

從胡適博士到印順導師

關於中國唐代禪宗史研究近
七十年來的爭辯與發展

江燦騰

一. 前言

有關胡適的禪學研究，日本學者柳田聖山在 1974 年，曾收集胡適生平關於禪學研究的相關論文、講詞、手稿、書信等，編成相當完整且深具參考價值的《胡適禪學案》，由臺灣的正中書局出版。

在同書中，附有柳田本人所撰的一篇重要研究論文 胡適博士與中國初期禪宗史之研究 將胡適一生的禪學研究歷程、學術影響和國際學界交流等重要事蹟，都作了細密而清楚的分析。這是關於此一主題的極佳作品。可以說，透過《胡適禪學案》一書的資料和介紹的論文，即不難掌握了理解關於胡適禪學研究的詳細情形。

可是，在柳田的資料和論文中，仍遺漏不少相關資料。例如胡適和忽滑谷快天的著作關聯性，以及胡適禪學研究在中國學界和在戰後臺灣學界的回應等，柳田都沒有作系統的交代。特別是戰後六十年代後在臺灣爆發的關於中國唐代禪宗史的大辯論，不但依然延續胡適博士生前研究的問題意識而發，更在大辯論之後由印順導師撰出了名著《中國禪宗史研究》一書，使此一學術的大爭辯，有了極大的突破和豐收，足以及在國際學界揚名吐氣，相當不容易。然因柳田的撰文較早，尚未能涉及這些方面。為了彌補此一缺憾，本文擬結合柳田先前的學術成果，將此一相關問題加以釐清。同時也藉此重估近七十年來，從早期的胡適博士到後期的印順導師，在中國唐代禪宗史研究方面的真正貢獻及其學術意義。連帶地，也使戰後臺灣禪宗史最重要的爭辯和發展，有一完整和清晰的學術史理解。

只是本文仍留有一部份，是關於胡適博士與鈴木大拙博士的禪學爭論，在戰後臺灣學界曾出現的多次再檢討，原也應在此有所討論。¹然因本文篇幅已長，只得暫

¹ 有關這方面的研究史回顧，目前有兩篇較完整的論文，可供參考：(一) 莊美芳，胡適與鈴木論禪學案——從台灣學界的回應談起，1998年1月撰，打字未刊稿，共十一頁。(二) 邱敏捷，胡適與鈴木大拙，收在鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集（上）》（嘉義：南華大學宗教文

時割愛，等筆者日後撰《二十世紀臺灣禪學思想史》一書，再詳加探討。

二.初期的胡適禪宗研究與忽滑谷快天

胡適的禪學研究，特別是初期的階段，是否受益於日本學者忽滑谷快天的著作，是一個頗值得探究的問題。但是幾乎都被胡適的研究者所忽略了。連博學如柳田聖山，在關於胡適禪學的學術史回顧中，也未作任何交代。

可是，對胡適禪學研究史的探討，忽略了忽滑谷快天的部份，將使初期禪宗史料的發現，顯得相當突然。

雖然胡適在 1925 年 1 月，已發表第一篇禪學研究論文 從譯本裡研究佛教的禪法（收在《胡適文存》，集 3 卷 4，頁 275-92），但，此文只是根據《坐禪三昧經》的經文，來理解古代印度的「禪法」。²全文並未涉及禪宗史的任何重要問題。何以接著下一年(1926)，他會到巴黎國立圖書館和倫敦大英博物館去查敦煌的禪宗的資料？並且因而發現了他生平學術最重大收獲之一的神會資料？難道說，只是一件意外的收獲嗎？

根據胡適本人在 1927 年元月所發表的 海外讀書雜記（《胡適文存》，集 3 卷 4，頁 350-61），可以知道，他是在一年(1926)到歐洲參加會議和演講，並順道前往巴黎的國立圖書館和倫敦的大英博物館去尋找敦煌寫本中關於唐代禪宗史的原始資料。在此文的第三節「神會的語錄」中，胡適很清楚地從開始就作了如下的論斷：

在禪宗的歷史上，神會和尚（荷澤大師）是一個極重要的人物。六祖（惠能）死後，神會出來明目張膽地和舊派挑戰，一面攻擊舊派，一面建立他的新宗教，>「南宗」。那時舊派的勢焰薰天，仇恨神會，把他謫貶三次。御史盧奕說他「聚徒，疑萌不利」，初貶到弋陽，移到武當，又移到荊州。然而他奮鬥的結果居然得到最後的勝利。他死後近四十年，政府居然承認他為「正宗」，下敕立神會為禪門第七祖。（貞元十二年，西曆 796）從此以後，南宗便成了「正統」。

這樣一個重要的人物，後來研究禪宗史的人都往往忽略了他；卻是兩個無名的

化研究中心，1990），頁 155-178。

² 《坐禪三昧經》是鳩摩羅什所譯，上下兩卷，首尾一貫，敘述繁簡得宜，內容的充實整齊，堪稱南北朝的時期，諸禪經中第一。鳩摩羅什在本經中，綜合印度各種禪法，將其修證次第，作清楚地論釋，影響中國禪學發展的功能甚大。參考佐藤泰舜，坐禪三昧經解題，收在《國譯一切經印度撰述部 經集 4》（東京：大東出版社，1974 年 3 版），頁 167-273。

和尚（行思與懷讓），依靠後輩的勢力，成為禪宗的正統！這是歷史上一件最不公平的事。

神會的語錄與著作都散失了，世間流傳的只有《景德傳燈錄》（卷 30）載的一篇 顯宗記 ，轉載在《全唐文》（卷 916）裡。

在其後的敘述中，胡適提到他是因看到 顯宗記 載有「西天二十八祖」的傳承說法，他認為此說太早，於是懷疑 顯宗記 不是神會的著作。

以這樣的問題點為契機，他到巴黎沒幾天，便發現了一卷無名的語錄，依據內容，他確定為神會的語錄殘卷。過了幾天，又發現一長卷語錄，其中一處稱「荷澤和尚」，六次自稱「神會」，所以他也斷定為神會的語錄。

接著他到了倫敦，發現了一破爛的寫本，後面題有「頓悟無生般若訟一卷」，並從字句發現與 顯宗記 類似，經拿兩者細校後，確定果然是 顯宗記 古本。而胡適對此殘卷的收獲有二，第一是 顯宗記 原題叫 頓悟無生般若頌 ，第二是此卷無有「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十四個字。因此胡適斷定原 顯宗記 所有的記載，是後人添加上去的。而此卷也可證明是神會的作品了。³

可是，我們如就以上 海外讀書雜記 的資料來看的話，我們會訝異：何以胡適對神會在禪宗史上的關鍵性地位，會看得那樣清楚？甚至可以說，當他對神會的生平都未見詳考之前，他已道盡了日後他對神會其人的主要評價內涵！為什麼他可以做到這一點？

由於有這樣的疑點在，我們必須再進一步考察，看看他是否另有參考的資料來源？首先，我們就中國當時的禪學論文來看。

在胡適發表 海外讀書雜記 之前，中國學者中，關於禪學的學術研究，有兩篇最具代表性，一篇是歐陽竟無(1871-1944)講、韓孟鈞記的 心學大意 ；另一篇是蒙文通撰的 中國禪學考 ，都是在 1924 年先後發表於「支那內學院」，以後收在《內學》第一輯。⁴這兩篇文章中，歐陽是純就印度禪法的各派內涵作分析，但

³ 按：此卷是 顯宗記 的後半篇，而日本學者矢吹慶輝在 1915 年於大英博物館影印了前半篇。但確定此卷為神會作品，並加以校勘解說者，應歸功於胡適。可參考胡適， 新校定的敦煌寫本神會和尚遺著 2 種 ，收在柳田聖山編，《胡適禪學案》（台北：正中書局，1974），第 2 部，頁 323-30。

⁴ 《內學內刊》，共 4 輯，台灣版是漢聲出版社於 1973 年影印發行。蒙文通的文章在該刊第 1 輯的頁 37-61。此文也被張曼濤主編的「現代佛教學術叢刊」，收在冊 4，《禪宗史實考辨》（台北：大乘文化出版社，1977），頁 95-114。

不作歷史發展的考證。蒙文通則從各種傳統的中國禪宗文獻，來探討禪學的傳承問題，其中到達摩二十八祖的謬誤和諍論，正是全文的探討核心。所以蒙文通的研究，實際上應是胡適到巴黎和倫敦求證「西天二十八祖」起於何時的原始動機之一。學術史的研究，有所謂「內在理路」的發展，蒙文通的禪學研究，正扮演了這樣的功能。事實上不但胡適受影響，即以當時對中國佛教史最權威的學者湯用彤來說，在提到從達摩到惠能的禪法演變時，即註明：

古今禪學之別，已屬隋唐時代，茲不詳述。參看《內學》第一輯蒙文通 中國禪學考 第二段。⁵

可是胡適除到巴黎和倫敦找關於神會資料，以解決所謂「西天二十八祖」的傳承起於何時的問題之外，更慧眼獨具地，注意到神會的革命性地位就禪宗史的探討來說，胡適將神會的重要性從被淹沒的歷史塵灰中挖掘出來，可以視為相當了不起的貢獻。他個人也在日後認為是生平最原創性的學術成就之一。⁶可是，這在學術的發展上，卻屬「跳躍式」的突破。亦即，胡適將當時禪宗史研究的問題點，由「西天二十八祖」的傳承問題，轉為禪宗革命家本身的問題。然而，這兩者，在學術的思考層面上，又是差距極懸殊的，故很難視為理所當然的問題焦點之轉移。因為縱使胡適本人當初到巴黎和倫敦後，能立刻發現了一些神會的相關資料，可是就資料的實質內容來說，也不過是和一篇談禪宗思想，並連帶談及傳承世系的簡短文章罷了。任何學術的天才，都很難從 顯宗記 或敦煌殘卷的 頓悟無生般若頌（二者內容相同），發現神會的革命性角色和它有何關係。而胡適在此之前，對禪宗所知甚少，他的第一篇論文 從譯本裡研究佛教的禪法，寫在去巴黎和倫敦的前一年，可以證明他的水準不高。也因此，對於他在 海外讀書雜記 裡，能那樣斷然且清楚地凸顯神會的歷史性角色，是令人心中不能無疑的。

既然胡適對神會的認識，令人產生有「跳躍式」的突如其來的感覺，我們又如

⁵ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：彌勒出版社，1982），頁789。按此書係藍吉富以「長沙版」影印，收在「現代佛學大系」，冊27。

⁶ 此時間，是指1957年至58年之間，當時胡適正在從事美國哥倫比亞大學口述歷史計劃中的《胡適口述自傳》，由唐德剛策劃、錄音、整理。胡適的談話 可見於他在第十章第2節，談到「研究神會和尚始末」時，其中一段的開場白：「在中國思想史的研究工作上，我在1930年也還有1樁原始性的貢獻。那就是我對中古時期，我認為是中國禪宗佛教的真正開山宗師，神會和尚的4部手抄本的收集『與詮釋』」。可參看唐德剛中譯本，《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1981），頁217-26。

何去解決這一團謎霧呢？

我們先從胡適在《神會和尚遺集》（1930，上海亞東圖書館出版）的自序的幾段話來看：

民國十三年，我試作中國禪學史稿，寫到了慧能，我已很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了。我在《宋高僧傳》裡發現了神會和北宗奮鬥的記載，又在宗密的書裡發現了貞元十二年敕立神會為第七祖的記載，便決心要搜求關於神會的史料。但中國和日本所保存的禪宗材料不夠滿足我的希望。我當時因此得一感想：今日所存禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過種種妄改和偽造的手續故不可深信。我們若要作一部禪宗的信史，必須先搜求唐朝的原料，必不可輕信五代以後改造過的材料。

但是，我們向何處去尋唐朝的原料呢？當時我假定一個計劃，就是向敦煌的寫本裡去搜求。敦煌的寫本，上起南北朝，下訖宋初，包括西曆五百年到一千年的材料，正是我要尋求的時代。況且敦煌在唐朝並非僻造的地方，兩京和各地禪宗大師的著作也許會流傳到那邊去。

恰好民國十五年我有機會到歐洲去，便帶了一些參考材料，準備去看倫敦巴黎兩地所藏的敦煌卷子。九月我在巴黎發現了三種神會的語錄，十一月中又在倫敦發現了神會的顯宗記。此外還有一些極重要的禪宗史料。我假定的計劃居然有這樣大的靈驗，已超過我出國之前的最大奢望了。

十六年歸國時，路過東京，見著高楠順次郎先生、常盤大定先生、矢吹慶輝先生，始知矢吹慶輝先生從倫敦影得敦煌本壇經，這也是禪宗史最重要的材料。

高楠、常盤、矢吹諸博士都勸我早日把神會的遺著整理出來，但我歸國之後，延擱了兩年多，始能把這神會遺集整理寫定；我另作了一篇神會傳，又把《景德傳燈錄》卷 28 所收神會一篇，附錄一卷，各寫兩份，一份寄與高楠博士，供他續刊大藏經之用，一份在國內付印，即此定本。

從上述的說明中，我們首先看到胡適本人說他是因試作中國禪學史稿，寫到惠能，他開始懷疑，寫到神會就擱筆寫不下去了。由於胡適的這份草稿內容如何，誰也沒見過，所以無法瞭解他是如何探討的。但是，從他對慧能和神會的懷疑，以及他接著引述的資料順序，我們卻可以明白他的禪學知識來源是什麼？

因為在《景德傳燈錄》裡，對於神會的對抗北宗，只有如下的交代：

唐景龍中卻歸曹谿。祖（惠能）滅後二十年間，曹谿宗旨沉廢於荆吳，嵩嶽漸門盛行於秦洛，乃入京。天寶四年方定兩宗，方著顯宗記行於世。⁷

假如沒有其他參考資料的話，誰也無法明白其中存在著神會和北宗之間的激烈對抗。顯宗記也只說明自宗的禪法和「西天二十八祖」的法系罷了，同樣沒有

⁷ 參考藍吉富主編，《禪宗全書》（台北：文殊出版社，1988），冊 2，《景德傳燈錄》，卷 6，頁 103。

出現和北宗對抗的字樣。可是胡適說他在《宋高僧傳》看到神會和北宗奮鬥的記載，又說在宗密的書裡發現了貞元十二年(796)敕立神會為第七祖的記載。這是屬實嗎？

分析到這裡，我們必須回頭再重提一下，即關於「西天二十八祖」的法系問題，是蒙文通曾質疑在先的，胡適接著問，也理所當然。因為像這樣的問題，並非輕易可以弄得清楚的。可是關於神會的對抗北宗這一重大禪宗問題，胡適的靈感是如何產生的？有無可能參考國外的研究成果呢？

胡適在民國十六年(1927)歸國，路過東京，曾和當時一些著名的佛教學者像高楠順次郎、矢吹慶輝和常盤大定等，談起他在巴黎和倫敦的新發現。這三人之中，以矢吹慶輝對敦煌的古籍最熟，他曾於1916年和1922年兩度前往大英博物館搜集和影印大批資料回日本。除了著有劃時代的作品《三階教之研究》一書外，並將敦煌的古逸佛典附上解說，以《鳴沙遺韻》出版。⁸但是，上述三人（包括矢吹慶輝在內）對神會的革命性成就，無深刻認識，所以胡適的同道，不可能是他們。⁹真正稱得上中國禪宗史專家的忽滑谷快天(1867—1934)，胡適經常參考他的著作，卻沒有拜，可以說相當令人訝異。¹⁰因此，我們接著要問：忽滑谷快天有可能提供什麼資料的線索呢？

要探明這個問題，可分兩個步驟：

第一步，先找出忽滑谷快天的書中有何線索，足供胡適參考？

第二步，求證胡適是否曾參考過忽滑谷快天的著作？

就第一個步驟來說，忽滑谷快天在他的《禪學思想史》（東京：玄黃社，1923年出版）上卷支那部的第三篇第六章，已清晰地列出「荷澤の神會と南北二宗の諍」的標題。在此章的引用文獻中，關於南北二宗的對抗，以及神會的被流放，乃至後來的被德宗立為第七代祖師一事，忽滑谷快天是參考了《宋高僧傳》，卷8、宗密(780—841)的《圓覺經大疏鈔》，卷3和宗密的「禪門師資承襲圖」。另外對於神

⁸ 矢吹慶輝的《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店，1933），在「自序」中，清楚地交代收集資料和成書的經過。不過，此書最初，是矢吹慶輝在1930年出版的。當時只有圖版104幅，而沒有解說。1932年，他撰寫「解說」的部份，分上下兩卷，在1933年刊行。以後一再翻印，銷路甚佳。胡適在寫「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著2種」時（1958年11月），已見到《鳴沙餘韻》的第78版。

⁹ 根據胡適的說法，矢吹最初並不知此卷為何人所作，後來讀了胡適的說明，才在「解說」中稍作介紹。但胡適仍指出他疏忽致誤之處。見柳田聖山編，《胡適禪學案》，頁324—29。

¹⁰ 胡適參考忽滑谷快天的著作情形，本文以下有詳述，可加以參考。

會的 顯宗記 ，則提到《景德傳燈錄》，卷 30 有載。¹¹

假如比對胡適的那篇 神會和尚遺集 自序 ，即可以看到不論在南北宗對抗的問題意識，或者引用相關資料的種類和資料出現的順序，都和忽滑谷快天的文章相符。所以就第一個步驟來說，是有可能的。

接著，是要求證胡適是否引用過忽滑谷快天的著作。雖然在 海外讀書雜記 一文中，胡適並未註明受忽滑谷快天的著作啟發，但在同一年稍後撰寫的 菩提達摩考 （收在《胡適文存》，集 3 卷 4，頁 293-302）裡，即清楚地註出參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數。¹²接著在下一年(1928)撰寫的 禪學古史考 （收在《胡適文存集 3 卷 4，頁 255-34）裡，同樣註明參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數。¹³可見胡適在初期的重要禪學論文中，確曾引用過忽滑谷快天的著作。因此，第二步驟的求證也有了著落。

既然第一、第二兩步驟都能獲得實證，則胡適在 海外讀書雜記 一文中，所以能如此明白地強調神會的歷史性地位，其知識來源也就可以解明了。亦即忽滑谷快天的禪學史著作，為胡適提供了關於神會重要性的問題意識，然後胡適才會在巴黎和倫敦的敦煌殘卷中，猛翻有關神會的資料，並且能在其他神會資料未深入研究之前，先能論斷神會的重要性。

雖然胡適和忽滑谷快天之間的學問關聯，已在上述分析裡略有說明，但在胡適的心目中，對忽滑谷快天有何評價呢？根據胡適在 1934 年 12 月於北平師範大學演講 中國禪學的發展 時，在開場白的客套話之後，隨即如此描述：

中國禪學的發展 這個題目，中國從來沒有人很清楚地研究過。日本有許多關於禪學的書，最重要的，要推忽滑谷快天所著的《中國禪學史》，因為就材料而言，在東方堪稱為最完備詳細的。這書前幾年才出版。¹⁴

¹¹ 見藍吉富主編，《禪宗全書》，冊 2，《景德傳燈錄》，頁 629-30，有 顯宗記 全文。而忽滑谷快天的《禪學思想史》，上卷，則在頁 442-46，交代神會和南北宗之爭的各種資料。

¹² 胡適用括弧標出，寫著：「參看忽滑谷快天《禪學思想史》，上卷，頁 307，論『廓然無聖』之語，出於僧肇之 涅槃無名論。」

¹³ 此段胡適引用忽滑谷快天的內容，是由於印度禪法來源和《奧義書》(Upanishadas)、數論一派有關：而忽滑谷快天在該書的上卷，有介紹印度的各種「外道禪」(佛教以外的禪法)，所以胡適連引 2 處，並標出該書出處為頁 39-52, 66-84。可見胡適對印度禪法的理解，是參考忽滑谷快天的解說而來。

¹⁴ 胡適的此講稿，是經過二十年後，才由 De Martino 替他找出來，用做論文材料的一部份。胡適花了十元美金，請他多印一份，以留紀念。收文收在《胡適禪學案》，第 3 部，而此段引文是在該書的頁 459-60。

可見胡適在中、日兩國的佛教學者裡，唯一推崇的關於中國禪學史的著作，只有忽滑谷快天寫的了，並且稱它在材料上，是東方最完備詳細的。而事實上，胡適在那場演講裡，絕大部份的觀點都是出自忽滑谷快天的書內。就此而言，胡適在中國禪宗史的研究，所以能快速提升水準，除了他勤於發掘新史料外，會參考國際間禪學同道的最新研究成果，也是極重要的原因。

而以上雖有一些新發現，旨在找出近代中國禪學研究的學術發展途徑，並非對胡適個人的學術成就作批判。事實上胡適能前往巴黎和倫敦尋找新材料，在學術的突破上，已經超出原先忽滑谷快天的資料格局了。胡適在國際禪學研究，能夠佔有一席之地，也就是為了這個貢獻。¹⁵

不過，胡適的研究業績初期，早期到底對中國學術界產生何種回應呢？似乎很少人有系統的檢討，底下擬加以說明。

三.初期在大陸學界的衝擊與回應

要檢討胡適的禪學研究，初期在中國學者中產生何種衝擊與回應，我們可以按時間順序以及問題的性質來加以探尋。

（一）湯用彤的回應

胡適的禪學研究在中國學術界產生的第一聲回應，是來自湯用彤。湯用彤是在《現代評論增刊》中，讀到胡適到 菩提達摩考 一文後，曾寫了如下的一封信：

適之先生：

前在《現代評論增刊》中見尊作 菩提達摩考 ，至為欽佩。茲寄上舊稿一段，係於前年冬日在津所草就。其時手下書極少，所作誤略至多，今亦不加修正，蓋聞台端不久將發表《禪宗史》之全部，未見尊書，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先聞，則無任欣感。達摩 四行 非大小乘各種禪觀之說，語氣似婆羅門外道，又似《奧義書》中所說。達摩學說果源於印度何派，甚難斷言也。¹⁶

湯用彤是當時治中國佛教史的權威，但是胡適的 菩提達摩考 一出，即使得

¹⁵ 胡適的此一學術地位，可參考柳田的宏文，胡適博士與中國初期禪宗史之研究，載《胡適禪學案》，頁5-26。日文原文，則在同書，頁27-45。以下只標中譯頁數，日文頁數省略。

¹⁶ 收文被收在《胡適文存》，集3，卷4，頁305，當作胡適所撰 論禪宗史綱領 的第1部份。《胡適禪學案》也收有此信。見該書，頁235。

他對昔日所持的禪學史見解，產生動搖，宣稱在未看到胡適發表全部的《禪宗史》之前，「不能再妄下筆」。這樣的信，自然是對胡適禪學研究的一大肯定。

可是，在學者間常有客套之辭，湯用彤的此信是否也屬客套之辭呢？其實不然。胡適當時所作的研究，由於新資料的發現，以及善於吸收忽滑谷快天的最新研究成果，在某些方面的確已超過湯用彤。此從胡適的回函中，我們可以有進一步的證實。茲引前面的開場白如下：

用彤先生：

七月十六日的手書，已讀過了。

《中國佛教史略》中論禪宗一章，大體都很精確，佩服之至。

先生謂傳法偽史「蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品」，此與鄙見完全相同。

我在巴黎倫敦發現了一些禪宗爭法統的史料，影印帶回國，尚未及一一整理。先生若來上海，謂來參觀。¹⁷

接著在此封信的後面，胡適除了表示禪宗史稿本尚未寫定，大部份須改作之外，也列出擬撰的「大綱」十三條，將他對中國禪宗史的主要見解和架構交代清楚。他並且將此封信和湯用彤的來信合併，以《論禪宗史的綱領》發表。

胡適的回信顯示，他在禪宗史的見解方面，大體可以同意湯用彤在《中國佛教史略》的看法。但他提到有新禪宗史料，自海外帶回來，要湯用彤有空到上海參觀。這一點很重要。因在他帶回的敦煌資料裡，有一份關於早期禪宗史傳承的資料特別珍貴，此即由北宗禪僧侶淨覺所撰的《楞伽師資記》。¹⁸因北宗禪係以宋譯的四卷本《楞伽經》為印心依據，所謂「藉教悟宗」；而師徒相傳，各有心得見解，於是《楞伽師資記》的出現，以凸顯本宗的傳承和心法的精要。這對研究達摩一宗的流傳狀況，實在太重要了。可是因久已失傳，研究禪宗史的人只得憑藉南禪宗的傳承資料來探討。湯用彤和胡適的差別就在這裡。因胡適在倫敦和巴黎的禪宗史料堆中，意外發現了《楞伽師資記》，他以第一發現者的優勢，將其用在《菩提達摩考

¹⁷ 按：胡適答湯用彤教授書，即《論禪宗史綱領》的第2部份，本段引文在《胡適文存》，集3，卷4，頁305-06；《胡適禪學案》是在頁235-36。

¹⁸ 此資料後來借給朝鮮青年學者金九經校寫、出版，卷首冠有胡適的《楞伽師資記序》和太虛的序。金九經是鈴木大拙的學生，所以鈴木大拙也重視此資料，撰有《楞伽師資記及其內容概觀》一文，發表於《大谷學報》，卷12號3（1931年6月）。柳田聖山判斷，胡適和鈴木對此資料的看法不同，「逐漸形成學問的立場之爭」。而胡適在1936年發表《楞伽宗考》，更把諍論帶到影響面最大的狀況。參考柳田，胡適博士與中國初期禪宗史之研究，《胡適禪學案》，頁14-20。

一文，¹⁹這不論在史料依據和史實重建方面，都不是未見該項資料的湯用彤所能向背的，所以只能嘆服的份了。湯用彤在信中說的未見胡適的書，「不能再妄下筆」，的確是寫實之語，而非學術界的客套之辭。

在另一方面，湯用彤的《中國佛教史略》，是否包括《漢魏兩晉南北朝佛教史》以及《隋唐佛教史稿》，²⁰雖不得而知。可是在胡適信中所提到的關於論禪宗一章的部份，其中所引用的一句話「蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品」，迄今仍保留在《隋唐佛教史稿》的第四章第六節 禪宗 裡。又由於湯用彤的此一節論斷，特別在標題下註明：「以下半係舊作，無暇增改，讀者鑒之。」²¹雖然現在無從知道，他寄給胡適的舊稿是否有再修正，但是，比對所用的資料和論點，可以發現他和胡適之間有若干差異。茲舉例說明如下：

① 湯用彤的此稿，在論禪宗的部份，全未引用胡適在敦煌寫本中所發現的新史料。換言之，胡適在禪宗史料的新發現，湯用彤雖知道，也表明有將參考胡適的新研究成果（如來信中所說），卻終竟未納入自己的授課教義中。可見胡適的禪宗研究，對湯用彤的實際影響並不明顯。

② 胡適在禪宗史研究中，除了自己發現新史料外，同時也借重忽滑谷快天的禪學研究成果。湯用彤則未見有註明參考忽滑谷快天之處。

③ 假如將胡適在稍後(1931—1932)撰寫的《中國中古思想史提要》內容分析的話，我們會發現胡適對佛教思想的探討，基本上是以禪學的演變為主軸，其他的各宗義裡只是草草交代。²²反之，在湯用彤的著作中，不論《漢魏兩晉南北朝佛教史》

¹⁹ 此文收在《胡適文存》，集3卷4，頁293—304。《胡適禪學案》是在頁53—64。此文又有一個副題叫「中國中古哲學史的一章」，可見是有全書寫作計劃的。

²⁰ 按：湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》，在1938出版，與陳寅恪的《唐代政治史述論稿》，同獲抗戰時期教育部學術研究一等獎。但和《中國佛教史略》相比，有多少重複之處，仍不得而知。不過此書，的確是中文著作中，享譽歷久不衰的權威之作。至於《隋唐佛教史論》是湯一介在湯用彤逝後，根據早年他在中央大學和北京大學的授課講義，整理補充後出版的。在書中第4章第11節的部份，則以湯用彤的另一稿本「弘宣佛典年表」，參照其他資料，補了原先有目無文的「隋唐佛教大事年表」。至於該節的「隋唐內外教之爭」，則仍闕如。湯用彤編授課義的時間，在20年代末至30年代初，所以是早期的作品。而本文參考的，是收在藍吉富主編，「現代佛學大系」（台北：彌勒出版社，1984），第26冊，湯一介在《隋唐佛教史稿》篇首的「整理說明」。

²¹ 見藍吉富主編，「現代佛學大系」，冊26，頁274，註19的說明。

²² 胡適在《中國中古思想小史》的前面，曾提到這是1931—1932年在北大授課的「講義提要」。原先以「提要」體寫，文字太簡，後來放手寫下去，故改用《中國中古思想小史》的題名。可是全文寫成的12章（原預定14章），兩萬八千字，仍然是「講義提要」。因從文章內容看，是大綱式地舉了幾個要點，列舉了幾種參考資料，故只能當作《中國中古思想史提要》罷了。就

或《隋唐佛教史稿》，禪學的討論都只佔書中極小的一部份。可見胡適的《中國中古思想史》在治學方向上，一開始就被禪學的發展所規範了。而所以如此，應和忽滑谷快天在《禪學思想史》裡，已尋出一條發展的思想脈絡有關。再加上胡適個人在史料上的新發現，於是才出現和一般討論《中國中古思想史》的學者，在取徑上大不相同的情況。

由於胡適對中國中古思想的探討，明顯地偏重禪學思想的發展，使他在當時的中國學術界，變成了獨樹一幟的研究進路。但是否有普遍的共鳴呢？卻是大有疑問的。因為連他本人也抱怨過國人對他在禪學研究方面的冷漠態度。²³如果對照當時國際間對他研究業績的重視，的確是相當被冷落了。最起碼 1933 年止是如此。

為何會如此呢？底下我們再試著加以解析。

（二）陳寅恪的回應

前面曾指出，胡適對禪學思想史的偏重探討，在當時的學術界，是較獨特的情況。因此，在問題意識的提出和史料的解讀方面，也必將是一新出現的情況。這對當時的中國學術界，要如何才能產生普遍的共鳴呢？

當時，在中國學術界，對此領域較有可能回應的，除專研中古佛教史的湯用彤外，應屬精通中古佛教文獻的陳寅恪(1890—1969)。根據汪榮祖在《史家陳寅恪傳》（台北：聯經，1984）一書第六節的說法，陳寅恪在清華任教時期，用力最多的是中古佛教史研究。他引用陳氏弟子蔣天樞的話說，陳氏在 1927 年至 1935 年，於佛經用力最勤。汪榮祖又說，陳寅恪研究佛經，是基於思想史的興趣，而因他精通多種治佛教史的相關語言，以及注意歐美學者的研究成果和當時敦煌學提供的新資料，所以他在佛教史的考證方面，可以發現許多過去中國學者所無法解決的「大問題」。²⁴以這樣的條件和興趣，陳氏可以說較胡適更具備探討中國中古佛教思想的

連影印出來的胡適手稿，在作了一些說明之後，仍在旁邊清清楚楚地靠左隔一行，寫著《中國中古思想史的提要》共十個字。參考《胡適作品集》，第 21 冊，《中國中古思想史長編》，上冊，（台北：遠流出版社，1986），內附《中國中古思想小史》。

²³ 這是他在 1933 年對來訪的鈴木大拙所說的。鈴木將此種報怨載入他的文章，發表於 1948 年《文藝春秋》，卷 26 號 7。可參考柳田聖山，胡適博士與中國初期禪宗史之研究，《胡適禪學案》，頁 11—12。

²⁴ 參考汪榮祖，《史家陳寅恪傳》，頁 94—99。

實力。可是，陳氏對胡適關心的禪宗史課題，又是如何呢？

在陳寅恪的佛教史考證文章裡，關於禪學思想探討的，主要有二篇，一篇是關於天台宗禪法演變的「南嶽大師立誓願文跋」，²⁵他認為其中有真史料，可作為研求中國思想史的重要資料；另一篇則是「禪宗六祖傳法偈之分析」，討論「傳法偈」中關於「菩提樹」和「明鏡台」的譬喻，是否得當的問題。²⁶按此文原載 1932 年《清華學報》，卷 7 期 2，所以已是在胡適出版禪宗史料重要發現之一的《神會和尚遺集》後二年的事了。但在此文中，陳氏雖然使用了胡適首次發現的「楞伽師資記」，卻未提到胡適的任何功勞。²⁷不只在此文如此，在陳氏文集《金明館叢稿二編》中，²⁸凡提到利用敦煌文獻研究宗教史有成就的學者，即熱烈推崇陳援庵(1880—1971)的成就，而不提胡適的貢獻。²⁹在這種情況下，胡適所關心的神會問題，似乎成了陳寅恪有意迴避的課題。此從關於《壇經》偈語的研究可窺知一二。

即以「禪宗六祖傳法偈之分析」內容來說，陳寅恪雖運用了新發現的敦煌本《壇經》資料，但他只對「傳法偈」的前二偈產生興趣。他指出的堅固永久的「菩提樹」來譬喻變滅無常的肉身，是不當的：以印度禪法和佛藏中習見的記載言，應以易於解剝的植物如芭蕉來譬喻才恰當，可用以說明陰蘊俱空，肉體可厭之意。而在第二偈中，以「心為明鏡台」作譬喻，再以後二偈「明鏡本清淨，何處染塵埃」釋義，可謂意已完備；然而「身是菩提樹」的首偈，卻無後續說明，所以陳氏批評其「意義未完備」。最後，陳氏綜合其研究意見如下：

今神秀慧能之偈僅得關於心者之一半。其關於身之一半，以文法及文意言，俱不可通。然古今傳誦，以為絕妙好詞，更無有疑之者，豈不異哉！予因分析偈文內容，證以禪門舊載，為之說明。使參究禪那之人，得知今日所傳唐世曹溪頓派，匪獨其教義溯源於先代，即文詞故實亦莫不掇拾前修之緒餘，而此半通半不通之偈文，是

²⁵ 此文收在《金明館叢稿 2 編——陳寅恪先生文集之 3》，台北：里仁書局改為《陳寅恪先生文集》(2)，1981，頁 2112—217。

²⁶ 同前引書，頁 166—70。張曼濤主編，「現代佛教學術叢刊」，將《六祖壇經研究論集》列為首冊(台北：大乘文化出版社，1971)，也收入陳寅恪此文，在頁 263—67。

²⁷ 見《金明館叢稿》，2 編，頁 169；張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁 266。

²⁸ 《金明館叢稿 2 編》在《陳寅恪先生文集》七種中，是屬於第 3 種。見徐半痴在 1980 年撰的「出版前言」。

²⁹ 在《金明館叢稿 2 編》裡，共有 3 篇此類的文章，(1) 陳垣敦煌劫餘錄序(頁 236—37)；(2) 陳垣元西域人華化考序(頁 238—39)；(3) 陳垣明季滇黔佛教考序(頁 240—41)。其中(3)主要材料非敦煌史料，但仍重提陳垣考釋摩尼佛教諸文的貢獻。當然，此 3 篇既是為陳垣作序，似應以陳垣為主，但就學術發展的層面來說，其他學者如胡適等既在此領域也有貢獻，則仍應提及他的姓名才對。

其一例也。³⁰

但是陳氏此文的如此探討，和胡適禪學研究中的主題 神會和尚的革命角色，無直接關係。此外，陳氏著重偈語的譬喻不當和意義未備的問題，也很難掌握《壇經》的新舊版本，有何思想上的重大變異。原因在於敦煌本中的 傳法偈，雖然將「身是菩提樹」誤寫為「心是菩提樹」，以及將「心為明鏡台」，誤寫為「身為明鏡台」，但「身」「心」二字應須互易，是顯而易見的傳寫之誤；除此之外，此二偈的古今版本內容，並無重大差異，所以版本學的校勘在此處無重大意義。而縱使如陳氏所指，此偈為「半通半不通之偈文」，且關於「身」的「意義」說明「未完備」，也不能發掘出對後來禪宗史研究有重大作用的學術問題。事實上，對後來研究有重大意義，是後二偈，亦即從敦煌本的「佛性常清淨，何處有塵埃」？轉變為「本來無一物，何處惹塵埃」？這是所謂從《楞伽經》的如來藏思想到《金剛經》空性思想的重大轉變，也是胡適和其他後來禪宗學者所要探明的重點。³¹陳寅恪的禪宗史課題，和胡適的研究之間，無法形成直接性或有大作用的對話。兩人在禪宗問題上，自此次擦身而過，即永久沒有再產生交集了。

（三）單不庵的回應

在觀察過包括湯用彤和陳寅恪的這樣專家後，接著就較次要的相關學者，也作一些考察。在《胡適文存》，集 3 卷 4 中，有單不庵先生和胡適多次通信，討論史料的版本校勘問題。另外，當時佛教界的太虛，如何看待胡適的禪學研究，也是值得注意。底下先考察單不庵的情況。

單不庵和胡適通信，並不專為禪宗史料的校勘問題，³²但是作為胡適 跋宋刻本白氏文集影本 附錄的九篇信文，³³卻是專屬校勘上的細節考訂問題。

胡適先在《白氏長慶集》，卷 24，發現 傳法堂碑 的碑文，屬於馬祖道一(707

³⁰ 見陳寅恪，《金明館叢稿 2 編》，頁 170；張曼濤，《六祖壇經研究論集》，頁 267。

³¹ 這裡主要是指胡適和撰寫《中國禪宗史》的印順法師。胡適在 楞伽宗考 一文，舉出日本新印出來的《敦煌寫本神會語錄》，有八條史料，是用《金剛經》代替《楞伽經》，所以他論斷說：「看這八條，可知神會很大膽的把《金剛經》來替代了《楞伽經》。楞伽宗的法統是推翻了，楞伽宗的『心要』也掉換了。所以慧能神會的革命，不是南宗革了北宗的命，其實是一個般若宗革了楞伽宗的命。」（載《胡適文存》，集 4 卷 2，頁 235。）印順在《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）一書，也對此一問題有精闢的分析。

³² 單不庵和胡適的通信，在《胡適文存》，集 3 卷 8，就有 論長腳韻 的兩次來書，登在上面（頁 690-91；頁 696-707）。

³³ 胡適此文，收在《胡適文存》，集 3 卷 4，頁 314-15。

786)的嫡派所造文件，和諸家講法不同，斷定是九世紀的禪宗史料。於是取涵芬樓瞿氏藏本和日本翻宋本（四部叢刊本）互校。³⁴

而單不庵則以《全唐文》和四部叢刊本的《白氏長慶集》互相勘對，然後有五次寫信給胡適，報告他的心得。

不過，他雖用了像明隆慶刊本《文苑英華》，卷 866 等同一碑文來校勘，基本上對新問題的探討仍作用不大。後來柳田聖山編《胡適禪學案》時，便將這一部份的資料捨棄，只保留胡適論 白居易時代的禪宗世系 一文。³⁵

對於柳田的處理，我們不能視為一種偏見。

事實上，單不庵其後也未就禪宗史的問題，有進一步的交流。因此對胡適來說，儘管獲有這樣一位熱心回應的難得人士，終竟是無補於大局的，孤立的狀況依然存在。

〔四〕太虛的回應

單不庵的作用，如上所述。接著考察佛教界的名流太虛，對胡適禪學研究的反應。因為這是目前所能看到的少數佛教界的相關資料，極為難得。

太虛是出家僧侶，在民國以來的中國佛教界，是最具有現代思想又勤奮治學的佛教思想家和改革家。在他早期的進修階段中，是曾有過傳統禪宗叢林的禪法修練的。他本身甚至有過相當程度的禪宗經驗。³⁶以這樣的知識背景和豐富的禪修經驗，一旦要涉入現代的學術領域，像關心胡適禪學研究之類的，到底可能產生什麼作用呢？是很耐人尋味的。

太虛對胡適的禪學研究，很早就開始注意了。幾乎和湯用彤寫信給胡適的同一時間，他在自己創辦的佛教月刊《海潮音》，期 2（1928 年 7 月出版）上，發表了一篇 與胡適之論語菩提達摩書 。由於內容不長，為存真起見，全文引述如下：

適之先生：

在《現代評論》讀了大著的 菩提達摩（考） ，因我對於這事，也曾用過一回推考，特寫出寄上。

³⁴ 胡適此文，收在《胡適文存》，集 3 卷 4，頁 314。

³⁵ 見柳田聖山編，《胡適禪學案》，第一部，頁 94—97。

³⁶ 見印順編，《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社，1986 年 5 版），頁 32—33，以及頁 85，共有兩次經驗的記載。太虛並據此內證的經驗，作為闡揚佛學思想的基礎。

我以為：《洛陽伽藍記》上所載的菩提達摩，的確是有這個波期胡僧的，但卻不是後來禪宗奉為初祖的菩提達摩。禪宗所奉為初祖的事實上人物，應是先在嵩山少林寺為魏君臣道俗舉國奉為大禪師的佛陀扇多。至其名字，則是後來禪宗的人，為避去佛陀扇多，乃影借達摩波羅與菩提達摩、菩提流支的名字，另用此名立為初祖的。

略言其證據有三種：

- (1) 奇異的禪風，由佛陀扇多後漸昌。
- (2) 傳達摩與流支不合，然此實為扇多與流支議地論不合之故事。
- (3) 二祖神光 慧可，即傳扇多禪的慧光律師，一名折成二名。至於宣律師《僧傳》所載，則出於禪宗傳說流行後，更採《伽藍記》一百五十歲之說而成。這點意見，或可備哲學史的參考。

發表上述看法的太虛，已是創辦了「武昌佛學說」、率團出席過在日本舉行的「東亞佛教大會」之僧界名流。³⁷但從此文的論證方式來看，仍屬臆測之詞居多。所以此信對胡適沒有任何幫助。只能說，在當時的佛教界，猶有人留意胡適的禪學研究罷了。

不過，由於太虛在佛教界具有代表性，對外界學術訊息也極敏感，所以 1931 年由朝鮮金九經所校勘的 楞伽師資記 出版，在前面序文中，即出現太虛和胡適的文學。³⁸

太虛對於此一新禪宗史料的出版，在 序 中只能指出它與歷來的禪宗語錄，特別是念佛三昧兼條等的說法，和後代禪風頗有相異之處。因此他斷定，「此書之出，當為禪宗一重大公案焉」。³⁹雖然如此，就學術的角度來看，仍嫌太空洞。所以後來的學者在論及 楞伽師資記 時，仍以回應胡適的意見為主。⁴⁰太虛的意見，幾乎全被擱置一旁。證明太虛在這方面的作用，仍屬有限。

（五）胡適抱怨學界對其禪宗研究冷淡對待的原因分析

但是胡適個人在禪宗史研究方面的困境，也愈來愈明顯了。其原因不外和自己站在同一陣線的中國學者太少。就像他在 1934 年初夏，對遠道來訪的鈴木大拙所抱怨的談話那樣 當時，胡適對鈴木說，他的《神會和尚遺集》出版以來，國內學人

³⁷ 關於此部份的研究，可參看拙著，《太虛大師前傳》（台北：新文豐出版公司，1993），頁 186 214。

³⁸ 此項資料，來自矢吹慶輝編著，《鳴沙餘韻解說篇》，第 2 部，頁 500 01。

³⁹ 此項資料，來自矢吹慶輝編著，《鳴沙餘韻解說篇》，第 2 部，頁 500 01。

⁴⁰ 見柳田聖山，胡適博士與中國初期禪宗史之研究，《胡適禪學案》，頁 17 18。

並無反應，反而有鄰國的學人遠道來訪，真是令他感慨之至！他因而對國內學者的缺乏世界性眼光，有所不滿。⁴¹

不過，胡適的此一反應，存在著一個大疑點：為何中國學者對他的新研究成果，沒有太大反應呢？對這個大疑點，連最熟悉胡適研究禪學狀況的柳田聖山，在他的傑出論文裡，同樣沒有任何交代。

要解答胡適所抱怨的問題，我們必須考慮相關的幾個可能因素：

首先，必須考察胡適跟其他主要的中國學者之間，是否普遍地沒有交流？或僅在禪宗史的部份才反應冷淡？而假如是後者，那麼才可以進一步分析其中原因是什麼？

其次，關於胡適的抱怨談話，原是指 1930 年出版《神會和尚遺集》以後，迄 1934 年初夏間和鈴木大拙談話的情況。換言之，是有時間性和特定事物指涉的。因此我們在運用此一資料時，可否加以擴大或延伸解釋為一向如此呢？

最後，對於研究者來說，由於時間已屆今年的 1993 年，在當時胡適的抱怨談話之後，是否在中國學界間已有新的變化？假如有，原因又是什麼？

結合上述三個問題加以考察，相信雖不中亦不遠矣。

以第一個問題來說，我們前面已儘量收集到一些柳田聖山在論文中未曾解說的個案，來分析彼等與胡適交流的情形。其中，雖也有像單不庵和太虛這樣的關懷者，但因能夠涉入的程度實在太淺，可以不加以考慮。至於有代表性的專業學者，像湯用彤和陳寅恪，則確實未對胡適關於神會的解釋，有直接回應。但這不能表示在其他方面，他們也不曾和胡適有過交流。

以收在《胡適文存》第四集中的相關佛教文章來說，我們可以看到有佛教學者周叔迦，和他商榷 牟子理惑論 的史料證據問題，時間在 1931 年。⁴²

在關於 陶弘景的真誥考（作於 1933 年 5 月）這篇文章裡，胡適提到傅斯年曾轉達陳寅恪的話，說在《朱子語錄》中也曾指出《真誥》有抄襲佛教《四十二章

⁴¹ 這是他在 1933 年對來訪的鈴木大拙所說的。鈴木將此種報怨載入他的文章，發表於 1948 年《文藝春秋》，卷 26 號 7。可參考柳田聖山，胡適博士與中國初期禪宗史之研究，《胡適禪學案》，頁 11-12。

⁴² 周叔迦著，牟子叢殘，送請胡適指教。胡適連寫 2 信，表示自己的看法。見《胡適文存》，集 4 卷 2，頁 149-52。

經》之處。⁴³證明陳寅恪未全然疏忽胡適的佛教研究問題。這和他對《神會和尚遺集》無直接反應，恰成對比。

另外，在關於有 四十二章經考（作於 1933 年 4 月）這篇文章中，更有當時著名的宗教文獻學家陳援庵(1880-1971)兩次來函商榷「佛」、「浮屠」、「浮圖」等名詞，在早期佛教經典中的譯法問題。胡適也在文章中認真地加以反應。⁴⁴

由這些論學的熱切狀況，可以說明第一個問題點中，胡適是否和其他學者在佛教研究方面有普遍交流的情形？答案當然是肯定的。同時也清楚地凸顯出，禪宗史的研究，才是大家對之無反應的問題所在。不過，雖然知道是出在禪宗研究，但進一步探明其中原因為何，仍不太容易。因此仍必須繼續加以考察。

從前面的比較情形，可以看出胡適在討論禪學研究以外的主題時，仍有不少重量級的國內學者表示關心，或有所商榷。此一現象，是否可解釋為胡適的禪學研究，在什麼地方出現了問題，所以大家在態度上有所保留？

此外，對於鄰國學者來訪，內心油然激起強烈對比情緒的胡適來說，雖有此強烈的感受，可能並未深入地去分析個中原因為何吧？因為像湯用彤、陳寅恪，乃至當時在「支那內學院」已有很高聲譽的呂澄(1896-1989)，都是精熟國際佛學研究現況的，並非單是胡適的一句缺乏世界性，即可解釋的。所以說，胡適本人可能也未真正瞭解其中原因。

就此一問題的可能性來說，不外涉及兩個層面，一是史料的發現和校勘，一是史料的解釋和史實的重建。對胡適當時的情況而言，以第一個層面最無問題。不但國際學術界一直感念他的貢獻，在中國學者裡，也幾乎一致肯定和讚美（關於這一點，稍後我們會再討論）。即以湯用彤和陳寅恪來說，最起碼在他們的著作裡，都引用過 楞伽師資記 的材料(48)，⁴⁵而此材料的發現，正是胡適的貢獻。至於後來出現的，許多胡適禪學研究的批評者，也同樣不是針對材料的發現和校勘；史料的解釋和史實重建的方面，才是他們批評的重點。而關於這一部份，在柳田聖山在他的論文中，也不諱言地指出，很多日本學者嫌胡適的解釋過於「武斷」，到最後甚

⁴³ 見《胡適文存》，集 4 卷 2，頁 171。

⁴⁴ 見《胡適文存》，集 4 卷 2，頁 175-93。

⁴⁵ 湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》1 書，論及北方之禪法時，曾多次引用 楞伽師資記，如頁 781, 785-86, 789。陳寅恪的引用情形，見《金明館叢稿》，2 編，頁 169；張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁 266。

至導致鈴木大拙在國際學術大會上和胡適公開攤牌 (49)。⁴⁶所以我們把問題的核心所在，轉移到胡適對禪宗史料解釋和史實重建這方面來考察，是否較之其他的可能性更高呢？

據柳田聖山的論文分析，胡適在巴黎發現的楞伽師資記，經韓國學者金九經校刊後出版，是最初發現者胡適對國際學術交流的一大貢獻。而胡適以替金九經寫楞伽師資記為契機，逐漸固定了他研究初期禪宗史的焦點，而終於促成 1953 年重要論文楞伽宗考的發表。柳田接著有如下的評論：

楞伽宗考是胡適初期禪宗史研究論文的骨幹，他不僅貫徹主張，而且滿懷信心。這已經到了胡適禪學論證的最高峰，為近代禪宗史的研究歷史，帶進了劃期的時代。（中略）自 1935 年開始，數年之間，中日根據新出的敦煌卷子，不斷的研究初期禪宗，活氣空前，無與倫比。

胡適斬釘截鐵的武斷，強調此說（案：胡適主張初期禪宗為「楞伽宗」），影響了 1935 年以後，中日兩國初期禪宗史的研究，沒有人能脫出他的斷定。⁴⁷

但是，在柳田舉例受影響的日本學者裡，宇井伯壽的《禪宗史研究》是從 1940 年開始，接著是鈴木大拙的《禪宗思想史研究第二》，時間在 1951 年，而關口真大的《達摩大師之研究》則更到了 1957 年了。如果對照胡適的禪學研究時間，很清楚地可以發現：他在楞伽宗考一文之後，研究就告一段落了，他和鈴木大拙在夏威夷第二屆東西哲學會議上爭辯禪學，事實上已是間隔了十四年(1935-49)之後了。換句話說，在胡適將他早期禪宗史研究的成熟主張提出後，縱使在禪學研究最盛的日本學術界，也要有數年之久，才開始回應胡適所提出的禪學課題（以柳田上舉時間為例）。

因此，在考慮中國學術界對胡適出版《神會和尚遺集》的冷落反應，也必須將反應的所需時間列入考慮。如此一來，我們除了考察前述中國學者迄 1933 年之前的反應外，接著應繼續追縱是否有胡適禪學研究所引發的「效應」？假如答案是否定的，那麼胡適的禪學研究，的確是始終被國人冷落了。反之，則可以明白：初期的冷落，只是一時還找不到如何來國應罷了；一旦時機成熟，熱潮終將來臨。到底真

⁴⁶ 按這是指 1949 年 6 月，兩人出席在夏威夷的「第 2 屆東西哲學家會議」，就禪學的研究途徑和理解方式，所引生的激烈爭辯。柳田未提辯論詳情。見《胡適禪學案》，頁 19-20。

⁴⁷ 見《胡適禪學案》，頁 18。

相如何呢？

三. 中期在大陸學界的衝擊與回應

〔一〕初期胡適禪宗研究的核心見解

胡適的初期禪宗研究，是否長期受到大陸學界的冷落，在前節中已作了相當程度的探討。但，那是以 1933 年左右的學界反應為考察對象。

同時，在前節的總結中，也提出繼續追蹤考察 1933 年以後的構想。

但在展開檢討之前，我們應在此先提示一下，究竟胡適禪學研究的主要新觀點是什麼？為了避免枝蔓起見，以下直接引用兩篇胡適禪學研究的結語，以為代表。

第一篇是《荷澤大師神會傳》的最後一段，胡適提到：

南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者，這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。⁴⁸

第二篇是《楞伽宗考》，胡適的結論是：

從達摩以至神秀，都是正統的楞伽宗。（中略）神會很大膽的全把《金剛經》來代替了《楞伽經》。楞伽宗的法統是推翻了，楞伽宗的「心要」也掉了。所以慧能神會的革命，不是南宗革了北宗的命，其實是一個般若宗革了楞伽宗的命。⁴⁹

以上兩段結論，可以代表胡適迄 1935 年為止，關於中國初期禪宗史的核心見解。這兩條的見解，都是以神會的革命性成就為主。

雖然在第二篇《楞伽宗考》的結語部份，有一句「慧能神會的革命」，似乎是用兩人並列敘述，和之前《荷澤大師神會傳》裡單凸出神會一個人的作法不同，但這不能算是一種修正。因為胡適在此之前的一段說明，是這樣的：

慧能雖然到過弘忍的門下，他的教義如果《壇經》所述是可信的話，已不是那「漸淨非頓」的楞伽宗旨了。至於神會的思想，完全提倡「頓悟」，完全不是楞伽宗的

⁴⁸ 胡適《荷澤大師神會傳》，收在《胡適文存》，集 4，卷 2，此段引文，在頁 288。

⁴⁹ 這裡主要是指胡適和撰寫《中國禪宗史》的印順法師。胡適在《楞伽宗考》一文，舉出日本新印出來的《敦煌寫本神會語錄》，有八條史料，是用《金剛經》代替《楞伽經》，所以他論斷說：「看這八條，可知神會很大膽的把《金剛經》來替代了《楞伽經》。楞伽宗的法統是推翻了，楞伽宗的『心要』也掉換了。所以慧能神會的革命，不是南宗革了北宗的命，其實是一個般若宗革了楞伽宗的命。」（載《胡適文存》，集 4 卷 2，頁 235。）印順在《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）一書，也對此一問題有精闢的分析。

本義。所以神會的語錄以及神會一派所造的《壇經》裡，都處處把《金剛經》來代替了《楞伽經》。⁵⁰

從這一段敘述裡，可以知道慧能的作用，只是神會之前的一個過渡性的人物罷了。主角還是神會，地位一點也沒有改變。

〔二〕羅香林的回應

對於這樣的研究意見，中國學者的反應又是如何呢？1934年，慧能出身地的廣東，史家羅香林撰有《舊唐書僧神秀傳疏證》，是深受胡適研究影響的。此篇文章的重點，雖是在北宗的神秀，但涉及禪宗世系的討論時，即大段地引用胡適的論文《荷澤大師神會傳》的相關看法，⁵¹此外也曾參考胡適發現和校定的《神會和尚遺集·神會語錄》資料。⁵²

不過，令人注意的，是同論文中的第五節，討論「慧能事蹟及《壇經》作者問題」，觀點上是反駁胡適的。他從版本、語意和相關史料入手，重新考察之後的結論是：

慧忠，為慧能弟子，（中略）。

慧忠至京師前一年（即上元元年），神會於洛陽寂滅，二人在北，雖未嘗面值，然時代至近。觀慧忠所論，則神會在日，所謂《壇經》也者，已改換多矣，內容多寡不一，當無待論。神會曾錄《壇經》之說，固言之成理，然不能因此遂謂《神會本》外便無其他記錄，唐本《壇經》之不一其類，意亦如《論語》之有《魯論》、《齊論》乎！

《壇經》雖非慧能所自撰，然足代表慧能教義與思想，「其說具在，今布天下」，茲不悉錄。⁵³

羅香林的此一結論，是重新檢討胡適對《壇經》為神會作的論據問題。他的反駁，在中國學者裡屬最早系統提出的。其中有此質疑是可以成立的。例如胡適在《神會傳》中，將韋處厚作的《興福寺大義禪師碑銘》裡有句：「洛者會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗。」解釋為「韋處厚明說《壇經》是神會門下的『習徒』所作，可見此書出於神會一派，是當時大家知道的事實。」

⁵⁰ 見《胡適文存》，集4，卷2，頁234。

⁵¹ 羅香林《舊唐書僧神秀傳疏證》，收在《唐代文化史》（台北：商務印書館，1967）一書。此處引文，是張曼濤主編，《禪宗史實考辨》（台北：大乘文化出版社，1977），頁27-272。

⁵² 羅香林，前引書，頁269-70；303-04。

⁵³ 羅香林，前引書，頁308。

⁵⁴羅香林認為胡適解讀有誤，。「竟成《檀經》傳宗」之語，是批評「習徒迷真，橘枳變體」，才將《檀經》作為「傳宗」之據，並非作《檀經》。類似這種史料解讀的質疑，日後其他學者亦一再提起，⁵⁵因此羅香林此文可謂批胡的先驅作品。

另外，羅香林文中曾提到神會的四傳弟子宗密(780-841)，生平著述，未提神會撰《壇經》之事。胡適日後為文批評宗密，⁵⁶也可以看到研究史的演變狀況。我們將於下一節討論時，再交代。

（三）謝扶雅的回應

事實上，從地緣的情感來說，六祖惠能是嶺南出身的佛教聖者，胡適的凸顯神會，無疑傷及傳統慧能的崇高形像。故嶺南學者會起而維護之，亦勢所必然。因此，羅香林的論文之外，隔年(1935)的《嶺南學報》，卷4期1-2，也相繼有探討慧能的論文：一篇是謝扶雅的《光孝寺與六祖惠能》，另一篇是何格恩的《慧能傳質疑》。

⁵⁷

此兩篇論文在論點上，雖非直接針對胡適的神會研究意見，但可以自論文看出有所謂胡適研究的「效應」。首先就論文的內容來說，謝扶雅的全文雖在表彰慧能思想的革命性，可與西洋文藝復興初期的蒲魯諾(G. Brund, 1548-1600)相媲美。他認為蒲魯諾是最有力的反中古經院哲學的思想革命家，也是個泛神論者、樂天家、自然主義者。又指出：

兩個人（慧能和蒲魯諾）都是生在南方，都是感情的，直覺者，抱著美的世界觀，而對傳統的正宗派不憚為熱烈的反抗，樹起堂堂正正的革命之旗與世周旋，而卒終身不得意或被慘殺者。這個比較，表示慧能在宗教方面已為中國開了「文藝復興」

⁵⁴ 胡適，《荷澤大師神會傳》，《胡適文存》，集4卷2，頁280-81。

⁵⁵ 主要有錢穆和印順二人，前者撰有《神會與壇經》，原載於《東方雜誌》，卷41號14（1945年7月，重慶出版）。後來張曼濤將它收在《六祖壇經研究論集》，文中批評胡適誤解之處，詳本文後面的討論。後者亦有《神會與壇經》的論文，也收在《六祖壇經研究論集》，批評胡適處，同見本文後面的討論。

⁵⁶ 見胡適，《跋斐休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑》，1962年12月，以「遺稿」的形式，發表在《歷史語言研究所集刊》，第34本，頁1-27；《胡適禪學案》也收入此文，在頁395-421。

⁵⁷ 此兩文，已收在張曼濤編，《禪宗史實考辨》1書。謝扶雅的論文，在該書的頁313-36。何格恩的論文，在該書的頁337-58。

期的曙光。⁵⁸

以上謝扶雅將慧能的思想特徵及革命家的角色，與蒲魯諾相比的觀點，是否有當，暫置勿論。但這種問題意識，和胡適的凸顯神會革命家的角色，有相當潛在的關聯性。

另一個相關的線索，是他在註二十一提到：

何格恩氏近作 慧能傳質疑 一文，指出六祖生前並未為當時朝達名公所重，該傳所稱各點，多與事實不符。⁵⁹

然而何格恩的論文，卻是對胡適觀點的一個回應。

〔四〕何格恩的回應

此因何格恩所提出質疑的，雖是載於宋贊寧(919—1001)《宋高僧傳》，卷8的唐韶州今南華寺慧能傳的記載，⁶⁰與事實不符。但論證的參考資料，即引胡適的《神會和尚遺集》，卷一 菩提達摩南宗定是非論：⁶¹其他的論證南北宗的對抗或荷澤神會的崛起，都可以看到胡適禪學研究的影響效果。⁶²

因此，謝扶雅和何格恩的禪學研究，可以視為胡適出版《神會和尚遺集》之後，在嶺南地區產生的效應之一。雖然不像羅香林前述論文，有那樣強烈對抗的色彩，但作為受胡適影響的判斷，是可以成立的。

〔五〕李嘉言的回應

和嶺南學者幾乎同樣，在1935年4月，北方的《清華學報》卷1期2，有李嘉言的論文 六祖壇經德異刊本之發現。⁶³此文是由日本宮內省圖書寮藏寫本，⁶⁴與

⁵⁸ 謝扶雅，光孝寺與六祖惠能，《禪宗史實考辨》，頁332。

⁵⁹ 謝扶雅，前引文，《禪宗史實考辨》，頁335。

⁶⁰ 贊寧，《宋高僧傳》，卷8，唐韶州今南華寺慧能傳，收在《大正藏》，冊50，「史傳部2」（台北：新文豐出版社，1983年修訂版），頁754，中—755，下。另藍吉富主編，《禪宗全書》，第29冊，「史傳部29」（台北：文殊出版社，1988），亦收有大字版本的同一傳文，在頁238—39。

⁶¹ 見何格恩，前引文，《禪宗史實考辨》，頁338。

⁶² 見何格恩，前引文，《禪宗史實考辨》，頁338。

⁶³ 此文收在張曼濤編，《六祖壇經研究論集》，頁143—54。

⁶⁴ 李嘉言在論文「註1」和「註4」，說明是參考《大正藏》，第48冊，頁345的「壇經註」。

丁福保藏明正統四年(1439)刻本，⁶⁵互相參校考證，而證實在通行的《宗寶本》之外，有《德異本》的存在。這是《壇經》版本的又一新發現。但李嘉言本人坦承在資料上曾受到胡適的協助，他說：

今承胡適之先生慨然以他所藏《興聖寺本》，鈴木先生的解說，以及他自己的考證文賜借，我細校一過，不特可證明我的立說不誤，且知《德異本》甚近於《興聖本》。

⁶⁶

按此《興聖寺本》是日本在當時發現較《敦煌本》稍晚的第二古本，在昭和八年(1933)由安宅彌吉影印二百五十部，附有鈴木大拙的解說，鈴木並將此影本致贈給胡適一本。胡適亦撰寫了《壇經考之二——記北宋本的六祖壇經》一文，時間在1934年4月，後收在《胡適文存》，集4卷2。此資料當時國內擁有者甚少，而胡適慨然相借，促成李嘉言的考證得以順利進行。這不能說不是胡適禪學研究中的一段佳話。⁶⁷

〔六〕呂澄的回應

從1934年南北出現的文章來看，禪學研究的風氣，在胡適的影響下，似乎漸有起色了。不過自1934年後，卻要到1943年9月，才有呂澄的《禪學考原》和1945年7月錢穆寫的《神會與壇經》，共兩篇要的禪學論文出現，⁶⁸可見討論熱潮有間歇現象。但由於這兩篇論文，不只和胡適的禪學研究有關，並且以後更開啟了一連串的禪學研究和禪學爭辯，所以有必要再詳加介紹。

以呂澄的論文來說，在文中即多處參考了胡適的新發現。⁶⁹

⁶⁵ 李嘉言在「註2」，引丁福保，《六祖壇經箋註箋經雜記》的說明資料。

⁶⁶ 李嘉言，《六祖壇經德異刊本之發現》，《六祖壇經研究論集》，頁143。

⁶⁷ 李嘉言，《六祖壇經德異刊本之發現》，《六祖壇經研究論集》，頁143。

⁶⁸ 按：呂澄的《禪學考原》，是從《中國文化研究集刊》，卷3期1-4（1943年9月）選錄的。收在張曼濤編，《禪宗史實考辨》，頁23-27。但是，呂澄此文，在1991年，山東「齊魯書社」出版五大冊的《呂澄佛學論著選集》時，並未收入在內。而《選集》第1冊的《禪學述原》，卻是因和熊十力辯論後，才興起研究禪學之念的。按呂澄和熊十力的書信辯論，發生在1943年2月，因歐陽竟無病逝，而熊十力在書信中辱及其師歐陽，才引起呂澄的反駁。我曾撰長文《呂澄與熊十力論學函稿評論》，收在《現代中國佛教思想論集》（台北：新文豐出版社，1990），頁174。照說，《禪學述原》才是和此事有關。可是《禪學考原》一文，因未見《中國文化研究集刊》，不知是否真為呂澄作品，在此暫時存疑。至於錢穆撰的《神會與壇經》一文，原載於《東方雜誌》，卷41號14（1945年7月，重慶出版）。後來張曼濤將它收在《六祖壇經研究論集》，文中批評胡適誤解之處，詳本文後面的討論。

⁶⁹ 呂澄在許多談禪宗歷史的文章，都參考了胡適的研究意見和引用胡適在禪宗史料的新發現。可是關於《壇經》是神會的作品，他只是承認局部有改作或添補罷了。對「《壇經》傳宗」一語，

不過，呂澄在探討禪學思想的變遷時，卻是以所謂「內在理路」的方式，更深入地分析了禪學的思想變遷與當時佛經翻譯不同內涵的關聯性。可謂在詮釋上，亦自成系統的。因此，他的禪學研究和問題意識，與胡適的研究方向之間，是有著頗大距離的。

就研究史的發展來看，呂澄的首篇禪學論文，是發表在胡適的敦煌寫本發現之後的第十六年(1927—1943)；即以「楞伽宗考」一文為斷限，也相距有八年(1935—1943)之久了。可是，承襲胡適對禪宗新史料的發現與新詮之後的呂澄，其研究意圖，並不在呼應或批判胡適，毋寧說是在釐清「支那內學院」自歐陽竟無發表「唯識抉擇談」以來，⁷⁰對中國傳統佛學逐漸世俗化的批判問題。而熊十力(1832—1968)著《新唯識論》，提倡「本覺」思想，和「支那內學院」的力主世親唯識舊說相牴觸，而決裂交惡，⁷¹也是促成呂澄藉批判傳統中國佛教「本覺說」的致誤之由，來批判熊十力《新唯識論》思想錯誤的主要動機。因此，呂澄的禪學思想研究，是針對以熊十力《新唯識論》思想為批判對象的一種「斷根塞源」舉動，和胡適意在藉禪宗史料的辨假考證，以揭發佛教史中作偽的真相，⁷²是大不相同的。

儘管如此，兩者——胡適和呂澄——的思想傳承與變遷問題，兩者的歧異點或相似點，都不能視為無關的各自呈現，而必須將兩者視為有互補或訂正作用的相關研究。因此，在本論文中，雖仍只交代至目前的階段為止，但今後在另篇論文中，將就其相關性的學術意義，作進一步的探討。

〔七〕錢穆的回應

在交代過呂澄的禪學研究，與胡適禪學研究的若干關聯性後，接著要探討的錢穆前述禪學論文「神會與壇經」，以確定他和胡適的禪學研究之間，有多少相關性？

其實，兩者的相關性，可從錢穆本人在論文的前二段開場白中，看到非常清楚。

他也認為不能當「偽作《壇經》」的證據。但是，他從未直接指名批評胡適。又，呂澄的其他禪學文章，可參考下列資料：(1) 談談有關初期禪宗思想的幾個問題，載《現代佛學》，期6，1961。(2)《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討，載《現代佛學》，期5，1962年。(3)《呂澄佛學論著選集》，卷5，《中國佛學源流略講》第4講「禪數學的重興」：第九講「南北禪學的流行」；「附錄——禪宗」。

⁷⁰ 歐陽竟無，「唯識抉擇談」，收在《歐陽大師遺集》(台北：新文豐出版公司，1976)，冊2(共4冊)，頁1337—402。

⁷¹ 此一經過，請參看拙文，「呂澄與熊十力論學函稿平議」，收在《中國佛教思想論集》，頁6—322。

⁷² 胡適的此一立場，在《胡適口述自傳》(台北：傳記文學出版社，1981)，第十章「研究神會和尚尚未」的說明中，強烈地流露出來。見該書，頁217—34。

他說：

胡適之先生《論學近著》第一集（按：全名為《胡適論學近著》第一集，1935年10月，商務印書館出版，和戰前最後發表的禪學論文《楞伽宗考》，在同一年），有好幾篇關於考論中國初期禪宗史料的文章，根據敦煌寫卷，頗有發現。但亦多持論過偏處，尤其是關於神會和《壇經》一節，此在中國思想史上，極屬重要。胡先生書出以來，國內學人，對此尚少論及。病中無俚，偶事繙閱，聊獻所疑，以備商榷。

胡先生不僅認為《六祖壇經》的重要部份是神會作的，抑且認為《壇經》論的思想，亦即是神會的思想，胡謂神會乃「新禪學的建立者」。又說，「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤。」這個斷案很大膽，可惜沒有證據。⁷³

從此二段的開場白，可以看出錢穆所要質疑的胡適禪學研究問題，主要是針對神會與《壇經》的思想關聯性如何，做一證據上的覆勘工作。而在基本看法上，錢穆是認定胡適曾宣稱《壇經》的新禪學思想，實源自神會的這一斷案，是缺乏證據的說法。

不過，在進一步究明錢穆所提出的反駁證據之前，有兩個相關性的問題，先在此說明：

其一，錢穆在開場白曾提到，「胡先生書出以來，國內學人，對此尚少論及」。此一「尚少」雖是存疑之詞，表示論及的人仍很少，可是在論文中，錢穆所質疑的問題和所檢討的史料疑點，其實有些在十一年前(1934)，已由羅香林在其《舊唐書僧神秀傳疏證》裡的第五節「慧能事蹟及《壇經》作者問題」，作了詳細的交代。錢穆大概未見此文，所以如此說法。或者他雖已過目，但是，就論文上所見來說，仍未見提及。由於本文是探究胡適禪學研究的回響，必須就實際存在的研究狀況，作一時間序列和問題歸屬的清楚說明，故在此將錢文的問題點出。

其二，此一神會與《壇經》的討論，錢穆在1969年3月，還因發表《六祖壇經大義 慧能真修真悟的故事》於《中央日報副刊》，而引起留日的楊鴻飛投書，以胡適的觀點反駁錢穆的看法，並造成戰後臺灣罕見的《壇經》討論熱潮。這在下一節時，將予探討。本節只將錢穆此時的想法如何，予以點出而已。

錢穆在文中質疑胡適或反駁的主要看法如下：

(1) 由於胡適最先提出的「一個更無可疑的證據」，是將韋處厚的《興福寺大義

⁷³ 此段引文，載張曼濤編，《六祖壇經研究論集》，頁81。

禪師碑銘（《全唐文》，卷 715）的「竟成《壇經》傳宗」，解為「《壇經》是神會門下的『習徒』所作（傳宗不知是否《顯宗記》？）」錢穆認為胡適誤解。他認為「韋文所謂《壇經》傳宗，猶云《壇經》嗣法」。所以「韋文之意，只謂習徒迷真，橘枳變體，而神會獨成《壇經》之傳宗，即謂其獨得《壇經》之真傳也」。

（2）胡適提出的第二條「鐵證」，是指《壇經》中的一段，關於慧能預言：死後二十餘年，會有人出來，定是非，立宗旨，傳其「正法」的事。⁷⁴他認為：此預言的死後間隔時間，和神會在開元二十二年在滑台定宗旨的時間相近，所以可證明《壇經》是神會或神會一派所作的註。錢穆則認為「不是慧能生前之懸記，然亦可能是曹溪僧人所私屬」。「定說此為慧能生前預言，固屬怪誕，必謂是神會自炫，亦屬無據」。⁷⁵

（3）胡適提的第三條「很明顯的證據」，是指：「《壇經》古本中，無有懷讓行思的事，而單獨提出神會得道，餘者不得」，所以《壇經》是「神會傑作」。⁷⁶

錢穆則認為：「此說，更可商榷。」理由是：

#引言=「《壇經》記慧能臨滅稱贊神會，安知非確有其事，若說此即神會偽造顯證，不僅太輕視了神會，抑且又輕視了慧能與法海」。⁷⁷

（4）錢穆最後又舉證說明《壇經》的有些思想，在慧能之前已出現，而慧能之優秀，亦為神秀所承認，所以「慧能到底是南宗開山，到底是新禪宗的創立者，神會到底不過是《壇經》傳宗，他不過到北方去放了一大炮，把南宗頓義在北方宣揚開來」。他接著批評說，胡適從敦煌古物，發現神會新史料，是有功績，但把神會的作用「太過渲染」了。⁷⁸

〔八〕錢穆解讀《壇經》方法的再檢討

與羅香林和印順的比較

但錢穆的以上各條駁論，是否確較胡適原斷案為優？倒也不盡然。因錢穆的解

⁷⁴ 見胡適，荷澤大師神會傳，《胡適文存》，集 4，卷 2，頁 248-49；又見《六祖壇經研究論集》，頁 32-33。以及《胡適禪學案》，頁 102-03。

⁷⁵ 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁 83。

⁷⁶ 胡適，前引文，《胡適文存》，集 4，卷 2，頁 280；《六祖壇經研究論集》，頁 66；《胡適禪學案》，頁 134。

⁷⁷ 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁 84。

⁷⁸ 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁 98。

讀方式，主要是用「類比」的方法，例如列舉有某些古籍（不一定屬佛教典籍）裡，有某種看法，所以《壇經》中的語意，也應如何如何。但，一來舉例僅少數幾種，二來在語意的確定上，也未具備必然性。因此，雖可質疑胡適的看法，本身不一定能夠確立。即以錢穆之文和羅香林之文比較，也可看出錢穆的解讀方式，不盡理想。

例如錢穆所解讀韋庭厚在《興福寺大義禪師碑銘》的一段評述神會及其門徒的話。原文的現代標點句讀為：「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成《壇經》傳宗，優劣詳矣。」對此段的前半句，神會是被肯定和讚美的說法，錢、羅皆無疑義。但，後半句就歧義出現了。

羅香林的解讀原文如下：

而所謂「竟成《壇經》傳宗」者，覈其文義，又似為「習徒迷真，橘枳變體」之結果，苟習徒不迷真，不變體，即無《壇經》傳宗之「竟成」。「《壇經》傳宗」已為「變」，為「迷」，則韋氏心目中不變不迷者，其未作《壇經》，尋可知矣。⁷⁹

錢穆的解讀原文如下：

今按韋文所謂《壇經》傳宗，猶云《壇經》嗣法。韓愈《送王秀才序》云：「孔子歿，獨孟軻氏之傳其宗。」即用此傳宗兩字。明人周海門著《聖學宗傳》，宗傳猶傳宗也。今俗語云猶傳宗接代，莊周之論墨徒，所謂「冀得為其後也」，此即傳宗也。傳宗亦稱紹祖，元僧德異《壇經序》云：「受文紹祖，開闢正宗。」韋文之意，只謂習徒迷真，橘枳變體，而神會獨成《壇經》之傳宗，即謂其獨得《壇經》之真傳也。⁸⁰

羅文和錢文的最大歧義，是關於「《壇經》傳宗」一語的解讀。而這一句的解讀，正確與否，對判斷《壇經》與神會一系的關係，有極大的左右因素。可是，從胡適本人開始，在解說上即不太清楚。

根據後來印順在《神會與《壇經》——評胡適禪宗史的一個重要問題》一文所提示的，⁸¹胡適最初是用小註說：「傳宗不知是否《顯宗記》？」但書出版後，將此小註的九個字塗掉了，另在原書（《神會和尚遺集》），頁8眉批說：

祖宗傳記，似即韋處厚說的《壇經》傳宗之傳宗。亦即是獨孤沛所說的《師資血脈傳》。適之。⁸²

這樣，「傳宗」不是《顯宗記》，而有點像「祖宗傳記」了。後來，胡適又用

⁷⁹ 羅香林，《光孝寺與六祖惠能》，《禪宗史實考辨》，頁306-07。

⁸⁰ 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁82。

⁸¹ 按：此處印順的引文，在《神會與壇經》一文，前引書，頁112-13。

⁸² 按：此處引文，在印順的《神會與壇經》一文，前引書，頁112-13。

紅筆將原書「傳宗」旁邊的書名號畫掉。於是「竟成《壇經》傳宗」的語意，依然不確定真正指涉為何？

在前述羅文的解讀，「竟成《壇經》傳宗」一語，因是順著「習徒迷真，橘枳變體」的文脈通讀以下，所以雖是《壇經》傳宗，語意上仍屬貶詞。這在理解上，是合乎語言結構的。可是羅文接著又倒讀文句，說神會不變不迷，故既無《壇經》傳宗之「竟成」，也未作《壇經》。雖是意在反駁胡適的說法，卻依然對「《壇經》傳宗」一語，含混其詞。不能說不是美中不足之處。

而相較於羅文的解讀，錢穆雖先確定「傳宗」即「嗣法」。但他將「《壇經》傳宗」視為褒詞，用以連接上句肯定和讚美神會的話。就文脈發展來看，是不符語意的陳述邏輯的。因為之前的文句是：「習徒迷真，橘枳變體，竟成」所以照羅文的順讀方式，才較合理。因此，可以判定錢文的解讀，實際上是難以成立的，是不如羅文解讀的。

可是「竟成《壇經》傳宗」一語，有無較具證據力的解法呢？答案是有的。例如印順即據敦煌本的《壇經》內文，找到了下列三段話：⁸³

(1)「若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依約。若不《壇經》，即無稟受。須知法處、年月日、姓名、遞相付囑。無《壇經》稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。」

(2)「大師言：十弟子！已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟承《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞代流行，得遇《壇經》者，如見我親授。」

(3)「大師言：今日已得，遞相傳授，須有依約，莫失宗旨。」

所以印順認為，「《壇經》傳宗」，是一種制度，是在傳法的時候，傳付一卷《壇經》。它代表南宗師弟授受之間，是否得本門教法的依據。在最初，神會門下是為了解決「袈裟」不在派下的難題，故倡言以《壇經》傳宗為依約。可是，在韋處厚寫《大義禪師碑銘》時，代表的是另一派馬祖道一門下的意見。他可以推崇對南宗有實際大貢獻的神會本人，卻不能苟同神會門下注重形式傳法的制度，因此在銘文內流露出批評的意見。⁸⁴

無疑的，印順的論證方式和解讀的內容，較能還原到敦煌本的經文記載，以及

⁸³ 按：此處引文，在印順的《神會與壇經》一文，見前引書，頁112-113。

⁸⁴ 按：此處引文，在印順的《神會與壇經》一文，前引書，頁114。

兼顧了韋處厚的銘文脈絡和相應的禪宗史發展狀況。不過，這是戰後在臺灣才出現的學術見解，雖較細密、成熟和可靠，但仍宜放在戰後來談。此處只是先借為說明「《壇經》傳宗」一語，應如何解讀，才較正確罷了。

總之，錢穆的「神會與《壇經》」一文，代表迄第二次世界大戰結束前，對胡適禪學研究的最後一次檢討。雖不盡理想，卻也說明了胡適的禪學問題，縱使在戰爭期間，也依然激盪著某些中國學者像錢穆之類的學術心靈。至於戰後的回應狀況，則留待下節再予討論。

四.胡適禪宗研究對戰後臺灣學界的衝擊與回應

（一）戰後來台之前的胡適禪宗研究

根據柳田論文的說法，1935年，是胡適在戰後正式研究禪宗史的再出發之年，因「後來收編在《胡適手稿》第七集的「宗密的神會略傳」就是這年六月的執筆。」⁸⁵這意味著神會的問題，再度成為他關心的課題。

可是在戰後到1935年之間，關於胡適的禪學研究，仍有一些值得一提。

胡適從1935年發表「楞伽宗考」之後，所中斷的禪宗史研究，直到1946年6月，出席夏威夷「第二屆東西哲學家會議」，與鈴木大拙討論禪學，才恢復了禪學問題的探討。當時胡適所持的論點，是堅持「禪」的本質，並非不合邏輯，是帶有一定理性成份，是在我們智性之內所能瞭解的。理由是，「禪是中國佛教運動的一部份，而中國佛教是中國思想史的一部份，只有把禪宗放在歷史的確當地位中，才能確當的了解。」⁸⁶

於是胡適在論文中，對中國禪宗史作了一些回顧後，接著指出禪宗的方法可分為三段。第一階段，是所謂的「不說破」原則。第二階段，是由九世紀和十世紀的禪師們，發明了變化無窮的偏頗方法，來回答問題，以便落實第一階段的不說破原則。第三階段，則是「行腳」，以探討適合自己開悟的方法。⁸⁷

⁸⁵ 見柳田聖山，《胡適禪學案》，頁22。

⁸⁶ 胡適的文章為「中國禪宗——其歷史與方法」(Ch'an Buddhism in China, its History and Method)。此文現收在柳田聖山編，《胡適禪學案》，第4部，頁668-89。而鈴木大拙所撰「禪：答胡適博士」，發發表於1953年4月號的《東西哲學》，卷3期1，附有胡適論文全文。本文現在引用的段落，是孟祥森譯的《禪學隨筆》(台北：志文出版社，1974)，鈴木論文前，由編者所作的胡適原文提綱內容的一部份。

⁸⁷ 見孟祥森譯，《禪學隨筆》，頁150-54。

鈴木大拙則在《禪：答胡適博士》這篇文章中，回答胡適對他在大會上發表《佛教哲學中的理性與直觀》的內容質疑。⁸⁸

由於鈴木大拙並不反駁胡適在禪宗史的見解，他承認胡適在這方面所知甚多，但對禪的本質則為門外漢，並不理解。如此一來，胡適在禪宗史料的發現和禪宗史的探討，便被此次辯論遺落了。可是，它們卻是胡適禪宗史研究的核心部份。所以胡適後來的禪宗史研究，依然是屬於歷史學的進路。

在另一方面，胡適在上述對禪思想本質的理解，其實有其根源，一是來自忽滑谷快天的著作，此在1934年於北平師範大學演講《中國禪學的發展》時，已明白交代過了。另一個參考資料，是來自朱熹的論禪家方法，此一部份，雖然亦曾受到鈴木大拙的批評，但胡適並未氣餒，反而在1952年7月，完成了《朱子論禪家的方法》初稿（收在《胡適手稿》，集9，卷1，上冊，頁43-83）。因此，可以確定，鈴木的《禪：答胡適博士》一文，對胡適的基本認知態度，可以說沒有重大的影響。

由於胡適在1952年之前的研究方向大致已確定，在1953年重新再出發之後，仍汲汲於搜集、校訂和探討與神會有關的新出史料。不過柳田對此一研究的後續發展，已有詳細的交代，此處即省略。

我們不能忽略的，是繼續追蹤胡適到臺灣後的一連串演講、著述和發表，使得他的禪學研究，逐漸在臺灣學界產生鉅大的影響。

（二）返台就任中央研究院院長之後的胡適禪宗研究

胡適是1958年4月，離開滯留九年之久的美國，來到臺灣南港任「中央研究院」的院長職務。直到1962年2月4日去世為止，他的禪學研究是很勤勉的。例如到臺灣的當年十一月，他即撰成《新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種》校寫後記，發表在《歷史語言研究所集刊》第29本，內有胡適新考訂了神會的逝世是在762年5月13日，享年93歲，而生年是在670年，即唐高宗咸亨元年。⁸⁹同時，胡適

⁸⁸ 見鈴木大拙，《禪：答胡適博士》，孟祥森譯，前引書，頁188。

⁸⁹ 按：胡適生前考訂的神會生年，在西元670年，逝世是在西元762年，故年齡是九十三歲。但大陸的溫玉成，在1984年第2號的《世界宗教研究》上，發表論文《記新出土的荷澤大師神會塔銘》（頁78-79），提到唐代寶應寺遺址出土神會的塔銘原石——大唐東部荷澤寺故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗腹建身塔銘并序，其中提到神會去世的日期，和胡適原先所懷疑的圭峰宗密的記載，完全相合。按宗密在《圓覺經大疏抄》的神會傳，是說他死於乾元元年(758)

也在文中第四節，「總計三十多年來陸續出現的神會遺著」，其中屬於胡適發現的史料就佔一半，並且是首開風氣者。他還提到日本學者矢吹慶輝在 1930 年出版敦煌寫本圖版 104 幅，書名叫《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店），但因未讀胡適的《神會和尚遺集》，所以目錄裡未標出卷名 頓悟般若無生頌 。要到兩年後(1932)，出版《鳴沙餘韻解說》（東京：岩波書店）時，才標出卷名，並引胡適的短跋。⁹⁰ 可以清楚地看出他一擔任院長後，即開始總結他三十多年研究禪宗史的業績，並為自己的發現，作一學術史的定位。

而由於 新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種 校寫後記 的發表，立刻引起日本京都大學人文科學研究所的入矢義高注意，寫信報告他在 1957 年發現了原題《南陽和尚問答雜徵義》的第三本《神會語錄》，原編輯人叫劉澄。兩人互相通信的結果，胡適在 1960 年三月，撰出 神會語錄的三個本子的比勘 一文，作為當時任職於院內「歷史語言研究所」的甲骨文專家董作賓的 65 歲生日禮物。胡適在此文中的結論，再度總結他研究神會三十年來的意見說：

這個「南陽和尚」是一個了不起的人。在三十年前，我曾這樣介紹他：「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者， 這是我們的神會。」在三十年後，我認識神會比較更清楚了，我還承認他是一個了不起的人：「中國佛教史上最成功的革命者，印度禪的毀滅者，中國禪的建立者，袈裟傳法的偽史的製造者，西天二十八祖偽史的最早製造者，《六祖壇經》的最早原料的作者，用假造歷史來做革命而有最大成功者， 這是我們的神會。」⁹¹

由此可以看得出胡適的基本觀點，只有更加堅持和更詳細補充，而未作任何修改。

1960 年 3 月，胡適又完成了 神會和尚的五更轉曲了 一文，這是幾篇和入矢

五月十三日，享年七十五歲。因此，胡適的新考定，仍被推翻。冉雲華教授撰 宗密傳法世系的再檢討 ，發表於 1987 年第 1 期的《中華佛學學報》，頁 43-58，對此問題有精闢的探討。此文後來又收在《宗密》（台北：東大圖書公司，1988），作為 附錄 ，頁 287-303。

⁹⁰ 有關矢吹慶輝的說法，見其所編的《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店，1933），他在 自序 中，清楚地交代收集資料和成書的經過。不過，此書最初，是矢吹慶輝在 1930 年出版的。當時只有圖版 104 幅，而沒有解說。1932 年，他撰寫「解說」的部份，分上下兩卷，在 1933 年刊行。以後一再翻印，銷路甚佳。胡適在寫 新校定的敦煌寫本神會和尚遺著 2 種 時（1958 年 11 月），已見到《鳴沙餘韻》的第 78 版。不過，根據胡適的說法，矢吹氏最初並不知此卷為何人所作，是後來讀了胡適的說明，才在「解說」中稍作介紹。但胡適仍指出他疏忽致誤之處。見柳田聖山編，《胡適禪學案》，頁 324-29。

⁹¹ 見柳田聖山，《胡適禪學案》，頁 354-55。

義高討論的筆記式短文組成的，也是作為向董作賓祝壽之用。⁹²隔月（1960年4月）又補了一篇 校寫《五更轉》後記，連同之前的文章，構成論文 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》，載於《歷史語言研究所集刊外編》，第四本。⁹³

1961年8月，胡適撰成 跋斐休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑 初稿，是距他逝世之前半年的事。但此文生前未發展，直到1962年12月，也就是逝世十個月之後，才由黃彰健加上胡適生前手訂定的「後記及改寫未完稿」，以 胡適先生遺稿 的名義，登在《歷史語言研究所集刊》，第三十四本。⁹⁴此一文的重點，是批評宗密的傳法世系依傍神會，有「偽造」的嫌疑。此一論斷，後來曾引起旅加佛教學者冉雲華的二次質疑。⁹⁵

除了以上這些公開發表的學術論文之外，胡適實際上勤於翻閱各種藏經資料，並且錄下了許多值得參考的禪宗史料：從胡適過世後所出版的《胡適手稿》第七、八、九集的篇目和內容來看，共計數十篇之多，真是洋洋大觀。假如仔細比對閱讀，即瞭解其中的佛教資料，時間可概括從東漢到 晚明。⁹⁶除禪宗資料外，連藏經版本、各種關於「閻羅王」的傳說和史料等等，都包括在內。他和入矢義高、柳田聖山的討論信件，也一併編入。因此，我們可以判斷禪宗史的研究，雖仍是他著力最多的部份，但關於佛教文化史的資料也用心在搜集，證明他的晚年時期，在整個研究構思上，是有意為《中國思想史》的下卷得以早日完成而在努力預備著。⁹⁷

⁹² 見柳田聖山，前引書，頁359。

⁹³ 此文收在柳田聖山，前引書，331-94。

⁹⁴ 見胡適，跋斐休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑，1962年12月，以「遺稿」的形式，發表在《歷史語言研究所集刊》，第34本，頁1-27；《胡適禪學案》也收入此文，在頁395-421。

⁹⁵ 按：冉然雲華的第1次質疑是在1973年在荷蘭《通報》發表 宗密對禪學之解析（Tsung-Mi, his Analysis of Ch'an Buddhism），在註22的說明中，質疑胡適的說法。此文後來由《道安法師七十歲紀念論文集》（台北：獅子吼月刊社，1975）收入，為中譯本，頁109-31。批評胡適的部份，在頁126-27。第2次質疑，即1987年發表的 宗密傳去世系的再檢討。

⁹⁶ 東漢是指《胡適手稿》，集8（台北：胡適紀念館，1970）的卷上，上冊，從「牟子理惑論」推論佛教初入中國的史跡 1文，頁1-12。晚明是指《胡適手稿》，集8卷2中冊，沈德符《野獲篇》2七記明朝的「僧家考課」，頁246-47；以及同書卷3下冊，《紫柏老人集》十3，頁567-70。

⁹⁷ 胡適在1950年底，即自己生日（十二月十七日）那天，曾作了如下的「生日決議案」：「無論如何，應在有生之日還清一生中所欠的債務。我的第一筆債是《中國哲學史》，上卷出版於民國八年，出版後一個月，我的大兒子出世，屈指算來已經三十三年之久，現在我要將未完的下卷寫完，改為《中國思想史》。（下略）」可見他的後來學術工作，是有著這樣的強烈使命感。見《胡適言論集》乙編，頁89-90。轉引沈衛威，《一代學人胡適傳》（台北：風雲時代出版公

另一方面，隨著《胡適手稿》的相繼出版，⁹⁸以及柳田聖山《胡適禪學案》的編成問世（1975年出版），胡適的禪學影響力，也逐漸散發出來，構成了極堪注意的臺灣佛教學術現象。不過，此一過程仍有一段醞釀期。

（三）胡適禪宗研究初期在戰後臺灣造成的衝擊與回應

來自釋東初的批評

因為如就胡適的禪學在臺灣激起的反應來看，最早的時間，應是在1953年元月於「臺灣省立師範學院」（即今國立臺灣師範大學）演講「禪宗史的一個新看法」那一次。這是為紀念民初著名教育家蔡元培八十四歲誕辰（1867—1940）的一場演講，⁹⁹在內容上和1934年在「北平師範大學」所講的那場「中國禪學的發展」，有極大的雷同性。而其中關於新史料的發現部份，胡適也曾在稍早（1952年12月）於臺灣大學講演「治學方法」中提過了。胡適當時還未任「中央研究院」的院長，但他早有盛譽，故雖僅來台作短期停留，仍深受學界和社會大眾的歡迎，而演講後，講稿即刊載於《中央日報》。

當時在北投辦佛教《人生》雜誌的東初法師（1907—1977），從報上讀到講稿，即於《人生》，卷5期2（1953年2月出版），以筆名「般若」，發表了一篇「評胡適博士「禪宗史的一個新看法」」。他認為「胡適的新看法根本是錯誤的」，他的主要反對理由是：胡適不能憑《六祖壇經》的「宋本較唐本加了三千多字」，就說「慧能傳法恐怕也是千古的疑案」。又說：「要是否認了六祖的傳法，即等於推毀了整個禪宗史的生命，也就否認了整個以禪為中心的唐代文化。所以我（東初）說胡適的新看法根本是錯誤的。」¹⁰⁰

東初法師是1939年後，自大陸來台的第一代著名僧侶，擅長佛教史，¹⁰¹但此文

司，1990），頁345—46。

⁹⁸ 按：《胡適手稿》的第1集是在1966年出版。至於本文所主要參考的，關於禪宗史料和研究的第7、8、9集，則是在1970年同一年出版的。

⁹⁹ 此演講题目的左邊隔1行小字，即有時間、地點和演講目的的簡短說明。見《胡適演講集》，上冊（台北：胡適紀念館，1970），頁150—1171。柳田聖山，《胡適禪學案》亦收有此文，載頁522—43。

¹⁰⁰ 以上見該期《人生》雜誌，頁2。

¹⁰¹ 釋東初的佛教史著作如下：(1)《中日佛教交通史》（台北：東初出版社，1970初版）。(2)《中印佛教交通史》（台北：東初出版社，1968初版）。(3)《中國佛教近代史》，上下兩冊（台北：東初出版社，1974初版）。以上3種是主要的佛教史著作，但以近代學院的學術標準衡之，這些

把胡適的講詞化約為《壇經》字數比較後的錯誤看法，所以對澄清史料正誤的作用不大。然而，東初本人，自此文之後，還先後發表多篇批評胡適禪學觀點的文章，¹⁰²且時間延續到 1969 年以後。可以說是佛教界戰後在臺灣長期激烈反胡適禪宗史研究的先驅和代表性人物。

〔四〕胡適的反佛教心態及其對虛雲禪師的連番質疑

可是胡適在心態上是反佛教的，他曾在《胡適口述自傳》（英文原稿在 1957 年，由唐德剛開始錄音；中文稿，1979 年由唐德剛譯出，台北：傳記文學出版社出版），對唐德剛表示：「佛教在全中國〔自東漢到北宋〕千年的傳播，對中國的國民生活是有害無益，而且為害至深且鉅」。由於他把佛教東傳，視為中國文化史上的大不幸，所以他雖研究禪宗有若干貢獻，卻仍堅持一個立場：「那就是禪宗佛教裡百分之九十，甚或百分之九十五，都是一團胡說、偽造、詐騙、矯飾和裝腔作勢。」而「神會自己就是個大騙子和作偽專家。」因此，他縱使「有些或多或少的橫蠻理論」，但對所持嚴厲批評禪宗的態度，是「義無反顧的」。¹⁰³ 這是胡適來臺灣任「中央研究院」院長之前，在美國發表的《自傳》內容之一。¹⁰⁴ 赤裸裸地流露出他對禪宗史虛假作風的反應！

既然研究者的心態是負面的，則研究結論也容易流於「破壞性」的層面居多（胡適在《口述自傳》中坦言如此）。其必將激起佛教界護教熱忱者的反駁，當不難瞭解。可是，這終究是立足於史料和方法學的研究結論，要想說服或反駁胡適成功，也要基於同樣的條件才行，否則對胡適的研究是不可能造成改變作用的。例如胡適曾三次質疑岑學呂編的《虛雲和尚年譜》的正確性，就是如此。¹⁰⁵

著作較接近編著或譯寫，並且水準不一，可商榷之處甚多。

¹⁰² 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 4》（台北：東初出版社，1985 年初版），共有下列文章：(1) 胡適博士談佛學，頁 130-35。(2) 與朱鏡宙居士論佛法，頁 269-76。(3) 論禪學之真義——兼論胡適博士「禪宗史的 1 個新看法」，頁 441-48。(4) 再論禪學之真義，頁 449-68。(5) 關於六祖壇經真偽問題，頁 469-78。

¹⁰³ 見唐德剛譯註，《胡適口述自傳》（台北：傳記文學雜誌社，1981 年初版），頁 256-57。

¹⁰⁴ 按唐德剛在「《胡適口述自傳》編譯說明」第 3 點提到：「胡氏口述的英文稿，按當初計劃，只是胡適英語口述自傳全稿的『前篇』或『卷上』；」因此，胡適個人晚年的治學態度，迄 1957 年為止，是強烈排佛教偽史料的。1957 年以後，亦無大改變。本文以下即有所討論。

¹⁰⁵ 胡適質疑的時間和次數的資料，可參考如下來源：(1) 第 1 次約在「民國四十四、五年之間」，胡適寫信給住加拿大的詹勵吾，指出初版(1953)的《虛雲和尚年譜》，關於其父蕭玉堂的為官記錄，查無記載，可能不可靠。此一資料，是胡適在 1959 年 12 月 5 日的《中央日報》上說的。(2) 1959 年 12 月 9 日，胡適應雷震之邀，在《自由中國》雜誌，發表《虛雲和尚年譜討論》，載

岑學呂編的《虛雲和尚年譜》初版，是「虛雲和尚法彙編印辦事處」於 1953 年春天在香港出版的。由於流通快速，當年秋天即照原書印行第二版。因此，初版和二版的內容是一樣的。有更改的是第三版，但這已是遭到胡適在美國提出質疑後，由「香港佛學書局」於 1957 年出的新版本。而「臺灣印經處」是從「第三版」翻印流通的，時間在 1958 年 9 月。¹⁰⁶

胡適是在 1955 年至 56 年左右，從美國的紐約寫信給住在加拿大的詹勵吾，指出《虛雲和尚年譜》有一些不可信之處。因初版的《年譜》中，曾提到虛雲的父親在福建任官的記錄，如：

- (1)「父玉堂。道光初年，父以舉人出身，官福建。戊戌己亥間，任永春州知府。」（原書，頁 1）
- (2)「翌年，父擢泉州府知府。」（同上）
- (3)「道光二十四年，甲辰，五歲，予父調任彰州知府。」（原書，頁 3）
- (4)「道光二十七年，丁未，八歲，予父調任福寧府知府。」（原書，頁 2）
- (5)「道光三十年，庚戌，十一歲，父復回任泉州府。」（同上）
- (6)「咸豐五年，乙卯，十六歲，父任廈門關二年，調回泉州府任。」（原書，頁 5）

胡適根據上述資料，前往「美國國會圖書館」查證所藏的福建省相關方志，是否有蕭玉堂其人的任官資料。當時館中所藏的新修府志中，可以找到虛雲提到他父親做過知府的三府之中的兩府資料，其中清楚地記載從道光二十年到咸豐五年的知府姓名、履歷、在任年歲，可是絕無知府蕭玉堂的記載。詹勵吾接到信後，鈔寄給香港的岑學呂，後來在出「第三版」時，即附有虛雲本人的親筆信，承認：「其中不無誤記之處」。¹⁰⁷

但是，1959 年 12 月初，胡適在台任「中央研究院」院長已一年多，又接到張齡和蔡克棟的兩封信，都是討論虛雲的父親蕭玉堂是否在福建做過三府的「知府」

卷 20 期 12，頁 372-73，是第 2 次質疑。㉓ 胡適的《三勘虛雲和尚年譜》，是《台灣風物》，卷 10 期 1（1960 年 3 月），頁 22-23。

¹⁰⁶ 此出版時間和版本，參考胡適，《虛雲和尚年譜討論》，前引書，頁 371。

¹⁰⁷ 虛雲此封親筆函影印，直到 1987 年，台北的佛教出版社，發行《虛雲老和尚年譜法彙增訂本》，仍附在目錄之前。

或僅是「佐治」的問題。其中張齡在信上質疑胡適說：(1) 臺灣印經處的 1958 年 9 月初版，「是照原版一字不易翻印的」。胡適的意見是根據何處出版的《年譜》而來？(2) 胡適說據此可以推論虛雲活了一百二十歲是不可信的，但他反問：「父親沒有做過知府和兒子年歲的多少有什麼連帶的關係？何以由前者即可以推斷後者的不確？這是根據什麼邏輯？」¹⁰⁸

胡適接到信後，認為既然《虛雲和尚年譜》的記載，是信徒的信仰依據，「是人生最神聖的問題」，所以他致函給當時《中央日報》的社長胡健中，三日後（1959 年 12 月 5 日），全函刊登在該報上。¹⁰⁹在信中，胡適的回答重點有二：

一、他根據的是初版；而張、蔡兩人隨信寄給胡適的臺灣版《虛雲和尚年譜》，其實是修改後的「第三版」，故資料有異。

二、《虛雲和尚年譜》是根據虛雲本人的口述資料而編的，是唯一的線索，如其中關於父親的任官時間、職務都不實，《年譜》的虛雲年齡，當然令人也跟著起疑了。

這就是胡適治學的典型作風，他要求的是可以查證的歷史事實，是比較不易作假的。因此他以「拿證據來」的方式，要求《虛雲和尚年譜》的編者和口述者，對社會作一明白的交代。至於虛雲的禪修經驗，他則未過問。於是虛雲這位民國以來最著名的禪師，在胡適眼中，只成了問題史料的提供者。佛教徒關心的禪修經驗，對胡適而言，是要擺在客觀證據之後的。這種情形，無異是 1949 年 6 月，在夏威夷和鈴木大拙論禪方式的翻版。也是他在《胡適口述自傳》中，所坦承的對禪宗史料作假持一貫嚴厲批判立場的延續。因之，他和以信仰取向為主的佛教界人士，會形成意見對立的緊張性，就不足為奇了。

可是，胡適的信，既公開刊登《中央日報》，他又以「中央研究院院長的學術領導人在臺灣出現，學術的問題，就成了公眾注意的問題。例如當時的內政部長田炯錦，即將內政部擁有的《永春縣志》借胡適參考。¹¹⁰但該志卷 12「職官志」裡，未載湘鄉蕭玉堂的姓名。於是胡適將此《永春縣志》的查證情形，連同登在《中央日報》的那封信，以「虛雲和尚年譜討論」為篇名，應《自由中國》雜誌的雷震的要求，發表在該刊的，卷 21 期 12。¹¹¹可以說，此一問題也喚起知識界的注意。

¹⁰⁸ 參考 1959 年 12 月 5 日，胡適發表在《中央日報》上的信文資料。

¹⁰⁹ 參考 1959 年 12 月 5 日，胡適發表在《中央日報》上的信文資料。

¹¹⁰ 見胡適，*虛雲和尚年譜討論*，前引書，頁 373。

¹¹¹ 見胡適，*虛雲和尚年譜討論*，前引書，頁 373。

當時任職「臺灣省文獻委員會」的陳漢光，接著又提供胡適另一版本《福建通志》的資料。胡適借出查證後，寫了《三勘虛雲和尚年譜》，刊登在《臺灣風物》，卷 10 期 1（1960 年元月出版）。胡適在文中指出，根據清同治七年(1966)修的《福建通志 職官》的記載，都未發現虛雲的父親之名。同時泉州府的「同知」在康熙二十五年(1686)後就移駐廈門了。「泉州二守」的孩子，決不會生在「泉州府署」。這就證明《年譜》各版所載「予誕生於泉州府署」，並非事實。¹¹²總之，胡適對證據的考察興趣，是不曾衰減的！

（五）胡適禪宗研究的教內同情者：圓明（楊鴻飛）與印順

另一方面，必須注意的，是胡適的這種處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排斥以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在 1969 年 5 月，投稿《中央日報》，質疑錢穆在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能所作的批判，¹¹³因而引起臺灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是誰？神會或惠能的熱烈筆戰。

但在檢討此一和胡適禪宗史研究有關的熱烈筆戰之前，應先理解楊鴻飛其人的思想背景。他原本是 1949 年後，因中共統治大陸，才到臺灣的出家僧侶，法號圓明，是來台僧侶的才學之士。他後來到日本留學，才還俗並恢復本名。但在還俗之前，他已曾因質疑傳統佛教的治學方式，而在佛教界掀起批判他的大風波。他的質疑立場，可自《覺生》，期 41 他所發表的《獻給真正的佛教同胞們》一文中看出。¹¹⁴例如他在文中大膽地宣稱：

我們過去都被前人所欺騙，以為現存的大小乘一切經典，皆是釋尊或釋尊的報法身金口所直宣。因而對經典中明明與事實，人情，正理相違背，講不通的地方，也都千方百計，把它圓謊似的圓起來。其中不知增進了多少世俗的傳說，神話，他教。私人的教權意識，非理攻擊他人等言論在內？反使正當教義，弄得神怪百出，偽話連篇，尤其近代科學知識發達以來，自更多牴觸。佛為大哲學之一，

¹¹² 胡適，《三勘虛雲和尚年譜》，前引書，頁 23。

¹¹³ 見張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），收在「現代佛教學術叢刊」，第 1 冊，頁 195—204。

¹¹⁴ 參考釋東初，以佛法立場談佛法，收在《東初老人全集之 4 佛法真義》，頁 155。

但並未言盡天下後世所有哲學。佛以耆那教婆羅門教為背景，產生自己哲學系統，與後人依佛教。產生法華、華嚴哲學系統，並無兩樣。」¹¹⁵

他在文章中論「合時」的一段，更鼓勵佛教徒「不要為聖教量權威所迷，捨前人的牙慧」。¹¹⁶

圓明的這些話，是受近代佛教文獻學和歷史學研究風尚的影響，在講求宗教客觀性的同時，還帶有強烈批判傳統佛教的意味在內，難怪教內長老東初罵他是「天下第一號狂夫怪物」，「洪水猛獸又來了」。¹¹⁷東初甚至呼籲佛教界共同對付圓明，並做到下列四點：

- (1) 不要以佛法當人情，要一致起來撲滅這種洪水猛獸的邪見！
- (2) 一致請求中國佛教會宣佈圓明為佛教的判徒，是摧毀正法的魔子！
- (3) 一致要求佛教正信的刊物，拒絕刊載圓明的邪見言論！
- (4) 人人要勸請同道親友們不要看圓明的文章，其功德勝於造七級浮圖！¹¹⁸

其實從上述教界兩派相對立的治學心態，可以窺見客觀求知的風氣，逐漸在保守的佛學界中出現。當時代表這一治學方向的典型人物，恰好是後來以《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）一書，獲得日本大正大學博士學位的印順法師；而印順法師會撰寫《中國禪宗史》，卻是由楊鴻飛（圓明）和胡適激發的禪學辯論，所導致的。¹¹⁹因此，胡適的治學方式，實際上衝擊著處於變革中的臺灣佛學界。這一點學術史的內在關聯性，是在展開討論前，必須先有所理解的。而印順的部份稍後會提到。

〔六〕關於 1969 年在臺灣展開的禪宗研究大辯論

1969 年在臺灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章，都被張曼濤收在《六祖壇

¹¹⁵ 圓明（楊鴻飛），獻給真正的佛教同胞，轉引釋東初，以佛法立場談佛法，前引書，頁 156 57。

¹¹⁶ 轉引釋東初，以佛法立場談佛法，前引書，頁 164。

¹¹⁷ 釋東初，以佛法立場談佛法，前引書，頁 165。

¹¹⁸ 釋東初，以佛法立場談佛法，前引書，頁 166。

¹¹⁹ 見印順，《中國禪宗史 序》其中有 1 段提到：「前年（按：即 1969 年）《中央日報》有《壇經》為神會所造，或代表慧能的爭辯，才引起我對禪史的注意」，頁 3。

經研究論集》，列為由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的第一冊。而張曼濤本人也是參與辯論的一員。¹²⁰他在首冊的「本集編輯旨意」中，曾作了相當清楚的說明。尤其在前二段對於胡適的研究業績和影響，極為客觀而深入，茲照錄如下：

(1)《六祖壇經》在我國現代學術界曾引起一陣激烈爭論的熱潮，爭論的理由是：「《壇經》的作者究竟是誰？」為什麼學術界對《壇經》會發生這麼大的興趣，原因是《壇經》不僅關係到中國思想史上一個轉換期的重要關鍵，同時也是佛教對現代思想界一個最具影響力的活水源頭。它代表了中國佛教一種特殊本質的所在，也表現了中國文化，或者說中國民族性中的一份奇特的生命智慧。像這樣一本重要的經典，當有人說，它的作者並不是一向所傳說的六祖惠能，那當然就要引起學術界與佛教界的軒然大波了。這便是近四十年來不斷繼續發生熱烈討論的由來，我們為保存此一代學術公案的真相，並為促進今後佛教各方面的研究，乃特彙集有關論述，暫成一輯。列為本叢刊之第一冊。

(2) 胡適先生是此一公案的始作俑者，雖然他的意見，並不為大多數的佛教有識之士所接受，但由於他的找出問題，卻無意中幫助佛教的研究，向前推展了一步，並且也因而引起了學術界對《壇經》廣泛的注意，設非胡先生的一再強調，則今天學術界恐怕對《壇經》尚未如此重視，故從推廣《壇經》予社會人士的認識而言，我們仍認胡適先生的探討厥為首功，故本集之編，為示來龍去脈及其重要性起見，乃將胡先生有關《壇經》之論述，列為各篇之首。¹²¹

從張曼濤的說明，可以看出 1969 年的《六祖壇經》辯論，正反雙方，都是接著胡適研究的問題點而展開的。這一先驅性的地位，是無人可以取代的！但這場辯論的展開，已在胡適逝世後的第七年了。張曼濤的編輯說明，則更在胡適死後的第十四年。所以雙方爭辯的情形，胡適本人是一無所知的。這只能任由他自己的作品來說話或答。

（七）錢穆與楊鴻飛的連番交手

就引發辯論的導火線來看，是錢穆首先挑起的，他是在當年的三月，應邀在臺灣的「善導寺」作一場演講，¹²²題目是「六祖壇經大義——惠能真修真悟的故事」，

¹²⁰ 張曼濤的文章有 2 篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是「關於六祖壇經之偈」；一篇是「惠能與壇經」。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁 245—51。他用筆名澹思發表。

¹²¹ 見《六祖壇經研究論集》，「本集編輯旨意」，頁 1—2。

¹²² 善導寺原為日本寺院，創建於 1925 年。戰後由台北市政府接管。1948 年 12 月，由國大代表李子寬和孫立人夫人張清揚女士取得管理權，自此成為台北市佛教的重要道場。1949 年後，主要是來台高僧相繼入主本寺，卻因教權與利益不容易擺平，導致寺內管理風波不斷。幸好都會區地理的優越性，容易招徠信徒，故其重要性能長期維持。近年來，因社會變遷快，本土化增強，各地發展差距縮小，加上佛教組織多元化，善導寺的影響力，已有日趨式微之勢。錢穆在

¹²³內容是肯定惠能在禪學的偉大革新貢獻，強調能擺脫前代的義學負擔，自悟本心，且有十六年的實修經驗，所以是實際可靠的偉大禪學思想家，可以和南宋的朱熹相提並論。¹²⁴

錢穆的這場演講，並未直接提到胡適或他的神會研究結論，但錢穆長期以來，即質疑胡適否定《壇經》作者為惠能的想法，¹²⁵所以在演講中他極力肯定惠能和《壇經》的關係，其實就隱含批評胡適論點的作用在內。

不過，最先對錢穆講詞內容提出質疑的，並非楊鴻飛，而是王禮卿和澹思（張曼濤筆名）在《中央日報》投書，對錢穆所作的「六祖偈」解法和引用文句，提出異議。¹²⁶錢穆獲悉後，去信解釋講詞中「心中無一物」，係疏忽所致，應為「本來無一物」才對；至於其內的惠能思想解釋，他認為「與本講旨渺不相關也」。¹²⁷所以王、澹兩人的質疑，並不構成和錢穆本人進一步的爭辯。又因此問題，和胡適的研究，無太大關連，此處可以不再討論。要注意的，是接王、澹兩人之後，楊鴻飛對錢穆講詞提出的質疑，因為那是就胡適的研究角度所延伸的問題。

楊鴻飛在「關於六祖壇經」一文，¹²⁸對錢穆的質疑，主要有下列意見：

(1) 他認為錢穆在講詞中，所推崇的「惠能」，並非歷史上真正惠能的原貌，而是經過後世所謂「南禪」人格化的惠能。換句話說，《壇經》中的「惠能」，是神會在滑台大雲寺及洛陽荷澤寺定南宗宗旨之後，假托出來的權威，是被編造過或塑造過的。

(2) 他反對錢穆所說的，惠能提高僧眾地位和擴大僧眾數量。他認為，就「提高僧眾」言，應歸之「南禪或南禪者」。至於「僧眾之數量」，則「南禪者」亦不曾「擴大」。而這一點，正是神會力改印度舊習的貢獻。

1959年3月，應邀到寺中演講時，善導寺仍在優勢階段，故活動很能引起社會注目。

¹²³ 此講稿全文，已收在張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁183-93。

¹²⁴ 錢穆，「六祖壇經大義——惠能真修真悟的故事」，張曼濤主編，前引書，頁184-85。

¹²⁵ 可參考錢穆，「神會與壇經」一文，原載《東方雜誌》，卷41號14（1945年7月，重慶出版）。現已收在《六祖壇經研究論集》，頁81-108。

¹²⁶ 王禮卿的「六祖之偈」一文，收在《六祖壇經研究論集》，頁193。澹思（張曼濤）的部份，他的文章有2篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是「關於六祖壇經之偈」；一篇是「惠能與壇經」。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁245-51。他是用筆名澹思發表。

¹²⁷ 據錢穆在「關於六祖之偈」的回信中，提到他演講後，寺中悟一法師曾提醒他，六祖原偈似是「本來」兩字，他雖隨口應是，實則未改講詞記錄，所以出錯。見《六祖壇經研究論集》，頁194。

¹²⁸ 載《六祖壇經研究論集》，頁195-204。

㉓ 他反對錢穆說，禪宗頓悟心法，是因惠能一字不識，才能自本心中悟出的。事實上依教奉行，契理忘言，才是真相。

㉔ 認為《禪經》的作者和新禪學的建立者，是如胡適所說的為神會。他知道日本鈴木大拙在《禪思想史研究第二》第五篇曾討論《六祖壇經》，而不以胡適的看法為然；¹²⁹羅香林在《壇經之筆受者問題》一文，亦反駁胡適的看法。¹³⁰但他認為基本上還是胡適的看法較正確。接著，他又作了一些補充：（a）神會的著作和語錄，從未提及《壇經》，而《壇經》中十之八九，神會的語錄或著作中都可發現。（b）神會之前，並無嚴格的祖師崇拜，六祖以上的祖師單傳世系和袈裟為證之說，皆源自神會。（c）獨孤及在「南禪」正盛時，仍為文稱：「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。」可見惠能南返後並無大作為。¹³¹

錢穆在《中央日報》讀到楊鴻飛的質疑後，也為文略述有關六祖壇經之真偽問題，¹³²在《中央日報》上答辯。錢穆認為楊鴻飛專據胡適之前說，認定《壇經》是神會自由捏造，但他十分反對胡適的此一創說。他並提到自己曾撰長文《神會與壇經》，質疑過胡說。後來又撰《讀六祖壇經》的短文，¹³³就版本問題辨明實際上竄入《壇經》的資料，宗寶更多於神會或神會之徒。接著，他又提出下列補充意見：

1. 胡適對《壇經》的考據，忽略了對其中思想本身的創造性，有合情合理的認識。因此考據的結果，變成不近情理的觀點。
2. 胡適過去所舉的幾條證據，他分析後都不能成立。這是胡適對思想無深刻體會，因此雖喜考據，其實包含太多主觀意見。
3. 依胡適的考據結果，很難重建新的合理的中國禪宗思想史，從而將其思想價值也降低了。¹³⁴

楊鴻飛對錢穆之文，再以「壇經之真偽問題」讀後，¹³⁵商榷錢穆的上述觀點，他說：

¹²⁹ 鈴木大拙的《禪思想研究第2》，我手頭無書，不能核覆楊鴻飛的看法。但鈴木不以胡適的看法為然，早已在1953年4月的《禪：答胡適博士》一文中，明白表示過了。

¹³⁰ 羅香林，《壇經之筆受者問題》，原載《無盡燈》，期6（1960年9月）。後來收在《六祖壇經研究論集》，頁269-76。

¹³¹ 見《六祖壇經研究論集》，頁198-202。

¹³² 見《六祖壇經研究論集》，頁205-13。

¹³³ 見《六祖壇經研究論集》，頁155-63。

¹³⁴ 見《六祖壇經研究論集》，頁208-13。

¹³⁵ 楊鴻飛此文，收在《六祖壇經研究論集》，頁215-24。

1. 錢穆的精誠衛道心過重，是信仰重於研究的衛道。別人以學者態度作研究，力求發掘真相，何嘗不是一種可以接受的衛道方式。

2. 錢穆以「近情近理」來批評考據，其實「近情近理」可能是一種表面的認知，離真相有距離。

3. 神會是《壇經》的作者，一樣可以凸顯其思想的偉大性。神會所以在《壇經》中以惠能作主角，只是如「挾天子以臨諸侯」。實際上其中思想，都是神會語錄或著作中現有的東西，創造自無困難。

錢穆原本在前文發表時，已聲明如無新看法，將不再參與討論。但讀到楊鴻飛的再質疑，他只好再發表一篇「再論關於壇經真偽問題」，為自己的立場答辯：¹³⁶

(甲)、錢穆認為過於重視考據，過於忽視思想，是當時學界的一種偏陷。而他是尊重思想家和思想境界的。

(乙)、《神會語錄》有許多部份和《壇經》相同，正如緒山、龍溪思想多與陽明相同，不能因此即認定後者思想是前者所造。

(丙)、就外在證據言，後世禪宗流行，是南方勝過北方，且重視《壇經》而忽略《神會語錄》，可見《壇經》的思想和《神會語錄》終究有別。

(丁)、他認為楊鴻飛所倡言神會以立知見、立言說，來證明神會之能立。恰好相反，此種知見、言說，違反南禪教法，正是《壇經》所戒，也是無相在指斥神會的地方。¹³⁷

楊鴻飛自不甘示弱，亦撰文「再論壇經問題」讀後，¹³⁸以反駁錢穆的看法。他的論點如下：

(一)、錢穆批評考據是偏陷，但學術要進步，須有原則性的公是公非，若帶主觀感情，即失去此是非原則了。

(二)、錢穆所說的師徒著作有雷同處，決不能認為前者錄用後者。實際上並不適合《壇經》與神會之間的狀況。因惠能南返，據獨孤及的說法，並無大弘宗風之事。而神會在滑台和荷澤定南方宗旨時，若有《壇經》，即不須捏造傳衣為信的故事。即就《神會語錄》引用的經典來看，各種經籍名稱一一列出，何以不列其內容

¹³⁶ 錢穆此文，收在《六祖壇經研究論集》，225-33。

¹³⁷ 見《六祖壇經研究論集》，頁228-29。

¹³⁸ 見《六祖壇經研究論集》，頁235-44。

幾十同八九的《壇經》呢？再說，《壇經》已有西天二十八祖，神會如何忘了這一家譜，反而以《禪經序》來敷衍呢？何況惠能未到北方，卻在《壇經》提到北宗的說法，並加以批評，豈非無的放矢？今查同時及稍後的禪宗史料，也一概未提惠能曾說了《壇經》。如《壇經》內容屬實，其他各派亦有《壇經》傳承，如何在韋處厚撰文時，仍只神會門下尚作傳承的依據？同時弘忍所傳乃是《伽楞經》呢？凡此種種，皆證明《壇經》是神會或其門下一派所作。

(三)、錢穆認為《壇經》流傳後世，神會自己的《語錄》卻被埋沒，是兩者思想有別，故後人對之態度有不同。其實是因神會既編《壇經》，自然須得掩沒自己的作品。並非思想有不同所致。

(四)、錢穆所指神會立知見、立言說，是反《壇經》立場一事，實是誤讀古書。因這是後人竄入，以批評神會。錢穆也瞭解此點。實際上，神會的「立知見、立言說」，是指「如來知見」、「佛知見」、「空寂之知見」、「無住無相之知見」、「無念之無見」、「般若之知見」，和頓教解脫禪完全相應，是不能以「知解宗徒」批評他的。

(五)錢穆指無相批評神會，其實是斷章取義，把意義弄反了。因無相提到神會的說法內容，如上點所述，並無批評之意。¹³⁹

對於楊鴻飛的第三次反駁，錢穆未再回應，兩人的辯論即告終結。但，楊、錢辯論甫告結束，對此辯論中所持觀點，再提出檢討的文章，仍相繼出現。彼等有何評論意見呢？是值得再作探討的。

〔八〕澹思（張曼濤）在錢、楊交手後的批評及其謬誤

澹思在兩人辯論告一段落時，投稿《中央日報》，發表《惠能與壇經》一文。

¹⁴⁰在開頭部份，曾就雙方的辯論，作如下的觀感評論：

關於《壇經》的真偽問題，《中副》已刊載了楊鴻飛和錢穆先生往返討論數篇文章，楊先生順胡適博士的考據路子，錢先生則順思想的解釋法，而辯駁此一真偽問題。究竟誰屬《壇經》的真正作者，按理，辯論到此，應該有一較清楚的眉目了，讓讀者們應該可以從二氏的辯論中，可以獲得一較客觀的印象，或代下判斷了。可是細

¹³⁹ 見《六祖壇經研究論集》，頁240-42。

¹⁴⁰ 見《六祖壇經研究論集》，頁245-51。

細分析一下兩位辯論的文字，結果印象還是模糊的，也好像公說公有理，婆說婆有理，兩者都有其道理似的。而在氣勢上，又似乎楊先生順胡適的路子，特別有力。錢先生只憑著《壇經》本身的內容和惠能的生平對看，堅持其解釋，應屬惠能所作無疑。此從現代人處處講「拿證據來」看，似乎要比胡適博士這個路子的說法，力弱多了。這樣的辯論下去，恐怕終難解決《壇經》的真偽問題。¹⁴¹

澹思此一評論，實際上點出了兩個難題，其一，辯論的結果，仍無法確定何者較正確？其二，錢穆為史學專家，但只憑《壇經》和惠能生平對看，仍無強有力證明《壇經》是惠能所作。可見胡適的「考據」也不是那麼不堪一擊的！

然而，學界要如何解決上述的難題呢？

從後來的發展看，是印順法師的系統研究，大致解決此一難題。但，澹思在同文中的一些建議意見，也值得重視。他的意見有四點：

(一)、禪宗和禪宗歷史應該可以分開看作兩回事，不可混為一談。

(二)、楊鴻飛順胡適的路子，否定《壇經》係惠能的思想後，進一步連惠能的影響力也否定了。但他批評惠能的求法過程，仍是取材《壇經》；何以在取材時就相信，在批評時就懷疑其真實性呢？可見楊鴻飛在資料引證時，並不客觀，原則也不夠分明。

(三)、楊鴻飛引獨孤及的話，說：「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。」可是弘忍何以列他為十一大弟子之一呢？如無過人之處，何以文中稱他為「能公」呢？

(四)、《全唐文》，卷 17，唐中宗有一篇詔文，是請惠能上京的，詔文中提到：「朕請安、秀二師，宮中供養，萬機之暇，每究一乘。二師並推讓云，南方有能禪師，密受忍大師衣法，可就彼問。今遣內侍薛簡，馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。」如此一詔文是假，則胡適的許多理論都可以站得住，否則胡適的立論就大多站不住腳了，因為詔文裡提到的惠能，和胡適的看法正好相反。¹⁴²

澹思的這四條意見中，以第四條他指出有詔請惠能的新史料最重要。但，這條史料並非他的新發現，這是日本學者宇井伯壽在《禪宗史研究》裡提到的。¹⁴³ 澹思不知道胡適在覆柳田聖山的長函裡，已經批評過宇井引的這條詔文，是偽造的；因為此詔是出於宋代以後修的《六祖壇經》，若比勘 曹溪大師別傳 裡的「高宗」

¹⁴¹ 澹思，前引書，頁 245。

¹⁴² 澹思，前引書，頁 250 51。

¹⁴³ 見宇井伯壽，《禪宗史研究》（東京：岩波書店，1939），頁 196 和頁 200。

神龍元年正月十五日召慧能的詔書，就知道此時「高宗」已死了二十二年了。這比宇井引的那條史料更早的版本，卻正可說明是偽造的史料。所以胡適相當不滿宇井的引證方式。¹⁴⁴從而也可以反駁澹思在同文中提到的一些「推想」。澹思那段文字是這樣的：

……就《壇經》問題的本身說，似乎也不須再多作討論，因為中日學者對這問題的探討文字，已不下數十萬言。在中國有過錢穆先生的《神會與壇經》，羅香林先生的《壇經之筆受者問題》。在日本則有宇井伯壽先生的《壇經考》、荷澤宗的盛衰，鈴木大拙先生的《關於六祖壇經——慧能及慧能禪》、山崎宏先生的《荷澤神會禪師考》。此外，還有關口真大、柳田聖山、入矢義高諸氏都曾討論這個問題。在這些文字中，除了錢先生的《神會與壇經》，¹⁴⁵大多我都看過，日本的學者們對這個問題，大都花了很大的工夫，不是單憑己見或想像而立論的。他們既重視考據，也重視思想，決不疏忽那一邊。而在這些專家的學者中，幾乎有一個共同一致的看法，那就是不完全附和胡適先生的意見，他們決不想像《壇經》完全出於神會之手。他們祇認為敦煌本的《壇經》，必經過神會或神會一系的人的改竄，改竄當然不是作者，或《壇經》的原型。且據宇井伯壽的看法，《壇經》除了神會一系的敦煌本外，必還有其他的本子。（他的《壇經考》，主要的是根據惠昕本，和大乘寺本與敦煌本對勘立論。）同時，他又認為即使以敦煌本為最古本，為各本的所依，也不能就以敦煌本可以直接認識惠能。這使得他的意見，無形中代表了肯定惠能存在地位的正統。我不知道胡適先生在世時有沒有看過他這篇文章，（也不知道他是否能看懂日文？）就胡先生後來發表有關神會和尚的遺著，沒有直接答覆日本學者們的相反意見看，可能他是未曾看過或未注意到的。雖然在民國五十七年十二月中央研究院重刊的《神會和尚遺集》208頁後面附載的單頁上，胡先生題了宇井氏的《禪宗史研究 五、荷澤宗之盛衰》，山崎宏的《荷澤神會考》幾行字，但推想，他只是作為備忘，並未找來好好細讀一番，否則何以不見胡先生提出反駁呢？要不然就是胡先生已經接受了日本學者的若干意見，而不欲再作申辯。¹⁴⁶

澹思的這一段說明和後面的推測，頗值得商榷。茲說明如下：

一、澹思說他將日本學界關於《壇經》問題的討論文章，幾已讀遍。可是，在楊鴻飛和錢穆的辯論後，他並未提出什麼有力的看法，來反駁胡適。反而在第四點建議中，引了一條宇井伯壽用過的假史料，正好是胡適本人親自批評過的。¹⁴⁷ (158)

¹⁴⁴ 見胡適，與柳田聖山論禪宗史綱領的信，收在《胡適手稿》，集7，卷上，上冊，頁29-71。批評宇井的部份，在頁32-34。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁618-20。

¹⁴⁵ 錢穆的這篇文章，是根據錢穆在《略述有關六祖壇經之真偽問題》一文的提示，才從《東方雜誌》中找出的。錢穆並曾去函張曼濤，表示此文已重加修訂。參考《六祖壇經研究論集》，頁108, 205。

¹⁴⁶ 澹思的此段文字，見《六祖壇經研究論集》，頁246-48。

¹⁴⁷ 見胡適，與柳田聖山論禪宗史綱領的信，收在《胡適手稿》，集7，卷上，上冊，頁29-71。

由此證明，他是白讀了那些文章。

二、 猜測胡適是否能讀日文，完全不必要，也是輕率的意見。首先，在澹思提到日本禪宗研究的學者，像鈴木大拙對惠能的想法，常在英文著作出現，而胡適早已和他交手過了。¹⁴⁸至於入矢、柳田兩人，則屬和胡適論學的同道，胡適豈有不知他們的看法？此參看《胡適手稿》，集7上和集8下的通信即知。至於宇井伯壽在《禪宗史研究》第五章論荷澤宗的盛衰，胡適在覆柳田聖山的長文中，特別標出第196頁和第200頁，然後不客氣地說：「也都是信口妄語，全無歷史根據！」¹⁴⁹

三、 胡適一直沒有採納日本學者的研究意見，因他還在找更多的證據。例如在1959年5月30日寫給入矢義高的信，即提到「晚唐入唐的日本諸大師將來的目標」，「除了神會的諸原件（包括《壇經》）之外，幾乎沒有別一位禪學大師的文件」，所以他「更覺得神會的歷史重要性」，¹⁵⁰並還託入矢義高在日本發動界大索日本京都各寺院珍藏的古本資料。¹⁵¹胡適的此一企圖是否成功？那是那一回事，但他未如澹思所推測，是接受了日本學者的若干意見，而不欲再申辯，則是極明白了。

假如說，張曼濤以「澹思」發表上述看法時，《胡適手稿》的資料尚未出版，¹⁵²但編「現代佛教學術叢刊」的《六祖壇集研究論集》時（1976年10月），則應過目了。可見他的意見，是不足為據的。

不過，張曼濤的說明，已牽涉到日本學者的研究成果問題，後來的學者無法不加以正視。例如印順的研究，就是由此一立場展開的！

批評宇井的部份，在頁32-34。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁618-20。

¹⁴⁸ 胡適的文章為「中國禪宗——其歷史與方法」(Ch'an Buddhism in China, its History and Method)。此文現收在柳田聖山編，《胡適禪學案》，第4部，頁668-89。而鈴木大拙所撰「禪：答胡適博士」，發表於1953年4月號的《東西哲學》，卷3期1，附有胡適論文全文。本文現在引用的段落，是孟祥森譯的《禪學隨筆》(台北：志文出版社，1974)，鈴木論文前，由編者所作的胡適原文提綱內容的一部份。

¹⁴⁹ 見胡適，與柳田聖山論禪宗史綱領的信，收在《胡適手稿》，集7，卷上，上冊，頁29-71。批評宇井的部份，在頁32-34。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁618-20。

¹⁵⁰ 見《胡適手稿》，集8，卷3下冊，頁443。

¹⁵¹ 同前引書，頁444。

¹⁵² 按《胡適手稿》，集8，載胡適和入矢義高的往來書信，是在1970年6月出版的。而張曼濤（澹思）的文章，是在前一年(1969)六月發表於《中央日報》的。

（九）胡適禪宗研究大辯論後的新結晶

印順的博士學位與《中國禪宗史》的研究

印順在《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）的序中提到：「依八、九世紀的禪門文獻，從事禪史的研究，中國與日本學者，都已有了不少的貢獻。」

「前年《中央日報》有《壇經》為神會所造，或代表慧能的爭辯。才引起我對禪史的注意。讀了胡適的《神會和尚遺集》，及《胡適文存》、《胡適手稿》中有關禪宗史的部份。日本學者的作品，僅見到宇井伯壽的《中國禪宗史研究》三卷；關口真大的《達摩大師之研究》、《達摩論之研究》、《中國禪學思想史》；柳田聖山的《中國初期禪宗史書之研究》：對新資料的搜集，處理，對我的研究，幫助很大！」¹⁵³在同書第六章 壇經之成立及其演變 的第一節 壇經的主體部份，印順除略提胡適、宇井伯壽、關口真大和柳田聖山的看法之外，又作了如下的聲明：

《壇經》到底是否慧能所說，法海所集記？還是神會（及門下）所造，或部份是牛頭六祖所說呢？我不想逐一批評，而願直率地表示自己研究的結論。¹⁵⁴

從以上的二段引述資料裡，可以發現印順的《中國禪宗史》，是因1969年，《中央日報》上那場《壇經》作者是誰的辯論，所引起的。換句話說，那場因胡適禪學研究論點所激起的爭辯，並未在錢、楊休兵之後，即告終結，反而構成了印順做更大規模研究的導火線。

但是，印順的序言和第六章第一節的那段聲明，又顯示了下列的兩項事實：

(1) 印順的研究，不但參考了胡適的相關著作，連張曼濤（澹思）在文中提到的那些日本學者的相關著作，也大部份搜集過目，並坦承對自己的研究，幫助甚大。雖然他提到關口真大的著作時，弄錯了二部書的書名，即將《達摩之研究》，誤為《達摩論之研究》，將《禪宗思想史》，誤為《中國禪學思想史》，但基本上，他較之錢穆或羅香林等中國學者，更能善加利用日本學界的研究成果。因此，就此點來說，印順的禪宗史研究，雖然是批駁胡適的，¹⁵⁵卻能在資料上和研究方向上，跟

¹⁵³ 印順，《中國禪宗史 序》，頁4。

¹⁵⁴ 印順，前引書，頁237-38。

¹⁵⁵ 印順在《中國禪宗史》的第五、六、七章裡，主要在澄清惠能、《壇經》和神會的三角關係，究竟歷史真相如何。此探討，除了澄清一向被誤解或模糊的關鍵點之外，較之過去的任何中國學者，更能將觸角伸張，解析和論證，也更細密和更嚴謹。雖然如此，書中反駁胡適的意圖，還是很明顯的。此從印順在《中國禪宗史》完成之後，又撰《神會與壇經 評胡適禪宗史的一

國際學者同步或交流。所以他是過去的中國學者中，除胡適之外，相當難得的新潮禪宗史研究學者。

㊟ 由於印順宣稱：他不對各家的看法，一一提出批評，而直率地提出自己的研究意見。這在現代學術研究的方法上，是可商榷的。可能出現的弊端如下：(a) 是否本身的研究，都屬前人未見的創見呢？假若不是，即有重複、沿襲的可能。(b) 學術經驗，基本上是累積和銜接的，不交代他人對同一主題的看法和努力，即等於否定前人的努力。例如在柳田聖山的《初期禪宗史書之研究》，不但在書中詳注日本學界資料的出處，連對中國學界有貢獻見解者，亦詳加摘引和交代：胡適的資料，固然引註相當多；¹⁵⁶羅香林在《舊唐書僧神秀傳疏證》一文的看法，亦明白在書中交代。¹⁵⁷反之，印順除胡適的資料和看法之外，未提中國其他學者的任何研究意見。因此可說是一種方法學的缺失。¹⁵⁸

我如此批評，絕無忽視他個人敏銳的分析力，以及對史料的高度組織力；我也了解他並非現代學院訓練出身的研究者。但在學術史的探討立場，指出他的方法學缺失的一面，是有必要的。否則即違反了治學的基本原則，無法就事論事了。

印順在《中國禪宗史》一書中的主要研究著點，是想重新理解「有關達摩到會昌年間」，「從印度禪到中華禪的演化歷程」。¹⁵⁹他在書中第三章敘述「牛頭宗的興起」，指出「牛頭禪」的老莊化，是「曹溪禪」從印度禪逐漸衍變為中國禪的關鍵。¹⁶⁰這個意見，是和胡適的視神會為轉變的關鍵，為相對立的看法。關於這一點，雖然柳田聖山、宇井伯壽、關口真大，都在書中討論過一些。¹⁶¹關口真大的著墨尤其多。但關口真大、吉岡義豐和福井康順三人，在《日本大正大學博士論文審查報告書》中，¹⁶²仍稱讚此章為「本論文之中發揮得最惹人注目也最具特色」。¹⁶³

個重要問題，載《南洋佛教》，期 23、26-28 (1971 年 3 月，6-8 月)，可以看出來。此長文，張曼濤收在《六祖壇經研究論集》，頁 109-42。

¹⁵⁶ 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》(京都：禪文化研究所，1967)，《索引-文獻》，頁 46。

¹⁵⁷ 見柳田聖山，前引書，頁 116-17。

¹⁵⁸ 聖嚴法師在《中國禪宗史》一文中，首先就此方法學的缺失，提出坦率的批評。原文載《華學月刊》，期 13 (1973 年 1 月)。後來收入聖嚴法師的《從東洋到西洋文集》(台北：中國佛教文化館，1979)，頁 425-38。批評的地方，在頁 437-38。

¹⁵⁹ 印順，《中國禪宗史-序》，頁 4。

¹⁶⁰ 印順，《中國禪宗史》，頁 85-128。

¹⁶¹ 聖嚴法師在《中國禪宗史》，前引書，頁 428，最先指出這點。但他未提到宇井伯壽也探討牛頭宗。其實宇井才是開山者。見氏著《禪宗史研究》(，1939)，頁 91-134。

¹⁶² 此報告文，由關世謙中譯，改名為《中國禪宗史》要義，收在藍吉富編，《印順導師的思想學

同報告中，對於《壇經》和惠能的研究評價，有如下的二段話：

(a)「為了表明曹溪慧能所確立的禪宗狀況，先把慧能的行歷詳予考證，更將後來發達成為中國禪宗基本思想——《壇經》，試行精密的考察。但是，關於惠能行歷方面的檢討，比之上來各章，則多有承認舊有傳燈說的傾向；對於被稱為慧能所撰的《金剛般若解義》二卷的存在未予留意。惟就《壇經》而言，對看作神會所作之說與是牛頭宗第六祖撰述之說，試行反駁，另一方面指出了《壇經》之中的『原始主體部份』與附篇所加部份，並加以區別，此一論列，提示了獨特的方法。」

(b)「論者就敦煌本古《壇經》之中對神會門下『壇經傳』及『南方宗旨』的補充部份加以判別，推定『壇經』主體部份的一種方法，如『慧能云』和『六祖云』，『我』和『吾』等用語的異同等應該綿密的注意，其考察的方法確實微密。」

164

以上的評價，可以說除「考究新資料」的部份，尚待加強外，對作者印順的立論嚴謹而周密的優點，作了相當肯定的稱許。 審查報告書 最後的結語是這樣的：

本論文對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部而卓越的精心創作。¹⁶⁵

這也是本世紀以來，唯一以禪宗史研究，獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人著作。可以說，由胡適發掘新史料和提出新問題開始，經過了將近半個世紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，都各自扮演了重要的角色。

〔十〕印順再次對胡適禪宗觀點的評破

不過，印順在《中國禪宗史》一書完成後，又針對《壇經》和神會的問題，再發表一篇考據更精詳的分析文章，叫 神會與壇經 評胡適禪宗史的一個重要問題，集中全力評破胡適的原有論點！

關於印順的這篇文章，有些觀點，在前一節的結束之前，已引用過了。我們大體上，可以將全文的方法和立場說明如下：(a) 此文之作，是楊鴻飛引胡適的研究意見，以駁錢穆所引起的。(b) 因胡適用考據提出研究意見，如不同意他的看法，也同樣要用考據方法加以檢證才行。(c) 胡適雖然「筆下刻薄」、「結論不足取」，

問》(台北：正聞出版社，1985 初版)，頁 333—40。

¹⁶³ 關世謙，《中國禪宗史》要義，前引書，頁 335。

¹⁶⁴ 關世謙，《中國禪宗史》要義，前引書，頁 338—39。

¹⁶⁵ 關世謙，《中國禪宗史》要義，前引書，頁 340。

但「並不以胡適論斷錯誤而輕視，覺得在禪宗史的某一環節上，胡適是有了良好的貢獻」！（d）考證的結果，只發現胡適關於「《壇經》傳宗」的部份偽造說法可以成立。但《壇經》的基本思想，是不同於神會的。所以胡適將神會視為《壇經》的真正作者，是不能成立的。

張曼濤對印順此文的評價甚高，除將其選入《六祖壇經研究論集》之外，並聲稱「此篇」是「最佳的批駁胡適先生對禪宗史的錯誤觀點」，因它「最有力而最有份量，不以衛教姿態表現」；而其他佛教界的文章，數量雖多，「但真有力而不涉及感情以學術立場就事論事者，則甚少」。基於這個理由，對於參與《中央日報》那場禪宗史辯論的其他文章，¹⁶⁶此處即省略不談。

就胡適禪學問題的探討，到此應該暫告一段落了。其後雖也有其他的佛教學者，陸續撰寫如下列等（略目）的研究論文：

1. 幻生， 禪學隨筆讀後 ，收在《滄海文集》（台北：正聞出版社，1991），頁 227—34。
2. 幻生， 關於《圓覺經》問題 讀《胡適禪學案》有感之一 ，收在《滄海文集》，頁 245—54。
3. 幻生， 宗密荷澤法統辨 ，收在《滄海文集》，頁 255—77。
4. 楊曾文， 敦博本壇經及其學術價值 ，收在《佛光山國際禪學會議實錄》（高雄：佛光出版社，1990），頁 157—58。
5. 游祥洲， 論印順法師對壇經之研究 ，收在《佛光山國際禪學會議實錄》，頁 190—205。

¹⁶⁶ 收在《六祖壇經研究論集》的文章，還有蔡念生的 談六祖壇經真偽問題 ，華嚴關主的 禪史禪學與參禪 結束討論禪宗史學的爭論 ，是參與《中央日報》討論的。未收入的文章，包括登在其他刊物的，數量相當多，茲列舉如下：

- (1) 野禪， 世談壇經真偽商榷 ，載《現代國家》，卷 54（1969 年 7 月）。
- (2) 趙國偉， 評胡適對禪學史學觀念的錯誤 ，載《海潮音》，卷 50 期 7（1969 年 7 月）。
- (3) 趙亮杰， 壇經真偽乎？抑作者真偽乎？ ，載《獅子吼》，卷 8 期 7（1969 年 7 月）。
- (4) 詹勵吾， 揭破神會和尚與六祖壇經所謂真偽的謎 ，載《慧炬月刊》，卷 73—74（1969 年 10、11 月）。
- (5) 半痴， 評胡適遺著禪宗史的一個新看法 ，載《學粹》，卷 12 期 2（1970 年 2 月）。
- (6) 褚柏思， 神會和尚與法寶壇經 ，載《海潮音》，卷 52 期 8（1971 年 8 月）。
- (7) 楊君實， 胡適與鈴木大拙（禪學研究），載《新時代》，卷 10 期 12（1970 年 12 月）。

6. 傅偉勳，〈壇經慧能頓悟禪教深層義蘊試探〉，收在《佛光山國際禪學會議實錄》，頁 206-25。

7. 楊惠南，《惠能》（台北：東大圖書公司，1993）。

但是，就解決胡適禪學研究的問題來說，上述著作的作用，仍不出本文之前所探討的。即以楊曾文所提的《敦博本壇經》來說，和原先《敦煌本壇經》在內容上是一致的，唯一的優點是錯字較少、文字較無脫落。但在研究的作用上，並不能有大突破的參考效果。所以不用再一一詳細介紹。

五. 結 論

本文從胡適 1925 年，發表第一篇禪學論文以來，逐漸在中國學界激起研究的反應狀況，作了長達六十八年(1925-1993)的回顧探討，使其學術的真正影響力，有了較全面性的系統評估。雖然日本學界方面，只補充了忽滑谷快天，但是，本文和柳田聖山的論文之間，恰可形成一種良好的互補作用，而不致於重提別人已提過的問題。

經過了篇幅不算短的討論後，對胡適的禪學研究，大致可以歸納出幾點較明確的學術貢獻：

① 胡適的禪學研究，是近代中國學人中，研究時間持續最久的。由於時間久，才能不斷地向學界傳遞訊息，影響面也相對增大。

② 胡適的禪學研究，是伴隨著新史料的發現。而且他將此史料發現的學術效應，迅速推廣到國際學術界。不但開拓了新的研究視野，也使他在神會的研究問題與「楞伽宗」的確立問題上，據有先驅性的國際地位。這在中國學人中，是沒有第二人可相比的。

③ 胡適的研究方法學，是以文獻的考據為主，用禪宗史의各種史料相對比，以揭穿其中隱含的「作偽」成份。所以他是用找證據的方式，大膽地向傳統的禪宗史料挑戰。因此他自己承認：「破壞面居多」。雖然如此，如果沒有此一來自胡適的嚴厲質疑，中國禪宗史的研究，可能沒有今天這樣的面貌和水平。他實際上促使中國禪宗史研究，產生了一個新的反省，是一種必要的刺激品。這大概屬於開風氣大師的主要功用吧！

④ 胡適是善於發現問題和勇於提出質疑的。假使沒有這一特質，他的學術影響

面，不會如此大和如此強。縱使他錯解了，或常被批評為「大膽」和「武斷」，可是批評者仍然在他的問題意識籠罩之下。換言之，胡適的論斷，不管正確與否，都使別人有文章可作。若無胡適的論斷在先，中國禪學研究，在中國學人間，將寂寞多矣！

㊦ 雖然印順在證據的解讀上，超越胡適。但我們必須將印順視為後期的禪學研究者，是在胡適去世多年後，運用各種新史料和新研究意見，來提昇自己的研究水平。就這一點來說，他實受惠於胡適的先前貢獻。若非胡適發現新史料和提出新觀點，日本學界不會有如此多的回應和研究成果，同樣地也使印、冉失去了就此一主題發言的機會。因此，胡適的研究和印、冉之間，形成一種批判式薪傳作用。

㊧ 胡適之後，中國學者之間，已罕有新禪宗史料的重要發現。《敦博本壇經》，雖有校勘上的功能，但它在國際學界大量的史料發現和豐富研究成果的對比之下，顯得發現時間稍晚，作用較小。因此，就國際禪學界來說，中國學界能發揮影響力的人，也就不多了。印順可能是唯一的例外，但若無日本學者的既有史料整理，他也無從進行如《中國禪宗史》一書的深度研究。此種中日學界的大環境差異，令人思之，倍加感慨！

1993 年 9 月初旬 初稿完稿

2001 年 1 月下旬 修訂二稿