

胡適禪宗史研究與法國漢學

王學進

[提 要] 20 世紀初期,敦煌文書的發現對中國乃至世界均具有極重要的學術價值。胡適禪宗史研究正是此“新潮流”下之“預流”。為研究禪宗史之需,胡適赴巴黎和倫敦等地查閱敦煌佛教史料,與伯希和、高本漢等保持密切往來和交流探討,是最早利用敦煌文獻的中國學者之一。胡適吸收借鑒了法國漢學研究成果,不僅研究方法與法國漢學相似,甚至在一些具體問題上亦與伯希和觀點一致。探討和考察胡適禪宗史研究與法國漢學之間的聯繫,有助於認識和理解胡適及其學術思想,管窺中國近代學術轉型與生成的內外因素。

[關鍵詞] 胡適 禪宗史 法國漢學 伯希和

[中圖分類號] K261.1 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2022) 01 - 0097 - 09

20 世紀初期,敦煌文書的發現極大促進了中外文化的交流與發展。在此交流和互動過程中,西方社會科學理論與方法,尤其是法國漢學對中國近代學術發展產生了重要影響。從羅振玉、董康、王國維,到胡適、傅斯年、陳垣、陳寅恪,以及馮承鈞、王靜如、王重民等,中國幾代學者與伯希和 (Paul Pelliot) 相知交,並受其影響。胡適是圍繞敦煌文獻中外學界交往中的一員,其禪宗史研究資料主要來源於敦煌文獻,是最早利用敦煌文獻的中國學者之一。1926 年 8 月,胡適利用赴歐洲參加庚款會議之機,順道去查閱藏於巴黎和倫敦的敦煌文獻。胡適在旅歐期間,除了參加庚款會議和必要的應酬之外,大多數時間往返於倫敦和巴黎兩地,查閱藏於大英博物館和法國國家圖書館的敦煌卷子,直到 12 月底離開英國,轉赴美國。在此之前,胡適關於禪宗史研究的文章僅有《從譯本裡研究佛教的禪法》和未完成的《禪宗史草稿》。在研究方法上,他試圖從佛教早期經典入手,探討古代印度佛教的禪法,屬於傳統注疏式理解方式。在查閱敦煌文獻之後,胡適禪宗史研究論著蜂擁而出,如《菩提達摩考》、《禪學古史考》、《荷澤大師神會傳》、《神會和尚遺集》、《〈壇經〉考》、《〈四十二章經〉考》、《楞伽宗考》等。研究方法與前期迥異,主要集中在對佛教初期史實考證,鮮有涉及佛教義理方面。

學界對胡適與國際漢學界的交往已有豐富的研究成果,對認識和瞭解胡適與法國漢學之間的關係具有重要幫助。^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法國漢學在方法上的聯繫,特別是他們對胡適禪宗史研究的具體影響,進而窺探在西學東漸背景下,中國近代學術轉型與生成的內外因素。

一、“歷史的觀念”和“科學方法”

法國漢學對中國近代學術的影響主要在方法論層面，這是對中國學者觸動最大的地方。敦煌文獻發現後引起國內學者對法國漢學，尤其是對伯希和的關注。當時有人提醒留意法國漢學的研究方法，“我們所要留意的，在他們成績之外，固然特別在他們對於中國學術的治學方法”。^②傅斯年稱伯希和是“全世界治漢學者奉為祭酒者”，提醒人們學習漢學的研究方法。^③王靜如認為法國漢學之所以取得驚人成績，並對中國產生重要影響，“一半固起於法國學界的提倡與個人的努力，而他半則為治漢學方法之精進”，希望中國學者“儘量採法國漢學的方法及其優點以董理國學、史學”。^④

19世紀被稱為歐洲的“科學時代”，自然科學的發展促進了科學理論與方法的提出，並被廣泛應用到人文社科領域。其中，最典型的孔德的實證主義，把科學引入到哲學研究，並影響了歷史學等其他學科。科學與實證相結合產生了所謂的“歷史主義”，“歷史主義認為人性和理性的形成都離不開特定的時空和具體歷史環境，它關注事物生成的歷史連續性，並將它當作個體，注意闡述其特殊價值”。^⑤沙畹(Édouard Chavannes)生活在19世紀中後期，正是科學主義和歷史主義盛行之時，他將當時流行的科學主義和歷史主義引入到漢學研究，使漢學走上了科學研究的道路，被譽為“第一個真正走上科學道路”的漢學家。^⑥從沙畹、伯希和等人的研究來看，這種科學主義和歷史主義思想在法國漢學研究中具有非常明顯的體現，他們運用科學實證方法，從文獻記載和考古發掘兩方面入手研究中國，探尋中國古代社會的發展軌跡和歷史進程。

如馬伯樂(Henri Maspero)在《漢明帝感夢遣使求經事考證》中，根據中國古代文獻記載，按照時間順序，從最早記載漢明帝感夢的《四十二章經》開始，到《牟子理惑論》、《吳書》、《化胡經》、《後漢書》，再到《出三藏記集》、《高僧傳》、《洛陽伽藍記》，以及《水經注》、《魏書》等，通過對各歷史時期關於漢明帝感夢遣使求經事蹟的記載及變化，闡述漢明帝感夢遣使求經傳說故事的來源與發展演變的過程。他認為：“《四十二章經序》在感夢與遣使方面，為諸文共同之源，《牟子》則為圖像及起白馬寺二事之源。”此後其他經文陸續增益，使故事越來越完整，情節越來越豐富。“佛教輸入中國之傳說，完全根據二世紀末年之若干信教故事，雖經正史所採錄，然不能掩蓋其來源之薄弱也”。^⑦沙畹和伯希和在《摩尼教流行中國考》中，“將所輯中國史料次第列述”，從最早記載摩尼教的《西域記》開始，到《佛祖統記》、《冊府元龜》、《太平寰宇記》、《唐會要》、《全唐文》、《舊唐書》等，通過各時期的文獻記載闡述摩尼教在中國的傳播與發展過程。^⑧這種研究方法對胡適的小說史和禪宗史研究，乃至顧頡剛的“層累說”均產生了深刻影響。

法國著名語言學家梅耶(Antoine Meillet)認為比較方法有兩大目標：“一種是從比較中揭示普遍的規律，一種是從比較中找出歷史的情況”。^⑨將胡適與沙畹、伯希和、馬伯樂等對佛教初期歷史的考證文章相比較，可以發現他們在研究方法，甚至寫作風格上的相似性。胡適對菩提達摩的考證亦是按照時間順序，從最早記載菩提達摩的《洛陽伽藍記》開始，到《續高僧傳》、《楞伽師資記》、《歷代法寶記》、《舊唐書》，再到《景德傳燈錄》、《聯燈會要》等，梳理考證菩提達摩傳說故事的來源和發展演變過程。他指出時間愈後，菩提達摩的事蹟愈豐富，記載愈詳細，禪法愈深奧玄妙。“這一件事的演變可以表示菩提達摩的傳說如何逐漸加詳，逐漸由唐初的樸素的史跡變成宋代的荒誕的神話。傳說如同滾雪球，越滾越大，其實禁不住史學方法的日光，一照便銷溶淨盡了。”^⑩

所謂“史學方法的日光”，即運用歷史演進的方法追溯事物的來源和發展演變過程，有時又稱“歷史的觀念”、“歷史的態度”等，與法國漢學的研究方法如出一轍。胡適在整理國故中提倡用“歷

史的觀念”和“科學方法”整理國故，具體表現在對《水滸傳》、《紅樓夢》等小說史和佛教禪宗史的整理與研究。“歷史的觀念”和“科學方法”表面看來自美國，究其根源仍源自歐洲。18~19世紀，隨着歐洲科學的發展，自然科學理論向人文科學領域擴散，極大地促進了人文學科的發展。流行美國的實驗主義、科學史學及新史學等，均與之密切相關。胡適留美期間，正是這些方法在哲學和歷史學科中應用和成熟時期，他提倡的“科學方法”融合了杜威的實驗主義和中國傳統考據學方法。杜威的實驗主義思想來自於孔德的實證主義，而中國傳統考據學與西方實證主義亦存在共通之處。

法國漢學對佛教經典和神話傳說故事的考證，以追求事物的客觀真實性為目標。戴密微(Paul Demiéville)指出：“有關中國佛教的起源問題，馬伯樂首先要以其慣有的辛勤勞動，而首先履行其除魔的角色，將已被接受的傳說還給傳統”。^⑪胡適強調整理國故是“以漢還漢”、“以宋還宋”，“各還他一個本來面目”。^⑫其對菩提達摩傳說故事的考證，基本上把神話的還給了“神話”，傳說的還給了“傳說”，把菩提達摩還原為普通歷史人物。胡適對佛教神話傳說故事和疑偽經的質疑與考證，與法國漢學對佛教經典和神話傳說故事的考證存在某種思想上的聯繫，這是科學和科學思想與方法在世界傳播和發展的共同體現。

《漢明帝感夢遣使求經事考證》和《摩尼教流行中國考》分別發表於《遠東法國學校校刊》(*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 1910)和《亞洲報》(*Journal Asiatique*, 1911-1913)，胡適的《菩提達摩考》是否參考了他們的文章，我們不得而知。1923年1月，胡適在《國學季刊》發刊宣言中提醒人們借鑒西方漢學方法研究國學問題，不僅《國學季刊》刊載大量對法國漢學作品的譯介，胡適本人已與伯希和等建立了密切的私人聯繫。《菩提達摩考》作於1927年，此時胡適對法國漢學已有相當程度的瞭解。

另外，伯希和在《六朝同唐代的幾個藝術家》(1923年)中，同樣採用此種方法，通過對王昭君傳說故事來源的考察，追溯王昭君如何從歷史記載到民間傳說故事的演變過程。他認為中國史籍中關於王昭君的記載具有很大的猜測成分和文學加工手段，實際上許多“是子虛烏有的”。^⑬胡適在巴黎圖書館查閱敦煌卷子期間，伯希和曾將該書送給他，從《菩提達摩考》中可以看出其對伯希和研究成果的吸收和借鑒，這是胡適受法國漢學影響最直接的表現。

二、文獻學和考古學方法

沙畹、伯希和等人的漢學研究主要是利用文獻學和考古學方法，根據中國古代文獻記載和考古發掘，梳理考證中國古代社會和歷史沿革變遷。如《魏略·西戎傳》、《宋雲行紀箋注》、《大月氏都城考》、《中國乾漆造像考》、《摩尼教流行中國考》等。伯希和漢學研究的優勢是對中國文獻史籍的掌握，不僅是敦煌文獻資料，還有敦煌文獻之外的中國及周邊國家和地區的文獻資料。戴密微稱伯希和是“天才的文獻學家”，“他對一大堆確實令人望而生畏的文獻運用自如，深邃的學問使他對於有關中國、印度支那、印度的地理和歷史的所有出版物均了如指掌”。^⑭文獻學方法是歷史研究的基本方法，伯希和依靠對中國歷史文獻資料的掌握，熟練運用各種文獻資料，旁徵博引，勾勒中國古代社會發展的線索，考證事物的來源和發展演變過程。

文獻學在中國起源甚早，我國雖無文獻學之名，而具文獻學之實。如古代的校讎學和目錄學，實際上可看作是文獻學的前身。著名文獻學家張舜徽指出：“我國古代，無所謂文獻學，而有從事於研究、整理歷史文獻的學者，在過去稱之為校讎學家。所以校讎學無異成了文獻學的別名”。^⑮文獻學方法是在文獻整理和研究過程中形成的一系列方法，包括目錄編審、版本鑒別、文字校勘和考

證真偽等,其中,目錄是文獻學的最重要部分,中國自古以來就十分重視目錄學,將其視為治學的方法與門徑。伯希和重視目錄的作用,其漢學研究的最大優勢是對中國歷史文獻目錄的掌握。

目錄學在歷史研究中具有獨特的作用,可以用來考證古書之真偽,進而為考證古史服務。胡適與梁啟超、湯用彤等關於《四十二章經》真偽問題的討論,就是運用目錄學方法,根據《出三藏記集》和《安錄》等早期佛教文獻目錄,判斷《四十二章經》的真偽。梁啟超根據僧祐《出三藏記集》所載:“舊錄云‘孝明皇帝四十二章’,安法師所撰錄,闕此經”,以道安之廣博,“雖疑偽之經,猶不闕遺”,推斷“此書必為中國人作而非譯自印度,作者必為南人而非北人;其年代,最早不過吳,最晚不過東晉”。^⑥胡適和湯用彤認為僧祐的《出三藏記集》是現存最早的經錄,《四十二章經》已見錄其中,而“安法師所撰錄闕此經”,是因為道安遺漏了此經。^⑦由於佛經目錄在中國目錄學中最高為完備,根據佛經目錄可以推斷佛經的傳譯年代,為判斷佛經真偽提供參考。

雖然我們無法判斷胡適以目錄學方法考證佛經真偽問題是受中國傳統目錄學影響,還是受法國漢學的影響,但他很可能通過伯希和在文獻目錄上的幫助,按圖索驥,尋找自己所需要的材料。胡適提倡以科學方法整理國故,對禪宗史的整理在很大程度上是用西方理論和方法整理中國佛教史籍。文獻學中的目錄、版本和校勘本身包含了辨偽和考證部分,它以實事求是為原則,以追求事物的客觀真實性為目標,在這一方面中外是一致的。胡適在禪宗史研究中特別注重史料的審查和辨偽,認為研究中國早期禪宗史應用敦煌佛教早期史料,而非唐以後被篡改的史料,這也是他赴歐洲查閱敦煌文獻的主要原因。在版本問題上,他強調“以古為尚”,用敦煌寫本校勘後期版本,論證後期禪宗史的作偽。如《〈壇經〉考之一:跋〈曹溪大師別傳〉》、《〈壇經〉考之二:跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本〈壇經〉影印本》、《跋〈神會語錄〉第一殘卷》、《跋〈南宗定是非論〉殘卷》、《跋〈神會語錄〉第三殘卷》等,均是利用版本和校勘方法,考證《壇經》、《神會語錄》、《曹溪大師別傳》等的來源和真偽,認為《壇經》是神會偽作,其他諸如《曹溪大師別傳》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》等都是經過了後來和尚的竄改和偽造。由於版本考證以研究版本的淵源流變為目標,通過版本校勘可以瞭解一定時期內的社會思想文化特點,從而為研究佛教早期歷史提供參考和佐證。

考古學是近代西方興起的新興學科,法國漢學的考古學方法對羅振玉、王國維、胡適,乃至中國近代考古學均產生了極其重要的影響。斯坦因(Marc Aurel Stein)和伯希和在中國西北地區的探險和考古發掘,為漢學研究蒐集了大量珍貴的中國文物和文獻資料,對研究中國古代社會和歷史具有重要意義。斯坦因將中亞考古資料,尤其是敦煌漢文寫本部分交給沙畹整理,為其漢學研究提供了極大地便利。

其中,碑銘石刻作為考古資料受到漢學家的重視。金石碑刻在歷史研究中具有重要輔助作用,可彌補正史記載不足。沙畹最早在漢學研究中利用金石碑刻資料,馬伯樂稱:“他是第一個聯想到,完全如同在西方一樣,對古文物和碑銘的研究,可以有益地補充對史學文獻的研究,並為我們提供成千種被作家們忽略的信息。沙畹從他在中國第一次居住時期起,便蒐集了一整套碑銘拓片。他後來發現了一部使他獲得首次成功的《漢代石刻錄》”。^⑧馬伯樂則根據金石資料研究中國古代社會經濟,“對於古代,金石銘文至少提供了某些原始資料:卜辭、宗教禮儀、法律或行政文書。這就是它們能向我們提供的一切,以補充一種仔細的查閱,便可以從經典文獻中揭示出來的實證性稀見資料”,他“善於根據古代金石文,從經濟觀點上去考慮,描繪中國封建制度的景象”。^⑨

胡適在禪宗史研究中十分重視利用金石碑刻資料,曾作有《佛道兩教碑目》,《金石錄》幾乎是其隨身攜帶的參考資料。胡適利用金石碑刻史料考證禪宗的傳法系譜,根據《白氏文集》中《傳法

堂碑》的記載考察唐中期的禪宗傳法系譜，認為“白碑甚精確，所記惟寬的‘心要’四項，正合道一的學說”，碑中所記載的“五十代說”與其他諸家不同，“此說可算是八九世紀之間的一種說法”。^③胡適與單不庵關於《傳法堂碑》的校勘和討論，由瞿氏本《白氏文集》到日本翻宋本（《四部叢刊》本），再明刻本《文苑英華》，並擴大到《全唐文》、《唐文萃》、《金石萃編續編》、《佛教史跡》等，充分利用金石碑銘資料研究禪宗史問題，以致他在致單不庵的信中感慨：“為了這一篇碑文，你和我竟費了這許多精力，還不能得完全滿意。史料之難用，近古正未必易於上古也。”^④

胡適禪宗史研究早期的兩篇重要論著《楞伽宗考》和《荷澤大師神會傳》，利用了《大通禪師碑》、《大鑿禪師碑》、《六祖能禪師碑銘》、《大安國寺故大德淨覺師塔銘》、《興福寺大義禪師碑銘》、《大證禪師碑》、《大照禪師碑》、《嵩嶽寺碑》等碑銘石刻資料，將碑銘與佛教典籍及其他相關史籍記載相參證，考證和補充禪宗在中國的歷史沿革變遷，特別神秀、慧能、神會的法統、教義及歷史地位與作用等。胡適重視《全唐文》、《金石萃編》等金石碑刻資料的運用，據其自稱：“我近年研究佛教史料，讀了六朝唐人的無數和尚碑傳”。^⑤

金石學被視為中國考古學的前身，它以金石碑刻為研究對象，具有考訂古史訛誤的作用。法國漢學對碑銘資料的重視和使用是近代考古學發展的結果，但伯希和對碑銘史料的重視和運用是否受到中國金石學的影響？以其對中國目錄學的掌握，應對歐陽修、趙明誠、錢大昕等人的金石學及金石考史情況有所瞭解。胡適重視和使用碑銘資料既有中國傳統金石學的影響，同時也可能受到伯希和等法國漢學的啟發和影響。

此外，如王國維提出的“二重證據法”及對西域史地的考證，在很大程度上是受法國漢學影響，將文獻學和考古學方法相結合。其《摩尼教流入中國考》受伯希和的啟發和影響，並以沈曾植所藏俄人拉特祿夫《蒙古圖志》等資料進一步補充校正。^⑥對此，伯希和曾稱：“王國維君在一九二一年發表的，他的研究蓋以沙畹同我發表的成績為依據。”^⑦

三、歷史比較語言學方法

歷史比較語言學方法濫觴於 19 世紀初，由英國東方學家威廉·瓊斯（William Jones）奠基，經德國的葆樸（Franz Bopp）、格里木（Jacob Ludwig Carl Grimm）等日臻成熟。它不僅推動了語言學的發展，使語言學走上科學道路，同時也為哲學、歷史學等學科提供了理論借鑒。20 世紀早期，以法國漢學為媒介，由王國維、胡適等譯介，歷史比較語言學方法傳入中國，並對中國近代學術發展產生了重要影響。

歷史比較語言學方法以歷史比較法為基礎，研究語言的親屬關係，通過對語音和語義的比較，尋找共同語及語言的演變規律。格里木指出語言具有“民族歷史碑銘”的作用，語言的發展往往反映出社會經濟、文化和風俗習慣等，通過研究語言的歷史發展演變，可以達到闡明歷史的目的。沙畹、伯希和等將歷史比較語言學方法引入漢學研究，發揮了以語言研究闡釋歷史的功能。歷史文獻是歷史語言學的基礎，中亞考古，尤其是敦煌文獻中的梵、藏、漢、土、巴等語言資料為法國漢學研究提供了便利。法國漢學在很大程度上就是利用敦煌文獻資料，運用歷史比較語言學方法，通過考察文獻中的外來詞匯與中國原有詞匯在語音和語意之間的聯繫，推斷考證中國古代歷史地理和社會風貌。

伯希和精通多種語言，對中國古代及中亞和南亞地區的文獻了如指掌，能夠將不同國家和地區各種語言進行比較，考察語言之間的相互聯繫。如他在《交廣印度兩道考》中，通過對支那

(Cian)、日南(Nit-nam、Sinae)、滇國(Dien、Chan)和秦(China)之間的對音比較,考證“支那”名稱的起源問題,認為“支那一名發源於最初秦國之說,在音韻及地理方面皆得其解,而於歷史亦能相符,復由中國譯人採用”。²⁵此外,如《突厥語與蒙古語中之驛站》、《〈彌爛陀問經〉漢譯本中的專用名詞》、《藏文名詞中的幾個漢文對音》等,無不如此。中國古代在與印度、安南,以及中亞和西域地區的經濟文化交往過程中發生語言、詞語互相借用和輸入等情況,尤其佛教傳入中國,在佛經翻譯中保留了大量梵語、粟特語、吐火羅語等,利用歷史語言學方法,根據梵語等的譯音考證古代漢字的讀音,或根據古代漢字的讀音考證梵語等的讀音,可以解決佛教中的一些疑難問題。

胡適對歷史語言學方法的接觸和瞭解較早,在北京大學期間曾為鋼和泰(Alexander von Staël-Holstein)擔任翻譯,跟其學習梵語。1922年4月,鋼和泰在《音譯梵書與中國古音》中,試圖將漢語與梵語及印歐語相比較,尋找兩者之間的聯繫,並介紹高本漢(Klas Bernhard Johannes Karlgren)的中國音韻學研究,呼籲中國學者注意古代漢譯梵文書籍。“我很盼望中國學者將來能注重這一類的古音材料,把這些古譯音研究出來,不但中國音韻沿革可以得許多旁證,歐洲研究印度史和中亞史的學者,也可以得益不少了。”²⁶胡適將該文譯成中文發表於《國學季刊》創刊號上,引起了中國學者對歷史比較語言學方法的關注和討論。

高本漢是歷史語言學方法的集大成者,他從漢語方言入手,構擬中國古音系統,繼而考訂中國古書和古史。高本漢將對中國古音的研究用於考證《左傳》真偽使胡適深受啟發。他指出中國學者研究音韻學,“自陳第、顧武以至章炳麟,都只在故紙堆裡尋線索,故勞力多而成功少”,高本漢研究中國音韻學,“充分地參考各地的方言,從吳語閩語粵語以至於日本、安南所保存的中國古音,故他的《中文解析字典》詳列每一字的古今音讀,可算是上集三百年古音研究之大成,而下開後來無窮學者的新門徑”。²⁷他發現高本漢的研究與自己早前發表的《爾汝篇》和《吾我篇》十分相似,不僅研究方法和材料相同,甚至結論也幾乎完全一致。他提醒人們注意這種方法,因文法與時代和地域相關,隨時代和地域變化而變化。此後,胡適專門研究古音韻的《入聲考》便是受高本漢的影響。然而文章初稿寫定後,他又收到了高本漢寄來的《中國古音問題》,發現兩人在研究中國古音問題上竟不謀而合。²⁸

受法國漢學的影響,胡適將歷史語言學方法用於佛教史研究,考證佛教傳入中國的時間和路線問題。如他在《〈四十二章經〉考》中,以及與陳垣關於“佛”、“浮屠”、“浮圖”、“桑門”、“沙門”的討論,就是運用歷史語言學方法,根據佛教語言詞匯的語音和語意演變關係判定佛經翻譯的早晚和真偽,從而為判定佛教傳入中國的時間和線路提供依據。胡適認為漢末的牟子博已經使用“佛”、“佛道”、“佛教”等名詞,“大概浮屠與浮圖都是初期的譯名,因為早出,故教外人多沿用此稱。但初譯之諸名,浮屠,浮圖,復豆都不如‘佛陀’之名。‘佛’字古音讀 but,譯音最近原音;況且‘佛’字可單用,因為佛字已成有音無義之字,最適合做一個新教之名;而‘浮’‘復’等字皆有通行之本義,皆不可單行,‘浮家’‘浮道’亦不免混淆。故諸譯名之中,佛陀最合於‘適者生存’的條件,其戰勝舊譯絕非無故”。他指出應使用歷史演變的方法來考察這些詞語的變化,“凡一名詞之成立,非短時期所能做到”,“‘佛’之名稱成立於後漢譯經漸多信徒漸眾的時期”,“浮屠、浮圖之稱漸漸成為教外人相沿稱呼佛教與佛之名,後來輾轉演變,浮圖等名漸失其本義而變成佛教塔寺之名”。²⁹

從語音、詞匯和形態方面進行比較以確立語言的親屬關係是西方歷史比較語言學的基本方法,即梅耶所稱確定“共同語”的三個系統。³⁰由於語言的發展和演變與其所在的歷史、社會和文化環境相關,能夠反映特定時代和地域關係,而語音和語意的對應是證明語言同源關係的直接證據。在早

期佛經翻譯中使用了許多對音,通過對佛教早期語言的語音和語意的比較,可以為判定《四十二章經》的來源和譯出年代提供依據。

繼胡適之後,季羨林和周一良亦使用歷史語言學方法探討佛教傳入中國的時間和線路問題,尤其是季羨林的《浮屠與佛》、《再談“浮屠”與“佛”》進一步補充論證了胡適的觀點。^①

陳寅恪和湯用彤亦將歷史語言學方法用於佛教史研究。早在1923年,陳寅恪就提出將西方歷史比較語言學方法用於漢藏語系比較研究,認為藏文與中文係同一系文字,就像梵文與希臘拉丁及英俄德法等同屬一系。^②後來他在《西夏文佛母大孔雀明王經夏梵藏漢合璧校釋序》中再次提出把歷史比較語言學方法用於漢藏語系研究,將西夏文、藏文和漢文相比較,推斷該經題的來源。^③歷史語言學方法作為一種輔助方法,在佛教史研究中發揮了獨特優勢,起到他山之石的效果。

此外,胡適還將歷史語言學方法用於考察佛教與中國文學之間的關係,探討佛教對中國文學的影響及中國俗文學的起源問題。他指出:“凡一個宗教之流行,其最通俗的迷信之普及必早於其文學體裁之影響”,“我近來研究敦煌寫本,得了二大教訓:一、佛家之通俗文學起來甚晚,遠不如我們向來揣測之早”;“二、敦煌卷中之‘非宗教的’俗文學,或全是散文,或全是韻文,無有散文與韻文參互,如《維摩唱文》或後世彈詞的。我以為中國古來自有說故事的一線遺風,其散文的,直追《列仙傳》一類故事;其韻文的,直回到《焦仲卿妻》、《木蘭辭》之類。至唐以後,受了佛家唱文的影響,始漸用散韻參合之體耳”。他認為唐代小說“皆屬於舊有之全散文或全韻文的體裁”,“除非我們能切實證明佛教之俗文遠在唐以前,我們不能說中國沒有一線相傳的故事”。^④因語言與特定的民族和時空相關聯,通過對歷史語言的考察可以瞭解一定時期內人們的社會生活和思想文化情況。陳寅恪認為比較研究方法“須具有歷史演變及系統異同之觀念”,“像把佛教故事在印度及中國文學上的影響及演變等問題,互相比較,方符合比較研究之真諦”,^⑤一定程度上呼應了胡適的研究。

胡適晚年在《口述自傳》中稱:“我因掌握了以中國文法與外語文法作比較研究的知識而受到實惠”,“須知文法和語言文字本身一樣都是隨時間和空間變遷的。一個研究者要注意到他的研究對象上歷史和地理的因素,經過數千年演變,各地區各時代方言的文法可能皆各有不同,不可一概而論”。他因受《馬氏文通》的影響,“知道先歸納相似的例句,分析比較,然後再求其概括性的結論”。《爾汝篇》、《吾我篇》就是如此,說明了他“對時代變遷所影響的語言和文法上的研究興趣”。^⑥從胡適早期文章中可以看出,他從《詩經》、《爾雅》、《方言》等入手探討中國古代的語音和語義問題,屬於中國傳統小學方法,是同種語言之間的比較,側重於對語言內部結構進行分析,與高本漢的研究方法相近。

文獻學、考古學和歷史語言學方法等是興起於西方的社會科學方法,隨近代中西聯繫和交流的加強,這些方法傳入中國,並對中國近代學術研究產生了深刻影響。另一方面,中國傳統研究方法在某種程度上與西方社會科學方法存在一定相似性,如校讎學與文獻學,金石學與考古學,以及小學與歷史比較語言學等。胡適在《中國哲學史大綱》中指出:“須知東西的學術思想的互相印證,互相發明,至多不過可以見得類人的官能心理大概相同,故遇着大同小異的境地時勢,便會產出大同小異的思想學派。”^⑦他認為在治學方法上,“東西雙方原是一致的”。^⑧胡適稱在中國傳統考據學與西方科學方法之間找到了契合之處,發現科學方法在精神和本質上中外是相通的。由於這些共通性,我們很難具體區分胡適禪宗史研究哪些是受中國傳統方法的影響,哪些是受法國漢學研究的影響。方法無國界,準確來說,應是胡適在中國傳統研究方法的基礎上,吸收借鑒西方社會科學理論和方法,形成了獨具自身特色的研究方法。

餘 論

胡適不僅吸收借鑒了法國漢學研究方法,在一些具體問題上亦與伯希和觀點一致。如伯希和對菩提達摩神話傳說故事的考證,幾乎被胡適悉數採納。一向對佛教經典和歷史持懷疑態度的胡適,在《四十二章經》和《牟子理惑論》真偽問題上信以為真,很可能是受伯希和的影響。另外,在佛教傳入中國的時間和路線問題上胡適亦受到伯希和的影響。伯希和認為佛教傳入中國除了陸路之外,可能還會經由海道。胡適則提出了海路猜想,認為佛教傳入中國並非西域一途,很可能還由海路經交趾進入中國南部,由南向北傳播。後來考古發現進一步證實了伯希和、胡適等人的海路傳播觀點。^①

法國漢學側重於佛教的歷史沿革變遷,而非教理和教義。有學者將近代西方的佛教研究稱之為“世俗的”學術研究,與中國傳統佛教研究追求宗教解脫的信仰主義不同,中國傳統的佛教研究是“一個文化體系內部的自我研究與自我發現”,而近代西方的佛教研究多是從外部觀察,受到“研究對象的文本和自身的文化身份和立場”的限制。所以,從 19 世紀晚期到 20 世紀中期,“這一時期,學者們大都致力於用比較語言學的、古文字學的和文獻學的方法來處理佛教的歷史與經典,力求揭示佛教的‘本來面目’,力圖展示佛教內在的‘不變的本質’或者‘真相’”。^②伯希和、馬伯樂等對佛教神話傳說故事的考證具有祛魅性質,即祛除佛教的神秘性和神聖性,回歸歷史真實。胡適禪宗史研究同樣如此,甚至還有更深遠的考慮。胡適禪宗史研究是整理國故的一部分,整理國故是新文化運動的環節之一,故其研究的目的和意圖並不在佛教,而在新文化,試圖通過對佛教歷史的質疑和批判,使人們走出對神佛的迷信和崇拜,回歸理性和科學,求助於西方科學,而非東方神佛。

胡適禪宗史研究主要集中在對佛教早期史料的蒐集、整理和考辨,側重於佛教在中國的歷史發展過程,而缺乏對佛教教理和內容的理解。這種從外部觀察佛教,而非從內部理解的研究方式,與中國傳統佛教研究注重參悟的方式不同,以至遭到諸多批評,如湯用彤、梁漱溟、錢穆等。胡適由早期從佛教經典入手到轉向對佛教歷史的考證,與法國漢學的影響不無關係。漢學研究對中國的影響並不在內容或思想的深刻性方面,而在方法論上提供了新的借鑒理論和方法。就此而言,胡適禪宗史研究的意義並不在內容或思想的深刻性方面,而在方法論上的示範和指導意義,也即余英時所稱的“新典範”。^③胡適禪宗史研究開創了新的研究模式,對推動佛教研究乃至中國近代學術研究由傳統向現代過渡和轉變起到重要作用。

陳寅恪在為陳垣《敦煌劫餘錄》所作序言中指出:“一時代之學術,必有其新材料與新問題。取用此材料,以研求問題,則為此時代學術之新潮流。治學之士,得預此潮流者,謂之預流。其未得預者,謂之未入流。”^④胡適禪宗史研究正是此“新潮流”下之“預流”。由於敦煌文獻以佛教寫本為主,其發現引起了世界學者對佛教問題的關注。為研究禪宗史之需,胡適赴巴黎、倫敦和日本等地搜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、高本漢等保持密切的往來和交流探討,為其禪宗史研究打開了廣闊的國際視野。胡適禪宗史研究主要得益於新發現的敦煌文獻資料,並吸收和借鑒了法國漢學研究成果,以新材料和新方法研究禪宗史是其取得成功的關鍵。

① 桑兵的《伯希和與近代中國學術界》(北京:《歷史研究》,1997年第5期)和《胡適與國際漢學界》(北

京:《近代史研究》,1999年第1期)系統梳理了伯希和與中國近代學術界,以及胡適與國際漢學界的交

往情況，指出伯希和與中國學者的交往，對推動中國近代學術發展產生了重要影響，尤其是胡適與國際漢學界的交往和見識彌補了其在學術上的不足。歐陽哲生的《胡適與五四時期中西文化交流》（北京：《國際漢學》，2019年第3期）梳理了1917~1926年間胡適與西方政學界人士尤其是西方漢學家的交往和互動情況。

②幼椿：《法國支那學小史》，李孝遷編：《近代中國域外漢學評論萃編》，上海：上海古籍出版社，2014年，第191頁。

③歐陽哲生主編：《傅斯年全集》（五），長沙：湖南人民出版社，2003年，第469頁。

④王靜如：《二十世紀之法國漢學及其對於中國學術之影響》，李孝遷編：《近代中國域外漢學評論萃編》，第176~185頁。

⑤張廣智：《西方史學史》，上海：復旦大學出版社，2000年，第229頁。

⑥陸侃如：《歐洲“支那學”家》，李孝遷編：《近代中國域外漢學評論萃編》，第299頁。

⑦馬伯樂：《漢明帝感夢遣使求經事考證》，馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢四編》（第一卷），北京：商務印書館，1962年，第40~47頁。

⑧伯希和、沙畹：《摩尼教流行中國考》，馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢八編》（第二卷），北京：商務印書館，1962年，第43~104頁。

⑨⑩梅耶：《歷史語言學中的比較方法》，岑麒祥譯，北京：世界圖書出版公司北京公司，2008年，第5頁；第23頁。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱季羨林主編：《胡適全集》（3），合肥：安徽教育出版社，2003年，第319~328頁；第338~341頁；第362頁；第781頁；第193~218頁；第245~246頁。

⑲⑳㉑㉒戴仁編：《法國中國學的歷史與現狀》，耿昇譯，上海：上海辭書出版社，2010年，第202頁；第181頁；第157頁；第198~199頁。

㉓季羨林主編：《胡適全集》（2），第8頁。

㉔伯希和：《六朝同唐代的幾個藝術家》，馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢八編》（第二卷），第220~223頁。

㉕張舜徽：《中國文獻學》，上海：上海古籍出版社，2005年，第3頁。

㉖梁啟超：《佛學研究十八篇》，南京：江蘇文藝出版社，2008年，第26~28頁。

㉗季羨林主編：《胡適全集》（9），第212~213頁。

㉘袁英光、劉寅生編著：《王國維年譜長編（1877~1927）》，天津：天津人民出版社，1996年，第279~284頁。

㉙伯希和：《福建摩尼教遺跡》，馮承鈞譯：《西域南海史地考證譯叢九編》（第二卷），第125頁。

㉚伯希和：《交廣印度兩道考》，馮承鈞譯，上海：上海古籍出版社，2014年，第188頁。

㉛鋼和泰：《音譯梵書與中國古音》，北京：《國學季刊》，第一卷第一號，第56頁。

㉜季羨林主編：《胡適全集》（4），第191~211頁。

㉝參見季羨林：《浮屠與佛》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第20本（上）；《再談“浮屠”與“佛”》，北京：《歷史研究》，1990年第2期。

㉞陳寅恪：《陳寅恪集·書信集》，北京：生活·新知·讀書三聯書店，2009年，第1頁。

㉟㊱㊲陳寅恪：《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，第224頁；第252頁；第266頁。

㊳季羨林主編：《胡適全集》（30），第395~396頁。

㊴㊵季羨林主編：《胡適全集》（18），第278~279頁；第253頁。

㊶季羨林主編：《胡適全集》（5），第221頁。

㊷參見吳廷璆、鄭彭年：《佛教海上傳入中國之研究》，北京：《歷史研究》，1995年第2期。

㊸宇井伯壽、山口益：《中印佛教思想史、般若思想史》，釋海印、肖平等譯，貴陽：貴州大學出版社，2013年，第4~6頁。

㊹余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，上海：上海三聯書店，2012年，第179頁。

作者簡介：王學進，浙江中醫藥大學馬克思主義學院講師，博士。杭州 310053

[責任編輯 陳志雄]