

• 专题研究 •

“聊为友谊的比赛”

——从陈垣与胡适的争论说到早期中国佛教史研究的现代典范

葛兆光

摘要：1933年胡适与陈垣关于《四十二章经》和《理惑论》译述时代的争论，虽然没有最终结果，但争论中提出的研究方法问题非常重要。通过追溯现代学术史上胡适与陈垣的这一争论，以及中外学界有关《理惑论》和《四十二章经》问题的研究，叙述西洋和东洋的佛教史问题意识和研究方法，在20世纪上半叶如何影响中国学界，并揭示中国学界如何回应这些问题与方法，逐渐形成有关佛教史的现代研究进路，由此可以探讨现代中国学术界有关早期中国佛教史研究方法与研究典范的形成。

关键词：胡适 陈垣 《四十二章经》 《理惑论》 佛教史研究

引言

1933年，在中国宗教史研究上是相当重要的一年。

此前，道教史研究领域虽然有一些零星的道教著作和论文，但或未完成而不能呈现其思路（如许地山），或为概论而论述不够深入（如傅勤家）。可是在1933年，因为有了胡适和陈寅恪的两篇论文，中国学界的道教史研究有了一个新起点。^①而在佛教史研究方面，此前的沈曾植、梁启超、欧阳渐以及吕澂等人，虽然已经开始接受西洋或东洋的研究成果和研究方法，对佛教传来、佛典整理、佛经翻译、疑经伪经都有了新研究，已经开启佛教研究的现代之路。但是，在佛教史研究上，毕竟还没有呈现出中国的问题意识和研究方法。其中，1929年以来胡适陆续写成关于禅宗史的系列论著，因为用了敦煌新资料而大有斩获，但禅宗史毕竟只是佛教史的一个支脉。然而在1933年，陈垣与胡适为《理惑论》和《四十二章经》问题进行的书信讨论，则涉及文献与历史研究中相当多也是相当根本的方法论，并引出中国佛教史研究的许多问题。事

^① 1933年有关道教史的两篇文章，一是胡适的《陶弘景的真诰考》，发表在《蔡子民六十五岁生日纪念论文集》（又收入《胡适论学近著》第1册卷2，上海：商务印书馆，1935年），讨论了陶弘景的《真诰》及其与佛教《四十二章经》的关系；一是陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》，发表在《中央研究院历史语言研究所集刊》第3卷第4分（1933）上，考察了南北朝时代天师道与地域、士族大宗、书法以及政治的关系。这两篇文章，前一篇涉及佛道关系史，后一篇更涉及道教和空间、家族、政治的问题。我个人认为，这两篇文章都极为重要，应当是中国学界关于道教史研究开始有自己独特成就的标志。

后，虽然陈垣很客气地对胡适说，这只是“聊为友谊的比赛，非敢与大军对垒”，但实际上双方对这一次争论都很在意。从后来的学术史进程来看，中国的佛教史研究，恰恰因为胡适和陈垣两大学者的这一争论，获得了进展。

关于胡、陈的往复讨论，陈以爱曾经在《30年代胡适与陈垣的几次学术交涉》一文中作了详细的学术史研究，^① 不过，陈文主要讨论胡适和陈垣的学术关系，并不是谈论佛教史研究的问题，因此在这里笔者再次讨论这场争论，并将讨论重心放在佛教史的问题上，即通过胡、陈论争，来探讨中国学界对于佛教史乃至宗教史研究的现代方法与研究典范之形成。

一、争论缘起：《四十二章经》是汉代作品吗

事情起自胡适《四十二章经考》（《胡适论学近著》第1册）一文。胡适认为，《四十二章经》为汉代译本，依据是，《后汉书》记载后汉人襄楷曾经引用过其中的典故。这一点，并不是胡适专门研究佛教的斩获，而是在研究道教文献时的副产品。早在1931年5月30日胡适就发现，梁启超所说《四十二章经》是伪经的结论，可以被《后汉书》卷60所记载的桓帝延熹九年（166）襄楷上书所否定，因为在这份上书中，有“不三宿桑下”和“革囊盛血”两个典故，他认为就是出自《四十二章经》。因此，他认为《四十二章经》似应是后汉的作品，“襄楷必曾见此经”。^② 从《胡适书信集》中可以知道，两年之后，也就是1933年3月22日晚上，胡适在读道教重要典籍即陶弘景编的《真诰》时，又发现其中《甄命授第二》这一部分中，居然抄袭了佛教的《四十二章经》。

对于这一发现，胡适非常兴奋，于是很快写成《陶弘景的真诰考》的初稿，^③ 他写道：“四十二章之中，有二十章整个儿的被偷到《真诰》里来了。”他还把《四十二章经》（依据《高丽藏》本）和《真诰》相似的20条，都一一对比抄在文中，作为证据。同时，他顺便讨论了《四十二章经》的成书时代。归纳起来，他的看法是：

（一）《四十二章经》后汉译本，见于南朝齐梁僧祐所见“旧录”。

（二）《后汉书》中桓帝建熹九年襄楷上书，有“不三宿桑下”和“革囊盛血”二事，应该是出自《四十二章经》。

（三）后汉的牟子《理惑论》也提及此经。

（四）隋费长房《历代三宝记》著录有吴支谦译《四十二章经》，有注曰“第二出，与摩腾译者小异”，这个支谦译本可能就是现存的《四十二章经》，因为《高僧传》曾提及，他和摄摩腾同来，所译五部经，“四部失本，不传江东，唯《四十二章经》今见在，可二千余言。汉地见存诸经，唯此为始也”。^④

① 陈以爱：《30年代胡适与陈垣的几次学术交涉》，周梁楷编：《结网二编》，台北：东大图书股份有限公司，2003年，第341—408页。

② 胡适笔记《四十二章经》，原载《胡适遗稿及秘藏书信》第8册，此据《胡适全集》第9卷，合肥：安徽教育出版社，2003年，第212—213页。

③ 此文正式发表在1935年1月。胡适关心道教历史与文献，可能还比较早。1928年10月18日他和英国的Arther Waley通信，就讨论过《周易参同契》这部道教的早期经典，写过《周易参同契的年代》一文，承认它是2世纪的书，但是，可能这还算不上专门针对道教，只是文献学的研究，真正属于道教文献研究的还是1933年的这一篇文章。

④ 《胡适文集》（5），北京：北京大学出版社，1998年，第133—139页。

所以,他的结论是,《四十二章经》有东汉佛经汉译本,南朝梁代的陶弘景编《真诰》,抄了《四十二章经》是很有可能的。^①

单看胡适的论文,证据还是相当充分的。可是,当他把这篇文章抄寄给陈垣,陈垣则颇不以为然,并很快写信与他讨论。陈垣认为,胡适对《四十二章经》的结论“太过”,因为“树下一宿、革囊盛秽,本佛家之常谈,襄楷所引,未必即出于《四十二章经》”。陈垣进一步认为,襄楷上书、永平诏令,都把佛称为“浮屠”,未尝言“佛”,甚至到了刘宋的范晔,为撰《后汉书》收集东汉各种历史资料,都没有“佛之名词及记载”,而《四十二章经》称“佛”,因此恐怕不是汉代的“初译”。^②

这里涉及一个重要问题,即后来季羨林反复讨论的“浮屠”与“佛”的问题(季羨林的论述,将在后面讨论)。按照陈垣的想法,相对于“佛”来说,“浮屠”是早期或汉代对 Buddha 的称呼,而“佛”是晚期即汉代以后对 Buddha 的称呼。《四十二章经》用“佛”一词,恰恰是它晚出的证据。因此,他不赞成胡适关于《四十二章经》为后汉所译的说法。

接到陈垣的信,几天以后胡适就回了信,反驳说:“后汉佛徒已渐渐一致用‘佛’之名”,认为教外的人因为要诋毁佛教,所以仍然用“浮屠”旧名,“往往含有恶意的诋毁”。并且胡适顺势写下了后一文即《四十二章经考》。在这篇文章中,胡适先是反对梁启超《四十二章经辨伪》中关于此经应当是三国、两晋著作家所撰的说法,并引用汤用彤的意见指出:“我不怀疑《四十二章经》有汉译本,也不怀疑现存之本为支谦改译本。”接着,他针对陈垣的误读指出,自己虽然肯定《四十二章经》有汉译,但并不是说“现存的本子就是汉译本”。他再次申辩,陈垣关于后汉人皆称佛为“浮屠”的说法并不成立,因为“现存的一切后汉、三国的译经,从安世高到支谦,没有一部经里不是称‘佛’的”。其中最明显的证据,他认为是《理惑论》,在这部他判定为后汉作品的《理惑论》里,Buddha 都是译成“佛”的,所以还有如“佛经”、“佛寺”、“佛家”等名词。胡适猜想:“‘佛’之名称成立于后汉译经逐渐多、信徒渐众的时期。安世高与支娄迦谶诸人皆用此名,‘佛’字就成为标准译名”,而“浮屠”之类,则渐渐成为“教外人相沿称呼佛教与佛之名”。^③

陈垣收到胡适的信后,当天就回信再一次反驳,他坚持自己的看法,并且再举出《三国志》裴注引《魏略》天竺国一段,“凡八用浮屠,亦未尝一用佛”。但是他可能也意识到自己前面的说法有论据薄弱处,便进行了一点修改,因为他也看到陈寿《三国志》中“浮屠”和“佛”混用,而到袁宏《后汉纪》则用“佛”,便判断:

- (一) 后汉至魏中叶,尚纯用浮屠。
- (二) 三国末至晋初,浮屠与佛参用。
- (三) 东晋至宋,则纯用佛。

陈垣因此判案:《四十二章经》绝非汉代译本,襄楷引用的佛经,一定不是《四十二章经》,“依此断定,遂推论到《牟子理惑论》及现存之汉译诸经,皆不能信为汉时所译撰”。他认为,《四十二章经》即使有后汉译本,也早经过后人改过了。他不仅对胡适所谓“欲为此问题结一总账”的大话甚为不悦,而且在最后还教训胡适:“考证史事,不能不缜密。稍一疏忽,即易成笑柄”,还举出孙

① 《胡适文集》(5),第138页。又,此文《后记》根据陈寅恪的提示,指出朱熹、黄伯思、《四库提要》都曾经提到《真诰》有抄《四十二章经》的问题。

② 陈智超编注:《陈垣来往书信集》,1933年4月1日,上海:上海古籍出版社,1990年,第179页。

③ 《胡适文集》(5),第146页。

诒让考证《牟子》和《河上公注》为例，暗含讽刺地说，“一言以为智，言不可不慎”。^①

二、从历史到方法：事涉早期佛教史与道教史

这当然只是胡适和陈垣个人之间的争论，其中或许有胡适和陈垣之间的瑜亮心结，^② 所以话题变得比较敏感。但是，在现代中国的佛教道教研究史中，它却涉及佛教史和道教史研究的几个重大问题，其中包括：

（一）“佛”与“浮屠”这两个词汇，是否真的是 Buddha 在汉代与汉代以后的不同译名？汉魏时期为什么会有这两种译名？它是由于褒贬的缘故（即胡适所说的“恶意的诋毁”）呢，还是由于原文出自不同的区域和不同的语言？

（二）《四十二章经》、《理惑论》的时代应该如何断定？它是否能够成为早期（东汉）佛教史资料，甚至成为判断其他佛教史资料时代的“记里柱子”？由于《理惑论》产于南方的交州、广州地区，那么是否可以成为佛教也曾从海道传来的证据？

（三）《四十二章经》与《真诰》的关系，以及佛教与道教的早期交涉究竟如何？这些都是中国宗教史，特别是佛教传入中国的早期历史的重要问题。^③ 更重要的是，这一讨论背后，还包含关于宗教文献与历史研究的方法论。正如胡适所说，其中包括：第一，孤证不可立，以及对某个名词（概念）的时代判断问题，这涉及考据要不要有“历史演变”的观点；第二，教内史料和教外史料的问题，即“信供”还是“信证”，这涉及什么才是可信的历史资料的问题；第三，说“有”易与说“无”难，这涉及是否有可能在历史考据中使用归纳法，来检查所有现存文献真伪的问题。

所以，第二天胡适便回信反驳陈垣，他强调四点：第一，不宜用一二孤证来断言某个名词使用的时代，在古籍很少的时代更不宜轻易下判断；第二，《三国志》裴注引《魏略》用“浮屠”，陈寿和司马彪同时兼用“佛”和“浮屠”，由于他们时代相近，所以并不能证明“佛”与“浮屠”出现或成立的先后；第三，陈垣说《魏略》不仅用“浮屠”而不用“佛”，而且用“桑门”而不用“沙门”，但是忽略了《魏略》中“浮屠属弟子别号合有二十九，不能详载”这句话，怎么能够断定他们就不用“佛”和“沙门”？尤其是在历史研究中，说“有”容易，而说“无”是很难的；第四，鱼豢、陈寿、司马彪、范晔都是教外人，他们用“浮屠”或不用“佛”或偶用“佛”，不能证明佛教内部人士当时尚未采用“佛”的称谓。他举例说，唐代韩愈《送浮屠文畅师序》一文里七称“浮屠”，如果不参考其他文献，会错以为唐代还在用“浮屠”。所以，他批评陈垣“过信此等教外史家，而抹杀教中一切现存后汉译经及《牟子》等，似乎未为平允”。最后，他直言：“此次所论，问题虽小，而牵涉的方法问题颇关重要。”^④

① 陈智超编注：《陈垣来往书信集》，1933年4月5日，第181、183页。

② 关于这一点，请参看前引陈以爱论文以及桑兵《国学与汉学——近代中外学者交往录》（杭州：浙江人民出版社，1999年，第142、174页）。

③ 在这一争论之前，日本学界关于佛教最初传入中国历史的研究较多，而中国学界仅有梁启超《佛教之初输入》（原载《改造》第3卷第12号，后收入《佛学研究十八篇》中，北京：中华书局，1980年重印本）和黄仲琴《佛教入中国诸说（嵩园读书记之三）》（《岭南学报》第2卷第3号，1932年）讨论这个问题。

④ 《胡适文集》（5），第157页。在当天的一封简短回信中，陈垣提到：“《弘明集》内多好文字，唯关于史的都不甚可靠，奈何？”显然，这时他已经形成了“教内史料”（供）不甚可靠而“教外史料”（证）更加可信的意见。陈垣：《致胡适（十）》（1933年4月6日），《陈垣全集》卷37《书信》，合肥：安徽

胡适一直是注意“方法”的，所以论争对于胡适相当重要。那么，这次陈垣的反应是什么呢？他也是很直接地反驳：首先，“历史演变”，《四十二章经》如果真的那么早，它“与后代之译经，亘千余年，无甚差异”，不是很奇怪吗？其次，鱼豢写《魏略》是否只是早于陈寿和司马彪四五十年？这是很可疑的，其实可能差距不小；再次，所谓教外史家是否就不可信？不见得，“窃以为信供不如信证，故每在教史以外求证……研求教义，自当寻之内典，研求教史，不能不证之外典也”。^①

正如前文所说，由于两人的讨论从《四十二章经》翻译年代的历史问题，蔓延到有关佛教史研究的方法问题，而且，这一争论涉及佛教传入中国初期的几乎所有重大问题，特别是胡适批评陈垣“过信此等教外史家”，和陈垣反驳胡适的“研求教史，不能不证之外典”，引出了中国佛教史研究中的“信证”还是“信供”，即相信教内资料还是教外资料的问题，也引出了历史考据中如何处理“信”和“疑”，判断“有”和“无”的问题。^②这一争论就相当重要了。

争论很有趣，也有些让人诧异。往往被人们认为倾向于“疑古”的胡适，在早期佛教史的研究领域中，却是相当“信古”，^③仿佛恪守法律上的“无罪推定”，强调历史不能轻易说“无”；而通常印象中比较保守和谨慎的陈垣，却相当“疑古”，对佛教传统的早期佛教史定说很不相信，仿佛用了法律上的“有罪推定”，觉得不能轻信佛教自己的供词。作为非宗教人士，一向在禅宗史研究中注意剔除“攀龙附凤”而“层层叠加”的伪史，希望用禅门之外的碑志文集资料来重建禅史的胡适，在早期佛教史研究中却为“教中一切现存”文献抱屈，坚持《四十二章经》和《理惑论》都如传统说法是汉代作品；而曾经是宗教中人的陈垣，却仿佛接过了“疑古”的武器，呼吁“信供不如信证”，并且提出研究教义和研究教史，即思想研究和历史研究，在文献依据的偏向上要有差异，要求宗教史家“在教史以外求证”。

也许在这场争论中，两人彼此都有些不高兴，不过，那个时代学术风气很好，至少表面上来说，学者还能够保持必要的风度，正如胡适总是要申明，这只是“质直奉告，非是有意强辩”，“幸先生恕此‘魔之辩护’，更乞进而教之”，也正如陈垣客气地说，这只是“聊为友谊的比赛，非敢与大军对垒也”。^④不过，事实上彼此也还是有些在意。4月10日，陈垣写了一封似乎是高挂“免战牌”的信，信中绵里藏针地说：“此次承见教，获益良多。先生绝顶聪明，是不可及的，先生的研究态度及方法，是亟当师法，而亦若材力不逮的。能时时赐教督促，则幸甚幸甚。”^⑤好在当时这种争论并不很影响学者之间的关系。因此，我们看到在这一年的最后一天，也就是争论过去七八个月后的12月30日，陈垣为了邀请胡适做辅仁大学的校董，亲自登门来谈了两个钟头，而第二年（1934），胡适也很热情地给陈垣的《元典章校补释例》写了序言，

① 大学出版社，2009年，第48页。

① 陈智超编注：《陈垣来往书信集》，1933年4月8日，第187—188页。

② 可是，陈寅恪也许是站在陈垣一方的，他在读了陈垣《从教外典籍见明末清初之天主教》一文后，看出陈垣对这一争论仍然耿耿于怀，所以写信说：“近来日本人佛教史有极佳之著述，然多不能取材于教外之典籍，故有时尚可供吾国人之补正余地（然亦甚鲜矣）。今公此作，以此标题畅发其蕴，诚所谓金针度与人者。就此点言，大作不仅有关明清教史，实一般研究学问之标准作品也。”陈智超编注《陈垣来往书信集》（第377页）将此信系于约1935年1月6日，但《陈寅恪集·书信集》（北京：三联书店，2001年，第130页）却系于1934年4月6日。

③ 当然，胡适在老子年代问题上，也显得相当“信古”，与这一佛教文献的判断立场相近。

④ 以上见胡适：《答陈援庵书》（1933年4月6日），《胡适文集》（5），第157页；陈垣：《致胡适（十三）》（1933年4月10日），《陈垣全集》卷37《书信》，第51页。

⑤ 陈垣：《致胡适（十三）》（1933年4月10日），《陈垣全集》卷37《书信》，第51页。

对陈垣的学问大加称赞。^①

三、前后余波未定：从国外到国内的争论

可是，通过《四十二章经》和《理惑论》时代早晚的这一话题，却可以看到当时学术史明的趋势和暗的动向。让我们来看一看当时围绕这一问题，各有关学者的角色和态度。

关于这个问题，虽然明代胡元瑞、清代孙志祖、洪颐煊都讨论过，^②但现代文献学与历史学意义上的学术研究，最早可能还是从外国学者那里开始的。首先，可以提到的是马伯乐（Henri Maspero）、山内晋卿、常盘大定和伯希和（Paul Pelliot）的研究。1910年，马伯乐的 *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming* 一文，曾经讨论《理惑论》，认为这不是后汉的作品，而是东晋刘宋时代的作品，但此文似乎在中国学界的影响并不太广。^③真正有影响的是1920年的两篇文章，这一年，日本的常盘大定在《东洋学报》上撰文讨论佛教传入中国的问题，已经提出《四十二章经》应当是《历代三宝记》所记载的第二个译本，时代应当在吴支谦之后，东晋支愍度之前，而《牟子》的时代更晚，当撰于刘宋时代。^④但是，同一年的另一篇文章，即伯希和的《牟子考》影响更大，他在《通报》中把《理惑论》译成法文，并写了长篇序言（即《牟子考》），仍然坚持《四十二章经》因为有公元166年襄楷上书的引用，应当是后汉译经，而牟子是2世纪末的人这一观点。那么，自然《理惑论》应当是后汉时代的文献。^⑤

中国学界最早的质疑声音来自梁启超，他在《四十二章经辨伪》和《牟子理惑论辨伪》中，^⑥指出《四十二章经》可疑，断定这部佛经汉译本，一是大乘传入后，颇通大乘经典的人所撰，二是深通老庄之学试图调和道释的人所撰，三是文学优美应当是汉代以后人的手笔；也就是说，他倾向于把《四十二章经》定为汉以后的作品，这与陈垣的看法接近。但是，梁氏的说法来自何处却不很清楚（很可能来自日本），而他的举证多是出于感觉，并没有特别实在可供考证的文献。然而，对于《理惑论》却不同，他举出四点看来确实值得怀疑的证据：（1）《论》中说到自己尝游于阗，然而，汉灵帝、献帝时西域交通不便，故应当在西晋朱士行西行之后；（2）文中有沙门出家饮酒畜妻事，而汉魏时代不准汉人出家，应当是佛教在石赵、姚秦佛教大盛而且风气变坏以后；（3）原书三十七章，仿佛经三十七品，这个应当来自《维摩诘经》的《佛国品》三十七法，《维摩诘经》译出较晚，所以它应当出自支谦、鸠摩罗什译出此经之后；（4）原

① 《胡适日记全编》（6），1933年12月30日，合肥：安徽教育出版社，2001年，第267页。

② 参见胡元瑞：《少室山房笔丛》卷32，上海：上海书店出版社，2009年；洪颐煊《牟子》序，嘉庆十一年（1806），转引自周叔迦编撰、周绍良新编：《牟子丛残新编》，北京：中国书店，2001年；孙志祖《读书胜录》卷6，见《续修四库全书》（上海：上海古籍出版社，2002年影印本）子部第1152册。

③ 载 *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome 10, 1910, pp. 95-130; 此文承蒙旁听我课程的一位学生复制，在此特表谢意。可参看周一良《牟子理惑论时代考》（原载《燕京学报》第36期，1948年），收入《周一良集》第3卷（沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第167页）。

④ 常盘大定：《汉明求法说之研究》，《东洋学报》第10卷第1号，收入氏著：《支那佛教の研究》（1），东京：春秋社，1938年，第55页。又，他在同书所收《四十二章经につきて》一文中，对《四十二章经》的各种版本流传与差异一一作了介绍与考证，可以参考。

⑤ 伯希和（Paul Pelliot）《牟子考》（*Meou-tseu ou les douteuses lèves*），原发表在 *T'oung Pao*, Serie II, vol. XII, 1920. 有冯承钧中译文，参见周叔迦编撰、周绍良新编：《牟子丛残新编》，第91—114页。

⑥ 《佛学研究十八篇》所收《佛教之初输入》附录二、附录三，梁启超：《饮冰室专集》，北京：中华书局，1989年影印本，第23—29、29—30页。

文说“世人多讥毁佛法”，可是汉代人并不知佛法，所以应当是晋、宋间人所撰。这四点证据似乎也不很过硬，但是，他指出的另外一点却很有意义，他指出《弘明集》题“汉牟融撰”，但据《后汉书》说，牟融是后汉明帝即1世纪时出生的人，而此书《自序》称“灵帝崩后”等等，明明是后汉末的口气，所以他认为《理惑论》乃“东晋、刘宋间人伪作”。^①

但是，梁启超去世两年以后的1931年，这些说法就被周叔迦一一反驳。周氏在《牟子丛残》中指出，梁启超先把前面的“牟子传”说成是《自序》，然后断定是后汉初的太尉牟融（字子优），以此考定其伪，这是不对的。明明这里还有注文说“一名苍梧太守牟子博传”，而他为什么不可能恰恰是汉末另一个牟融（字子博）呢？尤其是，这篇《牟子传》中说到“（州）牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀，时牧遣骑都尉刘彦将兵赴之……”这一段更是有史可据，他考证出，这个被笮融所杀的太守，就是朱皓，而朱皓的哥哥正是《吴志·士燮传》中“为夷贼所杀”的交州刺史朱符。

周叔迦的驳论很有力，在《梁任公牟子辨伪之商榷》中，他更指出以下几点：（1）所谓灵、献帝时于阗和中国交通断绝，只是“朝贡之使不相往还”，并不等于“私人游历亦不得经过”；（2）汉魏“禁汉人不得出家”，其实不然，如严佛调、朱士行，以及笮融在南方大兴佛寺的信仰者，一定有出家的；（3）三十七品的品数不始于晚出的《维摩诘经》，在汉末支谶就译有《禅法三十七品经》；（4）后汉人不提佛法，是因为当时人鄙夷佛教，“不欲著之简册中耳”。他特别细心地从《理惑论》中找到一个来自“避讳”的内证，即书中第十七篇“称鲁庄公避（汉）明帝讳而称‘严公’，是又汉人著作之一明证也”。^② 他的这个说法，得到胡适的赞扬和支持，在1931年3月26日、5月7日给周叔迦的三封信中，胡适还找到《吴志·薛综传》中有记载汉末交州之乱中“故刺史会稽朱符，多以乡人虞褒、刘彦之徒分作长史”，还在《程秉传》、《士燮传》中找到有关《理惑论》序文与交州历史相映证的资料，更证明了《理惑论》中“牟子传”是有历史文献证实的记载，“于是，全部《理惑论》也就成为可信的史料了”。^③

笔者认为，两年后即1933年，胡适与陈垣为《四十二章经》发生争论的时候，陈垣采用的是“有罪推定”的断案方法，即他自己所说的“现存汉译诸经及《牟子》，均在被告之列，在其讼事未了以前，没有为人作证的资格”，^④ 换句话说，这些有作伪嫌疑的资料，如果没有经过辨伪方法的检验，一概应当放入“括弧”悬置起来。但是，胡适一定受到周叔迦的启发，仍然延续了两年关于《理惑论》年代的思考，对佛教史上的有关文献，他宁愿采取“无罪推定”的采信态度。^⑤

似乎双方旗鼓相当，因此关于这一话题仍然还没有到最后定论的时候。

四、问题仍然纠结：关于《四十二章经》、《理惑论》

但是，正如前面所说，这一争论关乎早期中国佛教史，早期中国佛教史又关系到佛道关系，

① 后来赞成这一说法的学者，还补充了很多证据，其中一条是关于佛陀的传记，似乎沿用的是《瑞应本起经》和《六度集经》的说法，这是它晚出的证据。参见松本文三郎：《牟子理惑的述作年代考》，《仏教史雑考》，大阪：創元社，1944年。

② 收入《牟子丛残》，参见周叔迦编撰、周绍良新编：《牟子丛残新编》，第81—84页。

③ 胡适给周叔迦的信，原刊于《北平图书馆刊》第5卷第4期，1931年8月，后收入《牟子丛残》。亦收入《胡适文存》第4集卷2（《胡适文集》（5），第123—125页）

④ 胡适：《四十二章经考》“附录二”《陈援庵先生来书》（1933年4月5日），《胡适文集》（5），第153页。

⑤ 这与他对于《老子》的看法也略有相似。

佛道关系又涉及汉晋间新旧文化变迁与中外文化交流的大问题，因此，就像早期中国思想史上老、孔先后成为关键问题一样，几乎所有中国佛教史研究者，都不得不对这一历史发表意见，试图解决这个难题。1931年甚至1933年之后，各种争论仍然不断出现。

先看《四十二章经》。汤用彤的态度似乎是很骑墙的，他试图用《四十二章经》曾有多译本的说法来解决两难。1933年，他在给胡适的回信中，说《四十二章经》在东晋之江南，可能有二本流传，但是，他不能肯定现在这个通行的本子“是否实为吴时译，尚为疑问也”，^①后来，汤氏又在《汉魏两晋南北朝佛教史讲义》（即后来正式出版的《汉魏两晋南北朝佛教史》）中，并不支持梁启超的“晚出”说，他也引用了公元166年襄楷的上书作为证据，指出《四十二章经》应当是有汉译的。只是他觉得，襄楷所见的后汉译本，出于桓帝以前，应当文辞朴质，而现在看到的似乎应当是吴支谦所译，即《历代三宝记》所谓“第二译”，《开元录》说，这个第二译“文义允正，辞旨可观”，这正是后来僧祐、慧皎等人所看到的《四十二章经》。胡适显然看过这个讲义，所以他特意引用来作为自己的证据。^②这个说法和前引日本学者常盘大定的说法有些接近，^③不过，常盘认为僧祐《出三藏记集》说的是汉译，而现存本是费长房《历代三宝记》所说的第二译，而汤氏认为僧祐《出三藏记集》看到的已经是第二译，但无论如何，这一说法比较容易调和有关《四十二章经》各种矛盾的证据。

比起《四十二章经》来，《理惑论》的麻烦更大一些。关于这部被称为是中国人最早的有关佛教的著作，正反两方都各有坚实的证据。日本在常盘大定之外，先后有山内晋卿、^④松本文三郎、^⑤神尾式春，^⑥一直到1952年福井康顺的探讨，^⑦而中国则在梁启超、胡适、周叔迦之后，还有余

① 《胡适日记全编》（6），1933年12月2日，第258页。

② 《胡适文集》（5），第144页。而汤氏在1933年12月给胡适的信中又说，《四十二章经》在东晋江南，有两本流行，这个说法并没有改变胡适的结论，参见《胡适日记全编》（6），1933年12月2日，第258页。

③ 常盘大定在其《汉明求法の研究》之后，又写了《四十二章經につきて》一文，以高丽本和守遂本大为不同，指出《四十二章经》不仅今本各个不同，而且历史上屡经改造，最后从《宝林传》的引述中，看到它最终还经过了禅宗的改造，他甚至明确指认，牟子是刘宋时代冶城寺的慧通所伪撰。见《支那仏教の研究》（1），第55页。

④ 参见山内晋卿《牟子について》，他相信明代人的说法，肯定《理惑论》是汉末作品，见《支那仏教史の研究》（京都：仏教大学出版部，1921年）。

⑤ 松本文三郎的论证是：第一，关于佛陀传记的资料，来自《太子瑞应本起经》，此经在所谓东汉的牟子之前并未译出；第二，第5章太子须大拏之语，见于251年以后才译出的《须大拏经》，这个时候如果牟子活着，已经82岁以上了；第三，佛陀二月十五日泥洹之说，见东晋法显译《大般泥洹经》；第四，明帝梦神一条，敦煌本《历代法宝记》引《牟子》，有“通事舍人傅毅”等，现在通行本《牟子》改成“通人”，据《通鉴》胡三省注，晋以后才有“通事舍人”，所以撰者为了避嫌疑，才更改的，这种事后更改更证明《牟子》是晋宋间的伪书。所以，他的结论是，《牟子》应当是东晋以后的作品，它沿袭了慧通的《驳夷夏论》，应当成书在474—493年之间。动机是借中国“好古”的思想，伪托东汉人，阐明三教同理，反驳夷夏之说。（松本文三郎：《牟子理惑の述作年代考》，《仏教史雑考》，第3—40页）

⑥ 参见神尾式春编：《道家論辯牟子理惑論・附解説》，自印本，1931年。感谢日本新泻大学的土屋太佑博士为我查对此书的版本。

⑦ 福井康顺《牟子の研究》（上、下）是针对松本文三郎的研究的，他认为，《理惑论》成书年代应当是三国孙吴时代，原载《佛教史学》第2卷第2号（1951年，第1—16页；第3号，第1—14页。此文后又收入其《道教の基礎的研究》，東京：理想社，1952年）。

嘉锡、^①周一良等人的论述。^②大体上说来，各有各的理由。

肯定其撰述于东汉的主要理由，从外证上说，是序文中的一些事实正好与《后汉书》、《三国志》等正史涉及交州的记载相符。从内证上说，（一）屡引《老子》而不及《庄子》，与汉代流学风及思想相合；（二）严格区分道家与神仙家，崇尚道家而贬斥神仙家的思路，与《汉书·艺文志》相符；（三）对佛教的说法尚很幼稚和粗糙，绝非晋宋时代佛教大盛后的成熟思想；（四）第二十九章说到“神书”百七十篇、后记说到“老氏道经”三十七篇，与于吉之书和《艺文志》“老子傅氏经说三十七篇”相吻合；（五）早期目录（如陆澄《法论目录》等）所收录群书中，《牟子》曾被排列在魏武著作之前，古人编目习惯于依照时代先后，因此可见应当在汉末；（六）《牟子》第十七章“叔孙之论刺严公之刻楹非禁布施也”，其中“严”字是避汉明帝之讳，可以作为判断时代的佐证。

而反对它撰述于东汉而肯定其晚出的理由，外在证据是《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《旧唐书·经籍志》、明本《牟子》，均记载是“汉代牟融作”。据《后汉书》说，牟融是汉明帝时代的人（约公元60年前后），而据《牟子》的自序，是在献帝、灵帝时代（公元200年前后），相差百余年。宋元藏经本《理惑论》作“未详作者”，高丽本、陆澄《法论目录》作“一云苍梧太守牟子博传”，所以，不能相信是汉代的作品。从内证上说，如前所举例：（一）牟子关于佛陀的传记来自晚出的《太子瑞应本起经》和《六度集经》的《太子须大拏》；（二）第三十五章“仆尝游于阗之国”，如是事实，当在魏朱士行西行求法之后；（三）第十六章批评沙门“耽好酒浆，或畜妻子”，应当是佛图澄、鸠摩罗什以来，佛教大盛以后的现象；（四）有关“识神灭与不灭”，也应当在东晋南朝时代特别是慧远之后的问题，并非后汉人的思考；（五）文体不像汉代，像六朝人的文体。

但是，双方的证据都有一些虚一些实，问题似乎僵在这里了。^③

五、曲径通幽处？周一良、季羨林的研究

周一良的观点，是在1948年发表的论文中表达的，由于《理惑论》的年代问题涉及早期佛教史的重大关节，而争执双方各有各的部分证据，因此，周一良试图“暗渡陈仓”，寻找一个能够容纳两方证据的说法。他的论述相当巧妙，一方面，他指出《理惑论》中存在很多后汉色彩的地方，像“用‘七经’、‘七典’”，是后汉通行名词，并列《春秋》与《孝经》，是讖纬之学的

① 余嘉锡《牟子理惑论检讨》是1936年撰写的，他从流传著录、古今评论、诸家考辨、撰人时代姓名、书名、中国人出家、群书征引等方面，对《理惑论》进行了全面考证，认为虽然没有特别证据，“然自宋齐以至于唐宋皆无异议，若谓为东晋及刘宋人之所作，则并无强有力之证据”。（《余嘉锡论学杂著》，北京：中华书局，1977年，第109—132页，特别是第122页）

② 周一良：《牟子理惑论时代考》，《燕京学报》1948年第36期。详细内容请参看后面的讨论。

③ 直到1990年代，学界对这个老话题仍有讨论，如谭世保讨论《四十二章经》和《理惑论》的年代，其所著《四十二章经考辨》，认为“《四十二章经》之撰出，当在《安录》之后、《旧录》之前，即东晋未至梁天监十四年以前”，“东晋未至南朝宋初人据汉以来所译大小乘诸经论东抄西拼而成的。其后在流传中又经历代僧人的增删窜改，故版本甚多，更显矛盾混乱”；又，“《理惑论》为南朝宋时人所作，其撰出要比陆澄编定《法论》之时要早”。（参见氏著：《汉唐佛史探真》，广州：中山大学出版社，1991年，特别参见第281、292、314页）本文重心不是讨论《四十二章经》和《理惑论》的真伪与年代，而是在于通过有关争论，看中国现代学术史中佛教研究方法论的建立，故此处关于这两份文献的考订从略。

人所喜用,“尧眉八彩”等语,来自汉代流行的纬书等等,特别是,既然《理惑论》的序文中有与《后汉书·朱隽传》和《后汉书·陶谦传》、《三国志·吴志·士燮传》等相符的部分,那么,它确实有后汉所作(即出自195—201年间)的成分。但另一方面,他也指出,“一部书序文的真实性,并不能证明其内容也完全可靠”,他指出,《牟子》的内容里“也有和自序的时代相冲突抵触的地方,而这一类冲突的篇章,完全是关于佛教部分,岂不很可怪”,除了前面提到的各种证据之外,他又补充了“六牙白象”说法可能来自西晋译的《普曜经》之后,“所”字当“何”字解,从语言学史上看也比较晚等例子。所以,他作了一个“大胆的假设”,说“《理惑论》原来或是道家著作,阐扬道德五千言”,确实可能是后汉时代的,由于“后汉时的佛教本来是依附道家的,后来佛教徒因为书中提到佛,于是就原书大加窜乱,改头换面,变成宣扬佛教的书”,因此,后来“窜乱”即加进去的佛教内容,常常有晚出的东西,因此造成了这部书中有后汉的内容,也有后汉之后的内容。^①

这个说法非常有趣也非常巧妙。胡适虽然不同意这个说法,还写了信与周一良商榷,指出《理惑论》本是道教之书,后被佛教改窜的说法只是一个“大胆的假设”。^②但是,后来的一些学者却逐渐采纳了这一可以容纳大部分证据的解释,比如陈观胜(Kenneth S. Ch'en)在其英文著作《中国佛教:一个历史考察》(*Buddhism in China: A Historical Survey*)中,就说原来的两种意见都各有例证,无法调和,但“如果不采用一次编成的说法,而是假设现在的《理惑论》曾经历了长时间的编辑过程,那可能更合理”,他也说,3世纪那个时代,黄老思想相当有影响,但随后的时代里,人们的兴趣逐渐转向老庄的教义,《理惑论》的撰者为宣扬佛教教义,用了一些《老子》的说法,因而我们可以看到当时中国思想某些变化的端倪,所以,这篇文献不仅在佛教史上,甚至在整个思想史上都有了关键的意义。^③

自从“辨伪”之学在清代兴盛,又经过“古史辨”的风潮,对于古书时代的研究,渐渐成为所谓“科学”。梁启超的《古书真伪及其年代》总结的方法论与张心澂《伪书通考》等著作的实践,已经把这种“科学”和“客观”的方法推向极端。在“真伪”与“是非”的重叠之下,很多人习惯了这种“非真即伪”的判断方式。但是,正如余嘉锡《古书通例》中所说,古书不题撰人,有时“不出自一人”,会一次又一次地叠加,有时候会“笺注标识,混入正文”,会有后人修订增删的痕迹出现在古书中,此外,还有流传中间阙失散佚,抄手“畏其繁难则意为删并”、刻本“恣其顛預则妄为刊落”等情况,如果以为发现了一两处看似晚出的证据,就认定是书成于后代的证据,恐怕也要有问题。^④所以,周一良把看似同一的文本,拆分成不同时代叠加的部分,并分别予以处理,这样的方法确实有一定的道理,但是,对于周一良来说,唯一的困难就是这种拆分,因为很难直接找到过硬的证据,无论是来自历史记载的外证,还是来自语言或内容的内证。

① 以上均参见前引周一良《牟子理惑论时代考》。此处为了简明,也参用了后来周一良自己关于此文的陈述,见陈怡、潘雯瑾整理:《周一良学述》,杭州:浙江人民出版社,2000年,第106—110页。

② 胡适的讨论函中有关部分作为周一良论文的“附录二”,也同时发表在《燕京学报》上,亦收入前引《周一良集》第3卷(第188—194页)。又,此信之初稿收入耿云志等编《胡适书信集》(中)(北京:北京大学出版社,1996年,第1149—1153页),略有差异。

③ Kenneth S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1977, p. 40; 这种认识到现在的古书常常经历了增删、添加和改窜过程的想法,得到学界的赞同,后来也用于对《太平经》、《洞渊神咒经》等道教典籍的研究之中。

④ 参见余嘉锡:《古书通例·绪论》,刘梦溪主编:《中国现代学术经典》(余嘉锡、杨树达卷),石家庄:河北教育出版社,1996年,第157—158页。

如果说关于《理惑论》的时代问题,是由这种经由历史文献学拆分并协调的途径,暂时得到解决,那么,关于汉、魏称“佛”或“浮屠”,即涉及《四十二章经》时代的问题,则是通过历史语言学的途径,由季羨林提出新解释的。同样是在1948年,季羨林在《历史语言研究所集刊》第二十本发表《浮屠与佛》一文,一开头就引用了胡适和陈垣的往复争论,他说,“胡、陈二先生讨论的是这两个译名的先后问题,我在这里想探一探它们的来源,倘若来源问题清楚,对胡、陈两先生所讨论而未决的问题也许有点帮助”。^①

季羨林的论证方法可以分为六步,这六步是:(一)依照古代汉语的拟音(同时推翻高本汉的拟音),综合古代汉文文献和域外异文字资料,指出“浮屠”、“浮图”、“復豆”和“佛”,应不是一个来源;(二)说明“Buddha”译成“浮屠”,可能是从古印度某种方言中译过来的,而译成“佛”,可能是经由龟兹文(即吐火罗文B)和焉耆文(即吐火罗文A)译过来的;(三)欧洲学者列维(Sylvain Levi)借助西域考古发现,认为佛教可能不是直接由印度而是经过西域传到中国的,但是比“佛”更早的“浮屠”这种古音,却可能推翻列维的说法,因为它“没有经过古西域语言的媒介,而是直接从印度方言译过来的”;(四)因此,可以作一个推测,佛教传入中国,有可能先从海道来,“即便从陆路经过中亚小国而到中国,这些小国最初还没有什么作用,只是佛教到中国来的过路而已”,这里的意思就是,可能“浮屠”这种译名即来自经由海路传来的印度某种方言的佛经,或者是直接译自经由西域小国传来的印度某种方言的佛经,《四十二章经》就是其中之一;(五)汉末三国的时候,西域各国来中国的僧人居士增多,对佛教入华才有了实质的影响,他们的佛经本子不一定是梵文原本,而是他们自己的语言,所以就有了“佛”这个译名;(六)《四十二章经》有两个译本,一是汉代译本,直接译自印度古代俗语,所以称“浮屠”,襄楷所引当即此本,而第二个译本就是支谦的译本,“猜想应该是译自某一种中亚语言”,所以称“佛”。

这也是一个相当巧妙的折衷解释,他把“浮屠”与“佛”两个译名的时间先后,转为两个译名的来源不同,虽然主要是支持了胡适的说法,但多少也兼容了陈垣的意见。毫无疑问,这里也包含了一些尚缺证据的假说,如《四十二章经》等早期佛教经典是否经由海路直接来自印度?是否中亚小国先前并不曾影响到佛经传入中国,直到此后汉魏之际,才真正发生影响?语言学上的证据是否都完全可靠?这些都还需要“拿出证据”来。不过,这个假说仍然是相当有说服力的,因为它刚好兼容与解释了双方对立的证据。所以,虽然后来周法高曾经写过《论〈浮屠与佛〉》一文,表示“季先生的新说,在其所包含的假定未能充分证实以前,似乎还不能使我们相信”,^②但是,这个争论到了这个时候,也似乎接近山穷水尽,没有更新的发展了。^③

六、佛教史研究的现代方法:海路猜想、记里柱子、教外史料

关于早期佛教传入中国这一历史问题,如果没有发现新的资料,那么,在1948年周一良、季羨林这两篇文章发表之后,似乎已经告一段落。但从学术史角度看,这十来年的争论相当有

① 季羨林:《浮屠与佛》,《历史语言研究所集刊》第20本(上),1948年,第95—105页。

② 周法高:《论〈浮屠与佛〉》,《历史语言研究所集刊》第27本,1956年,第197—203页。据文末的题

③ 识,此文写于1949年10月。

④ 此后仍有一些研究,大多已经收入张曼涛主编:《现代佛教学术丛刊》第11种《四十二章经与牟子理惑论考辨》,台北:大乘文化出版社,1978年。

意义，因为它给中国佛教史乃至宗教史研究提出了很多新问题，开启了很多新领域，也形成了佛教史研究领域中的现代性学术方法。^①

第一个是“海路猜想”。

换句话说，即佛教传到中国，除了传统认为经由西域这一途径之外，是否还可能经由南海到达交、广地区这一途径？

这个猜想伯希和、梁启超都曾经提到过，^②但是，谁也没有像胡适那样重视。前面提到，延续着1933年胡适与陈垣关于《四十二章经》和《理惑论》的讨论，1948年周一良发表了他关于《理惑论》的考证论文。而在胡适与周一良讨论这篇论文的时候，胡适就再次提出了自己很久以来的一个猜想，即“印度与南海的佛教徒，从海道来到交州经商并且留居（也许传教）的人数不少”，他认为，佛教最早可能从海路传来，“也许在《理惑论》之前四五百年”，远在传说中的汉明求法之前，“佛教经典（节要的）翻译之早与传播之广，也许都远在我们意料之外”，而且因为是走海路，所以，是先到南方的交州，然后可能在东汉建国以前就到了长江流域，否则，为什么“楚王英那么早就接受了佛教”。^③这一猜想实在是石破天惊的，如果是这样，早期佛教史也许要重写了。

这个猜想胡适曾反复说到，可能在他心中这一直是不吐不快的话题。1949年10月19日，他在与杨联陞讨论“象棋”起源的信中，又说道：“我的解释是，印度象棋传入中国，也许同佛教传入中国一样，都走海道，都先经交、广，传到长江流域，然后传到北方”，这时他向杨联陞重提了他与周一良的讨论；^④三年后，在1952年2月7日胡适给杨联陞的信里，他再一次提到他坚信“佛教入中国远在汉明帝之前”，而且“应当不止陆路一条路，更重要的是海道”。他还希望杨联陞把这个意见转告法国学者戴密微，让他帮着看看，越南能否找到有关佛教早期传播的证据。为什么？因为这一设想，还是建立在《理惑论》是汉末作品，楚王英和笮融都在南方，因此佛教应当先盛于交广、渐次扩展到长江流域的推论基础上。^⑤

当然有人反对，早期的像日本学者白鸟库吉，就曾斩钉截铁地说，佛教“传入的道路只有一条，即见于《汉书》之所谓‘罽宾国弋山离道’”。^⑥而1930年代汤用彤写《汉魏两晋南北朝佛教史》也批评梁启超和伯希和，说：“佛教入华，主要者为陆路……据此，则梁任公谓汉代佛法传入先由海道，似不可信也。……而法人伯希和谓早期佛教有扬子江下流教派与北方教派之

① 正如张曼涛所说，有关四十二章经和牟子理惑论的辩论，“表面看来，这只是佛教的一经一论，徒钻牛角尖而已，事实并非如此简单，它所包含的问题，不亚于任何一部数百万言大著之重要”。参见前引张曼涛《现代佛教学术丛刊》第11种《四十二章经与牟子理惑论考辩》卷首《编辑旨趣》。

② 前引伯希和1920年发表在河内出版《通报》(T'oung Pao)上的《牟子考》中曾提出，在公元初，恐怕不只是一个西域的通道，云南与缅甸之间的通道，2世纪时交州广州经南海的通道，大概也应当是佛教传来的途径，他的意见和后来胡适的不谋而合，他们的共同疑问是，如果佛教都是从西面来，为什么最早一部中国人关于佛教的书，却写在广州呢？有趣的是，虽然对《牟子理惑论》的看法不同，梁启超也有相似的看法，在《佛教之初输入》附录二里，他就说道，“佛教之来，非由陆而由海，其最初之根据地，不在京洛而在江淮”。

③ 胡适：《致周一良》（1948年8月7日），此文有多种版本，此据耿云志等编：《胡适书信集》（中）（据《胡适遗稿及秘藏书信》第19册校订），第1150页。

④ 胡适纪念馆编：《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》，台北：联经出版事业公司，1998年，第92页。

⑤ 胡适纪念馆编：《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》，第134页。胡适希望得到戴密微的支持，也许是因为他想到了伯希和。

⑥ 白鸟库吉：《西域史研究》上册，东京：岩波书店，1981年，第497页。

分,亦均不可通之论也。”^①可胡适却始终坚持这一猜测,1952年3月12日杨联陞给胡适回信时,说胡适的“这个假设甚有意味”,他提出,胡适当年和陈垣的争论中,涉及的浮屠和佛的问题可以重新讨论,“浮屠”好像比“佛”要早一些,而季羨林在《史语所集刊》第二十本发表论文所说的“浮屠似本印度古代方言,而佛似出于吐火罗语,然则浮屠之先出现于中国文籍”,则或许可以说明“佛教先由海道直接来华”。^②

这个话题一直延续下来,^③一直到1990年代仍然有人旧话重提,这不是没有原因的,因为它不仅涉及佛教传入除了陆路之外是否还有其他途径这一话题,而且涉及汉代甚至整个古代中国与外部世界交通,是否除了西北的丝绸之路,还有其他多元通道的问题。俞伟超曾经在《东汉佛教图像考》中,列举有关汉代佛教的种种考古资料,有内蒙和林格尔小板申一号墓壁画中的“仙人骑白象”与“舍利盘”,有山东沂南画像石墓八角擎天柱上的佛像,有山东滕县画像石上的六牙白象,有四川乐山麻壕和柿子湾崖墓的佛像,有四川彭山崖墓的一佛二菩萨像,有新疆民丰尼雅遗址墓葬中绵布上的菩萨像,^④此外加上著名的连云港孔望山摩崖造像,这些大体都出现在东汉中后期的佛教资料,奇怪的是并不都在自西徂东的传统主干道,而是分布在各个地方,这是否暗示了佛教传入以及中外接触,在当年就有多种途径呢?由于这需要更多的证据,也关系到古代中国对外交通孔道的大问题,所以这一问题不仅将继续深入和讨论,^⑤而且也会把考古等新证据、语言等新方法引入到佛教史研究中来,促进佛教史研究中地下文物与地上文献互证的所谓“两重证据法”。

第二个是“记里柱子”。

所谓“记里柱子”,就是能否找到一些涉及佛教、又有坚强证据、时代明确的文献或事件,以它们作为坐标即胡适说的“记里柱子”,以断定其他佛教文献与历史的早晚先后,给早期中国佛教提供一个清晰的历史。

在很多接受现代学术研究方法的学者看来,找到一些时间明确的文献或事件,作为佛教历史的坐标,以确定其他文献与事件的年代,是建立真实可靠的佛教史的重要方法。在早期佛教史上,汉明求法、楚王英奉佛、张衡之赋、襄楷上书等等,在胡适看来,就是这样一些“记里柱子”。1948年8月7日,胡适给周一良写信,其中就指出,西元第一世纪楚王英奉佛,第二世纪中叶桓帝祠浮屠老子及166年襄楷上书、第二世纪末年长江中下游的笮融弘佛,及交州牟子

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:中华书局,1983年重印本,第59—60页。但是,汤用彤的态度比较妥协,他虽然强调“佛教入华主要者为陆路”,但也因为看到《牟子》等证据,便说“佛法由海上输入,当亦有其事”。在讨论三国佛教时,他又说到“南方与天竺交通,亦由海程……建业佛教是否多自海上传来,亦不能断言”。(参见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第88页)

② 胡适纪念馆编:《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》,第134、135页。

③ 参见吴廷璆、郑彭年:《佛教海上传入中国之研究》,《中外关系史论丛》第5辑,北京:书目文献出版社,1996年。他们的论证思路是:(1)以《汉书·地理志》等记载,说明西汉已经通过南海与印度甚至大秦有了海上丝绸之路;(2)以公元前前后大月氏还未信仰佛教而佛教已经传入中国,证明佛教从西域传入的不可信;(3)根据历史文献与考古发现,说明南方佛教的兴盛,以作为佛教海上传入的旁证;(4)以后来佛教徒自海上往来中印之间,说明这条海上的佛教传入路线之有可能。

④ 《东汉佛教图像考》,原载《文物》1980年第5期,修正本载《向达先生纪念论文集》(乌鲁木齐:新疆人民出版社,1986年,第330—352页)。按:杨泓在其《四川早期佛教造像》中对东汉四川佛教造像持慎重态度,但并没有否定上述说法,只说它们是“受佛教造型艺术影响的文物资料”。(杨泓、孙机:《寻常的精致》,沈阳:辽宁教育出版社,1996年,第155页)

⑤ 关于佛教从海路传来或从西南丝绸之路传来的论著很多,反驳的意见也很多,一直到近年都有出现,此处从略。

的护教著作，“这三期的五事，我们应当认作记里的石柱，可以用来评判别的史料，而不可用别的史料来怀疑这五根石柱”，他觉得，如果按照这五根“记里柱子”，时间上自下而上推，空间上则自南往北推，“然后可以推知佛教初来的史迹大概”。^①

如果《理惑论》可以作为一个标尺，胡适觉得，就可以根据这一文献，推定以下佛教历史：（1）佛教到交州很早，也许在《理惑论》之前四五百年；（2）佛教到长江流域也相当早，总远在东汉建国之前，故楚王英那么早就接受了佛教；（3）佛教经典（节要的）翻译之早和传播之广，也许都远在我们意料之外；（4）佛教的传播，大概是从民间先传开去，然后贵族如楚王英、汉桓帝，学者如襄楷、牟子受其影响。^② 不过，问题是，当时支持这一猜想的一个依据，恰恰是《理惑论》成书的时间。如果《理惑论》成书时间是在东汉末年，撰写于海滨的交广地区，那么，它确实可能是佛教最早由海上传来的一个坚强证据。可是，如果《理惑论》的撰写时间被确定在东晋甚至更晚，那么，这一猜想很可能就只是“猜想”，而缺乏证据不能成为“坐标”了。

胡适提出的这一方法，确实是充满“现代性”意味的历史方法，但又的确是早期佛教史与道教史应有的方法。目前对于佛教文献，除了依赖早期佛教目录如《出三藏记集》等的著录，翻译的语言风格与词汇使用之外，只能依赖这种“记里柱子”作为判断成书或译出年代的坐标。而早期道教文献，由于道教目录远不如佛教目录清晰准确，道教文献语言常常有意仿古与作旧，很难判断时代，更只有依赖文献之间的互相引证与彼此抄袭，来判断成书时代的先后，因此更要有明确可靠的“记里柱子”。

第三个是“教外史料”。

佛教史包括各个教派的历史，由于大多是教内信仰者自己书写，所以不免既有撰写家谱那样的夸张，也有如弘扬师门那样的编造，所以历史学家要弄清真实的历史，常常要借助教外文献特别是碑刻、文集、史书等。尽管胡适批评陈垣的时候，觉得陈垣“过信此等教外史家”，但在实际的佛教史尤其是禅宗史研究中，其实他与陈垣一样强调“在教史以外求证”。要知道，这是一个现代历史学的原则，即一切历史叙述都应当得到客观证据的支持和检验，否则就值得怀疑。胡适经常说的“在不疑处有疑”、“拿证据来”等名言，在这里同样有效。

胡适从1920年代开始涉足禅宗史的时候，就表示过对传统叙述的怀疑，对日本学者过于相信禅宗自己的说法，表示很不理解，^③ 而在后来的研究中，他更提出禅宗谱系往往“攀龙附凤”的说法。日本学者柳田圣山编《胡适禅学案》就记载，胡适曾致信柳田圣山说道，“从大历到元和（766—820），这五六十年是‘南宗’成为禅门正统，而各地和尚纷纷的作第二度‘攀龙附凤’大运动的时期”。^④ 因此，不断从石刻碑文、文人文集、史书笔记中发现禅宗历史，把佛教史放在当时复杂的政治史背景之中讨论，更是中国佛教史研究界擅长的方法，这不仅是由于中国学者对汉文史料的熟悉，更因为20世纪以来的中国学界特别是历史学界普遍接受现代性学术

① 胡适：《致周一良》（1948年8月7日），耿云志等编：《胡适书信集》（中），第1150页。

② 参见耿云志等编：《胡适书信集》（中），第1151页。

③ 1931年1月2日的胡适日记中记载，他回金九经信，说读了铃木大拙的楞伽研究，对铃木“过信禅宗的旧史”很有看法。又，参见柳田圣山编：《胡适禅学案》，台北：正中书局，1975年，第10—11页。

④ 一直到晚年的1961年1月6日，胡适还撰写了《金石录里的禅宗传法史料》一文。

① 柳田圣山编：《胡适禅学案》，第630页。1959年12月胡适致严耕望的信中也谈道，“十宗之说，实无根据，南北宗之分，不过是神会斗争的口号，安史乱后，神会成功了，人人皆争先‘攀龙附凤’，已无南北之分了，其实南宗史料大都是假造的……”参见胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北：联经出版事业公司，1984年，第3105—3106页。

方法的结果。这一方法特征的形成,也许正是受到胡适、陈寅恪、陈垣等人的影响。从现在留存胡适的大量笔记文稿中可以看到,胡适自1928年整理白居易《传法堂碑》开始,一直相当注意这些所谓“教外史料”,他曾详细地做过《全唐文》中隋唐时期各种佛教道教碑铭的目录,不仅一一记下有关隋唐佛教人物的216份碑铭塔铭,记录了碑主、卷数、作者,而且标注出这些人物的卒年,以便对佛教史一一排比。^①笔者也注意到,越到晚年,胡适越重视唐代禅宗石刻文献的重要性,在最后的岁月即1960—1961年中,他不仅依然特别关注各种金石文献中的唐代禅宗碑文,^②而且他还特别提醒学者,对这些载于《全唐文》的碑文、诏敕要有警惕,^③要注意直接查阅真正目验过碑石原文的文献如《金石录》、《金石萃编》等。^④

日本学者樱部建在讨论日本佛教学者南条文雄时曾说,佛学研究的现代方法与传统方法之差别在于:第一,在资料上,过去的汉译佛典之上加上了梵文、巴利文、藏文佛典;第二,在方法上,改变了过去围绕“宗义”、各护宗派的信仰主义而采取自由的批评态度与客观的历史学、文献学、教理学研究方法;第三,在意图上,则从过去内在的宗教的求信仰变成学术的客观的求真实。^⑤其实,陈垣的“信供不如信证”与“在教史以外求证”,以及胡适对禅宗灯录的怀疑,及系谱为“攀龙附凤”说,都开创了在教外史料中寻求真实教史的新风气,也形成了中国现代学术研究中,比起佛教教理研究来更偏重佛教史学研究的趋向。^⑥

〔作者葛兆光,复旦大学文史研究院教授。上海 200433〕

(责任编辑:雷家琼 责任编审:李红岩)

① 在他留下的读书笔记中有裴休的《唐故圭峰定慧禅师传法碑》,白居易的《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭》,李朝正的《重建禅门第一祖菩提达摩大师碑阴文》,李华的《左溪大师碑》、《鹤林寺径山大师碑》,以及《嵩山(会善寺)故大德净藏禅师身塔铭》等,均见《胡适全集》第9卷。

② 胡颂平编:《胡适之先生年谱长编(初稿)》第10册,特别是第3428—3430、3601、3697、3771—3772、3783—3785页。

③ 见1960年2月11日撰写的《全唐文里的禅宗假史料》(《胡适全集》第9卷,第441—444页)。

④ 见胡适1961年1月6日撰写的《金石录里的禅宗传法史料》,这一笔记讨论了宋代赵明诚所见的《能禅师碑》与《山谷寺璨大师碑铭》等。(《胡适全集》第9卷,第539—541页)

⑤ 参见南条文雄:《怀旧录》末附桜部建“解说”,东京:平凡社,1979年。

⑥ 一直到1948年,陈寅恪撰《读梁译大乘起信论伪智愷序中之真史料》时还说:“今日中外学人考证佛典虽极精密,然其搜寻资料之范围,尚多不能轶出释教法藏以外,特为扩充其研究之领域,使世之批评佛典者,所持证据,不限于贝多真实语及其流派文籍之中,斯则不佞草此短篇之微意也。”(《金明馆丛稿二编》,第147—148页,收入《陈寅恪集》,北京:三联书店,2001年)

again used an astronomical phenomenon, the appearance of a comet in the *zi wei yuan* to encourage their followers. This led to a misunderstanding on the part of some scholars, who took the astrological interpretation that the comet's appearance was an ill omen for the Qing dynasty as being the reason for the removal of the intercalary month. In fact, the true reason behind its removal that year was that an intercalary eighth month would not only have made the winter solstice fall on the 30th of the tenth month, thus preventing the customary eleventh month performance of the solemn *jiaosi* (suburban sacrifice) ceremony, but would also have made the *zhongqi* (each month's mid-month solar term) fall out of sequence with the months. In the turbulent days of the late Qing, especially during the Boxer rebellion, the belief that the intercalary eighth month was unlucky was sensationally exaggerated, making it the most widely circulated augury in this period.

The Dilemma of the Opium Prohibition during the Period between the Two Opium Wars: A Study Centering on "Severe Punishment of Smokers" Wang Hongbin (100)

In the period between the two Opium Wars, the Qing government's prohibition of opium met with both internal and external resistance. On the one hand, the British government vigorously protected opium smuggling in China's coastal areas and attempted to induce Chinese officials to recognize the legitimacy of the opium trade. On the other, stakeholders in the opium trade, corrupt officials, opium addicts, and all levels of administrative and judicial officials constituted four internal obstacles to prohibition. In this context, the provision in "Regulations on the Prohibition of Opium," according to which opium addicts would be sentenced to death, was hard to enforce. The movement for opium prohibition was thus relaxed in practice despite its outward severity. Given the actual effects of its implementation, the claim by advocates of the death penalty for opium users that "In executing the order for the prohibition of opium, the first priority must be severe penalties for users of opium" was ill-advised, whereas their opponents' recommendation that punishment should be cautious and in accordance with existing practice had a degree of reasonableness.

The Grand Theatre and the Social Culture of Shanghai in the Republican Era

Yao Fei, Su Zhiliang and Lu Rongyan (115)

Founded in 1928, Shanghai's Grand Theatre catered for and guided popular taste for Western entertainment and culture through its Hollywood movies and modernist Western design, making the cinema a cultural marker of fashionable modern life in Shanghai. Cinemas, as represented by the Grand Theatre, did not function only as entertainment; in fact, they had multiple functions beyond the showing of films. As the intermediate link in the information dissemination chain of "movies - cinemas - society", the Grand Theatre's spreading of Hollywood culture stimulated the consumption and reproduction of Hollywood elements in Shanghai society; at the same time, nationalism, group consciousness and even the political situation in Shanghai in the Republican era also affected people's evaluation of the movies and their attitudes towards theatre space.

"A Contest That Could Be Seen as A Form of Friendship": from the Debate between Chen Yuan and Hu Shi to Modern Research Paradigms for the Early History of Chinese Buddhism

Ge Zhaoguang (132)

In 1933, a debate occurred between Hu Shi and Chen Yuan about the date of the translation of the *Sutra in Forty-two Sections* (四十二章经, *shìshìèr zhāng jīng*) and the *Treatise on the Removal of Doubts* (理惑论, *Lihuolun*). Although it ended without reaching a conclusion, the debate raised important issues of research methodology. By tracing the academic history of the debate and Chinese and foreign research on these texts, we can tell the story of how the problem

consciousness and research methods of Western and Japanese historians of Buddhism in the first half of the 20th century influenced Chinese scholars and reveal how the latter responded to these issues and methods and gradually formed their own modern research approach in this field. We can thus gain a picture of the development of research methods and paradigms in Chinese academic work on the early history of Buddhism in China.

The Flagellant Movement in the Black Death in Western Europe (1348–1349) Li Huacheng (147)

The flagellant movement flourished while the Black Death was raging in Western Europe. It was a collective behavior aimed at salvation through self-flagellation and was influenced by the eschatological theology of millenarianism. While the plague ravaged Europe, a relationship grew up between the church and the flagellants that contained differences but also interdependence. However, as the movement grew, it developed anti-church tendencies. More importantly, because of the periodic nature of the plague outbreaks and the limitations of the movement's religious doctrines and practical effects, its followers began to splinter and grow fewer, providing conditions for their expulsion by the church. At the same time, the movement's mode of organization and its radical actions in massacring Jews, etc., had a detrimental effect on society, leading to the opposition of the secular power. Under attack from all sides, its decline was inevitable. The flagellant movement reflects the "little tradition" of Western European society in the Middle Ages. Seen from the perspective of the changing relationship between the great tradition and the little tradition, it can give us a more comprehensive understanding of the world of faith in medieval Western Europe.

Chinese Tea and the Custom of Tea Drinking in the Netherlands from the Seventeenth Century On

Liu Yong(160)

Chinese tea was first introduced into Europe in the early 17th century by the Dutch. From the early 18th century until the 1840s, they dominated trade with China. In the Netherlands, tea at first could only be obtained from a medicine shop. As an excellent medicinal herb for the treatment of various local diseases, it won favor with the great majority of specialists, but also met with some opposition. Since tea-drinking was so strongly recommended by discerning people, the Dutch gradually accepted the idea that "tea is good for the health." As its price fell, tea was drunk daily, and was sold in specialist shops or alongside other goods. Tea drinking, previously regarded as a high-end leisure occupation, became widespread in all walks of life. One positive effect of the custom of tea drinking was that it enriched Dutch social life in this period.

Discussion and Remarks

The Direction of Legal History Research: Law or History?

Hu Yongheng(178)

Chinese academic circles are concerned about the question of whether research on Chinese legal history should be more oriented toward legal studies or more oriented toward history. For a long time, the discipline of legal history has fallen within the disciplinary framework of jurisprudence, with its main research force consisting of people trained in legal studies. Such scholars are strong on interpreting history and accustomed to logical deduction, and often take Western legal concepts and theories as the premise for evaluating Chinese law. This means that currently, the main problems with research on legal history are an inadequate foundation in historical materials, West-centrism, and the profusion of modernization paradigms. In recent years, a large number of researchers with a historical background have entered the field of legal history, bringing a breath of fresh air to research in this area. In view of its current weak historical foundation, Chinese research on legal history should be oriented toward history. With this premise, individual researchers should pursue both legal and historical studies and scholars should strengthen cooperation based on the division of labor.
