

敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響

The Discovery of Dunhuang Manuscripts Affected the History of Chinese Chan Buddhism

黃青萍*

Huang Ching-Ping

摘要

敦煌文獻出土後，矢吹慶輝是第一位發現敦煌禪籍的人，現今《大正藏》所收錄的古逸禪籍幾乎都是他於1916及1922的成果。而利用敦煌禪籍在禪宗史的研究上有所突破的則是胡適，胡適在1926-1927年發現神會語錄與楞伽師資記等文獻後，便積極從事研究，1935年的〈楞伽宗考〉是胡適利用敦煌出土禪籍寫成的早期禪宗小史。鈴木大拙正是在胡適的批評下認識敦煌禪籍，並進而產生興趣。當胡適擔任駐美大使期間，鈴木大拙雖然積極地研究敦煌禪籍，但第一個根據敦煌文獻完成禪宗史的卻是宇井伯壽。宇井利用當年《大正藏》收錄矢吹慶輝的禪籍，早一步出版《禪宗史研究》。

敦煌禪籍與其他經典一樣，都有偽造的問題，天台僧侶關口真大考證了幾篇題名菩提達摩論的寫本，釐清文獻的作者。這份批判的精神到了六十年代，由柳田聖山發揮的淋漓盡致，於《初期禪宗史書の研究》論述敦煌文獻中祖統說的起源與發展，並提出「西天二十八祖」的原型出自《法如行狀》。

1969年錢穆一場關於惠能的演講論文引發了台日兩地的禪學論戰，討論的焦點正是胡適提出《壇經》作者的質疑，此一論戰醞釀出印順的《中國禪宗史》。而此時日本學界卻開始注意敦煌的藏文禪籍，以上山大峻為首的日本學者，不但積極翻譯藏文寫本，也為禪宗入藏的問題開啟另一條研究之路。而對中國禪宗史而言，利用藏譯本《頓悟真宗要決》復原漢文完整版，是八十、九十年代改寫禪宗史的重要的證據。

到了1983-1984年間，出現三本影響深遠的博士論文，分別是田中良昭的《敦煌禪宗文獻の研究》、John R. McRae的 *The Northern School of Chinese Chan Buddhism*，和 Bernard Faure的 *The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*。三人的文章中利用不同的方法證明北宗是頓，而其中最重要的關鍵是確認《頓悟真宗要決》的作者與成書年代。

關鍵詞：敦煌禪籍、中國禪宗史、胡適、鈴木大拙

*台灣師範大學國文研究所博士班研究生。

一、緒論

「禪宗史」的撰寫與研究，與敦煌禪籍的發現息息相關。當一本本《中國禪宗史》、《中國禪宗通史》、《中國禪思想史》、《中國禪學思想史》出版後，我們應該開始反省，要用什麼態度審視這些禪宗史書。尤其當我們利用禪宗史進行研究時，必須注意它成書的時間及其所使用的敦煌文獻，因為撰寫早期禪宗史書的第一手資料－敦煌禪籍正陸續地發現，而研究成果也不斷地突破。

從敦煌禪籍的出土審視「中國禪宗史」將會發現，原來忽滑谷快天《禪學思想史》出版時，敦煌禪籍尚未發表，所以它的論述中沒有相關資料與觀念。而印順的《中國禪宗史》是爲了回應 1969 年《壇經》作者的禪學論戰，才在 1971 年完成「中國初期禪宗史」，礙於資料收集的困難只參考了宇井伯壽《禪宗史研究》三卷、關口真大《達摩大の研究》、《中國禪學思想史》、《達摩の研究》、柳田聖山《初期禪宗史書の研究》等書。而宇井伯壽《禪宗史研究》中的〈北宗殘簡〉僅根據 1932 年的《大正新修大藏經·古逸部》來校訂，這時敦煌禪籍搜集的工作才剛開始。如果現在研究者依然只以《大正新修大藏經·古逸部》的敦煌禪籍爲參考資料，將會是非常嚴重的「誤期」。¹

正如印順所說：「到了近代，禪宗史的研究，進入一新的階段，主要是由於新資料的發現。」²所以中國禪宗史在寫本考證與歷史編纂上具有鮮明的歷史性。Faure 亦言，在禪宗史的書寫過程中，敦煌寫本其實一直扮演著「歷史的行動者」(historical actors) 的角色，在二十世紀活生生地左右了學者的撰寫。³而二十一世紀的讀者，在汲汲於認識「中國禪宗史」時，也應該了解「中國禪宗史」的書寫是在什麼樣的脈絡(context)下進行。⁴

敦煌文獻的出土是滿清末年殷墟甲骨文以外一項重大的考古發現，而這個傳奇般的序幕發生於光緒二十六年(1900)，當北京陷於八國聯軍的隆隆炮火，滾滾黃沙之外，敦煌千佛洞被王道士敲開了一窟時光洞穴，編號爲第十七號藏經洞中堆著五萬卷包含漢文、藏文、于闐文、回鶻文、粟特文(Sogdin)等一裹裹的古手稿。

敦煌藏經洞古寫本早在 1900 年就被發現了，不學無術的道士四處炫耀，滿腹經綸的官員毫不在意，一直到 1907、1908 年，當西方帝國主義遇上考古學，探險家斯坦因(Sir Mark Aurel Stein, 1862-1943)與伯希和(Paul Pelliot, 1878 - 1945)

¹ 林鎮國從現代佛教研究的方法批判臺灣傳統佛學論述中對語言文獻學研究隔絕於當前文化脈絡與議題的「誤期」。而筆者據此觀念以爲在忽視敦煌禪籍的研究強況下使用禪宗資料也是一種「誤期」。(林鎮國：《空性與現代性》，臺北縣新店市：立緒文化，1999 年 3 月，頁 175。)

² 印順：《中國禪宗史》，臺北市：正聞出版社，1994 年 7 月第 8 版，第 2 頁。

³ Faure: *Chan Insights and Oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton University Press, 1993) p.122。

⁴ 「To understand the direction (taken by these studies), we must first place ourselves in the postwar context.」 Bernard Faure : 'Chan/Zen Studies in English: the State of the Field' (「ZenEssays」
http://www.stanford.edu/group/scbs/Resources/Bibliography/Faure_ZenStud/Faure_ZenStud.html)

的探險與考古，讓四散的敦煌遺書頓時躍升至國際學術舞臺。各國學者從 1909 年開始鳴槍起跑，致力於搜尋與研究的工作，「敦煌學」這一聞名中外的研究範疇從此展開一條遙遠的道路。

二、最早發現敦煌禪籍的矢吹慶輝及其對日本禪學的影響

1916 年（大正 5 年）6 月，第一次世界大戰（1914-1919）期間，日本淨土宗海外留學生矢吹慶輝（1879-1939）在倫敦皇家地理協會（RGS-IBG）聽完斯坦因第三次中亞探險報告後，獲得斯坦因的同意，在德軍的轟炸下，進入大英博物館地下室查閱敦煌遺書。最初矢吹只能一包一包地借閱，但斯坦因的助理羅麗曼小姐實在太忙了，索性便將書庫、書架的鑰匙借給矢吹。

幸運的矢吹慶輝宛若出入書房般，從 1916 年 6 月到 11 月，每天十二小時隨意取出敦煌寫本閱覽、抄錄、拍攝。眼見盤纏告罄，捉襟見肘的矢吹還向臺灣銀行駐倫敦代表佐佐義彥借錢才能完成拍攝。佛學常識豐富的矢吹，知道敦煌寫本中有些經典已收錄於《大藏經》，學術研究價值不高，這五個月內，他將注意力集中在《大藏經》以外古逸未傳佛典上，⁵拍下珍貴的黑白照片後，1916 年 11 月在空襲中冒險返日。⁶

1917 年 5 月，在宗教大學創立紀念展覽會上，⁷矢吹首次公開發表他的研究成果。根據展覽目錄〈燉煌地方出古寫佛典ロートグラフ解説目錄〉所記，⁸在他收集的 132 件古逸未傳佛典中，有七份禪籍：⁹

時間	發現者	敦煌禪籍
1916	矢吹慶輝 東京：岩波書店， 1930	《禪要經》（即《禪門經並序》）（S.5532）
		《鳴沙餘韻》 《大乘無生方便門》（S.2503）
		《大乘北宗論》（S.2581）
		《觀心論》（S.2595）

⁵ 《大藏經》於唐代逐漸定型，《開元釋教錄》根據敕令辨三藏真偽，確定入藏經律論，是宋代以後刊本《大藏經》的母體。而敦煌藏經洞發現的寫本就是刻本流行前的寫本，其中尤以刊本《大藏經》未收入而亡佚的寫本彌足珍貴。

⁶ 矢吹慶輝：〈鳴沙餘韻解説後記 - スタイン氏蒐集燉煌出土支那古寫本の調査〉，《鳴沙餘韻解説》東京市：岩波書店，1933 年 4 月，頁 14-15；柳田聖山撰，劉方譯：〈敦煌禪籍總說〉，《敦煌學輯刊》1996 年第 2 期，頁 110。（原柳田聖山：《敦煌仏典と禪 I 総説》，頁 19。）

⁷ 宗教大學後來與天台宗大學等學校併為大正大學。

⁸ 矢吹慶輝：〈燉煌地方出古寫佛典ロートグラフ解説目錄〉，《宗教研究》第 2 卷第 5、6 號。

⁹ 以下所列七種禪籍資料參考自田中良昭著，楊富學譯：〈敦煌漢文禪籍研究略史〉，《敦煌學輯刊》1995 年第 1 期，頁 117。矢吹在 1916 年查閱時敦煌遺書尚未編號，括號中所標註編號是在 1957 年斯坦因本製成微縮膠卷公開之後，由藤枝晃等京都大學人文科學研究所敦煌研究組比對出來的。

	《論一卷》(即《二入四行論長卷子》S.2715)
	《菩提達摩禪師觀門》(即《南天竺國菩提達摩禪師觀門》S.2583) ¹⁰
	《澄心論》(S.2669)

這些是最早被人們發現的敦煌禪籍，於此之前我們對於禪宗史的研究受限於北宋景德元年(1004)法眼宗道原《景德傳燈錄》以下南宗燈史的意識形態論述，敦煌禪籍的出土，提供了新的研究資料與方向。

1922年12月，矢吹慶輝得到東洋文庫財團法人啓明會在財政與外交上的支持，展開第二次大英博物館的調查工作，但這一次他碰上刁難的翟理斯(Lieoel Yiles)。雖然未如第一次的順利，但還是收集到六千多頁的照片。1923年7月矢吹慶輝結束工作，9月1日返回神戶。這一天正午，古老而稠密的東京與橫濱，突然傳出一陣雷鳴般的悶響，剎那間末日般劇烈的搖晃，在驚恐的尖叫中，這場日本有史以來最強烈的關東大地震，不僅震垮了房舍，街道間流竄的火舌，宛如火龍般瞬間吞沒上萬災民，矢吹第一次蒐集的珍貴照片與手稿也在橫濱大火中化為烏有。

帶著第二次豐碩的調查資料，矢吹當天遠在神戶下船，心有餘悸的他回想如果船早兩、三天回來，恐怕也在劫難逃。矢吹慶輝的第二次倫敦之行獲益匪淺，1925年4月19日於東洋文庫展覽，收錄於《鳴沙餘韻解說》的禪籍有：¹¹

時間	發現者	敦煌禪籍
發現於 1923年 公佈於 1925年	矢吹慶輝 《鳴沙余韻解說》， 東京：岩波書店， 1933。	《楞伽師資記》(75、76—I) ¹² (S.2054)
		《歷代法寶記》(77、78—I)(S.516)
		《無心論》(77、78—I)(S.5619，當時編號S.296)
		《頓悟無生般若頌》(S.5619後幅，即《顯宗記》古本)
		《南天竺國菩提達摩禪觀門》(78—II)(S.2583)
		《梁武帝問志公》(即《梁武帝問志公和尚如何修道》)(78—III)(S.3177)
		《泉州千佛新著諸祖師頌》(85—I)(S.1635)
		《觀心論》(85—III)(S.2595)
		《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經 六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》(102、103)(S.5475)

矢吹是第一個發現《楞伽師資記》、《神會錄》與《六祖壇經》的人，不過他卻將心血致力於《三階教之研究》。¹³至於《鳴沙餘韻解說》第二部的〈燉煌出

¹⁰ 《論一卷》首缺尾殘，1936年鈴木大拙訪問大英博物館時判讀出來的。

¹¹ 矢吹慶輝：《鳴沙餘韻解說》，東京：岩波書店，1933年4月。

¹² 矢吹編號。

¹³ 即矢吹慶輝的博士學位論文，於1927年由岩波書店出版。

土支那古禪史並に古禪籍關係文獻に就いて）只論述《楞伽師資記》、《歷代法寶記》、《傳法寶記》等早期禪史的問題，並附錄神尾式春的《觀心論私考》，關於《六祖壇經》卻隻字未提。¹⁴

矢吹的發現對日本佛教研究十分重要，因為自從 1837 年，英國駐尼泊爾公使何德遜（B.H.Hodgson, 1800-1894）在尼泊爾發現出大量梵語寫本佛典後，掀起了歐洲重視梵文寫本與巴利文原典的語言文獻學研究熱潮。從明治時期（1868-1912）南條文雄（1849-1927）開始，一直到大正時期（1912-1926），日本留學生紛紛前往歐洲學習梵語、巴利文與印度哲學。¹⁵而敦煌古逸佛典在梵語當道的主流中，為日本佛教研究開啓了一條嶄新的道路，正如柳田聖山所言，矢吹第二次調查的禪籍中，《傳法寶記》、《歷代法寶記》、《楞伽師資記》與《六祖壇經》的新發現成為研究初期禪宗史的基礎資料。¹⁶只是敦煌禪宗遺書的蒐集與整理才剛開始，但從 1924 年開始校訂的《大正新脩大藏經》將在 1934 年編修完成，矢吹慶輝等人發現的敦煌禪籍便倉促收入。

三、胡適研究敦煌禪及契機及其對鈴木大拙的影響

鈴木大拙（1870-1966）二十歲就開始參禪了，1987 年到了美國伊利諾州，在歐本考特出版社編輯部任職，並翻譯《老子道德經》與《大乘起信論》。在美國十二年的耕耘，鈴木成為西方世界中著名的佛學專家。1908 年三十九歲的鈴木返回日本擔任英語講師，1910 年升為學習院教授，1914 年鈴木開始在英國的《新東方》連載禪學論文，1921 年任教真宗大谷大學後，創刊英文雜誌 *The Eastern Buddhist* 用英文向海外介紹禪佛教（Zen）思想。¹⁷

1927 年在倫敦出版 *Essays in Zen Buddhism - First Series* 一書後，¹⁸8 月 25 日隨即有人在 *The Times*（泰晤士報）發表評論，直指鈴木在書中過度引用中國舊禪史文本，而其中“History of Zen”是全文最有問題的一部分，因為它全然不知伯希和敦煌遺書的出土及其價值。¹⁹這位投書者就是胡適，他簡短而敏銳的批評立

¹⁴ 田中良昭撰，楊富學譯：〈敦煌漢文禪籍研究略史〉，《敦煌學輯刊》1995 年第 1 期，頁 1118；柳田聖山撰，劉方譯：〈敦煌禪籍總說〉，《敦煌學輯刊》1996 年第 2 期，頁 117。

¹⁵ 高楠順次郎也於 1890 年跟隨牛津大學（Oxford）馬克斯·繆勒（Max Müller）學梵語，而高楠順次郎的學生木村泰賢（1881-1930）、宇井伯壽（1882-1963）亦赴歐留學。（詳見霍韜晦：〈日本的佛學研究〉，《中國學人》第 1 期，1970 年 3 月，頁 130-137。）

¹⁶ 柳田聖山：《敦煌佛典と禪 I 總說》，頁 19。

¹⁷ 鈴木禪在西方引起熱潮後，於 80 年代被歐美學界批判為「禪帝國主義」。詳見龔雋：〈歐美禪學的寫作－一種方法論立場的分析〉，《中國禪學》第三卷，2004 年，頁 236-248。

¹⁸ D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism-First Series* 於 1986 年由徐進夫譯，臺北志文出版社出版，名為《鈴木大拙禪論集：歷史發展》。

¹⁹ 胡適，“Essays in Zen Buddhism. By Daisetz Teitaro Suzuki”, *The Times Literary Supplement*, thu, August, 25th, 1927, p.579。（柳田聖山主編：《胡適禪學案》京都：中文出版社，1981 年 10 月，頁 724。）

即引來鈴木的注意，因為鈴木真的不知道任何有關敦煌遺書的禪資料。他對於禪宗歷史的認知仍侷限在北宋以來的南宗文獻、禪宗舊史。²⁰

白話文學大師－胡適（1891-1962）在他的口述自傳（1979）中回憶道：1923年〈國學季刊發刊宣言〉他就以「整理國故」為中國文藝復興運動目的之一，其中「專史式」的整理是中國學者從未作過的。²¹雖然胡適早在1919年就出版了《中國哲學史大綱（卷上）》，²²遲遲未出的續集讓他落得「半卷先生」之譏，但胡適在中國哲學史的研究卻從未間斷，除了淮南子、戴東原的哲學外，胡適也開始撰寫《中國禪學史》。1924年7月～11月，胡適的《中國禪學史》草稿遇到瓶頸，讓重視證據的他不得不擱筆，另外發表了〈從譯本裏研究佛教的禪法〉（1925/1）。

這是胡適一腳踏進研究敦煌禪籍的契機，當他寫到惠能與神會時，在《宋高僧傳》中發現了神會與北宗「奮鬥」的記載，又在宗密的書裏找到貞元十二年（769）敕立神會為第七祖的文字。面對五代以來經過妄改與偽造的禪宗燈史，胡適心中大膽假設：上起南北朝，下迄宋初的敦煌寫本也許有唐代的原始資料！²³

1926年胡適赴英國參加中英庚款委員會會議，8月順道去倫敦大英博物館與巴黎國家圖書館調查敦煌寫本。皇天不負苦心人！胡適找到了神會和尚語錄等重要資料：²⁴

時間	發現者	敦煌禪籍
1926	胡適	收入《神會和尚遺集》
		《神會語錄》第一殘卷（P. 3047 前幅）
		《神會語錄》第二殘卷（P. 3047 後幅，《菩提達摩南宗定是非論》上卷）
		《神會語錄》第三殘卷（P.3488，疑是《菩提達摩南宗定是非論》下卷）
		《頓悟無生般若頌一卷》（S.468，《顯宗記》古本）
	《禪門秘要決 招覺大師一宿覺》（P.2104，《永嘉證道歌》）	
	收入《薑園叢書》	《楞伽師資記》（P.3436、S.2054、S.4272）

²⁰ 這是當年鈴木大拙的「誤期」。敦煌遺書於1908年陸續被盜後，1909年中、日學者均已展開搜尋與研究工作，矢吹慶輝在1917與1925先後發表英藏敦煌禪籍的照片，而胡適在寫這篇文章之前也已經在巴黎與倫敦找到神會語錄等重要資料。

²¹ 唐德剛譯注：《胡適口述自傳－美國哥倫比亞大學口述歷史譯稿之一》（臺北：傳記文學出版社，1981年3月），頁213-217。

²² 《中國哲學史大綱（卷上）》最初是胡適於1917年9月在北大「中國哲學史大綱」課程的講稿，1919年2月由上海商務印書館出版，1929年收入「萬有文庫」時，胡適正撰寫《中國中古思想史（長編）》，決定不用《中國哲學史大綱（卷中）》，故提議將《中國哲學史大綱（卷上）》改為《中國古代哲學史》。（歐陽哲生：〈第六冊說明〉，《胡適文集（6）》，北京：北京大學出版社，1998年11月，頁1；胡適：〈《中國古代哲學史》臺北版自記〉，頁158。）

²³ 胡適：〈神會和尚遺集序〉，《胡適文存》第四集卷二，臺北：遠東圖書公司，1971年5月3日版，頁289。江燦騰大膽推測胡適之所以重視神會可能是受到忽滑谷快天（1867-1934）《禪學思想史》的影響。（江燦騰：〈胡適禪學研究的開展與靜辯－第一階段（1925-1935）的分析〉，《中國近代佛教思想的靜辯與發展》臺北市：南天書局，1998年2月，頁511-516。）

²⁴ 參見胡適：〈海外讀書雜記〉，《胡適文存》第三集卷四，臺北：遠東圖書公司，1971年5月3日版，頁350-361。

1927年4月胡適啓程返鄉，船過東京，拜訪正在監修《大正藏》的高楠順次郎、常盤大定與矢吹慶輝。這場會面對滿載而歸的胡適而言可說是相見恨晚，因為甫離開倫敦的他這才知道在大英博物館地下室的八千份手卷中藏著一份最早的《六祖壇經》寫本，而且可能是最初古本，他就這樣與壇經古本失之交臂。至於未發現神會語錄的矢吹則希望胡適能進快校定公佈。²⁵

胡適返國後立即著手整理與研究的工作，8月21日〈菩提達摩考－中國中古哲學史的一章〉(1927)脫稿，8月25日英國 *The Times* 登出胡適對鈴木大拙 *Essays in Zen Buddhism - First Series* 的書評，禪學大師鈴木大拙這才知道有新出土的敦煌禪籍。此時胡適早已加緊腳步，陸續完成各項研究，於1930年完成《神會和尚遺集》。

1930年鈴木大拙在倫敦出版 *Studies in the Lankavatāra Sūtra* (楞伽經研究)²⁶，曾經在大谷大學受業於鈴木的韓籍留學生金九經在北京收到老師的贈書，歲末，胡適自上海遷居北平，金九經請求胡適給予評論。1931年1月胡適任北大文學院院長，2日回函金九經，誠實地告訴他，鈴木過於相信傳統燈史，而敦煌石室保存的淨覺《楞伽師資記》(P.3436、S.2054、S.4272)²⁷中關於早期禪宗有更詳細的記載。相對於鈴木在禪史資料上的後知後覺，從1931-32年胡適在北大文學院「中國中古思想史」的課程講義中，早已大量採用敦煌禪籍的研究成果。²⁸

胡適於1927年投書 *The Times* 批評鈴木在中國禪宗史的敘述中忽略伯希和發現的敦煌禪籍，但一直到四年後(1931)鈴木才在金九經的幫助下，輾轉得知敦煌出土的《楞伽師資記》。鈴木大拙請求胡適立即發表這篇禪籍，胡適交由金九經校訂後，1931年10月鈴木迅速於《大谷學報》12卷3號發表〈『楞伽師資記』とその内容概観〉一文，11月15日胡適的序文才脫稿，但「九一八事變」後日軍侵華讓《校刊唐寫本「楞伽師資記」》遲至1933年才正式於《董園叢書》中出版。²⁹而鈴木大拙從此就一頭栽進敦煌禪宗遺書的尋找、整理與研究。

²⁵ 胡適：〈神會和尚遺集序〉，《胡適文存》第四集卷二，頁290。長久以來一直以爲矢吹慶輝發現的 S.5475《壇經》爲古孤本，但根據榮新江的整理，敦煌出土的《六祖壇經》除了現存敦煌市博物館的任子宜收藏本－敦博077號，尚有北京圖書館岡字48號、旅順博物館舊藏本，等四件寫本。(榮新江：〈有關敦博本禪籍的幾個問題〉，《鳴沙集－敦煌學學術史和方法論的探討》臺北市：新文豐，1999年9月，頁147-177。)

²⁶ 鈴木大拙以 *Studies in the Lankavatāra Sūtra* (楞伽經研究)、英譯 *The Lankavatāra Sūtra* (楞伽經)及《楞伽經梵漢藏對譯語彙索引》於1934年獲得大谷大學授予文學博士。(〈鈴木大拙年譜〉，《鈴木大拙禪論集－歷史發展》臺北：志文出版社，1992年8月再版，頁346。)

²⁷ 胡適在1926年前往倫敦、巴黎時發現，但因當時翟裏斯尚未重新標號，因此胡適並未在序文中提及編號，本文參考柳田聖山《初期禪宗史書の研究》的記載。(柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，第625頁。)

²⁸ 胡適，《中國中古思想小史》，收於《胡適文集(6)》，北京：北京大學出版社，1998年11月，頁629-670。

²⁹ 由金九經校訂的《董園叢書》共收有〈校刊安心寺本達摩大師觀心論〉、〈校刊大乘開心顯性頓悟真宗論〉、〈校刊柳氏諺文志〉、〈校刊歷代法寶記〉、〈校刊楞伽師資記〉五種。

雖然鈴木大拙是因為胡適才開始研究敦煌禪籍，但矢吹慶輝在日本國內也帶動起這股研究熱潮。1932 年日本《宗教研究》新第 9 卷第 5 號神刊出神尾弑春の〈觀心論私考〉與矢吹慶輝の〈神尾氏の觀心論私考後記〉。擔任朝鮮總督府學務課長的神尾弑春，利用職務之便在朝鮮蒐集古逸珍籍，他在〈觀心論私考〉中介紹三種異本：

時間	發現者	《觀心論》異本
1932	神尾弑春	明隆慶 4 年（1570）朝鮮安心寺版-《達摩大師觀心論》
		李氏朝鮮隆熙元年（1907）及二年梵魚寺版《禪門撮要》-《觀心論達摩大師說》
		日本德川時代所傳《少室六門集》（十三世紀鎌倉末期宋五山版）-《破相論》

神尾弑春四份異本後，又以《觀心論》對照唐慧琳《一切經音義》（卷 142）的記載，以「觀心論 大通神秀作」中的「涓、流、波、濤、羶、腥、糠、麩、鑄、寫、驟、畫、碌」14 字音義解釋，認為古傳達摩大師的《觀心論》實乃神秀之代表作。³⁰

此時的鈴木大拙繼《楞伽師資記》後又致力於校定石井光雄所藏的敦煌本《神會語錄》及日本古傳《興聖寺本六祖壇經》³¹（1932-1934），然後在 1934 年 5 月赴中國參訪，當北平圖書館於 8 月派遣王重民、向達前往法、英調查敦煌文獻時，鈴木大拙卻在被學者放棄的北平圖書館中，發現了達摩《二入四行論》等重要禪籍：³²

時間	發現者	敦煌禪籍
1934	鈴木大拙 《敦煌出土少室逸書》 (1935 年 6 月)	《二入四行論》（宿 99）
		《修心要論》（字 04）
		《南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語》（寒 81）
		《觀行法無名上士集》（《絕觀論》異本）（潤 84）
		《沙門知嵩述》、《寂和尚說偈》（潤 84）
		《惠達和上頓悟大乘秘密心契禪門法》（藏文）等（致 86）
		《證心論》（裳 75）

此時胡適正在北京師範大學進行四次演講（1934/12），題目就是「中國禪學的發展」，然後於 1935 年發表〈楞伽宗考〉，根據敦煌出土的《楞伽師資記》與《神會語錄》輔以《續高僧傳》及金石資料，以楞伽為名，敘述達摩以來至神秀的歷史，並一一駁斥南宗所傳燈錄之偽說，最後以神會攻擊北宗、捏造法統，般

³⁰ 神尾弑春：〈觀心論私考〉，《鳴沙餘韻解說》，頁 553-556。

³¹ 日本古傳《興聖寺本六祖壇經》即亡佚的宋惠昕本系統之刊本。（楊曾文：《敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2005 年 8 月第 3 刷，頁 204-205。）

³² 1911 年八月京都大學的「五教授團」在初步考察後判定北京的敦煌遺書大部分都是已知的佛典，與宋代以後的刊本大藏經內容相同，故而轉向英、法搜尋。

若宗革了楞伽宗的命定下結論。³³

至於鈴木起步雖晚，但當歷史學家－胡適停下腳步時，禪學大師鈴木大拙才剛開始。1936年鈴木大拙於《校刊少室逸書及解說》中向世人介紹龍谷大學藏，抄有南宗頓教文獻與《法性論》、《證心論》、《修心要論》的《菩提達摩禪觀門法大乘論》連寫本。敦煌禪宗遺書在日本學術界掀起了研究的熱潮，除了針對遺書文本進行校刊與解說外，日本學者也驀然回首，從古寺中挖掘遺唐僧當年帶回來的各典籍古本。除了日本古傳《興聖寺本六祖壇經》外，鈴木大拙也提出日本古傳的《觀心論》金澤文庫本，這一份抄於會昌五年（845）的寫本，多了一份無名僧序。據考，這位無名僧應為神會弟子－無名禪師。³⁴

1936年夏，鈴木大拙再度出發前往倫敦、巴黎尋找敦煌遺書，至於胡適在〈楞伽宗考〉後，就停止了禪學的研究。1937年七七事變，在蔣中正的託付下，1938年胡適出任駐美大使，一肩扛起國家大任，一直到珍珠港事件，美軍參戰扭轉局勢後，胡適才於1942年9月卸下重擔，回到學術研究的軌道。而鈴木與胡適兩人的禪緣，則於1949年夏威夷的東西哲學大會（*Philosophy East and West*）上，開啓另一頁眾所矚目的禪學論爭。

四、宇井伯壽《禪宗史研究》與鈴木大拙《禪思想史研究第二》

胡適研究禪學是為了編寫中國思想史，而禪宗史的撰寫，據田中良昭所說，濫觴於1913年日本孤峰智燦（1879-1976）的《禪宗史》。³⁵而第二本中國禪宗史就是忽滑谷快天（1867-1934）的《禪學思想史》。1923年的關東大地震，燒毀了矢吹慶輝第一次倫敦行的黑白照片，橫濱大火中也將忽滑谷快天的博士論文底稿化為灰燼。1925年，忽滑谷快天重新撰寫完成博士論文《禪學思想史》上下兩卷，從印度的外道禪、小乘禪到安世高以下迄清中國禪宗的發展。³⁶不過由於忽滑谷快天撰寫時敦煌禪籍尚未正式發表，因此這本禪宗史沒有參考任何敦煌文獻。

³³ 胡適之所以會有「般若宗革了楞伽宗的命」之語，主要是根據《南陽和尚問答雜徵義》末的六代祖師小傳中以「達摩大師乃依金剛般若經，說如來之見，授予慧可 可大師 經於九年，聞說金剛般若波羅蜜經，言下證如來。」等將《續高僧傳》以來「楞伽印心」的持經傳統改為「依金剛經說如來知見」；〈楞伽宗考〉，《胡適文存》第4集卷2，臺北市：遠東公司，1971年5月，頁194-235。

³⁴ 鈴木大拙：〈『達摩觀心論』（破相論）四本對校〉，《鈴木大拙全集》卷32，東京：岩波書店，2005年，頁137-207；楊曾文：〈《唐同德寺無名和尚塔銘並序》的發現及其學術價值〉，《佛學研究》2000年，頁208-213。

³⁵ 見田中良昭著，楊富學譯：〈敦煌漢文禪籍研究略史〉，《敦煌學輯刊》1995年第1期，頁116。關於中國禪宗史近代的研究最早為1911（明治44）松本文三郎的《達磨》，但禪宗史的撰寫則應是孤峰智燦的《禪宗史》。

³⁶ 忽滑谷快天：〈《禪學思想史》後序〉，《禪學思想史》東京：玄黃社，1925年1月（大正十四年），頁1-3。

1924年胡適也開始撰寫《中國禪學史》雖然未出版，但他於1926年收集資料返國後，旋即於1927年發表〈菩提達摩考〉。當時正準備出版《中國佛教史略》的湯用彤於1928年7月致信胡適，希望胡適提供新資料的研究成果，可惜胡適一時整理不及，只回了一封信，略述綱要。留下湯用彤「以下半係舊作，無暇增改，讀者鑒之。」的遺憾。³⁷至於胡適的《中國禪宗史》雖然胎死腹中！不過在1931年6月10日《北京大學日刊》中，他依據「中國中古思想史」課程講義提要，在〈中國中古思想小史〉文中略述印度禪到中國禪的發展。³⁸

鈴木大拙在1936年出版《校刊少室逸書及解說》後旋即趕赴倫敦與巴黎尋找敦煌資料。但1937年，《絕觀論》(P.2074、2732、2885)卻由久野芳隆在巴黎國立圖書館找到！³⁹當鈴木大拙忙著校定四份《絕觀論》異本時，久野芳隆卻注意到他找到的另一份資料：P.2058、P.2270的《大乘五方便北宗》。他發現矢吹慶輝找到的《大乘無生方便門》與P.2058、P.2270的《大乘五方便北宗》不太一樣，「五方便」文本之間有明顯的變遷與發展，因此他以「流動性」描述這份寫本的特質，發表〈富於流動性的唐代禪籍－敦煌出土南禪北宗的代表作品〉一文。⁴⁰

當鈴木大拙在歐美推廣禪學分身乏術時，東京帝國大學教授宇井伯壽(1882~1963)在完成《支那仏教史》(1936)後，於1937年6月在《宗教研究》新14卷3號，發表〈五祖弘忍的法嗣〉，自此三年內(1937~1939)宇井伯壽根據1932年的《大正藏》與矢吹慶輝、久野芳隆找到的資料，發表早期禪宗史論文。⁴¹並於1939年集結出版－《禪宗史研究》，成為利用敦煌出土禪籍資料完成的第一本禪宗史，而書末附錄的〈北宗殘簡〉，校訂了《大正新修大藏經》與久野芳隆發表的9篇北宗敦煌禪籍：

時間	校定者	敦煌禪籍
1939	宇井伯壽 《禪宗史 研究》	第1篇 《楞伽師資記》神秀傳(S.2054,《大正藏》v.85, p.1283)
		第2篇 《傳法寶記》(首部)(P.2634,《大正藏》v.85, p.1291) 附《楞伽師資記》弘忍傳(S.2054) 附《楞伽師資記》序(S.2054)

³⁷ 胡適：〈論中國禪宗史的綱領〉，《胡適文存》第三集卷四，頁305-309。這份《中國佛教史略》「舊稿」為何？是《漢魏兩晉南北朝佛教史》或《隋唐佛教史稿》就不得而知。(江燦騰：〈胡適禪學研究的開展與爭辯－第一階段(1925-1935)的分析〉，《中國近代佛教思想的爭辯與發展》臺北：南天書局，1998年，頁519。)

³⁸ 本題為〈中國中古思想的提要〉，1942年改名為〈中國中古思想小史〉。

³⁹ 鈴木大拙隨即據此發表〈敦煌出土達摩和尚絕觀論寫本〉，《佛教研究》1卷1號，1937年5月。

⁴⁰ 久野芳隆的〈富於流動性的唐代禪籍－敦煌出土南禪北宗的代表作品〉《宗教研究》新14-1、2，1937年2月。(本文參考自伊吹敦：〈早期禪宗史研究之回顧和展望〉，《中國禪學》第二卷，2003年，頁284。)

⁴¹ 宇井發表的論文依序為：1937年6月〈五祖弘忍的法嗣〉(《宗教研究》新14卷3號)、1937年9月〈牛頭法融及其傳統〉(《日華佛教研究會年報》2號)、1938年4月〈五祖門下的念佛禪〉(《日本佛教學會年報》10號)、1938年6月〈北宗禪的人物與宗教觀〉(《佛教研究》2卷3-4號)。

	第 5 篇 《大乘北宗論》(S.2581,《大正藏》v.85, p.1281)
	第 6 篇 《大乘無生方便門》(S.2503 ³ ,《大正藏》v.85, p.1273)
	第 7 篇甲《大乘五方便北宗》(P.2058、P.2270, 久野芳隆(《宗教研究》新 14-1、2)
	第 8 篇乙《無題》(S.2503 ¹ , 矢吹尙未發表)
	第 9 篇 《無題 附讚禪門詩》(S.2503 ³ ,《大正藏》v.85, p.1291)

第一本利用敦煌文獻完成的禪宗史雖然由宇井伯壽後發先至，但鈴木大拙自 1927 的 *Essays in Zen Buddhism - First Series*，歷經二十四年才完成他的《禪思想史研究第二 - 達摩から慧能に至る》(1951/5)。這一本嘔心瀝血之作奠基於他長年在敦煌禪籍的搜尋與校定，並依此堅持從達摩到惠能的傳法正統，本書除了《二入四行論》、《修心要論》、《絕觀論》、《無心論》之外，他還於附錄中校訂了七篇無法納入禪宗史脈絡，卻似乎很重要的禪籍：

時間	發現者	敦煌禪籍
1951	鈴木大拙	《澄心論》(S.2669, S.3558, S.4064)
	《禪思想史研究第二 - 達摩から慧能に至る》	《法性論》(S.2669, 龍谷本)
		《三寶問答》(S.2669, 龍谷本)
		《禪門秘要決》(S.4137, P.2104)
		《了性句並序、崇濟寺禪師(滿和尚)》(S.3558, S.4064)
		《臥輪禪師看心法》(S.1492, 龍谷本)
		《師資七祖方便門 摘句抽心錄之如左》(龍谷本)

五、戴密微於禪宗入藏問題突破

戴密微 (Paul Demiéville, 1904-1979) 生於瑞士 (Switzerland)。1908 年當伯希和在敦煌時，戴密微正於歐洲遊學。1914 年爆發第一次世界大戰，戴密微剛以研究中國音樂拿到巴黎大學博士學位，1918 年獲得法國國立東方現代語言學院漢文文憑。1919 年第一次世界大戰結束，戴密微到越南河內 (當時為法國殖民地) 法蘭西遠東學院研究漢語及日語、梵語。1931 年他離開日本回到法國國立東方現代語言學院擔任教授，戴密微此時將研究重點放在佛教與敦煌文書。

第二次世界大戰期間 (1941/9/8~1944/1)，法國漢學暨敦煌大師馬伯樂 (Henri Maspero, 1883-1945) 病逝於納粹德國集中營，戰後伯希和也在癌症病魔的摧殘下撒手人寰，從此戴密微成了法國漢學領袖。1945 年起戴密微擔任法國高等實驗研究學院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes)、法蘭西學院 (Academie Française; Collège de France) 教授，他除了研究佛教、禪宗外也涉獵中國文學、先秦哲學。⁴²

⁴² 王冀青：〈中外著名敦煌學家 - 戴密微 (Paul Demiéville) 教授學術生涯略述〉，《敦煌學輯刊》1987 年第 1 期，頁 144 - 145。

當台灣與日本學者埋首於敦煌漢文禪籍的研究與禪宗史的建立時，遠在法國的戴密微卻近水樓臺先得月，他注意到另一份湮沒在上千份手稿中的敦煌文獻－漢文《頓悟大乘正理決》(P.4646)。在王重民與拉露小姐⁴³的幫助下，1952年，戴密微出版了為人稱頌的 *Le concile de Lhasa*。⁴⁴這是一場疑似禪宗入藏、頓漸之爭的公案，不見於漢文史料中，學者也質疑藏文史傳的真實性，直到戴密微的《吐蕃僧諍記》才證實了這場禪宗入藏的歷史。⁴⁵

根據十四世紀布頓 (Bu-ston, 1290-1364)《善逝教法史》(1322)及巴氏所撰桑耶古寺(又名桑鸞寺)誌《巴協》(sBa-bzhed)等藏文佛教史的記載，赤松德贊統治吐蕃期間，曾經發生漢僧與寂護等梵僧的護法諍論，為解決佛教內部的紛擾，赤松德贊聚集眾人，相互論議判定是非，當時寂護弟子蓮花戒(Kamalaśīla)打敗了漢僧大乘和尚，大乘和尚及其頓門派從此退出吐蕃。呂澂在1933年出版的《西藏佛學原論》中提到這場論辯，這位漢僧領袖大乘和尚，「持說近似禪宗，以為直指人心乃得開示佛性，依教修行均唐勞耳。以是流於放逸，全無操持。」⁴⁶這位「大乘和尚」究竟是誰呢？戴密微的《吐蕃僧諍記》根據敦煌 P.4646 號漢文寫本－《頓悟大乘正理決》不但解決了這個問題，還改寫了這段禪宗敗北的歷史！

根據 P.4646 號《頓悟大乘正理決》的記載，贊普曾於五天竺國請婆羅僧三十人，於大唐國請漢僧摩訶衍三人，同會淨域，互說真宗。而這位大乘和尚就是敦煌漢僧摩訶衍。⁴⁷《頓悟大乘正理決》作為序文完成於這場辯論不久，是河西南文人王錫奉摩訶衍之命而寫，記載了摩訶衍在吐蕃與蓮花戒辯論的內容。根據這篇敦煌寫本，摩訶衍等漢僧其實大獲全勝，吐蕃贊普允許漢僧在吐蕃傳播禪宗。

48

⁴³ 馬歇爾·拉露 (Marcelle Lalou, 1890-1969) 法國西藏學專家，雖然從未受過正統教育，但在第一次世界大戰後跟隨名師學習梵文與藏文，便進入法國國立書館修補、編目伯希和敦煌寫本。1927年開始研究西藏和佛教文獻，1939、1950、1961、1962年與比利時人瓦累·布散 (Vallée Poussin) 共同編出《國立圖書館所藏敦煌藏文寫本注記目錄》三卷及《印度事務部圖書館所藏敦煌藏文寫本目錄》。(詳見望春，耿生摘譯：〈法國的西藏學研究專家－瑪塞爾·拉露小傳〉原載1969年《通報》第55卷，第1-3期；《亞細亞學報》1970年第1-4期。人民書城 <http://www.booker.com.cn/gb/paper176/1/class017600005/hwz160216.htm>)

⁴⁴ *Le concile de Lhasa* (《吐蕃僧諍記》) 本譯為《拉薩宗教會議》，因為據 Paul Demiéville 考察此次宗教爭論大約發生在西元 792-794 的拉薩。但自發表以來，關於書名卻引發長期爭議，例如義大利西藏學者杜奇 (Giuseppe Tucci) 認為這場爭論發生在桑耶寺，應改為《桑耶寺宗教會議》。1970年戴密微更名為《吐蕃僧諍記》，因為這是一場持續數年通過文字進行的討論，沒有戲劇性的「拉薩僧諍會」對決，也沒有「桑耶寺僧諍會」。(戴密微著，耿昇譯：〈台灣版序言〉，《吐蕃僧諍記》臺北：商鼎文化，1993年3月，頁2；今枝由郎著，一民譯：〈有關吐蕃僧諍會的藏文文書〉，《國外藏學研究譯文集》第2輯，1987年，頁69。)

⁴⁵ 張廣達：〈唐代禪宗的傳入吐蕃即有關的敦煌文書〉，《西域史地叢稿初編》上海古籍出版社，1995年5月，頁197-198。

⁴⁶ 呂澂：《西藏佛學原論》原於1933年2月由上海商務印書館出版，本文參考收錄在《現代佛學大系 50·西藏佛學原論》(臺北：彌樂出版社，1984年4月)，頁28-29。

⁴⁷ 摩訶衍即大乘梵文轉寫。

⁴⁸ 戴密微認為這場頓漸之爭，既非「拉薩僧諍會」也無「桑耶寺僧諍會」，實際上是以筆談的方式，延續數年，非一時一地的討論(戴密微：〈有關敦煌近著〉，《通報》TP, 56: 1-3, 1970，

1952 年，戴密微出版《吐蕃僧諍記》轟動西藏學與敦煌學界，這一年胡適重拾禪學研究，9 月在美國寫下〈六祖壇經原作「檀經」考〉⁴⁹後於 11 月返台。1953 元月，胡適出席蔡子民（蔡元培）先生八十四歲誕辰紀念會（1 月 11 日），當時他在臺灣省立師範學院（今國立台灣師範大學）臨時被要求「說話」，臨時想了一個題目－「禪宗史的一個新看法」。⁵⁰滯留美國的胡適已經有十七年沒有研究禪宗，所以單就演講內容來看，與 1934 年北平師範大學「中國禪學的發展」內容上無太大差異。但當他的演講內容刊於《中央日報》1953 年 1 月 12 日後，東初法師（1907-1977）以筆名「般若」於自創佛教雜誌《人生》中發表〈評胡適博士「禪宗史的一個新看法」〉，可謂是日後胡適禪學論戰（1969）中反胡適的先趨。

51

胡適離臺返美後於 1953 年 6 月所寫的〈宗密的神會略傳〉被柳田聖山認為是正式研究禪宗史的再出發。⁵²同年 10 月，31 歲的柳田聖山（1922-2006）發表〈《祖堂集》の資料価値〉，⁵³隔年 4 月在《日本仏教學會年報》第 19 號發表〈燈史の系譜〉。⁵⁴這兩篇論文是柳田聖山日後構思《初期禪宗史書の研究》投石問路之作，在中國禪宗史的研究上，除了重建中國禪宗史外，胡適歷來所注意的禪宗西天二十八祖如何形成的問題將由柳田聖山完成。

六、胡適與入矢義高、柳田聖山的交流

1955 年是國際敦煌學史上的里程碑，東京大學教授榎一雄從 1952 年開始交涉迄 1955 年完成攝影，出版英藏斯坦因微縮膠卷 S.1-6980 的任務後，日本再度燃起敦煌學研究熱潮。1956 年京都大學買進了這一份寫本，組成共同調查的研究班，經過三次的反覆審核後，人文科學研究所的兼任教授入矢義高（1910-1998）有了新的發現。

頁 29-43）。法國國立科學研究中心的今枝由郎則在 1975 年發現 P.823 的《頓悟大乘正理決》藏文對譯本，近一步主張王錫《頓悟大乘正理決》所編纂的問答不是同一時期的產物，關於摩訶衍與蓮花戒當面辯論的記載顯然出於虛構。（〈有關吐蕃僧諍會的敦煌藏文文獻〉於 1975 年以法文發表於《亞細亞學報》JA，236：2，P170，1975；一民譯：《國外藏學研究譯文集》第 2 輯 1987 年，頁 68-82）。由於這些成果是 1970 年以後的研究，因此不在本文中論述。（張廣達：〈唐代禪宗的傳入吐蕃即有關的敦煌文書〉，《西域史地叢稿初編》上海：古籍出版社，1995 年 5 月，頁 203-207。）

⁴⁹ 收入《胡適手稿》第七上

⁵⁰ 胡適：〈禪宗史的一個新看法〉，《胡適文集 12－胡適演講集》北京：北京大學出版社，1998 年 11 月，頁 385。

⁵¹ 江燦騰：〈胡適禪學研究公案〉，《當代》第 101 期，1994 年 9 月，頁 114-116。

⁵² 柳田聖山：〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》京都市：中文出版社，1981 年 10 月再版，頁 18。

⁵³ 《禪學研究》第 44 號，1953 年 1 月。

⁵⁴ 據柳田聖山在《初期禪宗史書の研究》中記載，戴密微的稱許是在昭和 33 年（1958）其好友柴田增實留法後的轉述。而胡適則是在入矢義高的書信往來中，於 1960 年獲贈柳田聖山的〈燈史系譜〉，胡適 1961 年 1 月的回信讓柳田聖山受寵若驚。（同上）

入矢義高自述非常欽佩胡適在敦煌禪籍的努力，熟讀胡適《神會和尚遺集》的他在第二年（1957）秋，發現題為《南陽和尚問答雜徵義》的第三本《神會語錄》（S.6557）及《聖胄集》殘卷（S.4478）。原本想將新發現報告胡適，但他躊躇了！面對聞名於世的碩儒，這樣是不是太唐突了呢。⁵⁵

時間	發現者	敦煌禪籍
1957 秋	入矢義高	《南陽和尚問答雜徵義》的第三本《神會語錄》（S.6557）
		《聖胄集》殘卷（S.4478）

1957年5月天台宗僧侶關口真大（1907-1986）集結舊作出版《達摩大師の研究》，這是關口1952年以來，針對敦煌出土冠以達摩大師的文獻所作的考證成果。研究天臺小止觀與摩訶止觀的關口，研究敦煌禪籍可謂「師出有名」！自從最澄（767-822，傳教大師）在唐貞元二十年以「還學生」⁵⁶的身分入唐求法，回比叡山開創了圓、密、禪、戒（律）「四宗相承」的台密後，日本天台宗便與達摩禪水乳交融、不可分割。因此圓仁（794-864，慈覺大師）與圓珍（814-891，智證大師）在西元838-847與853-858先後渡海求法，攜回許多天台宗與禪宗的文獻。⁵⁷

在1952與1953兩年間，關口真大陸續發表《絕觀論》、《無心論》、《證心論》的考證，他認為這些冠有「達摩大師」的寫本大都是後人偽托達摩之名而造的：《絕觀論》是牛頭法融撰述，而《無心論》似乎是其姊妹作，很可能是同一人所作。至於《證心論》則是智顛的《天台大師答陳宣帝書》。不過促使他出版《達摩大師の研究》的動機則是一份抄於開耀元年（681）的《達摩禪師論》寫本。

關口是在1955年秋，於龍谷大學圖書館看到奈良寺橋本凝胤個人收藏的敦煌出土《達摩禪師論》一卷。首欠的《達摩禪師論》，在尾題「達摩禪師論」後有題記「開耀元年六月 普仁寺主道善受持日宣」。開耀元年（681）是弘忍（602-675）示寂後的第六年，當時神秀（606-706）76歲，惠能（638-713）44歲，這一卷開耀元年（681）比《楞伽師資記》（712-716）更早成書。關口真大懷疑開耀元年（681）的《達摩禪師論》可能就是《楞伽師資記》所說的「菩提師又為坐禪眾，釋《楞伽要義》一卷。有十二三紙，亦名《達摩論》也。」⁵⁸

胡適關注的神會語錄，除了入矢新發現的《南陽和尚問答雜徵義》（S.6557）外，鈴木大拙與學生 Richard DeMartino 於1957年在巴黎找到抄有《南宗定是非論》與《壇語》的P.2045號長卷。⁵⁹1958年4月胡適返台就任中央研究院院長，

⁵⁵ 入矢義高：〈回憶胡適先生〉，《胡適禪學案》京都：中文出版社，1981年10月再版，頁1。

⁵⁶ 「還學生」是作短期的視察觀摩，日本台密的傳教大師最澄與東密的弘法大師空海在唐貞元二十年（804）坐同一艘船入唐。（聖嚴：《日韓佛教史略》臺北市：法鼓文化，1969年初版，1997年11月，頁50-59。）

⁵⁷ 詳見《傳教大師將來台州錄》、《傳教大師將來越州錄》、《慈覺大師在唐送進錄》、《入唐新求聖教目錄》、《福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄》、《日本比丘圓珍入唐求法目錄》、《智證大師請來目錄》（《大正藏》第55冊。）

⁵⁸ 關口真大：《達摩大師の研究》（東京：春秋社）1969年5月，頁493。

⁵⁹ 田中良昭：〈神會研究與敦煌遺書〉，《中國禪學》第二卷（2003年），頁118。

12月從 Liebenthal《壇語》的英譯本 *The Sermon of Shen-hui* 獲知 P.2045 的存在，⁶⁰進而重新校訂《南陽和尚頓教解脫禪們直了性壇語》、《菩提達摩南宗定是非論》⁶¹。遠在日本京都的入矢義高握著《中央研究院歷史語言研究所集刊》，他在這一篇論文中看到胡適的研究熱情，才決定將他去年的新發現寄給胡適。⁶²

1959年4月，病榻上的胡適給入矢義高回信！入矢義高的發現對於長期研究神會的胡適是一項「一舉而三得」的樂事：S.6557號「鈔出劉澄的序，考得神會的語錄原名《問答雜徵義》，又得圓仁《入唐新求聖教目錄》(847)所記『《南陽和尚問答雜徵義》一卷，劉澄集』一條相印證。」在校勘寫本、確定標題與編輯者後，胡適更可以窺見當初於《神會和尚遺集》暫定為「《神會語錄》第一殘卷」的文本變遷史。⁶³

《南陽和尚問答雜徵義》是神會在不同場合說法的集錄。⁶⁴入矢義高發現的 S.6557《南陽和尚問答雜徵義》因為本子中有《南宗定是非論》一小部份內容，可能是開元二十年(732)滑臺大會之後最早的結集本。而胡適自己於1926年發現的「《神會語錄》第一殘卷」P.3047前幅，則是神會在天寶四年(745)奉召到東京荷澤寺的晚年修訂本，卷首新增〈荷澤和尚與拓拔開府書〉可為證。至於鈴木大拙與公田連太郎合校石井光雄收藏敦煌本的《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》可能為神會死後增訂本。

入矢義高與胡適從此展開長期的學術交流，在入矢義高的介紹下，胡適獲贈柳田聖山在1953年發表的〈燈史の系譜〉，雖然距離文章發表晚了八年，但胡適依然深深感受到日本學者利用敦煌禪籍的考證解決禪宗史問題的用心。因此在1961年1月柳田聖山收到臺灣寄來的信，厚厚的九千字長文，長期受宿疾－心臟病所苦的胡適花了好幾天才寫完。文章中除了肯定柳田聖山對「西天二十八祖」傳說演變的研究與發現《法如行狀》的珍貴價值外，還提出神會的「西國八代」說是西土傳法世系的最早法統偽史說，而所謂「廿代」、「廿五代」、「廿八代」、「廿九代」、「五十一代」說都是源自誤認「達摩多羅」為「菩提達摩」的錯誤。⁶⁵

胡適的信對柳田聖山而言是一劑強心針，雖然愧於〈燈史の系譜〉是多年前的舊稿，但受到國際碩儒的激勵，這對於閉門自思、不善交際的他是無上的安慰。並於十四年，編輯出版《胡適禪學案》(1975)。⁶⁶

⁶⁰ 柳田聖山著，李迺揚譯：〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，頁23。

⁶¹ 當時發表《中央研究院歷史語言研究所集刊》第29本(下)在(胡適：〈新校定敦煌寫本神會和尚遺著兩種〉，《胡適文集10-胡適集外學術學術文集》卷四，北京：北京大學出版社，1998年11月，頁452-520。)

⁶² 入矢義高：〈回憶胡適先生〉，《胡適禪學案》京都：中文出版社，1981年10月再版，頁1。

⁶³ 胡適：〈致入矢義高書簡〉，《胡適禪學案》，頁545-546。

⁶⁴ 〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：《南陽和尚問答雜徵義：劉澄集》〉刊於《中央研究院歷史語言研究所集刊外編》第四本，1960/4。

⁶⁵ 胡適：〈致柳田聖山書簡〉，《胡適禪學案》第三部，頁615-657。

⁶⁶ 柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》序文。

胡適以入矢義高的新發現校訂的《問答雜徵議》⁶⁷也傳到法國戴密微，戴密微以入矢發現的《問答雜徵議》(S.6657)與《頓悟大乘理決》(S.2672)進行考釋 1961 年(昭和 36/2)發表“Deux Documents de Touen-houang Sur Le Dhyāna Chinois”(中國禪に関する敦煌発見の二寫本)⁶⁸1962 年 2 月 24 日星期六，中央研究院召開第五屆院士會議，在福州街臺大學人宿舍養病的胡適，一早就驅車前往南港中研院蔡元培館，午後返家休息，五時參加酒會，興奮的胡適多說了些話，六點半胡適在酒會中倒下，心臟病猝發逝世，留下許多未完成手稿。

1962 年胡適逝世後，《敦煌遺書總目索引》才問世。⁶⁹對研究敦煌資料的學者而言，英藏微縮膠卷的公佈(1955)與總目索引的整理、出版具有劃時代的意義，同年 3 月田中良昭根據《敦煌遺書總目索引》發現 P.3294、P.3537《楞伽師資記》，⁷⁰這兩份新出的寫卷補齊了之前所缺的淨覺序文。

七、柳田聖山的《禪宗史書研究》與印順《中國禪宗史》的成書

柳田聖山(1922~)出生於臨濟宗水源寺派的寺院，大谷大學出身的柳田原本研究真宗學，後來受到久松真一與入矢義高的影響，專於中國禪宗史的研究。1954 發表〈燈史の系譜〉後，陸續深入研究《聖胄集》、《傳法寶記》、《禪門經》、《二入四行論》等敦煌出土禪宗燈錄。1966，柳田聖山終於將他的《初期禪宗史書の研究—中國初期禪宗史料の成立に関する一考察》脫稿付梓，成為禪文化研究所的第一份研究報告。⁷¹

柳田聖山對於禪宗史書的研究，不是以燈史為信史來重建中國禪宗史，而是以禪宗燈史為對象，對神話的祖統說進行了批判性的研究。⁷²柳田聖山根據文獻

⁶⁷ 即〈神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：《南陽和尚問答雜徵議：劉澄集》〉(刊於《中央研究院歷史語言研究所集刊外編》第四本，1960 年 4 月)

⁶⁸ 《塚本博士頌壽紀念—佛教史學論叢》塚本博士頌壽紀念會刊行，1961 年(昭和 36)2 月。胡頌平記：「民國 50 年 9 月 4 日(星期一)……下午，先生談起『四十九年春天寫的〈南陽和尚《問答雜徵議》〉，一位法國朋友看了之後，也用法文寫了一篇文章了。』」(胡頌平：《胡適之先生晚年談話錄》臺北：聯經出版事業公司，1994 年，頁 222。)

⁶⁹ 翟理斯的《大英博物院藏敦煌漢文寫本注記目錄》S.1~8102 在 1957 年就成書，但是對日本敦煌研究影響較大的則是 1962 年的《敦煌遺書總目索引》。而《敦煌遺書總目索引》集合了陳垣《敦煌劫餘錄》(1922-1929)、王重民《伯希和劫經錄》(1934-1941)、劉銘恕根據東洋文庫微縮膠卷編的《斯坦因劫經錄》(1957)及散落中、日本兩地的私人收藏只是這本書的《伯希和劫經錄》仍非完整版，亦缺俄藏文獻。

⁷⁰ 田中良昭發表於〈關於敦煌新出ペリオ本楞伽師資記二種について—特に淨覺序の首次を補う〉《宗學研究》(4)1962 年 3 月。

⁷¹ 據 Paul Demiéville，林信明譯：〈再刊の序〉，《初期禪宗史書の研究》(京都市：法藏館，2000 年 1 月)，頁 iii。

⁷² 據石井公成在中國人民大學佛教與宗教學理論研究所的講演稿，柳田聖山對於日本天皇戰爭時代的國家主義深惡痛絕，尤其他們利用政治目的而作的古代神話，強制性地讓人民崇拜天皇，故柳田聖山採用因批判戰爭時代對神話的利用而遭起訴的津田左右吉博士的方法論，對禪宗史進行了批判性質的研究。(石井公成：〈日本之初期禪宗研究最新動向〉，《宗教研究》2003 年第 1 期，頁 306。)

的年代，依序檢視《唐中嶽沙門釋法如禪師行狀》、《唐玉泉寺大通禪師碑銘》、《傳法寶記》、《楞伽師資記》、《菩提達摩南宗定是非論》、《六祖壇經》、《曹溪大師別傳》、《歷代法寶記》、《寶林傳》等禪宗史書在祖統說上的發展，進行系統的考察，研究禪宗燈史的書寫歷史與祖統說的形成。⁷³根據書後附錄（頁 487-637），柳田聖山整理之八份禪籍如下：

時間	校注者	敦煌禪籍與相關碑銘
1966	柳田聖山	1.唐中嶽沙門釋法如禪師行狀
	《初期禪宗史書の研究》	2.荊州玉泉寺大通禪師碑銘並序 張說
		3.大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘並序 王維
		4.光孝寺瘞髮塔記 法才
		5.六祖能禪師碑銘並序 王維
		6.傳法寶記並序 杜朮 (P.2634、P.3559)
		7.注般若波羅蜜多心經 淨覺 (S.4556、向達手鈔本)
		8.楞伽師資記序 淨覺 (S.2054、S.4272、P.3294、P.3436、P.3537、P.3703、P.4564)

柳田聖山一生鑽研禪宗歷史與思想的研究，對他而言，要研究這些問題前，必須先弄清楚語錄文獻與燈史的成立過程，那些好高騖遠，不作準備工作的研究只是空頭理論。⁷⁴《初期禪宗史書の研究》出版後，1969年開始，柳田聖山一邊發表北宗與早期禪籍的研究，⁷⁵一邊著手撰寫、校訂二十卷的《禪の語錄》叢書。包括《達摩の語錄》(1969/3)、《早期禪史 I - 「楞伽師資記」、伝法寶記》(1971/3)、《早期禪史 II - 「歷代法寶記」》(1976/6)、《信心銘・證道歌・十牛圖・坐禪箴》(1974/7)及《禪籍解題》⁷⁶等著作，給予後學者很大的幫助。

1968年5月日本敦煌與西藏學家上山大峻(1934~)從瓦累·布散(Vallée Poussin)《印度事務部圖書館所藏敦煌藏文寫本目錄》(Catalogue of the Tibetan Mss. From Tun-huang, 1962)中發現編號 S.t.710(2)藏譯《楞伽師資記》，開啓敦煌藏譯禪籍與禪宗入藏等新的研究方向。⁷⁷

1968年10月，鈴木大拙身後出版的《禪思想史研究第三》(鈴木於1966年過世)將鈴木遺稿分為兩部分，第一篇「慧能示寂後の禪思想」根據宗密的《禪門師資承襲圖》介紹北宗神秀、南宗荷澤、淨眾宗無相、無住、牛頭宗法融、洪州宗馬祖及石頭禪。第二篇「研究文獻」中則校刊了六種禪籍：

⁷³ 附錄「禪宗東西祖統對照表」整理自《禪經序》(411)以來 15 本經典中有關祖統說的系統，由此發現禪宗祖統說的形成歷史。

⁷⁴ 柳田聖山：《初期禪宗史書の研究·自序》(京都：法藏館，2000年1月)，頁 1-3。

⁷⁵ 有二十篇文章於《禪仏教の研究》(京都：法藏館，1999年11月)中集結發表。

⁷⁶ 《世界古典文學全集》卷末 36B，築摩書房，1974年2月。

⁷⁷ 上山大峻：〈チベット譯《楞伽師資記》について〉《佛教學研究》25、26，第 191-209 頁，1968年5月。

時間	校注者	敦煌禪籍與相關碑銘
1968	鈴木大拙 《禪思想史研究 第三》	1. 《北宗五方便》：1 號本：S.2503 ² 2 號本：S.2503 ³ 3 號本 1 部：P.2058、P.2270 ¹ 3 號本 2 部：P.2270 ² 4 號本：S.2503 ¹
		2. 《神會錄》（石井本與胡適本 P.3047 對照）
		3. 《頓悟無生般若頌》（S.468 胡適本）
		4. 《和尚頓教解脫禪門直了性壇語》（寒 81）
		5. 《大乘開心顯性頓悟真宗論》（P.2162 與金九經本對照）
		6. 《禪門經》（S.5532）

1968 年 12 月 28 日臺北市善導寺按例舉行第 41 場的「佛教文化講座」。這一天錢穆應邀演講，他以「《六祖壇經》大義－惠能真修真悟的故事」，肯定惠能在中國禪學的偉大貢獻⁷⁸。原本只是一場通俗性的講演，未料卻是風乍起，吹皺一池春水。胡適逝世已經七年了，他關於神會才是《壇經》作者的大膽言論始終無法說服臺灣學者，此一禪學爭議於錢穆的演講後卻又浮上檯面。這場越洋筆戰，孕育了印順《中國禪宗史》的誕生。

錢穆的演講記錄連載於於 1969 年 3 月 13、14、15 日《中央日報副刊》，5 月 1 日楊鴻飛自大阪投稿《中央日報》，以《壇經》係神會所作，質疑錢穆過度推崇惠能。錢穆也隨即以〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉登報答辯，反對楊鴻飛所持的胡適論點，一來一往的反覆爭論之後，⁷⁹東初老人、澹思（張曼濤）、蔡念生、華嚴關主也相繼投稿《中央日報》，發表意見。

1969 年的胡適禪學論戰，泛起臺灣學術界一陣波瀾，也引起一個人的注意－印順。他認為要解決論戰中的問題，不能只孤立於《壇經》與神會之間，必須從禪宗發展的歷史中去考察。所以他花了一年時間去認識禪宗，根據胡適《神會和尚遺集》、《胡適文存》、《胡適手稿》，及宇井伯壽《中國禪宗史研究》三卷⁸⁰，関口真大《達摩大師之研究》、《中國禪學思想史》、《達摩論之研究》⁸¹與柳田聖山《中國初期禪宗史書之研究》⁸²等書。依據敦煌寫本、日本古傳資料、金石資

⁷⁸ 就神會與壇經的問題而言，錢穆反對胡適以神會為壇經作者，曾著文〈神會與壇經〉駁斥。（《東方雜誌》41：14，1945 年 7 月；《六祖壇經研究論集》臺北市：大乘文化出版社，1976 年 10 月，頁 81-108；修訂版《錢賓四全集·中國學術思想史論叢（四）》臺北：聯經出版公司，1995 年 5 月，頁 117-164。）

⁷⁹ 錢穆：〈六祖壇經大義－慧能真修真悟的故事〉→楊鴻飛：〈關於六祖壇經〉→錢穆：〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉→楊鴻飛：〈「壇經之真偽問題」讀後〉→錢穆：〈再論關於壇經真偽問題〉→楊鴻飛：〈「再論壇經問題」讀後〉。

⁸⁰ 即宇井伯壽：《禪宗史研究》（1939）、《第二禪宗史研究》（1941）、《第三禪宗史研究》（1943）

⁸¹ 即関口真大：《達摩大師の研究》（1957）、《禪宗思想史》（1964）、《達摩の研究》（1967）。

⁸² 即柳田聖山：《初期禪宗史書の研究－中國初期禪宗史料の成立に関する一考察》，1966 年。

料及燈史，以《壇經》為軸心，溯源東山弘忍、雙峰道信至達摩去觀察《壇經》；再從《壇經》審視曹溪門下各宗的發展。1971年印順為解決《壇經》作者的問題，意外的完成了一部《中國禪宗史》，他在1971年〈神會與壇經－評定胡適禪宗史的一個重要問題〉中一一檢討胡適的「證據」，認為敦煌本《壇經》應該有其「曹溪原本」，慧忠時已添糅為「南方宗旨本」，然後再經神會門下增補法統、稟承，以為依約傳宗的敦煌本《壇經》。⁸³

八、敦煌藏文禪籍的發現與研究

敦煌出土的禪宗文獻，漢文寫本以北宗、荷澤宗的數量最多，因為這些可能是在吐蕃攻陷敦煌（786）前傳入的，作為研究早期禪宗史是十分寶貴的資料。但敦煌出土禪籍除了漢文寫卷外，藏文寫本也不容忽視，這些吐蕃統治敦煌期間（786-848）的藏文禪宗文獻，卻一直到七十年代才在山口瑞鳳、上山大峻、金枝由郎、小島宏允、原田覺、沖本克己、木村德隆的努力下，才添酒回燈重開宴。

敦煌藏文寫本對於中國禪宗史研究有兩個重要議題，一是「禪宗入藏問題」，其次為漢文寫本藏譯本的研究。禪宗入藏的研究以法國拉露（Marcelle Lalou）為開路先鋒。⁸⁴繼1952年戴密微的《吐蕃僧諍記》之後，1964年饒宗頤根據他發現的S.2672號與戴氏的P.4646合校，重新寫定王錫《頓悟大乘正理決》，並提出宗密《禪門師資承襲圖》中列「摩訶衍」為神會弟子的承襲圖，主張摩訶衍原本出自北宗嵩嶽一派，聞法於神秀弟子降魔藏、小福、大福（義福）禪師，後來進南宗荷澤神會門下，摩訶衍名列《禪門師資承襲圖》之神會法嗣之中。⁸⁵

除了摩訶衍的研究外，在「禪宗入藏問題」還有一項突破，過去一直從「敦煌→拉薩」思考禪宗入藏路線，⁸⁶但是藏譯《歷代法寶記》發現後，小島宏允推測，禪宗入藏應該還有「劍南→吐蕃」之路，而且敦煌傳入的《歷代法寶記》很可能是從四川傳入吐蕃，再從吐蕃至敦煌。⁸⁷保唐系的燈史《歷代法寶記》成書

⁸³ 印順：〈神會與壇經－評定胡適禪宗史的一個重要問題〉發表於《南洋佛教》23、26、27、28期，1971年3、6、7、8月。後收入《六祖壇經研究論集》（臺北市：大乘文化出版社，1976年10月），頁109-153。

⁸⁴ 李德隆：〈論日本學者對敦煌古藏文禪宗文獻的研究〉，《宗教》2000年第1期，頁20。

⁸⁵ 饒宗頤：〈神會門下摩訶衍之入藏兼論禪門南北宗之調和問題〉原發表於1964年香港大學50週年紀念論文集，本文參考自收錄在《饒宗頤二十世紀學術論文集》卷八（臺北：新文豐，2003年10月），頁86-101。

⁸⁶ 根據布頓《教法史》與《巴協》等史書的記載，禪宗入藏有三個階段。當赤松德贊還是太子的時候，老贊普曾派遣 Sañ-si（上師/禪師）等一行四人至漢地求法，在返回吐蕃時，於四川益州從金和尚（Kim hva-sañ，即無相）受業，帶回佛典與一名和尚。當赤松德贊親政後，面對苯教排佛聲浪，赤松德贊派遣兩路人馬分別向漢地與烏菴（阿富汗境內）求法。東行的求法僧在益州向尼瑪和尚（Hva sañ ñi-ma）學習禪法，西行的隊伍則請回蓮花生入藏弘法。至於摩訶衍與蓮花戒的法諍則在吐蕃攻陷敦煌後，赤松德贊直敦煌曩曠與摩訶衍入藏。（參考自張廣達：〈唐代禪宗的傳入吐蕃即有關的敦煌文書〉，《西域史地叢稿初編》上海古籍出版社，1995年5月，頁192-195、208。）

⁸⁷ 小島宏允：〈チベットの禪宗と『歷代法寶記』〉《禪文化研究紀要》(6)（1974年5月）。

於無住圓寂後（774），此時敦煌與長安已斷絕聯繫。再加上而小島宏允在 P.t.116 號中發現的藏文寫本並不是《歷代法寶記》的全文，而是名為《無住禪師語錄》的短文。而沖本克己在 P.t.121、P.t.813 中亦發現名為《七祖錄》、《七祖禪錄》的《歷代法寶記》，沖本克己認為這些線索值得討論《歷代法寶記》的成書年代。

至於漢文寫本的藏譯本，研究焦點多集中在 S.t.710 與 P.t.116 兩份寫卷。S.t.710 其實只是藏譯《楞伽師資記》，為什麼值得研究呢？首先發現 S.t.710 的上山大峻認為藏文《楞伽師資記》翻譯雖然拙劣，脫漏甚多，但卻也忠實直譯。內容上不僅缺少了漢文的前言、作者和結尾的部分，甚至有與不同於漢文寫本的語句段落。因此推測 S.t.710 有可能是譯自原本－玄曠《楞伽人法志》，而漢文《楞伽師資記》則是淨覺增補而成的修訂本。⁸⁸

上山大峻的推測於上 1978、1979 年被沖本克己(1943～)否定，沖本克己於「楞伽師資記」の研究(1)、(2)中校錄藏文原文、附註日文譯注，並依此發現 S.427 的敦煌漢文寫本與 S.t.710 同樣終止於道信章，雖然 S.427 寫本過於殘破，無法詳細校對，但沖本克己認為 S.427 與 S.t.710 可能是因為敦煌地區因為付不出寫經費，而遭寫經生的罷工。⁸⁹

藏文 P.t.116 號的發現，真可說是樓閣玲瓏五雲起。首先小島宏允據此推測出第二條禪宗入藏路線，而這份雜糅早期禪宗、北宗、荷澤宗、保唐宗與摩訶衍著作的 P.t.116，可能是摩訶衍返回敦煌後，保唐宗從四川傳入吐蕃，再傳至敦煌，繼摩訶衍之後的某人所編輯。根據上山大峻的研究與翻譯顯示：P.t.116 號除了譯自漢文的《臥輪禪師看心法》⁹⁰、《二入四行論》、《歷代法寶記》與《頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決》外，還有疑似非漢譯的藏文著作《諸禪師語錄匯》⁹¹等西藏禪宗文獻。而 P.t.116 藏文寫本的第 9 段－藏譯《頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決》，應該是於八世紀末（780-800）直譯於漢文本。⁹²藏文本的《頓悟真宗要決》標題下，加了標點符號，「金剛般若修行達彼岸法門」應該是《頓悟真宗要決》的副標。而這份藏文譯本幾乎可以說是《要決》的完整本，經由藏文譯本的對照，目前發現幾份不同的漢文殘卷完全可依照藏文本重新拼湊。⁹³

⁸⁸ 上山大峻先後撰寫〈チベット譯《楞伽師資記》〉（《佛教学研究》第 25、26 合刊，1968 年 5 月），頁 191-209。）與〈チベット譯からみた《楞伽師資記》成立の問題〉（《印度学仏教学研究》第 21 卷第 2 號，1972 年 3 月，頁 90-95。）兩份論文（本文參考自戴密微著，耿升譯：〈從敦煌寫本看漢族佛教傳入吐蕃的歷史－日文近作簡析〉，《西洋漢學家佛學論集》世界佛學名著譯叢第 59 冊，臺北縣：華宇出版社，頁 163-164。；沖本克己著，李德龍譯〈敦煌出土的藏文禪宗文獻的內容〉，《國外藏學研究譯文集》第 8 輯，1992 年 8 月，頁 203-205。）

⁸⁹ 李德龍：〈論日本學者對敦煌古藏文禪宗文獻的研究〉，第 20 頁。

⁹⁰ 《臥輪禪師看心法》有兩份漢文寫本，分別是禿氏祐詳藏本與 S.1494。鈴木大拙《禪思想史研究第二》有合校本。至於敦煌藏文寫本除《臥輪禪師看心法》外，還有《臥輪禪師看安心出家十功德》（P.t.116）、《降魔藏禪師安心法》（P.t.635）（李德龍：〈論日本學者對敦煌古藏文禪宗文獻的研究〉《宗教》雙月刊 2001 年 1 月，第 22 頁。）

⁹¹ 《諸禪師語錄匯》本無標題，因為文章有包括無住、神會、摩訶衍等 16 位禪師的語錄，故日本學者擬為《諸禪師の言葉》。（李德龍：〈論日本學者對敦煌古藏文禪宗文獻的研究〉第 22 頁；沖本克己：〈中國禪とチベット仏教〉，《敦煌仏典と禪》，第 420 頁。）

⁹² 《頓悟真宗要決》漢文本有 P.2799、P.3922、S.5533、龍谷 58、北京致 86。

⁹³ 上山大峻先後發表兩篇有關 P.t.116 的論文：〈チベット文禪資料の研究－Pelliot.116 とその問

至於 Pt.116 號藏文寫本中的藏譯《臥輪禪師看心法》，雖然早在 1951 年鈴木大拙的《禪思想史研究第二》就校訂出了漢文寫本。但 Pt.116 號的發現卻促使學者開始追溯摩訶衍與臥輪禪的關係。根據漢文《頓悟大乘正理決》的記載，摩訶衍依止義福、降魔藏等北宗禪師，1964 年饒宗穎提出「轉益多師」的主張，認為摩訶衍的看心法其實調和了南宗的思想。而 Pt.116 發現後，法籍華裔學者吳其昱在 1979 年據此主張摩訶衍在吐蕃所授的禪法主要是臥輪禪法，而這位臥輪禪師，很可能就是唐初的曇倫禪師（545-626）。⁹⁴

日本七十年代以來敦煌藏文禪籍的研究成果，幾乎都輯入 1980 年出版的《講座敦煌》第 8 卷－《敦煌仏典と禪》之〈中國禪とチベット仏教〉。九卷《講座敦煌》系列是繼 1958-1962 年《西域文化研究》叢書以來，日本學者再度傾巢而出，集眾人之力編寫完成，其中的《敦煌仏典と禪》可謂日本敦煌禪籍研究世代交替的著作，柳田聖山、篠原壽雄與山口瑞鳳所展開各領域的研究，由田中良昭、沖本克己等人克紹箕裘。

九、田中良昭的集大成與「頓/漸」範式的反省

從敦煌禪籍的考證、校對進而探究中國禪宗史的研究，胡適雖然貢獻卓著，但真正具有代表性的著作依序為：宇井伯壽《禪宗史研究》（1939）、鈴木大拙《禪思想史研究（一）、（二）》（1951、1968）、戴密微《吐蕃僧諍記》（1952）、関口真大《達摩大師の研究》（1957）、柳田聖山《初期禪宗史書の研究》（1966）、印順《中國禪宗史》（1971）及《敦煌仏典と禪》（1980）。

《敦煌仏典と禪》是一本介紹敦煌禪籍的集團式研究，編輯者之一的田中良昭於此書出版後，又於 1983 完成其博士論文《敦煌禪宗文獻の研究》。田中良昭回憶說，他是在入駒澤大學大學院攻讀修士（碩士）時受到宇井伯壽《禪宗史研究》及鈴木大拙《禪思想史研究第二》的影響，讓他深感研究敦煌文獻的重要性。

1959 年進入博士班後，田中良昭加入東洋文庫的調查工作。1960 年 5 月、11 月，田中良昭連續發表〈摩奴羅・鶴勒那付法に関する敦煌新出資料について〉與〈伝法偈に関する敦煌新出資料二種とその関係〉兩篇關於早期禪宗史書殘卷的文章後，正式加入敦煌禪籍研究的隊伍中。1962 年 2 月發現《楞伽師資記》的胡適病逝後，田中良昭才根據《敦煌遺書總目索引》找到 P.3294 與 P.3537 的《楞伽師資記》，補齊了之前殘卷所缺的淨覺序文。⁹⁵不久田中良昭自大學院

題點）《佛教文化研究所紀要》（13），1974 年 6 月；〈チベット譯《頓悟真宗要決》研究〉，《禪文化研究所紀要》8（1976 年 8 月），頁 33-103。

⁹⁴ 吳其昱：〈臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文（伯希和 116 號）譯本考釋－兼論臥輪與摩訶衍入蕃所授禪法之關係〉，《敦煌學》第 4 輯（1979 年 7 月），頁 33-46；〈臥輪禪師出家安心十功德蕃本試譯〉，《敦煌學》第 5 輯（1982 年 9 月），頁 41-52。

⁹⁵ 田中良昭發表於〈關於敦煌新出ペリオ本楞伽師資記二種について－特に淨覺序の首次を補う〉《宗學研究》（4）1962 年 3 月。

休學，擔任駒澤短大講師。1967年柳田巨著《初期禪宗史書の研究》出版，這些大師的作品都是以研究中國禪宗史為目的，敦煌禪籍只是歷史資料，所以田中良昭決定以敦煌禪籍的寫本為研究對象，⁹⁶當日本敦煌藏文禪籍研究如雨後春筍般蓬勃發展時，1972年田中遠赴巴黎與倫敦進行七個月的考察。⁹⁷

1983年田中良昭終於以《敦煌禪宗文獻の研究》獲駒澤大學文學博士學位，同年，來自美國耶魯大學，負笈遠至京都接受柳田聖山（Yanagida Seizan）的指導的 John R. McRae（1928~）也完成他的博士論文 *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*。⁹⁸

在東、西方同時完成的兩本博士論文，其實都受到日本敦煌學的研究成果與歷史文獻學的影響。日本在敦煌禪籍研究上已相當成熟，尤其在文獻學的部分，從寫本搜尋、校訂、考證，可謂巨細靡遺。在這種學術風氣與成果下，很難忽略文本的考證，因此田中良昭的《敦煌禪宗文獻の研究》分為兩個部分，從第一章到第四章分別從燈史、禪法、偈誦等分類逐一介紹、頗析文本，而第五、六、七章的「餘論（一）、（二）、（三）」中才在文獻學的基礎上以初期禪宗的問題為主，進行思想史課題的研究。分別論述禪宗的修道論、戒律論、禪宗與道教、禪宗與密教及傳燈說從北宗到南宗的發展，在一網打盡之餘又別具特色。

至於 McRae，在柳田聖山的支援下，利用日本發現的敦煌文書，⁹⁹以文獻學和歷史學的研究方法，分別從「歷史」與「學說」兩個單元描述達摩以降的早期禪與以神秀為中心的北宗禪。McRae 根據柳田聖山提供的《圓明論》，主張此論與觀心論均足以代表神秀禪法，因而認為神秀是最早提出「漸教」、「頓教」與「圓教」的人。至於「南頓北漸」的口號，不過是神會為爭法統而首創的名詞，神會倡導的頓悟，其實是精巧地重述北宗思想的基本觀念。¹⁰⁰

當時跟隨柳田聖山的西方博士生不只 John R. McRae，法國巴黎大學（Université de Paris）的 Bernard Faure 在隔年（1984）12月通過博士論文口試，並於法國陸續發表。這兩位遠赴京都，親炙於柳田聖山門下的西洋博士，英雄所見略同地選擇了同一個領域進行批判性的研究－北宗禪。

證成北宗是頓，修正「頓/漸」範式（*subitism and gradualism paradigm*）是八十年代利用敦煌禪籍反省禪宗燈史的研究重點。¹⁰¹McRae 以《圓明論》解釋神

⁹⁶ 田中良昭：《敦煌禪宗文獻の研究・序文》（東京：大東出版社，1983年2月），頁 i-iii。

⁹⁷ 戴密微：〈從敦煌寫本看漢族佛教傳入吐蕃的歷史－日文近作簡析〉《西洋漢學家佛學論集》，頁 172。

⁹⁸ John R. McRae：「Preface」，*The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*。（Honolulu: University of Hawaii Press, 1986），p.xiii。

⁹⁹ 如《圓明論》、《大乘開心顯性頓悟真宗論》、《頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決》等敦煌文獻。

¹⁰⁰ 龔雋：《禪學發微－以問題為中心的禪思想史研究》（臺北：新文豐出版公司，2002年5月），頁 161-162。John R. McRae：《The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism》，p.11，pp.240-241。

¹⁰¹ 本文參考自龔雋〈對「範式」的疑慮：從 John R. McRae 與 Bernard Faure 的問題說起〉《禪學發微－以問題為中心的禪思想史研究》，頁 159-。

秀的頓悟思想，在文獻考證上其實過於草率，因為充其量只能說是北宗系的文獻，毫無相關文獻證明《圓明論》足以代表神秀思想。反觀田中良昭以《大乘開心顯性頓悟真宗論》與《頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決》提出的北宗禪頓悟說，則較有憑有據。雖然《頓悟真宗要決》與《頓悟真宗論》兩篇相似的文獻有真偽的問題，但依據傳統「頓/漸」範式來看，標榜《金剛經》：「應無所住而生其心」的《頓悟真宗要決》應該是受到《壇經》影響而成立的北宗後期文獻，至於自稱成書於「先天元年（712）」¹⁰² P.2799 的「劉無得敘錄」則疑似造假。

證成北宗為「頓」，是 1983 年田中良昭、McRae 與 1984 年 Faure 三人博士論文的共通點。出身法國的 Faure 沐浴在法國後現代主義的思潮下，靈活運用傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）的系譜學（*généalogie*）¹⁰³，切斷自古以來的禪宗連續性的傳承結構，從文本的角度，剖析北宗燈史中的「修辭」與「正統意志」（*The Will to Orthodoxy*），透視玄蹟、淨覺如何利用創作燈史積極創造自我宗派的正統性與傳統性，進而從權力爭奪，消解南頓北漸在學理上的對立¹⁰⁴。Faure 與 McRae 看法一致，認為「北宗」一詞創於神會，這只是借貶抑「北宗」而肯定「南宗」的存在，事實上南北二宗在學理上，都是頓教（*subitism*）。

Faure 論文中雖然沒有針對敦煌文獻進行考證，不過關於《頓悟真宗要決》與《頓悟真宗論》的紛爭卻是他解決的。1986 年 Bernard Faure 在《Cahiers D'Extrême-Asie》V.2 發表他的新發現 - 〈Le maître de dhyāna Chih-Ta (智達) et le "subitisme" de L'école du Nord - 崔寬著《六度寺侯莫陳大師壽塔銘文並序》〉。¹⁰⁵ Faure 證明唐代確實有「侯莫陳琰之」這麼一號人物。如此一來《頓悟真宗要決》具有關鍵性的 P.2799 的「劉無得敘錄」就不是假的。

1987 年 McRae 參考 Faure 的《壽塔銘》與溫玉成在 1984 發現的「神會塔銘」¹⁰⁶，發表了“Shien-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism”¹⁰⁷一文。根據新資料，McRae 主張《要決》成立於先天元年（712），此時神會尚在曹溪師事惠能，《頓悟真宗要決》才是《頓悟真宗論》的原型。而《頓悟真宗論》應該成書於開元八年（720）年後，至少在開元九年（721）神會《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》之後。¹⁰⁸

¹⁰² 惠能卒於西元 713 年，《壇經》可能是惠能遷化後才成書的，因此當時學界普遍認為 P.2799 的「劉無得敘錄」是不可信賴的。

¹⁰³ 即龔雋所說，Faure 著重思想史發展的「斷裂」和早期禪宗史書的意識形態性質和權力關係。（龔雋：《禪學發微》，頁 295。）

¹⁰⁴ Bernard Faure: "introduction", *The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (California: Stanford University Press, 1997), pp.1-2, 10。

¹⁰⁵ 收編在《石刻史料新編》第 1 輯第 19 冊羅振玉《芒洛塚遺文四編》卷五（臺北：新文豐，1977 年），頁 14263 下 - 14264 上。伊吹敦指出，在 1989 年出版的《北京圖書館藏中國歷代石刻匯編》（第 21 冊，鄭州：中州古籍出版社）亦有拓本，塔在河南汲縣六度寺，高 44 厘米，寬 123 厘米。

¹⁰⁶ 溫玉成：〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984 年第 2 期，頁 78-79。

¹⁰⁷ John R. McRae, "Shien-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism", *Sudden and Gradual-Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, (University of Hawaii Press, 1987), pp.227-278。

¹⁰⁸ *ibid*, p.240。

Faure 與 McRae 的突破性的研究成果，在語言的隔閡下，只在西方開花成果。伊吹敦（1959~）直到 1991 年 11 月早稻田大學日本宗教學會第五十回學術大會上發表他自己找到的《壽塔銘》，提出《要決》先於《真宗論》的結論。¹⁰⁹ 並於 1992 年，早稻田名譽教授三崎良周的古稀紀念集中正式向日本學者介紹《壽塔銘》與侯莫陳居士，這才反轉日本學界對《要決》與《真宗論》的原型關係，並肯定北宗頓教對神會頓悟說的影響。¹¹⁰

九十年代還有一項突破！1990 年 3 月，上山大峻集結他在敦煌禪師曇曠、法成與摩訶衍的研究成果，由京都法藏館出版《敦煌佛教の研究》一書。鑽研藏文寫卷的上山大峻，繼承藤枝晃「寫本書誌學」的研究方法，從寫本的書式、筆法、紙質、製本法與裏文書判讀出敦煌出土寫本的年代。¹¹¹ 在〈禪文献の諸層〉中，上山大峻將禪籍寫本區分為三個時期：

分期	年代	背景
初期	750-780	敦煌寫本最早的年代 ~ 吐蕃入侵 唐玄宗（天寶九載） 安史之亂 唐德宗建中二年（781）
中期	790-860	吐蕃佔領時期（786-848）及其影響期間（~860） 唐武宗「會昌毀佛」（844 845） 唐宣宗大中二年（848）張議潮趁吐蕃內亂收復河西
後期	860-1000	歸義軍統治時期至敦煌寫本年代最晚者 張氏、曹氏歸義軍（848） 宋初封閉藏經洞（1036）

上山大峻依據敦煌寫本成書的三個階段，依序研判敦煌禪籍的成書時間與分期，成功地描繪出敦煌禪籍成書的歷史剖面圖，此一有利的證據讓敦煌禪籍的研究發展出一個新方向：考證寫本與古傳刊本的成書年代，描繪出文本傳抄的系統圖，然後依此研究文本形成的歷程，而不再只是滿足於「恢復原本」。

九、結論

中國禪宗史的重建，開啓於敦煌禪籍的發現，而寫本的考證與研究則牽動著早期禪宗史的問題與結構。鈴木大拙之所以耗費二十四年的時間，四處蒐集文獻，考證文本，完成他從達摩到惠能的《禪思想史研究第二》，除了他本身工作

¹⁰⁹ 伊吹敦：〈『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』について〉，《宗教研究》第 291 號，1992 年 3 月，頁 148-149。

¹¹⁰ 伊吹敦：〈「頓悟真宗金剛般若修行答彼岸法門要決」と荷沢神會〉，《日本・中國・佛教思想とその展開》東京：山喜房佛書林，1992 年（平成 4 年）10 月，頁 293-325。田中良昭於 1998 年才根據伊吹敦的研究發表〈『神會塔銘』と『侯莫陳壽塔銘』出現とその意義〉，《禪文化研究所紀要》第 24 號，1998 年 12 月，頁 227 -

¹¹¹ 藤枝晃：〈《敦煌佛教の研究》序〉，《敦煌佛教の研究》京都：法藏館，1990 年（平成 2 年）3 月，頁 v、vi。

繁忙之外，更因為所謂「中國禪宗史」在北宋以降的燈史之外，從達摩到普寂、神會之間的禪史與禪法，幾乎全賴敦煌禪籍以為第一手資料，而這些資料還必須經過詳細的考證才能使用，回應禪宗史研究的各項議題。

正如 Faure 所說，在禪宗史的重建過程中，敦煌禪籍扮演著「歷史的行動者」的角色，活生生地左右學者的撰寫。而敦煌文獻出土後，禪學的研究著重於挖掘文獻，以語言學（philology）和歷史文獻學（textual-historical criticism）的方法，¹¹²視文本為記載真實歷史的文獻，在禪宗燈史的論述傳統下，藉敦煌文獻還原出禪思想史的歷史原貌。¹¹³但是這種客觀主義（Objectivism）的思想史，除了犯下歷史連續性與進化論的目的論謬誤（teleological fallacy）外，¹¹⁴還忽略了文本的修辭性。

閱讀禪宗史亦然，研究者不能單純地接受作為文本（text）的禪宗史，所以筆者嘗試從敦煌禪籍的出土與考證，回顧中國禪宗史如何藉由敦煌禪籍去「還原」中國早期禪宗史的脈絡（context），以及敦煌禪籍如何活生生地扮演「歷史的行動者」。

筆者以為這份回顧的工作是一種開始，敦煌文獻出土至今已百年有餘，二十一世紀的研究者必須清楚地知道在中國禪宗史研究之路上，自己處在什麼位置，面對前人的研究成果在繼承之外該如何創新。敦煌禪籍與中國禪宗史的研究，不能止於這些大師的著作。舉凡「頓/漸」範式的反省、文本編輯過程及其意義及 Faure、McRae 與龔雋呼籲對文本敘事風格、內在修辭及詮釋策略的批判，¹¹⁵都是後學者必須重新審視中國禪宗史研究的功課。

¹¹² 根據林鎮國在〈多音與介入：北美的佛學論述〉的介紹，語言學（philology）和歷史文獻學（textual-historical criticism）的方法是直接從梵、巴、漢、藏、中亞語言的原始文獻，以及其他的考古資料（碑誄文物），進行文本（經典）的校勘解讀，以重建佛教教義與教派的發展史。（《空性與現代性》臺北縣：立緒文化事業有限公司，1999年3月，頁160-161。）

¹¹³ Faure: *Chan Insights and Oversights*, p.122。

¹¹⁴ Faure: *Chan Insights and Oversights*, p.114。龔雋說到：「“行事”一義，是 Faure 從著名語言學家奧斯丁（J.L.Austin）的語言學理論中借用的一個概念。奧斯丁把語言區分為“行為式”（performatives）與“表述式”（constatives）兩類。……Faure 認為，禪的文本和語言經常是這樣“行事的”而不是意義的“傳達式的”（communicative）。」（龔雋：〈歐美禪學的寫作－一種方法論立場的分析〉，《中國禪學》第三卷，2004年，頁253。）

¹¹⁵ Faure: *Chan Insights and Oversights*; John R. McRae 著，關則富譯：〈審視傳承到－陳述禪宗的－另一種方式〉，《中華佛學學報》13期，2000年，頁281-296。；龔雋：〈唐宋佛教史傳中的禪師想像－比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年，頁153-183。

參考書目

一、傳統文獻

羅振玉《芒洛塚遺文四編》卷五《石刻史料新編》第1輯第19冊（臺北：新文豐，1977年）

二、近人論著

（一）著作

（二）

印順

1994 ,《中國禪宗史》,臺北市：正聞出版社.

江燦騰

1998 ,《中國近代佛教思想的爭辯與發展》,臺北：南天書局.

林鎮國

1999 ,《空性與現代性》,臺北縣：立緒文化事業有限公司.

胡頌平

1994 ,《胡適之先生晚年談話錄》,臺北市：聯經出版事業公司.

胡適

1971 ,《胡適文存》,臺北市：遠東圖書公司.

胡適

1998 ,《胡適文集》,北京：北京大學出版社.

唐德剛譯注

1981 ,《胡適口述自傳－美國哥倫比亞大學口述歷史譯稿之一》,臺北：傳記文學出版社.

張廣達

1995 ,《西域史地叢稿初編》,上海：上海古籍出版社.

聖嚴

1969 ,《日韓佛教史略》,臺北市：法鼓文化.

楊曾文

2005 ,《敦煌新本六祖壇經》,北京：宗教文化出版社.

榮新江

1999 ,《鳴沙集－敦煌學學術史和方法論的探討》,臺北市：新文豐.

榮新江

2001 ,《敦煌學十八講》,北京：北京大學出版社.

- 劉詩平
孟憲實 , 《敦煌百年》, 臺北市：遠流出版事業股份有限公司.
2001
- 錢穆
1995 , 《錢賓四全集·中國學術思想史論叢》, 臺北：聯經出版公司.
- 錢穆等
1976 , 《六祖壇經研究論集》, 臺北市：大乘文化出版社.
- 饒宗頤
2003 , 《饒宗頤二十世紀學術論文集》, 臺北市：新文豐.
- 龔雋
2002 , 《禪學發微》, 臺北市：新文豐.
- 上山大峻
1990 , 《敦煌佛教の研究》, 京都：法藏館.
- 矢吹慶輝
1933 , 《鳴沙餘韻解說》, 東京市：岩波書店.
- 忽滑谷快天
1925 , 《禪學思想史》, 東京：玄黃社.
- 柳田聖山
2000 , 《初期禪宗史書の研究》, 京都：法藏館.
- 柳田聖山編
1981 , 《胡適禪學案》, 京都：中文出版社.
- 鈴木大拙著
徐進夫譯 , 《鈴木大拙禪論集：歷史發展》, 臺北：志文出版社出版.
1986
- 関口真大
1969 , 《達摩大師の研究》, 東京：春秋社.
- Bernard Faure
1991 , *The Rhetoric of Immediacy : A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton : Princeton University Press.
- Bernard Faure
1993 , *Chan Insights and Oversights : an Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press.
- Bernard Faure
1997 , *The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, California : Stanford University Press.

戴密微著

耿昇譯,《吐蕃僧諍記》,臺北:商鼎文化.

1993

John R. McRae

1986, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.

(二) 期刊

王冀青

,〈中外著名敦煌學家－戴密微(Paul Demiéville)教授學術生涯略述〉,《敦煌學輯刊》1987年第1期,頁144-145.

印順

,〈神會與壇經－評定胡適禪宗史的一個重要問題〉,《六祖壇經研究論集》(臺北市:大乘文化出版社),1976年10月,頁109-267.

江燦騰

,〈胡適禪學研究公案〉,《當代》第101期,1994年9月,頁112-119

吳其昱

,〈臥輪禪師逸語敦煌吐蕃文(伯希和116號)譯本考釋－兼論臥輪與摩訶衍入蕃所授禪法之關係〉,《敦煌學》第4輯,1979年7月,頁41-52.

吳其昱

,〈臥輪禪師出家安心十功德蕃本試譯〉,《敦煌學》第5輯,1982年9月,頁33-45.

李德隆

,〈論日本學者對敦煌古藏文禪宗文獻的研究〉,《宗教》2000年第1期,頁20-25.

溫玉成

,〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉,《世界宗教研究》1984年第2期,頁78-79.

木村德隆著

,〈敦煌出土藏文禪宗文獻的性質〉,《國外藏學研究譯文集》

李德隆譯

第12輯,1995年,12月,頁89-112.

今枝由郎著,

,〈有關吐蕃僧諍會的藏文文書〉,《國外藏學研究譯文集》第2輯,1987年,頁68-87.

一民譯

田中良昭

,〈「神會塔銘」と「候莫陳壽塔銘」の出現とその意義〉,《禪文化研究所紀要》第24號,1998年12月,頁.

田中良昭

,〈私の敦煌學〉,《禪研究所紀要》第24號,1995年,頁.19-44

田中良昭撰,

,〈敦煌漢文禪籍研究略史〉,《敦煌學輯刊》1995年第1期,頁116-131.

楊富學譯

田中良昭

,〈神會研究與敦煌遺書〉,《中國禪學》第二卷,2003年,頁112-133.

- 石井公成 ,〈日本之初期禪宗研究最新動向〉,《宗教研究》2003 年第 1 期,頁 305-313.
- 伊吹敦 ,〈早期禪宗史研究之回顧和展望〉,《中國禪學》第二卷,2003 年,頁 278-289.
- 柳田聖山撰,劉方譯,〈敦煌禪籍總說〉,《敦煌學輯刊》1996 年第 2 期,頁 108-122
- 關口真大著,通妙譯,〈禪宗與天台宗之關係〉,《佛教各宗比較研究》(臺北市:大乘文化出版社),1979 年 5 月,頁 259-305.
- 龔雋,〈歐美禪學的寫作－一種方法論立場的分析〉,《中國禪學》第三卷,2004 年,頁 236-255.
- 龔雋,〈唐宋佛教史傳中的禪師想像－比較僧傳與燈錄有關禪師傳的書寫〉,《佛學研究中心學報》第 10 期,2005 年,頁 153-183。
- 關口真大,〈天台宗に於ける達摩禪〉,《印度學佛教學研究》第 7 卷第 2 號,1959 年 3 月,頁 396-405.
- 戴密微著,一民譯,〈有關吐蕃僧諍會的敦煌藏文文獻〉,《國外藏學研究譯文集》第 2 輯,1987 年,頁 68-87.
- 戴密微著,耿升譯,〈從敦煌寫本看漢族佛教傳入吐蕃的歷史－日文近作簡析〉,《西洋漢學家佛學論集》(臺北縣:華宇出版社),1985 年 12 月,頁 139-177.
- John R. McRae, “Shien-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch’an Buddhism” ,*Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, (University of Hawaii Press , 1987) ,pp.227-278.
- John R. McRae 著,關則富譯,〈審視傳承－陳述禪宗的另一種方式〉,《中華佛學學報》13 期,2000 年,頁 281-298.

Abstract

The Dunhuang manuscripts were discovered by Sir Aurel Stein and Paul Pelliot , Yabuki Keiki was the forerunner in the study of Chan manuscripts from Dunhuang .Those Chan manuscripts were embodied in *Ta Cheng Tsang* Vol. 48,51,85 .In 1926 , Hu Shih found other Dunhuang documents on Chan . After returning in 1927 from Europe , Hu Shih published numbers of essays on early Chan during the years 1927-1935. Based on the Shenhui's "Dialogues" and *Lengqie shizi ji* , Hu Shih set a new track -the *Lankāvatāra* School . Because of Hu Shih's criticism , D.T.Suzuki developed an interest in the Dunhuang manuscripts . Even Suzuki found a lot of the Dunhuang manuscripts on Northern School , he still believed in traditionalistic approaches . When Hu Shih was appointed ambassador to U.S.A. , Suzuki worked hardly in looking for the Dunhuang manuscripts , Ui Hakuju published the *The History of Chan Buddhism* which was the first book using the Dunhuang manuscripts .

From 1932 to 1957 , Sekiguchi Shindai proved that some apocryphal Bodhidharma's Treatises were fakes . In the sixties , the historical criticism of Chan developed from Yanagida Seizan . *Researches on the Historiographical Works of Early Chan* discussed that the origin of genealogical model should be the Chan master Fa-ju . As Chan texts , those Dunhuang manuscripts developed the structure of the " Transmission of the Lamp " histories .

In 1969 , Qian Mu's disquisition accounted for a war of words in Taiwan . Yin Shun was stimulated by the question of *Platform Sūtra* 's author . In the same time , Japanese scholars started to focused on Tibetan manuscripts from Dunhuang . Ueyama Daishun translated the documents of Pelliot.116 , Completed the *Essential Determination* .

A new turn happened in 1983-1984 , it was about there doctoral dissertations . Tanaka Ryosho's *The Study of Dunhuang documents on Chan* , John R. McRae's *The Northern School of Chinese Chan Buddhism* , Bernard Faure's *The Will to Orthodoxy-A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* . Based on *Treatise on the True Principle* and the *Essential Determination* , they tried to proved that the Northern School was sutbitism .

Keywords : Dunhuang manuscripts , the history of Early Chan