

鄭
樑
生
著

文史哲學集成
文史哲出版社印行

中日關係史研究論集(三)

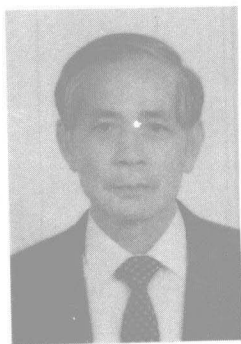


鄭櫟生著

文史哲學集成

中日關係史研究論集
(三)

文史哲出版社印行



著者簡介

鄭樸生，桃園縣楊梅鎮人。先後畢業於省立臺北師範學校、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兼系主任。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。

成集學哲史文

279

中日關係史研究論集(三)

著者：鄭樸生

出版者：文史哲出版社

登記證字號：行政院新聞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

台北市羅斯福路一段七十二巷四號
郵撥〇五一二八八一彭正雄帳戶
電話：三五一一〇二八

實價新台幣一八〇元

中華民國八十二年二月初版

究必印翻・有所權版

ISBN 957-547-196-2

序

本論文集乃哀集近來所完成中日關係史研究短篇而成者，集中各篇雖獨立寫成，各具主題，然皆著眼在中國文化對日本的影響這一層面上立論。和筆者已出版之兩本論文集的精神實相貫通。前三篇所作皆和日本五山禪僧有關，可作一體看；第四、五篇分別爲人物和典籍的介紹；第六篇則爲一有關元明時代中日關係史研究之報導性專篇。茲略述各篇之大旨如后：

首篇爲〈宋代理學之東傳及其發展〉作一概觀，敘述日本鎌倉時代五山文學興起時，亦同時開啓宋代理學在日本傳播的契機，經五山禪僧的耕耘，理學不但在德川時代取得正學之地位，也成爲日本哲學界的主流思想。其所以致此者，乃由於五山禪僧在宋代理學東傳後，其研究思考之方式給予前此墨守漢唐古注之博士之家帶來新觀念的衝激。若從更寬廣之視野觀之，此一理性思想之抬頭，使得日本儒教之倫理活動益發清新活潑，對打破識緯思想，破除迷信實具重大貢獻。

〈日本五山禪僧對宋代理學的理解及其發展——以《大學》爲例〉一文，實爲深入探討理學東傳後，五山禪僧如何以其禪學心靈理解理學之精髓，其因緣固肇於宋代理學自身所謂「事理一致」，「體

用一源」的說法有資於華嚴哲學事理無礙的法界觀，也就是理學本身已融入了佛教的哲學形式。五山禪僧在未辨宗趣的清況下，遂倡言儒佛不二、三教一致，而使得理學的傳佈順利開展。然東傳之初並非一帆風順，從批判「朱子非醇儒」到推崇「不以朱子爲宗，非學也」，其實有二漫長之演變歷程。本文即就禪僧們以其心得用於佈教的情形作一番考察，並舉《大學》爲例，用資說明。

《日本五山禪僧的中國史學研究》一文，乃纂述禪僧在受到環境之衝擊，既有正視自身所屬法系及傳統之必要，乃不得不回顧佛教史，思藉史實作爲定位自身存在之依憑，於是乃重視佛教史的研宄，舉凡有關僧史、僧傳或宗派圖皆加以探討。由此一關心而旁及於中國正史之閱讀，進而對史觀、史德及史識之深層認識，擴大了禪僧的學術視野。他們對中國史書雖有相當之研究與理解，但對其本國歷史的瞭解卻相當貧乏。故其有學富五車之令譽的虎關師鍊對中國歷史的知識固令於元代東渡的一山一寧佩服不已，然當被反問日本問題時，卻顯露其無知，這才深自反省而立志撰寫日本僧傳——《元亨釋書》。據此可知，日本禪僧熱衷於研讀中國史書之一端。

《日本漢學家狩野直喜及其〈中國文學史〉》一文，是介紹一生致力於中國文學研究而恨身不爲中國人的已故京都大學教授狩野直喜對中國文學史的研究貢獻。就時間上言，狩野氏之中國文學史課程之講授及講義實爲中國文學史研究之先聲，而其對中國文學史觀亦掌握住中國哲學主流的儒學家思想對中國文學影響的脈動，而以「儒」「雅」爲最高之標準，可謂深識中國文學三昧者矣！讀其著述亦從而可知其爲學之謹嚴、端正及其理性主義的文學觀，廣博之學術基礎與畢生從事教學不知老之將

至的風範，實有足多慕者。

《賴世和與〈圓仁入唐求法記〉》一文為介紹將圓仁《入唐求法巡禮行記》一書英譯的賴世和博士 (E. O. Reischauer) 及其譯本。《入唐求法巡禮行記》為日僧圓仁留學唐朝在五台山求法之記事，此書在當時即成為日僧紀行之典範，且文筆清雅不遜於大儒，其尺牘並有歐陽修、蘇東坡手簡風格。歷來為日人所寶愛，並列入日本政府指定之國寶並加以出版。美國哈佛燕京社社長賴世和博士將此書英譯，並撰文研究，可謂將中日文化交流推廣至世界之有功學者，故特予介紹。

書後縮以《元明時代中日關係史研究之過去與未來》一文，係筆者累積有年對此一領域研究之認識與淺見，乃一報導性質之文章，僅提供予有志之士參考。

學術研究誠不易為，歷史研究亦然。以上諸篇文字固不免有筆者主觀之看法，然而一旦出版，公諸大眾，就算是一步客觀化的歷程罷！尚祈海內外方家不吝賜教。

一九九三年歲次癸酉元旦鄭樑生識於淡江大學歷史學系

中日關係史研究論集. 三 / 鄭樑生著. -- 初版
-- 臺北市: 文史哲, 民82
4,210面 ; 21公分. -- (文史哲學集成 ; 279)
ISBN 957-547-196-2(平裝) NT\$ 180

1. 中國 - 文化關係 - 日本

630

82001219

中日關係史研究論集(三) 目錄

序	一
一、宋代理學之東傳及其發展	一
二、日本五山禪僧對宋元理學的理解及其發展——以《大學》為例	五三
三、日本五山禪僧的中國史書研究	九一
四、日本漢學家狩野直喜及其《中國文學史》	一二九
五、賴世和博士(E. O. Reischauer)與《圓仁入唐求法記》	一四九
六、元明時代中日關係史研究之過去與未來	一七三

宋代理學之東傳及其發展

一、前言

自從儒家經典之一的《論語》於晉武帝太康五年（應神天皇十五年，二八四），經由百濟官方東傳日本以後，我國經學在六世紀初已被日本作有系統的移植，①從而彼邦人士之閱讀漢籍者日多，研究儒家經典且成爲他們步入宦途之敲門磚。迄至其平安時代（七九四—一八五），講授儒家經典者漸夥，其中菅原、大江兩氏竟各以儒學自成一家而其門下濟濟多士。然因漢唐學者致力於訓詁、解經義而非如春秋戰國時代學者之作哲學的思考，故日本此一時代的學者亦僅繼承其餘緒以言經書及諸子書，非僅無法將目光貫徹於書中文字之內涵，也無法將自己思想之泉源開拓於內界，致始終未能作哲學的考察。

在平安時代，以朝廷公卿爲中心的儒學研究雖曾造成一個高峰，但至鎌倉時代（一一八五—一三三三），卻因武士執政，公卿沒落，故原由公卿執牛耳的儒學逐漸式微、僵化。並且自鎌倉時代以後，

復因其國內戰亂漸多，所以人多尙武輕文。尙武輕文的風潮當然難能蘊育哲學思想。尤其從元弘（一三三一—一三三四）、建武（一三三四—一三三八）年間之十四世紀三十年代起，日本朝廷分裂成爲南北兩朝（一三三八—一三九二），彼此攻伐，致國內板蕩，民不聊生。及至室町幕府（一三三六—一五七三）第三任將軍足利義滿^②調停南北兩朝之間的爭執，化干戈爲玉帛，方纔使日本復歸統一。惟至十五世紀六十年代，由於幕府將軍之繼任人選與諸侯家之繼嗣問題糾結在一起，使天下武士分爲東西兩大陣營而戰——應仁之亂^③，而此一戰亂之後，全國又陷於爲時長達百年的戰國時代（一四六七—一五六七）。

室町幕府滅亡以後，織田信長^④因得地利而打倒不少諸侯，使日本逐漸趨於統一，但他竟不幸爲其部將所弑——本能寺之變（一五八二），致壯志未酬身先死，由部將豐臣秀吉^⑤繼承其志業，南征北討，終於統一全國。然秀吉卻在統一全國之後即發兵侵略朝鮮——萬曆朝鮮之役（壬辰之役，一五九二），親信之元氣因而大傷，秀吉本人也在戰爭結束之前病歿（一五九八），致給德川家康^⑥以可乘之機。經關原之戰^⑦，家康遂得於江戶（東京）建立幕府（一六〇三—一八六七）。因此，自鎌倉時代至家康建立幕府爲止的四百餘年之間，日本的儒學研究，除以五山禪僧爲中心的禪林文學一支獨秀外，其他文藝則鮮有足觀者。

當五山文學興起時，宋代理學亦開始在日本傳播。經五山禪僧的耕耘，理學在德川時代不僅已發達成爲幕府作其文教政策之根本的「正學」，更成爲當時日本哲學思想之主流。因此，本文擬對理學

東傳日本以後，在彼邦發展之情形作一番考察。

二、日本禪林文學之興起

如衆所周知，禪宗標榜「教外別傳，不立文字」^⑧，欲以禪定三昧之行來一超直入如來地，亦即舉轉迷開悟之實，以「直指人心，見性成佛」，而將五千四十餘卷之黃卷赤軸視如拭不淨故紙^⑨。因此，僧拔隊得勝^⑩認為在庵中不可置俗典詩書一字一典，^⑪而輕視內典以外有關外典的學問。拔隊以為學解乃修道之障礙而實修勝於學解。所以禪僧們認為禪既是純粹的實踐之宗教，也是直截的體驗之宗教，修禪者必需以禪定三昧之行來超越相對世界，打入所謂父母未生以前之世界，亦即將自千錘百鍊成為主客未分以前之絕對世界，以臻於絕對本身之不二一如——見性成佛，然後在著衣、喫飯的日常行為中能夠經常天真流露此絕對（佛性）之境界。^⑫他們的這種立場，無非是在排斥或將哲學的教理教相之研究，或所謂內典之學而將其視為第二義或第三義者。職此之故，日僧夢窗疎石^⑬雖將行與學解並重，且承認機關^⑭與理致，卻也在其《三會院遺誠》言他有三等弟子曰：

我有三等弟子：所謂猛烈放下諸緣，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，嗜佛祖涎唾，此名下等。如其醉心於外書，立業於文筆者，此是剃頭俗人也，不足以作下等。

亦即夢窗認為醉心於佛書以外之其他圖書之佛門弟子並非出家人，只是剃著光頭之俗家子弟，乃在

上、中、下三等之外而不足掛齒。既然禪宗主張以禪定三昧之功，自肯自得，冷暖自知，則禪僧們便理應將其奉行不渝。但拔隊得勝、夢窗疎石等人卻都著有《遺誠》來告誡弟子，則當時禪林^⑮之研究外典的風氣必仍然相當興盛，^⑯否則他們也不必多此一舉了。

禪宗雖然標榜「教外別傳，不立文字」，但這並非表示它不使用文字，乃是說它不用所依之經典，不逐邏輯，以直觀臻於悟入之境界。故它不以文字作為推演其邏輯之手段。因禪宗乃最中國化之佛教宗派，而中國又非常重視以文字來表達己意，所以社會的一般傾向便自然影響及於禪林。當官僚貴族與禪僧們的交往趨於密切時，他們彼此之間自難免以詩文創作為其社交之手段。而禪僧們也為悟入而彼此之間盛行問答，且欲在與人接觸之間以舉轉迷開悟之實，且在悟入過程中引發詩的情結，從而產生所謂禪林文學。如唐末永嘉玄覺^⑰之《證道歌》，三祖僧璨^⑱之《信心銘》，石頭希遷^⑲之《參同契》，洞山良价^⑳之《寶鏡三昧》等即是好例。^㉑

禪宗在中唐以前似尚未與官僚貴族有較多往來，然當以某種理由與被貶的官吏或隱逸之士對禪宗發生興趣而皈依此一宗派後，禪林便與那些官吏逐漸建立關係而彼此之間便有較密切的往來。官僚貴族或一般社會人士之子弟，他們為步入宦途而參加科舉，其中學者雖可在官場施展生平抱負，但不幸落敗者間亦有因失意而遁入佛門為禪僧的，如元代的晦機元照^㉒，或遠渡重洋至日本佈教的竺仙梵僊^㉓等人是。當那些在科場失意的學子皈依佛門時，可能也將自己平日所學之文體應用於佛門。影響所及，終於成為禪林文學之一種而世俗化。^㉔

迄至南宋末，由於禪林文學過於世俗化，所以便有人對此事實加以反省，故從元末起，以古林清茂²⁵為中心的松源派²⁶禪僧便展開所謂偈頌²⁷主義運動。此一運動乃沿用世俗人士所用詩文之體裁，題材則侷限於佛教領域，亦即以吐露禪僧在其修行過程中所誘發之詩情為其宗旨。結果，其作品便以古則公案，經典佛像，祖師像來作為命題中心，並且也作出許多以生離死別為題材，或慶祝朋友之榮陞之類的篇什，此即為此一時代所謂之「偈頌」。

禪宗雖在南宋時代由日僧明庵榮西²⁸東傳日域，其後復有華僧一山一寧²⁹、蘭溪道隆³⁰、無學祖元³¹、兀庵普寧³²、無準師範³³等名衲先後渡日宏揚禪旨，但對日本禪林文學有深厚影響的，除一山一寧外，大都是在十三世紀末至十四世紀東渡的清拙正澄³⁴、明極楚俊³⁵、竺仙梵偈等曾經接受偈頌主義運動之洗禮者，亦即欲於佛教領域推動文藝活動之一派僧侶。其中竺仙梵偈曾經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玖³⁶、龍山德見³⁷、不聞契聞³⁸、別源圓旨³⁹、中巖圓月⁴⁰、寂室元光⁴¹等人則共同組織一個「友社」，以從事偈頌之創作活動。而這種活動，便成為日本五山文學之胚胎。⁴²

五山文學的代表作家有義堂周信⁴³、絕海中津等，他們被譽為五山文學之雙璧。他們均曾受過上述偈頌製作之薰陶，而尤以義堂所受影響為深。絕海曾於明初來華，在南京奉天殿覲見明太祖，且以日本熊野之徐福祠為題，獲賜唱和之殊榮。他們酬唱之詩被收錄於日人伊藤松所輯《鄰交徵書》初篇《詩文部》。④絕海在華期間，曾從季潭宗泐⁴⁵學疏法與駢文作法。其詩文集《蕉堅稿》之〈序〉與

《跋》，分別由僧錄司左善世獨菴道衍^④與杭州中天竺寺之如蘭^⑤所撰，其作品頗具中國風格。絕海的門流，主要以京都建仁寺爲中心傳衍下去，他們擅長駢文而富於詩的技巧。義堂的門流則大體以京都相國寺爲中心，作風平明而工於散文。此一事實對日後彼邦禪林文學之發展，自然產生很大的影響。

三、禪僧之二教一致論

如據日本學者的研究，宋代理學係由京都泉涌寺僧不可棄俊苒^⑥東傳扶桑，其所持理由爲俊苒曾於南宋寧宗慶元五年（建久十年，一一九九）浮海遊宋。明年，至浙江四明。他嗣北峰之法，頗受華夏士庶之尊崇。在華十二年，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，天臺章疏七百十六卷，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燾刊行《四書》之時。又，俊苒弟子釋信瑞所編《泉涌寺不可棄法師傳》記載：俊苒在華期間與中土人士交往之情形，亦即他在南宋首都臨安時曾受史彌遠、錢象祖、樓昉、楊中良諸儒之尊崇，且與北磻居簡^⑦及葛無懷、樓鑰等名僧、碩儒交往而此僧儒名流們無不稱揚其學德，而樓鑰之理學又淵源於程氏^⑧之事實，認爲俊苒必受他們之影響，而他所帶回的儒書中一定有朱熹之《四書集註》。並且又舉《泉涌寺不可棄法師傳》所紀：

法師上洛（京都）後，與左府（左大臣德大寺公嗣）面晤時，左府欣狎曰：幸今遇師，庶勿攸怠。法師哂然諾。自是厥後，筆精之義，宋朝之談，日新月故，臺臺不怠。《五經》、《三史》

奧粹，本朝未談之義，法師甫陳。左府聞之，無不歎異。

以爲《傳》中所提「《五經》、《三史》奧粹，本朝未談之義」，就是宋儒新註之學——理學。

理學東傳日本以後，使此一新傳學術趨於成長，茁壯者既非當時執漢學之牛耳的公卿社會之博士家的學者們，也不是不可棄俊莠的傳承者，乃是出身五山的禪僧們。早在禪宗東傳日域之前，中國士大夫已多喜愛禪宗而且與禪僧交往，此事可由曉瑩法師^{⑤①}之《卧雲紀談》、《羅湖野錄》，方勻之《泊宅編》，曾敏行之《獨醒雜志》等北宋人之各種紀錄窺見其端倪。^{⑤②}因此，周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠、郡康節諸大儒之傾向於禪教而學禪，從而著手改革有唐以來枯淡的訓詁的儒教，實不足爲怪。就集理學之大成的朱晦菴而言，其師胡籍溪、劉屏山、劉泉、李延平等入皆曾修禪，而朱子本人亦在其《語類》中自言其曾學過禪。而他之曾向天目山之文禮禪師^{⑤③}問敬之義與理，且重視大慧禪師^{⑤④}之《語錄》，乃衆所周知之事實。朱晦菴在禪教中所得者爲心性之說。禪乃心性教，朱子所以認爲心之本體爲虛靈不昧而具衆理以應萬方事，以心爲萬事之本源，萬事之出發點，即是受禪之影響的結果。朱子又將《論語》之一，《大學》之明德，《中庸》之中釋爲心，且將《孟子》之性說及《六經》中言及心性之語以爲補證，從而樹立其學說。^{⑤⑤}禪則有大乘、小乘，而前者乃隨時隨處在無心之境的修養方式，後者則在一定處所，一定時間內，以一定方式來達到淡然無心之境界。而朱子學之居敬、靜坐即由此而來。靜坐乃坐禪之另一種方式，如有閒暇，則靜坐以整齊精神思慮，以爲應接事物之基礎。其與坐禪相異之處，在於不需一定的時間與地點，無類似喝棒等之制裁，不求斷絕思慮以臻無心