

# “Returning from Non-Buddhist to Buddhist” and the Character of the Thought of *Chūseishi*: Japanese Zen Monks’ Integration of Neo-Confucianism of the Song School in the 14th Century

Yang YANG

**Abstract:** By the mid-13th century, the writings of Song Learning had already been introduced to Japan. However, between the mid-13th century and the first half of the 14th century, although Japanese Zen monks and Chinese monks who went to Japan valued Confucianism for its worldly teaching and thus advocated the integration of the Three Teachings (*San Jiao*), they avoided or even denied Neo-Confucianism of Song School. *Zhongzhengzi*, written by Chugan Engetsu (1300–1375) in 1334, is currently known as the earliest work by a Japanese Buddhist to select, absorb, and transform elements of Neo-Confucianism of Song School. Taking “returning from non-Buddhist to Buddhist” as his standing point, Chugan Engetsu integrated Confucian ethics into Buddhist thought. *Chūseishi* has high value in Japan’s intellectual history because of its courage to face the real problems of the time and its attempt to push the boundaries of both Confucianism and Buddhism. It also provides the principles for the “good time” that Chugan Engetsu envisioned in *Yuanmin*.

**Keywords:** Chugan Engetsu, Zen Monk, Japanese Confucianism, Neo-Confucianism of the Song School, Integration of Confucianism and Buddhism

**Author:** Yang YANG, Doctor of Letters from Kyoto University, is an associate professor at the Department of History, Sun Yat-sen University. Her main research areas are Japanese academic and intellectual history and the history of books and knowledge exchange in East Asia. She has published papers such as “From *Wen* to *Dao*: Emperor Hanazono and the Reception of Song Learning at the Court of Japan in the Early 14th Century (*Literature, History, and Philosophy*, No 5, 2021).

# “自外歸內”與《中正子》的思想性格： 十四世紀日本禪僧對宋學的融合<sup>①</sup>

楊洋

[摘要] 宋學著作在13世紀中葉以前傳入日本，但在13世紀中葉至14世紀上半葉，日本禪僧和渡日宋僧雖一方面肯定儒學作為世間教的價值並提倡三教融合，另一方面則對宋學抱持回避或拒斥態度。日本禪僧中巖圓月（1300—1375）撰於日本建武元年（1334）的《中正子》，是目前所知最早的日本佛教徒吸收改造宋學思想的著作。中巖圓月將“自外歸內”作為其立足點，通過選擇、吸收、改造宋學的思想原素，將儒學倫理融入佛教思想。《中正子》在日本思想史上的價值，就在於它面對著時代的難題，試圖跨越儒釋界線，為中巖圓月在〈原民〉中所設想的“淳世”提供思想原理。

[關鍵詞] 中巖圓月 禪僧 日本儒學 宋學 儒釋融合

[作者簡介] 楊洋，日本京都大學文學博士，中山大學歷史學系副教授。主要研究領域為：日本學術與思想史、書籍史與東亞知識交流。代表作有〈從“文”向“道”——花園天皇與14世紀初日本宮廷對宋學在接受〉（《文史哲》2021年第5期）等。

① 本文是國家社科基金青年項目“政治思想史視野下的13—16世紀日本儒學研究”（20CSS015）的階段性成果。感謝匿名審稿專家以及中山大學博雅學院胡勁茵教授、洪綿綿教授提出的修改意見。

## 一、緒言

陳寅恪在〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉中說：“釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度，無一不相衝突。輸入之後，若久不變異，則決難保持。是以佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程。”<sup>①</sup>在論及道教對佛教、摩尼教的吸收時，他指出其“然仍不忘本來民族之地位。既融成一家之說以後，則堅持夷夏之論，以排斥外來之教義”，且認為唐宋新儒家“即繼承此種遺業而能大成者”<sup>②</sup>。在〈支愨度學說考〉中，他發明“格義”之義，認為“北宋以後援儒入釋之理學，皆‘格義’之流也”<sup>③</sup>。根據陳寅恪的論述，可以窺見，外來思想在中國發生影響，必須經過吸收改造的過程，中國原有的思想既是轉化外來思想的媒介，自身也在改造外來思想的過程中發生變化。

日本歷史上也有“儒釋融合”“三教合一”現象。與中國思想史相近的是，所謂“融合”“合一”不過是一種抽象的概括，其實質同樣包含著對某些部分的拒斥、選擇性的吸收、對內容與形式的改造等。與中國思想史不同的是，對於日本而言，儒學、佛教、道教都是外來思想，且它們在日本歷史上的力量關係與其在中國歷史上的不同——17世紀以前，儒學在日本的影響力基本局限於上層社會，道教以和日本本土信仰相結合的方式潛在地發揮作用，佛教則一直佔據著統治意識的強勢地位並滲透在庶民的生活意識之中。因此，儒學、道教與佛教在日本發生融合的機制不同於中國。我們研究日本的“儒釋融合”“三教合一”問題，必須仔細分析其內在機制，不宜大而化之地將其認作中國思想史的延伸。

日本歷史上“儒釋融合”現象的出現與往來於中日之間的禪僧密切相關，以14—16世紀最為突出。以往學界或認為日本禪僧的“儒釋融合”僅是對中國既有思想的“移植”，或認為他們是將儒學作為教化武士的工具或“興禪之方便”加以利用。<sup>④</sup>這種認識方法的問題，一是籠統，即沒有在具體的歷史時空中發掘思想形成的脈絡；二是抽象，即認為中國思想能夠不加轉化地影響日本思想。實際上，日本禪僧對儒學思想所作的“融合”絕非“移植”一語所能窮盡，而視儒學為教化之工具或“興禪之方便”則是從中國思想史的事實延伸出的想像。日本禪僧“儒釋融合”的實相，只有在具體的歷史語境中才能認清。<sup>⑤</sup>

宋學著作在13世紀中葉已傳入日本<sup>⑥</sup>，但13世紀中葉至14世紀上半葉的日本禪僧和渡日宋僧一面積極肯定儒學作為世間教的價值並提倡“三教融合”，另一面則對宋學抱持回避或拒斥態度。中巖圓月（1300—1375）撰於日本建武元年（1334）的《中正子》，將宋學的思想要素與佛教思想相融合，將儒家的“性情”論與佛教有關“覺”的理論相溝通，並在其中引入“格物致

① 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，見《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980年，第251頁。

② 陳寅恪：《金明館叢稿二編》，第252頁。

③ 陳寅恪：〈支愨度學說考〉，見《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1980年，第161—167頁。

④ 日本鎌倉室町時代儒學史研究的奠基者足利衍述將“移植”說與“教化”說相結合。芳賀幸四郎、鄭樸生認為日本禪僧進行儒釋融合的動機，或是將儒學作為教化世俗的“方便”，或是為將研習儒學知識的行為正當化。和島芳男認為宋學是日本禪僧舉揚禪法的“方便”。〔足利衍述：《鎌倉室町時代之儒教》，東京：日本古典全集刊行會，1932年，第8頁。芳賀幸四郎：《中世禪林的學問及び文学に関する研究》，京都：思文閣，1981年，第242頁。鄭樸生：〈日本五山禪林的儒釋道三教一致論〉，《史學集刊》1995年第2期，第74—76頁。和島芳男：《日本宋學史の研究》（增補版），東京：吉川弘文館，1988年，第106—107頁。〕

⑤ 佛教徒對儒學知識進行學習與其在義理層面吸收改造儒學思想是不同的問題，本文所論為後者。就前者而言，日本很多寺院都收藏有儒學書籍，具備儒學知識修養的高僧歷代迭出。

⑥ 陳寅恪在〈論韓愈〉中，以韓愈為奠定宋代新儒學之基礎、開啟宋代新儒家治經之途徑者，贊其“發起光大唐代古文運動，卒開後來趙宋新儒學新古文之文化運動”（陳寅恪：《金明館叢稿初編》，第285—297頁）。在〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉中，他指出天台宗宗徒梁肅與李翱之關係，“實啟新儒家開創之動機”，北宋智圓提倡〈中庸〉，亦於宋代新儒家為先覺。（陳寅恪：《金明館叢稿二編》，第250—252頁）。本文所謂“宋學”，即陳寅恪所提示的由韓愈等肇其端，在與釋老學說相關涉的進程中發展而出的宋代新儒學，並非現代研究者窄化認識中的程朱理學。

知”的論述環節，通過溝通儒釋對程朱理學作了可稱為“反向格義”的吸收改造。《中正子》是所知最早日本佛教徒吸收改造宋學思想的著作，其融合儒釋的程度甚至超過了中巖極力推崇並效仿的北宋雲門宗高僧契嵩（1007—1072）的著作。<sup>①</sup>中巖圓月的思想與其前輩、同時代人甚至後來者都形成對照。

前輩學者中對《中正子》的內容與結構作過全體性分析的是久須本文雄和入矢義高。久須本認為，中巖是日本五山禪林中儒學氣息最為濃厚、對宋學最為精通的思想家。<sup>②</sup>入矢義高在對《中正子》十篇進行校注的基礎上，寫作了〈中巖と『中正子』の思想性格〉。<sup>③</sup>入矢認為，中巖與當時簡單站在佛教立場上反駁朱子的禪僧不同，他首先是將自己置於儒家的世界中，對儒家思想的問題一一進行消化和整理，因而其立論較為平允公正。但入矢也指出中巖不擅長立論，他認為，《中正子》的論述存在矛盾，如：中巖追隨契嵩對韓愈進行批判，卻沒有提及朱子的韓愈批判；中巖關於“性”“情”的論述甚至沒有提及宋儒的相關討論。<sup>④</sup>關於中巖對宋學的態度，入矢認為，中巖既非宋學的祖述者，也沒有作為宋學的批判者在形成自己學問時具有主體性地或是有個性地參悟宋學。<sup>⑤</sup>小島毅試圖在入矢研究的基礎上進一步分析中巖所接受宋學的性質，他認同入矢的基本判斷，認為《中正子》對“節情復性”的解釋與朱子相異，但又沒有以批判朱子的形式明確提出。<sup>⑥</sup>通過對《性情篇》的解讀，小島發現《中正子》與李翱、衛湜等的思想可能存在聯繫，並認為中巖所推崇的契嵩，從浸染了歐陽修以來的北宋中葉古文運動的空氣而言，也屬於宋學的思想圈。<sup>⑦</sup>

如小島毅所指出，《中正子》吸收的宋學不能等同於程朱理學。但在研究《中正子》時，我們仍然需要面對一個棘手的問題，即如何解釋《中正子》處理了程朱理學的命題，但不直接吸收程朱理學的思想？這一問題實際指向的是《中正子》的論述有不少看似自相矛盾之處。對於這些矛盾之處，入矢將其簡單解釋為中巖不擅長立論。<sup>⑧</sup>小島毅認為中巖在留學時接觸到的“宋學”忠實地反映了元代禪林的知識狀況，<sup>⑨</sup>但他未能論證中巖的儒學思想受到元代禪林的何種影響。早於小島毅，金文京發表的〈中巖円月の中国体験——科举との関係を中心として〉，從對中巖詩文的考察入手，細緻而深入地描繪出中巖在元期間所浸潤的禪林與士林文化氛圍。<sup>⑩</sup>金文京認為，中巖的在元經歷影響了他的思想和行動樣式，《中正子》是從中巖的在元體驗生發出的作品，其思想受到元代士林文化的影響，其文體也有受到科舉文體影響的痕跡。<sup>⑪</sup>但金文京也未具體討論過《中正子》的思想受到元代禪林和士林的何種影響。與上述二種思路不同，筆者認為，《中正子》看似自相矛

① 最早論述中巖圓月著作受到契嵩深刻影響的是入矢義高。（入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禪家の思想》，東京：岩波書店，1972年，第491頁、第496—498頁。）

② 久須本在文章第五節“儒學思想”中，以“性情論”“方圓論”“仁義論”“易學論”“中正論”“儒佛合論”六個題目勾連起《中正子》各篇，但因其論述重點在儒學思想方面，對“儒佛合論”的討論比較粗略。（久須本文雄：〈中巖圓月の儒學思想〉，《禪文化研究所紀要》第5號，1973年10月，第103—143頁。）

③ 入矢義高校注、翻譯：〈中正子〉，入矢義高：〈補注 中正子〉，入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禪家の思想》，第123-185頁、第401—410頁、第487—508頁。

④ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第497頁。

⑤ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第498頁。

⑥ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，小島毅編：《中世日本の王権と禅・宋学》，東京：汲古書院，2018年，第254頁。

⑦ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，第252-256頁。小島毅認為《中正子》的性情論始於對《禮記》〈樂記〉〈中庸〉性說的解釋，其解釋依循的是漢唐訓詁學所沒有的宋學特有的議論。筆者認為《性情篇》的論述吸收了宋儒以前的思想資源，且對契嵩有直接的承襲，詳細分析見本文第四節。

⑧ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第489頁。

⑨ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，第258頁。

⑩ 金文京：〈中巖円月の中国体験——科举との関係を中心として〉，《文学》第12卷第5號，2011年9月。

⑪ 金文京：〈中巖円月の中国体験——科举との関係を中心として〉，第55頁、第57頁、第60—63頁。

盾的論述是由於中巖費盡苦心地要將宋學的思想命題吸納進佛教思想，而他之所以要這樣做，是受到經世意識的推動，欲從思想內部最大限度地溝通儒學與佛教。<sup>①</sup>

基於上述問題意識和前人研究狀況，本文嘗試分析《中正子》融合儒釋的實態。以下首先對中巖圓月以前日本禪僧的“儒釋融合”進行考察，通過對照說明《中正子》的獨特性所在。其次，對中巖圓月寫作《中正子》之前的經歷進行梳理，分析其中對於《中正子》的寫作可能具有關鍵作用的要素。再次，對《中正子》全體的結構進行解讀，論述中巖如何通過“自外歸內”的方式吸收、改造宋學的思想命題。最後，討論中巖溝通儒釋思想的用意所在，對其思想性格及其在日本思想史上應如何定位的問題提出思考。

## 二、中巖圓月以前日本禪僧對宋學的態度

13世紀以降，入宋、元求法的日本禪僧漸成規模，<sup>②</sup>臨濟宗亦逐漸獲得鎌倉上層武士、京都皇室和公卿貴族的信仰與支持。<sup>③</sup>13世紀中葉起，蘭溪道隆（1213—1278，1246渡日）、兀庵普寧（1197—1276，1260渡日）、大休正念（1215—1289，1269渡日）、無學祖元（1226—1286，1279渡日）等南宋臨濟宗高僧陸續渡日，得到鎌倉幕府的尊崇與庇護。通過宋日禪林的交流，宋僧所熟習的士大夫文化也播及日本。<sup>④</sup>在對待儒道二家思想方面，如前人所論，13世紀的日本禪僧和渡日宋僧多承襲南宋禪僧的“三教一致”觀點。<sup>⑤</sup>不過，下文將要論述，從現存文獻來看，14世紀上半葉以前的日本禪林雖然在“治世”意義上承認儒學的價值，但在思想層面嚴格劃清儒釋界限，<sup>⑥</sup>對宋學特別抱持回避或拒斥態度。下面對熟悉宋學思想資源的圓爾辨圓、蘭溪道隆、大休正念、虎關師鍊的“儒釋融合”與其對宋學的態度略作考論。

圓爾辨圓（1202—1280）於南宋端平二年（1235）入宋，淳祐元年（1241）歸國，是日本歷史上第三位入宋的禪僧。<sup>⑦</sup>他在歸國後被曾任關白和攝政的九條道家請為東福寺開山，法脈延綿不絕。圓爾歸國時攜回典籍數千卷，皆保存在東福寺普門院。圓爾自編藏書目今已亡佚，但有其弟子重編的〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉，據此可以瞭解圓爾所攜回書籍的基本面貌。<sup>⑧</sup>〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉中有張九成《無垢先生中庸說》、朱熹《晦庵大學》《晦庵大學或問》《晦庵中庸或問》《論語精義》《孟子精義》《晦庵集注孟子》、呂祖謙《呂氏詩紀》、胡安國《春秋解》等宋儒著作，是現存最早的能夠說明宋學書籍傳入日本的確鑿證

① 筆者已在〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉中初步提出了這一思路，認為中巖稱述子思——孟子——荀子——揚雄——王通這一“傳道”譜系，而對其同時代元儒推崇的“道統”譜系冷淡處之，是選擇性地接受了宋學中與佛教立場沒有矛盾的內容。（楊洋：〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉，《思想與文化》第28輯，2021年6月，第130—147頁）。

② 從木宮泰彥的統計可以看出，在榮西入宋之後入宋、元的日本僧人絕大多數是禪僧。木宮泰彥：《日支交通史》下卷，東京：金刺芳流堂，1928年，第22—36頁、第189—213頁。

③ 關於13世紀以後日本武士、皇室貴族等接受臨濟宗信仰的情況，可參辻善之助：《日本佛教史》，東京：岩波書店，1949年，第3卷，第59—265頁。

④ 這一問題前人已有較多研究，可以參考芳澤元對前人研究的整理。（芳澤元：《日本中世社会と禅林文芸》，東京：吉川弘文館，2017年，第38—66頁）。

⑤ 芳賀幸四郎：《中世禅林の学問及び文学に関する研究》，第227—229頁。

⑥ 這種對於三教的態度在日本高僧中是有傳統的。貞元二十年（804）入唐的弘法大師空海（774—835）博通內外典籍、精擅詩文書法，是日本古代高僧精通儒學的最傑出典範。他在《三教指歸》中借龜毛先生和虛亡隱士之口描述儒、道二家的思想特徵，但沒有對佛教思想與儒、道思想進行融合，文章的落腳點是強調佛教的優越性。（渡邊照宏、宮阪有勝校注：《三教指歸性靈集》，東京：岩波書店，1965年，第84—148頁。）

⑦ 前二位是榮西（1141—1215，1168、1187—1191二度入宋）、道元（1200—1253，1223—1227入宋）。

⑧ 〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉，東京大學史料編纂所編：《大日本史料》，東京：東京大學出版會，1968年，第6編第31冊，第469—495頁。

據。<sup>①</sup>又據圓爾法嗣鐵牛圓心纂〈東福開山聖一國師年譜〉記載，文永五年（1268）公卿源基具向圓爾請教三教大旨，圓爾呈上所著〈三教要略〉；建治元年（1275）龜山法皇詔圓爾入宮講三教旨趣。<sup>②</sup>〈三教要略〉今已亡佚，《聖一國師語錄》中也沒有留下任何能夠具體反映圓爾儒學思想的記載。不過，值得注意的是，緊接源基具請教三教大旨的記錄之後，〈東福開山聖一國師年譜〉還記載了圓爾和菅原為長（1158—1246，文章博士，歷任土御門、順德、後堀川、後嵯峨天皇侍讀）的論戰。據其所記，菅原為長認為，中國三教更相陟降，而日本儒學地位不及釋氏，故向圓爾發難；圓爾則駁以佛法傳授世系清晰而儒家自孔子以降所傳不詳，令菅原為長“理屈而退”。<sup>③</sup>實際上，日本儒學地位不及佛教並非當時出現的新問題，而是自佛教、儒學傳入日本以來的基本狀況，為何菅原為長要特意向圓爾發難？可以推測，這是因為在世襲朝廷大學寮“紀傳道”的儒官菅原氏看來，圓爾一面侵入了儒學領域，一面又將儒學置於了佛教之下。

蘭溪道隆語錄中關於儒學的內容亦值得注意。寶治二年（1248），鎌倉幕府執權北條時賴（1227—1263）改教寺常樂寺為禪寺，延請蘭溪入寺。蘭溪入寺時道：“指法座，盡大地作一法王座，未稱全提。拈須彌山為一片舌頭，豈充宏辯。雖然，仁義道中略通一線，驟步登座。祝聖拈香。”<sup>④</sup>又在對北條時賴說法時道：“殊不知理天下大事，非剛大之氣，不足以當之。要明佛祖一大事因緣，須是剛大之氣，始可承當。今尊官興教化、安社稷、息干戈、清海宇，莫不以此剛大之氣定千載之昇平，世間之法既能明徹，則出世間之法無二無異分，無別無斷故。”<sup>⑤</sup>建長元年（1249），北條時賴草創建長寺，請蘭溪道隆為開山。蘭溪住建長寺十餘年，期間有說法，道：“蓋載發育，無出於天地，所以聖人以天地為本。故曰‘聖希天’。行三綱五常，輔國弘化，賢者以聖德為心，故曰‘賢希聖’。正身誠意，去佞絕奸，英士蹈賢人之蹤，故曰‘士希賢’。乾坤之內，宇宙之間，興教化、濟黎民，實在於人耳。人雖尊貴，而未為尊貴，所尊貴者，吾佛之教也。”<sup>⑥</sup>顯然，蘭溪道隆充分肯定儒學作為“世間教”的價值，在面對武家權勢者時，他明確表達出：惟有在仁義道中，才能闢出通達法座的一線道；惟有“社稷”安寧，世間法明徹，出世間法才有立足之地。蘭溪引用周敦頤“聖希天，賢希聖，士希賢”之語，可見對宋儒學說的熟悉，但從語錄全體來看，他沒有在思想層面吸收宋學。

大休正念的語錄中多有引儒、道經典說禪之句，如“一氣不言含萬象，群靈何處謝洪恩。夜來蟄戶春雷動，依舊青青入燒痕”<sup>⑦</sup>、“道不可須臾離，可離非道也。定不可以頃刻忘，間斷非定也”等<sup>⑧</sup>，顯然對宋學非常熟悉。在為時任武藏守的北條宗政（1253—1281，1277年任武藏守）供養儒釋道三教升座時，他說道：“然儒釋道三教之興，譬若鼎鼐，品分三足，妙應三才，闡弘萬化。雖門庭施設之有殊，而至理所歸之一致。亙古亙今，其德昭著。”<sup>⑨</sup>但遍閱大休語錄

① 此處所引書名依據〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉原文，部分書名與通行本有差異。

② 鐵牛圓心：〈東福開山聖一國師年譜〉，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，東京：名著普及會，1982年，第95冊，第142—143頁。

③ 鐵牛圓心：〈東福開山聖一國師年譜〉，第142頁。按，和島芳男已注意到文永五年比菅原為長去世時間晚二十二年（《日本宋學史の研究》（增補版），第93—94頁）。但從語氣來看，這段文字並非記錄當年所發生事件，而是補充前文，意在說明圓爾對於儒佛高下的態度。

④ 圓顯智光：〈日本國相模州常樂禪寺蘭溪和尚語錄〉，《大覺禪師語錄》卷上，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第95冊，第1頁。

⑤ 圓顯智光：〈日本國相模州常樂禪寺蘭溪和尚語錄〉，第5頁。

⑥ 德昭編：〈建長寺小參〉，《大覺禪師語錄》卷中，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第95冊，第51頁。

⑦ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第96冊，第36頁。

⑧ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，第57頁。

⑨ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，第49頁。

也未能發現其在思想上有對宋學的吸收。<sup>①</sup>

虎關師鍊（1278—1346）是日本最富才學的禪僧之一，撰有〈瞽瞍殺人論〉〈李斯論〉〈蕭何論〉〈文帝論〉〈則天論〉〈姚崇論〉等文章，皆論仁義為治天下之本。在〈瞽瞍殺人論〉中，他甚至認為明君棄天下是不仁之舉。<sup>②</sup>可見，在世間教的意義上，虎關完全肯定儒學價值。但對於宋學，他卻有另一種態度。在〈通衡之三〉中，他針對圭堂引程頤語“真真正眼者，終不妄摘其一二句之相似者，強合附會以紊儒宗立天地、正人心之大統”，說道“請先取嵩公《輔教編》見一遍。雖然，儒釋同異，只是六識之邊際也，至七八識，儒無分焉，何合會之有？故曰儒釋之同異者，六識邊也，非七八識矣”<sup>③</sup>。在〈通衡之五〉中，他針對司馬光在〈答韓秉國書〉中以佛老之言為“失中而遠道”，批評司馬光不明佛法之“定”，並激烈罵斥朱子，說“我常惡儒者不學佛法，謾為議。光之樸真猶如此，況餘浮矯類乎？降至晦庵益張，故我合朱氏而排之云”<sup>④</sup>。虎關與宋儒的排佛言論針鋒相對，強調佛教相對於儒學的優越性。“禦侮”精神使得虎關將“儒釋融合”的可能性限定在極為有限的範圍內，他對宋學始終抱持拒斥態度。

以上對歷來認為最熟悉宋學思想的圓爾辨圓、蘭溪道隆、大休正念、虎關師鍊四位中巖圓月的前輩禪僧在“儒釋融合”方面的思想實態進行了考論。儘管這個論證並不全面，但在現存文獻中，筆者確實未能發現在中巖圓月之前有日本僧人留下思想層面融合宋學的文字。要言之，中巖圓月以前，日本禪林對於宋學或回避或排斥。筆者認為，這一情況可能與臨濟宗在日本的發展方式有關。

與其他鎌倉新佛教的遭遇不同，臨濟宗於12世紀傳入日本後，較短時期內就獲得了穩固地位並日益興盛，這受益於榮西開闢的將權貴階層作為主要弘法對象的路線。<sup>⑤</sup>榮西在《興禪護國論》中說道：“智證大師表云：‘慈覺大師在唐之日，發願曰：吾遙涉蒼波，遠求白法。倘得歸本朝，必建立禪院。其意專為護國家利群生之故云云。’愚亦欲弘者，蓋是從其聖行也。仍立鎮護國家門矣。”<sup>⑥</sup>實際上，榮西以降的臨濟宗高僧都有強烈的“鎮護國家”意識，但此時的日本已不是朝廷一元體制的國家，而是建立在莊園制基礎之上的朝廷、幕府、寺社諸權力體並存的國家。在這種狀況下，所謂“鎮護國家”的意義就只能退化為向權貴階層提供宗教的護佑。從蘭溪道隆、大休正念對“三教一致”的倡導可以看到，他們十分清晰地認識到，武家政權的安定是宗門興盛的基礎。因此，日本臨濟宗僧人普遍承認儒學對維護社會穩定的意義，也能在一定程度上採擇儒學話語裝點門面。但是，宋學對日本禪僧而言不僅不是必要的思想資源，而且因為宋儒對佛教的攻擊，中巖圓月以前的日本禪僧皆從護教立場出發，對宋學抱持抵觸態度。日本禪僧在著述中處理宋學的思想命題始於《中正子》，而《中正子》的出現需要特定的歷史契機。

### 三、“中正子”的歷史世界

“中正子”既是書名，也是中巖圓月自號。中巖在〈中正銘〉中寫道：“中正也者，道之大

① 現存大休正念語錄經大休本人審定，卷帙較多，較能反映大休思想的整體面貌。見志淳等編：〈大休和尚自述語錄序〉，《念大休禪師語錄》，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第96冊，第1頁。

② 虎關師鍊：《濟北集》卷十五〈瞽瞍殺人論〉，上村觀光編：《五山文學全集》第1卷，京都：思文閣出版，1990年，第290—291頁。

③ 虎關師鍊：《濟北集》卷十八〈通衡之三〉，第335頁。

④ 虎關師鍊：《濟北集》卷二十〈通衡之五〉，第362頁。

⑤ 關於榮西在日本建立禪宗的方式，可參考辻善之助：《日本佛教史》，第3卷，第66—80頁；葉貫磨哉：《中世禪林成立史の研究》，東京：吉川弘文館，1993年，第32—56頁。

⑥ 榮西：《興禪護國論》卷上，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禪家の思想》，第101頁。

本也已。予所居皆以中正扁焉。庶幾乎‘道也，不可須臾離’之訓也。”<sup>①</sup>《中正子》共十篇，分別為〈敘篇〉〈仁義篇〉〈方圓篇〉〈經權篇〉〈革解篇〉〈治曆篇〉〈性情篇〉〈死生篇〉〈戒定慧篇〉〈問禪篇〉，自〈敘篇〉至〈治曆篇〉為“外篇”，自〈性情篇〉至〈問禪篇〉為“內篇”。〈敘篇〉明著述之意云“中正子與二三子語以仁義之道，乃及性命死生之理”，並釋“內”“外”之別云“中正子以釋內焉，以儒外焉。是以為其書也，外篇在前，而內篇在後。蓋取自外歸內之義也”。<sup>②</sup>

據中巖圓月自著、門人南宗建幢補筆的〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉（以下稱〈自歷譜〉），中巖出身桓武平氏末裔土屋氏，幼名吉祥丸，日本正安二年（1300）正月六日生於鎌倉，不久就因父親貶官而由乳母抱至武藏烏山撫養。中巖六歲時曾短暫居住在明越的外祖父家，稍後又回到烏山，八歲被祖母送入壽福寺為僧童，九歲隨其師立翁遷入大慈寺，十三歲剃髮，學密教，十五歲拜鎌倉圓覺寺的曹洞宗宏智派渡日僧東明慧日（1272—1340，明州定海人，元至大二年（1309）受北條貞時邀請赴日，住相模禪興寺，次年昇住圓覺寺）為受業師。<sup>③</sup>

中巖是作為沒落武士家族的棄子被送入禪寺的，不過，他在學問方面極具天賦，十二歲學習完《孝經》《論語》《九章算術》，十四歲已能讀諸家語錄，雖未能領會禪意，但所作偈頌得到了禪林尊宿的褒賞。<sup>④</sup>文保二年（1318）他赴博多準備入元，因綱司不許乘船而返回鎌倉。正中元年（1324）他再次赴九州準備出航，並於此時結識了傾心禪宗的豐後守護大友貞宗（？—1333），終於在次年順利入元。<sup>⑤</sup>大友貞宗與中巖圓月相契極深，是中巖完成留學歸國後最為重要的外護，也是中巖積極的理解者與支持者。<sup>⑥</sup>

中巖在元期間歷參諸名衲，得到江南禪林的認可。這段經歷的高峰是至順元年（1330）他在百丈山大智寺東陽德輝（生卒年不詳，百丈懷海十八代法孫，大慧派晦機元熙弟子，後至元元年奉敕重輯《百丈清規》，次年頒布於天下）會下掌書記職，為該寺新落成的法堂“天下師表閣”撰上樑文。中巖對東陽德輝極為尊崇，並於歸國後的曆應二年（1339）在追薦大友貞宗的佛事上公開表明嗣法東陽。<sup>⑦</sup>

筆者受益於金文京的研究，認同他對於中巖的在元經歷影響了其思想和行動樣式的分析。不過，如本文第一節所論，筆者認為《中正子》的思想受到元代儒學影響的觀點缺乏根據。如果《中正子》之作深受元朝禪林和士林文化影響，那麼應當很容易在其中找到與中巖所師承的大慧派有關的內容。但實際上，中巖在《中正子》中推崇的禪僧僅有契嵩。《中正子》〈敘篇〉最末言道：“或曰：‘釋氏能文者誰？’曰：‘潛子以降，吾不欲言，非無也，吾不欲言。’”<sup>⑧</sup>《中

① 中巖圓月：《東海一瀛集》卷二〈中正銘〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，東京：東京大學出版會，1970年，第401—402頁。本文所引中巖圓月著作原文，《中正子》據入矢義高校注本的〈中正子（原文）〉（市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禪家の思想》，第171—185頁），其餘據玉村竹二整理編纂的《五山文學新集》本，引文皆按照中文習慣重新標點。

② 中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禪家の思想》，第171—172頁。

③ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第611—613頁。

④ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第612—613頁。

⑤ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第616頁。

⑥ 在《祭大友江州》中，中巖追憶與大友貞宗的交往，云：“予初識公，歲在乙丑，邀予袖海（扁名也），如故相狃。既予南遊，惜別握手，八年而歸，見遇殊厚。〈原民〉〈原僧〉，自謂覆瓿，而公縱臾，敢塵帝衽。臨當寫文，紙筆手授。”（此處所記初識大友貞宗的時間與〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉有一年的出入。見《東海一瀛集》卷二，玉村竹二編：《五山文學新集》，第4卷，第401頁。）在〈上東陽和尚〉中，他亦道及大友貞宗、大友氏泰的外護之功，說道：“某歸國後，凡百粗遣，中間或在小庵住持，或在深山大澤無人煙處，隨分欲立宗旨，皆憑檀越大友氏之力也。”（《東海一瀛集》卷二，第388頁。）

⑦ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第620—621頁。

⑧ 中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，第172頁。

正子》全篇都受到契嵩著作的影響，而對大慧派的文學和儒釋融合思想竟無一語道及。因此，筆者認為，中巖寫作《中正子》的動機，不能籠統地歸結到其在元留學的經歷，換言之，他在寫作《中正子》時，是以具有主體性的姿態選擇了思想的材料。

值得注意的是，儘管在元期間的參扣經歷十分豐富，且得到元朝禪林乃至士人的接受與認可，中巖本人也深度浸潤在江南禪林的文化氛圍中，但其詩作卻常透露出家國之思，如〈泰定二年寓保寧會諸江湖名勝〉有“一別家山期未滿，如何切切欲歸心。更來衣服着新色，留得語言存舊音”之句<sup>①</sup>，又有〈思鄉〉詩云“東望故鄉青海遠，十春間却舊園花。可憐蝶夢無憑仗，飛遍江山不到家”<sup>②</sup>，在〈和儀則堂韻，謝珠荊山諸兄見留〉中，他更有表明心志之語“時予辭海賈，抽身往南嶷。誓言得道後，歸國化庶黎。海賈感斯言，自歎吾何卑”<sup>③</sup>。

元弘二年（1332）夏，中巖圓月結束了為時七年的留學回到日本。就在他回國的前一年即元弘元年（1331）的八月，大力推行改革的後醍醐天皇（1288—1339，1318—1331、1333—1336在位）因倒幕計劃洩露導致近臣被幕府逮捕，隨後私自攜神器出京，據守在山城國笠置寺與幕府對峙。同年九月，幕府軍攻陷笠置寺，“持明院統”的光嚴天皇在幕府扶持下踐祚。次年即元弘二年（1332）的三月，幕府將後醍醐天皇流放至隱岐。<sup>④</sup>此即日本史上的“元弘之亂”。元弘二年（1332）六月，後醍醐天皇皇子護良親王向各地倒幕軍發佈令旨，隨後倒幕軍與幕府軍在日本各地展開激烈戰鬥。元弘三年（1333）閏二月，後醍醐天皇從流放地隱岐逃出，在船上山發出追討幕府的號令，日本各地的反幕府勢力迅速集結。同年四月，受北條高時派遣率大軍鎮壓倒幕軍隊的足利尊氏在接到後醍醐天皇密令後倒戈。同年五月，“六波羅探題”（鎌倉幕府設置在京都的警察機關，負責監視皇室）覆滅，後醍醐天皇回到京都復位，鎌倉幕府被攻陷。在“六波羅探題”和鎌倉幕府本身相繼覆亡之後，以大友貞宗、少貳貞經、島津貞久為首的九州武士對“鎮西探題”〔永仁元年（1293）幕府在博多設置的統禦九州地方御家人，並負責訴訟、軍事警備等職責的機構長官〕北條英時的武士館發起總攻，“鎮西探題”也就此覆滅。<sup>⑤</sup>中巖圓月的外護大友貞宗於元弘三年（1333）八月二十八日在博多息浜接受後醍醐天皇表示褒獎的綸旨，<sup>⑥</sup>隨後進入京都，但在不久後的十二月三日突然去世。<sup>⑦</sup>

中巖以肉身捲入了這場歷史的風暴。他在回國後沒有返回鎌倉，而是停留在博多由大友貞宗創建的顯孝寺，之後隨大友赴京都，寄寓在南禪寺明極楚俊會下，並通過大友向後醍醐天皇進呈了〈原民〉〈原僧〉和表文〈上建武天子〉。<sup>⑧</sup>

在〈上建武天子〉中，他寫道：

恭惟陛下明繼周文，德承神武，興王除霸，柔遠包荒。……然今天下為關東所伯，

① 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈泰定二年寓保寧會諸江湖名勝〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第326頁。

② 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈思鄉〉，第326—327頁。

③ 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈和儀則堂韻，謝珠荊山諸兄見留〉，第325頁。

④ 在此之前的正中元年（1324），後醍醐天皇第一次策劃倒幕，因計劃洩露致使其近臣受到幕府處罰，後醍醐天皇則得到幕府的“赦免”，此即日本史上的“正中之亂”。

⑤ 森茂曉指出，儘管傳統上認為大友貞宗、少貳貞經、島津貞久等九州地方的豪族武士背叛了鎌倉幕府，但實際他們攻擊“鎮西探題”時鎌倉幕府大勢已去，他們的行動因與足利尊氏關係密切而受其影響。（森茂曉：《建武政權：後醍醐天皇の時代》，東京：講談社，2012年，第122—125頁。）

⑥ 田北學編：《增補訂正編年大友史料》第5卷，大分：田北學，1962年，第30—31頁。

⑦ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈祭大友江州〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第401頁。

⑧ 〈佛種慧濟禪師中巖和尚自歷譜〉云：“元仁宗三年壬申（本朝元弘二年）……夏初，偕玄一峯過瀨東，下棹歸鄉，在顯孝寺，過夏經冬。元弘三年癸酉，予三十四歲。夏五月，關東亡。時予在豐後萬壽西方丈。秋，歸博多，冬，隨大友江州上京，在南禪明極和尚會下，歸蒙堂。作〈原民〉〈原僧〉二篇，上表以聞。”（第618—619頁。）在感懷不遇的〈胡為乎賦〉中，中巖寫道：“歲在壬申，夏四月，予歸自江南，時罹病，息于博多。秋八月，病愈，遙跋故里，東海渺漫途脩，無有為援者而止，借榻神山間房而臥。”（《東海一漚集》卷一，玉村竹二編：《五山文學新集》，第4卷，第319頁。）

百數十歲之弊積焉。斯民漸潰惡俗，貪饕諛諛。故自朝至暮，獄訟滿庭，又沙上偶語者亦多矣。乃與漢繼秦之時，偶相同也，更化則可理之時也。<sup>①</sup>

可知他看到了後醍醐改革的艱難處境，但仍對其抱有很大期待。<sup>②</sup>在此文中，他還引王通之言“通其變天下無弊法，執其方天下無善教”以肯定改革的合理性，同時強調改革不可過激，說“為政而不行甚者，必變而更化之”<sup>③</sup>。

在〈原民〉中，他寫道：

淳世之民，各務本修業，故國富且強矣。所以農者播禾穀種菜果，工者營棟宇造器皿，賈者通其有無，士者布其政令，符璽秤斛之信，以防其欺負，詩書禮樂之教，以正其狼獾，甲兵扞城之威，以禁其侵斂，然而百姓各修其業，而奉其上，則國無有徒為苟食者，故富強也宜矣。漢氏以降，加以佛法，使民精通性命死生之理，且知禍福因果之道，然而百姓好善而賴慶，忌不善而辟殃，故有利于國，無害于民，是以國益富且強矣。今觀國朝，民無不衣甲手兵者，百姓皆怠其業，互相侵斂，以為利也。若夫出家斷髮者，亦以堅甲利兵相誇，而廢其本業也。禍亂之大，莫之過焉。<sup>④</sup>

在〈原僧〉中，他寫道：

今稱出家者，不本其由，而止斷髮而已。士農工賈之民，皆廢其業，不知所以為僧，偷空名於出家，縱意斷髮者戶有諸，非唯為儒者罪人而已，抑亦為弊佛法之魔族也。<sup>⑤</sup>

很明顯，中巖不是僅僅站在佛教徒的立場進言。儘管改變寺院僧眾“衣甲手兵”的狀況是他的主要訴求之一，但他是在對政治、社會進行了歷史性的通觀之後力陳時弊，其著眼處在於國家與社會的整體安定。從〈原民〉可以清楚看到，中巖把士、農、工、商各修其業且奉行詩書禮教的國度作為理想，認為佛教的意義在於令庶民懂得性命死生之理、禍福因果之道，由此從善棄惡。顯然，他嚮往的是尊奉儒家秩序並能以佛教思想調和人心的國家。

中巖上書未得報，隨著大友貞宗的去世，他更失去了向後醍醐天皇進言的通道。次年，後醍醐天皇改年號為“建武”。中巖〈自歷譜〉此年僅記一句話：“後醍醐天皇再祚。建武元年（1334）甲戌，春，歸圓覺，作《中正子》十篇。”<sup>⑥</sup>當他在圓覺寺寫作《中正子》之時，後醍醐天皇正展開如火如荼的改革，但不到三年，這場過激的改革就因觸發矛盾過多而終止。<sup>⑦</sup>建武三年（1336）六月足利尊氏奉光嚴上皇入京，八月擁立光嚴上皇之子光明天皇即位，十一月頒布《建武式目》重建幕府，十二月後醍醐天皇逃至吉野（位於奈良縣中部）建立小朝廷。

在中巖同時代的日本禪林中，熟悉儒學知識、贊同儒家教化的不乏其人，但在後醍醐天皇大刀闊斧的改革時期，這些高僧沒有留下任何關心世俗政治的言論。後醍醐天皇元弘三年（1333）重登帝位後就開始對禪宗寺院劃分等級。通過與禪宗高僧建立密切聯繫，後醍醐天皇試圖將京都

① 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈上建武天子〉，第381頁。

② 但中巖對“關東”（鎌倉幕府代稱）的指斥，似乎只能理解為上書時的過激之詞。中巖出身鎌倉武士家族，長年在鎌倉幕府庇護下的寺院中修行，他的外護大友氏則是深得鎌倉幕府和後繼的室町幕府信任的武家名門。他在亂後致竺仙梵僧的書信中還寫道：“海東叢林，雖是元（《五山文學新集》本作“无”，文意不通，據《五山文學全集》本改作“元”）自不足道者，以關東全盛之時視今者，則是更苦矣。自經喪亂至今幾乎十年，其間是處寺院，例不開堂，由是衲子輩往往不守規矩於行步。”（中巖圓月：〈與竺仙和尚〉，《東海一漚集》卷二，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第386頁。中巖圓月：〈與竺仙和尚〉，《東海一漚集》卷三，上村觀光編：《五山文學全集》第2卷，第93頁。）

③ 中巖圓月：〈上建武天子〉，《東海一漚集》卷二，第380—381頁。

④ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈原民〉，第393頁。

⑤ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈原僧〉，第394頁。

⑥ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第619頁。

⑦ 關於後醍醐改革的基本情況，可參佐藤進一：《日本の中世国家》，東京：岩波書店，1983年，第185—209頁；網野善彥：《異形の王権》，《網野善彥著作集》第6卷，東京：岩波書店，2007年，第349—390頁。

的禪宗寺院也納入“五山”序列，由此掌控原本主要依傍鎌倉幕府的禪宗勢力。<sup>①</sup>與此同時，禪宗高僧們為了提升或維護本門本宗的地位，也積極展開與新政權的交涉。在這一禪宗“體制化”的關鍵時期，禪林翹楚們念茲在茲的多是一宗一門的升降，而非世間倫常秩序的重建。例如，元弘三年（1333）五月，後醍醐天皇尚未回到京都，時在鎌倉建長寺的明極楚俊〔1262—1336，慶元府人，靈隱寺虎巖淨伏法嗣，元德元年（1329）渡日〕就向其上表祝賀，稱頌其“盛德光嚴，大放更張之化。除苛救弊，發政施仁，金湯佛法為先。不忘靈山之付囑，撫治國家最切”<sup>②</sup>。後醍醐天皇重祚後，迎明極為京都南禪寺住持，次年正月二十六日，升南禪寺為“五山”第一，與大德寺同格。建武二年（1335）五月，後醍醐天皇欲將東福寺從“五山”除名，東福寺住持雙峰宗源聯絡虎關師鍊等一同面見後醍醐，陳說東福寺為攝關家九條氏所創巨構，最終保住了東福寺的地位。<sup>③</sup>明極楚俊、虎關師鍊都是具備深厚儒學知識的禪僧，但他們都沒有基於儒學倫理對後醍醐天皇的改革作任何進言。

《中正子》卷首有中巖題語：

予生亂世，無有所以也。偏以翰墨遊戲，余波及二三子講明，遂成《中正子》十篇。後十年讀之，又不能無自是之非之也。此書之作，以出乎一時之感激爾。甲申春季，圓月書。<sup>④</sup>

此題語寫於光明天皇康永三年（1344），當時足利政權內部的對立逐漸尖銳化，吉野朝廷也藉機擴大勢力範圍，日本國內的局勢仍未太平。在這十年間，中巖本人經歷了對其影響極為深刻的事件——曆應二年（1339）在為業師東明惠日向足利氏求取住持職位過程中與東明關係惡化，後宣布嗣法東陽德輝。中巖因改宗而屢遭東明門下弟子迫害，依靠大友氏之力才得到藤谷的大友氏墳寺崇福庵和上州利根的吉祥寺作為立足之地。

表面上看，上書事件後中巖再無介入朝廷政治的行為。但他並未忘記世間的慘酷，也未放下求道的心志。在《和酬東白二首》中，他寫道：“蘧廬天地寄浮生，早晚乘雲歸帝城。風起戰塵吹血臭，日因侵氣帶陰傾。斯文自古嘆將喪，吾道何時必正名。幻幻修成心已死，惟君厚荷不忘情。”<sup>⑤</sup>在《送澤雲夢》中，他有“乾坤干戈未息時，氣埃眯目風橫吹。餓者轉死盈道路，荒城白日狐狸嬉。我問樂土在何許，一身可以安棲遲”之句<sup>⑥</sup>。可以認為，康永三年（1344）重新在舊作《中正子》上書寫題語，也是他忿懣心情的表現。要言之，中巖在《中正子》卷首寫下的題語，應當包含著兩重心情，一是建武元年（1334）上書後醍醐天皇未果後的“一時之感激”，一是十年後仍飽受戰亂和無道之苦的“無有所以也”。中巖對後醍醐天皇的上書不是一過性的行動，他在圓覺寺埋頭寫作《中正子》，應當視作思想化的行動。

中巖的上書行動在中日佛教史上都屬罕見。在日本歷史上，此前從未有過僧人以上書形式對政治提出建言。在中國歷史上，例如他所尊崇的契嵩雖曾上書宋仁宗，但契嵩是針對儒者排佛起

① 今枝愛真：《中世禪宗史の研究》，東京：東京大學出版會，1970年，第150—154頁。

② 《明極楚俊遺稿附錄》不分卷〈賀後醍醐院天下一統表〉，上村觀光編：《五山文學全集》第3卷，第2088頁。

③ 龍泉令粹編：《海藏和尚紀年錄》不分卷，建武二年（1335）條。

④ 中巖圓月：《中正子》卷首，第171頁。

⑤ 中巖圓月：《東海一瀛集》卷一〈和酬東白二首〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第335頁。東白即圓曙東白，東明慧日弟子。〈自歷譜〉曆應二年（1339）記“既上鎌倉，洞宗之徒憤然欲害予。時不聞在京，別源、東白和會，無事而已。”（中巖圓月撰，南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖和尚自歷譜〉，第621頁。）此詩作於戰亂之後，又有感念東白“厚荷”之語，或作於此曆應二年與東白相會時。

⑥ 中巖圓月：《東海一瀛集》卷一〈送澤雲夢〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第335頁。澤雲夢即雲夢齋澤，康永元年（1342）入元。中巖贈詩還有“固欲適他無所適，之子先我將何之”“浮雲流水無定迹，再得會合誠難期”之句，抒發不易再相見之感，當作於此時。

而為佛教辯護。<sup>①</sup>中巖的上書行動卻邁過了維護佛教的門檻，將建立世間倫常與整頓佛教秩序同時置於視野之中。而且，他在上書中還抨擊了僧人武裝的現實，但後醍醐天皇其實並不否認這一現狀，在其策劃倒幕的過程中就積極利用了寺院僧眾。<sup>②</sup>可見，中巖的上書沒有避諱直諫。

#### 四、《中正子》文本試讀

下面對《中正子》內容和結構進行分析，進一步說明《中正子》的思想性格。

此前學者關於《中正子》的議論大多聚焦在“外篇”，僅入矢義高對“內篇”全體有比較細緻的討論。入矢指出，儘管《中正子》“外篇”各篇立論的視點不同，但“外篇”總體上可以解讀為有關政治的建言。<sup>③</sup>然而，入矢沒有對“內篇”作同樣性質的解讀，也沒有討論“內篇”各篇的主旨和脈絡，而是從個別概念入手整理了中巖思想的來源。<sup>④</sup>筆者認為，《中正子》的“外篇”與“內篇”相互聯繫地體現著該書的著述之意，即〈敘篇〉開篇所言“中正子與二三子語以仁義之道，乃及性命死生之理”<sup>⑤</sup>。因此，有必要在入矢義高的研究基礎上，對“內篇”的意涵以及各篇之間的關係作更多分析。因前人已對“外篇”作過較多討論，以下僅歸納“外篇”各篇要旨，並據筆者的理解補充若干論點，重點放在對“內篇”脈絡的梳理上。

##### （一）《中正子》“外篇”要旨

〈敘篇〉以下，〈仁義篇〉首先論述了“仁”與“義”應當相輔相成，並以四時設譬，云：

有仁而生，生而必亨。有義而成，成而必貞。譬如天有春夏秋冬而成暮耳。中正子曰：“元者生乎仁，故曰善之長也。亨者其禮哉，嘉之會也。利者成乎義，故曰義之和也。貞者其信哉，事之幹也。”中正子曰：“春元夏亨，秋利冬貞，天之行也。仁以生，禮以明，義以成，信以誠，人之行也。”<sup>⑥</sup>

入矢指出，中巖以元、亨、利、貞配四時並與仁、禮、義、信相對應的論述來源於朱子。<sup>⑦</sup>除入矢所舉出的朱子〈元亨利貞說〉和《朱子語錄》中的例證外，朱子《周易本義》對〈文言〉“元者，善之長也……貞者，事之幹也”的注釋：“元者，生物之始，天地之德莫先於此，故於時為春，於人則為仁，而眾善之長也。亨者，生物之通，物至於此莫不嘉美，故於時為夏，於人則為禮，而眾美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時為秋，於人則為義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時為冬，於人則為知，而為眾事之幹。幹，木之身，枝葉所依以立者也”<sup>⑧</sup>，與之或許有更為直接的聯繫。值得注意的是，〈仁義篇〉將朱子對應於冬的“知”改為了“信”，這或許是因為中巖將“定而信其心”的禪修之法作為行仁義之道的根本（見下一小節對〈戒定慧篇〉的分析）。中巖接下來指出“仁義”為“天人之道”，寫道：

中正子曰：“仁義者天人之道與。天之道親親，人之道尊尊，親親之仁生乎信也，

①（宋）契嵩：〈上仁宗皇帝萬言書〉，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷九，成都：巴蜀書社，2014年，第170—184頁。

②關於後醍醐天皇謀劃倒幕時接近、利用寺社武裝力量的情況，可參森茂曉：《建武政權：後醍醐天皇の時代》，第63—68頁。

③入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第492頁。

④入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第495—506頁。

⑤中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，第171頁。

⑥中巖圓月：《中正子》卷一〈仁義篇〉，第172頁。

⑦入矢義高：〈補注中正子〉，第402頁。

⑧（宋）朱熹：〈周易文言傳第七〉，《周易本義》，《中華再造善本》影印宋咸淳元年吳革刻本，北京：北京圖書館出版社，2003年，第6冊，第一頁a—b。

尊尊之義成乎禮也。天人之道雖殊，推而移之一也。一之者，可謂知也哉！仲明曰：  
“由冬而春，由夏而秋，天之道也。由信而仁，由禮而義，人之道也。此之謂乎？”中  
正子曰：“斯而已矣。”<sup>①</sup>

可見他將春夏秋冬與仁禮義信的關係理解為天道與人道的相合，將仁禮義信的相生相長視作如四時流行一般的連續過程。這樣的理解顯然有對朱子學說的承襲。但有意思的是，在〈性情篇〉中，他修改了這個論述的方向，以“靜”為天道之極，在四時中凸顯冬為“正中”。（見下一小節對〈性情篇〉的分析）。

筆者認為，〈仁義篇〉是中巖對儒家“天人之道”的綱領性論述，〈方圓篇〉〈經權篇〉〈革解篇〉〈治曆篇〉則是對“仁義”如何運用的分論。〈方圓篇〉以“定而不變”之“方”為“體”，以“運而不停”之“圓”為“常”，並將“方”“圓”與“仁”“知”相關聯。也即是說，在建立以“仁義之道”為根本的政治倫理時需要配合不固執教條的“知”。<sup>②</sup>〈經權篇〉假設好武而無節制的“烏何之國”的國君與中正子的問答，論說王者應專修文德而以武略為權變，“烏何之國”顯然指代當時的日本。<sup>③</sup>〈革解篇〉和〈治曆篇〉都針對改革立論，其核心論點是，當前所進行的改革合乎天道，但操之過急就會違背天道。〈革解篇〉據《周易》“革”卦說明改革當順天應人。<sup>④</sup>〈治曆篇〉針對“或問：‘革象，君子以治曆明時，何如？’”推演曆法，得出“天地之革，則天之曆數也明矣”的結論<sup>⑤</sup>。

## （二）《中正子》“內篇”脈絡試析

首先值得注意的是，“內篇”總旨不是討論佛教義理，而是以佛教思想闡釋儒家思想中的關鍵概念。筆者認為，此即是〈敘篇〉所說的“自外歸內”。〈性情篇〉以“中正子”對“桑華子”語“性情之道”開篇，云：

〈樂記〉曰：“人生而靜，天之性也。感物而動，情之欲也。”<sup>⑥</sup>〈中庸〉曰：“天命謂之性。”又曰：“喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。”以予言之，所謂中則靜也，喜怒哀樂未發，則性之本也，天命稟之者也。性之靜，本乎天也。是性也，靈明沖虛，故曰覺。喜怒哀樂之發，則情也。情也者，人心之欲也。是情也，蒙郁闢冒，故曰不覺。人之性情，猶天之四時也乎。<sup>⑦</sup>

繼而以四時更迭論證天由靜生動、由動復靜，云：

四時之行，終而復始。周於冬至，冬至之月建子。冬者終也，子者始也。是月也，動息地中，商旅不行，后不省方，則天之靜也。然春陽之來，草木之生，亦以天命之性也。既生者，必求長養之道，故夏之草木蒙鬱闢冒者，天之欲也。欲之長不可涯，故秋殺之氣繫彼草木之蒙鬱闢冒者，發而中節之義也。然而冬之至也，靜焉而復，復其見天地之心乎。是故曰：“人生而靜，天之性也。”<sup>⑧</sup>

① 中巖圓月：《中正子》卷一〈仁義篇〉，第172頁。

② 中巖圓月：《中正子》卷二〈方圓篇〉，第173—174頁。

③ 中巖圓月：《中正子》卷二〈經權篇〉，第174—175頁。

④ 中巖圓月：《中正子》卷三〈革解篇〉，第175—176頁。

⑤ 中巖圓月：《中正子》卷三〈治曆篇〉，第176—178頁。

⑥ 〈樂記〉云：“人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。”（《十三經注疏》，北京：中華書局影印本，2009年，第3314頁。）小島毅認為中巖將“性之欲”改作“情之欲”，可能受到陳暘《樂書》、衛湜《禮記集說》的影響。小島毅：《中巖圓月が学んだ宋学》，第255—256頁。

⑦ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。

⑧ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。

下文推衍天道之極為靜、人道之常為正貞，云：

正貞，人道之常也。以言乎天道，則春和夏明，秋斷冬正。正中，天道之極也。人

守常則天之極，天之極，靜而已。<sup>①</sup>

下文對〈文言〉“利貞者性情”進行闡釋，云“孔子曰：‘利貞者性情’，言俾情能復其性也”<sup>②</sup>。

如本節（一）所述，在〈仁義篇〉中，中巖將仁禮義信與四時流行視作人道與天道的相合，且說“由冬而春，由夏而秋，天之道也”，並不凸顯某一時或某一德的優越性。但在〈性情篇〉中，他將四時流行描述為天之欲由生發到節制的過程，再將其對應於人道之由“情”復“性”。顯然，這一論述要達至的是以“靜”為“性之本”的論述。

下文中，中巖繼續論述孔子、子思皆以“靜”為“性”、與佛教不異，而孟子、荀子、揚雄、韓愈無論言“性”善、“性”惡、“性”善惡相混，抑或言“性”有上中下三品，皆是混淆了“情”與“性”。他寫道：“性也者，非善非惡非混也。善者惡者善惡混者，皆情也，性之末也。性之本，靜而已。”<sup>③</sup>在文章最末，他寫道：

對曰：“節情復性而已。凡人之情欲，無窮於物，而至暴惡。故聖人欲使節其情欲，而復其天性而已。於是制禮設戒，以使人能養其欲而不過度者也。故禮者養也，戒，禁也。……仁義孝弟忠信，能養乎心，而禁其情而不節者也。”<sup>④</sup>

可見，中巖所謂“節情復性”的內涵，是以儒家之“禮”和佛教之“戒”節制過度的欲，以“仁義孝弟忠信”禁止不能節制的“情”。

如入矢所言，中巖沒有提及宋儒關於“性”“情”的論說。<sup>⑤</sup>實際上，〈性情篇〉沿襲了宋儒以前的思想脈絡，<sup>⑥</sup>其直接來源可能是契嵩的文章。<sup>⑦</sup>這一脈思想關於“性”的觀點與程朱理學存在根本性的分歧。<sup>⑧</sup>

中巖將“性”對應於“覺”、將“情”對應於“不覺”，這一論述的端緒也能追溯至李翱、

① 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。

② 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。

③ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179—180頁。

④ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第180頁。

⑤ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第497頁。

⑥ 湯用彤認為，據《禮記·樂記》言“性靜情動”始於劉向，至王弼乃闡性情合一、以性制情之論。〔湯用彤：《魏晉玄學論稿》（增訂版），上海：上海人民出版社，2016年，第60—68頁。〕按，孔穎達《禮記正義》〈中庸〉引梁武帝時博士賀瑒之說：“性之與情，猶波之與水。靜時是水，動則是波。靜時是性，動則是情。”孔疏亦曰：“則性之與情，似金與鑲印。鑲印之用非金，亦因金而有鑲印。情之所用非性，亦因性而有情。則性者靜，情者動。故《樂記》云‘人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也’，故《詩·序》云‘情動於中’是也。”可知孔疏與六朝注疏家相承。（《十三經注疏》，第3527頁。）李翱《復性書》則全以“節情復性”為中心論題。〔（唐）李翱：《李文公集》卷二〈復性書〉，《四部叢刊》初編縮本，第159冊，臺北：臺灣商務印書館，1965年，第8—12頁。〕

⑦ 〈非韓第三〉云：“孔子之言性曰：‘人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。’又曰：‘寂然不動，感而遂通天下之故。’夫‘人生而靜’者，‘寂然不動’者，是豈非人之性唯寂唯靜，何嘗有善有惡有其品乎？夫‘感物而動，性之欲’者，‘感而遂通天下之故’者，豈非接乎外物，乃成其善惡之情耶？《中庸》曰：‘喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。’是亦備見乎情性之分矣。嗚呼！古聖人其言情性如此之效白，而後世不尊，競務異而苟為其說。雖欲求異乎佛老，殊不識大悖其師之言，而亂乎聖人之道也。”（宋）契嵩著，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷十八，第339頁。〕

⑧ “性”善是宋儒普遍承認的前提，程頤道：“性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而皆中節，則無往而不善。”〔《河南程氏遺書》卷二十二，（宋）程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》上冊，北京：中華書局，1981年，第292頁。〕朱子《樂記動靜說》釋《樂記》“人生而靜”一段云：“此言性情之妙，人之所生而有者也。蓋人受天地之中以生，其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。然人有是性則即有是形，有是形則即有是心，而不能無感於物。感於物而動，則性之欲者出焉，而善惡於是乎分矣。性之欲，即所謂情也。”其論未感動於物之“性”為純粹至善，且從實然角度論述“性”“形”“心”相即不離，這與中巖所沿襲的以“靜”為“性之本”，且主張“性無善惡”的一脈思想有本質的不同。〔晦庵先生朱文公文集卷六十七〈樂記動靜說〉，（宋）朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》（修訂本）第23冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3263頁。〕

契嵩。李翱〈復性書〉云：“故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。”<sup>①</sup>契嵩〈廣原教〉云：“聖人之教存乎道，聖人之道存乎覺。覺則明，不覺則不明。不明，則群靈所以與聖人相間也。”<sup>②</sup>李翱、契嵩皆以“明”為“覺”義，但將“覺”“不覺”與“性”“情”作整齊對應似乎是中巖的獨創。入矢義高將“覺”解為“本覺。本來的、究極的覺悟的智慧”，將“不覺”解為“本覺受到妄念蒙蔽的狀態”，並認為中巖關於“覺”“不覺”的論述來源於《大乘起信論》的“本覺”“始覺”思想，以“覺”為“性”則與禪宗“靈覺之性”、宗密“覺性”有相合之處。<sup>③</sup>按，《大乘起信論》云：“本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。”<sup>④</sup>“不覺”能夠轉化為“始覺”，而不離於“本覺”，中巖所論與此確實相合。

在〈死生篇〉中，中巖繼續對“性” — “覺”、“情” — “不覺”的關係進行論述，云：

子潛子曰：“死固因生，生固因情，情固因性。”旨哉言乎！輔教公之道也。桑華子問：“惟性無因乎？”曰：“性因於靜，惟靜能覺，覺而能知。知在格物，物格而知。知而後感，感而後動。覺者性也，動者情也。惟物之格也，亦非無因。素乎善者，果乎善者。素乎惡者，果乎惡者。素乎天人，果乎天人。素乎鬼神，果乎鬼神。乃至素乎禽獸草木，果乎禽獸草木。無素不果，無乃業之報乎？業之因素乎陰界，而其報果乎陽世也，必矣之理，不可疑之。惟物之格也，以神不以形也，故不可度矣。”桑華子曰：“性以覺知，故感於物，其物之格，亦以神也。然則覺知之者，與其神果二否？”曰：“否也。知故格物，物格故知。是物也非有體之物，物也者事也。言其性以覺知，故有所嗜好之事也，其嗜好則汝業耳。以覺知故來其事，事來故覺知，然則非二也。是神也無形于陰界者，業之因也，有形于陽世者，其果也。”<sup>⑤</sup>

入矢批評〈死生篇〉只是將“性” — “靜” — “覺” — “知”與宋學的題目短路地連接在了一起，而沒有能夠與“覺性”“業”的理論相對決，其結論流於常識的因果之說，是缺乏緊張感的不成功的論文。<sup>⑥</sup>筆者認為，〈死生篇〉的用意是繼續推衍〈性情篇〉關於“性” — “覺”、“情” — “不覺”的論述，其關鍵是中巖在“性”與“情”之間建立了“知”與“格物”二個環節。按，《大乘起信論》云：“生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。”<sup>⑦</sup>又云：“所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相，不離本覺。”<sup>⑧</sup>又云：“以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。”<sup>⑨</sup>如入矢所釋，中巖所說的“覺”相當於《大乘起信論》的“本覺”，中巖的論述邏輯與《大乘起信論》因不覺心起而生“無明之相”而“無名之相”不離“本覺”的邏輯亦相吻合。在〈死生篇〉中，中巖論述了本體為靜的“覺”如何通過“知” — “感”的作用化為動的因果運動，並與“物”（事）相應，這當可視作將“知” — “感”的展開過程與《大乘起信論》因妄染而不覺心起的過程相比附。筆者認為，

①（唐）李翱著：《李文公集》卷二〈復性書上〉，第8頁。

②（宋）釋契嵩著，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷二〈廣原教第二十二〉，第44頁。

③ 中巖圓月著，入矢義高注：《中正子》卷四〈性情篇〉，第150頁。入矢義高：《補注中正子》，第407—408頁。

④（梁）真諦譯：《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》，東京：大正新脩大藏經刊行會，1989年，第32冊，第576頁中欄。

⑤ 中巖圓月：《中正子》卷五〈死生篇〉，第180—181頁。

⑥ 入矢義高：《中巖と『中正子』の思想性格》，第498頁。

⑦（梁）真諦譯：《大乘起信論》，第577頁中欄。

⑧（梁）真諦譯：《大乘起信論》，第576頁下欄、第577頁上欄。

⑨（梁）真諦譯：《大乘起信論》，第576頁下欄。

〈死生篇〉的“性” — “知” — “物格”結構與《大乘起信論》的“本覺” — “意” — “無明之相”結構有對應關係。

中巖對“格物”與“知至”的闡釋似乎也是從宋儒以前的思想脈絡中演繹而出，<sup>①</sup>與程朱理學的“格物致知”有完全不同的內涵。程朱理學的“格物致知”強調意識的能動性，“窮理”也以能動性的行為作為手段。另外，朱子〈樂記動靜說〉逐段解說“物至而知知，而後好惡形焉”“好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣”“夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲”，<sup>②</sup>基本沿襲《禮記》鄭注孔疏，其釋“物至而知知”，全不與〈大學〉“格物致知”相混。中巖之論與之迥異。

〈戒定慧篇〉的主旨是論述“戒”“定”“慧”三者當以“定”為本，中巖在開篇言道：

誠乎內而正之，之謂定。定證於靜，靜則有信，無信則何以定焉？形乎外而行之，之謂戒。戒齊於禁，禁則有禮，無禮者何以戒焉？以此道教之人，人從而效之，之謂慧。慧生於明，明生於知，無知者何以慧焉？<sup>③</sup>

他繼而指出，禪、律、教當以禪為主，說道：

今之所謂禪之別，曰律、曰教，則非也。禪也者，由定而信其心之稱也。信其心者，言覺其性而不迷之辭也。心既信之，則善惡取捨之情皆中節。<sup>④</sup>

可見他不止將“信其心”作為禪、律、教三者的根本，還將其與〈中庸〉的“喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和”<sup>⑤</sup>相關聯，認為只要“信其心”就能達至“發而皆中節”。

在〈問禪篇〉中，他將“害伎貪吝”和“仁義禮讓之心”都歸為“情”，而將“心”（佛之無上妙心）、“性”都劃入佛教範疇，寫道：

仲明曰：“害伎貪吝、淫僻邪侈之心，執而信之，則皆可乎？”對曰：“不可。害伎貪吝、淫僻邪侈，皆心而之情者也。情偽也，何信之有？心苟信之，必無焉耳。”問曰：“仁義禮讓之心，信之可乎？”對曰：“仁義禮讓之心，亦是情而之善者也。皆非我所謂之心也。我所謂之心者，佛之無上妙心也。是心也，天下莫不有之，直不信耳。信之則可言禪也夫。”“敢問無上妙心。”對曰：“不可言也，不可狀也。言之狀之，教也已。惟禪信而已，不可言狀也。”中正子曰：“能信心者，不自欺也，不自欺則無妄，無妄則歸性。”<sup>⑥</sup>

通過將程朱理學視作“性”之內容的“仁義禮讓之心”納入“情”，中巖勉強能夠彌合〈仁義篇〉以仁禮義信的“人道”與四時流行的“天道”相對應與〈性情篇〉將四時流行視作由情復性的過程且以冬與靜為本的齟齬。

① 鄭玄注《禮記·大學》之“格物”云：“格，來也。物，猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。此‘致’或為‘至’。”《十三經注疏》，第3631頁）李翱〈復性書〉將〈大學〉的“格物致知”與《周易·繫辭》的“寂然不動，感而遂通天下”相聯繫，云：“問‘致知在格物何謂也？’曰：‘物者，萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也。’”可見，鄭玄、李翱皆以“來”訓“格”，李翱更通過與《周易》相關聯，將“格物致知”引向“節情復性”的命題。〔（唐）李翱：《李文公集》卷二〈復性書中〉，第9—11頁。〕中巖對“格物”的論述顯然與鄭玄、李翱的思想脈絡具有延續性，但他更進一步地把“格物”引向了佛教的業報說。

② （宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷六十七〈樂記動靜說〉，第3263—3264頁。

③ 中巖圓月：《中正子》卷五〈戒定慧篇〉，第181頁。

④ 中巖圓月：《中正子》卷五〈戒定慧篇〉，第182頁。

⑤ 《十三經注疏》，第3527頁。

⑥ 中巖圓月：《中正子》卷六〈問禪篇〉，第182—183頁。

## 五、《中正子》的思想性格及位置

由以上文本解讀可知，《中正子》的“外篇”與“內篇”是內部有一以貫之脈絡的整體。中巖圓月將“性情”這一發端自儒家，經魏晉玄學發展後又被唐宋儒家接續的論題作為核心，在承襲契嵩思想的基礎上，將儒學與佛教思想相溝通。在對“節情復性”的闡釋中，他將“仁”“義”等儒家倫理價值定位為“節情”的手段，再以《大乘起信論》的本覺思想闡釋“性情”，以業報說闡釋“格物”，將宋學的題目融化於佛學。顯然，《中正子》“內篇”對儒學多有曲解。但需要追問的是，這種曲解的意義是什麼？中巖為何要作這樣的闡釋？

如本文第二節所論，在中巖的時代，通過幾代入宋、入元的日本禪僧和渡日的宋、元禪僧的引介，宋學思想早已被日本禪僧中的精英熟知；而由中巖的經歷和著作來看，他對程朱理學也相當熟悉。<sup>①</sup>所以，中巖和虎關等禪僧在面對宋學時有同樣的困境，即，如何處理宋儒尤其是理學家對佛教的激烈排斥？虎關選擇的位置是肯定儒學作為世間教的價值，但排斥宋學。中巖沒有選擇這樣的位置，他面對著程朱理學，煞費苦心地引入其命題而對其內容進行改造。

在〈性情篇〉中，中巖借一個虛構的“客”之口提示了自己的兩難之境。“客”向“中正子”提問，契嵩針對歐陽修等儒者推崇韓愈排佛而有〈非韓〉之作，此後佛教徒都應效仿其作為，然則《中正子》之書何為而作？答道：

庸人尚不可誑，而況如歐陽公者乎？縱使今吾佛教不幸而或復有若此人者，予不敢欲以言若書抵排其人也。然今所為書者，以二三子未明性情之理，故筆而著之。偶引孔子、子思之言，以合吾佛教者，而論之也。繇是亂彼孟軻氏以降言性者之差異，以至韓愈氏原性之言，或未能無誤，故言及此耳。<sup>②</sup>

通過這一虛擬的問答之辭，中巖提示了自己要做的不是抵禦儒者的排佛學說，而是將儒學的“性情”論與佛教相融合。如前所論，在中巖寫作《中正子》的時代，佛教的價值體系已無法承擔重建政治秩序的重任。中巖真切地感受著動亂時代的痛楚，他在《中正子》中處理的核心問題是：如何溝通宋學的“性情”論與佛教思想，如何在佛教中真正容納“仁禮義信”等儒家價值？顯然，中巖不是宋學亦步亦趨的接受者，而是具有主體意識的闡釋者。

但是，中巖以“自外歸內”的方式融合儒釋，實際存在著思想原理上的缺陷：他的論述中缺失了“內”如何轉化為“外”的環節。在他的論述中，儘管信“佛之無上妙心”是“復性”的根本，但當信之“心”與當復之“性”都是不可分析的。所以，儘管他在佛教思想中對“仁”“義”等價值進行了定位，但他沒有說明要如何再從“心”“性”出發實現“仁”“義”。換言之，他無法解決的問題是，“信其心”“復其性”究竟要如何為重建政治秩序提供保證？筆者認為，這一《中正子》論述缺失的重要環節，既是中巖圓月思想最為致命的缺陷，也提示了日本禪僧在介入世俗政治時的先天不足。

作為禪僧融合宋學思想之作，《中正子》在日本歷史上不僅前無古人，也後無來者。在藤原惺窩、林羅山由僧人轉身為儒者之前，日本的高僧們都再沒有深入討論過儒學思想。例如作為足利義滿（1358—1408，室町幕府第三代將軍）等室町幕府執政者的學問指導者的義堂周信（1325—1388），儘管時常勸誡室町幕府執政者勤讀儒學書籍，以掌握為政之道，<sup>③</sup>但他完全沒

① 關於中巖圓月對理學的熟悉程度，本人在〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉已作討論，在此從略。

② 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第180頁。

③ 義堂周信著、辻善之助編：《空華日用工夫略集》，東京：大洋社，1939年，第68頁、第85頁、第153頁。

有從原理上溝通儒釋的慾望。義堂是中巖圓月學問上的後輩，本身也具有相當豐富的宋學知識，但在足利義滿問及“仁義”“中庸”之義時，僅以儒之“五常”與佛之“五戒”相比附，以佛教一念未生以前為“中庸”之未發，且說“佛初為下根凡夫說人天乘，即五戒十善也。然則佛教得兼儒教，儒教不得兼佛教”<sup>①</sup>。義堂所立足的是更接近於虎關師鍊而非中巖圓月的位置。義堂周信作為一種典型，提示了在禪僧主導學問世界的室町時代，儘管宋學知識源源不斷地傳入日本，但儒學基本被擋在了心性之學的門外。進一步而言，以心性之學為精髓的宋學很難為鎌倉至室町時代的日本社會建立政治倫理提供能量。

《中正子》在日本思想史上的價值，就在於它面對著時代的難題，試圖跨越儒釋界線，為中巖圓月在〈原民〉中所設想的“淳世”提供思想原理。中巖將世間倫理價值的重建作為自身的課題加以思考，但他並沒有真正地成為儒生，而是選擇將“自外歸內”作為立足點，試圖通過選擇、吸收、改造宋學的思想原素，將儒學倫理融入佛教思想。

《中正子》論述的不完善及其後無來者的狀況，提示了鎌倉至室町時代日本思想史中宋學的位置，也提示了這一時期日本知識階層在重建政治倫理時所面臨的難題。解析《中正子》融合宋學的方式，或許可以為我們思考日本思想史提供一個視角，即中國思想進入日本的過程，絕非“移植”一語所能道盡，而是從主體出發的選擇、吸收、改造其命題與原素的過程。我們還可以觀察到，從主體出發的選擇、吸收、改造過程，在江戶時代的儒學思想史中也始終是一條主線。

[責任編輯：馬慶洲]

<sup>①</sup> 義堂周信著、辻善之助編：《空華日用工夫略集》，第161頁。