

復興中華佛教

佛教文化

THE BUDDHIST CULTURE

發揚歷史文化



13

釋迦牟尼造像頭部

明(公元一六三八至一六四四年)禮泉縣發現

佛教文化出版社

本 期 目 錄

論禪學之真義·····	東 初
再論禪學之真義·····	東 初
略述有關六祖壇經之真偽問題·····	錢 穆
再論關於壇經真偽問題·····	錢 穆
談六祖壇經真偽問題·····	念 生
宗教可與學術相通吧·····	寅 曦
讀佛書三篇·····	錢 穆

佛教文化

(季刊)
第13期

中華民國五十八年十月一日出版

發行人 東 初

編輯人 林 江 濤

發行所 佛教文化社

臺北市北投區光明路二六〇號

印刷者 建華印書公司

中山北路一段卅四巷一弄六號

電話：三三三〇三一

本刊售價

每册新台幣五元

本社英文通訊地址

The Buddhist Culture
Quarterly Publication

Publisher: The Chinese Buddhist
Culture Address 260 Kwang Ming
Road, Peitou, Taipei, Taiwan.

論禪學之真義

·東初·

兼論胡適博士「禪宗史的一個新看法」

今春錢穆教授在臺北講六祖壇經大意，本屬通俗講演，並未涉及考據壇經真偽問題。旋因楊鴻飛先生檢拾胡適博士餘唾，在中副發表文章，說壇經係神會創作，與錢穆教授反覆爭議。東公上人因鑑於此問題關係佛教太大，遂於五月廿九日在中副發表「論禪學之真義」——兼論胡適博士的「禪宗史的一個新看法」一文，七月十九日復在中副發表「再論禪學之真義」的長文，其真知灼見，頗獲學術界之重視。此外，復有念生和寅齋兩位居士分別在菩提樹及獅子吼月刊上發表有關此一問題的專文，均屬罕見之佳作，我們認為壇經真偽問題，不僅與中國佛教思想史及禪宗命脈有極大的關係，並對中國文化思想史上更有重大的影響，相信教內教外必有很多學者關懷此事，因此本刊本期特彙集有關此一問題的佳作，予以轉載，以供學者們檢閱及作更深研究之參考。

——編者識

禪，究竟是一種什麼知識，這是一個不容易解答的問題，因為禪不是一種理解的知識；是超越的、神秘的，是透徹一一知識的精神根底，是創造出唯一本來生活的淵源，是人類生命活動的基礎，是永遠地存在吾人的血液裏，只要我們在不絕的活動充滿活力向上的生活裏，就能領略到禪的風味！

近來，中外學人對於禪學，似乎頗感興趣，但都喜歡依仗文字談般若，顯都未能涉及核心問題。近乎瞎子摸象，始終無法登堂入室，就如已故的胡適博士亦不能例外。我所看見的胡先生兩篇有關禪學著作：一是神會和尚傳，一是講稿「禪宗史的一個新看法」。這兩篇文稿，都以神會和尚為中心，而涉及到六祖壇經真偽問題。

胡先生生前為什麼對禪學會感到興趣，我雖沒有看見他在文章裏表示過，但據個人的猜測，我相信他並非為參禪而研究禪學，是為了要完成他的那部「中國哲學史大綱」而研究佛學，因為他的「中國哲學史大綱」僅完成了上古時期一段，而對中古時期中國哲學思想受了來自印度佛學思想的影響；南北朝時代佛學思想，不僅融和儒家思想，並把老莊清談格義的思想與般若空觀思想融會一起，於是結成儒釋道混合的哲學思想。在兩晉融合儒釋道思想最著力的，則有僧肇與道生二人。

僧肇、道生同為羅什門下傑出的弟子，且同以佛學發揮老莊的思想。正當競趨教學研究的時候，僧肇却高唱「忘言」，道生大呼「頓悟」，於是一唱一

和，便構成中國佛學史上千古的絕唱！

僧肇本精通老莊學說，因讀維摩詰經，頗有啓發，後從羅什學，於般若悟發天真，稱為解空第一（慧達肇論序）。他所作肇論，即物不遷論，不真空論，般若無知論。他的三論不特融會印度佛學與中國玄學，而對佛學玄學同主貴無賤有。以無為本，萬有為末。亦即後世哲學上之體用問題，發揮他的卓越見解。他的般若無知的思想，本來自老莊，老子說：「大智若愚」，莊子說：「聖人之用心若鏡」。因此，他把般若比喻為鏡子。般若本譯為智慧，但何以又說智慧為無知呢？因為真正的智慧如同鏡子，世間一切物形，只要出現在鏡子前面，就會反映在鏡中，鏡子本身無所有。假使鏡子本身先有固定某種物形存在，就不能反映出其他物形了，聖人的智慧也是這樣，雖說無知，却是無所不知。因為他是空虛的，唯其是空虛，才能容納一切，就如同鏡子一樣的道理。

道生是僧肇的同學，也是羅什的弟子。他生於東晉簡文帝咸安二年（三七二），他賦性聰明，悟發天真，深得般若掃相之義，處處超然象外，以體會宇宙之真，故其學稱為「象外之學」。他與僧肇思想，頗有不少的距離。僧肇一面承繼羅什般若學，一面因他早玩莊學，故以莊學的理解接佛學，把佛學老莊化、玄學化。道生既非承繼般若學，亦非以莊學理解佛學，他是善於思惟的人，經他「潛思日久，校閱真俗」，發出兩大創見：一是闡明有佛性義，一是頓悟義。他說，人人都可成佛，在當時佛教雖屬大膽的創見，但在中國思想史上，却是個老問題。人人皆可成佛，這與人人都可為堯舜，又有什麼區別？嚴格

來說：生公所立人人皆可成佛，這不獨對佛教釋尊一切眾生皆有如來智慧德相的遺教，並提出佛教適合中國人傳統崇高的願望！中國人傳統觀念，是人文精神，人人皆可成佛，也就是人人有份！孔子教人獲得滿足，即在現身之現實生活上，故說人人皆可成佛。今生公改口說人人皆可當身成佛，不必再待出世與來生。生公的頓悟義，「當下即是」，這才使佛學變成中國化之佛學，他的目的，就是建立中國本位文化的新佛學，承繼中國文化的道統，使佛學於中國文化思想裏生根，至六祖始開花結果。把中國人傳統人文精神，至高人格精神，從佛性裏完整的表現出來，這是佛性思想深入中國文化思想中二千年來水乳相融的一個特殊因素。

二

從南晉南北朝，以迄於北宋初，這一段時期為佛學時代，儒家全入睡眠狀態，除却佛學，更無所謂學術，第一流思想家，皆為佛學家。即使有一、二聰秀的儒家子弟，亦都相繼歸向佛宗。這如應、荆溪、丹波，都出於儒門。此一段時期之中國佛學，都循着道生佛學思想之人文精神的路線，並開創後來天台、華嚴、禪宗，純粹中國化的佛學。至六祖慧能大師，不僅使佛學中國化，並使其為禪學化了。五祖以後，宗分南北，並有慧安、玄珪；以及六祖下有青原行思，南嶽懷讓，永嘉玄覺，龜叟三藏。其次有荷澤神會、南陽慧忠等，於是造成了初唐時期禪宗勃興的氣運。到了中唐時期，馬祖、石頭、徑山、南泉、天皇、藥山、百丈、龍潭、趙州、雲巖、鳥窠等輩出，禪的宗風，便震撼了整個大江南北。及到晚唐時期，青原與南嶽派下，更分為「五家宗派」，及「五家七派」，在傳承上雖有許多派別，但無不仰承於六祖的頓悟宗風。當時不獨高僧大德都出於禪門，即帝王公卿，文人雅士亦無不傾向禪化，若中宗、睿宗、廢休、白居易等，也都受過禪學的陶冶，唐代禪宗的文化，風靡天下。至宋明新儒學繼起，一面襲取禪宗心性說，一面擴充新儒學思想，因此造成數百年儒學禪學化；不啻承繼佛學的精神，並把中國人傳統人文精神始從佛學裏完全表現出來。要追溯其源流，這不能不歸功於生公現身說法倡導於前，六祖繼之於後；故生公應尊為宋明新儒學的遠祖，慧能為近祖。胡先生是位博古通今的史學家，當然對於此一連貫性中國化之禪學史看得清楚，因之，他要繼續那部「中國哲學史大綱」，就不得不從事於佛學的研究。但從南晉一直至北宋初，在這一個長期主導中國文化之佛學思想，尤其是禪宗，要是一一加以考據，何時才能終結。於是他想出一個「避重就輕」的手法，拉出一個善於活動的禪和子——神會和尚——出來，大做其標題文章，藉校對唐宋六祖壇經，「發現宋本較唐本加了三千多字」，認為新材料，「就產生一個新看法，說慧能傳法恐怕也是千古的疑案」，於是大捧神會和尚為禪宗革命思想家，並舉為第七代祖，而否認六祖在禪宗史上地位。否認了六祖，也就等於否認了兩晉以來佛學在中國學術思想上地位，六祖為集兩晉以來中國化佛學思想之大成，猶如

孔子集儒家思想之大成。胡先生認清了這一點，所以他的懷疑六祖壇經，否認六祖地位，這與他五四運動時高喊打倒孔家店，丟棄經書，如出一轍。畢竟由於六祖定力強大，胡先生並未能震撼掉他的六代祖師的榮冠！

三

胡先生的那本神會和尚傳，我也看過。的確也虧他從巴黎圖書館抄回來，胡先生以他考據歷史的眼光，來考據「六祖壇經」字數多少，因而「懷疑慧能傳法也是千古疑案」——禪宗史的一個新看法。考據工作在學術研討上雖有相當的地位，但並不能影響某一種學術思想的存在與否。我同意錢先生（穆）的說法：「學術研討上不能抹殺考據工作，但考據工作在學術研討上其地位亦有限，不能單憑考據，便認為已盡了學術研討之能事」（中副、五、二二）。考據工作，在學術思想上完全失去了作用，因為禪根本不需要這些勞什子。

禪，雖屬於佛教的一宗，他以「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」為宗旨；既「不立文字」，就不依據經典，既「教外別傳」，就不立於理論。「見性」，只是「成佛」的一種境界。這種境界，也不是可以向外人道得的。所以古人說：「禪宜默不宜說」，或說：「禪之一字，聖凡罔測」。可見禪是何等超越！禪，雖不立文字，並不否認文字經典，只是不拘泥文字，修多羅教如標月指。圭峯宗密在禪源諸詮集都序說：

「達磨受法天竺，躬至中華，見此方學人，多未得法，唯以名數為解，事相為行。須知月不在指，法在我心故，但以心傳心，不立文字，顯宗破執，故有此立，非離文字致解脫也。」

這是要我們向自心中覓取活生命。楞伽經宗通說：

「若頓悟本心，一起直入如來地，開佛知見，得自覺智，三空三種樂住，所謂禪定，菩提，涅槃。」

於此可知禪以心為主體，只要我們一旦頓悟自心，便會自然而然的發現「道本圓成，何假修證」，直超自覺心源體驗到絕對生命所在，達到「冷暖自知」境界，所以禪只是以自性自發為中心，不以歷史、文字經典為依據。因之，楞伽經也好，金剛經也好，六祖壇經也好，真的也好，假的也好，多一字，少一字，壓根兒這些東西，都不是禪的生命，亦非真理的本身，楞伽經曰：「我與諸佛及諸菩薩不說一字，不容一字，所以者何？一切諸法，離文字故。」因此，宗門祖師，要人自發自悟，以「不立文字，教外別傳」為標榜，不獨否認經典，燒燬經典，甚至以為釋尊說法為禍胎，遺害後來子孫撒尿撒糞，至人無出身處，當前要與三十棒，貴國天下太平。這種口氣，要以教家來說，真是罪大惡極，但宗門要人頓悟自心，不落於知見，故作此說。

我們於慧能與神秀競選第六代祖師的實座，亦可看出其見地。慧能之所以獲得第六代祖師榮冠，就是由於他能打破明鏡，否認菩提，立於「無一物」的境界。這個「無一物」成為禪宗絕對的生命，是掃蕩一切知解的利器，六祖接物

利生，都以這個為先鋒。他一日告徒衆說：「吾有一物，無頭，無尾，無名，無字，無背，無面，諸人還識否？」當時神會便曰：「是諸法之本源，乃神會之佛性。」祖曰：「向汝道無名，無字，汝便喚作本源，佛性，看汝將來是有出頭一日，也只成個知解宗徒。」神會以為依文字知解即可了徹諸法的本源佛性，殊不知，知解，乃是一種妄見，向上一着，一法不立，千聖也不能道出一句，因此，被呵為知解宗徒，那裏能稱為頓悟的領袖呢？

四

黃梅以後，宗分南北；南方以慧能為代表的頓悟，北方以神秀為代表的漸悟。後來神會打着六祖頓悟的旗號，跑到河南大吹頓悟說：「南京法主，三帝門師」，都是假宗，惟有他的老師是真的，當時就被北方人眾驅逐出境，不能立足。後因安祿山叛變，兩京陷落，唐明皇遠走四川，郭子儀因為軍餉困難，朝廷為籌餉度難，神會本來是位善於活動的人，就利用這個機會起來報效國家，開始將傳戒所得資金全充軍餉，並協助朝廷推銷度牒。安祿山平後，朝廷為酬謝他為國家效力，於是召神會晉京，並允許他在北方弘揚頓悟的禪宗。由於他得到朝廷的幫助，同時，神秀已死了三十多年，北方雖然衰落，人才凋謝，也無人出來酬答。胡先生抓住這一個事實，就大捧神會為禪宗革命家，說他為頓悟的領袖，為禪宗第七代祖師。頓悟雖屬心地工夫，但也不容假借的。達磨臨回印度時，便問門人「心地工夫如何？」當時門人道謝說：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用！」祖曰：「你只得我的皮！」一尼名總持曰：「我今所解，如慶喜見阿閼佛國，一見不再見。」祖曰：「你得其肉。」道育曰：「四大本空，五蘊非有，而我見處，無一法可得。」祖曰：「你得其骨。」最後慧可禮拜達磨，依位而立。祖曰：「你得了我的髓。」因此，便將大法傳於慧可。達磨又曰：「吾逝後，法雖大興，知道者少，行道者少，說理者多，悟理者少。」這是達磨洞悉後來衆生，告誡慧可的話！

神會心地工夫如何？六祖親自考問過，呵為「知解宗徒」。由於神會倡導，禪宗直指人心，見性成佛的頓悟，早經喪失！先有宗密繼承，後有永明的發揚，圭峯，永明不獨為知解宗徒，並為知解教徒，於是宗門落草更深，不復見離言妙悟的真善知識。神會在禪學史上地位，始終不及青原行思與南嶽懷讓。事實上，懷讓的「說似一物即不中」，乃直透六祖「無一物」的心地，貫徹達磨廓然無聖的頓悟。而六祖的「無一物」，不獨否定了一切相對法，並有更高的肯定，所以無門於此喚起人注意「勿為虛無會，勿為有無會」，這個「無」，是絕對的「無」，是佛，是心，是禪的絕對生命所繫，所以後人展開地說：「無一物中無盡藏，有花有月有樓臺」，後來宗門發揮「無」字宗風，越發越積極，乃至趙州「狗子無佛性」的無，無一不在發揮六祖「無一物」的宗風，神會既經六祖勘定為「知解宗徒」，又怎能稱為頓悟的領袖，尊為第七代祖師，他於禪學究竟算得了些什麼？是皮？是肉？是骨？是髓？明眼人自然會了解！近人喜歡依於文字談禪學，似乎距離達磨祖師禪更遠矣！

(上接第13頁)

，可知我此所言，則並非自由捏造。但楊君本是一依胡博士考據，又增添了新材料，而引伸出更進一步新考據來。胡博士之此項新創說，只要認真繼續發展，則如楊君所言，乃是其所必至，與所應有。

如此則無怪楊君要說，我在善導寺講演中所說的惠能是後世所謂兩禪之人格化了的惠能，至少也是所謂六祖壇經中表現的惠能，而不是當時歷史性上一位真實的惠能，至於此一歷史性是真實的惠能，只因弘忍以貌取人，惠能不愉快地忍耐了七八個月使悄然離去，神會也因在神秀座下不受重視，行脚到南方，碰到了惠能，聊起了兩人中間雙方之不愉快，而引出神會消定宗旨一番大革命，來打倒神秀派。神會因又自由捏造壇經來掩飾其真實動機所在。其實這些也只是楊君的推想。但有了證據，仍必要兼用推想，此亦無可厚非。只是把惠能與神會兩人之原本人格及其原本學養全都降低了。而且又把弘忍與神秀兩人也都庸俗化。中國佛教史上禪宗興起一大番驚天動地的事業，由胡博士與楊君說來，則原不過如此。

但當時中國社會並非無人，當時中國佛門僧衆，也非無人，如何讓神會一手掩蓋了天下人耳目，又一手掩蓋了天下人嘴巴，儘由其自由捏造。於是楊君又舉出虛妄的奏勅神會來作證。但虛妄奏勅中只說神會結會衆徒，疑萌不利，却不是說神會之自由捏造，也不是在說當時並沒有南能北秀之宗派兩分。但楊君根據虛妄一奏謂其便可證明當時神會消定宗旨所說全不是事實。又說後來神會因籌餉助軍有功，才得到他後半生所奔走活動的成就。然則神會之後半生所奔走活動者，只是要自由捏造。而其獲得成就，還是依靠了官勢。如此說來，縱使我把我自己立場的一切證據和一切解釋全放棄，全取消，但我仍將感到如此般證據和解釋，中間還是有很多不近情理之所在。

這且不詳說，依胡博士與楊君之所考據，不僅把中國當時一些禪宗故事全降低了，全失落其價值，而對中國全部文化史，全部有降低或失落價值之損害。胡博士教人拿證據來，又教人要中國一切國故重新估定價值。我非一佛教徒，更非一佛教中之禪宗信徒，但我也曾拿出證據，我也要來為禪門此一故事重新估價，而我所得之結論，則正和胡博士與楊君所云者，適成對立。因此我在討論壇經問題時，不得不連帶提起考據工作在學術研討中所應占有的地位之一問題來，幸讀者勿怪我橫生枝節。

我想對於此兩問題，即壇經問題與考據問題，或許有人或好多人會在中副上來參加討論，但每一人之智慧與意見，不能隨時急速有進步。我之所知，則暫時只止於此。苟遇在此兩問題上發表與我意見相反之論點，我只有虛懷接納者請教。否則殊不願老把我這些話來翻三覆四，浪佔中副篇幅，此層亦請中副讀者諒。 (轉載自五八、五、二三中副)

再論禪學之真義

東·初·

一、禪學不是宗教

關於禪學思想問題，本不想多表示意見。只因有些人始終以歷史知識在衡量禪學，甚至把禪學當着古董在考據，而忽視思想參透；把禪學的心性問題，說是宗教情緒。其實，依於文字考據某一種學術思想史，也許有相當的價值，但要以來考據禪學思想，顯然落於第二義。因為依於文字談般若，宗祖早呵之為「說食數寶」。禪學乃「心性」之學，不講「明心」，不談「見性」，太過偏重歷史考據，言說分別，顯然步上神會の後塵，陷於知解，這是今日禪學不彰的一個主要因素！

首先須要說明的，禪學雖來自印度，但傳至中國，因吸收了大量的中國的思想，可說是中國產生的東西。到了唐朝，便成為中國宗教改革及文藝復興的先鋒。因為禪不同於其他的宗派，既無所依的經典，也無信仰的對象，以入禪定三昧而得解脫為目的。所以禪宗不但沒有一切宗教儀式，也沒有一般宗教的迷信。他的精神，是積極的，是反宗教，反玄學，而富有實用科學的精神。他要從冰天雪地裏開出禪宗的精神，要從日常人生中心認取；他主張人性自發，自性迷即眾生，自性悟即是佛，以及萬物盡在吾心。不惟如此，惟恐後人落於種種知見，不能自性自發，丹霞燒木佛，百丈不立佛殿，不但否認經典，並更進一步對教主，不惜呵之，罵之，棒之，要一切人從自己煩惱中，從宗教束縛中解放出來；而重新回到現實人生第一聲，「明心見性」，自性真光，透天透地，成為頂天立地大丈夫相。因此，香嚴一日因鋤地芟草時，擲瓦片擊竹作聲，廓然省悟；靈雲因見桃花而開悟。這些都是從日常生活中，領悟到本來面目。故在宗門搬柴運水，莫非神通，嬉笑怒罵，皆成妙契。這種種行為，不僅脫離一切宗教儀式，崇拜，回歸到自性，頓悟自心，本來是個佛，試問還有什麼宗教可說？

同時，宗教一詞，本屬舶來品，並非國貨。因為凡屬宗教必崇拜一個創造宇宙萬物的神。佛教則否，佛教對於宗教另有其解釋，而不同於一般宗教。佛教根本的目的，是要人覺悟人生的原理，人生從何來，死向何處去，有無終結等問題，而覺悟的方法，不是向外找，乃向自心中求。佛教要人明白這個

道理，並不是要人迷信，人果能覺悟，人人便是佛，故佛說：人人皆可成佛。何異儒家說：人人皆可為堯舜。此與西方宗教只許一個上帝，不許人人皆為上帝，迥然不同。釋迦牟尼佛，在佛教是居於先知先覺的地位，佛弟子從其修學，奉為先覺，並不含有「佛陀至上」的意思。佛說：「依法不依人」的開示，便顯出佛教重視法的精神，遠勝過於教主。

禪學為究明「心性」之學。楞伽經曰：佛語心為宗，無門為法門。故禪學又名「心宗」，或曰「心學」，亦可曰「內學」，均在發揮「心性」的真光。達摩祖師答覆梁武帝的問話，首先揭出「廓然無聖」的無，遂開出後來六祖頓悟禪宗之「無一物」的宗風。以及即心是佛，無聖無凡，一切眾生皆有佛性，心佛眾生三無差別，究竟菩提歸無所得。這些妙悟的說法，都是發明「心性」，否認神格，是人世間絕對的真理。「心性」是禪學的中心論題，也是東方哲學的原理，在禪學名之曰：「本來面目」。在孔子名之曰：「天理」。在易經名之曰：「太極」。名目雖多，但不外同一「心性」。此後中國，無論於哲學思想，或文化藝術，或詩人筆下，所表現一切靈空，超越、灑脫的意趣，幾無一不受禪學思想的啓發；尤以促進宋明新儒學產生。是故禪學不啻為東方文化的精髓，因而，體得了禪，才能體得了東方文化的精髓，亦非過言。試以，周、張、二程、陸、朱、王等，無一不曾用過禪學的方法，探求人生的原理，發明心性。周敦頤參禪得禪師先天圖，著無極太極圖說。二程往禮周濂溪，周即命參「孔子顏回所樂為何事」？程子授學，半日讀書，半日靜坐。且常令門人觀察「喜怒哀樂未發前之氣象」。此與禪家參透「生從何來，死從何去」？又有什麼區別？陸象山說得更為明顯：「宇宙即吾心，吾心即宇宙」。故宋明新儒學內在精神幾全與禪學意趣發生密切的關係。禪學要清心寡欲，他們也談清心寡欲；禪學要明心見性，見性成佛，他們也談盡心知性，盡心知天的道理。都是要人從自心認取人本來是個佛，是個堯舜。從此印度悲觀厭世的佛教，一變而成為中國積極大機大用的佛教。禪學所講「明心見性」的自證，既不仰賴於天，也不寄託在來世，即在日常生活中，當下即是。煩惱即菩提，染淨即淨土，一轉眼間，明心見性，便成為天堂。這不僅否認了佛教的傳承，並且肯定了中國人，「個個圓成，人人具足」的佛性種子；不流一滴血而完成了宗教改革

的使命。因此，「儒家大同世界」的遠景，便可從禪學裏獲得實現。所以宋明新儒學，不僅把印度佛學思想完全移植過來，並且融化為己有，使其成為中國化的佛學。所謂佛學中國化，就是盡量沖淡佛學宗教的氣氛，加深人生的意味。而六祖壇經的思想，尤重視人性自覺。他較諸道生更為生動，更具刺激性，更令人興奮於人性自覺。六祖常說：「一切般若，皆從自性生，不從外入，自性能含萬法是大，萬法在自性中，不修即凡，一念修行，自身等佛。善知識，凡夫即佛，煩惱即菩提，前念迷即凡夫，後念悟即佛，前念著境即煩惱，後念離即菩提。十二部經，皆因人置，若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。一切經書，因人說有，不悟即佛是眾生，一念悟時，眾生是佛；故知萬法盡在自心，何不從自心中，頓悟真如本性」。

因此，禪學思想永遠屬於人性的思想，禪宗文化，是人性的文化。宋明新儒學便沿著禪學人性自覺的目標，向人生道上更進一步，便回歸到先秦儒修身、齊家、治國、平天下大羣人生社會，使人性昇華，即從日常生活中可達到人人皆為堯舜。此一觀念，全從禪宗搬運水皆成妙契手裏轉來。

二、禪學不是訴諸理論的哲學

宋明新儒學之所以有這種卓越思想的產生，遠受道生闡提之人皆有佛性，以及善不受報，佛無淨土等開導，近受六祖頓悟思想的發揚。道生的思想，尤為明顯。他的人生皆可成佛，不啻為「生民立命」。他的闡提之人皆有佛性，又不啻為「往聖繼絕學」。這是千古絕唱，也是古今一切希望聖賢的人們共同的目標，不再有所謂西方佛法，以及向外求法了。六祖說得更為露骨，他說：「人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾，迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，所以佛言隨其心淨即佛土淨。東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，誦經願西，悟人在處一般……念念見性，常行平直，到如彈指，便觀彌陀，若悟無生頓法，見西方只在剎那，不悟，念佛求生，路遙如何得達？」這是闡發自性彌陀，隨其心淨則佛土淨的要諦。因此，說無明即真如，煩惱即菩提，焚髮即淨土，無異說一切塵俗世界，即是清淨佛土，何須再求東方西方？自此，印度出世的佛教，傳入中國之後，因吸受了中國文化的新血液，便轉為積極入世的中國化人文佛學了。宋明新儒學興起，完全採取禪學思想與修身方法，要從自心自性中認取修身齊家，治國平天下大原則。要是今日還認中國佛教是一個出世的宗教，把「心性」之學的神宗，說是宗教行為，顯然未了解中國佛教思想發展的真相，更未了

解禪學的意義！

五四運動以後，由於偏重於西方物質文明，對重視中國精神文化的人，不是斥為「玄學鬼」，就譏為「開倒車」。於是從打倒「孔家店」聲中帶來唯物史觀的「宗教是鴉片煙」口號，排斥宗教。那知我們排斥宗教，却讓唯物史觀共產思想乘虛而入，向青年心理上滲透、分化；蠱惑他們反抗政府，破壞社會秩序，以致大陸淪陷，可說我們已經吃盡排斥宗教的苦頭。不料今日還有人主張學術與宗教分開，甚至說學術不是宗教，顯然受了排斥宗教的鼓勵，似乎宗教不應參與學術的園地；這不獨顯出學術園地是如此狹窄，同時也顯出學術失去了真正客觀性與理智性了。其實學術與宗教，雖屬兩個不同的名詞，但學術的精神，在探求真理，宗教本身，就代表了真理。所以宗教不僅為信仰，崇拜，並有其超越性學術的精神，現在不是有宗教學及比較宗教學嗎？是故兩者仍有相通處。梁任公曰：歷史上英雄豪傑能成大業，轟動一世者，大率有宗教思想的人多。並以泰西克林威爾再造英國等為例。故繼之曰：無宗教思想則無統一，無宗教思想則無希望，無宗教思想則無解脫，乃至無宗教思想則無忌憚，無宗教思想則無魄力。可知宗教思想，並無負於國家民族者。故任公又曰：佛教是宗教，是哲學。因此，佛教亦可勉強稱為宗教，但其主要，仍為學術。

禪學之精神，在掃除一切知見，根絕一切推理演繹的理論，要人自性自發。因之，禪學不是專門訴諸理論的哲學。我們只要稍覽禪宗語錄，便可知知宗祖那種直覺開悟門人的方法。例如：「拈拳豎拂」，一喝三日耳聾，一棒通身骨露，「虛空粉碎聲前句，大地平沈沈於掌下」。這種不假言語，直覺的開示，不獨顯出禪學的超越性、神祕性的風光，並且是世間最博大、最精微的境界，宗祖稱之為「絕學」。現在有些人步上日本人的後塵，把禪學當哲學研究，既不談「見性」，又不信「教外別傳」，太過偏重歷史考據，把歷史知識當為真諦。似乎只有歷史知識，才是禪學。分明欺天下人都不讀書，都不懂知識，唯有他才懂知識。甚至要把禪學與禪學史分開，施用分屍清算的手法，將千百年來整體禪學史弄得支離破碎，加速地摧毀世人對禪學的信心，而後為快。殊不知這是一體兩面的事，何能分開？試問：不談修證，不講「明心見性」，還有什麼禪學可說？

三、壇經只有版本問題，不應有真偽問題

談到六祖壇經，現存有二種版本，一是南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經，六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經一卷，並受無相戒弘法弟子法海集記

這是根據古寫敦煌本大英博物館藏本，即所謂敦煌本。一是六祖大師法寶壇經，風幡報恩光孝寺住持嗣祖比丘釋宗實所編。這兩本均載大藏經四八冊內，但此兩本內容詳略懸殊，前者較略，其內容不獨未分部門，且闕少第七機緣，第九宣經兩段文字，此最明顯，顯然都非原始壇經之真相。胡適之先生根據敦煌本校對宋版壇經，當然會發現宋版多了三千多字，於是發生對壇經提出真偽問題。其實：

。壇經只有版本問題，不應有真偽問題。

因為六祖慧能大師是位未受過教育的人，他所講的法要，只是一個原則，綱領，由他的門人法海集錄而成書，名曰「壇經」，或曰「法寶壇經」，並無大師執筆親書隻字。他的門人，及後世門人弟子，為求其思想更為明達，更加生動，在字裏行間，增加贅入，乃意中事。因此，唐以後壇經內容字數發生多寡問題，但絕不能因此涉及六祖大師人格精神及壇經宏旨。例如論語，雖為孔子所講，但孔子所講，亦只是原則，綱領，孔子亦未親書隻字，由其門人集錄而成書。今欲考據論語原形版本，固屬不可能的事，即使今日版本異於唐宋本，乃至秦漢本，但亦絕不能因而涉及孔子在中國文化史上的地位。後人如果沒有一部論語，也就無法窺見孔子偉大的人格精神！

宋元明版本壇經，當以現存元朝至元辛卯（一三五一年）南海釋宗實所編之壇經，較為完備。凡有十門：行由，般若，疑問，定慧，坐禪，懺悔，機緣，頓漸，宣經，付囑；外有附錄。壇經初為韶州刺史韋瑱命慧能門人法海集錄，自來無異議。後世節略竄改不少，以致不見祖意大全。先是至元二十七年庚寅（一三五〇）比丘德異目觀壇經為後人竄改太多，乃經三十餘年奔走，多方探求古本，乃於通上人尋到全文，遂刊于吳中休休禪庵，與諸勝士同一受用（大藏經四十八冊三四六頁）。可見當時壇經早有竄改，釋宗實根據德異本更校館三種異本，校正節略，並增入弟子請益機緣宣經兩段印行。於是壇經經宗實校正，增入竄改，始有今日較為完備之壇經本。卷首除德異壇經序，並有宋明教大師契嵩撰六祖大師法寶壇經贊，最後附錄法海等集六祖大師緣起外記一篇，歷朝崇奉事蹟，柳宗元撰大鑑禪師第一碑，劉禹錫撰大鑑禪師第二碑，並佛衣俱銘，末有宗實跋。德異並引證明教大師贊云：「天機利者得其深，天機鈍者得其淺」，誠哉言也。余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失，其版亦已漫滅，因取其本校錄，訛者正之，略者詳之，後增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨。按察史雲公從龍，深造此道，一日過山房睹余所編，謂得壇經之大全」。由此得知宗實本所增入者當不少，但未引用敦煌本應記：

「吾滅後二十年，有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨」一段，敦煌本或為宗實所未見，或在宗實所見三本之外，或敦煌本僅傳於北方，因而闕錄。丁福保氏根據明朝正統四年黑口刻本，及嘉靖間五臺山房刻本，以此兩刻本，校勘其異同。但以正統本為優，法海所撰法寶壇經序，尚未改為六祖大師緣起外記，即其序文亦未為後人所竄改。正統本有無名跋一段，嘉靖本則摘錄跋中數語，名曰歷朝崇奉事蹟，乃大刪其跋文。正統本分為九門，嘉靖本分為十門，其間詞句竄改，至為明顯。竄改古書，始於北宋，凡疑文脫字者，輒以己意加以竄改。古書六經，幾無完本，以致波及佛經，六祖壇經，自不能例外。凡有言錯簡者，則移其次第，有言脫簡者，則以他書補入。但所竄改者，均屬小節，絕不涉及思想問題。故知壇經的竄改，當在正德嘉靖間，明人好竄改古書，已成風氣，不獨佛經如此，五經四書，若一一加以考據，幾無一未經竄改者也。

由於宗實所編的壇經，玉石混淆，以致後人對本書不少疑似之處。例如佛衣俱塔銘曰：「元和靈照，係載唐尚書王維，刺史柳宗元，刺史劉禹錫等，守塔沙門令翰錄」。即此數語，即可知當時神會請王維撰六祖碑，令翰尚在，故得見之。但柳宗元、劉禹錫之世，其去六祖圓寂已百餘年，其所撰二碑，自非令翰所及見。此句有柳、劉二人之名，顯屬後人竄入。真覺動靜傳燈，會元，正宗記等均未刊錄。此偶唯古本載之，宗實本所載，當屬後人竄改無疑。故知壇經只有版本異同，胡先生對此發生懷疑，顯屬多餘之事。

四、壇經只有見性問題，不應有思想問題

「明心見性」，是禪學根本的立場。如何才能「見性」？那必要經過滲透思想，體驗事實的工夫。宗祖說：要大死一番，身心脫落，頓悟自心，本來是佛。否則，永不能觸及到此種境界真實處。因為，禪是第一義諦，是佛陀自覺心境，達磨稱之為「教外別傳」，或曰「聲前一句」，非是言語所能表示。楞伽經曰：第一義聖智自知所得，非言說妄想境界。是故言說，不能顯示第一義。

達磨西來中土，見此方學人，多未得法，唯以名相為解，事相為行，故不涉名言，不假修證，唯重「直指人心，見性成佛」，故特以「見性」一語，開創了禪宗。六祖與神秀競選傳法書偈，其關鍵，即在見性與否。一個是七百人的上座，又是位教育家；一個是目不識丁的樵夫，又是白衣。照常議來說，無論如何，慧能不是他的對手，可是問題就出在這一方面。因為神秀立於修證的漸位，以言說為主，陷於「菩提」、「明鏡」一切相對的概念。而慧能頓悟自心，立足於頓悟，以見性為主，否絕一切相對的知識，抽象的概念。因此，不獨要打破「明鏡」，否認「菩提」，並且積極地揮出「無一物」的慧劍，直向

破情識知解所縛的神秀胸臆猛刺，把千聖不傳「聲前一句」的消息透露出來；於是獲得六代祖師的榮冠。試觀五祖爲他講金剛經，至應無所住而生其心，慧能大師於言下大悟，一切萬法不離自性，遂啓祖曰：

何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。

祖知悟本性，故付以衣法，汝爲第六代祖。

由於頓悟自心，始有此妙悟的說法，否則，絕不能如排山倒海一般流露出頓悟自心內在活生命。也就是五祖寧可將大法付給一字不識的樵夫，而不付給善於說法的七百人教授的道理。

由此得知，「見性」爲禪宗的內生活的要諦，無論何種場合，或何種時代，都不離此一內生活立場。否則，就失去禪學的意義。要是丟開「見性」，而以妄心說法，儘管說得天花亂墜，或利用多種語言文字，來表揚禪學的內含，那只是一種文字禪，口頭禪，宗祖斥之爲「野狐禪」，而非祖師禪，更非如來上上禪。因爲禪的真相，不容有閑言語，是絕思絕慮的根本法。所以古德開示門人，總要離開閑言說，顯示禪的第一義。試舉碧巖錄第七十三則，提示禪的根本法：

舉僧問：「馬大師離四句絕百非，請師直指某甲西來意。」馬師云：「我今勞倦，不能向汝說，問取智藏去。」僧問智藏，藏云：「何不問和尚？」僧云：「和尚教來問。」藏云：「我今日頭痛，不能爲汝說，問取海兒去。」僧問海兒，海云：「我到這裏却不會。」僧舉似馬大師，馬師云：「藏頭白，海頭黑」。

馬祖道一嗣南嶽讓禪師法，住江西，法人有滿天下，也就是六祖大師預示的「馬駒踏殺天下人的人物」；「西來意」，是禪宗最重要的公案，其開端始於馬祖。這個問題，來自達磨大師答梁武帝「廓然無聖」。因爲「廓然無聖」，不但否絕一切相對的知識，抽象的概念，更把世間一切議論、開示、說法都破否絕，而顯出超凡入聖自證自悟真境界。然而，達磨西來究竟帶來些什麼？就請馬大師指示。既曰：「離四句絕百非」，是無言無說。在無言無說當中又從何說起呢？於是所得的答語：「一個推「頭痛」，一個推「不會」，把「西來意」越推越莫名其妙，致後來祖師關於「西來意」問答，無慮數百次翻覆的商量，也就是種種因在此。要從理論上說明「西來意」，畢竟是不可能的，何況又是離四句絕百非，又從那兒說明祖師「西來意」。可是從「勞倦」，「頭痛」，「不會」上卻把祖師「西來意」赤裸裸地完全顯露出來。

因爲禪的根本法，是法住法位，有佛不增，無佛不減，永恒地存在著，是離開言說相，是絕思絕慮活動在吾人眼前。等於問道，如何是祖師「西來意」？答曰：「柳綠花紅」。因爲一切法，法住法位，又如何道出「柳是綠」，「花是紅」的本來面目呢？因此，馬大師說：「藏頭白，海頭黑」。無異說：鷲

是白的，鳥是黑的，青是青的，紅是紅的，不用理論分別離四句絕百非的言詮，只以「藏頭白，海頭黑」，顯出會與不會自證內生命，絕對的本來面目，冷暖自知的「祖師意」。是故禪的根本法，非是妄心言說所顯之境。

百丈懷海禪師，嗣馬祖法，住百丈大雄山。百丈開示學人，也採用馬祖離四句絕百非如何說禪？百丈一日問侍者潑山：閉却咽喉，作麼生道？潑山云：「卻請和尚道。」丈云：「我不辭向汝道，恐已後喪我兒孫」（碧巖錄第七十七則）。

這個問題，很明顯的，這與離四句絕百非如何說禪？其意義相同。百丈問潑山：閉却咽喉，作麼生道？禪，既屬絕思絕慮，言語道斷，而百丈卻要潑山說出言語思慮道出禪的真相，那知潑山卻用逆襲的方法，若依語言可以道出禪的真相，那末，就請和尚道罷！我是沒有辦法的。這實出乎百丈意外的襲擊！但百丈也很坦然的道：我向汝道未嘗不可，可是一說出來，將來恐怕要絕了我法的子孫。這等於說，要以言語指示給人，那便是一種學說，是一種妄想，不是教外別傳。別傳之法，是直覺的妙悟，是絕思絕慮的根本法。若依言語相傳，不但落於知見，並要斷絕衆生的慧命。由此得知，五祖之所以未將大法傳給神秀，六祖之所以要呵斥神會，其主要的原由，就是因他二人未能「見性」。所以，禪，不在言說之間，而重在「見性」。

五、神會與六祖的思想

神會與六祖的距離，即在見性問題上。試觀敦煌本壇經說他：「又有一僧，名神會，南陽人也，至曹溪山禮拜，問言：和尚座下見不見，大師起把打神會三下，却問神會：吾打汝痛不痛？神會答言：亦痛亦不痛。六祖答曰：吾亦見亦不見。神會又問：大師何以亦見亦不見？大師言：吾亦常見自過患故，云亦見亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？神會答曰：若不痛即同無情木石，若痛即同凡，即起於恨」。大師言：「神會向前見不見是兩邊，痛是生滅，汝自性且不見，敢來弄人！」禮拜更不言。大師言：「汝心迷不見，問善知識，以心悟自見，依法修行，汝自名不見自心，卻來問慧能見否？吾不自知，代汝迷不得。……」不離曹溪山中，常在左右。」

據此，則知敦煌本壇經，未必出於神會一系所作，果出於神會一系的話，就不應將斥神會不見性的話列入。因爲神會不見性，而與壇經之「直指人心，見性成佛」的精髓，大相徑庭。神會在壇經中既被稱爲小僧，又被斥爲不見性，而壇經爲直教六祖頓悟自心本懷的教義，絕非小僧且不見性之神會所能偽造的，此其一。

凡是一種學術思想，必有其傳統性，和其創造性。此一創造性，亦可稱爲革命性。神會是六祖十弟子之一，他的思想本質，不僅從六祖思想脫化而來，

並且遠自於達磨祖師，又遠自於迦葉尊者，乃至遠自於釋迦牟尼佛自覺心中而來。因此，神會語錄中有若干部分與達磨經相似，本不足為奇。他的思想，師承於六祖，學生承襲老師的思想，乃屬必然的現象。絕不能因神會思想較諸達磨思想，更為生動，更為積極，革命性，就斷定達磨經為神會所創造。那末，宗實所編之六祖壇經，較諸達磨本壇經，不獨分門別類，增加機緣，宜彰章節，而資料更為完備，若因此說達磨本壇經為宗實所撰可乎？否乎？此其二。

考據工作，既重證據，但對證據的審核，必須客觀性和理智性。敦煌本壇經，雖為現存最古本，但考據壇經，絕不能以此為標準，因為許多有關六祖事蹟重要史料，敦煌本都未載。例如法海所撰壇經序（全唐文九百十五），尚書王維所撰之六祖碑銘（全唐文三二六），刺史柳宗元所撰之六祖第一碑，刺史劉禹錫所撰之六祖第二碑，以及中宗宣宗慧能赴京，詔中有安秀二師維護云：「南方有能禪師，密受忍大師衣法，傳佛心印，可謂彼間等語」。這些重要史料，都與六祖傳法的有關，均為敦煌本所未載，都在全唐文中。而神會請王維所撰六祖大師碑銘未列入敦煌本，尤耐人尋味。敦煌本果為神會或神會一系所作，則王維於唐代文壇及政界之地位，既為神會所尊敬，他為六祖所撰之碑銘，乃為表揚六祖功德，論情論理，均應列入敦煌本，以增加後人對壇經的信心。既未列入，顯然敦煌本決非出自神會或神會一系所作。故知敦煌本更不足為考據壇經之依據，此其三。

敦煌本壇經中，明明已有四十世說，前有七代，如來為第七代，達磨為第三十五代，慧能為第四十代。何以神會在滑臺會上，被山東崇遠法師問道此一問題時，竟牽強附會，直把壇經中的八祖菩提多羅，當菩提達磨說其為第八祖。自如來至達磨，一千餘年之中，豈止八代。於此吾人獲得一證明，壇經脫稿必在神會以後，因而他不知道壇經中已有四十世之說，故有菩提多羅謬謬的答案。因此神會著作及其語錄均不提及達磨。或者壇經脫稿在神會以前，以古代抄寫，未及如現代，印刷方便，傳播迅速，雖有壇經出世，或僅傳於一方，未為神會等人所發見，故在說法之時，未能提及。故知壇經絕非出諸神會或神會一系之手此其四。

有人以楞伽師資記及獨孤及的鏡智禪師碑銘，斷定六祖絕法嗣，更屬牽強。要之，楞伽師資記及獨孤及的文字，都屬北宗系統的著作，專記北宗傳承的事。以楞伽師資記而論，楞伽師資記為神秀弟子淨覺所作，由達磨至弘忍，神秀一系都以楞伽印心。至六祖慧能改用金剛印心。南北兩傳處於對立地位，楞伽師資記，既屬北宗系所作，專記北宗的事，對南傳慧能一系，自在排斥之內，當然未能提及六祖及其弟子的事。

至於獨孤及鏡智禪師碑銘中提及北傳系統，「由初祖達磨傳慧可，由慧可傳僧璨，由僧璨傳四祖信公，信公傳至忍，忍公傳慧能，神秀，能公退而老曹溪，其嗣無聞焉，秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十三人……」。

由此得知，獨孤及顯屬北宗圈裏，替北宗作文字，當然強調北宗之盛（念生居士語）。對南傳採取抑制的筆法，故有「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉」等語。要以此事來證明六祖未說達磨而為神會所作，顯屬斷章取義，太嫌勉強。因為這兩項證據都屬北宗圈裏人所作，絕不能以北宗的文字來證明南宗的事，也就是不能以天主教文字來證明佛教的事，胡先生亦犯了以北宗圈裏言論來證明南宗的毛病，此其五。

壇經，為禪學史上的鴻寶，是後世仰為眾生慧命的根源。六祖臨涅槃時，更有遺教曰：「十弟子已後傳法還相教授一卷壇經，不失本宗。不裏壇經，非我宗旨。……得遇達磨經者，如見吾親教」。拾得傳教授已，寫為壇經，遞代流行，得者必得見性（敦煌本）。神會既為六祖門人，亦當「寫為壇經」，或者就因此，後人誤認達磨經為神會所撰。其實，敦煌本恐怕亦非原型壇經，只是今日吾人無法考證罷了。六祖所講法要，只是一個原則性，綱領，等於現今大學教授在臺上所講，各學生在臺下用筆記錄，整理後各各都有一篇大同小異的講稿。因此，我要提醒大家，不要因說達磨經為神會一系所作，就有損禪學的聲價，也不要因說達磨經為法海所集錄，就感到光輝，其實，主要還看作者見性與否？此其六。

六、永恆的人格精神

凡屬一個偉大思想家，必有其偉大的人格精神。此一偉大的人格精神，即是思想的象徵。要是一個偉大思想，可出自於一個氣量不夠恢宏，人格精神不夠光明的人，則其思想也就不夠稱為偉大而具有創造性和革命性。質言之，凡是一個人格精神不夠光明的人，則所說一切偉大思想，縱然具有創造性，和革命性的理論，都成為謊言妄語。即如今日我們崇拜朱舜水、顧亭林、王船山等人，並非崇拜其學術思想，或是他的文章做得好，實崇拜其堅定不移反抗侵略，終身不屈不撓偉大的人格精神。試以頓悟始祖道生而論，梁高僧傳說他：

生常以入道之要：慧解為本，故鑽研羣經，斟酌難論，乃喟然而嘆曰：夫象以盡意，得意則象忘；言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義，若忘筌取魚，始可與言道矣。於是校練空有，研思因果，乃言「善不受報，頓悟成佛」。又著二諦論，佛性當有論，法身無色論，佛無淨土論，應有緣論等，籠罩舊說，妙有淵旨，而守文之徒，多生嫉嫌，與奮之聲，紛然競起。又六卷泥洹先至京都，生析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。於時大涅槃經未至此土，孤明先發，獨見作衆，於是舊學僧黨以為背經邪說；譏忿滋甚，遂顯於大眾，擠而遺之。生於四衆之中正容誓曰：「若我所說反於經義者，請於現身即表厲疾，若與實相不相違背者，願捨壽之時，據師子座」。言竟，拂衣而逝。……俄而大涅槃經至於京都，果稱闡提皆有佛性，與前所說，若合符契。生既

獲斯經，尋即建議，以宋元嘉十一年冬十月庚子，於廬山精舍昇於法座……法席將畢，端坐正容，隱几而卒……於是京邑諸僧內慙自疾，追而僧服。

於此可知生公，不但孤明先發，慧解超人，而虛懷若谷，他遭人嫌嫉、責難、排擠，然而，他所表現偉大寬容的人格精神，並坦誠的說：「如違經意，現身即表厲疾，否則願捨身時，據師子座」。後來果然於講座遷化，不但完成他據師子座誓言，亦復證明他偉大而有創造性和革命性的思想——關提之人皆有佛性，不違經意，終於折服反對他的僧黨一致崇敬！這是何等風度？我們再以客觀的態度，試讀壇經，從壇經中所見到六祖大師一生事蹟，足以令人感動者甚多，他與神秀競選六祖法席所書壁偈，以及慧明與他爭奪衣鉢，志誠潛至曹溪盜法，張行昌（後出家名志徹）奉北宗命至曹溪行刺六祖，此三人對六祖初懷敵意頗深，然六祖以怨親平等，佛性平等，偉大人格精神感召，經其說法開示，傾心歸化南宗。因有此偉大胸懷及寬厚的德性，始獲得六祖法席。而五祖慧眼獨具，寧可將如來法身慧命付囑給一個目不識丁的樵夫，而不付給一個七百人教授神秀，這更可看出五祖「依法不依人」的慧眼！所以他的六代祖師的榮冠，並非靠取巧，或利用權勢關係取得，全憑其偉大人格精神及頓悟自性內在的德性。後來中宗宣召他赴京，他却以病懇辭，所表現出佛弟子「不親近國王大臣」的清高風度。

再來看神會的為人？神會本是一位善於活動，而於政治極感興趣的人物。敦煌本所列十弟子，神會名居末位，而宗寶本付囑篇，神會名列弟子中第四位。六祖斥為未見性。開元二十年，神會在滑臺大雲寺設無遮大會，為天下學者定宗旨，為天下學道者定是非，「兩京法主，三帝門師」，都是假宗，唯有南宗頓悟是正傳。神會攻擊北宗，一則攻擊北宗的法統，而建立南宗的法統；一則攻擊北宗之漸修方法，而建立南宗頓悟法門。

這種大膽的挑戰，針鋒相對，涉及是非的語句，要是出自於一個普通僧徒猶可，而出自於講究內證實證傳道的高僧，則大大不可！這不獨降低他修道的身份，及在禪宗史上的地位，亦復顯出他的胸懷狹窄，氣量不夠恢宏。因此他初到北方宣傳南宗頓悟，就被普寂弟子利用權勢把他趕走。後來安祿山叛變，兩京陷落，郭子儀為籌備軍餉，需資度牒，神會本是善於活動的人，於是把握政治上機會，奔走權門，因協助籌餉有功，兩京收復，肅宗詔神會入內府供養，六祖宗風，得在北方展開。至上元元年五月十三日滅度，壽九十三歲，歿後三十六年，德宗詔立神會為第七祖。由此可知神會第七祖的地位，全靠他生前東奔西走的活動，仰賴權威所獲的勅封，並非「祖祖相傳，心心相印」而來，這顯然失去了傳燈的真義！我們於此可依稀想像他的人格如何了。

總之，我們對古本壇經，當然要尊重，但也不能全信任唐本，因此，我們對敦煌寫本壇經，不容不採取保留態度，即如王、柳、劉三人於唐代文壇及政

界所處之「一言而為天下法」的地位。胡先生當然十分清楚，他們所敘六祖畢生事蹟，絕不會虛構，也絕不容懷疑。王維曰：「則天太后，孝和皇帝，並勅書勸諭，徵赴京城，神師子罕之心，敢忘鳳閣，遠公之足，不過虎溪，固以此辭，竟不奉詔，遂送百衲袈裟及錢帛等供養」。柳宗元曰：「其說具在，今布天下，凡言禪者，皆本曹溪」。劉禹錫曰：「五師相承，授以寶器，宴坐曹溪，世號南宗，學徒愛來，如水之東，飲以妙藥，瘳其瘡，詔不能至，許為法雄」。如此之事實，雖有千百萬億之胡先生，縱然對六祖傳法之事，有所懷疑，然絕不能影響到王、柳、劉三人所敘述六祖之事蹟。更不能撼動慧能大師六代祖師之榮冠；不僅如此，欲否認六祖在中國禪學史上之地位，首要推翻王、柳、劉三人在中國歷史上地位及其敘述六祖傳統之事實，否則，胡先生之應聲蟲之輩，可以休矣！今欲了解壇經之作者，若不從壇經思想體系及六祖人格精神認取，僅從其外圍考據工作，來衡量壇經的作者，此不獨不是體會壇經最上乘的工作，且永遠不能觸及此種境界的真實處（錢穆先生語）！

民五十八年八月於北投

中華佛教文化館流通經書

- | | |
|-----------|---------------|
| 大藏經殘本正編每本 | 新台幣二〇〇元 |
| 大藏經殘本續編每本 | 新台幣一〇〇元 |
| 法寶總目錄精裝六冊 | 每部新台幣二、四〇〇元 |
| 中華佛教美術二冊 | 東初編 新臺幣三〇〇元 |
| 中華佛教史蹟一冊 | 東初編 特價新臺幣一五〇元 |
| 中印佛教交通史 | 東初編 新臺幣七〇元 |
| 民主世紀的佛教 | 東初作 一冊新臺幣二〇元 |
| 佛法真義 | 東初作 一冊新臺幣二〇元 |
| 佛教文化之重新 | 東初作 新臺幣二〇元 |
| 禪學大成精裝六冊 | 特價一月新臺幣二四〇元 |
| 禪學講話 | 一冊特價新臺幣十五元 |

略述有關六祖壇經之真偽問題

錢 穆

我前時在善導寺講六祖壇經大義，本係一番通俗講演，並不想牽涉到有關專門性的學術討論，因此對於壇經的版本問題及真偽問題，均未提及。嗣後看到潘思君一文，討論及此。但我一時懶於下筆，多作申述。昨今兩日又看到楊鴻飛君關於六祖壇經一文，指斥我善導寺講演，牽涉太大，我感到關於此問題，不應再默爾而息，爰草此篇，俾中副讀者中，關心此一問題者，有所參考。但我先應向潘思君表示我久未作答之歉意。

楊君此文，乃是專據胡適博士之創說，認為六祖壇經乃出神會自由捏造，但我對胡博士此一創說，十分不表示同意。抗戰時在成都曾草有神會與壇經一篇，文長一萬五千字以上，專對胡博士此一創說獻辭。此文究草於何年，此刻記憶不真，應是在民國三十四年春，或是在三十三年冬，因此文曾刊載於重慶版，民國三十四年七月卅一日之東方雜誌四十一卷十四期，儼臺北，有收載國難版之東方雜誌者，應可一檢即得。此是辨壇經之真偽問題者。

嗣在八年前民國五十年之冬，在香港又曾草有讀六祖壇經一小篇，乃就壇經祖本與敦煌本以及宗寶本三面對校，舉出幾條細節，證明壇經祖本由神會或神會之徒所竄購者，其份量尚少，而由宗寶所竄購者，份量更多。此乃是辨壇經之版本問題者。

因此文僅是一短篇，又只在細節上校勘，遠不如神會與壇經一篇之重要，藏之篋笥，未予發表。事有相巧，適大陸雜誌主編人賴轉託人向予索稿。在本星期二夜間，而囑某君攜去舊稿六篇，此稿亦在其內。想來大陸雜誌應可於最近期內刊出，藉此可向潘思君與楊君請教。

今就大體言，楊君力主六祖壇經乃神會所偽造，我則堅信壇經確是代表六祖思想，乃由其上座弟子法海所編集。楊君會墨守胡博士創說，我則一依舊傳，雙方意見，恰相對立，苟非此一基本歧見獲解決，則楊君本其立場，演繹引申，對我善導寺講演之多所指摘，在楊君自屬題中應有之義，在我則似可不再作冗長之申辯。

惟因此牽連到一重大問題，竊願乘便一談。此問題即為考據工作在學術研

討上所應占之地位。鄭意認為學術研討上不能抹殺考據工作，但考據工作在學術研討上其地位亦有限，不能單憑考據，便認為已盡了學術研討之能事。

即就六祖壇經言，壇經中一番大理論、大思想，此當為研討壇經更重要之着眼點。我會把神會和尚集和壇經兩兩細讀，覺得神會思想實有與壇經中思想相歧各別之處。我因認定了此點，遂決意向胡博士創說作辯護。我在草寫神會與壇經一文之前，先有論神宗與理學共三篇，緒論刊載於當時思想與時代雜誌中。其第二篇詳論自六祖以下有關神宗內部思想上之不斷演進，若要尋根究源，則斷然自六祖壇經來。壇經思想之所為具有甚大價值者在此。今謂壇經由神會偽造，當知書中有些故事與證據則易造，思想則不易造。古今偽書很多，偽書中極多有甚大價值之大思想大理論，但此等所謂偽書，都和胡博士所想像中之神會偽造壇經，情節不同，性質亦別，此處不能詳論。神會自己亦是一有思想僧人。每人於自己思想恆自寶愛，為何神會不自寶愛其自己思想，却來偽造一套與自己思想有出入之別人思想。而且其所偽造之別人思想，又是遠有價值勝過其以前之自己思想者。思想之獲得進展與成熟應另有一番經過，此番經過甚深甚密，雖不能確指，但那裏是存心偽造，却會愈促問偽造出一番有絕大價值，遠勝過原來自己思想之事。

所以使用考據工夫，應先有一大前提。如對壇經要下考據工夫，應先對壇經中思想有認識，不能放下壇經中思想於不顧，便來作考據。又用考據工夫所獲得之新結論，應能較之原有舊說更為合情合理方是。如謂有絕大價值之思想可由某一一人因某一事項來自捏造，此便有些不合情理。且彼為何要存心偽造，其中又應另有一番情節。今如楊君根據胡博士創說而推想神會何以發心偽造之一項推測，在我認為實是不近情理，很難教人信受。

胡博士平常教人，每喜說拿證據來，但在思想本身範圍之內，有些處只能就思想論思想，證據只能使用在思想之外皮，不能觸及思想之內心。我之善導寺講演，雖係通俗性質，却想說出慧能六祖何以只是不識字之販柴漢，而能悟出一番大理論，成為一套大思想，我當日的講演，只能根據壇經，指出六祖如

何發心起脚、如何一路經行在道所思。如何到東山禪寺後在磨坊中潛修默證，如何離了東山寺在四會獵人隊中十許年來，不斷含辛茹苦，自啓自發。凡我所指陳，雖亦根據經本文，非由自己捏造，但究竟算不得是一種證據，亦只是些推想，但我此所推想，比較上我自認爲似乎不致太不近情理。

此刻我要說，一番大理想大思想，可由人自發自悟，比較上應是近情合理的。若說一番大理想大思想可任由人隨心自由捏造，比較上此是較遠情理的，我想我在此作這一番辨別，也不算太不近情理。

而且神會比較是一個博學僧人，所讀佛書不算太少。又是一個能活動，極富政治興趣的一位僧人。只觀其滑臺定宗旨那一會事，自然神會不失爲佛門中一英雄。但把壇經中那番思想，活潑親切，和易近人，而又極富創造性與革命性者，與其把來安放在神會身上，似乎不如依舊安放在惠能身上，還是較近情理。凡屬一項思想則必然會和發出此項思想之思想家之內在性格，與其平常活動相配合。我此一推論，我想也還近情理。

胡博士做學問，似乎有些處太過好考據，而於思想方面，每不見其有甚深之體會。如其爲說儒篇，拉雜引用了極多零碎證據，也成了一創說。但若要把其所得結論和論語合讀，便是處處扞格，不能相入。無怪其所用證據，歷經國內學人駁擊，幾乎無一條可以確立不致。正因證據只是次要的，大前提差了一意存心求證，自圓己說，往往可以愈差愈遠，即如論壇經係神會偽造，胡博士自謂有一個更無可疑的證據，其實此一證據，乃是胡博士自己誤解文義。胡博士在此一條更無可疑的證據之外，又有兩條最明顯及很明顯的證據，但經我解釋，殊不盡然。證據不僅有正面的，同時還有反面的。同一條證據，有時可作這樣解說，但同時亦可作那樣解說的。因此一篇盡量運用考據的論文，像這像是很客觀，但有時却可有極深固的主觀意見包藏在內，我們從事學術研討的人，應該在此上另有一番修養，這却不關考據的事。

自有神會和尚集和敦煌本壇經之出現，在禪宗史上有了新材料，自會產生新問題。但運用此項新材料，所獲得之結論，主要尚不外兩途：一是說壇經由神會所捏造，一是說壇經中有神會或神會之徒所貢獻。此兩說相差甚大。我只是確守後一說，此固是因襲舊傳無何新奇動人之處。但循此舊傳窮窮究究，可使我們來用心研究中國一部神學史，能有所着手。若推翻了舊傳創立新說，當然是新奇動人。但惠能與壇經之舊傳，一經推翻，則不僅惠能本人，即惠能以前與惠能以後種種神宗故實，均受牽動，有大部份同樣須推翻，最少亦當逐一另爲作新說，說得通與說不通，則又是一回事。如此則當亦地建新，必待有人來從頭安排，創立出一部嶄新的以前所未經人道的中國神學史。但此事真要着手，我敢斷言，必然是白費精力，無法完成，還不如講上古史，說禹是一大爬蟲，比較還簡單些。

即如胡博士的說儒篇，若果有人認真依照他的結論來從新另寫孔子傳、孔子思想以及中國儒學史，必然有無數問題橫梗在前，無法推動。論語春秋固然也該推翻，但新材料却從何去尋找。

如是言之，考據工夫，在某些地方，遇到某些問題，却僅能破壞，不能建立。有了說儒篇，一部論語將無法研究。有了神會和尚把他來代替了六祖，將使六祖壇經黯然失色，亦將使人懶於玩索。關於思想問題如此，對於文化問題亦如此。惟一結果，則惟有以不了了之。

但我縱言及此，又得請人原諒。我却並不是在此存心非薄考據，我認爲考據在學術研討上有其應占之地位。我們不能爲考據而考據，我們不能一切惟考據是尊。我們應該在考據之上，乃至考據之外，再知有我們之所常用心處。考據則只是學術研討中一手段，一項目。學術研討，究和僅知整理一堆材料有不同。整理材料，亦須具更高心智，才能有成績。即如楊君文中舉出了五千五百首禪偈中之一首有本來無一物五字，楊君即認爲六祖一偈乃是後人由五千偈中脫化而來。但同樣此一偈，何嘗不可說是五千偈乃由六祖偈中脫化而來。有些材料，有如兩面開鋒的一柄劍，可以把它來從這一面斬割，但也可把它來向那一面斬割。我在民國四十八年有讀寒山詩一文，刊載在新亞學術年刊第一期，文中把五千偈拾得三入之年代，及其詩中之思想背景，都下了一番考據工夫。此三人已遠在六祖以後，那時已是禪學盛行的時代。故知五千一偈乃是無意或有意中承用了惠能之偈語。現在，胡博士已把六祖壇經送給了神會，變成一部僧人在法門中自由捏造之書，惠能固然已失了他的偉大性，但神會也不能接受此一偉大性，因偉大的思想，不能從門法私意中自由捏造而來。自由捏造出一番偉大思想，此番思想之偉大，則必然會減損。而今楊君又把六祖一偈，溯源到五千，謂是於不知誰何人從五千偈中脫化出此惠能之偈，如此則神會秀一偈，也連帶要受到懷疑，當時所傳神會中兩能北秀的一番故事，必待有人依據楊君新發現，重來改寫，而惜乎其人之終於難覓，也因這項證據之終於難覓呀。如是則當時中國僧人之創出新神學，成爲一番絕大事業，對此下佛學乃及其他學術思想界發生絕大影響者，必將有使人無從說起之苦，勢只有讓此一大事煙消雲散，置之於不問不聞之列而止。

又如楊君文中舉出全唐文獨孤及隋故鐘禪師碑銘并序中有惠能退而老曹溪，其嗣無別焉之語，而推說到不但那時的懷讓行思慧忠非惠能之弟子，就是連打着惠能旗號而奔走革命的神會，也未正式被視爲惠能之弟子。如此說來，惠能不僅是一毫無思想表現之人，此在胡博士考證及楊君文中均已明白交代過，而又是一位絕無嗣法，只是默默無聞孤寂地老死在曹溪。連神會的滑臺定宗旨，大吹大擂全是一派胡言，信口開河，自由捏造。胡博士只說神會自由捏造了壇經。楊君繼起，更進一步，又說神會自由捏造了惠能。讀者再看楊君原文

再論關於壇經真偽問題

錢 穆

關於壇經真偽問題，本不想多加辯論，惟我因此而連帶提起的思想與考據一問題，實感有再一申述之必要。今姑仍借壇經真偽為話題，而加以申述。太過重視了考據，太過忽視了思想，此乃當前學術界一偏陷。有關西方的在外，只要是中國舊有的，或對某一家思想正面接受，而又加以一番崇重之意者，則稱之曰此乃是一種宗教的心情，或說是一種傳道的精神，言外若隱諷，認為此種心情與精神乃不得預於學術探討之範圍。所謂學術探討，則必是純理智的，純客觀的，此乃所謂科學方法，而考據乃被認為學術上之惟一途徑。在鄭意則認為學術範圍不該如是之狹小。從來大學問家，大思想家，則無不具有一種所謂宗教之心情與夫傳道之精神，而後其學術境界，乃得更深厚，更博大，更崇高，更精微。此等境界，則惟貴吾人之心領而神會。若要我從外面拿證據來，則一切證據，觸及不到此種境界之真實處。

首先提出壇經是神會所造此一審判的，是胡適之先生。他說：究竟壇經是否神會本人所作，我說是的。至少壇經的重要部分，是神會作的。我信壇經的主要部分是神會所作，我的根據全是考據學所謂內證，壇經中有許多部分和新發現的神會語錄完全相同，這是最重要之證據。

但神會語錄有許多部分與壇經相同，此事並不足奇。神會本先事神秀三年，遂往嶺南，謁惠能，其時年十四歲，故稱爲荷澤寺小沙彌。後又北遊，在西京受戒，又再來嶺南，直至惠能之卒，其時神會年二十七，在惠能門下是後輩，故壇經猶稱之爲小僧，而王維則稱其開道於中年。及神會四十八歲始在滑臺大雲寺定南北宗旨，當時神會敢在神秀一派盛行的北方，大膽提出異議，則神會思想當然會和壇經思想有大部分相同，故曰此事不足奇。但若因上蔡龜山思想，多與二程相同，乃謂二程語錄實出謝楊偽造。又如因緒山龍溪思想多與陽明相同，乃謂陽明傳習錄實出錢王偽造。縱說是內證，究嫌證據不充分。縱謂兩書有字句全同處，或可由神會與其徒之傳入，然壇經之精要處，則決不能謂乃神會之造作。

今若進一步要追究到神會思想與壇經思想之不同處，此乃涉及思想之內在深處，恕我不能在此發揮，我則只是舉出幾許外證，可使人易知易曉。

神會在滑臺大雲寺定南北宗旨以後，又十五年，再在荷澤定南北宗旨，當時神會在北方，可稱對南宗六祖，已盡了大力宣揚之能事。但此後神會流行，究竟是南方遠勝過北方，此究是受了六祖影響，還是受了神會影響，此層似值考慮，此其一。

又後來神會流行所到，壇經受人重視，廣泛傳布，因此乃有不斷之竄亂。但所竄亂者，都是這事件小節，不關思想精旨，此暫不論。而神會其人與其語錄，則逐漸湮滅。胡先生說：

他的歷史和著述，埋沒在敦煌石室裏，一千多年中，幾乎沒有人知道神會在禪宗史上的地位，歷史上最不公平的事，莫過於此。

依照胡先生創論，後來禪宗祖師們所珍重傳習的，只是神會所偽造之壇經，而不是神會自己的語錄。在我說來，此層正足說明神會語錄和壇經思想，其間究有不同。此其二。

在北方僧人中，受神會影響，自承爲神會法嗣的有宗密。但宗密思想便顯然和南方禪宗血脈相異，路頭不同，此其三。

要創造一家思想，其事不易。要瞭解一家思想，其事亦難。孔門七十弟子，孔子只許顏淵一人。親炙而受尚如此，何況尋之遺編，而要能心知其意。此非平日在思想上真下過幾番潛玩默體工夫，而有較長時期之磨練者，不易驟企。今若要人認識六祖神會思想相異處，自己只有把壇經和神會語錄兩兩對讀，則相異處自見。然此事仍非人人急切間所能。則不妨再參讀他書，自易悟入。神會之流傳在北方者，有趙州，有臨濟。今若讀此兩人語錄，取與壇經和神會集合看，自見此兩人所發揮，全從壇經來，不從神會語錄來。此其四。

今壇經中有涉及神會較重要而絕不相同者兩條。其一條云：

法海問，大師去後，衣法當付何人，大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十年，邪法橫亂，惑我宗旨，有人出來，不惜身命，第佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。

此條見敦煌本壇經，竊疑乃是神會信徒所竄入。此人即指神會，若只有神會獲得六祖正法之傳，則此下兩禪諸祖師們，只知尊六祖，不知尊神會，將全是無識，全非正傳。

其又一條云：

師告神會汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。

此條不見於敦煌中，但疑亦是後人竄入。竄入此條者，明明指斥神會思想只在知解上，與壇經之直指人心見性成佛之精義有距離。此證當時禪宗圈子內，並不認神會思想與壇經思想無不同，此其五。

又有一證，乃是楊君最近一文中所舉，歷代法寶記中無相傳說：

東晉荷澤寺神會和尚每月作壇場，爲人說法，立知見，立言說，爲戒定慧不說言說，云正說之時即是戒，正說之時即是定，立言說之時即是慧。

楊君說：這分明說是神會的教說，並未曾提到是惠能的事。尤其是立知見，立言說的立字，更傳神着是神會所創立。所以壇經是神會在自己壇場中每月爲人說法的東西所編製。若依我解釋，則又恰與楊君所得者相反。第一、無相爭禪統，只指斥神會，不提惠能，只可見當時神會在北方之勢力，又其爲北宗禪師們所嫉視之情形，却不能使此證明壇經乃神會之偽造。第二、楊君根據立

知見立言說兩字，來證明神會之能立，但我則要據此二語來指出神會之所立。當知此兩語，乃無相在指斥神會，但却指斥不到壇經。當知知見之與言說，正是壇經思想中所戒。此只粗讀壇經，即可瞭解到。今若神會僅能立知見、立言說，則宜當為南北兩神所同斥。我上面引六祖呵神會只成個知解宗徒一條，正是與無相此條同站在一條線上。又洪範範著臨濟宗旨有云：學者下劣，不悟道，但得知見。知見是學成，非悟。此亦禪門中輕視知見之證。楊君却又如何把來說成神會即此等知見言說編製為壇經呢。

所以遇此等處，我只勸人須先參透了思想本身，乃能運用材料作考據。現在楊君根據此條無相之指斥神會，即認為是指斥壇經，而證成了壇經乃是一立知見立言說者所造，那就成了一大錯。此其六。

上面根據六項外證來說明在思想壇經與神會之間終自有距離。下面再說偽造思想一層。胡先生似乎說得較平穩，他說：「至少壇經的重要部分是神會作的，否則便是神會弟子採取神會語錄裏的材料作成的。但後一說不如前一說近情理。壇經中確有精到的部門，不是門下小師所能造作。」

而楊君說得更極端，他把壇經中最主要的思想，分成頓悟見性無念定慧等幾項，指出其各有來歷，因說：請問有何不易造。目前學術界把找證據視為一難事，把創思想視為一易事。怕不止楊君一人抱此觀點。所以我只得不得辭費，重獻諍議。

凡成為一宗大思想的，必然有若干傳統性。孔子論語所說，也不過詩書禮樂，孝弟忠信，仁義道德等那幾項。若把論語中重要字眼，逐字摘出，來追尋它會見何書，曾由何人說過，而謂論語易造，那豈不是大荒唐。只看左傳二百四十年中，列國賢卿大夫博學多知者何限，為何定要待孔子始創造出此一思想來。墨子也在稱道詩書，但孔墨兩家思想絕不同。只有韓非不理會這些，他說你們各自稱道詩書，誰知道你們的是非呀！孟子荀卿，也各自稱道詩書，宗師孔子，但孟荀兩家思想又是絕不同。尋究一家思想，當善為會通，善觀其渾成一體處。若逐項分裂開來看，每不易把捉到其精旨所在。胡先生已自運用此法門，把神會語錄和壇經分成諸項來作對勘。當知此法還是從考據法中脫化而來，決非體會思想異同之最上乘法。

凡屬一大思想，必然具有傳統性，但亦同時具有創造性。所謂創造性，亦只是從傳統中創造出來。李光弼入郭子儀軍，壁壘旌旗如故，而精神一新。孟荀皆從孔子學統來，但孟荀兩家之學，各自有其創造性。若比論兩家，則孟子思想中之創造性，更覺勝過了荀子。若其思想中之創造性，遠勝過了其傳統性，我們亦可稱之為是一種革命性。但極富革命性之思想中，仍不害其含有傳統性。壇經思想，便是一例。神會思想又是傳統性勝過了創造性。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分的革命性思想，惜乎他轉移精力，用到素所愛用的考據方法上去，却考據出神會思想即是壇經思想，那也終不免成了一大錯。我們若要認取壇經中

此一部分最親切，最平易、最活潑生動的革命性的思想，我們最好從上面邊摩以來迄於弘忍五祖的那些故事，乃及在六祖以下南宗分衍各祖師們的語錄中來體會認取。我們若從神會語錄來認取壇經思想，則使會失之毫釐，差以千里。總之，我們若要在學術工作中來注意思想問題，我們必先具有一番大抱負、大心胸、大眼光、大魄力，從整個大系統中去尋求，此則決非只注意在考據工作者之所能勝任而愉快。今人愛言創造，怕言傳統，把傳統一筆抹煞了，誰也能創造，但亦誰也無創造。誰也有思想，但亦誰也無思想，此是我們目前學術界一悲劇。

其次，再要說到神會為何要偽造壇經之心理動機。凡屬一項偉大的思想，同時又必具有此思想之純潔性。任何一思想之背後，必然有一人格存在。此一人格，即是此思想家。凡屬一項偉大而純潔的思想，其背後則必然具有一偉大而純潔的思想家之人格存在，此乃一自明真理，應為人人所共認。若謂一項偉大而純潔的思想，可以出自一個氣量狹窄、胸懷不純潔之人，此必其思想之並不真偉大真純潔則可。今論壇經思想，我們實在不得不承認其有偉大性與純潔性。我們只觀壇經中所敘述六祖之一生為人，亦可依稀想像此思想家人格之一斑。胡先生把神會偽造壇經之心理動機方面，略去不談，此處尚留有餘地。楊君則有先後兩說，先一說謂神會對神秀心理上有一不愉快，後一說則謂無奈神會為了要挾天子以臨諸侯，沒辦法拉出了惠能。若如此猜想，神會其人，氣量實是不夠偉大，心理也實是不夠純潔。而且會對其滑臺定宗旨那一番豪情壯氣也打了折扣。若使我先借取了楊君的話，自會對神會語錄和其所偽造之壇經，懶得再去尋究。至少會不肯深下功夫，來潛心密玩。人同此心，心同此理，我想別人也會如此。所以我要說，有關思想問題，若不先求瞭解其思想之內容，而輕於外面枝節上作考據，有時會損及其思想之本身，即此也是一例。

最後要略述及我本人之態度。我最近正在撰寫朱子新學案一書，朱子最反對禪學，我在新學案中，集其文集語類中所批評禪學思想的話，寫成一篇二三萬字的長篇，在我認為朱子批評禪學，都能切中要害，直透進禪學思想之深處。論我本人意見，我是偏向朱子一邊的。但我對六祖和朱子兩人之偉大性，及此兩人思想之純潔性，則同樣佩服無疑。論起他兩人對中國中古以來學術思想與夫對文化傳統上之影響力，亦同樣深遠，非其他人所能比。我在善導寺講演，一開始即把朱子與六祖並提，但下面只講六祖，不會涉及朱子，立言陳義，各有界限，各有分寸，我並不是在寫六祖傳記，我只是在學術思想史上求真。講六祖則求還出六祖之真，講朱子則求還出朱子之真。講考據亦該平心靜氣，兼觀雙方，何況講思想，可以有宗主，却不必有門戶。入主出奴，終是要不得。講學術思想，亦終是不該排斥了宗教。宗教中亦非無學術思想可言。我個人的治學態度，也很想能有一番宗教的心情與夫一番傳道的精神，但只是高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之而已。（錄自五十八年六月十九日中央副刊）

談六祖壇經真偽問題

念生

菩提樹出版已達二百期，就是由創刊號起經過了二百個月，這不能不算是相當悠長的歲月，我們首先恭賀社長李老師主編朱居士恆心毅力，得此碩果。而同時我也想起由創刊號發行起，我每月至少寫一篇稿子貢獻，直達數年之久。有一個時期，所寫的稿，都排在每期的第一篇。後來菩提樹日漸壯大起來，我則日漸衰弱起來，一直病到不能寫稿的程度。那時的菩提樹已是發揚光大，稿源日豐，我的寫稿與否，沒有多大關係了。後來我蒙三寶加被，病又漸輕，接着有了編纂藏經目錄的工作，扣在頭上，轉移了工作重心，而我的病還是時輕時重，所以給菩提樹的稿子，變為零零星星，不能經常寫寄了。現在到了菩提樹二百期的紀念，朱居士有信徵文，回想舊事，不勝感慨。我現在有一篇長稿，在菩提樹刊載未完，這文本可不作，但是在這個紀念特刊裏，檢一個問題，加以討論，也可以湊湊熱鬧。

要討論一個甚麼問題呢？近來佛教裏新發生的事，是楊鴻飛先生根據胡適博士的考據更進一步，認為六祖壇經是荷澤大師的偽造。這一件事，已引起廣泛討論，見仁見智，各有不同。楊先生的意思，是要推翻禪宗的家譜裏重要的一段。中國佛教以禪宗流傳最廣，而禪宗至六祖慧能大起來，這是周知的史實。這項史實若可推翻，關係就太大了。楊先生自命忠於學術，我們只有佩服，但是我們也應該忠於學術，有不同的看法，應該提出。我與楊先生素昧生平，現在只是就本問題的證據方面加以討論。

在中央日報上讀了楊先生兩篇大作，雖然文辭浩瀚，而對於六祖壇經偽造問題，提出的證據只有兩項，第一是楞伽師資記未寫六祖及其弟子的事，第二是唐獨孤及所作鏡智禪師（三祖）碑銘裏一句話，是：「能公退而老曹溪，後嗣無聞焉。」由此證明六祖既未說壇經，也無法嗣，而推論都是荷澤偽造。現代講學術的人，以證據為第一，就憑這兩項證據，能證明壇經出於偽造嗎？多日以來，參加討論這個問題的人，各項理由，發揮盡致。只是未對這兩項證據，掂掂分量。好像認為這兩項證據，已有其證據力，只是採取不採取的問題。而我的看法，是這兩項證據，根本不適用於證明這個問題。換言之，根本沒有證據力。現在由我開始，對於這兩項證據，提出不能成立的理由，請關於這個問題的人，加以考慮。

首先要說的，禪宗到了六祖，分為南北兩個派系。我們不必用「勢同水火」那樣形容詞，而兩宗的見地不同，不能合作，是教內所共認的。那末北宗的文字，不能證明南宗的事，當然無可懷疑。楞伽師資記及獨孤及的鏡智禪師碑銘，都是北宗的文字。因為這個原因，這項證據，不能適用於南宗。茲再分說如下：

先說楞伽師資記，這是北宗秀和尚的弟子淨覺所作，不但是北宗的書，而且專記初祖以後，用楞伽經印心的傳承。首列譯經的求那跋陀羅大師，而將一向公認傳授禪法的初祖達磨列為第二，以後遞加一數，五祖弘忍列為第六，南宗的惠能，只在弘忍傳裏一提，神秀列為第七，接着又舉秀公四位弟子普寂、敬賢、義福、惠福，而稱他們為德真性海，行茂禪枝，就楞伽師資的義意而言，由達磨至弘忍、神秀一系，都是以楞伽印心，六祖惠能改用金剛印心，在楞伽系統，只是實而不是師，以及他的弟子，若作金剛師資記或可列入，是不應列入楞伽師資記的。就北宗傳承而言，以北宗的人，記北宗的事，豈能列入南宗師徒。楊先生因為這書內對於六祖只是便筆一提「且未提及神會、懷讓、行思、慧忠等，便認為六祖只是一個絕無嗣法，默默無聞（錢先生的話）的人，而神會則是一個大妄語者，這是難以同意的。楊先生推定那時沒有南宗，殊不知那時有了南宗，楞伽師資記裏也不該寫。若是把不用楞伽印心而改用金剛印心的六祖也寫入楞伽師資記，而把他的弟子也都列入德真性海，行茂禪枝，那還成為北宗自記傳承的書嗎？

其次再說獨孤及的鏡智大師碑銘，楊先生只摘取了這篇文字內「能公退而老曹溪，其嗣無聞焉」一句，為六祖無法嗣之證。若是只看這一句，這項證據，顯然是成立的。可是若讀了全文，則知這篇文章，也是北宗自敘傳承，與南宗並無關係。全文太長，我只鈔這一句的上下文一段。上文也是由初祖跋起，敘到四祖道信，接着寫：

「其後僧公以教傳弘忍，忍公傳惠能、神秀，能公退而老曹溪，其嗣無聞焉。秀公傳普寂，寂公之門徒萬人，升堂者六十有三，得自在慧者一，曰宏正，正公之師，龍象又倍焉。或化嵩洛，或之荆吳，自是心教之被於世也，與六籍伴盛。」

我們讀了這一篇文字，覺得好像楞伽師資記的縮小，都是要強調北宗之盛。故於南宗六祖，只是便筆一提，乃行文的輕重剪裁使然。看了前舉秀公傳聲寂以後的話，可以斷定獨孤及若非北宗信徒，必是受了北宗長老的委託，才肯這樣讚揚。而對於南宗只用「其嗣無聞焉」一語輕輕推開。這句話可以解釋為他的嗣法的人，都沒有什麼名譽，也可解釋為沒聽說他的嗣法的人是誰，而沒有嗣法的人。我再假定一個現代的例：民國以來，法相宗公認南歐北韓，若是歐陽漸一方面的人，記其宏法之盛，寫了傳此學者，北方為韓清淨居士，曾在北平立三時學會，其嗣無聞焉，我們就能據此斷定北韓無嗣法的人嗎。近世禪德，公推虛雲、來果。若是虛公一方面的人，自述傳承，寫着來果禪師曾主高要，其嗣無聞焉，我們也不能據此斷定來公沒有嗣法之人。再按事實來說，今天在臺灣的佛教徒，學相宗的，不無歐陽系統，學禪宗的，不無虛公系統。若問他們韓清淨嗣法人是誰？來公的嗣法人是誰？因平時非所注意，當然說不出來。韓公、來公方面，亦復如是。以現代交通之便，書籍之多，尚且如此。何況唐代交通不便，書寫困難，為北宗寫家譜的獨孤及，要他知道南宗的傳承，似乎不容易的。楊先生說「用後世的眼光看去，那時的南禪正是如日中天，所謂如日中天，只是南宗圈裏的事。若比起二帝欽承，兩京開化（楞伽師資記稱神秀的話）自然是不如的。獨孤及在北宗圈裏，替北宗作文字，就是知道，也是無庸敘述的。」

以上說明楞伽師資記及獨孤及的文字，都是北宗圈裏的著作，專記北宗的恒赫傳承，就如今日天主基督新舊兩教，新教的書籍，對於羅馬教廷的事，是不甚記載的。我們對於舊教書內所載羅馬教廷的事，能因為新教的書內未載，就認為都是偽造嗎？

楊先生要證明六祖壇經出於偽造，只舉了上述兩條證據，我都不敢深信。此外楊先生還舉出景德傳燈錄一段，證明南陽慧忠不是南宗，也不是六祖的徒弟，並引高麗普照國師的壇經跋文，以證傳燈錄之誤。這與壇經是否偽造無關，但也可附帶一談：楊先生所舉忠國師的一段話，是對南方來的禪客而發。我們姑照楊先生的認定普照跋文所舉是忠國師的原意，「把他壇經，云是南方宗旨，添添鄙談，削除聖意，惑亂後徒……」楊先生認為這幾句話是否認壇經，我認為是指斥南方徒眾擅改壇經添添鄙談，削除聖意。如楊先生所說，壇經既是全部偽造，有何添添、削除之可言？這個問題只有由善讀書的人去揀擇。尤其最後「吾宗喪矣」一語，更證明忠國師是南宗。楊先生則解釋「吾宗」二字為我佛教的宗旨。好像在習慣上泛言我佛教的宗旨，多稱吾教、吾道，很少稱為吾宗的。這個問題，更須由善讀書的人去揀擇。

此外楊先生未舉出其他證據。至於推測之辭，當然每人不同。若由我的推測來說，六祖壇經，當然不是六祖寫的，而是門人弟子記錄編纂的。神會既是六祖的弟子，很可能參加了記錄編纂的工作而不是偽造。楊先生也提到這個問題，而他的理由是：「要是真的先就有了六祖壇經的文字，那在神會偌大的著作和語錄裏萬無不提到它的理由。就是問神會問題的人，也應該是本着六祖壇經問神會，都不該當作自己的意思問神會。不但如此，又若先有了六祖壇經，裏已有了西天二十八祖的明文。那在神會的語錄裏為什麼被山東崇遠法師問到他這個問題，弄得神會牽強附會，拖出神會經序裏的八祖來搪塞呢？」以下便是楊先生的推測，而我的推測不同。我認為這一部六祖壇經，應該是六祖示寂後，由弟子們包括神會在內，各舉平日所聞師說，彙集成書。歷代禪師語錄，都是這個辦法，都寫着參學門人小師侍者某人記錄或編纂。就是親筆作成的書，也是這個寫法，而又不止禪宗語錄為然。隋朝智者大師的著作，都寫着門人灌頂記，已開其先。壇經既是由弟子集成，究竟是壇經脫稿在前，或神會說法在前。如壇經脫稿在後，神會的著作及語錄，不提壇經，他人問法亦不提壇經與神會不知二十八祖，那就不成問題。即或壇經脫稿在前，那時不像現在，一經脫稿，立刻付印。至多只有幾份抄本，不是人人可見。神會闡明師說與他人提出問題，都不需要或不可能處處提及。只有二十八祖之說，如神會已開六祖說過或先見壇經，不會答不出來。那也只需解釋為六祖說此語時，神會未聞，而由聞到的人將此語加入壇經，其時間在神會答復崇遠以後。尤其二十八祖問題，諸書歧出甚多，是否六祖如此說過，不無可疑。因此認為全部壇經，都是神會偽造，未免太那個了。固然神會的著作及語錄有許多同於壇經，以他們的師徒關係，授受相承，即或覆述壇經的某一段，作為己有，本無不可。後代的禪師，由弟子編纂語錄的，不計其數，豈能說他們都是偽造呢？

除此之外，我還在壇經本身上，舉出一點證據：初期的禪宗祖師多反對淨土宗，其反對的理由，如楞伽師資記所載四祖道信禪師說：「若知心本來不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，不須向西方……」佛為鈍根眾生，令向西方，不為利根人說也。」「這是通途說法，而六祖壇經對於這一問題，則有不同。敦煌本寫着六祖說：「世尊在舍衛國說西方引化，經文分明，去此不遠。」這幾句話，應該解釋為世尊在舍衛國說彌陀接引之法，但是也可能是誤會為舍衛國即是西方，所以下文有十萬八千的話。俗傳天竺佛國，去此十萬八千里，不是佛經所說十萬億佛土的西方。下文又說「西方心不淨有怨，」「在寺不修，如西方心惡之人。」宗實本大致相同，並有「東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何國？」的話，這都與淨宗經典，大相違背。因六祖不識字，未曾遍閱諸經，以意說之。若是神會偽造，必不如此。神會一定知道淨土宗所謂西方，沒有惡人，也不是去此十萬八千。縱無新義，也可能與四祖所說一樣，不會作此違經之語。可是編纂壇經時，當然有不少深通教義的人，包括神會在內，為什麼不刪除或改寫呢？那就因為是六祖所說，以存其真，也可見他們的嚴肅態度。（下轉第24頁）

六日中副有藍吉富先生：「學術不是宗教」一文，拜讀之餘，有不止於言者，今也略抒淺見之見。

就題目說，「學術」與「宗教」二者，確是不同的兩個名詞。但二者却有相通之處。學術中不是有「神學」、「佛學」、「比較宗教學」嗎？就宗教說，也並不純是信仰、崇拜；各宗教爲了接引初機，不是各有其教理嗎？傳教也，佈道也，弘法也，並不都是「怪力亂神」，各宗教是各有本具的學術思想的。「神學院」多的是，「佛學院」多的是。祇要少至僅僅一個人在研究神學或佛學，任何人皆不能否定其存在。否認的可否認之，這與信奉與行持某一宗教者毫不相涉。換言之，否定的自否定，肯定者自肯定，豈能祇由否定者一方所可排除者哉！「學術不是宗教」云云，人人可說。「宗教與學術相通」，人人也可說。在今時代，將二者分開也好，將二者合一也好，就宗教價值說，無關宏旨。

「宗教」譯自 Religion 其重要意義，是指「人表示信服尊崇於神之外表的行為或形式」。歐美人不信佛法，自以爲是，於是「宗教」云云，就有專指「基督教」一教的意味。就離不了「神」而言，與易，觀：「聖人以神道設教」，及禮記：「衆生必死，死必歸土，此謂之鬼。骨肉斃於下，陰爲野土，其氣發揚於上爲昭明，晝爲暎，夜爲微，此爲物之精也，神之著也。」不無相合之處。所以一般人，便一致認「宗教」是「神」的。因爲是「神」的，莫測其然與所以然，便將宗教使之僵硬化在學術之外，或加給一頂「出世」的帽子，如此，便說與學術無關了。

將 Religion 一詞，如與中國道教（不是道家）相比，二者有其相類，道教也便是 Religion 意義的宗教。

佛教在婆羅門教（現稱印度教）盛極必衰及其腐化與理論不足鑒於衆望情形下，產生了佛教。佛教自有其學術思想及行持，但爲「有容乃大」及避免婆羅門教之仇視，所以也採用了婆羅門教有關神鬼之說。但這是一種階級，這是一種羈縻，這是一種方便。其實，這與佛教本質無關。佛教的本質，是在「人」之自身，而並不是「神」。天堂上儘管有個主宰，但人自身作主宰，就認主宰的，還是「人」的自身。佛教雖以「人」爲中心，但承認一及多神之存在。如果以「人」爲「主」，以「神」爲「伴」，也可放寬尺度，互爲主伴，不是專以崇拜神爲究竟，則佛教便不是 Religion 的宗教。

「宗」與「教」，在佛法上，並沒有這一個兩字相連的名相。其義甚多，非本文所可盡。如說「宗」釋迦之法，行釋迦之「教」，說佛教是宗教也可以。但佛教之爲宗教，不能與 Religion 意義之宗教，混爲一談。

梁任公：中國學術思想變遷之大勢：「學固不可以儒教爲限。當時於儒家之外，有放蕩文光燦於歷史上者焉，則佛教是也……中國之佛學，其特色有四：（一）自唐以後，印度無佛學，其傳皆在中國。（二）諸國所傳佛學皆小乘，惟中

宗教可與學術相通吧？

寅曦

國獨傳大乘。（三）中國之諸宗派，多由中國自創，非襲印度之餘唾者。（四）中國之佛學，以宗教兼有哲學之長。」藍先生說「學術不是宗教」，梁任公說佛教「兼有哲學之長」。誰的話對？

藍先生說：「宗教目的則不同，是超人間的，其方法是感情的、意志的，不是完全講求證據的」。這話對嗎？就耶穌教說，是有「愛你的仇敵」之說，這不是人間事嗎？耶穌教的「證道」，都是種種行持所得，皆有可證，不過這「可證」非一般不求證的所知，如何武斷的說「不完全講求證據的」？至於「感情」、「意志」云云，宗教徒也都是人，自然少不了「感情」和「意志」。感情用事了，就可以「感應道交」，意志堅強了，就可「福不唐捐」。不必以此以非宗教。這在佛教說，釋迦被稱爲「大智大悲大雄力」，「智」在先，「悲」與「大雄力」在後，三者皆俱。藍先生果真要「使人類多得一些真知識，憑理性的」的話。在沒有深入佛法和神學之前，不必如是自認是「學術」的，而各宗教是非學術的。佛教最斥責的，是「邪見，身見，邊見，見取見，戒禁取見」，我們希望做學問的，不自困自縛才好。

六祖遺經中，惠能種種言行，直指人心，見性成佛，皆是學術，全屬思想，由此而對遺經作種種考據，乃至真偽問題，正是佛教所喜。涅槃經：「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」。佛教的目的，在完美人生充實人生，而建築於「八正道」的實踐。「佛教史問題」，固是學術，佛教教義，更是學術。在佛

教中也有考據其事，但毋寧說還是闡揚教義的多。東方西方各有其說，南傳小乘北傳大乘也不盡同。正因如此，釋迦和其弟子皆獨具慧眼，譬如在時間上，便皆用「一時」。更妙的是五祖將衣鉢傳給六祖爲止，省得此後爭執。張華有六種儒之說，徐樅釋之云：「聖儒，猶章句之學，儒家之役使也」。現代人，有喜以販賣知識而誇衆取寵者，「道無不通之通儒」少，而「聖儒」多，此所以無新義，有「思想界之寂寞」之嘆也。爲「聖儒」，也有其需要，如果假考據之名，陰圖毀滅之逞，那就把「學術」一詞糟塌了。

至於東初上人，其文要在說禪學之真義。有若干考據，祇是爲了加強六祖的地位。其文說了佛教這一「宗教」，也說了這一宗教的「學術」。今硬將二者分開，似乎過於勉強。六祖的地位是「八風吹不動的」。孔明可以借東風擊敗曹兵，今天在「西風」力量下，要想撼動東方的禪學，恐怕是「如風吹光」吧？

考據與真偽問題，可以研究。佛教教外人士，儘可多做。假若浪費精力，徒勞無功，還不如在禪學上，多問點「公案」，多嘗點「禪味」，多獲點「禪悅」的好。東初上人大概有感於錢穆教授之說六祖遺經，以一位人間菩薩，不能不作此「隨喜功德」，以表敬意，而爲引其義之文。難得藍先生作此文，再給佛教一個刺激。不問此一刺激，動機爲何。但在相反相成下，總是好的吧？

佛書讀錢

三篇穆

抗戰時在成都，病中成神會與壇經一篇，刊登於東方雜誌，嗣又成神宗與理學諸篇，皆刊載於思想與時代雜誌。此後遂久不理此業，八年前在港偶閱，又翻佛書，成此三篇，藏於行篋，久未刊布。頃因大陸雜誌索稿，檢以與之，草率成文，恐有疎失，以待讀者之指正。民國五十八年五月穆識。

一 讀寶誌十四科頌

宗門好稱寶誌，黃藥宛陵錄引誌公語凡兩則，一云：誌公云：本體是自心作，那得文字中求。又一云：未逢出世明師，枉服大乘法藥，觀其所引，殆似語錄體，不似從成篇著作中拈來，誌公遠在梁武帝時，何以當時已有語錄，此大可疑。

大害意者如曰云云，幻寄非之，曰：覺範於文字轉接處求誌公語脈，既其華，未既其實。竊謂誌公十二時頌，恐尚不止如洪覺範之所摘，謂其年代寢遠而多改易，或可是後人假託為之也。如禺中已，未了之人教不至，假使通達祖師言，莫向心頭安了義。試問當誌公時，達摩初來東土，禪宗尚未確立，何得已有祖師之稱？此非一真誠實據而何？

又如人定亥，勇猛精進成懈怠，不起纖毫修學心，無相光中常自在。超釋迦，越祖代，心有微塵室礙，放蕩長如癡兀人，他家自有通人愛。此尤可疑。超佛越祖，其語應更起在祖師一辭之後，余不能遍檢禪宗諸祖師語錄，然似祖師提齊稱，多見於臨濟，如云：山僧今日見處，與祖佛不別。若第一句中薦得，堪與祖佛為師。又云：若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。要與祖佛不別，但莫外求。又曰：逢佛說佛，逢祖說祖，逢親漢說親漢，逢親漢說親漢，向一切處遊履國土，教化眾生。又曰：逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢親漢殺親漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。同時德山乃有呵佛罵祖之說，而超佛越祖之說，則見於某僧之間雲門，豈有在南朝蕭梁之代，而可有超釋迦越祖代之語？其必出後人偽造，可不煩辨而定。

言，外邊事，識取起時還不是。作意搜求實沒蹤，生死魔來任相試。洪覺範曰：言則工矣，然下句血脈不貫，既云生死不屬有無，又曰日用時使用，何哉？幻寄曰：心法不屬有無，又何可用時使用。誌公諸讚詠，拔善惡刺，裂凡聖網，苟會其旨，則踏毗盧頂上行，一以情求，則入地獄。如箭射真，龍象蹴踏，非驢所堪也。二人所辯，儘著義理一邊，義理所爭在是非，與真偽無關。今即拈祖師一辭，便可斷其決非寶誌當時真筆矣。然則即讀禪門諸祖德語，考據之學亦尚可用。禪宗主張不立文字，惟既於文字上見，則即可於文字上作考據也。

誌公之十四科頌，同樣有可疑。所謂十四科者，一、菩提煩惱不二。二、持犯不二。三、佛與眾生不二。四、事理不二。五、靜亂不二。六、善惡不二。七、色空不二。八、生死不二。九、斷除不二。十、真俗不二。十一、解縛不二。十二、境照不二。十三、運用無礙。十四、迷悟不二。即觀此十四科之題目，後來禪門精義都已包舉。下觀六祖壇經，所陳法實，實遠不如此十四科頌之為詳盡而簡要。若謂在達摩北去嵩山面壁九年之同時，在江南已有寶誌其人，提綱挈領，製此十四科頌，則達摩豈不徒勞東來，而循誦壇經以下禪門諸祖師語錄，若時以寶誌此十四科頌懷抱在心，亦將覺諸祖師多費唇舌，讀之將如嚼蠟之無味矣。

今姑不詳述十四科頌之內容，單拈一端言之，如云：一切無非佛事，何須攝念坐禪。又曰：聲聞執法坐禪，如蠶吐絲自縛。又曰：三毒本自解脫，何須攝念禪觀。又曰：煩惱即是菩提，何用別求禪觀。單就此一節言，豈不是曹溪開宗，竟遠承寶誌，何乃謂其衣鉢乃得自嵩山面壁之達摩？

今再另拈一節言，其真俗不二頌云：法師說法極好，心中不離煩惱。口談文字化他，轉更增他生老。真妄本來不二，凡夫棄妄覓道。四眾雲集聽講，高座論義浩浩。南坐北坐相爭，四眾為嫌為好，雖然口談甘露，心裏尋常枯燥。自己元無一錢，日夜數他珍寶。恰似無智愚人，棄却真金坦草。心中三毒不捨，未審何時得道。此頌中四眾雲集四語，亦是此下宗門不盛以下始有，竊疑南朝蕭梁時，佛寺講經情形，殆不如此。若論其文字，亦當與寒山拾得時代相先後，不當與梁昭明文選樓諸人同時也。

誌公又有大乘讚十首，殆亦出後人偽託。如云：向上看他師口，恰似失爛孩兒。道俗峰巒聚集，終日聽他死語，此等口吻，非在德山以後，亦不宜有。又如大乘讚有云：有心取相為實，定知見性不了。此雖寥寥十二字，若不細讀宗門語錄，即不易得其意趣所歸。此乃偽託者擬禪宗門語錄而成此十二字，決非寶誌先有此十二字，而唐以下諸禪德乃將此十二字引伸演繹出許多話頭來，此乃據文字相可以考訂思想先後之一例，余昔年辨莊老先後，辨孟子中庸先後，頗用此例。求辨禪宗思想演進脈絡者，此例仍可援用。

治禪宗思想史者，壇經以前，所傳語言著作，出後人偽託，可資辨訂者甚多，偶舉寶誌為例，餘俟續及。

二 讀少室逸書

研討唐代禪宗思想，必以六祖慧能為其先後轉捩之中心人物。六祖以前雖云衣鉢相傳，皆要可謂之舊禪。六祖以後，諸宗競起，始為新禪。新禪諸宗之思想義理，皆可於壇經溯其源。若在壇經以前，已有此後新禪諸宗之意見，又為之詳闡細述，若為壇經思想之所從出，其實則是壇經思想盛行以後人所偽託。若於此不加辨別，則一部唐代禪宗思想史，全成顛倒紊亂，將難條理，而此後新禪諸宗血脈精神所在，亦均無可把握矣。

姑舉一例言之。

壇經云：

善知識，摩訶般若波羅密是梵語，此言大智慧，到彼岸。此須心行，不在口念。

何名摩訶，摩訶是大，心量廣大猶如虛空。……心如虛空，名之為大，故曰摩訶。善知識，迷人口說，智者心行。

善知識，何名般若。般若者，唐言智慧也。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚，即般若絕。一念智，即般若生。

世人愚迷，不見般若。口說般若，心中常愚。何名波羅密，此是西國語。唐言到彼岸。解義離生滅，著境生滅起。如波有波浪，即是於此岸。離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸。故號波羅密。

又曰：

惠能與諸人移西方如剎那間，目前便見，各願見否？眾皆頂禮云：若此處見，何須更願往生。願和尚慈悲，便現西方，普令得見。師言：大衆，世人自色身是城，眼耳鼻舌是門。外有五門，內有意門。心是地，性是王。王居心地上。性在，王在。性去，王無。性在，身心存。性去，身心壞。佛向性中作，莫向身外求。自性迷，即是眾生。自性覺，即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。能淨即釋迦，平直即彌陀。人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神。塵勞是魚鱗，貪瞋是地獄。愚癡是毒生。

上引壇經，粗看只是禪語成唐言，實是將佛法歸入日常人生，而一本之於自心自性，所謂一切萬法不離自性。何期自性本自清淨，本不生滅，本自具足，本無動搖，能生萬法也。慧能當日確坊一悟，三鼓入五祖室，親受衣鉢，主要精詣只在此。若謂上來諸祖師早已有此等說法，並各已見之文字著作，則東山法門，何至為一新州葛藤獨得，而新禪諸宗之競起，亦不待曹溪開山之後。此所謂截斷衆流語。此下長江大河，則全從此一滴真源流出，故不得不鄭重認取也。

乃余讀少室逸書修心要論而感其可疑者。修心要論有云：

夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。

又此書亦名五祖宏忍說最上乘論，亦謂：

夫修道之本體，須識當身心本來清淨，不生不滅，無有分別，自性圓滿清淨之心，此是本師，乃勝念十方諸佛。

兩書取名不同，而內容則一，一屬達摩，一屬五祖弘忍。無論為達摩抑弘忍，要之在先天有此論者，抑且見之撰述，慧能不識字，特把此意改用口語複述一遍，試問其他識字僧人何俱於此茫然，並不知六祖所說，只是達摩乃及弘忍之緒言陳論乎？

又少室逸書中有達摩和尚觀心破相論，由慧可問達摩答，慧可問云：經中所說六波羅密者，亦名六度，所謂布施持戒忍辱精進禪定智慧，今言六根清淨，六波羅密，若為通會。又六度者其義云何？答曰：欲修六度，當淨六根。欲淨六根，先降六賊，能捨眼賊，離諸色境。心無顧盼，名為布施。能禁耳賊，於彼聲塵勿令縱逸，名為持戒。能除鼻賊，等諸香臭，自在調柔，名為忍辱。能制舌賊，不貪邪味，讚詠讚說，無疲厭心，名為精進。能降身賊，於諸觸欲，其心湛然不動，名為禪定。能攝意賊，不順無明，常修覺惠，樂諸功德，名為智慧。若能永除六賊，常修淨六根，是名六波羅密行。又度者運也。六波羅密喻如船筏，能運眾生達於彼岸，故名六度。

今按壇經只說波羅密唐言到彼岸，六波羅密指布施持戒忍辱精進禪定智慧乃是舊說，今云六波羅密即六根清淨，無怪有難為會通之問。答語顯屬強說，不必一一致辨。今所欲辨者，是否達摩以前已有六波羅密即指六根清淨之說而始引起慧可之問，又是否達摩真曾作此強解以答？此一條即可證觀心破相論之可疑，為後人妄託之一例也。

又觀心破相論繼此條後續問經中說佛言眾生修伽藍，鑄形象，燒香散花，然長明燈，晝夜六時繞塔行道；持齋、禮拜、種種功德，皆成佛道。若唯觀心，總攝諸行，說如是事，應虛妄也。達摩答言：伽藍，西域梵音，此地翻為清淨處地，若身心湛然，內外清淨，是名為修伽藍。又鑄寫形象，豈道鑄寫金銅之作？求解脫者，以身為鐵，以法為火，智慧為工匠，三聚淨戒六波羅密以為畫樣，鑄鍊身心真如佛性，遍入一切戒律律中，如教奉行，以無缺漏自然成就真容之像。所謂究竟常住微妙法身。燒香者，亦非世間有相之香，乃薰諸煩惱業悉令消滅。散花者，所謂演說正法結功德花。佛所稱歎，究竟常住，無漏落期。長明燈者，正覺心也。常然如是真如正覺燈，照破一切無明癡暗，能以此法轉相開悟，即是一燈然百千燈，以燈續明，明終不盡，以無盡故，號曰長明。六時行道者，長時不捨，名曰六時行道。又持齋，所謂齋整身心，不令散亂。言斷食者，斷於無明惡業之食。又禮拜，若能悲情永斷，善念恆存，雖不見相，常名禮拜。又念佛者，在口曰誦，在心曰念，念從心起，名為覺行之門。

誦在口中，即是首聲之相。執相求福，終無是處。凡其所答，較之壇經所謂：慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。能淨即彌陀，正直即彌陀，一屬正解，一為曲說。又修伽藍，鑄形象，燒香散花，然長明燈，晝夜繞塔，持齋禮拜，若在達摩時，應是佛門普通法事，此下新禪盛行，對此等多肆譏斥，何得謂於達摩時，即對此等全不理會，全成廢棄乎？故知觀心破相論，斷係後人偽造，非達摩慧可真有此番問答也。

既定觀心破相論之偽，修心要論與最上乘論亦可例推。蓋壇經重在捨棄經論直指本心，而修心要論則重在就此本心再於經論求其證說，此在思想路線之進展上，孰在前，孰在後，自可不煩深辨而知。今粗舉其要如次：

問曰：何知自心本來清淨？

答曰：十地論云：眾生身中有金剛佛性云云。

問曰：何知自心本來不生不滅？

答曰：維摩經云：如無有生，即無有滅云云。

問曰：何名自心為本師？

答曰：此真心者，自然而有……故知三世諸佛，以自心為本師。故論云：眾生者，依妄識波瀾而有，體是虛妄。了然守心，妄念不起，即到彼無生。故知心為本師。

問曰：云何凡心得勝佛心？

答曰：金剛般若經云：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

問曰：眾生與佛，真體既同。何故諸佛不生不滅，受無量快樂，自在無礙。我等眾生，墮生死中，受種種苦？

答曰：心王經云：真如佛性，沒在知見六識海中，沉淪生死，不得解脫。努力會是，守本真心，妄念不生，我所心滅，自然與佛平等。

問曰：真如法性，同一無二，迷悟俱迷，悟應俱悟，何故佛獨覺悟，眾生昏迷？

答曰：維摩經云：無自性，無他性，法本無生，今則無滅。此悟即離二邊。入無分別智。若解此義，但於行住坐臥，恆常凝然，守本淨心。妄念不生，我所心滅，自然證解。欲知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門。十二部經之宗，三世諸佛之祖。

問曰：何知守心是入道之要？

答曰：經云：制心一處，無事不辦，故知守心是入道之要。

問曰：何知守真心是十二部經之宗？

答曰：涅槃經云：知佛不說法者，是名具足多聞。故知守真心者，是十二部經之要。

觀上引，凡諸發問，如自心本來清淨，心為本師，凡心得勝佛心，眾生與

佛真體同，真如法性，同一無二，守心是涅槃根本，守心是入道之門，是十二部經之宗，是三世諸佛之祖云云，此諸觀念，多自六祖壇經擷取經論，直指心性，新禪諸宗既盛以後，乃始流傳，若成為佛法門中，一種普遍討論之話題，今乃在五祖宏忍時最上乘論或上至初祖達摩東來時，修心要論已有人提出此等話題，則試問此等話題又何必而來？

又且宏忍最上乘論與達摩修心要論之答此諸話題，既已全部承許，又必難引諸經論以作證明與解說之用。一若表示此諸話題在經論中全所涵有，凡諸答語，雖引經論，最多只憑問者之話題而為經論增重，實非本諸經論以提出此諸話題。則試問此等情況又豈宏忍與達摩時之所有？

今按續高僧傳，達摩以四卷楞伽授惠可，六祖壇經，弘忍以金剛經指點惠能。其後宗密乃謂金剛楞伽，此二經是我心要。而此論所引，有十地論，有維摩經，有金剛般若經，有心王經，有涅槃經，有法華經，凡此諸經，又豈禪宗自達摩下迄宏忍相傳為彼宗傳法之主要經典乎？

又修心要論與最上乘論之最後，同有一跋云：上來集此論者，直以信心，依文取義，作如是說，實非了了證知。若乘聖理者，願懷悔除滅。若當聖道者，願迴施眾生，願皆識本心，一時成佛。可見集此論者，乃出依文取義之徒，又自承實非了了證知。諸語題早盛行，集論者自承非能了了證知，只依文取義，雖引經論以說此諸話題，如此著述，又豈真出於宏忍與達摩乎？可知集此論者，不僅非自身有關於宏忍或達摩，抑且非後起新禪諸宗之嫡裔，真能透悟於新禪諸宗所提出之義理深處。特習聞新禪諸言，而依文取義，向諸經論中求證，故自承於此諸義未能了了證知也。

且同此一書，既云出於達摩，又云為五祖宏忍說。真不俱真，偽可俱偽，師資記有云：其忍大師，蕭然淨坐，不出文記，口說玄理，默授與人，在人間有禪法一本，云是忍師說者謬言也。今不知此所謂人間禪法一本是否即指最上乘論言。要之弘忍不出文記，人間自有偽託，則據師資記而可知。今果謂弘忍實無最上乘論，又豈得謂達摩實有修心要論。

又師資記惠可傳有云：

十地經云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊，只為五陰重覆障，眾生不見。若逢智風，飄蕩五陰，重雲滅盡，佛性圓照，煥然明淨。華嚴經云：廣大如法界，究竟如虛空。

又曰：

亦如世間雲霧，八方俱起，天下陰暗，日光豈得明淨。日光不壞，只為雲霧覆障。一切眾生清淨之性亦復如是，只為攀援妄念諸見，煩惱重疊，覆障聖道，不能顯了。默然靜坐，大涅槃日自然明淨。

又曰：

若了心源清淨，一切顯足，一切行滿，一切皆辦，不受後有。得此法身

者，恆沙衆生莫過有一。億億劫中，時有一人與此相應耳。

若精誠不內發，三世中縱值恆沙諸佛，無所能爲。是知衆生識心自度，佛不度衆生。佛若能度衆生，過去逢無量恆沙諸佛，何故我等不成佛。只是精誠不內發。

上引諸節，皆見今修心要論與最上乘論中。然則豈師資記所云，人間有佛法一本，謬託弘忍，即指此而言乎！抑其時先有修心要論，而尚未有弘忍說最上乘論，師資記所謂人間有佛法一本者，係別有所指乎？然若作師資記時先見有修心要論，豈師資記作者認爲是慧可之說乎？向來稱禪宗不立文字以心傳心，豈語錄傳世，亦即是不立文字乎？凡此皆難推斷，要之此等語皆出後之僞託，則大體可定也。

又按：少室逸書第一篇雜錄第一有一條云：

修道法，依文字中得解者，氣力弱。若從事上得解者，氣力壯。從事中見法者，即處處不失念。從文字中解者，逢事即眼闔。經論談事與法疎，雖口談事，耳聞事，不如身心自經事，若即事即法者深。

此一條乃頗有當於壇經及此下新神諸宗之要旨，據第一篇達摩大師二入四行論記，達摩言理入，重凝住壁觀，寂然無爲。行入，則列舉四行，一報怨行，二隨緣行，三無所求行，四稱法行。今若取此與佛法中其他諸家相比，亦可謂達摩之言理入，實亦行入也。此皆從事上得解，即凝住壁觀亦事也。惟六祖以下新神諸宗，則更偏重於事入，即達摩之言理入亦在排棄之列，故凝住壁觀亦所不取，更何論於依文字中得解乎？若把握此要旨，始可以讀壇經，可以讀此下諸宗語錄，而上列修心要論，最上乘論與觀心破相論之爲晚出僞書，又爲非眞得新神諸傳者之所僞，自可從大義作定奪，不煩多爲文字版本之辨證也。

又按：少室逸書共六篇，一、達摩大師二入四行論及略序等。二、修心要論，證心論。三、和上頌教解脫禪門直了性壇語。四、之一，觀行法。二、惠達和上頓悟大乘秘密心契禪門法。其第一篇，序達摩大師二入四行共八節，第九節云：吾恆仰慕前哲，廣修諸行，常欲淨土，渴仰遺風……向涉多載，未遑有息。始復端居幽寂，定境心王，但妄想久修，隨情見相，其中變化，略顯難窮，末乃洞鑑法性，粗練真如……故寫幽懷，聊顯入道方便，偶等，用簡有緣同悟之跟隨達摩親有聞見之徒。又雜錄中有問云何名爲大道甚易知易行，而天下莫能知能行，願開示之。又問：老經云：慎終如始，必無敗事，此云何。據此，是作者亦兼信道家言。殆是居士，非僧人也。又雜錄兼引志法師、緣法師、楞伽師、顯師、誼師、誦師、藏法師、賢師、安師、憐師、憐師、洪師、覺師、師語，此諸師師年世皆難考，然疑當不與慧可乃至弘忍諸祖同時，其稱師師以是後起。又分別禪師法師，故知作者非六祖後新神諸宗之嫡徒也。其第二篇修心要論下有證心論，篇末云：一乘既悟，大道無窮，略證心路

，聖會經文。雖非如來諸言，亦用菩薩之說。請上聖王，伏願啓思本心一義，無爲正登正覺云云，此與修心要論末上來集此論者一節，同可想見此作者之身分，其非禪宗嫡嗣傳法之人，確然可知。

又第三篇和上頌教解脫禪門直了性壇語，觀此書名，可知決不出達摩慧可之時，亦不出弘忍時，必出六祖慧能以後，乃可有此書名。

又第四篇觀行法無名上土集，知作此集者，亦是一學佛人而兼治道家言者也。後附沙門知嵩述，寂和尚說偈，慧達和尚頓悟大乘秘密心契禪門法，此諸人皆無考，然亦殆如第一篇志法師、緣法師、楞伽師、顯師師之類，皆晚起無名僧人，非諸宗之嫡嗣也。

三 讀六祖壇經

日本刊大正大藏所收六祖壇經凡兩部，一曰南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經，六祖慧能大師於韶州大梵寺說法壇經一卷，兼受無相戒弘法弟子法海集記，乃據古寫本大英博物館藏本。又一爲六祖大師法寶壇經，風幡報恩光孝寺住持顯祖比丘宗寶編，乃據增上寺報恩藏明本，及宮內省圖書寮藏寫本。此兩本詳略懸殊。然多顯有後人竄入，而非原始壇經之真相。如法海本云上座法海向前言，大師，大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問，吾滅後二十餘年，邪法遠亂（遠疑當作修）。惑我宗旨，有人出來，不惜身命，弟佛弟（疑當作弟）是非，豎立宗旨，即是吾正法。衣不合轉（轉疑當作傳）。今按此條疑非原文，或係神會，或係神會信徒所竄，神會聲勢傳於北方，故此竄亂之本，亦遂流傳於後世也。所以知是竄入者，壇經既是法海集記，不當自稱上座。上文云：大師遂喚門人法海志誠法達智常志通志徹志道法珍法如神會，大師言：汝等拾弟子近前。又云：拾得教授已，寫爲壇經，則法海顯是六祖門下弟子之上座，然不特加上座字樣，故知問衣法當付何人一條，法海上特加上座二字，定非法海所編之原本，顯由後人竄入。又如此壇經法海上座集，上座無常，付同學道深，道深無常，付門人悟真，悟真在嶺南溪山法興寺，見今傳授此法云云，此顯係法海身後悟真或悟真同時人所加。此稱法海上座爲竄入，故知前稱上座法海亦竄入。然即此又可知今傳壇經之本，即壇經之編集，實出法海之手，而神會一條之竄入，則更在悟真一條竄入之後。宗寶改編之本，前有古寫比丘德異一序，亦云：韋使君命海禪者錄其語，目之曰法寶壇經，則壇經出於法海之集記，目來無異說。惟德異序又云：惜乎壇經爲後人節略太多，不見六祖大全之旨，德異幼年嘗見古本，目後遍求三十餘載，近得通上人尋到全文云云，此即指宗寶改編本。其序在至元二十七年，德異蓋不知其所謂全文者，其間實有宗寶所增入，而德異之所謂節略太多者，或正是較近壇經之祖本。今即以上舉兩本合參，似壇經寫本當較近祖本之原始體段也。宗寶之多有增入，即在附錄宗寶跋語中已明白自言之，曰：余初入道，有

創除聖意，惑亂後徒，豈成言教。苦哉！吾宗喪矣。慧忠與馬祖同在禪宗時，其時禪宗正盛，却已有改換遺經之說。上舉燉煌古寫本有神會之徒竄亂之迹，當距馬祖慧忠時不遠，或竟出在同時前後，而宗實本足下一馬駒踏殺天下人云云，顯然尚在後。則遺經流傳，自始即多有改換，豈不據慧忠之言而益資可信乎？

然慧忠所言，亦復有不可盡信者。余讀日本黑田亮所著朝鮮舊書考內有朝鮮流傳之遺經一篇，引及高麗沙門知訥一跋文，論及慧忠語，謂南陽忠國師謂神客曰：我此間身心一如，心外無餘，所以全不生滅。汝南方身是無常，神性是常，所以半生半滅，半不生滅。又曰把他遺經云是南方宗旨，添糝鄙談，削除聖意，惑亂後徒。子今所得，正是本文，可免國師所訶。然細詳本文，亦身生滅心不生滅之義。如云：真如性自起念，非眼耳鼻舌能念等，正是國師所訶之義。老僧疑者依此經心，既味忘教，得祖師善權之意。何者？祖師為懷讓行思等密傳心印，外為章據等道俗千餘人說無相心地戒。故不可以一往談真而逆俗，又不可一往順俗而違真，故半隨他意，半稱自證。說真如起念，非眼耳能念等語，要令道俗等先須返觀身中見聞之性，了達真如，然後方見祖師身心一如之密意耳。若無如是善權，直說身心一如，則緣目親身生滅故，出家修道者尚生疑惑，況千人俗士，如何信受。是乃祖師隨機誘引之說也。忠國師訶破南方佛法之病，可謂再整頹綱，扶現聖意。今按：知訥所謂子今所得正是本文，大體即是宗實所編之本，而知訥之所辨，則可謂極調解之苦心。然若就禪宗思想演進之史迹觀之，則知訥所言，實未可信。自達摩故事下至六祖遺經，其間已顯有分別距離，而唐代禪宗自經馬祖以後，又別開一新境界。若以神會上擬六祖，則神會不脫知解一邊，若以遺經下視馬祖，則遺經所提南方宗旨，實亦有難免慧忠之所訶者。自馬祖慧忠以下，宗風所編，益復非六祖遺經所提宗旨之所能範圍，則無怪乎超佛越祖之談，呵佛罵祖之風，自此以下，遂一發而不可制矣。而溯其淵源所自，則要之由遺經啓之。慧忠因不滿於遺經，乃謂遺經經人改換，添糝鄙談，削除聖意，其意固尚不至於呵佛罵祖，然已見此端倪。則慧忠之所謂把他遺經改換者，實未必是真改換，然若非確有此遺經，遺經又確有人把他改換，異本雜出，想慧忠亦不為此語。然則根據上述，遺經自有一祖本，其字句章節，確曾不斷經後人之竄改，而大體言之，可謂仍不遠違於其祖本之真面目，此則應可大體推知也。

又按：宗實所編本又附契嵩所撰六祖大師法實遺經贊一文，其文略曰：遺經者，至人之所以宣其心也。何心邪？佛所傳之妙心也。不得已況之，則圓頓教也，最上乘也，如來之清淨禪也，菩薩藏之正宗也。遺經曰：定慧為本者，趣道之始也。定也者，靜也。慧也者，明也。明以觀之，靜以安之。一行三昧也，法界一相之謂也。無相為體者，尊大成也。無念為宗者，尊大定也。無住為本者，尊大慧也。夫戒定慧者，三乘之達道也。夫妙心者，戒定慧之大寶也。

以一妙心而統乎三法，故曰大也。無相戒者，戒其必正覺也。說摩訶般若者，謂其心之至中也。般若也者，聖人之方便也，聖人之大智也。今按，契嵩此文，一面提示遺經內容主要所在，由其所舉，下窺馬祖石頭以下諸祖師之語錄，即可知馬祖石頭以下，宗門提示所重，已顯較遺經中所討論者有大不同。又據契嵩此讚，似可推知法實遺經乃其簡名，而燉煌本於法實遺經之前又題稱南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經云云，契嵩此讚似已一一提及。又稱兼受無相戒弘法弟子法海云云，契嵩此讚似亦注意顧到。然則當時遺經本有詳略兩種題名，余謂燉煌本雖流傳不廣，而燉煌本遺經之題名，則或不僅燉煌本如此，下及宋代，契嵩所見之遺經，亦可有同於如今所見燉煌本之詳題者，此亦可以微辨而推也。——轉載大陸雜誌——

(上接第17頁)

最後我要說的，是一段題外的事。楊先生為了要駁錢先生由六祖擴大僧衆之數量一語，舉出從南嶽、馬祖、百丈、青原、石頭、藥山，直至宋末的諸大禪師，都沒有私收徒衆，度人出家。這話驟然觀之，似乎有理。若仔細推敲一下，又有未必然。我國佛教的規定，出家是一回事，受戒是一回事，傳法是一回事，並不是由一位師傳包辦。在習慣上稱為剃度恩師，得戒本師，傳法尊師。禪師重在傳法，得法的人，稱為法子。當然在家也可得法，是少數的。出家得法的，多是已從別的師受剃度、受戒。只有六祖是特例，他是先得法，後經印宗法師剃度，智光律師受戒，隨即登壇說法（見宋高僧傳八）。若不剃度受戒，不能說法度人，歷代大悟的在家人皆是如此，雖六祖亦不能例外，專就六祖本身來說，因為追求禪法，已多了一位僧衆。至於其他各禪師，雖以傳法為主，很少剃度徒弟。就是剃度，在未得法以前，仍不能與法子並論。而且剃度多在子孫廟，稱為小廟。禪師住持的多是十方叢林，照章不許剃度。可是在禪宗鼎盛「臨濟兒孫半天下」的情形下，想入各廟禪堂內參學的人，必須經過出家、受戒的階段。在對單（報名）的時節，知客師父第一句就問何處出家，何處受戒。若以在家人的身分，入堂參禪，乃是特殊人，也是特例。因為這樣，一般人有志參學，必須先找個小廟出了家，再到戒場裏轉一下，就成為大僧，「天下叢林飯似山」，「任憑自擇名師，安心辦道。換言之，歷代禪師，雖是不自收剃度徒弟，而實際促成有志參學的人出家，錢先生的話是不錯的。若說「中國南禪，為了殷鑒前代的夷夏論及僧尼寺院過剩的議論，才一掃其以前印度傳承的習慣，而成為純中國文化精神表現。」那末我只問一句，為什麼在家人有志參學，不許住入禪堂，大悟之後，也不許開堂說法呢？

我近年極力避免與人爭論是非，只是這個問題，要推翻佛教的基本教典與祖師的基本人格，關係太重要了，我不得不說幾句。專就學術範圍，討論證據，決不涉及宗教感情，仍望十方大德教正。