

胡适先生的佛教研究

高峰

(中共上海市委党校, 上海 200233)

摘要: 胡适先生是“20 世纪中国学术思想史上的一位中心人物”, 他运用考据学的方法对早期禅宗历史从人物、禅法、宗旨到祖统等重大问题, 都提出了不同传统的看法。

关键词: 胡适; 考据; 佛教研究

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1673-2219 (2006) 02-0005-02

胡适 (1891—1962), 字适之, 现代文学家、历史学家。祖籍安徽绩溪, 1891 年出生于上海。幼年在家乡私塾受教育。1904 年起先后就读于上海梅溪学堂、澄衷学堂、中国公学、中国新公学。1910 年考取清华学堂庚款留美官费生赴美留学, 先入康乃尔大学农学院学农科, 后改入文学院习政治、经济, 兼治文学、哲学, 1914 获文学学士学位。1915 年入哥伦比亚大学哲学系, 就学于哲学家杜威。1917 年通过博士学位考试。同年 7 月回国, 任北京大学哲学教授。1926 年移居上海, 1928 年至 1930 年任中国公学校长。1930 年重返北京, 任北京大学文学院院长。1938 年任驻美大使。离职后, 于 1943 年任美国国会图书馆东方部名誉顾问。1946 年离美回国, 出任北京大学校长。1948 年当选中央研究院院士。1958 年出任台湾中央研究院院长。1962 年病逝于台湾。

作为“20 世纪中国学术思想史上的一位中心人物”(余英时语), 胡适名副其实地表现出多方面的兴趣与能力。他在政治领域的活动姑且不说, 单就思想学术而言, 自从 1917 年因为倡导文学革命从而“暴得大名”以后, 胡适在文学、哲学、史学以及文化、教育等诸多领域均做有令人瞩目的开拓工作。不过, 除了早年提倡白话文并从事白话诗创作的相关论著与实践外, 站在比较严格的学术角度看, 从他 1917 年用英文撰成的博士论文《先秦名学史》到回国后相继撰著的《中国哲学史大纲》(上卷)、《白话文学史》(上卷), 直到晚年仍孜孜矻矻所从事的《水经注》研究, 虽说广泛涉及文、史、哲不同领域, 却可以看出一条贯穿其中的主线——考据学。当然, 胡适所运用的考据学, 无论方法的系统性还是手段的多样性均有别于乾嘉朴学, 所以胡适本人更愿意称

之为称“科学方法”。据胡适自述, 他的这一“科学方法”直接得益于杜威实用主义“哲学方法”的启迪: “杜威对有关系统思想的分析帮助了我对一般科学研究基本步骤的了解。他也帮助了我对我国近千年来——尤其是近三百年来——古典学术和史学家治学的方法, 诸如‘考据学’、‘考证学’等等。[这些传统的治学]我把它英译为 evidential investigation (有证据的探讨), 也就是根据证据的探讨, [无征不信]。在那个时候, 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。我是第一个说这句话的人; 我之所以能说出这话来, 实得之于杜威有关思想的理论。”(《自传》) 实际上, 中国古代经史研究所运用的训诂考据学, 可能更接近西方 19 世纪以前的语文学 (philology); 两者所关注的都是历史记载的前言往行, 而与自然科学的“科学方法”不同。胡适的上述说法, 只代表了他自己对杜威哲学的一种理解, 或者竟是主要表征了一种时代风气。

本来, 中国传统思想文化中胡适尤其同佛教的距离为远。促使他转向佛教研究的主要原因有二, 多少也都同考据有关: 一是在研究中国古代白话文学时, 胡适注意到白话散文产生于中唐, 遂推断当与佛教禅门语录的盛行有关。再就是撰写中国古代哲学史讲义时, 对于前人记述的禅宗历史产生了怀疑, 恰好 1926 年有机会赴英国参加会议, 就顺便往返于伦敦和法国巴黎, 查阅敦煌文献, “目的在于发现关于禅宗史的唐代原料”(《海外读书杂记》), 而结果也的确令他满意。于是, 从 1925 年发表《从译本里研究佛教的禅法》一文开始, 胡适围绕敦煌文献和禅宗历史撰写了一系列考证性学术论著, 其中较具代表性的有《菩提达摩考》(1927 年)、《菏泽大师神会传》(1930 年)、《〈坛经〉考之一》(1930 年)、《〈坛经〉考之二》(1934 年) 和《楞伽宗考》(1935 年) 等。这期间, 他还同日本著名学者铃木大拙、入矢义高和柳田圣山等人书信往来, 讨论禅学, 并且合作整理出版了一些资料。

因为同佛教的距离远, 所以胡适在研究过程中始终标榜

收稿日期: 2005-12-22

作者简介: 高峰 (1962—), 上海人, 毕业于复旦大学哲学系, 任教于上海市委党校, 自 2000 年以来居家静养。著作有《大道希夷——近现代的先秦道家研究》、《禅宗十讲》、《春秋谷梁传译注》等多种。

一种客观态度，所谓“拿历史的眼光，用研究学术的态度，来讲老实话”（《中国禅学的发展》）。综合胡适的有关论著看，他的考据研究由禅宗的传法世系入手，对早期禅宗历史从人物、禅法、宗旨到祖统等重大问题，都提出了不同于传统的看法。

按传统的旧说，禅宗肇始于释迦拈花、迦叶微笑，在印度经过了二十八代，由菩提达摩传至中土后，又经五代单传而至“六祖”慧能；其间法统不绝，道一风同。针对这一“正宗”法脉，胡适提出了完全不同的看法。他认为，菩提达摩传来的本是以《楞伽经》为心要的渐修禅法；从达摩经过慧可、僧璨、道信、弘忍到神秀的实际是一个被称作“楞伽宗”的禅学宗派。所谓“楞伽宗”，胡适解释说：“菩提达摩教人持习《楞伽经》，传授一种坚忍苦行的禅法，就开创了楞伽宗，又称为‘南天竺一乘宗’”（《楞伽宗考》）。而且，无论“楞伽宗”还是“南天竺一乘宗”，两个名称实际上都或明或暗地表明其同《楞伽经》的关系：“楞伽是印度南边的一个海岛，有人指为锡兰岛，今虽不能确知其地，但此经的布景在南天竺的一岛，开卷便说，‘一时佛在南海滨楞伽山顶’，故此经名《大乘入楞伽经》。”（同上）证诸《楞伽经》，佛告大慧：“如庵罗果，渐熟非顿，如来净除一切众生自心现流，亦复如是，渐净非顿。”达摩既然采用《楞伽经》为心要，其禅法特点当然是渐修的。再从唐代道宣《续高僧传》和敦煌文献《楞伽师资记》的有关记载看，达摩当时传授的是一种可以归结为“二入四行”的禅法；一方面“凝住壁观”，一方面头陀苦行，无疑属于渐修的禅学。因此，直到神秀依然恪守的“慧念以息想，极力以摄心”（唐·张说：《大通禅师碑铭》）的渐修法门，反倒是达摩禅法的“正宗”。至于通常所说的“禅宗”，在胡适看来是中国佛教史上一场“革命运动”的结果：“禅宗是一个运动，是中国思想史、中国宗教史、佛教史上一个很伟大的运动。可以说是中国佛教的一个革新运动，也可以说是中国佛教的革命运动”（《禅宗史的一个新看法》）。这一“革命运动”的意义可以分两层看：“第一个意义是佛教的简单化、简易化；将繁琐变为简易，将复杂变为简单，使人容易懂得。”“第二个意义是佛教本为外国输入的宗教，而这种外来的宗教，在一千多年中，受了中国

思想文化的影响，慢慢的中华化，成为一种奇特的、中国新佛教的禅学。”（同上）不过，胡适经过考证，发现后世盛行的《坛经》已经过多次增添和改编，并且主要是“出于神会或神会一派的手笔”（《荷泽大师神会传》），所以他将“革命家”这顶桂冠最终给了神会而不是“六祖”慧能。于是，传统禅宗历史中有声有色的“袈裟传法”和“南能”“北秀”的“旁”、“嫡”之争等等都被视为神会的捏造而遭摒弃。相反的事实是：“从达摩以至神秀，都是正统的楞伽宗。慧能虽然到过弘忍的门下，他的教义——如果《坛经》所述是可信的话——已不是那‘渐净非顿’的‘楞伽’宗旨了。至于神会的思想，完全提倡‘顿悟’，完全不是楞伽宗的本义。”（《楞伽宗考》）

平心而论，无论考据学究竟能否算是一种“科学方法”，毕竟在文史学科中它代表了某种程度的客观性意向。而胡适在这方面更表现出如余英时所说的“化约论倾向”，亦即把一切学术思想以至整个文化都化约为“方法”（《中国近代思想上的胡适》）。单就史料的整理和史实的考证而言，胡适关于中国禅宗史的一些结论已渐渐为学界所采纳。我们注意到，印顺法师在他那部堪称经典的《中国禅宗史》中，也颇为重视包括胡适在内许多近现代学人的考据成果。然而，对于宗教这样一种文化现象，思想内容是否可以因为它的主观性而被全然附属于史实的考据，并不是没有一点疑问的。印顺法师的下述看法，可以看作是对单纯依赖考据手段论断禅宗历史的委婉批评：“祖统，或者看作禅宗的重要部分，似乎祖统一有问题，禅宗就有被推翻的可能。其实禅宗的存在与发展，不是凭这些祖统说而发扬起来的”，“祖统的传说，可能与事实有距离，但与禅法传承的实际无关”。尤其关键的一点是，“禅宗史的研究，必须弄清楚超时空的自心体验，现实时空（历史）中的方便演化，才能恰当处理禅宗的历史事实”（《中国禅宗史》）。因此，对于胡适的佛教禅宗研究，不拘泥于具体的结论而注意把握其基本的态度可能是比较妥当的办法，诚如美国汉学家格里德所说的：“胡适的学术成就的重要价值，主要在于他利用新的判断标准解决传统问题，而不在于他对于新材料的利用。”（《胡适与中国的文艺复兴》）