

高泉與溫泉： 從高泉性激看晚明清初渡日華僧的異文化接觸

廖肇亨

中央研究院中國文哲研究所研究員

法鼓佛學學報第 20 期 頁 5-44 (民國 106 年) · 新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 20, pp. 5-44 (2017)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

ISSN: 1996-8000

摘要

明清之際東渡日本的僧人的詩文當中，關於溫泉、櫻花、藤花、富士山等日本風土人情的記錄不知凡幾。高泉東渡日本之後，極力想要融入日本文化，其精神面貌具見於《高泉全集》。在已然熟悉的舊日師友交遊之外，高泉對於日本文化始終維持高度的關心，不論是溫泉藥師的無邊法力，或是花道名家的巧心妙手，乃至於前代禪林僧寶的歷史事蹟，都成為高泉日本經驗動人的成分。明末清初東渡日本的僧人與明清中國政局的變化息息相關，隱元東渡日本之船舶即為鄭氏政權所提供，此為近世閩、臺海洋文化不可忘卻的重要成分。明清時期東渡日本的僧人在日本航海相關史料，若《通航一覽》或《華夷變態》等檔案皆有記錄，故研究此段時期的歷史文化，必須對域外文獻有所著意。近年來，東渡日本的僧人如隱元隆琦、東皋心越，學界已經高度關注，相關的研究頗有車載斗量之勢。關於渡日華僧的中介角色，學界也多有闡發，《高泉全集》的整理出版，提供世人重新認識高泉性激的重要契機，同時也再次提醒我們：佛教在東亞文化交流過程所扮演的重要角色。

目次

- 一、前言
 - 二、「見說扶桑裡，別成仙子鄉」：高泉性激禪師生平及其東渡日本因緣
 - 三、「人有勝德，必居勝地」：高泉性激世界觀探析
 - 四、「信宿雲遊情不厭，此身無異在唐虞」：高泉性激在日本
 - 五、「水垢雙除更一塵」：高泉性激的日本溫泉體驗
 - 六、結論
-

關鍵詞

高泉性激、黃檗宗、明代佛教、清代佛教、江戶時代

一、前言

綜觀東亞文化交流的歷史，佛教始終是最重要的載體之一，以中日文化交流為例，從「入唐八家」¹、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，在朝鮮時代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：當時東亞諸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，其影響力自然不容小覷。

明末清初的東亞局勢風雲詭譎，明清鼎革之際，福州福清縣

* 收稿日期：2016/12/30，通過審核日期：2017/03/26。

本文為科技部研究計畫「金剛寶劍倚天寒：明清僧人自我書寫中的神聖空間與娑婆世界」（計畫編號 104-2410-H-001-073-MY3）之部份研究成果，特此謹致謝悃。

¹ 所謂「入唐八家」，指日本平安時期入中國求法的八位天台宗與真言宗的僧人。其為：最澄、空海、常曉、圓行、圓仁、慧運、圓珍、宗叡等八人。見上川通夫，《日本中世仏教と東アジア世界》，頁 23-24。

黃檗山萬福寺住持隱元隆琦（1592-1673）² 因緣際會，於一六五四年，率領眾多門人徒眾東渡日本，隨後在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路。然在最後一任入明僧策彥周良返國之後，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路。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。由於黃檗宗在明清之際的東亞變局中佔有一特殊地位，華語學界研究明清之際的專家對黃檗宗（特別是隱元隆琦及其門人）與鄭氏政權的關係投以極大關注亦不在意料之外，雖則其反清復明的心志處處可見，但由於稱之者眾，故而本文不擬再從政治局勢著眼，主要側重在揭示黃檗宗在文化交流史的特殊意義。從文化交流史看黃檗宗，至少約有數端可說：

（一）黃檗宗淵源自福建福州黃檗山萬福寺，為中國臨濟正傳法系，對於晚明中國佛教，具有相當程度的代表性自不待言。邇近學界對於黃檗宗所呈現的佛教文化樣式多方研探，包括戒律

² 隱元隆琦，俗姓林，福建福清人。生於萬曆廿年，卒於寬文十三年（1673，康熙十二年）。萬曆四十八年出家，天啟四年，從金粟山之密雲圓悟開悟，旋充侍者，隨侍之黃檗山。後密雲圓悟退之，其弟子費隱通容繼之。費隱通容請為西堂，後嗣法密雲圓悟主黃檗法席，大彰臨濟禪法於八閩。順治十一年（1654）年應日本長崎方面之請，東渡日本，開創日本禪宗第三大宗派黃檗宗。黃檗宗同時也是日本江戶時代輸入中華文化最重要的文化媒介，儼然成為當時日本知識圈中國文化的象徵。相關的研究可以參見高橋竹迷，《隱元隆琦·木庵·即非》；平久保章，《隱元隆琦》；能仁晃道編著，《隱元隆琦禪師年譜》；Helen Baroni, *Obaku Zen: the emergence of the third sect of Zen in Tokugawa*；柳田聖山，〈隱元隆琦の東渡と日本黃檗禪〉，收錄於源了圓、楊曾文編，《日中交流史叢書》冊4，《宗教》，頁277-295；拙著，〈隱元禪師詩歌中的兩種聲音：以晚年詩作為中心〉，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》，頁317-345。

清規、藏經、唱誦，音樂、淨土思想（以第四代住持獨湛性瑩為代表），或於中土已然散佚，或於日本別開新路（例如「禪淨融合」），不論對於認識明清佛教本身的內容，或論究其與日本兩者之間的互動關係，東渡僧人的研究具有無可比擬的重要性。

（二）黃檗宗僧團帶有濃厚的文藝性格（雖然這與晚明叢林趨尚並無二致），黃檗宗開祖隱元隆琦及其弟子木庵性瑫、即非如一，在江戶書法史上，號稱「隱木非」三筆，其厚重流轉的風格，號稱「萬里一條鐵」，在江戶書家中獨樹一格；³ 日本江戶時代來舶畫人莫不與黃檗宗僧人有所往來。黃檗宗第五代住持高泉性激嘗言：「有詩意，便有禪機；有詩義，便有禪解」，⁴ 詩禪關係的鑽研幾乎可以說是黃檗宗特有之家法。日本雖然有五山禪林的傳統，精通漢詩的詩僧輩出，但江戶以後，僧人與中國的往來一度中絕，明清之際渡來僧的出現，又觸發僧人創作漢詩文的熱情，例如東皋心越與獨庵玄光。⁵ 江戶中期著名的詩僧，後來擔任幕府與朝鮮往來重責大任的詩僧大典顯常，早年嘗從黃檗僧習學漢詩一事亦膾炙人口。⁶ 綜上所述，言黃檗宗在東亞漢詩史上該有一席之地當不為過矣。曹洞宗壽昌派的東皋心越被推為江戶琴學之祖，東皋心越與黃檗宗僧獨立性易被稱為江戶篆刻之祖。其於江戶文藝界的巨大投影，大有必要重新評價。

（三）邇近物質文化與文化交流史相互結合的研究視角，對青花瓷、茶葉、人參等物品進行詳細的分疏。據說隱元隆琦將建築、印刷、煎茶、普茶料理、拉麵、四季豆、西瓜、蓮根、孟宗

³ 中野三敏編，《文学と美術の成熟》，收錄於《日本の近世》12，頁 388-390。

⁴ 高泉性激，〈鑿餘集自序〉，《一滴艸》卷 4，《高泉全集》冊 2，頁 643。

⁵ 廖肇亨，〈晚明清初曹洞宗壽昌派在東亞的流行傳布：以東皋心越與石濂大汕為中心的討論〉。收錄於《求法與弘法：漢傳佛教的跨文化交流》，頁 333-373。

⁶ 小島文鼎，《大典禪師》，頁 172-189。

竹、木魚等事物帶入日本社會。⁷ 其中，特別值得注意的是飲食文化，不難發現上述食物如今已成為日本餐桌上日常食材。另一方面，渡日華僧也在日本體驗不同的生活方式、風土人情，在其詩文著作當中留下鮮明的印記。論及明清之際東亞諸國之間的異文化體驗，亦必須聚焦在日常生活中的具體事物。

（四）以隱元隆琦為首的渡日華僧多數出身福建，少數出身浙江（東皋心越、獨立性易），又多曾久滯長崎，部分人士旅經京都、江戶，也留下部分記錄，近代使節出使外國之記錄頗受近代史學者重視，但其往往忽略至少可推前至明清時期東渡日本僧人已有各種記錄。雖然五山時期也有眾多來日僧人，例如蘭溪道隆、一山一寧、無學祖元，但對於異文化體驗記錄的觀察，遠不若此際僧人記錄詳細。又，日本儒者與僧人也留下眾多接待渡日華僧的記錄，例如人見竹洞、安東省庵、獨庵玄光、卍山道白，⁸ 若能深入研析相關的資料，對認識當時東亞諸國文化交流的認識不無裨益。特別是就認識福州、長崎兩地的港口文化，與其於當時形塑文化的作用而言，具有重要的參考價值。

雖然明清之際的黃檗宗在東亞文化交流的重要性罕有其儔，但相關的研究依然寥寥可數，最根本的原因即在於資料難覓，所幸此一境況近年略有起色。相關資料陸續面世，例如台大日文系徐興慶教授窮數年之力，於日本各地，收羅相關資料，編輯出版《天間老人獨立性易全集》一書，⁹ 對獨立性易與黃檗宗研究居功厥偉。又，位於日本京都郊外宇治市的黃檗宗大本山萬福寺，近

⁷ 柳田聖山，〈隱元隆琦の東渡と日本黃檗禪〉，《日中交流史叢書》4，《宗教》，頁 276-279。

⁸ 廖肇亨，〈四海斯文自一家：江戶前期日本儒者詩文中的世界圖像〉，《域外漢籍研究集刊》5，頁 259-280。

⁹ 徐興慶，《天間老人獨立性易全集》。

年就號稱中興黃檗的第五代住持祖師高泉性激的著作整理影印，正式出版《高泉全集》。¹⁰ 高泉性激其人嗣法隱元隆琦高足慧門如沛，繼獨湛性瑩之後，入主黃檗山萬福寺，為黃檗宗第五代住持。高泉性激與皇室、幕府皆十分交好，足跡遍及日本各地。詩文書畫無不兼善，編纂《高僧傳》、《僧傳》，著作等身，號稱中興黃檗。¹¹ 對近世東亞文化交流研究者而言，黃檗宗開山祖師隱元隆琦的重要性已經盡人能言，但隱元隆琦再傳弟子高泉性激仍然知音者寡。客觀來說，堪與高泉性激在江戶時期的佛教、漢文學等領域的巨大身影比肩者罕有其倫，之後勤於著述者的黃檗宗祖師固然不乏其人，然若高泉性激一般盛極一時，影響廣遠者亦不多見。《高泉全集》的出版，提供認識高泉性激的一個重要契機。本文以高泉性激為主，參以其他黃檗宗僧人的著作，就其異文化經驗加以檢視，在近世東亞佛教交流的文化脈絡之中，探究其相關的世界圖像與精神特質。

二、「見說扶桑裡，別成仙子鄉」：高泉性激禪師生平及其東渡日本因緣

明清兩代使琉球錄當中，被譯成多種西方文字的《中山傳信錄》，或許是明清眾多使錄作品中，流傳之廣，莫有逾者。其作者徐葆光入琉之際，曾經禪宗傳入琉球的經過與當日流行的情狀如是說道：

¹⁰ 高泉性激著，黃檗文化研究所「高泉全集」編纂委員會編，《高泉全集》1-4。

¹¹ 大槻幹郎等編著，《黃檗文化人名辭典》，頁 115-117。

(琉球)國自唐時有佛智圓融國師渡海參學，始有臨濟宗。藏經所有者，惟《法華經》、《維摩經》、《楞嚴經》、《法寶壇經》、《梁皇懺》、《臨濟錄》、《中峰錄》、《碧巖錄》等。又有《三籟集》，石屋、中峰、侑堂三僧所著，三僧皆元時人。又有高泉禪師，本朝初閩人，後居日本黃蘗山；著有《洗雲詩集》、《佛國詩偈》、《藏林集》。其弟天池，閩僧，能書。¹²

一般論及琉球佛教，往往以芥隱承琥為琉球臨濟禪的始祖，佛智圓融即芥隱承琥之追贈。¹³ 然稱其時為唐代，顯為誤記。這段話把當時琉球禪宗主要的知識結構清楚標示出來，在經典之外，也重視詩藝的修習。他也注意到元代僧詩選集《三籟集》的流行，但恐怕未及知：《三籟集》選錄的雖是元代詩僧的作品，但編者卻是日本黃蘗宗的開祖隱元隆崎。隱元隆琦禪師將石屋清珙（1272-1352）¹⁴、中峰明本（1263-1323）¹⁵、侑堂禪師（元代

¹² 徐葆光，〈中山傳信錄〉，收入《國家圖書館藏琉球資料彙編》中冊，頁 466-467。

¹³ 知名定寬，《琉球佛教史の研究》，頁 78-83、154-156。

¹⁴ 石屋清珙，常熟人，俗姓溫。生於南宋咸淳八年（1272），及長，依興教崇福寺僧永惟出家，參天目高峰、及菴。隱居霞霧山天湖菴，後住持福源禪寺七年，復歸天湖終老，卒於元至正十二年（1352），年八十一，僧臘五十四。生平詳見元旭，〈福源石屋珙禪師塔銘〉，附錄於釋清珙說、釋至柔等編，《福源石屋珙禪師語錄》，《嘉興藏》冊 25，第 1399 號，頁 29。

¹⁵ 中峰明本，元代臨濟宗僧。杭州錢塘（浙江杭縣）人，俗姓孫。又稱智覺禪師、普應國師。幼於天目山參謁高峰原妙。二十四歲從高峰出家，其後並嗣其法。自此居無定所，或泊船中，或止菴室，自稱幻住道人，僧俗瞻禮之，世譽為江南古佛。仁宗曾招請入內殿，師固辭不受，僅受金襴袈裟及「佛慈圓照廣慧禪師」之號，元英宗且歸依之。後於至治三年八月示寂，世壽六十一。遺有廣錄三十卷，其墨跡亦著稱於世。生平詳參見虞集，〈智覺禪師法雲塔銘〉，收入釋明本編，《天目中峰廣錄》，《大藏經補編》冊 25，第 145 號，頁 977 右上-978 右下。

僧人，生卒年不詳）¹⁶ 的詩作合為一集，題作《三籟集》，在日本禪林流行一時，他也注意到在日本爐構大開的高泉禪師著作豐富。¹⁷ 不過徐葆光匆忙之間，此段記事訛誤頻出：《藏林集》一書的作者並非高泉性激，而是另一位隱元門下高弟南源性派，此其一也；¹⁸ 天池和尚¹⁹ 非高泉性激之弟，實為其法兄天池和尚，後主鶴山法席，觀高泉性激〈鶴山天池和尚七十三壽序〉一文可知，²⁰ 此其二也。從徐葆光的觀察中不難得知：黃檗宗在琉球廣為流行，而高泉性激在此之間具有不容忽視的一席之地；而不過寥寥百餘字的記述，舛誤滋生如是，或可見中土土人對黃檗宗傳衍已然陌生於一端。

高泉性激，號曇華道人，福建福州府福清縣人，俗姓林。生於崇禎六年，脫白於順治二年，翌年充隱元侍者，大得啟發。隱元東渡後，弟子慧門如沛繼主福建黃檗山萬福寺，高泉性激充副寺。順治十八年嗣法慧門如沛。寬文元年，以賀隱元古稀大壽之名東渡日本，先於長崎崇福寺謁見即非如一，九月謁隱元於萬福寺，命為衣鉢侍者。歷主奧州甘露山法雲院、黃檗山法苑院、金澤獻珠寺、伏見天王山佛國寺。元祿四年獲幕府選為萬福寺第五代住持，五年正月，正式晉山。八年，賜紫，示寂於元祿八年十

¹⁶ 栴堂禪師，生平不詳。明代普可正勉編《古今禪藻集》時，將其繫之於中峰明本與笑隱大訖之間，當是元代僧人。萬曆刊本《古今禪藻集》（現藏上海圖書館）敘其生平傳略曰：「名□（缺一字，後同）益，溫州人，嗣東叟穎公，住四明岳林寺。」

¹⁷ 徐葆光，〈中山傳信錄〉卷 5，《國家圖書館藏琉球資料彙編》中冊，頁 466-467。

¹⁸ 徐葆光，〈中山傳信錄〉卷 5，《國家圖書館藏琉球資料彙編》中冊，頁 467；大槻幹郎等編著，《黃檗文化人名辭典》，頁 293。

¹⁹ 天池傳記，見明，釋隱元、釋性幽編纂，清，釋道暹、釋清馥續修，〈第九代明晟天池禪師〉，《黃檗山志》卷 4，頁 89-90。

²⁰ 高泉性激，〈鶴山天池和尚七十三壽序〉，《黃檗大圓廣慧國師遺稿》卷 3，《高泉全集》冊 1，頁 372-373。

月，世壽六十三。寶永年間封為大圓廣慧國師，享保十二年，賜諡佛智常照國師。²¹ 高泉性激童貞入道，精通詩文書畫，著作豐瞻。從王公貴族至黎民百姓，莫不歡喜皈依。高泉性激入滅之後，嗣法門人道祐為作《紀年錄》，²² 敘其生平甚詳。現代學者當中，野川博之以早稻田大學之博士論文為基礎，增補修訂的《明末佛教の江戸佛教に對する影響》一書²³ 為高泉性激相關研究當中，較具規模、收羅齊備的專著。

高泉性激雖然頭角早露，晚年教法大行，生平仍以渡日一事最為關鍵。關於高泉性激的渡日機緣，門人道祐於順治十八年（辛丑）下說道：

師廿九歲，正月朔，夜夢汎一木盆於海上，將抵岸，訝景物異常。聞空中聲曰：「此日本國也」，未幾，聞國師見召，乃知夢感。因詣獅子巖，與良照兄告別，施以無住老人年老為憂。照曰：「吾弟若早旋，師尚無恙，我不能待耳。」乃于青松下一揖而別。擇四月朔日出山，承慧門和尚囑累，於中未發、收曉堂、節柏巖、實唯一諸公到湄洲，買棹過思明，值大風雨，三日夜煙霧漲天，不辨東西，舟人呼天籲地，聲如雷震。師在舟中，未嘗少動顏容。及登舟，寓宮保余公別業。五月二十五日，東渡。無風。經兩旬，始抵崎。²⁴

這段文字雖然未見於高泉集中，但親聞自高泉性激本人的可

²¹ 大槻幹郎等編著，《黃檗文化人名辭典》，頁 115-117。

²² 〔清〕釋道祐編錄，《佛國開山大圓廣慧國師紀年錄》，《中華佛教人物傳記文獻全書》52。

²³ 野川博之，《明末佛教の江戸佛教に對する影響》。

²⁴ 釋道祐編錄，〈大圓廣慧國師紀年錄〉，收錄於《高泉全集》冊 3，頁 1481。

能性極高。文中之「國師」，即隱元隆琦。高泉集中收有〈東渡舟中作〉²⁵、〈辛丑五月二十五日東渡省祖舟中作〉²⁶、〈六月十六日登岸〉²⁷、〈東渡舟中〉²⁸ 諸作，大概也是當日寫照，可與此處並而觀之。不過此處記述不免神秘其談。今觀其集中，不難看出高泉性激與日本方面一直保持暢通的聯繫管道，其〈寄日東諸兄〉²⁹、〈冬至夜得日本衍師兄書〉諸作皆當作如是觀。當日本方面捎來好信時，高泉性激難掩喜不自勝的心情。其云：

律管昨宵始動灰，山深漸覺凍雲開。
忽傳瑤島音書至，總喜南枝春信回。
無限陽光從此得，幾年憂思向誰裁？
殷勤燈下頻披閱，不覺天花拂檻來。³⁰

觀此詩可知：其實高泉性激赴日也歷經長久的規劃與縝密的

²⁵ 原詩：「本是林間隱逸僧，卻從海上駕烏藤。挑來一片中天月，放作蓬萊不夜燈。」釋道喜編錄，《法苑略集》卷3，收錄於《高泉全集》冊2，頁571。

²⁶ 原詩：「祖印東行力佩持，飄飄那管命懸絲。任從驚浪千層險，總似真金百鍊時。臥看天開無字軸，笑聽潮詠不文詩。和山遠在雲深處，夢逐仙風到五畿。」釋道亨編錄，《法苑略集》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁563。

²⁷ 原詩：「多年斂跡隱潭頭，愧接曹溪一脈流。為請獅王歸少室，直乘鯨浪上肥州。水天幅紙玄沙信，花竹千村閩苑秋。娑羯羅王貪聽法，兩旬留我始登舟。」釋道亨編錄，《法苑略集》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁563。

²⁸ 原詩：「龍飛辛丑年，五月廿有四，四人奉命上扶桑，舟行三日風不利，展轉江中餘兩旬，銀濤曉夜翻天地，初疑仙女出天閨，撒下瓊葩與珠珥，又疑鏡面生痕瑕，點點斑斑未拂治，須與水面淨無痕。上下天光色無二，一葦如從天上行，幾千百里霎然至，禿鬼漫枯掃一篇，不妨傳作東遊記。」釋道亨、釋道清編錄，《洗雲集》卷1，收錄於《高泉全集》冊2，頁742。

²⁹ 原詩：「弟兄心緒最相關，沉隔西東杳未還。君寄八千餘里地，我居一十五年山。世情謝衲覺身貴，尺素書成笑筆慳。遙識向來三島外，有懷多在月明間。」釋衛行編錄，《一滴卮卷》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁626。

³⁰ 同前，頁625。

聯繫過程。衍師兄不詳其人，其為旅日黃檗僧殆無疑義。詩中，高泉難掩獲知得赴日本的興奮之情，高泉又有一書致其人，其曰：「徐福之船，末由如願。後某人至溫州，弟遂修緘寄去，不意魚雁沈浮，如此者數四，竟無由一達，徒噫鬱于中，不能自遣。」³¹箇中曲折或有不足為外人道的幽微，今則不得而知。高泉性激又有〈得大眉師兄書〉一詩，中有「碧蓮香發處，催我過蓬瀛」³²的說法，則大眉性善（1616-1673）³³亦促高泉東渡日本之一人也。由其自言修書次數之頻繁一事不難看出，高泉性激赴日一事，實乃諸方刻意經營有以致之，並非全由天授明矣。

渡日以前，高泉性激贈詩留別諸方，若〈辭本師和尚之扶桑〉³⁴、〈留別諸同參〉³⁵、〈虎溪三笑〉³⁶、〈臨行示徒〉³⁷、〈江頭晚望懷師兼寄可達諸子〉³⁸諸作大抵皆作於當時，但其中

³¹ 〈復衍師兄書〉，釋衛行編錄，《一滴舂卷》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁650。

³² 〈得大眉師兄書〉，釋道亨、釋道清編錄，《洗雲集》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁752。

³³ 大眉性善，俗姓林。崇禎五年，投獅子巖隱元隆琦座下出家，順治十年，先代隱元赴日調查，回國後又應隱元招請東渡日本。在黃檗山修東林院，後鐵眼禪師募刻之藏經安放於此。生平概要參見大槻幹郎等編著《黃檗文化人名辭典》，頁212。

³⁴ 原詩：「再拜承師命，他邦覲老翁。雙帆懸碧漢，萬里御長風。望國瞻雲杳，行舟傍日東。狎牀三匝後，家話一時通。」《法苑略集》卷1，收錄於《高泉全集》冊2，頁558。

³⁵ 原詩：「青山有骨占溪濱，潭水無心惹客塵。禪藻輯成方罷雨，松花熟後正深春。遙看蜃閣雲邊境，穩坐鯨濤海外身。從此遠遊他國去，大扶師道賴昆仁。」釋衛行編錄，《一滴舂卷》卷3，收錄於《高泉全集》冊2，頁633。

³⁶ 原詩：「溪上送陶陸，溪流正好聽。偶然開口笑，誰寫入丹青。」同前，頁633。

³⁷ 原詩：「我過蓬萊為祝嵩，子還檝岫坐春風。無窮別緒難申訴，總付溪藤一幅中。」同前，頁633。

³⁸ 原詩：「天光倒蘸大江碧，睡起開眸撥竹扉。萬葉輕舟泊遠浦，滿空微雨濕斜暉。身擔大法志偏壯，杖策長途夢欲歸。幸有侍師諸子在，無勞千里望依依。」同前，頁633。

的基本情調，與其說是離情依依的惆悵，更多的是「從此遠遊他國去，大扶師道賴昆仁」³⁹、「身擔大法志偏壯，杖策長途夢欲歸」⁴⁰的豪情壯志。看來高泉性激對東渡日本一事期待久矣。

高泉性激東渡日本，歷經長久的擘畫與曲折。其對日本的認識，相當程度來自先行渡日的僧團師友，或為鼓動其渡日，當在言詞間極盡美言日本之能事。渡日以前，滿懷對於日本的憧憬，充滿美好的想像，高泉性激如是說道：

見說扶桑裡，別成仙子鄉。人和崇禮義，風美尚文章。

第宅如先世，山川恍大唐。待予擲隻杖，萬里試觀光。⁴¹

首句開宗明義，謂世間傳言如此，當為高泉性激書簡往還之眾師友，頸聯寫人、頷聯寫景物，末尾自明其志，其迫不及待之情躍然紙上。高泉性激赴日雖然是以祝賀隱元隆琦古稀大壽為名，但之後便未歸返家山。綜觀明清之際渡日華僧，若即非如一、東皐心越，似乎渡日以前皆對日本懷有某種程度的嚮往與憧憬，高泉性激亦不例外。綜觀高泉全集，雖然不無思念故鄉之作，但似乎從未就歸鄉一事起心動念（至少未見於現今存世的著作當中），即令置身謗疑之間，不如歸去之嘆從未一見。幾乎可以斷言：與隱元隆琦、即非如一經常在日本去留之間掙扎的情形不同，高泉性激似乎揚帆遠航之前，內心已經有長別故國家山，或許內

³⁹ 高泉性激，〈留別諸同參〉，釋衢行編錄，《一滴舛卷》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁633。

⁴⁰ 高泉性激，〈江頭晚望懷師兼寄可、達諸子〉，釋衢行編錄，《一滴舛卷》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁633。

⁴¹ 高泉性激，〈聞人說扶桑之勝〉。釋道亨編錄，《法苑略集》卷1，收錄於《高泉全集》冊2，頁558。

心已早有埋骨異國青山之念。

三、「人有勝德，必居勝地」：高泉性激世界觀探析

高泉性激赴日以前，僻居榕城山林。足跡大約不出閩、浙一帶，順治十八年登岸日本後，久居京洛一帶，亦經常往來於東國，識見眼界自然不可同日而語。其早年作有〈寄贈安南范贊公七十壽〉⁴²，看似只是平常籍貫所隸，並未觸及安南之風土人情。真正的異文化體驗，仍然與其在日生活經歷有關。例如其甫抵日本不久，即在隱元丈室親見傳聞已久的自鳴鐘，為其精巧感動不已，遂發而為詩，其云：

堪嘆人工巧，猶如造物精。鐘懸無待扣，時至自然鳴。
只為機關密，因之節驟生。豈惟傳晝夜，天運此中明。⁴³

此詩題下有詳注，其曰：

予自驅烏時，尋聞有自鳴鐘之說，心殊疑之，殆以為誑。今年東來省祖，於室中見之，初不知為何物，逮詳觀之，一一皆鍊所造。體方闊五寸許，高不盈尺。上懸小鐘，旁有童子執椎司之。椎之下有一機，機下有二十輪。輪有百齒，齒一動則輪一轉。齒齒相扣，輪輪互動。外畫太極圖，圖書十二時。上置一金龜，龜與機對。時至，其機一發，則童子一擊。

⁴² 原詩：「見說天方有范仙，水晶宮裏久安眠。夢空華甲又逢十，種得春風玉樹連。」釋衛行編錄，《一滴艸卷》卷2，收錄於《高泉全集》冊2，頁630。

⁴³ 高泉性激，〈自鳴鐘〉，《法苑略集》卷1，《高泉全集》冊2，頁558。

晝夜旋轉，時刻弗差。於戲！人之生也，稟天地之氣，得造物之靈，以之達萬物，莫不中節中機，實三才之一也。昔遠公於廬阜作蓮花漏，天下皆奇之，以為法師得道之妙，今觀此鐘，而蓮漏之妙，或亦不外是乎。⁴⁴

蓮花漏，據說是東晉時廬山慧遠僧團所製的計時工具，通說出自慧遠弟子慧要，一說慧遠。⁴⁵ 晚明以來，西洋傳教士將自鳴鐘帶入中國後，一時成為風尚之所趨。清初，清聖祖康熙帝⁴⁶、果親王允禮⁴⁷、納蘭容若⁴⁸ 等王公貴族皆有詩詠自鳴鐘，清初自鳴鐘在北京已經頗為流行⁴⁹，高泉性激雖然耳聞此物大名久矣，但直到渡日以後，在隱元隆琦丈室方有緣親見廬山真面目。晚明以來，

⁴⁴ 同前，題下小注，頁 558。

⁴⁵ 蓮花漏，調狀如蓮花之銅器，置盆水上，底孔漏水半之則沈，每晝夜十二沈。梁《高僧傳六》〈道祖〉傳曰：「遠有弟子慧要，亦解經律，而尤長巧思。山中無漏刻，乃於泉水中立十二葉芙蓉，因流波轉以定十二時，晷景無差焉。」《翻譯名義》曰：「廬山遠公門有僧慧要者，患山中無漏刻，乃於水上，立十二葉芙蓉，因波輪以定十二時，晷景無差，今日遠公蓮花漏是也。」李肇《國史補》載此事，一說慧遠作，見〔唐〕李肇，《唐國史補》，《唐五代筆記小說大觀》卷中，頁 180。

⁴⁶ 康熙，〈詠自鳴鐘〉：「法自西洋始，巧心授受知。輪行隨刻轉，表指按分移。絳幘休催曉，金鐘預報時。清晨勤政務，數問奏章遲。」清聖祖御製，張玉書等奉敕編，《聖祖仁皇帝御製文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》冊 1299，第 4 集，卷 32，頁 606。

⁴⁷ 允禮，〈詠自鳴鐘應制〉：「由來有刻漏，西法最稱奇。未擊能流響，相推自按時。宸居堪雅玩，妙理見精思。仰識宵衣意，欣傳聖製詩。」（〈王辰詩集〉）又〈自鳴鐘〉：「珠斗光芒玉燭平，銅渾運轉靜無聲。製由鳧氏雖人巧，響應鯨魚只自鳴。二曜盈虛憑鼓籥，三分損益擅權衡。宵衣不用聽雞唱，傾耳蓮花漏刻清。」（〈癸巳詩集〉）又〈詠自鳴鐘西洋美人〉：「嬌粧新樣更多神，玉手擎香滿面頰。將轉輕喉聲細細，却來傳漏代雞人。」（〈辛丑詩集〉）見允禮，《靜遠齋詩集》，《清代詩文集彙編》，頁 742、722、715。

⁴⁸ 納蘭性德，〈自鳴鐘賦〉，《通志堂集》，《續修四庫全書》卷 1，頁 307-308。

⁴⁹ 關於鐘錶傳入中國的過程，李侑儒曾有詳細的分疏，參見《李侑儒，鐘錶、鐘樓與標準時間——西式計時儀器及其與中國社會的互動》一書。

自鳴鐘成為西方文明精巧工藝的象徵。自鳴鐘多來自西方傳教士，而西方傳教士亦多居明清欽天監，說明計時一事帶有宗教意涵。隱元隆琦自身亦曾就自鳴鐘有所吟詠。此處高泉性激一將自鳴鐘的精密構造置諸佛教計時制器的脈絡中理解，一則將齒輪迴環相扣擬之為因果循環、業報相感的天道。對高泉性激而言，自鳴鐘所開啟的新世界，不僅具有精密機巧的結構，同時也是靈妙智慧的具體展現。

高泉性激自入日域之後，雖然偶而仍對舊日故山流露思念之情，但視角與昔日之我不免有以異之，例如其不以中土為世界之中心，其云：

中土者，必大地之臍乃可謂中。世俗以震旦為中國，以天竺為胡域，此訛也。

謂震旦為中國者，自論此方之中耳，非大地之中也。地臍者，金剛座是也。

按《西域志》中，印土摩竭提國有菩提樹，樹下有金剛座，千佛坐之，入金剛定。《俱舍論》云：「此座下連金輪，故名金剛座。」故知金剛座即地之臍，謂中土可也。又人有勝德，必居勝地。夫金輪王者，八中福德之最勝者也。輪王出世，必生中土。經載歷代輪王皆生自中印土，故知中印土乃地之中，未可以胡域稱也。宋朝，慧嚴、慧觀法師與大史官何承天論中邊之國，嚴、觀乃以周公土圭測影之法，一尺五寸用測日影，夏至之日猶有餘陰，既有餘陰，則此方非中矣。若天竺國，此日則無餘陰，故定為中國也。⁵⁰

高泉性激的說法並不新鮮，佛教自傳入中國伊始，以中國為

⁵⁰ 高泉性激，〈中土〉，《山堂清話》卷下，《高泉全集》冊3，頁1166。

佛法邊地的感嘆不絕於耳⁵¹，但高泉性激恐非沿襲舊說而已，其既曾對自鳴鐘等西洋事物有所關心，接觸到當時西洋傳教士的世界觀或地圖一類自是理所當然。此處高泉性激對中土作為世界中心此種說法的否定，不僅在於表明一個禪僧的身份認同，也同時表明對於中華中心觀的質疑⁵²。「金輪座下即是中國」此等說法，即是以文化中心取代地理與國族，實為離散知識社群慣用的論式。高泉渡日以後，對以中國為世界中心的認知或許有了不同的理解。

高泉性激久居日本，以日韓關係之密切，接觸朝鮮相關人物似乎也並不足為奇。明清以來，朝鮮使節頻繁出入中國，但畢竟僅止於北京，出身福建的高泉性激恐亦不易有機會接觸朝鮮文人。但眾所周知，從戰國時代開始，五山禪僧大量參與幕府的外交工作。江戶幕府之後，則多託付林羅山一門，但禪僧仍然佔有一定程度的重要性，例如大典顯常。詩文修養深厚，且深受天皇與幕府倚重的高僧高泉性激，與來自朝鮮的通信使詩文往還或也是值得紀念的人生際遇。其贈朝鮮學士成翠虛之詩曰：

為交隣國艚為程，不畏煙波破巨瀛。
一點丹衷昭日月，豈同遊子騁閑情。

⁵¹ 關於中國乃佛法邊地說的相關研究，可參閱柯嘉豪，〈關於佛教漢化的省思〉，《中國史新論：宗教史分冊》，頁 259-273；周伯巖，〈從邊國到中土：佛教中心由印度到中國轉移的一種解釋〉，《中印關係研究的視野與前景》，頁 43-64；王邦維，〈佛教的「中心觀」對中國文化優越感的挑戰〉，《國學研究》25，頁 45-53；陳金華，〈東亞佛教的「邊地情結」——論聖地及祖譜的建構〉，《佛學研究》21，頁 22-41；林韻柔，〈邊地聖境：北宋時期五臺山佛教的發展〉，《興大歷史學報》25，頁 31-68。

⁵² 高泉性激此處是傳統佛教宇宙觀的反映。關於佛教宇宙觀，一個簡明的介紹，可以參見定方晟，《須彌山と極樂》一書。

均館文章異子程，光能射斗濬涵瀛。
風流不減岷山軼，奈乏參寥識此情。⁵³

天和二年（1682），朝鮮通信使來訪日本，是年木下順庵登用為幕府儒臣，與林鳳岡、人見竹洞共同接待朝鮮來使一行，包括正使尹趾完、副使李彥綱、製述官成翠虛、書記李鵬溟等人、裨將洪世泰。木下順庵與其數度會晤，飲宴酬唱⁵⁴，其作悉收入《對韓稿》一書之中⁵⁵，關於此次朝鮮使節與日本漢詩人往來酬唱，筆者曾為文論之，茲不贅述⁵⁶，不意黃檗宗僧亦與此次來日之朝鮮通信使酬唱無間。第一首詩讚賞學士黽勉為國的忠勤，次首則謂其人才高有類東坡，末尾則嘆此際日本國內詩僧難覓。此處既是次韻之作，想成翠虛當先有贈詩。高泉性激眼力甚明，看出其詩的東坡情調。一般來說，朝鮮漢詩人往往宗尚東坡，非獨成翠虛一人而已。另一位著名的黃檗宗詩僧，隱元隆琦門下高弟南源性派（1631-1692）似乎與朝鮮詩人有更多接觸，例如其曰：

東寓扶桑三十春，兩遭箕子國來賓。
衣冠半屬明朝□，族氏原為商代親。

⁵³ 高泉性激，〈王戌秋朝鮮均館學士翠虛成公奉命來貢方物有酬客詩人爭傳之因次其韻〉，《洗雲集》卷 8，《高泉全集》冊 2，頁 847。

⁵⁴ 此次朝鮮通信使來訪日本主要的目的在於慶賀五代將軍就職。關於這次朝鮮通信使來訪，參見姜在彥，《朝鮮通信使がみた日本》，頁 151-166。

⁵⁵ 收錄於今本《錦里文集》卷 12-13。木下順庵與朝鮮通信使的文字往來，參見李元植，《朝鮮通信使の研究》，頁 187-196。

⁵⁶ 拙作，〈四海斯文自一家：江戶前期日本儒者詩文中的世界圖像〉，《域外漢籍研究期刊》5，頁 259-280。

可嘆唐皇徒奮力，何如日主廣施仁。
時和道泰諸邦仰，海不揚波貢八珍。⁵⁷

旅日三十年的黃檗詩僧南源性派兩度遭遇朝鮮通信使，其實是絕大殊榮，朝鮮通信使在日本，除了外交任務以外，備受日本知識社群歡迎，值得特別注意的是：朝鮮使節衣冠尚有大明上國古風，令深懷故國之思的南源性派感念不已，又如「可嘆唐皇徒奮力，何如日主廣施仁」一句可以充分反映南源性派反清親日的政治立場，事實上，朝鮮通信使雖然號稱「善鄰有好」，但江戶幕府的意志亦充分介入其中，斷非「廣施仁」一句所能道盡，相關研究多矣，無庸詞費，南源性派無疑是代幕府立言。江戶時代，黃檗宗僧亦參與過去五山詩僧所獨擅的外交功能，黃檗宗受幕府倚重之狀由此可見一斑。南源性派亦曾親見成翠虛，兩人亦曾有詩相互贈答。其曰：

梯航萬里降仙姿，正值陶園菊綻時。
關右真儒逢伯起，巴西大孝出姜詩。
立朝直節千秋仰，警俗清名百世知。
天下而今承至治，不須習戰昆明池。⁵⁸

此詩語意單純，旨在稱讚對方人品高潔。此際日韓雙方互遣使節往來，看似承平，但雙方使節的詩戰正殷⁵⁹，此情此景，黃檗宗僧樂於置身事外。關於朝鮮通信使，南源性派集中尚收有〈次

⁵⁷ 南源性派，〈高麗入貢〉，《芝林集》卷9，頁6下。

⁵⁸ 南源性派，〈次韻高麗使臣成進士翠虛〉，《芝林集》卷9，頁8上。

⁵⁹ 參見拙作，〈四海斯文自一家：江戶前期日本儒者詩文中的世界圖像〉，《域外漢籍研究期刊》5，頁259-280。

韻林生奉高麗使臣李進士)⁶⁰、〈次韻送李漢洲學士回朝鮮二首〉⁶¹、〈次韻朝鮮李鵬溟學士紀行三首〉⁶² 等作品，情意姣好，或與南源性派福建出身的背景有關，朝鮮文人於日本國中得遇華人，當出其意料之外。南源性派集中收有〈謝客送朝鮮米〉⁶³ 一首，可知其亦曾接受過朝鮮通信使的餽贈，雙方情意款洽，由此可見一斑。

最初設置朝鮮通信使的目的，乃在於收因壬辰倭亂破壞殆盡的兩國關係，其始作俑者自是豐臣秀吉。除了朝鮮通信使之外，高泉性激也接觸到朝鮮相關的遺址或傳說。例如〈經高麗耳塚〉⁶⁴ 一詩題下小注曰：「曩昔某氏元戎以布衣得國，侵及高麗，不賓屬者戮之，聃其耳而歸。積並丘陵，瘞于周冲，以示得勝，至今過者指為高麗耳塚云」⁶⁵，某氏元戎，即豐臣秀吉。高麗耳塚乃是豐臣秀吉下令割下朝鮮軍隊俘虜的耳朵，以壯軍威，高泉性激在故國想必親眼見及戰火的慘烈，即令其深愛日本，亦深不以豐臣秀吉此舉為然。後世明史研究者亦以朝鮮之役為明清易代之先聲，偶然之間也埋下了黃檗宗來日的因緣。

高泉性激在日本，除了與昔日師友重逢暢談之外，也有相當程度的異文化體驗，例如當時東亞最為時尚的自鳴鐘，以及得與當時東亞上層知識社群（例如朝鮮通信使）近身接觸，對於世界觀與價值觀之形塑，具有無可比擬的重要作用。不過，在高泉性

⁶⁰ 《芝林集》卷十四，頁 10 上。

⁶¹ 《芝林集》卷十四，頁 11 上。

⁶² 《芝林集》卷十五，頁 4 上。

⁶³ 《芝林集》卷十，頁 6 上。

⁶⁴ 原詩：「收盡三韓方袖劍，將軍當日亦何求。自身至竟今安在，徒有隣人耳並丘。」釋道亨、釋道清編錄，《洗雲集》卷 6，收錄於《高泉全集》冊 2，頁 817。

⁶⁵ 同前，頁 817。

激來說，日本經驗仍是最重要的成分。從心嚮往之的異國到日常生活未嘗片刻離之的家園，高泉留下的大量著作，正是近世離散知識人心態的一個絕佳例證。

四、「信宿雲遊情不厭，此身無異在唐虞」： 高泉性激在日本

高泉性激曾經稱說一個聞自其師無住老人的故事，大約可以想像一個僻居福建山林的青年學僧心目中的日本形象。其曰：

受業無住老人嘗語予曰：「昔福省有人捕一船，其中人物儀具極其濟楚，引之，登岸，面省主，主見其人物俊秀，知是貴人，以觚輸置前，令通信。乃賦詩曰：『日出扶桑是我家，飄搖七日到中華。山川人物般般異，惟有寒梅一樣花。』其末書云：『某日本國某王之子，因月夜泛舟，不覺隨風至此。』省主見其詩，嘆曰：『異方之人亦有才若此，可嘉。』命有司以盛禮款待，具大舟送回。」予以是知：日域通文有自來者。及至此方，詢其人，並無有知之者。諒年代久遠，無人能述。⁶⁶

這則故事敘及日本某國王子的故事頗堪玩味。月夜泛舟，遂漂至中國，未免過於浪漫。漂流民中多有詩人學者，不知是期待？是想像？還是接近歷史的事實？或者兼而有之。此處所敘王子不詳其人，但類似的故事屢不一見，日本真言宗開祖空海上人也是遭風漂至福州。重點是：透過這則故事，高泉性激以為「日域通文有自來者」，也就是說：對高泉性激而言，日本的文化形象具

⁶⁶ 高泉性激，〈日本王子能詩〉，《山堂清話》卷上，《高泉全集》冊3，頁1149。

有高度教養。

晚明以來東南沿海肆虐的倭寇，形塑日本成為嗜血殘暴的武士形象，然而在此之前，從遣唐僧到五山禪僧，在中國佛教界，則對日本佛教叢林始終抱持一種親近感，甚至構成一綿密的人際網路，晚明的東亞網路，福建扮演重要的角色。高泉性激赴日以前，對日本已經深具好感。

一般渡日唐僧，先在長崎登岸，進而前往京都。高泉性激渡日以後，在長崎的時間不長，隨即前往京都。滯崎期間，從留下的作品來看，大半為其與當時黃檗僧人往還之篇什，例如即非如一、蘊謙戒琬、獨立性易等人。入京以後，久居京都，遍歷京都各大道場，幾乎無不題詠。對於京都的整體印象，高泉性激有詩云：

列國吾遊慣，雒城景莫同。有河多甃石，無寺不聞鐘。
帝闕雲霞表，人家花木中。大都皆尚佛，追及竺天風。
樓臺浮處處，絃管雜紛紛。岳色晴方見，車聲雨亦聞。
行人僧過半，周道寺平分。分舍衛初無，都緣有聖君。⁶⁷

雒城，即京都。高泉在遍遊日本以後，重看京都，又有不同的體會，這兩首詩雖然重點在京都景色的摹寫，除了繁華優雅並而存之之外，「大都皆尚佛，追及竺天風」、「行人僧過半，周道寺平分」的說法，對京都整體尚佛之風有一個概括性的掌握。本詩以「都緣有聖君」作結，從前述的南源性派來看，黃檗宗僧對日本政治清明表示高度好感。類似的觀感，高泉性激幾乎無地無之，例如其應邀前往奈良參訪時，也曾題詩為念，詩云：

⁶⁷ 高泉性激，〈雒京即景兩首〉，《翰墨禪》卷上，《高泉全集》冊2，頁1054-1055。

竟年縣想古皇都，古聖遺風果勝殊。
鹿不驚人忘避影，鱗存知覺解聞呼。
山川佳氣登圖畫，士庶歡聲載道途。
信宿雲遊情不厭，此身無異在唐虞。⁶⁸

此詩題下有小注，曰：「南都日域，舊帝都也。山川形勝，甲於列國。予慕之，惜未能往。春二月，承法親王見招，乃得遊焉。政善時和，民豐物阜，池魚尋掌聲而躍浪，山麋追履跡而入麕，人忘於物而物忘人，回思往古，唐虞之世，或不異於是，詩以美之。」⁶⁹ 由於政善時和，民豐物阜，動物與人能親睦共存，兩不相擾，在中國幾乎難以想像。鹿在中國，雖是仙獸，宮廷也有養鹿的記錄，但如奈良一般，和諧共處的風光亦難遭遇。關於此次的奈良之遊，高泉性激另有〈遊南都記〉一文，對此次南都之遊經緯記之甚詳。就詩而言，高泉性激在南都奈良的所見所聞，幾乎就是理想社會的再現。理想和諧的社會，佛教似乎也有一臂之力，其於江戶⁷⁰、金澤⁷¹ 等地所見，莫不是一派「世界無虞風俗美，邦君有道士民良」⁷² 的美麗景致。身為佛子，理想社會圖像中，人民崇佛的風氣，也讓一代高僧高泉性激備覺親切。

高泉在日本，從長崎到京都，再從京都到江戶、金澤等處，

⁶⁸ 高泉性激，〈南都紀勝〉，《佛國詩偈》卷2，《高泉全集》冊2，頁677。

⁶⁹ 高泉性激，〈南都紀勝〉，同前，頁677。

⁷⁰ 原詩：「龍樓紺殿聳林巒，寶塔金堦繞玉欄。種種莊嚴看不厭，幾疑兜率角雲端。」高泉性激，〈重遊增上寺〉，《佛國詩偈》卷3，《高泉全集》冊2，頁683。

⁷¹ 原詩：「偶來遊勝地，節候值秋光。菊圃花初綻，龜疇稼正黃。慈風聞上苑，仁政布諸方。厥德裕於此，兒孫定永昌。」高泉性激，〈初到加州〉，《佛國詩偈》卷1，《高泉全集》冊2，頁670。

⁷² 高泉性激，〈十月初五到武州〉，《法苑略集》卷3，《高泉全集》冊2，頁574。

雖然遍遊諸國，但生活方式往往與中土無大異。雖然如此，在日常生活當中也有某種程度的異文化經驗，例如他曾經遭遇一位插花高手桑原道華，其藝精巧絕倫，令高泉性激嘆為觀止。特別贈詩留念，其云：

洛中見說善攢花，能使名人不敢誇。
只為巧心兼妙手，別成春色富山家。⁷³

此詩題下有小注，曰：「日東貴人尚花，或延賓客，必以攢花為敬，爭新鬥巧，變化百端。佳者傳以為譜，有桑原道華者善此，技有聲於洛下。蓋其有變換之妙，不拘於昔，尚也。一日，來佛國，攢以為供，予固不能辨，但見其體勢飄逸，紅綠競麗，濃中有淡，枯中有秀，高下隨宜，正偏得所，畫中所見，真妙手哉。」就詩意來看，高泉所言及的桑原道華，極有可能是一代花道聖手桑原富春軒仙溪（ふしゅんけんせんけい）。晚明以來，《百花譜》、《群芳譜》之類的書物大行於世⁷⁴，特別是袁中郎的《瓶史》一書，對日本花道影響巨大。高泉性激雖然也熱愛草木花卉，但至少取花插瓶以為供養，與桑原道華巧心妙手，匠心經營相去不可以道理計，此等花藝亦中土所難得一見，對高泉性激而言，或可謂大開眼界。

花道名家的巧心妙手固然前所未見，不過真正讓高泉性激眼界大開，樂在其中，進而形成論述的異文化體驗卻是溫泉。雖然宋僧可遵已有溫泉偈，其「直待眾生塵垢盡，我方清冷混常流」一語膾炙人口，但一代高僧高泉性激對溫泉題詠篇什之多，體驗

⁷³ 高泉性激，〈贈攢花人〉，《洗雲集》卷9，《高泉全集》冊2，頁859。

⁷⁴ 宋立中，〈閒隱與雅緻：明末清初江南士人鮮花鑒賞文化討論〉，《復旦學報》2，頁82-91。

之深，仍可謂一枝獨秀，其獨霸禪林的溫泉經驗也行構了他特殊的文化論述。

五、「水垢雙除更一塵」：高泉性激的日本溫泉體驗

雖然中國也有溫泉，但溫泉在日本成為一種特殊的文化。從現有資料來看，高泉性激在中國似乎沒有特別溫泉入浴的記述。渡日以後，高泉頗好溫泉之道，所到之處，幾乎無不題詠。綜觀黃檗宗詩僧著作當中，富士山、垂絲海棠（即垂櫻）等相關主題的吟詠幾乎無人無之，溫泉相關題詠固亦可見於木庵性瑠、慧林性機、南源性派等人⁷⁵，但出現頻率之高，論說之精，莫於出於高泉其右者，溫泉成為高泉全集中隨處可見的日本風景，高泉性激甚至還有一部名為《常喜山遊覽集》的溫泉專著，誠可謂漪與盛哉。高泉對溫泉的感情，此詩可以略窺一端。其曰：

暢快暢快真暢快，疊嶂堦前青一帶。
暖波浴出坐忘懷，一聲老鶴來天外。⁷⁶

此詩詩意直白，不必再做說明。就詩意來看，此作或成於「露天風呂」，故能滿目青山，復聞鶴鳴九天。其暢快之情，溢於言表。高泉性激於日本，幾可謂無湯不歡。例如其在金澤，也曾造

⁷⁵ 茲舉南源性派〈沐溫泉〉一詩略窺其端，其曰：「四國不調致作疴，四王交戰動干戈。我來一沐大悲水，四國均安四姓合。四國均安四姓合，主翁拍掌笑呵呵。靈泉浴罷歸來日，齊唱太平一曲歌。」見南源性派，〈沐溫泉〉二首，《芝林集》卷14，頁8下

⁷⁶ 高泉性激，〈溫泉山暢快齋〉，《佛國詩偈》卷1，《高泉全集》冊2，頁665。

訪當地最知名的溫泉勝地——山代溫泉，就此題詩一首，云：

膏沸出深井，入池湧暖波。時時含瑞氣，往往滌沉疴。
大抵無嚴冷，自然有太和。要明妙觸處，問取跋陀羅。⁷⁷

此詩題下小注曰：「加州山代有溫泉，其源從井出，可熟鳥□，入池乃可浴。其上覆以巨室，設有司守之，蓋王者所用也。秋日曇花道人來浴，果驗。有司請留詩，走筆於此。」⁷⁸ 加州，即加賀藩，今日本金澤地方。山代溫泉至今仍是金澤附近最負盛名的溫泉街。詩末「跋陀羅」，乃指跋陀羅與法顯所譯的《摩訶僧祇律》。其曰：

佛住王舍城，廣說如上。王舍城有三溫泉：王溫泉、比丘溫泉、象溫泉。王溫泉者，王、王後宮夫人，及佛、諸比丘浴。比丘溫泉者，佛、比丘僧浴。象溫泉者，象及一切人浴。爾時諸比丘入王溫泉浴，時王以油塗身，欲入溫泉浴，問泉監言：「溫泉空不？」泉監答言：「泉中不空，有諸比丘浴。」王言：「聽諸比丘浴訖，我今先詣世尊，還當浴。」到世尊所，頭面禮足已，還復問監言：「池中空未？」答言：「未空。」如是至三，猶有比丘洗浴不止。王言：「聽浴，勿喚令出，我當還宮中浴。」諸人聞已，皆嫌責言：「沙門釋子自言：『善好有德。』而固池中不令大王得浴。」諸比丘聞

⁷⁷ 高泉性激，〈山代溫泉〉，同前，頁 670-671。

⁷⁸ 高泉性激，〈山代溫泉〉，同前，頁 670。

已，以是因緣往白世尊。佛語諸比丘：「何處有王盡能忍是？
從今日不聽浴。」⁷⁹

此則或許是以半戲謔的口吻說僧浴王不浴一事。高泉性激應加賀藩之邀，在金澤創立獻珠寺，為獻珠寺開山祖師，備受加賀藩主禮遇，遂能有此尊榮。從東亞交流史的角度來看，看過富士山的中國人不計其數，但到過金澤山代溫泉，且曾有相關題詠者畢竟罕見。高泉禪師在日本對溫泉別有會心，所到之處，莫不歡喜入浴。次數之頻，情感之深，首推兵庫縣的有馬溫泉。例如其曰：

盈池竟日沸無休，多載沉痾一滌瘳。
自是願王三昧水，莫疑不冑（肯）混常流。
佛有漚和世莫猜，此泉休問自何來。
實從悲願海中出，普與羣生浣病胎。⁸⁰

入浴次數之多，已經可以察覺四時風景變換的異同，其曰：

溫泉重到興三嘆，驚見滄桑俄變換。
雨推岳樹立深谿，風卷洞雲入碧漢。⁸¹

高泉對於有馬溫泉的感情極深，甚至編錄《常喜山遊覽集》一書。嘗就有馬溫泉景致之勝與其相關因緣如是說道：「家家皆

⁷⁹ 那跋羅譯，《摩訶僧祇律》卷 18，《大正藏》冊 22，第 1425 號，頁 371 下-372 上。

⁸⁰ 高泉性激，〈詠溫泉〉，《常喜山遊覽集》，《高泉全集》冊 2，頁 1076。

⁸¹ 高泉性激，〈重入溫泉山有感〉，同前，頁 1081。

建重樓複宇，亭館臺榭以延賓客，四面山川清秀如展畫牒，客入浴者，或一七二七以及七七，每浴後登樓凝睇，或鼓瑟琴，或吹簫笛，或賦詩詞，或唱歌曲，或作梵唄，或稱聖号，音樂之聲，晝夜不絕，來者往者，輪蹄喧闐，喜氣成霧。又有三神社、愛岩山、鼓澡、土峰諸勝。真別是一人間世也。」⁸²「余自入國中，聞此泉之靈已久，今年冬十月與二三子來，隨喜浴二七日，覺身心輕快，逮告歸，忽雨阻不可行，既不沐浴，客牕無事，念古佛示跡之地，不可不記，於是焚香掃素，餘九百言，不假思索，若有神勗之者。」⁸³

有馬溫泉至今仍是遊人如織的溫泉名勝，歷數百年而人氣不衰。高泉性激的著作為我們見證了數百年前有馬溫泉精彩繁華的過往。綜觀高泉為數眾多的溫泉詩的寫作特色：（一）除了偶一引用佛典之外，多數屬寫景白描之作，高僧之詩才在黃檗僧團固屬上乘，但中土相關典故的匱乏與陌生，誠良有以也。（二）高泉的溫泉詩往往與佛家的願力或修行方式有關，或洗垢、或去痼，特別是與藥師信仰相結合，其云：「嗚呼，諸佛菩薩視一切眾生如同一子，愛無偏黨，直欲度脫而後已。奈何末運眾生垢濁無信難以導入，由是以種種方便而誘迪之，或現藥艸，或化泉井，使其獲益。譬若嬰兒有病不肯服藥，慈母以巧方便，令其得服，乃以藥塗其乳，兒不識藥但欲飲乳，故遂中其藥，病得除愈，諸佛菩薩亦復如是。是以藥師如來見諸眾生有未具信者，乃化此泉，以利濟之，彼初無信，以沐浴蒙益，歡喜讚嘆，得植善根，于未來世必獲解脫，若嬰兒飲乳而沾其藥也。」⁸⁴ 復有詩詠藥師如來曰：

⁸² 高泉性激，〈前溫泉記〉，同前，頁 1074-1075。

⁸³ 高泉性激，〈前溫泉記〉，同前，頁 1075。

⁸⁴ 高泉性激，〈前溫泉記〉，同前，頁 1075。

琉璃古佛降東方，向此空山示此湯。
滌盡沉痾兼益算，慈恩蕩蕩孰能量。⁸⁵

又曰：

我佛原來號願王，分身在處作津梁。
都緣為濯羣生垢，故向寒岳（巖）迸沸湯。⁸⁶

溫泉奉祀藥師如來，實是日本各地溫泉常見的風俗，中土未嘗聞也⁸⁷，高泉禪師無意之間留下江戶時代日本各地溫泉街的觀察記錄。對中國僧人而言，日本入浴型態等種種作法與中土大異其趣，高泉性激於此往往興味盎然，觀察入微。例如其曾就日本式的蒸氣浴室加以題詠，其曰：

水能洗垢水亦垢，水垢雙除更一塵。
屋外梅華三尺雪，個中別是一壺春。⁸⁸

佛教喜以屋宇暗喻人身四大，故此詩屋舍亦可謂語意雙關。此詩題下有小注，曰：「日東風俗，凡王室僧□，以及旅舍，多設甌浴。其法以香柴為室。深丈許，廣數笏，中布橫木如疎櫺，櫺後置湯釜，令湯氣上蒸於室，人坐室中，溫然如甌。侍人為揩摩肩脊，毛竅開通，舉身輕快，亦卻病治身之一法也。」⁸⁹ 其實

⁸⁵ 高泉性激，〈禮藥師佛〉，同前，頁 1081。

⁸⁶ 高泉性激，〈溫泉寺禮藥師佛〉，同前，頁 1076。

⁸⁷ 關於這點，參閱西尾正仁，《藥師信仰 護國の仏から温泉の仏へ》一書。

⁸⁸ 高泉性激，〈甌浴〉，《佛國詩偈》卷 3，《高泉全集》冊 2，頁 687-88。

⁸⁹ 同前。

此等作法並非昉自日本，據說是圓爾上人襲自中土，帶回東福寺，至今京都東福寺仍保存類似的遺構。不過既然高泉性激以此為「日東風俗」，足見其於中土未曾親見此等浴法。溫泉既然是藥師赫赫威神力的具體展現，故溫泉亦可視之為藥師如來的神聖空間。黃檗僧團中似有題〈湯山十二景〉之風。高泉性激就此說道：

因摩耶和尚索題〈湯山十二景〉。示眾：「山以人重，道在人弘，古既皆然，今胡不爾？而況先佛示蹟之場，又是聖僧肇隆之所。濟物資生，功其偉矣。立言載筆，可不宜乎？爰招毛、楮二生，同入遊戲三昧。夫湯泉滾滾，蕩除積劫之沉痾。鯨韻鏗鏘，喚醒千生之醉夢。半面魚活潑自由，不妨通身是眼；三神廟威靈如響，自然舉國皆尊。風卷松濤，大士圓通普現；花開櫻樹，東君面目全彰。三笠峰團圍不動，使彼樵兒知有待；上野霧須臾變滅，令他富士悟無常。歸歸羽山，每蜚月影；轟轟鼓瀑，頻震雷音。林谿畔，霜葉鋪紅，勝於蜀錦；落葉上，雪花曳白，燦若荆珂。分明格外之機，誰喚山中之境。苟識摩耶著著有據，便知法苑句句無虛。請荐聲前，勿隨語後。珍重。」⁹⁰

就此觀之，可知「湯山十二景」之議倡自慧林性機（摩耶和尚）。所謂「湯山十二景」，乃是模仿「瀟湘八景」的體製，將日本十二處（包括上野、三笠峰等）溫泉風景匯聚一處，加以題贊。高泉禪師以為溫泉乃「先佛示蹟之場，又是聖僧肇隆之所。濟物資生，功其偉矣」，評價不可謂不高。「湯山十二景」在黃檗宗僧團內部蔚然成風。慧林性機、南源性派皆曾就湯山十二景有所題贊，「湯山十二景」已非中土物事，此乃黃檗宗積極融入

⁹⁰ 高泉性激，《高泉禪師語錄》卷4，《高泉全集》冊1，頁34。

日本的過程，視之為相當程度的在地化的表徵亦無不可。

職是之由，溫泉不時成為高泉性激說法的重要題材。高泉禪師喜以溫泉說法，或可強名之為「溫泉禪」，例如其曰：

入新溫室，示眾：潔清盞盞新香水，灌沐堂堂淨法身。或有人問：「既是淨法身，還要沐他作麼？」乃拍手高聲云：「行者，快把湯來！」⁹¹

又云：

入浴，示眾：盡道水能洗垢，焉知水亦是塵。直饒水垢頓除，到此亦須洗卻空室。道人恁麼說話也甚奇怪，既水垢頓除，更要洗個什麼？者裏明得便見淨鞞鞞，赤洒洒，沒可把。不然饒你用四大海水洗到彌勒下生，依舊通身是垢。⁹²

不難看出：此乃大乘空觀的體現，又都標舉清淨法身。透過溫泉入浴，體驗「水垢頓除」的功夫，此等說法類似古德「吹毛磨劍」。在此功夫過程中，另有一種不能執著的輕安。高泉性激對入浴一事別有會心。例如其在寺院安置浴室時說道：

本寺重營浴室，蓋繇大德僧都秉菩薩心成勝妙事。今則最初設浴，且喜一眾川臻。湯鍋下火光燄燄，溫室內香氣融融。普請諸仁次第入浴，盡道本無一物，寧知垢膩通身。直饒不挂寸絲，猶帶廉纖不少；古靈揩背，徒誇古佛放光。開士明心，未是超方作者。所以道：身心俱淨，未許便休。水垢頓

⁹¹ 高泉性激，《高泉禪師語錄》卷6，《高泉全集》冊1，頁56。

⁹² 同前，頁52。

除，更須一洗者，裡薦得方堪隨例入浴，脫或不然，只是胡澆亂潑。⁹³

滌淨污穢是水重要的功能，原始宗教於此即已拳拳致意。例如東漢應劭（約 153-196）就三月三日上巳節祓禊之俗曰：「『男巫掌管祀望衍，旁招以茅』；『女巫掌歲時，以祓除鬻浴』。禊者，潔也。春者，蠢也，蠢蠢搖動也。《尚書》：『以殷仲春，厥民析。』言人解析也。療生疾之時，故於水上鬻潔之也。巳者，祉也，邪疾已去，祈介祉也。」⁹⁴但中國雖有上巳祓禊之風，但並未有浴室之設。浴室之設，其實是隨同佛教一起傳入中國，乃佛教影響中國之物質文化之一環。透過沐浴祓禊的儀式，洗淨種種孽邪習氣。佛教對沐浴一事體會特深，南傳佛教特重浴佛節、潑水節等節慶民俗，背後皆與此種宗教思維有關。近代法國哲學家巴什拉曾就水的宗教意涵說道：「一滴純潔的水足以淨化一個海洋，一滴不純潔的水也足以玷污天地。一切由物質想像所選擇的行動的道德意義所決定；如果物質想像夢想惡，它就會散布不純潔，就會使邪惡的萌芽綻開；如果它夢想善，它就會對純潔的實體有信心，就會使純潔的實體的做善的純潔性發揚光大。」⁹⁵高泉性激未必清楚沐浴文化與佛教的密切關連，卻透過中日生活風俗的差異，重新體證到一個潛而未發的佛教真諦。

雖然如此，高泉集中談及溫泉，也不乏幽默風趣之例，此則記錄或可見其幽默之風，其曰：

⁹³ 高泉性激，〈浴勝〉，《黃檗大圓廣慧國師遺彙》卷 6，《高泉全集》冊 1，頁 409。

⁹⁴ 〔漢〕應劭撰、王利器校注，〈祀典〉，《風俗通義》卷 8，頁 382。

⁹⁵ 巴什拉著、顧嘉坤譯，《水與夢》第 6 章，頁 158-159。

師與柏公入浴，浴次，柏曰：「今日熱甚。」師曰：「鑊湯無冷觸，擬向甚麼處回避？」柏曰：「向鑊湯裏回避。」師曰：「好個鐵漢！」⁹⁶

柏公，當指柏巖性節，這則對話似乎無甚深意，兩人感嘆浴水過燙，「向鑊湯裏回避」不過是勉強忍耐之意，高泉鐵漢之嘆亦半出戲謔，半出無奈。黃檗僧團熱衷溫泉泡湯之趣恐非中土諸人所能想見。對高泉性激而言，入浴溫泉實為人間至福片刻，其與徒眾說道：

溫泉山示眾：山僧此數時與汝等在此沐浴，累了多少人攀崖沿磔，遠遠饋遺。汝等終日喫了飽餉餉地，橫眠倒臥，不知如何消得？有者道：「一家有事百家忙，理當如是，有什麼分外？」殊不知施者不易，受者亦不易。汝等只解樹頭喫菓子，不知樹曲泉直下是去萬兩黃金也。合消誠非分外。若不然者，吃水也需防噎。珍重。⁹⁷

溫泉出浴後，往往伴隨強烈睡意。是以高泉禪師特別提出警惕。此等說法亦在強調溫泉入浴乃是積累層層福報，方能此快意享受。對高泉禪師而言，溫泉不只是體道成聖的重要關鍵，也是紅塵俗世間暢快愉悅的瞬間。

六、結語

明清之際東渡日本的僧人的詩文當中，關於溫泉、櫻花、藤

⁹⁶ 高泉性激，《大圓廣慧國師廣錄》卷14，《高泉全集》冊1，頁537。

⁹⁷ 高泉性激，《高泉禪師語錄》卷6，《高泉全集》冊1，頁53。

花、富士山等日本風土人情的記錄不知凡幾，又黃檗宗即非如一在京都，遍覽京都諸寺珍藏的佛像與佛畫，大為感動。獨立性易看到日本燒山之俗大為訝異，亦有詩記其事。赴日乞師的張斐雖非僧人，其〈長崎漫言三十六韻〉記日本風俗頗詳，其與大串元善的筆談當中述及中日草木之差異亦饒富深意。透過異文化接觸的眼光，對自身存在的樣態當別有會心。本文以高泉性激為例，就其在日本生活經驗來看，其對花道、溫泉的種種體驗，在中國罕有其儔。從中國到日本，高泉東渡日本之後，極力想要融入日本文化，其精神面貌具可見於《高泉全集》。在已然熟悉的舊日師友交遊之外，高泉對於日本文化始終維持高度的關心，不論是溫泉藥師的無邊法力，或是花道名家的巧心妙手，乃至於前代禪林僧寶的歷史事蹟，都成為高泉日本經驗動人的成分。明末清初東渡日本的僧人與明清中國政局的變化息息相關，隱元東渡日本之船舶即為鄭氏政權所提供，此為近世閩、臺海洋文化不可忘卻的重要成分。明清時期東渡日本的僧人在日本航海相關史料，若《通航一覽》或《華夷變態》等檔案皆有記錄，故研究此段時期的歷史文化，必須對域外文獻有所著意。近年來，東渡日本的僧人如隱元隆琦、東臯心越，學界已經高度關注，相關的研究頗有車載斗量之勢。關於渡日華僧的中介角色，學界也多有闡發，《高泉全集》的整理出版，提供世人重新認識高泉性激的重要契機，同時也再次提醒我們：佛教在東亞文化交流過程所扮演的重要角色。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《天目中峰廣錄》。《大藏經補編》冊 25，第 145 號。臺北：華宇出版社。1986。
- 《福源石屋珙禪師語錄》。《嘉興藏》冊 25，第 1399 號。臺北：新文豐出版公司。1987。
- 《摩訶僧祇律》。《大正藏》冊 22，第 1425 號。臺北：新文豐出版公司。1983-1987。

古籍

- 《中山傳信錄》。《國家圖書館藏琉球資料彙編》中冊。北京：北京圖書館出版社。2000 年。
- 《天間老人獨立性易全集》。臺北：臺灣大學出版中心。2015 年。
- 《古今禪藻集》。萬曆刊本。上海：上海圖書館藏。
- 《佛國開山大圓廣慧國師紀年錄》。《中華佛教人物傳記文獻全書》52。北京：線裝書局。2005 年。
- 《芝林集》。京都：村上勘兵衛。1686 年。
- 《風俗通義》。臺北：明文書局。1982 年。
- 《唐國史補》。《唐五代筆記小說大觀》。上海：上海古籍出版社。2000 年。
- 《高泉全集》。京都府宇治市：黃檗山萬福寺文華殿。2014 年。
- 《通志堂集》。《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社。1995 年據康熙三十八年徐乾學刻本影印。
- 《黃檗山志》。臺北：新文豐出版公司。2013 年。
- 《聖祖仁皇帝御製文集》。《景印文淵閣四庫全書》冊 1299。臺北：臺灣商務印書館。1983 年。
- 《靜遠齋詩集》。《清代詩文集彙編》。上海：上海古籍出版社。2010 年。

中日文專書、論文或網路資源等

- 上川通夫（2012）。《日本中世仏教と東アジア世界》。東京：塙書房。
- 大槻幹郎等編著（1988）。《黃檗文化人名辭典》。京都：思文閣出版社。
- 小島文鼎（1927）。《大典禪師》。大阪：福田宏一。
- 中野三敏編（1993）。《文学と美術の成熟》，《日本の近世》12。東京：中央公論社。
- 巴什拉著、顧嘉坤譯（2005）。《水與夢》。長沙：岳麓書社。
- 王邦維（2010）。〈佛教的「中心觀」對中國文化優越感的挑戰〉。《國學研究》25。頁 45-53。
- 平久保章（1962）。《隱元隆琦》。東京：吉川弘文館。
- 西尾正仁（2000）。《藥師信仰 護國の仏から温泉の仏へ》。東京：岩生書院。
- 宋立中（2010）。〈間隱與雅緻：明末清初江南士人鮮花鑒賞文化討論〉。《復旦學報》2。頁 82-91。
- 李元植（1997）。《朝鮮通信使の研究》。京都：思文閣出版社。
- 李侑儒（2012）。《鐘錶、鐘樓與標準時間——西式計時儀器及其與中國社會的互動》。臺北：國立政治大學歷史系。
- 周伯戡（2016）。〈從邊國到中土：佛教中心由印度到中國轉移的一種解釋〉。《中印關係研究的視野與前景》。上海：復旦大學出版社。頁 43-64。
- 定方晟（2009）。《須彌山と極樂》。東京：講談社。
- 林韻柔（2012）。〈邊地聖境：北宋時期五臺山佛教的發展〉。《興大歷史學報》25。頁 31-68。
- 知名定寛（2008）。《琉球佛教史の研究》。宜野灣：榕樹書林。
- 姜在彦（2002）。《朝鮮通信使がみた日本》。東京：明石書店。
- 柯嘉豪（2010）。〈關於佛教漢化的省思〉。收入林富士主編。《中國史新論：宗教史分冊》。臺北：聯經出版。頁 259-273。
- 柳田聖山（1996）。〈隱元隆琦の東渡と日本黃檗禪〉。收錄於源了圓、楊曾文編。《日中交流史叢書》冊 4，《宗教》。東京：大修館書店。頁 276-295。
- 能仁晃道編著（2000）。《隱元隆琦禪師年譜》。京都：禪文化研究所。
- 高橋竹迷（1906/1978）。《隱元隆琦・木庵・即非》。東京：國書刊行會。

- 野川博之(2016)。《明末佛教の江戸佛教に對する影響》。東京：山喜房佛書林。
- 陳金華(2012)。〈東亞佛教的「邊地情結」——論聖地及祖譜的建構〉。《佛學研究》21。頁 22-41。
- 廖肇亨(2009)。〈四海斯文自一家：江戸前期日本儒者詩文中的世界圖像〉。《域外漢籍研究期刊》5。北京：中華書局。頁 259-280。
- (2013)。〈隱元禪師詩歌中的兩種聲音：以晚年詩作為中心〉。《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》。臺北：中央研究院中國文哲所。頁 317-345。
- (2015)。〈晚明清初曹洞宗壽昌派在東亞的流行傳布：以東皋心越與石濂大汕為中心的討論〉。《求法與弘法：漢傳佛教的跨文化交流》。臺北：法鼓文化。頁 333-373。

西文專書、論文或網路資源等

- Baroni, Helen. 2000. *Obaku Zen: the emergence of the third sect of Zen in Tokugawa, Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Gaoquan Xingdun: Exploring Cultural Contacts Between Chinese and Japanese Monks During the End of the Ming Dynasty and Beginning of the Qing Dynasty

Chao-heng Liao

Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Abstract

During the Ming and Qing dynasties, many records were written by monks travelling to Japan about various locations and experiences, such as hot springs, cherry blossoms, rattan flowers, mount Fuji, etc. Having travelled to Japan, the monk Gaoquan Xingdun (東皋心越) made great efforts to assimilate into Japanese society, and the records of his life in Japan can be found in the *Gaoquan Complete Works* (高泉全集). Gaoquan always held Japanese culture in high regard: the mysterious powers of the *hot springs' physician* (溫泉藥師), the impressive craftsmanship of famous Ikebana artists, or the historical records of eminent Zen monks from the past all became important facets of Gaoquan's travels in Japan.

The trips of Chinese monks to Japan at the end of the Ming dynasty were closely related to the political shifts occurring during the change of dynasties. Maritime records of Chinese monks travelling to Japan have been preserved in documents such as the *Tonghangyikan* (通航一覽) or the *Huayibiantai* (華夷變態). For this reason, the study of this period should take into consideration such local records. In recent years, the travels to Japan of monks such as Yinyuan Longqi (隱元隆琦) or Donggao Xinyue (東皋心越) have received much attention from the academic community, and an impressive amount of research has been produced on the subject. Scholars have pointed out the important role as intermediaries of Chinese monks travelling to Japan, and the publication of the *Gaoquan Complete Works* has allowed readers to rediscover Gaoquan's important contributions, and has

reminded us of the important role played by Buddhism in promoting cross-cultural exchanges in East-Asia.

Keywords:

Gaoquan Xingdun; Huangbo School; Ming dynasty Buddhism; Qing dynasty Buddhism; Edo era