

展開漢傳佛教的世界史： 書廖肇亨教授《倒吹無孔笛》後

王啓元
復旦大學

自從早年學界開展佛教史研究以來，中古以後的明清時代便長期被作為佛法衰落時期來看待，典型的論斷可見諸梁啟超《中國佛法興衰沿革說略》裡的觀點。由此，後人關於明清佛教的研究，亦處於被動地圍繞或回應這一“衰落”預設，證明或者反對此陳說，而陷於窠臼之中無法自拔。此種觀念上的束縛，一定程度上影響了明清佛教研究的視野及方法的更新。因之，即便近年以來嘗試反擊明清佛教“衰落”說的研究頻頻出現，內容亦局限於高僧懿行、宮廷護法或者義學學術復興、社會生活等層面略盡補闕之力；然從宏觀學術的視角來看，明清佛教領域依然稍嫌邊緣。筆者治學選題明清佛教的歷史與文獻，摸索十餘載，深感久困於此一時期海量文獻及複雜人物圈之中，平日無非繁瑣考證，畫地為牢、亦即新近所謂學術“內捲”之中，無可自渡；然仍以明清佛教所函內容之寬廣，遠非今日學界所揭示的範圍。比如近世佛教除中土僧俗互動之外，還有向外拓展的“兩翼”，亦由學界漸次闡發。其中一翼，為近世漢藏佛教與明清佛教的內亞性，即印藏及西域佛教對明清王朝的影響，以

近年沈衛榮教授及其團隊對元明以來中原宮廷尊奉《大乘要道密集》的考察為代表，開啟了明清“漢藏佛教”話題的研究範式。另一翼則為近世佛教的東亞性及其與海洋的關係，其中尤以研究近世渡日僧等群體研究為代表，這其中海內外研究成果亦已不少。然而，真正將明清佛教東亞性話題推向佛教研究主流的學者仍不甚夥，台灣中研院文哲所研究員廖肇亨教授當為此領域之代表。

廖老師研究明清佛教及文化，自方外詩文戲曲至文學表現，久為學界所重，又因親炙日本荒木見悟教授之門，視野遊於東亞諸國佛教變遷，早已關注到明清東亞海域間基於佛教交流的文化互動。除了對於隱元隆琦、高泉性激、深草元政等中日僧眾的詩文研究外，廖老師也對朝韓、琉球、越南與明清佛教的互動性也有相當的論述。新近廖老師出版的《倒吹無孔笛——明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018年）即在明清佛教的東亞性上展示出相當深厚的功力，並將明清佛教文學、文獻與歷史的研究推向更深層的維度。

一、佛教東亞性的“無孔笛”

書名中的“無孔笛”因其不能吹，后人用以譬公案之難，無著手之處。集名之中“倒吹無孔笛”則出自南宋靈隱瞎堂慧遠大師語錄“倒吹無孔笛，促拍舞《涼州》”，亦謂事出大不易之間。廖老師在全書導論之中略陳明清佛教文化所存“雜多性”、“入世性”與“互文性”等顯著特征，因之而有全書的三大部分：“明清佛教在東亞”、“文化話語中的佛教”、“禪林文化論述”。包括明清佛教東亞性討論在內的諸多話題，先前學界討論皆多有如遇無孔之笛，如今在廖老師書中始聞新聲。

《倒吹無孔笛》一書中最先登場的內容，就是關於明清佛教東亞性的討論，收入四篇長文《聖境與生死流轉——日本五山漢詩中普陀山文化意象的嬗變》《曹洞宗壽昌派在東亞的流衍傳佈——以東皋心越與石濂大汕為中心》《百川倒流——日本臨濟宗五山禪林海洋論述義蘊試詮》《南浦文之與琉球王國》。從內容來看，《聖境與生死流轉》與《百川倒流》討論的是日本五山文學與佛教意象，另兩篇則為明清東亞佛教交流的個案。日本五山文學所受中土漢文化影響的討論，在中日比較文學研究界已有一定成果，但佛教視野下的五山詩歌討論尚不多見。廖老師分別討論了五山文學中“普陀山意象”與“海洋義蘊”，兩個話題本身又有相當的聯繫。觀音信仰不僅在中土，在整個東亞範圍內都有相當廣泛的信仰基礎，已廣為人知。正如《倒吹無孔笛》中所言，浙東舟山群島中的梅岑島一躍而成為觀音菩薩道場普陀山，其中充滿了不可思議之處；對其中神聖性塑造的塑造，除了龜茲僧人盛熙明《普陀洛伽山傳》一書外，最著名的要屬日本高僧慧鏗事跡。正是慧鏗從五臺山請得一尊觀音佛像回國，途經舟山因風浪受阻而登梅岑島建“不肯去觀音院”，遂有普陀洛迦山。日僧慧鏗不僅造就了普陀山的神聖空間，而且勾連起了新興聖地與中古以來傳統佛教中心五臺山的關聯，又通過他日本高僧的身份，將普陀山信仰帶向東亞海域，廖老師認為，這些線索都暗示了近世佛教信仰逐漸由中土向東南沿海及東亞流衍傳佈的過程。同時文中還指出，早期印度佛教中觀音菩薩形象，的確與海洋與保佑人們出海平安有關，但自漢傳佛教華嚴系經典及玄奘《大唐西域記》記載的印度“布咀洛伽山”，已存在有海洋浩渺、路程遙遠的意象，似乎又與現實中東海普陀山指日可達的航程不太符合，這種地理上的偏差，則需要當時東亞僧俗精英尋找一合理的解釋，彌補其記載與現實空間的合理性。這

其中，最早有韓國華嚴祖師義湘法師，因山頂雙竹湧生而建高麗珞珈山，後又有高麗敏藏寺觀音救濟海商傳說（俱出高麗僧一然《三國遺事》）。同為中古時期的越南與琉球等地，亦出現過相似的觀音與海洋聯繫的建構，不僅解決了普陀山未必需要地處濱海的邏輯，也強化了觀音道場、華嚴思想與五臺山信仰的紐帶，這些在日本五山時期觀音信仰上，有更為典型的體現。據書中所舉，五山詩僧圓伊仲方所記文殊化身、日本僧人行基（668–749）創立小松原東觀音寺經過，雖然相去時代久遠，真實性未必盡如其意，但某種程度上正好展示了五山時期對觀音信仰的某種特點觀念；比如五山詩僧對觀音的海洋性格已有相當的認可，並融合了原來本地舊有的五臺山信仰元素，逐漸成為整個日本中世佛教觀的主流。

由於江戶幕府成立之前，五山僧人一度承擔了幕府與諸藩大名間的外交溝通角色，五山僧人的信仰知識體系，無疑可以部分反應中世日本佛教生態，而五山僧詩中關於觀音意象的嬗變，同樣對整個近世東亞佛教文化有著重要的參考價值。《倒吹無孔笛》所舉天章澄彥、中巖圓月、別源圓旨、虎關師煉、古劍妙快諸家五山詩僧所涉及觀音及普陀的文字，皆有其東亞海洋性的體現。而基於這一深厚的菩薩信仰傳統，日本也誕生了其特有的“補陀落渡海”的習俗，即某種出海登船的燒身儀式，自中古時代綿延不輟。儀式中不僅體現信仰者的末法意識，另一方面也使得海洋成為了生命解脫的入口，即便波濤兇險亦不為懼。同時，中古以來入華日僧與渡日華僧共同留下的史料作品之中，共同留下了許多海洋論述的史料；作者關注到，五山詩僧之所以對於海洋書寫別有會心，並非完全出於海洋所激發的哲學思辨，而是多有其親身參與大海航行的經歷。五山禪林之中保留下來詠海的作品，不計其數，文字亦多氣魄跌宕雄渾，展示了

日本五山禪法對其所本臨濟禪所進行的繼承與再創造。(《百川倒流》)

其餘兩篇東亞明清佛教交流個案的文章，則為讀者展示了另一種圖景。明末清初中土禪師多有赴東亞諸國傳法的舉動，最為人知的無疑是臨濟下的福清黃檗山隱元隆琦的僧團。除此之外，明末復興的禪宗曹洞宗的高僧們，也曾向東亞域外傳法弘教，並產生相當的影響，學界之前討論尚不多見。如書中除舉在日本水戶傳法的東臬心越及於越南順化發展的石廉大汕之外，還有一段未曾相見的異域知音：獨庵玄光與為霖道霈(《曹洞宗壽昌派在東亞的流行傳佈》)。為霖道霈是晚明曹洞宗中興名僧永覺元賢的弟子，繼永覺後主鼓山湧泉寺，曹洞宗壽昌派開山祖師無名慧經再傳弟子。在乃師永覺元賢悉心經營下，鼓山湧泉寺名聲大噪，江戶時期日本曹洞學僧獨庵玄光殊為仰慕，將永覺元賢與“萬曆大三師”之一的雲棲株宏並稱為當世高僧。然而，日本獨庵禪師並沒有來過中國，他應該是通過往來福建與長崎的商人及書籍交流逐漸接觸鼓山系高僧的，所以他最終繼續通過那些往來商人帶信湧泉寺上座，希望為自己的語錄求序。彼時永覺元賢已圓寂，弟子為霖禪師滿足了獨庵的要求，留下了《獨菴獨語序》。二人之後亦頗有書信往還，然為霖禪師最終未曾渡海扶桑，而獨庵禪師亦未東來，二人始終不曾見面，也成為這段明清佛教跨海交流的遺憾。

前論壽昌無名慧經禪師，曾傳博山無異元來與鼓山永覺元賢，“壽昌派”由此分成曹洞博山系與鼓山系兩支，傳承皆有眾多名家紛至輩出。博山系再傳天然函昞、祖心函可兩位著名遺民詩僧，而另一位嗣法無名慧經的再傳弟子覺浪道盛，更是明清之際遺民僧領袖，因其曾駐南京大天界寺，故被稱為曹洞“天界系”。天界系下除了有知名的逃禪名宿方以智(法名無可弘智)，還有兩位積極向外傳法的東臬

心越與石廉大汕。東皋禪師渡日與明清鼎革之際政治身份取向有關，他無疑是一位堅定的遺民僧，絕不與滿清政府合作。東渡後，東皋一度接受過渡日臨濟黃檗宗的幫助，但在對方提出希望他改宗黃檗的建議並斷然拒絕後流落日本，終在水戶藩主德川光國的協助下在本地安頓，水戶另一位東渡而來的名宿便是著名的餘姚朱舜水，且與東皋是浙江同鄉（東皋為金華浦江人）。東皋不僅為曹洞高僧，同樣精通藝術，詩文書畫廣有涉獵，與隱元大師無異。東皋禪師最有代表性的藝術成就，一為篆刻，二為琴學，尤其還將所藏數把古琴，一同帶去了日本，大開江戶琴學之風；東皋心越所著琴譜，於日本多次翻刻出版，被後人奉為江戶琴學之祖。

東皋心越的同門，同樣嗣法覺浪道盛的石廉大汕，也是位著名的海外弘法名僧。儘管身後評價不一且傳說豐富，然而石廉禪師弘法安南時所著《海外紀事》一書極受後世史家重視。石廉所在的安南會安一地，曾是十七世紀東亞的西洋人聚集地與天主教重要的傳教點，中西交流的要衝之地，石廉在這一十字交匯之地，展示出宗教家之外強大的社會活動能力，不僅為越南阮氏政權的宗教需求服務，還曾為“大越國”赴大清請封，最終導致了自己的殺身之禍。與石廉禪師一樣自中土赴越南傳法的僧人，於明清之際不在少數，如元韶、拙公等中土禪師遠道而來，融入當地社會，並對越南的政治、宗教、社會等方面發揮過各自的作用，頗有可以挖掘的方面；他們同樣是晚明佛教海外弘法重要的代表，與東渡日本的黃檗宗僧團一樣，組成明清佛教東亞交流的圖景，值得學界標出。

在中土高僧積極向外傳法的同時，東亞各國之間基於佛教傳播的交流往來同樣頻繁，日本薩摩地方“薩南學派”傳人南浦文之，便曾赴琉球弘法，並聲動一方。由於日本戰國期間僧人多掌外交文書，南

浦無疑還可以視作薩摩藩一方大員，其對包括琉球在內的這個東亞海域諸國事務如大明、呂宋、安南及遠道而來的葡萄牙，都有相當程度的參與及影響（《南浦文之與琉球王國》）。南浦禪師所作琉球相關詩文書寫中，不僅廣涉《四書》、《周易》等儒學著述，也保留不少薩摩侵佔琉球的軍事外交記錄，可謂包羅萬象。這些關乎江戶時期的政教關係的話題，同樣是明清佛教東亞視角的珍貴視角，從中可以窺探多維度的宗教“東亞性”可能。

全書除第一部分著力討論明清佛教東亞性的話題之外，廖老師在書中其餘章節，同樣多次涉及明清佛教外展交流的圖景。如討論《醒世姻緣傳》中反復討論運河水道及河湖氾濫等意象及其在東亞宗教中的意義（《脫軌、錯位、歸返：〈醒世姻緣傳〉中的懺罪書寫與河川文化的相互投影》），抑或本土三教、西來天主教及日本華嚴對於“夢境”、“夢學”的態度比較（《欲識玄玄公案，黃梁未熟以前：從《谷響集》看明季滇僧徹庸周理的思想淵源與精神境界》），更有明清之際遺民僧的佛教倫理觀中的“護國”觀念，在日本及日後近代的嬗變的討論（《覺浪道盛〈原道七論〉義蘊試析：從三教會同看近世佛教護國思想》），還有當代具有東亞甚至世界影響的佛教學者聖嚴法師及其《禪門修證指要》的研究（《禪門修證指要》與明清禪學》）。這些所選話題本有各自的出發點與學術旨趣，仍無不體現作者對於宏觀東亞視角的關照，並不簡單束縛於傳統佛經版本文獻或義理推敲。此處筆者並非抹殺本書之中在新見佛教文獻、考訂教史以及禪觀義學方面的成就；相反，作者久已因這兩方面成就而享譽學林。前述東亞日韓越漢籍中的明清佛教，以及作者所考徹庸周理師從密藏道開事跡，及補聖嚴法師《禪門修證指要》所舉明季禪僧史料等方面，便可略窺功力。而作者在全書中體現出的或顯或潛

的佛教東亞性視角，仍是當今佛教史學界尤其是大陸學明清佛教界所缺少的，則本書《倒吹無孔笛》不僅是本領域重要的研究成果，亦可成為未來明清佛教與中外交流研究的範式性代表，更好的把視角放諸四海大洋。

二、漢傳佛教的世界史

本文中所及“漢傳佛教的世界史”這一觀念，得自清華大學聖凱教授的講座點評時，針對國內明清佛教研究現狀而有的觀感。聖凱教授認為，漢傳佛教的“東亞性”是之前研究非常匱乏的一面。就如同早期佛教學者討論印度佛教和漢傳佛教的關係，話題始終圍繞在末法、末世等觀點之中，這些現象顯然是線性史觀導致的。事實上，印度大乘佛教正是因為漢傳佛教，而得以在亞洲及世界範圍彰顯和流傳，否則今天大乘佛教只能停留在文本和觀念中。漢傳佛教不僅使得源自印度的佛教具有了世界性，中華文明也因為漢傳佛教擁有了世界性——我們本土的儒道傳統，同樣借助了佛教才得以在東亞圈中傳播，日韓越南的儒學文化圈就是明證。聖凱教授以此推論，漢字文化圈的世界性存在，最早正是由漢傳佛教所塑造的。因此，研究者必須關注明清佛教的世界性圖景，即佛教在中國以外地區的傳播和互動。

宗教的巨大流動性，充分反映了閉關鎖國不是明清王朝的唯一形態。“漢傳佛教的世界史”無疑也將成為明清佛教研究中的新命題。作為近世中國通向東亞甚至世界的重要媒介與手段，漢傳佛教研究中的教理觀念、高僧大德以及典籍傳印等傳統話題，將被賦予全新的價值。比如之前在論及明清佛教文獻傳播及高僧地位確立時，多

以晚明佛教復興及清中葉衰退為基本敘事結構；每論及清初蕩益智旭大師時，多目之為明清佛教最高峰與總結者的評價，此後中土漢傳佛教頓入衰境。如今把視角擴大到整個東亞，則清中葉起的漢傳佛教不振，並不妨礙東亞漢字文化圈內諸地佛教蓬勃發展的史實。據簡凱廷兄的研究，蕩益智旭的作品在江戶時代曾風靡日本禪林，其傳本及註疏本在日本流傳極廣，歷時亦甚久，清末推崇淨土的而尊奉藕益大師的有識之士如印光大師等人，未必沒有受到日本佛教傳統的影響；而在漢地早已湮滅的晚明唯識學的修學傳統，同樣在日本得到保存與傳承。如此看來，接續在“晚明佛教復興”與“晚清佛教復興”之間的佛教史敘述，既可以傳統視角目為清代漢傳佛教的衰落，亦可以被視作東亞佛教發展在清中葉的暫時缺位，直到楊文會與南條文雄的努力才重新將本土的漢傳佛教發展，納入到東亞/世界的軌道之中。

漢傳佛教的世界史視角，同樣還是研究明清以降中土與亞洲及歐美交流的全新嘗試，近代以來日韓、東南亞與中原高僧、護法的交往與成就，也將會被賦予全新的意義。如民初三次赴日求法傳回日本所存唐密、在上海弘法的持松長老，便不僅是上海等地的密教領袖，而是東亞漢傳密教復興的有力推動者；於二十世紀初葉的密教復興中，不僅有中日漢密的傳授，更有漢藏、中印佛教的互動，這是更大的佛教全球史的範疇了。而從今天學界頗為關注的太虛大師年譜新編及全集整理的研究中已經可以看出，民國以來佛教的全球史敘述亟待成型，對於實際影響遍及全球，跨文化種族存在的佛教人物及信仰，以往單一的“近代佛教”、“漢傳佛教”的敘述已不足以表達太虛這一時期弘法成就及其影響的實際面貌，漢傳佛教的世界史、“全球史”視角適逢其時。業師李天綱教授亦

關注到，近代思想史上曾出現過對印度文化的強烈興趣，除了是由於 1917 年章太炎等人發起“亞洲古學會”、1920 年梁漱溟出版《東西文化及其哲學》和 1924 年上海、北京學界接待泰戈爾訪華等原因之外，近代佛教復興運動同樣是這種思潮的重要推手，這其中便有為人熟知的中外佛教改革人士如楊文會、李提摩太、南條文雄等人及其推重的“梵學”運動，提倡“人間佛教”的中外僧侶南下印度及斯里蘭卡重新求法，新開當代佛教發展之門。佛教復興運動最終影響了世俗社會中外交流的思潮與旨趣，無疑也是近代佛教世界史話題中頗有份量的組成部分。

廖肇亨教授執教鞭于中研院文哲所與台大中文系，久治明清佛教及東亞佛教交流史，為漢語研究界本領域公認的翹楚。正如廖老師在《倒吹無孔笛》導論中提到，他已有一本明清黃檗宗研究的專書待出版；本書中東亞佛教交流僅為黃檗之外的成果。然即便如此，書中展現的渡日曹洞僧眾及越南、琉球等地佛教僧眾的修為見聞，已足見作者於此領域的功力。同時，廖老師座下門生之中也擁有一強大的東亞佛教研究學術共同體，如簡凱廷兄的江戶時期佛教文獻學、劉家幸博士對於渡日僧及日本禪宗的研究等等，皆已有相當成績，學術活力同樣羨煞吾儕。我輩大陸明清佛教研究者，雖屢有個中拾遺補缺之得，但於東亞佛教整體關懷，實闕研究基礎。廖老師《倒吹無孔笛》無疑是本領域重要的基石，更可開日後明清佛教研究新聲，以啟兩岸明清佛教研究全新的學術共同體。

附：

己亥孟冬，與廖老師、家幸博士，聚於福清黃檗山定明大和尚席前，得奉杖履，講文論學。然月餘疫起真空，音聞相隔已迄二載；至今日海內紛擾，岸波不寧。憶昔隱元長老東渡時遇風浪大作，則書“免參”二字貼船頭，遂有巨鱗數萬護送，一帆順風。今論及廖老師新書中東亞佛教交流故實，仍靜待“免參”貼出，兩岸潮平，早日再扣台灣、日本佛教界前輩同仁之門。

