

# 佛學研究與方法論

## 對現代佛學研究之省察

朱天心  
鈎

謂中華遺傳出來的佛學——即前代有「法華經」、「大般若經」、「中華經」等，並非本來就是如此。而且在西文世界中，這博大而廣闊的佛學思想並不十分為人所理解，並不是佛教思想的全部，而是只有某些部分被理解，並非是全部。而且在西方世界中，這博大而廣闊的佛學思想，而歐洲一些思想家如尼采、叔本華等，都對佛學有深入的研究，並不是只有印度的佛學，而是有整個東方的佛學。而且在西方世界中，這博大而廣闊的佛學思想，而歐洲一些思想家如尼采、叔本華等，都對佛學有深入的研究，並不是只有印度的佛學，而是有整個東方的佛學。

（續上期）

佛性」、「有時」各章，都是十分費解的哲學文章<sup>(46)</sup>，單透過文學的進路，是無法理解的。日本學者自身也作過不少有關他的哲學的研究，但能標出他在哲學上的創意的並不多。這問題顯然不是文學所能解決的。

禪既如是，其他哲學成份較濃的佛教思想，例如印度的阿毗達磨佛教、中觀學，和中國的天台、華嚴，亦莫不如是，文學所能過問的問題並不多。

六、考據學方法

七、上面說禪並無很多的哲學概念，但亦有例外。如日本的道元，便常創造觀念，是日本哲學中最重要的人之一。他的禪學致對一些極為普通的詞語，也往往視為有特別意思的述語來索解，而增加不必的文字氣氛<sup>(47)</sup>。

大抵文學方法所較能處理的，是發展到後期的公案禪，因此中充滿各種古怪用語，可使人在文字上對其意思起種種揣測，而刻意求解。但這種工作却又易流於七談八談的瑣屑與累贅。這

種毛病，西方學者較易犯上。因他們對東方的語文比較陌生，以致對一些極為普通的詞語，也往往視為有特別意思的述語來索解，而增加不必的文字氣氛<sup>(47)</sup>。

考據學方法的本質，在以可靠的客觀的歷史資料為基礎，來

確

定事態的真相。一切主要訴諸歷史，而歷史又偏重在事象的發

展。而且在考據學方法上，並不只限於對歷史的考據，而是要將歷史與現象、社會與經濟、政治與思想、宗教與文學等多方面的關係，一併考慮在內。而且在考據學方法上，並不只限於對歷史的考據，而是要將歷史與現象、社會與經濟、政治與思想、宗教與文學等多方面的關係，一併考慮在內。而且在考據學方法上，並不只限於對歷史的考據，而是要將歷史與現象、社會與經濟、政治與思想、宗教與文學等多方面的關係，一併考慮在內。而且在考據學方法上，並不只限於對歷史的考據，而是要將歷史與現象、社會與經濟、政治與思想、宗教與文學等多方面的關係，一併考慮在內。

展程序，這則非要依賴具體的歷史文獻不可。故考據與文獻學有很密切的關係。

在佛學研究中，考據學的研究，頗有其特殊的意義。這主要是由於佛教的發展，完全是基於宗教的要求。釋迦創教的原始動機，並不是要追求客觀的知識，探尋外界的宇宙的真理；而是基於一種廣大的悲願，去救渡世人。這一目的。與客觀的歷史知識完全無關。他甚至可以打亂歷史脈絡的次序，創造和渲染事故，成就種種神話，以幫助實現其宗教目的。這種做法雖共通於一般的宗教，而不必限於佛教，但無可懷疑的是，佛教在這方面表現得極為徹底；因印度人自始便缺乏歷史意識，時空的觀念也很淡薄。

這在學術研究中，自然出現種種問題。例如，很多在思想史上有決定性地位的人物，其生卒年代無法確定；如釋迦牟尼佛陀與龍樹等即是。重要的典籍的作者，無法決定；此中的顯例，當首推「大乘起信論」，而「六祖壇經」與「大智度論」，其作者問題，也引起很激烈的爭論<sup>47</sup>。佛教中的一些重大事件，其發生的情況，也引起種種傳疑；例如中國禪宗的一個頓教和尚與印度佛教後期強調逐段修行的中觀學者蓮華戒在西藏所進行的大論爭即是<sup>48</sup>。甚至一些重大的佛教運動，由於傳統的了解，缺乏歷史根據，因而有重新研究的必要；這在禪宗史上，例子最多，如「袈裟傳法」的說法即極可疑，而神會的佛教運動，其意義也要重新估量<sup>49</sup>。

這些問題的解決，除了少數例子外，主要還是要靠考據學的方法。考據的研究，其態度自是要訴諸歷史，即要實事求是；其配備的骨幹，則仍是文獻學。故這亦可說是文獻學的另一作用。佛學研究中的考據研究，其題材雖廣；但學者似比較用心於下列兩點上：即佛陀的史傳和前期的禪宗史。比較來說，關於前者，筆者認為雖有意義，但影響不大。因佛陀作為一個宗教教主，他的偉大的形象早已奠定；了解他的人格的本質，要透過他的智慧與悲願，這些都不是歷史考據的事。對佛陀的史傳作研究，自可有種種歧異<sup>50</sup>，但都難以滲透入他的生命深處，這則無異致

。但對於前期禪宗史的研究，則有重大影響。禪宗到底是中國佛教的一個龐大的宗教運動；能弄清它的發展的眉目，對幫助了解中國五代、隋、唐各朝文化的各面，都有深長的意義。以下我們即就近代學者對前期禪宗史所作的考據的研究，作簡單的介紹。

在這方面的研究，自以日本學者為活躍，其次則是中國學者。前者有宇井伯壽、關口眞大、柳田聖山；後者則有胡適與印順<sup>51</sup>。在他們的研究中，所爭論的一個焦點，是「壇經」的作者問題。此中大抵可歸為兩個結論：其一以為壇經非慧能作，而是神會及其弟子所為；其二則以為「壇經」的主體部份為慧能所說，其餘為他人所附加<sup>52</sup>。

這些考據研究的起端，特別是，懷疑「壇經」非慧能所說，而是神會所作，顯然是受到主要是在敦煌出土的新資料的發現的刺激<sup>53</sup>。這些新資料，是傳統的明藏本「壇經」以外的其他本子，如一般被認為是最古的敦煌寫本、延祐本、聖寺本和大乘寺本；特別是神會的作品，包括重要的「神會語錄」和「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」（簡稱「壇語」）<sup>54</sup>。胡適即根據這些新發現的資料，大膽地判定「壇經」的主要部份為會神所作。他的理由是「壇經」中有許多部份和新發現的「神會語錄」完全相同。他並列舉五組例子，表示壇經的思想和文字都和「神會語錄」很相似：第一組定慧等、第二組坐禪、第三組闡當時的禪學、第四組論「金剛經」、第五組無念<sup>55</sup>。而自「壇語」出現後，更增加他對這個判斷的信心；因「壇語」的思想和文字往往很接近「壇經」的敦煌寫本，而「壇語」的標題本身，亦提供一個顯明的線索<sup>56</sup>。

藉着新資料而對有關前期禪宗史的考據的研究，自然不限於「壇經」的作者問題。事實上，經過這些學者們多年研究的結果，使人們對這期歷史的看法，也大大改觀了。（雖然這些學者之間的意見也不盡相同。）在這方面，胡適表現得很活躍，提出很 多大膽而有趣的判斷；關此，可參考他的「胡適禪學案」一書。這裏我們只想簡單地介紹一下日本的關口眞大的看法。

按傳統對前期禪宗史的了解是這樣的。禪宗的始祖是達摩，

他於六世紀初期開宗。達摩是菩提達摩，他是印度西天第二十八祖，來中國後即成禪宗的初祖。達摩透過袈裟而將禪法展轉傳與慧可、僧璨、道信、弘忍，而至慧能。另外，法融又承道信，而旁開牛頭一宗；神秀又傳弘忍禪法於北方，與南方的慧能相輝映。但在傳法的譜系來說，只透過袈裟而傳法，才是正宗的。故慧能所傳的是正宗，法融、神秀的都是傍支。慧能下面有許多弟子，最出色的是懷讓與行思；他們以後開出臨濟、曹洞、雲門、沩仰、法眼五家。一般所謂前期禪宗史，大抵是指慧能神會及其以前者。

實際上，這種理解不大有歷史基礎，那是由所根據的資料有問題之故<sup>55</sup>。關口真大研究禪宗史有年，特別是達摩的問題。在他的「禪宗思想史」中，他表示自己的看法如下：

一、禪宗實際上在九世紀才興起；在此以前，並沒有倡導禪思想的禪宗。但天台宗在六世紀時已用「禪」一字來指謂佛教的全體了。

二、禪宗的祖師達摩和菩提達摩並不是同一人；他們的觀點也很不一樣。實際上，作爲禪宗開祖的達摩，並不存在，而只是捏造。八世紀初，神會以達摩多羅來代替菩提達摩；在九世紀，達摩多羅又被取消掉，而以達摩代之。

三、有關菩提達摩與慧可的故事都是假的。在那個時候，「楞伽經」的翻譯者求那跋陀羅被稱爲祖師，菩提達摩則被認爲是他的繼承人；此學派則成爲楞伽宗，而以「楞伽經」爲其經典。

四、在被稱爲四祖的道信與五祖的弘忍時期，有所謂東山宗形成。但它的故事與思想，其實全是虛構。在思想上，它與菩提達摩和慧可都沒有甚麼關係。另外，說法融是四祖道信的弟子，亦是錯誤的；法融的思想與道信和弘忍的都不同。

五、在弘忍的弟子中，有三個較爲傑出：神秀、慧能、法

持。神秀的思想，來自道信與弘忍。慧能被認爲是「壇經」的說者，但這書應是神會或其門人所作。慧能自己對楞伽經和東山宗的思想都不大注意，而却致力於闡發般若波羅蜜思想。法持則誠信念佛，稱爲牛頭宗。念佛是神秀與慧能都不贊成的。

六、從「壇經」有不同本子可見，這部經是經過多次竄改的。古來用以判別神秀與慧能在義理上的差別的那首偈語<sup>56</sup>，在早期的「壇經」中並不存在。神秀一系稱爲北宗，他開始運用以一個字來表示覺悟的公案。慧能一系稱爲南宗；實際上，南宗主要是由神會所創立；他又捏造很多故事，用以攻擊神秀和北宗；他又捏造達摩與慧可的故事，以支持自己的正統合法地位。由於他的偽造事故，禪宗的歷史更變得模糊不清。

七、與神會同時，牛頭宗中有玄素，倡導「不立文字」的教法，這對禪宗後來的發展，有很重要的影响。這時仍未用「禪宗」一名，而只用「達摩宗」，爲了表示是達摩的正法，故確立六個祖師的說法，而以達摩爲首。神會更捏造了以佛陀爲首的整個佛教系譜，而以達摩爲第八代；其後又修改達摩爲第二十八代。自此以後，禪宗便漸獨立起來。

八、到九世紀，「禪宗」一名才出現。爲了樹立禪的獨特性，因而把達摩的歷史完整化，把他升爲神格。在「不立文字，教外別傳」的口號下，語錄和公案大大地流行，清規也取代了印度的戒律。

關口真大的這些研究結果，有很多處與胡適的相似；恐怕他是受到後者不少的刺激與影響。

以上我們討論了考據學方法與研究。以下要就其作用與限制，略作評論。如上面所強調過那樣，考據學研究重在以足徵的文獻爲基礎，以發掘事象的歷史程序。它基於文獻學，其作用則有超過文獻學之處。如上所舉有關禪宗史特別是神會的研究的例子，學者們掌握新發現的資料，把整個禪佛教運動的真相，穿過種種傳統的烟幕，而呈現出來；特別是神會在南宗禪運動中所表現的角色，也因此而變得明朗了。這從歷史的立場來說，自有重大的意義。

但即使發掘到事象的歷史程序，是否即能滲透到它的本質呢？這顯然有另一問題在。關於這點，胡適的研究，是一個可以幫助了解的好例子，故我們仍拿它來談談。

胡適的考據學基礎很好，又熟悉禪佛教的文學，又有機會到

巴黎、倫敦等的圖書館或博物館去搜集新發現的資料。故他對禪

宗史特別是神會這一「公案」的研究，從考據學的程序來說，都做得很順利；他所做的結論雖不無武斷之處<sup>(59)</sup>，但他總揭發出一些值得思想史家注意的歷史問題，他的功績不可沒。實際上，我們在上面提到的研究禪宗史的中日兩方的學者中，除了宇井伯壽比較保守外，都受到胡適相當的影响；即使是西方的學者，也不能忽視他的研究。

遺憾的是，胡適對佛學在義理方面的了解，膚淺之極。他考究出神會在南宗禪史中的地位，但却攬不清楚神會的思想的本質是甚麼<sup>(60)</sup>。他對禪學在義理方面的理解，也顯得貧乏得很，對禪思想的核心觀念，連一個也把握不住<sup>(61)</sup>。他具備有足夠的考據能力與熱情，但對所考得出來的東西，在義理上，却缺乏深刻的理解。

從他的研究中，我們很明顯地看到考據學方法的限制：只問事象的來龍去脈，而不管義理。不過這種缺失，並不限於胡適一人，我們無寧應說，幾乎所有透過考據來接觸佛教的學者，都不能免於這種缺失；其哲學的探索，總追不上他的考證的步伐。拿宇井伯壽這樣一個大學者來說，他對佛學所作出的文獻學與考據學的研究，有很多創闢的見解<sup>(62)</sup>，但對佛家哲學的理解，却缺乏新意。

故考據學的限制，實是一普遍現象；而起於考據學方法本身。它能考得出事象與問題的時空關係；但問題的哲學內涵，則非它所能為力者。至於要解答何以要考證這些事象與問題的時空關係等一類問題，則更非考據學方法所能指意之事。我們明瞭了文獻學方法的限制，則亦可在相同的意義下，了解考據學方法的限制<sup>(63)</sup>。

（未完待續）

他們的研究，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」）。

其中尤以「有時」一章，哲學義理尤為豐富。此中道元談到存有與時間的問題，他採取綜合的方式，把兩者等同起來，而強調當下一刻的重要性。

<sup>(45)</sup> 傳統的說法，都以六祖慧能為「六祖壇經」的作者。但自敦煌新資料發現後，這一說法已受到學者的懷疑。我國的胡適即考定「壇經」的作者並非慧能，而是慧能的弟子神會或是神會的弟子。關於「大智度論」的作者問題，據鳩摩羅什的翻譯（按「大智度論」的梵文原本與西藏譯本已失，只有漢譯流傳，鳩摩羅什譯），此巨著的作者是龍樹。這亦為自來傳說的一般學者所接受。但近代很有些學者懷疑此書是龍樹所作；因此書有不少哲學觀念，是龍樹的「中論」所無的。美國著名的中觀學者魯賓遜（Richard H. Robinson），即不願意無條件接受傳統的說法。

<sup>(46)</sup> 八世紀末期，神會的弟子摩訶衍與印度中觀派大師寂護的弟子蓮華戒在西藏的三無夜寺（bsam-yas）舉行了一次大辯論，摩訶衍代表中國佛教的頓教立場，蓮華戒則代表印度佛教的漸教立場。辯論爭的結果，是蓮華戒得勝。結果印度佛教在西藏佔有主導地位，中國佛教在西藏的影響力則漸被排除。這實是西藏佛教史上的二一大事。但歷來學者對此事的實際發生情況，或甚至此事有無發生，都無法確定。至近代由於發現新的資料，學者才能斷定確有其事，對之也能有較詳細的了解。

<sup>(47)</sup> 敦煌出土神會「菩提達摩南宗定是非論」中，神會有謂：「【菩提達摩】開佛知見，以爲密契，便傳一領袈裟以爲法信，授與慧可。慧可傳僧璨，璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能，六代相承。」

<sup>(48)</sup> 歐洲早期有人說佛陀誕生於處女的血統，這自是荒謬絕倫的附會基督教神話的說法。近代德國學者奧登拔（Hermann Oldenberg），則根據可靠的巴利經典而爲佛陀作傳，故較能描劃出佛陀的歷史面貌。參看其「佛陀·其生命、教說與社團」（Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde）一書。  
<sup>(49)</sup> 宇井伯壽有「禪宗史研究」，關口真大有「達摩大師之研究」，「達磨之研究」、「禪宗思想史」，柳田聖山有「初期禪宗史書之研究」；胡適有「神會和尚遺集」、「胡適文存」，「胡適手稿」中有關部份，印順有「中國禪宗史」。後二者雖不屬日本及西方的研究，但我們亦談談他們。

## 附註

<sup>(51)</sup> 如德國的貢特（Wilhelm Gundert）曾把「碧巖錄」譯為德語，他文獻學上的功力本來很深厚，但亦不免過度刻意求解之弊。他的學生邊爾教授（參考註<sup>(44)</sup>）仍沿其路，翻譯了不少日本禪學的資料；用力愈勤，刻意求解之跡便似愈顯著。（有關貢特、邊爾

這是就敦煌本的「壇經」而言。（有關敦煌本「壇經」事，見下）。宇井伯壽的說法比較保守，他以為「壇經」基本上是慧能所說。印順則分「壇經」為兩部份，其中的主體部份是大梵寺開法的紀錄，當是慧能所說，其他則是附錄，是慧能平時與弟子的問答、臨終付囑，和臨終和身後的情形；這兩者的性質不同，紀錄也有先後的差別，故應分別處理。胡適則以為「壇經」主要為神會所作，神會的弟子也有參予部份的撰作。關口貞大以為「壇經」是神會一系人所造，而強調般若波羅密與慧能的關係。柳田聖山則以為「壇經」中好些部份，原是牛頭宗第六代慧忠所說，鶴林法海所記，而為神會引入「壇經」中的。

本世紀初在敦煌發現大量古代典籍的寫本，這是轟動世界學術界的一件大事。這對東方學問特別是佛教的研究，有着深遠的影響。對此事的經過，就關係於佛教特別是禪宗來說，可簡述如下：

按古代中國與西域的交通，自以所謂絲綢之路為主要通道；敦煌即是此一通道的要衝。一八七九年，匈牙利地理學家羅齊（L. ed. Loczy）發現敦煌千佛洞，報導洞內有莊嚴富麗的壁畫。其後，於一八九九年，有一位住持王道士因掃除洞窟內的積沙，偶然見到壁畫有龜裂狀，因破開周圍的牆壁，竟發現其中一個秘密石室，充滿古代典籍的本子。但此事竟未為中國人所注意，至一九〇七年，英國的斯坦因（M. Aurel Stein）帶領隊伍到中亞細亞探險（有關中亞細亞探險事，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」），路經敦煌，知道其中的發現，乃潛自發掘，盜取其中的佛像繪畫及佛典書籍共二百三十包而去。翌年，法國的伯希和（Paul Pei-lot）又率其中亞細亞探險隊而來，盜取五千種寫本而去。此時石室藏本已所餘無多。其後又經日本的大谷探險隊與蘇聯的奧登拔（Serge d'Oldenbourg）先後搜尋，才引起中國人的注意。清廷乃下令採取行動，將其餘的殘卷本子取出，存放在北京的京師圖書館中。而在清廷發掘與搬運卷子的中途，又有不少流落出來，有些竟展轉被移運至國外。

這些出土的本子，就其種類來說，有卷子本、冊子本、板刻本、貝葉等；其所用語，除漢語外，亦有用梵語、西藏語、于闐語、古代土耳其古語寫者；本子的內容，則以佛教為主，更旁及儒家、道教、摩尼教、景教，及一般政治、地誌、文藝等。日本的矢吹慶輝氏，曾整理過有關佛教方面的本子，以「鳴沙餘韻」為題，加以影印出版。又這些本子，多是唐末宋初年間的筆

寫，亦有作於六朝時代的，最近則至於宋真宗年代。其中有禪宗方面的典籍，如「南天竺菩提達摩禪師觀門」、「觀心論」、「大乘無生方便門」、「六祖壇經」、「楞伽師資記」、「傳法寶記」、「歷代法寶記」等，日本學者皆收入「大正新修大藏經」中。

54

據「胡適禪學案」（柳田聖山所編），胡適謂先後發現的神會的著作如下：

一、神會的「語錄」，有三個本子：胡適校寫巴黎國家圖書館藏的敦煌寫本（題為「敦煌出土神會語錄」）、石井光雄影印他購藏公田連太郎校訂石井光雄本「敦煌出土神會語錄」，題為「敦煌出土荷澤神會禪師語錄」），和入矢義高發現的本子（原題為「南陽和尚問答集徵義」，原編集者是劉澄）。

二、「菩提達摩南宗定是非論」，有三個本子，都是敦煌出土，而藏於巴黎圖書館，都是胡適校寫。

三、「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」，有兩個本子，都是敦煌出土：鈴木貞太郎校寫北平國立北平圖書館藏的寫本、

胡適校寫巴黎國家圖書館的寫本。

四、「頓悟無生般若頌」，又稱「荷澤大師顯宗記」，有三個本子：「景德傳燈錄」卷三十所收的「荷澤大師顯宗記」、矢吹慶輝影印倫敦大英博物館藏的敦煌寫本「頓悟無生般若頌」。

五、「胡適校寫倫敦大英博物館藏的敦煌寫本「頓悟無生般若頌」。

見胡適「神會和尚遺集」卷首之「荷澤大師神會傳」；又參閱「胡適禪學案」之「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」校寫後記。

「胡適禪學案」之「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」校寫後記。

例如「景德傳燈錄」、「傳法正宗記」之類。

神秀：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」；慧能：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」。例如，他以為「壇經」與新發現的「神會語錄」在文字上很多相似處，即斷定「壇經」主要為神會所作，這不免說得太過份，不免武斷。

（下轉第31頁）

對於這種目的論地追求實有的根據，禪是堅決拒斥的。「信心銘」中有謂「莫逐有緣，勿住空忍，一種平懷，泯然自盡」；大珠亦說「求大涅槃是生死業，捨垢取淨是生死業，有得有證是生死業，不脫對治門是生死業」（「景德傳燈錄」卷六）。因禪所站立的，是徹底的超越有無的立場；如「百論」所謂「有無一切無故，我實相中，種種法門，說有無皆空。何以故？若無有亦無無。是故有無一切無」（卷下）。但這超越有無的一切無，並不是純然的空無。像六祖惠能所說「無一法可得，方能建立萬法」那樣，只有對一切無之自覺，才是真正自由的創造的活動主體的源泉。

「空」以至禪的立場，意識到有無的絕對矛盾，而立於離這絕對矛盾的絕對現實主義上。禪從根本處把亞里斯多德的「有」的立場轉換過來；這是禪的立場的成立處。亞里斯多德的「有」的立場，具有目的論色彩，由以有為優位的二元性出發。禪則完全無相的立場，連作爲純粹形相的相都要破除掉。此中有一種對「有」的徹底的拒斥。不過，對「有」的拒斥，實同時亦是對思惟的拒斥。因「有」常與思惟連在一起，而思惟亦只有限於在「有」的存續的情況下，才成其爲思惟。這使我們想起先前所述有關龍樹的事。龍樹排斥有無兩種見解，即意味着排斥對實體的思想，排斥把有無加以實體化。實體的立場，「有」的立場，本質地與實體的思維，結合在一起；這實體的思維，即是把個物對象化實體化。

禪否定「有」的立場，立足於非思量底。非思量是同時遠離相對的思量與不思量的立場。正因此之故，禪的非思量底，是沒有任何執取的絕對思量，而超越一般意義的思惟。禪的這種對一般意義的思惟的徹底排斥，並不是素樸地對思惟毫無理解；它實基於一種對思惟的根本的批判而來。這思惟的本質，即以思惟本來是實體的思惟。不過，當禪這樣地排斥思惟時，它是在不十分意識到人的思惟所具有的積極意義——在古希臘以至廣闊的西方世界中，在對自然的認識、數學、科學、法律、道德等分野中被發揮出來的積極意義——的情況下，而將之捨棄的。

此中可以見到，何以西方意義的「理」，在佛教與禪中，常是只作爲消極的原理而被把握。當然，應該可以這樣說，非思量的立場，本質上即具有自己內部即能生起積極意義的思維的可能性，這在西方世界中會充量發揮出來。不過，這可能性在禪中仍未實現化。使這可能性實現化存在化，必須成爲今後東方傳統的「空」的立場的課題。

（未完待續）

## 四

## 五

（上接第36頁　佛學研究與方法論附註）

照我們看，這只表示「壇經」對神會有很大影響而已。「壇經」代表慧能的思想，神會又是慧能的弟子，則他在自己的語錄中（語錄或非神會自己所寫，而是其弟子所記），收錄一些「壇經」的文句，並非不尋常事。

⑥0 胡適在其「中國禪學的發展」一文（收入於「胡適禪學案」）中，說及神會的思想，他把其教義畧爲五點：一、頓悟；二、定慧平等；三、無念；四、知；五、自然。這種了解，表面之極，猶如中學的教科書，說了等於不說。而他隨意把「知」比附到儒家的「良知」，把「自然」比附到道家方面去，更顯出他爲學態度的輕浮，於義理限界全不措意。

⑥1 胡適論禪，只是常識層面，只能說一些禪的故事，一些「口頭禪」，和列舉一些修禪的方法而已。在他的著作中，並未有顯示他對禪的本質，有若何措意；他講禪的方法，也未有注意到這些方法所一致指向的，是對「大死」觀念的參透（關於「大死」，請參閱註④）；他對禪宗內諸系的義理區分，如清淨禪、如來禪、祖師禪（神會禪即屬如來禪）等的確定分別，也未有意識到。例如「印度哲學研究」、「禪宗史研究」、「攝大乘論研究」等巨著。

牟宗三先生在其「佛性與般若」一書的「法華論天台宗之宗眼兼判禪宗」一章中，論列禪宗思想的本質。他以天台宗配慧能禪，以之爲圓悟禪或頓悟禪；而以華嚴宗配神會禪，以爲神會的靈知直性，仍預設一超越分解地說的真心以爲性。按慧能禪與神會禪同被宗密稱爲直顯心性宗，但他們之間的義理區分，却一直少被人清楚意識到。神會是慧能的弟子，他自受到慧能不少的影響；但兩人的心態畢竟不同，故思想的歸趣亦有異。牟宗三先生以天台華嚴的不同的圓教義理規模，來凸顯這兩種直顯心性宗的本質的差異，眉目相當清楚，理解也有深度。但這種理解，並非考據而來，而基於哲學的慧識與判教的智慧；此則非考據學問所能及。考據學雖有價值，但其不足處亦很明顯；此是我們應多加反省者。