

問道訪禪： 英倫二十世紀初葉之宗教考

巴瑞特 T. H. Barrett 撰、紀贇 譯
(英國)倫敦大學亞非學院、新加坡佛學院

摘要：2024年4月，我受邀撰寫一篇關於《道德經》在十九世紀末至二十世紀初英國流傳的簡短研究報告，以作為一場探討當時道家文本對德國影響的工作坊之補充。正如我所預料，這一時期的數種《道德經》譯本（或更準確地說，是詮釋或再現）深受神智學（Theosophy）思想的影響，因為這一點如今已廣為人知。然而，我也注意到，那些以英語介紹日本或泛亞洲思想的人士，也經常引用道家典籍，並試圖探究其中的原因。這種關聯的一個長期結果似乎是：至少在二十世紀中期的英語世界中，禪宗與道家經典常被同一批作家並列提及。因此，英語世界對禪宗佛教的理解在某種程度上被導向了日本近代對道家思想的興趣，而這種興趣未必準確反映了更早期的日本或中國觀點。

關鍵詞：老子、莊子、鈴木正拙、志賀、重昂、Henry Miller、Lawrence Durrell、Alan Watts、Jack Kerouac

一、覺悟於一種發散之信條

1967年我初抵劍橋，攻讀漢學學位。此屆漢學新生規模空前，人數近十，無疑此乃由於文革之動盪，吸引了外界對中國關注之故。師尊輩鼓勵我等博覽群書，以此來陶冶於中華文化之遺產。嗣後未久，我即通過亞瑟·韋利 (Arthur Waley, 1889-1966) 對於中國思想之概介，而結識於老莊。¹等到畢業前一年，我的古漢語閱讀能力，方克閱讀《莊子·秋水篇》之原文。此篇之閱讀乃由龍彼得 (Piet van der Loon) 教授引領，無疑為當時漢學課程之亮點。同時，我等亦須瞭解中國之佛教，儘管麥大衛 (David McMullen) 教授自謙於此並無所專，他仍鼓勵我等涉獵其間。即便如此，若干思想前衛之同侶書架上，仍有一本書赫然在列，即使這些同學並非主修漢學。

此書便為艾倫·華茲 (Alan Watts, 1915-1973) 所著的《禪之道》 (*The Way of Zen*)。作者於雖生於英倫，卻於二十世紀五十年代便卜居於舊金山 (San Francisco)。作為當時此領域唯一可讀之平裝本，我無法將之與他書作比較，因此並未特別留意此書之首章為《道之哲學》。²因此，我將本文的題目擬為“Tao and Zen”，而非採用如現在所通行的那樣用漢語拼音來拼寫“道”，以此來表明：我所關注者，乃是以前曾在英語社會 (Anglophone society) 中更為人耳熟能詳的相關知識，而非目前在大學中所教授之內容。此外，直到我前往美國攻讀研究生學位，開始閱讀日本學界對於早期中國禪宗之研究時，我纔得以瞭解，精研中國禪 (Chan) 與日本禪 (Zen)

¹ Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, London: George Allen & Unwin, 1939.

² Alan Watts, *The Way of Zen*, 23-48 (London: Pelican Books, 1968). 此書之初版為1957年，出版地為美國。

的東亞史學家們，他們的相關敘述，並不一定會以對早期中國思想之描述為起點。³ 與此同時，我也逐漸注意到一點：即儘管在英國大學中，要想學習早期中國思想，其機會極為有限，僅有少數學生會修讀為五六種相關學位課程；但有若干文學人物，還是對老子、莊子的若干作品略有所知。

例如我大學剛畢業，曾觀看湯姆·斯托帕德 (Tom Stoppard) 的劇作《君臣人子小命嗚呼》(*Rosencrantz and Guildenstern are Dead*) 演出時，頗讓我意外，竟然聽到劇中提及莊周夢蝶，或蝶夢莊周之典故。⁴ 約略同時，我看了作家勞倫斯·達雷爾 (Lawrence Durrell, 1912-1990) 的電視訪談。對話中，勞倫斯說：“你知道莊子嗎？”“沒聽過，他是誰？”“他是一位中國哲人。”“真有意思！”加拿大華裔性學家 (sexologist) 張忠蘭 (Jolan Chang, 1917-2002) 也收看了這次訪談，後遂前往拜訪達雷爾。達雷爾在一冊於 1980 年出版的小冊子裡提到了此事。由此可知，達雷爾對道家思想之興趣，並非緣自他能憶及之特定閱讀體驗，而是萌芽於 1935 年前後之希臘。⁵ 他似乎亦對中國禪與日本禪都有所涉獵；此時期其作品中，偶爾流露出與艾倫·華茲類似的語調。他指出：“道教當然是大乘佛教的一部分。”⁶

除了上述回憶之外，尚有一些出版的文獻資料可佐證達雷爾同道與禪更早的接觸；此類資料見於他自 1935 年起與亨利·米勒 (Henry Miller, 1891-1980) 之間的來往信件。在這些書信中，達雷

³ 我所碰到的最早的這類研究為柳田聖山與梅原猛《仏教の思想 7 無の探求 (中國禪)》，東京：角川書店，1969 年。在此書的第 39 頁柳田聖山確實提到了《莊子》中的若干章節，但祇是作為促進吸收更早的印度佛教思想的元素。

⁴ Tom Stoppard, *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, 44 (London: Faber & Faber, 1967); 不過這個典故被錯誤地歸到了一位“唐代中國人”的名下。

⁵ Lawrence Durrell, *A Smile in the Mind's Eye*, 1 (London: Wildwood House, 1980). 張忠蘭收看過此一電視訪談請參第 2 頁的註釋。

⁶ Durrell, *A Smile*, 2.

爾大多似乎是在教導米勒，這也表明他對道與禪之興趣可以追溯到兩人通信之前不久；雖然米勒似乎學習很快，他經常鼓勵比他年輕的朋友進一步拓展閱讀領域。1936年，米勒第一次有了一本《道德經》英譯本，他如獲至寶；1937年，他拿到了翟理斯 (Herbert Giles) 所譯之《莊子：一位中國神秘家的冥思》(*Musings of a Chinese Mystic*)；1939年，他自稱對禪已經癡迷 (Zen addict)，並敦促達雷爾閱讀鈴木大拙 (D. T. Suzuki, 1870-1966)——關於此人，我們稍後再行詳論——以及艾倫·華茲的著作。⁷

但時過境遷，回首往事之際，他認為自己最初是在1935年或1936年經由勞倫斯·達雷爾之介紹，方纔結識了艾倫·華茲。⁸至於開始對“道”產生欣賞之情，他認為是早期受到了約翰·卡珀·鮑伊斯 (John Cowper Powys, 1872-1973) 之影響，其時間是在第一次世界大戰期間；他還指出，鮑伊斯偏好《莊子》。⁹人們一般認為鮑伊斯是一位區域性作家，但其實他的寫作涉及到很多主題；1933年他在一部關於“孤獨”的研究中，多次提及“道”與“莊子”（其轉寫為“Kwang-tse”，這是依從理雅各 [James Legge] 之英譯），但他對於“道”及“莊子”之興趣，是否可追溯至其任何更早期的著作，則非我所知。¹⁰

就事實而言，老子、莊子、鈴木大拙與艾倫·華茲所構成的

⁷ Ian S. MacNiven, ed., *The Durrell-Miller Letters, 1935-1980*, 16, 87, 122, 125 (London: Faber & Faber, 1988).

⁸ 同上, 364.

⁹ 同上, 250、316.

¹⁰ John Cowper Powys, *A Philosophy of Solitude*, New York: Simon and Schuster, 1933. 假如不是這個名字所採用的特殊羅馬轉寫方式，人們或許會懷疑是奧斯卡·王爾德 (Oscar Wilde) 對其有所影響。王爾德於1890年撰寫翟理斯譯本之書評，此書評熱情洋溢，至今仍以小冊形式單獨重刊：Oscar Wilde, *A Chinese Sage*, Dublin: Mermaid Turbulence, 1997. 但是根據達雷爾 (Durrell, *A Smile*, p. 32) 之記載，他祇是偶然讀到此書評，他的回憶也不是完全準確，可見此書評當時並不廣為人知。

“四重福音書”(quadruple gospel), 是 1935 年纔首次完整現身。當時年方弱冠的華茲出版了其代表作《禪之精神》(*The Spirit of Zen*)。¹¹ 該書之中兩位中國聖哲被引述多次, 但書中主要內容則來自鈴木大拙之論文, 也稍微提到了亞瑟·韋利 (Arthur Waley) 一兩處。遠在華茲尚未踏足於北美西海岸之前, 在英語世界的遠端邊緣, 也已開始顯現了類似的思想組合。1945 年, 詩人肯尼斯·雷克斯諾斯 (Kenneth Rexroth) 自舊金山致信其出版商時, 提到他正在閱讀鈴木大拙的著作; 而到 1950 年為止, 他已向讀者推薦老子、莊子與鈴木之結合了。¹²

因此似乎正是鈴木大拙, 纔是 1950 年代在舊金山“垮掉的詩人”(Beat Poets) 群體中興起的佛教形態的主要推動者。然而與此同時, 華茲在該地區的無線廣播, 其影響雖較難捉摸, 但也不容忽視。¹³ 然而就更廣義而言, 鈴木大拙顯然並非東亞智慧 [在英語世界中影響] 之唯一來源。重要人物如杰克·克魯亞克 (Jack Kerouac, 1922-1969), 雖曾從電臺節目中提到華茲“略帶浮華之風”, 但於 1959 年公開宣示其信仰時, 亦如雷克斯諾斯一樣明言: “老莊為吾之道也, 鈴木大拙為吾之道也。” (for Lao-tse and Chuang-tse I speak

¹¹ Monica Furlong, *Zen Effects: The Life of Alan Watts*, 57 (Woodstock, Vermont: Skylight Paths Publishing, 2001) 為 Alan W. Watts, *The Spirit of Zen: A Way of Life, Work and Art in the Far East* (London: John Murray, 1935) 一書提供了背景介紹。在達雷爾美國版著作 (*A Smile*) 中所增補的一則註釋中, 他提到禪宗著名的《十牛圖》(*Ten Oxherding Pictures*), 並標明其來源為《禪之精神》(*The Spirit of Zen*, 實為約翰·默里 [John Murray] 版的第 65-66 頁), 而該書又進一步來自鈴木大拙的兩種譯本。參見 Lawrence Durrell, *A Smile in the Mind's Eye*, 94 (New York: Universal Books, 1982)。不過, 達雷爾此處誤記為曾在華茲的著作中見過《十牛圖》之圖片。

¹² Lee Bartlett, ed., *Kenneth Rexroth and James Laughlin: Selected Letters*, 47, 48 (New York: Norton, 1991)。

¹³ 見比如 Carole Tonkinson, ed., *Big Sky Mind: Buddhism and the Beat Generation*, 93, 194, 223, 275 (London: Thorsons, 1996), 華茲的無線廣播見第 277 頁; 另外可參 Bartlett, *Kenneth Rexroth*, 211。

out, for D. T. Suzuki I speak out)¹⁴ 至此為止，這個“神聖三位一體”(holy trinity)——老子、莊子與鈴木大拙——似已在歐洲為人所共知。¹⁵ 很明顯，圍繞上述諸多文學與思想脈絡，尚有太多可資探討之處，然於此階段，已有一個不容迴避之問題浮現：這個在英語世界中產生深遠影響之奇妙組合，又導源於何處？

二、追蹤妙道之源

最近的一些研究成果，使得我們對這一問題的回答比以往更容易一點。我們現在已有一部《道德經》英譯本書目出版，其詳盡程度前所未有，藉此我們得以追溯其最初譯為英語之歷程。¹⁶ 相關記錄表明，最初之節譯本可追溯至 1704 年，當時有一批源自天主教早期中國傳教活動的著述被譯為英文。但此譯並非出自耶穌會 (Jesuit)，而是出自公開批評其傳教策略的對手——令人敬畏的多明我會會士 (Domingo) 閔明我 (Domingo Navarrete, 1618-1686) 之手。¹⁷

然而，要理解這類初期譯介活動之背景，必須置於早期歐洲傳教士介入中國的整體歷史脈絡之中。自十六世紀末葉起，天

¹⁴ Ann Charters, ed., *Selected Letters of Jack Kerouac*, 569 (New York: Penguin Books, 1996); Tonkinson, *Big Sky Mind*, 71.

¹⁵ 這個判斷來自於：J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: The Encounter between Asian and Western Thought*, 115 (London and New York: Routledge, 1997).

¹⁶ 邵謐俠 (Misha Tadd)《老子譯本總目：全球老學要覽》，天津：南開大學出版社，2022 年。這部傑作並非沒有改進的空間：據第 71 頁所述，假如我本人確曾於 1993 年翻譯過《老子》，我想我應當會有印象；但就我記憶所及，我當時僅為他人所譯的一部道家智慧的選本撰寫了一段前言而已。

¹⁷ Tadd, *Complete Bibliography*, 98-99. 關於作者不詳的此譯本，收錄於 Awnsham 與 John Churchill 所編《航海與旅行集》(*Collection of Voyages and Travels*) 的初版及其後續再版之中，具體詳見 J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-89*, Volume 1, ccxv-cxviii (Cambridge: Cambridge University Press, for the Hakluyt Society, 1962).

主教傳教士陸續來到了東亞，他們很快便注意到中國有一種可追溯到老子的宗教傳統。除此之外，此傳統從明代開始得到了相當程度的官方支持，儘管自十七世紀中葉清朝代明之後，清廷更重佛教。¹⁸ 雖然如此，早期傳教士卻認為道士已日趨腐敗；這就有點像在歐洲，路德宗牧師 (Lutheran clergy) 那時已開始蠶食天主教信眾；這些路德派教士不會嚴守單身，正如道士一樣。

儘管如此，傳教士關於道教之報告，大抵較為準確，祇是這些描述是構建在一個錯誤的前提之上：即認為道士們，在過去曾操行高潔，並志存高遠，祇是現在方纔不肖前賢而已。然而，在此語境中，我們應當注意到，西方人從十六世紀乃至其後相當長一段時期內認為，人類歷史遠沒有我們現在所認為的那麼長。因此在他們看來，老子、孔子等人即便屬於“異教徒”，卻也更接近於那個想像中的、全人類早期共同的精神遺產。他們相信，自伊甸園 (Garden of Eden) 時代，直至挪亞 (Noah) 洪水的浩劫，再到人類生命在大地復甦，世人擁有了對上帝之原初認知 (primal awareness of God)，甚至在巴別塔 (Tower of Babel) 建成之前，也共用著一種共同之語言。

在此種背景之下，傳教士對於中華文明根源之探究，其主要目的在於，從這份古老遺產中尋求那些共同要素，這些共同要素有助於調和他們自身之信仰與當時被視為主導精神世界之儒家理念。然而，至十八世紀為止，《道德經》中若干段落已被認為是來自猶太—基督教傳統；這就促使人們對該文本進行了部分乃至完整的拉丁文翻譯，儘管這些譯本仍僅以手稿形式存在。¹⁹

¹⁸ Richard G. Wang, *The Ming Prince and Daoism: Institutional Patronage of an Elite*, New York: Oxford University Press, 2012.

¹⁹ Claudia von Collani, 'The Manuscript of the *Daodejing* in the British Library', in *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*, edited by Lawrence

有一部一千多年前的注釋文獻，曾明確闡發道教關於“道生一，一生二，二生三”的既定觀念，並因其明顯的“三位一體”意味而引起關注。²⁰ 此類以基督教視角重新詮釋中國經典之嘗試，一直延續至十九世紀。然而至十九世紀中葉為止，法國在大革命之後 (post-Revolution) 發展出的世俗漢學 (secular sinology)，已開始盡可能依據中國傳統注釋，來理解並翻譯此文本。儒蓮 (Stanislas Julien, 1797-1873) 在此方面開風氣之先，隨後多有以英文撰述的學者追隨其後，並且常常會參考儒蓮之成果。²¹ 正是以這種方式，直到十九世紀下半葉為止，纔出現了《道德經》的完整英譯本。即便如此，這些英譯《道德經》先驅也普遍意識到，他們的工作是步法國漢學界之後塵。²²

早在 1868 年，新教 (Protestant) 傳教士湛約翰 (John Chalmers, 1825-1899) 就對道教產生了興趣；此後則是理雅各 (James Legge, 1815-1897)，他在 1891 年出版了《道德經》與《莊子》的合譯本。不過，這兩個譯本此前已有學者捷足先登。巴爾福 (Frederic H. Balfour, 1846-1909) 在 1884 年，依照自己的理解完成了以上二書之翻譯；翟理斯 (Herbert Giles, 1845-1935) 亦於 1886 年發表其對老子之理解後，於 1889 年出版了《莊子》之譯本。湛約翰之成就，亦因上述三人日後之盛名，而略顯黯淡。此三人中，巴爾福的學術

Wang-chi Wong and Bernhard Fuehrer, 39-86 (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2015).

²⁰ Sophie Ling-chia Wei, *Chinese Theology and Translation: The Christianity of the Jesuit Figurists and Their Christianized Yijing*, 41-42 (Abingdon, Oxon: Routledge, 2020). 另參 Poul Andersen, *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* (London: Curzon Press, 1980)，這就將道教“三位一體”觀念的形成，推至中西接觸時代以前。魏伶珈 (Sophie Ling-chia Wei) 博士指出，傳教士對唐代注釋的瞭解，很可能僅是通過明代著作中之引文。

²¹ On Julien, see Zhang Can and Pan Xie, “Challenge and Revolution: An Analysis of Stanislas Julien’s Translation of the Daodejing,” *Religions* 13, no. 8 (2022): 724.

²² Tadd, *Complete Bibliography*, 56.

地位不及理雅各與翟理斯，後二者最終分別於牛津與劍橋擔任教授之職。相對而言，據傳巴爾福最後為人所知，是從他晚年所生活之佛羅倫薩 (Florence)，彼時他似已篤信，自己正透過竹筒來接收傳自月球之信息。²³

但在英國，理雅各與翟理斯二人實屬特例；因為當時並無學術性之漢學專業。直到至少第一次世界大戰之後，英國也僅有三至四所大學設置了中文教授職位；不過此類教職多由退休之傳教士或領館人員擔任；他們雖通曉中文，如有必要亦可教授漢語，但並未被賦予任何學術任務，以期對中華文明有所探究。前者傳教士之使命不在於理解中國，而在於改變中國；後者外交人員，則僅被期待能維護英國之商業利益；但他們大多為未受過經濟或商業訓練之畢業生，難以勝任其職。至 1899 年為止，中英貿易狀況已不甚理想，於是出現了第一份關於英國對華教育之檢討報告；截至近年，類似報告已達九份，都流露出某種無奈。該首份具有開創性之報告中，提出了修復性建議：包括將處在上昇期的領事人員送回本國學習法律（而非經濟，後者似不夠紳士）。當然，此處的法律並非是中國法律，因為當時壓根無人能教授此一學科。²⁴ 勤勉且虔誠的理雅各教授，正是在此一背景之中，將早期儒家經典的大部分譯成了英語；此後，他又將注意力轉向道教典籍，包括《道德經》。此舉使得劍橋的翟理斯，認為《道德經》中的大部分內容都不足為信。²⁵

²³ Harold Acton, *More Memoirs of an Aesthete*, 23 (London: Hamish Hamilton, 1986). 儘管艾克頓 (Acton) 成長於佛羅倫薩，但其所述之事顯然來自年長的同代人之道聽塗說。

²⁴ T. H. Barrett, 'China in British Education: The Natzler Report in Historical Perspective', *Asian Affairs* 54.2 (2023): 201-220.

²⁵ 總體評述，見 Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*, 427-447 (Berkeley and Los Angeles: University of California

翟理斯出身於領事體系，性格上傾向唱反調，一直對其他譯者持批判態度，對出身傳教士背景之譯者尤甚。事易時移，他逐漸將自己視為英國詮釋中華文化之泰斗。因此，其譯文往往採用晚期維多利亞時代之文學風格 (late Victorian literary style)；以今觀之，反顯陳舊有餘，甚至不如理雅各那種冷靜、平實、帶有長老會 (Presbyterian) 風格的散文體更加耐讀。鑒於翟理斯對中國早期古籍之繫年持懷疑態度，他對道教文獻之翻譯，多交由其子翟林奈 (Lionel Giles, 1875-1958) 處理。翟林奈是圖書館館員，且性格較為溫和斯文。翟林奈熱衷依主題來重編譯文，致使漢文之讀者在溯源原典時，時有費解之感。²⁶

儘管上述三位人物，已遠較今日英國學術體制內從事中國早期文獻翻譯者為多；但仍須坦言，倫敦大學 (University of London)，雖然其下有兩所學院，在十九世紀的三分之二的時間中，一直斷斷續續地開設過漢語課程，然於漢學發展方面，實未盡其責。為統合校內中文教學資源，倫敦大學於 1900 年創設“實用漢語學院” (School of Practical Chinese)，不過卻未產生過任何學術成果。至 1914 年，其漢語講席 (當時設在國王學院 [King's College]，亞非學院 [SOAS] 此時尚未成立) 出現空缺時，該職竟似曾擬聘白克好司爵士 (Sir Edmund Backhouse, 1873-1944)。此人於二十世紀下半葉，被揭露為幻想狂與色情書作者。所幸白克好司志在牛津之講席，他最終未曾擔任此一教職；直至 1923 年，亞非學院方始遴選一位傳教士出身者，來作為替換。²⁷

Press, 2002). 關於這個爭論，以及英語世界中《道德經》的翻譯史，可參 Lucas Carmichael, *The Daode Jing as American Scripture*, Ph.D. diss., Faculty of Divinity, University of Chicago, 2017.

²⁶ Tadd, *Complete Bibliography*, 58.

²⁷ 倫敦的漢學研究史，見 Denis Twitchett, *Land Tenure and the Social Order in T'ang and Sung China*, 1-13 (London: School of Oriental and African Studies, 1962); 關於白克

傳教士學者即便在當時，可能也不是《道德經》教學之重要來源：就我所知，目前國王學院或倫敦大學亞非學院並無相關課程安排，然而我們確有理雅各的授課記錄可資參考。據此觀之，理雅各似乎僅於 1882 年與 1889 年教過幾次《道德經》，其餘時間則採用其他材料，主要為儒家經典，亦偶涉一部佛教批判其他傳統之文獻。²⁸

三、超越學術之道

英國之高等教育，在中國思想傳統研究頗有不足；非僅於當時，即使於今日，仍為諸多學界之外者提供了發表對此領域研究的廣闊空間，而他們亦勇於積極為之。在 1934 年亞瑟·韋利 (Arthur Waley) 具有歷史意義的《道德經》譯本問世之前，已有約二十餘種譯本流通，其中至少六種由自稱信奉神智學 (Theosophy)，追隨海蓮娜·布拉瓦茨基 (Helena Petrovna Blavatsky, 1831-1891) 之人所出版。即便是在受翟理斯與翟林奈影響而設的出版系列中，亦不乏具有神智學傾向之作者。這個出版系列即是約翰·莫里出版公司 (John Murray) 歷史悠久的“東方智慧” (Wisdom of the East) 叢書，它由藍斯洛特·克蘭默-賓 (Lancelot Cranmer-Byng, 1872-1945) 主編。²⁹

雖然神智學者最為人所知者，為其對印度宗教之支持。例如

好司爵士以及倫敦的漢語講席，見 Hugh Trevor-Roper, *Hermit of Peking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*, 125-133 (London: Eland, 2008).

²⁸ Girardot, *Victorian Translation*, 540-544.

²⁹ 據我所知，有關此叢書中涉及中國材料最為詳盡的論述，可見於吳曉芳《多元宗教的對話》，載於王宏志主編《翻譯史的研究》，上海：復旦大學出版社，2017 年，第 301 至 310 頁（全文見第 245-320 頁）；另可參見第 310 頁第 5 條註腳，其中提及一位神智學者，其所譯《易經》因篇幅過鉅，未能納入該叢書。

他們對英國佛教之發展產生過持久影響，但他們亦對中國抱有興趣。至於他們是否如在日本那樣在中國獲得追隨者，我則不得而知。神智學在日本的存在，與十九世紀末日本對普世價值之探索有所關聯。³⁰ 然而並非所有這些自由思想者皆自認為布拉瓦茨基之信徒：德裔美籍的保羅·卡路斯 (Paul Carus, 1852-1919)，稍後我還會再提此人，所提倡者乃“科學之宗教”；而“智慧聖殿”(Shrine of Wisdom) 團體——蒙其厚意，我得以查閱若干有關漢語佛教文獻英譯之檔案，該團體也於 1924 年出版了英譯本《道德經》——據我理解，其立場更為直接地承襲自一條英語世界的新柏拉圖主義 (Anglophone Neo-Platonism) 傳統。此傳統可上溯至湯瑪斯·泰勒 (Thomas Taylor, 1758-1835)。³¹

凡從事此類翻譯之神智學者，他們的漢語素養，多流於參差不齊；其中多數要遠遜於前此提到的牛津、劍橋諸賢。再者，根據近年來重要研究觀之，他們往往率性改易舊譯，以遂己意。³² 加之，他們處理這些經典之方法，則務求於簡易，而輕忽於中國

³⁰ 關於英國佛教與神智學，可參見 Carmen Blacker(1924-2009) 對 Christmas Humphreys (1901-1983) 之評論，載於 Hugh Cortazzi, ed., *Carmen Blacker: Scholar of Religion, Myth and Folklore*, 253 (Folkestone: Renaissance Books, 2017). 關於神智學與日本，以及關乎其普世價值探索之更多討論，可參見 Michel Mohr, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality*, 9-10, 238-240 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014). 布拉瓦茨基曾於 1877 年在紐約注意到了美國華裔活動家王清福 (Wong Chin Foo, 1847-1898)，但王清福似乎並未成為其追隨者。參見 Scott D. Seligman, *The First Chinese American: The Remarkable Life of Wong Chin Foo*, xxii (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013).

³¹ 關於“智慧聖殿”及其翻譯問題，敝人曾在香港作過專題講座。內容可於香港大學佛學研究中心網站上瀏覽。此講座題為“A Monkey Jumps and Britain Awakens to Mahayana: Aspects of the Westward Spread of Chinese Buddhism,” 54-57 (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, Hong Kong University 2024)，此講座或可釐清該團體至少一部出版物在英語世界佛教發展史上的定位。Carmichael 對其《道德經》譯本之作者歸屬有所誤解，對此仍可進一步探討。

³² 關於他們率性改易之事，我引用一部傑出的研究，以供讀者參考：Lukas K. Pokorny and Franz Winter, Winter, eds., *Appropriating the Dao: The Euro-American Esoteric Reception of China*, London: Bloomsbury, 2024.

古注之重要性。這些神智學者視《道德經》為古代智慧之共有遺產，恰如舊日天主教傳教士之所見。但是，隨著十九世紀種種新思潮之興起，在其眼中，對《老子》已不復囿於猶太—基督教 (Judaeo-Christian) 之舊釋，而可開展諸多嶄新詮解。這些神智學者自恃博覽群籍，不唯通希伯來、希臘之文，還因久處印度而通習梵語，甚至或涉藏文；且深信古今中外諸典籍所寓之靈性，本通於一道，故而無復受制於中國所傳片面知識之必要。因此他們自許，可以其自身之力，而從中國不肖繼承者之手，復求《道德經》之真義。

此種學術取徑，或許多以潛隱之態式呈現，而非如我所描述的明目張膽地展現為“東方主義”色彩。公允而言，當時的神智學者，確實對推廣南亞同時代人物之宗教傳統及政治訴求貢獻良多。然而，還需要考慮到此點，以 1912 年此書為例：“這些章節，本為向一小群精選聽眾所作之講演；今加以修訂，以供更多之讀者。此書之內容，非敢自命窮盡，僅為一種用神秘主義來詮釋《道德經》之嘗試。對這部名著的此種解讀方式，向來罕有人踐行，且更少有人能真正理解。惟有在神秘主義視角之下，方為正確閱讀此書之道。”³³

在我看來，此乃貶抑中國人在閱讀《道德經》上所擁有權利之第一步。此一過程到了 1935 年時，已經可以在當時的比較宗教學者約瑟夫·噶爾 (Joseph Gaer, 1897-1969) 的論斷之中發現。他針對中國人閱讀《道德經》之評語曰：“《道德經》中善與美之處，他們已然遺忘；而那些幾近無義、宛如咒語之段落，卻為他們所銘記。”繼而又於數段論述之後，對此一趨勢作出如下總結：“直

³³ Carl Henrik Andreas Bjerregaard (1845-1922), *The Inner Life and the Tao-Teh-King*, v (New York: The Theosophical Publishing Co. of New York, 1912).

至兩三百年之後，道教信徒已非研習老子之原作，而是將大量時間與精力耗費於研讀那些詮釋者所作詮釋之詮釋，乃至於詮釋最初對《道德經》所作解釋之詮釋。”³⁴此乃純屬臆說，誠然，這些對《道德經》注疏所作的義解 (sub-commentary) 是在原典成書約一千年後，即八世紀初時撰成；然則《道德經》原本，或僅附有一層注釋之版本，於此前此後，始終未曾中斷流傳。

也同樣有中國人用英語對此類謬論提出批評，其中最為尖銳者，當屬首位將魯迅 [的著作] 譯為法文之敬隱漁 (J. B. Kyn Yyn Yu, 1901-1931 ?)。1929 年 1 月他在里昂撰文，此時距他因梅毒發狂而最終自盡身亡之前不久。他評論道：“中國嘗試歐洲諸方，卻終無效應；中國終將繞經長途彎路，再度沉潛於‘道’之深淵。我所擔憂者，乃默然玄妙之道，或將永遠逃逸於黑眼睛 [中國人] 永不寧靜之夢中。”³⁵

然而，除此荒野中孤寂呼號之聲外，我們亦須認識到，在東亞地區，對《道德經》之熟稔並不限於中國。此處我所說的，並非是指某些法國神秘主義者通過所謂出自越南的材料，而對“道”的若干主張。這些最近正被達維德·馬里諾 (Davide Marino) 重新研究。³⁶正如本文開篇所論及之文人群體中，確實有人曾受過布

³⁴ Joseph Gaer, *How the Great Religions Began*, 160 (New York: Dodd, Mead & Co., 1935); 此書初版於 1929 年，並於 1956 年推出廣受歡迎之平裝本，當時比較宗教學研究在美國大學校園中日益蓬勃發展。據筆者所知，約瑟夫·噶爾並非神智學派成員；他在政治上似屬左派，且可能為無神論者，其著述目的或在於提供一種政治上中立、涵蓋各主要宗教之概述。

³⁵ 敬隱漁自中文譯出，又自法語英譯，見 E. H. F. Mills, *The Tragedy of Ab Qui, and Other Modern Chinese Stories*, xi (London: George Routledge & Sons, 1930). 關於此位命途多舛的敬隱漁，可參考 Paolo Magagnin, ‘Agents of May Fourth. Jing Yinyu, Xu Zhongnian, and the Early Introduction of Modern Chinese Literature in France’, in *May Fourth and Translation*, edited by Kevin Henry, 55-73 (Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2020).

³⁶ Davide Marino, ‘The Daoist Who Wasn’t: Albert de Pourville, Matgioi, Nguyễn Văn Cang and the Problem of Indochinese Masters in *fin de siècle* Occultism’, in Pokorny and Winter, *Appropriating the Dao*, 83-108.

拉瓦茨基追隨者的影響；例如米勒 (Miller) 便曾於十多歲時，曾閱讀辛涅特 (A. P. Sinnett, 1840-1921) 之著作。³⁷ 然而，正如米勒、達雷爾、雷克斯羅斯、金斯堡與傑克·凱魯亞克等人所明言者，實際上激發其靈感之主要源泉乃在於日本。自神智學受印度啟發之時期之後不久，1902 年英日同盟 (Anglo-Japanese Alliance) 之締結，即標誌著一種轉向，促成了不僅“道”，亦包括“禪”，開始超越學界狹隘之境地。

四、新日本與新東方

當然，《道德經》在日本早已流傳久遠，且確實對十七世紀之俳句 (haiku) 作家等產生過影響。³⁸ 然而，需要指出的是，1868 年明治維新以後的新時代中，日本佛教界復興最初所面對之主要障礙，乃是日本儒學界之主導性知識力量。最初教導鈴木大拙 (D. T. Suzuki) 修行的傳統禪師是今北洪川 (1816-1892)。他便積極投入於與此勢力的抗衡之中，其著作於身後亦屢次再版。³⁹ 然而日本現代化進程之後續發展，促使日本社會對其來自中國之文化遺產進行了更為廣泛且複雜之重新評估。⁴⁰ 此一過程中，無疑伴隨著某種程度的疏離，即不再像以往一樣將中國聖賢視為日本的典範；但與此同時，日本人也重新審視了中國文學傳統中對自然界的評價；

³⁷ MacNiven, *Durrell-Miller*, 361, 363-364.

³⁸ Peipei Qiu, *Bashō and the Dao: The Zhuangzi and the Transformation of Haikai*, 56, 141 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005).

³⁹ T. H. Barrett, "Posthumous Conversions of Confucians: A Zen Case Study from Song China to Modern Japan", in *Buddhism and its Religious Others: Historical Encounters and Representations*, edited by Christopher V. Jones, 210-224 (Oxford: Oxford University Press, 2022).

⁴⁰ 對此方面之研究可參 Stephen Tanaka, *Japan's Orient: Rendering the Past into History*, Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

這也成為激勵明治時期日本人之一大源泉，即便這些人物今日多被視為向西方思想模式轉向之代表。夏目漱石(1867-1916)便是其中一個有趣的例證。⁴¹更廣泛而言，當時日本社會正展開一場跨國價值觀的廣泛探索，試圖為新時代尋求精神支柱，其中亦包括如一神論派(Unitarianism)與佛教交匯之類的新型融合趨勢。⁴²

與此同時，在鈴木大拙思想形成之背景中，除了傳統禪宗師，比如今北洪川的影響之外，我相信尤其應當注意到鈴木年輕時，曾有一部暢銷書也曾對其產生過深遠作用。1894年，日本出版了一部極為轟動的著作，即地理學家志賀重昂(1863-1927)撰寫的《日本風景論》。該書描述日本自然環境時，結合了科學知識與文學評論，並以此激勵日本國民，宣揚日本民族對自然之獨特情感。⁴³志賀重昂用以表述“自然”的詞語，並非當時常見的漢譯詞如“天地”，而是採用了“自然”(shizen)一詞，直接對應於漢語中的“自然”。在《道德經》中，“自然”一詞頻現，也是其中的關鍵術語，卻在儒家經典中極為罕見。⁴⁴至於如何理解《道德經》中這一表達，我也無有頭緒。亞瑟·韋利曾將其直譯為“自然而然”(the Self-So)。但是，我嘗試以此翻譯時，屢遭編輯批評此譯頗為語焉不詳。儘管如此，我想，在老子與《芝加哥格式手冊》(*Chicago*

⁴¹ Kazumi Taguchi, *Inside Soseki's Spiritual Land: Soseki's Kanshi and Chinese Thought*, Ph.D. diss., School of Oriental and African Studies, University of London, 2019.

⁴² Mohr, *Buddhism, Unitarianism, and the Meiji Competition for Universality*, gives one cogent illustration of this milieu.

⁴³ Masako Gavin, *Shiga Shigetaka (1863-1927): The Forgotten Enlightener*, 36 (London: Routledge, 2013). 亦見 Thomas Hackner, 'Shiga Shigetaka's *Nihon fūkei ron* and Meiji Literature', *Proceedings of the Association for Japanese Literary Studies* 6 (2005): 183-193.

⁴⁴ 筆者希望在其他文章中，能更全面地探討明治時期日本對歐洲思想之影響，以及“自然”一詞翻譯為歐洲語言的相關問題。關於日本語境下之初步討論，可參見 Hubertus Tellenbach and Bin Kimura, 'The Japanese Concept of "Nature"', in *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, edited by J. Baird Callicott and Roger T. Ames, 153-182 (Albany, NY: State University of New York Press, 1989).

Manual of Style) 之間如果有任何競賽，勝出者終究還是這位古代的聖哲。

現如今，我們將會看到，無可否認，自然世界在日本文學中佔有重要地位——如“青蛙躍入池塘”[譯者：指松尾芭蕉的名句：古池や蛙飛びこむ水の音。即“古池蛙躍濺水聲”]之類意象屢見不鮮——且此一現象在某種程度上可追溯至日本宗教史。但是，志賀重昂之成就，在於將此意識昇華為一種國民性的關懷：他辨識出一種被稱為“自然”的統一體，要求全體日本人超越前近代時期遍佈各地的無數聖地與神社，而以“自然”為服膺對象。由此，對自然之感受力，就不再僅為個人或地方性之宗教經驗，而轉化為一場國際競賽；在此競賽之中，日本人——特別是當其能自覺地援引自身深厚的發源自中國的東亞文化根基時——自信可輕易勝過西方浪漫派詩人如華茲華斯 (Wordsworth) 或超驗主義者如愛默生 (Emerson)。正是在此背景下，我相信，吾等應當理解鈴木大拙之啟蒙：在志賀著作問世兩年之後，這位日後成為禪宗傳播大使的人物，正是有意延遲了其赴美之最初行程，以期達成那一目標。

鈴木大拙之傳記，近年來經詹姆斯·多賓斯 (James Dobbins) 重新檢視。多賓斯指出，早在鈴木轉向翻譯中國或日本禪宗文獻之前，1896 年他即已撰文討論愛默生。⁴⁵ 在此文中，鈴木視愛默生為無意間實踐類似於禪宗之美國思想家。多賓斯進一步根據鈴木致友人的一封信中的記載，描述了鈴木於 1896 年 12 月某個月光如洗的夜晚，他從禪堂修行歸途中，忽然經歷了一場心靈體驗——“他驟然無法辨識自己的影子與四周樹影間之區別，

⁴⁵ 見 James C. Dobbins, 'D. T. Suzuki: A Brief Account of His Life', *Eastern Buddhist*, Third Series, 2.2 (2022): 1-84 一文第 8 頁中的註釋。

感覺自我即為萬物，萬物即為自我”。多賓斯評述此經驗時指出：“此一覺悟，既隱隱呼應了禪宗自然主義，也與愛默生之自然神秘主義略有相似之處。這種思想由此深植於鈴木心中，此時也成為他一生之重要轉捩點。”鈴木遂於此經歷之後，啟程赴美國伊利諾伊州，為保羅·卡魯斯 (Paul Carus) 翻譯《道德經》。該譯本於 1898 年出版，但署名者為其雇主，而非鈴木本人。⁴⁶ 至於此一“卡魯斯版”譯本，據我所見，直到百年之後的 1999 年再版時，方纔較為婉轉地提及鈴木與此譯業之關聯。⁴⁷ 值得一提的是，此譯本對於“自然”一詞的翻譯並不一致，但在其中一處，確曾採用“natural development”(自然發展)一語作為表達。⁴⁸

鈴木大拙於月夜漫步時種下的種子，雖然經歷一段時日方纔開花結果；但若細讀其著作，則可見鈴木大拙屢屢提及自然，且對老子亦屢有稱引。其後鈴木大拙的一位日本弟子更曾將《道德經》全篇英譯，作為向英語世界介紹禪宗的一部分；該譯本在某處將“自然”譯為“自然之法”(law of Nature)，其他則採用“自然發展”(natural development)之說。⁴⁹ 至於艾倫·華茲 (Alan Watts)，二十世紀六十年代那一代人對老子形象之理解，則多歸因於其對鈴木大拙禪學思想之詮釋。⁵⁰ 至於這種明治末期 (late Meiji) 將禪宗與老子思想綜合，並加以自然主義化之理解，究竟在多大程度上忠實於禪宗傳統本身，尚可商榷。本文將留待高明之士再行深入

⁴⁶ Dobbins, 'Suzuki', 10, 11.

⁴⁷ 見 Paul Carus, *The Teachings of Lao-tzu, the Tao Te Ching*, 7 (London: Rider, 1999) 之中的編者按。

⁴⁸ Carus, *Teachings*, 123.

⁴⁹ Sohaku Ogata, *Zen for the West*, 145, 160 (London: Rider and Company, 1959). 我要感謝維維安·特里伯克 (Vivienne Lynn Tribbeck) 惠賜此書。

⁵⁰ 見 Karl-Heinz Pohl, 'Play-Thing of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West', *Journal of Chinese Philosophy* 20.3-4 (2003): 476-477 (全文在 469-486); 此種觀點顯然忽略了本文所欲強調之英語世界中早期禪宗與道家之互動脈絡。

探討。唯有一點尚可確定，即由於志賀重昂之影響，鈴木大拙所關懷之課題並非孤立現象。自1902年起，英國已有日本英語作家及英國親日(Japanophiles)學人，頻繁地將道教與禪宗相提並論，特別是在詮釋東亞藝術及其與“自然”之關係時。

五、舊英倫中的新東瀛

在我眼裡看來，此一趨勢所初現之著述，實即後來於英國產生的所謂“禪宗藝術”(Zen Art)觀念之文本。對此發展，本人已在他處有所論述。然而，假如能夠更為勤勉，而非僅止於粗略地瀏覽相關之資料，或許尚可發掘出更為廣泛之證據。⁵¹事實上，二十世紀之交時，鈴木大拙尚在美國，透過散文與翻譯逐步建立了聲譽，其中至少有一篇作品，據稱其後他頗有悔意，另有一篇則與佛教無關；因此在當時，鈴木尚未呈現出此後那麼鮮明的弘揚禪宗的形象。⁵²在此之時，將道與禪融會之要素引入英語世界者，反而是當時一位傑出的跨文化詮釋者——岡倉覺三(1863-1913)。⁵³

岡倉覺三首次向英國讀者介紹道家與禪宗這兩大元素，是1903年出版的《東方之理想：以日本藝術為例》(*The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*)。此書蜻蜓點水般地概述了東

⁵¹ T. H. Barrett, "Arthur Waley, Xu Zhimo, and the Reception of Buddhist Art in Europe: A Neglected Source", *Hualin International Journal of Buddhist Studies* 1.1 (2018): 226-247.

⁵² 對這個頗有悔意的翻譯，見 Barrett, 'A Monkey Jumps,' 49-50, 53; 也應注意 Teitaro Suzuki and Dr. Paul Carus, *T'ai-Shang Kan-Ying P'ien: Treatise of the Exalted One on Response and Retribution*, Chicago: Open Court Publishing, 1906.

⁵³ 岡倉覺三在很多領域中都扮演了極為重要的角色，如泛亞洲主義(Pan-Asianism)運動以及日本藝術於北美地區之介紹與推廣，因此 Tanaka, *Japan's Orient*, 13 及其他處對其均有提及。

亞文明，在書中，老子與莊子旋即登場。⁵⁴ 熱愛大自然的主題，也反覆出現。⁵⁵ 日本禪 (Zen) 之中國源流，則在書中幾無詳論，僅略言禪宗於中國時已吸納“老子思想”。⁵⁶ 然而，岡倉覺三於 1906 年在倫敦與紐約出版了另一短篇著作《茶之書》(*The Book of Tea*)，此書也屢次再版。此書中，更以較為細緻的方式重返此一思想脈絡。《茶之書》還再次廣泛提及自然，尤其值得注意者，岡倉覺三還提出“自然”與“道”實為同義之見解。⁵⁷ 此論見於全書第三章，該章專門論述其所謂之“道教與禪宗”(Taoism and Zennism)。在此章中，岡倉覺三讚譽卡魯斯 (Carus) 所譯《老子》尤為可取，並指出：“假若將注意力轉到禪宗教義，吾等則會發現禪宗教義尤其強調道教之精神。”⁵⁸ 但是，需要補充說明的是，岡倉本人似乎並未有過任何正式的禪宗訓練。

即便如此，岡倉覺三著作中提及卡魯斯——也即鈴木大拙當時之雇主——已強烈暗示，岡倉覺三之著述應極有可能很快為鈴木大拙所知。而鈴木大拙在其北美時期所發表之唯一一篇較為完整的研究禪宗之文章，更強化了此一推測。鈴木大拙在 1906 至 1907 年出版的《巴利聖典學會學報》(*Journal of the Pāli Text Society*) 中，撰寫了一篇關於禪宗的長文，此文開端就概述了禪宗之歷史。⁵⁹ 再者，在“禪宗與一般文化”一節中，他在簡要提及禪宗與儒家思想之兼容性——這無疑會讓鈴木大拙的老師今北洪川感到欣慰——

⁵⁴ Kakasu Okakura (*sic*), *The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*, 44-45 (London: John Murray, 1903).

⁵⁵ Okakura, *Ideals of the East*, 44, 49, 50, 55, 60, 167, etc.

⁵⁶ 同上, 159, 171.

⁵⁷ Okakura-Kakuzo (*sic*), *The Book of Tea*, 49 (London and New York: Putnam and Sons, 1906).

⁵⁸ Okakura, *Book of Tea*, 48, 62.

⁵⁹ Daisetz T. Suzuki, 'The Zen Sect of Buddhism', *Journal of the Pāli Text Society* 5 (1906-1907): 8-43.

之後續言：“再者，禪宗含有某種道家之精神，它教人離於世間之執著，並對自然抱以神秘之欣賞，此點必能契合此國中老子思想之元素。”⁶⁰ 由此觀之，若言岡倉覺三對此思想有最初之發明，則鈴木大拙也很快步武其後塵。

鈴木大拙所選擇的這個思想方向，後繼者亦未曾遲疑。1911年，大英博物館助理館員兼詩人賓雍 (Laurence Binyon, 1869-1943) 出版了一部向大眾通俗介紹東亞藝術所蘊含價值之著作，其中有一段文字將英國詩歌與禪宗及老子思想聯繫起來，他提到：“對禪宗修行者而言，觀照自然之生命，至關重要者，乃在於對自我之重新認知。”此處內容極有可能受岡倉覺三的影響，蓋賓雍在書中某處就引用了《茶之書》。⁶¹ 1913年，美國藝術史家費諾羅薩 (Ernest F. Fenollosa) 於論述宋代禪宗對自然之感悟時，充滿想像力地將此感悟追溯至五世紀禪宗與道教間之接觸；這種處理方式，激起了其編輯佩特魯奇 (Raphael Petrucci, 1872-1917) 的不滿。後者批評費諾羅薩對中國詩歌意義之理解，似受“異端漢學家對《道德經》的某些所謂譯本”之影響。我推測，此處他所指斥者，即為神智學派中人。⁶²

與以上這些相對，首部由具備專業素養之學者以英文撰寫，且完全專論禪宗之著作，為忽滑谷開天 (1867-1934) 於 1913 年出版的《武士道宗教》(*The Religion of the Samurai*)。此書確曾嘗試針對當時將道教與禪宗輕率同化之風氣予以矯正，並實際上翻譯

⁶⁰ Suzuki, 'Zen Sect of Buddhism', 32.

⁶¹ Laurence Binyon, *The Flight of the Dragon: An Essay on the Theory and Practice of Art in China and Japan, Based on Original Sources*, 37 (London: John Murray, 1911) (關於岡倉覺三，見第 32 頁)；另參 John Hatcher, *Laurence Binyon: Poet, Scholar of East and West*, 165 (Oxford: Clarendon Press, 1995)，其中第 185 頁提到了我們談到的章節。

⁶² Ernest F. Fenollosa, *Epochs of Chinese and Japanese Art*, Volume Two, 215 (論述見第 6 頁，對五世紀之評論見第 2 頁；London: William Heinemann, 1913)。此處他弄錯了菩提達摩的年代，關於佩特魯奇，見 Hatcher, *Binyon*, 169-170。

了一篇九世紀之中國文獻。該文強調在“自然”觀念上，道教與禪宗間並不兼容。然而，在忽滑谷快天的翻譯中，相關辯證被以“naturally”與“natural”等詞彙掩飾掉了，使得其論旨不易於為讀者所把握。⁶³此外，鑑於全書仍有大量段落暗示禪宗與對於自然之覺悟密切相關；此種表述，實際上並未能有效遏止此前思潮的持續發展。⁶⁴審慎的學術研究，唯有在更具批判性與冷靜理性的學術環境中，方能充分展現說服力；但正如前所述，忽滑谷快天當年試圖吸引讀者群的二十世紀初期英國，顯然還不具備此種條件。

更年輕的亞瑟·韋利，後來成為英語世界中對禪宗文獻極為謹慎且具批判性的閱讀者，在他 1922 年最初涉足此領域時撰寫了《禪宗及其與藝術之關係》(*Zen Buddhism and its Relation to Art*)一書。此書中，他仍如早期前輩一般，堅信禪宗對自然之理解乃是掌握其精神核心的關鍵。但是，對韋利而言，此問題並非關涉於道家思想，而是關乎佛教信仰。也就是說，乃所謂禪宗特有的“草木皆可成佛”之教義。⁶⁵不幸的是，無可否認，該教義確曾對日本文學產生過一定影響；但將這種思想直接歸屬於禪宗，卻是錯誤的。⁶⁶事實上，關於此一主題中所引入之中國思想（其中確可見道家影響），其關鍵性發展應追溯至九世紀之天台宗；而這遠在禪宗傳入日本之前。⁶⁷在這一點上，韋利對日本佛教之理解，從

⁶³ 例見 Nukariya Kaiten, *The Religion of the Samurai: A Study of Zen Philosophy and Discipline in China and Japan*, 225, 252 (London: Luzac, 1913).

⁶⁴ 可參 Nukariya, *Religion of the Samurai*, 72-74 (特別是其結論部分)。

⁶⁵ Arthur Waley, *Zen Buddhism and its Relation to Art*, 24 (London: Luzac, 1922).

⁶⁶ 有關此一發展在日本佛教與文學層面的更為準確之論述，可參 William LaFleur (1936-2010), “Saigyō and the Buddhist Value of Nature”, in *Callicott and Ames, Nature in Asian Traditions of Thought*, 183-209.

⁶⁷ Richard Bowring, *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*, 167 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). 關於道教影響之問題，可參 T. H. Barrett, “From Devil’s Valley to Omega Point: Reflections on the Emergence of a Theme from the Nō”, in *The Buddhist Forum*, edited by T. Skorupski, 1-12 (London: SOAS, 1991); 關於教義

其 1921 年關於能劇之評論就可以發現，還是相當粗淺，更不用說有時還有明顯謬誤。⁶⁸ 或可慶幸的是，他在同年稍後出版的中國藝術專著中，並未將其關於禪宗之長篇思索納入其中，尤其避免了諸如用“自我催眠”(self-hypnosis) 來形容禪宗禪定等令人錯愕之措辭。⁶⁹

將禪宗與自然相連結之趨勢，在 1920 年代卻反而有所加強。此時隨著學報《東方佛教徒》(*The Eastern Buddhist*) 之創刊，鈴木大拙得以有更大篇幅推廣禪宗。他在 1927 年至 1934 年間陸續出版三卷本的《禪宗論文集》(*Essays in Zen Buddhism*)，而將此一努力推向了頂峰。儘管二十世紀初期那些較為宏偉誇張之言論已然漸少，但其基本敘事方式在某些方面仍未有本質變化。在我看來，仍可見志賀重昂思想遺產之延續。⁷⁰ 正是在第三卷的一篇論文中，我們讀到如此斷言：“儘管禪宗具備一種直截了當的特質，但它仍帶有一種神秘與靈性之氣息，後來更發展為一種自然—神秘主義(nature-mysticism) 之形態。”⁷¹ 與此同時，在英國，自愛德華時代

發展更為全面之研究，可參 Chih-mien Adrian Tseng, *A Comparison of the Concepts of Buddha-Nature and Dao-Nature of Medieval China*, Ph.D. diss., Department of Religious Studies, McMaster University, 2014.

⁶⁸ Arthur Waley, *The Nō Plays of Japan*, 58-59 (London: George Allen & Unwin, 1921) 表明他對天台宗在中古日本的影響並無所知。

⁶⁹ 參考 Waley, *Zen Buddhism*, 24, 25, and 26, 其中他展望透過機械性輔助手段，使人人皆可較為輕易地獲致此類修習活動之成果。Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting* (London: Ernest Benn, 1923) 之中，亦包含若干未具來源之英譯，以及與有關中國繪畫之摘要，係承襲其早期著作，所幸其中與日本相關之禪宗思考則未再出現。

⁷⁰ 此種說法固然與日本長期以來之文化價值觀相協調，但未必可視為禪宗特有之觀點。例如可參見 Jiro Harada, *A Glimpse of Japanese Ideals: Lectures on Japanese Art and Culture*, 11 (Tokyo: Kokusai bunka shinkokai, 1937): “我們對自然懷有深愛之情。此種情感幾乎是無法抗拒的，因為我們生活於優美之自然環境中。此種深愛根植於神道教信仰之中……。”此處所謂“神道教信仰”，在當時早已服務於日本帝國主義之意圖，此點自不待言。

⁷¹ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism (Third Series)*, 74 (London: Rider and Company, 1953).

(Edwardian times) 以來於藝術史界建立起來的“禪宗與自然”之聯繫，至 1930 年代仍然牢不可破。從 1935 年巴西爾·格雷 (Basil Gray) 有關宋代中國繪畫與佛教關係之論述中可見一斑。“最為流行之形式是禪宗信仰。它是一種以問答遊戲方式進行之冥想式泛神論哲學。”他還在論及一幅鳥棲於枝頭的畫作時指出：“在這幅自然主義風格之畫作中，我們再次見到藝術家之態度受禪宗思想所影響。”⁷²

六、禪宗真傳？

因此，這便是艾倫·華茲所接受的“道與禪”之觀念，並進一步影響到了米勒、達雷爾、雷克斯諾斯、克魯亞克與金斯堡。然而，此種觀念在多大程度上能夠真實地呈現東亞思想，特別是禪宗之思想呢？

必須承認，鈴木大拙並未正式受戒於禪宗傳統之中，故非為合格之禪師；以禪宗之標準而言，鈴木大拙還從未獲得過印可，或正式之承認，亦未曾受具足戒，因而無論如何皆不能視其為禪師。⁷³ 進一步而言，學界亦已證實，鈴木在其禪宗描述中所強調之“體驗”觀念，與其說根源於禪宗傳統，不如說更主要地源自於他對美國思想的熟悉，以及鈴木欲針對基督新教在日本展開傳教活動之回應。⁷⁴ 至於鈴木提到禪宗“後來發展”出對自然之愛好，或許亦可視為他本人意識到此一傾向並非禪宗宗門之核心本質。

⁷² Leigh Ashton and Basil Gray, *Chinese Art*, 165, 171 (London: Faber and Faber, 1935).

⁷³ Dobbins, 'Suzuki', 19.

⁷⁴ Robert Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism", in *Curators of the Buddha*, edited by Donald S. Lopez, Jr., 107-160 (Chicago: Chicago University Press, 1995). 然而，值得深究者，於明治時期思想中之理學脈絡裡，“經驗”這一範疇或其相應概念究竟如何被理解與運用。

而鈴木提及“神秘主義”，儘管這或許反映出當時他同樣面臨到過去忽滑谷快天所遭遇之困境——在翻譯時力求精細而又簡明的限制——但無論如何可以確認的是，南宋禪僧所創作之山水詩歌，確實在後世日本禪宗之發展中扮演了重要範式的角色。⁷⁵

想要全面展示禪宗從早期僧侶之原初取向，轉向數世紀後在日本確立宗派影響的諸禪所代表之文化特質，就需要對漫長時期內中文文獻進行詳細之討論與梳理。但是，透過觀察“山”這個關鍵字在禪宗初期宗教與世俗詩作中出現之情況，亦可略窺其問題之端緒，因為“山”字或可作為一種對自然、至少是對山水景觀興趣之指標。在當時流傳的禪宗詩偈集子之中，若剔除專有名詞，“山”字實際上出現頻率頗低。⁷⁶相形之下，在家詩人，不論其是否信仰佛教，“山”字卻常居詩中最常用字詞之前五位，甚至有時其出身頻度最高。⁷⁷由此可見，禪宗詩偈之主要關懷，仍然在於心性修煉，而非山水景觀；不過，也可以指出，隨著時間推移，此二者之關懷領域有時似乎產生了交集。⁷⁸此外，還可提出的是，有若干非屬禪宗之佛教詩人，隨著事易時移，也可能對後來禪師書寫自然景觀之方式產生過間接影響。⁷⁹

⁷⁵ 要注意，比如 Natasha Heller, *Illusory Abiding: The Cultural Construction of the Chan Monk Zhongfeng Mingben*, 162-163 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).

⁷⁶ Urs App《禪詩集：傳燈錄卷三十一字索引》，京都：花園大學國際禪學研究所，1994年，第42頁。

⁷⁷ 見比如陳抗等編《全唐詩索引：王維卷》，北京：中華書局，1992年，第426頁（在此處，“山”字出現第二多）；陳抗等編《全唐詩索引：孟浩然卷》，北京：中華書局，1992年，第282頁（在此處，“山”字排名第一）；欒貴明等編《全唐詩索引：杜牧卷》，北京：中華書局，1992年，第506頁（在此處，“山”字排名第四）。

⁷⁸ T. H. Barrett, “Zen and the ‘Image’ in Tang Poetry”, *British Journal of Chinese Studies* 10 (2020): 1-14.

⁷⁹ T. H. Barrett, “Hanshan’s Place in History”, in Peter Hobson (trans.), *Poems of Hanshan*, 132-133, 136 (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2003). Paramita Paul, *Wandering Saints: Chan Eccentrics in the Art and Culture of Song and Yuan China*, 202 (Ph. D. diss., Leiden University, 2009) 之中正確地指出，這種粗略的考察低估了關於詩僧寒山於宋代持續影響之現有證據。

從中唐至十三世紀禪宗文化之發展歷程，即便在中國本土式微之後，仍從足利時代 (Ashikaga times) 以降深深地影響了日本歷史。但這段禪宗發展，至少在英語世界中，仍有待研究。然而，即使是此一問題最為粗略之綱要，對於華茲及其讀者而言亦屬隱而未顯，蓋因華茲直至暮年，仍未習學中文。而我此前所提及諸位熱衷“道與禪”者中，似僅雷克斯諾斯一人有所涉獵。若非處在學術成熟期的亞瑟·韋利可稍作例外，則直至第二次世界大戰之後，英語世界方纔有學者稍具能力可以研讀相關原典，而此種能力亦幾乎僅見於北美地區。故此，少年時期華茲所見到之“道與禪”，就與今日學界所見者大為不同。確實如此，依照倫敦佛教會 (London Buddhist Society) 之負責人——神智學者漢福瑞 (Christmas Humphreys, 1901-1983) 所述，華茲初至該會時，“這少年不僅談論禪 (talk about Zen)……他的言談本身便是禪 (talked Zen)。”⁸⁰ 然而，這仍是一種文學形式，可能僅為修辭層面之表演；其所謂“道與禪”，僅是早期《老子》《莊子》譯本以及鈴木大拙著作中所呈現之形象。至於鈴木大拙之禪學觀，無論優劣，都是其所處時代之產物。鈴木大拙之思想成型，亦唯有置於明治時代之日本背景中方能獲得理解。至於老、莊二聖，當其形象在歐洲各式轉譯與再次形塑之過程中，即便是較為學術性之版本，亦未能真實反映中國自身之觀點。僅僅到了二十世紀九十年代，始有完整專著出現，闡明禪宗文獻中所能閱讀者，實為修辭，而非為記實。而在一座禪寺中所能體驗者，亦未必處處皆是永遠在“談禪”的悟道之人。⁸¹ 甚至，昔日忽滑谷快天所初次譯出之英譯本，

⁸⁰ Furlong, *Zen Effects*, 44.

⁸¹ Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1991; Robert E. Buswell, Jr., *The Zen Monastic Experience*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

也有詳加校注並重新詮釋之新譯本問世。⁸²

將這些早期英語世界中的“道與禪”一概視為不真實，則仍令人有所遲疑。當時熱衷於這一潮流者，他們一般可謂頗為真誠投入；儘管隨著年齒漸增，其基督教文化背景之影響也會時有回潮。⁸³ 正如朱利亞·哈維 (Julia M. Harvey) 所主張的那樣，即便是“拙劣的學術” (bad scholarship) 亦可能孕育出“優良的宗教” (good religion)。⁸⁴ 然而，最初此一宗教形態，乃是建立於極為有限的資料範圍之上。即便到了1960年為止，西方語言中可供參考之中國與日本禪宗典籍譯本，仍僅約十餘種，且翻譯質量參差不齊。⁸⁵ 筆者在前述概介中所希望指出者，僅是此議題實屬一個結構複雜、值得深入探究之課題。⁸⁶ 至於任何其他結論，在我看來目前仍嫌過早。筆者期望，此一課題能引起未來研究者之關注。

⁸² Peter N. Gregory, *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi's Yuan Jen Lun with a Modern Commentary*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

⁸³ 克魯亞克在晚年自我認同為天主教徒而非佛教徒；曾任英國聖公會牧師的華茲，據 Furlong, *Zen Effects*, 202-203 所示，直至暮年似仍與聖公會保持著密切但並非毫無矛盾之關係；雷克斯諾斯也在人生將盡之際皈依了天主教，參見 Bartlett, *Kenneth Rexroth*, 263-266。嚴規熙篤隱修會 (Trappist) 會士湯瑪斯·默頓 (Thomas Merton, 1915-1968) 則是另一例證。此人終生熱衷於探索亞洲宗教，卻始終未曾放棄其原初之神聖召喚；與此同時，他似乎亦將老子、莊子與鈴木大拙糅合在一起，理解為統一的“禪”，參見 Naomi Burton, Brother Patrick Hart and James Laughlin, eds., *The Asian Journals of Thomas Merton*, 244, n. 25 (London: Sheldon Press, 1974).

⁸⁴ 見 Julia M. Hardy, 'Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*', in Livia Kohn and Michael LaFargue, eds., *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, 165-188 (Albany, NY: State University of New York, 1998) 中的結論部分。

⁸⁵ Ruth Fuller Sasaki, 'A Bibliography of Translations of Zen (Ch'an) Works', *Philosophy East and West* 10.3-4 (1960-1961): 149-166。此處所指，並不包括忽滑谷快天所翻譯的文本；該書雖出自一位禪宗宗師之手，卻肇因於他以另一角色從事之活動。

⁸⁶ 如上所述，我誠摯期盼能於日後重新研究有關“自然”一詞翻譯歷史的課題；同時，我手頭還有一項關於亞瑟·韋利早年經歷的研究。然而，可以看到的則是，本文所涉諸議題，尚蘊含若干牽涉之問題，皆須進一步深入之研討。