



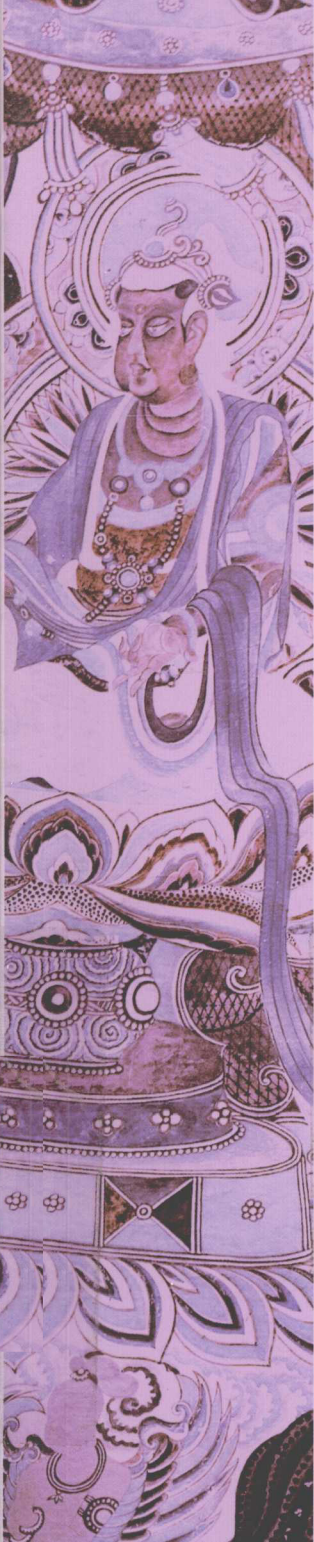
亚洲艺术、宗教
与历史研究丛书

语录的思想史

——解析中国禅

〔日〕小川隆 著 何燕生 译

復旦大學出版社





亚洲艺术、宗教
与历史研究丛书

语录的思想史

——解析中国禅

〔日〕小川隆 著 何燕生 译

复旦大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

语录的思想史:解析中国禅/[日]小川隆著;何燕生译. —上海:复旦大学出版社, 2015.2

(亚洲艺术、宗教与历史研究丛书)

ISBN 978-7-309-11217-7

I. 语… II. ①小…②何… III. 禅宗-研究-中国 IV. B946.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第017838号

GOROKU NO SHISOSHI; CHUGOKU ZEN NO KENKYU

by Takashi Ogawa

©2011 by Takashi Ogawa

First published 2011 by Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo.

This simplified Chinese edition published 2015

by Fudan University Press Co., Ltd., Shanghai

by arrangement with the proprietor c/o Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

上海市版权局著作权合同登记图字:09-2014-886号

语录的思想史:解析中国禅

[日]小川隆 著 何燕生 译

责任编辑/胡春丽

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

上海市崇明县裕安印刷厂

开本 890×1240 1/32 印张 10.5 字数 268千

2015年2月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-11217-7/B·520

定价:35.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

前 言

禅，一般被认为是通过坐禅而获得开悟的宗教。然而，所谓坐禅、禅定这种修行实践，其实并非仅限于禅宗，甚至也更非佛教所独有。仅就以文献的形式保存下来的典籍来看，禅宗显而易见的特征，与其说在于坐禅，倒不如说就在于禅僧彼此之间的问答。

当然，我们毫无必要否定以问答为前提的、由坐禅与作务所构成的修行生活。如果是现阶段希望自己开悟，即便在今天，我们也理应采取坐禅这种途径。然而，如果是对历史上的禅思想进行考察，留给我们的途径，除了虚心地解读以文本的形式保留下来的禅籍之外，则别无其他选择了。而且，从文本的内容来看，禅僧的修行并非仅此坐禅就算了事，更多的场合则是以问答为契机，得到一种方法，从而开始有了最终目的的实现。因此，我们如果试图从学问上研究历史上的禅，那么，通过解读禅语录中所收集的大量问答来考察禅在各个时代是如何被理解、如何被表达这样的工作，必将成为我们研究禅宗的一个基础。

本书的研究，无疑正是这一基础性工作的一种尝试。禅，往往被说成是超越逻辑和时空的东西。然而，至少从由语录所记录下来的问答来看，我们可以承认，语言当然有其作为语言的意涵与脉络，每一个时代的思维与表达，相互之间当然有其差异。本书的研究，旨在透过禅宗最盛时期的、中国唐宋时代的代表性文献，解读各个时代禅宗的思维与表达，考察其在 20 世纪以何种形式被理解、被建构而形成今天禅宗言说的课题。严格说来，这与其说是禅自身的历史，倒

不如说是进行传承、编辑、解释禅者“语言”的人们的一种集体性思维的历史。本书的研究之所以不是“禅的思想史”，而刻意题为“语录的思想史”，其理由就在这里。本书由如下四章构成，但它们的宗旨都在于依据各个文献的语句和文脉，以探寻其思维与含义；其特色在于试图与基于形而上思辨的抽象性论述相区别。

（1）序论 庭前栢树子——今天我们如何解读禅语录？

本章拟以“庭前栢树子”这个有名的禅问答作为题材，对禅语录的解读方法进行探讨。即便是相同的禅问答，唐代与宋代之间，在思维与表达上大相径庭。唐代的禅问答，是以禅宗内部共享的问题意识作为基础，问答与问答之间，互有关联；我们在还原其脉络的同时，对它们进行解读，便可发现看似意思不甚明了的问答，其实是意涵深邃的东西，可以被人们所理解。但是，到了宋代，同样的问答，则作为一个单独的问答，被片面地处理了；而且，以其不可解作为理由，最终被视为一种可以超越意涵和逻辑的东西了。这种观点，同时也构成了20世纪禅宗言说的原型。

（2）《祖堂集》与唐代禅

拟以被评价为最具中国禅宗原始氛围的五代禅宗史书《祖堂集》作为主要材料，对唐代禅宗的思想进行考察。

第一节“马祖系的禅”，将对构成唐代禅宗主流的马祖道一及其门派的禅，进行讨论。马祖禅，一言以蔽之，即是“即心是佛”，即认为当下自己的心就是佛。其观点常被表达为将平常的身心活动视为佛作佛行的“作用即性”说，以及放弃一切对外在神圣性的追求，以自我满足于现有状态为理想的“平常无事”说，等等。不过，对于这种情况，马祖的弟子之间也曾提出了怀疑和批判；在对自己现实状态的认识上，产生了后来禅宗思想史发展的两条相互对立的主轴，即所谓“对即自性的肯定”与“对超越性的克服”的对立架构。

第二节“石头系的禅”，拟对由马祖禅分流出来，并形成唐代禅宗第二个主流的石头希迁一派的禅，进行考察。如果说马祖禅是以自己的“本来性”和“现实态”的无媒介性的等同作为宗旨，那么，石头一

派的禅则是试图将其两者把握为一种玄妙的不即不离、不一不二的关系。“本来人”、“主人公”——指不与现实状态的自己相分离，但同时又与其层次相异的“本来性”的自己——石头一派对于这两者的探求，构成了他们自身的显著特色。

(3) 第二章《碧岩录》与宋代禅

禅的思想与风格，在北宋发生了大大地变化。一言以蔽之，它是从以对当下自己的肯定为基调的唐代禅，向寻求对超越性大悟体验的宋代禅的转换。当然，这并不是一朝一夕的变化，是贯通整个北宋时期种种演变的结果。这里试图通过对宋代最具代表性的禅籍之一的《碧岩录》进行解读。

首先，在第一节“禅者的后悔——围绕〈碧岩录〉第98则公案”中，将介绍唐代的禅问答在宋代禅籍中大量被篡改性解读的具体例子；接着在第二节“‘百丈野鸭子’话头与圆悟关于作用即性说的批判”中，拟讨论《碧岩录》对马祖禅风的“作用即性”说的批判；在第三节“‘赵州七斤布衫’话头与圆悟对无事禅的批判”以及第四节“圆悟对无事禅的批判与无事理念”中，将对该书在满足于“无事”予以激烈批判的同时，另一方面又要求对戏剧性大悟进行体验的情况进行探讨。不过，《碧岩录》本身最终也以对“无事”的归属作为最高理想，并展示出了一个“无事”(0度)→“大悟”(180度)→“无事”(360度)这样圆环变化的逻辑。此逻辑，带有概括北宋时期禅门宏观动向的内容。即便在20世纪的禅宗言说中，此逻辑也常常被采纳和接受。

最后在第五节“《碧岩录》中的活句说”中，将对宋代禅的“活句”进行探讨。即便本来应该具有意思的唐代的禅问答，在宋代禅门中，同样地变成了没有意涵、超逻辑的“活句”被处理了。《碧岩录》将这些“活句”的参究视为打破“无事”、带来“大悟”体验的重要契机。这种主张逐渐形成了一种方法，发展成为大慧宗杲的“看话”禅，并制约着后来禅思想发展的性格。

(4) 第三章 胡适与大拙——20世纪的禅学

禅超越宗门的界限，广泛地参与学术界、思想界所关注的问题，

是在进入 20 世纪之后的事情；今天，我们对于中国禅宗文献的理解，大大地受到了 20 世纪重新建构的禅宗言说的制约。有鉴于此，本章将对给予 20 世纪禅宗言说的形成起到过极大影响的胡适与铃木大拙二人进行探讨。从结论而言，所谓 20 世纪的禅宗言说，其实就是试图将上述宋代禅与西方近代思维相结合的一种产物；这么说，并不言过其实。

今天，我们在试图从学术上考察禅的时候，通过严密的文献批判与史实的考据进行客观的、实证性的论述，已经成了一种常识。在第一节“胡适的禅宗史研究”中，将讨论胡适以清朝考据学的方法与实用主义的思想作为武器所确立的研究方法的情况。与此同时，还将指出，胡适关于禅的理解，含有忽视思想内容，只是将禅视为一种开悟的方法论来把握的一种偏向。其原因在于，并不是以内容的差异，而是试图以方法的不同来评价思想的所谓胡适实用主义的思维方法；与此同时，不自觉地将大慧一派的“看话”禅作为理解禅的一种前提，也是当时的一种共识，与此也不无关系。

1950 年，胡适与大拙之间所交锋的论战，作为禅宗研究史上有名的话题，迄今被广泛地相传论述。其争论的焦点，一般往往被理解为一种以所谓胡适的合理主义、历史主义与大拙的主观主义、体验主义相对立的结构。其实，我们往往忽略了其背后存在的所谓如何回应西方近代的共同课题。因此，在第一节后半部分讨论该问题之后，接着在第二节“铃木大拙的‘禅思想’”中，拟对铃木大拙的思想进行考察。铃木大拙经常指出西方近代的局限性，而为了超越这种局限性，他提出了“禅思想”的观点。不过，他驱使着“般若即非”、“无分别的分别”、“真空妙用”等这些多彩多姿的新造词语所书写的学说，其实运用的是宋代禅的逻辑。大拙企图将禅与近代文明之间发生一种连动。然而，其间同时也蕴藏着与战争这一被歪曲的近代彻底发生连动的危险。

以上是本书的梗概。正如一般所指出的那样，敦煌出土的初期禅宗文献与马祖禅以后的传世资料之间，有着决定性的质的断裂。

本书所讨论的,仅限于马祖以后的所谓禅宗之为禅宗而得到确立之后的时代的文献,对于需要使用不同的分析方法进行论述的以前的禅宗,本书并未处理。关于这方面的问题,因为已在《神会——敦煌文献与初期的禅宗史》(临川书店,《唐代的禅僧 2》,2007 年)中单独地进行了论述,所以若能一并参考该书,将是我所期盼的。该书讨论了从最初期的禅宗的出现到马祖禅的成立过程,在年代上,与本书构成了直接相关连的内容。

目 次

凡例	1
前言	1
序论 庭前栢树子——今天我们如何解读禅语录	1
一、指月之指	1
二、赵州“庭前栢树子”	3
三、高境位的分节	4
四、祖师西来意	7
五、本分事	11
六、莫将境示人	15
七、公案	19
第一章 《祖堂集》与唐代禅	27
第一节 马祖系的禅	27
一、解读《祖堂集》	27
二、即心是佛	32
三、作用即性	38
四、平常无事	47
五、马祖系禅者对马祖禅的批判	51

第二节 石头系的禅	63
一、石头是真金铺——青原、石头的法统	63
二、除却扬眉动目、一切之事外	66
三、渠不似我，我不似渠——本来的自我与现实的自我	72
四、离这岸未到彼岸时——未悟与不说破的禅	78
五、洞山好个佛，只是.....——结语	91
第二章 《碧岩录》与宋代禅	96
第一节 禅者的后悔——围绕《碧岩录》第 98 则公案	96
一、解读《碧岩录》	96
二、《景德传灯录》所载的天平从滴	100
三、《碧岩录》中的天平行脚	106
四、痛哉！学者之心术坏矣	116
第二节 “百丈野鸭子”话头与圆悟关于作用即性说的批判	118
一、何曾飞去？——野鸭子话头	118
二、道！道！——颂古及其评唱	121
三、若用作建立会——本则评唱	124
四、“昭昭灵灵”与“驴前马后”	129
第三节 “赵州七斤布衫”话头与圆悟对无事禅的批判	142
一、我在青州——本则公案	142
二、一击便行处——本则评唱（一）	147
三、向极则头转不得处转得——本则评唱（二）	151
四、大底大，小底小——本则评唱（三）	153
五、下载清风——雪峰的颂与颂古评唱（一）	154
六、悟了还同未悟时——颂古评唱（二）	157
第四节 圆悟对无事禅的批判与无事理念	161
一、第九则“赵州四门”——圆环逻辑	161

二、三百六十度与一百八十度	171
三、真净克文的无事禅批判	174
四、圆悟的经历与“无事”	179
第五节 《碧岩录》中的活句说	188
一、公案禅与看话禅	188
二、参活句,莫参死句	189
三、宋代禅中的“活句”说	204
四、从活句到看话	212
 第三章 胡适与大拙——20 世纪的禅学	226
第一节 胡适的禅宗史研究	226
前言	226
一、胡适禅宗史研究的特征	229
二、胡适与大拙	252
第二节 铃木大拙的“禅思想”	262
前言	262
一、大拙略传	266
二、大拙的著作及其评价	275
三、大拙的“禅思想”	280
四、结尾——行为的矛盾即是悲剧	306
 后记	310
 译后记	313

序论 庭前栢树子

——今天我们如何解读禅语录

一、指月之指

标榜“不立文字”的禅宗，并不是尽管如此——而是正因为如此，生产出了数量庞大的“语录”，并代代将其传承下来。这是因为，既然拒绝特定的教条命题，那么真理常常应该是依照每人各自活生生的言行，因时因地，瞬息之间得到表述。我们在现实生活中的某个场面脱口而出的某一句话，既不可以被其他任何抽象的定义所回收，同时也不可以被其他任何一句话所替代。“如何是祖师西来意——达摩从西天来的意图是什么？”甚至对于这种定型化且耳熟能详的问话，历代禅者因人之不同，因场面之各异，每次都以迥然有别的言行予以回应。这些问话被相互讲述、传颂，最终以书籍的形式编纂起来的，当然就是今天我们所看到的大量的禅“语录”了。

若问禅在何处？如果是一位热心的禅僧，他或许会回答说：就在你的心中。然而，我们如果要知道古人精神活动中确实存在过所谓历史上的“禅”，那么我们只有向“语录”中寻找答案了。禅僧再三强调指出：不可向言句上作会解。然而，我们今天之所以能够了解解到禅僧如此进行阐说的本身，如果不通过“语录”这一文字记录的话，应该是不可能的事情吧！

禅的语言，一般认为它不过是指月之指。既然如此，那么，通过对“语录”的精确解读，以能准确地看到指之所指的方向，这种努力应该是不可或缺的。有一种说法认为：不被文字所缚，以自身的参禅

体验为依据，去自主性地熟读语录。然而，这只不过是沉睡在所谓“同文同种”幻想之中的言说罢了。因为，如果禅的语录是用汉字以外的，比如用阿拉伯文字、韩国文字编纂的话，那么，我想不会有任何人会说只是实参实究就能熟读禅的吧。如果这种说法迄今仍然流行不衰，那么，它不过是依赖于传统的训读并受其制约的，一种自我认识贫乏的表现而已；而且，对于自己的思维受到周围条件的制约而又不能主动地进行自我反省的人，我们认为他似乎难以摆脱所有既成观念的束缚，自由、自主地去理解禅。

尽管如此，但在这里，我绝对没有否认实参实究的意义，以试图主张读书一方略胜一筹的意图。所谓文献学的解读技巧，受制于历史上各种条件，这是毋庸置疑的事实，更何况读书这一活动，自不待言，它并不仅仅建立在读解的技巧上。然而，我们姑且将自己的立场放在一边，去追求一种立足于当时的语言和历史的客观性来进行解读——当然这种客观性也只不过是受制于周围环境的，是一种打引号的东西——我们会发现，只有通过这样的努力，才可以读懂的东西；对于那些未曾尝试过的人来说，至少应该不具有持否定态度的资格吧。如果说参禅体验是一种“冷暖自知”，那么，对于古代异国的语言世界，我们只有切身地去理解了。与读书不能替代参禅一样，参禅同样也不能代替读书。如果不经历一次对古典文献进行严密解读这样的程序，仅仅只是以自身的体验作为依据，而说读懂到了什么，那么，其实，这种东西既不可能是自身体验以上的，同时也更不可能是自身体验以外的了。^①

① 禅宗文献的语言学、文献学的解读，于20世纪后半叶，基本上由已故入矢义高教授所开拓。入矢义高有关禅籍的文章，被收录在《求道と悦乐——中国の禅と诗》（岩波书店，1983年）、《自己と超越——禅・人・ことば》（岩波书店，1986年）、《空华集——入矢义高短編集》（思文阁出版，1992年）中。至于其他成果，我们可以通过《入矢义高先生追悼文集》（汲古书院，2000年）得到了解。再者，关于禅籍解读的具体方法手段，请参照衣川贤次《古典の世界——〈禅の语录〉を読む》（一）—（三）（月刊《中国语》内山书店，1992年11月号至93年1月号）以及拙文《原典解读のための基础知识——中国の原典解读》（《禅学研究入门》第二版，大东出版社，2006年）。然而，本书所述的赵州“栢树子”的解释，（转下页）

二、赵州“庭前栢树子”

禅，由一位名叫菩提达摩（达磨）的印度僧人传到中国。这是否合乎史实，并不是问题的关键，依照禅的语录，事情就是这样记载的。因此，禅问答中，无数次地发出了如下的问话：

——如何是祖师西来意？

所谓“祖师”，即指达磨。“祖师西来意”，又单称“祖师意”、“西来意”。总之，意思是说，初祖达磨由西天远道来华的意思如何？而发出这样的问话，其实也就是提出了什么是禅的第一义的问题。

对该问话的回答，当然不胜枚举。而且，它们常常不是令人费解，就是几乎毫无意思，无从捉摸。唐代赵州从谏的“栢树子”故事便是其中耳熟能详的一个。最一般的情况，是我们今天可以通过《无门关》第三十七则公案，知道它内容如下：

赵州因僧问：“如何是祖师西来意？”

州云：“庭前栢树子。”

“栢”是“柏”的异体字，与日语中指落叶树的“榎”相异，在汉语中，它指常绿的乔木“桧”、“儿手柏”之类。“子”是名词的接尾字，不具有特别的实际含意，与“椅子”、“扇子”的情况相同。尽管如此，“祖师西来意如何？”“庭前栢树子”——这一不可思议的一问一答，到底指的是什么呢？难道是说，眼前的柏树当下就是“西来意”的显现或者

（接上页）很多地方有赖于衣川《古典の世界——禅の语录を読む（二）》一文；而且，本书的构想本身，所谓从思想史解读语录，其实就是受到衣川教授平日指导的启发而得的；所引用的文献的解读方法，也有不少地方受到过衣川教授的教诲。

象征吗？^①

此问答，据最早的文献，五代的《祖堂集》，记载如下。我们可以认为，这是迄今可以知道的该问答最为原始的形态。

问：“如何是祖师西来意？”师云：“亭前栢树子。”僧云：“和尚莫将境示人！”师云：“我不将境示人。”僧云：“如何是祖师西来意？”师云：“亭前栢树子。”（卷18 赵州章，第334页下，第661页）

“祖师西来意是何意思？”答曰：“亭前”。“亭”是“庭”的同音字，二者通用。后世的各种本子都作“庭前”。提问僧不肯罢休，说：“和尚不要以‘境’示人！”“境”，指构成认识客体的外在事物、事象。佛教一般告诫人们不要被“境”所束缚。“庭前栢树子”是“境”，应该与“祖师西来意”是毫不相干的东西吧！对此，赵州则说：“我并未用‘境’示人。”“既然如此，那么祖师西来意到底如何呢？”赵州说：“庭前栢树子！”

三、高境位的分节

井筒俊彦的论文《禅における言语の意味の問題》（1975年，现收入《意识と本质——精神的东洋を求めて》），以“栢树子”话题作为主要例证，分析了禅语言之为“无意味”的禅的意涵——“存在”本身（佛教用语为“真如”“一法界”），“在根源性上是一个无限者，以其绝对存在，是难以把握的终极者”（第359页）；它又称为“根源性的非有限者”（第359页），是“绝对的无意味性”、“绝对的无限者”、“绝对的非分节”（第369页）（佛教用语可称之为“无相”、“一如”。当然，这些本来都是不能用语言表达的，为了说明的需要，勉强安的一个“假

^① 也有这样的解释：“达摩大师正好就像庭前的栢老树一样，似有意志其实又丝毫毫没有，似乎没有但又大大地有；如同一个无用的长物，而且表现着最为伟大的大机大用。赵州回答的是，因为此达摩栢，全世界为之而处于寂静的状态”（山田无文）《无门关讲话》春秋社，1976年，第293页。

名”，因此，论文——也许是为了慎重起见——在不同的地方使用着不同的表达）。然而，人们用语言＝符号（“名字”、“言说”）来分节（“分别”）它，其结果，“世界被分离成七零八落，作为一个个独立存在的事物的集合体而出现。黑暗的舞台被无数的灯光照射，浮现出无数的东西。用海德格尔式的说法，就是‘存在’迷失而不可见，唯有‘存在者’显现出来”（第 361 页）。也就是说，全一而无分节的“存在”，被语言分节的各“物”＝“存在者”的世界，即有意涵的符号网（“差别相”）所覆盖，而人们误以为此覆盖的网就是一个真实存在，从而丧失了“存在”，陷入了迷妄。

那么，人们要想克服这个迷妄，回归到本来的“存在”，该怎么办呢？难道只有全面地停止对语言的使用吗？这种做法，确实也是存在的。比如维摩的一默，禅者的“良久（＝沉默）”、“棒喝”等，就是这方面的例子。然而，禅者往往是倒行逆施的。“为了一举摘掉这个覆盖，禅者使用了语言；为了使语言的意思指向被分节的存在，并在刹那还原到本来的非分节状态，禅者则倒行逆施地使用了被分节的语言”（第 362 页，旁点系引用者添加）。也就是说，禅并不是让语言体系这一电路停电，而是通过从相反的方向使高压电流得以流畅，使全部的电路在瞬间达到真空的状态。禅者问“祖师西来意”，答曰“栢树子”；或者问“佛”，答曰“麻三斤”；这种“答非所问”，“问与答之间并无任何关联”（第 357—358 页），看起来是在进行意思模糊不清的禅问答，其原因其实就在这里。

然而，禅并不是把有意义的分节语言进行解体，以回到“非分节”的“存在”就算万事大吉。

因为，所谓“山不是山”，众所周知，它绝对不是表达了禅的终极立场。从禅本来的立场而言，人们必须从“山不是山”这一矛盾性命题所指示的绝对无意义的层面，翻过身来再一次返回到“山是山”这一有意义的层面上。不过，这时并不是将山这一结晶体（＝被分节的“物”）作为一种不能动弹的结晶体，仅仅观

望而已，而是透过根源性的非结晶体（＝绝对非分节的“存在”）转向结晶体这一形而上学的瞬间来见山。在此境位，“山”以分节的形式被指定为指称是山。但同时它又是超越山这一分节而指示绝对非分节的“存在”（第 367 页）。

如此这样，“无意义”的问答所具有的禅的意涵，终于才算完成。

井筒的论文站在这一观点，对赵州的“栢树子”的话头，如下进行解释。

在这种境位，本来以禅的形式被分节的东西，当然并不是处在外在的世界，仅仅与“主”相对立，构成一种认识对象的东西而已。尽管表面上未被表现出来，但人也就存在于此；全世界也原封不动地存在于此。《赵州录》中所见的栢树子公案的原话，其实就鲜明地表达了这个道理。曰：“时有僧问：‘如何是祖师西来意？’（问所谓佛教所认为的绝对真理即我们所讲的禅的无分节的立场，是什么？）师曰：‘庭前栢树子。’（僧不满足于此回答）‘和尚莫将境示人’（即便拿出客观外界的事物等，也不能成其为答）。师曰：‘我不将境示人’（我并非在拿外界的东西说事）。（这时，僧再次发问）‘如何是祖师西来意？’师云：‘庭前栢树子’。”在这个问答中，发问者所理解的栢树是一般被分节的东西，它是与我相对立、与其他一切相对立而独立存在的东西。赵州的栢树子，则是从禅的角度，通过高境位的分节而成立的东西；它是一种既把自己又把其他一切东西全部凝集在一处的栢树。临济把这种由高境位分节而成立的东西，称之为“夺境不夺人”（第 371 页，旁点为原文）。

如果借用前面引用的文字来说，那就是栢树一方面分节地被指定、被指称为“东西”了，同时又超越栢树这一分节，作为一个既指称绝对非分节的“存在”本身，同时又以其“高境位的分节”的词语来解