

作為中國學的禪研究： 京都大學中國禪宗史研究管窺

何燕生

(日本) 郡山女子大學 / 京都大學

摘要：京都大學作為日本中國研究的重要基地，長期以來對中國宗教的研究十分重視，至今已取得了不少成果。然而，對於京都大學在中國禪宗研究中所呈現出來的特點，至今在學術界鮮有探討。本文以松本文三郎、入矢義高、柳田聖山三位學者為重點，介紹他們關於中國禪宗史研究的貢獻，分析他們在中國禪宗史研究中所表現出來的特點。

關鍵詞：中國學、京都大學、中國禪宗研究、松本文三郎、入矢義高、柳田聖山

前言

日本研究中國的學問有兩個傳統，一是江戶時代以來的“漢學”，其研究對象主要是中國儒學。1877年（東京）帝國大學成立，設立“和漢文學”專業，1889年獨立設立“漢學科”，儒學之外的中國文學和中國歷史也被列入研究對象，但當時的“漢學科”還不能算是“中國學”（Sinology）。嚴格意義上的“中國學”，始於1897年成立的京都帝國大學文科專業中設置的東洋史學、支那哲學、支那文學三個講座。這三個講座是在西歐“Sinology”的影響下形成的新學科，並成為日本研究中國的又一學術傳統，當時叫“支那學”。京都帝國大學“支那學”的成立，標誌著日本近代中國研究進入制度化。之後，東京帝國大學、東北帝國大學等相繼模仿京都帝國大學的做法，設置相同的學科專業。這一制度化的結果，使得之前將中國思想、歷史和文學渾為一體的“漢學”研究演變為依照西歐學問體系而分類為文、史、哲，統稱為“中國學”。第二次世界大戰前，一般使用“支那學”名稱，而包涵“支那學”在內的更為寬泛含義的學科名稱叫“東方學”或者稱為“東洋學”，這兩個名稱，今天仍被沿用¹。

日本的“中國學”，在方法論上，體現出對文本的高度關注。其學術態度是基於歷史學的文本批判。這種研究範式，我們同時從中也能看到中國清代考據學的影子。京都大學“中國學”的主要代表學者

¹ 關於日本“中國學”學科的歷史與發展，可參見如下諸書：

礪波護《京洛の學風》，東京：中央公論社，2001年。

礪波護、藤井讓治（編）《京大東洋學の百年》，京都：京都大學學術出版社，2002年。

礪波護《敦煌から奈良・京都へ》，京都：法藏館，2016年。

岸本美緒（編）《“帝國”日本の學知》第3卷，東洋の磁場，東京：岩波書店2006年。

江上波夫（編）《東洋學の系譜》，東京：大修館，1992年。

是狩野直喜(1868-1947)、內藤湖南(1866-1934)以及桑原隲藏(1871-1931)²。

本文將以曾執教於京都(帝國)大學的松本文三郎、入矢義高、柳田聖山三位學者為中心，考察他們三人在中國禪宗研究方面所取得的成就。

我們知道，松本文三郎出身於印度哲學專業，柳田聖山出身於禪學專業，入矢義高出身於京都大學中國文學專業。因此，按照“中國學”的學科傳統講，三人之中只有入矢義高一人算得上是“中國學”的科班出身。之所以把松本文三郎和柳田聖山二人的研究也視為“中國學”中的一部分，主要在於他們關於中國禪宗史的研究在內容上與京都大學“中國學”自始至終保持著密切的關聯，是文、史、哲的一個交叉領域，密不可分，不能單一地用學科分類進行判斷。松本文三郎早年著有《支那哲學史》(東京:東京專門學校出版，出版年不詳)一書，是日本最早撰寫的中國哲學史著作之一。松本基於歷史學方法，最早關注達磨和《六祖壇經》在禪宗歷史中的地位，撰寫了《達磨》《達磨の研究》《金剛經と六祖壇經の研究》等具有開拓性意義的禪宗專題研究，而且在學術上，松本與內藤湖南有著密切的交往；柳田聖山有意識地吸收松本文三郎的研究成果，同樣關注禪宗達磨和《六祖壇經》，特別是結合近代歷史學的方法，對中國禪宗文獻深入進行研究，其著名的《初期禪宗史書の研究》，考察“燈史”和“語錄”的形成，是一部劃時代的成果。柳田同時與入矢義高保持密切的學術往來，二人彼此積極地借鑒和吸收對方

² 參見京都大學文學部編《以文會友 京都大學文學部今昔》，京都：京都大學學術出版會，2005年；礪波護、藤井讓治編《京大東洋學の百年》，京都：京都大學學術出版社，2002年。

在中國禪宗方面所取得的方法和成果，形成了良好的學術互動關係。松本和柳田二人在中國禪宗史研究領域所取得的豐碩成果，豐富了京都大學“中國學”研究的內涵，而且注重對中國佛教特別是禪宗的研究，業已成為京都大學“中國學”的一個傳統；討論京都大學的“中國學”研究，松本文三郎和柳田聖山二人在中國禪宗史研究方面的業績，不可忽視。

一、松本文三郎關於達磨、《六祖壇經》的開拓性研究

松本文三郎(1869-1944)1893年畢業於帝國大學文科(現東京大學文學部)。1906年京都帝國大學印度哲學講座成立，松本擔任首任教授至1929年。期間，1908年至1915年擔任文科大学長(相當於現在的文學部長)，1938年就任東方文化研究所(現人文科學研究所)所長。1914年，日本成立“日本大藏經編纂委員會”，松本參與編輯工作。



圖1 松本文三郎。圖片引自國立京都博物館網頁：<https://www.kyohaku.go.jp/jp/learn/home/dictio/shoseki/219/>

松本雖然出身於印度哲學專業，但從他出版的著作看，其研究興趣十分廣泛：處女作是《心理學》（東京：敬業社，1897）；還撰寫了關於佛教藝術方面的著作，如《印度の佛教美術》（東京：丙午出版社，1914年）、《佛教藝術とその人物》（東京：同文館，1923年）《東洋の古代藝術》（大阪：創元社，1943年）；同時還出版了哲學方面的著作，如《新論理學》（橫濱：金港堂，1904年）、《宗教と哲學》（東京：丙午出版社，1906年）；早年擔任東京專門學校文學科講師期間，撰寫了《支那哲學史》（東京：東京專門學校，出版年不詳）講義。關於佛教方面，最有影響的著作是《佛典結集 佛教史論》（東京：文明堂，1903年）、《極樂淨土論》（橫濱：金港堂，1904年）、《彌勒淨土論》（東京：丙午出版社，1911年；2006年收入平凡社東洋文庫）、《佛典乃研究》（東京：丙午出版社，1914年）、《佛教史の研究》（東京：弘文堂書房，1927年）、《佛典批評論》（東京：弘文堂書房，1927年）、《佛教史論》（東京：弘文堂書房，1929年）、《佛教史雜考》（大阪：創元社，1944年）等。其內容十分廣泛，既包括印度佛教，同時也包括朝鮮、中國以及日本佛教，也有關於佛教民俗信仰方面的研究。松本如此寬泛的研究範圍，有時甚至讓人覺得有點駁雜，難以把握其研究專長。造成這種情況的原因，很可能與松本屬於日本佛教研究草創時期的人物，學科意識並不那麼明顯有關。

《達磨》一書屬於松本文三郎的早期著作，1911年由東京國書刊行會出版。松本晚年結合新資料的發現，對其內容進行擴充和修訂，更名為《達磨の研究》（1942年），由東京第一書房出版。《金剛經と六祖壇經の研究》一書於1913年由古名屋貝葉書院出版。這兩部著作先於忽滑谷快天的《禪學思想史》（東京：玄黃社，1923年）兩卷本問世，可以說是日本最早利用現代學術方法研究禪宗的專著。

作為禪宗的初祖，達磨在禪宗文獻中有兩種表達方式，一種是“達磨”，另一種是“達摩”。前者主要見於《景德傳燈錄》以及宋代以降的禪宗文獻，主要是禪宗語錄，傳說成份較多；後者主要見於宋以前的唐代文獻，比如《續高僧傳》等，更接近於史實。這在目前的學界幾乎成為一種常識；特別是隨著敦煌達磨相關文獻的發現與研究，達磨的歷史形象及其學說，今天也愈來愈明朗化。

然而，我們今天對達磨的這種認識，如果追根溯源的話，應該說始於兩位日本學者。第一位是境野哲（黃洋），另一位則是松本文三郎。前者在其《支那佛教史綱》第8章《禪の由來》，以《梁高僧傳》等以史料進行考察，指出菩提達磨作為歷史人物的虛構性³。後者撰寫《達磨》一書，在《支那佛教史綱》研究的基礎上，對達磨進行專題研究，以“彌補支那佛教史上關於此問題的缺點”。松本出版《達磨》一書的當時，敦煌達磨相關文獻尚未被發現出來，達磨的歷史形象依然籠罩在謎團之中⁴。松本的達磨研究，無疑具有開拓性意義。

我們先看看該書的目次。

- 前 篇 菩提達磨
- 第一節 敘言
- 第二節 達磨の傳記
- 第三節 正宗記における達磨傳
- 第四節 慧可雪中斷臂の話

³ 境野哲（黃洋）《支那佛教史綱》，東京：森江本店，明治40年（1907），第124頁-137頁。

⁴ 松本文三郎《達磨》，東京：國書刊行會，明治44年（1911），“敘文”第5頁。

- 第五節 達磨と佛太先
- 第六節 續高僧傳の達磨と禪經の達磨
- 第七節 達磨の觀法
- 第八節 達磨の族姓と其師
- 第九節 達磨と楞伽經
- 第十節 達磨に関する雜説
- 第十一節 結論
- 後編 支那禪教の由來
- 第一節 敘論
- 第二節 羅什覺賢以前の支那禪教
- 第三節 羅什覺賢以後の支那禪教
 - 一、道安慧遠と其徒
 - 二、覺賢門下の禪
 - 三、羅什門下の禪
 - 四、覺賢羅什以外の禪
 - 五、達磨門下の禪

通讀該書，我們可以發現，作者沿著境野哲的問題意識，以《續高僧傳》為主要依據，將《續高僧傳》與《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》中關於達磨的記載進行對比考察，指出：在《續高僧傳》中只有三四十字的記錄，至《景德傳燈錄》則增加了八倍之多的文字，而且事蹟多有出入；至於《傳法正宗記》，則大多是沿襲《景德傳燈錄》的記載，且在內容上多有增加與演變。因此，松本認為，這是隨著時間的推移而造成的現象，達磨傳至《傳法正宗記》，得以大成，《縮刷藏經》《續藏經》等所收錄的《佛祖統紀》《隆興佛教編年通論》《聯

燈會要》等禪宗典籍關於達磨的記載，也不過是《傳法正宗記》的一種“祖述”而已。松本肯定《續高僧傳》的史實性，揭露《景德傳燈錄》以及《傳法正宗記》的虛構性，這是該書的主要任務，也是該書的結論⁵。

不過，從該書後編《支那禪教の由來》可知，松本的目的並不停留在對達磨一人的考察上，對中國禪宗起源問題的探討，也是其目的之一。從結論說，松本認為，達磨之前，印度來華的其他僧侶業已將禪傳入中國，中國禪宗的起源並不是達磨一人，但達磨包括在內。換言之，在松本看來，中國禪在本質上起源於達磨之前，而以達磨作為初祖的宋以後的禪宗，是對唐代禪宗在本質上的一種偏離。松本這樣總結他的說法：

如果以後世《達磨傳》中的記載視為歷史事實，那不免是一個大大的謬誤。如果相反，認為達磨是由後人之筆虛構的空想性人物，那也同樣是一種謬誤。不容置疑，達磨是一位歷史人物，而且是後來蓬勃發展起來的中國禪教的始祖。禪教在達磨之前的中國並非不存在，但它是小乘禪，或者即便是大乘禪，但由於基於不同於達磨所修的經典，或者說沒有直接得到來自印度的傳承。……（中略）

達磨的確是中國禪教的始祖之一，同時也是一位歷史人物。然而，至於其言教和行狀，目前除了《續高僧傳》所載之外，其他不足可信。《景德傳燈錄》之類，並非為了彰顯歷史事實而撰寫，而是作者試圖通過該書以表達自己對禪的一種見解，我們必須這麼去理解。而將《景德傳燈錄》的記載視為歷史事實的，其實是《傳法正宗記》的

⁵ 見前揭《達磨》第11節《結論》。

作者契嵩，是由契嵩所造的罪過。他不悟解古人的真意，自欺欺人⁶。

松本批評《傳法正宗記》作者契嵩的言辭儘管有點激烈，但他提出的這樣的結論，與在敦煌文獻被發現之後，結合敦煌文獻，發現神會的存在而撰寫《神會和尚遺集》的胡適的方法相比，可謂如出一轍。胡適在《神會和尚遺集》（1930年）一書“自序”開頭指出說，他寫《中國禪宗史》稿，寫到了慧能，便產生懷疑，寫到神會，不能不擱筆，因為他發現今天所存的禪宗材料，百分之八九十是北宋道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過了種種的妄改和偽造的手續，所以不可深信，而要寫一部可信的禪宗史，必須先搜集唐朝的原材料，萬萬不能輕信五代以後的改造過了的材料，云云。胡適提出應該懷疑宋代人的材料，尋找唐代人的“原料”的說法，如上所述，其實早在20年前松本文三郎就已著手進行了⁷。而且，需要指出的是，當時敦煌文獻尚未被發現出來。松本從《景德傳燈錄》作者道原的文字記載中留意到其中所說的《寶林傳》《聖胄集》這些在後來從敦煌文獻中發現的唐代達磨相關文獻的存在，而且認為這些應該是道原之前就業已存在的文獻，道原撰寫《景德傳燈錄·達磨傳》，應該依據了這些文獻，但松本最終還是懷疑這些文獻存在的可靠性⁸。

不過，松本與胡適相比，也有不同之處。松本認為研究宗教史，應該留意祖師形象在宗教層面的意義，一味地追求其歷史性也未必可取。如他說：

⁶ 參前揭《達磨》第179-180頁。

⁷ 胡適《神會和尚遺集》，台北：胡適紀念館，1968年，第1-2頁。

⁸ 見前揭《達磨》第13頁。

從禪學者的眼光看，即便達磨是一位歷史人物，或者即便是一位虛構的人物，絲毫沒有關係。碧岩錄第一則所載的禪的故事，正是因為發生在達磨與梁武帝之間的問答，所以顯得珍貴。而且，禪學家眼裡的達磨，本來是由禪的智慧而客觀化的東西，是一種權化，如同慈悲之彌勒、智慧之普賢，達磨之所尊崇，也在於此。客觀存在的東西與主觀存在的東西，對於宗教意識來說，應該沒有任何距離⁹。

也許是因為基於了這樣的考量吧，我們在松本文三郎參與編纂的《大日本校訂縮刷大藏經》中可以發現所收錄的禪宗典籍多達二百三十九部一千〇九卷。這個數量是該大藏經所收佛教其他宗派典籍合計數量的三分之一。可見松本文三郎的對待禪宗的學術態度還是比較客觀的，並未拒接他認為是虛構的材料。

《達磨の研究》是松本在出版《達磨》30年之後、結合當時新發現的敦煌達磨相關文獻，增補改寫而成的，在內容上與《達磨》之間，既有重複，同時也有更新。松本在該書序言中明確說明該書出版的意圖：

自《達磨》一書出版至今已經過三十餘年的星霜……（中略）然而，最近以敦煌出土的典籍為首，在中國和日本的名山大寺相繼發現了不少迄今未曾知曉的禪宗古抄本、古寫本，而且通過這些我們對於達磨以後特別是六祖前後的禪教的情況的瞭解有了更進一步的明確，這是為學界所慶幸的好事。因此，在這次應第一書房之求刊行的《達磨

⁹ 同上書，第8-9頁。

の研究》中，對於這些新發現的資料，進行了研究，同時通過之後自己的研究成果，對若干地方進行了修改¹⁰。

松本所說的對“新發現的資料”的研究，具體指收入該書《附錄》中的三篇論文。第一篇為《達磨法統說の起源》。所謂“達磨法統”，即指達磨傳法世襲，具體考察了以《景德傳燈錄》為首的後世成立的傳燈錄中所載《付法藏因緣傳》的傳法世襲說法（二十八祖說法）的真偽。這篇文章的問題意識其實是《達磨》一書的“接著講”，但不同之處是松本結合了有關《寶林傳》和《聖胄集》的記載，並且以此為線索，進一步探討宋代《景德傳燈錄》《傳法正宗記》等燈錄關於達磨付法因緣之說記載的混亂、出入及其謬誤。松本總結指出，造成這種混亂的原因在於“妄傳產生妄傳”之故¹¹。

第二篇論文是《三祖禰禪師に就いて》（關於三祖禰禪師）。該文廣泛收集《全唐文》所收唐代禪宗相關資料，指出這些資料彼此之間的矛盾與差異，試圖描述作為歷史人物的三祖僧粲的形象，是一篇劃時代的研究。該文最早發表於《禪研究》第14號（1931年），脫稿於1930年12月。當時出版的《大正藏》，已收錄了不少敦煌禪籍；胡適的《神會和尚遺集》也已問世。因此，該文的發表，無疑受到了當時國際禪學研究的刺激。與此同時，對之前出版的境野哲的《支那佛教史講話》上卷（共立社，1927年）依據《續高僧傳·法沖傳》認為三祖僧粲不是歷史人物的說法，帶有反駁的意圖，這也是不難瞭解的。

¹⁰ 松本文三郎《達磨の研究》，東京：第一書房，昭和17年（1942），第4頁。

¹¹ 同上書，第281頁。

《續高僧傳》缺《僧粲傳》。然而，在初期禪宗六代祖師之中，僧粲很早就受到關注。在禪宗南北分派之後，各派出現了祖師的彰顯運動，僧粲更加受到重視。松本結合《全唐文》的碑刻資料考察，指出僧粲是一位歷史人物，不容置疑，而道宣之所以在《續高僧傳》中未給為僧粲立傳，是因為受到了當時的政治等因素的影響；關於三祖僧粲的碑銘和塔銘早在三祖僧粲入寂時就已形成，但在道宣撰寫《續高僧傳》時，並未得到撰刻和樹立，並不能因為《續高僧傳》中未提及僧粲，就懷疑僧粲的存在。後來被發現的敦煌禪宗文獻，比如《楞伽師資記》《傳法寶記》《歷代法寶記》等，證實了松本的說法具有一定的合理性¹²。需要說明的是，《寶林傳》在當時尚未正式被發現，松本的考察，無疑具有先見之明。

第三篇論文是《曹溪大師別傳に就いて》（關於曹溪大師別傳）。松本在發表該文之前，曾撰寫了考察《六祖壇經》的論文，主要依據法海的《壇經略序》與柳宗元、劉禹錫的大鑿禪師碑，著重考察其成立的年代，但當時對《曹溪大師別傳》隻字未提。《曹溪大師別傳》被發現之後，松本從收入《續藏經》第一輯第二編乙第十九套第五冊中的收錄本，得知其是日本傳教大師帶回日本的本子，如果此記載果真屬實，那麼，其成立年代應該早於柳宗元碑文二十年，雖然不能與法海序和王維碑銘同日而語，但與序文和碑銘不同之處，它是一部傳記，具有極大的參考價值，應該是現存最古的六祖傳。但與此同時，松本發現別傳中的年代存在著很大的疑點，且《傳教大師將來目錄》（《越州錄》）中記載為《曹溪大師傳》，而不是《別傳》，這些疑點需要得到進一步的研究。特別需要指出的是，松本在該文中指出，“最

¹² 同上書，第 283-305 頁。

近經畏友內藤博士的提醒，閱讀到了其和刻本，這恐怕是編入續藏中該別傳的原本”。據松本介紹，該和刻本寫有兩行字：

貞元十九年二月十三日畢
天台最澄封¹³

而且兩行之間捺有“比睿寺印”的印章。松本所說的經畏友內藤博士提醒，很可能是指內藤湖南於1928年發表在《禪の研究》（1928年）上的《唐鈔曹溪大師別傳》一文，該文介紹了和刻本《曹溪大師別傳》的情況。松本文三郎《曹溪大師別傳に就いて》一文就是在這樣的學術背景和新發現的資料的情況下撰寫而成的。

經過考察，松本得出結論說：今天所傳的別傳，一方面使《壇經》的附會愈來愈明顯化，同時另一方面，與法海的序相比，發現一些事實頗有錯亂；如果確實是由傳教大師傳入，那它不失為六祖傳中最有價值的資料，然而如果是六祖傳的最古老的記載，那應該在法海序和王維的碑銘之外更有不少其他關於六祖史料的存在；別傳中所載事實的錯誤，是別傳編纂者之所為還是其原始資料本身就已存在，不得而知，但其錯誤波及到了柳宗元的碑文，甚至波及到了《景德傳燈錄》等。這是松本這篇論文的結論。

接下來我們來看看《金剛經と六祖壇經の研究》一書的情況。

《金剛經と六祖壇經の研究》（名古屋：貝葉書院，1913年）一書，是繼《達磨》之後，松本出版的有關禪宗文獻研究的又一部專著。據松本介紹，該書《敘論》曾以《佛典の本文批評に就いて》為題發表

¹³ 同上書，第307頁。

於1912年1月1日發行的《藝文》雜誌。內容主要論述佛教文獻研究需要注意的問題。松本認為，研究佛教文獻需要注意三個方面的問題，第一是字句之異同，第二是字義之解釋，第三是文章之異同。對於這三個方面的問題，松本結合自己的研究心得¹⁴，列舉各類佛教文獻作為實例，予以詳細論述。松本對《金剛經》和《六祖壇經》這兩部禪宗文獻的研究，就是基於此三個方針而展開的。

據禪宗文獻記載，達磨西來傳佛心印，且授予慧可《楞伽經》四卷。之後，禪宗傳至五祖弘忍，弘忍則常勸弟子讀誦《金剛經》，六祖慧能因聽人讀《金剛經》而有醒悟。因此，《金剛經》與中國禪宗有著密切的關係。《金剛經》同時也被佛教其他宗派所器重，留下了不少關於《金剛經》的註釋。松本幾乎全面地梳理了《金剛經》在中國佛教史上的流傳情況。與此同時，松本留意到當時敦煌出土的唐代寫經中，般若經典居多，而般若系經典中，尤以《金剛經》居首，多達五十七部。松本結合這一事實，曾撰《敦煌石室古寫經の研究》，發表於《藝文》雜誌（1912年5月發行），考察唐代《金剛經》的流傳和讀誦情況。關於《金剛經》的翻譯，收入當時出版不久的《縮刷藏經》，有六種譯本。松本對這些譯本一一進行介紹，同時考察彼此之間內容上存在的差異及其特點¹⁵。

收入該書關於《金剛經》考察一文的最大貢獻，在於作者松本通過對照比較《金剛經》的前半部分與後半部分的內容，發現前後之間有許多重複的地方，相同的言句反覆出現，前半部分在內容上要多於後半部分等等。松本最後總結說，“一千五百年來，佛教解釋家誦讀

¹⁴ 見《金剛經と六祖壇經の研究》第一《敘論》。

¹⁵ 同上書，第136-166頁。

如此雜亂的本文，不得不令人驚訝”¹⁶。其實，內容前後重複，相同語句反覆出現的情況，不僅僅見於《金剛經》，佛教其他經典，特別是大部頭的經典，都有這種情況的存在，是一種常見的現象，不足為怪。松本後來開始研究佛典結集，尋找佛典形成的背景，應該與他通過對《金剛經》的研究所得的經驗有一定的關係。當然這是題外的話。

《六祖壇經》是慧能的說法集，也可算是慧能的語錄。松本關注《六祖壇經》時，被視為最古本子的敦煌本《壇經》尚未被發現出來；松本以明版大藏經所收《六祖壇經》作為對象，進行研究，目的在於“考察此書到底是否六祖之真作還是由後人偽作”¹⁷。松本指出，“如果六祖壇經果真是慧能之真作，那它在中國歷史上儘管不能說是最初的語錄，但至少是初期的語錄。而弄清這一歷史，不僅有利於闡明六祖的學說，而且作為語錄體的文學，在中國文學史上，其實也是珍貴的資料”。基於這樣的考量，松本展開了對《六祖壇經》的研究。

松本考察《六祖壇經》的方法，與他對《金剛經》的研究相同，即對文本結構及其內容、用語等進行批判性考察，其中吸收和深化了不少他關於達磨研究的經驗和成果。

松本發現《全唐文》中收錄了法海撰寫的《六祖大師法寶壇經略序》。因此，他認為，所謂《六祖壇經》的說法，在當時就已存在，這是不容置疑的事實。然而，松本對法海的這篇序產生懷疑。他說，雖然是關於《六祖壇經》的序，其內容卻只記載了六祖慧能傳記，且隻字未提《六祖壇經》的由來；因此肯定不是一篇完整的序，記載《六祖壇經》由來的後半部分文字很可能被刪節了。是《全唐文》在編纂

¹⁶ 同上書，第 135 頁。

¹⁷ 同上書，第 136 頁。

時就已缺少後半部分還是其他原因，不得而知，但慧能的弟子法海曾寫過序文，說明《六祖壇經》在當時就已存在。至於《六祖壇經》的成立，松本結合明藏本付囑所謂“吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰法寶壇經，汝等守護，遞相傳授，度諸眾生”一段記載，認為《壇經》並不是六祖所寫，而是由後世的弟子抄錄而成。而且，元代宗寶本中有“續見三本不同，互有得失，其板亦已漫滅”的說明，說明元代之前，《壇經》曾有三種本子流行，而宗寶是“因取其本校讐，訛者正之，略者詳之，復增入《弟子請益機緣》，庶幾學者得盡曹溪之旨”，說明現藏本所謂“機緣第七”一章，全部出自宗寶之手。松本指出這些問題後，依次對《壇經》“頓漸第八”、“宣詔第九”、“付囑第十”等三章分別進行考察，對其成立背景，提出了自己的看法。

通過結合《全唐文》等資料記載的考察，松本認為，所謂《六祖壇經》，其內容三分之二（即後半與第一章）明顯是後人所作，剩下三分之一是否六祖所說，也不可判斷。松本關於《六祖壇經》研究的最大貢獻是他最早使用了《全唐文》中所收錄的碑文資料，這在當時是極其少見的。其次是藉助這些資料，指出資料之間相互存在矛盾以及不同說法，以發現六祖慧能傳記和《六祖壇經》的原型。松本還第一次使用《續藏經》所收宗密的《中華傳心地禪門師資承襲圖》，強調慧能門下的荷澤神會的歷史意義，儘管他寫作這篇論文時尚未注意到《曹溪大師別傳》的存在。總之，發現神會的存在，肯定其歷史意義，這在當時也是比較新鮮的說法。我們知道，後來中國學者胡適提出神會是《六祖壇經》的作者的說法，是在敦煌文獻被發現十年之後的事情。

總之，松本認為，宋代以後，隨著時代的變化，《壇經》的本文內容開始出現增補；唐代資料是原本，宋以後是異化，這是貫穿松本

文三郎關於《六祖壇經》研究的主要觀點，這一觀點，也被後世學者所認可和繼承，並且在敦煌文獻被發現後，得到大大的發展。松本對《壇經》和慧能的認識，在敦煌本《六祖壇經》以及慧能傳記資料相繼被發現之後，經過鈴木大拙和胡適等人的研究，基本得到了證實。松本後來結合新發現的敦煌本《壇經》等資料，撰寫《六祖壇經の書志學的研究》刊載於《禪學研究》第十七、十八期（1932年），該文後以《六祖壇經の研究》之題目，收入氏著《佛教史雜考》（大阪：創元社，1944年）。該論文系統考察了現存和新發現《壇經》各種本子的特徵，指出彼此之間所存在的問題，同時指出胡適的《跋曹溪大師別傳》一文中數字上存在八處錯誤，認為這是胡適對現存《曹溪大師別傳》由來的一種誤解¹⁸。在胡適的研究的基礎上，松本具體對比較勘《壇經》興聖寺本、敦煌本和明藏本，以瞭解三個本子之間字句、結構等方面的改變情況。論文篇幅較長，涉及的事例繁多，這裡不一一介紹。不過，松本的結論十分明快，他指出說：

敦煌本難以稱得上是善本，而且也絕對不是《壇經》最古的形態。不過，我們通過它，可以瞭解到唐末《壇經》到底是一種什麼樣的情況。關於興聖寺本，雖然多少改善了敦煌本中所見的問題，但基本上繼承了唐本，對我們來說仍然不失為一部珍貴的資料。而現藏本雖然以興聖寺本作為其基礎，但在篇章排列上，前後錯置，很可能是雜糅《曹溪別傳》、《景德傳燈錄》或者契嵩的三卷本，進一步增補而成的，離《壇經》的原形愈來愈遠，六祖的形象愈來愈模糊不清¹⁹。

¹⁸ 松本文三郎《佛教史雜考》，大阪：創元社，1944年，第97-98頁。

¹⁹ 同上書，第168頁。

松本發表這篇論文時，敦煌本《壇經》已被收錄《大正新修大藏經》，被視為最古、最原始地保持了《壇經》原形的本子。然而，松本通過詳細的考證，明確指出敦煌本的缺點，這在“唯敦煌本是瞻”的學術氛圍中，無疑是一個“另類”，而且，對率先利用新出土的六祖慧能相關文獻研究慧能，開風氣之先的胡適的考證，松本公然提出批評，指出其缺點，這在當時的日本的同行學者中也是極其少見的，可以說是一個破例。這些充分顯示了松本對自己的解讀充滿著自信。這一點也需指出，不容忽視。

在《金剛經と六祖壇經の研究》之後，松本還撰寫了《達磨法統說の起源》論文。該文後來收入氏著《佛典の研究》，具體考察了《景德傳燈錄》以及後世傳燈錄所載《付法藏因緣傳》，即所謂“二十八祖說”的由來。此前出版的《達磨》一書中，松本曾對該問題進行過考察，此篇論文是在《達磨》一書的基礎上的再檢討，但結論基本相同，即認為《景德傳燈錄》等後世燈錄所載《付法藏因緣傳》的傳說，彼此記載混亂，難以作出明確的判斷，“畢竟是由妄說產生妄說而造成如此結果的，然史實最終仍然不得知曉”²⁰。

最後需要指出的是，松本不僅在禪宗文獻研究方面開風氣之先，而且很早開始著手《大乘起信論》作者問題的考察，其成果《起信論に就いて》刊載於《藝文》雜誌第一年第二號（1910年），主張《起信論》中國撰述說，為學術界掀起了關於《大乘起信論》作者問題討論的風氣（該文後來被收入其《佛典の研究》（1914年）之中）。對於松本在禪宗文獻方面的貢獻，柳田聖山曾這樣評價：

²⁰ 松本《佛典の研究》，第106頁。

松本繼《金剛經と六祖壇經の研究》之後，出版《佛典の研究》。該書是吸收松本本人參與編輯續藏經、日本大藏經工作的最新成果。其首篇收錄的（是關於）《起信論》作者問題（考證的論文），是學界最新的課題，其中辨析《付法藏傳》虛妄一章、達磨法統說的起源，以及關於禪的作法的研究，可以讓我們瞭解到松本繼先前《達磨》和《金剛經と六祖壇經の研究》之後，對禪佛教研究所寄予的熱情。發端於《起信論》、《付法藏傳》翻譯問題的中國撰述佛教文獻，即偽經的歷史研究，蘊含著闡明禪語錄誕生事實的重要線索²¹。

柳田對松本關於佛教文獻的研究及其與禪宗文獻研究的關係的評價，言簡意賅，點到了實處。如後所述，松本的這些問題意識，後來被柳田聖山所繼承。

二、入矢義高對禪宗語言的漢語解讀

與松本文三郎相比，入矢義高（1910-1998）是京都大學“中國學”出身的正統學者，其基於中國文學研究立場對中國禪宗語言所進行的解讀，修正了不少之前由訓讀的方法所造成的謬誤；用漢語直接解讀中國禪宗語言，開風氣之先。

入矢義高 1932 年入學京都帝國大學文學部支那語學、支那文學學科，本科學習期間的導師是著名中國文學研究者鈴木虎雄和倉石武四郎，畢業論文寫的是公安派文學。在學期間（1933 年），入矢曾

²¹ 柳田聖山《語錄の歴史——禪文獻の成立史の研究》，《東方學報》，京都：京都大學人文科學研究所，第 57 冊，1985 年，第 224 頁。

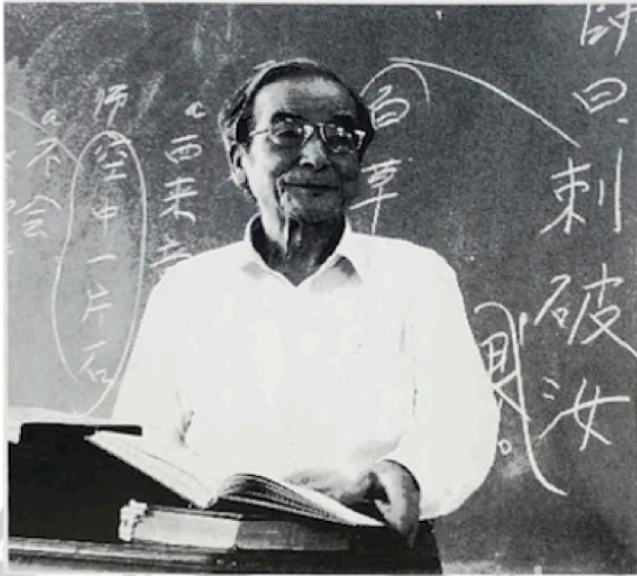


圖 2 入矢義高像（引自《入矢義高先生追悼文集》，京都：汲古書院，2000 年）。

被派往日本外務省駐北京的機構“華北綜合研究所”短期留學，畢業後擔任外務省所屬機構“東方文化研究所”助手，後來（1942 年）成為該研究所的副研究員；1947 年晉昇為研究員，並擔任文學研究室主任。1948 年，“東方文化研究所”移交京都大學，更名為“京都大學人文科學研究所”，入矢擔任該所研究員，後來相繼擔任助教授，1955 年擔任名古屋大學文學部教授，兼任京都大學人文科學研究所教授；1970 年調任京都大學，擔任文學部中國文學第一講座教授；1974 年退休。之後，曾先後被聘為花園大學文學部囑託教授、京都產業大學外國語學部教授等²²。

入矢義高出身“中國學”專業，其研究面向以中國文學為主，具體研究元曲，處女作是《讀元曲選記》（《東方學報》11-1，1940 年 4 月，

²² 入矢義高生平據《入矢義高先生追悼文集》（東京：汲古書院，2000 年）所收《入矢義高先生略年譜編年著述目錄》。

合著)，熟諳漢語口語和俗語、方言。出於研究上的需要，他接觸到禪宗語錄，並且很快對禪宗語言發生興趣。而中國禪宗語錄中含有大量的口語、俗語以及地方方言，一些禪師與弟子之間所進行的問答，一般都以當時的口語形態被記錄下來，是一群比較特殊的文獻。日本自古以來閱讀中國古典書籍，基本上是用日本人自己發明的“訓讀”方法，而這種“訓讀”方法，大多適用於比較規範的書面漢文作品，比如《史記》、《高僧傳》、《華嚴經》、《大乘起信論》、《成唯識論》等史書、經典以及唐宋詩詞等規範性較強的作品，用“訓讀”方法套用於禪宗語錄，往往會出現錯誤，甚至會造成意思完全相反的誤解。入矢義高發揮其由元曲的研究而積累的口語、俗語、方言的知識素養，一反傳統的“訓讀”方法，直接從漢語的角度閱讀禪宗語錄，發現了迄今許多日本學者關於禪宗語錄的錯誤讀法，並撰文予以匡正，引起了學界的關注。入矢義高關於禪宗語言的研究，除了註釋、主編的禪語錄外，沒有大部頭的專著，一般意義上的學術性較強的長篇論文也似乎不多，基本上都是關於禪宗語言的學術隨筆。入矢義高的一些新見解就反映在這些隨筆之中，雅俗共賞，讀來令人深受啟發，頗感新穎，這也許是入矢令不少學者佩服的地方。入矢的這些隨筆式文章展現了他利用“中國學”學術研究的有利特點，開拓了禪宗語錄研究的新領域，給日本的學界吹來了新風。

入矢義高關於中國禪宗語言的開拓性解讀，具體反映在如下幾個方面。

1. 用漢語發音閱讀《臨濟錄》

入矢義高關於禪語錄的研究，首推收入岩波文庫的《臨濟錄》（東京：岩波書店，1989年）譯注一書。據入矢介紹，《臨濟錄》也是他最

早學習中國禪的著作之一：

我開始學習中國禪，始於昭和十五年購買的《碧岩錄》二冊；其次是戰後昭和二十三年開始閱讀《臨濟錄》之後。自那以後，逐漸深入其中。雖說深入，直率地說，開始是對其語言和文體所擁有的一種奇妙的魅力所感染，而對禪本身的參與則是其次。即便是一隻腳已陷入其中而不得自拔的現在，我對禪的學習，覺得也只是想解開當初感到魅力的奧秘而已²³。

入矢這裡說到的昭和二十三年(1948)開始閱讀《臨濟錄》，其實是指他參與《臨濟錄》英譯工作的事情。對此，入矢在另一篇文章中作了交代：

戰後，昭和二十三年，Ruth Fuller Sasaki (1883-1967) 夫人再次來日，定居於大德寺塔頭之一的龍泉庵，開始為禪文獻的英譯事業和指導歐美人的禪修者而努力獻身。作為前者的工作，對夫人來說，最主要的是修訂和出版由指月老師英譯的《臨濟錄》遺稿。當時我也恰巧把唐宋時代口語當作中國語言史研究的一環，開始考察，而作為其基礎性工作，一直沉浸在《臨濟錄》的閱讀之中。而且，還從以前傳統的閱讀方法中發現了確實存在著不少的誤讀，令我感到震驚。我曾私下把自己的感想告訴過兩三位友人，好像此事傳聞到夫人的耳裡，夫人便勸我參加《臨濟錄》英文再譯事業，於是與外國學者一起共同參與其中，為此

²³ 入矢義高《增補 求道と悦樂》(《岩波現代文庫》)，東京：岩波書店，2012年，序。

便開始閱讀禪文獻之類著作²⁴。

所謂指月老師，即指佐佐木指月(1882-1945)。他是日本臨濟宗派往美國傳教的早期僧侶。1930年在紐約成立美國佛教協會，後與美國女士 Ruth Fuller 結婚。佐佐木指月生前曾英譯《臨濟錄》，但未果。夫人繼承其未竟之業，來到日本，定居京都大德寺。入矢這段文字除告訴我們他開始研究《臨濟錄》的背景外，還指出他“還從以前傳統性閱讀方法中發現了確實存在著不少的誤讀”，這讓他感到震驚。

那麼，傳統的閱讀方法存在的誤讀具體反映在哪些地方呢？入矢在《臨濟錄》譯注的《解說》中作了介紹。比如他說：

臨濟絕對不會說“你們應該是無依道人”，而是一貫直接示說“你們當下就是無依道人”。比如，“你們想見祖佛嗎？”當下在我面前聽法的你們就是（祇你面前聽法底是）。這時的“祇你”，意思直接指“不是其他，就是你們”、“是你們本人”，絲毫沒有其他因素的介入。此外，“是你即今目前聽法底人”（在我面前聽法的你們本人）的“是你”，也是如此。還有省略“是你”的“現今目前聽法的無依道人”，意思也同樣不外乎直指面前聽法的修行人。並不是指常常被誤解為一種內在超越者（無依道人）存在在聽法的意思²⁵。

圍繞《臨濟錄》中“祇你面前聽法底是”這句口語的意思，入矢提出了自己的解讀，認為應該指當下聽法的修行僧，而不是指傳統解讀的“無依道人”。關於這句“祇你面前聽法底是”的讀法，入矢

²⁴ 同上書，第57頁。

²⁵ 入矢義高譯注《臨濟錄》（《岩波文庫》），東京：岩波書店，1989年，第221頁。

在《臨濟錄雜感》一文中作了具體的說明，他說，以前的讀法完全錯誤了，如果用音讀，便是“祇你·面前·……”，是兩個音節相連貫的語句，“祇”，是非常強烈地提示接下來的主語。入矢還指出，《臨濟錄》中，“是你”一詞，經常出現，“是”也同樣出現較多。意思指“不是別人，就是你”、“你就是”。“在我面前聽我說法的你，不是別人，你就是祖佛。”而不是以前像朝比奈宗源禪師、立田英山、釋宗活等人所解讀的所謂“無位真人”，完全沒有必要去想像一種所謂超越的、絕對的存在。朝比奈宗源曾譯注《臨濟錄》(1936年)，收入岩波文庫。入矢這裡所批判的“誤解”，主要指朝比奈宗源的《臨濟錄》岩波文庫本。因此，1989年出版的入矢義高的《臨濟錄》譯注，其實是對之前朝比奈宗源的譯注本的一種修正。入矢在《臨濟錄雜感》一文中還透露他自學生時代研究中國文學以來，所接受的教育，大凡閱讀漢籍，都是使用中文發音，因此自己讀《臨濟錄》時，也是用中文發音讀，這樣讀起來，文章的節奏決定了文章的意思了；“祇你”，不可能讀為“祇，你”，只能是“祇你” = “不外是你”的意思。這樣的讀法其實非常簡單，但是如果一旦弄錯了，就會變成傳統的解釋，會出現令人驚訝的錯誤²⁶。

常言道，“一字之差，謬以千里”。入矢認為，他的這種解讀，同時符合臨濟義玄的禪思想，否則相差甚遠，甚至自相矛盾。在入矢看來，臨濟禪的系譜是延續馬祖、百丈、黃檗的脈絡，但他們各自擁有自己的語言，臨濟獨自的語言是“無位真人”或者“無依道人”，但不能將這裡的“人”解釋為一種內在超越的存在，因為《臨濟錄》中不談“見性”，也無必要談“見性”，不必強調“成佛”。臨濟自己說：“莫

²⁶ 入矢《求道と悅樂》，第111-114頁。

以佛為究竟”，意思指不要將佛視為絕對究竟的價值主體；“佛”既然如此，那麼與“佛”相對待的“人”當然也不應該視為一種究竟存在。有鑒於此，入矢說他反對將此“人”用大寫的英文“Man”²⁷。入矢指出，《臨濟錄》中，“無位真人”一語，只出現過一次，“無依道人”出現過五次。這一句，在臨濟當時就受到關注，甚至成了臨濟的一種商標，玄沙師備（835-908）曾有意識地對其進行過批判。依照《臨濟錄》本文，可知臨濟當即批判“無位真人”是什麼乾屎橛，予以否定。此“人”是臨濟對於那些沒有自信的修行者提示的，以說明修行者自己就是“人”，就是“無位真人”、“無依道人”，莫向外求，平常無事即可，眼前聽法的無依獨立的你們這些修行者就是諸佛之母，所以，佛由無依而生，如果達到無依，所謂佛也不復存在，如此會解者，即是平常的正確的見解²⁸。

我們知道，鈴木大拙在其《臨濟の基本思想》（1949年）中以“無位真人”為主題，進行論述，主張該“人”強調的是“既是個人同時又是一個超個者”的存在。入矢義高的批判雖然沒有明確指名鈴木大拙的說法，但結論上否定了鈴木大拙的說法站不住腳。“現在在這裡聽法的你，就是祖佛，應該相信自己”，入矢義高認為，這是馬祖以來一貫的認識²⁹。當然，入矢一再強調，他不是研究禪宗思想史，而是研究漢語口語史；他反對學界把他視為禪學研究專家，因為他認為自己的基礎來自語言，應該不忘初心，始終關注語言³⁰。入矢說

²⁷ 同上書，第115-117頁。

²⁸ 入矢義高譯注《臨濟錄》，第221-222頁：“唯有聽法無依道人，是諸佛之母。所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得，若如是見得，是真正見解”。

²⁹ 衣川賢次《解說》，入矢義高《求道と悅樂》，第342-343頁。

³⁰ 同上書，第338-339頁。

最直接的方法就是自學生時代以來受到嚴格訓練的音讀，即用漢語發音解讀禪宗語錄，不是傳統的“訓讀”。

2. 關注禪宗的日常用語

入矢關於禪語言的論述，最有系統的成果，應該算《禪語つれづれ》（意思可譯為“禪語徒然”）。從題目來看，該文似不是一篇嚴格意義上的學術論文，但內容極其豐富，可以用來作為禪宗語言辭典閱讀、使用。以下試舉幾例，予以介紹。

入矢遵循他關注口語語言的初心，這篇《禪語つれづれ》具體考察了禪宗語錄和禪宗僧傳中一般常見的日常語言，而不是考察被視為“麻三斤”“花藥欄”“吃茶去”之類的禪門古則公案。入矢指出，這些禪宗文獻中所載的禪師的說法、問答，基本上是當時的會話語言原形，或者說是近似口語的形態被記錄下來的，可稱為日常用語。當然，其中也有被改成書寫語體（即日本所謂“漢文體”）所記錄的情況，特別是上堂語，多為生硬的語文調，但其原形應該是日常用語。入矢列舉禪宗語錄中常見的“這個”“什麼”“作么生”，指出這些絕對不是禪宗特有的用語，而是唐宋時期，僧俗間極其常用的會話語言。認為如果不了解這些，將這些由口語體寫成的語錄問答，用所謂傳統的“訓讀”的方法去解讀，會出現常識性錯誤³¹。

將口語文字生搬硬套地用於適用於書寫體文章而發明的“訓讀”的做法出現的錯誤，入矢首先列舉了《臨濟錄》開頭的“對眾證據看”這句口語。以前一般斷句，讀成“對眾證據，看”。然而，這種斷句，完全不瞭解“看”在這裡的意思。這是一句口語，按照漢語口語的習

³¹ 入矢《求道と悅樂》第129-130頁。

慣，這裡的“看”應該是“試……看”的意思；“看”，不能單獨理解。其次，入矢列舉《臨濟錄》中“道流，你取一般老師口裡語，為是真道，是善知識不思議，我是凡夫心，不敢測度他老宿”云云中的“為是真道”一句，批判從前同樣將“道”獨立理解是一個錯誤，應該是“為真道也”，因為漢語口語中，“為是”是一個慣用句，此兩字是“我認為是……”的意思。同樣在《臨濟錄》中還有一句“取此為是祖門佛法也”，同樣應該這麼去理解。入矢指出，如果按照傳統的“訓讀”方法，不僅僅是一種意思上的錯誤，而且還會出現主語顛倒錯亂的情況，喪失話語的主體性³²。

除了《臨濟錄》中的口語例子外，入矢還對鈴木大拙提出的“只沒禪”這個概念的出處進行考據，指出“只沒禪”這個概念儘管富有創造性，但追尋其出處，則發現“只沒”並不是一個修飾名詞的形容詞，而是修飾用言的一個副詞，唯一見於《歷代法寶記》例子的“只沒”，在原文應該是“只是”的意思，“沒”在這裡不具有意思，是口語結尾詞，有時也寫成“只摩”“只么”，《景德傳燈錄》中大體統一為“只么”。“與麼”“與摩”，也相同，只不過是一個不具有意思的結尾詞而已。入矢對這些也進行了考察，指出以前的錯誤理解，其中也隱隱約約地包括了對鈴木大拙的批評³³。

《禪語つれづれ》一文中還考察了“即”、“是你”、“在”、“無多子”等口語的意思，對以前的錯誤理解，同樣一一予以指出，並提出批評。此不一一介紹。

入矢在該文最後《佛典漢文と禪録の漢文》一節中，概述了他對

³² 同上書，第132-133頁。

³³ 同上書，第137頁。

禪語與文章的區別。入矢認為，以前有一種錯覺，看到佛典、語錄中有一種非邏輯的、悖論性的言說或者高度的抽象性的表達，便認為它們不是一般的漢語、漢文，屬於一種異質的特殊性語言。其實，事實遠非如此。這是一種錯誤的理解。無論是禪問答還是禪師的說法，都是漢語，幾乎看不到有什麼破格的語法、出奇的修飾。何況這些語言被作為“語錄”記載時，對於之前的活生生的語言多少做了一些修飾，或者進行簡約、洗練，在修辭上進行加工，是常有的事情。當然也有例外。比如《祖堂集》，與《景德傳燈錄》相比，《祖堂集》較多地保留了原始的語言。因此，入矢強調指出，我們閱讀禪宗文獻時，首先應該把它當作正規的漢文，需要用規範的漢語去閱讀，如果用直譯體中所見的那種破格的句法去閱讀，則不免偏題。

入矢關於禪語錄研究的最大特點，如上所述，在於他發揮自己通曉漢語、俗語的長處，一反日本長期以來通行的對中國漢文閱讀所進行的所謂“訓讀”的讀法，強調從漢語的角度進行閱讀，其中特別注意“音讀”的重要性。入矢使用這種閱讀方法，匡正了迄今在日語“訓讀”讀法上存在的不少的謬誤。入矢反復強調指出，閱讀古典應該注意三個要素：即“說了什麼”（なにが言われているか），“怎麼說的”（どう言われているか），“為什麼這麼說”（なぜそう言われているか）³⁴。因此，這其實不僅僅是一個“讀法”上的問題，而是牽涉到對思想是否能夠如實理解的重要問題了。

³⁴ 關於閱讀古典的這三要素，據入矢自己吐露，前兩個是由他的業師吉川幸次郎平常所強調的。而後者似乎是入矢自己補充的。關於前兩者，見入矢義高《吉川先生と中國と私》（收入入矢義高著《自己と超越——禪・人・ことば》，東京：岩波書店，1986年，第226-227頁）。後者，見前揭《臨濟錄雜感》。不過，入矢以文字的形式強調後者的次數似乎不多，儘管他已意識到後者的重要性。

除對禪宗口語進行研究外，入矢還撰寫了探討雪峰、玄沙、雲門、寒山、龐居士等人物文章特徵的文章，內容涉及禪學、禪與詩的關係、士大夫人文思想等，其中也含有藝術思想、美學思想，十分寬泛。

入矢退休後，仍然有不少後生學者前來求教，特別是以設立在花園大學校內的禪文化研究所為平臺所推動的一些列禪語錄的讀書會，在禪語錄的註釋方面，出版了不少的成果。這種藉助漢語發音，直接用漢語閱讀禪語錄，是由入矢開創的先例，並漸成風氣，也許可以稱之為“入矢現象”。入矢作為京都大學“中國學”第三代學者，直接用漢語發音解讀中國禪宗語錄，開風氣之先，可以說是京都大學“中國學”實力的一次重要體現。

三、柳田聖山的中國禪宗史劃時代性研究

柳田聖山(1922-2006)生於臨濟宗寺院，早年入臨濟學院專門學校學習，後入大谷大學學習，1948年畢業。1949年起，先後擔任花園大學助手、講師、助教授和教授。1976年調入京都大學人文科學研究所，擔任宗教史教授。1985年任所長，1986年退休，後相繼擔任中部大學教授、花園大學教授，1988年創建花園大學國際禪學研究所，擔任所長。

柳田聖山在京都大學任職十年期間，出版了一系列禪宗研究著作，比較有影響的，如《祖堂集索引上、中、下冊》(京都大學人文科學研究所，1980-1984年)，特別是發表在《東方學報》第五十七冊(1985年)的《語錄の歴史—禪文獻の成立史的研究》，四百餘頁，系統考察了禪語錄的成立情況及其背景，具有開拓性意義；組織共同研究“禪の文化”研究班，會讀《禪林僧寶傳》，最後以《禪の文化 資料



圖3 柳田聖山像

(引自《柳田聖山先生追悼文集》，京都：柳田聖山先生追悼文集刊行會，2008年)

篇 譯注一》(京都大學人文科學研究所研究報告, 1988年)出版, 也是具有紀念意義的成果。加上之前的《初期禪宗史書の研究》(法藏館, 1967年)以及一系列關於《臨濟錄》的註釋類著作等, 可謂著作等身。柳田於2006年逝世, 當時日本的新聞報紙用“中國禪宗研究第一人”來報導其逝世的消息。對柳田來說, 這個稱號應該是當之無愧的, 特別是在中國禪宗史研究方面所取得的成就, 為日本乃至國際學界所稱道。以下將分幾個方面, 對柳田聖山在中國禪宗史研究方面的貢獻做一介紹, 其中特別對其在臨濟義玄和《臨濟錄》所表現出的問題意識, 進行探討。

1. 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。如上所述，柳田之前，松本文三郎基於歷史學的方法，對達磨、《六祖壇經》等做了開拓性研究，指出唐宋禪宗文獻之間的差異，出版了《達磨》《達磨の研究》《金剛經と六祖壇經の研究》等。對於松本文三郎的研究，柳田有意識的予以客觀評價，比如在前述《語錄の歴史——禪文獻の成立史的研究》一文中，特別設立了“松本文三郎と六祖壇經”一節，予以介紹，可見柳田並未忽視松本文三郎的成就。

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，關於這一點，柳田在他的代表作《初期禪宗史書の研究》（1967年）的“緒言”中指出說：

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³⁵。

洋洋七十萬餘字的《初期禪宗史書の研究》，可以說是柳田的代表作。該書的基本構想，據柳田自己吐露，早在1954年發表的論文《燈史の系譜》中就已得到了準備。該論文對北宗一系的《傳法寶記》、《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《聖骨集》、《禪門經》、《傳法寶記》、《二入四行論》等研究的優秀成果。而前述《初期禪宗史書の研究》，就是在這些研究的基礎上，經過重新修訂、補充，更加詳細地研究后，完成的巨大成果。該書的卷末附錄中，收錄有八種文獻的校注，而作為敦煌禪宗文獻，則有《傳法寶記》、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1967年的《初期禪宗史書の研究》一書中，柳田詳細地考察了《楞伽師資記》、《歷代法寶記》、《寶林傳》等敦煌本和其它新出的文獻，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

³⁵ 柳田聖山《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967年，第2頁。

價值，柳田認為，“燈史”具有獨自的意義。所謂“燈史”，我們知道，它以達磨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》（30卷）、《天聖廣燈論》（30卷）、《建中靖國續燈錄》（30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，其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³⁶。

然而，針對這一問題，柳田所持的研究態度，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”³⁷。柳田強調，“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？”

³⁶ 同上書，第11-12頁。

³⁷ 同上書，第12頁。

柳田認為，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”³⁸。

基於這樣的認識，柳田指出，“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》到《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，最顯著地反映了唐代佛教活生生的體質”³⁹。

該書還使用大量的篇幅，對北宗禪展開研究，表現了柳田對北宗禪的重視。柳田在該書中，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(601-674)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(670-762)，對於南宗北宗的概念，甚至似乎漠然不明”⁴⁰。柳田認為，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。

誠如柳田所言，只要對禪宗稍有涉獵，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，用柳田的話

³⁸ 同上書，第18頁。

³⁹ 同上書，第18頁。

⁴⁰ 同上書，第33頁。

說，它們“充滿著俗語和荒誕無稽之說”。柳田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。

2. 對禪宗語錄的形成情況，進行歷史的考察

柳田還將這種歷史學、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，即是上述發表於《東方學報》57卷（京都，1985年）的那篇《語錄の歴史——禪文獻の成立史的研究》論文。該論文，洋洋三十萬言，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《初期禪宗史書の研究》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，柳田表明了自己的看法。在上述《語錄の歴史》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⁴¹

基於這一認識，柳田在論文中，直接探討了禪宗特有的“語錄”的形成過程。柳田認為，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“宗祖言說的聽聞記錄，是一種聖典”。他指出，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”的典籍⁴²。

柳田還考察了“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，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’”。柳田對“語錄”形成過程的分析，極其明快⁴³。

柳田的目的，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記錄，這些記錄，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

⁴¹ 柳田聖山《語錄の歴史—禪文獻の成立史の研究》，《東方學報》第57冊，1985年，京都：京都大學人文科學研究所，第216頁。

⁴² 同上書，第227頁。

⁴³ 同上書，第230頁。

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，對後來關於《壇經》和語錄所具有的特性的理解，影響深遠。

3. 對《祖堂集》資料價值的發掘與研究

柳田的另一個重要貢獻，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》(20卷)，成立於南唐保大10年(952)，是20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《祖堂集》與雪峰教團的關聯，《祖堂集》與中國初期曹洞宗的成立具有密切關係等，這些都是非常重要的觀點，在今天仍然具有意義。

柳田在《祖堂集》研究方面所取得的成果，早期的論文有〈《祖堂集》の本文研究(1)〉以及以連載的形式在《禪文化》季刊上陸續發表的〈《祖堂集》ものがたり〉。1974年，摘譯《祖堂集》的部分章節，作為《禪語錄》的一部分，由東京中央公論社出版。其後，相

繼出版了《純禪の時代——祖堂集ものがたり》(京都:禪文化研究所, 1984年)、《續純禪の時代——祖堂集ものがたり》(京都:禪文化研究所, 1985年)、《禪の山河》(京都:禪文化研究所, 1986年新版)。其中,集柳田《祖堂集》研究之大成者,當然是由柳田編著、京都大學人文科學研究所出版的前述《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,無疑產生了重要影響。

柳田的中國禪宗研究,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。

4. 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,可以說是由柳田本人和入矢義高等人所編輯出版的《禪の語錄》十七冊(東京:築摩書房出版,1968-1976)。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。比如由柳田本人承擔的《禪の語錄》1-3,分別收錄了《達摩の語錄》,《楞伽師資記》、《傳法寶記》、《歷代法寶記》。其它各卷,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,力爭語言翻譯的準確性和可讀性。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與研讀,提供了便利。

此外,柳田還校注並翻譯了《信心銘》、《證道歌》、《滄山警策》。

它們以《禪家語錄》(1、2兩卷)的書名，被作為《世界古典文學全集》之一，由築摩書房出版。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，柳田對敦煌禪籍的整個情況，進行介紹，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。2004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，由中央公論社出版，也頗受讀者歡迎。

5. 尋夢《臨濟錄》——從《臨濟錄》中發現“自由人”

柳田對於以鈴木大拙為首的重視“體驗”的禪學研究路向，常常示以“同情心的理解”，但他並不完全採納。柳田嚮往以胡適為代表的“研究型”的近代歷史學禪學研究，但作為臨濟宗的僧侶，他的筆下仍然流露著宗派上的偏好。柳田試圖用歷史學的眼光觀察禪宗各個不同階段發展、演變的歷史及其特徵，但他“重唐輕宋”，認為宋代禪是唐代禪的“異化”，是一種“體制化”了的禪，不足可取。柳田的禪學研究，既受到了松本文三郎的影響，同時也充滿著柳田本人鮮明的自我個性。而這種鮮明的個性，其實也反映在他關於《臨濟錄》和臨濟義玄的研究上。

柳田先後出版6部關於《臨濟錄》的專著，在柳田的禪宗文獻學研究中，我們可以看到《臨濟錄》被層層解構，被系譜化，甚或被“一分為二”，化約為“原來的”與“後來的”，甄別“真實的”與“虛構的”。至於臨濟義玄，柳田一方面反對把臨濟義玄視為一宗一派的祖師，主張應該把臨濟義玄從傳統宗派觀念中解放出來，作為一個“歷史人物”來看待，還其本來面目，同時，在另一方面，柳田又對臨濟義玄充滿著想像，並且將其人格進行理想化，甚至視為偶像式的存

在。柳田同時對《臨濟錄》中出現的“普化”這位符號性人物給予特別的關注，同一時期還對一休的《狂雲集》進行研究，在柳田的筆下，臨濟、普化和一休，似乎構成了柳田版禪學敘事的一種符號——禪思想的“原型”。

柳田關於《臨濟錄》的詮釋以及對臨濟義玄人物思想的“格義”，在很大程度上受到了先前的鈴木大拙等人的相關研究的影響，但並不是“照著講”，而是“接著講”。柳田聖山關於《臨濟錄》的詮釋和對臨濟義玄人物思想的“格義”，充滿著柳田本人的鮮明的問題意識。

柳田關於臨濟和《臨濟錄》的研究，已出版的專著有《臨濟ノート》（東京：春秋社，1971年），註釋和解說類以及現代日語譯注類有《訓注臨濟錄》（其中堂，1961年）、《臨濟錄》（佛典講座30，東京：大藏出版社，1986年）、《無の探求 中國禪》（佛教の思想7，與梅原猛合著，東京：角川書店，1969年）、《禪語錄》（東京：中央公論社，世界の名著18，1978年）、《臨濟錄》（東京：中央公論社，中央クラシックス，2004年）等。柳田在一篇關於《臨濟錄》的“解題”中曾這樣敘述他對《臨濟錄》一書的感想：

《臨濟錄》這本書，對我來說，已經成為不可替代的座右銘式的書籍了。因為有了這本書，我終於漸漸地從戰後二十餘年的荒涼沙漠中走了過來。臨濟是我名副其實的精神食糧。如果說我也擁有可稱之為思想和人生觀的話，那麼這些都是來自於本書。近來，與其說是沙漠，倒不如說是迷惑在思想的迷宮之中。然而，我常常通過返顧本書，以決定自己的方向⁴⁴。

⁴⁴ 柳田聖山《臨濟錄》（佛典講座30），東京：大藏出版社，1986年，第9頁。

從“座右銘式的書籍”、“精神食糧”、“思想”和“人生觀”這些詞語，我們不難發現，臨濟和《臨濟錄》在柳田心目中所佔的重要位置；臨濟和《臨濟錄》，對於柳田來說，已不僅僅是學術興趣和宗派信仰層面的問題，而且是他個人人生觀的問題了。

基於這樣的認識，柳田強調應該把臨濟義玄視為一個活生生的歷史人物，返回到臨濟所生活的時代去把握臨濟的“原思想”。他認為，後世的人們對臨濟的思想有一種“極端的理想化”或者“神格化”的傾向，而他自己的工作便是解構這些被神話化了的東西。在柳田看來，從宏觀的人文歷史視野審視，臨濟的禪學是無限自由的，有著獨自的個性和高度；臨濟比起作為臨濟禪的祖師，不如作為一個活生生的人更為徹底，臨濟才是最為大聲疾呼人的價值的人物。因此，柳田強調指出，閱讀《臨濟錄》，需要有一個明確的態度，即不能把它作為臨濟宗的聖典，而是把它看做一位“宗教人的言行錄”去閱讀。柳田認為，只有這樣，我們才能從這本書中“傾聽到親身經歷唐末嚴酷歷史的一位自由人的呼喊”。柳田把這種“自由人的呼喊”稱之為“絕對無條件的人的價值”，而《臨濟錄》就是高揚這種價值的語錄；《臨濟錄》之所以被稱為“語錄之王”，其理由也許就在這裡。以下我們來具體看看柳田的論述吧⁴⁵。

關於臨濟義玄禪學的特色，柳田這樣概括說：

臨濟禪的特色，在於它是一個在野的自由人的佛教，一個徹頭徹尾的赤裸裸的宗教。其極其理所當然的，只關乎人存在的問題。這種說法，看起來十分奇妙，其實，臨

⁴⁵ 同上書，第283頁-285頁。

濟說過無依道人、無位真人。這就是指的自由人。正如鈴木大拙先生曾經所指出的那樣，無依與無衣相通，所以，這正是赤裸裸的意思；無位是指不從屬於階位、任何應該依從的權威和階級，意指只是一個人。……他常向人稱呼“大丈夫漢”。就是指一位獨立的男子漢的意思⁴⁶。

柳田對《臨濟錄》中的用詞出現的頻度進行過統計，結果發現“不”“無”“總不”“皆無”這些否定詞最多，而“人”是繼這些否定詞之後使用頻率最高的詞語，有196次之多。柳田指出，“人”在漢語里具有一般意義，也有經過歷史的演變而形成不同的含義；在佛教指眾生，在西歐指人文主義等。然而，在《臨濟錄》中，則是一個帶有特殊問題的詞語。柳田列舉三個用例進行論述。第一例是“是你即目前聽法底人”，第二例是“即今識取聽法底人”，第三例是“唯有道流目前現今聽法底人”。柳田認為，這幾處出現的所謂“聽法底人”，實際上就是指“眼前每一個人當下都是佛，都是祖，都是絕對的理想人格”⁴⁷。

關於佛教主體性問題，臨濟之前的佛教學人用“法性”“真如”“佛性”“如來藏”“心性”“真性”稱之，而與這些概念相比，臨濟則從現實具體的人去把握，柳田認為，這在佛教史上，“是第一次，同時也許是最後一次”。他回顧禪宗史上關於“人”思想的論述，指出神會和宗密提出“知之一字眾妙之門”的說法，用“知”來說明人的內在本質，但這太過於抽象化，過於哲學化，不如臨濟開發的“人”更為“具體”和富有“主體性”，而且也是最具“活

⁴⁶ 同上書，第301頁。

⁴⁷ 同上書，第317頁，第318頁。

動性”的；《臨濟錄》中未曾使用過“見性”一詞，這正是臨濟所繼承的馬祖⁴⁸→百丈→黃檗一系的思想特色，而這一派系，從來不強調“見性”和“知”⁴⁹。

柳田還指出，臨濟的這種“人”思想的獨自性，還表現在“祖佛”一詞上。柳田認為，一般使用較多的是“佛祖”“佛”“祖師”，而“祖佛”一詞並不多見，這很可能是由臨濟新造的詞語，意思就是指當下眼前聽法的每個弟子，除此之外，更無二人，臨濟又稱其為“活祖”。而更為鮮明地表達這一思想的，柳田認為是所謂“赤肉團上有一無位真人”的說法。“無位真人”，就是指臨濟說法的對象，因此，他既不是一種內在的原理性的存在（法性），也不是一種什麼理想的可能性的存在（佛性）——“不是別的，就是現在聽臨濟說法的人”。⁵⁰

基於這樣的理解，一方面，柳田批判之前日本出版的某些關於《臨濟錄》解釋和講義等書籍的讀法不夠準確，比如把“你面前”讀作“你的面前”等，認為它們未能理解臨濟的真意。在這些被批判的注解書中，當然包括一直以來被視為權威的、由朝比奈宗源注解的岩波文庫版《臨濟錄》。這與前述入矢的觀點相同。然而另一方面，柳田不滿於通行的《臨濟錄》的內容，認為它不夠“真實”，未能“真實地”反映臨濟義玄的思想，因此，需要尋找一個他認為最能反映臨濟義玄“人”思想的《臨濟錄》的版本。柳田這樣表白他的心情⁵¹：

一直以來，我希望能夠接觸到生活在唐末的臨濟義玄

⁴⁸ 同上書，第 318 頁。

⁴⁹ 同上書，第 319 頁。

⁵⁰ 同上書，第 327 頁。

⁵¹ 同上書，第 328 頁。

其人的氣息，傾聽他鮮活的聲音；我最大的興趣，在於作為一位歷史人物的臨濟義玄。目前，我認為我的這一願望基本上得到了實現。我對《祖堂集》《傳燈錄》等古老的文本進行了分析，而且還利用了我國圓仁《794-864》的《入唐求法巡禮記》，以盡可能地接觸相同時代的氣息。然而，作為歷史人物的臨濟義玄，與宋代改變的《臨濟錄》之間的關係，我們應該如何考慮呢？⁵²

為了解決這一問題，柳田認為，必須弄清《臨濟錄》版本的成立情況。

關於《臨濟錄》的成立情況，一般以北宋末（宣和二年 [1120]）福州鼓山圓覺宗演重開的本子視為“祖本”。也就是說，現在通行的《臨濟錄》是在臨濟義玄離世二百五十年之後成立的著作。在這二百五十年間，其流傳情況到底如何呢？既然是“重開”，說明在此之前曾有過一種本子的存在。它是單行本？還是收入叢書之中的本子呢？

柳田經過考察推測說，宣和本經過了宋代人的修正，卷首的馬防的序以及本文的編輯，反映了宋代人的問題興趣。同時，通過比較《四家語錄》和《天聖廣錄》卷十、十一所收臨濟語錄，認為宗演“重開”時的底本應該是《四家語錄》（最初的編輯為北宋初期）所收本，而《天聖廣錄》臨濟章的底本也應該是《四家語錄》。也就是說，《天聖廣燈錄》的本文，其實可以認為就是北宋《四家語錄》所收的《臨濟錄》。非常幸運的是，宋版《天聖廣燈錄》保存在京都知恩院收藏的開元寺版大藏經之中，而柳田本人親自對它進行了考察。這樣一來，經過多年來尋找的“接近臨濟義玄其人的鮮活的聲音”的願望，最

⁵² 同上書，第 10-11 頁。

終得以實現了⁵³。

柳田通過對宗演重開的《臨濟錄》與《四家語錄》的比較考察，發現重開本在本文中新增了八段文字，而且在排列順序上也相異。但內容完全一致，中間較長的示眾部分，在文章和排列上，並沒有什麼不同。柳田認為，這新增的八段文字，是宗演在宋初的《四家語錄》的基礎上，做了排列上的變動，新增了八段，這無疑是宗演的創意，“反映了宋代臨濟禪的興趣”。柳田這樣解讀宋代臨濟禪的興趣：⁵⁴

其實，由宗演重開的《臨濟錄》，一言以蔽之，即是一種格式化。也就是說，一直以一種出奇地落落大方方式而自由地生活的臨濟的語言，在所謂宋朝禪的體制內被重新解讀了；試圖將最厭惡格式化的臨濟的語言進行格式化，是一種勉強之舉。

即便是最純粹、高尚而又嚴謹的思想，一旦被格式化，必定遭到磨鈍。自由本身與自由主義，是兩碼事。最為具體的日常行為，一旦用“大機大用”“全體作用”這些語言來概括，一切語言便變得平板而毫無內涵，成為一種死語（中略）⁵⁵。

值得特別留意的是，臨濟的形象，通過宋人而不斷地發生著變化。比如，以這個時期為界限，開始出現了臨濟的肖像，這事實上使臨濟的形象發生了大大的轉變。有名的表達熱喝瞋拳的我們的畫家蛇足的臨濟像，其實其原型就產生於這個時期（中略）。毋庸諱言，由宗演重開的《臨

⁵³ 同上書，第14-15頁。

⁵⁴ 同上書，第15頁。

⁵⁵ 同上書，第15-16頁。

濟錄》，其實就是與這些互為前後的⁵⁶。

因此，柳田指出，宗演重開的《臨濟錄》雖然成功了，但“重開”是一種“改編”，而“改編”是一種“體制化”，它帶有濃厚的“宋代禪的臭味”。而且，柳田認為，這種情況對之後影響深遠，或者進行“特色化”，或者進行“格式化”，或者進行“定型化”等。比如智昭在《人天眼目》中，將《四家語錄》中不太被人注意的“三玄三要”“三句”“四喝”“四賓主”“四料簡”等部分，視為臨濟的“家風”，予以“特色化”；圓悟在《碧岩錄》中，對於涉及臨濟的部分方面，也極其“格式化”；至於南宋末期的《無門關》，雖然沒有關於臨濟的文字，但第一則關於趙州無字公案的評唱，就出現了“殺佛殺祖”的句子。柳田認為，這些都是“頗為概念化”的舉動。總之，柳田認為，宗演之後，“《臨濟錄》逐漸作為古典而得到人們的重視，但另一方面，卻不知不覺地被束之高閣，只有一些被選擇出來的定型化的句子，成為膾炙人口的結果了”⁵⁷。

以上是柳田關於臨濟義玄禪學特色以及《臨濟錄》版本情況的大致觀點。柳田的這一觀點，見於前述他出版的相關著述中，且重述的部分較多。然而，值得引起我們注意的是，柳田同時還把臨濟義玄與《臨濟錄》所載的普化的“瘋狂”相提並論，說如果說普化是“瘋狂”的話，那麼臨濟可以說是“瘋癲”；“瘋癲”一詞，其實就是為臨濟所準備的；“瘋癲臨濟”，比起作為臨濟禪之祖的內涵還要廣大。柳田指出，《臨濟錄》的魅力除了在於臨濟義玄的自由、豪邁、開放

⁵⁶ 同上書，第21頁。

⁵⁷ 同上。

的赤裸裸的“人”思想外，還在於該書關於普化的“瘋狂”的敘事；用柳田自己的話說，就是如果省去了普化的“瘋狂”的敘事，《臨濟錄》的獨自魅力將會減掉一大半。在柳田看來，普化其實就是臨濟義玄所主張的自由理想人格的具體體現者，是臨濟禪的典型，或者可以說，臨濟千言萬語的教說，可以與普化輕快的一腳相等值。因此，柳田認為，《臨濟錄》所敘述的普化與臨濟，實質上具有密切關係，並不是一個偶然的巧合，儘管關於普化的記載也存在著問題，不同文獻之間出現的記載之不同，無疑反映了它們之間的某種意圖⁵⁸。

總之，柳田對臨濟義玄如此情有獨鍾，把臨濟義玄與有著戲劇性色彩的人物的普化相提並論，是因為在柳田看來，臨濟義玄赤裸裸的“人”思想和普化的“瘋狂”敘事，其實反映了一種禪思想的“原型”。柳田的這一觀點，我們可以從《禪思想——その原型をあらう》（東京：中央公論社，中公新書，1975年）一書中窺其一斑。該書雖然是一本摺頁冊，但從章名“髑髏の章”、“鏡の章”“輪迴の章”“瘋癲の章”這些文字，我們不難瞭解，柳田對於“禪思想”的理解，有他自己的特色。在該書“瘋癲の章”中，柳田著重論述了作為“瘋癲的臨濟”和作為“瘋狂的普化”的形象，認為他們“破格”的言行，其實就是禪思想“原型”的一種赤裸裸的表達⁵⁹。“無拘無束”“自由奔放”的臨濟和普化的形象，用柳田自己的話說，就是一個“去體制化”的“人”——“無位真人”、“無依道人”。柳田通過對臨濟的“尋夢”，找到了禪思想“原型”的存在。因此，柳田關於臨濟以及《臨濟錄》的一系列研究，可以說其實就是為了尋找禪思想“原型”的一次思想歷

⁵⁸ 以上柳田的論述，分別見柳田聖山《禪思想——その原型をあらう》，東京：中央公論社，1975年，第172頁；同氏《臨濟ノート》，東京：春秋社，1971年，第143頁。

⁵⁹ 同上書，第163-178頁。

程；柳田的臨濟敘事，有他本人獨自的問題意識。

柳田聖山是一位科班出身的禪宗學者，他擅長禪宗文獻的梳理，特別是在初期禪宗文獻的歷史研究方面，如前所述，取得了許多令人矚目的重要成果。與此同時，柳田又是一位富有思想個性的禪宗思想史學者，他關於臨濟以及《臨濟錄》長達二十餘年的“尋夢”，可以說如實地反映了他在禪宗思想史研究方面的奮鬥歷程。

然而，柳田關於臨濟和《臨濟錄》的敘事，帶有鮮明的時代烙印。柳田正式發表關於臨濟和《臨濟錄》的研究成果，主要集中在上世紀六十年代至七十年之間，而開始著手研究，似乎時間更早，可以追溯到五十年代。他回憶自己研究臨濟的動機時曾說：

將臨濟義玄（?-866）的說法與唐末五代河北這一特定歷史地理環境相結合重新進行解釋，我的這一秘藏多年的想法和方法，毋庸諱言，由來於我對第二次世界大戰中一切為了抬高戰意的一種反省。（中略）鈴木大拙的《臨濟の基本思想》，執筆於第二次世界大戰末期，先在《哲學季刊》上連載，後來至昭和二十四年，由中央公論社出版。現在回想起來，鈴木大拙的臨濟解釋，是戰後民主主義的第一步，並不是什麼臨濟的思想，但與以前的傳統式訓讀相比，斷然新穎。我的臨濟研究，長期以來受到該書的影響。更者，大大地改變以前的傳統式訓讀的，是陸川堆雲的《臨濟及び臨濟錄の研究》。該書於昭和二十四年由位於長野縣岡谷的喜久屋書店出版。喜久屋是作者陸川堆雲居士的事業，位於信州味噌工廠的一角。我們反覆地閱讀這本書，以擺脫戰爭中的咒符。臨濟以及《臨濟錄》，是人性解放的一種票據⁶⁰。

⁶⁰ 柳田聖山譯《臨濟錄》，東京：中央公論社，2004年，第1、7頁。

類似的文字，還見於柳田其他的著述。柳田說他結合河北的歷史地理環境，試圖重新解釋臨濟義玄，是出於“對第二次世界大戰中一切為了抬高戰意的一種反省”。閱讀《臨濟錄》，目的是“以擺脫戰爭中的咒符”；而且，還說，“臨濟以及《臨濟錄》，是人性解放的一種票據”，等等。由此，我們不難知道，柳田關於臨濟的“自由理想人格”的敘事，批判宋代臨濟禪的“格式化”，重唐輕宋，強調應該把臨濟義玄視為一個歷史人物，還原到唐末的歷史語境中去理解，其實，在很大程度上，與當時日本國內的政治和社會環境有著千絲萬縷的聯繫。因此，臨濟義玄到底是不是一個“自由”的吶喊者，赤裸裸的“人”思想的表達者，不能不說多少也參雜著柳田對臨濟的一種想像；就像他評價鈴木大拙的臨濟解釋是“戰後民主主義的第一步，並不是什麼臨濟的思想”一樣。

四、入矢義高、柳田聖山與胡適的學術交流

京都大學“中國學”學者大多曾留學中國，與中國同行學者之間保持著互動交流關係，同時與法國、德國和美國等西方“中國學”界也保持著良好的學術往來。開放的學術胸懷，也是京都大學“中國學”的一大特色。

本文所討論的松本文三郎，早年留學德國，入矢義高和柳田聖山曾多次訪問中國，特別是入矢、柳田二人與中國學者胡適之間的交流，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，值得介紹。

入矢和柳田二人與胡適之間的交流，我們可從由柳田編輯出版的《胡適禪學案》一書中得到瞭解。該書收集了胡適寫給入矢義高、柳

田聖山二人的親筆書信。柳田為該書的出版特寫了《胡適博士と中國初期禪宗史の研究》論文，附在該書之首，對胡適的為人和學問，深表欽佩。從該書所收的胡適寫給入矢、柳田的書信來看，胡適對入矢、柳田的學問，深表認同，字字句句，充滿著對入矢、柳田二人的友誼。以下擬摘選幾段，讓我們來具體看看。

先來看看柳田記述胡適的文字：

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《傳法寶記》、《聖冑集》、《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（1967）結集出版了《初期禪宗史書の研究》（法藏館出版），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《初期禪宗史書の研究》卷首序文的一段文字：

我意外地得到我的《燈史の系譜》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《燈史の系譜》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《燈史の系譜》（《日本佛教學年報》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⁶¹。

再來看看胡適在信中對柳田的評價：

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

⁶¹ 柳田聖山編《胡適禪學案》，臺北：中正書局，1975年，第44-45頁。

《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《歷代法寶記》，我也同意。（大正大藏經的《歷代法寶記》，金九經（韓國人）排印本《歷代法寶記》，都有無數錯誤。我將來要出版一部校定的《歷代法寶記》，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》，至今不肯接受我在三十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⁶²。

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，日期為“1961年1月15日夜”。此外，胡適還在給入矢義高的信中，常提及柳田，並發表自己對柳田的某些觀點的看法。

關於胡適寫給入矢義高的信，《胡適禪學案》中共收錄了十封，內容包括胡適希望入矢在日本寺院“大索”中國禪宗文獻，胡適與入矢商榷自己對禪宗個案研究的看法以及與入矢交換禪宗語錄中所見的口語、方言、俗語的看法等。比如胡適在1959年5月29日夜寫給入矢的信中這樣評價入矢對漢語白話文的理解：

先生論“然” = “然後”一段，我認為很對。但為使讀者易讀，我仍主張補“後”字，或注“乃”字。“然始發菩提心”，先生的考釋，我也很佩服。

⁶² 同上書，第619-620頁。

先生考定“是人”“是凡夫人”須用在 *nominative case* 的時候方才有“所是人”“所是凡夫”的意思，這一點，我特別佩服。八四一頁中段“乃命是人”，我的解釋確是錯了。多謝先生的教正⁶³。

在 1959 年 10 月 23 日夜寫給入矢的信中，關於“家”字，胡適發表自己的看法，與入矢商榷：

承先生指示，我今天查勘 S.669 背面第四件。此件誠如先生說的，極似神會的《壇語》。其中“即定之時是惠家體，即惠之時是定家用”，最像《壇語》的。

“即燈之時光家體，即光之時燈家用”(八三三)。

這裡“家”字有“的”字的作用。這個“家”字原是人家的家，如“王家兒”，即等於“王家的兒”。禪宗初期白話文中還沒有作 *possessive* 的“的”字。這四個“家”字可以說是“的”字最早出現的形式。

故此件與《壇語》不但內容相似，還可以說是方言、語法相似。先生以為如何⁶⁴？

在 1959 年 11 月 15 日夜寫給入矢的信中，胡適將話題轉到自己對“無事甲”一語的理解。胡適引用《大慧語錄》中出現的幾個例子，認為這裡“無事甲”，應該指甲冑的甲；“無事甲”是當時的一句俗語，故宗杲屢次用他。在該信中，胡適還提到上次信中談及他對“家”字的理解，認為仍然覺得應該是“的”字的意思，可以看作“的”

⁶³ 同上書，第 550 頁。

⁶⁴ 同上書，第 564-565 頁。

字的最早出現的形式⁶⁵。從該信中可以推測，入矢對胡適關於“家”字的理解，似未認同。此後的信中，還出現討論“家”字的問題。

對於“無事甲”的解釋，入矢在自己的文章中透露曾與胡適通信交換過看法。在一篇題目為《鈴木先生との因縁》的隨筆中，入矢引述《大慧語錄》中曾出現過兩次，一次是“坐在無事閣裏”，一次“坐在無事甲裏”，胡適堅持主張“甲”字是正確的，“閣”字是錯誤，意思是指“坐在‘無事’的甲裏”，胡適還譯成英文“To sit within the armour of nothingness”，但是入矢並不認同胡適的解釋。他認為，作為漢語，“坐在甲裏”是絕對不成立的⁶⁶。那麼，入矢的解釋如何呢？入矢在《ことばと禪》一文中再次提及此話題，在文章中表達了自己對該句的解釋。入矢認為，“閣裏”應該是正確的，因為從本來性講，“無事”是一個業已完成的狀態，所以不需要讀經、不需要修行。因此，“無事閣裏”，就是指裝在“無事”之名的閣裡⁶⁷。到底誰對誰錯，當然不是我們在這裡想要弄清的問題。

總之，無論從柳田的文字，還是從胡適寫給柳田和入矢信中，我們不難看出，入矢、柳田與胡適建立了深厚的學術交流關係。儘管三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溝通。字裡行間，流露著他們對學術的熱忱，語言謙和，讀來深受啟發。中國學界代表人物胡適與入矢義高、柳田聖山之間的書信往來，從一個側面也反映了中國學界與京都大學“中國學”之間，學術往來密切，可謂極一時之盛。

⁶⁵ 同上書，第 569-571 頁。

⁶⁶ 入矢義高《增補自己と超越》（《岩波現代文庫》），東京：岩波書店，2012 年，第 210-211 頁。

⁶⁷ 同上書，第 250-251 頁。

結語

以上以松本文三郎、入矢義高和柳田聖山三人為中心，介紹了京都大學“中國學”關於中國禪宗史研究的情況。松本雖然出身於印度哲學專業，但其在以達磨、《六祖壇經》等為議題所展開的開拓性研究，在學術史上具有重要意義，不可忽視。特別是松本提出的宋代禪宗文獻的虛構性，唐代禪宗文獻更接近於禪宗的歷史，所謂唐代禪宗與宋代禪宗的“非連續性”的說法，儘管在細節上存在著這樣和那樣的問題，但基本上合乎歷史事實，後來學界關於中國禪宗史的研究，基本上是沿著這一思路展開的。松本的同事內藤湖南在同一時期提出“唐宋變革”的說法，松本的觀點是否受到了內藤的說法的啟發，本文對此未進行探討，不得而知，但如前所述，內藤向松本提供過禪宗文獻《曹溪大師別傳》和刻本，而且據筆者從京都大學人文科學研究所的“內藤文庫”和“松本文庫”裡所了解的情況，他們二人生前曾相互“寄贈”各自的著作，這些著作至今保存在二人的文庫之中；松本與內藤之間私下保持著密切的學術交流，彼此互受影響，應該不難推測。

“中國學”科班出身的入矢義高，通過對中國白話文學的研究，從禪宗語錄中發現唐宋俗語、方言寶庫，強調從漢語發音的角度解讀禪宗語言，不僅匡正了以前由“訓讀”所造成的誤解，而且為日本的中國禪宗研究領域帶來了新風，對京都大學“中國學”來說，所具有的突破性意義，不言而喻。

柳田聖山可以說是京都大學“中國學”研究中的“一匹黑馬”。柳田出生於臨濟宗寺院，僧侶身份，但其基於客觀的歷史學研究方法而展開的一系列關於中國禪宗史的研究，在二十世紀禪宗研究領域，

可以說具有劃時代意義。特別是在京都大學人文科學研究所組織的“共同研究”禪研究班，吸引了不少學者。柳田在禪研究班的集體成果《禪の文化》“緒言”中回憶說：“作為（讀書會的）班長，我期待的是宗教學、社會學、心理學、醫學、理工學等不同領域的方法從更為廣闊的視角探討禪的主題，而這其實也是為了顧及外國進修生們的問題興趣”⁶⁸。可以想見，當時參與柳田聖山主持的禪語錄讀書會的“外國進修人員”，不僅僅是以禪的研究作為專業的學者，也有其他人文科學乃至理工科的學者。

本文雖未作介紹，京都大學“中國學”還有一個重要學術傳統——“共同研究”，也不應忽視。所謂“共同研究”，即挑選一本具有代表性的中國典籍，組織相關專業學者，成立研究班，進行會讀。所謂會讀，通俗地說，即是讀書會，對某部文獻逐字逐句地讀，對不懂的詞彙以及文中出現的人名、地名、書名等專業術語，除查找各類詞典外，還要對照相關的文獻書籍，佛教之外的典籍也在查找之列，而以歷史文獻最為優先。查找出來的結果，一般用註釋的形式予以記錄，而最後一道手續是將原文翻譯成現代日語。這種做法既可以訓練初學者閱讀古典禪文獻的能力，同時更可以提醒他們，說話應該做到“言之有據”，不能憑空想像。當年參加柳田組織的禪研究班的學者，目前大多步入古稀之年，海外學者中最有名的是已故馬克瑞(John R. McRae)⁶⁹、佛爾(Bernard Faure)，日本國內

⁶⁸ 柳田聖山《禪の文化 資料篇》，京都：京都大學人文科學研究所共同研究報告，緒言，第1-2頁。

⁶⁹ 關於馬克瑞與京都大學柳田聖山的學術脈絡，可參何燕生《追憶：馬克瑞與日本禪史研究傳統》澎湃新聞 URL :https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_18326524。

學者有石井修道、中嶋隆藏、赤松明彥等⁷⁰。

柳田聖山退休后，京都大學“中國學”關於中國禪宗的研究，以“共同研究”的形式雖處於中斷狀態，但關注中國禪宗文獻，探討中國禪宗史的個案問題，一直未曾間斷，比如中國史、中國哲學出身的吉川忠夫教授、德籍學者 Christian Wittern 教授等，都發表過學術含量甚高的禪學研究論文。

然而，機緣巧合的是，筆者在京都大學人文科學研究所教授 Christian Wittern 和古勝隆一以及海內外同行學者的協助下，於今年（2022 年）4 月啟動了以禪宗語言和翻譯為議題的共同研究班，研究班成員包括歐美和漢語地區學者在內約 40 人，是一次名副其實的大型國際合作研究。據悉，這是自柳田聖山組織的“禪の文化”共同研究班之後、近 40 年來的又一次以禪宗為議題的“共同研究”，迄今（2022 年 7 月）已召開兩次研究會⁷¹。與柳田當年組織的禪研究班不同的是，這次禪研究班試圖突出學科交叉和思想探索，當然也進行會讀。研究班的主旨如下：

全球化、AI 化不斷推進的當今社會，“語言”和“翻譯”到底擁有何種意義？本課題將聚焦“語言”與“翻譯”這個既古老又全新的問題，通過形成於東亞的禪佛教作為例子進行研究。禪標榜“不立文字”，以否定的態度看待語

⁷⁰ 關於佛爾與京都大學柳田聖山的學術脈絡，可參蔣海怒《書評：〈禪學研究三部曲〉作者佛爾談東亞佛學》澎湃新聞 URL：https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1611210。

⁷¹ 第一次研究會議情況，可參見蔣海怒《“說不可言說”：京都大學人文科學研究所共同研究“禪研究班”側記》澎湃新聞 URL：https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_18326524。

言，但同時又產生出了大量的語錄、公案、燈史等語言群。這一看似自相矛盾的禪與語言的關係，我們到底應該如何把握？有觀點認為，“對於不可說的東西，必須保持沉默”。然而，禪不僅僅是沉默，有時也要求“道！道！道！”，強調必須說。日本禪僧道元驅使著日文、漢文以及中國中世俗語，撰寫了重要的日文著作《正法眼藏》；道元對禪的日語化到底具有何種意涵？禪在近代被翻譯到歐美，在英語、法語等語境中得到傳播，並且通過與西方文化的接觸，逐漸朝著去脈絡化方向演進。對於禪的這種“跨界性”，哪一種分析方法行之有效？本課題擬結合迄今的研究成果，以禪的“語言”與“翻譯”問題作為考察對象，並且著眼於當今的問題，與國內外不同學科領域的學者聯手進行合作研究⁷²。

涉及的學科具體包括漢語史、翻譯學、西方哲學、中國哲學史、佛教文學、禪宗史和禪文獻。本研究班剛剛啟動，預定三年，希望能在同行學者的合作下，取得預期的成果。

⁷² 摘譯自京都大學人文科學研究所共同研究網頁：http://hub.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kyodoriyoh/2022_collaborative10.htm。