台大日本語文研究第 6 期
2004 年 6 月，頁 155-182
本文 2004.5.12 收稿，2004.6.4 通過刊登

隱元禪師與黃檗文化的東傳

徐 興慶*

摘 要

日本學術與思想之獨立始於江戶時代，對中華文化的攝取亦完成於江戶時代。十七世紀初期德川幕府實施「鎖國」之後，中日交流的接觸點雖只限定於九州的長崎港，但當時朱子學爲幕藩體制下的官學，因此雙方以貿易活動與文人交流爲媒介，促使日本社會對儒學的普及逐步蔚爲風潮，尤其當時日本的知識份子對中國文化之攝取不但有增無減，兩百多年的德川幕府對漢學的獎勵，更是不遺餘力。德川時代的儒者・漢學家爭相到長崎遊學，視能飽食中國的學問爲畢生的榮耀。他們傾心於儒學之外，更愛好中國的典籍、詩、書、畫，這種現象可以說是空前未有的「漢學興盛期」。江戶時代的學術之所以能夠普及發達，與其國內社會長期的和平、爲政者的鼓勵、學風的自由及印刷術的發達息息相關。幕府或各藩諸侯爲了振興教育頻頻錄用飽學之士，並重視漢學文獻的蒐集與刊行，幕府將軍本身熱衷學術者爲數不少。

在宗教信仰及學藝方面，影響日本文化深遠者首推 1654 年東渡日本弘法的黃檗禪師隱元隆崎（1592－1673）。由於江戶時代儒學鼎盛時期，以漢詩文爲中心，隱元之詩詞優雅，且具書法長才，其黃檗文化傳人的角色，聲名於日本文化界，與其弟子木庵（1611－1684）及即非（1616－1671），被譽爲「黃檗三筆」。對實施鎖國制度的日本禪林而言，黃檗的禪道、戒律思想與規範，都是日本禪僧爭相修行的領域，他們也爲日本文化的發展作出了相當的貢獻。

本文主要檢視隱元禪師的相關書簡，探討明清戰亂期中國文人東渡日本之始末、日本長崎「唐寺」成立之背景、黃檗文化東傳之真相

* 國立台灣大學日本語文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

及其對近世日本文化界的影響；同時分析隱元與多位明末遺臣、抗清人士、鄭成功一族之往來書信內容，論述隱元在南明抗清史之角色定位及其國家認同問題。

關鍵詞：隱元、黃檗文化、漢學、典籍、木庵、即非、鄭成功

臺灣大學學術期刊資料庫

Buddhist Master Ingen and the Spread of OubaKu Culture to the Japan

Shyu, Shing-ching*

Abstract

Japan's academic and ideological independence from foreign influence began in the time of Edo. Her assimilation of the Chinese culture also ended in the time of Edo. Following the Sakoku (national isolation) policy adopted by the Tokugawa Bakuhu in the early 17th century, Nagasaki harbor in Kyushu became the only contact point for Sino-Japan cultural exchange. But given that the teachings of Confucian scholar Zhu Xi (Zhu Zi) was the orthodox school at that time under the Bakuhan system, Confucianism was prevalent in the Japanese society. Intellectuals in particular were keen on learning the Chinese culture. The Tokugawa Bakuhu that lasted more than two hundred years also made substantial efforts in encouraging the Han school of learning. Confucian and Han scholars in Japan at the time vied for the opportunity to study in Nagasaki and took mastery in Chinese scholarship as their lifetime achievement. Besides submitting themselves to Confucian teachings with reverence, they wholeheartedly embraced ancient Chinese books, poetry, and painting. It was the unprecedented flourishing period for Han school. The prevalence and flourishing of scholarly endeavor and atmosphere during the Edo era were attributed largely to the long-term internal peace, government encouragement, academic freedom, and the advancement of printing. In their efforts to promote education, the bakuhus or governors recruited learned scholars and encouraged the collection and printing of literature. Quite a few bakuhu generals themselves were keen on

* Associate Professor of the Department of Japanese Language and Literature, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

academic pursuit.

The one person that exerted far-reaching influence on Japanese culture in religion as well as arts and crafts was Buddhist Master Ingen Ryouki of the Oubaku sect who traveled across the sea to Japan in 1654 to preach the Buddhist teaching. Given that Han poetry and literature were dominant during the Edo era when Confucianism was at its peak, Ingen's graceful poetry and verses and his mastery in calligraphy earned him a name as the rightful descendant of the Oubaku culture in Japan's cultural community. Ingen and his two disciples Mokuan (1611-1684) and Sokuhi (1616-1671) were lauded as the "three masters of Oubaku." For Japan's Buddhist community in the time of Sakoku, the Buddhist teaching, disciplinary thinking and rules of the Oubaku sect provided guidance to Japanese Buddhist monks and made considerable contribution to the development of the Japanese culture.

This paper purports to examine the correspondences of Ingen and reinterpret the difference between his scholarly thinking and his influence on the modern-time culture of Japan. The paper also explores his interactions with a number of late-Ming surviving officials and the clan of Zheng Cheng-gong（1624-1662）, his role in fighting the Q'ing dynasty as Ming survivors and his viewpoint on national identity.

Key Words：Ingen, OubaKu Culture, Han school, ancient Chinese books, Mokuan, Sokuhi, Zheng Cheng-gong

臺灣大學學術期刊資料庫

隠元禅師と黄檗文化の日本移植

徐 興慶*

要　旨

日本の学術及び外来思想の発展において、その独立しうることは、江戸時代より始まったと言えよう。勿論、日本の長期間にわたる中華文化の摂取というものも江戸時代までに完成されたのである。十七世紀初期に徳川幕府が施した鎖国体制によって、日中両国間における人的、貿易、ないし文化交流の接点は長崎港に限定されるほかなかった。しかし、幕藩体制におかれた江戸時代には朱子学が官学とされたため、日本社会は普遍的に儒学及びその思想に深い関心を持つようになった。特に二百六十年余りにわたった徳川幕府では、漢学普及が奨励され、日本のインテリらは懸命に中国の文化を摂取するようになった。そのため、漢学知識を身に付けようとする江戸時代の儒者たちは、競って長崎に遊学に行き、中国の学問を満足のいくまで貪りに吸収したことを誇りとしていた。彼らは、儒学のほかに典籍、詩、書、画など諸分野の中国知識の吸収に懸命に努めた。この現象は、空前の「漢学興盛期」と言っても過言ではない。

このような学術面の発達及びその普及は、長期にわたる国内社会の平和、為政者の奨励、学問を自由に発展できる学風、さらに印刷技術の発達などの要素と深く関わっているのである。当時各藩においては、教育振興を図るため、優れた学者を招聘したり、重要な漢学文献の蒐集及びその刊行に積極的に取り組んだりする現象が見られるほか、将軍自身も熱心に漢学の普及に励むものが少なくない。

宗教及び学芸の分野で日本の文化面に大きな影響を与えた人物の中で、1654年に日本に渡来した黄檗禅師隠元隆崎（1592－1673）は無視できない存在であった。漢詩文が重んじられる江戸初期におい

臺灣大學學術期刊資料庫

* 国立台湾大学日本語文学系助教授。

て、漢詩、詞、書道の学芸のいずれにも優る隠元は、黄檗文化の伝播者として、日本の文化界にその名が高く、弟子の木庵(1611－1684)、即非（1616－1671）と共に「黄檗三筆」と称されている。

なお、鎖国を施した江戸時代の禅林にとって、黄檗の禅道、戒律思想及びその規律などは、いずれも日本の禅僧達が見習おうとするものであったため、隠元らによる黄檗文化の伝播は、日中文化の交流に大きな役割を果たした。

本稿は、主として今まで余り利用されていない隠元の関係書簡を取り上げ、彼が近世日本の文化面にどのような影響を及ぼしたか、また明清交替期において、隠元と南明政権の支配者である鄭成功（1624－1662）の交友関係、さらに隠元の国家に対するアイテンティティーなどの諸問題を、明らかにすることを目的とする。

キーワード：隠元、黄檗文化、漢学、典籍、木庵、即非、鄭成功

臺灣大學學術期刊資料庫

隱元禪師與黃檗文化的東傳

徐 興慶

一、前言

從日本文化發展史的角度而言，從奈良時代（710－793）的律令制度、平安朝（794－1191）的漢詩及文學、鎌倉・室町時代（1192－1573）的宗教到織豐桃山時代（1573－1602）的學藝，均受到中國文化極深的影響。而日本學術與思想之獨立可以說從江戶時代才開始，對中華文化的攝取亦完成於江戶時代。十七世紀初期德川幕府實施「鎖國」之後，中日交流的接觸點雖只限定於九州的長崎港，但當時朱子學爲幕藩體制下的官學，因此日本社會對儒學的普及蔚爲風潮，尤其當時的知識份子對中國文化的攝取有增無減，兩百多年的德川幕府對漢學的獎勵，更是不遺餘力。當時日本的儒者・漢學家爭相到長崎遊學，視能飽食中國的學問爲畢生的榮耀。[1] 他們傾心於儒學之外，更愛好中國的典籍、詩、書、畫，這種現象可以說是空前未有的「漢學興盛期」。江戶時代的學術之所以能夠普及發達，與其國內社會長期的和平、爲政者的鼓勵、學風的自由及印刷術的發達息息相關。幕府或各藩諸侯爲了振興教育頻頻錄用飽學之士，並重視文獻的蒐集與刊行，幕府將軍本身熱衷學術者爲數不少。例如第一代將軍德川家康（1542－1616）禮聘朱子學者藤原惺窩（1561－1619）講學，復聘其弟子林羅山（忠・信勝、道春 1583－1657）司文事。廣收日本古籍，將鎌倉中期武將北條實時（1224－1276）創設的「金澤文庫」古書移至江戶，籌設紅葉山文庫；凡事以獎勵修學爲先，對天皇亦推崇「**天子諸藝能之事，第一御學問也**。」林羅山是京都出身的朱子學者，他從家康以還，前後擔任四代的將軍侍講，創「學問所」及「先聖殿」於上野的忍岡，此爲日本「昌平黌」之源起。林羅山並對四書、五經加以訓點，稱爲「道春點」。四代將軍德川家綱（1641－1680）更爲林家建立書庫，並賜地給東渡弘法的隱元禪師（1592－1673）鼓勵中國

[1] 有關江戶時代日本的儒者・漢學家爭相到長崎遊學之先行研究，請參閱中山久四郎〈長崎文學唐人詩史〉，收入《讀史廣記》（東京：章華社，1933 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的黃檗文化在日本發揚光大。五代將軍德川綱吉（1646－1709）尤好儒學，不但親自講授四書、《孝經》、《周易》，並設立湯島聖堂，獎勵孔子祭祀，更命林家爲「大學頭」積極推行儒教。受到幕府尊崇及獎勵儒教的影響，各地好學的諸侯紛紛效法。如「御三家」之一的水戶藩主德川光圀（1628－1700）禮聘明末渡日儒者朱舜水（1600－1682）爲國師，聘曹洞宗禪師東皐心越（1639－1695）[2]參學；尾張藩主（今名古屋）德川義直（家康九男、1600－1650）因喜愛儒學，禮聘書法・武術家陳元贇（1587－1671），[3] 強化該藩儒教政策。凡此種種，都是促成江戶時代漢學發達的原因。

另外，德川幕府初期對天主教實施禁教政策之際，適逢中國明清戰亂，爲數不少的中國僧侶與文化人紛紛走避東瀛，他們都是對明朝文化擁有深厚素養的知識份子，扮演了將明朝文化移植到日本的傳播者角色。

在宗教信仰及學藝方面影響日本文化深遠者首推 1654 年東渡日本弘法的黃檗禪師隱元隆崎。由於江戶時代儒學鼎盛時期，以漢詩文爲中心，隱元之詩詞優雅，且具書法長才，其黃檗文化傳人的角色，聲名於日本文化界，與其弟子木庵（1611－1684）、即非（1616－1671），被譽爲「黃檗三筆」。對實施鎖國制度的日本禪林而言，黃檗的禪道、戒律思想與規範，都是日本禪僧爭相修行的領域。如前所述隱元於

---

[2] 心越禪師爲曹洞宗祇園寺派開祖，諱興儔、号東皐，浙江杭州人。於 1677 年東渡日本，1680 年到京都，1681 年 7 月繼朱舜水之後受聘於水戶藩的德川光圀，爲他周旋的是朱舜水的門生今井弘濟。心越向來愛好古琴書畫，並教授幕府儒官人見竹洞琴法，使中國古琴的彈奏得以流傳日本。此外，心越在佛法、篆刻、書法也影響日本文化界極深。詳請參閱杉村英治《望鄉の詩僧 東皐心越》，（東京：三樹書房，1989 年）。陳智超編《旅日高僧 東皐心越詩文集》，（北京：中國社會科學出版，1994 年）。

[3] 陳元贇（1587－1671）浙江餘杭縣人，於 1619 年赴長崎，1624 年到江戶。他與幕府儒官林羅山、漢學者松永尺五、安東省菴、詩人石川丈山均有過交往。除了受聘於德川義直之外，亦曾受聘於長門藩（今山口縣）主毛利輝元，並曾以詩文與陸奧藩（今仙台）主伊達政宗及第三代將軍德川家光應對。其學術思想跨儒、釋、道，最傾老莊思想，著有《老子經通考》。詳請參閱梁容若〈陳元贇評傳〉，《中國文化東漸研究》上篇，（台北：中國文化出版事業委員會，1956 年）。小松原濤《陳元贇の研究》（東京：雄山閣，1962 年）。福田殖〈陳元贇・朱舜水と安東省庵〉《近世より現代に至る来日中国文学者・思想家たちの日本文化の受容に関する総合的研究》，（福岡：九州大學語言文化部，1989），頁 59－67。徐興慶〈陳元贇與中日文化交流〉，《中國文化研究》第 16 號，日本天理大學出版，1999 年。

1661 年獲江戶幕府第四代將軍德川家綱賜地，在京都宇治市創建黃檗宗萬福寺，以此爲根據地，他振興了日本禪風，也傳播了中國的建築、書法、雕刻、繪畫、醫學等文化知識和技術，爲日本文化的發展作出了貢獻。

在儒教、思想方面，1660 年流寓日本，1665 年被幕府副將軍・水戶藩主德川光圀聘爲國師的明末儒者朱舜水，在彼邦開物成物、經邦弘化，對水戶藩的尊王思想、《大日本史》的編纂，大至禮樂刑政，小至文物制度的傳授，他對日本水戶學的發達都有深遠的影響。若稱隱元與朱舜水是對近世日本文化貢獻卓著的雙璧，實不爲過。

本文主要檢視隱元禪師的相關書簡，分析黃檗文化東傳之真相及其對近世日本文化界的影響，同時探討隱元與多位明末遺臣、鄭成功一族的交往關係，論述他在南明抗清史之角色定位及其國家認同問題。

二、明清戰亂期中國文人東渡日本之始末

（一）長崎的「唐寺」背景

日本在 1587 年（天正 15・明萬曆 15 年）豐臣秀吉（1536〈1537〉－1598）掌政時代即禁止天主教入傳，江戶幕府二代將軍德川秀忠（1579－1632）除了強化寺社統治之外，復於 1611 年勵行禁教政策，但都未能將天主教東傳日本的現象根絕。1637 年（寬永 14・明崇禎 10 年）在長崎島原・天草一帶發生了兩萬數千名天主教徒與幕府對峙的「島原之亂」後，幕府遂決定以強制手段藉由既有的寺院勢力，禁壓天主教入傳日本。當時因明清戰亂到長崎避難的中國人，屢屢遭受幕府查禁「邪教」帶給他們許多困擾。因此擴建唐寺，讓旅居當地的商人及僧侶、文人有所歸屬，並有別於洋教，這是長崎「三唐寺（興福寺、福濟寺、崇福寺）」建立的由來。以下分析長崎三唐寺的成立背景與隱元東渡日本之關係。

爲防止倭寇在海上橫行而終止的中日貿易活動，於明朝萬歷 29 年（1601）重開之後，東渡日本貿易的明朝商船與日俱增。劉序楓在〈明末清初的中日貿易與日本華僑社會〉一文中亦從明末的海禁政策與日本的鎖國政策的角度，分析當時的中日貿易關係及長崎華僑社會

臺灣大學學術期刊資料庫

的形成與演變。[4] 十七世紀初期，旅居長崎的華僑社會中向來具有出身別的同鄉會組織，「幫」的意識型態亦極爲明顯，他們在當地建立「唐寺」尋求自我認同。1645 年即南明政權在福州淪陷的翌年，浙江出身的長崎興福寺（又稱三江寺、南京寺）第三代住持逸然性融（1601－1668）憂心日本佛教界因受禁教的影響而衰退，首次提議建請隱元東渡弘法。[5] 長崎福濟寺（漳州寺）於 1649 年從中國招請福建出身的紫雲山開元寺禪僧薀謙戒琬（1610－1673）渡日重新開山，並命名爲分紫山福濟寺，隱元弟子木庵性瑫（1611－1684）亦曾於 1655 年擔任該寺住持。[6]而崇福寺（福州寺）也從 1646 年（正保 3 年）起大力整修寺觀，福建商人何高材更從中國運木材到長崎建立該寺。目前崇福寺的第一峰門與大雄寶殿，目前已被日本政府列爲「國寶」級建築物。[7] 繼該寺第一代住持超然禪師、二代住持百拙禪師之後，1651 年擬聘隱元弟子也嬾禪師（？－1651）擔任三代住持，不料也嬾卻因渡日途中遭船難溺死，遂請隱元法弟亙信之弟子道者超然（1599－1662）前往繼任。道者擔任崇福寺住持之後，曾招收不少日本僧侶入寺，其中還包含了長崎皓台寺的曹洞宗住持月舟，也經常應邀訪問平戶藩主松浦鎭信，致力於黃檗文化的傳播。[8] 隱元因愛徒驟逝而耿耿於懷，他曾對費隱禪師說「然日本所請，原為也嬾弗果，有負其命，故再請于某，似乎子債父還也」，[9] 這是引起隱元東渡「子債父還」說的原因。

從以上長崎「唐三寺」大興土木，積極招聘中國高僧前往日本的時間點看來，不難發現，都是在南明政權瓦解之後。這可從兩個角度

---

[4] 劉序楓〈明末清初的中日貿易與日本華僑社會〉，《人文及社會科學集刊》第 11 卷第 3 期，（台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1999 年）。

[5] 長崎興福寺由江西到長崎的商人真円於 1620 年（元和 6 年）剃髮爲僧後創立。真円曾因在長崎建築拱形的石柱眼鏡橋而聞名於日本建築界。當時參與興福寺創建的尚有當地的唐通事（翻譯官）歐陽雲台、何高材、陳九官、王心渠等人。該寺的二代住持是江蘇出身的僧侶默子如定（1597－1657）。

[6] 長崎福濟寺起初由福建出身的覺海偕其弟子了然、覺意於 1628 年成立一座供奉媽祖的小庵開始。1722 年之後，因中國禪僧不再渡日，委由日本禪僧監寺，到幕末維新期，該寺仍有九座末庵。

[7] 長崎崇福寺於 1629 年由福州出身的王引、何高材、魏之琰、林太卿等人籌建，至 1750 年第十二代之後才交由日本僧監寺，其末庵有二十二座。詳請參閱吉永雪堂編〈聖壽山崇福寺年表〉，收錄在《広寿山雑誌》二，聖壽山崇福寺發行，1961 年。宮田安《長崎崇福寺論考》（長崎文獻社，1975 年），頁 263－294。

[8] 中村質監修《中國文化と長崎縣》（長崎縣教育委員會，1991 年），頁 81。

[9] 〈黃檗和尙扶桑語錄〉，《隱元全集》，頁 2196。

臺大學術期刊資料庫

思考，其一爲東渡日本的中國僧侶以福建出身者居多，其二爲福建夙爲南明政權的根據地，他們在明清易主，政治環境激烈變遷之後紛紛走避。究其原因，不是對滿清政權不抱希望而逃難，就是抱有反清復明的潛在意識，對明朝的國家認同者居多。前述十七世紀初期真円創立長崎興福寺之後，福建僧侶渡日現象逐漸形成一股潮流，據辻善之助在《日本佛教史》中指出，1620 年至 1719 年東渡日本的福建僧有 38 名。[10] 木宮泰彥的《日華文化交流史》亦統計出 1620 年至 1722 年東渡日本的福建僧有 63 名，[11] 山本悅心《黃檗東渡僧寶傳》、木宮滿彥〈黃檗僧・明清人の來朝と文化の移植〉[12] 更提及 1620 年至 1723 年福建有 70 餘名到長崎，這些渡日的僧侶有一個共同的現象，即以黃檗僧居多，此種現象可說是空前絕後。1644 年明朝滅亡之後福王、唐王、桂王、魯監國及鄭成功之後，台灣鄭氏政權的南明抗清活動持續了四十年之久。而雙方戰事最激烈的地方爲福建及浙江沿海，不難想像閩、浙佛教界時遭波及的景象；當時抗清失敗而剃髮爲僧者有之，捨官爲僧者有之，流亡海外避難僧侶及文人爲數更不在少。林田芳雄在其研究中，就明白指出福州黃檗山在抗清活動過程中，扮演著相當關鍵的角色。[13]

（二）隱元禪師東渡日本的時代背景

隱元於 1619 年 29 歲時遇印林寺鑑源興壽法師後，才到古黃檗出家。據《隱元禪師語錄》記載，黃檗山費隱通融禪師於明崇禎 9 年（1636）退隱，翌年隱元 46 歲繼席福建黃檗山萬福寺，費隱禪師則歸隱浙江省溫州府永嘉縣的法通寺。兩人與密雲円悟禪師主持的寧波府景德寺，同倡禪學，法門極盛一時。1644 年明朝滅亡之後，隱元曾離開福州黃檗山到浙江訪問費隱禪師，再返福州，於 1654 年東渡日本。

日本學者平久保章曾分析隱元東渡的原因有「避亂歸化」、「爲法東渡」、「家綱招請」、「奉王命東渡」、「長崎奉行招請」、「子債父還」

---

[10] 辻善之助《日本佛教史》第九卷，（東京：岩波書店，1954 年），頁 285－290。
[11] 木宮泰彥《日華文化交流史》，（東京：富山房，1955 年），頁 695－704。
[12] 詳請參照山本悅心《黃檗東渡僧寶傳》，（黃檗堂發行，1940 年）。木宮滿彥論文收錄於《常葉学園富士短期大学研究紀要》第 4 號，1994 年
[13] 林田芳雄〈明末清初閩僧東渡考〉，京都女子大學史學會《史窗》第 47 號，1990 年，頁 62－67。

國立臺灣大學 期刊資料庫

等各種學說。[14] 1987 年日本學者小野和子在〈動乱の時代を生きた隱元禅師〉一文中，認爲隱元東渡日本的目的，除了傳教之外，是爲了鄭成功的反清復明前往日本借兵。[15] 陳智超則認爲隱元負有重要的政治使命，是鄭成功的「親善使節」。[16] 徐堯輝的研究卻不贊成隱元當時負有策劃反清復明的政治使命之說，而主張其目的完全在於布教。不過，徐氏亦認爲隱元在興建萬福寺時，於 1665 年（康熙 6・寬文 5 年）建造了極爲隱密的「威德殿」，供早先流亡名古屋的張振甫（明崇禎皇帝三子朱慈烺之化名）作爲反清復明的策劃基地，隱元是張振甫集團極有力的掩護人。[17] 這個時間點，已經是朱舜水認爲鄭氏集團無法實現反清復明之夙願，而結束五年的長崎居留，前往江戶講學的時候。此外，胡滄澤的研究亦指出，隱元東渡完全是爲了弘法，與鄭成功之間，是高僧法師與佛教信仰者的關係，所謂隱元負有鄭成功向日本借兵使命的說法是不能成立的。[18] 關於上述幾種說法，本文擬依據隱元的相關書簡，逐步分析並提出筆者的看法。

1654 年隱元決定東渡弘法時，日本佛教界大致有下列幾個客觀條件已經形成。

（1）隱元東渡之前，明朝遺民已東渡不絕，其中就有逸然性融、淨達、覺聞、蘊謙戒琬等名僧，使隱元在日本聲名遠播，因此當時日本臨濟宗僧侶對隱元已有相當的認識。加上崇福寺四大檀越之稱的王引、林守璧、何高材、魏之琰與旅居當地且歸化日本的穎川官兵衛（陳性乾，獨健，浙江紹興人）、穎川藤左衛門（陳道隆，福建龍溪人）、彭城太兵衛（劉三官）等十三人聯名數度邀請。[19]

---

[14] 平久保章《隱元》，（東京：吉川弘文館，人物叢書，1962 年），頁 67－82。

[15] 小野和子〈動乱の時代を生きた隱元禅師〉，《禪文化》季刊第 124 號。

[16] 陳智超・韋祖輝・何齡修編《旅日高僧隱元中土來往書信集》（日本黃檗山萬福寺藏），（北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心・新華書店，1995 年），頁 21。

[17] 徐堯輝《明太子、福王亡命在日本－化名張振甫、張壽山》，（台灣中華書局，1984 年），頁 68。徐氏還引名古屋德川美術館蓬左文庫所藏《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，與木菴、即非等研究其道」，認爲隱元與張振甫集團之結合始於 1661 年萬福寺興工之際；而策反清復明之志士在「威德殿」集會，則始於 1664 年鄭經據台時代。

[18] 胡滄澤〈鄭成功與隱元禪師關係略論〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》1997 年第 4 期。

[19] 「眾檀越請啓（壬辰夏四月初六日船主何素如賫至）」云：「敬聞老和尚正授濟上心宗，久踞檗山獅座。行推廣夏，名重高真。仰望西來，懇求杯渡。」〈黃檗

（2）日本淨土真宗的本山本願寺，在江戶初期即分裂爲西本願寺（1519年京都本願寺之本山於1636年由豐臣秀吉再建，今遺有唐門、飛雲閣等桃山時代的建築特色。東京築地有別院）及東本願寺（京都真宗大谷派本山，1602年得德川家康援助後，其始祖教如（1558－1614）自西本願寺獨立）。幕府從1631年（寬永8・明崇禎4年）禁止新寺院之成立，擬重新明訂寺院法度、檀家制度。因此，當時日本佛教的宗教活動在幕藩體制中極度受限，難以施展，在禪風萎靡不振之際，期待在臨濟宗、曹洞宗之外，新興的中國禪學能帶給日本佛教界振衰起敝之效。

（3）據《黃檗開山普照國師隱元語錄》記載，1654年隱元初抵長崎興福寺開堂弘法之際，即有數千名日本僧參與，當時日本佛教界沈寂已久，他們期待明朝禪風的傳來，爭相目睹明朝佛教界首屈一指的高僧隱元。這種現象是因爲1624年福清萬福寺刊刻的《隱元禪師語錄》舶載傳入長崎，除了京都妙心寺派僧侶爭相購讀之外，不分宗派的諸多日本禪僧亦爭相借閱，目的當然是爲了修行。[20]

上述現象是打動隱元赴日的遠因，而中國戰亂，不利弘法是促使隱元決定東渡弘法的主要原因。

（三）日本黃檗文化之確立及其影響

在日本佛教界，受到以隱元爲首的黃檗文化傳播影響最深者，應屬京都臨濟宗妙心寺[21]開基關山（慧玄）派的龍溪宗潛、禿翁妙周、竺印祖門、湛月紹円（1607－1672）等禪僧。[22] 根據《黃檗外記》的記載，他們在隱元東渡前三年，偶然在京都買到崇禎十五年版的《黃檗隱元禪師語錄》，閱後因心生感佩，遂擬招聘隱元爲該寺住持，但由於妙心寺四派（龍泉派、東海派、靈雲派、聖澤派）元老愚堂東寔等

和尚扶桑語錄〉卷首，《隱元全集》，頁1585。另隱元受邀的詳細過程請參閱吉永雪堂編〈黃檗の東漸小史〉，收錄在《黃檗の東漸》広寿山雑誌二，聖壽山崇福寺發行，1961年，頁4－5。

[20] 鷲尾順敬《黃檗派の開立と龍渓》1－3，《史学雑誌》33編10、12號；34編2號，1922－23年

[21] 京都臨濟宗妙心寺創建於1337年，爲花園上皇以其離宮的伽藍建造，開山爲關山慧玄法師。16世紀後，該寺受到豐臣秀吉的擁護而成爲日本臨濟宗最大的伽藍，現仍藏有爲數不少的繪畫及工藝品，其伽藍、庭園亦頗具特色。

[22] 能仁晃道編著《隱元禪師年譜》（京都：禪文化研究所，1999年）。

臺灣大學學術資料庫

人因持戒形式與流派相承之不同，反對而作罷。之後，竺印祖門即向幕府總管寺社的「京都所司代」板倉重宗（1586－1656）推薦，擬迎接隱元至大阪高槻市的普門寺弘法。板倉不但兩次接見隱元，還賜法號「獨真性空」，並在親自造訪普門寺後，向幕府稟告隱元在日本弘法的重要性。隱元終獲幕府大老酒井忠勝（1587－1662）、老中松平信綱（1596－1662）等人的首肯，於 1655 年 11 月 4 日在普門寺開堂弘法。不過，當時繼任幕府四代將軍的德川家綱年僅十五歲，由老中們共同輔弼幕政，雖然當時的幕藩體制由武家政治轉爲文治政治，但其鎖國的戒備極爲深嚴，對搭乘鄭成功的軍船東渡日本的隱元仍存戒心。隱元在普門寺弘法初期，幕府限其不得外出，形同軟禁；至 1656 年 7 月之後才准外出，每次以二十日爲限，地點並限定京都、奈良、大阪、堺、大津等關西地區之小範圍，不得越過他界，而且每次到普門寺聆聽隱元弘法的日本僧侶被限定在二百人以下。[23] 由於幕府的種種限制，加上隱元與眾僧的「三年歸國」之約即將到期，他曾興起不如歸去的念頭。隱元在 1657 年 10 月《奉復徑山大和尚（費隱）》書函中述及：

> 緣國主甫蒞政便有向化之誠，朝諸大老咸敬信宗風，囑寺主緇眾再三懇留，莫非夙緣會遘，似乎難卻。且此土宗風久頹，未有直下承當之者可以接續，故爾躊躇，萬望和尚垂遠邇大均之慈，恕隆琦方命延緩之戾。倘得一脉東流，亦是偶爾成紋。明年夏秋，或可辭回，即趨座下。[24]

當時，隱元已觀察出繼位不久的國主德川家綱對闡揚佛法頗有誠意，朝中大老們更是篤信黃檗禪學，屢遭慰留之後自覺盛情難卻，或有機會承擔重振日本佛教雄風的大任，這是隱元的希望所在。另一方面，約定的三年歸期即在，回國與否，他本身亦產生了躊躇。不過從書面的文意觀之，只要在日本能開闢弘法之道，隱元回國的機率是越來越小，事實也證明隱元的觀察恰如其願。因爲隱元在普門寺弘法，經過妙心寺龍溪宗潛的大力奔走，幕府每月支給普門寺十五石俸祿，該寺勉強維持了最基本的生計。1658 年 11 月隱元在龍溪宗潛及禿翁妙周

[23] 竹貫元勝《近世黃檗宗末寺帳集成》解說，（東京：雄山閣，1990 年），頁 19。
[24] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

的陪同下，到江戶晉見了十八歲的幕府將軍德川家綱。在江戶滯留期間，曾爲大老酒井忠勝舉行其父酒井忠利逝世 33 週年的紀念法會，酒井忠勝因此皈依黃檗佛門，這是隱元後來得以在日本傳播弘法的重要轉捩點。隱元曾經向酒井忠勝表明返回中國的意念，但是酒井忠勝在萬治 2 年（1659）5 月 3 日給隱元的書信中，明白告知將軍家綱將依他的希望在京都山城國宇治郡的大河田村賜地興建黃檗禪寺，佔地有九萬坪之多。新禪寺於 1661 年 5 月開工建造，1663 年 1 月 15 日正式開堂，名亦稱黃檗山萬福寺，惟日本的黃檗宗稱中國爲古黃檗，日本爲新黃檗。京都萬福寺的開山壽塔、禪堂、鐘樓等雛形得以陸續完成，除了得力於酒井忠勝捐贈的一千兩黃金，以及當時常往來中國經商，後爲隱元弟子的長崎商人勝性印（四郎右衛門直重，1598－1671）的鼎力相助之外，各地諸侯及家臣的獻金亦貢獻頗多。諸如竹林精舍係由「旗本」近藤貞用捐贈百兩所造；松隱堂則依關備前守（今岡山縣東南部）長政夫人遺言捐贈兩百兩建造完成，後爲隱元退隱之所。另外，放生築池則由京都的原田佐右衛門捐白金三百兩而成，曾任長崎奉行的黑川正直也捐贈鐘樓及知客寮等設施。寬文 5 年（1665）木庵擔任第二代住持之後，幕府明令每月給寺領 400 石，確立了萬福寺的經濟基礎。1667 年將軍家綱投入白金兩萬兩及大量中國雲南木，遣幕役監工，先後完成了舍利殿、大雄殿，促使萬福寺的伽藍更爲完備，[25] 京都萬福寺從開山到舍殿完全竣工，達十七年之久。

中國的黃檗宗之所以在近世日本社會急速普及，是因爲當時幕府對宗教統治政策尚未完成，各佛教宗派之間仍存在著諸多問題，才會藉助黃檗禪風的流傳，以振興日本的佛教界。寬文 5 年（1665）德川家綱頒布「諸宗寺院法度」之後，強化了幕藩體制統治寺社的機能，也由於幕府對宗教政策的變更，黃檗禪僧透過佈教活動，更容易獲得日本各派佛寺皈依爲黃檗宗的末寺。根據吉永雪堂的《黃檗宗本末寺牒目錄》統計指出[26]，萬延元年（1860）有高達 970 座末寺。再據《天保末寺帳》到十九世紀初期，仍高達 963 座末寺；至明治 6 年（1873），

[25] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 21。
[26] 吉永雪堂的《黃檗宗本末寺牒目錄》藏於京都萬福寺文華殿，計有延享 2 年（1745）、明和 9 年（1772）、天保 14 年（1843）等三種近世黃檗宗末寺帳。

臺灣大學學術期刊資料庫

在日本的黃檗宗末寺亦有 626 座之多，[27] 足見黃檗文化對日本宗教社會影響的時間很長，層面很廣，範圍更釋無遠弗屆，中國禪僧在彼邦擔任黃檗寺院住持，延續了近一世紀。

三、隱元與抗清人士之往來書信

據吉永卯太郎的研究指出：鄭成功在駐地福州抗清之際，經常隨隱元參禪而受法於黃檗禪宗，1654 年 7 月 5 日隱元決定東渡弘法時，係由鄭成功族兄鄭彩安排到南明的軍事基地廈門整裝待發。當時四度邀請隱元前往日本的長崎興福寺（南京寺）成員雖爲隱元準備了一艘由長崎系屋七郎又衛門所派遣的商船迎接，但由於明清對峙，時局緊張，鄭成功顧慮隱元的航海安全，特派兵船並命其部將五軍都督張光啓護送至長崎，張光啓也因此與隱元禪師結下禪緣。[28] 但是礙於相關史料難以發掘的瓶頸，吉永氏並未對兩者之間的交往做更深入的探討。

筆者曾經閱讀一些中日學者對隱元東渡弘法的相關論述，推測京都宇治萬福寺的文華殿裡，應藏有隱元與鄭成功的相關文書，曾於 1991 年、1992 年透過日本黃檗宗研究家宮田安的介紹，數度前往調查，但礙於當時該寺對貴重文物保存的相關規定而無法借閱，故未能如願一睹隱元及鄭成功之真跡，頗感遺憾。1997 年筆者再度前往調查，始獲黃檗文化研究所研究員田中智誠之助，見到了存疑許久的『唐山諸居士書札』、『諸居士書札』、『諸和尙書札』等真跡文獻。不過在這期間，中國社會科學院歷史研究所的陳智超已在萬福寺相關單位的協助與同意之下，於 1994 年做過調查，他針對 117 封書札的作者與隱元交往的關係、詳細考訂日期，並請明史專家韋祖輝、清史專家何齡修共同整理、注釋，後面又提示了相關參考資料，於 1995 年 3 月出版了《旅日高僧隱元中土來往書信集》。這些與隱元關係深厚的書信，不僅對明、清與江戶時代的中日佛教交流史具有高度的研究價值，對於隱元與明末遺臣及鄭成功一族的交往關係，更可以抽絲剝繭的探討出他在南明抗清的歷史過程中所扮演之角色定位。

[27] 前引竹貫元勝著書，頁 41。
[28] 吉永卯太郎《黃檗の話（四）－黃檗と明季の名流》，京都：黃檗宗務本院，1942 年，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

隱元除了創立日本佛教的黃檗宗，對近世日本文化亦有重要影響，並爲中日學界重視。在京都宇治萬福寺所藏的隱元關係書信當中，最令筆者關注者爲隱元與鄭成功、鄭彩、鄭奏官、張光啓，南明監國魯王政權的東閣大學士劉沂春、隆武政權的兵部尚書唐顯悅等人的關係。此外，原爲抗清名將，後爲隱元弟子的獨耀性日（姚翼明）、[29] 獨往性幽（歐琪）、[30] 道岳（鄭彩婿）、道海以及當時有商船經營的中日貿易的林繼京等人的交往過程。以下，檢視隱元的相關書信內容，闡明隱元東渡的原因及其政治立場與國家認同的問題。

（一） 隱元與鄭成功的關係

據《普照國師年譜》記載，隱元在 1654 年 5 月即決定應日本長崎興福寺邀請，東渡日本弘法，同年 5 月他辭別故里，與隨行僧俗三十八人整裝出發，經莆田、泉州，6 月 3 日抵中左（廈門），6 月 21 日鄭成功備舟護送，啓棹東渡。同年 7 月 5 日抵九州長崎，隨即被迎入興福寺，當時隱元詠了下列七言律詩一首，表明他相當複雜的心境。

> 江頭臂把淚衣沾，道義恩深忍難時，老葉蒼黃格外飄，新英秀氣中枝發。因緣會合能累無，言行相孚豈可移，暫離故山峰十二，碧天雲淨是歸期。[31]

鄭成功在派船護送隱元渡日之後，曾致隱元書函，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，大闡三昧。不然不必淹留歲月，以負我中土檀那之願。況本藩（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，自當丈佛力保護，無庸

[29] 獨耀性日俗名姚翼明，浙江海寧人，曾與南明將領張名振（1601－1656）共同抗清，魯監國曾授予職方主事，後流亡福建。1652 年剃髮爲僧，師事隱元。著有《南行草》、《黃檗隱元禪師年譜》。

[30] 獨往性幽，俗名歐琪，福建侯官縣人。工詩，擅棋，明亡之後曾起兵抗清，後入廣東削髮爲僧，1651 年師事隱元，之後仍參與抗爭活動。

[31] 前引平久保章著書，頁 88。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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」[32]

鄭成功對於隱元東渡，表明他「不欲大師飛錫他方」的態度，期盼隱元赴日會有歸期。而他所以撥船護送，乃基於「日國頂禮誠深，不忍辜彼想望之情」，僅就此封書簡的內容而言，並無法看出如陳智超所述隱元負有重要的政治使命，或者他是鄭成功的「親善使節」。不過，此信寫於 1654 年 8 月隱元渡日不久，當時鄭成功以福建廈門爲基地，轉戰廣東、浙江沿海，多次北伐至長江，確實需要大量的軍援，加上他有多次派員向日本乞兵的記錄，又基於隱元週遭不乏反清復明的志士，讓人聯想隱元負有政治使命亦在所難免，否則隱元東渡之後也不會受到幕府如此嚴厲的監視。此信對研究鄭成功與隱元的關係具有歷史價值。筆者預測類似書函或不止一封，冀望相關的新史料能陸續被發掘，如此可以更客觀的佐證隱元負有政治使命所假設的問題意識。

另外，與隱元夙有往來的鄭彩，其詳細生平難以考證，川口長孺的《臺灣鄭氏紀事》中有「按，彩蓋芝龍親族也。然不詳其系。《華夷變態》以彩為成功一名者誤矣」。[33] 又據浦廉一《長崎預銀の研究》手稿，鄭氏一族曾有一筆爲數不小的貿易銀寄放在日本長崎，由此大致推知，鄭彩應是當時到長崎做貿易之鄭氏親族。[34] 此外《華夷變態》、[35] 石原道博《明末清初日本乞師の研究》，[36] 均詳細描述鄭彩曾派使者攜帶藥種、絲、絹織品前往長崎，企圖以這些貿易品交換日本的武器，而鄭成功也曾透過琉球希望幕府提供衣甲、長劍、長槍及彈藥。足見他們與日本的人物往來甚爲頻繁。

鄭彩曾於乙末年（1655），即隱元渡日翌年端午，詠七言律詩寄贈

---

[32] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 67－70。

[33] 石原道博亦曾指出林春齋在《華夷變態》中，誤將鄭成功與鄭彩混爲一談。詳見石原道博〈鄭彩と隱元〉，《台灣風物》第 12 卷第 1 期，1962 年。

[34] 浦廉一《長崎預銀の研究》手稿，由筆者恩師中村質（九州大學名譽教授）生前交付。該手稿現已有中譯本，詳請參閱李孝本、賴永祥譯〈延平王戶官鄭泰長崎存銀之研究〉，《台灣風物》第 11 卷 3 期，1961 年。

[35] 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，頁 25－30；頁 40－41。

[36] 石原道博《明末清初日本乞師の研究》（東京：富山房，1945 年），頁 131－187。

臺灣大學學術期刊資料庫

隱元，詩云：

宦逐行間三十年，請纓弱冠晚仍堅，因求杖錫聆三昧，乃識津梁參又玄。水月干戈皆彼岸，風播罪劫等安禪，何時貝葉自東渡，好把雲箋花雨懸。[37]

隱元在《贈鄭國公》中，亦有下列五律一首：

南國忠貞士，威名徹古今。三朝天子佐，一片故人心。世變勳猶在，道存志可欽。雖然滄海隔，萬里有知音。[38]

從以上兩首詩的內容看來，鄭彩和隱元交情匪淺，隱元東渡日本之後，兩人雖然異地相隔，但隱元對鄭彩仍難掩「萬里有知音」的念情。

另外一位與隱元有來往的人物是張光啓。據江日昇《臺灣外記》云：張光啓爲鄭成功部屬，1660 年夏天鄭成功北伐失敗，他奉命到日本借兵，遭日本幕府拒絕而歸。但他曾護送隱元到長崎，兩人在福建早爲舊識，且深交已久。

張光啓曾在 1660 年致書隱元，書曰：

徂夏奉命日國修好幣交，擬進京圖會，怏敘積悰。不意事機中阻，鼓枻難歸。天緣非偶，望壽安而永嘆耳。[39]

書中所謂「擬進京圖會」係指當時隱元在大阪的普門寺弘法之際，張光啓擬從長崎前往拜見而不得要領。對此，隱元有如下「寄贈總戎張居士出使長崎」的書函。

丈夫出世間，氣宇獨超群。能紹大功業，勳名動遠聞。昔曾驟一騎，立解檗山紛。未識山中主，先瞻頂上雯。法門真猛將，令我轉思君。[40]

上述書函的內容即足以印證兩人夙爲舊識。

（二）隱元與明末遺臣的關係

劉沂春出身福建長樂縣，1634 年（明崇禎 7 年）中進士，歷任縣知、刑部郎中，明亡之後，參與抗清運動，歷任福州唐王政權太僕卿、魯監國右副都御史、禮部侍郎、東閣大學士兼吏部尚書等要職。[41] 劉

[37] 伊藤松《隣交徵書》，初篇，卷二。
[38] 〈普照國師廣錄〉，《隱元全集》，頁 1509。
[39] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 438。
[40] 〈雲濤二集〉卷一，《隱元全集》頁 2636。
[41] 劉沂春經歷，詳見前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 202。同治《長樂縣

臺灣大學學術期刊資料庫

沂春在隱元東渡後的 1656 年、1658 年曾致書隱元，期盼他東歸中國繼續弘法。書曰：

> 久睽法音，殊深夢寐。老禪師教衍東國，懸不夜之明燈，闡無上之密旨，到亨身泰，誠萬古一時也。但故國緇流，望切開迷，群索羽言，公迎法駕。萬乞期滿即允南歸，以慰後進之心（後略）。[42]

此書寫於 1656 年 4 月，隱元抵日約兩年之後。隱元東渡之前曾與眾僧約定三年期滿即回中國，故有「萬乞期滿即允南歸」之句。對於劉沂春的期盼，隱元在〈復閣部魯庵劉居士〉書中答曰：「東渡已來，時切瞻斗，瑤緘遠貺，青蓮如對也。喚錫歸山，道愛諄諄，刻骨銘心矣」。[43] 對日本當時的佛教界，隱元表示：

> 彼中三百年來個事久弛，無人撥轉。茲幸敬信，因之發明，庶不辜涉濤一遭矣。乞宥方命，容聽自便，順流而西，或與老居士結林下緣，自當別有傾倒也」。[44]

有關歸國乙事，他認爲一切順其自然。隱元又提及：「令叔乃子曜哲，奉命追隨，為彼傳譯，亦機會巧遘，得他大用，或延此耳。兼以聰穎猶人，進而教之，謹聞命矣」。[45]「曜哲」乃劉沂春叔父劉有恆之子，名劉三光（1633－1695），又名宣義，曜哲乃其字。據宮田安《唐通事家系論考》知劉有恆於 1618 年東渡日本，隱元東渡後與之關係密切。劉三光的日本名爲彭城仁左衛門，又因劉沂春曾任東閣大學士，故訛號東閣，法名道詮，1659 年，29 歲任「大通事」，1655 年 8 月隱元從長崎移住普門寺弘法之際，長崎奉行從百餘名「唐通事」中，選出劉耀哲傳譯。[46]

1661 年隱元七十大壽時，劉沂春還寫了〈奉賀隱大師和尚七秩華誕序〉爲之祝壽。[47] 另外在《黃檗和尚扶桑語錄》、《黃檗和尚壽章》、《普照國師廣錄》、《雲濤二集》當中，彼此之間的書信往返，隨處可

志》卷十四，李肅求《魯之春秋》卷七，翁洲老民《海東逸史》卷二。

[42] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 203。

[43] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書。

[44] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書。

[45] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書。

[46] 宮田安《唐通事家系論考》，長崎文獻社，1979 年，頁 162－166。

[47] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 207－208。

臺灣大學學術期刊資料庫

見，足見兩人交情匪淺。隱元在《答白雲居士（劉沂春）來韵》中，詠了下列這首詩。

> 一葦迢迢萬里航，眾生未盡願無藏。白雲影裡招明月，黃檗杖頭探草堂。華土風光能有幾，海邦名勝自成章。朝昏鼎祝龍峰叟，拈出檀心片片香。[48]

隱元吐露在華土弘法難有昔日風光，而在日本，黃檗禪宗卻得以伸張，隱約透漏了歸期遙遙的訊息。

隱元的另一位弟子獨耀性日，俗名姚翼明，浙江海寧人，曾與南明將領張名振（1601－1656）共同抗清，魯監國曾授予職方主事，後流亡福建。1652 年剃髮爲僧，師事隱元。他在隱元渡日不久，曾致函告知鄭成功部隊北伐抗清的近況，書曰：

> 日自拜別和尚後，即擬還山。因定西侯張公至，以錢相國祀田一事言之，渠即欣然慨允。當即作一薄緣，托其倡募。渠即轉達國姓公（鄭成功），首題百金，餘即命潘孝廉道宣各營鎮遍募，題有伍百金之數。近以軍務倥傯，張定西已揚帆北去，潘孝廉身抱疾病，諸鎮亦各料理軍機，未遑及此。[49]

此書寫於 1654 年 9 月 27 日，文中「定西侯張公至」、「張定西已揚帆北去」，是指南明抗清將領張名振（1601－1656）於 1654 年攻入長江之際，缺乏軍糧，他南下廈門與鄭成功尋求解決之道。「錢相國」係指錢肅樂（1606－1648）浙江人，爲抗清人士，後因清軍大舉南侵，最後避亂逃入福建，其遺體葬於福清黃檗山中。至於「潘孝廉」，陳智超則解讀他是當時在鄭氏幕下任參軍兼管戶官的潘賡鍾。[50]

爲協助撰寫《隱元年譜》，獨耀性日曾尋求東渡日本的機會，對此，隱元在《復獨耀侍者》函中曰：

> 甲午秋後到扶桑，其事實眾所共見共聞，夫復何疑？望子速來，佐其全始全終，成法門之功臣。己事可辦，不亦至美，甚勿滯于濁劫之中，是老僧之至囑也。[51]

---

[48] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書。
[49] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 95－96。
[50] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 101。
[51] 〈黃檗和尚扶桑語錄〉，《隱元全集》，頁 2254－2257。

臺灣大學學術期刊資料庫

隱元懇切希望劉沂春前往日本襄助弘法，獨耀性日早年參與反清復明的活動，皈依佛門之後，因編撰隱元在中國的年譜，極受隱元依重，遂稱之爲「法門功臣」。

福建出身的唐顯悅，曾是明朝舉人、進士，曾任浙江知縣、浙江湖州府學教授、國子監助教、南京戶部、兵部主事、湖廣按察使、湖廣布政司參政道等職。明亡後，任南明隆武政權通政司右通政，復任兵部尚書，亦爲鄭成功的部將之一。

唐顯悅曾與隱元有書新往來，隱元稱之爲「梅臣居士」。唐顯悅曾於1654年6月15日致書隱元，書中主要寫著：「仙邑遭兵戈之厄，惜和尚慈悲，不及見此中景象，為大地眾生下有情無情一滴清淚也」，頗有諷刺隱元在抗清之際臨陣脫逃的意味。唐顯悅又說他曾閱讀《隱元長崎興福寺錄咏》，最在乎「黃檗舊家風，扶桑新氣象」的語示，質疑隱元何不直舉「菩提路一條直筆，解脫門兩扇打開」[52] 二句更爲簡要。對此，隱元在《復冢宰梅臣唐居士》中答覆說：

> 貧納應扶桑法會因緣，昔種今熟，非是偶然。閩中兵戈之厄，亦夙昔之業果報不爽。縱有神力，無如奈何。然知命君子，鑒在先機，斷無怨尤之念。[53]

隱元將到日本弘法解釋爲一種因緣際會，而福建的兵戈戰亂是無可奈何，無法避免之事，這是日本學者指他東渡是「避亂」的原因。

徐昌治，浙江海鹽人，爲明朝山東巡撫徐從治之弟。1633年舉人，因清軍南攻而放棄從政，追隨費隱通容禪師二十餘年，與隱元同門，自號無依道人，篤信佛教，以著述終老。曾捐資助刻費隱《五燈嚴統》九卷。著有《四書旨》、《周易旨》、《通鑑燦》、《昭代芳摹》、《無依道人錄》、《醒世錄》、《高僧摘要》等。1655年春天，曾託由日本回福建、浙江的隱元弟子古石、惟仁將《高僧摘要》四卷、《醒世錄》等佛籍帶到日本弘法。隱元爲此申謝致書曰：

> 讀惠佳刻，旨趣清神，直截單傳之奧，明明獨露，佩服佩服。所集高僧傳。從上一班老古錐，神光直自騰今耀古。老僧渴望

[52] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁141。
[53] 〈黃檗和尚扶桑語錄〉，《隱元全集》頁2325－2326。

臺灣大學學術期刊資料庫

重為增式？仰惟明懷，我良深，以至因風作匹也。[54]

（三）渡日前後隱元與黃檗禪僧的聯繫

1654 年隱元東渡日本前後與費隱禪師屢有書信往來。1652 年 11 月 21 日他東渡之前，費隱曾致書云：

> 聞日本國王以厚禮請首座到彼國弘揚祖道，此誠美事，多動時聽。但廣漠汪洋，風迅莫測，當以懶為戒，決不可往也，應修書以謝。[55]

費隱擔心的是航海的安全，他提醒隱元，應以其弟子也懶之前渡日遭落海爲前車之鑑，告誡應予謝絕，勿前往日本。但最後隱元並未採納其意見，仍執意前往日本。

隱元抵日後，屢屢致書費隱，報告他在日本的最新狀況。首先費隱在 1655 年回函中提及：

> 吾徒既應扶桑國主敦請開法，為彼土禪宗鼻祖，顧為一時重任，亦係千載大事。宜體達摩祖師來入我土，待機數年，接得神光二祖以續慧命，便乃攜履西歸。吾徒亦當如是，若接得一二大根器，兼有學識，亦有福報，便須拽東歸，作逸老計。故曰葉落歸根，此之謂也。[56]

隱元渡日未滿三年，費隱又於 1656 年 2 月 26 日致函曰：

> 賢徒受請弘法，既經三載，聞亦甚盛。當急流勇退，思古人語不虛。且故鄉法道濫觴之極，老僧力挽其風，不能正其一二。望賢徒急來扶綱宗，綿遠慧命，亦好作逸老計，免得老僧朝夕注念。[57]

其大意仍不忘提醒隱元最後必須急流勇退，再回中國主持禪務，做葉落歸根的打算。

另外，比隱元早一年東渡日本之明末人士，名曰獨立（1596－1672），他在長崎與隱元亦有一段交往。獨立俗名戴笠，字曼公，浙江杭州人，曾習醫，攻痘科、擅書法。於 1653 年 3 月到長崎，翌年隱元

---

[54] 〈黃檗和尚扶桑語錄，隱元〈復無依徐孝廉〉〉，《隱元全集》頁 2309－2310。
[55] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 43。
[56] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 47－48。
[57] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 56。

臺灣大學學術期刊資料庫

東渡之後與黃檗僧深交，亦曾爲岩國（今山口縣）藩主吉川廣嘉（1561－1625）治病。[58] 獨立在日本與陳元贇、朱舜水均有交往。獨立於 1666 年，隱元七十五歲時曾致書曰：

> 去秋自擬上覲法顏，忽被豐州太守相留，不逾月，崎主島田公書促往巖（岩國），并豐主亦莫留能，是遲翫候之愆。春日已乞巖主發船上覲，至初八日，崎中通事連名書促回崎為醫鎮主（中略）一晤之緣，天不與便，方知因緣猶在不偶，端俟明春以行也。[59]

自隱元東渡之後，獨立想常駐萬福寺追隨隱元弘法，但不爲幕府允許，終生不能如願而老死日本。隱元聞渠歸寂，曾作以下七律悼念。

> 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。[60]

有關獨立與中日文化交流的關係，將另搞撰述。

四、隱元與黃檗文化對近世日本文化之影響

（一）日本朝野人士與黃檗文化

從隱元東渡弘法，傳播黃檗文化於日本的角度而言，它除了喚醒日本禪學之風，普及漢詩與書法的文化交流外，在京都宇治的萬福寺所展現的中國寺院建築技法、佛教禮儀、佛像雕刻、繪畫以及美食料理（如隱元豆、普茶料理）、茶的輸入與栽培等，對日本文化可謂影響深遠。舉例而言，京都寺院的造型，多屬明代的建築格調，此與黃檗文化的東傳，不無關係。

江戶中期的幕府老中柳澤吉保（1658－1714）因嗜好禪學與高泉、千呆、悅山、悅峰等黃檗禪僧有過親交。日本近世古文辭學派大家荻

---

[58] 詳請參閱桂芳樹《僧独立と吉川広嘉》（山口：岩國徵古館發行，1974 年）。石村嘉英〈戴曼公独立禅師の偉蹟〉，《深見玄岱の研究》（東京：雄山閣，1973 年），頁 401－657。徐興慶編注《朱舜水集補遺》附錄二「朱舜水友人・弟子傳記資料」，（台北：學生書局，1992 年），頁 295－300。

[59] 前引陳智超・韋祖輝・何齡修編書，頁 506。

[60] 〈松隱老人隨錄〉卷一，《隱元全集》頁，4964。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

生徂徠（1666－1728）即爲柳澤之儒臣，它與安藤東野、田中省悟等人均與黃檗宗的悅峰禪師有過交往。悅峰曾前往江戶到柳澤吉保別館講禪，當時荻生徂徠即曾致書給悅峰禪師，書曰：

> 日之閒□得與此生相隨矣。行及硯凍呵毫時，倍當知和尚之愛我哉。意法師迫當西指，秋色將盡，芙蓉峰（富士山）上雪寒色照人，不識中華有此好屏顏否？岱華想當相伯仲耳。琵琶與西湖終何如？忙中不要賜答，回山之後或能以此二事相報幸甚。[61]

文中，荻生徂徠舉富士山及琵琶湖誇示日本最具代表的自然景色，反問悅峰禪師關於中國西湖與山峰等自然景況如何，頗有嚮往中國大自然之趣。

江戶中期的幕府老中柳澤吉保（1658-1714）曾於寶永 5 年（1708）任甲斐（今山梨県）藩主時，在其領地郡山城南門外建立黃檗宗永慶寺。他之所以工書法是受到隱元的影響。柳澤的墓地稱「龍華山」，其龍宮型的樓門係仿長崎崇福寺建造。柳澤吉保所提「永慶寺」額字，現保存於柳澤文庫。今「龍華山」本堂正面的扁額則是柳澤家四代藩主保光之筆。此外，熊本出身的北島雪山（1636－1679）及其弟子細井廣澤（1658－1735），江戶出身的澤田東江（1732－1796）等江戶中期的書法家都受到黃檗禪僧的書法之影響。

從語言文化發展的角度而言，隱元禪師的「黃檗清規」（黃檗宗大本山萬福寺藏版、京都貝葉堂發行）由萬福寺第五代住持性激高泉[62]編修，內有寬文 12 年（1672）隱元所寫的序文。隱元之後，第二代法嗣木庵爲泉州晋江人，第三代慧林爲福州福清人，第四代獨湛爲福建莆田人，第五代高泉亦出身福州福清。京都萬福寺基本上是以標準的黃檗唐音（南京官話）誦經，但由於歷代高僧皆出身於福建省，其中難

---

[61] 前引田中一彥編《日本文化史大系》，頁 311。荻生徂徠書簡原文藏於京都黃檗山塔頭真光院。

[62] 性激禪師，字高泉，福州人，14 歲時師事隱元禪師的弟子如沛，嗣其法，南明永曆十五年(1661)當隱元禪師 70 歲誕辰時，福清黃檗山萬福寺住持覺門禪師遣他前往致賀，遂留日不返，後任日本黃檗山萬福寺第五代住持，還接受日本靈元上皇的皈依，成爲中興黃檗名僧，清康熙三十四年(1695)示寂，世壽 63 歲，日本天皇敕賜“大圓廣慧國師”號，加謚“佛智常照國師”。

免夾雜著諸多的福州腔調。現存日本記載黃檗唐音的刊本相當多，[63] 黃檗文化也影響了當時日本社會的語言文化。

在佛經交流方面，黃檗宗木庵禪師的日本弟子鐵眼道光（1630－1682）費了近十三年的時間，於天和元年（1681）將隱元的萬曆版大藏經復刻完成，現有 56,229 塊板木，近七千卷存於萬福寺寶藏院，又稱「鐵眼版」。

此外，幕府的「大名」（諸侯）、「旗本」（將軍直屬的家臣）們皈依黃檗佛門者爲數眾多。除了前述江戶初期輔弼德川家光，參與幕政營運的老中酒井忠勝（1587－1662），五代將軍德川綱吉起用的老中柳澤吉保之外，奧州（今福島、宮城、岩手、青森四縣）二本松（今福島縣北部）城主丹羽光重、近藤貞用、本多宗平、黑川正直、小笠原忠真、青木重兼、青木忠兼、稻葉正則、伊達綱村等人，[64] 都是當時參與幕政的關鍵人物，對黃檗宗在日本勢力的延伸及中華文化的傳撥都發揮了極大的影響力。

五、結語

日本在整個江戶時代雖然實施中央集權，由幕府掌理文化事業的發展，但是在財政、民政及文教上，均採適度的地方分權，因此各地方諸侯於自己的領地，獎勵及普及文教都有相當的自主性，尤其對於「御三家」親藩的儒教盛興，更是倍加鼓勵與協助。德川幕府所實施的集權與分權之「參勤交代」制，對其文化事業的發展帶來相當大的加乘效果。明末清初隱元禪師的東渡，將黃檗文化對日弘法活動推向一個高潮。是因爲當時日本的佛教界派系林立，禪風萎靡不振，又幕

[63] 例如：（1）《禅林課誦》京都二条通鶴屋町田原仁左衛門刻。黃檗清規中亦見其名。1922 年，其中堂也出版了正楷活字版的《禅林課誦》，內容與古版的《禅林課誦》有所不同。（2）《毘尼日用録》，寬文 2 年（1662）刊，力果道人性祇述，書林飯田忠兵衛刊行。係依崇禎 6 年（1633）版重刻，其中「陀羅尼」部份註有唐音的讀音。（3）《慈悲水懺法》，寬文 4 年（1664）刊。（4）《慈悲道場懺法》寬文 10 年（1670）刊。（5）《千佛名經》，天和 3 年（1683）刊。（6）《弘戒法儀》，刊行年未詳，記有黃檗嗣祖沙門隆琦編正，含有粗略的唐音表記。另外，東京大學附屬圖書館藏有貞享四年（1687）抄本「唐音阿彌陀經」一帖，全文附有黃檗唐音。又《和漢精進新料理抄》（有元禄 10 年（1697）序）、《普茶料理抄》（有明和九年（1772）序）的一般語彙中均註有黃檗唐音。

[64] 前引竹貫元勝《近世黃檗宗末寺帳集成》解說，頁 24。

府實施禁教，對宗教寺廟的管理缺乏一套完整的發展制度，急待新興禪學注入新風所致。另一個重要因素是，當時中國遭逢戰亂，禪學無法在非和平的世界發揮教化社會之功能，禪寺反而成爲避亂的場所，導致黃檗禪學的再興，不得不另謀他處發展。在此中日雙方禪學發展的供需調和與主客觀因素的撮合之下，日本人所稱的「黃檗文化」才得以聲名東瀛，此與朱舜水主張之實學理論，因戰亂因素得以在彼邦伸展，有異曲同工之效。[65]

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的意識型態，因此清廷對寺廟控制極爲嚴厲，此種政局的不安與時勢的轉變，無形中帶給隱元莫大的壓力與不安，此爲他決意東渡日本的原因之一。他與朱舜水及當時流亡海外的明末遺臣們，或明或暗，都有一個共同的願望，亦即將恢復明朝的一線生機寄望在鄭成功等抗清名將身上。朱舜水奔走海外，早於隱元，可是卻在隱元東渡後的第六年，即 1660 年之後才定居日本。1658 年鄭成功與張煌言會師長江北伐之際，朱舜水曾潛回中國參加鄭成功領軍的抗清活動，《朱之瑜別傳》中，提及他「常往來兩軍之間，克瓜州，下鎮江，皆親歷行陣」[66] 直到生機完全破滅之後，才流寓日本。截至目前，筆者尚未發現隱元禪師與朱舜水之間有過書信往來，兩人在日本亦未曾謀面。如前所述，當時清廷對寺宇僧侶控制很嚴，迫害有反清意識的僧侶，有著極爲明顯的政治傾向，因此，在隱元的思維模式中，他認爲振興禪門與復明運動是一體兩面的。從檢視隱元書簡的內涵及其交往對象，不難看出，他是反清復明的政治立場與國家認同頗爲鮮明之宗教人士，只是他並未如朱舜水般，將赴日「乞師」付諸於行動罷了。[67] 隱元則在日本弘揚佛法，多次應日本後水尾法皇之邀，於御前答問禪要，獲得「大光普照國師」之封號，不但創造了日本佛教的

[65] 朱舜水經歷過明末清初之民族、階級及社會經濟生產的鬥爭亂象，也見證過明朝亡國的慘痛教訓。基於這種時代背景，朱舜水的書簡當中對宋明理學、道學、佛學的批判，隨處可見。並對交往過的日本儒者們不斷的傳達他所主張實踐哲學理論。1665 年朱舜水受聘於德川光圀，在江戶、水戶講學之後，其經世致用的實學理論，即成爲他在日本積極傳播的主軸思想。

[66] 前引朱謙之編書，前言，頁 2。

[67] 有關朱舜水的「乞師」意識，請參閱拙書《近代中日思想交流の研究》朋友學術叢書（京都：朋友書店，2004 年），頁 38－45。

臺灣大學學術期刊資料庫

「黃檗宗」，[68] 重振黃檗宗風，更振興了近世日本佛教界。同時隱元也傳播了中國的建築、雕刻、繪畫、書法、語言文化等知識和醫學技術，影響了近世日本文化的發展。隱元與朱舜水皆認同明朝政權，前者不忘故山，後者不忘故國，兩位誓死效忠的渡日文化義士，不但激起日本朝野的震撼，影響日本宗教及思想、文化界對中國文化的移植，更落實了近世中日文化交流史的內涵。

附記：本文初稿曾於「第二屆日本漢學國際學術研討會」（2003 年 11 月 7 日，臺灣大學日本語文學系・京都大學中國學科主辦，臺灣大學東亞文明研究中心・中央研究院中國文哲研究所協辦）宣讀。承蒙　講評人臺灣大學東亞文明研究中心甘懷真教授指教及二位審查人惠賜寶貴意見，謹申謝意。

[68] 日本在 1876 年（明治 9 年）之後，始將黃檗禪宗稱爲「黃檗宗」。

臺灣大學學術期刊資料庫