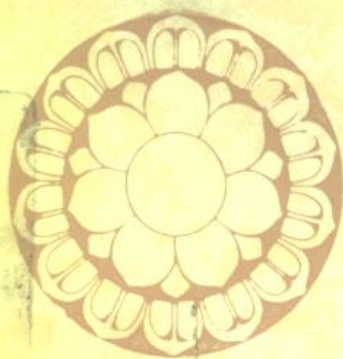


近现代著名学者佛学文集

胡适集

黄夏年 主编



93557

B948

22

近现代著名学者佛学文集

胡 适 集

黄 夏 年 主 编

中国社会科学出版社

(京) 新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

胡适集/胡适著. —北京: 中国社会科学出版社, 1995. 12
(近现代著名学者佛学文集/黄夏年主编)

ISBN 7-5004-1788-8

I. 胡… II. ①胡… ②黄… III. ①佛教-研究-文集②胡适-佛教-文集 IV. B948

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 14208 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

北京兆成印刷厂印刷 新华书店经销

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

开本: 787 × 1092 毫米 1/32 印张: 11 插页: 2

字数: 246 千字 印数: 1—5 000 册

定价: 15.00 元

DH90/21

缘 起

几年前在国内的一次宗教学会议上，几位代表与笔者谈到了中国近现代佛教。交谈中除了提及那些至今仍时时为人们所引述的大家，也还说到了好些当年名噪一时而今已鲜为人知的大德。所有这些人的著述，说起来都是研究中国近现代佛教以至研究中国近现代历史和文化所不可不读的。他们的意见和观点，大都是几十年前的了，有的已逾半个多世纪，但那怕是今天读来，往往也还有新意，这也许便是人们常说的文化心理的继承性，说得更明白些，从前的人和今天的人所关心的问题，总是有共同之处的。这些人中，有的是僧人，当然是学问僧人，也有的是俗世中的学者，但成就斐然。今天要找到他们在几十年前发表和流传的文字，已经不是很容易的事了。这就萌发了我们搜集并编印《中国近现代著名学者佛学文集》的意愿。今年初，中国社会科学院世界宗教研究所的黄夏年君又在编辑部谈及此事。黄君是《世界宗教研究》的编辑，对于国内佛教学研究动态和佛教史料颇为留意，也有素养。一经取得共识，我们便分头动手做起来。

经过近一年的紧张努力，终于结集完成了这部能够反映近现代佛学研究最高水平的丛书。可以这么说，本丛书中各集子的主人都是在中国近百年来的佛教史或佛学研究史上卓有影响的人物。他们的文字和思想肯定是会具有长久的意义的。

我们的这套书——《中国近现代著名学者佛学文集》——中的作者和论文，大致反映出三个特点。这恰好也正是中国近现代佛教的主要特点之一。

首先，是它们反映出中国近现代佛教学研究已经具有了以往不曾有的科学倾向。佛教自东汉明帝时传入中国，已有近二千年的历史，其辉煌时代当然是在隋唐时期。宋元以降，说真的，佛法已经呈现式微之相了。到了明清时代，由于封建专制主义臻于烂熟，早就不得不匍匐在王座下的佛教更是失去了真精神。据说清世宗曾经发愿要以十年专治国家，再以后十年专弘佛教。世宗在位十三年，无论如何，当时或是后来时代的佛教“气运”都没有好起来。明代不管怎么说还有四大高僧，入清则似乎“法眼灭矣”。每况愈下的佛教，到了清末，除了忏诵法事、坐香念佛，而义学几绝。只是进入民国以后，佛教才有了几分转机。当时很有一些硕学名家提倡鼓吹佛教三学并且身体力行，为世树立模范。其结果，义学也因之产生了灿然可观的成果。

但此时的佛教义学，已经不再是传统意义上的依经作注，由注而释，而是有新的时代精神渗透其间的佛学或佛教学。尤其“五四”运动之后，从事佛学研究的人虽说仍有僧人，但更有成绩的又多是俗世中的学者。这一时期的中国文化界经过了近世西方人文科学精神的洗礼，有意无意地接过了以实验科学为根砥的研究方法。学者们研究佛教，不能不说是出自一个新的观察角度，又借鉴了外来的研究工具。本文集所辑入的胡适、陈寅恪、汤用彤等人的作品便代表了这样的科学的学术倾向。这一倾向，同样也在著名学问僧人印顺法师等文字中的鲜明表现出来。

其次，从我们这套文集的内容看，又展示出近现代佛教

的另一特点：对佛教作出较大贡献的是在家的俗信徒，称为居士的一批知识分子。象杨仁山、欧阳竟无等等，他们搜罗海内外佛教典籍刊行印发；他们建立了佛学教育机构，培养僧俗佛教人材；他们兢兢终年，为维系“一代圣教”作他们力所能及的贡献。他们的那个时代兵燹不绝，民不聊生，他们为自己的事业历尽艰辛而无怨无悔。在他们的身上体现出来的正是玄奘等古德为法捐躯的精神，这种人格力量被鲁迅先生称为“中国的脊梁”。

第三，我们的这套集子还从一个侧面，反映了中国近现代佛教的又一特点——它具有强烈的人世性或政治性。这是中国近世社会所遭遇的特殊历史环境所赋予的。看看谭嗣同，可以理解为什么佛教可以在近代社会中，在热切期望中国强盛起来的仁人志士那里成为思想武器。梁启超为谭嗣同《仁学》一书所作的序，便部分地揭示出这中间的因果关系。再看杨度，以往的“筹安会君子”之一，他在拥戴“洪宪皇帝”的活动失败以后，退出政界，虔心研究佛学达十年，但最终他成了中共地下党员。在中国特殊的近现代历史环境中考察这一现象，我们也许会对佛教有新的认识？从佛教僧人方面来看呢，太虚法师一生的活动就更有强烈的政治意味了。太虚决不只是一个博学的佛教义学僧人，他对社会的关注和影响，他的奔走呼吁，使二十世纪上半叶的中国佛教透出了前所未有气息。我们若读他的文章，就能体会到不得不然的感觉。这是历史的必然，抑或也透出因缘的宿力？当然，这一时期佛教中也有更为传统的人物，比如终生致力于弘扬净土一宗的印光法师。

我们选编本丛书各文集的标准只有两个：一是学术性。所选文章应该是优秀的佛学或者关于佛教的研究著述。二是史

料性。所选文章应该反映佛教在近现代中国历史中的某一特征，与当时的社会背景戚戚相关。由此而附带声明一句，所有文章都是特定历史条件下的产物，其遣词造句、发言主张当然有所处时代的风格。除有的文集主人所发的议论与现实严重相悖而不能不删节外，我们一般均作原文照录的处理。愿读者识之。

一九九五年十二月

胡适先生小传

胡适（1891—1962），原名洪骅、嗣糜，字希疆，参加留美考试时改名适，字适之。早年肄业于中国公学。1910年赴美，入康乃尔大学农学院，后转文学院学哲学。1915年入哥伦比亚大学攻读博士学位，师事著名实用主义哲学家杜威。1917年回国，任北京大学教授，并成为新文化运动的著名人士，撰文反对孔教与封建伦理，提倡科学民主及个性自由，提倡白话文，主张文字革命。五四时期，因《多研究些问题，少谈些主义》一文而同李大钊、鲁迅等论战，以改良主义反对马克思主义，认为“一点一滴的，不断的改进是真实可靠的进化”（《介绍我自己的思想》），宣称要“用自觉的改革来代替盲动的革命。”（《我们走哪条路》）。1922年，与丁文江等创办《努力周刊》，宣传“好人政府”及“省自治的联邦制”。1928年任中国公学校长并参与筹备中央研究院。1931年创办《独立评论》，提出“全盘西化”。1938年起任国民党政府驻美大使。1946年任北大校长。1948年去美，后至台湾。1957年任台湾中央研究院院长。1962年病逝于台湾。

胡适先生从世界观到方法论，深受美国实验主义哲学家杜威的影响，他自称实验主义是“自己的哲学基础”，是“生活和思想的向导”（《胡适留学日记·自序》）。他认为实验主义虽有方法论、真理论和实在论含义，但作为方法论的实验

主义是根本的。他研究中国古代哲学思想史，批判传统文化，均立足于实验主义的思想 and 学问方法。他关于“大胆的假设，小心的求证”的治学主张，在中国学术界引起极大的反响和争议。从他关于佛学的研究看，也透露出这种治学精神。

胡适先生的佛学研究成果，主要表现在对于禅宗史的批判研究上。他的怀疑精神和科学态度使他成为第一个利用敦煌史料研究禅宗史的学人。他对禅宗研究的最大贡献是对禅宗七祖神会和尚的研究，重新肯定了神会在禅宗史上的重要地位，指出正是由于神会的积极作用，使得慧能南宗一系能够在禅宗中取得了主流地位。他的许多观点直到今天也不尽为人同意，但他同样有许多研究结论为中外学者所称道钦佩。胡适先生对于中国现代以至国际间的禅宗史研究作出了巨大的贡献，这是没有疑问的。这也是我们出版这个集子的原因。

编 者

1995. 10

目 录

缘起·····	(1)
胡适先生小传 ····· 编者	(1)
从译本里研究佛教的禅法·····	(1)
《坛经》考之一·····	(15)
《坛经》考之二·····	(23)
白居易时代的禅宗世系 ·····	(36)
《神会和尚遗集》序·····	(40)
禅学古史考 ·····	(43)
答汤用彤先生书 ·····	(58)
荷泽大师神会传 ·····	(62)
菩提达摩考 ·····	(98)
与周叔迦论牟子书·····	(109)
《楞伽师资记》序 ·····	(112)
佛教五讲·····	(119)
《四十二章经》考 ·····	(143)
楞伽宗考·····	(160)
禅宗史的一个新看法·····	(196)
禅宗在中国：它的历史和方法·····	(208)
中国禅学的发展·····	(232)
《全唐文》里的禅宗假史料 ·····	(268)
与入矢义高讨论早期禅宗史料·····	(271)
跋裴休的《唐故圭峰定慧禅师传法碑》·····	(287)
跋裴休的《唐故圭峰定慧禅师传法碑》(再改稿) ···	(300)
所谓“六祖呈心偈”的演变·····	(317)

《金石录》里的禅宗传法史料	(319)
禅宗史的真历史与假历史	(322)
揭穿认真作假的和尚道士	(327)
与柳田圣山论禅宗史书	(330)

从译本里研究佛教的禅法

我们现在研究古代所谓“禅法”是些什么东西，应该用敦煌、关中、庐山三处所出的禅经作研究资料；三世纪以前所译的禅书太简单了，不能应用。

《坐禅三昧经》说五门对治法，我们用作禅法的纲要，

- (1) 多淫欲人，不净法门治。
- (2) 多瞋恚人，慈心法门治。
- (3) 多愚痴人，思惟观因缘法门治。
- (4) 多思觉人，念息法门治。
- (5) 多等分人，念佛法门治。

“等分”二字不明，辞典也没有说明。细看文义，似是指那些兼有淫欲、瞋恚、愚痴、思觉各病，成分略相等的人。经文又言“治等分行及重罪人求索佛，如是人等当教一心念佛三昧。”故知“等分”是兼有以上种种病的重病。

先说“不净观”。《禅经》云：

修行爱欲增，应往至冢间，取彼不净相，还来本处坐。所见诸死尸，我身亦复然。一心内观察，如彼冢间相。彼为我作证，由是得真实。已得真实相，不复起邪念。（卷三第九）

这是很浅近的说法。又如教人观察：

从足至发，不净充满发毛爪齿，薄皮厚皮，血肉筋

脉骨髓，肝肺心脾肾胃，大肠小肠，屎尿痰唾汗泪，垢垢脓脑胞胆痰水，微肤脂肪脑膜，身中如是种种不净。

（此名三十六不净《三昧经》上）

不净观为印度宗教的一个发明；其说有粗有细，粗者略如上说；细者分析人身一切骨节，筋脉，九十九万毛孔，每一毛孔内八万侵食细虫，——这样分析，不是为生理及医学，乃是要人了知人身不干净，“生死内外，都是不干净。”《禅经》云：

五欲亦五坏，随病而对治；相对真实相，修行正观察。“色变”若“离散”，“威仪容止灭”，“羸朽”及“磨碎”，是名五种坏。此则自身中，无量诸境界；修行正忆念，悉能得自在。

不净观有时发生厌患，使可用“净观”对治，使人于不净中看出净相，“除肉观骨”，“白骨流光出”，以至于“种种微妙色”，“处处庄严现”。《禅经》说：

佛说不净念，一切诸种子。世尊说贪欲，利入深无底；正受对治药，当修厌离想。一切余烦恼，悉能须臾治。（卷三，十一）

次说慈心法门。《修行道地经》云：

修行道地建大弘慈，当何行之？

设修行者在于暑热，求处清凉，然后安隐；在冰寒处，求至温暖，然后安隐；如饥得食，如渴得饮，如行远路疲极困甚而得乘车，然后安隐；……执心不乱，所可爱敬，亲亲恩爱，父母兄弟妻子亲属朋友知识皆令安隐；一切众生诸苦恼者，亦复如我身得安隐；十方人民，悉令度脱，身心得安。欲使二亲宗族中外悉得安隐。次念凡人等加以慈。普及怨家，无差特心，皆令得度，如

我身安。(第六)

此经在别处(第八)说慈有四品:

一曰父母宗亲;二曰中间之人无大亲疏;三曰凡人众庶;四曰护于怨家,仁心具足。

《修行道地经》有《忍辱》及《弃加恶》二品,与“慈心法门”有关,附录于此:

设使有人挝骂行者,尔时修道当作是观:所可骂詈,但有音声;谛惟计之,皆为空无,适起即灭。譬如文字,其名各异,一一计字,无有骂声。……譬如夷狄异音之人虽来骂我,譬如风响,是声皆空。(《忍辱品》十三)

假使行者坐于寂定,人来挝捶,刀杖瓦石以加其身,当作是观:名色皆空,所捶可捶,悉无所有,本从何生?谁为嗔者?向何人怒?(《弃加恶品》十四)

次说思惟法门。思惟是观因缘。十二因缘之观省,分为三步:

若初习行,当教言:生缘老死,无明缘行:如是思惟,不令外念。

若已习行,当教言:行缘识,识缘名色,名色缘六入,六入缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有:如是思惟,不令外念。

若久习行,当教言:无明缘行,行缘识,识缘名色,名色缘六入,六入缘触,触缘受,受缘爱,爱缘取,取缘有,有缘生,生缘老死:如是思惟,不令外念。(《三昧经》上)

次说安那般那三昧法门,即数息门。安那(āna)是入息,般那(pana)是出息。亦译为安般。《三昧经》也分三步:

若初习行,当教言:一心念数入息出息;若长若短,

数一至十。

若已习行，当教言：数一至十，随息入出；念与息俱，止心一处。

若久习行，数，随，止，观，转观清净。

《禅经》分“数，随，止，观”四步。上文第一步“数一至十”即是数。第二步“随息入出，念与息俱，止心一处”即是“随，止”两步。第三步即是四步合修。罗叉与罗什皆以“止观”为一步，而以“还净”为最后一步。

数息甚易明，不须细说。

“随”者，《禅经》云：

内外出入息，去则心影随。……修行出入息，随到所起处。

原注云：出入息所起处同在脐。

“随”只是“念与息俱”，跟着气息，跟到他所到处。

“止”者，“止心一处”；《禅经》云：

安止极风处。

原注云：极上下风际。

“风”即是气息。

“观”者，《禅经》云：

修行止住已，种种观察风。

诸书说“观”，各有长处，不易合在一块。《修行道地经》云：

修行者已得相随，尔时当观；如牧牛者，住在一面，

遥视牛食；行者若兹，从初数息，至后究竟，悉当观察。

此即是“止观”，近于禅经所谓“止”。《道地经》接着说：

修行者已成于观，当复还净；如守门者，坐于门上，

观出入人，皆识知之；行者如是，系心鼻头当观数息，知其出入。（二十三）

此即罗什所谓“转观清淨”，即《禅经》所谓“观”。

《禅经》分“止观”二事甚明白。他说：

修行观若增，制之令以上。修行若止增，起之令从观。（第五）

又说：

出息入息时，正观无常相。息法次第生，展转更相因，乃至众缘合，起时不暂停；当知和合法，是性速朽灭，法从因缘起，性羸故无常；一切众缘力，是法乃得生，虚妄无坚固，速起而速灭。……

修行如是观，此则决定念。譬如运行天，息变疾于彼。决定无常想，修行趣涅槃。……

于息能觉了，具足众苦相。如是谛思惟，说名为决定。（第七）

《修行道地经》于《数息品》之外，也另有《观品》，也是以无常一念为主。（第二十四）《观品》列举“五十五事”，明“身则本无。”如云：

是身为聚沫，不可手捉；是身如海，不厌五欲；是身如江，归于渊海，趣老病死；是身如粪，明智所捐；是身如沙城，疾就磨灭；……

《观品》又云：

修行者当以四事观其无常：

一曰：所生一切万物皆归无常。二曰，其所兴者无有积聚。三曰，万物灭尽，亦不耗减。四曰，人物悉归败坏，亦不尽灭。

颂曰：

人物虽有生，不积聚，不灭，
亦不舍众形；虽没而不灭。

虽终相连续，皆从四因缘。

观万物如是，超越度终始。

佛教本重智慧，故“观”为极重要的一步。数息法门中所谓“观”，范围尚小；因息而推知万法无常，便不止“如守门人坐于门上观出入”的观法了。

梵文 Samatha，译言止；Vipasyana，译言观。《大乘义章》十曰：“守心住缘，离于散动，故为止；止心不乱，故复名定。……于法推求简择，名观；观达称慧。”后来天台宗用“止”来包括数息法门的前三步，用“观”来指后一步，而推广“观”义，包括智慧思惟。天台宗又有“六妙法门”：一数，二随，三止，四观，五还，六净。这是强分《道地经》之四步为六步：“还”是“反本还源”，“净”是“体识本性清静”。

次说念佛法门。《三昧经》分三步：

若初习行，令往观佛像，相相明了，一心取持，还至静处，心眼观佛像，令意不转；系念在像，不令他念。……如是不已，心不散乱，便得心眼见佛像相，光明如眼见所见，无有异也。

是时当更念佛初降神时震动天地，有三十二大人相，八十种小相；以至后来成正等觉，初转法轮，……得至涅槃，佛身如是，感发无量。专心念佛，不令外念……如是不乱，便得见一佛，二佛，乃至十方无量世界诸佛色身：——以心想故，皆得见之。即得见佛，当复念佛功德法身，无量智慧，无崖底智，不可计德。……尔时复念……无量尽虚空界皆悉如是。……尔时惟观二事：虚空佛身及佛功德，更无异念，心得自在，意不驰散，得成念佛三昧。

念佛法门大概是晚出的。然而这里的念佛还与净土一派不全