

近世東亞文化交流中的禪宗



廖肇亨

中央研究院文哲所研究員

日本東京大學人文社會系研究科博士，現任中央研究院文哲所研究員、中華佛學研究所兼任副研究員。研究領域為近世東亞佛教文化史、東亞文化交流史、禪學史、古典文學理論。著有《中邊·詩禪·夢戲：明清禪林文化論述的呈現與開展》及《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》等專書及論文著作。



前言——問題之所在

綜觀東亞文化交流的歷史，佛教始終是最重要的載體之一，例如中日之間，從「入唐八家」、歷經宋元時期的五山禪僧，乃至於明清之際東渡日本的黃檗宗，在彼此溝通交流的舞台，佛教始終扮演著積極的作用；中韓之間亦然，在朝鮮崇儒抑佛政策大行其道以前，曰佛教為兩國相互觀看交流最重要的平台殆無疑義，新羅金地藏、《高麗大藏經》等相關故實已然膾炙人口。此外，早期禪宗語錄《祖堂集》在韓國發現以來，幾乎成為早期白話語言研究的寶庫，語言學家對此書投以高度的關注，透過對《祖堂集》的研究，學界對中國早期白話的認識進入一個不同的境界，然而其不可或忘的前提是：在當日兩國之間的溝通交流過程中，禪宗必然扮演著不容忽視的重要角色。當面臨近代化歷程時，中國佛教界與日本展開深度對話，日本佛教開始到中國布教，也因為日本大量佛教文獻的再發現，促成中國佛教界重新思考「唯識法相」、「漢密東密」、「自力他力」等思想史重大命題，對於形塑近代以來的中國佛教樣貌，以及其在東亞的定位，其影響力不容小覷。

日本漢文學史上，五山禪僧是漢詩最重要的作者群之一，事實上，五山叢林不僅是佛教，更是中華文化的淵藪，包括朱子學在日本知識社群的傳播，都曾得力於五山叢林。由於具備豐富的文化素養，入華日僧往往也嘗試與中國文人

接觸。例如明初著名文人宋濂的文集中，便有多篇為日本僧人寫作的塔銘與行狀，而其集中佚作〈日東曲〉，在日本廣泛流傳，屢見徵引。這種方式的接觸，一方面提供了文人彼此觀摩的機會，也觸發更多的想像，反映在各自的文學創作之上。

中世日本（鎌倉幕府、室町幕府時期）主要的外交工作例由五山僧人擔任，五山漢詩的研究自上村觀光、玉村竹二纂輯相關原始文獻（雖尚多有可補，然已粲然大備）為《五山文學全集》與《五山文學新集》，大有功於斯學，自此之後固然代不乏人，例如朝倉尚、蔭木英雄，多就其禪林書寫特色著眼。近年日本青壯學者伊藤幸司、^①榎本涉從中日文化交流史的角度，對日本中世禪僧在文化交流的作用與角色條分縷析，於斯境幾無餘蘊，令人印象深刻。近年大陸學者也開始就元明時期的佛教與中日文化交流進行深入考察，^②嚴格來說，與近年繁榮興盛的江戶漢詩、平安漢詩研究相比，五山禪林文學雖仍偏於冷清寂寥，但學界的關注則有與日俱增的趨勢。

另外，對明清之際以黃檗宗為首的渡日華僧的相關研究，近年也有大幅進展之勢。明末清初的東亞局勢風雲詭譎，明清鼎革之際，福州福清縣黃檗山萬福寺住持隱元隆琦因緣際會，於1654年，率領眾多門人徒眾東渡日本，隨後在

^①伊藤幸司：《中世日本の外交と禪宗》，東京：吉川弘文館，2002年。

^②關於這點，參見陳小法、江靜：《徑山文化與中日交流》，上海：上海辭書出版社，2009年。

日本開創了黃檗宗一脈。在此之前，中日文化交流的主角為日本五山禪僧及其在中國相關的人際網絡，然在最後一任入明僧策彥周良之後，雙方正式往來的管道為之中斷。明清之際東渡日本的大量華人，致力構築雙方往來的網絡，包括隱元隆琦為首的渡日華僧（黃檗僧之外，也有曹洞宗僧東皋心越，影響深廣）、儒者（朱舜水）、文人。除了政治、經濟的往來之外，文化上的建樹更加值得關注。本文以宋元禪林與明清之際的黃檗宗為例，就禪宗在近世東亞（特別是中日兩國之間）文化交流的角色略加探究。

一、宋元禪林與東亞交流——以五山禪林詠海詩為例

禪宗傳入日本時，正逢日本社會重心從貴族階層向武士（samurai）階層轉移的時刻，禪學成為武士階層最重要的精神內涵，漢學成為不可或缺的文化修養。叢林既是學術研究的中心，也擔負了傳遞文化的功能，同時也是歷代幕府不可或缺的外交使節，日本五山禪僧的漢詩也成為日本漢文學醒目的標誌（上村觀光、玉竹村二、朝倉尚）。

五山禪林詠海之詩不計其數，筆者曾以普陀山意象為例，就五山漢詩中相關的思想淵源與文化脈絡加以分析。^③關

③拙著：〈聖境與生死流轉：日本五山漢詩中普陀山文化意象的嬗變〉，收錄於石守謙、廖肇亨編：《東亞文化意象的形塑》，台北：允晨文化，2011年，頁191-224。

於五山禪僧與中國往來的研究，近年學界頗見推展之功，透過具體史料的分析，學界對於中日叢林往來情境的認識大幅進展。在前賢的基礎之上，本處以五山禪詩為例，以詠海篇什為中心，就其中蘊含的文化心態與世界圖像（特別在元末明初之際）略加闡發。

五山禪僧於詩最稱作手者，莫過於義堂周信與絕海中津。絕海中津與中國文士大夫多所交往，據說亦曾親謁明太祖。《絕海和尚語錄》載其經過曰：

永和二年丙辰，師四十一歲。大明洪武九年春正月，太祖高皇帝召見英武樓。問以法要，奏對稱旨。又召至板房，指日本圖，顧問海邦遺跡熊野古祠。敕賦詩，詩曰：「熊野峰前徐福祠，滿山藥草雨餘肥。只今海上波濤穩，萬里好風須早歸。」御制賜和曰：「熊野峰高血食祠，松根琥珀也應肥。當年徐福求仙藥，直到如今更不歸。」又賜以僧伽梨、鉢多羅、茶褐綴、柳栗杖，並寶鈔若干。^④

絕海中津此詩往往作為後世談論徐福事蹟的依據，甚為膾炙人口。^⑤然筆者觀之，絕海中津的應制詩與明太祖的和詩除了談論徐福傳說之外，也隱含了特殊的政治姿態，值得細

^④絕海中津：《絕海和尚語錄》卷下，收入《大正藏》第80冊，頁759。

^⑤關於絕海中津，一個簡單的討論，可以參見陳小法、江靜：《徑山文化與中日交流》，頁126-160。

細品味。

徐福祠據說在熊野地方（今和歌山縣），滿山藥草，意指徐福求仙之所。熊野地方為日本補陀落聖境，絕海中津之詩謂熊野地方神靈顯應，滿山盡是藥草，徐福心嚮往之，故而訪之，意喻熊野（日本）的神光普孚；而太祖之詩則謂因徐福之聖，故而熊野靈應昭顯，在強調中華文物之盛。更重要的是：絕海中津「好風早歸」實以徐福的長期航海自喻，藉以抒發歸鄉之情甚為急切；而太祖則從反面立言，謂：如同徐福求仙藥，一去未回，足下當求無上大法，其功尚未全竟，豈不當再多留片刻。二詩看似單純吟詠歷史典故人物，卻隱然訴說著針鋒相對的立場。

這兩首詩透露出雖然彼此政治立場有別，卻有一個共通的修辭語言系統，透過雙方對於海洋神話故實的不同詮釋，絕海中津與明太祖藉由溫柔敦厚的詩旨，彼此巧妙地宣示了立場。因此或許可以說：佛法一味是其同，而政治姿態與發聲位置為其異。異同位置之間的光譜變化，成就了五山禪林詠海之作的特殊韻味。

五山禪林歷時雖久，⑥品流雖繁，⑦然歸納其與中國之

⑥五山禪林歷時綿長，前後發展面貌亦頗有差異，個別人物之間亦頗有殊異，限於篇幅，此處不能細論，可以參見蔭木英雄：《中世禪林詩史》，東京：笠間書院，1994年；陳小法、江靜：《徑山文化與中日交流》等著作。

⑦關於五山叢林的門流，傳統有24流、46流兩種說法，玉村竹二則主張有57流。見玉村竹二：《五山文學》，東京：至文堂，1985年，頁19。

關係，不過三種類型：（一）曾經親履中土求道問法，例如弁圓爾、南浦紹明、絕海中津。（二）由中土赴日本傳法者，如一山一寧、明極楚俊等。（三）未能親赴中國，如夢窗疎石、義堂周信等人。第三類先置之弗論，以下分別就前二種類型的詠海篇什略加分疏。

日本禪宗從成立伊始，即以中國徑山（臨濟）、天童（曹洞）為祖庭，親涉鯨濤、行腳求法者史不絕書。其臨行之際，往往有詩贈答唱和。例如早期入宋求法的南浦紹明在中土求法八年，臨別回國之際，將四方贈詩集成《一帆風》一書，綜觀集中諸作，雖然不無應酬套語，然從他者之眼，寫其渡海求法之情亦多可觀。例如東嘉從逸曰：

扶桑國裡蓬萊客，萬里迢迢扣師席。
大唐原在腳頭邊，早是循人舊途跡。
當頭撞著老菸菟，遭他一口毒無藥。
含冤直上五峰頭，直要窮他起死著。
几前攘臂捋其鬚，未拈棒時先領略。
從來子不使爺錢，肯用東山省數百。
秋風吹起故鄉心，打扮行囊扶短策。
臨行無可壯行色，問龍借力飛大舶。⑧

⑧南浦紹明編：〈東嘉從逸〉，《一帆風》，轉引自陳小法、江靜：《徑山文化與中日交流》，頁120。

「子不使爺錢」，典出松源崇岳，原意亦謂禪者獨行別路，一空依傍的氣魄。此詩大意謂南浦紹明雖然循人舊跡求法問道，卻能另闢蹊徑。

一般而言，從「入唐八家」開始，一直到明代中葉，倭寇構成政治問題之前，日本僧人在中國，具有好學溫雅的形象，為「日本知識分子群體的主要構成之一」。^⑨更重要的是，日本僧人赴華的心情其實十分複雜，翱之惠鳳（?-1465）如實記錄天與老人嚮往華國文物的心情，其言曰：

玉府天與老人。身生瀛海，氣出中州，寔見東魯之書，而探西竺之秘者也。一日致余其所居之軒曰：「吾稟生乎海區，是雖生非生也，目弗沾文物之觀，耳弗飡道德之聽，願與草萊俱，所不慨乎。今有入貢之船，是其羽翼我也，時哉欲翔。」予曰：「吾曾過駕秘監湖，渡餘姚水，登蓬萊而訪宣尼之廟，因眡內史王公之石刻，其他蕭山听雨，浙江候潮，觀燈市於吳山，泛小艇乎西湖南北山諸寺，心治而目蕩者，宛然不在言也。」天與如瑤林瑤樹，自然清人心目焉。一往歷其間，其所得，何啻倍蓰

^⑨關於當時一般中國知識社群對日本留華僧人的印象，參見張哲俊：《中國古代文學中的日本形象研究》，北京：北京大學出版社，2004年，頁98。

乎他人而已矣哉^⑩。

翱之惠鳳入華的經歷成為珍貴的生命經驗，因此禪法固然是禪僧追求的真理，但體會中華風物的韻致同樣也是五山禪僧入華重要的目的。

從故鄉到異鄉追求真理，再從異鄉回故鄉接引眾生後學，成為學問真理的載體，在文化、政治場域大展身手，大體為五山入華僧人的生命軌跡。橫川景三贈人入大明詩云：

春風遠送入明使，手綰柳條雙鬢斑。
萬里相隨勞蝶夢，九重共喜拜龍顏。
樓臺多少南朝寺，天地渺茫東海山。
待見晝遊榮故國，扶桑日帶寵光還。^⑪

此詩春風得意之情躍然紙上，眷眷世榮名聞，毫無蔬筍氣，不類傳統僧詩本色，然足見其受國主倚重之情，亦實錄也。

至於赴日弘法的華僧，日本臨濟宗雖然以明庵榮西為開山祖師，但宋元之際，蘭溪道隆、一山一寧、明極楚俊、清拙正澄等禪門宗匠相繼東渡日本，開創五山十剎，可謂日本臨濟禪的輝煌時代。渡日華僧的詠海詩多數仍以法道自任，充滿無畏無懼的胸懷，從詠海詩的源流來看，可謂接承蘇軾

^⑩翱之惠鳳：〈餞天與老人入大明國序〉，收入上村觀光編：《五山文學全集》第1卷，總頁2807。

^⑪橫川景三：〈大明詩並序〉，《補庵京華別集》，收入玉村竹二編：《五山文學新集》第1卷，頁515。

「快意雄風」一脈的修辭傳統。例如53歲東渡日本的清拙正澄，在登舟放洋之際成詩一首，以暢其懷。其詩曰：

南國山容盡，扶桑水面開。只同雙舶去，不見片帆來。
照膽海色苦，向天人影回。遙觀大乘象，吾道正悠哉。^⑫

此詩雖然有為道自任的情懷，但仍有一絲孤寥之感。在歷經實際的海上航行之後，清拙正澄胸次大開，放筆書寫長篇歌行，元氣淋漓，頗見豪情。詩云：

南洲海上凝琉璃，上映碧落清無訛。
譬如明鏡互鑑照，未易矚目分崇卑。
玉盃倒懸蓋水面，藍澗遠漲浮坤維。
金烏曉浴紅瑪瑙，銀蟾夜碾青玻璃。
高深一體俱莫測，變化萬狀誠難知。
蛟龍睡穩宮闕廣，鯨鼈戲擲波浪隨。
呀吭忽成堆阜湧，飛雪半作霧雨吹。
接雲螺嶼光眩眼，張空火傘寒生肌。
丙寅六月歲泰定，吾道自此行東之。
平生胸次小瀛渤，長風巨艦共遨嬉。
耽羅高麗在吾左，扶桑日本至可期。

^⑫清拙正澄：〈六月二十二日放洋寓懷〉，轉引自上村觀光編：《五山詩僧傳》，東京：民友社，1912年，頁36。

斯遊豈為山水樂，願與祖室思安危。
人言觀水須到海，此意遠詣當語誰？
浮幢王剎渺何許，百億香水迷津涯。
普賢境界罔思察，一毛孔內纔毫釐，
修羅過腰尚嫌淺，鐵山匝匝圍須彌^⑬。

此詩固然多用傳統海洋意象，但寫景生動，如親歷境。前半仍然援用寶鏡海印之旨，後半則歸入毛孔毫端的華嚴義海。此行固然不為山水之樂，但乘風破浪之際，眼界胸次大開，於宇宙人生亦別有體悟，特別是大法東渡，捨我其誰的豪情壯志。到海觀水，此意誰知，暗喻「獨坐大雄峰」，深深海底行之後，自然高高山頂立。此詩胸次灑落，寫景親切。氣吞日月，聲調條暢。無論在禪林文學或詠海歌什，皆當分一席作手。

二、明清禪林與東亞文化交流——以黃檗宗僧人即非如一的異國經驗為例

即非如一，福建福清人，俗姓林，為宋儒林希逸（1193-1271）之後。生於萬曆四十四年（1616），卒於康熙十年（1671）。年十六，即捨俗出家，先依止費隱通容（1593-1661），後從隱元隆琦開悟。1657年，隱元隆琦渡日3年之

^⑬清拙正澄：〈東海游〉，《禪居集》，收入上村觀光編：《五山文學全集》第1卷，頁474。

後，即非如一亦在當時長崎華僑仕紳的資助下東渡日本。即非如一渡日後，先住長崎崇福寺，後隱元隆琦於京都宇治開創黃檗山萬福寺，即非如一應邀擔任首座，不及一年，決意歸國。1664年，於返國途中，為小倉（今北九州）藩主所延，開創廣壽山福聚寺。後於長崎崇福寺入寂，世壽五十六，僧臘四十。後及門弟子明洞、性安等人多方蒐羅，編成《即非禪師全錄》，收入《明版嘉興大藏經》第38冊。

即非如一繼隱元、木庵之後，於1657年東渡扶桑，一如隱元隆琦，最初並未有一去不歸的決心，與雪峰崇聖寺的檀越護法原有3年之約，甚至在萬福寺辭去首座之時，其歸鄉之心始終不變，直到應邀為小倉廣壽山福聚寺開山，才真正決定永住日本。作為隱元隆琦的高座弟子，除了長崎上岸之初接受短暫的安置外，即非如一在日本幾乎可謂一路備受禮遇；與朱舜水（1600-1682）、東皋心越（1639-1695）等人一波三折，最後方得落腳水戶的遭遇相形之下，相去不可以道里計，江戶幕府對於黃檗宗僧團的禮遇由此可見一斑。即非如一在日本明曆三年（1657）2月16日抵達長崎，就此展開人生的新頁。

即非登岸之際，即為詩記其事，詩云：

遙觀此土多根器，不辭萬里涉其地。

四眾雲奔競散花，一時默授菩提記。

人賢水秀山更蒼，樽桑國裡似大唐。

千古機緣今一遇，祖道重光舜日長。^⑭

此詩題下有小序，謂「是日福州檀越及三寺緇素接進聖壽日崇福禪寺卓錫」，^⑮「樽桑國裡似大唐」包括人物、風景、習俗（例如善敬三寶）諸面向。首聯謂東渡日本以前已多方打聽，方不辭煙波萬里之苦。頷聯表面寫師徒散而復聚，但隱約控訴家園變色。頸聯則寫登岸之喜，特別是一切幾與家園無異。「樽桑國裡似大唐」幾乎可以說是即非如一抵達長崎的第一印象。但事實上，當時中國已為滿清所有，舊家園已經面目全非。儘管閩地一度維持半獨立的割據狀態，畢竟與過往風光不可同日而語。尾聯謂黃檗家風可以在日本大行其道，可謂機緣難逢，在善緣和合的情境之下，共同攜手努力，將弘揚佛法的願望化為真實。

即非如一抵達長崎，立即住持聖壽山崇福寺，基本生活型態與過去大同小異。即令是檀越外護，皆可視為原先福建地方人際網絡的延伸。從即非如一的詩作來看，異文化的衝擊，似乎不特別顯著。或者，更具體地說，由於其刻意建構異鄉與故鄉生活型態的類似性，相當程度減低了異文化衝擊的震撼。例如日本遍地可見的櫻花，中國固然慣稱櫻桃花，

^⑭明·即非如一：〈十六早登岸志喜〉，《即非禪師全錄》卷18，頁703下。

^⑮同註^⑭。

但日本（長崎亦然）的櫻花畢竟與中國的桃花（或櫻桃花）形貌有所不同，恐即非如一於中土所未曾見。是故即非如一在長崎，燦爛春光屢屢經眼，寫下眾多詠讚的篇什，如〈幻寄山觀櫻桃贈八十五翁〉、〈詠垂絲櫻桃贈劉曜哲英士〉等作品。⑯其中〈戊戌三月望前一日觀千葉櫻桃花〉一詩頗堪玩味。詩云：

漢宮四月薦桃香，春杪看花憶洛陽。
海外千蹊開獨晚，雲中一樹賽群芳。
文章滿眼隨渠讀，錦繡通身別樣妝。
野衲美君原美德，前因或想是劉郎。⑰

此詩有小序，其云：「去崎江十里地，有古桃一樹，名列仙芳，挺合抱之材，作擎天之勢，繁葩燦爛，結成寶蓋。玉團團，萬朵崢嶸。半露珊瑚，光簇簇。久臥江山之外，寧將富貴為懷。禹錫重來，大似一場春夢。靈雲猶在，依然特地心空。會四海之高賓，不孤爾德。續大唐之正韻，敢吝微吟。」⑱千葉櫻桃花，應即垂櫻。垂櫻在中土似不常見，「文章滿眼」、「通身錦繡」自是形容其絕世之姿。此詩序中特

⑯筆者曾就此略加分疏，參見拙著：〈瓊浦曼陀羅：中國詩人在長崎〉，載漢學研究中心編：《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》，台北：國家圖書館，2009年，頁293-318。

⑰明·即非如一：《即非禪師全錄》卷18，頁705上-中。

⑱同註⑰，頁705上。

意將歷來詩人禪客詠桃花的典故縮合於一，例如劉禹錫（772-842）「前度劉郎今再來」的典故，以及靈雲志勤（生卒年不詳）「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑」^{①⑨}的名偈。

此詩用典全用桃花，不過筆者以為，此詩序透露出某些時代軌跡的訊息，遠較修辭技巧更值得留意。此詩起首，即謂「漢宮四月」，乃春色生機再現之意，「憶洛陽」當有力圖恢復之用心寓焉。「海外千蹊開獨晚，雲中一樹賽群芳」兩句，即詩序中「久臥江山之外，寧將富貴為懷」之意，字面上雖謂此花乃海外遺珍，姿態萬千之意，但恐有政治隱喻，意指黃檗宗擁立的明主^{②⑩}雖然起步較晚，且孤懸海外，但其道德文章遠非他人可比；禹錫、靈雲謂文人、禪客等，「四海高賓」一句謂濟濟於一室之中，無分彼此；最值得玩味的是「續大唐之正韻」一句，絕非單純指賞花吟詩而已。隱元隆琦渡日以前，曾與乩仙鬥詩，後來日本天皇將相關作品編成《桃藥編》，作為天皇崇高神聖性的憑驗，特別是靈

^{①⑨} 宋·睦庵善卿：《祖庭事苑》卷3，《卍續藏經》第64冊，台北：新文豐出版，1994年，頁353下。

^{②⑩} 明清之際，傳說明思宗三子朱慈娘化名張振甫，流亡日本。隱元隆琦可能在此一集團中扮演極重要的角色。京都宇治黃檗山萬福寺後建有「威德殿」，可能與復明運動有關。此一說法相關的材料可以參見徐堯輝：《明太子、福王亡命在日本——化名張振甫、張壽山》，台北：中華書局，1984年。

元天皇的誕生與即位。^{②①}既然對於日本天皇而言，桃花詩可以解釋成神聖性的根源所在，即非如一持之以喻復明大業，當更不在話下。

雖然即非如一在長崎時刻意連繫中土與扶桑之間的關聯性，不過也成為即非如一開始接觸日本文化的窗口。即非如一曾親謁長崎的弘法大師（774-835）遺跡，成詩一首曰：

雲松缺處露香巖，一望江山石半函。莫謂大師長秘密，空中說咒口喃喃。^{②②}

弘法大師，即日本真言宗開祖空海。^{②③}據說空海入唐求法前與歸國後，曾在長崎半島南方入山燒香，專修護摩，藉以祈願

^{②①}關於這點，林觀潮曾經詳述其經緯，參見氏著：《隱元隆琦禪師》，廈門：廈門大學出版社，2011年，頁254-258。

^{②②}明·即非如一：〈憩香山巖謁弘法大師古跡〉，《即非禪師全錄》卷19，頁708中。

^{②③}空海為日本真言宗開祖。讚岐（香川縣）人，俗姓佐伯直。為日本遣唐學僧，歷訪長安諸大德，於青龍寺之惠果阿闍黎處承續密宗之嫡傳，密號遍照金剛，成為最早受習真言教學之日本人。日本大同元年（806）歸返本國，翌年，在京都久米寺講授《大日經》，三年，敕許弘通真言宗。弘仁九年，賜師「傳燈大法師」之號，任內供奉十禪師之職。十年，高野山寺院落成，號金剛峰寺。十四年，受賜東寺，與高野山同為永久之密教道場，悉倣唐朝青龍寺之風貌。天長五年（828），創建綜藝種智院，教授道俗弟子諸學，確立密宗教學。承和二年，於高野山入寂，世壽六十二，被尊為日本真言宗高祖，諡號「弘法大師」。著作極豐，又長於書法，亦曾指導密宗美術，對社會教化之功可謂既廣且深。日本關於空海（弘法大師）的研究汗牛充棟，簡單的介紹可以參見【日】和多秀乘、高木神元：《空海》，東京：吉川弘文館，1984年；【日】中野義照編：《弘法大師研究》，東京：吉川弘文館，1978年。

海上往來船隻平安，日本佛教謂此為「西高野山」，遺址在今長崎縣香燒町圓通寺。^{②4}此詩前半寫景，後半寫人，此當是即非如一首次嘗試摹寫中國佛教以外的題材，具有特別的意義。後半強調弘法大師的真言宗特色，此際即非如一或許尚不能深刻認識弘法大師的思想境界及其在日本文化的崇高地位，但透過香山巖的見聞，想必對日本人民對弘法大師的崇仰之情有所體會。

即非如一對日本文化雖有親身接觸，但畢竟仍然多有懸隔，例如其〈題富士山圖三首〉曰：

士能富德山因名，莫寫其心只寫形。
點破未分前黑白，一毫頭上起雷霆。
山如有道足無求，贏得高名冠九洲。
一片冰懷長映雪，簪纓早已付東流。
墨雲初布水流香，污卻玄沙白一張。
萬仞峰頭三夏雪，不知世界有炎涼。^{②5}

這是一組題畫詩，觀「一片冰懷長映雪」、「不知世界有炎涼」等說法，可知其全以清涼山（五台山）之典加諸富

^{②4}香山巖，今謂之燒香島（こうやぎじま），據說其地曾多有華人住居，或因此故，即非如一特造訪。見朝倉治彥編集：《日本名所風俗圖會》卷15，東京：角川書店，1983年，頁167。

^{②5}明·即非如一：〈題富士山圖三首〉，《即非禪師全錄》卷11，頁676中。

士山。作為扶桑第一高山，即非如一經眼題寫的富士山圖或遠在此數之上，終其一生，即非如一始終無緣親見富士山英姿，全屬神遊懷想。

眾所周知，禪林修辭傳統當中，山有許多特殊的意涵。從「士能富德山因名」、「山如有道足無求」等詩句來看，此處大抵以德行崇高為喻。常懷冰雪，乃不隨境轉，常作主人翁之意，與木庵禪師多出於親身見聞的富士山題詠諸作，^{②6}即非如一此作不免有隔。即非如一雖然始終未能親見富士山，但京都經驗卻提供他近距離觀看日本社會，並重新體驗日本文化的機會。作為日本政治、文化、佛教的中心，京都的層次自然遠非長崎之儔可比，京都見聞讓即非如一廣開耳目，重新認識日本佛教與社會。

從東亞文化交流的角度來看，晚明清初東渡日本的黃檗宗僧人，可謂當時中日往來之間最重要的社群，江戶時期，除了少數漂流民之外，華人多被限制住居在長崎唐人屋敷，親見京都名所清水觀音、奈良大佛的人畢竟寥若晨星，作為黃檗宗僧團的一員，即非如一的京都經驗，在東亞文化交流史上具有不可取代的重要意義。

即非如一前往日本，主要目的在於協助其師隱元隆琦弘

^{②6}關於這點，詳參拙著：〈木庵禪師詩歌中的日本圖像——以富士山與僧侶像贊為中心〉，《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化，2008年，頁301-334。

法。終於在京都，即非如一得以親侍隱元隆琦，並與睽違已久的法門諸昆仲盤桓，其間所作詩歌，多收入《全錄》卷20《洛行草》。

即非如一在京都時，接觸的人、事、物，又遠非長崎之儔亞可擬，例如：「踏半樽桑國，初逢社稷臣」、^⑳「檀波為說法，睹史現皇畿」、^㉑「上皇召見話離微，囊得御香滿袖歸」，^㉒其尊榮可想而知。京都畢竟是日本政治、文化的中心地，即非如一的生活與長崎時代相形之下，可謂大異其趣。此際生活以襄助隱元隆琦處理萬福寺為重心，故此卷詩作中激越憤世的語調幾不復見，詩作風格多屬安樂祥和。

對即非如一而言，隱元隆琦就既是巍峨的高山，也是周遍含融的汪洋。隱元隆琦在日本，幾乎可以說是中華文化與佛教精神雙重象徵的體現。其所居住的屋宇、使用之器物無一不充滿神聖性。特別是當佛師范道生（1637-1670）為隱元隆琦塑像竣工之際，即非如一深受感動，就此賦詩曰：

上乘根器自西來，郢斲東方出世材。
劍刃翻身全大用，虛空為口老慵開。
尊稱萬福堂中主，道契千秋腹裏孩。

^⑳明·即非如一：〈萬里中納言見訪〉，《即非禪師全錄》卷20，頁713中。

^㉑明·即非如一：〈對大檀越正長王像〉，《即非禪師全錄》卷20，頁715中。

^㉒明·即非如一：〈贈龍溪法弟〉，《即非禪師全錄》卷20，頁716上。

七十二齡雙降誕，喜師不墮聖凡胎。
形名未兆相何來？無那天生格外材。
照世珠從衣裏現，驗人眼向頂門開。
繞圍龍象餘千指，較勝芝蘭富百孩。
永鎮樽桑為日月，憑教露柱又懷胎^{③〇}

此詩有小序詳敘其經緯，其云：

佛祖西生，睹相開悟。教法東漸，示像傳心，斯像之所由設也。本師老人東渡十載，臘踰古稀，雖欲退休逸老，而壽國度生之心猶未艾也。弟子輩不昧源本，預圖老人常住法身，為將來無窮慧命。有齋戒范石甫者，閩之泉人也，善造像，以西域木為之胎。高五尺許，踞曲棊，握龜毛。道容淵穆，神宇超邁。緇白瞻禮者，莫不贊歎希有。復相顧曰：「巧心妙手有是哉？」昔六祖之遇方辯，先後一揆，機緣亦奇耳。竣工之日，值老人誕，千指圍繞，迎鎮于萬福堂中，為當代之化儀，作後覺之模範，誠世世福田也。^{③①}

萬福寺與其他黃檗宗的佛像多出自佛師范道生的手筆，「西

^{③〇}明·即非如一：〈黃檗開山和尚壽像〉，《即非禪師全錄》卷20，頁713下。

^{③①}同註^{③〇}，頁713中-下。

域木」，一稱「雲南木」。隱元東渡日本時，范道生與之偕行，范道生的佛像雕刻風格對江戶時代的佛像雕刻風格影響甚鉅，前賢於此多有發明，茲不鬯論。^{③②}這段序言中明白交代隱元隆琦門弟子策劃塑像的經過，與公開之初備受緇素崇仰的盛況。序言中援用《六祖壇經》中六祖惠能見善塑佛像的方辯，^{③③}許其「生生世世作福田」之典，說明隱元東渡日本種種不可思議淵源有自。「永鎮樽桑為日月」一謂塑像常供日本信眾瞻仰，同時也代表黃檗宗僧團在扶桑立穩腳跟，從而開枝散葉的決心。這兩首詩不外乎敘述隱元道行之高、教化之廣，以及塑像精工之狀，無甚深意，主要還是放懷雀躍之情。

即非如一在號稱佛教美術淵藪的京都，飽覽各種精妙的佛像佛畫，眼界大開，在鏤刻深深的跡痕。今觀《洛行草》中所收〈登醍醐山首禮藥師如來〉、〈次謁不動尊王暨圓通大士〉、〈禮世尊臥像〉、〈戒光寺禮栴檀唐像〉、〈禮三千大士像〉、〈過正法山謁關山國師像〉、〈過清水寺禮大士次元清拙禪師韻〉、〈過柱宮謁聖德太子像〉、〈知恩

^{③②} 范道生相關研究，參見【日】楠井隆志：〈黃檗樣雕刻前史——17世紀長崎の造像界と范道生〉，《日本の美術》第507號，2008年8月，頁86-98；【日】江口正尊：〈中國人佛師范道生と七条中佛所佛師〉，《史迹と美術》第58卷第4號，1988年5月，頁136-152。

^{③③} 參見釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》第48冊，台北：新文豐出版，1983年，頁358上。

院禮彌陀〉諸作，謂即非如一於京都進行一場佛教美術巡禮當亦不為過矣。他在東福寺見到氣勢撼人的《佛涅槃圖》，對圖畫的精細絕倫讚歎不已，是以成詩一首，以記其事，其曰：

世尊放倒涅槃山，百萬人天扶起難。
不意二千年以外，日僧舒卷一毫端。
靈光一點日並明，今古無人畫得成。
是滅度耶非滅度？半春花鳥自含情。^{③4}

此詩前有小序，其曰：

慧日山東福禪寺，元初時有異僧明兆者，能以丹青作佛事，繪世尊滅度像，長約三丈，高五丈許，諸尊者及天人環列座下，悵然興哀，異獸靈禽，悲號跳擲，視今去佛二千餘年，儼然一會未散，精致入神，誠不可思議者也。每歲遇涅槃日，揭于殿中，示不忘，自而福澤一方，由是都人畢會，瞻禮戀慕，如失怙恃。^{③5}

吉山明兆（1352-1431），是日本佛教美術史上的健將，以

^{③4}明·即非如一：〈禮世尊臥像〉，《即非禪師全錄》卷20，頁714中。

^{③5}同註^{③4}。

東福寺畫僧知名於世，^{③⑥}即非如一所見之世尊臥像圖，名為《佛涅槃圖》，是吉山明兆最知名的作品之一。江戶時代的日本寺院每逢重大節慶，有將平日祕不示人的佛像珍寶公開展示的風俗，^{③⑦}即非如一即是在佛涅槃日之時，看到京都人士爭先目睹明兆《涅槃圖》的盛況。雖然即非如一也有可能在他處見及類似的作品，但無論是神韻、精巧、氣勢，恐皆不足與如此巨幅大作相提並論。在東福寺擁擠的人群中，即非如一再次見識到佛教藝術入人至深的精神力量。透過《佛涅槃圖》，即非如一認識到日本佛教美術動人的光澤與成就。

京都佛教寺院規模弘敞，信眾虔敬，更重要的是：此際的日本天下太平，百姓安居樂業，斯此種種，莫不是緣於佛力加被所致。相對於中國境內的連年征伐，日本國內人民的安居樂業委實令人稱羨。在人群熙來攘往的清水寺，即非如一對清水觀音環境的優美、民風的淳樸稱賞不已，賦詩一首以見其情，其云：

寶鏡無痕水無澱，大悲影裏開生面。

肉眼不識淨法身，一帶青山繞白練。

^{③⑥}參見【日】蓮實重康：〈吉山明兆の存在意義〉，《日本美術工藝》第308號，1964年5月。

^{③⑦}《大江戶寺院隆昌記》，此書雖然主要以江戶的寺社為例，但京都此一風尚似亦相去不遠。

古木差牙盤蒼崖，幻出飛樓擎涌殿。
疑是竺國移桑東，不然法法爭成現？
大悲善應王者身，以德化民無罪譴。
山川秀美俗古風，菩薩因茲發誓願。
願力猶如季月春，紅滿園林緣殆遍。
眾生心隱大悲中，惡自無性善非善。
鏡花水月菩提場，堂堂腳下看機變。
若向盲人覓路頭，知伊早已不著便。
記遊紹續拙老吟，尤疑句裏藏雷電。
倏忽雲捲萬山青，知有蟠龍起郊甸。㊸

此詩明白說明次渡日僧清拙正澄（1274-1339）㊹詩作原韻。
此詩一開始即破題，點明大悲觀音的屬性。「一帶青山繞白練」，指清水寺內音羽瀑布；「古木差牙」數句，謂名聞遐邇的清水寺舞台；「山川秀美俗古風」，意謂扶桑國內山川秀麗風俗淳樸，乃皆有得於菩薩的悲心弘願。

㊸明·即非如一：〈過清水寺禮大士次元清拙禪師韻〉，《即非禪師全錄》卷20，頁715下。

㊹元·清拙正澄，俗姓劉，福州漣江人。依福州報恩寺月溪紹圓和尚出家，受戒於開元寺。歷參方山文寶、虎巖淨伏、東岩淨日、虛谷希陵、晦機元熙等尊宿。住袁州鷄足山、松江真淨寺。因日本檀信招請，於元泰定三年六月，由弟子永鎮相伴出帆，八月於博多著岸。歷住建長、淨智、圓覺、建仁、南禪諸寺，後退至福山禪居菴。著有《清拙和尚語錄》、《大鑑清規》、《禪居集》等書。生平事蹟詳參【日】西尾賢隆：〈日元における清拙正澄の事績〉，載《日本歷史》第430號，1984年3月，頁15-33。

即非如一也曾順道訪問南都奈良，遊賞興福寺、東大寺（大佛），春日山神廟（春日大社），其稱奈良民風「尊佛敬神，守法自律，物我一體，彼此忘懷。……竹木蔚然，不損一毫；瓜果載途，莫私半箇，風俗之美，國政之良，宛有太古之風。」^{④⑩}移之以觀日本，似亦可通。京都是日本政治中心，長崎是日本經濟最重要的命脈所繫，其都市繁華的程度自然遠非偏僻蕭瑟的「古都」奈良可比，故其「民風淳樸」亦意料中事。

京都、奈良的經驗對即非如一個人來說，最重要的意義應該是得以拓展其認識日本佛教（以及社會）的層面。雖然即非如一一直持續建構東渡祖師的精神系譜，滯崎期間亦多少有所接觸，但在日本佛教中心（當然也是政治、經濟、文化的中心）京都，對日本佛教有了不同的體會與認識。例如其登高雄山，恰逢弘法大師空海的誕辰，而賦詩曰：

大雄峰頂再來人，莫訝青山識面新。

笑破古今無二致，大師寂旦是初辰。^{④⑪}

高雄山神護寺是真言宗在京都附近重要的道場，前已言之，

^{④⑩}明·即非如一：〈南都觀風吟併引〉，《即非禪師全錄》卷20，頁716下。

^{④⑪}明·即非如一：〈三月廿一日登高雄山值弘法大師諱辰〉，《即非禪師全錄》卷20，頁715中。

即非如一滯崎期間已造訪過弘法大師相關的名所，聞弘法大師之名久矣，於京都遂對弘法大師亙古恆新的道業成就體會更深。

除了遍照金剛弘法大師空海之外，即非如一也造訪天台宗根本道場比叡山，對傳教大師最澄（767-822）^{④2}的遺澤亦深有所感。其登天臺山有詩云：

大千一片土，南北兩天台。
蘿徑渾相似，頭陀疑再來。
山高擎日出，殿敞翼雲開。
定裏傳何教？天花落講臺。^{④3}

南北兩天台，指日本天台宗教派的分歧。即非如一曾經描述自己「三世天台僧，今傳黃檗燈」，^{④4}故於天台宗頗覺親切，此詩中「再來頭陀」之謂也。「三世天台僧」固然是夫子自道，外人無足與論。不過，從歷史背景來看，晚明自幽溪傳

^{④2}傳教大師最澄，俗姓三津首，先人為歸化日本的漢人。幼名廣野，14歲出家後，改名最澄。延曆二十二年四月，奉詔隨遣唐使入唐求法。延曆二十三於國清寺受具足戒。延曆二十四年返回日本。於唐求法期間，廣研天台、禪、大乘戒和密教等。最澄深受桓武天皇的尊崇，應請至山城高雄山寺，大開講筵。可詳參【日】佐伯有清：《傳教大師傳の研究》，東京：吉川弘文館，2013年。

^{④3}明·即非如一：〈登天台山謁傳教大師道場〉，《即非禪師全錄》卷20，頁715上。

^{④4}明·即非如一：《即非禪師全錄》卷12，頁679上。

燈（1554-1628）^{④5}之後，天台宗風頗有復興之目，禪門中人若雪嶠圓信（1571-1647）、無異元來（1576-1630），教家若顓愚觀衡（1579-1646）等人都曾修習天台止觀，在晚明佛教叢林也曾盛極一時。在日本，江戶初期，天台宗僧天海大僧正（1536? -1643）備受幕府推崇，特別是德川家康歿後，在營創德川家康成為「東照大權現」的過程當中，天台宗出力極大。而日本禪僧，包括臨濟宗的明庵榮西（1141-1215）、曹洞宗的永平道元（1200-1253），莫不與天台宗深有淵源。

同時，即非如一也曾親履天台山華頂峰等處，故於日本天台宗各處名所道場備感親切，其之所以覺得「勝槩宛然同我國，不知身已在他鄉」^{④6}，也未必全是個人因素，對即非如一而言，不僅是人情事物或山林草木的熟悉，更重要的是思想信仰的一致性。例如其於東福寺拜謁聖一國師（1202-1280）及其師無準師範（1179-1249）的莊嚴法相時，賦詩道：

^{④5}幽溪傳燈，字無盡，別號有門。俗姓葉氏，三衢姑蔑人。年二十六病劇，母慮其病不起，乃命出家，竟投映庵師薙髮，受《永嘉集》。永嘉從台教悟入，印證曹溪。師由此習天台止觀。後遍參禮台山，見徧融、古清等善知識，遊大千宣理祇園月亭之門，得旨於百松法師。後居智者幽溪道場40餘年，弘揚天台教觀。著有《楞嚴經玄義》、《維摩經無我疏》等書。詳見蔣鳴玉：《有門大師塔銘》，載明·幽溪傳燈：《幽溪別志》卷12，《四庫全書存目叢書·史部》第233冊，濟南：齊魯書社，1996年，頁277下

^{④6}明·即非如一：〈遊御井寺〉，《即非禪師全錄》卷20，頁715上。

世愈趨兮道益尊，翁翁法澤至今存。

瞻雲隔斷東西土，萬派千川歸一源。^{④8}

聖一國師，即圓爾辯圓，^{④9}曾入宋從無準師範^{⑤0}習禪，後返日本，開創東福寺。此詩有小序，謂「聖一國師與予正傳雪巖和尚，同入徑出佛鑑老祖之室為嗣法昆仲」。^{⑤1}「徑出佛鑑」當作「徑山佛鑑」，或形近致誤，即宋僧無準師範。雪巖和尚，指雪巖祖欽（?-1287）。雪巖祖欽與圓爾辯圓同在無準師範座下習禪，對即非如一而言，日本禪林由於與中國禪僧具有類似的學術血緣，彼此之間心靈相契，了無懸隔。既然如此，日本禪林亦多有豪傑出世，當屬理之必然，例如夢窗國師（1275-1351）。即非如一在瞻仰夢窗國師的法像之後賦

④8明·即非如一：〈謁遠祖無準和尚暨聖一國師像〉，《即非禪師全錄》卷20，頁714中。

④9圓爾辯圓，俗姓平，駿河人。嘉禎元年至宋，師事無準師範，6年後受其心印而返日。為東福寺開山祖師。弟子有東山湛照、無關普門、無住道曉等。著有《三教要略》、《三教典籍目錄》、《假名法語》等書。生平事蹟詳參【日】石山幸喜編：《聖一國師年譜》，靜岡：羽衣出版，2002年。

⑤0無準師範，蜀郡梓潼人，俗姓雍。九歲依陰平山僧道欽出家。紹熙五年十月登具戒。曾見松源岳於靈隱、肯堂充於淨慈，謁破庵先禪師於平江西華秀峯，頓悟玄旨。出世明州清涼，移焦山，遷雪竇。詔住育王，遷徑山。紹定六年召入對修政殿，賜金襴僧衣，賜號「佛鑑禪師」。法嗣有雪巖祖欽、斷橋妙倫等20人。詳見榮無文：〈徑山無準禪師行狀〉，載釋了南、釋了垠編：《無準和尚奏對語錄》，《卍續藏經》第70冊，頁277下-279下。

⑤1榮無文：〈徑山無準禪師行狀〉，載釋了南、釋了垠編：《無準和尚奏對語錄》，《卍續藏經》第70冊，頁277下-279下。

詩道：

當時宗輩出，獨讓國師賢。
帝賜三朝號，山開四百年。
道容凜冰雪，法眼照人天。
點醒多生夢，全憑一指禪。^{⑤2}

雖然中世日本禪林前往中土求法的僧徒絡繹不絕，但夢窗疎石並未親踐中土，其曾就中國渡海禪僧一山一寧（1247-1317）一等人參學，備受天皇尊崇，號七朝帝師，京都天龍寺等多處名剎尊為開山祖師。其《夢中問答》一書在日本禪學史上別具深意。在禪學造詣之外，夢窗疎石精於造園藝術，在日本庭園史上具有重要的典範意義。^{⑤3}夢窗疎石圓寂之後，弟子絕海中津（1336-1401）向當時中國大名士宋濂（1310-1381）為其師乞塔銘，夢窗疎石之名在中國遂廣為流傳，^{⑤3}夢窗疎石代表了日本禪林文化獨有的特質以及成就，即非如一作詩當下固然未必直接聯想到宋濂的塔銘，但對夢窗

^{⑤2}明·即非如一：《謁夢窗國師像》，《即非禪師全錄》卷20，頁715上。

^{⑤3}夢窗疎石，俗姓源氏，勢州人，宇多天皇九世孫。九歲出家，年十八禮慈觀律師，受具足戒，尋學顯、密二教垂3年，後轉而世禪。正中二年，應後醍醐天皇之召請，領南禪禪寺，王遜位，隨即引退。元弘三年，王復辟，賜以國師之號。所度弟子載名於籍者，1萬5千有餘。詳參【日】上村光觀編：《五山詩僧傳》，頁51。

^{⑤3}明·宋濂：〈日本夢窗正宗普濟國師塔銘〉，《翰苑別集》，《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999年，頁1011-1015。

疏石的推尊之情並無二致。

即非如一原本即以能書擅畫之名鳴於當世，對於詩禪交涉又別有會心，在飽覽了京都生動優美的佛畫佛像之後，他的詩作中也留下一點跡痕，透露些許不為人知的心事。

結語

佛教一直是東亞文化交流最重要的媒介之一，日本學者西嶋定生特別指出「漢字、律令制、儒學、佛教」為東亞交流的四大元素。^{⑤4}五山禪林詠海篇什固然根植於此一論述源流，但由於政治、文化種種位置的差異，亦構成了五山漢詩中種種特殊的姿態。更重要的是：透過五山禪林詠海篇什，那探索未知的勇氣與承擔大法的氣魄，足以洗去胸間的塵埃。《人天眼目》曾經形容臨濟禪法「青天轟霹靂，陸地起波濤」——穿越滔天的巨浪，五山禪僧對臨濟禪法進行了絕佳的詮釋與衍化。

明末清初，殆為東亞佛教交流歷史輝煌燦爛的一頁，例如壬辰倭亂之後，穿梭在江戶幕府與朝鮮王朝之間的朝鮮禪

⑤4【日】西嶋定生著，高明士譯：〈東亞世界的形成〉，載劉俊文編：《日本學者研究中國史論著選譯》卷2，北京：中華書局，1992年，頁88-92。

僧松雲惟政（1544-1610），至今依然膾炙人口^{⑤⑤}。在越南，還有熱心傳法的拙公和尚（1590-1644）與石濂大汕（1637-1705），石濂大汕在越南中部順化一帶弘法雖然只有年餘，但留下一部《海外紀事》，成為中越交通史上的一部重要經典^{⑤⑥}。禪宗在近世東亞文化交流過程中留下許多重要的軌跡，深刻的文化意涵還有待未來更多的發掘與探討。

⑤⑤松雲惟政調和日韓雙方的經過，申維翰編：《松雲大師奮忠紓難錄》一書有詳細的記錄，載東國大學校韓國佛教全書編纂委員會：《韓國佛教全書》第8冊，首爾：東國大學，2002年，頁78-113。學界關於松雲惟政的研究成果，參見【日】仲尾宏、曹永祿編：《朝鮮義僧將·松雲大師と德川家康》，東京：明石書店，2002年。

⑤⑥關於石濂大汕的研究，雖然歷有年所，目前以姜伯勤：《石濂大汕與澳門禪史——清初嶺南禪學史研究初編》一書最為深入而全面，上海：學林出版社，1999年。陳荊和則有重要的拓宇之功，參見陳荊和編：《十七世紀廣南之新史料》，台北：中華叢書委員會，1960年。



人間佛教的意義是：
幸福、安樂、真誠、善美。
所以，凡是具備這種性格的人，
就是人間的菩薩。

——人間佛教語錄