

現代性與禪宗研究史

——禪史敘事與方法論的典範論諍*

林悟石

法鼓佛教學院佛教學系碩士生

摘要

本文旨在回顧近 80 年來，胡適所揭起的禪史敘事及其方法論的論辯——一場擴及中、日、臺、歐、美以及臺灣教界的論辯。隨著一系列的論諍逐漸醞釀，以日本學界為交界而分成兩大支線，一線是東亞，一線是歐、美、日。東亞方面，日、臺、港三地的教、學兩界皆投入其中，在 1969 年代激盪出一場盛況空前的筆戰與論辯。這場辯論大會，最後以 1971 年印順法師的禪史巨作——《中國禪宗史》——作結。歐、美、日方面，1953 年以胡適與鈴木大拙的辯論為導火線，引發西方學界對禪宗研究的方法論問題的注意並全面性的展開重新檢討。尤其是 John R. McRae 與 Bernard Faure 開展柳田聖山的進路，而有了更進一步的成果。

從這其中，對教界而言可視為一個現代化的過渡，對學界而言則是一個禪學學術史的進程。從更大的脈絡來看，是現代主義對傳統宗教的衝擊之縮影，以及後現代主義的一個研究轉向的一個案例。

另外，以後殖民主義的角度審視之，自印順法師後，漢語學界的禪學研究長期孤立於歐、美、日國際學界之外。目前中國大陸學界已然正視此

* 收稿日期：2013.06.17，通過審查日期：2013.07.16。

問題，臺灣是否也跟進此趨勢，將為臺灣的禪學研究之未來帶來重大的影響。而跟進的同時，其實也伴隨著一些困局與隱憂。因此，如何建立漢語學界的本土性、主體性的禪學研究進路或成果，將是一大課題。

關鍵詞：胡適、學術史、現代性、方法論、禪宗研究

【目次】

一、前言

二、一場燎原火：禪史敘事的衝撞

（一）胡適的文獻考證方法及其建構與衝擊

（二）《壇經》作者為誰？

（三）《中國禪宗史》及其後的禪史敘事

三、實證主義、宗教經驗與敘事研究：歷史性的勝利與轉向

（一）胡適與鈴木大拙的禪學研究方法論評

（二）西方的禪史敘事研究及其轉向

四、結論

一、前言

關於由胡適（1891-1962）所引發的禪史敘事論戰，狹義的可以定義為 1969 年在臺灣《中央日報》上由錢穆（1895-1990）與楊鴻飛（1918-?，原圓明法師）等人為主角的一系列筆戰為始，並以 1971 年印順法師（1906-2005）的《中國禪宗史》作結；廣義的可以追溯到 1930 年以來中日學界對胡適的諸多回應（錢穆、宇井伯壽、關口真大、柳田聖山等）、50 年代胡適與鈴木大拙的禪學研究方法論評，甚至涉及歐美學界 80 年代的禪學研究方法省思與議題轉向（John R. McRae、Bernard Faure 等）。在此，本文將從宏觀的角度出發，並以大脈絡的方式去審視整個論評過程（包括狹義定義的禪史論評）與其中的變遷。

其實，本文所回顧的這段學術史，並不純粹的只關乎「學界」。吾人可以從歷史文獻學對宗教的衝擊看見現代主義與信仰間的衝突，也可以從後現代主義的歷史學反省中審視歐美禪學的敘事研究轉向。這段禪宗研究史的發展，實際上是一個現代化與後現代轉向，這兩大思潮與變遷的縮影，也就是現代性——本文指涉哲學意義上的理性主義、實證主義、客觀主義、科學主義與同一性等意識形態的集合¹——對傳統宗教的衝擊，接著則是對後現代主義對現代性所進行的強烈批判、反省與轉向。

¹ 在歐陸哲學界——Nietzsche（1844-1900）、Heidegger（1889-1976）、Lyotard（1924-1998）、Foucault（1926-1984）、Habermas、Derrida（1930-2004）等大家——之中，「現代性」是個熱烈討論而莫衷一是的議題。而本文所指涉的「現代性」，比較偏向上述的意識形態之集合的「現代」傾向，亦即黃崇憲所謂的「一種不同於古典時代的新的生活方式，其主要特質和內涵為理性化（rationalization）的張揚與開展」的「做為規範性概念」的現代性。不過也誠如黃崇憲所言，「現代性」作為一個家族相似（family resemblance）的概念，具有高度歧異性的意義而無法輕易給予一個統一的定義。它也在不同脈絡、不同層面有著不同的樣貌。（參黃崇憲，〈「現代性」的多義性與多重向度〉，頁 23-26、40-46）雖然筆者並非執意於使用這個至今仍有爭議性、指涉範圍又相當廣泛而模糊的術語，但除此之外，卻似乎沒有更適合的術語來形容本文所欲討論的脈絡與內容。

這個論戰，至今實已 80 餘年，以狹義定義的禪史論爭而言，當年曾經與會的教學兩界人士，大多亦已辭世。而在這段漫長又瞬息萬變的歲月裡，不管是中國大陸或臺灣等以漢語為主體的學界，抑或歐美、日本等外國學界，時至今日，都已對這段禪宗學術史的進程做出相當的回顧與反思，像是 Bernard Faure、John R. McRae（1947-2011）、江燦騰、李四龍、邱敏捷、齊藤智寬、樓宇烈、龔雋等人皆是²，亦有相當豐碩的成果，相當值得現代禪宗研究者借鏡，尤其是漢語學界。

最後說明，本文旨在做一概要性的回顧，實際上這個學術史的發展背後牽涉甚多、甚廣亦甚深，從文獻發掘、歷史敘事到研究方法論與知識典範等等，本文由於篇幅與主題所限，亦僅為一個拋磚引玉之效，對各重要學術經典著作之詳實分析的部份，還請詳閱以上學者的精闢回顧與研究。

二、一場燎原火：禪史敘事的衝撞

（一）胡適的文獻考證方法及其建構與衝擊

一般的傳統初期禪宗史的經典敘事（master narrative），即是六代一脈單傳的單一法脈主線論：將西天諸祖→初祖菩提達摩（?-536）→……→六祖大鑿惠能（638-713）視為禪宗一脈相傳的正系與正統，而將牛頭法融（594-657）、保唐無住（714-774）、玉泉神秀（606-706）等派，視為「非正統」的、「次要」的旁支與旁系。尤其在南北宗之爭中，更甚認為惠能下第一代弟子荷澤神會（686-760）所批駁之「漸悟」的「北宗」，為禪門中走偏了的異端。南北之爭後，六祖所開的南禪頓宗，尤其第一代弟子南嶽懷讓（677-744）與青原行思（671-740）兩系開展為後來的「五家七宗」。這種說法，以目前可考的文獻，主要是出自宋代，在南宗禪取得正統地位後所撰成的燈史，諸如《景德傳燈錄》、《五燈會元》等等大部且具代表性的燈錄。

在南宗以外（尤其是北宗）的禪宗史料不明確、散佚或失傳的狀況下，至 20 世紀上半葉，當時致力於教界改革的泰斗太虛法師（1890-

² 按照姓氏筆劃排序。

1947) 仍持此舊說。³ 日本的禪學研究之權威忽滑谷快天(1867-1934)——第一位推出禪宗通史，且被當代的國際學界認可的日本禪學學者——雖然對被傳統敘事貶低的北宗予以較高的評價，但大體仍維持傳統的禪史敘事，⁴ 足見此敘事的經典性，可謂長達千餘年、屹立不搖。不過，忽滑谷快天雖然仍處於傳統禪宗史之經典敘事下，卻已隱然注意到神會雖於禪史中很快就沒落，但在南北宗之爭卻可能佔有關鍵性的地位。⁵ 另一方面，燈史所傳的西天至東土的 28 祖之說，蒙文通的〈中國禪學考〉亦已提出質疑。⁶ 這些某種程度上都可視為對燈史之「史實性」的重新檢視，亦即嘗試以別於傳統治經學或經院佛學的視角與方法介入禪宗史。並且，加上敦煌文獻——新文獻的出土與解讀——的逐步重視，都為胡適後來的禪史研究埋下了伏筆。

接著，以 1926 年為起點，胡適原本基於禪宗自敘的「西天至東土 28 祖之傳承」的質疑，希望能在保存於歐洲的敦煌文獻中發現一些新的頭緒。後來，胡適陸續研究了保存於倫敦與巴黎的敦煌禪宗文獻——神會之語錄及《菩提達摩南宗定是非論》、《頓悟無生般若頌》（《荷澤大師顯宗記》之異本）與北宗淨覺的《楞伽師資記》等等重要禪宗史料。而後，胡適筆鋒一轉，佐以南山道宣（596-667）的《續高僧傳》等相關文獻，先後發表了一系列初期禪宗史的研究論文。胡適於其中的論調、觀點及遣辭用句，在教學兩界內引起非常大的反彈與批駁。後來，胡適的這些論著，包括相關的手稿、講稿與書信，由柳田聖山（1922-2006）編整成《胡適禪學案》，並收有入矢義高（1910-1998）之序——〈回憶胡適先

³ 釋太虛，〈黃梅在佛教史上之地位及此後地方人士之責任——十二年七月在黃梅講〉講稿：「考達磨在西天為二十八祖，在東土為第一祖也。達磨傳二祖慧可，可傳三祖僧粲，粲傳四祖道信，信傳五祖宏忍，忍傳六祖惠能，此即一脈單傳之三十三祖也。」（頁 113-114）

⁴ 忽滑谷快天，《禪學思想史》上卷，頁 399-405、442-445。

⁵ 江燦騰，〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，頁 206。

⁶ 江燦騰，〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，頁 203。

生），及柳田聖山的一篇回顧性文章——〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，而兩人對胡適的禪學研究成果與學術貢獻，大致上均予以高度的肯定。⁷

回顧胡適論述的脈絡，胡適受到當代實證主義史學的影響，以文獻考據的研究進路，一方面對禪宗的種種神異事蹟提出強烈的質疑，謂之為無稽的「神話」；⁸ 一方面指陳禪宗燈錄對歷史的虛構與假造，稱其為「偽史」。⁹ 關於胡適的禪學研究著作，最早由柳田聖山整理，編輯成《胡適禪學案》，並列有著作年表。¹⁰ 其中，真正最早觸及到初期禪宗史的傳承問題者是 1927 年的〈海外讀書雜記〉。這篇文章的核心議題——神會與楞伽宗對抗，並建立了南宗在禪門中的正統地位——與直至胡適 1962 年歿後才出版的遺稿〈跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑〉為止，可謂貫串著胡適一生的禪史敘事方向。

不過，胡適一生幾近 40 年的禪史生涯研究（1925-1962），其論點也非全然沒有任何變動。這方面，樓宇烈也提及胡適隨研究的逐步深入，對經典的理解也有所不同。¹¹ 在最早的〈海外讀書雜記〉中，他將神會對神秀系的批判視為「南宗對北宗」的批判，亦即將南北宗之爭當作兩個「禪宗內的宗派」之間的正統性爭執，並未指出南北宗在禪學思想及其方法上的嚴重差異。但是到了胡適的另外一篇相關的重要著作〈楞伽宗考〉，即認為般若宗的北伐總司令神會，其所主導的奮鬥，並非是「南宗」對「北宗」——禪門中的兩個子派——的正統地位爭奪，而是「般若宗」¹² 對「楞伽宗」¹³ ——兩個截然不同的宗派——的革命。胡適此說的

7 胡適與人矢義高、柳田聖山等日本學者的互動細節，詳見黃青萍，〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，頁 80-83。

8 胡適，〈菩提達摩考——中國中古哲學史的一章〉，《胡適禪學考》，頁 53；〈楞伽宗考〉，《胡適禪學考》，頁 155。

9 胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學考》，頁 194。

10 胡適禪學著作目錄，參柳田聖山編，《胡適禪學案》，頁 47-51。

11 樓宇烈，〈胡適禪宗史研究平議〉，頁 60。

12 以《金剛般若波羅蜜經》印心、授法之禪宗，即後來之南宗禪。

理由是神會以《金剛經》的般若思想與頓悟說等種種不同於道信、弘忍的東山法門一系之禪法，並標舉此為正宗，撰寫了托名惠能的《六祖壇經》，假造了許多無稽之事（諸如秘付法、傳衣鉢）。不但推翻了楞伽宗的法統，更以此更換了楞伽宗的心要。¹⁴ 換言之，胡適認為這恐怕不僅是「同一宗門內」的派系之爭那麼單純而已，就算仍是同一宗門，但已經過了相當大的改造。

胡適禪史研究的特點，除了是以新發現的敦煌文獻為研究材料外，即是以西方學界的文獻考據的「方法」來研究，以「科學」、「理性」與「客觀」的立場自居，建構了神會在初期禪宗史的歷史地位，認為般若禪的正統性地位是由神會對楞伽禪的批駁所建立。胡適的如此結論，在傳統的禪史敘事上可謂為石破天驚，形同「否定惠能以降的禪宗為『禪宗』」，終於在當時教學兩界引起極大爭議。再者，一來胡適於大陸期間即以學者、五四運動健將的身份名噪一時，二來遷臺後又於中央研究院——臺灣最高學術機構——長期從事研究工作，之後更擔任該院院長（1958-1962），並於任內辭世。若考慮胡適的如此社會地位，胡適對教學兩界的影響不可謂之不大。就算撇開這個不談，在學術研究成果上，誠如柳田聖山所言，胡適後的禪學研究，如宇井伯壽（1882-1963）、鈴木大拙（1869-1966）、關口真大（1907-1986）等人，這些研究都籠罩在胡適論述的影響之下。¹⁵

在某種程度上，南北宗之爭可視為一個佛教宗派間的「法統」之爭（當然胡適已認為不盡然是「同一宗派內」的法統之爭）。類似的案例在

¹³ 以《楞伽經》印心、授法之禪宗。以《楞伽師資記》的說法，傳承為（1）求那跋陀羅→（2）菩提達摩→（3）慧可→（4）僧粲→（5）雙峰道信→（6）東山弘忍→（7）玉泉神秀。另外，關於《楞伽經》的譯本，諸家皆有所提及。其中，鈴木大拙考訂，五祖前用以印心的《楞伽經》，應是劉宋·元嘉二十年（443）求那跋陀羅所譯的《楞伽阿跋多羅寶經》四卷本（鈴木大拙，《禪とは何ぞや》，頁160-161），學界大多亦認可此說。

¹⁴ 胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學案》，頁193-195。

¹⁵ 柳田聖山，〈胡適博士と中国初期禅宗史の研究〉，《胡適禪學案》，頁39。

印、中、藏、日、南傳各系佛教中比比皆是，諸如一切有部與經量部、隋代的三階教與淨土宗、宋代天台的山家與山外，規模更大的包括部派與中觀學派、中觀學派與瑜伽行派間的種種論諍，甚或延續千餘年的「空、有之諍」在某種程度上亦是。然而，胡適對這樁禪宗的南北門派之爭，所欲批判的是初期禪史的「虛構性」。胡適面對自己所推論出的此一結論——姑且不論真實與否，至少胡適認為是真實的史實——誠如其自言：

我們看了楞伽宗史蹟的改竄與湮沒，忍不住一種打抱不平的慨歎，所以現在決定要重新寫定菩提達摩一派的歷史。¹⁶

除了受西方實證主義影響，胡適還延續了清代以來的考據學風，故其不能妥協的是「歷史的改竄與湮沒」，企圖將神秀翻案為真正的「楞伽宗六祖」。由此，胡適的歷史主義自然引起不少風波，在二戰前即引起錢穆等人的批評，¹⁷ 最終隨著胡適的來臺，延燒臺灣。

（二）《壇經》作者為誰？

或許吾人可以仿效聖嚴法師（1931-2009）對《壇經》的研究取向——不討論作者為誰，只討論其思想內容。¹⁸ 這是一個非常具有開放性與相對客觀地超越歷史性的態度。從另一個角度來說，思想的價值並不一定全然取決於作者本身——當然，部份嚴謹的歷史考據學派者恐怕不能贊同。亦很顯然地，對一般的禪宗史學家而言，「作者是誰」仍是一個迫切重要的問題。這背後反應了一個可能的預設——《壇經》之所以有價值，有很大一部份的因素是因為它是惠能的作品。

¹⁶ 胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學案》，頁 155。

¹⁷ 胡適隨民國政府遷臺前，已有大陸學者對胡適的禪史研究提出回應，大多是反對意見，包括後來 1969 年禪史論辯的主角之一——錢穆。這些在江燦騰的〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉頁 217-230 中，已做出相當完整的梳理與釐清。本文限於主題、範圍與篇幅，在此就不再贅言處理。

¹⁸ 釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，頁 149。

回過頭來，江燦騰認為，胡適的禪學研究至少可以切割成兩個層面來談，一是「史料的發現和校勘」，二是「史料的解釋和史實的重建」。¹⁹ 龔雋亦認為胡適在歷史學話題上貢獻斐然，獲得公認的成就，然而在「禪本身」上的解讀與詮釋「並沒有意識到禪的觀念和他的現代性理念之間的距離和緊張，因而也多少由於隔靴搔癢式的簡單批評和缺乏同情性的解釋受到非議」²⁰，並且批判胡適雖試圖趨向「客觀主義歷史學」卻沒有堅持一個史家該有的中性立場。²¹ 當然龔雋的論述背後顯露出了一個歐美學界在 80 年代展開的佛教學方法論反思，尤其是詮釋學對客觀主義在認識論上的批判。總之，這些評述可謂一語中的，也讓吾人瞭解到胡適的禪學研究，能夠矛盾地擁有各種不同的重大貢獻，也同時帶有許多嚴重缺陷。極其明顯，對於胡適的反對聲浪是針對其於處理第二個問題的表述而來。就連足以代表日本學界的柳田聖山，亦以「武斷」來形容胡適對「楞伽宗轉變般若宗」的堅稱與強調，²² 足見胡適的論述亦難被學界全然接受。

一來是胡適對禪宗思想的解讀被認為需要商榷，二來是胡適所建構的禪史敘事極具戲劇性。除此之外，再加上胡適論述的最大詬病處，即是以極其強烈、嘲諷的語氣，以及具有明顯負面意含的字眼——神話、虛偽、假造、捏造。這些胡適自謂為「破壞性」的言論，終於在教界引起軒然大波。這在東初法師（1907-1977）²³ 與樂觀法師（1902-1987）²⁴ ——於反

19 江燦騰，〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，頁 218-219。

20 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 5。

21 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 5-7。

22 柳田聖山，〈胡適博士と中国初期禅宗史の研究〉，《胡適禪學案》，頁 39。

23 轉引自江燦騰，〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉：「釋東初在 1953 年和 1969 年兩度批評胡適的禪學文章，收在《東初老人全集之四》（台北：東初出版社，1985 年初版），共有下列文章：（a）〈胡適博士談佛學〉，頁 130-35。（b）〈與朱鏡宙居士論佛法〉，頁 269-76。（c）〈論禪學之真義——兼論胡適博士「禪宗史的一個新看法」〉，頁

胡適論述的聲浪中可謂極具代表性的兩位教界長老——對胡適的反駁中清晰可見。如果抽離這些字眼，以及胡適本身所表態的強烈排斥佛教之立場，或許胡適的論述不會如此吸引教界的目光與反彈。

總之，不難想像遭受抨擊與解構的佛教界（尤其禪宗的系統），對此提出強烈辯駁的理所當然。亦因如此，考慮胡適在臺灣學界內的地位，教界大概也意識到了不能再讓佛教僅是任由學界解讀與詮釋的「研究對象」。於是教界亦不得不正視此問題，並提出反駁。胡適雖於 1962 年逝世，但胡適的論調在教學兩界中皆尚未推翻。於是，隨著問題與爭論的不斷累積，在方法論上及其造成的敘事迥然不同的兩種立場，終於在 1969 年的臺灣，以「《六祖壇經》的作者為誰與真偽」及其相關議題為核心，由素來反對胡適禪史敘事的國學大師錢穆，在臺灣題為「六祖壇經大義——惠能真修真悟的故事」的演講為契機，並以執教於日本、支持胡適禪史敘事的楊鴻飛的〈關於六祖壇經〉一文為起始，於《中央日報》上展開一場橫跨教學兩界、中日臺三地的筆戰。這場論戰的主要文章，在後來被收進張曼濤主編的《六祖壇經研究論集》中。

這場論戰，背後爭執的核心問題自然是「南宗禪的傳承是不是一個虛構的神話」。這樣一個問題，深深關切到現代的禪宗——漢傳佛教之主流——作為一個傳承性宗教的合法性與自我認同，以及所傳之「心法」的正確與否。胡適、楊鴻飛一派的論調，可謂對此的強烈攻訐與批判，也因此教界基於各種立場，不得不正面回應這些問題。然而，在大多的爭辯與討論皆未有共識的結果下，未能在教學兩界與各派間取得較一致的認肯。深掘這背後，雙方都有一個明顯且共同的預設：禪宗的合法性建立在祖師間的「傳承」上。然而，這個預設是否合理，或是禪宗心法的合法性可否建構在其他的現象上，卻是值得再討論與省思的議題。總之，這段論爭直至當時在臺灣教學兩界皆具有相當份量的印順法師於 1971 年出版《中國禪宗史》，在臺日的教學兩界取得空前的肯定，才暫告一段落，也為初期禪史研究領域開啟了另一個典範與里程碑。

441-48。(d)〈再論禪學之真義〉，頁 449-68。(e)〈關於六祖壇經真偽問題〉，頁 469-78。」（頁 235）

24 釋樂觀，〈胡適先生放下吧〉，頁 64。

回過頭來，這場 1969 年由錢穆與楊鴻飛所展開的論辯，無法獨立於胡適早於 1926 年即提出的論調之外。然而，自胡適禪史敘事提出以來的 40 餘年間，教學兩界皆未有相當程度的定論出現。這也無怪乎於胡適逝後 7 年，仍有楊鴻飛針對錢穆的說法提出強烈的質疑。這 40 餘年的論諍，直至一方面熟嫻佛教「內典」並飽覽經論律藏，一方面不強烈排斥西方學術方法，並強調「唯一可以糾正胡適論斷的，是考據」²⁵ 的印順法師的研究成果為止，才能算是告一段落，這或許也或多或少的再加強了現今臺灣佛教對佛學教育的重視。

（三）《中國禪宗史》及其後的禪史敘事

胡適禪學論述最早在 1927 年提出後，雖然沒有即刻在華語學界內引起巨大的反響與波濤，²⁶ 反倒是日本學界對禪宗史研究的腳步正悄悄醞釀著一股風潮。縱觀在眾多回應胡適而起的禪宗史研究議題的日本學者，以鈴木大拙、宇井伯壽、關口真大與柳田聖山的成果，對往後的禪史研究相對重要。

如柳田聖山所言，胡適的論述對日本禪史研究產生了極大的影響，許多佛教史學家投入初期禪史的研究領域，其議題都免不了觸及胡適提出的論斷，甚至做出一系列的相關研究。²⁷ 在眾多的研究議題中，諸如（1）初到五祖的禪宗傳承及其思想、（2）南北宗禪的分化、（3）初期禪宗的支派及其傳承與思想、（4）禪宗史的研究視角與方法論等等，²⁸ 其中以

²⁵ 釋印順，〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，頁 58。

²⁶ 根據江燦騰的考察，胡適雖於尚在大陸北京大學任教的期間，即提出關於相關的論點，但起初在大陸佛教學界，並無多少人有所回應。（〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，頁 217）

²⁷ 邱敏捷，〈從達摩禪到慧能禪的演變——印順與胡適及鈴木大拙相關研究觀點之比較〉，頁 56。

²⁸ 相關議題的學術成果回顧，可參照邱敏捷的《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》與龔雋、陳繼東合著的《中國禪學研究入門》。

傳統禪史敘事中的「旁支」之「牛頭禪」的相關研究成果，對漢語學界的禪史敘事影響最深、最大，不過目前對歐美影響較大的部份，反而是北宗禪的研究成果與禪史的研究方法論兩方面，這留待下文細述。而牛頭宗的一系列研究成果，亦幾乎都是在日本完成。

牛頭禪的研究脈絡，以宇井伯壽的《禪宗史研究》、《第二禪宗史研究》與湯用彤（1893-1964）的《漢魏兩晉南北朝佛教史》中對牛頭法融重新定位為三論宗之習禪派。²⁹ 其所開展的牛頭宗，亦別於以揉合唯識思想與如來藏系學說之《楞伽經》為核心經典的惠能前禪宗。而在關口真大出版《禪宗思想史》、《達磨の研究》與《達磨大師の研究》等相關研究，另外加上柳田聖山《初期禪宗史書の研究》等等諸多的學術巨擘中，對牛頭禪系的文獻做出相當完善的釐清與整理。這一系列的研究成果，從牛頭禪系與禪宗「正系」的互動與關聯性，一方面重新梳理了牛頭禪系的思想與五祖前的禪宗正系之歧異性，一方面整理出牛頭禪系與南宗禪的相似點。當然，這些論點在細節上，各各學者主張不甚相同。

這些研究成果，推論出牛頭禪系恐怕不僅僅是道信禪的「旁系」或「分支」——甚至道信與法融亦無師徒的授法關係——，更與六祖後的南宗禪有著密切的互動與思想的相似性，故認為牛頭禪系在整個初期禪史中應有著更巨大的影響力與歷史地位。這些日本學者的長篇幅禪文獻研究，重新梳理了牛頭禪的文獻與禪史定位，奠下了印順法師對這段禪史敘事有著重要突破的研究基礎。

²⁹ 宇井伯壽根據《弘贊法華傳》卷 3〈法融傳〉：「乃依第山豐樂寺大明法師，聽三論及《華嚴》、《大品》、《大集》、《維摩》、《法花》等諸經。」（CBETA, T51, no. 2067, p. 18c20-21）主張旻法師即大明法師，並認為「第山」乃「茅山」之誤，而「旻」誤為「旻」而通「明」。（《第二禪宗史研究》，頁 512-513）湯用彤亦持此說，更甚認為定林寺旻法師（法融另外一位老師）與茅山明法師實為同一人。（《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 764）另外，宇井伯壽更認為，牛頭法融師事過的邃法師、曠法師、敏法師與旻法師，皆屬三論宗學統，其中邃法師與旻法師更是吉藏的得業弟子。（《第二禪宗史研究》，頁 516）

若是歸結印順法師的《中國禪宗史》與另一單篇著作〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，則在此論諍中，相關的代表性論點在於：

1. 四祖道信已對般若系經典（《文殊說般若經》）思想有所援用。
2. 從菩提達摩到曹溪惠能，皆為《楞伽》一貫的如來（藏）禪。
3. 神會思想與《壇經》思想並非全然一致，故非全然出於神會之手。
4. 牛頭法融是禪宗中國化（印度禪／達摩禪→中華禪／曹溪禪）的真正關鍵人物。

前三點的論點可以說是修正胡適論述的不足與缺失，也是相當為人稱許的地方。而《壇經》受到荷澤宗一脈的刻意增減與改動，成為一個在學界公認的論調，至今仍未有人徹底推翻這個敘事，不過日本學界則更為側重第四點的論述。實因第四點是雖有前人的研究成果（宇井伯壽、關口真大等人）之脈絡可循，但如此斬釘截鐵的立論可謂獨樹一幟，也是「從印度禪到中華禪」——整部論著的副標題——最主要的註解與核心論點。

回顧當時的禪史敘事之爭，印順法師此一著作的代表性在於：在教界所面對的，是當時具有現代、理性、學術代表性的胡適所帶來的衝擊——儼然以學術的文獻研究方法，強勢介入這個尚處於傳統經院式研究方法的領域。然而，儘管也有部份的學者或是佛教的知識份子提出反對意見，但大多是針對胡適的「結論」而下評斷，並非批評胡適的「證據」或是「方法論」問題。畢竟在學術領域的要求上，若不同意某一結論、甚或要推翻某一結論，就必須從該結論的證據或方法論上去著手，至少胡適的文獻考證方法即是如此。印順法師的洞見即在於，其迥異於以往的作法，成功的跳入了胡適所在的領域，對胡適的論據提出質疑（也包括對文獻證據的不同解讀），並以其筆尖之縝密、學術研究的方法³⁰去正面回應胡適的論

³⁰ 這邊先不論印順法師的《中國禪宗史》中，註腳與引用出處並不清楚一事。不過這一問題，在伊吹敦日譯《中國禪宗史》並嘗試校對、譯注其引用之出處後，某種程度上已經獲得相當程度的解決。

點，同時獲得學界與教界兩方面大多數人的認肯。當時推動大專學佛運動的健將道安法師（1907-1977），以及尚在日本攻讀佛教學博士的聖嚴法師對此皆予以高度肯定。³¹ 而經由聖嚴法師的轉介，日本大正大學退休教授牛場真玄（1893-?）更向日本學界大力推薦《中國禪宗史》，並讓印順法師於 1973 年成功獲得了該校的榮譽博士學位之殊榮，³² 成為臺灣佛教史上第一個具有博士學位的出家法師。

儘管非學術背景出身的印順法師，在細節上有學術格式的瑕疵，然瑕不掩瑜。³³ 印順法師的研究結論幾乎推翻了胡適的幾個主要論點，尤其是發掘出六祖惠能前的禪宗所具有的般若思想元素，即是四祖道信之禪法所源之一為《文殊說般若經》，³⁴ 如此即說明了並非「楞伽宗」被「般若宗」顛覆，而是楞伽宗本身即逐漸與般若系經典的思想與教學融入，並且其核心思想並未改變。印順法師更認為達摩禪——如來藏禪——就是一貫的「頓悟見性」，³⁵ 也就是主張惠能承繼了達摩之「楞伽」的如來（藏）禪，³⁶ 從而否決了胡適所提「從『楞伽禪』革命為『般若禪』」的論點。並且，印順法師梳理出神會思想與《壇經》的歧異性，而推斷《壇經》的作者不可能全然是神會³⁷——換言之，胡適比對壇經與神會著作相同的部份僅是一部分，而忽略了其他相異的部份，印順法師有力的以文獻考據方法駁斥了胡適的研究結論。

31 釋道安，〈新書評介——中國禪宗史〉；釋聖嚴，《學術論考》，頁 355。

32 釋聖嚴，〈劃時代的博士比丘〉，《評介·勵行》，頁 53-67 及〈劃時代的博士比丘——印順長老與我〉，《人生》，頁 63。另，印順法師獲得博士學位之評析，可參吉岡義豐、福井康順、關口真大，〈印順氏學位論文審查報告書——「中國禪宗史」審查報告〉，《內明》21，頁 19-21。

33 釋聖嚴，〈《中國禪宗史》讀後〉，頁 125-127。

34 釋印順，《中國禪宗史》，頁 54-57。

35 釋印順，《中國禪宗史》，頁 332。

36 釋印順，《中國禪宗史》，頁 14-15。

37 釋印順，《中國禪宗史》，頁 360-370。

另一個印順法師禪史研究成果的重點，即是其循著日本禪宗史學者——宇井伯壽、關口真大與柳田聖山等學者——對牛頭禪系的研究成果，並以脈絡化的手法考察牛頭禪在整個初期禪宗史中的地位：

1. 牛頭宗揉合了般若思想與道家玄學。
2. 惠能的思想相較於弘忍的東山法門，則更接近於牛頭宗。
3. 牛頭宗消融於惠能下第二代石頭希遷（700-790）一系的石頭宗中。

印順法師以此重塑了牛頭宗在禪宗形成歷史的重要性，結論出融會了道家玄學與般若學的牛頭禪之法融，才是禪宗中國化（從印度禪蛻變為中華禪）的轉捩點——中華禪真正的創建者，而非胡適所言的六祖惠能或荷澤神會。³⁸ 這一破天荒的結論，將「另一個」湮沒於傳統禪宗史經典敘事中的牛頭禪系——一個被認為是正系四祖道信門下的旁系——一口氣拉拔為禪宗中國化（印順法師謂為「老莊化」與「玄學化」）的最重要的關鍵。結果在印順法師的敘事中，中華禪的建立者並非傳統被認為是正統的傳承系統，而是一個來源別於禪宗的系統，僅傳六代即告沒落的牛頭禪（甚至牛頭六代間的傳承也非常不明確）³⁹，如此的論點，頓時吸引中日臺教學兩界的高度關注。

不過，若將《中國禪宗史》置回印順法師的思想脈絡中，將會延伸出另一個問題：素來秉持「回歸佛陀本懷」，又傾向將「佛陀本懷」定位為「阿含」與「中觀」的印順法師，把達摩到南宗的禪宗（甚或整個禪宗）定義為與「真常唯心系」⁴⁰ 與「如來（藏）禪」，把牛頭系後之禪宗定義為「老莊化」，大力肯定禪宗的創建之餘，其實也隱含了對中國禪宗的

³⁸ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 128。

³⁹ 牛頭前六代間的傳承模糊，甚至沒有直接師承關係，這點關口真大已經提出（《達磨の研究》，頁 329），印順法師則沿用此說。

⁴⁰ 釋印順，〈禪宗是否真常唯心論〉，頁 171-174。

批判。關於這點，侯坤宏已經做出相當的整理與釐清，⁴¹ 而伊吹敦於《中國禪宗史》末的〈譯者後記〉亦已約略提及，尤其是印順法師所認為的「禪的老莊化」問題。⁴² 不過，關於印順法師對於禪宗的批評，在 1970 年代並沒有引發多少的迴響，大多是把《中國禪宗史》定位為「推翻胡適禪史敘事」或是「禪宗中國化為牛頭宗」。雖說這確是該書核心論點，但卻忽略了其他層面的問題。直至是近十幾年來，逐漸開始有學者重新回顧這段學術史，或是著手處理印順法師的判教思想，才陸續開始觸及。

回首學界的初期禪史領域，至今仍無法完全擺脫胡適所奠下的歷史敘事基礎。除印順法師之外，後來相關領域的著名大陸佛教史學者如呂澂（1896-1989）⁴³、楊曾文⁴⁴、洪修平⁴⁵、葛兆光⁴⁶ 等人皆受此影響，以及目前的日本禪宗史權威田中良昭，亦明確的將初祖達摩到四祖道信、五祖弘忍及北宗一系歸類於「守心·觀心」的脈絡，而將法融到南宗禪一脈歸類於「絕觀·無心·無念」的系統。⁴⁷ 若脈絡化這些研究的寫作背景，仍然是一系列受胡適禪史敘事研究的顯著影響（這裡把「反對」與「批判」皆視為影響的形式之一）。總之，臺灣本土的禪史敘事論爭是告一段落了，日本方面亦然。但有別於中日臺學界，胡適之前，西方學界就對禪宗

⁴¹ 侯坤宏亦參考了印順法師的其他相關論著，歸結出印順法師批判禪宗的主要四點：（1）中國禪宗屬於真常唯心論，（2）達摩禪的中國化主要是老莊化、玄學化，（3）中國禪者忽視對法義的聞思，（4）中國大乘禪宗卻具小乘聲聞性格（《真實與方便——印順思想研究》，頁 177-185）

⁴² 伊吹敦，〈訳者あとがき〉，《中国禅宗史——禅思想の誕生》，頁 605-606。

⁴³ 呂澂，《中國佛學源流略論》，頁 316-360。

⁴⁴ 楊曾文，《唐五代禪宗史》。

⁴⁵ 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》。

⁴⁶ 葛兆光，《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》。

⁴⁷ 田中良昭，前者為〈初期禪宗における守心・觀心の系譜〉；後者為〈初期禪宗における絶観・無心・無念の系譜〉。

研究頗具興趣。直至胡適之後，西方學界更以對禪史敘事及其方法論展開的檢討為核心，刮起了禪史研究的另一旋風。

另一方面，撇開學界不談，印順法師作為橫跨教學兩界的重量級人物，其論述雖獲得許多教內人士的好評，但教界亦有以歷代燈史的禪史敘事為典範者。以此，吾人可以窺見目前臺灣的禪史敘事，其發展脈絡：傳統的禪史敘事→胡適的禪史敘事（1926-1970）→印順法師的禪史敘事（1971-）

這個脈絡在不同階段有其經典性，時至今日亦有不同經典敘事的擁護與支持者，呈現一個多元並存的現象，學界內如此，教界亦然。或許也可以說，在目前臺灣的多元社會，其多元性也顯現在禪史敘事上，不同的領域、不同的族群、不同的社群間有著不同的敘事典範，沒有一個絕對權威的經典敘事。以詮釋學策略的角度而言，每種敘事與詮釋自然有其立場與目的；而對不同禪史敘事的接受者，亦有其接受該敘事的理由與原因，反之亦然。至於這些目的與原因為何，這些或許是可以進一步考察與研究的方向。

三、實證主義、宗教經驗與敘事研究： 歷史性的勝利與轉向

（一）胡適與鈴木大拙的禪學研究方法論爭

胡適提出其禪史敘事之後，除了上述提及的宇井伯壽、關口真大與柳田聖山等日本學者對其提出學術上的研究與回應外，鈴木大拙可謂是與胡適展開正面的論辯的重要人物。在學術的領域上，鈴木大拙強烈批判的並不是胡適的禪史敘事，而是胡適的禪宗研究方法。事實上，鈴木大拙並未全然的否定胡適所建構的禪宗史——達摩到神秀之系統為楞伽宗、惠能與神會之系統則為般若宗——相反的，可說鈴木大拙某種程度上的支持此說，這點在其禪史著作《禪思想史研究第二——達摩から慧能に至る》的目錄中即可見得。⁴⁸ 鈴木大拙把這一問題拉高到禪學研究方法論的平台上討

⁴⁸ 也可以說鈴木大拙於《禪思想史研究第二——達摩から慧能に至る》中的禪史敘事骨幹，即是受到胡適影響，將初祖至北宗歸類為「楞伽經の傳統」，

論，龔雋也點出鈴木大拙對胡適的批判並非對胡適歷史學與文獻考證的功夫，而主要是對其「禪宗觀念和思想的理解詮釋方面」。⁴⁹於是，由於方法論的扞格，後來鈴木大拙與胡適終在 1950 年代展開公開論戰，其對胡適之批判在於：研究禪，必須將禪者與禪史切割開來審視，亦即「禪本身」與「關乎禪之事」分別處理。而「禪本身」方面，因為胡適沒有實際的體驗，所以並不了解真正的「禪學」與「禪宗」，所以無法瞭透地理解「禪者」的思想，並且認為真正的「禪」不是僅從文獻、史料即可理解的、是超越客觀的，僅有「般若直觀」方能瞭達。⁵⁰

鈴木大拙的批判，明顯的在於指陳胡適的禪史建構強調外部考證——「字面上」的史料與文獻——，而缺乏內在理路的探研，亦即思想的解讀與詮釋。關於這點，龔雋已經明確的指出胡適幾乎「不關心禪的觀念的內在世界，甚至壓根就不相信有所謂『不可說的』、先驗的和形而上學的意義世界」。⁵¹再者，對鈴木大拙而言，對禪本身的正確理解，必須建立在實修、親證與體悟之上，必須超乎於文字、理性與思辨之外。由此，吾人可以將鈴木大拙對胡適的批判大致上切割成幾個層面，第一是鈴木大拙認為胡適缺乏禪學思想的理解；第二是禪學思想的理解，必須倚靠實修體證；第三是禪修的體證是超越理性的，無法言詮。

如此，在胡適與鈴木大拙的相峙下，兩種禪宗研究立場儼然對立了起來：一是胡適的文獻考證方法為立場的歷史主義，一是鈴木大拙的宗教體證方法所衍生的反歷史主義。雖然兩者不是全面的對立——在禪宗史（關乎禪之事）鈴木大拙也積極運用歷史學的研究方法，不過主張不能運用在

惠能以下所開之南宗禪的崛起則謂為「金剛經の擡頭」。（邱敏捷，〈從達摩禪到慧能禪的演變——印順與胡適及鈴木大拙相關研究觀點之比較〉，頁 56）

49 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 5-6。另一方面，龔雋又將胡適與鈴木的禪學論辯，從「有關禪思想研究方法和歷史寫作類型的分歧」，提高為「現代性的不同立場和更深遠的文化和意識型態權力的衝突」。（頁 13）

50 鈴木大拙，〈禪——胡適博士に答ふ〉，頁 158-159。

51 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 4。

先驗的「禪本身」上——但在禪的歷史性或超歷史性（或反歷史性）的層面上，胡適與鈴木大拙可謂為兩個在方法論上的極端。如果把時間拉長至現今，很明顯的，啟蒙運動以來瀰漫著理性主義的西方學界，對鈴木大拙強調的禪的「超理性」與「超歷史性」，留有相當的商榷空間。不過，鈴木大拙的解釋恰恰也是東亞佛教面對現代性常用的一套詮釋方式——劃分出佛教內部的先驗範疇，以別於可以理性檢證的「外圍」。爾後，考慮鈴木大拙在北美的影響力，批判性較強的北美佛教學界也對鈴木大拙如此的禪學論述展開了一番省思與檢討，其中自然也包括鈴木大拙針對胡適禪史敘事所提出的「禪超越文字、理性」之主張，這點留待下文處理。

另一方面，印順法師的《中國禪宗史》除了在禪史敘事方面具有重要成就外，即是對胡適與鈴木大拙兩者方法論——內部理路與外部考證——的調和。當然，這也不能不歸功於印順法師可能較胡適更熟稔禪學思想及其文獻這點，並且尚有日本學者的成果為印順法師所帶來的研究參考，以及更新出土的敦煌文獻之研究成果。由前文可見，印順法師在佛教文獻的解讀上，有比胡適更為深入與獨到之處。故此，才能深掘《壇經》思想與神會思想的差異處，以反駁胡適所謂的「《壇經》思想與神會思想如出一轍，《壇經》實由神會所造」⁵²，並考證出四祖道信禪法所具的「般若法門」——當時佛教界已然盛行，並源自《文殊說般若經》的修行方法——來駁斥「由達摩到神秀皆為《楞伽》思想，神會以《般若》思想來推翻『楞伽宗』」⁵³的兩大論點。此外，更進一步比較牛頭系與般若思想、道家玄學的關聯，以及牛頭系與石頭系禪法的相同性與地域性的鄰近，推論出牛頭禪才是中華禪法的根源。以上所述，都可以視為印順法師比起胡適，更為重視「內部理路」的視角；或說也強調「除外部考證外，亦必須從內部理路兩套著手並進」。

不過，印順法師如此之說，也僅是屬於鈴木大拙批判胡適的第一層面而已，亦即內、外理路的調和。關於禪與語言，甚至禪與歷史性的問題，印順法師於《中國禪宗史》自序提及，禪理雖需實證可知，但是禪史則是

⁵² 參胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《胡適禪學案》，頁 135-141；胡適，〈新校訂的敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《胡適禪學案》，頁 267-268。

⁵³ 參胡適，〈楞伽宗考〉，《胡適禪學案》，頁 193-195。

語言文字、現實中（時空中）人間的佛法，前者是須由後者契入瞭解的「敲門磚」。⁵⁴ 印順法師某種程度的切割了禪的「可說」與「不可說」。但是根本上，是否無「不可說」境界（證）的證量與修行經驗，就無法保證「可說」境界（教）之闡述的正確性？這點印順法師在該書中並沒有深究，或許亦非印順法師於此所欲討論的範疇。

無論如何，由胡適與鈴木大拙的論辯中，吾人可以看到的是一個佛教學的方法論困局——佛教義理的理解是否全然建立在實修之上？宗教經驗與理性思辨間的複雜關係，到現在似乎仍未完全解決。至少在臺灣的教學兩界，立場與論調恐怕不甚相同。這個困局是否能夠、又要如何超越？某種程度上在未來的佛學研究方法論上，將是佛教學界——尤其是理性主義論派與經驗主義論派之間——難以置之不理或繞過不談的課題。

（二）西方的禪史敘事研究及其轉向

面對禪宗史書敘事的高度歧異性，在考證歷史之「真偽」的大前提下，有了忽滑谷快天、胡適、宇井伯壽與印順法師等眾多學者的研究；鈴木大拙則做為一個現代性的反抗，以試圖抵禦歷史考證學派對禪宗史的解構。然而，禪史的研究是否只能處理何為「信史」與何為「偽史」的問題？明顯不然。齊藤智寬的觀點認為，日本的禪史敘事研究大致可分為兩個階段，一是二戰前的忽滑谷快天與宇井伯壽，二是二戰後的關口真大與柳田聖山。在禪史敘事的方法論上，前者旨在求真辨偽；後者則關注到了「虛構」背後的可能意義，嘗試超越僅是「何為真假」的研究取向，⁵⁵ 開始走向所謂的「批判歷史學」（historical criticism）。其實，柳田聖山所提出的燈史書寫過程——「一個禪宗燈史成立→不滿意以往的燈史的集團崛起→撰寫新的燈史」，⁵⁶ 揭瘡了禪宗的「歷史性」，恰恰與鈴木大拙所主張之先驗的「禪本身」理論，形成強烈的對比，而對西方禪學研究帶來相

⁵⁴ 釋印順，《中國禪宗史》，頁 7-8。

⁵⁵ 齊藤智寬，〈從客觀史實到所描寫的事實——日本學者禪學研究的歷史文獻學方法〉，頁 130-131。

⁵⁶ 齊藤智寬，〈從客觀史實到所描寫的事實——日本學者禪學研究的歷史文獻學方法〉，頁 130。

當大的影響。但就「真偽」而言，卻仍有侷限，仍以禪宗文獻的「真假」為前提而討論其價值與意義。

爾後，美國學者 John R. McRae，與法裔的 Bernard Faure 是兩個相當具有代表性與突破性的學者，這兩人也都曾師事過柳田聖山。在介紹這兩位西方的禪宗史學巨擘之前，也必須稍稍回顧自胡適以來的西方學界的禪學研究發展，也就是「胡適禪史研究對西方學界的影響」，其中也包括胡適與鈴木大拙的禪學論戰。這方面，在 Bernard Faure 的〈當前英語世界的禪研究〉（*Chan / Zen Studies in English: The State of The Field*）⁵⁷ 以及大陸學者李四龍的《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》⁵⁸ 中可窺見大概。整體來說，Bernard Faure 所描繪的歐美禪宗學術史，研究議題的走向可謂肇因於胡適與鈴木大拙的影響。Bernard Faure 認為，歐美一方面是從「頓漸之爭」的相關議題為起點（自然包括南北宗之爭），一方面又試圖突破 1950 年代以來胡適與鈴木大拙論誣的「無益的二反悖論」。直至後來在日本學界中較具批判意識的柳田聖山，其研究被譯介到西方，西方學界於是開始著力於突破鈴木大拙所帶來的「東方神秘主義」（*oriental mysticism*）影響下的禪學研究困局。但是另一方面，Bernard Faure 也隱約批評了日本禪學研究背後的宗派意識，如天台宗的關口真大致力於「揭露禪史的欺騙性」，屬於禪宗的柳田聖山對此即採取了「雖然傳統的禪史編纂無法宣稱所有的情狀皆為實錄，但也不能斥為偽作」的一種「自我堅定」的態度。⁵⁹ 總之，在柳田聖山充滿歷史性與批判性——相較鈴木大拙而言是如此——的禪宗文獻研究被譯介到西方後，西方學界即致力於「從哲學的禪宗研究到歷史的、文化史的禪宗研究」的議題轉向。⁶⁰ 某種程度上，西方禪學研究的走向，或許可以視為胡適強調的

⁵⁷ 伯蘭特·佛爾（Bernard Faure），〈當前英語世界的禪研究〉，頁 240-258。

⁵⁸ 李四龍，《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，頁 253-260。

⁵⁹ 伯蘭特·佛爾（Bernard Faure），〈當前英語世界的禪研究〉，頁 240-243。

⁶⁰ 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 404-405。

「禪宗的歷史性」的勝利，而鈴木大拙的禪本身的先驗理論則在教界中贏得較為普遍的贊同，後者從華人圈中有著不少鈴木大拙禪學作品譯著可見一斑。

西方社會已長期浸沐在以鈴木大拙為重要代表的日本禪佛教的影響下，在這股風潮下，學界一方面不願受限於鈴木大拙那完全切割「禪本身」與「關乎禪之事」以及（東方）神秘主義的侷限，一方面又嘗試修正胡適的禪史敘事及其「考據偽史」的客觀主義歷史學之方法論。為了在這兩個極端中另找出路，大大刺激了西方禪學研究的進展。在此值得一提的是，Robert H. Sharf 的批判也繼之而起，指出了鈴木在推廣其「鈴木禪」中所隱伏的種種意識形態與詮釋策略，⁶¹ 在漢語學界還有龔雋的研究，亦進一步指出這點。⁶² 如林鎮國所言，這是一個「重審鈴木禪」的風潮。⁶³

回到方法論的討論，John R. McRae 明確的指出，禪宗史的研究視角可以不僅僅是考證真假，研究的重點可以不再只是「事實為何」，而是敘事的「目的」與「動機」。甚至吾人可以更進一步的說：「它不是事實，因此更加重要。」（It's not true, and therefore it's more important.）⁶⁴ 於是乎，John R. McRae 以此態度，推出了一系列的禪學研究。延續著其博論 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism* 中，在“Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism”一文中，John R. McRae 試圖從「南頓北漸」的問題切入，為北宗的禪宗地位建立合法性。他指出在學理上，北宗並沒有神會所說的毫

⁶¹ Robert H. Sharf “The Zen of Japanese Nationalism,” pp. 1-43; “Whose Zen?: Zen Nationalism Revisited,” pp. 40-51.

⁶² 龔雋，〈鈴木大拙與東亞大乘觀念的確立——從英譯《大乘起信論》（1900年）到《大乘佛教綱要》（1907年）〉，頁 77-120。

⁶³ 林鎮國，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 9-12。

⁶⁴ John R. McRae. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, p. 6.

無「頓法」可言，甚至北宗禪即是一個頓悟法門，而「南宗」神會的禪法更是延續著北宗的頓法發展而來。⁶⁵

這些論點，繼印順法師推翻胡適立下的「南宗般若、北宗楞伽」的二元對立之後，John R. McRae 也嘗試推翻「南宗頓悟、北宗漸修」的另一個胡適所主張的二元對立。⁶⁶

Bernard Faure 的禪宗研究在西方學界中，亦是一個非常具有代表性的例子，其最大的特點是熟嫻的運用 Michel Foucault (1926-1984) 所發展出來的知識系譜學，去解構禪宗（不管古代或現代）的知識社群其背後的意識形態。在其三大禪學批判著作之一，⁶⁷ 修改自其 1984 年法文的博士論文，最後於以英文出版的經典之作 *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* 中，主要的內容，即是藉由比對敦煌文獻《傳法寶紀》與《楞伽師資記》的差異，指出除了神秀一系以外，於弘忍門下第一代並被歸類為北宗的玄曠（生卒年不詳），其弟子淨覺於其撰寫的《楞伽師資記》中自稱為達摩之信徒，強調五祖前禪宗至北宗玄

⁶⁵ John R. McRae “Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism,” pp. 250-259.

⁶⁶ 雖然 John R. McRae 如此之說算是推翻了胡適的另一個二元對立，但是龔雋卻認為，John R. McRae 似乎規避了一些北宗在「頓悟法門」上強調的「行門漸修」這一問題（龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 163）另外，龔雋又認為，雖然已釐清「南頓北漸」並不如神會所說的如此絕對，但也不能將神會的立場單純的視為「形式上的法統之爭」。龔雋認為，就層次上而言，北宗強調「先修後悟」，亦即有修證才能夠徹悟；相反的，神會主張「先悟後修」，在徹悟前的修行僅是盲修，故言「於頓中而立其漸」。（頁 170-171）1980 年代除了 John R. McRae，黃青萍則提到 Bernard Faure 與田中良昭同樣致力於打破「南頓北漸」的傳統敘事。（黃青萍，〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，頁 88-91）

⁶⁷ Bernard Faure 的另外兩部批判性代表著作為：

The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism.

Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition.

蹟一系與《楞伽經》的關聯性（以此經印心）。然而，Bernard Faure 的詮釋則是認為，淨覺雖自敘以《楞伽經》為依歸，然其思想除有別於神秀——所謂「楞伽宗」的另外一系——之外，淨覺之思想反而更接近於荷澤宗，而非《楞伽經》。Bernard Faure 評斷，淨覺標榜初祖到北宗與《楞伽經》的密切關係，毋寧是一種「正統性的意欲」，亦即一種正統性的自我建構。⁶⁸

不過，除了歷史敘事上的不同，John R. McRae 與 Bernard Faure 更大的突破則展現於其方法論上，嘗試從「敘事研究」的角度切入禪宗史。若仔細玩味，吾人仍能發現 John R. McRae 的許多論點仍然建立在真假判斷的基礎之上，⁶⁹ 而 Bernard Faure 的研究取向更多的是真假之外的討論。像是其菩提達摩的敘事研究，將達摩與同時期的幾位「禪師」對比，以結構分析的取徑更進一步超乎了「史實」的討論。⁷⁰ 但也誠如 John R. McRae 所提到的，禪史的研究議題可以不僅僅是真偽的侷限，去討論為何採取某種敘事的目的與原因，也是禪史研究值得探研的方向之一。參照 Bernard Faure 的省思：日本的禪史學者，諸如宇井伯壽、關口真大、柳田聖山，以客觀立場為自居，奠定了客觀主義歷史學的禪史敘事。然而，這些日本學者是否真有「客觀」？真的超越了宗派主義達到客觀？以及超越了 John R. McRae 提出的「念珠式的謬見」（“string of pearls” fallacy）與 Bernard Faure 揭露的「目的論的謬誤」（teleological fallacy）對以往禪學史研究方法的省思等等問題？尤其是 Bernard Faure 指陳出日本佛教學研究的共軌——在走批判的歷史學時，因遭逢到的種種宗教困難（這無疑是一種現代性的挑戰），而轉向哲學詮釋的路線。⁷¹ 這些批判性的研究觀點，在西方的學術方法論的發展脈絡中已不是新聞，種種後現代主義、解構論、知識系譜、詮釋學派的方法論中都可見一斑，然而在禪宗史研究

⁶⁸ Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, pp. 136-141.

⁶⁹ 像是前文提及「它不是事實，因此更加重要」的概念，仍然以事實、非事實的真假判斷為前提。

⁷⁰ Bernard Faure, “Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm,” pp. 187-198.

⁷¹ 轉引自龔雋，《禪史鉤沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 10-11。

方面，甚至在東亞——這個誤期的現代性地區⁷²——的佛教學，卻是前所未聞。而其他近 20 年來的重要禪宗研究者不少，其中亦不乏方法論上的討論，然本文限於篇幅而於此打住。

東亞，數十年倏然而過。雖當時起於胡適，歷經中日臺的禪史敘事論爭，確實具有創時代的重要性，但現在的臺灣，莫論教界，連學界對 John R. McRae 與 Bernard Faure 代表的禪史研究都少有回應。推測學界方面的主要原因，恐怕是在目前研究取向上大致以「禪法的現代運用」、「禪法的教學特色」以及較傾向敘述性為主流取向，另外則仍非常重視文獻學的版本考據。⁷³ 這可說是自印順法師之後，就較少有議題性、辯證性或脈絡性的禪史研究視角，故對 John R. McRae 與 Bernard Faure 的回應自然是少之又少。這點就如龔雋所感嘆的：

除了胡適和極少數幾位現代中國禪學研究的著述被經常性地引述外，實際我們能夠看到研究著述中，很少有來自作為禪學母語的漢語學界的聲音，而幾乎成為歐美和日本學者的天下了。⁷⁴

筆者並不欲深究 John R. McRae 與 Bernard Faure 等歐美學者的說法是否合乎史實——極端的說，吾人至多僅能推測出比較「合理的歷史」——這邊的重點是，西方學界的多元視角與研究方法，為禪學研究開闢了一條嶄新的路徑。但是，西方禪學所開展的新局，卻造成一個東亞佛學研究可能陷入的困局。這困局的關鍵在於，東亞的佛學研究可能難以接受 John R. McRae、Bernard Faure 或像是 Morten Schlütter 的論點或結論——將古代不同派系間的禪宗祖師以及禪宗典籍的撰寫者，描繪成充滿目的性與宗派意

⁷² 林鎮國，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 175。

⁷³ 像是敦博本《六祖壇經》的發現，就造成了不少的學者投入研究，像是楊曾文、郭朋、黃連忠等人。版本考據本來就是大多數的人文學科研究的根本依據，但反觀北美學界，他們除了版本考據的成果外，更多的則是學術論述。

⁷⁴ 龔雋，〈譯序〉，《正統性的意欲——北宗禪的批判系譜》，頁 1。

識形態的大策略家。⁷⁵ 當然，這對西方佛學界而言，並不是困局，可能還是理所當然。然而，考察東亞佛學界與西方佛學界的一大差異，即是學界與教界的關係不同。比起西方佛教學界，東亞的佛學界與佛教界有著密不可分的关系，而同時兼有宗教師、信徒或學者身份者亦不在少數。這背後牽涉的更可能的是在表面上同樣進行學術研究的行為，但以信仰為優先的佛教學者，以及非以信仰優先的學者，在實際上的目的並不相同。⁷⁶ 當然，這只是一個可能的因素或之一。

在今日全球化的態勢下，如此的反諷誠如後殖民主義大家 Edward W. Said (1935-2003) 於其 *Orientalism* 一書揭示「西方自居優於東方」的概念，⁷⁷ 吾人從 John R. McRae、Bernard Faure 以及其後的禪宗研究史來看，吾人可以看見其發聲權（知識權力）已經無可避免地轉移到歐美學界的掌握中——漢語學界禪學研究的主體性論述不是「被忽視」，就是「被認為」缺乏與歐美的對話性，或「被視為」本身尚未走出許多陰影與瓶

⁷⁵ T. Griffith Foulk 即將禪宗文本的撰寫者描摹得滿懷策略目的。李玉珍指出，西方佛教學者 T. Griffith Foulk 根本性地懷疑唐代禪宗法脈的真實性，認為唐代的禪宗史，包括公案、清規、法脈，都是在宋代所建構，乃是為了證明自身的優越性與合法性。（參李玉珍，〈當頭棒喝——禪宗文學之公案〉，123-124。另外，自李玉珍一文轉引 T. Griffith Foulk 的著作“*Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism*,” pp. 147-148 與其博論 *The Ch’an School and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition*, pp. 171-179)

Morten Schlütter 也是個頗具代表性的例子。其原本以單篇論文形式發表於 *Buddhism in the Sung* 的研究“*Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung Dynasty Ch’an*”，就將宋代臨濟宗與曹洞宗的互動與爭論，以對士大夫階級的宗教市場競爭的角度做為其中一種詮解。爾後，Schlütter 更進一步擴充為專書 *How Zen Became Zen*。

⁷⁶ 當然有時不能如此簡單地劃分，或許可以說：信仰優先學術，還是學術優先信仰，恐怕是信仰該宗教的宗教研究者的共通難題，而同一個人也可能在不同情境下扮演不同角色，或宗教師，或學者，或皆是。

⁷⁷ 愛德華·薩依德 (Edward W. Said)，《東方主義》，頁 10。

頸。關於這點，龔雋與李四龍都有類似的感嘆，不過前者的關注主要在於學界方面，後者則更直接關懷那些被研究對象的法裔——現代禪宗的諸禪師。⁷⁸ 總之，在西方的學術殖民或東方主義的意識形態下，漢語世界的禪史研究，是否可以藉由對西方與日本學界的新視角與方法論批判提出回應與省思，甚至修正或跨越西方學界所帶來的困局，以創造出更璀璨的結晶，這都有待學人進一步的努力與更多新血的投入。不過，若這不僅是簡單地直線性的「知識即是權力」（knowledge is power），而是 Michel Foucault 所言的「權力／知識」（Power / Knowledge）的複雜的交涉關係的話，⁷⁹ 事情可能就無法單純的解決。⁸⁰

另外值得一提的是，吾人若從後現代主義對「理性」的批判中可以發現，或許是對鈴木大拙的方法論過度的反動，也或許是啟蒙運動以來根深蒂固的理性主義傳統，John R. McRae 與 Bernard Faure 等西方禪學研究者並沒有深刻地反省「理性」在他們研究中的先驗性。簡言之，不管東方、西方的禪宗研究，都還留有相當的空間等待突破。

四、結語：禪學研究的西風東漸

從這個橫跨教界與學界的辯論盛會，也窺見了東亞佛教，主要是包括臺灣、日本與中國大陸近百年來的重大轉型，也在同時的西方學界展開另一場論辯。對東亞的教學兩界而言，最顯著的變化，恐怕是經院佛學與歐美學術的佛學研究方法兩者的激盪與調和，並以印順法師的《中國禪宗

⁷⁸ 李四龍，《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，頁 260。

⁷⁹ Michel Foucault, *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, pp. 81-85.

⁸⁰ 本段筆者雖然肯定西方制定了也掌握了學術的知識權力，但並不意味著漢語學界的學術性一定不如西方（但也不一定高於西方）。若從雙方平等的角度出發，則是漢語學界與西方學界的禪學研究缺少對話性。或許對某些漢語學者而言，是一種圈內人跟圈外人的缺乏溝通，不過這種思考方式可能多少帶有點鈴木大拙式的經驗主義意味。

史》為最具代表性的成果。不過，繼之而起的歐美禪史研究，對臺灣的教、學兩界就沒有如此大的影響力了。

在佛學研究方法屬經院佛學方法的同時，面對來自不同領域的歐美學術研究方法的挑戰，教界的研究方法不被對方認同，不得不採取與對方相同的研究方法、進入對方的討論脈絡。所以，這個轉型不僅可以視為是「佛學研究方法」上的變革（經院佛學→學院佛學），毋寧也是一種知識傳統與詮釋上的現代化；換言之，佛教在面對現代性的衝擊下，勢必得做出一番回應與應對。

另一方面，對於方法論與研究觀點，學界內也不停提出省思並加以討論，從胡適與鈴木的論戰到印順法師的調和，以及對前者的檢討而提出新觀點的 John R. McRae 與 Bernard Faure，這些都可視為禪史敘事研究領域的變化過程。吾人也從此看見了西方學術發展的一個縮影。在臺灣方面，以真假判斷、實證史學為前提的文獻學為主幹的方法論立場上，胡適樹立了一個禪宗研究的方法典範，亦即以文獻為核心，解釋為輔助的研究進路。既是如此，加上臺灣佛教學界因受到民國佛學與日本佛教學的影響而盛行的語言學（philology）與歷史文獻學（textual-historical criticism），⁸¹或許是因為缺乏多元的學術方法或學科傳統的介入，造成臺灣的禪史研究較難在胡適立下的方法典範中尋得突破。

一如江燦騰與李四龍所指出，胡適對於現代學術界的禪學研究功不可沒，可以說是禪史研究的重要推手之一。⁸²除上述提及胡適對歐美與日本的影響外，而龔雋與陳繼東亦爬梳了中國學界的研究成果，謂胡適之學

⁸¹ 林鎮國，《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，頁 174-175。

另外，東亞佛教學特別重視文獻學的原因，除了林鎮國提及的「誤期的現代性」（belated modernity）外（亦即遲來的西風東漸或後發的現代化過程），可能還有「教不離三藏」——教法、佛法及其正確性皆源於經、律、論藏——做為先驗性觀念。

⁸² 江燦騰，〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史（1925-2011）再確認〉，頁 254-255。李四龍，《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，頁 254-256。

術史地位實為「幽靈」。⁸³ 儘管，胡適本人的意圖並不在此。然而，若非胡適，恐怕教界與學界不會如此積極於禪學研究上，禪學研究短期內將難有如此長足的進展。當然，這點也與胡適的禪史敘事研究的發表語言關聯密切——在華文世界方面是漢語，在西方學界方面則是英語（當然這並不否定能夠閱讀英文的華人，或能夠閱讀漢文的西方學者）。

無論如何，時至今日，華人領域的禪史學術研究仍未完全跨出胡適的身影。儘管，胡適所建構的禪宗史經典敘事已經被推翻與修正；儘管，胡適已被指出強調客觀卻早已失去客觀性立場（更極端的說，以對客觀主義的批判而言，「客觀」本身就不存在於理解之中），以及對思想史的內在理路之疏漏等等在方法論上的缺陷，但在現代主義統治下的歷史學研究，胡適所強調的禪的「歷史性」顯然是勝利的，尤其在強調以文獻考據為主以及客觀主義、實證史學方法論的面前，「禪」仍必須置於歷史性之下去審視。就這點而言，不能否認的是印順法師《中國禪宗史》在漢語學界的空前成功，亦肇因於採取與胡適類同的文獻考據方法。而在另一方面，印順法師之後的初期禪史研究，就方法論與學術成果而言，漢語學界似乎沒有太大的進展。亦因如此，除了少數人以外，目前漢語學界在建構初期禪宗史時，仍無法擺脫胡適所帶來的影響，至少學術上是如此。

相較之下，歐美學界早早關注到胡適與鈴木的所待來的困局與侷限性。胡適那「經過現代學術方法」所包裝的「訓詁明而後義理明」的「漢學方式之價值信念」，某種程度上早已走到瓶頸；⁸⁴ 而鈴木那將歷史性從禪學中抽離出來的論調，又讓禪學落入了一種難以論述的東方神秘主義。柳田即試圖尋找突破點。爾後隨著歐美多元研究方法的介入——西方各種新穎的方法論與觀念之興起，諸如哲學詮釋學、解構主義、敘事研究與後現代主義等等——多音的西方學界反而比以「漢語」為母語的東方學界更早跨越了這個窘境，諸多嘗試跳脫受「唯證乃知」或「歷史真偽」所侷限的研究視角，正逐漸改觀胡適所代表的考據學方法與鈴木的超歷史性禪學。從近百年來禪史研究的學術史來看，正如林鎮國在《空性與現代性》中，探掘近代東亞的論爭中的現代性對東亞的征服與其遭逢的反抗。

⁸³ 龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，頁 63-93。

⁸⁴ 龔雋，《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，頁 1-2。

回到臺灣方面。儘管 70 年代至今的臺灣學界，仍不乏有人投入禪宗研究領域，但大多被排除在國際學界的對話範圍之外。臺灣的禪史研究在國際學界上逐漸銷聲匿跡。國際方面，除日本禪學一貫以文獻學的研究成果著稱外，反倒是歐美的禪學，逐漸以更新穎、多樣化與跨學科的研究方法，展開另一禪學研究的風氣與潮流。從這之中，也看出在禪學研究已變成國際性（歐、美、日）的學術議題的同時，漢語學界卻形同孤立，1969 年以臺灣為舞台的禪史論辯亦然，僅是漢語學界內部的自我對話。至今的狀況是否已有所改善？答案是肯定的，但還沒有非常全面。⁸⁵ 隨著這股醞釀於歐美的思潮的逐步東漸，可能為臺灣的禪學研究帶來飛躍性的蓬勃發展。而如何面對「禪宗許多祖師是具有濃厚宗派意識形態的大策略家」的另一困局，也有待思量。另外，借鏡西方的同時，如何超克西方對禪宗研究的學術殖民，走出自身的本土與主體性論述，以此拾回漢語禪學研究的發聲權力，是筆者對這一連串問題背後更大的關懷。

⁸⁵ 臺灣學界中注意到 John R. McRae 與 Bernard Faure 或其他歐美禪學研究者，主要是黃繹勳，其他還有李玉珍、何照清與黃青萍等人。但在不少的禪宗研究論文中，如此的比例著實不多。目前中國大陸學界以龔雋為主要推手，致力於譯介西方禪學研究，著手於擴展禪學研究視角與方法論。而近十年來中國大陸學界對西方禪學研究的譯介之積極，可從出版物窺見大概：

（1）《中國禪學》第 3 卷，中譯西方禪學論文一篇，概介西方禪學研究概況一篇。

（2）《漢語佛學評論》第 1 輯，*The Will to Orthodoxy* 的書評一篇。

（3）龔雋與陳繼東合著的《中國禪學研究入門》，大篇幅的描繪西方禪學史的發展。

（4）中譯 Bernard Faure 的 *The Will to Orthodoxy*。

（5）中譯 Peter N. Gregory 所編的 *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*。

（6）《漢語佛學評論》第 2 輯，中譯 Bernard Faure 的禪學論文共三篇。

（7）《中國禪學》第 5 卷，中譯共 14 篇的西方禪學論文（其中與《漢語佛學評論》第 2 輯的 Bernard Faure 作品中譯，重複兩篇）。

【參考書目】

一、佛教藏經與古籍

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 電子佛典集成光碟, 2011 年。

- 《五燈會元》, X80, no. 1565。
《弘贊法華傳》, T51, no. 2067。
《金剛般若波羅蜜經》, T08, no. 235
《景德傳燈錄》, T51, no. 2076。
《傳法寶紀》, T85, no. 2838。
《楞伽阿跋多羅寶經》, T16, no. 670。
《楞伽師資記》, T85, no. 2837。
《續高僧傳》, T50, no. 2060。
《六祖壇經》, 《禪宗全書》冊 37, 語錄部二, 藍吉富主編, 臺北: 文殊文化, 1988 年。
《菩提達摩南宗定是非論》, 《禪宗全書》冊 36, 語錄部一, 胡適校訂, 藍吉富主編, 臺北: 文殊文化, 1988 年。
《頓悟無生般若頌》, 《禪宗全書》冊 36, 語錄部一, 胡適校訂, 藍吉富主編, 臺北: 文殊文化, 1988 年。

二、中日文專書、論文

- Faure, Bernard. 1986. "Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm." *History of Religions*. 25.3, pp. 187-198. (中譯: 〈作為文本和宗教範式的菩提達摩〉, 蔣怒海譯, 《漢語佛學評論》第 2 輯, 上海: 上海古籍)
- Faure, Bernard. 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. California: Stanford University Press. (中譯本: 伯蘭特·弗雷 2010 《正統性的意欲——北宗禪的批判系譜》, 蔣海怒譯, 上海: 上海古籍)
- Faure, Bernard. 2010 〈當前英語世界的禪研究〉, 蔣怒海譯, 《正統性的意欲: 北宗禪的批判系譜》, 上海: 上海古籍。

- Gregory, Peter N, ed. 1987. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press. (中譯本：彼得·格里高瑞編 2010 《頓與漸——中國思想中覺悟的不同法門》，馮煥珍等譯，上海：上海古籍)
- 中山大學人文學院佛學研究中心編 2009 《漢語佛學評論》第 1 輯，上海：上海古籍。
- 中山大學人文學院佛學研究中心編 2011 《漢語佛學評論》第 2 輯，上海：上海古籍。
- 田中良昭 1985 〈初期禪宗における守心・觀心の系譜〉，《壬生台舜博士頌壽記念：仏教の歴史と思想》，東京：大蔵。
- 田中良昭 2000 〈初期禪宗における絶觀・無心・無念の系譜〉，《平井俊榮博士古稀紀念論集：三論教学と仏教諸思想》，東京：春秋社。
- 吉岡義豐、福井康順、關口眞大 1973 〈印順氏學位論文審査報告書——「中國禪宗史」審査報告〉，吳老擇譯，《內明》21，頁 19-21。
- 宇井伯壽 1966a 《禪宗史研究》，東京：岩波。(1935 年，第一版)
- 宇井伯壽 1966b 《第二禪宗史研究》，東京：岩波。(1935 年，第一版)
- 江燦騰 2011 〈薪火相傳——胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史(1925-2011)再確認〉，《成大宗教與文化學報》17，195-256。(初以〈從大陸到台灣胡適禪宗研究七十年來的爭辯與發展〉為篇名，收錄於：江燦騰 1996 《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天)
- 吳言生主編 2004 《中國禪學》第 3 卷，北京：中華書局。
- 吳言生主編 2011 《中國禪學》第 5 卷，北京：中國社會科學。
- 呂澂 2004 《中國佛學源流略論》，新北：大千。(1979 年，第一版，北京：中華書局)
- 李四龍 2009 《歐美佛教學術史——西方的佛教形象與學術源流》，北京：北京大學。
- 李玉珍 2001 〈當頭棒喝——禪宗文學之公案〉，《讓證據說話：中國篇》，盧建榮、熊秉真主編。臺北：麥田。頁 107-134
- 忽滑谷快天 1923 《禅学思想史》上卷，東京：玄黃社。
- 林鎮國 1999 《空性與現代性——從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，新北：立續。
- 邱敏捷 2006 〈從達摩禪到慧能禪的演變——印順與胡適及鈴木大拙相關研究觀點之比較〉，《玄奘佛學研究》5，頁 51-80。

- 邱敏捷 2007 《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》，臺南：妙心。（2005年，第一版）
- 侯坤宏 2009 《真實與方便——印順思想研究》，臺北：法界。
- 柳田聖山 1980 〈絕觀論とその時代——敦煌の禪文獻〉，《東方學報》52，頁367-401。
- 柳田聖山 1990 〈胡適博士と中国初期禪宗史の研究〉，《胡適禪學案》，臺北：正中書局。（1975年，第一版）
- 洪修平 1992 《禪宗思想的形成與發展》，南京：江蘇古籍。
- 胡適 1990 《胡適禪學案》，柳田聖山編，臺北：正中書局。（1975年，第一版）
- 張曼濤主編 1976 《六祖壇經研究論集》，現代佛學學術叢刊 1，臺北：大乘文化。
- 湯用彤 1998 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務。（1938年，第一版）
- 黃青萍 2007 〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，《成大宗教與文化學報》8，頁67-96。
- 黃崇憲 2010 〈「現代性」的多義性與多重向度〉，《帝國邊緣：台灣現代性的考察》，黃金麟、汪宏倫、黃崇憲等編，臺北：群學出版社。
- 愛德華·薩依德（Edward W. Said） 2012 《東方主義》，王志弘等譯，臺北：立續。（1999年，第一版）
- 楊曾文 1999 《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學院。
- 葛兆光 1995 《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》，北京：北京大學。
- 鈴木大拙 1968 《禪思想史研究第二——達摩から慧能に至る》，《鈴木大拙全集》第2卷，東京：岩波。（1951年，第一版）
- 鈴木大拙 1969 〈禪——胡適博士に答ふ〉，《鈴木大拙全集》第12卷，東京：岩波。（1953年，第一版）
- 鈴木大拙 1969 《禪とは何ぞや》，《鈴木大拙全集》第14卷，東京：岩波。（1930年，第一版，東京：大雄閣）
- 蒙文通 1977 〈中國禪學考〉，《禪宗史實考辨》，現代佛教學術叢刊 4，張曼濤主編，臺北：大乘文化。（1924年，第一版，《內學》第1輯，南京：支那內學院）
- 齊藤智寬 2009 〈從客觀史實到所描寫的事實——日本學者禪學研究的歷史文獻學方法〉，《漢語佛學評論》第1輯，上海：上海古籍。
- 樓宇烈 1987 〈胡適禪宗史研究平議〉，《北京大學學報·哲學社會科學版》

3，頁 59-67。

關口真大 1966 《禪宗思想史》，東京：山喜房佛書林。

關口真大 1967 《達磨の研究》，東京：岩波。

關口真大 1969 《達磨大師の研究》，東京：春秋社。

釋太虛 1946 〈黃梅在佛教史上之地位及此後地方人士之責任——十二年七月在黃梅講〉，《太虛大師全書》第 18 編，香港：太虛大師全書出版委員會。

釋印順 1976 〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，《無諍之辯》，新竹：福嚴精舍。

釋印順 1976 〈禪宗是否真常唯心論〉，《無諍之辯》，新竹：福嚴精舍。

釋印順 1992 《中國禪宗史》，臺北：正聞，八版。（1971 年，第一版）（日譯本：1997 《中国禅宗史——禅思想の誕生》，伊吹敦日譯，東京：山喜房佛書林）

釋聖嚴 1990 〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》3，頁 149-164。

釋聖嚴 1993 《學術論考》，臺北：東初出版社。

釋聖嚴 1999 〈《中國禪宗史》讀後〉，《評介·勵行》，臺北：法鼓文化。（1973 年，第一版，〈印順著「中國禪宗史」〉，《華學月刊》13，頁 13-20）

釋聖嚴 2005 〈劃時代的博士比丘〉，《評介·勵行》，臺北：法鼓文化。（1973，第一版，《菩提樹》249，頁 9-12、27）

釋聖嚴 2006 〈劃時代的博士比丘——印順長老與我〉，《人生》274，頁 60-63。

釋道安 1973 〈新書評介——中國禪宗史〉，《華岡佛學學報》3，頁 141-148。

釋樂觀 1960 〈胡適先生放下吧〉，《關胡說集》，釋樂觀編，緬甸：緬華佛教僧伽會。

龔雋 2006 《禪史勾沉——以問題為中心的思想史論述》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

龔雋 2010 〈譯序〉，《正統性的意欲——北宗禪的批判系譜》，上海：上海古籍出版社。

龔雋 2012 〈鈴木大拙與東亞大乘觀念的確立——從英譯《大乘起信論》（1900 年）到《大乘佛教綱要》（1907 年）〉，《臺大佛學研究》23，頁 77-120。

龔雋、陳繼東 2009 《中國禪學研究入門》，上海：復旦大學。

四、英文專書、論文

- Faure, Bernard. 1991. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan / Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1991
- Faure, Bernard. 1993. *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 1980. *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- Foulk, T. Griffith. 1987. *The Ch'an School and Its Place in the Buddhist Monastic Tradition*. Ph.D Dissertation. Ann Arbor: University of Michigan.
- Foulk, T. Griffith. 1993. "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism." In *Religion and Society in Tang and Sung China*. Edited by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press. pp. 147-208.
- McRae, John R. 1991 "Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism." In *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Edited by Peter N. Gregory. Delhi: Motilal Banarsidass.
- McRae, John R. 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McRae, John R. 2004. *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press.
- Schlütter, Morten. 2002. "Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung Dynasty Ch'an." In *Buddhism in the Sung*. Edited by Peter N. Gregory and Daniel A. Getz Jr. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Schlütter, Morten. 2010 *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. University of Hawaii Press.
- Sharf, Robert H. 1993. "The Zen of Japanese Nationalism." *History of Religions* 33.1, pp. 1-43.
- Sharf, Robert H. 1995. "Whose Zen?: Zen Nationalism Revisited." In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. Edited by James W. Heisig and John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Modernity and Academic History of Chan Studies: Debates over Paradigms in the Narratives and Methodologies within Chan History

Lin, Wushi

Master's Student

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Buddhist College

Abstract

This paper focus on the debates over narratives and methodologies within Chan history caused by Hushi (1891-1962) from eighty years ago and extended to China, Japan, Taiwan, Europe and the U.S.. This issue separates them into two sides for argumentation. In one side there was East Asian; the other side included Japan, Europe and the U.S., and Japanese scholars were the demarcation. At first, Japan, Taiwan and Hong Kong's scholarly and religious societies both joined this issue, and inspired a very grant discussion. It ended in 1971, because of the publishing of *History of Chinese Chan School* written by Ven. Yinshun. In 1950s, the argument between Hushi and D. T. Suzuki (1870-1966) were triggered. Their discussion caused attentions among western scholars and made for the introspection about the problem of methodology of Chan Studies. Furthermore, John R. McRae and Bernard Faure developed Yanagida Seizan's (1922-2006) approach and got some more achievements.

It was a process of modernization for Buddhist societies, and an academic history for scholarly societies. Contextually, it was an epitome of impact between modernism and traditional religion, and a case of post-modernism shift.

Form the viewpoint of post-colonialism, moreover, after Ven. Yinshun, Chinese scholarly societies had found themselves in an isolated position, being secluded from international research. China have faced and tried to deal with this problem. How about Taiwan? Furthermore, when we follow this trend, certain concerns and worries accompany as well. Therefore, it will be a

very important question: how to establish Chinese scholarly societies' localized and subjectivistic approach or achievements?

Keyword:

Hushi, Academic History, Modernity, Methodology, Chan Studies