

儒佛交涉與日本漢學： 從《佛教與儒教》一書談起

廖肇亨*

一、前言

《佛教與儒教》是荒木見悟初試啼聲之作。這本以博士論文為基礎修改而成的處女作出版以後，馬上確定荒木在中國思想史研究上不可磨滅的重要地位。特別是淵源有自的三教關係研究上，他以博覽群籍、高遠的識見，捨棄儒佛各自護教的保守心態，就相關文獻與思想的脈絡深入釐析彼此交纏的軌跡，而使得儒佛交涉可能的範疇與命題在他手上呈現的面貌清晰可辨。三教關係或儒佛交涉的討論在日本學界固然濫觴甚早，但在荒木《佛教與儒教》問世之後，卻有了嶄新的面貌。時至今日，在三教關係與宋明理學的國度，這本書早已成為巍峨聳天的里程碑。

雖然，目前賡續荒木見悟真血脈的研究並不多見。

值得一提的是，《佛教與儒教》同時也展現了荒木獨特的問題意識與理論架構。他始終反對理論先行與單一聲音，而嘗試勾勒出宋明時代儒家與佛教彼此之間的相互衝突、激撞、融合，從而尋獲新生命的歷程，其中多聲交響的華麗絢爛，不僅在中國思想史上位置獨特，置諸世界思想的脈絡中亦毫不遜色。關於《佛教與儒教》的學術成就與其在日本學術界的定位，在此書的導論中，筆者已經有所闡述，本文則以一個讀者的角度，嘗試剖析荒木見悟《佛教與儒教》在書中研究方法的得失，同時從某些罕為人知的軼事描繪其形象。

二、《佛教與儒教》研究方法的再省思

荒木見悟研究儒佛關係的契機，實啓竅於其師楠本正繼。他曾在多處提

* 作者為中研院文哲所副研究員

及，當年他剛考上九州大學時，楠本問他所讀何書。荒木時從佛教重鎮龍谷大學回來，未敢稱已窺中國思想堂奧，於是怯生生謂曾讀少許佛書。楠本頷首曰：「不讀佛典，不能識宋明理學，君其勉之。」遂授《莊子·逍遙遊》一篇。

此一故事在日本漢學界膾炙人口，荒木不斷在各種場合提及楠本的啟發，甚且謂數十年的研究生涯即是其先師的註腳。莊子與禪，其實是晚明思想界熱門的話題，晚清的章太炎別開生面，用唯識學講《莊子》的〈齊物論〉，我少時獵奇讀書，逢太炎先生此書，只覺滿眼雲霧，不知所云，大有禪宗所謂「徒數黑豆」（黑豆乃漢字的比喻）之嘆。不過，從楠本授荒木以《莊子》正見荒木見悟治學入手處，亦與晚清以來的學風有悠遠的牽連。

荒木的學問格局宏闊，《佛教與儒教》僅是他權輿之作，當然不足以據此論定其學術成就。他曾自言其學以《佛教與儒教》為端緒，以《明代宗教思想研究—管東溟的生涯及其思想》為轉折，以《陽明學的位相》一書為總結（七十五歲左右，日後別開新局則另當別論）。討論荒木的學問當通觀其全部著作，不當執一以求，因為他的著作往往迴環互見。但在《佛教與儒教》中譯本出版以後，漢語世界的讀者對於此書的成就與內容應該有一個簡單入手的門徑，對於作者的學術關懷也能有更深的體會。筆者在翻譯的過程中，必須盡量忠實傳達原著，但此番重讀《佛教與儒教》之後別有會心，對其良窳得失略有所得，愚者千慮，或者不為無得。

1. 本書雖然區分《華嚴》、《圓覺經》、朱子學、陽明學四個部分，但陽明學的篇幅實在太少。荒木見悟之研究以明代思想為主要範疇，中年以後，幾乎全以明代學術思想為主，所以若參照他其他的著作，這部分的遺憾便可彌補。
2. 本書寫法與傳統思想史不同，乃是以學術命題為主，例如「四法界」、「致良知」等課題的討論，但如此一來，常無視於各家的差異，而側重於相同議題的論證與描述。例如杜順、澄觀、李通玄雖然皆屬華嚴一系，但對問題的認識與理解往往出入甚大：同樣討論法界，但有時異往往大於同。因此《佛教與儒教》由於寫法的限制，對於相關的文化、社會以及問題脈絡，未必有相對的回應，相當可惜。其實荒木後來一直致力於解決這個問題，惟就《佛教與儒教》一書觀之，讀者不免有此疑惑。
3. 此書第二部分關於《圓覺經》的討論，以宗密為主，但宗密能否盡括禪門

五家七宗之奧祕，恐難盡如人意。宋代禪門宗匠之中，荒木對大慧宗杲著力尤深，其為《大慧書》一書所撰之序文雖然簡要，卻圓融該博，甚具見地，可謂大慧宗杲千古心曲知音，他又於朱子與大慧宗杲之關係大加闡論。然而大慧宗杲固然重要，其不足以道盡宋明禪學（或佛教）之奧祕。例如，宋代惠洪覺範的文字禪或者天台宗的慈雲遵式、四明知禮等人都對當時學風、宗風產生相當程度的影響，不過《佛教與儒教》並未加以闡述。《圓覺經》當然重要，宗密亦不得小覷，其實在荒木寫作此書當時也已經盡人能言。另外，忽滑谷快天的《中國禪學思想史》固然有過於偏袒曹洞宗之嫌，但對於宋明理學家與禪僧交往的過程卻有一個較為明晰的圖像，此點是《佛教與儒教》較弱的地方（除了朱子與大慧宗杲之外）。所幸，這點在荒木後來的著作中別有闡發，特別是明代的儒佛關係，可謂他最重要的學術成就。

4. 以今視昔，《佛教與儒教》一書以華嚴學、《圓覺經》（禪）、朱子學、陽明學這樣線性發展的歷程來描述中國思想史的歷程，恐怕無法真正呈現宋明思想眾聲喧嘩的景象。明代朱子學何嘗消歇？陽明學固然天下景從，但朱子學始終具有一定地位，非可一筆抹煞。宋代禪學方興未艾，朱子學的勢力更是屢遭打壓。而朱子學之成為官學，乃至於籠絡天下士人於其彀中，與元代與明初的政治發展息息相關。當然荒木教授寫作此書時，未必著意描述宋明思想界種種衝突、辯證、融解的過程。但線性描述的預設是歷史目的論，以陽明學為歷史發展的目的其實又與日本近代國家主體性的建構有關（陽明學是維新志士最重要的意識形態之一）。是以《佛教與儒教》不能單純視之為思想史讀本。

綜上所述，筆者一再強調，以上四點只是《佛教與儒教》一書限於體例，無法呈現出來的層面，不過這些問題在荒木其他著作中大多已獲得發展與圓滿的解決。《佛教與儒教》一書不足以道盡荒木的見識，而必須參照他其他的著作。但他的著作雖然有不少譯成中文，但其大作如《晚明宗教思想研究》、《陽明學的位相》卻尚未譯出，以至於華語文化圈對他廣大的學術門庭尚難一窺究竟。一般來說，在日本漢學界，荒木素以難讀著稱，一方面日文古奧，另一方面其閱讀太廣、思慮太深，討論的問題絕非泛泛之輩可以信口雌黃，故其影響難謂廣遠。但從此書中譯本出版迄今的讀者反應來看，譯者幾乎可以驕傲的說：荒木見悟的真正知音其實就是寶島台灣的知識社群，所以將他其他著作早日譯成中文委實是刻不容緩的嚴肅課題。

三、一些關於荒木見悟的回憶

我還依稀記得，多年前的夏天，流浪的衝動，宛若黃昏天際的雲朵，離聚不定。我們在學院側角的古老斗室之中，埋首啃讀愚者老人（方以智）的《藥地炮莊》，美其名是討論，其實束手無策的時光居多。他們多半在嘲笑藥地雜糅三教的學風，於是就把話題轉到郭象上去，實在不知道與藥地老人有何關連，力爭無果之後，我也只能默默坐在桌角；有幾次，我對他們的發言心生不滿，拍桌站起，想要轉身離開，但徐聖心（現任職台大中文系）奮力把我拉回坐下。在我當時的求學時光中，三教論者惡名昭彰，背後與台灣文史學界特重近三百年學術史（主要就是清代考據學）與力求辨析儒學正脈的學風不無關係，究其實，不過四庫館臣與所謂「陽明正傳」之流風遺緒而已。世間多隨人腳跟轉去之輩，真讀三教論者之書有幾人哉？

我初讀《藥地炮莊》時，方以智那高明的智慧火花便深深吸引了少年的我，可惜當時方以智只是一個唯物論思想先驅、考據學家、科學家，對於藥地老人的三教思想依舊視之為糟粕而已。但我初讀荒木見悟的管東溟研究，全身震動何止三日，遠非錢新祖的焦竑研究可以比擬。三教論者有大智慧在焉（雖然荒木講的是管東溟，不是方以智），我胸中鬱鬱塊壘乃由荒木代澆而消。故而，他的學問不獨孤明先發的智慧而已，而自有「雖千萬人吾往矣」的豪勇氣魄。讀其書，若不能體會此處，終隔一層。我始終覺得，「舉世譽之而不加勸」不難，但「舉世非之而不加沮」則談何容易。豈止人棄我取而已，直同「天上地下、唯我獨尊」、「踏破如來頂上行」的祕密大手印。廿、卅年前的學術空氣往往沿四庫館臣陳說與梨洲《明儒學案》之成見，率以三教論者為異端雜糅，極盡詆毀打壓之能事。唯其如此，荒木更顯難能可貴。那個年代，所謂文學史、佛教史的教學，大抵至宋代為止，之後的文學（小說研究除外）、宗教研究在當時還是一大片空白，與今日席捲天下之勢的景況實有天壤之別。

當年幾乎只有荒木的著作可讀。雖然我也一知半解的讀著島田虔次、溝口雄三、山井湧、間野潛龍、笠沙雅章的著作，至於久保田量遠的著作，則因年代湮遠，不記得當年台大文學院聯合圖書室是否收有此書。但以上諸公皆遠不能與荒木的識見與博學相提並論。寫作碩士論文那兩年，儘管公私兩忙，我仍奮力研修日文，最大的目的就是想真正讀懂荒木見悟，他所提到的古今人物與著作，似乎我不該找任何藉口逃避，而應重新痛下苦功去瞭解。

我終於下定決心赴日讀書的前夕，聽到荒木應邀到中華佛學研究所講學

的消息，但我畢竟沒去，因為知道我的日文還不行，去了也只是鴨子聽雷。但當時我已經知道他與聖嚴法師曾就明代佛教與陽明學的關係有所論戰，彼此的立場與結論大概都已有定見，恐怕很難改變什麼。但我驚訝的是：雖然如此，聖嚴法師依舊決定邀請荒木到中華佛學研究所講學，而他也欣然前往，此不正是「君子和而不同」的最高境界，佛經講：「唯佛與佛，能證知見」，斯此之謂也！當時我已經稍解學院人事種種，正是如此，對聖嚴法師與荒木見悟兩人的氣度、心胸、學識更加心嚮往之。如此手筆，當世能有幾多？每一思及，前輩夙昔典型風雅，依然如在目前，便如冷水澆背，不得不聳正脊梁。

四、結語

荒木見悟無疑是宋明思想史（特別是儒學與佛教）的翹楚。譯者先後已譯就《明末清初的思想與佛教》、《佛教與儒教》二書，但嚴格來說，台灣學術界對於日本漢學界的研究成果仍然陌生。近年以來，台灣學界譯介日本漢學研究成果無疑取得一定成績，例如江戶思想史大家子安宣邦、道家研究大家淺野裕一、明清文學重鎮大木康教授部分著作的中譯等多已面世，而林慶彰教授亦持續譯介日本方面關於經學的研究成果。大部分譯者多具有日本留學經驗，無論專業知識或日文能力都在水準之上。再者，台大幾乎每年召開日本漢學會議，對其推介功不可沒。在一片中國大陸翻譯的漢學著作中，關於日本漢學翻譯，台灣學界可說付出相當程度的努力，相較於彼岸毫無愧色。況且，相對於大量赴美留學生對於譯著歐美漢學成果的一片空白，日本留學生的努力更應該獲得充分的肯定與鼓勵。

然而，日本學術界的成果積累可觀，目前的譯介其實只是滄海一粟而已。日本漢學家多半以實證研究為主，罕有託借空洞的理論架構而發高闊之論者，實為當今台灣文史學界（特別是年輕學子）部分虛浮學風之藥石。日本學術隊伍龐大、陣容齊整，但台灣學界一向以美國馬首是瞻，對於鄰近的東亞地區經常置若罔聞。以日本漢學為例，在荒木見悟之外，例如入矢義高的禪學研究、酒井忠夫的善書研究、合山究的明清文學研究，都蘊含了精彩的想法與論證，若能早日譯成中文，相信對此地學者當有所啟發。另一方面，除了漢學研究，在各個不同的場域，日本學者都有精彩的表現，例如東南亞研究、文化交流史研究、佛教研究等。因此，對於日本學界在各個領域的碩果，應該透過經典譯注的方式，讓此地的學者可以有更多接觸與認識的機會。

五、參考文獻

I.【荒木見悟自述學思歷程】

1. 荒木見悟教授退休紀念會編。《荒木教授退休紀念中國哲學史研究論集》。福岡：葦書房。1981年。
2. 荒木見悟。《釋迦堂への道》。福岡：葦書房。1983年。
3. 荒木見悟著、張文朝譯。〈我的學問觀〉。《中國文哲研究通訊》。3卷1期。頁35-48。1993年3月。文後附至1992以前之著作目錄與生平履歷。

II.【荒木見悟之著作】(單行本，單篇論文未列)

1. 《大慧書》。東京：筑摩書房。1969年。
2. 《佛教と儒教》。京都：平樂寺書店。1972年。
3. 《明代思想研究》。東京：創文社。1972年。
4. 《明末宗教思想研究》。東京：創文社。1979年。
5. 《佛教と陽明學》。東京：第三文明社。1979年。
6. 《陽明學の開展と佛教》。東京：研文出版。1984年。
7. 《雲棲株宏の研究》。東京：大藏出版。1985年。
8. 《中國思想史の諸相》。福岡：中國書店。1989年。
9. 《李二曲》。東京：明德出版社。1989年。
10. 《明清思想論考》。東京：研文出版。1992年。
11. 《陽明學の位相》。東京：研文出版。1992年。
12. 《中國心學の鼓動と佛教》。福岡：中國書店。1995年。
13. 《憂國烈火禪》。東京：研文出版。2000年。
14. 《島田藍泉傳》。東京：ぺりかん社，2000年。
15. 《陽明學と佛教心學》。東京：研文出版。2008年。

III.【荒木見悟教授論著之中英譯】

1. 慧嚴法師譯。〈明代楞嚴經的流行〉。《人生雜誌》。第124期。頁41。1993年。
2. 李鳳全譯。〈郝敬氣學思想研究〉。《國學研究》。第3期。頁155-173。1995年。
3. _____。〈心學與理學〉。《復旦學報》(社會科學版)。1998年5期。頁75-88。
4. 楊白衣譯。〈易經與楞嚴經〉。《普門》。第197期。頁52-56。1996年2月。
5. 周賢博譯。《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏研究》。臺北：慧明出版社。2001年。
6. 廖肇亨譯。2006年9月。《明末清初的思想與佛教》。台北市：聯經出版公司。
7. 廖肇亨譯。2008年2月。《佛教與儒教》，台北市：聯經出版公司。
8. Araki Kengo。“Confucianism and Buddhism in the Late Ming”。*The Unfolding of Neo-Confucianism*。New York：Columbia University Press。1975。(譯者不詳)