

晚明清初渡日華僧高泉性激 《釋門孝傳》初探^{*}

劉 家 幸^{**}

摘 要

長期以來，學界對江戶時代孝親文化之研究，每每著眼於儒者一方的討論，本文嘗試就晚明渡日華僧高泉性激所著《釋門孝傳》(1666-1688)之梳理，以佛教的立場另闢蹊徑，一探江戶時代前期紛呈的孝文化面容。本文分別從高泉孝親觀的形成、文本變異、創作手法，與該書對後世孝僧作品產生的影響四個層面，來說明高泉隱藏於《釋門孝傳》背後的護教衍法意圖。先是討論其在福州古黃檗時期，如何在受業師隆宓的殷殷化導之下，學習世俗家庭中的孝親行為，形成敬師、知恩乃至報恩意識，並將之轉化落實在佛門的大孝思想中。再討論高泉東渡日域後，面臨江戶禪林與儒者間的交鋒，如何通過對明代高僧蓮池祿宏《緇門崇行錄》的仿擬續書，及五山國師虎關師鍊《元亨釋書》的閱讀經驗，完成兼具中日兩國孝僧行誼的《釋門孝傳》，以作為回應外道的護法言論。其中，出於高泉之手的若干檠宗孝僧故實，刻意寫下今人今事，反映作者以史衍法的願望。最後，《釋門孝傳》的成立不僅為江戶初期的僧俗兩道提供一種孝傳的創作範式，同時由於該書的流行，或許也影響《緇門崇行錄》在日傳播與閱讀之可能。

關鍵詞：晚明清初、黃檗宗、渡日華僧、高泉性激、《釋門孝傳》

2019年3月18日收稿，2019年9月30日修訂完成，2020年7月10日通過刊登。

* 本文由2018年科技部「補助博士後赴國外研究(甲類)」補助計畫「日本漢文小說研究之反思與重構——以明末清初黃檗僧人在日著述及出版為考察中心」(編號：107-2917-I-564-048)。

** 作者係國立成功大學全校不分系學士學位學程助理教授。

一、前言：問題之所在

高泉性澈(1633-1695)是晚明清初時期以隱元隆琦(1592-1673)¹為首的赴日華僧中，特別活躍的禪僧之一。其性好吟詠、善操翰墨，曾戲稱自己「承命東渡，一見山川之美，風物異常，而夙習復萌，屢寄意於篇什，至於為文」；復因「此邦雖重佛法，亦極尚文字，殆不亞於諸夏，故率多應酬之作。」²不僅為當時官武所重，叢林尊宿亦青睞有加。而生前由門徒、檀越所集結刊刻的語錄詩文，無慮百餘卷，³著述宏富，宗門中內罕有其儔。

高泉法開扶桑的三十餘年裏，尤其措意於修葺中日兩國禪林高僧傳記，續書歷朝耆德言行故實，哀集為《釋門孝傳》(1666)、《福唐僧寶錄》(1672)、《扶桑禪林僧寶傳》(1675)、《續扶桑禪林僧寶傳》(1676)、《東渡諸祖傳》(1676)、《東國高僧傳》(1687)諸書外，也曾試圖將之回流中國。⁴作為日本燈史上繼虎關師鍊(1278-1346)⁵著《元亨釋書》(1322)

1 隱元隆琦，生於萬曆二十年，卒於寬文十三年。俗姓林，福建省福州府人。年二十八，於黃檗山萬福寺就僧鑑源興壽(?-1625)出家，師承臨濟宗三十代密雲圓悟(1566-1624)、三十一代費隱通容(1566-1624)。崇禎十年(1537)，費隱自萬福寺退院，隱元傳其法脈。順治十一年(1654)，攜徒三十餘人東渡日本，此後就地弘法近二十年，嗣法門徒二十三人。相關事蹟酌參清·性幽等，《普照國師年譜附黃檗隱元禪師年譜》，(日)平久保章編著，《新纂校訂隱元全集附錄》(東京：開明書院，1979)，頁5087-5264；(日)山本悅心，《黃檗東渡僧寶傳》，卷之上(岐阜：西濃印刷株式會社，1940)，頁1上-5上；(日)淨壽仙門撰，《檗宗譜略》，卷上(京都：板木屋治右衛門，元祿十二年(1699)序刊本，東京大學史料編纂所藏)，頁3上-6下。

2 高泉性澈，〈自序〉，《洗雲集》，(日)黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷(詩文集篇)(京都：黃檗山萬福寺文華殿，2014)，頁737。

3 元章，〈黃檗第五代高泉和尚行實〉，(日)黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷(編著·年譜·行狀篇)，頁1507。

4 高泉在延寶四年(1676)與法兄天池明晟(1623-1694)的一封信中，曾提出兩國叢林書籍往來的願望：「吾兄向來所有著作，乞一一寄示，弟當梓行，俾方緇白得沾吾兄法味，亦先和尚(慧門如沛，1615-1664)之光明也。萬里顙望，□勿見拒。先和尚《全錄》、《又錄》、〈塔銘〉俱已壽梓，進上頒行，但最後錄未刻。弟數年來閒居無事，嘗著《釋門孝傳》、《曇華筆記》、《山堂清話》、《法苑略集》、《扶桑僧寶傳》等三十餘卷，奈途遠不能一一寄呈，俟後日何如，順寄齋金代儀檢入，望望。」高泉性

後的第一人，高泉可以說在近世東亞佛教交流史上扮演了極為重要的文化中介角色（cultural mediator），意義非凡。⁶時夙負盛名的真言宗學僧泊如運敞（1614-1693），⁷便如是讚嘆：「翁稟嶽瀆之粹氣，長文物之城中，魁岸出群，神情鑑徹。匪翅禪熟詩熟，抑亦富張華之博識，包董狐之良能。」⁸足見一斑。

《釋門孝傳》初刻於寬文六年，是高泉駐錫奧州甘露山法雲寺期間（1665-1667）完成的僧傳筆記，亦是東渡後首部付梓的作品，此後至少復經三次雕版易改與刊行，迄於元祿二年（1688）為止。相較於體例嚴謹的僧史或燈錄，係出於扶宗顯祖故有所作為，《釋門孝傳》更具體而微地展現著者個人情感與護法思想。書中最終收錄古今中外孝僧懿行凡52則，每條之下各繫以贊，通過併觀高泉這個時期撰成的語錄詩文，它還反映了早期渡日華僧與江戶儒者間緊密的互動關係，以及儒釋論孝的激烈爭辯樣態。該書問世後，出身閨齋學派、素以闢佛聞名的儒者藤井懶齋（1628-1709），稍後於貞享二年（1685）出版的漢文傳記《本朝孝子傳》中，就繇流為孝僧立傳一事提出批評：

激，〈寄欽石雲崖和尚書〉，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁998。

- 5 虎關師鍊，京都人，俗姓藤原。臨濟宗僧侶。生於弘安元年，卒於貞和二年，諡號本覺國師。八歲從東山湛照（1231-1291）出家，後參禪於南禪寺規庵祖圓（1261-1313）、圓覺寺桃溪悟德（1240-1307）諸師，兼通外典與儒學。元弘二年（1332）住東福寺，曆應三年（1339）始任南禪寺住持。著有日本佛教史上首部系統性之僧傳著作《元亨釋書》三十卷，堪稱日本紀傳體史書之濫觴。相關生平紀事，參酌（日）市古貞次等編，《国書人名辞典》第2卷（東京：岩波書店，1995），頁243。
- 6 關於高泉在日本刊行的各部僧傳成書過程，其與中國僧史之淵源研究，乃至在日之流播與受容情形，參酌（日）野川博之，〈第八章 高泉の僧伝編纂〉，《明末仏教の江戸仏教に対する影響——高泉性激を中心として》（東京：山喜房佛書林，2016），頁673-792。
- 7 泊如運敞，大阪人，俗姓藤原。生於慶長十九年，卒於元祿六年。十五歲出家，先是就智積院日譽學顯密，後智積院元壽、醍醐寺寬濟、良譽再授以秘教。曾赴奈良與比叡山求道，兼通華嚴、法相、天台三學。善屬詩文。及寬文元年（1661），承幕府之命出仕智山第七代大學頭，係智山派著名之學問僧。相關生平紀事，參酌（日）市古貞次等編，《国書人名辞典》第1卷，頁261-262。
- 8 （日）泊如運敞，〈東國高僧傳序〉，高泉性激，《東國高僧傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1336。

頃歲星聚於奎，國富於史，其已成帙者，曷翅數十種，《本朝神社考》、《本朝編年錄》、《京都鎌倉將軍家譜》、《寬永諸家系圖傳》、《日本百將傳》、《本朝人鑑》及《遯史》等類是也。雖皆粲然傳播于世，獨未見有導及孝子婦者，不能無遺憾也。緇衣中偶有《釋氏二十四孝》（1655）霞谷僧元政著、《釋門孝傳》佛國寺性澈著，然亦不啻在家者不與焉，其採人也不專於本朝，而反使中華西域之髡徒為之領袖。其意蓋唯在以解自家棄恩之嘲而已，奚於世教有所裨哉？⁹

上段引述文字中，至少包含幾項重點：（一）德川家康開幕之初，即有意識進行國史編修，成果粲然可觀，從藤井氏羅列諸書來看，官修史書的最初動機，正是欲為新興政權的合理性提供保證。而受到日本歷朝列傳不立孝子、貞婦的傳統使然，標舉孝貞一類的傳記迄今仍付之闕如。（二）與此同時，叢林內部別有一套著述立言的傳統，行之已久且不與儒者相應。一方面「不啻在家者不與焉」，指出《釋氏二十四孝》、《釋門孝傳》等作品，刻意區分方內、方外，強調佛門行「大孝」有別於儒家「小孝」；另一方面，「採人也不專於本朝」、「使中華西域之髡徒為之領袖」，說明佛教歷史觀直以法脈傳承唯首是瞻，而非循序皇統之正。凡此，或暗諷浮屠卻絕君臣彝倫，無有國家觀念，擾亂天下綱紀。（三）佛門根本上卻棄父母親恩、男女情愛，如今緇流首開孝傳著作之先例，不過是出於護教所需，實無濟於端正世教風俗。可以說，「補史之闕」和「撥亂反正」兩項因素，構成藤井氏編纂《本朝孝子傳》（1684）之契機，而是書之出版，亦象徵日本文學史上首部專記國朝孝子故事集的誕生。以上三點啟示，提供本文探論《釋門孝傳》問題的幾個基本範疇：

（一）《釋氏二十四孝》的著者深草元政（1623-1668）¹⁰ 是江戶時

9 （日）藤井懶齋，〈序〉，《本朝孝子傳》（京都：西村孫右衛門，貞享三年（1684）刊本），序頁 2 上-3 上。

10 深草元政，京都人，俗姓石井。日蓮宗僧侶。生於元和九年，卒於寬文八年，又號霞谷山人、艸山和尚、不可思議。年十三，始為井伊孝直近侍；年二十六，因病致仕出家，師事妙顯寺日豐上人。明曆元年（1655），結庵棲隱於京都南深草瑞光寺，自成草山一派。與明遺民陳元贊（1587-1671）親交，善操漢詩文與和歌，與石川丈山（1583-1672）並名。相關生平紀事，參酌（日）古貞次等編，《国書人名辞典》第 2 卷，頁 181-182；（日）釋元政，〈霞谷山人傳〉，《艸山集》卷之 6（京都：村上

代著名的孝僧，以其終生親力親為、無微不至的奉養母親，傳為膾炙人口的佳話，即便當世儒者亦讚許有加。縱使如此，《釋氏二十四孝》仍不為外道接納。而高泉幼失恃怙，童貞入道，當明末四大高僧之一的蓮池株宏（1535-1615）晚歲自撰懺悔文，述其年少未能及時行孝之憾，或謂「十七為諸生，日事進取，孝悌忠信朝夕講究，為文辭靡不辨哲，知所以行孝而不能行」；待「年不惑不第於春官，則山林而已，於是仕心頓輕，力行孝道」，¹¹時父已見背、母亦年邁。不難想見，高泉披剃前欲「知所以行孝」乃至「盡心於此」的可能性，微乎其微。背負如此「原罪」，其不免要面對來自世俗某些不懷好意的人身攻擊。¹²如果說，短暫的家庭生活無法提供高泉事親盡孝、克盡倫職的機會，那麼，在探究《釋門孝傳》前，尚有必要釐清：其孝親觀從何而來？怎麼實踐？面對當時儒佛二教的思想鬭爭，他又是如何站在世俗倫理的立場理解孝道，並試圖調和兩者間的矛盾衝突？

（二）《釋門孝傳》固然是基於「解自家棄恩之嘲」成立的作品，一旦細審高泉之著作，可見部分瑣聞軼談也互見於其它文學體裁，如僧史、行狀、詩文、筆記甚至上堂語錄中，依對話對象（包含讀者）、語境的不同，產生相異敘事效果。值得注意的是，《釋門孝傳》歷經過三次改版付梓，且全出於作者自筆為之，未假他人之手；在屢次添消的創作過程裡，

平樂寺，延寶二年（1674）刊本），頁 15 上下；（日）小林啓善，〈元政上人の生涯とその事蹟〉、〈元政上人年譜〉，《草山元政教学の研究》（東京：山喜房佛書林，2012），頁 3-59、325-332。

11 明·雲棲株宏，〈自傷不孝文〉，《雲棲法彙》，卷 17，《明版嘉興大藏經》第 33 冊（臺北：新文豐出版公司，1987），頁 100。

12 傳高泉將出生時，其母夢僧來求宿：「師第五子也，將誕之時，母夢一僧露頂跣足來寄宿。母曰：『汝佛子也，吾室不淨其可乎！』僧曰：『但借一宿。』便挨身上床。母力推之，驚寤而誕，乃是年十月初八日未時也。」見《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上「明思宗皇帝崇禎六年癸酉」條，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1476。後佐藤直方（1650-1719）以此譏諷釋家無倫常觀念，寡情少義：「黃檗一僧，有偈與其母，云：『先曾寄宿此婆家。』止以父母之身，為寄宿處，其無情義，絕滅天理可知。」見氏著，《排釋錄》，收入（日）鷲尾順敬編，《日本思想鬭爭史料》第 1 冊（東京：名著刊行會，1965），頁 280。

文本同時折射出高泉某段時期的人生遭遇以及心境轉折。倘該書是建立在與各種文類交錯行進的基礎上完成，那麼高泉特意採孝傳作為主要表現形式的意義為何？除為反駁「棄恩」的罪名外，是否還有其他目的？

（三）從文學史的發展看，¹³ 早於《釋門孝傳》出版的《釋氏二十四孝》，不僅是日本古典文學對中國二十四孝母題受容的結果，屬於中國古典文學接受史下的一環，同時它也循序著日本中世時期以來，五山僧侶對孝子型故事的閱讀策略，被視為出家童蒙的教化工具。¹⁴ 與此相對，《釋門孝傳》無論就編纂方式、敘事筆法或論贊體制之運用，毫無疑問，首先是根據蓮池大師《緇門崇行錄·孝親之行》（1628）敷演成文，然而在此一文本創作的背後，其所反映的更是整個明清叢林內部盛行筆記、言行錄等創作風氣，乃至歷朝正史立「孝友傳」、「孝義傳」傳統的縮影。藤井氏將二書歸入佛教著作一概而論，顯然只注意到著者為僧侶，而沒有意識到叢林宗派間存在的複雜關係。在沒有充分證據足以顯示《釋氏二十四孝》對《釋門孝傳》發生反饋作用的情況下，¹⁵ 我們應該如何理解這部橫空出世的佛教筆記著作？它的出現，為後世（包括《本朝孝子傳》在內）日本孝傳之創作開啓如何嶄新視域？應該怎樣定義其在漢文學史上的意義與價值？

13 德田進將日本孝子故事的發展，大致分為三個時期：（一）上代至鎌倉時代（593-1333），受到中國二十四孝故事原型所衍生出各種書籍讀物的啟迪，不僅被援用到正式的律令文書，亦被翻案、改寫納入傳統的物語、繪卷或說話筆記中。（二）約吉野室町時代（1333-1573）前後，以元本《全相二十四孝詩》、高麗本《孝行錄》的傳來為契機，二十四孝成為僧侶借鑒創作靈驗、勸化故事的泉源，也見諸能樂、狂言等俗文學表現上。同時，五山僧侶的詩文中也通過二十四孝展現儒佛會通的孝道觀，與教化宗門弟子之德育觀。（三）江戶時代（1603-1867），出於幕府政教一致、社會家族制度之需求，以教化為目的、史鑑為價值，充滿日本文化色彩的和漢文孝子傳相繼問世，並於十八世紀達到爛熟。見氏著，《孝子說話集の研究——二十四孝を中心に——（中世篇、近世篇）》，收入（日）黑田彰、湯谷祐三編，《說話文學研究叢書》第 4-5 卷（東京：クレス出版，2004）。

14 （日）德田進《孝子說話集の研究——二十四孝を中心に——（近世篇）》，頁 291-292；（日）勝又基，《親孝行の江戸文化》（東京：笠間書院，2017），頁 202-203。

15 （日）野川博之，〈第五章『黃檗清規』の背景〉，《明末仏教の江戸仏教に対する影響——高泉性激を中心として》，頁 500-502。

這些問題將是本文在以下主要展開關懷的面向。

二、祖道師慈無寸報，父恩母德未涓酬：

《釋門孝傳》創作之內在動機

高泉禪師俗姓林，法號良偉、性激，號曇華道人，福州福清東閣人。福州自古為佛教崇隆聖地，名剎林立、高僧輩出，唐之百丈懷海（749-814）、黃檗希運（?-850）咸出身此方；其福清以西的黃檗山向為玉融之勝概，萬福寺又正傳臨濟之禪法。¹⁶ 高泉叔父時默隆宓（1589-1671），早年就黃檗山鏡源興慈薙染；父親悟玄亦長齋奉佛，有耆德，人尊稱嵩林先生。禪師生於斯、長於此，自幼耳濡目染，隨父持齋，業儒之餘更兼事佛，慨然有出塵之志。順治二年（1645），先是在父親安排下依止隆宓，同年雙親因病俱喪，正式削髮披緇。

與歷經甲申國難、身處新舊朝代興廢，因不甘趨附在異族政權下，遂選擇以出家作為安頓個人生命的若干知識份子不同，¹⁷ 高泉自述其入道因緣：

古云：「欲達佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰。」又云：「法無定相，欲緣即宗。」由此觀之，法決不能定時，決不能掩也。竊思山僧夙有善緣，方六七歲便解持齋奉佛，十三出家，十九納戒，二十九受囑累。既到此邦，但願執侍老和尚巾鉸而已，餘無所望。¹⁸

他曾謂自己宿有佛緣，「六歲厭茹葷，寄宿道人較些子」；¹⁹ 有幸承父母之許歸禪，別離人間恩愛、了斷富貴功名，毀形易服、茹苦食淡，乃至瞻風

16 清·蘭圃清馥，〈黃檗山續志序〉，清·了馨、清馥等續修，《黃檗山寺志》，收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志叢刊》第84冊（臺北：明文書局，1980-1985），頁7。

17 相關議題論述，參酌廖肇亨，《忠義菩提——晚明清初空門遺民其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013）。

18 高泉性激，《高泉禪師語錄》，卷1，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第1卷（語錄篇），頁14。

19 同上註，卷1，頁6。

撥草、擦褲磨裙行腳諸方，都是為識得不曾須離腳下的「佛性義」。²⁰ 他屢次強調衲僧家為一大事，面對逃禪之輩寄跡僧齋，卻不忍棄絕人間，甚至帶妻食肉、視清規於無物，恣意破壞叢林規矩，甚是不以為然，亦曾有「祖園濫廁名無實，聖果未圓德有虧」²¹ 之感慨。儘管世風澆薄、梵網難張，高泉一方面肯定俗道如林可陞「半生俠氣存明世，一片忠貞寄玉壺」；²² 或黃道周（1585-1646）「聖主既無天可王，先生安有地容身」的氣節，²³ 聲稱「忠與孝，名雖異而心則同也。推此心以輔君，則謂之盡忠；盡此心以事親，則謂之孝。安有異邪？」²⁴ 另一方面，卻又不同於遺民浮屠如繼起弘儲（1605-1672），因不滿「禪林氣象颯然如秋冬，生意不復作，皆由衲子無心胸節烈，隨風而靡」，²⁵ 慨然「以忠孝作佛事」，而是選擇一葦東渡成為「移民浮屠」，將滿腔赤誠忠義化作自圖韜晦、堅毅事佛的菩提心，以宣揚宗祖、利濟天下蒼生。詩曰：

百轉流鶯度綠陰，雙蜚文旆到山林。
不須特問吾宗事，一片忠心即道心。²⁶

其輒以達摩西來傳禪、隻履歸去事，自勉勉眾：「辨寶珠，明至理，破六宗，彰直指。要來震旦鬥英雄，遍歷煙波十萬里。胸有蓋膽毛，口無當門齒。對帝王與不投機，入少林面倭壁。底滯貨自知賣不行，一旦西歸攜隻

20 同上註，卷 7，頁 62。

21 高泉性激，〈亂後思親作此自警〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 765-766。

22 高泉性激，〈贈林可陞總戎〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 562。

23 高泉性激，〈讀黃石齋先生殉節詩〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 684。

24 高泉性激，《山堂清話》卷上，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1153-1154。

25 清·靈巖繼起，〈與石谿師〉，清·周亮工輯，《賴古堂尺牘新鈔》第 2 冊（清道光十九年（1939）北平雷氏重刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），頁 412。

26 高泉性激，《高泉禪師語錄》，卷 4，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 31。

履，雖然今日一香少不得你。」²⁷ 企盼身處於末法世的僧道，不分和華、無論宗派，都能揚起這份自覺、自信，視三千世界為一家，人情佛法彼此無異，在弘法的道路上奮力向前。懷抱如是心情，高泉對於當時選擇入清為國師的僧家，如憨璞性聰（1610-1666）、木陳道忞（1596-1674）、玉琳通秀（1614-1675）等人，也有著相對寬容的態度，直以「大尊宿」²⁸ 目之。如云憨璞，雖未必「喜師之蒙恩，而喜法門之有耿光，不致祖道之寥落」，²⁹ 是為真實知恩報恩之舉。讚賞之餘，復以詩歎。

高泉這種忠的意識既奠基於佛教酬恩觀上，亦與其早失雙親、少小離家等童年際遇，無形中將對「家園」的想像一併投射到「祖園」，從而衍生出欲以所「成」盡報師長養育之恩的孝親觀，密不可分：

生我者父母，成我者師友，不可不盡心於此。³⁰

高泉初登福清槩山之際，正值隱元主持萬福寺的重興時期，法苑氣象恢弘，龍象群集，人稱「長安甚鬧，我國晏然」也。³¹ 出家後，高泉先是拜隆宓為受業師，並擔任隱元之隨侍；待隱元東渡後，方傳其座下白眉慧門如沛（1615-1664）法嗣。順治十八年（日本寬文元年，1661），承慧門囑累啓程遠渡扶桑，此後高泉便因國勢動盪紛擾，幾度欲求返鄉未果，終生不歸。

高泉自薙染以至東渡前的十七年歲月裡，隆宓是陪伴其成長、成就其心智人格至關重要的一位長者，既是良師益友，亦如嚴父慈母。高泉對於隆宓生平行業知之甚詳，由於隆宓歿後不見有著作傳世，因此其詩文中對

27 高泉性激，〈報恩玉林老和尚贊并序〉，《高泉禪師語錄》，卷 2，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 14。

28 高泉性激，〈報恩玉林老和尚贊并序〉，《高泉禪師語錄》，卷 22，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 222。

29 高泉性激，〈賜號明覺憨璞國師贊并序〉，《高泉禪師語錄》，卷 22，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 223。

30 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷下，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1498。

31 清・了馨、清馥等續修，《黃檗山寺志》，卷 2，收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第 84 冊，頁 61。

於恩師的記錄，遂成為了解隆宓行實不可或缺的依憑。

他尤其敬慕隆宓「稟性孝慈，律身端謹，喜怒不形於色，名利無染於心」；雖然「平生罕與人交」、不涉炎涼，但凡待人接物，必稽先古，「有恩必報，無善不行」。³² 其早年在家奉養雙親甚至孝，出家後又師事祖師興慈「過於父母」。如師患疾，「侍湯藥不捨晝夜，食不甘味，衣不解帶」；如師圓寂，諸法門伯仲紛紛俶裝行腳，惟其「確然不動，願守師翁衣盂以老」。³³ 舉凡一切槩門中事，皆親力親為、不敢稍有怠忽，如「衛護祖庭龍藏，歷盡艱辛，唯恐事之不辦，不知己之有苦」；有感師之歿而門庭法音不傳，遂「懇請密雲悟、費隱容、隱元琦、互信彌諸老和尚，法開山中」。³⁴ 是欲以微薄之力，酬謝四恩之重。

尤其推美隆宓出世為僧，而不離世間倫理之道，「對兄弟手足亦未始不盡其義」。³⁵ 因聞高泉父母病喪，即入省為之經理葬、安頓諸幼子，並於居喪期滿，攜其及長兄負土起墳，「躬身荷父母靈骼」，³⁶ 猶若當年自己為雙親「營墳隴事於松嶺，臨冬苦寒，躬自負土」般。³⁷ 逮高泉入槩山後，隆宓又肩負起教養之職責，並期以大器，曾語：「古之大達，無有皆不從堅忍刻苦，終成功業者。」³⁸ 高泉自是尤加發猛力心，勿論執爨負春、治園事園、搬柴荷糞諸事，一一承擔，未嘗安處。不僅如此，隆宓雖於日常課督不假辭色，一旦見其參究不得不肯入睡，以致精神未濟，則「憐其年

32 高泉性澈，《高泉禪師語錄》，卷 4，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 30。

33 高泉性澈，〈黃檗受業師時默和尚宓公行業記〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 646。

34 同上註，頁 647。

35 同上註。

36 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1478。

37 高泉性澈，〈乞法號勸〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1111。

38 元章，《高泉和尚行實》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1507。

幼恐致病，方便寬之」，³⁹ 又可見其護幼的一面。

對於隆宓待之視如己出、教之誨而不倦，高泉滿是感恩，直言：「蒙師剃度之德，訓誨之恩，雖肉燈身座，亦不能酬其萬一。」⁴⁰ 不意其赴日後數年之間，隆宓門下弟子相繼病故，不得引舟返國的他，屢與隆宓的往返書信中訴諸無奈：

別後又費茲念，擬即告歸以侍巾瓶，奈世途荊塞，望彌切而勢彌難。使急於行，是挺螳臂於其輪之下，不亦唐勞乎！勢既不可，只得盡心行道，以答師恩耳。此後歸省，則聽之天緣，非不肖所敢測知也。⁴¹

隆宓景逼桑榆，高泉卻無以盡巾匝孝養，不僅不得「酬其萬一」，甚至欲再親睹師面，亦是遙不可及。詩云：「歲闌風雨夜，倒指計燈前。此後姑休論，從今已十年。歸非無切念，路自隔遙天。料想師因我，須眉倍皓然。」⁴² 憶念之不足，提筆為師圖像，置於室中寒溫奉侍，宛若在側：「常想慈容隔遠鄉，此心何止再羹牆。今朝強借僧繇力，載得師來筆作航。」⁴³ 延寶三年（清康熙十四年，1675），隆宓訃聞傳至扶桑，礙於中日兩國情勢紛擾，高泉最終未許歸國：

激不肖遠捨他鄉，莫奉扶藜之役，未瞻洗背之光，每馳神乎夢想，徒注見於羹牆。最痛垂老在山，不能侍膝，尤恨泥垣已久，弗獲奔喪。不肖罪戾彌天，難當撫膺殞涕，愈切悲傷。⁴⁴

「尤恨泥垣已久」一句，不僅道出時局環境不可違逆的艱難，更透露出其內心的悵然若失。事實上，早在東應日域的翌年（1662），高泉便俄知師

39 高泉性激，〈黃檗受業師時默和尚宓公行業記〉，頁 648。

40 同上註，頁 647-648。

41 高泉性激，〈上受業師無住老人書〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 592。

42 高泉性激，〈歲暮懷受業師〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 672。

43 高泉性激，〈畫受業師無住老人頂項〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 579。

44 高泉性激，〈祭受業師文〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 1023。

兄良照（1633-1661）訃聞，「將理歸棹，因故國兵戈未寧乃止」；⁴⁵ 寬文六年（1666），慧門和尚訃聞再至，始知本師已於三年前捨身圓寂，這對於當初因師命「推辭不得，迴避無門，只得全身荷負，戰戰兢兢」，⁴⁶ 離鄉背井的高泉來說，無疑是晴天霹靂，在一首憑弔先師的詩歌中，其語如是：「死生呼吸驗來頻，半百云亡亦駭人。最痛三年方得訃，況當天外未歸身。」⁴⁷ 而此般生離死別的椎心之痛，又豈是筆墨得以描盡！

或許是出於一生對父母、師長未能及時行孝的遺憾，赴日後的高泉除通過大量的述懷詩偈，以及祭文行實、血書佛經書等儀式化書寫，以懺悔自身不孝「彌天罪戾」外，⁴⁸ 也觸動他提筆纂輯《釋門孝傳》之動機。是書卷首提到：

不孝不幸幼失恃怙，忝從事桑門，百無所成。每念父母，生忘甘旨之養，死乏祭祀之儀，未嘗不漣然泣下也。故凡見古今賢孝之傳，每孜孜而慨慕者，未敢斯須忘罔極也。⁴⁹

不完滿的童年遭遇，使高泉對於及時孝親擁有更為強烈的迫切感受。他尤其鼓勵門徒，以佛法為雙親預辦福德資糧之外，應當克盡世間倫職。對於誠嚴監寺不辭千里歸家探望老母，以詩稱引：「慈母享齡餘九十，僧郎今亦白眉須。羊腸不畏二千里，林外時聞反哺烏。」⁵⁰ 聞有僧告歸返鄉事親，

45 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1481-1482。

46 高泉性激，〈上本師慧門和尚書〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 590。

47 高泉性激，〈哭先師二首〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 809。別見清・天池明晟，〈上太和和尚〉、〈與高泉弢玄二弟〉，《天池禪師禪師語錄》，卷 6，收入《徑山藏》編委會編，《徑山藏》第 209 冊（北京：國家圖書館出版社，2016），頁 532-533。

48 高泉性激，〈祭受業師文〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 1023。

49 高泉性激，〈序〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1099。

50 高泉性激，〈送誠岳監寺省母〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 838-839。

便以唐時孝僧陳尊宿（780-877）鬻草鞋養母之事，嘉勉其行：「此去編蒲效睦州，時時呼喚莫教休。忽然喚得娘回首，無限恩波直下酬。」⁵¹ 甚至苦口婆心的向眾開示：

要時時刻刻念父母恩，孝順恭敬，殷勤供養，須知不孝人定有業報，若不知恩，出家無益，非佛弟子。⁵²

世間人子固須篤盡孝道，即便離開家庭、深居佛門的子弟，亦復如是。並以《戒經》、《梵網經》所論，指出世、出世間對於酬謝父母之心一如：

於戲！聖人可謂與人道而大順也，孰謂而遺其親也哉？且其為戒也，則曰：「孝名為戒」。又曰：「使我疾於無上真正之道者，由孝德是也。」由是觀之，世之所謂孝者，何曾臻此哉！⁵³

他進一步根據契嵩（1007-1072）《孝論》中「天下之有為者，莫盛於生」、「父母也者，形生之本也」的說法，肯定本身父母的重要性，以為「父母之恩實重於天地」，此莫大恩德唯孝可以圖報。而這又與儒家聖人孔子以孝為人倫之根本，認為人人仰賴父母養育、長大成人，通過孝的倫理實踐逐步成就「繼志述事，成聖成賢」的看法，並無二致。⁵⁴ 這種對孝的理解，與其說是通過世智聰辯來發明調和二氏之教的異同，毋寧說是高泉就人生的親身經歷而得到的真實體悟：一方面是通過依止佛法，來酬謝世俗父母的生身恩德，實踐「大孝」；另一方面，又是通過與師隆宓所建立起世俗的倫理親情，來認識、實踐儒家的「小孝」。

高泉終其一生都在「借位」當中實踐人倫關係。於忠，他邊陲異域，以「一片忠心為道心」的生存方式，跨越滿漢種族、中日國族之界線，致力法化四方。於孝，他直視祖園為家園。「早失所天」，使他自孩提時代已

51 高泉性激，〈示僧住菴養母〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁858。

52 高泉性激，《高泉和尚禪話》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1469。

53 高泉性激，〈序〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1099-1100。

54 高泉性激，〈勸孝文〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁1031-1032。

萌生「他人父母即我父母」的平等、慈悲之心，由是「減衣益資贍之，率以為常。」⁵⁵ 壯離「家山」，⁵⁶ 讓他無從回報隆宓十七年的養育成人之恩，卻在異鄉「盡心行道」，開花結果，成就「以答師恩」之願望。東應助化，拉開其與本師間的距離，卻在代師孝祖翁的同時，深化祖孫三代、東西兩槩山間密不可分的法脈關係，並形成一種近乎儒家傳統倫理中的家庭概念。及隱元歿後，高泉復為起享堂，「每日躬自負土，凡兩月乃止」。⁵⁷ 而深藏在這份綿密情感下的，是當年隆宓以身教孝、帶領其與長兄葬親的孝實踐。最終，「借位」成就高泉自身的人倫關係，也完成初離槩山前對慧門許下的承諾：「但於箇事，雖曰不敏，敢不勉勵操持以報莫大之恩乎？」⁵⁸

如果說，知恩不忘是高泉創作《釋門孝傳》的內在動機，那麼，護教弘法就是構成該書持續出版的外在因素。

三、流教萬世不亦宜乎：《釋門孝傳》創作之外在因素

德川幕府偃武息戈後，日本社會方才結束長達一百五十年之久的戰國時代，不意接踵而來的，竟是籠罩著江戶通代三百餘年的另一場漫長鬥爭。一邊是以鞏固幕府封建制度為首要之務的朱子學者，另一邊則是在幕府應允之下，以寺檀制度管理地方戶籍、監督人民宗教信仰的諸宗僧侶。出於兩者皆是維繫德川政權的必要條件，雙方帶著各自的政治意圖與利益考量，揭開屬於知識份子的思想戰爭序幕。⁵⁹

55 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1481。

56 高泉性激，〈懷受業師〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 579。

57 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1485。

58 高泉性激，〈上本師慧門和尚書〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 591。

59 水戶藩士森尚謙（1653-1712）曾就此現象曰：「古今儒佛之論甚多，雙方各執我宗，不明他旨，惟攻其皮膚，不中肯綮。各致偏黨，遂失公正。儒欲毀破釋氏，釋亦同胞

儒佛之爭是這個時代的重要話題之一，而佛教一方首當其衝的，是來自儒者對其反倫理性的批判。⁶⁰ 時著名的古方派醫者吉益東洞（1702-1773），曾就山崎藩主以釋氏之教補察時政的作法，正面提出諫言：

吉益東洞嘗應山崎侯招而往，言及政事，謂曰：「臣聞侯喜謁浮屠師，有之乎？」曰：「有。」曰：「何為？」曰：「聽道欲補政也。」東洞曰：「浮屠師斷親戚、棄妻子，以為道也。政者，在親親也，在御妻子也。浮屠師何知其情？是緣木求魚之類也。」侯聽而大喜。⁶¹

是以當時儒者效顰宋儒，輒以浮屠棄仁義、滅義理，有廢綱常政務等罪名加諸其身，時而可聞。職是之故，包括黃檗宗在內的諸宗僧侶，紛紛振筆著書，欲廣引佛祖聖賢言語行跡，予以駁難。⁶² 龍溪性潛（1602-1670）是隱元來日後較早獲得首肯的嗣法者，曾就神佛習合立場捍衛佛教之地位，著《辨正錄》（寫）反駁林羅山神儒合一說，或謂：「春（林道春）也少讀魯書，要排佛而弘儒，然以吾國離神難立，竊黨神而排佛也。嗟汝欲弘儒，先須躬行孝於汝親，誰敢防之？不勤行儒而勤排佛，大似忘螻蟻身要撼鐵柱，不亦悲乎！夫佛不可排，若強排之，即排神也。」⁶³ 稍後，木庵性瑠嗣法門徒潮音道海（1628-1695），更著《扶桑護佛神論》（寫）、《指月夜話》（寫）二書，力排以林羅山為首的朱子學者各種關佛觀點，希冀「有意神佛之人者，讀之頌之，何是何非，為當臺明鏡易辨胡漢而已也。」⁶⁴ 對於林氏所言「浮屠不知五教，則孝悌何在」，或「浮屠仁於物不仁於人」

相爭。」見氏著，〈凡例〉，《護法資治論》，收入（日）鷲尾順敬編，《日本思想闘争史料》第2冊，頁3。

60 相關議題參酌（日）柏原祐泉，〈護法思想庶民教化〉，《近世仏教の思想》（東京：岩波書店，1973），頁517-532；徐興慶，〈東亞儒教、宗教觀的轉換及其認同問題——以隱元、獨立、心越禪師與朱舜水為例——〉，《東アジア文化交渉研究》8(2012.2): 49-59。

61 （日）角田簡，《近世叢語》（大阪：松根堂，文政十一年（1828）刊本），卷2，頁18上下。

62 （日）柏原祐泉，〈護法思想庶民教化〉，《近世仏教の思想》，頁533-557。

63 （日）龍溪性潛答述、天台那一峯秀敬寫，《辨正錄》（明和七年（1770）寫本，京都：黃檗山萬福寺文華殿藏），無頁碼。

64 （日）潮音著，〈序〉，《扶桑護法神佛論》（貞享四年（1687）寫本，京都：京都大學附屬圖書館藏），無頁碼。

的非難，潮音反譏：「儒者井中蛙，不知釋天東海！自謂儒者有孝，不知釋門孝；儒有二十四孝，釋亦有二十四孝，神亦有五孝。神儒佛三道，孝為本，是同矣。」⁶⁵並直斥宋儒朱熹「聰明無智惠（慧）」，⁶⁶「門下後學莫看儒典」，莫成「佛門之害」。⁶⁷

而出於華僧之手的《釋門孝傳》，亦屬早期問世的護法論著。據《年譜》載，高泉著手撰寫是書的當年，先是與一位「素昧佛法」的儒生展開過數次論辯，儒生最終以「佛祖固非我所知，但吾儒所謂聖賢者，非斯人耶」為結，⁶⁸表達對儒佛一致觀點的接納態度。該次談論內容並未紀錄成文，具體情形不得而知，但可以肯定的是，面對外道之謬解，以致闢佛、謗佛蔚然成風，高泉乃深以為憂，遂興起著書念頭。或謂：

聞世人譏釋氏遺其親，豈理也哉！殊不知釋氏之孝其親過於世人者多矣！……閒中與二三子道及於此，不忍少怠，迺尋文考蹟，剪繁撮要……俾世之人今而後不復以遺親目吾徒，而吾徒亦因此以加勉云。⁶⁹

外道詰難「釋氏遺其親」之原因，大抵有三：第一，薙髮圓頂，毀壞身體髮膚，是忘親所遺之身。第二，視「棄恩入無為」為真實報恩，辭拜父母尊親，遁入佛門，是不能於現世盡生養死喪之職責，又無以延續子嗣血脈，有違人倫。第三，釋氏輒以因果輪迴、三塗地獄之說為依憑，聲稱出家有極大利益，苟能入無為之真道，可以供養現世乃至七世父母，救其昏迷，令得解脫，如是說法實是顛倒惑亂，以無為有，妄見惡趣。為此，高泉一方面步武蓮池株宏續著孝傳，欲就傳記所載歷有明徵之事，使世人「不復以遺親目吾徒」外；另一方面，尤其肯定孝行無分古今，認為「古之人即今之人，今之人即古之人，其所不古者不行焉，爾使人人行之不間，豈古

65 同上註，無頁碼。

66 (日)潮音著，《指月夜話》，卷之 1（寫本，年代未詳，日本國立國會圖書館藏），見「破儒邪見」條下，無頁碼。

67 同上註，「讀書次序」條下。

68 桃源嗣法門人道祐編錄，《大圓廣慧國師紀年錄》，卷上，(日)黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1482。

69 高泉性澈，〈序〉，《釋門孝傳》，(日)黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1100。

今之有別哉！而況孝迺德之本，人之所同俱者，奚忝於古人哉？」⁷⁰由是逮採近人行蹟，企盼宗門徒輩見賢思齊，「亦因此以加勉」。值得一提的是，傳文中並收櫟僧 9 名，依次為初刻之隱元隆琦、即非如一（1616-1671）、常熙興燄（1592-1673）、時默隆宓、良照性杲和惟一道實（1620-1692）六位；再刻之獨湛性瑩（1628-1706，後刪）、鐵牛道機（1628-1700）二位；續刻增補超宗如格（1638-1717）。其中，除良照之外，皆屬為生者立傳之例。

目前就筆者耳目所及《釋門孝傳》四個版本，皆在原雕版基礎上進行易改，並維持初刻時所留下的牌記，因此無法從中得知諸本再版的確切時間，僅能依其條目增刪情形序列先後，包括：（一）大谷大學圖書館藏本，收 46 條目；（二）龍谷大學大宮圖書館藏本，收 51 條目；（三）京都大學附屬圖書館藏本，收 51 條目；（四）京都萬福寺文華殿藏本，收 52 條目。⁷¹而通過諸本比勘，可見版本系統間之具體變化情形如次：

- | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|
| 1. 蘭盆盛會（佛世大目犍連） | 2. 啓佛供親（佛世畢陵伽婆蹉） | 3. 啓母斷殺（闍賓國求跋摩） |
| 4. 躬耕養母（晉青山釋竺法曠） | 5. 泣血三年（宋定林寺釋僧鏡） | 6. 母必親供（齊道紀） |
| 7. 孝通冥感（梁帥堂寺釋慧約） | 8. 居喪不出（梁楊都建元寺法護） | 9. 新林旅松（梁庾沙彌） |
| 10. 居喪不食（梁法雲） | 11. 泣血哀毀（隋智聚） | 12. 荷擔聽學（隋敬脫） |
| 13. 鬻薪供母（唐六祖慧能） | 14. 鑿井報父（唐慧斌） | 15. 禮塔救母（唐子鄰） |
| 16. 隔江度母（唐黃檗斷際希運） | 17. 斷指懇親（唐袁州仰山慧寂） | 18. 織蒲供母（唐睦州陳尊宿） |
| 19. 出家報親（唐瑞州洞山良价） | 20. 割股出家（唐鑒宗） | 21. 悟道報父（唐玄沙師備） |
| 22. 捨身報答（唐感福寺定蘭） | 23. 負母脫難（唐益州釋道興） | 24. 感母除患（唐鄧州釋智勤） |
| 25. 感母目明（唐明州藏奂） | 26. 感親息爭（五代永明寺智覺） | 27. 誠感父骨（後周道丕） |
| 28. 躬行奉養（周道安） | 29. 念佛度母（宋宗頤） | 30. 養母純至（明釋大同） |
| 31. 著論示心（宋契嵩） | 32. 謝事歸寧（宋普潤） | 33. 知時報答（明雲棲蓮池） |
| 34. 萬里尋父（明黃檗隱元龍琦） | 35. 割肝壽母（明雪峰即非如一） | 36. 喻母以法（明海南常熙興燄） |

70 高泉性激，〈跋〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1118。

71 另可參酌（日）勝又基，〈明代仏教がリードした江戸の孝子伝——元政『釈氏二十四孝』と高泉『釈門孝伝』〉，《親孝行の江戸文化》，頁 173-203。惟，本文所見諸本館藏地雖與勝又氏之記載不盡相同，然而經比勘雙方版本內容，則全部同一，或反映該書在江戶時代曾擁有相當程度的流通率。

37. 乞法號慟 (明黃檗時默隆宓) 38. 三年侍病 (明獅巖良照性杲) 39. 苦行薦親 (明釋惟一)
 40. 鑄像獻食 (扶桑釋禪喜) 41. 傳法救母 (扶桑釋智泉) 42. 書經薦母 (扶桑釋法藏)
 43. 親死再生 (扶桑釋信誓) 44. 持經祈親 (扶桑釋祈親) 45. 養母盡敬 (扶桑釋榮好)
 46. 割股救療〔補遺〕 (宋無準師範) 47. 三割股肉 (明檗山獨湛性瑩) 48. 十年求母 (宋僧導)
 49. 舐母乞食 (恭行已) 50. 割股剔肝 (元優婆夷陳妙珍) 51. 悟道報母 (宋泐潭廣道)
 52. 孝德難忘 (扶桑瑞聖鐵牛機) 53. 流孝萬古 (扶桑紹太超宗格)

通過上述四個版本的結構安排，至少有兩個重點值得注意：首先，版本（一）收錄 1-46 則故實，除 1、2 為佛世尊者，3 為西域僧外，4-33 則屬中國歷朝孝僧之事，34-39 則為今人（皆檗僧），40-45 則為日本古代僧人，46 為補遺。是由西（天竺、西域）向東（中國、日本）的空間流動，由古（佛世）至今（近世）的時間推移構組而成，條目分明、綱舉目張，勾勒一道佛教東傳的歷史梗概。迥異於 30 前全依朝代編排之方式，31-33 則列契嵩、普潤及蓮池三師故實，則是作者匠心獨運之結果。是以契嵩、蓮池的孝親思想，構成近世以還中國禪林傳統論孝的根本價值，具有不可撼動之地位，⁷² 同時深深影響高泉形塑《釋門孝傳》的創作底蘊。如果說，高泉將二師與黃檗諸僧孝傳相續，其意在斯，那麼，特意將普潤與二師並舉的用意為何？〈謝事歸寧〉記：

宋普潤名法雲，字天瑞，自稱無機子，戈姓。父母禱佛，夢一梵僧云：「吾意寄靈於此。」逮生顏如所夢。五歲辭親，禮慈行彷彿公為師，始從庭訓，神鋒發矍。越明年，背誦《妙經》七軸；九歲薙染；十歲，進具參方得法。住持松江大覺寺，學者輻輳。續因慈母年邁，思念報親之恩，遂謝事歸寧，廬于祖墳。其母後有微疾，師就臥床，夜誦《心經》，念彌陀佛。佛放光，母及四方，無不瞻覩，臨終怡然。火餘舍利，璨如圓珠，閱數日，現蓮花二莖。師後亦念佛作化，荼毘舍利無窮。

贊曰：《觀經》以孝養父母為淨業正因，于師驗之。⁷³

72 相關議題，參酌徐聖心，〈晚明佛教之儒學融攝——論《梵網經》註釋中的「孝道觀」〉，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺（增訂版）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 192-232。

73 高泉性澈，〈謝事歸寧〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1109-1110。

不知是出於偶然，抑或是高泉刻意為之，法雲普潤（1088-1158）出生前雙親禱佛，而其母夢僧入胎一事，恰與其出生時的傳聞不謀而合。⁷⁴法雲畢生致力修習天台教儀，兼事淨業，因誠心修持，晚年「念佛作化，茶毘舍利無窮」。情節至此，都是往生傳中恆常出現的敘事手法，然因法雲孝親之舉而有更深刻的意涵：歸鄉後，法雲先是就祖墳之地結廬，爾後母病，復為之誦經、念佛號，終使母往生佛國。文中，佛放光、舍利璀璨若珠、蓮花二株等異相，都暗示亡者已歸趨淨土。可以說，法雲以親身度母西歸之經歷，向眾示現修淨自利利他的效驗，並應證《觀無量壽經》對淨業三福中「孝養父母」的重要性，對於在日弘法、強調禪淨不二教義的黃檗宗而言，別具典範價值。

其次，版本（二）增益 47-51 則故實中，〈三割股肉〉僅見第二個版本，主要講述獨湛脫凡前三度為母割肉療病的孝行，其文末記：「甲午歲，侍隱元老人東渡十載，受印記，應聘開山遠州。」⁷⁵是知該故事成立於獨湛駐錫遠州初山寶林寺期間（1664-1681）。通過此一訊息，可以確知第二個版本的再版時間下限。⁷⁶從版本（三）開始，增益 52，刪除 47，該文本中可以明確見到原〈三割股肉〉當頁整處挖空留白的痕跡，而目錄標題亦由新增的條目〈孝德難忘〉取代。那麼，高泉何以刪文？如將貞享三年（1686）發生的宗門代付事件，⁷⁷與〈三割股肉〉刪去再版二事併觀，則答案呼之欲出。

代付事件起因於高泉為後水尾天皇（1596-1680）代付本師龍溪衣

74 （日）佐藤直方著，《排釋錄》，收入鷲尾順敬編，《日本思想鬭爭史料》第 1 冊，頁 280。

75 高泉性激，〈三割股肉〉，《釋門孝傳》（出版地、出版者未詳，寬文六年（1666）刊本，京都：龍谷大學大宮圖書館藏），頁 24 下-25 上。

76 《大圓廣慧國師紀年錄》，卷下「元祿二年巳己」條記：「為超宗法姪贈祝壽詩并述孝傳。」（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1490-1491。

77 （日）大槻幹郎、加藤正俊、林雪光編著，《黃檗文化人名辭典》（京都：思文閣，1988），頁 51-52。相關議題參酌《黃檗五代高泉禪師代附論》（抄本，京都：京都萬福寺文華殿藏本，年代未詳）、《代付論集》（抄本，京都：京都萬福寺文華殿藏本，年代未詳）二種。

鉢，傳予侍師多年的弟子晦翁寶鬚（1635-1712）。天皇是龍溪生前唯一的法嗣，有感龍溪於黃檗開山之功不可沒，而其法脈不傳，先是致信向隱元表達欲延請門下高足續其法嗣的願望，未果。及隱元歿後，天皇再次向高泉提出請願，高泉以禪林曾有永嘉閱《維摩》悟佛心宗、黃檗悟馬祖之意而嗣百丈二個先例為據，奉旨代付。⁷⁸ 這對於自師祖費隱通容《五燈嚴統》以來，為清廓承虛接響、妄稱遙嗣之禪林弊病，從而訂下面稟親承，不許私心遙續或代付代證的規矩，背道而馳。⁷⁹ 時宗門內部以第四代住持獨湛、監寺無住道立（1645-1699）為首的本山一派僧侶，群起議異，並上告幕府。最終，本山一方敗訴，獨湛引咎辭退。時高泉有詩云：

老漢平生鐵石志，提綱振紀輕名利。
最憐滅後肉猶溫，佛法一時都掃地。
航海西來喫萬辛，立成宗鼎擬千春。
不疑賣盡從前法，只是當時室內人。⁸⁰

代付風波顯然對黃檗宗帶來不小的傷害，高泉曾至隱元壽塔前，向先師表達公訴一事令宗門蒙羞的憤慨。以此為契機，湛泉二人由是交惡。往後，高泉在出版的語錄別集中，一律將影射或寫給獨湛的公文書信與詩文，易改其名為「某人」外，同時將之從孝傳中除名的可能性極大。正是對於高泉而言，孝傳不僅是向外道彰顯禪門倫理的實質存在，它還象徵黃檗一脈「立成宗鼎」的正當性使然。

四、以聖賢佛祖為任而致其孝：孝僧形象之建構

今就《釋門孝傳》中羅列傳主生平行懿來看，復可分為兩種類型：一、是躬行奉養、佛法供親的孝僧，但凡至性之人，勿論僧俗，皆可學而致之。

78 高泉性激，《高泉禪師語錄》，卷 9，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 88。

79 相關議題參酌林觀潮，〈費隱通容『五燈嚴統』についての考察〉，《花園大学国際禅学研究所論叢》3(2008.3): 127-161。

80 高泉性激，〈因事哭開山老和尚〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 701。

前者如〈母必親供〉條下記：

齊道紀，習成實，造《金藏論》七卷。於鄴城東郊講演，往則荷擔其母及經像等。語人曰：「母必親供者，以福與登地菩薩等也。」衣著飲食，大小便利，躬自經理，不煩他人。有助之者，輒拒之曰：「吾母也，非爾母也。形骸之累，並吾身也，有身必苦，何以勞人？」道俗聞者多感化焉。

贊曰：黃庭堅為親親滌溺器，竟以孝聞，顧道紀未嘗不如此也，甚至荷擔其母。而謂釋氏遺其親，蓋小人之好毀也。⁸¹

上述引文全抄自《緇門崇行錄》，〈齊鄴下道紀〉《釋氏廿四孝》亦據《續高僧傳》、《輔教編》載錄其事。文中，齊僧道紀弘法利益眾生之餘，不忘孝養現世母親，曾言為人子如能篤盡孝養，其功德當與供養登地（Pramuditā-bhūmi）菩薩等同，頗有以身勸化俗道之意。而道紀一肩擔母、一肩挑經像之形象，亦象徵著世法、佛法兩盡厥心。高泉以為，世人只聞有二十四孝，如云〈庭堅滌穢〉，則稱引宋黃庭堅（1045-1105）「身雖貴顯，不恥為母親滌溺器，「未嘗一刻有缺子職」；⁸²殊不知南北朝已有孝僧如道紀，竭盡孝誠，非但「大小便利」乃至「衣著飲食」、外出荷擔，悉為「躬自經理，不煩他人」，又豈僅止於「親滌溺器」而已！卻謗斥浮屠無父、有遺親之罪，故云「好毀」。尤其，道紀雖身處方外，行也合乎名教，致令「道俗聞者多感化」，洵為孝中楷模。

後者如〈苦行薦親〉：

明釋惟一，諱道實，榮城人。俗姓鄭氏，明將種也。為人清直，事母以孝聞，常為母持齋，禮阿育王塔。一日母病革，剗股為藥。後父母俱喪，即脫白黃襪，住鎮海寺。思報罔極，乃赤腳露頂，禮《華嚴》，一字一拜，雖祁寒溽暑，厥志不移。禮將畢，復刺血書《華嚴經》，全文八十一卷，故時人號為華嚴菩薩。

81 高泉性激，〈母必親供〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1103。

82 元・郭居敬，《新刊全相二十四孝詩選》（明嘉靖二十五年（1546）刊本室町初期寫本，京都：龍谷大學大宮圖書館藏），無頁碼。

贊曰：夫孝有二，有世間之孝，有出世間之孝。世間之孝，三事無違，四體不毀，以至立身揚名以顯父母而後已。出世間之孝，生必導其正信，死必拔其神靈。如實華嚴者，雖未見父母之上昇，如此行孝，其亦可以動天地而感鬼神乎！⁸³

惟一道實，萬曆四十八年生，卒於元祿五年。福建省福州人，俗姓鄭，為鄭氏將門之裔，世食天祿。生性嚴謹至孝，素有將軍之志。曾割股為藥引療母疾。年十九，娶三山孝女陳氏，並有一子。後妻子父相繼殤亡，遂萌生脫凡之想。先是詣黃檗從隱元落髮，依止獨住性幽；後隨隱元東渡日本，翌年而返，並受請留錫眠牛山鎮海寺。爾後，隨高泉再次東應助化，逮隱元歿後，就萬福寺境築華嚴之室，終生隱居不出。惟一有生之年裡，高泉曾兩度為之作傳文，其一為〈華嚴道人傳〉，一即是上述所記孝傳。就二傳敘事形式及內容來看，應是先有本傳，再據文刪節為筆記體。值得一提的是，高泉曾為其妻作〈明三山陳孝女傳〉，該文雖看似表旌陳氏孝行，實則烘托其夫惟一至孝形象，旁見側出，別有用心。次由三傳之互文比勘，可見高泉論贊采善之功：

（一）孝傳云惟一「事母以孝聞」，為母持齋，以至割股為藥。割股療疾向來是官吏野乘中最膾炙人口的佳話，即便曾數度遭官方禁止，民間仍行之不輟。在〈明三山陳孝女傳〉中高泉更進一步寫道：陳氏十三歲時亦為父割股，其父病癒後，凡有求媒妁之言者，必稱「有孝如吾女者乃可」。又記：「（陳氏）年十六，里中有鄭參軍者，有孝行，乃歸之。方入門，值鄭為母持長齋，引官竟不茹葷，亦與之共甫三年。」⁸⁴ 陳氏因割股救父，舉為孝女；而父揚言非至孝如其女者不嫁，終嫁與鄭參軍，首先突顯惟一之孝行如陳氏。其次，陳氏隨夫精進持齋，一者實寫惟一為母持齋恭敬甚謹，二者假他人之口旁證其孝真摯不渝，而陳孝女猶受其至性感召，隨夫茹素三年（併有戒殺功德），同時證明孝傳所言「事母以孝聞」，並非空穴

83 高泉性激，〈苦行薦親〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1112。

84 高泉性激，〈明三山陳孝女傳〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 655。

來風。

(二) 浮屠言孝必稱孝母，與佛經中佛陀為母說法、目犍連救母難等母題密切相關。今見孝傳只云惟一孝母，不及於父，可說是受限文本類型採取的敘事策略。事實上，〈華嚴道人傳〉如是記載其出家因緣：「至隆武，官至參軍。嘗掌三千士卒，屬戎羯陵踐，兵飢相繼。其父死于難，公大傷痛，恨不能以身贖之。悟世相無常，輒有脫凡之想。」⁸⁵ 如果說，惟一平日持齋、禮阿育王塔，是欲盡心盡壽為母種植福德資糧，那麼以父戰死沙場為契機萌生出家念頭，就是不忍其再隨業流轉、飽嘗苦難，欲以出家功德一報慈親的大孝之舉。

(三) 孝傳中著眼於惟一駐錫鎮海寺期間，日行頂禮並血書《華嚴經》的描寫，表彰其出家後不忘父母祭喪之大事，並以佛教儀式薦其神靈的世與出世兩種孝行。⁸⁶ 至如〈華嚴道人傳〉中，則言及其渡日後仍奉行血書佛經不已，乃至有利他之善：「抵新黃檗，僑居雙鶴亭，每刺血書《華嚴》、《法華》、《報恩》、《涅槃》等經，凡二百於卷，皆作梵夾，裝潢部帙，積盈兩櫥。國人隨喜禮謁者，日接焉于道。」⁸⁷ 非但於父母生前「導其正信」，及於他人父母、子女亦有隨喜功德，可謂從以孝求道的「捨我」表現，推及至為法忘軀的「無我」境地。

蓮池曾曰：「生養死葬，小孝也。生俾底豫，死俾流芳，大孝也。生導其正信，死薦其神靈，大孝之大孝也，目犍連以之。」⁸⁸ 迥異於孝傳〈蘭盆勝會〉所記目犍連為母設齋供佛，使令脫餓鬼道轉生天上；又或〈禮塔救母〉中的范子鄰，跪誦《法華》，泣禮寶塔，使母拔難升天。高泉筆下的孝僧惟一平實真純，窮畢生之力奉養生母、禮敬《法華》，儘管終生未

85 高泉性激，〈華嚴道人傳〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁654。

86 高泉同時以贈詩的方式，表達對惟一禮拜、血書佛經的崇高敬意，見〈贈惟一姪禮《華嚴》並引〉、〈血書《法華》〉、〈贈惟一姪血書《華嚴》〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁793、821。

87 同上註。

88 明·雲棲株宏輯，〈孝親之行第四〉，《緇門崇行錄》，《卅新纂大日本續藏經》第87冊（東京：國書刊行會，1975-1989），頁357。

聞靈感事跡，而其兼善世出世間之孝行，聞者莫不動容，遂博得「華嚴菩薩」之世譽。是此亦足與目犍連、范子鄰「動天地而感鬼神」，使母拔苦升天之孝舉比肩。

二、是孝通冥感的異僧，非凡俗之輩可學而致之，即高泉所謂「形迹之稍異」者，譬如黃檗希運、仰山慧寂（807-883）是也。〈隔江度母〉條下記：

唐黃檗斷際希運禪師，俗姓林，身長七尺，額有神珠，足生肉痣。出家本山，嗣法百丈，久歷諸方，絕無鄉信。其母陳氏夫人懷師悲切，兩眼喪明，遂於福川周衝立菴，接待四方龍象。一日師至，不告名字越宿，辭去數里許，告鄉人曰：「吾母老旦眇不復相識，但子母一會足矣！」鄉人聞報，夫人飛輿趕至大義渡口，師已登舟矣。於是夫人捶胸頓足，大哀一聲脫去。師於岸頭秉炬云：「一子出家，九族升天。若不升天，諸佛妄言。」擲炬燃之兩岸，人民見夫人於火焰中騰身飛去，駭然驚異。聞於有司節度使李，立碑要衝，以旌神孝。

贊曰：裂愛網於現生，拔神靈乎身後。始若忤之，而終順之，夫是之謂神孝。⁸⁹

關於黃檗禪師大義渡事，最早見於南宋《五家正宗贊》，該故事後隨坊間流傳，情節亦逐漸變形，迄至元《韻府群玉》已與原本相去甚遠。而高泉所記又與《韻府群玉》頗相出入，可見文本發展至明代仍呈現開放狀態。〈隔江度母〉是孝傳中少數極富戲劇性、內容緊湊且首尾完整的傳文，與其稱曰傳記，毋寧說更像是一篇唐傳奇。或因故事不見載於燈史僧傳，本事虛實難辨，曾引發諸多學者的質疑，如以脫僧為儒、嚴闢佛教聞名的朱子學者山崎闇齋（1618-1682），即曾據典籍考，指其不雅正，史冊不載，「蓋諱也」。⁹⁰ 即便《緇門崇行錄》與《釋氏廿四孝》收入若干唐代孝僧懿行，亦不約而同避開大義渡事。為此高泉試圖通過「情」與「迹」的調和統一，消弭儒家禮教觀的矛盾衝突，即所謂始忤而終順。首先，該故事背

89 高泉性澈，〈隔江度母〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1105-1106。

90 （日）山崎闇齋，《文會筆錄》，卷16，收入日本古典學會編纂，《山崎闇齋全集》下卷（東京：日本古典學會，1937），頁554。

景設定在行人雜沓、車水馬龍的「福川周衝」，然在喧騰街道上，不聞人響，僅浮現兩句出自黃檗之口的話語：前句所言，表達佛子對一位念子心切，但因「兩眼喪明」，遇其所愛猶「不復相識」的母親，所升起的悲憫心；而後句所言，象徵佛子對於佛說一切法真實不虛，即便面臨親情決裂仍懷抱堅定信心。是此二句皆出於有情，故能發而為聲。通過聲音的表述，黃檗為人至情的一面躍然紙上，更劃分其為僧（聖）與凡夫（俗）間的區別。其次，故事側重敘述聖顯的神異表現，意在突顯履行大孝後的殊勝利益（發心學道，道成感父母升天）。高泉聲稱於此不應有疑，卻又認為神由物感縱使一般佛子未必能企及，何況尚未開悟的凡俗更難以理解。職是，復通過人為見證的結果，先是於眾目睽睽之下，使「夫人於火焰中騰身飛去」；爾後，再使有司節度使李某經百姓口耳相傳聞得此事，由是「立碑要衝，以旌神孝」，欲以世道表旌的方式，為佛所示現神通提出合理解釋，希冀「以慰天下之公論」。⁹¹

復如〈斷指懇親〉：

唐袁州仰山禪師，諱慧寂，俗姓葉，韶州須昌人也。年志於學，懇請出家，父母不聽；後二載再懇父母，尚猶豫不決。其夜有白光二道，從曹溪直貫其舍，時父母乃悟：「是吾子之至誠之所感也。」師乃斷手二指，跪致父母前曰：「誓求正法，以答劬勞。」既而出家得法，道播寰區，屢有神僧參謁，有小釋迦之稱，諡智通。

贊曰：《律》載：「父母不聽，不得出家。」仰山和尚求之至，再至於斷指，可見志之誠而懇之切也。若使出家已，惟務閒散，悠悠蕩蕩，於道無足取者，豈不自棄也哉！噫，凡人誠懇如此，鮮有不成器者。⁹²

仰山禪師為唐末五代禪僧，與潯山靈祐（771-853）共為臨濟潯仰宗之祖。其少有出家志，懇請父母再三而不許，後至誠感動天地，夜放白光，終得父母應允。關於仰山出家異象之傳聞，並未見載於《袁州仰山慧寂

91 高泉性激，〈序〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1100。

92 高泉性激，〈斷指懇親〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第3卷（編著・年譜・行狀篇），頁1106。

禪師語錄》，其故事原型可溯及自現存最早的禪宗史書、成立於南唐的《祖堂集》（952）中。而上述引文，是高泉據《宋高僧傳·唐袁州仰山慧寂傳》潤飾完成。仰山「動天地而感鬼神」之傳說，是好事者掇拾粉飾、屢經傳抄的結果。傳文一方面強調仰山誠心皈依、斷指誓願出家，乃至感動天地、父母之舉；另一方面，復著墨於其堅持《僧祇律》「父母不聽，不得出家」的描寫，認為入道者是為濟父母心識，倘不能令其啓悟正信、歸崇佛法，自逕出家求法亦無有利益。高泉也曾以此向欲投佛門的俗道開示，或云：「教中道『孔雀雖有色嚴，身不如鴻鶴能遠飛。白衣雖有富貴力，不如出家功德深』；又云『一日一夜出家功德，七返生于六欲天中。』雖有如是勝利，若父母不聽，不得出家；若父母歡喜聽許，其所得功德，難以言宣。」⁹³

再者，從上述黃檗、仰山二例看，高泉措意編纂彼類高僧的奇跡異行，既要覽者「察其情」而不「疑其迹」，復有感於大部分的僧俗德行、道行，皆難與黃檗、仰山之輩相提並論，故未輕易認可世人仿效其行。最具代表的例子，莫過於高泉雖躬行刺血寫經，並屢以詩文褒揚僧俗中能為此殊勝事者，⁹⁴ 一旦面對門徒關禪人執刀斷指、瀝血書經，竟是相當不以為然：

金刀斷指血書經，事上修持理未深。
十指假饒都截斷，不如斷取世間心。
千佛流傳清淨戒，無明不起戒全空。
果能斷得無明指，梵網重重不汝籠。⁹⁵

黃檗拋卻恩情，終而直契無為的佛境地；仰山了斷情愛、看破生死，於是以斷指懇親的方式，表達出家的志趣。相對於此，關禪人以斷指血書《梵網經》欲明其志於佛法的決心，高泉認為是未得禪師通達真理之智慧，只求事相上同跡，而陷入對法界不如實知見，闇昧事理、本末倒置；縱使

93 高泉性激，〈示妙剛信女〉，《高泉禪師語錄》，卷 18，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 1 卷（語錄篇），頁 176。

94 相關議題，參酌（日）山本悅心，《黃檗血書考》（岐阜：黃檗堂，1941）一書。

95 高泉性激，〈關禪人斷指書戒經〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 2 卷（詩文集篇），頁 823-824。

十指截斷，亦不能斬去一念無明。換言之，如其能覺知迷妄，拔除雜染，自然可收「無明不起戒全空」之境界，心既無所住，身又有何囿圉？如此，斷指與否都是證道。

綜合上述兩類孝僧不同性質的記載，大致呈現出高泉《釋門孝傳》三種層次的敘事手法，包括閱讀（尋文）、批判（考蹟）與詮釋（剪繁撮要）。無論何者，它都有一個明確的中心思想，即樹立一個能令「仁人君子當以聖賢佛祖為任而致其孝」⁹⁶的理想典範，以消解外道對釋氏棄恩遺親的批判質疑。而敘事文本中所展示個別僧人的孝行實踐，既成為具有教化功能的典範化行為（paradigmatic action），並為讀者揭示在宗教視域下的聖者形象，其背後所帶著複雜而多樣的內涵。如此一來，這些經由作者重構的孝僧故事，便有了合理存在的價值，即便是看似形迹變態、不可仿擬的異僧，也如同近人龔雋所言，它們「被相信擁有引導其聽眾或讀者獲得內在開悟的力量」，因此對其「思想行迹進行敘述就有了救度論，而不單是歷史記錄的意義」而已。⁹⁷

五、更有重重言外旨：《釋門孝傳》的文學特色

《釋門孝傳》出版後，為江戶叢林文學帶來耳目一新的創作範式，而高泉為生者立傳的史筆敘事，更成下開中國傳記文學記述今人今事之先例，可謂別開生面。晚明清初浙江錢塘文人王暉（1636-?），曾仿《世說新語》體例著《今世說》，輯自順治元年（1644）、終於康熙二十二年（1683）付梓為止，「四十年來睹記所及」⁹⁸之事。頗堪玩味的是，王暉不僅記錄時人之懿行，也自述己事，或謂：「暉之生平，本無足錄，向承四方諸先

96 高泉性激，〈勸孝文〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁1032。

97 龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫——〉，《佛學研究中心學報》10(2005.07): 160。

98 清·遂安毛際可會侯撰，〈今世說序〉，清·王暉，《今世說》（京都：梶川七郎兵衛，享和三年（1803）刊本），頁1下。

生贈言，頗多講借，同人即為節取一二，強列集中，實增愧慙。」⁹⁹ 遂成《世說》續書中唯一一部以自傳敘事手法完成的作品，空前絕後。這種與中國傳統史家精神相乖違，自我標榜、記錄時人時事之舉，想當然爾，引來作者所謂「書未成而訾謗者紛起，吾甚悔其拙也」¹⁰⁰ 的窘境。《四庫提要》如是評：「其中刻畫摹擬，頗嫌太似，所稱許亦多溢量；蓋標榜聲氣之書，猶明代詩社餘習也。至於載入己事，尤乖體例。」¹⁰¹ 反映是書在有清一代難為學者見容的結局。相對於《今世說》多舛的命運，早於其十又八年出版，同樣以今人述今事的姿態面世的《釋門孝傳》，則在江戶知識階層中得到相對友善的回應。臨濟宗僧侶聖僕義諦¹⁰² 如是說：

《釋門孝傳》載近代孝士松隱以下六人：一萬里尋父，二剖肝壽母，三喻母以法，四乞法號慟，五三年侍病，六苦行薦親也。考古之孝士傳，選取傑特罕有之行，不收尋常可成之為。此六人中，剖肝壽母，母即蘇生，其身不死，是激公面睹其事，且自言非阿私所好，故為之文，則是孝之大感，雖古所希只。如惟一道者，則余曾親視血書《華嚴》八十一卷，乃至《金剛》等小冊若干部，皆魁本大字，以薦考妣，是行常人難行之孝，足以登策傳于後世矣。餘四亦孝也，然設遭其境界，除性至惡者，誰忍於斯哉？是尋常而非傑，特徵若之行，書之孝傳，卷數高積撐棟。孝傳，公史也，小事不可記矣。¹⁰³

聖僕對於《釋門孝傳》以今人述今事的著史筆法，表達肯定。儘管高泉稱「若有至性，見是書即當興懷感激，彈指讚歎，何暇論其虛實與否」，¹⁰⁴

99 清·王暉，〈今世說例言〉，《今世說》，例頁 3 上下。

100 清·歸安嚴允肇修人撰，〈今世說序〉，《今世說》，跋頁 2 上。

101 清·永瑤、紀昀等撰，《武英殿本四庫全書總目提要》第 3 冊子部（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 143，頁 1039-1040。

102 聖僕義諦，生卒年未詳，江戶時代中期人，和泉佛在庵之僧。法名義諦、妙諦，又號南外史。平生著有《禪籍志》、《天澤東胤錄》。相關生平紀事，參酌（日）市古貞次等編，《国書人名辞典》第 2 卷，頁 542。

103 （日）聖僕義諦，《禪籍志》（京都：山本長兵衛，正德六年（1716）刊本），頁 26 下-27 上。

104 高泉性激，〈跋〉，《釋門孝傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著·年譜·行狀篇），頁 1119。

聖僕仍以自己親眼目睹惟一血書魁本大字的經歷，為作者「面睹其事，且自言非阿私所好」而錄之為文，提出事實證明。然而，孝傳既是「公史」，則當令覽者讀之若身在其中，見賢思齊、見不肖必掩卷自思，因此，他以為載錄之事除需講究信實外，猶應具有其獨異性。而高泉唯「茲有所感，特述其所知」，卻不擇細事的採史方式，以致將「尋常而非傑」的傳主混入史冊，實欠缺周延、有失妥當。

頗堪玩味的是，即便世有批評如聖僕者，高泉仍不以為意，在日後增補幾個版本裡，繼續為孝僧立傳，且當世傳主中不乏出之槩門的「尋常」之輩。如鐵牛於父母生前勤奉甘旨，「以不定省為恨，乃迎入寺供養」；其父歿後，復「廣作佛事以贊冥福」。如超宗幼入空門，「誓明心法，以報劬勞」；父喪，「為修法事，營墳隴、祀神儀，孜孜不捨」；往後又「為眾普說」，諄諄勸孝。較之諸傳記所載股肉療親、孝感鬼神等孝舉，或許稍嫌小題大作。高泉在完成最後一部僧傳《東國高僧傳》，如是表明自己在日多年，致力修史不輟的原因：

嗚呼！人徒知佛法難遭，殊不知弘佛法者，僧也。從上使無若而僧，而佛法能光顯至今者，烏可得耶？予所以孜孜而弗置者，旨在斯矣。¹⁰⁵

正是法貴人弘，師必因人，熟諳治史的高泉，不僅要令「佛法能光顯至今」、具有德行的僧人形跡流芳百世，供來者瞻仰效慕，還意欲通過創造新興孝僧行傳，建構黃檗宗派在日本叢林的歷史傳統，完成衍法企圖。這是他「願執侍老和尚巾鉞」的心願，亦是隱元欲在扶桑開宗立派、樹建黃檗家風的弘願。

其次，高泉為近世僧人起傳之餘，對日本古代孝僧亦十分措意。《釋門孝傳》中，包括喜禪、智泉、法藏、信誓、祈親、榮好 6 名古代僧人行業，咸出《元亨釋書》。高泉素欽仰虎關國師之學養才識，曾言：「國師吾宗遠祖也，師嗣無準師範，實範和尚四世孫也。親得徑山正脈，故家法光大若此。嗚呼！凡為宗師傳道弘法，何代無之？至於學集大成，禪備眾體，

105 高泉性激，〈序〉，《東國高僧傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1339。

奮佛祖爪牙揭人天眼目，能為末世光明幢，如師者實未之有也。」¹⁰⁶ 而其所撰《元亨釋書》，高泉尤歎：「實僧中之史，功豈下禹哉！」¹⁰⁷ 自稱「東渡以來，嘗閱《釋書》，嘗隨喜諸刹詢及國師之後」，復有感國師以後未有新出僧史，「由是有續貂之意，蓄之久久」，¹⁰⁸ 遂埋下編《扶桑禪林僧寶傳》的契機。或曰：

取《釋書》并諸零篇斷簡，考從上博大秀傑之士，有如擒犀截角，搯翠刪毛，合四百餘員，分為二十卷，總目之曰《扶桑僧寶傳》，希冀流通于支那云。或人有謂曰：「如上教門諸師《釋書》已詳載，亦家喻戶曉矣，似不必贅，唯待他日寄歸可也，第以禪宗未傳者行之何如？」予見其言有理，姑置之，乃摘出禪傳十卷，易以今名。¹⁰⁹

孝傳初刻付梓後近十年，《扶桑禪林僧寶傳》方告成。上述引文中，提供訊息有二：其一，僧傳原是在《元亨釋書》的基礎上，遵循既有體例增補、改寫，最終在他人建議下，高泉只採用《元亨釋書》「禪宗未傳者」的部分，可以說文本經歷一段從模仿到分化的漫長創作過程。其二，對於「教門諸師《釋書》已詳載的部分雖未見於僧傳，其實早先一步於孝傳中粉墨登場——即上述 6 位僧人，可視為高泉早期閱讀《元亨釋書》的成果，展現對日本歷史的理解方式與關懷面向；此外，通過二書論贊內容，尚可一窺其逐漸臻備的筆法與史眼。《釋門孝傳》的成立，不僅證明在漢文學的世界裡，並非是中國單方面影響著日本文學，它同時反映中國文學對日本文化學習、接受的過程，是彼此積極交流互動的結果。

第三，就創作思想來看，當時包括隱元在內的諸多黃檗禪僧著作中，以儒釋會通的方式論孝、勸孝的話題，可謂屢見不鮮，而此又與晚明清初佛門倡導的孝親觀合轍，難以見出《釋門孝傳》獨到之處。不過，如從文

106 高泉性激，〈東福寺虎關本覺國師傳〉，《東國高僧傳》，卷 5，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1242。

107 高泉性激，〈序〉，《扶桑禪林僧寶傳》，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第 3 卷（編著・年譜・行狀篇），頁 1207。

108 同上註。

109 同上註，頁 1207-1208。

學角度看，高泉藉僧傳筆記體纂輯《釋門孝傳》，以作為護法論著的表現方式，別有一番新意。首先，它改變過去學者因循諸子百家，以論難體例展開談辯的著書傳統，而採史傳體例對個別孝僧傳記進行論說的敘事模式。相對於他者敘事立場的主客問答，讓歷史人物發聲並演繹個人行為，復經作者敘事引導與品評，使傳主形象立體化、典型化的書寫策略，則更直觀的誘發讀者內在良知，進而為其孝行感動，產生共鳴。不妨以前所揭櫫《本朝孝子傳》中的一段說詞為證：

有客來讀是編，至此艷然曰：「浮屠以出家捐親為道，雖間或有不遺其父母者，畢竟是棄恩之人，是編何采之以茲人惑乎？」余答之曰：「佛亦說孝，其徒那無孝子？」客曰：「噫！無乃爾是過與！佛雖說孝，其所務惟在令父母入己道，而於愛養則不敢屑意。是以此徒之視其父母多皆恕，若視越人之肥瘠，不亦悖乎。夫孝者，善事父母之名也。善事父母之大節目，養體、養志、致愛、致敬是也。凡為人子者，先有是四者，而後方當以是言入道。曾子之言『諭父母於道也，以先意承志為之先』者，可見烏忍。自始至終，自本至末，為道是勉，而他則澹然無所顧哉，渠能忍之！所以得罪於名教也，而自以為真實之報也。爾亦反以是為孝歟！」余曰：「非敢以是為孝第，以斯孝僧之行為孝也，己其行為也不特能養能愛，為親望其身，臨死不變其志。今想其人而原其情，則不覺泣數行下，是釋流之凡輩，孝門之達士，身雖在方外，實則名教中之人，我安得不許以孝哉！」客曰：「能養能愛，忘身臨死，誠若可以為孝。奈其猶未免虧體絕嗣何？」余曰：「昔或問朱晦翁，曰：『霍光小心謹厚，而許后之事不可以為不知；馬援戒諸子以口過，而裹屍之禍乃口禍之所致。二人之編在小學，無亦取其一節耶？』翁曰：『采葑采菲，無以下體。取人之善為己師法正，不當如是論也。』此則斯僧雖未知尋一尺布帛裡頭而死，亦余有采於是編之所據也。」¹¹⁰

先是在序文中盛氣凜然的批評緇流著孝傳是為「解自家棄恩之嘲」，而無補於世教的藤井氏，出乎意料的竟在孝傳中為僧人立傳，令人玩味。上述引文，出於傳後的論，作者採取傳統論難形式進行答辯。客方的兩問一答中，聚焦對浮屠棄恩寡情、虧體絕嗣的批判，代表當時儒者對佛門

110（日）藤井懶齋，〈養母孝僧〉，《本朝孝子傳》卷中，頁48下-50上。

孝親觀的普遍認知態度；而身為主方的作者，則以一反詰二答回應。藤井氏不愧是江戶倡議關佛的代表人物之一，勿論從主客任一方的對話看，顯然都無有替佛教辯護的意思。主方設問「佛亦說孝，其徒那無孝子」，並非相信佛說孝故佛子孝的觀點，相反的，是為了讓客能借題發揮，批評佛教所謂「真實報恩」的虛妄不實，從作者極筆鋪墊的內容可以證明。接著，主方順承客答，並以「非敢以是為孝第」之語反面給予肯定。此處，作者雖否定出家是知恩報恩，但對於遁入佛門的僧侶猶能克盡世間孝道的行為，則表示認同，更舉朱熹《小學》引霍光、馬援二事為借鑑之例。而藤井氏「今想其人而原其情，則不覺泣數行下」的說法，恰與高泉「讀是傳而弗克動心，反疑之不知信，無恐子殆非置性人也」，不謀而合。人同此心，心同此理，以其有仁人之心，故見有僧人行孝如是，亦能潸然落淚。這種以傳文推美僧人嘉言懿行的方式，在後來儒者編纂的紀傳筆記作品中，層出不窮，如在江戶晚期豐後岡藩士角田九華（1784-1856）所著《近世叢語》（1828）中，即存在排佛言論與表揚僧行兩者並見的現象。

最後，無論就孝傳之形式或內容來看，高泉都自覺的因襲《緇門崇行錄》，他尤其推美是書的化導功能，或謂：「先德崇行，時人多置而不講，獨大師輯而傳之，豈不知行使之固難，但如告朔之羊，欲去而不可。於戲！大師之慮深矣。」¹¹¹ 而此一仿擬操作方法，成為後來江戶僧侶著書、續書時重要的借鑑依據，無形之中樹立該書的文學典範價值。

皓月上人《蓮門崇行錄》（1889），可謂彼類續書中之佼佼者。是書原成於江戶年間，然不知何故未能流通後世，迄於明治時代淨土宗大本山知恩寺僧現有，偶然獲書於坊間，先是「秘于帳中數年，俛焉耽讀久矣」，爾後發心開雕付梓，《蓮門崇行錄》方得重見天日。全書內容共分十科，起自〈清素〉終於〈感應〉，每科之下繫以總論，條目之後並有贊語，體例全同《緇門崇行錄》。書名曰「蓮門」，顧名思義，乃為揚譽蓮宗諸祖先賢之崇行嚴訓。皓月如是言其編纂動機：「善導大師釋至誠心，就自利真實有十重止惡修善，此編所據，廣彼止惡修善者也。撮之先賢往行矣，因

111 高泉性激，〈跋雲棲大師崇行錄〉，（日）黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》第2卷（詩文集篇），頁582。

之以彼釋略而記此。釋云：『言真實利益者，復有二種：一者真實心中，制捨自他諸惡及穢國等，行住坐臥想同一切菩薩。』制捨諸惡，我亦如是也……想，同是我等之分也，有志思焉。」¹¹²一改蓮池書中原先強調持戒修德的精神，完全推向蓮門倡導斷見思二惑、明心見性的教旨，宣教意味，不言而喻。〈孝親之行〉收錄孝僧懿行 6 則，首記善導大師《四帖疏》中勸說孝行文為綱領，以下分疏孝僧行誼。其中，〈感親息爭〉、〈念佛度母〉並見〈孝親之行〉《緇門崇行錄》與《釋門孝傳》，而〈唱讚教子〉、〈真門誘母〉為作者增補，除此之外，〈知時報答〉、諸贊文所記「語曰」、「古人有言」之內容，咸出自高泉之手。

另一方面，在《釋門孝傳》之後，檗宗門內亦開始出現面向世俗、旌表孝節的勸化讀物，如有南源性派（1631-1692）之《鑑古錄》（1683），高泉推舉為孝僧的獨湛、超宗，則分別撰有《皇明百孝傳》（1702）及《流孝集》（未詳）。其中，首先繼起的《鑑古錄》，可視為蓮池、高泉著作之餘緒。無獨有偶，該書亦仿《世說》體例為之，廣摭佛祖聖賢、歷代高僧德者嘉言懿行，分門別目，隨類相從，起自〈慎行〉終於〈惡報〉，凡三十類。書名「鑑古」，作者謂曰：「非邪不顯其正，無正莫催其邪。鑑古往而知來今，可悲可歎；懲來今而鑑往古，可懼可驚。靜言思之，亦足為世勸也。」¹¹³是故，「每類之中，賢否並列，法戒兼存」；而所採輯「事不炫奇，語不述異，凡有關於教化，資於日用，可為脩身毓德者之基者，不論三教聖賢語要並皆輯錄，以見事同一家也。」¹¹⁴一者有意取消《世說》對魏晉名流人物審美品鑒之風格，回歸文學的教化實用功能。二者雖承襲《釋門孝傳》護教觀點，於孝親、忠君二門記事，詳於釋氏、略於儒門，以「免世人無父無君之譏，而難釋氏」，¹¹⁵然基於使「緇白」皆能「習覽」的考量，仍從三教調和的立場出發。如〈親緣〉第九，開宗明義

112 清·皓月輯，〈目次並引〉，《蓮門崇行錄》，（出版地、出版者未詳，1889年，京都：京都大學附屬圖書館藏），頁1上。

113（日）南源性派輯，〈自序〉，《鑑古錄》（出版地未詳：石田茂兵衛，天和三年（1683）刊本，東京：駒澤大學圖書館藏），頁8上。

114（日）南源性派輯，〈凡例〉，《鑑古錄》，頁10上。

115 同上註，頁10下。

曰：「恩重山丘，痛感蓼莪之詠；情關手足，竊悲棠棣之華。斑衣彩戲於高堂，無非純孝；布被連床於寢室，實出孔懷。念祖宗，同源一脈；奉菽水，期在終身。苟不如斯，曷稱子道。」¹¹⁶而內容上，《鑑古錄》除據〈孝親之行〉《緇門崇行錄》、《釋門孝傳》為底本進行增補外，並借鑑高泉為當代孝僧立傳的手法，進一步將目光投向對地方時人的關注，不僅紀錄江戶時代地方孝子美談，亦可見關於明代鄉紳氏族修身齊家、睦鄰行善的描寫，或呈現近世中日社會豐富而多元的孝親文化面容。

六、結 語

當儒者忙於為幕府體制建立一套相應的倫理秩序，開始重視孝的道德價值時，儒釋二教以截然不同的立場，各自表述對日本孝道文化的理解。繼任林家第四代大學頭的林榴岡（1681-1758）宣稱：「本朝之英主明君，以孝治天下，故皇統長久至于萬斯世也。高野天皇之昏惡也，能詔民間令收《孝經》于每家。嗚呼！本朝孝道之治可以見矣，然本朝之史只記朝家之規度，不立孝子等之傳，而見者不知之，孝子之若寥寥又稀矣，余常愁之。」¹¹⁷藤井氏甚至自稱其所著孝傳中，逮採「本邦歷代之諸集，今所涉獵蓋不過十之二三」，乃至「近世之孝子婦何止十百，然聞之于髣像而未決之於耳目，則不敢收載」。¹¹⁸其意在強調日本以孝治國的傳統淵源已久，縱無孝傳的書寫傳統，而家戶誦讀《孝經》，乃至歷朝地方孝子、孝婦輩出，可謂不絕於耳。迥異於此，曹洞宗僧獨庵玄光（1630-1698），則提供讀者另一種觀照角度：

孝者，誠人天之素有也，而本朝未見孝子傳者，何也？蓋設教未備，訓導未至也。譬之如火性之常處乎宇宙之間，而待乎燧人氏，而民始有烹飪之功。世誠無孝子乎？無由感發也。……近世儒學漸興，孝道將大明於世，它日當有孝子繼令蹤於此，而又有閱覽博物君子，而大修孝

116（日）南源性派輯，〈親緣〉，《鑑古錄》，卷第9，頁1上。

117（日）林惣，〈序〉，《本朝孝子傳》（寶永元年（1704）寫本，東京：日本國立公文書館藏），無頁碼。

118（日）藤井懶齋，〈凡例〉，《本朝孝子傳》，凡例頁1下-2上。

子之傳。病僧為之拭目以俟矣。¹¹⁹

勿論是「本朝之史只記朝家之規度」，抑或「設教未備，訓導未至」使然，日本孝子傳的誕生，都與當時幕府獎勵扶植儒學、表彰孝行的文化現象，有著千絲萬縷的關係。長期以來，學界對江戶時代孝親文化之研究，每每著眼於儒者一方的討論，而本文則嘗試就晚明渡日華僧高泉性澈所著《釋門孝傳》之梳理，以佛教的立場另闢蹊徑，一探江戶時代前期紛呈的孝文化面容。

以上各節，分別從高泉孝親觀的形成、文本變異、創作手法，與該書對後世孝僧作品產生的影響四個層面，來說明高泉隱藏於《釋門孝傳》背後的護教衍法意圖。先是討論其在福州古黃檗時期，如何在受業師隆宓的殷殷化導之下，學習世俗家庭中的孝親行為，形成敬師、知恩乃至報恩意識，並將之轉化落實在佛門的大孝思想中。再討論高泉東渡日域後，面臨江戶禪林與儒者間的交鋒，如何通過對明代高僧蓮池株宏《緇門崇行錄》的仿擬續書，及五山國師虎關師鍊《元亨釋書》的閱讀經驗，完成兼具中日兩國孝僧行誼的《釋門孝傳》，以作為回應外道的護法言論。其中，出於高泉之手的若干檠宗孝僧故實，刻意寫下今人今事，反映作者以史衍法的願望。最後，《釋門孝傳》的成立不僅為江戶初期的僧俗兩道提供一種孝傳的創作範式，同時由於該書的流行，或許也影響《緇門崇行錄》的在日傳播與閱讀之可能。¹²⁰

引用書目

一、傳統文獻

元·郭居敬，《新刊全相二十四孝詩選》，明嘉靖二十五年（1546）室町初期寫本，京都：龍谷大學大宮圖書館藏。

119（日）獨庵玄光著，〈序〉，《孝感編》（京都：菱屋林傳左衛門，延寶五年（1677）刊本），序頁1下-2上、4上-下。

120 相關議題，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），頁83-163。

明·雲棲株宏，《雲棲法彙》，《明版嘉興大藏經》第 33 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。

明·雲棲株宏輯，《緇門崇行錄》，收入《卍新纂大日本續藏經》第 87 冊，東京：國書刊行會，1975-1989。

清·了馨、清馥等續修，《黃檗山寺志》，收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第 84 冊，臺北：明文書局，1980-1985。

清·天池明晟，《天池禪師禪師語錄》，收入《徑山藏》編委會編，《徑山藏》第 209 冊，北京：國家圖書館出版社，2016。

清·王暉，《今世說》，京都：梶川七郎兵衛，享和三年（1803）刊本。

清·永瑤、紀昀等撰，《武英殿本四庫全書總目提要》第 3 冊子部，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·皓月輯，《蓮門崇行錄》，出版地、出版者未詳，明治二十二年（1889）刊本，京都：京都大學附屬圖書館藏。

清·周亮工輯，《賴古堂尺牘新鈔》，清道光十九年（1939）北平雷氏重刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清·性幽等，《普照國師年譜附黃檗隱元禪師年譜》，（日）平久保章編著，《新纂校訂隱元全集附錄》，東京：開明書院，1979。

高泉性澈，《釋門孝傳》，出版地、出版者未詳，寬文六年（1666）刊本，京都：龍谷大學大宮圖書館藏。

（日）釋元政，《艸山集》，京都：村上平樂寺，延寶二年（1674）刊本。

（日）獨庵玄光著，《孝感編》，京都：菱屋林傳左衛門，延寶五年（1677）刊本。

（日）南源性派輯，《鑑古錄》，出版地未詳：石田茂兵衛，天和三年（1683）刊本，東京：駒澤大學圖書館藏。

（日）藤井懶齋，《本朝孝子傳》，京都：西村孫右衛門，貞享三年（1684）刊本。

（日）潮音著，《指月夜話》，寫本，年代未詳，東京：日本國立國會圖書館藏。

（日）潮音著，《扶桑護法神佛論》，貞享四年（1687）寫本，京都：京都大學附屬圖書館藏。

（日）淨壽仙門撰，《檠宗譜略》，京都：板木屋治右衛門，元祿十二年（1699）序刊本，東京大學史料編纂所藏。

（日）林惣，《本朝孝子傳》，寶永元年（1704）寫本，東京：日本國立公文書館藏。

（日）聖僕義諦，《禪籍志》，京都：山本長兵衛，正德六年（1716）刊本。

（日）龍溪性潛答述、那一峯秀敬寫，《辨正錄》，明和七年（1770）寫本，京都：黃檗山萬福寺文華殿藏。

- (日) 角田簡，《近世叢語》，大阪：松根堂，文政十一年（1828）刊本。
- (日) 山崎闇齋，《文會筆錄》，收入（日）日本古典學會編纂，《山崎闇齋全集》下卷，東京：日本古典學會，1937。
- (日) 鷲尾順敬編，《日本思想闘争史料》，東京：名著刊行會，1969-1970。
- (日) 黃檗文化研究所《高泉全集》編輯委員會，《高泉全集》，京都：黃檗山萬福寺文華殿，2014。
- 不撰姓名，《代付論集》，抄本，京都：萬福寺文華殿藏本，年代未詳。
- 不撰姓名，《黃檗五代高泉禪師代附論》，抄本，京都：萬福寺文華殿藏本，年代未詳。

二、近人論著

- (日) 山本悦心 1940 《黃檗東渡僧寶傳》，岐阜：西濃印刷株式會社。
- (日) 山本悦心 1941 《黃檗血書考》，岐阜：黃檗堂。
- (日) 大槻幹郎、加藤正俊、林雪光編著 1988 《黃檗文化人名辭典》，京都：思文閣。
- (日) 小林啓善 2012 《草山元政教学の研究》，東京：山喜房佛書林。
- (日) 市古貞次等編 1993-1995 《国書人名辭典》，東京：岩波書店。
- (日) 西村玲 2018 《近世仏教論》，京都：法藏館。
- 林觀潮 2008 〈費隱通容『五燈嚴統』についての考察〉，《花園大学国際禅学研究 所論叢》3(2008.3): 127-161。
- (日) 柏原祐泉 1973 《近世仏教の思想》，東京：岩波書店。
- 徐聖心 2016 《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺（增訂版）》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 徐興慶 2012 〈東亞儒教、宗教觀的轉換及其認同問題——以隱元、獨立、心越禪師與朱舜水為例——〉，《東アジア文化交渉研究》8(2012.2): 49-59。
- (日) 野川博之 2016 《明末仏教の江戸仏教に対する影響——高泉性激を中心として》，東京：山喜房佛書林。
- (日) 勝又基 2017 《親孝行の江戸文化》，東京：笠間書院。
- 廖肇亨 2013 《忠義菩提——晚明清初空門遺民其節義論述探析》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- (日) 徳田進 2004 《孝子説話集の研究——二十四孝を中心に——（中世篇、近世篇）》，收入（日）黒田彰、湯谷祐三編，《説話文學研究叢書》第 4-5 卷，東京：クレス出版。

- 龔 雋 2005 〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫——〉，《佛學研究中心學報》10(2005.07): 151-184。

A Chinese Buddhist Master Abroad: Gaoquan Xindun and *Shakumon Kōden*

Liu Chia-hsin*

Abstract

Concerning research on the culture of filial piety in the Edo period, scholars have for quite some time focused their discussions on Confucianism. This article attempts to examine the text *Shakumon kōden* 釋門孝傳 (*Biographies of Filial Buddhists*, 1666-1688), written by Gaoquan Xindun 高泉性激 (1633-1695), a Chinese Buddhist master staying in Japan during the late Ming dynasty, and explores the diverse displays of the culture of filial piety in the early Edo era from a new point of view, namely Buddhism. This paper illuminates the underlying intent to defend Buddhism and preach its teachings hidden in the text by examining four aspects: the formation of Gaoquan Xindun's concept of filial piety, the differences between each version of the book, writing techniques, and the influence of the writing on the later works of Buddhists practicing filial piety. This article starts by discussing how Gaoquan Xindun studied the practices of filial piety of ordinary families under the guidance of his teacher Shimo Longmi 時默隆宓 (1589-1671) in Fuzhou during the early development of Obaku Zen Buddhism. This experience was fundamental in forming a consciousness centered on respecting one's teacher, being grateful, and even repaying a kindness, elements which were practiced and transformed into his Buddhist thought on filial piety. This paper continues on to discuss how Gaoquan Xindun, after arriving in Japan and encountering confrontations between Buddhists and Confucians in Edo, acquired experiences such as imitating and penning a continuation of Ming Buddhist

* Liu Chia-hsin, Assistant Professor, Cross College Elite Program, National Cheng Kung University.

monk Lianchi Zhuhong's 蓮池株宏 *Zimen chong xing lu* 緇門崇行錄 (*Exalted Acts of Buddhist Monks*) as well as reading Kokan Shiren's 虎關師鍊 (1278-1346), a master of the Gozan 五山 tradition, *Genkō shakusho* 元亨釋書, and by using these experiences, completed *Shakumon kōden*, which incorporated both Chinese and Japanese stories of filial piety in an effort to defend the publication against Confucian critics. Gaoquan Xindun also deliberately included several Obaku Zen practices of filial piety, showing he desired to preach Buddhist teachings through these stories. Finally, *Shakumon kōden* not only provided a paradigm for writing filial piety to both early Edo Buddhists and secularists, but also influenced the possible spread and reading of *Zimen chong xing lu* within Japan due to the popularity of *Shakumon kōden*.

Keywords: late Ming and early Qing dynasties, Obaku Zen, a Chinese Buddhist master in Japan, Gaoquan Xindun 高泉性澈, *Shakumon kōden* 釋門孝傳, *Biographies of Filial Buddhists*