對胡適論禪宗之評析

杜保瑞

上海交通大學哲學系特聘教授、大連理工大學海天學者

內容摘要：新文化運動的領導人胡適，倡議文化的革新，也因此在他專業的學術研究上，喜談革命性的觀點，他對中國禪宗史的研究，就是建立了南宗禪根本就是神會和尚的革命性創作之說，主張神會藉由《壇經》的編寫，以頓悟之教，革命了前此之漸修之教。而胡適自己則更進一步，主張禪宗自達摩以降的傳承，就是以《楞伽經》交付的「楞伽宗」，而慧能所傳，卻改成了《金剛經》，所以慧能是開一新宗，具有革命性的意義在，更重要的是，「楞伽宗」是漸教之路，而，《金剛經》宗，是頓悟之路。此說，筆者完全不能同意。筆者主張，佛教修行必是頓悟漸修，強調頓悟則可，否定漸修則不可，不論是《壇經》之作，還是慧能、神秀的意思，都只是強調必須要有頓悟意旨，都不能理解為是否定禪定漸修的法門。至於《楞伽經》，根本就是大乘如來藏系經典，既講漸修，也講頓悟，根本就有經典依據，胡適推之太過，不符哲學的理解。

關鍵詞：胡適、禪宗、頓悟、漸修、楞伽經、金剛經

壹、前言

在新文化運動中，胡適（1891-1962）是有著領袖地位的關鍵人物，這個運動強調破舊立新，但從今天的眼光來看，它們對中華民族在立新方面確實貢獻卓著，但就在破舊方面，恐怕有許多破得過頭的地方，因為根本立場上，就是要強調對過去的革命，於是在說理上，難免會突出一切革命的合理性，甚至，回到歷史中去找過去的革命事蹟，就此而言，讓胡適聲名大噪的禪宗考證諸說，就是以革命的眼光詮釋南頓北漸之爭，以及《壇經》出現的革命意旨，然而，從哲學理論的系統一致性上說，胡適之論有過頭之處，基於筆者對佛學理論的了解，本文之作，即從這一個議題出發，反省新文化運動在破舊方面可能有的失誤之處。

胡適對禪宗的研究、考證與批評，[[1]](#footnote-1)在過去一段時間中，刺激了禪宗的歷史研究，十分有貢獻。他的討論，包括了對於達摩以前的西天傳承的批評，認為是神會對於翻譯的人名的混淆，把別人的姓名誤與達摩接合，從而建立的系譜。他也討論了從惠可、僧燦、到道信之間傳承不明的歷史，也說明了慧能確實是在五祖弘忍的教學體系下傑出人才之一。只是，對於南宗禪與北宗禪的分割與形成，胡適認為這一切都是神會和尚爭功搶勝下所造成的結果，因此，一方面批評此事，另方面提高神會和尚在整個禪宗哲學史的地位。胡適同時用力批評的，其實是神會和尚取得了皇家的重視之後，後來的佛門各家就通通自動歸於慧能南宗禪的門下，顯現出士子攀附的劣根性。以上這些，都屬歷史事件以及個人評價，筆者對此，沒有討論的動機，尊重即是。但是，禪師之所以為禪師，必然是有他的智慧理解與修行證量，而這一部分，並不能在歷史文件的記載中獲得澄清。因此，雖然慧能、神會以及南宗禪的宗師們，似乎在胡適的考證中喪失了光彩，然而，筆者以為，歷史討論的角度是一回事，義理與證量是另一回事，胡適的討論中涉及哲學理論的部分仍是有所偏差的。首先，他受到神會的影響，認為達摩至神秀都是傳《楞伽經》的「楞伽宗」，這一部分筆者沒有意見，但是，胡適就此認定楞伽宗就是漸教的宗派，以此有別於慧能講《金剛經》的頓教教派，這一部分筆者就不同意了。筆者以為，神會立頓漸之爭本來就是不必要的，胡適立楞伽宗為漸教宗派則更是不必要的。因此，本文將從哲學討論的進路，予以適度澄清。其實，純粹哲學理論的部分，胡適並不擅長，莫怪勞思光先生說胡適的《中國哲學史》中沒有哲學，[[2]](#footnote-2)這種哲學進路的偏歧，就表現在胡適談禪宗與道家自然主義的關係、禪門內部知解與行證的關係、南頓北漸的頓漸之爭的問題等等上面。以下論之。

貳、對道家自然主義的糾纏

胡適對於道家與佛教的分界，顯然不是專家的等級，非常簡單的達摩《二入四行論》，他自己把它們視為「道家式的自然主義」，然而此一認識，有失之疏略之處。其言：

慧可頗通中國典籍，所以他能欣賞達摩的簡單教義。達摩的四行，很可以解作一種中國道家式的自然主義的人生觀：報怨行近於安命，隨緣行近於樂天，無所求行近於無為自然，稱法行近於無身無我。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……楞伽宗考……三慧可》）[[3]](#footnote-3)

胡適說「道家自然主義」是何意旨？他沒有深入說明，只是使用這個詞彙而已。道家中能講自然主義的，主要就是莊子和列子的型態，列子講究與天地萬物自然的和諧，莊子不求入世建功，只求任性逍遙於世間。此處所講道家「安命」，是接受命運中的壽夭、貧富、貴賤、美醜，莊子就主張這些都是社會世俗的評價，並不是造物者的心態，只是人為的造作，不用社會世俗的眼光評價自己，自己就能不受其束縛。然而，這樣的「安命」，與達摩的「報怨行」，尚有不同。後者講的重點在處理他人對自己的傷害，應不予報復，理由是宿世因緣中的命運受報，若有惡報，視為自己過去的為惡之事，於今受報，於是安之如飴，並不單純只接受天生的命運之事而已。一般民間講學，隨意比附也就罷了，專家學者這樣討論，就有失過簡。文中又說「樂天」像隨緣行，胡適講的「樂天」也就是安命、知命的意思，但「隨緣行」意旨是不因過去善業受福，而過度興奮，仍應本分生活，而不只是道家接受現狀的樂天心態而已。胡適說「無所求行」似道家「無為自然」，達摩「無所求行」還是在業報的理論中，主張不欣羨世間的利益，一心做自己該做的事情，對於事情以外的利益無所欲求，免造惡業，表面意旨似與「無為、自然」幾無可分，但背後的理論依據是不同的。胡適又講「稱法行」似「無身無我」，但此處的「無身無我」意旨不明，至於「稱法行」則是要勇猛精進、行佛之行，十分積極，不單是「無身無我」的理解而已。總之，佛教的理論，立足於輪迴觀，「二入四行」正是因果業報輪迴觀宗旨下的經論，道家沒有這個觀念，缺乏了宇宙論的契合，所論只能是比附了。

胡適以道家自然主義類比禪宗的意旨，還有下文：

五、中國古來的自然哲學，所謂道家，頗影響禪學的思想。南宗之禪，並禪亦不立，知解方面則說頓悟，實行方面則重自然。宗密所謂「無修之修」，即是一種自然主義。神會此卷中屢說自然之義。如他答馬擇問云：「僧立因緣，不立自然者，僧之愚過。道士唯立自然，不立因緣者，道士之愚過。」「僧家自然者，眾生本性也。又經云：眾生有自然智，無師智，謂之自然。道士因緣者，道能生一，一能生二，二能生三，從三生萬物，因道而生。若其無道，萬物不生。今言萬物者，並屬因緣。」這是很明白的承認道家所謂自然和佛家所謂因緣同是一理。至於承認自然智無師智為自然，這更是指出頓悟的根據在於自然主義，因為有自然智，故有無修而頓悟的可能。所以神會對王維說：「眾生若有修，即是妄心，不可得解脫。」這是純粹的自然主義了。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……《荷澤大師神會傳……三、菩提達摩以前的傳法世系》）

本文是在說神會和尚禪學理論的五大要點，[[4]](#footnote-4)其中的第五條，神會主張禪學宜與道家自然思維交融。但胡適就更加一步，強調道家自然與佛家因緣是同義之旨。筆者要重申，所謂「道家自然主義」，這是一個充滿歧義而未有定準的概念，依胡適此處提出的宗密之言於「無修之修」者，似為胡適理解為莊子講的「行不言之教」之事，而這也是胡適認定的道家「自然主義」。但是，就莊子而言，「行不言之教」，是不要把那麼多儒家的仁義道德掛在嘴上，放下仁義及禮俗的口頭堅持，回歸樸實的生活態度，這樣更能得道，且得與造物者遊。然而，禪宗所言之「無修之修」，可以有兩層意思，其一是，般若空智的工夫心法，就是「無執於念」的修行方法，這就是「無修之修」，意即所謂修行，實即是於世間一切酬酢往來「對境無念」之修。其二是，將講修行講到了境界工夫上，「心平何勞持戒」，故而不修，因為修行已臻圓滿，故而是「無修之修」。此兩路皆可言於「無修之修」。

至於胡適的理解，就把神會的話當成禪家的「因緣」跟道家的「自然」是同一回事了。文中神會所謂的道士所立之「自然」，其實都已經是佛教自己的佛性、自性的意思了，並非道家的「自然」。至於胡適說頓悟的根據在「自然主義」，此旨即是頓悟的根據在「自然」，「自然」在神會講的必定是佛性，不會是道家的「造物主」，既然眾生皆有佛性，一悟即是，即如孟子所言操則存者，但這仍需操持之，不是不修即有。本性不修即有，但境界必待修行而後有，講「不修之修」是不執雜念妄想而修之之不修，不是當下現成之不修已有之旨，就算是講當下現成，那也是已經清除了雜染之念之後，才進入現成的狀態。這就是講存有論和講工夫論、境界論的區別，講存有論，早已有之，講工夫論，必待實踐，講境界論，已經實踐成功了，要重視的是在講哪一個理論的問題，而不是在主張上是修還是不修的問題，這些只是文字表面的異同，光看文字是無法完整說明的。

總之，以道家「自然」概念做聯想，類比於神會的禪學，這是不必要的，神會再怎麼用道家的概念，還是佛家的意思，至於討論哲學史的發展，討論教派的交互影響，決不是拉了道家則禪學理論就能成立，相反地，拉近了道家之後，反而禪不禪、道不道了。格義佛教時期已經過去很久了，禪宗是成長於中國大乘宗派建立完成之後的新宗派，而不是早先譯經初期的三教相混之時，筆者以為，多說道家，反而使胡適的禪學分析，顯得哲學的精準度有所不足。

參、以知解說神會的偏歧

前文說禪宗頗得法於道家，其一為以知解說頓悟，其二為實行重自然。自然部分已討論於前，以下就知解說。其實這也正是胡適論定南宗禪以及神會和尚最重要的頓悟說的思想中心，本段先解消知解與頓悟的觀念糾纏，次段再處理頓漸之間的觀念糾纏。胡適言：

神會雖說無念，然宗密屢說荷澤主張「知之一字，眾妙之門」，可見此宗最重知見解脫。當日南北宗爭，根本之點只是北宗重行，而南宗重知，北宗重在由定發慧，而南宗則重在以慧攝定。故慧能神會雖口說定慧合一，其實他們只認得慧，不認得定。此是中國思想史上的絕大解放。禪學本已掃除了一切文字障和儀式障，然而還有個禪定在。直到南宗出來，連禪定也一掃而空，那纔是澈底的解放了。神會說：「未得修行，但得知解。以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。神會見經文所說，光明王，……帝釋梵王等，具五欲樂甚於今日百千萬億諸王等，於般若波羅蜜唯則學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩。」這是完全側重知解的方法。一個正知解，得佛印可後，便證正位地菩薩。後來禪者，為一個知見，終身行腳，到處尋來大善知識，一朝大澈大悟，還須請求大師印可，此中方法便是從這裏出來的。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……《荷澤大師神會傳…三　菩提達摩以前的傳法世系》）

從胡適此處以知解及實踐說南宗、北宗的分別來看，顯然他把頓悟當作知解，而知解又與實踐區分，分離於實踐的知解是頓悟，這顯然於頓悟、於知解、於實踐都有理解的偏差了。胡適的分析是南宗禪重視慧解不重視禪定，只知慧不知定，以為禪宗已掃除佛教文字和儀式障，只剩禪定障，此障則由南宗禪的頓悟知解以掃除之。其實，即便依《六祖壇經》意旨來看，它對定慧的討論重點，只是在說明沒有慧見則禪定不成，只是枯坐瞎忙而已，而並非掃除禪定。至於所引神會語，雖然神會也說「知解」，但此「知解」根本就是實踐後的智慧境界，「以知解久熏習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。」、「捨五欲樂心」，所以此處所說的知解，等於在說智慧的運用，運用智慧去除心中雜染妄念，此舉與在禪定時靜心無慮是完全相同的，是強調說豈有打坐時還妄想奔馳能得禪定的？所以在智慧上要先開悟無念，可惜這樣的智慧開悟被胡適理解成從知解路入，顯然對《六祖壇經》中的定慧等說，胡適的理解並不得其旨。依南宗禪自己的分辨，此一區分，重點是頓漸之爭，此義，才是區別的要點，而非重行、重知之別。然而，北宗禪傳承於達摩以降，豈有不重知解、不重智慧、不重頓悟之意旨？只是從漸修上說起，然若是北宗禪亦有知解、智慧、頓悟，則神會的分辨與胡適的討論就都有待商榷了，這就是對北宗禪是否如此不同於南宗禪的理論問題了。總之，以知解說南宗之所重、以及以實踐說北宗之所重，這真是過於簡化問題，以致會有詮釋的偏差了。

肆、對頓漸之爭的錯置

以北宗為漸、南宗為頓，這是神會的宗旨，這在禪學史上當然可以再辯，但是，以《楞伽經》為漸、以《金剛經》為頓，卻是胡適的暢說了。筆者以為，神會之說已是分析太過，而胡適之說則更是另一個分析太過。基本上，講修行，從修行者自己的成長而言，必是漸次遞升的，但從修行者的當下理解而言，則都是頓悟的行為。沒有頓悟就沒有成長，但是成長必是漸次遞升的歷程，故而漸修與頓悟是修行者做工夫的必然格式，頓漸是一齊之事，刻意別異雙方，只是言者的勝心而已。就《楞伽經》和《金剛經》而言，《金剛經》是利根器者的修行，此誠其然，《金剛經》重「應無所住而生其心」，重「無相修行」的工夫，這就是在智慧上提起的境界工夫。將其說為頓悟說，並無大過，但頓悟是說要有此「無相般若智」之智悟，而此一智悟，在個人的修行境界上，仍然是遞階升進的。《六祖壇經》中的文字極能把握此旨，說為頓教並無大謬。然而，《楞伽經》就不是頓教嗎？或《楞伽經》就只是漸教嗎？筆者以為，說慧能禪更重視《金剛經》是成立的，但若說慧能禪中已非《楞伽經》宗旨，則筆者不能同意。關鍵就是，《楞伽經》經文中已有太多講直接實踐的話語，如「第一義」，如「自證聖智境界」，如「如實法」，這些話語，都是相同於《金剛經》中所發揮的意旨。參見《楞伽經》言：

大慧復言：「世尊，為言語是第一義？為所說是第一義？」佛告大慧：「非言語是，亦非所說，何以故？第一義者，是聖樂處，因言而入，非即是言。第一義者是聖智內自證境，非言語分別智境。言語分別不能顯示。大慧，言語者起滅動搖展轉因緣生。若展轉緣生，於第一義不能顯示。第一義者，無自他相，言語有相不能顯示；第一義者但唯自心，種種外想悉皆無有，言語分別不能顯示。是故，大慧，應當遠離言語分別。」（《楞伽經》）

此處講修行唯在唯心自悟，不假語言，而且是聖智內自證境，依胡適先生向來的理解模式，恐怕不能不將此文視為頓悟宗旨了。《楞伽經》文又見：

佛言：「諦聽，當為汝說。大慧，三世如來有二種法，謂言說法及如實法。言說法者，謂隨眾生心為說種種諸方便教；如實法者，謂修行者於心所現，離諸分別不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識，於自覺聖智所行境界，離諸因緣相應見相，一切外道、聲聞、緣覺，墮二邊者，所不能知，是名如實法。此二種法，汝及諸菩薩摩訶薩當善修學。」（《楞伽經》）

這裡講如實法的修行，離心意識，自覺聖智，這都是心念上直接做工夫的路數，其實禪宗強調的工夫都是在念頭上修行的工夫，這就是本體工夫，是心念的智悟工夫，故而無有不是頓的，然而，悟一事，長一智，得一頓。個人生命的成長無有不是漸次升級的，此事，《楞伽經》及《金剛經》皆不能否定。至於神會於《六祖壇經》所做的頓漸之辯，是神會把般若智慧的本體工夫和境界工夫與主體提升的工夫次第混淆之後的誤解，以為其中有差異對立，更至優劣高下，其實，《金剛經》再怎麼為利根器者的工夫，也不能否定成長是在漸次的次第中完成的。

然而，胡適卻因神會主張南頓北漸，他為了提出批評意見，竟然要將達摩至神秀的傳承說為漸教之路，而南宗禪才變為頓教之路，以顯示神會改變禪學史的角色特殊性。其言：

持奉《楞伽》遞一宗既用《楞伽經》作心要，當然是漸修的禪學。《楞伽經》（卷一）裏，大慧菩薩問：「世尊，云何淨除一切眾生自心現流？為頓為漸耶？」佛告大慧：「漸淨，非頓。如菴羅果，漸熟非頓，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如陶家造作諸器，漸成非頓，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如大地漸生萬物，非頓生也，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸淨非頓。譬如人學音樂書畫種種伎術，漸成非頓，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，漸成非頓。」（用宋譯本）這是很明顯的漸法。楞伽宗的達摩不廢壁觀，直到神秀也還要「慧念以息想，極力以攝心，」這都是漸修的禪學。懂得《楞伽》一宗的漸義，我們方才能夠明白慧能神會以下的「頓悟」教義當然不是楞伽宗的原意，當然是一大革命。《楞伽師資記》有神秀，也是全採玄賾的《楞伽人法志》，大旨與張說碑文相同，但其中有云：「其秀禪師，……禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記。」這也是重要的史料。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……《……楞伽宗考……七、神秀》）

胡適親引《楞伽經》經文，明說為漸。然而，筆者正可以依據此文之說，說明胡適混淆了修行者境界的成長和修行方法的根本意涵這兩件事。文中所引之《楞伽經》經文，明說水果是漸漸長成的，陶器是漸漸燒成的，人學技術是漸漸學會的，以這些事例說漸成、漸修、漸教都是對的，但這就是筆者所說的就成長的歷程而言，無不是漸次遞升的，《楞伽經》裡的這些話都不妨礙《楞伽經》的其它智慧頓悟的話，如前引諸文之所說者，如第一義、如實法、自證聖智境界。事實上，就是《楞伽經》這段經文之後，接著就說頓悟之旨了，參見：

譬如明鏡，頓現眾像而無分別，諸佛如來淨諸眾生自心現流，亦復如是，頓現一切無相境界而無分別；如日月輪一時遍照一切色像，諸佛如來淨諸眾生自心過習，亦復如是，頓為示現不可思議諸佛如來智慧境界；譬如藏識頓現於身及資生國土，一切境界，報佛亦爾，於色究竟天，頓能成熟一切眾生令修諸行；譬如法佛頓現報佛及以化佛，光明照曜，自證聖境亦復如是，頓現法相而為照曜，令離一切有無惡見。（《大乘入楞伽經》卷第一大乘入楞伽經卷第二 大周于闐國三藏法師實叉難陀奉　勅譯〈集一切法品第二之二〉）

所以說，修行必是既漸又頓，《楞伽經》就是如此，因此胡適為突出神會以頓貶漸之旨，更進一步說《楞伽經》是漸教，而《金剛經》是頓教，這就有違佛經的宗旨了。當然，《金剛經》更多強調頓教意旨，這是沒錯的，即是重視修行成就的目標為何？佛法的根本智慧為何？若沒弄清楚，就算是漸修也沒個方向定準的。《金剛經》為利根器者釐清真正的般若智悟之修行，就是無相修行，無我相、人相、眾生相、壽者相，這也正是慧能偈文：「菩提本無樹，明鏡亦非台」所說之意旨，這些，都是般若智的充分發揮而達到最高境界時的思維狀態。而「言語道斷，心行處滅」，也就是般若智悟的狀態。可以說慧能承《金剛經》而強調智悟的一面，這是沒錯的，但若就此而言依《楞伽經》在達摩至神秀的傳承是漸教，而慧能及神會是依《金剛經》的頓教，這卻是不必要的定位，可以說就是跟著神會的定位而造成更大的歧出了。

胡適以史學進路來看事情，遂以為慧能所重的《金剛經》與達摩所傳的《楞伽經》有根本的區別，筆者不以為然，然而，胡適卻認為，神會以《金剛經》替代《楞伽經》，就是由漸至頓的革命事業了。其言：

所以我們的第三個結論是：漸修是楞伽宗的本義，這一宗本來「法門是漸」。頓悟不是《楞伽》的教義，他的來源別有所在（看《神會傳》，頁263-275）。最後，我們的第四個結論是：從達摩以至神秀，都是正統的楞伽宗。慧能雖然到過弘忍的門下，他的教義——如果《壇經》所述是可信的話——已不是那「漸淨非頓」的《楞伽》宗旨了。至於神會的思想，完全提倡「頓悟」，完全不是楞伽宗的本義。所以神會的《語錄》以及神會一派所造的《壇經》裏，都處處把《金剛般若經》來替代了《楞伽經》。（《胡適論禪宗……楞伽宗考……八楞伽宗的被打倒》）

筆者反對神會硬是以頓漸二分來講南北以及分說佛法，因此在這裡就更反對胡適硬是以漸教來說《楞伽經》精神。《楞伽經》和《金剛經》都是大乘經典，《楞伽經》談五法、談意生身、談涅槃，宇宙論知識及思維不少，唯第一義、如實法、自證聖智境界三說，就是標準的講工夫的材料，而佛法中的工夫，就本體工夫言，無有不是般若智悟的，無有不是頓教的，只是成長有階次而已，沒有一蹴可幾者，無人可跨越因果業報而立地成佛，說立地成佛只是說從此開始行佛之行，甘受一切業報苦果，必終至成佛境，此時，漸次成長是無需多強調的，只是如此而已。至於智慧開悟也是定然的，沒有體悟般若智者，如何而有真正的學佛之修行？《金剛經》乃至其它一切大乘經典，講般若或講如來藏，無有不是不斷深透般若智與菩提心的本體智慧而已，並沒有以頓去漸之旨，以頓去漸，就是神會的勝心之說，胡適看清楚神會的硬分南北，建立了頓漸之爭，而欲再進一步，歸《楞伽經》為宗漸之經，表面上批判了神會背離禪家原路，其實卻更是順了神會要頓不要漸的旨意了，又見其言：

神會的教義的主要點是頓悟。頓悟之說，起源甚早，最初倡此說的大師是慧遠的大弟子道生，即是世俗所稱為「生公」的。道生生當晉宋之間，死于元嘉十一年（四三四）。他是「頓宗」的開山祖師，即是慧能神會的遠祖。慧皎《高僧傳》說：生既潛思日久，徹悟言外，乃喟然歎曰：「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，始與可言道矣。」於是校練空有，（此三未從僧祐原文，見《出三藏記》十五，）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。而守文之徒多生嫌嫉。與奪之聲紛然競起。又六卷《泥洹》（《涅槃經》）先至京都，生剖析經理，洞入幽微，乃說一闡提人皆得成佛。（一者提人，梵文Cchantika，是不信佛法之人。）於時《大涅槃經》未至此土，孤明先發，獨見忤眾，於是舊學僧黨以為背經邪說，譏忿滋甚。遂顯於大眾，擯而遣之。生於四眾之中正容誓曰：「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。……以元嘉七年投跡廬岳，銷影巖阿，怡然自得。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，尋即建講。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。……於是京邑諸僧內慚自疚，追而信服。（卷七。此傳原文出於僧祐所作《道生傳》，故用《出三藏記》十五所收原傳校改。）這是中國思想對於印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是「頓悟。」革命的對象是那積功積德，調息安心等等繁瑣的「漸修」工夫。生公的頓悟論可以說是「中國禪」的基石，他的「善不受報」便是要打倒那買賣式的功德說，他的「佛無淨土論」便是要推翻他的老師（慧遠）提倡的淨土教，他的「一闡提人皆得成佛」便是一種極端的頓悟論。我們生在千五百年後，在頓宗盛行之後，聽慣了「放下屠刀立地成佛」的話頭，所以不能了解為什麼在當日道生的頓悟論要受舊學僧黨的攻擊擯逐。須知頓漸之爭是一切宗教的生死關頭，頓悟之說一出，則一切儀式禮拜懺悔念經念佛寺觀佛像僧侶戒律都成了可廢之物了。故馬丁路得提出一個自己的良知，羅馬天主教便坍塌了半個歐洲。故道生的頓悟論出世，便種下了後來頓宗統一中國佛教的種子了。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……《荷澤大師神會傳……三　菩提達摩以前的傳法世系》）

胡適認識的頓悟說，從道生的「一切眾生皆有佛性」處出來，此旨，難道不是《楞伽經》宗旨嗎？筆者以為，這根本是一切如來藏思想的大乘經典之共法，而《楞伽經》正是講如來藏思想的大乘經典。所以，道生之見，也是《楞伽經》之見。只是道生時處「一闡提有佛性」命題尚未廣為流傳的時代而已，他苦心孤詣獨發奇談，言人所不敢言，這只能表示他智慧過人。但是「一闡提可以成佛」是本體論、存有論命題，與工夫是漸是頓無涉，「頓悟成佛」才是工夫漸頓問題，道生固主「頓悟成佛」，但若不將《楞伽經》定為漸教，則道生之說與《楞伽經》亦無需有別。關鍵就是，沒有在智慧上領悟以及行為上實踐佛教的般若智、菩提心的話，可以成佛嗎？若儀軌的進行變成了儀式的僵化，則可以成佛嗎？孔子講仁，就是要以道德意志解脫僵化的周文化，以仁攝禮，攝禮歸仁，道生講頓悟成佛，也就是這樣的意思了。然而，胡適過度地從歷史學者的眼光，過度地講了頓悟成佛說對於儀式禮拜的破壞性，以為這就是對於積功累德的革命，對於漸修的超越。筆者以為，以道生之說為頓悟的意旨是對的，這是說道生講一切眾生皆有佛性，講頓悟成佛，都是佛教本體論及本體工夫論的發揚，但是以為此說就是否定儀軌懺法漸修，這是不成立的，這本來是兩件不相干的事情，理論上並沒有互相否定的關係，只有勝心強者好為辯說時才會強分的兩邊。上說「善不受報」，其實，依佛法，善必受報，但施善者若抱持著受報之心以行善，這就非「無相工夫」了，則功德甚淺，故唱「善不受報」說，這是在提高修行者的境界，而不是否定因果業報、善有善報的理論。文中說「佛無淨土」，佛法中自是有淨土的，但這是為眾生修行而設置的，至於佛，還是要遍在一切處、救度一切眾生的，而自己並不侷限在任一國土上的，故說「佛無淨土」，並不是否定佛教能淨化國土，也不是否定佛教有淨土的世界，或否定佛教要追求淨土的理想。至於菩薩道修行者，在修行時，心中無分淨土穢土，那裡有因緣就去那裡，目的還是建設淨土，但無此分別心者，才能做好此事，所以就工夫論說，「佛無淨土」。又，文中說「放下屠刀、立地成佛」，也不是說不用修行就能成佛，而是說一念之間去惡向善，就開始了行佛之行了，自此以往，承受一切過去的業力，而心甘情願不有怨悔，這就立穩了學佛行佛的腳跟了，而不是說，成佛是如此容易，可以現成即是。

胡適對於由道生頓悟說到南宗禪頓悟說有別於達摩至神秀的楞伽宗的理解，之所以如此分析，這真的跟他自身是歷史學家是有關係的，關鍵就是在新文化運動的氛圍中，喜談革命。文中說道生頓悟說是對印度佛學革命的第一大砲，然而，《涅槃經》不正是印度的佛經嗎？道生之悟只是正確地發揮了印度原有的思想而已，談何格印度佛學的命呢？其實，哲學理論要講革命是不容易的，更多地只是不同的進路的接續發展而已。但是胡適確實是以革命說之，其言：

即此一條，便可證宗密在神會死後七八十年中已不能明白荷澤一宗的意旨了。神會的使命是革命的，破壞的，消極的，而七八十年後的宗密卻要向他身上去尋求建設的意旨，怪不得他要失望了。南宗革命的大功勞在於解放思想，解放便是絕大的建設。由大乘佛教而至於禪學，已是一大肅清，一大解放，但還有個禪在。慧能神會出來，以頓悟開宗，以無念為本，並禪亦不立，這才是大解放。宗密諸人不知這種解放的本身便是積極的貢獻，卻去胡亂尋求別種「荷澤深意」，所以大錯了。荷澤門下甚少傳人，雖有博學能文的宗密，終不成革命真種子。南宗的革命事業後來只靠馬祖與石頭兩支善擔，到德山臨濟而極盛。德山臨濟都無一法與人，只教人莫向外求，只教人無事體休歇去，這才是神會當日革命的「深意」，不是宗密一流學究和尚所能了解的。（《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》……《荷澤大師神會傳……三、菩提達摩以前的傳法世系》）

說革命亦非不可，但是南宗禪後續的發展其實是般若智慧的教學風格的創造，並不是丟棄了佛學世界觀、本體論，不是否定了因果輪迴，不是不要修行，不要儀軌，不是不修，而是以般若智的心行，「知識往工夫上說，工夫往境界上說，境界在證悟中談。」[[5]](#footnote-5)文中講「並禪亦不立」，是因為《壇經》講了「不論禪定」的話，但它的意思是要人不能只在打坐調息上論的定境，而是要在心念止息上得其般若空慧之智，卻決不是不打坐入定。而「無念為本」就是心念止息意思上的無念，做好眼前事，但無妄想雜念之意，不是不做任何事的無念，「不論禪定」和「無念為本」都是般若智慧的境界工夫的話頭，與簡明的本體工夫或工夫次第都無有對立衝突，只有對不懂真實修行的弟子的妄心執著有所棒喝而已。包括「都無一法與人」、「只教人無事修歇」都還是般若智一事，這些話頭都沒有改變佛教的本來意旨，反而就是《楞伽經》第一義的落實，它就是直接實踐的意思，以「如實法」直接體證「如來」，就是要能「自證聖智境界」，自信得及，而不是被授記、被肯定、被頒獎、被讚美，故說「無一法與人」，就是人都不外求得法，而是都是自證的內境而已。般若智本是摒除雜念，諸法皆空，故而「教人體會無事」，正是此旨之落實。

伍、結語

胡適在考證上之功力當然極為傑出，筆者全未否定，亦非筆者專業，故皆尊重之，至於他人對胡適考證的意見，亦暫予擱置。但是胡適對佛教哲學理論的理解與定位，筆者要說，並不專精，更失之疏略，本文之作，便是要對他所言不精到之處，有話直說，明予批評。關鍵就是，胡適有中國文化的粗略認識，加上歷史考證的技術，於是便要對禪宗發展大作歷史評價，一方面強調《壇經》與神會不可分割的關係，二方面要分裂《楞伽經》與《金剛經》的內在關係，建立《楞伽經》為漸教之路的楞伽宗，以有別於《金剛經》的頓教之路，於是，神會禪等於整個不是楞伽宗了。筆者之見，說慧能建立了強調頓悟的新禪風是對的，但說慧能是依《金剛經》而立頓教，卻根本偏離了達摩以至弘忍在《楞伽經》傳承上的漸教之路，這是絕對不對的。此即本文之作的核心立場。

參考文獻

《大乘入楞伽經》，大周于闐國三藏法師實叉難陀譯。

《金剛般若波羅蜜經》，鳩摩羅什譯。

胡適，《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》，北京：當代中國出版社，2013。

印順，《中國禪宗史》，北京：團結出版社，2010。

勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1980。

江燦騰，〈胡適禪學研究的開展與諍辯——第一階段（1925-1935）的分析〉，《清

華學報》24.1(1994)。

江燦騰，〈胡適禪學研究公案〉，《當代》101(1994.1)。

邱敏捷，〈從達摩禪到慧能禪的演變——印順與胡適及鈴木大拙相關研究觀點之比較〉，《玄奘佛學研究》5(2006.7)。

**初稿收件**：2018年02月08日　　　　　**審查通過**：2018年04月06日

**責任編輯**：吳明峰

**作者簡介：**

杜保瑞：

國立臺灣大學哲學博士

上海交通大學哲學系特聘教授

通訊處：200240上海市東川路800號

E-Mail：bauruei.tw@yahoo.com.tw

On Hu Shih’s Interpretation of Zen Buddhism

Bau-Ruei DUH

Distinguished Professor, Dept. of Philosophy, Shanghai Jiao Tong University

Sky-Sea Scholar, Dalian University of Technology

Abstract: Hu Shih, the leader of the New Culture Movement, advocated cultural innovation and, therefore, was inclined to revolutionary perspectives in his scholarship. He declared that the southern Zen Buddhism was a revolutionary construction by Shenhui, who transformed the prior sect of gradual cultivation into the sect of sudden enlightenment through his compilation and writing of *The Altar Sutra*. Moreover, in Hu Shih’s opinion, the legacy of Zen Buddhism has been has been school of Lankavatara ever since the time of Bodhidharma, as what Hui Neng passed down was the school of Diamond. Accordingly, Hui Neng was the founder of a new and revolutionary school, and, more importantly, the school of Lankavatara was the path of gradual cultivation, while the school of Diamond was the path of sudden enlightenment. On this point, the writer totally disagrees with Hu Shih. The writer believes that the practice of Buddhism is a combination of sudden enlightenment and gradual cultivation. It is acceptable to emphasize sudden enlightenment; however, the denial of gradual cultivation is unacceptable. Though emphasizing the necessity of sudden enlightenment, neither *The Altar Sutra*, Hui Neng nor Shen Xiu denied the dharma of gradual cultivation. As for *The Lankavatara Sutra*, it addresses both gradual cultivation and sudden enlightenment; in the writer’s view, Hu Shih’s reference is somewhat far-fetched.

Key Terms: Hu Shih, Zen Buddhism, Sudden Enlightenment, Gradual Cultivation, *The Lankavatara Sutra*, *The Diamond Sutra*

1. 參見胡適，《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》，北京：當代中國出版社，2013。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見：勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1980。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 以上引文出自《禪宗是什麼：胡適談禪說佛》，以下引文亦皆出自此書，不再加註。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 第一頓悟說，第二定慧等，第三無念禪，第四重知見解脫，第五與道家交融。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 參見拙著，〈壇經的工夫哲學〉，《工夫理論與境界哲學》，（北京：華文出版社，1999）。 [↑](#footnote-ref-5)