

鄭序

梁

生著

文史哲學集成

天_一之水必有流而後可以極其文_史哲_學集_成

沛然溝澮皆盈則其盈也_可立而待亦何足盡水之大觀哉孔

子之學猶有源之水也是以其流愈遠其澤亘千歲而不竭傳

曰仲尼祖述堯舜憲章文武余嘗謂孔子之所祖述憲章者不

獨堯舜文武也蓋漢土開闢尤_久廣輪尤大殷周以前興廢不

一聖君賢相偉人傑士之出于其間者指不遑懷孔子生其後

審思敏求學而不厭治夏殷之禮講文武周公之道無偏無黨

取舍折中本數百世之經驗會而通之理而行之是其流之所

所以愈遠而愈大也歟如夫諸子鑿空創造索隱行怪雖非無

錄_不于_之行_本精_拔益_者論_言皆_正參_諸其_前後_之書

中日關係史研究論集

(四)

鄭樸生著

文史哲學集成

中日關係史研究論集
(四)

文史哲出版社
印行

著者簡介



鄭樑生，桃園縣揚梅鎮人。先後畢業於省立臺北師學校、國立臺灣師範大學、日本國立東北大學，獲日本國立筑波大學文學博士學位。主修明史、日本史、中日韓關係史。曾任中小學教員、主任、圖書館編輯、研究所兼任教授。現任淡江大學歷史系教授。著有《明史日本傳正補》（一九八一，臺北，文史哲出版社）《元明時代東傳日本的文獻》（一九八四，同上）《明代中日關係研究》（一九八五，同上。日文版由東京，雄石閣於同年刊行）《元明時代東傳日本的水墨畫》（一九八七，同上）《日本通史》（一九九三，臺北，明文書局）等三十餘冊，及學術論文百餘篇。

文史哲學集成

309

中日關係史研究論集(四)

著者：鄭樑生

出版者：文史哲出版社

登記證字號：行政院新聞局局版臺業字五三三七號

發行人：彭正雄

發行所：文史哲出版社

印刷者：文史哲出版社

臺北市羅斯福路一段七十二巷四號

郵撥〇五二二八八一二彭正雄帳戶

電話：三五一一〇二八

實價新台幣一八〇元

中華民國八十三年三月初版

必究印翻・有所權版

ISBN 957-547-858-4

序

本書收錄個人對於中日關係史研究的部分篇章，大致上可分為兩個部分。其一是以日本五山禪僧爲中心的一些討論，計有論文三篇，即〈日本五山禪僧接受新儒學的心路歷程〉、〈日本五山禪僧的儒釋二教一致論〉，及〈日本五山禪僧的「仁義」論〉三文。其次則爲對於中日關係史研究重要人物的一些介紹，概述林泰輔、陳固亭、小川環樹、吉川幸次郎、島田正郎諸先生的貢獻。

在第一部分，〈日本五山禪僧接受新儒學的心路歷程〉一文，透過在日本中國禪僧的儒學研究，日本禪林的理學觀，及日本禪林二教一致論的形成這三個子題，觀察日本五山禪僧接受儒學的過程。〈日本五山禪僧的儒學二教一致論〉，則延續上文作更進一步的探討，論述儒釋二教一致論如何在日本開展；並透過其對修身、中庸、心性、仁等觀念的看法，觀察二教一致論的內涵。至於〈日本五山禪僧的「仁義」論〉一文，則在探究五山禪僧「仁義」論與儒學的根源。

於第二部分中，〈論語研究在日本〉一文，主要以林泰輔氏所編纂的《論語年譜》、《論語源流》爲中心，論其對《論語》研究的貢獻，提供國人參考。〈陳固亭先生遺著四種〉，則介紹對於中日關係

史研究有重要貢獻之陳固亭先生的四部書：《日本論叢》、《中日韓百年大事記》、《明治時代中日文化的連繫》、及《日本新聞史》。《吉川幸次郎全集》一文，論述已故京都大學文學部教授吉川幸次郎主修中國學術的動機、經過，來華留學期間的學習情形，與夫其全集的特色。《小川環樹的中國小說史研究》一文，則探討京都大學文學部教授小川環樹博士從歷史觀點，研究中國小說演進的過程與其成就等，有關中國小說的重要貢獻。最後一文《島田正郎的學術生活》，則略述其在遼史方面的探索與發現，認為其研究方法和獨特見解，對我國學術界來說是一股嶄新的激流。

個人歷年來對於中日關係史的研究，環繞兩個主題，其一為倭寇問題，已有相關論集《明代中日關係研究》及《明代倭寇史料》出版，部分篇章亦見於國內外學術單位發行之國際學術研討會論文集，和漢學研究中心出版之《漢學研究》，以及拙著《中日關係史研究論文集》中。其次則為日本禪僧接受中國儒學問題，中間涉及文獻、文物的東傳，及思想的流布等的討論，多見於拙著《元明時代東傳日本的文獻——以日本禪僧為中心》、《元明時代東傳日本的水墨畫》，及《中日關係史研究論集》中，此書亦為這一主題研究的後續成果。此書所收錄部分介紹學者的文字，則為研究過程中對於前人貢獻的一些短札，用以記錄中日兩國學者對中日關係史研究所踏出的足跡，並以鼓勵後人繼起研究。中日關係史的研究在國內史學界未能蔚然成風，是一個明顯的事實，實有待年輕學子的努力，而此實為個心衷、心寄望所在。

一九九四年甲戌初春

鄭樸生

識於淡江大學歷史學系

中日關係史研究論集. 四 / 鄭樑生著. -- 初版
-- 臺北市 : 文史哲, 民83
面 ; 公分. -- (文史哲學集成 ; 309)
ISBN 957-547-858-4 (平裝)

1. 中國 - 文化關係 - 日本

630

83002226

中日關係史研究論集(四) 目次

序	一
一、日本五山禪僧接受新儒學的心路歷程	一
二、日本五山禪僧的儒釋二教一致論	三五
三、日本五山禪僧的「仁義」論	六七
四、《論語》研究在日本——以林泰輔為例（一九一五以前）	一〇五
五、陳固亭先生遺著四種	一四七
六、小川環樹著《中國小說史研究》	一五五
七、吉川幸次郎全集	一七五
八、日本當代遼史學者島田正郎的學術生活	一八三

日本五山禪僧接受新儒學的心路歷程

一、前言

日本在大化革新（六四五）之後雖於其中央設大學，地方設國學，且以儒家經典教授其學生，以培養官吏人材，惟其經由此一途徑仕宦者，其所經歷之路程既艱辛，復由於有所謂恩蔭，達官貴人之子弟可憑其父祖之恩蔭而不必具備學歷，可直接步入宦途，致學識之有無未必成為躍登龍門的必備條件。更由於大學、國學之經費短絀，及其律令制度之式微，故至十世紀頃，此種學校制度便逐漸僵化、形式化而名存實亡。就其以中央貴族爲自己子弟興辦之學校，如：和氣氏之弘文院，藤原氏之勸學院，在原氏之獎學院、釋空海之綜藝種智院言之，它們雖也曾有一段風光歲月，卻因其官職之逐漸世襲化而式微，致其碩果僅存的勸學院也在安元三年（南宋孝宗淳熙四年，一一七七），因祝融之災化爲烏有之後，竟反映著藤原氏之失勢而未予重建。職此之故，其學問研究便成爲博士家之專業。惟此一時期之博士家的儒學研究既無獨創精神，又家學化而失其公開的性質，致停滯不前而僵化。更由

於新興的武士階級樹立政權，並蠶食鯨吞公卿、貴族賴以維持其優游自在的生活之經濟來源的莊園，結果，公卿、貴族不僅在政治上蒙受極大的挫折，在經濟上也遭遇極大的損失。在此情形之下，公卿、貴族之喪失對學問所表示之關心，自屬必然。

就佛教界而言，自從佛教東傳以後，雖各憑自己的才學、德行升爲住持，或在政府機構擔任僧都、僧綱等職，卻隨著政府要職之世襲化，其重要職位竟也爲系出權門勢家的僧侶所佔據。當此之時，雖仍有人致力於佛教經典之教理教相的研究而出現不少名僧，但他們所研究者卻無法逸出註解釋義之域，而反覆於空疎繁瑣之思辨的論議，致祈禱的佛教成爲其主流。

迄至鎌倉時代（一一八五—一三三三）末期，其皇室內部因皇位繼承問題相互傾軋，分裂成爲大覺寺、持明院兩派，造成兩統迭立的局面。由於他們彼此標榜善政，致力以德化人，故其政治稍呈活躍。到了大覺寺系統の後醍醐天皇（一一三一—一三三九在位）登極，起用才學兼備的日野資朝、北畠親房等人輔政，故其公卿社會的學術研究亦因此稍呈蓬勃，惟此一現象畢竟是個迴光返照，其研究風氣終無法形成氣候。當此之時，日本中世的學術界竟出現一群使已經陷入低潮的學術研究水平提升，從而開創一個新生面，而不僅在日本漢文學史上創造了另一個高峰，使其學術研究成果永垂不朽，更奠定日本近世漢文學興隆之穩固基礎者。這群人就是禪僧，尤其是以京都、鎌倉之五山、十刹爲中心的臨濟宗之禪僧們。因此，本文擬就那些禪僧之致力研究儒學，尤其是接受宋儒性理之學的心路歷程作一番考察，並祈方家諒正。

二、中國禪僧的儒學研究

如衆所周知，「教外別傳，不立文字」爲禪宗之宗旨，所以它不似天台宗之以《法華經》，眞言宗之以《大日經》爲其所依之經典，而以「禪定三昧」之行，「一超直入如來地」，一切皆得「自肯自得，冷暖自知」，亦即它欲舉轉迷開悟之實，來「直指人心，見性成佛」。由於它注重徹底的「行」，而其純粹的祖師禪之原有立場，對以教理、教相爲主的內典未予重視，故其態度有如《臨濟錄》〈語錄〉所謂：「三乘十二分教，皆是拭不淨故紙」，認爲五千四十餘卷的黃卷赤軸對其修禪無甚裨益。他們既然不重視內典，則有關外典的學術作品，當然也在排除之列。雖然如此，相傳菩提達磨於西元五二〇年頃至北魏首都洛陽之際，曾帶來《楞伽經》，將它傳給二祖慧可；洪州（江西省）新吳縣百丈山大智聖禪寺開祖百丈懷海撰《百丈清規》以定禪林規矩，而禪祿《碧巖集》之根據《楞嚴經》第二所爲《楞嚴不見時》之則，及根據《金剛經》〈能淨業障分〉一節所爲《金剛經輕賤》之則等，在說明禪並未全面否定智慧與戒律。因此，中國禪林之研究《楞嚴經》、《楞伽經》、《金剛經》、《般若經》等內典，乃從此一宗派發達之初期即已開始，尤其強調「慧」方面的教宗與禪宗之接近、融合之傾向，自唐末至宋代之間便已相當顯著。①就以禪與淨土而言，此兩宗派之修道雖有靠自力與他力之別，卻自宋代起便已有彼此融合之跡象。而此一傾向自宋末至元代之間愈益顯明。例如永明延壽，他既參天台德韶而獲禪之印可，但又從事淨土之業，故其著書不僅有從禪之立場來撰述之《宗鏡錄》百

卷，復有站在淨土之立場來立論之《萬善同歸宗》六卷，乃衆所周知之事實。此外，採取心禪行淨，禪淨兼修之立場者，尚有著作《坐禪箴》、《華勝會錄》的宗頤，以《龍舒淨土文》名聞於世的王日休，撰寫《蓮宗寶鑑》的普渡，以《懷土詩》著稱的中峰明本等，他們都是宋、元時代給中國佛教界以極大影響的人物。②

中國禪林的特色之一，就是深受士大夫階級的影響。中國的士大夫多經由科舉爲官，但由於政權的隆替，既有在官場得意的，也有下野爲民的，而後者則間有因失意而隱逸山林，終爲禪宗所吸引者。但那些在野者未必都一直隱逸，俟得機會，又重返廟堂。當他們復仕後，或許仍不忘禪而予以關懷、愛護，乃將金錢、土地捐贈禪寺，禪僧們便因此能過足衣食的生活，有較多時間來讀書。③但禪僧中也有因科舉失敗才皈依佛門，在禪林求發展的。例如：臨濟宗楊岐派大慧派僧侶晦機元熙（一二三八—一三一九）係江西南昌人，俗姓唐。原期望爲進士，與乃兄元齡同讀書，卻未能達到目的，乃從西山明出家，而遇物初大觀於玉元開法，遂侍之而嗣其法，④此即因對仕宦死心方纔遁入空門者。又如出身明州（浙江省）象山縣的臨濟宗楊岐派松源派的竺仙梵僊（一二九二—一三四八），他俗姓徐，也因科舉失敗方纔在禪林求發展，後來與明極楚俊等聯袂赴日（一二二九），對日本禪林之發展有極大的貢獻。⑤

禪宗雖標榜不立文字，但這並非說它不使用文字，只是說它不用所依之經典，不逐邏輯，而以直觀方式臻於悟入之境界。所以它並非不利用文字，乃是不以文字作爲推演其邏輯之手段。因此，在其

悟入的過程中用文字來表達其所悟入之境界的場合不少。又，因禪宗重視直覺，故在其悟入過程中難免誘發其詩的情緒。⑥因禪宗是獲中國愛好學問與文學之士大夫階級之支持而發展的中國式佛教，而中國又是重視文字的國家，故中國社會的一般傾向自然會影響及於禪林。因此，從唐代開始，在禪林內部就產生以偈頌為中心的宗教文學，此一傾向在宋代更形顯著。所謂偈頌，就是韻文的一種，它與個人的信仰內容有關。如其內容是宗教的，就將它稱為偈頌。它有五言、七言絕句，也有律體，更有採用古體詩或長詩形式的，而以七絕為多。每當他們在修道時心中有所悟，要表達自己所悟內心之境界時所詠者謂之「頌古」——頌古則，若在給道號時所詠者則謂之「道號之頌」，而偈與頌相同，並無甚麼分別。⑦

禪林除作偈頌外，也還作「疏」，如「入寺疏」、「同門疏」、「友社疏」或啓劄（書信）、榜（文告）等，它們是對外的。這些乃早期之禪林文學作品，例如唐末永嘉玄覺的《證道歌》，三祖僧璨的《信心銘》，石頭希遷的《參同契》，洞山良价的《寶鏡三昧》等是。這些作品乃純粹記述其宗教的心境者，惟至後來此種作品卻逐漸減少而作政府機構所作實用文書者增多，且將其文字作文學的表現。⑧然當要作偈頌或疏、啓劄、榜時，自非閱讀許多圖書不為功，於是他們為作此類文章，有時便有忽略修道而將其精神傾注於儒學研究者出現。此事就如日僧夢窗疎石所說：

我有三等弟子，所謂猛然放下諸緣，專一窮明己事，是為上等；修行不純，駁雜好學，謂之中等；自昧己靈光輝，只嗜佛祖涎唾，此名下等。如其醉心於外書，立業於文筆者，皆是剃頭俗

人也，不足以作下等。^⑨

此雖係夢窗憂其弟子們忘卻本分，馳聘於外學而發之言，但在衆多華僧裏，恐亦難免有此類僧徒出現。

禪僧們既有醉心於儒學而忽略修道者，此表示當時的禪僧之熱衷於儒學者多。日本僧侶的儒學研究之風氣如此，華僧對它的看法又如何？茲以東渡日本弘揚禪教的明極楚俊、清拙正澄、竺仙梵僊等人爲例，將他們的儒學觀介紹如下：

1. 明極楚俊

明極，名楚俊，宋明州（浙江）慶元府（寧波）人。初參橫川行瑠，後從虎巖淨伏而承其道風。住金陵奉聖寺，繼遷瑞巖、普慈二寺。元明宗天曆二年（元德元年，一三二九）六月，應日本之聘東渡，時年六十九。當他抵京都時即爲後醍醐天皇所召見，垂詢佛法，賜予佛日燄慧禪師之號。未幾，至鎌倉，北條高時請爲建長寺住持。元順帝正統二年（建武元年，一三三四），奉召返京都，爲南禪寺十三世住持。順帝至元元年（建武二年，一三三五），遷京都建仁寺。二年九月二十七日圓寂，年七十有五。著有《語錄》若干卷，題爲《明極錄》。^⑩

明極不僅對佛道的修行頗高，儒學方面的造詣亦深，故在其《語錄》中引用儒語處頗多，且發儒者之言。例如：

三教聖人，各立本法。儒教大雅之法，其行端確無邪。釋教大覺之法，其性圓融無礙。道教大觀之法，其智廓達無滯。如鼎立足，缺一不可。雖然，且三聖人中，那一個會受人天供養，云云。^⑪

由此觀之，明極認為儒教以行為，佛教以心性，道教以智慮見長而三者鼎立。^⑫又如他為狼山莫藏主作《仲芳字說》時說：

仲者亦中之為義也，故聖賢以仲字界乎季孟之間也。芳者物之茂盛也，物過盛則易衰頹，故以中義節之，使其合乎中道，存乎天理也，云云。何曾有偏有倚而不立乎中道邪？^⑬

此乃將《中庸》所云不偏不倚為「中」之說法，視如禪之「中道」，可見明極認為儒、釋兩教在此一方面並無二致。非僅如此，他更認為如能修得儒教，便可臻於佛家之境界。所以他在其《博多土都小學士求語》中說：

志學理應髻髻時，汝今聰敏不為遲。詩書可向清晨誦，筆硯還須白日提。行己莫離忠與信，立身宜謹禮和規。從儒入釋毋忘此，管取功名會有期。

這不僅鼓勵人家誦讀詩書，還教人遵行儒家所重視之德目，故他所說者有如儒家之言。

2. 清拙正澄

清拙，名正澄，宋福州連江縣人。俗姓劉，世世以儒為業。年十五，從月溪禪師得度，先後參平

日本五山禪僧接受新儒學的心路歷程

楚、愚極、方山等諸名衲學禪、悟道，然後出世於遠州雞足山，尋住松江眞淨寺。元泰定帝泰定三年（嘉曆元年，一三二六）五十三歲時，應日本之聘東渡，被北條高時迎至鎌倉，爲建長寺住持。元順帝元統元年（元弘三年，一三三二），奉後醍醐天皇之詔赴京都，爲建仁寺住持，繼住南禪寺。晚年復住建長寺。順帝至元五年（一三三九）示寂，年六十有六。賜諡大鑑禪師。著有《語錄》七卷、《禪居集》一卷。^⑭

清拙對儒學的看法是：儒、釋兩教的教化之迹雖殊，其根本則一致。云：

天下無二道，西乾、東魯之道同也。語其闡教迹雖殊，而皆導人爲善，云云。^⑮

並且他又認爲修道在己而引《論語》《衛靈公篇》所記載孔子之言云：

鏡光一世，萬象妍醜，現於中者，隨形大小，各應本形。鏡不作是念，我當現彼，但一道平等，本光虛明洞照，自然而然者也，云云。道之在天下，亦不作是念。我令彼得道，令彼不得道，皆無是也。故曰：人能弘道、非道弘人也。^⑯

道，待人而明，待人而行；人之明道，行道，志在乎道，非欲以張己、尊己。清拙似有藉孔子之言，以倡儒教之意。

3. 竺仙梵僊

竺仙，名梵僊，號來來禪子。元慶元象山縣人。俗姓徐。參古林清茂有悟而嗣其法。元明宗天曆

二年（元德元年，一三二九），與明極楚俊偕往日本。翌年二月，抵鎌倉，爲建長寺第一座。後來歷住鎌倉淨智、京都南禪諸寺。元順帝至正六年（貞和三年，一三四四）返住建長寺後復住淨智寺。明年，退休於金峰之楞伽院。同年七月十六日圓寂，世壽五十有七。著有《語錄》八卷，《天柱集》、《來來禪子集》、《來來禪子東渡集》、《來來禪子尙時集》各一卷。^⑬

竺仙認爲儒、釋兩教在教化的方便上雖有所不同，卻同歸天賦之本源。因此，他認爲要修養，就須明心性而在此一方面儒、釋兩教並不相悖。其言曰：

列聖興出，爲憫迷流失其本源，不知所歸，爲之導引也。其流既衆，始百川競瀉，萬派爭奔，隨其波，逐其浪，流而忘返，滔滔者天下皆是也。孔氏曰：逝者如斯乎，不舍晝夜。孔氏者其知歸乎？釋尊曰：一人發真歸源，十方虛空，悉皆消殞。不妨截斷衆流，無乃陸地波濤，沒溺平人未有了。曰：然不犯清波，直下知歸，不用鑿崑崙，擘泰華，端四海，疏九河。但識浪休騰，情漚息起，自性天真，廓然如本。是故諸聖出興，縱橫逆順，皆欲導其歸於是也。故曰：方便有門，歸源無二性。^⑭

竺仙又藉《論語》所記載孔子所言：「天何人哉！四時行焉」之句，以說道在言語之外。並且又藉孟子所言：「舜何人也，余何人也，有爲者亦若是」的話，以言無論何人，只要發悟，便可立刻達到佛祖地位，而暗示孟子亦懷有此種思想曰：

一句道不得，縱橫何限數。譬如天與地，何曾有言語。四時及萬物，總是天地句。會得此句

者，即是佛與祖。所以道：舜何人哉！余何人哉！佛亦人也，祖亦人也，於我自己，豈在其下。^①

由上舉明極楚俊、清拙正澄、竺仙梵僊等名衲之言論可知，他們不僅不排斥儒教，也還認為儒、釋兩家之言有其相契合處而不廢儒書。由於他們都曾接受製作偈頌之訓練，亦即欲於佛教領域推動文藝活動，其中竺仙曾接受古林清茂之薰陶。而其同樣曾在古林門下參禪的日僧石室善玖、龍山德見、不聞契聞、別源圓旨、中巖圓月、寂室元光等人則共同組織一個「友社」，以從事偈頌之創作活動。而此一活動，對日本禪林文學之發達起了很大作用。那麼，日本禪林對儒學的看法如河？下節擬就此一方面的問題作一番考察。

三、日本禪林的理學觀

如據日本學者足利衍述的研究，宋代理學係由京都泉涌寺僧不可棄俊苒（一一六六—一二二七）東傳扶桑，其所持理由為俊苒曾於南宋寧宗慶元五年（建久十年，一一九九）浮海游宋，在華十一年，於寧宗嘉定四年（建曆元年，一二〇九）東返之際，曾經帶回律宗經典三百二十七卷，天台章疏七百十六卷，華嚴章疏一百七十五卷，儒書二百五十六卷，雜書四百六十三卷，而該年又是朱熹門人劉燦刊行《四書集註》之時。俊苒在華期間，曾在南宋首都臨安受史彌遠、錢象祖、樓昉、楊中良諸儒之尊崇，且與北礪居簡、葛無懷、樓顥等名僧、碩儒交往，而樓顥之理學又淵源於程氏，故認為俊