

## 历史、思想史、一般思想史

### ——以唐代为例讨论禅思想史研究中的一些问题

在汉语学术界中，近年来出版的禅史研究著作已经相当多，不算较早的胡适和印顺，也不算八十年代以前零零星星的研究和翻译，从八十年代到九十年代，在大陆，仅成专书者，就有十几种，在葛兆光的《禅宗与中国文化》（1986）之后，就有洪修平《禅宗思想的形成与发展》（1991）、潘桂明《中国禅宗思想历程》（1992）、杜继文和魏道儒的《中国禅宗通史》（1993）、葛兆光《中国禅思想史》（1995）、麻天祥《中国禅宗思想发展史》（1997）、杨曾文《唐五代禅宗史》（1999）等等，这一领域不像其他热门那样有潮涨潮落，变化无常，学术界至今还一直维持着对禅宗的研究热情，甚至进入2000年以后，还有类似的著作在出版，就连海峡对岸，也出版了蔡日新的《中国禅宗的形成》（2000）和刘思果《禅宗思想史概说》（2001）。不仅研究著作多，在禅宗资料的整理和出版上，也已经相当有成绩，像敦煌禅籍校录、《禅宗全书》、新校各种《坛经》和《神会语录》以及禅宗词典等等，都使得禅宗研究已经变得越来越方便了。可是，我却感到，无论在出版和发表上如何热闹，在研究水准上似乎进展并不大，大多数这类著作，想法雷同，问题仍多，仿佛旧结症没有消肿，新毛病却又在出现。

这不是在指责别人，也是在反省自己。我在1993年写毕并于1995年出版了《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》以后，很长时间没有再写关于禅思想史的文章，原因之一固然是研究重心转向两卷本的《中国思想史》的写作，但是另外还有一个原因，就是因为禅思想史的研究，似乎遇到一些困惑，比如，究竟如何理解禅思想？如何解释禅？特别是，在禅思想史的写作中，如何超越传统的历史脉络？如果我们希望不仅要超越灯录的记载，而且要超越现代人写作的禅史，那么，如何能够推陈出新，不再因为系统的写作而重复，因此，如何以问题为导向，梳理禅思想史中的未得解决的关节，重新描述禅思想的历史，就成了继续写下去的难题。

坦率地说，至今我自己也没有完全想清楚，究竟如何才能克服这些难题。下面写出来的，只是一些思考中想到的问题。

#### 一、历史：关于禅宗史的重新清理

过去，顾颉刚曾经提出古史是层层积累的伪史，要去伪存真，需要辨伪，所谓“古史辨派”就是这样，揭发很多作伪的历史文献，使真实的历史在剥开的痕迹中呈现出来<sup>1</sup>。但是，这一做法的缺点，是把所谓的伪史料的“伪”看得太重，以致于这些伪史料只能弃之冷宫。后来，陈寅恪则进一步指出，伪史料中有真历史，他的意思主要是说，如果能够考证出有意作伪的文献的时代与作者，就可以把可疑的“伪书”变成真正的“史料”<sup>2</sup>。这当然是正确的，但是按照福科（Michel.Foucault）关于“知识考古学”（The Archaeology of Knowledge）的设想<sup>3</sup>，我们还可以把这些“层层积累”的伪史的作伪过程一一清理出来，这样可以看到在整个“作伪”的过程中，权力、观念和历史表述，是怎样互相纠缠在一起，

<sup>1</sup> 参看《古史辨·自序》、《讨论古史答刘胡二先生》、《启事三则》，1923年10月20日，均载《古史辨》第一册，52页，138页，187页。上海古籍出版社重印本，1982。

<sup>2</sup> 陈寅恪《梁译大乘起信论伪智愷序中之真史料》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980。

<sup>3</sup> 《知识的考古》，王德威中文译本，麦田出版，1993，1997。《知の考古学》，中村雄二郎译日文本，河出书房，1981，1994。

并且使本来的历史一点一点变异，成为后来的历史叙述，并越来越适应后来人的意图的。

以禅宗的传灯谱系为例。我们知道，传统的灯录是按照派系的线索来书写的，它的好处是脉络清楚，而且可以在系谱确定之后，不断地在里面添加资料，不仅可以有僧必录，而且容易给历史留下一个较为整体的面貌，但是，它的缺点是常常按照身前身后的显赫、弟子的地位和弟子们的记录来追忆并且重建当时的情况，于是，不免有放大和缩小的嫌疑，也有“师因徒显”的毛病。比如，在传统的灯录系统中，百丈怀海是马祖道一门下和西堂智藏并称的“二大士”或“三大士”的杰出人物之一，但我在《中国禅思想史》中就已经提出，从《景德传灯录》以后，百丈怀海在马祖门下地位的越来越凸显，其实是历史记录者从后来的追忆中，不断添油加醋的结果<sup>4</sup>。比如“野鸭子”一则语录，据较早的《祖堂集》卷十五《五泄和尚》的记载，本来是属于百丈惟政的，可是后来在《五灯会元》卷三、《古尊宿语录》卷一、《碧岩录》卷六第五十三则中，却变成了百丈怀海最重要的开悟对话，并且禅宗史家也对这一则公案有了很多解释和发挥。其实，在马祖门下重要弟子中，百丈怀海并不算是特别重要的一个，所以在最接近当时禅门的权德舆《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭》中，开列了马祖门下当时最重要的十一个大弟子，但这名单里就没有他的地位，连后来给百丈怀海写碑文的陈诩在面对这一历史事实时，都只好特意解嘲说，这是因为百丈“居常自卑，善不近名，故先师碑文独晦其称号”<sup>5</sup>。可是，到后来他却成了马祖一系中最重要的传人，这显然是一个“后设”的结果。到了现在的各种禅史，为了突出所谓“农禅”的意义，更把“一日不作，一日不食”的百丈怀海看成是禅门得以光大的关键枢轴，却完全忽略了怀海在激进的洪州禅门中的相对保守态度。从怀海地位在中唐时代普通信仰者中的名声不显，到他的地位在灯录里的渐渐彰显，从“农禅”在当时作为百丈怀海个人风格和个人行为，到后来被认为是禅宗兴盛的关键，这段历史如果经过“考古”式的发掘，这里面是否会有新的历史痕迹被揭开？也许这是我的个人偏见或有意立异，但是至今各种禅史却不曾考虑过这一历史的可能性，只管沿着传统的记载惯性下滑<sup>6</sup>。

不止是个人地位，各个门派的历史传承系谱，也一样有可疑。由于所有的禅师都有师承派系的立场，所以常常出主入奴，凸显自己的家数而隐没另外的派别，把本门的历史写得格外辉煌，甚至把本属其他门派的禅者也纳入自己的系统里，给自己充门面，或者有意旁生支节，将自己的出身另换门庭，攀有名的祖先，就像现在的各种新修家谱和族谱，比如后来因为有了强势传人而试图自成一系的石头系，就有这样“造出来”的嫌疑。杜继文和魏道儒《中国禅宗通史》曾经提出，青原行思在中唐史料中根本没有，到了《祖堂集》里才出现，他们质疑说，这可能是后人的自我表彰<sup>7</sup>，洪修平的《禅宗思想的形成与发展》也看出这一点，说到“南岳怀让和青原行思实际上是因马祖与希迁而知名的”，更指出青原行思和石头希迁在当时并不是一派，成为一派“是比较晚出的”<sup>8</sup>，这是很对的。不过，他们尽管已经看出嫌疑，而且注意到天皇道悟、药山惟俨等人的出身问题，但是，他们还是遵循旧说，像杜、魏的著作就单列了第四节《关于石头宗系及其禅风的考察》。其实，如果仔细去看的话，不止是石头一系晚出，连关键的丹霞天然、药山惟俨和天皇道悟，其身份和系谱都是有问题的，如果我们不去理会已经孳入了派系偏见的灯录，而直接从时间最接近当时人的记录（如碑

<sup>4</sup> 葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第五章，303页，北京大学出版社，1995。

<sup>5</sup> 《全唐文》卷四四六《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》，上海古籍出版社影印本，1990。

<sup>6</sup> 与百丈怀海相反的例子是章敬怀晖（756-815），在《祖堂集》卷十四还有不少记载他在长安晋见唐宪宗的文字，这是马祖禅在中唐大胜的关键，但到了《景德传灯录》卷七，却只剩下短短两句，而到了《五灯会元》卷三，竟然一句也没有了，而到《古尊宿语录》，连怀晖的名字也不见了。参看《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第五章，305页。

<sup>7</sup> 《中国禅宗通史》第四章《诸家竞起和它们的分布（中唐之二）》，274-275页，江苏古籍出版社，1993。

<sup>8</sup> 《禅宗思想的形成与发展》，佛光出版社，高雄，1991。

铭)，从没有禅门派系关系的资料（如僧传），重新来看他们的出身和归宿，那么，丹霞天然、天皇道悟、药山惟俨都可能是从当时最兴盛的马祖那里出来的，只是到了后来，才由于石头系的崛起，在重新续家谱的时候改祖归宗的<sup>9</sup>。如果是这样，后来的五家即沩仰、云门、法眼、临济、曹洞，恐怕来历也不那么清楚，这正如胡适在给柳田圣山的信里说的，中唐和晚唐有很多伪书和假历史，都成了《景德传灯录》的原始材料，因为在大历到元和年间也就是禅宗南宗一支最要紧的时代，有很多“攀龙附凤”的运动<sup>10</sup>，这样一来，禅史就被层层地皴染过了，要想看到底色，只有做知识考古学的系谱研究，发现那些看上去很清楚、很条理的历史，是否恰恰是一点一点描画和涂抹出来的？有时候，历史常常是舍弃了很多后人以为不重要的史料以后才形成的，但是重要不重要，却是以后来的眼光和思路来取舍的，后来的历史虽然有条理，却并不一定真实，正如陈寅恪在给冯友兰《中国哲学史》写审查报告的时候说的，“其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”<sup>11</sup>。当我们用福科的知识考古学方法一一梳理的时候，我们可以把这一点点皴染的颜色逐层地清理出来，看一看这一层层的颜色，为什么要这样染上去。因此，我想问的是历史是否能够从另一侧来重新考察，我们可否绕过用习惯了的灯录来考察禅宗在当时的实况？似乎这是可能的，毕竟唐代历史文献的留存并不算太少，新发现的碑刻也够多，特别是敦煌文献，又为重新构拟禅史添加了可能。可是现在的各种禅史著作，仍然在原来“层层积累”的灯录基础上继续皴染和书写，似乎不得不说是令人遗憾的事情<sup>12</sup>。

更加值得注意的是，就连“禅宗”这个词所涵盖的内容，也实在大有可疑。当种种禅宗的灯录把自己家门师承清理出来的时候，它已经开始清理门户。其实，早期的“禅门”并不只是后来历史记录中的那么狭窄，如果我们用唐代资料说唐代历史，那么可以看到，在八世纪上半叶以前，传统意义上的“禅师”只是与义解法师、持戒律师鼎足而立的身份称呼，教授禅学也只是与戒学、慧学鼎足相对的一支，而禅法只是佛教各种修行法门中的一种息念静心方法，以《楞伽》为经典的东山禅门，在当时更只是禅师中比较引人注目的一支而已。随着世俗文化人中的佛教信仰者对于理论兴趣的衰退，经过北宗禅神秀（？-706）、普寂（651-739）、义福（658-736）和南宗禅惠能（638-713）、神会（684-758）、本净（667-761）、慧忠（？-775）等人数十年间的出色活动，“禅师”才在八世纪中叶，渐渐超越法师与律师，禅法也渐渐成为信仰者的兴趣中心，而禅也渐渐成了一种兼容了理论与实践的庞大体系，我们现在所谓的“禅宗”才成了禅门的主流。可是，后来我们研究禅史的人，常常把后来的禅师们自己画地为牢或者用来以邻为壑的那个边界，套在了自己的研究中，成了局限自己视野的观念框架。再云华曾经在他的著作中指出，“多年以来，禅宗历史所根据的是《传灯录》之类的宗派文献，都是十世纪以后编纂的，它们所记的早期禅史，资料不足而且还有宗派成见”，他发现，不属于禅门的《高僧传》、《续高僧传》的“习禅篇”所记载的禅史，就是“多

<sup>9</sup> 参看《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第五章第一节《中唐南宗禅史实考辨》，之一《灯史马祖、石头两系分派之辩证》，295-302页。

<sup>10</sup> 柳田圣山《胡适禅学案》617，630页，正中书局，台北，1975。

<sup>11</sup> 冯友兰《中国哲学史》下册后附，中华书局重印本，1984。

<sup>12</sup> 比如最近的几种书，吴立民主编《禅宗宗派源流》第四章《南宗分灯》仍然是依照旧说在南宗下并列荷泽、马祖和石头三系，中国社会科学出版社，1998；杨曾文《唐五代禅宗史》相当用功，但在第五章第三节《南宗禅的早期传播》中，也还是并列着南岳怀让到马祖道一和青原行思到石头希迁两系，然后再以曹洞、云门和法眼归行思门下，把临济、沩仰归怀让门下，在第七节分别设置了《马祖与洪州宗》、《石头希迁及其禅法》两节。中国社会科学出版社，1999。至于最近的两本，即蔡日新的《中国禅宗的形成》和刘果宗《禅宗思想史概说》，更是对传灯录的旧说以及当代著作的说法陈陈相因，没有任何资料上的警惕，分见蔡书313页，刘书121-131页，云龙出版社，台北，2000；文津出版社，2001。

为传灯录一系的历史所掩盖”的东西<sup>13</sup>，而敦煌本《导凡趣圣心诀》和《传法宝纪》的发现，则让人们看出，后来禅史省去的北宗法如的那一环节，是由于后来争七祖的排序需要<sup>14</sup>。如果我们重新看唐代人眼中的“禅”，我们可能会发现，在后世的禅籍灯录中，那个时代的佛教史已经被描述为禅宗史，而禅宗史又被缩写为南宗禅的传灯史了，即使在近代以来的佛教史著作中，那个时代也被这一支禅师占去了太多的篇幅。但是，这也许是有问题的，如果我们看韦处厚在九世纪初撰写的《兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭》中对禅宗当时的状况的描述<sup>15</sup>，看差不多同时的白居易在《传法堂碑》中所引兴善惟宽叙述禅宗大家庭的历史的话<sup>16</sup>，再把这些说法与八世纪李华为玄朗所写《故左溪大师碑》中历数禅门祖系时提到北宗、南宗、牛头、天台，九世纪时裴休为宗密所写的《禅源诸论集》序文中历数众家思想时所说的“荷泽直指知见，江西一切皆真，天台专依三观，牛头无有一法”等等，互相加以参照<sup>17</sup>，就可以明白，八世纪后半期以来，在当时相当多人的心目中，所谓禅门，应当大体包括五大系<sup>18</sup>，即北宗、荷泽、牛头、天台和洪州，而所谓“禅师”，就是除了“法师”和“律师”之外，专门以习禅为修行中心的佛教徒。因此，与其用后来禅宗自己重新清理过的禅史叙述来限定“禅”之脉络和系统，把天台一系也开除出门，还不如用唐代人自己习惯的“法师”、“律师”、“禅师”这种当时的称呼来理解当时的佛教一门分派，与其用灯录一类怀有某些意图的禅宗后人的记录来书写禅宗史，还不如像冉云华所说的那样，用非禅门的人写的《宋高僧传》来重新看待禅史，这样，也许就不会误解那个与神会在滑台对话的人的身份了<sup>19</sup>。

这不是在用后现代理论在解构禅宗系谱，而恰恰是在历史学传统方法中重新依据文献来研究禅史，这也不是要颠覆原来的禅史，而是希望重新对禅史有一个新叙述，这个叙述一方面通过较早期的历史文献和较无干系的历史记载，可以接近禅史当时的实存状况和当时的普遍观感，另一方面也可以提供一个“在后来的禅史叙述还没有形成之前”的禅史叙述。至于所谓后现代的理论，比如，最近看到美国学者马克瑞（John McRae）在 *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* 里面提出了他所谓的“禅研究四原则”（McRae's Rules of Zen Studies），不免觉得有精彩和敏锐处，但也有其过度依赖“后”学而过分处<sup>20</sup>，在这四条原则中，第一条是“它（在历史上）不真实，因此它更重

<sup>13</sup> 《中国早期禅法的流传和特点：慧皎、道宣所著〈习禅篇〉研究》，载冉云华《中国禅学研究论集》，2页，东初出版社，台北，约1990。

<sup>14</sup> 《敦煌卷子中的两份北宗禅书》，同上，164-165页。

<sup>15</sup> 他说，在五祖弘忍之后，禅宗“脉散丝分，或遁秦，或居洛，或之吴，或在楚。在秦曰秀，以方便显，普寂其允也；洛者曰会，得总持之印，独耀玄珠，……吴者曰融，以牛头闻，径山其裔也；楚者曰道一，以大乘摄……”，见《全唐文》卷七一五，3258页。

<sup>16</sup>：“有问师之道属，（惟宽）曰：自四祖以降，虽嗣正法，有冢嫡，有支派者，犹大宗小宗焉。以世族譬之，即师与西堂藏、甘泉贤、■潭海、百岩晖，具父事大寂，若兄弟然；章敬澄，若从父兄弟；径山钦，若从祖兄弟；鹤林素、华严寂，若伯叔然；当山忠、东京会，若伯叔祖；嵩山秀、牛头融，若曾伯叔祖。推而序之，其道属可知矣”，见《传法堂碑》，《白居易集》卷四十一，顾学颉校点本，中华书局，北京，1979。

<sup>17</sup> 李华《故左溪大师碑》，《文苑英华》卷八六一；裴休《禅源诸论集序》，《大正藏》第四十八卷，398页。

<sup>18</sup> 参见葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第五章，308-314页。

<sup>19</sup> 通常人们会把在滑台大会上与神会辩论的人当做北宗禅师，并且把神会的那一次胜利看成是南宗对北宗的胜利。其实，与神会在滑台辩论的人是法师，并非禅师，按照唐代的习惯，称法师的多是擅长译经者或讲经释论者，并不是禅门的人，也就是说，属于《高僧传》对佛教徒分类中的前两类僧侣，所以有人怀疑这次辩论大会是一次实现安排好的演戏，有一定道理。

<sup>20</sup> John McRae: *McRae's Rules of Zen Studies, Seeing Through Zen:*

*Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, P.xix, University of

要”(It is not true, and therefore it's more important); 第二条是“禅宗谱系的谬误程度正如它的确实程度”(lineage assertions are as wrong as they are strong); 第三条是“清晰则意味着不精确”(precision implies inaccuracy), 据说越是有明确的时间和人物, 它就越可疑; 第四条是“浪漫主义孕育 cynicism”(Romanticism breeds cynicism), 据说, 说故事的人不可避免要创造英雄和坏蛋, 禅史也同样不可避免, 于是历史将在想象中隐匿不见。也许, 这一理论太过“后现代”, 这些原本只是特殊的历史现象, 在马克瑞的笔下被放大普遍化了, 但是, 也要承认, 我们如果回到最原始的文献中去看, 唐代禅宗史中确实有这种“攀龙附凤”的情况。我们知道, 唐代禅宗史基本上都是以禅宗自己书写的灯录为基本线索的, 可是这些传灯录只是他们自己的叙述。如果我们更多地依赖“教外”资料比如文集、碑刻和其他佛教徒的记述, 也许确实可以看到, 各种灯录和在灯录之后的各种研究著作中, 究竟禅史被增添了多少新的颜色, 又融入了多少代人的观念和心情。

## 二、思想史：如何重新理解禅思想的意义

关于禅思想的分析, 在如今的禅宗史或禅思想史著作中, 常常是哲学式的, 那种把禅思想本质化、哲学化的趋向, 可能会得到超越时代和超越生活的道理, 也可能成为精英们创造自己哲学思想的资源, 但是, 它常常使禅思想变得像离开水的鱼的标本, 尽管永恒却无生命。铃木大拙和西田几多郎等人, 我相信有很多东方意识在支持他们的理解和解释, 但是, 我始终以为, 在他们充满了现代性话语的哲学思考中, 禅思想常常只是他们哲学思考的材料。其实, 在胡适和铃木大拙关于禅理解的争论中, 并不存在着对错的问题, 只是禅思想研究的历史与哲学两种学科立场和思考习惯的差异, 而在这一方面, 我本人是习惯于胡适这一历史学传统的, 也就是说, 我是倾向于对禅宗和禅思想进行历史学与文献学研究的。

从思想史的角度看, 由于禅思想在当时绝不是一种悬浮在历史时空之上的超越哲学, 所以, 如果不把禅思想放置在当时社会生活和思想环境中, 是无法理解禅思想在中国思想史中的意义的。众所周知, 思想史近来有和社会生活史靠拢的趋势, 之所以有这种趋向, 是因为那些精英和经典的思想, 只有在社会生活中发生作用, 它才真正地成为人们思考和行动的资源, 而它要在社会生活中发生作用, 它就必须回应社会生活提出的问题, 正如史华兹(Benjamin I. Schwartz)所说的那样, 思想史处理的问题, 主要是人们如何对他所生活的环境进行有意识的回应, 以及这种回应是否在不同的时代有不同的变化<sup>21</sup>。如果我们理解“回应”(responses)一词本身就包含着“社会生活的背景”和“对社会生活背景的回答”两方面, 那么, 我们应当承认汉语中的一句老话“一只巴掌拍不响”, 禅思想本身只是思想史的一方面, 而另一方面需要考察的, 则是迫使禅思想只能这样回应而不能那样回应的社会生活环境。

那么, 禅思想发展的历程中, 最相关的历史背景和生活环境是什么? 这里举一个例子, 为什么盛唐以后惠能系统的南宗禅禅师开始崛起, 代替讲义理的法师成了精英阶层的佛教指导者? 从胡适以来, 特别注意到的一个历史事实是, 神会以“香水钱”争取到了官方的支持, 于是南宗禅得以一枝独秀。可是, 这个解释并不能说明问题, 因为, 神会并不是唯一以“香水钱”为政府获得军饷的佛教徒, 神会之后也不是只有南宗更不是荷泽宗一枝独秀, 同时, 这一解释也不能说明为什么传统的义学法师会渐渐失势。其实, 这里面还有一个很简单的历史背景, 我们知道, 盛唐以前, 很多必须依赖大寺庙支持和大群体合作才能维持的佛教传统,

---

California Press, 2003.

<sup>21</sup> 见《古代中国思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*), Preface, P. 4, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1985

如译场译经、经典注疏、义学讨论等等，其实是很贵族化的，不仅要有很多基本的知识和概念，还要有相当深的思辩能力，可是这种佛学风气在安史之乱后受到挫折，很多大寺庙被摧毁，即使没有被摧毁的寺院，也不再能维持大规模而无功利的译经、注疏和纯粹知识主义的诵习、讨论，于是，背靠大寺院丰厚经济的支持和社会尊崇知识的环境才能维持的佛学知识共同体被瓦解，法师所擅长的翻译、注释和辩论已经不再能持续下去，这才使得佛教风气有了一个大转变，我在《理论兴趣的丧失》一文中，曾经讨论过这种现象<sup>22</sup>，并且说明这一变化使得中唐的时候，律师和禅师渐渐超越法师而比较有影响了，特别是九世纪初章敬怀晖等人进入宫廷，使话语与权力结合起来，禅宗特别是洪州一系才开始崛起在历史视野中，由于这以后它越来越多地被许多精英文献所记载，使得后人误以为禅宗早已经成了佛教的主流。

再举一个例子，为什么中唐到晚唐，禅宗越来越兴盛呢？很多禅思想史的著作注意到武宗灭佛的背景，比如由于武宗灭佛运动，使不依赖寺庙供养、不专住一寺的禅师能够比其他佛教流派更容易生存，因此百丈怀海那种农禅的意义就被凸显了。其实，这并不很可靠，正如我在前面说的，百丈当时地位的重要性是可疑的，即使不论这一点，情况也不一定是这样，确实，武宗灭佛确实使很多佛教僧侣遭到毁灭性的打击，很多佛教徒甚至包括相当著名的高僧都纷纷逃窜，或者被迫还俗，或者隐匿权门，或者远走深山<sup>23</sup>。但是这并不是说佛教由此就转向了平民化，更没有使佛教从此远离城市而进入农村，恰恰相反，当时留下来的佛教徒中，却有很多是依赖豪门大户的庇佑，像杭州大慈山寰中（780-862）是躲在“戴氏别墅”，洛京广爱寺从谏（？-866）是藏身在“皇甫氏之温泉别业”，径山洪湮，则在会昌中躲在长沙信仰者罗晏家中，《宋高僧传》中所谓“例从俗服，宁弛道情，龙蛇伏蛰而待时，玉石同焚而莫救”，大概是这些僧人的共同方法<sup>24</sup>。而在武宗短暂的灭佛后，得以很快重新崛起的，恰恰是这一批依托于精英士大夫的禅宗僧侣，正是因为这一原因，我们应当承认，到晚唐五代的时候，其实禅宗并不是越来越平民化和世俗化，而是越来越贵族化和精英化了，只有在这种历史环境中，才可以理解禅宗在那个时代的转型，我总觉得从盛唐到晚唐五代，从禅门到五宗时期，使禅门逐渐从不立文字的纯粹体验转向依赖文字的参究话头公案，恰恰有禅宗逐渐脱离普通民众而转向精英阶层的问题，道理很简单，只有精英阶层才会对那种精致而机巧的语言产生兴趣，也只有受过一定教育并且拥有文学修养的文化人才会理解和应对那些充满玄机的语言。

我是在这种历史背景下来理解禅思想史的。如果我们可以更深入地研究禅思想史的更具具体深入的背景，我觉得，可能禅思想史相当有价值的研究焦点，应当在明清的净禅合流、清末禅宗复兴的失败中，找到有意义的历史解释，而不一定要把禅思想史的注意力都放在禅宗很盛的唐宋时期，因为思想史要对一种思想学说的产生环境、它对环境的特殊回应思路、它对社会生活的实际介入进行探究，而不仅仅是在追踪这种思想学说的盛衰，更不是按照这种思想学说的盛衰时代来分配自己的笔墨篇幅。

### 三、一般思想史：换一个角度寻找问题

<sup>22</sup> 载《世界宗教研究》2001年第1期，北京。又，收入葛兆光《中国思想史》第二卷，复旦大学出版社，2000。

<sup>23</sup> 会昌灭佛的历史资料，可以参看《宋高僧传》卷十二，卷十七，273、274、278、284页、428页，430页。中华书局，北京，1987；《旧唐书》卷十八上《武宗纪》，605-606页；圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四，479页；关于会昌灭佛的现代研究与叙述，可以参看汤用彤《隋唐佛教史稿》第一章之第六节《会昌法难》，41-51页，中华书局，1982。道端良秀《唐代佛教史の研究》第一章第四节，161-177页，法藏馆，京都，1957，1981；铃木哲雄《唐五代禅宗史》，390-393页，山喜房佛书林，东京，1985。

<sup>24</sup> 参看《宋高僧传》卷十二，273、274、278、284页。又，卷十七，428页，430页。

在拙著《中国禅思想史》出版以后，陆续看到一些评论，这里有一些意见使我获益匪浅，其中，罗厚立的评论中所提的一个设想极富启发性，他说到，如果换一个角度考察，从提问者的角度来讨论禅宗思想，是否会有一些新的结论呢<sup>25</sup>？也就是说，我们通常都是以禅师回答提问者的话语来作思想史的资料，比如，人问“如何是佛法大意”，我们通常不会去关心这种可能反复出现过无数次的问题，却总会关注下面禅师如何回答，比如说“十年卖炭汉，不识秤畔星”、“仰面看波斯，面南看北斗”等等充满奇思妙想的回答，因为这种异乎寻常的说法，让思想史研究者觉得可以解释出新颖而变化的思想。

其实，那种重复多次的提问套数，恰恰是值得追究的东西。近年来，我反复重复一个观念，即应当注意一般知识、思想和信仰的研究，因为传统的思想史总是注意超常的思想，超常的思想是天才的想法，是远远超出社会平均知识和思想水准的，当然应当是思想史关心的领域。但是，也应当注意，这种思想并不在当时生活世界有多大影响，毕竟那是少数思想史中的天才的想法，倒是那些看来平庸的思想，却因为它反复出现，证明了它作为常识的价值，这就象常用药虽然普通，却远远比极罕见的抗癌新药更多在生活中被人们反复使用一样。如果我们从传灯录之类的资料中，大体归纳信仰者对禅师所提的问题，我们可以从这些问话中看到，禅宗信仰者大多并不特别去关心那些超越逻辑、超越语言的玄妙，也并不是都关心回归自然生活。被后来的禅宗研究者发掘的那些特别的意义与价值，可能只是少数具有高度修养的信仰者和禅师的追求，甚至可能是后来研究者对禅宗哲理的归纳和提升，而在当时普遍的生活世界中，人们关心的常常是佛教最普通最一般的问题，就是佛教为何从印度传来，它究竟要为信仰者解决什么问题。例如，在禅问答中相当多的提问之一，是“如何是西来意”或“如何是祖师西来意”，仅在《景德传灯录》中就出现近一百二十次，龙牙居遁在回答这一问时曾经说，“这一问最苦”，而另一个报慈却说，“这一问最好”，从这一“苦”——“好”中可以看出它的价值与意义。在这一问中，我们可以看到，普通的信仰者们关心的并不是特别的禅门真理，而只是在向禅师、也向自己追问禅宗信仰的合理性，因为祖师西来究竟是为为什么，这一问题中本身包含的就是禅信仰的基础，同时，我们还可以发现，这一则被后来南宗禅使用相当频繁的提问，其实是牛头宗的鹤林玄素和通常被视为北宗的慧安国师先使用的<sup>26</sup>，那么，我们如何理解他们与南宗之间的传统转折关系？而另一个常见的问题之一，是“如何是佛法大意”和“如何是道”，前后两问在《景德录》中加起来也出现近百次之多，而这一问题被普遍提出，似乎也可以看到信仰者对入门知识的追求，远大于对深奥真理的体悟。其实，在精通禅宗思想的人那里，“佛法”与“道”有时是对立的，传说六祖惠能与人曾有这样一段对话：“有人问：黄梅意旨何人得？师云：会佛法者得。僧曰：和尚还得也无？师云：我不得。僧曰：和尚为什么不得？师云：我不会佛法”<sup>27</sup>，这一段可能是由后来禅者想象的祖师语录，构筑了“佛法”和“道”、经典义理与内心觉悟的对立，后来《祖堂集》卷十六《南泉普愿》就说，“五祖大师下有五百九十九人，尽会佛法，唯有卢行者一人不会佛法，他只会道，直至诸佛出世来，只教人会道，不为别事”<sup>28</sup>，《景德传灯录》卷十四《石头希迁》也记载，“时门人道悟问：‘曹溪意旨谁人得？’师曰：‘会佛法人得。’曰：‘师还得否？’师曰：‘我不会佛法’”<sup>29</sup>，可是，我们在普通信仰者的问话中，看不出这样的细微

<sup>25</sup> 罗厚立《文无定法与文成法立》，载《读书》1997年第4期，北京，三联书店。

<sup>26</sup> 以上见《景德传灯录》卷十七、卷四。

<sup>27</sup> 《祖堂集》卷二，96-97页，日本京都花园大学禅文化研究所影印本。

<sup>28</sup> 《祖堂集》卷十六，587页。《宗镜录》卷六引南泉语也说：“只为四百九十九人皆解佛法，只有卢行者一人不解佛法，只会其道，所以得衣钵”，《大正藏》第四十八卷，444页。《古尊宿语录》卷十二《南泉语要》有类似记载，说直至马祖，“亦教人会这个道”，“只有卢行者一人不会佛法，不识文字，他家只会道……智不是道”。见中华书局点校本，198页、200页，1994。

<sup>29</sup> 《景德传灯录》卷十四，《大正藏》第五十一卷，310页。

分别，在回答一般信仰者的时候，禅师也并不强调这里的区别，从此我们是否可以看到一般知识、思想与信仰世界对禅的理解水平，以及禅宗在一般知识、思想与信仰世界的传播策略呢？

当然，从提问者有时很浅陋有时又很机敏的问题中，我们还可以映证禅宗的思想与语言渐渐变化的历史。比如，在最初的问题中，提问者常常为寻求对信仰的理解，常常问的是较为普通而直接的佛学问题，如“我欲识佛，何者即是”、“无相当何证之”、“定慧为一为二”、“何者名戒”、“一切诸法何名实相”等等<sup>30</sup>，显然，这时的禅宗还没有自己特别的语言系统，和其他门派一样，他们对于深切理解佛教基本教义，仍保持着相当的热心和关心，而回答信仰者的疑问，语言也相当直接和确切，在这种直接而且确切的问答中，佛教经典的义理、语言和逻辑，还在控制着禅门的思路。但是，从语录的稍后记载中，就渐渐较多出现一些特殊的问话方式，显示禅宗开始追求在语言中超越语言，并且开始用非理论化和非教义化的问题，提出自己的思考并开始消解经典逻辑和义理的束缚，像“寿山年多少”、“何处人”、“什么地方”、“拟问不问时如何”、“师唱谁家曲”、“学人有铁牛之机，请师不搭印”，这种曲折和自然的话语，形成了禅门自己凸显深刻真理的语言，这时的回答可以千变万化，关键是否切合当时的环境，是否来自自然萌生的问题，而回答也要考虑是否出自自心的思考，也就是真正地随心所欲。到了再往后，由于禅门的特殊语言已经成为形式，新说法则变成旧典型，例如，长庆慧棱禅师曾经有偈语说“万象之中独露身”<sup>31</sup>，这是用佛陀“唯我独尊”的典故，表明自己内心领悟真理后的超越尘俗感觉，但在他之后，很快这一系禅门问话中就有这样的句子，“如何是万象之中独露身”，“作么生是万象之中独露身”<sup>32</sup>，到了宋代，连另一系的禅门也借用了这样的命题，以“十载走红尘，今朝独露身”等等变化的语句作为启发的公案，而禅师的回答也从“举一指”这样有相对明确意味的暗示，变成了“雪上加霜”、“牡丹花下睡猫儿”、“到江吴地尽，隔岸越山多”这样看似答非所问的话语<sup>33</sup>。“独露身”由本来的回答变成了问题，回答又必须回应过去的故事和历史，仿佛文学中的典故，不熟悉这些典故，不仅没有办法提出问题，而且也无法随机应答，这显然决定了问者与答者的文化阶层，必然向精英方面转化，而本来是相当严肃的宗教问题，也在这种文学式的问答中被瓦解成了语言游戏。

#### 结语：重新叙述和解读禅宗史

现在，禅宗史在欧美、日本以及中国的大陆香港台湾，都有不少研究者，不同的观察视角、不同的研究方法、不同的理论背景，使禅宗史研究呈现出相当复杂的面貌，除了禅宗传承和思想史的一般研究外，我注意到，关于禅宗的思想和语言之间的关系、关于禅宗语录和佛教经典之间复杂的关联、关于禅师与政治的关系、关于古典文学对于禅宗真理表达习惯的深刻影响、关于禅门的生活史和制度史，都还有相当大的研究空间，也逐渐出现了新的著作

<sup>30</sup> 例如《五灯会元》卷三《南岳怀让禅师》以下，就有很多这样的直接讨论佛理的问话，如“如何用心，即合无相三昧”、“道非色相，云何能见”、“有成坏否”（127页）、“问：如何得自由分”（135页）、“何物大于天地？”（148页）“如何是道？”（149页）、“如何是大涅槃？”（150页）、“心法双亡，指归何处？”（153页）“如何是佛”（155页）“即心即佛，那个是佛？”（155页）“真如有变易否？”“如何是四谛？”（164页）“如何是道？”（166页），虽然并不绝对如此，但大体上仍可以看出早期问题与回答尚多直接讨论基本佛理，而后来则渐渐演变成公案机锋。

<sup>31</sup> 《景德传灯录》卷十八长庆慧棱禅师，这首偈语全文是“万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中寻，今日看如火里冰”。

<sup>32</sup> 参看《景德传灯录》卷二十二志端禅师；卷二十四清凉文益禅师。

<sup>33</sup> 参看《五灯会元》卷十二大沩慕哲禅师，757页，卷二十给事冯楫居士，1320页，灵岩了性禅师，1343页，大洪祖灯禅师，1383页。中华书局，1984



和论文。现在的问题是，在各种不同侧面的研究基础上，我们如何能够找到更新的思路，使禅史研究超出胡适、铃木大拙乃至印顺以来的习惯性套路，用新的方法重新叙述和解读禅宗的历史？