

# 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（五）

江燦騰

## 六、呂澂的回應

從一九三四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。不過自一九三四年後，卻要到一九四三年九月，才有呂澂的〈禪學考原〉和一九四五年七月錢穆寫的〈神會與《壇經》〉，共兩篇重要的禪學論文出現，<sup>1</sup>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，並且以後更開啓了一連串的禪學研究和禪學爭辯，所以有必要再詳加介紹。

以呂澂的論文來說，在文中即多處參考了胡適的新發現。<sup>2</sup>

不過，呂澂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，呂澂的首篇禪學論文，是發表在胡適的敦煌寫本發現之後的第十六年（一九二七—一九四三）；即以〈楞伽宗考〉一文為斷限，也相距有八年（一九三五—一九四三）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澂，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，<sup>3</sup>對中國傳統佛學逐漸世俗化的批判問題。而熊十力（一八三二—一九六八）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，<sup>4</sup>也是促成呂澂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，呂澂的禪學思想研究，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，<sup>5</sup>是大不相同的。

儘管如此，兩者——胡適和呂澂——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

在交代過呂澂的禪學研究，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，一九三五年十月，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。<sup>6</sup>

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（一九三四），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。由於本篇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，錢穆在一九六九年三月，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，並造成戰後台灣罕見的《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：

（一）由於胡適最先提出的「一個更無可疑的證據」，是將韋處厚的〈興福寺大義禪師碑銘〉（《全唐文》，卷七一五）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」。

（二）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。<sup>7</sup>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』。<sup>8</sup>

（三）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」。<sup>9</sup>

錢穆則認為：「此說，更可商榷。」理由是：

《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。<sup>10</sup>

（四）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。<sup>11</sup>

#### 八、錢穆解讀《壇經》方法的再檢討：與謝扶雅和印順的比較

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。即以錢穆之文和謝扶雅之文比較，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、謝皆無疑義。

但，後半句就歧義出現了。

謝扶雅的解讀原文如下：

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。<sup>12</sup>

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。<sup>13</sup>

錢文和謝文的最大歧義，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，<sup>14</sup>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》），頁八眉批說：

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。<sup>15</sup>

這樣，「傳宗」不是《顯宗記》，而有點像「祖宗傳記」了。後來，胡適又用紅筆將原書「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？

在前述謝文的解讀，「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。可是謝文接著又倒讀文句，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。

而相較於謝文的解讀，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……」所以照謝文的順讀方式，才較合理。因此，可以判定錢文的解讀，實際上是難以成立的，是不如謝文解讀的。

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：<sup>16</sup>

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。

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。



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。<sup>17</sup>

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，這是戰後在台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。

從上述的分析來看，胡適在戰後來台之前的禪學研究，可以發現有下列情形：

（一）胡適的初期禪宗史研究，頗受到日本禪學思想家忽滑谷快天的影響。忽滑谷快天的影響，包括：（1）對中、印禪學發展脈絡的認識。（2）對中、印禪法的認識。（3）對南宗禪，尤其神會革命家角色的認識。（4）使胡適在中國中古思想史的研究，形成以禪學為主軸的特殊學風。

（二）在忽滑谷快天的著作影響之外，胡適更能進一步到歐洲去發現新禪宗史料。其中在北宋禪方面，有《楞伽師資記》的重要發現。在神會的資料方面，也發現重要的殘卷資料。胡適藉此發現，而躍居國際禪宗史研究的先驅地位。

（三）由於胡適對禪學研究的收穫，是配合著對忽滑谷快天禪學著作的經驗吸收，以及自己在西歐發現禪宗新史料的努力，於是形成和一般中國佛教史學者，像湯用彤、陳寅恪等人差異極大的研究學風。加上胡適對神會的革命家角色，過於強調，遂使學界不是譏其「武斷」，即反駁其主張。因而使他有「被冷落」的感慨！

（四）由於胡適的研究意見，貶損了出生在南方的

慧能的重要性，導致南方學者，如羅香林、謝扶雅等，起而為慧能的地位辯護。地域性的反應，因此成了胡適禪學研究的新影響之一。

(五) 雖然禪學研究，日趨國際化，但整個中國的禪學研究狀況，迄抗戰前，依然是不很盛行。抗戰期中，也未改善。可以說，一直欲振乏力。事實上，胡適禪學研究的重大影響和研究熱潮，是出現在一九六〇年代以後的台灣，對此，將於以下的研究分析再交代了。

(未完待續)

## 註釋：

1. 按：呂澂的〈禪學考原〉，是從《中國文化研究集刊》，卷三期一—四（一九四三年九月）選錄的。收在張曼濤編，《禪宗史實考辨》，頁二十三—二十七。但是，呂澂此文，在一九九一年，山東「齊魯書社」出版五大冊的《呂澂佛學論著選集》時，並未收入在內。而《選集》第一冊的〈禪學述原〉，卻是因和熊十力辯論後，才興起研究禪學之念的。按呂澂和熊十力的書信辯論，發生在一九四三年二月，因歐陽竟無病逝，而熊十力在書信中辱及其師歐陽，才引起呂澂的反駁。我曾撰長文〈呂澂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，一九九〇），頁一—七十四。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》，不知是否真為呂澂作品，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。

2. 呂澂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，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，呂澂的其他禪學文章，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》，期六，一九六一。（2）〈《起信》與禪——對於《大乘起信論》來歷的探討〉，載《現代佛學》，期五，一九六二年。（3）《呂澂佛學論著選集》，卷五，《中國佛學源流略講》第四講〈禪數學的重興〉：第九講〈南北禪學的流行〉；〈附錄——禪宗〉。

3. 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，一九七六），冊二（共四冊），頁一三三七—四〇二。
4. 此一經過，請參看拙文，〈呂澂與熊十力論學函稿平議〉，收在《中國佛教思想論集》，頁六一—三三二。
5. 胡適的此一立場，在《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，一九八一），第十章〈研究神會和尚始末〉的說明中，強烈地流露出來。見該書，頁二一七—三四。
6. 此段引文，載張曼濤編，《六祖壇經研究論集》，頁八十一。
7. 見胡適，〈荷澤大師神會傳〉，《胡適文存》，集四，卷二，頁二四八—四九；又見《六祖壇經研究論集》，頁三十二—三十三。以及《胡適禪學案》，頁一〇二—一〇三。
8. 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁八十三。
9. 胡適，前引文，《胡適文存》，集四，卷二，頁二八〇；《六祖壇經研究論集》，頁六十六；《胡適禪學案》，頁一三四。
10. 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁八十四。
11. 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁九十八。

12. 謝扶雅，〈光孝寺與六祖惠能〉，《禪宗史實考辨》，頁三〇六—〇七。
13. 錢穆，前引文，《六祖壇經研究論集》，頁八十二。
14. 按：此處印順的引文，在〈神會與《壇經》〉一文，前引書，頁一一二—一三。
15. 按：此處引文，在印順的〈神會與《壇經》〉一文，前引書，頁一一二—一三。
16. 按：此處引文，在印順的〈神會與《壇經》〉一文，見前引書，頁一一二—一三。
17. 按：此處引文，在印順的〈神會與《壇經》〉一文，前引書，頁一一四。

## 善導寺佛學班

聞、思、修是學習佛法的必然路程，聽經聞法，思維佛理，依法實修，是不變的道路，也是利己利人的究竟處。

一、授課法師：大慧法師

二、課程內容：〈妙慧童女會〉（《大寶積經》第九十八卷）

三、課程時間：每週二晚間七點至八點半

四、上課地點：台北市忠孝東路一段二三號B棟二樓

五、報名電話：二三四一—五七五八