

再增訂本
中國禪思想史
從6世紀到10世紀

葛兆光 著

目錄

仍在胡適的延長線上(代新版序)

——有關中古禪史研究之反思..... 1

導論 關於中國禪思想史的研究..... 001

引言 20世紀學術史中的禪思想史研究..... 002

第一節 禪思想史研究中的文獻考證及評估..... 005

第二節 禪思想史的內在理路與外在走向..... 022

第三節 禪思想的歷史闡釋..... 042

第一章 從達摩到弘忍的時代..... 059

引言..... 060

第一節 6—7世紀的禪史考察..... 062

一、6世紀北方的禪師與禪學..... 064

二、南方禪學的東西兩支及其特點..... 078

三、達摩一系的自北而南..... 084

四、7世紀的東山法門與禪宗的崛起..... 091

第二節 南北文化交融與禪思想的成立..... 096

一、從「婆羅門外道」到「大乘佛法」..... 098

二、道信、弘忍時代的禪方法..... 107

三、從方法到思想..... 113

第三節 從印度禪到中國禪..... 125

一、宗教救贖的生活化與心靈化..... 128

二、宗教救贖與心靈超越..... 135

三、前期禪思想的未完成使命..... 141

第二章 7世紀末 8世紀初禪宗的分化	151
引言	152
第一節 7世紀末 8世紀初禪門的分佈	153
一、東山門下十大弟子	154
二、法如、老安、玄曠、神秀及其周邊禪門	160
三、西蜀與東吳	169
四、惠能及其在大梵寺的開法	177
第二節 禪思想的分化與轉型	185
一、念佛禪法	188
二、心為根本	195
三、本來無事	202
第三節 惠能禪思想的成立及其意味	210
一、《壇經》的問題	212
二、惠能禪思想的內在理路	215
三、終極境界與宗教生活	223
第三章 北宗禪再認識	229
第一節 北宗禪史實的重新梳理	231
一、盛、中唐之間南、北之爭的延續	232
二、北宗禪的全盛期	240
三、北宗禪的逐漸衰退	245
第二節 北宗禪思想的重新審視	251
一、佛性與人心的懸隔	252
二、漸修與頓悟	262
三、清淨與自然	272
第三節 北宗禪意義的重新評價	279
一、從禪思想的歷史脈絡中看北宗禪	280
二、從中國思想史中看北宗禪	289
三、北宗禪思想的重新闡釋	295

第四章 重估荷澤宗	303
引言	304
第一節 神會與荷澤宗的史實疏證	306
一、關於滑台大會	308
二、洛陽之行及天寶十二載的被逐	313
三、「香水錢」的問題	317
四、荷澤門下的地理分佈及其影響的評估	321
五、荷澤宗的盛衰	328
第二節 荷澤宗思想理路中的新與舊	333
一、依何經典？	334
二、「知之一字，眾妙之門」	338
三、立無念為宗	344
四、頓、漸之間	349
第三節 荷澤宗在禪思想史轉型期中的意義	357
一、昭示丕變	358
二、禪宗士大夫化的肇始	365
三、從清淨無垢的禪到自然適意的禪	373
第五章 禪思想史的大變局	381
引言	382
第一節 中唐南宗禪史實考辨	383
一、燈史馬祖、石頭兩系分派之辯證	386
二、洪州門下各弟子的地位問題	396
三、洪州宗與荷澤宗關係試測	404
四、洪州宗與牛頭宗	410
第二節 從「即心即佛」到「非心非佛」	414
一、「即心即佛」說的淵源與傳承	416
二、「即心即佛」說在理路上的缺陷	422
三、「非心非佛」說與中唐禪風巨變	428

第三節 南宗禪的最後勝利及其他	436
一、南宗禪與文人士大夫生活情趣	437
二、文人士大夫對禪思想的選擇	447
三、南宗禪的非宗教化	458
第六章 9—10 世紀禪思想史的轉型	463
引言 進入所謂「五宗」時代	464
第一節 經典與真理：「不立文字」的傳統如何堅持	467
第二節 不落空與不滲漏的「活句」： 禪宗藉語言表現真理的新策略	473
第三節 是公案、是機鋒也是詩歌： 當宗教信仰成為藝術遊戲	483
結語 晚唐五代禪宗的文人化和禪思想的文學化	489
附錄 從《祖堂集》看 8—10 世紀初南宗禪的東傳	491
主要徵引文獻	507
重要僧名及生卒年索引	515
1995 年北京大學出版社初版後記	520
2008 年版序	525
再增訂本後記	528

仍在胡適的延長線上

(代新版序)

——有關中古禪史研究之反思

中國學界重新開始研究禪宗史，一個新起點是在 1980 年代。那個時代中國不少學者，也包括作家，都相信禪宗史和禪文化，在某種意義上可以衝擊中國歷史上主流政治文化的一統天下，不僅瓦解傳統儒家思想的固執，還能改變中國人的實用性格，這也許是在那個時代背景中，才會出現的一種特別的文化想像。那麼，那個時代背景是甚麼呢？為甚麼那個時代會對禪宗產生異常興趣呢？這要回頭說到當時中國出現的「文化熱」^①。

一 1980 年代中國禪宗研究的政治與文化背景

簡單地說，中國 1980 年代的「文化熱」，是在一種矛盾心態中形成的。一方面，當時的人們在理智上大都嚮往現代化，因為人們還相信這樣一些格言：「落後是要捱打的」，是要被「開除球籍」

① 關於文化熱，可參考林同奇《文化熱的歷史含義及其多元思想流向》(上)(下)，連載於《當代》(台北，1993 年 6—7 月)八十六輯、八十七輯。亦可以參考陳奎德編《中國大陸當代文化變遷(1978—1989)》(台北：桂冠圖書公司，1991)。

的。因此，剛剛改革開放的中國，思想世界基本上仍在五四甚至晚清以來的脈絡之中。在這種被史華茲（Benjamin Schwartz，1916—1999）稱為「尋求富強」（In Search of Wealth and Power），也就是奔向現代化的心情中^①，科學、民主、自由等價值，在經歷過「文革」的人看來，仍然是追求的理想和目標。因此，魯迅的「批判國民性」是那個時代的主旋律，批判傳統的聲音還很強。特別是，由於不好直接批判政治的弊病和追究政黨的責任，就讓文化傳統為我們「還債」，所以就像「伍子胥鞭屍」一樣，當時很多研究歷史和文化的人，會發掘傳統文化中那些導致中國封閉、落後、蒙昧的因素，這個時候，儒家、佛教、道教就統統被翻出來，重新放在聚光燈下和手術台上。

可是還有另一方面。畢竟都是中國的知識人，對於自身的傳統和歷史，本來就多少有一些依戀的感情，而且傳統的天朝大國心態，也讓中國人不那麼甘心或者不那麼服帖於西方文化，總覺得中國傳統還是有現代資源的。所以，對於那種符合士大夫口味的禪宗，包括那些自由的思想、反叛的行為、怪異的公案，都很有興趣。所以，在批判的同時也不免有點兒留情，對它的好感從前門被趕出去又從後門溜進來。像我自己寫《禪宗與中國文化》那本書，在談到它造成文人士大夫心理內向封閉的時候，可能批判的意味很重，但談到它追求「幽深清遠」的審美情趣時，又往往不自覺地稱讚。特別是，當時中國一批「尋根」小說家，他們在發掘中國文化資源的時候，覺得歷來佔據正統的儒家很保守，古代主流的政治意

① 這是史華茲一部有關中國近代思想文化史著作的書名，即《尋求富強：嚴復與西方》（葉鳳美譯，南京：江蘇人民出版社，1990）。

識形態很沒有意思，中原的、漢族的、秩序感和道德感都很強的文化也很乏味，因此，文學家們常常去發掘那些怪異、反叛和邊緣的東西。因而佛教禪宗、道家道教、巫覡之風、西南或西北少數民族，就開始被濃墨重彩地想像和渲染。像當時韓少功《爸爸爸》、王安憶《小鮑莊》、賈平凹《臘月·正月》等等，其中多多少少都有這方面的趨向。

1980年代的政治、文化和思想背景刺激了「禪宗熱」。不過這個「禪宗熱」，本質上並不是歷史學或文獻學意義上的學術研究，而是現實的社會關懷與文化反思下的政治批判。在這個時代，禪宗只是一個箭垛，就像「草船借箭」似的讓批判和反思的箭都射到這上頭來。可需要追問的是，為甚麼偏偏是禪宗當了這個箭垛呢？所以我們還應當注意，「禪宗熱」背後還有一些「洋背景」。

很多人都知道，那個時候中國有一套叢書非常流行，這套叢書叫作「走向未來叢書」，聽這套叢書的名字就知道，那個時代的人對於「走出中世紀」的心情多迫切。在叢書裡有一本小書，是一個叫卡普拉(Fritjof Capra, 1939—)的西方人寫的，書名叫《現代物理學與東方神秘主義》，這個卡普拉是一個很有挑戰性的物理學家，他大概學過一些東方思想，對西方科學有很多質疑^①。除了這本書外，他還寫過一本叫《轉折點——科學、社會和正在興起的文化》，兩本書裡面都引用了不少中國的道家和禪宗的說法——當時

① 這部書流行非常廣，後來又在中央編譯出版社以《物理學之「道」：近代物理學與東方神秘主義》為題重新出版，在2012年第四次印刷，並且增加了新的內容。在卡普拉看來，道家、禪宗及東方的其他神秘主義學派如印度教、佛教等等之所以能像現代量子物理學一樣，對宇宙的基本統一性有深刻的認識，其原因就在於其思維形式是渾然不分的直覺思維，而不是門類分裂的理性思維。

被稱為「非理性主義」或「東方神秘主義」——對西方慣常的理性思維和科學主義進行抨擊。《物理學之「道」》這部書當時被譯成中文，就好像俗話說的「歪打正着」，也就像古話說的「郢書燕說」。他的這些很「後現代」的批判性想法，對當時正在熱心追求科學的中國人沒有形成太大的影響，但對仍然依戀傳統文化的中國人，卻給了一個有趣的啟發：原來，我們這裡的禪宗、道家，還是比西方哲學和科學更時髦更先進的思想呢！就像禪宗語錄講的，「自家寶藏不肯信，整日四處尋覓」，這下可好，我們有自豪的本錢了。所以很多人對禪宗開始另眼相看起來。

其實，卡普拉有關「東方神秘主義」的想法（包括西方人對於禪宗的理解），一方面來自歐洲哲學家或東方學家對於印度的研究，一方面來自日本鈴木大拙（1870—1966）的影響。這裡沒有篇幅仔細展開討論，只是要說明，西方人在19世紀末、20世紀初，已經有一些對於現代性的反思，他們在反思中發現了可以用來自我批判的東方資源，比如叔本華（Arthur Schopenhauer，1788—1860）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900），一直到海德格爾（Martin Heidegger，1889—1976）、雅斯貝斯（Karl Theodor Jaspers，1883—1969）等，都有這樣的思想。因此，這個時候歐洲哲學家或東方學家關於吠陀、佛教以及道家的研究，日本學者對於佛教、禪宗的哲學詮釋，就都會成為批判資源，進入他們的思想視野。另外，我們也應當承認，日本學界在哲學和思想的反思性批判和自主性追求上，比中國學界要早得多，這也許是由於日本較早進入現代國家行列，又割不斷東方文化傳統的緣故。它很早就有所謂「近代超克」的意識，因而總是試圖從西方思想和觀念籠罩下掙脫出來。所以，有一批如鈴木大拙、西田幾多郎（1870—

1945)、久松真一(1889—1980)、西谷啟治(1900—1990)、阿部正雄(1915—2006)這樣的學者，一直在努力發掘和宣傳自己的思想文化，其中很重要的就是「禪」。因為禪對於宇宙本質的理解，對於語言和理性的懷疑，對於社會生活的理解，對於心靈自由的另類尊重，似乎都和西方人不同。所以，從20世紀初期起，鈴木大拙就用英文在西方傳播禪思想和禪文化，後來他甚至被西方人稱為「世界禪者」。連「禪」這個詞，現在西方人都習慣用日文的發音叫作「Zen」而不是中文的「Chan」^①。

這些傳統的佛教思想，在日本學者中用現代概念重新包裝出口到西方，可是，又從西方的接受者那裡穿上了洋外衣，回到了1980年代的中國^②。這種西方人都承認的東方智慧，給當時強調中西思想文化差異的中國學者很多啟發，也給暗中留戀本土傳統的中國知識分子，提供了一個重建傳統思想和本土文化的新契機。我記得那時對海德格爾曾經請台灣學者蕭師毅給他讀《老子》這一傳聞，大家都津津樂道，覺得其中深意令人遐想。而佛教與禪宗，就是在前面所說的那種「批判」和後面所說的這種「留戀」中，被1980年代的中國學界重新發現的。坦率地說，包括我自己那部《禪宗與中國文化》，現在回想起來，漸漸察覺這部書中一些思路、方法和評價的問題所在，可是，當時我卻並沒有這麼明確和自覺的意識。身處

① 當然，現在歐美學界研究禪宗的學者，倒是有意識地用「Chan」來標示禪宗，特別是中國禪宗。而用「Son」來標示朝鮮禪宗，而用「Zen」來標示日本禪宗。在有的著作中，還會特別採用「Chan/Zen」或「Zen/Chan」這樣的方式。

② 例如，阿部正雄《禪與西方思想》(王雷泉、張汝倫譯，上海：上海譯文出版社，1989；Masao Abe: *Zen and Western Thought*, London: MacMillan, 1985)。此書中譯本曾經在1980年代末出版，並且發行一萬多冊。

一個時代潮流中，往往身不由己地被裹進去，要到很晚才能自我反思。後來，我在翻譯鈴木大拙《禪への道》那部書時寫的「譯者序」中，對這個學術史過程有一些檢討，當然這可以叫「後見之明」^①。

我的《禪宗與中國文化》，也許是當代中國大陸學界出版的第一部專門討論禪宗的著作，此後，中國陸續出現了不少有關禪宗的論著。可是應該指出，在整個 1980 年代，中國的禪宗歷史和文化研究，嚴格地檢討起來，並不能算很學術或學院式的。如果允許我簡單地說，禪宗研究大致可以分三個領域，一是作為歷史和文獻學研究領域的禪史研究，在這個領域中，研究者得先去收集史料、考察歷史、還原語境、排列時序，那是很嚴格的學院式研究。二是作為哲學、心理學解釋領域的禪思想研究，在這個領域你得說明，在人的思想和智慧上，禪宗是怎樣超越傳統，給中國思想世界提供新思路、新認識，從而改變了中國人的習慣的；也得說明作為一個以救贖為目標的宗教，它通過甚麼方式使信仰者的心靈和感情得到解脫？三是作為歷史和現實批判資源的禪文化研究，這當然是根據當下的需要，藉助歷史和文化，來進行現實批判，這需要的不是歷史和文獻、哲學和心理的嚴格、細緻，而是激情和感受，應該說就比較容易。但是，對禪宗研究的這三種研究進路，在 1980 年代是被混淆的，特別是最後一個進路也就是現實批判，在那個時代是最受關注，也是最能夠引起共鳴的。應當承認，我寫《禪宗與中國文化》，就是在這個角度和立場上建立論述策略和思考基礎的，所以，嚴格說來它並不能算「學術的」或者「學院的」研究。可是，偏

① 鈴木大拙《通向禪學之路》（葛兆光譯，上海：上海古籍出版社，1989）「譯者序」，1—30 頁。

偏這一非學術或非學院式的禪宗研究，對 1980 年代學術界文化界的「禪宗熱」，起了最大的作用。

二 胡適的意義： 中國禪的基本問題與近百年來中國的禪宗史研究之狀況

現在，讓我們從禪宗的基本常識開始，重新討論中國在禪宗研究領域的一些學術史問題。通常，在有關中國的禪宗與禪宗史研究裡，需要重點討論的是以下幾個方面：

第一，靜坐的方法。在漢魏六朝時期，佛教有重視義學（就是依據經典講明道理）的一個方向，也有重視實踐（包括坐禪、苦行、造寺）的一個方向，後面這個方向中，特別以小乘禪學的影響最大。在小乘禪學中，靜坐的方法是很重要的，來源也很古老^①。可是，為甚麼後來有了「律師」、「禪師」和「法師」的分工？為甚麼裡面的「定」會逐漸獨立起來，並且在唐代中葉以後成為佛教的大

① 古代印度本來就有瑜伽派，它有八個重要的方法：一是禁制（特別要謹記五戒：戒殺、戒盜、戒淫、戒妄語、戒貪慾），二是勤制（勤修五法：清淨、滿足、苦行、學誦、念神），三是坐法（有各種坐法，包括蓮坐、勇士坐、賢坐、幸坐、杖坐、獅子坐、牛口坐、龜坐、弓坐、孔雀坐、自在坐等等），四是調息（即呼吸法，吸入時為滿相，呼出時為虛相，在三時調節氣息，氣滿時人在氣中為瓶相，就進入了所謂三昧狀態），五是制感（控制自己的感覺器官，使眼耳鼻舌身意與外部世界分離），六是執持（指精神與心靈凝聚於一境），七是禪那（包括四禪階段），八是三昧（這是瑜伽修煉最高級最純真的解脫境界）。可是，小乘的禪，作為瑜伽八支實修法之一，「禪那」是如何被放大並凸顯成實踐的關鍵的？本來，戒、定、慧三學，都是佛教追求解脫和超越的整體方法。參看後藤大用《禪的近代認識》（東京：山喜房佛書林，1935年第三版）第七章《坐法について》。

宗？換句話說，就是禪如何由實踐方法變成了整體理論，並且涵蓋了整個佛教關於人生和宇宙的理解和認識？——這一方面的問題，涉及在中國，「禪」如何成為「宗」的大關節問題，這是屬於禪思想史必須討論的話題。

第二，關於「空」和「無」。甚麼是禪宗對於「空」的理解？它如何與道家的「無」區別和聯繫？佛教中的這一支，其核心觀念和終極追求，如何從《楞伽》的「心」轉向《般若》的「空」？所謂「佛性常清淨」，又怎樣逐漸偏向「本來無一物」，甚至「平常心是佛」？這種理論如何被詮釋和實踐為自然主義的生活？——這一方面的問題，涉及禪思想如何「中國化」，就是它怎樣和中國原有思想相結合，以及中國禪宗最終為何有這樣的理論和實踐走向的問題。

第三，甚麼是「頓悟」？如何才能「頓悟」？所謂「無念、無住、無相」究竟怎樣轉向了「平常心是道」？所謂「即心即佛」如何轉向「非心非佛」？在這些變化中，牛頭、荷澤、洪州三派各自起了甚麼作用？這種逐漸趨向輕鬆修行和自我超越的思想，對於禪宗和佛教本身的宗教性，以及對於禪宗信仰者的成分，會有甚麼影響？形成這種輕鬆修行的歷史和文化語境是甚麼？——這個問題，涉及禪宗如何，以及為甚麼能夠進入上層社會，並成為文人士大夫的精英文化。

第四，甚麼是「不立文字」？其實，佛教本來是很相信文字和經典的，「如是我聞」，記錄下來的佛陀說法成千上萬，有經典，有戒律，有解說的論。可是，甚麼時候產生對於文字的這種不信任？它的理論基礎是甚麼？它如何通過回到生活世界來實現終極境界的感悟？然後，到了禪宗的手裡，它如何經由矛盾、詩歌、誤讀、模糊表達等等方式，瓦解人們對語言的信任？它是一種所謂的「反

智論」嗎？如果不是，那麼，它是否像現代西方哲學一樣，是讓人回到「原初之思」呢？這關係到我們如何來理解各種看上去奇奇怪怪的禪宗文獻，也涉及我們今天如何來理解禪宗的現代意味。——這一方面，則關係到禪如何成為文學趣味、生活方式和藝術資源，從而成為文化，漸漸淡化了原來的宗教性。

以上這四方面，表面看都是禪宗理論和實踐的問題，但是，實際上它們涉及的，恰恰也是禪宗歷史研究的幾個重點：第一是它在中古中國，如何以及為何從實踐方法轉化為理論體系，涵蓋了對人生和宇宙的理解？第二是它在中古中國，如何以及為何從修行傾向變成了佛教派別，使得禪師變成禪宗？第三是它在中古中國，如何以及為何從草根階層轉向精英階層，從而使它的影響從南方到北方、從山林到廟堂？這些在「中古中國」發生的「如何以及為何」，恰恰就是禪宗史研究的關節點。在這些問題裡，既涉及歷史，也涉及思想，還涉及知識和信仰，甚至還要涉及整個中古中國思想、宗教和文化的轉型問題。在這樣的觀察角度下，禪宗研究就首先是禪宗史研究的問題。

可是，正如前面所說，1980年代中國大陸的禪宗研究，主要聚焦點卻在禪宗對於中國尤其是上層知識人文化心理的影響，以及它如何影響到今天中國知識人的政治態度和社會取向。不過，從1980年代「文化熱」以來，經歷了1990年代的「學術熱」，中國的禪宗研究已經有了很大變化，逐漸有了新的視野、思路和方法^①。

① 有關中國學術界的這一轉變，請看葛兆光《文化史、學術史、そして思想史へ——中國學術界における最近三十年の變化の一側面》（土屋太佑譯），載《中國—社會と文化》（東京大學：中國社會文化學會）第二十五號（2010），100—126頁。

關於這一方面，近年來有龔雋、陳繼東兩位合作的《中國禪學研究入門》，這是我主持編寫的「研究生學術入門系列」叢書中的一種，這部書對於目前禪宗研究的狀況，已經寫得很全面了^①。我這裡想要重點討論的，是胡適開創的有關禪宗史研究方向和研究方法，在當下中國是否仍然有意義的問題。所以，我應當先回顧一下現代中國有關禪宗史研究的百年學術史。

在我個人視野中所見，沈曾植（1850—1922）應當算是現代意義上中國禪宗史研究的開創者。他死於1920年代，生前並沒有專門寫過關於禪宗的著作或文章，但是，他去世後由門人後學整理出來的札記，也就是《海日樓札叢》中有好幾篇關於禪宗的短文^②，既具有現代意味，又富於開拓意義。比如，關於早期禪宗是「楞伽宗」的說法，就比胡適早很多年，他看到了早期禪宗奉《楞伽經》的歷史；比如，像禪宗傳法系統最重要的金石資料之一《法如行狀》，他就最先注意到了，並指出禪宗傳續過程中，並不像禪宗後來說的是東土六祖即從達摩到弘忍到惠能，甚至也不像北宗禪說的，從弘忍直接到了神秀，而是中間有一個法如；又比如從《禪門師資承襲圖》論神會的部分，他也注意到了神會的意義，這比日本的忽滑谷快天和中國的胡適更早，他說「南宗之克勝北宗，為人王崇重，實賴（神）會力」^③。特別應當指出的是，沈曾植是當時學界領袖式人

① 龔雋、陳繼東《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009）。

② 沈曾植《海日樓札叢》（瀋陽：遼寧教育出版社「新世紀萬有文庫」本，1998）卷五，卷六，特別是有關禪宗的185頁、188頁、195—197頁。

③ 他的精悍短小的研究，已經很有現代意味。比如在道教方面，像關於道教五斗米教是「拜五斗」即五方星辰，就使我們聯想到道教關於五方的崇拜，這是一直到後來還有人做的課題。在佛教方面，像關於早期佛教部派問題的討論，他就已經脫離了漢傳佛教的老說法。那個時候，沈曾植可能已經接觸了歐洲的印（轉下頁）

物，民國初年寓居上海，儼然就是舊學世界的領袖，此後開一代新風的羅振玉、王國維、陳寅恪，都很受他的影響，他對古代中國和突厥之關係、西北歷史地理、蒙元史的研究，都有深刻見解，這在當時都是很前沿的學問，因此當他以學界領袖的地位來關心佛教和道教的研究，就會產生不小反響^①。

沈曾植身前身後，像太虛和歐陽竟無領導的僧侶佛學和居士佛學中，也都有一些有關禪宗史的研究，學者中間也有像梁啟超、蒙文通等人的零星論述。但是，真正現代學術意義上的禪宗研究，還是要到 1920 年代中期的胡適才開始。所以現在我就轉入正題，講講胡適的禪宗史研究^②。

我一直認為，真正使得中國禪宗史研究有根本性變化，使它變

（接上頁）度學，而且還有所批評，比如他討論吠陀的時候，就批評歐洲人關於佛教否定吠陀，受自由思想影響的說法，指出佛教只是「反外道」；又比如他討論《舍利弗問經》和《宗輪論》關於十八部分離的記載為何不同，討論了大眾部、上座部的分裂的三種說法，並且考證了大眾部中的大乘思想和馬鳴與婆須密迦旃延子的關係，顯然已經超越了傳統漢傳佛教的範圍。

- ① 晚清民初是居士佛學興起的時代，沈曾植的佛教論述，也是這個時代居士佛學論述的代表。不過，佛學對他而言畢竟還是博學之士的業餘興趣，又是用傳統札記的形式記錄和表達，所以，這些研究和論述只是偶然的成就，沒有在立場和方法上形成重要影響。
- ② 在中國大陸，1980 年代有關胡適禪宗研究的評論中有兩篇論文最有代表性。第一篇是樓宇烈《胡適禪宗史研究平議》（《北京大學學報》1987 年 3 期），指出「（胡適是）以非信仰者的立場，用思想史的眼光，歷史學的態度和方法研究禪宗史的人」，代表了 1980 年代改革開放之後的新評價。59—67 頁；第二篇是潘桂明《評胡適的禪宗史研究》（《安徽大學學報》[哲學社會科學版]1988 年 1 期）。他特別討論了胡適對於禪宗史文獻的發掘和考證，一方面批評胡適方法論上的根本錯誤是主觀唯心主義，說「（胡適）從『懷疑』出發，以『考證』為手段，提出了一些難以為人所接受的『武斷的結論』（柳田聖山語）」；但是，另一方面也承認「在這些著述中，胡適的某些考證還是具有一定學術價值」，說明 1980 年代政治批判的痕跡仍然存在。54—59 頁。

成現代學術研究的奠基人，當然是胡適^①。胡適對禪宗史的興趣和動力，或許來自兩方面，一方面是由於歐洲「文藝復興」的刺激，他對現代國家語言和白話文學傳統的關注^②，因為禪宗語錄在他看來是最好的白話文學；另一方面來自他重新撰寫中國哲學或思想史的抱負。他覺得，寫中國思想史繞不開佛教，研究中國白話文學也離不開禪語錄。所以從 1924 年起，他下定決心研究禪宗史，現在還保存了當時他試着寫禪宗史的手稿^③。胡適對敦煌卷子的注意更早，1914 年在美國留學的時候他就給英國刊物寫文章，指出大

-
- ① 關於胡適在現代中國思想史和學術史上的意義，參看余英時先生《中國近代思想史上的胡適》（原為 1984 年為胡頌平《胡適之先生年譜長編初稿》所寫的序言）以及《中國哲學史大綱》與史學革命》，均載《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（台北：聯經出版事業公司，2004）。
- ② 1917 年，胡適（1891—1962）在美國留學回國途中，曾仔細閱讀薛謝爾（Edith Helen Sichel）的著作 *The Renaissance*。從胡適日記中可以看到，他極為關注歐洲文藝復興的成果，是在各國「俗語」基礎上形成「國語」，而形成「國語」則對這些現代「國家」的形成非常重要。因此，胡適把意大利語、法語等現代國家語言（國語）和中國宋代的語錄、元代的小說以及民眾口語相提並論，他認為，這就是普及國民文化，提升國民意識，形成現代國家的重要途徑。而「白話猶未成為國語」，正是他努力在中國推動「白話文學」以及「建設國語」最重要的思想來源。禪宗研究在胡適學術世界中佔有重要位置，在很大程度上來自他的這一思想。
- ③ 見胡頌平《胡適之先生年譜長編初稿》（台北：聯經出版事業公司，1984）第二冊。胡適在 1924 年 7—11 月間開始寫《中國禪學史稿》，他說，「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《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」（570 頁）。又，胡適《禪宗史草稿》有關神會一段，寫於 1925 年 3 月 4 日，批評《宋僧傳》「這書頗能徵集原料，原料雖未必都可靠，總比後人杜撰的假史料好的多多」。又說「禪宗書往往把後世機緣話頭倒裝到先師傳記裡去……我們所以借神會一傳，給讀禪宗史者下一種警告」。見《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2006）第九卷，56—57 頁；按：手稿在耿雲志編《胡適遺稿及秘藏書信》（合肥：黃山書社，1994）第八冊中。

英博物館敦煌文書目錄的問題^①。到了1926年，他恰好有機會到歐洲去看敦煌卷子，帶着自己的關注，便發現了禪宗史上前人很少接觸的新資料，並且使他重新恢復禪宗史的研究。據新近發現1926年10月胡適致顧頡剛信，他說由於「發見了不少的禪宗重要史料，使我數年擱筆的《禪宗史長編》又有中興的希望了」^②。1927年夏天，他在上海美國學校「中國學暑期講習會」講了四次《中國禪宗小史》^③，1928年，他寫了《禪學古史考》，同年又與湯用彤討論禪宗史^④，可以看出，這個時候他的禪宗史基本脈絡和評價立場已經基本形成了^⑤。於是，從1929年到1934年，他陸續發表了好幾篇關於

-
- ① 胡適為英國《皇家亞細亞學會會刊》(*Journal of the Royal Asiatic Society*) 撰文，批評1914年卷第3期上翟理斯(Herbert Allen Giles)編撰的《敦煌錄：關於敦煌地區的記錄》(703—728頁)，指出其錯誤。見王冀青《胡適與〈敦煌錄〉》，載《文史知識》(北京：中華書局)2010年第7期。
- ② 《胡適致顧頡剛書》(一)，原載《國立中山大學語言歷史學研究所週刊》1928年2月7日，《胡適書信集》(北京：北京大學出版社，1995)未收。此據蔡淵迪《跋胡適致顧頡剛書信兩通》，載《敦煌學輯刊》2014年第1期，159頁。
- ③ 1931年，他給朝鮮人金九經寫信，提到他有一篇英文的《禪宗小史》，曾請Sauncers帶給鈴木大拙看，但此文我沒有看到。見耿雲志等編《胡適書信集》(北京：北京大學出版社，1996)上冊，528頁。
- ④ 1928年7月21日他和湯用彤的書信討論，即《論禪宗史的綱領》，共十三條。其中有幾個最重要的關節，一是印度禪與中國禪，中國禪受道家自然主義影響的成分最多，二是菩提達摩一派當時叫「楞伽宗」，敦煌有《楞伽師資記》，三是惠能的革命和神會的作用，四是8世紀下半葉出現了很多有關禪宗系譜的偽史，五是8世紀下半葉到9世紀上半葉，禪宗的分派要參考宗密的著作和敦煌的資料，六是神會一派不久衰微，馬祖道一成為正統，「中國禪至此始完全成立」。以上這些論述，基本上構成了6至9世紀禪宗史的大體框架。
- ⑤ 原發表在1928年8月10日《新月》第一卷6號，收入《胡適文存》三集第四卷，見《胡適文集》第四冊，221—235頁。這篇文章一開頭就強調，「印度人是沒有歷史觀念的民族，佛教是一個『無方分(空間)無時分(時間)』的宗教。故佛教的歷史在印度就沒有可靠的記載」。他說他在上海美國學校講禪宗小史，(轉下頁)

禪宗的研究論文^①，範圍涉及了早期禪宗系譜、中古禪宗史、南宗的神會，以及《壇經》作者、惠能與神會之後的南宗禪等等，一時引起學界極大關注。

應當說，胡適發現有關禪宗的敦煌文獻，是千年來不曾看到的新材料，他提出有關禪史的好多看法，都是石破天驚極具震撼力的。比如，關於《壇經》不是惠能的作品，而是神會的作品；比如，開元年間滑台大會，是禪宗史南宗與北宗盛衰的轉折點；比如，安史之亂中神會為朝廷籌「香水錢」，奠定了南宗的正統地位；又比如，傳統依據來寫禪宗系譜的傳燈錄，往往不可信；等等。這些研究無論結論是否正確，都使得禪宗史不得不重寫^②。

（接上頁）對中國禪宗人物生死年代講得很清楚，這使得兩個印度聽眾很吃驚，覺得這是「中國民族特別富於歷史觀念的表現」。顯然，這已經體現了胡適對於禪宗史研究，重視時間與空間研究的現代性的方法特徵。

- ① 像《菩提達摩考》(1927)、《白居易時代的禪宗世系》(1928)、《荷澤大師神會傳》(1930)、《壇經考之一》(1930)、《楞伽師資記序》(1932)、《壇經考之二》(1934)、《楞伽宗考》(1935)等等(分別收入《胡適文集》第三、第五冊)，還編輯了《神會和尚遺集》(上海：亞東圖書館，1930)。
- ② 台灣學者江燦騰曾經質疑，胡適的神會研究，是否曾經受到日本忽滑谷快天1923年、1925年出版的《禪學思想史》的啟發和影響，所以，並不算他的原創。江勇振在《捨我其誰：胡適》第二部《日正當中：1917—1927》(台北：聯經出版事業公司，2013)中，一方面贊成江燦騰的意見，但另一方面又指責江燦騰「只留心出版的作品，而忽略了胡適未出版的筆記和手稿」。他認為，胡適確實讀過忽滑谷快天的書，是「微而不引的壞習慣」，但他又根據現存胡適手稿，認為胡適八年前即「潛心研讀佛學或禪宗的歷史」，因此發現神會新資料是「拜他八年來用功之所賜」，因此，「胡適對禪宗在中國佛教史上的革命的意義，以及神會在這個革命裡所扮演的角色的認識，在這時(1925年)就已經奠定了」。661—664頁。按：胡適在1924年就開始自己思考禪宗史問題，1925年3月4日寫神會一節，主要依據是《宋高僧傳》，對《景德傳燈錄》頗有批評，這有當時的「禪學史手稿」為證。因此我懷疑，在禪宗史研究之初，胡適未必依據了忽滑谷快天的著作。在未被收錄於《胡適書信集》(包括《胡適全集》)、寫於1926年10月29日(轉下頁)

胡適雖然並不是僅僅以禪宗史為自己的領域，但他一輩子都在關注禪宗研究，在 1930 年代前後專注於禪宗史研究之後，有十幾年因為第二次世界大戰，政局變化，他受命擔任駐美大使，暫時放下了禪宗研究。但是，1952 年之後，當他開始有餘暇的時候，又開始研究禪宗史。1952 年 9 月，他重新拾起《壇經》的資料，檢討他自己過去的看法。那一年他到台灣，在台灣大學講治學方法時，就舊話重提，大講他發現禪宗史料的經過，可見禪宗史的興趣始終未泯。1953 年 1 月，在紀念蔡元培八十四歲生日的會上，他又以《禪宗史的一個新看法》為題做了一次演講，這一年他還寫了《宗密的神會傳略》，這象徵着胡適再次回到他 1930 年代的禪宗史領域和問題。此後一直到去世，他仍然在不斷地就禪宗史的文獻、歷史、方法進行探索；一直到他去世前的 1961 年 5 月 23 日，他仍在病榻上認真地重讀 1928 年考察過的《傳法堂碑》，並鄭重地記下在衢州明果禪寺居然有這塊碑的原石。

在胡適的禪史研究論著出版之後，幾乎半個多世紀中，中國學術界甚至日本學術界，都深受這些資料和觀點的影響。日本的入矢

（接上頁）的一封致顧頡剛信中，胡適提到他在巴黎看伯希和帶回的敦煌卷子，說「發見了不少的禪宗重要史料，使我數年擱筆的《禪宗史長編》又有中興的希望了。前年（1924）作禪宗史，寫了八萬字，終覺得向來流行的史料，宋人偽作的居多，沒有八世紀及九世紀的原料可依據，所以擱筆了」（原載《國立中山大學語言歷史學研究所週刊》第二卷十五期，此據蔡淵迪《跋胡適致顧頡剛書信兩通》，《敦煌學輯刊》2014 年 1 期，159—169 頁）。胡適的禪宗史看法的形成，應當與忽滑谷快天關係不大。雖然 1926 年發現敦煌神會文書時，參考過讓家人從中國寄來的忽滑谷快天書，受到了一定的啟發，但是，胡適從敦煌文獻入手重新審視禪宗歷史，通過整體質疑禪宗系譜的書寫，來重建一個可信歷史，在方法上意義更大。所以，不必糾纏於他是否沿襲了忽滑谷快天的書。當然，江燦騰本人也並不否認胡適對禪宗史研究的開創性意義。

義高、柳田聖山，都是佛教禪宗研究中的權威，但他們在與胡適往來通信中，不僅深受影響，也很認同胡適關於禪宗史的一些說法。特別是柳田聖山還編了《胡適禪學案》一書，專門討論胡適的禪宗研究以紀念這個開創者。在中國台灣和中國香港，一直到 1960 年代，還圍繞胡適關於《壇經》的考證再次掀起爭論，包括錢穆等學者都捲進去了。中國大陸在 1950 年代重新開始禪宗研究以後，其實，大多數學院學者的研究也還是在胡適的延長線上的^①，只是大陸當年把胡適當做「敵人」來批判，連胡適在禪宗研究上的成績也一筆抹殺^②，所以，只好在歷史學與文獻學的角度與方法之外，新增加了兩個觀察立場和分析維度，來超越過去的研究。第一個是所謂「哲學史」，這也是由於中國大陸的宗教研究，長期設置在大學的哲學系，並推動以馬克思主義哲學觀念研究宗教，所以，禪宗研究中增加了宇宙論與知識論層面、唯心唯物觀念角度的研究，最著名的如任繼愈及其弟子們^③；第二個是「社會史」，在有意無意中，繼承了傳統儒家對於佛教在社會、政治和經濟方面作用的批判，把禪宗放在政治、社會和經濟角度進行研究，最重要的如范文瀾《唐代佛教》及其在思想史領域的追隨者。可是應當說，一直到 1980 年代，

-
- ① 包括佛教內部的刊物《現代佛學》中，也有不少歷史學與文獻學進路的禪宗史論文。參看黃夏年《禪宗研究一百年》第三節《20 世紀中期的禪宗研究》，載《中國禪學》第一卷，北京：中華書局，2002，455—457 頁。
 - ② 任繼愈《論胡適在禪宗史研究中的謬誤》（《歷史研究》1955 年第 5 期），說（胡適）之所以研究禪宗，是因為禪宗與胡適「都是反理性的，都是主觀唯心主義的，都是反科學的」，並且說胡適的禪宗研究「沒有任何價值」。這是 1949 年之後，胡適批判運動下的產物，代表了政治意識形態式的評價。29—48 頁。
 - ③ 參看任繼愈《禪宗哲學思想略論》，載《哲學研究》1957 年第 4 期。此外，類似取向的論文，還可以舉出的是肖（蕭）蕙父《唐代禪宗慧能學派》，載《武漢大學學報》（人文科學版）1962 年第 1 期。

中國大陸的禪宗研究並沒有多大起色，也沒有甚麼專書出版。

1980年代以後，禪宗研究興盛起來。正如我前面所說，先是出現了「歷史與文化批判」的新角度；然後出現了不少以歷史與文獻研究為基礎的禪史研究成果；再往後，受西方現代甚至後現代禪學研究影響，出現了一些新的禪學論述，這當然是後話。今天，中國大陸的禪宗研究著作已經非常多^①，如果不算佛教界內部的研究，而只討論學院派的學術研究，那麼，這些論著大體可以歸納為三種：（一）「哲學史研究」的進路。主流是用馬克思主義哲學和社會發展史的分析方法，我覺得，這恰恰是一種「反西方的西方模式」。（二）「歷史學與文獻學」進路。這方面成果不少，比如發現神會碑銘，整理敦煌本《壇經》《神會語錄》等，近年來有關禪宗的碑誌文獻大量出現，可以說，以傳世文獻與出土資料為主要的研究方法最有成績^②。（三）「文化批評」進路。這包括由於對現代性的質疑而引出的價值重估，對歐洲近代文化與哲學的質疑^③。但是，依我的看法，中國學者最擅長，也是最有成就的仍然是歷史學與文獻學的研究，在這種史料批判和歷史評價的進路上，禪宗史研究還是沒有走出胡適的時代，想建立新典範，恐怕沒有那麼容易。

① 包括楊曾文《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1999）、《宋元禪宗史》（同上，2006），杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1993），以及洪修平、賴永海、麻天祥、潘桂明、蔡日新、劉果宗等人的禪宗史論述。

② 但是應當指出，在這一方面，方法仍然略嫌簡單，採用這一進路的學者，對歷史語境和社會背景即政治狀況、社會生活、禮儀風俗的重建以及普通信徒觀念和知識的關注仍然不夠，對文獻上的文本細讀、疊加層累、偽中之真、真中之偽的複雜方法運用仍有距離。

③ 但是，應當指出，這一進路中，往往過度詮釋頗多，而西方擅長的「心理學」和「語言學」方法，至今中國學界仍然並未很好把握。

我想特別強調的是，胡適的禪宗史研究的意義，不是對禪宗史具體的歷史或文獻的結論。如果要細細追究的話，可能胡適的很多說法都有疑問，比如前面說到的，(1) 比如關於《壇經》不是惠能的作品而是神會的作品，這是根據不足的^①；(2) 滑台大會，他說開元年間滑台大會是禪宗史南宗與北宗盛衰的轉折點，這個說法是誇大的^②；(3) 安史之亂中神會為朝廷籌「香水錢」奠定了南宗的正統地位，也被證明很不可靠^③。但是，我們為甚麼要說他依然是禪宗史

-
- ① 關於《壇經》的作者是神會，胡適的證據之一，是《壇經》和《神會語錄》裡面，很多術語和思想相近，但是這個說法並不成立，因為學生和老師之間相似是很自然的。之二，是惠能不識字，不可能講這麼深奧的思想，但是焉知惠能不識字是真是假？之三，是《興福寺內道場供奉大德大義禪師碑銘》中有說荷澤一系的「洛者曰會，得總持之印，獨曜瑩珠。習徒迷真，橘枳變體，竟成檀經傳宗」一句，胡適認為，這證明神會炮製了《壇經》，但是，這段話只能證明神會一系用《壇經》作為傳授時的憑信，不能證明神會就是自己撰寫了《壇經》。就連胡適自己後來也改變了看法，《胡適之先生年譜長編（初稿）》中，胡頌平記載說，「到了四十八年（1959）二月二十日，先生在此文（指《六祖壇經原作檀經考》）的封面上自注說『後來我看了神會的《壇經》的兩個敦煌本，我也不堅持《檀經》的說法了』」（《編者附記》，2224 頁）。胡適論據中比較有說服力的，是《壇經》裡面有惠能說的「吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，定佛教是非，豎立宗旨。即是吾正法」這一條，所以，這段話一定是後來與神會有關係的人的說法，為了證明真傳嫡系在神會，所以《壇經》和神會肯定有關係。但是我們相信，更可能的是神會對《壇經》有修改補充，而不是神會自己炮製《壇經》。
 - ② 滑台大雲寺並非佛教在唐帝國的中心，因而此事沒有特別大的意義；同時，類似的教義辯論會在唐代相當普及，凡是有疑義，常常就會有論戰，這一次在滑台舉行的論戰是否特別有影響？還是有疑問的。特別是，與神會辯論的「崇遠法師」不是北宗，而是義學僧人，一個法師，他敗了不等於北宗敗了，那個時代，北宗禪可能對神會很不屑，因為當時的北宗禪正如日中天。
 - ③ 關於香水錢，雖然贊寧在《宋高僧傳》說過這件事，但只是簡單敘述了一下，把它當作南北宗之爭的一個大關節，則是胡適《荷澤大師神會傳》才開始的，很多人都接受這個說法，但是這是不可靠的。參看葛兆光《荷澤宗考》，又見本書第四章《重估荷澤宗》。

研究的開創者呢？這是因為胡適最重要的貢獻，就是建立了中國學術界研究禪宗的典範。為甚麼是「典範」？這裡主要指的，就是這個中國禪宗研究的歷史學與文獻學範式，這個研究範式影響了和籠罩了至今的中國禪宗研究，現在中國學界研究禪宗，仍然走在胡適的延長線上。

在這個「典範」中，有三點特別要肯定——

第一，是他開拓了禪宗史研究的新資料，特別是在敦煌卷子中發現了很多有關禪宗的新資料。1935年，他在北京師範大學演講的時候，曾經說到能夠顛覆禪宗正統派妄改的歷史的新資料，一是要從日本寺廟中找，一是從敦煌石室寫本中找^①。前面提到，他對敦煌資料的重視是從1916年在美國留學的時候開始的，當時他曾寫過英文文章糾正英國敦煌編目的錯誤，後來，由於對白話文學史和中古思想史的兩方面興趣，他對佛教新資料就更加關注，這才有了1926年他去歐洲尋找敦煌文獻中的禪宗史料的事情，這可不一定是受忽滑谷快天的影響^②。經由他發現並且整理出來的神會和尚的幾份卷子^③，仍然是我們現在了解禪宗史上最重要的歷史時期的基本史料，沒有這些史料，不可能擺脫燈錄系統的影響，顛覆傳統的說法，寫出新的、清晰的禪宗歷史來。

① 胡適《中國禪學的發展》，《胡適文集》（十二），301—302頁。

② 江勇振《捨我其誰：胡適》第二部《日正當中：1917—1927》（台北：聯經出版事業公司，2013）認為，胡適有意識去尋找新資料，是在美國讀書時受到「高等考據學」啟發，以及赫胥黎《對觀福音書》的影響，可備一說。684—685頁。

③ 1926年，先後在巴黎發現《頓悟無生般若頌》（胡適認為就是《宋高僧傳》中說的《顯宗記》）、《菩提達摩南宗定是非論》（即滑台大會上與崇遠法師等的辯論）、《南陽和尚問答雜徵義：劉澄集》（陸續與眾人的問答）、《五更轉》（南宗宣傳詩歌），見於1927年他的《海外讀書雜記》。

第二，是他重新書寫了禪宗史的脈絡，提出了中古禪宗史研究的新方法。與古史辨派所謂「層層積累的偽史」說一樣，他有關菩提達摩見梁武帝故事為「滾雪球越滾越大」^①，《壇經》從敦煌本到明藏本字數越來越多是「禪宗和上妄改古書」^②，以及中唐禪宗編造系譜常常是「攀龍附鳳」的說法，給後人相當深刻的影響。雖然，他特別強調神會在禪宗史上的意義，把弘揚南宗禪的重大功績都加在神會身上，包括以為惠能的《壇經》也是神會炮製的，戰勝北宗也是神會滑台大會的功勞，在傳統禪宗史之外重新建立起來一個以神會為中心的中國禪史，可能這些說法並不可靠，我後來寫《荷澤宗考》就反對這個看法。但是，由於他的「新說」，使得禪宗史研究者一方面要拋開燈錄的敘事系統，一方面又需要在反駁胡適敘事的基礎上再建構，這就像西方哲學中的「四元素」說、化學上的「燃素」說一樣，不一定正確，卻成為一個新模式。在胡適發現神會的資料之後，他對於禪宗系譜與禪史文獻的認知越來越明晰。他反覆強調，「今日所存的禪宗資料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原（《景德傳燈錄》）、贊寧（《宋高僧傳》）、契嵩（改編《壇經》）以後的材料，往往經過了種種妄改和偽造的手續」^③，強調「中唐與晚唐有

① 胡適《菩提達摩考》，收入《胡適文存》三集卷四，《胡適文集》（四），257頁。

② 胡適《壇經考之二》，收入《胡適文存》四集卷二，《胡適文集》（五），254頁。

③ 見《神會和尚遺集》自序，收入《胡適文存》四集卷二，《胡適文集》（五），235頁；他在1952年12月6日在台大演講《治學方法》的時候，還重新提到1926年到歐洲發現敦煌禪宗資料的事情，指出當時可以看到的材料「尤其是十一世紀以後的，都是經過宋人竄改過的」，又以日本學者矢吹慶輝發現敦煌本《壇經》為例，說明擴張史料的重要。陳垣《中國佛教史籍概論》中評論《禪林僧寶傳》時，也說到禪宗燈錄是「以理想為故實」。

許多偽書與假歷史，都成了《景德傳燈錄》的原始材料」^①。主張對一切系譜與史料進行質疑，便成為他的禪宗史研究的出發點^②，他也指出了禪宗史料造偽的時代，柳田聖山編《胡適禪學案》記載，胡適曾致信柳田聖山說到，「從大曆到元和（766—820），這五六十年是『南宗』成為禪門正統，而各地和尚紛紛的作第二度『攀龍附鳳』大運動的時期」^③。另一方面，他也非常積極地尋找可以「穿越」禪宗譜系的真史料，正因為如此，不僅較早的敦煌禪籍成了他質疑禪宗譜系的重要憑據，而且唐代碑刻史料也成為他層層剝去禪宗「舊史」的原始依據。在這一點上，他比忽滑谷快天、宇井伯壽等學者要更有貢獻，因為他使得禪宗研究重新開闢了新的歷史學途徑。

第三，正是因為他自覺地質疑禪宗史料，要在禪宗自我編造的系譜之外重新敘述禪宗史，因此，他對於「教外資料」即唐人文集、碑刻資料有特別的重視。從現在留存胡適的大量筆記文稿中我們看到，胡適曾經相當詳細地做過《全唐文》中隋唐時期各種佛教道教碑銘的目錄，不僅一一記下有關隋唐佛教人物的 216 份碑銘塔

① 柳田聖山編《胡適禪學案》（台北：正中書局，1975），617頁。

② 正因為如此，他既對已經看到敦煌文獻的鈴木大拙「過信禪宗的舊史，故終不能了解楞伽後來的歷史」有所批評，當然，對忽滑谷快天完全依賴傳統史料敘述禪學思想史，也不能認可。見胡適《覆金九經》，載耿雲志等編《胡適書信集》（北京：北京大學出版社，1996），上冊，528頁。此外，1960年2月9日胡適又在演講《禪宗史的假歷史與真歷史》中從鈴木九十歲紀念文集說起，認為他「是有雙重人格的人。他用英文寫的禪宗很多，是給外國的老太婆看的，全是胡說。但他用日文寫的禪宗，就兩樣了，因為日本還有許多研究禪宗的人，他不能不有顧忌了」。見胡頌平《胡適之先生年譜長編（初稿）》，3172—3183頁。

③ 柳田聖山編《胡適禪學案》，630頁。1959年12月胡適致嚴耕望的信中，又談到「十宗之說，實無根據，南北宗之分，不過是神會鬥爭的口號，安史亂後，神會成功了，人人皆爭先『攀龍附鳳』，已無南北之分了。其實南宗史料大都是假造的……」胡頌平《胡適之先生年譜長編（初稿）》，3105—3106頁。

銘，記錄了碑主、卷數、作者，而且標注出這些人物的卒年，以便對佛教史一一排比^①。我注意到，越到晚年，胡適越重視唐代禪宗石刻文獻的重要性，在他最後的歲月即1960—1961年中，他不僅依然特別關注各種金石文獻中的唐代禪宗碑文（在他留下的讀書筆記中有裴休的《唐故圭峰定慧禪師傳法碑》、白居易的《唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘》、李朝正的《重建禪門第一祖菩提達摩大師碑陰文》、李華的《左溪大師碑》《潤州鶴林寺徑山大師碑》以及《嵩山（會善寺）故大德淨藏禪師身塔銘》等等）^②，而且他還特別提醒學者，對這些載於《全唐文》的碑文、詔敕要有警惕^③，要注意直接查閱真正目驗過碑石原文的文獻如《金石錄》《金石萃編》等^④。這一點他遠遠超出了忽滑谷快天，使得中國以及日本學者開始形成以傳世的文集、碑刻、方志等「教外資料」，印證新發現的敦煌、日韓古文書，佐之以教內佛教禪宗典籍的研究傳統。要注意，由於這種歷史和文獻學的研究思路，很多唐代文集集中的碑誌以及石刻文獻，都被發掘出來，這成為禪宗研究中的歷史學與文獻學結合的路數。胡適一直到晚年，還在很有興趣地討論這個碑、那個碑的史料價值，在唐代文集中到處發現可以打破傳統禪宗記載的資料，這成了一個傳統，也成了一個方法，至今中國學者也還是沿着這一條路在走，應該說，這是中國學者的特長之一。包括印順法師的《中國禪

① 均見《胡適全集》第九卷。

② 胡頌平編《胡適之先生年譜長編（初稿）》第十冊。

③ 見1960年2月11日撰寫的《全唐文裡的禪宗假史料》，《胡適全集》第九卷，441—444頁。

④ 見1961年1月6日撰寫的《金石錄裡的禪宗傳法史料》。這一筆記討論了宋代趙明誠所見的《唐曹溪能大師碑》與《唐山谷寺璨大師碑》等等，《胡適全集》第九卷，539—541頁。