

日僧元政的佛教隱逸

——以《扶桑隱逸傳》為中心

方 品 富^{*}

提 要

元政（1623-1668）為日本江戶時代（1603-1868）初期的日蓮宗僧人，棲隱於京都郊外的深艸山，以持戒精嚴與深具文采而聞名。本文以其《扶桑隱逸傳》為中心，此書刊於日本寬文四年（1664），收錄日本歷代隱者故事七十五則，旨在讚揚隱範。

筆者欲先比較本書與當世大儒林羅山（1583-1657）四男林靖（1624-1661）的《本朝遯史》，勾稽二者隱逸視角差異，以及探討中日古籍在其中扮演的角色；再著眼出版後的諸相，考察元政推介本書的行為，及向友人陳元寶、鵜飼石齋、日德法師「招隱」的隱逸觀互動，最後探討其身後本書成為漢文學習參考書與元

本文 113.09.16 收稿，114.01.20 審查通過。

^{*}國立臺灣大學中國文學系碩士班四年級。

DOI:10.29419/SICL.202502_(59).0007

政成為隱逸典範之事。希望能綜合以上面向，探討江戶初期佛教隱逸，也藉此管窺漢文學於東亞之發展。

關鍵詞：江戶時代、元政、隱逸、扶桑隱逸傳、林靖、本朝遯史

The Hermeticism of the Japanese

Buddhist Monk Gensei

Fang Pin-fu^{*}

Abstract

The thesis focuses on the Japanese Buddhist monk Gensei's (元政, 1623-1668) *Biographies of Japanese Hermits* (扶桑隱逸傳) based on the perspective of Sino-Japanese cultural exchange. Gensei was a monk who lived in the early Edo period (1603-1868) and became famous for his strict discipline and profound literary talent. This book, which was published in three volumes in 1664, included seventy-five stories about hermits written in Chinese.

Comparing Gensei's work with the Confucian scholar Hayashi Sei's (林靖, 1624-1661) *The History of Hermits in Great Japan* (本朝遯史), I discuss the differences between the two writers' hermit biographies, and explore what roles Chinese and Japanese classical texts played in the writing of these books. I thereupon focus on occurrences that took place after the publication of *Biographies of Japanese Hermits*, examining how Gensei's promoted his book, and how he extended his "invitation to seclusion" (招隱) to his Japanese and even Chinese friends.

^{*} M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

This thesis finds that Gensei primarily wrote his book as a part of his Buddhist practice while living in seclusion, and that he fashioned himself as model of hermeticism for future generations.

Keywords: Edo period, Gensei, seclusion, *Biographies of Japanese Hermits*, Hayashi Sei, *The History of Hermits in Great Japan*

日僧元政的佛教隱逸

——以《扶桑隱逸傳》為中心

方 品 富

一、前言

在中國，自從上古傳說中的巢父、許由開始，乃至東晉陶淵明（352-426）、北宋林逋（967-1028）等著名的隱士出現，遁世者的形象便深植人心，成為逸脫官僚體制、復歸閑靜生活、尋求精神自由的精神符號。而在歷代正史當中，自劉宋范曄（398-445）《後漢書》起，多有為隱士立「隱逸傳」的體例。¹ 相較中國隱逸傳統發展出「仕」與「隱」的對揚，日本隱逸中佛教性質則更為明顯。² 在

¹ 正史有〈隱逸傳〉相關體例者共十五部：《後漢書》（名為「逸民傳」）、《晉書》、《宋書》、《南齊書》（名為「高逸傳」）、《梁書》（名為「處士傳」）、《魏書》（名為「逸士傳」）、《隋書》、《南史》、《北史》、《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》、《金史》、《元史》、《明史》。有鑑於此在本文中亦將隱逸、遁（遯）世、隱遁、高逸等相關詞彙視為同義。

² 參見丁國旗：《中國隱逸文學之日本接受研究》（廣東：暨南大學文藝學博士學位論文，2010年）。不過中國的佛教與隱逸並非完全無關，〔日〕山田史生曾以東晉謝靈運（385-433）與廬山慧遠（334-416）為例，表示隱逸與出家二者有共通性，但差別在於隱逸屬於承認既有社會秩序但選擇脫離的「脫中心」，出家則為將一切存有視為虛幻的「超中心」。參見氏著：〈隱逸と出家〉，收於〔日〕高崎直道、木村清孝編：《新佛教の興隆——東アジアの佛教思想Ⅱ——》（東京：春秋社，1997年），頁271-292。

奈良時代（710-794）與平安時代（794-1185），因中國隱逸作品傳入而對隱逸產生嚮往，³ 不過由於文化土壤的差異，加上此時日本舉國崇佛，有遯世之志者多以出家一途實踐隱逸，如平安朝《大日本國法華經驗記》謂藤原仲遠（生卒不詳）「剃頭染衣，削跡深山；避色遁世，護心戒律」，⁴ 可為一證；至鎌倉時代（1185-1333）與室町時代（1336-1573），則因教團的體制化與世俗化，導致有隱志的僧人離開寺院，是以流浪修行成為此時隱逸趨勢，則有解脫（1155-1213）、明惠（1173-1232）等人可為例。⁵

中世日本亦有專事文學的出家隱者，例如西行法師（1118-1190）與鴨長明（1155-1216）留下《山家集》、《發心集》鉅著，具濃厚佛教色彩，然尚未有專門記述隱者事蹟之作。待時序遞嬗至儒風一振的江戶時代（1603-1868），當世學魁林羅山（1583-1657）四男林靖（1624-1661）慨隱者事蹟湮沒，撰《本朝遯史》面世，是為日本隱者傳記之首，然而書中以揚儒抑佛為基調，似與日本古來脈絡不甚親近。⁶ 然而奇特的是，此書出版同年竟有日蓮宗僧元政（1623-1668）所著《扶桑隱逸傳》一併行世，雖出其後且題材類似，卻展現截然不同的面貌，甚至有針鋒相對之處，筆者以為值得詳細考察。是故本文即以《扶桑隱逸傳》為中心，一窺在江戶時代初期佛教隱逸在漢文學中的呈現，以釐清此書在東亞漢籍交流的位置及承先啟後之處，向讀者揭示元政的心之所向。

³ 如晉·張華（232-300）〈招隱詩〉：「隱士托山林，遁世以保真」、王康琚（生卒不詳）〈反招隱詩〉：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市」，以及〔漢〕張良等隱逸故事，故在平安時代《文華秀麗集》中的〈詠史——史記講竟賦得張子房一首〉有：「追從赤松子，避世獨超然」之句以讚子房。參平安・藤原冬嗣等編：《文華秀麗集》三卷（東山御文庫寫本，日本宮內廳書陵部藏），卷中第一首詩，無葉數。

⁴ 參平安・釋鎮源：《大日本國法華經驗記》三卷（京都：茨城多左衛門，享保二年[1717]刊本，日本國立公文書館藏），卷下第104則，葉24b。

⁵ 參見〔日〕小林昇：《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》（東京：早稻田大學出版部，1983年），頁344-357。

⁶ 同上注，頁359-373。

二、作者的思想背景與中國隱逸典範啟發

（一）元政的日蓮宗信仰

元政，法名日峯，字妙子，號不可思議、泰堂、霞谷山人等；俗姓石井，出身武士階級，原仕於彥根藩，後棄官職，依妙顯寺日豐上人（?-1669）出家，結庵於京都南部的深艸。妙顯寺為日蓮宗之一大剎，此宗乃相當特殊的日本佛教宗派，宗祖日蓮（1222-1282）基於天台宗學，以驚人毅力對抗當時融會顯密諸宗的雜修風氣，專以唱誦「南無妙法蓮華經」題目統攝一心三觀，祈求往生靈山淨土；他又以為禪宗、真言宗、淨土宗、律宗皆違背佛意，信之則墮無間地獄，也因此深為權貴所忌，畢生受盡欺凌。元政欽佩祖師風骨，甚服膺此道，曾說：「夫末法要路，莫過乎唱題一門，所謂本化薩埵直於靈山親承此法，乃眾生之大本、諸佛之達道也。吾祖曰：『今至末法，餘經、法華俱無用矣，惟此唱題而已。』此徹上徹下之語，乃行者之頂門鍼也。」⁷ 表示在佛法澆漓之末世，唯有本化上行菩薩——日蓮之教導能直探諸佛心髓，而實踐方法只有唱題一途，其他都徒勞無功。

又云：「若語心性，本迹俱絕，夫一性也無相，無相也實相，實相也妙法，妙法也題目，題目也妙法，妙法也實相，實相也無相，無相也一性，說雖窮劫不可盡矣。」⁸ 可見他以唱題為直徹心性的修行，能貫徹實相無相之妙法，與中國佛教自明清以來禪淨合一、勸念「南無阿彌陀佛」的風氣甚不相同，是漢語學界

⁷ 江戶・釋元政：〈太虛庵記〉，收於《艸山集》，（京都：村上平樂寺，延寶二年[1674]刊本，日本國立公文書館藏），卷5，葉4b。

⁸ 元政：〈題四教詩〉，《艸山集》，卷26，葉29b。

較不熟悉的；但元政不執排他主義，自我會通為「雖師高祖師，師心不師迹」⁹，而與各宗人士親善，並以祖師斥為小學的戒律為行持，著有闡述尸羅心要的《艸山要路》及《如來秘藏錄》；又以孝順著稱，纂輯《釋氏二十四孝》以宣揚孝道；也精於漢詩文與和歌，收於《艸山集》及《艸山和歌集》；此外，與許多文人亦有互動，如與渡日明人陳元寶（號既白山人，1587-1671）合著《元元唱和集》，亦與以訓點漢籍為生的儒者鵜飼石齋（名信之，1615-1664）等人頻繁唱和，蔚為中日文化交流史上的佳話。

（二）陶淵明等人的啟發

元政棲隱多年之後，曾回顧其遯世生涯而謂：「厭卻人間事，長成世外僧。未曾遊鹿苑，且幸得牛乘。風醒有為夢，月挑無盡燈。多年擎鉢手，猶悔臂蒼鷹。」¹⁰ 可見即使出家乞食，過往習武的回憶仍在心裡作痛；幸好佛法驚醒了幻夢，使他得以乘坐大白牛車，出離三界火宅。元政除了身為隱者，在山間亦纂輯《扶桑隱逸傳》以上友古人、下授弟子，其所帶來的隱逸風貌正是本文所欲探究。然而本書在日本書籍史上的定位頗為不明，曾被歸納為儒書傳記類，後來則又被挪至佛書，可知其性質特殊；¹¹ 雖全收日本隱者，然於作者詩文中也可見

⁹ 元政〈會（日）德上人〉：「吾性不似人，抱病愛幽僻。生來無定居，有山便為宅。遠望北山雲，來會世外客，齒舌不掛塵，談笑如戲劇。說默皆稱聖，歌詩何用格？吾性病狂愚，非獨泉或石，睥睨百世士，捨俗長通釋。雖師高祖師，師心不師跡，此意少人知，相視眼悉白。一自吾會君，未曾聞彈斥，共讀古人文，共對空山碧。此會豈偶然，因緣或宿昔，驚峰雨將晴，請著謝公屐。」見《艸山集》，卷14，葉7。

¹⁰ 元政：〈遊稱心庵作掩韻戲因信筆次吳國倫訪露上人韻〉其三，《艸山集》，卷23，葉6。

¹¹ 〔日〕慶應義塾大學斯道文庫編：《江戸時代書林出版書籍目錄集成》（東京：井上書房，1962-1964年），所蒐羅目錄中共有八例《扶桑隱逸傳》，分別是依書籍類型分類的：寬文十年（1670，冊一，頁81）、寬文十一年（1671，冊一，頁132）、延寶三年（1675，冊一，頁148）、元祿五年（1692，冊一，頁267）、元祿十二年（1699，冊二，頁28）；還有依書名卷首字音而以「い、ろ、は……」序列臚列的：延寶三年

其對中國隱逸風範表示仰慕之情，如有詩曰：「千載身卑跡愈高，從渠環堵日蕭條。幽居聊為開三徑，抗讎何能屈兩朝。被酒未忘諸子訓，扶籃自往故人招。春風不解歸來意，五柳門前謾折腰。」¹² 多用典以讚詠陶潛，如描寫其隱居場景，並提到有於劉宋革命後不書年號的軼事，且性嗜酒、曾作〈責子〉一詩，還有因腳疾故必須「扶籃」而出等事，表示對陶潛所代表的中國隱逸文化相當了解。元政更倣〈五柳先生傳〉作〈霞谷山人傳〉申明隱志曰：

山人不言何許人，問其姓名，曰：「山吾姓也，人吾名也。」嘗家艸山，遊霞谷而樂之，因以為號焉。好讀書，不擇何書，遇異書即買之；家最貧，書債常多。性多病而憂寒，一歲之中，惟以夏月為快爾。而每讀書，欣然忘之，曰：「法界，我心也；心，我法界也——法界之與心，始無二。戒也我宅，定也我衣，慧也我食，以此遊乎法界云。」

贊曰：病有二焉，心病也、身病也。蓋心病也者，雖神醫而無術矣；若山人者，身病也已矣。法界之心，何病之有？樂矣哉！¹³

可知他自號山人，隱於艸山，然有購讀書籍之癖，甚至因此負債；不過，其多病畏寒之痼疾，竟能以讀書緩解，並由此體悟佛教的心性修行功夫。最後的贊語則表示自己能超脫身病而至心不病之妙境，並在山居之中獲得人生真樂。

（1675，冊二，頁119）、寶永六年（1709，冊二，頁302）、正德五年（1715，冊三，48）。後者的寶永六年及正德五年目錄，皆標註此書為「村上」發行。第一種分類法通常將《扶桑隱逸傳》置於「儒書」或「歷代並傳記」，然第二種分類法則歸於「ふ」類，延寶三年分在此類中的「儒書」，寶永六年及正德五年則劃歸「佛書」。

¹² 元政：〈陶淵明〉，《艸山集》，卷十七，葉10b-11a。。

¹³ 元政：《艸山集》，卷六，葉15。可以注意本篇自傳與《扶桑隱逸傳》的體裁與篇幅皆相當一致。

此外，《艸山集》中除有許多歌詠陶淵明及菊花的詩文，¹⁴ 又有詩云：「師慈雲懺主，友孤山林逋」，¹⁵ 表達對林和靖及宋代天台僧慈雲遵式（964-1032）的欽仰，可知中國佛教修行者亦為他所關注。¹⁶ 元政曾說：

黃太史稱陶淵明曰：「淵明不為詩，寫其胸中之妙耳。」蓋胸中之妙，是詩之真性靈也。非無心於詩，孰能至於此哉！譬如忘聲而善歌、忘形而善舞，惟至於忘詩，始可言詩矣。魯直知淵明之妙，而不能用淵明之妙，徒欲競用萬卷與李、杜爭能於一辭、一字之頃，難乎忘詩也。余每讀寒山拾得詩，自愛其詩之妙，可謂詩之最上乘，實是忘詩者也，非後來擬作者所能髣髴矣。或謂之釋中之淵明可也。¹⁷

首先，可見元政由黃庭堅（1045-1105）之說更加認識陶淵明，然又批判山谷「知淵明之妙，而不能用淵明之妙」，乃因過分重視典故與無法擺脫唐人典範之故。陶淵明作品中所流露的「胸中之妙」，乃「無心於詩」才能寫出的真詩，元政稱為「詩之真性靈」——異僧寒山、拾得亦得此趣，與淵明皆為「詩之最上乘」。此二人居於天台山國清寺周遭，出沒不定，世稱文殊、普賢化身，可謂神秘之至；拾得詩作雖僅附於《寒山詩》傳世五十八首，元政竟曾全數唱和並表達心

¹⁴ 如劬黃詩作〈石田讀黃山谷〈臥陶軒詩〉同賦得湛字〉二首，收入《艸山集》，卷 21，葉 20。其一謂：「一杯陶淵明，身世情兩淡。醉來臥北牕，胸宇海水湛。」其二云：「獨抱本朝心，骯髒誰敢犯？一辭五斗米，長養千斤膽。」其中讚頌陶淵明不為五斗米折腰且在晉亡後不事二姓的堅持。又有〈春日遊稻社，看菊以「人比黃花瘦」為韻，得花字〉，收入《艸山集》，卷 19，葉 32a，詠菊花曰：「一種秋容出世塵，獨存晚節伴清貧。籬邊莫待繁華客，隱逸花宜隱逸人。」

¹⁵ 元政：〈偶作詩〉，《艸山集》，卷 14，葉 11b。

¹⁶ 〔日〕有賀要延：〈元政上人と林和靖〉，收入《印度學佛教學研究》第 65 號（1984 年 12 月），頁 242-245。其中提到：論及元政與袁中郎關係者或有之，然沒見過有人論及與林和靖者。並以為自上引之詩可見慈雲懺主持戒清淨可與元政呼應，林逋棲隱山中亦能共鳴，指出元政的隱居有「近法林逋，遠師陶潛」之跡。

¹⁷ 元政：〈聖凡唱和序〉，《艸山集》，卷 27，葉 18b-20a。

跡，可見其敬愛之深。後文進而表示：「見佛性者，未盡情識，已非凡流；於詩亦爾，雖未到妙處，知詩之性靈者，既是聖徒也。子若信是，亦可與言詩已矣」，昭示文首所謂「詩之真性靈」乃是指佛性之謂，¹⁸ 故筆者認為：不可與明代公安三袁的「性靈說」混淆；¹⁹ 倘若能「信」，人人便可領受此境界風光。²⁰

（三）元政的隱逸文學與孝行

不過本文所欲考證的《扶桑隱逸傳》則以日本隱者為主，除贊語偶引典故外，不多及中國隱者；然由以上可見元政對中國隱逸相當熟稔，這是考察《扶桑隱逸傳》前的必有認知。在與中國隱者的千古神交之外，元政亦常探訪日本前賢隱跡而有所感發，如拜謁能因（988-1050）長眠之處而作詩曰：「荒村沙岸下，古墓鬱成林。歲月枯藤老，風霜苦竹深。駒山空遠望，龍寺絕追吟。吟稿埋何處？支筇立樹陰。」²¹ 在一片蕭瑟的寫景中憑弔前賢埋骨之處，並以墓中隱者在死前盡埋歌稿以逃身後之名的風亮節一事，表達溢乎詞外的悵惘。其自身亦常以隱居為文學題材，早年以〈新居〉一詩聞名京畿，其詩曰：「新居人未知，春獨偶然來。洗鉢覺泉暖，轉經試日遲。靄雲鎖幽戶，芳艸出疎籬。松竹得其所，

¹⁸ 〔日〕有賀要延：〈元政上人と袁中郎〉，收入《印度學佛教學研究》第61號（1982年12月），頁244-248，亦有與筆者相近的見解，指出袁中郎的「性靈」與元政的「心」雖相似，但是袁中郎把性靈定義為「絕假純真」、「最初一念之本心」，而元政的心則定義為「物理即心，心即物理」、「心是一切法，一切法是心」，乃至「法界，我心也；心，我法界也」，展現出二說雖相似而有區別之處。

¹⁹ 〔日〕松下忠指出元政的性靈說有文學與哲學二層次，在文學層次與袁中郎相近，但於哲學上則屬佛教。見氏著：《江戸時代の詩風概論——明・清の詩論とその攝取——》（東京：明治書院，1969年），頁245-256。然而筆者以為如〈聖凡唱和序〉引文即可見元政自身的定義中宗教與文學不可分割，故不能完全同意松下的說法。

²⁰ 元政屢屢提倡「信」之一字，體現其所宗奉的日蓮宗「以信代慧、即身成佛」的精神。

²¹ 能因之傳收錄於《扶桑隱逸傳》，卷中。下引詩為〈經能因墓〉，《艸山集》，卷21，葉5b。

林丘雪解時。」²² 謂其遷入不為人知的艸山庵居之後，在新的一年唯感受春意襲來，但並不孤獨，因為相當愜意於托鉢與讀經的衲子本份事。下二聯則凝鍊山居的恬淡於靄雲、芳艸、松竹、林丘等意象中，呈現雍容自得的畫面；其中長青的松竹更為元政自比，今得其所而能棲隱林丘，正是解脫煩惱之時。

又有詩曰：「晦跡烟霞避世塵，雲松為屋竹為鄰。閑中日月不知歲，定裡乾坤別有春。會面何嫌青眼友，慈顏每愛白頭親。門前流水淨如練，好是無人來問津。」²³ 充分描寫其隱居艸山的靜謐氛圍，使人心嚮往之。其詩風雖與中國僧人「山居詩」有共通之處，而更能展現元政特點的，是描寫山中孝親的詩作，如：「締廬在幽谷，人呼瑞光寺。水清草木肥，天賚予勝地。深丘棲猿鳥，空林絕魑魅。堂上有老母，歡笑且養志。門多童真住，三昧共遊戲。吾久得此樂，不圖九折臂。幸抱煙霞疾，安然逃世事。衲衣雖侶僧，而無檀越累。會有剝啄聲，晨門曰奚自。」²⁴ 又：「分居常事母，半似在家僧。由我遺濁世，任人呼二乘。遊空離火宅，掩室護風燈。萬事無求意，超然如飽鷹。」²⁵ 隱者事母，在中國除了介之推（?-638 B.C.）之外幾乎無聞，日本亦罕見，而元政竟行之，又多以此為創作題材；此外佛教每論傳法如燈，風燈殆為其門下童蒙，為元政離塵孝親外的另一重心。由此可見，事母與授徒是他隱逸生活與創作中的一大特色，也是探究《扶桑隱逸傳》時當謹記於心的；在隱逸中注意孝行則相當特殊，容後論之。

²² 元政：《艸山集》，卷 16，葉 6a。

²³ 元政：〈艸山偶興〉，《艸山集》，卷 17，葉 8b。

²⁴ 元政：〈（同諸弟分韻）又得自字〉，《艸山集》，卷 14，葉 26a。

²⁵ 元政：〈遊稱心庵作掩韻戲因信筆次吳國倫訪露上人韻〉其六，於《艸山集》，卷 17，葉 6。

三、《扶桑隱逸傳》與《本朝遯史》的隱逸風貌差異

（一）《扶桑隱逸傳》的特色

川合康三指出：中日雖都有隱逸文化，但在實踐上則相當不同。例如中國隱者會攜家帶眷，日本隱者則追求獨身過活，連家人都不顧；中國隱者不願同流合污的政治動機強烈，而日本隱者則受佛教無常觀的支配。²⁶ 筆者認為，前述論點已由上引元政孝親訓蒙事蹟知道不盡然，而後者則呼應入矢義高在散文中亦指出：陶淵明與鴨長明為代表的中日隱者幾無相似之處，不能輕易比較。²⁷ 就此而言，似乎中日隱者的理念涇渭分明；然而實際有何不同，是否能如此一以概之？筆者以為可從《扶桑隱逸傳》與《本朝遯史》的差異上一窺端倪。

《扶桑隱逸傳》宗本佛教生命觀，較之於中國隱者型態，雖有因佛教而隱逸者，²⁸ 然於各史隱逸傳序中，多以《易經》為思想源頭，皆未出現認可佛教隱逸的陳述；²⁹《扶桑隱逸傳》則相當不同，序云：

²⁶ 〔日〕川合康三：〈中國的隱逸・日本的隱逸：試論夏目漱石的《草枕》〉，臺北：臺大日本語文研究 22 期（2011 年 11 月），頁 43-64。

²⁷ 〔日〕入矢義高：〈ある隱者の死〉，收於氏著：《求道と逸樂》（東京：岩波書店，2012 年），頁 215。

²⁸ 例如《宋書》中記載雷次宗（386-448），隱居廬山，師事慧遠（334-416）。參見《宋書》（臺北：臺灣商務印書館，百衲本二十四史冊 9，1967 年），列傳，卷 53，頁 7161。

²⁹ 如〈蠱〉卦所謂「不事王侯，高尚其事」與〈遯〉卦的「肥遯，無不利」、「君子以獨立不懼，遯世無悶」等，都常出現在隱逸傳序，前者如《後漢書》（百衲本冊 5，1967 年），列傳，卷 73，頁 3828-3829；後者則見《宋史》（百衲本冊 30，1967 年），列傳，卷 216，頁 24435。

古之遯世者，或顯而遯焉，或隱而遯焉。顯而遯焉者，山林之士，可得而見者也；隱而遯焉者，朝、市、山林，無所處而不遯，不可得而見者也。可得而見者，謂之小隱；不可得而見者，謂之大隱。巢父、許由之徒，是所謂小隱也；漢之子房、東方朔、黃叔度，晉之阮嗣宗，唐之狄仁傑之輩，是所謂大隱也。

而復有大於此者，佛也。脫徙金輪寶位，遯乎雪山；旋出雪山，遯乎法界宮。淨飯王是父而不得子焉，羅雲是子而不得父焉，國人是民而不得君焉；空有難見、顯隱叵測，蕩蕩乎無能名焉。方袍之士學焉者也，而有學焉而得者，有學焉而未得者，有學焉而自欺者。自欺者如沙，未得者如金，得者如明月夜光，千萬人中或一人而已矣。余交山林十有餘年，學焉而未得也；匪翅未得也已，動輒將自欺矣。

夫為方圓者必就規矩，學道德者必依師友，吾則欲就規矩而師友也；然東請南詢者，多病之所不堪也，因此且求古之人也。惟天竺、震旦之事，遠而匪親；其隱而遯者，大而不切。乃今採其顯而可見者，而近求之於本朝。始不論縉素，凡有逸迹者皆收之；蓋大法東漸之土，高者多為僧，是故素服猶少矣。而見聞之不博也，不克多得焉，共七十五人，分為三卷，名曰《扶桑隱逸傳》。於是乎，又欲與兒童輩止啼，以畫其圖，而示其趣，吾黨之小子於是學焉而不懈。寧止免自欺已耶？得其如明月夜光也庶乎！³⁰

元政首先拈出小隱與大隱的區別，小隱指涉的是山林隱者，如傳說中的巢父與許由；大隱則是「無所處而不遯」的隱者，莫測高深而無形跡可循，如漢代的張

³⁰ 江戸・釋元政：《扶桑隱逸傳》三卷（京都：村上勘兵衛刊，寛文四年[1664]，日本國立公文書館藏本），卷首。

良（250?-186 B.C.）、東方朔（154-93 B.C.）、黃憲（生卒不詳），晉代的阮籍（210-263），以及唐代的狄仁傑（630-700）。然而相較於此，佛陀捨國棄位，遁入無盡的法界，是他最欽佩者。因其超脫「父子、君臣」等世俗倫理的規範，也超越「空有、顯隱」等二元侷限，使心靈獲得徹底的自由。

元政等出家人便是向佛陀學習的學生，雖欲學而得之，然未得乃至自欺者猶多，可見真正能體會佛陀隱逸境界的人寥若晨星。因此他上下求索，亟欲尋師訪道；然礙於多病，難以周遊，故僅能上友古人。其中印度與中國的隱者，與日本仍有隔膜；大隱之人又難以一蹴而躋，是故以蒐羅日本「顯而可見」的小隱者為主。不過他在編輯途中，「始不論緇素，凡有逸迹者皆收之」，但後來發現到日本佛法大行，「高者多為僧」，因此本書中的在家人比出家人少；而為了方便小孩子學習，於書中安排插圖以顯示旨趣，可見元政對童蒙教育的用心，亦是《扶桑隱逸傳》不可忽視的面向之一。最重要的是，筆者以為元政於此序文所拈出的三種隱逸：小隱、大隱、佛，乃中國佛教所未曾發之論，竟由日蓮宗僧首唱之。

本書有三卷，大尾臚列參考書目，皆為日本的和漢語典籍，而未及中國典籍；共收七十五則傳記，其中有五十三則為出家人，可見確以僧人為主。³¹ 起自役小角，終於妙旨，體例為一傳一贊，且每則故事前皆有一傳主插圖，先圖後文，如圖所示：³²

³¹ 書中有三篇傳記不只一人，如卷上〈七叟〉7人、卷中〈獨覺樵夫〉2人、同卷〈大原三寂〉3人，故全書共84人；〈大原三寂〉皆為僧人，故實際出家者有55人。

³² 以下使用書影圖片感謝日本國立公文書館無償提供，條款為：CC0（CC0 1.0 全世界パブリック・ドメイン提供）。



目前可見的傳世版本有二系統：一為九行本，行十八字，四周單邊，無罣線，版心花口無魚尾，上書「扶桑隱逸傳」及卷數、傳主名（小字靠右）、葉數，而此系統有兩種刊記，皆稱「寬文甲辰（四年，1664）仲冬中澣」付梓，然有「銅駝坊書肆村上氏刊行」及「書肆梅村三郎兵衛刊行」之分；³³ 另一為十一行本，行二十字，此外板式與九行本全同，然不載刊年，悉題「銅駝坊書肆村上氏刊行」。³⁴ 為何有行數之分，學界意見紛紜，莫衷一是。³⁵ 而本文所據為九行本，

³³ 九行本有日本國立公文書館藏寬文四年[1664]京都村上勘兵衛刊本、日本山口大學藏同年村上勘兵衛刊本、日本國文學研究資料館藏同年村上勘兵衛本、日本早稻田大學藏寬文四年[1664]梅村三郎兵衛本、國立臺灣大學藏同年梅村三郎兵衛本。

³⁴ 十一行本有日本國文學研究資料館鶴飼文庫藏村上勘兵衛刊本，無刊年。

³⁵ 〔日〕井上敏幸引述島原泰雄謂此書原為十一行本的說法，他認為書林村上勘兵衛罹回祿之災後，重版時針對十一行本的缺點，改良為九行本以利讀者，詳參：《深草元政集》，（東京：古典文庫，1977年）卷3，頁6。不過井上並不同意，反以書中訓讀、插圖等蛛絲馬跡，推論九行是原刻而十一行本才是翻刻。見氏著：〈隱逸傳の盛行〉，收於國文學研究資料館編：《芭蕉と元政》（京都：臨川書店，2000年），頁

刊行於日本寬文四年（1664），作者四十二歲，自其二十六歲（1648）出家、三十三歲（1655）隱居京都市城南的深艸山以來，³⁶ 已邁入第十個冬天。十一月中旬，他親見本書梓行；然書成於何時無明文可證，不過書林村上勘兵衛與元政關係匪淺，³⁷ 且總是在其完稿後迅速刊行，³⁸ 故可知當以「銅駝坊書肆村上氏刊行」本為最接近原貌者，且《扶桑隱逸傳》應成於刊行前不久——故可謂本書成於元政晚年，為其一生的隱逸行持留下註腳。

筆者以為，本書的隱逸觀有兩個主要特色：首先是小隱、大隱皆歸向佛道，然隱之大小難以力強。如前所述全書以僧人為主，且他們多山居修行，被視為「顯而可見」的小隱；雖有傾向大隱者如〈白簪翁〉，乃於市街賣簪之老翁，行徑怪異而人莫知其年歲，嘗有八十老人云：「吾嘗為兒時，見此翁，衣服容貌與今無異。」元政評曰：

異人之所窟宅，非獨岩穴，亦有市鄽于狂者焉。蓋晦于岩穴者，或有時人見其光也，所以雖巢父未免洗耳矣；市肆之間，行人之所往來，乞者之所居止也，匿居此中，誰得而知其美焉？此異人之所以隱於市里也。

39

183-194。就筆者所見，十一行本的行距不一，且字體較為潦草，明顯較行距同一、排版整齊的九行本倉促，並與元政系列著作的板式不同，或許井上氏的說法較為準確。

³⁶ 參照江戶・日潮（1675-1748）：《本化別頭佛祖統紀》三十八卷（京都：深艸山瑞光寺藏版，寬政九年[1797]，日本國立公文書館藏），卷20，葉19之說。

³⁷ 〔日〕冠賢一：〈日蓮宗出版書における寬文期の意義——寬文九年「法華宗門書堂」版について——〉，《茂田井先生古稀紀念：日蓮教學の諸問題》（京都：平樂寺書店，1974年），頁441-471。

³⁸ 〔日〕小林啟善以為元政與村上勘兵衛之間非一般作者與書肆的關係，比較像師父與信徒。見氏著：《草山元政教學の研究》（東京：山喜房佛書林，2002年），頁297-298。

³⁹ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷上，葉31b-33a。

這樣的隱者形不出塵，韜光養晦於市井之間，且帶有「異人」的神秘色彩；此類又有〈伏見翁〉與〈七百歲〉。前者來歷不明，終日躺臥於寺側，三年不起不言，人以為瘖啞。天平八年（736），印度僧菩提僊那（704-760）至日本為東大寺大佛開光，行基法師（668-749）於設筵席接風，兩人相見甚歡而手舞足蹈；詎料伏見翁突然起身歌曰：「時哉，時哉，緣熟哉！」隨即加入菩提僊那與行基的舞局，三人同樂如故舊，故有人謂伏見翁本自天竺來。元政評曰：「苟休之市朝，亦山林耳。何必枕石漱流矣？」⁴⁰ 表達與前引〈白簪翁〉贊語同樣的意涵。後者生平亦不詳，常乘破車遊街，屢被兒童戲弄；又曾於樹上坐禪一夏，後剃髮入山，世稱深山禪師。元政評曰：「三界輪轉，孰非車宅？……六趣顛倒，孰非巢居？……破車子並之蹋破，而去入於深山。吾私見其行蹤，蓋有所示耶？豈非散聖之遊戲於人間乎哉！」⁴¹ 表示生死輪迴之中無安穩處，七百歲當為聖人示現，以警醒世人莫耽著欲樂。不過隱於世間的境界甚高，或難企及，故他主張：「初學之事行腳者，此退墮之始也，故法不許暫離依止矣。若其無師則當投巖谷，直至于死也。」⁴² 故可知對元政而言，佛雖可學，然初學隱逸者不要勉強在人間遊行，毋寧甘於山居小隱，反能作道心之干城，以免進退失據。例如卷下的〈明遍〉一傳：

明遍者，藤給事通憲之季子也。才氣貫諸哥，每疾名緇之官榮，而住于高野山。給事多子，皆英特也，緇林尤茂。給事死，適值忌景，一家緇素欲修八講，諸子相議充遍散道師，乃使使告事。遍對使者曰：我已逃世，隱約此地，雖追孝不能出也。使者復命，諸兄相語曰：「遍才智被世，我等不若，故胥議為散師；今言不能出也，豈遁世之士，忘孝思乎？」

⁴⁰ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷上，葉4b。

⁴¹ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉15a。

⁴² 元政：〈藤義懷〉，《扶桑隱逸傳》，卷中，葉23a-24a。

重使使者，徵詰促歸。遍又曰：「我非忘孝也，只怕入諸兄之隊耳。夫遯世者，吾棄世、又棄吾，而眾人不齒，是遯之全者也。而世棄我、我不棄世者，丐人也；我棄世、世不棄我者，今之諸名德也。二者未為真遯也。諸兄咸南北二都之高德也，我廁其間，効薄伎、慣狐鳴，已失隱約之素也。我非忘孝思也。」遂不出矣。

贊曰：人各有道，當務之為急。遍之諸哥，皆官達之名縉也，遍以隱約之姿，不宜與之混雜也。夫當務之務，則雖曰反常，而於道能合矣。昔佛自忉利下，率土爭先拜之，獨須菩提坐石室而不起。佛言：須菩提先得見我也。遍之坐修追養也，吾恐親之先饗之乎？⁴³

明遍（1142-1224）是貴胄，一家出了許多名僧，其父死後諸兄設法華八講法會以追薦之，欲任明遍為「散道師」，即是在會中擔任散花、行道的角色，有唱腔動作，已近倡優；遍力辭之，捍衛其避世立場，並以真隱為孝思。據此可見元政筆下的隱逸基調，有日本佛教貴族化的背景，導致有意度恬淡生活的出家人還是深受「名縉官榮」的惱害，故亟不願居於大寺或廁身顯貴，因此採取反常合道的手段，以求自放於林野之間，享受身世相棄的自在，並在山居中修行佛法。而此傳約四千字，省略許多履歷敘事，代以人物之間的機鋒對話勾勒傳主心行，頗有畫龍點睛之效。全書七十五則殆皆如此，篇幅相當一致，行文流暢且搭配傳前富含況味的插圖，讓人心嚮往之，可謂元政的氛圍經營是相當成功的，能反映其靈心巧智。

其次，本書雖以日本為主軸，仍利用釋道漢籍以豐富本土隱逸面向，甚至有所縮合之處。例如在卷上〈竹溪道慈〉的贊語中引用宋僧惟政（人稱「政黃牛」，986-1049）「為僧只合居崑谷，國土筵中甚不宜」之句，讚美道慈（?-744）因

⁴³ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉6a-7b。

處世不諧，棄僧綱之職而歸隱山野的瀟灑。⁴⁴ 其實此句出自宋僧惠洪（號覺範，1071-1128）《禪林僧寶傳》卷 19 的〈餘杭政禪師〉一傳，⁴⁵ 元政暗引之，巧妙地以宋僧之杯而澆日本佛教隱者塊壘。更有甚者，例如卷下〈福可〉一傳，福可本為日本泉州縣令（今大阪堺市），有「賦不侵境、農不廢業；居則吏畏，去則民思」的好政績；後棄俗出家，隨遣明使入中國，踏遍大江南北以求禪宗祖師遺蹤；回國後「一瓶一鉢，破鑊煮菜」，簞食瓢飲卻樂在其中。雖如此而遊志未歇，繼續尋幽訪勝，「凡山水名者，無不印足跡」。元政於贊語中深入闡明：

坐客謂余曰：「好塵俗者徇欲，樂閒曠者徇境，高卑雖殊，所以誘於外，一也。可老斥聲色而溺乎山水，竟為物所勝乎？」余曰：「吁咈哉！夫道人之視物也，與凡庸異矣。何哉？山者，吾心之靜也；水者，吾心之動也——何惟山與水乎？其於雪、月、花也亦然，雪者，吾心之潔也；月者，吾心之明也；花者，吾心之和也——心與境相發，則樂莫大於此矣。」

客唯唯。⁴⁶

有人就福可性喜山水的故事而質疑曰：好塵俗與樂閒曠的層次有高低之差，但皆為外境所誘，是故隱者雖屏斥聲色犬馬卻耽溺山水，終究還是「為物所勝」，意指隱逸不具有超然於世的獨特性，不過是一種嗜好而已。針對這種見解，元政以為似是而非，指出山、水、雪、月、花各具深奧意涵，藉此駁斥問者的疑難，表示隱者看似喜好外境，其實無非是心中德行之投射：山即靜、水即動、雪即潔、月即明、花即和，本備一心之中；遊歷山水之趣在於「心與境相發」，則如

⁴⁴ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷上，葉 6b-7b。

⁴⁵ 宋·惠洪：《禪林僧寶傳》（日本室町時代刊，日本國立公文書館藏，豐後佐伯藩主毛利高標獻上本），卷中，葉 53b。

⁴⁶ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 31b-33a。

魚得水，樂莫大焉，可見此段解釋的用意在於肯定隱者在現實生活中所呈現的嗜好。

然而筆者發現這並非元政的特見，而是化用了宋代道士白玉蟾（1134-1229）的〈隱山文〉：

玉蟾翁與世絕交，高臥于葛山之巔。客或問：「于隱山之旨何樂乎？」曰：「善隱山者，不知其隱山之樂。知隱山之樂者，鳥必擇木，魚必擇水也。夫山中之人，其所樂者不在乎山之樂，蓋其心之樂。而樂乎山者，心境一如也。對境無心，對心無境，斯則隱山之善樂者歟。」問曰：「隱山之旨固如是，山中之隱者豈不知山中之味乎？」曰：「山中之味，山中之樂也。隱山者知乎道，而不知乎山也。吾將以耳聞目見者為子談之。」客曰唯唯。⁴⁷

此文亦以答客問形式，闡明隱者與山居的關係為心境一如之旨，而元政上文所述「心境相發」實有共相，亦如他曾在《扶桑隱逸傳》刊行前一年在其隱居詩偈集《閑居餘艸》序文中所表示：

佛也，靜之極者也。靜之極也，能應一切也。譬若鏡靜則能照物也，但為能應一切，而能極其靜也——我佛之名為「能仁寂默」者，蓋是也。經曰：「釋迦牟尼佛，名毘盧遮那，遍一切處；其佛住處，名常寂光。」蓋常寂光，是遍一切處也；遍一切處，是常寂光也——身土相稱，即為不二，如前之燈鏡之譬也。我佛已離三界，寂然閑居，安處林野；又我薩埵常樂靜處，捨眾憤鬧，不住人天，斯自勤而示人之意也。是以，知所謂閑居靜處，諸佛之所以成始而成終者也。然則好閑靜者，諸佛之徒

⁴⁷ 宋·白玉蟾：《海瓊玉蟾先生文集》（明金閭世裕堂刊本，無標年，日本國立公文書館藏），卷1，葉28b。

也；樂於憤鬧者，凡夫之徒也。凡聖之分，莫明於此也。余遜世十餘年，養病於林下，而常樂靜處也……見山聞水、立風坐露，浩浩飄飄，不知身在乎閭浮提也。自謂若非常寂光土之客，定是遍一切處之人也。吾居此閑居也，寫此妙經也，遊於樹下也，必當坐於道場得阿耨多羅三藐三菩提也！余每登於堂，必有詩偈，其於之作亦多也。從吾遊者，輯之為軸也；余曰：「此雖風痕水文，亦所謂讚佛乘、轉法輪之因緣也。」因題其首，命之曰《閑居餘艸》也。癸卯（寬文三年，1663）之秋七月艸山不可思議敘。⁴⁸

可見元政以為：心如明鏡以照應一切，就像佛身與淨土、隱逸之人與所居之境同為「身土相稱」的關係，乃是一體無二；雖佛教日蓮宗與道教金丹派南宗二家思想脈絡相當不同，然白玉蟾出入三教，在〈隱山文〉論述中以佛教拿手的心性論為主體，則提供元政化用的空間。但筆者在元政著作中皆無發現明文提及白玉蟾，考其藏書卻有舶來的唐本《白玉蟾集》；⁴⁹ 元政另有〈淨光庵記〉一文，明顯有參考白玉蟾〈常寂光國記〉的痕跡。⁵⁰ 因此筆者認為，據此可以證明這是他利用道教漢籍中有共鳴之處，以發揚他所體會的日本隱者心志。

不過這樣的觀點與日本中世隱者文學所倡導的無欲無求似有出入，例如鴨長明《發心集》中有〈佐國愛花成蝶事〉，記載詩人大江佐國因為喜愛花卉導致死後變成蝴蝶，並舉京都六波羅蜜寺僧幸仙因貪戀橘樹故投生為樹下之蛇，淪

⁴⁸ 元政：〈閑居餘艸敘〉，《艸山集》，卷1，葉19b-21a。

⁴⁹ 〔日〕宗政五十緒：〈元政開基瑞光寺の唐本〉，收入《近世京都出版文化の研究》（京都：同朋舍，1982年），頁391-395。

⁵⁰ 元政〈淨光庵記〉，收入《艸山集》，卷5，葉2：「此不思議境也，此地曰：常寂光國，戒州禪那縣，平等大慧鄉，此居是涅槃山中，功德林下，清涼池畔，大慈悲之室也。」明顯因襲白玉蟾〈常寂光國記〉，收入《海瓊玉蟾先生文集》，卷2，葉16a：「真人曰：此大慧明天常寂光國，戒州禪那縣，無何有鄉，涅槃里也。真人乃是國之君。真人之居，心空之殿，解脫之樓，真如之亭，寂滅之臺，圓覺之宮，真觀之堂。」

落畜生道而失去脫離輪迴的機會；⁵¹ 與之對揚的是〈小田原教懷上人打破水瓶事〉，表示教懷法師打破珍藏的水瓶與比叡山橫川的陽範法師毅然砍倒最愛的紅梅樹，因此克服愛著之心，臨終得以蒙佛接引。⁵² 故鴨長明以此勸諭世人不可貪戀現世，要專心祈求死後往生極樂。⁵³

相較之下，元政在本書中不著重輪迴之說，反將日本佛教隱逸傳統中強調的因果罪福，轉而體現自我心性於悠閒情調之中，正如其自傳〈霞谷山人傳〉中所論：「法界，我心也；心，我法界也。法界之與心，始無二。戒也我宅，定也我衣，慧也我食，以此遊乎法界云」，⁵⁴ 反映了本乎一心的個人情志。此外，元政唱和拾得詩云：「要到本源地，捨山更入山」，⁵⁵ 也傳達不應著相於外境之山，而當直探心性之山的同樣意涵，很好地呼應了本書序文中描述「佛」超越父子、君臣、空有、顯隱的境界。因此筆者認為，元政的隱逸論具有肯定現實、直指心

⁵¹ 鎌倉・鴨長明著；三木紀人校注：《方丈記・發心集》（東京：新潮社，2016年），頁70-71。

⁵² 同前註，頁69-70。

⁵³ 元政個人與其所奉的日蓮宗的立場而言則不甚認同淨土信仰，如其於上引〈增叟〉贊語含有對相信阿彌陀佛他力本願救度，希望能往生極樂世界卻僅憑信仰而不淨治身心者的批判。又在記錄早逝弟子宜翁日可（1623-1661）生平的〈艸山宜翁行實〉所謂：「風烟山月，是我家鄉；豈離此土，別求寂光？」收入《艸山集》，卷7，葉19b。意指吾人所實際身處而苦痛的娑婆世界，其實就是最佳的修行場域，不需要遙寄期盼於他方國土；若能善用其心，當處即可顯現佛性的光明。

⁵⁴ 《艸山集》，卷7，葉15。

⁵⁵ 拾得原作參《寒山子詩集管解》七卷（江戶：神田鍛冶町中野氏孫三郎、真田重郎兵衛刊，寬文十二年[1672]，日本國立公文書館藏），卷7附錄〈拾得詩〉，葉10b-11a：「有偈有千萬，卒急述應難。若要相知者，但入天台山。巖中深處坐，說理及談玄。共我不相見，對面似千山。」元政唱和曰：「擬詩本不易，和韻亦為難。我和拾得偈，何必擬寒山？吐出無心妙，言言自會玄。要到本源地，捨山更入山。」見《艸山集》，卷22，葉18b。拾得原作指出，若要與他相知者，只要入天台山坐禪，禪寂的境界便如同與他相見而談玄說妙；倘若未悟此理，那即使相見，也像面對沉默的山一樣，不會得到回應。元政的詩則是「和韻而不和意」之作，重在下半，指作詩若能體會無心於詩的道理，那每一字便會指向最高妙的境界；倘要追溯此高妙境界，也就是一切存有的本體，那便要捨去外相上的山，直接參透胸中之山。

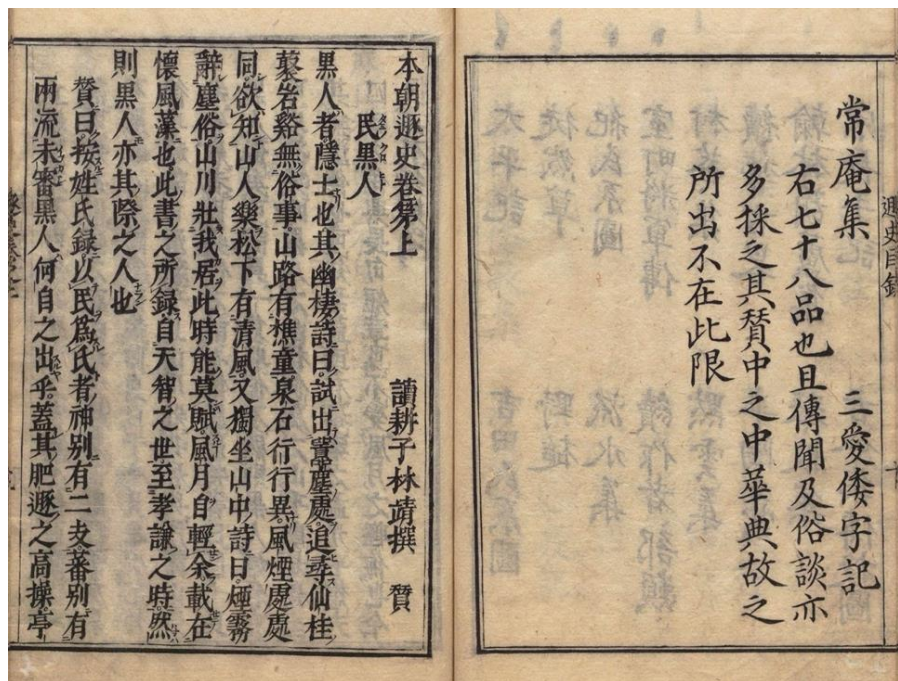
性、即於二元而超脫二元的特色，有中日、佛道隱逸元素交織其中，經他匠心獨運而成，並以心性論貫通之。可見他雖延續日本佛教隱逸，卻不以為與中國是判然二分的；這是前人所未指出，也可以補充川合、入矢二位先生的觀點。

（一）與前驅林靖《本朝遯史》的分庭抗禮

中世日本亦有專事文學的出家隱者，例如西行法師（1118-1190）與鴨長明；而在元政《扶桑隱逸傳》行世前不久，另有儒者林靖（又名守勝，號讀耕齋，1624-1661）的《本朝遯史》出現。林靖為江戶儒者林羅山（1583-1657）四子，此書兩卷，序文自題：「萬治庚子建未之月讀耕齋野夫林靖序」，刊記：「寬文四甲辰年孟夏中旬谷岡七右衛門板行」。⁵⁶ 卷首有幕府醫官野間三竹（名成大，字子苞，1615-1676）及作者自序，此後有參考書目，亦皆為日本典籍；卷末有林靖與儒友人見竹洞（號金節，1638-1696）二跋，⁵⁷ 值得注意的是林靖、野間三竹與人見竹洞三人的交情相當好，且都有隱逸之志，留待下文分析。此書共收五十一則傳記，體例亦為一傳一贊，無插圖；半葉十行，行二十字，有雙行小字；四周雙邊，無罨線，版心花口無魚尾，上書「本朝遯史」及卷數、葉數。如圖所示：

⁵⁶ 江戶・林靖：《本朝遯史》兩卷（京都：谷岡七右衛門刊，寬文四年[1664]），卷首。下文所援引者皆為日本國立公文書館藏本，另亦曾參考國立臺灣大學所藏同年同書肆刊本。

⁵⁷ 人見竹洞曾入林羅山及林靖兄長林鷺峰（1618-1680）之門，又與仕於水戶藩的渡日明代儒者朱舜水（1600-1682）相善。竹洞亦以隱者自命，其位於江戶郊外的別墅，號曰「水竹深處」，蔚為騷人墨客雲集之處，見〔日〕大庭卓也：〈「水竹深處」考——人見竹洞の別墅と江戸詩壇——〉，《近世文藝》第68期（1998年6月），頁15-26。值得一提的是，《本朝遯史》之跋即是由人見竹洞撰寫，見《本朝遯史》卷下，葉40a-41b。



值得注意的是，序年之萬治庚子年即萬治三年（1660），建未之月為六月；刊行的寬文四年（1664）則與《扶桑隱逸傳》同年，出版於該年四月中旬，僅較《扶桑隱逸傳》早七個月。出版時間如此接近，宗政五十緒以為元政的藏書汗牛充棟，且與出版商關係極佳，因此即有可能早在《本朝遯史》仍為寫本傳鈔的階段即可得而參考之。⁵⁸《扶桑隱逸傳》先傳後贊的形式與《本朝遯史》一致，所收錄的隱者也有重複；《扶桑隱逸傳》書末的參考書目幾乎囊括《本朝遯史》書首所臚列的參考書目，但又增添許多佛教書籍，如《元亨釋書》、《性靈集》、《日本往生傳》、《續本朝往生傳》、《宗門正燈錄》等。

⁵⁸ 〔日〕宗政五十緒：〈『扶桑隱逸傳』〉，收於白田甚五郎編：《日本文學の傳統と歴史》（東京：櫻楓社，1975年），頁657。

《本朝遯史》不同於《扶桑隱逸傳》以佛教經緯了印度、中國與日本的隱逸共相，卻著重於中日隱逸差異，如〈源顯基〉一篇：

顯基者，權大納言俊賢之子也。俊賢者，左大臣源高明第三男也。天延三年正月叙從五位下，貞元二年二月爲侍從，寬和二年八月在左少將，長德元年八月在參議，三年正月叙從四位上，長保三年八月任右中將，十月叙從三位，寬弘元年正月任權中納言，五年十月叙從二位，七年十二月叙正二位……後一條院（後一條天皇，）之寵臣也。平生有避世之志，其常言云：『人儻得無罪而見配所之月則幸矣，乃所欲也。』讀《白氏文集》至『古墓何代人，不知姓與名，化作道傍土，年年春草生』而感涕頻揮。長元九年四月後一條院崩，顯基嘆曰：『吾聞忠臣不事二君』，乃遂素志。……⁵⁹

本傳首尾約一千一百五十字，耗費許多篇幅臚列其父乃至源顯基的升遷經歷，卻沒有描寫他與時人的機智對話；《本朝遯史》所收的其他傳記也大致如此，以順著時間軸的敘事為主，不聚焦於人物對話，有時太著重細節；且篇幅長短差異懸殊，與元政《扶桑隱逸傳》整齊劃一的風格相當不同。⁶⁰

林靖在〈源顯基〉贊中論傳主夙願「無罪而見配所之月」，故以主上晏駕為由，佯稱「忠臣不事二君」而遯世；然依事實而言，源顯基是出家了，法號圓悟，而林靖忽略此事並糾正曰：「所謂『忠臣不事二君』者，其義誤矣。王蠋既仕田齊，又從樂毅之招，則事二姓之君也，故云爾，非同姓嗣續兩代之謂也。倘如彼之所言，則咎繇之於堯舜禹也、伊尹之於成湯太甲沃丁也、召公之於文武成康

⁵⁹ 林靖：《本朝遯史》，卷下，葉 1a-4a。

⁶⁰ 《扶桑隱逸傳》亦收源顯基，然全不及升遷經歷與「忠臣不事二君」事，並注目顯基出家為圓悟法師後的修持，與其最後念佛往生的自在解脫，與林靖的取捨大異其趣。見卷中，葉 8。

也，亦皆非義乎？豈其此之謂乎？果不然矣！」表示日本沒有這種情形，而「唯恨其不遵中華之良轍者，不學之過、習俗之弊也」，殆指日本歷來以出家事佛為隱逸的狀況，導致顯基不如林靖所憧憬的中華隱者。⁶¹

這個視角呼應林靖在序文所自剖的心跡：他因閱讀中華典籍而企慕幽人高士風範，故素有隱遁之志，然而他發現「中華世世固有其人而記述不乏，中華之四裔亦地雖殊、人雖異，鈞是不離霄壤，匪無陰陽；何地不生才，胡豈無人乎？況又東方之土俗，異于三方之外乎？本朝曷為無隱士之有？」中國有逸民傳、高士傳、隱逸傳、高道傳、真隱傳、遺士傳等隱逸相關著作，日本雖然與中國風俗不同，然而地靈人傑，豈無隱士？不過古來的書籍僅存朝廷與祭祀之書，不見有隱者事跡；而佛教浸染之下，有將出家人稱為「遁世者」的風俗，並且若欲隱遁者，多循披剃出家一途，「其事蹟與隱逸相類，嘉遯脫塵，諒若人之志願也；其玩泉石、耽煙霞，不得如中華之隱士者，可嘆可惜」，林靖深以日本隱者選擇出家而不能踵中國隱者芳蹤為嘆；不過這些人既有實際入山棲隱的事跡，故亦當被記載。⁶² 由此可見，《本朝遯史》與《扶桑隱逸傳》二書的視角有極大差異。

至於林靖所收錄者，自序中亦言：「本朝隱遯之無錄輯為遺恨，乃首出於民黑人，至于近世，僅得五十一人，敘事附贊，卷分上下。就中有避于雲山、有隱于朝市、有萍漂寓泛，可披校而知之，遂名曰《本朝遯史》。」⁶³ 可知在林靖之前，尚未有人蒐羅日本隱者傳記成編；此書與元政之作題材相似，《本朝遯史》所收錄者共 51 位，與《扶桑隱逸傳》重複的人物有二十八位，即：民黑人、猿丸大夫、惟良春道、⁶⁴ 大中臣淵魚、藤原春津、⁶⁵ 白箸翁、嵯峨隱君子、喜撰、

⁶¹ 此人亦收錄於《扶桑隱逸傳》，卷中，葉 27b-28b。

⁶² 以上撮自《本朝遯史》，卷首自序，葉 3a-5b。

⁶³ 林靖：《本朝遯史》，卷首自序，葉 5b。

⁶⁴ 對應篇目為〈惟山人〉，《扶桑隱逸傳》，卷上，15b-17a。

⁶⁵ 〈藤春津〉，《扶桑隱逸傳》，卷上，葉 18b-19b。

藺筍翁、南山白頭翁、南山亡名處士、清原深養父、蟬丸、藤原高光、⁶⁶ 野人若愚、源顯基、大瀨近宗、⁶⁷ 佐藤西行、⁶⁸ 增叟、池田樵夫、⁶⁹ 平康賴、鴨長明、藤原藤房、⁷⁰ 吉田兼好、⁷¹ 紀俊長、紀行文、福可老人、⁷² 尚柏。⁷³ 人物雖重複，但《本朝遯史》與《扶桑隱逸傳》人物摹寫的側重點不同，島內裕子已有初步分析，以為《本朝遯史》的人物採集側重「武家」，而《扶桑隱逸傳》近似「僧傳」或「佛教說話集」；並以兼好及大中臣淵魚為例，指出前者有代筆做艷辭之舉，《本朝遯史》以為是白璧微瑕，《扶桑隱逸傳》則謂其不拘小節，後者在《本朝遯史》中多關注其神職生涯，而《扶桑隱逸傳》則或因此人非僧而有草草帶過之跡，可見取舍繁略與摹寫重點有所不同。⁷⁴ 筆者則認為，出家歌人如西行法師、兼好則被冠上俗姓，隱含對出家身份的否定。又如林靖在《本朝遯史》的〈福可〉贊中說：「山水之登臨，人同欲之，況其慕中華之風者，馳情于中華之名勝乎？福可之力遊也，吳頭楚尾、燕之面背，掛在其笠檐杖底，以朗胸宇、以壯眼界，吁可羨也！」⁷⁵ 足見其林靖對實際走訪中國的嚮往，大不同於上述元政所闡發的心性論。至於《本朝遯史》前的野間三竹序，可以幫助我們更理解林靖寫作的特性：

⁶⁶ 〈藤高光〉，《扶桑隱逸傳》，卷中，17a-18a。

⁶⁷ 〈大瀨三郎〉，《扶桑隱逸傳》，卷中，葉 29a-30a。

⁶⁸ 〈西行〉，《扶桑隱逸傳》，卷中，葉 2a-4a。

⁶⁹ 〈獨覺樵夫〉，《扶桑隱逸傳》，卷中，葉 36a-37b。

⁷⁰ 〈藤藤房〉，《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 19a-20a。

⁷¹ 〈兼好〉，《扶桑隱逸傳》，卷下，22a-23b。

⁷² 〈福可〉，《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 31b-33a。

⁷³ 〈牡丹花〉，《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 35a-36a。

⁷⁴ 〔日〕島內裕子：〈『本朝遯史』と『扶桑隱逸傳』にみる隱遁像〉，《放送大學研究年報》（千葉：放送大學，1997年），頁 27-46。

⁷⁵ 林靖：《本朝遯史》，卷下，葉 31。

（余）每聞古今逸士之奇節卓行，心常慕仰，未常喟然不嘆焉。二十年前，在京師家塾而考索衆書，抄撰《古今逸士傳》若干卷，皆是中華之隱士也。國朝亦不乏逸士，所憾者悉不傳于世；後在東武而與讀耕林子談之，林子於是沉思研求，廣獵群美，著《本朝遯史》二卷。⁷⁶

野間三竹纂輯中國隱士事蹟成《古今逸士傳》八卷，起自伊尹，下訖陳繼儒（號眉公，1558-1639）；林靖曾拜讀此書，而三竹認為自己深深影響了他，故有《本朝遯史》之作。《古今逸士傳》傳前則有林靖及人見竹洞二序，林靖表示：

靜軒野氏（即野間三竹），好古之士也。……怡其雲霞，玩其泉石者屢矣。曾繙縹緲，抽抄隱士，上自殷周，下至元明，整成八卷，標名曰《古今逸士傳》，藏之中笥有年矣。……時有侍童卒爾曰：「《逸民史》既在野氏之架上，何其別撰《逸士傳》之為？豈非床上之床、樓上之樓乎？」余啓唇曰：「不然……聞此編甫就之後，《逸民史》入其手；其彼此之不相犯、不相贅也，由是益可知焉。至若陳繼儒在此編之最末，而《逸民史》其作也，可謂適然相值。⁷⁷

《逸民史》正是陳繼儒所編，搜羅自吳太伯至元史所遺漏的隱者故事，與《古今逸士傳》可謂志同道合；人見竹洞表示野間三竹亦有隱逸之好，故蒐羅殷商以迄晚明的中國隱者故事成編。然其作《古今逸士傳》在前，《逸民史》傳入日本在後，⁷⁸ 而前者最末篇正是陳繼儒，故二者乃異域知音，不相違礙；人見竹洞之

⁷⁶ 江戶・野間三竹：〈本朝遯史序〉，落款：「寬文三年[1663]冬十月野三竹子苞甫秉筆於柳谷破窗竹屋下。」收於《本朝遯史》，卷首，葉 1a。

⁷⁷ 江戶・林靖：〈古今逸士傳序〉，落款：「萬治之有三上章困敦（庚子[1660]）一之日（11月）剛訥子林彥復父涉筆於東都讀耕齋之至樂書案。」收於江戶・野間三竹：《古今逸士傳》八卷（萬治四年[1661]序刊本，日本國立公文書館藏），卷首，葉 6b-8a。

⁷⁸ 明・陳繼儒《逸民史》以國家圖書館藏明萬曆年間新安吳懷謙校刊本為例。

序亦有是謂。⁷⁹ 然筆者以為，他們屢次提及陳眉公《逸民史》的用意，很可能暗示晚明典籍輸入日本後儒者所關心的新知識範疇，乃至其所造成的典範影響，促進了《本朝遯史》的寫作。人見竹洞又說：

余聞其言、見其書，不堪感嘆。就想古人為逸民、高士之傳者，或有雜載老佛者，或有怪誕者。子苞（即野間三竹）之所編者不然，……如巢、許雖有清操，不見於經，則乃寓厄之言乎？措而不舉之；如老莊亦雖有高志，固異端之流也，棄而不取之。⁸⁰

表示此《古今逸士傳》排拒佛老及芟除巢父、許由等不見於儒家經典的怪譚；筆者以為，從三人互相揄揚的狀況可以推論，林靖《本朝遯史》雖未明言排佛，實則亦本於相同基調。⁸¹ 這呼應了明治年間有法學家細川潤次郎（1834-1923）作《隱逸全傳》云：「元政《扶桑隱逸傳》，措辭差勝於鷲峰（作者原欲指林靖，然誤植為其兄之號）；然其書多載緇徒，意在誇揚法教。」⁸² 他以為元政的文筆雖勝過林靖，然不過是一本以記載僧人事蹟為主的傳教書籍——是否真如此片面，接著分析二書描寫差異，以深探各自的心髓。

⁷⁹ 江戸・人見竹洞：〈古今逸士傳序〉，落款：「萬治辛丑（四年[1661]）孟夏（4月，當月底改元寬文）竹洞金節書於水竹深處。」其謂：「（此書）終以陳繼儒，亦明之逸士也。子苞編斯書者，寬永年中也；後有華舶，傳陳繼儒《逸民志》者，子喜暗合其編，求而得之；其以繼儒終者，可謂奇也。」收於《古今逸士傳》，卷首，葉3b。

⁸⁰ 同前註，葉2b-3b。

⁸¹ 此三人皆出現於《本朝遯史》及《古今逸士傳》序跋並相互褒美，且皆有定位於儒家而排拒佛教的信念。可以呼應陳雯怡就《元史·隱逸傳》指出隱逸非僅個人行為，亦涉及士人社群的視角與人際網絡問題，見氏著；〔日〕櫻井智美譯：〈大隱は「士」に隱る——「元史·隱逸傳」に見る元代の隱逸——〉，收於宋代史研究會編：《中國傳統社會への視角》（東京：汲古書院，2015年），頁331-374。

⁸² 明治・細川潤次郎：《隱逸全傳》（日本明治十八年[1885]，東京：自行出版，日本國會圖書館藏），卷首，例言。

（三）儒釋與孝道描寫的差異

元政與林靖二書共有的〈獨覺樵夫〉故事，其原型早見於鴨長明《發心集》。

⁸³ 此故事記載近江國池田地方有一位樵夫，因入山見落葉而感知人生無常，決心住山念佛，其子擔心父親受苦，亦結庵於毗鄰而居，一起修行；鴨長明並於文末記錄自己曾聽聞樵夫父親已經往生，而其子尚在人世。此則故事在《本朝遼史》稱為〈池田樵夫〉，《扶桑隱逸傳》則謂〈獨覺樵夫〉，改寫後的故事脈絡亦相當接近，然有一處重要的不同，即是樵夫向其子表達的山居志向，在〈池田樵夫〉中作：

汝審見之乎？就而察之，與人間世無以異歟！……浮世如此，短生如此，何敢營營汨沒乎？我不還家，而可留居於茲；汝乃速歸矣！⁸⁴

不過，在〈獨覺樵夫〉中則作：

汝見葉落乎？我熟察之，乃與人生無異也。……浮世如此，豈役役苦餘生乎？我不復歸家，而將居此觀落葉、靜念佛；汝乃速歸矣！⁸⁵

可見《扶桑隱逸傳》比《本朝遼史》中所描述者多了「觀落葉、靜念佛」情節；然若考於《發心集》中的〈樵夫獨覺事〉，則知此非元政所增，蓋為林靖所刪除。

⁸³ 鎌倉・鴨長明著；三木紀人校注：《方丈記・發心集》（東京：新潮社，2016年），頁127-129。《發心集》作者鴨長明，亦收錄於《扶桑隱逸傳》及《本朝遼史》中。值得注意的是，筆者發現《扶桑隱逸傳》明顯參考自《發心集》的篇目有六篇：〈玄賓〉參考《發心集》卷1〈玄敏僧都遁世逐電事〉、〈千觀〉參考卷1〈千觀內供遁世籠居事〉、〈增賀〉參考卷1〈多武峰僧賀上人遁世往生事〉、〈增叟〉參考卷3〈江州增叟事〉、〈獨覺樵夫〉參考卷3〈樵夫獨覺事〉、〈源顯基〉參考卷5〈中納言顯基出家籠居事〉。

⁸⁴ 林靖：《本朝遼史》卷下，葉15。

⁸⁵ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷中，葉36a-37b。

而在贊語中，林靖以為春夏秋冬如生老病死，皆是人生常態；而近江一帶有無數野夫，卻有此人「耳不聞先言、目不知文字，俄而至此，奇矣哉！」未曾聞聖賢書卻自臻此境，故謂此人為奇；樵夫尚且有此心跡，至於那些爭權奪利者則不足為人道。元政則是上承《發心集》所拈出的「獨覺」二字，重在傳主與佛教三乘中「緣覺乘」的相近處，而謂：

生住異滅，春夏秋冬，終而復始，始而復終，一切變異，悉在其中矣。
二乘見之生苦，菩薩見之起慈，凡夫見之而不知。聞而知之者，聲聞也；
見而知之者，辟支也。樵夫一開獨覺之眼，永脫塵羈，呼為麟喻之客也
亦宜。

其中的「麟喻」即指的是緣覺聖人未聞佛法而自悟，能遠離貪嗔癡，如犀牛在曠野中獨行，⁸⁶ 故元政有是謂。

其次，〈增叟〉亦見於《發心集》卷3〈江州增叟事〉，⁸⁷ 記載了近江國的乞丐有曖曖內含光的德行，並由奈良的一位被稱為「聖」(ひじり)的僧侶感應瑞夢，得知增叟必將往生淨土，因此造訪而叩問其修持之道。⁸⁸《本朝遼史》與《扶桑隱逸傳》依之改寫的故事脈絡亦相當接近，但仍可由情節安排可看出端倪：增叟為相當貧窮的老人，以行乞為生。後有僧人聞訊前往訪問，但是二書中描寫僧人接獲消息的契機則相當不同，《本朝遼史》中謂奈良的僧侶「聞叟有善行，故

⁸⁶ 詳參《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷126，〈業蘊第四中自業納息第五之三〉曰：「習近親愛與怨憎，便生貪欲及瞋恚。故諸智者俱遠避，獨處經行如驕角。」收入日本東大藏《嘉興藏》，第146帙，第6冊，葉14a。

⁸⁷ 鎌倉・鴨長明著；三木紀人校注：《方丈記・發心集》（東京：新潮社，2016年），頁153-156。

⁸⁸ 「聖」(ひじり)在日本中世被用來指稱特異的僧人。

往而問之」，⁸⁹ 而《扶桑隱逸傳》則謂僧人夢感「江州增叟，當生淨土」，⁹⁰ 醒後欲與其結緣，故往近江國參訪。可見元政順於《發心集》的瑞夢情節而寫，未加更動；然而林靖則改為聽聞，殆有迴避瑞夢與往生淨土的神秘色彩之意。而僧人訪問增叟修行心得的記錄中，《本朝遯史》中寫他若受飢受寒，則想餓鬼與生活條件更惡劣者，便不以為苦，而得美味則想天上甘露，見麗色、聞妙音、嗅佳香時則想不必享受最好的，故能不耽溺於世上之樂。《扶桑隱逸傳》則謂增叟受飢受寒時，想餓鬼與地獄便不覺其苦，而得到快樂時，推之於「樂邦淨刹」的極樂便不以為樂，故能自外於憂愁與欲望，也呼應增叟之所以能往生淨土的原因。相較於此，《本朝遯史》則以為：

今夫試為小善以自喜，而不可為既足，況有大善之進於德乎？試行小惡以自掩，而不可為無害，況有大惡之戕於身乎？狂夫之言，固不可棄也。叟乎叟乎！唯惜不讀書。

將從佛教故事所出的增叟脫胎換骨，加上儒家化的詮釋，表示人不可以小善為足，方可成就大德；然而他亦感嘆增叟未曾讀書。《扶桑隱逸傳》則引用《維摩詰所說經》的「心淨則佛土淨」表示：「增叟之少欲知足也，一言便成淨土之行矣。彼貪心熾盛、徒誇願力者，何顏往而覲聖乎！」全異於林靖的觀點，說明能往生淨土與否，著重於心靈品質。

至於《本朝遯史》雖服膺儒家，然其中與《扶桑隱逸傳》有孝行的隱者重複時，然皆未讚揚孝道；⁹¹《扶桑隱逸傳》中除前文論及的明遍、獨覺樵夫外，另有僧人證真、行真，甚至全書首尾的神秘人物役小角與妙旨皆是孝子，很可能有弦外之音。證真乃比叡山上的學僧，雖窮苦仍勤於研究，著有《三大部私記》鉅

⁸⁹ 林靖：《本朝遯史》，卷下，葉 14。

⁹⁰ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷中，葉 33b-34a。

⁹¹ 如〈獨覺樵夫〉與〈平康賴〉二則。

作。一日遇護法神現身，證真隨即為母祈禱富貴；神明聞之，以其俗念為憂，證真隨悟己之非，即改願母親早成菩提，神乃悅。元政評曰：「經云：父母與補處菩薩等，故應供養；律云：凡佛弟子，得減衣鉢之資而養父母。真之求也，豈為無道乎？而神尚憂之，況非禮禱爾哉！」⁹² 這是《增一阿含經》的典故，表示供養修行至即將成佛的菩薩與供養父母的功德一樣，能夠幫助自己「得甘露味，至無為處」，趨向涅槃之道。⁹³ 元政以此提醒僧人不要忽略奉事父母，因為也相當有助於修行；然而行孝必須以宗教靈性的照顧為貴，不能只是物質上的孝養。又如行真為權傾一時的貴族藤原道長(966-1028)之子，父欲強迫他娶豪門之女，行真不願從之，便逃婚入比叡山剃度，授《摩訶止觀》予有志之徒，不論貴賤親疏。元政評曰：「吾佛以孝為戒，仲尼以戒為孝，讀其《戒經》與《孝經》，居然可知也。行真既不能以仲尼之道行，則決入無為矣。誠非學明內外，豈能至於斯也哉！」⁹⁴ 行真悖逆父意、不婚而無後，這是儒家以為的大不孝；元政竟以佛教式孝道會通之，表現了佛儒的根本異趣。

而本書之首篇〈役小角〉，傳主棲巖窟三十年，藤衣果食，專持密咒，能役鬼神運薪水。人害其能，進讒加罪，因而為當政所忌，甚至以其母為人質，誘使自投羅網而流放之。役小角獲釋後，對此心狠手辣的日本政權厭倦至極，便攜母凌空飛往唐朝。元政評曰：

役公其神僊之徒乎！何取諸隱逸耶？蓋岩棲三十年，艸衣木食，豈非嘉遯之式乎？若夫使令鬼神、飛騰虛空，是密咒之力也、不器之德也，非公之本色也。昔求那跋摩避竺乾，來真丹，韜晦之士仰而攀之矣；公之

⁹² 元政：《扶桑隱逸傳》，卷中，葉9b-10b。

⁹³ 詳參：《增一阿含經》，卷11，收入日本東大藏《嘉興藏》，第75帙，第5冊，葉15。

⁹⁴ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷中，葉21b-22b。

逃本朝，往異域，所謂一舉萬里之風，可同日而論焉，如其攜母難矣哉！」

95

認為役小角即使以奇術聞名，然此人最難能可貴的是隱遁不忘事母。至於全書最末〈妙旨〉則寫一位來歷不明的清貧之士，以翰墨為生，日書二簡以易二斗米，躬自負母而求，只賺足夠二人生活所需；母死後，一日僅書一帖，不多聚斂。元政評曰：「妙旨之生，淡乎水、輕乎雲，只知有母而已。」⁹⁶

妙旨事跡甚晦，然其日文發音（江戶時代：めうし，今：みょうし）同於元政自號的「妙子」；將此傳安排於全書圓滿之處，除了完成為隱者立傳以傳世的初衷，或許也有更深刻的暗示。另外，第二節末已引詩證明元政事母甚孝，除了詩作中多及隱居中的孝親記事，他在回覆好友鵜飼石齋的書信中也曾自述：「吾謝塵緣，養拙於林下，惟是時時奉佛與省母而已。」⁹⁷ 表示其隱居生活以修行與侍奉母親為主，故可知《扶桑隱逸傳》對孝行的重視，當是元政的自我投射。陸晚霞曾表示本書言及孝順，乃是基於江戶時代儒風一振後，對儒家與佛教表示同等尊崇。⁹⁸ 筆者以為不然，元政著有《釋氏二十四孝》，宣揚佛門孝道；上引〈行真〉贊曰：「吾佛以孝為戒，仲尼以戒為孝，讀其《戒經》與《孝經》，居然可知也。」《戒經》為《梵網菩薩戒經》之意，此經開卷即云：「爾時釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下成無上覺，初結菩薩波羅提木叉：『孝順父母、師僧、三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。』」⁹⁹ 此經雖有造偽之疑，不過在東亞「大

⁹⁵ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷上，葉 2a-3a。

⁹⁶ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 38a-39a。

⁹⁷ 元政：〈又復石齋書〉，《艸山集》，卷 3，葉 10a。

⁹⁸ 陸晚霞：〈深草元政《扶桑隱逸傳》中的孝養思想〉，《日語學習與研究》第 206 號（2020 年 2 月），頁 95-102。

⁹⁹ 見《梵網經》，卷下，收入日本東大藏《嘉興藏》，第 105 帙，第 2 冊，葉 3b-4a。元政相當重視此經，其藏書中亦有檜尾山平等心王院（即今京都高雄西明寺）寬永十八年[1641]刊《梵網經盧舍那佛說菩薩心地經》。參〔日〕村木敬子：〈瑞光寺所藏

乘」佛教中廣泛推崇，認為釋迦成道後首制孝為戒本，而元政另有詮釋曰：「能順理性，明之為孝。理性者，本性也、誠信也、法界實相也。」¹⁰⁰ 意指孝順之情，是從人人本具的佛性之中自然流瀉出的情感，亦是成佛之因，¹⁰¹ 是故筆者以為元政皆以佛教元素詮釋孝道，未見同尊儒釋之意。¹⁰²

是故可以說：林靖《本朝遼史》乃是基於由當時江戶儒者群體所定義的「中國儒家隱逸」視角而評定日本隱者，而元政《扶桑隱逸傳》雖有使用中國典籍，卻是延續日本隱者事佛的有機發展，並融會其自我形象。

（一）和漢文藝觀的齟齬

此外，二書對和歌的態度亦有落差。如《本朝遼史》在〈清原深養父〉中，除對其奉佛頗有微詞外，亦言其：「唯詠倭歌，而不窺中華之六義，何其沒意緒哉！」¹⁰³ 對其只作和歌而不知《詩經》六義感到遺憾。不過，在《扶桑隱逸傳》則不這麼認為，如〈宗久〉贊曰：「宗久好和歌，吟弄風月，遂遊四方，長與世

古典籍資料調査について》，《人間文化研究機構國文學研究資料館學術資料事業部調査研究報告》第33號（2012年3月），頁117-137。

¹⁰⁰ 元政：〈照孝字說〉，《艸山集》，卷27，葉24b。

¹⁰¹ 元政示弟子慧明日燈（1642-1717）的〈和慧明歲首韻送觀慈母〉亦表同樣情懷：「諸佛之心孝是因，善哉開歲省慈親。慈親未老吾堪羨，枯木迎春吹不春。」見《艸山集》，卷23，葉21a。

¹⁰² 元政《釋氏二十四孝》對後世影響甚大，以致宗奉儒學的藤井懶齋（1617-1709）《本朝孝子傳》（貞享三年[1686]刊本，早稻田大學藏），卷首，葉2b-3a序中對其提出質疑：「（日本）獨未有道及孝子婦者，不能無遺憾也。緇衣中偶有《釋氏二十四孝》、《釋門孝傳》，然亦匪啻在家者不與焉，抑其采人不專於本朝，而反使中華、西域之髡徒為之領袖，其意蓋唯解自家棄恩之嘲而已。」懶齋此書為配合幕府的表揚孝子政策之作，參林桂如：〈井原西鶴《本朝二十不孝》之撰寫模式與出版〉，收於氏著：《勸善垂戒，孝行可風：從中日出版文化論漢籍之東傳與承衍》（臺北：政大出版社，2018年），頁193-194，值得注意的是序文中的《釋門孝傳》乃明末渡日僧性澈（1633-1695）所作，詳參劉家幸：〈晚明清初渡日華僧高泉性澈《釋門孝傳》初探〉，《漢學研究》第38卷第3期（2020年9月），頁211-250。

¹⁰³ 林靖：《本朝遼史》，卷上，葉17。

絕。觀其心跡，風清月潔。經信曰：『和歌者，隱遁之源，菩提要路』，信夫！」

¹⁰⁴ 又如〈宗祇〉贊曰：

和歌者之有道也，猶孔、釋之有道然；而今之言和歌者，為和歌而已，何足語道也！宗祇旅泊為家，風月為生涯，歌人之事，箴以加焉。夫香令人幽，和歌之道莫善於幽，其有梅昌言（梅詢，964-1041，堯臣之叔）之癖，豈徒風流也已邪？¹⁰⁵

可見元政同意和歌是「隱遁之源、菩提要路」，與日本隱逸息息相關，且能夠幫助修行人體證真理，也就佛教與儒家一樣有其形而上的理則，並指出和歌的文學特質正在「幽」。此外，如有詩云：「佳境興無極，每遊思又新。殘碑多歲雨，古鏡幾時塵？感似初來客，新如舊住人。和歌即三昧，一詠助勝因。」¹⁰⁶ 三昧（三摩地，*Samādhi*）是坐禪至一心不亂的境界，而和歌竟亦有同樣功效，詠唱則能助證菩提。此外，他觀察時下文壇的現象，喟歎曰：「方今世俗澆漓，人不好雅；縱薄好者，乃言詩者不言和歌、言和歌者不言詩，而復互相非笑，視之如寇讎。殊不知六義之道，根柢乎心地；和漢言異，百慮一致也。」¹⁰⁷ 可見他相當反對和歌及漢詩的擁戴者相互傾軋，主張《詩經》六義本具備於一己之心，是故人雖有和漢之別，但此德不殊。元政又曾自剖曰：

妙子少也，自好和歌。……長安收玄居士，覺然叩霞谷之居，共話至夕。

偶及和歌之事，其說直入實際理地，非啻遠及檣葉之古，遡素鷺之昔、

¹⁰⁴ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 28a。

¹⁰⁵ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷下，葉 34b。歌人宗祇喜用香薰鬚，人怪而問之，曰：「吾非愛鬚也，愛香氣之常在焉爾。」一如梅詢上朝前，每爇兩爐香以薰袖，見宋·歐陽修：《歸田錄》，卷 2，收於日本國立公文書館藏明刊本《歐陽文忠公集》，卷 127，葉 9b-10a。

¹⁰⁶ 元政：〈遊伊勢寺〉，《艸山集》，卷 16，葉 29b。

¹⁰⁷ 元政：〈題詩軸後〉，《艸山集》，卷 28，葉 4。

極宇宙之初也矣。妙子抵掌喟歎曰：「嗟乎有是哉！唯謂已自得之也，吾不遇居士已而已矣。」居士曰：「未也。子雖開其知見，未就箇事。譬如得甘露門，悠悠遠望，云何見夫無量莊嚴乎？夫和歌之難也，其句法聲韻，精微之妙。非季鍛月鍊、朝磨夕琢，而就師裁之、會友正之，未足與議也。」¹⁰⁸

與歌友收玄居士（打它景軌，生卒不詳）的對話中所謂檜葉、素鷲皆是日本所崇奉的原始神，¹⁰⁹ 和歌的淵源不僅遠及這些本土神明所代表的宇宙元初，甚至能及於永恆不變的「實際理地」，也就是心中的佛性。¹¹⁰ 如此蘊含生命奧秘的和歌表現在形式上，則因「句法聲韻，精微之妙」而難以駕輕就熟，必須「季鍛月鍊、朝磨夕琢，而就師裁之、會友正之」，不可等閒視之。

在《本朝遯史》與《扶桑隱逸傳》二書面世稍後，由重視儒學的水戶藩所主導編修的《大日本史》中亦有〈隱逸傳〉，¹¹¹ 僅收錄藤原高光、源成信、藤原重家（上二人合傳）、源顯基、藤原為業（即《扶桑隱逸傳》中〈大原三寂〉之寂念）、佐藤義清（即西行法師）、鴨長明，共七人作為日本隱者的代表，¹¹² 可以

¹⁰⁸ 元政：〈會霞谷詩歌序〉，《艸山集》，卷1，葉23b-25a。

¹⁰⁹ 打它景軌為打它公軌（？-1647）之子，在和歌領域與元政同屬松永貞德（1570-1653）門流。父子合編有《舉白集》十卷。

¹¹⁰ 〔日〕金文京指出，鎌倉時代曾四度就任天台座主的慈圓和尚（1155-1225），在其《拾玉集》中已指出和歌與梵文「陀羅尼」（dhāraṇī）咒語的相似性，讀誦和歌亦能契入佛道。身為臨濟宗僧但八宗兼學的無住和尚（1227-1312）《沙石集》及淨土宗鎮西義第七祖聖罔和尚（1341-1420）《古今集序註》皆認為在日本神話的宇宙創始階段中，皆是使用梵文的「梵和同一說」。參見氏著：《漢文と東アジア——訓讀の文化圏——》（東京：岩波書店，2010年），頁39。

¹¹¹ 藩主為水戶德川家，與尾張藩及紀州藩並列為江戶幕府「御三家」。《大日本史》由此藩第二代德川光圀（1628-1700）主導纂修。

¹¹² 以上七人除源成信、藤原重家皆收錄於《扶桑隱逸傳》。

注意到，此七人雖悉為緇流，但修史者皆不以法號行，而如《本朝遯史》以俗名呼之。其序曰：

士之生於斯世，賢愚隨天賦予，各展其用。豈以偃蹇巖穴，沈冥漁樵為高哉？異邦革命之世，或有恥事二世，高尚其事者，史傳美之。皇朝神裔相承，萬世不易，隱逸之士，似乎不足稱者焉。¹¹³

首先以人當各就崗位而施展用處的立場，質疑普世的隱逸價值是否為「高」；進而表示專以日本而言，有「萬世一系」的皇室系譜，並未出現恥事二君而隱逸的「正當理由」。可見此書提及日本隱逸傳統較中國而言沒有「不做二臣」的故事類型，乃為削弱出家隱者的合理性。

可以說《本朝遯史》旨在揀選隱者以合乎林靖所憧憬的儒家視角，而《扶桑隱逸傳》則是繼承日本古來以佛教為主軸的有機發展；《扶桑隱逸傳》雖較晚成書，然在使用中世隱者鴨長明的《發心集》時，反而更合乎原始故事設定；《本朝遯史》則會稍加更動，刪除或改寫佛教相關的情節。故可謂，《本朝遯史》率先在江戶時代出現，然而從序文及人物描寫與評鹭可見他對日本古來隱逸與佛教的密切關係相當不以為然，並且強調「讀書」是人達到更高境界的常途；其後的《扶桑隱逸傳》雖曾參考《本朝遯史》，但主張大相逕庭的佛教隱逸與「高者多為僧」之說，以及極度讚賞和歌的態度，不僅回溯日本隱逸傳統，還巧妙地利用道教漢籍以宣揚心境一如之論，取代古來隱者文學中的因果輪迴之說，乃其創新之處；而傳中常強調的孝隱雙全，很可能就是元政的身影。

¹¹³ 日本國立公文書館藏《大日本史》，冊 92，卷 225，葉 1a-2b。

四、《扶桑隱逸傳》周邊考察

（一）出版後的自述與推介行為

陸晚霞又以為本書效法梁朝慧皎《高僧傳》寫作手法，¹¹⁴ 然筆者以為早於此出版的《本朝法華傳》才是元政作品中明顯仿照《高僧傳》者，¹¹⁵ 本書則未有明證；能知道的是，如元政在本書出版後自稱：「山野素性慵惰，加以多病，未曾得師友之助；高臥之餘，竊錄此編，尚友千古。雖於道未大，亦隱艸莽者之微志也。艸創纔成，早為剗剗氏奪去；意呈高明繩墨，改削瑕疵，豈敢望音尊者哉！」¹¹⁶ 所言及之「音尊者」，乃指「寂音尊者」——即稍早提及的宋僧惠洪。如上述，《扶桑隱逸傳》中雖有暗引《禪林僧寶傳》之處，然惠洪又另有《智證傳》一書，拈出「佛祖機緣語」，每則都有評述，《禪林僧寶傳》則不然；《扶桑隱逸傳》亦如此，每則故事篇幅皆不長，不似《本朝遼史》鋪陳傳主一生行持，反以簡短對話勾勒隱逸心跡，且饒富機鋒，可能與《智證傳》更為接近；且元政

¹¹⁴ 陸晚霞研究中世隱逸文學，以《扶桑隱逸傳》作為近世文化人描寫中世的視角，並指稱《扶桑隱逸傳》每傳都有編者的評讚，乃繼承高僧傳寫作手法。參氏著：《日本通世文學的研究——中世知識人的思想與文章表現——》（北京：人民文學，2013年），頁15。筆者以為不然，因「高僧傳」形式多非每傳都有贊語，如梁·慧皎《高僧傳》分十大科，每科收高僧若干人，唯科末有論贊之例，且贊語為韻文形式，與《扶桑隱逸傳》的純散文體大異；至宋·贊寧《宋高僧傳》，某些重要僧人的傳末有「係」出現，然亦僅是相當少數。故可確知《扶桑隱逸傳》與「高僧傳」系列書籍的親緣關係較遠，陸氏說法頗值得商榷。

¹¹⁵ 自梁·慧皎《高僧傳》起，便分十科：譯經、義解、神異、習禪、明律、遺身、誦經、興福、經師、唱導。元政《本朝法華傳》亦倣之分十科：發願、轉讀、持誦、講讚、書寫、神感、聖應、聽聞、雜緣、流傳。見元政《本朝法華傳》三卷（京都：村上勘兵衛，寬文元年[1661]刊），日本國立公文書館藏。

¹¹⁶ 元政：〈復大統憲長老書附詩〉，《艸山集》，卷25，葉20a。

總以惠洪為典範，可知在自行介紹《扶桑隱逸傳》時提及乃有深意，殆有推崇編纂書籍能反映個人德性之謂。¹¹⁷

其次在《扶桑隱逸傳》出版後，元政透過贈書而推廣，如曾向與皇室、貴族來往密切的五山禪僧通憲（號顯令，生卒不詳）介紹本書，謂：「山野嘗卒爾冒進《隱逸傳》，幸蒙來覽，辱賜教札，並領貫華一章；但稱賞過當，而無一字雌黃，鄙心得無慊然哉！」¹¹⁸ 雖表羞赧，但語氣自負；又與其同宗道友淨心澄公通信時，提到早些時日送過去的《扶桑隱逸傳》，謂自己相當不滿今人不解文字而妄生知解的風氣，如寫作本書〈永觀〉時，提及永觀和尚（1033-1111）以為興建大寺是罪而非福，引菩提達摩諷梁武帝「無功德」之說以贊之，¹¹⁹ 卻遭時下禪侶指為貶抑達摩，使其相當憤慨於宗派壁壘——除抱怨世風，亦頗為本書辯護。¹²⁰ 此外，亦以自身撰寫經驗，勉勵欲踵其芳蹤、撰寫「逸士傳」的僧人

¹¹⁷ 在文學上，有《石門文字禪》大著的惠洪亦為元政的典範，如〈答友古書〉，《艸山集》，卷3，葉2a-3a中就黃庭堅及僧淡白詩句，以《成唯識論》所謂「未得真覺恒處夢中」之法義表達更深刻的意見：「凡詩僧事跡相傳者幾希，如宋九僧詩，獨除惠崇，餘八人並失其名字也。何者？僧詩乃權輿。于晉羅什而高僧鉅師，所謂靈徹、惠洪之輩，皆以此鳴然，是道德之餘、文章之末而已。」表示應對世上所謂「詩僧」者抱持相當審慎的態度，然如惠洪一類的高僧，由修行而自然吐露者則最為可貴，可見元政對他的景仰。而惠洪在海之彼岸的晚明清初，亦風行一時而引起軒然大波，見廖肇亨：〈惠洪覺範在明代：宋代禪學在晚明的書寫、衍異與反響〉，收於氏著：《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與關懷》（臺北：允晨文化，2008年），頁106-149。

¹¹⁸ 元政：〈復大統憲長老書附詩〉，《艸山集》，卷25，葉20a-21b。大統憲，即建仁寺第306世住持顯令通憲，生卒不詳，於元政圓寂後為其撰寫行狀。他曾住持對馬島「以耐庵」，主掌日本與朝鮮外交文書，事載〔日〕池內敏：《絕海の碩學—近世日朝外交史研究—》（名古屋：名古屋大學出版會，2017年），頁54。

¹¹⁹ 元政：《扶桑隱逸傳》，卷中，葉38a-39a。

¹²⁰ 元政：〈與淨心澄公書〉，《艸山集》，卷29，葉20a。淨心澄公為元政好友，生卒不詳，即是南紀淨心寺第三任住持一相院日守。

知即，稱讚他能採用《寺記》、《祖傳》等珍稀著作，將來會比自己「略取世之所知」的成就更高。¹²¹

（二）元政的招隱實踐

由此可知，《扶桑隱逸傳》除了作為元政自身上友古人的圭臬，亦涉及自我標榜。因此，以下將分析元政與陳元贊、鵜飼石齋、日德法師三位為主的「招隱」書信，分別代表明代渡來人、日本文化人與同宗道友的隱逸觀交流，並由此分析其中與《扶桑隱逸傳》中「小隱、大隱、佛」理論之間的共鳴之處。

元政、陳元贊與書肆村上勘兵衛第四代當家元信(?-1682)被稱為「三元子」，¹²² 元贊為明遺民，赴日後任職於尾張藩；元政攜母往身延山朝聖的途中與其相識。而後賃居京都，元政甚至為其作保；與元政母親亦有交誼，常以禮物博得歡心。¹²³ 二人為忘年之交，相差三十六歲，赴日後老來得子，故仍需養家活口而為世祿所羈，曾向元政訴苦：「每恨老羈旅館，兢兢孤兒，進退無家，塵勞鞅掌。向日吟風弄月襟懷，竟成騷壇荊棘。噫！天耶？命耶？」¹²⁴ 元政回信答曰：

余每竊嘆公年最高，未免束縛，偃僂腰足，勞役心志。老羈於塵埃之中，何其不解印綬而學彭澤乞丐，放曠林野，飽彩煙霞入錦囊耶？古人所謂：年過七十而居位，猶鐘鳴漏盡而夜行不休。公何弗思焉哉！但不知周濂溪時清猶未忍辭官乎？抑亦方朔、嗣宗玩弄於世、遊戲人間乎？丈夫出

¹²¹ 元政：〈復知即書〉，《艸山集》，卷 27，葉 25。為元政晚輩，生卒不詳。然而知即的嘗試似未成功。

¹²² 參〔日〕冠賢一：《京都町眾と法華信仰》（東京：山喜房佛書林，2010 年），頁 191。

¹²³ 〔日〕小松原濤：〈身延行記と深草の元政〉與〈瑞光寺と養壽庵の人々〉，收於氏著：《陳元贊の研究》（東京：雄山閣，1962 年），頁 199-204、250-253。

¹²⁴ 江戶・陳元贊：《陳元贊書翰》，寫本，無葉數，日本國立公文書館藏。

處，固不易測；余之所思，蓋偏識耳。公或如向子平之富，不如貧遨遊於山澤；余雖不似，願為同好禽子夏，不知公許之否耶？¹²⁵

首先感嘆陳元贊年事已高卻仍為五斗米折腰，先舉彭澤乞丐——陶淵明的隱逸，希望陳元贊速棄微官而自放林野，再以周敦頤（1017-1073）、東方朔、阮籍等例，質疑陳元贊是否能有大隱者之境界，¹²⁶ 最後以出自《後漢書·逸民傳》的向長與禽慶一同遁世典故，¹²⁷ 勸諭其當棄官歸隱林丘，與元政攜手同遊。此文之中，元政以山居小隱自命，向陳元贊傳達隱逸的邀請；而由日本僧人以中國典故向明末渡日文人招隱之說，可謂相當奇特。

另外，儒者鵜飼石齋為元政至交，以訓點漢籍聞名，其訓點的《古文真寶後集諺解大成》，刊行時由元政作序曰：「道不同，文則同；真俗不同，交則同」，¹²⁸ 表現出雖然立場相異但不礙為友的寬廣心量。又石齋於家塾授課以謀生，常苦其事，¹²⁹ 元政勸慰云：

來書曰：「未脫塵累，猶有所扼。」某聞之曰：「足下受友人之託而教育英才，以故不得返江湖舊梓也。夫得英才而教育者，賢者所樂也。且古

¹²⁵ 元政：〈與元贊書〉，《艸山集》，卷 26，葉 7b-8b。

¹²⁶ 值得注意的是，後二者出現於《扶桑隱逸傳》序的大隱分類之中。

¹²⁷ 《後漢書·逸民傳·向長》（百衲本冊 5，1967 年），列傳，卷 73，頁 3829-3830：「讀《易》至〈損〉、〈益〉卦，喟然嘆曰：『吾已知，富不如貧，貴不如賤，但未知死何如生耳！』建武中，男女嫁娶既畢……遂肆意，與同好北海禽慶俱遊五岳名山，竟不知所終。」可以注意到這是兼顧世俗倫理之隱者，料理完兒女婚嫁後才避世，元政用此典或有暗示陳元贊的意思。

¹²⁸ 江戶·林羅山解；鵜飼石齋訓點：《古文真寶後集諺解大成》二十卷（京都：村上勘兵衛，寬文三年[1663]刊本，日本早稻田大學圖書館藏），卷首，葉 3a。

¹²⁹ 與陳元贊亦有往來，可見三人有相近的人際圈。而鵜飼石齋的墓誌銘甚至由陳元贊撰寫，參〔日〕松原典明：〈近世初期の儒者とその墓所〉，收於氏著：《近世大名葬制の考古學的研究》（東京：雄山閣，2012 年），頁 262-265。

之人，寓物遯迹者非一，有寓朝者，有寓市者，有寓酒者，有寓狂者。是皆有能所遯而無可而見者也。況寓道德之中者，其江湖云乎哉！」¹³⁰

表示雖然身為俗務所羈，暫無法隱居，然得天下英才而教育乃賢者樂，且遁世有「無可而見者」——即是寓於朝、市、酒、狂而能得心靈自由者，更有能寓於道德之中者，便勝於實際遁入江湖甚多——以此安慰鵜飼石齋。這相當合乎《扶桑隱逸傳》序中「大隱」的陳述。而石齋死後，元政繼續與其子鍊齋（鵜飼金平，1648-1693）交遊，兩人有段有趣的「隱者密會」：

曩者，衝寒來敲林扉，秋鴻社燕，使君空題鳳字，遺憾曷已！余頃來京師養病，為慎交際，不令人知居止。……寒天脩途，我怕吾子重來而空歸，是以密告吾居住河上新市第三、第四二橋之間，差南之方家之外面，有五郎左衛門者，吾子尋名而來，的無迷矣。明日午後收鉢而俟會，依村上書坊。¹³¹

表現出元政即便因養病而不得不身處市井，仍深怕為人所知；然而會如此低調，或許也可見元政相當知名。元政與鍊齋約定於村上勘兵衛書坊見面，可見元政雖然自命為隱者，但出版機構仍為其人際網絡中相當重要之處。

在世俗文人以外，與同屬日蓮宗的日德法師（生卒不詳）之間，亦有隱逸觀的互動：

且知公今遭雀角鼠牙之撓，蓋涉險步艱者，開士赴化之常也，矧乎於鬭諍堅固之日哉！開士遊化艱險之中，而為順逆益耳，寧煩靈台耶？雖然，知時住山，山家明據；三諫逃世，高祖懿範。故大師案經文云：「五逆濁

¹³⁰ 元政：〈答鵜石齋書〉，《艸山集》，卷3，葉4。

¹³¹ 元政：〈與鵜金平書〉，《艸山集》，卷28，葉6b-7a。

世魔道興盛，魔作沙門壞亂吾道。乃至三乘入山福德之地，淡泊自守以為欣快。」上人述佛說云：「濁惡之世，聖人難處，譬如石之在大火中，雖暫堅固，終則燒散。」憑茲視之，濁世化導于難矣哉！¹³²

雖然日德法師因何而如此憤懣之事未甚詳，然已可知應為弘法事業遭遇瓶頸所致。元政引用佛經祖訓加以安慰，其中「三諫逃世，高祖懿範」相當值得注意，因所謂高祖即是日蓮，如元政朝聖時有詩讚頌曰：

投身湯鑊拯羣毛，終向雲山深處逃。宗祖九年猶忍苦，吾儕一日豈辭勞？
若研蒼海記鴻業，欲聚須彌為免毫。別有風教可追慕，瞻望父母望斯高。

133

日蓮對《妙法蓮華經》有一番見地，於是批判時下鎌倉幕府崇仰禪宗、大興土木建造佛閣，以及民眾追求死後往生極樂的淨土信仰，故曾一度面臨死刑。後來竟發生瑞相而倖免，然仍被流放佐渡島，備嘗艱辛。數年後回到鎌倉，恰巧發生「元寇來襲」事件，日本舉國陷入恐慌之中；幕府終於諮詢日蓮的諫言，但未被採納，便隱居入甲斐國身延山（今山梨縣），在人生最後九年三餐不繼、飢寒交迫，卻因專心修行且傳授弟子而法喜充滿。當元政面臨大病，他心心念念的還是：「此病一起，長掩山庵，行住坐臥，修無相深絕之道。不作一事、不起一念，妙令一切眾生同入大圓覺。」¹³⁴ 可見山居修行而趣向佛道不只為本書隱者大宗，更貫徹其生命理念。不過元政並未等到康復之日，上引數句成為他的遺言。

¹³² 元政：〈復日德上人書〉，《艸山集》，卷 27，葉 15b-17a。

¹³³ 元政：〈身延絕頂〉，《艸山集》，卷 17，葉 6。亦可注意到此詩末聯讚揚日蓮的孝行。

¹³⁴ 元政：〈答慧明書〉，《艸山集》，卷 30，葉 18b-19b。

(三) 訓蒙方面的迴響

其次在《扶桑隱逸傳》出版後，元政透過贈書而推廣，如曾向與皇室、貴族來往密切的五山禪僧通憲（號政死後，《扶桑隱逸傳》仍在各界迴響不絕，不限於佛教圈。如井上敏幸曾指出：肥前鹿島藩的四代藩主鍋島直條（1655-1705）愛之甚深，但當其十七歲繼任藩主後，第一次至江戶「參勤交代」之時，元政早已謝世。故中途到達京都後，首先拜祭艸山墓所，足可明見仰慕之心。¹³⁵ 又京都古義堂學派的創始人伊藤仁齋（1627-1705）亦有批校《扶桑隱逸傳》的軼事，¹³⁶ 其子伊藤東涯（1670-1736）於書末識云：「延寶己未（七年，1679）春，予患痘，豈年十歲，勘解由小路故亞相韶光卿，辱惠此冊，爾後先人就加朱墨。吁！俯仰已五十有餘年矣。人亡槩在，曷勝感念。」¹³⁷ 可知貴族勘解由小路韶光（1663-1729）餽贈《扶桑隱逸傳》給正值幼齡的伊藤東涯，¹³⁸ 再由其父仁齋評點，伴其成長，並於五十三年後回顧而有感題於書末；此後亦有「明和二年乙酉

¹³⁵ 〔日〕井上敏幸：〈隱逸傳の盛行〉，收於國文學研究資料館編：《芭蕉と元政》（京都：臨川書店，2000年），頁174。此紀錄出處未詳，然筆者發現，鍋島直條與第三節曾述的人見竹洞及林靖之姪林鳳岡（1645-1732）亦有來往。參見〔日〕大庭卓也：〈山口素堂と江戸の儒者をめぐって〉《連歌俳諧研究》第106號（2004年2月），頁1-10。

¹³⁶ 古義堂設於京都堀川通與出水通交會處一帶，故又名「堀川學校」，由伊藤仁齋（古義先生）開創，而由其子伊藤東涯（紹述先生）一系代代相傳。約略而言，其宗旨在於發掘孔孟原義，是故反對宋學，與提倡朱子學為江戶幕府官學的林家大異其趣。如伊藤東涯曾說：「宋儒之旨，大淫乎老佛之說，而悖於聖人之道有之矣。」見〈贈道香上人〉，日本早稻田大學藏寶曆十一年[1761]跋古義堂藏版、平安文泉堂發行《紹述先生全集》三十卷，卷1，葉6a-7a。

¹³⁷ 引文出自〈仁齋書誌略 第三類手澤本 一和書〉，〔日〕天理圖書館編：《古義堂文庫目錄》（奈良：天理大學出版部，1956年），卷首，頁29。後題曰：「享保十七年[1732]壬子小暑日伊藤長胤元藏識于扶桑隱逸傳後」。

¹³⁸ 勘解由小路韶光，號朴所，為烏丸光雄（1647-1690）之子，後為勘解由小路資忠（1632-1679）養子，曾任參議、權中納言，後以正二位權大納言致仕，屬於「公家」的貴族。

（1765）善韶讀」的題記，可知東涯之子東所（1730-1804）亦曾拜讀。勘解由小路韶光為上層貴族，會選擇以本書贈送年方十歲的儒者之子，表示於高級階層流傳甚廣，又被認為易於蒙學之用。¹³⁹

關於伊藤仁齋對《扶桑隱逸傳》之改動，序文中有數處，如：「古之遯世者，或顯而遯焉，或隱而遯焉」被改成「古之遯世者，或顯、或隱，其跡不同」，¹⁴⁰又「大法東漸之土，素服猶少矣」亦被改為「大法東漸之土，緇流猶多矣」；¹⁴¹本書第一則〈役小角〉贊文上方則有「諸傳大率蕪詞蔓語，尤無倫次，不足深論」的批評，¹⁴²是故全書贊語未加更動；此後諸傳若為僧人，皆於標題加一「釋」姓，內容亦用朱筆塗抹、眉批以修改通順，如卷上〈善謝〉原作「世榮非意，入梵福山，閑送餘生」，被改為「世榮以非其意，入梵福山，終焉」。¹⁴³然而古義堂學派有排佛傾向，綜觀全書卻無對元政的立場提出質疑。¹⁴⁴在山口大學本卷首轉錄伊藤仁齋曰：「私刪吾子屬文做模倣之便，為元政之負罪，無所謝焉」，表

¹³⁹ 仁齋一門的藏書皆為奈良天理大學圖書館所收購，據〈古義堂顛末の記〉，收於〔日〕天理圖書館編：《古義堂文庫目錄》（奈良：天理大學出版部，1956年），卷首，無頁數。

¹⁴⁰ 天理大學所藏原本《扶桑隱逸傳》需待來日實際攷覈，是故以下皆據謄錄古義堂批校本而幾乎相同的山口大學棲息堂文庫本及早稻田大學九曜文庫本《扶桑隱逸傳》而言：一、日本山口大學棲息堂文庫藏寬文四年[1664]村上勘兵衛本（九行本），三卷，本書首末皆有傳鈔者「德山先生」所紀錄，此人不詳。二、日本早稻田大學九曜文庫藏寬文四年[1664]梅村三郎兵衛本（九行本），三卷，此本上卷闕序文、上卷目次及役小角至玄賓之傳。早稻田大學本卷首又亡失數葉，故序文部分暫且參考山口大學本《扶桑隱逸傳》的記載；兩本塗改與眉批基本一致，唯卷下葉 18b〈平惟繼〉傳處，早稻田大學本《扶桑隱逸傳》作：「此一段以不可入傳」，山口大學本《扶桑隱逸傳》，卷首，葉 1a 作：「此一段不可入傳」。

¹⁴¹ 山口大學本《扶桑隱逸傳》，卷首，葉 2a。

¹⁴² 山口大學本《扶桑隱逸傳》，卷上，葉 3a。

¹⁴³ 山口大學本、早稻田大學本《扶桑隱逸傳》，卷上，葉 13b。

¹⁴⁴ 例如其子伊藤東涯〈贈浮屠道可師歸東都序〉云：「夫緇衣薊髮之俗，可行之於一方，而不可同於天下；相閔敦倫之教，可修之於一身，而不可通於四海。其為邪說暴行也明矣！」收於《紹述先生全集》（京都：平安文泉堂刊、古義堂藏版，寶曆十一年[1761]發行，日本早稻田大學藏），卷 1，葉 4b。

示仁齋改動《扶桑隱逸傳》為其子的作文範例，恐開罪於先人元政，於是「不容傳播」，僅能為家內之用。¹⁴⁵ 可知仁齋應著眼於元政的文筆，做為幼年東涯的學文圭臬，而忽略其觀點，是故並無批評佛教隱逸觀。

不過，早稻田大學本的抄錄者松延年（1710-1784）則以此本為伊藤東涯所批校：

深草政上人，嘗傳古之遺逸者數十人而討論之，頗成史之一體。獨其以在艸昧之時，修潤之功蔑如也；及東涯先生塗竄脩潤殆無遺力，蓋將行諸遠於上人，可謂身後知音也耳矣。余恐世人以雌黃於先輩，譏為不遜，爰錄數語於卷末以護東涯氏云。¹⁴⁶

表示元政尚未盡修潤之功，而由東涯接續其志，可稱隔世知音，不可謂之月旦古人。不過筆者以為，若就《古義堂文庫目錄》記錄天理圖書館所藏為古義堂原本而言，本系統的批校應為仁齋手訂；至松延年卻認為是東涯批校，實際情形尚待釐清。但可以確定的是，元政於本書序文所謂：「欲與兒童輩止啼，以畫其圖，而示其趣，吾黨之小子於是學焉而不懈」，¹⁴⁷ 從勘解由小路韶光的贈送、仁齋東涯父子的批校與傳承，倒是發揮了預料之中的功效。¹⁴⁸

¹⁴⁵ 本段引文出於山口大學本，卷首。上引〔日〕井上敏信之文稍有提及此本，然認為伊藤仁齋此語是對元政「徹底的非難」。參上注引書，頁174-176。筆者以為井上敏信是誤解文意了。

¹⁴⁶ 此段識語引自早稻田大學本，卷末，後題為：「安永庚子（九年，[1780]）之孟秋，東都梅岡松延年」，又在刊記後題曰：「安永九年庚子七月朔寫」，可知松延年應為授意鈔寫者。松延年，字子長，為江戶中期儒者，著有《梅岡文集》等。

¹⁴⁷ 參卷首，葉1a-2b。

¹⁴⁸ 亦有如《桑華蒙求》、《扶桑蒙求》等「蒙求」系列著作引用《扶桑隱逸傳》。

（四）對其他傳記作品的啟發

在《扶桑隱逸傳》出版後，元政透過贈書而推廣，如曾向與皇室、貴族來往密切的五山禪僧通憲（號而《扶桑隱逸傳》除以文采作為學文典範，於江戶時代隱逸觀及文學流行亦有影響，如題為西鷺軒橋泉所著《扶桑近代艷隱者》五卷，收錄架空的隱者五十二人，除封面題簽有明顯仿效《扶桑隱逸傳》之跡，亦有相近之插圖；不過書中總是描述隱者之樂，有享樂主義之譏。¹⁴⁹ 而此書作者事跡不詳，或以為即是大阪通俗作家井原西鶴（1642-1693）。¹⁵⁰ 此外，筆者發現書中〈難波の哥翁〉一篇所透露的文學觀亦與元政相當接近。此則故事中的歌翁，終日寄心和歌之中，而以創作為務，作者表示此翁隱德至心，故能達臻此般境界，相當珍稀可貴。然而歌翁亦面臨他人對其文學創作行為的質疑，於是自我開脫曰：

五躰則これ法身の都，内に心王やすんすれば則真人。本覺法身の都に住得る心王は不思議、不思議、其境界より出るは哥也。思慮別知にわたりて、吾なすにはあらず。（人體即是法身之都，其中的心王倘若安適自在，則是真人。能住於本覺法身之都的心王，不思議、不思議，自此境界而出者，即是和歌。超越分別覺知之心，非吾力所為也。）¹⁵¹

¹⁴⁹ 〔日〕山田剛：〈「近代艷隱者」考察序言〉，收於氏遺稿集《江戶文學研究》（東京：東京堂，1933年），頁216-222。可以連帶注意到，徐黛君指出晚明思想主流有陳繼儒《逸民史》等一類「隱逸類傳」系列書籍出現，多本於史、子二部，乃至野史筆記，而有重視心靈超脫大於身體隱遁，有享樂主義的傾向。見氏著：《晚明雜傳體隱逸類傳編纂研究》（浙江：浙江師範大學文學碩士學位論文，2018年）。

¹⁵⁰ 同上引山田氏文，以墓碑、追善供養的和歌為線索，認為西鷺軒橋泉即是井原西鶴。

¹⁵¹ 江戶・西鷺軒橋泉：《扶桑近代艷隱者》（大阪：河內屋善兵衛，貞享三年[1686]刊，日本早稻田大學藏），卷3，葉16b-18b。

此段運用「法身」、「心王」、「本覺」的佛學名相，皆表達本自具足佛性而指涉「即身是佛」者；又有如禪宗所用「無位真人」及六祖惠能（638-713）《法寶壇經》：「不思惡、不思善，正與麼時，那箇是明上座本來面目」之句，¹⁵² 乃欲表達歌翁的文學創作是心中的本覺佛所說之法而自然流露，非矯飾為之。除上述《扶桑隱逸傳》中有相關論調之外，元政的創作中亦高抬這種態度，如有詩曰：

我有微妙法，是法無人問。無問而自說，人不知不慍。一心攝三觀，寸念推四運。直欲斷無明，不屑見思冀。自性天真佛，莫言非己分。唯願實勉旃，莫空求令聞。惡友可遠離，善友可親近。非強勸眾人，此則我家訓。為令兒童歌，述偈故押韻。¹⁵³

此詩用《妙法蓮華經》及六祖惠能弟子永嘉玄覺（665-712）〈證道歌〉故實，表示主導文學創作者，即是自己心中的「自性天真佛」，總是「無問而自說」地以文學傳達微妙之法。¹⁵⁴ 而《艸山集》卷首的元政自序亦謂：

艸山者，地名；集者，結集之意。尚恐濫世之集，而以千文配卷。客驚曰：「擬佛經耶？」曰：「不肖亦釋氏之子也。」艸山不可思議自題。¹⁵⁵

傳統大藏經的函號以千字文表示，而元政不願混跡流俗，竟亦用以標序己著，為時人所驚訝，有以自擬上同佛經之意。然而，由內在的「自性天真佛」所自然流

¹⁵² 參見唐·惠能：《六祖大師法寶壇經》（明永樂刊本，國家圖書館藏）一卷，葉9b。

¹⁵³ 元政：〈（同諸弟分韻）又得問字〉，《艸山集》，卷14，葉27a。

¹⁵⁴ 前者見《妙法蓮華經》，卷1，〈方便品第二〉原文：「無問而自說，稱歎所行道。智慧甚微妙，諸佛之所得。」收入日本東大藏《嘉興藏》，第45帙，第1冊，卷1，頁21b。後者則化用〈證道歌〉最初：「絕學無為閑道人，不除妄想不求真。無明實性即佛性，幻化空身即法身。法身覺了無一物，本源自性天真佛。五蘊浮雲空去來，三毒水泡虛出沒。」唐·釋玄覺：〈證道歌〉，收於日本國會圖書館藏日本室町時代五山版《五味禪》一卷，無葉數。

¹⁵⁵ 元政：〈艸山集題辭〉，《艸山集》，卷首，無葉數。

露出的詩文作品，自成某種意義上的佛經，從此也可見其文學與心靈境界的自信；而深受元政影響的《扶桑近代艷隱者》以優美的文筆描述隱者的境界，成功營造悠然自得的情調。

另有江戶中期著名和語作家伴蒿蹊（1733-1806）與畫家三熊花顛（1730-1794）協力完成的《近世畸人傳》正續編共十卷，一時蔚為風行。此書以和語寫成，間有插畫，正編有三熊花顛跋文，論隱者畫像之源流與依序提及元政《扶桑隱逸傳》、林靖《本朝遯史》、禪僧義堂（生卒不詳）《續扶桑隱逸傳》三書，而非以先行的《本朝遯史》為首；¹⁵⁶ 然花顛以為《隱逸傳》系列幾乎不及近世之人，且隱者有真偽大小之分，不如概以「畸人」收之。¹⁵⁷

敬啟

由此可知，他們在纂輯此書時以元政之作為重要的參考對象，並希望能加以改進。卷首的詩僧慈周（號六如，1734-1801）序中則謂：

鶉居穀食以頤志，牆頭竈北，不與藪澤二其趣，而不以高逸自處。推拍輓斷，與物宛轉，肆情坦率，不自檢括，而非所謂任誕也；冥外以護內，雖不為同異，亦有所不為，而非所謂狷介也。……不得已，而強題之曰「畸人」。畸者何？曰：畸者，奇也。其間有儒而奇者，有禪而奇者，有

¹⁵⁶ 義堂《續扶桑隱逸傳》無圖像，文采不如前行二書，且記事不若元政以對話勾勒。

¹⁵⁷ 原文：「さきに隱士の傳を記せるもの、元政の《隱逸傳》、林氏の《遯史》あるがうへに、又續隱逸傳あり。これがあまりを近世にもとめんには、いくばくもあらじ。且隱を偽で名をもとむるあり、市井に交ながらまことには隱操ある人あり、隱なるが故によくしるべからず。しかし隱と隱ならざるをとはず、ただ畸人をつどへんにはと。」〔江戸〕伴蒿蹊：《近世畸人傳》五卷（京都：鶴鷯惣四郎，寛政二年[1790]刊，日本早稻田大學圖書館藏），卷首，跋一，無葉數。亦參考〔日〕中野三敏校注：《近世畸人傳》（東京：中央公論新社，2005年），頁307-308，然而中野氏以為《本朝遯史》為林羅山之作，訛也。

武弁、而醫流、而詩歌、書畫、雜伎家而奇者，要皆為一奇所掩，人不復知為何人，故概以畸人目之云。……此範世矯俗之書也，請急傳之，……使夫貪婪躁進之士，一披其卷，赧然自省，幡然易矣。……若夫梲其貌、蠟其言，外遺名利，而內以為名利之鉤者，乃此書之罪人也！寶鑑既懸，而妖魅無遁形焉；序而勸其傳，不亦宜乎！¹⁵⁸

畸人典出《莊子》，為《近世畸人傳》所推崇者，¹⁵⁹ 然而難以用高逸、任誕、狷介等詞彙匡限之，並超越儒者、僧人、武士、藝術家等身分限制，直探人性光輝。他們的懿範可使貪婪躁進、汲汲營營的人見之自省，因而幡然悔過；又可為當代明鏡，警誡矯俗干譽之流，使他們欺世盜名的罪過無所遁形。筆者以為，此處的畸人雖與隱逸的定義不同，卻與〈扶桑隱逸傳序〉讚揚隱逸極致境界為「空有難見、顯隱叵測，蕩蕩乎無能名焉」的敘述有相互呼應之處，且一如元政所提倡的

¹⁵⁸ 末識曰：「寬政二年[1801]歲集庚戌春三月六如散衲慈周紱於峨阜無著菴」。參上注鶴鷄惣四郎刊五卷本，卷首序一，無葉數，此段引文皆出於此；中野三敏校注本，頁3-5。慈周是詩僧，乃江戶時代天台宗實際負責人「東叡大王」，即輪王院宮法親王之御用文人，可注意到上述謄寫古義堂批校本的松延年，亦撰序置於慈周詩集之首，參見《六如菴詩鈔》六卷（京都：唐本屋新右衛門、柏屋喜兵衛，浪華（大坂）泉本八兵衛，江都（江戶）須原屋伊八，金澤清浦善兵衛合刊，寬政九年[1797]），卷首4a-5a。國文學研究資料館藏。

¹⁵⁹ 見先秦·莊周：《莊子·大宗師》，參日本國立公文書館藏明世德堂刊本《南華真經》十卷，卷3葉22a。〔日〕中野三敏以為畸人傳統與江戶時代「三教一致」——尤其是老莊思想及王學左派有密切關係，肯定人欲與追求人類「本來的樣子」。見氏著：〈狂者と畸人〉，收於《江戶文化再考——これからの近代を創るために——》（東京：笠間書院，2012年），頁156-166。筆者發現，相較於江戶幕府所提倡的朱子學，元政對陽明心學更有好感，如《艸山集》，卷11有〈朱晦庵〉三篇（葉9a-11a），指出朱熹為詆毀佛教而犯下的稻草人謬誤，乃至卷28〈又示慧明〉（葉23a-25a）則告訴弟子慧明日燈（1642-1717）宋儒三要：「整齊嚴肅」、「主一無適」、「常惺惺」雖稍似於佛教的戒、定、慧，然若以日蓮宗的最上乘法視之，則微不足道。而卷27〈納涼記〉（葉5b-7a）則認為李卓吾（1527-1602）「童心說」雖有其見地，然仍不及佛理之深。

「夫為方圓者必就規矩，學道德者必依師友，吾則欲就規矩而師友」，慈周也以為畸人是可以學習的。

此書正編，收有全國行腳化緣以刊行大藏經的僧鐵眼（1630-1682）、不屑寺院安逸而還俗賣茶為生的老翁高遊外（1675-1763）等各式人物，多為擇善固執、甘冒世之大不韙的奇人。其續編《續近世畸人傳》開卷第三篇即是元政傳，描繪其早慧、隱逸、孝親，持戒嚴謹而文筆燦然的形象，¹⁶⁰ 並論及元政與陽明學者熊澤蕃山（1619-1691）、陳元贊、淨土宗僧慈空（1646-1719）的往來。陳元贊事見上文，而熊澤蕃山則曾入艸山，於元政座下受學《妙法蓮華經》之訓讀方法以及《源氏物語》，兩人於信仰的立場相當不同，然無互相非斥，反而相見甚歡，互相憐惜曰：今之僧無顏見釋尊，猶如儒者無顏見孔子。僧慈空則庵於元政之鄰，名曰真宗院，奉行淨土宗深草流義一派，雖與受持日蓮信仰的元政宗旨不同，然而兩人時常連袂行腳，且同樣重視戒律與過午不食的僧規，毫無宗派之嫌。¹⁶¹ 此書所描繪的元政堅持立場卻超越身分與自他限制，足以顯示兼容並蓄的心量。奇怪的是，此書卷3另有〈霞谷山人〉，是本文第二節所引元政同名自傳的日譯，竟又被另立為一傳。¹⁶² 故知元政的隱逸除了啟發後代對畸人的想像，其自身也因卓犖之行而亟受傳記作家之青睞；然而林靖卻沒有人選，筆者猜測或因其無明顯德行，不如元政在理念與實踐上的兼美。

¹⁶⁰ 〔日〕片桐海光在討論元政的佛教思想時順道指出《續近世畸人傳》中的元政傳記乃本於《艸山集》，卷首的〈深艸元政上人行狀〉，由上述五山禪僧通憲所作。參氏著：〈日蓮宗教學史上の元政について〉，《日蓮教學研究所紀要》第31號（2004年，3月），頁37-46。

¹⁶¹ 本段取義於江戶・伴蒿蹊、三熊花顛：《續近世畸人傳》五卷（京都：長村太助，寬政十年[1798]刊，日本早稻田大學圖書館藏），卷1，葉14a-21a。參考中野三敏校注：《續近世畸人傳》（東京：中央公論新社，2005年），頁30-40。

¹⁶² 《續近世畸人傳》卷3，葉7a-8b。中野三敏校注本，頁358-360。

《扶桑隱逸傳》亦影響佛教史傳《本化別頭佛祖統紀》。古來日蓮宗總被視為旁門左道，每遭排除於日本僧傳之中，例如元政本人在《續日本高僧傳》被描述為任憑有「八達之技、寒松之操」，然因其日蓮信仰「師承不正」而「致此謬說」，可見僧傳書寫中還隱含許多話語權問題。¹⁶³ 直到元政的徒孫日潮（1675-1748）奮發而起，¹⁶⁴ 不僅當上祖庭身延山住持，¹⁶⁵ 並效法南宋天台僧志磐（生卒不詳）的紀傳體佛教通史《佛祖統紀》而作《本化別頭佛祖統紀》，成為日蓮宗特有的高僧傳。所謂「本化」，乃是指相對於「迹化」的天台宗，日蓮宗才是出自佛陀本地的真實法門，不是權便之說；「別頭」者，則指本化高深玄妙，乃迹化所不能識。書中收錄自釋迦牟尼與宗祖日蓮為首的諸位高僧，卷首則有元政創作的四菩薩讚，並多次在他人傳記中提及其觀點；更特別的是，日潮立〈真隱列傳〉二卷，收錄該宗有隱德之僧人——在高僧傳記中別立隱逸傳一體，乃志磐《佛祖統紀》乃至中國歷代所無者。傳前小序云：

吾宗振古隱者鉤矣，弗於忘化他也，弗於恐三類也。夫為本化道也，隨順事理，無二無別，謝世絕緣，慶己慶人，智德斷德，分期圓成，謂之折中攝受門矣。艸山曰：「異人猶可見，真隱不可見。」隱之為事也難矣！

¹⁶³ 明治・真言宗僧釋道契（1816-1876）《續日本高僧傳》卷9〈城州深草瑞光寺沙門日政傳〉，屬「淨律」類。參日本國立公文書館藏寫本，無葉數。自臨濟僧虎關師鍊（1278-1346）受其師元僧一山一寧（1247-1317）啟發創作日本第一本跨宗派僧傳《元亨釋書》開始，日蓮宗僧皆被他宗修史者視為附佛外道，直到《續日本高僧傳》破例收入元政；然所取者為其持戒清淨，而日蓮宗思想卻被否定。筆者以為，這恰是元政的本懷，如他曾指出天台智者是「不思議之可思議者」，妙則妙矣，而日蓮才是「不思議之不思議者」。（見〈又答宜翁書〉，《艸山集》，卷2，葉18a-20a。）

¹⁶⁴ 日潮為元政俗家弟子青木元澄次子、元政弟子慈觀和尚之雜染徒。參〔日〕青山霞村：《深草の元政》（京都：平樂寺書店，1936年），頁152。

¹⁶⁵ 日蓮隱居及埋骨之地，位於甲斐國，乃今之山梨縣。

其大隱者，不可得而見，末奈之何而已；窮巷僻地，可得而見者，如今集之，作〈別頭真隱傳〉。¹⁶⁶

文中可見日潮有化用〈扶桑隱逸傳序〉之跡，進而強調智慧德、斷障德等修證次第，並將佛門隱逸行為定位在折伏中的攝受，表示他們的棲隱不是為了逃避教化眾生的責任或「三類強敵」，乃是為了成就本化菩薩道。¹⁶⁷ 至於〈真隱列傳〉卷上所收，有依元政所傳者，如開卷日充、妙旨二傳，皆收於《扶桑隱逸傳》，而日潮謂：「艸山崇之，載於《隱逸傳》，¹⁶⁸ 則頗有賡續的意味；其後收日龍、日中、日孟、日雄、由信諸師，若非元政已為之立傳，則是與其密切來往的法門道友，故可見此〈真隱列傳〉實與元政有緊密連結。而所收錄的這些僧人多為不願住奢華大寺而僻居隱修者，與《扶桑隱逸傳》中佔多數的山居僧人相彷彿。卷下以艸山一門遺事為主軸，體現元政、弟子日燈及慈觀的隱德懿範，足見日潮孝心。¹⁶⁹ 其中〈艸山開祖元政老和尚傳〉中記載一則軼事，以彰其高風：

¹⁶⁶ 江戶・釋日潮：《本化別頭佛祖統紀》（京都：法華宗門書堂平樂寺村上勘兵衛、東都桂甚四郎、大阪本屋右兵衛刊本，寬政九年[1797]京都深艸山瑞光寺藏版），卷 21，葉 1。日本國立公文書館藏。

¹⁶⁷ 折伏即排他，攝受則是兼容，此二路線在江戶時代初期的日蓮宗徒之中各有擁護者，與當權者發生「不受不施」、「受不施」的爭議。三類強敵者：俗眾增上慢、道門增上慢、僭聖增上慢。

¹⁶⁸ 江戶・日潮：《本化別頭佛祖統紀》，卷 21，葉 2b。

¹⁶⁹ 日潮相當敬愛師祖元政，贊其法相曰：「奇矣奇哉！本化大慈。至尊乃祖，不可思議。」參見〔日〕音馬實藏：《嗚呼孝子元政上人》（京都：平樂寺書店，1951 年），頁 200。元政傳日燈，日燈再傳其師弟慈觀。慈觀為元政〈和智慧粥詩並引〉中的主角：「社中有小兒曾甫，七歲侍我老親，常觀僧儀而慕之，自不啖葷辛三四年矣。我母愍之，許為出家。一日，來吾室拜跪曰：『我欲出家，願賜出家之名。』彼小字曰『虎』，余即呼『虎哉』，彼喜而自名焉。日者，習《法華》已畢；凡我俗，終《法華》全部日，必煮赤豆粥祝之，名曰『智慧粥』，我母乃設粥以供社中眾。花園東默偶來在席，頌伽他讚之，余漫嗣其響云：甘露粥成盈一盂，嘗來便識是醍醐。得千二百舌功德，辛苦鹹酸總不殊。孑孑小童烏，誦經德不孤。真情非慮想，自性絕功夫。只信舌根淨，何知名句拘。慈親煎粥祝，開士作詩愉。一味絕饕餮，無心離智愚。滿喉甘露潤，乳酪為誰需？」詩引及七言收錄於《艸山集》，卷 19，葉 30a；五言則在

母者著井伊氏第，師者旅寓日本橋下，姊之子直澄以叔姪禮，再三篤聘，師不肯而云：「王者十惱亂之其一，佛深識之；矧乎初心之士何為再入舊家？吾甚畏之。」直澄更告云：「師不見我，長留妙種尼公，如何？」師云：「公者孫也，萱堂者娘也，竭之孝行是幸。」翌日振錫而去。嗟呼師之至孝，臨節棄母，後之學者夫擇之。九月二十日，……母聞之蹤而發，直澄亦不得留之。母子無恙，歸而喜。¹⁷⁰

此事發生在元政攜母至身延朝聖的回程，其外甥井伊直澄（1625-1676）繼承彥根藩主大位，邀請外婆與舅舅至位於江戶的豪邸棲息；相較時下曲學阿世的僧人，隱者元政堅持不近王侯的理念，甚至連親外甥苦勸也不忒其志，然而他為成全其孝心，還是讓母親去外孫家享天倫之樂。

截至今日，日蓮宗與東亞文化交流的相關研究在漢語學界中仍付之闕如，關於《本化別頭佛祖統紀》的考察即使在日本亦相當稀少，但元政宣揚隱德，乃至其自身成為典範之路，卻由此更加明朗。

卷 16，葉 44b。此詩洋溢溫馨氛圍，可見艸山一門母慈子孝的生機，且元政在兒童教育中所體現出的慈悲心。而慈觀深蒙鞠育之恩，同樣也慈愛小徒日潮，故日潮謂「受之恩澤甚深，今日知句知逗，悉師之賜。隨侍十二年，記親所見，以為之傳。」參《本化別頭佛祖統紀》，卷 22，葉 33b。

¹⁷⁰ 江戶・日潮：《本化別頭佛祖統紀》卷 22，葉 20。

五、結語

元政晚年作〈十樂詩〉回顧一生，並慶幸自己心願圓滿曰：

吾生得為人，且幸為男子。年亦免夭折，已過不惑齒。
況吾老父母，俱享上壽祉。我出塵網中，奉親廿年矣。
不隨流俗僧，超然樂山水。曾閱諸佛法，長不疑生死。
而厭下劣乘，自愛衍門理；未慕菩薩道，唯崇佛乘旨。
尚嫌心具觀，全信自身是。我得此時樂，斯樂誰不喜？
仰觀佛境界，清靜兩無比。常照而寂然，非觀亦非止。
或示諸佛相，或現如來使。吾要得此道，此忘入骨髓。
一生離凡塵，直至無上士。¹⁷¹

本詩對照隱士榮啟期向孔子自誇為人、為男子、得長壽之三樂，¹⁷²提出：為人、為男子、免夭折、侍奉父母、皈依佛教、出家、隱逸、志慕大乘、得聞佛乘、知自身是佛的十樂，自慶擁有卓越的人生觀與信仰，又能免淪俗流而棲隱林丘，並體證最上乘的法門，正如序文所言：「吾有此十樂，豈不樂乎哉！唯願沒齒常在雲山深處，一生即得究竟阿耨菩提，他生必法界為機，廣度一切。」¹⁷³

元政寫作《扶桑隱逸傳》時維暮年，書中除展現以山居隱逸為主的情調，亦傳達趨向佛乘的理趣，倘若與此詩相互發明，則又透露「即身成佛」的奧旨，且十分注意孝行。其「小隱、大隱、佛」為中國佛教未發之論，雖大異於宗本儒家、

¹⁷¹ 元政：《艸山集》，卷 24，葉 27a-29a。

¹⁷² 先秦·不詳撰人：《列子》八卷，晉·張湛註，明嘉靖年間吳郡顧氏世德堂刊本，國家圖書館藏。

¹⁷³ 元政：《艸山集》，卷 24，葉 27a。

崇拜中華的林靖《本朝遯史》，仍與舶來漢籍《逸民史》、蒐羅中國隱士的日本著作《古今逸士傳》有間接關係；他在本書中強調日本隱逸與佛教及和歌的強烈連結，然又化用宋代道士白玉蟾的觀點，以心性論貫攝中日，使其隱逸觀呈現圓融風貌。

而元政利用出版管道宣揚本書，並與中日僧俗友人皆有隱逸觀的交流；且又高推宋代禪僧惠洪為楷模，表現效法他的心跡。在元政死後，本書仍在傳記體例發展及漢文風格層面上影響江戶時代甚鉅，而元政自己亦成為後人的隱逸典範，甚至使《本化別頭佛祖統紀》出現相當特殊的「真隱列傳」新類別，乃漢文僧傳中前所未見者。這些是前人所未指出的，筆者孜孜披尋，以揭示東亞文化交流的精彩實況。隱僧元政的典範未遠，其恬淡機靈的人格、橫互和漢的學養與匠心獨運之處，都值得我們品味再三。

徵引書目

一、傳統文獻

（一）佛典

東晉·瞿曇僧伽提婆重譯：《增一阿含經》五十卷，日本東大藏《嘉興藏》，第 75-76 帙。

姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》七卷，日本東大藏《嘉興藏》，第 45 帙。

姚秦·鳩摩羅什譯：《梵網經》二卷，日本東大藏《嘉興藏》，第 105 帙。

唐·釋玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷，日本東大藏《嘉興藏》，第 144-148 帙。

（二）中國

先秦·不詳撰人：《列子》八卷，晉張湛註，明嘉靖年間吳郡顧氏世德堂刊本，國家圖書館藏。

先秦·莊周：《莊子》十卷，明世德堂刊本《南華真經》，日本國立公文書館藏。

劉宋·范曄：《後漢書》，臺北：商務印書館《百衲本二十四史》冊 4、5，1967 年。

梁·沈約等：《宋書》，臺北：商務印書館《百衲本二十四史》冊 8、9，1967 年。

唐·釋玄覺：《證道歌》，收於日本室町刊本《五味禪》，日本國會圖書館藏。

唐·釋惠能：《六祖大師法寶壇經》，明永樂年間刊本，國家圖書館藏。

宋·白玉蟾：《海瓊玉蟾先生文集》，明金閭世裕堂無標年刊本，日本國立公文書館藏。

宋・歐陽修：《歸田錄》，收於《歐陽文忠公集》卷 126-127，明無標年刊本，日本國立公文書館藏。

宋・釋惠洪：《智證傳》十一卷，日本東京大學總合圖書館藏萬曆版大藏經，續第 124 帙。

宋・釋惠洪：《禪林僧寶傳》，日本室町時代刊，豐後佐伯藩主毛利高標獻上本，日本國立公文書館藏。

元・脫脫等：《宋史》，臺北：商務印書館《百衲本二十四史》冊 25-30，1967 年。

明・陳繼儒：《逸民史》，明萬曆年間新安吳懷謙校刊本，國家圖書館藏。

（三）日本

平安・藤原冬嗣等編：《文華秀麗集》三卷，東山御文庫寫本，日本宮內廳書陵部藏。

平安・釋鎮源：《大日本國法華經驗記》三卷，日本享保二年（1717）京都茨城多左衛門刊本，日本國立公文書館藏。

鎌倉・鴨長明著；三木紀人校注：《方丈記・發心集》，東京：新潮社，2016 年。

江戶・伊藤東涯：《紹述先生全集》三十卷，日本寶曆十一年（1761）京都古義堂藏版、平安文泉堂發行，日本國文學研究資料館藏。

江戶・西鷺軒橋泉：《扶桑近代艷隱者》五卷，日本貞享三年（1686）大阪河內屋善兵衛刊，日本早稻田大學藏。

江戶・伴蒿蹊：《近世畸人傳》五卷，日本寬政二年（1790）京都鷦鷯惣四郎刊，日本早稻田大學圖書館藏。參照中野三敏校注：《近世畸人傳》，東京：中央公論新社，2005 年。

江戸・伴蒿蹊、三熊花顛：《續近世畸人傳》五卷，日本寛政十年（1798）京都長村太助刊，日本早稻田大學圖書館藏；參照中野三敏校注：《續近世畸人傳》，東京：中央公論新社，2005年。

江戸・林靖：《本朝遯史》二卷，日本寛文四年（1664）京都谷岡七右衛門刊，以日本國立公文書館藏本為引用對象，並參考國立臺灣大學藏本。

江戸・野間三竹：《古今逸士傳》八卷，日本萬治四年（1661）序，日本國立公文書館藏。

江戸・陳元贊：《陳元贊書翰》一卷，寫本，日本國立公文書館藏。

江戸・徳川光圀：《大日本史》三百九十七卷，日本嘉永四年（1851）刊，日本國立公文書館藏。

江戸・鵜飼石齋：《古文真寶後集諺解大成》二十卷，日本寛文三年（1663）京都村上勘兵衛刊，日本早稻田大學圖書館藏。

江戸・釋元政：《艸山集》三十卷，日本延寶二年（1674）京都村上刊兵衛刊，日本國立公文書館藏。

江戸・釋元政：《扶桑隱逸傳》三卷，日本寛文四年（1664）京都村上勘兵衛刊本，以日本國立公文書館藏本為引用對象。另參考日本國文學研究資料館、山口大學、早稻田大學、國立臺灣大學藏本。

江戸・釋慈周：《六如菴詩鈔》六卷，日本寛政九年（1797）京都唐本屋新右衛門、柏屋喜兵衛，浪華（大坂）泉本八兵衛，江都（江戸）須原屋伊八，金澤松浦善兵衛合刊，日本國文學研究資料館藏。

江戸・釋義堂：《續扶桑隱逸傳》三卷，日本正徳二年（1712）京都永田調兵衛、文臺屋次郎兵衛合刊，日本國文學資料館藏。

江戸・釋日潮：《本化別頭佛祖統紀》三十八卷，日本寛政九年（1797）京都深
艸山瑞光寺藏版，法華宗門書堂平樂寺村上勘兵衛、東都桂甚四郎、大阪本
屋右兵衛刊本，日本國立公文書館藏。

明治・細川潤次郎：《隱逸全傳》，日本明治十八年（1885），東京：自行出版，
日本國會圖書館藏。

明治・釋道契：《續日本高僧傳》十一卷，寫本，日本國立公文書館藏。

二、近人論著

（一）專書

1. 中文

林桂如：《勸善垂戒，孝行可風：從中日出版文化論漢籍之東傳與承衍》，臺北：
政大出版社，2018 年。

陸晚霞：《日本遁世文學的研究——中世知識人的思想與文章表現——》，北京：人
民文學，2013 年。

廖肇亨：《中邊・詩禪・夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與關懷》，臺北：允
晨文化，2008 年。

2. 日文

〔日〕入矢義高：《求道と逸樂》，東京：岩波書店，2012 年。

〔日〕小松原濤：《陳元寶の研究》，東京：雄山閣，1962 年。

〔日〕小林昇：《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》，東京：早稻田大學出
版部，1983 年。

〔日〕山田剛：《江戸文學研究》，東京：東京堂，1933 年。

〔日〕中野三敏：《江戸文化再考——これからの近代を創るために——》，東京：
笠間書院，2012 年。

天理圖書館編：《古義堂文庫目錄》，奈良：天理大學出版部，1956 年。

〔日〕池內敏：《絕海の碩學——近世日朝外交史研究——》，名古屋：名古屋大學出版會，2017 年。

〔日〕辻善之助：《日本佛教史》，東京：岩波書店，1961 年。

〔日〕松下忠：《江戸時代の詩風概論——明・清の詩論とその攝取——》，東京：明治書院，1969 年。

〔日〕松原典明：《近世大名葬制の考古學的研究》，東京：雄山閣，2012 年。

〔韓〕金文京：《漢文と東アジア——訓讀の文化圏——》，東京：岩波書店，2010 年。

〔日〕青山霞村：《深草の元政》，京都：平樂寺書店，1936 年。

〔日〕冠賢一：《京都町眾と法華信仰》，東京：山喜房佛書林，2010 年。

〔日〕音馬實藏：《嗚呼孝子元政上人》，京都：平樂寺書店，1951 年。

慶應義塾大學斯道文庫編：《江戸時代書林出版書籍目錄集成》，東京：井上書房，1962-1964 年。

（三）專書論文

〔日〕山田史生：〈隱逸と出家〉，收於高崎直道、木村清孝編：《新佛教の興隆——東アジアの佛教思想 II——》，東京：春秋社，1997 年。

〔日〕井上敏幸：〈隱逸傳の盛行〉，收於國文學研究資料館編：《芭蕉と元政》，京都：臨川書店，2000 年。

〔日〕冠賢一：〈日蓮宗出版書における寛文期の意義——寛文九年「法華宗門書堂」版について——〉，《茂田井先生古稀紀念 日蓮教學の諸問題》，京都：平樂寺書店，1974 年。

陳雯怡著；〔日〕櫻井智美譯：〈大隱は「士」に隱る——「元史・隱逸傳」に見る元代の隱逸——〉，收於宋代史研究會編：《中國傳統社會への視角》，東京：汲古書院，2015 年。

（四）期刊論文

1. 中文

陸晚霞：〈深草元政《扶桑隱逸傳》中的孝養思想〉，《日語學習與研究》第 206 號，2020 年 2 月，頁 95-102。

劉家幸：〈晚明清初渡日華僧高泉性澈《釋門孝傳》初探〉，《漢學研究》第 38 卷第 3 期，2020 年 9 月，頁 211-250。

2. 日文

〔日〕大庭卓也：〈山口素堂と江戸の儒者をめぐって〉，《連歌俳諧研究》第 106 號，2004 年 2 月，頁 1-10。

〔日〕大庭卓也：〈「水竹深處」考——人見竹洞の別墅と江戸詩壇——〉，《近世文藝》第 68 期，1998 年 6 月，頁 15-26。

〔日〕川合康三：〈中國的隱逸・日本的隱逸：試論夏目漱石的《草枕》〉，臺北：臺大日本語文研究 22 期，2011 年 11 月，頁 43-64。DOI：10.6183/ntujp.2011.22.43

〔日〕片桐海光：〈日蓮宗教學史上の元政について〉，《日蓮教學研究所紀要》第 31 號，2004 年 3 月，頁 37-46。

〔日〕有賀要延：〈元政上人と林和靖〉，《印度學佛教學研究》第 65 號，1984 年 12 月，頁 242-245。

〔日〕有賀要延：〈元政上人と袁中郎〉，《印度學佛教學研究》第 61 號，1982 年 12 月，頁 244-248。

〔日〕村木敬子：〈瑞光寺所藏古典籍資料調査について〉，《東京：人間文化研究機構國文學研究資料館學術資料事業部調査研究報告》第33號，2012年3月，頁117-137。

（五）學位論文

丁國旗：《中國隱逸文學之日本接受研究》，廣東：暨南大學文藝學博士學位論文，2010年。

徐黛君：《晚明雜傳體隱逸類傳編纂研究》，浙江：浙江師範大學文學碩士學位論文，2018年。

