

胡适佛学研究举隅

李 雪 涛

Hu Shih's study on Buddhism

LI Xuetao

After his return from studying abroad, Hu Shih reduced the American philosopher John Dewey's holistic philosophy to a "scientific methodology" in order to apply it to Chinese academic research. His study of Buddhism, Zen Buddhism history in particular, is an excellent example. Hu adopted scientific skepticism and a positivist approach in his research and attempted to study and understand Zen Buddhism in an historical context. This paper studies several aspects of Hu's Buddhist study and elaborates on the important contributions he made to research methodology and the rediscovery of historical data. Although Hu's view of Buddhism is controversial, his research from a historical and comparative religious perspective is still of great value for contemporary Buddhist studies.

Keywords: Hu Shih (胡适); pragmatism (实用主义); Buddhism (佛学);
history of Zen Buddhism (禅宗史)

胡适之先生(1891-1962),可以说是中国20世纪上半叶学术思想史上影响最大的学者了。胡适自1917年因在《新青年》上正式提出文学革命的纲领而“暴得大名”,直至1962年在台北中央研究院的酒会上遽然逝世,在这四十多年中,他的学术研究无论是在哲学、史学、文学,以至在政治、宗教、教育诸多不同的领域,均取得了重大的建树,特别是在佛教禅宗史的研究方面,成就卓著。尽管胡适鼓吹西学,但他一直在中国文化中寻求文化移植的土壤。他以“思起于疑”为出发点,特别提倡一种不盲从的批评态度和独立思想,提出“大胆的假设,小心的求证”的具体方法。胡适在敦煌残卷中发现了神会语录,并且依据敦煌材料对从唐到北宋时期的中国禅宗发展的情形进行了清理,考察了中国禅的建立过程,得出了一系列令人惊骇的结论。尽管胡适的佛学研究结论为多数佛教徒所难接受,但这样的研究方法在当时的学界有拨云见天之作用,他的研究成就无疑帮助了禅宗史的梳理,并且也因此引起了学术界乃至全社会对佛教禅宗历史的关注。可以毫不夸张地讲,他的禅宗史研究为佛教史学界带来了朝气,为禅宗史树立了新的里程碑。胡适的研究还触及到佛学中的其他领域,诸如对《四十二章经》与《牟子理惑论》的考辨,“碛砂藏”残藏之发现,以及佛典的翻译文学之研究等等。

一、“科学方法论”

胡适早年曾留学美国（1910-1917），是著名实用主义¹⁾ 哲学家杜威（John Dewey, 1859-1952）的弟子。“实用主义”是20世纪以来美国最具代表性的哲学派别之一，他们将哲学限定在经验的范围内，推崇真理的效用性，并强调思维的工具作用。杜威更是试图将自然科学的方法论运用到实用主义中去，从而使得他的“实用主义”更具有浓厚的科学与客观的色彩。胡适也始终将这一主义化约为一种科学的方法论。他在〈杜威先生与中国〉一文中曾对这一方法进行了通俗的说明：

杜威先生不曾给我们一些关于特别问题的特别主张，——如共产主义，无政府主义，自由恋爱之类，——他只给了我们一个哲学方法，使我们用这个方法去解决我们自己的特别问题。他的哲学方法，总名叫做“实验主义”；分开来可作两步说：

一、历史的方法——“祖孙的方法”他从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段：一头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果；上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住了这两头，他再也逃不出去了！这个方法的应用，一方面是很忠厚宽恕的，因为他处处指出一个制度或学说所以发生的原因，指出他的历史的背景，故能了解他在历史上占的地位与价值，故不致有过分的苛责。一方面，这个方法又是最严厉的，最带有革命性质的，因为他处处拿一个学说或制度所发生的结果来评判他本身的价值，故最公平，又最厉害。这种方法是一切带有评判（Critical）精神的运动的一个重要武器。

二、实验的方法 实验的方法至少注意三件事：（一）从具体的事实与境地下手；（二）一切学说理想，一切知识，都只是待证的假设，并非天经地义；（三）一切学说与理想都须用实行来试验过；实验是真理的唯一试金石。²⁾

胡适曾将杜威的经验自然论、实践观、工具主义真理观、社会历史观及其对哲学与宗教的认识等的整体哲学化简为一种方法，并概括为五步：第一、思想的起点是种疑难的境地。第二、指定疑难之处究竟在何处。第三、提出种种假定的解决办法。第四、决定哪一种假设是适用的解决。第五、证明。³⁾ 胡适进而将杜威的五步法化约为上述“实验的方法”之三步。更进一步的概括则为：“大胆的假设，小心的求证”。胡适早在正式接受杜威的实用主义之前，已经初步形成了自己独特的学术观点和治学方法，而杜威的哲学使得他对这一“科学的方法”具有了理性的自觉。他的疑古论从学术渊源上来讲，上承程颐（1033-1107）、朱熹（1130-1200）注重“学原于思”、“格物致知”的精神，进一步提出“学则须疑”的主张，下续清代考据学科学考证法之辨伪观念，树立“无征不信”的态度。对于胡适承续乾嘉学派的传统，梁启超（1873-1929）曾说：“绩溪诸胡之后有胡适者，亦用清儒方法治学，有正统派遗风。”⁴⁾ 因此，胡适的方法

1) 当时被译作“实验主义”，系 pragmatism 一词的汉译。

2) 《胡适文存》第一集，卷二（《胡适全集》第1卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第361-362页）。

3) 胡适〈杜威论思想〉，见《胡适作品集》（2）（台北：远流出版公司，1986年），第15-19页；〈杜威哲学〉，见《胡适作品集》（25），第18-21页。

4) 梁启超《清代学术概论》（北京：中华书局，1954年），第6页。

论，实际上是将西方近代科学精神背后的科学思想方法（以杜威的实用主义为代表）同中国传统的考据精神相结合的产物。⁵⁾ 胡适的一生，一直尝试着这种将近代西方的科学方法与中国传统的方法会通。陈寅恪将20世纪初的学术新发展概括为三点：一曰取地下之实物与纸上之异文互相释证；二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补证；三曰取外来之观念与固有材料互相参证。⁶⁾ 对杜威方法论的重视以及以“比较的研究”借鉴国际汉学家的方法与成就，都是胡适“取外来之观念与固有材料相互参证”的绝好明证。

胡适同时也认为，中国学术具有理智主义的传统，有着科学的精神和方法：“很少人（甚至根本没有人）曾想到现代的科学法则和我国古代的考据学、考证学，在方法上有其相通之处。”⁷⁾ “以怀疑态度研究一切：事实求实，莫作调人。这就是那些中国思想家的精神，他们曾使中国理智自由的火炬，永远不息。”⁸⁾ 胡适在解释他的疑古论时说：

疑古的态度，简要言之，就是“宁可疑而错，不可信而错”十个字。……所以疑古的态度有两个方面好讲：一、疑古书的真伪。二、疑真书被那山东老学究弄伪的地方。我们疑古的目的，是在得其“真”，就是疑错了，亦没有什么要紧。⁹⁾

可见胡适的“疑古”不仅仅只是一种对待几本古书的态度，而且是古代文本研究的一项根本原则，是研究一切学术的出发点。正是在怀疑的精神之上，胡适突破了以往“治经断不敢驳经”的信奉派性质。胡适的弟子顾颉刚的一段话可以作为胡适这种将怀疑精神、科学精神引入学术研究的最好诠释：

我们立在家派之外，用平等的眼光去整理各家派式向来不入派的思想学术，我们也有一个态度，就是：“看出他们原有的地位，还给他们原有的价值。”¹⁰⁾

从这个意义上来讲，胡适开启了中国比较宗教学的先河。

胡适在1921年将他的治学方法概括为“十字法”：大胆的假设，小心的求证。¹¹⁾ 用他的话来说就是：“由几个（有时只须一两个）同类的例引起一个假设，在求一些同类的例去证明那个假设是否真能成立”，¹²⁾ 换句话说就是用演绎法补证归纳所得的假设。他后来研究白话文学史，撰写《中国哲学史大纲》，考证中国

5) 胡适在晚年口述自传中，也谈到他的治学方法至少有三个思想源头：杜威的实用主义方法、中国传统的汉学以及清代学者的治学方法。胡适口述，唐德刚整理、翻译《胡适口述自传》（合肥：安徽教育出版社，2005年），第127-129页。

6) 陈寅恪〈王静安先生遗书序〉，见《陈寅恪史学论文选集》（上海：上海古籍出版社，1992年），第501页。

7) 见葛懋春、李兴芝编《胡适哲学思想资料选》（下）（上海：华东师范大学出版社，1981年），第109页。

8) 胡适《中国思想史纲要》，收入：姜义华编《胡适学术文集·中国哲学史》（北京：中华书局，1991年），第521页。

9) 胡适〈研究国故的方法〉，见《东方杂志》第18卷，第16号（1920年）。此处引文见：俞吾金编选《疑古与开新——胡适文选》（上海：上海远东出版社，1995年），第59页。

10) 顾颉刚〈我们对于国故应采取的态度〉，《小说月报》第14卷（1923年）第1号“整理国故与新文学运动”。此处引文见：张若英编《中国新文学运动史资料》（上海：光明书局，1934年），第211页。

11) 〈清代学者的治学方法〉，见：刘梦溪主编《中国现代学术经典·胡适卷》（石家庄：河北教育出版社，1996年），第734页。

12) 见葛懋春、李兴芝编《胡适哲学思想资料选》（上，上海：华东师范大学出版社），1981年。第200页。

小说史，探讨禅宗的历史，所用的都是这一方法。胡适将这种方法说成是唯一正确的和普遍适用的科学方法。可以确定的是，这样的研究方法在胡适之前的中国学术界并没有哪位学者明确地提出过。胡适说：“科学的方法，说来其实很简单，只不过‘尊重事实，尊重证据’”。¹³⁾这是胡适从实用主义及清代朴学中总结出来的历史学的治学方法，同时也是他治佛学的“科学方法”。值得注意的是，胡适对中国学术思想史的兴趣远比他对哲学义理的兴趣大得多，这一点既表现在他对杜威哲学的化简吸收方面，同时也表现在他对佛教禅宗史的厘定上。

二、禅宗史的研究

胡适为了写他的《中国哲学史大纲》中的晋唐佛教部分而接触到禅宗史。在研究的过程中，他对以往的禅宗史发生了怀疑，又对他人的研究方法及成就持批评的态度。在胡适的一生中有两个比较集中的研究禅宗史的时期：第一个时期是1925年至35年间的十年，第二个时期是1952年至61年间的十年。

1925年胡适在〈从译本里研究佛教的禅法〉中，从译本的角度对印度佛教禅定的特点做了分析和归纳。¹⁴⁾后来他在〈中国禅学之发展〉的演讲中（1934年12月），开宗明义，一开始便批判了信奉派研究禅宗的方法：一味相信，毫不怀疑，这是第一个缺点。其次则缺乏历史的眼光，以为研究禅学，不要注意它的历史，这是第二个缺点。第三是对材料的收集不注意，大都是宋以后的文献。接下来他便挑明了自己以学士派的眼光，以研究学术的态度，科学、客观地讲老实话的方式来研究禅宗史的路数。¹⁵⁾

由于胡适对前人之禅宗史研究颇为不满，所以他在写作《中国禅学史》时，“写到慧能，我已经很怀疑了；写到神会，我不能不搁笔了”。其原因就在于：“今日所存的禅宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、赞宁、契嵩以后的材料，往往经过了种种妄改和伪造的手续，故不可深信。我们若要作一部禅宗的信史，必须先搜求唐朝的原料，必不可轻信五代以后改造过的材料。”¹⁶⁾胡适认为，宋以后的材料都不能释疑，从中无法得到历史的真相，因此他只有在敦煌的写本里去搜集相关资料了。

1926年，胡适趁赴英国参加庚款咨询委员会会议的机会，转道巴黎的法国国家图书馆（国立图书馆 Bibliothèque Nationale），在伯希和（Paul Pelliot, 1878-1945）劫去的敦煌卷子中，发现了神会和尚的语录二万余字，以及写本《楞伽师资记》（伯3047A, 3047B, 3488）。回伦敦后，他在大英博物馆（英国博物院 British Museum）斯坦因（Mark Aurel Stein, 1862-1943）的收藏中，发现了神会的《显宗记》一卷（斯468）。这些材料的发现，使胡适成为了利用敦煌史料来考订禅宗史之第一人。1927年回国后，胡适陆续整理所发现的新材料，先后撰写了以下与禅宗史相关的论文：〈菩提达摩考〉、〈白居易时代的禅宗世系〉、〈禅学古史考〉、〈论禅宗史的纲领〉、〈荷泽大师神会传〉、〈坛经考之一——跋曹溪大师别传〉，并于1930年整理出版了《神会和尚遗集》。此后的几十年中，他的研究尽管涉及到文史哲的各个方面，很多都

13) 〈治学的方法与材料〉，《胡适文存》第三集，卷二（见上揭《胡适全集》第3卷），第132页。

14) 见《胡适文存》第三集，卷四（上揭《胡适全集》第3卷），第299-318页。这一年胡适还发表了一篇英文的论文：Buddhist Influence on Chinese Religious Life，用比较文化的研究方法，对印度佛教对中国宗教生活及中国文化所产生的影响作了阐述。

15) 〈中国禅学之发展〉，见姜义华主编《胡适学术文集：中国佛学史》（北京：中华书局，1997年），第61-62页。

16) 〈《神会和尚遗集》序〉，见《胡适文存》第四集，卷三（上揭《胡适全集》第4卷），第313页。

是跟佛教禅宗史的考证与著述有关联的。¹⁷⁾

胡适对禅宗史的研究有其独特的贡献，他依据新的史料发现，考证出的一些史实，对以后重新写订禅宗史具有很大的帮助。由于敦煌本《坛经》及神会的几种语录的发现，胡适便能像他所希望的那样，使用宋以前的材料来研究禅宗史。胡适在巴黎、伦敦发现了敦煌写本中有关神会的作品，在日本东京知道了铃木大拙（1870-1966）等人发现的敦煌本《坛经》，他遂将这些材料加以整理、对比，而断言道：“敦煌写本坛经，此是坛经最古之本，其书成于神会一派之手笔。”¹⁸⁾

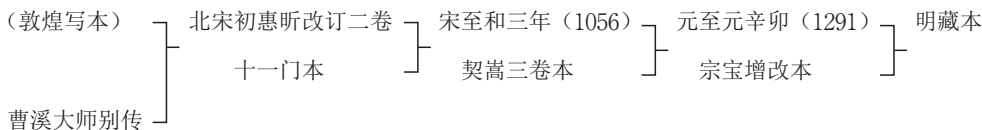
胡适得出上述的结论，主要的依据是敦煌本《坛经》中的一段悬记：

上座法海上前言：大师，大师去后，衣法当付何人？ 大师言：法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法撩乱，惑我宗旨，有人出来，不惜身命，第佛教是非，树立宗旨，即是吾正法，衣不合转。……¹⁹⁾

胡适由此断言曰：这段悬记甚是明白，所指的即是神会在滑台大云寺及洛阳荷泽寺定南宗宗旨的事。神会滑台之会在开元二十二年（734），正是慧能圆寂后二十一年。²⁰⁾由是他下结论道：此条悬记可证敦煌本坛经为最古本，出于神会或神会一系之手，其著作年代在开元二十二年以后。随后他还将敦煌本与明藏本作了比较，从中可以清楚地看出，明藏本比敦煌本多出百分之四十的内容，这其中的一大部分是宋以后陆续加进去的，还有一部分是契嵩采自“曹溪大师别传”的内容。

在“坛经考之一”中，胡适曾作一图，²¹⁾以表示《坛经》诸本之演变史。现将北宋初的惠昕本加入，应为：

坛经古本



胡适在1930年所作的〈荷泽大师神会传〉一文中，详细地考证了神会的生平事迹及其禅学思想，从外典及内典中的材料又证明了他在〈坛经考〉中的观点：《坛经》是神会或神会一派所作，且认为《坛经》

17) 同时应当指出的是，胡适在巴黎和伦敦所发现的敦煌卷子，除了使他在禅宗史的研究方面取得突破之外，也为他后来的白话文学史研究打下了基础，诚如徐雁平所指出的那样，“是禅宗史的研究带动了她的白话文学史研究”。徐雁平《胡适与整理国故考论——以中国文学史研究为中心》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第179页。

18) 〈荷泽大师神会传〉，收入上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第327页。

19) 出处同上，第326-327页。

20) 1958年，胡适在《新校订的敦煌写本神会和尚遗著两种》之〈校写后记（2）校写‘菩提达摩南宗定是非论’后记〉中重新考订了神会在滑台大云寺“定南北两宗”的无遮大会是在开元二十年（732），更正了他三十年前的意见（即开元二十二年〔734〕之说）。出处同上，第397页。

21) 见《胡适文存》第四集，卷二（上揭《胡适全集》第4卷），第322页。

的思想并非是慧能的思想，而是神会的。在这篇论文中，胡适再次以敦煌本《坛经》中的那段悬记作为上述论点的铁证。此外，他还依据考据学所谓“内证”的方法，从《坛经》中找出许多跟新发现的神会语录极为相近的语句。文末，胡适满怀激情地写道：“南宗的急先锋，北宋的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会。中国佛教史上，没有第二人有这样伟大的功勋，永久的影响。”²²⁾

对于胡适对禅宗研究所得出的结论，佛教僧伽界的学者印顺（1906-2005）曾撰文予以回应。印顺指出，敦煌本《坛经》确有“神会小僧，能得善[不善]等，毁誉不动，余者不得”的赞许话，暗示二十年后，神会定宗旨的预计。不过，印顺认为以此为“很明显的证据”论断敦煌本《坛经》为神会或神会一派所作，仍然是有问题的。问题在于“敦煌写本坛经，此是坛经最古之本”这句话。印顺论证了，胡适认为是最古本的敦煌本《坛经》，其实至少已经增补过两次。因此，敦煌写本《坛经》中尽管有神会门下增补的“坛经传宗”一部分，但并不能就此认为《坛经》全部是神会或神会门下所造。胡适的“很明显的证据”，实际上犯了以偏概全的错误，其错误根源在于不知道敦煌本《坛经》成立的过程，而误认为此本系最古之本。此外，胡适的“重要证据”，举了五个例证分别是：定慧等、坐禅、辟当时的禅学、论《金刚经》及无念。他所发现的《坛经》中有许多部分和他新发现的唐写本神会语录完全相同，但这并说明不了《坛经》是神会或其门下所造。慧能是老师，神会是弟子，神会当然是继承了慧能的思想，那么神会语录中的语句部分地与《坛经》相同，只能说明神会承继了师说，而不是相反。印顺从《坛经》自身找出有关慧能与神会事迹的记载，许多是与神会及其门下的传说并不相合，于是得出如下的结论：一、《坛经》决非神会或神会门下所造。二、神会门下补充了其中的一部分——《坛经》传宗。²³⁾

1921年，胡适曾对年轻的历史学家顾颉刚说：“做历史有两方面，一方面是科学——严格地评判史料，一方面是艺术——大胆的想象力。史料总不会齐全的，往往有一段，无一段，又有一段。那没有史料的一段空缺，就不得不靠史家的想象力来填补了。”²⁴⁾ 胡适对禅宗史的研究，也往往“大胆假设”有余，而“小心求证”不足。他对《坛经》的考证，也说明了这一点。

尽管胡适在禅宗史的研究上有值得商榷的地方，但在这方面的成就是有目共睹的。同时他那锲而不舍的对学问的钻研精神，也是值得后代学者效法的。胡适对禅宗史的贡献，总括起来有以下几个方面：

(一) 胡适在《神会和尚遗集》中说：“一千多年中，几乎没有人知道神会在禅宗史上的地位，历史上最不公平的事，莫有过于此事了。”²⁵⁾ 胡适对神会生平的搜寻，凭他的努力，使神会北上献身于南宗的事迹被发掘出来。我们不论从什么角度来看，对胡适所下的功夫，以及所取得的成就都应该予以首肯的。尤其是搜寻神会的作品，胡适曾往返于东西两半球，一再搜寻、校正发表出来，这些对禅学及禅宗史的研究有极大的价值。²⁶⁾ 并且最值得一提的是胡适在禅宗史的研究上引出的问题，从而引起很多学者对这方面研究的兴趣，加入争论的行列，提出许多新观点，澄清了许多分歧，使一向沉默的禅宗史也热闹起来。

22) 见〈菏泽大师神会传〉，收入上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第358页。

23) 印顺〈神会与坛经——评胡适禅宗史的一个重要问题〉，见蓝吉富主编《禅宗全书（37）语录部（二）》（北京：北京图书馆出版社，2004年），第131页及以下。

24) 胡适1921年8月13日日记，见上揭俞吾金选编《疑古与开新——胡适文选》，第453页。

25) 见〈菏泽大师神会传〉，收入上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第351-352页。

26) 胡适本人对自己发现神会和尚的语录及《显宗记》也颇为得意，见〈神会的《显宗记》及语录〉，收入《现代佛教学术丛刊》⑤《禅宗思想和历史》（禅学传记之六）（台北：大乘佛教出版社，1976年），第139-141页。

这差不多是胡适对禅宗史研究作出的最大贡献了！

（二）胡适考订菩提达摩来华的时间是在刘宋末年的470年（亦即宋明帝泰始六年）左右，他在中国传法五十余年。由于达摩建立的宗派只用四卷《楞伽》为心要，故后来被称为楞伽宗。胡适认为，总括看来，达摩的教旨不出三端：一为众生性净，凡圣平等；二为凝注壁观，以为安心之法；三为苦乐随缘，心无所求，无所执著。实际上达摩禅已较印度佛教简化了许多。胡适力图还给菩提达摩一个本来面目，这便要求剔除传说中的神话部分。他考证了有关达摩见梁武帝的记载：7世纪道宣（596-667）的《续高僧传》中根本没有记载此事；8世纪净觉（683-750？）作《楞伽资记》始记此事，但并无达摩与梁武帝的对话；稍晚出的《传法记》便已有了达摩与梁武帝的对话，不过很简单；到8世纪晚期所出之《历代法宝记》中，这段对话已有增加；到12世纪北宋时出现的《联灯会要》，则不但达摩与梁武帝的对话内容大有增加，语义也较深奥，而且还记下了两个会面的具体日期。胡适的历史研究，使人看到，世愈后，其传说事迹愈复杂的史实。

（三）在《楞伽宗考》一文中，胡适得出了四个结论，较一般观点颇有不同：一．袈裟传法说完全是神会捏造出来的假历史。二．神秀与慧能同做过弘忍的弟子，当日既无袈裟传法的事，也没有旁、嫡的分别。三．渐修是楞伽宗的本义，这一宗本来“法门是渐”。顿悟不是楞伽的教义，其来源别有所在。四．从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗，慧能虽然做过弘忍的门下，他的教义——如果《坛经》所述的是可信的话，已不是那“渐净非顿”的楞伽宗了。至于神会的思想，完全提倡“顿悟”，则根本不是楞伽宗的本意。因此，神会大胆地以《金刚经》来替代《楞伽经》，不是南宗革了北宗的命，其实是般若宗革了楞伽宗的命。

（四）在巴黎法国国家图书馆中，胡适还发现了伯希和敦煌写本2045号卷子的第二件，原题作：“南阳和上顿教解脱禅门直了性坛语”。胡适以铃木大拙从国立北平图书馆藏的敦煌写本“和上顿教解脱禅门直了性坛语”作比勘，进行重新校订，并撰有“校写后记”。又有敦煌写本《菩提达摩南宗定是非论》（上、下卷）的校勘，为后来禅学史的研究，无疑提供了极珍贵的史料。²⁷⁾

胡适对禅宗史研究的主要观点，一直到他1962年去世并没有大的改变。他在离开人世的前一年趁给柳田圣山去信的机会，把他自己多年来研究禅宗史的纲要依时间的顺序写了出来，并未有新的突破，只是在原来的框架上更正了以前研究过程中的一些错误。²⁸⁾

作为20世纪中国学术思想史上的一位中心人物，胡适对佛教的研究不是通过全面的教义，而是由部分的历史知识而获得的，致使他对佛教特别是禅宗史有所偏见。从研究方法上来讲，胡适一生信仰与治学的方法是“科学的方法论”，这和以心传心的禅宗是迥异其趣的。且他本人不信仰任何宗教，完全是以一位学士派的立场出发的，在科学至上的当时，采用历史的方法来研究禅宗，因此有的时候他的言论未免过于褒贬，或过于刻薄。²⁹⁾ 胡适不相信任何超越常识的判断，认为研究禅宗也必须像研究中国哲学史一样，

27) 均见《新校定的敦煌写本神会和尚遗著两种》，收入上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第378-408页。

28) 《与柳田圣山论禅宗史书纲领的信》，收入上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第198-211页。

29) 读者只需随便读一篇胡适的佛学论著便会发现这一点。他在《禅学古史考》中说：“……不过无著所造更多繁琐的分析，遂成为唯识的繁琐哲学。更进一步，变成了下流的密宗了。”又如：“……虽有不空、金刚智同许多帝后的提倡，而中国居然不曾堕落成为真言宗与喇嘛教的国家。”（见上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第43-44页。）

应当从史实上找注脚，先将其还原到史籍中去，才能真正把握其特征。他曾批判过学衡派“度之以情”和“验之以理”的治史态度和方法，指出，这种方法是危险的，因为“历史家只该从材料里，从证据里去寻出客观的条理”，而不应当掺入自己的成见。³⁰⁾ 例如他的〈菩提达摩考〉一文便带有“中古中国哲学史的一章”的副标题，这说明他对于禅学的研究始终是作为中国哲学史的一部分来对待的。他总是以考据学、史学的方法，把禅宗还原到其本来的历史处境中，并将禅及其奇异的公案当作历史史实来考察，通过史料的发掘、整理与考订，禅自然就为理智所理解了。胡适带着这种思想研究禅宗史，致使他后来跟铃木大拙所认为的具有超越人类的认识能力、是直觉的顿悟的禅展开了一场针锋相对的激辩。³¹⁾ 以经验主义、实证主义和理性主义来展开其学术活动的胡适，自然是不认同铃木所鼓吹的非言语所能表达，非知识所能了解的禅的。在他看来，禅的境界当然是可知的，悟的成就也是可缘法修行的。³²⁾

今天看来，铃木大拙与胡适有关禅宗史的公案，³³⁾ 实际上是学士派与信奉派之争。如果将两位思想家的论争放在比较宗教学的框架中的话，也可以说是宗教学上描述性（宗教现象学）研究与规范性研究之间的争论。描述性的方法对宗教采取价值中立的态度，侧重于宗教的历史性和结构性。而规范性的研究，则直面宗教的价值判断，侧重于讨论宗教的体验、命题和信念等的真伪。20世纪上半叶在比较宗教学的研究方面，基本上使用描述性的方法，当时的学者认为，只有不涉及到价值判断的研究才是最客观的，而60年代以来，学界也开始承认规范性的方法是描述性的方法的必要补充。

三、佛教翻译文学研究

胡适对佛教翻译文学的研究，是作为他《白话文学史》中的一个重要部分来进行的。而《白话文学史》是1919年五四白话文运动的重要学术成果，也是胡适希望以西方的方法重构中国传统学术之“整理国故”的实践活动！其目的在于证明白话文曾在文学作品中的合法性存在，认为：白话文学为文学之正宗。因此《白话文学史》是时代的要求。胡适在“引子”中对白话文学史进行了阐述。他认为，从前的文学史只是“古文传统史”，“乃是模仿的文学史，乃是死文学的历史；我们讲的白话文学史乃是创造的文学史，乃是活文学的历史。”³⁴⁾ 因为国语文学是一千几百年历史进化的产儿，所以能够在那么短的时期内变成一

也许是因为佛教密宗跟具有科学精神的实用主义格格不入的原因吧，胡适对密宗可谓是恨之入骨，实际上密宗并非主要从无著的《瑜伽师地论》的法相唯识的繁琐哲学中发展而来的。胡适只要对某事存有偏见，一定会将之发挥得淋漓尽致。

30) 胡适〈古史讨论的读后感〉，见《古史辨》第一册，见上揭俞吾金选编《疑古与开新——胡适文选》，第609页。

31) 有关胡适与铃木大拙的禅学案，读者请参考朱际镗〈铃木大拙胡适点滴〉，载《人文世界》卷三第五期。又柳田圣山编《胡适禅学案》（台北：正中书局，1975年）。

32) Cf. Hu Shih, "Ch'an (Zen) Buddhism In China, Its History and Method", in: *Philosophy East and West* 3 (1953): 3-24; and D. T. Suzuki, "Zen: A Reply to Hu Shih", *Ibid.*, pp. 25-46. A summary of Hu's article and all of Suzuki's reply are reprinted in *Studies in Zen*, ed. D. T. Suzuki (New York: Dell Publishing Co., 1978), pp. 129-164.

33) 胡适与铃木大拙在禅宗史上的争论在世界学界的影响非常大，德国著名的禅宗史学者杜慕兰（Heinrich Dumoulin, 1905-1995）其两卷本《禅宗史》（*Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China*, Francke-Verlag, Bern 1985/ Band II: *Japan*, Francke-Verlag, Bern 1986）的序言，开头便提到了这次的论争。

34) 胡适《白话文学史》（上海：新月书店，1928年），第5页。

种全国的运动。而在这一千几百多年的白话运动中，佛教的翻译文学又占据了一个很重要的位置，因为“佛书译本的文字也是当时的白话或很近于白话”，³⁵⁾ 这样便为白话文学播下了种子，后来影响到王梵志、寒山、拾得一系列白话诗人，以至禅宗大师们的白话语录。在胡适看来，“佛寺禅门遂成为白话文与白话诗的重要发源地”。³⁶⁾

在历史上，佛教的翻译文学中，与口语严重脱离的文言文是没有地位的，唯有与口头表达一致的白话文体才得以普遍流通，这实际上奠定了白话文学的基础。尽管在胡适之前谢无量的《中国大文学史》（1918年）已经涉及到了佛教思想与中国文学可能有的关系，但并未加以详述。³⁷⁾ 梁启超（1873-1929）在《翻译文学与佛典》（1920年）中对佛教与文学的关系做了论述，但基本上是概述性质的，没有作品的分析说明。³⁸⁾ 尽管胡适在他的这部文学史中的重点在于推广白话国语，但他对佛教文学的论述之系统性，可谓是前无古人。以下是《白话文学史》的第九章“佛教的翻译文学”的目录，胡适在这一章中所论述的，涵盖了整个译经史的内容：

第九章 佛教的翻译文学（上）

总论

第二世纪的译经

三世纪的译经——维只难论译经的方法

法护——《修行道地经》里的“擎钵”故事

四世纪的译经——赵整

鸠摩罗什——传

——论译经

——《维摩诘经》

——《法华经》里的“火宅”之喻

——他的译经方法

附录：陈寅恪论鸠摩罗什译经的艺术

第十章 佛教的翻译文学（下）

五世纪长安的译经状况

昙无讫——他译的《佛所行赞》

宝云译的《佛本行经》

《普曜经》

五世纪南方的译经事业

《华严经》

论佛教在中国盛行之晚

译经在中国文学史上的三大影响

“转读”与“梵呗”

道宣《续僧传》记这三项

综论佛教文学此后的趋势

这两章在整本《白话文学史》中的分量格外厚重，他的一些论断为文学史家沿用至今：如他认为《维摩诘经》是一部“半小说，半戏剧的作品”，³⁹⁾ 而《妙法莲华经》“虽不是小说，却是一部富于文学趣味的书。其中有几个寓言，可算是世界文学里最美的寓言，在中国文学上也曾发生不小的影响。”⁴⁰⁾

此外，在“第十一章 唐初的白话诗”中有“和尚与谐诗”、“白话诗人王梵志”及“寒山”等诸节，

35) 出处同上，“自序”第13页。

36) 出处同上，第202页。

37) 谢无量《中国大文学史》（郑州：中州古籍出版社，1992年，据中华书局1918年本重印）。作者在第十章〈佛教之输入〉以及第十六章〈南北朝佛教之势力及文笔之分途〉中，只简单地列举了一些相关材料。

38) 梁启超《佛学研究十八篇》（“蓬莱阁丛书”，上海：上海古籍出版社，2001年），第165-201页。

39) 上揭胡适《白话文学史》，第172页。

40) 出处同上，第174页。

其中胡适用了大量的时间和精力对王梵志诗歌进行了钩沉和整理。胡适将他在法国图书馆抄录的《王梵志诗》三个残卷的写本，与从董康处见到的伯希和所藏的别本一卷、（从日本学者羽田亨博士的胶片抄录而来）的四个残卷认定为上中下三卷，⁴¹⁾ 并对现存的每一卷诗作尽可能多地举例予以分析。胡适将王梵志认定为唐初的诗人，⁴²⁾ 这一论断后来也为学术界所接受。由于胡适看到的四个残卷都出自10世纪中叶（949-972），他断定了“王梵志的诗在十世纪时流行之广”，⁴³⁾ 这也验证了白话诗的生命力。

作为白话诗四种来源之一的僧诗，⁴⁴⁾ 胡适还从两部《高僧传》中举例梳理了宗教与哲理诗在中国的发展过程：“也有做无韵偈的，也有做有韵偈的；无韵偈是模仿，有韵偈便是偈体的中国化了。”⁴⁵⁾

胡适在书中盛赞了佛教之传入中国，给中国文学史所带来的无穷的新意境。他总结了佛教文学在中国文学史上的三大影响：

- （一）在中国文学最浮靡又最不自然的时期，在中国散文与韵文都走到骈偶滥套的路上的时期，佛教的译经起来，维只难，竺法护，鸠摩罗什诸位大师用朴实平易的白话文体来翻译佛经，但求易晓，不加藻饰，遂造成一种文学新体。……宗教经典的尊严究竟抬高了白话文体的地位，留下无数文学种子在唐以后生根发芽，开花结果。佛寺禅门遂成为白话文与白话诗的重要发源地。
- （二）佛教的文学最富于想象力，虽然不免不近情理的幻想与“瞎嚼蛆”的滥调，然而对于那最缺乏想象力的中国古文学却有很大的解放作用。我们差不多可以说，中国的浪漫主义的文学是印度的文学影响的产儿。
- （三）印度的文学往往注重形式上的布局与结构，《普曜经》、《佛所行赞》、《佛本行经》都是伟大的长篇故事，不用说了。其余经典也往往带着小说或戏曲的形式。《须赖经》一类，便是小说体的作品。《维摩诘经》、《思益梵天所问经》……都是半小说体，半戏剧体的作品。这种悬空结构的文学体裁，都是古中国没有的；他们的输入，与后代弹词，平话，小说，戏剧的发达都有直接或间接的关系。佛经的散文与偈体夹杂并用，这也与后来的文学体裁有关系。⁴⁶⁾

为了撰写“佛教的翻译文学”，胡适翻阅了大量的佛典：经、律、论、杂藏，他还读了大量的中国僧人的诗文，所以他能在此节时，信手举例，并不足为奇。最值得一提的是，胡适比较早地注意了敦煌文献中唐、五代流行的民间讲唱文学作品（即变文）与魏晋以来的经文的“转读”、“梵呗”的歌唱以及“唱导”的制度之间的关联：“这三种宣传法门便是把佛教文学传到民间去的路子，也便是产生民间佛教文学

41) 由于胡适当时仅见到王梵志29个经卷中的4个卷子，他所分定的上中下是有错误的，日本学者入矢义高曾撰文予以指出。入矢义高〈论王梵志〉，见张锡厚《王梵志诗校辑》（北京：中华书局，1983年）“附录·王梵志诗评述摘辑”，第269页。

42) “……他生当隋文帝时，约六世纪之末。……我们可以推定王梵志的年代约当五九〇年到六六〇年”（上揭胡适《白话文学史》，第231页），胡适理所当然地将他列入唐初的白话诗人的第一人。

43) 上揭《白话文学史》，第230页。

44) 四种来源分别是：民歌、打油诗（嘲戏）、歌妓的引诱、传教与说理（哲理），僧诗属于这第四项。出处同上，第217-222页。

45) 出处同上，第219页。

46) 上揭胡适《白话文学史》，第202-203页。

的来源。”⁴⁷⁾ 后来的中国小说起源于宋元时期的话本，而宋元的说话艺术则滥觞于佛教的讲唱文学。以至于后代文学史家在讲到中国的小说起源时基本上都是按照胡适的叙述思路来进行的。从这个意义上讲，可以说胡适开了风气之先。1938年郑振铎出版《中国俗文学史》，有学者认为，这部俗文学史的建立是以胡适的《白话文学史》为参照的，⁴⁸⁾ 郑氏并且在书中引用了胡适的论点或其研究成就：如胡适在《伦敦读书记》里独能注意到维摩变文的重要，胡适从巴黎国家图书馆抄来敦煌卷子，胡适收藏的《降魔变文》残卷等内容。⁴⁹⁾ 纵观19世纪20-30年代的中国文学史写作，对佛教与中国文学关系予以足够重视并且具有深入研究者，除了胡适和郑振铎外，没有第三人。⁵⁰⁾ 1930年的德国汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm, 1873-1930）在德国出版的《中国文学》一书中，特别提到了胡适在佛教文学方面取得的成就。⁵¹⁾ 此外，他从敦煌卷子中钩沉出了白话诗人王梵志的诗，从而使得他的《白话文学史》中有关“佛教的翻译文学”成为了比较全面地叙述中国佛典文学的专著。

四、佛学研究杂著

早在1923年胡适就翻译了当时在北大任教的汉学家、佛教学者钢和泰（Alexander von Staël-Holstein, 1876-1937）的文章〈音译梵书与中国古音〉一文，⁵²⁾ 这篇文章对近代中国学术向现代学术的转型具有划时代的意义，因为钢和泰在文中首次提出用西方学者推求印欧原始语言的方法，用历史比较语言学来拟构中国早期语音的学术见解。胡适的译文在《国学季刊》上刊出后，这一方法直接影响了汪荣宝、罗常培等一代音韵学大师，开启了中国音韵研究的先河。

1931年胡适在〈与周叔迦论牟子书（二通）〉的信中，对《牟子理惑论》也提出了自己的看法。⁵³⁾ 然而有关本书的撰者问题，异说纷纭。到了近代，梁启超作〈牟子理惑论辨伪〉（1920），否定牟子真有其人，并继承了胡应麟（1551-1602）在《四部正伪》中的看法，认为此书乃东晋或刘宋时人所伪撰的，批评说：“此书文体，一望而知为两晋六朝乡曲人不善属文者所作，汉贤决无此手笔。稍明文章流别者，自能辨之。”⁵⁴⁾ 这就走向极端，引起了众多学者的反对。最初反对的是周叔迦，法国汉学家伯希和将《牟子理惑论》译成了法文，并在1920年的《通报》上发表，“附注”中包括对周叔迦观点的赞同。⁵⁵⁾ 后来胡适和余嘉锡等也来加入其中为周叔迦等助威。周叔迦认为，此书是研究中国早期佛教史不可缺少的原始资料，并从《牟子理惑论》中出现的佛本生故事和《太子瑞应本起经》的本生故事之间找到了可靠的关联，从

47) 出处同上，第204页。

48) 上揭徐雁平《胡适与整理国故考论》，第198页。

49) 参考上揭徐雁平《胡适与整理国故考论》，第209页。徐雁平还提到郑振铎在1932年初版的《插图本中国文学史》中，也引用了胡适以下与佛教相关的内容或观点：《白话文学史》第十章“佛教的翻译文学”，胡氏论王梵志诗，胡氏《伦敦读书记》与敦煌文学等。出处同上，第208页。

50) 出处同上，第211页注②。

51) 见：Richard Wilhelm, *Die chinesische Literatur*. Wildpark-Potsdam 1930, 第177页注①。

52) 《国学季刊》第1卷（1923年）第1期（见前揭《胡适全集》第1卷，第627-637页）。

53) 见上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第247-250页。

54) 《牟子理惑论辨伪》，见上揭梁启超《佛学研究十八篇》，第37页。

55) Paul Pelliot, “Meou-tseu ou les doutes levés”, in: *T'oung Pao* (1920), 255-433.

而确定此书的写作年代是275-300年间。胡适进而认为,《理惑论》的序就是牟子所作。并且从《三国志》中找到了三条证据,“此序有了历史的证实,于是全部《理惑论》也成为可信的史料了。”⁵⁶⁾ 日本学者福井康顺赞成胡适等的观点。而常盘大定却认为此书是刘宋时期的慧通假托牟子而伪作。⁵⁷⁾ 正是由于日本学者、法国学者的加入,《牟子理惑论》的真伪问题成为了一个国际汉学界的问题。

胡适很早便对《四十二章经》发生过兴趣,1933年写成《〈四十二章经〉考》一文。在文中,他同意汤用彤先生(1893-1964)的观点,即认为《四十二章经》在历史上有两个版本之说:一个译本出于汉桓帝(147-167在位)以前,为襄楷所见;另一个译本则出自支谦(3世纪中后期的著名译经师),即现存之本,后人将此译本误标为汉译,故其文笔不似出自汉人之手。6世纪末的隋代佛教目录学家“费长房已疑心他所得的支谦译经‘或正前翻多梵语者’,今本《四十二章》确可当‘文义允正,词句可观’之赞辞,可定为支谦改译之本。”⁵⁸⁾

胡适在其《中国哲学史大纲》的“导言”中,⁵⁹⁾ 将“智顓、玄奘、宗密、窥基”都看作是“中世纪第二时期”“第一流的中国思想家”。可惜的是,胡适在1919年完成了这部近代史上关于中国哲学史研究的开山之作之上部之后,并没有完成一部完整的《中国哲学史大纲》。

1950年至1952年,胡适曾接受了美国普林斯顿大学的聘约,担任了两年的“葛思德东方书库”的库长一职。他就此机会仔细研究了 this 书库中所藏的“碛砂藏”原本。

“碛砂藏”是南宋时代私刻大藏经中的最后一种,因刻版地点在平江府陈湖中碛砂洲延圣院,后来改名碛砂禅寺,因而后世通称这部藏经为“碛砂藏”。尽管该藏在13世纪上半叶的南宋时期就开始雕版,不过现存最好的版本则是陕西开元寺和卧龙寺的全藏,是在明洪武二十三、四年(1390-1391)间印制的。1931至1935年间,朱庆澜、蒋维乔、叶恭绰、范成和尚等在上海影印曾用这部藏经影印过500部,题为“影印宋版藏经”。影印本“碛砂藏”共60函,593册。全藏中函卷不详而经名缺佚者还有十一卷尚未补入影印。胡适在葛思德东方书库所藏的这套明代补抄配本“碛砂藏”中发现了民国时期“碛砂藏”所缺佚的十一卷中的七卷:

“宁”字函(第568函):

宁三:金刚顶观自在王如来修行法一卷 唐 不空译

宁四:略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门一卷 唐 不空译

“更”字函(第571函):

更一:瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口轨仪经一卷 唐 不空译

更二:显密圆通成佛心要集 卷上 五台山金河寺沙门 道颀集

更三:显密圆通成佛心要集 卷下

“横”字函(第576函):

56) 见《胡适文存》第四集,卷二(上揭《胡适全集》第4卷),第165页。

57) 常盘大定著《支那に於ける佛教と儒教道教》(東京:東洋文庫,昭和5年[1930]),第89-100页。

58) 《〈四十二章经〉考》,见《胡适文存》第四集,卷二(上揭《胡适全集》第4卷),第201页。

59) 见上揭刘梦溪主编《中国现代学术经典·胡适卷》,第8-9页。

横七：地藏菩萨本愿经 卷上 实叉难陀 译

横八：地藏菩萨本愿经 卷下

胡适的这一发现，弥补了“磧砂藏”的不足，对藏经研究具有极大的价值。⁶⁰⁾

五、结论

作为新文化运动的旗手，胡适以科学观来否定宗教，宣传所谓的科学人生观，并借此改造社会，以实现他在《新思潮的意义》中所设立的“再造文明”的目标。扫除愚昧迷信，弘扬科学精神，这是跟胡适作为启蒙思想家的使命感有关的。他后来在《非个人主义的新生活》中认为真正的个人主义有两大特点：“一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力；二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的厉害。”⁶¹⁾ 胡适所强调的独立的思想和人格，以及敢做敢当的负责任的态度，既是启蒙对“真的个人主义”的要求，同时也是科学理性的基础。在当时，科学是中国文化建设最重要的任务了。此外，从骨子里来讲，胡适是一位无神论者，⁶²⁾ 他从一开始就对佛教抱有否定的态度。在中国近代史上，胡适是较早地以学士派的立场，历史学的态度和方法来研究禅宗史的学者。正是胡适的佛教研究方法，将中国的佛教研究纳入了现代学术的范畴，标志着现代佛学研究范式的转换。遗憾的是，除了宗教学中的描述性特征外，胡适没有注意到其规范性特征，因此并没有对佛教的内容本身（如价值判断、意义等）进行研究。诚如余英时先生所指出的那样：“胡适思想中有一种非常明显的化约论倾向，他把一切学术思想以至整个文化都化约为方法，他所重视的永远是一家一派学术、思想背后的方法、态度和精神。而不是其实际内容。”⁶³⁾ 也正是由于囿于这一方法论使得他的研究仅限于治学方法方面，而没有达到佛教思想的精神层面。究其原因，并非是他对佛教的了解不够造成的，⁶⁴⁾ 在很大程度上也是由于胡适所处的中国社会本身发展的复杂性和曲折性而使然的。

本文从几个方面梳理了胡适的佛学（特别是禅宗史）研究，从中我们可以看出他对佛教历史求真求实

60) 《记美国普林斯顿大学的葛思德东方书库藏的“磧砂藏经”原本》，见上揭姜义华主编《胡适学术文集·中国佛学史》，第548-555页。

61) 胡适《非个人主义的新生活》，收入：耿云志编《胡适论争集》（北京：中国社会科学出版社，1998年），第423页。

62) 胡适在自传中写道：“我小时候听惯了佛家果报轮回的教训，最怕来世变猪变狗，忽然看见了范缜不信因果的譬喻，我心里非常高兴，胆子就大的多了。他和司马光的神灭论叫我不怕地狱；他的无因果论叫我不怕轮回。”见胡适《胡适自传》（合肥：黄山书社，1986年），第38页。

63) 余英时《中国近代思想史上的胡适》，转引自姜义华编《中国学术文集·总序》（北京：中华书局，1993年），第20页。

64) 胡适对古印度的宗教史了解得非常系统，这从他在1921-22年曾为钢和泰在北大开设的古宗教史课做过两年的口译工作可以得知。（见胡适《胡适日记全编》[全八册]，合肥：安徽教育出版社，2001年。1937年3月16日。相关研究见：王启龙、邓小咏《佛学大师钢和泰男爵生平考（二）》，《西南民族大学学报》2007年第11期，第59-70页，此处见第60页；以及上揭徐雁平《胡适与整理国故考论》，第182-183页）此外，胡适与印度佛教学者师觉月（Prabodhi Chandra Bagachi, 1898-1956）也有着非常密切的关系。（见冉云华《胡适与师觉月》，见《中华佛学学报》，第六期[1993年7月]，第263-278页）因此，胡适有足够的可能性对佛教义理进行深入研究。

的态度。他从不轻易地附和既定的传说，而是力图剔除历史中的神话部分，还给历史一个本来的面目。胡适一生几十年如一日地致力于中国佛教史的研究，尽管在研究方法及结论方面有偏颇的地方，但他在佛教史方面做出了颇有创建的探索，取得了世所公认的成就。无论是否赞同他在佛教史研究方面的结论和他所使用的方法，胡适在佛教研究特别是禅宗史上的地位是确定无疑的。