

# 印順《中國禪宗史》 總體評價\*

東南大學人文學院 米進忠

## 提要

本文主要對印順法師《中國禪宗史》產生的影響及存在的不足進行總體評價。第一部分主要分析本書在禪史研究中的地位和影響。本文將其定位為近現代中國禪史研究的第一部專著，對後起學者如楊惠南、葛兆光、洪修平、麻天祥等產生了不可忽視的影響。第二部分主要分析本書存在的問題與不足。本文認為《中國禪宗史》存在著一些不足之處，主要包括對禪宗發展的歷史背景交代不夠、對三祖僧璨的交代不清、對淨眾宗無相的禪法論述有誤。

關鍵詞：印順 《中國禪宗史》 總體評價

\* 2014/10/15 收稿，2015/4/29 通過審稿。

## 一、該書在禪史研究中的地位和影響

《中國禪宗史》，是印順法師繼《中國佛教史略》後的第二部佛教史書，是一部經典的中國禪宗史著。作者不以門戶之見，以以史論史的態度，站在客觀中立立場，寫成了這部禪史，考察了達摩到會昌法難之間約 350 年的禪宗歷史，論述印度禪向中華禪的轉變歷程，彌補了以往禪宗史研究的缺陷。1973 年，日本大正大學因印順法師《中國禪宗史》一書的創見而特別授予他博士學位。現在，這部著作已經成為禪史研究領域的典範性著作。<sup>1</sup>

### 1、該書在禪史研究中的地位

將印順法師的《中國禪宗史》一書放入禪宗史研究的整體脈絡中進行考察，可以將其定位為近現代中國禪史研究的第一部專著。

從中國古代的情況來看，勉強可以說存在著一些禪史研究。古代的禪史研究多以燈錄<sup>2</sup>的形式出現，如《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《五燈會元》等，還有一些著作如《楞伽師資記》、《歷代法寶記》、《傳法寶記》、《寶林傳》、《祖堂集》等，雖然沒有用「傳燈」的名稱，實際上也是關於禪宗傳承的燈錄。但是，應該指出的是，古代的燈錄對禪史的記述多於研究，而且也沒有運用科學合理的現代研究方法。更為遺憾的是，這些燈錄多是站在

<sup>1</sup> 陳平，〈印順導師著作在大陸的出版與流布述評〉，《法印學報》第二期，桃園：佛教弘誓學院，2012 年 10 月，頁 171-192。

<sup>2</sup> 燈錄又稱傳燈錄，指記載禪宗歷代傳法機緣之著作。

宗派的立場上，從維護自己的信仰和宗派的利益出發進行的論述，缺乏客觀中立的立場。比如，古代禪史上曾經發生關於天皇道悟究竟出自洪州宗還是石頭宗的爭論，爭論前後持續了約500年之久，彼此各執一詞，相持不下。因此，由於以上問題的存在，古代的禪史研究存在著研究資料和方法的缺陷，並不是科學合理的學術研究。

近代以來，隨著西方思潮的侵入、五四運動對儒家思想的批判、中國社會的衰落，一部分學者將國家的振興寄託於佛教，認為佛教有很多思想與西方的思潮有共同點，如梁啟超、歐陽竟無、呂澄、王恩洋等人紛紛進行了佛學研究。但是，他們所提倡、研究的佛教，是學理性特點較為明顯的唯識宗與華嚴宗等，希望用這些宗派的思想來振衰起弊，達到救國救民的目的，對禪宗的研究並不熱心甚至進行了一些批評。倒是教內學者太虛大師一方面提倡教團的整頓與改革，一方面對禪宗進行了初步的研究，他在1920年寫的〈唐代禪宗與現代思潮〉一文中，將禪宗的精神概括為反信教的學術思想、反玄學的實用精神、反理論的直覺精神、反因襲的創化精神、全體融美的精神、自性尊圓的精神、虛無主義的精神、無政府主義的精神、布爾塞維克主義的精神、德莫克拉西主義的精神等幾種特點。<sup>3</sup>

另外，胡適引入實證主義的研究方法，運用20世紀初陸續發現的敦煌遺書中有關禪宗研究的資料，對菩提達摩、慧能、《壇經》、神會等禪史上重要內容進行了開創性的研究，為禪

<sup>3</sup> 黃夏年，〈禪宗研究一百年〉，吳言生主編《中國禪學·第一卷》，北京：中華書局，2002年，頁450-473。

史的研究和開展做出了重大的貢獻。但是，胡適的禪史研究主要是就一些具體的問題進行個案分析，寫了一些相關的論文<sup>4</sup>，並沒有對禪宗史的發展進行全面的梳理和研究，形成專著。

胡適的禪史研究最大的創見是對荷澤神會的研究，可謂神會研究的先驅者。在〈荷澤大師神會傳〉一文中，胡適對神會與慧能的關係、神會對北宗的攻擊、神會傳出的傳法世系、神會與《壇經》的關係、神會的禪法要義做了詳細的考證和論述。在此文中，胡適認為神會的禪法包括頓悟說、「定會等」說、無念禪、「知之一字，眾妙之門」、無修之修等，並且舉出五個重要的例證認為《壇經》的主要部分為神會所作。因此，胡適熱情洋溢的將神會定位為「南宗的急先鋒、北宗的毀滅者、新禪學的建立者」，說「在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響」。<sup>5</sup>

胡適的這一觀點在學術界引起了極大的爭論，尤其是他將《壇經》的作者定為神會的說法，引起了一些教內外學者的批評，如釋東初、錢穆等人均批評了胡適的這一觀點。1969年5月，楊鴻飛投稿《中央日報》，質疑錢穆對胡適的批判，由此

<sup>4</sup> 胡適的有關禪史研究一系列論文後來被學術界收集、整理到一起，出版了各類的本子，如《胡適說禪》（北京：東方出版社，1993年）、《禪學指歸》（西安：陝西師大出版社，2008年）、《胡適說禪：一個實用主義者的佛教觀》（北京：團結出版社，2007年）、《20世紀佛學經典文庫·胡適卷》（武漢：武漢大學出版社，2008年）、《心與禪》（北京：新世界出版社，2012年）等。各種本子內容大同小異，筆者所用的主要為後兩個版本。

<sup>5</sup> 胡適，〈荷澤大師神會傳〉，胡適《心與禪》，頁114-149。

引起了臺灣關於“《壇經》作者究竟是誰”的激烈的學術辯論，當時臺灣研究禪宗的學者錢穆、張曼濤等均參與其中。這場禪學大辯論的主要文章，後來都被張曼濤收在《六祖壇經研究論集》<sup>6</sup>，列為由他主編的《現代佛教學術叢刊》一百冊中的第一冊。

一直側重對印度佛教進行研究的印順開始並沒有回應這場辯論，不過這場辯論卻成為印順寫作《中國禪宗史》的因緣助力。在《中國禪宗史》的序中，印順談到「依據八、九世紀的禪門文獻，從事禪史的研究，中國與日本學者，都已有了不少的貢獻。我不是達摩、曹溪兒孫，也素無揣摩公案、空談禪理的興趣。前年《中央日報》有《壇經》為神會所造，或代表慧能的爭辯，才引起我對禪史的注意。讀了胡適的《神會和尚遺集》及《胡適文存》、《胡適手稿》中有關禪宗史的部分。日本學者的作品，僅見到宇井伯壽的《中國禪宗史研究》三卷，關口真大的《達摩大師之研究》、《達摩論之研究》、《中國禪學思想史》，柳田聖山的《中國初期禪宗史書之研究》。對新資料的搜集、處理，對我的研究幫助很大！但覺得，有關達摩到會昌年間，也就是從印度禪到中華禪的演化歷程（也許我的所見不多），似乎還需要好好的研究」<sup>7</sup>。在《中國禪宗史》第六章《壇經之成立及其演變》之中，印順簡述了胡適、關口真大、宇井伯壽、柳田聖山等的觀點，又說「《壇經》到底是否慧能所說、法海所集記？還是神會（及門下）所造，或部分

<sup>6</sup> 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊①六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976年。該書另有北京圖書館出版社於2005年出版的版本。

<sup>7</sup> 釋印順，《中國禪宗史·序》，北京：中華書局，2010年，頁4。

是牛頭六祖所說呢？我不想逐一批評，而願直率地表示自己研究的結論」<sup>8</sup>。

可見，1969年《中央日報》有關《壇經》作者的辯論是直接激發印順進行禪宗研究的動力，而且在寫作中，他也參考了胡適和日本學者的研究成果，《中國禪宗史》一書從某種意義上來說就是對胡適和日本學者進行的回應。

1971年寫就的《中國禪宗史》，對從達摩來華傳禪到會昌法難大約350年的禪宗史進行了全面的梳理與研究，對這段時間內禪史上的重要人物達摩、慧可、道信、弘忍、慧能、神秀、神會、馬祖道一、石頭希遷等進行了詳細的考證，對不同宗派的禪法特色與演變也進行了研究，主要揭示了從印度禪向中華禪的轉變歷程，並且認為牛頭禪是印度禪向中華禪轉變的關鍵。

從以上的論述可見，《中國禪宗史》是第一部運用現代學術方法對早期禪宗史進行梳理和研究的著作，可謂近現代中國禪史研究的第一部專著。

從學術發展的脈絡上來說，《中國禪宗史》是近代以來現代學術方法運用到禪史研究發展的必然結果，其出現超越了以往學者如胡適、錢穆等人就禪史某些具體問題進行的個案研究，同時為後來學者的禪史研究提供了借鑒，成為禪史研究中具有典範意義的著作。

## 2、該書在禪史研究中的影響

由於本書是近現代中國第一部禪史專著，因此，後起的學者在進行禪史研究時不可避免的要受到本書的影響。

<sup>8</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，北京：中華書局，2010年，頁226。

邱敏捷在〈印順《中國禪宗史》的特色——兼論其觀點之影響〉<sup>9</sup>一文中認為，印順《中國禪宗史》一書對後起的學者有相當大的啟發作用。在此文中，邱敏捷主要舉了楊惠南《禪史與禪思》和葛兆光《中國禪思想史——從 6 世紀到 9 世紀》兩個例子以說明印順《中國禪宗史》在學術界產生的影響。

邱敏捷認為，楊惠南在《禪史與禪思》中，批評禪宗背離大乘菩薩道精神，指出牛頭禪是道家化的禪風，都是繼承了印順在《中國禪宗史》中的觀點。<sup>10</sup>

邱敏捷的這些觀點，筆者是非常認同的。下面，筆者將印順法師與楊惠南關於禪史研究的相類觀點進行對比，以印證邱敏捷的判斷。

在《中國禪宗史》中，印順法師指出，牛頭禪的標幟是「空為道本」，「無心合道」，代表了牛頭法融的禪學。<sup>11</sup>這明顯受到了魏晉玄學的影響。魏晉玄學祖述老莊，認為天地萬物皆源於形而上的道，道以無為本，道（無）具有本體論的地位。牛頭法融立「虛空為道本」，引玄學的「道」於佛法中。「虛空」在這裏也具有了本體論的意味。因此，牛頭禪是玄學化了的禪，是深受中國老莊思想影響的禪。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 邱敏捷這篇論文收入現代佛教學會編輯的《佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲壽學術論文集》，臺北：文津出版社有限公司，2005 年。

<sup>10</sup> 邱敏捷，〈印順《中國禪宗史》的特色——兼論其觀點之影響〉，《佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲壽學術論文集》，臺北：文津出版社有限公司，2005 年，頁 31-66。

<sup>11</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁 112。

<sup>12</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，頁 112-118。

在《禪史與禪思》中，楊惠南指出，「牛頭禪的主要思想之一是，不刻意去修行；這和老莊的無為思想有關」<sup>13</sup>。顯然，這一觀點是印順法師上述觀點的翻版。而且，在這句話的注釋中，楊惠南明確指出，「有關牛頭禪的師承、思想，及其與老莊思想的比較，請參見印順《中國禪宗史》第三章」<sup>14</sup>。

在《中國禪宗史》，印順法師指出，「曹溪禪融攝了牛頭，也就融攝老莊而成為——絕對訶毀（分別）知識、不用造作，也就專重自利、輕視利他事行的中國禪宗」<sup>15</sup>。此處，對禪宗的批評溢於言表。實際上是批判禪宗，專重自利，有違利益眾生、大慈大悲的菩薩精神。

同樣，在《禪史與禪思》中，楊惠南對禪宗的批判與印順法師如出一轍。比如，他說，「禪師們遁入山林，把叢林建立在深山絕崖之中，與世隔絕。他們與其說是發廣大願，主動地去度化眾生，不如說是隨緣接眾，被動的應幾說法」<sup>16</sup>。（按照《六祖壇經》的四弘誓願），「大乘佛法的普渡眾生一詞，不再是救濟心外的苦難眾生，而是掃除一己內心的煩惱。這和《般若經》，甚至其他大乘經論，都有本質上的差異。這也許是中國禪的創見，卻多少偏離了大乘佛法積極度眾的精神」<sup>17</sup>。

另外，在《中國禪宗史》中，印順法師認為，四祖道信與

<sup>13</sup> 楊惠南，《禪史與禪思》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年，頁 312。

<sup>14</sup> 楊惠南，《禪史與禪思》，頁 312。

<sup>15</sup> 釋印順，《中國禪宗史·序》，頁 9。

<sup>16</sup> 楊惠南，《禪史與禪思》，頁 9。

<sup>17</sup> 楊惠南：《禪史與禪思》，頁 10。

五祖弘忍時代，達摩禪進入了嶄新的時代，一躍成為中國禪法的主流。<sup>18</sup>同樣，楊惠南也有相類似的說法，他指出，「中國禪的真正成立，以致成為一個影響深遠的佛教宗派，是在四祖道信（580-651年）與五祖弘忍（602-675年）的時代」<sup>19</sup>。

由以上的分析可見，楊惠南在《禪史與禪思》一書中，幾個非常重要的觀點與印順法師的《中國禪宗史》的相關觀點是非常類似的，明顯是對印順法師觀點的繼承。此外，在《禪史與禪思》一書中，楊惠南在論證許多問題的時候，直接引用了印順法師的禪史研究成果，以其作為自己觀點的佐證，並在注釋中明確指明。<sup>20</sup>

除了楊惠南的《禪史與禪思》，邱敏捷還認為，葛兆光在《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》（北京：北京大學出版社，1995年）一書中也因襲印順的學術成果，並舉了5個例子來說明。邱敏捷指出，葛兆光認同印順對神會與《壇經》關係的判斷，肯定印順對〈修心要論〉與弘忍關係的判斷，敬服印順關於牛頭禪的觀點，認同印順對慧能出家時間與荷澤宗關係的判斷，並且正面評價了印順對崇遠法師的論述。因此，葛兆光的《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》受到了印順《中國禪宗史》較多的影響。<sup>21</sup>

2007年，葛兆光對《中國禪思想史——從6世紀到9世紀》

<sup>18</sup>詳見釋印順，《中國禪宗史》，第二章。

<sup>19</sup>楊惠南，《禪史與禪思》，頁73。

<sup>20</sup>詳見《禪史與禪思》的相關注釋。

<sup>21</sup>邱敏捷，〈印順《中國禪宗史》的特色——兼論其觀點之影響〉，《佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲嵩壽學術論文集》，頁31-66。

進行了修證和增補，並且在2008年由上海古籍出版社重新出版，題名為《增訂本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》（以下簡稱《增訂本中國禪思想史》）。在此，筆者主要以《增訂本中國禪思想史》為例，分析印順禪史研究對葛兆光的影響。當然，邱敏捷分析的五大證據，筆者不再贅述。

關於四祖道信在中國禪宗史上的地位，印順在《中國禪宗史》中認為，道信「擇地開居，營宇立象」，更符合釋迦佛正法住世的大原則，開始樹立了新的黃梅家風。<sup>22</sup>道信禪法的三個方面（「戒與禪合一」、「《楞伽》與《般若》合一」、「念佛與成佛合一」）受到了南方三論宗、天臺宗的影響，與道信遊學南方二十年（600—619年）有著重要的關係。<sup>23</sup>所以，印順認為，道信是中國禪宗史上承前啟後的人物。<sup>24</sup>

在《增訂本中國禪思想史》中，葛兆光認為，對於禪宗史來說，道信的意義是雙重的。一方面，道信真正使達摩一系有了一個教派組織形式，聚集了一大批信徒，並在世俗社會中形成了影響。另一方面，道信將南方義學的主流思想（如《般若》、《華嚴》、《法華》、《涅槃》、《維摩》等經）作為禪法的理論背景，使達摩一系原本偏重於實踐的禪法，有了一個比較清晰的理論輪廓。<sup>25</sup>因此，道信在禪宗史上的意義，就在於他建

<sup>22</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁41-43。

<sup>23</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁45-67。

<sup>24</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁43。

<sup>25</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》，上海：上海古籍出版社，2008年，頁80-81。

立了禪宗組織與思想的雛形。<sup>26</sup>葛兆光關於道信的觀點顯然受到了印順的影響。而且，在注釋中，葛兆光明確指出，關於道信禪法主要載體的〈入道安心要方便法門〉，印順在《中國禪宗史》中有著精彩的分析。<sup>27</sup>

在《增訂本中國禪思想史》中，葛兆光還認為，無論是法如、神秀、老安，還是慧能、神會，都還沒有擺脫人性和佛性、染和淨的二元分別，都還是與馬祖道一之後自然主義的南宗禪有著根本差別的「清淨」禪。<sup>28</sup>這與印順的觀點幾乎如出一轍。印順認為，「印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪」<sup>29</sup>。如來藏禪就是將人性和佛性、染和淨分別為二元對立，將成佛之路安立在由染趨淨、由人性趨向佛性的禪法。因此，葛兆光的這一觀點應該也受到了印順的影響。

那麼，印度傳來的禪法如何實現了中國化，轉變為中國禪呢？在《中國禪宗史》中，印順認為，發展在江南的慧能門下，逐漸的面目一新，成為中國禪，主要是通過融攝將般若與老莊玄學融為一爐的牛頭禪來實現的。<sup>30</sup>同樣，葛兆光也有相似的觀點。在《增訂本中國禪思想史》中，葛兆光認為，南宗禪與北宗禪，都處在印度早期禪學向中國式禪宗的過渡階段，最終以般若之「空」和道家之「無」，雙劍合璧，消解了人性與佛性

<sup>26</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁 81。

<sup>27</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁 80。

<sup>28</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁 254。

<sup>29</sup>釋印順，《中國禪宗史·序》，頁 9。

<sup>30</sup>釋印順，《中國禪宗史·序》，頁 9。

之間的分界線，凸顯了人性的合理和人心的自然，解除了修行之苦，使得俗人在佛陀面前回復了尊嚴和自信，也使得眾生在生活之中得到了愉悅和滿足。<sup>31</sup>也就是說，印順和葛兆光都認為禪宗的中國化是如來藏禪（清淨禪）逐漸般若化與玄學化（道家化）的過程。不同的是，印順著眼於禪宗宗派的變化，將般若化與玄學化的關鍵定位於牛頭禪系，凸顯牛頭禪在禪宗中國化的過程中的關鍵地位；葛兆光著眼於禪學思想的演變，側重闡述楞伽思想向以老莊玄學為後盾的般若思想發展內在理路，沒有指出或者並不認為禪宗中國化的關鍵為牛頭禪。但是，葛兆光對印順關於牛頭禪的分析又非常的讚賞，認為印順關於牛頭禪的分析是《中國禪宗史》最精彩的一章。<sup>32</sup>此處，葛兆光應該也受到了印順的啟發。

除了邱敏捷提到的以上兩位學者，筆者認為，至少還有兩位學者也能夠證明印順《中國禪宗史》產生的學術影響，分別是南京大學的洪修平和武漢大學的麻天祥。

洪修平在《禪宗思想的形成與發展》的《緒論》中談到，禪宗以不立文字、以心傳心相標榜，注重心證體悟，以致有人認為禪宗無法做歷史的研究。然而，「儘管禪宗有一種因人而異的自證境界，不同禪師所證悟的內容各不相同，其中確實有不可言傳的東西。但是，正如僧肇所說的“言雖不能言”，然“非言無以傳”，禪師要方便接機，傳授“心法”，總得通過一定的教法，從“不出文記”的早期祖師到“不立文字”的慧能大師，實際上都留下了施化設教的方便法門。對此，我們完

<sup>31</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁 238。

<sup>32</sup>葛兆光，《增訂本中國禪思想史》，頁 154。

全可以做歷史的研究」<sup>33</sup>。

洪修平這樣的禪史研究理念，顯然受到了印順所說的「禪宗史的研究，必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化，才能恰當處理禪宗的歷史事實」的影響。而且，在談了「對施化設教的方便法門可以做歷史的研究」之後，洪修平確實引述了上面所說的印順的那句話。另外，在〈印順法師與禪宗史研究〉一文中，洪修平還說道，印順提出的「禪宗史的研究，必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化」，肯定了禪史研究的可能性與必要性，對禪史的研究具有很重要的方法論意義，為全面地、客觀地、歷史地研究禪宗史提供了方法論依據。<sup>34</sup>

因此，可以肯定的說，洪修平的禪史研究方法受到了印順《中國禪宗史》的影響。不過，洪修平對印順的研究方法也不是簡單的承襲，而是有所發展。洪修平指出，「通過禪史研究中種種教法的研究，不僅僅可以了解“所跡”，而且還可以由“所跡”達到對“所以跡”的了解。因為“所跡”是表現“所以跡”的，一定的言語教法都包含了一定的思想與意義，完全將兩者割裂開是不恰當的。我們可以，而且也應該通過言語、教法不斷的去“理解”禪宗的思想」<sup>35</sup>。可見，洪修平的禪史研究除了考察禪法在歷史發展的演變過程，還力圖通過這種演變

<sup>33</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，南京：江蘇人民出版社，2011年，頁11。

<sup>34</sup>洪修平，〈印順法師與禪宗史研究〉，《中國禪學·第一卷》，北京：中華書局，2002年，頁431-440。

<sup>35</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁11。

研究禪宗思想的變化與發展。

除了研究方法上對印順的繼承和發展，洪修平的一些學術觀點也受到了印順禪史研究的啟發。

在《中國禪宗史》中，印順認為，慧可是以《楞伽》為心要、藉教悟宗的。慧可門下的弘傳中，出現了不同的傾向，分化為「口說玄理，不出文記」的禪師和著作疏釋的經師。重教的，流行為名相分別的楞伽經師。重宗的，形成不重律制不重經教的禪者。<sup>36</sup>並且認為，「專重講說、廣作文疏的楞伽師，無論是否為慧可門下，精神上早已漂流於達摩禪的門外了」<sup>37</sup>。

同樣，在《禪宗思想的形成與發展》中，洪修平也認為，慧可門下出現了分化，兩種不同的傾向雖皆承達摩之禪而依《楞伽》，卻朝不同的方向發展了。廣作疏抄之流，「藉教」而著教，未能領宗得意，徹悟言外，故被認為非是達摩正傳。口說玄理而不出文記之流，則一向被認為是繼承了達摩「悟宗」的安心禪法之特色。<sup>38</sup>

洪修平的這一觀點可以說是印順法師上述觀點的因襲。在〈印順法師與禪宗史研究〉一文中，洪修平明確指出，印順法師對楞伽師、楞伽禪的辨析，有助於理清中國禪宗形成和發展的脈絡，特別是有助於把握中國早期禪的發展情況。<sup>39</sup>因此，洪修平對慧可門下分化的研究受到了印順法師深深的啟發。

印順對道信禪法的研究也深深的影響了洪修平的禪史研

<sup>36</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁26-35。

<sup>37</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁29。

<sup>38</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁81。

<sup>39</sup>洪修平，〈印順法師與禪宗史研究〉，《中國禪學·第一卷》，頁431-440。

究。

胡適在〈楞伽宗考〉一文中，將達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀的傳法世系認定為一脈相承的楞伽宗，以《楞伽經》為心要，以漸修為法門。而神會的《語錄》和神會一派造出來的《壇經》，處處用《金剛經》代替《楞伽經》。所以，胡適認為，「慧能、神會的革命，不是南宗革了北宗的命，而是般若宗革了楞伽宗的命」<sup>40</sup>。

對此，印順指出，「近代學者每以為：達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心。因而有人說：禪有古禪與今禪的分別，楞伽禪與般若禪的分別。達摩與慧能的對立看法，是不對的。依道信的〈入道安心要方便門〉，可以徹底消除這一類誤會」<sup>41</sup>。印順認為，道信遊學南方，深受南方般若學的影響。在雙峰開法時，將《楞伽經》的「諸佛心第一」，與《文殊說般若經》的「一行三昧」融合起來，制為〈入道安心要方便門〉，而成為《楞伽》與《般若》統一了的禪門。<sup>42</sup>

在〈印順法師與禪宗史研究〉一文中，洪修平明確指出，印順法師的說法不僅符合道信的思想特點，而且對理清整個禪宗的思想特點及其演變發展都具有重要的啟發意義。<sup>43</sup>在《禪宗思想的形成與發展》一書中，洪修平研究指出，晉宋以後，特別是自竺道生以來，中國佛教思想發展的一個重要趨勢和特點，就是融會般若實相說與涅槃佛性論，而中國禪學與禪宗的發展

<sup>40</sup>胡適，〈楞伽宗考〉，胡適《心與禪》，頁 171-205。

<sup>41</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁 51-52。

<sup>42</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁 52。

<sup>43</sup>洪修平，〈印順法師與禪宗史研究〉，《中國禪學·第一卷》，頁 431-440。

也是與此相一致的。菩提達摩正是繼竺道生會通般若實相與涅槃佛性之後，又將實相無相和心性本淨結合起來，從而開創了中國禪發展的新階段。從達摩到弘忍，乃至南能北秀，他們的禪法無不同時具有般若與楞伽這兩種思想傾向，只是側重點有所不同而已。大致說來，達摩以下，慧可、弘忍到神秀的禪法思想有偏重《楞伽》心性論的傾向，而僧璨、道信到慧能的思想則有偏重《般若》無所得的傾向。南能北秀的分化，原因當然是多方面的，從禪法思想上看，前者重「息妄」的修習，後者重「顯真」的證悟，這其實也是達摩系禪法中始終包含著的般若與楞伽兩種思想傾向分化發展的結果。<sup>44</sup>另外，在《中國禪學思想史綱》<sup>45</sup>一書中，洪修平再一次闡述了相同的觀點，並進一步闡述了中國禪學般若性空與佛性妙有融合發展的歷史過程。<sup>46</sup>

另外，關於禪宗形成的觀點，洪修平也受到了印順的影響。

許多學者如吳怡、任繼愈、方立天、潘桂明等學者，紛紛認為慧能是中國禪宗的實際創始人。<sup>47</sup>但是，印順卻認為，達摩

<sup>44</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》第二章和第三章。

<sup>45</sup>此書 1994 年由南京大學出版社出版，同年在臺灣以《中國禪學思想史》的書名由文津出版社出版。大陸版本後來改版的時候書名也改為《中國禪學思想史》，2007 年由中國人民大學出版社出版。

<sup>46</sup>洪修平，《中國禪學思想史綱》第二章和第三章。

<sup>47</sup>分別見吳怡，《禪與老莊》（臺北：三民書局股份有限公司，1987 年）、任繼愈，〈禪宗哲學思想略論〉（《漢唐佛教思想論集》，北京：人民出版社，1998 年）、方立天，〈慧能創立禪宗與佛教中國化〉（《哲學研究》，2007 年第 4 期）、潘桂明，《中國禪宗思想歷程》（北京：今日中國出版社，1992 年）。



禪至四祖道信與五祖弘忍時期，一躍而成為中國禪法的主流。<sup>48</sup>印順認為道信禪法有三大特色：1) 戒與禪合一；2) 《楞伽》與《般若》合一；3) 念佛與成佛合一。弘忍繼承並發展了道信的禪法，明確提出達摩禪是教外別傳、不立文字、頓入法界、以心傳心。在傳法形式上，道信和弘忍還改變了前三代祖師的秘密傳授的形式，而是採取公開傳法的形式（開法）。在禪居生活上，道信和弘忍也改變了前三代祖師頭陀行的行跡不定的方式，而是擇地定居，在黃梅安心居住了 50 多年。同時，確立起了東土達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍五代相承的法統。<sup>49</sup>也就是說，禪宗發展至道信與弘忍的時代，已經具備了宗派的特徵，得以真正的建立了起來。

在《禪宗思想的形成與發展》一書的第二章和第三章中，洪修平也認為，禪宗發展到道信，無論是禪法思想還是禪法開展的形式，都已初具宗門種種特點，弘忍在此基礎上進一步完成了禪宗的初建。「中國禪宗可以說初創於道信，基本完成於弘忍，而由南能北秀進一步加以發展」<sup>50</sup>。並且指出，把慧能作為禪宗的創始人是不合適的，應該把道信與弘忍「東山法門」的出現作為禪宗的創立之始。<sup>51</sup>在《中國禪學思想史綱》一書中，洪修平再一次闡述了這樣的觀點。<sup>52</sup>

可見，關於禪宗形成的問題，洪修平也受到了印順的影響。

<sup>48</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁 41。

<sup>49</sup>釋印順，《中國禪宗史》，第二章《雙峰與東山法門》。

<sup>50</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁 99。

<sup>51</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁 120。

<sup>52</sup>洪修平，《中國禪學思想史綱》第二章和第三章。

此外，洪修平還認同印順對《壇經》及其作者和神會思想的研究，認為這表現出了印順以理服人、求實客觀的學者風範。洪修平還認為，印順法師對「印度禪」向「中華禪」演化的研究，提升了中國禪史研究的意義。<sup>53</sup>

武漢大學的麻天祥在《中國禪宗思想發展史》一書的第十九章〈印順對禪宗思想禪的解讀〉中，對印順《中國禪宗史》的思維理路及研究方法進行了分析概括，並對胡適和印順在禪史研究中一些具體問題上的分歧進行了對比。麻天祥認為印順禪史研究的思維之理路可以概括為：1) 印順談史，不是我們通常說的歷史事實，而包含了他一再強調的更為重要的部分——「禪法的方便施化與演變」，用通常的學術語言講就是思想發展史。不過，印順實際上指的是為了道統的需要而流傳開來，卻被部分學者忽視的多樣性的且眾望所歸的傳說，甚至是附會乃至編造的神話及其蘊涵的意義。2) 印順巧妙地把禪分作自心體驗的「宗」和方便善巧的「教」。宗雖不能言、不可考，教示宗的方便還是有事實可以稽考的。因此，印順撇開了不能用語言文字表述的體悟和自證，即「超時空的自心體驗」，專講體悟的法則和方法，即「現實時空中的方便」。如此，原本不可言說、遙不可及，因而顯得玄妙難測的禪也就變得具有確定性而平易近人了。3) 雖然是方便施化，卻也有必要的原則，用印順的話說就是，「必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化，才能恰當處理禪宗的歷史事實」。換句話說，就是把在過去的現實中的自心體驗即「宗」，同方便演化

<sup>53</sup>洪修平，〈印順法師與禪宗史研究〉，《中國禪學·第一卷》，頁 431-440。

的「教」結合起來深入探討，也可以說是禪宗思想史。<sup>54</sup>

麻天祥還認為，印順的禪史研究方法既不同於胡適以歷史觀念為指導，強調「拿證據來」的實證主義的方法，也有別於鈴木建立在信仰基礎上的純主觀的詮釋。印順注重歷史，但不以歷史史料為治禪宗史的唯一根據。正因為如此，他排斥歷史觀念。但他堅信禪的境界是一切知識和語言文字不可企及的，不過他又不像鈴木將禪看得那麼神秘，否認禪的本質除了自證、體悟之外，無法實證的傳統觀念，因此把研究的重點放在可以言說的「現實時空的方便」上，採取比較分析的方法，力求把握禪宗思想的歷史邏輯進程，具體說就是雙線推進之比較並在比較基礎上分析的方式。麻天祥認為，這樣的研究方法更符合人們的思維習慣，既不像鈴木那樣讓人感到神秘，不可捉摸，也不像胡適那樣使人產生生澀和武斷的感覺。<sup>55</sup>

麻天祥將印順的禪史研究作為一章，直接放到禪宗思想發展的整體歷史脈絡中進行考察，也就意味著麻天祥認為印順的禪史研究是中國禪宗發展史不可分割的一部分，是中國禪宗發展史中的重要一環。依此來看，在麻天祥的眼中，印順《中國禪宗史》的地位就不言而喻了。

除了上文論述的楊惠南、葛兆光、洪修平、麻天祥四位學者，還有一些學者對印順《中國禪宗史》的研究成果亦有頗多引述之處，如杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》<sup>56</sup>、楊曾文的

<sup>54</sup> 麻天祥，《中國禪宗思想發展史》，武漢：武漢大學出版社，2007年，頁538-544。

<sup>55</sup> 麻天祥，《中國禪宗思想發展史》，頁544-551。

<sup>56</sup> 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，1993年。

《唐五代禪宗史》<sup>57</sup>、潘桂明的《中國禪宗思想歷程》<sup>58</sup>、邢東風的《禪悟之道：南宗禪學研究》<sup>59</sup>、徐文明的《中土前期禪學思想史》<sup>60</sup>，限於篇幅，在此不再一一進行列舉。

## 二、該書存在的問題與不足

作為近現代中國第一部禪史研究專著，印順的《中國禪宗史》也不可避免的存在著一些問題與不足。當然，這些問題與不足與其對禪史研究的影響及在中國禪史研究中的地位相比，是微不足道的。不過，也不能因其地位與影響而對這些問題與不足視而不見。

### 1、對禪宗發展的歷史背景交代不夠

禪宗能夠在中國古代由小到大、由弱到強，最終躍居中國佛教的主流，從某種意義上來說，正是其不斷適應中國國情，主動的調適自身，最終中國化的必然結果。筆者認為，禪宗的中國化是禪宗在中國古代的政治、經濟、思想影響的背景下，不斷的吸收中國古代的思想成果，從而適應中國古代政治、經濟發展狀況的必然結果，是印度文化背景的佛教與中國傳統文化全面融合的成果。

從禪宗發展的政治背景來說，古代中國是一個皇權專制的

<sup>57</sup> 楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999年。

<sup>58</sup> 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社，1992年。

<sup>59</sup> 邢東風，《禪悟之道：南宗禪學研究》，北京：中國人民大學出版社，1992年。

<sup>60</sup> 徐文明，《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004年。

國家，專制皇權具有至高無上的權威，任何思想要想獲得發展壯大，都必須適應專制皇權的需要，禪宗自然也不例外。因此，禪宗要想發揚光大，必須得到專制皇權及其地方政府的支持，否則只能默默無聞甚至煙消雲散。

此處，我們可以結合禪宗南宗與北宗的盛衰予以論證。五祖弘忍之後，禪宗進入「南能北秀」時期。武則天迎請北宗神秀至東都洛陽，「肩輿上殿，親加跪禮」<sup>61</sup>。武則天之後，神秀又受到唐中宗、唐睿宗的崇高禮遇，被稱為「兩京法主，三帝國師」<sup>62</sup>。僧俗兩界皈依者極多，北宗勢力如日中天。《宋高僧傳》記載，「王公已下，京邑士庶，競至禮謁。望塵拜伏，日有萬計」<sup>63</sup>。706年，神秀去世，皇帝賜諡號「大通禪師」。神秀去世後，其弟子普寂奉詔代神秀統領其法眾，自稱禪宗「七祖」，勢力極大。739年，普寂去世，皇帝賜諡號「大照禪師」。神秀另外一個弟子義福，與普寂同時受到了皇家的尊崇，736年去世時被賜諡號「大智禪師」。普寂、義福時期，北宗的勢力達到了空前的繁盛。

相反，由於慧能拒絕中央政府的徵召，南宗的勢力在很長時間內只是局限於嶺南一隅，根本無法與盛行於北方中原大地的北宗相提並論。正如宗密在《圓覺經略疏鈔》中所說，“曹溪頓旨，沉廢於荆吳。嵩嶽漸門，熾盛於秦洛”<sup>64</sup>。慧能去世後，

<sup>61</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，CBETA 電子佛典。

<sup>62</sup> (唐)張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉，《全唐文》，卷二三一。

<sup>63</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》第50冊，CBETA 電子佛典。

<sup>64</sup> (唐)宗密，《圓覺經略疏鈔》，《卍續藏經》，第09冊，CBETA 電子佛典。

其弟子神會為了擴大南宗的影響，北上中原地區傳法。732年，神會於滑臺召開無遮大會，攻擊北宗「師承是傍，法門是漸」<sup>65</sup>，南宗的勢力開始得以於中原地區快速傳播。安史之亂後，神會被公推出來開壇度僧，為政府軍平定叛亂籌措錢糧，受到了唐肅宗的供養，南宗的勢力得以不斷擴充。796年，唐德宗敕立神會為禪宗七祖，賜神會諡號「真宗大師」，賜塔號「般若」。至此，朝廷承認了南宗為禪門正統，這對南宗廣布天下有著極大的促進作用。此後，外有中央政府及地方政府的支持，內有荷澤神會、青原行思、南嶽懷讓三系弟子不斷努力，慧能南宗逐漸流布天下，成為禪宗甚至是中國佛教的代名詞。北宗勢力則逐漸消退，並最終消失在歷史的迷霧之中。

可見，專制皇權的支持是禪宗得以發展的重要保證。北宗與南宗的此起彼伏的不同命運，可以明確的反映這一道理。所以，在《唐五代禪宗史》中，楊曾文非常注重對禪宗與皇室、朝臣及地方軍政官員的關係進行分析，以說明唐五代禪宗的迅速發展與這些「外護」的有力支持是密切相關的。<sup>66</sup>

另外，楊曾文還指出，禪的中國化除了印順所論述的老莊化、玄學化，還有一個順應皇權專制和儒家名教的問題。<sup>67</sup>也就

<sup>65</sup> (唐)獨孤沛，〈菩提達摩南宗定是非論〉，見楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年，頁15-48。

<sup>66</sup> 楊曾文，《唐五代禪宗史·序言》，北京：中國社會科學出版社，1999年，頁5--12。

<sup>67</sup> 楊曾文，〈考察禪中國化的卓越嘗試——讀印順法師《中國禪宗史》〉，藍吉富主編，《印順九秩晉五壽慶論文集》，臺北：正聞出版社，2000年。

是說，要想獲得專制皇權的支持，從而發揚光大，禪宗必須得適應專制皇權及維護皇權專制的儒家禮制的需要，否則必然會遭到深受儒家觀念影響的傳統社会的反對而無法順利開展。

對後來禪宗發展起到重大作用的叢林制度，可以非常明顯的體現出禪宗對皇權專制與儒家名教的順應。

禪宗的叢林制度，是從百丈懷海創建的禪門清規真正開始的。百丈懷海創立的《禪門規式》，充分吸收了古代政治制度和儒家禮制的積極因素，從而確立了禪宗的叢林制度。首先，《禪門規式》創立的「以住持為核心、以兩序為輔助」的叢林管理制度，明顯以古代政治體制中「以君主為核心，文武兩班大臣輔佐」的構架為藍本；其次《禪門規式》創立的茶湯禮儀制度，則借鑒和吸收了儒家的禮儀制度。<sup>68</sup>

元代，政府頒佈了德輝奉敕重編的《敕修百丈清規》。與唐代的百丈懷海創立的《禪門規式》相比，《敕修百丈清規》更是全面擁抱了儒家的禮儀制度和皇權專制。首先，將反映「忠孝」觀念的〈祝釐〉、〈報恩〉、〈報本〉、〈尊祖〉幾章放在最前面，置於最重要的地位，表示其對儒家忠孝觀念的全面接納和對專制皇權的絕對服從。其次，內容豐富、程序嚴明的茶湯禮儀制度，是對儒家禮儀制度的全面借鑒。茶湯禮儀成為禪宗叢林最重要的活動形式，甚至有「無茶不成禮」的說法。再次，叢林的喪禮制度，借鑒了儒家喪禮的「五服制度」，通過孝服的的不同體現出等級的高低。<sup>69</sup>

<sup>68</sup>李繼武，〈《百丈清規》研究〉，碩士論文，西北大學，2010年，頁29。

<sup>69</sup>李繼武，〈《百丈清規》研究〉，碩士論文，西北大學，2010年，頁60。

由以上的論述可見，從政治的角度來考察，禪宗的中國化，即是禪宗順應皇權專制體制與儒家名教的過程。專制皇權與儒家名教，是禪宗發展過程中無法迴避的政治背景。離開對政治背景的考察，禪宗中國化的研究是不完整的。

從禪宗發展的經濟背景來說，中國古代是一個自給自足的以小農生產為主要模式的農業國家。禪宗的發展和禪宗的中國化，有一個順應小農經濟的過程。任繼愈在〈禪宗與中國文化〉一文中指出，「禪宗思想中國化，首先在於它從生活方式和生產方式上中國化。它與在寺院中運用小農經濟是相適應的」<sup>70</sup>，這是非常有道理的。達摩、慧可、僧璨前三祖時期，從禪居生活上來說，奉行頭陀行，過著飄泊不定的雲水生活。這樣的禪居方式與中國的生產方式是不適應的，四處漂泊，不利於攝受學眾，擴大影響。至四祖道信、五祖弘忍開始，在黃梅定居下來，農禪並重，過起了自給自足、自修自悟的生活，才逐漸擴大了禪宗的影響，成為聲名遠揚的「東山法門」。此後，禪宗的主流一直延續了這種農禪並重的禪居方式，根基越來越深，影響越來越大。至百丈懷海時期，正式制定了《百丈清規》，倡導「一日不作，一日不食」，將農禪並重的禪居生活制度化、理論化。會昌法難使依附於皇室、官僚的佛教其它宗派包括禪宗北宗、荷澤宗遭受了重大的打擊，而自給自足的洪州宗、石頭宗卻影響不大<sup>71</sup>、日漸興旺，最終成為中國佛教的主流。

<sup>70</sup>任繼愈，〈禪宗與中國文化〉，《社會科學戰線》，長春：吉林省社會科學院，1988年02期，頁81-84。

<sup>71</sup>當然，這與當地的軍政官員抵制中央命令、保護禪宗發展也有關係。（參見楊曾文《唐五代禪宗史》的相關論述）另外，北宗、荷澤宗主要化區在

而且，這種自給自足的小農經濟模式對禪宗思想與禪法的演變也產生了影響。洪修平即指出，慧能禪法提倡自成佛道、自我解脫，是中國傳統的自給自足的小農經濟思想在宗教解脫論上的反映。慧能突出每個人的自心自性，把解脫成佛完全建立在個體之人的自性自度上，就像一個農民，依照四季自然運作而辛勤的勞動，春耕夏作、秋收冬藏，靠自身力量解決重重困難，維持一家人的生活，並為實現自己確立的某種理想而努力不懈。因此，慧能禪法所追求的獨立、自由和平等，表達了中國農民的思維方式和生活理想。<sup>72</sup>

由以上的論述可見，對古代自給自足小農經濟的適應是禪宗中國化的一個重要的方面。小農經濟的自給自足模式不但保證了禪宗的生存和發展，而且對禪宗思想的演變有著潛在的影響。小農經濟是禪宗發展及中國化的經濟背景，離開小農經濟的經濟背景去研究禪宗的中國化，也是不完整的。

從禪宗發展的思想背景來看，禪宗的形成和發展是在中國傳統思想的影響下進行的，禪宗的中國化離不開對中國傳統思想的吸收與借鑒。春秋戰國時期，中國傳統思想出現百家爭鳴的局面，形成了儒家、道家、法家、墨家等非常成熟的思想流派。自漢武帝採納董仲舒「罷黜百家、獨尊儒術」的意見後，儒家思想成為政府認可的正統思想，成為傳統思想文化的主流。魏晉時期，由於儒家思想的衰落與僵化，玄學的興盛使老莊道家思想得以在社會上廣為流傳，形成了聲勢浩大的思想文化運

京洛地區，會昌法難首當其衝；而洪州宗遠在江西、石頭宗遠在湖南，受到的波及相對較少。

<sup>72</sup>洪修平、孫亦平，《慧能評傳》，南京：南京大學出版社，1998年，頁281-291。

動。因此，佛教的傳入和禪宗的形成與發展，是在中國固有的強大而成熟的儒家思想、道家思想的背景下進行的。禪宗的中國化從思想的角度看，就是其對儒家、道家等思想的適應、吸收、融合和改造。

在《禪宗思想的形成與發展》一書中，洪修平即認為，「禪宗可說是一個以佛教為本位而又融攝了儒道思想的三教合一的佛教宗派」<sup>73</sup>。洪修平認為，禪宗在堅持佛教的基本立場、方法和觀點的同時，又將佛家的思想與傳統思想，特別是老莊玄學的自然主義哲學、相對主義哲學及儒家的心性學說、「生生之謂易」等思想水乳交融的結合在一起，形成了獨特的哲學理論和修行解脫觀。<sup>74</sup>

洪修平認為，神秀禪法的「無相法中無異無分別」與慧能禪法的「出沒即離兩邊」體現了道家相對主義思想的影響；達摩的「隨緣而行」、僧璨的「任性逍遙」、道信的「直須任運」及慧能的「隨緣任運」都體現了道家自然主義哲學及人生態度的影響。<sup>75</sup>另外，與印度佛教心性論注重心性「本淨」、「本寂」不同的是，中國禪宗心性論理論的出發是心性「本覺」，並且強調捨妄歸真、心法一如等思想。這顯然受到了儒家性善論的影響，與思孟學派的「盡心知性知天」的思維理路如出一轍。<sup>76</sup>慧能禪法中「道須通流」、「心不住法即通流」等思想與《周易》的「生生之謂易」的思想，在哲學精神與哲學方法上也是

<sup>73</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁318。

<sup>74</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁319-324。

<sup>75</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁320-321。

<sup>76</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁322-323。

相通的。<sup>77</sup>此外，禪宗將禪修融於日常生活，強調成佛與現世生活的統一，在很大程度上也是受了儒家積極入世、修身養性以成聖等思想的影響。<sup>78</sup>

在《中國禪學通史》一書中，高令印也指出，禪宗佛性論主張心性「本覺」與印度佛教心性論的心性「本寂」有著原則性的不同，是根植於中國固有的儒家性善論思想的。禪宗主張的「明心見性，見性成佛」與孟子的「盡心知性知天」有著共同之處。禪宗的「教外別傳、不立文字」受到了中國古代「書不盡言、言不盡意」的影響。禪宗的「人人皆可成佛」受到了傳統思想「人人皆可為堯舜」的影響。禪宗的「頓悟成佛」淵源於古代哲學的「直接體悟」思想。<sup>79</sup>

在〈慧能對中國本土哲學的回應〉一文中，董群以慧能禪學為例，分析了禪宗思想在心性論、形神論、言意論、知行論、悟修論、自力論、道德觀等方面與傳統的儒家思想、道家思想、墨家思想的內在邏輯關係，指出慧能禪學是印度佛學與中國本土哲學融合的成果，認為慧能禪學的創見發展了中國哲學。<sup>80</sup>

由以上的論述可見，禪宗的發展與中國化離不開中國固有思想的土壤。正是將來源於印度的佛學思想與中國傳統的思想進行整合，才發展出了獨具特色、融攝貫通、生命力極強的中國禪宗。中國固有的思想傳統，是禪宗發展及中國化的思想背

<sup>77</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁 323。

<sup>78</sup>洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，頁 324。

<sup>79</sup>高令印，《中國禪學通史》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁 76-81。

<sup>80</sup>董群，〈慧能對中國本土哲學的回應〉，《東南大學學報(哲學社會科學版)》，南京：東南大學，2001年 04 期，頁 31-36。

景。

因此，中國古代的政治、經濟、思想等各個方面，對禪宗的發展有著重要的影響，將禪宗的發展歷程放到具體的政治、經濟和思想背景之下進行研究是非常必要的。而且，只有將禪宗的形成和發展放到具體的政治、經濟和思想背景之下進行研究，得出的研究結果才是完整的「中國禪宗史」。

在《唐五代禪宗史》中，楊曾文也主張，應該將禪宗的發展歷程置於廣闊的歷史背景之中進行考察，以揭示禪宗形成和發展的脈絡，並且將禪宗發展的社會背景和歷史環境作為其論述的重點之一。<sup>81</sup>

在《中國禪宗通史》一書中，杜繼文也認為，對禪宗史的研究，必須深入到其產生的社會存在，即深入其得以產生的經濟關係、政治和文化背景中，才能真正概括其發展、演變歷史過程。<sup>82</sup>

然而，非常遺憾的是，在《中國禪宗史》中，印順對禪宗發展的具體歷史背景的闡述非常單薄。印順認為，「禪宗史的研究，必須弄清楚超時空的自心體驗，現實時空（歷史）中的方便演化，才能恰當處理禪宗的歷史事實」<sup>83</sup>。也就是說，本書研究的主要內容不是「超時空的自心體驗」，而是禪風「現實時空（歷史）中的方便演化」。

所以，本書論述的主線，就是印順法師所指的禪法在「現實時空（歷史）中的方便演化」。自從達摩於北魏傳禪，以《楞

<sup>81</sup>楊曾文，《唐五代禪宗史·序言》，頁 11-12。

<sup>82</sup>杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，頁 668。

<sup>83</sup>釋印順，《中國禪宗史·序》，頁 7。

伽經》印心，直至二祖慧可、三祖僧璨皆為一而貫之的如來藏禪。以《楞伽經》印心的如來藏禪至四祖道信、五祖弘忍時期，開始引入般若法門，開始表現為楞伽與般若合一，禪風為之一變；同時，法融在江東將般若三論與老莊玄學合一，創立了中國化的牛頭禪，成為禪宗中國化的關鍵。此後，禪宗的發展進入了多頭並弘、分化融合時期，呈現出牛頭宗與東山宗的對立，東山宗內部又有南宗與北宗的對立、淨眾宗與宣什宗的弘化。隨著北宗、淨眾宗的衰落，禪學眾流又逐漸匯歸曹溪南宗，但曹溪內部又有荷澤宗與洪州宗、石頭宗的對立。各宗的對立既有傳承的不同，也有禪法、禪風的相異。最終，隨著荷澤宗的衰落，禪宗成為洪州宗、石頭宗的天下，牛頭禪消失了，但其特質卻消融在石頭宗之中。至此，禪宗中國化完成。

這就是《中國禪宗史》的主要內容，實際上就是以印度禪因適應時地而禪風不斷演變，經過不斷的分化組合，最終中國化的過程。但是，前文已經論述，禪宗的中國化是禪宗在中國古代的政治、經濟、思想影響的背景下，不斷的吸收中國古代的思想成果，從而適應中國古代政治、經濟發展狀況的結果。拋開具體的政治、經濟和思想背景進行研究，並不是完整的「中國禪宗史」。

當然，印順在《中國禪宗史》中，也試圖揭示由印度禪到中華禪即禪宗中國化的演變歷程。然而，印順法師對禪宗中國化的論述側重禪宗對中國固有思想——老莊思想的迎合和融攝（通過牛頭宗來完成），而對禪宗在中國歷史發展的整體背景下發生的變化，或者說對禪宗為適應中國的政治、經濟情況而發生的變化論述遠遠不夠。嚴格的說，《中國禪宗史》並不是

完整的「中國禪宗史」，而是「中國早期禪學思想史」。對印順非常崇敬、且與印順有師生之誼的大陸學者郭朋，在其《印順佛學思想研究》一書中也認為，印順所謂的「禪史」實際上就是「禪宗思想發展史」。<sup>84</sup>

其實，印順根本就沒有打算真正對中國禪宗史進行完整的研究，他所理解的禪宗史主要就是「禪法的方便施化與演變」<sup>85</sup>，並認為「古代禪者事跡的研究，應該是求得一項更近於事實的傳說而已」<sup>86</sup>。此處，哪有完整而真實的禪宗歷史事實存在的一席之地？

## 2、對三祖僧璨的交代不夠清晰

禪宗的傳承，一向的說法是達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍的傳法體系，這在唐代即成為禪門的定說。弘忍門下出現神秀北宗、慧能南宗、智詵系淨眾宗等派系分化，但這些派系所爭的是六祖之位，對前五祖的傳承是沒有異議的。

但是，到了近代，一些學者根據道宣《續高僧傳》記載的「又有二僧，莫知何來，入舒州皖公山，靜修禪業。（道信）聞而往赴，便蒙授法」<sup>87</sup>，提出傳授道信禪法的不一定是僧璨。胡適在〈楞伽宗考〉一文中，即表示了審慎的懷疑，認為據文獻資料記載，僧璨與道信的傳承關係是不明確的。但是，胡適

<sup>84</sup>郭朋，《印順佛學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1991年，頁164。

<sup>85</sup>釋印順，《中國禪宗史·序》，頁6。

<sup>86</sup>釋印順，《中國禪宗史·序》，頁6。

<sup>87</sup>（唐）道宣，《續高僧傳》，《大正藏》，第50冊，CEBTA電子佛典。

又說這種說法出自道信門下，也許是有根據的，也許是可信的。<sup>88</sup>

不過，絕大部分學者還是認同禪門的傳法體系，認為其是真實可信的，對僧璨的三祖之位也是給予肯定的。1982年4月，在浙江杭州出土了一塊銘文磚。磚面上刻寫，「大隋開皇十二年七月，僧璨大士隱化於舒之皖公山岫，結塔供養。道信為記」<sup>89</sup>。此磚銘現在保存在浙江省博物館。此磚銘的出土，印證了禪宗史籍中關於僧璨和道信的師承關係以及僧璨的三祖之位的記載。

在《中國禪宗史》一書中，印順也認為，「一代一人的付囑說，‘相承五光’，在弘忍晚年，成為定論；這是東山門下所同說的」<sup>90</sup>，並且說道宣《續高僧傳》的說法只是表明道宣不知道僧璨與道信的傳承關係，道宣不知道並不表明道信也不知道，道信將自己的師承關係告訴弘忍，弘忍門下廣為傳布，「這有什麼可懷疑的」<sup>91</sup>。

看來，印順也是認同禪門達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍五代相承的傳法體系的，而且從《中國禪宗史》一書的脈絡來看，印順的論述基本也是循著這個傳法體系而開展的（當然也包括了弘忍門下及牛頭宗的傳承）。

問題恰恰就出在這裏。既然印順認同禪宗五代相承的傳法

<sup>88</sup>詳見胡適，〈楞伽宗考〉，《心與禪》，頁171-205。

<sup>89</sup>陳浩，〈隋禪宗三祖僧璨塔銘磚〉，《文物》，北京：文物出版社，1985年第4期，頁8。

<sup>90</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁104。

<sup>91</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁44。

體系，而且依循此傳法體系展開論述，可是為什麼在三祖僧璨問題上交代不清呢？在二祖慧可弟子的論述中，印順遍考道宣《續高僧傳·慧可傳》記載的慧可弟子，認為道宣的記載是不可靠的，「慧可的弟子，是那禪師。最多，加上向居士」<sup>92</sup>。後來又引用了《續高僧傳·法冲傳》「可禪師後，絜禪師，慧禪師，盛禪師，那老師，端禪師，長藏師，真法師，玉法師……善老師，豐禪師，明禪師，胡明師」<sup>93</sup>的記載，卻並沒有指明其正誤。<sup>94</sup>

在《中國禪宗史》一書中，印順對初祖達摩、二祖慧可、四祖道信、五祖弘忍四位禪宗祖師的生平經歷、禪法特色、在禪宗史上的地位都進行了詳細的考證、深入的分析和中肯的評價。然而，卻沒有介紹三祖僧璨的生平經歷，也沒有分析三祖僧璨的禪法特色，甚至都沒有指出僧璨即為禪宗三祖。

那麼，是不是現有的資料無法確切證明僧璨的三祖地位呢？也不是。就現有的資料來考察，僧璨與四祖道信之間的傳承關係是確定的，僧璨在禪宗史上的三祖地位是可以肯定的。

拋開上文提到的銘文磚不說，從唐代開始，即有了六部比較可靠的禪宗傳記資料，可以證實僧璨的三祖之位，分別是《楞伽師資記》、《傳法寶紀》、《南陽和尚問答雜徵義》、《歷代法寶記》、《圓覺經大疏鈔》、《寶林傳》。這些資料，都非常明確的記載了僧璨與道信的師承關係以及僧璨在禪宗史上的三祖地位。下面，筆者將這些資料中對僧璨的記載簡略的進

<sup>92</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁28。

<sup>93</sup>（唐）道宣，《續高僧傳》，《大正藏》，第50冊。

<sup>94</sup>釋印順，《中國禪宗史》，頁28。



行列舉，以資證明。

釋淨覺《楞伽師資記》記載，「承可禪師後，其祭禪師……唯僧道信，奉事祭十二年，寫器傳燈。燈成就，祭印道信了了見佛性處」<sup>95</sup>。

杜拙《傳法寶紀》記載，「釋僧璨，不知何處人。事可禪師，機悟圓頓，乃為入室。……緣化既已，顧謂弟子道信曰“自達摩祖傳法至我，我欲難邁，留汝弘護”」<sup>96</sup>。

劉澄集錄的〈南陽和尚問答雜徵義〉記載，「第三代隋朝璨禪師，承可大師後。不得姓名，亦不知何許人也。得師授記。……於時信禪師年十三，奉事經九年」<sup>97</sup>。

《歷代法寶記》記載，「隋朝第三祖璨禪師，不知何處人。初遇可大師。……可大師知璨是非常人，便付囑法及信袈裟。……弟子甚多，唯道信大師傳衣得法承後」<sup>98</sup>。

宗密《圓覺經大疏抄》記載禪宗的傳法體系，「達摩至北方當第一……慧可第二……僧璨第三……道信第四……弘忍第五」<sup>99</sup>。

智炬撰《寶林傳》卷八〈第三十祖僧璨大師章卻歸示化品第四十一〉記載，僧璨受到了二祖慧可的印可，並得授慧可的

<sup>95</sup>釋淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊，CBETA 電子佛典。

<sup>96</sup>杜拙，〈傳法寶紀〉，楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001 年，頁 174-193。

<sup>97</sup>劉澄集，〈南陽和尚問答雜徵義〉，見楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年，頁 54-123。

<sup>98</sup>《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊，CBETA 電子佛典。

<sup>99</sup>宗密，《圓覺經大疏抄》，《卍續藏經》，第 09 冊，CBETA 電子佛典。

衣法，後來給予道信印可，付與道信衣法，並對道信說「如來以大法眼付囑迦葉，如是輾轉乃至於我，我今將此正法眼藏並達摩袈裟付囑於汝」<sup>100</sup>。

除了以上六種禪宗史傳，唐代還有幾件碑銘資料，也可以證明僧璨的禪宗三祖之位和僧璨與道信的師承關係，分別由房瑄、獨孤及、郭少聿和張彥遠撰寫。

房瑄所撰碑收錄於《寶林傳》卷八，記載「如來以諸法囑群龍，以一性付迦葉，付阿難，至菩提達摩東來付可，可付大師（僧璨）。傳印繼明，累聖一體。……門人有道信者，大師異其神意，傳付之道如可公傳付於大師焉」<sup>101</sup>。

獨孤及所撰的〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘〉，載於《全唐文》卷三九〇，記載禪宗的傳法體系，「至菩提達摩大師，始示人以諸佛心要，人疑而未思。惠可大師傳而持之，人思而未修。迨禪師（僧璨）三葉，其風浸廣，真如法味，日漸月漬。萬木之根莖枝葉，悉沐化雨，然後空王之密藏，二祖之微言，始燦然行於世間，浹於人心。當時問道於禪師者，其淺者知有為法，無非妄想；深者見佛性於言下，如燈之照物。朝為凡夫，夕為聖賢，雙峰大師道信其人也。其後信公以教傳宏忍，忍公傳惠能、神秀」<sup>102</sup>。

<sup>100</sup>智炬，《寶林傳》卷八〈第三十祖僧璨大師章卻歸示化品第四十一〉，蘇淵雷、高振農：《佛藏要籍選刊 14》，上海：上海古籍出版社，1994 年，頁 1-88。

<sup>101</sup>房瑄碑文見《寶林傳》卷八，《佛藏要籍選刊 14》，頁 70。

<sup>102</sup>（唐）獨孤及，《舒州山穀寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘》，《全唐文》，卷三九〇。

郭少聿所撰的〈黃山三祖塔銘〉載於《全唐文》卷四四〇，張彥遠所撰的〈三祖大師碑陰記〉載於《全唐文》卷四四〇，也都明確記載了僧璨即為禪宗三祖。

以上四件碑銘資料直接記載僧璨的經歷，可以確鑿無疑的證明，僧璨是處於二祖慧可和四祖道信之間的禪宗三祖。另外，唐代還有兩件比較早的禪門碑銘資料，也可以作為旁證，印證僧璨的三祖之位，分別是〈唐中嶽沙門釋法如禪師行狀〉和〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉。

潞州法如，上黨人（今山西長治），本為三論宗學者青布明的弟子，後來到黃梅參禮五祖弘忍，直至弘忍去世，成為弘忍門下優秀禪者。垂拱二年（686年），在嵩山少林寺開法，永昌元年（689年）去世。〈唐中嶽沙門釋法如禪師行狀〉記載，「南天竺三藏法師菩提達摩，紹隆此宗，武步東臨之國。傳曰：神化幽蹟，入魏傳可，可傳璨，璨傳信，信傳忍，忍傳如」<sup>103</sup>。

神秀是五祖弘忍的上首弟子，曾經被弘忍稱贊，「東山之法，盡在秀矣」<sup>104</sup>。開元名相張說所撰的〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉記載，「自菩提達摩天竺東來，以法傳惠可，惠可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳宏忍：繼明重跡，相承五光」<sup>105</sup>。

唐朝以後的禪宗史傳，更是非常明確的記載了「達摩—慧可—僧璨—道信—弘忍」的東土五祖相承的傳法體系，比如五代的《祖堂集》和北宋的《景德傳燈錄》。

<sup>103</sup> 〈唐中嶽沙門釋法如禪師行狀〉（清）陸耀燾：《金石續編》卷六，上海：上海古籍出版社，1995年。

<sup>104</sup> 張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉，《全唐文》，卷二三一。

<sup>105</sup> 張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉，《全唐文》，卷二三一。

《祖堂集》的編者是五代時期南唐泉州招慶寺靜、筠二禪僧，成書時間為保大十年（952年）。全書共20卷，記述自迦葉以至唐末、五代共256位禪宗祖師的主要事跡及問答語句，以南宗禪雪峰系為基本線索。關於三祖僧璨，《祖堂集》記載，「第三十祖僧璨者，即是大隋三祖。不知何許人，不得姓字。遇可大師，得付心法，大集群品，普雨正法。……道信言下大悟。在師（僧璨）左右八九年。後於吉州具戒，卻歸省覲於師。師命付法」<sup>106</sup>。

《景德傳燈錄》為北宋法眼宗禪僧釋道原所著，共30卷。因燈能照暗，禪宗祖師相授，以法傳人，猶如傳燈，故名「傳燈錄」。全書記載了自過去七佛至法眼文益法嗣的禪宗傳法世系共52世1701人的機緣問答。關於三祖僧璨，《景德傳燈錄》記載，「第三十祖僧璨大師者，不知何許人也。初以白衣謁二祖，既受度傳法，隱於舒州之皖公山。屬後周武帝破滅佛法，師往來太湖縣司空山，居無常處積十餘載，時人無能知者。至隋開皇十二年壬子歲，有沙彌道信，年始十四，來禮師曰，願和尚慈悲乞與解脫法門。師曰，誰縛汝？曰，無人縛。師曰，何更求解脫乎？信於言下大悟，服勞九載，後於吉州受戒。侍奉尤謹，師屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣法」<sup>107</sup>。

綜上所論，就現有的文獻資料來看，僧璨與道信的傳承關係是可以肯定的，僧璨的三祖地位也是沒有疑問的。上文已經指出，其實，印順也是認同僧璨的三祖地位的。但是，明明認

<sup>106</sup> 《祖堂集·卷二·第三十祖僧璨》，張美蘭，《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年，頁69-70。

<sup>107</sup> 釋道原，《景德傳燈錄》卷三，《大正藏》第51冊，CBETA 電子佛典。

同僧璨的三祖之位，卻不明確指出，更沒有對現有關於三祖僧璨的資料進行梳理。這樣做的結果是，《中國禪宗史》在論述禪宗的傳承體系方面顯得邏輯不清、線索不明。不得不說，這是本書的一大不足。

### 3、關於淨眾宗無相的禪法論述有誤

淨眾宗由無相（人稱金和尚，684--762 年）於成都淨眾寺開創。無相師承處寂（人稱唐和尚，648--734 年），處寂師承弘忍十大弟子之一的智詵（609--702 年）。無相弟子無住（714--774 年）長期弘法於成都的保唐寺，開創了保唐宗。

關於淨眾寺無相的禪法，印順法師認為是「無憶無念莫妄」三句心要，並且認為無相的三句心要與慧能的「無念為宗、無相為體、無住為本」相契合，兩者是同源別流的關係。<sup>108</sup>

印順以「無憶無念莫妄」三句心要為無相禪法，主要的依據是《歷代法寶記》的相關記載。《歷代法寶記》記載，「金和上每年十二月、正月，與四眾百千萬人受緣，嚴設道場，處高座說法。先教引聲念佛，盡一氣，念絕聲停。念訖云，無憶無念莫妄。無憶是戒，無念是定，莫妄是惠。此三句語，即是總持門」<sup>109</sup>。「又云，我此三句語，是達摩祖師本傳教法，不言是詵和上、唐和上所說。又言，許弟子有勝師之義……我達摩祖師所傳，此三句語是總持門。念不起是戒門，念不起是定門，念不起惠門。無念即是戒定惠具足」<sup>110</sup>。

<sup>108</sup> 詳見釋印順，《中國禪宗史》，頁 144-146。

<sup>109</sup> 《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊。

<sup>110</sup> 《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊。

由此來看，金和尚無相的禪法確實是「無憶無念莫妄」三句心要，而且此三句與戒定慧相應，同時三句之中又以「無念」為核心，「無念即是戒定惠具足」。

但是，宗密的《圓覺經大疏抄》的記載卻與《歷代法寶記》不同。《圓覺經大疏抄》記載，「成都府淨眾寺金和尚，法名無相……言三句者，無憶無念莫忘也。意令勿追憶已經過之境；勿預念慮未來榮枯等事；常與此智相應，不昏不錯，名莫忘也。或不憶外境，不念內心，儵然無寄。戒定慧者，次配三句也」<sup>111</sup>。

由宗密的記述可見，無相禪法的三句法要為「無憶無念莫忘」，並非「無憶無念莫妄」。至於「無憶無念莫妄」，宗密認為是無相弟子、保唐宗無住的禪法。《圓覺經大疏抄》記載，無住「亦傳金和上三句言教，但改忘字為妄字。云諸同學，錯預先師言旨。意謂無憶無念即真，憶念即妄。不許憶念，故云莫妄」<sup>112</sup>。也就是說，保唐宗無住將「莫忘」改為「莫妄」，還宣稱無相其他的弟子錯會無相禪法心要，將「莫妄」錯傳為「莫忘」。

從《歷代法寶記》的記載來看，保唐無住在淨眾無相門下時間極短，只有三天的時間，而且還是隨大眾聽法，並無單獨的受法。那麼，保唐無住宣稱其他長期跟隨淨眾無相的弟子將「莫妄」錯傳為「莫忘」，而只有自己在三天隨眾聽法中記述無誤，這本身即顯得荒誕不堪，令人難以相信。事實的情形應該是，淨眾無相的禪法確實為「無憶無念莫忘」，保唐無住將

<sup>111</sup> (唐)宗密，《圓覺經大疏抄》，《卍續藏經》，第 09 冊，CBETA 電子佛典。

<sup>112</sup> (唐)宗密，《圓覺經大疏抄》，《卍續藏經》，第 09 冊。

其發揮為「無憶無念莫妄」，以闡述自己對禪法的理解。宗密的記述應該是沒錯的，確實是保唐無住「改忘字為妄字」。

此處的旁證，恰恰是將淨眾無相、保唐無住禪法均記載為「無憶無念莫妄」的《歷代法寶記》。《歷代法寶記》記載了宰相杜鴻漸向保唐無住詢問禪法的經過，茲引如下：

「相公（杜鴻漸）問，金和上說無憶無念莫妄，是否？和上（無住）答，是。相公又問，此三句語為是一為是三？和上答，是一不三。無憶是戒，無念是定，莫妄是惠。又云，念不起戒門，念不起是定門，念不起惠門，無念即戒定惠具足。相公又問，既一妄字為是亡下女，為是亡下心？和上答云，亡下女。有證處否？和上又引法句經云，說諸精進法，為增上慢說。若無增上慢，無善無精進。若起精進心，是妄非精進。若能心不妄，精進無有涯」<sup>113</sup>。

「鴻漸遍問諸師僧，金和上三句語及妄字。皆云，亡下作心，三句語各別不決。弟子所疑。鴻漸問諸軍將，劍南豈無真僧？無有一人[袖-由+工]對得者。節度副使牛望仙、秦遜齊語咨鴻漸，說和金和上德業深厚，所以遠迎。伏願和金和上不捨慈悲，與三蜀蒼生，作大良緣。語訖頂禮」<sup>114</sup>。

先來分析第一段引文，杜鴻漸首先問「金和上說無憶無念

莫妄，是否？」在得到了保唐無住肯定的回答後，杜鴻漸仍舊不敢確定，接著問「既一妄字為是亡下女，為是亡下心」（究竟是「妄」還是「忘」？）。保唐無住回答確實為「亡下女」之「妄」字，杜鴻漸仍覺不妥，又追問「有證處否」（有什麼依據嗎？），直到保唐無住《法句經》以證明「莫妄」有經論根據，杜鴻漸才比較贊同無住的說法。從這段引文的意思來看，杜鴻漸實際上對無相禪法是否為「無憶無念莫妄」有疑問，所以連續三次追問無住，無住均明確的肯定是「莫妄」。

那麼，杜鴻漸的疑問究竟由何而來呢？第二段引文其實提供了答案。第二段引文說，杜鴻漸遍問劍南諸師僧，都說金和尚無相禪法為「莫忘」。此處，劍南諸師僧，自然包括了當時在四川佛教界影響極大的淨眾無相門下，也就是說淨眾無相門下（保唐無住除外）皆傳淨眾無相禪法為「無憶無念莫忘」，獨獨保唐住稱無相禪法為「無憶無念莫妄」，杜鴻漸由此產生疑問，所以才有了第一段引文中杜鴻漸反復詢問「莫妄」與「莫忘」的情形。

由此來看，宗密記載的無住將無相的「莫忘」改為「莫妄」，是有事實根據的。那麼，《歷代法寶記》為何將無住「無憶無念莫妄」的禪法說成是淨眾無相的呢？《歷代法寶記》沒有注明作者，但是從全書的內容及最後所附的〈大歷保唐寺和上傳頓悟大乘禪門門人寫真贊文並序〉來看，此書當保唐無住去世後不久由其門人弟子編纂而成。保唐無住弟子記載師傅保唐無住及師祖淨眾無相禪法，肯定知道兩者的區別，但是又不好明言是師父保唐無住〈篡改〉了師祖淨眾無相的禪法，所以就只好將師祖淨眾無相和師傅保唐無住的禪法都記載為〈無憶無念

<sup>113</sup> 《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊。

<sup>114</sup> 《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊。

莫妄)了。但是，作偽畢竟是作偽，從上文所引杜鴻漸向無住詢問禪法的情形中就可以看出保唐無住擅改無相禪法和《歷代法寶記》作偽的蛛絲馬跡。

也正因為如此，楊曾文的《唐五代禪宗史》、潘桂明的《中國禪宗思想歷程》、葛兆光的《增訂本中國禪思想史》、洪修平的《中國禪學思想史綱》、徐文明的《中土前期禪學思想史》等禪史研究專著均認為淨眾無相禪法為“無憶無念莫忘”，“無憶無念莫妄”為保唐無住禪法。

所以，印順認為淨眾無相禪法為“無憶無念莫妄”三句心要，是對《歷代法寶記》的簡單化處理，是不符合禪史發展的事實的。那麼，印順是不是沒有見到宗密關於保唐無住改動淨眾無相禪法的記錄呢？從《中國禪宗史》的論述來看，這種假設是不能夠成立的。在論述無住保唐宗禪風的時候，印順認為保唐無住的“教行不拘”，達到了否定出家戒律的邊緣，並且引用了宗密《圓覺經大疏鈔》的相關記載以證明。印順引用《圓覺經大疏鈔》的內容為「釋門事相，一切不行。……禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆是妄想。所住之院，不置佛事」<sup>115</sup>。

在宗密《圓覺經大疏鈔》的原文中，上段印順的引文之後即是關於保唐無住改動淨眾無相禪法的記載。為了便於說明問題，現引宗密的原文如下：

「釋門事相一切不行，剃發了便掛七條，不受禁戒。至於

<sup>115</sup> 詳見釋印順，《中國禪宗史》，頁 310。

禮懺轉讀畫佛寫經，一切毀之，皆為妄想。所住之院不置佛事，故云教行不拘也。言滅識者，即所修之道也，意謂生死輪轉，都為起心。起心即妄，不論善惡。不起即真，亦不似事相之行。以分別為怨家，無分別為妙道。亦傳金和上三句言教，但改忘字為妄字。云諸同學，錯預先師言旨。意謂無憶無念即真，憶念即妄。不許憶念，故云莫妄」<sup>116</sup>。

由此推斷，印順肯定見到了宗密關於保唐無住改動淨眾無相禪法的記載，他關於無相禪法為「無憶無念莫妄」的論述是有意而為之，也許他是過度迷信《歷代法寶記》的記載，而疏於進一步的考證。

除了以上不足，印順認為，因為洪州宗禪師多是北方人，所以洪州宗禪風強悍，並且認為德山宣鑒是劍南（今四川）人，與洪州宗馬祖道一是同鄉，雖屬石頭門下卻有粗暴禪風，可謂正常。<sup>117</sup>此處，印順似乎是以德山宣鑒和馬祖道一為北方人，以四川為北方，筆者認為此種論述不甚妥善。

另外，印順將禪宗中國化的關鍵定為牛頭法融，認為禪宗最終中國化是通過融攝了牛頭禪。所以，法融才中華禪的建立者。<sup>118</sup>筆者認為，此處印順過度抬高了牛頭禪在禪宗中國化過程中的歷史地位。印順的這一觀點，與其判教思想是密切相關

<sup>116</sup> (唐)宗密：《圓覺經大疏抄》，《卮續藏經》，第 09 冊。

<sup>117</sup> 詳見釋印順：《中國禪宗史》，頁 390-391。

<sup>118</sup> 詳見釋印順：《中國禪宗史》，頁 81-122。

的。<sup>119</sup>

### 三、結語

從學術思想史的角度來考察，印順法師的《中國禪宗史》是近現代中國禪史研究的第一部專著。因此，在禪史研究中產生了深遠的影響，後起的學者如楊惠南、葛兆光、洪修平、麻天祥、杜繼文、楊曾文、邢東風等均受到了其不可忽略的影響。

但是，作為近現代中國第一部禪史研究專著，印順法師的《中國禪宗史》也不可避免的存在著一些問題與不足，主要包括對禪宗發展的歷史背景交代不夠、對三祖僧璨交代不清、對淨眾宗無相禪法論述有誤。研究這些問題和不足，並不否認其在中國禪史研究中的地位及對禪史研究的影響，反而有利於我們對其進行客觀的研究和評價，為後人的禪史研究提供借鑒，以推動禪史研究的進一步發展。

<sup>119</sup>這個問題過於複雜，筆者以後有機會再以專文論述。

### 參考文獻

（唐）道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，CBETA 電子佛典。

《歷代法寶記》，《大正藏》，第 51 冊，CBETA 電子佛典。

（唐）宗密，《圓覺經大疏抄》，《卍續藏經》，第 09 冊，CBETA 電子佛典。

（唐）宗密，《圓覺經略疏抄》，《卍續藏經》，第 09 冊，CBETA 電子佛典。

（唐）宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》，第 48 冊，CBETA 電子佛典。

（唐）釋淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊，CBETA 電子佛典。

（唐）杜朏，〈傳法寶紀〉，見楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》，北京：宗教文化出版社，2001 年，頁 174-193。

（唐）劉澄集，〈南陽和尚問答雜徵義〉，見楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996 年，頁 54-123。

（唐）智炬，《寶林傳》，見蘇淵雷、高振農：《佛藏要籍選刊 14》，上海：上海古籍出版社，1994 年，頁 1-88。

（唐）獨孤及，〈舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘〉，《全唐文》，卷三九〇。

（唐）張說，〈唐玉泉寺大通禪師碑銘〉，《全唐文》，卷二三一。

〈唐中嶽沙門釋法如禪師行狀〉，陸耀燾：《金石續編》卷六，上海：上海古籍出版社，1995 年。

（宋）釋道原，《景德傳燈錄》卷三，《大正藏》第 51 冊，CBETA

電子佛典。

(清)董浩等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983年。

(清)陸耀燾，《金石續編》，上海：上海古籍出版社，1995年。

張美蘭，《祖堂集校注》，北京：商務印書館，2009年。

杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，南京：江蘇人民出版社，1993年。

方立天，《中國佛教哲學要義》(上、下卷)，北京：中國人民大學出版社，2005年。

方立天、華方田，《中國佛教簡史》，北京：宗教文化出版社，2001年。

郭朋，《印順佛學思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1991年。

葛兆光，《增訂本中國禪思想史——從六世紀到十世紀》，上海：上海古籍出版社，2008年。

胡適，《20世紀佛學經典文庫·胡適卷》，武漢：武漢大學出版社，2008年。

胡適，《心與禪》，北京：新世界出版社，2012年。

洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學出版社，1996年。

洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，南京：江蘇人民出版社，2011年。

洪修平、孫亦平，《慧能評傳》，南京：南京大學出版社，1998年。

江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天書局有限公司，1996年。

呂澂，《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。

藍吉富主編《印順九秩晉五壽慶論文集》，臺北：正聞出版社，2000年。

鎌田茂雄、鄭彭年譯，《簡明中國佛教史》，上海：上海譯文出版社，1986年。

麻天祥，《中國禪宗思想發展史》，武漢：武漢大學出版社，2007年。

潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國出版社，1992年。

任繼愈，《任繼愈禪學論集》，北京：商務印書館，2005年。

釋印順，《中國禪宗史》，北京：中華書局，2010年。

釋印順，《無諍之辯》，北京：中華書局，2011年。

釋印順，《以佛法研究佛法》，北京：中華書局，2011年。

釋印順，《淨土與禪》，北京：中華書局，2011年。

釋印順，《中觀今論》，北京：中華書局，2010年。

釋印順，《空之探究》，北京：中華書局，2011年。

釋印順，《遊心法海六十年》，《華雨集（五）》，北京：中華書局，2011年。

吳言生主編，《中國禪學·第一卷》，北京：中華書局，2002年。

徐文明，《中土前期禪學思想史》，北京：北京師範大學出版社，2004年。

現代佛教學會編，《佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲嵩壽學術論文集》，臺北：文津出版社有限公司，2005年。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999年。

- 楊惠南，《禪史與禪思》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995年。
- 姚衛群，《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2002年。
- 高令印：《中國禪學通史》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊①六祖壇經研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1976年。
- 黃夏年，〈禪宗研究一百年〉，吳言生主編《中國禪學·第一卷》，北京：中華書局，2002年，頁450-473。
- 洪修平，〈印順法師與禪宗史研究〉，《中國禪學·第一卷》，北京：中華書局，2002年，頁431--440。
- 楊曾文，〈考察禪中國化的卓越嘗試——讀印順法師《中國禪宗史》〉，藍吉富主編，《印順九秩晉五壽慶論文集》，臺北：正聞出版社，2000年。
- 邱敏捷，〈印順《中國禪宗史》的特色——兼論其觀點之影響〉，《佛教文化與當代世界：慶祝印順導師百歲嵩壽學術論文集》，臺北：文津出版社有限公司，2005年，頁31-66。
- 陳平，〈印順導師著作在大陸的出版與流布述評〉，《法印學報》第二期，桃園：佛教弘誓學院，2012年10月，頁171-192。
- 李繼武，〈《百丈清規》研究〉，碩士論文，西安：西北大學，2010年。
- 任繼愈，〈禪宗與中國文化〉，《社會科學戰線》，長春：吉林省社會科學院，1988年02期，頁81-84。
- 陳浩，〈隋禪宗三祖僧璨塔銘磚〉，《文物》，北京：文物出版社，1985年第4期，頁8。
- 董群，〈慧能對中國本土哲學的回應〉，《東南大學學報(哲學社會科學版)》，南京：東南大學，2001年04期，頁31-36。

## The Overall Assessment of Yinshun's Chinese Zen History

Mi, Jin-zhong  
Southeast University

### Abstract

This paper is about the overall assessment of Yinshun's Chinese Zen History, including its great influence and its flaw. The first part of this paper mainly analyses its status and influence in the research of Chinese Zen history. The second part mainly analyses its flaw.

**Key:** Yinshun Chinese Zen History the overall assessment