

東亞佛教史中的隱元與世界：

評吳疆《蹈海東瀛：中國禪僧隱元與前近代東亞的本真危機》

錢宇

復旦大學

目前東西方學界，專注明清時代宗教話題的討論，已較過去得到更多的關注，尤其英語學界的相關專著亦逐漸成為這一領域的標桿。比如此一時段中道教研究有王崗(Richard G. Wang)教授的 *Lineages Embedded in Temple Networks: Daoism and Local Society in Ming China* (寺廟網路中的譜系：道教與明代地方社會)，與 *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite* (《明代藩王與道教：王朝精英的制度化護教》中譯本譯者秦國帥) 等作品，業已成為整個明代道教學界的最重要的成果。北美的明清佛教的研究成果無疑要更多，無論是卜正民(Timothy Brook)、韓書瑞(Susan Naquin)、司徒琳(Lynn Struve) 社會史視角討論的佛教與明清江南，還是于君方、艾靜文(Jennifer Eichman) 關於雲棲株宏(1535-1615, 浙江仁和人)，抑或是近年出版的張德偉關於晚明佛教復興的研究，無不體現北美學界對明清佛教整體個案的稔熟與關照。在這一基礎上，北美的明清佛教研究亦早早突破了過去的哲學研究加諸明清宗教的諸多窠臼，並主動尋求對海量明清宗教文獻的收集、解讀與討論。

伴隨著對明清時代材料的深入瞭解，方法理論同樣在不同維度得到突破。

學術史上的明清佛教及其中外交流，日本學界前輩如荒木見悟、長谷部幽蹊、野口善敬等已經進行了不少開創性的研究，漢語學術界內也湧現了一系列有關明清佛教的新研究，台灣學者林鎮國、廖肇亨、陳玉女等便是這一領域的帶頭人。相比而言，大陸學界明清佛教研究起步較晚，不過紀華傳、何孝榮等學者也在禪宗法系或佛教空間等話題中，展示出不凡的功力。近年，北美明清佛教研究者中，亞利桑那大學的吳疆教授的成果無疑頗具代表性，其對於明末清初的禪宗僧團與高僧懿行的諸多研究，在延續傳統和突破創新兩個方面，都做出了不小的貢獻，堪為近日北美明清宗教學界的代表。同時，他也注重與日本、中國大陸、台灣等地學者互動，這在他的新近的研究中也有集中地體現。

一

吳疆教授的《蹈海東瀛：中國禪僧隱元與前近代東亞的本真危機》（北京：宗教文化出版社，2021），收入《國際黃檗禪文化研究叢書》，是在其英文著作 *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia* 的基礎上翻譯而來。原著 *Leaving for the Rising* 於 2015 年在牛津大學出版，並曾獲得首屆天柱最佳禪學著作獎。據作者自序，此書寫作旨在重新審視近世亞洲思想的危機，以及東亞其他地區的反應，並以明清之際福建高僧隱元隆琦大師（1592-1673，福建福清人）生平事蹟為線索，指出大師的東渡意義，其實遠大於佛教宗派的交流，更重要的是隱元

向江戶日本引入了一種新的本真 (Authenticity) 話語，從而引起了日本“宗派本真”的挑戰，並最終在前近代東亞社會開啟了一種全新的世界觀。北美學界關於黃檗宗與隱元隆琦的研究，在吳疆教授新書出版之前，似乎只有海倫·巴羅尼 (Helen Baroni) 做過相關的研究。即便漢語學界，此前也只有廖肇亨、林觀潮等少數學者有專文及專著深入討論隱元隆琦生平，尤其是關於其渡日生涯的情況。吳疆教授的《蹈海東瀛》不僅在英語學界，在整個明清佛教、黃檗佛學領域，都有相當的價值。

同時，吳疆教授這本新著的研究，一定程度上也是他前一本專著 *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (禪悟與僧諍：十七世紀中國禪宗的革新) 關於近世禪宗入清後話題的延續。《禪悟與僧諍》一書延續民國陳垣先生《清初僧諍記》中對於“僧諍”問題的討論，通過考察這一時期臨濟諸宗興起與衰落的多元因素，嘗試尋找出近世禪宗乃至於佛教在中國“革新”與“復興”的規律。同時，吳疆教授關注的禪宗史時間線延展到整個 17 世紀，即從明萬曆晚期至清康熙年間，對整個近世以臨濟宗為代表的禪林復興做出宏觀的考察。而這一時期最有話題感的高僧，無疑便是僧諍的中心密雲圓悟 (1566-1642，南直隸宜興人)、漢月法藏 (1573-1635，南直隸無錫人) 師徒。密雲圓悟及其諸代弟子不僅成為清初禪門爭端的策源，更因其再傳弟子中走出了一位溝通中日交流的隱元隆琦，開啟了全新的東亞佛教敘事。這個意義上新書《蹈海東瀛》亦可視作其前著的主題轉移；面對同一僧人群體，內部的僧諍與海外的弘法不僅同時存在同時進行，並各自成為佛教史書寫中無法繞過去的話題，這無疑也是明清佛教研究的迷人之處。

吳疆教授自述對於隱元隆琦的學術興趣，起源于在哈佛讀博士階段，對十七世紀禪僧、尤其明清之際的臨濟下密雲圓悟、費隱通容以及隱元隆琦的祖孫三代高僧本事，頗為留心。在日後漫長的研究過程中，吳疆教授意識到不能僅僅將研究局限在中國中心論和唯宗教論的研究方法裡；因為隱元大師也在日本取得了成功，他需要被置於與東亞文化變革緊密聯繫的江戶日本的視野底下。因而，吳疆教授不僅在萬福寺、國際日本文化研究中心、京都大學和長崎歷史文化博物館進行了文獻研究，還參訪了位於京都、平戶、諫早、大村、長崎、大阪的很多與隱元以及一些中國僧人有關的遺跡。

在新書中，吳疆教授還特別提到了隱元隆琦與“本真”（*Authenticity*）哲學的關係的討論，希望借助東亞視角下的隱元隆琦渡日事件，重新定義文化“本真”。全書伊始引言中指出，“本真”不僅是一個宗教概念，也是一個哲學史、思想史、人類學的概念，涉及到人類社會的各方各面。同時，作者強調“本真”是區別於“野蠻”的一種中華文明的特質與精神支柱。而在十七世紀時，隱元禪師成為當時東亞範圍內“本真”這一理念的象征，是東亞佛教復興的鮮明表征。吳疆討論過明末清初佛教復興的源頭是禪門人物通過對傳統的重新解讀，在“文字社群”、知識精英中形成對於“本真”等觀念的共識，從而掀起現實世界中的狂瀾。所以他也強調過，蓋了很多廟算不得佛教復興。只有觀念的轉變才是真正的精神提升，其次才是佛教在國家與國際政治、精英文化、民間思潮中的反映。當然，在研究的過程中，要對各種史料作細緻的解讀，從這些表像中復原人類精神社會的演變。（王興《吳疆談隱元隆琦與明清之際的中日文化交流》）

二

《蹈海東瀛》的一大貢獻，是為大家呈現了隱元大師這樣一位高僧的人物生平。隱元隆琦，於明萬曆二十年（1592）農曆十一月四日，出生于福建靈得里（現屬上徑鎮）東林村，俗名為林曾昂，字子房。泰昌元年（1620年）投福清黃檗山萬福寺剃度出家，崇禎十年（1637年）住持萬福寺。永曆八年（清順治十一年，1654年），隱元應邀赴日本傳法，康熙十二年（1673）圓寂於自己所創日本黃檗山萬福寺。

隱元隆琦一生著述甚多，主要有《普照國師廣錄》、《普照國師語錄》、《黃檗隱元禪師語錄》、《隱元禪師又錄》、《隱元禪師語錄》、《黃檗和尚全錄》、《黃檗和尚扶桑語錄》、《黃檗和尚大和集》、《雲濤集》、《松隱集》、《松堂集》、《三籟集》、《弘戒法儀》、《松隱老人隨錄》、《新黃檗志錄》約40餘部。同時，隱元在日本開創黃檗宗，立下《黃檗清規》，此書仿《百丈清規》之例，記錄了隱元隆琦所制定的規則儀式等，被日本學者收入《大正藏》第82冊。很多學者還對隱元的著述文獻進行了整理，平久保章1979年推出了《新纂校訂隱元全集》12卷（東京開明書院），為隱元隆琦的研究提供了基本的材料保障。1988年由林雪光、加藤正俊、大槻幹郎編輯出版了《黃檗文化人名事典》（思文閣出版社）。1990年竹貫元勝整理編輯出版了《近世黃檗宗末寺帖集成》（雄山閣出版社）。1992年為紀念隱元禪師誕辰400周年，彙集了隱元墨蹟的《隱元圖錄》也在日本出版。

據隱元身後弟子所編年譜所述，隱元在很小的時候就表現出對精神世界的探求。他常常困惑於宇宙的神秘。同時，隱元的傳記暗示在他幼年時，其父于一次前往湖北的旅行中失蹤。年少時父親角色的缺失，在隱元的心中留下一片空白，對他的成長造成了影響。二十九

歲時隱元在黃檗剃度，師從鑒源興壽，正式剃度為沙彌，法號“隆琦”。從隱元接受的僧學教育來看，越來越多的年輕僧人由於受到禪籍印刷出版的普及以及文人參禪的影響而被禪宗所吸引，但是佛教界的主流依然被傳統僧學教育與淨土修行所主導。據年譜記載，在隱元出家為僧的開始幾年，隱元沒有受到一絲禪宗的影響，直到他前往浙東之後，才接觸到復興後的禪宗。當時，以密雲圓悟為代表的臨濟禪風的興起導致了叢林巨變，禪宗教義和修行得到了重新定義了，密雲圓悟也由此在浙東開啟了他自成一派的“正宗”（*Authenticity*）禪師的生涯；隱元無疑是受其極大影響的。

明清東亞佛教研究的不斷開展，能夠讓我們對這一時期中國佛教界變化的深度和廣度有更系統的瞭解。在這一時期不僅有大批明朝遺民加入到僧侶行列，一些佛教僧人亦成為影響政治發展的主要人物。1654 年隱元隆琦的東渡日本，也是在這個背景下成行的。1654 年，在接到長崎興福寺住持逸然性融（1601-1668）最終共四封邀請信後，隱元隆琦決定離開黃檗；當時正值明清鼎革以及隨之而來的華人海外移民，這兩段大歷史因緣，為隱元隆琦東渡日本創造了社會條件。在日本隱元隆琦被稱為 Ingen，是一位宣稱繼承了“臨濟正宗”的卓越禪師。到達日本後，隱元勸說日本幕府按照福清萬福寺，修建了一座全新的明式寺廟，以確立法脈傳統。他東渡日本創建的黃檗宗被在日本的中國移民當做中國文化身份認同的標誌。在不得修建新廟的禁令之下，幕府破例在京都的宇治為隱元隆琦劃撥了大片土地，並以隱元隆琦位於中國的本寺“黃檗萬福寺”命名，可見隱元的影響力。

之前專攻日本江戶史的學者們，常常忽視了萬福寺的中國僧人在政治上和外交上的角色，只承認渡日僧在江戶中期對日本人學習中國語言和藝術文化復興上的貢獻。吳疆與《蹈海東瀛》則展示了以江

戶日本為中心的世界秩序，在當時並不是一塵不變的。這個新秩序和它的意識形態大體上是一個虛構的政治幻象且可以很容易地轉變成虛幻縹緲，或者就如羅奈爾得·托比(Ronald Toby)所稱謂的“觀念上的構想”(notional construct)。吳疆指出，對日本的國際關係的見解，應該擴大到超出外交和通商的領域。借用何偉亞(James Hevia)的理論體系結構，隱元東渡日本和京都萬福寺的成功建立，也許在嚴格的意識下不被看作是國際外交，但是應該被解釋為東亞地區大清帝國的形成和德川將軍政權之間的“領域之間爭奪控制權的鬥爭”(interdominal struggle for dominance)的一種結果。兩者都採用了一種何偉亞所 謂的“向心路線”(centering)來解決複雜的國際關係，並且實際上操控諸如外交使節和佛教僧人等外國人的行動，通過公開的儀禮展示和操縱文字記錄，來使他們朝向如北京或江戶這樣的空間中心；中國僧人的到來，符合了這樣一種“向心路線”。甚至，在傳播佛教的美名下，各式的外交上的爭執可被擱置一旁。因此，這種“領域之間的爭奪”不應該被限制為政治上和官僚行政上的 交涉，而是應該也包含具有象徵意義的宗教領域，這樣可以打開一個為了更廣闊的與外國交流的解釋空間(第四章《“大君外交”下的中国禅僧》)。

吳疆也關注到，1970 年代，隱元再一次地成為恢復中日邦交過程中的媒介。1972 年 3 月 27 日，昭和天皇裕仁(1901-1989) 授予隱元一個榮譽稱號：“華光大師”。這個來自《法華經》如來佛的名號也可以被引申為“中華之光”。昭和天皇所賜予的稱號在時間安排上不是隨便選擇的：僅僅六個月之後的 1972 年 9 月 29 日，中國和日本恢復了正常的外交關係。

三

東亞佛教的世界性話題，是既往研究漢傳佛教時非常匱乏的一面；學者們關注到大乘佛教正是因為漢傳佛教而得以彰顯和流傳的，漢傳佛教使得印度佛教具有了世界性，而中華文明同樣因為漢傳佛教擁有了世界性——儒道傳統借助佛教在漢字文化圈中的影響力，在東亞文化圈中的傳播即是生動的例子（王啓元《展開漢傳佛教的世界史》）。在這個意義上，隱元隆琦及其僧團的事跡與貢獻，不僅於明清佛教史中意義重大，在整個中華文化史中，亦當有其獨特的地位。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。漢傳佛教的世界史來到明末清初之後並為中斷；閉關鎖國是一時的，佛教的開放交流才是永恆的。《蹈海東瀛》中所論讓學界看到明清之際中外交流始終保持著互相關聯需要，隱元大師同樣堪稱漢傳佛教世界史中的代表人物。這段包含東亞、世界關懷的中國佛教史，今由《蹈海東瀛》中隱元大師的視角得以展現在大家面前；未來當有更多治近世宗教、思想交流史者在此領域深耕求索，但《蹈海東瀛》討論過的“本真”、全球視野的話題自然也是後來學者無法繞開的。

明清佛教不僅被視為古典漢傳佛教的終結，同樣也是佛教近代化的開始；明清佛教與近代佛教間的世界性、交流性等特質，是有其相當的延續的（即便隱元的跨國區域性交流帶有很強的被动性存在）。李天綱教授曾期在一場主題為“亞洲古學會：戰前亞洲佛教共融運動的夭折”的講座中關注到1917年3月，章太炎曾聯絡在滬日本、印度學者，假江蘇教育會創立“亞洲古學會”，展示出近代中西

方之間在佛教現代性視角上的互動模式問題。章太炎等企圖聯繫中國、日本、印度共創“文化佛教”，這並非當時一個孤立事件，它既是 19 世紀中日印三國佛教復興以及三民族文化交流的一個結果，也是 20 世紀人間佛教南下弘法與文化共融運動的一個開端，更是明清佛教全球發展的必然產物。長期追隨章太炎、從事“佛教革命”的太虛大師（1890-1947，浙江海寧人），則積極促成“世界佛法”運動，聯絡藏傳、南傳、錫蘭、印度佛教，最終推動了現代佛教建設；這些其實是晚明“萬曆三高僧”以來，直至清初洞濟禪宗諸代高僧推動漢地佛教復興的最終理想，三百年間在全球化、近代化的潮流中匯聚因緣。吳疆《蹈海東瀛》中的圖景是清初高僧溝通東亞文化圈的偉業，而其發展的必然歸宿，便是“蹈海全球”的章太炎、太虛以至當代佛教大德、學者們的不斷實踐與努力。