

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，應邀在台灣的「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》作者爲惠能的看法，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，應爲「本來無一物」才對；至於其內的惠能思想解釋，他認爲「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，因爲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）他認爲錢穆在講詞中，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，惠能提高僧衆地位和擴大僧衆數量。他認為，就「提高僧衆」言，應歸之「南禪或南禪者」。至於「僧衆之數量」，則「南禪者」亦不會「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) 認爲《禪經》的作者和新禪學的建立者，是如胡適所說的爲神會。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》，而不以胡適的看法爲然；⁸ 羅香林在〈壇經之筆受者問題〉一文，亦反駁胡適的看法。⁹

但他認爲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爲證之說，皆源自神會。(c) 獨孤及在「南禪」正盛時，仍爲文稱：「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。」可見惠能南返後並無大作爲。¹⁰

錢穆在《中央日報》讀到楊鴻飛的質疑後，也爲文〈略述有關六祖壇經之真偽問題〉，¹¹ 在《中央日報》上答辯。錢穆認爲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》，即不須捏造傳衣爲信的故事。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》提到北京的說法，並加以批評，豈非無的放矢？今查同時及稍後的禪宗史料，也一概未提惠能會說了《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》本身內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

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，不可混爲一談。

(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。」可是弘忍何以列他爲十一大弟子之一呢？如無過人之處，何以文中稱他爲「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，因爲詔文裡提到的惠能，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 澄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；因爲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，因爲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

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，大都花了很多工夫，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。他們祇認爲敦煌本的《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，他又認爲即使以敦煌本爲最古本，爲各本的所依，也不能就以敦煌本可以直認惠能。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，但推想，他只是作爲備忘，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) 澄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

(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看法，常在英文著作出現，而胡適論學的同道，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。至於宇井伯壽在《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人矢義高的信，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並還託人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》的資料尙未出版，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。
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—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—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—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—一三。
12. 見《六祖壇經研究論集》，頁一五五—六三。
13. 見《六祖壇經研究論集》，頁二〇八—一三。
14. 楊鴻飛此文，收在《六祖壇經研究論集》，頁二一五
—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—二九。
17. 見《六祖壇經研究論集》，頁二三五—四四。
18. 見《六祖壇經研究論集》，頁二四〇—四二。
19. 見《六祖壇經研究論集》，頁二四五—五一。
20. 澄思，前引書，頁二四五。
21. 澄思，前引書，頁二五〇—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

。批評宇井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一八—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. 澄思的此段文字，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

。批評宇井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一八—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—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

。批評宇井的部份，在頁三十二—三十四。《胡適禪學案》，批評的部份，在頁六一八—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（澄思）

的文章，是在前一年（一九六九）六月發表於《中央日報》的。

32. 同前引書，頁四四三。

33. 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（澄思）

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、華梵大學教授李肅鋐以及有鹿出版社長許悔之等。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。