

近八十年來從大陸到台灣胡適禪學研究的開展與爭辯史再檢討（二）

江燦騰

貳、初期的胡適禪學研究與忽滑谷快天相關的再檢討

正如我過去在論文中所提過的那樣，對於有關胡適一生在中國中古時期的禪學（禪宗史）研究之重大發現、或其之後所以能夠產生對國際學界如此長久的巨大影響，論其最重要的轉折點之所在，特別是在其初期的研究階段，是否會受益於日本各專業學者忽滑谷快天的著作，是一個頗值得探究的問題。但是幾乎都被歷來關於胡適此一領域的相關研究者所忽略了。就連博學如享譽國際學藉已久的柳田聖山博士，在論及有關於胡適一生禪學的學術史回顧中，也未曾對此作任何交代。

可是，究我的研究發現來說，若對胡適一生的禪學研究之相關學術史的探討，一旦忽略了忽滑谷快天的著作對其實質影響的關鍵部份，則將使胡適在其初期禪宗史料的發現，顯得相當突然。

此文其實只是根據《坐禪三昧經》的經文，來理解古代印度的「禪法」而已，²其全文並未涉及禪宗史的任何重要問題。但是，何以接著下一年（一九二六），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穫之一的神會資料？難道說，只是一件意外的收穫嗎？

根據胡適本人在一九二七年元月所發表的〈海外讀書雜記〉，可以知道，他是在一年（一九二六）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，西曆七九六）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；卻是兩個無名的和尚（心思與懷讓），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》（卷三十）載的一篇《顯宗記》，轉載在《全唐文》（卷九一六）裡。³

。 . .

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。⁴

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（一八七一—一九四四）講、韓孟釣記的〈心學大意〉；另一篇是蒙文通撰的〈中國禪學考〉，都是在一九二四年先後發表於「支那內學院」，以後收在《內學》第一輯。⁵這兩篇文章中，歐陽是純就印度禪法的各派內涵作分析，但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。⁶

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。⁷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，都很难從《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，我們又如何去解決這一團謎霧呢？我們先從胡適在《神會和尚遺集》中的幾段話來看

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遠的地方，兩京和各地禪宗大師的著作也許會流傳到那邊去。

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

的一些參考材料，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》卷二十八所收神會一篇，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。⁸

恰好民國十五年我有機會到歐洲去，便帶了

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，曹谿宗旨沉廢於荊吳，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。⁹

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（七九六）敕立神會爲第七祖的記載。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。因爲像這樣的問題，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？

胡適在一九二七年歸國時，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，他曾於一九一六年和一九二三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。¹⁰

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。¹¹真正稱得上中國禪宗史專家的忽滑谷快天（一八六七—一九三四），胡適經常參考他的著作，卻沒有拜，可以說相當令人訝異。¹²

因此，我們接著要問：忽滑谷快天有可能提供什麼資料。而要探明這個問題，我們可將其分爲兩個步驟：第一步，先找出忽滑谷快天的書中有何線索，足供胡適參考？

就第一個步驟來說，忽滑谷快天在他的《禪學思作？

想史》（東京：玄黃社，一九二三年出版）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爲第七代祖師一事，忽滑谷快天是參考了《宋高僧傳》，卷八、宗密（七八〇—八四一）的《圓覺經大疏鈔》，卷三和宗密的〈禪門師資承襲圖〉。另外對於神會的〈顯宗記〉，則提到《景德傳燈錄》，卷三十有載。¹³

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，但是，我們通過精密的相關資料的檢視之後，即可清楚地知道在當初胡適開始研究中國禪宗史的這一早期階段，他其實仍不知道，要先去參考已收在《正字續藏經》中關於圭峰宗密的重要論述，所以他自然也就無從了解原出《全唐文》的神會〈顯宗記〉與的《壇經·頓漸品》的關係如何？亦即不清楚內在的詳細關聯。

而他後來知道要去參考這些資料，有很清楚的證據顯示，他是受到來自忽滑谷快天著作中的相關論述資料提示。

不過，我也必須坦白承認，我最初的推斷，只是根據從兩者之間的現有著述資料進行仔細比對的結果，而非能根據最原始的直接證據，即推論出胡適受會到忽滑谷快天的著作影響。而其後當代學界的一些同道，則對於我的此一發現，依然有些存疑，而未完全被我說服。

所以，我最近又根據友人王見川博士所提供的新資料線索，終於在《胡適日記全集之四：一九二三—一九二七》（台北：聯經出版公司，二〇〇五）中，¹⁴發現了當時胡適親撰的一些他曾閱讀過忽滑谷快天所剛出版的《禪宗思想史》中相關資料後的心得筆記和其他有關資料蒐集過程和種類的各種明確紀載。所以，我此處將這些胡適的日記資料，分別轉述如下，作爲我的此一專題研究的最新補充：

一、胡適在其《日記全集之四：一九二三—一九二七》的一九二六年八月三十一日這天，曾記載說，他當天是先在英國倫敦的中國使館內的會客桌上，看到有一本罕見的中國長沙人朱海璣在上海所刊印的《壇經》滬刻版，並附有校錄，但他不知這位未署名的校錄

者是誰，所以他向英國倫敦的中國使館內的執事者，將此本罕見附有校錄資料的滬刻版《壇經》的借回去住處，先行抄了一些其中的相關校錄資料。這對正殷切遠渡重洋到海外來尋找各種《壇經》版本或相關校錄資料的胡適來說，當然如獲至寶，所以立刻在日記本上快速抄下各種他認為可供參考的有用資料。

一、根據他的當天日記，我們可以知道，他在那本有校錄資料的朱海璣所刊行的滬刻版《壇經》中，看到：（一）其中附的王維〈六組能禪師碑銘〉，有提到是在五祖臨終之際，才授衣給六祖惠能，而此碑是王維撰於神會受謫之後，卻沒有提到有所謂天天「二十八祖」的說法，甚至也沒有記載「達摩的話」，但文中則已有「世界一華，祖宗六葉之語」。（二）、其次是，在另一唐代詩人劉禹錫所撰的〈大鑒第二碑〉中對於惠能的年歷大事記，雖與原《壇經》說法不符，胡適卻願考慮採信。

三、同年的九月四日，星期天，日記中的資料又提到：當天胡適本人又到Bibliothèque Nationale 看敦煌卷子，並發現其中的《禪門祕要訣》全文，有提到「第一迦葉首傳燈，二十八代西天記。入此土，達摩爲初祖，六代傳衣天下聞，後人得道何窮數？」但他在那天所發現的三四八八編號的殘缺文件，卻是關於「遠師」

和「和尚（按：即神會）」的問答。胡適在日記中說，他看到後這一材料之後，「心疑是神會的作品」，又斷定是「八世紀的作品」。於是，他便根據此文獻，對神會當時所提倡的西天八代說，認為那是不能成立的。以後，胡適對於原《壇經》說法的各種質疑，便從此展開。

四、但是以後他又再對照新發現的二六三四編號的《傳法寶記》和三三四六編號的《楞伽師資記》，他高興地認為是「重大發現」。他日後所命北宗所代表的「楞伽宗」，就是由張些文獻的發現而展開的。

五、不過，他在同年九月二十五日，在日記上，明白記下：「到史館，收到家中寄來的（忽滑谷快天著）《禪學思想史》，可與巴黎所見參看。回寓後看《禪學思想史》，頗有所得。」首先就是幫他解開敦煌卷子二二〇四編號的《禪門祕要訣》的作者是否為玄覺所作之間題。

胡適本人當時是傾向於否定的。但，忽滑谷快天的《禪學思想史》（上卷），對胡適最大的作用是提供了唐代大禪學家圭峰宗密的相關著作資料和有關神會問題的研究線索，所以胡適才會在當天九月廿七號的日記上，清楚的寫下：「忽滑谷快天的《禪學思想史》不很高明，但頗有好材料，他用宗密的《圓覺大疏鈔》、《禪源

諸詮集都序》、《禪門師資承襲圖》等書，皆極有用。

：」（見原書，頁四七八。）由於這些資料是來自《出土續藏經》，所以胡適在十月二日，便到Bibliothèque Nationale去借讀其中的「宗密《圓覺大疏鈔》，始知他把禪宗分為七派。」（見原書，頁四八五）。由此可知，忽滑谷快天的《禪學思想史》，上卷，對胡適最大的作用，就是提供宗密的相關資料。

然而，忽滑谷快天的《禪學思想史》，上卷是胡適從中國的家中寄來的，難道他事先都不知道其中的內容嗎？這是第一個疑問。其次是，雖然他當時曾一面參考，又一面批評說，「忽滑谷快天的《禪學思想史》不很高明」。

可是，胡適當時在很多方面的相關知識來源，例如有關禪思想史的長期演變和中印禪法的差異等知識，可以說都是他當年直接閱讀忽滑谷快天的《禪學思想史》書中資料之後，才獲悉的。並且，在同一年稍後撰寫的〈菩提達摩考〉（收在《胡適文存》，集三卷四，頁二九三—三〇二）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。¹⁵接著在下一年（一九二八）撰寫的〈禪學古史考〉（收在《胡適文存集三卷四，頁二五五—三四）裡，同樣註明參考忽滑谷快

天的《禪學思想史》上卷和頁數。¹⁶

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？根據胡適在一九三四年十二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，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

要的，要推忽滑谷快天所著的《中國禪學史》¹⁷，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。¹⁷

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，能夠佔有一席地位，也就是爲了這個貢獻。¹⁸

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。

（未完待續）

1. 胡適，〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，《胡適文存》，第三集第四卷（台北：遠東圖書出版公司，一九七一），頁二七五—二九二。

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·經集四》（東京：大東出版社，一九七四年三版），頁一六七—二七三。

3. 胡適，〈海外讀書雜記〉，《胡適文存》，第三集第四卷，頁三五〇—三六一。

4. 按：此卷是《顯宗記》的後半篇，而日本學者矢吹慶輝在一九一五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二種〉，收在柳田聖山編，《胡適禪學案》（台北：正中書局，一九七四），第二部，頁三二三—三三〇。

5. 《內學內刊》，共四輯，台灣版是漢聲出版社於一九七三年影印發行。蒙文通的文章在該刊第一輯的

頁三十七—六十一。此文也被張曼濤主編的「現代佛教學術叢刊」，收在冊四，《禪宗史實考辨》（台北：大乘文化出版社，一九七七），頁九十五—一四〇。

6. 湯用彤，〈漢魏兩晉南北朝佛教史〉（台北：彌勒出版社，一九八二），頁七八九。按此書係藍吉富以「長沙版」影印，收在「現代佛學大系」，冊二十七。

7. 此時間，是指一九五七年至五八年之間，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二節，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，我在一九三〇年也還有一樁原始性的貢獻。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，神會和尚的四部手抄本的收集『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，一九八一），頁二一七—二二六。

8. 胡適，〈自序〉，《神會和尚遺集》（上海：亞東圖書館出版，一九三〇），頁一一五。

9. 參考藍吉富主編，《禪宗全書》（台北：文殊出版社，一九八八），冊二，《景德傳燈錄》，卷六，頁一〇三。

10. 矢吹慶輝的《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店，一九三三），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，是矢吹慶輝在一九三〇年出版的。當時只有圖版一〇四幅，而沒有解說。
11. 在一九三二年，他撰寫「解說」的部份，分上下兩卷，一九三三年刊行。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二種〉時（一九五八年十一月），已見到《鳴沙餘韻》的第一七十八版。
12. 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》，頁三二四—二九。
13. 見藍吉富主編，《禪宗全書》，冊二，《景德傳燈錄》，頁六二九—三十，有〈顯宗記〉全文。而忽滑谷快天的《禪學思想史》，上卷，則在頁四四二—四六，交代神會和南北宗之譯的各種資料。
14. 巍雋也曾看到此一胡適日記的相關資料，但是他無我所持的問題意識，所以我的解釋茶藝甚大。見巍雋和陳繼東合著，《中國禪學研究入門》，二〇〇三年。

，頁二十二十一。

15. 胡適用括弧標出，寫著：「參看忽滑谷快天《禪學思想史》，上卷，頁三〇七，論『廓然無聖』之語，出於僧肇之〈涅槃無名論〉。」

16. 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），所以胡適連引二處，並標出該書出處為頁三十九—五十二、六十六—八十四。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。

17. 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》，第三部，而此段引文是在該書的頁四五九—四六〇。

18. 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》，頁五—二十六。日文原文，則在同書，頁二十七—四十五。以下只標中譯頁數，日文頁數省略。

國際普立茲獎得主記者獲釋

兩名獲得普立茲國際報導獎的路透社記者，三十二歲的瓦龍 (Wa Lone) 以及二十九歲的喬索歐 (Kyaw Soe Oo)。瓦龍和喬索歐，是在一〇一七年以違反國安，企圖取得國家機密文件的罪名而遭逮捕，並在一〇一八年遭判七年的重刑。

兩名記者遭逮捕前，他們一直在調查報導十名手無寸鐵的洛興雅穆斯林男子遭維安部隊殺害的事件。被捕當晚，他們是在仰光的餐廳從兩名員警處取得文

件，甫出餐廳即遭逮捕。

一〇一八年兩人被判重刑的消息一出，聯合國、歐盟、加拿大和美國的新聞自由團體，立即表示抗議，並呼籲讓這兩名路透社記者無罪獲釋。緬甸總統溫敏在國際壓力下，於緬甸的傳統新年特赦了六千多人，其中也包括這兩位記者，他們終於在五月七日獲釋。

緬甸政府至今仍不承認軍方有迫害羅興亞人，甚至是種族滅絕行動，但他們承認兩件記者報導的屠殺確有其事。