

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（八）

江燦騰

八、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，應邀在台灣「善導寺」作一場演講，¹題目是〈六祖壇經大義——惠能真修真悟的故事〉，²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。³

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，⁴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。⁵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」。⁶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，⁷對錢穆的質疑，主要有下列意見：

（一）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的宗旨之後，

假托出來的權威，是被編造過或塑造過的。

（二）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。

（三）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。

（四）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；⁸羅香林在〈壇經之筆受者問題〉一文，亦反駁胡適的看法。⁹

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。¹⁰

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〉，¹¹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，¹²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：

（一）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。

（二）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。

（三）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。¹³

楊鴻飛對錢穆之文，再以〈「壇經之真偽問題」讀後〉，¹⁴商榷錢穆的上述觀點，他說：

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「挾天子以令諸侯」。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：¹⁵

(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。¹⁶

楊鴻飛自不甘示弱，亦撰文〈「再論壇經問題」讀後〉，¹⁷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《楞伽經》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。¹⁸

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。

九、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。¹⁹ 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字，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》本身的内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。²⁰

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》，卷十七，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。²¹

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。²² 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」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。這是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，²³ 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〉，²⁴ 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，為各本之所依，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》二〇八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，但想想，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。²⁵

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。²⁶ 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。²⁷ 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》，集七上和集八下的通信即知。至於字井伯壽在《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，特別標出第一九六頁和第二〇〇頁，然後不客氣地說：「也都是信口妄語，全無歷史根據！」²⁸

(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。例如在一九五九年五月三〇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」，²⁹ 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。³⁰ 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，³¹ 但編「現代佛教學術叢刊」的《六祖壇集研究論集》時（一九七六年十月），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！（未完待續）

註釋：

1. 善導寺原為日本寺院，創建於一九二五年，戰後由台北市政府接管。一九四八年十二月，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。一九四九年後，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。錢穆在一九五九年三月，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。

2. 此講稿全文，已收在張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁一八三—一九三。

3. 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，頁一八四—一八五。
4. 可參考錢穆，〈神會與壇經〉一文，原載《東方雜誌》，卷四十一號十四（一九四五年七月，重慶出版）。現已收在《六祖壇經研究論集》，頁八十一—一〇八。
5. 王禮卿的〈六祖之偈〉一文，收在《六祖壇經研究論集》，頁一九三。澹思（張曼濤）的部份，他的文章有二篇登在《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》，頁二四五—二五一。他是用筆名澹思發表。
6. 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》，頁一九四。
7. 載《六祖壇經研究論集》，頁一九五—二〇四。
8. 鈴木大拙的《禪思想研究第二》，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，早已在一九五三年四月的〈禪：答胡適博士〉一文中，明白表示過了。
9. 羅香林，〈壇經之筆受者問題〉，原載《無盡燈》，期六（一九六〇年九月），後來收在《六祖壇經研究論集》，頁二六九—二七六。
10. 見《六祖壇經研究論集》，頁一九八—二〇二。
11. 見《六祖壇經研究論集》，頁二〇五—二一三。
12. 見《六祖壇經研究論集》，頁一五五—一六三。
13. 見《六祖壇經研究論集》，頁二〇八—二一三。
14. 楊鴻飛此文，收在《六祖壇經研究論集》，頁二一五—二二四。
15. 錢穆此文，收在《六祖壇經研究論集》，二二五—三三。
16. 見《六祖壇經研究論集》，頁二二八—二二九。
17. 見《六祖壇經研究論集》，頁二三五—二四四。
18. 見《六祖壇經研究論集》，頁二四〇—二四二。
19. 見《六祖壇經研究論集》，頁二四五—二五一。
20. 澹思，前引書，頁二四五。
21. 澹思，前引書，頁二五〇—二五一。
22. 見宇井伯壽，《禪宗史研究》（東京：岩波書店，一九三九年），頁一九六和頁二〇〇。
23. 見胡適，〈與柳田聖山論禪宗史綱領的信〉，收在《胡適手稿》，集七，卷上，上冊，頁二十九—七十一。

。批評字井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一—二〇。

24. 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》，頁一〇八、二〇五。

25. 澹思的此段文字，見《六祖壇經研究論集》，頁二四六—四八。

26. 見胡適，《與柳田聖山論禪宗史綱領的信》，收在《胡適手稿》，集七，卷上，上冊，頁二十九—七十一。批評字井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一—二〇。

27. 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—八九。而鈴木大拙所撰《禪：答胡適博士》，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，是孟祥森譯的《禪學隨筆》(台北：志文出版社，一九七四年)，鈴木論文前，由編者所作的胡適原文提綱內容的一部份。

28. 見胡適，《與柳田聖山論禪宗史綱領的信》，收在《

胡適手稿》，集七，卷上，上冊，頁二十九—七十一。批評字井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一—二〇。

29. 見《胡適手稿》，集八，卷三，下冊，頁四四三。

30. 同前引書，頁四四四。

31. 按《胡適手稿》，集八，載胡適和入矢義高的往來書信，是在一九七〇年六月出版的。而張曼濤（澹思）的文章，是在前一年（一九六九）六月發表於《中央日報》的。

悟觀法師新書《法華經者的話》發表

華梵大學董事長悟觀法師近期發表新書《法華經者的話》，假高雄深水觀音禪寺舉辦座談會，與談人包括華梵大學李天任校長、高雄市文化局林思伶、華梵大學教授李蕭錕以及有鹿出版社社長許悔之等。悟觀法師將四十餘年醞釀的悟心息心、覺美之作與有緣人分享，也獻給恩師——華梵大學創辦人曉雲導師。

《法華經者的話》是透過智者大師慧命觀和自我止觀研心，直探《妙法蓮華經》菩薩思想義髓，要教人覺悟「一念心是心的歸依」。人生最需要的是「止觀善巧安心」，最珍貴的是「生死齊平菩提淨明鏡」。透過禪止觀的自我安頓，從自己的世界照亮他人的世界。