

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（四）

江燦騰

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。就像他在一九三四年初夏，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。¹

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，原是指一九三〇年出版《神會和尚遺集》以後，迄一九三四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，由於時間已屆現在的當下，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，時間在一九三一年。²

在關於〈陶弘景的真誥考〉（作於一九三三年五月）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《四十二章經》之處。³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》（作於一九三三年四月）這篇文章中，更有當時著名的宗教文獻學家陳援庵（二八八〇—一九七二）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。⁴

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」已有很高聲譽的呂澂（一八九六—一九八九），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⁵，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」，到最後甚至導致鈴木大拙在國際學術大會上和胡適公開攤牌。⁶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，而終於促成一九五三年重要論文〈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）自一九三五年開始，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」），影響了一九三五年以後，中日兩國初期禪宗史的研究，沒有人能脫出他的斷定。⁷

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》是從一九四〇年開始，接著是鈴木大拙的《禪宗思想史研究第二》，時間在一九五一年，而關口真大的《達摩大師之研究》則更到了一九五七年了。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（一九三五—四九）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一九三三年之

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。到底真相如何呢？

肆、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，那是以一九三三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一九三三年以後的構想。

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。⁸

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。⁹

以上兩段結論，可以代表胡適迄一九三五年為止，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》。¹⁰

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？一九三四年，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，¹¹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。¹²

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。¹³

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」。¹⁴羅香林認為胡適解讀有誤。「竟成《壇經》傳宗」之語，是批評「習徒迷真，橘枳變體」，才將《壇經》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，¹⁵ 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（七八〇—八四一），生平著述，未提神會撰《檀經》之事。胡適日後為文批評宗密，¹⁶ 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象。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（一九三五）的《嶺南學報》，卷四期一·二，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〉。¹⁷

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」。首先就論文的内容來說，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, 一五四八—一六〇〇）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」期的曙光。¹⁸

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廷達名公所重，該傳所稱各點，多與事實不符。¹⁹

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（

九一九—一〇〇一）《宋高僧傳》，卷八的〈唐韶州今南華寺慧能傳〉的記載，²⁰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〉：²¹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。²²

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，在一九三五年四月，北方的《清華學報》卷一期二，有李嘉言的論文〈六祖壇經德異刊本之發現〉。²³此文是由日本宮內省圖書寮藏寫本，²⁴與丁福保藏明正統四年（一四三九）刻本，²⁵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》。²⁶

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（一九三三）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，時間在一九三四年四月，後收在《胡適文存》，集四卷二。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。²⁷

（未完待續）

註釋：

1. 這是在一九三三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，發表於一九四八年《文藝春秋》，卷二十六號七。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》，頁十一—十二。

2. 周叔迦著，〈牟子叢殘〉，送請胡適指教。胡適連寫兩信，表示自己的看法。見《胡適文存》，集四卷二，頁一四九—五十二。

3. 見《胡適文存》，集四卷二，頁一七一。

4. 見《胡適文存》，集四卷二，頁一七五—一九三。
5. 湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書，論及北方之禪法時，曾多次引用《楞伽師資記》，如頁七八一、七八五—八六、七八九。陳寅恪的引用情形，見《金明館叢稿》，二編，頁一六九；張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁二六六。
6. 按這是指一九四九年六月，兩人出席在夏威夷的「第二屆東西哲學家會議」，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》，頁十九—二十。
7. 見《胡適禪學案》，頁十八。
8. 胡適《荷澤大師神會傳》，收在《胡適文存》，集四卷二，此段引文，在頁二八八。
9. 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》
- ，集四卷二，頁二三五。）印順在《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，一九七二）一書，也對此一問題有精闢的分析。
10. 見《胡適文存》，集四，卷二，頁二三四。
11. 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，一九六七）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，一九七七），頁二十七—二七二。
12. 羅香林，前引書，頁二六九—七〇；三〇三—〇四。
13. 羅香林，前引書，頁三〇八。
14. 胡適，《荷澤大師神會傳》，《胡適文存》，集四卷二，頁二八〇—八二。
15. 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》，卷四十一號十四（一九四五年七月，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。
16. 見胡適，《跋斐休的唐故圭峰定慧禪師傳法碑》，一九六二年十二月，以「遺稿」的形式，發表在《

- 歷史語言所研究集刊》，第三十四本，頁一——二十七；
 《胡適禪學案》也收入此文，在頁三九五——四二一。
17. 此兩文，已收在張曼濤編，《禪宗史實考辨》一書。
 謝扶雅的論文，在該書的頁三一三——三六。何格恩的論文，在該書的頁三三七——五八。
18. 謝扶雅，〈光孝寺與六祖惠能〉，《禪宗史實考辨》，頁三三二。
19. 謝扶雅，前引文，《禪宗史實考辨》，頁三三五。
20. 贊寧，《宋高僧傳》，卷八，〈唐韶州今南華寺慧能傳〉，收在《大正藏》，冊五十，「史傳部二」（台北：新文豐出版社，一九八三年修訂版），頁七五四，中、七五五，下。另藍吉富主編，《禪宗全書》，第二十九冊，「史傳部二十九」（台北：文殊出版社，一九八八），亦收有大字版本的同一傳文，在頁二三八——三九。
21. 見何格恩，前引文，《禪宗史實考辨》，頁三三八。
22. 見何格恩，前引文，《禪宗史實考辨》，頁三三八。
23. 此文收在張曼濤編，《六祖壇經研究論集》，頁一四三——五十四。
24. 李嘉言在論文「註一」和「註四」，說明是參考《大正藏》，第四十八冊，頁三四五的「壇經註」。
25. 李嘉言在「註二」，引丁福保，〈六祖壇經箋註箋經雜記〉的說明資料。
26. 李嘉言，〈六祖壇經德異刊本之發現〉，《六祖壇經研究論集》，頁一四三。
27. 李嘉言，〈六祖壇經德異刊本之發現〉，《六祖壇經研究論集》，頁一四三。

中華佛教比丘尼協進會理事長 交接暨第七屆理監事就職典禮

中華佛教比丘尼協進會六月二十六日舉行第六、七屆理事長交接暨第七屆理監事就職典禮，由現任理事長釋普暉法師將會旗及印信交給新任理事長常露法師，市長盧秀燕在民政局長吳世璋陪同下出席，為大會獻上祝福與感謝，北屯區長李印欽、市警局第五分局長郭士傑也到場觀禮。

盧秀燕市長感謝協會對社會的貢獻，對宗教事業的努力經營，創會以來除宣揚佛法、辦理學術研習會培育專業人才以提昇尼僧素質，也協助政府宣導政令、興辦公益慈善文化教育事業、辦理國際佛教交流訪問以推動國民外交，並舉辦教育文化、社會服務、音樂藝術等各類活動，觸及各領域，對國家做了許多貢獻。市府也將持續努力為市民服務，讓台中更安定和諧。