



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智 銘

「雜著」，「疑問」，「玄慧」，「坐禪」諸品，蓋長丁得
入的篇焉。此篇真長慧諸君胡的品禪。此於
「禪宗史」中，其最難得之品，禪宗史中之
要內新難題，大難題中之難題重要者，或
「中隔」，不以內容相同，並且文字亦同，

「中央隔」。
「華嚴關主」之「禪史，禪學與參禪」——發表於五十八年
「中央日」。
「中隔」。
「惠謝與惠謝」——發表於五十八年
「中隔」。

「雜著」，「疑問」，「玄慧」，「坐禪」諸品，蓋長丁得
入的篇焉。此篇真長慧諸君胡的品禪。此於
「禪宗史」中，其最難得之品，禪宗史中之
要內新難題，大難題中之難題重要者，或
「中隔」，不以內容相同，並且文字亦同，

坐者，「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」者，
此障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？不在坐裏，若以
坐爲是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶云：「不於
三界觀身意，是爲宴坐。」但一切時中見無念者，不見身相
名爲正定，不見心相名爲正惠（第一卷）。

例三：關當時的禪學：
〔壇經敦煌本〕：迷人着法相，執一行三昧。直心坐不動，
除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，即是礙
道因緣，道須通流，何以却滯！心不住即通流，住即被縛，
若坐不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐林中。善知識，又見
有人教人坐看心看淨。不動不起，從此置功。迷人不悟，便
執成顛。即有數百般如此教導者，故云大錯。

例四：論金剛經：
〔壇經敦煌本〕：善知識，若欲入甚深法界，入般若三昧者，
直修般若波羅密行，但持金剛般若波羅密經一卷，即得見
性，入般若三昧。當知此經功德無量，經中分明讚嘆，不能
具說。此是最上乘法，爲大智上根人說，少根智人若聞此法，
心不生信，何以故？譬若大龍若下大雨，雨被閻浮，如漂
草葉，若下大雨，雨放大海，不增不減，若大乘者聞說金剛
經，心開悟解，故知本性自有般若之智，自用知惠觀照，不
假文字，譬如其雨水，不從無有，元是龍王於江海中將身引
此水，令一切象生、一切草木、一切有情無情，悉皆蒙潤，
諸水象流，却入大海，海納象水，合爲一體。象生本性般若
之智亦復如是。少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性
自少者，若被大雨一沃，悉皆倒，不能增長，少根之人亦復
如是。

此法門中坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不言不動，若言看
心，心元是妄，妄如幻，故無所看也，若言看淨，人性本淨，
爲妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨，不見自性本淨，
心起看淨，却生淨妄，妄無處所，故知看者看却是妄也，淨
無形相，却立淨相，言是功夫。作此見者，障自本性，却被
淨縛。若不動者，不見一切人過患，是性不動，迷人自身不
動，開口即說人非，與道違背。看心看淨，却是障因緣。
〔神會語錄〕：遠師問：嵩岳普寂禪師，東岳降魔禪師，此
二大德皆教人一凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。
「一指此以爲教門。禪師今日何故說禪不教人一凝心入定，
住心看淨，起心外照，攝心內證？」何名爲坐禪？

〔神會語錄〕：若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先
須誦持金剛般若波羅密經，修學般若波羅密法，……金剛般
若波羅密經者，如來爲發大乘者說，爲發最上乘者說。何以
故？譬如大龍，不雨閻浮，若雨閻浮，如飄葉葉，若雨大海

和尙答曰：若教人一凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心
內證」者，此是障菩提。今言坐者，念不起爲坐，今言禪者，
見本性爲禪。若指（下闕）……（第三卷）。又說：若有

故？譬如大龍，不雨閻浮，若雨閻浮，如飄葉葉，若雨大海

，其海不增不減。若大乘者，若最上乘者，聞說金剛般若波羅密經，不驚不怖，不畏不疑者，當知善男子善女人，從無量久遠劫來，常供養諸佛及諸菩薩，修學一切善法，今是得聞般若波羅密經，不生驚疑（第三卷）。

例五：無念：

〔壇經敦煌本〕：無者無何事？念者念何物？無者，離二相諸塵勞，〔念者，念真如本性〕（依明藏本補）。真如是念之體，念是真如之用。〔自〕性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。（明藏本「定慧第四」）。

〔神會語錄〕：問：無者無何法？念者念何法？

答：無者無有云然，念者唯念真如。

問：念與真如有何差別？

答：無差別。

問：既無差別，何故言念真如？

答：言其念者，真如之用。真如者，念之體。以是義故，立無念爲宗。若見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。（第一卷）。

在比較了壇經敦煌本與神會語錄相同的內容後，胡先生提出他的看法；他說：

「我們必須先看神會這些話，然後可以瞭解壇經中所謂『看心』、『看淨』是何物，如果看心看淨之說是普寂和降魔藏的學說，慧能生時不會有那樣嚴重的駁論，因爲慧能死時，普寂領象不過幾年，他又是後輩，慧能怎會那樣用力批評？但若把壇經中這些話看作神會駁普寂的話，一切困難便可以解釋了。」

「我們比較這些例子，不但內容相同，並且文字也很相同，這不是很重要的證據嗎？大概壇經中的幾個重要部份，如『明藏本』的『行由品』、『懺悔品』是神會用氣力撰著的。也許是有幾分歷史根據的。尤其是懺悔品，神會語錄裏沒有這樣有力動人的說法。也許真是慧能在時的記載。此外，如『般若』、『疑問』、『定慧』、『坐禪』諸品，都是七拏

八湊的文字，大致是神會雜採他的語錄湊成的。付囑品的一部分大概也是神會原本所有。其餘大概是後人增加的了。」（「神會和尚遺集」七七——八九頁）。

胡先生的這篇「荷澤大師神會傳」發表以後，首先在學術界引起論爭者計有：

一、羅香林先生的「壇經之筆受者問題」——原發表於何處、何時無法查證，現載於「六祖壇經研究論集」（大乘文化出版社）。

二、錢穆先生的：

1、神會與壇經——原載於「東方雜誌」第四十一卷第十四號，發表日期爲民國三十四年七月三十一日。

2、讀六祖壇經——原發表於何處、何時，無法查證。現載於「六祖壇經研究論集」。

3、六祖壇經大義——於民國五十八年四月在台北善導寺講，並發表於當月「中央月報副刊」。

4、畧述有關六祖壇經之真偽問題——發表於「中央日報副刊」（同年五月）。

5、再論關於壇經真偽問題——發表於同刊同年六月。

三、楊鴻飛先生的：

1、關於六祖壇經——發表於民國五十八年五月「中央日報副刊」。

2、「壇經之真偽問題」讀後——發表於同年六月「中副刊」。

3、「再論壇經問題」讀後——發表於同年約七月「中副刊」。

四、澹思先生的「惠能與壇經」——發表於民國五十八年約七月「中副刊」。

五、蔡念生先生的「談六祖壇經真偽問題」——發表於五十八年某月「中央日報副刊」。

六、華嚴關主的「禪史、禪學與參禪」——發表於五十八年七月「中央副刊」。

七、印順法師的「神會與壇經」——發表於「海潮音」五十卷二三月號。

以上各論發表的時間，在胡先生未逝世前的有羅香林先生的「壇經之筆受者問題」及錢穆先生的「神會與壇經」或「讀六祖壇經」——（待查）。二位先生對胡先生的「壇經爲神會或神會一派所作」的說法，提出許多不同的看法。在我所已看到的胡先生著作中，似未有辯說的文字，以羅、錢二先生在學術上的地位，他們發表不同的文字，胡先生不可能沒有看到，依胡先生熱心回答問題的個性，何以獨對羅、錢二先生反對他多年研究的大問題爲什麼不提出辯說，實在令人費解。其他先生、法師的文字多發表在胡先生逝世之後，這些都是正反兩面的論說文字，此處不能作比較研究。

不過，有四個問題值得說明：

甲、宗密是不是荷澤神會四傳弟子的問題

羅香林先生在「壇經之筆受者問題」一文中說：

「宗密爲神會四傳弟子，亦爲荷澤門中唯一高僧。於神會事蹟頗有續述，平生重舊典，喜著述，苟神會結撰壇經，宗密必能知之，亦必能道之。乃今考宗密著述，從未提起神會撰壇經事。是宗密以前，尙無神會竟成壇經之傳說，亦可知也。」（六祖壇經研究論集二六九頁）。

錢穆先生在其「再論關於壇經真偽問題」一文中說：

「在北方僧人中，受神會影響，自承爲神會法嗣的有宗密。但宗密思想顯然和南方禪宗血脉相異。路頭不同。

……所以從六祖以下演出了南禪諸宗，而從神會以下則演出了宗密，胡先生似乎也認識到壇經中那一部份的革命思想，惜乎他轉移精力，用到素所愛用的考據方法上去，即考據出神會思想即是壇經思想，那也終不免成了一大錯。」（六祖壇經研究論集二二六及二三一頁）。

由羅、錢二位的這兩段摘錄看，他們都完全相信了宗密自己所說是「神會四傳弟子」。而胡先生却考證出宗密非神會四傳弟子，而是「攀龍附鳳」自認爲神會四傳弟子。胡先生在「跋裴休的『唐故圭峯定慧禪師傳法碑』」內說：

「我現在用這篇保存得最完整的唐碑作原料，試考裴休詳記的宗密世系是否可信；此碑開頭說：

「圭峯禪師號宗密，姓何氏，果州西充縣人，釋迦如來三十九代法身也。……自迦葉至達摩，凡二十八世……忍傳能爲六祖，又傳秀爲北宗，能傳會爲荷澤宗，荷澤於宗爲七祖……荷澤傳磁州如，如傳荆南張，張傳遂州圓，又傳東京照。圓傳大師，大師於荷澤爲五世，於達摩爲十一世，於迦葉爲三十八世。……」

其實宗密這個傳法世系是大有問題的。宗密的圓覺經畧疏鈔卷四（續藏壹輯十五套二冊，葉百三一）曾記荷澤門下的一枝如下：

「且如第七祖（荷澤神會）門下傳法二十二人，且叙一枝者：

磁州法觀寺智如和尙，俗姓王。

磁州門下成都府壽聖寺唯忠和尙，俗姓張，亦號南印。

聖壽門下遂州大雲寺道圓和尙，俗姓程。長慶二年，成都道俗迎歸聖壽寺，紹繼先師，大昌法化，如今現在。

這一枝原是出於成都淨衆寺無相門下的神會，並不是出於東京荷澤寺的神會。」

胡先生根據宋僧傳九，將成都府淨衆寺神會傳摘記於下：

「釋神會，俗姓石，本西域人也。祖父徙居，因家於此，遂爲鳳翔人。會，年三十，方入蜀，謁無相大師。（胡適按：他生於開元八年——七二〇，他三十歲正當天寶八年——七四九，正是那一位神會在東京荷澤寺最鬩動一世的時期。他取名神會，似不是偶合，可能是表示景仰吧！）利根頓悟，冥契心印。無相嘆曰：吾道今在汝矣。……以貞元十年（七九四）十一月十二日示疾，儼然加趺坐滅，春秋七十五，法

臘三十六。……初會傳法在坤維，四遠禪徒臻萃於寺。時南康王韋公最歸心於會，及卒，哀咽追仰、……爲立碑，自撰文，並書，禪宗榮之。（韋臯在蜀二十一年，死在永貞元年——八五〇。全唐文四五三卷收的韋臯文中無此碑文）。

胡先生說：「這是無相門下的第一代，宗密故意把成都淨象寺的神會認作東京荷澤寺的神會。這也正是我常說的『攀龍附鳳』的一個好例子。胡先生將成都淨象寺宗密的世系列了一個表：

弘忍↓資州智詵↓資州處寂↓益州淨象寺無相（無相即金和尚）↓益州淨象寺神會（即「益州石」、即「當寺石」）↓益州元和聖壽寺南卯（俗姓張，從江陵入蜀，故稱「荆南張」）↓遂州道圓（後住益州元和聖壽寺）↓（宗密）。

但宗密在「中華傳心地禪門師資承襲圖」內，將自己的世系，排列如下表：

神會第七、磁州智如↓益州南卯↓東京神照
益州如一

遂州道圓↓（宗密）。

建元玄雅

在以上的兩個表中，有兩個「南卯」。宗密說：

「磁州（智如）門下，成都府聖壽寺唯忠和尚，俗姓張，亦號南卯。……」

胡先生用這幾句話與宋僧傳內的「南卯傳」比勘，他看出一些重大衝突之點：

「第一：宗密說南卯就是唯忠，而宋僧傳內無一字說到南卯又叫唯忠。宋僧傳卷九，另有『黃龍山唯忠傳』，宗密把兩個和尚認作一個人了。

第二：宋僧傳內明說南卯的師父是「成都府」淨象寺的會師，那是淨象寺金和尚無相禪師的弟子神會，宋僧傳卷九有『成都淨象寺神會傳』南卯傳內沒有一個字提到他到過河北道的磁州或太行山的馬頭峯下去做『磁州如』的弟子。磁州在長安東北一千四百八十五里，成都府在長安西南二千三百七十九里，何

以南卯傳內竟不提起他曾走四千里路去尋師問道呢？何以宗密竟完全不提及南卯的師父是成都府淨象寺的神會和尚呢？

現在讓我們先看宋僧傳裏的『黃龍山唯忠傳』：

「釋唯忠，姓童氏，成都府人也，幼從業於大光山道願禪師。……遊嵩嶽見神會禪師，析疑沉默，處于大方，觀覽聖跡，見黃龍山鬱翠而奇異，乃營茅舍……獨居禪寂，澗飲木食，……以建中三年（七八二）入滅，報齡七十八，其年九月遷塔云。……」

這個成都府的唯忠和尚到過嵩山，見過東京荷澤寺的神會和尚，後來就在黃龍山過他的『獨居禪寂，澗飲木食』的頭陀生活。這裏沒有一個字提到唯忠又叫『南卯』，也沒有提到他是『磁州如』的門下。黃龍山不止一處，唯忠的黃龍山似在北方）。

這裏分明有一個『人身錯誤』的問題，也許還不僅僅是一個『人身錯誤』的問題。唯忠是東京荷澤寺神會和尚的第一代弟子，南卯是成都淨象寺神會和尚的第一代弟子。但是因為唯忠死在建中三年（七八二），南卯死在長慶初（約八二二）。相去四十年，所以那位『唯忠亦號南卯』只好屈居東京荷澤神會的第一代弟子磁州法如的弟子，就降爲第二代了。這裏面的『人身錯誤』有兩個層次：表面上把南卯、唯忠兩個和尚認作一個和尚。骨子裏是存心要把成都府淨象寺的神會和尚冒認作東京荷澤寺的神會和尚。……。

這個神會和尚原是西域人，後爲鳳翔人，俗姓石，那個東京荷澤寺的神會和尚是襄陽人，俗姓高。荷澤神會死在肅宗廢年號的『元年』，即寶應元年（七六二），年九十三；淨象神會死在貞元十年（七九四），年七十五，荷澤神會是韶州慧能的大弟子；淨象神會是成都淨象寺金和尚無相大師的大弟子……。

（未完待續）