

禪宗歷史研究的新視野與新路徑 ——待刊拙著《禪的歷史》之導論*

福克 T. Griffith Foulk ([美] 莎拉勞倫斯學院 Sarah Lawrence College)
鄧育渠 (獨立譯者) 譯

摘 要：本文是即刊拙著《禪的歷史》(*Histories of Chan [Zen]*) 的“導論”，評議了 20 世紀上半葉起源於日本、後來擴展到包括漢語、英語、法語、德語和韓語學界的現代禪學研究未能明確定義該歷史研究的原始對象：中國唐宋佛教的禪宗（法脈）。源自宋朝的傳統禪史將禪宗描述為一種精神法脈。在這樣的法脈下，釋迦牟尼佛將無相、覺悟之“心”通過印中歷代祖師傳承下來。現代史學研究雖然認識到許多傳統記載的神話性質，但仍然認為佛教的“禪宗（宗派）”是一個由相同框架內的中國祖師組成的真實歷史實體。《禪的歷史·導論》描述了這種方法所導致的混亂，並提供了一個新的概念框架。在這個框架內，一個複雜歷史拼圖的所有現存碎片——在不同時間和地點，出於不同原因被講述出來的有關禪宗起源、發展和基本特徵的各種故事——可以被整理出來，並以一種有意義的方式相互關聯，而且與我們今天擁有的所有證據保持一致。

關鍵詞：中國禪宗、日本禪宗、韓國禪宗、東亞佛教、唐宋佛教

一、《禪的歷史》的範圍和目標

即將出版的拙著《禪的歷史》，重點考察中國佛教的禪宗（宗派）——從唐朝（618-906）發軔時的徵兆，到宋朝（960-1279）和元朝（1280-1368）的宗派盛況。在英語界，“禪”更廣為人知的形式是以日語發音的拼寫“Zen”。從19世紀晚期到現在，在研究和出版領域，禪已經引起了廣泛的興趣，但人們對禪的興趣並不限於學界。今天，在東亞各地（中國文化影響較強的地方）以及西方的某些地區，許多佛教僧尼和居士信徒都認為自己和所屬組織是中世紀中國禪宗（宗派）的繼承者。¹

在鎌倉時期（1185-1333），以一套獨特文本和儀式為特徵的禪宗（法脈）神話，連同當時中國精英佛教寺院的管理方式，以及大量的文人文化，被傳播到日本。這為後來被稱為禪宗的佛教形式奠定了基礎。²當今日本的曹洞和臨濟禪宗都將自己的法脈直接追溯到中國宋朝，這兩個宗派共有約2萬座寺廟、2萬2千名出家僧尼和300萬名在家信徒。³在江戶時代（1600-1868）的第一個100年，來自中國

* 譯者注：作者認為中文的“禪宗”一詞，含義模糊，因此進行了以下的區分：當“禪宗”指代“法脈”時，作者英譯為“Chan Lineage”，我中譯成“禪宗（法脈）”或“禪宗法脈”；當“禪宗”指代“宗派”時，作者英譯為“Chan School”，我中譯成“禪宗（宗派）”或“禪宗宗派”；當“禪宗”指代不明時，作者英譯成“Chan Lineage/School”，我中譯為“禪宗（法脈/宗派）”。

¹ 我在此謹慎使用“中世紀中國”一詞，作為唐、宋、元的統稱。我對“中世紀”的使用與中國歷史學家目前流行的年代劃分方法不一致，他們不習慣把這些朝代歸在一起。

² 日語單詞“zen”借用自中文的“禪”（發音略有改變）。這兩個詞的含義有很大的重疊，但我們不應假定日語中的“禪”就一定是中文裏的“禪”。例如，中國宋朝文人精英中的許多人既不是佛教徒，也不認同禪宗，但是他們所熱衷的水墨畫、書法和園藝後來在日本被稱為“禪”的藝術。

³ 文化庁編《宗教年鑑》15（2003）：第46-47頁，第70-71頁。

本土的禪宗（法脈）僧人應邀前往日本，並向日本輸入了中國明朝（1368-1644）發展形成的寺院修行方式。由此產生的禪師團體和寺院網絡被稱為黃檗宗，如今大約有 450 座寺院和 35 萬名在家信徒。⁴

在今天的韓國，曹溪宗的出家僧眾⁵認為自己是韓國禪的傳承者，⁶他們主導一定數量的佛教寺院機構。⁷雖然它是在日本統治韓國（1905-1945）之後重建的宗派，但是大部分靈感來自宋元的禪宗（宗派），最初由韓國僧人知訥（1158-1210）和太古普愚（1301-1382）解釋並引入韓國。知訥主要通過閱讀文本了解中國禪，⁸但太古普愚曾於 1346 年至 1348 年在中國參訪，嗣法於臨濟禪宗（法脈），並帶著《清規》回到韓國，以此組織運營與禪傳統密切相關的佛教寺院。

以宋朝禪宗模式為基礎的越南禪宗，在陳朝（1225-1400）初期就得到了皇室的支持。17 世紀末，越南僧團內部的改革運動促成了臨濟宗的創立，其禪修方法、僧人威儀和宗教儀式（就像日本的黃檗宗一樣）都仿照中國明朝精英寺院佛教。臨濟傳統在越南延續至今，並引發了其他的禪宗改革和復興運動，這些運動通過強調自身與中世紀中國禪的淵源尋求合法性。

在中國本土，在明代，理學使佛教黯然失色，並成為受過良好教育的精英（所謂的文人階層）的首選宗教，對當時佛教寺院的聲望

⁴ 文化庁編《宗教年鑑》：第 70-71 頁。

⁵ “Chogye”是中國地名“曹溪”的韓語發音；它既可以指禪宗六祖惠能（被稱為“曹溪大師”），也可以指由朝鮮僧人知訥所創立的一個有影響力的寺院。

⁶ “Sŏn”是中文“禪”的韓語發音。該詞涵蓋的語義範圍與中文“禪”大致相同，但由於歷史上用法的不同，它不應該被認為是“禪”的完美同義詞。

⁷ 有關當代韓國佛教“Sŏn”的詳細說明，請參見：Robert E. Jr. Buswell, *The Zen Monastic Experience*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

⁸ 知訥尤其受到圭峰宗密（780-841）、永明延壽（904-975）和大慧宗杲（1089-1163）著作的影響。他給自己創建的松廣寺起名為曹溪山。

和利養造成了重挫。然而，在 17 世紀，禪的復興（正如宋元文獻記載所顯示的那樣）席卷了佛教僧團的上層階級，並得到了一些文人的積極鼓勵和擁護。⁹ 明朝滅亡後進入清朝（1644-1912），禪宗復興運動在滿清統治者的支持下繼續蓬勃發展，如上所述，其影響在日本、越南以及中國本土都有體現。在清代，“禪”一詞泛指與漢語、漢文化和漢歷史有關的精英佛教寺院形式，與源自西藏文化環境的佛教類型（也由清廷扶持）形成對比。1949 年新中國建立之前的中國大陸僧團比現在龐大得多，幾乎所有僧尼都在禪宗法脈（臨濟或曹洞）下剃度出家。¹⁰

除了唯一的重要例外，即將出版的拙著《禪的歷史》並未直接涉及 14 世紀以後禪的發展情況（無論是在中國本土還是境外）：它主要關注唐、宋、元時期禪傳統的背景和歷史。然而，像任何學術史學著作一樣，本書建立在前人發表的相關主題研究上，並提出了不同的觀點。因此，在對中世紀中國禪史的諸多現代學術研究進行批判的過程中，我的確也直接關注了現代禪學研究領域的起源和發展（這就是上面提到的例外情況）。¹¹ 在中國和日本佛教思想史和制度史中，我追溯了這一領域的根源，並解釋了它是如何形成的。

現代禪學研究領域是在 19 世紀末和 20 世紀初的日本，由僧俗學

⁹ 有關該運動的歷史，請參見：Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, New York: Oxford University Press, 2008.

¹⁰ Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967, 281.

¹¹ 因為對禪宗（法脈 / 宗派）歷史的現代研究始於 19 世紀末和 20 世紀初的日本，這被稱為“禪宗”，由於日本學術界一直主導和定義現代禪學領域，到現在，無論研究對象是位於中國、韓國、越南還是日本，我都把這個領域稱為“禪學”（Zen studies，“禪”使用的是日語發音）。

者創立的，他們接受了當時從西方引進的科學文獻學和歷史學的原則和方法，以此重新審視宋朝及以後的禪以及其各個法脈的歷史。這些先行者對原始資料進行了全面的匯編，並出版了精審版本，編纂了辭典和書目等基本參考資料，還撰寫了許多專著和一些具有影響力的歷史調查報告。如果沒有他們豐碩的學術著作，我們今天所能看到的禪學研究領域就會一片空白。

當然，自成立以來，禪學研究領域經歷了許多變化。在敦煌發現的唐朝寫本與（宋朝及以後）關於早期禪宗（法脈）的描述不一致，這迫使日本學者從 1920 年代末開始，徹底重新思考該法脈公認的歷史。大約在同一時期，這一領域開始有一些中國和西方學者加入，自第二次世界大戰結束以來，該領域日趨國際化。目前已有相當多的學術研究成果以英語、法語、德語、漢語、韓語以及日語形式發表。並非所有的作者都是禪傳統的支持者，有些作者採用了批判性的方法（如解構主義、馬克思主義分析等），認為這個傳統沒有任何神聖之處。

儘管如此，自 19 世紀末禪學研究出現以來，關於中國禪的歷史的大多數學術研究都是由當代宗教團體的興趣和支持所激發的：日本和其他地方的佛教組織（其中一些組織創辦了大學和學術研究機構）都將中世紀中國的禪宗（宗派）視為自身的傳統根源。

從原則上說，這並沒有什麼問題。在我看來，史學中純客觀或無偏頗的概念是一種矛盾的說法，因為在理論上，人們可以用可靠的證據顯示過去“確實發生過”無窮無盡的事情，但是，即使（從嚴格的方法論而言）最嚴謹的批判和最客觀的歷史學家也祇關注他們覺得重要的特定有限事情。這樣的偏見在批判歷史學中不僅無法避免，反而是推動整個工作的力量源泉。

然而，我認為，作為一個整體，當前禪學研究領域受到兩種可

糾正偏見的影响，追根溯源，這兩種偏見來自 19 世紀末和 20 世紀初日本禪宗的一些宗派。第一種偏見是，禪學研究與某些傳統的宗教信仰沒有保持批判性的距離。雖然從教義或意識形態上講，這些信仰是歷史研究的合適對象，但我們不應該將其納入歷史學範疇，也不應該將其作為經驗上可驗證的現象課題。最典型的例子是“宗”（精神法脈）的概念，由所宣稱的通過師徒不間斷傳承的無相之法形成。¹²

第二種偏見往往是推崇一種“純粹禪”，認為它存在於黃金時代的唐朝，並將後來各種禪宗（宗派）歷史中發現的與該理想願景不相符的特徵描述為敗壞傳統的證據，認為“夾雜了”外來元素。後一種偏見受到西方的影響，將西方世俗和人文價值投射到想象中的“初期禪”上，這是對 20 世紀之交前後幾十年日本普遍存在的政治和意識形態壓力的回應。當時，因其“迷信”信仰和儀式實踐，日本佛教從整體上遭受嚴重的攻擊。人們往往認為，在唐朝，禪這種佛教形式原本沒有這些缺陷，因此非常適合滿足現在科學時代人們的精神需求。

由於這兩種偏見和其他方法論上的缺陷，我進一步認為，大多數現代學術研究未能以確切的方式界定他們所宣稱的歷史研究對象——禪。

任何對禪感興趣的人都知道，關於禪的歷史的傳統說法是，它建立在一個由二十八位印度祖師和六位中國祖師組成的靈性法脈（宗）上，起源於釋迦牟尼佛把他的覺悟——他的“涅槃妙心”——直接傳

¹² “法”在這裏的基本含義是“教法”，但在禪傳統中，它指的是一種無法用語言表達的洞察力或理解力，也沒有“相”可以用來確定其是否客觀存在。

給弟子摩訶迦葉時，這被稱為“不立文字，教外別傳”。該法脈的印度初祖摩訶迦葉後來將佛陀的心法傳給阿難，阿難就成為二祖。心法又名佛心，由師徒代代相傳，直至二十八祖菩提達摩。菩提達摩就是著名的“西來”祖師，從印度來到中國，成為中國禪宗（法脈）初祖。據說，在後來，通過另外五代中國祖師的法脈，心法傳到了六祖慧能，《壇經》記載了他的得法故事。¹³ 根據傳統的描述，禪的譜系在慧能之後的幾代產生了分裂，出現了五個主要分支，也被稱為“五家”。當今所有禪的追隨者都將自己的精神法脈追溯到其中兩個分支（臨濟和曹洞）。

一些開創了現代禪學研究領域的日本學者，在尚未發現否定中國禪宗（法脈）傳統敘事的確鑿文本證據之前，就已經開始懷疑，印度的法脈故事基本上是一個源自中國的神話。因為他們有機會接觸到用巴利語和梵語寫成的佛教經律論文獻，其中介紹的釋迦牟尼和其主要弟子的生平以及龍樹等印度僧人的教法，也出現在禪宗（法脈）記錄中。現代學者逐漸認識到，在宋元時期禪文獻記錄中發現的印度祖師的詳細傳記無法得到任何印度資料的證實，因此必定是在中國創作的。然後，隨著敦煌寫本的發現，人們在其中發現對菩提達摩在中國的法脈有不一致的、相互矛盾的描述（例如，在這些唐朝資料中，有三個不同的人物被認定為“六祖”），現代學者不得不面對這樣一個事實：宋朝及以後出現的中國早期禪宗（法脈）的傳統描述，即使不是完全虛構的，也是非常不可靠的。

這些發現與本世紀初幾十年的學術成果遙相呼應，導致現代學者開始從傳統“法脈”（宗）範疇以外的角度思考禪的歷史。一旦人

¹³ 《大正藏》第 2008 號，第 48 冊。該文本在宋朝的全稱是《六祖大師法寶壇經》。

們發現“菩提達摩的法脈”(至少在某些方面)是神話實體,那麼僅憑“傳法”的傳統記錄來解釋看似由菩提達摩在中國創立的禪運動就不再可行了。因此,學者們覺得,有必要找到一些可以被經驗證實的教法、修行方式或制度設置來描述禪宗(宗派),從而區分其不同的分支,並追溯其歷史發展。他們因此提出了許多關於早期禪運動本質的理論,但並沒有就這些問題達成共識。例如,一些學者將禪描述為專門修習禪那(dhyāna)的宗派,而另一些學者將禪定義為一種激進的宗派運動,認為它排斥禪那的修習(也排斥印度佛教諸多特質),推崇“頓悟”教法。

然而,盡管現代學者試圖用一套具體可驗證的經驗、修行方式或制度設置來定義早期的禪宗(宗派),但很少有人認為應該完全放棄傳統的觀點,即:禪是由靈性開悟者組成的同修群體,這些開悟者通過“心心相傳”的佛法法脈神秘地連接在一起。

所有學者依然認為,在中國唐、宋、元的歷史上,禪宗(宗派)成員實際上由一條在(宋及後來的)傳統禪宗(法脈)中指定的祖師組成。簡而言之,現代學者從未真正徹底地應用他們對禪宗(宗派)的全新定義,而這樣的全新定義將會推翻舊有佛法法脈的概念模式,並導致一套看起來相當不同的法脈成員。例如,如果禪被定義為“禪修宗”,那麼中國佛教史上最著名和最有影響力的禪師——天台智顛(538-598)——應該被認為是其中一員。另一方面,如果禪被認為是“頓悟宗”,那麼就很難看出印度僧人菩提達摩(其教法在道宣的《續高僧傳》有所描述)是其中的一員,他更談不上是“頓悟宗”在中國的創始人。這樣凌亂地定義研究對象是現代學術的根本缺陷之一,《禪的歷史》就是要糾正這種缺陷。

在即將出版的拙著中,我將要對禪學研究領域進行徹底的反思和

重組。我的目標不僅僅是修正現代學術的某些特定層面——雖然我在這方面做了相當多的工作。更重要的是，我希望提供一個新的概念框架，在這個框架內，一個複雜歷史拼圖的所有現存碎片——在不同時間和地點，出於不同原因被講述出來的有關禪宗起源、發展和基本特徵的各種故事——可以被整理出來，並以一種有意義的方式相互關聯，而且與我們今天擁有的所有證據保持一致。

為此，我把我對禪的歷史的研究方法分為五條不同的考察路徑，每條路徑組成了本書的一部分：

第一部分：“禪”的詞匯歷史。

第二部分：禪宗（法脈）的傳統歷史。

第三部分：禪宗（法脈 / 宗派）的近代歷史。

第四部分：禪宗（法脈）的原始歷史。

第五部分：禪宗（宗派）的制度史。

這五部分的標題並不是自明的。也就是說，標題本身並沒有提供足夠的信息讓讀者推斷出它們的內容，或者讓讀者明白我為什麼要提出五種不同的禪歷史，而不是一種。因此，在本導論的後述部分，我定義了這些標題中使用的所有術語，闡明了五部分中每一部分所提出的各種研究對象和研究方法，並解釋了為什麼我不採用單數，直接祇寫一部“禪的歷史”。

二、定義的原則和歷史探究

定義問題將是即將出版的這本書的核心關注點，也是貫穿所有五個部分的主題。貫穿整本書的兩個最基本的問題是：(1) 作為歷史研究的對象，禪在過去是如何被定義的，以及(2) 從現在開始，作為歷

史研究的對象，我們應該如何定義禪？

大學畢業後，我在日本的一個臨濟宗專門道場（僧堂）待了幾年，隨後，在1976年，我進入密歇根大學研究生院，開始了佛教的學術研究，當時我還沒有想到這些問題。當我開始研究日本禪宗寺院歷史時，這些問題纔浮現出來。日本禪宗寺院制度最初是從中國宋朝和元朝引入的，據說是直接從唐朝禪宗大師百丈懷海（749-814）初創的叢林組織演變而來。當我閱讀宋朝禪宗（法脈）歷史中出現的關於百丈清規的傳統記載，並從唐朝的文本中尋找佐證時，我開始意識到“禪”這個詞在中國佛教文獻中是多麼模糊不清。很明顯，雖然現代學者堅持將傳統（宋朝及以後）屬於禪宗（法脈）的僧人譜系作為基本參照框架，但他們對“禪”一詞在該譜系中的指代意義尚未達成一致。現代學術界將諸多不同的教義、修行方法和制度設置確定為禪傳統的定義特徵，但是我發現，其中一些實際上並不是由傳統上歸為禪宗（法脈）的僧人所發明或專用。

此外，當我研究在中國宋元時期處於鼎盛狀態的所謂禪寺時，我逐漸意識到，在組織和運作上，這些寺院與不屬於禪宗（法脈）的大型公共寺院幾乎沒有什麼不同，二者都是直接從唐朝主流寺院演變而來的。對這些寺院進行規範的所謂“清規”，並不是百丈禪師（或一般性禪運動）的發明，它屬於一種可以被寬泛地稱為中國戒律的傳統。在這一傳統中，印度戒律文本經過幾個世紀的翻譯、整理、解釋、重新製定，逐漸與中國本土的規則、程序指南、儀式手冊、日曆和儀文相結合。

現在，多年以來，經過在這一領域的持續研究，我終於明白了多年前我最初遇到“禪”這個詞在使用上含糊矛盾的症結所在。然而，當我還是研究生，首次意識到這些問題時，它一度讓我陷入困惑。當

我開始研究中國“禪寺制度”的歷史發展時，我曾經成竹在胸，但隨著我了解的越來越多，我就越不確定這樣的制度是否曾經存在過。但如果它不存在，那我在研究什麼？我現在的研究主題是神話（百丈的故事）的歷史嗎？這個神話顯然植根於 10 世紀的中國，但在 20 世紀的日本也廣泛地被探討，並營造出學術上的盛況。我毫不懷疑，在現代日本，我們可以有意義地將某一套制度（專門道場、普通寺院、大學、研究機構、出版社等）歸在“禪宗”門下，而該宗派的歷史可以追溯到鎌倉時期。但是，當我意識到中世紀中國的禪宗從來沒有類似於日本禪宗的獨立制度身份時，我面臨著一個大問題：中國的“禪宗”到底是什麼？

（一）定義的類型

諸如此類的關切促使我在博士論文中解決了將禪宗作為歷史研究對象的定義問題。在這篇博士論文中，我嘗試從西方邏輯學家探討定義過程的語境來展開討論。¹⁴ 特別地，我借鑒了哲學家理查德·羅賓遜 (Richard Robinson; 1926-1970) 在《定義》(*Definition*) 一書中闡述的定義類型學，¹⁵ 用它來分析現代學者在將禪宗（英語意譯為禪宗法脈、禪宗宗派、禪運動或禪傳統）作為研究對象時所構建的不同方式。

我在這裏總結了羅賓遜的類型學，因為他在“詞匯性” (lexical) 和“規定性” (stipulative) 定義之間進行了區分，這為我在《禪的歷史》中對禪的定義問題所採用的方法提供了依據。¹⁶

¹⁴ T. Griffith Foulk, 'The "Ch'an School" and its Place in the Buddhist Monastic Tradition,' Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 1987, 212-41.

¹⁵ Richard Robinson, *Definition*, Oxford: Clarendon Press, 1954.

¹⁶ 目前，邏輯學科的标准介紹將“詞匯性”和“規定性”列為五種基本定義中的

羅賓遜首先解釋了“真正定義”和“名義定義”之間的區別。真正定義假定被定義項 (*definiendum*) 的獨立存在，將之理解為一個真實的東西 (*L. res*)。對象的真正定義必定是對該對象的分析。它通常是以亞里士多德的方式，試圖描述“事物的本質”，¹⁷ 或者確定某個種類的所有個體成員共同擁有的某些屬性 (即對該種類來說是“本質”的屬性)。另一方面，名義定義並不是以事物本身，而是以詞語或概念 (*nomina*) 作為被定義項。羅賓遜說，名義定義的目的是“報告或確立一個符號的意義”。¹⁸

羅賓遜承認許多傑出的哲學家，從柏拉圖、亞里士多德到斯賓諾莎、康德和杜威，都相信真正定義，但他認為這是一個虛假的範疇，所有有效的定義實際上都是名義定義。真正定義，即尋找本質的定義，被羅賓遜拋棄了，理由是“根本就沒有所謂的本質”。¹⁹ 他認為，“本質祇是人類對某個名稱含義作出的選擇，它被誤解為一種形而上學的實體。”²⁰ 他認為，每當人們從事自以為是真正定義的智力活動時，他們進行的要麼是邏輯上有缺陷的、應該完全被放棄的過程，要麼是將合法而有用的過程 (例如名義定義) 錯誤地認為是真正定義。²¹

前兩種，其他三種是“精確性”“理論性”和“說服性”定義。參見：*Encyclopedia Britannica* ‘Philosophy Pages’, s.v. ‘Logic’, s.v. ‘Definition and Meaning’. 我不知道“詞匯性定義”和“規定性定義”這兩個術語是不是羅賓遜創造的，但我是從他的《定義》(*Definition*) 一書中了解到的。

¹⁷ Robinson, *Definition*, 8.

¹⁸ Ibid, 16.

¹⁹ Ibid, 154.

²⁰ Ibid, 155.

²¹ 羅賓遜的立場是，真正定義的概念至少是對 12 種截然不同活動的混淆，這些活動有些在本質上是有效的，有些是無效的，所以“我們最好放棄‘真正定義’這個詞，把‘真正定義’所指的 12 種不同活動中的每一個都用一個更具體的名稱來稱呼……”。他指出的 12 種活動是：1) 在具有歧義詞匯的所有應用中尋找相同的意義；2) 尋找本質；3)

例如，²² 如果某人認為定義“老鼠”(mouse)的方法是查明所有老鼠共有的基本屬性，那麼他可能實際上完全不這麼做：他可能會在“鼠標”(mouse)一詞的所有應用中尋找出一個共有的意義(共同點)。但這是愚蠢的任務，因為(1)長著尖鼻子和長尾巴的齧齒動物，(2)膽小安靜的人，以及(3)用於在計算機屏幕上移動光標的設備——它們並不一定是因為具有任何共同的屬性，纔導致我們給它們起相同的名字。詞語的意義以各種各樣的隱喻方式得到延伸，遠遠偏離了它們的原始意義。因此，舉例來說，現在有一種無線鼠標，它的外觀和功能與通過電線連接到計算機的老式鼠標相似，但與長尾齧齒動物不再有什麼相似之處。

在名義定義的範疇內，羅賓遜區分了兩種類型。第一種被他稱為“詞—詞定義”，通過一個符號與另一個符號具有相同的意思來表述或建立這個符號的意義。第二種類型的名義定義被他稱為“詞—物定義”，通過將一個符號與某一特定事物關聯起來，表述或建立它的意義。我在下面論證，將詞語與事物相關聯的過程在某些情況下可能涉及對被命名事物的初步描述；也就是說，所討論的“事物”在定義之前不一定以此種方式存在。

在羅賓遜的體系中，名義定義也可以分為“詞匯性定義”和“規定性定義”。詞匯性定義表述了在特定語言或文化環境中，人們實際賦予或過去賦予某個符號的含義。因為詞匯性定義試圖建立實際使

描述某種形式並賦予它名稱；4) 定義一個單詞，卻誤以為自己不是在談論單詞；5) 認識到名義定義確定的重言式；6) 尋找原因；7) 尋找能解釋大量事實的鑰匙；8) 採納並推崇某種完美思想；9) 抽象，即認識到某種形式；10) 分析，即認識到某種形式是某些形式的複合體；11) 綜合，即認識到某種形式是其他複雜形式一部分；12) 改進自己的概念 (Robinson, *Definition*, 189-90)。

²² 我在這裏列舉的解釋性例子都是我自己的，而不是羅賓遜的。

用的事實，所以它們需要有證據支持（即在語境中，列舉意義明確的使用實例），此外，詞匯性定義可以被判斷為真（被證實）或假（未經證實）。另一方面，規定性定義的作用是確立符號的意義，以便以後在某個特定的話語領域中使用。人們創造出與新發明的或以前未被認識的事物或現象相關的新詞來產生規定性定義，還可以使用一個現有的詞，並將其使用限制在一個單一的指稱對象上，以消除它的所有歧義。規定性定義所使用的術語是在研究或辯論的開始就設定好的，所以本質上是任意的：原則上，人們不能根據任何類型的證據來判斷它們的真假。然而，人們可以判斷它們是否有用，可以自由地採用或無視它們。當然，一個獲得廣泛接受的規定性定義也就成為一個詞匯性定義。

為了說明詞匯性定義和規定性定義之間的區別，我們來探討一下“城市”這個詞。許多地方都被稱為城市，包括：人口稠密的大都市；此類大都市的舊有中心；被合並的各類城鎮；名字中帶有“城市”字眼但規模非常小的城鎮；無人居住的墓地群落被稱為“死者之城”；大量土撥鼠聚居的、相互連接的洞穴被稱為“土撥鼠之城”；據說上帝和被宣福者居住的“天國之城”；等等。城市這個詞具有所有這些被證實的含義，因這些含義也是其詞匯定義的一部分。然而，當專業人口統計學家和城市規劃師研究城市時，他們通常使用“城市”的規定性定義，規定出在一定區域內生活的最低人口數量（或人口密度）。這是一種消除歧義的做法，在開始進行任何城市科學研究時，都必須這樣做。

如果你願意的話，可以想象一下，一位居住在俄勒岡州峽谷城（2015年人口數量為703人）的居民和一位人口統計學家之間的爭論，前者聲稱他居住的地方是一個城市，而後者則堅持不是。在某種程

度上，他們都認為他們在爭論這個地方“真正是”什麼——羅賓遜稱之為真正定義的問題——但是，他們都錯了。他們實際上爭論的是“城市”一詞的應用——這是名義定義的問題——人口統計學家提出一個規定性的定義（他有這樣的特權），而這位居民則用一個詞匯定義（作為歷史用法）來進行反駁，他也是正確的。由於雙方的結論都是根據合理的標準和合理的推理得出的，而且都認為對方脫離了客觀現實，這樣的爭論可能會變得相當激烈。這樣分析的話，我們可以證明，許多對現實世界中“存在”或“不存在”的爭執不過是對詞語用法的分歧。

（二）空性學說及其對定義的影響

雖然我使用的術語是從羅賓遜那裏借用的，但我對定義問題的思考深受大乘佛教空性（梵：śūnyatā）教義的啟發。特別地，在考慮羅賓遜所謂的“詞—物定義”時，空性教義讓我反思是否可以說“事物”本身在被命名之前就已經存在，在什麼意義上可以這樣說。在以下段落中，我對空性的討論有兩個目的：其一是解釋在歷史研究中，我自己對定義問題所採用觀點的依據，其二是介紹一種被中世紀中國許多禪宗（宗派）信徒所接受的哲學分析模式。

如果我們分析一下在使用“事物”這個概念時，我們腦海中的想法，就會發現，它在許多方面都類似於佛教阿毗達摩文獻中構建的“法”的概念。每一法都被定義為不能被分析為各個部分的獨立實體；它具有“自性”（梵：svabhāva）。這意味著它獨立存在，並有一個內在的性質——也稱為“相”（梵：lakṣaṇa，識別標記）——是不變的。然而，諸法又被認為是無常的（它們的存在祇持續瞬間），在因緣之中生起又滅去。相反，我們通常認為的“事物”可以由各部分組成的，

但它與法相似，因為在概念上它始終是一件事物：一個單一不可分割的實體。例如，我們稱一塊手表為一件事物，但我們不會稱兩塊手表為一件事物，也不會稱一堆手表零件為一件事物，除非我們知道它們來自一塊被拆卸的手表，或者我們將它們想象成一堆。

此外，我們所理解的“事物”有明確的界限，將它與其他事物區分開，它具有靜態的識別特徵。一件“事物”總是它本來的樣子；如果它改變了，那就變成了另一件事物。一個蘋果，當被視作一件事物時，始終是一個蘋果；它從來就不是泥土。

蘋果掉在地上腐爛成為泥土，這是一件顯而易見的事實，但並不能阻止我們認為蘋果和泥土是兩件不同的事物，儘管它們彼此相關。我們認為“事物”進入存在，並在存在中消失，還在因果上將之與其他無數事物關聯起來。

大乘佛教的空性教義，如龍樹等思想家在中觀派文獻中所闡述的那樣，認為阿毗達摩中定義的“法”的概念在許多方面是自相矛盾的。例如，任何一個能被設想出的“法”，必須有某種想象中的時間長度和空間延伸，使它在理論上能夠被分析成各個部分（初中後；上下左右）。然而，根據定義，任何由部分組成的事物都沒有“自性”。此外，被認為是緣於其他法而生起的一法，也不能被視作是具有“自性”的實體。這些都是通過邏輯證明出的缺陷，但是中觀派文獻也提出了一個經驗主義的論證：當某個人去尋求諸法時，就會發現一無所獲，因為現實世界中沒有任何事物符合這個定義。因此，法的概念本身就是一個“空”範疇，這就是文本中“一切法空”（梵：sarvadharmasūnyatā）的意思。

類似的批評也適用於“事物”的概念。如上所述，我們把事物想象成離散的、獨立的實體，這些實體具有區別於其他事物的特徵

和邊界。但是，如此定義的“事物”是一個空範疇或空集：²³實際上，現實世界中沒有任何事物具有我們認為的這種事物屬性。我們所識別出的所有“事物”實際上都是複合的，它們被無限複雜的因緣網絡所限定，並且缺乏我們在概念上賦予它們的明確界限和恒常的持續性。

例如，想想像哈德遜河或密西西比河這樣的河流，按照通常的說法，人們認為它們是真實存在的事物。正如我們想象的那樣，河流具有邊界，將其區別於周圍的其他事物：兩邊的土岸，上面的天空，它們流入的海洋，等等。此外，河流有其固有的特徵（例如，水流通過一定大小的既定水道），這些特徵是固定不變的，也將它們與其他事物區分開來。但是，如果我們更仔細地觀察我們稱之為河流的動態過程，它顯然缺乏我們賦予它的“事物性”特徵。在河流的上游，方圓數千里雨水傾瀉，雨水形成無數水溝、小溪、支流，非河流與河流的分界線在哪裏呢？在河流的下游，當河水流入三角洲或河口，再匯入大海的時候，河流的終點和海洋的起點又在哪裏呢？這樣的界限存在於我們的想象中，當我們認為河流是一件事物時，但在現實世界中卻找不到這樣的界限。我們祇發現一個連續不斷的過程：水蒸發，形成雲，雨水落到地面，然後流入大海。正是我們，在我們集體（語言決定的）和個人的想象中，劃出了分界線，把這個過程區分為我們稱之為河流、海洋、雲、雨和溪流的不同“事物”。此外，我們可以以任何理由，將這種想象的界限劃在任何地方：現實世界中沒有任何東西能阻止我們隨意描繪和命名任何事物，不管這些命名可能被證明

²³ 空集的其他例子是幾何圖形，例如數學中定義的圓或球。在某種程度上，現實世界中的事物可以被判斷為圓形或球形，但實際上沒有任何事物能完全滿足這些定義。

是多麼有用，還是多麼不切實際。

在發表這種觀點時，我並不是要否認一個明顯的事實，即：人類的認知不僅在語言層面運作，還在前語言和非語言層面運作，而且，我們是天生就能看到、聽到、聞到、嘗到或感覺到世界上許多“事物”，並對它們作出反應，無論我們是否給它們命名。腦容量較大的動物體驗世界的方式與人類大致相同，能感知到世界是一個充滿了各種離散的實體，這些實體具有獨特的形態、運動、氣味、味道，等等，而且這些動物無需具有智人的語言能力也能做到這一點。無論我們遙遠的祖先何時開始發展出早期人類的語言詞匯，毫無疑問，他們是在環境中對自己熟悉和理解的重要事物進行命名而發展出這些詞匯的。我願意承認，詞—物定義植根於不依賴於語言的認知模式，所以，我們可以教狗把“球”或“棍子”的發音與動物已經通過非語言過程分辨出來的物體聯繫起來。

然而，詞—物定義也包括對某些事物的命名，這些事物並不立即作用於我們的任何感官，或者說，它們純粹是概念上的實體，因此祇有在我們命名或構思它們時，它們纔將自身作為存在呈現出來。例如，星座在被定義之前並不存在；一祇狗也許能夠看到組成各個星座的星星，但狗的語言能力使其無法看到獵戶座或北斗七星。

不管事物是如何被認知的，通過語言媒介還是不依賴於語言的過程，事實仍然是“事物”本身並不存在。這並不意味著什麼都不存在，祇是在其所有的動態和因果關聯的複雜性中，存在實際上並不採取離散的、靜態的實體形式。從這個意義上說，並不存在河流、海洋、雲朵、雨或溪流——不存在任何類型的“事物”。然而，有一些真正存在的東西，以某種方式顯示在感官數據中，以一種有規律的方式運作，它們往往超出了我們的控制，不管我們是否有選擇地認知、分辨、

具象化，並將其命名為這個世界的真實事物，它都“在那裏”(或“在這裏”)。這種理解是我能想到的對“中道”最簡單的解釋，中觀派哲學家聲稱，中道可以避免“有”(梵：bhāva)、“無”(梵：abhāva)這兩種極端觀點。用我剛纔的話說，他們立場是：事實上，沒有事物存在，但沒有事物存在不是事實。

最根本的問題在於，語言，以及所有使用語言媒介進行的妄想，完全依賴於對“法”或“事物”的命名，而正是這種分別(梵：vikalpa)扭曲了現實，在無物存在的地方劃線，把動態過程凍結成貌似靜態的實體。然而，指出語言在具體化的過程必然導致扭曲，並不是說語言的使用是不正常的。相反，語言已經被證明是適應和操縱我們環境有效而強大的工具，作為智人，我們似乎孤注一擲，把我們的一切思考都放在語言的進化發展上。

我們的大腦對世界上所有過去、現在和未來具體和抽象的“事物”進行編目和關聯，但人類為自身巨大的腦容量付出了沉重的生物代價：我們的顱骨碩大，這使人類母親在分娩時面臨很高的死亡風險；人類的後代需要在子宮外發育多年纔能自己照顧自己；我們的大腦燃燒大量卡路里，增加了我們對營養的需求。我們為語言付出的心理代價也很高，因為“我們死後有什麼體驗”或“生命的意義”等純粹的假想場景可能會引發高度焦慮和深度抑鬱，而當我們製定的關於自我身份和生活目標的願景未能如願以償地展開時，我們也會非常痛苦。

宗教敘事的功能之一，似乎是為了減輕語言(雖然有其進化優勢)使我們人類面臨的焦慮和失望。因此，例如，當思考“我們死後有什麼體驗”時可能產生的無端痛苦，可以用一個同樣虛構的關於天堂中幸福來世的故事來中和。同樣，在個人生活的敘述中，所有不愉快的

事件都可以被重新定義為劇情轉折，其最終結局必定揭示出造物主的最終目的，而造物主總是滿懷善意的。

大乘佛教的空性學說（一種宗教敘事）被巧妙地設計出來，它承認語言的有用性（甚至是不可缺少的），同時讓我們免受以下病態信念的影響：這個世界上的“事物”如同它們被命名的那樣，本質上是真實存在的。從空性學說的觀點來看，“自我”和“死亡”這樣的事物都沒有任何最終真實的指涉，所以無論這些故事給人帶來恐懼，還是給人帶來安慰，過度執迷地相信圍繞這些敘事元素展開的故事是愚蠢的。另一方面，當涉及世俗的智慧，即認為寫遺囑安排去世後財產的處置是一個好主意時，空性的批判性理論完全不會阻止人們按照常識堅持這種做法。

如果語言依賴於對事物（法）的命名，而這些事物實際上並沒有像我們想象的那樣存在，那麼所謂的實相就完全超越了準確或究竟的真實描述。“如其所是”的真實世界——在大乘經典中被稱為“真如”（梵：tathatā）——它是顯而易見的，沒有隱藏在任何神秘的面紗後面，因此，在直面真實的世界的時候，我們並不需要戲劇性地撕裂任何面紗，但是，如果我們試圖在當下避免假定“事物”為實的謬誤，就無法想象或談論真實世界。據我所知，這就是大乘哲學家所說的不可思議的（梵：Acintya）究竟實相。

然而，通過約定俗成的指代方式，日常語言使用各種模式分辨和命名事物，這確實使我們多多少少能夠可靠、便捷地交流我們所處世界的故事。語言使我們能夠想象、預測和計劃未來；根據過去的經驗進行推理，並為未來的測試提出假設；以能夠影響他人行為的方式塑造我們的交流，甚至能通過故意的虛假陳述來操縱他人；以及講述那些雖然大家都知道是“虛構的”，但卻具有啟發性或趣

味性的故事。

語言媒介本質上與現實世界沒有任何確定的聯繫，但不可否認的是，它是強有力的，並且伴隨著非常真實的後果。這就是為什麼所有語言有辦法區分“事實”與“虛構”、“實際”與“假設”、“一手”與“二手”、“關於過去”與“關於未來”等話語模式（或寫作類型），並通過語法手段來表明說話者在某個特定時間採用何種模式。

同樣地，所有語言都對“準確”或“不準確”的陳述和“真實”或“虛假”的陳述進行了基本區分，前者是對事物的某些客觀可驗證狀態的描述，而後者則是對行動基礎是否可靠的描述。此外，從人類意圖層面上，所有的倫理體系都區分了“真實”和“虛假”的陳述，在說話者聲稱使用的話語模式和他所說的內容上，都高度重視真實性（真誠地交流而非撒謊）。

空性學說中觀派的支持者，雖然認為所有以“事物”存在為前提的語言表述最終都是虛假的，但他們並沒有天真或不切實際到否認普通語言表述的相對真實或虛假性（可靠性或不可靠性）。我在上文已經提到，空性教法的一個重要推論是二諦（梵：satya-dvaya）的學說：俗諦（世諦；梵：samvṛti-satya）和真諦（第一諦；梵：paramārtha-satya）。

在俗諦層面上，也就是說，在任何給定語言詞匯和語法規則約定俗成的參數範圍內，根據經驗證據、對語法和邏輯規則的遵守、內部一致性、與其他被認為真實陳述的一致性、說話者感知的可靠性等，我們可以將這個世界上所有事物及其相互作用方式的陳述判斷為真實或虛假。然而，在真諦層面上，所有關於“事物”的陳述（無論在約定層面上是否正確）都是虛假的。諸如“諸法皆空”或“本來無一物”這樣的說法是為了指向真諦，但它們祇是在約定層面上是正確的，因

為在最終的分析中，沒有可以被稱為空性的法，也沒有空性這樣的事物。對真諦的把握取決於俗諦，因為對真諦的覺悟是：祇有在扭曲實相的情況下，語言和概念思維纔能把握實相。換句話說，真諦並不是一些可以直觀地把握或體驗的“事物”，它本身就在語言之前或之外；真諦僅僅是一個名稱，用來洞察語言內在的局限性和妄想性（儘管是有用的）。

（三）歷史學中規定性定義的必要性

鑒於我在上面概述的認識論原則，現在讓我們反思一下歷史探究的一般性質，特別是如何將禪定義為歷史研究對象的問題。歷史學家的研究和著述通常是人類活動領域中的複雜事件和現象，例如社會和經濟制度（例如帝國、民族國家、奴隸制、資本主義、共產主義）、政治運動（例如戰爭、革命、爭取人權）、文化發展（例如農業、技術、藝術、建築）、信仰體系（例如哲學、宗教）等等。這些研究對象是無組織的、高度抽象的：隨著“事物”的發展，它們以星座被命名的方式呈現給我們，而不是像狗那樣通過嗅覺、視覺和啃咬的方式了解骨頭。

因此，從原則上說，對他們提議調查的事件或現象，歷史學家有義務指定出識別標志和邊界。所討論的事件至少需要有一個時間上的起點，在此之前，歷史學家可以談論它的“前因”和“原因”，而不是事物本身。通常，歷史學家也會標記事件的終點，這樣，就可以評估它的“結果”和“影響”。此外，在人們認為主要事件或現象正積極展開的時期，歷史學家必須通過一些標準來確定，在宇宙中同時發生的所有事件中，哪些次要事件是主要事件的一部分，哪些是附屬於主要事件或完全不相關的。

例如，1944年盟軍在諾曼底登陸日(D-Day)進入法國，一直被視為第二次世界大戰不可分割的一部分。在登陸日，英吉利海峽的天氣對登陸的計劃和結果產生了一些影響，因此它被列為與戰爭歷史相關的內容。另一方面，在登陸日飛越法國海灘的鳥類與戰爭無關，也不是該事件的一部分……當然，除非歷史學家發現了某些事件(比如戰機撞到鳥後墜毀)，把它們直接與該事件聯繫起來。簡而言之，歷史學家的工作，無論是個人的還是集體的，都是有選擇地劃定界限，使“事物”——被研究的事件或現象——成為焦點，並將其歷史與世界上其他所有事物的歷史區分開來，而其他所有事物在範圍和複雜性上是無窮無盡的，因此是無法言說的。

當然，這並不是說，歷史學家可以像小說家那樣，以自己的想象為主要信息來源，憑空“胡編亂造”。按照世俗的約定，歷史學是一種以事實為依據而非虛構的寫作體裁。它主要講述的是被認為在過去實際發生過的事情，當然歷史學家也被允許進行一定程度的假設和推測：推測如果事件的發展方式有所不同，“可能會發生什麼”，並根據已知的事實，甚至在沒有直接證據的情況下，對“必然會發生什麼”得出合理的結論。

除了自傳和個人回憶錄處理的是最近的事件，歷史敘述一般採取二手資料，而不是親眼所見的報告。也就是說，歷史學家從過去別人講述的故事和別人記錄的數據開始——這些數據通常以書面文件的形式保存下來，然後根據所調查的歷史事件或現象，對它們進行選擇和編輯，並將它們編織在一起，形成對所發生事件的總體敘述。當然，這一過程的關鍵是審查原材料的準確性和可靠性，這涉及判斷諸如所敘述事件的科學可能性、證人的可信度和偏見性、是否存在確鑿的敘述、在文物或考古遺跡中可能發現的物證等問題。

歷史學家還將資料來源分為“原始”資料和“二手”資料，前者是有關事件或現象發生前後的資料，後者是同一領域其他歷史學家最近發表的研究成果。幾乎所有的現代歷史學都是借助相關二手資料中現有的歷史敘述，以此為基礎，提煉並提出問題。在這個層面的論述中，歷史學家相互競爭，想讓自己對事實數據的安排和對事件的解釋令人信服，而在這種日益理論化和抽象的辯論中，歷史學的目標和方法本身也受到質疑。

在任何情況下，良好的史學實踐都要求在研究開始時，或至少在研究結果報告開始時，對研究對象作出明確的定義。誠然，一些相對較近的、具有巨大破壞性的“事件”，例如第二次世界大戰，深深地銘刻在許多人的集體意識中，並被許多歷史學家研究過，因此似乎沒有必要對其進行規定性定義。在這種情況下，也許歷史學家可以依賴於對所討論事物的普通詞匯性定義——對該事物某種相對明確的，而且是常識性的概念——這樣在探討它的時候，就不會有任何誤解的風險。

然而，在論及“禪”的歷史學時，現代學者對所討論事物的參數並沒有明確的共識。此外，今天學者們所依賴的作為“禪史”原始資料的中國文獻，在使用“禪”一詞時，是高度模糊的，有時指的是我們所認為的真實事物（例如，禪坐的修行方式），在另一些情況下指的是我們稱之為神話的現象（例如印度祖師法脈，而這顯然是虛構的）。在這種情況下，禪的歷史學家必須明確規定他們的研究對象。羅賓遜所說的“真正定義”是一種錯誤的方法，它假設被定義項的獨立存在，並著手確定其基本性質，這不可避免地導致某種混亂和不一致的研究結果。

三、《禪的歷史》中使用的基本範疇和定義

(一)“詞匯歷史”

我在《禪的歷史》第一部分的標題中使用了“詞匯歷史”這一術語指代一種歷史研究，它試圖確定人們過去賦予特定詞語或短語的意義，特定地點或時代流傳下來的任何當時的著作或其他媒質都可以進行佐證。詞匯歷史主要關注的是詞語的用法和意義，而不是探究詞語表象所指的實體或現象的存在或本性。它也不評估所遇定義的“準確性”，即：不去衡量詞語與假定的語言外現實之間的符合程度。詞匯歷史試圖確定的唯一真理，以及它所做的唯一判斷，是我們是否能夠準確地說出某個給定的詞語在過去具有的特定用法或意義。簡而言之，詞匯歷史研究的主要關注點是在特定的語言學語境中確定某些詞語的含義，同時考慮到諸如語法和句法、語義參考框架、修辭方式、修辭模式和文學體裁等因素。

然而，很明顯，如果我們要在特定的時間和地點充分理解其含義，還必須考慮到詞語具有更廣泛的社會、政治、文化和知識背景。因此，雖然詞匯歷史的主要目的不是確定過去“發生了什麼”(除了詞語的使用歷史)，但也不能忽視作為該詞語主要來源的文本作者所擁有的世界觀和世界知識，並且不可避免，還要大膽地對其寫作意圖進行一些評估。詞匯歷史可以區別於其他側重於事件、環境和主角，並試圖在它們之間建立時間順序和因果關係的歷史調查模式。然而，歸根結底，詞匯歷史祇能與其他歷史探究模式結合使用。

在即將出版的拙著的第一部分，我介紹了“禪”這個詞的詞匯歷史，研究了：該詞在所有組合和語境中的意義演變——從它在中國佛教文獻中的最初出現開始，一直到元代。特別地，我詳述了，在中

國佛教中，“禪”一詞的含義如何演變，從 (1) 它早期作為梵文“dhyāna”（禪修）的漢譯，到 (2) 它在 7 世紀和 8 世紀被重新定義為“智慧”（prajñā）的同義詞，(3) 從 8 世紀末開始，它被用作各種假定的祖師法脈的名稱，其中一位祖師是印度僧人菩提達摩（或“菩提達磨”），被認為是創始祖師，(4) 最後在宋朝出現的時候是作為佛教宗派的名稱，該宗派在當時擁有大量的成員，並且有一個龐大的祖師譜系。當“禪”一詞被用於“禪宗”（法脈）的名稱時，它的含義已經發生了很大的變化，不再僅僅意味著“禪修”，還是“菩提”或“佛心”的同義詞。因此，在中國宋朝，禪宗（法脈）的另一個名稱是“佛心宗”。“禪”的所有這些含義的擴展都是累積性增長的：當添加新的含義時，所有舊有的含義並不會丟失。

無論人們如何定義“禪”現象，此種類型的基礎文獻學研究是任何禪史研究的先決條件，因為“禪”這個詞的含義是非常模糊的，學者們不能假設，祇要它出現在文獻資料中，就一定與自己所選擇的研究對象有關。在中國，隨著新術語的出現，包含“禪”字的複合詞數量在幾個世紀裏不斷增加，此外，包含“禪”字的舊有詞匯也產生了新的含義。因此，現代學者在解釋“禪”字的出現時，很可能會出現不合時宜或不準確的情況。

現代學者並沒有完全忽視“禪”字的模糊性，有一些學者專門撰寫文章或在著作中討論了“禪”在不同漢語佛教文本中的含義。例如，関口真大（1907-1986）寫了一篇開創性的文章，題為《禪宗的起源》（禪宗の發生），他試圖確定“禪宗”（法脈）一詞用來稱呼菩提達摩追隨者的確切時間。²⁴ 柳田聖山（1922-2006）回應了関口真大，在他的《初

²⁴ 関口真大《禪宗の發生》，收入《福井博士頌壽記念論文集》刊行會編《福井博士頌壽記念東陽思想論集》，東京：早稻田大學出版部，1960年，第321-38頁。

期禪宗史書研究》《初期禪宗史書の研究》中提出了同樣的問題。²⁵然而，《禪的歷史》的第一部分纔首次對“禪”一詞的詞匯歷史進行了全面的呈現。

在即將出版的新書中，作為一個一般規則，當我清晰明確地肯定中文文本中“禪”一詞的某個特定實例是梵語“*dhyāna*”的對等詞語時，我就將其翻譯成英語“*meditation*”（禪修），或者直接寫成“*dhyāna*”。如果我清晰明確地肯定，“禪”一詞作為專有名詞或形容詞，用來指代與菩提達摩有關的法脈或教法時，我就將其翻譯成英語“*Chan*”，首寫字母大寫。最後，如果我對“禪”一詞的意義不明確或覺得它模稜兩可，我就不會翻譯它，而是用羅馬化拼寫“*chan*”表示，並統一用小寫斜體表示。當然，在將“禪”作為討論的主題時，我也用羅馬化字母表示它，例如在本段的開頭的句子中。

（二）“禪宗法脈”vs.“禪宗宗派”

為了與拙著一致，我在這裏保留了英文單詞“*lineage*”（法脈），以用於翻譯傳統歷史上所謂的“宗”：由祖師的靈魂和其在世的一代或兩代法嗣組成的譜系。另一方面，當我談到佛教的歷史“宗派”（*school*）時，我指的是一個完全由有血有肉的在世人員組成的群體，他們因某種共同的信仰、實踐或社會設定而團結在一起，從原則上講，他們所處的環境和行為是可以接受歷史考察的。

根據這兩種有效的定義，對中世紀中國禪宗（法脈）進行真正批判的歷史應該將該法脈視為一個神話實體，其構建可以通過一系列唐宋文本按時間順序進行追溯。這種真正批判的歷史不會作出如下

²⁵ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：禪文化研究所，1967年，第437-60頁。

假設：存在一個真實的社會實體（我稱之為宗派），其成員必然與那些文本中描述的禪宗（法脈）成員類似。相反，它將尋求確定禪宗法脈（菩提達摩的法脈）神話形成的具體社會和制度背景；研究神話是如何服務於宣傳神話的各方意識形態需求和政治利益的；並考察神話（通過儀式重演和某些個人的特權等方式）對具體社會結構和宗教實踐模式的影響。現代學者有時會在有限的範圍內採取這些方法，但我率先明確區分禪宗法脈和禪宗宗派：禪宗法脈是宗教想象的產物，禪宗宗派是對禪宗法脈進行想象的真實人物集合。²⁶

部分問題在於，在現代日語和中文用法中，“宗”都可以用來指代真實的社會實體，例如今天在日本政府注冊為曹洞宗的非營利性宗教團體，也可以用來指代完全神話般的實體，例如印度禪宗（法脈）——根據傳統歷史，印度禪宗由二十八代祖師組成，最終傳承到菩提達摩。根據語境，我們可能很清楚地看出所討論的“宗”是虛構的還是真實的（法脈或宗派），但現代學術界往往在這個問題上仍然是含混不清的。例如，當現代歷史學家談到中國宋朝的禪宗時，他們是在談論在傳統歷史中獲得“以心傳心”，但相對少數的、作為禪宗（法脈）法嗣的高僧，還是在談論在佛教中由數以萬計的僧俗二眾組成，並在國家支持的佛教寺院體制占據上層地位的禪宗（宗派）？在大多數現代日本和中國學術著作中，這個問題既沒有被人提出過，也沒有獲得過解答。當研究對象（禪宗）仍然定義不清時，研究結果必然是混亂的。

如果要將中日兩國文字中的“宗”翻譯成不使用漢字的語言，較

²⁶ “法脈”和“宗派”之間的區別是在本書中特意規定的，並建議在將來的禪學研究領域使用。我充分意識到，在“法脈”和“宗派”這兩個單詞普通、詞匯性定義的英語含義中，沒有什麼必然會把前者與想象的社會實體或後者與現實的社會實體聯繫起來。

之於母語為日語或漢語的人來說，這個問題對翻譯者來說也許更為明顯。畢竟，我所說的模糊性來源於現代（西方）對“神話”和“歷史”實體的區分。儘管今天東亞的學者們肯定理解並採納這樣的區別，但在9世紀初禪宗一詞作為菩提達摩法脈的名稱首次進入中國佛教詞匯時，人們還遠遠無法想到這一點，此外，舊有的語言習慣很難被打破。

在本書中，我將中世紀中國的禪宗（宗派）定義為一群人（僧俗二眾），他們對已經分裂成多個支派的禪宗（法脈）擁有共同的信仰，而這些人將禪宗（法脈）視作一個延伸的精神性的禪，由釋迦牟尼佛在印度創立，並由名叫菩提達摩的初祖傳播到中國。禪宗（法脈）的概念確實出現在9世紀早期的一些文本中，但當時並不廣為人知，直到10世紀中期，這個概念纔獲得中國佛教徒的青睞。

我所定義的禪宗（宗派），似乎是在960年北宋王朝建立之前的幾十年裏形成的。在接下來的一個世紀中，它不斷發展，成為國家認可的佛寺體制中最具聲望、最強大的趨勢，並在整個南宋和元朝一直保持如此。那個時代的大多數禪宗（宗派）僧俗信徒，按照他們自己的標準，是無法稱為禪宗（法脈）成員（即法嗣）的，儘管少數僧人確實達到了那個崇高的目標，即被稱為“成佛作祖”。

我在這裏規定的禪宗（宗派）定義必然會引起爭議，因為幾乎所有的現代歷史學家都認為，作為一個實體，禪宗（宗派）在中國成立的時間更早，即使它不是由菩提達摩本人創立的，至少也是在8世或9世紀聲稱與其有嗣法關係的一個或多個僧人團體創立。

然而，現代學術界對最基本的定義問題尚未達成共識，即：什麼樣的觀念（教義、信仰等）、實踐或社會組織模式應作為“禪宗（宗派）”的識別標志和界定特徵？正如我在拙著第三部分中詳細解釋的

那樣，人們已經提出了許多不同的標準：禪修（梵：dhyāna）；重新定義或徹底拒絕禪修；頓悟學說；拒絕佛教經院哲學；拒絕佛教積累功德的修行，尤其是為了獲得利養和護持為在家人舉行法事；以及現代學者稱之為“機緣問答”的修辭風格。然而，歸根結底，很明顯，大多數現代歷史學家在界定唐朝禪宗（宗派）的成員時，實際上並沒有應用他們自己的定義標準，而祇是簡單地假設存在這樣的宗派，其成員與傳統歷史（譜系）中的禪宗（法脈）成員相同。因此，如何定義禪宗（宗派）的問題，在現代學界一直懸而未決，混亂不堪。

我在這裏提供的定義顯然是一個規定性定義。我設想出這種定義，就是要改變關於禪宗（法脈）成員的以下觀念：禪宗（法脈）是基於自身繼承宣稱的無相“心法”，而該心法超出了任何實證檢驗的範疇。而我採取的是一個適合用於批判歷史學的範疇：把“禪宗”（法脈）重新體現出來的明確信仰和儀式作為一種可觀察的現象。我採用的方法具有一個好處，它在觀念和具體現象這兩個歷史研究對象之間進行了明確區分：觀念指的是與“禪”有關的宗教信仰和神話；具體現象指的是該時代的人類活動，他們明確地表達和接受某些觀念，並按照這些觀念行事。對於一部批判歷史學著作來說，這樣的區分似乎是相當平庸的，但許多現代禪史研究都未能達到這一標準。

我把禪宗（宗派）定義為10世紀的產物，並不是說它是突然出現的，祇是說我認為禪宗（宗派）一系列決定性的信仰在那個時候得到了充分的闡述，並開始獲得廣泛的追隨者。我將這套信仰稱之為“禪宗（法脈）的傳統歷史”，它是從早期的菩提達摩法脈故事演變而來，而這些早期故事在過去三個世紀裏獲得了詳細的闡述。這些故事和文本（原始歷史）有助於這套信仰的延續，而且在佛教寺院體制內流傳下來。在唐朝會昌年間（841-847），這一體制遭受了嚴重的官方鎮壓，並在唐

朝滅亡 907 年後的政治動蕩和戰爭中被破壞，但在五代時期 (906-960) 的各個國家幸存下來，當中國在宋朝再次統一和相對平時，以新的活力重新建立起來。禪宗 (宗派)——這個創立、接受和實踐禪宗 (法脈) 的歷史運動——在寺院體制復興的背景下迅速傳播，並幫助該體制在朝廷和更廣泛的精英學者官僚階層 (文人) 中獲得支持者。

(三) “禪宗 (法脈 / 宗派)”

在日本或中國的現代學術研究中，當我覺得“禪宗”這個詞意義含混不清時，我都會用一個同樣模稜兩可的英譯來表示——“禪宗 (法脈 / 宗派)” (Chan Lineage/School)。這樣做是必要的，因為在我對近代史的分析中，我需要用這種含糊的方式表明以下事實：他們採用了從西方學來的批判史學的方法，邁出了一大步，但他們的一祇腳仍然困在傳統歷史的概念框架中，由此產生的理智姿態是尷尬和失衡的，而我笨拙的騎牆式翻譯——“法脈 / 宗派”——正反映了這種情況。

(四) 三種歷史學

《禪的歷史》的第二、三、四部分是圍繞一套基本區分來組織的，我將它們分為：(1) 禪宗 (法脈) 的傳統歷史，(2) 禪宗 (法脈 / 宗派) 的現代歷史，以及 (3) 禪宗 (法脈) 的原始歷史。我將特定歷史記錄 (現存文本) 歸入以上三大類之一的主要標準是：文本的撰寫時間和作者；該文本如何 (如果有的話) 將“禪”構想為研究對象；以及隨後的歷史學家 (前現代和現代) 對該文本的理解。歷史學的這三個類別和我用來描述它們的具體標準解釋如下。

在此，讓我強調一下，在區分禪宗 (法脈) 傳統歷史、禪宗 (法

脈 / 宗派) 現代歷史和禪宗 (法脈) 原始歷史時, 我拒絕任何認為它們祇是對同一歷史現象的三種不同敘述的觀點。它們講述的故事以複雜的方式相互關聯, 但並不是關於“同一件事”的不同故事。在即將出版的拙著中, 我所介紹的關於禪的各種歷史敘述, 也沒有與這些歷史完全相同的研究對象, 因為在很大程度上, 我在這裏所進行的是一種“元歷史”(各種歷史的歷史) 的研究。

在 19 世紀晚期, 日本開始對禪宗 (法脈 / 宗派) 進行現代研究時, 幾乎所有學者必須使用的文獻證據都屬於我所說的“傳統歷史”一類。傳統歷史的標志, 正如我對這個術語的定義, 是所討論的文本假定或假設了一個多支派的禪宗 (法脈), 其中包括二十八位印度祖師 (第 28 位是菩提達摩), 六位中國祖師 (初祖是菩提達摩, 第六祖是慧能), 慧能之後又分成兩個主要支派, 至今仍然獨立存在 (相對於已經消亡的支派): 馬祖道一 (709-788) 和石頭希遷 (701-791)。儘管從表面上看, 傳統歷史中的文獻記錄可以追溯到佛陀在古印度創立禪宗 (法脈) 的時代, 但符合上述標準的現存最古老作品是《祖堂集》, 最早版本於 952 年在中國編撰, 但在宋朝初年就已經佚失, 僅存於 1245 年的高麗版大藏經的韓國修訂版。²⁷ 最具影響力的傳統歷史是 1004 年編纂的《景德傳燈錄》(以下簡稱《景德錄》)²⁸, 後來的一些著作以此為範本, 在禪宗 (法脈) 中增加了一些法嗣。

我把宋元時期的幾百個文本歸為傳統歷史。它們大多屬於以下三種類型之一: (1) 傳燈錄或者如現代日本學者所稱的“燈史”; (2) 禪師的個人語錄; (3) 公案選集。此外, 還有一些瑣碎的著作, 無法歸

²⁷ 柳田聖山編《祖堂集》, 收錄於《禪學叢書之 4》, 京都: 中文出版社, 1974 年。又見: CBETA《大藏經補編》第 25 冊, 第 144 號。

²⁸ 《大正藏》第 2076 號, 第 51 冊, 第 196 頁中欄至第 467 頁上欄。

入這三種類型，但可以被視為傳統上的禪宗（法脈）歷史。

在所有被我視為傳統歷史的文本中，燈史體裁居於首位，因為這種文獻體裁描繪了傳統觀念中禪宗祖師法脈的基本輪廓，並解釋了究竟法的性質，據說佛陀（和古佛）通過該法脈將此究竟法一直傳到現在。這種體裁的原型文本是前述的《景德錄》，它編纂於北宋景德年間（1004-1007），為後來的許多燈史奠定了基礎。我歸類為傳統歷史的語錄、公案選集和其他文本，以各種方式增強和修改燈史中建立的禪宗（法脈）概念，但它們都是一種衍生或次要性質的作品，因為它們把燈史的譜系記錄視為理所當然，並對那些已經在燈史的禪宗法脈中確立了祖師身份的僧人言行詳細進行發揮。

傳統歷史所描述的禪師，尤其是六祖慧能之後的幾代禪師，常常與人進行“問答”，此種問答可能直截了當地從一個與佛教教義或修行相關的問題開始，但很快就跳躍到間接表述的層面。他們用口語化（或近似口語化）的中文進行交流，使用樸實的隱喻來表達佛教教義，避免使用中譯經論的風格特徵——文學性辭藻、高度技術性詞匯和三段論式的風格。師徒之間的問答往往顯得不合邏輯，而且有時會用同樣神秘的棒喝聲和其他戲劇性的手勢作為點綴。他們的言論可能令人不安：有時是因為他們似乎是反傳統的、反律法的或褻瀆性的，有時是因為它們似乎完全是世俗或瑣碎的。然而，在傳統的歷史中，人們認為所有嗣法禪宗（法脈）的人，他們的言行都發自佛心，具有直接的權威，所以，他們所有的言行，無論乍一看是多麼的不合理（或僅僅是普通平凡），都被認為是在自發而深刻地表達他們自身的覺悟。

早期的現代學者有一種批判的傾向，這促使他們通過比較研究來評估傳統的敘述，以區分其中的“歷史”和“神話”元素，並從其他地方尋求可能證實或推翻它們的證據。這些敘述中最受關注的是那

些更古老的文本形式，如果它們在時間上更接近所描述的事件，人們就會推定它更可靠。儘管雜有“神話”元素，傳統歷史依然為所有此類批判性研究提供了起點，此外，傳統觀點將禪宗（法脈）視為單一譜系（有的支派尚存，有的已經消亡），這也提供了一種基本概念模型，而現代學者在初次著手，想用更科學的方式撰寫有關禪宗（法脈 / 宗派）歷史時，毫無疑問地會採用該模型。

當然，自鎌倉時代以來，日本就開始研究和撰寫禪宗（法脈）的歷史，因此人們很可能會提出這樣一個問題：有什麼實質性的依據來區分產生於 13 世紀到 19 世紀的“傳統”法脈記載，以及由 20 世紀禪學研究領域的學者們所撰寫的“現代”著作？我是帶著些許惶恐來做這個區分的，因為雖然“現代”這個形容詞在普通語言中仍然是模糊不清的，但它在批評理論中幾乎被當作技術性術語來使用，從而被賦予了各種我並不一定打算使用的內涵（例如“現代性”）。同樣，“傳統”也是一個吸引了許多批判性反思的範疇，因為學者們指出的一個相當明顯的事實：許多表面上從過去“接受”的文化現象，顯然是在它們被接受的當下（無論何時）“被發明”出來的。盡管如此，我在這本書中使用的“傳統”和“現代”這兩個範疇顯然是低技術含量和過時的。我認為，從釋迦牟尼到達摩和慧能的法脈概念肯定是從中國的宋朝和元朝時期被接受下來的，如果完全依賴於這個法脈概念作為組織原則，任何關於禪的歷史都是“傳統的”。另一方面，如果質疑這種傳統的法脈觀念，或者試圖以任何其他方式重新定義中國佛教禪宗（宗派），我就會將任何關於禪的歷史歸類為“現代”。這樣的重新定義並不是來自傳統歷史，而是最近發明的。

我的意思並不是說，有一個分水嶺標志著日本傳統禪宗歷史學的絕對終結，並開啟了現代的禪學研究領域。我將 1890 年出版的《近

世禪林僧寶傳》歸類為“傳統”著作，因為它遵循的是一種歷史悠久的寫作模式，這種寫作模式並沒有在 20 世紀之交突然消失，而是以這樣或那樣的形式一直延續到今天。²⁹ 1907 年出版的境野哲 (1871-1933) 所著《支那佛教史綱》等作品代表了“批判”史學的新風格，在早期日本學術界也並非沒有先例。我同意佛雷 (Bernard Faure) 的觀點，他指出，境野哲的方法在江戶時代學者富永仲基 (1715-1746) 的著作中有其先例。富永仲基使用比較的、文本批判的方法來證明傳統 28 位印度禪宗 (法脈) 祖師列表的偽造性質，展示了一位“徹底被貶低的菩提達摩形象”。³⁰ 我將“現代”的標籤貼在境野哲、忽滑谷快天 (1867-1934)、岡田宜法 (1882-1961)、矢吹慶輝 (1879-1939)、常盤大定 (1870-1945)、宇井伯壽 (1882-1963)、鈴木大拙 (1870-1966) 以及各種其他日本學者身上，是因為他們在 20 世紀初開創了禪學研究領域，這並不是說他們完全打破了傳統禪宗歷史學模式，而祇是說，他們受到了明治維新後幾十年從西方引進的歷史和文本批評方法的強烈影響。

日本學者從西方學到了 19 世紀的實證主義，從而擁有了一個強大的新工具，可以對傳統歷史進行重新評估，但這個新工具並不總是能導致對這些材料產生更好的理解。在早期的現代禪學研究領域，有一種傾向，也就是不把在傳統燈史和語錄中發現的禪師語錄視為宗教文獻，即，不將其作為理解中世紀禪宗信徒理解“覺悟之心”的依據，而是將其作為直接的文獻證據，用來推斷他們所處的體制

²⁹ 因此，例如，最近由京都花園大學的禪文化研究所重新編輯和出版的《近世禪林僧寶傳》。同一文本的電子版本也收錄在 ZenBase CD1 (1985) 中，由花園大學國際禪學研究所的烏爾斯·艾普 (Urs App) 編輯和製作。

³⁰ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, 101-104.

環境，以及他們與弟子持戒和修行方式的準確情況。如上所述，“問答”體裁的語言明顯充斥著反傳統、反律法或褻瀆性言行，表面上被禪師們當作方便手段（機緣），以此引導弟子開悟。現代學者在閱讀這些文獻時，將其視為對實際言行的逐字記錄，設想出一個禪宗的“黃金時代”，在該時代，唐朝的祖師們真正地實踐了他們所宣揚的東西，並以非傳統的行為施行了他們的激進言論。

到了 20 世紀中葉，大多數現代學者都同意，禪宗（法脈 / 宗派）起源於一場反傳統的宗派運動，拒絕主流的中國佛教寺院體制，因為它是建立在外來的印度模式之上的，而這種模式具有種種“迷信”信仰，並代表了相應的傳統崇拜與實踐模式。根據這些學者們的設想，在禪宗（法脈 / 宗派）的前幾代內，菩提達摩的追隨者都是流浪的苦行僧。禪宗僧人最終定居在自己的寺院，這也許發生在四祖道信（580-651）和五祖弘忍（601-674）的時候，但這些寺院體制是獨立於其他佛教僧團而存在的。因此，據說禪宗（法脈 / 宗派）發展了自己獨特的一套寺院程序，該程序由百丈（749-814）編纂，他是首位系統地製定“清規”的人。早期的禪宗寺院，正如現代學術界所想象的那樣，據說是通過僧人自己的體力勞動（主要是農耕）實現了經濟獨立，從而避免了祈福法會、功德法會以及其他傳統上為了獲得在家人供養而舉行的儀式。現代學術界進一步認為，禪僧不依賴經論中流傳下來的佛教教法，也沒有陷入繁瑣哲學的泥潭。相反，他們在日常活動中禪修，並與有成就的修行大師（通常是擔任住持的禪師）進行互動，尋求直接的個人覺悟。

當這種設想在 19 世紀末 20 世紀初首次被引入時，在日本知識界大受歡迎，當時的日本傳統佛教，因其“不科學”的世界觀和對祖先靈魂的“迷信”而備受攻擊。他們將早期的禪宗想象成一場令人

耳目一新的反傳統運動，這似乎為佛教修行和靈性成就帶來了充滿希望的模式，這種模式理性地拒絕神秘的宗教教條和儀式，原則上對僧俗二眾都開放，並能兼容將日本轉變為現代工業化大國的任務。當日本學者鈴木大拙通過英文著作向西方介紹了這種“純粹禪”的理想化願景時，³¹也深受西方人的歡迎，“純粹禪”已經在現代學術界存活下來，並持續了幾代，在世界各地，被人們津津樂道。

然而，證明中世紀中國存在一個字面意義（而不祇是修辭意義）上反傳統和宗派主義禪運動的歷史證據很薄弱，而提出這一觀點的現代學術界也充斥著方法論的錯誤。例如，當使用傳統歷史作為重建早期禪宗（法脈 / 宗派）制度安排的來源時，學術界未能發現，描繪唐朝禪師所處的實際寺院環境包含許多時代錯誤的細節，這些記錄暴露了它們是宋朝的產物。唐朝“純粹禪”的現代支持者也沒有想到，當一部文獻作品讓讀者了解到主人公的內心深處的思想時，就幾乎可以肯定它是一部小說了，更不用說該作品表面上一字不差地記錄了據說發生在方丈內師徒之間的對話。此外，現代學術界傾向於將禪師的反律法觀點解釋為對實際修行的直接建議（或描述），而不是旨在強調諸法空性的修辭手段——也就是說，為了破除對佛教教法中慣用概念範疇的妄想執著。宋朝禪寺體制在強調威儀方面明顯保守，並遵守各種慣常的佛教修行方式，當反傳統言論出現在這樣的背景下時，它們祇能被理解為一種建議，也就是在慣常修行時應該保持正確的心態，而不是按照字面理解，認為他們拋棄了這些修行方式。然而，當類似的說法從禪宗盛行的唐朝禪師口中說出時，現代學者卻隨意地按照字面去理解。

³¹ 鈴木貞太郎的師父釋宗演（1859-1919）給他起了“大拙”的法名。

如上所述，現代禪學研究領域從不願意或能夠完全從傳統（宋朝及以後）歷史學所建立的基本概念框架中解脫出來，甚至沒有保持足夠的批判距離。傳統歷史所理解的禪宗（法脈）是一種祖師譜系：佛陀通過印中祖師將佛法傳給悟道的嗣法之僧，僧人入滅之後，以覺靈的形式存在，他們通過接受供養和滿足祈願的方式，繼續與徒子徒孫和其他人互動。這是一套重要的宗教信仰，貫穿了禪宗（宗派）的整個歷史，我們應該將之作為禪宗（宗派）來研究，但許多現代學術著作都在研究禪宗（法脈），就好像它是一個真實的社會實體：在任何給定的時間，該佛教流派的成員都是真實的人，而不是祖先的靈魂或任何其他類型的虛構人物。一些學者試圖通過剔除明顯具有神話色彩的材料，並利用外部來源證實剩餘數據，以此驗證和更正傳統的譜系記錄，但這種方法仍然把傳統的靈性法脈概念當作行之有效的範疇，並將之用於批判歷史學，但事實並非如此。

傳統的歷史學，儘管表面上看起來很天真，但採取的立場比現代歷史學更具有內在一致性。那些宋元著作認為“法脈”的禪概念——佛陀無相、不可言說的心法通過祖師法脈至今——作為一個歷史學的範疇，與任何其他範疇一樣好用。然而，從貫穿於傳統歷史的大乘空性哲學角度來看，儘管作為語言習慣來說，所有的概念類別是有用的，但最終它們都是虛構的。因此，我在“真實”與“想象”實體之間努力劃出宗派和法脈之間的區別，如果在傳統以禪著稱的“問答”文獻中，我將之作為評論的主題提出，可能會因為這樣愚蠢的問題而受到標誌性的“喝”或“三十棒”。但這種呵責的意義並不是讓人們停止分別或完全不去交流（禪文獻的編纂者從未這樣做過），而是我們不應該執著於任何語言範疇，認為它們完全符合現實。每當我們自我強加這樣的束縛並陷入其中時，當事情沒有像想象和希望的那樣發

展時，我們就會痛苦，我們忽視了一個事實，即我們可以進行不一樣的、更好的（更細緻、更有效的）分別。禪的宗教文獻中表達的解脫知見是，現實世界總是比我們想象的更複雜。³²

我所定義的“禪宗（法脈）的原始歷史”一詞，適用於任何以下的文本：它不符合傳統歷史分類標準，但被傳統歷史的編纂者或現代學者視為禪宗（法脈）歷史的合法來源，或在某種程度上視作預示了禪宗（法脈）歷史的著作。因此，例如，任何可以追溯到公元 952 年（《祖堂集》被編纂的年份）之前並提到菩提達摩的文本，無論是否將他作為一個法脈（宗）的創始人，在我看來都是原始歷史，因為傳統歷史的編纂者或禪宗（法脈 / 宗派）的現代學者，已經將所有這些文本作為歷史資料。同樣，所有包含傳記信息或教法的宋以前文本也是如此，它們的所涉及的其他僧人也被傳統（宋朝）禪譜系稱為祖師。

其中一些被我歸類為禪宗（法脈）“原始歷史”的文本是宋朝傳統歷史編纂者所知曉和使用的。這些文本包括：《六祖壇經》；³³《寶林傳》³⁴（由名為智炬或慧炬的僧人編撰於 801 年的十卷著作）；以及

³² 當然，“現實世界”一詞祇是語言學上構建的另一個範疇，不可避免地導致實體化和過度簡化。在大乘的觀點中，“現實世界”沒有什麼是究竟真實的。最接近真實陳述的是“如是”（梵：tathatā）這樣的重言式。

³³ 《壇經》至少有 11 種不同的版本，所有這些版本都發表在：柳田聖山編《六祖壇經諸本集成》，收錄於《禪學叢書之 7》，京都：中文出版社，1976 年。最古老的是敦煌寫本，時間在 781 年至 801 年之間；關於各版本日期的討論，請參見：John R. McRae, “Yanagida Seizan’s Landmark Work on Chinese Ch’an”, *Cahiers d’Extrême-Asie* 7 (1993-1994): 75; 另見：Philip B. Yampolsky, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*, New York: Columbia University Press, 1967, 90-98; 矢吹慶禪 (1879-1939) 於 1920 年代中期在大英博物館的斯坦因藏品發現此寫本，並在 1928 年的《大正藏》中出版（《大正藏》第 2007 號，第 48 冊，第 337 頁上欄至第 345 頁中欄）；英文譯本參見：Yampolsky, *The Platform Sūtra*。宋初廣泛流傳的校訂本是惠昕於 967 年編輯的，現已

圭峰宗密 (780-841) 的著作，例如《中華傳心地禪門師資承襲圖》(撰寫於 830 年至 833 年之間)，³⁵ 以及他的《禪源諸詮集都序》(撰寫於 833 年左右)³⁶。

其他被我視為原始歷史的文本，要麼在進入宋朝時就已佚失，要麼在宋朝初期受到壓制，這意味著在它們沒有在傳統歷史中流傳下來。正是現代禪學研究領域重新發現了這類著作，認為它們具有現實意義，並將它們提升到禪宗歷史上最古老原始資料的崇高地位。現代日本學者將這些文本稱為“初期禪宗史料”，其中許多來自 20 世紀初在中國西部敦煌發現的寫本。在這些原始歷史中值得注意的是：與荷澤神會 (670-762) 有關的記錄和教法，如《菩提達摩南宗定是非論》³⁷；713 年後由杜朏 (又名杜方明，生卒不詳) 編的《傳法寶紀》³⁸；由淨覺 (683-750) 撰寫於 719-720 年的《楞伽師資記》³⁹；於 775 年後不久撰寫的《歷代法寶記》⁴⁰。所有這些著作都包含了某

佚失；現存文本中內容最接近它的可能是 1934 年鈴木大拙在京都某寺院發現的興聖寺版同名經文。

³⁴ 柳田聖山編《宋藏遺珍：寶林傳·傳燈玉英集》，收錄於《禪學叢書之 5》，京都：中文出版社，1975 年；田中良昭《寶林伝訳注》，東京：中山書店，2003 年。電子版文本見 CBETA《大藏經補編》第 81 冊，第 4 卷，全稱為《雙峰山曹侯溪寶林傳》，是根據《禪宗全書》而刊發的文本。

³⁵ 《續藏經》第 110 號。

³⁶ 《大正藏》第 2015 號。

³⁷ 關於神會的簡明書目，見：Yampolsky, *The Platform Sūtra*, 24-25, note 67; 另見：橫井 (柳田) 聖山，《燈史の系譜》，《日本仏教學會年報》第 19 號，1954 年 4 月，第 1-46 頁。

³⁸ 《大正藏》第 2838 號，第 85 冊，第 1291 頁上欄至下欄。校勘注釋的日文譯本，參見：柳田聖山編《初期の禪史 I：楞伽師資記·伝法寶紀》，收錄於《禪の語録 2》，東京：筑摩書房，1971 年，第 330-435 頁。英譯本參見：John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986, 255-269.

³⁹ 《大正藏》第 2837 號，第 85 冊，第 1283 頁上欄至第 1290 頁下欄。校勘注釋的日文譯本，參見：柳田聖山編《初期の禪史 I：楞伽師資記·伝法寶紀》，第 48-326 頁。英

種版本的法系法脈，據稱該法脈是由一位名叫菩提達摩的印度僧人（或類似的人）在中國創立的，在傳統（宋及以後）的歷史中，他作為禪宗（法脈）的始祖而占據重要地位。

第三組被我歸類為原始歷史的著作，是被現代學者認定為早期禪宗（法脈 / 宗派）歷史來源的文本，因為它們提到了在傳統歷史中被認定為菩提達摩法脈成員的僧人，或者包含了現在歸於他們的教義。例如：菩提達摩《二入四行論》的長卷子，首先由鈴木大拙於 1935 年在北京國家圖書館收藏的敦煌寫本中發現；⁴¹《達磨大師血脈論》；⁴²《達磨大師悟性論》；⁴³《達磨大師破相論》；⁴⁴《安心法門》。⁴⁵

有些原始歷史可以被看作是後來禪宗（法脈）傳統歷史的思想先

譯版本題為：“Records of the Teachers and Students of the Lanka”，可參考：J. C. Cleary, *Zen Dawn: Early Zen Texts from Tun Huang*, Boston: Shambala, 1986, 19-78.

⁴⁰ 《大正藏》第 2075 號，第 51 冊：第 179 頁上欄至第 196 頁中欄；校勘注釋的日文譯本，參見：柳田聖山編《初期の禪史 I：楞伽師資記・伝法寶紀》，收錄於《禪の語錄 3》，東京：筑摩書房，1971 年，第 39-324 頁。關於“無著”部分的簡明英譯本，參見：Jeffrey L. Broughton, “Early Chan Schools in Tibet”，in *Studies in Chan and Hua-yen*, edited by Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, 19-29 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983).

⁴¹ 首次發表於鈴木大拙所編《敦煌出土少室逸書》，京都：私人影印本，1935 年。現在有九份敦煌寫本包含了這段文字的部分內容；有關這些寫本的列表，請參見：Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, Berkeley: University of California Press, 1999, 121, note 12. 以這些寫本中的六份為基礎的注釋版本，以及在 1907 年的韓國藏品發現的一份，參見：柳田聖山編《達磨の語錄：二入四行論》，收錄於《禪の語錄 1》，東京：筑摩書房，1969 年。以該版本為基礎的英語譯本，參見：Broughton, *The Bodhidharma Anthology*, 8-52.

⁴² 《少室六門》，《續藏經》第 2 編第 15 套第 5 冊第 405 頁第 1 欄至第 408 頁第 2 欄；《大正藏》第 2009 號，第 48 冊：第 373 頁中欄第 12 行至於第 376 頁中欄第 14 行。

⁴³ 《續藏經》第 2 編第 15 套第 5 冊第 408 頁第 3 欄至第 411 頁第 2 欄；《大正藏》第 2009 號，第 48 冊：第 370 頁下欄第 11 行至於第 373 頁中欄第 11 行。

⁴⁴ 《續藏經》第 2 編第 15 套第 5 冊第 411 頁第 3 欄至第 414 頁第 3 欄；《大正藏》第 2009 號，第 48 冊：第 366 頁下欄第 18 行至於第 369 頁下欄第 18 行。

⁴⁵ 《大正藏》第 2009 號，第 48 冊：第 370 頁上欄第 29 行至於第 370 頁下欄第 10 行。

導和文學原型。另一些則是被傳統歷史引用或借鑒的史料。然而，我不同意現代學術界將所有這些著作視為“與早期禪宗（法脈 / 宗派）有關的歷史文獻”的說法。首先，這些原始歷史證明，雖然禪宗（法脈）傳統觀念的各個方面在唐朝就已流傳，但這種觀念直到五代和北宋時期纔呈現出其經典形式，或開始獲得廣泛接受。相對而言，很少有原始歷史真正提到“禪宗”之名，也沒有任何跡象表明傳統意義上的禪宗是廣泛擴散並有許多合法分支的修行家族。此外，由於原始歷史代表了佛教秩序中相互競爭團體的觀點和利益，這使以下的現代假設無法成立，即在 10 世紀之前存在一個可以被稱作“早期禪宗”的單一宗教社團。

我們可以用科技史做一個類比，很明顯，第一批汽車或“非馬拉車”是通過將蒸汽、電力或內燃機安裝在類似於馬車車廂而製造出來的，但是，不管是研究這些車廂的演變，還是發動機的發展，將之作為“早期汽車的歷史”都是錯誤的（這是歷史觀念中目的論謬誤的例子），因為在此前的幾個世紀中，這二者的發展是相互獨立的。同樣的道理，雖然宋元時期禪宗的許多神話、儀式、修辭模式和制度安排在更早時期的中國佛教中都有先例或原型，但在這些元素聚集在一起形成聯繫之前，把它們說成是“早期禪宗”的各個方面是具有誤導性的。

基於這些原因，在即將出版的新書中，在詳細地在第二部分分析了傳統歷史，並在第三部分分析現代歷史之後，我纔在第四部分對原始歷史進行了詳細分析。在我看來，對傳統歷史的討論是優先考慮的，因為如果沒有那些在 10 世紀中期和之後編撰的記錄，如果它們沒有提供一個概念上的視角和一套選擇的標準，現代學者將永遠不會將任何來自唐朝或更早的文本確定為“禪”的法脈、宗派、教派、運動

或傳統。此外，祇有從現代學術的立場來看，所有這些原始歷史纔與禪史有關：有些是傳統歷史的宋朝編纂者不知道的，或者被認為是虛假的，因此不值得列入禪宗的官方記錄。

傳統歷史這一類，雖然它包括幾種不同類型的文本，但是相對單一的：主要由禪師的傳記和歸於他們的語錄組成。這些著作之所以具有同質性，其中一個原因可能是，這些歷史的編纂者幾乎都是宋朝禪宗（法脈）的出家或在家支持者，後來他們希望鞏固禪宗（法脈）的聲望並從中受益，而不希望改變當初催生這種聲望並獲得成功的歷史學模式。

相比之下，原始歷史這一類更像是大雜燴，因為它包含了以許多不同方式預示傳統歷史的文本。例如，其中出現的一些菩提達摩法脈版本與宋朝固定下來的準確歷史版本部分吻合。另一些人則信奉在傳統歷史中被視為理所當然的正統教義（如頓悟）。此外，原始歷史的作者有著不同的目的，並不完全屬於唐朝佛教僧團內的某個宗派或運動。在某些情況下，他們代表的團體直接進行競爭，以獲取在家人的供養和官方認可。

現代歷史這一類是最複雜的。它包括廣泛的歷史體裁和方法，如：禪師個人的傳記研究；對獨特的禪文學體裁進行文獻學和哲學研究；禪教義和半神話敘事的思想史；作為印度佛教適應中國文化環境產物的禪神話和儀式的民族學史；以及禪體制和實踐的社會和宗教歷史。此外，隨著現代學者對傳統歷史的神話和宗教層面的認識越來越清晰，此外，他們努力以更符合科學方法和批判理論的方式重新定義禪宗（法脈 / 宗派）。這些努力導致了該領域的異質性，也導致了對研究對象的廣泛混淆，但並沒有引起廣泛的注意。

四、《禪的歷史》的史學立場

在某種意義上，即將出版的拙著《禪的歷史》算得上是為成果豐碩的現代禪學研究領域略盡綿薄之力。畢竟，雖然我的分類體系是新的，但是，前人早已識別出我在“傳統歷史”和“原始歷史”標題下處理的文本，並將它們用作該領域的主要資料。當然，我非常感謝所有這些前輩，因為我對中國禪史的了解，大部分都是直接從他們那裏獲得的，或者是從他們收集、編輯和出版的資料中獲得的。然而，由於我對現代禪宗研究領域的一些基本假設、範疇和方法提出了質疑，我確實在一些重要方面與他們保持了距離。

在上一節中，我將即將出版的拙著描述為“歷史的歷史”，因為它的很大一部分（第二、第三和第四部分）致力於考察早期傳統的歷史學家和現代歷史學家為（不同定義的）“禪”撰寫的著作。然而，在第五部分，我將本書前四部分所分析的文獻資料，以我自己對禪宗（宗派）的規定性定義為組織原則，重新塑造成一種新的、更具包容性和連貫性的歷史敘述。

（一）“解構”vs.“主敘事”

在花了這麼多精力去“解構”禪宗（法脈）的傳統歷史和禪宗（法脈 / 宗派）的現代歷史之後，我轉身去呈現我自己對禪宗（宗派）歷史的積極描述，好像我更有資格去了解“真實發生的事情”，這似乎有點奇怪。事實上，我確實在這本書中提出了20世紀80年代及以後學術界盛行的解構主義者不屑一顧地稱之為“主敘事”（Master Narratives）的東西，這似乎是最糟糕的智力失誤，我並不會因此而致歉。事實上，我認為，故事的本質就是要努力（或者至少看起來像）

對所討論主題進行“蓋棺論定”，即使是那些諷刺性的、遮諛的、故意模糊的或故意欺騙的故事也是如此。

當然，任何敘事，即使經過最嚴格測試、最實用可靠的科學原則和理論，也不能一勞永逸地實現這一目標。首先，反駁、修正、完善和其他形式的批評都會對它們產生立即的影響。而且，它們遲早會被其他自我擴張的敘事（全部或部分地）吞噬並被消化掉，或者祇是自行腐爛和瓦解。儘管所有敘事最終都會失敗，但判斷我們遇到的故事是相對真實還是虛假、完整還是不完整、連貫還是混亂、優雅還是草率、相關還是無關、有用還是無用，等等，仍然是一項極其重要的工作，而不是徒勞無用的。

西方的批判理論很晚纔達成在大乘佛教文獻中早已表達過的觀點：在最終的分析中，即使是“真實的”實體在某種意義上也是想象的產物，此外，即使是“想象的”實體，也具有類似於其他心理建構的現實。然而，後現代理論家仍然可以從大乘哲學中有所借鑒，那就是我們習慣性地在真實實體和想象實體之間進行分別，這是一種非常有用和成功的概念模型，可以用來駕馭世界——這種方便法門不太可能被迅速超越。當然，在談到過去時，這種模型必然導致“神話”和“歷史”之間的區別。當受到嚴格的批判性分析時，這種區別也會崩潰，儘管它有弱點，但對歷史學家來說，仍然是不可或缺的。

的確，所有的敘事，無論我們把它們貼上“事實”還是“虛構”的標籤，最終都是虛構的，本質上都具有偏見，但從取得成功或獲得期望結果上看，作為一種工具，這並不意味著，它們在解釋過去、預測未來以及指導行動上因為是事實就會有效，因為是虛構就會無效。因此，我認為現代禪宗（法脈 / 宗派）歷史學家的先驅者所接受的 19 世紀天真的實證主義，較之於傳統歷史中的神學（或“佛學”）是一

種進步，但我對現代學術的一個主要反對意見是，它沒有足夠嚴格地擺脫對非科學性範疇的依賴，例如傳統的“法脈”概念。

我並不認為我關於禪宗（宗派）在中世紀中國興起的歷史敘述是基於任何獨立於人們講述的“事實”或“事件”本身。我祇是說，較之於以前的故事講述者，我更遵守現行的批評史學規則；我糾正了他們敘述中一些不經意的含糊之處；我的敘述非常靈活協調，能夠包容所有現存的文獻證據，而不會錯誤地處理或遺漏其中的任何內容。就像大乘哲學家認為所有的話語都祇發生在俗諦的層面上一樣，我欣然承認，我對禪宗（宗派）的定義最終是武斷的，而且我對其歷史的描述是一種有偏見的建構。然而，在有人提出更完整、更令人滿意的敘事之前，我提出的敘事應該具有歷史的“真實性”。

（二）禪宗（宗派）新論

現代禪學研究領域的學者普遍認為禪宗（法脈 / 宗派）是單一連貫的宗教運動——可以通過一些獨特的教義、修行或社會組織來識別——它在唐朝興起，經過必要的修正後繼續存在，一直延續到宋元時代。我不同意這種觀點。我沒有看到任何證據表明存在這種不間斷的傳統——它產生於唐朝並延續到宋朝，具有獨特的“禪”教義、修行或體制。

我看到的祇是一個敘事的連續體，從唐朝的原始歷史一直延伸到宋元的傳統歷史，在這些歷史中，由達摩創立一個法脈的故事被反復地採用並重述，以這樣或那樣的方式加以發揮，並在不同的時間和地點，被佛教僧團內部不同的僧人群體用於取得宗教合法性和政治利益。這種敘事傳統不同於社會組織或物質文化的傳統，因為它不必依賴於任何現實的團體，也可以代代相傳。即使沒有人閱讀，故事可以

通過書籍的形式長期保存，以後會被人採用並再次講述，或編織到其他歷史敘事中。故事也可以通過書籍跋涉千里，被那些與原作者幾乎沒有關聯的遙遠社區所接受。原始歷史提供了證據，證明在中國唐朝，菩提達摩法脈的故事就是如此。

唐朝有許多不同的佛教宗派，其中一些更為本土化，它們通過追溯與菩提達摩的譜系關係尋求合法性和居士供養。主要例子包括：法如 (638-689) 的宗派，神秀 (606?-706) 的北宗，法持 (635-702) 的牛頭宗，荷澤神會 (684-758) 的南宗，無相 (694-762) 的淨眾派，無住 (714-774) 的保唐派，馬祖 (709-788) 的洪州派。儘管現代學者遵循傳統歷史的指引，將所有這些學派視為單一的“早期禪宗 (法脈 / 宗派)”的分支，但這些宗派並不是這樣理解自己的。相反，他們往往聲稱自己是菩提達摩唯一真正的法嗣，並把其他作出類似聲明的人視為非嫡傳者或徹頭徹尾的冒牌貨。

歷史證據與一些現代學者的觀點相反，並不支持以下的觀點，即：上述任何一個宗派實際上是印度僧人菩提達摩 (其傳記見道宣的《續高僧傳》) 的傳人，也就是說，延續了菩提達摩最初接受的可確認的教義、修行或社會設定。

我更傾向於將這些宗派視為獨立的實體，因為正如我們從原始歷史中可以看出的那樣，它們在教學和實踐方面彼此有很大的不同，除了前面提到的通過譜系尋求合法性的策略之外，它們幾乎沒有共同之處。

我強調，在唐朝催生出菩提達摩法脈故事的不同宗派之間存在著不連續性，我的這種觀點是對傳統觀點的一種必要糾正。而這種傳統觀點仍然被現代學術界所接受，他們認為這些宗派都是一個大家族的一部分，這種關於繼承權的爭議，類似於家族創始人積累了大

量的財富，導致同胞、堂親和他們的子女之間的相互競爭。然而，我必須進一步強調，上述所有宗派都是由僧人組成的，他們都同屬於唐朝國家控制的佛教僧團。因此，雖然在真正嗣法菩提達摩這件事上，他們實際上並無關係，但他們因為共同參與相同的寺院體制而密切相關，這個體制為個人和集體生活強加了一套比較統一的道德規則和程序指南。這個體制還包括許多沒有採用菩提達摩譜系的佛教宗派（例如華嚴和天台），盡管在宋元時期有所變化，但仍繼續存在。

早在宋朝時，人們就開始對從唐朝和五代時期繼承下來的各種菩提達摩的法脈故事進行高度集中的控制。這些故事被收集、整理、審查、編輯，以確保譜系和風格的一致性，並通過朝廷藏經版本的形式出版。當所有從過去沿襲的、涉及菩提達摩的不同法脈主張都被組織在傳統歷史中時，出現在這些譜系中不同支派的、由祖師組成的禪宗（法脈）抓住了中國佛教徒的想象力，並獲得了聲望。佛教僧人和其在家信徒開始利用譜系記錄來建立自己與菩提達摩的聯繫，並為他們的老師和自己爭取作為菩提達摩法嗣的榮譽，據說這代表佛陀覺悟的“單傳”，並不需要依靠經文，而是“以心傳心”的師徒法脈。他們集體崇拜傳統歷史中所紀念的祖師，並將祖師語錄視為神聖的話語，值得無窮無盡地去效仿和評論。

那些能夠令人信服地證明自己是禪宗（法脈）法嗣的僧人，可以使用他們從自己的老師那裏得到的譜系記錄和嗣書來證明這一點，從而獲得特權，入住獲得朝廷支持的重要佛教寺院。擔任住持的禪師專精於通過儀式再現傳統歷史塑造出的獨特修辭和姿態模式。正式的傳法儀式、給法嗣頒發法脈證書並不斷維護譜系記錄成為精英僧人圈層的規範。這些做法和展現這些做法的文本都有助於把禪宗（宗派）識別出來，並將其成員聯繫在一起。

以此為基礎，人們纔得以將一個明確可識別的禪宗（宗派）傳播到東亞其他地區，在那裏它蓬勃發展，成為韓國禪 (Són)、日本禪 (Zen) 和越南禪 (Thiền)。