

# 再論唐初慧恭禪師的相關史實

——答楊維中先生

沈海波

## 一、小引

《正觀》雜誌第五期刊有楊維中先生《唐初三階教大德惠恭行歷及其佛學思想》一文，因楊先生在釋讀法門寺出土的《法門惠恭大德之碑》時出現明顯的失誤，以及對惠恭禪師的行歷出現了環環相扣的錯誤考證。所以筆者草成《有關唐初慧恭禪師的若干史實》一文，刊於《正觀》雜誌第七期，對有關惠恭禪師的一些史實重新加以釐定。近楊先生又撰《關於〈法門惠恭大德之碑〉的若干問題——復沈海波先生》一文，刊於《正觀》雜誌第十二期，仍然堅持其原來的觀點，並對拙作提出質疑。有鑒於此，筆者認為有必要對相關問題再做些考辨工作，並對楊先生的質疑做些解釋。

## 二、佛門弟子的姓氏與自我稱謂的問題

楊先生在《唐初三階教大德惠恭行歷及其佛學思想》一文中的最大失誤，是對《法門惠恭大德之碑》落款的釋讀上。該款曰：

法門寺僧惠恭樹。

按照常識，該款當讀作“法門寺、僧惠、恭樹”，可是楊先生

卻將該款讀作“法門寺僧、惠恭、樹”。筆者在前文中因此指出：“按古時僧人行文的署名習慣，法號之前皆僅冠上“釋”字，絕對沒有‘××寺僧’的署名方法。”<sup>1</sup>前半句話說得不夠確切，因為佛門弟子也有以“竺”為姓的情況。不過，以“釋”為姓是最為普遍的現象，則是不爭的事實。按慧皎《高僧傳》卷五“晉長安五級寺釋道安傳”載：初，魏晉沙門依師為姓，故姓各不同。安以為大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲《增一阿含》，果稱四河入海，無復河名，四姓為沙門，皆稱釋種。既懸與經符，遂為永式。<sup>2</sup>

這本是無甚爭議的常識。但是楊先生卻生出了一種疑問：“以‘釋’冠名流行之後，僧人之稱呼就整齊劃一了嗎？”他的結論是：“沒有”。他並且說：據筆者所知，至少還有四種；其一為“沙門××”；其二為“比丘××”；其三為“沙門程××”；其四為“僧××”。<sup>3</sup>

乍看此言，不免讓人有些驚訝，佛門弟子怎麼會有這麼多的姓氏呢？

楊先生的近作一多半都是在考證他所總結出來的那四種稱呼<sup>4</sup>，細讀之下才知道楊先生將概念給搞錯了。筆者討論的是僧人所習慣使用的署名方法，而楊先生則在討論僧人使用的自我稱謂問

---

<sup>1</sup> 《正觀》第七期，P119。

<sup>2</sup> 中華書局 1992 年 10 月出版，P181。

<sup>3</sup> 《正觀》第十二期，P149。

<sup>4</sup> 其實楊先生所說的第一種和第三種是相同的。

題。楊先生所說四種稱謂中的“沙門”、“比丘”、“僧”等詞語，都是僧眾常用的一些自我稱謂。在法號之前加上“沙門”、“比丘”之類的詞語，既表示身份，又便於行文，所以多見於書面語。但是，自我稱謂可以千變萬化，佛門弟子的姓氏卻是始終如一的，以“釋”為姓是延續至今的通例。楊先生為了證明他的觀點，連帶著對佛門弟子的姓氏問題也產生疑問，實在是有所偏頗。

筆者前文為了說明古時佛門弟子的署名習慣，以《廣弘明集》卷二十一所載三篇文章的署名為例，指出“××寺釋××”係一般所採用署名方式。楊先生因此認為筆者“未免太過相信《廣弘明集》的目錄”<sup>5</sup>。不知楊先生何以得出這種看法。楊先生的近作中倒是引用了不少目錄上的材料。如楊先生引用宋趙明誠《金石錄》上的記載，以證明他關於法號之前可以署上“僧”字的觀點。楊先生可能不了解《金石錄》這類古代目錄學著作的性質，所以將其中的著錄文學當作原始文獻來引用了。趙明誠撰《金石錄》是為了著錄他所收藏的金石拓本，其書前十卷是目錄，按照時代順序編排，每一目下注年月和撰書人名。所以，《金石錄》中所云“僧××撰”、“僧××書”者，皆施趙明誠所書，其“僧”字是表示撰者和書者的身份，而非撰者和書者所自署。又如楊先生引敦煌遺書《妙法蓮華經》（斯四五六號）卷三題記曰：“初校，福林寺僧智彥。再校，西明寺僧行軌。三校，西明寺僧懷賢。”以為這也是法號之前可以自署“××寺僧”的證據。其實該題記的性質與《金石

---

<sup>5</sup> 《正觀》第十二期，P150。

錄》是相近的，意思是說：“這部經是由福林寺僧人智彥做的初校，由西明寺僧人行軌和懷賢做的再校和三校。”可見該題記係刊刻者所書，非校書者所自署。

署名可以分為作者自署與他人代署兩種，《法門惠恭大德之碑》末的“法門寺僧惠恭樹”屬於作者自署，而《金石錄》之類的著錄，則屬於他人代署，兩者完全是風馬牛不相及的，所以根本就不能進行類比。在他人代署的情況下，為了表示作者的身份，可以在法號之前加上“僧”字。而在作者自署的情況下，尚未見有在法號之前加上“僧”字者。

### 三、佛門弟子的署名習慣

楊先生還從《廣弘明集》中找了十七條材料，證明法號前可以加上“僧”字。可惜楊先生的那十七條材料中沒有一條涉及到署名的問題，全部都是僧人行文時使用自稱的內容。如《廣弘明集》卷二十五載唐高宗《制沙門等致拜君親敕》之後附有僧、俗奏對多通，其自稱有“僧威秀等言”、“僧道宣等啟”、“僧道宣等白”等。筆者不知道這些材料對於證明佛門弟子的署名習慣問題有什麼作用。“僧××言”或“僧××啟”的格式，同《大慈恩寺三藏法師傳》卷一〈啟謝高昌王表〉、卷五〈陳還國表〉、卷六〈進新譯經論表〉等均自稱“沙門玄奘言”是一樣的，都是佛門弟子行文時的一種習慣。但是，行文時可以自稱為“僧××”，落款署名時則沒有“僧××”的格式。

古時佛門弟子署名時，可以在法號之前加上表示出家人身份的名詞，但是不用“僧”，而是用“沙門”或“比丘”等，以《大正藏》五十五冊所收錄的論著為例：

《新編諸宗教藏總錄序》，署名“高麗沙門義天”。

《新編教藏總錄流行敘》，署名“昆盧正宗西湖比丘白玄天龍”。

《傳教大師將來目錄》，署名“沙門最澄”。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳序》，署名“沙門釋彥棕”。

《唐護法沙門法琳別傳》署名“京弘福寺沙門彥琮”。

此類例子在《大正藏》中俯拾皆是，在此不贅舉。義天、最澄等雖非中土人士，但由於高麗和日本受到中土文化的強烈影響，所以他們的署名習慣與中土並沒有什麼不同。從《大正藏》收錄的各種論著的署名情況看，“××寺+沙門+釋××”是較局常見的一種比較完整的格式，有時可以省去“××寺”，有時也可以省去“釋”。

當然，佛門弟子署名時也可以在法號前加上僧職。圓照《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷五收錄《進造大聖文殊鎮國閣狀》一文，文末署名為：

檢校造閣僧秀嚴

同檢校造閣僧惠勝

敕檢校院事僧惠朗。

法號之前所署皆為僧職。《大正藏》五十二冊收錄《甄正論》一文，署名“大白馬寺僧玄嶷撰”。然而，“白馬寺僧”原本作“唐佛授記寺沙門”。通觀《大正藏》中各種論著的署名情況，法號之

<sup>6</sup> 《大正藏》五十二冊，P852。

前或加“沙門”、或署僧職，但無自稱“僧××”者。

日本求法僧圓仁所撰《入唐求法巡禮行記》一書，收錄很多圓仁本人與官府之間的牒狀，從中亦可見唐時僧眾的署名習慣。圓仁與官府間的來往牒狀中，其署名情況如下：

日本國延曆寺求法僧圓仁（共一處）

日本國求法請益傳燈法師位圓仁（共一處）

日本國求法僧傳燈法師位圓仁（共一處）

日本國求法沙門圓仁（共一處）

日本國求法僧圓仁（共十九處）

求法僧圓仁（共三處）

日本國僧圓仁（共七處）<sup>7</sup>

圓仁當時的身份是日本遣唐的求法僧，所以他在牒狀中署名時大多附上“求法僧”的名號。值得注意的是，圓仁雖有七處地方自稱“日本國僧”，但實際上這是“日本國求法僧”的省稱。《入唐求法巡禮行記》卷二還錄有一份赤山院主僧致官府的牒狀，其署名為“赤山院主僧法清狀”，同樣是在法號前署上了僧職。

署名時法號之前不加“僧”字，這是古時佛門弟子的習慣，筆者前文已經向楊先生指出了這一點，並簡單的舉了幾個署名為“釋××”的例子來證明。孰料楊先生因此認定筆者只相信古時以“釋××”的方法署名。這未免有些斷章取義。楊先生並且根據古時行文中“僧××”自稱的情況，錯誤的與署名習慣相附會，所以仍然堅持了他對“法門寺僧惠恭樹”一款的釋讀。楊先生說：“上述

---

<sup>7</sup> 圓仁《入唐求法巡禮行記》，上海古籍出版社1986年8月版。

例證已經是於證明將‘法門寺僧惠恭樹’理解為‘法門寺、僧、惠恭、樹’，是絕對沒有大問題的。”但這恰恰是有很大問題的。

#### 四、《法門惠恭大德之碑》非惠恭自樹

楊先生因為誤釋了《法門惠恭大德之碑》的落款，所以將此碑當作是惠恭自樹。楊先生在近作中又提出了一些其他理由，筆者在此不妨做些分析。楊先生說：

此碑文的格式並不合於一般“行狀”的慣例：其一，前一部分以很大篇幅寫法門寺之歷史，而一般“行狀”雖則也可寫碑主僧長住之寺的情況，但均較為簡短。<sup>8</sup>

楊先生可能認為如果碑文是一篇“行狀”，那麼就不應當對傳主的生平交待得如此簡略。其實，古時的“行狀”莫不是如此。以《史記·伯夷叔齊列傳》為例，名為“列傳”，但是司馬遷對於傳主的生平基本上沒作什麼介紹，而只是寫了一些對傳主頌揚的話。何以如此呢？因為古人之行事往往缺少記載，後人為了作傳也就只能“語焉不詳”了。正史尚且如此，各種僧傳更是有過之而無不及，我們看《高僧傳》、《續高僧傳》等即可清楚，僧傳的記載是相當簡略的。所以，《法門寺惠恭大德之碑》相比較而言，已可算得上是非常“標準”的“行狀”了。

楊先生又說：“此碑文並未有只字一語涉及到碑主圓寂之事，也未有悼念之辭。而碑文的後部僅僅有少數字句缺損，因而不可能

<sup>8</sup> 《正觀》第十二期，P153。

漏掉如此重要的內容。”<sup>9</sup>碑文並沒有漏掉碑主圓寂之事，文曰：

俄而乘師下代，德音綿邈，道林存化，虔之獨存。長□□煜，恥為孤照昏衢。智眼恨不兼明，悔嘆業像奔馳，將淪教戒；愛馬騰躍，先亡苦空。故勒石題經，昭其未悟。敬鑄《遺教經》、《般若心經》各一部。□□□道，我執斷滅。

碑文交待得很清楚，惠乘法師坐化後，惠恭法師“恥為孤照昏衢”，於是鑄《遺教經》和《般若心經》各一部，不久亦圓寂。可能文末“道”字之前殘缺三字，影響到楊先生對這段文字的理解。

楊先生又說：“一九八七年於法門寺塔下地宮之中曾出土了惠恭‘支提之塔’殘碑，可惜只有碑銘尚存於法門寺博物館。其銘曰：‘大唐歧州歧陽縣法門寺檢校佛塔大德惠恭支提之塔’。顯然，此碑才是惠恭圓寂之後所修塔墓之銘。此材料拙文已經引用過，可惜沈生未及注目而深思之。若如沈先生所言，《法門惠恭大德之碑》為其‘行狀’的話，此‘支提之塔’又是什麼呢？莫非有兩個塔碑同時建成麼？”<sup>10</sup>楊先生可能對於古代名物制度不太瞭解，以為既然有支提之塔，就不當再有碑。按古時僧人圓寂後葬於塔，惠恭因無舍利，故其塔名支提。建塔可以有塔銘，立碑可以有碑銘；碑，可以是墓碑，也可以是紀念碑。建塔之後，後人為了景仰為僧之大德，可以再為之立碑。所以，建塔與立碑是並不矛盾的。

---

<sup>9</sup> 《正觀》第十二期，P153。

<sup>10</sup> 《正觀》第十二期，P153。

筆者茲從《法門惠恭大德之碑》的碑文入手，分析一下此碑的作者。

首先，此碑名為“法門惠恭大德之碑”，而從古迄今似尚未有人自稱為“大德”，說明此碑不可能出自惠恭本人之手。

其次，碑文曰：“弟子學謝文圓，才非武庫，有□□□」，期種覺於雷陰；未獲歸依，冀前緣於智勝；德山高遠，思三昧於瞻□；定域幽深，心不及於疑始。希為善誘，敢作銘曰……”此碑行文以第三人稱，而文末又自稱弟子，顯係他人為惠恭所作。若係惠恭自制，何以人稱如此混亂呢？

最後，碑未署名“法門寺僧惠恭樹”而據 1987 年法門寺地宮所出土的惠恭支提之塔殘碑，惠恭的僧職為“檢校佛塔”，如果此碑係惠恭自制，那麼他何以不署上自己的僧職呢？這是令人不可思議的地方。

總之，楊先生因為誤釋“法門寺僧惠恭樹”一款，將此碑的作者斷為惠恭，遂引生出了諸多難解之處。從古時佛門弟子的署名習慣分析，此碑的作者當為“僧惠”。

## 五、惠恭與惠乘“同德比義”的問題

《法門惠恭大德之碑》載惠恭與惠乘禪師“同德比義”之事，文曰：

嘗與勝光寺惠乘法師同德比義，贈禪師行瑯布中，表為友善。則知舍利、迦葉更為顯揚，文殊、普賢樂相誠仰。

惠乘是隋唐間的一位名僧大德，《續高僧傳》卷二十五有其傳。能與惠乘禪師這樣的高僧“同德比義”，當然是值得大書一筆的。筆者前指出：“‘同德比義’不同於從師問道，如果其時惠恭尚在慈門寺求法，那麼恐怕他還沒有這個資格和能力。”<sup>11</sup>楊先生則不以為然，說：“惠恭與慧乘屬於兩代僧人，這是顯而易見的。依照沈先生所言，與慧乘這樣的僧人交往是要具備某些‘資格和能力’的。那麼，惠恭至法門寺多少年才能累積夠這些‘資格和能力’呢？”<sup>12</sup>

楊先生對“同德比義”一詞的理解可能還有些模糊。所謂“同德”，指的是相同或接近的德行；“比”，指的是切磋、考校；“義”，則是指佛學義理。因此，“同德比義”的雙方，必然是年齡相仿、修行相近的兩位高僧。如果惠恭與惠乘的年齡相去五十多歲，那麼他們之間是稱不上“同德”的，惠恭也永遠不會有與惠乘“比義”的資格。碑文的作者將惠恭與惠乘兩位禪師比作舍利與迦葉、文殊與普賢，更可見他們不可能是年齡相去甚遠、修行高低不一的兩代僧人。

筆者前文曾推測惠恭入住法門寺的時間，“在唐高祖武德末年（約 624 年左右）。”<sup>13</sup>現在看來，這一推測還是有欠準確的。按惠乘法師卒於貞觀四年（630 年），春秋七十六，而惠恭又是年二十三時入住法門寺的，據此可以推斷，惠恭入住法門寺時間，當在篇文帝開皇年間（581-600 年）。

---

<sup>11</sup> 《正觀》第七期，P123。

<sup>12</sup> 《正觀》第十二期，P156。

<sup>13</sup> 《正觀》第七期，P123。

## 六、法門寺的規模問題

法門寺曾經經歷過多次大規模的修繕與擴建，最終形成二十四院的較大規模。最初的兩次修繕是在唐初太宗和高宗朝。道宣《集神州三寶感通錄》卷上對於這兩次修繕有詳細的記載，其云：

貞觀五年，岐州刺史張亮素有信向，來寺禮拜，但見古基曾無上覆，奏敕望云宮殿以蓋塔基。下詔許之，因構塔上尊嚴相顯。……顯慶四年九月，內山僧智琛弘靜見追入內，語及育王塔事，年歲久遠須假弘護……即給錢五千絹五十疋，以充供養……琮等以所感瑞具狀上聞，敕使常侍王君德等送絹三千疋，令造朕等身阿育王像，餘者修補故塔……僧以舊財多雜朽故，遂總換以柏編石為基，莊嚴輪奐制置殊麗……皇后捨所寢衣帳直絹一千疋，為舍利造金棺銀槨，數有九重，雕鏤窮奇……

可知貞觀與顯慶年間為奉迎佛骨，朝廷兩次撥錢物對育王塔進行修繕，還為舍利打造了金棺銀槨。這兩次修繕耗費雖鉅，但主要用於育王塔，並未對寺院有什麼擴建的舉動。

太宗朝的張彧對顯慶年間奉迎佛迎佛骨、修繕育王塔之事有了新的說法。其云：“（惠恭、意方）遵睿旨，購宏材，徵宇曇之工，寫蓬台之妙，杏□匠而藏制，獻金摹以運斤，不日不月，載營載葺。”經修繕的法門寺“危檻對植，曲房分起。欒櫨澤拱，枕坤軸以盤郁。樑棟攬羅，拓乾岡而抱頭。麗穹崇岳，立柱一柱以戴天。婉蜒霞舒，揭萬楹而捧日。”<sup>14</sup>在張彧的筆下，顯慶年間法

<sup>14</sup> 《大唐聖朝無憂王寺大聖真身寶塔碑銘并序》，《全唐文》卷516。

門寺修繕的規模可謂異常龐大，遠遠超出了道宣的記載。筆者前文對此提出了疑問。但是楊先生認為：“沈先生認為張彧的記載過於誇張，不足憑信。從文字看，張彧所言是存在這一問題的...但並不能以此作為否定其記述之真實性的理由。”<sup>15</sup>既然張彧所言確實有誇張的地方，那麼我們為什麼要相信其記述的真實性呢？楊先生同時又說：“試問，身為代宗朝之官員，並且撰寫此碑文的最重要，最直接目的就是為代宗對法門寺及其佛骨的崇信張目，張彧為何不誇大本朝的修葺規模，反而竭力誇大高宗朝對法門寺的貢獻呢？”<sup>16</sup>這個問題其實很簡單，代宗朝對法門寺的修葺情況是當時人有目共睹的，張彧怎麼能夠不按照實際情況去寫呢？而張彧既然要為代宗對法門寺及其佛骨的崇信張目，那麼他當然需要從先皇那裏去找到依據。出於這樣一種目的，張彧誇大高宗朝對法門寺的“貢獻”便顯得理所當然了。

楊先生還對筆者提出疑問說：“唐高宗朝的修復奠定了法門寺寺域和殿堂，寶塔的基本格局。而肅宗，代宗朝由於戰亂之後未久，國力有限，所以僅僅是‘恢復盛業’而已。沈先生僅僅相信道宣在《集神州三寶感通錄》中所說的：‘敕使常侍王君德等編三千匹，令造等身阿育王像，餘者修補故塔’。試問，果真如沈先生所言，法門寺的盛大規模是何時形成的呢？”<sup>17</sup>道宣的記載從時間上早於張彧，所以也就更為可信。至於法門寺的基本格局和盛大規模

---

<sup>15</sup> 《正觀》第十二期，P158。

<sup>16</sup> 《正觀》第十二期，P158。

<sup>17</sup> 《正觀》第十二期，P157-158。

形成於何時的問題，學術界尚無定論，筆者也不敢據下結論。但筆者可以肯定一點，其形成的時間絕對不是在高宗時期。道宣撰《集神州三寶感通錄》時曾到過法門寺，其時距顯慶四年(659年)僅有五年時間，但是法門寺已經是滿目荒蕪了。其云：

寺名久廢，僧徒化往，人物全希，塔將頽壞。余往觀焉，榛叢彌滿，雖無黍離之實，深切黍離之悲。<sup>18</sup>

如果說顯慶年門對法門寺的修繕工程奠定了法門寺的基本格局，並由此使其興盛，那麼怎麼到了麟德初年，法門寺就變得如此地殘破了呢？說明法門寺二十四院的基本格局當在高宗朝之後形成。

法門寺在貞觀和顯慶年間因為剖示佛骨而引起世人的矚目，朝廷也多次賞賜以充供養與修繕之資。但是，法門寺在這一時期的興盛只是短暫的一瞬間，隨著佛骨被送還塔中，法門寺即再度趨於冷落。根據《集神州三寶感通錄》的記載，貞觀、顯慶年間對法門寺的修繕之資，主要用於修補阿育王塔、打造阿育王像及為佛骨造金棺銀標等，並沒有用於大規模地興建寺院。所以，法門寺二十四院的格局可以肯定不是在貞觀、顯慶年間形成的。筆者推測，貞觀、顯慶年間法門寺雖因剖示迎奉佛骨而顯赫一時，但是其二十四院的格局則當在代宗朝方始形成。張彧所謂“恢復盛業”，不過是為本朝大興土木的做法尋找的一種藉口。

<sup>18</sup> 《集神州三寶感通錄》卷上，《大正藏》五十二冊.P406。

## 七、惠恭禪師與法門寺

惠恭不見於各種僧傳，據《法門惠恭大德之碑》的記載，他對法門寺的發展作出過重要的貢獻。

法門寺本名阿育王寺，寺中有塔名阿育王塔。對於法門寺營起於何時的問題，《法門惠恭大德之碑》曰：“法門寺者，本名阿育王〔寺〕……仍起心花於鑊湯，惡王歸依，清業林於信圃。遂發願營塔，遍四天下。精心入道，釋梵光，其福田至感精微……神光夜明，八萬四千，不日而就。其寺則育王之一所也，因而為號。”所敘應是當時流行的一種傳說而已。由於缺乏史料記載，法門寺營起於何時現在已不得而知。隋末唐初，可能受到社會長時間動盪的影響，法門寺開始顯得殘破。貞觀五年(631年)，岐州刺史張亮到法門寺禮拜，“但見古基曾無上覆”，於是“奏敕望雲宮殿以蓋塔基”<sup>19</sup>正是在這種情況下，年僅二十三歲的惠恭入住法門寺。《法門惠恭大德之碑》載：

年廿三，還居此寺。……戒珠圓明，能清五濁之水。上士稽首，中庸歸命，意消神悟，目擊道存。以為定慧不兼，靜亂殊學，遵行五眾，虔奉四依。……惠日明代，非開寂滅之域，遂別安禪院，清靜住持，夙夜翹誠，供養靈塔。

惠恭在法門寺別開禪院，並且精誠供養靈塔，為法門寺日後的興盛局面打下了基礎。

---

<sup>19</sup> 道宣《集神州三寶感通錄》卷上，《大正藏》五十二冊，P406。

對於碑文中“夙夜翹誠，供養靈塔”一句，楊先生曾經解釋說：“此是惠恭又一重大舉措，也符合三階教僧人見一塔影皆旋轉禮拜的修持方法。更重要的是，可借此喚起信眾對三階佛法的信仰。”<sup>20</sup>本來很平常的一句話，讓楊先生解釋得太複雜了。對靈塔的供養是非常普遍的，無論如何也與三階教的修持方法聯繫不上。那麼，如何理解“夙夜翹誠，供養靈塔”這句話呢？筆者認為這不是惠恭的什麼舉措，而是他的一大功德。法門寺在隋朝時恐怕只剩下靈塔而沒有寺院建築了，所以惠恭入住此寺必須“別安禪院”。由於育王塔中藏有佛骨，所以育王塔也就自然成為惠恭夙夜翹誠以供養的對象。正是出於惠恭的精誠，才在日後引出無數僧眾對佛骨和靈塔進行禮拜。顯慶四年，惠恭又主持了對育王塔的大規模修繕工程。惠恭在供養靈塔方面的功德，不但得到了僧侶各界的認同，也受到了朝廷的敕封，他被尊為“檢校佛塔大德”。因此，這才是“夙夜翹誠，供養靈塔”的真正含義。

## 八、贅語

拙作《有關唐初慧恭禪師的若干史實》在對楊先生的觀點提出質疑之後，楊先生也承認筆者的若干意見是合理的，但他同時又說：“我雖並不完全同意沈先生所見，但也自知自己所作的推斷也僅僅只是一種可能性而已。真相到底如何，可能已經很難弄清楚了。”<sup>21</sup>筆者以為這種態度非學者所宜取。

---

<sup>20</sup> 《正觀》第五期，P97。

<sup>21</sup> 《正觀》第十二期，P157。

在史料記載不甚完全的情況下，學者們當然可以做出若干種的假設，但是這些假設必須建立在既有材料的基礎之上，如果假設離了既有材料的約束，那麼假設便會成為空中樓閣。實際上，假設是根據既有的材料，在剔除種種不可能的因素之後才做出的一種推理的結果。從這種意義上分析，提出假設必然是一個精密細緻的科學論證的過程，而不是一種漫無邊際的隨意想像。胡適之先生曾提出“大膽假設，小心求證”，但現在人們常常只知道“大膽”，卻不知道“小心”。筆者以為，很多問題現在雖然一時真相難以明了，但只要學者們在科學論證的基礎之上提出科學的假設，經過一段時間的積累和摸索，終究是可以弄清事實的本來面目的。如果在自己的觀點出現疑問時，總是以“假設”相推說，那麼學術是不能夠發展的。

以上這些話雖因楊先生的文章而引起，但主要鍼對目前學術界存在的一些問題，有感而發，是為贅語，並就教於楊先生及學界同仁。