



真妄之间

作为史传家的禅师惠洪研究

江 泓◎著

 宗教文化出版社



真妄之间

作为史传家的禅师惠洪研究

江 泓◎著



 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

真妄之间:作为史传家的禅师惠洪研究/江泓著. -- 北京:宗教文化出版社,2013.7

ISBN 978-7-80254-731-5

I. ①真…II. ①江…III. ①惠洪(1070~1128)-人物研究 IV. ①B949.92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 184567 号

真妄之间

——作为史传家的禅师惠洪研究

江 泓 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 8.25 印张 210 千字

2013 年 8 月第 1 版 2013 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-731-5

定 价: 35.00 元

目 录 | CONTENTS

导言：研究者如何在场

- 从中西方禅学研究的开展谈本书之立场、方法与进路 (1)
- 一、西方对于禅学的立场——从借鉴自省到对他者的研究 (1)
- 二、汉语禅学研究之立场——从各持己见到无所安立 (7)
- 三、研究者如何在场——两种脉络的考察 (14)
- 四、为何谈论惠洪 (18)

第一章 惠洪其人及“禅师形象” (23)

第一节 生平史料及传记研究 (23)

第二节 作为“禅师”的生平迹旅 (27)

一、称号考证之交代 (27)

二、作为禅师的一生	(31)
第二章 惠洪的理念	(68)
第一节 “师法”传统——一个被长期忽视的研究	
视角	(69)
一、灯统与师法	(69)
二、宗门流变与师法	(75)
三、宗门书写与“师法”	(84)
四、惠洪的书写	(89)
第二节 拨开“文字禅”的迷雾	(93)
一、“文字禅”非语言学命题	(96)
二、“文字禅”非禅法命题	(109)
三、“文字禅现象”	(118)
四、对“文字禅”之解读与澄清	(124)
五、兼论《石门文字禅》的集结意图	(129)
第三章 另类信史	(134)
第一节 中国古代正统史学观——以辞成象,以象垂法	(135)
第二节 禅宗独特的史学观——项庄舞剑,意在沛公	(142)
第三节 从历史(表)、宗教(里)两个维度解读《禅林僧宝传》	(158)

第四章 研究余絮	(188)
第一节 惠洪著作的效应及后人评价	(188)
第二节 从古塔主公安案看五家宗旨时代的逐渐 远离	(196)
第三节 汉月法藏之举扬惠洪及皇家干预	(204)
参考文献	(214)
附录 惠洪年表	(226)
后 记	(256)

导言：研究者如何在场

——从中西方禅学研究的开展谈本书之立场、方法与进路

对于某一传统的研究，方法论的反省是必须且至关重要的，但是方法在研究中并不具有优先地位。研究者的态度与立场最大程度地决定了研究的走向，也会影响其方法选择的趣味与策略。因此只有在明确了研究者立场、角度、态度的前提下，方法论的讨论^①才具有切实的意义。

一、西方对于禅学的立场——从借鉴自省到对他者的研究

佛学引起西方的注意是在 19 世纪中叶，在殖民主义扩张全球背景下，一批受过良好教育的西方人，开始了他们的文化探险，

^① 关于方法论的讨论，在汉语研究界，有林镇国先生的《空性与现代性——从京都学派、新儒家到多音的佛教诠释学》一书对于现代佛学研究方法论作了详尽的回顾。龚隽先生在《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》中，也对于禅学研究进行了深刻而精辟的分析与推进。西方学术界的方法论探讨则更是意见纷呈，各具见解。因此本论对于方法论的讨论不再详述。

在东方寻找“浪漫主义余波”(romantic sequel)。他们在印度佛教中发现了“比希腊、罗马文明更深刻、更哲理化、更富诗意的古典”传统^①。学术意义上的佛学研究,在二战以前是由精通梵文、巴利文的语言学家或者汉学家,通过比较语言学的方法梳理其哲学观念。佛教的学术主流与其他“东方学”一样,是萨伊德(Edward W. Said)笔下所言的,以古典或博学的知识为目的的,对于典范“遗迹”的考察。

西方对于禅学的接触,在初始时即与对其它派别的佛学不同。最早将禅学介绍给西方的是日本僧人宗演和他的弟子兼翻译铃木大拙。他们从1893年开始以在英语世界国家进行讲座的方式向西方推介禅学。而作为现代学术意义上的禅学研究,正如伯兰特·弗雷在《当前英语世界禅研究》^②中所说的,可以追溯到1923年,法国汉学家伯希和(Paul Pelliot)在《六朝迄唐的若干绘画笔记》(*Notes on some artists of the Six Dynasties and the Tang*)中对于达摩传说之背景的考察。伯希和在这篇文章中小心翼翼地提出了对禅宗文献有关达摩传说的质疑,但是在当时并未引起大家的注意。因为,伯希和撰写这篇文章的时候,正是铃木大拙的思想开始在西方取得巨大影响力的时期。经过宗演和铃木近30年的一系列铺垫努力,铃木于1927年出版了三卷本的英文著作《禅佛教文

① 原文见 J. J. Clarke, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western thought*, p. 72, London: Routledge, 1997。

② Chan/Zen Studies in English: the State of the Field, 最初的法文原文刊载于1993年《远东亚洲丛刊》“禅学专号”上。[Cahiers d' Extrême - Asie (7), EFEO, Paris - Kyoto, 1993]

集》(*Essays in Zen Buddhism*)中的第一卷。这部文集对西方禅学研究的影响相当之大。铃木及其老师向西方描绘的禅学在很长一段时间内成为西方对于禅学的常识性面貌。著名的佛学研究者孔泽(Edward Conze)将铃木称作是西方“了解佛教的唯一来源”^①。铃木及其老师所描绘的禅学的性格和面貌是神秘的、反知的、是一种灵性的内在了悟,是只有东方精神才能够洞穿的。而西方作为受众,正处于对启蒙以来的理性至上的原则开始怀疑反思的时期,他们从接受心理的深处呼唤一种超越理性、逻辑、制度、历史等等古典学术意趣的精神资源。铃木的工作给了西方所想要的禅学,一种过分神秘化、极端化叙述的禅学。铃木的思想,引导着西方近半个世纪禅学研究的方法与基调。禅学研究不是如同佛教的其它派别那样,以“古典学术”的方式登场,而是以一种反逻辑、非历史的非常方式开展的。既然禅学的观念基础是反知识的、非历史的、神秘主义的,那么以历史学的方式进行禅学讨论无疑是不适宜的。伯希和所发表的意見于是很快被淹没在主流的哲学式的研究当中。如今被学术界所乐道的敦煌文本的禅学部分,在被发掘后的50年,几乎没有禅学研究者问津。胡适在50年代曾经与铃木,针对禅学研究方法进行过意味深长地辩论,但是这场辩论并没有引起当时西方禅学研究界对于铃木观念的颠覆。真正撼动铃木叙述的,是另一位日本的学者柳田圣山。柳田在上世纪60年代,以批评的历史学方式开始对早期禅文献进行梳理和研究,使得西方禅

^① Larry A. Fader, D. T. Suzuki's Contribution to the West, *A Zen Life*; D. T. Suzuki Remembered.

学界开始对铃木禅写作的弱点与局限性有了认识。当被柳田点醒后的西方重新回顾铃木所叙述的禅宗图景时,他们发现铃木是站在日本临济宗的立场上向西方传达了一个传统禅宗内部的历史图景叙述,铃木对禅宗的历史是不加批评地接受并转述的。也正是在这样的背景下,西方禅学研究界开始普遍将禅学研究从哲学的视角转向批评的历史学研究,强调将问题、将研究对象放置于历史脉络与文化场景中加以研究解读。对铃木的反弹,反而释放了欧美禅学研究的巨大兴趣,禅学研究开始迅速增长。而禅学研究阵地向历史学方法转移又使得敦煌写本“重放异彩”,连带促使“早期禅”成为西方禅学研究成果最为集中、最为丰硕的领域。

萨伊德曾从否定的角度叙述了东方学的建立,认为东方学之建立即是西方傲慢的体现——东方不能自我表述,东方只能被表述。在这样一种对抗性的指摘下,西方学术界很快予以反击,他们指出,策略性地把东方学区别于西方加以强调,事实上正反映了东方的傲慢,而铃木的表述无疑是最好的例证之一。在禅学研究领域的初期,西方并没有机会显露他的“傲慢”,相反却一直在铃木的东方傲慢的阴影下感受到了西方学术与禅之间沟通的丰富与复杂、困难与危险,困惑于经验与理性之间的紧张。一方面西方的传统学术训练与深层心理结构使得他们并不相信任何认知活动可以脱离理性而成功,但另一方面禅学又毕竟是宗教经验性的,是神秘主义的、内在的,难以用语言或者理性去把捉的。那个时代出色的禅学研究者瓦特甚至明确地提出过,应寻求一条既不同于禅学也不同于西方的折中路线。这种深刻的紧张感,随着铃木光环的破

碎而被消解了。这之后很长的一段时间，西方对禅宗的研究都是以铃木的叙述为假想敌而进行的，所有的研究都要时刻保持审慎，跟铃木的观点划清界限，以免被他的叙述所影响。铃木所给禅宗罩上的光环被彻底打碎后，禅宗不再“特别”，而是与其它东方学一样，回归为东方思想中的一种。

回归后的西方禅学研究，挣脱了铃木所赋予的“禅学只能被具有内在经验的东方思想所洞彻”这样一个限定，原本瓦特时期的书写紧张消除了，“西方性格”的方面渐渐舒展张扬开来。禅宗的研究开始拥有西学在其它东方学研究上所体现出的共同气质特征——探险精神。这时的禅学研究不再是西方借以反思自身理性局限性的工具，禅学研究开始在最大程度地与西方研究者本身分离开来，成为对“他者”的研究。对于西方学术来说，东方学的研究是一场又一场充满惊喜的文化历险，而这历险中最大的成就与乐趣，就在于揭开当中隐秘的真实。没有什么比将异域的文化传统进行解构，找出它们自身不能发觉的“真相”更能叫人兴奋的了。同时每一个揭露性的动作也都有利于其对铃木阴影的挣脱。铃木作为西方禅学研究的儿时梦魇，在相当长的一段时间内，都以不同的方式被一再重提、反驳和破斥。所有“揭示真实”的动作在这个层面上都拥有了更深刻的意义。也正是因为这样的研究趣蕴，使得敦煌写本在这时成为西学禅宗研究起航的汽笛。虽然以日文、中文形式保存下来的禅宗传统文献丰富到难以数计，但是西方学者却更倾向于认为被岁月尘封的敦煌文献中拥有着历史的真相。他们从中发现了一个“失落的庞贝古城”——曾经兴盛一时、

一度比南宗规模更为庞大的北宗。从敦煌写本中,他们找到了消失在后世文本中的北宗曾经的面貌,了解到北宗原来曾拥有怎样的一番图景,历史原来不是南宗所叙述的那样简单、单线的。对这个禅宗“庞贝”——北宗的研究,一时间成为西方禅学研究的重心所在。

“铃木时代”(Suzuki stage)已经过去了40年,但是对于铃木之于禅学研究的误导却仍旧作为西方禅学研究的痛苦记忆而存在着,这使得回归历史学方法的西方禅学研究长时间怀抱一种近乎过度亢奋的批评姿态。在早期禅的研究之达摩传与北宗研究两个重要领域中都起到奠基作用的柳田圣山是现在许多杰出的欧美禅学研究者的老师,他的研究往往一方面成为西方禅学研究的起点,而另一方面却被西方学术界诟弊,认为他的历史批评在一些关键时刻进行得不够彻底,学术的探讨会因为维护禅宗传统的自治性的要求而作出让步。对于柳田圣山历史批评进行得不够彻底的遗憾同样也适用于其它杰出的日文研究中。许多出色的日文禅学研究都是由日本的僧人完成的,欧美的学者认为这些研究由于研究者身处僧人身份,因而不能将历史与学术的独立精神贯彻在研究的始终。

明确了“他者”立场后的西方禅学研究倾向于将禅学作去魅化的解读,他们对禅学的“想象形象”再次建立,这使得西方的禅学写作在研究者的立场上不再具有紧张,研究的紧张缩小到仅存在方法论的方面。

二、汉语禅学研究之立场——从各持己见到无所安立

汉语研究界的禅研究与欧美不同，它从一开始就是佛学研究中的一种，而非独立于整体的佛学研究之外。清末，中国遭遇到了西方强势的军事、经济与文化的冲击，本来自成一统的国家与文化形态被彻底打破了平衡。面对着强大异质力量的颠覆，由清末开始，许多当时的智识纷纷寻求救亡图存的出路。所有的人文学研究，都要面对在现代性的冲击下如何救国、救种与改造中国文化的课题。当时思想界的潮流之一，是从佛学中寻找整合本国政治与精神的资源。梁启超、章太炎等都曾投身此中。知识界的理想，是要以佛学中之思想资源有补于当下的困境，其佛学研究并不以佛学为旨归，而只是以佛学为路径；他们不关注于佛学的整体面貌，而只截取所需要的部分进行放大强调；他们的佛学研究不是信仰意义上的，也不能归为纯学术的，而更多是政治学意义上的作品。

与上述不同，以欧阳竟无、吕澂、王恩洋、梅光羲为代表的内学院系统是站在佛教徒的立场上，对佛学进行现代学术意义上的阐述。欧阳竟无眼中的佛学是真理之学说，而对佛学的研究则是对于真理的追寻、探讨与弘扬。欧阳竟无曾在《与章行严书》中阐述了佛学与其它宗教、哲学的区别：“宗教有结论无研究，哲学有研究无结论，佛法则于结论后而大加研究以极其趣，非待研究而希得

其结论。是故，佛法于宗教哲学外，而别为一学也。”^①对于欧阳竟无来说，佛学研究是结论后的研究，所做的工作是“假圣言量为比量，多闻熏习，如理作意，以引生其它日之无漏。由圣言浑涵中推阐以极其致，详前所略，厘前所杂，或疏失之纠修，或他义之资助，以期思想之大发达”。^②而佛学研究的目的是“求得如镜之智，照一切事物能究竟，即用为拯拔群众苦迷之器具，而天下皆脱苦解迷”。^③在这样的研究立场下，佛教经典之言论被预设为是神圣而权威的，是真理的表达。所有对经典言句的研究必须在这样的认识前提下展开，进行理解与体贴。研究方法上，强调以证量或心法体贴为根本参照，学术方法于此有所补益时，当对学术进行充分展开；当二者相冲突的时候，仍当以心法体贴为重，学术方法可以趋从^④。清末以降，科学主义对中国传统的宗教与思想产生了不可忽视的冲击，许多人认为任何思想资源都需要经过科学的整合才能被确认、保留下来。这种认识也波及佛学研究中。对此，欧阳竟无表达了强烈而明确的反对意见：

宗教有悲无智，科哲学有智无悲，佛法则悲智双运。

然其悲亦非宗教之悲，以宗教悲人不为善而生天堂，佛法

则悲人不证不生不灭、平等自由之理。又其智亦非科学

① 欧阳竟无：《与章行严书》，《欧阳竟无先生内外学》第十二册之《内学杂著》卷下。

② 同上。

③ 同上。

④ 欧阳竟无的研究中体现了古典的佛学理念与现代学术方法的共存与紧张，事实上欧阳竟无对于这种紧张有着清晰而深刻的认识。

之智，科学因果律展转比量，不能超量，物理推至原子电子而术穷；哲学之知识，或谓出先天，然不明先天为何物，或谓由经验，然何以突有经验，更何以历久长存？以故事物穷研，每难结果。佛法镜智但是现量，一刹那间如物而量，不用比证；一刹那间现前明了，不藉先天，现成即是，不用经验。以是佛法能得究竟。夫现量者，术语名无漏种发现，与常人日用行习思想逻辑之有漏种发现者，截然两物。是故，佛法非宗教非哲学，而别为一学也。^①

欧阳竟无拒绝当时悄然兴起的用西方哲学套路与科学方法对佛学研究进行规约的做法，主张保留佛学独特的研究传统与研究进路。因此，从这个意义上讲，欧阳竟无之内学院系统与传统佛教经学系统的路径是一致的。所不同的是，内学院在方法上吸纳了现代西方学术的诸多质素，如引进梵文、巴利文对读研究等等（此时的欧美、日本佛学研究界正值文献学研究的高潮，对于梵文、巴利文经典的翻译与注疏是这个阶段外国禅学研究的主要工作）；而在古代语境中，经学的合法性一直以来是完全毋庸置疑的，但是到了内学院时期，传统与现代相遇，佛教经学的合法性与完满性要面对更多的现代学术的外部拷问。总而言之，内学院系统是身处佛学传统中，吸收了大量现代学术的因素而形成了传统经学的现代面貌，并以这种新经学的方式对佛教真理进行解读，以期补益于国人的文化与思想。

^① 欧阳竟无：《与章行严书》，《欧阳竟无先生内外学》第十二册之《内学杂著》卷下。

不过内学院系统主要是站在玄奘唯识学的视角,以法相唯识学的经义为“圣量根据”对佛学进行论述,因而对于禅宗多持否定态度,认为禅宗所本的心性本觉思想与唯识学经义是有所出入的^①。欧阳竟无、王恩洋等都没有专门的禅学论著,内学院系统也并没有开展其禅学研究的向度。

20世纪汉语禅学研究取得成果较早、影响较大的是胡适。张曼涛曾评述说:“鼓动禅宗研究的,则仍以胡适为一时俊彦。尽管他的研究,为佛教徒或真正禅宗学者所反对,可是由他的鼓动,而引起学术界的注意,引起广泛的重视,影响甚深,则是不可否认之事实。”^②胡适主张秉持科学精神与西方启蒙运动的理念,以批判的客观主义历史学的方式进行禅学研究,并在禅学研究中提出了他独特的方法——“大胆的假设,小心的求证”。胡适之言“大胆假设”,事实上是表明他的研究态度——将经学对佛学的价值预设彻底抛弃,反对传统经学对于正统与异端的价值判断,拒绝任何缺乏史证的断言式的承袭记忆与集体认同,主张将批判怀疑的作风贯彻到研究的始终。而“小心求证”则是“认为只要复制科学家那种统一化、标准化的时间概念,就可以给每个时期的思想、组织和运动等安排出直线型的顺序和贴上发展阶段的标签。……拥有专业训练的历史学者,研究时只要以科学为范本,站在迷信与偏见之外进行叙事,平心静气地查看过去的场景,正确地运用公共性的

① 参见吕澂:《试论中国佛学有关心性的基本思想》,《吕澂佛学论著选集》(三),齐鲁书社,1990,第1418页。

② 张曼涛:《现代佛教学术丛刊·唯识学概论》之《编辑旨趣》,台湾大乘出版社,1978。

知识证据,就能够建立起普遍有效的知识绝对主义。”^①胡适对佛学并无好感,对儒家也并不认同。与钱穆、梁漱溟等拥抱传统的学者不同,胡适认为要救亡图存,就必须从传统的枷锁里面挣脱出来,以科学、启蒙理性的精神重新塑造国人的思想与文化。胡适的禅学研究,只是他诸多颠覆传统、打破禁忌的工作中的一个方面的内容。^②在胡适的禅学研究中,他希望以历史学的方式戳破禅宗文献所捏造出的历史图景,颠覆禅宗传统的合法性,以便有助于完成社会的现代性启蒙。在这样的信念与立场下,“他对于禅宗的研究就不是局限于信史的重构,而是或多或少带着一点‘难免是过分严厉’和‘相当富于毁灭性的’‘蛮横理论’,非‘挺身而出,来充当个反面角色,做个破坏的批判家不可’”。^③胡适于是通过对敦煌禅宗写本的研究提出了一个著名且惊世骇俗的观点:“南宗的急先锋,北宗的毁灭者,新禅学的创立者,《坛经》的作者——这是我们的神会。在中国佛教史上,没有第二个人有这样大的功勋,

① 龚隽:《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》,三联书店,2006,第3页。

② 胡适的著述,类别颇多,他将粉碎传统禁锢之工作的阵线横向铺排得很长。除去禅学研究之外,他还提倡白话文,试图从文字语言上敲断古代传统对于今人思想的系缚;以科学精神和实证主义的哲学观来重新整合中国的精神传统,作去圣化的工作。任继愈先生在《学习中国哲学史的三十年》中描述胡适在中国哲学史方面的工作是“打破了封建学者不敢触及的禁区,即经学。‘经’是圣贤垂训的典籍,封建社会的一切成员,只能宣传它、解释它、信奉它,不能怀疑它,不准议论它,更不能批判它。尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子都是圣人,只能膜拜,不能非议,这是封建社会的总规矩……读了胡适《中国哲学史大纲》,使人耳目一新……当时人认为‘新’的地方,主要在于它不同于封建时代哲学史书记圣贤立言,为经传作注解,而敢于打破封建时代沿袭下来的不准议论古代圣贤的禁例。他把孔丘和其他哲学家摆在同样的地位,供人们评论,这是一个大变革。”(原文参见《哲学研究》1979年09期,第40页。)

③ 龚隽:《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》,三联书店,2006,第7页。