

日本近世初期禪僧朱學思想釐探： 以薩南學派南浦文之為例*

陳威瑋**

(收稿日期：108年1月14日；接受刊登日期：108年4月24日)

提要

本文以日本薩南學派重要人物，活躍於中世至近世初期的禪僧南浦文之為探討對象，呈現其儒學思想與應用儒學的情形。南浦文之甚有功於朱子學在日本的傳播，然而過往研究觸及的範圍仍少，故本文嘗試再度梳理其儒學思想內容，並根據其禪僧身分，以及幫助島津家進行外交工作的相關表現，進行更完整的探討。本文指出，文之秉承朱子學學統，強調自得之學，而又有成己成物之理想，以此主張佛儒一致，並重視學校的教化功能。此外，本文進一步探討文之運用儒學資源的情形，說明他透過儒學來建立以禪僧身分為君主祈禱的意義，以及合理化薩摩侵略琉球的行為，藉此從東亞歷史發展的角度來觀察文之的活動。

關鍵詞：南浦文之、禪僧、日本儒學、薩摩、琉球、東亞

* 本文初稿曾於2018年8月31日，發表於中央研究院「使節·海商·僧侶：近世東亞文化意象傳衍過程中的中介人物」國際研討會，承蒙田世民教授及業師賴貴三教授多所指正，投稿之際又蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，撰寫本文過程中由廖肇亨教授處獲得重要資料，在此一併謹申謝忱。

** 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

一、前言

論及日本中世時期承擔儒學傳播、研究、素養運用的最重要工作者，可推禪僧為首。彼時尚未有獨立意義的儒者，博士家的經學又較墨守舊注，而禪僧不僅隨著入宋求法而攜回大量朱子學典籍，令其在日本開枝散葉，又在五山體制下肩負外交工作，立足內外經典，弘揚禪儒一致思想，並留下大規模的漢詩文作品，乃是中世儒學乃至漢學發展的關鍵角色，並為江戶時代的相關發展打下深厚基礎。因此，在觀察東亞儒學發展圖象乃至東亞文化交流狀況時，作為「中介者」及學者的禪僧活動十分值得留意。就中，流傳於薩摩地區（今鹿兒島縣）的薩南學派，乃是源自京都，透過禪僧而生根，對薩摩文教影響頗大的一支儒學系統。薩南學派的建立由於成於禪僧之手，故極早就以禪僧所傳播的朱子學為根柢，不僅可從中得見朱子學在日本流傳過程之一環、儒佛交涉的情形，更代表了中世與近世之間的日本儒學中介者之一。此外，由於薩摩位處日本與東亞其他國家之鄰接處，有許多直接涉及東亞文化傳播、往來互動的表現，是具有漢學素養的禪僧、儒者活躍的舞台，故更可從中看到儒學在此歷史背景下的作用。因此，在特殊歷史背景下形成的薩南學派，在我們面對日本儒學史乃至東亞儒學史時，就有讓人留意的價值。

薩南學派早期代表人物為受薩摩國大名島津忠昌（1463-1508）之聘而為薩南學派之祖，曾奉幕府之命出使中國，謁見明憲宗的桂庵玄樹（1427-1508），¹以及其後侍奉島津家，在外交工作上發揮力量的南浦文之（文之玄昌，1555-1620）。其中，南浦文之在儒學方面較廣為人知的成就，是繼承桂庵玄樹承自京都五山僧人岐陽方秀（1360-1424）的訓點工作，而對《四書章句集註》（以下簡稱《四書集註》）和《周易傳義大全》施加訓點，世稱「文之點」。文之點《四書集註》經由其弟子泊如竹（1570-1655）刊行，不僅在日本國內有一席之地，亦傳入琉球，成為琉球朱子學的根基。就此而言，南浦文之可謂繼承、發揚薩南學派，同時又牽動著跨國流動的東亞儒學發展走向的重要人物。

南浦文之俗姓湯佐，生於日向國（今宮崎縣）飢肥南鄉外浦，故號南浦。幼時其父將文之託於延命寺僧天澤，展現出天資聰穎之姿，被稱為「文殊童」。其後文之於十二歲時

¹ 因本文重點在南浦文之，故對於桂庵玄樹，僅簡單介紹其生平如下：桂庵生於長門國（今山口縣），九歲時入僧門，前往京都五山中的南禪寺學習，其後返鄉任永福寺住持。1467年隨遣明船赴中國遊學，於1473年返國。1478年，應島津忠昌之聘，擔任正興寺、龍源寺住持。之後又應忠昌部下島津忠廉（1440-1491）之邀，於薩摩國講授儒學，為朱子學在薩摩地區的流傳奠定基礎。晚年曾擔任南禪寺與京都五山中的建仁寺之住持，可見其地位之崇高。最後返回薩摩，於1508年示寂。除了對《四書章句集註》進行訓點外，另著有《島陰文集》、《島陰漁唱》等。

拜龍源寺一翁為師，進入僧門，法名玄昌。一翁為桂庵玄樹三傳弟子，具朱子學素養。文之隨一翁學《四書》與三體詩，相國寺集堯仁如讚其文才，取字「文之」以贈。十五歲時至京都東福寺龍吟庵，跟隨僧人熙春求學，於內典外典皆深入研讀。日後南浦文之別號雲興、懶雲、狂雲，即取龍吟雲興之意象而成。薩摩國的島津義久（1533-1611）慕南浦文之之名，延聘他擔任正興寺、安國寺住持。其後文之聲望益高，「寵遇日渥，政策教令多所裨益」。²此外，又曾於東福寺講《大學章句》，後水尾天皇亦有意召文之進講，然廷臣以言詞鄙野為由阻止。慶長十六年（1611），南浦文之擔任大龍寺開山住持，門下弟子雲集。元和六年（1620）年示寂，世壽六十五，僧臘四十五。重要著作除了儒家經書的訓點外，有敘述火槍傳入種子島經過，為東亞文化交流之重要史料的〈鐵炮記〉，其詩文編為《南浦文集》傳世。南浦文之侍奉薩摩島津義久、義弘（1535-1619）、家久（原名忠恆，1576-1638）三代，³為當地文教與外交工作貢獻甚多，「三州靡然嚮風，緇素雲集」、「每通簡牘於西土外國，輒必使文之起草往復」。⁴如前所述，南浦文之在儒學，特別是朱子學的傳播上居功厥偉，此外，又曾得與一翁相識的黃友賢（1538-1610）⁵之助，深研朱子學《易》道。他曾得到來自朝鮮的《周易傳義大全》殘卷，經蒐羅其他部分後，花費七年時

² 日·伊地知季安：《漢學紀源》，收入新薩藩叢書刊行會編：《新薩藩叢書》（東京：歷史圖書社，1971年），第5卷，頁443。

³ 島津家三代影響文之生平表現甚深，故在此對其重要大事略作介紹：島津家自鎌倉時代以來便於九州地區有穩定的勢力，至島津義久時，更具有統一九州地區的力量，然終不敵豐臣秀吉（1537-1598），被迫歸順。義久於此時出家，法號龍伯，將家督之位讓與其弟島津義弘。義弘上位時亦採取和秀吉對抗的姿態，亦因不敵而歸順，在奉秀吉之命出兵攻打朝鮮時發揮重要作用。由於歸順之故，島津家仍保有九州地區之領地，但義久雖退位卻仍有一定實權，與義弘之間有嚴重齟齬。

在德川家康（1543-1616）與豐臣秀賴（1593-1615）、石田三成（1560-1600）之間爆發關原之戰時，義弘加入豐臣方，大敗而歸。家康取得勝利後，義久與家康交涉，換得島津家不被攻打，義弘則於此時退位出家，法號惟新，家督由義弘之子島津忠恆繼承。義弘、忠恆與義久之間的關係仍十分惡劣，其後義弘忠恆打算攻打琉球時，義久亦表示反對，然最終仍共同派兵。從此忠恆一方面與江戶幕府周旋，一方面藉由控制琉球而掌握貿易，奠定薩摩藩在江戶時代的發展基礎。島津家三代對當地文教與佛法之立足多所著意，又有相當的對外文書往來需求，文之即在此背景下得以活躍。

⁴ 伊地知季安：《漢學紀源》，頁448、458。

⁵ 黃友賢為明朝渡來人，歸化日本後名為江夏友賢，取其祖籍福建江夏之意。因避亂而赴日，定居京都，藉由其家學之《易》占立足。後又因京都戰亂而避居薩摩，受島津家禮遇。其小傳可見日·不詳：《本藩人物誌》，收入鹿兒島縣立圖書館編：《鹿兒島縣史料集》第13集（鹿兒島：鹿兒島縣立圖書館，1973年），頁140-141、伊地知季安：《漢學紀源》，頁431-432。另外，南浦文之曾提到：「環溪老先生（按：即黃友賢）生於中華文物之國，遊於東魯德義之門，染目於五經六籍，濡耳於諸史百家。惜乎功成而名未遂之時，不幸為賊徒所劫奪，遙來于日域之邊地，流落民間者有年矣。天之未喪斯文也，吾府君義弘公擢先生於民間，置諸左右，……近來入洛居止者，三年于此矣。公卿大夫之學《易》學詩者，從先生師焉。是故洛之以文藝鳴世者，無一人當其鋒者。」見日·南浦文之：〈和友賢老詩序〉，《南浦文集》（據宮內廳書陵部所藏慶安二年刊本，中野道伴刊行，1649年），卷中，頁36-37。

間施加訓點。⁶此文之點《周易傳義大全》是江戶時代初期較重要的一本《易》學訓點本，薩摩儒者伊地知季安（1782-1867）稱之為「本邦《周易大全》倭點以此為原本」。⁷就此而言，南浦文之亦可謂日本《易》學史上不可不提及的人物之一。

筆者擬藉由此文探討南浦文之以朱子學為本的儒學內容，並附帶觀察儒學素養運用情形。相關先行研究中，目前筆者管見所及，在華人學界僅有廖肇亨〈南浦文之與琉球王國〉一文略探薩摩藩侵攻琉球，並試圖藉此掌握與明朝之通商關係時，南浦文之身為文書起草者，居中扮演的外交角色，以及與泊如竹之間的詩歌往來情形。⁸在日本學界方面，除了江戶時代伊地知季安《漢學紀源》的記載頗為詳細之外，另有從整體性的日本宋學史乃至中世禪僧儒學史的角度提及南浦文之的一些重要著作可以參考，包括井上哲次郎、西村天因、足利衍述、久須本文雄等人，已經對南浦文之的儒學表現作過概述，包括其推崇周敦頤以降的宋學學統、重視《中庸》的「誠」概念並以之會通佛儒、曾站在擁護朱子學新注的立場上，與繼承清原家舊注的京都法輪寺真言宗僧恭畏，就《論語》某些字義解釋問題往來辯論等等。⁹武藤長平也曾介紹過南浦文之在文教和外交上協助島津家的情形，亦提供了薩南學派傳承圖像的基本認識。¹⁰另外，村上雅孝曾經詳細就《周易傳義大全》的文之點，指出其具有以《易程傳》和《周易本義》之新注說法為主來對《周易》經文進行訓點的傾向。相較於五山較主流的舊注與新注折衷、以及桂庵玄樹專以《周易本義》為主的作法，南浦文之的作法具有轉換的意義。此外，從文之和恭畏的論爭來看，文之為新注辯護的作法，也與後來的林羅山（1583-1657）具有類似的思考模式，從中顯示出中世與近世的接點。¹¹

整體而言，關於南浦文之儒學的探討幅度並不算多，且較偏向資料羅列，深入析論程

⁶ 詳見南浦文之：〈記於周易大全書後〉，《南浦文集》，卷上，頁 24-25。

⁷ 伊地知季安：《漢學紀源》，頁 445。

⁸ 廖肇亨：〈南浦文之與琉球王國〉，《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018 年），頁 143-177。

⁹ 可參考井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1937 年），頁 650-655、西村天因：《日本宋學史》（東京：梁江堂書店，1909 年），頁 235-264、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），頁 568-574、大江文城：《本邦儒學史論攷》（大阪：全國書房，1944 年），頁 61-78、久須本文雄：《日本中世禪林の儒學》（東京：山喜房佛書林，1992 年），頁 267-275。另，南浦文之所撰之批駁恭畏的文章，有〈與恭畏聞梨書〉和〈砭愚論〉兩篇，未收於《南浦文集》的慶安刊本，而見於鹿兒島大學圖書館玉里文庫所藏之抄本。本文凡引用此兩篇內容，均據《南浦文集》玉里文庫本。

¹⁰ 武藤長平：《西南文運史論》（東京：岡書院，1926 年），頁 71-72。

¹¹ 村上雅孝：〈文之玄昌と宋學——「周易伝義大全」の書き入れを通して見た——〉，《文化》第 57 期（1994 年 3 月），頁 165-182。

度十分有限。雖然箇中一大原因在於文之的儒學表現以經書訓點為主而無其他專著，在《南浦文集》中，與恭畏之往來論爭那樣子的儒學議題專門文章也極為稀少，使得相關研究只能就文集裡的零散表現去勾勒其學術面向。不過筆者認為應當還有再詳加探討的空間，故嘗試透過本文，一方面對南浦文之的儒學思想再作討論，另一方面對其儒學素養的政治作用進行觀察，希望能有助於此議題的發展。

二、《南浦文集》中可見的朱學相關之處

如前所述，由於在訓點以外，南浦文之並未留下自身創作的儒學專門論著，故《南浦文集》中的文章便是文之儒學思想的主要觀察途徑。另一方面，這種觀察途徑的形成也有內在因素。文之漢文學統來自五山，五山在漢詩文方面最重要的研讀書籍為宋末時人黃堅所編的《古文真寶》。《古文真寶》前集為詩，後集為散文，後集所收之文上自戰國，下迄宋代，而又以唐宋為主，共收三十五人，六十七篇，其中韓愈（768-824）佔了十三篇為最多，遠超過第二多的蘇軾（1037-1101）（五篇）和第三多的歐陽脩（1007-1072）、程頤（1033-1107）（各四篇），可以說有明顯的發揚唐宋古文載道觀的意識。¹²文之的行文風格，與這種唐宋古文的特徵有密切關係，使他的文章成為儒學思想的發揮之處。以下分別敘述其要點。

（一）堅持與訓詁、詞章相對的自得之學

南浦文之學問根柢在於朱子學，此已為學界共識。他除了在與恭畏辯論時堅守周敦頤以降之宋學學統之外，也在性論問題上依循朱熹之說。¹³在古文載道觀的創作意識之下，

¹² 《古文真寶》書前有元末時人鄭本之敘，敘文中說：「自六藝不講，而世之誨小學者，必以《語》《孟》，而次以古文，亦餘力學文之意也。《真寶》之編，首有勸學之作，終有〈出師〉、〈陳情〉之表，豈不欲勉之以勤，而誘之以忠孝乎？此編者之微意也。」見元·鄭本：《古文真寶敘》，據宋·黃堅編，星川清孝釋：《古文真寶》，《新釋漢文大系》第16卷（東京：明治書院，1967年），後集，頁5。鄭敘可說從另一側面指出了《古文真寶》內含的唐宋古文載道觀。

¹³ 「夫人之生斯世也，受性於天，有之於己。主於性者，是謂之心，無眾理之不具，無萬事之不應。……但梏於形氣，滯於聞見，其心之用，有時而昏。是故古之聖人，設為庠序，使為之師者，教之導之，去其塵昏，以復其初也，是之謂革。」見南浦文之：《革翁號說》，《南浦文集》，卷中，頁1-2。足利衍述評為皆襲朱子之言而無些許禪臭，見足利衍述：《鎌倉室町時代之儒教》，頁573。不過筆者認為更值得一提的是，此處顯示文之試圖連接朱子學的心性工夫論與《周易》革卦的「變革」之義，

這也成為他書寫應用文書時的思想基底。例如在他代替島津家家臣東鄉重位(1561-1643)寫的〈跋兵術書後〉中如此寫道：

本邦武家者流，學文講武，以為我業。蓋世治則以文愛民，大服國家之眾；世亂則以武威敵，全衛封疆之界。……曩昔在京師之日，遇一道人，說兵術奇正之理，語高而旨遠，輒不得解之。數加工夫，晨夕不怠，一旦豁然貫通，得其直指，不覺手之舞之，足之蹈之，始覺此術之出于自然，自然自得之理。……宋儒所謂「學不言而自得者，乃自得也；有安排布置者，皆非自得也」，其斯之謂歟！¹⁴

東鄉重位以劍術聞名，其所創之流派「示現流」在鹿兒島地區傳承至今，而「示現流」正是由文之命名。¹⁵此處談論重位領悟示現流劍術的過程時，引用了程顥說的「學不言而自得者，乃自得也；有安排布置者，皆非自得也」。¹⁶此句與《孟子·離婁下》的「君子深造之以道，欲其自得之也」¹⁷相關，具有宋學義理上的重大意義。可以認為，這句話不僅是文之在載道文學觀的創作原則下，甚為重視以至於會用來呼應文章主題的憑藉，同時也是文之思想中的重要一環，才會被引用於文章中。

從《南浦文集》其他地方來看，這裡引用程顥所謂「自得」的作法，其實不只是載道風格下，寫文章時所用的套語，更與文之本身的思想相關。他將義理與訓詁、詞章對舉，自述早年求學經驗道：

幼而入於州之安國一翁老師之室，……老師之導予者，以記誦訓詁之學。予受其命，朝學《大學》《論語》之文，暮檢《廣韻》《玉篇》之字。……斯學也，所知有限，……徒費記誦之力，未能辨其義理。……若夫鳴於詞章之徒，……東西諸州，肥馬輕裘，安坐而食，令人瞻望嗟咨者，凡幾多人乎！¹⁸

而不僅是就《周易》經傳本文立論，已超出朱熹在《周易本義》和《朱子語類》中對革卦的詮釋範圍，可視為對朱子學架構的進一步拓展。

¹⁴ 南浦文之：〈跋兵術書後〉，《南浦文集》，卷上，頁24-25。

¹⁵ 詳見前註，頁25。

¹⁶ 據宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2005年），頁292。此句分見於《河南程氏遺書》、《近思錄》和《四書章句集註》，然文之雖亦有可能讀過前兩者，但目前未見明確的文獻佐證。而就文之的訓詁工作來看，其透過《四書章句集註》讀過此句則無可疑。

¹⁷ 《孟子·離婁下》，據東漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏解經》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2000年），第8冊，頁144。

¹⁸ 南浦文之：〈乙卯五月霖雨之中在正興粉寺賦詩并序〉，《南浦文集》，卷中，頁52-53。

此文中並未提及其完整求學歷程，彼時文之在一翁門下已觸及朱子學，然卻不提相關之事，反而似有追悔過往未能全心鑽研義理，認為記誦訓詁之學並非真正學問，以文藝創作獲得物質好處又非自己所願的意味。在另一篇文章〈勉學文〉中，他更提到：

予昔少年之時，聞老師之誨於諸生曰：人之為學，汝知其要乎？蓋不為文辭，而學其為入之道而已也。……今也諸生習其句讀，詳其訓義，……而能知其文之為己，……復知我心之具眾理，而應萬事也。不深於斯文籍，安能致其道哉？學有多端，記誦文辭，百家眾技，皆是也。記誦云者，入耳即出口，求人知我，一無補於我身。……學文辭者，吟風嘯月，茹古含今，筆陣掃千人之軍，詞場退萬馬之兵，睨視萬古，獨步當世，……常人之學文辭者，欲極新欲極奇，弄筆以求富貴利達，……是故其書愈多，其理愈昧；其事愈勤，其心愈放，所謂流蕩志返者也。¹⁹

〈勉學文〉由於提到「我心之具眾理」，其觀點來自朱子學，故在歷來的先行研究中，被視為文之的朱子學思想發揮之證。但除此之外，我們也不妨注意到文之又以「記誦」和「文辭」來作為真正義理的反襯，這一點其實是他在許多文章中的思想基調，而且隱隱有針對的對象。

因此我們來看其他的例子。文之在為即將跟隨薩摩軍，參加「大坂夏之陣」的薩摩家臣藤氏、菊氏、敷根氏、穎娃氏送行時，稱讚他們說：

此四君者，薩府官家之公族，而義直禮厚者也。學孔孟之書，本程朱之義，大異乎記誦訓詁之士，習於漢魏腐儒之弊者矣。²⁰

姑且不論藤菊敷穎四人的儒學素養究竟如何，重要的是文之在此堅持朱子學才是儒學正宗，而與「記誦訓詁」和漢代古注之說相對。表面上這看起來只是有所美化的應酬之語，但同時也反映了文之自身的儒學思想核心。另外，可以在其他地方更明確地看到文之將「自得」之概念連接與訓詁相對的義理：

¹⁹ 南浦文之：〈勉學文〉，《南浦文集》，卷上，頁 20-21。

²⁰ 南浦文之：〈贈藤菊敷穎四公子書〉，《南浦文集》，卷中，頁 28-29。

信公雅藏者，豐之前州人也。……其意在欲檢程朱之遺書，而求倭訓訓詁并理與義於予。……夫文者貫乎古今，通乎事物，聖人自盡斯文，眾人自昧其理。蓋詩書六藝之文，無不明斯理。理之所至，非文字語言，何以知其要乎？然苟泥於文字，則不得入自得之妙門。不泥而能解至道者，古以為難矣。²¹

此處雖然肯定道藉文字而顯，但重點終究放在「苟泥於文字，則不得入自得之妙門」，這也意味著訓詁只是第二義，義理才是終極的第一義。在文之而言，自身所學的朱子學新注，相對於嚴守固定字句解釋，而不強調自得之理的舊注，更是第一義所在。

訓詁在朱熹的思想中，並非全然具有負面義，而是既有其必要又有其限制。²²但在文之的論述中，似乎較偏重負面義。箇中原因，或與其所處的儒學環境有關。雖然在藤原惺窩（1561-1619）的活躍下，²³朱子學新注開始逐漸得到官方支持，但謹守漢唐舊注的博士家學統依然存在。兩者陣營縱然非絕對的壁壘分明，²⁴但衝突在所難免，文之與恭畏的論爭即來自於此。

關於兩者論爭的內容，在先行研究中已經有詳細的內容介紹，要言之，起於恭畏於慶長十四年（1609）拜會文之時，在《論語》某些字詞解釋上有嚴重出入，²⁵不歡而散。其後文之怒恭畏對已多所批駁，乃著〈與恭畏闍梨書〉回擊。恭畏則著〈破收義〉再度批判

²¹ 南浦文之：〈送信公雅藏回粉里序〉，《南浦文集》，卷上，頁22。

²² 訓詁在朱熹思想中的正面作用，在於其為讀書時的必經途徑，因此朱熹反對脫離字義的隨意解經：「某所集注《論語》，至於訓詁皆子細者，蓋要人字字與某著意看，字字思索到，莫要只作等閑看過了。」
「上蔡言『無窮者，要當會之以神』，是說得過當。只是於訓詁處尋繹踐履去，自然『下學上達』。」
至於負面作用，則是相對於程朱宋學脈絡下，被先行漢唐諸儒忽略的義理：「漢初諸儒專治訓詁，如教人亦只言某字訓某字，自尋義理而已。至西漢末年，儒者漸有求得稍親者，終是不曾見全體。」
但另一方面，點出其負面作用的同時也不會脫離正面作用的前提：「只看論語一書，何嘗有懸空說底話？只為漢儒一向尋求訓詁，更不看聖賢意思，所以二程先生不得不發明道理，開示學者，使激昂向上，求聖人用心處，故放得稍高。不期今日學者乃捨近求遠，處下窺高，……吾友要知，須是與他古本相似者，方是本分道理；若不與古本相似，盡是亂道。」分見宋·黎靖德編：《朱子語類》，據朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），第14冊，頁349、第17冊，頁3370、3600、第18冊，頁4247。

²³ 伊地知季安言藤原惺窩曾有意渡明尋求《四書》注，因在正龍寺得聞文之點，大為嘆服，深感已不需渡明，抄寫文之點而歸。見伊地知季安：《漢學紀源》，頁444。然此記載未有明確根據。

²⁴ 相關探討可參考足利衍述：《鎌倉室町時代之儒教》，頁468-469、和島芳男：《中世の儒学》（東京：吉川弘文館，1996年），頁91。

²⁵ 包括《論語·述而》「五十以學易」處，恭畏依舊注將「五十」解為五十歲，文之則依朱熹新注，釋為「卒」；又例如文之將〈鄉黨〉「沽酒」之「沽」解為買、「蔬食菜羹瓜祭」之「瓜」解為「必」、〈公冶長〉「以其子妻之」之「子」解為女兒、〈先進〉「不問於其父母昆弟之言」之「問」解為異，此皆依新注不採舊注，而與恭畏起爭執之處。詳見南浦文之：〈與恭畏闍梨書〉，《南浦文集》玉里文庫本第一冊。

之。對此，文之又作〈砭愚論〉加以反駁。許多先行研究認為文之與恭畏的論爭只是瑣碎的訓詁問題，沒有值得深入探究之處。²⁶筆者同意文之和恭畏的論爭在理論高度上，實不如後來荻生徂徠（1666-1728）《論語徵》及其批判者之間激盪出的表現，但同時也認為有被低估之嫌。村上雅孝注意到文之所說的「今恭畏之所學，僅為訓詁之學而已。學者而泥於訓詁者，知道者之所以深恥也」以及「文字載道之器」，指出這和林羅山將舊注視為筌蹄，新注視為魚兔的想法相通，因此可將文之的想法視作中世與近世儒學的接點。²⁷筆者認為，村上氏此說確實可引領人們注意到文之恭畏論爭的思想史意義具有探討空間，而我們可以對此再更加深入。首先先將村上氏引用的文之之語的相關段落一併引用如下：

夫文字載道之器，而牽於義，趨於類，則雖一字含眾理矣。其為用也，要明其理；不能明其理，雖多亦奚以為？……所謂得兔忘蹄，得魚忘筌者也。雖然，學者若不深於斯文字者，何以有傳道授業解惑而達其理之蘊奧乎哉？今恭畏之所學，僅為訓詁之學而已。學者而泥於訓詁者，知道者之所以深恥也。²⁸

對「恭畏之所學」的批判，其實也等於對博士家舊注之學的批判。文之極力主張新注的優越性，在於通往一切事物背後之理，學者要務在於看透文字背後的理，能有進德修業上的自得，這是將重心放在墨守舊注時無法做到的。因此即便新注對字詞的解釋不見得絕對比舊注來得正確，也不需要將此論爭低估為單純的字詞解釋之爭。事實上，文之在此展現出的是朱子學面對批判時典型的捍衛方式，也就是主張字是「載道之器」，因此不應拘泥在文字本身。村上氏認為文之的表述和羅山近似，故將之視為與近世儒學的接點，不過更好的參照對象是更後來的，面對伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠等非朱子學者批判時，提出類似觀念的朱子學者。²⁹也就是說，不妨把文之放入日本朱子學者回應挑戰的整體表現

²⁶ 「其爭點皆字句之解，不關儒學大體。」見西村天因：《日本宋學史》，頁258、「觀其論爭，止於訓點及音訓讀法，絲毫不及根本之義理。」見足利衍述：《鎌倉室町時代之儒教》，頁571、「文恭二公只拘於點法末梢，以此為經學之全體，毫不及江戶初期經學黎明之空氣，甚為不足。」

然二公於極真摯之傳統精神下，呈現認真之正面衝突，傾其蘊蓄而相爭。此作為經學革新之際一黨爭，乃有趣之事件。」見大江文城：《本邦儒學史論攷》，頁77。原文皆日文，中文為筆者所譯。

²⁷ 村上雅孝：〈文之玄昌と宋学——「周易伝義大全」の書き入れを通して見た——〉，頁180-182。

²⁸ 南浦文之：〈與恭畏閣梨書〉，《南浦文集》玉里文庫本第一冊。

²⁹ 例如朱子學者森東郭（1729-1791）面對徂徠弟子太宰春臺（1680-1747）批評朱熹使用體用概念，非儒家本義時，認為：「夫字猶畫卦，寓理之器也。朱子當說道，何嫌用釋家之語？」見日・森東郭：《易道撥亂辨》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》第五冊（東京：鳳出版，1978年），頁2-3。崎門朱子學派儒者淺見綱齋（1652-1712）也曾批評伊藤仁齋說：「仁齋每不信宋儒，而必以古書舊文比例類樣，湊合安排」、「以《論語》一部為字書樣看也」，這也有認為仁齋學過度拘泥文字之意。見

中，讓我們藉此注意論爭中，朱子學一方在面對舊注、古學派等論敵時，展現出的關於「道」與「文字」之更靈活關係的看法，從而獲得更廣闊的觀察面向。

另外，即便文之在詩文上的造詣十分優秀，但從前面的引文中可以看到，在其思想中，詞章也是與義理相對的對象，而且文之用「肥馬輕裘，安坐而食，令人瞻望嗟咨者」形容，似乎針對的是為求富貴而從事文藝者。文之不只一次流露出這種想法，在其他地方亦可看到這種對比：

晦菴先生有謂云：讀書之法，有常而不懈，心靜理明，不然則雖廣求博取，日誦五車，亦奚益於學哉？格哉言也。……晦菴讀書之法，豈為無意乎？大凡天下事理，是與非而已，不能分辨之，則入各墮於一偏矣。……大抵人之以學鳴世者，以馳乎書林，翔乎藝苑而為至矣。是故筆誇瘦肥，詞巧雕繪，往往為人推重，人孰惡此？是有命焉，不可幸而致也，何敢徇之於外乎哉？魯仲連曰：「吾與富貴而詘於人，寧貧賤而輕世肆志焉。」是世之貴道而不降其志，不辱其身者之所為也。³⁰

此處認為，能以文藝成就揚名，有其命定成分，不可因追求富貴而汲汲營營於此。而在此之前先提及朱熹的讀書法，則隱隱有「依循朱子學追求真正義理」和「為求富貴而沉溺於文藝詞章」的批判性對比意圖。

至於這種批判的對象究竟是誰？在文之的另一篇文章中可見端倪：

我徒之顛其頭者，其源出於五岳。五岳之僧徒，內嗜文字，外近官家，而遠避農與工商之民，朝交公家之磨切，暮接門跡之分貝，加焉侍紫禁之闕，偶應御制，以賦詩題句，入細柳之營，謹奉鈞命，以領眾董徒。是故以受小檀那助成為其愧，不知我身之老而萎。我徒雖為其末流，不嗜文字，不領眾徒，竊近官家傍，以受檀那助成為好矣。雖然，無有其力者，是故不能積陰德於冥冥之中，僅抹雲腳之挑臍者，持以扣諸檀那之門。³¹

「五岳」即五山，五山禪僧堪稱日本中世時學術與文藝之核心要角，亦負有為了王權而進

日・淺見綱齋：《語孟字義辨批》，相良亨等編：《綱齋先生文集》，《近世儒家文集集成》第二卷（東京：べりかん社，1987年），頁159-161。

³⁰ 南浦文之：〈和榮信二翁詩并序〉，《南浦文集》，卷中，頁55-56。

³¹ 南浦文之：〈答黑齊老人書〉，《南浦文集》，卷下，頁5。

行宗教與外交事務的工作，並奠定江戶時代相關領域發展之基礎。但文之在此說自己不若五山僧人憑文藝創作，和公家及武家有良好關係，而只能靠檀那布施。從學統雖來自五山，但活動地點屬於邊陲的文之口中說出這些，讀來其實別有諷刺意味。此處對五山僧人的描述並無稱讚表現，不如說點出了一種負面形象，也就是心懷富貴而投身於文藝，疏於鑽研真正的儒佛義理，遠離需要關懷的現實大眾。這一點也反映在文之的詩作中，他曾賦詩云：「密教揚音居殿中，洞宗異口住禪宮，憐哉五岳末流者，坐破故家吟嘯風。」³²前兩句指真言宗與曹洞宗，與後兩句合起來看，可知意指偏於故步自封，眼界不廣，只是重複談論臨濟宗陳說者。由此來看，可見文之的不滿於他眼中的五山末流，沉溺於詞章，滿足於受公家武家寵幸，而荒廢真正的佛家修持與儒家學問。

總而言之，根據上述探討，文之儒學思想的第一大內容，便是堅持作為自得之學的朱子學，其目標在於真正掌握書中蘊含的義理，安頓身心而不致流蕩；其工夫要點在於遵守朱熹的讀書法，注重「心靜理明」，而非拘泥於文字訓詁之上，且徒以詞章創作的技術性工作為能事。不過這不僅僅是由於其繼承岐陽方秀、桂庵玄樹的學問所致，更重要的是文之眼中有明確的針砭對象，其一為墨守博士家學統之舊注者，其二為沉溺文藝而故步自封的五山末流，這些對象的存在使文之感到發揚朱子學的重要性，他們與中世禪僧儒學的傳授源流一樣，共同構成文之思想中的重要一環。這點同時也呈現出文之作為朱子學在日本落地生根過程中的中介者之一的活動概況。

（二）強調佛儒一致

如同其他中世時學習儒學的禪僧一樣，文之的主體性仍建立在佛教上，故理所當然會有佛儒一致的言論。先行研究中也已注意到以下表述：

謹命十餘員之僧眾，轉讀《般若》一部。一部積其卷者，雖盈六百，然而其要處，只九箇字，所謂「阿耨多羅三藐三菩提」也。在中華翻之，則一「覺」字耳，《中庸》「誠」之一字是也。³³

此文記載文之為島津家家臣伊勢貞昌（1570-1641）進行法要祈福之事。有關此文的背景

³² 南浦文之：〈雜言百九十四・戲賦俳諧體三章寄吾徒之辭經筵而歸者云〉，《南浦文集》，卷下，頁47。

³³ 南浦文之：〈轉讀般若配帙〉，《南浦文集》，卷上，頁42-43。

及更進一步的儒學思想表現，牽涉到另外的思想資源運用問題，將於下一節再論。總之這裡的《般若》是在日本廣為密教宗派和禪宗在進行法要時所誦讀或轉讀的六百卷《大般若波羅蜜多經》(簡稱《大般若經》)，在唐代玄奘(602-664)翻譯後傳入日本。不過為何「無上正等菩提」即等同於《中庸》的「誠」？對此文之並沒有進行詳細的概念分析比較之論證，在先行研究中也未對此多作探討。筆者認為若要繼續深入此問題，除了考量到文之儒學學統為朱子學，重視《四書》故以《中庸》概念來發揮之外，也不妨再繼續看文之在讚美貞昌時如何談誠：

公今有至誠，故藹然有忠義之氣；有至誠，故油爾有孝敬之心；有至誠，故將順君之美；有至誠，故盡罄我之情；有至誠，故以文會友；有至誠，故有威不猛；有至誠，故能正公權之筆；有至誠，故能運子房之籌；有至誠，故博聞洽記；有至誠，故明辨篤行；有至誠，故不巧言令色；有至誠，故不專權擅事；有至誠，故惡星退散，有至誠，故吉曜來臨，有至誠，故無求不自得，有至誠，故無願不成就。³⁴

這裡就道德、事功乃至禎祥等幾方面說明誠的概念，除了禎祥之外，可以共同視作對《中庸》原文「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也」³⁵的闡述應用。在先秦儒學乃至朱子學中，誠的概念本就不只是內在道德根據的呈現，也要落實在對外在事物的關懷與成就上。在屬於大乘經典的《大般若經》中，也有「合外內之道」的要求：

若菩薩摩訶薩欲善安立盡虛空界、法界、世界一切有情，皆令安住布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，應學般若波羅蜜多。若菩薩摩訶薩欲得發起一念善心所獲功德，乃至安坐妙菩提座，證得無上正等菩提亦不窮盡，應學般若波羅蜜多。³⁶

大乘佛教本有利他度人之傾向，更何況在飛鳥時代以來，佛教在日本具有負責重要祭祀之

³⁴ 南浦文之：〈轉讀般若配帙〉，頁43。

³⁵ 朱熹解釋為「仁者體之存，知者用之發，是皆吾性之固有，而無內外之殊。既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也」，更明確地談到事功面。並見宋·朱熹：《四書章句集註》，頁34。

³⁶ 唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經·卷第三·初分學觀品第二之一》，《高麗大藏經》(以下稱《高麗藏》)(首爾：東國大學校，1957-1971年)，第1冊，頁21b。

職能。為薩摩島津家舉行法要，誦經轉經累積功德以祈福，也是文之的重要工作之一。因此或許可以說，《大般若經》的教義及誦讀作用，在文之看來乃是成已成物的實踐，故「無上正等菩提」與「誠」相通。

由於文獻上的限制，如前所述，就《南浦文集》內容來看，文之沒有直接論證為何「無上正等菩提」等於「誠」，這使得筆者沒有證據可以證明文之確實是就「合外內之道」來論無上正等菩提和誠的共通性，因此只能間接地觀察文之理解並運用「誠」概念的情形，來進行此推測；此外，由於《南浦文集》中沒有其他談論「覺」這個翻譯後形成的概念之處，故無法從「覺」與「誠」之可能關係的這一點來探討。但可以確定的是，從文之對誠之功效的談法來看，對他而言，佛儒一致的成立，不僅建立在個人的明心見性而已，³⁷同時也有「善安立一切有情」，或是說「成已成物」的要求，這也可以說是「自得之學」的實踐。

除了上述這個先行研究中已觸及之例，《南浦文集》其他地方亦不乏以佛釋儒之處。例如上文提到，〈革翁號說〉一文中，文之在性論問題上依循朱熹之說，而又進一步將此與《周易》革卦的「變革」、「革命」之義連接，呈現變化氣質、復性，和接受教育，進行修養工夫等要求，這是文之在義理上的拓展（詳見註腳 13）。在同一篇文章中，他也以佛教之事作為此說的根據：

《係辭》又曰「《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」蓋有心於革，則非革之道；無心於革者，革之至也。且夫天地之革，無心之革也。非革何以四時行，百物生哉？湯武亦然，若不革命，何以兆民安，萬邦治哉？……夫文章制度，若是不損益，道不行於世。損之益之，與時宜之者，無心於革者也。……我佛祖雖生知之聖，竺土大仙初為太子，汲水拾薪，終啟大千界之昏蒙；曹溪大師初為行者，負石舂米，終立無一物之宗。昔鍊得其身形也如此，是亦非革而何？³⁸

釋迦牟尼汲水拾薪和六祖惠能負石舂米之事，³⁹代表悟道前的修行。而文之引用了《繫辭

³⁷ 不過明心見性確實也是文之的佛儒一致思想中的重要部分。例如在批評恭畏之學拘泥於文字時，除了從儒家思想角度論述之外，也從禪宗角度說：「是故有釋門之徒，具正法眼者，能明其理，則以文字為古人糟粕也。我達磨大師不立文字，不立文字者，恐人之不理會斯自己一大事，而執滯於文字也。」見南浦文之：〈與恭畏閣梨書〉，《南浦文集》玉里文庫本第一冊。

³⁸ 南浦文之：〈革翁號說〉，《南浦文集》，卷中，頁 1-2。

³⁹ 「爾時佛告諸菩薩及天人四眾：『吾於過去无量劫中，求《法華經》，無有懈倦。於多劫中常作國王，發願求於无上菩提，心不退轉。……時有仙人來白王言：『我有大乘，名《妙法華經》。若不違我，

傳》後，又額外提出「有心於革」和「無心於革」的概念。雖然文之沒有清楚說明此二者的分別，但從「天地之革，無心之革也。非革何以四時行，百物生哉？」一句，可以在朱熹之處找到可能的思想來源：

問：「程子謂：『天地無心而成化，聖人有心而無為。』」曰：「這是說天地無心處。且如『四時行，百物生』，天地何所容心？至於聖人，則順理而已，復何為哉！所以明道云：『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。』說得最好。」⁴⁰

天地的一切只是循理而行，無私意造作，故無心；聖人雖被程顥描述為「有心」，但又以「無為」、「無情」稱之，而為朱熹稱之為「順理」，可知聖人的「有心」只是有人格意義上的心，仍是無私意造作的循理而行，亦與作為合理之境界的「無心」相契合。據此再回到上述〈革翁號說〉引文，則大概可推知，文之所謂的「無心於革」，即指合於理的革命、制度變革、個人轉化。在此提及釋迦牟尼和惠能的修行歷程，亦即自我轉化，等於以佛教作為《周易》和朱子學義理的根據。可以說在文之看來，精進、變化是僧人和儒者的共同內在要求。

總而言之，佛儒一致是具備儒學素養之禪僧的思想傾向，而文之在這方面的表現，透露出強烈的實踐動能。一方面強調動態的自我轉化，並指出此相應於世界運行之規律，另一方面又指向「善安立一切有情」的外在事功要求。這也賦予文之思想的「自得之學」特質更積極的作用。

（三）重視教化構想

儒學本有濃厚的現實秩序關懷，而非只專注在個人內在修養。即便是在紙上論述階段，也不可能不涉及教化施行方面的思想。文之對薩摩一地文教發展貢獻甚多，而在他的文章

當為宣說。」王闈仙言，歡喜踊躍，即隨仙人，供給所須，採葉汲水，拾薪設食，乃至以身而為床座，身心无倦，于時奉事，經於千歲，為於法故，精勤給侍，令無所乏。』見東晉·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·卷第四·提婆達多品第十二》，《高麗藏》，第9冊，頁765a-b。「次日，祖潛至碓坊，見能腰石舂米，語曰：『求道之人，為法忘軀，當如是乎！』乃問曰：『米熟也未？』惠能曰：『米熟久矣，猶欠篩在。』祖以杖擊碓三下而去。」見元·宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》，《明版嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第1冊，頁400a。

⁴⁰ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》，第14冊，頁117。

中，可以看到他肯定儒學教育：

夫人之生斯世也，得性於天。天豈可欺乎？不可一日而不保性。性者何哉？仁義禮知信之五也。得情於性，性豈有偏乎？不可一日而不正情。情者何哉？喜怒哀樂愛惡欲之七也。……所謂情有二，有心之情、無心之情也。無心於情，則感人者，雖難入而易通，通則二人同心，其利斷金。……若有心於情，則婦姑勃谿，一情之中私欲起伏，怒而悶之，競而爭之。聖人憂之，後生戒之，故設為學校，以教子弟者，修至公大同之德，以除私昵之偏情矣。若欲知情之正與偏者，宜無若詩。詩者志之所之也，在心為志，發言為詩，所謂不可須臾離者也，可離非詩也。⁴¹

先行研究已指出，文之在此處的性情論上祖述朱子學，⁴²此甚為明顯，不需多論。但比較特別的是此文原為與禪師人山酬詩而作，而其推崇詩的價值的作法，是將《中庸》的「可離非道也」化用於此，又引用《毛詩·大序》的「詩者志之所之」句，⁴³將詩的創作意義集中在道德情感發揮上。這當然有可能是一種對文學的窄化，但對具有儒學素養的文之而言亦是順理成章。而這種詩歌觀的基礎，則來自他對朱子學性情論的發揮。這裡和前述〈革翁號說〉一樣，都出現「有心」「無心」的對比，其義亦同。文之所謂的「無心之情」是順著具眾理之性所發之情，「有心之情」則是私欲，是惡的來源。詩由心中之志所生，即反映了情之正偏，故透過詩可分辨有心之情與無心之情，詩教可引導人們對此有所警戒，而使情得其正。此外，可以看到文之認為執政者有必要以修德去私作為學校教育的宗旨，這正是文之的教化構想體現。而且也可以進一步說，文學教育也被收攝在此教化構想之下，才會有如此的詩歌觀論述。文之的這種教化理想，與前述已探討的部分合觀，可以更了解為何他反對不符合「自得之學」要求的沉溺詞章者，例如五山末流等。這正是因為那樣子的詩歌創作並非基於「無心之情」，無助於教化之故。

另一方面，文之十分重視用樂來達成現實秩序教化。在《南浦文集》中有一些文章談到這一點，內容多有重疊，其中表述得最清楚的是〈琴記〉一文。該文成於慶長十九年（1614），因與島津忠恆談論樂教意旨而作，在內容中如下描述音樂：

⁴¹ 南浦文之：〈和人山老禪詩十三首〉，《南浦文集》，卷下，頁12。

⁴² 可參考足利衍述：《鎌倉室町時代之儒教》，頁572-573、久須本文雄：《日本中世禪林の儒學》，頁274。

⁴³ 《毛詩·大序》，據東漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《附釋音毛詩注疏》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，第2冊，頁13。

是皆聖人所欲導人於和氣之中，而化天下國家者也。……昔人之於琴曲，彈者聽者，各至其極，千載以為美談，不亦宜乎？……大凡樂之起，由人心感於物而生，其感者有邪有正，……鄭衛之聲，……所謂亂世之樂也；韶武之樂，……所謂治世之樂也。原夫琴之為制，前廣後狹，象尊卑也；上圓下方，象天地也。五絃象五行也，大絃為君，小絃為臣，加文聲武聲二絃，以合君臣之恩，而後為七絃矣。……觀夫鼓之之時也，聽之者進旅退旅，其諸士之行禮也其一，而無參差者也。……許氏《說文》曰「琴，禁也」，蓋禁淫邪而正人心者也。自今以往，國家士庶能會得尊君所鼓之趣，傲慢之氣自然不設於身體，使耳目鼻口，皆由順正，以行其義，風俗之厚，復於太古，暴民不作，諸侯賓服，兵章日銷，百姓無怨。……嚮之所謂仁政之治萬邦者，豈特行於昔日，而可不行於今日哉？⁴⁴

可以看出這一段文字的根本思想與《禮記·樂記》多有關聯，該篇的「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也」、「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖」、「惰慢邪辟之氣不設於身體，使耳目鼻口、心知百體皆由順正以行其義」、「故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧」等句，⁴⁵正是文之此處論述的化用來源。談論琴的形制與象徵之處，則引用自東漢蔡邕（132-192）的《琴操》。⁴⁶也就是說，文之在思想上充分肯定儒家以移風易俗為樂之作用的宗旨，可以說這是文之的理想之一環。雖然沒有史料說明文之本人除了理論敘述外，對樂教推行是否有包括制度設計或演奏等親身實踐之舉，但至少可以看出，他十分期待忠恆依此理想推行具有教化功能的仁政。事實上，在更早的寫給島津義久與島津義弘的〈眾樂記〉一文中，也傳達了同樣的思想，並與《中庸》的誠之概念一併論述。⁴⁷與其將之解讀為文之慣用的應制文字，不妨理解為他面對島津家三代當主時一貫的進言。文之期待島津家能充分透過儒家樂教的實踐，達成理想的政治秩序。

綜上所述，文之的教化構想，包括學校的存在、詩歌創作之意義、樂教的施行等等，都可說是為了配合其「重視自得之學」之宗旨而提倡。學校存在的目的不是單純的技術性

⁴⁴ 南浦文之：〈琴記〉，《南浦文集》，卷上，頁14-16。

⁴⁵ 《禮記·樂記》，據東漢·鄭玄注，唐·陸德明釋文，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《附釋音禮記注疏》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，第5冊，頁662-682。

⁴⁶ 見東漢·蔡邕：《琴操》（北京：中華書局，1985年），頁1。

⁴⁷ 南浦文之：〈眾樂記〉，《南浦文集》，卷上，頁1-2。

知識傳授，而是要修德去私，引導人們觸及真正的義理問題；詩歌一方面是為了抒發「無心之情」，與他人達成恰當的情感交流而作，另一方面也是為了展現「無心之情」而存在，而具有教材上的意義。而樂教的施行是為了達成理想的政治秩序，也就是透過音樂來正人心、移風易俗，這也是引導人們通往自得之學的途徑。這些關於教化構想的論述，雖然在《南浦文集》中份量不多，但在探討文之在其中顯現出的儒學思想時，還是必須加以留意，以更完整地呈現出其結構。

從以上探討中，可以看到文之作為一名受薩摩島津家禮遇的，具備儒學素養的禪僧，其儒學思想既關心個人在佛儒兩家意義上的自我精進，也提倡制度與文藝的教化作用。文之雖未直接掌握政治權力，但如同伊地知季安形容的「三州靡然嚮風，緇素雲集」，在文之的講學和往來交際中，這些思想亦可說有其發揮之處。接著再來觀察文之實際從事的活動與儒學素養的關係。

三、《南浦文集》中可見之儒學資源運用情形

在上一節中陳述的部分，著重在文之之自身標舉的理論論述；在本節中將以文之實際從事的活動為進路，來觀察這部分與儒學之關係。

（一）強調祈禱的儒家脈絡意義

文之在儒學這個媒介上，藉由講學活動，和島津家及薩摩地區的文教發展有密切關係，並留下訓點方面的功績，而成為薩南學派代表人物之一，也對江戶時代初期儒學的奠基有所貢獻，因此他的歷史形象，往往被定位在儒學史中。不過另一方面，文之身為禪僧，在當時實際的環境中，與其相關的職能不可能完全與後世江戶時代儒者一致。正如黃友賢受薩摩和京都人士重視，終究與其《易》學技術有關一樣，文之受薩摩島津家禮遇，先後董理正興寺、安國寺、大龍寺，在遂行其文教教化的同時，透過誦經儀式為特定人士祈福，更是重要工作之一環。透過儀式謀求現實利益，並與王權結合，在接受王權支持的同時為其進行現實利益祈求，是佛教在東亞地區流傳過程中產生的一種歷史角色。在禪宗傳入以前的日本，天台、真言等宗派發揮了這方面的作用；其後榮西（1141-1215）入宋，傳臨

濟宗黃龍派法脈，將禪宗帶回日本後，面對其他宗派的敵視，也必須要在護國這一點上宣揚禪宗的功用。⁴⁸因此，文之的禪僧身分，是形塑他儒學資源運用情形的一個重要因素。

在上一節曾經略為觸及他的〈轉讀般若配帙〉，以窺其禪儒一致思想的表現。如前所述，該文係為伊勢貞昌祈福而作，其中提到：

伊勢兵部員外郎貞昌公……比來喜捨資財，使予寄付正八幡宮。……伏請威力神通大自在王正八幡大菩薩會中八萬諸聖眾，會上十六大善神，同證明之，同洞監之，至禱至祝，至祝至禱。⁴⁹

八幡神在平安時代以降，因神佛習合之故，有八幡大菩薩之神號，其後成為武家信仰的對象，具有鎮護國家之職能，島津家及其所屬之武士亦對當地八幡宮有捐獻之舉。⁵⁰貞昌布施予八幡宮以求庇佑，故文之以轉讀《大般若經》的方式，祈求所生之功德能護佑具有至誠之德的貞昌，這是文之身為禪僧的重要工作。

若是單純祈求護佑，則轉讀即可，或是不須讀完全經。除了貞昌之外，文之亦曾為島津忠恆祈求「身心堅固，武運亨通」，而與僧眾誦讀《法華經·觀世音菩薩普門品》。⁵¹然而在《南浦文集》中，比較多見的狀況是為疾病祈禱，需要較多的功德，故不採轉讀而是看讀。例如文之曾為島津義久、義弘之弟家久的兒子島津忠仍祈求病癒，在祭文中說：

夫《般若》大經者，我大覺世尊……融通群機，淘汰小乘之所說也。簡卷之重大，義理之玄微，一大藏裡莫若此經。……世之求福於佛天，祈壽於神明者，纔讚禮轉讀而已。……所謂轉讀者，每卷翻其根葉，而所檢閱者不過數百字矣。轉讀且有禱必應，諸天擁衛，而況不遺一句半偈，片言隻字，焚香薰讀者乎？……按第一十會〈理趣分〉曰「若有情類，受持此經，常勤精進，修諸善法，惡魔外道不能稽留，四大天王及餘天眾，常隨擁衛未曾暫捨，諸佛菩薩常共護持，令一切時善增惡減」

⁴⁸ 「第二鎮護國家門者……禪院恆修，此是白傘蓋法也，鎮護國家之儀明矣。〈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，儻得歸本朝，必建立禪院，其意專為護國家、利眾生之故。』』云云，愚意弘者，蓋是從其聖行也，仍立鎮護國家門矣。」見日·明庵榮西：《興禪護國論》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第80冊，頁2c-3b。

⁴⁹ 南浦文之：〈轉讀般若配帙〉，《南浦文集》，卷上，頁42-43。

⁵⁰ 除了〈轉讀般若配帙〉所示，在《南浦文集》中，另有敘述島津義久整修八幡大菩薩之事。見南浦文之：〈修葺石體宮文〉，《南浦文集》，卷上，頁31-33。

⁵¹ 南浦文之：〈觀音經配帙〉，《南浦文集》，卷上，頁48。

云云，金口之說，豈復可生疑乎哉？大日本國大隅州下大隅郡奉三寶弟子忠仍，去歲以來眩暈不止，起居無輕，……因茲……開保安集慶之法筵，命六十指之僧徒，看讀六百卷之真詮，……所謂不遺一言一句者也。……般若功德，不可稱計也。⁵²

透過完整的六百卷看讀而非轉讀的方式，藉由宣揚《大般若經》之義理，能夠透過較多的功德而取得足夠的護持。另外，在文之為義久祈求病癒時，也說：

謹據〈初分校量功德品〉，……若善男子於般若波羅密多，至心聽聞，受持讀誦，諸天常隨衛護，有無量百千天子，為聽法故，皆來集會，……眾魔眷屬，不能侵擾。……且復〈第六分陀羅尼品〉，曼殊室利說一頌言：「總持猶妙藥，能療眾惑病，亦如天井露，服者常安樂。」……就於華第莊嚴禳災保安之場，命濟洞二宗三十餘員者，讀唐之玄奘所譯之《般若》，無一字一句之漏卻矣。……專祈……揮般若寶劍而去千災，服總持妙藥而調五臟長亨，彭祖八百之壽，庶樂啟期九十之齡。⁵³

祈求病癒，即是冀求透過神佛之力而獲得現實利益。在上一節中談論到在文之的佛儒一致思想中，「般若」等於「誠」，都有善安立一切有情、成已成物的作用。而此處更進一步使用「寶劍」的意象，強調般若更積極的消災解厄之功能。此時誦經並非是為了掌握了悟實相的智慧，而是要累積功德來達成願望，因此「般若」之義才会有如此詮釋。

於是，文之的禪僧身分和儒學素養，就必須在此作一番調和。雖然文之藉由般若和誠之概念的論述主張了佛儒一致，但祈禱的本質是尋求神佛他力，這和重視自得的儒學，特別是朱子學，不能說毫無出入，不是用簡單的佛儒一致口號可以處理的。即便朱熹本身也含有透過宗教追求現實利益的一面，⁵⁴且儒家以及朱子學也有透過祭祀而感格鬼神的想法，但這些部分在《南浦文集》中都沒有看到被繼承、發揮的痕跡，儒家的祭祀儀式也沒有在當時的日本被穩定地實踐。儒家和朱子學在文之思想中的成分，還是著重於道德意義上的修養工夫，以及要求人們循之而行的理。這樣的理不會強調祈禱治病的必要性。因此，文之勢必要面對這個問題，這就牽涉到如何運用儒學資源，讓文之身為禪僧的這種祈禱工作取得進一步的道德合理性。

⁵² 南浦文之：〈看讀般若配帙〉，《南浦文集》，卷上，頁 45-46。

⁵³ 南浦文之：〈六部般若配帙〉，《南浦文集》，卷上，頁 47-48。

⁵⁴ 詳參田浩 (Hoyt Cleveland Tillman)：《朱熹的思維世界》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008 年)，第十章〈朱熹的祈禱文與道統觀〉，頁 357-390。

在另一篇同樣為義久祈求病癒的祭文中，文之用以下論述來處理此問題：

傍有庸夫愚婦者，以風疾之所起，以為妖怪之為矣。古有謂曰「妖不勝德」，蓋妖者怪異之事，怪異非理之正，宣尼之所不語也。……然則怪異之妖邪，豈能勝尊君之正德乎？……雖然，禱於神明者，亦不可廢也。昔者武王有疾弗豫，周公作金縢之書以禱焉。夫禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。武王無可悔之過，無可遷之善，然而周公禱焉者，使臣之職所當為也。今於尊君亦然。其素行固有合於神明之德，然而使臣禱焉者，迫切之至情，不能自己。嚴命數十輩之僧徒，看讀六部之《般若》，……般若之為德也，以時配之，則日照禺中，普天之下，率土之濱，無不被其光者；以義喻之，則融通淘汰，融之通之，聾盲瘖啞，亦啟昏蒙；焦芽敗種，亦得蘇息。淘之汰之，瓦礫糝糠，退而在後。所謂瓦礫，向之所謂妖怪也。妖怪妖怪，去去勿少留，速去勿復回顧，急急如律令。⁵⁵

這裡除了引用天台宗五時判教之說，肯定「般若時」融通淘汰大小乘的地位之外，主要採用了《尚書·金縢》的典故，將自身為義久的祈禱比擬為周公為武王祈禱之事，並進一步指出「迫切之至情，不能自己」。於是乎一方面用儒家脈絡下的君臣倫理，說明自己為義久祈禱，乃面對主君時當為之事，另一方面又強調其中有自身情感作為原動力。因此，如同引文中可見的，具有儒學素養的文之明瞭「子不語怪力亂神」的道理，但又必須明言驅除致病的妖怪，這一切在「迫切之至情」下就顯得具有正當性，融通無礙了。

如此一來，「自覺且急切地為了君臣倫理關係而為」，就成了藉由神佛他力來冀求現實利益的基礎。文之用這樣的方式，用儒家脈絡下的意義說明祈禱的道德依據，從中可以看到像他這樣具備儒學素養的禪僧，在祈禱這個主要工作上，如何應用儒家資源，作為佛儒一致口號的進一步實踐。這也是禪僧相較於後世意義下的儒者，在儒學資源運用上展現出的特殊之處。

（二）為侵攻琉球建構正當性

前面提到，文之不僅對薩摩地區文教發展有極深的參與，同時也是薩摩對外交涉工作的要角，以其漢文素養精深之故，「每通簡牘於西土外國，輒必使文之起草往復」。觀《南

⁵⁵ 南浦文之：〈壽龍伯尊君文〉，《南浦文集》，卷上，頁40-42。

浦文集》，收錄文之寫給明朝、呂宋國、安南國等等的文書，對象包括使者、國王，或是曾因船難漂流至日本的商人等等。這些文章也充分顯示出在當時東亞各地往來的過程中，像文之這樣具備溝通橋樑功能的人物，誠可謂交流體系運作的推手之一。

就中最多的部分，還是在於寫給琉球國的文書。薩摩最重要的對外關係，當屬 1609 年琉球侵攻事件。琉球不敵薩摩兵力，尚寧王（1564-1620）亦被擄至日本，受迫簽約承認藩屬地位才得以返國。廖肇亨曾綜合《南浦文集》與冊封使夏子陽（1522-1610）《使琉球錄》的記載，勾勒出在琉球侵攻事件之前，薩摩對琉球的文攻武嚇之施壓情形，亦顯現《南浦文集》在這方面的史料價值。⁵⁶另一方面筆者想要探討的是，若要談論文之的儒學資源運用情形，則其對於薩摩侵攻琉球之事的相關表現亦屬其一。

首先要看文之代表薩摩，向琉球進行施壓的文字：

貴國之去我薩州者，二百餘里，其西嶋東嶼之相近也者，僅不過三十餘里，以故時時有聘問聘禮，以修其鄰好者。其例舊矣。……我今寄言於國君，勿以我之言厭之。日本六十餘州有源氏一將軍，以不猛之威發其號令，尺土無不獻其方物者，一民無不歸其幕下者，是故東西諸侯，莫不有朝覲之禮。……貴國亦致聘禮於我將軍者，豈復在人之後哉？先是我以此事告於三司官者數矣，未聞有其聘禮，是亦非三司官懈於內者乎？今歲不聘，明年亦懈者，欲不危而可得乎哉？且復貴國之地，鄰于中華，中華與日本不通商舶者，三十餘年于今矣。我將軍憂之之餘，欲使家久（按：即島津忠恆）與貴國相談，而年年來商舶於貴國，而大明與日本商賈通貨財之有無。若然，則匪翅富於吾邦，貴國亦人人其富潤屋，而民亦歌於市，拊於野，豈復非太平之象哉？我將軍之志在茲矣，是故家久使小官二人告之於三司官，三司官不可，將軍若有問之，則家久可如之何哉？是我夙夜念茲，而不措者也。古者善計國計家者，雖大事小者，有隨時之宜而為之者，況復小之事大者，豈為之背於其理哉？其存焉與其亡焉，共在國君之舉而已，伏乞圖之。⁵⁷

此信寫於薩摩出兵以前，措辭十分強硬，尤其是「欲不危而可得乎哉」、「況復小之事大者，豈為之背於其理哉？其存焉與其亡焉，共在國君之舉而已」，這些句子從現代來看，已預言了琉球侵攻事件的發生。從中也顯示，薩摩控制琉球的目標仍在於獲得更多與中國通商

⁵⁶ 廖肇亨：〈南浦文之與琉球王國〉，頁 153-164。

⁵⁷ 南浦文之：〈呈琉球國王書〉，《南浦文集》，卷中，頁 18-20。

的機會，只是用「民亦歌於市，拊於野，豈復非太平之象哉」云云來形容，一方面對琉球誘之以利，另一方面也是透過儒家仁政的理想，表示琉球應答應薩摩之要求，才算得上是實踐仁政。「歌於市，拊於野」此句係化用蘇軾〈喜雨亭記〉中的「丁卯大雨，三日乃止。官吏相與慶於庭，商賈相與歌於市，農夫相與忭於野，憂者以喜，病者以愈，而吾亭適成」，⁵⁸此處描寫人民因久旱逢甘霖而有喜悅之情，寄託作者的關懷人民之心，是為儒家仁政的意象。蘇軾此文亦被收入《古文真寶》中，可推知文之身為五山學統的禪僧，當透過《古文真寶》而熟讀此文，乃化用此仁政意象，要求琉球以蒼生為念，實際上便是用儒家仁政的大義名分來對琉球施壓。

此處的「三司官」為時任琉球三司官的鄭迴（1549-1611），和名為謝名親方利山。在尚寧王被擄時亦被迫一同前往日本，最後由於拒絕答應薩摩簽約之要求而被處死。鄭迴出身於久米的閩人三十六姓，曾留學明朝的南京國子監，向來對日本採取強硬態度，從文之的這封書信中亦可看出薩摩方對鄭迴極為不滿。後來在文之於薩摩出兵時所作的〈討琉球詩并序〉中，他說：

薩隅之南二百餘里，有一島名曰琉球，使小島之在四方者并吞為一，而為之首長矣。……昔朝於大明皇帝，皇帝賜之衣冠，且錫爵位，爾來世稱中山主，王稱亦至今不絕矣。數十世之先，為我薩、隅、日三州太守島津氏附庸之國，歲輸貢獻於我州，比來不隨我號令者，有年於茲矣。是歲戊申，有太守家久公之命，遣二使於彼國。國素有三司官，國之公卿，世守其職，時有一聚斂臣名邪那者，補一官闕，以污公卿之衣冠。邪那見我二使之來也，以色可否，以頤指揮，二使亦不知所云，空手而歸矣。於是不得已而使數千兵行以討之。嗚呼！琉球日薄西山，運其極矣，何其不念苞桑之戒乎哉？⁵⁹

其中的「邪那」為鄭迴和名「謝名親方利山」的同音稱呼。「謝名」為鄭迴封地之名，讀音與「邪那」相近。使用「邪那」二字有醜化之意。在文之筆下，鄭迴是聚斂之奸臣，又對薩摩使者無禮，逼得薩摩不得不出兵討之。「苞桑之戒」典出《周易》否卦九五爻辭「休否，大人吉。其亡其亡，繫于苞桑」，在《繫辭傳》中引申為應思考國家存亡安危之教。⁶⁰

⁵⁸ 宋·蘇軾：〈喜雨亭記〉，《古文真寶》，後集，頁178。

⁵⁹ 南浦文之：〈討琉球詩并序〉，《南浦文集》，卷下，頁59-60。

⁶⁰ 《周易·繫辭傳》以下的解釋成為歷來對此爻辭義理發揮的來源：「子曰：『危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也，是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國

文之在此透過《周易》這本儒家經典而引用「苞桑之戒」的典故，頗有站在儒家道德優位處指責琉球之色彩。也就是說，文之將鄭迴描寫為一個在儒家政治要求下，卻不修德行、不遵禮儀，又不從聖人教誨的禍國之人，一方面也用來包裝薩摩出兵的正當性，淡化發動戰爭的責任。

在這組詩中的其中一首寫著：「一灯將滅琉球運，為舉邪那紀綱紊。諺語未知實耶虛，那霸本是河邊郡。」⁶¹十分強調鄭迴的奸臣形象。除了這組詩外，在薩摩軍戰勝琉球返國之後，文之又曾寫下另一首詩：「球國黎民浮又沉，聞兵船至膽凜凜。杯盤破卻皆狼藉，禍始邪那一寸心。」此詩註明小題為〈聞球國陷〉，時間為「己酉五月」，即1609年。⁶²這無非是在指控，鄭迴以其個人私欲，導致琉球舉國黎民陷入干戈之災，究其實，仍是一貫地維持藉由儒家的政治道德標準來塑造薩摩侵攻琉球的正當性，將鄭迴歸為一切衝突的肇因，而身為發動戰爭者的薩摩自身，則藉此取得捍衛儒家政治價值、撥亂反正的大義名分。

日本方的說法自不待言，而在琉球史觀方面，鄭迴的形象也有很長一段時間都偏向負面。官方史書或因受迫於日本方的壓力，採取和上述文之建構的論述相近的描寫。例如《球陽》就記載道：

日本以大兵入國，執王至薩州。本國素與薩州為隣交，紋船往來，至今百有餘年。奈信權臣謝名之言，遂失聘問之禮。由是大守家久公特遣椀山氏、平田氏等來伐本國。小大難敵，寡不勝眾，王從彼師軍到于薩州。⁶³

稱鄭迴為「權臣」，認為其使尚寧王「失聘問之禮」進而引發戰爭，這正是文之乃至薩摩觀點的翻版。如今鄭迴的形象已經翻轉，在現代的琉球研究以及沖繩當地民情中，被理解為面對日本逼迫仍堅毅不屈的忠臣義士。⁶⁴文之運用儒家思想資源渲染的描述，終究隨著時間而被沖淡乃至逆轉。

若要說文之全然站在幫助薩摩的立場打壓琉球，絕非公允之評。在〈討琉球詩并序〉

家可保也。《易》曰：「其亡其亡，繫于苞桑。」」據魏·王弼、東晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《周易兼義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第1冊，頁170。

⁶¹ 南浦文之：〈討琉球詩并序〉，頁61。

⁶² 南浦文之：〈雜言〉，《南浦文集》，卷下，頁40。

⁶³ 琉·鄭秉哲（1695-1760）等編：《球陽》，據傳世漢文琉球文獻輯稿編委會編：《傳世漢文琉球文獻輯稿》（廈門：鷺江出版社，2012年），第17冊，頁528-529。

⁶⁴ 關於鄭迴歷史形象的轉變和現代學界看法的情形，可參考呂青華：《琉球久米村人的民族學研究》（臺北：國立政治大學民族研究所博士論文，2008年），頁214-221。

中可見其中一首詩寫道：「典墳誓莫作秦坑，字字元如金滿籩。景叔春蘆昔遊日，先師書籍帶之行。」詩序中則記曰：「我先師之徒有景叔、春蘆之二翁，昔帶先師典籍若干部，寄跡於彼國終焉，此時恐典籍之若失卻兵火而賦之。」⁶⁵雖未提及典籍內容為何，但可想見應為儒佛重要書籍，以致文之不願其毀於戰火而叮嚀之。這一方面顯示文之珍惜其師門渡海傳播文教於琉球的努力，另一方面也可以說他仍冀望琉球保有文化資源。此外，在琉球侵攻事件發生後，琉球僧人天叟赴日，以探被拘於日的尚寧王之情況，亦頗受豐臣秀賴款待。文之曾熱情與天叟交流，賦詩唱和，亦可見其面對琉球的善意。⁶⁶只是，在文之的手筆下，薩摩以大國自居而指責琉球不懂以小事大之道的這種姿態，以及藉由儒家道德論述而刻意塑造鄭迥負面形象和薩摩出兵理由的作法，終究也是《南浦文集》中可以見到的一部分。

本節探討的是「儒學資源運用」的作法，而「資源運用」本身是目的導向之舉。「目的」是充滿現實性的，不一定是為了某個嚴格的道德義理系統而為。如同說明祈禱的儒家脈絡意義一般，為琉球侵攻建立正當性的作法，終究是為了現實利益。這和前述《南浦文集》中可見的儒家思想，都同樣是真實存在於文之身上的一部分。東亞的交流，不只有善意的人物往來與文物傳播，也包含嚴酷的威壓與戰爭。在王權意志的伸張下，儒學不只是進德修業、成己成物的道德依據，也可能是某種暴力的利用工具。或許其中有文之基於所屬立場，不得不為之處，但無論如何，總是在東亞儒學史上留下了具有複雜面貌的一頁。

四、結論

活躍於日本中世與近世之際的薩南學派健將南浦文之，是江戶時代初期儒學的奠基者

⁶⁵ 南浦文之：〈討琉球詩并序〉，頁 61-62。

⁶⁶ 「是歲壬子七月既望，偶解后於天叟和尚於慶府（按：即鹿兒島），聞昔和尚視篆於球陽大僧錄司圖覺精廬者十餘年矣。己酉之春，球陽有騷屑之事，國主亦有出亡之憂。於是公卿士庶，亦無一而不失其所矣。庚戌之夏，和尚亦遠航於日域，在攝州大坂城城主秀賴尊君聞和尚之為人，而有接遇之禮者，匪翅一日。當其告歸也，尊君餽之兼金，餽之新衣，蓋行者必以贖之義也，和尚何為不受乎？其交也以道，其餽也以道，畫錦之榮，何以加焉？今也和尚在薩州慶府，待一帆之風者，一兩月矣，維時三秋，秋風自西，風之自北者，在三冬之時。想是和尚之錦旋，在十月霜葉之時乎？一日見少年之奏樂者，賦二篇詩又贈焉，且復自寫此詩以示予，其意在督拙和，予素不學詩，雖然，於少之時也，與衆人唱和者矣，今也老懶衰憊，炭冰於風雅者，不知幾多歲矣，和尚之命，豈可逃乎？因搜枯腸，借其芳韻，以預奉賀錦旋之榮云。」見南浦文之：〈和天叟禪翁詩〉，《南浦文集》，卷中，頁 51-52。

之一，更是東亞儒學發展過程中的一位重要中介者。學界一般對他的認知是《四書集註》、《周易傳義大全》訓點工作的推手，以及薩摩外交文書的起草者。對於他的儒學表現雖有提及，但較為零星，還有再深入勾勒的空間。本文就《南浦文集》各篇文字，首先針對可見的儒學思想表現，分別指出其中具有堅持自得之學、強調佛儒一致、重視教化構想三點。南浦文之秉承朱子學學統，重視「自得」的學問性質，其中含有批判墨守舊注，不思學問本質的其他學者，以及沉溺於詞章表現的五山末流之企圖。在其佛儒一致的主張中，表面上看來是單純的比附，內在結構中可見其以成己成物、善安立一切有情來貫通兩者的想法。而基於自得之學之理想，他又重視學校的教化功能，以傳授克服私欲，正確地抒發人情的工夫，進而移風易俗。接著，本文繼續探討南浦文之在實際參與的現實場域中運用儒學資源的表現。從《南浦文集》中可以看到，文之身為禪僧，為島津家多所參與誦經祈禱儀式，對此，他也透過儒學來說明進行祈禱儀式的積極意義，建立了佛教脈絡以外的理據。另外，對於「琉球侵攻」這個薩摩在東亞史上導致的一大事件，文之透過儒家政治道德的論述來攻擊對日本態度強硬的琉球三司官鄭廻，並為薩摩的行為建構正當性，這也是雖然難以謂其有正面意義，但真實存在的歷史。

本文希望藉此簡單的梳理，能提供更多對南浦文之的認識。後續除了對文之個人之外，透過更多對薩南學派的觀察，包括文之之前的桂庵玄樹，以及其後的泊如竹等人展現出的活動內容、在漢籍訓點上的表現等等問題，共同深化鳥瞰式的圖像結果以及微觀的個別探討，應可增進我們對東亞儒學乃至文化發展的理解，在其中發掘更多多元複雜，深具特色的一面。

徵引文獻

古籍

- 東漢·趙岐 Zhao Qi 注，北宋·孫奭 Sun Shi 疏，清·阮元 Ruan Yuan 校勘：《孟子注疏解經》*Meng Zi Zhu Shu*，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》*Shi San Jing Zhu Shu Fu Xiao Kan Ji*，第 8 冊。
- 東漢·鄭玄 Zheng Xuan 箋，唐·孔穎達 Kong Yingda 疏，清·阮元 Ruan Yuan 校勘：《附釋音毛詩注疏》*Mao Shi Zhu Shu (Fu shi yin)*，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》*Shi San Jing Zhu Shu Fu Xiao Kan Ji*，第 2 冊。
- 東漢·鄭玄 Zheng Xuan 注，唐·陸德明 Lu Deming 釋文，唐·孔穎達 Kong Yingda 疏，清·阮元 Ruan Yuan 校勘：《附釋音禮記注疏》*The Book of Rites, with Commentary (Fu shi yin)*，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》*Shi San Jing Zhu Shu Fu Xiao Kan Ji*，第 5 冊。
- 東漢·蔡邕 Cai Yong：《琴操》*Qin Cao*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1985 年）。
- 魏·王弼 Wang Bi、東晉·韓康伯 Han Kangbo 注，唐·孔穎達 Kong Yingda 疏，清·阮元 Ruan Yuan 校勘：《周易兼義》*Zhou Yi Jian Yi*，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》*Shi San Jing Zhu Shu Fu Xiao Kan Ji*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2000 年），第 1 冊。
- 東晉·鳩摩羅什 Kumārajīva 譯：《妙法蓮華經》*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*，《高麗大藏經》*Tripitaka Koreana*（以下稱《高麗藏》）（首爾 Seoul：東國大學校 Dongguk University，1957-1971 年），第 9 冊。
- 唐·玄奘 Xuanzang 譯：《大般若波羅蜜多經》*Mahā-prajñāpāramitā Sūtra*，《高麗藏》*Tripitaka Koreana*，第 1 冊。
- 宋·朱熹 Zu Xi：《四書章句集註》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*（臺北 Taipei：鵝湖出版社 E Hu Chu Ban She，2005 年）。
- 宋·黃堅 Huang Jian 編，星川清孝 Hoshikawa kiyotaka 釋：《古文真寶》*Gu Wen Jen Bao*，《新釋漢文大系》*Shinshakukanbundaikei* 第 16 卷（東京 Tokyo：明治書院 Meiji Academy，1967 年）。
- 宋·黎靖德 Li Jingde 編：《朱子語類》*Zhu Xi s Utterances*，據朱傑人 Zhu Jieren、嚴佐之 Yan Zuozhi、劉永翔 Liu Yongxiang 編：《朱子全書》*Zhu Zi Quan Shu*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2010 年）。
- 元·宗寶 Zong Bao 編：《六祖大師法寶壇經》*Platform Sutra of the Sixth Patriarch*，《明版嘉興大藏

- 經》*Jiaxing Tripitaka* (臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xin Wen Feng Publishing Company，1987年)，第1冊。
- 日・不詳 Unknown：《本藩人物誌》*Honbanjinbutsushi*，鹿兒島縣立圖書館 Kagoshima City Library 編：《鹿兒島縣史料集》*Kagoshimakenshiryoshu* 第13集 (鹿兒島 Kagoshima：鹿兒島縣立圖書館 Kagoshima City Library，1973年)。
- 日・伊地知季安 Ijichi Sueyoshi：《漢學紀源》*Kangakukigen*，收入新薩藩叢書刊行會 Shinsatsuhansoushokankokai 編：《新薩藩叢書》*Shinsatsuhansousho* (東京 Tokyo：歷史圖書社 Rekishi toshosha，1971年)。
- 日・明庵榮西 Myōan Eisai：《興禪護國論》*Kozengokokuron*，《大正新修大藏經》*Taisho Tripitaka* (臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xin Wen Feng Publishing Company，1983年)，第80冊。
- 日・南浦文之 Nanpo Bunshi：《南浦文集》*Nanpobunshu* (據宮內廳書陵部所藏慶安二年刊本 Kunaichoshoryobu Kei An 2 version，1649年)。
- 日・南浦文之 Nanpo Bunshi：《南浦文集》*Nanpobunshu* (據鹿兒島大學圖書館玉里文庫所藏抄本 Kagoshima University Laibery version，年代不詳)。
- 日・淺見綱齋 Asami Keisai：《語孟字義辨批》*Gomojigibenhi*，相良亨 Sagara Tōru 等編：《綱齋先生文集》*Keisaisenseibunshu*，《近世儒家文集集成》*Kinseijyukabunshushusei* 第二卷 (東京：ペリカン社 Perikansha，1987年)。
- 日・森東郭 Mori Tokaku：《易道撥亂辨》*Ekidohatsuranben*，據關儀一郎 Seki Giichirō 編：《日本儒林叢書》*Nihonjyurinsosho* (東京 Tokyo：鳳出版 Hou shupan，1978年)，第5冊。
- 琉・鄭秉哲 Tei Heitetsu 等編：《球陽》*Kyūyō*，據傳世漢文琉球文獻輯稿編委會 *Chuan Shi Han Wen Liu Qiu Wen Xien Ji Qao Bien Wei Huei* 編：《傳世漢文琉球文獻輯稿》*Chuan Shi Han Wen Liu Qiu Wen Xien Ji Gao* (廈門 Amoy：鷺江出版社 Lu Jiang Chu Ban She，2012年)，第17冊。

近人論著

- 呂青華 Liu Chinghua：《琉球久米村人的民族學研究》*An Ethnological Mapping of Okinawa's Kume Villagers in Ryukyu from 1392 to Present: Language, Religion, Occupations and Identity*，(臺北 Taipei：國立政治大學民族研究所博士論文 National Chengchi University Department of Ethnology Doctoral Dissertation，2008年)。
- 廖肇亨 Liao Zhaoheng：《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》*Blowing the Holeless Flute Upside Down: Collection of Research Papers on the Buddhist Culture in Ming and Qing Dynasties* (臺北 Taipei：法鼓文化 Dharma Drum Publishing，2018年)。

- 日・大江文城 Ooe Fumiki : 《本邦儒學史論攷》 *Honpo Jyugakushi Ronko* (大阪 Osaka : 全國書房 Zengokushobo , 1944 年)。
- 日・久須本文雄 Kusumoto, Bunyu : 《日本中世禅林の儒学》 *Nihon Chuse Zenrin No Jyugaku* (東京 Tokyo : 山喜房佛書林 Sankibo butsushorin , 1992 年)。
- 日・井上哲次郎 Inoue Tetsujirō : 《日本朱子學派之哲學》 *Nihon Shushigakuha No Tetsugaku* (東京 Tokyo : 富山房 Fuzanbo , 1937 年)。
- 日・西村天囚 Nishimura Tenshū : 《日本宋學史》 *Nihon Sogakushi* (東京 Tokyo : 梁江堂書店 Ryokotoshoten , 1909 年)。
- 日・足利衍述 Ashikaga Enjutsu : 《鎌倉室町時代之儒教》 *Kamakura Muromachi Jidai No Jyukyo* (東京 Tokyo : 日本古典全集刊行會 Nihon Koten Zenshu Kankokai , 1932 年)。
- 日・村上雅孝 Murakami Masataka : 〈文之玄昌と宋学——「周易伝義大全」の書き入れを通して見た——〉 *Bunshigensho To Sogaku: Shuekidengitaizen No Kakiire Wo Tooshitemita* , 《文化》 *Bunka* 第 57 期 (1994 年 3 月) , 頁 165-182 。
- 日・和島芳男 Wajima Yoshio : 《中世の儒学》 *Chuse No Jyugaku* (東京 Tokyo : 吉川弘文館 Yoshikawakobunkan , 1996 年)。
- 日・武藤長平 Muto Chohei : 《西南文運史論》 *Senan Bunun Shiron* (東京 Tokyo : 岡書院 Okashoin , 1926 年)。
- 美・田浩 Hoyt Cleveland Tillman : 《朱熹的思維世界》 *Zhu Xi De Si Wei Shi Jie* (臺北 Taipei : 允晨文化實業股份有限公司 Asian Culture Publishing Co., Ltd. , 2008 年)。

Study on Early Modern Japanese Zen Monk's Thought of Confucianism: Based on Nanpobunshi

Chen, Wei-chin

(Received January 14, 2019 ; Accepted April 24, 2019)

Abstract

This paper aims to Japanese Zen monk Nanpobunshi(1555-1620) who was an important scholar of the Satsunan School to explore his thought of Confucianism and use of it. Through the research, we draw the following conclusions: Based on Shushigaku, Nanpobunshi emphasized the importance of learning which is about personal cultivation and related education, and advocated the consistency of Buddhism and Confucianism. He also used Confucianism to construct the rationality of praying for Lord, and Satsuma's aggression to Ryukyu.

Keywords : Nanpobunshi, Zen monk, Japanese Confucianism, Satsuma, Ryukyu, East
Asia

