

東亞儒教、宗教觀的轉換及其認同問題

——以隱元、獨立、心越禪師與朱舜水為例——

徐興慶*

前言

儒教與佛教為東亞各國共同的學問，具有傳統文化的特質。但這兩個領域的深奧學問在經過不同國家的「越境」與「融合」之後，其內容往往產生不同的轉換。由中國經由朝鮮東傳日本的佛教在經歷「應仁之亂」（1467-77）之後，禪門主流，五山十刹，受到嚴重損毀，幾大寺院紛紛獨立，彼此對峙，臨濟宗的勢力衰退，禪風敗落，京都的傳統文化遭受到空前的破壞。為重振日本禪宗、復興佛教，德川初期自元和年間（1615-22）即創立了淨土宗、真宗、曹洞宗、真言宗、日蓮宗、黃檗宗、天台宗等十所佛寺，至寬永（1624-43）、正保（1644-47）年間，日本各宗佛寺更增加到二十所以上，且每一宗，都有自己一套體系和所依歸的經典。換言之，日本自中世紀至德川社會的宗教發展，不但與政治牽扯在一起，與社會、經濟問題更難以切割，其過程相當複雜，德川思想界的關佛論之所以盛行，與諸多學問（學派）的思想體系形成有深厚的關聯，值得一探究竟。此外，德川日本儒學思想的盛行，必須與當時代的政治、社會、經濟及宗教發展等複雜問題同時探討，方能釐清儒學與宗教的傳統價值及其現代意義。

十七世紀中葉，中國「明清交替」的政治變動給周邊國家帶來極大的衝擊，國際貿易交流頻繁的東亞海域隨之掀起陣陣洶湧波濤。昔日邊陲的「夷」（滿）族掌控了中國政權，日本將明清鼎革稱為「華（漢）夷（滿）變態」。明朝滅亡後，中日之間產生了兩種現象，一為諸多晚明遺臣退居東南沿海繼續抗清，二是不食清粟的明末文人、僧侶為避戰亂，越境離鄉，東渡日本者為數不少。鄭芝龍、鄭成功父子曾經多次遣使赴日，請求德川幕府出兵援助抗清，《華夷變態》中，明顯記載了幕府高層應對「明清交替」的過程。¹⁾ 難以界定是禪是儒的獨立（戴曼公，1596-1672）早在1653年就已東渡長崎，而黃檗宗隱元（隆琦，1592-1673）禪師於1654年東渡日本是由鄭成功派船護送，京都宇治萬福寺文華殿「黃檗文化研究所」典藏的《唐山諸居士書札》、《諸居士書札》、

* 國立臺灣大學日本語文學系教授 國際日本文化研究中心外國人研究員

1) 詳見林春勝·林信篤編、浦廉一解說：《華夷變態》，東洋文庫叢刊第十五（上），1971年。石原道博：《明末清初日本乞師の研究》，（東京：富山房，1945年）。

《諸和尚書札》等文獻，可證明隱元與抗清明將關係匪淺。²⁾ 1659年鄭成功、張煌言策劃的北伐戰敗，參與「南京攻略」的朱舜水決定寓居日本，並策畫向日本「乞師」。1676年東渡日本的曹洞宗禪僧東臈心越（1639-95）在《東渡述志》中，隱約提及他在東渡以前曾參與浙東抗清義軍的活動。³⁾ 這些文人、僧侶雖然身分不同，但對自己的政治認同與文化認同各有鮮明的意識。本文旨在探討同一時期東渡日本的隱元、獨立、心越等三位僧侶及以明末遺民自居的朱舜水，在改朝換代，動盪不安、邊陲異域的「越境」時代求生存的過程中，其禪（佛）、儒學立場的轉換及對國家、文化的認同問題。

一、德川前期「由佛入儒」「從儒闢佛」的普遍現象

藤原惺窩（1561-1619）有「日本近世儒學之祖」之稱，原由京都相國寺的佛教徒還俗為儒教的信奉者，他一度企圖前往中國（明朝）修習儒學未果，但認為儒教應擺脫佛教之從屬地位，而成為朱子學者，並向豐臣秀吉、德川家康講授儒學，但辭退家康邀請為官，其轉向學儒的原因甚至是受到韓國朱子學的影響。⁴⁾ 原惺窩的弟子林羅山（1583-1657）早年曾在京都建仁寺學佛，但後來卻批評佛教講來世、論虛妄，具有彼岸主義，是逃避現實社會，忽視道德的行為。經藤原惺窩的推薦，林羅山成為德川幕府推展儒教的核心人物，他「由佛入儒」的轉變主要認為朱子學遠離佛教世界，以四書、五經為儒教經典，講現世及道德主義，是一種合理主義。德川初期透過教化的功能，改變儒教成為具有重要意識型態的思想體系，成為統治國家的教義而有利於幕府實施封建體制。

另一方面，佛教與德川幕府的政治關係更是密不可分，為了維護統治地位，在「幕藩體制」的運作下，當時佛教寺院陸續頒佈的「改變宗門制度」及「寺社請領制度」，掌管人民戶籍，使所有人民都從屬於寺院，監督人民不能成為「切支丹」（Kirishidan，基督、天主教徒）。一度別立門戶的神、儒兩道，曾經回歸佛教管轄，產生儒者不滿這種「佛上儒下」的爭論現象。特別是佛教擁有權勢之後，僧侶們廣受供養，汲汲爭奪僧官地位，而開始沈淪衰敗，⁵⁾ 德川光圀（1628-1700）於 1665 年下令廢除水戶藩的三千「淫祠」原因就在於此。⁶⁾ 這裡我們可以發現，德川初期的知識份子辯論佛教與儒教「從屬」、「虛實」的關係是有深遠的背景，不但各有目的，且佛教

2) 詳見拙稿〈隱元禪師與黃檗文化之東傳〉，《アジア文化交流研究》第 1 號（大阪：関西大学アジア文化交流研究センター，2006），頁155-172。

3) 詳見拙稿〈明清文化對江戶中期日本文化之影響：試論心越禪師之思想變遷〉，《中國文學歷史與思想中的觀念變遷國際學術研討會論文集》（臺北：大安出版社，2005），頁243-289。

4) 佐藤貢悅〈江戶儒學思想史中朱舜水的位置〉，「朱舜水與東亞文明發展國際學術研討會」發表論文。（2010.11.5）

5) 辻善之助曾論述日本僧侶之墮落現象。詳見《日本佛教史》（東京：岩波書店，1954年），近世三，卷 9。

6) 德川光圀為配合幕府「諸宗寺院法度」之改革，在寬文五（1665）年十二月訂定水戶藩之寺社法令，毀淫祠三千八十八間，1665年四月「毀新建寺院九十七，髮三百四十四寺，僧破戒者為編氓，若古刹廢寺皆修葺興復。」對素行不良的寺社加以整頓。

與儒教的發展都是維繫德川政權的必要條件，缺一不可。

除了朱子學者之外，同樣從反倫理性的角度闢佛者，尚有陽明學派及古學派的代表學者。舉例而言：熊澤番山（1619-91）對於德川社會的百姓爭相出家為佛的現象感到憂心，他說：

因亂世而不自由，在寺勤務者可能無法忠於職守，即使萬人之中有百人真正出家，以其法力可救濟今日的飢餓現象嗎？……出家雖無道，但此現象仍然興盛，難道這天命不該毀滅嗎？連這種必然之理都不自知，認為此現象會永遠興盛，真是思慮不足（原日文）。⁷⁾

在日本提及熊澤番山的「經世致用」論者有：丸山真男稱讚熊澤番山在社會經濟的政策上，甚至於做一位實際政治家的經綸是偉大的。⁸⁾ 源了圓就熊澤番山的實學概念、「心法」、「經世論」等做論述。⁹⁾ 玉懸博之、¹⁰⁾ 佐久間正從時、處、位論的角度探討近世武家社會及儒者熊澤番山的實學理論。¹¹⁾ 筆者曾就朱舜水與熊澤番山的仁政（民本）論、「言行一致」的實學觀及佛學觀作比較論述。¹²⁾

以《聖教要錄》批判朱子學的山鹿素行（1622-85）則說：

彝倫之道者，人之自然……釋氏以此為妄為幻，令人同木石……則不可謂實學。天下如此，乃無四民之業，國家頓廢壞去矣（原日文）。¹³⁾

古文辭學派的荻生徂徠（1666-1728）也批評說：

宋儒說，「仁為愛之理、心之德」，但此說是墮於佛老（原日文）。¹⁴⁾

基本上，陽明學者及古學者的闢佛立場有別於朱子學者，不具鮮明的政治色彩，而是以社會改革論或實踐論的角度來批評佛教的反倫理性。德川初期佛、儒爭論不休的社會現象，卻意外給明清的臨濟黃檗、曹洞禪宗等佛教東傳日本，生根弘法帶來一線生機。

二、從隱元與抗清人士的書信看其認同問題

1624（寬永元）年福建萬福寺刊刻的《隱元禪師語錄》舶載傳入長崎，當時除了京都妙心寺

7) 熊澤番山：〈仏法再興の事〉，收入《大學或問》日本の思想17，（東京：築摩書房，1970年），頁154。

8) 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年），頁43。

9) 源了圓：〈熊沢番山の實學觀と經世済民の思想〉，《近世初期実学研究思想の研究》（東京：創文社，1980年），頁419-512。

10) 參照玉懸博之：〈熊沢番山の思想〉，《文化》第40卷第3-4號，1997年，頁95-96。

11) 參照佐久間正：〈時、處、位論の展開—藤樹から番山へ〉，《日本思想史研究》第九號、〈熊沢番山の經世済民の思想—その基本的構成と社会的機能〉同第十號。〈近世武家社会と儒者・熊沢番山〉，《江戸の思想》3（東京：ペリかん社，1996年），頁48-74。

12) 拙稿〈試論朱舜水與熊澤番山的「經世致用」思想〉一文，發表於長崎大學「中日文化交流多領域」國際學術研討會（2010.10.07）

13) 《山鹿語類》卷三十三。收入田原嗣郎・守本順一郎《山鹿素行》日本思想大系32（東京：岩波書店，1973）。

14) 西晋一郎講述《日本儒教精神—朱子学・仁斋学・徂徠学》（廣島：溪水社，1999），頁228。

派僧侶搶購閱讀外，為了修行，不分宗派，爭相借閱。¹⁵⁾ 這是日本佛教界召請隱元的原因之一，而明清戰亂，不利弘法是促使隱元決定東渡的另一主因。¹⁶⁾ 但是1995年陳智超編輯的《旅日高僧隱元中土來往書信集》¹⁷⁾ 刊行之後，隱元與明末遺臣及鄭成功一族之交往關係，引起中日學界重新討論隱元在文化認同之外，其政治立場與國家認同究竟為何？

現藏京都宇治萬福寺之隱元書信與鄭成功、鄭彩、鄭奏官、張光啟、魯監國東閣大學士劉沂春、隆武政權之兵部尚書唐顯悅等抗清人士的書信往來，令人聯想隱元東渡日本弘法之外，負有重要之政治使命。據吉永卯太郎研究指出，鄭成功駐兵福州抗清之際，經常隨隱元參禪而受法於黃檗宗。1654（承應三）年隱元決定東渡弘法時，即由鄭成功族兄鄭彩安排至南明的軍事基地廈門整裝待發。此外，原為抗清名將，後為隱元弟子之獨耀（諱性日，俗名姚翼明）、¹⁸⁾ 獨往性幽（歐琪）、¹⁹⁾ 道岳（鄭彩之婿）、道海以及當時經營商船從事中日貿易的林繼京等人之交往過程，也引起筆者的關注。

（一）鄭成功致隱元書信

鄭成功在派船護送隱元渡日之後，曾經致函隱元。此信內容對探討鄭成功與隱元的交往關係深具價值，其內容如下：

得侍教法，頓開悟門。執手未幾，忽又言別，唯有臨風神想耳。但日國之人雖勤勤致請，未知果能十分敬信，使宗風廣播乎？抑虛慕其名而姑為此舉耶？倘能誠心皈依我佛，自當駐駕數時，大闢三昧。不然不必淹留歲月，以負我中土檀那之願。況本藩（案：鄭成功）及各鄉紳善念甚殷，不欲大師飛錫他方，所以撥船護送者，亦以日國頂禮誠深，不忍辜彼想望之情也。要之，法雨均霑、龍天實相，弘道誠莫分於彼此，審勢自不無先後，唯大師慧炤之。其黃檗叢林弟子，自當仗佛力保護，無庸致慮也。盈盈帶水，神注徒深，屈指歸期，竟知何日？謹啟。法駕榮行，本藩不及面辭。至次早聞知，甚然眷念，愈以失禮為歉。嵩帖回拜，謹即附聞。²⁰⁾

15) 鷲尾順敬：〈黃檗派の開立と龍溪〉 1-3，《史學雜誌》，第33篇10號、33篇12號、34篇2號，1922-1923年。

16) 滿清勢力攻破舟山之後，南明眾多抗清志士，紛紛南下避難，皈依佛門者大多具有反清意識，因此清廷對寺廟控制極為嚴厲。此種政局的不安與時勢之轉變，無形中帶給隱元莫大壓力與不安，不利弘法為其決意東渡日本的原因之一。

17) 《旅日高僧隱元中土來往書信集》一書，是由中國社會科學院歷史研究所研究員陳智超在萬福寺「文華殿」之協助與同意下，於1994年著手調查。陳氏詳細考證117封書札之作者、內容、日期以及與隱元往來之關係，同時邀請明史專家韋祖輝、清史專家何齡修共同整理、注釋，並提示相關參考資料，於1995年3月刊行。

18) 獨耀性日俗名姚翼明，浙江海寧人。曾與南明將領張名振（1601-56）一起抗清，魯監國會授予職方主事，後流亡福建。1652年剃髮為僧，師事隱元。著有《南行草》、《黃檗隱元禪師年譜》。

19) 獨往性幽俗名歐琪，福建侯官縣人。工詩、擅棋。明亡後曾起兵抗清，後入廣東削髮為僧，1651年師事隱元，之後仍參與抗爭活動。

20) 陳智超、韋祖輝、何齡修編：《旅日高僧隱元中土來往書信集》（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心、新華書店，日本黃檗山萬福寺藏版，1995年），頁67-70。

鄭成功對於隱元東渡，表明其「不欲大師飛錫他方」之態度，期盼隱元赴日會有歸期。至於撥船護送，乃基於「日國頂禮誠深，不忍辜彼相望之情」。僅就書簡內容，難以看出隱元負有重要的政治使命。不過，此信寫於1654年八月，隱元渡日不久，當時鄭成功以福建廈門為基地，轉戰廣東、浙江沿海，多次北伐至長江，確實需要大量軍援，又其父鄭芝龍有多次派員向德川幕府「乞師」之記錄。此外，徐堯輝指出：隱元在興建萬福寺時，於1665（寬文五）年另建了極為隱密的「威德殿」，供最先流亡名古屋的張振甫（明崇禎皇帝三子朱慈煥之化名）作為反清復明之策劃基地，論述隱元是張振甫集團極有力的掩護人。²¹⁾觀此，隱元週遭不乏反清復明之士，再檢視隱元書簡之內容及其交往對象，確實讓人聯想隱元負有政治使命，且為反清復明之政治立場旗幟鮮明之宗教人士，只是未如朱舜水般，將赴日「乞師」付諸於行動罷了。²²⁾

三、獨立「逃儒歸禪」的詮釋

杭州出身的獨立禪師（法號性易，俗名戴笠，字曼公，別號荷鋤、天外一閒人，1596-1672）於1653年五十八歲時東渡日本長崎，至1672年七十七歲圓寂為止，將近二十年的時間，穿梭在日本產、官、學界，扮演著傳播中華文化的重要推手。獨立兼學儒、佛，通讀典籍。有識之士讚其學風與通曉經論、校閱經傳諸子詩賦的西漢學者劉向並駕齊驅，但其在日本的事蹟鮮少受到關注。記錄獨立渡日前生平事蹟的相關文獻非常匱乏，〈有譙別緒自刻分宗〉是探討獨立渡日後，知見行履不可或缺的史料。在日本則有獨立的門生深見玄岱（1649-1722）於獨立歸寂四十七年後撰寫之〈明獨立易禪師碑銘併序〉（1718），碑文除記述獨立生平重要事蹟外，另言及其師淪為亡國遺民的悲憤情懷。筆者曾於九州柳川古文書館藏「安東家史料」中，蒐集到部分獨立的文獻，但其在日本的足跡遍及九州、山口、大阪、京都、東京等地，相關史料散藏於各地寺社、鄉土資料館、公私立博物館，乃至成為私人珍藏品，筆者正傾力編輯《獨立禪師文集》，惟蒐集過程耗時費事，更擔心有掛萬漏一的滄海遺珠。

獨立流寓日本之初，先寄人籬下，後皈依黃檗佛門。以書記身分隨侍隱元參禪，其間深受同儕妒忌排擠之苦，一度返回長崎閉關三年，以求自保。爾後獨立以醫師身分獲岩國藩主吉川廣正（1601-66）招聘，藉其種痘醫學之專長而有所發揮。他自1653年渡日至1672年離世之近二十年間，縱橫佛、儒、醫三大領域，除懸壺濟世外，給德川社會留下詩文、書法、篆刻等難以計量的文化遺產。獨立給自己的定位是一介儒士，此從其《書論》的自跋即可得知，曰：

於時復有小人，承歡眾意，從中極口詆予醫學，余笑曰我儒也。偶避羶穢，放觀釋憤，以至

21) 徐堯輝：《明太子福王亡命在日本——化名張振甫、張壽山》（臺北：中華書局，1984年），頁68。徐氏還引用名古屋德川美術館達左文庫所藏《諸士傳略稿》中：「振甫資性朴直，不阿權貴，平生修禪教，從黃檗隱元學，與木庵、即非等研究其道。」認為隱元與張振甫集團之結合始於1661年萬福寺興工之際，而策動反清復明之志士在「威德殿」集會，則始於1664年鄭經據臺時代。

22) 有關朱舜水之「乞師」意識，請參閱拙著：《近代中日思想交流の研究》（京都：朋友書店，2004年），頁38-45。

日本偶成寓跡，以至披衣求出世也。

在此同時，獨立曾隨隱元參禪，隱元對他由儒入釋、儒釋並存的立場，給予相當高的評價。稱曰：「儒佛並担真鐵漢，人間天上出頭高。」²³⁾ 而在嗟嘆獨立歸寂的挽章中，也肯定其「棄儒入釋能追本」，曰：

老得平常一味休，無思無慮更何求。棄儒入釋能追本，撒手歸家得自由。

大道頓空諸色相，當仁不讓是良謀。蓮臺九品須親證，果熟香飄億萬州。²⁴⁾

獨立於《書論》簡略闡述了三教共通之問題，一生孤獨貧困、顛沛流離，棄儒入釋，離鄉去國、浪跡日本，與朱舜水有過儒、佛的爭論。²⁵⁾ 之後由釋轉醫，種種思想的轉換皆迫於時勢，所謂境轉、心轉、念轉，都是試圖突破瓶頸，在逆境中尋求新天地的努力，解釋獨立為「逃儒歸禪」也不竟然合適，但與隱元、朱舜水、心越相較，獨立少了政治色彩，則為事實。

四、中日思想界的「實學」、「虛學」爭論

「實學」這一概念，在不同的歷史時期具有不同的含義，在明末的中國與日本德川社會講「實學」，多少存在著時代背景「受容」與「變容」的異同問題。依照源了圓的說法，研究近世東亞儒教文化圈的實學思想具有：(一)、比較文化論的共通性及差異性；(二)、解明在近代化過程中所扮演的角色等多重意義。²⁶⁾ 德川時代，歷經了朱子學、陽明學、古學、國學（日本學）、蘭學、折衷派、獨立派、佛教等諸多不同文明的發展，而無論是中國、日本、韓國最後都以實學為依歸。就德川文化的發展而言，神道、國學屬於日本既有的宗教、思想，而佛教與儒教則屬外來文化的一環，具有強而有力的普遍性。從儒教主義者的角度而言，多將佛教、老莊的世界視為虛學，而以重視人倫日用為實學，這種東亞世界的學問觀，是為一種現實主義（realism）運動。²⁷⁾ 其中，朱舜水屢屢在日本倡議的實學理論，向來受到中日學界的關注。依管見，中日學者關注過朱舜水實學思想的先行研究有：山井湧深入朱舜水批判明末性理空談、記誦詞章、無用之學的角度，探討其以實踐為核心價值之面向。²⁸⁾ 杜石然認為朱舜水是在明清實學思潮中，具有批判精神的儒學者。²⁹⁾ 馮天瑜視朱舜水為批判宋明理學、陸王心學空論之儒學者，將其實學思想比擬為湖南王夫之、山西傅山、河北孫奇逢等人倡議之「經世致用」論。³⁰⁾ 此外，李甦平更將朱舜水的思想分成

23) 《普照國師語錄》卷上，收入《東明山興福寺語錄》，頁742。

24) 隱元隆琦：〈隱元隆琦禪師致獨立性易書并序〉，平久保章編：《新纂校訂隱元全集》（東京：開明書院，1979年）卷1，頁4964。

25) 詳見拙稿：〈獨立禪師與朱舜水：文化傳播者的不同論述〉，收入拙書：《朱舜水與東亞文化傳播的世界》東亞文明研究叢書78（臺北：臺灣大學出版中心，2008年），頁247-290。

26) 源了圓《近世初期実学研究思想の研究》（東京：双文社，1980年）序論，頁8-9。

27) 前揭源了圓著書，頁8。

28) 山井湧《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁230。

29) 杜石然〈明清時代の実学思潮と科学技術〉，《日中実学史研究》（京都：思文閣，1991年），頁270。

30) 馮天瑜〈咸・道年間の経世実学—中国文化史における方位について〉，《日中実学史研究》，頁426。

「政治思想的革新論」、「經濟思想的致用論」、「哲學思想的實踐論」、「史學思想的尊史論」及「教育思想的社會論」等五個領域，探討其全方位的實學理論。³¹⁾

（一）、從「實學」思想看朱舜水與伊藤仁齋

明朝顯學中的朱子理學和陽明心學都存在著「學而無實」、「學而無用」的弊端，因此明末的知識份子講實學主要是摒棄虛學，批評「八股」與「道學（理學）」之風，這是明代實學思想蔚為潮流的原因。基本上，朱舜水也是在這股潮流之中，將其實學理論東傳日本。朱舜水曾經答覆門生安東省菴（守約，1622-1701）的提問，說：「明朝文集極多，好者亦寥寥……如楊升庵、李空同集，極佳」（《朱舜水集》卷十一《問答三》）。奉德川光圀（1628-1700）之命，前往長崎與朱舜水筆談的水戶藩儒小宅生順（1637-74）問：「揚雄、司馬氏鳴漢家，眉山三蘇及陸、游等鳴宋家，不知今亦有如此人哉？」朱舜水答曰：「國朝有宰相之子楊升庵，諱慎者……」（《朱舜水集》卷十一〈問答四〉）。朱舜水所提的楊升庵（慎，488-1559）為明代文學家，³²⁾ 升庵認為儒學本是傳播「明明白白」、「平平正正」、「內外一者」的學問。此與朱舜水的實學主張不謀而合，時代的潮流帶動了朱舜水在日本傳播實學的契機。

昔者，安東省菴與伊藤仁齋（1627-1705）同屬京都朱子學者松永尺五（1592-1657）門下，仁齋會經由省菴引見朱舜水。但朱舜水對認為仁齋傾向「宋儒辨析毫釐，終不曾做得一事」的為學之道，批評說：「工巧，無益於世用」，而以「彼之所為之道，自非不佞之道」為由婉拒，朱舜水以「道不同，不相為謀」的主觀意識，批評仁齋的學問「無用於世」，是有欠公道的。³³⁾ 黃俊傑提到「從伊藤仁齋以降，德川儒者都在不同程度之內對朱子學展開凌厲的批判，他們透過重新解釋經典而摧毀從十二世紀以降程、朱學派所建立的「理」的形上學世界。他們也透過對經典的重新解釋，而建構以「實學」為特色的日本儒學」³⁴⁾。

（二）、伊藤仁齋的關佛、容佛與從儒的思想轉換

朱舜水提出關佛言論的過程中，德川前期的日本也出現關佛的儒者，其中代表古學派的伊藤仁齋、伊藤東涯（1670-1736）父子皆不信鬼神，又斥卜巫之說。仁齋曾在〈私擬策問、佛氏〉中嚴厲批評佛教本身為「滅天常、侮聖言、糜爛民食、弊蓋民財」（寬文七年，1667、《古學先生文

31) 李甦平：《軼機與革新—論中國崎儒朱之瑜》（北京：人民大學出版社，1989年），頁78-91。

32) 楊慎（1488-1559）明代文學家，明代三大才子之一。字用修，號升庵，後因流放滇南，故自稱「博南山人」。據《升庵楊慎年譜》的記載，楊慎平生著作有四百餘種。所以，《升庵外集》序稱：“國初迄于嘉隆，文人學士著述之富，母逾升庵先生者。《明史》本傳曰：「明世記誦之博，著作之富，推慎第一。後人輯其重要著作編為《升庵集》。”

33) 柳川古文書館所藏1254書簡、朱舜水〈與安東守約書〉，前揭《朱舜水集》卷七，書簡四（北京：中華書局、1981），頁160。

34) 黃俊傑：〈日本儒家經典詮釋傳統的特質：「實學」的日本脈絡〉，《德川日本《論語》詮釋史論》，（臺北：臺大出版中心，2006），頁309。

集》底本、卷之五)，但後來他從佛教存在於現實社會的意義思考，認為佛教在日本的流傳是歷經一段長遠的歷史，其間統治者立足於佛教者為數不少，一般庶民也習以為常，就現實面而言，若禁止佛教可能會造成社會秩序的崩壞。因此，即使是排斥佛教教義的內容，也必須考慮它對社會秩序的影響。³⁵⁾ 顯見仁齋並不否認佛教存在的社會價值。相良亨從「虛見」與「實理」的角度探討仁齋對佛老思想的批判，論及仁齋曾修習白骨觀之法，但三十七、八歲之後從迷混中脫出，轉而修習「語孟二書」的聖人之教，亦即產生了「去佛就儒」的思想轉換，而確立了之後的古義學基礎。³⁶⁾

再就仁齋於《語孟字義》的「誠」中，論述「實學」的思想，明白定義「誠」即是「實」。子安宣邦從實德、實心、實理的角度詮釋仁齋對實學的概念。分析此「誠」乃「真實無偽」，有別於朱子解釋的「真實無妄」，指出仁齋對人倫世界的「實」即是實務，是講忠信篤敬的人倫日用之務。³⁷⁾「實理」即是仁齋說的「人倫日用當行之路」(《字義》上、「道」2)。仁齋這種實學主張與朱舜水不斷關注日本社會民生，貼近人倫日用，以實踐為依歸的經世致用學問有異曲同工之妙。

仁齋的實學主張可分兩個部分再作解釋：(一)、放棄朱子的儒家詮釋傳統而回歸孔孟原義或先王六經，企圖建立日本古典儒家詮釋學的系統，這個部分有其窒礙難行的一面。亦即，仁齋所處的德川社會，究竟有多少知識分子，能夠讀得懂古典儒家經典的內涵，其比例為何？是值得思考的問題。若未能將儒家經典的內涵轉換為淺顯易懂的普世學說，則難以落實到庶民的社會階層，如此，講「實學」其意義將失去大半。(二)、仁齋原來並不排斥佛學與朱子學，但三十歲之後陸續出現了「孔氏之遺書，及明鏡止水、沖漠無朕、體用理氣等說，皆佛老之遺緒，而非聖人之旨」，³⁸⁾ 仁齋認為宋學沿用諸多無實的佛老學說，有偏向禪學及老莊思想，對於經書的解釋而言，屬於非儒教的思想，故批評它非聖賢之學。他所認知的正統儒學在以強烈的社會政治取向，落實在人倫日用之上的「實學」，當中強調的「古義學」即是重視實踐(實證)主義的思想。

仁齋在自筆的〈讀予舊稿〉中又說：

其後三十七、八歲，始覺「明鏡止水之」旨非是，漸漸類推，要之實理，釁隙百出。而及讀『語』『孟』二書，明白端的，殆若逢舊相識矣。心中歡喜不可言喻焉！顧視舊學，若將誤一生。³⁹⁾

從這些言論可以看出仁齋產生了反佛教學說的傾向，也對「明鏡止水」等禪語抱有強烈的懷疑，亦即對這些理論可否發揮如朱舜水所提「有實功，有實用」的社會功效？令人疑惑。1659年，仁齋求見朱舜水時年僅32歲，朱舜水看到「無用於世」的學問是未成氣候的仁齋，也許無可厚非，但就古學取向的角度而言，可以看出伊藤仁齋的思想主張已經逐步向朱舜水所訴求的實學理論方

35) 三宅正彦：《京都町屋伊藤仁齋思想形成》(京都：思文閣，1987年)，頁186。

36) 詳見相良亨：《伊藤仁齋》(東京：べりかん社，1998年)，頁98-106。

37) 子安宣邦：《伊藤仁齋の世界》(東京：べりかん社，2004年)，頁64-69。

38) 伊藤東涯：《古學先生行狀》，收入《近世儒家文集集成》第一卷，頁9。

39) 伊藤仁齋：〈讀予舊稿〉，收入《近世儒家文集集成》第一卷，頁125上。

向修正。惜二人終未有交集，仁齋最後成為古學派的大儒，其追求實學的理念與態度不下於朱舜水，這可是朱舜水始料未及，且令人遺憾的事。⁴⁰⁾

五、以佛教語言詮釋儒教的心越禪師

浙江杭州出身的東臯心越為繼朱舜水之後，獲德川光圀招聘，前往水戶岱宗山天德寺（後改稱祇園寺）的曹洞宗禪僧。他在1676年隱元渡日二十四年之後，將自己主張「壽昌清規」⁴¹⁾的曹洞禪學東傳日本，心越在〈日本來由兩宗明辨〉文中寫道：「山衲心越，因唐山明清剝復，天下大亂，兵戈未寧，欲覓避秦無地。偶有人為余言扶桑之請，故不揣愚昧，一時浪路而行」，⁴²⁾顯見他東渡日本原為避難。

（一）、心越對佛教與儒教的觀念及文化認同

心越居留長崎之際，臨濟黃檗禪僧們已在日本弘法多時，形成主流勢力，欲普及曹洞禪學相較困難，為此自己曾經被迫改宗，陷入認同是否動搖之處境。對此現象，他批評說：

今若如此，徒爭人我相，空設是非關，亦是濫參法門，但其本源已昧之久矣。何更明彰我是幾十幾世得法之人，向人前逗漏，有何益哉。⁴³⁾

心越不畏環境艱難，不向黃檗宗靠攏，堅持以「壽昌清規」在日本傳播曹洞宗的禪學理念。基本上，心越不排除念佛，但有別於日本淨土宗徹底鼓吹念佛方能往生極樂淨土之末法思想，脫離了曹洞宗「只管打坐」、「水清則月自來，心靜則佛自現」之傳禪原則。在《東臯全集》述及：「心本是佛，自昧自心，佛本是心，自迷自佛」、於〈三教辨〉中說道：「似而非真，斥之駁之也理，實而非假，尊之崇之也宜」，甚至在〈不二法門念佛宣指篇〉中講：「欲得早成，戒心是律，淨律淨心，心即是佛，除此心佛，更無別佛」、在水戶天德禪寺入院開堂時也強調：「伏以隨教之迹，凡非聖，聖非凡；歸佛之心，俗即真，真即俗」〈天德禪寺入院開堂語錄 復啟〉。心越的傳禪方法接近臨濟宗從說明古聖先賢之道德言行的「公案問答」，並從經典詮釋的角度，融合儒釋道三教之學，推展其客觀論述及自我信仰的佛學觀。他對佛、儒之爭也有獨特的看法，主張對儒教「凡聖如一」，對佛教「真俗無別」，認為儒釋學說的本意，非相互競爭，而是各解其意，相輔相成，因而贊成儒釋一致（佛儒融合）之說。在傳播的方法上，仍以佛教思想為先，再將神、儒之學理以佛教語言加以詮釋，因此，老莊思想影響了心越的佛教觀。換言之「壽昌清規」的內容也參入了

40) 石田一良曾說：「仁齋的諸多作品中，表現出與舜水相同的思想傾向」，詳見石田一良《伊藤仁齋》（人物叢書新裝版，東京：吉川弘文館，1989年），頁63。

41) 心越曾受禪於曹洞宗壽昌派中興之祖覺浪道盛，「壽昌派」之名乃因位於江西省建昌府新城縣之壽昌寺而來。心越渡日之後，即以壽昌派自居，其在日本創設之壽昌法派。

42) 心越〈日本來由兩宗名辨〉，陳智超《旅日高僧東臯心越詩文集》（北京：中國社會科學出版社，1994年），頁90。

43) 同上注。

老莊思想。⁴⁴⁾

(二)、心越抗清活動與文化認同

心越東渡日本之際，正逢德川幕府謹慎應對明末遺臣接二連三要求出兵抗清活動（乞師），苦思如何面對權力基礎日益鞏固之滿清政權。因此心越在日本的舉動，雖未如隱元般受到監視，但幕府仍高度警戒。接受水戶藩招聘之後，心越曾於貞享三年（1686）八月，再度回到長崎與東渡日本的二兄蔣尚卿以及與朱舜水同鄉（浙江餘姚）的張斐等抗清人士會面。據杉村英治研究指出，當時張斐與水戶儒臣大串子平（元善）曾經四度會談，主要表明其恢復明朝之計畫，希望代為轉達參見德川光圀之意。⁴⁵⁾ 張斐與朱舜水之孫朱毓仁有姻親關係，又與蔣尚卿原為抗清人士，綜合整理其間的關係，發現他們皆以明末遺民自居，心越當然明白他們東渡之目的在企圖恢復明朝。⁴⁶⁾ 陳智超也指出心越曾與參加抗清活動的黃檗僧人聯繫，認為心越之抗清，似無疑義。⁴⁷⁾ 心越〈東渡述志〉詩中：「大事冰消矣，顧命自潛蹤。數年徒碌碌，空與別人爭。」即是鬥爭失敗後之自嘆。又提及心越「彼人被榮耀，職授大總戎」之句，句中「大總戎」與心越關係密切，地位不低，若能查明其身份來歷，應可解開心越與抗清活動之謎。此外，荷蘭漢學家高羅佩（R.H. Vano Gulik）在重慶出版《明末義僧東皐禪師集刊》⁴⁸⁾時，負責擔任校對工作之王芃生，從人見竹洞（1637-96）致心越之和詩內容：「吳鄭謀恢復，干戈稍蒙茸。屈勢守孤島，移檄擬五封」（〈東渡述志〉），指出心越所稱「大總戎」或許是鄭成功的長子鄭經（1642-81），惟此說尚待考證。⁴⁹⁾ 綜合上述推論，心越曾參與抗清活動，大體趨近於事實。心越不食清粟，視滿清為外族，寧願忍辱負重、漂泊東瀛，堅持傳播曹洞禪學理念的文化認同。

結論

以上，從「越境」的視野，探討隱元、獨立、朱舜水、心越的儒教、宗教觀之思想轉換，可

44) 詳見拙稿：〈心越禪師と徳川光圀の思想変遷試論：朱舜水思想との比較において〉，《日本漢文学研究》第3号（東京：二松学舎大学 COE プログラム、2008年），頁313-356。

45) 杉村英治：《望郷の詩僧 東皐心越》（東京：三樹書房，1989年），頁136。

46) 詳見拙稿：〈鎖國後長崎來航の明人について—張斐を中心に〉，《九州史學》第95號，（九州史學研究會）。劉玉才〈清初渡海遺民與中日文化認知以：《張斐筆語》、《霞池省庵手簡》為中心〉，「朱舜水與東亞文明發展國際學術研討會」發表論文。（2010.11.5）

47) 前揭陳智超序文，頁13。

48) 荷蘭漢學家、前荷蘭駐華使館工作者高羅佩編輯出版的《明末義僧東皐禪師集刊》（重慶：商務印書館，1944年），是中國研究心越相關之最早文獻。（中央研究院傅斯年圖書館藏）。此書共有五卷，其內容為：卷一〈東皐心越禪師傳〉，卷二〈東皐詩選〉，卷三〈東皐文選〉，卷四〈東皐琴學東傳系列〉，卷五〈東皐善緣輯要〉。

49) 王芃生也指出：「東皐確曾參加抗清義軍之脈絡，此事在東皐東渡後心之所痛，不復出口，故年譜不載。余以為其與閩浙義士參預計謀，當在康熙七年招諭鄭經被拒之後。其從軍亦在康熙十二年鄭經謀攻泉州作根據之時」。

歸納出以下幾點結論。

- (一)、隱元、朱舜水、心越等三人都與抗清有關，國家認同之意識鮮明。而獨立也是一位亡國遺民，他棄儒入釋、由釋轉醫，與朱舜水有過佛、儒之爭，雖有「逃儒歸禪」之嫌，但也認同儒教的社會功能，本身較少政治色彩。
- (二)、朱舜水從儒教的觀點講實學、講實踐，但闢佛思想強烈，有違德川光圀，獨立，心越倡議「儒釋融合」的立場。
- (三)、心越不向黃檗宗靠攏，在夾縫中求生存，堅持以「壽昌清規」在日本傳播曹洞宗的禪學理念。他從經典詮釋的角度出發，將儒教、道教之教義以佛教的語言加以詮釋，勸人瞭解其推廣佛學之真意，贊成儒釋一致（佛儒融合）之說。