

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（六）

江燦騰

伍、戰後來台之前胡適與鈴木大拙對台灣禪學

界的衝擊

一、戰後來台之前胡適的禪宗史研究

根據日本學者柳田聖山的說法，一九三五年，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」。¹這意味著神會的問題，再度成為他關心的課題。

可是在戰後到一九三五年之間，關於胡適的禪學研究，仍有一些值得一提。

胡適從一九三五年發表〈楞伽宗考〉之後，所中斷的禪宗史研究，直到一九四六年六月，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，是帶有理性成分，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分，只有把禪宗放在歷史的確當地位中，才能確當的了解。」²

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。³

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。⁴

由於鈴木大拙的論述，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，但他批評胡適對禪的本質則爲門外漢，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分。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，此在一九三四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，此一部分，雖然亦曾受到鈴木大拙的批評，但胡適並未氣餒，反而在一九五二年七月，完成了〈朱子論禪家的方法〉初稿（收在《胡適手稿》，集九，卷一，上冊，頁四十三—八十三）。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。

由於胡適在一九五二年之前的研究方向大致已確定，在一九五三年重新再出發之後，仍汲汲於搜集、校訂和探討與神會有關的新出史料。

所以，我們所不能忽略的，就是繼續追蹤胡適到台

灣後的一連串演講、著述和發表，使得他的禪學研究，逐漸在台灣學界產生鉅大的影響。

二、返台就任中央研究院院長之後胡適對禪宗史的研究

胡適是一九五八年四月，離開滯留九年之久的美國，來到台灣南港任「中央研究院」的院長職務。直到一九六二年二月四日去世爲止，他的禪學研究是很勤勉的。例如到台灣的當年十一月，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》第二十九本，內有胡適新考訂了神會的逝世是在七六二年五月十三日，享年九十三歲，而生年是在六七〇年，即唐高宗咸亨元年。⁵ 同時，胡適也在文中第四節，「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一九三〇年出版敦煌寫本圖版一〇四幅，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（一九三二），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。⁶ 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，並爲自己的發現，作一學術史的定位。

而由於〈新校定的敦煌寫本神會和尙遺著兩種——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，寫信報告他在一九五七年發現了原題《南陽和尚問答雜徵義》的第三本《神會語錄》，原編輯人叫劉澄。

兩人互通信的結果，胡適在一九六〇年三月，撰出〈《神會語錄》的三個本子的比勘〉一文，作爲當時任職於院內「歷史語言研究所」的甲骨文專家董作賓的六十五歲生日禮物。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。」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。⁷

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。

一九六〇年三月，胡適又完成了〈神會和尚的五更轉曲了〉一文，這是幾篇和入矢義高討論的筆記式短文組成的，也是作爲向董作賓祝壽之用。⁸隔月（一九六〇年四月）又補了一篇〈校寫《五更轉》後記〉，連同之前的文章，構成論文〈《神會和尙語錄》的三個敦煌寫本——《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。⁹

一九六一年八月，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。但此文生前未發表，直到一九六二年十二月，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。¹⁰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，後來會引起旅加佛教學者冉雲華的二次質疑。

¹¹ 。

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。¹²

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。¹³

另一方面，隨著《胡適手稿》的相繼出版，¹⁴以及柳田聖山《胡適禪學案》的編成問世（一九七五年出版），胡適的禪學影響力，也逐漸散發出來，構成了極堪注意的台灣佛教學術現象。不過，此一過程仍有一段醞釀期。

三、胡適的禪學新論在戰後台灣造成巨大衝擊與激烈回應

因為如就胡適的禪學在台灣激起的反應來看，最早

的時間，應是在一九五三年元月於「台灣省立師範學院」（即今國立台灣師範大學）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（一八六七—一九四〇）的一場演講，¹⁵在內容上和一九三四年在「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（一九五二年十二月）於台灣大學講演〈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（一九〇七—一九七七），從報上讀到講稿，即於《人生》，卷五期二（一九五三年二月出版），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爲中心的唐代文化。所以我（東初）說胡適的新看法根本是錯誤的。

」¹⁶

東初法師是一九三九年後，自大陸來台的第一代著名僧侶，擅長佛教史，¹⁷但此文把胡適的講詞化約爲《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，¹⁸且時間延續到一九六九年以後。可以說是佛教界戰後在台灣，長期激烈反胡適禪宗史研究的先驅和代表性人物。

（未完待續）

是孟祥森譯的《禪學隨筆》（台北：志文出版社，一九七四），鈴木論文前，由編者所作的胡適原文提綱內容的一部份。

3. 見孟祥森譯，《禪學隨筆》，頁一五〇—五四。
4. 見鈴木大拙，〈禪：答胡適博士〉，孟祥森譯，前引書，頁一八八。

5. 按：胡適生前考訂的神會生年，在西元六七〇年，逝世是在西元七六二年，故年齡是九十三歲。但大陸的溫玉成，在一九八四年第二號的《世界宗教研究》上，發表論文〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉（頁七十八—七十九），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（七五八）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〉，發表於一九八七年第一期的《中華佛學學報》，頁四十三—五十八，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，一九八八），作為〈附錄〉，頁

註釋：

1. 見柳田聖山，〈胡適禪學案〉（台北：正中書局，一九七五），頁二十二。
2. 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〉，第四部，頁六六八—八九。而鈴木大拙所撰〈禪：答胡適博士〉，發發表於一九五三年四月號的《東西哲學》，卷三期一，附有胡適論文全文。本文現在引用的段落，

二八七—三〇三。

6. 有關矢吹慶輝的說法，見其所編的《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店，一九三三），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，是矢吹慶輝在一九三〇年出版的。當時只有圖版一〇四幅，而沒有解說。一九三二年，他撰寫「解說」的部份，分上下兩卷，在一九三三年刊行。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》的第七十八版。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》，頁三二四—二九。

11. 按：冉雲華的第一次質疑是在一九七三年在荷蘭《通報》發表〈宗密對禪學之解析〉(Tsung-Mi, his Analysis of Ch'an Buddhism)，在註二十二的說明中，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，一九七五）收入，為中譯本，頁一〇九—三一。批評胡適的部份，在頁一二六—二七。第二次質疑，即一九八七年發表的〈宗密傳去世系的再檢討〉。

12. 東漢是指《胡適手稿》，集八（台北：胡適紀念館，一九七〇）的卷上，上冊，〈從「牟子理惑論」推論佛教初入中國的史跡〉一文，頁一一十二。晚明是指《胡適手稿》，集八卷二中冊，〈沈德符《野獲篇》二十七記明朝的「僧家考課」〉，頁二四六—四七；以及同書卷三下冊，〈《紫柏老人集》十三〉，頁五六七—七〇。

13. 胡適在一九五〇年底，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《胡適禪學案》也收入此文，在頁三九五—四二一。

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，頁八十九—九十。轉引沈衛威，《一代學人胡適傳》（台北：風雲時代出版公司，一九九〇），頁三四五—四六。

14. 按：《胡適手稿》的第一集是在一九六六年出版。至於本文所主要參考的，關於禪宗史料和研究的第七、八、九集，則是在一九七〇年同一年出版的。

15. 此演講題目的左邊隔一行小字，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，一九七〇），頁一五〇—一七一。
柳田聖山，《胡適禪學案》亦收有此文，載頁五二二—四三。

16. 以上見該期《人生》雜誌，頁二。

17. 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，一九七〇初版）。(2)《中印佛教交通史》（台北：東初出版社，一九六八初版）。(3)《中國佛教近代史》，上下兩冊（台北：東初出版社，一九七四初版）。以上三種是主要的佛教史著作，但以近代學院的學術標準衡之，這些著作較接近編著或譯寫，並且水準不一，可商榷之處甚多。

18. 釋東初在一九五三年和一九六九年兩度批評胡適的禪學文章，收在《東初老人全集之四》（台北：東初出版社，一九八五年初版），共有下列文章：(a)〈胡適博士談佛學〉，頁一三〇—三五。〈與朱鏡宙居士論佛法〉，頁二六九—七六。(b)〈論禪學之真義——兼論胡適博士「禪宗史的一個新看法」〉，頁四四一—四八。(c)〈再論禪學之真義〉，頁四四九—六八。(d)〈關於《六祖壇經》真偽問題〉，頁四六九—七八。

素食概念投資基金紐約挂牌

主題式的指數型證券投資信託基金（ETF）當道，美國有投資公司搭上歐美方興未艾的素食浪潮，推出全球第一檔素食概念ETF，九月十日在紐約證交所正式掛牌。這項由超越投信（Beyond Investing）推出的美國素食指數基金（US Vegan Climate ETF），以投資素食產品製造商為主，凡是與素食無關、欠缺環保意識或善待動物概念的股票會被剔除在外。民以食為天，食品產業向來是投資的基本標的。然而，食品業也是造成氣候變遷的禍首之一，這也是食品業的風險。有鑑於此，開全球先河推出素食概念ETF的超越投信認為，環保、養生意識抬頭，此ETF能吸引許多關心氣候變遷和對素食飲食有興趣的消費者。