

海峽兩岸現代性佛學研究的百年薪火相傳：

新佛教史的體系性建構與批判性佛教思想詮釋的辯證開展基礎（一）

江燦騰

當代台灣學界現在普遍認為，有關1949年以來的中華民國在台灣發展的學術研究史，是特殊「雙源匯流」的歷史劇變所形成：¹因為，在此之前的

「中華民國」主權區域，並不及於日治時期（1895-1945）的台、澎地區。反之，1949年後「中華民國」在大陸的主權區域，也已被「中華人民共和國」所取代。

可是，由於有前述的特殊的「雙源匯流」歷史現象之出現和其後的相關發展之事實存在，所以本文在論述時，也將二者之一「台灣流」，追溯到日治時期；並且，在1949年以來的學術史發展，也只就台灣地區而論，並不涉及大陸佛學界研究的戰後發展（但在有論述必要時，仍會扼要提及）。

不過，在以下有限的篇幅中，要論述近百年來迄今的現代性佛學研究的傳承與開展，除非是進行精要的解說和擇要的評論，否則不是流於泛泛的表象描述，就是淪為空洞的常識性評述。²

事實上，就整個百年來（1912-2011）的海峽兩

岸的現代佛學研究業績而論，主要的成果是在佛教史和思想史，其餘的如經濟史、藝術史或文學史，相對上是較為薄弱的。

在另一方面，湯用彤（1893-1964）在《漢魏兩晉南北朝佛教史》（1938）一書的佛教史典範性成就，長期被過於高估和不恰當地將其視為後人迄今仍無法企及或難以超越的學術高峰，卻無視於其學術方法學的脆弱性和論述視野的過於保守性或狹隘性這些嚴重的缺陷，才導致整個中國中古時期佛教史的現代學術傳承，陷於無法直接擴展的學術困境。

反之，支那內學院傑出學者呂澂（1896-1989），以其《內學年刊》為主要的發表園地，充分利用現代性國際佛教學術最新研究成果、堅持非宗教性的精研與批判的研究進路、溯源古印度各派宗教哲學並檢視其流變，然後將原始佛教的經典、教理和思想三者進行現代性的重新梳理和再詮釋，因而不只能與當時的國際最新現代佛學研究的成就

相互爭輝，在某些部分，呂澂個人的成就，甚至猶有過之而無不及，如《雜阿含經勘定記》和多卷本《藏要》的精校本出版，都是這類傑出的學術成果。但是，像這樣的 world 級佛教學者的卓越成就，卻長期被整個中國佛教學界輕估和忽視。

因此，台灣佛教學者林鎮國教授，最近曾提及此事，並感慨說：近百年來，中國佛教人物曾有的巨大社會影響和佛教學者研究所產生的微弱影響，兩者似乎不成比率，也不一定有其相關性。這是本文幾乎可完全同意的精確論斷。但，本文擬溯源論述民國百年間現代佛學研究的香火相傳史，自有其重要的知識流變探索、觀察與反思、借鏡或再出發的多重作用和深遠的意義在。

以下，本文即以精要的研究成果和相關研究為中心，並分成：（一）、1949年以前海峽兩岸的現代性佛學研究史回顧、（二）、1949年以來台灣本土的現代性佛學研究史回顧，共兩大不同階段和兩岸不同主權轄區的特殊歷史情境下（有關的進一步說明詳後），進行民國時期近百年來的現代性佛學研究的傳承與開展的相關扼要探討。³

但在論述之前，有必要先說明，何謂「現代性佛教學研究」？否則讀者將不明白，我在本文中，

所據以進行析論的認知角度為何？和所指出的學術評鑑基準或相關指涉的主體標的何在？

簡單來說：所謂「現代性佛教學研究」，應具有以下幾大特徵：

（a）它是非以信仰取向為主的相對客觀性學術論述或相關探討。

（b）它的研究的方式，是以有根據的知識材料，先進行最大可能的鑑識比較、再繼之以必要的分析與批判、歸納和組合，而後才據以提出系統性的專業報告，以供學界對其進行公開的檢視、批評、或參考、引述。

（c）它是類比於近代科學研究的方式，當其在正式專業期刊發表之前，會先被設有匿名的雙審查制度所嚴謹檢視，並且必須多數同意之後，才能正式刊載。

（d）它的論述的邏輯，必須是無前後矛盾的一貫性陳述、和非由主觀性或非「內證式」的所形成的任意性雜湊結論。

（e）它的歷史性的宗教現象或具體殘存的古文物證據，實際構成近代以來國際相關學界長期致力探討的最大聚焦之處和絕大多數的論述主體。

(f) 它的傳統佛教聖言量的權威性，除非先透過精確的研究和檢視，並能證明其合理性和來源性，否則在形成現代佛學研究的論據上，毫無可採信的價值。

也因為有以上這樣的學術研究環境的存在，所以新衍生物：「專業佛教研究學者」和「專業佛教研究或教育機構」，以及相關的研究方法學或相關論述，才可能大量出現（雖不一定全然合乎專業佛教教學術研究所需的各項標準和相關條件）。

一、1949年以前海峽兩岸的現代性佛學研究史回顧

(一) 日治時期的台灣現代佛學研究史回顧

台灣在1895年起，即由日本進行統治，前後達50年（1895-1945）之久。而辛亥革命爆發（1911）和中華民國的建立（1912），是在此之後的第16年，因此，就台灣地區的現代性佛學學術研究的開展來說，早在民國建立之前，就已展開了。

但，這不是基於純學術的需要而展開的現代佛學研究，它是伴隨殖民統治的宗教行政措施的需要、與基於台灣民眾屢屢藉宗教號召其他民眾大規

模反抗殖民統治的慘痛教訓，而展開的基礎性資料調查與彙整的現代性宗教（包括佛教在內）的資訊精密解讀和法制化定位與分類的優秀學術成果。⁴

這也是亞洲地區的華人宗教研究，在荷蘭著名的漢學家高延（John Jakob Maria de Groot）已先後發表其The Religious System Of China（《中國宗教制度》）的第一冊（1892）和Sectarianism And Religious Persecution In China（《中國的各教派與彈壓》）（1901）等劃時代的巨著之後，⁵在中國宗教法制史或台灣宗教法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。

因而，若純就宗教史學史的角度來看，負責此事的岡松參太郎博士（1871-1921）的專業，與之相較是稍有遜色的，但若從落實在具體的「法制化」層面來說，則岡松參太郎博士的解讀和重新定位，堪稱當代獨步，遠非日後負責全台宗教調查的丸井圭治郎（1870-1934）的相關調查撰述所能比擬。

不過，當代學者對於日治時期的宗教研究論述，除大量引自《台灣日日新報》、各期《台法月報》、各期《南瀛佛教》、各期《台灣佛教》、《宗報》和台灣總督府宗教類公文檔案彙編⁶的資料性記載之外，最常被引據的著述，就是由丸井圭

治郎在1919年，向當時臺灣總督明石元二郎（1864-1919）所提出《臺灣宗教調查報告書》第一卷。⁷

但是，有關佛教和齋教的如何定位問題，是關鍵性的所在，所以，丸井圭治郎於1918年3月起，即曾以〈臺灣佛教〉為題，發表長篇論文於《臺法月報》的第12卷第3號和第4號。在日治時期50年當中，丸井的這篇，是首次專以〈臺灣佛教〉為論述的中心。但，丸井的文章一登出，就被柴田廉投書在同刊物加以質疑：（一）是否可以單獨抽出〈臺灣佛教〉來論述而不兼及其他？（二）丸井對「佛寺」的分類似乎有問題？（三）丸井對臺灣宗教盛行祭祀的批評，似乎缺乏同情的理解並容易招來本地人的反感。丸井當然一一加以否認和反駁。事實上，戰前有關到底要「朝向日本佛教化」或「仍舊維持台灣佛教本土化」的爭論，即由此時正式展開。

柴田廉是日治時代少數以社會心理學角度研究台灣宗教信仰特質和民族性心理的宗教行政人員，其《台灣同化論——台灣島民の民族心理學的研究》（台北市：晃文館，1923）一書中的相關論點，在其出版不久後，即深刻影響剛渡海來台，並受命展開全島第二次宗教調查台灣宗教的增田福太

郎（1903-1982），所以他也和柴田廉同樣認為：「若將台灣人的宗教僅就形式上單純地分為道教等，則不能完全理解其本質，而是應當全面的掌握這由道、儒、佛，三教互相混合而成的一大民間宗教。」⁸因此，有關當時台灣佛教史的研究，除部分田野調查筆記之外，無專著探討。在他的調查報告中，齋教方面，尤其令他困惑，幾乎全靠其主要助手：臺籍學者李添春（1898-1977）的資料提供。

到了皇民化時期的「寺廟整理」，日本學者宮本延人雖保留了最多的資料，並且戰後宮本又出版了《日本統治時代臺灣における寺廟整理問題》（奈良：台灣事情勉強會，1988）增訂版。但是，基本上，是缺乏研究成果的。（未完待續）

註釋

1. 此一「雙源匯流」的詮釋觀念，是參考楊儒賓教授的原始說明，其要點可摘錄如下：「（前略）一、在臺灣紀念中華民國百年，有極特殊的歷史背景。在民國三十四（一九四五）年以前，臺灣在法理上不稱中華民國，它與中華民國是平行的發展線。民國三十八（一九四九）年以後，臺灣屬於中華民國，但做為原來中華民國地理主體的中國大陸卻另立政權，從國際的政治觀點看，『中國』這個概念分裂了，『中華民國』與國際政治認定的『中國』也是平行發展的兩線，『中華民國』的實質內涵反而與『臺灣』高度重疊。百條

年的『中華民國』具有複雜曲折的內涵，其領土、人民、國際承認各方面都歷經急遽的變遷。這種複雜的結構是中國境內其他地區罕見的，這也是『中華民國——臺灣』最特殊的構造。『中華民國——臺灣』的複雜內涵在百年人文學術的傳承上，反應得更加凸顯，臺灣的學術異於其他華人地區者，在於此島嶼的學術源頭不是單元的，它明顯的具有中、日兩國的源頭。二、做為滿清帝國最早進入現代化的一個省，這個島嶼的成員基本上是由漢人與少數原住民組成的，其原始的學術表現不可能不奠立在以漢文化為主軸的基盤上展開；但身為最早被編入日本帝國的這塊殖民地，其殖民母國乃是近現代歐美地區外最早也是最成功仿效現代學術體制的國家，所以臺灣的現代性學術機制也不可能不受到日本強烈的塑構。一八九五年臺灣被併入日本後，臺灣被迫參加了日本的現代化行程，這種殖民地現代化的規模極大，其變遷是結構性的，學術的現代化是其中極重要的一環。論及人文學科的現代化，一九二八年成立的臺北帝國大學是個指標性的事件，在此之前，帝國日本在語言調查、人種調查、風俗習慣調查方面雖已投進不少人力物力，但直到爭議中的臺北帝國大學成立後，整個現代學術的機制才有明顯的座標作用。三、到了一九四九年，隨著史無前例的大移民蜂擁而至，也隨著史無前例的大量文化學術機構渡海而來，學術生態丕變，臺灣學界不可能不重新接上一九四九年之前中國大陸的學術傳承。四、而中國大陸的人文學術研究在十九世紀至二十世紀之交建構現代的學術機制時，通常也會參考日本的經驗，至少在草創時期，我們明顯的看到現代日本學制的影響。中國在十九世紀末後有股「以日本為師」的風潮，它給現代中國人文學術的傳承烙下極深的印痕。然而，現代日本在打造現代性的國家、國民、學術時，它所憑藉的思想資本往往來自於傳來的中國文化，比如朱子學提供的概念系統，即以曲折的方式進入了現代學術語之林。臺灣處在深烙上中、日兩國文化的影響，但臺灣人文學界的兩個源頭卻遠比字面所示的要複雜。五、雙源頭的概念之複雜深遠，不僅在源頭處的『中』、『日』兩詞語的文化內涵互文指涉，更在於一九四九年之後的『中華民國——臺灣』的人文

2.

即以2008年武漢大學所出版的《佛學百年》一書為例，有當代數十位作者參與撰稿，全書篇幅更達數十萬字之多，有關現代中國佛學研究的百年論題，也幾乎無所不包。可是，讀畢全書，仍難以讓讀者清楚和精確的了解：近百年來，在中國境內所發生的現代佛學研究，真正的學術意義何在？更不要說，可以進一步要求說明其中的傳承與開展，又是如何進行的？其面臨的問題點、或其真正的學術困境何在？可見，要能宏觀又能精要的連貫，其實是非常難的研究史撰寫。

3.

本文撰寫之前，葛兆光教授用電子郵件，傳給我如下的相關報導和他個人的相關看法：（前略）為了進一步推動中國的佛教史研究，加強東西方的佛教史研究方法上的交流，復旦大學文史研究院於2010年9月24至26日，召開了以『佛教史研究的方法與前景』為主題的學術討論會。在首日的開幕式上，復旦大學文史研究院院長葛兆光教授致辭。他談到二十世紀上半葉，中國佛教史的現代研究還是很有發明和成長特色的，表現在：一、中國學界研究佛教史的歷史學特點開始形成；二、已出現一批具有良好語言能力的人；三、已注意了佛教史的語境。此時的研究不僅不遜於西方，某些方面還勝過西方。然而，此後卻在學科制度、研究方法和資料上面受到限制，使得研究過多地集中在一些慣常的套路上面——人物、宗派和經典，有畫地為牢之虞。從黑田俊雄的著作，特別是其關於『顯密體制論』的論述中，他感到一個新的思路和新的方法，特別是新的歷史解釋模型，也許會改變很多東西。中國古代佛教史研究者為何忽略與印度、中亞、日本佛教關聯？二十世紀二三十年代之後，中國佛教史研究中語言知識與訓練為何缺失？（二）歐美、日本對中國佛教史研究中語言新進展與新取向究竟是怎樣的？（三）該如何重新檢討佛教的知之反，理改個裡資地

史與政治史、藝術史、社會史等領域的綜合研究方法？來自中國、美國和日本的十餘名與會代表，圍繞上述三個議題進行了深入的探討，取得了豐碩的成果。非常有啟發性，特此致謝。此外，關於原始佛教和藏傳佛教或佛教語言學的研究，非我所長，我將不對其進行評論。

為了達到此一目的，所以在明治34年（1901）成立了「臨時台灣舊慣調查會」，由民政長官後藤新平兼任會長，但實際的調查工作和資料學術解讀——「法制化」的定位基礎——則委由京都帝國大學的法學專家岡松參太郎博士和織田萬博士兩位來負責。這其實是中國法制史或台灣法制史上的空前嘗試，其艱鉅和重要性，自不必說。必須注意的是，負責此事的岡松參太郎是以「法學家」而非以「宗教學家」來加以解讀和重新定位。

5. 高延對傳統中國的儒家禮俗制度和歷代——特別是有清一代——所謂民間教派或眾多秘密教派，作了極深刻的探討，特別是John Jakob Maria de Groot的相關著作不同於日後韋伯式的理念型比較論述，他是貨真價實地奠基於大量漢文原典或原始資料的純歷史詮釋，故雖無驚人偉論，但容易作相關文獻還原和具廣泛參考價值。

6. 從現有日治初期的官方公文書來看，在宗教行政實務上，除頒布新的宗教法規之外，其實還有官方對駐臺各宗日僧行為操守的秘密調查報告，也建立了初步的臺灣社寺臺帳的登記資料。

7. 這是因余清芳發動「西來庵事件」以後，丸井歷經將近四年（1915-1919）的辛勤調查，所誕生出來的新結晶。可是，除了較詳的統計數字、較細的內容解說之外，基本上丸井的全書論述模式（包括分類和架構），都承襲了岡松參太郎的上述從第二回到第三回的研究成果。但是，丸井圭治郎對台灣舊慣寺廟的管理人制度，曾有兩段重要的批評，他說：「雖然住持原應是作為管理寺廟的代表，但在台灣，寺廟財產的管理大權，幾乎全掌握在管理人的手中，住持的權力反而很小，和顧廟差不多。這大概是因台灣大規模的佛寺，為數極少，只有台南開元寺、台北靈泉寺及凌雲寺數所而已，故通

常一般寺廟僅安住幾名僧侶，專供做法會之用，其他方面諸如宗教知識、禮儀應對等方面，只有少數有住持的水準，絕大多數是沒甚麼程度的。管理人，以前原稱董事或首事，管理之名，是日本領台以後，若有董事，就以董事，若無董事，就以爐主或廟祝為管理人。因要申報寺廟的建地、附屬田園，才開始以管理人作為寺廟的代表，可管理財產，任和監督廟祝、顧廟，以及掌理有關寺廟的一切事務。管理人通常是自有財勢的信徒中選任，其任期不確定。一般的情形是，其祖先若對該寺廟有特別的貢獻，則其管理人之職為管理人之職為管理人。因此管理人若有數人，而其祖先曾捐田產給該寺廟者，則其子孫按慣例，代代都管理田園。不過，當前所見，名實相符的管理人甚少。此因舊慣土地調查之時，匆促間，雖有管理人名目的設置，而不少奸智之徒趁機上下其手，以管理人之名，暗圖私利。等到此管理人過世以後，其子孫又再不斷的自任為該寺廟的管理人之職，並且對管理人的職權又不清楚，往往廟產都散盡了，還不聞不問。此類管理人，每年能明確提出寺產收支決算賬目的，為數極少。通常是將廟業田園，以低租長期佃給他人耕作，甚至有管理人為謀私利，居然自己跟自己簽約佃耕者。像此類的管理人，不但稱不上是寺廟產業的保護者，反而應該視為盜產之賊才是。」（原文日文，筆者中譯）。見台灣總督府（丸井圭治郎）編著《台灣宗教調查報告書（第一卷）》（台北：台灣總督府，1919），頁77-78。

8. 見增田福太郎，《臺灣之宗教》，頁3；而本文此處索引的中譯文，是由黃有興先生主譯，見原書中譯本（2003，自印暫定本），頁2。

9. 增田福太郎的相關論述觀點問題，可參考江燦騰的兩篇論文：（一）、「增田福太郎對於媽祖信仰與法律裁判的神觀詮釋」，《台灣文獻》第55卷第3期（2004.6），頁231-248，和（二）、「增田福太郎與台灣傳統宗教研究：以研究史的回顧與檢討為中心」，《光武通識學報》創刊號（2004.3），頁211-242。