

学术史研究丛书

中国禅思想史

——从6世纪到9世纪

葛兆光 著



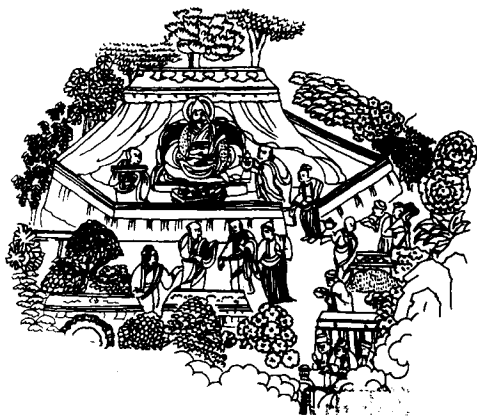
北京大学出版社

学术史研究丛书

中国禅思想史

——从6世纪到9世纪

葛兆光 著



北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国禅思想史——从6世纪到9世纪/葛兆光著. —北京:北京大学出版社, 1995. 12

(学术史研究丛书)

ISBN 7-301-02902-0

I. 中… II. 葛… III. 禅宗-佛教哲学-思想史-中国 IV. B949.2

书 名:中国禅思想史

著作责任者:葛兆光著

责任编辑:张凤珠

标准书号:ISBN 7-301-02902-0/B·148

出版者:北京大学出版社

地址:北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

电话:出版部 2502015 发行部 2559712 编辑部 2502032

排印者:北京市飞达印刷厂

发行者:北京大学出版社

经销者:新华书店

850×1168毫米 32开本 11.625印张 302千字

1995年12月第一版 1995年12月第一次印刷

定 价:20.50元

目 录

导言：关于中国禅思想史的研究	(1)
第一节 禅思想史研究中的文献考证及评估	(3)
第二节 禅思想史的内在理路寻绎与外在走向 描述	(15)
第三节 禅思想的历史阐释	(29)
第一章 从达摩到弘忍的时代	(46)
第一节 6至7世纪的禅史考察	(48)
一 6世纪北方的禅师与禅学	(49)
二 南方禅学的东西两支及其特点	(54)
三 达摩一系的自北而南	(58)
四 7世纪的东山法门与禅宗的崛起	(62)
第二节 南北文化的交融与禅思想的成立	(66)
一 从“婆罗门外道”到“大乘佛法”	(67)
二 道信、弘忍时代的禅方法	(74)
三 从方法到思想	(79)
第三节 从印度禅到中国禅	(88)
一 宗教救赎的生活化	(90)
二 宗教救赎与心灵超越	(95)
三 前期禅思想的未完成使命	(99)
第二章 7世纪末8世纪初禅宗的分化	(113)
第一节 7世纪末8世纪初禅门的分布	(114)

一	东山门下十大弟子·····	(115)
二	法如、老安、玄贇、神秀及其周边禅门·····	(119)
三	西蜀与东吴·····	(124)
四	惠能及其在大梵寺的开法·····	(129)
第二节	禅思想的分化与转型·····	(135)
一	念佛禅法·····	(136)
二	心为根本·····	(142)
三	本来无事·····	(147)
第三节	惠能禅思想的成立及其意味·····	(153)
一	《坛经》的问题·····	(154)
二	惠能禅思想的内在理路·····	(157)
三	终极境界与宗教生活·····	(162)
第三章	北宗禅再认识·····	(174)
第一节	北宗禅史实的重新梳理·····	(175)
一	盛中唐之间南北之诤的延续·····	(176)
二	北宗禅的全盛期·····	(181)
三	北宗禅的逐渐衰退·····	(184)
第二节	北宗禅思想的重新审视·····	(188)
一	佛性与人心的悬隔·····	(189)
二	渐修与顿悟·····	(197)
三	清净与自然·····	(203)
第三节	北宗禅意义的重新评价·····	(209)
一	从禅思想的历史脉络中看北宗禅·····	(210)
二	从中国思想史看北宗禅·····	(216)
三	北宗禅思想的重新阐释·····	(221)
第四章	重估荷泽宗·····	(230)
第一节	神会与荷泽宗的史实疏证·····	(232)
一	关于滑台大会·····	(233)

二	洛阳之行及天宝十二年的被逐·····	(236)
三	“香水钱”的问题·····	(239)
四	荷泽门下的地理分布及其影响的评估·····	(242)
五	荷泽宗的盛衰·····	(246)
第二节	荷泽宗思想理路中的新与旧·····	(250)
一	依何经典? ·····	(251)
二	知之一字众妙之门·····	(254)
三	立无念为宗·····	(258)
四	顿渐之间·····	(262)
第三节	荷泽宗在禅思想史转型期中的意义·····	(269)
一	昭示丕变·····	(269)
二	禅宗士大夫化的肇始·····	(275)
三	从清淨无垢的禅到自然适意的禅·····	(280)
第五章	禅思想史的大变局·····	(293)
第一节	中唐南宗禅史实考辨·····	(294)
一	灯史马祖、石头两系分派之辨证 ·····	(295)
二	洪州门下各弟子的地位问题·····	(303)
三	洪州宗与荷泽宗关系试测·····	(308)
四	洪州宗与牛头宗·····	(312)
第二节	从即心即佛到非心非佛·····	(315)
一	“即心即佛”说的渊源与传承·····	(316)
二	“即心即佛”说在理路上的缺陷·····	(320)
三	“非心非佛”说与中唐的禅风巨变·····	(327)
第三节	南宗禅的最后胜利及其他·····	(333)
一	南宗禅与文人士大夫的生活情趣·····	(334)
二	文人士大夫对禅思想的选择·····	(340)
三	南宗禅的非宗教化·····	(349)
后 记	·····	(362)

导言：关于中国禅思想史 的研究

- 禅思想史研究中的文献考证及评估
- 禅思想史的内在理路寻绎与外在走向描述
- 禅思想的历史阐释

20 世纪学术史的巨大转向中，中国禅思想史研究似乎走得忽慢忽快，在最初三十年，它并不引人注目，在各学术领域的普遍蜕变中显得步履维艰，在我的印象中，当时禅思想的信仰性阐述虽然不少但禅思想史的学术性研究却并不多。唐宋以来的灯录系统始终是人们心目中禅思想的基本依据，可是从 1930 年开始情形大变，这一年，胡适发表了《荷泽大师神会传》和《神会和尚遗集》，矢吹庆辉发表了《鸣沙余韵》；前者用他从巴黎搜集的敦煌资料为禅思想史上那一次著名的南北宗论辩重新勾画了轮廓并且涂上重彩，后者则主要依据伦敦所藏的敦煌卷子整理了一部分禅宗史料，三年后又出版了《鸣沙余韵解说》，虽然他并没有对其中的禅籍作出解释，但却给后来的研究提供了资料。此后，以敦煌资料为中心的禅史研究蔚然成风，一些学者依据这些新资料以及从朝鲜（如《祖堂集》）、

日本(如《宝林传》)和中国发现的古禅籍对禅史重新进行了梳理:1936年,铃木大拙发表《少室逸书·少室逸书及解说》;1939—1943年,宇井伯寿陆续出版了他根据新资料全面清理禅史的名著《禅宗史研究》、《第二禅宗史研究》、《第三禅宗史研究》。至此,禅宗史研究终于摆脱了灯录系统的旧框架,而禅思想史似乎也应该有了重写的基础。

但是,三四十年代之后,禅思想史研究仿佛并没有出现预想中的新进境,新史料的开掘、历史线索的追寻、思想脉络的阐发始终各走各的路,好像并没有汇融合一构成禅思想史新的理路。例如在依据旧史料进行撰写的禅思想史中,1923年出版的忽滑谷快天的《禅学思想史》可以称得上是一部佳作,可是,由于他没有看到新出史料,因而导致了一些结论的错误(例如达摩东来时间之考证)及叙述的失当(例如对神秀思想叙述仅据张说《大通碑》而嫌简略)。但是,在新史料大批发现之后,禅思想史的研究是否就弥补了上述缺陷顿时面目全新了呢?表面上看,在史实叙述中有不少改观,但在思想理路的阐述与解读上却没有多少进展,仿佛新出史料只照顾了“历史”而与“思想”无关。王国维曾在《最近三十年中国新发现之学问》中说过一句很有名的话:“古来新学问起大都由于新发现”,也就是说,新史料的出现带来了学术研究的新境界。这句话曾被人翻来倒去地征引却常常忽略了对它内在逻辑普遍性的追问:新史料的发现真的一定会使学术出现新格局吗?其实,王国维自己也没有肯定这种“必然性”,他在列数“孔子壁中书”和“赵宋古器”后也承认有“晋时汲冢竹简出土后……其结果不甚著”的例外。

那么,新的阐释理论和解读方法是否能使禅思想史研究开出新进境?20世纪禅思想的阐释和解读中曾出现了铃木大拙、西田几多郎这样世界知名的“禅者”或“哲人”,他们的阐释和解读曾使西方人迷上了这种东方思想,又使东方人深化了这种思想的哲理性;可是,他们是禅者说禅或哲人解禅,心中的读者是现代人,说解

的目的是影响人，所以他们笔下的“禅”与其说是古代禅还不如说是现代禅，说解中的现代意味和哲学意识虽然使现代人领略了禅的韵味却不尽合古代人心中禅的本意。古人诗云：“谈经用燕说，束弃诸儒传”，郢书燕说固然有益于世事，但毕竟不是历史的真实，而禅思想史偏偏首先是历史。

可是，这并不意味着在禅思想史里取消阐释与解读，相反，一旦禅思想史中缺少了叙述者有意识的阐释和解读立场，叙述便成了支离破碎甚至语无伦次的“复述”。1942年秋，铃木大拙在《禅思想史研究第一》的序文中批评道：“可以称为禅思想史的著作还没有写出来，忽滑谷快天氏的著作也罢，宇井伯寿氏的著作也罢，都不是思想史”，也许这一批评背后正潜含着思想史需要叙述者自己的阐释和解读语言这一想法。但是，铃木大拙氏自己也未能写出他的禅思想史，因为他又太偏重主观的领悟而把“禅思想史”当成“禅思想”，忘记了“史”字常常先得抛开过强的主观介入去寻绎历史的本来脉络，而阐释与解读应当牢记自己只是阐释与解读。

我并不是指责前人的研究，而是希望通过对前人的研究的检讨寻找禅思想史的新范型。事实上，胡适、宇井伯寿、铃木大拙以及后来的印顺等前辈的研究都为这种新范型的建立提供了基石，但仍距新范型有一步之遥，现在，如果我们要迈过这一步，就不得不重新审视禅思想史研究在本世纪走过的历程。

第一节 禅思想史研究中的文献考证及评估

让我们先从胡适说起。

无论人们对于胡适的禅宗史研究有多少批评与非议，都要承认他在禅文献方面的廓清返本之功，除了在那个学术服从于政治的年代，可以不负责任地断言“（胡适的研究）肯定地说没有任何价值”之外^{〔1〕}，稍稍有一点禅宗史知识的人都会知道胡适禅文献考据

在当时的意义。正如《禅宗史实考辨》中《编辑旨趣》所说：“（胡适）对禅宗史所下的功夫，我们不论从什么角度看，他都是很认真的，即使你完全否定他，你也不得不承认，他是自己一步一步探索出来的，不是人云亦云，随便盲从附和别人的……”^{〔2〕}如对禅史有精到研究的印顺法师尽管并不同意胡适的一些说法，但依然承认“胡适所作的论断，是应用考证的，有所依据的”，并有所指地说道：“我们不同意他的结论，但不能用禅理的如何高深，对中国文化如何贡献（否定他的结论），更不能作人身攻讦。唯一可以纠正胡适论断的，是考据。”^{〔3〕}

印顺法师在这里所指的并非那些政治化、情绪化的“人身攻讦”，政治情绪引发的攻讦随着时间的流逝早已失去了它的意义，似乎根本不必在学术论争中再次提及，应注意的也许是铃木大拙与胡适那一次著名的辩论。1953年，夏威夷大学《东西哲学》（*Philosophy East and West*）在第三卷第一期上同时刊出胡适尖锐批评铃木氏的论文《禅宗在中国——它的历史与方法》和铃木反唇相讥的论文《禅：答胡适博士》，胡适特别反对后者对禅的阐释方式，并强调“禅是中国佛教运动的一部分，而中国佛教是中国思想史的一部分，只有把禅宗放在历史的确当地位中，才能确当了解”。而铃木氏则声称，禅是超越历史和时间的，他觉得前者“对于历史可能知道得很多，对于幕后的角色却一无所知”，因而“胡适知道禅的历史环境，但却不知道禅本身，大致上说，他未能认识到禅有其独立于历史的生命”。

铃木大拙对胡适的批评很有趣，也代表了不少禅学家心里的意思，因而后来站在铃木氏一方的人仿佛大大多于胡适的拥护者。就连力图公允的一些研究者如傅伟勋在事后评判这场公案时都不免私心有偏，觉得“胡适的历史考证之法无助于了解禅宗真髓，且混淆了般若知与分别知”，断定胡适对铃木的反击“几无还手之力”，而对铃木大拙的批评却只是轻描淡写地一掠而过，仅说他“误

用‘反逻辑’、‘反理性’等辞，也徒增一层毫不必要的思想混淆”，却大赞“铃木禅学是了解禅宗真髓与现代化课题的一大关键”^{〔4〕}。但是，实际上这种评判并不公正，特别是站在禅思想史撰述角度来看尤其如此。倒是铃木氏的女助手工藤澄子在《关于禅之对话》译者附记里还说得心平气和：

禅者大拙先生与史学大师胡适博士之间的论争，显示着两种学术立场之间的差异，这差异耐人寻味。

也就是说，铃木大拙的立场是禅者“超越时空”、“超越历史”，而胡适的立场是将禅放置在时空与历史之中，这是“横看成岭侧成峰”的差异，并无对错之别，那种三叉口摸黑打架式的辩论不是各守壁垒就是误认对手，用不着他人来当裁判，因为这时裁判不仅不能断定胜负，相反，只能增加混乱。现在需要的是找到他们各自的出发点和落脚处，厘清他们各自的思考路数，因为他们本来就是两股道上跑的车，南辕北辙并不相撞。记得一次曾看到过胡适和铃木大拙1959年在夏威夷大学的一张合影，面容清癯平和的胡适和相貌奇古慈祥的铃木大拙并肩而立，似乎早已忘记了彼此针锋相对的那些不快，仿佛故地重游并没有让他们想起六年前的争吵，倒使他们一笑泯恩仇。这毕竟是两个襟怀坦荡性格宽厚的学者，学术立场与视角的歧异其实并不至于使他们像人们想像的那样会成为两军对垒时怒目金刚，倒是那些滥用规则的裁判却可能会把事情搞得一塌糊涂，好像这争吵真有个是非曲直似的。

不过，仔细审视照片上的两位学者，那微笑中紧闭的嘴角又让人感受到各自的固执，“禅者铃木”和“史家胡适”始终坚持着超越时空和执著时空的不同视角，就在这次夏威夷大学主办的第三次东西方哲学讨论会上，胡适又以“中国哲学里的科学精神与方法”为题批评“中国文化只能采用直觉之概念”，再次使用“历史的方

法”，强调中国也有的“苏格拉底传统——独立思想、怀疑、冷静与求知”。立场毕竟是立场，它并非可以因地制宜地任意变迁。

其实，从思想史研究的角度来看，胡适的理路尤其应当首先考虑。在1930年出版《神会和尚遗集》之前，胡适就对禅史的传统说法产生怀疑，于是，当他在巴黎发现“过去一千二百年都无人知晓”的神会资料后便欣喜万分，断定神会“是个大奠基者，他奠定了南派禅宗，并做了该宗的真正的开山之祖”；断定“所谓《坛经》，事实上是神会代笔的……这位大和尚神会实在是禅宗的真正开山之祖，是《坛经》的真正作者”。他觉得这是他“发现中最精彩的部分”^{〔5〕}。这些结论是否正确我们且不必理会，因为正是这些结论导致了数不清的批评，至今依然不休，但是我们应当体会这些结论背后所潜藏的一种思路，即当胡适面对他所发现的禅文献时，是用怎样的眼光来注视它们的。

1934年，胡适在一次题为“中国禅学的发展”的讲演中其实已经谈到了他的思路，虽然他是用批评的方式来夫子自道，但意思是很明白的，他说：

凡是在中国或日本研究禅学的，无论是信仰禅宗，或是信仰整个的佛教，对禅学，大都用一种新的宗教的态度去研究，只是相信，毫不怀疑，这是第一个缺点。其次是缺乏历史的眼光，以为研究禅学，不必注意它的历史，这是第二个缺点。第三就是材料问题，……从前的人，对于材料的搜集，都不注意，这是第三个缺点。^{〔6〕}

这段话里的三个关键词“怀疑”、“历史”、“搜集”，其实就浓缩了胡适的禅文献学的基本思路。

“怀疑”指的是将一切史料放在被审查的地位，绝不因任何缘由给某种文献以逃避检查的“特权”。据胡适自己说，他的怀疑态度是受赫胥黎的影响，赫胥黎“教我不信任一切没有充分证据的东

西”^[7]。他的“大胆假设，小心求证”、“有几分证据说几分话”等名言，其前提都是这种对现成文献的怀疑。胡适一再提到《全唐文》、《传灯录》中禅文献之不可靠，其实和他赞扬顾颉刚之《古史辨》、崔东壁之《考信录》一样，都是为了建立“科学的历史”而设置的一个研究起点。他希望禅宗史的研究也有这样一个经过怀疑眼光审视过的文献基础，因此才中止了禅宗史的写作到大洋彼岸去寻找“未经改窜”的资料，因为他觉得唐宋禅文献大都被信仰禅宗的人改得面目全非，而之所以如此，就是因为禅宗信徒各守门户、各尊其师而编造“伪史”。他特别提醒道：“一切主义，一切学理，都该研究，但只可认作一些假设的（待证的）见解，不可认作天经地义的信条，只可认作参考印证的材料，不可奉为金科玉律的宗教，只可用作启发心智的工具，切不可用作蒙蔽聪明停止思想的绝对真理。”^[8]在他看来，中国和日本的禅史研究者中很多人就犯了信仰主义的毛病，而“信仰”恰恰与“怀疑”相反，因信仰的爱屋及乌而及文献，便“过信禅宗的旧史”^[9]。于是，直到晚年他仍不断提醒别人注意“他们（指铃木、宇井等——引者）是佛教徒，而我只是史家”^[10]；“我不是宗教家，我只能拿历史的眼光，用研究学术的态度，来讲老实话”^[11]；史家仿佛法官，听两造之辞而不轻信，审人证物证而揆之法律——胡适反复用“法律”作譬以喻文献考据似乎便来自这一思路^[12]。

“历史”即“时间”，在胡适的禅宗学术辞典中，这两者有极密切的对应关系，他在与铃木大拙争论时曾多次说到类似的话，一直强调禅思想与禅文献在时间中的变化。早在1924年所作的《古史讨论的读后感》一文中，他就通过评论顾颉刚“层累造成的古史”一说指出，要重视历史文献的“经历”，“要用历史演进的见解来观察历史上的传说”^[13]。所谓“历史演进”的含义，一是指文献所负载的思想是在时间内的，随时间而萌芽、而生长、而成型、而衰落，思想只是历史的思想，就像他在《论禅宗史的纲领——答汤用彤教授书》

中从印度禅、楞伽宗说到中国禅一样^[14]；二是指文献本身在时间中也会发生异变，由于各种因素的介入而失去它的真实性，成为“层累造成”的“伪史”，就像他考证的“从开元时代到唐末，是许多伪史——禅宗伪史——陆续出现的时代”一样。在《禅学古史考》的开头，他曾不无轻蔑地批评“印度人是没有历史观念的民族，佛教是一个‘无方分(空间)无时分(时间)’的宗教”^[15]。在与陈寅恪论佛教的信中又不无自夸地说：“于无条理系统之中建立一个条理系统，……此种富有历史性的中国民族始能为之”^[16]。在这种轩輊褒贬背后潜含着的其实就是他关于“历史”和“时间”的科学主义思路，在胡适的思路里绝对不能容许那种无时间的混乱。

于是，当传统的灯录资料和其它文献令人生疑，从而无法建立他心目中的禅史的“条理系统”时，“搜集”就成了当务之急。胡适在自传中曾回忆他早年开始研究禅宗史时“把(灯录系统关于传灯历史的)传统说法稍加考证，我立刻便发生了疑问，我不能相信这一传统说法的真实性。在1923和1924年间，我开始撰写我自己的禅宗史初稿，愈写我的疑惑愈大，等到我研究六祖慧能的时候，我下笔就非常犹豫……因而想乘此机会(指1926年赴欧洲出席‘中英庚款全体委员会’)，往伦敦和巴黎一查唐代遗留下来的有关禅宗的资料，那些未经9世纪、10世纪，特别是11世纪和尚们糟蹋过的史料，我想找出六七世纪尤其是8世纪偶然地被在敦煌保留下来的有关禅宗史的史料”^[17]。这正巧是“怀疑”、“历史”、“搜集”三部曲中的第三部。自1926年起，直到去世，除了任驻美大使那一段时间外，他一直在搜集禅史资料，尤其是他认定极端重要的神会资料。在敦煌卷子之外，他仔细地考察了新发现的各种文献，如日本藏早期写本《坛经》、中国日本藏佚书《宝林传》、朝鲜藏佚书《祖堂集》及日本留学僧人的各种请来书目。我们读他在大西洋轮船上的读书笔记、日记上的零星摘录和与友人通信中的往复讨论，就可以感受到他孜孜不倦的精神，虽然他最终未能写出他“自己的禅宗

史”。

照理说,基础的坚实常常能带来研究的精确,思路的正确往往能决定结论的可靠。从思想史研究的角度来看,胡适所作的考据正是一种奠基的工作,从禅文献学的角度来看,胡适的怀疑、历史、搜集三部曲也是一种清楚的思路。我们从逻辑上无法否认这一思路的正确,将一切现成的史料当作一种过去人的“陈述”而怀疑,在怀疑的基础上重新寻找“陈述”在时间流程中的排列,搜集被“历史”遗弃的资料,以此重建思想的谱系,直探思想的源头,这并没有错。可是,为什么胡适的禅史研究却一再遭到非议,而他的一些引以为自豪的结论也的确令人怀疑呢?比如他最得意的《坛经》神会撰说、神会革命说等,几乎都存在着无可争辩的漏洞,这究竟是思路出了毛病还是操作有了偏差?

思路和操作似乎都没有问题,而问题却实实在在地存在,仔细想想,原来是胡适心中早已横亘的一个念头在作怪。他说神会是禅宗史上的关键人物,乃是由于他对灯录系统的不信任;他对灯录系统的不信任,乃是由于他先入为主就有一个重建禅宗新史系统的构想。于是,当他读到神会资料时,便情不自禁兴高采烈,把敦煌卷子中的记载看作绝对可靠的史料来裁断其他一切史料,合则是,不合则非;以神会打倒北宗为禅宗史的中心来观察其他所有史实,长则截,短则续,因而断定《坛经》为神会伪作,断定北宗为神会所败,断定神会以“香水钱”赢得政治支持而奠定南宗并被认可七祖地位,断定灯录系统所载禅史大都为伪因而必须推翻。这样,他就不知不觉地被这一念头牵着鼻子兜了一个圈子走向他一再批评的非科学立场,自己把自己放在了火炉上烘烤,追寻绝对的“客观”者竟走到了“主观”的房间里,反而觉得自己十分公正,却没有意识到已经背道而驰。我们记得胡适曾极力推崇的一个清代考据家崔述,他的《考信录》的确是前无古人的一部奇书,他把自先秦以来的各种文献都放在被怀疑的位置上,提出种种问题,这使得胡适大为倾

倒。1923年他在《国学季刊》第一卷第二期发表《科学的古史家崔述》，把当时的最高桂冠“科学”加冕在崔述头上；同时他又作《崔述的年谱》，在引言中说，他“深信中国新史学应该从崔述做起，用他的《考信录》做我们的出发点，然后逐渐谋更向上的进步”。可是，正是这个被冠以科学二字的崔述，其考证却建立在一个“先入之见”上，这就是折衷于圣人、考信于六经，以儒家经典为一切史料的最终裁判，这样就使得他的科学打了一个大大的折扣。胡适是否也在步他所仰慕的先辈的后尘？我们不知道，但他以“怀疑”二字作为他文献考证的起跑点却很容易把一些主观的因素带入思考，并成为构造历史序列的基础，而这种基础恰恰可能是很脆弱的，仿佛沙上建楼一样，楼越高越危险。

无论是以“相信”为开端还是以“怀疑”为开端的文献考证都存在着偏离正轨的可能。在以“怀疑”为开端的学者中，并不是胡适一个人的禅文献考据有这样那样的问题，像日本的关口真大的《禅宗思想史》就比胡适走得更远。他从达摩之有无开始一直到牛头禅的谱系、神会的伪纂祖师历史甚至禅宗的成立时代，几乎全部推翻旧说，自己重新构造了一个禅宗史的线索^{〔18〕}；而在以“相信”为开端的学者中，由于心中先有一个“无反证，旧史即事实”或“不合旧史，即非事实”的念头，同样会在禅文献考据中出现这样那样的错误。事实上，文献浩如烟海且不说，就是新资料的发现也是很难预计的。所谓“无反证”只不过是此时的暂时性结论或个人所见有限的不确定结论，所谓“不合旧史”更只是一种固步自封作茧自缚的说法，旧史凭什么拥有这种天生不容置疑的权威？如果说这是因为它来历久远，那么怎么知道不会有来头更早的资料出现，怎么能只以时间顺序判断史料的真假？如果说是因为没有反面的证据，谁能断言他已经翻遍了所有相关资料，又有谁敢断言将来不会有新的资料出现？敦煌资料的发现曾推翻了多少过去一直以为是铁板钉钉的定论，所以单纯地从“相信”出发而以旧史料为准的持“无反证

即史实”或“不合即非事实”，其实也是从他人眼中看问题，被古人所束缚。例如禅文献资料极丰富的忽滑谷快天《禅学思想史》，其上册在讨论《最上乘论》是否弘忍思想时就出现过这一类的偏差，他否定《最上乘论》为弘忍所作，结论正确与否且不说，仅他的否定论据就太离谱。他以其中有“依《观无量寿经》端坐正念闭目合口……守真心念念莫住”，违背弘忍以《金刚经》为心要的史实，非祖门正传；以其中有“看熟则了，见此心识流动犹如水流阳焰”，绝不像禅宗直指心要式的狮子吼，反如教家婆说；以其中有“若乖圣理者，愿忏悔除灭”，全不似一代宗师的口气，是学道未熟的初学口吻；以其中有“若我诤汝，当来堕十八地狱”，如发誓赌咒，可见心地卑鄙，这种论据简直是全凭臆测。弘忍时代禅门奉念佛法门现在已被新出资料证实，而《金刚》之成为禅门不二经典，大约要在盛唐时期^[19]。弘忍时代禅门并不像后世南宗禅那么忌讳文字经典，“藉教悟宗”始终是达摩以来禅师的入道法门，就连神秀都让其弟子普寂读《楞伽》、《思益》，说这两部经是“心要”^[20]。一代宗师是否就一定要时时刻刻都口气很大地教训别人，发誓赌咒是否就心地卑下不像高僧的行径，这更是无从说起的事情，根本不能当文献考据的旁证。其实，忽滑谷快天氏之所以下如此判断，心里是有先入为主的成见的。他依据传灯录一系资料已经把弘忍的思想、气度、言论甚至于风貌都存于心中，于是合则是，不合则非，全不顾所谓“宗风”一类的印象实际上早已经过后人种种想像和修饰。他依据思想直线上升的逻辑已经在心里建立了一个禅思想的谱系，于是前时人的思想一定落后于后来者的思想，凡是被“破”的思想就一定不再被后人所用，全不顾思想史的理路实际并不走弓弦有可能走弓背甚至于走回头兜圈子。又例如文献考据极为有力的宇井伯寿《禅思想史研究》三巨册，其中处处可见其深厚功力，但由于他有时坚持无反证即史实的原则而过信禅史旧说，于是也不免出现误判误断。像禅宗千数百年一直争论不休的天皇道悟及天王道悟是一人还是二人