

胡適文存三集



胡適文存三集目次

卷一

- 我們對於西洋近代文明的態度……………三三
- 附錄 機噐與精神（林語堂）……………三三
- 請大家來照照鏡子……………三九
- 漫遊的感想……………五一
- （一）東西文化的界線……………五一
- （二）摩托車的文明……………五三
- （三）一個勞工代史……………五八

目次

二

(四) 往西去.....	六一
(五) 東方人的「精神生活」.....	六四
(六) 麻痺.....	六八
歌遊道中寄書.....	七三
寄慰慈(三封).....	七三
寄志摩(兩封).....	七七
名教.....	九一

卷二

幾個反理學的思想家.....	一一
(一) 引子.....	一一
(二) 顧炎武.....	一六

(三) 頤元……………一二七

(四) 戴震……………一三三

(五) 吳敬恒……………一五一

治學的方法與材料……………一八七

整理國故與『打鬼』(給楷徐先生信)……………二〇七

附錄一 四邊跋語……………二二三

附錄二 主客答問(給徐)……………二一八

讀書……………二二一

廬山遊記……………二三五

卷三

左傳真偽考的提要與批評……………二七七

- (一) 著者河澗備倫先生……………二七七
- (二) 作序的因緣……………二一九
- (三) 什麼叫左傳的真偽……………二八〇
- (四) 論左傳原書是黃書以前之作……………二八二
- (五) 從文法上證明左傳不是魯國人做的……………二八七
- (六) 關於這一部分的批評……………二九二
- (七) 下篇的最後兩部分……………二九九
- 入聲考……………二一一
- 附錄 寄夏劍丞先生……………三三九
- 後記……………三五〇
- 讀呂氏春秋……………三三二
- (一) 呂氏春秋的發生主觀……………三五三

(二) 呂氏春秋的政治思想……………三六三

(三) 呂氏春秋與李斯……………三八六

卷四

禪學古史考……………三九五

從譯本裏研究佛教的禪法……………四二三

菩提達摩考（中國中古哲學史的一章）……………四四九

書後三則……………四六二

論禪宗史的綱領……………四六七

(一) 湯用彤教授來賓……………四六七

(二) 胡適答湯用彤教授書……………四六八

白居易時代的禪宗世系……………四七五

駿宋刻本白氏文集影本……………四八一

附錄一 單不庵先生來書……………四八九

附錄二 答單不庵先生書……………四九八

附錄三 單不庵先生二次來書……………五〇一

附錄四 再答單不庵先生書……………五一一

附錄五 單不庵先生三次來書……………五二二

附錄六 三答單不庵先生書……………五二七

附錄七 單不庵先生四次來書……………五二九

附錄八 四答單不庵先生書……………五三八

附錄九 單不庵先生五次來書……………五三〇

海外讀書雜記……………五三二

(一) 敦煌寫本的時史……………五三四

- (二) 敦煌帶子的內容……………五三五
- (三) 神會的「翻宗記」及詩錄……………五三八
- (四) 所謂「永嘉證道歌」……………五四一
- (五) 維摩詰經唱文的作者與時代……………五四四

卷五

- 重印乾隆壬子本紅樓夢序……………五五一
- 考證紅樓夢的新材料……………五六五
- (一) 殘本「照鏡齋重評石頭記」……………五六五
- (二) 脂硯齋與曹雪芹……………五六八
- (三) 秦可卿之死……………五七五
- (四) 紅樓夢的「凡例」……………五七九

- (五) 脂本與戚本……………五八四
- (六) 脂本的文字勝於各本……………五九三
- (七) 從脂本裏推論曹雪芹未完之書……………六〇〇
- 百二十回本忠義水滸傳序……………六〇七
- (一) 水滸版本出現的小史……………六〇七
- (二) 十年來關於水滸傳演變的考證……………六一一
- (三) 我的意見……………六二四
- (四) 論百二十回本……………六三六
- (五) 水滸版本源流沿革表……………六五七

卷六

- 三俠五義序……………六六一

(一) 包公的傳說·····	六六一
(二) 李廣圮的故事·····	六七〇
(三) 三俠五義與七俠五義·····	六八七
<u>海上花列傳</u> 序·····	七〇七
(一) <u>海上花列傳</u> 的作者·····	七〇七
(二) 替作者辯護·····	七一四
(三) <u>海上奇書</u> ·····	七二一
(四) <u>海上花</u> 是吳語文學的第一部傑作·····	七二八
<u>兒女英雄傳</u> 序·····	七四一
<u>官場現形記</u> 序·····	七六七
<u>老殘遊記</u> 序·····	七八九
(一) 作者劉勳的小傳·····	七八九

- (二) 老殘遊記裏的思想……………八〇一
- (三) 老殘遊記的文學技術……………八一四
- (四) 尾聲……………八二三
- 宋人話本八種序……………八二五
- 附錄 燈花戀婆(節本)……………八四七
- 讀吳承恩射陽文存……………八五一
- 重印文木山房集序……………八五五
- 關於鏡花緣的通信……………八五九
- 附錄一 孫佳胤先生回信……………八六〇
- 附錄二 鏡花緣補考(孫佳訊)……………八六一

卷七

陸賈新語攷（政瀾關鄭氏龍溪胡舍叢書本新語）	八七三
漢初儒道之爭	八七九
再論王莽	八八五
讀北史雜記	八九一
（一）北方民族的「歸象卜」	八九一
（二）魏朝曾訂正北方語言	八九三
（三）北史記男色之風	八九四
（四）權濬	八九五
（五）北朝的女權	八九六
蘇洵的辨姦	九〇一
歐陽修の兩次獄事	九〇三
考作象棋的年代	九一一

- 胡笳十八拍……………九一五
- 建文遜國傳說的演變（跋崇禎本遜國遺書殘本）……………九一七
- 焦循的論語通釋（與馬幼漁先生書）……………九二九
- 翁方綱與墨子……………九三一
- 跋郎兆玉刻本墨子（轉沈叔先生藏）……………九二五
- 墨字……………九四五
- 附錄一 邵瑞彭先生來信……………九四七
- 附錄二 墨子入神仙家之雜考（邵瑞彭）……………九四七
- 宋元學案補遺四十二卷本跋……………九五一
- 附錄 宋元學案補遺四十二卷本跋（單不庵）……………九五四
- 除非……………九五九
- 中國教育史料（與陳世英先生書）……………九七一

吳淞月刊發刊詞……………九七五

卷八

白話文學史自序……………九八一

詞選自序……………九九七

詞的起原……………一〇〇七

元人的曲子……………一〇二七

曲海序……………一〇三七

揚州的小曲……………一〇四三

吳歌甲集序……………一〇四七

跋白屋文話……………一〇五五

附錄 白屋文話自序(劉大白)……………一〇六〇

三百年中的女作家（ <u>潘蘭秀藝文略序</u> ）	一〇六七
賀雙卿考	一〇八一
南通張季直先生傳記序	一〇八七
小雨點序	一〇九三
論長脚韻	一〇九九
（一）單不庵先生來書	一〇九九
（二）答單不庵先生書	一一〇一
（三）單不庵先生二次來書	一一〇七
論翻譯（與 <u>曾孟樸先生書</u> ）	一一二三
附錄 曾先生答書	一一二五

卷九

人生有何意義……………一一四二

(一) 答某君書……………一一四三

(二) 爲人寫墓子的話……………一一四四

愛國運動與求學……………一一四五

中國公學十八年級畢業贈言……………一一五五

今日教會教育的難關……………一一五九

祝賀女青年會……………一一七一

慈幼的問題……………一一七五

市政制度序……………一一八三

四角號碼檢字法序……………一一八九

後記……………一一〇六

追想胡明復……………一一二一

產生。西洋的政治史上是先有民權制度的背景然後有民權主義的政治學說。

但世襲的君主制究竟和賢能政治的理想不能相容。君主的威權是絕對的，而君主的賢不肖是不能預定的。以無知或不賢的人當絕對的大威權，這是絕大的危險。而名分既定，臣民又無可如何，難道只好聽他虐民亡國嗎？這是古代政治思想的一個中心問題。這問題便是怎樣可以防止避免世襲君主制的危險。前四世紀到三世紀之間，政治哲學對於這個問題會有幾種重要的解答。第一是提倡禪讓之說。禪讓之說在這時代最風行，造作的讓國神話也最多，似乎都有暗示一種新制度的作用。第二是主張人民對於暴君有反抗革命的權利。孟子所謂「君之視民如土芥，則臣視君如寇讎，『聞誅獨夫紂矣，未聞弑君也。』」都是很明白的承認人民革命的權利。第三是提倡法治的盧君制度。慎到（古代哲學史第十二篇，第一章，一。）韓非（同書第十二篇，第二章，四。）等人都主張用法治來代替人治。韓非說的最透澈：

釋法術而以心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪……使中

主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者能去賢巧之所不能守，中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。（釋堯子，用人篇。）

這是說，若能守着標準法，則君主的賢不賢都不關重要了。這是一種立憲政體的哲學，其來源出於慎到的極端自然主義。慎到要人「棄知去己，而緣不得已」，（莊子天下篇說此理最妙）

推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無姓己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：至若無知之物而已，無用賢聖。夫塊不失道。

這是當日的法治主義的學理的根據。慎到要人學無知之物，棄知去己，不用主觀的私見，不用一己的小聰明，而完全依着物觀的標準，不得已而後動，如飄風之旋，如石頭之下墜，動靜皆不離於自然之理。這種無知無為的思想應用到政治上便成了法治的哲學。

呂氏春秋的政治哲學大概很受了這種思想的影響，故雖不主張純粹的法治主義，却

主張一種無知無爲的君道論。

君守篇說：

得道者必靜，靜者無知。知乃無知，可以言君道也。（乃字疑當在可字上）……天無形而萬物以成，至精無象而萬物已化，大聖無事而千官盡能。此乃謂不教之教，無言之詔。故有以知君之狂也，以其言之當也。有以知君之惑也，以其言之得也。君也者，以無當爲當，以無得爲得者也。當與得不在於君而在於臣，故善爲君者無識，其次無事。有識則有不備矣，有事則有不恢矣。

任數篇說：

君道無知無爲，而豈於有知有爲，則得之矣。

爲什麼要無知無爲呢？因爲

耳。目。心。智。其。所。以。知。識。甚。闕。其。所。以。聞。見。其。淺。以淺闕博居天下，安殊俗，治萬民，其說固不行。十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知。其以東至開梧，南撫多鷄，西服壽麻，北懷儋耳，若之何哉？（任數）

因爲

人主好以己爲，則守職者舍職而阿主之爲矣。阿主之爲，有過則主無以責之，則人主日侵而人臣日得。（君守）

因爲

人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則……請者愈多，且無不諂也。主雖巧智，未無不知也。以「未無不知」應「無不諂」，其道固窮。爲人主而數窮於下，將何以君人乎？（知度）

因爲這些理由，人主應該無知無事。

去聽，無以聞，則聰。去視，無以見，則明。去智，無以知，則公。去三者不任，則治。二者任則亂……

耳目知巧固不足恃，惟循其致，行其理，爲可。（任數。辯字舊作解，使序意篇改。）

這就是上文所引序意篇所說「行其數，循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮

使心狂』的意思，用個人的耳目智巧，總不能無私，所以人君之道須學那無知之物，然後可以無建己之慮，無用知之累。故說：

至智棄智，至仁忘仁，至德不德。無言無思，靜以待時。時至而應，心暇者勝……無唱有和，無先有隨。古之王者，其所爲少，其所因多。因者，君術也。爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣。因冬爲寒，因夏爲暑，君奚事哉？（任數）

無唱有和，無先有隨，即是慎到所謂「推而後行，曳而後往」，即是「因」。慎到說「因」字最好：

因也者，因人之情也。人莫不自爲也……用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。此之謂因。

人皆欲榮利，惡辱害，國家因而立賞罰，這便是因人之情，便是用人之自爲。（說詳上文）分

職篇說：

先王用非其有，如己有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆

智也。智反無能，故能使衆能也。能執無爲，故能使衆爲也。無智無能，無爲此君之所執也……

武王之佐五人，武王之於五人者，事無能也，然而世皆曰取天下者武王也。故武王取非其有，如己有之，通乎君道也……棗、棘之有，裘、狐之有也。食棘之棗，衣狐之皮，先王固用非其有而已有之。

用非其有，如己有之，也是「因」。

今召客者，酒酣歌舞，鼓瑟吹竽。明日不拜樂已者，而拜主人，主人使之也。先王之立功名，有似於此……

譬之若爲宮室必任巧匠……巧匠之宮室已成，不知巧匠而皆曰「善，此某君某王之宮室也」。此不可不察也。（分職）

我們看了這種議論，可以知道呂氏春秋雖然採用自然主義者的無知無爲論，却仍回到一種虛君的丞相制，也可以說是虛君的責任內閣制。君主無知無事，故不負責任，所謂

「塊不失道。」即是虛君立憲國家所謂「君主不會做錯事。」不躬親政事，故不會做錯事。政事的責任全在丞相身上。君守篇所謂「當與得不在於君而在於臣」是也。或到是純粹法治家，故說「無用賢聖，夫塊不失道。」但呂氏春秋的作者是一代一個丞相立言，故有時雖說「正名」有時雖說「任數」，却終不能不歸到信任賢相，所謂「爲宮室必任巧匠，匠不巧則宮室不善。」君主是世襲的，位固定而人不必皆賢。丞相大臣是選的，位不固定而可以選賢與能。故說：

凡爲善難，任善易。奚以知之？人與驥俱走，則人不勝驥矣。居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，必多所不及矣。夫人主亦有房車，無去車，則衆善皆盡力竭能矣。（潘分）

有司請事於齊桓公，桓公曰：「以告仲父。」有司又請，公曰：「告仲父。」若是三。習者曰：「一則仲父，二則仲父，易哉爲君！」桓公曰：「吾未得仲父則難已得仲父之後，曷爲其不易也？」（任數）

這是虛君的丞相制。勿躬篇又說管仲推薦甯遼爲大田，隰朋爲大行，東郭牙爲大諫臣，王

子城父爲大司馬，莒章爲大樂。

桓公曰：善，令五子皆任其事，以受令於管子。十年，九合諸侯，一匡天下，皆夷吾與

五子之能也。

這是虛君的責任內閣制。大臣受令於丞相，丞相對君主負責任，這種制度似乎遠勝於君主獨裁制了。但在事實上，誰也不能叫君主實行無知無爲，這是一大困難。丞相受任於君主，誰也不能叫他必任李斯而不任趙高，這是二大困難。一切理想的虛君論終沒有法子衝破這兩大難關，所以沒有顯著的成績可說。貓頭上掛串鈴兒，固然於老鼠有利益，但叫誰去掛這串鈴兒？後世的虛君內閣制，所以能有成效，都是因爲實權早已不在君主手裏了。

我在上文曾指呂氏春秋不信任民衆的知識能力，故不主張民主政治，而主張虛君之下的賢能政治。但呂氏春秋的政治主張根本在於重民之生，達民之欲，要令人得欲無

窮，這裏確含有民主政治的精神。所以此書中極力提倡直言極諫的重要，認爲宜達民人欲望的唯一方法，遂給諫官制度建立一個學理的基礎。遠鬱篇說：

凡人三百六十節，九竅，五藏，六府，肌膚欲其比。（高注，比猶數也。學沅注，謂數密。）也，血脈欲其通也，筋骨欲其固也，心志欲其和也，精氣欲其行也。若此，則病無所居，而惡無由生矣。病之留，惡之生也，精氣鬱也。故水鬱則爲汚，樹鬱則爲蠹，草鬱則爲蕘。（學沅引墨履繩說，續漢書郡國志三注引爾雅「木立死曰蕘」，又引此「草鬱則爲蕘」，疑蕘不是蕘字，即鬱也，因形近而訛。）國亦有鬱。生德不通，民欲不達，此國之鬱也。國鬱處久，則百惡竝起，而萬災叢至矣。上下之相忍也，由此出矣。故聖王之貴豪士與忠臣也，爲其敢直言而決鬱塞也。

此下引召公諫周厲王的話：

防民之口，甚於防川。川壅而潰，敗人必多。夫民猶是也。是故治川者決之，使導，治民者宣之，使言。是故天子聽政，使公卿列士正諫，好學博聞獻詩，矇箴，師誦，

庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，而後王斟酌焉。是以下無遺善，上無過舉。（此文又

見國語，文字稍不同。）

自知篇說：

欲知平直，則必準繩；欲知方圓，則必規矩。人主欲自知，則必直士。故天子立輔弼，設師保，所以舉過也。夫人固不能自知，人主獨甚。堯有欲諫之鼓，舜有誹謗之木，湯有司過之士，武王有戒慎之銘，猶恐不能自知。今賢非堯舜湯武也，而有掩蔽之道，奚由自知哉？……范氏之亡也，百姓有得鍾者，欲負而走，則鍾大不可負，以椎毀之，鍾泐然有音。恐人聞之而奪己也，遽掩其耳。惡人聞之，可也。惡己自聞之，悖矣。為人主而惡聞其過，非猶此耶？

這都是直言極諫的用處；送民欲，決壅塞，開過失，都可以補救君主政治的缺點。中國古來本有這個直言極諫的風氣，史傳所記的直諫故事不可勝舉，最動人的莫如呂氏春秋所記

葆申答資楚文王的故事：

荆文王得茹黃之狗，宛路之媼，以畋於雲夢，三月不反，得丹之姬，淫莽年不聽朝。
葆申曰：「先王卜以臣爲葆吉。」（說苑引此事，葆，保也。保即是保傅，申是人名。）今王得茹黃之狗，宛路之媼，畋三月不反，得丹之姬，淫莽年不聽朝，王之罪當答。」

王曰：「不殺免衣纆縲而齒於諸侯，願請變更而無答。」

葆申曰：「臣承先王之令，不敢廢也。王不受答，是廢先王之令也。臣寧抵罪於王，毋抵罪於先王。」

王曰：「敬諾。」

引席王伏，葆申束荆五十，聽而加之于背，如此者再。謂王「起矣！」

王曰：「有笞之名也，遂致之。」（既然打了，索性用力打罷！）

申曰：「臣聞「君子恥之，小人痛之。」恥之不變，痛之何益？」葆申趨出，自流於淵，請死罪。

文王曰：「此不殺之過也，葆申何罪？」

王乃變更，召葆申，殺茹黃之狗，折宛路之楨，放丹之姬。（連瀆）

這一類的故事便是諫諍制度的歷史背景。御史之官出於古之「史」，而巫祝史卜同是宗教的官，有宗教的尊嚴。春秋時代，齊之太史直書崔杼弑君，兄弟相繼被殺而不肯改變書法；晉之太史董狐直書趙盾弑君，而趙氏不敢得罪他。史官後來分化，一邊仍為記事之史，而執掌天文星占之事，仍有一點宗教的權威；一邊便成為秦以下的御史，便純粹是諫官了。葆申故事裏說先王卜他為保，故他能代表先王，這裏面也含有宗教的權威。古代社會中有了這種歷史背景，加上自覺的理論，故諫官制度能逐漸演進，成為裁制君權的最重要制度。

三 呂氏春秋與李斯

我在前面曾說呂氏春秋也許有李斯的手筆，這雖是一種臆測，然而此書的政治思想有「不法先王」的議論，上承荀卿「法後王」的思想，而下合李斯當國時的政策，李斯與

韓非同是荀卿的弟子，而在這一點歷史進化的見解上他們的主張完全相同，這大概不是偶然的事吧？試看呂氏春秋說：

上胡不法先王之法？非不賢也，爲其不可得而法。先王之法，經乎上世而來者也，人或益之，人或損之，胡可得而法？

雖人弗損益，猶若不可得而法。東夏之命，（東是東部，秦在西部，故自稱夏而稱餘國

爲東。）古今之法，言異而典殊，故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合乎古之法者。殊俗之民有似於此。其所爲欲同，其所爲異……先王之法胡可得而法？

雖可得，猶若不可法。凡先王之法，有要於時也。時不與法俱至，法雖今而至，猶若不可法。

故擇（一作釋）先王之成法，而法其所以爲法。先王之所以爲法者，何也？先王之所以爲法者，人也。而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古。古

今一也，人與我同耳。有道之士貴以近知遠，以今知古，以所見知所不見。故審

堂下之陰而知日月之行，陰陽之變；見瓶水之冰而知天下之寒，魚鼈之藏也。（察今）

這裏的『古今一也』之說最近於荀子的『古今一度也，類不悖，雖久同理』。（古代哲學史第

十一篇第二章二至三）其實此說不夠說明『不法先王』的主張，並且和『時不與法俱至』

的話是恰相衝突的。如果真是『古今一也，人與我同耳』，先王之法何以不可得而法呢？

何以還怕『時不與法俱至』呢？大概『法後土』之說出於荀卿，但荀卿所謂『法後王』

並不含有歷史演化的意義，只是說『文久而滅』，不如後王制度之粲然可考，既然古今同

理，何必遠談那『久則論略』的先王制度呢？韓非李斯一輩人雖然也主張『不法先王』，

但他們似受了自然演化的影響，應用到歷史上去，成爲一種變法的哲學，韓非所謂『世

異則事異，事異則備變』，即是此書所謂『有要於時，時不與法俱至』，這才是此書主張不

法先王的真意義。（韓非的書流入秦，史不記何年。始末本紀說用李斯計政權在始皇十年，其時始皇

已讀了韓非的書了。似韓非書傳入秦國或在八年呂不韋著書之前。）這裏偶然雜入了一句荀卿篇

說，其實不是著書者的本意。試看此篇下文云：

荆人欲襲宋，使人先表澗水。（表是測量）澗水暴益，荆人勿知，循表而夜涉，溺死者千有餘人……（表是測量）籌其先表之時，可導也。今水已變而益多矣，荆人尚循表而導之，此所以敗也。

今世之主法先王之法也，有似於此。其時已與先王之法虧矣，而曰：『此先王之法也，』而法之，以爲治，豈不悲哉？

故治國無法則亂，守法而弗變則悖。悖亂不可以持國，世易時移，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，醫之壽民，今變爲殤子矣。故凡舉事必循法以動，變法者因時而化。若此論則無過舉矣。

夫不敢議法者，衆庶也。以死守（法）者，有司也。因時變法者，賢主也。是故有天下七十一年，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。（漢今）

這種變法的哲學最像韓非的五蠹篇，其根據全在一種歷史演進的觀念。此種觀念絕非

荀卿一輩主張古今雖久而同理的儒家所能造出，乃是從莊子一派的自然演化論出來的，同時又是那個國際競爭最激烈的時勢的產兒。其時已有商鞅趙武靈王的變法成績，又恰有自然演變的哲學思想，故有韓非李斯的變法哲學。察今篇中的表灑水的故事，的何等感慨懇切。此故事和同篇的『剡舟求劍』的寓言，和韓非五蠹篇的『守株待兔』的寓言，命意都絕相同，很可以看出他們的思想淵源。韓非不得用於韓國，又不得用於秦，終於死在李斯姚賈手裏。韓非雖死，他的變法的哲學却在李斯手裏發生了絕大的影響。李斯佐秦始皇統一中國之後，廢除封建制度，分中國為郡縣，統一法度，畫一度量衡，同一文字，都是中國有歷史以來，內絕大改革。後來因為博士淳于越等的反對新政，李斯上焚書的提議，說：

五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。

此與察今篇的『七十一聖』一段相同。議奏中又切責諸生『不師今而學古』，『語皆道古以害今』，又說『三代之事何足法也』，又有『以古非今者族』的嚴刑。這都是五

蠶篇和察今篇的口氣。究竟還是呂氏春秋採納了韓非的思想來做察今篇呢？還是李斯借了呂不韋來發揮他自己的變法哲學呢？還是李斯不過實行了韓非的哲學呢？還是李斯和韓非同是時代的產兒，同有這種很相同的思想呢？——可惜我們現在已無法解答這些疑問了。

十九，三十四——二十初稿。

十九，三，二十校改。

胡適文存三集

卷四

原书空白页

禪學古史考

印度人是沒有歷史觀念的民族，佛教是一個『無方分（空間）無時分（時間）』的宗教。故佛教的歷史在印度就沒有可靠的記載。去年（一九二七）的夏間，我在上海美國學校的中國學暑期講習會內講演了四次『中國禪宗小史』，聽講的有兩位印度人，他們聽我講『慧能死於西歷七一三年……道一死於七八八年……百丈懷海死於八一四年，……丹霞天然死於八二四年……』覺得十分可怪。他們後來到我家裏閑談，說起此事，認為中國民族特別富於歷史觀念的表現。他們說：『怎麼連佛教和尚的生死年代都記的這樣清楚詳細！』

關於禪學在古代的傳授，史料很殘缺；我們沒有法子，只能在中國舊譯的禪法書及其

序跋裏面鈎出一點比較可信的材料，使人知道古代佛教徒的傳說裏的禪法傳授史是個什麼樣子。

* * *

古代翻譯的禪法諸書，舉其重要的，約有下列各種：

(1) 遺地經一卷（新編藏經卷六）

『天竺須賴摩國三藏僧伽羅叉漢言衆護造』
後漢安息國三藏安世高（約
西曆一四八—一七〇）譯。凡七章。

(2) 大安般守意經一卷（窟五）

安世高譯。舊錄作一卷。今編藏所收乃是康僧會與陳慧注本，注文與經文混
合，故分二卷。

(3) 禪行三十七品經一卷（窟八）

(4) 禪行法想經一卷（窟八）

以上均安世高譯。安世高還有大小十二門經各一卷，也是禪書，今不存。

(5) 小道地經一卷(曇六)

後漢支曜(約一八五)譯。

(6) 禪要經一卷(曇六)

在後漢錄。譯人不詳。

(7) 修行道地經七卷(曇六)

衆護(何伽羅叉)造，西晉三藏竺法護譯。跋作六卷二十七品，今本有七卷二十

章，而目只有二十九章。南條文雄說，末三品依法華經。大概此三品是後來加

入的。

序題「瑜迦遮復彌經，晉名「修行道地。」」跋言太康五年(二八四)二月二

十三日譯成。

(8) 坐禪三昧法門經二卷(曇六)

僧伽羅刹造。姚秦鳩摩羅什（四〇二—四一三）譯。

（9）禪法要解經二卷（曇六）

（10）思惟略要法一卷（曇六）

（11）菩薩訶色欲法一卷（曇六）

以上都是鳩摩羅什譯的。

（12）禪秘要法經三卷（曇五）

鳩摩羅什譯。首行有「後秦弘始年……譯」字樣。

此書乃衆家所造。高僧傳七、僧叡傳云：「禪法要三卷，始是鳩摩羅陀所製，末是馬鳴所說，中間是外國諸聖共造。」僧叡序文中說的更詳細：

「……尋蒙（鳩摩羅什法師）抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈是

鳩摩羅羅陀法師所造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆

須密、僧伽羅叉、漚波羅、僧伽斯那、勒比丘（疑是「德比丘」之誤）馬鳴、羅陀禪

要之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀淫恚痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。（序文）

見僧祐出三藏記九

〔13〕修行方便禪經四卷（即所謂達磨多羅禪經）（藏八）

達磨多羅與佛大先造。東晉佛陀跋陀羅在廬山（約四一〇）譯，慧遠作序。序

尾有一行云：「庚伽邁羅浮迷，譯言修行道地。」

〔14〕五門禪經要用法一卷（卷六）

「佛陀蜜多撰，宋屬賓三藏曇摩蜜多（四二四—四四〇）譯。」

〔15〕治禪病秘要法二卷（卷五）

宋居士沮渠京聲譯。跋言孝建二年（四五五）譯成。

※

※

※

※

以上譯出的禪法書，是依時代的先後排列的。我們可以作一表如下：

第二世紀的晚年

安世高譯道地經，大般經等。

支暉譯小道地經。

第三世紀的晚年

二八四年，竺法護在敦煌譯修行道地經的全文。

第五世紀的初期

鳩摩羅什在長安譯各種禪經。（約在四〇四）

佛跋跋陀羅在廬山譯楞多羅禪經。（約在四一〇）

曇摩蜜多在建業譯五門禪經。（約在四五〇）

這表上可以看出印度禪法逐漸輸入中國的歷史。安世高等譯的書，都很簡略，不很容易懂得。故道地經有道安等的章句，而安般經有道安的注及陳慧等的注本。法護譯的是僧伽羅叉的全文，但其書遠在敦煌，又不久即遭大亂，似乎不很流通。故五世紀初年

慧遠作禪經序云：

每慨大教東流，禪數尤寡。三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆（即鳩摩羅什，四〇一

MAHĀYĀNA）宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是爲山於一篑……

故其時僧叡序羅什所出禪經云：

此士先出修行，大小十二門，大小安般，雖是其事，既不根悉，又無受法。學者之戒，

蓋闕如也……

以此推知禪法之推行是五世紀以後的事。五世紀初期，北有羅什，南有慧遠，其所出諸書又都是提要鉤元的書，故印度的禪法遂稍稍流行於中國。

*

*

*

*

據近代學者的考證，釋迦牟尼大概生於紀元前六世紀（約五六〇）死於前五世紀（約四八〇）。故鳩摩羅什時代上距釋迦不過八九百年，可算是「去古未遠」。這八九百年中的傳說之中，含有一些史料，其可信之程度總稍勝於後世的種種傳說。故我們研究

印度禪學的傳授，應該先研究這些較古的史料。

佛教的禪法的來源很古，奧義書（Upanishads）中已有禪定之法，其名爲「瑜伽」（Yoga）（看經中各快天禪學思想史上卷，頁三九—五二。）此種書在佛教產生時已成爲很有勢力的經典，故佛教不免受他的影響。數論一派（Nyāya），印度六家哲學之一。也注重「瑜伽」，稍後起之瑜伽一派，（六家之一）更把禪定作爲主要的修行法門，故其學派即稱瑜伽。（看恩洽谷快天同書上，頁六六—八四。）

佛教之禪法也名爲「瑜伽」，習禪者名爲「瑜伽遮羅」，禪法名爲「瑜伽遮羅布迷」，即是「瑜伽師地」，譯言「修行道地」。故法護譯的僧伽羅叉的修行道地經序題：

瑜伽遮羅經，晉名修行道地。

故廬山譯出的達摩多羅禪經序末說：

瑜伽遮羅浮迷，譯言修行道地。

僧祐記錄此經，也說：

禪經修行方便二卷。一名庚伽遮羅浮迷，譯言修行道地。一名不淨觀經，凡有十七品。

可見僧伽羅叉的書，和達摩多羅與佛大先合作的書，都叫做「瑜伽遮羅布迷」(Yoga-chārabhūmi)都可譯作「瑜伽師地論」。(高僧傳二，佛陀跋陀羅，他譯有修行方便論，本不稱「經」也。)

南條文雄的「明藏目錄」於道地經下注原名為

Mārgabhūmi

又於修行道地經下注原名為

Karjānārgabhūmi

又於達摩多羅禪經下注原名為

Dharmatara Dhyana-sutra

這都是出於臆測的，全沒有根據。

這個書名關係不小。我們因此可以知道這時期的禪法上承奧義書，中間與外學勝論派及瑜伽派相關，下接唯識宗的瑜伽師地。

漢晉時代譯的許多魔法書之中，從不提及無著（Asanga）弟兄之名。大概無著弟兄的時代很晚，其年代約在第四或第五世紀。Pari說他們的年代在二八〇至三六〇之間，似乎還過早。（參見Elliot, Hinduism and Buddhism, Vol. II, P. 85）他們不過是『瑜伽遮羅』的後起之秀。試取無著的瑜伽師地論（玄奘譯本）與法護、羅什、佛陀跋陀羅諸人譯的各種瑜伽師地論相比較，便可知道他們的內容大致相同，演變的線索也很明顯。不過無著所造更多煩瑣的分析，遂成爲唯識的煩瑣哲學。更進一步，便成了下流的密宗了。

在中國方面，賴有中國古代思想的抵抗力，這種煩瑣的分析同中國人的頭腦不能相容。中國的文字也不配玩這種分析牛毛的把戲，故五世紀以下的禪學趨勢便是越趨越簡單，直到呵佛罵祖而後止。中間雖有玄奘、窺基的大賣氣力，而中國思想終走不上唯識的煩瑣哲學上去；雖有不空、金剛、智同許多帝后的提倡，而中國居然不會墮落成爲真言宗。

與喇嘛教的國家。

這兩種趨勢可以表示如下：



我們現在要研究古禪學的傳授略史。廬山譯出的禪經有小序云：

……佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波闍，尊者婆須密，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若密多羅，諸持法者，以此羅燈次第傳授。我今如其所聞而說是義。

此是佛大先的口氣，故有達摩多羅而無佛大先自己。我們應該先考定佛大先的年代。

佛大先即佛陀斯那（Buddhasana） 禪要秘密治病經有後記云：

河西王從弟大沮渠安陽侯，於于闐國衛摩帝大寺，從天竺比丘大樂沙門佛陀斯那。其人天才特拔，諸國獨步；誦半億偈，兼明禪法；內外綜博，無籍不練。故世人咸曰「人中師子」。沮渠親面稟受，憶誦無滯。以宋孝建二年九月八日，

(四五五)於竹園精舍畫出此經，至其月二十五日訖。尼慧海爲檀越。(世三藏記

九)

據開元釋教錄四：

安陽侯沮渠京聲，卽河西王蒙遜從弟……少時嘗度流沙，到于填國，於開摩帝大寺遇天竺法師佛陀斯那，安陽從之，略問道義……以茂度（卽牧德）承和年中譯禪

法要解一部。

高僧傳二，曇無讖傳後附安陽侯傳也，說他從于闐高昌東歸，回到河西，卽譯出禪要。又說：

及僞魏吞併西涼，乃南奔於宋……初出彌勒觀世音二觀經……後竹園寺慧澄

尼復請出禪經。安陽既通習積久，臨筆無滯，旬有七日，出爲五卷。

沮渠王國被滅時在承和七年，當宋元嘉十六年己卯（四三九）其譯經，在宋孝建二年（四五五）開元錄記載有誤。也許他在河西，曾譯初本；後在南方受請，又重譯一本，故十七日而譯成。沮渠蒙遜開國在四〇一年，僧傳說安陽侯少時在子圖見着佛大先，大概佛大先當四百年時還生存。

此說頗多傍證。高僧傳三，智嚴傳中說：

智嚴……周流西國，進至罽賓，入摩陀羅精舍，從佛駄先比丘諮受禪法。漸染三年，功識十載。佛駄先見其禪思有緒，特深器異。

智嚴與佛陀跋陀羅同回中國，僧傳二說：

佛駄跋陀……少受業於大禪師佛大先。先時亦在罽賓，乃謂智嚴曰：「可以振維僧徒，宜授禪法者，佛駄跋陀其人也。」

他們到長安時，鳩摩羅什已在長安，當五世紀的初年。這都可證佛大先當四百年時還生存。他的及門弟子到中國的有三人：

佛陀跋陀羅（死于四二九，年七十一。）

佛大先

智嚴

沮渠京聲（死在四五五以後）

*

*

*

*

其次，我們要考定佛大先以上的幾個人的年代。慧觀序修行地不淨觀經云：

此一部典名爲具足清淨法場。傳此法至于闍賓，轉至富若蜜羅，亦盡諸漏，具足

六通。後至弟子富若羅，亦得應真。此二人于闍賓中爲第一教首。

富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子去世二十餘年。曇摩多羅善薩與佛陀斯那

俱共謬得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行闍賓，爲第三教首。有于彼來者親從

其受法教誨，見其涅槃時遺教言：『我所化人衆數甚多，入道之徒具有七百。』

富若羅所訓爲教師者十五六人，如今于西域中熾盛教化，受學者衆。

曇摩羅（依上文當作曇摩多羅）從天竺來，以是法要傳與婆陀羅，婆陀羅與佛陀斯

那佛陀斯那愍此旃丹（豐旦）無真習可師，故傳此法本流至東州……（出三藏

記九）

慧觀是鳩摩羅什的弟子，又與佛陀跋陀羅同在建業道場寺，死于宋元嘉中。他的史事知識大概是從這兩個大師得來的，故有可信的價值。他說的麴質一派的世系都是幾十年間的事，故更可信。麴質的三世教首是：

富若蜜羅——富若羅——佛大先（佛陀斯那）

又有從天竺來的一支：

曇摩多羅（即達摩多羅）——婆陀羅——佛大先

考僧祐出三藏記集十二有薩婆多部的世系表兩種。一種是僧祐所輯，一種是長安齊

公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承「世系，其中有可與慧觀所記相印證的，今列表如下：

薩婆多部記

慧觀所記

（1）僧祐所記

（2）齊公寺本

(49) 弗若蜜多羅漢 (折漢字)

(50) 婆羅多羅

(51) 不若多羅

(52) 佛馱先

(53) 達磨多羅菩薩

(無)

(48) 婆羅多羅

(44) 不若多羅

(49) 佛大先

(50) 曇摩多羅

富若蜜羅

婆陀羅

宮若羅

佛陀斯那

曇摩多羅

慧觀又說：

富若蜜羅去世已來五十餘年，弟子（富若羅）去世二十餘年。

可惜慧觀所序的修行地不淨觀經，今不傳了，各種經錄皆不載此經的傳譯年代。此經與

廬山所譯達摩多羅禪經必是同一本子。僧祐雖載其序，而不記錄此經，我們竟不知此書

有第二譯本。故我疑心此序即是他來南方後為廬山禪經作的。此序之作約在四一〇

年之後。他同佛陀跋陀羅都棲止建業的道場寺，跋陀即廬山禪經的譯主，慧觀為作新序，

大旨與慧遠原序相同，稍補其史實的不足而已。若作序年代在四一〇至四二〇之間，則

我們可以推定

富若蜜多羅（虛山禪經序的不若蜜多羅）死於三六五年左右。

富若羅（不若多羅）死於三九五年左右。

夏合屬寶與天竺兩支的禪師爲下表：

富若蜜多羅——富若羅
達摩多羅——婆陀羅
佛大先

可知達摩多羅與婆陀羅都是四世紀中葉至下半的人。焦鏡法師作後出雜阿毗曇心序

（出三藏記十）說達摩多羅生在「晉中興之世」這可證他是四世紀的人。（後秦弘始年中，

有罽賓律師弗若多羅到長安，與羅什共譯十誦律，未完而死。此人似另是一人，不是富若羅？

慧遠序中說達摩多羅與佛大先兩人的禪法的不同，很可注意。他說：

達摩多羅與佛大先，其人西域之僊，禪訓之宗，……弘教不同，故有詳略之異。達

摩多羅闡衆篇於同道，開一色爲恆沙，其爲觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無

際而未始出于如；故曰，『色不離如，如不離色；色則是如，如則是色。』佛大先以爲澄源引流固宜有漸；是以始自二道，開甘露門；釋四義以反迷，啓歸塗以領會；分別陰界，導以正觀；然後令原始反終，妙尋其極……

這裏面便有了頓漸二門之別。達摩多羅之說近于般若宗的中觀（*Mādhyamaka*）他是從印度來的，故頗有大乘意味。佛大先似乎受彌實的薩婆多部（*Sarvāstivādin*）的影響最深，故謹守小乘禪的漸修法門。序中所謂『二道』，即方便道與勝道；『四義』即（1）退，（2）住，（3）升進，（4）決定。用此標準來看廬山的禪經，我們只見佛大先的『二道』、『四義』籠罩一切，其中似很少達摩多羅的成分。此書後來被稱爲達摩多羅摩經，真是冤枉了達摩多羅！

以上的考證，只到第四世紀爲止。四世紀以上，我們就在迷霧裏了。從不若蜜多羅和達摩多羅，一跳就到僧伽羅叉。出三藏記十引失名作者的僧伽羅利經序云：

僧伽羅利者須賴國人也。佛去世後七百年生此國；出家學道，遊教諸邦；至毘陀，

越土甄陀，罽賓王師焉。高明絕世，多所述作。此土修行經，大道地經，其所集也。又著此經……

此序作于苻秦建元二十年（三八四）元明藏本皆說是道安作的。其時道安未死，序中所說史實當有所本。佛去世在前五世紀之初，則僧伽羅叉當是紀元後第二世紀至三世紀的人。但羅叉的道地經，在二世紀下半，已由安世高摘要譯出，故羅叉的年代至晚當在第二世紀的前半，或至二世紀中葉尚生存，而其書已到中國；正如後來佛大先尚生存，其書也已到中國了。

舊來傳說往往把釋迦的年代提早二、三百年。故凡用「佛滅度後若干年」計算的年代，都只是存一個大概而已，都不能作為正確的計算。

僧祐記薩婆多部的師資，羅叉在第二十九。他又引齊公寺的本子，羅叉（柔應）在第二十六。僧伽羅叉行化於罽賓，罽賓即 Kashmir，亦譯罽貳，在當時為薩婆多部的中心。大概僧伽羅叉是「有部」的大師。

僧伽羅又雖在「有部」却是一個折衷派的學者。他的僧伽羅剎集經便是採集各家造成的。他的修行道地經也是採集各家的書造成的。高僧傳一安世高傳說：

初外國三藏衆護，撰述經要爲二十七章。高乃剖析護所集七章，譯爲……道地經。

修行道地經序云：

衆護「總衆經之大較，建易進之徑路」

修行道地經第二品有偈云：

從若干經探明要，立不老死甘露言。

我們在上文說過，「瑜伽遮羅」(譯法)本是印度各宗派所同有，本不是佛教所獨創。佛教各宗派之中，也各有他們的「修行道地」。僧伽羅又採取各經的禪法要義，編爲二十七章，其書明顯扼要，故成爲禪學的名著，不但風行西域，且能風行守國。

*

*

*

*

不但羅叉的道地經採集各家的。廬山所出的禪經也就是幾家合成的。鳩摩羅什在關中譯的禪經也是採集諸家合成一書的。僧叡序羅什所譯禪經云：

……尋蒙抄撰衆家禪要，得此三卷。初四十三偈是鳩摩羅羅陀法師所造；後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。其中五門是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波闍、僧伽斯那、勒（鷲）比丘、馬鳴、羅陀禪要之中抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之。以釋六覺也。初觀姪悲痴相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也。菩薩習禪法中，後更依持世經，益十二因緣一卷。要解一卷，別時撰出……（出三藏記九）

羅什採自羅叉最多，而羅叉本書自說『從若干經採明要』。這可見這些書的折衷的性質了。

僧叡所記的禪法作者，與廬山禪經序首所記稍有不同。同者三人：

優波闍 婆須蜜 僧伽羅叉

廬山禪經所無者四人：

鳩摩羅陀

馬鳴

僧伽斯那

脇比丘

廬山經序又有最早的三人：

大迦葉

阿難

末田地

除了僧伽斯那無可考外，其餘九人都見于付法藏因緣傳及僧祐所記兩種薩婆多部世系之中，列表如下：

(1) 僧祐記薩婆多部

大迦葉第一

阿難第二

末田地第三

優波鞠第五

婆須密第八

(2) 齊公寺本薩婆多部

阿難第一

末田地第二

優婆鞠第四

婆須密第六

(3) 付法藏傳

大迦葉(1)

阿難(2)

末田地(旁出)

優波鞠多(4)

(無)

脇長老第十

馬鳴第十一

鳩摩羅跋第十二

僧伽羅叉第廿九

勒(摩)比丘第八。

馬鳴第九

鳩摩羅大第廿五

衆護第廿六

脇比丘(9)

馬鳴(11)

鳩摩羅陀(16)

(無)

大迦葉本是外道，後歸佛教。

阿難是佛的忠實信徒。

據阿育王傳四，末田地是阿難

弟子，後來在闍賓傳教。這幾個人大概多是前五世紀上半的人。

優婆曇是佛去世百年後的人，其年代當紀元前四世紀。

阿育王傳說他與阿育王同

時。阿育王的年代，經近世學者考定，他即位約當紀元前二七三年，死時約當前二三二年。

優婆曇似乎在他之前。

慧遠序禪經云：

……如來泥洹未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯。此三應真

咸乘至願，冥契於昔……其後有優波囉弱而超悟，智絕世表，才高應募，綱理從簡。

八萬法藏，所存惟要，五部之分始自于此……自茲已來，感于事變，懷其舊典者，五部之學並有其人，咸懼大法將頽，理深其慨，遂各述讀禪經，以隆盛業……

慧觀序中與此略同，也說五部之分起于優婆塞。僧祐記薩婆多部十誦律六十一卷的緣起云：

……昔大迦葉具持法藏，次傳阿難，至于第五師優波煽，本有八十誦。優波煽以後世鈍根不能具受故，刪爲十誦……自茲以下，師資相傳五十餘人……（出三藏

經三）

五部卽

- (1) 薩婆多部 (Sarvāivāja) 律爲十誦律。
- (2) 曇無德部 (Dharmagupta) 律名四分律。
- (3) 彌沙塞部 (Mahiṣāsaka) 律名五分律。
- (4) 迦葉毗部 (Kāśyāpiya) 律與五分律同。

(5) 婆羅富羅部 (Vatsiputriya) 卽犢子部，其律卽摩訶僧祇律。

優婆闍雖是十誦律的創始人，他又是一個大禪師。諸書說他『坐禪第一』，又記他感化淫女婆須達，用的理論卽是後世所謂『不淨觀』。付法藏傳三記他少時，商那和修教他『繫念』之法。

若起惡心，當下黑石；設生善念，下白石子……漸漸修習，白黑正等。至滿七日，心轉純淨，黑石都盡，惟有白者。

這也是禪法的方便法門。

婆須蜜，亦作筏蘇蜜咀羅 (Vasumitra) 譯言世友，或作天友。據俱舍光論，他是佛死後三百年時人，著有衆事分阿毗曇。又異部宗輪論的作者也名世友，宗輪論述記稱他是佛滅度後四百許年時人，大概另是一人。出三藏記集十牧有婆須蜜集序，却說婆須蜜是佛的及門弟子，佛死後他教化周妬國，婆奈國。此說似不可信。婆須蜜是很通行的印度名字，而薩婆部大師世友大概是紀元前二三世紀的人。

脇比丘，梵言波奢；(Parsva) 他晚年出家，刻意苦修，脇不至席，故有此名。

據鳩摩羅什譯出的馬鳴菩薩傳，(藏九) 脇比丘是馬鳴之師；僧祐所記薩婆多部兩種傳授表，也都說馬鳴直承脇比丘。付法藏傳則說脇比丘傳富那奢，富那奢傳馬鳴。

馬鳴是佛滅度後五百年時人，當西曆第一世紀。他先是外道沙門，後歸佛教。他有文學天才，為大乘佛教的大詩人。

鳩摩羅陀，亦作鳩摩羅邏多，譯言童首，亦言童受。僧數序成實論云：

成實論者，佛滅度後八百九十年，闍賓小乘學者之匠鳩摩羅陀上足弟子阿梨跋摩之所造也。

玄暢作阿梨跋摩傳，(出三藏記十一) 說與此同。阿梨跋摩既是佛死後八百九十年時人，則羅陀是四世紀人，或生于三世紀，而死于四世紀。

*

*

*

*

我們現在可以把古代傳說裏的禪學傳授者，列為一個總表如下：

<u>大迦葉</u>	}	西曆 ……前五世紀
<u>阿難</u>		
<u>末田地</u>		
<u>優婆塞</u>	……前四世紀	
<u>婆須蜜</u>	……前二三世紀	
<u>脇比丘</u>	……紀元前後	
<u>馬鳴</u>	……一世紀	
<u>僧伽羅叉</u>	……二世紀	
<u>鳩摩羅陀</u>	……三四世紀	
<u>達摩多羅</u>	}	……四世紀
<u>富若蜜多羅</u>		
<u>富若羅</u>		
<u>佛大先</u>	……四世紀末尙存	
	}	<u>佛陀跋羅陀</u> (死于420)
		<u>智嚴</u>
		<u>沮渠京聲</u> (死于456以後)

十七年七月。

從譯本裏研究佛教的禪法

我們現在研究古代所謂「禪法」是些什麼東西，應該用敦煌關中廬山三處所出的禪經作研究資料；三世紀以前所譯的禪書太簡單了，不能應用。

坐禪三昧經說五門對治法，我們用作禪法的綱要：

- (1) 多婬欲人，不淨法門治。
- (2) 多瞋恚人，慈心法門治。
- (3) 多愚痴人，思惟觀因緣法門治。
- (4) 多思覺人，念息法門治。
- (5) 多等分人，念佛法門治。

「等分」二字不明，辭典也沒有說明。細看文義，似是指那些兼有淫欲、瞋恚、愚癡、思覺各病，成分略相等的人。經文又言「治等分行及重罪人求索佛」，如是人等當教「一心念佛三昧」。故知「等分」是兼有上種種病的重病。

* * * * *
先說「不淨觀」

禪經云：

修行愛欲增，應往至冢間，取彼不淨相，還來本處坐。所見諸死屍，我身亦復然。一心內觀察，如彼冢間相。彼爲我作證，由是得真實。已得真實相，不復起邪念。

(卷三第九)

這是很淺近的說法。又如教人觀察：

從足至髮，不淨充滿髮毛爪齒，薄皮厚皮，血肉筋脈骨髓，肝肺心脾腎胃，大腸小腸，屎尿洩唾汗淚，垢疥膿腦胞膽痰水，微脂脂肪腦膜，身中如是種種不淨。(三昧經上)

(此指三十六不淨)

不淨觀爲印度宗教的一個發明；其說有粗有細，粗者略如上說；細者分析人身一切骨節，筋脈，九十九萬毛孔，每一毛孔內八萬侵食細蟲——這樣分析，不是爲生理及醫學，乃是要人了知人身不淨，「生死內外，都是不淨」。

禪經云：

五欲亦五壞，隨病而對治；相對真實相，修行正觀察。「色變」若「離散」，「威儀容止滅」，「麻朽」及「磨碎」，是名五種壞。此則自身中，無量諸境界，修行正憶念，悉能得自在。

不淨觀有時發生厭患，便可用「淨觀」對治，使人于不淨中看出淨相，「除肉觀骨」，「白骨流光出」，以至于「種種微妙色」，「處處莊嚴現」。

禪經說：

佛說不淨念，一切諸種子。世尊說貪欲，利入深無底；正受對治藥，當修厭離想。

一切餘煩惱，悉能須臾治。(卷三，十一。)

次說慈心法門。修行道地經云：

修行道地建大弘慈，當何行之？

設修行者在子暑熱，求處清涼，然後安隱；在冰寒處，求至溫暖，然後安隱；如飢得食，如渴得飲，如行遠路疲極困甚而得乘車，然後安隱……執心不亂，所可愛敬，親親恩愛，父母兄弟妻子親屬朋友知識，皆令安隱；一切衆生諸苦惱者，亦復如我身得安隱；十方人民，悉令度脫，身心得安。欲使二親宗族中外悉得安隱。次念凡人等加以慈。普及怨家，無差特心，皆令得度，如我身安。（第六）

此經在別處（第八）說慈有四品：

一曰父母宗親；二曰中間之人無大親疎；三曰凡人衆庶；四曰護于怨家，仁心具足。修行道地經有『忍辱』及『棄加惡』二品，與『慈心法門』有關，附錄於此：

設使有人搗罵行者，爾時修造當作是觀：

所可罵詈，但有音聲；諦惟計之，皆爲空無，適起卽滅。譬如文字，其名各異，一
計字，無有罵聲……譬如夷狄異音之人雖來罵我，譬如風響，是聲皆空。（忍辱品十
三）

假使行者坐於寂定，人來過捶，刀杖瓦石以加其身，當作是觀：名色皆空，所捶可捶，
悉無所有，本從何生？誰爲瞞者？向何人怒？（藥加羅品十四）

*

*

*

*

次說思惟法門。思惟是觀因緣。十二因緣之觀省，分爲三步：

若初習行，當教言：生緣老死，無明緣行，如是思惟，不令外念。

若已習行，當教言：行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，

取緣有，如是思惟，不令外念。

若久習行，當教言：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣

愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，如是思惟，不令外念。（三昧經上）

* * * * *

次說安那般那三昧法門，即數息門。安那（*Ana*）是入息，般那（*Pana*）是出息。亦譯爲安般。三昧經也分三步：

若初習行，當教言：一心念數入息出息，若長若短，數一至十。若已習行，當教言：數一至十，隨息入出；念與息俱，止心一處。若久習行，數隨止觀，轉觀清淨。

禪經分「數隨止觀」四步。上文第一步「數一至十」即是數。第二步「隨息入出，念與息俱，止心一處」即是「隨止」兩步。第三步即是四步合修。羅義與羅什皆以「止觀」爲一步，而以「還淨」爲最後一步。

數息甚易明，不須細說。

「隨」者，禪經云：

內外出入息，去則心影隨……修行出入息，隨到所起處。

原注云：

出入息所起處同在躋。

隨只是「念與息俱」，跟着氣息，跟到他所到處。

「止」者，「止心一處」禪經云：

安止極風處。

原注云：

極上下風際。

風卽是氣息。

「觀」者，禪經云：

修行止住已，種種觀察風。

諸書說「觀」各有長處，不易合在一塊。修行道地經云：

修行者已得相隨，耐時當觀；如牧牛者，住在一面，遙視牛食；行者若茲，從初數息，至

後究竟，悉當觀察。

此卽是「止觀」，近于禪經所謂「止」。道地經接着說：

修行者已成于觀，當復還淨。如守門者，坐于門上，觀出入人，皆識知之；行者如是，繫心鼻頭，當觀數息，知其出入。（二十三）

此卽羅什所謂「轉觀清淨」，卽禪經所謂「觀」。

禪經分「止觀」二事甚明白。他說：

修行觀若增，制之令以止。修行若止增，起之令從觀。（第五）

又說：

出。息。入。息。時。正。觀。無。常。相。息。法。次。第。生。展。轉。更。相。因。乃。至。衆。緣。合。起。時。不。暫。停。當。知。和。合。法。是。性。速。朽。滅。法。從。因。緣。起。性。羸。故。無。常。一。切。衆。緣。力。是。法。乃。得。生。虛。妄。無。堅。固。速。起。而。速。滅。……

修行如是觀，此則決定念。譬如運行天，息變疾于彼。決定無常想，修行趣涅槃。

樂……

於息能覺了，具足衆苦相。如是諦思惟，說名爲決定。（第七）

修行道地經于數息品之外，也另有觀品，也是以無常一念爲主（第二十四）

十五事，「明『身則本無』」如云：

觀品列舉「五

是身爲聚沫，不可手捉；是身如海，不厭五欲；是身如江，歸于澗海；趣老病死；是身如
燕，明智所捐；是身如沙城，疾就磨滅……

觀品又云：

修行者當以四事觀其無常：

- 一曰，所生一切萬物皆歸無常。
- 二曰，其所興者無有積聚。
- 三曰，萬物滅盡，亦不耗滅。
- 四曰，人物悉歸敗壞，亦不盡滅。

頌曰：

人物雖有生，不積聚，不滅，
亦不捨衆形；雖沒而不滅。

雖終相連續，皆從四因緣，
觀萬物如是，超越度終始。

佛教本重智慧，故「觀」爲極重要的一步。數息法門中所謂「觀」，範圍尙小；因息而推知萬法無常，便不止「如守門人坐於門上觀出入人」的觀法了。

梵文 Samatha 譯言止；Vipasyana 譯言觀。大乘義章十曰：「守心住緣，離於散動，故爲止；止心不亂，故復名定……於法推求，簡擇名觀；觀遠稱慧。」後來天台宗用「止」來包括數息法門的前二步，用「觀」來指後一步，而推廣「觀」義，包括智慧思惟。天台宗又有「六妙法門」一數，二隨，三止，四觀，五還，六淨。這是強分道地經，四步爲六步；還是「反本還源」淨是「體識本性清淨」。

次說念佛法門。三昧經分三步：

若初習行，令往觀佛像，相相明了，一心取持，遂至靜處，心眼觀佛像，令忘不轉；繫念在像，不令他念……如是不已，心不散亂，使得心眼見佛像相，光明如眼所見，無有異也。

是時當更念佛初降神時震動天地，有三十二大人相，八十種小相，以至後來成正等覺，初轉法輪……得至涅槃，佛身如是感發無量。專心念佛，不令外念……如是不亂，便得見一佛，二佛，乃至十方無量世界諸佛色身——以心想故，皆得見之。既得見佛，當復念佛功德法身，無量、大慧、無崖底智，不可計德……爾時復念……無量盡虛空界皆悉如是……爾時惟觀二事：虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，得成念佛三昧。

念佛法門大概是晚出的，然而這裏的念佛却與淨土一派不全同。這也是可以注

意的。

以上述五法門，完了。次說習禪的結果，所謂「四禪」的境界。

(1) 初禪 行者呵棄愛欲，滅斷欲火，一心精勤信樂，令心精進，意不散亂，觀欲心厭，除結惱盡，得初禪定。(三昧經下) 初禪相有多種，如空、明、定、智、善心、柔軟、喜、樂、解脫、境界相應等，是爲十功德。(辭典八〇九)

(2) 二禪 初禪得力于「思力」居多，如不淨觀、慈心觀、念佛三昧皆是。此等名爲「覺觀」，「因善覺觀，而生愛著，故已得禪者，當除却覺觀，始可入第二禪。」要解云：

覺觀惱亂，如人疲極安眠，衆音惱亂……覺觀亂心，如風動水……無覺無觀，定生喜樂，入於二禪……以無覺觀故，內心清淨，如水澄淨，無有風波；星月諸山悉皆照見。如是內心清淨，故名賢聖默然……定生喜樂，妙勝初禪。

(3) 三禪 二禪已除覺觀，還有喜心。要解云：

* * *

得二禪大喜，喜心過差，心變着喜，生諸結使。以是故，喜爲煩惱之本……喜是悅樂，甚爲利益，潛着難捨。以是故，佛說捨喜得入三禪……復次，喜爲麤樂，今欲捨粗樂，即求細樂，故言離喜更入深定，求異定樂……第三禪身受樂，世間最樂，無有過者。

Eliot (I. 314) 譯喜爲 joy，樂 (Sukham) 爲 Ease

(4) 四禪 三禪捨了喜，還有樂在。第四禪就連樂也去了。要解云：

行者依於涅槃樂，能捨禪樂……若比丘斷樂斷苦，先滅憂喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪……第四禪名爲真禪，除三禪者方便階梯。是第四禪譬如山頂，餘三禪定如上山道。是故第四禪佛說爲不動處……又名安隱調順之處。譬如善御調馬，隨意所至。

*

*

*

*

要解云：

行者得此第四禪，欲行四無量心，隨意易得；欲修此念處，修之則易；欲得四諦，疾得不難；欲得六通，求之亦易。

我們依此次第，說明禪法的功用。

什麼叫做四無量心？

- 一者慈無量，
- 二者悲無量，
- 三者喜無量，
- 四者捨無量。

茲無量心與前面說的慈心觀略同。禪經第十四云：

……於一切衆生起法饒益心，修三種慈：廣大慈，極遠慈，無量慈；捨除瞋礙，住仁愛心，隨其所應，功德善根，一切佛法，皆悉與之；謂與種種法樂，修種種慈；先與在家樂，

*

*

*

*

次與出家樂，次與禪定正受樂，次與善提樂，次與寂滅樂。

要解云：

念一城衆生，願令得樂；如是一國土，一閻浮提，四天下，小千國土，三千大千國土，乃至十方恆河沙等無量無邊衆生，慈心遍覆，皆願得樂。

悲與慈有分別。禪經云：

饒益衆生，說明慈心；除不饒益，說名悲心……若先觀衆生受無量苦，起除不饒益心，然後見衆生除不饒益，除不饒益已，受種種樂——非與樂也。是名悲心。

喜無量者，禪經云：

修行於慈境界，以……一切功德饒益衆生，見一切衆生得法樂已，其心歡喜……

念言快哉，永使安樂。

捨無量者，禪經云：

謂平等清淨，離苦樂相。

*

*

*

*

什麼叫做四念處？四念處又名四空定，又名四無色定。Pilot譯爲四種 Trances。

(1) 空無邊處，又名虛空處，又名初無色定。
要解云：

……離一切色相，得入虛空處。

又云：

行者繫心身內虛空，所謂口鼻咽喉眼耳胸腹等，既知色爲衆惱，空爲無患，是故心樂虛空。若心在色，攝令在空，心轉柔軟，令身內虛空漸漸廣大，自見色身如藕根孔。習之轉利，見身盡空，無復有色。外色亦爾。內外虛空同爲一空。是時心緣虛空，無量無邊，便離色想，安隱快樂；如鳥在瓶，瓶破得出，翱翔虛空，無所觸礙。是名初無色定。

這段文章真是妙文，故全引之。

(2) 識無邊處，又名識處。
要解云：

行者……知是心所想虛空欺誑虛妄，先無今有，已有還無；既知其患，是虛空從識而有，謂識爲真，但觀于識，捨虛空緣，習于識觀，漸見識相相續而生，如流水燈焰，未來，現在，過去，識識相續，無邊無量……是名無邊識處。

(3) 無所有處。要解云：

行者得識處已，更求妙定，觀識爲患……觀識如幻虛誑，屬諸因緣，而不自在；有緣則生，無緣則滅；識不住情，亦不住緣，亦不住中間；非有住處，非無住處；識相如是……行者如是思惟已，得離識處……虛空虛誑，識相亦爾……空無所有，是安隱處。作是念已，卽入無所有處。

虛空處與無所有處有何差別？答曰：前者心想虛空爲緣，此中心想無所有爲緣，是爲差別。

(4) 非想非非想處。要解云：

行者作是念：一切想地，皆粗可患，如病，如瘡，如箭。無想地則是痴處。今寂滅欲

妙第一處，所謂非想非非想處。如是觀已，則離無所有處想地，則入非有想無想處。是中爲有想，爲無想？答曰：是中^〇有^〇想^〇……此地中想微細不利，想用不了，（想的作用不大了）故不名爲想。

要解又謂無所有處屬想，非想非非想處屬行。五陰之中，『行』最難說。俱舍論云：『行名造作；』大乘義章三說：『內心涉境』爲行。這樣看來，行是內心的造作（Mental construction）

*

*

*

四諦卽『苦、集、滅、道』四諦。我們不用細說了。

五神通或六神通，皆是第四禪的效果。今舉五神如下：

(1) 神境通，（巴利文 *iddhi*）又名如意通，又名變化神通。

(2) 大耳通。

(3) 他心通。

(4) 宿命通。

(5) 天眼通。

神境通又分四種：

(1) 身飛虛空，如鳥飛行。

(2) 遠能令近。

(3) 此滅彼出。

(4) 猶如意疾。

今試舉要解說明飛行的一段，作一個例。

人身雖重，心力強，故身飛虛空……若行住于第四禪，依四如意分，一心攝念觀身，處處虛空如藕根孔，取身輕疾相；習之不已，身與心合，如鐵與火合，滅身粗重相，但有輕疾身。

五神通是一種印度古來的迷信。釋迦牟尼自己大概也相信這種神通的可能，他的

大弟子之中便有以如意通著名的。四阿舍中也提及各種神通。佛教入中國後，這種迷信常見於各種記載之中。各種僧傳裏常有其事，小說雜記裏更多了。非佛家的宗教也往往受他的影響，如抱朴子記墨子五行記有變化的幻術；又如儒家記邵雍死時能聞遠處人談話，那也是一種天耳通。

我們現在可以總括的討論古代禪法的基本性質了。

修行道地經云：

何謂修行？云何謂行？

謂能順行修習遵奉，是爲修行。其修及習是謂爲行。何謂修行道？專精寂道是爲修行道。(一)

又云：

其修行者計有三品：一曰或身行道而心不隨，二曰或心行道而身不從，三曰修道身心俱行也。(八)

結跏趺坐，不動如山，而其心迷散，是第一類。心性調和而身不端坐，是第二類。身坐端

正，心不放逸，內根皆寂，亦不走外隨語因緣，『是第三類。』此名『身心相應。』『瑜伽』本義爲相應，謂身心相應也。

修行道地經的勸意品（九）寫一個鑿鉢大臣的故事，說修習心不放逸的效用。這個故事最有文學意味；不但是一種哲學的寓言，故我摘抄在這裏，作這篇記載的結論：

昔有一國王，選擇一國明智之人以爲輔臣。爾時國王設權方便無量之慧，選得一人，聰明博達，其志弘雅，威而不暴，名德具足。王欲試之，故以重罪加於此人，敕告臣吏盛滿鉢油而使擊之，從北門來，至於南門，去城二十里，闔名調戲，令將到彼。設所持油墮一潘者，便殺其頭，不須啓問。

爾時羣臣受王重敕，盛滿鉢油以與其人。其人兩手擊之，甚大愁憂，則自念言：其油滿器，城里人多，行路車馬觀者填道……是器之油擊至七步尚不可語，況有里數邪？

此人憂憤，心自懷悚。

其人心念：吾今定死，無復有疑也。設能擊鉢使油不墮，到彼園所，爾乃活耳。當作專計；若見是非而不轉移，唯念油鉢，志不在餘，然後度耳。

於是其人安行徐步，時諸臣兵及衆觀人無數百千，隨而視之，如雲興起，圍繞太山。……衆人皆言，觀此人衣形體舉動，定是死囚。斯之消息，乃至其家；父母宗族皆共聞之，悉奔走來，到彼子所，號哭悲哀。其人專心，不顧二親兄弟妻子及諸親屬。心在油鉢，無他之念。

時一國人普來集會，觀者擾攘，嗷呼震動，馳至相逐，躡地復起，轉相登躡，間不相容。其人心端，不見衆庶。

觀者復言，有女人來，端正姝好，威儀光顏，一國無雙；如月盛滿，星中獨明；色如蓮華，行於御道。……爾時其人一心擊鉢，志不動轉，亦不察觀。

觀者皆言，寧使今日見此女顏，終身不恨，勝於久存而不睹者也。彼時其人雖聞此語，專精擊鉢，不聽其言。

當爾之時，有大醉象，放逸奔走，入於御道……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂；行步縱橫，無所省錄，人血塗體，獨遊無難，進退自在，猶若國王，遙視如山，暴鳴哮吼，譬如雷聲；而擊其鼻，颯恚忿怒……恐怖觀者，令其馳散；破壞兵衆，諸衆奔逝……

爾時街道市里，生肆諸賣買者，皆懷收物，蓋藏閉門，畏壞屋舍，人悉避走。又殺象師，無有制御，瞋或轉甚，踏殺道中象馬，牛羊，豬犢之屬；碎諸車乘，星散狼籍。

或有人見，懷振恐怖，不敢動搖。或有稱怨，呼嗟淚下。或有迷惑，不能覺知；有未著衣，曳之而走；復於迷誤，不識東西。或有馳走，如風吹雲，不知所至也……彼時有人曉化象咒……即舉大聲，而誦神咒……爾時彼象聞此正教，即捐自大，降伏其人，便順本道，還至象廄，不犯衆人，無所燒害。

其擊鉢人，不省象來，亦不覺還。所以者何？專心懼死，無他觀念。

爾時觀者，擾攘馳散，東西走故，城中失火，燒諸宮殿，及衆寶舍，樓閣高台，現妙纒藏，

展轉連及，譬如大山，無不見者。烟皆周遍，火尙熾徹……

火燒城時，諸蜂皆出，放毒螫人。觀者得痛，驚怪馳走。男女大小面色變惡，亂頭衣解，寶飾脫落，爲烟所熏，眼腫淚出。遙見火光，心懷怖懍，不知所湊，展轉相呼。父子兄弟妻息奴婢，更相救言，「避火！離水！莫墮泥坑！」

爾時官兵悉來滅火。其人專精，一心擊鉢，一潘不墮，不覺失火及與滅時。所以者何？乘心專意，無他念故……

爾時其人擊滿鉢油，至彼圍觀，一潘不墮。諸臣兵吏悉還王宮，具爲王說所更衆難，而人專心擊鉢不動，不棄一潘。得至圍觀。

王聞其言，歎曰：「此人難及，人中之雄……雖遇衆難，其心不移。如是人者，無所不辦……」其王歡喜，立爲大臣……

修行道者，御心如是一。雖有諸患及姪怒痴來亂諸根，護心不隨，攝意第一……願
曰：

如人持油鉢，不動無所棄，

妙慧意如海，專心擊油器。

若人欲學道，執心當如是……

有志不放棄，寂滅而自制，

人身有病疾，醫藥以除之。

心疾亦如是，回意止除之。

心堅強者，志能如是，則以指爪壞雪山，以蓮華根鑽穿金山，以錐斷須彌寶山……

有信精進，質直智慧，其心堅強，亦能吹山而使動搖，何況而除姪怒痴也……

*

*

*

*

我們讀了這個極美的故事，忍不住要引宗門武庫裏的一條來做個比較：

草堂侍立晦堂。

晦堂（黃龍寶覺禪師，名祖心。）舉風幡話問草堂。草堂云：「迺

無人處。」

晦堂云：「汝見世間貓捕鼠乎？雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動；

六根順向，首尾一而，然後舉無不中。誠能心無異緣，意絕妄想，六窗寂靜，端坐默究，萬不失一也。」

一九二五一月。

菩提達摩考

——中國中古哲學史的一章——

菩提達摩的傳說在禪宗史上是一件極重要的公案。禪宗尊達摩爲初祖，造出許多無稽的神話，引起後來學者的懷疑，竟有人疑達摩爲無是公鳥有先生一流的人。我們剔除神話，考證史料，不能不承認達摩是一個歷史的人物，但他的事蹟遠不如傳說的那麼重要。

記載達摩最早的書是魏楊街之的洛陽伽藍記。此書成于東魏武定丁卯（西曆五四七）其中記達摩的事凡兩條，其一條云：

修梵寺有金剛，鳩鵲不入，烏雀不棲。菩提達摩云，得其真相也。（綠君亭本：卷一）

頁二十一〇)

其一條云：

永寧寺，熙平元年（西曆五一六）太后胡氏所立也……殫土木之功，窮造形之巧，佛事精妙，不可思議……時有西域沙門菩提達摩者，波斯國胡人也，起自荒裔，來遊中土，見金盤炫日，光照雲表，寶鏢含風，響出天外——歌詠讚歎，實是神功，自云：『年一百五十歲，歷涉諸國，靡不周遍；而此寺精麗，閻浮所無也。極佛境界，亦未有此。』口唱『南無』，合掌連日（同上本，卷一，頁一以下。）

楊銜之著書的時候，距此寺被毀之時不遠，他與達摩可算是先後同時的人，此其可信者一。那時未有禪宗的傳說，楊氏無僞託的必要，此其可信者二。故從楊氏的記載，我們可以承認當日實有菩提達摩，『起自荒裔，來遊中土』，自稱年一百五十歲。

永寧寺建於熙平元年（五一六）至孝昌二年（五二六）剎上寶瓶被大風吹落，建義元年（五二八）爾朱榮駐兵于此，明年（五二九）北海王元顥又在此駐兵。至永熙三年（五三四）

全寺爲火所燒，火延三個月不滅。依此看來，達摩在洛陽當在此寺的全盛時，當西曆五六至五二六年。此可證景德傳燈錄所記達摩于梁普通八年（五二七）始到廣州之說是不確的了。

* * * * *

記達摩的書，伽藍記之後要算道宣的續高僧傳爲最古了。道宣死于唐高宗乾封二年（六六七）他的僧傳續至貞觀十九年（六四五）止。那時還沒有禪宗後起的種種傳說，故此書比較還算可信。道宣的達摩傳云：

菩提達摩，南天竺婆羅門種，神慧疏朗，聞皆曉悟。志存大乘，冥心虛寂，通徹微數，定學高之。

悲此邊隅，以法相導。初達宋境南越，末又北度至魏。隨其所止，誨以禪教。于時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。有道育慧可，此二沙門年雖在後，而銳志高遠，初逢法將，知道有歸，尋親事之，經四五載，給供諸接，感其精誠，誨以眞法。（卷十）

六)

以下述『四法』與『壁觀』末云：

摩以此法開化魏土，識真之士，從奉歸情，錄其言語，卷傳於世。

自言年一百五十餘歲。遊化為務，不測于終。

這篇傳與洛陽伽藍記有一點相同，就是說達摩自言年一百五十餘歲。最不同的一

點是伽藍記說他是波斯國胡人，而此傳說他是南天竺婆羅門種。此可以見傳說的演變，

由『起自荒裔』的波斯胡，一變而為南天竺婆羅門種，再變就成了南天竺國王第三子了！

然道宣所記，有幾點是很可注意的。(1)此傳說達摩『初達宋境南越』此可見他

來中國時還在宋亡以前。宋亡在西曆四七九。此可以打破一切普通八年(五二七)或

普通元年(五二〇)達摩到廣州之說。假定他于四七九年到廣州，『末又北度至魏』到

五二〇年左右他還在洛陽瞻禮永寧寺，那麼他在中國南北共住了四十多年，所以他能在

中土傳授禪學，自成一宗派。此說遠勝于『九年化去』之說。

(2) 此傳說他在本國時「冥心虛寂」「定學高之」；又說他到中國後，「隨其所止，誨以禪教」，又說他的「定法」「壁觀」。大概達摩確是一個習禪定的和尚，故道宣把他引入「習禪」一門。伽藍記說他見了永寧寺便「歌詠讚歎，口唱「南無」，合掌連日」，這又可見他雖習禪定，却決不像後來中國禪宗裏那種「呵佛罵祖」打倒一切文字儀式的和尚。

(3) 此傳中全無達摩見梁武帝的故事，也沒有折葦渡江一類的神話，可見當七世紀中葉，這些謬說還不曾起來。達摩與梁武帝問答的話全是後人偽造出來的。

(4) 此傳記達摩的結局云：「遊化為務，不測于終」。此可見七世紀中葉還沒有關於達摩結局的神話。同傳附見慧可傳中有「達摩滅化洛濱」的話，但也沒有詳細的敘述。記達摩的結局，當以此傳為正。舊唐書神秀傳說「達摩遇毒而卒，其年魏使宋雲於葱嶺回見之。門徒發其墓，但有隻履而已」。此為後起的神話。洛陽伽藍記宋雲事甚詳，也不說他有遇達摩的事。八世紀中，東都沙門淨覺作楞伽師資記（有敦煌唐寫本）其

中記達摩事尚無過毒的話。八世紀晚年，保唐寺無住一派作歷代法寶記，（有敦煌唐寫本）始有六次過毒，因毒而終的神話，此亦可見故事的演變。

（5）道宣記達摩的教旨最簡單明白。傳云：

如是安心，謂壁觀也。如是發行，謂四法也。如是順物，教護讎嫌。如是方便，教令不著。

這是總綱。

然則入道多途，要惟二種，謂理行也。

何謂「理入」？

藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真，疑（同凝）住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無爲，名「理入」也。

何謂「行入」？

行入，四行，萬行同攝。

初，報怨行者，修行苦至，當念往劫捨本逐末，多起愛憎；今雖無犯，是我宿作，甘心受之，都無怨對。經云：逢苦不憂，識達故也。此心生時，與道無違，體怨進道故也。

二、隨緣行者，衆生無我，苦樂隨緣，縱得榮譽等事，宿因所構，今方得之，緣盡還無，何喜之有？得失隨緣，心無增減，遠順風靜，冥順于法也。（按：末二語不易解。据敦煌寫

本楞伽師資記明此文云：「喜風不動，冥順于道」，可以參證。）

三、名無所求行。世人長迷，處處貪著，名之爲「求」。道士悟真，理與俗反，安心無爲，形隨運轉。三界皆苦，誰而得安？經曰：「有求皆苦，無求乃樂也。」

四、名稱法行，卽性淨之理也。

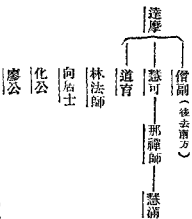
以上所述，似是有所依據。道宣說：「識真之士，從奉歸悟，錄其言語，卷傳于世。」據

淨覺的楞伽師資記（敦煌唐寫本，藏巴黎圖書館，及倫敦大英博物院）說：

此四行是達摩禪師親說，餘則弟子曇林記師言行，集成一卷，名曰達磨論也。

曇林的半蹟無可考，疑卽是續高僧傳附傳之「林法師」。據傳云：林法師當「周滅法時，

(五七四)與可(慧可)同學，共證經像。續僧傳記達摩的宗派傳授如下：



慧滿死時，已在貞觀十六年(六四二)以後，與道宣正同時，故道宣所記應該是最可信的。

達摩的教旨分「理」與「行」兩途。理入只是信仰凡舍生之倫同有異性；因為客塵障蔽，故須凝住壁觀。壁觀只是向壁靜坐，要認得「凡惡等一，無自無他」。所謂少林面壁的故事乃是後人誤把少林寺佛陀的故事混作達摩的故事了。

四行之中，第四行即性淨之理，即是「理入」一條所謂「合生同一真性」之理。其餘三行，報怨行認「苦」爲宿業，隨緣行認榮譽爲宿因所造，苦樂均不足動心，故能行無所求。無所求即無所貪著，「安心無爲，形隨運轉。」

總括看來，達摩的教旨不出三端：一爲衆生性淨，凡聖平等；二爲凝住壁觀，以爲安心之法；三爲苦樂隨緣，心無所求，無所執著。續僧傳附向居士傳中說向居士寄書與慧可云：

除煩惱而求涅槃者，喻去形而覓影。離衆生而求佛者，喻默聲而尋響。

煩惱即是涅槃，故甘心受苦；凡聖平等，衆生即是佛，故不離衆生而別求佛也。此正是達摩的教旨。這一宗派主張苦樂隨緣，故多苦行之士。續僧傳記那禪師「唯服一衣，一鉢，一坐，一食。」又慧滿也是「一衣，一食，但番二針，冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。往無再宿，到寺則破柴，造履，常行乞食。」……「貞觀十六年（六四二）滿於洛州南會善寺側宿柏墓中，遇雪深三尺，……有詩宿齋者，告云，「天下無人，方受爾詩。」」這都是達摩一派的遺風。

宋代的契嵩不明此義，妄說四行之說非『達摩道之極』。（傳法正宗記卷五）他生在宋時，聽慣了晚唐五代的禪宗玄談，故羨慕後人的玄妙而輕視古人的淡薄。他不知道學說的演變總是漸進的，由淡薄而變為深奧，由樸素而變為繁縟；道宣所述，正因為是淡薄樸素，故更可信為達磨的學說。後來的記載，自景德傳燈錄以至聯燈會要，世愈後而學說愈荒誕繁雜，全是由于這種不甘淡薄的謬見，故不惜捏造『話頭』、『偽作』、『機緣』，其實全沒有史料的價值。

*

*

*

*

今試舉達摩見梁武帝的傳說作一個例，表示一個故事的演變的痕跡。

七世紀中葉，道宣作續高僧傳，全無見梁武帝的事。

八世紀時，淨覺作楞伽師資記，也沒有達摩與梁武帝相見問答的話。

九世紀初年（八〇四—八〇五）日本僧最澄入唐，携歸佛書多種；其後他作內證佛法相

承血脈譜，引傳法記云：

護案，傳法記云……達磨大師……渡來此土，初至梁國，武帝迎就殿內，問云，「朕廣造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」達磨大師答云，「無功德。」武帝問曰，「以何無功德？」達磨大師云，「此是有爲之事，不是實功德。」不稱帝情，遂發遣勞過。大師杖錫行至嵩山，逢見慧可，志求勝法，遂乃付囑佛法矣。（傳教大師全集卷二，頁五一八。）

傳法記現已失傳，其書當是八世紀的作品。此是記梁武帝與達磨的故事的最早的。

八世紀晚年，成都保唐寺無住一派作歷代法寶記，記此事云：

大師至梁，武帝出城躬迎，昇殿問曰：「和上從彼國將何教法來化衆生？」達磨大師答，「不將一字來。」帝問：「朕造寺度人，寫經鑄像，有何功德？」大師答，「並無功德。此有爲之善，非真功德。」武帝凡情不曉，乃出國北望有大乘氣，大師來至魏朝，居嵩山，接引羣品，六年，學人如雲奔雨驟，如稻麻竹箨。（此指巴黎圖書館藏敦煌寫本。）

此與傳法記同一故事，然已添了不少枝葉了。

柳宗元在元和十年（八一五）作大鑿禪師碑，其中有云：

梁氏好作有爲，師達磨譏之，空術益顯。（柳先生集八）

這可見九世紀初年所傳達摩與梁武帝的問答還不過是『有爲』一段話。

越到後來，禪學的『話頭』越奇妙了，遂有人嫌『有爲』之說爲太淺薄了，於是又造出更深奧的一段話，如傳燈諸錄所載：

十月一日到金陵。帝問：『朕自卽位而來，造寺寫經度僧不可勝數，有何功德？』

祖云：『並無功德。』帝云：『何得無功德？』祖云：『此俱人天小果，如影隨形，

雖有非實。』

帝云：『如何是真功德？』祖云：『淨智妙圓，體自空寂。如是功德，不可以世

求。』

帝問：『如何是聖諦第一義？』祖云：『廓然無聖。』帝云：『對朕者誰？』祖

云，「不識」

帝不領旨。祖於是月十九日，酒渡江北。十一月二十二日，屈于洛陽。（此用宋僧

懷明的釋燈會要卷二，頁二二九。）

這一段記事裏，不但添了「真功德」、「廓然無聖」、「對朕者誰」三條問答，並且還添上了詳細的年月日。七世紀人所不紀，八世紀人所不能詳，而十一世紀以下的人偏能寫出詳細的年月日，這豈非最奇怪的靈蹟嗎？（看看忽滑谷快天 禪學思想史上，頁三〇七，論「廓然無聖」之語出於僧肇之涅槃無名論。）

這一件故事的演變，可以表示菩提達摩的傳說如何逐漸加詳，逐漸由唐初的樸素的史蹟變成宋代的荒誕的神話。傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學方法的日光，一照便銷溶淨盡了。

達摩的傳說還有無數的謬說。如菩提達摩（Bodhidharma）與達摩多羅（Dharm

Hiatais) 本是兩個人，後來被唐代的和尚硬併作一個人，竟造出一個最荒謬的名字，叫做菩提達磨多羅！於是六世紀還生存的菩提達摩，竟硬被派作五世紀初年（約四一三）譯出的禪經的作者了！

又如傳法記（最證引的）說菩提達摩曾遣弟子佛陀耶舍先來中國。歷代法寶記也記此事，却把佛陀耶舍截作兩人（見敦煌唐寫本）這真是截鶴之頸，續鴨之腳了！

一九二七年八月二十一日。

書菩提達摩攷後

我假定菩提達摩到中國時在劉宋亡以前；宋亡在四七九年，故達摩來時至遲不得在四七九以後。我的根據只是道宣僧傳中「初達宋境南越」一語。

今日重讀道宣僧傳，在僧嗣傳中又得一個證據。傳中說僧嗣是太原祁縣人，性愛定靜，遊無遠近，糲糲尊師，訪所不逮。有達磨禪師，善明觀行，循按巖穴，言問

深博，遂從而出家。義無再問，一貫懷抱，尋端極緒，爲定學宗焉。

後乃周歷講座，備管經論，並知學唯爲己，聖人無言。

齊建武年，南遊揚轅，止於鍾山定林下寺……蕭淵藻出鎮蜀部，遂即拂衣附之。

……久之還返金陵……卒於開善寺，春秋六十有一，即（梁）普通五年也。

齊建武爲西曆四九四—四九七。梁普通五年爲五二四。僧嗣生時當四六四年，即宋孝

武帝末年。建武元年他才有三十歲，已快離開北方了。故依據傳文，他從達磨受學，當在

二十多歲時，約當蕭齊的初期，西曆四八五—四九〇之間。其時達磨已在北方傳道了。

以此推之，達磨到廣州當在宋亡以前，約當四七〇年（宋明帝泰始六年）左右。

他在南方大概不久，即往北方。他在北方學得中國語言，即授徒傳法，僧嗣即是他的

弟子中的一人。

他當五二〇年左右還在洛陽瞻禮永寧寺，可見他在中國約有五十年之久，故雖隱居

巖穴，而能有不小的影響。他大概享高壽，故能自稱一百五十歲。

又記

道宣在「習禪」門後有總論，其中論達磨一宗云：

屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導江洛，大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如

市。然而誦語雜窮，屬精蓋少。審其口業，則遺蕩之志存焉；觀其立言，則罪福之宗兩捨。詳夫真俗雙翼，空有兩輪，帝網之所不拘，愛見莫之能引，靜慮壽此，故絕

言乎？

「誦語」二語，是指他的學徒雖衆，真能傳道的很少。「遺蕩」是指壁觀。「罪福兩捨」是指他的四行。

「詳夫」以下不是單論達磨，乃是合論僧稠與達摩兩宗，故下文云：

然而觀彼兩宗，即乘之二軌也。稠懷念處，清範可崇；磨法虛宗，玄旨幽賾。可崇

則情事易顯，幽微則理性難通。

「念處」是禪法的「四念處」。僧稠傳的是印度小乘以下的正宗禪法。達磨只有觀而已，已不是正統了。道宣是律師，故他論中推崇僧稠及南嶽天台一派，而對於達磨一派大有微詞。

十八，九，卅。

又記

慧可傳中明說「達摩滅化洛濱，可亦埋形河塗……後以天平之初，北就新鄴，盛開秘苑。」這可見達摩死於東魏天平（五三四—五三七）以前，其時尚未有北齊。北齊開國在五五〇年。故今本續僧傳目上作「齊鄴下南天竺僧普提達摩傳」，這「齊」字是錯誤的。

十八，九，卅。

論禪宗史的綱領

一 湯用彤教授來書

適之先生：

前在現代評論增刊中見尊作菩提達磨考，至爲欽佩。茲寄上舊稿一段，係於前年冬日在津所草就。其時手下書極少，所作誤略至多，今亦不加修正，蓋開台端不久將發表『禪宗史』之全部，未見尊書，不能再妄下筆。先生大作如有副稿，能寄令先睹，則無任欣感。

達磨『四行』非大小乘各種禪觀之說，語氣似婆羅門外道，又似奧義書中所說。達磨學說果源於印度何派，甚難斷言也。

湯用彤。七月十六日。

二 胡適答湯用彤教授書

用彤先生：

七月十六日的手書，已讀過了。

中國佛教史略中論禪宗一章，大體都很精確，佩服之至。先生謂傳法偽史，蓋皆六祖以後禪宗各派相爭之出產品，此與鄙見完全相同。我在巴黎倫敦發見了一些禪宗爭法統的史料，影印帶回國，尙未及一一整理。先生若來上海，請來參觀。

此項史料皆足證明禪宗法統至八世紀之末尙無定論，與我數年前所作二十八祖考完全相印證。但九世紀禪宗所認之二十八祖，與宋僧契嵩以後所認之二十八祖又多少不同，尤其是師子以下的四人。其作偽之跡顯然，其中有許多笑柄，去年我在科學社年會講演，曾略述之。

我的禪宗史稿本尙未寫定，大部分須改作，擬於今夏稍涼時動手改作。有所成就，當寄呈乞正。

今將我的大綱略述於此，不能詳也。

(一) 禪有印度禪，有中國禪。自安般經以至於達磨多羅禪經，皆是印度之禪。天台一派，續僧傳列入「習禪」一門，其人皆承襲印度禪，而略加修正，「止觀」卽舊禪法的兩個階級。天台始以爲禪之要旨，故天台是過渡時期。達磨一宗亦是一種過渡時期的禪。此項半中半印的禪，盛行於陳隋之間，隋時尤盛行。至唐之慧能道一，才可說是中國禪。中國禪之中，道家自然主義的成分最多，道一最好代表。

(二) 菩提達磨一宗在當時名爲楞伽宗。其傳法系統見於道宣續僧傳「感通門」之法沖傳中。巴黎倫敦有敦煌本楞伽師資記，是此宗的重要史料。

(三) 「頓悟」之說起源甚早。僧傳與續僧傳中可以尋得許多線索。

(四) 慧能在當日確有革命之功，現發現敦煌本壇經，我有影本，可以考見他的思想。

(五) 慧能在當時並不出名，其人不過南方一派的大師而已。至神會北上，與正統派挑戰，自稱正統，並說其師有傳衣爲信，於是始有法統之爭。北宗神秀已死，死無對證，而神會之才辯又足以奪人，故北宗的權威大搖動，不得已乃出於壓迫的手段，故有盧奕的彈劾。神會放逐三次，名聲更大，安史亂後，北宗遂倒，神會遂成第七祖。

(六) 神會著作散失，我在巴黎發見兩卷他的語錄，最可寶貴。又在倫敦發見他的

『顯宗記』古本。

(七) 八世紀下半，各派爭造法統僞史，其多不可勝記。有七世說，(楊儒宗北宗) 有十

三世說，(神會最早之語錄) 有二十四世說，二十五世說……二十八及二十九世說，甚至有五

十世說。(自香山集傳法堂碑) 雜見于全唐文，及敦煌殘卷中。

(八) 續法記寶林傳皆當時法統僞史的一部份。

(九) 唐代所出傳法之說的根據爲(1)達摩多羅禪經序，(2)付法藏傳。師子以下之

諸人則出于捏造，無所依據。

(十) 故宋僧契嵩出而修正之，有『正宗』『定祖』的大議論，其說以僧祐出三藏記集爲據，後來竟爲正統的法統說。今比較唐宋之世系如下：

唐（宗密）日本書 敦煌卷子）

宋以後

第23 師子

第7 婆須密

24 舍那婆斯

24 師子

25 優婆掘

25 婆舍斯多

26 婆修密

26 不如密多

27 僧伽羅叉

27 般若多羅

28 菩提達磨多羅！

28 菩提達摩

(十一) 八世紀下半至九世紀上半的禪宗派別，應以宗密圓覺大疏鈔卷三之下及禪源諸詮集都序所述爲最可信的史料。大疏分七家，都序分十室，我們向來不很了解，今在敦煌發見新史料之中，有許多史料可補充，於是十室之中可得七八了。

你所引的北山錄作者神清即出於七家之一——金和尚——其世系如下：

弘忍——智凱——處寂——無相（金和尚）——神清。

他出於北宗，故多摺襲當時的偽法統史。

（十二）南宗成爲正宗之後，北宗門下又多捏造世系，自附于正統。故保唐寺一派，（七家之一）本出於金和尚門下，也自附於南宗。馬祖道一也出于金和尚門下，因爲有懷疑的關係，遂成爲南宗宗子了！

（十三）神會一派不久便衰歇。道一門下不久成爲正統。『中國禪』至此始完全成立。

以上略述綱要，似乎能成一個有線索的故事了。材料太多，一時不及整理。將來也許有隨時更動之處。所以先寫呈此綱領者，正欲得先生的指示教正耳。千萬請勿吝珠玉爲盼。

又付法藏傳之爲僞作，自不待言，但其書作於何時，亦有考證之價值。鄙意此書是天台一派遺出的，其內容引見智者之摩訶止觀，及湛然之止觀輔行傳弘決等書。故自迦葉聖師子之世系，本是天台一派所認之世系，後來乃被『南宗』攘爲宗譜。此意不知有當否，也請指教。

又來書疑達摩四行說「似婆羅門外道，又似奧義書中所說」，此意似不誤。楊銜之說達摩是波斯胡，道宣說他是南天竺婆羅門種。他又提倡楞伽經，此經是南方佛教徒所造無疑，「大乘入楞伽」似是史實。大概佛教行到南天竺與錫蘭，與外道教義結合，成此新經，達摩卽是此南方新佛教的產兒。

印度之「南宗」後來竟成中國之「南宗」，也是有趣的偶合。

胡適敬上。十七，七，廿一。

原书空白页

白居易時代的禪宗世系

白氏長慶集卷二十四有傳法堂碑，也是九世紀的一種禪宗史料。

傳法堂碑（校改本）

王城離域有佛寺號興善。寺之坎地，有僧舍名傳法堂。先是大徹禪師宴居於是寺，說法於是堂，因名焉。有問師之名迹，曰：號惟寬，姓祝氏，衢州西安人，祖曰安父曰皎。生十三歲出家，二十四具戒，僧臘三十九，報年六十三，終興善寺，葬灊陵西原，詔謚曰大徹禪師。元和正真之塔云。有問師之傳授，曰：釋迦如來欲涅槃時，以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴；又十二葉，傳至師子比丘；及二十四葉，傳至佛馱先那；先那傳圓覺達摩，達摩傳大弘可，可傳鏡智璨，璨傳大醫信，信傳大滿忍，忍

傳大鑿能，是爲六祖。能傳南岳讓，讓傳洪州道一，一諡曰大寂，寂卽師之師。貫而次之，其傳授可知矣。有問師之道屬，曰：自四祖以降，雖闡正法，有冢（原作家）嫡而支派者，猶大宗小宗焉。以世族譬之，卽師與西堂藏、甘泉賢、勒潭海、百巖暉俱父事大寂，若兄弟然。章敬澄若從父兄弟。徑山欽若從祖兄弟。鶴林素，華嚴寂，若伯叔然。當山忠，東京會，若伯叔祖。嵩山秀，牛頭融，若曾伯叔祖。推而序之，其道屬可知矣。有問師之化緣，曰：師爲童男時，見殺生者，蠶然不忍食，退而發出家心，遂求落髮於僧曇，受尸羅於僧崇，學毗尼於僧如，證大乘法於天台止觀，成最上乘道於大寂道一。貞元六年（七九〇）始行於闍越間，歲餘而迴心改服者百數。七年馴猛虎於會稽，作勝家道場。八年（七九二）與山神受八戒於鄞陽，作迴禱道場。十三年感非人於少林寺。二十一年（八〇五，卽永貞元年）作有爲功德於衡國寺。明年（八〇六）施無爲功德於天宮寺。元和四年（八〇九）憲宗章武皇帝召見於安國寺。五年（八一〇）問法於麟德殿。其年復靈泉於

不空三藏池，十二年（八一七）二月晦，大說法於是堂。說訖，就化。其化緣云爾。有問師之心要，曰：師行禪演法垂三十年，度白黑衆殆百千萬億。應病授藥，安可以一說盡其心要乎？然居易爲贊善大夫時，常四詣師，四問道。第一問云：旣曰禪師，何故說法？師曰：無上菩提者，被於身爲律，說於口爲法，行於心爲禪，應用有三，其實一也。如江湖河漢，在處立名，名雖不一，水性無二。律卽是法，法不離禪，云何於中妄起分別？第二問云：旣無分別，何以脩心？師曰：心本無損傷，云何要脩理？無論垢與淨，一切勿起念。第三問云：垢卽不可念，淨無念可乎？師曰：如人眼睛上，一物不可住。金屑雖珍寶，在眼亦爲病。第四問云：無脩無念，亦何異於凡夫耶？師曰：凡夫無明，二乘執著。離此二病，是名真脩。真脩者，不得勤，不得怠。勤卽近執著，忘卽落無明。其心要云爾。師之徒殆千餘，達者三十九人。其入室受道者，有義崇，有圓鏡，以先師常辱與予言，知予嘗醜黷，嘆廢者有日矣。師旣歿後，予出守南賓郡，遠託撰述，迨今而成。嗚呼，斯文豈直起師教，慰

門弟子心哉？抑且志吾受然燈記，記靈山會於將來世，故其文不避繁。銘曰：佛

以一印付迦葉，至師五十有九葉，故名師堂爲傳法。

此爲馬祖嫡派造出的傳法世系，大可注意。此說與諸家皆不同。篇末銘云：

佛以一印付迦葉，至師五十有九葉。

今試倒數上去：

佛馱先那——達摩——可——璨——信——忍——能——讓——道——一——惟寬

50
51
52
53
54
55
56
57
58
59

這個世系是根據於僧祐出三藏記的。此書載佛大跋陀羅的師宗相承，自阿難第一到佛大先爲第四十九，達磨多羅爲第五十。若加上大迦葉爲第一，則佛大先爲第五十，而達磨爲第五十一，與此世系正合。故知其出于此。

又此碑云：

釋迦如來……以正法密印付摩訶迦葉，傳至馬鳴，又十二葉，傳至師子比丘，及二

十四葉，傳至佛默先那；先那傳圓覺達摩……

按出三藏記的次第，馬鳴第九，師子第二十一，其間正是十二葉。惟師子第二十一，而佛大先第四十九，其間有二十八代，疑白碑本作二十八葉，譌為二十四葉。此皆可證此派主張的世系是根據出三藏記的。

白碑甚精確，所記惟寬的「心要」四項，正合道一的學說，故此碑不是潦草應酬之作。大概道一一派也加入當日爭法統之爭，而不滿意於當日各家捏造的世系，故他們依據出三藏記，建立這「五十年代說」。

權德輿作百嚴禪師碑（唐文粹六四）說懷暉作法眼師資傳一編，「自雞足山大迦葉而下，至於能秀，論次詳矣。」懷暉也是道一的門下，其書今不傳了，但我們可以推想他的主張也許是這「五十年代說」。

惟寬死在八一七，此說可算是八九世紀之間的一種說法。

跋宋刻本白氏文集影本

此本是涵芬樓用瞿氏鐵琴銅劍樓藏本影照的。瞿氏有提妾，見他家的書目卷十九，頁三九—四十。瞿氏因書中「構」字注「御名」，「桓」字注「淵聖諱」，故定爲紹興初年刻本；並說白集「無踰是本之最古矣」。

昨夜用日本翻宋本的影印本（四部叢刊本）校此本，始知這兩本互有得失。瞿本有極好處，遠勝日本本；然亦有大誤，不如日本本之處。我不會全校，但舉會細校的幾篇的異同如下：

傳法堂碑（卷數頁數及行數依日本本）

卷頁行 日本本

宋本

備考

此處兩「忘」字，韻本一作「妄」，一仍作「忘」。大概原本皆作「忘」，韻本偶誤其一耳。

與元九書

卷頁

行

日本本

宋本

備考

①	23	4	上 ₂	不可及他	不暇及他	舊唐書作「暇」。
②			下 ₄	因雪	(脫)	舊唐書有此二字。
③	5		上 ₄	李杜。李之作	李杜之作	舊唐書有下「李」字。
④			上 ₆	千餘首	千餘人	舊唐書作「首」。
⑤			上 ₇	新開安	新安	舊唐書作「新安」。
⑥			上 ₈	蘆子關	蘆子關	舊唐書作「關」。
⑦			上 ₉	十三四	三四十	舊唐書作「三四十」。
⑧			下 ₁	憤發	憤發	舊唐書作「憤」。
⑨	11		下 ₄	城南	城南	舊唐書作「城」。

以上九條，舊唐書所引，同於鞞本的只有四條。其中第⑦條，雖與舊唐書相同，然以文義看來，似以日本本作「十三四」爲優。此外五條，舊唐書所引皆與日本本相同，顯然是宋本的謬誤或脫文。此文爲集中極重要的文章，然鞞本脫三字，誤四字，倒一處，不如日本本之佳。

長恨歌傳

卷 頁

行

日本本

宋本

備考

19	18	16	14	12
下 6	上 7	下 9	上 3	上 3
字玉真	緩歌緩舞	不亦久人間	言訖惘歎	列在清賞
字太真	緩歌慢舞	亦不久人間	言訖惘歎	爲側目
				列在清賞

琵琶引

							13			
							24	23	22	20
下 2	下 3	上 9	上 9	上 9	上 2	下 1				
杜鵑啼血	東船西舫	凝絕不通	冰泉冷澀絃疑絕	水下灘	猶抱琵琶	曲罷憫歎	下 2	上 2	無盡期 淚闌干	
杜鵑啼哭	東舟西舫	疑絕不通	冰泉冷澀絃疑絕	水下難	猶把琵琶	曲罷憫歎	無絕期 淚闌干			

這兩篇是白詩中最風行的，我故校出兩本的異文，以備參考。這些異文大體都不很關緊要。但有一點可作校勘學的趣事看。段玉裁曾說：

白樂天「間關鶯語花底滑，幽咽泉流水下灘。」「泉流水下灘」不成語，且何以與上句屬對？昔年曾謂當作「泉流水下難」，故下文接以「冰泉冷澀」，「難」與「滑」對，「難」者「滑」之反也。「鶯語花底」，「泉流水下」形

容澀滑二境，可謂工絕。（與阮芸臺書，經韻樓集卷八〇。）

段氏未見古本，但就文理推測，假定原文如此。他校說文也往往有這種大膽的假定。今日本本果作「水下灘」，而覆藏的宋本作「水下難」，但宋本下句作「冰泉冷澀絃疑絕」，這可見底本大概作「水下難」。（全唐詩此句下校云，一作「水下難」，是康熙時尚有見古本如此。）段氏的假設可算是證實了。這豈非校勘學史上一段佳話嗎？

下二句「冰泉冷澀絃疑絕」，韻本作「疑」，日本本作「疑」，更下一句也如此。這裏的優劣很難決定。我的私見却以為日本本近是。因為上句說「疑絕」還可通；下句說「疑絕不通聲暫歇」便不如作「疑」字的通順，原意似說「絃由疑澀而到完全不通，故聲暫歇」，所以下文明說「此時無聲」。

舊唐書白居易傳有奏狀殘篇，我試用兩本校之，都以羅氏的宋本爲優。

初授拾遺書日本本（卷四十一）有

臣與崔君同狀陳謝

宋本作「崔華」與唐書合。

論魏徵舊宅狀日本本（卷四十一）有

合加憂卹

宋本作「優卹」

論王鏐狀日本本（卷四十一）有

皆生冀望之心

宋本作「皆生冀望之心」又此下有

若盡與則典章大壞，又未感恩。

「末」字宋本作「未」不知何者爲原文。

論元稹第三狀（卷四十二）兩本全相同，但有三處可與舊唐書參校的：

(1) 「內外權貴，親黨縱橫，有大過大罪者，必相容隱而已。」

舊唐書無「橫」字，則「縱」字連下讀，文義更順。然原文似有「橫」字，史臣有意刪去的。

(2) 「又奏王紹，違法給券，令監軍神，柩及家口入驛。」

舊唐書王紹作王沼，不知原文究竟如何。又「神柩」舊唐書作「押柩」。張菊生先生校云：「宋本作神，」與白集兩本相合。

論元稹狀明說

元稹與中使劉士元爭廳……劉士元踏破驛門，奪將鞍馬，仍索弓箭，嚇辱朝官。

舊唐書白居易傳載此書全文，元稹傳中也詳記他與劉士元爭廳，被士元毆傷的事。新唐書却於元稹傳中改劉士元爲仇士良。這大概因爲仇士良爲最著名的宦官，故史官誤記新唐書的元白兩傳都極乾枯無味，遠不如舊唐書。這種錯誤更不應該有。因校白集，偶想及此事，遂附記於此。

附錄

適之先生：

大著允登館報，欣幸無已，敬謝敬謝。

近來無暇校書，讀尊稿頓覺技癢，因就尊校傳法堂碑諸篇，（長恨歌傳圖經引不在內）以全
 唐文與四部叢刊本白氏長慶集互相勘對，即舉其異同如下：

（一）傳法堂碑（卷頁行數依四部叢刊本）

卷頁行 四部叢刊本

全唐文

① 24 11 上 1 傳法堂碑

西京興善寺傳法堂碑銘（並序）

② 上 2 次也

坎地

④① ⑬③ ⑬② ⑪① ⑩① ⑨① ⑧① ⑦① ⑥① ⑤① ④① ③①

13

下 3	上 4	上 4	上 2	上 2	下 8	下 7	下 4	上 8	上 8	上 5	上 4
迴轍	曾伯叔祖	鶴林	蓬山	父父	家嫡	自四祖	天鑿	師有之	正直	信安	因名曰焉

迴轍	曾祖伯叔	鶴林	徑山	從父	家嫡	由四祖	大鑿	有問師之	正直	西安	因名焉
----	------	----	----	----	----	-----	----	------	----	----	-----

25	22	21	20	18	24	17	16	15
14					13			
上 2	下 6	下 b	下 5	下 3	上 9	上 6	下 7	下 3
志昔	勸即近執著	不得勸	是名真修。真修者	雖珍	本無損傷	在立名	三藏也	感非人
志昔	勸即近執著	不得勸	是名真修。真(一作真)修者	雖珍寶	心本無損傷	在處立名	三藏池	感非人

右列二十三條，與尊校合者九條，如⑥⑦⑩⑪⑬⑮⑰⑱⑲條是。可以全唐文正四部叢刊本之誤者六條，如①②③④⑧⑨⑯條是。可灼知全唐文誤而四部叢刊本不誤者兩條，如⑫⑳條是。至⑤⑥⑬⑭⑰⑱五條，未敢斷其是非，請教正。

(二) 與元九書

卷頁行

四部叢刊本

⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①
				3					28
	4								2
上 9	上 2	下 4	下 2	上 2	下 3	上 9	上 8	上 5	上 2
陵夷矣	不可及	作戒	大寶	賢德	所畜	卒不能	亦無出	既受	枉贈答

陵夷	不及	足戒	大寶	聖賢	所畜	卒不能	亦無	既愛	所贈答
									全唐文

24	20	13	18	17	16	15	14	13	12	11
7		6			5					
上 9	下 9	上 6	下 2	下 1	上 9	上 7-8	上 6	上 4	上 3	下 4
舉世不過	手請	鄉賦	嗟乎	憤發	十三四	寒廬子留花門之章	然撮其新安石壕潼關 千餘首	李杜。李之作	鮑防	因雪
舉不過	月請	鄉試	嗟呼	憤發	三四十首	寒廬子留花門之章	然撮其新安石壕吏潼關吏 千餘篇	李杜。李之作	鮑防	因雪

②⑨	②②	③①	④⑦	⑤③	⑥⑧	⑦⑦	⑧⑥	⑨⑤	⑩④	⑪③	⑫②
11			10				9			8	
上 1	下 6	下 4	上 2	上 1	下 9	下 6	下 4	上 9	上 1	上 2	上 1
才麗	非平生所尙者	故覽僕詩	絕句	情理	事物	所適	囊篋	謫佐	其間哉	空拳	初應進士中時朝

清麗	非平生所尙	故覽僕詩者	短句	情性	事務	所遇	囊篋	謫在	其間	空拳	初應進士時，中朝
----	-------	-------	----	----	----	----	----	----	----	----	----------

③	④	⑤	⑥	⑦	⑧
13		12			
上 6	下 9	上 6	下 4	下 4	上 4-5
微之微之	詩筆	且與僕	城南	知吾最要	然人貴之
微之	詩律	且欲與僕	城南	知吾罪吾	然後人貴之

右共三十九條。其中⑨⑪⑫⑬⑭⑯⑰⑱五條，與尊校合。⑲條當如尊論，以日本本爲優。此外如⑩⑬⑮⑯⑳㉑㉒㉓㉔八條，似當從全唐文。③⑦⑩⑬⑮⑱⑳㉑㉒㉓㉔等十三條，還希指示。部叢刊本。又有疑不能決者，如①②③④⑤⑥⑧⑪⑫⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒等十三條，還希指示。

(三) 初授拾遺獻書

卷頁 行 四部叢刊本

全唐文

③ 41 1 下 8 崔君

崔羣

③	2	庭諍
④	3	未足惜
⑤	上 7	顯顯然
	上 4	候陛下

廷諍
不足惜
馮馮然
倘陛下

此篇第①條同尊校，第②條當從全唐文，第④條當從四部叢刊本，第③⑤條且存疑。

(四) 論魏徽舊宅狀

卷頁行 四部叢刊本

③	41	下 6	合加憂卹
②	17	下 9	臣恐非宜
①	18	上 4	使還後嗣

全唐文
合加優卹
臣知非宜
使還後嗣

此篇第①條同尊校，餘兩條恐當從四部叢刊本。

(五) 論王鐔欲除官事宜狀

卷頁 行 四部叢刊本

① 41 18 上 9 右臣竊有所聞云

② 下 5 異望

③ 下 6 又未感恩

全唐文

右臣竊聞

冀望

又未感恩

以上②③兩條亦同尊校，第一條恐以四部叢刊本為是。

(六) 論元稹第三狀

卷頁 行 四部叢刊本

① 49 9 下 2 先以

② 下 4 縱橫

③ 10 枉法收沒

④ 下 1 王紹

⑤ 下 2 神樞

全唐文

必先以

縱橫

枉法收沒入

王紹

押樞

⑨	⑧	⑦	⑥
11			
上 9	上 7	下 7	下 6
京司	所損者微	臣開	方便
—————			
京師	所損者深	臣伏聞	方鎮

此篇與尊校舊唐書同者爲②⑥兩條，四部叢刊本是而全唐文誤者爲⑥⑧兩條，全唐文是而四部叢刊本誤者爲第⑨條，餘闕疑。（王相華與香山同時，然考新舊唐書本傳，無「遺法給券」等事，似當「遺闕」。）

上來所校，是否有當統希切實指教，幸甚幸甚。

不廡，
十七，五七。

二

不廡先生：

全唐文的白集出於一個很好的古本，其本遠勝日本本與羅藏宋本。

即以傳法堂碑一篇論之，計尊校之③②③④⑤五條，皆可以正日本本之誤。⑥條我
也校出了，因其譌誤顯然，故已改正，不列入校記。⑦條明衍一「日」字，及見宋本也如此，
還不敢改；全唐文不誤。惟⑧條則全唐文誤而日本本宋本皆不誤。信安即今衢州常山
也。

④⑤兩條，尊校甚是。頭檢景德傳燈錄卷七惟寬傳中引白居易問法四段，正作「勤」
字「忘」字，可證日本本不誤，全唐文誤兩「動」字，宋本誤一「妄」字。

至尊校未斷定諸條，③條不成問題，兩讀皆可用。⑬條似當從日本本及宋本作「曾

伯叔祖」爲順。⑥條當從「正真」，傳燈錄作「正真」可證。⑭條當從「鶴林」，此乃

湖州鶴林寺之玄素也。「鶴林」乃佛教典故，寫者因上句「兄弟」字樣，誤改爲「鶴林」。

⑯條當有「心」字，此四句當作五言偈讀，少一字便不成偈了。傳燈有「心」字，可證。

又⑰條，傳燈有「處」字；⑱條，傳燈有「寶」字，此四句也當作五言偈讀。⑳條，傳燈

作「真」，皆可證。

我也去借了全唐文來，再校一遍，又得先生失校者幾條，列舉於下：

卷 頁 行

全唐文

(a) 24 上 1

百嚴輝

百嚴輝

作「嚴」是也。此即柏嚴。

(b) 24 下 8

說訖說化

說訖就化

作「就」是也。我初擬改爲「說」，後見宋本同，遂不敢改。傳燈作「說法訖就化」，可

證。

(c) 24 下 4

八日與山神受

八日（一作年）與山

八戒於鄱陽

神受八戒於鄱陽

作「八年」是也。我初校改爲「八年」，後見宋本，遂不敢堅持，乃以「八日」屬上句讀。

今當依全唐文改「八年」，此貞元八年也。屬下讀。傳燈作「八年，至鄱陽，山神求受八

戒」，可證。

此碑現已完全可讀了。此碑乃是禪宗重要史料，故我曾作一篇考證。其中疑點，今曾冰釋了。止有『及二十四葉傳至佛馱先那』(24, 11, 下)一句，我認爲當作『二十八葉』至今尙未得旁證。徧考金石萃編續編及佛教史蹟等，皆不見此碑文。不知此碑見於何種金石書否？先生得空閒時，乞代一檢，不勝感謝。

碑文標點本及跋語，寄上乞正。閱後請仍賜還，因未及錄副也。

輿藏宋本現將由商務影印單行，尙未出版，我所見乃是底樣。

其餘白集諸篇，先生所校皆極有用。連日極忙，今日曾取舊唐書一校，尙未及寫出。

適之。十七，五十二夜。

三

適之先生：

尊著白居易時代的禪宗世系，考定『馬祖嫡派造出的傳法世系，根據出三藏記』此語前人所未道，一經先生證明，頓令我昭若發矚，既佩卓識，亦歡喜無量。

先生謂白碑，及二十四葉傳至佛馱先那，一句當作「二十八葉」所論極是。惟
 徧考館中所藏金石書，俱不載此碑文，又考陝西通志亦未見此碑，竟不能爲先生覓一確證，
 愧極歎極。

近見明隆慶刊本文苑英華卷八六六載有白碑，即以四部叢刊本所載碑文覆勘一過，
 校記如左：

傳法堂碑（卷頁行數依四部叢刊本）

卷 頁 行

四部叢刊本

文苑英華本

附記

①	24	11	上 1	傳法堂碑	西京興善寺傳法 堂碑	全唐文所載「碑」 下有「銘」字，并注 「并序」二字。
②			上 2	次也	坎地	
③			上 4	因名曰焉	因名焉	

⑬	⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④
下 4	下 3	下 2	下 1	上 8-9	上 8	上 6	上 0
信傳圓滿忍	達摩傳大弘可	及二十四葉	傳至馬鳴又十二葉	師有之傳授	正直	二十四具戒	信安
信傳大滿忍	達摩大弘可	又(集傳及)二十四葉	馬鳴文)十二葉	有問師之傳授	正真	二十四歲具戒	西安
全唐文「圓」下有注本。	全唐文同四部叢刊本。	全唐文同四部叢刊本。	四部叢刊本同。	原注「文」字，疑「又」字之誤。全唐文與四部叢刊本同。		全唐文無「歲」字。	

云「一作大」

⑬ ⑭

下 4
忍傳天監能
讓傳洪州道一

忍傳大監能
讓洪州道一

全唐文同四部叢刊
本

⑮

下 8
家嫡

家嫡

⑯

上 1
百嚴暉

百嚴暉

⑰

上 1-2
章敬澄若父父兄

章敬應澄若從父

全唐文無「嚴」字

弟

兄弟

⑱

上 2
遙山

徑山

⑲

上 2-3
鶴林素華嚴寂若

鶴林素花(集作華)

伯叔然

嚴集若伯叔然

⑳

上 4
若曾伯叔祖

若曾伯叔祖

全唐文作「若曾祖」

四部叢刊本同

全唐文「嚴寂」與

12

②

上 6

見殺生者

見殺生

伯叔』
全唐文同四部叢刊
本。

③

上 7

受尸羅於僧崇

受尸羅於僧藏崇

全唐文「受」字同
四部叢刊本。「尸」
下有注云：「一作尸。」
「僧崇」下有注云：
「一作僧藏崇。」

④

上 9

始行於閩越間

始行化閩越間

全唐文同四部叢刊
本。

⑤

下 1

歲餘

歲余

全唐文同四部叢刊
本。

②①	②②	②③	②④	②⑤	②⑥	②⑦
13						
上 1	下 8	下 7	下 5-6	下 3	下 3	下 2
殆百千萬億	說訖說化	不空三藏也	憲宗章武皇帝	感非人於少林寺	迴響	八日
百千萬億	說訖就化	不空三藏池	憲宗章皇帝	感非人於小林寺	迴響（集作響）	八年
本	全唐文同四部叢刊	全唐文同四部叢刊	全唐文同四部叢刊	全唐文同四部叢刊	全唐文作「迴響」 注云「一作年」	全唐文作「八日」有 本。全唐文同四部叢刊

	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧
	下 1	上 9	上 6-7	上 6	上 4	上 3
	第三問云	本無損傷	水性無二	在立名	何故說法	常四詣師
	第三問	心本無損傷	水性如一（埃中無二）	在在立名	何故問法	常四詣師
本	全唐文同四部叢刊	本	全唐文同四部叢刊	名。全唐文作『在處立名』	本	全唐文同四部叢刊
						本
						應病授藥
						應病受（集作授）藥

③	下 2	師曰	師告之（集無此二字）曰	全唐文同四部叢刊
④	下 2-3	金屑雖珍在眼亦為病	念玉（二字即作念）屑雖珍寶在眼前亦為病	注中「即」字疑「集」字之誤。全唐文「珍」下有寶字，餘同四部叢刊本。
⑤	下 3-4	亦何異於凡夫耶	又（玉作亦）何異於凡夫耶	全唐文同四部叢刊
⑥	下 0	是名真修	是名真修	全唐文「真」作「貞」。下文「貞修者」句中有注云「一作真」。

④

下
5-6

不得勤不得忘勤

卽近執著忘卽落

無明

其入室受道者

無明

以先師常辱與予

言

抑且志普受燃燈

記記靈山會於將來

來世

不得勤不得忘勤

卽近執著忘則集

作卽落無名明

其入室受道(集作

道)者

以先師嘗欲與予

言

抑且志吾受信默

(仁字作然)燈記記

於靈山會於將來

世

全唐文作「忘卽落

無明」

全唐文同四部叢刊

本

全唐文同四部叢刊

本

原注「仁」恐當作

「二」，「作」上疑脫

「集」字。全唐文

「音」作「吾」餘

與四部叢刊本同

⑤

14

上
2-3

⑥

下
8

⑦

下
7

又補校

—— 11 下 —— 自四祖以降

—— 自四祖以降

—— 全唐文「自」作「由」

以上所校，無附記者文苑英華本與全唐文同。就中①⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲九條，自以全唐

文所載爲是。⑳條「殺生」下，贊寧高僧傳卷十有「者」字，㉑條「藏余」高僧傳（卷

同上）作「歲餘」，（一）藏「論」形近致誤？「余」蓋「餘」之破體字，此說或足備一解。（㉒條「迴

響」高僧傳作「迴向」，㉓條「少林寺」高僧傳作「少林寺」均與全唐文合，又㉔條「在

在」五燈會元卷三作「在處」亦與全唐文合，皆足據改文苑英華本。惟㉕條「二十四」

下有「歲」字，似足補全唐文四部叢刊本之遺。㉖條「行化」二字，與高僧傳卷十所載

同，㉗條「受遺者」高僧傳作「受遺寄者」似皆足證文苑英華本不誤。至㉘條「在眼」

下多「前」字，㉙條「無明」之「無」下多「名」字，㉚條「辱與」作「欲與」，㉛條「記

靈山會」之「記」下多「於」字，又謬誤顯然，未可據依。

全唐文載白碑於「圓滿」「尸羅」「僧崇」「八日」「貞修」下皆注「一作某」

文苑英華本校注尤多，如⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿十二條，皆注『集作某』，（此條不注『集』字，略誤脫。）以意度之，文苑英華所載或根據石拓，惜考之累日無左證，幸先生有以教之。

尊示謂『信安即今衢州常山』，恐未諦。考新唐書卷四十一地理志云：『西安……本信安……咸通中更信安曰西安』，據此則信安即今衢縣。先生以爲然否？

不庵，
十七，五，二。

四

不庵先生：

文苑英華本多注『集作某』，雖不能定其所據必爲石拓，然必是集以外的本子，故其本雖多譌誤，也有很可供考證的。先生校出的⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿之『鶴』字，（㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿）諸條，皆足使我們高興。（㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿）三條尤可貴。

④條信安作『西安』，與全唐文同。先生指出信安即今衢縣，是也。我前次所說是錯的，但信安改西安在咸通中，故白碑當從『信安』。

②條當從「尸羅」(Sila)即「戒」作「戶」者誤。

③條似以英華本爲優，但我不曾考得「勝家」之義。以「迴嚮道場」例之，似作

「膝」者爲誤。

④條作「又」爲勝。此處之「二十四葉」蒙先生循考諸書，感謝之至。我終疑此

處當作「二十八」因上文「二十四具戒」而誤耳。不知將來能得一確證否？

頃檢常盤大定之支那佛教史蹟，雖有興善寺的照片，却不見此碑。

爲了這一篇碑文，你和我竟費了這許多精力，還不能得完全滿意。史料之難用，近古

正未必易於上古也。

稍得閒暇時，當重寫此碑文一通，用全唐文爲主，把其他各本異文附注於下。

胡適 十七、五、二五。

五

適之先生：

近檢文苑英華所載白香山文，多注「集作某」與別家文字注「一作某」，「文粹作某」或作某」者不同，因考得其校語之由來，即以奉告。

文苑英華有周必大識語，其文曰：

臣伏觀太宗皇帝丁時太平，以文化成天下，既得諸國圖籍，聚名士於朝，詔脩三大書：曰太平御覽，曰冊府元龜，曰文苑英華，各一千卷。今二書闕，獨已刊，惟文苑英華，華士大夫家絕無而僅有……臣事孝宗皇帝，間聞聖諭欲刻江鄒文海，臣奏其去取差謬不足觀，帝乃詔館職哀集皇朝文鑑。臣因及英華雖秘閣有本，然舛誤不可讀。俄聞傳旨取入，遂經乙覽。時御前置校正書籍一二十員，皆書生稍習文墨者，月給餐錢，滿數歲補進武校尉。既得此爲課程，往往妄加塗注，繕寫裝飾，付之秘閣，後世將遂爲定本。臣過計有三不可：國初文集（集作籍）雖寫本，然謹校頗精。後來淺學改易，浸失本指。今乃盡以印本易舊書，是非相亂，一也。凡廟諱未祧，止當闕筆。而校正者，於賦中以「商」易「殷」，以「洪」易「弘」，或

僅押韻，全韻隨之。至於唐諱及本朝諱，存改不定，二也。元闕一句或數句，或頗用古語，乃以不知爲知，擅自增損，使前代遺文幸存者轉增疵類，三也。頃嘗屬荆帥范仲藝均倖丁介稍加校正。晚幸退休，徧求別本與士友詳議，疑則闕之。凡經史子集傳注通典通鑑及藝文類聚初學記下至樂府釋老小說之類，無不參用。惟是元脩書時歷年頗多，非出一手，叢脞重複，首尾衝突。一詩或折爲二，三詩或合爲一，姓氏差互，先後顛倒，不可勝計。其間賦多用「員來」，非讀秦晉正義，安知今之「云」字乃「員」之省文？以「堯韭」對「舜榮」，非本草注，安知其爲蒿蒲？又如「切礎」之「礎」，「馳驅」之「驅」，「掛帆」之「帆」，「仙裝」之「裝」，「廣韻各有側音，而流俗改「切礎」爲「効課」，以「駐」易「驅」，以「席」易「帆」，以「仗」易「裝」，今皆正之，詳注遂益之下，不復徧舉。始雕於嘉泰改元春，至四年秋訖工。……深懼來者莫知其由，故列與國至雍熙成書歲月，而述證誤本末如此。闕疑尙多，謹俟來哲。（據文苑英華本節錄）

又彭叔夏文苑英華辨證序曰：

叔夏嘗聞太師益公先生之言曰：校書之法，實事是正，多闕疑……文苑英華一千卷，字畫魚魯，精次混淆，比他書尤甚。曩經孝宗皇帝乙覽，付之御前校勘官，轉失其真，詳見益公序篇。公既退老丘園，命以校讎，腐見淺聞，寧免謬誤。然考訂商榷，用功爲多，散在本文，覽者難徧，因資粹其說，以類而分，各舉數端，不復具載，小異同，在所弗錄。原注頗略，今則加詳，（類如一作某字非者，今則釋說。）其未注者，仍附此篇。（初不注者，後因或人譏及，今存一二。）勅成十卷，名曰文苑英華辨證云。

（據文苑英華辨證節錄。小注悉仍原本。）

如上所載，知校正文苑英華者爲周必大彭叔夏，今本所有校語，即出周彭二人之手。願周彭雖曾校刊，而今所傳隆慶刻本，卻未必盡仍周彭之舊。武英殿本文苑英華辨證卷一有案語曰：

案此書所載文苑英華語句，考之文苑英華刊本，每有不同，如李邕日賦之、閔谷、

改作「閉閣」，董思恭日詩之「十枝」仍作「十丈」，王廷昌河濱碑之「塵城」誤作「靡城」，于邵謝賜甘子狀之「絕劣」又作「絕少」，殆後來校刊未見此辨，且不盡依彭叔夏所據原本。今略舉大凡，附識於此。

據此則陸慶本英華有據彭說改正者，如「閉谷」之「閉」作「閉」是。有妄改者，如「閉谷」之「谷」作「閣」，「塵城」之作「靡城」，「絕劣」之作「絕少」是。然有辨證在，苟有空閑，將全書一一校勘，所獲當不少，如英華不易得何！

我前信謂文苑英華所載傅法堂碑，恐據石拓，此次一經考訂，自知其誤，慚愧慚愧。不但此也，前校文苑英華所收白碑，於「水性無二」句，失校一字，茲補正於左：

卷頁 行 四部叢刊本

文苑英華本

24 13 上 6.7 水性無二

水往如一（集作無二）

「性」誤爲「往」，顯而易見，我又輕輕略過，吾過矣！吾過矣！

白碑所云「滕家道場」，英華本「滕」作「勝」而注「集作滕」。尊示謂作「滕」

似誤，但不曾考得「勝家」之義。（未照原文，乞恕之。）我欲覓一確解供先生浮一大白，那知東找西找，祇見大唐西域記有「昔如來起自勝林」語，楞嚴經有「當初發心於我法中如何勝相」語，絕不見「勝家」二字。必不得已，祇可說佛家本好用「勝」字，如「勝幢」「勝因」「勝果」之類，皆屬習見，以此例推，「勝家」二字，或係佛家一種術語。如此推測，先生得無笑其瞎說乎？

先生欲重寫傳法堂碑，用全唐文爲主，并其他各本異文附注於下，甚好甚好。「二十四葉」當作「二十八」，自無可疑。既未得確證，將來寫定碑文時，明注尊意於下以俟續考，何如？

六

不庵。十七，六，三。

不庵先生：

承示文苑英華校語之由來，甚感。家中偶有周益國文忠公集，因檢文苑英華序校之。

亦稍有同異，如：

凡廟諱未禱

集作「凡廟諱未禱之前」

三詩或合爲一

集「三」作「二」

廣韻各有側音

集「音」作「聲」

効課

集作「郊課」(註云：「輸苑本注，郊一作効。」)

文苑英華的傳法堂碑，雖不是據石拓，然周氏序中說：

修書官于宗元居易……輩，或全卷取入。

可見英華所收白集，乃是據宋初寫本，也很可寶貴了。

來示不曾提及文苑英華辨證於傳法碑有所辨證否，此間無辨證，便中乞一示知，甚感

甚感。

「勝家道場」鄙意疑是「勝業道場」，但不敢臆斷，將來或別有旁證發見，亦未可知。

胡適 十七，六八。

遺之先生：

承示文苑英華序，隆慶本與周益國文忠公集本略有同異，甚感。

浙館無同集，茲據文

淵閣本文忠集與隆慶本英華相校，與尊校頗有出入，列舉如左：

文苑英華序。

隆慶本文苑英華

文淵閣本文忠集

① 詔脩三大書

紹修三大書

② 修書官於宗元居易權德輿李商隱

故修書官於宗元居易權德輿李商隱顧

顧雲羅隱輩

雲羅隱輩

③ 國初文集（集作籍）雖寫本

國初文集雖寫本

④ 浸失本旨

浸失本旨

⑤ 凡廟諱未祧止當闕筆

凡廟諱未祧止當闕筆（與隆慶本同）

⑧ 一詩或折爲二

一詩或折爲二

⑦ 三詩或合爲一

二詩或合爲一

⑥ 安知今之云字乃員之省文

安知之云字乃員之省文

⑤ 廣韻各有側音

廣韻各有側音（與隆慶本同）

④ 而流俗改切礎爲効課

而流俗均切礎爲効課（效課二字同隆慶本）

③ 以註易驅

以註易驅

② 七月七日少傅觀文殿大學士致仕 七月七日具位臣周某記

益國公食邑一萬五千六百戶食實

封五千八百戶臣周必大謹識

右第⑦條與尊校合。

⑤⑥⑦條與尊校截然不同，考郎亭知見傳本書目卷十三文忠集下

註「四庫依鈔本」疑文淵本亦據鈔本逐錄，故與尊處刻本不同，此說是否有當？諸教正。

又③條「文集」之「集」不作「籍」，不知刻本如何？

②條「脩書官」上多「故」字，

⑩條「折爲二」作「析爲二」似文瀾本爲優。⑪條「詔脩」之「詔」作「紹」⑫條「改切礎」之「改」作「均」⑬條「以駐易驛」之「駐」作「註」均屬誤字。⑭條「今之云字」作「之云字」又係脫字，似皆可以斷定。倘荷先生以刻本覈示，尤盼。

文苑英華辨證於傳法堂碑未經提及，我前次已細檢過矣。

文瀾閣本白集與英華，誤脫頗少。近取傳法堂碑與四部叢刊本校了一遍，頗有從未見過者，如白集所載碑文於「僧曇」「醍醐」「菴藹」各注音，亦至可寶。（英華無特異處）茲將校文另紙錄呈，請察閱。

文瀾閣本周文忠集，乾隆時原鈔尙存一百四十八卷，英華序即係原鈔，并告

不庵 十七，六一。

附傳法堂碑校文

傳法堂碑校文（卷頁行數依四部叢刊本）

卷頁行 四部叢刊本白氏 文瀾閣本白氏長 文瀾閣本文苑英華

長慶集

慶集

24

11

上 1

傳法堂碑

上 2

寺之坎也

上 4

因名曰焉

上 5

信安

上 0

二十四

上 7

六十三

上 8

正直

上 8-9

師有之傳授

下 1

傳至馬鳴又十二

有問師之傳授

因名焉

△西京興善寺傳法堂

碑

△寺之坎地

△因名焉

△信安

△二十四歲

△三十三（三十必六十

之誤）

△正真

△有問師之傳授

△其下（二字集作傳重）

13

上 ₂	上 ₁₋₂	上 ₁	上 ₁	下 ₈	下 ₇	下 ₅	下 ₄	下 ₄	下 ₃	下 ₂	葉
遙山欽	若從父兄弟	章敬澄	百巖暉	家嫡	自四祖以降	讓傳洪州道一	忍傳天監能	信傳圓滿忍	達摩傳大弘可	及二十四葉	

徑山欽	若從父兄弟	百巖暉	田四祖以降	忍傳大監能							
-----	-------	-----	-------	-------	--	--	--	--	--	--	--

徑山欽	若從父兄弟	章敬澄	百巖暉	家嫡	(田必因之誤)	讓洪州道一	忍傳大監能	信傳大滿忍	達摩大弘可	又(集作及)二十四葉	鳴文)十二葉
-----	-------	-----	-----	----	---------	-------	-------	-------	-------	------------	--------

上 ₂	鶴林	鶴林
上 ₂	素華	
上 ₃	嚴寂	
上 ₄	若曾伯叔祖	若曾祖伯叔
上 ₆	見殺生者	見殺生
上 ₇	僧曇	僧曇(徒舍切)
上 ₇	尸羅	
上 ₇	僧崇	
上 ₉	始行於越國間	始行化國越間
下 ₁	歲餘	歲余
下 ₂	滕家	勝(集作滕)家
下 ₂	八日	八年

下 3	下 3	下 5-6	下 7	下 8	上 1	上 1	上 3	上 4	上 6	上 6
迴響	盛非人於少林寺	憲宗章武皇帝	不空三藏也	說訖說化	殆百千萬億	應病授藥	常四詣師	何故說法	在立名	水性無二

迴響	□非入於少林寺					嘗四詣師			在處立名	
----	---------	--	--	--	--	------	--	--	------	--

迴響(集作響)	必人之誤	憲宗章武皇帝	不空三藏池	說訖就化	百千萬億	應病受(集作授)藥	嘗四詣師	何故問法	在在立名	水往如一(集作無二)
---------	------	--------	-------	------	------	-----------	------	------	------	------------

上 9	本無損傷	心 [○] 本無損傷
下 1	第三問云	第三問
下 2	師曰	師告之(集無此二字)
下 2-3	金屑雖珍	金 [○] 屑雖珍寶
下 3	在眼亦為病	雖珍寶
下 3-4	亦何異於凡夫耶	在眼前亦為病
下 5	真修。真修者	又(集作亦)何異於
下 5	不得勤	凡夫耶
下 5	不得忘	不得勤
	不得妄	

	4					
	上 2-3		下 8-9	下 8	下 7-3	下 6
記	抑且志吾受然燈		知子嘗醜觸嗅齋 荷者有日矣	常辱與子言	其入室受道者	勤卽近執著 忘卽落無明
記	抑且志吾受然燈		知子嘗醜 <small>（枝分切）</small> 觸 <small>（洪孤切）</small> 嗅 <small>（步黑切）</small> 齋 <small>（觀致切）</small> 荷 <small>（步黑切）</small> 者有日矣			妄卽落無明

△勤卽近執著

△忘則（集作卽）落無

名明

△其入室受道（集作

道）者

△嘗欲與子言

△抑且志吾受信默（仁

字作然）燈記

上₃

記靈山會

△記於靈山會

上_{3.4}

故其文不避繁

故其不避繁

(其下必脫文字)

文瀾閣本白氏長慶集卷四十一與文苑英華卷八百六十六皆丁氏補鈔。

文瀾本白集與全唐文同者以○識之。

文瀾本英華與隆慶本英華同者以△識之。

八

不庵先生：

我藏的周益國文忠公集裏的文苑英華序與文瀾閣本稍有出入，除上次已奉告的幾條之外，其餘幾條如下：

文瀾本周集

刻本周集

①紹修三大書

昭修三大書

②故修書官於宗元……

故修書官於宗元……

⑧國初文集

國初文集

⑨漫失本旨

漫失本旨

⑩或析爲二

或析爲二

⑪安知之云字

安知今之云字

⑫而流俗均切礎爲劾課

而流俗改切礎爲郊課（翰苑本注：郊一作劾。）

⑬以註易驅

以駐易驅

⑭七月七日具位臣周某記

七月七日具位臣周某記

據刻本諸序中說，王贈芳在史館時借得翰苑鈔本（又說是內府慶園本）與諸同人分冊繕錄。即所謂「翰苑本」。

我這部周益公集是江西歐陽棨刻本，共二百卷。前百六十二卷成於道光二十八年戊申，後刻雜箸述二十三卷，書稿十五卷，附錄五卷，成于咸豐元年。我這一部的首頁又有「光緒二十五年鐫，周日新堂藏板」字樣；惟續刻之首頁則仍有「咸豐元年鐫」字樣。

似亂後此書之板尙存。但今日此書全部已不易得；我在北京偶然買得此書，中有補鈔的

三冊。價約三四十元，我記不得了。

傳法碑又承用文瀾閣本英華與白集校兩遍，感謝之至。文瀾閣本英華全同於隆慶

本，其誤處亦然，可見當日鈔書時總算是很謹慎的了。

胡適。十七，六十四夜。

九

適之先生：

接奉七月十六日手書，并荷以劉大白先生信見示，感感謝謝。

傳法堂碑中「勝家道場」先生六月八日來示謂「疑是「勝業道場」」昨夜讀

白氏長慶集卷六十祭中書丞相公文，有云：

去年臘月，勝業宅中，公云：「必結佛緣，無如願力。」因自開經篋，出大方廣佛華

嚴經中十願品一通，合掌焚香，口讀手授……會未經旬，公卽捐館……今卽日於

道場齋心持念，一願一禮，如公在前……（日本木白集卷六十一頁十一下面）

上云「勝業宅中……出大方廣佛華嚴經中十願品……口誦手授」似在章氏「宅中」作佛事，故不曰「道場」，曰「宅中」。下云「於道場齋心持念……如公在前」似在廟中作佛事，故有「道場」之名。果爾，則「勝業宅中」與「勝業道場」似名詞雖有異其實則同。如此說法，先生以為牽強否？幸教吾，勿客氣。上海報載先生須往廣西講學，信否？祝先生康樂。

不庭，七二〇。

海外讀書雜記

我去年到歐洲，除會議及講演之外，居然能在巴黎的國立圖書館（Bibliothèque Nationale）和倫敦的英國博物院（British Museum）讀了不少的敦煌寫本。我在巴黎讀了五十卷子，在倫敦讀了近一百卷子。我的主要目的在於發現關於禪宗史的唐代原料。在這一點上，我的成績可算是很滿意。但這些原料一時還不能整理出來，須待將來回國之後細細考證一番，纔可發表。現在我且把一些零碎的材料，整理出幾件來，送給留英學生會的雜誌主任，也許可以引起海外留學的朋友們的注意，也許可以勾引他們也到這破紙堆裏去掏摸一點好材料出來。

在我的雜件之前，我不能不略說這些古寫本的歷史與內容。

一 敦煌寫本的略史

敦煌的千佛洞中，有一個洞裏藏有古代寫本書卷，大概是一個「僧寺圖書館」。這一個洞自從北宋仁宗時（約一〇三五）就封閉了，埋沒了年代久遠，竟無人過問。直到八百多年後，約當光緒庚子年（一九〇〇）此洞偶然被一個道士發現，人間始知道這洞裏藏着二萬多卷寫本經卷。那時交通不便，這件事竟不會引起中國人士的注意。一九〇七年，英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein）到中亞細亞去探險，路過敦煌，知道此洞的發現，斯氏不僅漢文，帶去的翻譯也不是學者，不知道如何選擇，便攬統購買了六千多卷，捆載回去了。到了第二年（一九〇八）法國伯希和氏（M. Paul Pelliot）也到此地，他是中國學的大家，把那剩餘的書卷堆裏挑了約有二千多卷子，帶回法國。後來中國的學者知道了此事，於是北京的學部方纔命甘肅的當局把剩餘的經卷儘數送到北京保存。其時偷的偷，送人情的送人情，結果還存六七十卷，現在京師圖書館裏。

這一洞藏書，全數約有二萬多卷，現在除去私家收藏不可稽考之外，計有三大宗：

(A) 倫敦 約六〇〇〇卷

(B) 巴黎 約二五〇〇卷

(C) 北京 約七〇〇〇卷

這二萬卷裏，除了幾本最古印本（現在倫敦之外，都是寫本。有許多是有跋尾，有年代可考的。從這些有年代的卷子看來，這洞裏的寫本最古的有西曆五世紀（四〇六）寫的最晚的約在十世紀的末年（九九五—九九七）。這六個世紀的書卷，向來無從訪求；現在忽然湧出二萬卷的古書卷來，世間忽然添了二萬卷的史料，這是近代中國學術史上的一件絕重要的事。

二 敦煌卷子的內容

北京的幾千卷子，至今還沒有完全的目錄。倫敦的六千卷，已有五千多「目」編成，

還有一千多「目」未成。北京大學國學季刊第一卷裏有羅福捷先生的倫敦藏敦煌寫本略目，可以參看。巴黎的二千多卷子已有目錄；法文本在巴黎「國立圖書館」（Bibliothèque Nationale）中文有羅福捷譯本，載在國學季刊第一卷。

我們可以說，敦煌的寫本的內容可分為七大類：

- （甲）絕大多數為佛經寫本，約佔全數的百分之九十幾。其中絕大部分是常見的經典，如般若、涅槃、法華、金剛、金光明……之類，沒有什麼大用處，至多可以供校勘而已；但也可以考見中古時代何種經典最流行，這也是一種史料。其中有少數不曾收入「佛藏」的經典，並有一些「疑偽經」，是很值得研究的。日本的學者矢吹博士曾影印了不少，預備收入新編的「大正藏經」。
- （乙）道教經典。中古的道教經典大多是偽造的，然而我們都不知道現行的道藏裏那些經是宋以前的作品。敦煌所藏的寫本道經可以使我們考見一些最早的道教經典是什麼，其中的寫本老子莊子等，大可作校勘的材料。

(丙) 宗教史料。以上兩類都可算是宗教史料；但這裏面最可寶貴的是一些佛經道經之外的宗教史料。如禪宗的史料，如敦煌各寺的尼數，如僧寺的帳目，如摩尼教(Manichaeism)的經卷的發現……皆是很有價值的史料。

(丁) 俗文學。(平民文學) 我們向來不知道中古時代的民間文學。在敦煌

的書洞裏，有許多唐五代北宋的俗文學作品。從那些僧寺的『五更轉』、『十二時』，我們可以知道『填詞』的來源。從那些『季布』、『秋胡』的故事，我們可以知道小說的來源。從那些『維摩詰唱文』，我們可以知道彈詞的來源。

(戊) 古書寫本。如論語，左傳，老子，莊子，孝經等，皆偶有校勘之用。

(己) 佚書。如字寶碎金，賈耽勸善經，太公家教，章莊秦婦吟，王梵志詩集，等等，皆是。

(庚) 其他史料。敦煌藏書中有許多零碎史料，可以補史書所不備。如沙州

曹氏的歷史，已經好幾位學者(如羅振玉先生等)指出了。此外尚有無數公文，

「社司轉帖」，「戶口人數帳目，信札……皆有史料之用。」

三 神會的「顯宗記」及語錄

在禪宗的歷史上，神會和尚（荷澤大師）是一個極重要的人物。六祖（慧能）死後，神會出來明目張膽地和舊派挑戰，一面攻擊舊派，一面建立他的新宗教——「南宗」。那時舊派的勢焰薰天，仇恨神會，把他譴貶三次。御史盧奕說他，「聚徒，疑萌不利」，「初貶到弋陽，移到武當，又移到荊州」。然而他奮鬥的結果居然得到最後的勝利。他死後近四十年，政府居然承認他為「正宗」，「下敕立神會為禪門第七祖」（貞元十二年，西曆七九六。）從此以後，南宗便成了「正統」。

這樣一個重要的人物，後來研究禪宗史的人都往往忽略了；却是兩個無名的和尚，（行思與懷讓）依靠後輩的勢力，成為禪宗的正統。這是歷史上的一件最不公平的事。

神會的語錄與著作都散失了；世間流傳的只有景德傳燈錄（卷三十）裏載的一篇顯

宗記，轉載在全唐文（卷九一六）裏。我當時看顯宗記裏有這幾句話：

『自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見。至於達摩，屆此爲初，遞代相承，於今不絕。』

我很疑心『二十八祖』之說不應該起的這樣早，所以我疑心這篇『顯宗記』不是神會的著作。

我到巴黎，不上幾天，便發現了一卷無名的語錄，依據內容，定爲神會的語錄的殘卷。後來我從別種敦煌卷子裏得着旁證，（例如歷代法書記）可以確定此爲神會的語錄。（卷子號

見 Pallot 3488）

過了幾天，又發現了一長卷語錄，其中一處稱『荷澤和尚』，三次自稱『會』，六次自稱『神會』，其爲神會的語錄無疑。此卷甚長的，確是唐人寫本，最可寶貴。（見目録頁 107）

從此世間恢復了兩卷神會語錄的古本，這是我此行最得意的事！

我到了倫敦，無意之中發現了一卷破爛的寫本，尾上有『頓悟無生般若經一卷』九

個字。我讀下去覺得很像是一篇讀過的文字；讀到「如王鬚珠，終不妄與」我忽然大悟這是顯宗記的「如王鬚珠，終不妄與」。檢出顯宗記全文細校，始知這殘卷果然是向來所謂「顯宗記」的古本，前面缺去約三分之一，從「□□不有，即是真空」起，以下都完全。此殘本有可注意的兩點：

第一，此卷有原題，叫做「頓悟無生般若誦一卷」。南宗本是「頓宗」主張「頓悟」；此文中有云：

般若無照，能照涅槃；

涅槃無生，能生般若。（顯宗記「照」作「見」）

又云：

無生既（顯宗記作「卽」）無虛妄，法是空寂之心。

知空寂而了法身，（了法身）（原卷脫此三字，依顯宗記補）而真解脫。

可證原題不錯。「誦」當是「頌」或「說」之譌。顯宗記當是後人立的名字，應該改

用原題。

第二上文我引了那幾句可疑的話，指出「二十八祖」之說不應出現如此之早。此卷裏却沒有「自世尊滅度後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見」二十四個字。此可見這二十四字乃是後人添進去的。這一點可以證明「二十八祖」說的晚出，又可以使我們承認這篇文字爲神會之作了。

此卷與顯宗記傳本，文字上稍有異同，我已一一校出了，將來可以發表。（據目錄頁三〇五）從此以後，我們不但添了兩卷神會的語錄，又還給顯宗記洗刷去後人添入的字句，恢復了原本，恢復了他的信用，也可以說是替神會添了一件原料了。

四 所謂『永嘉證道歌』

大藏經裏收有永嘉玄覺和尚的證道歌一篇，向來無人懷疑。

但此篇却使我們研究史料的人十分懷疑。爲什麼呢？舊史都說玄覺是六祖同時

的人，曾參謁六祖，言下大悟，六祖留他一宿，明日下午山去。故他有「一宿覺」的綽號。六

祖死於先天二年（七一三）聯燈會要說玄覺也死於先天二年釋氏通鑑說他死於先

天元年（七一三）宗統編年說他死於開元二年（七一四）無論如何舊史都說玄覺與六

祖同一年死，或先後一年死。

然而證道歌裏已有這些話了：

「建法幢，豎宗旨，

明明佛勅曹溪是。

第一迦葉首傳燈，

二十八代西天記，

入此土，菩提達磨爲初祖。

六代傳衣天下閉，

後人得道何窮數？」

如果證道歌是真的，那麼慧能（六祖）在日，不但那「六代傳衣」之說已成了「天下聞」的傳說，並且那時早已有「二十八代」的傳說了。何以唐人作和尙碑誌，直到九世紀初年，還亂說「二十三代」「二十五代」呢？

這回我在巴黎發現一卷子，有「太平興國五年」（九八〇）的字樣，上面抄着各種文件，其中有一件題為：

「禪門祕要決」

招覺大師「宿覺」

我抄出細讀，始知爲世間所謂「永嘉證道歌」的全文！後來校讀一遍，其中與今本幾乎沒有什麼出入。

我現在還不曾考出「招覺大師」是誰。但我們因此可知此文並不是玄覺所作，原題也不叫做「證道歌」，本來叫做「禪門祕要決」。

我們竟可以進一步說，所謂「永嘉禪師玄覺」者，直是一位烏有先生。本來沒有這

個人。那位禪號「一宿覺」的和尚，叫做「招覺」，生在「二十八祖」之說已成定論的時代，大概在晚唐五代之時。他與六祖絕無關係，他生在六祖死後近二百年。

玄覺有永嘉集十篇，爲一卷；舊說是唐慶州刺史魏靜所集，其中並無證道歌。向來的人因此疑永嘉集是偽作的，現在看來，證道歌與玄覺無關；永嘉集不收證道歌，也許倒可以證明永嘉集是一部比較可靠的書。若永嘉集也是偽作，那麼，玄覺更是烏有先生了。（手顯無永嘉集，無從考證。）

讀禪宗書的人，應該知道禪門舊史家最喜歡捏造門徒，越添越多。六祖門下添一個玄覺，便是一例。（此卷雜日 P. 1704）

五 維摩詰經唱文的作者與時代

自從敦煌寫本發現之後，我們漸漸知道唐朝民間有許多白話的文學作品。蔣氏的沙州文錄，羅氏的敦煌零拾，都載着一些敦煌寫本的唐代民間文學，其中最可注意的是

維摩詰經的唱文殘卷（羅氏稱爲「佛曲」）

維摩經爲大乘佛典中的一部最有文學趣味的小說。鳩摩羅什的譯筆又十分暢達。所以這部書漸漸成爲中古時代最流行，最有勢力的書。美術家用這故事作壁畫；詩人用人用這故事作典故。大詩人王維，字摩詰，雖然有腰斬維摩詰的罪過，卻也可見這部書的魔力。

這些殘本的唱文便是用通俗的韻文，夾着散文的敘述，把維摩詰的故事逐段演唱出來。往往一百來字的經文可演成四千字的唱文。這種體裁，有說有唱，的確是後代絃索、彈詞的祖宗。這部唱文，現在只存殘片；北京存兩長卷，倫敦存一些殘卷，巴黎存若干卷。依原文一百字演成三四千字的比例，全部唱文至少須有二三百萬字。這要算是世界上最偉大的『記事詩』(Epic)了！

我們看這些殘卷，知道他在中國白話文學史上的重要，只苦於不能考定這種偉大作品的作者與時代。

今回我到巴黎，發見了一卷完整的維摩詰唱文，演的是「佛告彌勒菩薩」一長段，及「佛告光嚴童子」一長段。兩段都完整無缺。卷尾跋云：

「廣政十年（西曆九四七）八月九日，在西川靜真禪院寫此第二十卷文書，恰遇抵黑書了。」

又一行云：

「不知如何到鄉地去。」

跋尾另黏上一紙，有大字跋云：

「年至四十八歲，於州中應明寺開講，極是溫熱。」

卷首也黏有一紙，是一張問候帖子：

「普賢院主比丘靖通

右 靖通 謹祇候

起居，陳

賀

院主大德 謹狀

正月 日 普賢院主比丘靖通狀

這帖子的反面有號數云：第「十九、二十」與跋尾「第二十卷」相合。

我們從這些跋尾裏可以知道一些極重要的事實：

第一，這部唱文是一部有組織，有卷第的大著作；此卷爲「第十九、二十」卷；彌勒一卷爲第十九，光嚴一卷爲第二十。依此類推，我們可以想見這部偉大的 Epic 的組織。

第二，這兩卷作於「廣政十年八月九日，在西川靜真禪院。」這正是花間集出世的時代；蜀中太平日久，文物富盛，是我們知道的；但誰也想不到西川當日一個僧寺的客僧有這樣偉大的作品。我們可以推想這些唱文的其他部分也是作於十世紀的中葉。

第三，我們不知道靖通是否這些唱文的作者。也許此帖是人家問候他的；也許是他自己寫了問候院主，丟了不用的。爲方便起見，我們可以暫時假定作者是靖通。

我們可以知道他大概是敦煌一帶的人；先到西川，流寓在靜真禪院，「不知如何到鄉地去」。他在這無聊作客的時候，作了一些唱文，也許是他解愁破悶的法子。後來他回到家鄉了，大概是沙州，或瓜州。他四十八歲的時候，在「州中」的應明寺開講這兩卷唱文。他說：「極其溫熱，」我們可說是「極其熱鬧」。他高興的很，回到房裏，黏上一紙，大筆加上一段，特別記出這種卷客中破悶的文字，現在居然極受聽衆的歡迎。這一點「人的風趣」不但寫出作者的爲人，還可以使我們想像當日這種民間文學的背景。

隨便寫來，手實在酸了，可以交卷了。

一九二七、二十，在“American Banker”船上，船在大西洋上已十天了。「不知何時到鄉地去」。

（附記）關於（三）（四）兩節，我近來見解稍變，參看我的神會和尚遺集（廣東出版）。