

胡適禪學研究的開展與爭辯 —第一階段（1925-1935）的分析

江燦騰

摘 要

本文是胡適禪學研究史六十年的第一階段探討。研究的重點，一方面在補柳田聖山介紹胡適研究史的不足，一方面針對胡適禪學研究的突破原因、史料發現經過、中國學界何以早期對其研究表示冷漠等問題，作精密的分析。在探討中，逐漸瞭解忽滑谷快天的禪學著作，對胡適研究禪宗史初期，有重大的啟蒙作用。但胡適的新史料發現和強烈翻案的治學性格，使他雖獲國際學界注目，却也招來「武斷」的譏評。而惠能地位的貶損，也使南方的中國學者對他推崇神會的觀點進行反駁。不過，由於國內的主要佛教專家，迄抗戰前，仍未附和胡適的禪學研究，於是造成他孤立的現象。

關鍵詞：神會語錄、楞伽師資記、南宗禪

序 言

有關胡適（1891-1962）的禪學研究，日本學者柳田聖山在1974年，曾收集胡適生平關於禪學研究的相關論文、講詞、手稿、書信等，編成相當完整且深具參考價值的《胡適禪學案》，由台灣的正中書局出版。

在同書中，附有柳田本人所撰的一篇重要研究論文〈胡適博士と中國初期禪宗史の研究〉，將胡適一生的禪學研究歷程、學術影響和國際學界的交流等重要事蹟，都作了細密而清楚的分析。此文由李迺揚先生中譯，附在書中印出。這也是迄今為止，關於此一主題最權威的作品。可以說，透過《胡適禪學案》一書的資料和柳田的介紹論文，即不難掌握了關於胡適禪學研究的詳細情形。

不過，柳田在禪學研究方面，屬於日本戰後新一代的學者。他一方面承襲戰

前已發現的豐富的禪宗史料及其研究成果，另一方面也必須在1949年胡適與鈴木大拙（1870-1966）於夏威夷舉行的「第二屆東西哲學家會議」上論禪學不合而決裂後，思考新的研究取向。因此自1959年4月起，先有同道學者入矢義高和時任台北南港中央研究院院長的胡適通信，討論入矢本人新發現而和胡適戰前的重大發現——《神會語錄》（見《胡適手稿》第八集卷三下冊）有關的禪宗史料。其後在1960年夏天，更引介柳田向胡適請教。

柳田當時寄給胡適的作品中，最重要的，是他用英文寫成的《燈史系譜》，這也是柳田日後揚名於國際學界的《初期禪宗史書の研究》（1966年，禪文化研究所出版，列入報告第一冊）之前的預備作品。胡適因在其中看到柳田的學術潛力，以及看到柳田肯定他對《神會和尚遺集》的研究貢獻，甚為高興，將柳田視為禪學研究的同道，於是在隔年（1961），回了長達四十三頁之多的論禪宗史綱領的手稿。這一舉動，令柳田深為感激。他沒有料到當時他視為「國際著名碩學」的胡適，會用如此的方式激勵他——儘管只此一次罷了，——所以，他在胡適歿後的第12年（1974），將胡適生平關於禪學研究的歷程：包括史料的發現、重要觀點的提出、對國際學界的鉅大衝擊，乃至被冷落、與鈴木大拙決裂的經過、個人的深情感激等，都作了詳細、深刻和清新動人的描述。柳田的此一報答行為，不但可稱為胡適禪學研究的難得的異國知音，對後輩學者來說，也是可以當作效法的典範！

可是，當我懷著無比敬意研讀柳田在《胡適禪學案》一書所收集的相關資料，以及他撰的那篇宏文之後，却發現柳田遺漏了兩項重要研究史的探討：第一項是有關日本早期禪學家忽滑谷快天（1867-1934）如何對胡適發現神會史料有所助益的部份；第二項則是中國學術界對胡適的禪學研究，究竟持何種回應的態度？亦即多少人實際在此一研究領域上，受到胡適的影響？乃至對胡適的觀點有所討論或批判（包括生前和死後）等？柳田在這些方面都未作交代。為了彌補柳田在這兩方面的缺憾，本文試圖結合柳田現有的學術成果，以及個人搜集到的大量相關論文，重新來評估胡適禪學研究史，在近代中國禪宗史研究方面的真正貢獻或不足處，使胡適在此方面的成就，有較客觀的學術史定位和較完整的面貌呈現。

當然，淺學如我，不可能窮盡一切相關問題，也不敢宣稱文中所論一概正確，毋寧只是一種初步的嘗試罷了。又由於論文全文達六萬多字之多，不便在學報一

次刊出，今只以第一階段的探討，就教於讀者。

一、胡適第一階段的禪學研究與忽滑谷快天

胡適的初期禪學研究，是否受到忽滑谷快天的著作所啓發，是一項值得探究的問題。但，在處理上，却不太容易。因為這需要對當時整個禪學研究的現況有所瞭解，並清楚知道胡適所面臨學術困境何在？才能進行相關性的問題探討。而博學如柳田聖山，在關於胡適一生的禪學研究史回顧中，之所以未提忽滑谷快天的影響，相信也是由於這一問題的不易發覺吧？

可是，在以下的探討中，將可以發現：假若忽略了忽滑谷快天的著作影響，將使胡適初期禪宗史的重大發現，變得相當突然而不可解。

因為從胡適的整個禪學研究史來看，雖然他在1925年1月，已發表第一篇禪學研究論文〈從譯本裡研究佛教的禪法〉（見《胡適文存》第三集卷四），但此文只是根據《坐禪三昧經》^{註1}的經文，來理解古代的印度「禪法」，全文並未涉及禪宗史的任何重要問題。何以在下一年（1926），他會到巴黎國立圖書館和倫敦的大英博物館去查有關敦煌的禪宗史料？並且因而發現了他生平學術重大的收獲之一：神會的史料？難道說，這只是一件意外的學術收獲嗎？仔細考察後，就會發現：問題並不如此單純。

根據胡適本人在1927年元月所發表的〈海外讀書雜記〉（《胡適文存》第三集卷四）來看，可以知道，他是前一年（1926）到歐洲參加會議和演講，並順道前往巴黎的國立圖書館和倫敦的大英博物館，去尋找敦煌寫本中關於唐代禪宗史的原始資料。在此文的第三節〈神會語錄〉中，胡適有以下一段相當重要的論斷：

在禪宗的歷史上，神會和尚（荷澤大師）是一個極重要的人物。六祖（惠能）死後，神會出來明目張膽地和舊派挑戰，一面攻擊舊派，一面建立他的新宗教——「南宗」。那時舊派的勢焰薰天，仇恨神會，把他

1. 按《坐禪三昧經》，是姚秦鳩摩羅什所譯，分上下兩卷，首尾一貫，敘述繁簡得宜，內容充實整齊，堪稱南北朝時期，諸禪經中第一。在本經中，鳩摩羅什綜合了印度的各種禪法，將其修證的次第，作清楚地詮釋，影響中國禪學的發展甚大。可參考佐藤泰舜，〈坐禪三昧經解題〉，收在《國譯一切經》，印度撰述部，經集四（東京：大東出版社，1974年，3版），頁267-273。

謫貶三次。御使盧奕說他「聚徒，疑萌不利」，初貶到弋陽，移到武當，又移到荊州。然而他奮鬥的結果居然得到最後的勝利。他死後近四十年，政府居然承認他為「正宗」，下敕立神會為禪門第七祖。（貞元十二年，西曆七九六。）從此以後，南宗便成了「正統」。

這樣一位重要的人物，後來研究禪宗史的人往往都忽略了他；卻是兩個無名的和尚（行思與懷讓），依靠後輩的勢力，成為禪宗的正統！這是歷史上一件最不公平的事。

神會的語錄與著作都散失了；世間流傳的只有《景德傳燈錄》（卷三十）載的一篇〈顯宗記〉，轉載在《全唐文》（卷九一六）裡。……

在此段稍後的敘述中，胡適提到他是因看到〈顯宗記〉載有「西天二十八祖」傳承說法，他認為此說出現得太早，於是懷疑〈顯宗記〉不是神會的著作。以這樣的問題為契機，他到巴黎沒幾天，便發現了一卷無名的語錄。依據內容，他確定為神會的語錄殘卷。

過了幾天，他在巴黎又發現了一長卷語錄，其中一處稱「荷澤和尚」。六次自稱「神會」，所以他也斷定為神會的語錄。

胡適接著又從巴黎轉到倫敦，在大英博物館內也找到了一本破爛的寫本，後面題有〈頓悟無生般若頌一卷〉，並從字句發現與〈顯宗記〉類似，他拿兩者細加比對後，確定果然是〈顯宗記〉的古本。胡適在倫敦的此一殘卷發現上，有兩項收穫：第一，他知道了〈顯宗記〉原來的題名叫〈頓悟無生般若頌〉。第二，此卷沒有記載「自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」這24個字。因此，胡適斷定：在〈顯宗記〉出現的此一記載，是後人添加上去的。而此卷的作者，也應證明原屬神會的了。（註2）

可是，如就〈海外讀書雜記〉的資料來看，會令人訝異：何以胡適會對神會在禪宗史上的關鍵性地位，看得那樣清楚？幾乎可以說，在他未詳考神會的生平奮鬥事蹟之前，他已道盡了日後他對神會其人的主要評價內涵？何以他能夠做到這一點？顯然地，這不是單靠學問的天賦或對史事的過人洞見，即能做到的。我

2. 按此卷是〈顯宗記〉的後半篇，而日本學者矢吹慶輝在1915年，於大英博物館影印了前半篇。但確定此卷為神會的作品，並加以校勘和解說者，應歸功於胡適。可以參看胡適，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著二種〉，收在柳田聖山編，《胡適禪學案》第二部，頁323-330。

們必須再進一步加以考察。

要考察胡適對神會的理解，是否之前已有所參考或憑藉，首先要作的，即針對他前往歐洲之前，在中國學界所可能接觸到禪學論文來看。如果中國學界的現有禪學研究，並無胡適發現神會史料所需的探討成果，那麼再就國際學界，特別是東鄰的日本學者，作類似的問題考察。

在胡適發表〈海外讀書雜記〉之前，中國學界的禪學研究，只有兩篇具代表性：一篇是歐陽竟無（1871-1944）講，韓孟鈞記的〈心學大意〉。另一篇是蒙文通撰的〈中國禪學考〉。這兩篇文章，都是在1924年先後發表於「支那內學院」，以後又收在《內學》第一輯（註3）。不過，前一篇歐陽的〈心學大意〉，純就印度禪法的各派內涵作系統的分析，不作歷史發展的考證，故此文對胡適處理神會的問題，毫無幫助。蒙文通的〈中國禪學考〉則不然，他從各種傳統的中國禪宗文獻，來探討禪學的傳承問題，其中提到達摩二十八祖的謬誤和爭論，正是全文的探討核心。所以蒙文通此文的想法，最有可能提供胡適關於「西天二十八祖」是否正確的問題意識。換言之，就〈顯宗記〉的「西天二十八祖」記載，是否原有的問題，在胡適前往巴黎和倫敦找資料時，真正可以喚起胡適注意的參考點。或者把它視為吸引胡適前往巴黎和倫敦去找資料的原始動機之一，也未嘗不可。

因學術的研究，有所謂「內在理路」的發展，而蒙文通的禪學研究，對當時正要展開禪學史研究的胡適來說，無疑可以扮演這樣的助益功能。事實上，不但胡適本人可能受影響，即以當時對中國佛教史有最權威地位的湯用彤（1892-1965），在討論到從達磨到惠能的禪法演變時，仍註明：「古今禪學之別，已屬隋唐時代，茲不詳述。參看《內學》第一輯，蒙文通〈中國禪學考〉第二段。」

（註4）

然而，胡適到巴黎和倫敦找關於神會的原始資料這件事，並不只是解決所謂「西天二十八祖」的記載出於何時的問題，關鍵點在於他何以能慧眼獨具地注意到神會其人的革命性地位？

3. 《內學年刊》共有六輯。但台灣版只有四輯。漢聲出版社於1973年在台影印發行。蒙文通的文章在該刊的第一輯，頁37-61。張曼濤主編「現代佛教學術叢刊」，收在第四冊，《禪宗史實考辨》（台北：大乘文化出版社，1977年），頁95-114。

4. 此段引文，見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：彌勒出版社，1982年），頁789。按此一版本，係由「長沙版」影印。

當然，如就胡適生平對於中國禪宗史的研究貢獻來說，不論中外學者對他日後所詮釋的神會觀點是否贊同，基本上都肯定他能將神會的重要性及相關史料，從淹沒已久的歷史塵灰中重新挖掘出來，是項了不起的學術貢獻。胡適個人在日後^(註5)，也認為這是他生平最原創性的學術成就之一^(註6)。可是，從學術史的發展來看，胡適當時提出神會的革命家角色，却是屬於「跳躍式」的突破。亦即，以當時的中國禪學研究現況，和胡適在此之前的禪學知識不深，若無其他的參考資料，例如國際學界的探討成果等，則胡適將禪宗史的問題點，由「西天二十八祖」的傳承問題，轉為禪宗革命家神會和尚的問題，在學術的思考層面上，是差距很懸殊的，很難將這樣的轉移，即視為理所當然的結果。因為縱使胡適本人到巴黎和倫敦後，發現了一些神會的相關資料，可是就此一資料本身的內容來說，也只不過是一篇談禪宗思想，並連帶談及傳承世系的簡短文章罷了。任何學術的天才，都很難從〈顯宗記〉或敦煌殘卷的〈頓悟無生般若頌〉（二者內容大致相同），發現神會的革命家角色和它有何密切的關聯性。而胡適本人，在發現此資料前，對禪宗的歷史所知不多，此從他的第一篇論文〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，可以看出這篇寫在去巴黎和倫敦之前的作品，水準不過爾爾。也因此，對於他能在〈海外讀書雜記〉裡，那樣斷然且清楚地凸顯神會在禪宗史上的革命家角色，是無法不令人心中起疑的。

既然胡適對神會的認識過程，存在著「跳躍式」的突然轉向，則又如何揭開其中的一團迷霧呢？

根據胡適在1930年由上海亞東圖書館出版的《神會和尚遺集·自序》來看，胡適本人作了以下的過程描述：

民國十三年，我試作中國禪學史稿，寫到了慧能，我已很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了。我在《宋高僧傳》裡發現了神會和北宗奮鬥的記載，又在宗密的書裡發現了貞元十二年敕立神會為第七祖的記

-
5. 此一時間，是指1957至58年之間。當時胡適正在從事美國哥倫比亞大學的口述歷史計劃——《胡適口述自傳》的工作。由唐德剛策劃和整理。胡適在談話中提到此事。見唐德剛中譯本，《胡適口述自傳》（台北：傳記文學出版社，1981年），頁217-226。
 6. 胡適在《口述自傳》中提到：「中國思想史的研究工作上，我在1930年也還有一樁原始性的貢獻。那就是我對中古時期，我認為是中國禪宗佛教的真正開山宗師，神會和尚的四部手抄本的收集『與詮譯』。」同註5，原書，頁217。

載，便決心要搜求關於神會的史料。但中國和日本所保存的禪宗材料都不夠滿足我的希望。我當時因此得一感想：今日所存禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過種種妄改和偽造的手續故不可信。我們若要作一部禪宗的信史，必須先搜求唐朝的原料，必不可輕信五代以後改造的材料。

但是，我們向何處去尋唐朝的原料呢？當時我假定一個計劃，就是向敦煌的寫本裡去探求。敦煌的寫本，上起南北朝，下迄宋初，包括西曆五百年到一千年的材料，正是我要尋求的時代。況且敦煌在唐朝並非避遠的地方，兩京和各地禪宗大師的著作也許會流傳到那邊去。

恰好民國十五年我有機會到歐洲去，便帶了一些參考資料，準備去看倫敦巴黎兩地所藏的敦煌卷子。九月我在巴黎發現了三種神會的語錄，十一月又在倫敦發現了神會的〈顯宗記〉。此外還有一些極重要的禪宗史料。我假定的計劃居然有這樣大的靈驗，已超過我出國之前的最大奢望了。

十六年歸國時，路過東京，見著高楠順次郎先生、常盤大定先生、矢吹慶輝先生，始於矢吹慶輝先生從倫敦影印得敦煌本壇經，這也是禪宗史最重要的材料。

高楠、常盤、矢吹諸博士都勸我早日把神會的遺著整理出來，但我歸國之後，延擱了兩年多，始能把這神會遺集整理寫定；我另作了一篇神會傳，又把《景德傳燈錄》卷二十八所收神會一篇，附錄一卷，各寫兩份，一份寄與高楠博士，供他續刊大藏經之用，一份在國內付印，即此定本。（註7）

這是胡適對神會和尚的資料發現經過和與一些日本佛教學者交換意見的情形。假如不明瞭其中存有「跳躍式」的認知轉折問題，會很理所當然地接受上述的過程交代。可是，以下我們將針對胡適的上述說詞，提出一些檢證。

首先，胡適說他是因試作中國禪學史稿，寫到慧能關始懷疑，寫到神會就擱筆寫不下去了。可是胡適的這份草稿內容如何？誰也沒有看見，所以無法瞭解他

7. 見《神會和尚遺集》（上海：亞東圖書館，1930年），頁1-3。

是如何探討的。但是，在當時，假如要寫一本《中國禪學史稿》這樣的著作，並且還能很清楚地知道其中有百分之八九十以上的假材料，以及對神會的角色有清楚的認識，除了胡適本人的說明之外，並無其他的中國學者可以作到這一點。而胡適並非長期研究佛教史的專家，他如何能做到這一點呢？

對於此點，其實可引胡適個人的說詞來證明。因胡適在1934年12月曾於北平師範大學演講一個禪宗史的題目，叫〈中國禪學的發展〉。這是離他到巴黎、倫敦發現禪宗新史料已有八年的時光了，他的研究論著《神會和尚遺集》也已經出版四年餘，但是，胡適在開場白即坦承道：

〈中國禪學的發展〉這個題目，中國從來沒有人很清楚地研究過。日本有許多關於禪學的書，最重要的，要推忽滑谷快天所著的《中國禪學史》，因為就材料而言，在東方堪稱最完備詳細的。這是前幾年才出版。
(註8)

從胡適的這段說詞，可以瞭解他對忽滑谷快天著作《中國禪學史》的推重，認為是當時中、日學者中最重要的一位精研〈中國禪學的發展〉的人。

事實上，胡適在那場禪學演講中，除了自己新發現的禪宗史料和新解釋之外，大部份都是參考忽滑谷快天的著作。而忽滑谷快天的書並不叫《中國禪學史》，甚至他的一生作品中，都沒有一本叫上述名稱的書。為什麼胡適會如此稱呼它呢？

忽滑谷快天的著作原名是《禪學思想史》，共分上下兩卷。胡適所參考的部份，其實是1923年7月由東京「玄黃社」出版的上卷。但，此卷內容，分印度部和中國部。因前者僅佔二十七章，後者却多達五十六章，故實以中國禪的思想史為主。可能由於這樣，胡適才會將它稱作《中國禪學史》吧？

但忽滑谷快天是何許人？胡適從何時？在何處？透過何種方式？在禪學上和忽滑谷快天的著作發生關聯？難道只是在1934年演講才開始引用嗎？如能對這些問題解明，即可以瞭解胡適在初期禪學研究時，何以會出現「跳躍式」的轉折和突破的原因所在。

8. 按胡適的此一講詞，是經過20年之後，才由De MARTINO替他找出來，用作論文材料的一部份。胡適花了十元美金，請他多印一份，留作紀念。此文後來收在柳田編的《胡適禪學案》第三部。此段引文，見原書，頁459-460。

按：忽滑谷快天是日本近代最有名的禪學思想家之一。他原是曹洞宗的僧侶，東京人，原名快夫，十歲出家後，改名快天。明治17年（1884），就學於本宗辦的「曹洞宗大學林」，專研禪學思想史；23年（1889）畢業。大正八年（1919），就任同大學林的教務長，翌年升任同大學林的校長。大正14年（1925），以《禪學思想史》上下卷（上卷，1923年；下卷，1925年，東京：玄黃社出版）獲文學博士。同年大學林昇格為「駒澤大學」，即就任該大學的校長。1934年7月，因腦溢血逝世。忽滑谷快天的禪學著作，是日本、乃至亞洲地區，最先把禪宗介紹到西方世界的。他的英文禪學著作《武士的宗教》（Religion of the Samu Rai, Luzac & Co. 1913）在西方出版14年後，鈴木大拙的英文禪學論文集《禪學隨筆》（Essays in Zen Buddhist）才在1927年出版於英國倫敦。而對於日據時期的台灣佛教，忽滑谷快天和他的一群台籍學生，像李添春、林秋梧、曾景來、高執得、林德林等，也是新禪學運動的推動者（關於此運動，我已撰有長篇研究論文，即將發表）。

雖然胡適在《神會和尚遺集·自序》裡，並未有絲毫字眼提及忽滑谷快天，但是，胡適早年（1927）撰寫〈菩提達磨考〉（《胡適文存》第三集卷四）時，即清楚地註明引用忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數^(註9)。接著在下一年（1928）撰寫〈禪學古史考〉（《胡適文存》第三集卷四），同樣註明參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數^(註10)。可見胡適初期的重要禪學論文，確曾參考忽滑谷快天的著作。如此一來，剩下的問題，就是證明胡適在1926年去歐洲前，也有可能參考。

要解決這一問題，有五種相關資料，可以作為判斷的依據：

一、忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷，出版於1923年，而胡適的禪學論文，最早的一篇是〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，時間為1925年，已是二年後的時間了。雖然未見註明曾參考過，但忽滑谷快天對中國禪法自安世高以下各家的源流和特色，皆有清楚的介紹，遠超過胡適所理解的。故在「時間」上，有「可能」供胡

9. 胡適用括弧標出，其中寫著：「參看忽滑谷快天《禪學思想史》上，頁307，論『廓然無聖』之語，出於僧肇之〈涅槃無名論〉。」

10. 此處胡適所以引用，是因忽滑谷快天在書中介紹了印度的各種「外道禪」（佛教以外的印度禪法）。由於印度的禪法，其來源和《奧義書》（UPANISHADAS）及數論一派（SĀNKHYA）有關；而忽滑谷快天的書對此背景，有清楚的交代，對胡適理解印度禪法，幫助甚大，故連引兩處。頁數為《禪學思想史》上卷的39-52，以及66-84。

適參考。

二、在當時的中、日學者中，明白提出神會在禪宗史革命性角色的，唯有忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷，「支那部」的第三編第六章，標題正是〈荷澤の神會と南北二宗の諍〉，故在「問題點」上，具有供胡適參考的「可能性」。

三、忽滑谷快天在解說荷澤神會與南北二宗之諍時，引用資料的順序是(A)、《宋高僧傳》卷八，(B)、宗密(780-841)的《圓覺經大疏鈔》卷三，(C)、宗密的〈禪門師資承襲圖〉，(D)、《景德傳燈錄·顯宗記》卷三十(註11)。討論的重點，是關於南北二宗的對抗、神會的被流放，乃至後來被德宗敕立為第七代祖師等。而胡適在〈海外讀書雜記〉一文，所理解的神會角色，不出此一範圍。並且在《神會和尚遺集·自序》交代過程時，在資料和順序，都和忽滑谷快天在書中引用的順序跟種類，沒有相違背處。故在「材料的種類與解說順序」上，是「可能」的！

四、胡適直到1934年時，仍認為中國學者無人清楚地研究過〈中國禪學的發展〉這一題目。日本學者中，他又只推崇忽滑谷快天的禪學著作。可見忽滑谷快天的禪學著作，縱使在胡適已發現收藏於巴黎和倫敦的新禪宗史料後，仍繼續看重和引用。那麼之前的參考，可能性更大！

五、胡適在民國16年(1927)歸國，路過東京，曾拜訪高楠順次郎、常盤大定和矢吹慶輝等人。前述三人中，以矢吹慶輝和胡適所作的工作最類似，而規模遠大於胡適。因他曾於1916和1922年兩度前往大英博物館搜集和影印大批資料回日本。除著有劃時代的鉅著《三階教之研究》(註12)一書外，並將敦煌的古逸佛典影印出版。不過他雖出版了一些胡適後來同樣收集到的禪宗殘卷資料，但據胡適的說法，在此之前，他實際上並不清楚文獻的重要性；看了胡適的解說後，才在《鳴沙餘韻·解說篇》出版時(1933年)，說清楚其史料價值。(註13)此即意味只有

-
11. 可參考藍吉富主編，《禪宗全書》(台北：文殊出版社，1988年)，第二冊，《景德傳燈錄》卷六，頁103。
 12. 矢吹慶輝的《三階教之研究》，是其博士論文，1926年由東京岩波書店出版。此書對隋唐時期出現的重要佛教教派——一個已被歷史遺忘，而實際影響力盛極一時的「末世主義教團」，有劃時代的研究。不但史料重新鉤沈，史事的重建也極為傑出，誠教團史研究的一大偉構也。
 13. 按矢吹慶輝在《鳴沙餘韻》(東京：岩波書局，1933年)的〈自序〉中，詳述其收集資料和成書的經過。但胡適認為，矢吹慶輝在1930年首次出版時，只有圖版104幅，而沒有解說。至1932年，他撰寫「解說」篇，分上下兩卷，在隔年(1933)刊行。以後一再翻印，銷路甚佳。到胡適寫〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著二種〉時(1958年11月)，已見到該書(《鳴沙餘韻》)的第78版印行。但，胡適仍指出其疏忽之處。見《胡適禪學案》，頁324-329。

像胡適這樣對「革命家角色」有興趣的人，才會由忽滑谷快天的禪學著作中，獲得「問題意識」的靈感，而後巴黎和倫敦去找佐證的材料。反之，矢吹慶輝，雖是精研隋唐時期的「三階教」，也收集大量敦煌古籍，却因缺乏胡適那種要揭穿禪宗史料造假證據的動機^(註14)，便很難單靠敦煌殘卷本身，即瞭解神會其人的重要性了。

根據以上的各種資料和「可能性」的推論，我相信胡適到巴黎和倫敦去找神會的資料，是受忽滑谷快天的著作所啓發的。若非如此，我們看和〈顯宗記〉有關的資料，在《景德傳燈錄》裡，除了一篇短文之外，另外的一段背景說明是：

……唐景龍中卻歸曹谿。祖（惠能）滅後二十年間，曹谿宗旨沈廢於荆吳，嵩嶽漸門盛於秦洛，乃入京。天寶四年方定兩宗，方著〈顯宗記〉行於世。^(註15)

假如沒有其他參考的資料或問題意識的話，誰也無法明白其中存在著南北二宗激烈的對抗。因此，縱使胡適本人在去歐洲之前，未受忽滑谷快天的著作啓發，我們仍可以學術創見的優先性，將神會的最先研究功蹟，歸諸忽滑谷快天。

但是，胡適却是以新資料發現和以新詮釋觀點長期影響國際學界對神會研究的第一人。因此就此一主題而言，他的重要性和影響力，在日後都超過了忽滑谷快天。所以胡適並非只是忽滑谷快天的追隨者而已！

不過，關於胡適對國際學界的影響，柳田聖山雖已有清楚地介紹，但在大陸和台灣，胡適的禪學研究究竟有怎樣的影響？柳田並未提及。故以下部份，即針對他在中國學者間的第一階段反應，加以詳細的分析。

二、胡適禪學研究第一階段在中國學者間的回應狀況 ——以湯用彤和陳寅恪的兩個個案為例

甲、湯用彤的回應（1927-1938）：

14. 見唐德剛中譯本，《胡適口述自傳》的自供，頁256-257。

15. 同註11，頁103。

胡適的禪學研究，在中國學界產生的第一聲回應，是來自當時著名的佛教史學者湯用彤。湯用彤是在《現代評論增刊》上，讀到胡適的〈菩提達磨考〉一文，然後寫了下面這一封簡短但很重要的信文：

適之先生：

前在《現代評論增刊》中，見尊作〈菩提達磨考〉，至為欽佩。茲寄上舊稿一段，係前年冬日在津所草就。其時手下書極少，所作誤略至多，今亦不加修正，蓋聞台端不久將發表《禪宗史》之全部，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先聞，則無任欣感。

達磨〈四行〉非大小乘各種禪觀之說，語氣似婆羅門外道，又似《奧義書》中所說。達磨學說果源於印度何派，甚難斷言也。（註16）

雖然湯用彤在當時被學界公認是中國佛教史的權威，但他面對胡適的〈菩提達磨考〉之研究，顯然出現了和本身持論極不同的看法，一時被困惑了。因此他在胡適的全部《禪宗史》發表之前，既「不能再妄下筆」，對「舊稿」「亦不加修正」，並寄上一段向胡適請教，以便探清對方的後續看法為何？而對於湯用彤的來信，胡適不但回函，甚至將兩人的書信意見擴大為論文〈論禪宗史綱領〉（見《胡適文存》第三集卷四）。胡適在自己的信函前面，有一段話是這樣的：

（1928年）七月十六日的手書，已讀過了。

《中國佛教史略》中論禪宗一章，大體皆很精確，佩服之至。先生謂傳法偽史「蓋皆六朝以後禪宗各派相爭之出產品」，此與鄙見完全相同。我在巴黎倫敦發現了一些禪宗爭法統的史料，影印帶回國，尚未及一一整理。先生若來上海，請來參觀。（註17）

緊接著此段開場白後，胡適除表示禪宗史稿本尚未寫定，且大部份須改作之外，也列出擬撰的〈大綱〉十三條，將他對中國禪宗史的主要見解和探討架構交代清楚。

16. 收在《胡適文存》第三集，卷四，頁305。胡適將此信文，作為〈論禪宗史綱領〉的第一部份。

17. 〈胡適答湯用彤教授書〉，即〈論禪宗史綱領〉的第二部份。前引書，頁305-306。

但是，我們若比對湯、胡兩人的往來信函，不免會有一疑問產生，即原先湯用彤是發現胡適的〈菩提達磨考〉，和自己所論有異，才暫停禪學部份的撰述，去函胡適，並附上「舊稿」向胡適請教。可是，胡適在回函中，却說湯氏在「《中國佛教史略》中論禪宗一章，大體皆很精確」，那麼兩人的異議處，不是原本就不是問題了嗎？何以湯用彤之前要如此多事？

其實問題並非如此單純。因胡適在信中曾提到在倫敦和巴黎發現了新史料，又列出了「大綱」十三條，可以看出兩人的鉅大差異，事實上存在。

特別是，胡適在〈菩提達磨考〉一文中，已引用了新帶回的敦煌禪宗史料，其中有一份關於早期禪宗傳法世系的〈楞伽師資記〉^(註18)，是屬於北宗禪僧淨覺所撰的，和向來出現在《景德傳燈錄》的說法不同，並且是首次出土的新史料。由此項新史料，可以明白達磨初期的禪法，係以宋譯的四卷本《楞伽經》為「印心」的依據，所謂「藉教悟宗」；而達磨以次，師徒相傳，各有心得見解，於是有〈楞伽師資記〉這樣的傳承文獻出現，以凸顯本宗的傳承心法和法脈的源流。這對研究達磨以下的禪法傳承，實在太重要了。因包括忽滑谷快天和湯用彤在內，都不曾知道有此份文獻的存在，而胡適依據首次出土的禪宗史料來重新註釋早期的達磨禪法和世系，無疑是擁有極大的學術優勢地位的，這就是湯用彤在讀到胡適的〈菩提達磨考〉一文時，困惑地只好停筆的原因所在。所以湯用彤在信中說，未見胡適的《禪宗史》全文發表，「不能再妄下筆」，確是寫實之語，而非學界的客套虛詞。

可是，湯用彤在信中提到的另一句，說「舊稿」的「誤略至多」，「今亦不加修正」，並不是隨便的談話，其實是對胡適的新詮釋存有保留意見。此從湯用彤的日後著作來看，即不難明白。

雖然湯用彤附在信內寄給胡適的「舊稿」，被胡適在回信中稱為「《中國佛教史略》中論禪宗的一章」，但是否包括在湯用彤後來完稿的《漢魏兩晉南北朝佛教

18. 胡適是此項資料的發現者。但他後來借給朝鮮來的青年僧侶金九經，作為校勘和出版之用。金九經原是鈴木大拙的學生，而鈴木大拙本人也重視此項資料，所以除了金九經的校寫和出版——卷首冠有胡適寫〈楞伽師資記序〉和太虛法師的〈序〉；——鈴木在稍早約一個半月也撰出〈楞伽師資記及其內容概觀〉一文，發表於《大谷學報》第12卷3號（1931年6月）。胡適因撰〈序〉較晚，所以頗不同意鈴木的看法。柳田聖山後來認為，胡適與鈴木的見解差異，由〈楞伽師資記〉的資料解讀上，已逐漸凸顯；以後更形成學問的立場之爭。而胡適在1935年發表〈楞伽宗考〉，更把此一諍論帶到影響面最大的狀況。見柳田，〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，載《胡適禪學案》，頁14-20。

史》一書？或是包括湯氏另一本講義的《隋唐佛教史稿》^(註19)在內所論的禪宗部份？尚有待考證。不過，根據胡適在信中，曾引了湯用彤「舊稿」中的一句話，——「蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品」，而此句話日後仍保留在《隋唐佛教史稿》第四章第六節〈禪宗〉裡^(註20)。又由於湯用彤在此一節標題下，曾特別註明：「以下半係舊作，無暇增改，讀者鑒之。」^(註21)所以我們雖無法知道，他寄給胡適後，有無再修正，可是若比對現在湯氏書中所用的資料和論點，仍可發現他和胡適之間，存在若干差異處。茲再分項舉例說明：

(一)湯用彤的此稿，在論唐代禪宗的部份，全未引用胡適在敦煌本中所發現的新史料。也未將神會視為「南宗」的真正建立者，只是引用舊史料^(註21)，並肯定他在南北宗相爭時的若干功績罷了。換言之，湯用彤在和胡適通信後，並不像他原先在信中表示的，將參考胡適的新研究成果；反而是未將胡適的新發現和新詮釋，特別是關於神會的各種角色認定，納入自己的授課講義中。可見在此一部份，胡適的影響並不明顯。

(二)胡適在〈菩提達磨考〉和〈論禪宗史綱領〉兩文中，前者引用了〈楞伽師資記〉，並參考了忽滑谷快天的著作；後者則是對南禪的傳法記載，提出極大的質疑。但湯用彤在日後（1938年）出版的《漢魏兩晉南北朝佛教史》論禪宗的部份，除了曾引用新史料〈楞伽師資記〉，並作詮釋之外，關於胡適的詮釋部份，絲毫未提及。反而註明要參考蒙文通的〈中國禪學考〉^(註22)。可見湯用彤在接受胡適的新詮釋點時，是有所保留的。

(三)胡適在1931至32年之間，曾撰有《中國中古思想史提要》^(註23)，作為授課

19. 按《隋唐佛教史稿》，是湯用彤生前所編的授課講義，死後才由湯一介加以整理和出版的。湯用彤使用此一講義的時間，是在20年代末至30年代初，屬早期的作品，曾分別在中央大學和北京大學講授過。在書中第4章第11節的部份，是由另一稿本〈弘宣佛教年表〉，及參照其他資料補入的。因湯氏原先的〈隋唐佛教大事年表〉，其實是「有目無文」。此處參考的說明資料，見藍吉富主編的「現代佛學大系」第26冊，《隋唐佛教史稿》（台北：彌勒出版社，1984年），在篇首的〈整理說明〉，是湯一介撰寫的。

20. 見藍吉富主編，前引書，頁230-234。

21. 見藍吉富主編，前引書，頁274處，關於「註19」的資料說明。

22. 同註4。

23. 按胡適對此書名稱，即《中國中古思想小史》的原名，曾提到是他在1931年至1932年，於北大授課的「講義提要」。而原先的「提要」由於文字太簡，想改寫成《中國中古思想小史》。可是全文原預撰寫14章，實際僅完成12章，才二萬八千字，故仍屬「講義提要」的性質。目前出版的《中國中古思想史長編》上冊（台北：遠流出版社，1986年），內附有《中國中古思想小史》全文，但前面影印的胡適手稿，仍可以看到胡適在旁邊寫上的《中國中古思想史的提要》共10個字。因此本文稱它為《中國中古思想史提要》，較符原意。

講義。但是，胡適在處理此一複雜階段的佛教史，基本上是以禪學思想的演變為主軸，其他各宗的發展和義理內涵，只是草草交代。而湯用彤則不然。他是當時公認的中國佛教史專家，但在處理《漢魏兩晉南北朝佛教史》和《隋唐佛教史稿》時，只將禪學作為書中的部份思想來討論。

胡適和湯用彤的治學範圍和重點上的差異，不能只視為個人治學興趣的不同。因為要具備湯用彤那樣的淵博佛學知識，並非短時間可以作到的，那是多年努力所累積的深厚基礎^(註24)，才能開拓出來的。此所以湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》研究，迄今仍難有比肩作品的原因。反之，胡適個人的佛學研究，在義理的深入詮釋方面，是很成問題的。縱使在他表現傑出的禪宗史研究方面，他的貢獻也側重在新史料的發現和新問題的提出，至於他對禪學本身的理解，則日後遭到的批駁意見，可說非常之多（詳後）。所以我們應將胡適受忽滑谷快天禪學研究的影響，視為他和湯用彤治學範圍和重點出現差異的主要因素之一。

由於胡適的重視禪學研究，相對於當時中國學界研究中古思想史的風尚，是獨樹一幟的研究進路，在學界的反應方面，即遭到了若干困難。他本人即曾對來訪的鈴木大拙，抱怨過中國學界對他在禪學研究方面的冷漠態度^(註25)。

為了更進一步瞭解中國學界對他的禪學研究，何以不易有強烈共鳴的原因？底下再舉陳寅恪（1890-1969）的個案來說明。

乙、陳寅恪的回應（1932-1933）：

學術的研究有其專業性，因此對於研究成果的評價，通常都來自同行的意見居多。這是因為「同行」具有較「非同行」更專業的認知條件，所以除非特別的情形（如同行相妒，造成意見扭曲等），一般在評估學術價值時，都較重視「同行」的評價意見。陳寅恪對胡適的情形，也是和此類似。

因在胡適當時的研究環境裡，雖缺乏專研中古禪學史的專家，但就此一領域

24. 有關湯用彤對中國佛教史研究的長期準備工作，可參看顏尚文，〈湯用彤的漢唐佛教史研究〉，原載《師大歷史學報》第11期，後被收入藍吉富主編，「現代佛學大系」第26冊，《隋唐佛教史稿》的作者介紹，頁1-35。

25. 這是胡適在1934年對來訪的鈴木大拙表示的心頭憤慨！鈴木將此一抱怨，轉載入他的文章，發表於1948年的《文藝春秋》第26卷第7號。柳田聖山再轉述於他的論文〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉內，見《胡適禪學案》，頁11-12。

所具有的「專業條件」來說，除上述的湯用彤之外，陳寅恪應是夠資格的一位中國學者。此從下述的陳氏「專業條件」，即可明白。

根據汪榮祖在《史家陳寅恪傳》一書第六節的說法，陳寅恪在清華任教時期，用力最多的是中古佛教史研究。他引用陳氏弟子蔣天樞的話說，陳氏在1927年至1935年，於佛經用力最勤。汪榮祖又說，陳氏研究佛經，是基於思想史的興趣，又因他精通多種治佛教史的相關語言，以及注意歐美學者的研究成果和當時敦煌學提供的新資料，所以他在佛教史的考證方面，可以發現許多過去中國學者所無法解決的「大問題」。(註26)

以陳氏這樣的「專業條件」和興趣，可以說較之胡適更具探討中國中古時期的佛教思想的實力。可是，陳氏對胡適所強烈關心的中國中古時期的禪宗史課題，又是如何反應呢？

在陳氏生平考證佛教禪學的文章裡，主要的兩篇是：一為關於天台宗禪學演變的〈南嶽大師立誓願文跋〉，他認為其中有真史料，可以作為研求中國思想史的重要資料(註27)；另一篇是〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，討論〈偈〉中關於「菩提樹」和「明鏡台」的譬喻，是否得當的問題(註28)。因此，勉強說和胡適禪學研究有關的，只有後者一篇罷了。

今即就〈禪宗六祖傳法偈之分析〉的學術問題，提出若干的檢討。

按陳氏撰寫此文的時間，如就正式發表論文的日期來看的話，是在1932年《清華學報》的第七卷第二期，所以已是胡適出版其重要的禪學著作《神會和尚遺集》(1930年)後的二年了(註29)。但在此文中，陳氏雖然使用了胡適新發現的北宗禪史料——〈楞伽師資記〉(註30)，却未提到胡適對此文獻的發現功勞或其他的關聯性。

26. 參考汪榮祖，《史家陳寅恪傳》，頁94-99。

27. 此文收在《陳寅恪先生文集二》(台北：里仁書局，1981年版)，頁212-217。但原《金明館叢稿二編——陳寅恪先生文集之三》的分冊方式，在里仁版改移為第二分冊。這是要注意的編輯改動，文章的順序則不變。

28. 陳寅恪，同前引書，頁166-170。

另外，張曼濤編「現代佛教學術叢刊」，也將此文收在《六祖壇經研究論集》(台北：大乘文化出版社，1971年)，頁263-267。

29. 胡適，《神會和尚遺集》的出版資料，同註7。

30. 陳氏引用之處，見《陳寅恪先生文集(二)》，里仁版，頁169。及張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，頁266。

反之，在陳氏文集——《金明館叢稿二編》中（註31），却可發現他熱烈推崇陳垣利用敦煌文獻在宗教史研究方面的卓越成就（註32）。相較於胡適的禪學研究業績，在當時國際學界引起的注目（註33），陳氏這一熟悉國際學界行情者，如此未提胡適的貢獻，似乎是一種有意的迴避或委婉批評的流露。在這種情形下，胡適所關心的神會問題，陳氏似有所保留。連帶的也可能使陳氏關於〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，在方法學和思想研究的取徑方向，和胡適的既有研究成果相比，出現了絕大的差異性。

因為陳氏對〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，雖然使用了新發現的敦煌本《壇經》資料，但他只側重在此版本的〈傳法偈〉的用法分析。此版本的〈傳法偈〉原文如下：

其一曰：

菩提本無樹。明鏡亦非台。佛性常清淨。何處有塵埃。

其二曰：

心是菩提樹。身為明鏡台。明鏡本清淨。何處染塵埃。（註34）

六祖慧能的此一〈傳法偈〉，頗不同於明清以來所流傳的〈傳法偈〉（註35）。但陳氏的分析重點，在於指出敦煌本的〈傳法偈〉含有二點缺失：（一）此〈偈〉之譬喻不適當。（二）此〈偈〉之意義未完備。就前一點來說，他認為「菩提樹」是堅固永久的樹身，用來譬喻五蘊無常的肉身是不恰當的，並且若從印度禪法和佛教典籍的記載來看，應改用容易解剝的植物如芭蕉來譬喻才恰當。因芭蕉有身而無實心，層層剝開，恰如陰蘊俱空、肉體可厭之意。就第二點缺失來說，雖然有「心」為「菩提樹」，「身」為「明鏡台」的傳寫錯誤（「心」和「身」的譬喻要互易），但

31. 此《叢稿》以台灣里仁版為參考依據。見註27。

32. 陳寅恪在下列三篇文章裡，提到陳垣對宗教史研究的重大貢獻：

（一）〈陳垣元西域人華化考序〉，見《陳寅恪先生文集二》，頁238-239。

（二）〈陳垣敦煌劫餘錄序〉，同前引書，頁236-237。

（三）〈陳垣明季滇黔佛教考序〉，同前引書，頁240-241。

此三篇雖是為陳垣作序，但對其他學者如胡適也利敦煌文獻研究宗教研究，也應有所提及才對？

33. 可參考柳田聖山在〈胡適博士與中國初期禪宗史研究〉一文中的介紹。見《胡適禪學案》，頁8-16。

34. 此處引文，見《陳寅恪先生文集二》，里仁版，頁170。

35. 明清以來的《六祖壇經》，通常是指元代的《宗寶本》。其中慧能的〈傳法偈〉是：菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？參考丁福保註，《六祖壇經箋註》（台北：文津出版社，1978年），頁78。