

胡適禪宗史研究與日本

王學進

[提要] 胡適禪宗史研究吸收和借鑑了日本佛教研究成果,同時亦對日本佛教研究產生一定影響。為研究禪宗史之需,胡適赴歐洲和日本等地蒐尋敦煌文獻佛教早期史料,與常盤大定、矢吹慶輝、鈴木大拙等保持密切往來和交流探討,以及資料共享等,為其禪宗史研究提供了極大幫助。特別是在禪的理解問題上,胡適與鈴木大拙之間的探討和辯論,以及由此提出的研究方法,對後來中日兩國的佛教研究均產生了深遠影響。考察胡適禪宗史研究與日本佛教研究之間的關係,不僅有助於理解胡適禪宗史研究,對瞭解近代中外文化交流互鑒亦有積極意義。

[關鍵詞] 胡適 禪宗史 佛教 日本

[中圖分類號] B948 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)02-0096-08

20 世紀初期,敦煌文書的發現極大促進了中外文化的交流和發展,胡適禪宗史研究正是此“新潮流”下之“預流”。為禪宗史研究之需,胡適赴巴黎、倫敦及日本等地蒐求敦煌佛教早期史料,與當時頗負國際聲望的漢學家伯希和、高本漢、矢吹慶輝、鈴木大拙等保持密切的往來和交流探討,是國內最早利用敦煌文獻的學者之一。胡適不僅吸收和借鑑了法國漢學研究成果,同時還受到日本佛教研究的影響,在佛教初入中國的史實考證上,參考了忽滑谷快天等人的研究成果,並與常盤大定、矢吹慶輝等交換材料和意見與看法。特別是在禪宗的理解問題上,胡適與日本學者鈴木大拙之間的爭論,以及由此提出的研究方法,主張把禪宗放到它所在的歷史時空中考察,對後來中日兩國的佛教研究均產生了深遠影響。目前學界關於胡適與日本學者之間的交往已有較多論述,但多偏向於人際交往,尤其是胡適與鈴木大拙的交往及辯論情況,乃至由此引出的禪宗研究方法論之爭。^①本文在前人研究的基礎上,進一步探討胡適禪宗史研究與日本之間的關係,特別是他們之間的相互影響,進而揭示近代中外文化交流互鑒的過程。

一、胡適對日本佛教研究成果的吸收、借鑑及批評

中日兩國一衣帶水,由於特殊的地緣和法脈關係,日本學者對中國佛教研究格外重視。日本保存了大量中國佛教史料,包括中日文化交流過程中流入日本的佛教史料和敦煌文獻流入日本的部分,許多中國佚失的佛教典籍,在日本仍有保存。胡適指出:“要得到唐以前的材料,只有兩種方

法：一、從日本寺廟中去找，因為日本還保存著一部分唐代禪學。二、從敦煌石室寫本中去找，因為三十年前所發現的敦煌石室裡，有自晉到北宋佛教最盛時代的佛教古寫本”。^②而“敦煌寫本現在分藏倫敦、巴黎兩處，日本所藏的是法隆寺、興聖寺、正倉院聖語藏三處的舊藏”。^③為研究禪宗史之需，胡適不僅赴歐查閱藏於巴黎和倫敦的敦煌佛教史料，還將目光投向日本，多次致信日本友人展開“大索”，蒐保存在日本寺廟中的佛教早期史料，並請求代購日本《大藏經》、《續藏經》等。

中國近代佛教研究深受日本的影響，如楊文會、梁啟超、蔣維喬、黃懺華等，他們不僅向日本蒐尋流入日本的佛教典籍，同時還吸收和借鑑了日本的佛教研究成果。胡適禪宗史研究同樣吸收和借鑑了日本佛教研究成果，尤其在禪宗初期史實考證方面，參考了忽滑谷快天、矢吹慶輝等人的研究成果。特別是忽滑谷快天的《中國禪學思想史》，幾乎成為胡適禪宗史研究的案頭工具書。1926年9月，胡適在倫敦查閱敦煌文獻時曾要求家人把該書寄去，將其與敦煌佛教寫本資料相互對照。^④對此，有學者懷疑胡適禪宗史研究是受忽滑谷快天的啟發和影響，甚至抄襲了忽氏的著作。^⑤實際上，胡適禪宗史研究早在忽氏著作出版前已經開始，在赴歐查閱敦煌卷子之前，對巴黎和倫敦的敦煌文書資料情況已有所瞭解。胡適對忽滑谷快天的《中國禪學思想史》推崇備至，曾多次向國人推介。1934年12月，胡適在北師大演講時稱：“日本有許多關於禪學的書，最重要的，要推忽滑谷快天所著的《中國禪學史》，因為就材料而言，在東方堪稱最完備最詳細的”。^⑥後來他又將此書推薦給嚴耕望：“送上《歷代法寶記》一冊，忽滑谷快天《禪學思想史》上冊，備你檢查”。^⑦

胡適與日本佛教學者高楠順次郎、常盤大定、矢吹慶輝、鈴木大拙、入矢義高等人的交往，為其禪宗史研究提供了極大幫助。胡適在《神會和尚遺集》序中稱：“十六年歸國時，路過東京，見著高楠順次郎先生，常盤大定先生，矢吹慶輝先生，始知矢吹慶輝先生從倫敦影得敦煌本《壇經》，這也是禪宗史最重要的材料”。^⑧矢吹慶輝是日本最早利用和研究敦煌文獻的學者之一，1916年曾在倫敦調查斯坦因劫掠的敦煌寫本資料，並將其中一部分拍照帶回日本，成為後來撰寫《三階教之研究》（1927）、《鳴沙餘韻》（1930）、《鳴沙餘韻解說》（1933）的基礎。^⑨矢吹慶輝將影印的敦煌本《壇經》送給胡適，使胡適頗為感激，這些資料成為他考證《壇經》和研究神會的基礎。“我要感謝日本矢吹慶輝博士寄贈敦煌本《壇經》影本的好意。我得著矢吹先生縮影本之後，又承 Dr. Giles 代影印倫敦原本。不久我要把敦煌本《壇經》寫定付印，作為《神會遺集》的參考品”。^⑩鈴木大拙亦為胡適的禪宗史研究提供了便利，“去年十月我過日本橫濱，會見鈴木大拙先生，他說及日本有新發現的北宋本《六祖壇經》。後來我回到北平，不久就收到鈴木先生寄贈的京都堀川興聖寺藏的《六祖壇經》的影印本一部”。^⑪胡適對《壇經》的考證不僅參考敦煌本《壇經》，還參照了日本保存的唐本《曹溪大師別傳》和北宋本《六祖壇經》等資料。胡適與國際學界的交往，特別是日本佛教學者高楠順次郎、常盤大定、矢吹慶輝、鈴木大拙，以及法國漢學家伯希和、瑞典漢學家高本漢等，為其禪宗史研究打開了廣闊的國際視野，不僅為其提供了資料幫助，還提供了研究方法和成果的借鑑，這是胡適禪宗史研究取得突破的重要原因。

胡適在吸收和借鑑日本佛教研究成果的同時，亦對日本的佛教研究提出批評。他認為日本學者研究的是日本禪而非中國禪或印度禪，實際上日本人並不懂得禪宗。“日本人的信禪，大似北歐人的信基督教：禪其名而日本其實”。他批評日本人對禪“實在不曾‘窺其藩籬’。他們以‘禪定’為禪，是印度禪而非中國禪，他們以‘茶禮’為禪，是日本禪而非中國禪”。^⑫這與日本學者批評中國佛教背離了印度佛教本義一樣。實際上，佛教在傳播與發展過程中因時因地而易，印度佛教、中國佛教、日本佛教都打上了深深的區域烙印，即便是同一地區，在不同時期和不同人群，佛教的宗旨和

教義亦各有不同。日本佛教研究側重於隋唐之後傳入日本的佛教,在材料上多以唐代以後的資料為準,而這正是胡適懷疑和批判的對象。胡適認為研究禪宗,必須蒐求唐代及唐代以前的原料,“那些未經九世紀、十世紀,特別是十一世紀和尚們糟蹋過的史料”,如此才能瞭解禪宗的真相。^⑬而唐代以後的佛教資料屢經“竄改”,多不可信,佛教在“竄改”中逐漸失去了本義。他批評“日本治中國佛學史的學者,並未懂得中國佛教史的真相,因為他們都不肯去檢查九世紀的日本求法僧從唐土帶回來的許多當時爭法統的史料。所以他們分的宗派也不是可信的”。^⑭由於日本佛教研究者多集僧人和學者於一身,出入釋教和學院之間,在對佛理的理解和解讀上具有優勢,而在客觀性方面則會大打折扣。故胡適批評日本學者研究佛教只採取信仰的態度,對偽造和不可信史料視而不見,看不到歷史的真相。

二、胡適與鈴木大拙之爭及思想史研究路徑的提出

胡適與鈴木大拙的交往和爭論前後持續數十年,受到中日學界的普遍關注。由於立場和研究方法的差異,註定了胡適與鈴木大拙之間的“決裂”。與胡適注重對禪宗歷史的考證不同,鈴木大拙的全部工作集中在對禪的解讀和詮釋上。他認為禪宗是“精通思辨的神秘主義”,“參究的人們必須長久地痛下苦功並且親身對某些事物進行體驗才能理解那最深奧精微的意義”。“對於那些沒有這種洞察力即接觸著自己的日常生活卻體驗不到禪意的人來說,只會覺得禪宗的教義及其表現完全是奇怪、矯異甚至全然不可理解。這樣的人們或從概念角度去看待禪,視之為荒誕無稽,或從外在的批評角度出發,為維護它而把它那些深刻的思想說成是故意不令人可解的東西。但是,對於禪者來說,無論什麼奇異詭怪的話語都不是為了隱匿自身的作偽,只是由於人類的語言並不能表現禪的奧義,所以其道理無論如何都不是可以靠邏輯推理來解釋說明,而只能靠心靈深處的體驗才能得到的”。鈴木大拙強調宗教體驗的重要性,認為“禪宗無論何時何地最強調的就是心靈的經驗”。^⑮這種“心靈的經驗”是一種“神秘的體驗”,它存在“一個人的內心活動中”,是一種“無法用語言和道理解釋清楚的經驗”,只有親身經歷過這種體驗的人才能明白它,才知道生命的意義。^⑯

鈴木大拙強調的體驗和心靈經驗,即佛教所說的“悟”,這是中國佛教僧徒和大多數研究者所持的共同觀點,如歐陽漸主張的“多聞熏習,如理作意”、湯用彤提倡的“默應體會”等。他認為禪宗是非邏輯、非理性的,要理解禪,必須拋棄傳統的邏輯思維方式,用心靈去感受,即以個體內在的知覺去體會和感悟,與邏輯和理性無關。鈴木大拙強調的心靈體驗帶有宗教神秘主義色彩,與注重科學和理性的胡適迥然異趣。鈴木大拙重視公案的作用,常以公案、機緣和話頭解釋禪,認為諸如當頭棒喝、呵佛罵祖及胡言亂語等無不蘊含著禪機,是引導人們開悟的方式。公案、話頭和機緣等體現了禪的非邏輯、非理性特徵,“它大大超越了我們合乎邏輯的理解能力”。禪機的妙處和悟的力量使禪具有永恆的生命力和無窮的魅力,它不僅揭示了生命的本源,還能喚醒人的心內體驗,使人煥發旺盛的生命力。^⑰

鈴木大拙對禪的解讀和詮釋遭到了胡適的質疑和批評。“作為他的一個朋友和研究中國思想的歷史學者,我一直以熱烈的興趣注視著鈴木的著作,但我對他的研究方法,卻也一直未掩飾過我的失望。他使我最感失望的是——根據鈴木本人和他弟子的說法:禪是非邏輯的,非理性的,因此,也是非吾人知性所能理解的”。胡適稱自己是“研究中國思想的歷史學者”,這就表明了他與鈴木的不同之處。他認為:“禪學運動是中國佛教史中一個不可分割的部分,而中國佛教史又是中國整個思想史中一個不可分割的部分。我們只有把禪放在它的歷史背景中去加以研究,就像中國其他

哲學流派都必須放在其歷史背景中去予以研究、理解一樣，才能予以正確的理解”。此即今人強調的歷史時空或歷史語境。胡適指出：“假如我們把禪學運動放回它的‘時空關係’之中，這也就是說將它放在適當的歷史背景中，把它和它看似陌生的教義視作‘歷史事實’去加以研究的話，然後，也只有如此，我們對於中國文化和宗教史中的此一偉大運動，始可得到知性和理性的瞭解與評鑑”。^⑧這種思想史研究的路徑和方法，主張把事物放到具體的歷史背景和時空關係中考察，對後來中日兩國的佛教研究均產生了深遠影響。

針對胡適的批評，鈴木認為儘管胡適對歷史知道很多，“但他對歷史背後的行為者卻一無所知”。因為禪是“不容歷史學者作客觀的處理的”，禪背後的構成要素“是無法作為歷史客觀對象去加以研究的”。他強調禪是一種“獨特的存在”，人們只能以“直覺覺之”，“窺視它的內在情況，並非歷史學者所能辦到的事情”。他批評胡適“根本不知禪為何物”，其所知僅為“禪的歷史背景，而非禪的本身”，要瞭解禪，“必須從禪的裡面去瞭解禪，而非從它的表面去認識它”。鈴木主張從內部體會禪，只有這樣才能瞭解禪、認識禪，而胡適從外部觀察禪，所得到的僅是表面現象。針對胡適主張把禪放到它所在的歷史背景中去研究，鈴木認為這種“把禪放在歷史的框子中去看”的方法是欠妥的，因為禪具有非歷史性，不依賴於歷史而存在，不管歷史學家把禪放到何種歷史背景中，以及運用何種方法，“不論他的技巧如何高明，態度如何真摯”，所得到的只是“關於禪的事情”，並不能認識禪的本身，要研究禪必須對禪的本身有所體會。^⑨

鈴木大拙的觀點體現了宗教體驗與學術研究的差異，他強調宗教體驗的重要性，認為沒有真正切身體會的人永遠不會明白禪是什麼。有學者指出胡適與鈴木大拙對禪宗的研究方法存在根本差異，“胡適是在歷史觀念指導下的客觀求證”，“以材料考證史實”；而“鈴木則是在信仰基礎上的超二元對立的主觀詮釋”，“以體悟為入道途徑”。鈴木從宗教信仰出發，把禪作為人生的真諦，追求用心體證禪，屬於神秘主義；而胡適從學術研究出發，把禪作為一種文化和方法，追求以歷史還原（考證）禪，屬於現實主義。^⑩葛兆光將兩人稱為“禪者鈴木”和“史家胡適”，認為兩人一個“堅持著超越時空”，一個“執著時空”，“鈴木大拙的立場是禪者‘超越時空’、‘超越歷史’，而胡適的立場是將禪放置在時空和歷史之中，這是‘橫看成嶺側成峰’的差異，並無對錯之別”。由於出發點和落腳點不同，決定了兩人如同兩股軌道上的跑車，南轅北轍而不相撞。^⑪

胡適與鈴木大拙在對待佛教的態度和目的上存在根本差異，爭論雙方不僅是學術批評，還涉及到學術批評之外的宗教信仰問題。胡適試圖向鈴木說明禪宗經典和禪宗史作偽的事實，如若經典係偽，則依據經典為理論基礎的禪固不足信。1960年2月，胡適為鈴木大拙90歲大壽作了《禪宗的真歷史與假歷史》，指出從“拈花微笑”、“西天二十八祖”到“東土六祖”，以及《壇經》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》都存在偽造和作假，神會大造，後人續之，從而編造了禪宗偽史。但在鈴木看來，這些並不重要，他承認胡適考證結果的可能性，“歷史學家的研究表明，在達摩到來之前中國就已經有了禪。歷史上是否真的有達摩這個人尚無定論。達摩和梁武帝相見的典故也非史實。就算達摩是真實存在的歷史人物，相見一事也絕非史實。這些都是學界的說法。對於學禪、修禪或禪宗的師傅們來講，知不知道這些禪宗的歷史經緯並不重要”。^⑫鈴木大拙認為真正重要的是禪的內容和思想，即如何認識禪，參悟禪。作為佛教徒，鈴木大拙把禪宗作為拯救人類靈魂的工具，試圖通過對禪宗的宣揚使人們認識禪、走向禪，以禪來實現人們內心的和平與寧靜，超脫現實生活的困擾和苦難。而作為學者，胡適把禪宗作為束縛人們思想的枷鎖，試圖通過對禪宗的批判使人們認清禪、遠離禪，走出對神佛的迷信和崇拜。這與兩人的生活環境和面臨的形勢有關，在鈴木禪中，他化身為

普渡眾生的“佛”，欲以禪拯救世界人心，使人們擺脫戰爭、恐慌，以及內心的憂慮和不安。而胡適充當了啟蒙者的角色，試圖以科學作為破除迷信的工具，打破人們對神佛的迷信和崇拜，求助於西方科學，而非東方神佛。

科學與宗教是中西聚訟，至今仍爭論不休的問題。科學重視實驗，強調事實；而宗教注重心靈，依靠玄想。由於近代科學的發展，社會上逐漸形成了一種科學至上的科學主義觀念，人們過於強調科學方法的普適性，把科學方法視為解決人類一切問題的根本方法。德國哲學家伽達默爾認為，精神科學是超出科學方法論控制之外的經驗科學，諸如哲學、藝術和歷史本身的經驗等是不能用科學方法的手段加以證實的。²³受西方思想影響，許多中國學者亦認為科學方法具有其適用性問題。如王國維認為諸如人性等是超出知識之外的精神世界，“至於人心之靈及人類所構成之社會國家，則有民族之特性，數千年之歷史與其周圍之一切境遇，萬不能以科學之法治之”。²⁴張君勱引馮特觀點為據，認為心理學和哲學等是“精神科學”，“科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，絕非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已”。²⁵科學方法是認識世界的合理方式，但並不能解決所有問題，尤其對於佛教玄想的世界。20世紀20年代的“科學與玄學”之爭，以及此後胡適與王季同及教內人士之間的科學與佛學之爭，均屬此類現象。雖然胡適對中日學者不接受自己的禪宗史研究感到不平，“不但中國佛教徒不能接受我的結論，日本的佛教史家也還有多數不能接受我的結論”，²⁶但他對自己的研究卻有清醒的認識和深刻的體會，他在《佛學雜記》中明確指出：“歷史的研究法可應用於佛書上，於佛法則不可能”，“研究佛法的，應把自己放在佛法裡面，去證會他，至於處旁觀態度的研究法，只能看到佛學的表面，卻不能看到裡”。²⁷

鈴木大拙與胡適的出發點和立腳點完全相反。鈴木大拙為了弘揚佛教，而胡適則是為了批判佛教，故兩人在爭論中一個談禪，一個講歷史，雙方如同雞同鴨講。鈴木大拙談禪多取《五燈會元》、《景德傳燈錄》等禪宗燈史資料為據，拾禪宗公案和話頭等解釋禪，將其視為禪宗開示的方法。胡適認為所謂的禪宗公案、話頭和機緣等不過是騙人的文字遊戲，“根本算不得是禪”，人們處於一種盲目跟風而實際對“棒喝”無知的濫用狀態。胡適批評鈴木拋棄時空關係談禪，而鈴木關注的是禪宗的思想和內容，至於它的歷史則無關緊要。鈴木批評胡適不懂禪，確實，我們從胡適的考證中看不到禪為何物。

在胡適禪宗史研究後期，他與入矢義高和柳田聖山的通信明確表達了與鈴木大拙等日本佛教學者的差異。胡適在致柳田聖山的信中稱：“先生似是一位佛教徒，似是一位禪宗信徒，而我是一個中國思想史的‘學徒’，是不信仰任何宗教。所以我與先生的根本見解有些地方不能完全一致”。他對日本佛教學者不接受自己的禪宗史研究表示遺憾：“貴國的學人，如宇井伯壽先生的《禪宗史研究》，至今不肯接受我在三十年前指出的神會的重要，我頗感詫異。根本的不同，我想是因為他們是佛教徒，而我只是史家”。²⁸柳田聖山認為胡適的“研究立場和日本學者大相徑庭”，“日本學者視禪為中國思想的成分，但在其思想的理解和方法上，有欠歷史的考慮”。他承認“佛教徒構想的思想史，有時墜入疑似史學；佛教徒處理史料的态度，難免對本文批判有失冷靜”。但他對胡適的觀點也有所保留，認為“處理史料必須徹底吟來，固屬當然之事，可是思想史旨在理解思想，其範疇絕非只限於史家一方之理”。針對胡適與鈴木之間的區別，他認為“胡適之做學問與鈴木大拙之為佛教，兩人之間有相當距離。更明白的說，胡適對中國現代佛教發生過作用與否？不得而知；但鈴木大拙一直是想在日本以及歐美的現代思想界中，強調禪乃至佛教市民權的存在。胡適始終是近代歐羅巴的合理主義者，鈴木大拙卻批判近代合理主義，置禪於超越的地位，他認為禪就是禪，佛教

就是佛教,有時還會超越歷史性。胡適對此主張斥之謂神秘主義,非合理主義,兩人的立場是水火不相容的”。^②胡適禪宗史研究對中國近代佛教是否發生過作用,我們不得而知。但胡適意不在此,其禪宗史研究的意義亦不在此,胡適對中國近現代思想或學術研究產生的影響,絕不亞於鈴木大拙對日本或歐美現代思想或學界產生的影響。

三、胡適禪宗史研究對日本的影響

柳田聖山指出胡適的禪宗史研究對中日兩國產生了深遠影響,特別是胡適關於“楞伽宗”的論斷,“影響了一九三五年以後,中日兩國初期禪宗史的研究工作,沒有人能脫出他的斷定。譬如從宇井伯壽的《禪宗史研究》(昭和十四年)開始,接著有鈴木大拙的《禪宗思想史研究第二》(昭和二十六年)以及關口真大的《達摩大師之研究》(昭和三十二年)都被胡適《楞伽宗考》的陰影籠罩著”。^③確如其論,胡適關於“楞伽宗”的考證,認為禪宗初期從菩提達摩到神秀是以《楞伽經》為“心要”的楞伽宗,在很大程度上影響了中日兩國的佛教史研究。此外,如胡適對菩提達摩和神會的研究亦對日本學者產生了深刻影響,特別是他整理出版的《神會和尚遺集》,成為日本佛教研究的重要參考資料。

胡適與日本學者的交往、互動和資料共享,使他的禪宗史研究從一開始就與日本佛教研究發生了密切的聯繫。柳田聖山稱:“胡適的禪學研究在日本佛教學者間,已發生了很深的連帶關係”,^④這種“連帶關係”直接表現在對日本佛教學者個人的影響,進而表現在對日本佛教研究的整體發展趨勢上。宇井伯壽雖不接受胡適的觀點,但在《壇經》問題上明顯受到胡適的影響。在研究方法上,他強調佛教研究的歷史性和客觀性,認為“過分的神秘渲染反而會淹沒歷史的真實性”,“把信仰殆盡研究之中,從一開始就會犯一個錯誤,即將一切都訴諸於崇拜”。^⑤這與胡適的主張相接近,柳田聖山稱其重於歷史而無視哲學。塚本善隆的《中國佛教通史》從中國社會歷史背景入手,論述佛教傳入中國與中國傳統思想文化相結合的中國化過程。鎌田茂雄提出研究中國佛教要把它放到中國社會和思想的歷史背景中進行考察,中國文化和印度文化在本質上截然不同,佛教傳入中國後,佛教思想受中國思想影響發生了新變化,“佛教與中國固有的文化,及宗教思想相接處後,而與中國文化和中國思想彼此本身都由於對方之影響而產生了很大的變化”。^⑥所以,他在《中國佛教史》一書中,從歷史的角度,闡述佛教傳入中國後,如何適應漢民族的特徵而逐漸中國化的歷史過程。^⑦這與胡適提倡的“歷史的觀念”,強調“把禪放在它的歷史背景中去加以研究”十分相似。

柳田聖山的禪宗史研究在很大程度上受到胡適的影響。小川隆指出柳田聖山繼承了胡適的禪宗史研究方法,“今天理所當然地以文獻批判為主軸的所謂實證的歷史研究的方法,在胡適之前的禪宗研究中,幾乎是不存在的。與傳統‘宗學’、‘禪學’相區別的‘禪宗史’這一學術專業的成立,說是以胡適的研究開其端緒,應該不算言過其實吧。不過,對今天的‘禪宗史’研究方法,直接地給予最大影響的,應該算柳田聖山的《初期禪宗史書の研究》(法藏館,1967年)。然而,柳田的研究方法,很大程度上帶有胡適方法論的繼承的一面。所謂基於嚴密的史料批判的實證研究,在今天,也許有人會感到是一件理所當然的事情,沒有必要在這裡強調它。然而,禪宗史研究引進這種方法,而且全面地運用作為其材料的敦煌文書和唐代碑文資料,不可否認地,它始於胡適,其後,經柳田聖山而傳到今天”。^⑧

與胡適一樣,柳田聖山重視對禪宗史料的審查和辨偽,認為禪宗燈史資料虛構成分較多,並試圖重建禪宗信史。柳田聖山指出,研究禪宗“有必要重溫過去,重新思考它在印度、中國和日本的

歷史發展”。所以，他在研究過程中，“把禪——那充溢著當今時代色彩的禪，暫時放回博物館的展櫃裡，重新加以冷靜地鑒賞”，強調“把禪的思想當作過去的東西，集中思考它的歷史來源和變遷”。^①從柳田聖山的闡述中隱約可以看到胡適的影子，但與胡適強調的歷史時空又有一定差距。柳田禪學研究的思想史路線仍舊是日本傳統注重文獻解讀的方式，對時空關係的關注較少。胡適對柳田聖山的佛教研究亦有關注，認為他的《燈史和系譜》“有許多見解與我相同”，並指出“此文也有不少錯誤”。^②另外，在一些具體問題上，柳田亦受到胡適的影響，如禪宗史作偽及慧能 and 神會的歷史地位與作用等。他認為禪宗經典中的記載並不一定符合史實，如“《傳燈錄》是老師與弟子，或修行者們互相間的禪問答的記錄，對史實並不忠實”。^③但與胡適側重於揭露禪宗史作偽不同，柳田的目的是“透過這些文獻的編纂史，發現這些文獻被編纂的真實的歷史背景”，^④與湯用彤的佛教史研究相似。

自入矢以來，日本佛教史研究表現出明顯的思想史傾向，這與胡適不無干係。柳田聖山曾參加入矢義高主持的京都大學《臨濟錄》研究會，在研究方法上以文獻學方法為主，強調歷史的客觀性。^⑤有學者認為柳田聖山在《臨濟錄》研究中特別重視歷史的觀念，“柳田先生指出，應當慎重對待中國禪的燈史與語錄在傳承與編纂過程中產生的偏差，以及為了主張法脈的正當性和獨創性而進行的潤色修飾，通過對這些偏差和潤色的嚴密分析，時常附加大膽的推論，以試圖闡明被面紗所掩蓋的中國禪宗史的真實性”。^⑥繼入矢義高和柳田聖山之後，衣川賢次和小川隆亦受到胡適的影響，在許多問題上採納了胡適的觀點。伊吹敦在禪宗史研究中，主張把禪宗放到具體歷史背景中，“關注每個禪僧或禪宗教團是如何在與社會的互動中形成自己的禪思想、進而影響到社會的”。^⑦他認為胡適對禪宗史的研究，特別是與鈴木大拙的論爭，對中日兩國學術界均產生了重要影響。就其自身而言，在禪宗的傳法系譜、菩提達摩傳說故事、僧祭存在與否，以及袈裟傳衣說等問題上，仍被胡適的“陰影”所籠罩。^⑧

柳田聖山引用吉川幸次郎對胡適的評價：“世人對氏毀譽兼半，毀之者連文學革命提唱者的功績，都想一筆抹殺，我認為不妥。氏之後，如氏之對日本人的業績，有如此敏感的中國學者恐不多見了”。他認為：“時至今日，對中國禪學作研討的人，在相當期間還不能忽視胡適的遺業”。^⑨小川隆認為：“胡適在禪宗史研究的草創時期，其引進實證性、批判性的研究手法，為禪宗史研究作出了巨大貢獻。今天的禪宗史研究，也基本上處在其延長線上”。^⑩由此可見，胡適對日本佛教研究的影響，以及近代中日佛教研究互相借鑑和相互影響的過程。

①相關研究參見柳田聖山：《胡適博士與中國初期禪宗史之研究》，《胡適禪學案》，台北：正中書局，1975年；麻天祥：《胡適、鈴木大拙、印順禪宗研究方法之比較》，長沙：《求索》，1997年第6期；江燦騰：《胡適的早期禪宗史研究與忽滑谷快天》，北京：《世界宗教研究》，1995年第1期；葛兆光：《文獻、思想與闡釋》，《葛兆光自選集》，廣西桂林：廣西師範大學出版社，1997年；桑兵：《胡適與國際漢學界》，北京：《近代史研究》，1999年第1期。

②③⑬⑰季羨林主編：《胡適全集》（9），合肥：安徽教育出版社，2003年，第232頁；第123頁；第307~308頁；第162~163頁。

④⑫季羨林主編：《胡適全集·日記》（30），第345頁；第374~375頁。

⑤江燦騰：《從大陸到台灣——近七十年來關於中國禪宗史研究的爭辯與發展（1925-1993）》，《新視野下的台灣近現代佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第329~383頁。

- ⑥胡適：《中國禪學的發展》，姜義華主編：《胡適學術文集·中國佛學史》，北京：中華書局，1997年，第61頁。
- ⑦⑭⑲季羨林主編：《胡適全集·書信》(26)，第373頁；第371~372頁；第621頁；第545~546頁。
- ⑧⑩⑪季羨林主編：《胡適全集》(4)，第314頁；第315頁；第326頁。
- ⑨柳田聖山：《敦煌禪籍總說》，劉方譯，蘭州：《敦煌學輯刊》，1996年第2期。
- ⑬季羨林主編：《胡適全集》(18)，第382~383頁。
- ⑮鈴木大拙：《通向禪學之路》，葛兆光譯，上海：上海古籍出版社，1989年，第2~4頁。
- ⑯⑳鈴木大拙：《禪是什麼》，張喬譯，海口：海南出版社，2016年，第71頁；第65~66頁。
- ㉑鈴木大拙：《不惑》，江月譯，北京：團結出版社，2016年，第28、42頁。
- ㉒鈴木大拙：《禪：敬答胡適博士》，張文達、張莉編：《禪宗：歷史與文化》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988年，第50~56頁。
- ㉓參見麻天祥：《胡適·鈴木大拙·印順——禪宗史研究中具體問題之比較》，北京：《佛學研究》，1994年；《胡適·鈴木大拙·印順禪宗研究方法之比較》，長沙：《求索》，1997年第6期。
- ㉔葛兆光：《葛兆光自選集》，第17~18頁。
- ㉕漢斯-格奧爾格·伽達默爾：《真理與方法》(1)“導言”，洪漢鼎譯，北京：商務印書館，2016年，第4頁。
- ㉖袁英光、劉寅生編著：《王國維先生年譜長編(1877~1927)》，天津：天津人民出版社，1996年，第421頁。
- ㉗張君勱：《人生觀》，《科學與人生觀》，濟南：山東人民出版社，1997年，第35~38頁。
- ㉘⑳㉙㉚柳田聖山：《胡適博士與中國初期禪宗史之研究》，《胡適禪學案》，第6~7頁；第18頁；第10頁；第26頁。
- ㉛宇井伯壽：《瑜伽論研究·緒言》，慧觀、周麗玫等譯，北京：宗教文化出版社，2015年，第1~3頁。
- ㉜鎌田茂雄：《中國佛教通史》，關世謙譯，台灣高雄：佛光出版社，1985年，第9~10頁。
- ㉝鎌田茂雄：《近代日本的中國佛教史研究》，聖凱譯，北京：《法音》，2000年第2期。
- ㉞㉟小川隆：《語錄的思想史——解析中國禪》，何燕生譯，上海：復旦大學出版社，2015年，第239~240頁；第252頁。
- ㊱㊲柳田聖山：《禪與中國》，北京：三聯書店，1988年，第14頁；第167頁。
- ㊳季羨林主編：《胡適全集·日記》(34)，第696頁。
- ㊴張文良：《禪宗研究的兩種路徑》，北京：《中國社會科學報》，2017年1月24日。
- ㊵葛兆光：《〈語錄的思想史——解析中國禪〉小引》，小川隆：《語錄的思想史——解析中國禪》，第3頁。
- ㊶古勝亮：《日本戰後〈臨濟錄〉研究評述》，李玉梅譯，北京：《佛學研究》，2013年總第22期。
- ㊷伊吹敦：《禪的歷史》“前言”，張文良譯，北京：國際文化出版公司，2016年，第3頁。
- ㊸伊吹敦：《禪的歷史》，第5~10、29~33頁。

作者簡介：王學進，中山大學歷史學系博士研究生。廣州 510275

[責任編輯 陳志雄]