

【學術報導】

二〇〇一年中國大陸的佛教研究綜述

黃夏年

中國社科院世界宗教研究所副編審

二〇〇一年我國的佛教研究超過了以往，可以說，步入新時期以後就實現了一個開門紅。這一年的佛教研究的情況可以分成兩個大的部分，一個是關於佛教讀物的出版會議召開，一個是學術研究的觀點，下面分別介紹這兩種情況。

一、佛教讀物出版與會議

這一年出版的佛學著作有八十四本，其中黃心川主編，麻天祥執行主編《光山淨居寺與天台宗研究》[註 1]、白化文著《佛教圖書分類法》[註 2]、張海沙著《初盛唐佛教禪學與詩歌研究》[註 3]、楊曾文、方廣錫主編《佛教與歷史文化》、麻天祥著《二十世紀中國佛學問題》[註 4]、王路平《大乘佛學與終極關懷》[註 5]、何孝榮著《明代南京寺院研究》[註 6]、任宜敏著《京畿蓮邦：天目山佛教源流引論》[註 7]、沈劍英主編《中國佛教邏輯史》[註 8]、董群著《慧能與中國文化》[註 9]、朱封鼈、韋彥鐸著《中國天台宗通史》[註 10]皆為學術性較強的專著。

如《二十世紀中國佛學問題》第一章導論，介紹晚清佛學伏流與二十世紀佛學的第二次革命、近代思想家宗教向度、近代佛學復興的原因；第二章佛教的入世轉向，介紹八指頭陀的詩與思、太虛與佛教三大革命、弘一與導俗貶世的近代律學；第三章佛教哲學的研究與思想體系的建立，介紹梁啟超的佛教心理學分析和佛教比較哲學的研究、章太炎的法相唯識學、熊十力本心本體的新唯識論、湯用彤的比較宗教學研究；第四章唯識學研究，介紹空有二宗內在邏輯調適及法相宗之傳衍、竟無法相唯識學詮、太虛科學唯識宗說；第五章佛學與儒學及科學，介紹佛學與儒學、佛學與科學；第六章禪學與禪宗史的研究，介紹見仁見智的二十世紀禪學研究、二十世紀禪宗研究之比較。書後附錄〈理念與探索——答趙汝明先生〉和〈佛教與二十一世紀〉兩文。

《中華天台宗史》第一章：《法華經》的傳入及法華經學的形成。介紹六朝佛教概況、法華典籍的傳入及弘揚、六朝時期對法華經學的研究；第二章：天台宗的源流及其創立。敘述了龍樹的著作思想、慧文和慧思的思想、智者的生平與著述、天台宗的主要理論思想、天台宗的主要觀行思想、教相判釋；第三章：章安灌頂與初唐天台宗。闡述了灌頂對天台宗的重要貢獻、國清寺系與玉泉寺系、唐前期天台宗對各宗的影響；第四章：天台宗的盛大時期。介紹了湛然的生平及思想、中晚唐天台山高僧、五台山與天台宗、文人學者的弘宣、天台宗在國外、唐末五代天台宗；第五章：兩宋天台宗對禪淨的融攝。講述了知禮的生平及其思想、山家與山外之爭、遵式與天台懺法、台禪淨的融攝、天台宗史學的建立、宋代天台宗與國外的交流；第六章：元明清天台宗的浮沉。紹敘元明清天台宗的傳承、元代天台宗的再起、明代台宗中興之祖——傳燈、「三大部」會刊本的形成、明代居士的台淨思想、蕩益智旭、清代天台宗、元明清國外天台宗；第七章近現代天台宗。述說諦閑的生平及思想、近現代天台宗高僧、近現代港台海外的天台宗。書前有淨旻法師序和嚴耀中先生序。本書係「普陀山佛教文化研究所重點研究課題」，序者認為該書「在繼承古籍舊作的基礎上，又有極大創新、提高，對台宗源流、思想、特色、貢獻等的細緻梳理，全面論述，博古詳今，由表及裡，其價值是顯而易見的。」《光山淨居寺與天台宗研究》收入中國與日本學者的文章四十四篇，另有附錄十五篇。主要圍繞光山淨居寺與天台宗的問題作了較為深入的研究與闡發，專家指出，本書「為天台宗研究開拓了新的領域」。

吳言生著「禪學三書」即《禪宗哲學象徵》[註 11]、《禪宗詩歌境界》[註 12]、《禪宗思想淵源》[註 13]是禪宗研究的一個亮點。作者積多年的禪學、文學研究功力，融通宗教、哲學、文學，打通禪學與文學，進入自由境界。與一般的禪宗研究著作不同的是，「禪學三書」雖然涉及到佛教經典、禪宗思想、詩歌藝術等廣闊的領域，但對這些領域的研究都絕非泛泛而談，而是以掌握第一手文本材料為前提，注重宏觀的理性透視與深透的禪悟直覺相結合。如對禪宗思想淵源的論述，作者遵循從文本出發的原則，在撰寫各章時，首先對佛經影響於禪宗思想的各種資料進行「竭澤而漁」的搜理，務求完備，有時僅僅為了查尋某一句經文、一條語辭在禪宗著作中的原貌，引用，流傳，衍變，就花費了難以想像的時間和精力。正是由於占有了大量的第一手材料，才使作者的理性與體悟並重有了堅實的基礎。「三書」中，作者又以對禪詩意境闡述為輻射源，既入乎其中，進行直覺感悟，以心印心；又出乎其外，進行理性反思，冷靜審察，以揭示禪宗詩歌所蘊含的佛心、神韻和詩情，形成了在文學境界中領悟深刻的禪宗哲學思想的顯著特徵。可以說，文學與哲學溝通，禪思與詩情圓融，深而不奧，玄而不遠，是三書最大的特色。《禪宗詩歌境界》在努力汲取中國佛教史、禪宗思想史、中國詩歌史領域最新成果的基礎上，從對禪宗詩歌文本、禪宗宗風、禪宗哲學、佛典與禪思以及對禪本義的體證與理解出發，在具體分析了禪宗詩歌文本後，作出了對禪宗詩歌境界的高屋建瓴式的總結和揭示：「禪宗詩歌表達獨特的禪悟體驗，其審美境界的範型是觸目菩提的現量境、水月相忘的直覺境、珠光交映的圓融境、饑餐暍眠的日用境。禪悟體驗剿絕情識，不容湊泊，形成了觸目菩提的現量境；禪悟體驗要求主體以空靈之心源真地直觀審美對象，能所俱泯，形成了水月相忘的直覺境；禪悟體驗是萬物圓融互攝，處於重重無盡的緣起中，

形成了珠光交映的圓融境；禪悟體驗圓融得脫落了圓融念，形成了饑餐困眠的日用境。現量境觸目菩提，不容擬議；直覺境能所雙亡，色相俱泯；圓融境珠光交映，重重無盡；日用境饑餐困眠，脫脫身心。」試圖體現出了禪宗詩歌研究的基本框架、批評理念和美學範式，而且體現了較強的創新性、開拓性，填補了禪宗詩歌研究的空白。《禪宗思想淵源》以禪宗對大乘佛學精華的廣為汲取，作為探視禪宗思想的源頭活水，立足於佛教禪宗思想體系的基點，深入系統地論述了《楞伽經》、《起信論》、《心經》、《金剛經》、《維摩經》、《楞嚴經》、《華嚴經》、《法華經》、《圓覺經》、《涅槃經》等對禪宗思想影響最大的十部佛教經典與禪宗思想的關係，認為這些佛典對禪宗的本心論、迷失論、開悟論、境界論——即禪宗的思想、哲學、詩學體系——產生了深遠影響，指出：「強調一切眾生皆有佛性的如來藏思想影響了禪宗的本心論，揭示自性沉迷緣由的唯識思想影響了禪宗的迷失論，以遣除掃蕩的不二法門為特色的般若思想影響了禪宗的開悟論。禪宗的境界論，既是開悟論的推展，又是向本心論的回歸，在體現華嚴圓融思想的同時，深深地烙上了如來藏思想和般若思想的印痕。」《禪宗哲學象徵》一書，旨在嘗試描繪出禪宗的哲學體系的基本構架。上下兩編分別從公案與頌和禪宗語言的詩喻性兩個角度，揭示並闡釋禪宗哲學象徵的內涵，指出：「禪宗的一切感悟，都不外本心論、迷失論、開悟論，境界論，它們形成了禪宗哲學的基本結構。無意於『建構』的禪宗，通過一系列的詩意象徵，實實在在地『建構』起一個完整的哲學體系。在電光石火中呈現著縝密的邏輯，在禪機閃爍中呈現著深邃的理性。」禪宗對「本來面目」超越性的揭示，形成了禪宗哲學的本心論；對本心失落狀態的描述和對失落緣由的反省，形成了禪宗哲學的迷失論；禪宗運用不二法門，將一切對立予以超越，形成了禪宗哲學的開悟論；對開悟之禪者生命體驗，精神境界的揭示，形成了禪宗哲學的境界論。本書也不是盡善盡美，在獨到的特色的前提下，偶有瑕疵也是在所難免。禪宗雖為宗教，其學說有經典所本，但是由於禪宗的產生與後來禪師生活的環境主要來自於下層社會，因此禪宗的生活、傳法方式，禪師的話語偈誦更多地表現了下層人民的生活情趣，這就是為什麼禪宗會在眾多的宗派中脫穎而出，在中國佛教的歷史上獨樹一幟。如果過多地注重了禪宗的文本的依據，則就會削弱了禪宗的特殊性的一面。具體地說，就是對禪宗活潑潑的精神，中國禪宗呵佛罵祖的特有的傳法方式、禪師大機大用，桶底脫落的瀟灑的生活方式有所忽視，由是對禪宗特有的文學性的描寫將有所不足。應該說吳言生博士的禪學三書的特徵是明顯的，獨闢蹊徑，體大思精，自成一家之言。創新性、開拓性很強，單刀直入，直探心源。不偷工取巧，不人云亦云，不嘩眾取寵，從材料中形成思路、觀點，不帶任何先入之見，原真地揭示了禪宗思想淵源、禪宗哲學象徵、禪宗詩歌境界的深邃內涵。

地方佛教史專著的出版是二〇〇一年佛教研究的又一道風景線。這一年出版了這樣幾種佛教史。王海濤著《雲南佛教史》[註 14]、陳榮富著《浙江佛教史》[註 15]、蒲文成著《青海佛教史》[註 16]、昆明市宗教事務局、昆明市佛教協會編《昆明佛教史》[註 17]、《貴州佛教史》[註 18]等幾種。

《雲南佛教史》五十萬字。第一章：雲南原始佛教。介紹巫術、土主和本主；第二章：佛教傳入雲南通道，介紹天竺道、吐番道、內地通道；第三章：雲南大乘佛教。介紹漢豐時期的佛教、南詔時期佛教、大理時期佛教、元時期佛教、明清時期佛教、近現代佛教；第四章：雲南南傳上座部佛教。介紹傣族簡史、南傳上座部佛教的傳入、教派、制度、經典、教義、寺塔、佛教與傣族文化、現代佛教；第五章：雲南藏傳佛教。介紹雲南和西藏在歷史上的關係、雲南藏傳佛教教派及源流、雲南藏傳佛教活佛轉世制度、雲南藏傳佛教寺院與聖地、雲南藏傳佛教現狀。書後附有「大事記」與「雲南省重點佛教文物保護單位一覽表」以及「參考書目」。本書除了引證文獻資料，還大量介紹地面佛教遺存和地下文物，特別是介紹了近十年文物大普查中的豐碩成果，自有其特色。

《浙江佛教史》六十五萬字，七百二十八頁。第一章：三國兩晉南朝的浙江佛教，介紹了佛教傳入浙江、晉代浙江佛教的概況和佛寺的發展、晉代浙江名僧及其主要思想、晉代浙江居士佛教的流行、南朝王公貴族與浙江佛教、南朝浙江高僧、慧皎及其《高僧傳》；第二章：隋唐佛教的興盛。講敘隋唐浙江寺院的隆盛、天台宗的創立與發展、華嚴宗在浙江的發展、唐代浙江禪宗的發展、律宗在浙江的興盛、隋唐浙江佛教的國際交流；第三章：吳越國時期的浙江佛教。介紹歷代錢王的奉佛政策、吳越國寺院「倍於九國」、吳越國的佛塔經幢和摩崖造像、惟儼禪系在浙江的發展和曹洞宗、天皇道悟及其禪系在浙江的弘傳、雲門文偃在吳越國的興盛、永明延壽及其《宗鏡錄》與《萬善同歸集》；第四章：宋代浙江佛教。闡述了天台宗的復興、雲門宗在浙江的發展與契嵩的三教一致論、臨濟宗在浙江的發展與徑山宗杲的「話頭禪」、宋代曹洞宗在浙江的復興、五代以後律宗在浙江的發展、省常結「淨行社」與「江東佛教風格」的形成、宋代僧人對佛教史學的貢獻、宋代浙江居士佛教的發展、宋代浙江佛教的國際交流；第五章：元代浙江佛教。勾勒了元代浙江臨濟宗虎丘紹隆系的發展、元代浙江系徑山宗杲系的發展、元代浙江天台宗和華嚴宗的繼續傳播、元代浙江的佛教藝術成就；第六章：明代浙江佛教。介紹元叟行端系禪師、笑隱大訴系禪師、竺元妙道系禪師及其他禪師、明中葉禪宗的衰落與明末禪宗的復興、明代浙江天台宗的中興、明末浙江淨土信仰與居士佛教；第七章：清代浙江佛教。講述清代浙江禪宗的興衰、清代浙江的淨土信仰；第八章：近代浙江佛教。敘說近代浙江佛教各宗概況、近代浙江的佛教院校、佛教組織和社會活動、近代浙江名僧、近代浙江著名居士；第九章：現代浙江佛教。介紹改革開放以前的浙江佛教、新時期浙江佛教、古刹新生、海外佛教文化交流。書後附錄「浙江佛教史大事年表」和「主要參考書目」。書前有李祖榮序，稱「此書上迄今為止全面系統記述浙江佛教歷史的第一部史書」。其特點是：一是資料豐富，二是歷史時限長，三是脈絡清楚，四是內容也較為廣泛。

《昆明佛教史》二十八萬字。第一章唐宋——昆明佛教初傳時期，介紹佛教傳入昆明的時間、路線、漢地教派、佛教義學等；第二章元代——昆明佛教的鼎盛時期，介紹元代昆明的藏傳佛教、教內各宗、昆明禪宗、律宗、淨土信仰等等；第三章明清——昆明佛教的民俗化時期，介紹昆明民俗佛教、禪僧及其禪學思想、其他佛教宗派的僧人；第四章晚清民國—

—介紹昆明佛教的衰落、近現代的復興、僧俗的節會等等；第五章當代昆明佛教，介紹正常發展階段（一九五〇—一九五六）、曲折反覆階段（一九五七—一九六五）、嚴重挫折階段（一九六六—一九七六）、恢復振興階段（一九七七—二〇〇〇）等；第六章昆明佛教文物與藝術，介紹寺院建築、塔、刻石、度藏的佛教典籍、佛教繪畫、雕塑及版畫藝術、其他藝術等等；第七章昆明地區的主要佛教寺庵。第八章名僧、名居士、護法名人。書後附錄「大事記」、「昆明現有開放佛教寺院名錄」、「昆明地區佛寺碑刻選」和「昆明地區佛寺歷代碑刻存目」。

《貴州佛教史》四十二萬餘字，第一章：唐宋貴州佛教的興起和傳布，介紹晉代佛教開始影響貴州，唐代貴州佛教的興起，宋代貴州佛教的傳布；第二章：元明貴州佛教的發展，敘述元明貴州佛教迅速發展的原因，元代佛教在貴州的拓展，明代貴州佛教的繁榮，建文帝與貴州佛教。第三章：明季貴州佛教的鼎盛，說明中原西蜀禪師入黔弘教，天童臨濟傳燈一枝獨秀，佛教寺院遍布黔中，士大夫逃禪出家風行一時；第四章：明末清初貴州佛教思想家的出現，講解丈雪通醉的佛教活動和禪學思想，語嵩傳裔《語錄》及其禪學特點，赤松道領、瞿脈淨和師徒的佛教活動與禪學思想，廠石如聖的佛教活動和禪宗佛教思想；第五章：明清貴州佛教名山的興隆，考證貴州佛教第一名山黔東梵淨山，貴陽名山東山、相寶山和黔靈山，以及其他貴州名山與佛教的關係；第六章：近現代貴州佛教的衰落和復興，紹述晚清貴州佛教的衰落，民國貴州佛教的復興；第七章：貴州佛教的特徵，總結佛道儒巫雜合流，密教、禪宗與淨土宗盛行域中，寺廟建築文化別具一格之特點。本書係作者發十年之功，廣搜博採省內外方志文獻、論著、摩崖、碑刻、抄本及實地調查資料而撰出的，展示了貴州佛教興起—鼎盛—衰落—復興的過程，專家認為，是繼陳垣先生之後，「貴州佛教史研究的開拓之作」[註 19]。

上述地方佛教史書的出版，自然是得力於十年前有人組織編寫「中華佛教史叢書」的因緣，雖然這套叢書最終沒有出版，但是今天我們終於見到了其中的一些著作，它們填補了學術界的空白。如果加上過去曾經出版的韓溥的《江西佛教史》[註 20]、胡恩厚編著的《甘肅佛教簡史》[註 21]、王榮國的《福建佛教史》[註 22]、崔正森的《五台山佛教史》[註 23]、冷曉著《杭州佛教史》[註 24]和《近代杭州佛教史》[註 25]、何建民的《澳門佛教》[註 26]、嚴耀中的《江南佛教史》[註 27]等，以及新近出版的徐蓀銘和王傳宗主編的《湖南佛教史》[註 28]等，表明我國的地方佛教研究工作已經進入了一個新階段。

此外，佛教寺志的撰寫也在不斷的得到重視。安慶市迎江寺志編纂委員會編，名譽主編皖峰，主編黃復彩編纂的《迎江寺志》[註 29]，全書共十四章，第一章「寺院建設」，介紹迎江寺的地理位置與歷史沿革；第二章「叢林建築」，介紹寺院的規畫管理、建築風格和建築種類；第三章「古塔春秋」，介紹建塔緣起和九次修繕的過程；第四章「佛像供置」，介紹泥塑、木質、雕像、磚雕、石刻和玉佛各種佛像；第五章「經籍法器」，介紹藏經、法器、器具、著作等；第六章「寺藏文物」，介紹神錨、泥金寫經、千僧銅鍋、陶瓷器皿、珍藏書

畫和匾額等；第七章「人物」，介紹住持名僧、護法檀越、遊寺名人；第八章「佛事活動」，介紹日常課誦、節日佛事、重要佛事、民俗佛事等；第九章「管理機構」，介紹機構設置、兩序分屬、兩期職責、任職人員；第十章「僧伽管理」，介紹寺制共住規約、細則等；第十一章「寺院經濟」，介紹經濟來源、資產管理；第十二章「僧伽教育」，介紹講經、辦學、進修；第十三章「社會功德」，介紹辦學、賑災、社會福利、捐助希望工程；第十四章「藝文」，介紹詩詞、楹聯、小說散文、碑記、名人軼事、掌故傳說、民間俚語、報刊選萃。附錄「志異」、「文獻輯存」，書前為「迎江寺大事記」。

佛教學術讀物的出版也是二〇〇一年佛學界的一件盛事。這一年先後出現了兩本由佛教界出資編纂的一些佛教叢書：一，由上海龍華寺、北京大學東方學研究院、南開大學東方文化研究院共同主辦的《華林》[註 30]。內容以與佛教相關的文化研究為主，包括佛教義理、佛教史、佛教藝術、佛教考古、印度文化、中印文化交流研究等，兼顧道教、儒教與基督教等其他宗教文化研究，追求宗教的平等對話、學科交叉和科際整合。二，由上海玉佛寺主辦的《覺群·學術論文集》，[註 31]主要以佛教研究文章為主，內容包括佛教史、戒律與清規、佛教思想、佛教現狀、佛教建築、考古、藝術、語言等方面。學術叢書的出版，改變了過去只有《佛學研究》單一純學術刊物的情況，為佛學研究者提供了更多的園地。

佛教學術會議在二〇〇一年也是比較集中的年份。這一年先後召開了「佛教與宗教學理論研究的回顧與展望」研討會、「法尊法師學術思想研討會」、「唐宋的佛教與社會——寺院財富與世俗供養」國際學術研討會、「大乘佛教與現代文明」國際學術研討會、「中越佛教教育研討會」、「六祖惠能思想學術討論會」、「二十一世紀人間佛教學術研討會」、「少林寺與中國律宗學術研討會」、「第九次中日佛教學術交流會議」、「五台山研究會會員代表大會」、「馬祖及其洪州宗」國際學術研討會等共十一次會議。這些會議有的是由學術界辦的，有的是由佛教界辦的，眾多的會議反映了佛教研究正在受到僧俗兩界的重視。[註 32]

二、佛教研究的主要觀點

著名考古學家溫玉成先生的〈《南詔圖傳》文字卷考釋〉，[註 33]研究了雲南地區南詔國的佛教，對過去的研究作了修正，提出了自己的看法。認為今日所見的《南詔圖傳》可能是崇佛的張氏家族保存下來的一個摹本或底本，而不是進呈中興皇帝的那幅畫卷，它由家族傳至張保行，張保行補繪了「文武皇帝」供養畫面，再傳於後代。作者強調，我們對《南詔圖傳》的研究表明，被專家忽略的一件更重要的史實是，早在唐高宗中期就有婆羅門教之濕婆派傳入了烏蠻蒙舍賧中，至於大乘佛教，也在武則天時期由驃國傳入景東至西雙版納地區。而漢地禪宗之智詵派，在唐玄宗或稍後的時期傳入洱海地區，但影響不大。密教與婆羅門教經過了長期融和的過程，這就是早期宗教史概貌。著名中青年學者葛兆光的〈理論興趣的衰退——八至十世紀中國佛教的轉型之一〉[註 34]，通過對七至八世紀歷史背景的變化分析，指

出貴族知識階層的瓦解與重視實用的普通知識階層的興起，八世紀中葉以後普遍戰亂作為理論中心的大寺院的衰敗，使得需要互相砥礪論辯才能釐清的理論分析，需要從容地埋頭運算才能進行敘述的純粹理論，都成了不合時宜的奢侈。因而八世紀中葉以後，依靠譯經、講經、論辯、造疏維持的佛教理論興趣在逐漸衰退。這種衰退一方面使南北朝以來的崇尚義學的風氣漸漸消解，而對自我體驗式的信仰興趣漸漸滋長；一方面使人們對佛教中的放縱散漫的風氣有了警覺，而恪守戒律的高尚行為又成為士人們追求的理想，於是導致了重視宗教實踐性的禪、律在中唐時代的興盛。其結果是可能在某種程度上傷害了古代中國人對於抽象世界的把握能力和哲理語言的創造能力，同樣來自佛教的對於智慧的推崇和對知識的蔑視，延續了古代中國的舊傳統，又構成了古代中國的新傳統，這種傳統延續的後果是很深刻和深遠的。霍韜晦〈如實觀的研究法——佛學研究方法論新論〉[註 35]提出以「如實觀」的態度來研究佛學，所謂的「如實觀」，係指「一是如眾生之實，一是如最高存在之實；前者要求相應，後者要求徹入。前者須有『教』之形式，後者則是『教』之所以成立的根據。……由此說到我們今天的佛學研究，我認為必須有此兩重的如實態度，上下貫通，在實際操作上也就是兩頭互動，一如《起信論》的本覺隨緣，隨緣不變，寫出來的研究文字才有不斷更新、不斷深化的可能。」其具體內容包括「如語言文字之實」、「如歷史文化之實」、「如思想義理之實」、「如生命生長之實」四種，「研究者可以單取其一，亦可以合取其多」。他強調，「也許我們從如實觀的研究法開始，把學問建築在穩固的基礎上」。宗舜的〈《釋氏疑年錄》拾遺〉[註 36]對陳垣先生的佛學名著《釋氏疑年錄》的蘇晉仁先生補一百六十餘人的基礎上，再增補七十四人，使之更加完備。

方立天《中國佛教法性實在論的確立與轉向》指出：「中國佛教學者往往是抽象地承認法性鑑定會性的說法，實際上總是這樣那樣地通過創新性地詮釋，以突出法性的實在性。曲折地闡揚了本體實在論。這是中印兩國佛教在本體論學說上互有不同的一個突出例證。」[註 37]麻天祥〈中國佛學非本體的本體詮釋〉[註 38]卻認為：「中國佛學的本體觀念與世界上大多數哲學都不相同，它是一種非本體的本體論。它以緣生為理論基礎，否定外在的本體，並以性空為實相，順化而為實相非相的本體論。建立在緣生基礎上的因果論，多因多果以及因果無限延續，不僅凸顯了非本體的傾向，而且置因果必然於條件偶然性的架構之中。相對主義與虛無主義之辯，進一步說明非本體論超二元對立的思惟基礎。言不可言之趣，說不可說之理，則是佛家非本體論詮釋的一般方法。」作者最後強調，「佛學非本體論的本體論，與中國哲學的本體觀念原本就具有的非本體的傾向和傳統，如老子的『有無相生』之說，《易傳》的『言不盡意』之論，魏晉玄學的『言意之辯』等等，有一定的相似和契和，是佛學能在中國迅速本土化的一個重要文化基礎。另一方面，中國佛學非本體論的本體論，無論是人事方面，還是物理方面，都有內化而為『心理』的趨勢。……以至梁啟超索性說佛法『就是心理學』，這可以說切中了佛學本體論的要害。如此心理化的傾向，又恰與以心性論見長的中國哲學相符契。佛學非本體的本體論與此中國心性本體論的相互滲透和融通，促進了中國哲學本體觀念的更加精緻化和深入化。」

對禪學與禪宗的研究成果，較多地刊載在《中國文化》、《覺群·學術論文集》和《佛學研究》上。宣方〈南北朝禪學史上的一樁疑案——玄高從浮馱跋陀學禪說辯偽〉認為，「玄高從浮馱跋陀學禪」是玄暢的杜撰，僧傳作者慧皎以崇揚佛教、激發信仰為立言宗旨，不願相信僧團中有人作偽，所以明明發現了紕漏，卻仍然讓偽說蒙混過關，致使謬種流傳於千年之下。[註 39]評論者認為：「作者的思路是在旁證上下功夫，另闢蹊徑，走一條新路，這種思路應該肯定和加以鼓勵。」[註 40]呂建福〈禪宗北宗與密宗的關係〉認為，兩者「在禪法及其思想方面確有不少相近相同之處，而且相互都有影響。善無畏將密宗禪法傳與北宗之人，尤其其中加入了具有濃厚密教特色的誦咒、結印以及受菩提心戒等內容，是密宗影響於北宗之處。而經過景賢、慧警等對論、撰集、詳補而帶有北宗內容的《禪要》，見行於善無畏的禪法弟子中，則是北宗影響於密宗的表現」[註 41]。劉元春〈明末禪門僧諍與清雍正皇帝「揀魔辨異」評析〉認為：「清雍正皇帝干預僧諍並且貶制法藏一系，雖有雍正個人的禪學傾向，但關鍵還在於防止明朝遺民反清活動，其真實目的是為了封建專制的需要。僧諍的結果和影響，可以成為探討中國佛教禪宗衰亡的一個視角。」[註 42]邢東風的〈淺議「現代禪」的理念與實踐〉對當代台灣頗有爭議的「現代禪」活動做了研究，認為「現代禪」的「禪修」是「既表現了一部分佛教徒為了補救現代佛教的缺陷而把握佛教的根本實踐科目的企圖，也表現了他們向更傳統的佛教歸的意向」。[註 43]徐文明〈曹洞禾山一支歸宗南嶽一證〉對學術界一般認為源於藥山的曹洞宗屬於青原一系，但事實上藥山一門對此並非一致承認。屬於藥山門下道悟系的禾山直到五代末年及宋初時仍然堅持南嶽與荷澤兩家並立之說，不承認青原系的地位。這表明藥山一支未必出自於青原。[註 44]

張風雷的〈天台智者大師的世壽與生年〉，對原有的關於智者的年齡作了新考，得出「智者生卒年當為梁武帝大同四年（秋七月）到隋文帝開皇十七年（十一月二十四日），若以西曆計，則為西元五三八—五九八年」。[註 45]朱封螯的〈天台宗高明寺法系考析〉對新發現的天台宗的午亭正時系譜寫譜做了研究，指出靈峰支與午亭支「確為同系異支」。[註 46]李四龍的〈智顛的「三諦圓融」學術分析〉說明了智顛的實相論調和了「言教」和「境理」的矛盾，達到了本體論與真理論的統一。[註 47]

藏族學者班班多杰的〈論藏傳佛教的價值取向及藏人觀念之現代轉換〉[註 48]，強調站在世紀之交這個時代的高度，在客觀冷靜地分析了藏傳佛教對藏民族價值取向正負面的深刻影響後，藏族信教群眾既要有出世的理想信念，又要有入世的進取精神，如果藏族人一味固守藏傳佛教賦於的那種價值取向、思惟定式、道德規範、性格習俗，則必然成為時代的落伍者。隨著時代的發展，對藏傳佛教價值的取向之內容作一次現代化的轉換是完全可能的。這不僅有外部宗教的借鑑，也有大乘佛教的學理根據。李廣良〈馬克思主義的佛教觀和佛教的馬克思主義觀——馬克思主義與二十世紀中國佛學概觀〉，[註 49]指出佛教並不是囿於傳統，固步不封的，它始終在走與中國社會現實相結合的道路，隨時在調整自己的思路。許德存〈西藏佛教五十年的發展特點及其存在的問題〉[註 50]指出，五十年來西藏佛教的發展走過彎路，也有過好的時期，現在西藏佛教總的說來呈現由熱到弱的態勢，信仰淡化，僧人素質低下，目

前正由「八〇年代末和九〇年代初期的狂熱而開始趨向平穩，宗教信仰與生產、生活的矛盾逐漸得到解決。」郭克範〈西藏一九五九〉[註 51]認為：「對『西藏一九五九』的解讀當然主要是政治上的。……我們的解讀與達賴集團的解讀又是大不相同，他們的敘述框架是民族與宗教，我們則是革命與社會進步。」

宋立道的〈種族衝突中的斯里蘭卡佛教〉[註 52]，對當代斯里蘭卡佛教現狀做了剖析，很具有代表性。在宗教國家，宗教民族主義是一面大旗，它既鼓舞了廣大的教徒奮力向上，但是使用過度，又會帶來負面的影響，文章強調，回顧這一段歷史很有必要，因為我們希望未來的佛教發展，要儘量接受已有的教訓。其另一篇〈斯里蘭卡佛教的「利益眾生運動」〉[註 53]也可足資借鑑。吳平的〈中國與老撾的佛教文化交流〉，利用了中國的史料，回顧了中老之間的佛教文化交流，屬於過去研究不多的文章。忻平〈日本佛教的戰爭責任〉[註 54]以眾多的詳實的史料，介紹了日本佛教界在侵華戰爭中犯下的罪行，強調「大量史料證明，近代以來以日本佛教為首的日本宗教各教派隨日本對華侵略，在進行宗教活動的同時，配合日本的軍事侵略進行了大量的活動，其重大的戰爭責任難辭其咎」。本文作者為了研究這一課題，曾經專門赴日本幾次，並做了深入的調查，這篇文章可以說是這方面的研究比較成功的一篇高質量的文章。

我國是一個多民族的國家，信仰佛教的少數民族很多。但是對布朗族佛教情況，過去從來沒有發表過這方面的研究成果。王國祥的〈布朗族佛教初論〉[註 55]，歷史上第一次全面介紹了布朗族佛教的情況，意味著這方面的研究開始正式起步。侯沖的〈南詔大理國的佛教〉[註 56]對以往的研究成果作了辨識，指出傳入雲南的佛教主要是漢地佛教，南詔大理佛教可以說是漢地佛教在雲南的傳播。前賢認為南詔大理佛教為中印佛教文化融和的看法，多據不可靠的文獻資料得出，經不住實物資料的檢驗。康·格桑益希〈阿里古格佛教壁畫的藝術特色〉[註 57]對古格藏傳佛教的壁畫獨具的民族風格、地域色彩的表現形式、內容、色彩線條、裝飾、造型等藝術特色做了探討，特別是與印度的佛教藝術作了較好的對比，有其自己的特色。

以上我們概括了二〇〇一年的佛教研究情況，由於篇幅的關係，我們只能擇取一些論著予以介紹，還有大量的文章與著作沒有被介紹出來，請讀者原諒。不管怎樣，與過去比較，總的來說，我國的佛教的研究的成果不僅表現在數量很多，而且在質量上也有明顯地提高，特別是一些文章的作者注意第一手資料的使用，寫出了好文章。當然也應看到，有的文章與著作仍然不能令人滿意，有的著作雖然洋洋灑灑，但是滿篇空文，從概念到概念，不知所云。所以未來的佛教研究仍然任重道遠。

【註釋】

[註 1] 天馬圖書有限公司，二〇〇一年七月，第三八八頁。

- [註 2] 北京圖書館出版社, 二〇〇一年六月, 第一四九頁。
- [註 3] 中國社會科學出版社, 二〇〇一年一月, 第二八五頁(萬葉文叢)。
- [註 4] 湖南教育出版社, 二〇〇一年二月, 第三九九頁(二十世紀中國學術問題)。
- [註 5] 巴蜀書社, 二〇〇一年三月, 第四三三頁(佛學小叢書)。
- [註 6] 中國社會科學出版社, 二〇〇一年三月, 第四四七頁。
- [註 7] 宗教文化出版社, 二〇〇一年四月, 第三二六頁。
- [註 8] 華東師範大學出版社, 二〇〇一年十二月, 第四二三頁。
- [註 9] 貴州人民出版社, 二〇〇一年十月, 第四四〇頁(大思想家與中國文化叢書)。
- [註 10] 宗教文化出版社, 二〇〇一年九月, 第八四二頁。
- [註 11] 中華書局, 二〇〇一年六月, 第三九一頁。
- [註 12] 中華書局, 二〇〇一年六月, 第三九二頁。
- [註 13] 中華書局, 二〇〇一年六月, 第四三六頁。
- [註 14] 雲南美術出版社, 二〇〇一年一月, 第六五三頁。
- [註 15] 華夏出版社, 二〇〇一年六月, 第七二八頁。
- [註 16] 青海人民出版社, 二〇〇一年七月, 第三九〇頁。
- [註 17] 雲南民族出版社, 二〇〇一年八月, 第三五七頁。
- [註 18] 貴州人民出版社, 二〇〇一年七月, 第五二〇頁。
- [註 19] 馮祖貽, 〈全面研究貴州佛教史的開拓之作——介紹王路平教授的《貴州佛教史》〉, 《貴州社會科學》二〇〇二年第二期。
- [註 20] 光明日報出版社, 一九九五年二月, 第四〇五頁。
- [註 21] 甘肅民族出版社, 一九九三年二月, 第二三三頁。
- [註 22] 廈門大學出版社, 一九九七年九月, 第四八六頁。
- [註 23] 山西人民出版社, 二〇〇〇年七月, 上、下兩冊, 第九一二頁。
- [註 24] 杭州市政佛教協會出版發行, 一九九三年十月, 第三二〇頁。
- [註 25] 杭州市政佛教協會出版發行, 一九九五年六月, 第三八八頁。
- [註 26] 宗教文化出版社。一九九九年。
- [註 27] 上海人民出版社, 二〇〇〇年。
- [註 28] 湖南人民出版社, 二〇〇二年三月, 第三五一頁。
- [註 29] 時代文藝出版社, 二〇〇一年十一月, 第二五七頁。

[註 30] 中華書局，二〇〇一年四月，第三七八頁。

[註 31] 商務印書館出版，二〇〇一年十一月，第四〇七頁。

[註 32] 關於各次佛教會議的情況，請參見《世界宗教研究》二〇〇一年增刊、《佛學研究》二〇〇一年刊。

[註 33] 《世界宗教研究》，二〇〇一年第一期。

[註 34] 《世界宗教研究》，二〇〇一年第一期。

[註 35] 《中國文化》，二〇〇一年第十七—十八期。

[註 36] 《世界宗教研究》，二〇〇一年第四期，第三十二頁。

[註 37] 《中國文化》，二〇〇一年第十七—十八期，第七十頁。

[註 38] 《中國社會科學》，二〇〇一年六月。

[註 39] 《中國文化》，二〇〇一年第十七—十八期，第八十四—九十三頁。

[註 40] 黃夏年，〈《南北朝禪學史上的一樁疑案》審讀意見〉，《中國文化》二〇〇一年第十七—十八期，第九十四頁。

[註 41] 《華林》，第一卷，第一二八頁。

[註 42] 《覺群·學術論文集》第一卷，第七十六頁。

[註 43] 《佛學研究》，二〇〇一年刊，第二四八頁。

[註 44] 《宗教學研究》，二〇〇一年第一期，第三十七頁。

[註 45] 《華林》，第一卷，第八十七頁。

[註 46] 《佛學研究》，二〇〇一年刊，第一五七頁，中國佛教文化研究所。

[註 47] 《宗教學研究》，二〇〇一年第二期，第七十四頁。

[註 48] 《世界宗教研究》，二〇〇一年第二期。

[註 49] 《佛學研究》，二〇〇一年刊，中國佛教文化研究所。

[註 50] 《西藏研究》，二〇〇一年二月。

[註 51] 同 [註 50]。

[註 52] 同 [註 49]。

[註 53] 《覺群·學術論文集》。

[註 54] 《華東師範大學學報》，二〇〇一年五月。

[註 55] 同 [註 49]。

[註 56] 同 [註 49]。

[註 57] 《宗教學研究》，二〇〇一年第二期。