

從輯軼到轉譯—— 南源性派《鑑古錄》的成書與弘化^{*}

劉家幸^{**}

（收稿日期：112 年 7 月 3 日；接受刊登日期：113 年 2 月 5 日）

提要

晚明渡日華僧南源性派（1631-1692）是近世叢林傑出的儒僧代表之一，也是黃檗僧家中夙負盛名的詩僧。其赴日後所著筆記《鑑古錄》（1683）與傳世詩集相互輝映。是書編纂來源錯綜紛雜，兼採《昨非庵日纂》、《緇門崇行錄》及《世說新語》的體例與內容為之。通過對該書的深入討論，不僅有助於重新思考魯迅對世說體著作「纂舊聞則別無穎異，述時事則傷於矯揉」的評價外，同時對於大矢根文次郎指摘江戶時代曾形成《世說》閱讀熱潮的文學現象，抑或酒井忠夫提出近世中國善書對日本的影響與流通梗概，乃至西村玲對晚明蓮池大師著作在江戶之受容現象探論，都將有更細緻的補充論證。

關鍵詞：南源性派、《鑑古錄》、黃檗宗、東亞漢文學

^{*} 本文為國科會年輕學者養成計畫（愛因斯坦培植計畫）「東亞佛教視域下的《世說》學：以明清和江戶為主的考察」（計畫編號：MOST 112-2636-H-006-002）、聖基會「漢傳佛教四百年：文獻、歷史與文化」整合型研究計畫子計畫「日本漢文學的另一種觀看：以渡日黃檗僧南源性派《鑑古錄》為例」之部分研究成果。承蒙二位匿名審查者惠賜卓見，謹致謝忱。

^{**} 國立成功大學全校不分系合聘中文系助理教授。

一、前言：問題的所在

清順治十一年（1654），以隱元隆琦（1592-1673）為首的福建黃檗僧團大規模遠赴東瀛弘法，成為近世中日交流史上繼五山時代赴宋元僧後，最重要的文化中介者（cultural intermediaries）。這批移民／遺民僧不僅將明清文化傳入日本，同時在所處的異質文化場域中，更從中介者的身分移轉為生產者角色，進而介入與之互涵共生，曾對江戶文化的形塑與發展起到相當作用。日本近世文學研究之先行者中野三敏指出，十七世紀日本興起支那趣味或稱中國趣味、中華趣味的風潮，正是源自時人對黃檗文化的崇慕與喜愛。不旋踵間，黃檗文化成為高雅洗鍊的外來文化的象徵，在日本上流社會蔓延開來。而懷抱「檗癖」（ばくへき）的貴族、大名們，則藉著與黃檗僧人切磋文藝、談禪問法之契機，得以在鎖國時期獲取更多關於中華文化的實際體驗。¹

與此同時，受到近世中國儒學思潮刺激的日本儒者們，在汲取宋學所蘊含的政治理論、以為幕府體制運作的合理性提供保證之餘，引發「自國認同」危機。在兩個天下的競合論爭脈絡裏，作為近世前期儒學一脈的古學派始祖山鹿素行（1622-1685），企圖從漢文經典中建構國家主體性與「中國」概念，天皇制的神聖性凌駕中國皇帝制之上，而共享著一個儒教世界（中華文明）的中國與日本，則成為漢文化圈內並立的兩大高等文明國。在這場文化權力的爭奪中，儘管原來形塑日本傳統文化底蘊的佛教，被儒者作為「徹底的異教」而被排除在外，²一旦面臨這批文學造詣、文化涵養殊為深厚的渡來華僧，亦難等閒視之，耐人尋味。尤其早期黃檗諸僧於詩文書畫頗下工夫，深得公武兩造青睞，故雙方角逐爭勝、不甘居人後的較量心態，輒見諸文集。如在江戶中期肥前國唐津藩醫原雙桂（1718-1767）的墓誌銘中，曾記載一段與華僧、華客齊聚一室鑑賞中國書畫的生動場景：

寶曆十年丙辰（1760），君（按：原雙桂）年四十三，扈從于唐津侯巡視。侯臨鴻臚館，華客迎謁，侯命君接伴。君素通象胥家言，善操華音，不假譯士；若華客謬呼鄉音，君輒笑改呼。又唱詩餘小曲，音響中腔，華客相視愕然，侯大喜。侯至福濟寺，寺主華僧也，出所藏書畫卷軸數十品呈覽，侯亦命君鑒定。君讀誦若流，悉言年代工拙，華客不能讀者，一覽輒讀。侯又大喜，歸藩之後賜賞賚。³

¹ 相關參酌日・中野三敏：《江戶文化再考》（東京：笠間書院，2012年），頁139-141。

² 相關參酌甘懷真：〈山鹿素行《中朝事實》中的天下與中國概念〉，收入葉國良、徐興慶編：《江戶時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁121-143。

³ 日・平安芥煥彦章撰：〈故古河教授雙原桂先生墓碣銘并序〉，收入日・原瑜公瑤撰：《雙桂集》下冊

一邊是連自家書畫卷軸上的文字亦「不能讀」的華客，一邊是奉命檢點書畫珍寶的華僧，而另一邊卻是坐看一場好戲的唐津侯。在多方人物的對話關係中，原雙桂操持宛轉流利的唐話周旋眾中，酬答自如，其不卑不亢、翩翩風度的形象躍然紙上，最終贏得藩主的賞識，也成為文壇上傳誦不朽的佳話。值得注意的是，上述引文提及的福濟寺，係江戶時代夙負盛名的長崎唐三寺之一，自開基以來即是泉漳僑民主要信奉道場，早年委由泉州開元寺僧東渡繼席，兼為黃檗僧初渡扶桑的留錫之地。它作為深入日本禪林之重鎮——京都與江戶的前哨站，具相當程度政治意義。文中，接待原雙桂的華僧，乃是以善繪墨竹聞名兩京的七代住持大鵬正鯤（1691-1774）；⁴而此前主事者，遠有號稱黃檗三筆「隱、木、非」之一的初代住持木庵性瑫（1611-1684）⁵，再傳弟子慈岳定琛（1632-1689）⁶、宗澤東瀾（1632-1689）、獨文方炳（1656-1725）等人，他們均是名振當朝的佛教文藝僧，曾留下諸多珍貴字畫墨跡。

除書畫方面外，黃檗僧於詩文創作方面更是不在話下。近人廖肇亨嘗就江戶中期僧詩選集之出版現象為例，指出晚明黃檗僧對日本叢林文學之發展，具有不容忽視的影響力：

「隱元隆琦門下高弟幾乎各個能詩，詩禪兩美可謂黃檗家風。日本禪林固然不廢吟詠，然黃檗僧人著作的刊刻與流行，仍然有一定的推波助瀾之功。」⁷事實上，此一說法不獨廖

（江戶：須原屋伊八等，文化七〔1810〕年刊本），卷6，墓碣頁1下-2上。按：原雙桂，名瑜，字公瑤，有號尚庵，京都人。江戶中期著名之古義派儒者，少從伊藤東涯（1670-1736）習章句之學。初以醫術聞名於世，出仕肥前唐津侯四藩代主土井利里（1722-1777）醫官一職。其孫原念齋（1774-1820）同載該事於漢文志人筆記《先哲叢談》，惟文字少異：「嘗扈君侯至長崎，侯過客館，乃使祖接清商。祖妙通象胥，或吟詩餘、唱小曲，西人咸咋舌，侯大喜。侯又至福濟寺，寺主支那僧也。其所藏書畫數十品出示，侯亦使祖鑒之。其工拙真偽皆能辨別，或彼不能讀者，一覽輒讀之。侯亦大喜，歸藩之後賞賚之。」日・江戶原三右衛門著：《先哲叢談》冊4（京都：朝倉八右衛門刻，文化十三〔1816〕年刊本），卷8，頁25上下。

⁴ 大鵬正鯤，福建泉州人，俗姓王。年十六，從開元寺明心剃染，初號其儼道微；廿六歲，主持開元寺。康熙六十年（1721），受長崎福濟寺六代全巖廣昌（1687-1747）之請前往日本，是為七代住持，並承接全巖法嗣。禪師退位後，曾受命轉赴京都宇治萬福寺董錫十五代與十八代住持之位。日・大槻幹郎等編著：《黃檗文化人名辭典》（京都：思文閣，1988年），頁213-214。

⁵ 木庵性瑫，福建省泉州人，俗姓吳。年十九出家，二十六歲參禪於密雲圓悟，卅四歲始師事隱元隆琦，為其法嗣。明曆元年，東渡日本，先後於福濟、普門二寺擔任住持。寬文元年（1661），隱元赴京都黃檗晉山；四年，隱元退院松隱堂，繼任萬福寺二代住持，是日本黃檗宗萬壽派及紫雲派開山始祖。日・大槻幹郎等編著：《黃檗文化人名辭典》，頁353-355。

⁶ 慈岳定琛，福建省泉州人，俗姓張。年十五始就鵬山禪師出家，後嗣象山惠明寺木庵法脈，並隨師東渡日本長崎，留錫福濟寺。寬文十二年（1672），繼任福濟寺住持，迄至元祿元年（1688）付法東瀾為止，在位凡十六年。日・大槻幹郎等編著：《黃檗文化人名辭典》，頁139。

⁷ 廖肇亨：〈黃檗宗與江戶中期僧詩論析：以僧詩選集為進路的考察〉，《國文學報》第62期（2017年12月），頁34。

氏孤鳴先發，在早期日本漢學家石崎又造《近世日本に於ける支那俗語文學史》（1967）一書中，已對黃檗宗與近世日本漢文白話小說發展的交涉情形有所發明，高度肯定這批外來僧對於江戶文化之形塑，起到作用。⁸儘管如此，囿於傳統學術訓練與分野，迄今學界猶未能對相關傳世著述、或經由黃檗僧家建構的特殊文化範式，在漢文學史上的流衍、受容實態，进行深入系統的考察，而論述往往流於瑣碎浮淺，殊為可嘆。

緣於此，本稿擬由隱元座下高足南源性派（1631-1692）所撰之《鑑古錄》三十卷（1683）作為研究個案進行觀照，其目的與重要性約有數端可說：

其一，從古典文獻學的角度看，該書是南源禪師東渡後編纂完成、並且在日雕版印刷的作品，關於目前所存《鑑古錄》版本，據國文學資料館「日本古典籍総合目録データベース」之著錄，已知至少包括兩種：（1）龍谷大學所藏寫本、⁹（2）大正大學、駒澤大學與建仁寺大中院藏天和三年（1683）刊本。相較於清朝傳入日本的佛教典籍途徑，主要以私修《嘉興藏》或單行本的書物形態進行流布、刊刻，它的出現反映僧侶作為漢籍之路（bookroad）的往來人物，在東亞漢籍與知識傳播中的特殊意義，即不僅只是中國文化對鄰近諸國產生影響，抑或是鄰近諸國對中國文化的學習與反向輸出，更呈現中國文化對他國文化的接受與反芻樣貌。

其二，從文學思想史的角度看，《鑑古錄》著書體例結合南朝宋劉義慶《世說新語》、晚明鄭瑄《昨非庵日纂》和高僧蓮池祿宏《緇門崇行錄》等佛教筆記著作的形式與內容為之，鷹撫儒釋道三教佛祖聖賢、中日兩國為主之歷代乃至近世高僧德者嘉言懿行，分門別目、隨類相從，起自〈慎行〉終於〈惡報〉，凡三十類。通過對該書的深入討論，不僅裨益重新思考魯迅《中國小說史略》（1925）中，對歷代世說體著述所提出「纂舊聞則別無穎異，述時事則傷於矯揉」¹⁰的刻板評價外，同時對於大矢根文次郎（1903-1981）指摘江戶時代曾經形成《世說》閱讀熱潮的接受現象，¹¹抑或酒井忠夫（1912-2010）對近世日本

⁸ 相關參酌日・石崎又造：〈支那語學の源流（其二）——黃檗宗〉，《近世日本に於ける支那俗語文學史》（東京：弘文堂書房，1940年），頁31-48。

⁹ 該本係後人節抄增補本，收錄慎行（9）、謹言（7）、化澤（5）、清操（2）、慈生（13，另補入2則）、種德（5，另補入1則）、信義（4）、雅量（10，另補入1則）、親緣（8，另有疏2條）、師友（3）、忠節（9）、教誨（6）、惜福（2）、悔過（10，另補入3則）、策進（3）、警貪（6）、戒瞋（5）、閱世（5）、心地（2）、德感（4）、徵善（11）、惡報（5）等22門類，凡140則條目。見明・福唐沙門性派南源輯：《鑑古錄附延慶依原本禪師述畝元直指集拔》（日本龍谷大學圖書館藏，昭和5〔1930〕年國栖教量寄贈寫本），無頁碼。

¹⁰ 魯迅：《〈世說新語〉與其前後》，《中國小說史略》（北京：團結出版社，2005年），頁49。

¹¹ 相關參酌日・大矢根文次郎：〈江戶時代における世說新語について〉，《世說新語と六朝文學》（東京：早稻田大學出版部，1960年），頁89-91。

文化中的中國善書影響與流通梗概，¹²乃至西村玲（1972-2016）對晚明蓮池大師著作在江戶佛教思想之受容史上的探論¹³等相關既有研究成果，都將能有更細緻的補充論證。

其三，從宗教文化史的角度看，釐清黃檗僧在日留下的漢文敘事作品及其出版情形，並實際就特定書籍對江戶時代的漢文壇，及宗教場域的演進過程、意義與影響進行討論，可望重新評估這批出自黃檗僧家之手的作品，在日本漢學史、宗教史上之地位如何，並尋繹其在東亞文化史的流衍現象，有助於拓展中國學的研究視野。

職是之故，以下將以《鑑古錄》為主要論究範疇，針對作者生平行誼、創作理念及文本中蘊含的出、入世精神加以考證，並參酌同時代其它相關稀見文獻，希冀能對中國僧侶在日講道著述的時代意義有更深一層的認識。

二、作者事跡及《鑑古錄》之編纂因緣述略

南源禪師，法諱性派，初諱良衍、非泉，有號松雪。俗姓林，母鄭氏，福建省福州府福清縣人。生於崇禎四年（1631），卒於日本元祿五年（1692），世壽六十二。史載禪師自幼穎悟邁倫，有志於學；明社既屋，童貞入道。先是就黃檗山萬福寺無淨隆璋薙染（約？-1648 在世），經三年公「即見背棄」；¹⁴年二十，依止隱元隆琦受戒。「久之，讀書通經，宛如宿昔，簸算筆墨，出口成章」，¹⁵隱元常期以法器。嗣後，隨僧團一同東渡弘化，曾寓居長崎興福寺、大阪普門寺，尋至京都宇治大本山萬福寺；歷任綱維、三壇戒會阿闍黎之職。法兄木庵性瑫（1611-1684）嘗歎美其「孝行周全」、¹⁶「義重如山」，¹⁷輔師傳道，行之有年，「老人得力，太和賴以扶持，一眾咸歡，萬福藉于統俠。」¹⁸寬文四年（1664）隱

¹² 相關參酌日・酒井忠夫著、劉岳兵等譯：〈波及江戶時代日本文化的中國善書的影響與流通附沖繩、朝鮮、東南亞〉，《中國善書研究（增補版）》下卷（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁735-799。

¹³ 相關參酌日・西村玲：〈明末仏教と江戸仏教〉，《近世仏教論》（京都：法藏館，2018年），頁83-163。

¹⁴ 明・南源性派：〈跋受業師無淨和尚遺艸後〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷21（京都：平樂寺村上勘兵衛，貞享三年〔1686〕刊本），頁6上。

¹⁵ 參酌日・淨壽山門撰：〈天德山國分寺南源派禪師傳〉，《槃宗譜略》卷下（京都：板木屋治右衛門，元祿十二年〔1699〕序刊本），頁7下-8上。

¹⁶ 明・木庵性瑫：〈復南源師弟〉，嗣法門人道機編：《黃檗木庵禪師語錄（十二卷語錄）》卷6，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂木庵全集（第四卷）》（京都：思文閣出版，1992年），頁1917。

¹⁷ 明・溫陵釋木庵瑫著：〈次衍弟喜晤韻〉，《東來集（抄）》，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂木庵全集（第三卷）》，頁1383。

¹⁸ 明・木庵性瑫：〈復南源師弟〉，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂木庵全集（第四卷）》，頁1917。按：隱元亦曾評薦禪師德行：「南源派侍者隨老僧東渡，助揚法化十有七載。不唯巾瓶之

元退位，就本山近處闢華藏院，兼建慈光堂，此後閉門掃跡。年屆不惑而得其密囑偈拂：「牙爪通身莫掩藏，幾回徹見露鋒鋩。家傳一柄龜毛拂，付子他時代揚舉。」¹⁹脅侍二十餘年，人目為香林。

或謂南源善操翰墨，才名遍及扶桑，與法眷高泉性澈（1633-1695）共為肇宗詩文之雙璧，時稱「詩南源、文高泉」。²⁰禪晏暇餘，禪師輒以詩文訴諸望鄉之衷腸：或聞秋雁啼聲，而「每憶舊遊皆成夢境，回觀鄉國有若隔生」；²¹偶逢晚雨即景，聆蛙鳴、懷舊隱，驀然回首「驚老至，白髮生。為官為私，人其有故。視身視世，我本無營。奈何一段還鄉曲，二十年來唱不成。」²²星移物換、春去秋來，嘆老、傷逝皆透露出詩人身不由己的無奈。思念不已，遂夢歸故土，「閩山瞻簇簇，烟水涉茫茫」，如幻似真，「醒來還自笑，熟處覺難忘」。²³或舒卷展軸，一覽故國之壯麗山河，黍離麥秀之慨盈滿胸臆：「大明日月光，變作胡塵慘；河山畫裡分，都邑天東覽。萬里歸未能，不無心中憾」。²⁴縱盼早歸故山，再同手足把臂言歡，²⁵「一旦忽聞風木之悲，將理舟楫回閩」，²⁶不免憂慮本師年邁「已近七旬，而昆仲不多，數輩欲離左右，不亦難乎！」²⁷終罷是念。²⁸

勞，凡丈室內外，巨細事務，莫不均調周備，無失其時。庶老僧暮景安而且逸，愈增逸壯之風，誰之力歟？是秋初，又建影堂一座，儼然可觀，欲供老人法像，終身侍奉，永永無窮。可謂道義始終，一貫孝風，千古長存矣。」日・隱元隆琦：〈示南源侍者建影堂有引〉，侍者性派編：《松堂續集》，收入日・隱元隆琦著、平久保章編：《新纂校訂隱元全集（第十卷）》（東京：開明書院，1979年），頁4670-4671。

¹⁹ 日・隱元隆琦：〈囑南源派上座〉，侍者道節錄：《松隱老人隨錄》，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂隱元全集（第十卷）》，頁5027。

²⁰ 日・竹貫元勝：〈近世禪宗之展開〉，《日本禪宗史》（東京：大藏出版社，1989年），頁228。

²¹ 明・南源性派：〈九日感懷二首〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷4，頁9上。

²² 明・南源性派：〈聞蛙有感〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷16，頁11下。

²³ 明・南源性派：〈夢還故國〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷4，頁16下。

²⁴ 明・南源性派：〈閱大明地輿圖〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷4，頁13下。

²⁵ 按：禪師有一弟喚作文親（生平未詳），亦出家為僧；其赴日後，終年與弟魚雁往返不輟，如〈復西院文親弟〉載：「（前略）賢弟今既卓錫西院為一方住持，日用應接之間，貴以慈和為本，謙遜為基，則方來屬望門庭必振矣。愚兄三十餘年在叢林打鞦，不覺二毛變白，氣力漸衰。庚申（1680）秋九月，乃移錫攝州坂陽，開創天德山國壽禪寺，經營之始不無費神。甲子（1684）春，建佛殿、禪堂二座；冬，結制一期，少酬檀德之恩。凡是聽之龍天報緣，初無固必也。每念吾弟，本生同胞，居則異域；今皆老矣，不能無胡越之思焉。」見氏著：《芝林集》卷23，頁17上下。又，有諸詩為贈，如〈寄懷文親禪弟〉（卷4，頁14上下）、〈九日感懷二守有引〉（卷5，頁9上下）、〈甲子歲夜有懷文親弟〉（卷5，頁9下）、〈壽西院文弟五十有引〉（卷9，頁16上下）等，不一而足；或見二人之深厚情誼。

²⁶ 明・南源性派：〈跋受業師無淨和尚遺幃後〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷21，頁6上。

²⁷ 明・南源性派：〈候黃檗慧門和尚啟〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷22，頁1下。

²⁸ 南源留居普門寺期間，曾一度辭別隱元歸返福建，然至長崎以後旋又佇足。時留錫福濟寺的木庵有

逮隱元唱滅後，更為重編《廣錄》、續修《年譜》。心喪既畢，遍遊畿內、關東等山川名勝，「禮謁宋元東應諸祖道場」，「歷觀列國諸勝」，²⁹總經八載。延寶八年（1680），始投身日本佛教寺院的興復志業中。先是應邀董席大阪天德山國分寺，並奉先師隱元為中興開山祖師，次第修整院殿樓舍，寺境燦然改觀；³⁰往後數年間，再請卓錫播州（今兵庫）大願寺、妙德寺、河內（今東大阪）正興寺諸刹。嗣法者有鐵梅道香、印光道晏、柏堂道青等十餘人。其傳世著作除《鑑古錄》外，尚有《芝林集》二十四卷（1675）、《藏林集》六卷（1686）二種詩文集並存於世。江戶著名的真言宗學僧泊如運敞（1614-1693）³¹歎美如斯：「人道緇林李謫仙，新詩妙偈世相傳。道懷未識邁詩偈，醞藉風流遲日天。」³²堪比今之詩仙李太白。

現存《鑑古錄》三十卷出版於天和三年（1683）十月，經由書商石田茂兵衛刊行。書末牌記載：「天和三年歲在癸亥孟冬吉旦（旦）／石田茂兵衛刊行」。其卷首序文兩篇，一者出自運敞之手，文末署曰：「延寶八年（1680）歲次寅申孟夏吉旦／智積教院傳瑜珈大教沙門／僧正泊如運敞書於長江室」；另一則是南源的自撰之文，下署：「延寶八年歲在寅申孟夏望旦／福唐沙門南源派題於華藏丈室」。是以刊刻告成後，禪師之法侄、後為第六代黃檗山萬福寺住持的悅山道宗（1629-1709），有詩寄贈云：「高鑑古人事，編來以諭今。揮枯三寸筆，用盡兩年心。才博光禪苑，學優貫藝林。無論儒與釋，一覽感懷深。」³³可

詩云：「東州倦住想南州，擬乘風雲故國遊。已負行裝來島外，依然道義掛眉頭。奚囊擬轉重歸院，筭笠提將更買舟。益見沖襟初不減，非同鑿甕一淹留。」或見南源對於去留抉擇的矛盾心境。溫陵釋木庵瑄著：〈送贈衍弟回普門寺〉，《東來集（抄）》，收入明・木庵性瑄著，平久保章編：《新纂校訂木庵全集（第三卷）》，頁1374。直至宇治黃檗新開，隱元盼南源早歸，其詩云：「從遊過海東，落葉幾番紅。去住審時節，行藏展風雅。誰知瓶鉢裡，返棹未萌中。我負青山約，子還愜素衷。細陳海外意，勿使眾情忡。三界皆如幻，一真原不空。是吾正法脈，豈昧本來翁。慈航濟萬古，心月炤棹無窮。分手非他物，圓明在己躬。毫端該剎海，何處不梵宮？片念融塵劫，乾坤一大同。去去龍潭畔，漫驅催棹鴻。新開事已竣，一筆逞神通。不負山頭望，雲來接大雄。東西願俱滿，全始復全終。」仍不改其志。氏著，〈示良衍侍者回檗山〉，侍者性瑩編錄：《黃檗隱元和尚雲滔二集》，收入明・木庵性瑄著，平久保章編：《新纂校訂隱元全集（第六卷）》，頁2671。

²⁹ 明・南源性派：〈東遊草序〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷19，頁16下。

³⁰ 明・南源性派：〈初入國壽寺有引〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷9，頁1上下。

³¹ 泊如運敞，字元春，俗姓藤原，出身大阪，日本新義真言宗僧。年十三出家，並就智積院、醍醐寺習法。曾先後繼任尾張長久寺、江戶圓福寺住持，並為智積院第七代傳人。以兼修二教三論并精於漢詩文故，深獲四代將軍德川家綱（1641-1680）與後水尾上皇（1596-1680）青睞，並且歸敬。日・道契撰、大內青巒校：《續日本高僧傳》卷4（東京：鴻盟社，明治十七〔1884〕年刊本），頁1上-3上下。

³² 日・泊如運敞：〈黃檗訪南源和尚・其二〉，收入小師慈觀編：《瑞林集》卷3（京都：前川茂右衛門等，元祿六〔1693〕年刊本），頁33上下。

³³ 明・悅山道宗：〈聞源和尚《鑑古錄》〉，《雲谷集（乾）》卷3（京都：貝葉書院，元祿二年〔1689〕序刊本），頁12上。

知該書著手編次於延寶六年（1678）前後。

從形式上看，《鑑古錄》是一部以筆記體形式纂輯而成的志人作品；從內容上看，於晚明善書風潮餘韻，復是一見。其涉及自印度佛陀時代乃至近世中國、日本、朝鮮和越南四國，莫約二千二百年間之聖賢名流、僧尼道士的言行軼事。時空跨度之大，涉獵範圍之廣，思想內涵豐富。南源聲稱：「是錄事不炫奇、語不述異，凡有關於教化、資於日用，可為脩身毓德之基者，不論三教聖賢語，要並皆輯錄，以見事同一家也。」由是以一人之力，窮究「歷代典墳聖賢事跡行，可為師足為法者」，隨筆掇之，依類繫事。³⁴

書中屬拾條目二千一百二十六則，仿效世說體例網羅群彥、立綱陳目的文類形制，彙集為三十門類，依序為〈慎行〉、〈謹言〉、〈化澤〉、〈清操〉、〈慈生〉、〈種德〉、〈信義〉、〈雅量〉、〈親緣〉、〈師友〉、〈忠節〉、〈教誨〉、〈嚴正〉、〈高尚〉、〈惜福〉、〈方便〉、〈內省〉、〈悔過〉、〈策進〉、〈守雌〉、〈勤力〉、〈晏休〉、〈警貪〉、〈戒瞋〉、〈識鑑〉、〈閱世〉、〈心地〉、〈德感〉、〈善徵〉、〈惡報〉。復以「每類之中，賢否並列，法戒兼存」；一門之內，「或先漢而後秦，或先唐而後宋；或先釋而後儒，或先儒而後釋，故不拘於位次也。」³⁵就中可見有的類目名稱全同《世說》，如〈雅量〉、〈識鑑〉；而更多則是近似《世說》者，譬如〈慎行〉之於〈德行〉，專談人物之行誼舉止；〈謹言〉之於〈言語〉，著眼於一人特出之言論表現；〈悔過〉之於〈自新〉，彰顯人物的悔過自懺；〈晏休〉之於〈棲逸〉，凸顯避世隱居之真諦云云。其卷首自序表達作者著述心曲：

夫佛祖聖賢之出興於世也，無非以利生為務，濟物為懷，運智垂慈，種種不一。或於迷津指其覺路，或於霧海示以南針，或於沉病患以藥草，或於火宅濟以甘霖。故其一德一行、一語一默，天下後世師之法之、銘之佩之，皆從實地湧出，非徒蹉口道來。故曰有德者必有言，有言者未必有德。蓋言行乃治身之大本，入道之樞機，不可一日以廢也。迨乎世遠道衰，真離撲散，尚事功者貪嗔卒起，競舌辯者品行全虧。觀其言也似超堯舜之先，考其行也已落凡庸之後，內既自欺於己，外何取信於人？豈學道立世者所為哉！由是論之，人道且復不成，況期聖道；妄心卒未頓除，曷契真心？欲望禪林禮樂之興，家國民風之治，其可得乎！予自東渡，素拙匪才，僧園濫廁，歲序輒遷，日來因檢魯墳竺典，凡見古聖賢懿行嘉言，可以為經為法，益乎身心、資乎教化者，隨類筆之，成三十卷，題曰《鑑古錄》。至於世間之跋扈，

³⁴ 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷1（出版地未詳：石田茂兵衛，天和三年〔1680〕刊本），頁10上。

³⁵ 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷1，頁10上。

法中之波旬，自甘塗炭可以為懲戒者，亦略及之。何也？非調達、盜跖之橫逆，何以見迦文、仲尼之大聖大慈；非惡友、賊檜之奸狡，何以見目連、武穆之盡孝盡忠；非董卓、休菴之貪暴，何以見左溪、楊震之清廉；非鄧通、靈素之佞邪，何以見申相、永師之嚴正。故曰非邪不顯其正，無正莫催其邪。鑑古往而知來今，可悲可嘆；懲來今而鑑往古，可懼可驚。靜言思之，亦足為世勸也。嗟乎！勞生百歲，能有幾時？三界旅泊，示一往還；人身一失，萬劫不復。大丈夫之處世磊磊落落，苟不飾躬勵行、布德樹名，生無益於時，死無聞於後，甘與草木同腐，是自棄也。可不傷哉！昔白雲端和尚平居舉措，事必稽古，嘗曰：「事不稽古，謂之不法。」予輯是錄，意實在斯。倘有尚古之士向二六時中、四威儀內，果能深造力行，仰不愧天，俯不愧人，幽不愧鬼神，非但即此為從漸入頓之階梯，誠乃證聖成賢之基本。予不敢不合掌加嘆曰：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」人皆可以為堯舜，豈不然乎！³⁶

可以說，《鑑古錄》之撰著動機不僅明確表達作者經世致用的目的，同時藉由追摹《世說》寓褒貶於其中的類目設置方式，亦包含對人物品格鑑賞的審美旨趣；甚至只取人物「一德一行、一語一默」之隻字片言，而不求觀照其整體，也同於《世說》之敘事特徵。蓋南源為人重視道德節操，富有正氣，雖寡於涉世、經理塵務，卻恆常留心時局，頗有知人論世之酌見。他的詩文偶有述及對晚明人物時勢的評論，在反覆假借歷史興亡、痛陳國朝衰敗的言論中，毫無保留地表達對世間治亂的深沉反省。他既遭逢天崩地解之易代劇變，身感於晚明黨爭禍國、奸臣當道，致使政治傾軋，屢誡德川武家公卿務「修德以成仁」，莫因名利喪真我，重蹈明朝之覆轍：「明三百年來，位高恃權足以殺身，胡惟庸、石亨是也；才士不遜足以殺身，盧枏、徐渭是也；積而不散足以殺身，沈秀、徐百萬是也；恃才妄作足以殺身，林章、陸成叔是也。不然者，幸而免耳！」³⁷因親歷戰亂之旱潦頻仍、物價騰貴而令百姓深陷艱食乏藥之困厄中，苦勸江戶四民尤應勤加種德、珍重惜福，「苟不此時自加提醒，恐福祿有限，未必能長享也。故凡事寧儉莫奢，寧淡莫豐，省得一分是真實用一分。」³⁸

縱使身在昇平治世的日本江戶時代，³⁹南源對於一切重商、享樂的社會風氣依舊保持

³⁶ 明・福唐沙門性派南源：〈自序〉，《鑑古錄》卷1，頁6上-9下。

³⁷ 明・南源性派：〈坂城諸鎮主過訪〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷1，頁15上。

³⁸ 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷15，頁1上。

³⁹ 南源禪師〈日本橋〉一詩云：「大唐老衲興何饒，薄暮南過日本橋。拍板相隨聲載道，日邊人唱太平謠。」明・南源禪師：〈日本橋〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷14，頁20上。

惶恐與警惕。哪怕瞥見宇治春遊人潮如流，「一性沉迷」，亦不免「勃然有思」，以花為喻勸誡世人：自古至今，輒聞君王貪戀女色、驕佚奢淫，終致喪國、亡天下之事；吳王夫差為求貌美如花的西施，最終「身亡國破悔來遲」；唐代玄宗因盛寵貌似牡丹的楊貴妃，落得「鞞鼓一聲驚夢破，遂致鑾輿萬里行」；即便是不愛美人如北宋徽宗，也因傾心奇異，嗜好花鳥木石，窮極誕奢，枉顧百姓生命，一時間「內園夜聞禽獸鳴，邊疆曉見狼煙起」，禍國殃民，莫非如此。其說如是：

嗚呼亡國及亡家，看來尤物莫如花，能使君心生蕩逸，能牽士女入驕奢。以致世風變今日，人情重華不重實，非為巧態內發揚，更把浮言外粧飾。昧己昧人終不改，舉頭其奈蒼蒼在。

蒼蒼有眼照無私，勸君莫作臨時悔，臨時解悔終是遲。

昔人所作今人悲，今人不鑑墮前轍，更有悲人在後時。⁴⁰

人道已然不行，復況僧道。一旦目睹東國叢林風氣墮壞之象，南源不免慨歎「年來正法凌夷，人心薄劣」，大肆抨擊那群「名附權門，志圖溫飽，目不識丁，行同跛鱉」的不肖沙門，直言「禿漢啞羊，烏足以僧稱之！」⁴¹禮法形同虛設，戒律蕩然無存。他尤其不齒「今有招提主，言如堯舜，行猶盜跖者」；⁴²而宗門之內，「師友之間，偶因一語之觸，一糸之爭，遂至造謗相陷，恨不即斷其命以快於心。」⁴³學者恣肆，不懼因果若此，豈非袈裟之下失卻人身。於是勤懇向眾勸道：「梵行精脩，少須奮志。念茲在茲，寸陰勿棄。透撈禪關，洞明祖意。果然成個福田之僧，乃可坐消檀信之施，苟或差池大不容易。」⁴⁴

是以禪師博覽史乘、留心內外典籍，撮鈔精要之餘更彙纂成編，以為僧俗兩道「稽古」、「尚古」的依憑。其言懇切提撕，意在以文字喚起人家、僧家真心。誠如運啟序文所提及：「此篇之作，意蓋在茲，覽者思齊而內省，孜孜而反己，直躋聖賢域闢，亦無難事，豈非不外世諦而悟真諦！《華嚴》不云乎：『佛法不異世間法，世間法不異佛法。』此心清淨，則世間法即佛法也；此心汙濁，則佛法還世間法也。以要言之，端在一心，所謂覺之則為大聖大賢；反之，則成下凡下劣。」⁴⁵

⁴⁰ 明・南源性派：〈看花忙并引〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷1，頁5上。

⁴¹ 明・南源性派：〈正氣衲僧十六首有引〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷16，頁1上下。

⁴² 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷1，頁3下。

⁴³ 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷7，頁4上。

⁴⁴ 明・南源性派：〈示福田菴梵禪人〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷16，頁18上下。

⁴⁵ 日・泊如運啟：〈鑑古錄序〉，收入明・福唐沙門性派南源輯：《鑑古錄》，頁3下-4下。

三、南源禪師對鄭暄《昨非庵日纂》之追摹與理解

綜觀《鑑古錄》內容來源，首先以晚明福建文人鄭瑄（1602-1645）所撰《昨非庵日纂》（以下簡稱《日纂》）三編為底本，加以敷陳續寫。關於現存最早《日纂》三編的版本是明崇禎年間的刻本，目前已知在日本至少包括尊經閣、東大東洋文化研究所和公文書館三處館藏地收有全本。而通過對《舶載書目》的按圖索驥，尚可發現享保十六、十七年間（1731-1732）曾傳入一部托名晚明文人陳繼儒（1558-1639）的《福壽全書》六冊十四卷本，實為《日纂》的刪節盜版本。遑論當時猶有來自朝鮮之節抄本、江戶文人重訂重刊手抄本等各種未刊寫本，同原著流轉於各地書肆中。不難想見當時日本對於彼類善書的需求依舊，⁴⁶特別是《日纂》的在日流行，說明南源取得該書並進行閱讀、重編的可能性極高。

儘管書首序文隻字未提對《日纂》的引用，然詳察其分類架構面貌乃至內容意旨，則明顯可見仿擬痕跡。譬如〈種德〉、〈惜福〉、〈內省〉、〈悔過〉、〈方便〉、〈守雌〉六門，類目名稱咸仍其舊，全同《日纂》。而〈謹言〉、〈化澤〉、〈清操〉、〈慈生〉、〈雅量〉、〈親緣〉、〈教誨〉、〈戒慎〉、〈閱世〉、〈心地〉、〈惡報〉十一門，則分別對應原著中的〈口德〉、〈宦澤〉、〈冰操〉、〈廣慈〉、〈汪度〉、〈敦本〉、〈詒謀〉、〈解紛〉、〈靜觀〉、〈徑地〉和〈冥果〉諸類；至於〈晏休〉一門，兼涉〈坦游〉和〈韜諱〉之內容。應當提及的是，作為明清時期清言體裁之一部，儘管《日纂》綱目不著一處效模《世說》，但無論在擬類攝目的分類方法上，亦或是只取人物嘉言懿行之片段，而不求其端末完整的材料處理上，同樣也與《世說》之文體精神相契。或有學者指出，明代清言之特色，在於遠實用近娛樂、彰顯清虛韻致和美感情趣有別三方面；正與世說體著述之「依編撰要旨及內容概要，可分為自娛樂、資世道、尚品鑒、補史闕等四類」，有其「歷史呼應」關係，其「乃是以快心悅性的編撰意旨以及浣濁滌俗的清虛韻致為取決標準」。⁴⁷可見二書雖不同程度步武《世說》體類，然《日纂》實與《鑑古錄》全然著眼於資世道、尚品鑒，而罕有「快心悅性」的著述用心，仍別自不同。

復次，以《日纂·冰操》和《鑑古錄·清操》二門小引文字對舉為證：

⁴⁶ 相關參酌合山究〈心靈的中藥——《明代清言集》解說〉一文，收入合山究選編，陳西中、張明高注譯：《明清文人清言集》（北京：中國廣播電視出版社，1991年），頁189-191。

⁴⁷ 此外，鄭幸雅曾明確指出二書之承繼關係：「鄭瑄《昨非庵日纂》取《世說新語》分門部類之體，攬經史採掇名德，網羅舊聞，加以類聚群分，用於考鑒嘉言懿行之芳歸覆轍以扶頹俗，醒凡心。」或可備為一說。鄭幸雅：《晚明清言研究——醒世病癒，自覺自解》（臺北：文津出版社，2012年），頁147-154；頁177。

錢布薰心之場，節傲峨眉絕頂。冰溽暑不銷，一片嚴凝透骨。品高崑岡千仞，玉纖埃弗染。連城溫潤無瑕。昔岳武穆有言：「文臣不愛錢，天下太平。」噫！微斯人，吾誰與歸。纂冰操第二。⁴⁸

一室蕭然，凜凜清風。匝地萬緣掃絕，峨峨直節摩天。名既聞于萊國，宜卻夜饋黃金；形已委于敗廬，任使床堆白雪。或濫受檀波律部，必膺冥報；虛糜廩祿，官箴寧免天刑。縱然四壁皆空，不敢一塵妄受，此立世潔身之要軌也。敘清操第四。⁴⁹

據此可知，兩者題目雖異而內涵大抵相通，則《鑑古錄》取法《日纂》篇目，於此又是一見。如就二門抄錄之軼事進行校勘，尚可知《鑑古錄·清操》78則條文中，出自《日纂·冰操》三集凡25條，其摘抄方式主要有二種：（一）直接轉抄原文，間或易替字句一二；如《日纂·冰操》一集21則記載：「北魏高允拜中書令，歷事五帝，出入三省五十年。魏主幸其第，惟草屋數間，布被溫袍，廚中鹽菜而已。賜以粟帛，拜其子悅為郡守，允固辭。帝重允，常稱為令公而不名。」又，《鑑古錄·清操》一集4則引之曰：「北魏高允拜中書令，歷事五朝，出入三省五十年。魏主幸其第，惟草屋數間，布被溫袍，廚中塩菜而已。賜以粟帛，拜其子悅為郡守，允固辭。帝重允品行，常稱為令公而不名。」⁵⁰（二）引錄文中佳句，敷陳己意。如上述引《鑑古錄·清操》小序之文，即出自《日纂·冰操》三集23則內容：「濫受信施，釋法必膺冥報；虛糜廩祿，官箴寧貴天刑。是以古人風清萊國，卻夜饋之黃金。浪靜吳江，載家來之白粲。尚可守長卿四壁，莫攜歸劉寵一錢。」⁵¹可為一證。餘者增補內容，則大抵擷取中日兩國的佛教人物傳狀、碑銘、文集、筆記或雜著之屬。此外，尚有部分條目係屬作者親聞目睹之事，雖多陳因果報應，然非為向壁虛構。考之南源撰述意圖，其旨在勸善懲惡，俾使「閱者知有所警，勸善勵賢，鋤強懲慝」，固非娛人資談可以比擬。⁵²因此，它本質上雖是一部志人筆記，卻與「街談巷語，道聽塗說」的小說家者言大異其趣。⁵³

⁴⁸ 明·鄭瑄：《昨非庵日纂（一集）》（北京：北京圖書館出版社，1996年北京圖書館藏明崇禎刻本），卷2，頁35。

⁴⁹ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷4，頁1上。

⁵⁰ 明·鄭瑄：《昨非庵日纂（一集）》卷2，頁38；明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷4，頁2上。

⁵¹ 明·鄭瑄：《昨非庵日纂（三集）》卷2，頁477。

⁵² 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷1，頁10上。

⁵³ 《昨非庵日纂》作為《鑑古錄》一書主要纂輯來源，曾為四庫館臣批評：「此書皆記古人格言懿行，區分為二十類，每類各為小引。然議論佻淺，徵引亦多襍糅。冥果一類，皆出小說家言，往往荒誕不足信，由不可為典要也。」明·鄭瑄：《昨非庵日纂三集》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》冊150（臺北：莊嚴文化，1995年據中國科學院圖書館藏明崇禎刻本影印），

再者，就二書體例面貌觀之，亦可見《鑑古錄》對《日纂》的倣擬、承繼。除於每類之前皆撰小序，以總攝一門意旨，如前所揭槩之例外；並且，兩書卷首〈凡例〉文字幾可謂如出一轍，復舉兩文第 1 則為例證：

一茲編事不炫奇僻，語不求綺奧。取有關世教倫常，修德釋回，足當迷津一筏者，即習聞習覩，不妨存錄。⁵⁴

一是錄事不炫奇，語不述異。凡有關於教化，資於日用，可為修身毓德之基者，不論三教聖賢語，要皆輯錄，以見事同一家也。⁵⁵

文中所謂「世教倫常」，乃就「孔孟道德，夔稷經綸」⁵⁶的儒家之教而言，誠如鄭瑄自述其著述用心：「此政吾輩做工夫時節也。橫探典籍，旁逮稗野，以至名公之訓誡，時賢之著述。其中懿行嘉言，芳規覆轍，睹記不一，反而自鏡」；從而執此以為「二六時中，凡服官齊家，視躬接物，調神塞兌，理明質幽，種種對勘蕩軼」的是非準則。⁵⁷然而，對身為方外縉流的南源而言，彼類出自儒家者流的「古今纂述」，未免失之「各偏一門，崇釋則略儒，黨儒則毀釋」；於是他有意持「儒釋雖殊，樂善則一」的觀點，⁵⁸企圖在《日纂》之上，續錄佛道二教聖賢事跡，蓋「不論三教聖賢語，要皆輯錄，以見事同一家也。」他有偈抒發讀後雜感：

有德無年，有年無德。忠而早死，老而失節。剛莫立朝，拗成誤國。悲哉缺陷苦婆娑，彼短此長難盡識。人生萬事要稱心，且待當來問彌勒。⁵⁹

按《日纂》二集卷八〈靜觀〉門記載：「李綱極善作事，苦不得君；安石極為得君，不善

卷 20，頁 308。

⁵⁴ 明·鄭瑄：〈日纂凡例〉，《昨非庵日纂（一集）》卷 1，頁 20。

⁵⁵ 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷 1，頁 10 上。

⁵⁶ 明·鄭瑄：〈日纂凡例〉，《昨非庵日纂（一集）》卷 1，頁 20。

⁵⁷ 明·鄭瑄：〈昨非庵日纂自序〉，《昨非庵日纂（一集）》卷 1，頁 17-18。

⁵⁸ 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷 1，頁 10 上下。

⁵⁹ 明·南源性派，〈芝城鄭尚書《日纂》云：「孔明忠而早死，人恨其天；楮淵老而失節，人恨其壽。李綱極善作事，苦不得其君；安石極得其君，苦不善作事。夫是謂之缺陷。」予觀近世諸方主盟法門者，師弟子之賢不肖，何莫不然！因而賦此以慨〉，收入明·南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷 17，頁 5 上。

作事。孔明忠而早死，人恨其夭；褚淵老而失節，人恨其壽。是以謂之缺陷。」⁶⁰該文並見《鑑古錄》之〈閔世〉門（卷26，頁20下）。觀此可知，南源對《日纂》的接受並未僅止於凡有所得、隨筆摘抄的紀錄方式而已，就中更見其添削刪飾、立目分類，自解釋至創造性重釋之用心。在條目之安排上，二書雖繫以題目相異之門類，但其釋義大抵通同，此於卷首小引知之甚詳。鄭瑄將「竭股肱之力，效忠貞之節，繼之以死」的孔明（181-234），與事宋齊二朝、位極人臣的褚淵（435-482）對舉，凸顯二人對君王托孤的不同抉擇。孔明並非早死，而褚淵亦非長壽，忠不忠與夭壽或否的攀緣比附，是後人對其死生不逢時的主觀論定。將懷抱鴻鵠之志、「能以書生作良將」的南宋能臣李綱（1083-1140），與活躍於北宋英宗、神宗朝的變法宰相王安石（1021-1086）並觀，則有意強調品德才幹與知遇不遇間未必存有相應關係。⁶¹是以天無全功、人無全能，面對如是缺陷，鄭瑄試圖由道家立場予以合理的解釋：「從來清福洪福皆由於前世前緣，而一不出於自然，似與造物者爭衡，終為天地所忌，所以反是。」⁶²

南源一方面從鄭氏之說，考鏡古史百家著述，通過觀看歷史發展的規律，清醒地認識到世間福禍相倚、安危相易的軌則，從而肯定儒家「戒慎恐懼」、道家「守雌抱樸」的安身立命之道，具有鮮明的三教融合思想色彩：

眼前時事如半局殘棋，雌雄安鬪鏡裡豪華，直一場夢幻。頭角強爭，醒後那見輸贏，局散何分勝負？袴下興劉，臥薪返越，《易》所以借觸藩也。為腹不為目，知白而守黑。猶龍氏，其為萬古聖賢師乎！⁶³

尤其身處鼎革之際，生死交關、降清與否都是眼下士子直須面對的重要課題，勿論選擇如何，難免深陷「彼短此長難盡識」，保身、完節難俱全的窘境。他勸人應時刻善養赤心，「有權君莫倚，倚則喪其真；有財君莫恃，恃則徹骨貧」，⁶⁴以避近身之禍。另一方面，復將鄭瑄視為現實對象加以解讀，進行今昔人事的檢覈與反思。關於鄭瑄，字鴻逵，有號漢奉，閩縣下渡人，世家業儒。據史載，他是崇禎四年（1631）進士，曾供職於南京戶部主

⁶⁰ 明·鄭瑄：《昨非庵日纂（二集）》卷8，頁324。

⁶¹ 一如歷朝文人對於王安石的論斷褒貶不一，鄭瑄對其人格特質和政治所為之評價亦不遑多讓，《日纂》中即收入大量相關文字，散見諸門類中，如〈宦澤〉記：「夫王安石自家廉儉，實欲為國興利，但太立法而必行之，又身居尊位不知下情，堅持至死。居官者可不虛謙審物？乃以善心行惡事哉！」明·鄭瑄：《昨非庵日纂（一集）》卷1，頁23。

⁶² 明·鄭瑄：《昨非庵日纂（二集）》，頁324。

⁶³ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷20，頁1上。

⁶⁴ 明·南源性派：〈勸世〉，收入明·南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷1，頁9上。

事、嘉興知府、浙江副史，累遷至工部尚書加太子太保。因為官清廉、斷獄明決，主持教化之餘，又興修水利，頗為世所稱道。時地方著名官員或素具名望者紛紛予以極高評價，如馬鳴起（1583-？）品第「以清慎聞而其才宏氣靜」；「仕則著其清節，學則遍乎群書」。⁶⁵顧錫疇（1619年進士）謂之「余以甲子之役得鄭子，已知其有安治天下之材」；「為世變而憂之慮之者，得鄭子而可以大匡矣」。⁶⁶陳繼儒尤其推美「鄭大夫乃我導師耳」，「出守嘉郡卓然端冕而有德威」，「讀書不大畜不休，不貫串不休，不提醒人心不休，不歷歷見之行事不休」；其「《昨非菴日纂》讀之豈惟救時克亂之豪傑，且將弘悟而得道焉」！⁶⁷此外，時有名士何如寵（1574-1641）、祁彪佳（1603-1645）、侯峒曾（1591-1645）、余煌（？-1646）等人，亦慷慨為《日纂》題詞書序。他們都是江南地域社會重要的善書運動成員，通過文人間的互相標舉，鄭瑄克己奉公、省心砥行的高潔形象逐漸深植人心。

而自明朝國變以還，鄭氏又相繼輔佐南明福王朱由崧（1607-1646）、唐王朱聿鍵（1602-1646）；一度為鄭成功請發烏銃，觸怒君主。及隆武政權瓦解，變節降清。最終，以其曾位居故朝要職，不為清廷拔擢，未久齎志而歿。當時同樣出身福州的儒者陳燕翼（生卒未詳）批評：「瑄以庸才而尸大位，保身家妻子之念重，故自皇上登極以來，無所建白。所薦二三人，皆閩地之錢神有靈者，上目之無骨力，知人哉。」⁶⁸往後，更為民國史學家錢海岳（1901-1968）名列叛臣之流亞。可以說，鄭瑄的歸順之舉，幾乎一筆勾銷他在政治上付出的努力與成就。對於鄭氏的政治際遇，南源抱持的同情不可謂小。正是深刻體認到儒、道二教猶不足以對治世間苦厄煩惱，於是他鼓勵人們將追求完滿生命的願望，寄託於佛法。詩末云「人生萬事要稱心，且待當來問彌勒」，彌勒菩薩作為釋迦佛法的延續，未來佛教的引渡者，在教理上強調淨土的此岸性與自力作用；苟能於人間求得菩提，當下即可朗現臻致理想之境，不待往生西方佛土。叩問彌勒，明確表達南源對斷惡善行的積極認識，即在肯定修善的同時並不否認惡念、惡事的存在價值。他承認並接受聖俗賢愚心無全善的缺陷，平等看待人人戮力「若解知非，改惡行善，罪自消滅」⁶⁹的精進過程。從而，在確立道德實踐與社會地位間的制衡關係之餘，嘗試在知識份子對理想社會的想像，是「由一種互相連結的身份等級關係所構成，各種身份對應著具體的責任，菁英成員——士人、官員和鄉紳對其進行家長式的監督」⁷⁰基礎上，進一步將此絕對的監督權力向上交由虛空妙有

⁶⁵ 明·馬鳴起：〈昨非菴日纂二集序〉，收入明·鄭瑄：《昨非庵日纂（二集）》，頁217-218。

⁶⁶ 明·顧錫疇：〈昨非菴日纂序〉，收入明·鄭瑄：《昨非庵日纂（一集）》，頁7。

⁶⁷ 明·陳繼儒：〈昨非菴日纂序〉，收入明·鄭瑄：《昨非庵日纂（一集）》，頁10-12。

⁶⁸ 鄭燕翼：《思文大紀》卷5，收入續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書·史部》冊444（上海：上海古籍出版社，1995年據南京圖書館藏清抄本影印），頁54。

⁶⁹ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷18，頁1上。

⁷⁰ 包筠雅著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清時期的社會變遷與道德秩序》（上海：上海人民出版社，

的佛法勘驗而非天地自然，以彌補天無全功、人無全能的現實缺陷。如此一來，便為人人擁有追求幸福的權利提出保證。說明南源欲通過聖教，恢復「禪林禮樂之興，家國之治」，以陰翳皇化的根本信念之所在。

四、嬗變與選擇：基於佛教立場對《世說》、《崇行錄》和《日纂》三書進行的敘事重構

《鑑古錄》作為一部勸善懲惡的道德寶鑑，固然反映儒家教化思想之普世價值，從叢林教育的角度看，它在落實僧團戒律和規範居士行儀上，亦扮演舉足輕重的角色。一方面，南源遵照《黃檗清規》（1672）中明訂從事外典之學的準則：「凡是黃檗兒孫須依《黃檗規約》持戒禮誦，增激參禪。禪暇不妨博覽藏典、尊宿語錄；智力有餘者，博及群書，庶幾可矣。」⁷¹或將《鑑古錄》視為釋氏輔教書籍，鼓勵修禪者倘有餘力，應學而時習之，其云：「儒釋雖殊，樂善則一。列門分類，無非欲人制行，樹名謹身，脩德為本。故真俗該羅，雅言叢出，庶均緇白之習覽也。」⁷²另一方面，復依株宏《緇門崇行錄》（以下簡稱《崇行錄》）編排道德十行以為僧伽效尤之典範，⁷³強調循序漸進、次第修行的重要性之外，⁷⁴

2021年），頁263。

⁷¹ 明·嗣法門人性瑄木菴閱、法孫性澈高泉編修：《隱元和尚黃檗清規》（京都：一切經印房武兵衛，寬文12〔1672〕年序刊本），頁16上。

⁷² 明·福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷1，頁10下。

⁷³ 按：試比較《鑑古錄》各門小序與《崇行錄》諸目總論，或可清楚看見南源禪師對《崇行錄》十行精神上的接受與再詮釋。如《崇行錄·清素之行第一》云：「比丘，華言乞士也，清淨自活，名曰乞士。而多求，而多畜，而多事，不亦實叛其名乎！旻師而下諸公，千載至今，風流未泯也。聞其風而不興起，尚得為比丘乎哉！」《鑑古錄·清操》則進一步解釋云：「一室蕭然凜凜，清風匝地；萬緣掃絕，峨峨直節摩天。名既聞于萊國，宜卻夜饋黃金；形以委于敗蘆，任使床堆白雪。其或濫受檀波律部，必膺冥報。虛糜廩祿，官箴寧免天刑，縱然四壁皆空，不敢一塵妄受，此立世潔身之要軌也。」明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷4，頁1上；明·雲棲株宏：〈緇門崇行錄序〉，收入《蓮池大師全集（雲棲法彙）》冊2（臺北：佛陀教育基金會，2020年據金陵刻經處藏光緒廿三年〔1897〕刊本），頁2145-2146。

⁷⁴ 《崇行錄》全書按僧行之輕重緩急，將古代高僧小傳次第臚列十行之下，包括清素、嚴正、尊師、孝親、忠君、慈物、遲重、艱苦、感應，其內容亦是《鑑古錄》中收入僧家故聞的重要來源依據。株宏自稱：「十行修而得備，則任法之器也。地良矣，而後佳種投；心醇矣，而後至言入，無上菩提庶可希冀。不然，一鄙夫耳！人道未全，焉知佛道？即使利根多慧，而慧彌多，障彌重，將安用之？」明·雲棲株宏：〈緇門崇行錄序〉，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》，頁2123。從而，又於〈規約〉中要求所有住山僧眾於「《遺教》、《警策》、《崇行》等，皆應熟記力行，半月抽考數人」，以為行誼之依憑。明·雲棲株宏，《雲棲共住規約》，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》冊4，頁4811。

順時制宜，進一步擴增道行三十門類。並依佛教六度規模全書人物言行：

六度	布施 持戒 忍辱	慎行、謹言、化澤、清操、慈生、種德、信義、雅量、親緣、師友、忠節
	精進	教誨、嚴正、高尚、惜福、方便、內省、悔過、策進、守雌、勤力
	禪定	晏休
	般若	警貪、戒瞋、識鑑、閱世、心地、德感、善徵、惡報

所謂六度又稱六波羅蜜，包含布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若，是大乘菩薩為成就佛道而實踐的六種德目，攝盡一切法門萬行。綜觀《鑑古錄》類目劃分，自〈慎行〉至〈忠節〉，乃就人之能恪守律己、捨貪愛眾、包容有度，加以推崇、讚美其高潔品德，以此見其中可為矜式者。首揭行者修道之四種儀止：以戒為師，心為其主，故處世品行為先，〈慎行〉居於首；言與心相為表裏，發言當理，起於能思，故〈謹言〉次之。再次〈化澤〉，言及化導之恩澤；在儒教以倫理綱常治國教民，如《世說》曰政事，《日纂》曰宦澤；而在釋教尤以弘法濟生為要務，或稱度生。再次〈清操〉，專談立世潔身之要軌，不以言語機鋒、共談析理為能事，唯以清淨行履照見自性、無有諂曲。凡此，猶如《世說》始於孔門四科之〈德行〉、〈言語〉、〈政事〉和〈文學〉，本源儒家理想之士行般，《鑑古錄》首揭四行亦是基於五戒十善之旨趣形塑佛子行儀。又如〈慈生〉，專談戒殺護生、放生功德；〈親緣〉、〈師友〉、〈忠節〉乃對《崇行錄》〈孝親〉、〈尊師〉、〈忠君〉及《日纂》〈敦本〉之歸納總結，述及大孝、小孝與赤誠；而〈信義〉、〈雅量〉二門，或與儒、釋二教融合之旨要深契，論說誠實、道義與寬容之美德。是以上述十一類目既源於五戒，亦通於五常，其開宗明義揭示人道根本精神。凡此，乃就世間人倫秩序中彰顯平等慈悲之入世本懷。

自〈教誨〉至〈勤力〉諸篇什，勸進行者發起勇猛策勵之心修持其餘五度，二六時中虛心自省，潔己依師，念念提起菩提心，信堅意切，一路向上。如〈惜福〉言常作知足簡約之想，因人身難得，「凡事寧儉莫奢，寧淡莫豐，省得一分是真實受用一分，留有餘不盡之巧以還造化，留有餘不盡之福以遺子孫。」⁷⁵如〈方便〉謂廣施軟言慰語勸諭一切眾生，使迷者覺醒、罪者悔過，是利樂精進法布施、眾生忍，具足無量功德。而〈晏休〉之篇，揭示有道者身心脫落自在、無有罣礙，能安住現前法樂中，譬如「月白風清，樂得身

⁷⁵ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷15，頁1下-2上。

遊象外；寒霜果熟，自然香遍人間。」⁷⁶是為言說禪者工夫與境界。

至於〈警貪〉迄至〈惡報〉，多陳因果報應、靈驗感應之事。一者記人之德與失德以為借鑑者，或據業報之道德屬性分善惡兩報，即《增一阿含經》云：「夫人修其行，行惡及其善，彼彼自受報，行終不衰耗。如人尋其行，即受其果報，為善獲其善，作惡受惡報。為惡及其善，隨人之所習，如似種五穀，各獲其果實。」⁷⁷如〈警貪〉、〈戒瞋〉、〈善徵〉、〈惡報〉，乃就世俗諦之角度說明定業不可轉的道理。二者藉由因果輪迴管窺六道之生死緣起、生存狀態乃至一國、一代之文明盛衰易替，使覽者破除顛倒妄想、迷信業障，斷盡無明，止息煩惱，從而回歸清淨自性，開啟真實覺悟的般若智慧。此或就勝義諦之角度而論。復如〈心地〉，極陳世人承受吉凶、福禍繫乎一己之念，欲廣福田全憑心地不在寶地。南源云：「夫心地無欺，靈光不昧，求地為積德之基，積德乃求地之本。未得地當積德以求之，既得地當積德以培之，自然先靈得所，世代綿興。苟或不循天理，惟藉力謀，欲昌後裔，其可得乎？」⁷⁸此其一也。

其二，從弘法濟生的角度看，《鑑古錄》集中描述關於佛陀聖賢、高僧名士演法傳道的嘉言懿行，不僅展現釋氏四攝的利他精神，包含布施、愛語、利行、同事等四種方法以攝受眾生，幾可堪稱是一部「佛子底教科書」；與此同時，書中摘自三教經藏、語錄筆記、史傳稗乘及詩詞文集之故實舊聞，亦是菩薩行者應機說法的重要談資，依據眾生之根器、喜好不同，隨其善巧方便，使之歡喜信受，頓入佛智。誠如《妙法蓮華經》所云：

譬如三千大千世界山川谿谷土地，所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽卉木叢林及諸藥草。小根小莖小枝小葉，中根中莖中枝中葉，大根大莖大枝大葉。諸樹大小，隨上中下，各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長。華果敷實，雖一地所生、一雨所潤，而諸草木各有差別。⁷⁹

雖謂法性平等，無高低之分，然三草二木天賦小大不同，於是「各有所受」。南源既考量到眾生稟性、資質利鈍殊異，而參請機緣往往深淺不一，故有所謂「每類之中，賢否並列，

⁷⁶ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷22，頁1上。

⁷⁷ 東晉·罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》卷51，收入日·高楠順次郎、渡邊海旭等監修：《大正新修大藏經》冊125（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁826。

⁷⁸ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷27，頁1上。

⁷⁹ 後秦·龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《妙法蓮華經》卷3，收入日·高楠順次郎、渡邊海旭等監修：《大正新修大藏經》冊9，頁19。

法戒兼存」，「真俗該羅，雅言叢出」⁸⁰的編纂見地。如欲對上根之機者示轉，即呈三教經文、高僧行實與語錄，告以諸法實相、十如之理；對中根之機者勸轉，則施以種種譬喻故事，如寓言、史傳、筆記、詩文一類，使其了悟一乘道理；而對下根之機者證轉，或反覆宣說晚近真實之報應、勸善故事、靈感傳記等內容，以曉宿世因緣，令其辨明實相。要之，務使教理普被三根、聖凡均霑，以達隨緣說法、無所罣礙之境界。

至如南源日常援用《鑑古錄》應機說教之實態如何，不妨就其與僧俗往來的詩文書信比併觀之。次以牧野吉峰（1597-1669）居士的信件內容為例：

宋杜孟遊太學，因蔡京用事，幡然而歸。嘗訓子孫曰：「忠孝，吾家之寶；經史，吾家之田。汝能守之，吾無憂矣。」時號為寶田杜氏。居士天性孝友，忠信起家，呵護法門，始終無間，又出杜公一頭地耳。客秋蒙駕光臨山中，不惟本師加悅，而泉石亦覺增榮。信乎吉人天相，無往而不稱慶者也。⁸¹

上述所用杜孟之事，後收入〈教誨〉門中。⁸²牧野吉峰，本名成常，法名高賢院吉峰性謙。出身旗本武家，承下野國梁田郡千石家業；初仕書院番士，累遷巡見守、奉行之要職。官宦期間，曾領命參與大阪之役、江戶城之營造與重建、堀田正信（1632-1680）事件之調查，及以幕府相關宗務等重大事宜；也曾為隱元主席普門一事之請願活動而奔走多年。隱元讚美其「法護之心切，竭盡心身，真法門之屏翰」⁸³，是禪宗門內著名的外護居士，並同木庵性瑫、即非如一（1616-1671）、大眉性善、高泉性澈（1633-1695）等人相善，留下為數不少的酬答書簡與詩偈。據獨耀性日（？-1652-？）所編之《普照國師年譜》，可知成常登禪拜謁隱元的時間在寬文四年（1664），⁸⁴即致仕後翌年，時年四十八歲；未久，南源即稍此封回信。文中，南源以杜孟之事比擬成常，似暗指其退位可能與當時幕府權臣酒井忠清（1624-1681）專擅朝政有關，於是以杜氏家訓勉諭成常順勢而為，將重心轉向修身齊家一途上。時隱元亦有詩寬慰：「清秋一片月，遠照檠山堂；艸木含靈彩，林巒澈夜光。九重

⁸⁰ 明・福唐沙門性派南源：〈鑑古錄凡例〉，《鑑古錄》卷1，頁10下。

⁸¹ 明・南源性派：〈復牧野吉峰居士〉，收入明・南源性派著，門弟子道曜等編：《芝林集》卷22，頁14上下。

⁸² 《鑑古錄》原文記：「杜孟遊太學，因蔡京、童貫用事，幡然而歸。嘗訓子孫曰：『忠孝，吾家之寶；經書，吾家之田。汝能致力，吾無慮矣。』世號寶田杜氏。」見明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷12，頁5上。

⁸³ 日・隱元隆琦：〈與牧野吉峰居士〉，嗣法門人性瑫等編：《黃檗和尚太和集》卷2，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂隱元全集（第七卷）》，頁3298。

⁸⁴ 獨耀性日：《黃檗開山普照國師年譜》，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂隱元全集（附錄）》，頁5244。

分紫氣，百寶燦文章；桂影巖中秀，檀風格外香。水天無異色，大地盡清涼；念念互相映，功勳莫可量。雖然霄漢隔，心盡矣全彰；仁者善無息，老夫益自強。堪為正法護，鐵鑄一心腸；吾道亙萬古，美名共遠揚。」⁸⁵此復是一證。

而為有效推動黃檗禪法在地化發展，致力於尋繹適切的教化方式，契合日本僧俗之生命經驗與知識背景，藉以說明中日兩國對於世間法、出世間法理解的一致性，是南源傳禪的又一大特點。《鑑古錄》中不僅羅雜若干耳熟能詳的日本名僧大德故事，如天台宗之最澄、願西尼、圓珍、性空上人；真言宗之空海、忍性、智泉；法相宗之行基、明詮；禪宗之東山湛照、泉湧俊苒、關山慧玄、釋照蓮、無本覺心（法燈）、禪喜、春屋妙葩、古先印原、夢窗疏石、永平道元、行巡、道融、寂室元光、榮西；淨土宗之永觀、妙尼、證空、德一、源算；淨土真宗之證如上人、華嚴宗之明慧（惠）上人云云，族繁不及備載。尚記載許多古代著名的賢者高士，如聖德太子、清和天皇、東亭皇子、慶茲保胤、長屋王、源親元、平時賴等，他們或因護持三寶名留青史，或以才德兼備享譽朝野，堪稱一代之楷模。至於潛德隱行於市井的普通百姓或無名氏卒，南源同樣青眼有加：

日本江州獨覺樵夫，嘗以樵蘇為業。一日攜子入山，就樹陰而憩。時值孟冬，山風凜冽，木葉凋零，顧謂其子曰：「汝見落葉乎？與人生無異也。方春之郁郁，當夏之森森，經秋而色變，至冬而葉凋。人生一世亦如此也，十許歲時如春，二三十歲如夏。我今過六十，正如秋後之衰葉俟風耳，豈可長保！吾將隱於此，觀落葉而課佛，作淨土之遊也。」其子聞樵夫之言，亦不肯捨，遂依左右晨昏汲水，拾果以奉。

86

上述故事雖收入〈晏休〉門，如以樵夫子之孝行觀之，收入〈親緣〉亦無不可。文中，獨覺樵夫因觀天地自然之變化，而體悟世間萬物成住壞空的道理，於是決意遁入山林，冀「作淨土之遊」。樵夫雖出身微賤，言語平淡，非可與飽讀經綸之士比擬，然他捨愛絕塵、清修自處的好道行為，卻與南源筆下的禪門高僧或名賢隱士不一不異，誠知人間世智辯聰與釋氏般若智慧，無必然相涉之理。更遑論念佛行門看似至簡至易，欲求一心不亂、淨念相續的三昧境界，絕非一蹴可幾。南源據此說明開悟機緣雖依根機不同有急緩之別，卻無有身分貴賤之分，惟求諸己心清淨無為；一如樵夫頓除妄念，悟無所得，亦不曾向外攀緣般。

⁸⁵ 日・隱元隆琦：〈仲秋五日喜外護吉峰居士至〉，侍者性派等編錄：《黃檗隱元和尚雲濤三集》卷 2，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂隱元全集（第八卷）》，頁 3562-3563。

⁸⁶ 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷 22，頁 9 上下。

凡此，當係修道行者最應自慎自警之道。可以說，獨覺開悟漸修一事，對於初修佛法或根機中下者而言，洵具有相當程度的示範意味，或可視為晏休之說的另類代表。

其三，從時代思想的發展角度看，《鑑古錄》對《世說》和《日纂》的文體借鑑與因革，一方面展現出南源致力會通當代三教思想，調和世與出世間道德倫理關係之特色；另一方面，是書的真正創新之處，尚在於對彼時民間流行的信仰實態，具有較為深刻的觀看與對話，如南源對當時盛行的道教養生術和風水堪輿即抱持否定態度，並直接影響其對《日纂》門類的調整與刪改。包括：（一）重新發明〈徑地〉之旨趣，並易改目名作〈心地〉。南源有意刪削《日纂》中一切專談風水有驗而未及修身養性的奇聞軼事，揭露以「心」代「徑」的著述意圖。（二）刪除〈頤真〉一門之內容，並試圖將道教所談心性壽命、血氣神明、形體臟腑、七情五志等養生技藝，納入佛教的報應機制加以勘驗。換言之，即主張通過道德修行取代攝生之術，相關記述散見諸門類中。

是以中國古往今來大行風水堪輿諸說，其流派之紛呈、支脈之繁雜，以至明清時期曾開啟一片眾聲喧嘩的局勢，盛極一時。故祿宏輒有慨歎：「世人信風水尤甚於命，所以然者，命定於有生之初，而風水則即今可以措置者也。以故信之至切而求之至勤，罕有能破此惑者。」⁸⁷頗堪玩味的是，不惟明清時人好尚圖謀風水，乃至江戶日本的民間百姓亦有此風之好，洵不亞於中國。如《鑑古錄》中，可見即非禪師向檀家陳戒陰陽地相不可盡信的场景：

即非一禪師因檀越問墳宅地理之說可信否，師曰：「地靈則人傑，似有此理。然山川之秀氣與當人之正氣，凝結致產聖賢，發科甲、榮祖考、昌子孫，所感而然。所謂留心以福善，斯言盡之矣。若平生無一德可稱，欲希風水之蔭，何異望石女之生兒也。」⁸⁸

即非向問者釋疑，風水堪輿所以能庇蔭家宅子孫，不單就因擇得良地而處所致，更是緣於平時種善積德使然。他從佛教正、依二報的觀點說明風水之效驗，將一己之身心生命（當人之正氣）視為正報，將山河地理乃至世間國土（山川之秀麗）視為依報。依報隨正而報生，隨正而報轉，故兩相感應方可能獲「產聖賢，發科甲、榮祖考、昌子孫」之福報。顯然，對即非來說，不求進德修業而欲憑風水方位改變興衰吉凶的做法，無疑是勞而多費、緣木求魚。

⁸⁷ 明·雲棲祿宏：《直道錄》，《蓮池大師全集（雲棲法彙）》冊4，頁4138。

⁸⁸ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷27，頁3上。

除世俗好談家宅、墓相經營之術，當時佛門子弟對伽藍院殿、塔廟淨室的置辦籌措，同樣趨之若鶩。雖說佛教叢林興建伊始，已有卜地建寺之傳統，此於釋教史乘方志、詩文筆記中多有載錄，而世人尚有「天下名山僧占多」的說法，固非秘事，但也絕非鼓勵僧家「棄捨如是之法而返隨逐世間卜筮、種種占相吉凶等事，貪著樂習。」⁸⁹然迄至晚近，好營風水數術卻不知勤勉修為的不肖僧眾，層出不窮，幾成禍端。南源就此嚴正黜斥：

世人爭謀風水，預卜墳宅以為子孫之蔭。至為僧者尤甚，此皆不達深理，愚禍甚矣。予觀一源寧、幻有傳同塔在龍池，而一源則斷嗣久矣，而幻有則出密雲悟嗣之。悟稱臨濟中興，主天童眾近十萬指，今普天之下皆其支派，則風水之說安在哉？⁹⁰

迥異於即非對檀越採取委婉中和的勸誘態度，南源對於時下僧道雜談風水的亂象，顯得不置可否。上述引文以明代高僧一源永寧（1292-1369）與幻有正傳（1549-1614）二人為例，強調法賴僧傳、宗門興廢在於僧德不在造塔的事實。雖說以入世弘法作為法脈繼絕的價值判准未必公允，然幻有之下人才輩出，代有傳承，尤其密雲一脈一枝獨秀，開枝散葉，大振臨濟之宗風，誠屬事實；若非密雲自身「操履嚴峻，有古尊宿之風，行解相應，與末世之狂禪迥別」⁹¹，固不可得。而其法嗣費隱通容（1593-1661）、隱元隆琦，亦皆法中龍象，能兼與傳禪東西兩黃檗，再開臨濟中興氣象，無非事在人為。正是如此，南源復援費隱以身作則、不置骨塔事為例，再次說明風水不足為僧者所道：

費隱和尚壽塔在黃檗後。示寂福嚴，臨終告眾云：『老僧死日不可出訃音，不可受諸方吊（弔）祭。早死下午即燒，不可留骨石於福嚴，亦不可移骨往黃檗，即時火滅灰飛，吾之後世畢矣。免造塔占人間地、費世間財。既然如是，行狀不須修，塔銘不須用。』古來尊宿多不重此等文字；吁！三讀師言；曷啻字字金玉上碑。今人自不量德；妄意風水之謀者；可以愧死矣。」⁹²

就此觀之，黃檗家風不涉堪輿利養之事，其來有自。而南源斥邪破迷、改風遷俗之心切，

⁸⁹ 隋・菩提燈譯：《占察善惡業報經》卷上，日・收入高楠順次郎、渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》冊17，頁902。

⁹⁰ 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷27，頁7。

⁹¹ 明・黃端伯：〈密雲禪師語錄序〉，明・密雲元悟口述、嗣法門人如瑩等編：《密雲禪師語錄》卷1，收入新文豐出版公司：《嘉興大藏經》冊10（臺北：新文豐出版公司，1987），頁1上。

⁹² 明・福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷27，頁14上。

亦是不言而喻。

再論養生。相較於祿宏在《功過格》中鼓勵世俗廣傳道教衛生保健、養生書籍與藥方的折衷立場，並將之視為善舉之一，⁹³南源對道教方術之說則持保留態度，勿論〈頤真〉中不乏涉及茶酒飲食、靜坐調息或攝生練功的養生理論基礎，與當時的佛教修行觀頗有相合之處，亦然。他相信人之性命夭壽、容貌妍媸、疲癯殘疾全然由輪迴果報造作聚合而成，縱「得道仙人，猶不免于無常宿對，況現身作惡者乎？」⁹⁴故而認為，與其汲汲於攝生護體、煉丹服餌等保命延壽的外在事相上，毋寧一心至誠持戒念佛、斷惡修善，從內在心相上解決業力問題，如此方有可能轉惡因為善果。譬如元代高僧古鼎祖銘（1280-1358）因誠心禮佛祝禱，得神力加披，而化四賤相為莊嚴相，獲得福德善報，即是一絕佳觀看例證：

古鼎和尚生稟侏儒，唇褰齒露，聲噪膚腠。有相者謂曰：「師之生稟乃四賤相也，前程不言可知耳。」師因立誓禱觀音大士，晝夜禮念無歇，如是者二十年，其相皆變。後相者復至，大驚曰：「吾師今日之相，非昔之比。福德滿面，當居顯位，大振宗風。」是年出世隆教，遷普陀，轉中竺，後主徑山十二年。壽七十九坐化。⁹⁵

上述引文，事見〈徵善〉。宛若《賢愚經》中的波斯匿王女波闍羅，因前世惡心輕慢辟支佛，自造口業，故今生償得惡相報，「皆由宿行罪福之報」所感致。復因「至心遙禮世尊」，「見佛身，益增歡喜；因歡喜故，惡相即滅」，竟轉身而現「端政奇妙，容貌挺特」之姣好姿容。⁹⁶文中雖未深究古鼎前生因造何業、感得如此惡報，然從作者措意描寫其經年度誠禮佛之舉，致使「其相皆變」、「福德滿面」，變相之餘且改造自身命運的結果來看，其意在藉古鼎親身經歷向眾證明佛教經典的真實不虛，直指世間萬般由心不由人的道理，乃不言自證。

通過上述關於《鑑古錄》和諸書內容的比較分析，可知南源禪師在敘事立場與策略上的著述特色：首先，是書作為一部僧家筆記，其著述目標首先在於援文字般若弘傳佛法，接引有情眾生依止正道修行，因此全書看似在《日纂》三編二十門類的題目、內容基礎上進行因革損益，實則無論在體裁的建構或選文的標準上，均有意識地遵循佛教六度四攝的

⁹³ 于君方著，方怡蓉譯：《漢傳佛教復興——雲棲祿宏與明末融合》（臺北：法鼓文化，2021年），頁192。

⁹⁴ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷30，頁10下。

⁹⁵ 明·福唐沙門性派南源：《鑑古錄》卷29，頁3下-4上。

⁹⁶ 元魏·涼州沙門慧覺等在高昌郡譯：《賢愚經》卷2，日·收入高楠順次郎、渡邊海旭等監修：《大正新脩大藏經》冊4，頁357-358。

修行法門，並會通祿宏《崇行錄》僧伽十行規模之，從而揭示禪師對時下儒道二家所採取融合但有主次之別的態度。不僅著眼於以佛教為主、儒道為輔的思想理徑外，對於道教及民間信仰的認識和是非判准，亦是站在佛教經典的立場加以辨明——即將傳統風水、養生方術等諸說視為迷信，一概不取。凡此，不僅呈現出與儒者鄭暄相異的著述意圖，甚至較之同時代的僧家祿宏以各種佛教融合實踐的方法回應時代潮流，也顯得更加保守謹慎，或肇自二人所處的時空環境不同使然。

其次，在敘事策略上，南源雖接受並選擇保留《世說》分門隸事、尺寸短書的志人筆記體形式，給予《鑑古錄》作為文學作品所具備的獨特風采與可讀性，然其本質到底不同於《世說》強調「遠實用而近娛樂」、「固為賞心之所作」的審美旨趣，又或對語言文字的把握繫諸「記言則玄遠冷雋，記行則高簡瑰奇」之玄心洞見。誠如前述，《鑑古錄》既基於普世濟世的實用立場，與鄭暄《日纂》主張「史鑑」、「自鏡」以修身的自利精神合轍，另一方面，復不廢善書廣陳果報以行勸善教化的利他之舉，而與《世說》專志名士風流的雅賞心態大異其趣，實通過世與出世間的人物群像及其視聽言動，諦察三十門題目中蘊含之微言大義，進而作為積極入世、利他度己的行為準則。宛若芥子納須彌、一沙一世界般，是以若干具象的經驗世界指向重重無盡的抽象真如法界。換言之，此一宗教敘事策略是對《世說》和《日纂》深刻理解後，作者採取自體裁至題材上的自發性變革結果。

五、代結語：《鑑古錄》的時代價值與社會意義

打從黃檗宗懸祖燈東渡扶桑伊始，便注定是一場艱難且不對等的考驗。縱使隱元西來之初，「習禪之徒與操文之士，競相通刺乞謁者，上自公卿下至士庶，一時所趨向拜跪於其前，鐵門限亦將破矣。然真知國師之道德而隨喜參學者，空印（酒井忠勝，1587-1662）、泰翁（稻葉正則，1623-1696）、端山（青木重兼，1551-1628）諸公之外，僅僅可數也。」⁹⁷縱使黃檗僧團帶來中國伽藍七殿與集體修行的生活模式，意圖恢復自室町以後因密參禪化而被忘卻的如實禪修方法；在戒律不興的日本各地廣設戒壇，為僧俗二道舉行受戒儀式而不論宗門教外；積極出版可供禪門學習的行儀指導書如《黃檗清規》、《弘戒儀法》等，直接促成近世日本的佛教的復興運動之餘，亦推動宗學的蓬勃發展，⁹⁸影響甚鉅，不容小

⁹⁷ 不輕居士：〈江戶黃檗禪剎記序〉，收入日・木村得玄：《校注江戶黃檗禪剎記》（東京：春秋社，2009年），頁4。

⁹⁸ 日・伊吹敦著，張文良譯：《禪的歷史》（北京：國際文化出版公司，2016年），頁204-227。

觀。然而，一旦涉及各宗派間的政治權力與利益糾葛時，如檀家改宗、臨濟正脈等問題，⁹⁹作為外來的宗教者，黃檗宗齋來的明末佛教與文化都成為他者眼中的異端表現。

早年，乍到日本的南源也曾遭受過來自臨濟妙心寺僧不懷好意的言語攻擊：

的首座面目峭峻，人目為毒的。的曰：「甚好名！我自亦以毒的稱矣。」一時在黃檗山禪堂，明僧南源語曰：「日本禪亡如我老和尚之禪，不亦可尊哉！」的曰：「然，我亦知日本禪不及之。然某亦關東人也，洞濟二家禪師間有耕田博飯過日時者，以直裰伽梨掛田邊枝，自執鞭使牛，望之風規高古，不可以餘宗求之。某甲唯今掛錫於此山，飫覽隱元老漢禪夏了則欲起單。見其家風，有問答說禪如禪者，忽高唱彌陀佛有如淨土家者，忽亦有結印指畫如真言宗者。要之，如開雜貨舖，亦不見高古之風規矣。」南源默然。¹⁰⁰

當時最為日本叢林、尤以與之爭勝孰為臨濟正傳的妙心寺一派所詬病的，不外乎是黃檗禪法吸收自晚明以來融合禪、淨、教、戒為一體的佛教修行觀，以及遵循著明清樣式的各種叢林清規軌範。對於不少日本僧俗而言，黃檗家風誠然耳目一新。但對於承接中世紀以來五山叢林恪守宋元禪風的各宗僧團而言，無疑是巨大的威脅。的首座聲稱「不見高古之風規」一語，不僅體現對傳統的復古與追慕，同時包含對新興規範的貶抑、輕蔑。文雖以「南源默然」而止，但通過《鑑古錄》的成書意圖，首座終是得到回應。誠如南源自序所言：「倘有尚古之士向二六時中、四威儀內，果能深造力行，仰不愧天，俯不愧人，幽不愧鬼神，非但即此為從漸入頓之階梯，誠乃證聖成賢之基本。予不敢不合掌加嘆曰：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。』人皆可以為堯舜，豈不然乎！」如何體現高古之道行，遠比一味追求高古之風規來得更加重要。

南源視每位檀越為居士信徒，學習祿宏的弘教精神，以淺顯易懂的方式應機說法，對象不僅有武士貴族、知識菁英，也包括偌大的庶民百姓階層。他倣效筆記分類的文體形式纂輯《鑑古錄》，將人之道德行儀概括為三十種型態，並依佛教報應機制確立善惡言行和思想，就此提倡世俗道德的價值。就中，通過《鑑古錄》對《世說》文體上的敘事重構，尚可看見禪師如何在傳統禪宗筆記的書寫脈絡上，對於《世說》進行一次嶄新的閱讀、重釋乃至再創造之過程，從而呈現與《日纂》又或明清時期蓬勃發生的世說體續倣諸書相異

⁹⁹ 相關參酌日・竹貫元勝：《隱元と黃檗宗の歴史》（京都：法藏館，2020年），頁13-100。

¹⁰⁰ 日・龍華道忠撰：〈的首座說黃檗風〉，《正法山誌》卷7（日本國立公文書館藏寫本，年代不詳），無頁碼。

之文本樣貌。更甚地，緣於僧家的異地書寫及出版，同時給予這種體例產生更廣泛的群體接受和閱讀反響可能，無論對江戶幕藩體制的政治運作方針，抑或近世居士佛教的發展進程，都具相當程度的推進作用。而對於僧者來說，面對叢林戒律清規不興、僧團弘法活動衰微，以及流於過度世俗化發展的教界生態，《鑑古錄》尤其起到振聾發聵之作用，是一部度己度他的僧伽教育書籍。通過觀覽古往今來高僧賢師的嘉言懿行，可以清楚看見出家眾清修生活的如實狀態，當依何戒、做何行；一旦觸戒犯罪，布薩懺悔又何其重要。

總之，從《鑑古錄》門類設置的規範化、文本內容的秩序化中，可以看見：當十七世紀的中國知識分子（包含仕紳與儒僧）對於整個大時代集體走向失序、碎片化的過程而感到憂心忡忡，並開始投注大量的心力纂輯刊刻各種善書、功過格，以企圖「重建他們認為在明初中國社會確實存在過的道德和社會認同」，並「應用於不同社會階層的不同原則，然後明確互惠和互助的價值，以此來幫助恢復秩序」¹⁰¹時；日本德川幕府已憑藉國家權力，重整自織豐時期以來因遭軍事鎮壓而面臨經濟、政治、宗教、文化勢力多重崩潰的社會亂象。就中，佛教界在幕府頒布一系列的政策下（如寺院諸法度、本末制度、檀家制度等）得到保護與限制，雖暫時恢復內部秩序，旋即又因政治的過度介入、寺院的世俗化發展，走向另一極端的道路；教團失去弘法熱情與批判精神，並安逸於依附在現有體制中。如是背景下，南源亟需要做的，並非僅是向社會提出一個善與人同的道德世界願景，而是思考如何調整並恢復日本佛教界應有之秩序，讓所有歸入宗門戶籍的檀家們，不再將僧人僅僅視為是一名行喪葬祭奠等儀式的主事者，¹⁰²更是能夠遞與眾生正知正見、調伏煩惱的證道者。從而，藉由闡明佛教普世價值，推己及人，完善現實社會之倫理秩序。

¹⁰¹ 包筠雅著，杜正貞、張林譯：《功過格：明清時期的社會變遷與道德秩序》，頁199-200。

¹⁰² 木庵初至長崎時，有此一觀察：「（前略）此方佛法湮滅已久，不比我土風俗，微有干瀆，則眾口譏毀，是以未敢領也。（中略）某年前為省觀之行，以本師往攝州，住止未定，故客居於崎，淹留此方。法化不成法化，甚是無聊，不知者以為此方特殊。且此方人貴清不貴華，稍有利動於心，便不濟事。既到此方，無時不競競。前因有僧不作法，致疑謗紛紜，非本師德備，則一場笑具耳。」明・木庵性瑫：〈復慧雲褒和尚〉，嗣法門人道機編：《黃檗木庵禪師語錄（十四卷語錄）》卷12，收入明・木庵性瑫著，平久保章編：《新纂校訂木庵全集（第二卷）》，頁798-799。

六、 附錄

【表一】《鑑古錄》體例淵源比較一覽

《鑑古錄》 明・南源性派	《世說新語》 劉宋・劉義慶	《昨非庵日纂》 明・鄭瑄	《緇門崇行錄》 明・蓮池祿宏
慎行第一（76）	德行第一	◎	遲重之行第八
謹言第二（83）	言語第二	口德第十二	×
化澤第三（71）	政事第三	宦澤第一	×
清操第四（78）	×	冰操第二	清素之行第一
慈生第五（76）	×	廣慈第十一	慈物之行第六
種德第六（87）	×	種德第三	×
信義第七（71）	▲	▲	▲
雅量第八（85）	雅量第六	汪度第十	×
親緣第九（89）	×	敦本第四	孝親之行第四
師友第十（77）	×	×	尊師之行第三
忠節第十一（56）	×	×	忠君之行第五
教誨第十二（76）	×	詒謀第五	×
嚴正第十三（71）	方正第五	×	嚴正之行第二
高尚第十四（69）	×	×	高尚之行第七
惜福第十五（92）	×	惜福第九	×
方便第十六（82）	×	方便第十七	×
內省第十七（65）	×	內省第十三	×
悔過第十八（74）	自新第十五	悔過第十六	×
策進第十九（53）	▲	▲	▲
守雌第二十（85）	×	守雌第十四	◎
勤力第廿一（60）	×	◎	艱苦之行第九
晏休第廿二（68）	棲逸第十八	坦遊第六 韜穎第十九	◎
警貪第廿三（67）	▲	▲	▲
戒瞋第廿四（58）	忿狃第卅一	解紛第十五	×
識鑑第廿五（55）	識鑑第七	◎	×
閱世第廿六（83）	×	靜觀第八	×
心地第廿七（55）	×	徑地第十八	×
德感第廿八（60）	×	×	感應之行第十（15）
善徵第廿九（55）	×	×	
惡報第三十（49）	×	冥果地二十	

徵引文獻

古籍

- 東晉・罽賓三藏瞿曇僧伽提婆 SAMGHADEVA 譯：《增壹阿含經》*Ekottarika Āgama*，日・收入高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO 渡邊海旭 WATANABE KAIGYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 125 冊（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co.，1983 年）。
- 後秦・龜茲國三藏法師鳩摩羅什 KUMĀRAJĪVA 奉詔譯《妙法蓮華經》*Sad-dharma Puṇḍārika Sūtra*，收入日・高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO、渡邊海旭 WATANABE KAIGYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 9 冊（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co.，1983 年）。
- 元魏・涼州沙門慧覺 HUIJUE 譯：《賢愚經》*Damamūka-nidāna-sūtra*，收入高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO、渡邊海旭 WATANABE KAIGYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 4 冊（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co.，1983 年）。
- 隋・菩提燈 BODHIDĪPA 譯：《占察善惡業報經》*Zhan Cha Shan E Ye Bao Jing*，收入日・高楠順次郎 TAKAKUSU JUNJIRO、渡邊海旭 WATANABE KAIGYOKU 等監修：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 17 冊（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co.，1983 年）。
- 明・木庵性瑫 MOKUAN SHOUTOU 著，平久保章 HIRAKUBO AKIRA 編：《新纂校訂木菴全集》*Shinsan Kōtei Mokuan Zenshū*（京都 Kyoto：思文閣 Shibunkaku 出版，1992 年）。
- 明・南源性派 NANGEN SHOUHA 著，門弟子道曜 DAO YAO 等編，《芝林集》*Shiba Rin-Shū*（京都 Kyoto：平樂寺村上勘兵衛 Hei Ra Kuzi Murakami Kanbee，貞享三年〔1686〕刊本）。
- 明・悅山道宗 ESSAN DOUSHUU：《雲谷集（乾）》*Unkoku Shuu*（京都 Kyoto：貝葉書院 Baiyoushoin，元祿二年〔1689〕序刊本）。
- 明・密雲元悟 MIYUN YUAN WU 口述，嗣法門人如瑩 RU YING 等編：《密雲禪師語錄》*Recorded Sayings of Chan Master Mi Yun*，收入新文豐出版公司 SHIN WEN FENG PRINT CO.：《嘉興大藏經》*Jia Xing Da Cang Jing* 第 10 冊（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print Co.，1987 年）。
- 明・雲棲株宏 YUN QI ZHU HONG：《蓮池大師全集（雲棲法彙）》*Lian Chi Da Shi Quan Ji Yun Qi Fa Hui*（臺北 Taipei：佛陀教育基金會 The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation，2020 年據金陵刻經處藏光緒廿三年（1897）刊本）。
- 明・嗣法門人性瑫木菴 MOKUAN SHOUTOU 閱，法孫性澈高泉 KOUSEN SEITON 編修：《隱元和

- 尚黃檗清規》*Ingen 'Oshou Oubaku Shingi* (京都 Kyoto：一切經印房武兵衛 Issai Kyou In Bou Takebee，寛文 12〔1672〕年序刊本)。
- 明・福唐沙門性派南源 NANGEN SHOUHA 輯：《鑑古錄》*Kanko Roku* (出版地未詳 Unknown：石田茂兵衛 Ishida Mohei，天和三年〔1683〕刊本)。
- 明・福唐沙門性派南源 NANGEN SHOUHA 輯：《鑑古錄附延慶依原本禪師述皈元直指集拔》*Jian Gu Lu Fu Yan Qing Yi Yuan Ben Chan Shi Shu Gui Yuan Zhi Zhi Ji Ba* (日本龍谷大學圖書館藏，昭和 5〔1930〕年國栖教量寄贈寫本，日本龍谷大學圖書館藏)。
- 明・鄭瑄 ZHENG, XUAN：《昨非庵日纂》*Zuo Fei An Ri Zuan* (北京 Beijing：北京圖書館出版社 Beijing Library Collection，1996 年北京圖書館藏明崇禎刻本)。
- 明・鄭瑄 ZHENG, XUAN：《昨非庵日纂三集》*Three Collections of Zuo Fei An Ri Zuan*，收入四庫全書存目叢書編纂委員會 SI KU QUAN SHU CUN MU CONG SHU BIAN JI WEI YUAN HUI 編：《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* 第 150 冊(臺北 Taipei：莊嚴文化 Solemn Culture Business Co., Ltd.，1995 年據中國科學院圖書館藏明崇禎刻本影印)。
- 明・鄭燕翼 ZHENG, YAN-YI：《思文大紀》*Si Wen Da Ji*，收入續修四庫全書編輯委員會 XU XIU SI KU QUAN SHU BIAN JI WEI YUAN HUI 編：《續修四庫全書・史部》*Xu Xiu Si Ku Quan Shu-History Section* 第 444 冊(上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Classics Publishing House，1995 年據南京圖書館藏清抄本影印)。
- 日・江戸原三右衛門 EDO HARA SAN'EMON 著：《先哲叢談》*Sentetsu Soudan* (京都 Kyoto：朝倉八右衛門 Asakura Hachizaemon 刻，文化十三〔1816〕年刊本)。
- 日・泊如運敞 HAKUNYO UNSHOU 著，小師慈觀 JIKAN 編：《瑞林集》*Zuirin Shuu* (京都 Kyoto：前川茂右衛門 Maekawa Moe Mon 等，元祿六〔1693〕年刊本)。
- 日・原瑜公瑤 HARA YU 撰：《雙桂集》*Soukei Shuu* (江戸 Edo：須原屋伊八 Suharaya Ihachi 等，文化七〔1810〕年刊本)。
- 日・淨壽仙門 SENMON JŌJU 撰：《槃宗譜略》*Bakushū Furyaku* (京都 Kyoto：板木屋治右衛門 Hanganjiya Jiemon，元祿十二年〔1699〕序刊本)。
- 日・道契 DOUKEI 撰、大内青巒 OOUCHI SEIRAN 校：《續日本高僧傳》*Zoku Nihon Kousou Den* (東京 Tokyo：鴻盟社 Komeisya，明治十七〔1884〕年刊本)。
- 日・隱元隆琦 INGEN RYUUKI 著，平久保章 HIRAKUBO AKIRA 編：《新纂校訂隱元全集》*Shin San Kōtei Ingen Zenshuu* (東京 Tokyo：開明書院 Kaimei Shoin，1979 年)。
- 日・龍華道忠 MUCHAKU DOUCHUU 撰：《正法山誌》*Zheng Fa Shan Zhi* (日本國立公文書館藏寫本，年代不詳)。

近人論著

- 于君方 YU, JUN-FANG 著，方怡蓉 FANG, YI-RONG 譯：《漢傳佛教復興——雲棲祿宏與明末融合》
The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis（臺北 Taipei：法鼓文化
Dharma Drum Culture Publishing Corporation，2021 年）。
- 甘懷真 GAN, HUAI-ZHEN：〈山鹿素行《中朝事實》中的天下與中國概念〉“Shan Lu Su Hang Zhong
Chao Shi Shi Zhong de Tian Xia yu Zhong Guo Gai Nian”，收入葉國良 YE, GUO-LIANG、徐興慶
XU XING QING 編，《江戶時代日本漢學研究諸面向：思想文化篇》*Jiang Hu Shi Dai Ri Ben Han
Xue Yan Jiu Zhu Mian Xiang: Si Xiang Wen Hua Pian*（臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 National
Taiwan University Press，2009 年）。
- 包筠雅 CYNTHIA JOANNE BROKAW 著，杜正貞 DU, ZHENG-ZHEN、張林 ZHANG LIN 譯：《功
過格：明清時期的社會變遷與道德秩序》*The Ledgers of Merit and Demerit, Social Change and
Moral Order in Late Imperial China*（上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai People's Publishing
House，2021 年）。
- 合山究 GOYAMA KIWAMU 選編，陳西中 CHEN, XI-ZHONG、張明高 ZHANG, MING-GAO 注譯：
《明清文人清言集》*Ming Qing Wen Ren Qing Yan Ji*（北京 Beijing：中國廣播電視出版社 China
International Radio Press，1991 年）。
- 魯迅 LU, XUN：《中國小說史略》*A Brief History of Chinese Fiction*（北京 Beijing：團結出版社 Unity
Press，2005 年）。
- 鄭幸雅 ZHENG, XING-YA：《晚明清言研究——醒世病癒，自覺自解》*Wan Ming Qing Yan Yan Jiu:
Xing Shi Bing Yu Zi Jiao Zi Jie*（臺北 Taipei：文津出版社 Wen Jin Chu Ban She，2012 年）。
- 廖肇亨 LIAO CHAO-HEN：〈黃檗宗與江戶中期僧詩論析：以僧詩選集為進路的考察〉“An Analysis
of Obaku School and the Poetry-Monk in Mid-Edo Period: a Research Based on Anthologies”，《國
文學報》*Bulletin of Chinese* 第 62 期（2017 年 12 月），頁 33-58。DOI：10.6239/BOC.201712.02。
- 日・大矢根文次郎 OYANE BUNJIRO：《世說新語と六朝文學》*Sesetsu Shingo to Rikuchō Bungaku*
（東京 Tokyo：早稻田大學出版部 Waseda Daigaku Shuppanbu，1960 年）。
- 日・大槻幹郎 OTSUKI MIKIO 等編著，《黃檗文化人名辭典》*Obaku Bunka Jinmei Jiten*（京都 Kyoto：
思文閣 Shibunkaku，1988 年）。
- 日・木村德玄 KIMURA TOKUGEN 《校注江戶黃檗禪剎記》*Kochu Edo Obaku Zensatsuki*（東京 Tokyo：
春秋社 Shunjusha Publishing Company，2009 年）。
- 日・中野三敏 NAKANO MITSUTOSHI：《江戶文化再考》*Edo Bunka Saikō*（東京 Tokyo：笠間書院
Kasama Shoin，2012 年）。

- 日・石崎又造 ISHIZAKI MATAZOU：《近世日本に於ける支那俗語文學史》*Kinsei Nihon ni okeru Shina Zokugo Bungakushi*（東京 Tokyo：弘文堂書房 Shimizu Kōbundō Shobō，1940 年）。
- 日・竹貫元勝 TAKENUKI GENSHO：《日本禪宗史》*A History of Japanese Zen Buddhism*（東京 Tokyo：大藏出版社 Dazang Publishing Company，1989 年）。
- 日・竹貫元勝 TAKENUKI GENSHO：《隱元と黃檗宗の歴史》*Ingen To Ōbakushū No Rekishi*（京都 Kyoto：法藏館 Hozokan，2020 年）。
- 日・西村玲 RYO NISHIMURA：《近世仏教論》*Buddhist Thought in Early Modern Japan*（京都 Kyoto：法藏館 Hozokan，2018 年）。
- 日・伊吹敦 ATSUSHI IBUKI 著，張文良 ZHANG WEN LIANG 譯：《禪的歷史》*The History of Zen*（北京 Beijing：國際文化出版公司 China International Culture Press，2016 年）。
- 日・酒井忠夫 SAKAI TADAO 著、劉岳兵 LIU YUEBING 等譯：《中國善書研究（增補版）》*Zhong Guo Shan Shu Yan Jiu*（南京 Nanjing：江蘇人民出版社 Jiangsu People's Publishing House，2010 年）。

From Compilation to Interpretation: Navigating the Creation, Propagation and Influence of Nangen Shōha's *Kanko-Roku*

LIU, CHIA-HSING

(Received July 3, 2023 ; Accepted February 5, 2024)

Abstract

Nangen Shōha (1631-1692) is one of the outstanding practice Confucian monks are mobiles from China to Japan during the late Ming dynasty, and it is also the only poet-monks among the Ōbaku-zen. The unpublished anecdotes *Kanko-Roku* (1683) wrote after arriving in Japan and handed down poem collections are now at Komazawa University in Tokyo, which also imitates *Shi Shuo Xin Yu* and *Zuo Fei An Ri Zuan*'s form. Through an in-depth discussion of the book, not only help to rethink how does Lu Xun's criticized that the later books imitated *Shi Shuo Xin Yu* without its uniqueness and over affectation, but also to discuss the literary phenomenon of Oyane Funjirou's accusation of a popular reading of *Shi Shuo Xin Yu* in the Edō period, or Sakai Tadao's suggestion of the influence and circulation of Chinese morality books in Japan in the modern periods, and also Nishimura Ryo's exploration of the reception of the writings of the Masters Lian-chi in the Edō period, it will be supplemented with more detailed and evidence

Keywords: Nangen Shōha, *Kanko-Roku*, Ōbaku-zen, East Asian Sinology