

【學術報導】

柳田聖山與中國禪宗史研究^[註 1]

——深切懷念柳田聖山先生

何燕生

日本郡山女子大學教授

日本著名禪宗學者柳田聖山先生於二〇〇六年十一月八日逝世了。筆者得知這個消息，是柳田先生逝世之後的第三天。記得那天是星期六，因大學舉行入學考試，筆者一大早就離開了家，驅車前往大學監考，還沒來得及閱讀當天的報紙。我訂閱的是《朝日新聞》，傍晚回到家裡，和往常一樣，我一邊喝著茶，一邊翻閱當日的報紙，無意中在「社會版」的「訃告」一欄上發現了關於柳田聖山先生逝世的報導。該訃告是這樣寫的：

柳田聖山，原花園大學教授，京都大學名譽教授（禪佛教專業），八日因急性心臟病逝世，享年八十三歲。守夜誦經儀式和「密葬」，限於親屬之間，業已舉辦。喪主是其妻子靜江夫人。未公開住宅地址。十二月中旬，將在京都市中京區的花園大學召開「懷念會」。出生於滋賀縣，曾任京都大學人文科學研究所所長和花園大學國際禪學研究所所長。以研究一休、良寬而著名，著書有《初期禪宗史書之研究》等。

儘管是白紙黑字，然而讀完這份訃告後，筆者仍然還有點難以置信，因為，近幾年來，雖說柳田先生年事已高，但從未聽說過他身體欠佳的消息，於是順手拿起電話，與幾位京都和東京的日本朋友們聯繫，詢問情況。後來得知這些朋友訂閱的報紙，如《每日新聞》、《京都新聞》和《日本經濟新聞》等，也都在「訃告」專欄上進行了相同的報導，並說和我一樣，也都是通過報紙才得知柳田聖山先生逝世的消息的，筆者這才確信，柳田先生的確離開我們了。然而，柳田先生如此悄然地西歸，卻多少讓人感到有點茫然和遺憾！

日本所謂的「密葬」，即指不對外公開，只是由極少數比較親近的親屬舉辦的一種常見的葬禮習俗。選擇「密葬」的習俗，也許是由於柳田先生生前的遺囑，也許是經過他的家人的特意安排，但不管怎樣，當聽到柳田先生逝世的消息時，對於我們從事禪宗研究的學人，

特別是對於旅居日本，曾經向他親自求教過的中國學人的筆者來說，不免感到有些悲哀，特別是想到柳田先生生前對中國禪宗研究所做出的驚人的巨大貢獻，更加感到心情無比的沉重，禁不住要寫一篇文章，談談筆者所瞭解到的柳田先生，談談柳田先生對中國禪宗史的研究情況，以表達筆者對這位一代禪學泰斗的懷念。

一、相遇京都

筆者最早知道柳田聖山先生的名字，是二十世紀八〇年代初，當時筆者正在京都留學，而柳田先生則是京都大學人文科學研究所教授，後接任所長之職。筆者記得第一次見到柳田先生，是筆者抵達京都後不久，在一次禮節性的場合。那時，從中國來日本留學的人，並不很多。經安排，柳田先生親自來到筆者住宿的學寮，在學寮的會客室，我們見面了。筆者用學到的簡單的幾句日語向柳田先生寒暄，並贈送了從中國帶來的一些小禮品。當時筆者二十來歲，真可謂初出茅廬，對禪宗研究，對柳田聖山先生在禪宗研究方面的貢獻，可以說知之甚少。因此，那次的見面，說實在的，的確是一次名副其實的禮節性的見面，並沒有留下更多的深刻印象。

後來，筆者選修了由著名中國佛教史專家牧田諦亮先生開設的「中國佛教史」課程，同時還參加了由牧田諦亮先生牽頭舉辦的幾個讀書會。課餘會後，筆者經常向牧田先生求教一些學術問題，比如牧田先生自己對中國佛教研究的情況，牧田先生的導師、著名中國佛教史專家塚本善隆先生對中國佛教史的研究情況等。言談之中，牧田先生有時也提到柳田聖山先生的名字，說他是研究中國禪宗的學者。也許是由於牧田諦亮先生自己是京都大學人文科學研究所的榮退教授，與柳田聖山先生同過事，且年長於柳田先生的緣故，筆者記得，牧田諦亮先生總是用「柳田君」這樣的稱呼來介紹柳田聖山先生。在與牧田諦亮先生的言談中，筆者逐漸地對柳田先生的名字有所熟悉，對他的禪宗研究開始有了一個初步的瞭解，知道他是一位研究中國禪宗的知名學者，特別是對唐代禪宗和敦煌禪宗的文獻具有深厚的造詣，撰寫了許多關於禪宗的專著和論文。同時還瞭解到，京都大學人文科學研究所在日本是一個以研究中國學為主的國家級重點研究基地，柳田先生之前的幾任所長，如塚本善隆先生、福永光司等，都是研究中國佛教、道教的知名學者。

筆者當時的研究，主要傾向於對日本有關中國佛教史的研究方法和成果的瞭解。這是因為考慮到，日本的中國佛教史研究，在當時已取得了許多重要的成果，可以說處於世界領先地位，而且這些從事中國佛教史研究的著名學者大都健在，除了閱讀他們的著作外，還可以直接親近他們，向他們求教，這樣更有利於客觀地瞭解日本的中國佛教研究情況，同時還可以瞭解他們研究中國佛教的心得和做學問的經驗。用國內時下流行的話說，就是學術訪談，也可以算作是「口述中國佛教研究史」吧。筆者記得，當時先後訪談了道端良秀先生、橫超慧日先生、牧田諦亮先生和鎌田茂雄先生；在牧田諦亮先生的幫助下，柳田先生在他任職的京都大學人文科學研究所所長辦公室也接受了筆者的訪談。筆者有關這些學界名流的訪談，

一部分已整理成文字，先後發表在當時國內唯一的一份佛教刊物《法音》雜誌上，引起了國內同行學者對這些日本學者的注意。可惜的是，那次對柳田先生的訪談，因考慮到內容與我當時的研究沒有密切的關係，所以，並沒有將其寫成文字。現在想來，這不得不說是一件令人遺憾的事情！然而，柳田先生當時接受筆者採訪時的神情和他那一口濃厚的日本關西方言，則給筆者留下了深刻印象，至今記憶猶新。

後來見到柳田先生，是在一次國際學術研討會上。那是在佛教大學四條中心召開的一次佛教學術會議，會議的具體名稱，雖已忘記，但記得那次會議好像是由佛教大學和韓國東國大學聯合舉辦的。參加會議的學者，除日本、韓國的學者外，還有來自台灣的學者。在那次會上，柳田先生作為日方代表，發表了關於「禪宗十牛圖」的論文。那篇論文，應主辦單位之邀，由筆者翻譯成中文，並列印成稿，散發給與會學者。那是筆者第一次接觸柳田先生的文字，柳田先生別有風格的文字，給筆者留下了深刻的印象。因筆者當時涉獵日語的時間不是太長，又是第一次從事日語的文字翻譯工作，特別是對論文所涉及的内容比較陌生，說實在的，那次的翻譯，感到特別的吃力。因譯稿都沒有署名譯者的名字，柳田先生應該不知道自己的論文是由筆者所翻譯，所以在會場上見面時，我們只是彼此寒暄了一下，並沒有過多地進行深談。然而，通過那次的會議，筆者第一次發現，柳田先生演講時有一個習慣，即喜歡閉上雙目，一邊思索，一邊講述，宛如一位禪者。同時還感到，柳田先生記憶力極強，對禪宗複雜的歷史，各種燈史和語錄，各個朝代的人物，可以說如數家珍地信手拈來，而且，回答問題時，總是引經據典，用證據論事，充分體現了作為一位歷史學、文獻學家的嚴謹的學風。筆者後來得知，柳田先生那篇關於「禪宗十牛圖」的論文，收錄在他與著名京都學派學者上田閑照先生合著的《十牛圖的世界——自我現象學》一書中，成為今天研究「禪宗十牛圖」的經典之作。筆者後來轉向研究禪宗，在某種程度上，可以說與此次翻譯柳田先生的論文有一定的關係。

二、跨越時空的心靈交談

一九八七年，筆者留學期滿回國，自那以後，再也沒有機會見到柳田先生了。在國內工作期間，筆者得知柳田先生退休後在名古屋的一所私立大學執教，後來轉到花園大學，負責花園大學國際禪學研究所的工作。由於客觀條件的阻隔，筆者與柳田先生的交流，後來主要是通過閱讀和翻譯柳田先生的著作以及與曾經親自得到過柳田先生指導的晚輩學者們的接觸，在文字上，在心靈上進行的。這種交流，至今仍然持續地進行著，筆者從中受益匪淺；與柳田先生在文字上，在心靈上的交流，對筆者來說，也許永遠是一個「現在進行式」。

其中，特別值得一提的，是上世紀八〇年代末，筆者將柳田先生的一篇論文譯成中文，刊載在由河北省佛教協會創辦的《禪》雜誌創刊號上。我們知道，上世紀八〇年代末，在淨慧法師的宣導下，河北佛教協會創辦了《禪》雜誌，由淨慧法師親自擔任主編。然而，由於當時中國研究禪學的人並不很多，而且又是季刊，所以，要確保每期的稿源，並不是一件容

易的事，儘管它在當時是國內唯一的一個禪學刊物。而且，淨慧法師主編《禪》刊，就像他當時主編的《法音》雜誌一樣，對稿子的品質有非常高的要求，很少看到發表品質低級的文章。淨慧法師找到筆者，希望筆者能夠有系統地翻譯日本著名禪學專家的論文，在《禪》雜誌上逐期發表。淨慧法師對中國佛教學術的關心，令筆者深為感動。筆者從自己帶回的書籍中，首先挑選了鈴木大拙和柳田聖山等佛教學者的部分論文，並開列了一個目錄，送呈淨慧法師過目，法師對其中由柳田先生撰寫的一篇題名為「禪」的論文，發生興趣，認為此論文題目很適合即將創刊的《禪》雜誌，建議先翻譯這篇論文。筆者迄今還記得，翻譯柳田先生那篇題名為「禪」的論文，從提筆翻譯到最後脫稿，斷斷續續，前後花了一個星期的時間。後來該論文被發表在《禪》雜誌的創刊號上。當時，無論是從對柳田先生的文筆的熟悉程度，還是從對論文內容的理解能力，與第一次翻譯柳田先生論文時的情況相比，對筆者來說已不再感到那麼地費勁，反而開始喜歡上了他那別具風格的日文文風。柳田先生雖然在當時已是著作等身，享譽國際，但中國當時對柳田先生著作的瞭解與介紹，並不算多，所以，那篇稿子，儘管不是一篇嚴格意義上的學術論文，但對當時中國學者瞭解柳田先生學問以及日本的禪學研究現狀，想來應該起到了一定的幫助吧。最近在網路上，偶爾還能看到在一些佛教網站上轉載那篇論文，中國學界對那篇論文的「人氣」，由此可見一斑。

那篇譯文刊發後，筆者很快將刊物寄給了柳田先生，向他彙報。柳田先生也很快回了信，筆者記得，柳田先生寄來的是一張明信片，信的具體內容，已記不清楚了，不過，明信片上畫的那個大大的圓符號，則給筆者留下了深刻的印象。後來，聯想到第一次翻譯的柳田先生論述「禪宗十牛圖」的那篇論文中也有探討圓符號的文字，知道先生對「禪宗十牛圖」比較關注，似乎「情有獨鍾」；而那個大大的圓符號的象徵意味，也隨著筆者自己日後對禪宗的閱讀和相關知識的增長，漸漸地有所理解。幾年前，筆者結合當代日本的「佛教漫畫」，在日本宗教學會的年會上發表過題為「禪的象徵體系」的論文；近幾年來，在給日本的學生上課時，每當講到禪宗的象徵意味，講到中國老莊的無為自然的思想，也不自覺地總要用「禪宗十牛圖」作為例子來說明。如此這些，與筆者第一次翻譯柳田先生的那篇論述「禪宗十牛圖」論文的經驗，不可否認地存在著有一定的關聯。

一九九〇年，筆者再一次東渡日本留學，在東北大學先後攻讀碩士和博士學位。十餘年來，筆者雖然常有去京都的機會，但都來去匆匆，而且考慮到柳田先生年事已高，又基本退居於第二線，不便於去打攪，所以每次都沒有與他聯繫。

然而，筆者與柳田先生的心靈交流，並沒有因此而終止。在東北大學留學期間，筆者利用研究和參加各種學術會議的機會，與曾經得到過柳田先生指導的學生輩學者建立了深厚的學術友誼，通過與這些學者的交往，使筆者有了從另一個角度瞭解柳田先生的為人和學問的機會。這裡值得特別指出的是，筆者的研究課題，在東北大學留學期間轉向了對以道元為中心的中日禪思想的比較研究。自此之後，筆者系統地閱讀了柳田先生有關中日禪宗研究的一系列著作和論文。柳田先生的學問，已成為筆者研究工作中的一個無形的「師範」，時刻都

在勉勵著自己，同時又令筆者深深感到，「柳田禪學」的確是一個巨大的存在，難以接近，更難以逾越。

在與筆者建立深厚友誼的柳田先生的晚輩學者中，東北大學中國哲學研究室前任主任教授中嶋隆藏先生與筆者交流的時間最長。中嶋先生是日本當代研究中國儒、釋、道三教交涉思想史的權威學者，在筆者攻讀碩士和博士期間，對筆者的學業，給予了不少的指導，同時也對來自中國的留學生，特別關心，筆者常稱他是「當代的藤野先生」。據中嶋先生介紹，中嶋先生自己在上世紀八〇年代初，曾作為日本學術振興會的日本國內研修員的身分，在京都大學人文科學研究所進修一年，參加了當時由柳田先生主持的「禪の文化」研究班。〔註 2〕因此，關於柳田先生的為人和學問，中嶋先生應該是最具發言權的學者之一。

迄今還記得，筆者在攻讀博士學位期間，中嶋先生開設了一門關於中國初期禪宗的課程，內容主要探討菩提達摩《二入四行論》中所涉及的一些禪思想史的問題，這也是當代禪學界討論得比較熱門的課題之一。我們知道，關於初期中國禪宗的研究，在當今日本和國際學術界中，柳田先生的業績，可以說代表著一個至高點。因此，中嶋先生的課堂上，柳田先生的著述，特別是他那《初期禪宗史書之研究》、《語錄的歷史》等幾部宏篇大作，成為引用最多的先行成果之一了。然而，要想梳理柳田先生的觀點，把握問題的核心，並不是一件很容易的事，中嶋先生在課堂上也不時地流露出有關這方面的苦衷。當然，對其中一些有爭議的觀點，對被認為可以商榷的問題以及方法論上的局限性等，中嶋先生也從不含糊，明確地提出自己的看法。這給筆者留下了深刻的印象。其實，這種對待學術研究的嚴肅的態度，我們也可以從柳田先生的著述中清楚地看到。比如柳田先生對待先輩學者鈴木大拙的一些觀點，也從不是完全原封不動地接受，其中也有不少批判。在課外，每言及柳田先生的學問，中嶋先生總是說柳田先生是一位禪者兼研究者。這樣的評價，讓筆者想起胡適先生對包括柳田先生在內的日本學者的禪宗研究所持有的一般看法。我們知道，由柳田先生主編的《胡適禪學案》一書中收錄有胡適先生給日本著名禪學家入矢義高和柳田先生本人的書信。據其中胡適先生給柳田先生的書信，胡適先生理解柳田先生「似是一位佛教徒，似是一位禪宗信徒」。胡適在信中強調自己「是一個中國思想史的『學徒』」，所以，與柳田先生的「根本見解有些地方不能完全相一致」。看來，從中國哲學思想史的角度來看，柳田先生的禪宗研究，在方法論上似有一些局限性。然而，這似乎絲毫沒有動搖過柳田先生在禪宗研究領域作為權威學者的形象。記得中嶋先生作為筆者的博士論文評審人之一，在評審筆者的論文時，對論文中稱柳田先生為著名禪宗學者的文字，用紅筆改寫為「禪宗研究泰斗」。雖然是一字之改，但其言辭分量之重，充分地反映了中嶋先生對柳田先生學問的推崇和肯定。

在中嶋先生之外，筆者與石井修道先生的交往也較多，而石井先生作為與中嶋先生相同的身分，也曾在京都大學人文科學研究所進修，並參加了前述「禪の文化」研究班，得到柳田先生的指導。但在時間上，據筆者瞭解，石井先生比中嶋先生要略晚一些。

石井修道先生的研究方向是中國宋代禪宗，他畢業於由曹洞宗創辦的駒澤大學，同時又是曹洞宗的僧侶，現為駒澤大學教授，可以說是一位科班出身的禪宗研究專家。這與畢業於由臨濟宗創辦的花園大學、同時又是臨濟宗僧侶的柳田先生的學術歷程，有許多相似之處。也許是因為具有相似的學術經歷，也許是由於在學術和性格上的相互默契，在筆者的印象中，石井先生對柳田先生十分的崇敬，對柳田先生的學問，似乎更加推崇與肯定。筆者至今還清晰地記得，一九九七年石井先生應中嶋先生的邀請來東北大學中國哲學研究室授課時的情景。那次授課，時間是一個星期，日本叫「集中講義」，內容講「唐宋時代的禪宗研究」。筆者當時已博士畢業，留校執教，任宗教學研究室助教，忙裡偷閒，也旁聽了其中前半部分的課程。在第一天的課上，石井先生首先介紹了以往關於初期禪宗研究的成果，有關於敦煌的禪文獻研究，也有關於禪宗語錄的研究，石井先生將它們全部放在教室的最前一排桌子上，以便於講課時使用。後來得知，那些大包小包的資料，幾乎一半是柳田先生的成果，其中，有些資料甚至是由石井先生自己抄寫和複印的。石井先生將這些資料複印在課堂上散發了。就在這些被散發的資料中，有一份非常珍貴的資料，即「柳田聖山著述目錄」，這引起了筆者的注意。課後，經問石井先生，得知原來是石井先生經過多年來的收集，自己一人整理出來的。據筆者瞭解，這本由石井先生整理出來的「柳田聖山著述目錄」，在當時應該是獨一無二的，即使是在今天，也應該是一份反映「柳田禪學」的重要資料。石井先生對柳田先生的學問之敬重，令筆者深為感動，並留下了深刻的印象。

而且，機緣巧合，就在那次石井先生來東北大學講學的頭一天，應東北大學宗教學研究室和中國哲學研究室的聯合邀請，我國著名佛教學者楊曾文先生在東北大學舉辦了一場學術演講。筆者與楊先生相識迄今二十餘年，可以說是忘年之交。據楊先生講，他也曾於上世紀八〇年代初期，在京都大學人文科學研究所進修時，參加過由柳田先生主持的前述「禪の文化」研究班，受到過柳田先生的指導。因此，楊先生也應該屬於柳田先生的「入室弟子」。如果筆者沒有記錯的話，楊先生也許是柳田先生在京都大學人文科學研究所期間接收的唯一的一位中國大陸的學者。那次，是楊先生藉在日本做短期學術訪問之便，應邀前來東北大學的，機會難得。筆者隱約記得，那次的演講題目好像是關於漢傳佛教的特徵，由筆者擔任全場的口譯工作。場上討論熱烈，出席的人數也多，可以說是一次非常成功的演講會。而演講會結束後的第二天，恰巧也就是石井先生開始「集中講義」的第一天。後來聽中嶋先生說，這是由於文學部整個課程的安排所造成，並非刻意求成的。但不管怎樣，這樣的「安排」，的確讓人感到機緣巧合。這的確是一次難得的機會，負責二人的接待和聯絡工作，自然地就落在筆者身上了。筆者記得，那天晚上，楊、中嶋、石井三位先生和我，在仙臺市區的一家中華料理餐廳一起吃了一頓晚飯。儘管是一次工作性的晚餐，但我們談興甚濃，既有日本佛教方面的話題，也有道元禪學與中國禪學的異同以及中國禪宗研究方面的話題。然而，談得更多的，還是「柳田禪學」。三人圍繞柳田先生的中國禪宗研究，發表各自的看法。筆者雖然有時也忍不住插幾句，但更多的是在聽，因為，他們三位所談的內容和情況，對筆者來說，大多是第一次聽到，非常的新鮮，充滿啟發，耐人尋味。那次的「仙臺巧遇」，現在想來，

就像是舉辦的一次柳田門生的同窗會，筆者有幸側身其間，感歎因緣殊勝，同時，相信在他們三位當事人的記憶裡，也應該留下了美好的一筆吧。

二〇〇〇年四月，筆者從東北大學調到現在的郡山女子大學執教。因這裡距離東京較近，且交通方便，加上好友小川隆先生的盛情邀請，筆者參加了由小川隆先生具體負責主持的「祖堂集讀書會」。小川隆先生早年在北大大學留學，曾在由日本《中外日報》社與中國社會科學院世界宗教研究所聯合主辦的「中日佛教學術會議」期間擔任翻譯工作，因此，我國學者對他應該不會陌生。小川先生現是駒澤大學的教授，主要研究中國唐代禪宗，已發表過多篇較高水準的論文，頗受學界矚目。由小川先生具體負責主持的「祖堂集讀書會」，是東京大學東洋文化研究所的一項科研項目，牽頭人是著名中國佛教學者丘山新先生；每月舉辦一次，迄今已持續十餘年了。

據小川先生說，他見到柳田先生的次數很少，最多可能只有兩三次。儘管如此，但從與小川先生的交談中，筆者能明顯地感受到小川先生對柳田先生在中國禪宗研究方面所取得的成就的肯定與重視。小川先生曾多次建議筆者組織人員將柳田先生的幾部代表作，如《初期禪宗史書之研究》、《語錄的歷史》等，翻譯成中文，在中國出版，將柳田先生的觀點介紹給我國學術界。因為，在他看來，從我國國內目前已出版的一些禪宗研究著作中，很少能看到引用並吸收柳田先生的研究成果的作品，即便是新近出版的一些被稱之為最新研究的著述，情況似乎並無二樣。據筆者瞭解，在日本，持類似看法的學者，不乏其人。總之，作為熟諳中日兩國佛教學術研究的小川先生對當前中國禪宗研究現狀的看法，是充滿善意和友好的，值得引起我們的重視。

筆者在參加由小川先生具體主持的「祖堂集讀書會」上，還與柳田先生的美國弟子馬克瑞（John R. McRae）先生建立了深厚的學術友誼。馬克瑞先生早年留學於京都大學人文科學研究所，直接師從柳田先生，學習中國禪宗，是柳田先生為數較少的嫡系弟子之一。馬克瑞先生的研究方向為北宗禪，這一點與柳田先生生前強調對北宗禪的研究，應該具有一定的關聯。但馬克瑞先生不囿於「柳田禪學」，他積極吸收當代北美學術界盛行的「後現代主義」觀點，展開對北宗禪的反省性研究，提出了許多具有顛覆性的觀點，在歐美的禪學界產生了較大的影響，也引起了我國一些思想敏銳的青年學者的注意。馬克瑞先生十分敬重柳田先生，但對其學術觀點，時有批判，並不是一味的追隨。他的這些觀點，集中反映在他的主要著作 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* (University of Hawaii Press, 1986.) 中。此外，柳田先生的法國籍弟子佛雷（Berard Faure）先生，也是近年來在歐美學術界影響較大的禪宗學者，來日訪問時，偶爾也參加「祖堂集讀書會」。關於他們的情況，擬打算另文專門介紹。

三、禪宗研究第一人

「禪宗研究第一人」。這是日本《讀賣新聞》關於柳田先生逝世的「訃告」的標題，黑黑的幾個大字，在那天的「訃告」欄中，非常醒目，顯得格外地引人注意。查閱同一天出版的《每日新聞》和《中外日報》等報紙的「訃告」，也大多是用「研究中國禪宗史」或「中國禪宗史研究第一人」的標題，報導柳田先生逝世的消息。無論是作為「禪宗研究第一人」，還是作為「中國禪宗史研究第一人」，對柳田先生來說，應該都是當之無愧的；柳田先生對禪宗的研究，特別是在中國禪宗史研究領域所取得的成就，為日本乃至國際同行學者所稱道。

以下結合相關資料，對柳田先生在禪宗的研究，特別是在中國禪宗的研究方面所取得的成就，略作介紹。

(一)基於歷史學、文獻學的方法，對早期禪宗文獻進行批判性的研究

柳田先生在禪宗研究中的最大特色之一，即是試圖利用近代歷史學、文獻學的方法，對早期禪文獻進行批判性的研究。我們知道，近代日本，基於歷史學的方法，對禪宗的發展歷史進行批判性研究的成果，早期的有忽滑谷快天的《禪學思想史》二卷本。該書第一次對印度以來的禪思想發展的歷史和各派系傳承情況等，進行了較有系統的論述，在日本的禪宗研究史上，佔有重要地位。然而，此書也有一個缺憾，而且可以說是致命的缺憾，即它沒有充分地利用當時業已發現的敦煌禪宗文獻，只是依照《傳燈錄》等禪籍中所表達的傳統的禪宗史觀，進行研究，因此，書中的許多觀點，自然存在著問題。

最早結合敦煌的禪宗文獻，對中國禪宗史進行研究的學者，是我國的胡適和日本的鈴木大拙。但是，在如何理解禪宗的問題上，二人之間存在著較大的分歧。胡適對待禪宗的態度，基本上是試圖從文本中「發現」禪宗的歷史。與此相對，鈴木大拙則主張，禪宗存在於歷史的背後，超越文本，只有通過體悟，才能把握真正的禪宗。圍繞這一問題，二人最後展開了辯論。胡適堅守近代歷史學的科學主義觀點，鈴木則反對這樣的觀點，宣導宗教的超然性。二人的辯論，其實是圍繞如何看待宗教文本所展開的一場「科學」與「宗教」的辯論，在近代禪宗研究史上，留下了重要的一筆。其後，日本學者矢吹慶輝、關口真大等，在敦煌禪文獻的發現和有關達摩的研究方面，取得了許多新的成果，為推動中國禪宗史的研究，做出了貢獻。

然而，基於歷史學的方法論，且充分利用敦煌的禪文獻，對中國禪宗的歷史進行合乎實際的客觀研究，在當時的日本，仍然是需要克服的課題，這可以說是向當時的禪宗研究者們所提出的一個新的要求。關於這一點，柳田先生在他的代表作《初期禪宗史書之研究》（一九六七）的「緒言」中，進行了評述，並發表了自己的意見：

自境野黃洋氏的《支那佛教史綱》（明治四十年）、松本文三郎氏的《達磨》（明治四十四年）出版迄今，約有五十年，特別是受到敦煌學所取得的輝煌成果的影響，禪宗開拓性研究的路徑，雖然從各個方面業已鋪開，然而，對於其工作的新的意義，未必真正地得到認識。禪宗研究，大多偏於宗門的立場，其中也有在不知不覺中逆轉到了假科學之名的護教學的方向。或者還有一些研究，因眩惑於敦煌資料的新奇，而忘記了國際東方學研究的常識。這些，皆源於其立場和對待文獻缺乏嚴密的學問性反省，與鄰接的各學科脫節的緣故。或者完全相反，以語錄和燈史資料的特殊性之故，過分地批判其荒誕無稽，或視一切為虛構，而予以擯棄；或遵循傳統和信仰，無批判地肯定一切。由於這兩種傾向，對研究資料本身進行真正的、富有良心的學問性研究的成果，遺憾的是，極其稀少。（筆者譯）

柳田先生在「緒言」中還敘述說，加上日本因經歷了那場不幸的大戰，一些珍貴的成果被散佚到國外，研究中斷，交流阻塞，處於一種孤絕的狀態，因此不得不回到最初的起跑線上，重新出發。柳田先生的中國禪宗研究，可以說就是在這樣的學術環境和歷史背景下進行，並取得令人矚目的成就的；其中，洋洋七十萬餘字的《初期禪宗史書之研究》，可以說是柳田先生的代表作。

該書的基本構想，據柳田先生自己吐露，早在一九五四年發表的論文《燈史的系譜》中就已得到了準備。該論文對北宗一系的《傳法寶紀》、《楞伽師資記》和南宗一系的《菩提達摩南宗定是非論》、敦煌本《六祖壇經》、淨眾、保唐宗一系的《歷代法寶記》等敦煌禪宗文獻以及《寶林傳》之類的「燈史」的成立情況，詳細地進行了考察。後來，柳田先生還依據京都大學人文科學研究所收藏的斯坦因本以及研究者個人各自帶回日本的波利歐本的照片，開始對新發現的敦煌禪宗文獻發生興趣，並著手研究，先後發表了關於《聖胄集》、《禪門經》、《傳法寶紀》、《二入四行論》等的優秀研究成果。而前述《初期禪宗史書之研究》，就是在這些研究的基礎上，經過重新修訂、補充，更加詳細地研究後，完成的巨大成果。該書的卷末附錄中，收錄有八種文獻的校註，而作為敦煌禪宗文獻，則有《傳法寶紀》、淨覺的《注般若波羅蜜多心經》、《楞伽經》的序文三種。

在這部出版於一九六七年的《初期禪宗史書之研究》一書中，柳田先生詳細地考察了《楞伽師資記》、《歷代法寶記》、《寶林傳》等敦煌本和其他新出的文獻，而貫穿全書的方法論，即是歷史學、文獻學的批判性研究。

該書有許多值得引起我們注意的觀點。比如關於「燈史」的資料價值，柳田先生認為，「燈史」具有獨自的意義。所謂「燈史」，我們知道，它以達摩派系的師資相承系譜為中心，集錄了歷代祖師的機緣問答和上堂示眾等，一般通指宋代的《景德傳燈錄》（三十卷）、《天聖廣燈錄》（三十卷）、《建中靖國續燈錄》（三十卷）以及宋末成書的《五燈會元》、清

代的《五燈全書》等一系列禪宗史書。與唐宋以來各代出現的各種僧傳相比，「燈史」的最大特色是不分科類，將自過去七佛乃至釋迦佛以來的西域二十八代傳燈祖師以及第二十八祖菩提達摩視為東來的初祖，限於各燈錄作者所生活的時代之前的中國禪宗列祖，以集錄師資相承的機緣為主要內容。因此，禪宗的「燈史」，嚴格意義上說，並非記載著史實；其記載的重心，主要放在了禪宗內部的傳承上。所以，與同時代的《續高僧傳》、《宋高僧傳》的記載相比，「燈史」的信賴程度，往往遭到質疑。

然而，針對這一問題，柳田先生所持的研究態度，比較客觀，並未採取完全摒棄的極端做法。這是因為，他認為：

大凡在宗教的書中，正是因為我們不能否認包含有或大或小的帶有其宗派獨自的觀點和其傳承的神話性體系，所以，我們有必要理解與列傳的史書相異的燈史書籍所具有的獨自的意義。（同書，第十二頁）

柳田先生強調，「燈史」之類的書籍，決不單單只是記載歷史事實，而是一種宗教信仰傳承的表達；與其說它們是被人寫出來的，倒不如說它們是歷史形成的產物。因此，「在認真地研究這些被虛構的每一個記錄的過程中，我們反而可以對那些虛構者們的歷史社會的宗教本質得到明確的瞭解；與所謂的史實完全相異的另一層面的史實，難道就不可以從歷史中洗滌出來嗎？」柳田先生認為，燈史的虛構，「畢竟是燈史的本質，並不是一種方便和表達的偶然」。（同書，第十八頁）

基於這樣的認識，柳田先生指出：

燈史是最如實地反映了《續高僧傳》以後的中國佛教本質的資料之一，特別是點綴在自《續高僧傳》之《宋高僧傳》之間的那些燈史群，與所謂燈史體系得到固定化的《景德傳燈錄》以後的各時代的燈史不同，它們最顯著地反映了唐代佛教活生生的體質。（同書，第十八頁）

該書還使用大量的篇幅，對北宗禪展開研究，表現了柳田先生對北宗禪的重視。柳田先生在該書中，對過去以南宗為中心的禪宗史觀，提出了批判。他認為，對早期禪宗史觀的形

成發揮過積極作用的，是所謂的北宗一系；而傳統的，以南宗為中心的禪宗史觀，是後來逐漸得到形成的，它並不符合早期禪宗發展的歷史實際。如他說：

自五祖弘忍（六〇一—六七四）以下，所謂分為南頓北漸二派的說法，當然是後代的說法，就連最喧嚷地主張南頓北漸的荷澤神會（六七〇—七六二），對於南宗北宗的概念，甚至似乎漠然不明。（同書，第三十三頁）

柳田先生認為，南北兩宗的區別，其實是一種明顯地包含著價值判斷的概念，與大乘和小乘的情況相同，並不是北宗的人自稱北宗的；北宗的人，曾經甚至有過自稱為南宗的事實。

的確，誠如柳田先生所言，我們對禪宗稍有涉獵，便會發現，禪宗的語錄和燈史，都是一些非常特殊的文獻。記載禪宗發展與演變歷史的文獻，當然是那些被稱之為傳燈錄的書籍，即禪宗的史書。然而，在嚴格意義上，這些史書並非完全記述了禪宗的史實，值得信賴。同樣，禪宗的那些語錄，也不同于佛教其他宗派的典籍和祖師語言，用柳田先生的話說，它們「充滿著俗語和荒誕無稽之說」。柳田先生在對早期禪宗文獻的研究中所表現出來的最大特徵之一，可以說是，基於歷史學、文獻學的方法論，對中國初期禪宗的文獻進行批判性研究，去偽存真，還禪史以本來面目。柳田先生的這種研究方法，對日後的禪宗研究影響極大，成為今天禪宗研究的最一般性方法。

（二）對禪宗語錄的形成情況，進行歷史的考察

柳田先生還將這種歷史學、文獻學的方法論應用到唐五代禪宗的研究中，特別是在關於禪宗語錄的形成情況的研究方面，取得了驚人的成果。

這方面的代表性成果，即是發表於《東方學報》第五十七卷（京都：一九八五年）的那篇〈語錄的歷史——禪文獻的成立史的研究〉論文。該論文，約三十萬言，因此，與其說是一篇論文，倒不如說它是一部專著更恰當。從內容看，該論文是在先前出版的前述《初期禪宗史書之研究》的基礎上寫成的，因此，兩者之間應該存在著密切的關係，可以說是姊妹篇。

對於為何要重視對「語錄」的研究，柳田先生表明了自己的看法。在上述《語錄的歷史》論文的第一章，他這樣敘述道：

以前，關於敦煌禪文獻的研究，因其發現之新奇，始終停留在年代和作者問題甚或真偽的考證這樣略帶外在性問題的層面上，帶有以理解其內容，考察文獻的性質為從屬目的的傾向。由於過於急於求成地通過新資料批判業已知曉的傳統，不知不覺之中忽略了考察新資料本身的由來，闡明兩者的關係。如果不考察作為語錄的禪文獻本來的性質，將它們視為同一層面的史料，那麼，作為史料的價值，甚至也不得不喪失殆盡。過分地強調禪語錄的特色，固然危險，但是，對語錄的特色，不聞不問，而直接地去討論歷史，這樣的研究，當然更加危險。（第二一六頁，筆者譯）

基於這一認識，柳田先生在論文中，直接探討了禪宗特有的「語錄」的形成過程。柳田先生認為，作為禪宗「語錄」的特徵，並不在於它是一種著述，而是在於它是關於「宗祖言說的聽聞紀錄，是一種聖典」。並指出，禪宗語錄，「一方面它保持著聖典的權威，另一方面又包含著低俗離奇的言詞」，是「具有兩種相互矛盾含義」（第二二七頁）的典籍。

柳田先生還考察了「語錄」這一名稱在禪宗歷史上出現的年代。指出：

在語錄這一名稱得到一般化之前，即自六祖惠能的徒孫之後，禪的第一手資料，或被稱為語本，或被稱為廣語，或被稱為語要，或被單單地稱為語。將它們集合起來，一方面編纂了通史，另一方面還編纂了語錄全集，於是就誕生了通常稱呼的語錄。（第二三〇頁）

柳田先生對「語錄」形成過程的分析，極其明快。

柳田先生的目的，在於試圖對「語錄」在禪宗史上出現的經緯進行歷史的考察。其中，他特別注意到，在「語錄」形成過程中，《六祖壇經》擁有了作為真正含義的「經」的權威。柳田先生認為，無論是神會的《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》，還是《六祖壇經》，它們都是關於戒壇授戒的說法紀錄，這些紀錄，後來從《壇語》演變為《壇經》，於是出現了將祖師的「語錄」稱為「經」的現象。這一現象的特徵，在於「將佛陀與祖師同格」，構成了「禪佛教的特色」。但是，柳田先生指出，這並非興起於禪宗本身。他認為，從道宣的《關中創立戒壇圖經》、《祇園圖經》可以看到，有關戒壇的規定，「並非單單是著作，而是經典」，因此，與戒壇規制的性格應該具有密切關係。這樣的觀點，極富新意，對以後的《壇經》和語錄所具有的特性的理解，影響深遠。

(三)對《祖堂集》的資料價值的發掘與研究

柳田先生的另一個重要貢獻，是對《祖堂集》資料價值的發掘與研究。由於柳田先生對《祖堂集》的重視與研究，關於中國禪宗的研究，特別是關於唐五代的禪宗研究，可以說贏來了新的資源空間。

我們知道，《祖堂集》（二十卷），成立於南唐保大十年（九五二），是二十世紀初作為《高麗大藏經》的藏外補充版，在韓國海印寺發現的一部重要禪宗史書。此前，並不受到矚目，由於柳田先生對《祖堂集》資料價值的發現和研究，人們才開始逐漸注意它的存在。在發現《祖堂集》之前，學術界有關中國禪宗史的研究，基本上是依據於《五燈會元》和《景德傳燈錄》。然而，《祖堂集》的資料價值，是《景德傳燈錄》所不能並比的，特別是對於我們瞭解唐代禪宗的特色，提供了重要的線索。其中，比如對於《祖堂集》與對雪峰教團的關聯、《祖堂集》與中國初期曹洞宗的關係等問題的瞭解，提供了非常重要的線索，而這些都是以前不被學界所注意的問題。

柳田先生在《祖堂集》研究方面所取得的成果，早期的論文有〈《祖堂集》的本文研究(1)〉以及以連載的形式在《禪文化》季刊上陸續發表的〈《祖堂集》故事〉。一九七四年，摘譯了《祖堂集》的部分章節，作為《禪語錄》的一部分，由中央公論社出版。其後，相繼出版了《純禪的時代——祖堂集故事》（一九八四年，禪文化研究所）、《續純禪的時代——祖堂集故事》（一九八五年，禪文化研究所）、《禪的山河》（一九八六年，新版，禪文化研究所）。其中，集柳田先生《祖堂集》研究之大成者，當然是由柳田先生編著、京都大學人文科學研究所出版的《祖堂集索引》三冊以及一字索引。該著在《祖堂集》研究中，被認為是具有里程碑式的著作，對日後的研究，無疑產生重要影響。

柳田先生的中國禪宗研究，在年代上，可以說涉及到唐、五代禪宗的全部；在範圍上，可以說涵蓋敦煌本禪宗文獻和初期中國禪宗史書的一切。以上所介紹的，只是其中的一部分，儘管不很全面，但筆者認為，是比較重要的一部分。希望今後有更為詳細的介紹。

(四)重視禪宗文獻的現代日語翻譯與註釋

在關於中國禪宗典籍的普及方面，柳田先生也做了大量的工作。這方面，首先值得介紹的重要成果，可以說是由柳田先生本人和入矢義高等人所編輯出版的《禪的語錄》十七冊（一九六八—一九七六，筑摩書房出版）。這套叢書，以現代日語翻譯和註釋為主，內容包括敦煌禪文獻、唐、宋時代的重要語錄和燈史。比如由柳田先生本人承擔的《禪的語錄》一一三，分別收錄了《達摩語錄》，《楞伽師資記》、《傳法寶紀》、《曆代法寶記》。其他各卷，收錄的有《六祖壇經》（敦煌本）、《禪源諸詮集都序》、《頓悟要門論》、《大慧書》等。此套叢書的最大特色是表現在註釋方面，不被傳統的解釋所束縛，而且對每一部禪籍，進行

嚴密的版本校訂，力爭語言翻譯的正確性和可讀性。這套叢書，可以說是一部劃時代的研究成果，為中國禪宗典籍在日本的普及，發揮了重要的指導性作用。

此外，柳田先生還校註並翻譯了〈信心銘〉、〈證道歌〉、〈滄山警策〉。它們以《禪家語錄》（一、二兩卷）的書名，被作為《世界古典文學全集》之一，由筑摩書房出版。其中，在第二卷的末尾，附有「中國禪宗史系圖」和「禪籍解題」，在「禪籍解題」中，柳田先生對敦煌禪籍的整個情況，進行了介紹，語言精練，內容豐富，對於我們全面瞭解敦煌禪宗文獻，十分有益。二〇〇四年，將收入作為由中央公論社出版的世界名著之一《禪家語錄》中的《臨濟語錄》，以單行本的形式出版，也頗受讀者歡迎。

(五)重視對道元、一休和良寬等日本禪宗人物的思想的研究

柳田先生的研究領域，並不僅限於中國禪宗，對於日本禪宗，也頗為著力。在關於日本禪宗研究方面，其中對道元、一休和良寬等禪僧的研究，特別著力，似乎「情有獨鍾」，出版了許多著述。在關於道元研究方面，比較重要的論文有《道元與中國佛教》（載花園大學《禪文化研究所紀要》第十三期，一九八四年）、《道元作為現代史》（載《思想讀本——道元》，一九九三年，法藏館）。前者系統地論述了道元與天台宗的關係，其中不乏真知灼見；後者對道元在近代日本的哲學、思想、文學領域所受到的重視和研究，進行了比較全面的論述，對筆者的道元研究，頗多啟發。筆者記得在拙著《道元與中國禪思想》（筆者的博士學位論文，日文，二〇〇〇年，法藏館出版）中，曾引用了柳田先生在一次演講中對當前日本的道元研究所做的評語，現不妨抄錄如下：

如果我們重新用一種新的角度，即把道元的佛教放在中國佛教或中國禪宗史的大的源流上，再來一一重讀道元的《正法眼藏》或《永平廣錄》，便會發現很多問題，可是立足於中國佛教的大的源流來評價道元禪思想，則是以前最為薄弱的環節。

因筆者的道元研究，正是立足於將道元置於中國佛教、中國禪宗的大環境下，進行思想史的考察，這樣的研究，是迄今不多見的，可以說是一種新的嘗試。所以，當讀到柳田先生的這一段文字時，筆者當時真有一種「他鄉遇故知」的感覺，讓筆者興奮了一陣子。此外，柳田先生在關於一休和良寬的研究方面，有《一休狂雲集的世界》、《沙門良寬》等著作行世，頗受讀者歡迎。

然而，這裡須要特別指出的是，道元（一二〇〇—一二五三）、一休（一三九四—一四八一）和良寬（？—一八三一），雖然三人是不同時代的人物，在禪法上，又不盡相同，但

他們之間擁有一個共同的特徵，那就是「以詩喻禪」，即用充滿詩性的語言和表現手法，表達對禪的感悟，從而使各自的思想帶有濃厚的詩性。道元的文字，在日本享有「文美」之譽，故而也被視為是最難懂的文字。道元著有詩集《傘松道吟》一卷。至於一休，對我國一般人來說，通過日本的電視劇〈一休〉，可以說家喻戶曉。然而，電視劇畢竟是電視劇，與歷史上的一休，自然出入很大。但是，對其「淘氣性」（狂性）和「悟性」的描寫，則與歷史上的一休，可以說基本相符。歷史上的一休，性格豁達自由，善於詩詞，以禪喻詩，著有《狂雲集》一卷。良寬是曹洞宗的僧侶，是日本佛教史上著名的詩僧，他特別信奉道元，尤其喜愛道元的詩詞。相傳，良寬因讀道元〈本來面目〉詩，感動流涕，徹夜未眠。

柳田先生本人一生也酷愛漢詩，生前曾任日本漢詩協會會長，以詩人的身分，曾多次率團訪問中國。據報導，為了紀念日本詩僧良寬詩作〈峨眉山下橋樁〉，經柳田先生宣導，在日本漢詩協會和中國有關單位的協助下，於一九九〇年秋，在四川省峨眉山馮崗建立了「日本良寬禪師詩碑」。關於這座詩碑的由來，還有一段鮮為人知的故事。

傳說，一八二五年，一條三米多長，刻有佛陀頭像和「峨眉山下橋」五字的橋樁，在海上漂了數千海里後，飄到了日本宮川濱。日本的地方誌《北越雪譜》一書記載：這條橋樁是從中國峨眉山下，漂入長江，流入東海，然後沿著日本海北上，經過對島海峽，再由日本海的激浪捲進能登半島，最後才流到宮川濱的。這塊橋樁，由於椎谷候將軍的重視，被運到了江戶。良寬得知此事後，即興題詩〈峨眉山下橋樁〉，詩曰：

不知落成何年代？流法道美且清新。
分明峨眉山下橋，流寄日本宮川濱。

一件三米多長的木樁，竟然從峨眉山借流水的作用，漂流到日本國去。

這件奇蹟般的故事，感動了柳田先生，也打動了中國的詩人。趙樸初先生特地寫詩致慶，詩曰：

禪師詩句證橋流，法到宮川古渡頭。
今日流還和片石，清音長共月輪秋。

柳田先生在〈良寬詩碑記〉中寫道：

良寬這首詩的優秀之處，在於融合了唐代詩人李白的名篇〈峨眉山月歌〉，再現了古代日中詩人的友好精神。此詩在新瀉一帶童叟婦孺至今傳誦如流。良寬生前乃是一介沙門，但現在景仰其風範的人已遍及日本各地，特地為他建起了「良寬紀念館」、「良寬珍寶館」、「良寬資料館」和「良寬研究所」等收藏、展示、研究良寬文化遺產的機構。這種活動進而有國際化的傾向。在「鎖國壯志」下的日本，良寬沒有踏上中國的土地，登上峨眉，頂禮普賢，然而他崇敬中國詩人的心靈，卻引導著我們得以在峨眉山的一角，建立起這座詩碑，成為漢詩連結世界永結和平友好的象徵。[註 3]

另據報導，柳田先生還為當地的馮崗小學捐款，設立「柳田聖山紀念獎學金」。該小學為了紀念這段中日友好的情誼，特取名為「馮崗良寬小學」，聘請柳田先生擔任名譽校長。[註 4]

因此，柳田先生對道元、一休和良寬的研究，與柳田先生本人對詩的愛好，尤其對他們三人「以詩喻禪」的禪法的理解，應該具有密切的關係吧。柳田先生於二〇〇五年自費出版了自己的詩集《洛南詩抄》一卷。

(六)與胡適的學術交流

關於我國著名學者胡適與日本學術界的交流，可以說已成為今天有關近代中日禪宗研究中的一段「佳話」，其學術品位之高，為人們所稱道。然而，據筆者所知，其中談論得最多的，似乎是胡適與鈴木大拙的交流，特別是關於他們二人圍繞禪宗的理解，關於禪宗研究的方法論問題上的「交鋒」，而對於胡適與柳田先生的交流情況，則很少看到談論。其實，翻開柳田先生的有關著作，可以看到，柳田先生與胡適之間的交流，也是非常密切的。因此，值得在此介紹。

如前所述，柳田先生曾編輯出版了《胡適禪學案》一書。該書收集了胡適有關禪宗研究的重要論文和給日本友人入矢義高和柳田先生本人的書信。柳田先生為該書的出版，特寫了〈胡適博士與中國初期禪宗史的研究〉論文，附在該書之首，對胡適的為人和學問，深表欽佩。另外，從該書所收的胡適給柳田先生的書信來看，胡適對柳田的學問，也深表認同，字字句句，充滿著對柳田先生的友誼。以下擬摘選幾段，讓我們來具體看看。

先來看看柳田先生記述胡適的文字：

至少，我本人以胡適和入矢（義高）的學問交流作為端緒，得到了晚年胡適的認同，胡適先生寄來了以長文手稿為內容的書信，使我對於研究《傳法寶紀》、《聖胄集》、《寶林傳》等初期禪宗史書，得到了極大地鼓舞，而深感光榮。柳田本人的工作，恰好在經歷博士逝世後五年，於昭和四十二年（一九六七）結集出版了《初期禪宗史書之研究》（法藏館刊），而之後收入《胡適手稿》第七集—第十集中博士的幾篇龐大的禪學論考，與本人的見解，完全相一致。這裡，請容許我引用我的《初期禪宗史書之研究》卷首序文的一段文字：

「我意外地得到我的《燈史的系譜》曾引起了法國戴密微博士留意的消息，是我的朋友柴田增實氏留學法國，一次偶然的機會，得到博士知遇的昭和三十三年前後。又承蒙入矢義高先生的介紹，當我將該《燈史的系譜》寄給中國的中央研究院胡適博士，得到博士那封令我受寵若驚的長篇文字的回信，即是在博士突然逝世之前的昭和三十六年。雖然都是自舊稿發表之後，經過了相當長歲月的事情，但對於向來喜以閉門思考的我來說，能得到國際性知名碩學的意想不到的鼓勵，感到無上的安慰。以來，我想到改訂舊稿，決心通過其後得到的新資料，進行研究。」

之所以厚顏無恥地引用自著的序文，自加解說，是因為想報告一下舊稿〈燈史的系譜〉（《日本佛教學會年報》第十九期，昭和二十八年）是本人的第一篇論文，該論文的意圖，主要是試圖依據敦煌文書和金石文探討博士所提出的偽史被發現的意義，而這一點，恰好與博士的問題興趣，如出一轍。（中略）現在想來，這都是一些幼稚的發現，但對於本人來說，在追念胡適博士時，禁不住要回想起這些關於初期禪宗史研究的經過（中略）。

時至今日，對於試圖對中國禪進行學問性研究的人來說，我認為，在相當一段時間內，仍然不能忽視胡適的遺業。這位學者的論文，可以告訴我們日本人迄今的禪宗研究，其實是極其偏於日本獨特的想法的。（筆者譯）

再來看看胡適在信中對柳田先生的評價：

……（前略）

先生的 Tō History，我也仔細讀完了，我很佩服先生的功力，很高興我有機會得讀這一篇一百多頁的大文！（中略）

我近年來也研究《寶林傳》，已寫了幾篇備自己參考的筆記——如「惟白和尚關於《寶林傳》、《聖胄集》的記載」，「寶林傳裡的唐碑」，「神會與寶林傳」等等，——但都未敢發表，將來也許寫副本請先生指教。

先生似是一位佛教徒，似是一位禪宗信徒，而我是一個中國思想史的「學徒」，是不信仰任何宗教的。所以我與先生的根本見解有些地方不能完全相一致。

但我很高興，先生的大作的一部分結論是與我大致相同的。例如先生說，中唐與晚唐有許多偽書與假歷史，都成了《景德傳燈錄》的原始資料，這完全是我贊同的。又如先生說「二十八代祖師」之說最早出現於《曆代法寶記》，我也同意。（《大正大藏經》的《曆代法寶記》，金九經（韓國人）排印本《曆代法寶記》，都有無數錯誤。我將來要出版一部校定的《曆代法寶記》，也許可以抬高此書的歷史價值。）

又如先生重視我的《神會和尚遺集》，我也很感覺榮幸。貴國的學人，如宇井伯壽先生的《禪宗史研究》，至今不肯接受我在三〇年代中指出的神會的重要，我頗感覺詫異。根本的不同，我想是因為他們是佛教徒，而我只是史家。（中略）

所以我看了先生的此文裡大體承認我關於神會的研究結果，我很高興。

……（下略）

接下來，胡適在信中主要介紹了自己對禪宗「西土二十八祖」傳說的一些見解。這是一封很長的信，有四十三頁之多。據胡適說，這封信是分數次才寫成的，落款日期為「一九六一年一月十五日夜」。此外，胡適還在給入矢義高的信中，常提及柳田先生，並發表自己對柳田先生的某些觀點的看法。

總之，無論是從柳田先生的文字，還是從胡適的書信中，我們不難看出，柳田先生與胡適建立了深厚的學術交流關係。儘管二人在一些學術問題的看法上有不盡一致的地方，但這似乎並沒有影響他們之間的切磋與溝通。字裡行間，流露著二人對學術的熱忱，語言謙和，讀來深受啟發。

四、結語

記得，筆者得知柳田先生逝世的消息那天晚上，曾在電話裡與一位日本友人談及筆者最喜歡讀的柳田先生的著作，並不是上述那些學術味極濃的專著，而是由中央公論社出版的文庫本《禪思想》和由講談社出版的《禪與日本文化》兩部小冊子。這並不只是因為這兩本書是一般性讀物，不是嚴格意義上的學術專著，更重要的，是內容極為豐富，在筆者看來，它們凝聚了「柳田禪學」最精彩的部分，可以說是「柳田禪學」的一個「縮寫」，結晶之作。寫到這裡，從書架上取下其中的《禪思想》，再次展讀，別有一番感觸。書中所提到的「赤裸裸的思想」、「思想以前的思想」這些詞句，自然再一次地引起了筆者的注意，並聯想到了柳田先生關於《臨濟錄》的研究，對柳田先生之所以重視《臨濟錄》，似乎有了新的認識。但是，書末〈一個結尾〉中的文字，覺得更值得品味。現摘譯幾段，就算作本文的結語吧。

老實地說，出生於墓地旁，在陰森氣氛的喪葬儀式和法會中長大的我，早就對自己的出生感到厭惡。儘管從懂事的年齡起就被教育說，禪寺的孩子了不起；但到底哪兒了不起，我並不明白。所做的事情，與其他的家庭相同。越是積累一點禪的知識，越感到自己是錯誤地誕生在這個世界上。即便閱讀三國的高僧傳，也沒有聽說出生於寺院的人。日本佛教，不知從何時起被改信於淨土真宗了！我曾不止一次地憎恨自己的出生，下決心什麼時候偷偷地離寺出走。曾一度決意以參加戰爭，來清算如此無用的自己。許多朋友戰死，自己卻被留下，成了置身於悲慘之感的窘境。

青春時代，曾一度閱讀過的《資本論》、《精神現象論》、杞爾克格爾、托斯陀耶夫斯基，對於心量狹小的我，長期無緣。對我來說，只是宿命註定自己出生的禪的傳統，是我要思考的問題。

戰後三十年，為了尋找死亡的場所，徘徊在饑餓的街巷中，發現似乎自己也會在近來終於可以得到自己的安身立命的開悟。我已經不去想自殺的事情了。我與因坐禪的緣分結合的妻子之間，沒有孩子。我們二人發現，隨著即將到來的肉體的死亡，似乎也可以進入大涅槃的悟境。已經與親鸞是相同的心境了。

結識了許多的師友，也是我的幸福。有的人雖已先前歸入四大皆空，但有數位恩師保持著年近九十的仁壽，日益康健。然而，昭和三十年代以來的高度經濟增長的高潮，毫不留情地也衝擊到了默默無聞的人的身上。由於一直賜予我們夫婦少許麵包的大學的急劇變化，現在是日日茫然，有一種處在學問廢墟的感覺。與自己曾經在禪寺中感到的相同的空氣，現在擴散到全社會了。

我再一次地感到，人生就是一個墳地。不久前，偶爾思念起故鄉之土，用一種深切的心情，造訪了闊別多年的故鄉。可是，故鄉已不復存在了。曾經是墓地的山嶺遭到削割，沿途的道路被水泥緊緊地凝固。由於汽車的排放氣體，樹木的綠葉慘遭傷害。發現這裡也不是公害列島的世外桃源。水俣的病菌，已進入到村莊的友人們的家庭之中。

……（中略）。

初期的禪者，比如達摩、惠能、馬祖、臨濟，他們一生，大凡都過著與寺院、宗門、紫衣、數百年追念法會之類的權威性的祭祀毫不相關的生活。任何地方也看不到「禪」、「修行」之類的抽象言說。希望去見到如此真面目的惠能、馬祖和臨濟，即是我的夙願。

……（下略）。

柳田先生雖已作古，但他的文字，他在中國禪宗研究中所取得的成就，將萬古長存，令我們永久懷念！

附錄：新近出版的柳田聖山先生主要學術著述簡介

1. 《柳田聖山集》（共六卷，法藏館）

第一卷《禪佛教の研究》（一九九九年十一月出版）。

收錄了柳田先生在其代表作《初期禪宗史書の研究》出版前後的論文二十篇。附有一百餘頁的著作解題。

第二卷《禪文獻の研究》上（二〇〇一年十月出版）。

以曾發表於《東方學報》第五十七期的《語録の歴史》爲主要內容，對四家語録和五家語録，進行了考察。

第三卷《禪文獻の研究》下（二〇〇六年五月出版）。

收錄了曾發表於《禪の文化》資料篇中關於《禪林僧寶傳》的論文、《禪の語録》十六中的解題以及關於《十牛圖》的論文。

第四卷《臨濟録の研究》（即將出版）。

收錄了昭和三十六年（一九六一）出版的訓註《臨濟録》和《臨濟の語言》等。彙集了柳田先生關於禪宗語録的歷史學研究的主要成果。

第五卷《中国佛教の研究》（計畫出版）。

以昭和五十七年（一九八二）出版的《圖說日報佛教の原像》卷首爲主要內容，收錄了柳田先生關於中國思想方面的論文。

第六卷《初期禪宗史書の研究》（二〇〇〇年一月出版）。

柳田先生的代表作。第一章「問題の所在」，第二章「北宗に於ける燈史の成立」，第三章「南宗の抬頭」，第四章「祖師禪に於ける燈史の發展」，第五章「《寶林傳》の成立と祖師禪の完成」，第六「餘論」，附錄「資料の校注」。

2. 《唐代的禪宗》（大東出版社，二〇〇四年十月出版）。

在唐代禪宗的五家宗派之中，主要研究了曹洞宗，其中特別對高麗末的《五位顯訣》和《禪林僧寶傳》所收的《五位頌》以及《人天眼目》再編的文獻，進行了詳細的考察，探討了相互之間的關係。

【註釋】

[註 1] 本文在撰寫過程中，得到了駒澤大學石井修道教授和小川隆教授在資料上的幫助，特此致謝。另據悉，花園大學《禪文化》雜誌將於二〇〇七年「春號」（二〇三號）發表追悼柳田聖山先生逝世的文章，相信將有更詳細的報導。

[註 2] 據記載，此「禪の文化」研究班，當時是作為京都大學人文科學研究所東方部門設立的「宗教史」的一個研究專案，成立於昭和五十三年（一九七八），由柳田先生擔任研究班長。研究對象為《禪林僧寶傳》，採取輪流講讀的形式，持續至一九八六年。研究成果有《禪の文化研究班研究報告第一冊：禪林僧寶傳譯注(一)》（柳田聖山編，京都大學人文科學研究所，昭和六十三年）。參加此研究班的學者，除研究所內部相關人員外，還有來自日本國內和國外的訪問學者、進修人員等，先後有三十人之多。詳見該研究班報告《禪の文化研究班研究報告第一冊：禪林僧寶傳譯注(一)》緒言。

[註 3] 關於這段詩碑的資料，來源於「全國文化資訊資源分享工程」網站所載《一段木樁，神遊東瀛：柳田聖山與中日詩碑》文章，作者不詳，見網頁：<http://www.ndcnc.gov.cn/datalib/2004/Opus/DL/DL-516>。

[註 4] 據日本《月刊亞細亞文化》二〇〇二年七月號。詳見網頁：<http://web.kyoto-int.or.jp/people/acicc/news-main.htm>。