BIBLID 0253-2875(2011) 30：4 pp.1-10

胡適與忽滑谷快天：再探胡適早期禪學研究問題

Hu Shi and Kaiten Nukariya: Re-exanining Hu Shi's Early Period Chan Research

江燦騰（Chiang Tsan-teng）*

一、前　言

在本文中，筆者認爲，可作爲戰後現代性宗教學術研究典範的薪火相傳最佳例證，[1] 就是近八十年來（1925-2010）從大陸到臺灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後臺灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術研究的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響佛教界強烈的「去日本化佛教」趨勢恰好形成一種鮮明的正反比。儘管當時在來臺的大陸傳統僧侶中，仍有部分人士對日本學界出現的「大乘非佛說」觀點，極力排斥和辯駁，甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）。[2] 但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對開始學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研究論文。這種情況的大量出現，顯示當代佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者。

然而，戰後偏安於臺灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順法師的傑出研究出現，但僅靠這種少數的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍性承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來臺的多數大學院校、或高等研究機構的人文社會學者，仍帶有「五四運動」以來濃厚的反迷信和反宗教的科學至上論學風，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，相關佛教現代化的學術研究，也不曾在正式的高等教育體系裡被普遍接納或承認。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院的院長胡適博士，所展開的中古時代中國禪宗史的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於臺灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的臺灣佛教僧侶和居士們，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作爲。[3]

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙（1870-1966），於 1953 年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始被大量翻譯和暢銷於臺灣的知識

---

* 作者爲北臺灣科技學院通識教育中心教授。

1 龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」見龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009），頁 7-8。

2 闞正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正篇）》（臺北：大千出版社，2004），頁 140-152、頁 148-169。

3 樂觀法師曾特編輯，《闢胡說集》（緬甸：緬華佛教僧伽會，1960），在其〈引言〉有如下激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？分明是假借『考據』之名，來作謗佛、謗法、謗僧勾當，向青年散播反宗教思想毒素，破壞人們的佛教信心，一經揭穿，無所遁形，……」（頁 1）。

階層之中，且風行臺灣多年，影響至為深遠。[4] 因此，胡適和鈴木大拙都對戰後臺灣佛教界的禪學思想認知，曾發生了幾乎不相上下的衝擊和影響。[5]

所以，我們如今若要了解戰後臺灣佛教學術現代化的發展，其主要的觀察線索就是從戰後胡適禪宗史研究在臺灣衝擊開始。不過，有關胡適的禪學研究，日本學者柳田聖山在 1974 年，就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》。[6] 在同書中，附有柳田本人所撰一篇重要的研究論文〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，將胡適一生的禪學研究歷程、學術影響、和國際學界交流等重要事蹟，都作了細密而清楚的分析。[7] 這是關於此一主題研究的極佳作品。可以說，透過《胡適禪學案》一書的資料和介紹的論文，即不難掌握理解關於胡適禪學研究的詳細情形。

可是，在柳田的資料和論文中，仍遺漏不少相關資料。例如胡適和忽滑谷快天（1867-1934）的著作關聯性，以及胡適禪學研究在中國學界和在戰後臺灣學界的回應等，柳田都沒有作系統的交代。事實上，根據筆者的最新研究發現，最初東方禪學被介紹於西方知識圈的另一最大原動力，是日本近代著名曹洞宗禪學家忽滑谷快天，想效法新渡戶稻造（1862-1933）的寫法，而改以佛教禪宗的角度來書寫時，雖也能於 1913 年在倫敦 Luzac & co 出版其英文的禪學專著 *The Religion of Samurai*（《武士的宗教》），但是未能獲得和新渡戶稻造在此之前所寫《武士道》一書那樣的在西方成功刊行，或能廣被西方學界所接受。[8]

但為何忽滑谷快天要效法新渡戶稻造的寫法呢？因在此之前，東亞的日本武士道精神文化史的國際研究，是以新渡戶稻造於 1899 年出版的英文著作《武士道》為其開端，其書出版後，迅即風行世界各國，且歷久不衰。可是，這和其書是運用基督教化的變相武士道特殊筆法有關，又得力於明治時代皇軍在日俄戰爭的艱難戰爭獲勝之高度國際軍譽有關，所以連當時的美國老羅斯福總統，都好奇地大量買來自讀和送人，一時傳為美談，並喧騰於國際間。所以，忽滑谷快天要效法的對象，就是新渡戶稻造的《武士道》於西方快速大成功的傳播範例，所以其禪學思想是和日本武士的禪修精神鍛練相掛鈎的，故其英文禪學著作，才會以《武士的宗教》（*The Religion of Samurai*）命名。事實上，忽滑谷快天的此書，是在鈴木大拙的英文成名作《禪學隨筆》之前，於西洋出版的第一本東方禪學書。但因其在書中將禪宗開悟體驗的內涵，一再類比於西方當代哲學和基督教神祕主義體驗心境——這明顯是仿新渡戶稻造先前已運用過的特殊筆法——所以，反而遭到包括瑞士著名的心理學家榮格在內的嚴厲批評，[9] 所以其學術的重要地位，後來即被另一日本禪學家鈴木大拙的相關英文禪學著作所取代。

但是，為何鈴木大拙的相關英文禪學著作，後來可以成功地取代忽滑谷快天的此書呢？我們可以兩者都涉及有關「開悟」的解釋為例，來說明為何有關「開悟」的解釋會成為鈴木初期英文禪學著作的主要內容。對於

4 當時是，鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛教入門》（臺北：協志工業社，1970），先行從日文本譯出。

5 有關這方面的研究史回顧，有：莊美芳，〈胡適與鈴木論禪學案——從臺灣學界的回應談起〉，1998 年 1 月（未刊稿），共 11 頁；邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁 155-178，可供參考。翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉，《新時代》10: 12（1970.12）: 41。1972 年元月，英人巴壺天對『禪公案』的詮釋。1973 年朱際鎰〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、1977 年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、1985 年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、1992 年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，以及夏國安〈禪可不可說——胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。」見邱敏捷，〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《臺大佛學研究》第 16 期（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2008），頁 230-231。

6 《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1974）。

7 柳田聖山，〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》，頁 5-26。

8 見江燦騰，〈戰後臺灣學界對於日本武士道精神文化研究的學術史概述〉，《漢學研究通訊》29.1（2010.2）: 20-32。

9 （瑞士）榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》（臺北：商鼎出版社，1993），頁 157-164。

這一點，國際學界向來不曾注意。可是，這只要排比鈴木大拙的早期著作系譜和忽滑谷快天禪學著作（包括英文禪學著作 The Religion of Samurai）的內容，就知道兩者的差異，是有無批判意識的差異和英文表達方式的巨大差異。因而，當年的鈴木大拙，其實是因其能避開了忽滑谷快天英文禪學著作的類比方式，轉而強調獨特性和非邏輯性的多樣性「開悟」描述，所以才大獲成功。反之，忽滑谷快天是太過於採取先前新渡戶稻造在英文版《武士道》一書大獲成功的類比寫作方式，所以才未開創新局，反而招來西方學者如榮格之流的嚴厲批評。[10]

爲了彌補此一缺憾，所以之前筆者曾撰文討論過此一重要的關鍵課題。[11] 其後，柳田本人看到筆者著述之後，也認同和幾度曾在其著作中引用，[12] 並實際曾對日本曹洞宗的學者產生重估久被忘懷和屢遭學界貶抑的忽滑谷快天之國際禪學者的應有地位。[13]

亦即，是由於筆者論證胡適在研究出其確曾受忽滑谷快天的影響，才對神會的研究有突破。這也就是爲何胡適雖較矢吹慶輝的發現敦煌的新禪學文獻爲晚，卻能發現矢吹慶輝所沒看出的神會問題。其關鍵的轉折點，就是由於胡適從忽滑谷快天最重要的相關新書《禪學思想史》的論述資料線索和問題意識的提供，才能促其因而發現了神會與南北禪宗之爭的問題提示所致。

其後，由於柳田在日本佛教界研究禪宗史的泰斗崇高地位，所以他兩度引述筆者關於忽滑谷快天對胡適影響的長段談話，又被日本學者山內舜雄在其著的《道元の近代化》〈第一章道元近代化過程〉中，分別照引。在同書中，山內舜雄接著又論述說：是該重估忽滑谷快天的應有崇高學術地位，乃至爲其過世百年編全集以爲紀念的時候了。[14]

此外，由於大陸著名學者葛兆光對筆者的討論忽滑谷快天與胡適的論點，也有部分質疑，又提到筆者應重視清末沈曾植（1850-1922）的《海日樓劄叢》關於楞伽宗、法如碑和神會的資料。[15] 所以，本章擬結合新資料和增補長篇新註，再改以今題發表，以回應葛兆光對筆者的質疑和疏失，並就教於張雪松博士[16] 和其他相關學者[17] 對筆者的各項重要的商榷之處。

二、初期的胡適禪學研究與忽滑谷快天相關的再檢討

正如筆者過去在論文中所述，對於有關胡適一生在中國中古時期的禪學（禪宗史）研究之重大發現、或其之後所以能夠產生對國際學界如此長久的巨大影響，論其最重要的轉折點之所在，特別是在其初期的研究階段，是否曾受益於日本專業學者忽滑谷快天的著作，是一個頗值得探究的問題。但是幾乎都被歷來關於胡適此一領域的相關研究者所忽略。就連博學如享譽國際學界已久的柳田聖山博士，在論及有關於胡適一生禪學的學術史回顧中，也未曾對此作任何交代。

可是，就筆者的研究發現，若對胡適一生的禪學研究之相關學術史的探討，一旦忽略了忽滑谷快天的著作對其實質影響的關鍵部分，則將使胡適在其初期禪宗史料的發現，顯得相當突兀。

因此，雖然胡適在 1925 年 1 月，已發表其第一篇禪

10 同上註。

11 對於此問題，筆者曾發表〈胡適禪學研究在中國學界的發展與爭辯〉，《現代中國佛教史新論》（高雄：淨心文教基金會，1994）。文中就是對此前文的內容所進行的修訂和在資料上的最新大量增補。

12 柳田本人在晚年完全接受筆者的看法，特別在他的〈作者解題〉，《禪佛教研究——柳田聖山集・第 1 卷》（東京：法藏館，1999），頁 674、680，兩度引述筆者的看法，並明白註明是根據筆者書中的看法。

13 此因忽滑谷快天的著作，在敦煌文獻發現後，似乎被大大的貶低其影響力。

14 山內舜雄，《道元の近代化》（東京：大藏出版社，2001），頁 54-55。

15 葛兆光，〈序〉，載江燦騰著，《新視野下的臺灣佛教近現代史》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 2。

16 見張雪松，〈兩岸佛學研究風格比較：以江燦騰與樓宇烈對胡適禪學研究評述爲例〉，《哲學門》17（2008.9）。後全文收入《複印報刊資料・宗教》2009.4。

17 見黃青萍，「敦煌北宗文本的價值及其禪法——禪籍的歷史性與文本性」（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2007），頁 21。

學研究論文〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，[18] 但，此文[19]其實只是根據《坐禪三昧經》的經文，來理解古代印度的「禪法」而已，其全文並未涉及禪宗史的任何重要問題。但是，何以他在 1926 年，會到巴黎國立圖書館和倫敦大英博物館去查敦煌的禪宗的資料？並且因而發現了他生平學術最重大收穫之一的神會資料？難道說，只是一件意外的收穫嗎？

根據胡適在 1927 年元月所發表的〈海外讀書雜記〉，可以知道，他是在一年前（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「神會的語錄」中，胡適很清楚地從一開始就作了如下的論斷：

> 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，把他謫貶三次。御史盧奕說他「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 796）從此以後，南宗便成了「正統」。
>
> 這樣一個重要的人物，後來研究禪宗史的人都往往忽略了他；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 30）載的一篇〈顯宗記〉，轉載在《全唐文》（卷 916）裡。……[20]

在其後的敘述中，胡適提到他是因看到〈顯宗記〉載有「西天二十八祖」的傳承說法，認爲此說太早，於是懷疑〈顯宗記〉不是神會的著作。

以這樣的問題點爲契機，他到巴黎沒幾天，便發現了一卷無名的語錄，依據內容，他確定爲神會的語錄殘卷。過了幾天，又發現一長卷語錄，其中一處稱「荷澤和尚」，六次自稱「神會」，所以他也斷定爲神會的語錄。

接著他到了倫敦，發現了一破爛的寫本，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，經兩者細校後，確定是〈顯宗記〉古本。而胡適對此殘卷的收穫有二，第一是〈顯宗記〉原題叫〈頓悟無生般若頌〉，第二是此卷無有「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十四個字。因此胡適斷定原〈顯宗記〉所有的記載，是後人添加上去的。而此卷也可證明是神會的作品了。[21]

若就〈海外讀書雜記〉的資料來看，我們會訝異：何以胡適對神會在禪宗史上的關鍵性地位，會看得那樣清楚？ 甚至可以說，當他對神會的生平都未見詳考之前，他已道盡了日後他對神會其人的主要評價內涵！爲什麼他可以做到這一點？

由於有這樣的疑點在，我們必須再進一步考察，看看他是否另有參考的資料來源？首先，我們就中國當時的禪學論文來看。

在胡適發表〈海外讀書雜記〉之前，中國學者中，關於禪學的學術研究，已正式發表的，[22] 有兩篇最具代

18 胡適，〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，《胡適文存》第 3 集第 4 卷（臺北：遠東圖書公司，1971），頁 275-292。

19《坐禪三昧經》是鳩摩羅什所譯，上下兩卷，首尾一貫，敘述繁簡得宜，內容的充實整齊，堪稱南北朝時期諸禪經中第一。

20 胡適，〈海外讀書雜記〉，《胡適文存》第 3 集第 4 卷，頁 350-361。

21 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。但確定此卷爲神會作品，並加以校勘解說者，應歸功於胡適。可參考胡適，〈新校定的敦煌寫本神會和尚遺著 2 種〉，收在柳田聖山編，《胡適禪學案》第 2 部，頁 323-330。

22 沈增植的《海日樓劄叢》書稿，雖有相關的珍貴討論，但此時尚未出版，外界不易知曉。此因沈曾植撰，錢仲聯輯錄的《海日樓劄叢・海日樓題跋（二）》，事實上，是直到 1962 年，才由北京的中華書局出版。並且，此書的文章是在清光緒年間所筆記的，沈曾植所摘數的一些傳統禪宗資料，以及所作的隨文短評，也有一定的見地，可能是清末中國學者中最敏銳的讀書家之一。但他的讀書筆記，有生之年從未出版。胡適也從來沒有和他有過資料互通和相關意見的交換。所以，胡適並不知有此資料存在，也不能受到其影響。1962 年出版沈書時，胡適當年又過世，且自敦煌文獻發現之後，沈書的資料已過時，意義不大。

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〉，都是在1924年先後發表於「支那內學院」，以後收在《內學》第一輯。[23] 這兩篇文章中，歐陽是純就印度禪法的各派內涵作分析，但不作歷史發展的考證。蒙文通則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。所以蒙文通的研究，實際上應是胡適到巴黎和倫敦求證「西天二十八祖」起於何時的原始動機之一。學術史的研究，有所謂「內在理路」的發展，蒙文通的禪學研究，正扮演了這樣的功能。事實上不但胡適受影響，即以當時中國佛教史最權威的學者湯用彤來說，在提到從達摩到惠能的禪法演變時，即註明：

> 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。[24]

可是胡適除到巴黎和倫敦找關於神會資料，以解決所謂「西天二十八祖」的傳承起於何時的問題之外，更慧眼獨具地，注意到神會的革命性地位就禪宗史的探討來說，胡適將神會的重要性從被淹沒的歷史塵灰中挖掘出來，可以視爲相當了不起的貢獻。他個人也在日後認爲是生平最原創性的學術成就之一。[25] 可是，這在學術的發展上，卻屬「跳躍式」的突破。亦即，胡適將當時禪宗史研究的問題點，由「西天二十八祖」的傳承問題，轉爲禪宗革命家本身的問題。然而，這兩者在學術的思考層面上，又是差距極懸殊的，故很難視爲理所當然的問題焦點之轉移。因爲縱使胡適本人當初到巴黎和倫敦後，能立刻發現一些神會的相關資料，可是就資料的實質內容來說，也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〉（二者內容相同），發現神會的革命性角色和它有何關係。而胡適在此之前，對禪宗所知甚少，他的第一篇論文〈從譯本裡研究佛教的禪法〉，寫在去巴黎和倫敦的前一年，可以證明他的水準不高。也因此，對於他在〈海外讀書雜記〉裡，能那樣斷然且清楚地凸顯神會的歷史性角色，是令人心中不能無疑的。

既然胡適對神會的認識，令人產生有「跳躍式」的突如其來的感覺，我們又如何去解決這一團謎霧呢？我們先從胡適在《神會和尚遺集》中的幾段話來看：

> 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深信。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過的材料。
>
> 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搜求。敦煌的寫本，上起南北朝，下訖宋初，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僻造的地方，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，便帶了一些參考材料，準備去看倫敦巴黎兩地所藏的敦煌卷

23《內學內刊》共4輯，臺灣版是漢聲出版社於1973年影印發行。蒙文通的文章在該刊第1輯的頁37-61。此文也被張曼濤主編的「現代佛教學術叢刊」，收在冊4，《禪宗史實考辨》（臺北：大乘文化出版社，1977），頁95-114。

24 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：彌勒出版社，1982），頁789。按此書係藍吉富以「長沙版」影印，收在「現代佛學大系」，冊27。

25 1957-1958年間，胡適正在從事美國哥倫比亞大學口述歷史計畫中的《胡適口述自傳》，他在第10章第2節，談到「研究神會和尚始末」時，其中一段的開場白：「在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，我認爲是中國禪宗佛教的真正開山宗師，神會和尚的4部手抄本的收集『與詮釋』。」可參看唐德剛中譯本，《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1981），頁217-226。

子。九月我在巴黎發現了三種神會的語錄，十一月中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，始知矢吹慶輝先生從倫敦影得敦煌本壇經，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28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。[26]

從上述的說明中，首先看到胡適說他是因試作中國禪學史稿，寫到惠能，他開始懷疑，寫到神會就擱筆寫不下去了。由於胡適的這份草稿內容如何，誰也沒見過，所以無法瞭解他是如何探討的。但是，從他對惠能和神會的懷疑，以及他接著引述的資料順序，我們卻可以明白他的禪學知識來源是什麼？因爲在《景德傳燈錄》裡，對於神會的對抗北宗，只有如下的交代：

……唐景龍中卻歸曹谿。祖（惠能）滅後二十年間，曹谿宗旨沉廢於荊吳，嵩嶽漸門盛行於秦洛，乃入京。天寶四年方定兩宗，方著〈顯宗記〉行於世。[27]

假如沒有其他參考資料的話，誰也無法明白其中存在著神會和北宗之間的激烈對抗。〈顯宗記〉也只說明自宗的禪法和「西天二十八祖」的法系罷了，同樣沒有出現和北宗對抗的字樣。

可是胡適說他在〈宋高僧傳〉看到神會和北宗奮鬥的記載，又說在宗密的書裡發現了貞元十二年（796）敕立神會爲第七祖的記載。這是屬實嗎？

分析到這裡，我們必須再重提關於「西天二十八祖」的法系問題，是蒙文通曾質疑在先的，胡適接著問，也理所當然。因爲像這樣的問題，並非輕易可以弄得清楚的。可是關於神會的對抗北宗這一重大禪宗問題，胡適的靈感是如何產生的？有無可能參考國外的研究成果呢？

胡適在1927年歸國時，路過東京，曾和當時一些著名的佛教學者像高楠順次郎、矢吹慶輝和常盤大定等，談起他在巴黎和倫敦的新發現。這三人之中，以矢吹慶輝對敦煌的古籍最熟悉，他曾於1916年和1922年兩度前往大英博物館搜集和影印大批資料回日本。除了著有劃時代的作品《三階教之研究》一書外，並將敦煌的古逸佛典附上解說，以《鳴沙遺韻》出版。[28]

但是，上述三人（包括矢吹慶輝在內）對神會的革命性成就並無深刻認識，所以胡適的同道不可能是他們。[29] 真正稱得上中國禪宗史專家的忽滑谷快天（1867-1934），胡適經常參考他的著作，卻沒有拜訪，可以說相當令人訝異。

因此，我們接著要問：忽滑谷快天有可能提供什麼資料？而要探明這個問題，我們可將其分爲兩個步驟：第一步，先找出忽滑谷快天的書中有何線索，足供胡適參考；第二步，再求證胡適是否曾參考過忽滑谷快天的著作。

就第一個步驟來說，忽滑谷快天在他的《禪學思想史》[30] 上卷支那部的第3篇第6章，已清晰地列出〈荷澤の神會と南北二宗の諍〉的標題。在此章的引用文獻

26 胡適，〈自序〉，《神會和尚遺集》（上海：亞東圖書館，1930），頁1-5。

27 參考藍吉富主編，《禪宗全書》（臺北：文殊出版社，1988），冊2，《景德傳燈錄》，卷6，頁103。

28 矢吹慶輝，《鳴沙餘韻》（東京：岩波書店，1933），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1930年出版的。當時只有圖版104幅，而沒有解說。1932年，他撰寫「解說」的部分，分上下兩卷，在1933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2種〉時（1958年11月），已見到《鳴沙餘韻》的第78版。

29 根據胡適的說法，矢吹最初並不知此卷爲何人所作，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324-329。

30 忽滑谷快天，《禪學思想史》（東京：玄黃社，1923）。

中，關於南北二宗的對抗，以及神會的被流放，乃至後來的被德宗立爲第七代祖師一事，忽滑谷快天是參考了《宋高僧傳》卷 8，宗密（780-841）的《圓覺經大疏鈔》；卷 3，宗密的〈禪門師資承襲圖〉。另外，對於神會的〈顯宗記〉，則提到《景德傳燈錄》，卷 30 有載。[31]

假如比對胡適的那篇〈神會和尚遺集・自序〉，即可以看到不論在南北宗對抗的問題意識，或者引用相關資料的種類和資料出現的順序，都和忽滑谷快天的文章相符。所以就第一個步驟來說，是有可能的。接著，就是要求證胡適是否引用過忽滑谷快天的著作。

雖然在〈海外讀書雜記〉一文中，胡適並未註明受忽滑谷快天的著作啓發，但是，我們通過精密的相關資料的檢視之後，即可清楚地知道在當初胡適開始研究中國禪宗史的這一早期階段，他其實仍不知道，要先去參考已收在《卍續藏經》中關於圭峰宗密的重要論述，所以他自然也就無從了解原出《全唐文》的神會〈顯宗記〉與《壇經・頓漸品》的關係如何？亦即不清楚內在的詳細關聯。而他後來知道要去參考這些資料，有很清楚的證據顯示，他是受到來自忽滑谷快天著作中的相關論述資料提示。

不過，筆者也必須坦白承認，最初的推斷，只是根據從兩者之間的現有著述資料進行仔細比對的結果，而非能根據最原始的直接證據，即推論出胡適曾受到忽滑谷快天的著作影響。而其後當代學界的一些同道，則對於此一發現依然有些存疑，而未完全被筆者說服。[32]

所以，筆者最近又根據友人王見川博士所提供的新資料線索，終於在《胡適日記全集之四：1923-1927》中，[33] 發現了當時胡適親撰他曾閱讀過忽滑谷快天所剛出版的《禪宗思想史》中相關資料後的心得筆記，及其他有關資料蒐集過程和種類的各種明確記載。分別轉述如下，作爲筆者的此一專題研究的最新補充：

（一）胡適在其《胡適日記全集之四：1923-1927》的 1926 年 8 月 31 日這天，曾記載說，他當天是先在英國倫敦的中國使館內的會客桌上，看到一本罕見的中國長沙人朱海璠在上海所刊印的《壇經》滬刻版，並附有校錄，但他不知這位未署名的校錄者是誰，所以他就向英國倫敦的中國使館內的執事者，將此本罕見附有校錄資料的滬刻版《壇經》的借回去住處，先行抄了一些其中的相關校錄資料。這對正殷切遠渡重洋到海外來尋找各種《壇經》版本或相關校錄資料的胡適來說，當然如獲至寶，所以立刻在日記本上快速抄下各種他認爲可供參考的有用資料。

（二）根據他的當天日記，我們可以知道，他在那本有校錄資料的朱海璠所刊行的滬刻版《壇經》中，看到：1. 其中附的王維〈六祖惠能禪師碑銘〉，有提到是在五祖臨終之際，才授衣給六祖惠能，而此碑是王維撰於神會受謫之後，卻沒有提到有所謂西天「二十八祖」的說法，甚至也沒有記載「達摩的話」，但文中則已有「世界一華，祖宗六葉之語」。2. 其次是，在另一唐代詩人劉禹錫所撰的〈大鑒第二碑〉中對於惠能的年歷大事記，雖與原《壇經》說法不符，胡適卻願考慮採信。

（三）同年的 9 月 4 日，星期天，日記中的資料又提到：當天胡適本人又到 Bibliottheque Nationale 看敦煌卷子，並發現其中的《禪門祕要訣》全文，有提到「第一迦葉首傳燈，二十八代西天記。入此土，達摩爲初祖，六代傳衣天下聞，後人得道何窮數？」但他在那天所發現的 3488 編號的殘缺文件，卻是關於「遠師」和「和尚（按：即神會）」的問答。胡適在日記中說，他看到這一材料之後，「心疑是神會的作品」，又斷定是「八世紀的作品」。於是，

31 見藍吉富主編，《禪宗全書》，冊 2，《景德傳燈錄》，頁 629-630，有〈顯宗記〉全文。而忽滑谷快天，《禪學思想史》，上卷，頁 442-446，交代神會和南北宗之諍的各種資料。

32 臺灣學者黃青萍在其博士論文中，曾說筆者是用「推測」來推論忽滑谷快天對胡適關於神會研究的最初問題意識和資料線索之提供和相關影響。見黃青萍，「敦煌北宗文本的價值及其禪法——禪籍的歷史性與文本性」，頁 21。

33 胡適，《胡適日記全集之四：1923-1927》（臺北：聯經出版公司，2005）。龔雋也曾看到此一胡適日記的相關資料，但是他無筆者所持的問題意識，所以筆者和他的解釋差異甚大。見龔雋和陳繼東合著，《中國禪學研究入門》，頁 20-21。

他便根據此文獻，對神會當時所提倡的西天八代說，認爲那是不能成立的。以後，胡適對於原《壇經》說法的各種質疑，便從此展開。

（四）但是以後他又再對照新發現的 2634 編號的《傳法寶記》和 3346 編號的《楞伽師資記》，他高興地認爲是「重大發現」。他日後認爲北宗所代表的「楞伽宗」，就是由這些文獻的發現而展開的。

（五）不過，他在同年 9 月 25 日，在日記上，明白記下：「到使館，收到家中寄來的（忽滑谷快天著）《禪學思想史》，……可與巴黎所見參看。……回寓後看《禪學思想史》，頗有所得。」首先就是幫他解開敦煌卷子 2104 編號的《禪門祕要訣》的作者是否爲玄覺所作之問題。

胡適本人當時是傾向於否定的。但，忽滑谷快天的《禪學思想史》（上卷），對胡適最大的作用是提供了唐代大禪學家圭峰宗密的相關著作資料和有關神會問題的研究線索，所以胡適才會在當天 9 月 27 日的日記上，清楚的寫下：「忽滑谷快天的《禪學思想史》不很高明，但頗有好材料，他用宗密的《圓覺大疏鈔》、《禪源諸詮集都序》、《禪門師資承襲圖》等書，皆極有用。……」由於這些資料是來自《卍續藏經》，所以胡適在 10 月 2 日，便到 Bibliottheque Nationale 去借讀其中的宗密《圓覺大疏鈔》，「始知他把禪宗分爲七派」。由此可知，忽滑谷快天的《禪學思想史》（上卷），對胡適最大的作用，就是提供宗密的相關資料。

然而，忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷是胡適從中國的家中寄來的，難道他事先都不知道其中的內容嗎？這是第一個疑問。其次是，雖然他當時曾一面參考，又一面批評說，「忽滑谷快天的《禪學思想史》不很高明」。

可是，胡適當時在很多方面的相關知識來源，例如有關禪思想史的長期演變和中印禪法的差異等知識，可以說都是他當年直接閱讀忽滑谷快天的《禪學思想史》書中資料之後，才獲悉的。並且，在同一年稍後撰寫的〈菩提達摩考〉裡，即清楚地註出參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數。[34] 接著在下一年（1928）撰寫的〈禪學古史考〉裡，同樣註明參考忽滑谷快天的《禪學思想史》上卷和頁數。[35]

可見胡適在初期的重要禪學論文中，確曾引用過忽滑谷快天的著作。因此，第二步驟的求證也有了著落。

既然第一、第二兩步驟都能獲得實證，則胡適在〈海外讀書雜記〉一文中，所以能如此明白地強調神會的歷史性地位，其知識來源也就可以解明了。亦即忽滑谷快天的禪學史著作，爲胡適提供了關於神會重要性的問題意識，然後胡適才會在巴黎和倫敦的敦煌殘卷中，猛翻有關神會的資料，並且能在其他神會資料未深入研究之前，先論斷神會的重要性。

雖然胡適和忽滑谷快天之間的學問關聯，已在上述分析裡略有說明，但在胡適的心目中，對忽滑谷快天有何評價呢？根據胡適在 1934 年 12 月於北平師範大學演講〈中國禪學的發展〉時，在開場白的客套話之後，隨即如此描述：

> 〈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，在東方堪稱為最完備詳細的。這書前幾年才出版。[36]

可見胡適在中、日兩國的佛教學者裡，唯一推崇的關於中國禪學史的著作，只有忽滑谷快天所寫的了，並

34 胡適用括弧標出，寫著：「參看忽滑谷快天《禪學思想史》，上卷，頁 307，論『廓然無聖』之語，出於僧肇之〈涅槃無名論〉。」收在《胡適文存》3 卷 4，頁 293-302。

35 此段胡適引用忽滑谷快天的內容，是由於印度禪法來源和《奧義書》（Upanishadas）、數論一派有關；而忽滑谷快天在該書的上卷，有介紹印度的各種「外道禪」（佛教以外的禪法），所以胡適連引 2 處，並標出該書出處爲頁 39-52、66-84。可見胡適對印度禪法的理解，是參考忽滑谷快天的解說而來。收在《胡適文存》3 卷 4，頁 255-284。

36 胡適此講稿，是經過二十年後，才由 De Martino 替他找出來，用做論文材料的一部分。胡適花了十元美金，請他多印一份，以留紀念。此文收在《胡適禪學案》，第 3 部，而此段引文是在該書的頁 459-460。

且稱它在材料上，是東方最完備詳細的。而事實上，胡適在那場演講裡，絕大部分的觀點都是出自忽滑谷快天其書。就此而言，胡適在中國禪宗史的研究，所以能快速提升水準，除了他勤於發掘新史料外，會參考國際間禪學同道的最新研究成果，也是極重要的原因。

而以上雖有一些新發現，旨在找出近代中國禪學研究的學術發展途徑，並非對胡適個人的學術成就作批判。事實上胡適能前往巴黎和倫敦尋找新材料，在學術的突破上，已經超出原先忽滑谷快天的資料格局了。胡適在國際禪學研究，能夠佔有一席地位，也就是爲了這個貢獻。[37]

三、當代海峽兩岸相關研究的近況概述

龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。於是整個近代以來作爲現代學術的禪學研究都需從胡適的禪學研究說起、無論是新材料的發現、禪史新問題的提出、以及對於禪學史的方法論等方面，胡適都起到了開立風氣、樹創新規的『示範』作用。」[38]

但是戰後臺灣志文出版社的新潮文庫，雖有大量的鈴木大拙所出版英文版《禪學隨筆》的中譯本出版，也往往提及忽滑谷快天的早期英文禪學著作 *The Religion of the Samurai* 的書名。可是也僅此而已，並沒有後續的相關研究。

至於忽滑谷快天的大多數禪學著作，除了與胡適有關的《禪學思想史》在海峽兩岸分別出現中譯本之外，可以說只在臺灣佛教學者討論日治時期的臺灣佛教學者如林秋梧、林德林、李添春等時，會一併討論其師忽滑谷快天的禪學思想。但僅限於出現在《南瀛佛教》或《中道》上的部分文章而已，[39] 此外並無任何進一步的涉及。[40]

忽滑谷快天的《禪學思想史》，當代的大陸版是由朱謙之中譯，上海古籍出版社出版，此譯本未譯出原書的印度禪部分；在當代的臺灣版是譯本，是譯者郭敏俊，共 5 冊，於 2003 年由臺北的大千出版社出版。不過，由於忽滑谷快天的早期英文禪學著作 *The Religion of The Samurai*，實際上是西方知識界，在了解新渡戶稻造的英文版《武士道》之後、以及鈴木大拙所出版的英文版《禪學隨筆》各書之前，最重要的禪學思想著作，也對鈴木大拙、忽滑谷快天其後的禪學想史研究、乃至對胡適受忽滑谷快天其後的禪學想史研究的影響，都被三位大陸學者的新著所忽略了：一是周裕鍇《禪宗語言研究入門》；[41] 二是龔雋、陳繼東《中國禪學研究入門》。筆者認爲是不妥的。

國內學者對於鈴木大拙的最新研究，可考參考林鎮國，〈禪學在北美的發展與重估：以鈴木禪與京都禪爲主要考察範圍〉[42] 和蔡昌雄的〈當代禪宗哲學詮釋體系的辯證發展——以「開悟經驗」的論述爲焦點〉二文。特別是蔡昌雄的全文，其要旨是「在針對禪學詮釋體系的代表性論述進行梳理，以初步釐清當代禪宗哲學辯證

37 胡適的此一學術地位，可參考柳田聖山，〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》，頁 526。日文原文則在同書，頁 27-45。以下只標中譯頁數，日文頁數省略。

38 見龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，頁 7-8。

39 曾景來的翻譯，主要是登在臺灣佛教會館所出版的《中道》各期。忽滑谷快天的原書出版資料爲《禪學批判論》附「大梵天王問佛決疑經に就て」1 冊，明治 38 年東京鴻盟社。

40 釋慧嚴雖有下列論文發表：〈忽滑谷快天對臺灣禪學思想的影響〉，《第六次儒佛會通論文集》（臺北：唐山出版社，2002）；〈林秋梧（証峰師）的佛學思想探源〉，華梵大學「第七屆儒佛會通暨文化哲學會議」論文。但仍無涉及其與胡適有關的《禪學思想史》之相關討論。

41 周裕鍇，《禪宗語言研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009）。

42 林鎮國，〈禪學在北美的發展與重估：以鈴木禪與京都禪爲主要考察範圍〉，國科會專題研究計畫成果，編號：892411H004019.pdf，頁 3-5。

發展的思想線索。研究焦點放在各詮釋體系對禪宗「開悟經驗」的不同論述上，以「開悟經驗是否可能」的認識論問題，以及「開悟經驗以何種方式進行理解」的方法論問題，來評析各個詮釋體系以及體系間辯證發展的關係。本文闡述的當代禪宗哲學包括鈴木大拙禪學西傳迄今的發展，觀點則跨越日美兩大學術圈。實際分析針對「鈴木禪學」、「京都禪學」、「批判禪學」及「整合禪學」四個主要詮釋體系進行評論。[43] 但是，此一論點，仍是有爭論的。[44]

大陸人民大學佛教與宗教學理論研究所的張雪松博士，雖於近年來在北京大學的權威刊物《哲學門》上撰寫專論，探討〈兩岸佛學研究風格比較：以江燦騰與樓宇烈對胡適禪學研究評述爲例〉，並提到說：他是「選取江燦騰先生的《當代臺灣人間佛教思想家：以印順導師爲中心的薪火相傳研究論文集》與樓宇烈先生的《中國佛教與人文精神》，[45] 特別是兩位先生在他們這兩部論文集中對胡適禪學研究的評述，進行一番比較，闡釋兩岸佛教學者在佛學研究方法上的異同。」[46]

其後，龔雋和陳繼東合著的《中國禪學研究入門》一書，也受張雪松的此文論點之影響，同樣認爲「樓宇烈在《北京大學學報》1987 年第 3 期上所發表的〈胡適禪宗史研究評議〉一文，該文在柳田著作的基礎上，進一步補充了胡適日記和在北大圖書館所藏胡適藏書中的題跋等資料，來說明他禪學研究的貢獻」。[47]

至於與筆者相關的部分，他則說：「江燦騰也在柳田的基礎上，先後發表了〈胡適禪學研究開展與爭辯——第一階段（1925-1935）的分析〉與〈戰後臺灣禪宗史研究的爭辯與開展——從胡適到印順導師〉兩文，[48] 分別從日本禪學者忽滑谷快天對胡適的影響，或是禪學思想研究在中國所引發的論辯（包括早期大陸以及 60 年代臺灣）等兩方面，補充了柳田禪學研究中所疏略掉的問題。」然後，他對樓宇烈和筆者的相關研究，作出如下的論斷：「此外，和與佛學界仍然陸續有關於胡適禪學研究的評論性文章，但大抵不出上述所列著作的範圍，故不一一舉列。」[49]

並且，根據張雪松本人的看法，他之所要撰述此一〈兩岸佛學研究風格比較：以江燦騰與樓宇烈對胡適禪學研究評述爲例〉專文動機，是要說明：「……樓先生和江先生，足以分別代表海峽兩岸一流的佛學研究者。本文選擇這兩位先生進行比較，還在於兩人所表現出來的差異性，更能夠突出海峽兩岸佛學研究風氣的不同。」[50]

可見，大陸方面已逐漸將筆者和北大哲學系的資深教授樓宇烈兩者相提並論。所以，筆者才要在本章中，又結合大批新資料和增補長篇新註，再改以今題發表，以回應葛兆光對筆者的討論的質疑和疏失，並就教於張雪松博士和其他相關學者對筆者的各項重要的商榷之處。

---

43 蔡昌雄，〈當代禪宗哲學詮釋體系的辯證發展——以「開悟經驗」的論述爲焦點〉，《新世紀宗教研究》6.3: 1-40。

44 相關批評，可見龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，頁 34-48。

45 江燦騰，《當代臺灣人間佛教思想家：以印順導師爲中心的薪火相傳研究論文集》（臺北：新文豐出版公司，2001）；樓宇烈，《中國佛教與人文精神》（北京：宗教文化出版社，2003）。

46 見張雪松，〈兩岸佛學研究風格比較：以江燦騰與樓宇烈對胡適禪學研究評述爲例〉。

47 見龔雋、陳繼東，《中國禪學研究的入門》，頁 9。

48 〈胡適禪學研究開展與爭辯——第一階段（1925-1935）的分析〉、〈戰後臺灣禪宗史研究的爭辯與開展——從胡適到印順導師〉，見《中國禪學》第 2 卷（北京：中華書局，2003）。

49 同註 47。

50 張雪松，〈兩岸佛學研究風格比較：以江燦騰與樓宇烈對胡適禪學研究評述爲例〉。