

**A Hundred Years of Modern Buddhist Studies Passing  
the torch :  
History of Buddhism in the system of the new  
construction and critical interpretation of Buddhist  
thought to carry out the dialectical**

Tsan-ten Chiang

Northern Taiwan Institute of Science and Technology  
Professor of General Education Center

**Abstract**

This article is for the founding of the modern centuries of Buddhist Studies in Taiwan, the mainland before 1949, the Republic of China period (1912~1949), and Taiwan from the Japanese colonial period (1895~1945) to various types of Buddhist Studies in Contemporary Taiwan History Passing the torch case, the history of Buddhism through a new system of construction and interpretation of Critical Buddhism discussion of the dialectical thinking to carry out the spindle, and expand the essence of the interpretation and selective focus to type comments.

**Key words:** Modern Buddhism, New Buddhist History, system of construction, critical thinking of interpretation, the founding of a century, the humanity of Buddhism



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

江燦騰

北台灣科學技術學院通識教育中心教授

摘 要

本文是針對建國百年以來的台灣現代佛學研究，在 1949 年之前的大陸地區的民國時期（1912～1949），以及台灣地區從日治時期（1895～1945）到當代台灣的各類佛學研究史的薪火相傳情形，透過以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的論述思維主軸，而展開精要的解說和擇要式的重點評論。

**關鍵詞：**現代佛學、新佛教史、體系性建構、批判性、思想詮釋、建國百年、人間佛教

## 一、前言

在有限的篇幅中，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。<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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。

這類傑出的學術成果。但是，像這樣的世界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，最近曾對筆者提及此事，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。筆者完全同意此一論斷。以下即以精要的研究成果和相關研究為中心，展開近百年來，民國時期現代性佛學研究的傳承與開展的相關扼要探討。<sup>2</sup>

## 二、1949 年以前海峽兩岸的現代性佛學研究史回顧

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

---

<sup>2</sup> 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自成特色的，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，某些地方還勝過西方。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裡面——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界，也應考慮一種新的理論、方法與框架，來改變六十年來習慣的研究套路。為此，他提出了以下三個題目：（一）對中國佛教史研究傳統的反思：中國佛教史研究者為何忽略與印度、中亞、日本佛教之關聯？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的新進展與新取向究竟是怎樣的？（三）該如何重新檢討佛教史與政治史、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。

灣發展的學術研究史，是特殊「雙源匯流」的歷史劇變所形成：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，並不及於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）。

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，筆者在本文中，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，毫無採信價值。

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學術研究所需的各項標準和相關條件）。

### (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。<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> 爲了達到此一目的，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。

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，<sup>4</sup> 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<sup>5</sup>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。<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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，其實還留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。

<sup>6</sup> 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

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。

---

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，幾全掌控在管理人的手中，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，任免和監督廟祝、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，則其管理人之職為世襲。又寺廟田園的管理和寺廟一般法務的經手，是分開管理的，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，其子孫又再專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。

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：晁文館，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（Tao-kau）、儒教（Zu-kau）、佛教（Hut-kau）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。」<sup>7</sup>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，<sup>8</sup>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。

反之，台籍學者李添春，在 1929 年時，曾受總督府文教局社會課委託調查的《本島佛教事情一斑（按：應為「斑」）》為初版手稿和其先前曾在 1925 年時，因參與在日本召開「東亞佛教大會」，並替臺灣代表之一的許林擔任現場發言的翻譯，而從許林處獲悉不少臺灣齋教的掌故和史料。於是，在其駒澤大學的畢業學位論文，即以〈臺灣在家三派之佛教（按：即齋教三派，先天、金幢、龍華）〉，而獲頒

---

<sup>7</sup> 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。

<sup>8</sup> 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。

「永松獎」。此後，李添春又結合先前岡松和丸井這兩者提出的相關宗教調查資料，<sup>9</sup>除在日治時期發表多篇台灣佛教的相關論述之外，<sup>10</sup>在戰後更成爲其編纂《臺灣省通志稿卷二：人民志·宗教篇》中，有關台灣佛教史論述的官方標準版內容，影響至爲深遠。<sup>11</sup>

由於時值大正昭和之際的日本現代佛學研究的高峰期，所以，當時的留日佛教學者如高執德（1896～1955）、李孝本、林秋梧（1903～1934）、曾景來（1902～1977）<sup>12</sup>等人，都深受忽滑谷快天批判禪學

<sup>9</sup> 這是李添春首次將台灣齋教與出家佛教合併觀察的整體思維，可以比較其在戰後論述的觀點。參見李添春，〈台灣佛教特質（上）〉，《南瀛佛教》第 18 卷 8 月號（1940.1），頁 8-17。〈台灣佛教特質（下）〉，《南瀛佛教》第 12 卷 9 月號（1940.9），頁 13-21。

<sup>10</sup> 見李添春，〈寺廟管理人制度批判(1)〉，《南瀛佛教》第 12 卷 1 月號（1934.1），頁 6-9。〈寺廟管理人制度批判(2)〉，《南瀛佛教》第 12 卷 2 月號（1934.2），頁 7-11。〈寺廟管理人制度批判(3)〉，《南瀛佛教》第 12 卷 3 月號（1934.3），頁 2-5。

<sup>11</sup> 過去從事台灣史的研究者、或想研究台灣宗教的人，從李添春編纂的《台灣省通志稿卷二：人民志宗教篇》中，獲得關於書中第三章第三節對齋教（在家佛教）三派的詳細說明（幾佔全部佛教篇幅的一半）。以後王世慶於一九七一年增整修時，幾未更動。直到瞿海源於一九九二年重修時，才根據宋光宇、鄭志明、林萬傳三位有一貫道背景的學者研究，將「齋教」搬家到「其他宗教」，和一貫道並列，似乎又回到岡松在第二回報告時的「雜教」立場了。但，不論如何，李添春畢竟是戰後官修文獻的主要奠基者，應無疑義。而由大陸學者王興國提出的最新研究，〈爲台灣佛教史研究奠定基礎的李添春〉的專文，是根據江燦騰先前的研究成果和觀點，再細分爲：一、〈台灣近現代佛教發展的親歷者〉，二、〈開台灣齋教研究先河〉，三、〈提出了研究日據時期台灣佛教的一種思路〉。但是，新意無多，參考價值不大。王興國的此文，是載於其著的《台灣佛教著名居士傳》一書（台中：太平慈光寺，2007），頁 415-442。

<sup>12</sup> 有關曾景來的本土客家籍農村的生活背景、日治時代最早科班佛教中學教育與留日高等佛學教育、最先從事原始佛教佛陀觀的變革、探討道德倫理思想的善惡根源、大量翻譯日本禪學思想論述和建構台灣重統宗教民俗的批判體系等，都是台灣近代宗教學者中的重要指標性人物，卻長期被台灣學界的相關研究所忽略了。迄今有關曾景來事跡的最清楚討論，是大野育子的最新研究所提出的，因其能提供曾景來留日時的學籍資料、留日返台的婚姻、工作和家庭，以及曾景來著

思想<sup>13</sup> 和社會主義思潮的影響，<sup>14</sup> 不但開始探討非超人化的人間佛

作中的反迷信研究與批判等。見大野育子，〈日治時期台灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉，頁 53-54；頁 136-137 頁 161。但是，她對曾景來 1928 的重要學位論文〈阿含の佛陀觀〉，並未作具體討論，對曾景來的倫理學著述，也完全忽略了。此外，于凌波在其《現代佛教人物詞典(下)·【曾普信】》(台北縣三重市：佛光文化事業有限公司，2004)，頁 1167-1168 的關說明，是迄今最詳細和能貼近戰後台灣佛教史經驗的。至於釋慧嚴對於，〈曾景來〉，其說明內容如下：「曾景來(年代：1902.3-?)，亦名曾普信，高雄美濃人，是李添春表舅曾阿貴的三男。禮林德林師為師，1928 年 3 月畢業於駒澤大學，次年 3 月 18 日任特別曹洞宗布教師，勤務於台中佛教會館。1931 年任曹洞宗台灣佛教中學林教授，1932 年至 1940 年以總督府囑託身分，勤務於文教局社會課，負責《南瀛佛教》的主編工作。1949 年任花蓮東淨寺住持，至 1965 年退任。1973 年視察美國的佛教，回台後著有《日本禪僧涅槃記》。而留日期間(1921~1929)，先就讀於山口縣多多良中學林二年，畢業後，繼續在駒澤大學研鑽 6 年，其間師事忽滑谷快天，與其師德林師皆心儀忽滑谷快天。1938 年著有《台灣宗教と迷信陋習》一書，是一部體察國民精神總動員的旨趣為一新風潮，提倡打破改善台灣宗教和迷信陋習的著作，時逢徹底促進皇民化運動的時期，故此書的出版，頗受當局的重視。」見《台灣歷史辭典》(台北：遠流出版社，2004)，頁 0884-0885。可以說，相當簡單和欠完整。因于氏已明確指出：曾景來是 1977 年過世的，但是，釋慧嚴的說明，則對此事，無任何交代。再者，在《南瀛佛教》的各期，曾景來除撰述佛教或台灣宗教的文章之外，可能是擔任多期該刊的主編，必須增補版面漢增加趣味，所以譯介不少佛教文學或非佛教文學作品，值得進一步介紹其業績，也可為台灣近代文學史增加部分新內容。至於他的有關善惡問題與宗教倫理研究，也可見曾景來，〈善惡根源之研究(一)〉，《南瀛佛教》第 4 卷 5 號(1926.9)，頁 22-23；〈善惡根源之研究(二)〉，《南瀛佛教》第 4 卷 6 號(1927.12)，頁 17-20；〈善惡根源之研究(三)〉，《南瀛佛教》第 5 卷 1 號(1928.1)，頁 29-38；〈善惡根源之研究(完)〉，《南瀛佛教》第 5 卷 4 號(1928.5)，頁 38-41；〈戒律底研究〉，《南瀛佛教》第 6 卷 4 號(1928.8)，頁 26-38；〈罪惡觀〉，《南瀛佛教》第 8 卷 7 號(1930.8)，頁 39-42；〈自我問題〉，《南瀛佛教》第 11 卷 4 號(1933.4)，頁 10-11；〈人為財死鳥為食亡〉，《南瀛佛教》第 11 卷 8 號(1933.8)，頁 10。

<sup>13</sup> 關於「批判禪學」的研究問題。忽滑谷快天的大多數禪學著作，除了與胡適有關的《禪學思想史》在海峽兩岸分別出現中譯本之外，可以說只在台灣佛教學者討論日治時期的台灣佛教學者如林秋梧、林德林、李添春等時，會一併討論其師忽滑谷快天的禪學思想，但僅限於出現在《南瀛佛教》上的部分文章而已，此外並無任何進一步的涉及。自另一方面來說，日治時期的台灣佛教僧侶曾景來和林德

陀，也強烈批判台灣傳統宗教迷信、主張純禪修持與積極敦促改革落伍的台灣宗教崇拜模式，並激烈辯論如何面對情慾與婚姻的相關現實改造問題。

此外，由於新僧與在家佛教化的新發展趨向，在當時的傳統儒佛知識社群間，曾一度產生彼此認知角度和信仰內涵差異的集體性強烈互相激辯的宗教論述衝突，<sup>15</sup>此種影響的相對衝擊，也迅速反映在當

林兩人，大正後期和昭和初期，彼等在台中市建立「台中佛教會館」和創辦機關刊物《中道》雜誌，就是直接以其師忽滑谷快天的禪學思想，作為推廣的核心思想。所以曾景來曾逐期刊載所譯的《禪學批判論》（附「大梵天王問佛決疑經に就て」一冊，明治38年東京鴻盟社）一書。而林德林則翻譯和出版《正信問答》（原書《正信問答》1冊：（甲）、大正15年東京光融館；（己）、昭和17年台中佛教會館。）

但是，迄慧嚴法師2008年最新的研究《台灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社）出版為止，在其書的第四篇第三章〈台灣僧尼的閩日留學史〉（原書，頁504-578），雖能很細膩地分析忽滑谷快天的《正信問答》和《四一論》，可是，仍然未涉及有關之前思想源流的《禪學批判論》與《曹洞宗正信論爭》。

<sup>14</sup> 大野育子的最新研究〈日治時期台灣佛教菁英的崛起——以曹洞宗駒澤大學台灣留學生為中心〉，是定義「佛教菁英」為：「所謂『佛教菁英』是指日治時期由台灣前往日本，在日本佛教系統大學內深造的台灣人，他們是台灣佛教史上首次出現具有高學歷的佛教知識份子，由於具備相當深度的佛學素養，流利的日文能力，因而成為日治時期佛教界的佼佼者。」大野育子主要是根據《駒澤大學百年史》的相關資料，來論述該校佛教學科的「佛教菁英」，前往日本學習佛學的意義之所在，以及彼等返台後所呈現的宗教思想與其在日本所受教育之關聯性。可是，在思想上源流，她很明顯地是忽略了忽滑谷快天的「批判禪學」之思想的重要啓蒙和影響，甚至於她也忽略了1926年由河口慧海所著的《在家佛教》（東京：世界文庫刊行會）一書和1924年由豐田劍陵所著《佛教と社會主義》（東京：重川書店）一書的重要影響。因前者所主張的「在家佛教」理念和後者以社會主義思考佛教思想的新課題，都是當時台灣留學生的主要課外讀物之一，這只要參看殘留的《李添春留學日記手稿》內容，就不難明白。此外，釋宗演的《佛教家庭講話》（東京：光融館，1912）一書，更是林德林和曾景來師徒，作為彼等製訂《在家佛教憲法》的重要依據，但是，此一事實，也同樣並未被大野育子的最新研究所提及。

<sup>15</sup> 參考江燦騰，〈日據時期台灣新佛教運動的開展與儒釋知識社群的衝突——以

時留日佛教學者如高執德、李孝本兩者所撰寫的反排佛論學位論文內涵<sup>16</sup>和林秋梧對朝鮮知訥禪師的經典名著所做的《真心直說白話註解》(台南：開元寺，1933)，都相繼展現出和當時日本佛教學者新研究

---

「台灣佛教馬丁路德」林德林的新佛教事業為中心》，載《台灣文獻》第 51 卷第 3 期（2000 年 9 月），頁 9-80。此外，翁聖峰，〈《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與儒釋知識社群的衝突〉，其主要論述觀點如下：「…論述《鳴鼓集》除精熟其文獻，尚須配合崇文社所有徵文、徵詩與傳媒，才能充分掌握問題的全貌。《鳴鼓集》反佛教破戒文學的創作與其維護倫常規範是一體兩面，互為表裡的，論者或以『色情文學』稱之實未允當。詮釋《鳴鼓集》固然不容疏離當前的生命處境與價值觀，然亦須注意儒學與佛學的核心價值，方不致使問題流於以今律古，才能較周延闡釋儒釋衝突的文化意義。」《台灣文學學報》第 9 期（政大台灣文學研究所，2006.12），頁 83。此外，釋慧嚴，〈推動正信佛教運動與台灣佛教會館〉一文說明，是其新著《台灣與閩日佛教流史》中的一小節內容。但此文，其實是據江燦騰先前的相關研究成果，再另補充新材料，故其新貢獻有二：(1)、討論林德林接受忽滑谷快天「法衣」的拜師經過。(2)、討論林德林在台灣佛教會館，從事社會救助的「台中愛生院」經營狀況。這些資料說明，都出自《台灣日日新報》的各項報導，所以頗有新意。見釋慧嚴，《台灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2008），頁 579-584。

<sup>16</sup> 舉例來說，高執德在駒澤大學的 1933 年學位畢業論文《朱子之排佛論》，資料詳盡、體系分明、批判深刻，應是台灣本土知識份子所撰批判儒學論述的前期鼎盛之作。可惜的是，台灣當代的諸多儒學研究者，甚至於連高執德有此巨著的存在，都毫不知情。事實上，繼高執德之後，同屬駒大台灣同學會的吳瑞諸在 1933 年的「東洋學科」由小柳司氣太 and 那智陀典指導的〈關於大學諸說〉和同校「佛教學科」的李孝本，也在小柳司氣太和境野哲的聯合指導之下，於 1933 年撰寫了另一長篇《以明代儒佛為中心的儒佛關係論》的駒大學位論文。另一方面，我也觀察到：在當代台灣學界同道中，雖有李世偉博士於 1999 年出版《日據時代台灣儒教結社與活動》（台北：文津出版社）、林慶彰教授於 2000 年出版《日據時期台灣儒學參考文獻(上下)》二冊（台北：學生書局）、陳昭瑛教授於 2000 年出版《台灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局）、以及金培懿的〈日據時代台灣儒學研究之類型〉（1997 年『第一屆台灣儒學研究國際研討會論文集』，頁 283-328）等的相關資料和研究出現。可是，此類以儒學為中心的專題研究和相關資料，共同的缺點之一，就忽略了同一時期還有台灣佛教知識菁英群（知識階層）的思想論述或文化批判。

成果發表幾近同步的有效吸收，<sup>17</sup>並能具一定新論述特色的優秀表現。

但是，由於中日戰爭的爆發和其後官方的高度管制與過度干預或介入，所以，現代佛學的研究，此後直到戰爭結束時為止，除「皇道佛教化」<sup>18</sup>的數種新「佛教聖典」編輯與出版之外，即全告停滯和無重要的成就。

## (二)、民國以來的大陸現代佛學研究史回顧 (1912~1949)

民國時期大陸地區的現代佛學研究史的發展，雖深受近代歷史批判意識和新出土佛教文獻的兩者影響，但，起步甚晚、也未有現代性大學正規學制的教學系統或公立專業佛學研究所的全力推動。縱使在蔡元培（1868~1940）主持下的北大所開設的相關佛學課程，既缺乏現代性的專業師資擔任相關課程，<sup>19</sup>也未積極引進國際的相關專業學

---

<sup>17</sup> 例如久保田量遠，《支那佛道佛三教史論》（東京，東方書院，1931）和常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：財團法人東洋文庫刊行，1930）兩者出書時，都是和高執德與李孝本在日寫相關論文的時間接近。

<sup>18</sup> 闕正宗在其博士論文，稱日治時期的台灣佛教為「皇國佛教」，所以闕正宗在其博士論文的標題全文，即書寫為〈日本殖民時期台灣「皇國佛教」之研究：「教化、同化、皇民化」的佛教〉（2010年，國立成功大學歷史研究所博士論文）。可是，我不能同意他的此一論文名稱的，因為在當時日本殖民政府的國家體制中，只有跟天皇統治正當性有關的國家神道，才是官方施於全民的教育目標和崇拜對象，所以皇民化時期所改造的台灣佛教，才正式被稱為「皇道（化的）佛教」。但，這種特殊時期的「皇道（化的）佛教」名稱，就其性質和適用範圍，並不能等同於「皇國（化的）佛教」，因佛教只是全日本官方統治下各轄區中的眾多民間宗教之一，所以，稱其為「皇國（化的）佛教」，並不精確，也與真正的歷史事實不符。此書最近出版時，雖內容略有刪減，並易名為《臺灣日治時期佛教發展與皇民化運動：「皇國佛教」的歷史進程（1895~1945）》（蘆洲：博揚，2011）。但其書名中「皇國佛教」的用語，與真正的歷史本質不符，則與未出版前無異。

<sup>19</sup> 當時曾先後擔任相關課程的許季上、梁漱溟和熊十力三者，都非現代性的專業師資。

者來授課和相互進行學術交流。所以，有關近代中國的現代性學術研究，都是來自外緣的偶然刺激和迫於佛教本身的生存面臨嚴重危機的緊急需要所勉強開展的。

不論是清末楊仁山（1837～1911）所創辦的「祇洹精舍」（1908）和「金陵刻經處」（1866），乃至民國之後才由歐陽漸（1871～1943）所創辦的「支那內學院」（1922）與釋太虛（1890～1947）所創辦的「武昌佛學院」（1922）、「漢藏教理學院」（1932）<sup>20</sup>或所接管的「閩南佛學院」（1927），其主要的功能，都是在設法透過新教育內容或再確認舊經典的教理內容，以便使受教者得以據以適應新世代大變局下的相關信仰環境，並藉以緩解來自官方的廢棄論、或無用論的強硬政策壓力。

換句話說，現代性的佛學研究，雖有其必要性，但卻是附屬性的第二義的「工具性」功能考量和配合性的靈活運作。因此，不論楊仁山、章太炎（1869～1936）、譚嗣同（1865～1898）、康有為（1858～1927）等人的佛學思想著述，如何有其時代性的思想價值和相關巨大的社會影響，卻與現代性的佛學研究，並無密切關連性。連歐陽漸、梁漱溟（1893～1988）和熊十力（1885～1968）的相關佛學著述，也都是屬於如此性質。

來自日本現代佛學界論述的強烈之刺激，最先反映在梁啟超（1873～1929）的相關佛教史的研究上，梁啟超的多篇佛教史論述，都是早期中國佛教史傳播與流傳的重要課題。所以，影響所及，除少數的例外，迄 1949 年為止的中國佛教史研究，都是屬於宋元之前的早期中國佛教史研究。但是，對於中國佛史研究的體系建構處理，基本上是按朝代變革與相關譯經史的前後脈絡，來分項說明。日本佛教

---

<sup>20</sup> 漢藏教理學院創辦的原先功能，主要是要溝通漢藏的宗教文化交流與改善彼此的政治關係。

史家境野哲（1871～1933）前期的《支那佛教史綱要》（1905）和後期的《支那佛教精史》（1935）兩書，都是如此處理的。<sup>21</sup>

但，如此處理，所以能有新意，是因為過去並無連貫的《中國佛教史》，因此其書自然成為開創性著述。再者，此時大量的佛教古文獻，已在中亞和敦煌石窟被相繼發現，連失傳千載的隋唐「三階教文獻」也被日本學者矢吹慶輝（1879～1939）以社會學的新研究法，撰成劃時代的博士論文，所以日本學界以高楠順次郎（1866～1945）為首，開始集合高麗藏等各版藏經，進行互校和重新分類，並大量納入新佛教文獻和日本佛教相關論述與圖像資料，因而具有現代學術權威的大套書和資料庫《新修大正藏》（1924），便繼新編的《大日本佛教全書》（1919）、《佛教大年表》（1919）兩者的重要出版之後，堂堂問世。因此，按新佛教資料進行論述和建構相關的中國佛教史，不但可能，而且也為時不長。從境野哲的《支那佛教史綱要》到湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》的相關著述，之所以能夠順利出現，主要

<sup>21</sup> 雖然，台灣旅日學者林傳芳曾在〈塚本善隆著《中國佛教通史》第一卷 新書評介〉一文提到：「近代日本的佛學研究，成績輝煌，早已博得國際學界的讚譽。然而，近一世紀來，無疑的，以文獻學（亦即言語學）以及哲學的研究為中心，所謂佛教原典的研究與佛教思想的研究方面，出了不少名學者，而所收到的成果也非常豐碩。至於對佛教史學的關心，實後於哲學的、文獻學的研究約五十年，特別是對於中國佛教史的研究，要降至 1921 年龍谷大學教授山內晉卿的《中國佛教史的研究》的刊行，才算是這方面的第一部著述的問世。1935 年東京大學教授境野黃洋的《中國佛教精史》，1938 年東京大學教授常盤大定的《中國佛教的研究》、《後漢至宋齊的譯經總錄》刊出後，對中國佛教及佛教史的研究才漸次引起人們的注意。可是境野、常盤二博士的著作，大抵以譯經史作為中心，這從他們二人所作的中國佛教史的時代區分即可以明瞭。」《華岡佛學學報》第 1 期（臺北：1968 年），頁 241-244。但，我認為，這應是就戰後日本佛學界的觀點來看，才可能是如此。因早在 1906 年，當境野哲（黃洋）出版《支那佛教史綱要》一書，就已被充份注意，所以才有蔣維喬於 1927 年時，將其全文譯出，另加上蔣氏增補的清代佛教史部分，於是編成一部較完整的《中國佛教史》一書出版。

都是受益上述大環境的有利變化。

但是，傳統上，中國境內的各種佛教藏經，除少數如明清之際所編民間版的《嘉興藏》之外，大都是帝制時期的特殊恩賜之宗教寶典，向來非供學者閱讀。此種情況，與近代歐洲的宗教研究條件完全不同，近代歐洲的宗教研究，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。這是拜宗教改革之賜，因天主教的教區在新教出現之後，不但教會的財產被沒收、教士特權被剝奪、連各教會內部私藏的大量文獻也被搜刮一空，或流入私人收藏、或被新成立的各大學圖書館大量收購，所以從事研究教會史者，從來不缺乏大量的教會內部文件和手稿。

但是，不論胡適或湯用彤，在當時若要參考《新修大正藏》的資料，也許可能，但是，若要參考《明藏》、《龍藏》、《卍續藏》、《高麗藏》或《大日本佛教全書》等相關資料，那就不一定了。因為當時的公私立大學內，都無「佛學研究所」，大學部的佛學課，也只是消化講義內容而已，根本無方法學教導或專業研究討論的讀書會之設置，所以，近代佛教學者在中國境內的出現，是例外，而非常態。

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，於是他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（1923）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）、《支那佛教の現狀に就いて》（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知羞恥和無能表現。

但是，其後，湯用彤成名作《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。湯用彤成名之書，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，或許在湯用彤他個人可以接觸、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，不同於湯用彤寫《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」二冊）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伽思想的資料引述和類比中國禪學思想或下啓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。<sup>22</sup>

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思惟的主軸，並首開使用敦煌禪宗史料研究從達磨到神會的新禪宗史，並因此而成爲國際學界廣爲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

---

<sup>22</sup> 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煌新禪學文獻爲晚，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，乃至爲其過世百年編全集以爲紀念。

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。

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〈禪宗の初祖としてしの達摩の禪法〉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。

### 三、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，<sup>23</sup>就是近八十年來（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，<sup>24</sup>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）。<sup>25</sup>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。

---

<sup>23</sup> 龔雋在〈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。」見龔雋，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009），頁7-8。

<sup>24</sup> 闕正宗，《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

<sup>25</sup> 闕正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正篇）》，頁148-169。

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專院校、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。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院的院長胡適博士，所展開的中古時代中國禪宗史的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於台灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的台灣佛教僧侶和居士們，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作爲。<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> 樂觀法師曾特編輯，《闢胡說集》（緬甸：緬華佛教僧伽會，民國 49 年 6 月），在其〈引言〉有如下激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？分明是假借「考據」之名，來作誘佛、誘法、誘僧勾當，向青年散播反宗教思想毒素，破壞人們的佛教信心，一經揭穿，無所遁形，…。(中略) 衛護佛教，僧徒有責，我們這一群旅居緬甸、越南、香港、菲律賓、印度、星洲的僑僧，對祖國佛教自不能忘情，自從胡適掀起這個動人的風潮之後，全世界中國佛弟子的心靈都受到震動！覺得在當前唯物主義瘋狂之時，

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙（1870~1966）兩人，於 1953 年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始被大量翻譯和暢銷於台灣的知識階層之中，且風行台灣地區多年，影響至為深遠。<sup>27</sup>因此，胡適和鈴木大拙兩人，都對戰後台灣教界的禪學思想認知，曾發生了幾乎不相上下的衝擊和影響。<sup>28</sup>

---

玄黃翻覆，群魔共舞的局勢情況之下，胡適來唱這個『反佛』調兒，未免不智，大家都有『親痛仇快』之感！」頁 1。

<sup>27</sup> 當時，是：一、鈴木大拙著，李世傑譯，《禪佛教入門》（台北：協志工業社，1970），先行從日文本譯出。其後，則是以志文出版社的【新潮文庫】為中心，先後從英文原著中譯出的鈴木禪學作品，就有：二、鈴木大拙著，徐進夫譯，《禪天禪地》（台北：志文出版社，1971）。三、鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（台北：志文出版社，1974）。四、鈴木大拙著，孟祥森譯，《禪學隨筆》（台北：志文出版社，1974）。五、鈴木大拙、佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文出版社，1981）。六、鈴木大拙著，徐進夫譯，《歷史的發展》（台北：志文出版社，1986）。七、鈴木大拙著，徐進夫譯，《開悟第一》（台北：志文出版社，1988）。八、日文傳記，是秋月龍珉著，邱祖明譯，《禪宗泰斗的生平》（台北：天華出版社，1979）。九、禪藝方面，鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與藝術》（台北：天華出版社，1979）。十、鈴木大拙著，陶陸剛譯，《禪與日本文化》（台北：桂冠出版社，1992）。十一、基佛類比方面，鈴木大拙著，徐進夫譯，《耶教與佛教的神祕教》（台北：志文出版社，1984）。十二、淨土著作方面，鈴木大拙、余萬居譯，《念佛人》（台北：天華出版社，1984）。

<sup>28</sup> 有關這方面的研究史回顧，有兩篇較完整的論文，可供參考：（一）莊美芳，〈胡適與鈴木論禪學案——從台灣學界的回應談起〉，1998 年 1 月撰，打字未刊稿，共十一頁。（二）邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000 年 5 月），頁 155-178。此外，邱敏捷在另一篇論文中，又提到說：「首先，陳之藩於 1969 年 12 月 9 日在中央副刊上發表〈圖畫式與邏輯式的〉（《中央副刊》，1969 年 12 月 9 日，第 9 版）；翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉（《新時代》10 卷 12 期，1970 年 12 月，頁 41）。1972 年元月，英人韓巴壺天對「禪公案」的詮釋。此外，針對鈴木大拙的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物應首推巴壺天（1905-1987）。他與當時之釋印順有所交往，其在「禪公案」的論著對

另一方面，必須注意的，是胡適的這種處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排斥以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在 1969 年 5 月，投稿《中央日報》，質疑錢穆（1895～1990）在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能所作的批判，<sup>29</sup>因而引起台灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是誰？神會或惠能的熱烈筆戰。

不過，1969 年在台灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章，都被張曼濤（1933～1981）收在《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），列為由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的

---

後輩晚學產生不少影響作用。巴氏認為「禪」是可以理解的，他不苟同鈴木大拙《禪的生活》（Living by Zen）所提「禪是非邏輯的、非理性的、完全超乎人們理解力範圍」的觀點。<sup>6</sup>他指出：「自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐美以後，原是最冷門的東西，竟成為今日最熱門的學問。不過，禪宗公案是學術界公認為最難懂的语言，參究瑞福（Christmas Humphreys）蒐集鈴木大拙有關禪的七篇文章，編為《Studies in Zen》，由孟祥森譯，台北志文出版社以《禪學隨筆》列為新潮文庫之一發行問世。鈴木大拙的〈禪——答胡適博士〉，即係書中一篇。從此以後，鈴木大拙的禪學作品，自日文或英文本相繼譯成中文版。半載後，《幼獅月刊》特刊出「鈴木大拙與禪學研究專輯」，除了將上述的楊文載入外，又有邢光祖的〈鈴木大拙與胡適之〉。再過一個月，胡適用英文寫的〈中國的禪——它的歷史和方法〉由徐進夫譯出，刊在《幼獅月刊》總號 236 號。至此，胡適與鈴木大拙兩人所辯難的問題，才漸為國內學者所關注，陸陸續續地出現了回應性的文章。1973 年朱際鏞〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、1977 年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、1985 年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、1992 年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，以及夏國安〈禪不可說——胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。」見邱敏捷，〈巴壺天對「禪公案」的詮釋〉，《台大佛學研究》第十六期（台北：台灣大學文學院佛學研究中心，民 97 年 12 月），頁 230-231。

<sup>29</sup> 見張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》（台北：大乘文化出版社，1976），收在「現代佛教學術叢刊」，第 1 冊，頁 195-204。

第一冊。而張曼濤本人也是參與辯論的一員。<sup>30</sup>他在首冊的〈本集編輯旨意〉中，曾作了相當清楚的說明。尤其在前二段對於胡適的研究業績和影響，極為客觀而深入，茲照錄如下：

《六祖壇經》在我國現代學術界曾引起一陣激烈爭論的熱潮，爭論的理由是：「《壇經》的作者究竟是誰？」為什麼學術界對《壇經》會發生這麼大的興趣，原因是《壇經》不僅關係到中國思想史上一個轉換期的重要關鍵，同時也是佛教對現代思想界一個最具影響力的活水源頭。它代表了中國佛教一種特殊本質的所在，也表現了中國文化，或者說中國民族性中的一份奇特的生命智慧。像這樣一本重要的經典，當有人說，它的作者並不是一向所傳說的六祖惠能，那當然就要引起學術界與佛教界的軒然大波了。這便是近四十年來不斷繼續發生熱烈討論的由來，我們為保存此一代學術公案的真相，並為促進今後佛教各方面的研究，乃特彙集有關論述，暫成一輯。列為本叢刊之第一冊。

(2) 胡適先生是此一公案的始作俑者，雖然他的意見，並不為大多數的佛教有識之士所接受，但由於他的找出問題，卻無意中幫助佛教的研究，向前推展了一步，並且也因是引起了學術界對《壇經》廣泛的注意，設非胡先生的一再強調，則今天學術界恐怕對《壇經》尚未如此重視，故從推廣《壇經》予社會人士的認識而言，我們仍認胡適先生的探討厥為首功，故本集之編，為示來龍去脈及其重要性起見，乃將胡先生有關《壇經》之論

<sup>30</sup> 張曼濤的文章有 2 篇登在《中央日報》的副刊上，一篇是〈關於六祖壇經之偈〉；一篇是〈惠能與壇經〉。其中後一篇，已收入《六祖壇經研究論集》，頁 245-51。他用筆名澹思發表。

述，列為各篇之首。<sup>31</sup>

從張曼濤的說明，可以看出 1969 年的《六祖壇經》辯論，正反雙方，都是接著胡適研究的問題點而展開的。這一先驅性的地位，是無人可以取代的！但這場辯論的展開，已在胡適逝世後的第七年了。

所以，雖然胡適本人在 1962 年春天，即已病逝於台灣，但其禪學研究所點燃的巨大學術爭辯的烈火，依然繼續在佛教界熊熊地燃燒著。

而印順的《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971）一書，就是因為那場因胡適禪學研究論點所激起的爭辯，所引發的最新研究成果。日本大正大學在其頒授文學博士學位的〈審查報告書〉，其最後的結語是這樣的：

本論文對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部而卓越的精心創作。<sup>32</sup>

這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究，獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人著作。可以說，由胡適發掘新史料和提出新問題開始，經過了將近半個世紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，都各自扮演了重要的角色。

當然，張曼濤和印順兩者的學術貢獻，並不只在上述的中國禪宗史研究的文獻編輯和專書論述這一點業績而已。

事實上，張曼濤於 1974 年，在中國佛教會的道安（1907~1977）

---

<sup>31</sup> 見《六祖壇經研究論集》，〈本集編輯旨意〉，頁 1-2。

<sup>32</sup> 此報告文，由關世謙中譯，改名為《〈中國禪宗史〉要義》，收在藍吉富編，《印順導師的思想學問》（台北：正聞出版社，1985 初版），頁 333-40。

大力支持之下，曾克服巨大文獻資訊的艱難，而彙編出《中華民國六十年來佛教論文目錄》，蒐錄相關資料達十五萬七千多筆，並附有索引和相關作者查詢線索，是其在 1978 年彙編和出版「現代佛教學術叢刊」的重要前期預備工作。至於他在大谷大學的碩士論文《涅槃思想研究》（台北：大乘文化出版社，1991 年），也是戰後台灣關於印度佛教思想史現代性學術研究的上乘之作。

不過，戰後最優秀的關於印度佛教唯識學思想的現代性學術研究論述，是來自南台灣的葉阿月（1928～2009）。她曾於戰後初期，受教於高執德的「延平佛學院先修班」。其後，因高執德橫遭「白色恐怖」下的政治冤獄而慘遭槍決（1955），葉阿月深感內疚，<sup>33</sup>為報師恩，特矢志前往高執德昔日留日時期的駒澤大學深造，專攻唯識學，於 1963 年畢業。其後，考入東京大學印度哲學研究所，於 1966 年，以〈中邊分別論三性說之研究：以真實品為中心〉的畢業論文，獲頒碩士學位。這是歷來第一次由台籍本土佛教學者，獲日本公立佛學研究所頒授關於印度唯識學研究碩士學位的現代性專業學術論述。

受此鼓舞，於是，同年（1966）春末，葉阿月再入同校的博士班攻讀，由該校著名學者中村元（1912～1999）親自指導，並於 1972 年以〈唯識學における空性說の特色〉，獲頒博士學位；旋即返台，從此長期任教於台灣大學哲學系。<sup>34</sup>1975 年，葉阿月在台出版其日文版《唯識思想の研究：根本真實としての三性說を中心にして》（台

---

<sup>33</sup> 此為葉阿月親自告訴我的內情，時間在 1994 年春天，地點在其研究室。

<sup>34</sup> 事實上，根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，所提到的詳情如下：「1969 年，葉阿月博士課程修畢，先受台大哲學系主任洪耀勳教授聘為講師，1972 年獲得東大 PH.D. 文學博士回台大復職時，被當時系主任成中英教授聘為專任副教授，並於 1979 年成為教授。在台大講授「唯識」、「印度哲學史」及梵文等課程。任教期間，頗受前輩學者，哲學大師方東美教授之器重提攜。葉博士教學之餘，仍研究不斷。」<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424>。

南：高長印書局）一書，是其生平學術論述的最高峰之作，一時頗獲來自學界的高度稱譽。但因其日文版全書，始終未能譯成中文出版，且其生平，雖能持續治學嚴謹，但孤傲難處、中文論述又非其所長，所以終其一生，都未能產生巨大的典範性研究效應。<sup>35</sup>

至於印順的現代性大量佛學著作，已如綜合佛教思想大水庫般地，在當代華人的佛教學界間廣為流傳和被研究，因此有「印順學」的研究顯學現象，正在當代佛學界開展。<sup>36</sup>此外，他對「人間佛教思想」的倡導與推廣，也有大量的追隨者出現。但，在此同時，來自不同立場的教界批判者，也相繼出現。<sup>37</sup>所以，這是正在發展中的未定型但非常重要的思想傳播潮流，值得今後繼續對其關注和探索。

由於儒佛思想的互相交涉，長期以來，即是研究中國思想史的主要傳統論述與思惟內涵的組成部分，因此，延續民國以來歐陽漸、梁漱溟和熊十力以來的儒佛思想的相關論述傳統，戰後以熊十力北大高徒自居的牟宗三（1906～1995）其人，不同於馮友蘭（1895～1990）、

---

<sup>35</sup> 根據〈故董事長葉阿月博士行狀〉一文，雖也曾提到葉阿月於「1987年，翻譯中村元博士著作《印度思想》，並於1996年在台灣由幼獅出版社出版。1980年，將其著作《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》在新文豐出版社出版。1990年將《心經》從梵文原典譯成口語中文。1974年12月發表佛學著作《以中邊分別論為中心比較諸經論的心清淨說》。另曾在台大哲學評論（1985/1-），發表有唯識思想的十二緣起說以中邊分別論為中心的論文，（1987/1）發表中邊分別論之菩薩「障礙」與「能作因」之學說的論文，（1989/1）發表窺基的「心」與「行」之學說的論文，以及以「心經幽贊」為中心等文章，其他論文及在中外學會發表之論文不計其數，無法一一介紹。葉博士學識深厚，可說是著作等身，令人欽佩」。http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424。但，筆者的上述論述，仍與事實接近。

<sup>36</sup> 參見邱敏捷，《「印順學派的成立、分流發展」訪談錄》（台南：妙心寺，2011，初版）。

<sup>37</sup> 參見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證——印順導師與人間佛教思想大辯論》（臺北：南天書局，2006）。

方東美（1899～1977）、唐君毅（1909～1978）和勞思光（1927～）四者的佛學論述，而是以《佛性與般若》（台北：學生書局，1977）兩巨冊（這是牟氏受印順相關佛教論述的研究影響之後），立足於當代新儒家的立場，來進行脫歷史相關脈絡性的中古佛學精義的新解與新判教的自我建構。

因此，嚴格而論，牟宗三這兩巨冊書的相關內容，其實是一種異質的新佛教思想體系的現代書寫，所以其書雖能在析論時，邏輯推論相當精嚴、和在進行相關概念詮釋時，也表現得相當深刻和極富條理性，但是全書如此詮釋，是否會有流於過度詮釋的嫌疑？以及是否能與原有歷史的發展脈絡能夠充分符應？卻是大有商榷餘地的。<sup>38</sup>但無論如何，牟宗三的此一《佛性與般若》兩巨冊的全書內容，仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱是戰後台灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

戰後台灣在專業的現代佛學研究期刊方面，張曼濤在編《華崗佛學學報》之前，於1976年為主編《道安法師七十歲紀念論文集》（台北：獅子吼月刊社）的相關內容，集當時張氏所邀集的國內外諸多著名學者所合刊的內容，已達堪與現代型國際專業佛學研究論述相比肩的最高水平。

<sup>38</sup> 例如賴賢宗就曾嚴厲批評牟宗三的此書論述，他說：「牟氏認為天台的『一念無明法性心』並未能如陽明心學之真正的『存有論的創生』，只是『縱貫橫說』，而非陽明心學之『縱貫縱說』，而天台的『縱貫橫說』的目的只在『作用的保存』（作用的保存則來自儒家的良知心體，而非佛智），天台的『不斷斷』和『圓』最後表現為一連串的『詭詞』（弔詭之言詞），牟氏認為這就是天台『不斷斷』的『圓教』的實義和歸趨。極其明白的是，牟氏認為佛教之究極和歸趨只是『團團轉的圓』和『一連串的詭詞』，這樣的論斷雖然在牟氏自己的論說中也自成體系，但卻帶有對佛教的極大的偏見，和佛教的自我詮釋之距離太大了，充滿了儒家護教的封閉心態。」見賴賢宗，〈論吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》第3期（台北：1998），頁43-51。

此後，不論張曼濤所編的《華崗佛學學報》或釋聖嚴的中華佛學研究所所長期支持的《中華佛學學報》，其研究主題內容的多元性與豐富性，雖有高度成長，但，若要論其是否有專業性的重要突破表現，則包括《中華佛學學報》在內的多種佛學研究學報，可以說從未在超越過 1976 年出版《道安法師七十歲紀念論文集》時的最高水平。

有關 20 世紀的現代中國佛教史論述方面，以臺灣地區來說，逃難僧釋東初於 1974 年春天出版的《中國佛教近代史》上下兩冊（台北：東初出版社），<sup>39</sup>是此一領域的最重要的研究奠基者：此書以明清佛教迄第二次戰後的劇烈變局為時代經緯、以釋太虛（1889~1947）所主導的中國佛教近代改革事業為論述的核心，彙編各種佛教史料以成書，篇幅極浩繁，全書熱切護教之情亦躍然紙上，故難列入論述精嚴的通史性著作之林。但釋東初以釋太虛逝後的第一代佛教改革事業追隨者為職志，藉編史以表彰之，可謂繼釋印順於 1950 年編成《太虛大師年譜》（台北：正聞出版社）的另一放大普及版，雖精嚴不及前書，仍具高度參考價值，故差堪與前書並稱為雙美。

但，在此之前，因已有日本學者水野梅曉的《支那佛教近世の研究》、《支那佛教の現狀に就いて》兩書，以及藤井草宣的《最近日支佛教の交渉》（東京：東方書院，1933）一書，而此三者又皆為論述自清代以來迄戰前有關中日佛教及中國佛教近代變局的權威觀察報告，且其內容曾被直譯或改寫而構成釋東初該書之部分內容，卻未被清楚交代原書出處，所以若純就嚴格學術而論，難說其非釋東初之書的學術瑕疵。而這也是我等今日讀者，在讀釋東初之書時，切不可忽略者。

---

<sup>39</sup> 此書由台北東初出版社發行，再版為 1984 年，列為《東初老人全集（一）》，日譯版是河村孝照改編、椿正美翻譯的濃縮版，於 1999 年由日本傳統文化研究所出版。此日譯本影印資料，承陳英善教授提供，特此致謝。

此外，有旅美華裔學者陳榮捷（1901~1994）於 1953 年出版其《現代中國宗教的趨勢》（*Religious Trends In Modern China*），<sup>40</sup>對中國國民政府於內戰逐漸失利而尚未撤離大陸之前的近代中國佛教及其他宗教發展狀況，亦曾作了簡明又精到的權威觀察；其中，尤以有關熊十力及其《新唯識論》的新佛教哲學思想，被舉為與釋太虛和歐陽漸（竟無）的唯識思想並稱，而在創新方面較後兩者為更優的新觀點，是首次被介紹到西方學界者，並引起一定程度的後續影響。<sup>41</sup>

中共取代國民政府建立新中國政權之後，又有美國學者唯慈（Holmes Welch）遍訪當時流亡在香港、臺灣、新加坡、馬來西亞、緬甸、泰國以及菲律賓等地的多位中國僧侶，然後以大量訪得的口述資料（占第一冊內容三分之一）和頭等文獻資料（亦占第一冊內容三分之一）兩者對照、並嚴格篩選以增其內容的可信度；他是自 1961 年起，開始撰寫研究報告：先於 1967 年由哈佛出版社出版首冊《中國佛教的實踐》（*The Practices of Chinese Buddhism 1900~1959*），<sup>42</sup> 1968 年再出版第二冊《佛教復興在中國》（*The Buddhist Revival In China*），至於第三冊《毛澤東治下的佛教》（*Buddhism under Mao*）則出版於 1972 年，約當中共爆發文化大革命的中期，所以批判性極強，但也限於出版時代過早，有關二十世紀最後三十年所謂“改革開放”之後的重要大變遷狀況，便無法在書中涉及。

可是，唯慈的研究堪稱典範性的成就，並且早於釋東初的《中國

---

<sup>40</sup> 此書有出版不久即有德文和西班牙譯本，1974 年又有日譯本，而中文本由廖世德翻譯，有陳榮捷本人作序，於 1987 年由台北的文殊出版社印行。

<sup>41</sup> 據陳榮捷教授的說法：「此後學術研討會、博士論文、期刊文章專論熊十力者，已超過十宗矣。」見陳著《現代中國宗教的趨勢·中譯本序》，頁 3。

<sup>42</sup> 此書的史料及方法學，可見其第一冊《佛教的實踐·序》，中譯本由包可華和阿含譯出，改名《近代中國的佛教制度》，列入藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》82/83（台北：世華出版社，1988）。

佛教近代史》三年出版，所以真正為二十世紀中國佛教史的全面研究奠定學術基礎者，當歸之唯慈其人，且其在此一領域的學術成就，迄今仍還無有能比肩者，以至於後來者，都還直接或間接受其研究成果之影響。<sup>43</sup>

儘管如此，就二十世紀最後三十年的中國佛教發展現況來說，迄今都停留在重要僧侶的佛教事業或對其所持佛教思想的相關詮釋，雖間或也有介紹“改革開放後”的大陸宗教法規、佛教教育狀況或學術研究者，但除了與現實關涉不深且敏感性低的佛教學術研究成績較為可觀之外，其他方面皆缺乏較深刻或較嚴謹的對於大陸佛教現實面的真相之研究。換句話說，有關教團現況的深入探討或反思，迄今仍存在不少禁區而遲遲難以展開。

至於釋聖嚴（1931~2009）對於《明末中國佛教之研究》（台北：學生書局，1988）的立正大學博士論文（1975），雖曾遭日本著名者荒木見悟譏評為屬於「護教書」性質的無學術助益的偏頗研究，<sup>44</sup>卻是戰後深刻影響台灣諸多後進學者，<sup>45</sup>相繼投入明代佛教史研究的重要

---

<sup>43</sup> 但是，相對於此，香港佛教聯合會、香港佛教僧伽聯合會、友聯研究所三者，也於一九六八年共同委由聯合書報發行公司出版《中國大陸佛教資料彙編：1949-1967》，這是根據當時大量來自大陸的相關原始佛教資料，並分為八大部以呈現其全部內容，其名稱為：第一部中共的宗教政策；第二部中共成立初期的佛教；第三部中國佛教協會；第四部大陸佛教徒的活動；第五部大陸佛教的典章文物；第六部大陸佛教的教育研究及出版工作；第七部大陸佛教徒生活情況；第八部西藏喇嘛教的情況；另有附錄（一）中共「佛教工作」面面觀；（二）虛雲和尚雲門事變記。此外在該書中還有各部的簡明提示和重要評論，並附有釋覺光所寫的短〈序〉。因此該資料彙編，也可說相當程度反映了當時香港佛教界對中共初期統治下大陸佛教現實遭遇的深沉關懷和反思。因而此資料彙編雖非正式的學術研究撰述，但其參考價值實不亞於唯慈後來才出版的第三冊書：《毛澤東治下的佛教（*Buddhism under Mao*）》的學術貢獻。

<sup>44</sup> 陳玉女，《晚明佛門內外僧俗交涉的場域》（板橋：稻鄉出版社，2010），頁20。

<sup>45</sup> 像釋果祥、江燦騰、釋見擘等人都是受其影響者。

開山之作。

## (二)、解嚴迄今(1987-2011)的現代性佛學研究史回顧

解嚴以來，台灣當代的現代性佛學研究，主題更爲多元和相關成果更爲豐碩。

首先，在現代佛學研究的工具書方面，若不計以翻譯爲主的相關佛教辭典，則以藍吉富所主編《中華佛教百科全書（10冊）》（台南：妙心寺，1994）、吳汝鈞主編的《佛教思想大辭典》（台北：商務印書館，1992）和于凌波（1927~2006）編著的《現代佛教人物辭典上·下》（高雄：佛光出版社，2004），堪稱是戰後台灣本土佛教研究相關工具書中，比較具有學術內涵與新條目的說明者。其中，尤以于凌波本人（1927~2006）所編著的《現代佛教人物辭典上·下》是由大量相關的當代傳記資料所構成，所以是三者中，最有特色和最常被參考者。

在引進國際現代佛學研究的新趨勢方面，雖然歸國學人傅偉勳（1933~1996）教授大力提倡「詮釋學」的多層次研究進路，也撰寫關於日本禪師《道元》（台北：三民書局，1996）的精彩研究。但是，傅偉勳的論述，<sup>46</sup>大多是奠基於二手研究資料的歸納性主題論述，所以能有鼓吹學界的新嘗試作用，但並未真正形成有效的典範性研究傳承。反之，其門下高徒林鎮國的《空性與現代性》（台北：立緒，1999）一書的出版，真在當代海峽兩岸都引起相應的學術共鳴和一定程度的後續效應。日本當代的「批判佛教」問題和歐美多角度的現代性佛教詮釋學，可以說，都是由《空性與現代性》一書的多篇主題，所提供給

---

<sup>46</sup> 傅偉勳主要的相關著作，計有：《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大圖書，1986）、《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書，1986）、《從創造佛教詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書，1990）。

當代台灣佛教學者的重要資訊來源。

1999年時，由江燦騰親自主持《空性與現代性》一書的集體學界評論活動，也在台北清大的月涵堂公開舉行：由林安梧、賴賢宗、曹志成等當代少壯派佛教學者共同參與相關主題的哲學辯駁。此後，賴賢宗開始撰寫有關佛教詮釋學的多種著作；<sup>47</sup>而大陸的新銳佛教學者龔雋，更是延續林鎮國在其《空性與現代性》一書的相關探討課題，並以更大規模的方式，繼續推動有關歐美學者對於「批判佛教」的探討和新禪宗史研究的相關課題。此外，呂凱文、釋恆清、吳汝鈞等，也相繼探討有關「批判佛教」的問題。所以，這是有實質擴展性的現代佛學研究發展。

黃敏枝的《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：學生書局，1989），是戰後台灣史學首開宋代佛教社會經濟史系列研究的重要專書；<sup>48</sup>此外，這也是繼早期大陸學者何茲全（1911～2011）、陶希聖（1899～1988）等人提倡研究中國社會經濟史以來的戰後在台新發展。

但是，戰後現代佛學研究的最大收穫是，有關佛教史的相關研究。在台灣佛教史研究方面，江燦騰的十餘種著述，公認是戰後台灣佛教史學的主要建構者和集大成的專業學者。<sup>49</sup>闕正宗、侯坤宏、王

---

<sup>47</sup> 賴賢宗的相關著作有：《佛教詮釋學》（台北：新文豐，2003）、《當代佛學與傳統佛學》（台北：新文豐，2006）、《如來藏說與唯識思想的交涉》（台北：新文豐，2006）、《海德格爾與禪道的跨文化溝通》（北京：宗教文化，2007）、《道家禪宗與海德格的交涉》（台北：新文豐，2008）等書。

<sup>48</sup> 黃敏枝還另撰有《唐代寺院經濟的研究》（台北：台灣大學文學院，1974）一書。

<sup>49</sup> 在江燦騰的十多本著作中，有六種值得一提：(A)《台灣佛教百年史之研究》一書（臺北：南天書局，1996），曾獲第一屆台灣宗教學術金典獎。(B)六十四萬字的《日據時期臺灣佛教文化發展史》一書（臺北：南天書局，2001），是博士論文（2000）的改寫出版，並曾獲第二屆臺灣省傑出文獻工作獎。(C)至於《臺灣佛教史》一書（臺北：五南出版社，2009），則是歷來全面性書寫近三百年多來（1662-2009）台灣佛教通史、並正式出版的第一本專書。(D)、2005年，榮獲行

見川、李玉珍四位學者，也各有擅長領域。闕正宗：長於佛教史料蒐集；<sup>50</sup>侯坤宏：長於佛教政治史和經濟史；<sup>51</sup>王見川：長於齋教史料蒐集和研究；<sup>52</sup>李玉珍：長於佛教女性與社會研究。<sup>53</sup>

在明清佛教史方面，王俊中的《五世達賴教政權力的崛起》（台北：新文豐，2001）一書，堪稱天才型的東亞漢藏佛教史最新研究論述，書中所陳述的邊地多國共治的新詮釋觀念，洋溢著當代台灣新本土佛教學者的特殊歷史情懷與深層的未來性憂慮。新銳佛教學者廖肇亨，對於明代新禪宗文化的多重視野的大量探討與多篇現代書寫，從情慾、戲曲、詩文、傳記和相關思想等，都呈現新佛教社會文化史的鮮明風貌。

相對於廖肇亨的新禪宗文化的多重視野研究，陳玉女的《明代佛門內外僧俗交涉的場域》（台北：稻鄉，2010）和《明代二十四衙門

---

政院陸委會所屬中華發展基金會大陸出版品甲級補助，在大陸地區，由中共最具學術權威性的中國社會科學出版社所出版有關台灣近百年現代化佛教發展經驗的第一本專書《新視野下的臺灣近現代佛教史》。(E)、2010年，又由大陸官方的宗教文化出版社，出版其兩岸歷來第一本《二十世紀臺灣佛教文化史研究》。(F)、2010年，更進一步榮獲教育部的專款補助，為建國百年讓學術詮釋歷史的宗教學門類唯一計畫專書撰寫。此書：《戰後臺灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》，在2011年的4月初，也已由五南出版社隆重出版。

<sup>50</sup> 見闕正宗，《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教（正、續編）》（台北：大千佛教出版社，2004）、《台北市佛教會六十周年特刊》（台北：台北市佛教會，2007）、《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的延續與開展》（台北：中國佛教會，2009）。其〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉一文，收在其《台灣佛教史論》一書，頁395-417，介紹相當詳盡。

<sup>51</sup> 侯坤宏的重要相關論述，可參考江燦騰、侯坤宏、楊書濠著，《戰後台灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》（台北：五南出版社，2011）一書中，由侯坤宏執筆的各章。

<sup>52</sup> 王見川，《台灣的齋教與鸞堂》（台北：南天書局，1996），是其代表作。

<sup>53</sup> 李玉珍的《唐代比丘尼》（台北：學生書局，1989年）一書，是戰後第一本比丘尼研究的專書。

宦官與北京佛教》(台北：如聞，2001)、《明代的佛教與社會》(北京：北大出版社，2010)各書，都是由明代佛教社會史的豐富史料和相關宗教人物活動層面的多篇詳細探討專文，所組構而成的堅實研究成果。其中，有關明代佛醫的新主題研究，以及提出大量相關的日文佛教研究成果評介，都是歷來有關明代佛教社會史研究中，並不多見的優秀學術成就。

不過，在陳玉女之前，劉淑芬的《中古的佛教與社會》(上海：古籍出版社，2008)一書，已是利用大量碑刻史料與從事中古佛教各類社會史主題的新探索。而這類研究的新形態之所以能夠出現，主要是二十世紀後期歷史學研究朝向歷史社會學發展的轉型反映所逐漸形成的。

但是，黃運喜的《中國佛教近代法難之研究》(台北：法界，2006)和江燦騰的《中國佛教近代思想的諍辯與發展》(台北：南天，1997)二書，大不同於戒嚴時期的釋東初撰寫的描述性非嚴謹現代佛教史研究，而是以專業的歷史學研究方式，分別探討中國佛教近代所遭遇的多次來自官方公權力濫用的嚴重困境與近代中國漢傳佛教思想史的長期變革相關題論述，因此都堪稱引據精嚴和視野透闢下，治學「勤勉厚實」的優良史著。

在有關佛教人物的傳記研究方面，李筱峰的《臺灣革命僧林秋梧》(臺北：自立晚報社，1991)、楊惠南的〈臺灣革命僧——證峰法師(林秋梧)的「一佛」思想略探〉<sup>54</sup>和筆者的〈從大陸到臺灣：近代佛教社會運動的兩大先驅——張宗載和林秋梧〉<sup>55</sup>是各有突破的作品，

<sup>54</sup> 見楊惠南，《當代思想的展望》(台北：東大出版社，1991)，頁 45-74。楊惠南是用如來藏思想來說林秋梧的「一佛」思想，右批評他是「空想的社會主義者」。

<sup>55</sup> 此文收在江燦騰，《台灣佛教與現代社會》(台北：東大出版社，1991)，頁 3-36。我是在就讀台灣大學歷史研究所博士班時，因被解嚴後所強烈釋放的本土研究意識所衝擊，才由原先研究明清和民國時期的中國佛教史，轉為專攻台灣近現代

但仍以李筱峰對林秋梧的思想研究，成就最大。<sup>56</sup>

此外，雖然戰後也出版了有關僧侶的個人自傳、生平報導、死後的悼文集、向社會大眾推銷宗教形象的宣傳傳記等，在數量上也相當多，卻不一定可以當作有學術研究意義的成果來探討。<sup>57</sup>不過，《白公

史。研究初期，我是先延續李筱峰關於林秋梧參與佛教社會的課題，然後再進一步以台灣本土佛教四大法派的教團史為研究重點，並因此開啓學界此後全面進行研究日治時期台灣佛教的新風氣。其後我在博士論文中，更以「台灣新佛教運動的開展與頓挫」，討論其中所涉及的宗教政策、同化問題、日台佛教平行發展、新舊佛教藝術創作、儒釋知識社群的衝突、本土教團的改造和戰後的發展等問題，而展開長達六十四萬字的大篇幅探討。

<sup>56</sup> 日治時期的台灣本土佛教改造運動裡，出身日本駒澤大學同學會的本省籍佛教精英像：高執德、林秋梧、李添春、曾景來、李孝本等人，都發揮了相當大的作用。不過，在過去的台灣佛教史中，只有林秋梧一人，較為學界所知。因發掘林秋梧生平事跡的李筱峰先生，曾先後寫了兩本專書：第一本是《革命的和尙——抗日社會運動者林秋梧》（台北：八十年代出版社，1979）、第二本是《台灣革命僧林秋梧》（台北：自立晚報社文化出版部，1991）。由於作者李筱峰先生早期即從事台灣政治民主化運動，又是學院科班出身的台灣史研究專家，再加上林秋梧為他的親人之一，因此他對林秋梧的探討，不但主題新穎、題目聳動、內容豐富，書中更洋溢著他對台灣文化運動乃至佛教現代化的深切關懷之情，所以林秋梧的大名，可以說在李書一問世，即不脛而走，廣為人知。影響所及，一般學界談及日治佛教界，即不期然而然地，以林秋梧為代表。至於和林秋梧同時崛起的夥伴，則依然掩埋歷史塵土中，等待被有心人挖掘，然後可以探頭出土，重見天日。雖然如此，關於環繞林秋梧周遭的佛教史研究，李著也存在著極大的不足。例如開元寺本身的內部問題、佛教知識精英的集體思想取向的問題、高執德事件的相關問題，都是可以再檢討的。

此外，近年來，釋慧嚴也對林秋梧的思想研究，也提出數篇新作。見釋慧嚴所撰：（一）、〈忽滑谷快天對台灣禪學思想的影響〉。此文先發表於《第六次儒佛會通論文集》（華梵大學、民國91年7月），其後，略作補充，並先發表於《人文關懷與社會發展、人文篇》（高雄復文圖書出版社，2003年）；再收入其書，《台灣佛教史論文集》（春暉出版社，2003年1月）。至於（二）、〈林秋梧（証峰師）的佛學思想探源——〉，此文原為華梵大學所舉辦的【第七屆儒佛會通暨文化哲學】會議論文。之後，此文內容，也再收入其新書：《台灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉出版社，2008），頁549-578。

<sup>57</sup> 基本上，學術的傳記，應具備至少下列幾個條件：一、資料是可考證的，或可

上人光壽錄》(台北：十普寺，1983)，卻是少數的例外。因編者在編輯時，是能兼顧到史料的多元性、相關性和客觀性。<sup>58</sup>

至於釋信融有關中共佛教史著名人物《巨贊法師研究》(臺北：新文豐，2006)的相關優秀研究，不但是兩岸此一主題的開創性作品，如今在大陸地區，此書也成為兩處「巨贊紀念館」的標準版陳列物，堪稱論述一流。

在佛教藝術史的研究方面，陳清香的《台灣佛教美術的傳承與發展》(台北：文津，2005)，內容雖很豐富，但相關史料錯誤卻不少，又缺乏清楚的定義陳述和不具備明確有效的分析概念，所以不能成為嚴格的台灣本土現代佛教藝術標準著作。<sup>59</sup>

---

證實非是虛假的。二、資料的主要來源，不能只靠傳主身提供的。三、對有爭議性的資料，有能力判斷或考證真相。四、對佛教的環境、慣習和時代相關背景，具備一定程度的理解。五、對研究的對象，能加以檢討或批評。因此，有些僧侶的個人傳記，雖具有極大的可讀性，或在自敘生平時相當真實，都不能放在本文的此處來討論。

<sup>58</sup> 因此，此書雖是用來祝賀白聖法師八十歲生日的應酬著作，其中充滿了對白聖的推崇，也是顯而易見的。但這一本達九百五十多頁的「編年體」著作，列有極豐富的參考資料，每年按僧伽、教團、社教、政經四大項來編排，兼容並蓄，無異是一部近代中國佛教史的綱要，所以很值得肯定。

<sup>59</sup> 陳清香的研究模式的缺陷，也反映在所指導的研究生論文的寫作上，茲以郭祐孟的論文為例來說明。郭祐孟原為陳氏在中國文化大學藝術研究所碩士班的授課學生，且其畢業論文〈台南法華寺的佛教藝術及其源流考〉(1995年6月畢業)，就是由陳氏所指導，所以在研究方向和處理主題的方式，即深受陳氏影響。此一論文(本文連所附的圖像參考資料)近四百頁，卷帙龐大。主要集中於處於台灣早期最古老的佛寺之一台南法華寺內現有建築格局、佛雕造像風格、觀音壁畫——大悲出相——及南台灣相關寺院中的「大悲出相」的圖像風格及源流研究。此一探討，無疑是沿襲陳清香〈台灣早期觀音像造型源流考〉的研究課題，但更深入和更突出。特別是台灣南部流行甚廣的通俗觀音信仰造型——「大悲出相」——被此文作了極深入的研究。然而，就學術研究的嚴格要求來說，此文存在著嚴重缺陷。例如在探討「大悲出相」時，經常花極大的篇幅去追溯它的早期源流和發展，卻忽略了史料本身的證據和相互的聯繫性是不足的。又探討的對象，有不少

林保堯的中國中古佛教藝術史研究，長期追隨日本塚本善隆的研究模式，研究成果雖多，領域過窄，特色並不突出。但近期的《山奇大塔：門道篇》（新竹：覺風，2009）一書，是林保堯領隊親赴印度進行著名印度「山奇大塔」的精細田野紀錄，是標準本性質的田野調查教學的實用手冊。

至於兼具可讀性和專業性的《中國佛教美術史》（台北：東大，2001）一書，是李玉珉（長期服務於台北故宮博物院）的非凡力作，堪稱是台灣本土佛教藝術史研究學者的一流作品。但，李玉珉的全書內容，完全與台灣本土現代佛教藝術的表現無關，則是其致命的學術缺陷。

有關佛教文學研究方面的代表性作品，可舉丁敏的《佛教譬喻文學》（台北：東初，1996）一書，是海峽兩岸唯一專論此一性質的優秀作品。至於有關佛教儀式的相關研究，汪娟的《唐宋古逸佛教懺儀研究》（台北：文津，2008）專書，是善用敦煌古文獻專研過去學者很少觸及的唐宋時期古逸佛教懺儀的系列課題，堪稱當代獨步的學術表現。至於洪錦淳的《水陸法會儀軌》（台北：文津，2006）一書，對於有關水陸法會的探討，已能一定程度的清楚解明從唐代到明代的相關變革，所以也是此領域少見有突破之作。<sup>60</sup>

不過，有關神異僧的特殊崇拜化研究，王見川的《從僧侶到神明——定光古佛、法主公、普庵之研究》（中壢：圓光佛學研究所，

---

是重彩的粗糙作品。因此，郭氏的研究，在主題的開闢上是有貢獻的，在文化的意義上也值得肯定。但就論文的學術水平來說，則不十分突出。郭氏另有關於台灣地區彌勒圖像及其背景的幾篇論文，可是，其過重遙遠的背景之缺點依舊，在論點上也無太多新意。因此，可以置之不論。

<sup>60</sup> 相關的最新研究，還可參考：陳省身，《普濟幽冥：瑜伽焰口施食》（台北：台灣書房，2009）一書，此書的當代田野調查資料，是最權威的精確報告，但關於歷史溯源的說明，則顯有不足。

2007) 一書和其對於民國虛雲禪師實際年齡的新探索，在史料發現和論述角度上，都有新突破。<sup>61</sup>至於台灣東部的佛教史研究，李世偉的〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉，是「以花蓮地區為範圍，依其特質分成『正信佛教』與『民間佛教』兩類，鉤勒其歷史發展的基本樣貌及相關活動」。<sup>62</sup>相當有新意，能算是先驅性的論述之一。

可是，林美容從「本土化」的立場出發，將早期台灣佛教稱為「岩」或「巖仔」的佛教道場，加以統計，試圖建立早期「民間佛教」的歷史面貌，以別於後來受出家僧侶影響的「正規佛教」。<sup>63</sup>可惜，此種道場，並非唯一專屬「民間佛教」者，故將其抽離出來，加以統計，實無重要意義可呈現。因此，無法用來解釋早期「民間佛教」的普遍現

---

<sup>61</sup> 此外，王見川的〈還「虛雲」一個本來面目：他的年紀與事蹟新論〉一文，利用虛雲本人所編的《增校鼓山列祖聯芳集》、《星燈集》，以及高鶴年的《名山遊訪記》、《佛學叢報》等民國時期佛教史料，重新探討虛雲年齡後，仍然認為《虛雲年譜》《虛雲法彙》中有誇大、虛構、篡改等不實處，虛雲本人其實只「活了九十歲左右」。《圓光佛學學報》，第13期，2008年6月，頁169-186。此一對於虛雲實際年齡的新考定，與胡適先前所作同一主題的質疑研究，實可以先後輝映。

<sup>62</sup> 李世偉認為：「由於花蓮屬後開發地區，佛教活動亦晚於西部各地，清代僅有三個民間佛教寺廟，日據時期隨日本移民來到而有不少日本佛教，惟影響有限；戰後國府透過「中國佛教會」強化對佛教界的控制，中佛會花蓮支會率先於各縣市成立。花蓮之「正信佛教」於戰後始大量創建，此與其後進發展地區有關，著名之道場如東淨寺、淨德精舍屬基隆靈泉寺系統，彌陀寺屬宣化上人所屬「法界佛教總會」，而後來居上乃成為臺灣著名大道場者為1966年創立之「慈濟功德會」，於慈善、醫療、教育、文化事業具有所成。花蓮之「民間佛教」歷史較早，其道場性質近於民間信仰型態，就祭祀神言，除主神釋迦牟尼佛外，雜揉諸多民間信仰之神祇，相關神明感應與神通事蹟也極多；同時，大型的民間佛教道場也形成聯庄組織，與地方關係極為密切。」《圓光佛學學報》第10期（2006），頁23。

<sup>63</sup> 林美容的此類研究，計兩篇，即：〈台灣禪佛教的傳統與變遷：巖仔的論查研究〉，收在台灣師範大學主編，《第一屆本土文化學術研討會論文集》（台北：1995年4月），頁701-22。從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教，載《思與言》，卷33期2（台北：1995年6月），頁1-40。

象。唯有將庵、堂、寺等一併加以考慮，才能說明。因此，林美容的此一研究方式，大有商榷餘地。

至於解嚴以來的佛教兩性平權議題的倫理學研究，則釋昭慧（1957~）的《佛教倫理學》（台北：法界，1995）和《律學今詮》（台北：法界，1999）等各書，都是其最具代性的相關力作。<sup>64</sup>

<sup>64</sup> 此類著作，所反映的時代意義如下：雖然台灣佛教兩性平權運動與女性新禪學家的出現，雖直到 21 世紀初，才躍上歷史舞台，但其發展歷程卻為時甚久。此因 1949 年之後，大量大陸逃難來台的出家僧侶，以白聖法師等為首，透過匆促在台恢復組織和活動的「中國佛教會」所主導的，傳授戒律活動與頒發受戒證明，成功地，以大陸「江蘇省寶華山式的佛教傳戒制」度為基調，在台順利地，重塑出家女性比丘尼的清淨神聖形象，並成為戰後台灣社會，最能接受與認同的主流。彼等從此，就代替，類似台灣傳統「齋姑」，在「齋堂」的功能和角色那樣，擔負起全台灣佛教，大大小小各佛寺內，各種日常性事物的處理。例如，彼等須妥善應對來寺功德主，或信眾們宗教需求等 所以彼等其實是，寺中事務處理重要負責人。也就是說，彼等在寺院中，是各種雜務或大小庶務的，主要的擔綱者，同時也是，寺中男性比丘的重要助理。正如家庭主婦，在一般家庭中，無可代替的地位一樣。可是，其實質地位並不高。其背後真正原因是，儘管戰後，台灣佛教出家女性比丘尼的清淨神聖形象，已被社會或佛教信徒認可，但由於受到傳統印度佛教戒律中，「男尊女卑」的落伍意識形態的深層影響。所以從戰後初期，到解嚴前，台灣佛教的出家女性寺內地位，相對於寺內出家男性來說，仍甚卑微。儘管在事實上，她們的總人數，要多於出家男性的三至四倍之多，並且彼等，在出家資歷、佛教專業知識、教育程度，和辦事經驗等各方面，除少數例外，一般來說，若與出家男性相比，是毫不遜色的，甚至於，尤有過之者。但是，傳統宗教意識形態之積習難改，所以在相對的成熟條件不具備時，就是有心要改變，也不易成功。此種情況的改變，正如解嚴後政局劇變一樣。亦即，台灣佛教兩性平權運動，在解嚴後的新發展和最後能成功，除有昭慧尼及其眾多追隨者的堅毅努力之外，不可諱言，是亦步亦趨地，繼之前台灣社會婦運的成功，而展開的，故曾受惠於之前婦運的經驗和成果，也是無庸置疑的。我們須知，台灣社會在解嚴前後，在婦運團體所出現爭取新兩平權運動中，曾分別針對現代女權新思潮、兩性平等新概念，在教育、立法、公共輿論三方面，提出強烈訴求；再結合相關社會運動的急劇催化，不久，即大有斬獲，並大幅度地，改善或提升台灣社會兩性不平權的非正常狀況。從此以後，這一重大成就，就成為已通過立法，和可以透過教育傳播的台灣現代主流思想和生活模式的重要內涵。於是，受惠於此社會改革成功的影響，以改革急先鋒的昭慧比丘尼為首，戰後新一代的台灣的佛教女性

不過，從另一方面觀察，自解嚴以來，有關當代台灣本土人間佛教思想的形成及其社會實踐的不同路線之爭，卻又特別激烈和壁壘分明。此因台灣傳統佛教的信仰意識形態，在解嚴之前的仍是相當牢固和保守的。直到 1986 年時，才發生真正的大改變。<sup>65</sup>

等到 1989 年時，已經在當代台灣佛學界歷時三年多的關於印順人間佛教思想的爭辯問題，立刻在印順本人當年出版《契理契機的人

---

間，也相繼提出彼等對傳統佛教戒律中「男尊女卑」的落伍觀念強烈的質疑和絕不妥協的凌厲批判。而彼等之所以能以出色精研的新佛教戒律專業知識為依據——主要是吸收一代佛學大師印順的原有相關知識精華——作為與其出家男性對手論辯時，才得以致勝的強大利器。因此，在歷經一場，激烈的相互論辯，與對抗後，當代台灣佛教，兩性平權的改革運動，終於渡過其驚濤駭浪般的爭議階段，逐漸走出開放的坦途。

<sup>65</sup> 此年，台灣新一代的宗教學者以未註冊的方式成立「東方宗教討論會」，開始每用一次進行嚴格的宗教學研討和當代佛教學新學術議題之倡導，次年期末年會召開，由於道教學者李豐楙的建議，由就讀於台大歷史研究的筆者，提出以印順導師的淨土思想為中心的相關論述，並邀請任教於台大哲學系的楊惠南教授擔任筆者論文的評論者，當代台灣學術界的精英多人亦曾參與此一論題的討論。所以此一新佛教學術議題，宛若被點燃的火藥庫，立刻爆炸開來，成為此後多年海峽兩岸佛教學者大量重估印順、太虛兩者的人生佛教與人間佛教之別的契機。等時序進入 1989 年時，當時的台灣地區。由於已是到了官方宣布政治全面解嚴之後的第三年了，並且蔣氏在台政權的第二代強人領導者蔣經國氏，也在其嚴重的糖尿病所引起的心臟疾病惡化後，導致提早死亡，而繼其位者正是當時當擔任副總統的台籍人士李登輝，於是台灣現代史上首次出現無強人統治的民主化時代。當時反映戰後台灣社會各種弊政的大型街頭群眾運動，也因之立刻如風起雲湧般地，經常出現台北市離總統府不遠的各街道上，所以當時，不只官方在政治權力的運作會遭到民間各種不同政治立場的反對勢力之連番挑戰。正是在這樣的氛圍之下，1989 年當年，代表戰後台灣人間佛教思想的兩大路線倡導者：印順和星雲，分別提出其相關的著作和新觀點的詮釋。尤其後者星雲，他曾於 1989 年以「如何建設人間佛教」為議題，在 1990 年舉行一場國際性學術會議，表明他對人間佛教的看法，並以佛教現代化為主題，作為改善佛教的準繩，強調佛教「現代語言化」、「現代科技化」、「現代生活化」、「現代學校化」等四項。為走入時代，將佛法散播各角落，可見星雲有意將人間佛教引領到現代化。其後，則繼續加以詮釋系統化，而成為所謂「星雲大師的人間佛教」。

間佛教》(新竹：正聞出版社)的有力學術背書之下，成為代表其一生佛教著作的正式且唯一的思想標籤。

以此作為分水嶺，從此台灣佛教界所爭論的人間淨土思想問題，已被化約成為贊成或反對兩者立場，以及印順和星雲兩者的人間佛教理念，何者更具有社會的實踐性問題。

筆者是當代首先將印順視為是對太虛思想的「批判性繼承」者，而認為依星雲所走的佛教路線，他應該算是太虛思想的「無批判繼承」者，並公開指出：印順曾對星雲人間佛教思想中的融和顯密思想，有所貶抑的情形。<sup>66</sup>

可是，作為印順思想的忠實追隨者的邱敏捷博士，在其博士論文中，則一反筆者的並列方式，而是以印順的人間佛教思想，作為其評判他人佛教思想是否正確的最後依據。所以她因此一舉將包括佛光山、慈濟功德會和法鼓山等，當代台灣各大佛教事業場的人間佛教思想，一概判定為屬於「非了義」等級的「世俗化」人間佛教思想。<sup>67</sup>

事實上，邱敏捷博士的各項論點，並非屬於她獨創的新見解，而是延續其博士論文指導教授楊惠南，對慈濟功德會和法鼓山，這兩大佛教事業道場的人間佛教思想之批判觀點而來。

因為楊氏認為，不論是慈濟功德會所主張的「預約人間淨土」或

---

<sup>66</sup> 印順導師曾指出，台灣推行人間佛教傾向，以目前：「現代的台灣，「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」，似乎漸漸興起，但適應時代方便多，契合佛法如實，本質還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？」釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，頁 65

<sup>67</sup> 邱敏捷〈印順導師人間佛教思想：台灣當今其他人間佛教之比較〉，此篇文章早期發表於《人間佛教薪火相傳：印順導師思想理論實踐學術研討會》，之後，作者又略事修改，已收入邱敏捷，《印順導師的佛教思想》一書（台北：法界，2000年1月），頁 133-160。

法鼓山所創導的「心靈環保」，都是屬於過於「枝末性」的社會關懷和過於「唯心傾向」的淨土認知。他認為此兩大佛教事業道場，不敢根源性地針對官方和資本家的污染源，提出徹底的批判和強力要求其改善，<sup>68</sup>反而要求一般的佛教信眾以《維摩詰經》中所謂「心淨則國土淨」的唯心觀點來逃避問題，<sup>69</sup>所以他指責這是「別度」的作法，而非「普度」的作法。<sup>70</sup>

所以，邱敏捷博士的持論立場，其實是將其師楊惠南教授的此一論點，再擴大為，包括對佛光山星雲的人間佛教思想的理念和做法在內的，全面性強力批判。<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> 楊惠南於 1994 年 12 月，以〈當代台灣教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，提出社會關懷解決方案。直接針對慈濟功德會所發起「預約人間淨土」，和法鼓山「心靈環保」，認為當代佛教推動環保最具成效兩大團體，這方面的成就是有目共睹，就事論事，這兩大團體只在「『量』」上限定於幾環保面相，更值得注意的是，工業污染（化學污染）、核能污染，這些都是「來自於資本家和政府」。見《當代》，第 104 期（1994 年 12 月 1 日），頁 40-41。

<sup>69</sup> 楊惠南的批評是：檢視當代台灣佛教環保運動，之所以侷限在「浪漫路線」的「易行道環保運動」的範圍之內，原因固然在於主導法師保守的政治理念態度，……把環境保護和保育，視為「內心」重於「外境」這件事，如果不是錯誤，至少是本末倒置的作法。見楊惠南，〈當代台灣佛教環保理念的省思以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉，《當代》，第 104 期，頁 40-41。

<sup>70</sup> 楊惠南認為，「大乘佛教所發展出來的『（半途型）世俗型』的普渡眾生」，「還是同樣強調物質的救渡」，相反的，「大乘佛教的普渡眾生，有出世的意義。『目的型』的救渡」。並指出：「世俗」型的物質救渡，又可細分為二種：其一是一個一個、小群一小群，或一個區域的……筆者（楊惠南）稱之為「別度」……以致成為「頭痛醫頭，腳痛醫腳」的「治標」救渡法。……他們寧可假日到郊外檢垃圾，然後回到廟裏說「唯心淨土」，宣說「心靈環保」，卻不敢向製造污染的資本家的政府抗議。另外一種「世俗」型的救渡，乃是透過政治、經濟、社會制度，全民……這樣的救渡，筆者才願意稱之為「普渡」。楊惠南，〈台灣佛教現代化的省思〉《台灣佛教的歷史與文化》，頁 288-289。

<sup>71</sup> 邱敏捷，〈印順導師人間佛教思想：與當今台灣其他人間佛教之比較〉，曾發表於 1999 年弘誓文教基金會主辦，【第二屆「人間佛教薪火相傳」學術研討會】（台北：南港中研院國際會議室），其後收入邱敏捷，〈印順導師的佛教思想〉（台北：

其後，在佛光山方面，雖然立刻遭到由星雲女徒慈容尼師的撰文反駁，<sup>72</sup>但如純就佛教義理的思維來說，慈容的反駁觀點，是無效的陳述，所以同樣遭到來自邱敏捷博士針鋒相對地論述強力回擊。<sup>73</sup>因此，其最後的發展是，雙方既沒有交集，也各自仍然堅持原有的觀點，<sup>74</sup>不會有任何改變。

至於有關「在家教團」的研究，則是江燦騰對於有關戰後台灣佛教「在家佛教團體」所探索的最核心、也是最具代表性的主題和問題。因為不論我們如何進行討論戰後台灣在家佛教的信仰或各類居士佛教團體的組織和活動，假如沒有將其分析的概念提升到「在家教團」（這是在家佛教發展到最高峰的宗教產物），以及將解嚴後的兩個最重要的「在家教團」：維鬘與現代禪納入對象與問題的探討<sup>75</sup>，則很難完整理解戰後甚至近百年來台灣在家佛教的發展。<sup>76</sup>

---

法界出版社，2000），頁 133-160。

<sup>72</sup> 慈容，〈人間佛教的真義——駁斥邱敏捷女仕的謬論〉，《普門》第 243 期（1999 年 12 月），頁 2-3。

<sup>73</sup> 邱敏捷，〈答《普門》發行人之評論：「人間佛教的真義」〉，《普門》第 245 期（2000 年 2 月），頁 16-19。

<sup>74</sup> 見邱敏捷，〈當代「人間佛教」的爭辯--記數年前的一場大風暴始末〉，《當代》復刊 97 期（2005 年 7 月號），頁 54-61。

<sup>75</sup> 此因彼等是，呈現出最具典範性的發展經驗，所以本文暫不討論「新雨」、「正覺同修會」和「印心禪學會」等在家佛教團體。

<sup>76</sup> 事實上，自明清時代以來，長期流傳於台灣地區的傳統齋教三派（龍華、金幢、先天），就是傳統「在家教團」的一種。但傳統的齋教三派，雖在戰後戒嚴體制下的不利環境無法成功轉型而趨於沒落，不意味在家佛教徒都不從事「非僧侶主義」的信仰自主性的追求。因為戰後基督教新信仰型態對民眾、特別是佛教徒的強烈刺激、大量現代西方文明知識或新文化概念的輸入、出版業的高度發達、鈴木禪學著作的風行、資訊的流通快速、教育的機會提高、社會經濟條件的大幅改善、都會化與疏離感的增強等，都促使戰後台灣民眾有意願和有能力去從事新信仰的追求。所以我們在現代禪創立者李元松或維鬘主導者王儒龍的身上，都可以觀察到上述影響的清楚軌跡。

此外，最新的教團史論述，是「慈濟宗」與「法鼓宗」在“印順流”的「人間佛教思想」強烈衝擊下的相對反應——印順圓寂後的「去印順化」行動。此因解嚴以來，當代台灣佛教界最具思想影響力的「人

---

因而，反映在此等「在家教團」的規範和信仰內涵上，則處處都可看出有民主觀念和合議制運作的強調、理性化和多元性知識的高度攝取、注重溝通與協調、與學界往來密切、在財務上透明化和謹慎取用等。所以，研究解嚴後的台灣佛教「在家教團」的發展與頓挫，即是研究戰後在家佛教信仰型態或歷史現象的最核心和最具代表性的主題和問題。另一方面，若就其重要性來說，則無論就其研究對象和主題，都可以有效釐清戰後台灣社會現代化發展的大環境之下，特別是在長期的政治戒嚴正式宣告結束、一元化的中央佛教組織隨之開始鬆綁、而宗教自由的發展環境也瞬間成爲現實的可能之後，已鬱積多年而正蓄勢待發的台灣在家佛教徒，將追尋和建構彼等的信仰內涵、活動或表現的方式、組織型態或制度規範的制定等，是值得觀察的。所以本研究的對象和主題，即是觀察戰後台灣社會文化史中重要新事物的指標之一，可見其重要性。

但，何謂「在家教團」？在本文中，對於「在家教團」的這一概念使用和其定義的內涵，可有如下相關解說：1.它雖是台灣佛教的「非出家眾組織」之一，卻非屬於傳統的「在家居士團體」之任何一種。2.它並無傳統「僧尊俗卑」的心態，且根本不遵循傳統佛教徒以僧尼爲皈依師的原信仰倫理。3.所以，它不但擁有本身所清楚主張的「在家教團意識」，而且還擁有本身的強烈、獨立自主的「教團」規範、組織和運作之實際表現。4.因而，它的正確名稱是「在家教團」，而非「出家教團」或「居士團體」。5.儘管如此，因它事實上迄今爲止，仍無像明清以來台灣傳統齋教三派那樣，有鮮明地與「出家佛教僧尼」有徹底正面對抗的決裂意識和相關的顯性作爲。

所以，它既有異於「傳統台灣齋教三派」的宗教意識和相關作爲，也不能視其爲「傳統台灣齋教」直接衍生物。因此我新創「新齋教」這一概念用語，可以考慮作爲與「在家教團」另一同義詞來使用。

而根據以上的概念使用和定義的內容，來檢驗迄今爲止，國內外研究現況，則在當代台灣學者中，確曾以台灣佛教「在家教團」這樣的分析概念，作爲探索的主要觀察角度和想觀面向，並將當代台灣兩大最具代表性的「在家教團」：「維鬘佛教傳道協會」和「佛教現代禪菩薩僧團」加以合併觀察和比較的研究方式來說，其實只有我於2007年12月15日於高雄市由中華佛寺協會所舉辦的，「台灣佛教的過去、現在與未來學術研討會」所發表的簡報型論文〈解嚴前後台灣佛教的在家教團：發展與頓挫（泡沫化？）〉和〈解嚴後台灣佛教「在家教團」崛起與頓挫：研究史回顧與檢討〉的專論而已。《思與言》第48卷第1期（2010，03），頁191-238。

間佛教思想」，在其歷經從 1986 年到 1989 年的激烈辯論之後，於 1989 年時，已被當代台灣佛教界所普遍肯定，並蔚為各大道場（除中台禪寺之外），用來詮釋彼等本身佛教事業的立論思想根據，和彼等涉入社會關懷的行動指導原則。

所以，當代最多元和最歧異的「人間佛教思想」，便宛如一股混濁地滾滾洪流，開始橫溢於各道場的文宣或口語傳播上，其來勢之洶湧和強勁，甚至連大陸對岸的許多佛教學者，都深受衝擊和影響。<sup>77</sup>而其中，尤以太虛的「人生佛教」和印順的「人間佛教」之別，<sup>78</sup>構成了彼此溯源時的思想依據。

但是，以印順的「人間佛教」思想作為批評標準的詮釋觀點，也被楊惠南教授和邱敏捷博士相繼提出和展開對與其相異者的強烈批判。所以，包括慈濟在內所推展的「預約人間淨土」和聖嚴所極力宣揚的所謂「心靈環保」之說，都一概被楊、邱兩人，貶抑為「不了義」的「世俗諦」佛教思想，連帶其所作所為，也是同樣屬於未能正本清源的「別度」思想。<sup>79</sup>

這雖非當時的台灣佛教界，所願普遍承認的合理批判，甚至於也一度曾激起如石法師、現代禪教理部主任溫金柯<sup>80</sup>和佛光山慈容尼師等人的激烈反駁。<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> 見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》（台北：南天書局，2006），頁 1-14。

<sup>78</sup> 江燦騰，〈論太虛大師與印順導師對人間佛教詮釋各異的原因〉，《當代台灣人間佛教思想家：以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》頁 106。

<sup>79</sup> 所以，包括慈濟在內所推展的「預約人間淨土」和聖嚴極力宣揚的所謂「心靈環保」之說，都一概被楊、邱兩人，貶抑為「不了義」的「世俗諦」佛教思想，連帶其所作所為，也是同樣屬於未能正本清源的「別度」思想。

<sup>80</sup> 見溫金柯，《繼承與批判印順人間佛教思想》（台北：現代禪出版社，2001）。

<sup>81</sup> 見釋禪林，《心淨與國土淨的辯證：印順導師與人間佛教大辯論》，頁 83-145。

但從當時的發展趨勢來看，彼等所持的反批判聲浪，在印順導師尚健在的有生之年，顯然都被其既淵博又崇高的佛教大師聲望和其一一批有力的追隨者，所淹蓋了。彼等在此一時間內，便只能暫時屈鬱地，繼續等待適當的時機來臨，再進行全力反撲的行動。

因此，自從印順導師在 2005 年 6 月 4 日過世之後，由於彼等過去所不易對抗的佛教思想巨人<sup>82</sup>——印順導師——既已消失於人間，則彼等當時除了在寫悼念文之時，仍會礙於情面，而不得不對印順導師的佛學巨大成就，表示一點欽慕和讚佩之外，事實上，彼等在私底下，則是快速進行其「去印順化」的反向作為。

例如，聖嚴法師於宣佈成立「中華禪法鼓宗」的同時，在其法鼓山的道場內，一律只准許講說其著作內容或思想；以及自即日起，開始禁講「印順導師的人間思想」，已成為其徒眾們必須奉行的「共識」了。換言之，當時聖嚴法師「去印順化」的反向作為，其實是和其於 2005 年 10 月，正式宣佈成立「中華禪法鼓宗」之時間點，是密切關聯且相互辯證發展的。

而佛光山的星雲法師，在作法上，是全力推廣其本身「星雲法師的人間佛教模式」<sup>83</sup>到無以復加的氾濫程度，並與聖嚴法師一樣，也宣稱 he 自己是繼承異於印順思想的「太虛人生佛教思想」。

---

<sup>82</sup> 印順本人會直接指出，台灣推行人間佛教傾向，以目前：「現代的台灣，「人生佛教」、「人間佛教」、「人乘佛教」，似乎漸漸興起，但適應時代方便多，契合法如實，本質還是「天佛一如」。「人間」、「人生」、「人乘」的宣揚者，不也有人提倡「顯密圓融」嗎？」釋印順，〈契理契機之人間佛教〉，頁 65。這是對星雲當時作為的非指名批判，讓星雲相當為難。

<sup>83</sup> 星雲曾於 1989 年以「如何建設人間佛教」為議題，在 1990 年，舉行一場國際性學術會議，表明他對人間佛教的看法，並以佛教現代化為主題，作為改善佛教的準繩，強調佛教「現代語言化」、「現代科技化」、「現代生活化」、「現代學校化」等四項。為走入時代，將佛法散播各角落，可見星雲有意將人間佛教引領到現代化。

至於曾被楊、邱兩人猛批、但仍長期尷尬地保持沉默的慈濟方面，則是在太虛和印順的思想之外，當其剃度師——印順導師於 2005 年 6 月 4 日過世後不久，便更加強調其早期所宗奉的《無量義經》思想之深刻影響和其長久相關之思想淵源的說明；<sup>84</sup>其後她甚至於 2006 年 12 月，據此，而正式宣佈成立了「慈濟宗」。

所以，江燦騰在其《戰後台灣漢傳佛教史：從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》一書的第 11 章〈追憶漫漫來時路（1895-2011）〉的主要內容，就是要透過對慈濟宗成立背景的溯源性回顧、和針對證嚴法師自早期以來其獨特的台灣本土佛教實踐哲學與其師印順導師人間佛教思想的根本差異及其所衍生的互相衝突狀況，來說明當代台灣人間佛教思想的相互衝突、各大佛教事業團體發展的資源爭取（如慈濟與法鼓山之間）和「去印順化」新趨勢的反向發展，才是 2006 年新「慈濟宗」，之所以會建立的真正原因。

而以上，就是有關本文所論主題：「台灣佛學現代性研究」的「百年薪火相傳」中：「新佛教史的體系性建構」與「批判性佛教思想詮釋」的辯證開展之全部討論內容。

#### 四、結論

1. 在民國百年的現代佛學研究歷程中，相對於國際學界的研究輝煌業績和學術研究制度化的機構設置與多領域專業學術人才的長期持續培養這幾點來說，兩岸的研究環境和人才培育等各方面，都距離理想的水準尚遠。

2. 可是，相對於民國時期兩岸的儒學研究和其他非佛教類的宗教

---

<sup>84</sup> 鄭凱文，〈從證嚴法師對《無量義經》之詮釋探究其「人間菩薩」思想意涵〉，慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，頁 41-42、

與民俗信仰的研究成果來說，現代佛學研究的著述成果，則是最豐富和具有多元特色的。這意味著，縱使在整體不盡理想的研究環境中，民國時期的現代佛學研究，仍是能持續開展和出現不少佳作的。

3. 非信仰取向的現代佛學研究，往往是零散地分布在正式體制內的不同學術單位。因此，聚焦和累積的巨大推進成效，往往不易持續性的快速增進，導致最具研判潛能的可造之材，也需耗費多年的艱辛治學和自我改進，否則是很難與國際學界的同領域學者，互爭長短的。

4. 從百年的發展歷程來看，台灣地區的現代佛學研究環境，還是具有較大的自由度和更能與現代性社會發展接近同步的豐富圖書設備和實質宗教發展的各種相關資訊之獲取。因而，解嚴後的當代台灣地區，雖無再度出現如：呂澂、胡適、陳垣或印順這樣的研究巨人，但卻有區域性佛教現代史或斷代佛教社會文化史各類優秀的著作相繼出現。所以，百年薪火相傳的意義，就是以 1949 年為界的前後期學術研究的兩代繼承過程中，不只沒有完全斷裂過，反而是更善於轉型和多元化。

5. 宛如長期在學術的瓦礫堆中，逐漸能掃平相關的研究障礙，並開始以嶄新思維角度來建構具有批判性思想內涵的現代性專業新佛教史，就是本文觀察百年迄今的貼切譬喻和堪稱切近實情的最後論斷。

## 後記：

本文的全文撰寫，是由筆者獨自執筆，但所論述範圍之廣和涉及主題之複雜，卻是極難為的各種現代佛教學術研究課題，所以，未能把相關者都悉數且周延的析論者，仍有太多。但若僅以在本文所能論及的範圍之內來說，勉強可以自認論述的態度尚稱嚴謹，取材上也堪

稱精審。

不過，林鎮國教授於 2011 年 5 月 26 日，在其仔細讀過本文初稿之後，便曾對於拙文的初稿內容，有如下精闢的評論意見和相關重要建議：「燦騰兄：文章千古事，得失寸心知，更何況是歷史論斷文章，別人很難置喙。百年佛學，篇幅上如何安排？解嚴迄今這二十幾年，在大作（中略）的篇幅，建議是否可酌增？這階段在台灣的佛教研究，起碼可從漢傳佛教、藏傳佛教、梵巴佛教等領域，評述其中史學、文獻學、教義學、哲學、文學、藝術等研究業績。除了學者，也可從機構（中華、法光、圓光、華梵、玄奘、佛光、南華）、刊物（《中華佛學學報》、《台大佛學研究》、《諦觀》、《正觀》…）分類敘述。人的評點，最為不易。我瞭解你想藉此文提出貫通式的史觀，不想寫流水帳。然既點了名，就無法避免是否持平的問題。例如，中華佛研所（法鼓佛教學院）的梵藏佛教研究、新一批學者的巴利佛教研究、天台佛教研究在台灣的突出發展，民間佛教研究…等，這些十分多元的『現代』研究業績，是否需要一提？如果以『現代』佛學研究為敘述主軸，那麼近二十年在台灣的成績，從大歷史的角度來看應有其適當的評價。這當代部分豈止是「聞見世」？我們都身在其中，其費斟酌，可想而知。以上謹略陳淺見，供參。」筆者完全同意他的看法。

如今，有關解嚴以來的討論篇幅，雖已大為增詳，但若要將全部涵蓋在內的各主題都有所論述，筆者仍自覺本身的能力實在太有限了。<sup>85</sup>所以，對於林教授以上的高明建議，也只能等待他日再另行增補了。

---

<sup>85</sup> 例如蔡耀明和賴賢宗兩教授的相關佛教哲學詮釋內容，我完全無能力了解和進行評論。因此，只有略過不提。釋惠敏、陳英善和丁仁傑等相關論述，情況也類似，所以，同樣選擇不提。

