

嶺南大學中文系

Lingnan Journal of Chinese Studies

嶺南學報

復刊 第七輯

上海古籍出版社

主編 蔡宗齊

本輯主編 蔡宗齊 汪春泓

Lingnan Journal of Chinese Studies

嶺南學報

(本輯全部論文均經過匿名評審)

復刊 第七輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

嶺南學報. 復刊第七輯 / 蔡宗齊主編. —上海:
上海古籍出版社, 2017. 5
ISBN 978-7-5325-8382-9

I. ①嶺… II. ①蔡… III. ①社會科學—期刊—彙編
—中國 IV. ①C55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 042706 號

嶺南學報(復刊第七輯)

蔡宗齊 主編

上海世紀出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

(3) 易文網網址: www.ewen.co

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

啓東市人民印刷有限公司印刷

開本 710×1000 1/16 印張 18.75 插頁 2 字數 298,000

2017 年 5 月第 1 版 2017 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5325-8382-9

I·3148 定價: 78.00 元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

《嶺南學報》編輯委員會

(以漢語拼音排序)

- | | |
|--------|------------------|
| 主編：蔡宗齊 | 嶺南大學中文系 |
| 編委：陳平原 | 北京大學中文系 |
| 陳尚君 | 復旦大學中文系 |
| 陳引馳 | 復旦大學中文系 |
| 郭英德 | 北京師範大學文學院 |
| 胡曉明 | 華東師範大學中文系 |
| 蔣秋華 | 中研院中國文哲研究所 |
| 蔣 寅 | 中國社會科學院文學研究所 |
| 李惠儀 | 美國哈佛大學東亞語言及文明系 |
| 李雄溪 | 嶺南大學中文系 |
| 劉玉才 | 北京大學中文系 |
| 劉燕萍 | 嶺南大學中文系 |
| 汪春泓 | 嶺南大學中文系 |
| 王德威 | 美國哈佛大學東亞語言及文明系 |
| 王 鐸 | 南京師範大學文學院文獻與信息學系 |
| 徐興無 | 南京大學文學院 |
| 許子濱 | 嶺南大學中文系 |
| 許子東 | 嶺南大學中文系 |
| 虞萬里 | 上海交通大學人文學院 |
| 張 健 | 香港中文大學中文系 |
| 鄭吉雄 | 香港教育學院人文學院 |

目 錄

思想史論壇

仍在胡適的延長綫上

- 有關中國學界中古禪史研究之反思* 葛兆光(3)
- 顧頡剛與崔述* 林慶彰(33)
- 丁茶山的中國易學史論 吳偉明(59)

文獻考釋

- 《宣室志》作者張讀墓誌考釋* 陳尚君(75)
- 《嘯亭雜錄》三條考辨 朱則傑(95)

文體與流派

詞與樂府關係新論

- 關於詞與樂府關係的綜合考察* 錢志熙(107)
- 馮夢龍《太平廣記鈔》的編纂和評點 康韻梅(127)
- 再論八音詩和八居詩 陳福康(171)
- 劉禹錫與元白詩派的離合 陳才智(189)
- 《文章辨體》的分類與選篇 蹤 凡(209)

詩人與作品

- 唐人《幽蘭賦》意象源流論 詹杭倫(223)

廖恩燾：詩界革命一驍將	胡全章 (243)
權力意志：清高宗乾隆帝譏斥錢謙益詩文再議	嚴志雄 (255)
《嶺南學報》徵稿啓事	(289)
撰稿格式	(291)

思想史論壇

仍在胡適的延長線上

——有關中國學界中古禪史研究之反思

葛兆光

【摘要】本文從1980年代以來中國大陸對於禪宗研究狀況的討論開始，探討在當時“文化熱”背景下禪宗研究存在的問題與方法，並且介紹迄今為止中國大陸的禪宗研究狀況。試圖指出，1920—1930年代，胡適開創了中國學界禪宗研究的現代典範，他大力提倡並且身體力行的歷史學與文獻學結合的方法，至今仍是中國學界在禪宗尤其是禪宗史研究領域最擅長、最有希望也是最有成績的。本文在簡單介紹了日本與歐美禪宗史研究界的各種現狀，並與中國對比之後，強調中國學界關於禪宗尤其是禪宗史研究，至今仍在胡適當年的延長線上，歷史學與文獻學結合，至今仍是應當努力的方法。

【關鍵詞】胡適 禪宗史 歷史學與文獻學結合 日本學界 有關禪宗史研究 歐美學界有關禪宗史研究 後現代歷史方法

引子：從高行健說到八十年代禪文化熱

2000年的秋天，我在歐洲訪問，大概是10月12號，比利時魯汶大學的鍾鳴旦(Nicolas Standaert)教授突然來告訴我說，今年的諾貝爾文學獎授給高行健，以表彰他的小說，尤其是《靈山》，對一種文化的深刻描述。這是第一位華人得到諾貝爾文學獎，我當然很高興。兩天後我到荷蘭，在萊頓大學漢學院圖書館看高羅佩(Robert Hans van Gulik, 1910—1967)藏書，正巧

那裏有個朋友希望我講一講中國對於高行健戲劇和小說的感想，我就即興講了一段。記得當時我說的大意是，高行健得獎值得高興，但我始終有一個奇怪的感覺，就是儘管他在法國已經十幾年了，但他好像仍在 1980 年代的中國，他的小說中關於中國的認識、記憶和想象，好像都來源於 1980 年代“文化熱”。可是，“山中方七日，世上已千年”，現在中國已經和“文化熱”那個時代不同了。記得當時我還用了“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍晝夜’”的典故，感慨無論是身在此山外的歐洲人，還是身在此山中的中國人，如果不瞭解八十年代中國文化熱，也許很難體驗和理解高行健《靈山》的文化背景和靈感來源。

這並不是我個人的感覺，經歷過中國大陸 1980 年代“文化熱”的人，都會覺得“記憶停滯在八十年代”^①。為什麼我講禪宗史研究，要扯到這麼遠呢？因為在高行健的《靈山》裏，曾經用了很多佛教、禪宗的元素，暗示他想象中的一種荒蠻（貴州）的、邊緣（佛道）的、充滿神秘色彩（靈巫）的文化，這是和西方常識中的中國文化並不一樣的文化，高行健的文化記憶中，就包含了二十世紀八十年代中國理解的“禪”。就在前些年，我在《明報月刊》2007 年第 5 期上，又看到他和劉再復在巴黎對話，題目居然是“慧能的力度”。高行健在馬賽歌劇院導演《八月雪》，還說“慧能是東方的基督”，慧能“啓發人自救”，而禪是“一種立身的態度，一種審美”。可見，這個對於禪的文化想象在他心裏是很深的。這種有關禪宗的文化想象，現在已經不多見了，但在 1980 年代是很普遍的。因為那個時代中國不少學者相信，對於禪宗史的興趣，有關禪文化的熱情，可以衝擊主流政治文化的一統，瓦解傳統儒家思想的固執，改變中國人的實用性格，這是在那個時代背景中出現的特別的文化現象。

那麼，那個時代背景是什麼呢？為什麼那時會對禪宗產生異常興趣呢？這要回頭說到當時中國出現的“文化熱”^②。

① “中國八十年代的文化主潮是理想主義、激進的自我批判，以及向西方取經”，“至少在過來人當中，大家並沒有忘掉那段歷史”。參看查建英《八十年代訪談錄》，北京：三聯書店 2006 年版，《寫在前面》，第 9、4 頁。

② 關於文化熱，可參考林同奇《文化熱的歷史含意及其多元思想流向》（上）、（下），連載於《當代》（臺北）第 86、87 輯（1993 年 6—7 月）。亦可以參考陳奎德編《中國大陸當代文化變遷》，臺北：桂冠圖書公司 1994 年版。

一、1980 年代中國禪宗研究的政治與文化背景

簡單地說，中國 1980 年代的“文化熱”，是在一種矛盾心態中形成的。一方面，當時的人們在理智上大都嚮往現代化，因為人們相信這樣一些格言：“落後是要挨打的”，是要被“開除球籍”的。因此，剛剛改革開放的中國，思想世界基本上仍在“五四”甚至晚清以來“尋求富強”的脈絡之中。在這種被史華茲（Benjamin Schwartz, 1916—1999）稱為“尋求富強”（In Search of Wealth and Power），也就是奔向現代化的心情中^①，科學、民主、自由等等普世價值，在經歷過“文革”的人看來，仍然是追求的理想和目標。因此，魯迅的“批判國民性”是那個時代的主旋律，批判傳統的聲音還很強。特別是，由於不好直接批判政治的弊病和追究政黨的責任，就讓文化傳統為我們“還債”。所以，就像“伍子胥鞭屍”一樣，當時很多研究歷史和文化的人，就會發掘傳統文化中那些導致中國封閉、落後、蒙昧的因素。這個時候，儒家、佛教、道教就統統被翻出來，重新放在聚光燈下和手術臺上。

可是，還有另一方面。畢竟都是中國的知識人，對於自身的傳統和歷史，本來就多少有一些依戀的感情，而且傳統的天朝大國心態，也讓中國人不那麼甘心或者不那麼服貼於西方文化，總覺得中國傳統還是有現代資源的。所以，對於那種符合士大夫口味的禪宗，包括那些自由的思想、反叛的行為、怪異的公案，都很有興趣。所以，在批判的同時也不免有點兒留情，對它的好感從前門被趕出去又從後門溜進來。像我自己寫《禪宗與中國文化》那本書，在談到它造成文人士大夫心理內向封閉的時候，可能批判的意味很重，但談到它追求“幽深清遠”的審美情趣時，又往往不自覺地稱讚。特別是，當時中國一批“尋根”小說家，他們在發掘中國文化資源的時候，覺得歷來佔據正統的儒家很保守，古代主流的政治意識形態很沒有意思，中原的、漢族的、秩序感和道德感都很強的文化也很乏味。因此，文學家們常常去發掘那些怪異、反叛和邊緣的東西。因而佛教禪宗、道家道教、巫覡之風、西南或西北少數民族，就開始被濃墨重彩地想象和渲染。像當時韓少

^① 這是史華茲一部有關中國近代思想文化史著作的書名，即葉鳳美譯《尋求富強：嚴復與西方》，南京：江蘇人民出版社 1990 年版。

功《爸爸爸》、王安憶《小鮑莊》、賈平凹《臘月正月》等等，其中多多少少都有這方面的趨向。高行健也不例外地受到這一潮流的影響，所以，他的《靈山》裏面就用了貴州（非漢族）、佛教、道教這些和中原（漢族）、儒家主流文化不一樣的元素^①。

1980 年代的政治、文化和思想背景刺激了“禪宗熱”。不過這個“禪宗熱”，本質上並不是歷史學或文獻學意義上的學術研究，而是現實的社會關懷與文化反思下的政治批判。在這個時代，禪宗只是一個箭垛，就像“草船借箭”似地讓批判和反思的箭都射到這上頭來。可需要追問的是，為什麼偏偏是禪宗當了這個箭垛呢？因此，我們還應當注意，“禪宗熱”背後還有一些“洋背景”。

很多人都知道，那個時候中國有一套叢書很流行，這個叢書叫做“走向未來”。聽這套叢書的名字就知道，那個時代的人對於“走出中世紀”的心情多迫切。在叢書裏面有一本小書，是一個西方人卡普拉（Fritjof Capra，1938—）寫的，書名叫《物理學之道：近代物理學與東方神秘主義》。這個卡普拉是一個很有反叛性的物理學家，他大概學了一些東方思想，對西方科學有很多質疑^②。除了這本書外，他還寫過一本叫《轉捩點：科學、社會與興起的文化》，兩本書裏面都引用了不少道家 and 禪宗的說法——當時被稱為“非理性主義”或“東方神秘主義”——對西方慣常的理性思維和科學主義進行抨擊。《物理學之道：近代物理學與東方神秘主義》這部書當時被譯成中文，就好像俗話說的“歪打正着”，也就像古話說的“郢書燕說”。他的這些很“後現代”的批判性想法，對於當時正在熱心追求科學的中國人沒有形成太大的影響，但是對仍然依戀傳統文化的中國人，卻給了一個有趣的啓發：原來，我們這裏的禪宗、道家，還是比西方哲學和科學更加時髦

① 《靈山》中寫到貴州東北部著名的梵淨山，寫到山中寺院老和尚的圓寂與火化。但是，老和尚的兩個大弟子最終也沒有得到口授真傳，連象徵佛法的衣鉢的“鉢”都粉碎了。最後，一場大火三天三夜，一切只剩下灰燼。“浩劫之後又只剩下這一座廢墟和半塊殘碑，供後世好事之徒去作考證”。他又寫到，古廟廢墟不久又成為土匪窩，他感慨歷史的變遷不居。高行健其實是在暗示佛教道理“凡所有相，皆為虛妄，所相非相，乃非非相”。

② 收在“走向未來叢書”的那個中文本，題為《物理學與東方神秘主義》。這部書流行非常廣，後來又在中央編譯局出版社重新出版，在 2012 年第 4 次印刷，並且增加了新的內容。在卡普拉看來，道家、禪宗及東方的其他神秘主義學派，如印度教、佛教等等之所以能像現代量子物理學一樣，對宇宙的基本統一性有深刻的認識，其原因就在於他們的思維形式是渾然不分的直覺思維，而不是門類分裂的理性思維。

更加先進的思想呢，就像禪宗語錄講的，“自家寶藏不肯信，整日四處尋覓”，這下可好，我們有自豪的本錢了，所以，很多人對禪宗開始另眼相看起來。

其實，卡普拉有關“東方神秘主義”的想法（包括西方人對於禪宗的理解），一方面來自歐洲哲學家或東方學家對於印度的研究；另一方面來自日本鈴木大拙的影響。這裏沒有篇幅仔細討論，只是要說明的是，西方人在19世紀末、20世紀初，已經有一些對於現代性的反思，在反思中，他們發現了可以用來自我批判的東方資源，比如叔本華、尼采，一直到海德格爾、雅斯貝斯等等。因此，這個時候歐洲哲學家或東方學家關於吠陀、佛教、道家的研究，日本學者對於佛教、禪宗的哲學詮釋，就會成為批判資源，進入他們的思想世界。另外，我們也應當承認，日本學界在哲學和思想的反思性批判和自主性追求上，比中國學界要早得多。這也許是由於日本較早進入現代國家行列，又割不斷東方文化傳統的緣故，它很早就有所謂“近代超克”的意識，總試圖在西方思想和觀念籠罩下掙脫出來。所以有一批如鈴木大拙、西田幾多郎、西谷啓治、久松真一、阿部正雄這樣的學者，一直在努力發掘和宣傳自己的思想文化，其中，很重要的就是“禪”。因為禪對於宇宙本質的理解，對於語言和理性的懷疑，對於社會生活的理解，對於心靈自由的另類尊重，似乎都和西方人不同。所以，從20世紀初期起，鈴木大拙就用英文在西方傳播禪思想和禪文化，後來他甚至被西方人稱為“世界禪者”，連“禪”這個詞，現在西方人都習慣用日文的發音叫作“Zen”而不是中文的“Chan”^①。

這些傳統的佛教思想，在日本學者中用西方概念重新包裝，出口到西方，可是，又從西方的接受者那裏穿上了洋外衣，出口轉內銷回到了1980年代的中國^②。這種西方人都承認的東方智慧，給當時強調中西思想文化差異的中國學者很多啟發，也給暗中留戀本土傳統的中國知識分子，提供了一個重建傳統思想和本土文化的新契機。我記得那個時候，對於德國哲學家海德格爾（Martin Heidegger, 1889—1976）曾經請臺灣學者蕭師毅給他讀《老子》這一傳聞，大家都津津樂道，覺得其中深意令人遐想。而佛教與禪

① 當然，現在歐美學界研究禪宗的學者，倒是有意識地用“Chan”來標示禪宗，特別是中國禪宗。而用“Son”來標示朝鮮禪宗，用“Zen”來標示日本禪宗。在有的著作中，還會特別採用“Chan/Zen”或“Zen/Chan”這樣的方式。

② 例如，阿部正雄撰，王雷泉、張汝倫譯《禪與西方思想》，上海：上海譯文出版社1989年版；Masao Abe: *Zen and Western Thought* (London: Macmillan, 1985)。此書中譯本曾經在1980年代末出版，並且發行一萬多冊。

宗,就是在前面所說的那種“批判”和後面所說的這種“留戀”中,被 1980 年代的中國學界重新發現的。包括我自己那部《禪宗與中國文化》,現在回想起來纔漸漸察覺這部書中一些思路、方法和評價的問題所在,可是,當時我卻並沒有這麼明確和自覺的意識。身處一個時代潮流中,往往身不由己地被裹進去,要到很晚纔能自己反思。後來,我在翻譯鈴木大拙《禪への道》那部書前面寫的譯者序中,對這個學術史過程有一些檢討,當然這可以叫“後見之明”。

我的《禪宗與中國文化》,也許是現代中國大陸學界第一部專門討論禪宗的著作,此後,中國陸續出現了不少有關禪宗的論著。可是應該指出,整個 1980 年代,中國的禪宗歷史和文化研究,嚴格地檢討起來,並不能算很學術或學院的。如果允許我簡單地說,中國學界的禪宗研究大致可以分三個領域。一是作為歷史和文獻學研究領域的禪史研究,在這個領域中,研究者得先去收集史料、考察歷史、還原語境、排列時序,那是很嚴格的學院式研究。二是作為哲學、心理學解釋領域的禪思想研究,在這個領域你得說明,在人的思想和智慧上,禪宗是怎樣超越傳統,給中國思想世界提供新思路、新認識,從而改變了中國人的習慣的,也得說明作為一個以救贖為目標的宗教,它通過什麼方式使信仰者的心靈和感情得到解脫?這也是很難的。三是作為歷史和現實批判資源的禪文化研究,這當然是根據當下的需要,借助歷史和文化,來含沙射影、旁敲側擊地進行現實批判,這需要的不是歷史和文獻、哲學和心理的嚴格、細緻,應該說就比較容易。但是,這三個不同領域和三種研究進路在 1980 年代是被混淆的,而最後一個領域也就是現實批判,在那個時代是最受關注,也是最能夠引起共鳴的。應當承認,我寫《禪宗與中國文化》,就是在這個層面建立論述和思考基礎的,所以嚴格說來它並不能算“學術的”或者“學院的”研究。可是,偏偏這一非學院或非學術式的禪宗研究,對 1980 年代學術界文化界的“禪宗熱”,起了最大的作用。

寫《靈山》的高行健,恰恰就是受到這一方面的影響。

二、胡適的意義：中國禪的基本問題與 近百年來中國的禪宗史研究之狀況

現在,讓我們從禪宗的基本常識開始,重新討論中國在禪宗研究領域

的一些學術史問題。通常，在有關中國的禪宗與禪宗史研究裏，需要重點討論的是以下幾個方面：

第一，靜坐的方法。在漢魏六朝時期，佛教有重視義學（就是依據經典講明道理）的一個方向，也有重視實踐（包括坐禪、苦行、造寺）的一個方向，後面這個方向中，特別以小乘禪學的影響最大。在小乘禪學中，靜坐的方法是很重要的，來源也很古老^①。可是，為什麼後來有了“律師”、“禪師”和“法師”的分工？為什麼裏面的“定”會逐漸獨立起來，並且在唐代中葉以後成為佛教的大宗？換句話說，就是禪如何由實踐方法變成了整體理論，並且涵蓋了整個佛教關於人生和宇宙的理解和認識？——這一方面的問題，涉及在中國“禪”如何成為“宗”的大關節問題，這是屬於禪思想史必須討論的話題。

第二，關於“空”和“無”。什麼是禪宗對於“空”的理解？它如何與道家的“無”區別和聯繫？佛教中的這一支，其核心觀念和終極追求，如何從《楞伽》的“心”轉向《般若》的“空”？所謂“佛性常清淨”，又怎樣逐漸偏向“本來無一物”？這種理論如何被詮釋和實踐為自然主義的生活？——這一方面的問題，涉及禪思想如何“中國化”，就是它怎樣和中國原有思想的結合，以及中國禪宗最終為何有這樣的理論和實踐走向的問題。

第三，什麼是“頓悟”？如何纔能“頓悟”？所謂“無念、無住、無相”究竟怎樣轉向了“平常心是道”？所謂“即心即佛”如何轉向“非心非佛”？在這些變化中，牛頭、荷澤、洪州各自起了什麼作用？這種逐漸趨向輕鬆修行和自我超越的思想，對於禪宗和佛教本身的宗教性，以及對於禪宗信仰者的成分，會有什麼影響？形成這種輕鬆修行的歷史和文化語境是什麼？——這個問題，涉及禪宗如何以及為什麼能夠進入上層社會，並成為文人士大夫的精英文化。

① 古代印度本來就有瑜伽派，它有八個重要的方法，一是禁制（特別要謹記五戒：戒殺、戒盜、戒淫、戒妄語、戒貪欲）、二是勤制（勤修五法：清淨、滿足、苦行、學誦、念神）、三是位坐法（有各種坐法，包括蓮坐、勇士坐、賢坐、幸坐、杖坐、獅子坐、牛口坐、龜坐、弓坐、孔雀坐、自在坐等等）、四是調息（即呼吸法，吸入時為滿相，呼出時為虛相，在三時調節氣息，氣滿時人在氣中為瓶相，就進入了所謂三昧狀態）、五是制感（控制自己的感覺器官，使眼耳鼻舌身意與外部世界分離）、六是執持（指精神與心靈凝聚於一境）、七是禪那（包括四禪階段）、八是三昧（這是瑜伽修煉最高級最純真的解脫境界）。可是，小乘的禪，作為瑜伽八支實修法之一，“禪那”是如何被放大並凸顯成實踐的關鍵的？本來，戒、定、慧三學，都是佛教追求解脫和超越的整體方法。參看後藤大用《禪的近代認識》，東京：山喜房佛書林 1935 年第三版，第七章《坐法について》。

第四,什麼是“不立文字”?其實,佛教本來是很相信文字和經典的,“如是我聞”,記錄下來的佛陀說法成千上萬,有經典,有戒律,有解說的論。可是,什麼時候產生對於文字的這種不信任?它的理論基礎是什麼?它如何通過回到生活世界來實現感悟?然後,到了禪宗的手裏,它如何經由矛盾、詩歌、誤讀、模糊表達等等方式,瓦解人們對語言的信任?它是一種所謂的“反智論”嗎?如果不是,那麼,它是否像現代西方哲學一樣,是讓人回到“原初之思”呢?這關係到我們如何來理解各種看上去奇奇怪怪的禪宗文獻,也涉及我們今天如何來理解禪宗的現代意味。——這一方面,則關係到禪如何成為文學趣味、生活方式和藝術資源,從而成為文化,漸漸淡化了原來的宗教性。

以上這四個方面,表面看去都是禪宗理論和實踐的問題,但是,實際上它們涉及的,恰恰也是禪宗歷史研究的幾個重點:一是它如何從實踐方法轉化為理論體系,涵蓋了對人生和宇宙的理解;二是它如何從修行傾向變成了佛教派別,使得禪師變成禪宗;三是它如何從草根階層轉向精英階層,從而使它的影響從南方到北方、從山林到廟堂。這些恰恰就是禪宗史的關節點。在這些問題裏,既涉及歷史,也涉及思想,還涉及知識和信仰,甚至還要涉及整個中國思想、宗教和文化的轉型問題,在這樣的觀察角度下,這就首先是一個禪宗史的問題了。當然,除了以上禪宗史過程之外,歷史上的政治、社會與文化對禪宗的影響和禪宗對中國政治、社會與文化的反影響,也仍然是需要討論的。

可是,1980年代中國大陸的禪宗研究,主要聚焦點卻在禪宗對於中國,尤其是上層知識人文化心理的影響,以及它如何影響到今天中國知識人的政治態度和社會取向。不過,從1980年代“文化熱”以來,經歷了1990年代的“學術熱”,現在禪宗研究已經有了很大變化,逐漸有了新的視野、思路和方法^①。關於這一方面,近年來有龔雋、陳繼東兩位合作的《中國禪學研究入門》,這是我們編的“研究生學術入門系列”叢書中的一種,對於目前禪宗研究的狀況,已經寫得很全面了^②。我這裏想要重點討論的,是胡適開創的有關中國禪宗史研究方向和研究方法,在當下中國是否仍然有意義

① 有關中國學術界的這一轉變,請看葛兆光撰,土屋太祐譯《文化史、學術史、そして思想史へ——中國學術界における最近三十年の變化の一側面》,載《中國—社會と文化》(東京大學・中國社會文化學會)第25號(2010)。

② 龔雋、陳繼東《中國禪學研究入門》,上海:復旦大學出版社2009年版。

的問題。所以，我應當先回顧一下現代中國有關禪宗史研究的百年學術史。

在我個人視野中所見，沈曾植（1850—1922）應當是現代的中國禪宗史研究的開創者。他死於1920年代，生前並沒有專門寫過關於禪宗的著作或文章，但是，他去世後由門人後學整理出來的劄記，也就是《海日樓劄叢》中有好幾篇關於禪宗的短文^①，既具有現代意味，又富於開拓意義。比如，關於早期禪宗是“楞伽宗”的說法，就比胡適早很多年，他看到了早期禪宗奉《楞伽經》的歷史；比如，像禪宗傳法系統最重要的金石資料《法如碑》，他就最先注意到了，並指出禪宗傳續過程中，並不像禪宗後來說的是東土六祖即從達摩到弘忍到惠能，甚至也不像北宗禪說的，從弘忍直接到了神秀，而是中間有一個法如；又比如，從《禪門師資承襲圖》論神會的部分，他也注意到了神會的意義，這比日本的忽滑谷快天和中國的胡適更早，他說“南宗之克勝北宗，為人王崇重，實賴（神）會力”^②。特別應當指出的是，沈曾植是當時學界領袖式人物，民國初年在上海寓居，儼然就是舊學世界的領袖，但開一代新風的羅振玉、王國維、陳寅恪，都很受他影響。他對古代中國和突厥之關係、西北歷史地理、蒙元史的研究，都有深刻見解，這在當時都是很前沿的學問。因此當他以學界領袖的地位來關心佛教和道教的研究，就會產生不小反響^③。

沈曾植身前身後，像太虛和歐陽竟無領導的僧侶佛學和居士佛學中，也都有一些有關禪宗史的研究，學者中間也有像梁啟超、蒙文通等人的零星論述。但是，真正現代學術意義上的禪宗研究，還是要到1920年

① 沈曾植《海日樓劄叢》，卷五、卷六，瀋陽：遼寧教育出版社1998年，“新萬有文庫”本，特別是有關禪宗的第185、188、195—197頁。

② 他的精悍短小的研究，已經很有現代意味。比如在道教方面，像關於道教五斗米教是“拜五斗”即五方星辰，就使我們聯想到道教關於五方的崇拜，這是一直到後來還有人做的課題。在佛教方面，像關於早期佛教部派問題的討論，他就已經脫離了漢傳佛教的老說法。那個時候，沈曾植可能已經接觸了歐洲的印度學，而且還有所批評，比如他討論吠陀的時候，就批評歐洲人關於佛教否定吠陀，受自由思想影響的說法，指出佛教只是“反外道”；又比如他討論《舍利弗問經》和《宗輪論》關於十八部分離的記載為何不同，討論了大眾、上座部的分裂的三種說法，並且考證了大眾部中的大乘思想和馬鳴與婆須密迦旃延子的關係，顯然已經超越了傳統漢傳佛教的範圍。

③ 晚清民初是居士佛學興起的時代，沈曾植的佛教論述，也是這個時代居士佛學論述的代表。不過，畢竟他還是博學之士的業餘興趣，又是用傳統劄記的形式記錄和表達，所以，這些研究和論述只是偶然的成就，沒有在立場和方法上形成重要影響。