

博雅 思想史丛书

周昌龙 著

超越西潮： 胡适与中国传统

胡适



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

周昌龙

思想史丛书

周昌龙 著

超越西潮：
胡适与中国传统



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

超越西潮:胡适与中国传统/周昌龙著. —北京:北京大学出版社,2011.8
(思想史丛书)

ISBN 978-7-301-19151-4

I. ①超… II. ①周… III. ①胡适(1891~1962)—思想评论
IV. ①K825.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 122167 号

书 名: 超越西潮——胡适与中国传统

著作责任者:周昌龙 著

责任编辑:张 晗

封面设计:奇文云海

标准书号:ISBN 978-7-301-19151-4/K·0784

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://www.pup.cn> 电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者:三河市北燕印装有限公司

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16 开本 11.25 印张 169 千字

2011 年 8 月第 1 版 2011 年 8 月第 1 次印刷

定 价:22.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

简体版序言

徐复观先生等当代新儒家和中国文化本位论者对胡适大施挞伐,认为胡适领导的新文化运动主张全盘西化,造成中国文化的断裂。业师周策纵教授则始终不相信有实质意义上的全盘西化之说,也不觉得中国文化有断裂危机,从而支持胡适的说法,强调中国文化中还残留大量渣滓,应该加强清扫。这种中西文化论战的余响,至今依然存在于海峡两岸华人社会的论域中,而且发声的人还不在少数。

徐复观抱持的其实是与熊十力、钱穆等人同一的文化守成立场,即是文化本位主义中的道德独特主义,坚持不同文化区域会孕育不同的道德价值体系。中国的价值体系以仁为中心,仁的诠释则以宋儒“仁体”或“天地万物一体之仁”为圭臬,重视道德中的超越意义,反对清儒以“相人偶”释仁的社会哲学立场,尤其鄙夷清儒穷毕生之力从事的考证学,认为这容易造成道德缺位。平心而论,这种立场,除了对智识主义和考证学有所误解之外,其余不能说没有道理。

胡适提倡科学方法,科学本质上是普遍的,不会有中国独特的科学。道德在独特时空,当然可能带有独特性,但作为全人类都能承认的价值,道德首先也必须是普遍的。这个立场,当然也是有道理的。而当两边都有道理时,问题就开始了。守成主义者学术深度尽有不同,其立场则都比较单纯,即坚持文化本位批判道德缺位,其保守性也在这里显示。普遍主义者思想结构的复杂度,就因人而异,判若云泥。吴稚晖、丁文江这些唯科学主义者的立场最单纯,即以是否符合经验科学作为一切价值的判断原则。金岳霖试图将一切价值变成像数学符号一样的具有普遍意义,在审查冯友兰《中国哲学史》时,他问道:有中国哲学史,那有没有中国化学史?他当然称得

上是一个普遍主义者了，但在显示其本身哲学体系的力著《论道》中，他自己最感兴趣的，却还是太极、道、理这些纯中国哲学的观念。这充份显示了一位普遍主义者思想结构的复杂性。

单以立场而论，胡适其实不靠近他所佩服的吴稚晖、丁文江，而靠近他所无法亲近的金岳霖，当然，胡适自己可能从未意识到这点。表面上，胡适相信普遍主义，是普遍主义阵营的最高发言人之一。提倡白话文，就是消解中国文字中声律、对偶、过度藻饰和文法不规则等独特因素，让文字变得更具普遍性。他和陈独秀等《新青年》领导人一起攻击所谓旧道德旧伦理，反对梁漱溟东西文化差异的说法，也是着眼在文化的普遍性上。徐复观先生攻击、周策纵先生维护的，都是这一个胡适。

但这并非胡适思想的全部。和金岳霖一样，胡适的思想结构有着极其复杂的内容。他不见得全不赞成道德的独特性，而且他也有自己中国本位的一面，所以他一直强调中国禅和印度禅的差异，花偌大力气去考证神会和尚和禅宗历史，强调禅宗革命是中国文艺复兴的一个重要阶段。抗战时，他在多种英文著作中指出中国和日本文化的不同，认同中国文化中的自然主义和理智精神，认为这些文化因素可以让中国顺利迈向自由民主。他还和冯友兰一样，一心想建立金岳霖认为根本不存在的中国哲学，以朱熹哲学为蓝本，取其穷理格物而弃其居敬涵养，并以戴震为朱子的继承人，以追求心知之明代替追求天理，建立他心目中“科学时代的中国哲学”体系。这些地方，无疑是胡适自己的一套中国本位，只不过他不追随宋明传统，不走熊十力、钱穆的道德本位路线，而继承清儒的重智精神，在中国哲学中另辟一条知识本位的发展道途，他应该是在潜意识中觉得，这是结合他所追求的普遍主义和他所不舍的中国本位的一条最佳途径。

胡适这种依恋在中国本位上的表现，学界一般不容易察觉，因为，胡适这部分的著作，都不在他一纸风行、雅俗共读的《胡适文存》里，而是在其冷门的学术著作、超过二百万字的英文著作，以及超过三百万字的未发表手稿中。我想，以胡适的地位身份，他可以用十年时间研究《水经注》为戴震辨剽袭之诬，我们起码也应该抱持同样的精神，仔细读完胡适的全部著作后，再来讨论功过得失，庶几不致沦为胡适所讥的差不多先生。这本书就是在这种态度下完成的。

这本书 2002 年在台湾出版,十年来,这个课题未见有其他同等努力的研究,所以应该还有一定的参考价值。我的另一本著作《新思潮与传统》中,有一篇四万字的长文《戴东原哲学和胡适的智识主义》,是本书的姊妹篇,有兴趣的读者可以参考。感谢北京大学出版社愿意出版这种冷门的学术著作,感谢贺照田兄居中促成,也感谢张晗先生的细心编辑。

我的女儿之铭今年要去美国上大学了,这本书刚好可以给她当送行礼物,虽然她更乐意接受的礼物是 Ipad2。

周昌龙

2011 年 6 月序于台湾南港

自序

中国近代思想因为打破了汉宋以来建立的独尊儒学的正统,常易被定位为“反儒”、“反孔”、“反传统”,由此而出现所谓西化派与国粹派、激进与保守、现代与传统等二元对立观点,归杨归墨,学术视域无形中有所蔽隔,影响对全局的洞彻了解。

严复、康有为、梁启超、章太炎等近代最具影响力的思想家,其思想关怀固由西学与时代激成,要亦承袭丰厚之传统资源,尤其明清以来倾向于重视情欲、个身、智识、经世等新命题而形成的近代传统,更为其最直接的思想渊源。浸淫于儒学、诸子学、佛学、西学此一新学术知识体系中,晚清对时代最具反应能力之知识分子,其思想特色,本在融会贯通,不拘新旧中西,一炉共治,力图形成一种打破传统格局,却不违离近代传统走向的新典范。严复翻译《天演论》之余又评点《老》《庄》,康有为著《孔子改制考》又注《中庸》、《孟子》,梁启超论公德私德,章太炎几度改作《订孔》篇,谭嗣同作《仁学》等,都可视为建构此一新典范的努力。在建构过程中,超越传统之创新与回归传统之反省,乃随时抑扬,不滞于一境。然其创新既非全然西化,反省亦不同于单纯保守。其思想系贯通的、辩证的,而非二分的、逆转的。

将严、康、章、梁诸氏简单地一分为二,谓前期激进,后期保守,或早年新锐,晚年落伍,甚至对享年仅得 36 岁的刘师培亦作一例瓜分处理,不但会混淆史的真实,更会严重妨碍对思想家作深刻的、发展的、前后融会联系的理解。复因理解方法本身的简单化,遂认定近代思想为简单的、苍白的、肤浅的,有人于是热泪盈眶哀高丘之无女,有人则扼腕搏膺嗟竖子之成名。真不能不佩服王国维,他早早脱离了近代思想这个是非圈,在殷周古史中安身立命,留下《红楼梦评论》等双十年华的少女朱颜,引人遐想。

严复以西学、章太炎以诸子学冲破了儒学一尊的局面,康有为疑经,梁

启超倡新民说，动摇传统价值观念。但诸家学说，都并不是要“反儒”或“反传统”，只是本着平等精神，恢复先秦时代孔子亦为诸子之一的合理身份地位，打破学术垄断，从而解放思想，扩大传统的根基，将儒学放大为“中国学”。章太炎《检论·通程篇》说：“善作述者，其惟二程邪。言道之情，非邹鲁所能尽也。顾未能方物释老耳。虽杂释老何害？”认为程颢、程颐对理的哲学阐释超越了孔孟，但尚不及佛学与老庄的境界，又何以不可杂入释老？推翻儒学一尊、孔孟一尊，提倡诸子平等，学术中国化的意味至为明显。

胡适思想，与上述晚清各家思想一样，分别观之，固然皆有各个不同面貌，然就其整体精神而言，则不离“学术中国化”此一主要潮流。胡适曾自言：“我是一个不赞成儒教的人”，但不赞成的原因，并非反对儒学，而是“我们只认为儒教为一大宗，但不认他为唯一大宗。儒家固有真理，老庄墨翟也有真理”（《胡适的日记》民国10年7月9日）。此语为胡适1921年所记，正当其如火如荼鼓吹新文化运动之际，明言儒家“固有真理”，可知其在“打倒孔家店”的同时，并非全然抹煞儒学的真价值，只是不视其为唯一的价值，而视其为包括古代传统与近代传统在内的整体中国传统价值的一部分。胡适自己认为，这样“知性地”对待儒学，才是真正地有益于儒学的。他在一篇题为“Intellectual China in 1919”的英文文章中说：“我们发现，许多儒学教条受到严厉批评，但我们也发现，儒学从未像今天这样受到知识性的研究（intelligently studied）。”（见《胡适英文文存》，页116）这种对儒学的态度，与晚清严章康梁诸氏一脉相承，不宜简单地认定为“反儒”、“反传统”。当然，胡适较晚清思想家更强调科学对建构中国近代传统的重要性，也在科学的立场上对传统中诸如玄学或轻视物质建设等部分，加以更严厉甚至带有偏激的批判，这些都形成了胡适个人的思想特色或局限，可以讨论、可以批评，唯不宜简单化。

从中学二年级开始阅读胡适大部头的原著，不是从《胡适文存》，而是从《古史辨》所载胡适论文与通信入手，因此，所感兴趣的不仅是一个“启蒙”的胡适，更是学术的胡适。在美国威斯康辛大学攻读博士时，业师中有顾颉刚的忘年交、与胡适学派渊源颇深的周策纵老师；也有殷海光的学生、对胡适深致不满的林毓生先生，因为这个缘故，当时就感觉到胡适现象的复杂性，再联系到整个近代思想，问题就显得更大。一般的胡适研究，都集中

在适之先生提倡的科学、民主、自由这几个议题上，视胡适为西化派代表而赞誉或攻击，很少留意胡适与传统思想、学术之间的联系；所用材料也很少越出胡适文存、日记、书信等习见作品，对为数众多也更严肃的胡适学术著作，尤其是总量超过二百万字的英文著述，几乎从未利用。这本书并不是要翻案说胡适不全力拥护德（Democracy）、赛（Science）、臬（Liberty）三先生（“臬先生”为笔者自创之号，对读 liberty，意为自由。臬取其“圭臬”之意），而是要从传统和现代的二重接触中，揭示一个更全面更立体从而也更真实的胡适，一个兼具西学和中学二种传统的胡适。所使用的资料，也力求完整，包括胡适手稿、英文著作等，我都一个字一个字地读过了。我自己觉得好像有提出一些新观点，也好像开拓了一些视域，到底如何，则要各位学术界先进、同好多加指正了。

周昌龙

2001年2月于南港茗桔山庄

目 录

简体版序言	(1)
自 序	(1)
第一章 学术史上的胡适	(1)
第一节 启蒙或文艺复兴	(1)
第二节 禅宗与中国思想复兴	(4)
第三节 文艺复兴与充分世界化	(8)
第四节 《水经注》与“戴学”的建构	(10)
第二章 胡适与中国自由传统	(23)
第一节 胡适的自由观	(23)
第二节 儒家与苏格拉底传统	(29)
第三节 自由的社会主义	(36)
第四节 无为与精英政治	(41)
第三章 胡适的个人主义与新仁爱观	(57)
第一节 对传统人性观的继承发展	(58)
第二节 个人的主观能动性	(64)
第三节 个人与社会	(68)
第四节 物质文明与精神文明	(71)
第五节 实际的仁爱	(74)
第四章 胡适与礼教传统	(85)
第一节 反礼教思想的浮现	(85)
第二节 儒学性质的分析	(89)
第三节 家庭与婚姻	(96)

第四节	礼的自由化	(104)
第五章	胡适与中国文学传统	(120)
第一节	以质救文	(120)
第二节	写实主义及其方法	(128)
第三节	对近代东西方文学理论的吸收	(137)
第四节	为大中华造新文学	(144)
参考书目		(156)

第一章 学术史上的胡适

第一节 启蒙或文艺复兴

在中国近代史上,胡适(1891—1962)最大的影响到底在哪里?余英时先生认为胡适在中国思想界“渴望突破中体西用旧格局”的“关键性时刻”恰好起来填补空白,从文学革命、整理国故到中西文化讨论,他都以“重新估定一切价值”此一中心理念,打开一个重大的思想缺口,形成当时所谓的新思潮。^[1]估定价值偏向于破坏方面,与此相对应的积极行动,则是一方面提倡科学方法,另一方面鼓吹民主自由,以实现中国的现代化。余先生论断说,胡适在这两方面所做的都是开风气的工作,也就是“启蒙”的工作。^[2]可以说,胡适的大贡献,就在于启蒙。

与余英时先生基本上肯定胡适建立思想学术新典范的态度不同,林毓生先生即使在最近的研究中已承认胡适是“持久不变的中国自由主义代表人物”,^[3]他对胡适所阐释的民主、科学、“全盘西化”^[4]等理念,都一贯地认为不够深刻,甚至认为充满“尴尬与混淆”。然而,林先生给予胡适的最终定位,也是把他当作一个“五四启蒙运动的思想家”,认为这是胡适“一生自觉地、主动地、尽量要做好的一个角色”,当然,林先生一再要指出的,都是“作为启蒙运动思想家的胡适的不足之处”。^[5]

在当代新儒家的阵营中,刘述先先生是继徐复观先生之后公开对胡适深致不满的一位代表。刘先生也肯定胡适具有一些难得的见解与品格,如主张健全的个人主义,主张点点滴滴地改革,文字浅白,说理明晰,肯提拔人才,没有背弃自己的小脚太太等,但他的结论是说:胡适“名气那么大,究竟为我们留下一些什么呢?似乎他终究不过是一位转型期的启蒙人物而已!并没有留下什么永恒的建树”。^[6]与林毓生先生评价不同的是,刘先生还肯

定胡适作为一个启蒙人物的功能,而且只肯定他的启蒙功能,他说:

正因为我 把胡先生当作中国知识分子的表率看待,所以才会有这么多偏向负面的苛评罢!如果换一个角度把他当一个“但开风气不为师”的启蒙人物看待,也许评价就会完全不同了!^[7]

胡适作为新时代文化转型的领导人,背负着整个关键时代文化交融创新的复杂性与难测性,牵涉到传统与现代、国粹与西化、主智与唯理、儒教化与中国化等典范性的问题,故其身前身后评价之纷纭莫定、爱恶并集的情况,不但是正常的,而且可能还会再持续好几十年。当前学界的多元观点,正反映出问题的繁难程度,也是问题在深化过程中,必然要经过的一个阶段。

近年来,与胡适全面学术思想有关的新史料得到专家用心编辑并予公开出版,为深化研究提供了必要条件。其中最重要的有:大陆资深学者耿云志教授编辑《胡适遗稿及秘藏书信》42册(1994)、《胡适书信集》3册(1997),留美学 者周质平教授编辑《胡适英文文存》3册(1995)、《胡适早年文存》(1995),大陆青壮学者欧阳哲生教授编辑目前最完整之《胡适文集》12集(1998)。此外,分别由台北南港“中研院”胡适纪念馆及北京中国社会科学院近史所搜藏之胡适与韦莲司女士(Miss Edith Clifford Williams, 1885-1971)来往英文函件三百多件,业已由周质平教授作了艰辛繁难之辨识与整理工作,周教授用其中一部分材料写成了一纸风行的传记式作品《胡适与韦莲司:深情五十年》,全部材料,则在北京编辑中。这当中更感人的是,大陆学者楼宇烈教授从1982年开始,即亲自到北京大学图书馆搜集胡适藏书中的读书题记、眉批、校语等墨迹。由于北大图书馆所收胡适藏书均已按图编类别分散上架,并未集中一室,致使此一工作进行时犹如大海捞针,显系对人类毅力考验之极限。无论如何,楼教授此一工作已取得初步成绩,在耿云志先生主编之《胡适研究丛刊》第一辑(1995)上发表《胡适读禅籍题记、眉批选》,为最需要资料的胡适与佛学关系问题提供了珍贵论据,用字字珠玑似乎不大贴切,说粒粒辛苦,则恐怕是胡适本人都不会反对的用典了。

这批新材料的出版,应该可使胡适本人呈现出一种不同于以往的面貌。以英文材料为例,胡适英文著作有专著,亦有数量超过二百篇之论文及讲稿

等。当用英文写作时,胡适会暂时撤除他对国粹主义复辟的戒惧心,也会暂时摘除“国人道师”的桂冠,^[8]结果是,在著作中往往能持平地表达自己对中国文化或传统儒学的学术性立场,避免了他在用中文写作通俗性文稿时存心教化国人的“启蒙性”,这种情形,在1930年代以后的作品中表现得尤其明显。

同样地,胡适在严肃的学术著作中也会呈现出一种更具深度和周延性的思想,不像收在《胡适文存》中多数“启蒙”小文那样具有偏颇的破坏力和批判性。而且,不像王国维、陈寅恪等专门学者用纯粹学术语言讨论纯粹学术问题,胡适的学术著作往往是以述为作,即企图通过对研究对象的诠释来建立本身的思想体系。他所选择的研究对象,从王充、郭象、李觏、朱熹、费密、颜元到程廷祚、戴震,都和他本身的思想倾向有关。王充、郭象代表了汉魏时期自然主义的成熟,^[9]与胡适一向主张的老庄都只是自然主义,^[10]以及自然主义是中国自由传统的重要基础^[11]等观念正好配合,形成自然主义的中国思想史观。李觏、费密、颜元都是不谈空虚理学、主张实学实用的思想家,戴震除集此派思想大成外,还发扬了朱熹一路穷理格物的智识主义传统,开创了胡适自己所向往的所谓“科学时代的中国哲学”。^[12]

凡此都足以说明,在学术史上以严谨客观态度出现的胡适,并不是为启蒙而启蒙的胡适,并不是为了宣扬西方民主与科学理念就不顾中国传统,甚至排拒中国传统的人。如果将启蒙视为因不满中国固有传统而集中力量输入“德先生”、“赛先生”等近代西方价值理念,企图教化国人,改变其“国民性”,由此而呈现其片面性与肤浅性的一种行动,则胡适在学术史上所呈现的,显然不是这样一种面貌,这种面貌,充其量也只能说是由他的一些通俗小文所造成的。胡适整体成就——包括学术史上的与社会现象上的通盘考虑——应该不只是一个“启蒙人”,他的自我期许不止于此,其实质成就亦不只如此。更恰当的定位,应该说 he 是一位提倡“中国文艺复兴”的人。当然,这里并非说他没有发起“启蒙”的工作,也不是说他没有发表过激烈反传统言论,而是打算从另一个过去不太受人注意的角度去体会,指出其长久为人忽视的复杂性 with 立体性。

胡适晚年在哥伦比亚大学口述史计划中回顾自己所领导的新文化运动或新思想运动时,还是倾向于使用“中国文艺复兴”这个名词,借用欧洲“文

艺复兴”(The Renaissance)的概念,来阐明新文化运动的本质,认为“在北京大学发起的这个新运动,与当年欧洲的文艺复兴有极多相同之处”。^[13]欧洲文艺复兴是借着希腊、罗马古文明的重光来消融中世纪的黑暗,从而诞生新的艺术文化生命。胡适使用“文艺复兴”一词,所着重的也是“文艺复兴是我们祖宗有了这个资本,到这个时候给我们来用,由我们来复兴它”。^[14]现代性依然是在本土基础上的现代性,是本土原有基础可以容纳转化的现代性,并非割裂传统去追求西化。只是,本土基础有各种不同的历史淀积,要向现代化之途迈进,就得接受传统中靠近科学(穷理格物)、民主一系的价值,以理智主义和智识主义为南针,完成文艺复兴的民族使命。

第二节 禅宗与中国思想复兴

胡适在30年代前后投入大量时间与精力研究禅宗史,利用伦敦、巴黎两处所藏敦煌经卷材料编成《神会和尚遗集》,并写成《荷泽大师神会传》,展开他所谓的“禅宗史的革命”。晚年仍孜孜不倦,取得更多历史考证上的成就。在《水经注》问题上,胡适用力尤勤,前后约二十年间,写成百余篇文字上百万言。这两部分文字除少数出版者外,余主要保存于《胡适手稿》,新出的《胡适遗稿》中又保存了如《全校水经注辨伪》等更原始的稿本,^[15]呈现更多胡适在此一学术工作上的努力过程。颇有学者对胡适这两部分工作提出批评,有以为胡适弄禅宗史而全不理睬禅宗精义,不免买椟还珠之憾;有以为胡适重启水经注案专为戴震辩诬,而终无法澄清,徒增纠纷。况且戴震是否抄袭赵一清之书,在郅学中仅属枝节问题,即使公案澄清,对《水经注》本身之了解,并无帮助。更有人从根本上否定《水经注》研究之价值,认为这样的题目哪值得胡适这样的人物去大做,言下不胜扼腕沉痛之至。

冯友兰早说过:“有历史家的哲学史,有哲学家的哲学史。”^[16]冯氏自己声明“确不是历史家”,胡适则期许自己是“治新史学的人”,批评过去的禅宗史研究“没有历史观念”,故其重点本侧重在史实之发现与重建,而不在玄理探讨。胡适在禅宗史研究上所采取的方法与史学观点,与整个古史辨运动是相一致的。他在1924年就试作中国禅学史稿,却发觉“今日所存的

禅宗材料,至少有百分之八九十是北宋和尚道原、赞宁、契嵩以后的材料,往往经过了种种妄改和伪造的手续,故不可深信”。^[17]他于是趁着到欧洲访问的机会,在伦敦、巴黎两地搜集敦煌经卷,得见《神会语录》等唐代原始史料,确定神会才是禅宗“南宗革命”的最大功臣;路过东京时又从日本学者矢吹庆辉处得见敦煌本《坛经》,从而论证现存禅宗六祖慧能之《六祖坛经》,其实是神会或神会一派所作。神会为攻击当时最受朝廷尊奉的禅宗北宗,于是造作了袈裟传法等神话式的禅宗法统史,以后南宗又“纷纷造达摩以上的世系,以为本宗光宠”,如同顾颉刚提出了著名的“层累地造成的古史神话”说一般,胡适指证世传禅宗传法史也是一部层累地造成的宗教史神话,他自己的工作就是要打破神话,重建信史。

固然胡适没有钻研禅宗玄理教义的兴趣,但也决不是只有“历史考据癖”。在整个禅学史探讨的努力中,胡适所最关怀的其实是一个中国本土思想复兴的问题,即禅学逐步中国化自然化,在经过“北方野蛮民族”侵略之后,终于“恢复人的生活”,从而完成“佛教革命”的问题。他对此有一段很清楚的描述:

隋唐时代是很艰难的奋斗,先把北方的野蛮民族来同化他,恢复了人的生活。在思想方面,将从前的智识解放出来;在文学方面,充满了人的乐趣,人的可爱,肉的可爱,极主张享乐主义。这于杜甫和白居易的诗中都可以看得出。故这次的文化可说是人的文化。再在宗教方面,发生了革命,出来了一个禅。禅就是站在佛的立场上打倒佛的,主张无法无佛,佛法在我,而打倒一切的宗教障、仪式障、文字障,这都成功了。所以建设第二次帝国,建设人的文化和宗教革命,是老英雄(中国)死里逃生中三件大事实。^[18]

依胡适的理解,此一建设人的文化的宗教“革命”,开始于晋宋之间释道生提倡顿悟,取代积功积德、调息安心的“印度禅”繁琐渐修工夫。胡适说:

顿悟之说,起源甚早,最初倡此说的大师是慧远的大弟子道生,即是世俗所称为“生公”的。……他是“顿宗”的开山祖师,即是慧能、神会的远祖……这是中国思想对于印度思想的革命的第一大炮。革命的武器是“顿悟”,革命的对象是那积功积德,调息安心等等繁琐的“渐

修”工夫。生公的顿悟论可以说是“中国禅”的基石，他的“善不受报”便是要打倒那买卖式的功德说……须知顿渐之争是一切宗教的生死关头，顿悟之说一出，则一切仪式礼拜忏悔念经念佛寺观佛像僧侣戒律都成了可废之物了。故马丁路德提出一个自己的良知，罗马天主教便坍塌了半个欧洲。故道生的顿悟论出世，便种下了后来顿宗统一中国佛教的种子了。^[19]

渐顿之争有否如胡适所说的“是一切宗教的生死关头”，顿悟之说一出，是否佛教一切形式戒律都成了可废之物？这些地方自然可以引起无数争议。撇开这些学术争议不谈，上述这种“革命史观”，正好表现出胡适个人对禅学中国化的认同与期待。在知识论上，胡适最不支持的可能就是顿悟说，这只要重温胡适在“科玄论战”中的态度就可以知道。而在禅宗顿与渐的方法之争中，胡适却为顿悟加上了“革命”的光环，将之视为“中国思想对印度思想的革命”的武器，并将之比拟为欧洲马丁路德之改教，其中所透露的胡适思想结构之讯息，正彰彰可寻。

胡适将禅宗南宗视为“中国思想对印度思想的革命”，这陈述本身当然有史实依据，但强调到“顿悟之说一出”，则一切佛教形式戒律“都成了可废之物”，则显然是一种过于概括（generalization）的论断，诠释的成分，多于历史考证。

胡适的诠释还不止于此。他引用唐代宗密《禅源诸诠集都序》说神会主张“知之一字，众妙之门”，遂加以解释说：

可见此宗最重知见解脱。当日南北之争，根本之点只是北宗重行，而南宗重知。北宗重在由定发慧，而南宗则重在以慧摄定。故慧能、神会虽口说定慧合一，其实他们只认得慧，不认得定。此是中国思想史上的绝大解放。禅学本已扫除了一切文字障和仪式障，然而还有个禅定在。直到南宗出来，连禅定也一扫而空，那才是彻底的解放了。^[20]

胡适将“慧”理解为“知”，而将“定”理解为“坐禅”，引用神会“若有坐者，‘凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证’者，此障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱”之说，说神会“根本否认坐禅之法”，而“完全侧重知解”。^[21]胡适在另一处地方说过，中国禅宗是慧包括定，慧的成分多，印度则定包括