呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度

丁徐清 南京林業大學馬克思主義學院講師

中文摘要

呂澂是二十世紀最傑出的佛學家之一。二十世紀五○年代以後,呂澂先 生在二十世紀中國佛教的知性向度上持續前行,既未走向自我否定,也未發 生思想轉向,為二十一世紀中國佛教的知性實踐奠定了堅實的學術史基礎。

關鍵字: 呂澂 佛學家 二十世紀中國佛教 知性向度

呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度 647



Lü Cheng and the "Understanding" (verstand) of Chinese Buddhism in the 20th Century

Ding Xuqing Lecturer, School of Marxism, Nanjing Forestry University

Abstract

Lü Cheng was one of the most outstanding Buddhist scholars of the twentieth century. After 1950, Mr. Lü Cheng attained steadfast progress in his study of "understanding" (*verstand*) in Chinese Buddhism. He had no doubts or deviations from his original thoughts. Moreover, he established a solid foundation in the academic history of "understanding" (*verstand*) in Chinese Buddhism in the twenty-first century.

Keywords: Lü Cheng, Buddhist scholar, Chinese Buddhism in twentieth century, "understanding" (*verstand*)

呂澂(1896-1989)作為二十世紀最傑出的佛學家之一,既是近現代居士 佛教的典型代表,¹也被譽為「批判佛教的最佳代表」,²他象徵著二十世紀 中國佛教知性實踐的高度。31940年以前,呂澂佛學方法論主要有兩個原則: 真實性和徹底性(「盡所有性,如所有性」),在從事唯識學和西藏佛學研 究過程中,呂澂構造的「唯識古學」和「唯識今學」這對概念,至今仍在中 國佛教研究領域持續發生影響。1940年以後,呂澂先生以「心性本寂」與「心 性本覺」的理論劃界,作為佛學的根本問題,並圍繞上述兩個命題進行理性 抉擇和理論建構,這一論斷對當代佛學和儒學思想產牛了持續衝擊。41950年 以後,社會制度和政教體制迅速轉型,呂先生轉以「印度佛學和中國佛學」 為論述框架討論佛學。有學者認為,自此呂澂佛學思想發生重大轉向。我們 認為,1950 年以後,呂先生雖先後在不同性質的機構中從事研究工作,卻並 沒有發生思想轉向,亦不曾走向自我否定,而是在新框架中堅守二十世紀中 國佛教的知性傳統,將此前近半個世紀的學術成果,儘量吸收進新框架,為 二十世紀後期中國佛教的知性實踐奠定了堅實根基。

一、主觀性與客觀性的互補

呂澂一直對自己的學術方法論的兩個向度有自覺的認識。1943年夏,在 與熊十力爭論時,呂先生曾把其佛學特質概括為「心教交參」四字。5 其中,

^{1.} 劉成有:《近現代居士佛學研究》,成都:巴蜀書社,2002年,頁195。

^{2.} 林鎮國:《空性與現代性》,新北:立緒出版社,1999年,頁270。

^{3.} 程恭讓:《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》下冊, 北京:中國社會科學出版社,2017年,頁528;另參鄧偉仁:Recontextulization, Exgesis, and Logic:Kuiji s (632-682) Methodological Restructuring of Chinese Buddhism , Harvard University , Combridge , Massachusetts , July2010 °

^{4.} 牟宗三:《佛性與般若》,台北:學生書局,2004年,頁453。

^{5.} 呂澂:〈辯佛學根本問題〉,《中國哲學》第11輯,北京:人民出版社,1984年, 頁 172。

佛光山人向佈於研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism



呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度 649

「心」當指思惟或理性,這是主觀向度;「教」當指佛學或佛之言教,這是客觀向度。在佛學上,呂澂既強調主觀思惟抉擇,又強調對佛陀的言教本身作客觀之了解,二者辯證統一,即所謂「心教交參」。落實到具體學術研究層面,前期謂之「義據批評法」,6後期強調「注意考據與義理聯繫」。7從個人學術成長過程來看,呂澂學術實踐一向就不是單一的線性邏輯,早年美學與佛學並舉,後捨棄美學而投身佛學,無論整理文獻或辨析學理,均力求義理與考據統一,而非混淆二者界限和性質。8在1943年的著名論辯中,熊十力譏呂澂是「考據」,呂澂則抨擊熊十力根本不了解其「學」,並特意強調提示其佛學的真偽之辨和主客之辨的不同層次。91940年代,呂澂從佛教文獻整理轉向本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,1950年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,1950年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,550年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,550年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,550年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,550年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,550年代,呂澂又從本覺思想批判和對佛教真理的闡釋,逐漸轉向佛教的思想史和文獻整理。無論如何,呂澂佛學論述方式的改變,並不是對其二十世紀早期佛學論述的否定。

首先,從1950年到1952年,呂澂在支那內學院開設的「內學基本問題」、「起信論問題」和「隋唐佛學史綱」等課程,都始終堅持批判本覺思想的理論立場。這些課程中歷史色彩最濃厚的「隋唐佛學史綱」是「按照八個宗派的次第,敘述了他們的學說淵源、要點,再從典據和思想上作簡單的批判」。10可見,「隋唐佛學史綱」並不完全是對佛教思想史的客觀介紹。後來,呂澂把「隋唐佛學史綱」整理為六篇論文,分別發表在《現代佛學》上,其中最早發表的〈慈恩宗〉文末曾有一段附記云:

^{6.} 呂澂:〈起信與楞伽〉,《呂澂佛學論著選集》卷一,濟南:齊魯書社,1991年, 頁 293。

^{7.} 呂澂:〈大乘起信論考證〉,《呂澂佛學論著選集》卷一,頁301。

^{8.} 同註1,頁202。

^{9.} 同註 5。

^{10.} 呂澂:〈中國內學院兩年來研究工作總結報告〉,《現代佛學》1952 年 12 月, 頁 17。

這篇文稿原是我準備做唐代佛學批判研究的資料用的。只有重點 地舉出一宗的特徵和主張略加分析,當然說不上完備。現在我覺 得這樣的敘述也可為瞭解中國佛學裡主要的傳統思想之一助,所 以訂正了來發表,以供讀者的參考。11

由此可知,論文是在「隋唐佛學史綱」基礎上經過「訂正」才發表,其中對 本覺思想的否定性論斷基本消失,但並非完全匿跡。如〈天台宗〉有一節云: 「現存的慧思著沭裡,有種《大乘止觀法門》,完全依照《起信論》的說法 結構而成,從他的文義上看,當然是後人託名的偽作,但是會將慧思的議論 和《起信》連成一起,就思想脈絡說,也並不是沒有來由的。」2 呂澂的方 法表面看起來很溫和,隱藏的結論卻很激烈,即天台宗也有本覺傳統。

又如〈華嚴宗〉有一節云:「華嚴宗思想的真正來源,一部分屬於慈恩 宗,可無庸懷疑,不過以『法界』為一心,又牽涉到『如來藏』的功德本具 和隨緣不變,其中很受了《起信論》一系的思想影響。」13 此文追溯華嚴宗 與《起信論》關係,雖然沒有直接否定華嚴宗,但字裡行間,讀者是不難體會 其用意。再如〈禪宗〉,呂澂同樣強調:「在印度的純粹佛學裡,沒有這種類 型,它的基本理論始終以《起信論》一類的本覺思想貫穿著,又顯然是憑藉著 中國思想來豐富它的內容的。」14上述這些論斷看似點到為止,其實都力透紙 背,思想史的敘述背後所隱藏著的價值判斷,幾乎可以毫無遮掩地被讀出來。

其次是「內學基本問題」和「起信論問題」。1953年下半年,呂澂發

^{11.} 呂澂:〈慈恩宗〉,《現代佛學》1953年10月。按《中國佛學源流略講》附錄 收此文時無文末附記。

^{12.} 呂澄:〈天台宗〉,《中國佛學源流略講》,北京:中華書局,1979年,頁 329 °

^{13.} 呂澄:〈華嚴宗〉,《中國佛學源流略講》,頁 354。

^{14.} 呂澄:〈禪宗〉,《中國佛學源流略講》,頁 354。

佛先山人向佈於研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism





表了三篇被稱為「佛學基本問題」的系列論文:〈正覺與出離〉(《現代佛學》1953年12期)、〈緣起與實相〉(《現代佛學》1954年5、6月)、〈觀行與轉依〉(《現代佛學》1954年7期)。這三篇論文應是1950-1952年「內學基本問題」的改訂稿,呂澂自認為這些論著「運用新觀點亦有一定成就」,¹⁵所謂「新觀點」當是指「馬列主義」或曰「科學的歷史觀」。除此之外,其〈大乘起信論考證〉,筆者曾考證寫作時間當在1950年代初,¹⁶現在來看,應該是「起信論問題」的講稿修訂稿。從上述幾個重要文獻中,我們可以看到呂澂對佛學真偽之辨、大小乘劃界之基本原則的堅持及其佛學的普世主義立場。

綜上所述,從1950到1955年,呂澂放棄了支那內學院,但沒有放棄其

^{15.} 呂澂:〈中國內學院兩年來研究工作總結報告〉,《現代佛學》1952年8月,頁 17。

^{16.} 丁徐清:《呂澄佛學思想研究》,南京大學博士論文,2012年5月,頁69。

^{17.} 參閱楊奎松: 《忍不住的「關懷」——1949 年前後的書生與政治》前言,廣西: 廣西師範大學出版社,2013 年,頁1。

^{18.} 呂澂:〈一年來的佛學研究〉,《現代佛學》1955 年 8 月。

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

652 2018星雲大師人間佛教理論實踐研究

佛學,支那內學院的停辦一緣於文教體制變革的需要,二緣於意識形態變革的需要,更深刻的根源則是國家經濟建設面臨工業化的任務。1950年8月,中華人民共和國國務院發出《關於高等學校課程改革的決定》,強調課程要與國家建設的實際相結合。根據中共中央安排,從1951年起,高等院校院系進行調整,強調「以培養工業建設人才和師資為重點」的教育方針,對工業建設人才的需求大大壓縮了一切人文學術空間。呂澂後來說:1951年11月,「感覺到今後各種學術研究都應與政治有更密切的配合,由私人機構來擔任研究工作,頗難得其正鵠,因向院董會請求對於我院辦理方針重作根本考慮」,於是決定「適時停辦」。1952年8月底,由董事會代表王恩洋和院長呂澂結束院務,「9月初,將內學院全部地產、房屋、設備、藏書、刻板以及基金等移交西南軍政委員會文教部接收」。191952年9月,內學院結束,呂澂回南京繼續從事佛學研究。20

從這一過程可知,呂澂似很早就意識到支那內學院在當代的終局,他所能保留的只有「佛學」,而且這「佛學」也得適應新時代和新形勢。我們看到,呂澂這一時期的著述,日益採取了「佛學史」這一寫作形式,最後則明確以「印度佛學史」和「中國佛學史」作為新時代的佛學綱領。1955年7月5日,呂澂在研究報告中寫到:

今後工作計畫,擬將主要研究轉向中國佛學歷史方面,而以一般理論的批判為輔助,並準備在一年左右寫出「中國佛學史」的提綱。

^{19.} 呂澂:《自傳》,南京市宗教局檔案,頁8。

^{20.} 新中國成立後,學術研究納入政治軌道,佛學也不例外。1951年1月16日,中共中央統戰部舉行第二次全國統戰工作會議,1月19日,毛澤東與各中央局及大城市黨委負責統戰工作的同志談話。在李維漢談到工商界、上層知識分子以及宗教界均參加了抗美援朝運動時,毛澤東指出,對佛教問題要研究一下。參閱廖蓋隆、莊浦明主編:《中華人民共和國編年史》,鄭州:河南人民出版社,2001年,頁35。

佛先山人向桥荻研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism





1955年上半年,我的工作計畫是繼續研究以瑜伽學系為中心的晚期大乘思想,由於事務稍繁,精神分散,經過半年尚未全部完成,但大體上已可告一段落。研究所得的詳細結論,將來當分別寫出,作為「印度佛學史」的一部分。²¹

從1955年至1956年,呂澂確實寫出了有關「印度佛學史」的若干篇論文:〈略論南方上座部佛學〉(《現代佛學》1955年第10期)、〈略述正量部佛學〉(《現代佛學》1955年第11期)、〈略述經部學〉(《現代佛學》1955年第12期)、〈略述有部學〉(《現代佛學》1956年第6期)。

遺憾的是,到1956年,呂澂最初設想的「印度佛學史」未能實現,「中國佛學史」也不得不宣告停頓。因為從本年起,呂澂即受聘為中國佛學院院務委員會副主委並擔任中國佛教協會《中國佛教百科全書》副主編(趙樸初任主編),²²這一選擇,與其早年為支那內學院編校前兩輯《藏要》(1928-1935)頗為相似。

二、思想性與學術性的互轉

1950年以後,呂澂沒有也不必轉變為一個佛教文化的客觀研究者,因為從早年起,呂澂對佛教就是既有主觀認信,也注重客觀現象和思想史研究, 1943年所謂「千錘百煉,心教交參」,絕非虛飾之辭。1950年代前期,呂

^{21.} 呂澂:〈一年來的佛學研究〉,《現代佛學》1955年8月。

^{22.《}中國佛教百科全書》係供給斯里蘭卡英文版《佛教百科全書》的中國部分的稿件,後結集為《中國佛教》出版。從1956年到1960年,在呂澂的組織和帶領下,中國佛教學者為《中國佛教百科全書》撰寫詞條330篇150餘萬言並完成全部英譯工作。第一輯於1980年由知識出版社出版;第二輯於1982年由東方出版中心出版;第三、四輯於1989年由東方出版中心出版;第五輯於2004年由中國社會科學出版社出版;第六輯仍在編輯中。參閱王新:〈後記〉,《中國佛教》第五輯,北京:中國社會科學出版社,2004年。

佛光山 人向稀衣 研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

654 2018星雲大師人間佛教理論實踐研究

徵仍堅守其普世主義佛學立場,甚至直接介入當代佛教革新運動(如組織中國佛教協會、執教中國佛學院),即使那些看似客觀的歷史論述,也蘊含著明確的價值立場。1957年7月,呂澂當選中國科學院學部哲學社會科學部委員,²³1958年10月又被選為江蘇省二屆人代會代表,1959年全國政協二屆全委常委會決定聘呂澂為第三屆全國政協委員會委員。²⁴如果1950年代早期知識分子思想改造運動沒能使呂澂走向自我否定或產生重大思想轉向,那麼1950年代後期的呂澂更不會走向自我否定。

1956年,呂澂受聘為中國佛學院院務委員會副主委,並擔任《中國佛教百科全書》副主編。從1957年到1960年,呂澂暫時擱置了自己關於「中國佛學史」和「印度佛學史」的寫作,不但領導組織而且親自撰寫了20餘篇《佛教百科全書》條目。據我統計,呂澂先後撰寫的條目主要有四類:一是歷史概述,包括(1)〈唐代佛教〉、(2)〈五代佛教〉、(3)〈宋代佛教〉等3篇;二是人物傳記,包括(4)〈安世高〉、(5)〈支婁迦讖〉、(6)〈支謙〉、(7)〈朱士行〉、(8)〈竺法護〉、(9)〈佛馱跋陀羅〉、(10)〈菩提流支〉、(11)〈菩提流志〉、(12)〈天息災、法天、施護〉等9篇;三是文獻提要,包括(13)〈阿含經〉、(14)〈阿毗達摩集論〉、(15)〈因明入正理論疏〉、(16)〈阿毗達摩俱舍論〉等4篇;四是漢文大藏經刻本介紹,包括(17)〈宋刻蜀版藏經〉(18)〈福州版藏經〉、(19)〈思溪版藏經〉、(20)〈積砂版藏經〉、(21)〈金刻藏經〉、(22)〈元刻普寧版藏經〉、(23)〈洪武南藏〉、(24)〈永樂南藏〉、(25)〈永樂北藏〉、(26)〈清藏〉等10篇。這些條目涉及廣泛的佛教史內容,但值得注意的是,其中大半篇幅是佛教文獻學範疇。可以說,這一時期的呂澂,主要的關注點

^{23.} 樊洪業:〈歷次當選的中國科學院院士(學部委員)〉,《中國科學院編年史 1949-1999》,附錄 2,上海:上海科技教育出版社,1999年,頁 410。

^{24.} 呂澂:《自傳》,南京市宗教局檔案,頁7。

佛先山 **人向桥**教研究院



呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度

即在佛教文獻。25

1920 年代早期,呂澂通過對勘《瑜伽師地論》與《雜阿含經》,發現 了《雜阿含經》本母,這是二十世紀中國佛教文獻研究的重大成果之一, 此時主編《佛教百科全書》的呂澂對該項研究成果再次作了介紹。261929 到 1940年,呂澂負責400巻《藏要》(三輯)的編校,由於《中國佛教百科全書》 沒能及時出版,很少有人注意到呂澂在 1950 年代後期撰寫的這些有關漢文大 藏經刻版的系列論文。這些論文 1991 年收入《呂澂佛學論著選集》卷三由齊 魯書社出版,2004 年部分收入《中國佛教》第五輯,由中國社會科學出版社 出版。上述兩版文字略有差別。應該指出的是, 1950 年代後期呂澂對歷代漢 文大藏經版本的論述,與其 1940 年代的觀點基本一致。

呂澂對漢文大藏經的深入系統考察,可以追溯到《佛典泛論》(1925) 和《藏要》的「校勘說明」系列,但是系統發表意見應該是 1938 年的〈明初 刻南藏考〉,這篇文章發表在歐陽竟無的《內學雜著》上冊。1943 年 2 月, 呂澂在重慶《圖書月刊》(第2卷第8期)上發表〈宋藏蜀版異本考〉,對 其佛教文獻學觀點作了系統總結。呂澂寫到:

宋版釋藏始雕於益州,通稱「蜀版」,收《開元錄》五千餘卷。 自後「麗」、「丹」、「閩」、「浙」諸刻皆導源於此,而部帙 文句頗有參差。說者不得其故,輒以諸刻各自校改釋之。又晚世 盛稱「麗」、「丹」編勘之精,疑其遠勝「蜀版」……近年趙城 金代崔氏藏經大出,半為蜀版複本,余嘗獲睹三百餘卷,底版補

^{25.} 筆者在江蘇省檔案館查閱檔案時,注意到呂澄本人在1950年代十分關注支那內學 院和金陵刻經處經版的保存和運輸問題,曾向當時江蘇省政府進行過多次交涉。

^{26.} 田光烈、遊俠:《雜阿含經》,《中國佛教》第三輯,上海:東方出版中心,1989年, 頁 186。

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

656 2018星雲大師人間佛教理論實踐研究

訂之跡歷歷可尋。取以對勘諸刻,旁參記載,乃畢見其源流。其 間異同之故,優劣之判,亦以了然。²⁷

「蜀」即《開寶藏》,「麗」即《高麗藏》,「閩」即《崇寧藏》,「浙」即《思溪藏》。呂澂在此文中給自己提出兩個基本問題:一、漢文大藏經刻本始於《開寶藏》(「宋藏蜀版」),此後各種漢文大藏經刻本(包括《高麗藏》、《契丹藏》、《崇寧藏》、《思溪藏》等等)均導源於此,但卻產生版本差異,其中原因如何解釋?二、近代學者編輯漢文大藏經,以《高麗藏》、《契丹藏》校勘優於《崇寧藏》、《思溪藏》,此說是否可信?

關於第一個問題,呂澂在1943年提出漢文大藏經刻本三系說,試圖以此說明宋元以後漢文大藏經刻本各版的異同和源流。呂澂提出的宋刻蜀版藏經三種校本是:一、「蜀版初校本」,即「咸平本」,這是咸平初年(998)校勘修訂的蜀版藏經,又稱印經院本;二、「蜀版再校本」,即「天禧本」,此本是《契丹藏》或稱《遼藏》之依據;三、「蜀版校定本」,包括崇寧本,熙寧本兩種,前者是《崇寧藏》、後者即《思溪藏》,後者與前者的差別主要是新入藏經籍多少不同,並無重新校勘,此版今天能看到的是《磧砂藏》。呂澂從上述三種蜀版校勘本的存在,提出漢文大藏經刻本三系說。方廣錩先生1990年代所提出的中原、北方、南方三系區分,與呂澂1940年代的漢文大藏經刻本三系說似無根本差別。28 呂澂1950年代為《佛教百科全書》撰寫有關漢文大藏經刻版的詞條時,更系統地闡述了上述論斷,其中,〈宋刻蜀版藏經〉幾乎完全轉述〈宋藏蜀版異本考〉漢文大藏經三系說,其他各篇則將各版藏經情況加以客觀介紹。

^{27.} 呂澂:〈宋藏蜀版異本考〉,《圖書月刊》第2卷第8期,國立中央圖書館, 1943年2月,頁3。

^{28.} 方廣錩:〈漢文大藏經〉,《中國佛教》第五輯,北京:中國社會科學出版社, 2004年,頁182。

佛先山 人向桥衣 研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism





在漢文大藏經刻本三系說基礎上,呂澂對上述第二個問題即《高麗藏》、《契丹藏》、《崇寧藏》以及《思溪藏》的版本優劣提出一新判斷。呂澂認為以「蜀版校定本」為基礎的《崇寧藏》、《思溪藏》比《高麗藏》、《契丹藏》的編校更加精良,因為《高麗藏》、《契丹藏》從「蜀版再校本」出,《崇寧藏》、《思溪藏》則據「蜀版校定本」。

故閩、浙遵用《開元錄》寫經,丹、麗遵《貞元錄》寫經,校定 文句,終歸異趣。……若以校讀應用略論諸刻之優劣,則後後勝 於前前,閩、浙底本既經校定,編刊之際復多所資取,故考訂得 當之處,每有過於麗、丹者。……研尋內典,自應據之。²⁹

呂澂認為《崇寧藏》、《思溪藏》比《高麗藏》、《契丹藏》校勘精良,且 曾據此種認識校定《藏要》稿本 400 餘卷。

呂澂對《崇寧藏》、《思溪藏》等漢文大藏經刻本價值的評價很高,如〈福州版藏經〉(即《崇寧藏》)中說:「福州版以蜀版校定後的印本為據,因而蜀版初刻的一些錯誤,大都得到訂正,文字也校改了不少;它在大藏經的校勘上有其相當的價值。」30〈思溪版藏經〉說:「思溪版以福州版為底本,而校勘時仍用未經校定的蜀版做參照,所以(在)大藏經各種版本上有他獨立的價值。」31

呂澂有關漢文大藏經刻本三系說的觀點形成後變化甚微,但對各版大藏經校勘價值的評價略有調整。1950年,呂澂〈契丹大藏經略考〉堅持丹藏出自「蜀版再校本」,而評其校勘曰:「堪稱精當。」³²〈金刻藏經〉則說:「金

^{29.} 同註 27, 頁 7。

^{30.} 呂澂:〈福州版藏經〉,《中國佛教》第五輯,頁 255。

^{31.} 呂澂:〈思溪版藏經〉,《中國佛教》第五輯,頁259。該版末句缺「在」字,此據《呂 澂佛學論著選集》卷三校改。

^{32.} 呂澂:〈契丹大藏經略考〉,《現代佛學》1950年12月。

佛光山 人向桥教 研究院 Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

658 2018星雲大師人間佛教理論實踐研究

藏基本上可說是整個宋刻蜀版的翻刻(連同絕大部分的著述在內),所以它 和蜀版的關係最深。它保存著蜀版原來很多的缺點,又有天禧以前未被禁止 流行的《頻那夜迦經》,可見它依據的蜀版是接近於初印本的。」呂澂堅持 《金藏》出自宋藏初印本,而且「缺點」很多,但《金藏》「在版本上、校 勘上,實在有其寶貴無比的價值」。³³ 這樣看來,呂澂對漢文大藏經刻本的 價值的認識,似乎愈來愈趨向於認為漢文大藏經各版都有其獨立價值。這正 是 1982 年任繼愈先生主編《中華大藏經》的指導思想:對不同時代的漢文 大藏經「只指出他們的異同,而不判斷其是非」,相信讀者自己的判斷力。34 由此可見,呂澂 1950 年代後期的佛教文獻學觀點,主要是其前期思想的重 寫,沒有發生顯著變化。

由於主編《佛教百科全書》,呂澂 1950 年代初設想的「印度佛學史」 的計畫,並未能完全實施,「中國佛學史」的計畫也告暫停。但一系列對漢 文大藏經的刻版和目錄的系統梳理,為 1963 年編成《漢譯大藏經目錄》做了 準備。我們在其 1963 年所作〈談新編漢文大藏經目錄譯本部分的編次〉看到 了呂澂有關漢文大藏經編目的思考中,依然對「印度佛學史」和「中國佛學 史」念念不忘:「漢文大藏原以譯本為主,從他們的編次上面可以反映出印 度佛學體系是怎樣組成,各種學說是怎樣發展,乃至中國有翻譯以來是怎樣 傳播的。」35 由此可見,即使在研究佛教文獻時,思想史仍是呂澂思考問題 的基本框架。

^{33.} 呂澂:〈金刻藏經〉,《呂澂佛學論著選集》卷三,頁 1446。此文《中國佛教》 第五輯收錄時「它保存著蜀版原來很多的缺點」改為「它保存著蜀版原來很多的 特點」。

^{34.}任繼愈:《中華大藏經總目·序》,北京:中華書局,2004年,頁2。

^{35.} 呂澂:《新編漢文大藏經目錄》,濟南:齊魯書社,1980年,頁1。

佛先山 人向桥被研究院 Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度



三、普遍性與特殊性的糾纏

從1950年初,呂澂計畫在「印度佛學史」和「中國佛學史」框架下重 新批判「全體佛學」,這個計畫真正付諸實現已經是 1961 年。同年,在中國 科學院學部支持下,呂澂在南京開了兩門課:「印度佛學」和「中國佛學」, 後來出版的著作就叫《印度佛學源流略講》(1979)和《中國佛學源流略講》 (1979),從這兩部文稿內容來看,呂澂在這一時期的講課中使用的名稱仍 是「印度佛學史」和「中國佛學史」。但是,最後為什麼定名為「源流」呢? 這或許和呂澂 1960 年代編撰《漢譯大藏經目錄》有關。中國古典目錄學十分 強調「辨章學術,考鏡源流」的學術史功能,呂先生在講課的同時編撰《漢 譯大藏經目錄》,他應不會不注意到這一點。如上所述,呂澂很強調新目錄 「從他們的編次上面可以反映出印度佛學體系是怎樣組成,各種學說是怎樣 發展,乃至中國有翻譯以來是怎樣傳播的」學術史功能。從這個意義上說, 呂澂晚年的《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》與《新編漢文大 藏經目錄》,其實是互為表裡的著作。

呂澂在 1961 年以後能夠公開講學,與其被聘為中國科學院哲學社會科 學學部委員不無關係。1957 年 5 月 29 日,中國科學院第 12 次院務會議按照 各學部議決結果,通過增聘學部委員名單。361957年5月31日,中國科學院 學部委員增選名單由《光明日報》公布,哲學計會科學學部委員僅嵇文甫、 呂澂、陸志韋等三人入選。在《中科院學部委員會第二次全體會議擬增補學 部委員的簡歷和著作目錄以及會議有關材料》中,對呂澂的簡介如下:

姓名:呂澂,年齡:63,職務:中國佛教協會常務理事、中科院

^{36.1957}年中國科學院學部委員增聘的具體過程,參閱郭金海:〈1957年中國科學院 學部委員的增聘〉,《中國科技史雜誌》第32卷第4期,北京:中國科學技術 史學會,2011年,頁501-521。

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

660 2018星雲大師人間佛教理論實踐研究

哲學所兼任研究員;專長:佛經的考據和注釋。學術背景:曾任 上海美專教務主任、支那內學院院長,出版著作約5部。37

當選中國科學院學部委員是對呂澂長期從事學術研究取得成就的肯定,這一社會身分的獲得,為呂澂 1961 年以後能夠在中國科學院支持下公開講學創造了條件。據高振農回憶:1961 年,上海社會科學院黨委書記哲學研究所所長李培南去北京參加中國科學院哲學社會科學學部委員會議,與呂澂同住一處,二人偶然談起佛學研究後繼無人而想辦一佛學班的構想。李培南非常熱心此事,當即向哲學社會科學部負責人之一潘梓年作了彙報,並得到後者全力支持,決定由中國科學院哲學社會科學部委託呂澂在南京辦一個為期五年的研究生班。38

呂澂晚年回憶說,他在佛學研究班負責講授「中國佛學」和「印度佛學」 兩門課程:

我重新開課講學時在1961年。當時我是中國科學院哲學社會科學學部委員。受學部委託,開辦了一個為期五年的佛學班,帶了三個來自北京、上海、內蒙古的學生,開設了「中國佛學」和「印度佛學」兩門課程,每週上三次課。39

其實,呂澂這時為學員講過的課程不止這兩門課程,40參與聽講的也不止三

^{37.}郭金海:〈1957年中國科學院學部委員的增聘〉,《中國科技史雜誌》第32卷 第4期,頁518。

^{38.} 高振農:《近現代中國佛教論》,北京:中國社會科學出版社,2002年,頁2。

^{39.} 呂澂:〈佛學研究和支那內學院〉,《文史資料選輯》第91輯,頁169。關於呂 澂在研究班究竟講過哪些課程,當事人的回憶存在出入。參閱張春波:〈當代著 名佛學家呂澂先生〉,《五台山研究》1989年第1期,太原:五台山研究會,頁3-80。

^{40.} 杜繼文:〈我聽「中國佛學源流略講」〉,《中國佛教的多民族性與諸宗派的個性》,北京:中國社會科學出版社,2008年,頁159;參閱杜繼文:〈呂澂佛學思想初探〉,《世界宗教研究》1998年第1期,北京:中國社會科學院世界宗教研究所,頁31。

佛先山人向乔衣研究院

Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism





人。呂澂當時一邊編撰《漢譯大藏經目錄》,一邊為學生講授中印佛學史,同時還公開發表了三篇論文:(1)〈談談有關初期禪宗思想的幾個問題〉(《光明日報》1961年7月3日);(2)〈起信與禪——有關大乘起信論來源的探討〉(原載《學術月刊》1962年第4期;《現代佛學》1962年第5期轉載);(3)〈試論中國佛學有關心性問題的基本思想〉(原載《光明日報》1962年6月6日;《現代佛學》1962年第5期轉載)。在上述這些論文中,呂澂再度重申自己1940年代以來始終堅持的本覺思想批判。41不同之處在於,呂澂此時把本覺批判即「心性本寂」與「心性本覺」的真偽之辨,轉換成了「印度佛學」和「中國佛學」的異同之辨。

據筆者考證,呂澂批判本覺思想的觀點最早發表於〈起信與楞伽〉 (1941)或〈藏密三書導言〉(1942)。1943年,呂澂與熊十力辯論佛學根本問題時,將其轉換為「心性本寂」與「心性本覺」的理論劃界。呂澂 1940年代的本覺批判並沒有「中國佛學」和「印度佛學」的比較性框架,因為直到 1942年,呂澂仍強調西藏佛學也有「本覺」。1950年代初,呂澂寫到:

我們對《起信論》的考證,是要從考證的途徑判明它的面目,評 定它的價值,而將翻譯的真偽和理論的是非看得並重的。本來兩 者並無平行的關係,因為根據印度人的著作的真正譯本不見得都 對;反之,不是譯本的中國人的撰述不見得都壞。古人講,佛性 無分於南北(慧能答黃梅語),所以中國人也一樣地可有見道證 真的著作。42

直到 1950 年代初,呂澂始終持普遍主義佛學路線,注重普遍性,而漠 視佛學的民族性和歷史性。從 1950 年起,呂澂逐漸側重從民族性和歷史性方

^{41.} 呂澂:《漢藏佛教關係史料集緒言》,成都:華西大學中國文化研究所,1942年。

^{42.} 呂澂:〈大乘起信論考證〉,《呂澂佛學論著選集》卷一,頁 333。

面闡述佛學,逐漸構建起「印度佛學史」和「中國佛學史」的論述框架。把本覺批判導入「中國佛學」和「印度佛學」的比較性框架,是呂澂後期佛學思想的創造性轉換。這種轉換的代表作是《中國佛學源流略講》,這是一部系統的本覺思想批判的專著。其緒論既明言「真如緣起論」是錯的,又強調「中國佛學」與「印度佛學」「根本不同」。有人認為呂澂說中印佛學只是不同等於否定其早期的佛學真偽之辨,這大概是沒有讀懂呂澂所謂中印佛學「根本不同」之意。

檢上述〈試論中國佛學有關心性問題的基本思想〉一文中,呂澂提出以 天台、華嚴和禪宗的學說為代表的「中國佛學」,並強調「基本思想特別是 有關心性方面的」與「印度佛學」不完全一樣,即「中國佛學」主張「心性 本覺」,而「印度佛學」主張「心性本寂」。那麼,所謂「印度佛學」,從 部派到大乘,就一定沒有主張「心性本覺」的嗎?當時巨贊法師曾質疑其說, 呂澂則強調自己所說「印度佛學對於心性明淨的理解是側重於心性之不與煩 惱同類」之「側重於」,不必以「全概與否相責備也」。⁴³當代學者批評呂 澂以「心性本淨」概括「印度佛學」並不完備,與巨贊實為同道,但呂澂已 於 50 多年前答覆過這一質疑。因此,除非能證明心性本淨不是「印度佛學」 主流,否則不足以否定呂澂所謂中印佛學心性論差別的論斷。

有學者認為,「心性本寂」與「心性本覺」的理論劃界是印度佛教與中國佛教的全部差別,甚至認為呂澂及其支那內學院代表了「印度化」的佛學或「回到印度」的取向,多半是忽視了呂澂的普遍主義佛學立場。

^{43.} 呂澂:〈探討中國佛學有關心性問題的書箚〉,《現代佛學》1962年第5期,頁8。

佛先山 人向桥教 研究院 Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism

呂澂與二十世紀中國佛教的知性向度 663



佛教的皈依三寶,

即皈依人人和佛陀共有的佛性,是民主的精神; 受持五戒,對人尊重不侵犯,是自由的意義; 提倡生權,尊重眾生都有生存的權利, 以及眾生都有成佛的可能, 這就是平等的主張。

~《人間佛教語錄》