

唐研究基金會



第八卷

# 唐研究

北京大學出版社



384

K242.07-53

R43

# 唐 研 究

**Journal of Tang Studies**

第 八 卷

**Volume VIII**

北京大學出版社

二〇〇二·北京

Peking University Press

Beijing 2002

**圖書在版編目 (CIP) 數據**

唐研究 . 第 8 卷 / 榮新江主編 . — 北京 : 北京大學出版社, 2002.12

ISBN 7-301-05975-2

I . 唐… II . 榮… III . 中國-古代史-研究-唐代-文集 IV . K242.07-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2002) 第 085792 號

**書 名:** 唐研究 第八卷

**著作責任者:** 榮新江 主編

**標準書號:** ISBN 7-301-05975-2/K·0317

**出版發行:** 北京大學出版社

**地 址:** 北京市海淀區中關村北京大學校內 100871

**網 址:** <http://cbs.pku.edu.cn> 電子信箱: [zpup@pup.pku.edu.cn](mailto:zpup@pup.pku.edu.cn)

**電 話:** 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62752025

**排 版 者:** 北京軍峰公司

**印 刷 者:** 北京大學印刷廠

**經 銷 者:** 新華書店

787mm × 1092mm 16 開本 35.5 印張 550 千字

2002 年 12 月第 1 版 2002 年 12 月第 1 次印刷

**定 價:** 58.00 圓

---

未經許可, 不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有, 翻版必究

# 目 錄

## 論文

### 歷史、思想史、一般思想史

- 以唐代為例討論禪思想史研究中的一些問題 …………… 葛兆光 (1)
- 《隋書·經籍志·道經序》與道教教主元始天尊的確立 …………… 王承文 (17)
- 杜牧與星命 …………… 陳萬成 (61)

### 唐臨事迹考

- 兩《唐書·唐臨傳》補正 …………… 戶崎哲彥 (81)
- 日本園城寺(三井寺)藏唐人詩文尺牘校證 …………… 石曉軍 (109)
- 韓文石本考(下篇) …………… 劉真倫 (143)
- 說“輪” …………… 溫玉成 (169)

- 唐代吐蕃對外聯姻之研究 …………… 林冠群 (175)
- 從洛陽出土文物看武周政治的國際文化情采 …………… 張乃翥 (205)
- 從西川和浙西事件論元和政治格局的形成 …………… 陸揚 (225)
- 漢唐時期的瘴與瘴意象 …………… 左鵬 (257)
- 唐代非良人群體通婚探析 …………… 李志生 (277)
- 從《千金方》論唐代前期女性身體觀 …………… 范家偉 (299)

- 阿拉溝古堡及其出土唐文書殘紙 …………… 王炳華 (323)
- 韓國新發現的唐《含資道愨管柴將軍精舍草堂之銘》考釋 …… 拜根興 (347)
- 山東兗州的四件唐代碑誌 …………… 樊英民 (357)
- 《大周秦君墓誌》初釋 …………… 孫繼民 馬小青 (365)
- 內蒙古烏審旗發現的五代至北宋夏州拓拔部李氏家族

墓誌銘考釋 .....	鄧 輝	白慶元 (379)
西安地區隋唐墓誌紋飾中的十二生肖圖案 .....	張 蘊	(395)
唐錦紋樣及其演變溯源 .....	汪 汧	(433)

## 書評

黃永年《唐代史事考釋》、《文史探微：黃永年自選集》、《樹新義室筆談》、 《學苑零拾》 .....	張國剛	(463)
西本照真《三階教の研究》、Jamie Hubbard, <i>Absolute Delusion</i> , <i>Perfect Buddhahood. The Rise and Fall of a Chinese Heresy</i> ...	張 總	(467)
Florian C. Reiter, <i>The Aspirations and Standards of Taoist Priests in the Early T'ang Period</i> .....	劉 屹	(471)
王宗昱《〈道教義樞〉研究》 .....	劉 屹	(476)
川合康三《終南山の變容——中唐文學論集》 .....	盧盛江	(482)
劉真倫《昌黎文錄輯校》 .....	朱玉麒	(486)
袁剛《隋煬帝傳》 .....	劉後濱	(491)
胡戟《武則天本傳》 .....	王炎平	(496)
雷家驥《武則天傳》 .....	劉後濱	(501)
李鴻賓《唐朝朔方軍研究——兼論唐廷與西北諸族的關係 及其演變》 .....	孟彥弘	(507)
王勛成《唐代銓選與文學》 .....	楊繼東	(512)
黃正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》 .....	趙 貞	(517)
耿世民《新疆文史論集》 .....	徐文堪	(524)
榮新江《中古中國與外來文明》 .....	許全勝	(529)
來村多加史《唐代皇帝陵の研究》 .....	沈睿文	(534)
山西省考古研究所《唐代薛徹墓發掘報告》 .....	齊東方	(539)
<b>新書目</b> .....		(543)
<b>第八卷作者研究或學習單位及文章索引</b> .....		(554)
<b>《唐研究》簡介及稿約</b> .....		(556)

# Contents

## Articles

- History, History of Thought, General History of Thought: Some Problems on  
Studies in Chan Thought with the Case of Tang China ..... Ge Zhaoguang (1)
- Preface to Taoist Scriptures in the *Catalogue of Sui Shu* and the Establishment of  
*Yuanshi Tianzun* as the Hierarch of Taoism ..... Wang Chengwen (17)
- Du Mu (803-852) and Astrology ..... Chan Man Sing (61)
- Textual Researches on Tang Lin's Life: Revisions on the Biography of  
Tang Lin in the Two Books of *Tang History* ..... Tosaki Tetsuhiko (81)
- Poems and Letters Written by Chinese in T'ang Dynasty  
Collected in Onjo-ji (Mii-dera), Japan ..... Shi Xiaojun (109)
- A Study on Han Yu's Prose Carved on Stone Tablets (II) ..... Liu Zhenlun (143)
- On *lun* 輪 ..... Wen Yucheng (169)
- A Study on United Marriage of the Tibet Kingdom during Tang Dynasty  
..... Lin Kuan-chun (175)
- A View of the International Cultural Background of the Politics in  
the Wuzhou Dynasty from the Unearthed Relics in Luoyang  
..... Zhang Naizhu (205)
- Formation of the Political Pattern of Yuanhe Era and Incidents  
in Xichuan and Zhexi ..... Lu Yang (225)
- The *zhang* 瘡 and the Images of *zhang* in the Han-Tang Period  
(25-907 A.D.) ..... Zuo Peng (257)
- On the Marriage Proclivities of Non-respectable-commoners Group

in the Tang Dynasty .....	Li Zhisheng (277)
The Idea of Women's Body in Early Tang Dynasty Found in <i>Qianjin Fang</i> .....	Fan Kawai (299)
Tang Military Documents unearthed from Alagou Fortress .....	Wang Binghua (323)
The Chinese Inscription by Tang General Chai New Found in South Korea .....	Bai Genxing (347)
Four Stone Inscriptions of the Tang Dynasty in Yanzhou City, Shandong Province .....	Fan Yingmin (357)
On the Epitaph of Qin Siwen in the Later Zhou Dynasty .....	Sun Jimin and Ma Xiaoqing (365)
On the Four Tomb Tablets Discovered in Wushen Banner of Inner Mongolia .....	Deng Hui and Bai Qingyuan (379)
Twelve Animal Designs on the Tomb Tablets of Sui and Tang in Xi'an Area .....	Zhang Yun (395)
The Brocade's Design and Its Development of Tang Dynasty .....	Wang Qi (433)
<b>Reviews</b> .....	(463)
<b>New Publications</b> .....	(543)
<b>Contributors</b> .....	(554)

## 歷史、思想史、一般思想史

——以唐代為例討論禪思想史研究中的一些問題

葛兆光

在漢語學術界中，近年來出版的禪史研究著作已經相當多，不算較早的胡適和印順，也不算八十年代以前零零星星的研究和翻譯，從八十年代到九十年代，在大陸，僅成專書者，就有十幾種，在葛兆光的《禪宗與中國文化》（1986）之後，就有洪修平《禪宗思想的形成與發展》（1991）、潘桂明《中國禪宗思想歷程》（1992）、杜繼文和魏道儒的《中國禪宗通史》（1993）、葛兆光《中國禪思想史》（1995）、麻天祥《中國禪宗思想發展史》（1997）、楊曾文《唐五代禪宗史》（1999）等等，這一領域不像其他熱門那樣有潮漲潮落，變化無常，學術界至今還一直維持着對禪宗的研究熱情，甚至進入2000年以後，還有類似的著作在出版，就連海峽對岸，也出版了蔡日新的《中國禪宗的形成》（2000）和劉思果《禪宗思想史概說》（2001）。不僅研究著作多，在禪宗資料的整理和出版上，也已經相當有成績，像敦煌禪籍校錄、《禪宗全書》、新校各種《壇經》和《神會語錄》以及禪宗詞典等等，都使得禪宗研究已經變得越來越方便了。可是，我卻感到，無論在出版和發表上如何熱鬧，在研究水準上似乎進展並不大，大多數這類著作，想法雷同，問題仍多，仿佛舊症結沒有消腫，新毛病卻又在出現。

這不是在指責別人，也是在反省自己。我在1993年寫畢並於1995年出版了《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》以後，很長時間沒有再寫關於禪思想史的文章，原因之一固然是研究重心轉向兩卷本的《中國思想史》的寫作，但是另外還有一個原因，就是因為禪思想史的研究，似乎遇到一些困惑，比如，究竟如何理解禪思想？如何解釋禪？特別是，在禪思想史的寫作中，如何



超越傳統的歷史脈絡？如果我們希望不僅要超越燈錄的記載，而且要超越現代人寫作的禪史，那麼，如何能夠推陳出新，不再因為系統的寫作而重複，因此，如何以問題為導向，梳理禪思想史中的未得解決的關節，重新描述禪思想的歷史，就成了繼續寫下去的難題。

坦率地說，至今我自己也沒有完全想清楚究竟如何纔能夠克服這些難題。下面寫出來的，祇是一些思考中想到的問題。

## 一、歷史：關於禪宗史的重新清理

過去，顧頡剛曾經提出古史是層層積累的偽史，要去偽存真，需要辨偽，所謂“古史辨派”就是這樣，揭發很多作偽的歷史文獻，使真實的歷史在剝開的痕跡中呈現出來<sup>[1]</sup>。但是，這一做法的缺點，是把所謂的偽史料的“偽”看得太重，以至於這些偽史料祇能棄之冷宮。後來，陳寅恪則進一步指出，偽史料中有真歷史，他的意思主要是說，如果能夠考證出有意作偽的文獻的時代與作者，就可以把可疑的“偽書”變成真正的“史料”<sup>[2]</sup>。這當然是正確的，但是按照福科（Michel Foucault）關於“知識考古學”（The Archaeology of Knowledge）的設想<sup>[3]</sup>，我們還可以把這些“層層積累”的偽史的作偽過程一一清理出來，這樣可以看到在整個“作偽”的過程中，權力、觀念和歷史表述，是怎樣互相糾纏在一起，並且使本來的歷史一點一點變異，成為後來的歷史敘述，並越來越適應後來人的意圖的。

以禪宗的傳燈譜系為例。我們知道，傳統的燈錄是按照派系的綫索來書寫的，它的好處是脈絡清楚，而且可以在系譜確定之後，不斷地在裏面添加資料，不僅可以有僧必錄，而且容易給歷史留下一個較為整體的面貌，但是，它的缺點是常常按照身前身後的顯赫、弟子的地位和弟子們的記錄來追憶並且重建當時的情況，於是，不免有放大和縮小的嫌疑，也有“師因徒顯”的毛病。比如，在傳統的燈錄系統中，百丈懷海是馬祖道一門下和西堂智藏並稱的“二大士”或“三大士”的傑出人物之一，但我在《中國禪思想史》中就已經提出，從《景德傳燈錄》以後，百丈懷海在馬祖門下地位的越來越凸顯，其實是歷史記錄者從後來的追憶中，不斷添油加醋的結果<sup>[4]</sup>。比如“野鴨子”一則語

錄，據較早的《祖堂集》卷十五《五泄和尚》的記載，本來是屬於百丈惟政的，可是後來在《五燈會元》卷三、《古尊宿語錄》卷一、《碧巖錄》卷六第五十三則中，卻變成了百丈懷海最重要的開悟對話，並且禪宗史家也對這一則公案有了很多解釋和發揮。其實，在馬祖門下重要弟子中，百丈懷海並不算是特別重要的一個，所以在最接近當時禪門的權德輿《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘》中，開列了馬祖門下當時最重要的十一個大弟子，但這名單裏就沒有他的地位，連後來給百丈懷海寫碑文的陳詡在面對這一歷史事實時，都祇好特意解嘲說，這是因為百丈“居常自卑，善不近名，故先師碑文獨晦其稱號”<sup>[5]</sup>。可是，到後來他卻成了馬祖一系中最重要的傳人，這顯然是一個“後設”的結果。到了現在的各種禪史，為了突出所謂“農禪”的意義，更把“一日不作，一日不食”的百丈懷海看成是禪門得以光大的關鍵樞軸，卻完全忽略了懷海在激進的洪州禪門中的相對保守態度。從懷海地位在中唐時代普通信仰者中的名聲不顯，到他的地位在燈錄裏的漸漸彰顯，從“農禪”在當時作為百丈懷海個人風格和個人行為，到後來被認為是禪宗興盛的關鍵，這段歷史如果經過“考古”式的發掘，這裏面是否會有新的歷史痕跡被揭開？也許這是我的個人偏見或有意立異，但是至今各種禪史卻不曾考慮過這一歷史的可能性，祇管沿着傳統的記載慣性下滑<sup>[6]</sup>。

不止是個人地位，各個門派的歷史傳承系譜，也一樣有可疑。由於所有的禪師都有師承派系的立場，所以常常出主入奴，凸顯自己的家數而隱沒另外的派別，把本門的歷史寫得格外輝煌，甚至把本屬其他門派的禪者也納入自己的系統裏，給自己充門面，或者有意旁生支節，將自己的出身另換門庭，攀有名的祖先，就像現在的各種新修家譜和族譜，比如後來因為有了強勢傳人而試圖自成一系的石頭系，就有這樣“造出來”的嫌疑。杜繼文和魏道儒《中國禪宗通史》曾經提出，青原行思在中唐史料中根本沒有，到了《祖堂集》裏纔出現，他們質疑說，這可能是後人的自我表彰<sup>[7]</sup>。洪修平的《禪宗思想的形成與發展》也看出這一點，說到“南嶽懷讓和青原行思實際上是因馬祖與希遷而知名的”，更指出青原行思和石頭希遷在當時並不是一派，成為一派“是比較晚出的”<sup>[8]</sup>。這是很對的。不過，他們儘管已經看出嫌疑，而且注意到天皇道悟、藥山惟儼等人的出身問題，但是，他們還是遵循舊說，像杜、魏的著作就單列

了第四節《關於石頭宗系及其禪風的考察》。其實，如果仔細去看的話，不止是石頭一系晚出，連關鍵的丹霞天然、藥山惟儼和天皇道悟，其身份和系譜都是有問題的，如果我們不去理會已經躡入了派系偏見的燈錄，而直接從時間最接近當時人的記錄（如碑銘），從沒有禪門派系關係的資料（如僧傳），重新來看他們的出身和歸宿，那麼，丹霞天然、天皇道悟、藥山惟儼都可能是從當時最興盛的馬祖那裏出來的，祇是到了後來，纔由於石頭系的崛起，在重新續家譜的時候改祖歸宗的<sup>[9]</sup>。如果是這樣，後來的五家即潯仰、雲門、法眼、臨濟、曹洞，恐怕來歷也不那麼清楚，這正如胡適在給柳田聖山的信裏說的，中唐和晚唐有很多偽書和假歷史，都成了《景德傳燈錄》的原始材料，因為在大曆到元和年間也就是禪宗南宗一支最要緊的時代，有很多“攀龍附鳳”的運動<sup>[10]</sup>，這樣一來，禪史就被層層地皴染過了，要想看到底色，祇有做知識考古學的系譜研究，發現那些看上去很清楚、很條理的歷史，是否恰恰是一點一點描畫和塗抹出來的。有時候，歷史常常是捨棄了很多後人以爲不重要的史料以後纔形成的，但是重要不重要，卻是以後來的眼光和思路來取捨的，後來的歷史雖然有條理，卻並不一定真實，正如陳寅恪在給馮友蘭《中國哲學史》寫審查報告的時候說的，“其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠”<sup>[11]</sup>。當我們用福科的知識考古學方法一一梳理的時候，我們可以把這一點點皴染的顏色逐層地清理出來，看一看這一層層的顏色，爲甚麼要這樣染上去。因此，我想問的是歷史是否能夠從另一側來重新考察，我們可否繞過用習慣了的燈錄來考察禪宗在當時的實況？似乎這是可能的，畢竟唐代歷史文獻的留存並不算太少，新發現的碑刻也够多，特別是敦煌文獻，又爲重新構擬禪史添加了可能。可是現在的各種禪史著作，仍然在原來“層層積累”的燈錄基礎上繼續皴染和書寫，似乎不得不說這是令人遺憾的事情<sup>[12]</sup>。

更加值得注意的是，就連“禪宗”這個詞所涵蓋的內容，也實在大有可疑。當種種禪宗的燈錄把自己家門師承清理出來的時候，它已經開始清理門戶。其實，早期的“禪門”並不祇是後來歷史記錄中的那麼狹窄，如果我們用唐代資料說唐代歷史，那麼可以看到，在八世紀上半葉以前，傳統意義上的“禪師”祇是與義解法師、持戒律師鼎足而立的身份稱呼，教授禪學也祇是與戒學、慧學鼎足相對的一支，而禪法祇是佛教各種修行法門中的一種息念靜心

方法，以《楞伽》為經典的東山禪門，在當時更祇是禪師中比較引人注目的一支而已。隨着世俗文化人中的佛教信仰者對於理論興趣的衰退，經過北宗禪神秀（？—706）、普寂（651—739）、義福（658—736）和南宗禪惠能（638—713）、神會（684—758）、本淨（667—761）、慧忠（？—775）等人數十年間的出色活動，“禪師”纔在八世紀中葉，漸漸超越法師與律師，禪法也漸漸成為信仰者的興趣中心，而禪也漸漸成了一種兼容了理論與實踐的龐大體系，我們現在所謂的“禪宗”纔成了禪門的主流。可是，後來我們研究禪史的人，常常把後來的禪師們自己畫地為牢或者用來以鄰為壑的那個邊界，套在了自己的研究中，成了局限自己視野的觀念框架。冉雲華曾經在他的著作中指出，“多年以來，禪宗歷史所根據的是《傳燈錄》之類的宗派文獻，都是十世紀以後編纂的，它們所記的早期禪史，資料不足而且還有宗派成見”，他發現，不屬於禪門的《高僧傳》、《續高僧傳》的“習禪篇”所記載的禪史，就是“多為傳燈錄一系的歷史所掩蓋”的東西<sup>[13]</sup>，而敦煌本《導凡趣聖心訣》和《傳法寶紀》的發現，則讓人們看出，後來禪史省去的北宗法如的那一環節，是由於後來爭七祖的排序需要<sup>[14]</sup>。如果我們重新看唐代人眼中的“禪”，我們可能會發現，在後世的禪籍燈錄中，那個時代的佛教史已經被描述為禪宗史，而禪宗史又被縮寫為南宗禪的傳燈史了，即使在近代以來的佛教史著作中，那個時代也被這一支禪師佔去了太多的篇幅。但是，這也許是有問題的，如果我們看韋處厚在九世紀初撰寫的《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》中對禪宗當時的狀況的描述<sup>[15]</sup>，看差不多同時的白居易在《傳法堂碑》中所引興善惟寬敘述禪宗大家庭的歷史的話<sup>[16]</sup>，再把這些說法與八世紀李華為玄朗所寫《故左溪大師碑》中歷數禪門祖系時提到北宗、南宗、牛頭、天台，九世紀時裴休為宗密所寫的《禪源諸詮集》序文中歷數眾家思想時所說的“荷澤直指知見，江西一切皆真，天台專依三觀，牛頭無有一法”等等，互相加以參照<sup>[17]</sup>，就可以明白，八世紀後半期以來，在當時相當多人的心目中，所謂禪門，應當大體包括五大系<sup>[18]</sup>，即北宗、荷澤、牛頭、天台和洪州，而所謂“禪師”，就是除了“法師”和“律師”之外，專門以習禪為修行中心的佛教徒。因此，與其用後來禪宗自己重新清理過的禪史敘述來限定“禪”之脈絡和系統，把天台一系也開除出門，還不如用唐代人自己習慣的“法師”、“律師”、“禪師”這種當時的稱呼

來理解當時的佛教一門分派，與其用燈錄一類懷有某些意圖的禪宗後人的記錄來書寫禪宗史，還不如像冉雲華所說的那樣，參照非禪門的人寫的《宋高僧傳》來重新看待禪史，這樣，也許就不會誤解那個與神會在滑臺對話的人的身份了<sup>[19]</sup>。

這並不是要顛覆原來的禪宗歷史，而是希望重新對禪史有一個新的敘述，這個敘述一方面通過較早期的歷史文獻和較無干系的歷史記載，可以接近禪史當時的實存狀況和當時的普遍觀感，另一方面也可以提供一個“在後來的禪史敘述還沒有形成之前”的禪史敘述，如果用它作為底色和基礎，並用福科式的考古學方法，也許可以看到在它之後的各種燈錄和在燈錄之後的各種研究著作中，究竟禪史被增添了多少新的顏色，又躡入了多少一代代人的觀念和心情。

## 二、思想史：如何重新理解禪思想的意義

關於禪思想的分析，在如今的禪宗史或禪思想史著作中，常常是哲學式的，那種把禪思想本質化、哲學化的趨向，可能會得到超越時代和超越生活的道理，也可能成為精英們創造自己哲學思想的資源，但是，它常常使禪思想變得像離開水的魚的標本，儘管永恆卻無生命。鈴木大拙和西田幾多郎等人，我相信有很多東方意識在支持他們的理解和解釋，但是，我始終以為，在他們充滿了現代性話語的哲學思考中，禪思想常常祇是他們哲學思考的材料。其實，在胡適和鈴木大拙關於禪理解的爭論中，並不存在着對錯的問題，祇是禪思想研究的歷史與哲學兩種學科立場和思考習慣的差異，而在這一方面，我本人是習慣於胡適這一歷史學傳統的，也就是說，我是傾向於對禪宗和禪思想進行歷史學與文獻學研究的。

從思想史的角度看，由於禪思想在當時絕不是一種懸浮在歷史時空之上的超越哲學，所以，如果不把禪思想放置在當時社會生活和思想環境中，是無法理解禪思想在中國思想史中的意義的。眾所週知，思想史近來有和社會生活史靠攏的趨勢，之所以有這種趨向，是因為那些精英和經典的思想，祇有在社會生活中發生作用，它纔真正地成為人們思考和行動的資源，而它要在社會生活中發生作用，它就必須回應社會生活提出的問題，正如史華茲（Benjamin I.



Schwartz) 所說的那樣，思想史處理的問題，主要是人們如何對他所生活的環境進行有意識的回應，以及這種回應是否在不同的時代有不同的變化<sup>[20]</sup>。如果我們理解“回應”(responses)一詞本身就包含着“社會生活的背景”和“對社會生活背景的回答”兩方面，那麼，我們應當承認漢語中的一句老話“一隻巴掌拍不響”，禪思想本身祇是思想史的一方面，而另一方面需要考察的，則是迫使禪思想祇能這樣回應而不能那樣回應的社會生活環境。

那麼，禪思想發展的歷程中，最相關的歷史背景和生活環境是甚麼？這裏舉一個例子，為甚麼盛唐以後惠能系統的南宗禪禪師開始崛起，代替講義理的法師成了精英階層的佛教指導者？從胡適以來，特別注意到的一個歷史事實是，神會以“香水錢”爭取到了官方的支持，於是南宗禪得以一枝獨秀。可是，這個解釋並不能說明問題，因為，神會並不是惟一以“香水錢”為政府獲得軍餉的佛教徒，神會之後也不是祇有南宗更不是荷澤宗一枝獨秀，同時，這一解釋也不能說明為甚麼傳統的義學法師會漸漸失勢。其實，這裏面還有一個很簡單的歷史背景，我們知道，盛唐以前，很多必須依賴大寺廟支持和大群體合作纔能維持的佛教傳統，如譯場譯經、經典注疏、義學討論等等，其實是很貴族化的，不僅要有很多基本的知識和概念，還要有相當深的思辨能力，可是這種佛學風氣在安史之亂後受到挫折，很多大寺廟被摧毀，即使沒有被摧毀的寺院，也不再能維持大規模而無功利的譯經、注疏和純粹知識主義的誦習、討論，於是，背靠大寺院豐厚經濟的支持和社會尊崇知識的環境纔能維持的佛學知識共同體被瓦解，法師所擅長的翻譯、注釋和辯論已經不再能持續下去，這纔使得佛教風氣有了一個大轉變，我在《理論興趣的喪失》一文中，曾經討論過這種現象<sup>[21]</sup>，並且說明這一變化使得中唐的時候，律師和禪師漸漸超越法師而比較有影響了，特別是九世紀初章敬懷暉等人進入宮廷，使話語與權力結合起來，禪宗特別是洪州一系纔開始崛起在歷史視野中，由於這以後它越來越多地被許多精英文獻所記載，使得後人誤以為禪宗早已經成了佛教的主流。

再舉一個例子，為甚麼中唐到晚唐，禪宗越來越興盛呢？很多禪思想史的著作注意到武宗滅佛的背景，比如由於武宗滅佛運動，使不依賴寺廟供養、不專住一寺的禪師能夠比其他佛教流派更容易生存，因此百丈懷海那種農禪的意義就被凸顯了。其實，這並不很可靠，正如我在前面說的，百丈當時地位的重

要性是可疑的，即使不論這一點，情況也不一定是這樣，確實，武宗滅佛使很多佛教僧侶遭到毀滅性的打擊，很多佛教徒甚至包括相當著名的高僧都紛紛逃竄，或者被迫還俗，或者隱匿權門，或者遠走深山<sup>[22]</sup>。但是這並不是說佛教由此就轉向了平民化，更沒有使佛教從此遠離城市而進入農村，恰恰相反，當時留下來的佛教徒中，卻有很多是依賴豪門大戶的庇佑，像杭州大慈山寰中（780—862）是躲在“戴氏別墅”，洛京廣愛寺從諫（？—866）是藏身在“皇甫氏之溫泉別業”，徑山洪湮則在會昌中躲在長沙信仰者羅晏家中，《宋高僧傳》中所謂“例從俗服，寧弛道情，龍蛇伏蟄而待時，玉石同焚而莫救”，大概是這些僧人的共同方法<sup>[23]</sup>。而在武宗短暫的滅佛後，得以很快重新崛起的，恰恰是這一批依托於精英士大夫的禪宗僧侶。正是因為這一原因，我們應當承認，到晚唐五代的時候，其實禪宗並不是越來越平民化和世俗化，而是越來越貴族化和精英化了，祇有在這種歷史環境中，纔可以理解禪宗在那個時代的轉型，我總覺得從盛唐到晚唐五代，從禪門到五宗時期，使禪門逐漸從不立文字的純粹體驗轉向依賴文字的參究話頭公案，恰恰有禪宗逐漸脫離普通民衆而轉向精英階層的問題。道理很簡單，祇有精英階層纔會對那種精緻而機巧的語言產生興趣，也祇有受過一定教育並且擁有文學修養的文化人纔會理解和應對那些充滿玄機的语言。

我是在這種歷史背景下來理解禪思想史的。如果我們可以更深入地研究禪思想史的更具體深入的背景，我覺得，可能禪思想史相當有價值的研究焦點，應當在明清的淨禪合流、清末禪宗復興的失敗中，找到有意義的歷史解釋，而不一定要把禪思想史的注意力都放在禪宗很盛的唐宋時期，因為思想史要對一種思想學說的產生環境、它對環境的特殊回應思路、它對社會生活的實際介入進行探究，而不僅僅是在追蹤這種思想學說的盛衰，更不是按照這種思想學說的盛衰時代來分配自己的筆墨篇幅。

### 三、一般思想史：換一個角度尋找問題

在拙著《中國禪思想史》出版以後，陸續看到一些評論，這裏有一些意見使我獲益匪淺，其中，羅厚立的評論中所提的一個設想極富啓發性，他說到，

如果換一個角度考察，從提問者的角度來討論禪宗思想，是否會有一些新的結論呢<sup>[24]</sup>？也就是說，我們通常都是以禪師回答提問者的話語來作思想史的資料的，比如，人問“如何是佛法大意”，我們通常不會去關心這種可能反復出現過無數次的問題，卻總會關注下面禪師如何回答，比如說“十年賣炭漢，不識秤畔星”、“仰面看波斯，面南看北斗”等等充滿奇思妙想的回答，因為這種異乎尋常的說法，讓思想史研究者覺得可以解釋出新穎而變化的思想。

其實，那種重復多次的提問套數，恰恰是值得追究的東西。近年來，我反復重復一個觀念，即應當注意一般知識、思想和信仰的研究，因為傳統的思想史總是注意超常的思想，超常的思想是天才的想法，是遠遠超出社會平均知識和思想水準的，當然應當是思想史關心的領域。但是，也應當注意，這種思想並不直接在當時生活世界有多大影響，畢竟那是少數思想史中的天才的想法。倒是那些看來平庸的思想，卻因為它反復出現，證明了它作為常識的價值，這就像常用藥雖然普通，卻遠遠比極罕見的抗癌新藥更多在生活中被人們反復使用一樣。如果我們從傳燈錄之類的資料中，大體歸納信仰者對禪師所提的問題，我們可以從這些問話中看到，禪宗信仰者大多並不特別去關心那些超越邏輯、超越語言的玄妙，也並不是都關心回歸自然生活。被後來的禪宗研究者發掘的那些特別的意義與價值，可能祇是少數具有高度修養的信仰者和禪師的追求，甚至可能是後來研究者對禪宗哲理的歸納和提昇，而在當時普遍的生活世界中，人們關心的常常是佛教最普通最一般的問題，就是佛教為何從印度傳來，它究竟要為信仰者解決甚麼問題。例如，在禪問答中相當多的提問之一，是“如何是西來意”或“如何是祖師西來意”，僅在《景德傳燈錄》中就出現近一百二十次，龍牙居遁在回答這一問時曾經說，“這一問最苦”，而另一個報慈卻說，“這一問最好”，從這一“苦”一“好”中可以看出它的價值與意義。在這一問中，我們可以看到，普通的信仰者們關心的並不是特別的禪門真理，而祇是在向禪師、也向自己追問禪宗信仰的合理性，因為祖師西來究竟是為甚麼，這一問題中本身包含的就是禪信仰的基礎。同時，我們還可以發現，這一則被後來南宗禪使用相當頻繁的提問，其實是牛頭宗的鶴林玄素和通常被視為北宗的慧安國師先使用的<sup>[25]</sup>。那麼，我們如何理解他們與南宗之間的傳續轉折關係？而另一個常見的問題之一，是“如何是佛法大意”和“如何是道”，

前後兩問在《景德錄》中加起來也出現近百次之多，而這一問題被普遍提出，似乎也可以看到信仰者對入門知識的追求，遠大於對深奧真理的體悟。其實，在精通禪宗思想的人那裏，“佛法”與“道”有時是對立的，傳說六祖惠能與人曾有這樣一段對話：“有人問：黃梅意旨何人得？師云：會佛法者得。僧曰：和尚還得也無？師云：我不得。僧曰：和尚爲甚麼不得？師云：我不會佛法。”<sup>[26]</sup>這一段可能是由後來禪者想象的祖師語錄，構築了“佛法”和“道”、經典義理與內心覺悟的對立，後來《祖堂集》卷十六《南泉普願》就說，“五祖大師下有五百九十九人，盡會佛法，唯有盧行者一人不會佛法，他祇會道，直至諸佛出世來，祇教人會道，不爲別事”<sup>[27]</sup>，《景德傳燈錄》卷十四《石頭希遷》也記載，“時門人道悟問：‘曹溪意旨誰人得？’師曰：‘會佛法人得。’曰：‘師還得否？’師曰：‘我不會佛法’”<sup>[28]</sup>。可是，我們在普通信仰者的問話中，看不出這樣的細微分別，在回答一般信仰者的時候，禪師也並不強調這裏的區別，從此我們是否可以看到一般知識、思想與信仰世界對禪的理解水平，以及禪宗在一般知識、思想與信仰世界的傳播策略呢？

當然，從提問者有時很淺陋有時又很機敏的問題中，我們還可以印證禪宗的思想與語言漸漸變化的歷史。比如，在最初的問題中，提問者常常爲尋求對信仰的理解，常常問的是較爲普通而直接的佛學問題，如“我欲識佛，何者即是”、“無相當何證之”、“定慧爲一爲二”、“何者名戒”、“一切諸法何名實相”等等<sup>[29]</sup>，顯然，這時的禪宗還沒有自己特別的語言系統，和其他門派一樣，他們對於深切理解佛教基本教義，仍保持着相當的熱心和關心，而回答信仰者的疑問，語言也相當直接和確切，在這種直接而且確切的問答中，佛教經典的義理、語言和邏輯，還在控制着禪門的思路。但是，從語錄的稍後記載中，就漸漸較多出現一些特殊的問話方式，顯示禪宗開始追求在語言中超越語言，並且開始用非理論化和非教義化的問題，提出自己的思考並開始消解經典邏輯和義理的束縛，像“壽山年多少”、“何處人”、“甚麼處來”、“擬問不問時如何”、“師唱誰家曲”、“學人有鐵牛之機，請師不搭印”，這種曲折和自然的話語，形成了禪門自己凸顯深刻真理的語言，這時的提問可以千變萬化，關鍵是否切合當時的環境，是否來自自然萌生，而回答也要考慮是否出自自心的思考，也就是真正地隨心所欲。到了再往後，由於禪門的特殊語言已經成爲形式，新說法