處，唐太宗敕文則強調對國家治理的益處，《洞玄經》則兼具兩者。乘因利用這三則引文說明《道德經》是其戶隱山神道從事者當奉行的經典。其中，誦讀《道德經》對個人的好處指的是能長生不死。吉岡義豐（1916-1979）曾指出誦持《道德經》與老子的信仰密不可分，最早誦讀《道德經》的傳統出自東漢的五斗米教，而能飛仙一事作為誦讀《道德經》對個人的好處則可見於南朝梁陶弘景（456-536）的《真誥》，即乘因這裡對於《真誥》卷九的引用。⁶⁵ 乘因曾將「白日昇天」此一道教敘事套用在學門行者身上，如《戶隱山大權現緣起》中說：

學門行者雖為神仙道士，白日昇天，然傳役君之驗法，以保長生，得神通妙用，故能世世遊於人間，施種種化益，與漢之張天師無異。⁶⁶

小林健三認為乘因可能曾在戶隱山建立生祠，並指出他的心理狀態是想像其敘述的學門行者的行跡一般，透過建造生祠期待自己能在白日昇天，展現道士的神妙力量，以對應種種革新所遭致的反彈。⁶⁷ 其實此一論斷並沒有明確的證據可以支持，不過根據這裡的討論可知，乘因確實相信透過誦持《道德經》可以「白日昇天」，「保長生」。乘因

⁶⁴ 乘因所引《洞玄經》及唐太宗敕文同於《釋氏六帖》。此外，與二者引文文句相類近的還有唐法琳（571-640）的《辯正論》，但前者引文中「乃至」一詞，《辯正論》作「仙學者議云」；後者「唐太宗敕云」、「太上老君之胤」，《辯正論》作「儒生問曰」、「太上老君周師李聃之聖胤也」。故知乘因引文實出自義楚的《釋氏六帖》。〔唐〕法琳，《辯正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1927年），冊50，頁501、522。

⁶⁵ 〔日〕吉岡義豐，《道教と佛教 第一》（東京：國書刊行會，1980年），頁122-123。

⁶⁶ 〔日〕乘因，《戶隱山大權現緣起》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁212。筆者中譯。

⁶⁷ 〔日〕小林健三，《日本神道史の研究》，頁253-257。

視《道德經》為神道的聖典，倡導供奉與誦讀，其實踐意圖可以從這個脈絡來理解。亦即長生不死是其個人神道信仰與追求的目標之一，而供奉、誦讀《道德經》則為手段。

其二，乘因在解釋蕩益智旭對歸妹卦第六爻爻辭的釋義「蓋生不積德，死後無靈，不能使子孫繁衍」⁶⁸時說：

蓋生不積德等者，當知所以沒後有靈而得子孫繁昌者，以其生前有廣大道德故也。道德者何也？即是先王舊法、世間法藥也。故《金光明·正論品疏》云：「此品是先王舊法，世世相傳。先王傳力尊相，力尊相傳於信相，信相又傳其子，其子又傳於後世。」今謂此是高皇彥靈尊傳於天思兼命，天思兼命傳於手力雄命、表春命，表春命又傳其子，其子又傳於後代，而子子孫孫誦誦，天長地久，系聯禪讓者也。《道德經》曰：「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。」此乃一實神道之所以得子孫繁昌者也。⁶⁹

《金光明·正論品疏》指智顗《金光明經文句·釋正論品》，乘因著作喜言之「先王道德」即出自於此（「先王之至德要道」）。智顗認為統治者行先王舊法能得到的利益是「法律相應，陰陽以之調，日月以之順，百穀以之豐，萬民以之樂，社稷以之安，治化以之美，即是民用和睦，上下無怨」、「外敵不敢謀，內姦不敢驚，妖星不敢現，惡虹不敢行，暴風不敢動，疾雨不敢零，是則禍亂不作，災害不生」。⁷⁰乘因在獻給公寬法親王的《轉輪聖王章》中具引智顗的這些說法而後歸結道：「今所相傳一實神道者，即是力尊相王及信相等所持世間正論、

⁶⁸ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊 20，頁 444。

⁶⁹ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 6，頁 22-23。標點符號為筆者所加。

⁷⁰ 以上引文，見〔隋〕智顗，《金光明經文句》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 39，頁 78。標點符號為筆者所加。

先王舊法是也。」⁷¹ 其次，「今謂此是高皇彥靈尊傳於天思兼命」云云，是乘因利用《先代舊事本紀》中的神話來建構他的修驗一實靈宗神道的傳承系譜。他在別處中說：「《先代舊事紀・神代系記》曰：『別高皇彥靈尊兒天思兼命，天降信濃國，阿知祝部等祖。』又《天神本紀》曰：『思兼神兒表春命，信乃阿智祝部等祖。』是我家之祖神也。具如《先代舊事紀》。」⁷² 最後，乘因引《道德經》「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟」證明正由於此一傳承歷代致力於奉傳「先王舊法、世間法藥」，故而能「沒後有靈而得子孫繁昌」，傳承不斷。關於「先王舊法、世間法藥」的內容是什麼，乘因很少正面表述，不過，作為戶隱山阿知祝部，其職責主要在於祭祀。此點下一節會有進一步說明。此處還想指明的一點是，智顗《金光明經文句・釋四天王品》中說：「王身無先王之德行，臣民不從；口無先王之法言，隣國不詠。今勸王三業供養，恭敬是身業、尊重是意業、讚歎是口業。夫高以下為基，辯以訥為師，屈尊敬卑，功亦大矣。」⁷³ 四明知禮在注釋完此段文句後，進一步引申說：「尋常治身理國尚當如此，況今請出世之法，祈人民之福，豈宜倨慢乎？」⁷⁴ 如果四明知禮所言「祈人民之福」是指祈求百姓的現世利益，乘因不會反對，至於國君向僧人請求「出世之法」則是乘因所拒斥的，因為如上文所提及的乘因認為君王追求出離世間之法，「大有害於國家」。於此，乘因與四明知禮基本意識形態的對立是極其朗明的。

⁷¹ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁 43。標點符號為筆者所加。

⁷² 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 6，頁 20-21。標點符號為筆者所加。

⁷³ 〔隋〕智顗，《金光明經文句》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 39，頁 74。標點符號為筆者所加。

⁷⁴ 〔宋〕四明知禮，《金光明經文句記》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 39，頁 139。標點符號為筆者所加。

四、「道士」身分的重塑與道教敘事的功能

江戶中期古義學派的儒者並河天民（1679-1718）曾說：「易之為書，固卜筮家之言，而非聖人之學也，觀莊周所謂易以道陰陽，及左丘明之所錄而可見矣。後世儒家有《程傳》，道家有《正易心法》，佛家有《周易禪解》，皆各假之以說其道耳。」⁷⁵ 乘因即是受到《周易禪解》的啟發，利用注釋《周易禪解》來闡述自己的神道說。他在〈周易禪解序〉中說：

易者，其四時萬物之縕乎？建諸天地而無謬！試諸古今而有徵！其為書也，廣大精微，無所不備。以出處觀，則為儒者之易；以術數說，則為筮家之易；以因緣解，則為釋氏之易。蓋易之所以為易也，程正叔見之為儒書，朱元晦見之為筮書，其見之為釋氏之書者，吾未之聞也。往年有一書生攜明版《周易禪解》者來，予乃購而讀之，則以因緣解者也；非啻援儒而歸於釋，亦乃發程、朱之所未發。……若夫言非《周易》之本指，則雖程、朱亦未可為全盡聖意，何獨在《禪解》而疑之哉？橫看豎看俱不失廬山之真境，則程也、朱也、禪也，莫非各闡明太極之全體大用矣。⁷⁶

《周易》作為一部具開放性的文本，從不同的詮釋立場發展出儒者之易、筮家之易、釋氏之易等。既然如此，何不能有神道之易？乘因說：「今撰此《神道契》亦意在於弘通修驗一實靈宗神道而已矣。此是道

⁷⁵ 〔日〕並河天民，《天民遺言》，收入〔日〕關儀一郎編，《日本儒林叢書》（東京：東洋圖書刊行會，1929年），冊5，頁9。標點符號為筆者所加。

⁷⁶ 〔日〕乘因，〈周易禪解序〉，收入〔清〕蕩益智旭，和刻本《周易禪解》，序1，頁1-2。標點符號為筆者所加。

士之《周易》，而非比丘之周易也。」⁷⁷ 關於道士一詞，將在本節第二小節進行討論，以下先從《周易禪解神道契》三分的架構談起。

（一）三分結構與身分認同：儒、佛、神道的並列與競合

此節從《周易禪解神道契》的三分架構談起。這裡所言的三分結構具體指的是：《周易》本文代表儒家的觀點；智旭的禪解代表佛教；乘因的神道契代表神道。由於原本天台宗的山王神道乃至天海的一實神道都被認為是天台宗的附屬，但在這三分的架構中，乘因主張的神道取得了與儒、佛對等的地位。而且，從乘因劃分的出世間法與世間法的角度言之，傳統天台主張的佛教教說屬出世間法，乘因的神道則屬於世間法的範疇，反而與儒家倫理更接近。此外，觀乘因的相關論說可知，他主要的對話對象是佛教，這也是他創作《周易禪解神道契》一書最重要的企圖。（詳見下文討論）上節曾提到乘因反對向統治階級宣講出世間法，這一立場當然可以如曾根原理利用乘因《轉輪聖王章》中基於末法時期的根機差異來解釋。⁷⁸ 如此一來，乘因所追求的世間倫理在判教的思維下仍可歸屬在佛教教義體系之內而被接受，並未溢出佛教的掌握之外。然而，若從《周易禪解神道契》的三分結構論之，則可以有不同的詮釋空間。

在《周易禪解神道契》中，乘因展現出極具排他性的自我身分認同立場，這通常以「社僧」、「我宗」、「我輩」、「我門」或「我門道士」等詞語來表述。例如：

然如是說乃儒者之學，而非社僧之所貴者也。

況於我神道宗乃唯以世間道德為專門業，萬萬勿盜看彼出世戒律焉，何況受持乎？社僧、官僧、律僧各別，不可混亂。

⁷⁷ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷2，頁21。標點符號為筆者所加。

⁷⁸ 〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乘因の挑戦と挫折》，頁33-34。

況今以此神道為宗，則貪著小乘三藏學者及破戒比丘等，則今皆不許親近同住焉。若有如法比丘來，則我宗有待遇之法。況我輩素非比丘，亦非沙彌，何得習學大沙門律藏哉？今謂比丘名義雖非我門所用，而此亦令知其大槩而已。若修出世間法，則大害於世教，我門道士之所當深誠也。⁷⁹

乘因曾著有《官僧衣體編》一書，討論僧侶的服飾。此書較少為學者提起。但實際上，不同的服飾樣貌與特徵正是身分類別概念在物質上的具象化。乘因撰作此書並非單純出於求真或考古興趣，而是試圖以服飾的不同作為身分界定的物質符號，藉由這些具體的服飾特徵差異，突顯出自我群體與他者身分上的分別。其次，進一步觀察這裡所羅列的引文中的用語，如「所貴者」、「專門業」、「萬萬勿盜」、「非我門所用」、「所當深誠」等，不難看出，乘因宣稱的「神道契」與其說是發揮其神道的義理思想，毋寧說是從身分職責的角度界定其組織成員應遵循的行為準則，規範哪些應學或應行，哪些不應學或不應行。特別是「萬萬勿盜看」、「我門道士之所當深誠也」等措詞，顯示出深切的警惕態度，將傳統佛教追求出離世間的修行視為是大忌。

乘因此一在著作中處處展現出的排他性極強的自我身分認同立場也應放在江戶幕府統領的社會全體中進行討論。這裡我們借用江戶時期的職分論觀點。江戶的職分論具體指的是：

江戶時代的社會義務觀念。武士、百姓、町人各自有其被賦予的角色，即「職分」，並負有履行該角色的義務。這一論述在江戶時代廣泛流行。在此背景下，全社會被視為由士農工商的

⁷⁹ 以上引文，分見〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷1，頁12；卷2，頁19、13、14；卷4，頁2、2。標點符號為筆者所加。

分工體制構成，百姓和町人也因其有用性而被積極定位。⁸⁰

同樣的，乘因在《戶隱山神領記》中說：「恭惟東照大神君之恩澤，山高海深，由是別當居阿知祝部位，受其祿，永嗣其職。」⁸¹ 表明戶隱山別當一職統領戶隱全山的權力來自德川幕府。我們當留心的是，強調此點的意義在於其優位性高於天台宗教團的指派。而既「受其祿」，同時也意味著在這個職位身分上有對德川幕府應盡的責任或義務。那麼乘因認為他及所領導的戶隱山全體應盡的責任或義務是什麼呢？他說：

慶長年中，東照大神君有天下安全之御願，而精祈於戶隱大權現，故被任征夷大將軍之歲，仍舊增新賜神領一千石莊田。慶長十七年，更賜御朱印，永代為天下安全之御祈願處，守護不入之地。⁸²

可見乘因認為德川家康賦予他們的職責是守護天下安全。《戶隱山神領記》又說：

……此則比丘等戒，乃是出離生死、頓證菩提之法，而無資世間人夫之福。我山是天下安全之御祈願處，故專修其鎮護國家、利益萬民之道，而不依彼厭離穢土、欣求淨土之法。既受俸祿，蒙大恩澤，彌可抽御武運長久，御子孫繁昌之懇祈精誠者也。⁸³

⁸⁰ 〔日〕石毛忠、〔日〕今泉淑夫、〔日〕笠井昌昭、〔日〕原島正、〔日〕三橋健主編，《日本思想史辭典》（東京：山川出版社，2009年），頁491。筆者中譯。

⁸¹ 〔日〕乘因，《戶隱山神領記》，收入〔日〕信濃史料刊行會編，《新編信濃史料叢書 第四卷》（長野：信濃史料刊行會，1972年），頁191。標點符號為筆者所加。

⁸² 〔日〕乘因，《戶隱山神領記》，收入〔日〕信濃史料刊行會編，《新編信濃史料叢書 第四卷》，頁185。標點符號為筆者所加。

⁸³ 〔日〕乘因，《戶隱山神領記》，收入〔日〕信濃史料刊行會編，《新編信濃史料叢書 第四卷》，頁191。標點符號為筆者所加。引文中「人夫」為「人天」之誤。

從「鎮護國家」、「利益萬民」、「御武運長久」、「御子孫繁昌」等來看，更具體來說，應是確保德川幕府政權的永續及其統治下的日本穩定而繁盛。關於所謂的繁盛，包括子嗣綿延；狹義來說指的是德川家族一系的子嗣綿延，廣義來說則是整個日本，這也包含了乘因在內的戶隱山徒眾。他在解釋蕩益智旭所言「如人有正配而不育，則必取少女以育子。此亦天地之大義」⁸⁴時說：

如人有正配等者，《孟·公孫丑上》曰：「不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。」今蕩益以育子為天地之大義，乃是《孟子》之意，而亦是一實神道之正旨也。繇是觀之，蕩益之作大沙門而絕其繼嗣者，時節因緣，出乎不獲已焉。若使其生於神國，則必作社僧而永保其胤矣。惜哉！⁸⁵

乘因甚至說蕩益智旭在明朝末年出家為比丘，遂絕其子嗣是出於不得已，如果他跟自己一樣出生在日本，一定會以社僧為職，才得以確保子嗣傳承。他甚至為此感到惋惜。不得不說，乘因著實過度詮釋蕩益智旭的話語，然而同時卻也清楚表露了自身的立場，亦即他認為作為社僧，是可以婚娶生子的。

至於乘因及其所領導的戶隱山全體如何達到對德川幕府應盡的責任或義務呢？最重要的工作便是祭祀。乘因說：

神道之要在祭祀，故《東照宮緣起》曰：「以敬神為國榮，以祭祀為國法。」故知祭祀是一實神道之大法，不祭宗廟社稷之神，則不能安天下國家矣。⁸⁶

⁸⁴ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊 20，頁 443。標點符號為筆者所加。

⁸⁵ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 6，頁 22。標點符號為筆者所加。

⁸⁶ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷 3，頁 24。標點符號為筆者所加。

在《周易禪解神道契》中，乘因也提到了在此一最高指導原則下，戶隱山年中主要行事：

我戶隱山四季祭祀者，春曰花會，作兒童舞樂，名為延年舞也。夏曰柱松，即是柴燈。……秋曰紅葉會，誦法華懺法，其所散紅葉，漂流而到於越後國尾崎明神海邊焉。冬曰雪會，是為大懺法，點臘月二十七日之良辰，而作一七日夜之集會，廻和光利物之謀，護天長地久之國。此神國道士恒例之祭祀也。⁸⁷

由於祭祀是乘因身為戶隱山別當最為重視之事，因此在《周易禪解神道契》中凡涉及到《周易》有關祭祀的文句時，我們可以看到乘因總是基於其神道立場進行闡釋與發揮。如對於觀卦卦辭「盥而不薦，有孚顒若」一句，乘因說：

觀，盥而不薦，有孚顒若者，蓋假其音而以盥為觀之象。言將祭而潔手，未奉酒食以祭之時，尊敬之信在其中，方是神道之本然也。此本然之心，即是聖人之心，亦是天道之心，故於觀始發明神道之名，曰「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教而天下服矣」。所謂聖人者，孔子之所指乃在伏羲、文王、周公，而言天下服則神道之大也可知耳。今以此書名「神道契」者，則實本于此文焉。一實神道者，即是修驗道也。⁸⁸

「尊敬之信」不僅只在祭祀之時，也在祭祀之前，果若推擴言之，即使在平時即應保有此一狀態。《周易》中「神道設教」的「神道」並非是特指之詞，但乘因卻利用此語彙建立系譜，最終指向自己所創立的神道。而所謂的「神道之大」，不僅涵蓋伏羲（？-？）、文王（？-？）、周公（？-？）的時代，同時也隱含了戶隱山神道的重要性，以及自身

⁸⁷ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷6，頁7。標點符號為筆者所加。

⁸⁸ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷3，頁23。標點符號為筆者所加。

責任的重大。至於最後出現的「一實神道者，即是修驗道也」一句，文脈上看似顯得突兀，卻也反映出乘因試圖將戶隱山的修驗傳統納入其新創神道中的企圖。同時，這也意味著將戶隱山修驗道納入對德川幕府及整體社會負有責任的框架之中。

無論乘因以社僧或一實道士稱呼自己，除了祭祀以外，他很少提及有哪些行為屬於自身的本分。相反的，相較之下他更常強調哪些行為超出於本分，不應學習、不該從事，而這些言論多具有明確的指向性。他的判準相當簡單，亦即凡是佛教中追求出離世間的教義與修行，皆被視為非本分之事。例如，上文所提及的「此則比丘等戒，乃是出離生死、頓證菩提之法，而無資世間人天之福」，作為沙彌或比丘為了求取解脫而受的戒律，不是他們必須遵守的。基於此，蕩益智旭在《周易禪解》中關於佛教乃至天台宗教理及觀法的發揮，乘因常在稍作解釋後便會以排斥的語句作結。例如，針對蕩益智旭「隨其所發煩惱、業、病、魔、禪、慢、見等境，即以妙觀治之」⁸⁹一句，乘因解釋道：

煩惱、業、病等者，若約十境次第，則一、陰入，二、煩惱，三、病患，四、業相，五、魔事，六、禪定，七、諸見，八、增上慢，九、二乘，十、菩薩。若約互發，則前後不定。今且從語便而列之耳。妙觀者，十乘觀法也，一、觀不思議境，二、起慈悲心，三、巧安止觀，四、破法遍，五、識通塞，六、修道品，七、對治助開，八、知次位，九、能安忍，十、無法愛。如是等境、觀，雖實非我門所用，而欲令知其名相，故列之。若修出世間法，則大害於世教，我門道士之所當深誠也。⁹⁰

「十乘觀法」乃是智顗《摩訶止觀》闡明的天台圓頓止觀的修證方法，

⁸⁹ 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊20，頁419。標點符號為筆者所加。

⁹⁰ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷4，頁1-2。標點符號為筆者所加。

但乘因卻以修習此法「大有害於世教」的理由拒斥之。不僅如此，出身天台宗而位居高位的乘因，還出現了帶有批評該宗祖師智顗意涵的言論，說「萬萬勿踏彼《淨名疏》之覆轍焉」。⁹¹ 這是為什麼呢？

他在解釋蕩益智旭「偏入法界，而能行于非道，通達佛道」⁹² 一句時說：

行於非道，通達佛道者，《維摩經·佛道品》之文也。此等說乃皆是方便假說而善巧立上位菩薩之行，固非世間之所關。若以世法論之，則邪說暴行，大有害于國家，故具引其文，明辨其非。《維摩畧疏·序》曰：「今茲《疏》文，隋煬帝請天台大師出之，用為心要，敕文具在《國清百錄》。」然煬帝則暴逆奢侈，曠世所希，雖桀、紂猶非其比，雖罄南山竹，決東海波，亦奚足以窮其罪惡哉？普天同怨，禍起殿庭，卒為宇文化及所弑。煬帝以《維摩疏》為心要，故其惡逆非道之行至如此之甚。其故何也？《維摩疏》云：「菩薩入假，為利眾生，示五逆因，受三途果。雖為此事，而無惱恚，即是通達佛道。何者？觀此五逆，因緣生心，從假入空，尚不見逆心，況有逆果！以無所受為物受逆心、逆果，此五逆心，即是無生，即阿字門。」（已上《疏》文）煬帝聞此等說，乃自謂我是總持菩薩，雖造逆罪，亦入假利物之心，而意無惱恚，故通達佛道，是以恣意無惡不造。所謂無愁天子者，其行於非道而無惱恚之謂歟！故今深蠲除如是等出世間上上法，而唯取世間法以為一實神道。我門道士為天下國家故，須明辨道之邪正，勿作等閑看。⁹³

⁹¹ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷1，頁30。標點符號為筆者所加。

⁹² 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊20，頁400。標點符號為筆者所加。

⁹³ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷1，頁29-30。標點符號為筆者所加。引文中「煬」應作「煬」。

湛然《維摩經略疏》指隋煬帝（569-618）將智顗為他所作的《維摩經》注解視為「心要」。乘因認為隋煬帝從中理解到「菩薩入假，為利眾生」的行為模式，據此認為自己雖行「惡逆非道之行」，仍符合菩薩道，將自身行為合理化，以致於「無惡不造」，卻無任何「惱恚」之意，最終導致身敗國滅。乘因在獻給公寬法親王的《轉輪聖王章內傳》中也提到相同的說法，並指出：

智者大師號為陳、隋二帝之國師。《止觀》亦云：「陳、隋二國宗為帝師。」《和讚》則曰：「隋帝設齋會，受菩薩戒，奉諱大師，稱智者，自此而始。」然而陳、隋二帝不久滅亡，此蓋因智者大師自行、化他，惟弘出世間上上之法，世間之法藥則置而不立，全不施用故也。⁹⁴

「《和讚》」指源信（942-1017）的《天台大師和讚》。乘因認為智顗貴為國師，修行與弘化皆著意於「出世間上上之法」，未考慮到應對世俗需要的「法藥」，是導致陳後主（553-604）、隋煬帝的統治迅速走向衰亡的原因。就佛教的傳播史來說，統治階層的支持是很重要的力量之一。智顗曾被奉為國師，對天台宗的布教原是正向而有利的敘事，但就乘因來說卻有截然不同的理解。對於智顗，乘因的著作未曾出現過嚴厲批評的措辭，然而細思這些段落，將統治者的暴虐無道乃至王朝的傾覆歸咎於一人，其批評又不可不謂嚴厲矣。

有趣的是，關於智顗這部最後由灌頂續成的遺作《維摩經文疏》，寶曆十一年（1761）出版的和刻本得到公遵法親王（1722-1788）撰序。他在序中提到此書中國元代以後已亡失，也說到滿益智旭曾因「《維摩疏》久錮海東」，為了它能重返中土，「日夜祝之」。然而，在當時的日本，亦僅寧樂古藏存有一部，「若非梓而廣之，雖存而與亡

⁹⁴ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁137。筆者中譯。

同也」，故有此和刻本的刊行。⁹⁵ 序文最後說：

此書一出，人滋尊信，依教以修，則庶幾乎不二之門大啓，而
眾生之病有愈矣。⁹⁶

乘因雖曾將載有「明辨道之邪正」內容的《轉輪聖王章內傳》獻給公寬法親王，然而他「萬萬勿踏彼《淨名疏》之覆轍」的強烈示警，對於當時天台宗僧團的權力核心並未起到任何影響。

（二）「道士」稱謂的再定義與正當性塑造

上一小節提到《周易禪解神道契》三分的架構暗示了儒家、佛教、神道三者的對等地位。而乘因的「神道契」與其說是闡發其神道的義理思想，毋寧說是從身分與職責的角度界定其組織成員的行為準則。基於這一點，他的言論表現出高度排他性的自我身分認同。其中最具針對性的是對於佛教追求出離世間的教義與修行的拒斥。就身分認同而言，出身天台宗的乘因，他明顯表現出排斥天台宗中非掌管神社僧侶的意態。在他的論述中，這些僧侶被視為是「比丘」，而非「我輩」或「我門」的成員。然而，作為戶隱山的別當，他畢竟是由天台宗僧團所派任，且他宣稱繼承的天海一實神道，最初的創設，無論是在理論還是現實組織層面，都屬於天台宗的附屬體系。在此背景下，為了擺脫佛教，尤其是天台宗的附屬地位，乘因需要一個能夠區別彼我、彰顯「我輩」身分獨立性的稱呼。從結果上來看，他選擇了「道士」一詞。在最早的作品《轉輪聖王章》中，乘因已以「一實道士」自稱。

⁹⁵ 以上引文，見〔日〕公遵法親王，〈廣本淨名經疏序〉，收入〔隋〕智顗，《維摩經文疏》，卷1，收入〔日〕河村孝照主編，《正新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會，1977年），冊18，頁462。標點符號為筆者所加。

⁹⁶ 〔日〕公遵法親王，〈廣本淨名經疏序〉，收入〔隋〕智顗，《維摩經文疏》，卷1，收入〔日〕河村孝照主編，《正新纂大日本續藏經》，冊18，頁462。標點符號為筆者所加。

這一稱呼的選擇，顯然有意利用漢字文化圈中與佛教同樣具有悠久歷史的「道教」資源。「道士」一詞的使用不僅幫助他擺脫天台宗僧侶身分的框架，同時亦能藉之從相關典籍中吸納道教的敘事資源，為其自我身分的塑造賦予一種有別於佛教發展歷史，又足以與之匹敵的傳承正當性。

如同 Caleb Carter 所言，乘因提倡的修驗一實靈宗神道實際上是統合了戶隱山這個場域存在的各個宗教傳統。而從本文所著重的身分職責的討論角度，被天台宗僧團派去掌管戶隱山神社組織的乘因，其身分的稱呼為「社僧」；戶隱山的修驗道者，被稱為「山伏」。乘因則企圖用「道士」的稱謂來統合他們，所以他說：

道士、山伏、巫僧、社僧，同體異名。⁹⁷

他所使用的「道士」一詞，有他自己特定的定義。首先，道士是神道的奉行者，而神道所追求的是國家的長治久安。他在《轉輪聖王章內傳》中說：

宋太祖、太宗、真宗皆為明君、聖王，子孫繁昌，共信神道、佛法之故也。大中祥符元年，真宗皇帝問杜鎬曰：「古所謂河圖、洛書，果何事耶？」鎬應之曰：「此聖人以神道設教耳。」云云。河圖出於伏羲之世，洛書出於大禹之時，皆為神道。由此觀之，三皇五帝亦皆以神道而得國家長久。⁹⁸

乘因思想裡的聖王是那些奉行神道的統治者。其次，相對於統治者，同樣奉行神道的道士，他們的職責則在於祭祀。他在解釋《周易禪解》震卦〈彖傳〉「為祭主」相關段落時說：

⁹⁷ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷2，頁21。標點符號為筆者所加。

⁹⁸ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁143。筆者中譯。

程曰：「唯宗廟祭祀，執匕鬯者，則不致於喪失。人之致其誠敬，莫如祭祀。」今謂祭主即是道士，亦名祭酒。道藏經曰：夫章醺者，祭祀之流，祈禱之事，由來久之，非唯道陵之法，黃帝、太公時行此術。醺者，祭之別名，禮典先著其義，道陵因而修之，行其法者，謂之祭酒，亦名道士。⁹⁹

「程」指程頤，引文出自《程氏易傳》。至於道藏經一段，並非引自道教的經典，而是引自佛教的護教書《甄正論》。在《甄正論》中，此段引文出自批判道教的甄正先生之口。而且乘因略去了原文中「謂之祭酒」之後的文句，以「亦名道士」作結。被略去的文句實際上卻是對於道教道士的批評：

道士竊其法以求資養，本非道教之宗。此乃涉於鬼道神祇之理，俗諦妄情不無其事，與夫邪巫、陰陽、卜筮、郊祀、尸祝之類也。¹⁰⁰

值得注意的是，《甄正論》中此引文的前段甄正先生還批評了道教與《道德經》的教法。關於前者，甄正先生認為道教的主要的教法之一是：

夫道之為教，儒之異流。黃帝述其濫觴，老聃嗣其弛紐。究其本也，保精養氣，韜光藏暉，全生遠害，無為寂怕，恬淡清虛，少私寡欲。此其宗也。自後變淳就澆，分鑪各驚，派一無之理，立三等之差：上則却粒延齡，飛仙羽化，廣成、皇帝是也；次則守雌誠剛，忘知息智，伯陽、子休是也；下則擯代遺榮，巖

⁹⁹ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷6，頁15。標點符號為筆者所加。

¹⁰⁰ 〔唐〕玄嶷，《甄正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊52，頁571。標點符號為筆者所加。

棲谷飲，許由、巢父是也。¹⁰¹

根據本文的討論可知，乘因所重的是「飛仙羽化」一事。其餘「保精養氣，韜光藏暉，全生遠害，無為寂怕」等等，雖與「飛仙羽化」一樣屬於追求長壽乃至長生的範疇，但在乘因的作品中並沒有進一步的闡揚發揮。至於《道德經》的教法，甄正先生提到其追求的目標是：

即得終其壽考，免於身患，子孫昌繁，祭祀不輟。苟違於此，則天命傷生，招於敗累，息胤勦絕，其後不嗣。故云「善建不拔，善抱不脫，子孫祭祀不輟」。¹⁰²

而達到此一目標的修養方法，其中之一是：「行慈、儉、謙退之行」。¹⁰³ 本文第二節的文獻回顧曾提到小林健三認為今戶隱山殘留的刻有「慈儉後」的石碑，體現了乘因對道家思想的深厚修養。然而，從《甄正論》所言「行慈、儉、謙退之行」來看，恐怕乘因不是單獨熟讀《道德經》以後，從而將「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」¹⁰⁴ 視為是《道德經》的精髓，而是受到了《甄正論》的提示。無論如何，我們可以看到乘因神道說中的主要主張都可以在《甄正論》中看到類似的說法，這還包括了戒律與婚娶生子的討論等，然而這些說法卻是具有佛教意識形態的《甄正論》作者所反對的。

回到「道士」此一稱呼的討論上。「道士」此一用語並非自始便專屬於道教，在不同的文本脈絡中有它不同的內涵。乘因卻抱持著特

¹⁰¹ 〔唐〕玄嶷，《甄正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 52，頁 570。標點符號為筆者所加。

¹⁰² 〔唐〕玄嶷，《甄正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 52，頁 571。標點符號為筆者所加。

¹⁰³ 〔唐〕玄嶷，《甄正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 52，頁 571。標點符號為筆者所加。

¹⁰⁴ 〔清〕畢沅，《老子道德經攷異》，收入長澤規矩也編，《和刻本諸子大成 第十輯》，頁 257。

定的定義，忽略文本脈絡，將不同文本中出現的「道士」敘事，納歸己用。而他的目的在於證明其修驗一實靈宗神道作為神道的一份子，既別於佛教，又有著與佛教一樣悠長的發展歷史。他在《轉輪聖王章內傳・唐土山王之事》中討論奉行「神道」的「道士」時，從佛教內部談起，以竺佛圖澄（232-348）為首列，稱：「弘通神道之僧在《高僧傳》十科之中以道士名歸入神異科，即本朝之社僧。」從而宣稱不可認為神道僅存在於日本，而不存在於印度或中國。接著，他利用出現「道士」一語的佛教經典，指出印度也有社僧，甚至佛陀也曾為道士，即社僧。至於中國，乘因引用湛然《止觀輔行傳弘決》「古人服飾如道士無帔者是。至魏朝時，道士方始加於橫帔」，一方面指出這是社僧衣著加橫帔的依據，一方面指引文中所稱道士，即是北魏時期的社僧。¹⁰⁵ 強調社僧衣著加橫帔一事有其特指，此文在《官僧衣體編》討論「橫帔」時也引用過，說：「此乃道服也。日本乃神國，社僧專崇神道，故加橫帔。」又說：「本朝之社僧，加橫帔，亦乃神道之標識。」¹⁰⁶ 把當時社僧穿著之規範依據連結到文本上所稱北魏道士的穿著。

不僅如此，《轉輪聖王章內傳・唐土山王之事》還引用《廣弘明集》裡的一段話，指出引文中的崇虛寺是北魏時期的寺社，是神道祭祀之處：

北魏太和十五年詔曰：夫至道無形，虛寂為主。自有漢已來置立壇祠，先朝以其至順可歸，為立寺宇。昔京城之內居舍尚希，今者里宅櫛比，人神猥湊，非所以祇崇至法，清敬神道，可移於都南桑乾之陰，嶽山之陽，永置其所，給戶五十，以供齋社

¹⁰⁵ 以上引文，見〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁143-145。

¹⁰⁶ 以上引文，見〔日〕乘因，《官僧衣體編》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁113-114。標點符號為筆者所加。

之用，仍名為崇虛寺。¹⁰⁷

此文《周易禪解神道契》也曾引用，並更進一步說：「釋尊出世以前，印度亦唯有神道而無佛法。漢明以前，乃支那亦以神道設教而未有釋氏之法。況我神國，則雖佛法傳來，而苟非神道，則不能平治天下國家矣。」¹⁰⁸ 強調相較於佛教，神道有其更悠長的歷史。

至於日本，乘因說渡海而來的徐福是日本道士之始。¹⁰⁹ 菅原信海認為傳說中被秦始皇派往東海尋找仙藥的徐福被視為是道士的先驅，乘因可能效仿他而自稱一實道士。然而乘因引用有關徐福的敘事，其目的不僅於此。《周易禪解神道契》中，他在面對「大明儒者宋景濂〈日東曲〉曰：『青牛不渡大洋海，莫怪人無識道書。』」註曰：『國中無道士。』今何以山卧為道士耶」的提問時，回答道：

秦始皇時，道士徐君携童男、童女三千人來朝我神國而入于熊野及富士山者，盛載於倭、漢諸書。徐君并男、女三千人之兒孫皆是道士，而滿於神國焉。自古稱熊野山、富士山、熱田神祠以為三神山。熊野峯前現有徐君祠。何謂青牛不渡，國中無道士乎？證誠殿行者，非道士而何也？《役君傳》曰「年三十二，棄家入葛木山，居巖窟者三十餘歲。藤葛為衣，松果充食，持神呪，駕五色雲，優遊仙府，驅逐鬼神，以為使令」云云。其神通妙用，大同漢張天師。役行者誓願，乃為度諸經所漏愚癡鈍根故也。支那國高泉云：「唐時日本有仙人役小角。」方

¹⁰⁷ 〔日〕乘因，《轉輪聖王章內傳》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁145。引文中「齋社」之「社」，原書校記指出有本作「祀」，有本作「祠」。標點符號為筆者所加。

¹⁰⁸ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷3，頁26。標點符號為筆者所加。

¹⁰⁹ 〔日〕乘因，《戶隱山大權現緣起》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁213。

今諸國之山伏皆以役君為高祖，則道士之盛也，超乎諸宗矣。¹¹⁰

關於熊野山的徐福傳說與徐福祠，渡明僧絕海中津（1336-1404）曾向明太祖朱元璋（1328-1398）提起過。¹¹¹ 從此問答中可以知道，乘因援引徐福相關的敘事，是為了將修驗道的山伏納入神道的陣營裡。而之所以需要這麼做的原因，是為了他所創立的「修驗一實靈宗神道」中的「修驗」，即戶隱山修驗道的傳統。小林健三曾指出乘因在《戶隱山神領記》中透過「學門行者師事役君，受一實道，修歷峯中，傳授灌頂，住世利物，幾二百歲，親撰《流記》，貽諸後昆，修驗功成，白日上昇，蓋我山修驗道士之高祖也」這樣的敘事方式將戶隱山的修驗道與天海的一實神道連結起來。¹¹² 而這裡我們還可看到，無論是修驗道的山伏，還是天台宗附屬神道的社僧，都屬於乘因所界定的「道士」這一身分的範疇之內。所以他說：

我祖學門行者，師事役君，傳靈宗道。役君遠嗣徐福真人焉。徐君是神國道士之高祖，而役君即太祖也。我是學門行者五十五代之苗裔，則不能不以老君為本師。今撰此《神道契》，亦意在於弘通修驗一實靈宗神道而已矣。此是道士之《周易》，而非比丘之《周易》。¹¹³

除此之外，乘因還曾以比附的方式突出山伏的「道士」身分：

異朝亦有五嶽，謂東泰、南衡、西華、北恒、中嵩，皆為道士所治；祀宗廟社稷之神，故稱五嶽之道士。神國本自有五嶽之

¹¹⁰ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷8，頁6-7。標點符號為筆者所加。

¹¹¹ 吳偉明，〈徐福東渡傳說在德川思想史的意義〉，《中國文化研究所學報》第58期（2014年1月），頁163。

¹¹² 〔日〕小林健三，《日本神道史の研究》，頁222-233。引文為筆者中譯。

¹¹³ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷2，頁21。標點符號為筆者所加。

山伏：東嶽為羽州羽黑山，南嶽為和州金峯山，西嶽為豐州彥山，北嶽為加州白山，中嶽為信州戶隱山，皆修驗行者入峯灌頂之山也。道士必伏於山，故稱為臥行者，亦曰山伏。戶隱兩界山自天地開闢以來，乃道士所居之地，故稱為神國第一道觀。諸國雖多高山，若非山伏之所棲，則難稱五嶽之名。¹¹⁴

稱中國有五嶽，各有祀宗廟社稷之神的道士居之，日本也有五嶽，亦各有道士居之，即修驗道的山伏；並且文中以「神國第一道觀」的稱呼突出戶隱山的重要性。《周易禪解神道契》也說：

我戶隱山神前祭祀時號大先達而為大道士，又擢小道士六人而使行其事，是號六士。役君、真人、學門行者以來，相嗣不絕，而懸相襲乎三神，全同漢張天師治信州龍虎山，世世一子紹天師位，而不絕于今焉，若我山則實神國道士之本山也。¹¹⁵

我們應該從上兩段引文中宣稱的「神國第一道觀」及「實神國道士之本山」來考慮乘因「欲建上清宮，號為神國第一道觀」的這一件事。就此，曾根原理認為小林健三注意到的乘因著作裡關於祭祀老子、上清宮、神國第一道觀等記事，只是四教（修驗道、道教、佛教、神道）一致理念中的一個側面，不可把它獨立出來，從而高估了它的重要性；這樣的主張頗值得商榷。

研究乘因神道說的學者大都同意乘因受到當時三教一致論思潮的影響，然而對於乘因是否特別重視三教中的其中一方，則有不同的看法。關於此一分歧，就本文主要研究的文本《周易禪解神道契》來看，其內容確實有呈現三教一致觀點的段落，然而相關段落也確實突

¹¹⁴ 〔日〕乘因，《戶隱山大權現緣起》，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，頁202。筆者中譯。

¹¹⁵ 〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷3，頁4。標點符號為筆者所加。

出了道教的面向：

儒、釋、道三教，則譬諸鼎有三足焉，闕一則不可矣。易則儒也，禪則釋也，神則道也。今於三教中，以道教為主，以儒、釋二教為佐輔，即所謂修驗一實靈宗神道也。今畧言修驗道，便是道教也。

問：既云禪解，則所謂本性、理體等，當指佛法所謂真如諦理，何嘗道門所說自然之義耶？答：《周易》本非佛理，而蕩益作出世間解，今又以道教詮儒、釋二教，何妨之有？孔子是儒也，蕩益是比丘也，予是道士也。此其所以取三教一貫之旨，而歸之於神道者也。¹¹⁶

上一小節提到乘因利用《周易禪解神道契》三分的架構企圖使自己創立的修驗一實靈宗神道拉昇到與儒家、佛教相對等的地位，而從這裡的兩則引文中的「今於三教中，以道教為主，以儒、釋二教為佐輔」、「孔子是儒也，蕩益是比丘也，予是道士也。此其所以取三教一貫之旨，而歸之於神道者也」等句又可得知，對乘因來說，他是道士，因此三教之中以道教為重。只不過，關於所謂的道士、道教等語彙，乘因有了他自己的重新界義與轉化。

五、結論

作為江戶中期天台宗僧侶，乘因所提倡的「修驗一實靈宗神道」的思想與實踐因涵藏複雜多元的成素而引發學界的爭論，尤其「道教」在其神道說中的定位更成為焦點。本文在前輩學者的研究基礎上，以新發現的《周易禪解神道契》為主要依據，試圖跳脫「是否受到道教

¹¹⁶ 以上引文，分見〔日〕乘因，《周易禪解神道契》，卷8，頁1、6。標點符號為筆者所加。

影響，以及影響程度深淺」這樣的傳統提問框架，轉而探討乘因援引道教敘事的意圖及其功能，進而重新反思其思想的基本結構。

從小林健三、曾根原理、菅原信海與 Caleb Carter 四位學者的研究可見，對於乘因神道說中的「道教」因素，學界意見分歧：小林健三與菅原信海強調道教的顯著影響，認為乘因將《道德經》奉為聖典、自稱一實道士、欲建立上清宮等行為反映其思想的道教化傾向；曾根原理則利用「本／迹」二層的架構，試圖論證乘因與天台主要祖師及與天海的連續性，主張乘因所建立的修驗一實靈宗神道儘管含有修驗道、道教等新元素，仍應視為是天海一實神道的一種開展，而非偏離；Caleb Carter 則質疑道教的重要性，認為其角色被過分誇大可能源於後世天台僧侶的偏見。《周易禪解神道契》的出現為這一爭論提供了新的討論視角。該書作為乘因晚期作品，不僅延續他對《道德經》的推崇與「道士」身分的強調，更透過對蕩益智旭《周易禪解》的注釋，展現試圖將神道提升至與儒、佛對等地位的企圖。

本文分析顯示，乘因援引道教敘事的目的並非全然接受道教的教義，更多的是視之為一種策略工具，用以重塑自身及戶隱山徒眾的身分認同，並為他新創的神道賦予正當性。在《周易禪解神道契》的三分結構（儒、佛、神道）中，乘因以「道士」自居，明確區隔於傳統天台宗的比丘身分，同時借用《道德經》及道教神話（如徐福、張天師、白日昇天等等），建構一個獨立於佛教、卻又足以與之抗衡的歷史系譜。此舉不僅回應了江戶時代職分論下社僧對幕府的責任義務——即透過祭祀實現「鎮護國家、利益萬民」的理想，也反映乘因試圖脫離天台宗支配，將戶隱山轉化為獨立道場的心跡。然而，乘因對道教的引用並非系統性的吸納，而是有選擇的挪用符號、概念與敘事，藉以強化其神道主張的獨特性與權威性。他的神道說既非純粹的道教化轉向，亦非完全延續天台傳統，而是融合修驗道、山王一實神道與靈宗神道，並在三教一致的時代思潮下，選擇道教敘事作為突破既有

佛教框架的依憑。而其核心的立場則是將自身奉行的神道定位為透過祭祀，服務於鎮護國家、利益萬民，重視現世利益的「非出世間法」。

乘因對佛教，特別是天台宗，特定教義的批判，表現出強烈的排他性。他否定佛教的出世間法，排斥沙彌、比丘奉行的戒律，對既定的佛教傳統、秩序提出挑戰。是否因為這些論述觸碰到當時天台宗權力核心的敏感神經，最終使他被視為「異端」，遭致流放的命運？就此，儘管本文目前未易輕下定論，卻認為是未來可以進一步重新加以考慮的。

最後，《周易禪解神道契》一書仍蘊含許多值得深入探討的面向，例如乘因的漢學素養及對宋明理學的理解等等。此外，筆者原為明清佛教的研究者，特別關注該時期佛教典籍的海外傳播及影響，正是在此背景下注意到《周易禪解神道契》一書，從而投入對於乘因的研究。這部文獻的存世，再次證明了明清僧人的著作在江戶思想發展史中確實扮演了一定的角色。相關議題的開發與研究是筆者未來將持續努力的方向。

（責任校對：周世平）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔隋〕智顗，《金光明經文句》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 39，東京：大正一切經刊行會，1927 年。
- ，《維摩經文疏》，收入〔日〕河村孝照主編，《大正新纂大日本續藏經》，冊 18，東京：國書刊行會，1977 年。
- 〔唐〕玄嶷，《甄正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 52，東京：大正一切經刊行會，1927 年。
- 〔唐〕法琳，《辯正論》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大正一切經刊行會，1927 年。
- 〔宋〕四明知禮，《金光明經文句記》，收入〔日〕高楠順次郎、〔日〕渡邊旭海主編，《大正新脩大藏經》，冊 39，東京：大正一切經刊行會，1927 年。
- 〔宋〕朱熹著，涂雲清校，《周易本義》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。
- 〔宋〕程頤著，王孝魚點校，《周易程氏傳》，北京：中華書局，2011 年。
- 〔清〕畢沅，《老子道德經攷異》，收入長澤規矩也編，《和刻本諸子大成 第十輯》，東京：汲古書院，1976 年。
- 〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，京都：和泉屋伊兵衛正德元（1711）年刊本。
- ，《周易禪解》，《明版嘉興大藏經》，冊 20，臺北：新文豐出版公司，1987 年。

〔日〕公遵法親王，〈廣本淨名經疏序〉，收入〔隋〕智顗，《維摩經文疏》，收入〔日〕河村孝照主編，《正新纂大日本續藏經》，冊 18，東京：國書刊行會，1977 年，頁 462。

〔日〕吉岡義豐，《道教と佛教 第一》，東京：國書刊行會，1980 年。

〔日〕並河天民，《天民遺言》，收入〔日〕關儀一郎編，《日本儒林叢書》，冊 5，東京：東洋圖書刊行會，1929 年。

〔日〕乘因，〈周易禪解序〉，收入〔清〕蕩益智旭，《周易禪解》，京都：和泉屋伊兵衛正德元年（1711）刊本，序 1，頁 1-3。

____，〈戶隱山神領記〉，收入〔日〕信濃史料刊行會編，《新編信濃史料叢書 第四卷》，長野：信濃史料刊行會，1972 年。

____，〈戶隱山大權現緣起〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年。

____，〈官僧衣體編〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年。

____，〈轉輪聖王章〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年。

____，〈轉輪聖王章內傳〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戶隱（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年。

____，〈周易禪解神道契〉，首爾：韓國學中央研究院藏書閣藏寫本，年代不詳。

〔日〕普育慈等，《山王一實神道原》，天台宗典刊行會編，《天台宗全書》，冊 11，東京：天台宗典刊行會事務所、大藏出版株式會社，1936 年。

二、近人論著

林文彬，〈智旭《周易禪解》之「四悉檀」及其釋義〉，《興大中文學報》第34期，2013年12月，頁69-100。

邱高興、張忠英，〈藕益智旭《靈峰宗論》的成書與刪改考辨〉，《浙江社會科學》2014年第6期，2014年6月，頁112-116、127。

謝金良，〈也談藕益智旭《靈峰宗論》刪改問題〉，《宗教學研究》2005年第2期，2005年6月，頁70-77。

_____，〈融通禪易之玄妙境界——《周易禪解》研究〉，臺北：文史哲出版社，2007年。

簡凱廷，〈藕益智旭在江戶：其著作的流傳、出版與注釋初探〉，第二屆近世東亞佛教文獻和研究國際學術研討會，宜蘭：佛光大學，2018年6月2日。

羅琿，〈《靈峰宗論》刪節問題研究——以《淨信堂初集》為中心〉，《圖書館雜誌》第30卷第9期，2011年9月，頁87-91。

釋宗舜，〈藕益大師《靈峰宗論》刪改問題初探〉，收入賴永海編，《禪學研究 第四輯》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁308-318。

釋聖嚴，〈明末中國佛教の研究：特に智旭を中心として〉，東京：山喜房佛書林，1975年。

吳偉明，〈徐福東渡傳說在德川思想史的意義〉，《中國文化研究所學報》第58期，2014年1月，頁161-176。

〔日〕小林健三，〈戶隱山修驗一實靈宗神道に就て〉，《財團法人明治聖德記念學會紀要》第39卷，1933年3月，頁1-13。

_____，〈近世佛教神道と日本精神：戶隱山修驗神道の考察を中心とせる〉，《財團法人明治聖德記念學會紀要》第41卷，1934年3月，頁1-50。

_____，〈日本神道史の研究〉，東京：至文堂，1934年。

〔日〕市古貞次等編，《國書人名辭典 第二卷》，東京：岩波書店，

1995 年。

〔日〕石毛忠、〔日〕今泉淑夫、〔日〕笠井昌昭、〔日〕原島正、〔日〕三橋健主編，《日本思想史辭典》，東京：山川出版社，2009 年。

〔日〕信濃毎日新聞社戸隠総合學術調査實行委員會，《戸隠：総合學術調査報告》，長野：信濃毎日新聞社，1971 年。

〔日〕曾根原理，〈山王一實神道の展開：乗因を對象として〉，《神道宗教》第 143 號，1991 年 6 月，頁 19-42。

——，〈禁じられた信仰：近世前半期の摩多羅神〉，收入〔日〕源了圓、〔日〕玉懸博之主編，《國家と宗教：日本思想史論集》，京都：思文閣出版，1992 年，頁 285-306。

——，〈解題〉，收入〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戸隠（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年，頁 3-33。

——，〈乗因と靈空〉，收入〔日〕曾根原理，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乗因の挑戦と挫折》，東京：岩田書院，2018 年，頁 123-150。

——，《德川時代の異端的宗教：戸隠山別當乗因の挑戦と挫折》，東京：岩田書院，2018 年。

〔日〕曾根原理校注，〔日〕財團法人神道大系編纂會編，《續神道大系 神社編 戸隠（一）》，東京：財團法人神道大系編纂會，2001 年。

〔日〕菅原信海，〈乗因の神道說〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要 哲學・史學編》第 38 號，1992 年 2 月，頁 37-48。

——，〈乗因の神道說と道教〉，《日本思想と神佛習合》，東京：春秋社，1996 年，頁 337-356。

〔日〕鈴木正崇，〈開山緣起から修驗道儀禮へ：《戸隠山顯光寺流記》を中心に〉，《佛教文學》第 44 號，2019 年 4 月，頁 130-

144。

〔韓〕李王職編，《李王家藏書閣古圖書目錄》，首爾：李王職，1935年。

〔美〕Carter, Caleb，〈乗因の作り變えた山王一實神道：戸隱山の位置をめぐる〉，《季刊日本思想史》第 82 號，2017 年，頁 90-106。

Bodiford, William M.. “Matara: A Dream King Between Insight and Imagination.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 16 (2006): 233–62.

Carter, Caleb. “Constructing a Place, Fracturing a Geography: The Case of the Japanese Tendai Cleric Jōin.” *History of Religions* 53.3 (2017): 289–310.

Revisiting the Daoist Elements in Jōin's Shintō Theory on the Basis of the Newly Discovered *Shūeki Zenge Shintō Kei*

Kai-Ting Chien*

Abstract

Jōin (1682-1739) was a Tendai monk during the mid-Edo period in Japan. It is said that during the early Hōei era (1704-1711), he received the esoteric teachings of Sannō Ichijitsu Shintō from Senzon (1639–1708), a disciple within the lineage of Tenkai (?-1643). While serving as the *bettō* of Mount Togakushi in Shinano Province, Jōin advocated for what he termed Shugendō Ichijitsu Reishū Shintō. This doctrine is considered a synthesis of Sannō Ichijitsu Shintō, Togakushi Shugendō, and Reishū Shintō, which was derived from the Sendai Kujihonki Taiseikyō. His reforms, which included alterations to initiation and other rituals as well as clerical attire, sparked opposition from followers and placed him in conflict with the head temple, Kan'eiji. As a result, he was labeled a “heretic” and ultimately exiled in Genbun 4 (1739). His writings were subsequently banned and ordered to be destroyed. Since the 1930s, Japanese scholars have conducted research on Jōin's Shintō theories based on surviving scattered works. However, due to the complexity and diversity of his thought, academic interpretations vary, particularly regarding the role of Daoism within his so-called Shugendō Ichijitsu Reishū Shintō. Despite the gradual discovery and utilization of his writings, some texts remain overlooked. One such work is the *Shūeki Zenge Shintō kei*, held in the

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

collection of the Jangseogak Library at The Academy of Korean Studies. This text is Jōin's commentary on the *Zhouyi Chanjie*, a work by the late Ming and early Qing Chinese monk Ouyi Zhixu (1599-1655). This article centers its discussion on this work and engages with the discourse established by previous scholars.

Key words: Jōin, Mount Togakushi, Edo Period Tendai Buddhism, Shugendō Ichijitsu Reishū Shintō, *Shūeki Zenge Shintō kei*

