

觉群佛学译丛

名誉主编 季羨林

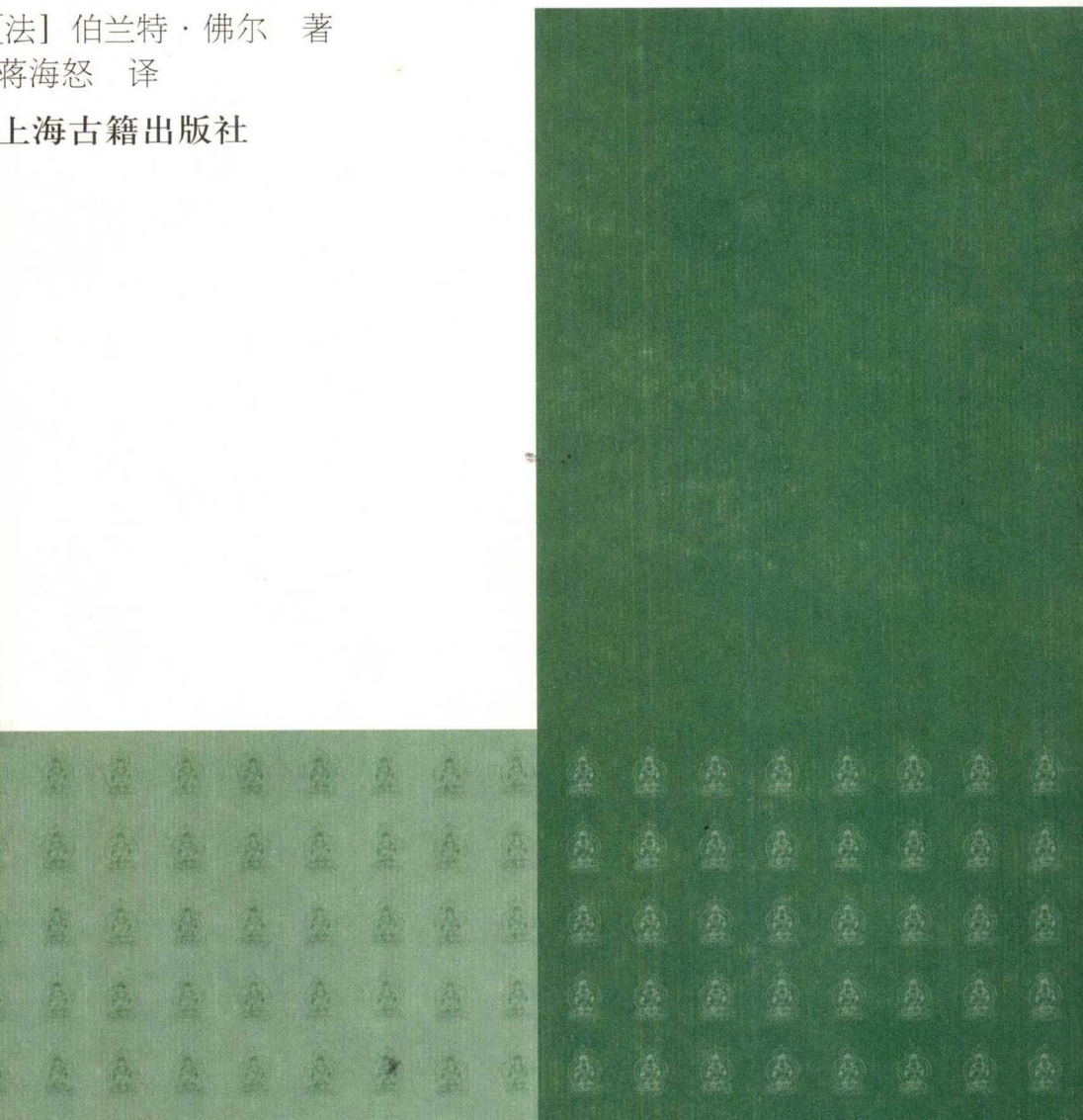
主 编 觉 醒

# 正统性的意欲

北宗禅之批判系谱

[法] 伯兰特·佛尔 著  
蒋海怒 译

上海古籍出版社



# 正统性的意欲

北宗禅之批判系谱

[法] 伯兰特·佛尔 著  
蒋海怒 译

上海古籍出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

正统性的意欲:北宗禅之批判系谱/(法)佛尔著;蒋海怒译.

—上海:上海古籍出版社,2010.12

(觉群佛学译丛)

ISBN 978-7-5325-5635-9

I. ①正… II. ①佛…②蒋… III. ①禅宗—研究

IV. ①B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第117139号

本丛书由觉群编译馆主持编译

责任编辑 罗 颢

觉群佛学译丛

**正统性的意欲**

——北宗禅之批判系谱

[法]伯兰特·佛尔 著

蒋海怒 译

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [guji@guji.com.cn](mailto:guji@guji.com.cn)

(3) 易文网网址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

启东人民印刷有限公司印刷

开本 787×1092 1/18 印张 18  $\frac{6}{18}$  插页 5 字数 341,000

2010年12月第1版 2010年12月第1次印刷

印数:1—2,800

ISBN 978-7-5325-5635-9

B·700 定价:45.00元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

## 总 序

佛教源于印度，而发扬光大却在中土。自东汉时输入，经诸多朝代之努力，将原为梵文（或巴利文）等古天竺文字的佛经译为汉语，并通过手工抄写到印刷技术之运用，终于使佛法深入人心，广大信众，同沾法益，此功德无量之善举前后持续了千年有余。特别是我国国民与天竺人民早有往来，其思想趋向也颇为接近，复经魏、晋、南北朝数百年与中国传统思想文化之相互激荡、磨合，乃至酝酿吸收，至隋唐而大成，创宗立派，鼎盛繁荣，前所未有的。影响所及，朝鲜、日本、越南等邻邦亦多流行大乘佛法。以后，历经宋、元、明、清各代，我国始终为大乘佛教之重镇，有“佛教第二故乡”之誉。此殆与我国僧俗两界人士究心于佛法义理密切相关。

佛理探究，自古以来即有僧伽、居士之分，虽无“研究”之名，而出于信仰之诚，寻求佛教精义者，彪炳史册，所在多有。降及近世，因科技发展之刺激，佛法潮流，亦屡有扩张。自 19 世纪德国学者马克斯·缪勒提出“宗教学”概念以来，欧美之宗教学研究方兴未艾。佛教，作为古老的宗教之一，海外研究也日见蓬勃，从东瀛至南亚，从德意志、法兰西至英吉利，于研究南传佛教圣典及历史文化方面卓有成效。尤其是在美利坚，自 C. R. 莱曼等创办《哈佛东方丛书》、奠定美国佛教研究基础以来，从地域上说，其研究范围已囊括南传佛教、印度佛教、中国佛教（包括藏传佛教）、东亚佛教，举凡教理、经典、仪式、经济、政治等无不涉及，成果斐然。目前已发展至巴利文、梵文及藏文，横跨文献学、社会学、人类学、哲学、伦理学、语言学、历史学等多门学科，在宗教学界已呈后来居上之势。就佛法源流而言，佛教从印度本土向南、北方向分别传播，菩萨高僧，筚路蓝缕，而成北传大乘、南传上座二极，于今因缘增上，不断发展，已趋于世界佛法之域，可谓千载一时也欤！

因此之故，时有台湾蓝吉富氏主编出版《世界佛学名著译丛》一百册，介绍国际佛教学术界之研究成果、研究方法与研究工具等，内容广泛，对于国内学界



正统性的意欲：北宗禅之批判系谱

拓展学术视野，提升佛学研究水准，甚有裨益，可喜可贺！惜其著作多属近代，且以日文为主，时过境迁，欧美近代以后之佛学研究日新月异，相关成果不断涌现，将此类新知卓见译为汉语，嘉惠学林，已成迫切之势。

借此因缘，敝寺故有觉群编译馆之设立，集思广益，斟酌权衡，适时推出《觉群佛学译丛》，实欲借古人译梵为汉之经验，取信、达、雅之准则，推陈出新，俾在家出家，两俱得益。佛法虽重在行持实证，佛经所说理趣，亦无不以求证生死大事之门径，若依文解义，理事分途，则徒成慧业，殊失佛法之宗旨。然此乃针对僧伽悟道而言，非指俗世传教之事，况时际浊世，佛法传扬端赖因缘，适应时会，则日以广信，僧伽寄质尘寰，岂可遗世而独立者乎！

倘参以此译丛为契机，重视我国古代传译之汉文圣典，探悉诸宗玄义，同时摄取世界各地佛法之优长，融贯现代国际佛学界之研究成果，“他山之石，可以攻错”，深信国内会有更好的研究成绩出现，佛教亦将进一步充实与光大，余之愿也，因序之而随喜赞叹云尔！

2004年8月佛欢喜日觉醒序于般若丈室

## 译 序

当我们把禅宗看作中华学术传统里的一块自留地,而宣称只有我们才有资格行使发言权的时候,在国际禅学研究圈中呈现的却完全是另外一幅图景。除了胡适和极少数几位现代中国禅学研究的著述被经常性地引述外,实际上我们能够看到研究著述中,很少有来自作为禅学母语的汉语学界的声音,而几乎成为欧美和日本学者的天下。无论我们面对这样的尴尬处境作如何解释,也不管我们多么鄙视洋人的禅学论述,但有一点必须接受,就是在对一项学术进行评判之前,先要对其作较全面和深切的审查。基于此,近年来我在进行自己专业研究计划的同时,也花不少时间致力于在汉语佛学界积极推动海外佛学译业的开展。“欲求超胜,必先会通”。这一直是我进行这一工作所奉持的原则。

就我的了解,当今国际有关东亚佛教学,特别是禅学研究领域,本书的作者伯兰特·佛尔(Bernard Faure)是一位不能绕过的人物。佛尔堪称是这一领域“杰出和最有原创性的学者”。1978年,佛尔毕业于法国国立东方语言文化学院(Institut national des Langues et Civilisations orientales),获研究生文凭(Diplôme d'Etudes Approfondies)。1984年,佛尔毕业于巴黎第七大学(University of Paris-VII),获哲学国家博士(Doctorat d'Etat)学位。1978—1983年期间,佛尔留学日本,先后作为访问学者和研究生就读于京都大学人文科学研究所(历史学京都学派重镇),从柳田圣山先生研究禅学(柳田圣山在此期间任教于京都大学,后曾任人文科学研究所所长,以倡导历史文献批评学方法研治禅学而知名)。1983年,佛尔移居美国,先后任康奈尔大学助理教授(1983—1987)和副教授(1987),及斯坦福大学副教授(1987—1994)、教授(1994—1999)、讲座教授(George Edwin Burnell Professor of Religious Studies),现为哥伦比亚大学宗教学系、东亚语言文化系教授,并担任哥伦比亚大学日本宗教研究中心(Columbia Center for Japanese Religion)主任。佛尔佛学研究的主题大都是围绕着东亚佛教而开展,他早年的学术论述和成名之作都集中在东亚禅学上。近来他也把研究



视域扩展到中世纪东亚佛教的性欲观和密教仪轨等方面。在禅学研究领域，他发表了大量有影响的学术论文，而最重要的研究主要表现在如下三大“批判”中：《无间的修辞：禅佛教之文化批判》（*The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1991）、《禅的洞见和溢见：禅传统之认识论批判》（*Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993）以及《正统性的意欲：北宗禅之批判系谱》（*The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, California: Stanford University Press, 1997）。

这次我们选择的《正统性的意欲：北宗禅之批判系谱》一书，是根据该书的英译本而翻译的。该书的英文本出版稍晚，但它是在佛尔1984年用法文所作博士论文的基础上改变而成，因此其所表现的实际上在佛尔的几大禅学批判中算是最早的一部。他后来的几部禅学著作，包括他近年主编的《仪式下的禅佛教》（*Chan Buddhism in Ritual Context*, London: Routledge Curzon, 2003）等很多风格和思维方式都可以在他早年形成的这部作品中找到某些痕迹。虽然很难说这是佛尔禅学研究中最重要的一部，不过在国内目前对他的禅史研究还缺乏系统了解的情况下，优先选择这部书进行译介，我以为是比较合适的。

佛尔的禅学研究有着鲜明的“洋格义”风格，这对我们的学术史写作而言好像是件很忌讳的事情。佛尔就公开声明，自己的禅学写作就是要有意识地将禅纳入到西方思想书写的传统中进行论述，在学科交叉的脉络下对禅思想史和研究史进行多视角的批判性考察。他的这种论述方式也给他的禅学研究带来了许多我们所意想不到的结果，其中很多结论都是极富挑战性，甚至革命性的。这使得他在国际东亚佛学圈内一时间成为极具影响力，而同时也是颇具争议性的一位学者。无论我们如何评论佛尔的学术成就，可以说，他的批判性研究在思想和方法论方面给传统的禅学研究所带来的新的思考空间和问题意识，都是任何一位严肃的禅学研究者甚至佛学研究者所应该认真面对的。

虽然禅很早就进入到西方的想象之中，而作为学术的禅学研究却是在二十世纪初由一批具有国际视野的日本学者——主要是铃木大拙——带到西方的。铃木对西方禅学研究所起的作用是巨大而又复杂的。尽管上个世纪八十年代西方禅学的研究发生了重要的典范转移，而主要的问题，还是针对铃木在西方禅学



研究中所发生的效应而作出的反应。铃木传送给西方人的禅学观念主要是传统南宗一系所构建的系谱。随着敦煌禅宗文书的不断发现,特别是日本柳田圣山等一批学者运用新的资料和文献批判的方法对初期禅学史进行了精确研究之后,西方学界才恍然大悟,发现铃木以那种超历史和超逻辑的叙述带给他们的禅学图式与禅学历史之间存在着多么大的差异。尽管铃木后来对敦煌禅宗文献的收集与研究也有所贡献,但他基本的禅学图式和观念完全没有改变。于是,二十世纪的最后二十年,严肃的西方禅学史著作大都在肃清铃木禅学史观念的脉络中来开展,而这其中最引人注目的就是对初期禅宗,尤其是达摩和北宗的重新讨论。佛尔的这本书与马克瑞(John R. Mcrae)的《北宗及其初期禅佛教之形成》(*The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)一起,可以说代表了这一时期西方禅学研究的标志性著作。有趣的是,他们都不约而同地选择了早期禅学史当中的北宗来作为自己的研究主题,并对东亚禅学研究中的北宗论述进行了很有颠覆性意义的批判研究。在他们看来,东亚佛学研究过于被传统观念所影响,以至于禅史研究界一直存在着褒南贬北的倾向,甚至新的敦煌材料的发现,也只是让东亚学者在传统禅学图式的结构内进行一些细节上的补充、修正和讨论而已,根本还没有动摇到传统禅宗有关南北论述的结构本身。佛尔就指出,“北宗禅所遭受的偏见应该在某种程度上得到纠正”。他认为,东亚禅学的历史观缘于一种被“传统”制造出来的“目的论概念”的误解,从而把禅宗史解读为单面的历史,埋没了以神秀为代表的北宗所作的贡献,轻率地把北宗的思想和历史定位为次级的教派。因此他们试图通过新材料的研究以及对中日禅学研究史的分析,重新检讨北宗在传统禅史谱系和现代禅学论述中那些被“曲解”化了的图式。

我们选译佛尔的这部著作就根据不同的资料,特别是敦煌写本和各种碑铭资料,从新的方法和视角对北宗的思想和历史进行了系统和详细的探究。应该肯定,北宗禅的历史兴衰获得了前所少有的细密追述,而所谓北宗学派的传统也因为这部著作而再次被丰富化了。与传统所理解的北宗不同,该书结构中的北宗并不是与南宗对立的某个单一的学派,它本身就是东山门下多元并起和充满张力的发展。就是说,我们要注意到北宗这个教派的多元性和复杂性。佛尔以神秀为中心,发现了许多被遗忘和改写的北宗历史和思想的踪迹;本书还





对北宗与天台、华严、密宗等关系作了新的阐明；而众多过去学界所未曾触及，或研究未及深入的议题也再次获得了新的讨论。像北宗与顿法、北宗与律、净觉及其《楞伽师资记》的编撰等。对于这些议题，该书都基于严格的历史文献学而作出了独到并有洞见的分析。佛尔对北宗的研究虽然在材料上大量借重日本同行的发现和研究成果，不过，他自己的研究无论在材料的发现、研究的问题以及方法论等方面都有相当多的突破，同时他还对日本禅学研究方法的限制提出了挑战。佛尔的许多研究后来都反过来对日本学者产生影响。如新近伊吹敦等对《顿悟真宗要诀》的讨论，不仅在资料方面，而且在方法论上都受到佛尔的启发。

在佛尔三部有关禅思想的研究作品中，比较来看，这部书在西方世界的影响力并不那样大，英文世界的书评也不见热烈（只见到一篇）。也许相对于佛尔的其他两部著作而言，该书在风格上以历史叙述考释为主轴，理论阐释为辅助，不同与其他两部专书，基本都是以问题、理论为中心，而历史的叙述则放置于第二位而服务于问题的论述。通常佛尔著作中最有魅力的地方，多数也恰恰得益于他丰富的理论素养和犀利的批判性方法。因此可以说，这部著作相对是他较为平实的思想史作品，他谨慎小心地将他的精致理论融入到严密的历史叙述中去开展。实际上，阅读这部书对学界曾经批评他的那种过度“玩理论”的方式也会产生一个正面的回应。

不过话说回来，本书仍然具有高度的理论性。而最值得我们注意的，就是其论述的方法论。该书对传统禅学研究，特别是中日禅学研究方法的突破，主要是将不同的思想倾向安置在“政治宗教”的棋盘上来进行讨论，并将其置于政治宗教（political-religious）的语境中加以考察。这一方法从理论上讲并不难于理解，而对于有思想史写作经验的人来说，方法论的恰当应用才是关键。就是说，重要的在于如何能够以新的方法论去发现学术史上的新问题，并转化为具体和有解释效力的学术史论述。佛尔的北宗研究正是借用他所谓的“行事的学术”（performative scholarship）方法发现了许多被禅宗史研究所深埋了多年的问题。那些被传统所神化和理想化了的“纯粹禅”一直影响着现代中日学者对禅宗历史的判断，如佛尔在他的《禅的洞见和溢见：禅传统之认识论批判》一书中对日本禅学研究的批判所表示的那样。日本禅学已经依然在传统教派图式的支配下从事禅学研究，连最出色的柳田圣山也不能完全出乎其外，这使得许多应该质疑



的问题没有被批判地看待。佛尔感叹“对于很多文化历史学家而言,兴味于边缘(margin)再正常不过,所有异端和边缘事物业已成为时髦的研究论题。对于一位在日本佛教史框架内研究的学者而言,情况也同样如此。在该领域中,只有正宗的传统受到尊重,值得探研”。在该书中他也提出,必须打破流行至今的“中日”(Sino-Japanese)视角所带来的限制。他觉得需要有种超越日本历史编纂学的方法,并放下日本禅学研究背后那种传统宗教的负担。佛尔整个北宗研究正是在新的起点上,着重应用系谱学的方法来重新检讨与北宗研究相关的各种材料和结论。

于是,该书所呈现出的“北宗”完全是在另外一种认识和历史结构中进行的。佛尔同意这样一种看法,即“北宗”这个概念在东亚禅学的论述中早已经被污名化为一种低级的禅学宗派,其实这是传统禅宗历史所建构出来的,特别是经过神会直到宋代禅宗灯录所编撰出的一种历史假象。佛尔发现,“北宗”这个名称自身是误导性的,因为它预示着一个“南宗”的反面存在;实际上,当时形成的神秀的宗派没有一个竞争对手,它仅仅因“东山法门”之名为人所知。就是说,北宗与南宗并不是本来对立的宗派,而是曾经被边缘化了的神会为了争正统而有意地制造出来的一组对立的观念。南北宗并不像我们一般理解的那样存在着思想上的顿渐分立,而只是不同权力关系的再创造:北宗的最终被驱逐在某种程度上乃是禅正统性建构的行事方式。为了确证自身教派之正统,有必要将某个僧团定为“替罪羊”(scapegoat),使其成为象征性的异教,这个宗派就是“北宗”。然而,通过对该时期文本的“细读”,我们发现被传统所制造出的这两个宗派的思想区别——“南顿北渐”——其实是含有深意的政治和权力的“思想符号化”。北宗并不是我们所理解那样主渐而弃顿,相反,神会的顿教思想很多恰恰是受到以神秀为代表的北宗思想的启发。确切地说,南北两宗不过是以不同的方式表述了同一个“顿教”。佛尔用“正统性”这个中心观念作为他重新解读初期禅学史的一把钥匙,借此,他着重揭发了禅史中那些被伪装的思想背后所隐含的权力关系。明白点说,南北宗之间的争执实在是它们“正统性意欲”的结果,这种“正统性意欲”构成了所有初期禅的特征。这一学术方式提醒我们在进行禅史研究中,有必要照察不同宗派正统性的构建与其异端之间复杂而曲折的关系,即我们在新旧材料的研读中不仅要看到其思想和哲学的内涵,更要注意这些思想背后



都与“系谱学相关涉”，即沉溺于“权力”的论述。

可以说，本书所讨论北宗历史、文献和思想的大多问题域以及论述问题的方式，都是我们比较陌生的。有些议题甚至在目前的汉语学界几乎没有被碰触，更遑论研究了。我们北宗研究的起步虽然也不晚，早在1954年侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷中就北宗有过一些讨论，不过那时所能够应用到的材料和思想方法都受到很多限制。八十年代以后，经过温玉成等少数学者对禅宗碑刻资料（其中大部分是关于北宗的）的调查和研究，让汉语学界对北宗的历史和思想有了新的认识。九十年代以后有关北宗的零星论文虽然还间有续出，一些有关敦煌的北宗文书，如《传法宝纪》和《楞伽师资记》等都有所论述。但坦率地说，关于北宗禅的研究，至今我们还拿不出一部像该书这样有份量和系统的著作。西方的禅学研究大都在广泛吸收东亚学人，尤其是日本学人研究的基础上而往上翻跃。我们在佛学研究上不仅对西方学者的工作所知甚少，即使对日本同行成果的吸收也还相当的有限。像北宗有关的文献、写本和人物讨论，在日本学界已经有大量的成果，这些在我们禅学的研究中反映得就还非常不够。如有关顿渐之争这一禅学领域里讲得烂熟的问题，近年来一些重要文献的研究发现，如《顿悟正宗要诀》、《侯莫陈大师寿塔铭》等，这些文献和研究在国内禅学界几乎都还没有得到回应。我们对于初期禅，特别是北宗的了解、论述还停留在非常传统和简单的格式里面转不出来。不管我们是否接受佛尔的学术史方法和研究结论，但无论从哪方面看，他的学术研究对我们来说都是具有挑战性和启发性的。在目前汉语佛学的研究状态下，我以为引入像佛尔这样系统而又富有革命性的北宗研究，对沉寂的汉语禅学研究界来说，在材料、论述方式和结论等方面，无疑都会带来很强烈的刺激。

我个人的禅学研究曾经就受到佛尔的深刻影响，记得八年前初读他的书，特别是他的《禅的洞见和溢见：禅传统之认识论批判》时，真有一种很兴奋的感觉，如过去人讲的“如受电然”，也才发现进入思想史的世界有很多条通道。说实话，他的作品对我跳出旧有汉语禅学的论述窠臼起了很大的作用。新的方法和问题意识不仅可以帮助我们去看传统研究中那些习焉不察的地方，更可以给我们的思想史研究带来许多出人意料的效果。后来的几年，凡在各地见到佛尔的书，我都很有兴趣地找来细读。尽管这些年来，随着我对域外思想史著作阅读



思考的扩展和加深,自己对佛尔的研究也已经走出热恋期,而有了更深入和批判性的看法。不过,佛尔的影响已经多少融入到我自己的学术工作当中,虽然它与八年前那种情形不同。基于这样的经验,我近年来也极力引入佛尔等一批西方学者的禅学论述来讨论中国佛学史和思想史的问题,为此也常被国内学圈的一些朋友讥为羡慕新奇,甚至被贴上了后现代的标签。真可谓“知我者谓我心忧,不知我者谓我何求”。依我目前的浅见,无论西方东方,现代后现代的方法都应该在“相对化”的意义上使用才能发挥出它的价值。我关心的是方法对解释思想史问题的有效性,而不是它的地域性和时间性。

不过,说起佛尔的这部北宗研究,我也有一点意见供大家参考。当他在批判传统禅学研究留于思想内部,而没有从政治和权力关系来分析禅的文本会流于简单化的做法时,他自己也陷入了另外一种简单化的叙事,即他把一切思想论述政治化。在他的禅史分析中,禅的文本生产与思想都被附着在权力关系中进行论述。不仅南北禅的概念被颠覆了,而不同禅学派系之间的思想分歧也都被简化为仅仅是为了争夺“正统性意欲”而展开的语言修辞和策略。好像思想永远是社会政治权力的附属品。思想的世界当然不能够离开历史世界来进行解读,而反过来说,也不能够那么单一地以外在决定论来讨论或代替思想的内部问题,思想以及思想的历史仍然有着自己内在的独立性、复杂性与连续性。系谱学的方式只能在互补,而不是简单颠覆的意义上来完成它对思想史的论述才是合理的。佛尔自己也说过,任何方法都必须反过来看到其自身的局限。我想这也应该成为我们阅读本书的一个基本态度。

读者手上的这本译作是国内第一部系统反映佛尔研究的作品,让我高兴的是,这样一部并不容易在汉语佛学界讨好的学术作品却能够率先在大陆翻译出版,它将会产生怎样的效应,我们将拭目以待。佛尔关于北宗禅研究的著作终于能够译成中文而流通于北宗的故国,相信他也会有“吾道不孤”之感了吧。

海怒慎思笃学,对新旧学问都能够采取开放的学习姿态。我们初次见面就所谈甚契,这缘于我们对学问的方式以及时下中国佛学研究状况的判断都有着相当多的共识。我个人近年的研究取向虽然与国内佛学界主流意识有所不同,而在心态上却大致能够了解和欣赏不同学问方式多元并存、竞相争妍的格局。三年前,海怒欲来中山大学哲学系继续他的博士后研究,拟请我具体指导他所研



究的课题。虽然他所选择的研究主题不在禅学，而他对中国禅学史有着良好的基础。当我与他谈到佛尔的佛学研究方式对思想和学术史所产生的意义时，他很快地找到感觉并发生兴趣。于是，我推荐了几本佛尔书给他读，没想到他不仅都认真细读了，而且还有很多的体会和看法。佛尔的书号称难读，所涉及的学术视野也非常广博。去年我主持西方禅学专题的翻译时，就请他帮助翻译了佛尔《禅的洞见和溢见：禅传统之认识论批判》一书中的部分章节，可以说那是他翻译本书前的一次试译学习。也由于此，他对佛尔的思想方式和语言早已熟习于心。这次我为上海玉佛寺编译馆推荐此书，首先想到的译者就是海怒。他很乐意地接受了这一项颇有挑战性的翻译工作。目前在大陆学圈内有研究能力的人多半都不愿意费时耗力地去从事翻译，这是一件费力不讨好的事，虽然翻译海外佛学著述对当前国内佛教学术史的研究存在着不可估量的意义。所幸的是，海怒承受下来，而且他也真的是得心应手地完成了这一译事。

这次海怒刚完成他的译稿就请我审读并写一篇序文。很惭愧，由于时间关系，我个人无法细校译文，只提出了一些不太具体的意见。至于写序，我本来就觉得很有些踌躇。在国内替他人的作品“写序”向来会被人作不同的索隐，以至于有时候很容易让人产生各类的联想而招来物议。只是由于这本译书是由我推荐的，而且我对佛尔的禅学研究也略有所知，于是借此发表一些意见。最重要的是，作为对海怒的工作表示感谢而已。至于别人可能生发的各种揣测，就一任自然吧。

龚 隽

2008年10月写于羊城

## 致 谢

本书乃是在我的“博士论文”(thèse de Doctorat d'Etat)基础上重写而成,该论文在1984年的12月提交答辩。我的博士论文大部分内容也已在法国出版,但是它们收录在两种难以获致的论著中(仅供参考):《追逐正统的中国禅》(*La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1988)和《禅佛教之恶历史》(*Le bouddhisme Ch'an en mal d'histoire*, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1989)。因此我决定撰写一个新的版本,以使其更容易接近——从内容和形式两个方面看,都是如此。

在修改过程中,我曾试图大量削减评论性的内容,但是这项工作无疾而终——以至于无法避免如李高夫(Le Goff)所言的“卖弄的脚注、附录和补遗”。<sup>①</sup>实际上,在其后的每一次修订中,最初的针对著者脚注嗜好的审核均受到了损害。然而,读者如欲了解更具评论性的部分,即可沿此一直追溯至其最初版本。在某种程度上,该书所构建的历史编纂学的“脚手架”(scaffolding)使笔者撰写其余的近期著作成为可能。由此,它不仅呈现为一个自足的研究断片,亦是该领域中某个仍未丧失其合理性的研究阶段的代表,即使马克瑞(John McRae)也大致于同一时期出版了他的著作《北宗与早期禅佛教的形成》(*The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*)之后,也是如此。<sup>②</sup>我们的进路均受到柳田圣山先生“禅的历史学批评”进路的强烈影响,而我们的研究成果在

---

① 引自李高夫的《另一个中世纪》(Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris: Gallimard, 1977, p. 21)。【译注】Jacques Le Goff(1924—),一译“勒高夫”,年鉴派第三代“新史学派”的代表人物,倡导“心态史学”。其作品已译为中文的有《圣路易》、《中世纪的知识分子》、《中世纪英雄与奇观》,及《新史学》(合著)。

② 【译注】马克瑞(John McRae),美国印第安那大学教授。其《北宗与早期禅佛教的形成》乃系西方“早期禅”研究的另一部代表性作品,该书于1986年出版。关于马克瑞早期禅研究成果,详见参考文献。



很多方面也是互补性的。遗憾的是,我无法将马克瑞所提供的全部的新文献资料纳入考察范围,从而对论文进行彻底重写。我仅希望通过将此论著掷入禅史的“贮槽”之中,或许能够为未来的合成物提供一些元素。

或许我应该适当地对自己的历史姿态做出调整,如同我之前所做的那样,将人类学的考量引入讨论。这种人类学的视角使如下现象昭然若揭:在一个声称彻底摒弃所有历史偶然性的传统中,祖师世系如何成为支配性的因素。禅学研究的“历史学”和“人类学”这两种进路是互相支持的,然而,也正因此种互补性,这里所呈现的著作,虽然在理念上早于《“顿”之修辞》<sup>①</sup>和《禅的洞见和溢见》,<sup>②</sup>亦能跻于其间而有其位置。

许多年来,我受益于诸多朋友和机构的帮助。最明显的恩情来自柳田圣山教授,如果没有他,这项设想甚至尚未孕育。我在日本的研究也受到下列人物的慷慨支持:Hubert Durt、Antonino Forte、Robert Duquenne,以及最近法宝义林研究所(Höbögirin Institute)的索安(Anna Seidel)的慷慨相助;在法国,我尤其要感谢Francine Hérail,以及最近来自Bernard Frank和Louis Frédéric,郭丽英(Kuo Li-ying),Marc Kalinowski,还包括Isabelle Robinet的帮助;在美国,我要感谢我的“知己”(Kalyānamitra)<sup>③</sup>Carl Bielefeldt;我尚要感谢Allan Grapard,Neil McMullin,Jeffrey Broughton, Ken Eastman,以及最近已故的Philip Yampolsky。我也要对几位斯坦福大学的研究生表达谢意,他们编辑了该书译文的第一稿的部分,并鼓励我出版它。他们是:Wendi Adamek, Elisabeth Morrison, James Robson, John Kieschnick, Irene Lin。感谢Phyllis Brooks,纵然身处逆境,他仍然设法完成了翻译。感谢John Ziemer,他代表斯坦福大学出版社接受了书稿。该翻译项目在斯坦福东亚研究中心的一个款项资助下才成为可能,对此我尤其要感谢Theodore Foss的支持。

佛尔(Bernard Faure)

- 
- ① 【译注】Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- ② 【译注】Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- ③ 【译注】Kalyānamitra 来自梵文,意即“精神挚友”。

## 导 论

禅宗(日本禅的源头)的出现以中国的半传说的人物菩提达摩的活动为标志,时间大致为公元六世纪初。“禅”这个概念,乃来自于梵文单词 *dhyāna* 的修饰性转写,它后来被该宗派援以为自己的名称。虽然“禅”在一般意义上被描述为“静虑”(spiritual concentration),但是早期“中国禅”(Chinese Chan)与“印度禅”(Indian-style *dhyāna*)的差异,或许如同它与日本“中世禅”(Medieval Zen)<sup>①</sup>的差异那样大。在无法否认中国禅受益于印度佛教的认知下,我们必须承认唐代禅宗的世系的出现,连同其在宋代的体制化,在很多方面代表了对印度佛学的某种反动。或者说,早期“中国禅”至少是努力去适应中国社会总是急剧变化的情境。

### 系谱的诞生

禅宗最典型性的中国特色乃是其固守“祖师传统”(patriarchal tradition),该“祖师传统”申言自己承自天竺禅师菩提达摩。实际上,祖先崇拜在中国极为重要。一位早期禅(Early Chan)的“历史学家”圭峰宗密(780—841)即是如此,他通过一段传统风格的描述,阐述了自己关于“中国七祖”的理论:“国立七庙,七月而葬,丧服七代,福资七祖。”<sup>②</sup>大部分西方的“禅思想”(Zen thought)的阐释者视这种“系谱学关注”(genealogical concern)是对某种时代精神的屈服,仅仅具有附带性意义。但真实情况恰恰相反:正是这种与祖先的联系问题从一开始就决

① 【译注】在东亚佛学研究中,学术界一般用 Chan 指代中国禅或一般意义上的禅,而用 Zen 特指日本禅。除非发生可能混淆的情况,此后译文中不再一一注明。

② 参见《禅门师资承袭图》(全称《中华传心地禅门师资承袭图》),圭峰宗密(780—841)著,《卮续藏》(藏经书院),第2编,第15套,第5册,第434张,第2栏。





定了“禅宗”(Chan/Zen)思想模式的主要进路。甚至在今天日本的大寺院里,从释迦牟尼佛(*śākyamuni*)到最后的荣西这一完整的祖师序列,在每天早晨的“打坐时段”(zazen)内都要完整地背诵。牢记这个世系是那些禅门新手们的首要任务。

禅的祖师传统形成于公元七——八世纪。它在归于菩提达摩名下的《二入四行论》中并未出现,<sup>①</sup>然而,我们却能从两种“东山法门”(不久,它被自己的一个叛逆者命名为“北宗”)<sup>②</sup>的“史书”中探测到它的存在,这就是净觉的《楞伽师资记》(楞伽[宗]师徒之记录)和杜朏的《传法宝纪》,它们皆作于公元710—720年之间。<sup>③</sup>该祖师传统继续在神会(684—758)的《定是非论》<sup>④</sup>和《历代法宝记》(约作于776年)<sup>⑤</sup>里延展。然而,随着《宝林传》<sup>⑥</sup>于公元801年编辑完成,这种非凡的祖师传统呈现了其最权威的外观。

《宝林传》开创了禅宗“传灯录”、“语录”和“伪经”传统。从七世纪中叶开

- 
- ① 见柳田评论本《禪の語録I・達摩の語録——二入四行論》,东京:筑摩书房1969年。其英译见于Jorgensen, John A., *The Earliest Text of Ch'an Buddhism: The Long Scroll*. M. A. Thesis, Australian National University (Cambera), 1969。其法译见于Faure, Bernard, *Le Traité de Bodhidharma: Première anthologie du bouddhisme Chan*, Aix-en-Provence: Le Mail, 1986。
- ② 【译注】此处的“叛逆者”指神会。
- ③ 关于这两个文本,请参见本书第七章《楞伽师资记的文本传统》。
- ④ 《定是非论》全名《菩提达摩南宗定是非论》,为神会弟子独孤沛所编,它乃是对神会所组织的滑台(洛阳北部的滑县)大云寺会议的记录。在这次会议中,神会宣称自己是菩提达摩南宗的唯一合法继承人。该《论》现为胡适所编定。亦可参见Gernet, Jacques, “Complément aux Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houeï,” *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 44, 2: 453—466, 1954; 柳田圣山:《初期禪宗史書の研究》,京都:法藏馆,1967年,第103—117页;篠原寿雄:《胡適之先生の(南宗定是非論)考察》,见柳田圣山、梅原猛:《花さまさま:山田無文老師古稀記念集》,东京:春秋社,1972年。
- ⑤ 《大正新修大藏经》,高楠顺次郎、渡边海旭主持编辑,东京:日本大正一切经刊行会出版,1924—1932年(后文简称《大正藏》),第51卷;《历代法宝记》的评论本收入柳田圣山:《初期の禪史, 2. 歴代法寶記》,东京:筑摩书房,1976年。“历代法宝记”意即“大历年间(766—780)法宝相承记录”。正是在此期间,《历代法宝记》编辑完成,其目的是褒奖四川保唐宗的创始人无住禅师(714—774)。
- ⑥ 《宝林传》的编者智炬(慧炬)声名不显,标题所指的宝林寺乃是六祖慧能的寺院。参见柳田圣山:《禪宗の起源その思想的考察》,《东洋学术研究》,第14期(特集2),第17—34页;常盘大定:《寶林傳の研究》,东京:国书刊行会,1973[1934]年。