

## 群己之分與教理之別的抉擇—— 錢穆禪宗研究的視域融合與張力結構探析\*

張程業\*\*

### 摘要

錢穆對於禪宗的興趣與研究持續長達半個世紀之久，其成果不僅在 20 世紀的禪學研究史上佔有一席之地，更反映了自我、他人、時代三者之間的複雜互動實況，禪學、儒學與史學三者之間的深度視域融合。本文旨在將錢穆的禪宗研究置於實際的歷史發生場域，對其學術視域之融合過程進行譜系學分析，進而揭示其學術視域背後的張力結構。在青年時期，錢穆便敏銳感受到佛學在感性層面上製造的個體性與群體性之張力。轉入學術思想史研究後，這種張力得到了學理性表達。錢穆在佛學之中國化的視域中認為禪宗「一新佛門法義」，將它與馬丁·路德之宗教改革相類比，背後反映了他壓倒性的大群主義的儒家價值本位。進入 40 年代，在湯用彤與胡適一正一反的刺激下，錢穆深入禪宗的歷史與思想世界，重塑了胡適的「宗教革命論」。由此，群己之分的張力結構退藏於密，大群本位被暫時懸擱，宗教問題走向臺前。同時，懷著探尋中國學術思想史源流真相的意圖，錢穆將三國以下學術思想的核心問題判定為教理之爭。以「新儒」論說為判

---

\* 本文為中山大學 2025 年度高校基本科研業務費「工夫論視域下唐君毅的宋明理學詮釋」（計畫編號：2025qntd13）之階段性成果，靈感來自筆者參與廣州中山大學哲學系李蘭芬教授 2024 年度所開「儒家宗教問題研究」課程的經歷。初稿曾於 2024 年「禪文化與現代社會」與 2025 年「禪宗與宋代儒學」等學術研討會上發表，後又經多名匿名審稿專家提出各方面的寶貴意見，使得文章更加精潔圓融、眉目朗然，謹此一併致謝！

\*\* 中山大學哲學系助理研究員。

斷根據，錢穆提出禪宗為孔孟心傳，理學是禪宗正統血脈的論斷，徹底打破儒釋疆界。但晚年錢穆卻既認同朱子的辟禪說，也推崇慧能的純潔人格。可以說，錢穆的禪宗研究始終是在群己與教理這兩對不同張力結構之間搖擺游弋，催生了其思想世界的複調品格。

關鍵詞：錢穆、禪宗研究、群己之分、教理之爭

## 一、引言

錢穆先生（1895-1990）作為廣義上的現代新儒家代表，一生為故國招魂，樹「通學」之義為人生理想的學問境界，在經、史、子、集各個門類都有傑出的學術與思想成就。晚年錢穆更是窮盡心力著皇皇百萬言《朱子新學案》，集中表現了其對中國文化尤其是儒家文化傳統之自覺擔綱。然而，極力推崇朱子（1130-1200）、稱其作「孔子以後集儒學之大成」<sup>1</sup>的錢穆，同時也將一位佛教人物提高到與朱子並列的思想高度，稱二人為中國學術思想史上的兩座高峰——他就是慧能（638-713）。錢穆說：「在後代中國學術思想史上有兩大偉人，對中國文化有其極大之影響。一為唐代禪宗六祖慧能，一為南宋儒家朱熹」，「慧能實際上可說是唐代禪宗的開山祖師，朱子則是宋代理學之集大成者。一儒一釋，開出此下中國學術思想種種門路，亦可謂此下中國學術思想莫不由此兩人導源」。<sup>2</sup>

在中國學術思想史這一宏通廣大的學問譜系上，佛學佔據著極為重要的地位，而以通儒為理想境界的錢穆，對佛學產生興趣也在情理之中。他對佛學的瞭解，正是從禪宗，更確切地說，是從六祖慧能的《壇經》開始。<sup>3</sup> 從此時一直到 1970 年代，錢穆對於禪宗的關注、研究、乃至於實修長達半個世紀。這一非凡的文化現象深具思想史與學術史意義，值得進行嚴肅研究。學界對錢穆的禪宗論說研究主要集中於兩方面：一是將禪學作為獨立的學術領域，基於錢穆著作中明顯指

<sup>1</sup> 錢穆，《中國學術通義》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 25，頁 8。

<sup>2</sup> 以上引文，見錢穆，〈六祖壇經大義〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 21，頁 183。

<sup>3</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 51，頁 93。

涉禪宗的文章，總結歸納其主要學術論點與結論。<sup>4</sup> 二是從價值立場的分析出發，強調錢穆禪宗研究中的「中國文化本位」的情懷。<sup>5</sup> 對於在禪言禪的研究方法來說，其缺點在於忽略了錢穆禪宗研究所經歷的漫長發生過程及其間形成的複調譜系。此外，除明確專論外，尚存在大量涉及禪宗的隱形文本，它們不僅與錢穆整體思想的演進與發展互為一體，更是錢穆與當世學人進行學術互動和角力的產物，因而承載了巨量的思想信息。而從「價值立場」視角進行的研究，雖有其合理性成分，但是常常因為濃厚的價值情感色彩而有意無意地遮蔽了錢穆追求學術史之客觀真相的努力。

因此，通過反思當前研究現狀與動態，本文認為首先需要將錢穆超過半個世紀的禪宗研究置於 20 世紀中國歷史與思想世界劇烈起伏波動的時代語境之中，從其與或敵或友的同時代學人——胡適（1891-1962）與湯用彤（1893-1964）——的思想競爭與互動出發，理解其禪宗研究的深層動力源泉。此外，錢穆的禪宗研究既在 20 世紀禪宗研究這一專門領域佔有一席之地，但也從未封限於此內在理路，而指向重構中國學術思想史的源流譜系的這一宏大學術目標，兩者彼此滲透、相互融合。隨著禪宗研究不斷融入、碰撞乃至於修正錢穆儒、史

<sup>4</sup> 在錢穆思想的整體研究中，禪宗方面相對薄弱。相關研究見：華嚴關主，〈禪史、禪學與參禪——結束討論禪宗史學的爭論〉，網址：<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16119.htm>，瀏覽日期：2024 年 6 月 30 日；汪學群，〈錢穆學術思想評傳〉（北京：北京圖書館出版社，1998 年），頁 121-128；李明，〈錢穆的禪學研究探析〉，《船山學刊》2014 年第 1 期（2014 年 2 月），頁 104-110；王慧儀，〈錢賓四先生談禪宗思想敘略〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編，《重訪錢穆（上）》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2021 年），頁 178-189；梁萬如，〈錢穆論禪學——會通與革新〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編，《重訪錢穆（上）》，頁 190-202；黃文樹，〈錢穆對禪宗的論衡〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第 29 期（2024 年 5 月），頁 1-25。

<sup>5</sup> 汪學群，〈錢穆學術思想評傳〉，頁 114。亦可見李明，〈錢穆的禪學研究探析〉，頁 106。李璐，〈西化與傳統：從文化觀的差異看錢穆對胡適禪宗研究的批評〉，《世界宗教文化》2014 年第 3 期（2014 年 6 月），頁 101-106。

之學的視域，一種「視域融合」(Horizontverschmelzung)的嶄新學術脈絡呼之欲出。正如高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)所指出的：「現在的視域不可能離開過去而獨自形成。……理解總是那些被以為是獨立存在的視域之融合。」<sup>6</sup> 實際上，視域融合的過程不限於解釋者與過去的互動，也可以擴大為自我、他人與當前時代，以及源頭各異的學術傳統之間的相遇、融合之互動過程。因此，本文的第一個目標，是敘述錢穆禪宗研究之實際性的發生譜系，展現在自我、他人與時代，以及儒學、史學和禪學之間發生的廣義上的視域融合。其次，錢穆雖然推崇禪宗思想的偉大，但是作為裸露在時代風暴之中且具有高度「現實感」(sense of reality)的現代儒者，他在青年時深深歎息於毀家去國浪潮中儒教摧枯拉朽式之崩解。由此產生的對於家國天下之文化關懷，使錢穆自始無法徹底認同禪宗，而是遊蕩於禪宗價值系統的邊緣，與之形成了若即若離的張力結構。隨著錢穆對禪宗認識與研究的深入，這種張力結構也並非一成不變，而是發展出各種具體的表現形式。因此，本文的第二個目標，就是分析錢穆的禪宗研究與其儒家價值關懷碰撞下形成的緊張關係(spannung)，指出在錢穆不同思想階段中張力結構的具體表現，以及這些不同張力結構之間的顯隱關係。

本文循著四個發展階段對錢穆的禪宗研究進行重構。第一，在錢穆的青年時代，毀家去國的時代狂飆、舉一切故常拉毀滅裂的好友行止與佛教的重新復興，三者的共同激蕩催生出群體性與個體性之間的張力結構。<sup>7</sup> 第二，隨著錢穆逐漸確立儒史之學的學術志向與方法，

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2006), 305. 感謝審稿人提醒筆者注意高達美的視域融合概念的複雜性，指出「此一概念將解釋者的前見與其對於文本的理解內容透過融合而產生新的理解」。本文挪用這一概念，其重點在於自我、他人與時代，以及多元學術脈絡之間的相遇融合，因而與高達美的本意實不盡相同。

<sup>7</sup> 余英時先生(1930-2021)已指出中國現代思想中存在群己思潮的輪替，但是尚未考察兩者

這一張力結構也得到了學理上的客觀表達。「群」表現為「個人、大群與天」三位一體的國家社會結構與大我觀，而「己」則為脫略國家、社會而單向內心的個體行為，因而具有不同於西方語境中的集體主義（collectivism）與個體主義（individualism）的特殊內涵。第三，在湯用彤與胡適一正一反的刺激下，錢穆在 40 年代逐步脫離這一群己之分的視域限定，真正進入禪宗的歷史與思想世界。他將胡適，尤其是其標誌性的「宗教革命論」視為自己主要的思想角力對象。第四，經過宗教問題的洗禮，錢穆亦修正了他關於中國學術史的一系列觀點，挪用宗教革命論而點化出「教、理之爭」作為重構儒佛關係的根本問題。可以看到，在錢穆禪宗研究的不同階段，「群己之分」與「教理之爭」分別居於主導地位，兩者的間距也形塑了錢穆禪宗研究的複調品格。

## 二、群己之分的感性浮現：緊鬆之間的時代碰撞

錢穆與禪宗發生關係，初始並非出於學術興趣。毋寧說更多是基於他個體性的生存情調與審美傾向，與他在縣立第四小學與朱懷天（1898-1920）交往的愉快經歷緊密相關。錢穆曾說：「余與懷天三年之生活，如水乳之交融。於懷天之人中有我，於我之人中有懷天。蓋此二人者，幾乎相滲透而為一人矣！」<sup>8</sup> 二人相知相契之深，可見一斑。錢穆在《師友雜憶》中側重記述了懷天對自己的影響。首先是 1918 年，懷天因喪母心傷，帶佛書六七種以自解，錢穆取來一一讀之，尤

---

如何共存於個體學人思想之中，從而產生具創造性的張力結構。見余英時，〈群己之間——中國現代思想上的兩個循環〉，《中國思想傳統及其現代變遷》（桂林：廣西師範大學出版社，2004 年），頁 85。

<sup>8</sup> 轉引自傅宏星，〈對錢穆《師友雜憶》一則重要記述的補正：兼及朱懷天生平事跡考辨〉，《湖南工程學院學報》第 22 卷第 4 期（2012 年 13 月），頁 49。

愛讀其中《六祖壇經》一書。他說：「余之治佛學自此始。」這一交誼以及懷天意外的母喪事件拉開了錢穆禪宗研究的帷幕。<sup>9</sup>

其次，朱懷天身上雜糅了濃烈的共產主義與佛學色彩，而兩者之雜糅，在錢穆看來，將給個人的生存方式製造不可避免的價值衝突。因此他質疑懷天：「他年將逃世避俗出家居山林為一僧，抑從事社會革命為一共產黨人？一冷一熱，一進一退，君終何擇？」懷天則反問：「君尊儒，言必孔孟，我恐兄將來當為一官僚，或為一鄉愿。」<sup>10</sup> 這裡的價值衝突以兩種形式表現。第一種表現為佛學與社會主義之價值衝突。錢穆認為，當兩者落實於一種具體生活方式與個人抉擇時，將產生冰與火的衝突。在出家居山林與從事社會革命之間不存在中間地帶，個人終究面臨遭此兩端撕裂之憂。但需要指出的是，在錢穆與朱懷天的價值衝突中，透露出的不是個人層面的敵意，反倒是對好友的深切之關懷與愛，雙方都擔心彼此淪為失去價值的人。

然而，更根本的對立發生在以家國為本的儒家價值與敵對家國的批判意識之間。這一爭端表面上看起來是源於佛教價值觀與儒家價值觀之間的對立，因而具有傳統儒佛之爭的色彩；但由於朱懷天將佛教義理與源自於西方的共產主義雜糅一爐，猛烈衝擊著以孔孟為本的儒家生活方式，因而使對儒家倫常價值的批判具有了新的現代性內涵。以「儒佛之爭」這一傳統形式表現的爭端，如果被重新轉譯到時代的思想語境中，恰恰是晚清以來流行的無政府主義、社會主義，與清末學人所主張的儒家大同主義的潮流相結合，進而對家國存在的價值根基進行徹底腐蝕的結果。<sup>11</sup> 江南地區是社會主義思潮傳播的重要地區

<sup>9</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 92。

<sup>10</sup> 以上引文，見錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 93。

<sup>11</sup> 關於這一家庭革命，可見陳立勝，〈「大抵心安即是家」：陽明心學一系「家」哲學及其現代影響〉，《開放時代》2022 年第 6 期（2022 年 11 月），頁 107-109。

之一。早在清末民初，江亢虎（1883-1954）在上海報刊上發表了《三無主義懸論》，主張去國、去家、去教的「三無主義」。吳在（？-？）受此影響，將其與儒家傳統的大同、太平之說相聯繫，寫作《宥言》，以子學與佛學為武器攻擊作為官方正統的儒家思想。<sup>12</sup> 朱懷天在上海求學，受吳在影響深巨。

作為朱懷天的好友，衷心尊仰儒家的錢穆在讀到鼓吹毀家破國之大同思想的《宥言》以後，即作《辟宥言》予以反擊。<sup>13</sup> 他質疑朱懷天：「必將舉五千年家國沿積之俗拉毀滅裂之，而後可以樂生？」同時，他對大同之說也進行了毫不留情的批判：「曰夫謂一世皆當棄其故常而相率從吾之說以趨於大同太平者，是誇之徒也。」<sup>14</sup> 錢穆對朱懷天的大同太平之說做出必然失敗與浮誇無根的判斷，正是出於以賽亞·柏林（Sir Isaiah Berlin, 1909-1997）所指出的那種「現實感」。<sup>15</sup> 晚年的錢穆斷言，朱懷天為學看似偏激，然而植根於偏激之中的卻是深深的「愛」：「愛國家，愛民族。雖言共產，言佛法，然絕無階級革命之兇暴意，亦無離親逃俗之隱遁意。他日學問所至，必歸中正可知。」<sup>16</sup> 與其說這是事實，不如說是反映了錢穆對於好友的希冀。

傳統的儒佛之爭，因而具有了植根於時代語境的新表現：既關涉到國家、民族、家庭在現代世界中的正當性，亦關涉到革命的正義性，

<sup>12</sup> 瞿駿，〈20世紀初社會主義在江南的傳播〉，《歷史研究》2021年第6期（2021年12月），頁104-121；瞿駿，〈大風起兮：地方視野和政治變遷中的「五四」（1911-1927）〉（北京：社會科學文獻出版社，2024年），頁133-218。

<sup>13</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊51，頁94。

<sup>14</sup> 以上轉引自於梅舫，〈心學「烏托邦」：錢穆《國學概論》之理路與志趣發微〉，《中山大學學報》2020年第3期（2020年5月），頁74-86。

<sup>15</sup> Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History*. ed.by Henry Hardy (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), p.35.

<sup>16</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊51，頁94。



最後還關涉到個人在大時代之中的生活方式。<sup>17</sup> 乘著西學猛烈搖動儒家社會根本之東風，佛學順水推舟參與到了對儒家政治社會與生活方式進行革命的潮流之中。佛學作為一個鮮活的時代問題，以最強而有力的方式進入了錢穆的視野。

巨變的時代不僅發出了諸如共產主義、無政府主義的強風怒吼，也有沁入日常生活之中的微觀改變，催眠術在 19、20 世紀之交的傳入即是一證。錢穆回憶，他當時與朱懷天同時對催眠術發生興趣：「余與懷天又讀鮑芳洲《催眠術》書而喜之，曾召學生作練習。後見報載鮑芳洲在上海面授，只一週即可畢業。」<sup>18</sup> 鮑芳洲（1891-1967），廣東中山縣人，於 1909 年與一眾留日留學生創立「華僑催眠術研究社」，後改稱「中國精神研究會」。1915 年在《申報》刊登函授招生廣告，1917 年在上海設立支會。<sup>19</sup> 錢穆因惜費未往，而懷天則孤身赴滬，學成後再轉授錢穆。

意外的是，錢穆竟從催眠術這一新奇的「科學」中看到了最傳統的修身方法：「余曾至其室觀之，其術頗似靜坐，只坐後自心內定歷四十五分鐘或一小時醒來，即能入睡眠狀態，到時果醒，則此術已成。」<sup>20</sup> 錢穆受此啟發，逐漸開始自己的靜坐修煉。<sup>21</sup> 同時他又雜習天台宗《小止觀》：先用「止法」，惜乎效果不佳，乃改用「觀法」，效

<sup>17</sup> 參考劉小楓，《現代性社會理論緒論》（上海：上海三聯書店，1998 年），頁 205。

<sup>18</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 94。

<sup>19</sup> 張邦彥，《近代中國的催眠術與大眾科學》（上海：上海人民出版社，2021 年），頁 101-106。關於催眠術在近代中國的影響力，又見賈立元，〈催眠術在近代中國的傳播（1839-1911）〉，《科學文化評論》2020 年第 3 期（2020 年 6 月），頁 54-70。李欣，〈中國靈學活動中的催眠術〉，《自然科學史研究》2009 年第 1 期（2009 年 1 月），頁 12-23。

<sup>20</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 95。

<sup>21</sup> 此在新儒家並不罕見，見陳來，〈梁漱溟與密宗〉，《河北學刊》2009 年第 6 期（2009 年 12 月），頁 30-38。

果大好。錢穆的實修經驗雜糅了現代西學的催眠術、儒家的靜坐、天台的止觀等不同來源為一爐，據其自述工夫效驗：「初如濃雲密蔽天日，後覺雲漸淡漸薄，又似得輕風微吹，雲在移動中，忽露天日。所謂前念已去，後念未來，瞬息間雲開日朗，滿心一片大光明呈現。縱不片刻此景即逝，然即此片刻，全身得大解放，快樂無比。」<sup>22</sup>

錢穆與禪宗的初遇，既伴隨著情感上的高度緊張，其源頭是不容已的家國價值情懷，同時又由修行帶來了意想不到的鬆弛境界，其基礎是一種純粹個人的宗教體驗。錢穆對禪宗發生興趣，不是源自學術研究的求真需要，而是來自對好友在個人生命層面抉擇不一、進退失據的擔憂，目睹時代大同風潮對於家國天下的毀滅性侵蝕，而產生的對於群體與個己的結構性對立的深切憂患。然而，作為一劑「猛藥」，它又似乎內涵一劑「解藥」，給了錢穆「滿心一片大光明呈現」的極致生存體驗。正是在緊張與鬆弛之中，禪宗進入到了錢穆的視域之中心地帶，個人困惑、時代危局、生存體驗糾纏為一、難捨難分，構成了錢穆禪宗研究的最重要前見。

### 三、群己之分的學理表達：儒史之學視域中的禪宗形象

在清末民初的公共領域中，佛教與西方語境下產生的新知與新思合流，共同衝擊傳統儒家家國天下的倫理觀念。在這一新思潮中，個人積極消解作為中介的家庭、民族、國家、歷史，意圖與集體以及大同幻境直接勾連。而在錢穆看來，真正的生活應該植根於個人、家庭、民族、國家的有機連續體之中，且無法跳出歷史的延長線。兩種價值觀與世界觀之間形成了無以排遣的結構性張力，促使錢穆尋找出路。

---

<sup>22</sup> 錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 95-96。

當錢穆正式踏上學術道路，進入思想史的研究領域，他終於能夠在學理層面著手處理這一根本疑難。

1926年，錢穆寫作《國學概論》一書，正式開始了自己的著述之年。正是通過這本著作，錢穆找到了將自己對時代衝擊下的價值矛盾的感性經驗轉換為學理表達的思想道路與言說方式。《國學概論》確立了錢穆奉行終身的學術思想史的研究方法。首先，它通過歷史學的眼光確立一種動態的流轉變遷的發展觀，將學術思想從在前現代學術中那種常見的本質性的二元對峙的範式中解放出來：「本書……於每一時代學術思想主要潮流所在，略加闡發。其用意在使學者得識二千年來本國學術思想界流轉變遷之大勢，以培養其適應啟新的機運之能力。」<sup>23</sup> 其次，是超越對於學術的價值判斷，從歷史事實的角度把握學術思想的流轉變遷中每一時段的特殊精神：「蓋凡一時代之學術風尚，必有其一種特殊之精神，與他一時代迥然不同者。必明乎此，而後可以推闡其承先啟後之迹，與其功罪得失之所在也。」<sup>24</sup> 最後，在把握不同時代的特殊精神時，不能忽視分辨其中的主流與暗流。主流有消歇滅絕的可能性，而暗流卻也可能滋養出新時代的特殊精神，主流與暗流在循環往復、轉接起落的辯證方式中發展變遷。<sup>25</sup>

基於以上學術思想史方法，錢穆對兩漢以來千年的中國思想史源流大勢作了辯證性的重構。首先是魏晉南北朝（220-589）三百年的中國思想大勢，錢穆將其核心問題釐定為「本內心批評之精神」而「極於自我之發見」。<sup>26</sup> 但是，莊老清談一派淺薄空虛之個人主義「惟以

<sup>23</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊1，頁3。

<sup>24</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁167。

<sup>25</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁187。

<sup>26</sup> 以上引文，見錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁210。

個人小己為歸宿」，<sup>27</sup> 不足以饜人心，故日就衰退。與之相反，佛教應和了「大法之尋求」與「妙義之探檢」的「熱烈嚮往之心」，故勢力漸長。<sup>28</sup> 錢穆緊接著又說：「馴至經典繁備，教義紛敷，向外之伸展既盡，乃更轉而為心源之直指。於是以禪宗之過渡，而宋明學者乃借以重新儒理。」<sup>29</sup> 由此錢穆構建起中古思想史「自我一大法一心源」的正反合式辯證發展歷程，揭示了禪宗在此循環往復、轉接起落之勢中的關鍵一環的位置。

雖然從學術史的角度，禪宗佔據了此辯證發展的中樞一環，然而從「生活方式」的價值角度，錢穆依然對其提出了嚴厲否定：「佛之為道，雖有閤大幽眇之境，而其所持戒律，與其生活之方式，又與我先民歷古相傳社會家族所以維繫永久之道格不相入，則終亦何以推行而無阻？亦復何以據守而自安？」<sup>30</sup> 對於錢穆來說，追尋「我先民歷古相傳社會家族所以維繫永久之道」才是其思想史研究的終極目的。在《國學概論》中，這一永久之道表現為儒家式的天地萬物為一體的「大我」觀。錢穆並以此萬物一體之大我觀統攝此六百年理學為一圓環：「宋明六百年理學，自濂溪〈太極圖說〉，康節〈皇極經世〉，橫渠〈正蒙〉，下至陽明之『致良知』，心齋之『安身』，戴山之『慎獨』，皆不出尋求『天地萬物一體』之意……此六百年之理學，亦可以一語括之曰：『大我之尋證』是已。」<sup>31</sup>

在錢穆轉入到史學研究，尤其是通史寫作後之後，這一理學式的

<sup>27</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁210。

<sup>28</sup> 以上引文，見錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁210。

<sup>29</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁214。

<sup>30</sup> 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁278。

<sup>31</sup> 又：「宋明儒者，雖一面熱忱追求天地萬物一體之『我』，轉辭言之，特本『我』而謂之天地萬物之一體在是焉。」以上引文，分見錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，頁277-278，271。

萬物一體的大我觀便得到了更加有據的歷史學支撐，表現為歷史脈絡中的儒家大群主義。這種觀點在《國史大綱》中，尤其是敘述古代宗教之演變一節裡得到了淋漓盡致的發揮。錢穆將中國古代的宗教稱作「地上大王國」，其特點是：「上帝、人民、皇帝，三位一體，而皇帝乃為上帝與人民兩者間之中介。」<sup>32</sup> 錢穆也將其稱作「一神教」，它便利大群體之凝合，但是缺陷在於偏重等級束縛，個人的地位轉不存在。儒家對此一神論作了調適上遂，以「仁」濟「禮」，在大群體之凝合中，充分提高了一般人的地位，於是形成「個人、大群與天」的新三位一體。錢穆說：

古代以王帝代表著上帝，以地上之王國，代表著天上之神國。政治、社會、風俗、經濟、教育、文化，一切羣體的事業之發展與生長，消融了個人的對立，而成為人生共同之期求。孔子指出人心中一點之「仁」，來為此種共信畫龍點睛。只就仁孝基本，可以推擴身、家、國、天下以及於天人之際，而融為一體。所以人生之歸宿，即在身、家、國、天下之融洽與安全。而人生之期求，即在政治、社會、風俗、經濟、教育、文化各方面之合理與向上。<sup>33</sup>

此時錢穆心中的「中國文化本位」的確切意涵應該是：個體之投入與融入身、家、國、天下的萬物一體結構，在大一統政府的指導下，謀求政治、社會、風俗、經濟、教育、文化等群體事業各方面的合理化。

隨著錢穆以「個人、大群與天」的新三位一體結構作為中國文化

<sup>32</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊27，頁390。

<sup>33</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊27，頁396。

維繫永久之道，他對佛教的理解也悄然發生著變化。此時錢穆在佛教中看到了一種擁抱世界、積極救世的可能性，而這很大程度上得益於學術視域的轉換。他取徑「佛學之中國化」的學術範式，積極尋找消融儒佛對峙的方法，以此調適、重塑儒佛關係，冰釋大群與個體之間的緊張狀態。

首先是對佛教本質的理論定位之易轍。錢穆以為佛教在本質上有不同於一般宗教，而轉趨於儒家「大群主義之人文教」者。第一，是佛教主依自力，不依他力：「世界諸大宗教，率本天帝神力，惟佛教尊釋迦，則同屬人類。此與中國儒家，尊崇人文歷史、敬仰古先聖哲之教義大同。亦復與道家徹底破壞天神迷信之理論不相違背。」<sup>34</sup> 又言「人皆有佛性」，與「人皆可以為堯舜」的儒家之道相似。<sup>35</sup> 第二，佛法主救世，不主出世。錢穆以為，宗教大多帶有濃厚的出世的個人主義色彩。佛教則否，其言因果輪回報應，務要人當身修行，勇猛精進；主張無我，故一眾生不成佛，我亦不成佛；以生死即涅槃，轉為積極的救世主義者。第三，從人格類型來說，錢穆甚至將兩晉南北朝（266-581）的高僧稱作「變相的新儒家」。<sup>36</sup> 他指出：

當時之第一流高僧，若論其精神意氣，實與兩漢儒統貌異神是，乃同樣求為人文大羣積極有所貢獻。……當時之佛學高僧，則轉從人類內心隱微處為之解紛導滯，使陷此黑暗混亂中之人生得寧定與光明；則正與儒家致力政教之用心，異途同歸也。<sup>37</sup>

<sup>34</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 406。

<sup>35</sup> 以上引文，見錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 406。

<sup>36</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 29，頁 158。

<sup>37</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，

其次是在「佛學之中國化」<sup>38</sup> 這一表述中，「化」必然要求將佛教的源流發展敘事納入視野之中，佛教由此不以本質的面貌現身，而表現為猶如蛇蚺蝟翼的連續蛻變過程。他用「宗教—哲學—人生修養」的三進階論來解釋佛教傳入中國後經過的蛻變過程：

今若以小乘佛法為宗教，大乘佛法為哲學，則中國台、賢、禪諸家特重自我教育與人生修養。小乘偏教、偏信，大乘偏理、偏悟，中國台、賢、禪諸宗偏行、偏證。是其蛻變處也。故必有台、賢、禪三家興，而後印度佛法乃始與中國傳統文化精神相融洽、相和會。<sup>39</sup>

如果說，從本質的角度來看，佛教的宗教色彩已不甚濃烈，那麼益之以發生的視域，則這種較淡的宗教色彩更是愈發洗濯殆盡，徹底蛻變為人生修養之具。在這一發展過程中，禪宗佔據了關捩地位：「尤以禪宗之奮起，為能一新佛門法義，盡泯世、出世之別，而佛教精神乃以大變。」<sup>40</sup> 在理解禪宗之「新」及其對於佛教精神之大變時，錢穆以西方的宗教改革類比之：「禪宗教理，與馬丁路德之宗教改革，其態度路徑，正有相似處。」<sup>41</sup>

可見，錢穆的「佛學中國化」視域，其實內蘊一種對佛教宗教性的別樣理解，表現為宗教革命論的理論要求。後者指逐漸擺脫外在信

---

頁 408。

<sup>38</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 416。

<sup>39</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 417。

<sup>40</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 417。

<sup>41</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 41。

仰與來世許諾的去宗教化過程：「所謂佛學中國化，最要的是在其沖淡了宗教精神，加深了人生情味。」<sup>42</sup> 去宗教化的結果，就是徹底以人為本位的禪宗的出現。「宗教革命」意味著禪宗與印度佛教，或者說諸宗教的斷裂，而「佛學之中國化」則重在禪宗與儒家文化之融通匯合。兩說同舟共濟，相得益彰，襯托出「純乎站在人的本位上」<sup>43</sup> 的儒家文化的優越性。

錢穆對於佛學中國化的描述，與其對中國學術思想中的「正統」判斷是高度一致的。他說：「人生修養之教訓，社會處世之規律，為先秦學說共有之精彩」，由此「形成中國之文化，搏成中國之民族，創建中國之政治制度」，「造成此偉大崇高之中國國家，以領導東亞大地數千年之文化進程」。<sup>44</sup> 先秦思想「以仁愛中心的人道主義為主」，以此為範本，佛學的中國化在錢穆看來就是佛學的「人道主義化」：「佛氏『慈悲』乃與儒家之『仁』，同以一心為應世之宗師。故論綰合佛義於中國傳統之大羣心教者，其功必歸於禪宗也。」<sup>45</sup>

尋繹錢穆對於禪宗的理解，可以粗分為兩方面。一方面，錢穆在「直指本心，見性成佛」中的確看到了禪宗對於佛教精神的革命性，但另一方面，對於禪宗後來「無真無俗，本分為人，呵佛罵祖，得大解脫」的思想旨趣，錢穆則將其徑直解讀為泯滅世、出世之區別，進而趨向儒家的大群心教。由此可能導致一個嚴厲批評：一新佛門法義的禪宗，不是「綰合」，而是被「消解」到了大群心教之中。「佛教的

<sup>42</sup> 錢穆，《中國思想史》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊24，頁150。

<sup>43</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊29，頁150。

<sup>44</sup> 以上引文，見錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊27，頁133-134。

<sup>45</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊27，頁418。



中國化」，徹底蛻變為「禪宗的儒家化」。當個體與大群發生結構性對立，亦只能以個體重新融入大群告終。如此，禪宗只是被視為宋明理學出現之前的一個預備階段，只能在宋明理學將其揚棄後在社會經濟層面發揮一些殘存的實用性功能。<sup>46</sup>

雖然錢穆處處強調佛教之非宗教、禪宗之非印度佛教，意在彰顯儒佛之融洽無礙，但在一點上，錢穆還是不能否認兩者之間存在的巨大差別，即「佛法」與「孝道」之間的矛盾：「佛教出家思想，多半側重個人方面立論；中國傳統家庭精神，早已是超個人的。所以佛教出世思想，搖撼不動中國家庭的根本精神。而且父子相傳，生命永久綿延，亦與佛家個體輪迴的說法各走一邊。」<sup>47</sup> 錢穆認為這正是反映當時中國人的內心世界「對於前代儒家舊禮教還是同樣的懇摯愛護，篤信不渝」。<sup>48</sup> 此時此地正如彼時彼地。對舊禮教的懇摯愛護，篤信不渝，正是錢穆的夫子自道。三十年過去，錢穆又回到青年時期與朱懷天的爭論時所堅持的基本立場。

總而言之，當錢穆轉向了儒史之學後，群體與個人的結構性對立仍然暗中潛運著他的學術視域，揮之不去的現實關懷與儒家價值本位在客觀性之幕後重新製造著緊張的迴響。在其刺激下，錢穆不斷探問我先民歷古相傳社會家族所以維繫永久之道，這種建構文明連續性的切實關懷與儒史之學的學問傾向一拍即合。身、家、國、天下全體合一之教展現了錢穆對此問題進行上下求索後的終極理想。這一群己之

<sup>46</sup> 這正是錢穆在《國史大綱》中所堅持的立場：「繼此而開宋儒重明古人身、家、國、天下全體合一之教，一意為大羣謀現實，不為個己營虛求。人生理想，惟在斯世，而山林佛寺，則與義莊、社倉同為社會上調節經濟、賑贍貧乏之一機關。」錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 418。

<sup>47</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 29，頁 160。

<sup>48</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 29，頁 160。

分的學術視域投射到錢穆的禪宗研究中，卻產生了明顯對立的不同結論：在《國學概論》中，錢穆將禪宗轉向的內心探求看成是無益於追尋「維繫永久之道」的路徑；在《國史大綱》中，錢穆認為禪宗泯除了世、出世間的差別而「一新佛門法義」，徹底融入中國傳統之大群心教。

表面上對立的結論實則統一於錢穆對於儒家價值立場與文化關懷的堅執。同情地理解，在「暴寇肆虐，空襲相隨，又時時有焚如之慮」<sup>49</sup>的特殊環境中伏案寫作的錢穆，胸中懷揣的是「抗戰勝利建國完成中華民族固有文化對世界新使命之開始」<sup>50</sup>的理想信念。在這種理想信念的夾持下，對於禪宗源流的敘述，其價值意味就大大壓倒了學術思想史的立場。這一階段的錢穆，歷經九一八事變、抗戰軍興的巨變，「大難日擊，別有會心」，<sup>51</sup>對於個體性與群體性的結構性對立，不僅體會日深，且亟謀解決。故當錢穆走上儒史之學的學術道路時，年少時即存於心中的作為價值理想之大群心教再度浮出水面。從積極的角度來看，這正體現中國文化與異質文化相遇時「吸收、融合、擴大」<sup>52</sup>的文化調整能力，而同於陳寅恪（1890-1969）「佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程」<sup>53</sup>之判斷。然從批評的向度出發，「大群主義」能否窮竭儒家思想之精義，仍然有討論空間，而以單純入世、慈悲界定禪宗，則顯示

<sup>49</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 64。

<sup>50</sup> 錢穆，《國史大綱（下）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 28，頁 1030。

<sup>51</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史（一）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 16，頁 18。

<sup>52</sup> 錢穆，《中國文化史導論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 29，頁 160。

<sup>53</sup> 陳寅恪，《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年），頁 283。又見陳寅恪，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年），頁 322。

錢穆與真正的禪世界尚有一線之隔。

#### 四、群己之分的退藏於密：重塑胡適的 「宗教革命論」

進入 1940 年代，錢穆的禪宗研究來到了一個嶄新的階段。這一轉折有兩大思想背景值得注意。一是錢穆開始為《思想與時代》撰稿，並同時從《國史大綱》的歷史學研究轉向了廣義的思想文化史研究。<sup>54</sup> 二是好友湯用彤的勸告。錢穆晚年曾深情回憶自己與湯用彤的友誼：「予與錫予交最久，亦最密。」<sup>55</sup>《國史大綱》正是在與湯用彤這唯一知己的討論中完成的，<sup>56</sup> 且對後者之佛教史研究多有影響。可以說，「以中國人來弘揚中國傳統之道」<sup>57</sup> 是二人之間至高的心靈默契。因此，湯用彤對錢穆之開拓禪宗研究的新境有不容小覷的作用。錢穆回憶，在完成《國史大綱》以後湯用彤曾建議：「儒史之學君已全體窺涉，此下可旁佛學，當可更資開拓。」錢穆當時則婉拒道：「盼兄賡續此下隋唐天台、禪、華嚴中國人所自創之佛學三大宗，則佛學

<sup>54</sup> 「得曉峯來信，為其所辦之雜誌《思想與時代》徵稿，囑余按月投寄。余應其請，遂將《文化史導論》各篇，及續寫有關中國文化與宋明理學方面論文數篇，絡續寄去。此為余自入蜀以來在思想與撰述上一新轉變。」錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 51，頁 256。亦可見錢穆 1941 年給李埏（1914-2008）之信：「鄙意不徒治宋史必通宋學，實為治國史必通知本國文化精義，而此事必於研精學術思想入門。」錢穆，〈第四書〉，收入中國人民政治協商會議江蘇省無錫縣委員會編，《錢穆紀念文集》（上海：上海人民出版社，1992 年），頁 18。

<sup>55</sup> 錢穆，〈憶錫予〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011 年），頁 16；又可見湯一介，〈湯用彤學術交往三則〉，《中國文化》第 21 期（2004 年 5 月），頁 151-153。

<sup>56</sup> 錢穆，《國史大綱（上）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 27，頁 64。

<sup>57</sup> 錢穆，〈憶錫予〉，收入湯一介、趙建永編，《湯用彤學記》，頁 15。

精要大體已盡，余惟待君成稿耳。」<sup>58</sup>

湯用彤的這一勸告值得玩味。如上節分析，《國史大綱》並非不涉佛學，那麼，湯用彤又為何還要勸說錢穆「可旁及佛學」呢？細繹湯用彤先生這段話，關鍵似在「儒史之學」。從研究內容與研究對象的角度來說，錢穆早已將佛教及其中國化置於一個顯題的位置。然而，從研究範式與學術視域來說，「儒史之學」精準道出了錢穆的禪宗研究的確切位置與短板所在。一個推想是，在湯用彤看來，從儒史之學出發對禪宗進行的定位，並沒有使錢穆進入禪宗的思想與歷史世界，真正開拓自己學術研究的新境。從結果來看，雖然彼時錢穆沒有馬上轉向禪宗研究，而是依湯用彤的另一建議改讀英文書籍，但是這一建議畢竟反映了兩位志同道合的學人之間的「弘揚中國傳統之道」——尤其是中國化佛學——的心靈默契，成為錢穆之發奮治禪學的一粒種子。

### （一）重塑胡適的「禪宗革命論」

這粒種子很快迎來了萌芽的契機。民國三十二年（1943）錢穆因胃病發作須臥床修養數月，稍痊後為避暑移居灌縣靈岩寺，向寺中方丈借閱《指月錄》，閱畢。是冬錢穆又病，偶讀胡適論神會（694-758）諸文，遂寫作一系列文字商榷。從1944年開始，錢穆刊佈的佛教與禪宗的文章迎來了一個井噴式的發展。<sup>59</sup> 通觀這些跨越三十年之久的唐代禪宗研究論文，基本上是圍繞一位著名學人的禪宗研究而進行的

<sup>58</sup> 以上引文，見錢穆，《八十憶雙親、師友雜憶》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊51，頁240。

<sup>59</sup> 按照錢穆自己的說法，此後他綿延三十年的唐代禪宗研究當分為三期：第一期為1943-1946階段，以〈神會與壇經〉與〈禪宗與理學〉為代表；第二期為1963年前後，以〈讀六祖壇經〉為代表；第三期為1969-1977階段，以〈六祖壇經大義〉與〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉為代表。錢穆，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁3。

學術角力，那就是胡適。<sup>60</sup> 要理解錢穆的禪宗研究的具體展開不能離開這一學術角力，胡適正是錢穆與時代學風相辯證中的一個「指標性人物」。<sup>61</sup>

胡適對禪宗史進行了一系列顛覆性考證，其結論凝聚為「神會革命論」，引起了學界的極大震動，也激發了錢穆與之一較高低的興趣。這裡對胡適的禪史研究做一介紹。首先，胡適認為現存禪宗歷史材料不可靠。他說：「今日所存的禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道元、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過了種種妄改和偽造的手續，故不可深信。」<sup>62</sup> 在這種疑古的心態與文獻考據的意識下，胡適挖掘出了神會這一歷史人物，強調他為南宗之代北宗為禪宗正統而做出的功績：「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，《壇經》的作者，——這是我們的神會。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>63</sup> 第三，關於《壇經》與神會之關係，胡適斷定《壇經》乃神會所作，或者「至少《壇經》的重要部分是神會作的」，<sup>64</sup> 甚至提出「凡言禪皆本曹溪，其實是皆本於荷澤。」<sup>65</sup> 最後，對於神會的思想，胡適認為是一種單純消極性的「革命的武器」：用頓悟打倒漸修，用無念打倒一切住心入定求佛作聖等妄念，用智慧來接觸無明。總之，「神會的使命是革命的，破壞的，消極的，而七八十年後的宗密卻要向他身上去尋求建設的意旨，怪不得他要失望

<sup>60</sup> 關於二者之歷次思想論爭，可見陳勇，〈試論錢穆與胡適之交誼及其學術論爭〉，《史學史研究》2011年第3期（2011年9月），頁65-77。

<sup>61</sup> 王汎森，《近代中國的史家與史學（增訂本）》（西安：陝西人民出版社，2022年），頁183-184。

<sup>62</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》（北京：中華書局，1997年），頁363。

<sup>63</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁358。

<sup>64</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁353。

<sup>65</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁358。

了。」<sup>66</sup>

對於重新整理禪宗歷史材料，客觀評價神會的歷史地位，錢穆並無異議，這也構成錢穆與胡適的最大公約數，以及錢穆禪宗研究的基本出發點。然而，對於以神會為禪宗革命的發起者，尤其以神會為《壇經》作者，錢穆則反應激烈，堅決否定。錢穆對胡適上述觀點的批判，固然首先是一個考據的問題，然而考據卻並非問題的關鍵。論者亦常將其上升至兩者文化觀念（西化 vs 保守）之對立。<sup>67</sup> 然而具體而論，胡適禪宗研究的意圖可能並非出於其反傳統主義立場。<sup>68</sup> 筆者以為，考察胡適對錢穆之複雜而深遠的影響，既不能過度糾結於形而下的考據層面，亦不能倉促躍入形而上的文化觀念層面，而應該尋找到一個更能暴露其錯綜複雜性的中道，即錢穆對於胡適之禪宗研究意圖與視域的接受與重塑。從「接受與重塑」出發，錢穆禪史論說與胡適的親緣性與疏離性皆可以得到具體呈現。

關鍵是胡適的禪宗革命論這一學術視域。胡適既反對宗教，卻又認同禪宗。在他的歷史敘事中，中國經歷了「佛教征服中國」與「對佛教的支配進行反抗」的戲劇性變化。胡適認為是南宗禪宗清理了印度佛教的一切形式、儀式與說教，引發了這場佛教中國化的「大革命」（great revolution），並將其命名為「禪宗宗教改革」（Zennist Reformation）。<sup>69</sup> 可見不論是胡適還是錢穆，都受到西方的宗教革命這一「反宗教的宗教」之啟發。其中錢穆以馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）比擬禪宗教理，自然可視為對胡適以神會為佛門之馬丁·路德的直接挪用。<sup>70</sup> 強烈的反宗教動機構成了錢穆接受胡適禪宗革命

<sup>66</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁346。

<sup>67</sup> 李璐，〈西化與傳統：從文化觀的差異看錢穆對胡適禪宗研究的批判〉，頁101-106。

<sup>68</sup> 龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁33。

<sup>69</sup> 胡適，《英文著述（二）》，收入《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），卷36，頁41、135。

<sup>70</sup> 這一比較也非胡適首創，此舉可以上溯到梁啟超（1873-1929）將康有為（1858-1927）稱作

論的最重要前見，正是就此而言，錢穆「仍在胡適的延長綫上」。<sup>71</sup>

在接受之外也有重塑的一面。這是指錢穆對胡適禪宗革命論中的具體論說的大幅度修正。在諸如由誰來革命？革命有何具體內涵？革命如何深入發展？等一系列關鍵問題上，錢穆聚焦於慧能一人，給出了截斷眾流式的回答。錢穆對於胡適的禪宗革命論之重塑，關鍵點有三：（1）從慧能禪之個體性與主體性，即其「內在之真實性」<sup>72</sup>來認識其革命性，頓漸之別並非其中關鍵。（2）釐清慧能禪與神會禪之內容真理的差異性，即兩者在客觀學理上的差別。<sup>73</sup>（3）從禪學史以及禪宗的內在理路的角度來看待神會理路在歷史上的消失，以及臨濟宗對於慧能禪的繼承。<sup>74</sup>

## （二）慧能的人格、開悟與實修

首先，錢穆認為，胡適以神會為《壇經》作者的全部考據建立在同一個錯誤的人性判斷之上，即「是以一種不正常乃至不良的心理和行為來解釋轟動一世的思想」。<sup>75</sup>胡適堅持自己的考據乃是所謂「內

---

「孔教之馬丁路德」。見梁啟超著，夏曉紅編，《梁啟超文選》（北京：中國廣播電視出版社，1992年），頁300。列文森（Joseph R. Levenson, 1920-1969）將其稱作「文化生長模式的類比」。這其中自然有一種「中國與西方保持對等」的價值信念，即中西方共享了同樣的文化發展順序，因而不可避免地犧牲了中西文化脈絡的複雜性。〔美〕約瑟夫·列文森著，盛韻譯，《梁啟超與近代中國思想》（香港：香港中文大學出版社，2023年），頁102-105。感謝審稿人對這一文化類比的適切性的提醒。

<sup>71</sup> 本文借用葛兆光先生這一說法來意指胡適的禪宗革命論。葛兆光，〈仍在胡適的延長綫上——有關中國學界中古禪史研究之反思〉，《嶺南學報》第7輯（2017年5月），頁30。

<sup>72</sup> 錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁291、293。

<sup>73</sup> 錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁295。

<sup>74</sup> 錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁296。

<sup>75</sup> 錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編

證」，即《壇經》與新發現的《神會語錄》有甚多相似處。<sup>76</sup> 錢穆以為神會承用慧能語，事屬平常，如《壇經》承用智顗（539-598）語，亦如《朱子語類》承用二程（程顥〔1032-1085〕；程頤〔1033-1107〕）及北宋諸賢語。關鍵的問題是，慧能思想若無特殊的吸引力，被胡適捧得如此之高的神會又如何會從襄陽趕來受法？若說神會可肆無忌憚把自己思想倒裝成慧能思想，那尚存的嶺南曹溪的僧眾對神會的偽師說難道會全部默認？<sup>77</sup> 錢穆反問道：「當知『在中國佛教史上沒有第二人比得上他功勛之大影響之深的』『這樣偉大的一個人物』，至少在他內心精神方面也應有幾許支撐他自己人格信心的規律。宗教精神究竟並不是江湖撞騙，他將不容許他自己因死無對證而信口胡說，自由捏造。」<sup>78</sup> 此即批評胡適對於宗教人物之宗教精神與宗教人格毫無所見。

錢穆認為，胡適不僅是貶低了神會的人格信心與宗教精神，更是對於慧能的內在真實性毫無所見。<sup>79</sup> 他反對胡適以神會為新禪學建立者的觀點，將「佛門中之馬丁路德」的定位重還歸慧能，理由有四：（1）宗教必依他力，而《壇經》中說：「自性迷即是眾生，自性覺即是佛。」一一返回內心，由外轉內，舍他歸佛，教味淡，理味深。因

---

輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 291。胡適雖然稱神會為戰士，但也屢稱其捏造大謊、神話、偽經典，作偽詐欺，不擇手段，甚至「同情地」說道：「在中古的宗教狂熱的空氣里，在那個大量製造宗教經典的風氣里，很少有人能記得不妄言是佛教十大戒之一的。為了護法，為了衛道，為了爭法統，造作一串謊話，製造一兩部偽經典，在當時都不算是不道德的行為。」胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁 345-346、396-397、475。

<sup>76</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁 353-354。

<sup>77</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 142。

<sup>78</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 143。

<sup>79</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 143。



此錢穆對此高度評價：「此所謂截斷眾流語。此下長江大河，則全從此一滴真源流出，故不得不鄭重認取也。」<sup>80</sup>（2）宗教必蘄向在外，而慧能則對韋使君說：「佛言隨其心淨則佛土淨，使君東方人，但心淨則無罪。」皈依並非要依靠西方極樂世界。（3）宗教必有經典，有教條，期於共信共守。慧能則說：「一切修多羅及諸文字，皆因人置，因智慧性方能建立。若世無人，一切萬法本自無有」，「外無一物而能建立，皆是本心生萬種法」。如是則經典法訓，自性不實。（4）宗教必有戒律，使人由此出世離俗，慧能說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」如此，成佛、往生、求法、出家，是佛教成為宗教的大節目，慧能一一解脫破除，因而是「一種極徹底之宗教革命」。<sup>81</sup> 錢穆因而判斷：「六祖這些說法，已把佛學大大轉一彎，開始轉向中國人的傳統精神（即平等的，與入世的），即完全是現世人文的精神。也可說，到六祖，中國人的傳統精神始完全從佛教裏解放。」<sup>82</sup>

以上為慧能「悟」的部分。同時，錢穆也提出，不能忽略反映其內在真實性的「修」，並將慧能之修分為三大階段。第一修是慧能聽人誦《金剛經》而初悟後，費三十餘天從廣東趕到黃梅。錢穆說：「試問他在此一路上，那時他心境又如何？」<sup>83</sup> 這三十天的路程上，慧能必有一番真實的心修，故在面對弘忍（602-675）之詢問時，能說出「佛性本無南北」<sup>84</sup> 的晴天霹靂之語。第二修是慧能在後院所作的八

<sup>80</sup> 錢穆，〈讀少室逸書〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 227。

<sup>81</sup> 為忠實反應錢穆先生對於禪宗文獻的選擇與使用，故所引用佛典則引用自錢穆之著作。以上引文，見錢穆，〈再論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 323-324。

<sup>82</sup> 錢穆，《中國思想史》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 24，頁 159-160。

<sup>83</sup> 錢穆，〈六祖壇經大義〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 188。

<sup>84</sup> 錢穆，〈再論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會

個月的苦工。這些看似與佛法不相干的工作，正是弘忍叫他做佛正法的，這才有後來名震一時的偈語。錢穆說：「此『本來無一物』五字，正指心中無一物言，這是他在磨坊中八個月磨米磨出來的。」<sup>85</sup> 第三修則發生於慧能承受衣鉢，命如懸絲之時。慧能避名隱跡於獵人隊之中長達十五年之久，在此漫長歲月中，潛修的工夫也與日俱增。後來在廣州法性寺對二僧之「仁者心動」之語，正是從此十五年一擱一掌血的生活經驗凝練而來。錢穆說：「我們必要明白了慧能東山得法此一段前後十六年之經過，纔能來談慧能之《壇經》。」<sup>86</sup>

### （三）慧能禪與神會禪之理路差異

錢穆以為胡適最大的問題，在於混淆慧能與神會、《壇經》與《語錄》理路間之差別。錢穆一一指點兩者在文風、理路上存在的內在差異，將其明白區分。<sup>87</sup> 他認為《壇經》用語最明白直捷，體現了不識字的六祖的開山精神。《語錄》的文風則徹底不同：

《神會語錄》與《壇經》相同處，如論定慧等義，皆見經典氣，皆見文字障。全部《神會語錄》之精神更如此，處處都討論經典，剖析文句。神會究竟是一個學僧，與慧能不同。神秀先通《莊》《老》及儒家經典，神會亦然。故六祖說：「此子向後設

---

編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 188。

<sup>85</sup> 錢穆，〈六祖壇經大義〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 189。

<sup>86</sup> 錢穆，〈六祖壇經大義〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 192。

<sup>87</sup> 除思想上的「內證」，錢穆晚年也給出了事實上的「外證」，見錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 209-212。

有把茆蓋頭，也只成得個知解宗徒也。」<sup>88</sup>

「知解宗徒」與不識字的慧能形成了鮮明對比。而對於慧能不識字這一點，錢穆是極為重視的。他認為就人的本心本性指點，只講自己心覺，不在講經典這種精神「必然要輪到以為蠻荒偏陋不識字的人身上，纔始能十足表現。」<sup>89</sup>

從考據的角度來看，胡適認為《壇經》是神會所作的主要理由有三：（1）古本《壇經》中有「吾滅後二十餘年……有人出來，不惜身命，第佛教是非，樹立宗旨」之言。《壇經》中對神會在開元二十二年（734）滑台定宗旨的精準預言，坐實了《壇經》乃神會所作。（2）胡適引韋處厚（773-828）《興福寺大義禪師碑銘》中一段話：「洛者曰會，得總持之門，獨曜瑩珠。刁徒迷真，橘柘變休，竟成《檀經傳宗》，優劣詳矣。」明言《壇經》是神會門下「刁徒」所作。（3）《壇經》中許多部分與新發現《神會語錄》有很多完全相同，這是最重要的「內證」。<sup>90</sup> 錢穆則一一反駁如下：（1）這一條很可能是北方後人所孱入，用相誇耀，藉增神秘。（2）「《壇經》傳宗」意指《壇經》嗣法，為曹溪以下，奉《壇經》為經典者。（3）錢穆根據獨孤沛（？-？）「從開元十八、十九、二十年，其論本不定，為修未成，言論不定」，釜底抽薪地指出現存《神會語錄》尚無一種可斷定為神會自撰。如果《神會語錄》不是神會自撰，那又如何編采為《壇經》？<sup>91</sup>

<sup>88</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 138。「知解宗徒」出自宗寶本《壇經》，敦煌本無。關於此條之考證，見錢穆，〈讀六祖壇經〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 171。

<sup>89</sup> 錢穆，《中國思想史》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 24，頁 152。

<sup>90</sup> 以上引文，見胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁 352-357。

<sup>91</sup> 錢穆，〈神會與壇經（下）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 117-123。印順法師（1906-2004）對於《壇經》成立歷

其次，錢穆認為不論是弘忍、神秀（605-706），還是慧能，都沒有將頓漸對立起來。分南北、頓漸是神會之創造。依據《壇經》中「法無頓漸，人有利頓」、「迷人漸修、悟人頓契」、「自識本性，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名」，錢穆提出：「可見慧能還是頓漸兼顧，並不爭其是非。神會則意在爭傳統，便兼顧不得兩面，竟斥神秀『法門是漸』了。這是《壇經》與《語錄》理論上之大不同處。」<sup>92</sup>敦煌本《壇經》記載弘忍對於神秀一偈的評價是：「但留此偈，與人誦持。依此偈修，免墜惡道。依此偈修，有大利益。」雖然弘忍面告神秀：「汝作此偈，未見本性。只到門外，未入門內」，但是並非如神會一般斥責神秀為「師承是旁，法門是漸」。錢穆認為，這就說明，不論是在弘忍還是在慧能那裡，頓悟與漸修並未取得絕對性的對立，更沒有存在價值上的高低。把頓漸對立起來，恰恰是神會的傑作，其《語錄》中說：「約斯經義，只題頓門，唯存一念相應，實非更由階漸。」錢穆說：「是神會之意，乃若佛法只許有頓悟，不許有漸修。」<sup>93</sup>這一「硬分南頓北漸」的行為則顯然違背了能、秀兩師之本義，如何有革命性的意義？<sup>94</sup>

這裡要對錢穆打破胡適禪史研究中「頓漸範式」之意義再多著墨一二。頓漸之別是胡適宗教革命論的核心，按照胡適的說法：「須知頓漸之爭是一切宗教的生死關頭，頓悟之說一出，則一切儀式禮拜儀

---

史的敘述，立場意見亦多同於錢穆。見印順，《中國禪宗史》（南昌：江西人民出版社，2002年），頁191-214。

<sup>92</sup> 以上引文，見錢穆，〈神會與壇經（下）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁150。

<sup>93</sup> 為忠實反應錢穆先生對於禪宗文獻的選擇與使用，故所引用佛典則引用自錢穆之著作。以上引文，見錢穆，〈神會與壇經（下）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁150-151。

<sup>94</sup> 錢穆，〈神會與壇經（下）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁154。

悔念經念佛寺觀佛像僧侶戒律都成了可廢之物了。故馬丁路得提出一個自己的良知，羅馬天主教便坍塌了半個歐洲。」<sup>95</sup> 因此，胡適所敘述的禪宗思想史發展脈絡，完全基於「漸修與頓悟」的二元論學術視域倒映在具體歷史中而產生的此起彼伏之漸次演進。<sup>96</sup> 佛爾（Bernard Faure）對此有兩個批評。首先是把南宗禪的頓教看成是真正的正統的做法，捲入了「教派主義」：「這個領域內的研究者基本上採用所謂的南宗『頓教』的立場，他們批評或無意識地去批評『漸教』。」<sup>97</sup> 其次是把禪史劃分為一個個截然不同的發展階段，呈現為簡單演進的走向。葛兆光認為，近幾十年中古禪宗史的最重要貢獻，正是通過歷史學加文獻學的考證打破了傳統「南頓北漸」的看法。<sup>98</sup> 錢穆可謂發以上學者之先聲。

第三，錢穆認為神會是只重見解，不重修習，是劍走偏鋒，與慧能的教言絕不相似。<sup>99</sup>

第四，慧能教人實際只令依承《壇經》，不再以弘忍袈裟傳人，而神會則特以袈裟證慧能傳宗，主張先持頌《金剛經》，不叫人誦持《壇經》，錢穆認為「這顯示神會主張由教通宗，不主張依宗立教。」<sup>100</sup>

錢穆認為神會到北方在滑台大會上確有定宗旨、宣揚南宗頓教之義的歷史功績，但是，從禪宗的內在理路的連續發展來說，神會禪與慧能禪存在著巨大的差異，甚至與其說是差異，不如說是歧出或者倒

<sup>95</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁338。

<sup>96</sup> 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，頁338-343。

<sup>97</sup> [美]佛爾（Bernard Faure），蔣海怒譯，〈中國禪宗史研究的方法和前景〉，《佛學研究》2023年第2期（2023年12月），頁236。

<sup>98</sup> 葛兆光，〈仍在胡適的延長綫上〉，頁29。

<sup>99</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁140。

<sup>100</sup> 錢穆，〈讀六祖壇經〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁119、178-179。

退。錢穆說：「自慧能不立文字，以《壇經》傳宗，固是在禪宗史上開展出一番革命精神，而神會仍主總持宗教，獨耀瑩珠，則仍是對慧能別有其一番風味。」<sup>101</sup>「別有其一番風味」看似為中立之表述，實則暗指神會從慧能處處從人性本心以及日常生活中出發、不依靠經典訓釋、依宗立教、頓漸兼存的非宗教精神，向其主張的經典訓釋、由教通宗、不重修習、單許頓悟的宗教精神的倒退，或至少是走了偏鋒。錢穆對於慧能與神會師徒之兩種理路的清晰區分，衝破了胡適的神會一元論，可與馮友蘭（1895-1990）對二程兄弟理路差異之抉發媲美，當為 20 世紀中國禪宗研究的重大創見。<sup>102</sup>

#### （四）兩種理路在禪學史中的興衰

慧能禪與神會禪在理路上既存在如此的本質差異，從中發展出來的各自後學亦決然不相似，走上了經典訓釋與在日常生活中求解放的不同道路。在錢穆看來，神會一系在禪宗歷史上的消失，有其思想上的必然性。他不能繼承慧能從日常生活出發、本之於人心人性的理路，走上了「致知」的佛學老路，慧能禪的革命性消失殆盡。<sup>103</sup>而繼承慧能禪的禪宗後學，則繼續行走在破除外在的宗教信仰，回到日常生

<sup>101</sup> 錢穆，〈神會與壇經（上）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 119。錢穆說：「宗密上承神會由教通宗旨，而不為《壇經》之傳宗，惟於神會為又一轉手……宗密之為學究和尚，正承神會之為知解和尚來。而在知解上，較神會更進一層。」錢穆，〈神會與壇經（下）〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，第 152 頁。

<sup>102</sup> 錢穆這一抉擇，影響巨大。牟宗三（1909-1995）在《佛性與般若》中，對慧能、神會之理路差別進行了更哲學的論證，見牟宗三，《佛性與般若（下）》（長春：吉林出版集團公司，2010 年），冊下，頁 822-846；又可見白欲曉，〈牟宗三禪教判釋與禪教一致論探析〉，《宗教學研究》2005 年第 1 期（2005 年 3 月），頁 42-49。

<sup>103</sup> 錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 300。

活與內心世界的路子上，因而發展出「機鋒」與「棒喝」。唐代禪宗的發展就是對慧能肇始的這一佛法革命、宗教革命的不斷深化與延長，其根本精神是破除外信，教人本分。錢穆總結道：「超佛越祖之不已，必至於呵佛罵祖；呵佛罵祖之不已，必至於不知佛不知祖，只見胡餅，麻三斤，與庭前柏樹子，平平常常，當前即見；此則只有飢來喫，渴來飲，教人反向自身本分上去。」又說：「佛法本為一大事因緣出世，今謂此一大事只是教人本分，教人早休歇去，做一尋常無事人。此乃六百年禪學在佛門裡繞了一大圈子後所得的之結論。」<sup>104</sup>

綜視這一時期的錢穆禪宗研究的特點，首先是對於宗教在學術思想譜系中所應佔有的位置的正視。他說：「講學術思想，亦終是不該排斥了宗教。宗教中亦非無學術思想可言。」<sup>105</sup> 其次，錢穆對於宗教思想的研究，始終為反宗教的旨趣牽動，因而毫無保留地採納了胡適的宗教革命論範式。就從反宗教的視域看待禪宗在中國文化所處的位置而言，胡適與錢穆高度一致，無任何不同。第三，錢穆對於胡適的批判，除了指陳胡適考據上的薄弱之處與武斷結論外，更重要的是關乎如何理解宗教革命的實質內涵。胡適以純粹空無內容的頓悟為宗教革命之實質，以神會來取代慧能在禪史上的位置，哪怕是看似站在胡適對立面的鈴木大拙（1870-1966）也為這一範式所震，不自覺全然接受。<sup>106</sup> 而錢穆則明確批判「頓漸」範式，強調重視宗教人物的宗教人格及其實修體驗，分疏慧能與神會之差別，超越禪史研究中的頓

<sup>104</sup> 以上引文，分見錢穆，〈再論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 333，頁 334。

<sup>105</sup> 錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 217。

<sup>106</sup> 錢穆質疑鈴木震於胡適之發現，雖然從哲學層面給了胡適的結論一個完全不同的解讀，但依然停留在「凡言禪皆本荷澤」之層次。再次，錢穆批評鈴木不知道「禪本身之內在演變亦是歷史」。錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 296。

漸範式，提出直面本心日常的宗教革命精神。這些研究的突破性恐怕不亞於，甚或遠遠大於胡適表面上的顛覆性結論，因而實可謂「躍出了胡適的延長綫」。最後，錢穆認為慧能的革命性體現在其回到日常生活與本心本性，心事相即不二，有鮮明的「修身」色彩。而神會禪之「唯念無宗，不立諸緣」，終嫌心、事分別，尚停留在「致知」階段。它在歷史上的消失，正與神會不能堅持乃師之道相關。

## 五、教理之爭的正式登場：重構中國學術思想史的源流譜系

隨著錢穆逐步深入禪宗的思想與歷史世界，「群己之分」的學術視域正式退藏於密，這代表著錢穆跳出了以大群主義的他性目光審視安排禪宗的慣習，經由禪宗革命論而肯定了慧能自日常生活出發肯定人心人性之常的思想意義。正如陳榮捷（1901-1994）在《現代中國的宗教趨勢》中所觀察到的：「長遠的來看，中國的知識分子在一連串的論戰之中，必然會由研究宗教、辯護宗教進而發展到肯定宗教。」<sup>107</sup>以禪宗革命論為起點，錢穆進一步將其與自己的另一項學術工程，即尋繹中國學術思想史的源流真相的工作銜接貫通。錢穆的禪宗研究本不是在禪言禪，中國學術思想史的源流真相，才是始終佔據其思想視域中心的疑難所在。可以說，到了 1940 年代中期，錢穆既對宗教問題多所措心，又對儒家源流迭有新見，兩者合流，激蕩出錢穆關於中古思想史的全新判斷。

### （一）重新劃分中國學術思想史

這一時期的最重要文獻即〈禪宗與理學〉三篇。其中第三篇尤為

---

<sup>107</sup> 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》（臺北：文殊出版社，1987 年），頁 302。



重要，不僅是因為它在表面上放棄了儒釋對峙的傳統看法，更根本的是其以宗教問題為核心做出了中國學術思想史分期的重大判斷，在錢穆整個 40 年代思想發展的脈絡中佔有統攝性的位置。宗教與義理的糾葛纏繞，取代了大群與自我的對立激蕩，成為此時錢穆學術視域的核心問題。在文中，錢穆開宗明義：「頃來治學術思想史者，每以先秦為一限斷，此實未為諦當。」<sup>108</sup> 他認為：「儻論學術思想，竊謂當以三國為界劃。兩漢以前為中國學術之第一期，三國以下為第二期。」<sup>109</sup> 第一期學術的核心是王官學與百家言的分合消長，此時為經學、子學之爭衡時代。至於第二期學術的核心，錢穆不再如青年時那樣屈從時論以為是「個人之發現」，而是明確提出：「至三國魏晉以下，其事乃迥然不同。蓋此下乃南北朝佛教與宋明理學迭起爭長之時期也。簡言之，此乃宗教與義理之爭；以昔人語述之，即所謂『教』『理』之爭也。」<sup>110</sup>

以教、理二字作為學術分野之標誌，錢穆將之追溯到南朝謝靈運（385-443）的〈辨宗論〉：「華民易於見理，難於受教。故閉其累學而開其一極。夷人易於受教，難於見理，故閉其頓了，而開其漸悟。」錢穆說：「此已為教、理兩途開設疆域。佛法貴受教，貴漸修。儒學則貴悟理，貴頓了。此乃佛教與孔學之不同，亦將來理學與佛學之不同也。」<sup>111</sup> 值得注意的是，這裡所謂的佛教，更多是指印度佛教，不包括禪宗。教、理兩途，本質上是宗教與義理的區別，它既具有頓漸

<sup>108</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 345。

<sup>109</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 345。

<sup>110</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 346。

<sup>111</sup> 以上引文，見錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 347。

的傳統內涵，也烙印上了錢穆關於宗教革命的特殊論斷：

教者資外為知，故必漸修而尚信。理者由中起照，故必頓悟而貴知。此即宗教與理學之大辨。……宗教聞而信之，事資於外；理學見而悟之，事本於內。釋氏偏於教，儒家偏於理。頓、漸，內、外，遂為魏晉以下迄於宋明，學術爭衡兩大軌微，綿歷逾乎千歲。<sup>112</sup>

上節所述，錢穆以慧能為宗教革命者，乃因其破除一般宗教成佛、往生、求法、出家之外在儀節，返回內心，由外轉內。這裡，錢穆雖然亦沿用了頓、漸的差別以衡定教、理，但是他所更重視的，是內外的區分，即以自力、內心、不立文字、在家亦得為標準，判斷中古思想史的真相。故錢穆特重竺道生（355-434）破小乘三世輪回，不隨言教，不立文字，頓悟成佛之說。可以說，教理之爭並非如表面看起來的那樣，突出的是佛教與孔學、理學與佛學之不同，而是以印度佛教為代表的強調外在性的宗教與以禪宗與理學為代表的強調內在性的中國文化傳統的對立。

## （二）重構禪宗—理學的源流譜系

因而，看似沿襲了傳統儒釋疆界的命題，錢穆實則為其注入了截然不同的新義，刷新了中古學術思想的源流面目。他以宗教革命論為標準，將宗教或者佛教本身一分为二，認為教、理之爭首先發生在佛教內部。他說：「不僅宋明理學對魏晉以下之佛教為一種教、理之爭，即唐五代之禪宗，南北朝竺道生之大乘頓悟義，其在佛教中，亦已早為一種教、理之爭矣。故自魏晉以迄宋明，年逾千禩，而學術史上惟

<sup>112</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 347。

一中心問題，厥為此信於外與悟於內之教、理之爭。」<sup>113</sup> 錢穆構造出道生—禪宗—理學之反宗教譜系，通盤出於其宗教革命論的學術視域，是將其從唐五代（618-979）的禪宗史論域擴大、逆溯至整個中古學術思想史。

錢穆由此不再持《中國近三百年學術史》中宋學以安定、泰山為先河的斬截觀點，<sup>114</sup> 而是將宋學上溯至道生與禪宗，進而提出了兩個革命性的論斷：辟佛始於禪宗，以及禪宗為孔孟心傳。宋明理學的大傳統在辟佛，尤其是辟佛學中之禪，「雖陸王亦然，而程朱尤甚」，<sup>115</sup> 錢穆作為專研理學者，對此清清楚楚。<sup>116</sup> 但是從學術思想史的真相來看，錢穆以為辟佛實則始於佛教之自我革命。<sup>117</sup> 他說：「就實言，辟佛豈始於昌黎？大鑒以來，宗門諸尊宿，何嘗非闢佛？迄于宋代，宗門諸宿，固已辭而闢之廓如矣。理學諸先生特承其緒，由釋返儒，而其端實自宗門啟之。」<sup>118</sup> 又說：「禪宗時期，正是中國

<sup>113</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 348-349。

<sup>114</sup> 在《中國近三百年學術史》中，錢穆駁斥周敦頤（1017-1073）為「宋學」開山說，極力拉開禪宗與宋學真精神之間的距離：「所謂『道德仁義聖人體用，以為政教之本』者，此正宋儒所以自立其學以異於進士場屋之聲律，與夫山林釋老之獨善其身而已者也。」這一主張背後的學術立場與價值情懷與此前之《國學概論》，此後之《國史大綱》同出一源，聲氣相通，即皆本於儒家體用兼賅的大群主義與政教思想。錢穆，《中國近三百年學術史（一）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 16，頁 3。具體辨析可見於梅舫，〈識宋學與辨新局：錢穆《中國近三百年學術史》論學旨趣解析〉，《學術月刊》2020 年第 10 期（2020 年 10 月），頁 149-160。

<sup>115</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 303。

<sup>116</sup> 錢穆，《宋明理學概述》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 9，頁 344。

<sup>117</sup> 此說與胡適有千絲萬縷關係，胡適也提出「中國佛教徒反抗佛教」的說法，見胡適，《英文著述（三）》，收入《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），卷 37，頁 131。

<sup>118</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 340。

佛學的最盛時期，卻被那輩祖師們都無情地毒罵痛打。打醒了，打出山門，各各還去本分做人，遂開出此後宋代的新儒學。後人卻把宋學歸功到韓愈關佛，這不免又是一番糊塗，又是一番冤枉。」<sup>119</sup> 這一觀點與陳寅恪截然相反。<sup>120</sup> 在錢穆看來，不是韓愈（768-824），而是慧能為終結了魏晉以來佛教相傳之舊局面，開啟趙宋（960-1279）以降之新局面的承上啟下、轉舊為新之關鍵點人物。由此，慧能所發動的宗教革命，不僅在禪宗史上有截斷眾流之地位，即在中國學術思想史上亦有開山之基的意義，宋學便位於這一由慧能開其端的教理之爭的延長線上。

### （三）新儒視域下的禪理同源論說

如果說辟佛始於禪宗依據的是其宗教革命論的舊觀點，那麼禪宗是孔孟心傳則脫胎於這一時期錢穆為考察儒家之源流發展而提出的「新儒」論說。<sup>121</sup> 與推原儒之起源與早期形態的「原儒」論說不同，「新儒」論說是以孔孟確立的人生論為座標原點，觀察歷代儒學如何增加宇宙論新義、開拓人生之外境界而成的研究範式。以孔孟為源，其重點在觀察流變。錢穆認為：

<sup>119</sup> 錢穆，《中國思想史》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 24，頁 162。

<sup>120</sup> 陳寅恪與錢穆立場或接近，然具體觀點往往不同。陳寅恪因韓愈「排斥佛老，匡救政俗之弊害」與「呵斥釋迦，申明夷夏之大防」而定其為承上啟下之人物。又，陳寅恪認為宋代新儒學是「以天竺為體，華夏為用」，而錢穆則以為禪宗本身即中國化之產物，且其論心性乃淵源孔孟。具體觀點之差異實則是反映了兩者對於中國文化之大本大源認識截然不同，因此錢穆在給余英時的信裡說「穆平常持論，為學需從源頭處循流而下」，而以「陳寅恪亦可截斷源頭不問」為誡，良有以也。以上引文，見陳寅恪，《金明館叢稿初編》，頁 323-329；余英時，《現代學人與學術》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年），卷 5，第 59 頁。

<sup>121</sup> 關於錢穆的新儒說，可見白欲曉，〈錢穆、繆鉞戰國秦漢間「新儒」說述論〉，《孔子研究》2017 年第 5 期（2017 年 9 月），頁 51-58；張凱，〈「秦漢新儒學」與近現代儒學之重建〉，《浙江大學學報》2018 年第 2 期（2018 年 3 月），頁 202-213。

孔孟只是人文本位論者，本未牽涉及宇宙本體論範圍。《易》、《庸》乃為宇宙德性一元論。禪宗則為唯心論。周程朱子心是心，物是物，既非唯心，亦非唯物。若論本體，則萬物一體。若論工夫，則此萬物一體又實際歸落在心上。程朱乃以主此心工夫體會到萬物一體，從人生論上來建立宇宙論。……其立論之主要精神，仍不失孔孟人本位宗旨；惟從人本位上添進了宇宙論形上學一套，故其言較似較孔孟複雜。而在言工夫上，朱子猶不免言孟子較粗，不如孔顏。今若專就心方面言，更不涉及宇宙萬物，則似禪宗轉較程朱為接近於孔孟也。<sup>122</sup>

唐代禪宗實已為佛教出世精神之反動。禪宗之在東土，亦一宗教革命，實為中國思想由釋返儒之一段過渡。故禪宗思想亦頗有與孔孟相接近者，故程朱斥之為「彌近理而大亂真」。後人斥禪學，多專斥其亂真，而不知其有彌近理處，此則程朱之所以為精卓也。<sup>123</sup>

錢穆以人生界為儒家本色，宇宙論、形上學為後來填入，因此原始儒家當以「不雜糅宇宙論的純粹人文本位」為標準。在錢穆看來，孔孟專注於人生界而不及宇宙本體論，是純粹的人文本位。《易》、《庸》越入自然界，實為戰國（475-211B.C.）晚世以迄於秦皇漢武間（220-86B.C.）之新儒「采老莊道家之宇宙論而重加彌縫補綴以曲折會和於儒家人生觀之舊傳統」<sup>124</sup> 的產物。禪宗為三國兩晉（220-420）學術開一「由釋返儒」的新局面，因其純粹立足於人生界與本心，關

<sup>122</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 310。

<sup>123</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 321。

<sup>124</sup> 錢穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，《中國學術思想史論叢（二）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），冊 19，頁 27。

注日常生活，故而「頗有與孔孟相接近」。周、程、朱子則與戰國新儒一樣，雜糅宇宙論形上論，反而不如禪宗接近孔孟本來面貌。

對於陸王，錢穆則以為：「陸王較近禪，故亦較與孔孟近。」<sup>125</sup>「近禪」一躍從充滿負面價值評判色彩的論斷變為具有積極意涵的指標。至此，以禪宗為孔孟心傳，則「近禪」反被轉譯為「近孔孟」，儒釋疆界被全部打破。通過破除「儒是禪非，以陸王為禪，以程朱為儒」的門戶之見，錢穆力圖恢復「學術思想源流派分之真相」<sup>126</sup>。這一「真相」不僅關涉禪宗在佛教發展中的革命性地位，更指向禪宗在中國思想學術中承上啟下的關鍵地位：繼承孔孟心源，下開宋明理學。

然而，認為孔孟與禪宗以人生界與靈覺為本，是儒家的本來面目，並不蘊含某種學理上的原教旨主義，更不是對「新儒」的價值批判。恰恰相反，通過確立孔孟與禪宗為思想演變的「原點」，錢穆試圖提供給我們的是一個觀察中國學術思想之次第演進的參考系：以孔孟與戰國秦漢之新儒為儒家學術的第一期發展，以禪宗與宋明之理學為儒家學術的第二期發展。儒家學術的第一期發展是從孔孟之純粹人文立場發展出具有宇宙論、形上學的宇宙德性一元論，第二期發展則是通過禪宗之徹底洗濯宗教之色彩而重新激活孔孟的人生本位，宋明之學便是接棒禪宗而來對儒家學術之新拓展。宋儒立論主要精神為孔孟人本位，然其所言物理、天理、道理、性理皆本物而言性，本陰陽氣化而言物，正是其為「新儒」之最佳表現：「蓋程朱言心亦有近禪處，其言性言理，則近莊、老、《易》、《庸》。其言孔孟，則會通莊、老、《易》、《庸》與禪而合言之。惟其人本位精神，則確然不失孔孟

<sup>125</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 303、315。

<sup>126</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 322。

大傳統。」<sup>127</sup>

錢穆雖主張陸王近禪為近孔孟，但卻並不持「孔孟—禪宗—陸王」的心學一系的原始儒家為究竟圓滿的觀點，而以發展的眼光看待宋明新儒之必要性：「然必謂『心即理』，不如程朱謂『性即理』之更為圓滿而允愜。」<sup>128</sup> 首先新儒之說能夠合宇宙論與人生論、人文與自然而一之。錢穆說：「程朱並《學》《庸》與《論》《孟》稱四書，其旨深微。因《論》《孟》所未及，必待《學》《庸》作補充。」<sup>129</sup> 其次是禪宗雖然實現了宗教革命而畢竟有不足之處：「禪宗所由異夫孔孟者，主要在其為宗教形式所拘，既已出家離俗，修、齊、治、平，非分內事，故其精神面貌，終不能不與孔孟異。」<sup>130</sup> 用錢穆的話說，是「有其弓繳，無其鵠的」。弓繳乃明心見性，頓悟成佛；鵠的乃修、齊、治、平之大事。則理學之於禪宗，非截然對立，乃真正成全。故錢穆說：「其鞭辟近裏，重視內悟，則宋儒理學，亦可謂自生公以來釋氏教、理之爭之正統血脈，不可誣也。」<sup>131</sup>

以教理之爭為中國中古學術思想史的根本問題，錢穆的禪宗研究順利銜接上其探求中國思想源流派分之真相的學術意圖，對於禪理關係有了極大的調適而上遂。按照錢穆的看法，禪宗已褪去宗教之外用，本心靈之明覺，開「理」學之端，為其嚆矢。程朱理學則進一步

<sup>127</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 318。

<sup>128</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 319。

<sup>129</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 319。

<sup>130</sup> 錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 321。

<sup>131</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，頁 379。「宋明理學，亦可謂是先秦儒學與唐宋禪學之一種混合物。」以上引文，見錢穆，〈禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊 21，頁 321。

圓滿了禪宗之論說，把本心之弓繳而准修、齊、治、平之鵠的，縮人生論與宇宙論而一之。這一禪理同源論說，既不同於視儒釋疆界渺若山河的嚴防死守之姿態，也不同於建立某種理論原型或功能機制以調和三教之論說，而是本於源流互質的思想史方法，既由流而源確立思想的原型與坐標，又不囿於起源而由源向流，深察義理的豐富與壯大，如此考索思想的動態發展之辯證歷程。

#### （四）第三期中國學術的康莊大道

在疏解了中國學術第一期與第二期的源流大勢後，錢穆又提出了他對於未來中國第三期學術思想規模的觀察與預測。然而，仔細考察錢穆關於中國學術第三期的判斷，可隱約聽到某種「執拗的低音」<sup>132</sup>。筆者以為，此即前文所分析之「群己之分」的學術視域。雖然以禪宗研究開拓了儒史之學的邊界，但是錢穆念茲在茲的依然是修齊治平之鵠的。這就可以解釋在錢穆的禪史研究中，某種敘述語氣的翻轉、價值判斷的波動，乃至於自相矛盾的說法何以經常存在。這表現了錢穆對於禪宗的高度認同與其儒家本位意識，尤其是「救亡」「建國」「文化民族主義」的實踐目標之間的緊張狀態。對於以教理之爭為核心問題的整個第二期中國學術思想史，他也有嚴厲的批評：

然宋明理學，雖已注重到此大群體之治平大道，而終不免以個人小我觀點為根柢，為一切理論之出發點，則仍未脫自魏晉以來此一段時期之主要共同精神也。故宋明之與兩漢，雖同為儒家，同言心性義理，同講修齊治平，然一重集體，一重小我，較然異轍。漢儒必曰「通經致用」，而宋明儒則更重在「心性

<sup>132</sup> 王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年），頁2。



修養」。<sup>133</sup>

這就徹底回歸到了《國史大綱》以及《中國近三百年學術史》的價值立場。以「內聖外王」與「全體大用」合一之學為基點，錢穆如此判斷儒學第三期的發展：

這條路，大體說之，應該仍是要走晚明以來想走的路子。應該是重新回復到第一期的集體觀念上去，而同時也應該以第二期之學術，個人心性之自修自證悟其本，而以第一期所看重的國族大群、治平天下之大經大綸盡其用。這庶乎是「內聖外王」與「全體大用」合一之學，庶乎是第三期學術之康莊大道。<sup>134</sup>

這種糾結與矛盾的心態，在錢穆的晚年作品中尤其突出。在《朱子新學案》中，錢穆著有「朱子論禪學」上下兩章，已徹底站在朱子辟禪的價值立場，轉而批判禪宗不能以義理貫穿治平天下，參贊化育。<sup>135</sup> 不過與此同時，錢穆亦有「心性不礙大群」的調和論傾向。在1969年的《六祖壇經大義》中，錢穆說：「慧能講佛法，既是一本心性，又不屏棄世俗，只求心性塵埃不惹，又何礙在人生俗務上再講些孝弟、仁義、齊家、治國？」<sup>136</sup> 因此，錢穆又不因為自己對於儒家大群主義的價值偏愛而妨害其對於宗教思想家的欣賞：「論我本人意見，我是偏向朱子一邊的。但是我對六祖和朱子兩人之偉大性，及此兩人思想之純潔性，則同樣佩服無疑。論起他兩人對中國中古以來學

<sup>133</sup> 錢穆，〈三論禪宗與理學〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁350。

<sup>134</sup> 錢穆，〈中國學術思想之分期〉，《中國學術思想史論叢（三）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊20，頁339。

<sup>135</sup> 錢穆，《朱子新學案（三）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），冊13，頁560。

<sup>136</sup> 錢穆，〈六祖壇經大義〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁193。

術思想與夫對文化傳統上之影響力，亦同樣深遠，非其他人所能比。」<sup>137</sup>

## 六、結語

通過系統梳理錢穆禪宗研究的源流譜系，我們可以得出結論：錢穆的禪宗研究從來不是一個封閉的學術論域，而是處於時代旋渦的中心，與當世傑出的佛教學者的互競（胡適）與互鏡（湯用彤）關係之中。錢穆以寓價值追求於學理探索之中的方式，展現了一種視域融合的動態發生過程——從儒學，到史學，再到禪學，差異化的學術視域層層波蕩而來，既不斷擴大自己的邊界，注入新意，也時時衝擊前有的視域，修正舊說。學術視域的有序擴展與有機融合，催生了可為治學典範的錢穆禪宗研究成果。

從批評的層面作進一步的反思，錢穆禪宗研究始終擺蕩游弋於「群己之分」與「教理之爭」這兩對張力結構之中，呈現出一顯一隱的演進模式。從五四運動前夕到抗戰方熾之中，錢穆始終面對家國基礎遭到猛烈動搖的危局，如傅斯年（1896-1950）所謂「四海無家，六親不認」<sup>138</sup>的時代狂潮幾無息時。個人與家國之間的對立，緊張、尖銳到了中國歷史上最無以復加的地步。而「對於前代儒家舊禮教還是同樣的懇摯愛護，篤信不渝」的錢穆，不能不汲汲以探尋「我先民歷古相傳社會家族所以維繫永久之道」為務，其終極信念堅定指向儒家式的大群主義之人文心教。由此或批判禪，或讚揚禪，或持「佛學之中國化」，或主「宗教革命論」，態度雖有損益顛倒，然而其信念動

---

<sup>137</sup> 錢穆，〈再論關於壇經真偽問題〉，《中國學術思想史論叢（四）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊21，頁217。

<sup>138</sup> 王汎森，《傅斯年：近代歷史與政治中的個體生命》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2018年），頁43-44。

機始終是希望發掘重建家國的人世精神源泉。

至 40 年代，隨著錢穆深入到禪宗歷史與思想世界，「群己之分」的張力結構退隱於密，「教理之爭」走上臺前。在這一過程中，與胡適的思想角力是決定性的。與胡適一樣，錢穆希望在禪宗思想中發現去宗教化的可能性，因而接受了胡適的宗教革命論，但又以更加綿密、人性的考證，重塑了這一革命論的方方面面，為 20 世紀禪宗研究留下了一筆寶貴的學術財富。同時，錢穆新塑的宗教革命論，又為澄清中古思想史的真相，特別是禪宗與理學之源流派分關係提供了思想方法，於是，順理成章與錢穆同時在進行的以「新儒」為標誌的知識考古工作匯為一體，揭示了以日常生活與本心本性為根底的儒家文化本色。然而，錢穆既想要肯定禪宗與孔孟一脈相承、重本心本性的當下追求，又恐怕失去對於社會人生、家國天下的勇氣承擔，因而提出以第二期學術的個人心性修養為本，以第一期學術所重的國族大群盡其用的第三期中國學術構想。可以說，「群己之分」始終是錢穆背後揮之不去的思想幽靈，「內聖外王」與「全體大用」的合一之學才是錢穆不變的價值追求，這就導致其禪宗研究之中終究迴蕩著不協和的聲調。這就解釋了為何錢穆對於禪宗的價值判斷始終有搖擺反復之處，在儒禪究竟是背離還是兼容的問題上舉棋不定。儒家價值承當與禪宗思想魅力之間無法相互還原的張力既構成了錢穆禪宗研究的七寸，但也正因為如此，與單純的儒者或禪師相較，錢穆在研究中創造了複調的聲音與更多的可能性。

米歇爾·福柯（Michel Foucault, 1926-1984）在論譜系學的文章中曾指出：「譜系學家必須能夠辨認歷史的事件，它的跌宕和意外、搖搖欲墜的勝利、未被坦然接受的失利。」<sup>139</sup> 錢穆禪宗研究的個案

<sup>139</sup> [法] 米歇爾·福柯著，朱夢成譯，〈尼采·譜系學·歷史〉，《倫理學術》2021 年第 2 期（2021 年 11 月），頁 38-56。

意義，或許就在於戳穿了那種關於學術自身的同一性想像，展現了自我、他者與時代如何在一系列跌宕事件中彼此貫穿滲透。同時，它也打破了對思想家思想發展的直線式的目的論看法，敘說了儒學、史學與禪學如何在小徑分叉的迷宮中背離與重逢的故事。錢穆的禪宗研究，不僅展現了禪宗在何種程度上已經深深嵌入 20 世紀中國歷史與思想的多元走向之中，也演奏出錢穆思想的視域融合與張力結構的雙重變調。

（責任校對：陳昕）

## 引用書目

### 一、近人論著

中國人民政治協商會議江蘇省無錫縣委員會編，《錢穆紀念文集》，上海：上海人民出版社，1992年。

王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014年。

\_\_\_\_，〈傅斯年：近代歷史與政治中的個體生命〉，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2018年。

\_\_\_\_，〈近代中國的史家與史學（增訂本）〉，西安：陝西人民出版社，2022年。

王慧儀，〈錢賓四先生談禪宗思想敘略〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編，《重訪錢穆（上）》，臺北：秀威資訊，2021年。

白欲曉，〈牟宗三禪教判釋與禪教一致論探析〉，《宗教學研究》2005年第1期，2005年3月，頁42-49。

\_\_\_\_，〈錢穆、繆鉞戰國秦漢間「新儒」說述論〉，《孔子研究》2017年第5期，2017年9月，頁51-58。

印順，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，2002年。

牟宗三，《佛性與般若（下）》，長春：吉林出版集團公司，2010年。

余英時，〈群己之間——中國現代思想上的兩個循環〉，《中國思想傳統及其現代變遷》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。

\_\_\_\_，〈現代學人與學術〉，桂林：廣西師範大學出版社，2006年。

李明，〈錢穆的禪學研究探析〉，《船山學刊》2014年第1期，2014年2月，頁104-110。

李欣，〈中國靈學活動中的催眠術〉，《自然科學史研究》2009年第1期，2009年1月，頁12-23。

李璐，〈西化與傳統：從文化觀的差異看錢穆對胡適禪宗研究的批

- 評》，《世界宗教文化》2014年第3期，2014年6月，頁101-106。
- 汪學群，《錢穆學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- 於梅舫，〈心學「烏托邦」：錢穆《國學概論》之理路與志趣發微〉，《中山大學學報》2020年第3期，2020年5月，頁74-86。
- \_\_\_\_\_，〈識宋學與辨新局：錢穆《中國近三百年學術史》論學旨趣解析〉，《學術月刊》2020年第10期，2020年10月，頁149-160。
- 胡適，《胡適學術文集·中國佛學史》，北京：中華書局，1997年。
- \_\_\_\_\_，《英文著述（二）》，收入季羨林主編，《胡適全集》，卷36，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- \_\_\_\_\_，《英文著述（三）》，收入季羨林主編，《胡適全集》，卷37，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 張邦彥，《近代中國的催眠術與大眾科學》，上海：上海人民出版社，2021年。
- 張凱，〈「秦漢新儒學」與近現代儒學之重建〉，《浙江大學學報》2018年第2期，頁202-213。
- 梁啟超著，夏曉紅編，《梁啟超文選》，北京：中國廣播電視出版社，1992年。
- 梁萬如，〈錢穆論禪學——會通與革新〉，收入李帆、黃兆強、區志堅編，《重訪錢穆（上）》，臺北：秀威資訊，2021年。
- 陳立勝，〈「大抵心安即是家」：陽明心學一系「家」哲學及其現代影響〉，《開放時代》2022年第6期，2022年11月，頁107-123。
- 陳來，〈梁漱溟與密宗〉，《河北學刊》2009年第6期，2009年12月，頁30-38。
- 陳勇，〈試論錢穆與胡適的交誼及其學術論爭〉，《史學史研究》2011年第3期，2011年9月，頁65-77。
- 陳寅恪，《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。

- \_\_\_\_\_,《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。
- 陳榮捷著，廖世德譯，《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年。
- 傅宏星，〈對錢穆《師友雜憶》一則重要記述的補正：兼及朱懷天生平事跡考辨〉，《湖南工程學院學報》第22卷第4期，2012年12月，頁46-51。
- 湯一介，〈湯用彤學術交往三則〉，《中國文化》第21期，2004年6月，頁151-153。
- 黃文樹，〈錢穆對禪宗的論衡〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第29期，2024年5月，頁1-25。
- 葛兆光，〈仍在胡適的延長綫上——有關中國學界中古禪史研究之反思〉，《嶺南學報》第7輯，2017年5月。
- 賈立元，〈催眠術在近代中國的傳播（1839-1911）〉，《科學文化評論》2020年第3期，2020年6月，頁54-70。
- 劉小楓，《現代性社會理論緒論》，上海：上海三聯書店，1998年。
- 錢穆，《國學概論》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊1，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- \_\_\_\_\_,《宋明理學概述》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊9，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- \_\_\_\_\_,《朱子新學案（三）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊13，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- \_\_\_\_\_,《中國近三百年學術史（一）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊16，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- \_\_\_\_\_,《中國學術思想史論叢（二）》，收入錢賓四先生全集編輯委員會編，《錢賓四先生全集》，冊19，臺北：聯經出版事業公司，

1998 年。

\_\_\_\_\_,《中國學術思想史論叢(三)》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 20,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《中國學術思想史論叢(四)》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 21,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《中國思想史》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 24,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《中國學術通義》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 25,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《國史大綱(上)》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 27,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《國史大綱(下)》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 28,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《中國文化史導論》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 29,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,《八十憶雙親、師友雜憶》,收入錢賓四先生全集編輯委員會編,《錢賓四先生全集》,冊 51,臺北:聯經出版事業公司,1998 年。

\_\_\_\_\_,〈憶錫予〉,收入湯一介、趙建永編,《湯用彤學記》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2011 年,頁 13-16。

瞿駿,〈20 世紀初社會主義在江南的傳播〉,《歷史研究》2021 年第 6 期,2021 年,頁 104-121。

\_\_\_\_\_,《大風起兮:地方視野和政治變遷中的「五四」(1911-1927)》,北京:社會科學文獻出版社,2024 年。

龔雋、陳繼東,《中國禪學研究入門》,上海:復旦大學出版社,2009



年。

〔美〕佛爾（Bernard Faure）撰，蔣海怒譯，〈中國禪宗史研究的方法和前景〉，《佛學研究》2023 年第 2 期，2023 年 12 月，頁 235-241。

〔美〕約瑟夫·列文森著，盛韻譯，《梁啟超與近代中國思想》，香港：香港中文大學出版社，2023 年。

〔法〕米歇爾·福柯著，朱夢成譯，〈尼采·譜系學·歷史〉，《倫理學術》2021 年第 2 期，頁 38-56。

Berlin, Isaiah. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*. Edited by Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2006.

## 二、網路資料

華嚴關主，〈禪史、禪學與參禪——結束討論禪宗史學的爭論〉，網址：<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/an16119.htm>，瀏覽日期：2024 年 6 月 30 日。

## **The Choice Between an Individual-Collective Distinction and a Religion-Reason Divergence: An Analysis of the Fusion of Horizons and Structural Tension in Qian Mu's Research on Chan Buddhism**

Cheng-Ye Zhang\*

### **Abstract**

Qian Mu's interest in and research on Chan Buddhism spanned over half a century. His contributions not only occupy a significant position in the history of 20th-century Chan studies, but also reflect the complex interactions between self, others, and the times, as well as the deep fusion of Chan Buddhism, Confucianism, and historiography. This article examines the formative process of Qian Mu's Chan studies, the transformation of academic horizons within this body of work, and reveals the fundamental value structure therein. In his youth, Qian Mu keenly perceived the tension between individuality and collectivity created by Chan Buddhists on both personal and ideological levels. After turning to the study of intellectual history, this structural tension was given theoretical expression. Qian Mu positioned Chan Buddhism as the "new Buddhist doctrine" within the context of the Sinicization of Buddhism. In the 1940s, spurred by Tang Yongtong and Hu Shi, Qian Mu delved deeply into the intellectual and historical world of Chan Buddhism, profoundly reshaping Hu Shi's "theory of religious revolution." From the perspective of Chinese intellectual history, Qian Mu believed that the core issue of

---

\* Postdoctoral Research Fellow, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University.

post-Three Kingdoms scholarship was the dispute between religion and reason. Using the “New Confucian” discourse as his basis, Qian Mu asserted that Chan Buddhism should be viewed as the genuine successor of Confucius and Mencius, thus breaking the boundary between Confucianism and Buddhism. In his later years, Qian Mu both acknowledged Zhu Xi’s critique of Chan and admired Huineng’s pure personality. It can be said that Qian Mu’s Chan studies constantly oscillated between the tensions of individuality vs. collectivity and religion vs. reason, demonstrating the polyphonic nature of his intellectual world.

**Key words:** Qian Mu, Chan Buddhist studies, individual-collective distinction, religion-reason divergence

