

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（三）

江燦騰

既然如此，那麼呂澂早期在「支那內學院」的現代型佛學研究，為何成就如此卓越？其相關的有利條件何在？首先，呂澂在「支那內學院」或「法相大學」（1923）時期，都是主要教務和相關研究的實際負責人。再者，呂澂非出家僧侶、批判性的研究意識又特強，但與其師歐陽漸堅持的「結論後的研究」態度，卻又完全不同。這是由於呂澂的治學實力，主要是來自於他能具有多種研究佛學的語言特長，是其可以直探各種古佛教原始文獻的最大利器。雖然其能閱讀梵文和藏文的特長，是否與當時在華的俄國學者鋼和泰（1877-1937）有關，迄今尚不得而知？但是，由於呂澂個人能從精校《瑜珈師地論》的複雜內容出發，既已長期大量精讀校比各種梵藏的佛教原典異同之處，又能廣泛和專注地參閱和吸收當時各國佛教學者的最新經典研究成果與問題的重要探索，於是才能從根本上進行對一切古代中國經文翻譯的正確性的質疑和異質佛教思想形成的相關背景的系統之解明。

因此，從《內學年刊》第一輯的出版之日起（1924）開始，近代大陸地區現代佛學研究的新舊「典範」之徹底改變，其實早已正式在呂澂個人的手裡完成了，卻被長期忽略，相當可惜。但，事實上，呂澂在當年所完成的《藏要》各輯精校本，迄今仍是歷來最佳的佛教文獻學的精品，舉世無雙，令人讚嘆。

但是，在湯用彤出版其成名著作《漢魏兩晉南北朝佛教史》之前，他並非專研中國佛教史的專家，連蔣維喬出版其譯自境野哲的《支那佛教史綱要》（1905）加上增補的清代部分而成《中國佛教史》（1927）一書時，湯用彤是否日後也預備撰寫《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書，仍屬未知之數。

事實上，在蔣維喬出書之前，日本學者水野梅曉的《支那佛教近世の研究》（東京：支那時報社，1925年）、《支那佛教の現状に就いて》（東京：支那時報社，1926年）兩書，已相繼出版，其內容都和其增補的清代部分有關，因此，雖無法斷

定蔣維喬的「抄襲」是包括其號稱自撰的清代部分，但其在學術上並無優先性和開創性，則可以確定。所以，蔣維喬出版的《中國佛教史》一書，意味著國人當時在佛教史論述上的不足和有欠嚴謹。

但是，其後，湯用形成名作《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書的正式出版，雖能自成格局，論述新穎和詮釋體系，也堪稱相對完備。但是，此書的重大學術缺陷，也同樣暴露無遺。湯用形成名之書，其實主要是多年教學講義的彙編而成，因此，他實際在大學部教學時，應已可以讓學生充分明白論述內容和相關出處。但是，對於進一步的學術探討，像：現代型佛學研究的問題意識如何形成？國際學界的研究現況如何？新的研究領域如何開拓？近代新佛教史料的發現與運用狀況如何？這些問題或相關素材，或許在湯用形他個人可以接觸、了解和運用的範圍，他無疑會有所參考和加以吸收。

可是，從其《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書的撰述內容和方法來看，吾人實難以對其高估和過於肯定。因為，其書的注釋，都簡要至極，讓讀者無從據以進一步思索不同文獻內容和異質的思想詮釋。再者，像他對於碑刻文物史料和造像與石經、乃至對於三階教的歷史發展和敦煌文獻的不夠重視

等等，反映在其成名作《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書中的學術處理，都只是基本上的點到為止。因此，注定他的學術成就，日後不可能有出色的傳承者：因為根本無可繼承。

但是，胡適的中古禪學研究和陳垣的有關明清之際的中國佛教史研究，迄今彼等的影響為何仍未消退？

就胡適（1891-1962）的中古禪學研究來說，他之所以被視為民國以來現代性宗教學術研究的典範學者之一，並非他撰寫了大量的中國佛教學術研究著作，或是他的所有中國佛教學術研究論述或相關資料的蒐集，都具有第一流的高學術價值。胡適的中古禪學研究，不同於湯用形寫《漢魏兩晉南北朝佛教史》一書的通史性論述，他是最早吸收忽滑谷快天（1867-1934）的《禪學思想史》（上「1923」下「1925」）[1]的最新研究成果。

而忽滑谷快天的《禪學思想史》的最新研究成果，不只有二十世紀歐美學者對早期印度梵文學中有關瑜珈思想的資料引述和類比中國禪學思想或下啟原始佛教禪修方法學的各種中印禪學思想史的長期變革史的扼要介紹；更重要的是，他不但充分吸收在他之前同宗學者孤峰智燦（1879-1976）寫《禪

宗史》（1913）一書中的印中日三國的禪學傳承史架構。而且，他更在幾位駒澤大學校內傑出的研究助手協助之下，按不同於《新修大正藏》的資料，亦即他是以運用收有大量中國佛學著述資料的《續藏經》相關禪宗史料為主來進行其相關研究，不但嚴格互校其中的疑誤之處和進行綜合性的禪學思想史的新體系建構，以及綱領式的提示其所涉及的傳承與變革史的關鍵性解說。因而，這項空前學術成就，迄今仍無比肩者。¹

事實上，忽滑谷快天早在1905年出版的《禪學批判論》一書的附錄，即根本上否定禪宗重要經典《大梵天王問佛決疑經》的真實性，他是日本近代以實證批判史學方法，成功建構第一部完整從印度到中國的《禪學思想史》的第一人。而胡適的早期中古禪宗史研究，就是直接得力於忽滑谷快天的《禪學思想史》一書的相關批判性研究成果。但，胡適的偉大之處，是他獨能率先將神會的關鍵性角色和其可疑的歷史作用，當作論述的焦點和貫串惟的主軸，並首開使用敦煌禪宗史料研究從達磨到神會的新禪宗史，並因此而成為國際學界廣為引述和長期相繼檢討的關鍵性研究業績。

可是，從之後的相關研究來看，不論法國學

者戴密維的《土蕃僧諍記》（1952）或其後柳田聖山寫的《初期禪宗史書の研究》（1967）和關口真大寫的《達磨の研究》（1968）、《達磨大師の研究》（1969），在析辨和詮釋相關的禪宗思想問題時，其嚴謹性、豐富性和細膩性三者，都明顯超越胡適的治學內涵。這也是吾人今日有必要再深思和有所改進的地方。

至於陳垣（1880-1971）的有關明清之際的中國佛教史研究，迄今他的影響為何仍未消退？若從國際學術研究的相互影響來看，陳垣的有關明清之際的中國佛教史研究，雖有很高的學術評價，但所能發揮的後續學術影響，其實並不大き。

可是，陳垣（1880-1971）的有關明清之際的中國佛教史研究，有其幾項獨到之處：

其一、有關晚明滇黔地區的佛教課題，是由陳垣開創性的提出相關考據成果，並使世人首次注意此一地區佛教史的相關狀況和其具有的特殊時代（晚明抗清後期）性意涵。

其二、陳垣的《清初僧諍記》（1941）一書，不但具有民族意識，並能善用學界少用的《嘉興藏》相關禪宗史料，所以頗能激勵人心和一新學界的眼光。

其三、陳垣的《中國佛教史籍概論》（1942）

和《釋氏疑年錄》（1938）兩書，都是屬於「工具

類」的參考書，其中並無任何思想的討論，但能專以各項資料的多種出處互相精詳考校，將陳氏生平擅長的清代考據學的細密優點，發揮到淋漓盡致的境地。

所以，其後，不論是曹仕邦的《中國佛教史學史：從東晉到五代》（1999）一書或藍吉富的《佛教史料學》（1997）一書，在佛教史料的運用上，都有一定程度是受到陳垣治學經驗的影響。

另一方面，戰前在大陸地區的兩大重要經卷發現，一、在陝西省西安的開元寺和臥龍寺的舊藏《宋代磧砂版漢譯大藏經》的發現和重新影印出版。二、1933年在山西省趙城縣廣勝寺發現的《金刻大藏經：宋藏遺珍》和其後的刊行。

因此，1936年的《日華佛教研究會年報：現代支那佛教研究特輯號》，將胡適新寫的〈楞伽宗考〉一文、鈴木大拙新寫的〈禪宗之初祖としての達摩の禪法〉一文與此兩大重要經卷發現的解說（由的屋勝、塚本善隆兩者分別執筆），放在一起出版。這也代表了當時（1936）在大陸境內最重要的現代佛學研究狀況。

二、1949年以來台灣本土的現代性佛學

研究史回顧

（一）戰後戒嚴時期（1949-1987）的現代性佛學研究史回顧

戰後台灣地區，在整個戒嚴時期（1949-1987），可作為現代性佛教學術研究典範的薪火相傳最佳例證，²就是近八十六年來（1925-2011）從大陸到台灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後台灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術的研究的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響佛教界強烈的「去日本化佛教」趨勢恰好形成一種鮮明的正反比。

儘管當時在來台的大陸傳統僧侶中，仍有部份人士對日本學界出現的「大乘非佛說」觀點，極力排斥和辯駁，³甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）。⁴但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對開始學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研

究論文。

這種情況的大量出現，顯示當代佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者。具體的例子之一，就是印順（1906-2005）門下最傑出的學問僧人演培（1917-1996），不但是為學習佛學日文才從香港來到台灣，並且他才初習佛學日文不久之後，就迅速譯出戰前日本著名佛教學者木村泰賢（1881-1930）的《大乘佛教思想論》（1954），並加以出版。

然而，戰後偏安於台灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順傑出研究出現，但僅靠這種少數的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍性承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來台的多數大學院校、或高等研究機構的人文社會學者，仍帶有「五四運動」以來濃厚的反迷信和反宗教的科學至上論學風，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，相關佛教現代化的學術研究，也不曾在正式的高等教育體系裡被普遍接納或承認。（未完待續）

註釋

1. 忽滑谷快天的著作，在敦煌文獻發現後，似乎被大大的貶低其影響力，但我論證胡適受他的影響，才對神會的研究有突破，也就是胡適雖較之矢吹慶輝的發現敦還新禪學文獻為晚，卻能發現矢吹慶輝所沒看出的神會問題，其關鍵就是胡適從忽滑谷快天的書，發現了神會與南北禪宗之爭的問題提示所致。其後，由於柳田在日本佛教界研究禪宗史的泰斗崇高地位，所以他兩度引述我關於忽滑谷快天對胡適影響的長段談話，又被日本學者山內舜雄在其著的《道元の近代化》（東京：大藏出版社，2001），〈第一章道元近代化過程〉的頁54-55，分別照引。然後，又論述是該重估忽滑谷快天的學術地位，乃至為其過世百年編全集以為紀念。

2. 襟雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」見襟雋，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009），頁7-8。
3. 闢正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正篇）》（台北：大千出版社，2004），頁140-152
4. 闢正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正篇）》，頁148-169。