

中国近现代禅学史研究述评 ——从胡适到现代汉语世界禅学史的书写

一、胡适与近代形态禅学史研究的诞生

尽管胡适不是近代最早系统研究中国禅学思想史的学人,在他之前,中国的蒙文通、日本的忽滑谷快天等都有学术性的禅学史作品问世^①。不过,如果我们要追述现代学术史

① 蒙文通于1924年完成并发表在《内学》第一期上的《中国禅学考》一文,就是一篇重要的禅学史论文。该文虽然还没有应用到敦煌文献,但根据当时所能够看到的禅宗史料,对禅宗“西天二十八祖”之误进行了批判性考订,可以说开近代中国批判性禅学研究之始(见《内学年刊》第一辑,台湾鼎文书局影印)。该文对胡适和汤用彤早年的禅学研究都产生过影响(参考江灿腾《胡适禅学研究的开展与论辩——第一阶段(1925—1935)的分析》,其著《中国近代佛教思想的诤辩与发展》,台北:南天书局,1998年,第508、509页)。忽滑谷快天(1867—1934)则是最早系统研究禅学的学者之一,他分别于1923、1925年出版了《禅学思想史》上下卷,其中以中国禅学为主重点,这部书成为当时禅学研究的经典之作。该书的中国禅学史部分最早由朱谦之译为中文(见《中国禅学思想史》,上海古籍出版社,1994年),全本以“禅学思想史”为题,由郑敏俊译出,2003年于台湾大千出版社出版(共五本)。

意义上的禅学史研究,则不能不说是胡适开创了这一新的研究典范。于是,整个近代以来作为现代学术的禅学研究都必须从胡适的禅学研究说起,无论是新材料的发现、禅学史新问题的提出,以及讨论禅学史的方法论等方面,胡适都起到了开立风气、树创新规的“示范”作用。余英时先生指出胡适的《中国哲学史大纲》在近代中国学术史上具有“史学革命”的意义;同样,胡适的禅学史研究对整个世界范围内的禅学研究而言,也可谓是一个划时代的“新典范的正式宣言”^①。无论我们今天如何评价他的禅学史研究,也无论他的禅学史研究中留下了多少没有解决的问题,包含了多少值得重新商量甚至要推翻的学术结论,可以说,严肃的现代禅学史研究从来就没有完全脱离他的工作而开展。

近代中外学界有关胡适禅学研究的讨论已经发表过不少有价值的文章和专书,最有代表性的莫过于日本禅学史大家柳田圣山编辑出版的《胡适禅学案》,该书不仅把胡适最重要的中英文禅学著述汇勒成篇,还收录了胡适与日本学者之间的论禅书简,此外,柳田圣山还专门著文系统评述了胡适有关初期禅史的研究,并制作了胡适禅学研究年谱。可以说,这是比较完整和非常有质量地反映胡适禅学研究的一部著作^②。之后,中国大陆学者楼宇烈、台湾学者江灿腾等学人都在柳田圣山著作的基础上,对胡适禅学研究作了新的补

① 参见余英时《中国近代思想史上的胡适》附录一“《中国哲学史大纲》与史学革命”,台北:联经出版事业有限公司,1984年,第90页。

② 参见柳田圣山主编《胡适禅学案》,台北:正中书局,1975年。

充性研究^①。至今汉语学界对胡适禅学史著作所做的研究还主要停留在一般性的梳理和介绍上,有许多问题还没有开展讨论,包括胡适禅学研究与他整体思想史观念、思想史方法以及他现代性启蒙主义之间的关联等等,都远未及讨论。而关于他与铃木大拙有关禅学研究方法的著名论争,也没有获得深入和系统的分析。胡适禅学史研究中诸多问题都还有重新讨论的必要。值得注意的是,近来美国学者马克瑞(John R. McRae)完成的《中国历史书写中的革命性宗教:胡适(1891—1962)论神会(684—758)》(Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih(1891-1962)on Shen-hui(684-758))一文,对胡适的禅学写作提出了许多发人深省的问题和细致的思想分析,可惜这一研究至今还不为汉语学界所了解^②。本文将在参考上述先贤研究的基础上,对胡适的

① 楼宇烈在《北京大学学报》1987年第三期上所发表了《胡适禅宗史研究平议》一文,该文在柳田著作的基础上,进一步补充了胡适日记和北大图书馆所藏胡适藏书中的题跋等资料,来说明他禅学研究的贡献;江灿腾也在柳田氏研究的基础上,先后发表了《胡适禅学研究的开展与论辩——第一阶段(1925—1935)的分析》与《战后台湾禅宗史研究的争辩与发展——从胡适博士到印顺导师》(见《中国禅学》第二卷,北京:中华书局,2003年)两文,分别从日本禅学者忽滑谷快天对胡氏禅学研究的影响,以及胡氏的禅学研究在中国学界所引发的辩论(包括早期大陆以及60年代在台湾)等两方面,补充柳田胡适禅学研究中所疏略掉的问题。此外,汉语佛学界仍然陆续有关于胡适禅学研究的评论性文章发表,但大抵不出上述所列诸作品的范围,故不一一列举。

② 非常感谢马克瑞教授惠寄他的这篇尚未发表的文章给我参考,该文从新的视域讨论胡的禅学研究,特别有根据胡适当时所发表的不少英文著作来分析胡的思想、历史书写与他禅学研究的关系,多出人所未发之见,颇资参证。

禅学史研究进行一些新的论述,特别是把胡适的禅学史研究重新置入在他的哲学思想史研究的脉络中来进行论议。这样做的目的,是为了弥补中国佛教学界在讨论胡适禅学研究中所经常忽略掉的“情境”(context)和问题意识。

1. 从哲学史到禅学史

正如学者们所指出的,胡适的禅学研究包括了两个时期,分别为19世纪20年代初到1935年;1952年到1962年。这两个阶段,胡适对禅学史所关心问题和方法都没有太大的变化,后一阶段基本可以说是根据新出现的材料对前期的研究进行更细致化的补充整理。胡适最初步入禅学研究领域是与他早年所从事的中国哲学史研究密切关联在一起的。1919年他在商务印书馆出版了《中国哲学史大纲》上卷,这部在当时可谓振聋发聩的作品以新的史学典范出现在中国的学术界,并为中国思想史研究“开启了新的治学门径”^①。《大纲》只写到先秦部分,是作为古代哲学史的一个阶段。接下来作为中古时期的中国哲学史虽然始终没有完成,实际上,相关的研究和写作却一直在进行,只不过这时他更愿意用“思想史”,而不是“哲学史”来延续他对中国哲学史的整理和研究。在1930年到1932年间,他陆续写出了《中国中古思想史长编》(该文并未完成,只写到汉代儒学)和作为北大

^① 余英时《中国近代思想史上的胡适》,第20页。

讲义的《中国中古思想小史》^①。

早在胡适写作《中国哲学史大纲》的时候,他就对中国哲学史有通盘的考虑,他把中国哲学史区分为“古代”、“中世”和“近世”三个时期,“中世”又分为前后两段,第二段从东晋到北宋,即他所说的印度哲学主宰中国的时代。他认为这一时期第一流的哲学家如智顗、玄奘、宗密、窥基等,全是“发挥印度哲学”;甚至中古以后整个中国思想史的开展都是围绕着对佛教的吸收、消化,甚至反动而进行^②。从写作哲学史《大纲》时期来看,胡适确立了中古时期佛教在中国哲学史上的主导地位,但从他所列举的佛教人物来看,他当时并没有特别意识到禅宗在这一时期思想史上的特殊意义。他对禅宗重要性的认识是在他 20 年代以后正式进入中古哲学史研究的过程中才逐步建立起来的。如他在 1925 年所考虑的写作计划里,本来就准备优先为他的《哲学史》写一部《禅宗史稿》^③。但直到 1927 年,他所完成的《菩提达摩考》一文才算

① 胡适自己对中国思想史的“中古时代”有一规定,在《中国中古思想小史》中,他把中古时代确定为从秦始皇到宋真宗,即公元前 220 年到纪元 1020 年这段时期。参考《胡适学术文集·中国哲学史》上册,姜义华主编,北京:中华书局,1991 年,第 470 页。又,胡适在 20 年代末到 30 年代对用“哲学史”还是“思想史”来写作颇费一番周折,关于此,桑兵在《横看成岭侧成峰:学术视差与胡适的学术地位》一文有详密的分析,参考桑著《晚清民国的学人与学术》,北京:中华书局,2008 年。

② 胡适《中国哲学史大纲·导言》,见《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第 12、13 页。

③ 胡适在 1925 年 1 月 25 日的日记中说道:“拟作的书有几种,皆未成。第一为《禅宗史稿》,乃《哲学史》的禅宗一部的长编。”《胡适全集》第 30 卷“日记(1923—1927)”,合肥:安徽教育出版社,2003 年,第 193 页。

正式开始,这一论文的副标题即是“中国中古哲学史的一章”,显然,他这时是在中古哲学史的观念下来思考书写初期禅宗史的问题。从他的提纲式的《中国中古思想小史》一文中所论述到的佛教内容来看,他在30年代初已经把禅宗作为一中国哲学史的最重要议题纳入思考。这时候,他对中古思想史的基本划分仍然沿传了《大纲》中的说法,不过在表述上却有了一些意味深长的变化。如他用这样的标题来讲中古时代第二段的思想性质:“印度宗教与思想的侵入与演变”^①。他这里用“侵入”一词来讲佛教对中国的传入,表示在胡适的思考中,佛教是被作为一外在具有负面性的文化价值而获得论述的,这也就决定了他的中国思想史研究中对佛教采取的批判性评价立场^②。《中国中古思想小史》中的佛教写作部分,从佛教的“输入”一直讲到11世纪的宋代佛教,这里虽然也提到天台等宗派,但大部分有关佛教的笔墨都是用在禅宗的部分,从初期禅到禅宗后来的六家七宗都有纲要式的梳理和评论,这可能与 he 此前一段时间的禅宗研究有关。实际上,在完成《大纲》以后,胡适把他最重要的学术功夫放到了初期禅宗文献和思想的发现整理和研究上面。

胡适为了准备中古思想史的写作,20年代初就已经开始注意到禅宗,一般学界都把他于1925年发表的《从译本里

① 《中国中古思想小史》。

② 在胡适的英文著作中,他同样是用“征服”(conquest)来说佛教对中国的影响的。如他于1925年发表的“Buddhistic Influence on Chinese Religious Life”一文中就用到“the buddhistic conquest of China”这样的表达,见《胡适全集》第36卷“英文著述(二)”,第41页。

研究佛教的禅法》作为他最初的禅学论文^①,其实,在此之前他已经开始研究禅宗,并发表或写作过与禅宗有关的论文^②。根据他自己的回忆,他在1924年就开始试作《禅宗史草稿》,并说写到神会时已感觉到疑窦重重而停笔。从《禅宗史草稿》看,他对初期禅宗史的论述结构和材料,大都仍然建立在《续高僧传》、《宋高僧传》,宋以后《传灯录》、《坛经》诸本,以及一些唐代碑铭资料的基础上,如他这时对神会——成为他以后禅宗史研究的关键性人物——的研究也只能根据《宋高僧传》和《传灯录》等资料来作,不过,他对这些史料的应用当中已经带有强烈的批判怀疑的眼光,这时他已经感到有必要在史料上寻找五代以前的禅宗材料来“作一部禅宗的信史”^③。此前,学界对禅宗的理解基本都是靠

① 此可参考柳田圣山所作《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》,《胡适禅学案》,第5页。

② 如胡适曾于1922年《国语月刊》第一卷上发表《禅宗的白话散文》,该文现收在姜义华主编的《胡适学术文集·中国佛学史》中(北京:中华书局,1997年);又《胡适全集》第九卷也收有几篇胡适早年的禅学手稿,如《禅宗史草稿》、《禅宗的印度二十八祖考》等都作于1925年或之前。另外,该《全集》中还收有一篇题为“禅宗是什么”的讲稿,说是1921年胡在燕京大学的演讲。案:此时间一定有误,或此文为1928年左右的修改稿。文中明言“当我前年到巴黎去的时候”发现了唐代材料,这显然应该指1926年胡在法、英所读到的敦煌卷子。故此文应该作于20年代后期。

③ 胡于1930年所作《〈神会和尚遗集〉序》中说,他于1924年“试作《中国禅宗史稿》,写到了慧能,我已很怀疑了;写到神会,我不能不搁笔了”。这时,他意识到必须搜求到五代以前的唐代禅宗史料,才可以处理好初期禅史的问题(见《胡适学术文集·中国佛学史》,第363页)。这里所谓的《中国禅宗史稿》,柳田氏也提到,但他当时“毫无所知”。实际上,这部书稿就是收存于《胡适全集》第9卷中的《禅宗史草稿》,可以反映胡在发现敦煌文书前对禅宗史的基本看法。

北宋道原以后所编《传灯录》的结构和材料去理解初期禅宗的历史和思想。于是,当胡适在1926年借赴欧洲的机会顺道去法国巴黎国立图书馆和伦敦大英博物馆阅读敦煌文献,当无意中发现了《神会录》以及其他初期禅宗写本时,他的兴奋之情溢于言表^①。这一兴奋一方面在于新材料的发现推翻了传统禅史的观念而可以再次确证当时思想史研究中所流行的疑古风气,胡适就为这一思潮推波助澜,他提出过所谓“宁疑古而失之,不可信古而失之”的原则^②。另一方面,他的兴奋源于这一新材料的发现应验了他之前在思考和写作初期禅史时所提出的种种“假设”。这些敦煌新禅籍的发现对于他,乃至当时整个东亚学界的禅宗史研究都产生了震撼性的效果,也因此胡适确定了以禅宗——特别是初期禅宗来主导其后的中古思想史研究方向。

从1926年到1935年之间,胡适撰写了中英文禅学著述十余篇^③,其中较重要的有《菩提达摩考——中国中古哲学

① 参见《〈神会和尚遗集〉序》。

② 胡适《自述古史观书》,《古史辨》第一册,上海:上海古籍出版社,1982年,第22页。胡适于20年代曾积极推动和主张过疑古运动,关于此可以参考路新生《中国近三百年疑古思潮研究》第五章第二节,上海人民出版社,2001年。

③ 关于胡适禅学研究的著述,柳田圣山所编之《胡适禅学案》是比较早系统收录的,但近年中国大陆在出版整理胡适文集时,发现了更多《胡适禅学案》中所未曾收录的有关资料,其中以姜义华主编的《胡适学术文集·中国佛学史》(北京:中华书局,1997年)与《胡适全集》第九卷、由楼宇烈整理的“哲学·宗教”卷中所收最为详细,不过,这两种文集所收诸篇亦略有出入,应互为补充。此外,关于胡适英文佛学论文,仍以《胡适禅学案》收集较全,所以最好是将此三种资料结合参证。

史的一章》(1927)、《论禅宗史的纲领——与汤用彤的往复书简》(1928)、《白居易时代的禅宗世系》(1928)、《禅学古史考》(1928)、“Development of the Zen Buddhism in China”(1932)、《中国禅学的发展》(1934);《书〈菩提达摩考〉后》(1929)、《〈坛经〉考之一(跋〈曹溪大师别传〉)》(1930)、《〈坛经〉考之二(记北宋本〈六祖坛经〉)》(1934);《神会和尚遗集》校订以及为此所写的几篇跋文(1929—1930)、《菏泽大师神会传(初稿)》(1930);《〈楞伽师资记〉序》(1931)、《楞伽宗考》(1935)等,这些研究主题基本都集中在初期禅学史的方面,中国禅宗史经过胡适的这番整理考究,已经不能够再在传统禅学结构、问题意识和材料之基础上来加以讨论了,举凡达摩与楞伽宗、慧能与《坛经》、神会与南宗、禅的传承系谱等诸多禅思想史的图式都接受新的批判性审查,并在现代知识的生产方式里进行重新结构。胡适在1932年所发表的一篇英文禅宗史的文章中,开宗明义就表示,“有两种讲述禅宗史的方式”,一种是简单的传统式的禅史图景,而他表明自己的禅学研究则完全是“一种新观念、新方法的尝试和成就”。他所谓的新观念和新方法,就是以“历史批判学”(historical criticism)的方式,“重构科学的传统中国哲学史”,这是他早在1915年就确定好的治史策略,并终生持之不渝。这一研究方式对当时的禅学史研究来说无异于一场史学革命和新典范的创立。难怪有人要说他把一部“禅宗史弄到前空古人的

程度”了^①。胡适对初期禅宗史的研究涉及很多的方面,他前后两期的禅学史工作,在主题和思想方面基本是连续一致的,概略而论,其最重要之贡献当在以下几方面。

(1) 敦煌神会资料的发现与整理研究。过去禅宗史的资料当中,主要是依靠宋代以后的材料,如据《宋高僧传》和《传灯录》的记录来确认神会的思想与历史作用。但这些宋以后的资料大都经过南岳、青原两系后代的编排改窜,神会的资料基本没有多少保存。胡适把他所发现的敦煌文书中的神会材料进行了校订,出版《神会和尚遗集》,50年代以后又根据新出现的资料再行校订神会著作的敦煌写本,并进行补遗。最重要的代表作是他于1958年发表的《新校定的敦煌写本神会和尚遗著两种》。不同时期的胡适对神会研究的看法基本没有什么改变,只是就其中某些写本的年代以及神会生卒年作了不同更改和修正;除了神会资料的研究整理,胡适还撰写了《神会传》,把他所发现的敦煌文书并结合宗密所撰的禅史文献,如《圆觉经大疏钞》、《圆觉经略疏钞》、《禅门师资承袭图》中的神会传记资料等——这些宋代以前的有关神会记录材料,首次对神会的生平、思想以及历史地位等进行系统论述,重新建立初期禅宗史的若干新概念。如他一

① 分别见其著“Development of Zen Buddhism in China”,《胡适禅学案》,第721页;“The Application of the Methods of Historical Research to the Writing of a History of Ancient Chinese Philosophy”,《胡适全集》第35卷“英文著述(一)”,第166页;《胡适口述自传》,唐德刚译注,上海:华东师范大学出版社,1993年,第211、226页。

反传统禅史中轻视神会的说法,而把神会作为中国禅宗史上圣保罗式的英雄人物,他以这样一种相当过度的论述来评论神会:“神会是南宗的第七祖,是南宗北伐的总司令,是新禅学的建立者,是《坛经》的作者。在中国佛教史上,没有第二个人比得上他的功勋之大、影响之深。这样伟大的一个人物,却被埋没了一千年之久,后世几乎没有人知道他的名字了。”^①胡适的神会研究因其新材料的发现,更由于其“过度诠释”而给禅学史研究造成了冲击性的效果,这几乎就等于宣布中国初期禅宗的历史需要重新来书写。可以说,后来整个国际学界对中国禅宗初史的热烈讨论也主要地肇因于胡适的神会研究^②。虽然胡适对神会的有点极端的抬举几乎不为后来的禅学研究者所接受^③,却不妨说,左右了整个禅史研

① 胡适《〈神会和尚遗集〉序》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第364页。马克瑞对此提出一个非常重要的发现,他认为胡对神会如此高标和意味深长的表述方式,是因为他试图把神会的顿教观念理解为中国思想史上反印度化的重要代表,即应该从“中国的文艺复兴”这一角度来理解胡有关神会的论述方式。见“Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih(1891-1962) on Shen-hui(684-758)”。下文我们还会专门讨论这个问题。

② 胡适自己就说他于1930年出版的《神会和尚遗集》“是对重治中国禅宗史的一个里程碑”。《胡适口述自传》,第217页。又,马克瑞认为,胡适的神会研究引发了国际学界对初期禅学研究的兴趣,见其文“Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih(1891-1962) on Shen-hui(684-758)”。

③ 直到50年代末,胡适关于神会的研究结论还不为日本禅学界的大家如铃木大拙、宇井伯寿所接受,以至于胡抱怨他们禅学研究“未免太守旧”。参见胡适1959年5月30日致入矢义高书,《胡适学术文集·中国佛学史》,第414页。

究中对神会,乃至南宗禅、初期禅的历史流变的结构性看法,这也可以说是胡适禅学研究中最具有革命性的地方。

(2)《坛经》研究。过去人们都是根据明本《坛经》来了解慧能的思想与传记。20、30年代,随着日本发掘出的《曹溪大师别传》以及日本学者矢吹庆辉所得到的敦煌本《坛经》,铃木大拙发现的惠昕本《坛经》等资料的出现,引起学界对《坛经》的重新认识。虽然关于不同本子《坛经》内容的变化和窜改自古就有人表示过怀疑,而从前根本还没有人对《坛经》作者的问题提出质疑。胡适在对神会研究的同时,大胆提出神会就是《坛经》的作者这一惊世骇俗之论,引起学界一片哗然,也可以说开创了《坛经》研究史的新问题。与此相呼应,他又参考了日本学者所发现和整理出的新的《坛经》和慧能传记,对《坛经》进行重新考论,关乎《坛经》的作者、思想以及《坛经》从敦煌到明代诸本的流变历史等方面,都提出了饶有新见的发明。一直到50年代,胡适还不时关心《坛经》的考订,如他于1952年完稿的《六祖〈坛经〉原作檀经考》,还就《坛经》的题名进行辨证。胡适对《坛经》的讨论与他的神会研究一样,虽然其好作革命之论的极端之见多不为学界所认可,而其纠枉过正的方式却为《坛经》与慧能研究带来了许多新的生长点和问题意识。

(3)“楞伽宗”概念的提出及在初期禅史中的意义。胡适根据《续高僧传》和他所发现的敦煌文书《楞伽师资记》等文献,提出“楞伽宗”这一新概念,并指出“楞伽宗”为初期禅史中独立的一派,“楞伽宗”与后来所谓的“北宗”一贯而成为

初期禅宗的正统。据于此,他把初期禅史结构成由“楞伽宗”而逐渐为神会所标举的“南宗”淡出正统的斗争历史。从他的《〈楞伽师资记〉序》(1931)到《楞伽宗考》(1935),胡适重新建立了初期禅史的图式,初期禅宗不再是过去所想象的由达摩而慧能再到后来所谓五家七宗的单一传承谱系——这些都是宋代以后南宗所虚构出来的历史。在胡适“楞伽宗”的脉络里,由达摩经慧可、僧粲、道信、弘忍而神秀、普寂等所谓北宗,才是一路以《楞伽经》为传付的正统派。“南宗”乃是后起的“一支革命军”,它并不是从达摩传承而来,而恰恰是以《金刚经》,以顿悟的宗旨去取代达摩所创立起的“楞伽宗”。若此,则无疑就是说整个初期禅宗史的结构都必须重新建立,禅宗史也需要进行再书写。50年代,胡适仍然念念不忘地继续他的楞伽宗研究,如他对嵩山老安的研究就是为了进一步讨论“楞伽宗”的问题^①。虽然后来国内大多禅学史家都对胡适的“楞伽宗”一说颇多非议,而柳田圣山却高度评价胡适的楞伽宗研究,认为这是他整个禅学史论述的“骨干”,是其“禅学论证的最高峰,为近代禅宗史的研究历史,带进了划期的新时代”。柳田圣山告诉我们,甚至后来日本禅学史界有关初期禅史的研究,都无人能够“摆脱出他的断定”,“被胡

① 参考胡适《记嵩山老安》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第306页。又,实际上蒙文通1924年发表的《中国禅学考》中虽然没有明确提出“楞伽宗”的概念,但已经指出初期禅史的传承是从达摩、惠可一直到弘忍、神秀(而不是惠能)而形成的《楞伽经》的法流,并批判传统所谓五祖改以《金刚经》传六祖惠能的说法,这一看法暗含了初期楞伽宗的意思。其是否对胡适的楞伽宗考产生影响,当作细考。

适《楞伽宗考》的阴影笼罩着”^①。显然,中日学人对胡适的楞伽宗研究存在着极端相反之论。

(4) 其他新问题的提出。楼宇烈教授在他的《胡适禅宗史研究平议》一文中,对胡适禅学史研究中一些不太为人所重视的“细密考证”,举例作了一些介绍。现在更多有关胡适禅学的手稿、笔记等资料都已发表出版,从中我们可以发现,胡适的一些研读并不太为人所知,这里面有一些有意思的禅学史问题,许是由于证据不足等原因,他并没有写成文章发表。如他 1926 年在欧洲考察敦煌文书所写的日记中,就有不少这样的例子。像他看到过题为五祖弘忍的《修心要论》的卷子,认为是“重要史料”,并试图与《坛经》进行比较,只是他还不es敢确定作者,所以没有继续研究下去;又如,他还阅读过其他——包括《传法宝记》、《大乘北宗论》、《历代法宝记》等在内的——初期禅史的卷子,并作了一些初步的推断“假设”^②;50 年代以后胡适对禅学的关注,在材料方面更推及到《宝林传》、《圣胄集》、《全唐文》、《金石录》及唐代其他有关禅宗的碑铭史料等,同时他还对过去他所批判过的宋代禅宗灯史等资料进行重新检查,特别是对《五灯会元》等都给予了相当的重视。通过对这些属于禅宗史书性质的文献进行阅读和研究,不难发现,胡适已试图透过不同时期禅宗史书的形成来讨论禅宗历史的构建。尽管他自己当时还没有完成这一研究,对这些

① 《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》,《胡适禅学案》,第 17、18 页。

② 详见《胡适全集》第 30 卷“日记(1923—1927)”中 1926 年 8 到 12 月所写有关日记部分。

史书研读所作的笔记也未敢轻易发表,而只是给柳田圣山的论学书信中有所表示^①。很有可能正是他的这一新的问题意识启发了日本学界,尤其是柳田圣山等学者后来对初期禅史书所作的系统和深入的讨论。此外,50年代胡适与著名历史地理学家严耕望先生有好几通论学书,专门借神会问题讨论了禅佛教的地理学问题,这些都还不为学界所注意^②。当然,这些手稿、笔记中还散发着不少有价值的洞见,隐含着新的禅学史研究的问题意识有待学者们去进一步开发。

胡适本人的这些禅学史研究包含了许多可以商榷的问题,他的解释甚至是有非常武断的地方,然而,无论怎么说,他的这些禅学研究都是开创性的。正如柳田圣山对他禅学史研究所下的论断:“在意义深长的热情和武断的结论里,曙光出现,恰与肩负现代史苦恼的伟大硕学影像相映着。”^③可以说,中、日近代以来的禅学研究,特别是关于初期禅宗的研究,甚至上世纪80年代以来西方禅学的论述,大都还是在胡适禅学史研究的曙光映照下结出新的硕果^④。

① 见胡于1961年1月15日《与柳田圣山论禅宗史纲领的信》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第199页。该信中第13条,胡还专门就唐以来禅宗“伪史造成”的流变等进行论述。

② 见耿云志、欧阳哲生编《胡适书信集》(下),北京:北京大学出版社,1996年,第1287、1292、1465页。

③ 《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》,《胡适禅学案》,第5页。

④ 胡适早年的禅学研究虽然有许多问题还没有展开研究,但他提到不少对后世很有启发性的禅学议题,如他在1922年的《禅宗的白话散文》里就提出过禅门语录历史起源的问题;1924年写的《禅宗史草稿》也提出“机缘问答”的历史,认为其兴起应该很晚,等等,这些议题后来都提示了柳田圣山及西方一些禅学史家去作专门研究。

我们再从胡适的哲学史方法及其效应来看他的禅学史研究。胡适虽然喜欢以哲学史或思想史来组织他的研究,而他治学的门径始终强调以考据为中心的方法。早在他写作《中国哲学史大纲》的时候,他所说的治学方法几乎全是“审定史料之法”,如他说“中国人作史,最不讲究史料。神话官书,都可作史料,全不问这些材料是否可靠。却不知史料若不可靠,所作的历史便无信史的价值”。实际上,他的哲学史经常是把中国思想史料中那些最可以作为哲学材料的问题都轻率地打发掉,他的哲学史和思想史研究都很少真正地切到哲学的问题本身,而所保留住的可以称作是“哲学”或是“思想”写作的部分就只有他所谓的“贯通”一义了。“贯通”是胡适组织哲学史的史料方法的三部曲——“校勘”、“训诂”和“贯通”中的最后一步,其大义是说“把每一部书的内容要旨融会贯串,寻出一个脉络条理,演成一家有头绪有条理的学说”^①。胡适认为前两步是汉学家的方法,而“贯通”则是宋学的方法。不过,胡适所理解的宋学方法只是把不同思想组织成一历史发展的系统或内在理路,而他并不清楚宋学的贯通是包含了性理学的方面。

我们综合胡适重要的禅学研究,大体都可以从这两方面来看,一是作考订文献工作,另外就是对禅史思想,特别是初期禅史的发展演进作一番“贯通”。胡适自己表明,他与传统中日禅学史研究的不同之处,主要就在于他更重视“历史的

^① 均参考胡适《中国哲学史大纲·导言》,见《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第18、24—27页。

眼光”和“材料的问题”^①，这里，历史即是“贯通”，而材料就是考据，这两条都与他治中国哲学史的旨趣是一以贯之的。如他关于达摩、《坛经》和神会语录等所作的考订就属于“材料的问题”；而《论禅宗史的纲领》、“Development of the Zen Buddhism in China”、《中国禅学的发展》等，都可以说是贯通性的“历史”演述。像《禅学古史考》和《楞伽宗考》则是把两种方法融合在一个问题的讨论之中。可以说，直到50年代胡适重新回到禅史研究上面的时候，新资料虽然有所增加，但他的研究方式仍然不出此范围^②。

更进一层看，胡适对哲学思想史的研究还要作出一种价值的评论，他说论述思想史变迁及其原因还没有完成哲学史的任务，还必须对“各家学说的价值”作一番“客观的评判”。具体说，就是一种思想的好坏都是从其所达成的社会“效果”来进行“评判”。显然，这里所谓的评断标准是来自思想外部，而不是思想内在的。甚至可以说，“效果”的判准是现代的而非历史的；是西方的而非中国的。胡适自己就主张要用“比较参证”，即应用西方哲学作为“演述的工具”来组织贯通中国的哲学思想史^③。而他所谓的“西洋的哲学”根本就是

① 见其著《中国禅学的发展》，《胡适学术文集·中国佛学史》，第61页。

② 50年代，胡适对禅史的研究除了应用新发现的敦煌写本资料对神会的作品进行校订和补遗，也对各类历史文献、碑铭资料中的禅宗史料作进一步的钩沉探幽，写成四十余篇大小形式不同的文章，虽然这些文章以考订为主轴，而仍然有像《禅宗史的一个新看法》（1953）和“Ch'an(zen) Buddhism in China — It's History and Method”（1953）这样疏通性的作品。

③ 均参考胡适《中国哲学史大纲·导言》，见《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第10、28页。

他的老师杜威所倡导的一套实用主义的观点。当胡适也用这样一套方法和标准来判释禅宗的思想材料和历史时,他会带给我们怎样一幅新的历史图景呢?

胡适对禅宗史料处理的方法论原则很清楚:一是用唐代史料(包括敦煌文献、日本发现的资料以及唐代碑铭等)来纠正宋代灯史的说法,基本的史料观念是越早越真实;二是对资料进行批判文本式的研究。问题在于,他对禅门内部的资料几乎一概不予信任,如他对禅宗内部很多包括唐、宋两代的史料都采取过于简单和粗暴的手法。早在30年代初他作《中国中古思想小史》时就批评《传灯录》诸书所记资料“大部分是以讹传讹,随心捏造,自欺欺人”^①;等到50年代他重新研究禅宗史料时,他仍然坚持这样的看法,如他评论禅门史料时说:“在中古宗教的势力之下,为了宗教而说大诳,为了护法卫道而说大诳,算不得什么大罪。”他又把从贞元到建中年间,即8到12世纪这三百年禅宗内部所创作的“禅门传录”都说成是“不可靠的假历史”,甚至对于神会——这位他要竭力翻案的人物,在他看来,其一生为了争法统而做的最重要的工作也不过就是制造“传袈裟的大诳语”^②;再如他对老安传资料的讨论,就认为“全传都是神话”^③;而禅宗有关“付法传灯”之说法在胡适的禅学史笔法下,也都不加细审、

① 《胡适学术文集·中国佛学史》,第512页。

② 见胡适《校写〈菩提达摩南宗定是非论〉后记》与《北宋惟白和尚关于西天祖师偈颂来历及〈宝林传〉〈圣胄集〉等书的记载》两文,分别参见《胡适学术文集·中国佛学史》,第164—166,282页。

③ 《记嵩山老安》,见《胡适学术文集·中国佛学史》,第303页。

大刀阔斧地一一判为“攀龙附凤”，假造历史。胡适的这一有选择性的怀疑方式正是与他“评判”的立场有关。就是说，任何只要关涉到宗教或信仰性的论说和史料，在胡适史料审查的奥康剃刀下都有可能遭受厄运。对禅宗史料和历史可靠性的抉择往往取决于其是否符合胡适预先设定好的目的论观念。与其说他是在发现和理解历史的事实，毋宁说他在有意识地制造一种历史的解释。佛尔(Bernard Faure)非常有洞见地注意到现代禅史研究中存在的这类“目的论谬见”(teleological fallacy)。他发现，这种目的论常常和历史学客观性的理念之间有着一种积极的互动，即主张客观主义历史学的人往往同时坚持了一种目的论的立场。他同时指出，胡适在西方理性主义支持下的禅学研究，以现代性的观念臧否传统禅的价值意义，是一种真正“中国精神”的实用主义的开展。这一目的论的偏见，使胡适没有从容地面对中国禅史中更为复杂的问题^①。可以说胡适过于急切的目的论方法使他在禅学思想史的论述上难免流于大刀阔斧而疏于密论的简单叙事。如他把丰富而复杂的中国佛教化约为禅宗^②，又把禅宗化约为顿、渐两宗，把南、北宗的斗争化约为般若宗对楞伽宗的革命、中国禅对印度禅的对立，等等。这些看似分

① Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, p. 97, p. 114.

② 如他在1921年发表的《清代学者的治学方法》一文中，就把宋代佛教简括为禅门一宗，他说“一个禅字几乎可以代表佛学”，《胡适文存》第一集，第281页。

明却多少过于简单化的禅宗史图式体现了他思想史方法中那种化约主义的倾向^①。

胡适这种处理禅宗思想和史料所表现出的“历史学家的谬误”(historians' fallacy),使他对禅学史的研究并非如他所期望的那样作一“客观的评判”,而是在精细考据中包含了强烈的主观性。无论是用考订或是贯通的方法,他都贯彻了强烈的现代主义的目的论,赋予他的禅宗史评判以“重新估定一切价值”的使命。胡适的禅学研究正如他对中国哲学史研究一样,在方法论上,他总是“将现代投射到过去”,用现代主义的立场去评判古代思想的传统。这一点,从陈寅恪与金岳霖对他的批评中就可以看到^②。

胡适对思想史研究方法的思考其实也是有一变化过程的。如他 1919 年写给毛子水“论国故学”的书信中强调对“国故”的整理要本着“为真理而真理”的态度,不当先存“有用无用”的成见来下科学的工夫。但是到 20 年代以后,他就开始提出国故研究要“双管齐下”,说白了就是为他的国故整理附加颠覆传统——特别是禅佛教传统——的“目的与功用”。他的这一有策略性的书写计划恰恰就是要让国故学者在整理

① 关于胡适的化约论倾向,见余英时《中国近代思想史上的胡适》,第 49 页。桑兵也详细讨论了胡适学术与思想史方法中存在着“大胆假设”与“小心求证”之间的巨大反差,见其《横看成岭侧成峰:学术视差与胡适的学术地位》,《晚清民国的学人与学术》,第 288 页。

② 详见二人为冯友兰《中国哲学史》写的“审查报告”,冯友兰《中国哲学史》下卷,上海:华东师范大学出版社,2000 年。

史料的同时要替一切传统的精神价值下“最后一刀”^①。胡适的思想史方法论是受到他的启蒙现代性观念所支配的,正如西方许多启蒙思想家一样,他“倾向于作为历史学家”“集中批评的命运上”,即以批判传统的方式上来建立对现代的理解^②。在禅学史研究的方面胡适很早就对中日禅宗研究中那种带有信仰的“新的宗教的态度”颇为不满^③,而他也有意识地要把他自己的禅史研究扭转到批判历史学的方向上来。即是说,胡适替他自己的禅学史研究附着了拨乱反正的目的。1927年所写《海外读书杂记》中就说,当他看到神会《显宗记》等材料后就很为神会抱不平^④,后来他对神会的那些似乎有些过度的评价也正要从这一点来看,才可以恰当地了解。因此,他整理禅籍就不单纯是为了还原历史,而隐含了颠覆佛教的意思。所以他很主观地认为,禅宗历史上的史料“百分之九十”以上都看作是“胡说、伪造、诈骗和装腔作势”。他的这一颠覆性的态度在1927年的一封讨论整理国故的书信中就非常明确地表示出来。在该信中,他公开声称自己对敦煌禅宗文书的整理,不过是为了“据款结案”,搜出证据“把达摩、慧

① 分别见胡适《论国故学——答毛子水》,《胡适文存》第一集,第321页;《整理国故与打鬼》,《胡适文存》第三集,第104、105页。

② 格里德《胡适与中国的文艺复兴——中国革命中的自由主义(1917—1937)》,鲁奇译,江苏人民出版社,1995年,第342页。

③ 《中国禅学的发展》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第61页。

④ 胡适在《海外读书杂记》中这样说:“这样一个重要的人物(神会),后来研究禅宗史的人都往往忽略了他;却是两个无名的和尚(行思与怀让),依靠后辈的势力,成为禅宗的正统。这是历史上一件最不公平的事。”《胡适文存》三集,黄山书社,1996年,第269页。

能,以至西天二十八祖的原形都给打出来”,他对禅史考订的目的乃在于对禅佛教的思想历史进行“打鬼”、“捉妖”,把禅宗史的研究作为“耙粪工作”,化神奇为腐朽^①。如他的《菩提达摩考》一文,其最终要表示的是这样的结论:“菩提达摩的传说如何逐渐加详,逐渐由唐初的朴素史迹变成宋代的荒唐的神话。”^②而他的《禅宗史纲领》所列的诸纲要背后,也同样把重心放在揭穿传统禅史中那些“法统伪史”上面。

正是胡适在整理史料方法论上的这种双重性,使得胡适的思想史研究一面有比较严格的考据倾向,而他所注重的考据并没有把他的研究引向巴特(Roland Barthes)所说的“实在论的效果”和“对于实在的表达”,而是对传统历史与价值的破坏。于是,他有关禅宗的许多革命性的断语实际上是在积极地创造(invent)而不是在恢复禅宗史的面貌^③。印顺就曾经直率地指出这点,如他说胡适在禅学史料的处理方面都有相当的贡献,而对他的研究结论基本不能够接受^④。马克

① 分别见胡适《整理国故与打鬼——给浩徐学生信》,《胡适文存》三集,黄山书社,1996年,第105页;《揭穿认真作假的和尚道士》,《胡适口述自传》,第251页。

② 《胡适学术文集·中国佛学史》,第277页。

③ 佛尔也指出,胡适好用“革命”等字眼来解释禅史的变化,这也多半出于他意识形态的创造和他所处情节观念的虚构,或写作规则的影响,并不一定是恰当的历史说明。Bernard Faure, *Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, pp. 123-124.

④ 如印顺对胡适校跋发表敦煌所藏有关神会的写本“不能不表示钦佩”,并说只有经过胡适的历史学努力,“神会的禅学及那个时代的禅宗史,才有较正确的理解”。但他同时也批评了胡适对禅史的解释“不免偏颇”。见印顺《中国禅宗史》,南昌:江西人民出版社,1990年,第256页。

瑞在分析胡适关于神会研究时,一面肯定他的成绩,同时也指出他对神会那种过于急促而又好作革命性的论断中“包含着深刻而实质性的错误”^①。这种精细而又主观并存的现象也使得胡适的禅学史研究一直以来获得褒贬不一的评价,真可谓是“誉满天下,谤亦随之”了。

2. 胡适的禅学研究 with “中国的文艺复兴”

马克瑞在分析胡适禅学史研究时,注意到一个为学界从来没有意识到的问题,即胡适的禅学史研究与他的“中国文艺复兴”观念是密切关联的。他发现,胡适对禅宗史的研究与他论述中国文艺复兴几乎发生在同一时期^②。

胡适在中国思想史的讨论中曾经多次提到文艺复兴的概念,“中国的文艺复兴”并不是胡适最早所提出来的说法,但这一观念却为 20 世纪 20 年代许多自由派的作家所使用,虽然当时还是在非常不严格的意义上使用这一概念。更值得注意的是,在胡适之前,梁启超与蒋百里还把中国可能出现的“新佛教”作为一种文艺复兴的新形式^③。这一看法

① 马克瑞发现胡适的禅学研究也正是为了服务于现代中国的独立和现代化运动,如他指出胡适选择神会作研究,很大原因与他想改造他那时代中国观念有关。即他对神会的解释与他所主张的“独立人格与思想独立”“再造文明”的观念有关,这并不是一次偶然的选择。*Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)*。

② 见 *Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)*。

③ 参考周策纵《五四运动:现代中国的思想革命》,周子平等译,南京:江苏人民出版社,1996 年,第 467—471 页。

是否影响过胡适,还需要作细致的分析。胡适在以“文艺复兴”的观念来讨论中国思想史的问题时,前后思想曾经出现过不少的变化。如早在他写作《中国哲学史大纲》时,他只把清代那般考据学称为“古学昌明的时代”,并认为这有点像欧洲的文艺复兴^①。20年代之后,随着他对中古思想史的深入研究,他又重新组织了中国思想史的问题和历史发展,对中国思想史中文艺复兴的看法也扩大到不同的历史阶段。如1923年他用英文发表的《中国的文艺复兴》(The Chinese Renaissance)一文中,就把近代以前的中国文艺复兴分为两次:一次是宋代(1000—1200)新儒学中的反佛教思想,这被说成是中国思想史上第一次文艺复兴,而到了晚明清初的反宋明理学思潮,则被视为中国思想史上第二次文艺复兴^②。20年代胡适对中国文艺复兴的确立是从宋代开始的,他在1923年12月的一次日记里还这样说:“我以为中国文艺复兴当自宋起。宋人大胆的疑古,小心的考证,实在是一种新的精神。”^③到了30年代,胡适关于中国思想史上的文艺复兴观念又有进一步的放大,对中国思想史上的文艺复兴也有了更周密系统的安排。这时他把中国思想史上文艺复兴的时间往前跨了一步而划分为四个阶段,其分别是唐代禅宗的反印度宗教运动,宋代新儒家的反佛教学,元代戏曲以及清

① 胡适当时用“再生时代”来翻译西名的 Renaissance,此参见《中国哲学史大纲·导言》,《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第13页。

② “The Chinese Renaissance”,《胡适全集》第35卷“英文著述(一)”,第636、637页。

③ 《胡适全集》第30卷“日记(1923—1927)”,第5页。

代朴学^①。从1934年他用同样英文题名所发表的《中国的文艺复兴》一长文来看,由于他对佛教有了更深入的了解,特别是对禅宗已经形成了比较系统的看法,所以在这篇文章中,胡适不像他在20年代单纯地把反佛教看成是中国文艺复兴的开始,这时他已不再简单把佛教看作是铁板一块的整体,而把禅宗专门从佛教传统中析分出来,作为一具有文艺复兴性质的文化思想传统,禅宗也因其“对印度宗教的中国化革新”而被高标为中国思想史上第一次文艺复兴。

在胡适对整个中国思想史的判释中,佛教总是被否定性地看作是中国的“印度化”,是中国思想史的一次“被殖民”和衰退。胡适把佛教传入中国所带来的影响看作是一个重大的历史事件,指出这是中国哲学和宗教史上最为重要的一个转折点。从文化上看,所有中国思想的大问题都与佛教有关。他之所以如此重视佛教对中国思想输入的一大理由就是,整个中古以后中国思想史的开展都围绕着如何应对佛教而来。他把中国历史上的3到11世纪都理解为“佛教的时代”(the Buddhist Age)或者说是“中国思想和信仰印度化”的时代(the Indianization of Chinese Thought and Belief),而整个中国思想的启蒙和文艺复兴都是根据这一前提而加以论述的。胡适在一篇题为《印度吾师》的文章中就这样说:“中国花了一千年才逐渐走出印度对中国的文化征服,并取得某些程度的文化独立和思想上的文艺复兴。”甚至可以这

^① 见胡适在1930年代所发表的“The Chinese Renaissance”一文,《胡适全集》第37卷“英文著述(三)”,第76、77页。

样说,胡适对中国思想史上文艺复兴的提出,就是针对思想上反印度化、反佛教化的立场而开始的^①。这也可以看成他研究中国禅佛教史的真正动机。

中国的文艺复兴观念带给胡适禅宗史研究的影响是复杂的。一方面,他因为现代启蒙观念而要反对包括禅宗在内的一切宗教形式,这就是为什么他一开始要把他的禅学史研究定义为“耙粪工作”;另一方面,当胡适以现代帝国主义这样的方式去想象历史上的印度佛教对中国的入侵和中国思想被殖民化的时候,当佛教成为他思想启蒙计划中迫切需要进行严厉批判和拔除的时候^②,禅宗又因其去印度化的形式而获得胡适的高度肯定和重视,并超出其他中国佛教宗派而成为他中国中古思想史研究中最为中心的论题。这就导致胡适自己在不同脉络中对禅宗的看法变得有些游移不定。

当他从佛教史的内部来看待禅宗的时候,禅宗便成为一种正面性的反印度化力量——一种中国式的文艺复兴。如胡适在《中国中古思想小史》之十一讲中,就把“中国禅学”说成是中国佛教史上“一大内部大革命”^③,而与印度传统的佛

① 分别参见胡适的“Religion and Philosophy in Chinese History”,《胡适全集》第36卷“英文著述(二)”,第560、561页;“The Intellectual Renaissance in Modern China: India Our Great Teacher”,《胡适全集》第38卷“英文著述(四)”,第645、643页。

② 胡适自己就说,由于他一直认为佛教在中国“自东汉到北宋”的千年传播是中国“印度化时代”,是中国文化之大不幸,对中国的国民造成为害至大的后果,所以他对佛教的研究工作“是破坏性的居多”,见《胡适口述自传》,第250页。

③ 《胡适学术文集·中国佛学史》,第501页。

教相对立。在胡适的中国文艺复兴思想的构想里,禅宗的合法化也正在于其为“中国化之佛教”和“佛教彻底之内在化”^①。所谓佛教思想的“中国化”,照胡适的话说,就是“去其(印度)不堪的部分,选择其最精彩的部分,以适应于中国人士的心理”^②。因此,他在中国中古思想史研究方面,对佛教的处理就有意识地化约掉其他宗派而倾心于禅宗,可能正是由于禅宗是地道的中国货,无论它的教义或是形式都与印度佛教精神有着鲜明的对立。禅宗就这样在中国思想史上被赋予了反印度化的民族主义和“文艺复兴”的内涵。再更进一步从禅宗内部来看,胡适所塑造的神会及其所代表的南宗传统,倡导了顿教禅,简化了一切印度佛教的繁琐形式,并以顿教立场扫除了具有某些印度化渐教方式的楞伽宗传统,因而更能够代表佛教中国化——也就是反印度化的方向。这也正是胡适为什么要特以这样一种带有浮夸式的高度评论和革命英雄主义的方式来论述神会的原因。胡适研究和夸大神会的意义,其实是有目的性地在宣传他的中国式文艺复兴。

但是,当胡适从整个中国思想文化的大传统来处理禅宗的时候,他又把禅宗作为一个必须加以克服的负面性宗教。这时他宁愿从中国的道家和儒学中去强调人文主义的因素,而宋明新儒学的出现,正是在这样的论述结构里才被看作是

① “The Indianization of China; A Case Study in Cultural Borrowing”,《胡适全集》第37卷“英文著述(三)”,第351页。

② 见《胡适全集》第30卷“日记(1923—1927)”,1927年5月11日条,第542页。

反佛教——包括禅宗在内——的文艺复兴运动。这大概就是胡适对禅宗思想史研究一面始终不渝,爱不释手,而又不断地要“挺身而出”,“充当个反面角色”和“破坏的批判家不可”的原因所在了^①。

有趣的是,从胡适的禅学研究这一立场看,他并没有成为他自己所标榜的崇尚科学观念的历史学家,也不是一个彻底的反传统主义者。在这一点上,他与他的论敌铃木大拙陷入了同样的情况。当铃木把他的禅学论述与日本文化合而为一时,他转向了禅的民族主义^②;胡适对禅宗的中国化论述也使他有可能成为一个文化上的民族主义者。

3. 一段禅学研究公案的再讨论:胡适与铃木大拙

学界关于胡适与铃木大拙之间的禅学论辩尚存在许多未发之覆。一般我们都把讨论的焦点聚集在他们于1953年发表在美国夏威夷大学《东西方哲学》第三卷第1号(*Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1)上的那两篇著名的文章上。其实,胡适与铃木大拙之间的学术交锋和友谊早在20年代就已经开始,50年代发生在他们之间的那场关于禅学研究的争论只不过是他们之间长期学术互动的一次总结和公开的表述而已。

当铃木的英文禅学著作 *Essays in Zen Buddhism* 第一卷于1927年刚出版不久,胡适就发表了书评,在该书评中,

① 《胡适口述自传》,第251页。

② 关于此问题可以参考拙作《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》,北京:三联书店,2006年,第410—415页。

他非常直率地批评铃木禅学写作具有“半学术和半传教”的意味,并指出铃木禅学研究中的最大弱点在其禅宗历史学的方面;同时胡适还指明铃木的著述没有注意到敦煌禅学文书^①。1931年1月2日胡适在复金九经的信中又批评铃木《楞伽经研究》一书因为不见敦煌本《楞伽师资记》而“过信禅宗旧史,故终不能了解楞伽后来的历史”,这还是从材料和禅学史观两方面来进行的批判^②。应该说,胡适对铃木禅宗写作的批评和指点,在当时西方学界还一味沉醉于铃木禅的想象而一片叫好声中,真可谓孤明独发,也是一针见血地点到要害了。胡适以后对铃木禅学的批判也基本都是朝着这样一个方向上去开展的。从他与铃木之间在40年代末到50年代初那场大家都已经耳熟能详的有关禅学研究的交锋来看,胡适对铃木禅学研究的批判仍然还是有目的地限制在铃木禅学研究方法方面。与1927年的书评所提出的批评一样,胡适这时依旧认为铃木禅学研究的最大问题就是忽略“历史的方法”,而主张“只有把禅放在其历史背景中去加一研究”,“放回它的时空关系之中”才能够获得正解^③。

① 该书评的英文原文收在《胡适禅学案》第724页。

② 《胡适书信集》(上),北京:北京大学出版社,1996年,第528页。案:实际上,铃木在1930年出版此书时,他还并没有能够充分注意到敦煌禅宗文书,对敦煌文书的了解掌握那是在这几年之后的事情。这一点,铃木自己在1957年为再版此书所写的补注中也作了特别说明。见 *Studies in the Lankavatara Sutra: One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in Which Almost All Its Principal Tenets Are Presented, Including the Teaching of Zen*, Boulder: Prajan Press, 1981, p. vii.

③ 《胡适全集》第九卷“哲学·宗教”,第308页。

胡适自己对禅学史研究的立场一贯是重材料的审订,而不是思想解释的,特别是那种有宗教倾向性的思想解释,这是他与铃木禅学写作间很根本的一点分歧。纵观他们学术交流的一生,他们在禅学史的思想 and 判释方面永远没有形成交集和真正的对话,他们所共同欣赏对方的都恰恰表现在禅学史料方面所做的工作。如铃木对胡适的不满,也绝非时下很多学人所认为的,是对胡适历史学的全面反动,铃木对胡适的批评,多集中在胡适对禅宗观念和思想的理解诠释方面,如他关于神会“灵知”的读解,关于禅宗的公案和“不说破”的涵义等。而他对胡适禅史学上的贡献和才华,其实是给予了相当的肯定。他曾表示,胡适校勘的神会写本“眼光锐敏,整理精致,实堪钦佩;至于出发于科学的见地和处理才能,更令人叹为观止”^①。胡适虽对铃木的禅学史观与其处理禅宗史的方法及对禅思想的解释不表赞同,但他对铃木所做新资料的发现与整理也同样都给予了充分肯定^②。胡适到晚年还保持对铃木在禅文献学方面所做的工作给予很高的敬意,这点从他 1961 年 1 月 15 日致入矢义高信中就可以看出,在信中他称赞铃木在禅史料搜集方面所做的“大贡献”,并期望铃木继续倡导对禅文献的“大索”事业^③。又如,1960 年胡适用英文发表的庆贺铃木大拙寿辰的文章中,对

① 柳田圣山《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》,柳田圣山编《胡适禅学案》,第 11 页。

② 关于他们这段时间的学术交流与互动,详见柳田圣山的《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》一文。

③ 《胡适学术文集·中国佛学史》,第 422 页。

铃木禅学研究的贡献也还只是提其关于初期禅宗文献所做出的成就,而对铃木禅学历史思想方面的解释,则只字未提^①。

可以说,从30年代起,胡适与铃木之间有关禅学史料方面的交流越来越频繁,产生了很多积极的成果。特别是铃木在胡适禅学史成果的刺激下才开始注意并广泛搜集与整理各类有关初期禅宗的文献,如校订另一种敦煌本《神会语录》和兴圣寺本《六祖坛经》,刊行包括敦煌本“二入四行”在内的禅门古籍等,铃木在禅宗文献方面所做出的成就也很快就直接反馈到胡适的禅学史写作当中,胡适1934年所作的《〈坛经〉考之二(记北宋本的〈六祖坛经〉)》就是他与铃木之间一次禅学研究交流的成果。

现在让我们回过头来检讨和分析一下胡适与铃木之间在40年代末的那场禅学论战的思想史意义。平心而论,这可能并不是一场有胜负和结论的论争,而只是各自思想立场的表态。它还涉及更广泛的对人文学术方法论的理解,以及禅佛教与启蒙传统之间的复杂关系。

先说胡适。在题为《禅宗在中国:它的历史和方法》一文中,胡适对于铃木以非逻辑、非理性的方法去读解禅佛教表示深感失望。他认为,铃木以“禅是超越时空关系的,甚至自然地超越历史事实”为借口而采取非历史和反历史的观点去

① 见“An Appeal for a Systematic Search in Japan for Long-Hidden T'ang Dynasty Source — Materials of the Early History of Zen Buddhism”,《胡适全集》第39卷“英文著述(五)”,第629—643页。

研究禅学,是成心抛弃西方启蒙以来的理性方法,从而也根本不可能对禅学运动和禅的教义给出有价值的解释。照胡适的理解,要彻底弄清禅佛教的意义,就必须把禅当作发生过的事件,还原到它的历史时空中,并从“知性和理性的了解”入手去加以解决^①。

具有科学精神的史学家胡适笃信启蒙运动的理念,认为只要复制科学家那种统一化、标准化的时间概念,就可以给每个时期的思想、组织和运动等安排出直线型的顺序和贴上发展阶段的标签。他也赋予启蒙以来的理性以更崇高意义的指望,以为拥有专业训练的历史学者只要以科学为范本,运用公共性的知识证据,就能够建立起普遍有效的知识绝对主义。胡适的这种历史主义观念,使他大胆地以一个全知叙事者的姿态把知识史的方法推广到一切解释的层面。在他看来,不仅经验历史中禅的现象和传承系谱可以通过理性清楚地勾画出来,而且禅的内在意义和看似疯狂的观念,也只能还原到人事的经验和历史当中,而不是在非理性的体验式的叙述中,才可以作一种合理主义的阐释。如他解释禅宗所谓“不说破”的意义时,有这样的解说:禅说的真理本来很简单,故说破了不值半文钱,所以禅宗大师从不肯轻易替人解说,只教人自己去体会^②。于是,在胡适的理解中,“不说破”根本没有什么深秘的意义,说白了,它只不过是禅师们为了

① 《胡适全集》第九卷“哲学·宗教”,第309页。

② 胡适《中国禅学之发展》,《胡适说禅》。

某种实用的需要而精心设计的一种策略^①。

胡适的历史学理念试图通过高度技术性的文本考据和语言学(philology)等方法的应用,去建立新的禅宗史图式。胡适明确地表示,他对于清代训诂学和校勘学的研究成果尽量加以利用,其目的正是为了“通过训诂学的研究,吾人才能摆脱古人主观注疏的成见,而真正能了解古代典籍的原义”^②。他并没有洞察到,文本、语词和句法本身还并不足以完成对禅宗历史和思想意义的了解,宗教所宣示的那个世界是一种比日常经验可能要复杂得多的“格式塔模型”,科学的历史知识并不能总是恰当地充当哲学的角色去合理地解释形而上学的观念。汤普森(John B. Thompson)对诠释学运动中利科(Paul Ricoeur)所区分的“信仰的诠释学”(hermeneutics of faith)与“怀疑诠释学”(hermeneutics of suspicion)作了经典性地表述。照他的解释,“信仰诠释学”倾听由神圣启示的信息与象征,希望重建失落的意义;“怀疑诠释学”则认为象征是一种伪装,必须经过解神话的过程以还原真相^③。铃木与胡适对于传统禅宗的研究,恰恰表示了这样两种不同的诠释学立场。胡适所理解的“科学”是要对传统禅宗

① 难怪铃木在《禅:敬答胡适博士》一文中批评胡适说:“胡适是一位出色的作家,同时也是一位机灵的思想家,但他那种归纳禅法的逻辑或为了经济上的需要争取有力檀主支持的论点,说来至少是不合逻辑,对他那种唯理主义或历史主义是颇不相应的。”参见张文达、张莉编《禅宗:历史与文化》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1988年。

② 唐德刚译注《胡适口述自传》,第127页。

③ 参考林镇国《空性与现代性》,台北:立绪文化事业有限公司,1999年,第18页。

的言谈构成和谱系的合法性进行彻底的拆解。胡适把禅宗思想史的解释变成了一种李凯尔特(Heinrich Rickert)所批评过的类似于道德性的“实际评价”(practical evaluations),这与他思想史研究起初所设定的目标已是大为扞格了。

铃木的禅学论述分析起来或许更为复杂。尽管铃木希望透过他的禅学解释去直接解决个人灵魂的救赎,重建佛教神圣的意义。作为一个有教养的信徒,他并没有彻底解除禅的知识还原的可能,只不过他要求在“关于禅的事情”和“禅的本身”之间作出某种分界。早在1926年在他出版英文《禅学文集》第一卷的序中,他就一面表示有关禅学的讨论需要某些特殊的内在经验作为基础,而不能像一般学者那样只是在文献中去作“禅的历史和真义”的解说,他认为这将“不能公正地处理禅的主题”;另外,他又认为禅师缺乏现代思想的了解,因而也无法表达他们对禅的理解。于是,他主张在禅学研究方面采取折中性的方案,在肯定禅的超越性的同时,也认为禅还是可以在某种程度上透过“理智的方法”和“我们日常推理的方式”去逼近^①。

实际上,这是一个非常困难而又对铃木来讲不能不去应对的一个问题。毕竟,他不是一个单纯的禅者,而仍然要面对禅思想的书写;但他又不想轻易掉入一般经验学科所建立的那套论述规则而伤害到他的信仰。应该说,这一复杂的心理一直纠缠着铃木的禅学书写,尤其是当胡适——一位同是

① *Essays in Zen Buddhism*, first series, New York: Grove Press, Inc., 1949, p. 9, p. 10.

来自东亚文明传统的禅史学家——公开向他摊牌的时候。从铃木的回应中,我们仍然可以感受到他是如何谨慎地维持着他那一直以来所坚持的折中路线。在铃木看来,禅虽然有其发展的历史,但这只是“禅的事情”,而不是“禅的本身”。他把历史时空中的禅看成是一种表象化的存在,因此,运用时间化的历史知识去研究禅,也就只能获得关于禅的“表面认识”或“禅的历史背景”。铃木没有明确告诉我们“禅的本身”究竟是什么,但就禅的“非历史的”,“形上或最深之意义而言”,它不是历史知识可以用心尝试的,而必须取得一种源于禅的内面的直觉经验^①。这种内在经验在一定程度上是与概念相对立的,可能被追溯到意识中所与的原始的统一体。这种被经验的统一体往往不再包涵任何解释,而是内涵于生命的体验当中。铃木批评许多学者试图用“逻辑的规则”去理解和解释禅的直觉经验的失效,认为他们站在禅的经验之外,作为一个“局外人”(outsider)是注定要误读禅的意义的^②。这样,禅的直觉或性智就不仅在价值上优越于禅的知识,而根本就成了禅的知识的前提。正是在这个意味上,铃木才批评胡适拿“历史的办法去谈禅”,无论其“技巧如何高明,态度如何真挚”,而于“禅的本质决不会得到切实的了解”。

问题在于,禅的内在经验根本是无法外化为一种知识的语言,铃木自己就表示:“严格地说,世上是不可能有‘如如’

① 《禅:敬答胡适博士》。

② D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (third series), London: Luczac and Company, 1934, p. 7.

的哲学的,何以故?因为‘如如’是无法用截然无误的言辞作成一种观念的定义的。当它一经作为一种观念表现出来时,它已变成了一个影子,而任何影子为基础所建立的哲学,都是没有实质的空中楼阁。”^①

但铃木仍要冒着成为“罪人”,“杀佛杀祖的凶手”而有所言说,他又如何来打这个圆场呢?照他自己的说法,凡于禅有所经验的人,可以在此基础上“建立一个临时性的思想体系”,或“以知化的符号去表现”。即是说,铃木承认“禅的本身”在方便的意义上可以转化成知识论的对象,这大抵是受到佛教中观二谛说的影响。从铃木的思想脉络来看,他同意把禅化为一种知识的方便去讨论,但他是不倾向于胡适那种把禅还原为历史学的知识类型,更倾向于以一种哲学知识的方式去加以言说。所以他在指责了历史技巧对禅的意趣的无能之外,紧接着就提出了一套“禅的认识论”,并以此详细阐释了他对于禅的“直觉之知”的各种看法^②。

铃木之所以主张用哲学的方法代替历史学的方法,在于哲学的方便不仅可以给禅的“非历史的”“形上或最深的意义”提供先验性的解释话语,而且可以维持禅的宗教性意义。他所说的哲学,绝不是胡适“哲学史”所理解的那种哲学的观念,而更倾向一种形而上学。就佛教哲学何以普遍地成为其宗教合法性的支持,佛尔提供了有价值的看法。他注意到这

① 均见《禅:敬答胡适博士》。

② 以上均见《禅:敬答胡适博士》。

样一种现象,即在日本佛学界,敦煌文书的发现本来使历史批判的方法成为可能,而且传统禅宗的谱系也一直受到质疑,但他发现这些并没有导致日本禅史学者对禅宗传统所宣示的一些基本观念和信条进行质疑。佛尔认为重要的原因在于,日本僧侣式(hieratical)传统支撑下的佛学研究把历史批判论的方式转向了一种更为哲学化的研究,从而为孤立于人物或材料之外去阐发义理提供了可能。他指出在禅的传统中,僧侣式研究和哲学化倾向往往是共存的^①。

铃木在哲学上有时也应用到西方哲学的资源来对禅的思想进行解释,但不是胡适所“比较参证”的那套实用主义。从他所会通的西方哲学来源看,与胡适不同,他看重的“西方哲学传统”主要的恰恰是那些反启蒙理性主义的哲学传统,特别是德国先验论的哲学和基督教神秘主义。如他以斯宾诺莎(Baruch de Spinoza)的“直觉知”来解释禅宗的般若知,又把禅的内在经验比作基督教神秘主义思想家艾卡哈特(Meister Eckhart)式的静默主义,等等。铃木清楚,先验哲学和神秘主义可以从知识论的意味上限制理性的跨界,为禅的宗教经验保留足够的存在空间。根据这种哲学的进路,铃木批评了胡适以纯粹知性的层面来读解神会“灵知”一词的谬误,主张对于“知”的读解必须放到禅的经验脉络中,即在一种特殊的宗教的“生活形式”中去把握。正如艾可(Mal-

① Bernard Faure, p. 91. 后来 Faure 甚至认为,日本具有批判历史学意义上的禅史学者,像柳田圣山,由于其仍然受到僧侣式佛教研究的影响,也没有贯彻批判历史学的观念。此详见本书第十章。

com D. Eckel)所注意到的,作为一种宗教哲学的佛教哲学,其言谈是论证与修辞的交错重置,其中充满了丰富的隐喻、象征、叙事、传说和神话等修辞。因此,佛教文本的诠释仅凭理智的分析无法恰当地了解其宗教性涵义,而必须处理其修辞的意义,使论理与信仰,抽象的思想与佛教多重形式的生活世界结合起来,共构佛教的意义世界^①。

不过对于哲学的方法,铃木并没有一以贯之地奉行。他批评胡适以历史的方法无法把握禅的意趣,而当他有时要对“禅的本身”,而不只是“关于禅的事情”要说些具体的东西时,如关于禅的“最卑俗的语言”是否具有反偶像和革命的性质,他又迫使自己“来客串一下某种史家的角色”,试图对于胡适“没有时间”去说明的原因予以一番申述。这说明铃木与他所反对的历史学观念之间,实际上存在一种暧昧不清的纠缠。他知道,面对历史批判学的证据,最好的办法是以毒攻毒,有时不得不借助于历史学来证成己说。英国东方学大师阿瑟·威利(Arthur Waley)曾一针见血地批评说:“如果铃木有时涉足于历史学的时候,他并没有感到自己是个罪人。(对他来说,)远离世俗,也无所谓超越。”^②实际上,铃木一面赋予自己形而上学的元叙事以过分的特权,却并没有充

① Malcolm David Eckel, *To See the Buddha: A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*, Harper San Francisco; A Division of Harper Collins Publishers, 1992, pp. 2-7.

② Arthur Waley, 1955, "History and Religion", *Philosophy East and West* 5: 75-78.

分证明历史学方法的无效。

胡适与铃木大拙之间发生的这场关于禅学研究的论争,可能不只是有关禅思想研究方法和历史写作类型的分歧,它背后存在着对现代性的不同立场和更深远的文化和意识形态权力的冲突。佛尔就把胡适与铃木之争,看成是“禅的形上学传统的合法性”和“世俗人文主义价值”之间的一场争论。他认为,胡适和铃木双方都有自己难以克服的缺陷。如作为“历史意识形态”(the historicist ideology)代表的胡适与作为“先天意识形态”(the nativist ideology)代表的铃木大拙,他们都遗忘了各自观点的“场所化性质”(localize nature)。即他们实际是从两种不同的机构背景——一为学术的世界,一为佛教场所——和意识形态场景出发,进入禅思想的学术讨论。于是应运用福柯谱系学的场景割离法,而不只是一种传统惯用的内在性解释去重新分析胡适与铃木之争的实质,可能会有一番新悟。

从胡适与铃木禅学书写的脉络中去进行观察,不难发现他们禅学论述的背后其实都各有不同的目的,由此也产生各不相同的写作策略。如胡适是在中国文艺复兴和中国思想启蒙的脉络下来处理中国的禅学史的议题,这对他的禅论述选题和结论都有深入的影响,这点上文已经有细致的分析。胡适对铃木禅学著作的批评主要都是针对其用英文发表的作品。要注意的是,铃木用英文写作禅学大多是在西方学术和思想的脉络中来开展东亚佛教,特别是禅与日本佛教的论述的,而且铃木并不像胡适所期望的那样是作为一名纯粹的禅

宗学者来进行他的英文禅学写作,而更多把自己看作一名有经验的禅门信徒来向西方传达禅的思想^①。于是,他的书写中有很多策略性计划在里面。对这一点胡适完全没有意识。

我们可以发现,当时胡适与铃木关于“大乘”佛教的观念的不同理解就一定程度上影响了他们各自对禅学的论述。铃木当时许多禅学写作其实是有意识地针对欧洲佛教学界重视南传而忽略大乘的倾向,而强调了与禅有关的大乘佛教传统的重要价值,他也特别借此把东亚佛教(尤其是日本禅佛教)带入西方的论述当中^②。如他1900年英译《大乘起信论》,1907年出版英文《大乘佛教纲要》(*Outlines of Mahayana Buddhism*),1938年编著《大乘佛教导论》(*Introduction to Mahayana Buddhism*)等都是出于这一动机。我们从他那本被胡适批评过的英文著作《楞伽经研究》一书的标题中就可以看出,这本书有点繁复的副标题是这样的:“一部囊括大乘及禅宗一切精义之最重要大乘佛典”。不难理解,铃木向西方推荐禅学思想是紧扣在大乘的观念下来展开的。在该书的前言中,铃木还这样说:“在西方对大乘佛教的了解才刚刚

① Thomas P. Kasulis 在“Reading D. T. Suzuki Today”一文中就专门分析了铃木英文禅学写作的动机及他自我身份的认同,他说铃木更多是一位禅宗的门徒,而不是教授的学徒,他英文禅学写作本来就有传教,而不单是学术的目的。所以作者认为,单从学术的角度来批评铃木,正是没有意识到铃木禅学写作的这一背景。该文见 *The Eastern Buddhist*, 2007, No. 1, 2, pp. 51-57。

② 仔细考察铃木大拙早年(如1940年代以前)用英文发表的著作,主要内容都是关于禅宗和大乘佛教(包括部分介绍日本佛教宗派)方面的,关于此,参见桐田清秀为其所编“著作年表”,《铃木大拙全集》第四十卷,岩波书店,2003年,第141—182页。

开始,至于他们对大乘思想意义的充分理解,我们还必须假以数年来耐心等待。”^①这里显然暗示了铃木英文的禅学书写含有对西方佛学界进行大乘启蒙的意味。胡适可能并不太了解当时西方佛学界的状况以及铃木写作此书的背景,所以他也真的无法理解铃木的禅学著作为什么会在他所推崇的现代文明典范的西方发生那样大的影响^②。胡适单纯地从他自己当时禅史研究的立场和观念来评论铃木的作品,这多少有点打错了方向。

不妨作一比较,胡适 20、30 年代所阅读的佛教典籍主要是关于禅学方面的,同时他也略微接触到一些大乘经典,主要是《法华经》。1925 年他应钱玄同的要求而为其所开列的佛学书目表中,除了禅门作品,就特别提到这部《法华经》是“不可不看”的一部经^③。虽然胡适所知的大乘经论非常有限,但是他对这部《法华经》的研读却彻底改变了他一生对大乘佛教的看法,使他对“大乘”佛教完全没有好感。他把《法华经·药王品》中焚指焚身的故事加以放大,从而把大乘佛教都看作是极端地反人道的修行方法^④。后来他就多次在他发表的中英文佛学著作中,借此例子来对大乘佛教进行批

① 见 *Studies in the Lankavatara Sutra: One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in Which Almost All Its Principal Tents Are Presented, Including the Teaching of Zen*, Preface.

② 铃木的禅学书写当时在西方的成功这一点,胡适也不能不承认,在《禅宗在中国:它的历史和方法》一文中,胡适说经过铃木努力,他在西方已经成功地赢得一批听众和信徒,见《胡适全集》第九卷“哲学·宗教”,第 307 页。

③ 见胡适 1925 年 4 月 3 日致钱玄同的信,《胡适书信集》(上),第 358 页。

④ 《胡适的日记》1922 年 6 月 11 日有记载他读《法华经》的经历,其中特别提到该经中“极端的修行”,北京:中华书局,1985 年,第 379、380 页。

判,并以儒家所谓人之毫发受之于父母,不可毁之的观念——胡适所谓的中国的人文主义——来反对大乘佛教^①。看来,胡适与铃木的分歧背后有着更为复杂的历史脉络需要我们作深入的剖析。

二、潮起潮落几多时:对胡适禅学研究的冷讽与热议

首先,让我们集中讨论一下胡适禅学史研究在 30、40 年代大陆学界的反应和 50 年代以后台湾学界的回应。因为这一学术史的脉络恰恰是可以连续起来思考的,而大陆于 50 年代以后的学术论述则与此前学术史之间存在强烈的断裂,故我们放在下节来专门讨论。

1. 胡适禅史研究与 30、40 年代中国学界

胡适对初期禅史的研究带动的不仅是日本,甚至可以说西方学界有关初期禅史研究都受到他的惠泽。马克瑞曾提到胡适的禅学研究对赖特(Arthur F. Wright)的《中国历史上的佛教》(*Buddhism in Chinese History*)、陈观胜(Kenneth K. S. Ch'en)的《中国佛教的发展》(*The Chinese Transformation of Buddhism*)以及谢和耐(Jacques Gernet)的《中国文明史》(*A History of Chinese Civilization*)等人著作的深

^① 分别参考胡适 1925 年发表的“Buddhistic Influence on Chinese Religious Life”,《胡适全集》第 36 卷“英文著述(二)”,第 48 页;1927 年发表的“Influence of Buddhism on Chinese Culture”,《胡适全集》第 36 卷“英文著述(二)”,第 277、594 页;1931 年发表的“Religion and Philosophy in Chinese History”;1933 年发表的“The Chinese Renaissance”,《胡适全集》第 37 卷“英文著述(三)”,第 129 页等文中的有关说法。

刻影响^①。而西方自 80 年代以来重要的禅学史研究,不管在多大程度上赞同或是否认胡适的研究,而他们所选择参考汉语禅学史研究的重要代表也莫过于胡适了。这一点,我们在此先不讨论。让我们把注意力放回到本文论述的问题域:现代汉语世界的禅学史书写。

胡适禅学史研究与他的中国哲学史研究一样,虽然因其创立新的典范而暴得大名,但在中国学界对胡适有关思想史研究的反应,其实并不像我们想象得那么好。如同他的《中国哲学史大纲》的出版,从陈寅恪、金岳霖等当时一流专业学者的评价来看,其行情不仅不被看好,而且冷讽之处也不在少数,甚至连同他所提出的整理国故的运动也一并为人诟病。如陈寅恪 1931 年为冯友兰的《中国哲学史》上册所写“审查报告”中,就显然在暗讽胡适的哲学史写作,陈寅恪批评胡适的哲学史及其整理国故的工作是“最易流于穿凿傅会之恶习”而“诚可为长叹息者也”^②。胡适禅学史研究的命运也并不好多少,在 1950 年代之前,他的禅史研究在学界可以说是颇遭冷遇和寂寞的。学界对他禅学研究成果的反应非常不热烈,以至于胡适自己在 1934 年向来访的铃木大拙抱

① 参见 *Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)*。

② 陈寅恪《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2001 年,第 279、280 页。又,关于胡适的《中国哲学史大纲》出版以后,在国内学界所受的批评,可以参见桑兵《横看成岭侧成峰:学术视差与胡适的学术地位》一文有详密的分析;而他的整理国故在 20、30 年代中国学术界遭逢的批判,也可以参考陈以爱《胡适的整理国故在 20—30 年代学术界的反响》一文。《近代中国史研究通讯》第 33 期,2002 年 3 月。

怨国内学者对他出版的《神会和尚遗集》“并无反应”。

胡适曾经向铃木表示,他对国内学者缺乏世界性眼光“大为愤慨”^①,但当时最有世界性学术视野的一流学者也并不全然接受他的禅学研究,江灿腾在《胡适禅学研究的开展与论辩——第一阶段(1925—1935)的分析》一文中,以汤用彤、陈寅恪为例,较详细讨论了胡适禅学研究在20、30年代中国学者间的回应状况,可资参考。不过文中尚有一些材料和说明未见周至,故略为补论。先说汤用彤。汤用彤在读到胡适发表的《菩提达摩考》一文后,曾于1928年7月16日给胡适的论学书中向胡适求教,但是从汤用彤20年代末所撰《隋唐佛教史稿》中的禅宗部分与他1938年所出版的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》关于达摩的论述来看,他虽然参考过胡适所发现和整理的《楞伽师资记》、《神会和尚语录》^②,但是在对初期禅宗史的思想解释方面,几乎完全没有接受胡适的意见。如汤用彤并不同意胡适楞伽宗研究中以慧能、神会宗《金刚》般若思想而与达摩以来楞伽思想之对立来讲“古今禅学之别”,而更重视从初期禅思想史的连续性上来论究这一问题。他认为自达摩所开始的楞伽学人虽然借有宗之《楞伽经》作为心印,而实际早已作了般若空宗方向的发挥,而成为“无相之虚宗”或“大乘空宗”;于是,慧能及其门下重

① 均见《胡适博士与中国初期禅宗史之研究》,《胡适禅学案》,第8页。

② 参见《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海:上海书店,1911年影印版,第781、789页之注文。又江灿腾说汤在此书中只参考蒙文通而“丝毫未提及”胡适禅学史研究的说法有误。汤用彤在注文中明明如此说:“古今禅学之别,已属于隋唐时代,兹不详述。参看胡适《神会和尚遗集》,三四页以下,及《内学》第一辑蒙文通中国禅学考第二段。”

《金刚经》，并不有违于达摩以来的宗义，而更应该说是继承了古禅的精神。针对胡适所谓慧能、神会一系南禅革命论，汤用彤作了这样的回应：“由此言之，则六祖谓为革命，亦可称为中兴。革命者只在其指斥北宗经师名相之学，而中兴者，上追达摩，力求领宗得意而发扬南天竺一乘宗本来之精神也。”^①这些结论语气看似婉转，而意则显然在推翻胡适的楞伽宗考。

陈寅恪也是因为研究中国中古史而进入佛学研究的，不过他于佛教学研究的问题点和方法方面都与胡适有很大的不同。如胡适特别重视和应用清代乾嘉朴学的考证方法来治思想史和禅学史，而陈寅恪却对清代学术方法持批评的态度。他认为胡适推重的清学乃是经学，而不是真正历史学之方法。他在1935年为陈垣《元西域人华化考》一书所写序中就说“有清一代经学号称极盛，而史学则远不逮宋人”，为此他再次不点名地批评胡适“竟言古史”的治学方法，有类乎“清季夸诞经学家之所为者”^②。陈寅恪确实看准了胡适在历史研究中经常是夸大其词地推测解释古人之意，这与他在头一年为冯友兰《哲学史》“审查报告”中所持的评论基本一致，实际是在批评胡适还没有真正进入到历史学的研究状态中来写作。我们从陈寅恪未完成的《论禅宗与三论之关系》草稿一文所作的论议来看，就很清楚他对胡适禅学研究所下的结论了。在该文中，陈寅恪开宗明义说了一段可圈可点的

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》，第783—791页。

② 《金明馆丛稿二编》，第270页。

话：“自敦煌本坛经、楞伽师资记、历代法宝记诸书发现后，吾人今日所传禅宗法统之历史为依托伪造，因以证明。其依托伪造虽已证明，而其真实之史迹果何如乎？此中国哲学史上之大问题尚未能解决者也。”^①这段话无疑在指说胡适的初期禅史研究只有破坏，即推翻旧史陈说，而无建设——正面论述初期禅史之思想与发展——之功。很显然，胡适在楞伽宗考和神会传等书写中所重新建立起的初期禅宗历史图式，在陈寅恪看来，还并不是真的历史学研究。

陈寅恪治佛学之方法除了应用传统史学的笔法，还特别参考了欧洲近代佛教学研究的那类比较语言学的进路，可以说，他比胡适更多了一些研究手段。在禅学的方面，陈寅恪并没有进行系统研究，而只有《禅宗六祖传法偈之分析》和未完成的《论禅宗与三论之关系》草稿^②。另外，在30年代初他与胡适的书信中，也有感谢胡适的指正而简短地讨论到北宗净觉禅师的法系一事^③。但整体来说，正如他对胡适哲学史研究的看法一样，他于胡适的禅学史研究也并未曾赞一辞。在《论禅宗与三论之关系》草稿中，陈寅恪还试图从新禅宗与三论宗的关系去建立禅宗的“法统史”和顿悟说的来源，这一思考的方向也与胡适的禅史研究路线分道而行了^④。

冯友兰与胡适在中国哲学史的写作上走的路线完全不

① 《陈寅恪集·讲义及杂稿》，北京：三联书店，2002年，第431页。

② 《禅宗六祖传法偈之分析》最初发表在1932年6月《清华学报》第7卷2期，该文收录在陈寅恪《金明馆丛稿二编》，第187—191页。

③ 《陈寅恪集·书信集》，北京：三联书店，2001年，第140页。

④ 参考《陈寅恪集·讲义及杂稿》，第433、435页。

同,不过在冯友兰 1934 年出版他的《中国哲学史》下卷所述禅学部分,却录用了胡适禅学史的成果,如认为禅门顿悟乃道生顿悟说之“造极”;达摩与印度传法统系“不必即为真正的历史”等,都可以说是采用胡适禅学研究之结论。但对于神会作《坛经》这一胡适最为得意之论,冯则意在两可,表示“未知当否”,所以他干脆把《坛经》与《神会语录》不加分别地“并合述之”^①。如果说冯友兰的哲学史对胡适禅学研究有限制地接受,这在 30 年代无人附和胡适神会研究结论的情形下,还算是他的一点知己的话,那么 1943 年北京大学向达教授到敦煌访查古经时发现的敦博本禅籍,并根据胡适校本来进行校定的工作,则真可以说是胡适禅学史研究的推展了^②。可惜这一工作连胡适自己也不知道,等到 1950 年向达所写《西征小记》时才公布于众。

40 年代对胡适禅学史研究进行直接学术批判的重要学者也只有钱穆一人。钱穆于 1944 年所撰《神会与坛经》一文,分别从胡适自信的那些“更无可疑的证据”、“最明显及很明显的证据”出发,逐一驳正胡适所谓神会造《坛经》的论证^③。钱穆的这一批判在当时并未引起反应。这期间除了冯友兰、钱穆之外,罗香林、李嘉言、太虚及单不庵等一批学界或教界中人,虽然也就胡适的《坛经》研究发表过意见,但

① 见《中国哲学史》下卷,上海:华东师范大学出版社,2000 年,第 179、180 页。

② 关于此,可参考邓文宽、荣新江《有关敦博本禅籍的几个问题》,《敦煌学辑刊》1994 年第 2 期。

③ 该文见张曼涛编《六祖坛经研究论集》中,见“现代佛教学术丛刊”1,台北:大乘文化出版社,1976 年,第 81—108 页。

基本也都是以批判的方式来面对胡适的禅学成果^①。

不料,胡适禅史研究这种墙内开花墙外香的情况,却在50、60年代的海峡两岸发生了一些非常有意思的变化。他的禅学史研究也正是到这时才在中国学界扬起波澜,并逐渐发酵开来。我们先谈台湾的情况。60年代台湾学坛围绕着胡适的《坛经》研究及钱穆的反驳而开展论辩,把胡适禅学史研究推上了台面。从钱穆、杨鸿飞之争一直到印顺写作出版《中国禅宗史》等,都可以说是胡适禅学史研究的效应,胡适的禅学史研究总算等到了一个迟到而光荣的晚景^②。印顺禅史的发表可以说是现代汉语禅学史研究的一项重大硕果,应该肯定,印顺的禅学史研究当然比胡适的研究大为精致而严密了,是近代汉语学界乃至东亚禅学研究史上不可不论的一部作品。因此这里只想就印顺的禅学史写作与胡适禅学史研究之间的关系发表点自己的看法。

① 关于这些论文,参见张曼涛编《六祖坛经研究论集》中。

② 关于此,顾伟康于90年代发表《评胡适的禅史研究——1969年争论〈坛经〉的回顾与思考》(《中国文化》第六期,1992年),江灿腾发表的《战后台湾禅宗史研究的争辩与发展——从胡适博士到印顺导师》一文(《中国禅学》第二卷,中华书局,2003年),都有很详细的讨论,我这里并不想重复他们的研究。又,1964年香港饶宗颐教授发表了《神会门下摩诃衍之入藏兼论禅门南北宗之调和问题》,该文在胡适神会传研究的基础上,根据敦煌文献《顿悟大乘正理诀》及法国学者戴密微的研究成果,进一步讨论神会门下摩诃衍禅师入藏及其与印度和尚莲华戒辩顿渐一事。此为当时国际学界研究之一新问题,可以说,把胡适之禅史研究推进一层。此前,饶宗颐还对《顿悟大乘正理诀》作了校订,写作了“序说并校记”。关于此,分别参考蓝吉富主编《现代佛学大系》53,《选堂选集》,台北:弥勒出版社,1984年,第380—395页;蓝吉富主编《禅宗全书》第94册,第119—172页。

2. 印顺与《中国禅宗史》

印顺曾分明表示自己《禅宗史》的思考与写作最初肇因于台湾 60 年代末发生的那场围绕着《坛经》是否为神会所造而引发的争辩^①。为此,他专门把胡适有关禅学的著作和当时包括钱穆先生在内的论辩性论文进行了系统研读,并进而开始对整个初期禅史的蜕变进行新考察,而意外地“写成一部《中国禅宗史》”^②。这种由神会和《坛经》问题而推广及初期禅史的考索,真可谓是牵一发而动全身了。其实,钱穆在《神会与坛经》一文中对胡适所谓神会作《坛经》说法的批评,一面指出胡适错读史料,同时也希望从整个禅佛教史的大观念来重新处理《坛经》的问题,这些无疑都带给印顺的禅史写作很大的启发。只要仔细对照印顺《神会与〈坛经〉》一文与钱穆该文的关系,不难看出这点。可以说,胡适《坛经》研究所引发的系列讨论直接促使印顺这本新的“禅学史”的诞生。也正是由于他的禅学史研究是基于胡适的问题意识而发,所以该书的许多问题和思考的进路都与胡适的禅学史研究密切相关,这部名为《禅宗史》的作品实际就是以“初期禅史”为中心来开展讨论的。我们要深入了解印顺禅学史的意义,必须从胡适禅学史的效应来看才是合理的。近来有学者把印

① 这些论辩文章大都收录在张曼涛编《六祖坛经研究论集》。又,江灿腾先生对此次争论有比较细致的历史考察,可以参考其《战后台湾禅宗史研究的争辩与发展——从胡适博士到印顺导师》一文,《中国禅学》第二卷,第 257—277 页。

② 见《神会与〈坛经〉》一文,《妙云集》下编之七,《无诤之辩》,台北:正闻出版社,1992 年,第 60 页。

顺看作是胡适禅学史研究的“教内同情者”^①，这话只说对了一半。虽然印顺的禅史研究与胡适有不解之缘，而无论是印顺《禅宗史》的中心问题，还是方法论方面，处处都可以看到要与胡适叫板的意味。我们可以具体从以下方面来看他的禅学史是如何回应胡适的问题。

(1) 方法论方面。正如上文所说，胡适虽然以思想史的方式来论述禅学历史，不过他的方法是单向地引入到考据的方面。他对禅的思想几乎没有兴趣，或是以简单的方式加以处理。印顺对禅史的研究则较为全面。他说自己并不因为胡适论断上的某些错误而否认他在“某一环节上”有“良好的贡献”。印顺所谓的“某一环节上”，指的就是胡适对敦煌神会文献的发现和考据的治学方法。在这方面，他以为写佛教史的作家们“还是会采取胡适的论断(因为他是经过考证来的)”。

于是印顺的《中国禅宗史》一面表示自己不是达摩、曹溪的儿孙，对空谈玄理没有兴趣，而特别重视文献与历史学的进路。尤其是他表示自己与胡适一样要“依据八、九世纪的禅门文献，从事禅史的研究”^②。他在禅史考证方面用料之精审，论定之密微，这些都不能不说是胡适所创现代批判历史学方法论的遗产。问题是，印顺是有限制地对待胡适的历史学方法，这表现在他把禅的历史分为两大部分，一是“现实时空(历史)中的方便演化”，关于这一部分，他认为应用考据

① 《战后台湾禅宗史研究的争辩与发展——从胡适博士到印顺导师》，《中国禅学》第二卷，第265页。

② 《中国禅宗史》序，第4页。

的治史方法“是有特别价值的”；但是对于禅史的内容，印顺认为还有“超时空的自心体验”，这一部分“不但不是考据所能考据的，也不是理论所能说明的”^①。这时候他更愿意说“考据为正确的方法，而考据的结论，却并不等于正确”^②，这显然是针对胡适的禅学史方法论那种单一的考据倾向进行的批评。可以说，印顺在处理禅宗史时，保留住了对禅思想的存在性的关怀^③。也正是因于此，印顺的禅学史研究可以说批判性地推进了胡适禅学研究的典范，其《中国禅宗史》的完成标志着现代汉语禅学史研究中一新典范的诞生。日本学者在对他的《禅宗史》所作的“审查报告书”中就称该书将促成“旧有的中国禅宗史”进行“根本而全面的更新”^④，这一评论是很有见地的。

(2) 关于楞伽宗与初期禅史的结构图式。受到胡适的影响，印顺专门讨论“楞伽禅”的传承，不过看法与胡适略有不同。胡适所谓楞伽宗是指从达摩经弘忍再往神秀一系北

① 分别见《中国禅宗史》第6、7页；《神会与〈坛经〉》一文，《妙云集》下编之七，第58页。

② 见《神会与〈坛经〉》一文，《妙云集》下编之七，《无诤之辩》，第58页。

③ 马克瑞引用 Irene Eber 讨论胡适历史学研究问题时指出，德国近代著名神学家巴特曼(Rudolf Bultmann)曾经敏感而深刻地意识到“作历史”可能会对存在性问题带来伤害，但是胡适对其禅史研究所带来的这一问题完全没有意识。参考马克瑞“Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)”。我以为，胡适恰恰是要借作历史而颠覆传统思想中那些存在性的哲学资源。这从他《中国哲学史》中就可以看出来，如他对玄学的批评那样，那些最有哲学意味的问题，都在他那种现代性的观念中被化约掉了。

④ 转引自《战后台湾禅宗史研究的争辩与发展——从胡适博士到印顺导师》一文，《中国禅学》第二卷，第274页。

宗的法流,印顺承认楞伽法的存在,但他不同意胡适的说明。在讨论道信禅法时,他指名批评了胡适“楞伽宗”以慧能改《金刚经》印心而制造出的“达摩与慧能对立的想法”,而认为《楞伽》与《般若》的合一其实早在四祖道信的“入道安心要方便门”里就发生了;他还指出,胡适所谓慧能以《金刚经》代替达摩《楞伽经》的说法“是完全不符事实的”^①。另外,胡适以慧能、神会的般若革命来讲楞伽宗的衰微,说神会是“北宗的毁灭者”,这一过于简化的禅史观念也被印顺所批判。印顺对初期禅史的考察表明,楞伽宗嬗变的历史要复杂得多。首先,从东山法门到慧能、神会之间,禅史经历了由尊奉《楞伽》到《摩诃般若》、《金刚经》、《起信论》、《楞严经》的演变,而不只是由《楞伽》而过渡到《金刚经》;其次,《金刚经》并不是神会一系所单传,而为当时南北宗所共传,如北宗净觉就有解释金刚般若的著作流传;再次,慧能一系的禅法并不是简单的般若传统,更不能像胡适那样用《金刚般若》来规约。实际上,慧能的禅法包含了《摩诃般若》等不同思想来源,而依然“还是《楞伽》的如来禅”^②。最后,楞伽宗(北宗)并非简单毁于神会一击,神会之后,楞伽宗仍经历了一段历史光景。印顺认为“胡适说神会是北宗的毁灭者,不免夸大失实”^③。

(3) 关于《坛经》与神会。胡适说《坛经》为神会所作,引

① 《中国禅宗史》,第46、136页。

② 《中国禅宗史》,第12、13、136页。印顺一直认为中国禅是如来藏传统的教授,如他在1953年写的《禅宗是否真常唯心论》一文就“证明禅宗为千真万确之唯心论”,参见《妙云集》下编之七,《无诤之辩》,第174页。

③ 《中国禅宗史》,第250、251页。

起学界轩然大波。印顺禅史的创作最初就是缘于对此问题的回应。印顺对于胡适证明神会作《坛经》的各种“证据”都进行了一一反驳,他并不像一般玄学家或信徒那样单从抽象的理论或感情去指责胡适的论断,相反,他在一定程度上承认胡适所做的工作。如他对胡适校跋发表神会资料深表“钦佩”,说胡适所考神会之卒年也“精确可信”^①。这些都表示印顺对胡适的禅学研究是有继承地发挥的。他对胡适《坛经》等研究的批判,重要的还是从历史考证的方面去加以勘落。如他认为胡适判断神会作《坛经》的错误恰恰是用到历史的眼光不够,而作“孤立的、片面的研究”^②。于是,他不仅从菏泽神会与《坛经》的关系,还要从东山门下与双峰的禅书(即指四、五祖的资料)到南岳、青原门下的禅史都进行一番考究,在此基础上来建立自己的论说。难怪有人要说印顺对胡适的这样一种反驳是最佳的一篇回应文章了^③。

印顺对《坛经》作者及其流变的研究参考了胡适和日本学人(如宇井伯寿、关口真大、柳田圣山)的成果而又有新的推进。他把《坛经》分为原始和附编两部分,其所研究的结论是:《坛经》的主体内容仍然代表了慧能南宗的顿禅思想;而附编部分才有可能夹杂了神会一系付法“传宗”的创造。就是说,印顺把胡适的神会制造《坛经》说收缩到“坛经传宗”的

① 《中国禅宗史》,第256、241页。

② 见《神会与〈坛经〉》一文,《妙云集》下编之七,《无诤之辩》,第95页。

③ 见张曼涛编《六祖坛经研究论集》“编辑旨意”,见“现代佛教学术丛刊”1。

部分^①。针对胡适所说《坛经》思想与神会相近而说为神会所造的观念,印顺还特别从禅法思想上去细辨两者之异同,而指明《坛经》(敦煌本)所说与神会所传,其实是“貌合神离”的,如他举证“无念”为例,说明了在敦煌本《坛经》与《神会语录》中的文义差别^②。可以说,这都是他对胡适禅学史成果的批判吸收与发展了。

(4) 印度禅与中国禅。从“印度禅”到“中国禅”的转变,可以说是胡适为现代禅学史研究提出的一个新问题点,胡适自认为其禅宗史研究的一大发现,便是发现了“中国禅”是由慧能而实际经过神会而创造的这一历史真相。他提出神会是真正“印度禅的毁灭者,中国禅的建立者”^③;印顺《禅宗史》的写作,其中心问题就是要探求“从印度禅到中华禅的演化历程”^④,重新论述胡适所提出的这一禅思想史问题。从他的《中国禅宗史》一书的副题“从印度禅到中华禅”也就说明了这点。不过,在这一根本性的大问题上,印顺并没有接受胡适的观点,而是通过对牛头宗深入细密的分析,有意识地推翻胡适这一重要的禅史“发现”。印顺认为,达摩禅一直到慧能都还保持了印度禅(如来藏禅)的特色,其中国化是通过融摄牛头禅学,而不是神会的菏泽禅而完成的。他说:“印度禅蜕变为中国禅宗——中华禅,胡适以为是神会。其实,

① 详细论证,参考印顺《中国禅宗史》第六章“坛经之成立及其演变”。

② 《中国禅宗史》,第312—314页。

③ 胡适《神会和尚语录的第三个敦煌写本:〈南阳和尚问答杂征义〉(刘澄集)》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第440页。

④ 《中国禅宗史》,第3、4页。

不但不是神会,也不是慧能。中华禅的根源,中华禅的建立者,是牛头。应该说,是东夏之达摩——法融。”^①此外,胡适试图追溯到道生顿悟与初期禅的关系来说明“中国禅”的初期形成,胡适早年就认为“顿宗”之祖当数道生^②,又说道生是个“革命的和尚”,他创造的“顿悟成佛论”是“革命的教义”和“反抗印度禅的第一声”,并提出正是这样一种顿悟说开启了后来禅门中的“顿宗”即南宗一派^③。印顺则专门批评胡适“将道生的顿悟,与禅宗的顿悟说相混合”的说法而为其分别进行细密论疏,他分别从理与行两方面仔细辨析了南北朝和禅门内部关于顿渐思想的不同法流,而指出道生所述顿悟教义“与后代禅宗的见地,恰恰相反”^④。与胡适不同,印顺要说明的,是禅门顿悟与道生思想之间的断裂,而不是连续性的思想关系。

印顺之外,海外禅学史研究中最有质量和值得我们注意的学者便是冉云华,所以不能不在这里简单一提。冉云华是华裔加拿大学者,除了英文禅学作品在国外发表外,他的中文禅学史研究大部分都是在台湾发表的,可以看成是近来台湾禅史研究的重要代表。冉云华重要的中文禅学史作品有《中国禅学研究论集》(台北:东初出版社,1980年)、《中国佛教文化研究研究论集》(台北:东初出版社,1990年)、《从印

① 《中国禅宗史》,第8—9,110页。

② 其1929年5月20日复陈寅恪的信中说:“叙述顿宗远祖要当数生公也”,《胡适书信集》(上),第483页。

③ 《中国禅学的发展》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第77页。

④ 《中国禅宗史》,第266页。

度佛教到中国佛教》(台北:东大图书公司,1995年)、《宗密》(台北:东大图书公司,1998年)、《永明延寿》(台北:东大图书公司,1999年)等。冉云华的禅学史研究大都是以胡适禅学史问题意识为中心,而无论在史料或是研究结论方面都作出了新的推进。胡适在神会研究中特别重视到宗密的材料,并由此而对宗密进行了批判性的分析研究。如胡适 50 年代以后的很多禅史研究都与宗密有关^①,冉云华的禅学史讨论,很多问题就是直接从胡适的研究中引申出来,而以宗密研究为重心的开展的。冉云华称胡适对初期禅学史的研究“开辟新的路线”^②,所以他一面批判性地承续胡适的文献批判学方法,一面又更广泛地参考日本、中国和西方最新禅学史研究成果,继续挖掘和整理研究与神会、宗密一系有关的新的敦煌文书和其他碑铭资料,如他对“唐故招圣寺大德慧坚禅师碑”、敦煌文献《南宗赞》的发现和考订研究^③,对禅宗第七祖之争所做的文献研究等^④,都达到了很高的学术水平。在这些讨论中,他发展胡适禅史研究成果的同时也逐一驳正了胡适对神会和宗密讨论中的许多错误。冉云华的禅史研究可谓是胡适禅学史研究在现代的又一知音了。其后

① 胡适 50 年代以后写了不少有关宗密的文章和笔记,如《跋裴休的〈唐故圭峰定慧禅师传法碑〉》、《宗密的神会略传》、《宗密自记他得〈圆觉经〉及后来作疏的始末》等,均见《胡适学术文集·中国佛学史》。

② 胡适 50 年代以后写了不少有关宗密的文章和笔记,如《跋裴休的〈唐故圭峰定慧禅师传法碑〉》、《宗密的神会略传》、《宗密自记他得〈圆觉经〉及后来作疏的始末》等,均见《胡适学术文集·中国佛学史》。

③ 分别见《从印度佛教到中国佛教》,《中国佛教文化研究论集》。

④ 见其文《禅宗第七祖之争的文献研究》,香港中文大学《中国文化研究所学报》新第六期,1997 年。

禅学史的讨论中,凡涉及宗密、延寿之研究方面,他的成果是不可能绕过去的。

三、胡适禅学史研究的余波

——50年代以后中国大陆的禅学论述

1. 胡适的“幽灵”与50、60年代大陆禅学史的写作

根据黄夏年先生的统计,自20世纪50年代到70年代末,中国大陆共发表禅宗研究论文五十余篇,而没有一部专著^①。可以这样说,50—70年代禅学史研究最重要的成果大都没有发表在那些佛教界的刊物中,而反倒表现在一般中国哲学史和思想史写法的著述当中。虽然作为中国佛教协会的机关刊物《现代佛教》在50、60年代陆续发表了陈铭枢、船庵、黄忏华、乃光、吕澂等人关于中国禅宗的论文^②,但从学术史的角度看,除了吕澂的论文,其他大都没有特别值得我们来分析和讨论的意义。这些论文多半对胡适禅学史研究的成果完全接续不上。

① 参考黄夏年《禅宗研究一百年》,《中国禅学》第一辑,北京:中华书局,2002年。该文对20世纪中国禅学研究所发表的专书和论文进行了比较详细的介绍,可资参考。又,洪修平、杨维中合撰的《1949年—2002年大陆禅宗研究的方法论》一文(未刊稿),也对近五十年大陆禅学研究的著述有评论。案:该文为笔者与宣方负责的中国人民大学佛教与宗教学理论研究中心之“中国现代禅学研究的方法论检讨”课题中的一部分。

② 《现代佛学》创办于1950年9月,开始为月刊,后改为双月刊。1953年6月中国佛教协会成立之后,成为中国佛教协会的机关刊物。1964年9月停刊,共刊行一百四十四期。新创办的《现代佛学》虽然偶尔有些学术性文章,但总的属于带有政策导向的宗教性刊物。

50年代对胡适思想来说,是其在中国学术思想史研究领域发酵的一个特殊而又意味深长的年代。中国大陆发动了一场声势浩大的批判胡适的思想运动,哲学、历史、文学、艺术等各个学门所发表的研究论文都被要求对胡适的思想学术进行批判。科学院院长郭沫若于1954年11月8日《光明日报》发表的谈话中,就把胡适作为现代孔子而要求人文社会科学界清除其影响,这成为思想学术史研究的一个指导性纲领。根据统计,50年代人文社会科学界所发表的批胡文章总起来逾百万言。在人文社会科学界最有影响力的《哲学研究》、《历史研究》等刊物在1955年都组织了系列批判胡适的专题。佛教界向来不敏于学术思想风气的流变,因而教内的佛学研究对国内这一批判胡适运动几乎没有任何反应。但是,在以哲学史、思想史形式下书写的禅学研究,却仍然不免于外,而敏感地接续了这一时代的“呼唤”。现代著名历史理论学家怀特(Hayden White)曾经指出,对历史的书写来说,根本“不存在政治清白的历史学论述”^①。可以说,50年代中国学术思想史的研究都被那个时代批胡运动的政治话语左右和控制着。在禅学研究领域内最有代表性的批胡动作,要算任继愈于1955年第5期《历史研究》上发表的《论胡适在禅宗史研究中的谬误》一文了。此后,任继愈又于1957年第4期《哲学研究》上发表了《禅宗哲学思想略论》一文,这两篇文章可以反映他在50年代有关禅宗研究的

① Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 157.

基本观念^①。任继愈对胡适的批判是从思想的方法论方面开始的,在1954年12月1日的《光明日报》上,他就发表了《胡适的实验主义思想方法批判》一文,1955年2月号《科学通报》上他又发表了《肃清科学研究工作中胡适思想方法的流毒》,这些都是旗帜鲜明地批判胡适学术与思想方法的论文^②。他对胡适禅学史研究的批判可以看作他总体批胡思想中的一环。

胡适大概没有想到,当他在禅史研究中把神会捧为禅学新时代革命家和“南宗大政治家”的时候,他自己也被标注成与神会“臭味相投”的“政客式的学者”,而遭受被“革命”的命运^③。任继愈在谈到研究佛教哲学思想的“现实意义”时,就表示传统佛教的唯心主义与现代的唯心主义之间存在“相似或相同之处”,有些“所谓新体系”和“歪道理”(指胡适佛学研究)都可以在“古老的神殿中”找出其“原型”^④。这具体表现在禅宗史的论述中,任继愈把禅宗的唯心主义与胡适思想之间划了等号,他说:“禅宗的宗教思想和胡适的唯心主义有基本相同之处,都是反理性的,都是主观唯心主义的,都是反科学的。”任继愈从胡适的神会研究、《坛经》作者权的问题以及

① 这两篇论文后来都收录在他的《汉唐佛教思想论集》中,该书由人民出版社1963年出版。

② 其分别参见《胡适思想批判》第一、四辑,北京:三联书店,1955年。

③ 《论胡适在禅宗史研究中的谬误》,任继愈《汉唐佛教思想论集》,第174页。

④ 《汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展》,见任继愈《汉唐佛教思想论集》,第21页。又,在《从佛教经典的翻译看上层建筑与基础的关系》一文中,任说“买办学者胡适为论证他的实用主义,对中国古代佛经翻译事业发表了一些荒谬的论点”。《汉唐佛教思想论集》,第264页。

胡适禅学研究方法论等诸多方面,对其禅学史研究进行了具有意识形态性质的政治清算,全盘否定了胡适在禅学史研究方面的贡献。任继愈表示,他在对胡适禅学研究的“全部著作仔细检查后”,发现其“没有任何价值”^①。由于任继愈的批判基本不涉及禅学史本身的知识问题,故不在此论究。但有一点可以肯定,任继愈这一时期的禅学写作背后有着一项重要的目的论,就是要肃清胡适禅学史研究的影响。

与任继愈一样,在那个哲学史独尊的年代,侯外庐也非常重视要在中国哲学思想史范围内肃清胡适的影响,如他为此写了《从对待哲学遗产的观点方法和立场批判胡适怎样涂沫和诬蔑中国哲学史》^②。侯外庐主持编撰的多卷本《中国思想通史》在50、60年代中国学术界是极具代表性的一部思想史著作。该书第四卷上册的“佛教”部分有专门讨论初期禅宗史的,该册出版于1959年。客观来讲,侯外庐这部思想史还是一部很有学术史价值的著作,虽然这部作品也或多或少地带上了时代的烙印,某些论述的方面还可以商量。《中国思想通史》的禅学部分隐含了这样一种期望:试图以马克思主义的宗教历史观去推翻胡适所建立起的禅学论述,有这样几点值得注意。

(1) 该卷研究重点是初期禅史,即从达摩到洪州之间这段禅学思想,此可以说是接续了胡适禅学研究的问题而来。

① 《论胡适在禅宗史研究中的谬误》,任继愈《汉唐佛教思想论集》,第174、192页。

② 《胡适思想批判》第七辑,北京三联书店,1955年;原载《哲学研究》1955年第2期。

不过仔细研读起来,写于50年代的这部代表性的思想史,是有意识地要借胡适的思想史研究而颠覆胡适的思想结论。该思想史对胡适的批判并没有任继愈那么明显于外,而是以转弯抹角的方式来进行的。一方面,在禅史研究的问题意识和材料方面都明显受到胡适的禅史研究影响。如所用的文献多是根据早期敦煌文献、碑铭和《全唐文》中的资料重新建立对初期禅学史的看法,这比起当时许多国内有关初期禅史研究来说,要规范严谨得多。可以说,该思想史有关初期禅学的讨论,在问题和史料方面都是力图跟上胡适所立定的学术史传统。

(2) 该思想史把“北宗”放到了非常重要的地位,对北宗也花了相当的篇幅来进行讨论。这一做法是意味深长的。胡适的禅学研究一大贡献就是通过神会资料的发现和重新解释,赋予神会以及他所创立出的“南宗”以重要的思想史地位。从该思想史对神会的重新讨论中可以发现,其目的恰恰是想借社会史的论述方式来推翻胡适对神会的解释。如关于“南宗”代“北宗”而兴这一事件,胡适完全是从思想史的内部,即般若与楞伽思想的对立来看这一问题。而该思想史则从外缘方面来作论述,提出南宗革命,并不是其思想上“顿悟式的自然主义”有什么过人之处,乃是缘于神会借收“香水钱”以助军费这一政治策略的成功所致^①。又,该书对北宗的思想讨论花了相当的文墨,如通过敦煌本《修心要论》、《观心论》、《楞伽师资记》和《传法宝纪》等重点讨论了北宗“观

^① 《中国思想通史》第四卷上册,北京:人民出版社,1959年,第265页。

心”的思想,这在当时也是难得一见的写法。更有意味的是,本书有意识地抬北宗而抑南宗,如批判了以了悟的迟速分界而成立的所谓“南顿北渐”的说法;而对南北宗所做的结语中,有这样一段耐人寻味的话:“由北宗僧徒必须读诵大乘经,问甚深义,便可知道北宗禅法不过是一种高贵的奢侈品。”而“南宗”呢,“表面看来是廉价的,但实际上这种使俗人变成教士的宣传在中世纪对人民具有更大的诱惑性”。于是,“南宗”绝不是什农民的宗教,“南宗”的“兴起”也不是什么“革命”,把神会看作“大政治家”完全是“对历史事实的颠倒,而且是对革命最粗暴地歪曲”^①。显然,这种对北宗多少有些翻案的论述背后,其实是在对胡适的禅史论断进行釜底抽薪。

(3) 虽然该书的讨论隐含了意识形态的论述,而该书确实有一些很好的问题点,可惜没有展开来说明。如关于达摩的“二入四行”与《金刚三昧经·入实际品》之间的思想雷同;又,该书认为以道信、弘忍为代表的“东山法门”在思想上并不是“衔接”慧可一系的传统,而是两个“并无直接联系的流派”;“语录体”的出现在东山法门已经开始等等^②;这些都是很值得禅学史研究重新注意的问题。

有趣的是,思想史上批判与被批判的思想之间,表面上去好像是不可融合的两极对峙,而实际却总在无意间成为同一类思想的共谋。中国的马克思主义者对禅学史研究的立场与胡适虽然有所不同甚至对立,而他们无论在禅学史研

① 分别见《中国思想通史》第四卷上册,第270、274页。

② 分别见《中国思想通史》第四卷上册,第150、151页。

究的资料还是关于禅宗思想的评价方面,却经常是殊途同归的。如早在1940年代,具有马克思主义倾向的历史学家范文澜在其《中国通史简编》第三编第二册中有《禅宗——适合中国士大夫口味的佛教》一文(该文后来收在《唐代佛教》一书中),此文虽然没有提到胡适的禅学史研究,却隐约地接受了胡适禅学史研究的若干结论。该书所用方法与目的都与胡适不同,试图以马克思主义的历史唯物史观来讨论禅学,但是与胡适说禅宗充满骗局一样,该文的结论也恰巧要颠覆佛教的价值,而把佛教认作是“设计极巧的一套大骗术”^①。又该文不仅参考了经由胡适最早发现的《楞伽师资记》,对禅史的论述上也公开接受胡适所发明的“楞伽宗”一说。更为重要的是,该文判释禅宗“纯任自然为风尚”的法流为“释迦其表,老庄(主要是庄周思想)其实”^②,这一看法也与胡适所持论的“中国禅之中,道家自然主义成分最多”^③,可谓殊无二致了。

我们可以发现,50、60年代禅学史研究中对胡适的批判中也经常不自觉地包含了胡适禅学史研究的成果和结论于其中。无论如何批判胡适,他的禅学史研究仍然像个幽灵一样在背后操弄着50、60年代的禅学史书写。如任继愈对胡适禅学的批判就时常无意识地掉入到胡适禅学史所设定的结构和思想当中。与胡适从中国哲学史的书写而进入禅史

① 《唐代佛教》,北京:人民出版社,1979年,第55页。

② 均见范文澜《唐代佛教》,第66、67页。

③ 胡适《论禅宗史纲领》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第36页。又,胡适在《菏泽大师神会传》也提出“所谓道家,颇影响禅学的思想”。《胡适学术文集·中国佛学史》,第343页。

论述类似,任继愈也是从中国哲学史入手去处理中国佛教思想的,他把中国佛教思想看作“中国哲学史的有机组成部分”,主张“研究中国佛教哲学思想史,也就是研究中国哲学史”^①。虽然他们对中国哲学史的理解和进入方式完全不同,一个走向考订为主,一个以思想阐发为中心。又如任继愈论述禅学思想的重点,仍然还是放在从初期禅到慧能之后南宗一系的思想发展之间,这与胡适在《中国禅学的发展》中所划定的范围也大致相当。任继愈不仅应用到《楞伽师资记》这一胡适所最早发现的敦煌文书来讲初期禅的思想,在禅史流变的思想解释方面实际上也不自觉地接受了胡适的一些看法,如胡适把中国初期禅宗的流变描述为《金刚经》逐渐代替《楞伽经》的历史;任继愈也同样指出,初期禅史上以《金刚经》代替《楞伽经》“这一转变是值得注意的”。虽然他没有用到“革命”一词来描述这一转变,而是用所谓“危机后的新趋势”,或“从客观唯心主义到主观唯心主义”的转向来代替胡适的革命性提法^②;在对禅的思想评论方面,胡适一面说禅是具有革命性质的,最有中国特色的文艺复兴,而一面又批评禅宗“自得之”的教学方法是“纯粹主观的”,说此方法像个闷葫芦“最易作假,最易拿来骗人”^③。任继愈不也一面说“禅宗是纯粹中国佛教的产物”,而又谓其因转向“主观唯心主义思想方法”而更变成“神秘主义”,成为理性的“反面教材”吗?他甚至认为,禅宗的

① 见其《汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展》,任继愈《汉唐佛教思想论集》,第20页。

② 见其《禅宗哲学思想略论》,《汉唐佛教思想论集》,第140页。

③ 见《中国禅学的发展》,《胡适学术文集·中国佛学史》,第89页。

“自觉”与“顿悟”也不过是以“革新”的姿态来宣扬“盲从和迷信”^①。可见,他们对禅学的评论在很多方面竟然是如此异曲而同工的了。

2. 吕澂禅学述史的再讨论

这一时期中国禅学研究史上还有一位不可不论的人物就是吕澂。吕澂是近代非常重要的佛教学者,他佛学研究的重心虽然不在禅学,不过他关于禅学的若干论述却非常富有启发性,而且也深入影响了 80—90 年代大陆禅学史的研究。从吕澂的研究看,他是当时最有国际视野的佛教学人^②。吕澂在他讨论中国佛学史的问题时,并没有特别提到胡适的研究,他也没有在自己的讲学中直接批判胡适。当然,他的佛学研究路线与胡适有很大不同,胡适更倾向于历史学考证,而吕澂则倾向于佛教经学的家法,注重从佛教思想史的内在理路来看问题。虽然吕澂对禅史,特别是初期禅史的论述也多有批判旧说的性质,却与胡适的那种从佛教之外的立场来颠覆传统论说的方式很不相同。吕澂是从佛教瑜伽行学派的立场来批判佛教的中国化歪曲了印度佛教的精神,他与胡适的反印度化倾向不同,恰恰把禅的中国化看作是一思想之流转下移,而不是一革命性的“文艺复兴”。他对中国化是批判而不是标举,而这与胡适禅学史研究背后的去印度化的目的正好是对立的。

① 分别参考《禅宗哲学思想略论》,《论胡适在禅宗史研究中的谬误》,《汉唐佛教思想论集》,第 128、147、150、173 页。

② 关于此,只要参看其《中国佛学源流略讲》序论部分所提到和参考的资料就可以知道他当时对国际同行学界了解之深广。

吕澂与胡适一样都不是禅宗的徒孙,而他对禅学史方面的论述却要比胡适贴切和详密。50年代中国大陆的批判胡适运动对当时的学术和思想史研究产生了深入的影响。吕澂所处的位置有点特殊,他一面身处佛教界,而同时又是教内少有的具有现代学术意识、方法和能力的学者。他要如何在这一时期的禅学史论述中来处理胡适的禅学史遗产,这是非常棘手的问题。作为一位严肃而高质量的学者,他在禅学史研究中不能跳过胡适的成果于不顾,但如果要正面引述胡适的禅学研究,这在当时中国思想学术的环境里,就只有走简单批判的一途了;而这样又与吕澂一贯的学术风格颇相冲突。虽然吕澂研究佛学史的路子和目的都与胡适不同,而在学术史的意义上,他又不能不面对和承认胡适的某些成就,这是他涉及禅宗史论述时非常为难的地方。吕澂在60年代佛学史研究中强调重视敦煌文书的价值,特别是他看到敦煌文书对研究初期禅宗的历史“极有用处”;而在研究的方法上,他除了讲“理论的证义”,还很重视对佛教史人物进行叙事和生卒年等方面的考订功夫等等^①,这些都与胡适治禅学史的方法很接近。我们从吕澂这一时期的禅学史论述中可以感受到他与胡适的禅学研究之间那多少有点微妙的关系。如60年代初他所作《中国佛学源流略讲》序论讲到中国近代学人有关中国佛教史研究方面的著述时,他没有提到胡适的

^① 参见《中国佛学源流略讲》序论,《吕澂佛学论著选集》卷五,济南:齐鲁书社,1991年,第2448—2462页。

作品,而把汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》,甚至侯外庐主编的《中国思想通史》作为主要参考书^①。同样是在该序论中,当他谈到包括禅宗资料在内的敦煌写本的资料发现时,提到不少国外学人的名字,居然没有提到胡适;又,在该书第九讲所论“南北宗禅学的流行”一章所列的“参考资料”中,也恰恰没有胡适的作品。这好像吕澂这样严谨治史的学人来说,关涉到中国禅学而如此忽略胡适的成就,本来是不应该有的现象。全书只在讲到禅宗史(“南北宗禅学的流行”一章)有关神会的敦煌文书,以及《坛经》和神会的关系时,因为实在绕不过去,才不得不轻描淡写地点到胡适的贡献。

如果我们把吕澂对胡适禅学史研究作低调处理理解为时境所迫,那么在很少文证的情况下,我们只能从思想上去比较和推敲他的禅史论述与胡适的关系了。实际上,吕澂虽然与胡适在禅学史研究上有很多不同,但可以说在有关禅学史的研究方面,他不少地方都接受或暗证了胡适的看法。如他在《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》一文中讲到《坛经》时,就说该经“显然编撰于神会门徒之手”,这明显已经是胡适的影响了^②。而他在《中国佛学源流略讲》中则更进一步提到,胡适所主张的神会门下作《坛经》“这种说法也有一些根据”;又,

① 有意思的是,他对汤用彤、侯外庐这两部书都有简短而意味深长的评论,如他讲侯外庐的《思想通史》“采用新观点方法讲到一些佛学方面的内容”,“下过一番工夫”,而对其议论却觉得“还可商酌”,显然,他含蓄地表示了对 50 年代具有代表性的这部思想史著作的佛学论述有所不满。见该书序,《吕澂佛学论著选集》卷五,第 2462 页。

② 见《吕澂佛学论著选集》卷五,第 2979 页。

他还肯定了胡适对楞伽宗义的把握,说“有人认为禅宗始终重视渐修这一点,即是保持了《楞伽》的精神,这一看法是正确的”,这人就是指胡适;又如他肯定神会把神秀一系压下去而形成所谓“南能北秀”的说法^①,这不也正是胡适的意见吗?

在 50 年代以前,吕澂曾经发表过一篇题为《禅学述原》的文章^②,因为该文的思考是作为他与熊十力之间有关佛学根本问题辩论的延伸,所以他特别要从“性寂”与“性觉”这一组概念来判释中国禅学史的性质^③。可以说,这一思想为先的做法主导了该文对初期禅史图式的基本判断。等到 50、60 年代,他又陆续发表了两篇禅学论文和校录发表了《敦煌写本唐释净觉(注)般若波若蜜多心经(附说明)》^④。这里只谈他的论文^⑤。他关于初期禅史的基本看法与他 40 年代发

① 《吕澂佛学论著选集》卷五,第 2791、2772、2773 页。

② 文章提到是在给熊十力书信后不久,他们之间往返书信讨论佛学问题是在 1943 年间,故此文大概发表于四十三年以后。文见《吕澂佛学论著选集》卷一,济南:齐鲁书社,1991 年;又江灿腾的《胡适禅学研究的开展与论辩——第一阶段(1925—1935)的分析》一文,说此文发表于 1943 年 9 月。

③ 吕澂在《禅学述原》一开始就说:“此谈中上禅宗之原来面目。因近与熊十力先生信函往返,义涉禅学,遂觉此义有阐发之必要。”他与熊十力在 1943 年辩论佛学根本问题的往返书信,见《辨佛学根本问题——吕澂、熊十力往复函稿》,谈壮飞、罗炤整理,《中国哲学》第十一辑 188 页,人民出版社 1984 年 1 月出版。其论争的问题是中国与印度佛教的不同性质,吕澂坚持以“性寂”与“性觉”这一对范畴来加一分判。

④ 该校录发表于《现代佛学》1961 年第 10 期。

⑤ 这两篇文章分别是《现代佛学》1954 年第 11、12 期上发表的《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》和 1961 年 7 月 3 日《光明日报》发表的《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》。

表的意见没有大的改变,只是说法上略有些不同而已。虽然吕澂涉足于禅学史最初与胡适的研究无关,但当他深入到初期禅史的具体讨论之后,特别是在50年代他所写唐代禅学的论述时,都明确参考到了胡适的禅学史成果。为了方便讨论,我们这里综合一下吕澂关于初期禅史的基本观念,并对照胡适的禅学观点来简单比较两家看法的异同:

(1) 初期禅史的结构在胡适那里是这样的:从达摩禅到东山门下,再传神秀一系等北宗都是一脉相传的《楞伽经》传统,也就是他所谓的“楞伽宗”。吕澂虽然承认初期禅与楞伽师有关,不过他作了更细密的分解。首先,他提出楞伽禅“不以达摩为本而以慧可为源”^①,他把达摩化出禅宗始祖,而以慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能为初始五家。其次,他区分四卷《楞伽经》与十卷《楞伽经》教义的分别,认为从慧可开始有意思地用四卷《楞伽经》去对抗十卷《楞伽经》的思想;等到道信、弘忍所开东山法门,则改以《起信论》为宗,这一“起信禅”在思想上已经是十卷《楞伽经》的思想路线,而与初期楞伽禅有所不同了。神秀一系延续的也正是这样一种“起信禅”而不再是初期四卷楞伽宗的传统了。

(2) 胡适认为楞伽宗是印度的传统,而神会所创的以《金刚经》为主导的般若禅才是中国禅的诞生。吕澂首先提出慧能受到印度无著、世亲一系之《金刚经七句义释论》的影响而开展其思想,他还详细比较了《坛经》与该论之间思想源

^① 《禅学述原》,《吕澂佛学论著选集》卷一,第399页。

流的关联,而认为慧能禅法仍然是印度瑜伽的传统,并不是般若宗的传承。与胡适看法相近的是,他认为神会一系为争法统才改用《金刚经》印心,并开始了中国禅宗的般若传统;他说初期禅的《楞伽》、《起信》、《金刚经七句义释论》的传统因为神会禅的出现才“经此一变,禅学纯具般若意味,本来面目不复见矣”^①。虽然胡与吕对初期禅学流变的性质有不同的判释,而到神会革命而一转禅风的看法则是相当一致了。

(3) 胡适恰恰是以神会般若禅的创立来看“印度禅”到“中国禅”的成立;吕澂在中国禅与印度佛教的关系问题上,可以说比胡适采取了更为彻底的批判性观念。他认为“中国禅”的谬传并非到神会才完成,而是从慧可到慧能一路就在误传和错解印度经典传统。如慧可虽然依据四卷《楞伽经》而来,但他以“自性觉悟”的观念错解经义,因而虽是“从大乘瑜伽而来,虽甚觉精彩,而其结果,却为此方谬种”。东山法门更是宗伪论《起信论》而成为中国化的“相似佛学”,甚至慧能之对大乘瑜伽《七句义释论》的理解,也因为走向“自性本觉”的道路而“仍是谬传”^②。于是,在吕澂有关初期禅学的判释中,禅宗从一开始就因为走向了“本觉”的方向而成为“中国化”的产物。胡适所谓禅的中国化是透过禅宗的般若化(般若宗革楞伽宗的命)而完成的,而吕澂则侧重从如来藏思想,而不是般若立场来说禅的中国化;他认为,禅的中国化

① 《禅学述原》,《吕澂佛学论著选集》卷一,第408页。

② 均见《禅学述原》一文。

恰恰就表现在《起信论》思想的贯彻,即所谓“本觉”论的形成。吕澂在《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》一文中这样说:“我们从典据方面说,禅宗是佛学思想在中国的一种发展,同时是一种创作。在印度的纯粹佛学里固然没有这样的类型,而它的基本理论始终以《起信论》一类的本觉思想贯穿着,又显然是凭借中国思想来丰富它的内容的。”^①显然,他赖以批判禅学的立场,与他一贯批评《起信论》等中国化佛教观念一样,是以印度的大乘瑜伽为正统的^②。

1961年吕澂所作《中国佛学源流略讲》第九讲中,专门讨论到“南北宗禅学的流行”。在这次的内容中,他对自己前此所写禅史的看法略作修正。此前的两篇讨论禅学的论文都比较倾向于经典学的研究方式而并没有重视到历史学的意识,就是说,他基本是在佛教文本的语言和思想内部来看禅思想的变化,并没有阐释文本背后的历史。而胡适对禅宗史料的批判研究,正是试图揭开“那一历史社会所不容泄密”的方面^③,虽然他的批判揭秘走得有点过火。吕澂在《中国佛学源流略讲》里开始增加了有关禅宗历史方面的论述。首先在方法上,他这时更重视应用敦煌禅宗文书,特别是《楞伽师资记》来讨论初期禅史的问题;其次,他对初期禅史的思想

① 见《吕澂佛学论著选集》卷五,第2988页。

② 吕澂激烈地反《起信论》和中国化佛教的观念,可以参考《起信与楞伽》,《大乘起信论考证》等文,《吕澂佛学论著选集》卷一。

③ Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, p. 157.

流变图式也作了新的调整。虽然他仍然是从慧可说起,而有关楞伽师的传承则与前说有所不同。在这里,他好像要回到传统的禅史路线上去。原来他指出从东山法门开始直传到神秀一系,都还是《起信论》思想为主的如来禅的传统;而现在却认为从道信开始的东山法门由《楞伽经》过渡到《金刚经》、《般若经》而经过弘忍、慧能之后,完全以《金刚经》代替《楞伽经》;而北宗神秀“方便通经”才会通《起信论》而取代了《楞伽经》^①。这一看法反与胡适比较接近了。另外,他指出般若禅的传统也不是始于神会的创造,而是肇因于四祖道信。我想吕澂自己对他前后这些论述上的变化或许没有意识,所以他把以前发表的《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》一文直接附在该书后面作为附录参考,而并没有指出这之间的不同。

不管怎么说,吕澂对初期禅学论述的这些微细变化并没有引起中国禅学史界的充分注意,他有关慧能与《金刚经七句义释论》的关系,以及慧可以来禅门对《楞伽》等佛典的自由解释和误传等传统的提示,这些都很值得再讨论的问题也没有引起禅史研究的重视,而石沉大海般地消失不见了。不过,他把初期禅与《起信论》关联起来的说法,他所发现的《起信论》对中国禅思想史的关键性作用等提法却很重要地影响和左右了 90 年代以后大陆禅学史的论述。

3. 80、90 年代大陆禅学史研究论评

^① 《吕澂佛学论著选集》卷五,第 2760、2772 页。

1980年代是中国思想史上一个特殊的时段,随着中国哲学史和思想史研究的复兴而带动了中国佛教思想和禅学的研究。与胡适当年整理国故而走到研究和尚(禅宗)有点不同的是,胡适当年是在哲学史的构架下走入了历史考据学的路线,而80年代所复兴的那场后来为学界称为“思想史”的研究,却更热衷于思想的论辩而不是历史的考究。80年代所唤起的禅学研究,也与那个时代的思想史研究一样,表现为重思想、哲学而轻历史、考订的作风。值得一提的是,50、60年代禅学史论述中那种批判胡适的方式也被逐渐扭转过来。从80年代的后半段到90年代初,大陆学刊陆续发表了罗义俊的《当代关于〈坛经〉的一场争论——兼评胡适禅宗研究方法上的若失误》,楼宇烈的《胡适禅宗史研究平议》,以及顾伟康的《评胡适的禅史研究——1969年争论〈坛经〉的回顾与思考》等文章^①,试图重新唤起学界对胡适禅史研究的注意。虽然我们对胡适禅史研究的平反迟到了太久的时间,而毕竟已经开始意识到,对现代禅学史的研究来说,胡适的工作是不能够轻易放过不论的。楼宇烈教授的文章就表示,今后中国禅学的研究要在胡适研究的基础上“大大地前进一步”。顾伟康也把胡适称为“现代禅学史之父”,而主张现代中国的禅学史研究应该站在他的肩上去“完成和开拓前人未竟的事业”。

1980年齐鲁书社出版的《中国古代著名哲学家评传》中

^① 分别见《世界宗教研究》1986年第4期;《北京大学学报》1987年第3期;《中国文化》1992年第6期。

有关禅佛教的人物只有慧能一人,该书第二卷收有张春波所写“慧能”一章,该文可以反映80年代初禅史研究恢复后的一个基本状态。尽管这一时期中国禅学的研究在方法和结论方面仍然不完全接受胡适的意见,而批判还是在学术的范围内开展的。张春波的《慧能》一文虽然并不全然同意胡适禅史——主要是关于神会研究的结论,而该文无论从问题意识还是一些思想方面都综合参考了胡适的主张。如对南宗创始人的说法,该文一面否认胡适对神会的过度抬高,却认为禅宗的创立应该是慧能和神会“共同努力的结果”^①。又如郭朋在校释敦煌本《坛经》时,也一面批评胡适的神会作《坛经》以及“楞伽宗”等看法是“虚构”和“很大胆的神话”,但同时也肯定胡适有关《坛经》流变史的研究“具有一定的历史观点”,“有一定的道理”^②。实际上,80年代所兴起的对胡适禅学史研究的再认识并没有很快地表现在当时的禅史研究当中。在那样一种思想史的年代里,胡适禅学史研究中那种以考订为主的方式并没有获得热烈的响应。

近代以来,中国思想学术的每一次转换,大都是通过“输入学理”的方式来进行的。80年代中国禅学史的论述同样如此。有趣的是,80年代中国禅学史研究更多是在胡适的朋友和论敌铃木大拙那种禅思想论说的方式中来进行的。葛兆光在1989年翻译出版的铃木《通向禅学之路》的译序

① 见其著《慧能》,《中国古代著名哲学家评传》第2卷,济南:齐鲁书社,1980年,第675页。

② 《坛经校释》,北京:中华书局,1983年,第10、16页。

中,就说 80 年代的禅学热乃是“出口转内销”地援手于铃木的禅学论述^①,一直到最近还有学人回忆这段历史,说铃木的禅学不仅“征服”了西方,“在 80 年代,他也征服了禅的诞生地的现代中国人”^②。这些看法虽然颇伤自尊,却是基本的事实。对 80 年代的中国禅学研究来说,铃木禅学作品的翻译可谓是一重要的思想史事件。这一时期在中国的禅学译著几乎都是出自铃木的作品,而且大部分都是他用英文发表的禅学作品(即使从日文译出的,也大都是根据铃木英文著作的日译本)。如《禅与心理分析》(与佛洛姆合作,中国民间文艺出版社,1986 年)、《禅学入门》(三联书店,1988 年)、《禅与生活》(光明日报出版社,1988 年)、《禅宗与精神分析》(贵州人民出版社,1988 年)、《禅风禅骨》(中国青年出版社,1989 年)和《通向禅学之路》等^③。铃木用英文写作禅学的特点是长于思想的论议而疏于历史的考订。他自己在英文禅学的作品中就经常表示他是有意识地“不把禅当作学术性研究问题来进行学究气的处理”,甚至说“一旦着手进行缜密细致的检查,禅就逃得无影无踪”^④。这在当时给人一种印象,好像禅的研究就不能用常规的学术史和思想史方式来讨论。

① 《通向禅学之路》,葛兆光译,上海古籍出版社,1989 年,第 1 页。

② 刘墨《禅学与艺境》,石家庄:河北教育出版社,2002 年,第 1017 页。

③ 另外,日本柳田圣山的小作品《无之探求——中国禅》也以《禅与中国》的书名在中国翻译出版(三联书店,1988 年),但该书在 80 年代完全被铃木的影响盖过,几乎没有产生重要的影响,到 90 年代后的禅思想史书写中才被引述。

④ 分别见《通向禅学之路》英文版序,第 31 页;《禅学入门》,第 20 页。

当时中国学界还完全不了解铃木的英文禅学与日文禅学书写之间存在着很大的不同,也不清楚铃木英文禅学论述的脉络及其背后的修辞意味。铃木在西方最初的受宠乃由于其反知识主义的禅学论述策略,正好迎合了西方人在20世纪初面对理性膨胀所需要的某种精神润滑剂,铃木禅在西方的成功,并非如当时国人所说的是由于铃木“第一次比较准确地将禅宗思想介绍到西方”^①,而毋宁说是缘于他禅学书写策略的成功^②。所以他的英文禅学论述中大都有意地使用西方哲学概念来组织论说,而特别要在理性与非理性、逻辑与非逻辑、知识与经验、合理主义与神秘主义这样的二元叙事结构中来讲禅的思想。不料,这一禅学书写又恰恰因应了80年代中国思想界所流行的包括存在主义在内的某些反理性主义的思潮,这真是一个有趣的历史巧合。如《禅学入门》中译本的序中,就引海德格尔读铃木的感受来说明铃木思想的重要性^③,葛兆光在《通向禅学之路》的长篇序文中也以主要篇幅大谈西方现代哲学中的非理性主义以及铃木禅的意义。于是,80年代中国思想学界对禅的兴奋点大都在反逻辑、非理性、直觉主义和无意识等这样一类哲学和心理学的观念下来进行思考,而对禅的历史和文献却几无深入考究了。

① 《禅学入门》译者前言,第2页。

② 关于此参考拙著《禅史钩沉:以问题为中心的思想史论述》第十章,第二节,北京:三联书店,2006年。

③ 该书第3页。

铃木的英文禅学论述不仅把禅宗作了反智主义的引申,而且把禅宗思想的精神归约为南宗,特别是临济一家的思想,所以他的禅学写作中最重要的主题中就是开悟与公案了。铃木禅的这些论述都直接影响过 80 年代中国禅学论述的问题意识和讨论方式。我们以 80 年代“思想史”写作最有代表性的人物李泽厚为例,虽然他对中国思想史的论述不以佛学为中心,而那篇收录于他的《中国古代思想史论》中的《庄玄禅宗漫述》一文,却颇能够反映那个年代思想史意识中的禅宗论述。正如作者自己所说,他所代表的思想史写法是重于见林,而不是见树的“野狐禅”大叙事^①。所以他是要“从纯粹思想角度”来看中国禅的特征。有趣的是,该文所重点论述的禅思想主题恰恰就是“悟道”和“公案”这两个观念。从李泽厚禅学论述部分所引述的资料来看,他对禅的看法明显受到了铃木作品的影响^②。葛兆光的《禅宗与中国文化》(上海人民出版社,1986 年)是 80 年代唯一一部有影响力的专以禅宗史为主题的论著。这本书有着鲜明的 80 年代那种有关“中国文化”写作的印记,在宏大的叙事结构中来处理禅宗思想,如从禅与人生哲学、审美情趣、思维方式和心理结构等诸多方面去讨论禅宗传统与士大夫之间关系,这些都是我们在 80 年代思想史的作品中所经常可以真实感受到的主题和论述方式。该书虽然没有广引铃木禅来作为思想的资源,

① 参考《中国古代思想史论》“后记”,北京:人民出版社,1985 年,第 324 页。

② 参考《中国古代思想史论》,第 198、209、212 页注。

但在本书“结束语”中,作者特别把铃木禅提出来进行讨论,表示当时铃木禅学的影响力。不过,需要提出的是,该书对铃木禅的思想也有相对清醒的意识。其一面称赞铃木禅学的研究“有着出类拔萃的成果”,而同时也指出铃木重于体验式的禅学研究缺乏客观的“反观自身”,不能从广泛的文化背景去分析禅的历史变化,因而是一种“先验的原则”^①。这与当年胡适对铃木的批评有点类似了。其实,铃木大拙还有一些严肃的禅思想史作品和有关禅宗文献的考订、整理等方面的研究,然而,这些作品都为那一思想为中心的年代所轻易过滤掉了。以铃木禅学翻译所带动的这一禅学思想史研究也只有等到 90 年代以后才稍有转变。

另外,不能不提范文澜的《唐代佛教》对 80 年代禅思想史研究的影响力。该著作在立场和研究方法上都与铃木的禅学论述正好对立,1979 年该书由人民出版社再版以后,在当时中国思想史界可谓“风行一时”^②。李泽厚把庄、玄、禅放在同一思想法流上来论述,就与范文澜禅学论述中从庄周、玄学到禅宗一脉相承的说法如出一辙。而葛兆光在他的《禅宗与中国文化》一书专门提出来讨论的两位禅学史研究人物,除了铃木大拙,就是范文澜了。虽然他一面批评范文澜的《唐代佛教》陷入了另外一种的先验主义,同时也承认自己的禅史研究从《唐代佛教》中“得到不少收益”^③。从葛兆

① 葛兆光《禅宗与中国文化》,第 210、211 页。

② 葛兆光《禅宗与中国文化》,第 211 页。

③ 葛兆光《禅宗与中国文化》,第 211 页。

光把禅与士大夫结合为主轴而贯穿全书这一点来看,就显然是接受了《唐代佛教》所确立的“禅宗——适合中国士大夫口味的佛教”这一基本的问题意识。

80年代开始陆续整理出版了一些禅学研究典籍,我们可以发现,禅宗典籍的选定与80年代中国学界对禅宗史的理解有很密切的关系。应该说,禅宗经典的选定整理还是结合当时一般禅学兴趣而开展的。由于那一时期对禅宗史的理解是以慧能及其后的五宗七家为轴心的,于是,资料的选定也充满了南宗为正统的意识,倾向于《坛经》和南宗门下各种灯录文献的校订整理。如80年代初中华书局计划出版的“中国佛教典籍选刊(第一辑)”的书目中,大凡涉及禅宗的文献只有《坛经》、《禅源诸詮集都序》、《五灯会元》和《古尊宿语录》几种,完全没有初期敦煌禅史文书、北宗或其他宗派的作品。从这几部作品的编撰意识来看,基本都是坚持慧能为禅宗真正祖师,而其南传一系为正脉禅史的看法。如郭朋在敦煌本《坛经校释》的“序”中就说:“慧能(638—713)创立了禅宗,而慧能之后,禅宗却又有了很大的发展和演变。”在郭朋的论述结构里,从“禅宗的创始人”慧能到其下的五宗就是全部的唐代禅史的图式^①。苏渊雷在点校《五灯会元》的附

^① 分别参考《坛经校释》,第1页;《隋唐佛教》第四章第四节,齐鲁书社,1980年。又,1981年郭朋根据敦煌(中唐)、惠昕(晚唐宋初)、曹溪原本(北宋契嵩)和宗宝(元代)四种版本的《坛经》对勘,出版了书名为《坛经对勘》本,该书由齐鲁书社1981年版,但此书所用整理的手段和方法都很不成熟。

录(一)《禅宗史略》一文,所建构的禅史图式是从“达摩禅”经过“东山法门”到“南宗禅”三个阶段,在这一简单而单线式的初期禅史结构中,北宗几乎被遗忘^①。另外,从1983年中华书局出版的《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册即唐代禅宗卷中看,虽然该编收录了北宗净觉的《楞伽师资记》和杜朏的《传法宝纪序》等敦煌文献,但主体资料都是以南宗为中心的,在各资料的“简介”中也基本坚持了南宗为正脉,而对敦煌文书中有关初期禅史的价值并没有给予很高的注意和评价。如该资料批评《楞伽师资记》“为争正统而夸大,甚至捏造的东西”^②。此外,这一时期中国禅学界还开始整理敦博本系统的各类初期禅宗史料,如《坛经》、《神会语录》和北宗门下净觉的《注般若心经》等^③,但这些成果都只有到90年代后才浮现出来,并对禅史书写产生实际的影响力。整体而言,80年代的禅史校订工作虽然已经开始,而当时有关初期禅史观念的写作还基本没有变化。

从学术史的观点看,80年代出版的中国禅学史研究中颇值得一提的成果并不是表现在南宗禅的研究方面,而恰恰表现在关于“北宗”的研究上。虽然对北宗的研究在当时还很系统。温玉成于1981年起连续在《世界宗教研究》上所

① 《五灯会元》,中华书局,1984年,第1410页。

② 见《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册,第150页。

③ 关于此,参考杨曾文于1987年发表的《中日的敦煌禅籍研究和敦博本〈坛经〉、〈南宗定是非论〉等文献的学术价值》,中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室编,《中日佛教研究》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第108—116页。

发表的有关北宗的研究具有相当重要的价值。如 1981 年他在《世界宗教研究》第一期上发表了《读〈禅宗大师法如碑〉书后》一文,把新发现的《法如碑》全文公布并进行讨论。他结合《法如行状》、《珪和尚记得幢》、《少林寺碑》及《大唐故大禅师碑铭并序》等资料,指出法如这一为传统禅史资料所缺载的重要人物,曾是早于神秀和慧能而于弘忍门下独居一流的人物。法如的发现也更表示弘忍门下多流并作的局面,绝非单一南能北秀可以概尽。接着在 1983、1985 年,温又陆续在《世界宗教研究》上发表了《禅宗北宗初探》和《禅宗北宗续探》两文,应用金石资料、僧史文献等对北宗法如、神秀、道安和玄奘等不同法系的形成演化作了历史考察。他发现南宗为了自家张目而有意识地埋没北宗的历史文献。温玉成根据新发现的资料,阐明北宗法脉在安史之乱后仍然延续有百年之久。这些论文不仅为北宗研究提供了最新材料,改变了以往对北宗过于忽略或简化理解的方式,在论述上也突破了传统把北宗限于神秀一系的观念,而提出广义北宗应该包括法如、神秀、道安和玄奘等不同法系的多元并存。此外,他还讨论了法如系的成衰、神秀系的得势及其与密教的合流、道安系与南宗的融贯、北宗传入东亚、摩訶衍禅法的师承、卧轮禅师及北宗后期发展和僧史失载的北宗弟子等诸多问题。这一研究可以说把胡适以来禅学史研究的成果往前推进了一步,开创了国内北宗讨论的新格局,后出有关北宗讨论,几乎都必须以此为基础来开展。

90 年代一般被学界称为中国学术由“思想史”而转进到

“学术史”的时代,不管这一描述有多么的不精确,但它确实表示了当时学术史思想的研究和论述正在进行一次典范的转移^①。禅学研究也步其后尘,虽然步调有些缓慢。90年代对我们汉语禅学史的研究来说是一个收获的年代,禅学研究一度成为中国佛教史知识生产的最重要的领域。很多禅学史的研究作品虽然酝酿在80年代,却大都在90年代正式出版。只要看看这段时期所出版的各类具有禅学史研究性质的著作就不难理解这点。从1992年到2000年间出版的专书就相当多,我们这里只列举在当时较有影响力的几种(以出版时间先后排序):

洪修平《禅宗思想的形成与发展》,南京:江苏古籍出版社,1992年。(后来该书陆续有修订本出版。《禅宗思想的形成与发展》实际完成于1988年,台湾初版于1991年。1994年又于南京大学出版社出版《中国禅学思想史纲》,把原来初期禅史扩大为整个中国禅史,为纲要性的论述。2007年在中国人民大学出版社出版了《中国禅学思想史》,也就是在《中国禅学思想史纲》基础上扩展。)

邢东风《禅悟之道——南宗禅学研究》,北京:中国人民大学出版社,1992年。

潘桂明《中国禅宗思想历程》,北京:今日中国出版社,1992年。

^① 关于90年代“思想史”与“学术史”讨论,参考《学人》第一辑,南京:江苏人民出版社,1991年。

杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993年。

葛兆光《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995年。

麻天祥《中国禅宗思想发展史》，长沙：湖南教育出版社，1997年。（此书陆续有修订版出版，但无大变化，最新版见中国人民大学出版社2007年以《中国禅宗思想史略》为题名出版。）

杨曾文《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，1999年。

再让我们看看这段时期有关初期禅学史研究相关的文献学成果。关于初期禅史方面的文献，特别是敦煌禅籍和早期灯录等资料的校订、整理一向是国际禅学史研究的重点，80年代我国的禅史研究在文献方面主要是以敦煌本《坛经》为中心而展开的。其他禅文献方面的工作虽然一直也在进行，而只有到90年代才完成出版。从这一时期出版的禅文献学成绩看，其选择的重心一面是继续对《坛经》不同版本的文献进行校订整理和研究，如杨曾文校写的《敦煌新本六祖坛经》（上海：上海古籍出版社，1993年；北京：宗教文化出版社，2001年修订本），周绍良编著的《敦煌写本坛经原本》（北京：文物出版社，1997年），李申合校、方广昌简注的《敦煌坛经合校简注》（太原：山西古籍出版社，1999年）等；同时也拓展到其他禅史的文献上面，如萧蓬父、吕有祥点校的《古尊宿语录》（中华书局，1994年），杨曾文编校的《神会和尚禅话

录》(中华书局,1996年),吴福祥、顾之川点校的《祖堂集》(长沙:岳麓书社,1996年版),邓文宽、荣新江录校的《敦博本禅籍录校》(南京:江苏古籍出版社,1998年)等。又,全国图书馆文献缩微复制中心出版了林世田等编的《敦煌禅宗文献集成》(1998),而任继愈负责的《中国佛教丛书·禅宗篇》(南京:江苏古籍出版社,1993年)更选印了历代有关禅宗的著述五十六种,按经典、灯录、史传、语录、杂著、禅门清规等顺序编排,其中三十八种据刻本影印,其余为敦煌写经及其他古写本影印。虽然学界对这些禅门文献的校订还有不少值得推敲和改进的地方,然而可以表明90年代禅学史研究已经开始重视到历史与文献学的方向,而不再满足于80年代禅学讨论中的那种好作高远之议的作风了。这也可以说是我国禅宗学术史研究转向的一个明显特征。

除此之外,以禅宗为主题而辐射开的研究就数不胜数了。禅与文学艺术、美学及传统文化等诸多方面的关系研究都大量浮现出来,如浙江人民出版社90年代就出版了《禅与老庄》、《禅学与玄学》、《如来禅》、《祖师禅》、《分灯禅》、《禅宗语言》、《禅与诗学》等系列丛书,而以禅宗人物为主题的研究则集中在慧能及其南宗禅的方面,如1998年南京大学出版社出版洪修平的《慧能评传》,贵州人民出版社2001年出版董群的《慧能与中国文化》,湖北人民出版社1999年出版刘

泽亮的《黄檗禅哲学思想研究》等^①。如果从各类学刊及相关禅学的论文集所发表的禅学论文来说,其数量就更加可观了。虽然 90 年代这些禅史研究的水平还参差不齐,作为学术史论述的知识规范也程度不一,但从数量上来看,就不难理解与禅有关的研究著述在 90 年代的中国思想和知识生产中所占有的位置。我并不想开列这一时期国内禅学研究的书目,也不可能对每一本禅史研究作出具体的分析评论,而只想就几个问题来讨论这一时期的禅学史研究状况。

如果说 80 年代大陆禅学史的写作还很大程度上笼罩在铃木大拙的阴影之下,那么 90 年代中国禅学思想史的研究则更多受惠于胡适、吕澂、印顺及日本禅学史界那些更具有历史学研究性质的作品。潘桂明在 90 年代初出版的《中国禅宗思想历程》中所清点前人禅学史成果的名单中就包括了胡适、吕澂、印顺和日本的宇井伯寿、关口真大、柳田圣山等^②。葛兆光在他的《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》中所说现代禅学史研究所必须注意到的“基石”也提到胡适、印顺和日本的宇井伯寿、铃木大拙等^③。这一时期,中国禅学史的论述虽然没有完全排除铃木大拙的研究,但所关注的

① 一直到最近,以人物为中心的禅学史研究仍然局限在南宗禅的范围内,如近年出版的董群《融合的佛教——圭峰宗密的佛学思想研究》,宗教文化出版社,2001 年;陈自力的《释惠洪研究》,中华书局,2005 年;杨曾文、蒋明忠主编《马祖道一与中国禅宗文化》,中国社会科学出版社,2006 年;邱环的《马祖道一研究》,巴蜀书社,2007 年等。

② 该书“白序”,第 3 页。

③ 该书“导言”,第 1—3 页。

重点更多是铃木日文禅学书写中那些更为基础性的禅历史学、文献方面的成果了^①。

胡适的禅学研究虽然在 80 年代获得了带有一定平反性质的推介,但他与禅学史研究有关的重要成果都是在 90 年代才重新出版的。如《胡适口述自传》(上海:华东师范大学出版社,1993 年)、《胡适文存》(合肥:黄山书社,1996 年)中都收有胡适禅学史研究的重要资料,而《胡适说禅》(东方出版社,1993 年)和《胡适学术文集·中国佛学史》(中华书局,1997 年)的出版,则更系统全面地汇集了胡适禅学研究的作品,这表明国内对胡适禅学史研究有了真正积极和正面的关注。80 年代中国的禅学史研究还没有充分继承胡适的禅学遗产,这也使我们的禅学史讨论没有建立在有效的知识生产与材料的累积上面,我们的禅学史在重复着很多胡适早已经解决了的问题。90 年代以后的禅学史写作中已经大量使用胡适禅学的研究,特别是有关初期禅史方面,几乎严肃的禅史研究者都了解胡适在禅宗文献和思想方面的某些成果是无法视而不见的。90 年代的禅学史研究大凡涉及达摩禅、楞伽师等问题,特别是在关于《坛经》和神会问题,甚至在处理初期禅学思想流变中楞伽与般若经典的关系等问题时,大都必须在胡适这一大人物的肩膀上去进行发挥了。在禅学史的研究方法上也开始注意到胡适与铃木之间的那场论战,

^① 如杨曾文《唐五代禅宗史》中在禅文献的资料方面就大量参考过铃木大拙的整理成果。

如麻天祥的《中国禅宗思想发展史》讲到近世禅学研究时,就用单独一篇在胡适、铃木大拙与印顺禅学研究观念和方法之间进行比较,而更有一些学人试图在此基础上去思考或确立新的禅学史论述方式。值得注意的是,葛兆光的《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》希望“修正”他在80年代那本《禅宗与中国文化》中的“偏向”,在“导言”中他用大量笔墨讨论胡适禅学史的观念、方法,特别是胡适与铃木之争在禅学史研究方法论上的意义,而表示自己正是要在此基础上借用福柯的知识考古学等方法,寻找“禅思想史的新范型”^①。胡适禅学史研究从50年代到90年代所“遭遇”的变化真可以说是极富戏剧性的了。

吕澂虽然没有像印顺那样写有禅学史的专著,他所写禅学论文也远没有胡适那么多,但他写于50、60年代的那几篇与禅学有关的论文或讲稿,其见识之深广就足以让90年代的一批学人消化好一阵子。吕澂在初期禅史上的一大洞见,就是在胡适禅学史结构中由《楞伽经》到《金刚经》的转变中间,添加了一段“起信禅”,来指示所谓东山法门(道信、弘忍)的思想特色^②。这一点在90年代禅学史论述中获得了广泛的引述和回响。如洪修平的《禅宗思想的形成与发展》就完全沿袭吕澂的说法,认为东山法门的道信和弘忍都因偏重于

① 该书“导言”,第3、34页。

② 此外,印顺也特别提到《起信论》对中国禅宗史思想的影响,见《中国禅宗史》,第54页。

魏译本《楞伽经》而受到《起信论》思想的影响^①。潘桂明的《中国禅宗思想历程》一书讲东山门下到慧能的禅法,也有意识地强化了《起信论》的影响。该书更强调《起信》与南宗,特别是慧能思想的关系,提出慧能的顿悟禅就是在《起信论》“一行三昧”和“本觉”观念的基础上开展出来的,甚至认为其与神秀禅法的区别也在《起信论》的意识中产生出来^②。邢东风的《禅悟之道——南宗禅学研究》对《起信论》与初期禅的意见与上说略有不同,指出不是慧能而恰恰是神秀一系列的禅学继承了《起信论》“一心二门”的概念而走向“心二元论”,他认为《起信论》是对初期禅以及整个中国禅学“影响很大”的一部论典^③。发挥吕澂此义到极端的要数杜继文、魏道儒所著的《中国禅宗通史》一书了。该书不仅明确表示胡适以《金刚经》对抗《楞伽经》的说法只是皮相之论,而且主张要从《起信论》——所谓南北禅宗的“哲学基础”——去解读初期禅的南北、顿渐之争,甚至两宋以前的禅学史都“可以从《起信论》构造的体系中演绎出来”。在讨论神会禅法——这在胡适认定为禅宗中推重《金刚般若经》的代表性人物时——该书依然肯定其思想的本体论是出自《起信论》,而指出《金刚经》只是神会的认识论和方法论而已^④。这真可以说,整个初期禅史就是一部以《起信论》为中心思想的发展史了。

① 该书第96、120、126页。

② 该书第113—114、136—139页。

③ 该书第9、29页。

④ 该书第7—11、154页。

90年代初对中国大陆的禅学史研究来说,有一件事情发生得有些偶然却必须一提。这就是由汤一介先生推荐,1990年底由江西人民出版社出版的印顺法师的《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》一书。在当时还很不容易看到海外同行研究的情况下,这部很有分量的禅学史著作的出版对国内禅学研究起到了相当大的作用。顾伟康就认为,胡适之后只有印顺的这部《中国禅宗史》才是“含英咀华、剖析经理”,“堪称盖棺定论”^①。邢东风则把印顺的禅学史研究与胡适、铃木大拙相提并论,并分别作为不同禅史研究方式的典范。虽然他分判的方式和观念都大可商量,但已经把印顺视为禅学研究中统领一方的人物了^②。可以想象,印顺的《中国禅宗史》对90年代初那种学术环境下的中国禅学研究者来讲,会产生怎样的震动。我们从此后大陆有关禅学研究的论文、著作对该书的大量引述中就可以说明这一点。这部《中国禅宗史》正是由胡适的禅学问题而“接着讲”下来的一部严谨的学术性著作,胡适的禅学研究虽然很有参考的意义,但并不是有关初期禅史的系统专著。虽然胡适对初期禅史的流变有他特殊的看法和问题意识,特别是有关《坛经》与神会关系方面,他都有新的发明。但严格说来,胡适对初期禅宗历史方面的论述只有一般性的提纲,大多都还没有详细

① 顾伟康《禅宗六变》,台北:东大图书股份有限公司,1994年,第39页。

② 该书分别把印顺作为信仰主义的研究代表,铃木作为结合现代观念阐释禅思想的代表,而胡适则成为非信仰主义的研究代表。见《禅悟之道——南宗禅学研究》,第2页。

展开。所以胡适的禅学史研究留给 90 年代中国学界的遗产,主要还是在其考订和整理新材料的方面。90 年代以来,一般禅学史的写作在问题意识和材料的考订上都会参考到胡适的成果,而在具体的禅学史构造以及对资料的理解和解释上面,反比较多地以印顺这部禅学史为典范了。我们以胡适最得意的神会研究为例来看看 90 年代禅学史著作是如何在胡适与印顺的研究之间作出抉择的。如潘桂明的《中国禅宗思想历程》在讨论神会与南顿北渐关系时,就批评胡适之论,而借印顺禅史的结论来支持己说^①。又如,在《坛经》与神会关系上,洪修平的《禅宗思想的形成与发展》就取印顺之说驳正胡适之论,并指出胡适多有“武断之处”^②。葛兆光《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》中关于《坛经》与神会之关系讨论,也明确不取胡适之说,而以印顺之说法为“最为公允平实”。而其关于菏泽宗的研究,一面表示是要跟着胡适的问题意识而对胡适的结论进行“修正”,同时以印顺的研究结论为确实“有根据的说法”,而批评胡适的神会研究中有过多“极富想象力的猜想”^③。

中国近代以来的禅学史研究一直就与日本同行之间有过程度不同的互动。这一点从胡适那里已表现得非常充分。80 年代中国禅学史的研究虽然主流所了解的还只是铃木那

① 该书第 181、182 页。

② 该书第 196—202 页。

③ 分别见《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》,第 154—157、172、235、287 页。

几本关于禅思想的作品,但已经有学者开始在注意和介绍日本学者对初期禅宗文献和历史学研究的成果了。杨曾文教授在1987年《世界宗教研究》第1期上发表了《日本学者对中国禅宗文献的研究和整理》一文,可以说是当时最系统介绍日本近代禅学史研究成果的文章。另外,80年代中国佛学界与日本佛学界的交流也日渐频繁,虽然那些交流仪式性意义要大于学术性的实质对话,但终于让中国佛学界多少可以了解到东亚近邻的日本学界在禅学史研究方面所达到的高度^①。90年代域外的禅学史译介中,日本早期禅学史名著,忽滑谷快天的《禅学思想史》的中国部分也以中文出版(《中国禅学思想史》,朱谦之译,上海:上海古籍出版社,1994年),虽然胡适早就引述和参考过这部著作,但这对90年代的中国学人来说,还是他们所能够读到的唯一一部日本学者关于中国禅宗通史性质的作品。只是这部作品写作的时间太早,有关初期禅史的部分还没有应用到敦煌文书的资料,所以等到90年代在中国出版时,其对中国禅学史研究的影响力实际上已经没有那么大了。不过,该书通史性的写作结构,特别是对宋以后禅史的资料、人物、历史的整理等方面也为我们的禅学史书写提供了一定的参考。

90年代中国禅学研究者对禅学的书写已经不再为铃木

① 从1985和1987年两次召开的中日佛教学术会议来看,参加的日本学者多为一流佛学专家,而从中日双方讨论的论文议题来看,交集很少,而且论题过大,有关禅学史方面的就更少。具体可以参考《中日佛教研究》一书。

禅那种精巧的思想阐释所笼罩了,虽然在涉及洪州宗以后南禅的公案等概念的解释时还偶尔借用铃木的说法,但整体禅史的研究已经不像 80 年代那样可以鲜明地看到铃木禅的影子。值得注意的是,铃木禅学研究中那些文献整理和校订性质的成果逐渐为国内禅学史研究所认识,而宇井伯寿、关口真大、柳田圣山、田中良昭、铃木哲雄等学者的禅史研究也不断在我们汉语写作的禅史研究中被引述。杨曾文的《唐五代禅宗史》就大量参考应用了日本同行在初期禅史文献校订和整理方面的成果,而把中国初期禅学史的研究建立在一个比较稳健的文献学基础之上^①。在当时国内还不容易系统掌握日本学界有关禅学研究的条件下,本书的出版具有一定学术史启蒙的意义。于是,任何严肃的有关中国初期禅史的讨论都不能够再和过去一样,可以根据宋代传灯录等种种传说而随意发挥了。

我们同样以这种国际化的学术准绳来审查我们 90 年代禅学史研究到底做了多少有效的知识生产。也就是说,90 年代大量生产出的禅学史研究和文献整理,有多少不是在重复前人,或者说是自己在国际同行研究的基础上而进行的再创造?毕竟,严格的学术史评价并不只是根据出版的数量来判断,有效的知识生产才是我们讨论这一时期禅学史研究的真正标准。据于此,我想 90 年代中国禅学史研究留下了不

① 该书最有价值的地方是大多初期禅文献都参考了日本学者校订和研究的成果,而且对近代以来中日学者有关初期禅宗史书和灯史材料的整理成果作了系统介绍。

少值得我们重新思考的问题。当然,需要肯定的是,我们在原有成果的基础上做出不少的成绩。如我们在禅籍的校订和整理方面做过日本人没有做过的事情,这包括对《坛经》、《神会语录》等在内的各类敦煌本文献的校订出版;禅思想史方面,我们对北宗进行了再认识与再评价,对菏泽神会的研究也有新的贡献^①。但究实而论,我们无论在禅学文献的校订、整理、研究方面,还是在禅学思想史的论述上离国际高水平的禅学研究还存在一段不小的距离。在文献方面,90年代我们已经在不断消化日本学人的成果,但还有很多重要的禅史资料并没有在我们禅文献学的研究中引起注意。比如,我们对日本和西方禅学界在80、90年代以来有关《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要诀》、《大乘开心显性顿悟真宗论》、《侯莫陈大师寿塔铭》等这些重要文书的讨论——这些对重新论定南北顿渐之争具有关键性意义的文献——几乎完全没有触及;又如我们研究慧能,而对所谓《金刚经解义》这一文献与慧能的关系也完全缺乏关注^②。

西方对于禅学史的研究虽然很大程度上受惠于日本学界,而自身的发展也已经有了—一个多世纪的光阴。自从20世纪80年代以来,西方学者在禅学史,特别是有关初期禅宗、北宗研究、神会研究,以及有关禅话语录和公案等方面的

① 如葛兆光对“香水钱”一事的再考论,见其《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》第四章第一节内容。

② 日本学界在这方面研究,可参考程正《日本学术界对于初期中国禅宗史的研究历程》,《华林》第三卷,中华书局,2003年,第416页。

讨论,都取得了相当的成就。他们借助于日本同行的成果,但又不囿限于其中,而无论在资料使用、研究问题和方法论上都有很大的超越,逐渐形成了他们自己的论述传统。近十几年来,禅学研究像西方东亚学传统中的其他学门一样,无论在问题域和论述方法上都有了很大的变化。传统文本文献学、历史学和哲学式的研究虽然仍有延续,但跨学门的学科方法却不断被应用到禅学的论域中来,特别是人类学和知识考古学的方法被广泛运用,使得许多传统禅学史研究中习焉不察的问题浮上水面。于是,即使对传统文本/文献的讨论,也不再是在传统陈旧而简单的历史学原则或历史简化论的方向上来开展,而是在更为复杂和丰富的脉络里来重新审查这些文本/文献的性质、制作形成与被应用的效果历史;文本/文献也不再限于传统的文字读本,而包括了仪式、照像、法器、真仪等诸多其他传播媒介。这其中许多引人入胜的论述也给我们传统禅学史研究的图式带来相当大的冲击和意想不到的结果。但是在90年代中国禅学史的研究中,西方的禅学论述对我们来说几乎是缺席的,以至于不少学人只凭印象式或表面的观察,就不加分析地把这些我们还不太习惯的研究方式和结论一概视为奇谈怪论,甚至会以非常轻率和不负责的方式来加以打发。我们宁愿在旧有的论述方式和问题意识里,不断进行着内容重复的知识生产。

再者,90年代新禅学史料的发现与应用并没有根本上改变我们对禅思想史的论述结构和方法。就是说,新材料的发现整理并没有直接带来禅学史研究的革命或典范转移。

我们大都还是在复制一个继承下来的符号和论述系统,用与传统模式一致的方式来描述禅宗的思想历史。葛兆光就发现我们禅史写作“仍然在原来层层积累的灯录基础上继续皴染和书写”^①,美国当代禅学史家马克瑞曾经批评某些禅史研究,他指出来自敦煌写本的证据大都只“被用来在原有的传统图像上加绘一些更美的特点,只是在前述的系谱模式上加添知识上引人瞩目的细节”,或“使用敦煌写本来补充对禅宗的认识而非彻底改变对禅宗的认识”,其结果便是一面如有关达摩、慧能或其他禅宗人物的“肖像”被不断充实,“而没有在实质上改变用以呈现这些人物的构架”^②。这一说法用之于评论我们的禅史研究是非常恰当的。可以说,90年代中国禅学史研究虽然在某些问题点上对已有的看法有所推进,而基本的思想和历史图式并没有突破传统的禅史框架。如我们虽然已经开始意识到北宗并不是单一的渐教观念,南宗也不是只顿非渐,但我们大都还是要在南顿北渐这一基本的传统格式下去做一些枝节上的论议。

另外,我们在新材料的发现与处理史料的方法之间并没有取得平衡。我们大都仍然依据传统文献学的方法来处理新的禅宗文献,而不善于从这些文献中点化提炼出新的思想

① 见其《历史、思想史、一般思想史——以唐代为例讨论禅思想史研究中的一些问题》一文,转引自洪修平、杨维中合撰的《1949年—2002年大陆禅宗已经的方法论》一文。

② 《审视传承——陈述禅宗的另一种方式》,《中华佛学学报》第13期,2000年。

史问题。如对不同版本《坛经》问题的研究,在方法论上都还流于简单,所讨论的问题也一直没有跳出胡适所提出的作者、原本、流变等方面,甚至还有学人一直坚持要寻找《坛经》原本这类本质主义的历史方法^①。其实,我们早应该开始从新的问题和方法论来讨论《坛经》的不同版本及其流变的历史。福柯专门讨论过“作者”的问题,这对我们重新思考宗教史上文本制作和作者的判定等问题,都有很重要的方法论启示;另外,不同版本《坛经》流变的“痕迹”与不同时代的禅思想史和历史之间的关系,也需要在我们的禅史研究中获得恰当的论述。就是说,如何把不同文本的《坛经》放到其具体生产的“脉络”中去进行系谱学的考察,分析其制造的过程以及与宗派权力、意识形态的关系等,这些也会引发出很多意味深长的新议题。我们不只是要分辨不同版本《坛经》的真伪,而更重要的是把不同时代的《坛经》作为那一时代的禅学思想资料来看,则《坛经》流变史亦为一中国禅学史之缩影。如此则所谓假史料亦成为真史料,这就是陈寅恪所说的“史学之通识”^②。

① 如周绍良在《敦煌写本〈坛经〉之考定》一文中就认定敦煌本《坛经》是慧能“原始的本子”。见其编著《敦煌写本坛经原本》,第190页。而任继愈反在对《坛经》考订的方法论上有比较清醒的认识,他提出不能限于汉学家的方式考定《坛经》,不要相信有一个“完全正确的标准本”的存在,而要按禅宗思想的思路来整理《坛经》。见其《以禅宗方法整理〈坛经〉》,李申合校、方广锠简注的《敦煌坛经合校简注》,第4页。

② 陈寅恪之说,见《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告一》,《金明馆丛稿二编》,第280页。

90年代禅学史在写法上亦有检讨的地方。我们缺乏以问题意识为主的禅学史研究,而一味热衷于一般通史或断代史写作形式为主导的禅史论述。实际上,我们大多数的禅史写作都还是缺乏扎实的文献学分析,很多史料和专题都还没有来得及处理完成,而通论或通史性的专书就不断抢先登场,真是叫人匪夷所思,这样的研究质量当然值得怀疑。从禅史研究的国际视域来看,我们对日本禅学研究的成果消化还相当不够,就更遑论对西方近代重要禅史研究的了解,特别是这些禅史研究中所带出的新材料、问题意识和方法论等,几乎都在我们禅史书写的意识之外。

进入到21世纪,汉语禅学史的研究虽然没有90年代那么喧闹,却还在陆续展开,研究的主题也逐渐由初期禅史为中心而转向了宋以后的禅史讨论(如杨曾文出版了《宋元禅宗史》,北京:中国社会科学出版社,2006年),通史或断代史的写法仍然主导着禅史论述的主流,而以问题意识为中心,并结合日本和西方禅学史研究成果和方法论,试图突破现有禅学史研究的问题意识和论述方式的努力也在开始进行(这方面最有代表性的是龚隽《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》,北京:三联书店,2006年),甚至以禅学为主题的专门的学术年刊也已经出版(见《中国禅学》,此刊由河北禅学研究所主办,吴言生主编,中华书局2002年开始出版)。在史料的校订整理方面,近年禅籍的校订整理也逐渐由80、90年代以初期敦煌文书为重点而过渡到对早期灯史和南宗门下语录资料的整理研究(如最近由杨曾文、黄夏年主编的

《中国禅宗典籍丛刊》所选书目,该套丛书已由中州古籍出版社陆续出版)。我不便在此对这些研究和整理多加评论,我们还需要一些时间的沉淀才能够对这些成果的价值作出合理的说明。如果以较严格或挑剔一点的现代学术史标准来看,汉语禅学史的研究虽说已经有了一些积累,但还只能说是一个起步。平心而论,我们的研究无论是在史料整理、研究的问题意识和方法论方面都做得非常不够,作为有效知识生产的禅史研究对于我们来讲还任重而道远。借《易传》的话说“物不可穷也,故受之以未济终焉”,汉语禅学史的研究也正处在这样一个“受之未济”而有待光辉充实的年代。