

日本五山禪林的儒釋道三教一致論

鄭 樑 生

淡江大學歷史學系

一、前言

筆者曾以〈日本五山禪僧的儒釋二教一致論〉¹為題，探討由京都天龍、相國、建仁、東福、萬壽五寺；鎌倉建長、圓覺、壽福、淨智、淨妙五寺；及五山之上的京都南禪寺為中心之日本五山禪林有關儒、釋兩教一致的主張。該文除探討中國禪僧之儒教觀與日本禪林之儒、釋二教一致論的開展外，更從「修身」、「中庸」、「心性」、「仁」等方面來考察日本禪林對它們的看法，從而得知那些禪僧對這些問題的見解多與儒家所說者相仿，或祖述宋儒的主張，但某些地方則有其獨到看法。此外，也有人認為：儒、釋兩教，同理異迹而一致，或在孝方面的觀點一致。

惟當此二教一致論發展到某一程度時，在另一方面竟又興起儒、釋、道三教一致論。此三教一致論並非肇始於日本禪林，早在唐代華僧之間已開始萌芽。當禪宗於南宋時代東傳日域以後，隨著二教一致論的開展，在日僧之間也有人倡導三教一致的主張。職是之故，本文擬就此三教一致論問題作一番考察，並求謬正。

二、華僧的三教論

1 鄭樑生，〈日本五山禪僧的儒釋二教一致論〉，《淡江史學》，5（1993.6）（淡水：淡江大學歷史學系，1993.6），頁85-102。收錄於《中日關係史研究論集》四（臺北：文史哲出版社，1994），頁67-104。所謂「五山」，乃日本中世的官寺制度裏所定禪宗寺院之格式。原為南宋之官寺制度，而由政府來任命其住持之五座最高層的禪寺。此一制度旋為日本所模仿。相傳於南宋理宗寶祐元年（建長五年，1253），以鎌倉建長寺為五山第一，但鎌倉時代的制度不詳。元順帝二年（建武元年，1334），後醍醐天皇親政以後，將原以鎌倉五山為中心的，改為以京都為本位。此後，五山之序次經若干次改變以後，終於定為：天龍、相國、建仁、東福、萬壽五寺為京都五山，建長、圓覺、壽福、淨智、淨妙五寺為鎌倉五山，更以京都南禪寺為京都、鎌倉兩地五山之首，而其序次亦從此（1386）底定。



釋教雖於東漢傳到中國，而為中國人所接受，且在洛陽建築白馬寺，從而逐漸傳布於全國各地，成為中國民間信仰的主要宗教之一，終於和中國傳統思想的儒教、道教思想鼎足而三，對中國人的思想、信仰之影響至深且鉅。佛教東傳中國以後，不僅影響了儒、道兩教，也受到儒、道兩教的影響，於是在中國遂產生儒、釋、道三教一致思想。此三教一致思想之淵源雖可回溯到佛教東傳之初，及東傳以後不久的三國時代，²惟在初時並未言儒、釋、道之三教一致，其最原始的是釋、老兩教一致論。因自西漢董仲舒於武帝時倡罷黜百家，獨尊儒術以後，不僅有五經博士之設，且經鄭康成等人之注經，及研究儒學者輩出，遂造成兩漢儒教之全盛時代。故無論老莊思想或佛教思想，也都蟄伏於其前而未能有所發展。迄至後漢滅亡，經三國分裂局面，到魏、晉六朝時代，自漢以來一枝獨秀的儒學竟墜於訓詁而失其領導力量。在此情形之下，老莊思想抬頭，清談風氣瀰漫於學術界，以老莊思想解說《周易》的王弼之《易注》六卷問世，實象徵了此一時代之傾向。於是佛教乃為喜愛老莊思想的時代所迎接，並以之為媒介來說明空觀。至東晉釋道安出，在研究般若方面有劃時代的成就。及鳩摩羅什於後秦時至中國，在譯經方面留下不朽業績，闡明了佛教與老莊思想之不同處，遂言佛教具有比老莊思想更深遠之哲理。職是之故，前此幫助理解佛教的老莊思想遂非居於佛教之下不可。於是老莊學者為維護自家，也非據佛教之哲理以改造老莊之解釋不可。在此情形之下，老莊與佛教之間的關係便主客顛倒，而老莊遂逐漸佛教化。³結果，在佛教嚴密影響下，道藏遂告成立。至於道教方面之所以有《化胡經》，不外乎針對佛教而欲主張自家之主體性的掙扎而已。而此《化胡經》實可謂為由道家方面所提之佛、道一致思想。但無論如何，在中國南北朝時代，佛教與老莊思想的融合實有更進一步之開展。

迄至唐代，儒、釋、道三教雖相互對峙，彼此都想影響對方。結果，不僅釋教給儒、道兩教以影響，儒、道兩教也給釋教以影響。但此事誠如武內義雄與芳賀幸四郎兩位教授所說，佛教之所以有教相判決，乃受中國經學之影響。⁴如據芳賀幸四郎教授的研究，無論天台之空、假、中三諦，或一念三千之法門，華嚴之法界無盡緣起之世界觀，真言之三密瑜伽之現法，尤其禪

2 竹內義雄，《支那思想と佛教思想との關係》（東京：岩波書店，昭和9年，岩波講座東洋思潮），頁24。

3 同註2。

4 同註2，頁48。芳賀幸四郎，《中世禪林の學問および文學に關する研究》（京都：思文閣，昭和56年10月），頁222。



之直指人心，見性成佛之法門，雖都萌芽於印度，但它們並非印度佛教之本來面目，乃是受中國士大夫之影響的中國式佛教。禪裏確有受老莊思想之影響的跡象，然其思想體系之博大與理論之深遠，實為儒、道兩教遠不及者。與此相對的，在佛教方面成立了天台、真言、禪、淨土諸宗，各宗派都高僧相繼出現而造成佛教的全盛時代。而皇帝及各階層官吏之皈依佛教者亦復不少。惟因佛教係外來宗教，故在國粹論者或在儒者之間，有時難免會出現排佛的言論。這種現象，如就漢民族之中華思想言之，乃是自然趨勢。⁵如從反面來說，儒者之所以會發起復古運動，實為理所當然之事。如眾所周知，倡文章之復古運動的，也是主張排佛的，其代表人物，就是韓愈與歐陽修。由於韓愈、歐陽修等人的極力倡導，此一復古運動便昂揚起來。韓、歐陽以後，周敦頤、張載等人出，他們為使儒教具有不亞於佛教、道教之博大精深的思想體系，乃以《周易》、《中庸》為其軸心來奠定儒家的思想體系。惟如單憑《周易》、《中庸》作其軸心來開展，並不充分，故乃攝取老莊思想與大乘佛教之哲理，從而組成新儒教之形而上學的體系，此即為宋學。⁶宋學乃儒教之恢復其主體性的運動，如從另一方面言之，則是排佛運動之成果，但也可說是從儒教方面開展的攝取佛教的運動之成果。⁷不過，此一運動成功以後，卻成為儒者從事排佛運動之理論根據。在宋代，因受外敵的壓迫而民族意識昂揚，故曾興起民族主義運動。而此民族主義運動竟與儒者之排佛運動結合。對佛教而言，此一結合力量對它當然會產生壓力，並且其壓力似有與日俱增之趨勢，在此情形之下，佛教界本身自然也就非謀求因應之道以保護自己不可。如大家所知，宋代的佛教主流為禪宗，禪宗在宋儒排佛的衝擊之下，便開展其防衛運動。

中國禪林與士大夫之間的關係密切，獲具有儒學修養之王官貴族與士人的皈依與支持、保護，如失去他們的保護，則不僅將失其殷實的經濟後盾，也勢必影響其日後的發展。所以設法保護己教，乃為其所必需。這就如芳賀幸四郎教授所說，禪僧們雖為護教而努力，但他們並未從事排儒運動。他們護教的方式，係接近儒教，將儒教引進於自家法財，以謀儒教與自家法財的相互融合，以言儒、釋兩教並非二致，俾使能夠消除儒者對佛道之誤解。⁸

中國禪僧之言儒、釋兩教一致雖始自宋代，但早在唐朝時，張融已在其

5 芳賀幸四郎，註4所舉書頁223。

6 同註5。

7 同註5。

8 同註5。



所著《弘明集》中言：「佛與儒、道，其本同，其迹異。」且在易簣時，左手持《孝經》與《老子》，右手持小品《法華經》云。宋代禪僧之言儒、釋兩教一致者，如於南宋理宗景定元年（文應元年，1260）東渡扶桑，度宗咸淳元年（元世祖至元二年，文永二年，1265）回國的兀庵普寧，他在日本期間，不僅歷住京都東福寺，且被其鎌倉幕府執權（職稱）北條時賴迎住於鎌倉巨福山建長寺而向其執弟子禮。兀庵曾教導時賴曰：「憂人不憂己，乃是菩薩用心如此。」⁹又曰：「天下無二道，聖人無兩心，若識得聖人心，即是本源自性。」¹⁰憂人不憂己，儒教亦言之，「識得聖人心」，則為宋儒所常言。此乃兀庵取儒、佛之相同處，使之佛教化，以教導時賴者。兀庵曾言儒、釋兩教之一致曰：

儒家亦言：「君子務本，本立而道生。」此本即是自己本命元辰，本來面目。得此本立，方可得道生。本若不立，何緣得道？¹¹

此係舉《論語》〈學而篇〉有子所言「務本」之本以為心性，以為此本與禪教本來面目同一不二。¹²

人之修德，以仁為主，人以仁存心，則其人對人忠恕，待人有度量分界——禮，又能各得其宜——義。如此，人愛他人，他人亦愛之，其行合乎禮義，在社會上自然無往不通，無事不成；積之既深，身尊名顯，以至無上光榮。反之，其人不以仁存心，則處處為私欲所累，放鄙邪侈，無所不為，一旦身敗名裂，取辱無窮。¹³職此之故，為人者必須自省以辨惑。人能自己檢討自己，見人比自己賢，則思以及之；見人比自己惡，亦自省以避之。¹⁴因此，宋僧大休正念乃據《論語》〈里仁篇〉所錄孔子「見賢思齊」之言以教導人擇師友之方法曰：

古不云乎，見賢思齊，見不賢而內自省也。蓋學者入衆參問，當求良師。擇賢友，可以資益自己，可以成辦事業，苟循習於庸鄙，日隨下流，久而忘返。所以道親近善友，如入芝蘭之室，親近惡友，如入鮑魚之肆，久久與之俱化矣。¹⁵

至於自省，便有如曾子之每日三省吾身。曾子為孔門內聖得其功者之一，其於平日省察之誠，有以致之。曾子對人盡己之力，故每日自省，為人謀有不忠者

9 兀庵普寧，《語錄》，卷中。

10 同註9。

11 同註9，卷上。

12 足利衍述，《鎌倉室町時代之儒教》（東京：有明書房，昭和45年5月），頁58。

13 陳式統，《唯人哲學》（廈門：立人書報社，1949.1），頁64。

14 《論語》〈里仁篇〉云：「子曰：見賢思齊，見不賢而內自省也。」

15 大休正念，《語錄》（示明賢禪人）。



乎？交友以信爲重，故每日自省，與朋友往來，有行不守約者乎？受之於師爲傳，習之始足以自立，其道也誠，故每日自省，傳之於師者，習而得之於心乎？¹⁶此固爲儒者之教，儒者之行，但大休卻以此來教導世俗之人曰：

道人善護念，日三省吾身，何暇閑工夫。¹⁷

此乃舉《論語》〈學而篇〉所記曾子之語，以言人應傾注全力於省察存養方面。大休既以儒家經典所記內容來教化他人，則其具有視儒、釋兩教不二的意念，自不待言。

兀庵與大休對儒學的看法雖有如上述，但北磻居簡則更說：

大乘之書五部，咸在釋氏，所以破萬法者也。爲《詩》，爲《書》，爲《禮》，爲《易》，爲《春秋》，則聖人所以妙萬法者也。初以《般若》破妄顯真，則《詩》之變風變俗也。次以《寶積》顯明中道，則《書》之立政立事也。次以《大集》破邪見而護正法，則《春秋》明褒貶，顯列衆，大中之道也。次以《涅槃》明佛性，神德行，則《中庸》之極廣大而盡精微也。次以《華嚴》法界圓融理事，則《易》之窮理盡性也。¹⁸

而開展其儒、釋不二論。亦即以釋家之大乘五部經典，比匹儒家之《五經》，來說明儒、釋兩教之一致。

華僧在初時雖只主張儒、釋不二，但至後來，卻也認爲儒、釋、道三教俱爲勸善懲惡，明心見性，在教化世人方面殊途同歸。曰：

三教聖人，互相出與，各立門庭。示真實相，無非只要天下人遷善遠惡，明心見性。雖然殊途，究竟同歸一理。¹⁹

天以性賦人，性之內涵有欲與情。人之遇不足而生欲望，良知辨所需之物，良能動而取之；既得之，則己之欲達，是成己。他人固有欲，我以同類相感而對其生情，是爲同情心。既同情之，則以己之所成施之，是施予，成物。欲爲自己，情爲對人。因此，兀庵雖言儒、釋不二，卻更進一步的主張儒、釋、道三教一致，認爲它們殊途同歸。而他之以儒教爲心性之教的見解，實據宋學而來。

捨轉輪位，登妙覺場，衆德大備，十號具足。遊涅槃妙苑，注解脫真空。出應長舌，相演千品質花。熙連河示寂，性火自茶毗。獲舍利羅，八斛四斗。建窣堵坡，八萬四千，天上天下獨稱尊。大千小千被慈澤，此佛氏之德也。辭魯司寇，歷聘諸國

16 《論語》〈學而篇〉云：「曾子曰：吾日三省吾身，爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳，不習乎？」參看陳式銳，《論人哲學》，頁66。

17 同註6，〈住建長寺錄〉。

18 北磻居簡，《北磻外集》〈儒釋合〉。

19 兀庵普寧，《語錄》，上。



，性服忠信，躬行仁義，刪定《詩》、《書》，繫辭《周易》，修飾《禮》、《樂》，教育人倫，宗先王之道，扶世主之化，雖絕糧於陳，削跡於衛，端居杏壇，弦歌自娛。及乎夢尊兩楹，儵然而逝，古今帝王宗仰，諡號文宣，此孔子之教也。免藏室史，高蹈大方，恥三皇五帝之極治，棄《六經》諸史之陳迹，抱一體乎自然，順物任其自化，窈窈冥冥，其中有靈；恍恍惚惚，其中有精。清淨無爲，恬淡寂寞，尸居而龍見，淵默而雷聲。著《道德》五千餘言，正性命經常之理。終跨青年而西邁，渺遊至神於混茫，此老君之道也。然儒、釋、道三教之興，譬若鼎三足，妙應三才，闡弘教化，雖門庭施設之有殊，而至理所歸之一致。²⁰

此係舉儒、釋、道三教之行歷特色，以言其施教之迹雖異，其理之歸趨卻彼此一致。並且他又更進一步的說：「文、行、忠、信，常、樂、我、靜，清淨無爲，各正性命。三足鼎分今，乾坤泰定。」²¹又說：「談實相，興禮樂，抱至一，等先覺，覺乎後覺，覺此道於渾沌之前，返澆漓而復於大朴。」²²在此所舉「文、行、忠、信」，「興禮樂」指儒教；「常、樂、我、靜」，「談實相」指釋教；「清淨無爲」，「抱至一」指老子。此因爲大休和尚之所言，但無學祖元、鏡堂覺圓等高僧所作偈頌，亦有蘊含此一思想者。

在元泰定三年（嘉曆元年，1326）東渡日本的華僧竺仙梵僊則說：「諸聖出興，縱橫逆順，皆欲導其歸於是也。故曰：方便有門，歸源無二性。」²³與竺仙聯袂東渡的明極楚俊更說：

三教聖人，各立本法：儒教，大雅之法，其行端確無邪；釋教，大覺之法，其性圓融無礙；道教，大觀之法，其智廓達無滯，如鼎三足，缺一不可。雖然，且三聖人中那一箇合受人天供養。²⁴

此外，清拙正澄也曾說：「天下無二道，西乾東魯之同也。」²⁵，而倡導三教一致。

以上乃從初期禪僧之具有代表性的語錄中，摭拾一見便十分明顯的，有關儒、釋、道三教一致論的文辭。由此可知，這些奠定日本禪宗之基礎的華僧們，曾經原原本本的將宋朝之禪風傳至日域，以言三教，尤其是儒、釋兩教一致的見解。亦即他們所說者，如就「體」相用之範疇而言，儒教、釋教

20 同註15，〈住壽福寺錄〉。

21 同註15，〈三教圖贊〉。

22 同註21。

23 竺仙梵僊，《竺仙禪師語錄》〈歸元說〉。

24 明極楚俊，《明極禪師語錄》〈三教圖贊〉。

25 清拙正澄，《禪居集》〈示足利象先居士法語〉。



與老子教——道教，它們在根本之理方面，亦即在「體」方面完全相同，其相異者為「事」，亦即在「相」方面。如更進一步的說，就是在「方便」方面。惟得注意的是：當時倡導三教一致的華僧，並非只有上述諸人，乃是宋代禪林之風潮。我們從汾陽善昭、石田法薰、虛堂智愚、中峰明本等人的語錄中，也都可明顯看出反映著這種思想。

三、日僧的三教一致論

前文所說者固為華僧之三教一致論，但在日本倡三教一致的並不侷限於赴日華僧，在日本五山禪林也有不少僧侶持此一見解。由於儒、釋、道三教一致論係從儒、釋二教一致論開展，故擬先考察其二教一致論，然後探究其三教一致論之內容。

人能齊家，則可以治國。五倫，家得其三——父子、兄弟、夫婦。父慈子孝，兄友弟恭，夫婦和合。推而廣之，慈者所以使眾也，孝者所以事君也，弟者所以事長也。仁為道之體，孟子所謂：「仁之實，事親是也」；義為基於仁「得宜」之行爲，孟子又謂：「義之實，從兄是也。」²⁶子對父行仁為孝，弟對兄守禮為悌；此為為人之本。如前文所說，本立道生。所謂堯舜之道，亦此孝悌而已。人能孝悌，仁而禮義，既不犯上，又不作亂，則天下平。²⁷因此，無文元選乃從行爲方面論儒、釋兩教之一致。曰：

佛教萬行，以戒為始，戒則以孝為本。儒教萬行，以仁為首，仁亦以孝為本。是故曰：孝悌也者，其仁之本歟？儒、釋二教，皆尊崇之，我豈不肯行耶？²⁷

既然佛教之行與儒教之行都以孝為本，則此兩教之歸趨自然一致。無文元選的此一說法，當是祖述前舉兀庵普寧之言。

時代稍晚的翺之慧鳳則言：「惟道之在人也，孔、釋雖判，教禪雖各示吾生，故期爾明之極，則靡弗大同矣！」²⁸又言：

真正者，不失其中之名也，苟物守其真正，則必中焉，日月居其真正，則必中焉。故曰：中者天下之大本也。大本也者，真正之謂也。曹溪大師向明上座，道箇不思

26 《孟子》〈離婁章句上〉。

27 《論語》〈學而篇〉云：「宥子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，末之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與。」

28 無文元選，《無文禪師語錄》（覺元公禪定門）。

29 翺之慧鳳，《竹居清事》（楊伯序）。



善，不思惡，只是大本也。²⁹

此不外乎表明其儒、釋不二之立場。在翱之的言論中值得注意的是：他曾以《周易》所謂太極為禪之父母未生以前的本來面目之同實異名。曰：

太極者，無極也，是周春陵發明易道以嘆之之言也。天地未判，陰陽未兆，謂之太極乎？父母未生，混沌溟濛，謂之太極乎？是實難言。周家之老，纔以無極兩字註之。德山棒之，臨濟喝之，禾山之鼓，石磴之弓，只註箇太極兩字。³⁰

由此觀之，翱之係以德山之棒，臨濟之喝，禾山之打鼓，石磴之「看箭」為註周敦頤之無極與太極者。而此話無非在說明儒、釋兩教之一致。

《善鄰國寶記》的編著者瑞溪周鳳亦曰：「曰釋，曰儒，假也，妄也，不二境中，何異之有？」³¹景徐周麟則謂儒、佛之差異只是來自地理環境者之方便上的差異。曰：「古人所謂：孔子生西方，設教如釋迦；釋迦生中國，設教如孔子者，曉其道之無二也。」³²又曰：

佛之言性，其體大而無外，天地人物從此出，與《易》有太極而生兩儀、四象、八卦，其旨相合者也。太極則佛所謂性也，但有聞而論之，與見而說之之異也。³³

以上所舉者乃日本禪林之二教一致論，但虎關師鍊卻認為不僅儒、釋兩教一致，儒、道兩教亦一致。曰：

夫儒之五常，與我教之五戒，名異而義齊，云云。儒、釋同異，只是六識之邊際也，至七識八識，儒無分焉。³⁴

夫至理者，天下只一也，何也？正也，道合則離異域如符契，武王之製武也，先儒者百餘年，而致右憲左，其禮相同。蓋君臣之間，其教皆同，是其正也。³⁵

此言儒、釋兩教相同而迥異。又曰：

夫道者，理也；述者，事也，儒之斥老莊者迹也，其道多不乖矣。有仲尼之質而言玄虛者，老莊也；有老莊之質而言名教者，仲尼也。³⁶

此則言儒教與道教之本源相同而迥異。既然儒教與釋教相同，而儒教與道教又無異，則儒、釋、道三教自然一致。

在元代來華學佛的日僧雪村友梅，也持有與虎關相同的見解。他曾於學

30 同註29，〈中溪說〉。

31 同註29，〈太極說〉。

32 〈興宗明教禪師行狀〉。按：瑞溪周鳳因寂後，日皇賜諡「興宗明教禪師」。

33 景徐周麟，《翰林胡蘆集》，第八，〈顯甫字說〉。

34 虎關師鍊，《濟北集》，卷一八，〈通衡〉之三。

35 同註34。

36 同註34，卷二〇，〈通衡〉之五。

37 雪村友梅，《岷峨集》，卷上，〈三條殿頌軸序〉。



成東歸後說：

天下無二道，聖人無兩心。心也者，周乎萬物而不偏，卓乎三才而不倚，可謂大公之言，中正之道也。竺土大仙證此心而成道，魯國先儒言此道而修身，以至治國平天下。³⁷

先儒之道，以人生哲學為中心，其思想體系可於《大學》八條目見之；人生之目的為至善境界，人欲達於此種境界，其努力之層次為：正心、修身、齊家、治國、平天下。修身，先儒視為作人之基礎，所謂「內聖」之工夫，自天子以至於庶人所當務之本。蓋修身之後，可以「外王」，居家則齊，為國則治。³⁸亦即雪村引《大學》〈經一章〉所謂：

古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。

來說明儒、釋兩教之一致。因此，他在前舉文字之後接著又說：

致知格物之理，若非統此而全之，其成功也難矣哉。故知道之所在，在天下則天下重，在一芥則一芥重。舜何人也，啼之則是妙悟玄契，何所往而不重也哉！³⁹

由前引文字觀之，雪村乃是將《大學》之明明德，與禪之見心結合而發此言。並且他認為如欲達到此一地步，必須以學、思作其工夫道程。曰：

土居毓丈之地，思所以學，而不懈于心。學之不足，則思之；思之不足，則勉焉啟發，而期臻妙而後已。士而不希顏，塞其竇耳。⁴⁰

此舉《論語》〈學而篇〉所記：「學而不思則罔，思而不學則殆」之語來抒己意。雪村既認為儒與老莊一致，又倡儒、釋不二，則他之具有釋、老一致的見解，自不待言。據此以觀，他之懷有三教一致思想，實不難推知。⁴¹

在日本初期禪僧中認為儒、釋、道三教同理異迹者，除虎關師鍊、雪村友梅外，尚有天祥一麟、惟肖得巖等人。天祥說：「魯國孔丘周老聃，就中添箇竺瞿曇。雖然立教有同異，三即一兮一即三。」⁴²

惟肖則說：「夫三聖人設教之迹弗同，而治心之方歸一者，前達之論，浩如烟海。」⁴³又說：

38 陳式銳，《唯人哲學》，頁119。

39 同註37。

40 雪村友梅，《皕嶼集》，卷上，〈送忠侍者頌軸序〉。

41 同註32，頁228。

42 天祥一麟，《龍涎集》，卷下，〈贊三教〉。

43 惟肖得巖，《東海瓊華集》〈三教合面圖贊〉。

44 同註43。



合歸于一劈成三，唐梵云云付口譚。更有主人無面目，傳言贈語彼司南。⁴⁴

上舉諸人雖俱為名聞一世的禪僧，卻都認為儒、釋、道三教一致而可以兼學，影響所及，發出此一論調者自然源源不絕。例如前舉景徐周麟，他非但言儒、釋兩教不二，更倡儒、釋、道三教一致曰：

按：《清淨法行經》曰：我遣三聖化被真丹，光淨菩薩彼稱孔子，迦葉菩薩彼稱老子，月光菩薩彼稱顏回。儒云，老云，釋云，不外乎是。⁴⁵

又曰：

王弼云：彭祖即老子也，老子者元氣之祖宗，號曰元始道君。道君竟遊於流沙之西，彭祖亦入於流沙之西云爾。流沙乃身毒，是所以歸于佛也。老子在身毒則稱迦葉尊者。⁴⁶

更曰：

子曰：吾豈二其道乎。無盡（張商英）有謂曰：孔子果求聞何道哉？豈非大覺慈尊識心見性無上菩提之道也。彼則大儒而參禪領旨，其言不誣矣。況復孔子儒同菩薩，回也淨光童子，遣之化中華者，吾豈二其道乎。⁴⁷

而從各種角度來論儒、釋、道三教之一致。其所言者，乃根據《清淨法行經》或老子《化胡經》等後世假託之經典來立論，但無論如何，其目的無非在說明此三教之一致。

人與人相感而生情，以同情而相施予，因而講求人與人之間的關係，謂之人情。又，人感於事物而動者，有喜、怒、哀、樂等，則謂之感情。感情由心感事物而發，未發時情純歸性，順理運行，其狀態彷彿無情。惟心情安靜謂之恬，和悅謂之愉。兩者情之至，實非無情。⁴⁸在《中庸》為中，為天下之太平。人遇事變，情由心發，情循性行，仍從於理，不動於氣，狀如無我，處處中節，在《中庸》為和，為天下之達道。程伊川曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。」中者，不偏不倚，無過不及，如處四方之中，其靜如止為中，其動中節為和，性也，理也。庸者，常也，不易之理也。其順理所發之情，即人之常情，合而言之，謂之明德。⁴⁹此即《中庸》第一章所謂：

喜、怒、哀、樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；

45 景徐周麟，《翰林胡蘆集》，第七，〈題貧樂齋詩後〉。

46 同註45，第七，〈祖英字說〉。

47 同註45，第九，〈樂壽齋記〉。

48 同註38，頁20。

49 同註38，頁20-21。

50 同註38，頁1。



和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

職此之故，景徐周麟乃以「中」為媒介，作〈中岳字說〉以倡儒、釋、道三教之一致。

人類原始，對生命意識力甚微，所遇變化，不知其然，僅仰視於天而已。嗣知識漸開，想像天有主宰為「天帝」，帝有意志，乃有命令，為「天命」。「性」從心，從生，人以心領悟，人類秉於天，有生生不息之機，且稟有氣質焉。⁵¹此生生不息之機，自遠古「無極」——混沌，以至將來「太極」——至真至善至美時代，配於變化——進化之秩序，謂之道。⁵¹道有「式」，如軀殼，又有「能」，如精神。精神入人之軀殼乃生，精神出人之軀殼則死。「能」之出入於「式」，乃宇宙自「無極」——混沌演化之道。⁵²《中庸》則以天賦人以性，予人類生生不息之機，順此機動之力以演化，謂之道。⁵³又，天有靈為「知」，流行於宇宙，「天命」於人為「性」，人以心為主宰，心有意念，意念所發，則及萬事萬物。惟意念有清濁，即如事有錯雜，物有蔽障。人如缺乏修養，則行不由道；為其意念濁蔽，而迷失其心。因此，「情」「欲」各得其當為明德，而修身之本，在明德。明德如樹幹，親民為施「情」，為道之末，其多方面如枝葉。「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁵⁴孟子曰：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深，則取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。⁵⁵

所以季弘大叔乃據此以開展其「天就是理、道、性、一心」的儒佛一致論，然後言：「其知足者，老聃清淨無為之所寓也，與周子先天之理，其揆一矣！」⁵⁶

月舟壽桂則曾將佛經比作儒家經典曰：

《寶積》即《尚書》，《般若》即《毛詩》。宜守北磻（居簡）一語，遺教似《論語》，《楞嚴》似《周易》，勿違西山品評。⁵⁷

月舟不僅將佛經比作儒家經典，復將釋門之十大弟子比作孔門十哲，更把佛家

51 同註38，頁2。

52 陳式銳，《唯人哲學》，頁2所引金岳霖，〈論道〉。

53 《中庸》〈一章〉云：「天命之謂性，率性之謂道。」

54 《大學》〈經一章〉。

55 《孟子》〈離婁章句〉下。

56 季弘大叔，《蔗菴遺稿》〈先天字說〉。

57 月舟壽桂，《月舟和尚語錄》，永正七年（1510）（住建仁寺語錄）。

58 月舟壽桂，《月舟和尚語錄》，永正九年（1512）（住建仁寺語錄）。



之五戒比擬儒家之五常。曰：

配十大弟子於十哲科，月照千江水。比五重戒於五常道，春入百花之枝。莫道釋書非《論語》、《周易》，何妨大乘在《春秋》、《毛詩》。⁵⁸

此外，他又言：

儒云：禪云，水即波，波即水而已。⁵⁹

蓋禪與教惟同，猶儒於釋相會。⁶⁰

舜爲佛，佛爲舜，分身靡他，水清月現。⁶¹

釋之所空，儒之陰陽，其則不遠。⁶²

而說出他對儒、釋兩教的見解。如從《北磻文集》觀之，這些言論俱係祖述華僧北磻居簡之言。

《四書》爲儒家人生哲學之大全，教人以窮理、正心、修己、治事之道。《中庸》提出「性」——良知，良能；《大學》標示「明德」——欲與情之調節。率性之道，則可以達明德。性之本體爲適當之欲與真摯之情——天性。此天性即明德，明德之擴大，則達至善。《大學》、《中庸》爲率此天性，秉其良知以明明德，發其良能以親民，而止於至善。⁶³月舟即據此而將儒、釋兩教與道教合而更進一步的說出他的儒、釋、道三教一致觀曰：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善，此儒家之三綱也。天台吳筠著《玄剛》之篇，贊青年之書，此道家者之三綱也。五千餘函之說，不過於戒、定、慧之三，此佛家者之三綱也。萬目雖異，大綱則同，云云。三教即一教，三綱即一綱，誰曰萬目有異哉！⁶⁴

亦即月舟認爲儒、釋、道三教在布教方面的方式雖異，但其基本道理卻相同，因此認爲儒、釋、道三教即一教，三教所分別具有的三綱相同而它們彼此之間並無差異。惟值得注意的是：月舟所舉的道家之代表並非老子，而係唐之道士吳筠之說，這點與其他三教一致論者有異。至於大休宗休的《見桃錄》，我們也可從中發現若干反映此一思想傾向的偈頌。例如其利用《周易》之句所作：「元亨利貞，始乎一氣；常、樂、我、淨，本乎一心。一心即一氣，一氣即一

59 月舟壽桂，《幻雲文集》〈江叔字說〉。

60 月舟壽桂，《幻雲稿》〈松壑和尚住建仁寺山門疏〉。

61 同註59，〈題紹巴所藏神農像〉。

62 同註60，〈明叔浚公首座妙心同門疏〉。

63 《大學》〈經一章〉云：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

64 同註59，〈網叔說〉。

65 大休宗休，《見桃錄》〈土岐道珊居士壽像贊〉。



心。」⁶⁵或將文王比作釋迦，孔子比作菩薩的句子如：「文王是仁義釋迦，岐下栖鳳。儒童比菩薩孔子，周末獲麟。」⁶⁶又如：「化彼真丹上大人，儒童菩薩是前身。不居仁皇得名否？衆角雖多唯一麟。」⁶⁷更如：「有如先天名未安，誰穿戶牖被舌瞞？犧皇一劃華嚴易，小碧紗前和月攤。」⁶⁸由此我們不僅可以窺知在其根柢流露著儒、釋一致思想，也可從而推知他具有三教一致的意念。

以上乃就日本五山禪林之三教一致思想作一番考察，至於他們之究竟如何開展此一思想，亦即他們如何利用此一思想來傳道，及利用於日常的人事往來方面，則擬於下文作一番考察。

四、三教一致論的開展

前文已說，中國禪僧之所以倡儒、釋、道三教一致，乃肇因於儒者之排佛而有自我保護，或自我擁護之需要。但日本則幾乎完全未受到壓迫與攻擊，所以根本無需如此而只要專心致志於弘揚佛法即可。尤其禪宗（臨濟宗），它不僅先後獲得鎌倉、室町兩幕府及許多高級武士的保護與皈依，更獲他們捐贈之廣大土地與金錢資助，而過其優游自在的生活，故可好整以暇的從事學問研究與傳道、布教工作。然而就如前文所舉文字可知，他們也仍與華僧一樣，發表他們有關儒、釋兩教，或儒、釋、道三教一致的言論。但日本五山禪林發表此種言論的目的與中國禪林不同，在日本，乃完全將它視為一種嶄新的理論，或把它目為教化世俗的方便手段之一。更由於他們身為僧侶，卻致力於釋教以外的學問研究而有本末倒置之概。此事就如日僧夢窗疎石所說：

我有三等弟子，所謂猛烈放下諸緣，專一窮明己事，是為上等。修行不純，駁雜好學，謂之中等。自昧己靈光輝，只嗜佛祖涎唾，此名下等。如其醉心於外書，立業於文筆者，此是剃頭俗人也，不足以作下等。⁶⁹

似的，因過分熱衷於儒學研究，致忘卻身為僧侶應該要做的修道、學禪之本分。所以他們為使自己所作儒教、老莊之研究正當化，方纔發出此種論調。職是

66 同註65。

67 同註65。

68 同註65，（梅窓）。

69 夢窗疎石，《夢窗語錄》，附錄，（三會院遺誠）。

70 同註12，頁384。



之故，雖同樣是儒、釋兩教，或儒、釋、道三教一致論，中、日兩國禪僧立論的目的在根本上有其差異。

日本禪林既然為使自己的儒學或老莊研究正當化，便在這個目的上，對自己的立論給予儒教或老莊之存在下定義，容認此一方面的學術研究。雖然如此，他們在日常的傳道、布教或人事往來上，也仍一本其禪僧面目，守其應有之分寸。

日本五山禪林所涉獵的漢籍之範圍非常廣泛，且多有傑出的研究成果，此可由他們遺下的著作中窺見其一豹。值得注意的是日本五山開創以來二百數十年間，在衆多禪僧中精通《中庸》者蓋以仲芳（方）圓伊為第一。⁷⁰

仲芳不僅發表其研究心得，且根據其研究心得為人作「字說」曰：

夫晦者，至靈至明之府，而三教聖賢尤用力之地也。凡斯道之在天地古今之間也，其潛藏隱微者之謂晦，其流行發見者之謂明。明者晦之既發之用，晦者未發之體，其體用之全，皆具於我者也。方其未發也，寥然質然，隻事片蹟，無可寄語之地，視聽之匪可接，知識之匪可用，然而自愚夫愚婦之所能知能行者，推而至聖賢所未能盡焉，事物當然之理，昭昭乎其間矣。於是學者黜聰明，省思慮，默而究之，體而察之，靜勝之功，優柔涵泳，則心之靈，皎如日月，向焉之未發者，巨精纖悉，無地逃形焉。逮其既發也，大焉天地萬物之變，小焉動靜云為之際，泛然應之，卒然遭之，從容自若，綽有餘裕矣。是其所以用力乎彼妙用也。⁷¹

仲芳所言之「晦」，乃《中庸》所謂之中、性、隱。明者，和也，費也。

心所發為意念，意念有清濁，即如事有錯雜，物有蔽障。人缺乏修養，行不由道，為其意念濁蔽，迷失其心。性有欲有情，欲大於情為惡，情大於欲為善。欲多之至，所謂人欲橫流，則人之意念自必昏蔽。情大於欲為誠，誠於中，形於外，誠與不誠，為君子與小人之別。⁷²又，誠推動宇宙，變化萬物，實為生生之元，進化之動力。

故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則攸遠。攸遠則博厚，博厚則高明；博厚所以載物也，高明所以覆物也，攸久所以成物也。博厚配地，高明配天，攸久無疆。如此者不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也，其為物不式，則其生物不測。⁷³

「誠」推動宇宙，變化事物，循環不息，為天地變化之理。「性」之靈為知，

71 仲芳圓伊，《懶室漫稿》，卷五，〈晦叔字序〉。

72 同註12，頁385。

73 陳式銳，《唯人哲學》，頁10。

74 《中庸》〈二十六章〉。



「性」之能為行，知行善調情、欲為誠。誠至，亦動亦化。

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參歟。⁷⁵

就這點而言，仲芳繼前文曰：

是故儒曰：莫見乎隱，莫顯於微。老曰：大象無形，道隱無名。余竊細釋其意，彼參贊化育，經綸幽明，逍遙乎虛玄之域，而游心乎至道之精者，亦未嘗不在是也。吾釋門之訓，盛大浩博，未易以概見而端倪焉。姑借一事以證焉，遮那覺皇，握事用之密印，御法界體性之妙智。斯智一發，則衆智不俟獵而膺焉，即名之瑜伽金剛之乘也。其教標十六大士，配之月之盈虧，以定證之階差也。其位次也，取前月晦日為之第一，然後次第相推，從朔至望，蓋所以晦為明之根本者乎。然則余之所謂至靈至明之府，之三教用力之地，未必謬論也。烏乎，晦之義大矣哉！⁷⁶

此乃將佛之「瑜伽金剛之乘」，與老子之道相比而言其一致，這種比喻方式，可謂相當巧妙。由此觀之，仲芳係認為它們在心性方面一致。亦即根據《中庸》以言佛、道兩教之調和。他既言「既發」、「未發」，又言「事物當然之理」、「大焉天地萬物之變」，則其所言當係根據晦菴之說而來。又，仲芳不僅以晦言「至靈至妙之府，而三教聖賢尤用力之地」，而且將它目為「儒曰：莫見乎隱，莫顯乎微。老曰：大象無形，道隱無名」，而將它與佛家之瑜伽金剛之乘相比，則此一言論應可認為在說三教一致，⁷⁷亦即利用其研究《中庸》之心得，來開展其三教一致論，以教化世俗。

南化玄與則以儒教之太極，老子之道，釋教之心為一而言此三教之一致。曰：

一也者，建數也。昔包羲氏之為八卦，八卦積為六十四卦，六十四卦積為天地萬物數，萬物數積到窮婆曇倍，皆是一所濫觴也。在天成五氣，則次四序；在地成五味，則養萬民；在人成五常，則治天下安國家。是故幾哲曰：天得一以清，地得一以寧，王侯得一以為天下之貞也。東魯文宣王講為二萬三千字《魯論》，唯是一貫道也。西天金仙氏說為五千四十函貝葉，末後一枝華也。一之義偉矣哉！⁷⁸

前文所舉者固為儒、釋、道三教一致論之開展，但也有人以為佛教的層次高於儒、道兩教。

儒與道二者為世間，佛者出世而正。雖只佛教為正而儒、道為邪，卻不明言儒者為

75 《中庸》(二十二章)。

76 仲芳圓伊，《懶室漫稿》，卷五，〈晦叔字序〉。

77 同註12，頁385；同註5，頁234。

78 南化玄與，《虛白錄》，卷三，〈一中齋記〉。



邪，此乃為王者之儒者之故。……明教《輔教篇》言：儒者如斥佛，則不知儒道。雖佛深儒淺，但兩者無別，故不破儒。⁷⁹

此乃引華僧明教契嵩《輔教篇》之言，來說明他對儒、釋、道三教的看法，認為儒教與老莊的層次比佛教低，它們都被涵蓋於佛教之中。

以上所考察者乃日本室町時代（1336-1573）前期以前的五山禪林對儒、釋、道三教的看法。迄至中期，則漫然言三教一致者減少，言佛、儒一致者多。並且他們不只言「理一也」，而從各種角度來論證此三教的內容之一致。此一趨向，不僅可認為儒、釋、道三教一致，也可認為是儒、佛不二論之理論的成長。此一事實非但促進禪林儒學之發達，同時也使三教一致論開展，而它們之處於互為因果的關係，實無須贅言。⁸⁰

得在此注意的，就是在鎌倉時代（1185-1333）以後，經南北朝（1336-1392）動亂期，逐漸瀰漫於禪林的三教一致論，在應仁之亂⁸¹以後的發展情形，可由下文所舉各例看出其端倪。桃源瑞仙曰：

河圖之數如何？根本者天地之間一氣而已。是至極之所在，混沌未分云。太極所云儒、釋、道三教，其途雖殊，唯皆為明此理，終極一致也。⁸²

橫川景三則引《尚書》〈洪範〉、《中庸》以論「中」，以為「中」者布滿於宇宙之大生命，而它不外乎為禪所謂本來面目，或「趙州無字」之「無」。並且更進一步的說：

然方外、內道無二揆，惟中是建。其後曹洞氏有偏正五位之說：曰正中偏、曰偏中正、曰正中來、曰兼中至、曰兼中到，其位皆以中為本。由是君君、臣臣、父父、子子。⁸³

而論儒、佛不二。復作〈子韶字說〉，斷言「真與俗不二，儒與釋一致。」⁸⁴更

79 雲章一慶，《雲桃抄》〈報本章〉。

80 同註5，頁236-237。

81 應仁之亂（1467-1477），室町時代末期，發生於京都一帶的大亂。室町幕府原無強力統制其屬下的守護大名之能力，尤其在中期以後，為勢力強大的守護大名之反叛而困擾。更有進者，因幕府之稅政與農民之不斷發動暴亂，及要求施仁政，故其統治力急遽式微。在另一方面，各大家庭內部因繼承人選問題不斷發生糾紛。在此情形下，適逢將軍家及管領（職稱）畠山、斯波兩家之繼嗣問題，與細川（東軍）、山名（西軍）之兩大勢力之互爭雄長的事件糾結在一起，終於發展成為二分天下之大亂。此一戰亂前後長達十一年，戰場則自京都擴及於地方。結果，京都荒蕪，幕府威信掃地，莊園制度崩潰，遂發展成為戰國大名領國制。又，許多朝廷公卿為避戰亂而下鄉，遂成為地方文化發展的因素之一。

82 桃源瑞仙，《百衲襖》，卷一，〈易學啟蒙本圖書〉條。

83 橫川景三，《補菴京華集》，卷三，〈建中字說〉。

84 同前註所舉書，卷六，〈子韶字說〉。



在〈仁恕〉裏言：「釋迦元是魯夫子，一以貫之桃李春。」⁸⁵

隨著三教一致論思想的開展與流行，繪製「三教圖」者日多。因此，禪僧們之繪製此種圖畫以題贊語者不少。例如雪嶺永瑾所謂：「酸而醜時呈本真，儒家釋老月重輪。桃紅李白薔薇紫，三教非一一樣春。」⁸⁶又如西胤承兌所題：「鼎足分來道不全，開頭顯一也徒然。娘生面目各何在，鼻孔和脣失半邊。」⁸⁷再如惟肖得巖所題：

夫三教聖人設教跡弗同，而治心之方歸一者，前述之論浩如烟海。

合歸於一劈成三，唐梵云云付口譚。更有主人無面目，傳言贈語彼司南。⁸⁸

及萬里集九的「桃花釀醋甕中泉，全勝江南煮酒煙。釋舌猶長道儒短，十分風味未嘗先。」⁸⁹桂菴玄樹亦曰：「彼美西方祇一人，中華二聖德為鄰。杏花壇上李花月，覺苑風光空劫春。」⁹⁰至於南江宗沅則曰：「三顧六耳話酸辛，衰風猶寵況非人。剩破藩籬謀一醉，重陽九日菊花新。」⁹¹

由上文可知，室町末期的禪僧們已喪失身為禪僧之本質的性格，致儒僧與詩僧之區分更加難於分辨，至少在他們的意識上，儒、佛的差異已不太成為問題。與此相對的，儒教卻逐漸遠離禪僧之手而有自我解放之趨勢，而逐漸接近於還俗之路。所以前此儒教雖在三教一致論下，由禪僧們來孕育，如今卻有對自己有栽培之恩的禪僧前輩們提出斷絕關係的文書之概。在此情形下，三教一致論便成為想要還俗的儒教之一種桎梏。於是三教一致論在理論上停滯不前，而它之被侷限於只製作圖贊的第二個，也是最值得注意的理由，似乎即在於此。換句話說，有關儒教、老莊之研究便由禪僧來負擔了。⁹²

誠如芳賀幸四郎教授所說，五山禪林的這種作為，只要被認為是他們為便於布教所採之手段，則在理論上，三教一致論雖有其存在意義，惟在擔負此一任務的，卻由禪僧轉移到一般社會人士之手，或者在外表上固為禪僧，但其禪僧之自覺心卻不高，而儒學本身又主張它的存在。事至如此，實可謂決定了三教一致論之思想的命運。就這點而言，三教一致論的開展與其結果

85 同註83所舉書，卷一二，〈仁恕〉。

86 雪嶺永瑾，《梅溪集》，卷上，〈三教吸酸圖〉。

87 西胤承兌，《真愚齋》〈三教合面圖〉。

88 惟肖得巖，《東海瓊華集》〈三教合面圖贊〉。

89 萬里集九，《梅花無盡藏》，卷一，〈三教圖贊〉。

90 桂菴玄樹，《島隱集》，下，〈題三教畫〉。

91 以心崇傳等編，《翰林五鳳集》，卷五七所錄南江宗沅，〈三教圖贊〉。

92 同註5，頁242。參看鄭樸生，〈日本五山禪僧的《易經》研究及其發展〉，已於1994年8月在日本福岡召開之「第九屆中國域外漢籍國際學術會議」中發表。



，實可說是禪林儒學之此一方面的指標。⁹³事實上，至江戶時代（1603-1867），三教論已完全喪失其生命而銷聲匿跡，在五山禪林中，也有人拋棄僧侶身分還俗，專心致志於儒學研究的，如：藤原惺窩⁹⁴之走出相國寺，林羅山⁹⁵之離開建仁寺，即其最顯著的例子。

五、結語

當五山禪林的儒學式微以後，便由江戶儒林繼其緒，開展純粹由文人執儒學研究之牛耳的儒林文學。在此一時期的儒學研究，係以朱子學為其主流，朱子學被江戶幕府定為官學，成為文教政策之主要依據。朱子學之所以被該幕府作為文教政策之依據，並非表示他們傾心於晦菴的學說，或那些武士們特別尊敬朱文公，乃由於他們認為朱子所主張的君君、臣臣、父父、子子之思想頗適合於其幕藩體制。⁹⁶因它被定為官學，所以也稱為正學。至於非祖述朱子學說的其他各學派，如：古義學派、古文辭學派、折衷學派、陽明學派等，都被目為異學。異學非僅未曾受到幕府重視，反而為幕府所忽略——寬政異學之禁，⁹⁷而受不平等的待遇。惟那些在野各學派雖未受應有之重視，

93 同註80，頁243。

94 藤原惺窩（1561-1619），日本江戶初期學者。名肅，字欽夫，播磨（兵庫縣）人。初時為京都相國寺僧侶，後來主修宋子學，獨自將五山禪林之儒學體系化，創京學派。門下有林羅山、松永尺五、那波活所、堀杏菴等所謂「藤門四天王」，及其他許多才俊。著有《千代もと草》、《四書五經依訓》等。

95 林羅山（1583-1657），江戶初期儒學家，幕府儒官林家之祖。名忠、信勝，法號道春，又號羅浮子，京都人。初為京都建仁寺僧侶，但夙有研究朱子學之志，乃為藤原惺窩之門人。慶長十年（明萬曆三十三年，1605），仕德川家康，以後歷仕德川秀忠、家光、家綱等幕府將軍，為侍講及草擬外交文書、法律條文等，對整備幕府政治有所貢獻。寬永七年（明崇禎三年，1630），在江戶（東京）上野之忍岡建家塾，此塾成為日後江戶幕府所辦學校——昌平黉之基礎。著有《大學抄》、《大學解》、《論語解》等，而在漢籍之日式句讀、出版，儒家經書之講授方面留下不少業績。並且又從朱子學的觀點來嘗試敘述日本史，著《神道傳授》、《本朝神社考》等，以謀朱子學說與日本固有信仰之調和。主要著作有《本朝通鑑》、《羅山文集》等。

96 幕藩體制，身為中央統一政權的江戶幕府，及其本身雖受幕府統治，卻又擁有「領國」的「藩」作為統治機關的政治體制。這種體制，乃由領主直接向自耕農徵收以米為主的實物貢租，且以祿額為基準，經由村落來榨取之社會的關係為其基礎。

97 寬政異學之禁，江戶幕府對朱子學以外之各學派所下的政令。寬政二年（清乾隆五十五年，1790），「老中」（職稱）松平定信從事幕政改革，而此一政令也被當作改革之一環來實施。江戶幕府開創以來，雖以朱子學為官學而加以獎勵，但至江戶中期幕藩體制發生動搖之際，幕府所設學校的負責人林家不振，而在野學派的古學派、折衷學派頗為盛行。於是幕府乃為加強其封建教學，革新朱子學，遂以林家之湯島聖堂為官學而將其易名為昌平黉，並規定以朱子學為登用官吏的考試範圍。因此，並非查禁朱子學以外的學派，乃是把它們視為有礙風俗的異端之學。以此為契機，諸藩所講授儒學內容之



卻不稍撓屈，仍各自講授朱子學以外的學說，使江戶時代的此一領域之學術研究得以蓬勃發展，在日本漢文學史上造成另一個高峰，這是值得我們注意的。

改為朱子學者頗多，結果，收到與查禁一樣的效果。

