

第四屆印順導師思想之理論與實踐「人間佛教，薪火相傳」學術研討會

近代佛學研究的方法論轉向

朱文光

臺北：中央研究院學術活動中心第一會議室
2003年3月29日

引 辭

若只於漢譯佛典費去千言萬言，僅需梵、巴原典一冊，未嘗不可即席顛破其說者也！¹

但值佛教缺人時代，竊取佛家名目為自家藥籠中物，……烏得復認為佛學研究之新方法耶？……而近來東洋之科哲又無一非倣倣西洋方法，或竊附佛法而望事創造者也，又奚足論哉？²

我國自魏晉以降，即已成為第二佛教國。……然而新的研究風氣的揭開，卻後於日本數十年，這是無可諱言的。³

近代一般學者研究學問的方法完全和以前不同了。……我國佛教的特色是不立文字，……不說沒有書籍，就是有最好的參考文獻排在我們的面前，亦簡直等於一堆廢紙。……像我現在，不但不懂英日文，就連漢文都弄不通，怎夠資格談研究佛學？⁴

¹ 木村泰賢〈佛教研究之大方針〉，《佛化新青年》2:5-6（1924），B.41, p.97。

² 覺歸〈論研究佛學的新方法〉，《三覺叢刊》1（1926），B.41, p.309。

³ 睿理〈木村博士的佛學研究法〉，《海潮音》41:2（1960），B.41, p.116。

⁴ 慧天〈一個問題的研究〉，《海潮音》42:3（1961），B.41, p.171。

一、前言

本文的問題焦點在於：近現代主流佛學研究典範（paradigm）是如何出現的？源自歐洲或日本的方法學觀點，對漢地佛學研究構成了什麼樣的影響？

倘若不刻意深究的話，研究典範的形成可以解釋為源自於不同的研究目標；例如哲學、宗教學、心理學、社會學、自然科學等領域的研究者，雖然在某種意義上面對的是共同的世界，可是由於觀察的角度與方法並不一致，想要解決的問題也不相同，自然發展出各式各樣的研究典範；即使在同一學門之內，亦有可能衍生出不同類型的研究進路與方法。值得追問的是：典範、進路與方法的出現，除了方法學上的理由，難道就沒有其他歷史性或社會性的因素嗎？

以佛學研究為例，十九世紀以降流行於歐美與日本學術機構的研究典範，以摧枯拉朽之勢主導了學術界的論述體式，並藉由科目訓練、議題設定、資格評覈、論文審查、學術會議等機制，打造其專業化（professional；discipline）的金字招牌。我們能否詢問：這樣的知識景觀是如何建構出來的？此等論述的正當性（Legitimacy）為何？

所謂「法不孤起，仗緣方生」，無論是典範、進路或方法，都不可能憑空出現，而必須仰賴歷史、社會與心理條件的配合。所以，本文將從後殖民研究（post-colonial studies）⁵ 的視角出發，描繪近代佛學研究的集體無意識狀態。從學術史的觀點而言，此一探索方向不僅可以拓展知識社會學（Sociology of knowledge）的研究視野，同時還有助於吾人穿越各自表述的佛學研究方法學論述，發現所謂的「佛學研究」、讀到「殖民運動中的佛學研究」，以及一個可以被觀察到的「近代漢地佛學研究的自內殖民運動史」。

然而，這樣的一種閱讀如何可能？

⁵ 後殖民研究（post-colonial studies）深受 A. Gramsci 文化霸權論與 M. Foucault 知識權力論的啟發，其理論的自覺與成熟，乃是以 E. W. Said 之名著 *Orientalism*（New York: Pantheon, 1978）為最明顯之標誌，而 H. Bhabha、J. Tomlinson、B. Ashcroft、G. Griffiths、H. Tiffin、T. Eagleton、F. Jameson、R. Young 等學者踵繼其後，逐步開拓了後殖民研究的理論視野。從方法學的立場上來說，將某個主題置入後殖民研究脈絡的根本企圖，乃是為了喚起揭露真理、權力和論述三者之共犯關係的思考方法，以加深吾人對知識系譜與背後意識型態的敏感度；這是後殖民研究和解構主義、女性主義與後現代主義共同衝陷於學術場域的重要原因之一。在此種視角下，後殖民研究的「後」字，意味的是論述空間上的延展、制衡與對抗，而非時間分期上的迭代；若干被視為響應「現代化」號角的佛學論述，亦得以在此接受新的分析工具的檢驗，並取得全新的命題與修辭方式。

二、近代佛學研究典範之形成

有關近代佛學研究情勢的報導性文獻，可謂指不勝屈。E. Conze、W. Peiris 與 J. W. de Jong 與對西方佛學研究業績的整理，至今仍為研究者瞭解過往學術行情的基本資料，D. S. Rugg、M. D. Eckel、C. Prebish、J. I. Cabezn、高崎直道等人踵繼其後，對歐、美、日等地區的研究狀況，亦做了全盤性或專題性的考察。⁶ 漢語學圈對此問題之關注，尚可憑藉《歐美佛教之發展》、《現代世界的佛教學》、《西洋漢學家佛學論集》、《西洋佛教學者傳》、《東西佛教名人傳》等書的描述性文字，以及鄭金德、吳汝鈞、藍吉富、林鎮國等人對相關主題之介紹與評論。⁷ 由於學術界並不乏此類報導，而且，即使沒有篇幅上的限制，亦不可能窮盡所有的研究成果，所以本文並不打算重述這些學術史細節，而是把焦點集中於漢語學圈談論佛學研究方法的文字，藉由對相關文本的理解與詮釋，側寫佛學研究典範從歐洲、日本分株移植於漢地造成之影響。設定此一管窺策略的理由在於：方法論文字比一般研究著作更能敏銳地反映出該時代的理論視野，可以作為收覽近代佛學知識景觀的瞭望台，協助我們遠眺「佛學研究」的方法論轉向（Methodological Turn）之歷史軌跡。

（一）佛學研究之濫觴

西歐地區的佛學研究，自 Eugene Burnouf（1801-1852）建立所謂的現代學術典範以來，乃是築基在比較語言學（philology）與歷史文獻學（textual-historical criticism）之上，從對梵、巴、漢、藏與中亞等語文的興趣為起點，以掌握原典文獻為首務，繼而參考現存譯本或考古資料，以進行校勘、翻譯、注釋與解題等研究工作，為了奠定學術研究的基礎，自亦相當重視目錄、辭典、索引、文法書的編纂與出版。⁸

⁶ 參見 Cabezn, Josu Ignacio 1995, Conze, Edward 1967, de Jong, J. W. 1974、1984、1991, Eckel, Malcolm D. 1994, Peiris, William 1973, Prebish, Charles 1994, Rugg, David Seyfort 1992, Webb, Russell 1989, 高崎直道 1992、1994, 湯山明 1985, 福井文雅 1991；以及各種登載於歐美、日本相關學術期刊上的紀要。另外，F. E. Reynolds 等人所編的 *Guide to Buddhist Religion*（Boston: G. K. Hall, 1981）也是極為便利的入門參考資料。

⁷ 參見 B.84, B.85, W.59, W.71, W.84, W.85, 馮永明 1977, 鄭金德 1984, 吳汝鈞 1996, 藍吉富 1991、1993、2001, 林鎮國 1996、1999、2001。另外，可參看《佛學研究指南》（舟橋一哉 et al.／著，關世謙／譯，台北：東大，1986）與《佛學研究入門》（平川彰 et al.／著，許明銀／譯，台北：法爾，1990）等著作。

⁸ 公元一八二六年，英國學者 B. H. Hodgson 所寫的 *Notices of the Language, Literature and*

Conze 曾經參酌瑞士籍印度學專家 Constantin Regamey 的分類方式，將歐洲佛學研究於二十世紀前期的表現約略區分為古典英德學派（Older Anglo-German School）、列寧格勒學派（Leningrad School）與法比學派（Franco-Belgian School）等三種主要的研究典範。⁹ 此中，古典英德學派致力於巴利語系佛教之研究；列寧格勒學派的研究範圍則擴及阿毘達摩文獻，同時援引西方哲學的術語及概念作為義理分析的工具；法比學派進一步將上座部佛教與大乘佛教等量齊觀，捨棄建構純正或根本佛教的設想，擴大考察對象，酌用社會學、考古學、心理學方法輔助語言文獻與哲學思想之分析，藉以呈現出多樣化的佛教面貌。古典英德學派與列寧格勒學派因後繼無人及視野和方法上的限制而漸趨沒落，法比學派的研究典範則於第二次世界大戰前後達到高峰，並在某種程度上影響著日本與戰後北美佛學研究的發展動向。

如果不忘諱一般化印象的風險，我們可以說：早期歐洲地區的佛學研究，除了極少數例外，主要傾向於印度佛教語言及文獻之探討，並以為印度佛教典籍之研究應居於佛學研究之樞紐地位，是任何有關佛教哲學、歷史、藝術與宗教研究的磐石；以此為基礎，方可進而言西藏、漢地或上座部佛教之發展狀況與相關學術課題。此種基於對印度學（Indology）、東方學（Orientalology）的興趣而開展之佛學研究，與歐洲各國的殖民政策、傳播媒體的刺激、新世界觀之建構、基督教傳教活動之需要等因素有極密切的關聯，並且是十八世紀後半期浪漫主義風潮鼓動下所開展之文化運動的一環。我們只要想像為何會有那麼多的考古隊願意冒著極大的風險，深入亞洲各地尋找古代的碑銘、寫卷與貝葉文獻，以及所謂的博物館是如何在歐美等殖民宗主國四處林立，

Religion of Nepal and Tibet（尼泊爾及西藏的語言、文學和宗教撮記）將佛教梵語文獻之保存情形公諸於世，其後，佛教文獻之發現、收集與研究，乃在西歐展開。歐洲地區的佛學研究，各國情形略有不同。德、英等國以巴利語佛教文獻的翻譯與考古研究為主流；法國則以大乘佛教、考古學研究入手。早期較具代表性的著作包括 C. Lassen 與 E. Burnouf 合著之 *Essai de Pali*（1826）、B. H. Hodgson 的 *Notices of the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet*（1826）、E. Burnouf 的 *Introduction a l'histoire de Bouddhisme Indien*（1845）與 *Lotus de la Bonne Loi*（《法華經》法文譯本；1852）。今天我們在回顧歐洲早期佛學研究史的文獻中，經常可以看到 Friedrich Max Müller（1823-1900）、Thomas William Rhys Davids（1843-1922）、Hermann Oldenberg（1854-1920）、Sylvain Lévi（1863-1935）、Th. Stcherbatsky（1866-1942）、Louis de la Vallée Poussin（1869-1939）、Frank L. Woodward（1871-1952）、Alfred Foucher、Max Walleiser（1874-1954）、Franklin Edgerton（1885-1963）、Giuseppe Tucci（1894-）、Paul Demiéville（1894-1979）、Edward Conze（1904-1979）、Utienne Lamotte（1903-1983）等人的名字，乃是因為這些學者被視為歐洲佛學研究的先驅翹楚。

⁹ 參見 Conze 1967。

即可明白此間所涉及的複雜歷史因素。¹⁰

從文化傳播史的角度來看，由於大量佛教文獻被古代僧人從印度和斯里蘭卡帶到中亞、西藏和尼泊爾等地，所以歐洲與日本的考古探險隊方能於二十世紀初期有極為豐穎的斬獲。¹¹ 就此背景而言，歐洲之佛學研究將其重心放在語言學、目錄學與文獻學等方面，理由是相當明顯的：一方面是為了對散落世界各地且年代不明的文獻得到系統性的認識；另一方面則在素樸歷史主義的引導下，以為釐清文獻書寫年代有助於瞭解佛教思想演變之狀況。至於這些學術觀點是否值得商榷，則尚乏人問津。

（二）西風東漸：日本對歐洲學風之繼承

佛教於西元六世紀經由漢地傳入日本，然其現代化之學術研究，則至明治時代（1868-1911）始開端緒。關鍵是南條文雄與高楠順次郎赴歐引渡語言學與文獻學知識載譽歸國後，激起了倣倣西學的熱潮；許多學者紛紛以專學梵文、巴利語、佛教史、印度哲學為業，開始將佛學當作一門現代學科來看待。由於新風氣的展開，日本學術界

¹⁰ 例如十九世紀末於中亞發現的佛經殘卷，曾經導致多次的中亞探險行動，結果讓大量由梵文（Sanskrit）、龜茲文（Kuchean）、阿耆尼文（Agnean）、粟特文（窣利文；Sogdian）、于闐文（Khotanese）、回紇文（Uiger）、藏文（梵 Bhotabhasa；藏 Bod-skad）、漢文所寫成的佛教經典抄本流落於巴黎、倫敦、柏林、聖彼得堡與日本各地。這一連串的發現主要開端於俄羅斯駐喀什噶爾領事 Nikolaj Fedorovitch Petrovsij（1837-1908）將一些中亞手抄本交給 Serge Oldenburg（1863-1934）。Oldenburg 於 1892 年發表了一篇以龜茲文寫成的手抄本，Ernst Leumann（1859-1931）於 1900 年將之轉寫出版，嗣後陸續有和闐與喀什噶爾等地區的抄本被公布出來，引發歐洲與日本學者的強烈興趣。他們在亞洲地區所進行的探險行動，英國有三次，由 Sir Aurel Stein（1862-1943）領導，分別為 1900-1901、1906-1908 與 1913-1916；德國有四次，分別在 1902-1903、1904-1905、1905-1907 與 1913-1914；法國由 P. Pelliot（1878-1945）領隊，時間為 1906-1908；日本有三次，分別在 1902-1904、1908-1909 與 1910-1913；俄國有三次，分別為 1898、1909-1910 與 1914-1915。

¹¹ 在這些被後人找到的文獻之中，以尼泊爾發現之梵夾最為完備，不過，相當數量的文獻，其書寫年代普遍晚於十世紀。印度僧人 Rahula 於一九二九至一九三八年四度入藏搜尋梵本，前後所見，約有四百餘種，殆為七世紀以降的寫本。這些文獻本來分散於西藏寺院塔廟或鄉村屋宅，如今已成為研究印度佛教史、西藏佛教史、佛教梵文及梵文的第一手資料（cf. B.77, pp.235ff.）。從這些文獻可以看出，古代寫經使用的文字種類相當繁多，單以梵文來講，就有 Magadhi、Kutula、Nevari、Vartula 及 Puranamaithili 等多種字體。另外，關於一九三〇年代於 Gilgit（原屬喀什米爾地區，現歸屬巴基斯坦管轄）出土的梵文佛教寫本及其對佛學研究之影響，可參見蔡耀明 2001d 的說明。

於佛教原典方面，有南條文雄、荻原雲來、高楠順次郎等梵文學者，河口慧海、寺本婉雅等西藏文學者，長井真琴、高楠順次郎等巴利語學者執掌教席；於佛教史方面，則以村上專精為祭酒。同時，所謂的佛教宗門大學亦紛紛於此時宣告成立。¹²

大正年間（1912-1925），東京大學「印度哲學」及京都大學「佛教學」講座相繼成立，象徵佛學研究跨入嶄新之階段。此一時期雖保有明治時期著重原典研究之傾向，然不再以有限佛教原典之解讀為滿足，故積極著手整理三藏聖典，進行包括大正新脩大藏經在內之文獻的編纂與出版。昭和前期（1926-1944），由於渡邊海旭之奔走與推動，「日本佛教學協會」（後更名「日本佛教學會」）宣告成立，並有漢文大藏經、巴利語三藏之翻譯與刊行。昭和後期（1945-1987），宮本正尊倡議成立「日本印度學佛教學會」以促進日本佛教學術機構之橫向交流，自後學界對綜合研究、分工研究等方法之重視與日俱增，並有鈴木學術財團之成立，以及藏文大藏經之刊行等創舉。

就近代日本佛學論述所呈現的整體學風與趨勢而言，其宗教信仰與學術研究已逐漸脫離傳統漢地佛教之影響，並認為在歐洲比較語言學與歷史文獻學的引導之下，將比以往更能掌握到佛教之真義，而不必透過由漢地「間接」傳入日本的佛教典籍來瞭解佛教思想之內容。直言之，這個趨勢多少反映了日本學者亟欲擺脫漢地佛教影響之心態，希冀佛教學研究得以和其他文明建設同步，遙呼維新派精神導師福澤諭吉倡導的「脫亞入歐論」。因此，若說公元六世紀中葉以降由漢地傳入日本的佛教是縮合學術與信仰一起帶入東洋文化圈的，那麼，日本於十九世紀末葉向歐洲倣效的，就僅是學術研究方法而已，其中屬於宗教信仰的成分，可謂相當淡薄了。

（三）東洋反哺：近代漢語佛學研究之開展

近現代漢藏地區的佛學研究，並非如歐洲與日本在殖民冒險與放洋留學的過程中逐步建構出規矩井然的現代化學術典範。一般而言，藏地知識份子直到大批流亡印度與歐美之後，才開始瞭解如何運用西方的研究典範、進路與方法來處理佛教課題。

至於漢地方面，於二十世紀擾攘不安的政治環境裡，與「佛教」或「佛學」有關的研究，乃是伴隨著一連串的佛教改革運動與佛學復興運動而展開，並可約略區分為

¹² 此一時期成立之佛教宗門大學，包括淨土真宗本願寺派之龍谷大學（初名大教林）、淨土真宗大谷派之大谷大學（初名真宗大谷教校）、曹洞宗之駒澤大學（初名曹洞宗大學林）、淨土宗之佛教大學（初名淨土宗專門校）、真言宗之高野山大學（初名古義大學林）與種智院大學（初名總覺）、臨濟宗之花園大學（初名臨濟宗大學）、併合天台宗大學、真言宗豐山大學、淨土宗宗教大學、真言宗智山專門大學之大正大學、日蓮宗之立正大學（初名日蓮宗大學林）等。

四種趨向或類型：¹³

第一種類型，指信守傳統佛教強調宗教信仰與倫理實踐意義之佛學，如淨土宗之印光；禪宗之虛雲、來果；天台宗之諦閑、倓虛；華嚴宗之月霞、持松、常惺；律宗之弘一等佛門耆宿，均屬行證取向之代表，認為佛學研究應以學佛為正鵠，如此方能體貼佛教之本懷。

第二種類型，主要指致力於佛學復興運動的僧侶。如太虛不祇以深邃的實踐工夫來融會傳統佛學思想，而且胸涵時代意識，主張以世界性的眼光來重構佛教知識體系；此外又提出「人生佛教」的構想，作為擘劃現代佛教藍圖之依據。雖然其佛教改革運動並未成功，但門下的法尊、法舫、芝峰、大勇與印順等學僧，於密法修證、經典翻譯、義理判攝、教史研究等方面，各具獨到之表現。

第三種類型，主要駭攝在家居士所開展之佛學研究。如支那內學院的歐陽漸，號稱近代唯識學大家，雖然其判教立場曾經掀起陣陣法海波濤，然其弟子如呂澂、王恩洋、黃懋華等人，著作甚多，對後學影響頗深。另外，北京三時會的韓清靜、朱芾煌與周叔迦等人，亦為此系之代表人物。

第四種類型，指學術取向之佛學研究。如熊十力、梁啟超、陳援庵、胡適、湯用彤、方東美、唐君毅、牟宗三等人，或是撰有關於佛教哲理或歷史考證之著作，或是於作品中涉及佛學義理之探討；無論其學術立場如何，亦無論其是否有佛教信仰，此等研究於形上哲學、歷史考證與文化思想等方面所展現的豐富成績，對現代佛學研究在史料蒐集、思路引導、義理判攝等方面，洵有相當程度的刺激與啟迪。

以上四種取向之間，並非截然可分，而是著眼於面對佛教之態度，以及處理佛學課題時採取研究進路與方法，予以權宜性的劃界。在這幅關於近代漢地佛學研究取向的理念光譜中，我們可以很清楚地發現到：第一種取向的佛學已經很難被「現代化」的學術體系所接受；將之視為佛學研究的題材，固然可通可行，但是其論述幾乎已無法列入現代學術之林。而第二類乃至第四類的佛學研究成果，由於在知識內容與表述型態上得以部分或充分滿足現代佛學研究之條件，往往成為現代漢地佛學研究的重要思想資源。然而，即使今天有人在學術創意和知識表述方式上以太虛或熊十力之作品那樣的水準與面貌出現，並以此作為向學院教席叩關之憑藉，恐怕亦難逃革出學術之門的下場。

何以故？從學術史的立場上看來，對於此類尷尬問題之答覆，或可從兩個方面來索解：（一）可能因為佛學研究經歷了某種方法論革命，導致二十世紀前期的佛學研究成果在問題意識、研究進路與表述方式上無法適應於日新月異的研究典範，所以落

¹³ 此一區分，參考藍吉富 1991: 26ff。

得逐漸被淘汰的下場；（二）或許現代學院體系對佛學論文的評覈別具隻眼，因此類似太虛或熊十力那樣的學術作品，雖然涵具深邃的思想或觀點，卻有可能因為寫作體裁或其他難以明言的因素而無法通過現代學術門檻。為了檢驗第一項假設，我們將在以下的文字段落裡，以學者們的方法論文字為線索，觀察佛學研究在歷經方法論轉向（Methodological Turn）之後衍生的問題。至於第二項假設，由於牽涉到學術評覈機制及其運作模式等與知識社會學有關之問題，將留待他日再予申論。

三、漢地佛學研究者的方法學構思

近現代漢語學圈討論佛學研究方法的文字，若以一九八〇年為分水嶺，前此之重要著作，多已蒐集在張曼濤所編的《佛學研究方法》一書中。¹⁴ 諸篇文章之撰寫緣由、主題內容、範圍廣狹與份量輕重並不一致，此下謹依各篇文章（與《太虛大師全書》中的相關文字）的性質，攝類別次，予以扼要評論，順勢觀察近現代佛學研究方法問題意識變遷流衍之軌跡。書寫詳略，容或有所不同，此正如諸篇文章所涉主題與篇幅之不一，亦如佛學研究、佛教研究、佛法研究、修學程序等語彙之交替並行。真正值得關心的問題在於：歷經二十世紀上半葉歐洲與日本治學典範的洗禮，近現代漢地佛學研究在哪方面呈顯出有別於傳統義理研究的方法論特徵？諸家觀點反映於方法學論述的情形又是如何？我們可以從中得到什麼啟發？

（一）閱讀文本之導覽

《佛學研究方法》蒐錄了道安、楊白衣、化聲、木村泰賢、睿理、常惺、魏善忱、談玄、慧天、法舫、呂澂、覺歸、陳真如、歐陽漸、印順、楊白衣、李世傑等十七位法師與學者的論著。¹⁵ 此間，有談論佛學研究之態度、內容、範疇、技巧、步驟與

¹⁴ 參見 B.41。惟限於編輯體例，太虛之作品並未收入此書中。另外，從科學方法談論佛學研究者，參見 B.61 中的相關篇章。

¹⁵ 此書的「編輯旨趣」並未交代此一排列次序之用意。稽考各篇文章初刊之年代，其順序應為：木村泰賢〈佛教研究之大方針〉（《佛化新青年》2: 5-6, 1924）、歐陽漸〈談內學研究〉（《內學年刊》第二輯，南京：支那內學院，1924）、常惺〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉（《海潮音》6: 3, 1925）、呂澂《佛教研究法》（上海：商務，1926；台北：台灣印經處，1955；台北：國史研究室，1972；台北：漢聲，1972；台北：新文豐，1977；台北：長春樹，1984；揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991）、覺歸〈論研究佛學的新方法〉（《三覺叢刊》1, 1926）、化聲〈佛學研究之歷史觀〉（《海潮音文庫》第一

參考書目者，如歐陽漸、道安、楊白衣等人之文章；有專陳佛教文獻資料者，如呂澂之長篇；有觀察歷來漢地佛學研究之梗概者，如化聲之講稿；有綜論近代佛學研究之方針者，如木村泰賢、睿理、魏善忱等人之呼籲；有從整理舊籍、培育人才兩方面勸勉學人者，如常惺之短文；有主張以佛法來研究佛法者，如印順之作品；有專論佛教歷史研究之門類者，如談玄對相關史料之介紹；有鋪陳修學佛法之程序者，如法舫之縷析菩薩學處、陳真如之略論佛學研究實踐之規律；有揣摩佛教分類學之可能性者，如李世傑之構思；有批駁西洋東洋之科學哲學思潮者，如覺歸對新方法之針砭；有感慨漢籍佛教學者抱殘守缺之行徑者，如慧天諷喻傳統保守觀念之妙作。

如上所述，這些蒐錄在《佛學研究方法》中的文獻，或鋪陳，或評比，或辯論，或嘆惋，雖共輯於《佛學研究方法》一書中，於今觀之，頗有無涉於現代學術意義者，然錯落於字裡行間的意見，恰可反映出彼時漢地研究者的方法學認知，以及佛學研究作為一門學科可能涉及的知識面向。

（二）佛教研究之大方針：邁向世界學術舞台之號角

《佛學研究方法》書中刊行最早的文字，乃是木村泰賢的〈佛教研究之大方針〉。此文於篇首談論當時佛教研究之狀況、所應具備之常識與關聯學科等問題。主要的論點包括：（一）就研究趨勢而言，舊式之分宗分科訓詁法漸趨沒落，新式之歷史語言研究法蔚為潮流。舊式之研究固然簡易可行，然其應用至為遲鈍，於佛教思想之主張，亦恐不能為用；若棄置新進之佛教學者，終不能成其為有權威之智識；（二）就學術風氣而言，古派學者日趨凋零，勝利遂歸於新派學者；然全體／精微、大乘／小乘、教理／歷史等研究路線彼此輕視暗鬥之情形，時有所聞，安於支離滅裂之研究法者，亦所在多有；（三）就文獻材料而言，專守漢文佛典之時代已告落幕，而梵語、巴利語、西域古方言之重要性益增，凡未通梵語、巴利語者，可謂無研究佛典之資格；就翻譯佛典而言，藏、滿、蒙文之藏經各具特色，尤以藏文佛典最為重要；此外，

編，1930）、魏善忱〈略談今日之佛法研究〉（《微妙聲》3，1937）、談玄〈佛教歷史研究法〉（《海潮音》18: 2，1937）、陳真如〈佛學底基本要義和研究它的方法與實踐它的規律〉（《現代佛學》1: 1-2，1950）、法舫《一個修學佛法的程序》（台北：善導寺護法會，1951；檳城：三慧講堂，1975）、印順〈以佛法來研究佛法〉（《海潮音》35: 1，1954）、李世傑〈佛教的分類〉（《台灣佛教》8: 7，1954）、睿理〈木村博士的佛學研究法〉（《海潮音》41: 2，1960）、慧天〈一個問題的研究〉（《海潮音》42: 3，1961）、道安〈佛學研究說略〉（《疊翠學報》1，1962）、楊白衣〈簡略大乘經論的研讀法〉（《海潮音》50: 11，1969）、楊白衣〈佛學研究法述要〉（《海潮音》52: 4-8，1970）。

若不參照英、德、法等國之研究成果，佛教學終不成其為世界之研究也；（四）就參照學科而言，於宗教學方面，若缺少對印度宗教與思想之理解，將不能分辨佛教之特殊思想與一般宗教思想之異同；於哲學方面，應參照西洋哲學與基督教神學之批判態度與理論方法；於歷史學方面，若將史實與傳說相混淆，不知佛教經典成立之年代，或不能對佛教文獻遺跡等問題養成充分之鑑識力，終不得言真正之佛教史也。¹⁶

木村以上述各項基本論點打開學者眼界後，繼而就歷史、教理、實際等三大部門講授所應照顧之原則。例如於歷史部門中分論教勢史與教理史之探究理路；於教理部門指陳傳統佛學籠統、護短、缺乏組織與問題意識之弊端；於實際部門建議佛教思想不應與社會脫鉤。其結論提出全體研究之兩種進路：第一、平面之全體研究者，係以歷史、教理、實際三大部門為基礎而細分為枚舉之研究，再綜合整頓其成績；第二、立體之全體研究者，係以某主張與觀察角度之確立為中心而使用全體材料之方法，仿古德判教之精神，作新式之表現。在這兩種進路之中，前者屬客觀之研究，後者屬主觀之研究，應視研究者之興趣與觀察角度而決定其研究之方向。¹⁷

木村泰賢為近代日本佛學研究先驅高楠順次郎高足，曾獲日本帝國學士院恩賜賞，天才橫溢，惜英年早逝。張曼濤將此篇一九二四年（日本大正十三年）發表於東亞佛教大會的文字選入《佛學研究方法》，固有引介他山之石的作用，卻在無意間讓這本匯集佛學論述的專輯，形成以日本學者領軍之局面。

（三）語文與學理雙管齊下：以教理行果綜攝佛學研究之次第

太虛讀了木村泰賢的文章之後，曾經將其對漢地佛學研究範圍與次第的思考反映在〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉與〈甚麼是佛學〉兩篇文章之中。¹⁸

〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉發表於一九二四年，首段云：「日本佛教研究之現狀，以吾人觀之，已臻隆盛之域。此書歉然不為滿足，而向上更求精進，吾人對之當如何愧奮乎！」隨後於文中開列研究佛學必備之學門，分為文語和學說兩類：一、文語方面，涵蓋佛典漢文、西藏語、日本語、散克利語、巴利語與英德法語；二、學說方面，包舉宗教學、宗教史、西洋哲學、基督教神學、印度宗教哲學、西洋心理學等科目。不過，由於所涉範圍極廣，太虛坦承：「此諸資料，洵為必要之預備

¹⁶ B.41, pp.93-99。

¹⁷ B.41, pp.100-113。太虛對「實際部門」之評論，參見 C.25, p.102。

¹⁸ 〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉原載於《海潮音》5: 8，收入 C.25, pp.101-102。〈甚麼是佛學〉原載於《海潮音》10: 10，收入 C.1, pp.257-268。

，且亦為實施佛之教化於此世界之方便緣。今佛學院雖已知注意乎此，而實力上猶未易及之也。」短短數語之間，似透露出力有未逮之感慨：雖然明知歐洲或日本之新式研究法為「必要之預備」，卻又於「實力上猶未易及之」；這不僅是太虛的肺腑之言，恐怕亦是近代漢語佛學研究的真實寫照。

另外，一九二九年於漢口佛教會發表的〈甚麼是佛學〉列有「怎樣研究佛學」一節，從教、理、行、果四方面談論佛學涵蓋之內容：一、教之研究：包括法物之蒐集、史材之編考、經典之校訂、圖書之纂譯等四大項目，涉及印度、波斯、爪哇、錫蘭、暹羅、緬甸、中國、日本、朝鮮、西藏、尼泊爾、蒙古等地之梵文、巴利文、藏文等文物資料；二、理之研究：即依教所成之思想，略分為印度小乘學派（錫蘭屬入）、印度大乘學派（西藏屬入）、中華綜合學派（日本屬入）、歐美新研究派；三、行之研究：分為戒律、禪觀、真言、淨土等四種主要的修持法門；四、果之研究：依信眾、僧眾、賢眾、三乘聖與佛等層次，分為信果、德果、定果、慧果等四個層次來開展。此間，太虛以其遼包四海之精神，把佛學研究提高到世界性的格局來考量其可能涵蓋之面向，並將研究次第與關聯主題融入教、理、行、果之中，可謂同時兼顧了學佛與佛學的要求；一方面襯托出佛學研究邁向國際學術舞台無可迴避的新處境，另一方面則顯示出以傳統佛學次第綜攝歐美與日本新式研究法的企圖。

（四）結論後之研究：內學研究的方法學構思

約略與木村泰賢發表〈佛教研究之大方針〉同時，歐陽漸於南京宣講〈今日之佛法研究〉（1923）與〈談內學研究〉（1924）；這兩篇文章乃是支那內學院第二次與第八次研究會之演講記錄。¹⁹

於〈今日之佛法研究〉中，歐陽漸先論佛法、佛法研究、今日之佛法研究等三層意涵，標明「佛法」為研究之境，「佛法研究」為研究者之行，「今日之佛法研究」為研究者隨分之果。於佛法研究一項中，指出以世智研求佛法，將面臨到「苦無出世現量」與「苦世智不足範圍」兩種困難；亦即以世間有漏之人，難言寂靜圓明之境，此境既非世智所知，自不能以世智相求。由於正面無路，所以必須假「聖言量」為「比量」，准此，「一切佛法研究，皆是結論後之研究，非研究而得結論」。此義於〈談內學研究〉中再次強調：「內學為結論後之研究，外學則研究而不得結論者，此為

¹⁹ 〈今日之佛法研究〉刊載於《內學年刊》第一輯（南京：支那內學院，1924）pp.8-13，以下引文見歐陽漸 1975。〈談內學研究〉刊載於《內學年刊》第二輯（南京：支那內學院，1924）pp.199-210；收入 B.41, p.343-353。

內外學根本不同之點」。其理由在於「哲學家用心思推測，無論個人推測如何，而均在不得結果之一範圍內，人心所限制然也。內學則不如是，期在現證，無用比度，如說四諦，即是現證，即是結論。……然學者初無現證，又將如何？此惟有借現證為用之一法，所謂聖教量也」。²⁰ 故依歐陽漸的觀點，傳統佛學以經為教，可說是有結論而無研究，缺乏考信之精神。可是凡夫無法現證佛陀覺悟之境界，故於佛學之研究，應先將佛陀所說的教法視為「結論」，而非如哲學家反覆推敲論辯以求不得其果之結論；蓋此等論述以佛法視之，不過為妄想計度分別而已，終不能視其為真正之結論。

「內學為結論後之研究」的講法，就虔信的佛教徒而言，本為當然之事，然此一方法學主張的理論盲點在於：誰理解的佛法才算是可接受之結論？即使確信經典所載之佛陀教法如實無誤，同樣的經典，經過不同部派、學派之經師與論師的詮釋、抉擇與判教，尚能衍生出種種異說，豈能要求所有佛教學者盡皆同意於支那內學院視新譯唯識學一系為佛法正統之見解？近代支那內學院與武昌佛學院（包含漢藏教理院）之間關於佛法正宗問題的往復論辯，其來有自乎？²¹

雖然歐陽漸對「結論」的解釋存在著難以解決的問題，可是針對佛法研究提出的原則性概念，仍具有相當程度的參考價值。例如於〈談內學研究〉中以為，佛法研究可分人、法兩方面言之：就佛法（所學）而言，包含研究之必要、研究之範圍、研究之所務、研究之方法等問題；就研究人（能學）而言，提出研究之因力、研究之可能、研究之助緣、研究之興趣等要點。此中較具特色者，乃是於研究之必要一項，列有理是法爾，學是填模；理是現在、學是過未；理是現量、學是比量；理是無為、學是觀察；理是不動、學是建立；理是真如、學是正智；理是無分別、學是有分別；理是離心意識、學是猛用六識等八項「理、學之辨」。於研究之所務一項，依支那內學院之宗旨，強調要由唯識學入門。於研究之方法一項，列有猛入、徐入、巧入、平入等「四入」法則；以及忌望文生義、忌裂古刻新、忌蠻強會違、忌模糊尊偽等「四忌」。於研究之因力一項，以含攝菩提心與大悲精神的「親證法爾，大往大來」為訓。於研究之可能一項，以布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度為主要之憑藉。²²

上面這些條列式的原則，頗能突顯歐陽漸將內學研究法建構於佛教義理脈絡之用心與企圖，倘若沒有一定程度的修學體驗，勢不能有如是精闢之說解。不過，於〈談內學研究〉中列舉的各項要點，主要是關於研究精神與態度的說明，或為提示讀書之要領，以這些原則作為自唯識入門之學佛方法則可，若要作為普遍應用之佛學研究法

²⁰ B.41, pp.344-345。

²¹ 參見陳榮捷 1987 第三章，周志煌 1997、1998，龔雋 1997 之分析與說明。

²² B.41, pp.345-351。

，厥將佛學緊縮為內學之規定，門庭似嫌狹隘。

（五）以佛法研究佛法：轉化三法印為研究之準繩

與呂澂並稱近代中國佛學雙璧的印順，對研究佛學應該秉持的態度與方法，亦有相當獨到之見解。

印順於〈以佛法來研究佛法〉（1954）開宗明義曰：「假如離開佛法的立場，本著與生俱來的俗知俗見，引用一些世學的知見來衡量佛法，研究佛法，這還成什麼話？……『以佛法來研究佛法』，這是必要的，萬分的必要！」²³ 這和歐陽漸認為「聖者之境，非世智所能知，不能以世智相求，而必須假聖言量為依據」的主張很接近，但是在依何種聖言量為依據這方面，並沒有侷限於新譯唯識一家之言，而是以佛教各宗派共依的法印為準繩。

印順認為：「所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究方法的佛法，是佛法的根本原則」²⁴，這是從能、所兩方面來確立佛法研究的範圍與基本原則，並將能研究方法的佛法歸之於諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等三法印。例如「我們要依據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中去發現佛法真義的健全發展與適應」²⁵；「不從自我出發去攝取一切。在佛法的研究中，就是不固執自我的成見，不存一成見去研究」²⁶；「凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯現的實義體會到學者的自心，還要瞭解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅」²⁷。其論述可以歸納為：依三法印去研究佛法，也就是依一實相印——法性空去研究，這才是以佛法來研究佛法，研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的，或違反佛法的佛法。²⁸

在印順的方法學構思中，佛教的三法印從其原先所表達的作為判別佛教思想與外道思想的準則，轉化為研究對象（諸行無常法則）、研究態度（諸法無我）與研究理想（寂靜涅槃）的說明，頗有高明之處。不過，對於此一轉化過程在理論上的可能性，以及一實相印與三法印之間的關聯，仍有待於後人做進一步之闡發與論證。

譬如在印順的著作裡，我們可以發現到大量的佛教史論述，經由文獻考證與判教

²³ B.41, p.355。此文於《以佛法研究佛法》中改題為「以佛法研究佛法」（收入《妙雲集》第十六冊，pp.1-14）。

²⁴ B.41, p.356。

²⁵ B.41, p.360。此係對應於第一法印。

²⁶ B.41, p.361。此係對應於第二法印。

²⁷ B.41, p.364。此係對應於第三法印。

²⁸ B.41, p.356, 365。另可參見〈研究佛法的立場與方法〉（收入《華雨集》第五冊）。

等手法，描述佛教思想從原初真實與樸實的樣態，逐漸演變出扭曲與失真的畫面。在這幅歷史圖像中，基於愛深責切的心理，印順總是希望擇取每個歷史時期相應於人間佛教理念的思想成分，淘汰「傾向鬼神化」、「以方便為究竟」的思想成分；此等以人間佛教理念貫穿在可資運用的經典文獻所串連起來的佛教啟蒙史論述，值得吾人致意再三。然而，其方法學構思可能遭遇到的問題在於：（一）佛教的歷史發展固然可以印證諸行無常的道理，卻不表示此一道理和研究方法本身具有理論上的關聯性，倘論敵藉判教準則自身之無常性來破斥其佛教史論述，能否有回應之對策？（二）借用三法印與四悉檀將義理判準與歷史判準縫合起來的作法，似乎僅能為真義／本義、方便義／流變義的區分提供歷史哲學層次上的理論工具，至於此一設準的合法性，尚須存有論與知識論層次上的論證方稱圓滿。（三）從宗教人類學的角度而言，人間佛教理念與判教思想主要源自於印順對印度與漢地佛教衰頹狀況之反省，但是所謂的「純真佛法」與「變了質的佛法」是在其判教論述中取得正當性的，而此一判準能否適用於所有佛教文化社群的信仰體系，恐怕不無疑義。如一般人所知，印順認為依本於後期大乘虛妄唯識系／真常唯心系的佛法，因為融攝了其所謂的外道思想，許多方便施設已轉化為障礙，離佛法的真義愈來愈遠；准此而言，吾人要如何評斷流布於中亞、錫蘭、漢地、蒙藏、南洋、日本、歐美等地區所展現的不同型態的佛法？

平心而論，雖然印順的方法學構思猶待進一步之充實，但若想要從佛典中提煉出內在於佛學思想脈絡而又能作為現代佛學研究的指導原則，從三法印而來的靈感，至今仍然是教界與學界極為重視的理論資源。

（六）佛學研究藍圖之擘劃

道安、楊白衣、常惺、談玄、呂澂、李世傑等人關於佛學研究方法之論述，主要是環繞著研究態度、研究範疇、研究次第、文獻資料等方面來開展。

道安的〈佛學研究說略〉，係台北松山寺佛學研究部第一次研究會之講詞，從研究之方法、內容與態度三方面來說明研究佛學應該注意之事項，篇幅雖短，次第宛然。楊白衣的〈簡略大乘經論的研讀法〉與〈佛學研究法述要〉，與道安所論之主題相彷彿，而更進於精微，從研究門徑之提點到文句解釋之技巧，舉凡大小乘經論之研究程序與相關參考書目，無不有所論列；惟其中所說之「組織的研究法」與「歷史的研究法」，實為研究之型態與方向，而非研究之方法。常惺的〈研究佛經之方法及將來潮流之應付〉，係為匡正「歐化偏枯，漢學殘缺」之弊，遂從整理舊籍、培育人才兩方面思考補救之道，其辭雅馴，義尤純熟。至於談玄的〈佛教歷史研究法〉，係專論佛教歷史研究之門類而兼及佛陀傳記之研究者，可與李世傑〈佛教的分類〉並觀，以

收相互發明之效。由於諸篇作品之主題與範圍，皆不出太虛、呂澂論述之範圍，而且呂澂之文章影響頗為深遠，故請就〈佛教研究法〉稍加論述，以見其大概。

〈佛教研究法〉出版於一九二六年，冉雲華曾經表示：「呂教授是我國佛學研究少數幾位先驅人物之一；在這個範域裡，他曾經有過鉅大的貢獻，許多學者在不同的方面，多多少少都受過他的影響。在早期的學術生涯中，初入佛學之門時，我閱讀呂教授此書，實在得益不淺；後輩學人，多有同感」²⁹。由此可知〈佛教研究法〉於現代佛學研究領域裡所扮演的角色。

按〈佛教研究法〉之結構，分為藏經、佛傳、教史、教理等四部門來論述；藏經、佛傳與教史三部門悉從日本學者深浦正文之說，教理部門則自抒其意。於各部門之中，呂澂先交代該領域之學術沿革，繼而列舉主要研究文獻與參考書，綱舉目張、條理井然，甚有利於初入門之研究者。

從內容上來說，〈佛教研究法〉誠足以顯現四大部門之研究成果，但是由於旨在鋪陳文獻，故在羅列書目與各國學者觀點之餘，「方法」之意義與作用反轉隱晦。如呂澂自云：「是篇所述，即欲指陳實際研究方法，以為初學之一助」³⁰，但通觀全文，卻罕見就方法本身予以深入剖析者。以教理之研究為例，但說：「自來學者研究教理，通用訓詁及達意之二法。……但訓詁應有比較的研究為之依據，譯籍則異譯之比較、原典之比較，得文句精確之解釋，而後訓詁為無病。又達意應由批判的見地盡其運用。……乃至典籍流傳之地域寫本，古今學說之變遷交涉，種種方面皆當理解，而後觀一部大意不致偏失，通全體之理論亦端緒可尋。如是得佛教教理，其真相矣！」³¹寥寥數行，雖可略盡研讀文獻之要領，亦可見其為多年研究心得之累積，卻不易明瞭其所謂方法者，意指云何。如其所說以比較研究為依據之訓詁，以及運用批判見地之達意，這兩種方法和教理真相之間的關係是如何建立起來的，並無任何認識論或方法論層次上的說明，彷彿只要掌握到訓詁及達意二法，即可獲得佛教教理之真相；此一素樸的方法學觀點，以詮釋學角度視之，不免有含糊籠統之嫌。

即使如此，呂澂之侷限亦非其個人之過失，以一九二〇年代漢地之學術水平而言，能夠憑藉通曉英、日、梵、藏等語言之素養，不憚其煩地介紹歐洲與日本學者的學術成果，〈佛教研究法〉作為研究藍圖之意義與貢獻，其成績乃是有目共睹的。況且以呂澂受業於歐陽漸經師治學風格之傳統而言，其承繼支那內學院學風所從事的研究工作，落實於漢語佛學之探討，則為譯者的辨偽、敘事的論世（時代錯誤的訂正）、

²⁹ 冉雲華 1983。

³⁰ B.41, p.201。

³¹ B.41, pp.295-296。

理論的證義（原來意義的尋究）、人物的疑年（年代異說的決定）等要項³²，因此，對佛學研究方法僅能拈出「訓詁」與「達意」二法，並不讓人感到意外。

（七）一個初步的印象

綜觀以上所述近代漢語學圈較具代表性之佛學研究方法學論述，配合其他收錄於《佛學研究方法》的篇章，我們可以得到一個初步的印象：

首先，從問題意識方面來講，部分學者已注意到歐洲與日本地區關於佛學研究法之主張，甚至能夠掌握到新式研究法的精神；然而，對於此等研究法的實際運用步驟與細節，以及可能衍生的方法論問題，尚無深入的認識與反省。

其次，從理論建構方面來講，真能以佛教思想為基點來構思佛學研究方法之理論依據者，除太虛、歐陽漸、印順之外，幾乎渺不可得，即或有之，亦為歐美與日本學術舶來品之輾轉傳述。

第三，從論述主軸方面來講，部分涉及佛學研究法的文字，乃是來自於個人的修學經驗，以及對這些經驗的反省；雖不足以形成系統化之方法學理論，但是若要探討學佛之次第，以及佛學教育內容之規劃等問題，似不宜忽略這些經驗；如常惺、法舫、覺歸等人之文章即屬此類。

最後，除了一般化的印象之外，我們尚可從此等方法論文字中發現到若干值得細究之問題。例如：近代佛學研究者的方法學論述反映了什麼樣的治學心態？這些方法學主張與引自歐洲或日本的新式研究法之間，存在著什麼樣的關係？在討論這些問題之前，宜對二十世紀初期的學術氣候有所認識。

四、近代佛學研究的方法論轉向

曾經有某位歷史學者提到這麼一段故事：「楊聯陞兄說，假若列舉一百個研究中國學問的學者，日本人要佔五十個或以上。意謂中國人對於中國學術的研究成就遠不如日本學人。當時我和李定一、周法高兩兄聽了都不免有些反感。不過我後來仔細分析此一問題，覺得聯陞的話也不無道理。就深度言，日本學人誠然比不上中國學人；但在成績表現方面，中國學人就顯得比日本學人要落後。」說完這段話，這位學者以

³² 參見《中國佛學源流略講》（北京：中華，1979）pp.13-17。無怪乎牟宗三說：「我認為印順的造詣超過了內學院，內院所貢獻的，是在整理文獻方面，消化教義方面是貧乏的」（〈我的學思經過〉，《明報》104；分見《法海微波》p.361，台北：正聞，1987）。

經濟史、佛教史、邊疆史為例，說明日本學人的研究往往就國計民生方面的重大問題下功夫，故能超勝漢地學者。例如：「佛教史儘管有一位湯用彤先生，成就之高，非日本學人所能比肩，但畢竟太少，我們想要對於中國佛教史有個概括性觀念，還得要看日本著作。」又補充云：「西方人學日文遠在學中文之前，他們多半是通過日本人的著作來瞭解中國學問。」³³

我們可以在另外一位佛學研究者的著作中讀到類似的看法：「以西方及日本的方法為標準來說，中國的佛學研究，還未開始，故亦無成果可言」³⁴，甚至於：「外國學者研究中國佛教史，遇到困難，只有請教日本來解決。……在這方面，我國學界完全無能為力。另外一件荒謬而可恥的事情，也就極其自然了；我們研究自己的佛教史，也要請教日本人！」³⁵ 這幾段文字，相信許多研究者並不感到陌生，因為同樣的論調早就充斥於俯拾皆是的零墨談叢與散論札記中，殆已成為漢語學圈的老生常譚。

（一）迎拒之間：對歐洲與日本新式研究法之反應

如果說近代佛學研究與漢學的其他研究領域一樣，落後於歐美與日本甚遠，那麼，有沒有可能是因為我們缺乏「新式」的研究配備呢？

從思想史的角度上來說，二十世紀前期漢地佛學研究者對引進源自於歐洲與日本學界之學術研究方法，其心情是相當複雜的。如前所述，張曼濤將日本學者木村泰賢於一九二四年發表的〈佛教研究之大方針〉收入《佛學研究方法》中，依照各篇文章的發表順序看來，等於是讓這本匯集漢語佛學論述的專輯，形成以日本學者領軍之局面。這個情形，不僅是巧合，而且深藏隱喻。

誠如睿理所言：「我國自魏、晉以降，即已成為第二佛教國，古德對教義的闡揚及其所遺下的著述，非任何他國所能望其項背。然而新的研究風氣的揭開，卻後於日本數十年，這是無可諱言的。……在研究方面，由於佛學先進的倡導，取法日本的研究法，似乎蔚為風氣。」³⁶ 漢地佛學研究是否真的落後於日本數十年，由於缺乏宗教人類學、哲學人類學與文化人類學的判準，殊難遽下論斷。惟就二十世紀初的整體表現看來，於原典文獻之解讀、研究課題之建立、理論方法之疏導等方面，確實存在著許多思想與制度上的問題，導致漢地佛學研究成果無法取得國際學界的重視，甚至面

³³ 嚴耕望 1981: 73ff.。

³⁴ 吳汝鈞 1996: 27。

³⁵ 吳汝鈞 1996: 615-616。

³⁶ B.41, p.116。

臨從世界佛教學術叢林除名之窘境。對漢地佛學研究者而言，如何能夠重光第二佛教祖國之榮耀，似已變成一個急迫性的問題。

覩見歐洲與日本所累積的學術能量，魏善忱遂起而呼籲：「浩浩三藏，渺渺法海。東西各國之學者皆視為採礦得苗，諸待發掘，正在風發踔厲，起而追究。我佛教先進國之支那，切莫昧乎時代而坐視高唱也。噫！」³⁷

魏善忱提到的「我佛教先進國之支那」，正是一九三〇年化聲所說的：「佛學流行於吾國，僅千餘年，非如洪荒時代之無可稽查。吾先民之精神事業，轟轟烈烈，流芳百世，不容淹沒」³⁸。於茲，化聲將千餘年來漢地之佛學事業略分為翻譯時代、留學時代、注疏時代、變化時代等四個歷史階段；前三個歷史階段之佛學成就，係層遞銜接而來，相因而起，不能截然劃分，唯最後之所以要安立「變化時代」，以整理舊學之校勘、編輯，以及適應新潮之比較、批評、融會、創造為首務，乃是由於「上三時代，相循相順而來，至今可略告結束」³⁹。換言之，即使傳統之佛教事業尚未宣告落幕，在西方思潮衝擊、原典聲望日隆等因素的夾擊下，亦不得不有所變化與調整。

所謂的變化與調整，可以見諸佛學研究在主題、範圍與方法等方面之變動，當然也會反映在各種方法學論述。以呂澂在〈佛教研究法〉所列之參考書目為例，扣除梵、巴、漢、藏等古典藏經文獻與日本佛教史方面的著作，共計有一百七十六種，其中英、德、法文譯著共有五十二種，日文譯著一百二十四種，而包括漢地佛教史在內，藏經、佛傳、教史、教理等四大部門竟無一本近代漢文著作可列，豈非表示十九世紀以降至呂澂撰寫此文之時，漢地學者盡皆繳了白卷？⁴⁰

雖然呂澂對歐洲與日本學者之作品偶有警語，如謂日本分宗辭典「一切解釋亦均帶此宗之色彩也。凡辭書集各面之事實，而出一家解釋，每有此弊，研究者不可不知

³⁷ B.41, p.142。

³⁸ B.41, p.75。

³⁹ B.41, p.87。

⁴⁰ 於梵、巴、漢、藏等古典藏經文獻與日本佛教史方面之著作外，呂澂於文中開列之參考書目：一、藏經部門有六種，日文著作五種，德文著作一種，無漢文著作；二、佛傳部門有四十九種，其中日文譯著二十八種，英德法文譯著二十一種，缺漢文著作；三、教史部門，日本佛教史固不用論，印度佛教史方面有五十七種，其中日文譯著三十七種，英德法文譯著二十種，亦缺漢文著作；漢地佛教史方面有二十二種，其中英文著作六種，日文著作十六種，竟亦無漢文著作可列；四、教理部門有二十七種，其中英文著作三種，日文著作二十四種，獨缺漢文著作；五、辭書方面有十五種，其中英文著作一種，日文著作十四種，仍無一本漢文著作可列（cf. B.41, pp.216-217, 224-243, 245-295, 298-308）。

」⁴¹，但於各部門之中，多以「可謂善本也已」、「最佳之參考書」、「穿鑿入微」、「網羅詳盡」、「體裁別緻」、「頗饒興味」、「辨析甚詳」、「善得原意」、「予讀者莫大之便利」、「實一模範之形式」、「尤為難得」、「頗能得教理之核心」、「蓋為此學荒原闢除荊棘者也」等拍案讚嘆之詞來描述歐洲與日本學者之著作，卻不見其對漢文著作有如是稱道者。例如於藏經部門說：「從來關於藏經研究之著作極少，在我國撰述中尤渺不可得。無已，且舉日人所作數種以備研究」⁴²；於教史部門則批評漢語佛學研究：「所最重者，惟教理上文句訓詁解釋，曲說繁辭，不以為病。苟有以歷史眼光略加批判者，即大逆不遜視之，浸染此古陋偏見既深，遂至偏狹獨斷，附會荒誕，所說鮮當。以是佛教研究乖隔時代，背反理性，其進境遠不及餘諸學術，誠可憾也！……我國佛學者素來忽略此種研究，近兩年來，始稍稍有提倡之者，而頑固之徒，猶驚為創異，力加排斥，亦可憾矣！」⁴³

我們即使不以呂澂之良藥為苦口，認為採用新式之研究法乃大局所趨，勢不可擋，卻也可以想像到引進此等方法在當時可能遭致的抨擊。如覺歸在〈論佛學研究的新方法〉一文中，即對所謂歐洲與日本之佛學研究法，深感不以為然，認為此等執世界諸法為實有、實無、皆是、雙非等戲論，早已為佛家理論所破斥，「惟被破之不足，烏得復認為研究佛學之正方法也乎？……如東洋學者，以三論為消極主義，豈知真空不空、用乃無量？以唯識為積極主義，豈知妙有非有、體絕纖塵？其他人生、宇宙等論，皆竊取佛家至典以擬配之。殆如狐涎之腥臭，顯皆指鹿為馬，認賊為子，畫蛇添足，緣木求魚。甚至指佛家所明妙難思議之事理類同婆羅門教之神話。顛倒！顛倒！危乎！危乎！雖見笑於心眼孤明之士，而未免誘惑於無智狂夫。中國人尚欲紛紛和之，可勝歎哉！可勝歎哉！夫佛法者，乃稱眾生原來本具之若事、若理以發明之，非古今人思想潮流而得構成者也，豈得以邪思僻見而妄擬之哉？……噫嘻！噫嘻！佛學既廣大深微，無所不包，無所不具，豈無研究方法？剋論研究方法，亦眾多矣！又何必死死要用科哲學之方法乃能研究之耶？此蓋時人一種好新之鄙陋思潮，若循之則有無量弊患，轉增顛倒，自害害他。」⁴⁴

（二）各自為政：守舊與維新勢不兩立

⁴¹ B.41, p.308。

⁴² B.41, p.216。

⁴³ B.41, pp.243-244。

⁴⁴ B.41, pp.311-312。

對照覺歸與呂澂兩人的文字，我們能不陷入沈思？覺歸若是呂澂所謂排斥新法偏狹獨斷的頑固之徒，豈知呂澂不是覺歸所說畫蛇添足緣木求魚的顛倒之夫？兩人各自表述之辭，看似為激憤情緒之流露，實則大有蹊蹺：第一、覺歸謂新式之研究法不過為時人好新之鄙陋思潮，此與二十世紀初將德先生（Democracy）和賽先生（Science）引入東亞所引發的科學玄學政治文化等主題之論戰，恍若同樣腳本於不同學術舞台之演出；第二、呂澂所謂近代漢地佛教研究乖隔時代，自是太虛等人起而整頓之主要原因，但若說佛教背反理性，其進境遠不及餘諸學術，將如何解釋彼時漢地知識份子對佛學趨之若鶩的現象？⁴⁵ 第三、佛教初入漢地之時，學者以殺、盜、淫、妄、酒五戒配當於仁、義、禮、信、智五德，可有指鹿為馬之虞？覺歸提及東洋學者以中觀思想為消極主義，以唯識思想為積極主義，此等論斷固是荒謬絕倫，寧知格義手法非宗教文化交流時必經之過程？⁴⁶ 第四、覺歸認為佛學廣大深微，一切方法，本自具足，何以呂澂眼中之近代漢語佛學研究成果，僅賸門庭奚落之景象？倘若病在人而不在法，是否將以「佛門澹薄，收拾不住」之類的理由搪塞過去？

就建構佛教知識的態度而言，覺歸與呂澂的方法學立場可謂陷入了「零和對抗」的危機之中，形成彼此互不相容或互不相關的狀態，如果兩者不能同情地瞭解彼此的用心，想要把傳統佛教智慧轉化為現代知識，或是把經典思維深植於現代社會，恐怕是無法湊功的。例如覺歸認為：「世之所謂新方法者，為何方法乎？東西洋之科、哲學耶？時人之自由思想耶？東西洋之科、哲學者，則未可執為研究佛學之方法也。嘗稽西洋科哲之內容，無論如何，其結果要意總不能逃越印度古今所謂婆羅門教之範圍。……印度數十種婆羅門教，皆為佛最初正因緣生法之小乘教已破盡無餘。後來者固仍未出古者範圍，但值佛教缺人時代，竊取佛家名目為自家藥籠中物，以致妄有重興之者。……既不足佛家小乘教法之所破，望於大乘，信天淵之殊矣！顧為被破之尚不足，烏得復認為佛學研究之新方法耶？夫西洋之科哲學既爾，而近來東洋之科哲又無一非倣倣西洋方法，或竊附佛法而望事創造者也，又奚足論哉？」⁴⁷ 此段文字固然鏗鏘有聲，但若按照如是對科學、哲學的認知，佛學研究自可離卻世間學術發展之脈動而得獨自發展，亦無須考量新思潮與新方法之作用，如此一來，恐怕連佛教如何出現於世間的現象也難以理解了。

雖然覺歸把義理優劣與學風盛衰的論題紊為一談，可是「值佛教缺人時代」與「

⁴⁵ 關於近代漢籍學者涉獵佛學之情形與緣由，參見何建明 1998，李向平 1993，東初 1974，高振農 1992，陳炯彰 1987，陳榮捷 1987，麻天祥 1992、2001，葛兆光 1993、1998，鄧子美 1994，盧昇法 1994 等。

⁴⁶ 參見 Lopez 1987、1995，Ruegg 1995，Tuck 1990，劉宇光 1995 等。

⁴⁷ B.41, p.309。

東洋之科哲又無一非倣倣西洋方法」等語，卻又與巧妙地與呂澂的觀點殊途而同歸；一致地反映出近代漢地佛教學術人才凋零與學者趨從歐洲與日本研究典範之景況。

（三）風靡東西洋：歷史語言文獻學之威力

相對於呂澂和覺歸對新式研究法判若天淵之評價，慧天的〈一個問題的研究〉則是充滿了恨鐵不成鋼的感慨：「我國佛教的特色是不立文字，不假言說，因而文字語言，就永遠不為我國學佛者所重視。不說沒有書籍，就是有最好的參考文獻，排在我們的面前，亦簡直等於一堆廢紙。……像我現在，不但不懂英日文，就連漢文都弄不通，怎夠資格談研究佛學？……我國的佛學，是不容許你研究的，實在也不需要研究，只要會講一部彌陀經、普門品，便可行遍天下，到處受人逢迎；如再學會幾個神怪故事，那就更可博得一般的讚賞，甚至可以轟動全國。倘你有清楚的腦筋，絞盡無數的腦汁，去經藏中尋出一條和人不同的途徑，大家便不約而同的，把你加上一個邪知邪見，和毀謗佛法的罪名。所以我近來時常呆若木雞，看到人都不願意說話，有時更呆滯終日，緊閉房門，不願與外界接觸。」⁴⁸ 在慧天含沙射影的諷喻文字中，我們彷彿看到了傳統佛教不知長進的陋習，以及新式研究法讓有識之士不敢輕議佛法的威力。問題是：何以歐洲與日本流行之新式研究法具有如此不可思議之神力，足以讓未通原典語言或外國語言的漢地佛學研究者噤若寒蟬？

以漢譯佛典序分裡常見的套語「與大比丘眾多少千人俱，……」一段為例；秦譯《大寶積經·普明菩薩會》云：「……與大比丘眾八千人俱，菩薩摩訶薩萬六千人……」，其對應梵語為“……mahata bhiksusamghena sarddham astabhir bhikusahasraih sodwabhiw ca bodhisatvasahasraih……”。此中，「與……俱」乃是譯自梵語 sarddham 一詞，而此語在原句的語法裡是同時串接作為補語的比丘與菩薩二眾，然而在歷來的漢譯佛典中，翻譯者或許是受到了源頭語詞序的影響，遂把此一詞粘在「比丘」之上而形成了「與大比丘眾多少千人俱」的譯句；其次，經文中的「大比丘眾」，古來都是把該詞解釋為「具足三明六通而德行圓滿的傑出比丘們」，即便是當代佛學研究名家，似乎也在所難免。對於所謂「大比丘眾」一詞進行這樣子的解讀，若就梵文的語法來看，顯然是弄錯了定語所要限定的對象，因為「大」這個定語所要限定的中心詞並不是「比丘」，而是「眾」。所以，原文裡的「大」並不是指偉大或傑出的意思，而是單純地用來形容與會比丘僧團的龐大。⁴⁹ 倘若如此普遍存在於大乘經典序分

⁴⁸ B.41, pp.171-172。

⁴⁹ 萬金川 2002: 13-14。

的套語都存在著語意解釋上的謬誤，遑論其他關涉名相疏解或義理詮釋的經文？自亦不用說存在於阿毗達磨論典或中觀、瑜珈論典裡艱深繁奧的專門術語了。

無怪乎日本學者木村泰賢直言不諱：「若只於漢譯上費去千言萬言，僅需（梵、巴）原典一冊，未嘗不可即席顛破其說者也！」⁵⁰ 換言之，若漢地學者窮其畢生之力投注於某部漢文經典注疏，偶遇歐洲或日本學者以梵文原典質之，盡破其說，或謂某部漢文經典乃後人所偽造，毫無研究價值，則此等嘔心瀝血之作豈非只能付諸東流？二十世紀上半葉環繞《四十二章經》、《楞嚴經》、《大乘起信論》等經論疑偽問題與涉及佛滅年代考、大乘三系說、佛教東傳史、漢地禪宗史、龍宮取經傳說、新舊譯唯識暨唯識法相分宗等問題所展開的爭論，不就是最明顯的例證嗎？⁵¹

或許，這就是西洋與東洋歷史語言文獻學威力之所在；雖然，許多漢地學者不一定有能力辨識歐洲或日本的研究軌轍是否真具顛撲不破之理，但在新式學術典範風行草偃的情況下，亦只能紛紛響應「迴溯故道，探索其源」的方法學主張，強調我們應以梵語、巴利語原典為根本依據，其次才參照藏文、漢文之譯本來確定佛典文句的意義，否則將如木村所言：「無此預備之研究，其眼界終屬偏狹，用材易陷窘困，欲其成績之完美，不可得也！」⁵²

如不以木村之說為誣，漢地的傳統佛教學術典範、諸如所憑藉之文獻、研究之範圍、論述之理據、訓詁之方法等，確實已遭遇到前所未有之挑戰，並展現為各種試圖掙脫傳統觀念或重新整合傳統思想資源的努力。凡此種種，俱可見諸風雲詭譎、波瀾洶湧的近代漢地佛教思潮中。

（四）近代佛學知識景觀素描

如果把眼光鎖定於二十世紀前期之漢地文化思潮，可以看出：知識份子們對引進歐洲與日本的治學典範，多抱持樂觀之態度，此一風氣蔓延於佛教界，則是對研究法之強調，並認為向歐洲或日本看齊將有助於漢地佛學研究登上世界學術舞台，進而與國際潮流接軌，展現新的精神與面貌。故此下將以《佛學研究方法》這本集子的論述為線索，說明此一時期（乃至於今日）佛學研究之特殊性格：

⁵⁰ B.41, p.97。

⁵¹ 參見 C.9, C.25, C.30, B.1, B.2, B.4, B.11, B.24, B.28, B.35, B.97, B.99, B.100, 印順《印度之佛教》、《大乘起信論講記》、《淨土與禪》、《無諍之辯》、《佛教史地考論》、《中國禪宗史》、《印度佛教思想史》，默如 1973，陳榮捷 1987，傅教石 1992，周志煌 1997、1998 等。

⁵² B.41, pp.97-98。

1. 世界主義

十九世紀以降，世界主義的訴求隨著素樸的全球化運動而展開，然而，此一訴求不僅為歷史主義、資本主義、達爾文進化主義提供了思想上的溫床，同時也在此等理念的包圍下，以軍事、政治、經濟、文化各方面的殖民運動來展現其無遠弗屆之威力。佛學研究作為世界宗教學術體系之一環，當然無法自外於此等思潮之影響。

在漢語學界一片崇尚歐美與日本新方法的風氣中，楊白衣尚能以持平的態度說：「佛學之研究，不能徒探索語言學，或歷史考證，理應從整個人類文化以及時代精神去把握佛教精神」⁵³。然而，為何佛教精神必須從整個人類文化及時代精神來把握？莫非傳統佛教是在脫離時代精神的情況下獨自發展起來的？唯一合理的解釋在於：「世界時代」的翩然降臨，為佛教帶來了新衝擊：於東西方文化交通日益頻繁的趨勢上，佛學若還是停留於山林講學或訓詁注疏的格局裡，其前途是相當堪慮的。

魏善忱說：「及至今日，世界交通，東西文化若海波之湧，震盪五洲，……故今日之佛法研究，必須從種種方面考察其全體教理，明了其教理之真相，依據其主要精神，以為適應時代之運用。」⁵⁴ 準此觀之，為了明瞭教理真相，就必須從全體的角度來考察；而所謂「全體」者，乃是來自於五洲並列的學術視域，也就是根據世界性的眼光來抉擇佛教義理真相。至於何謂「全體教理」？何謂「教理之真相」？何謂「其主要之精神」？對於此等至關重要的方法論問題，則完全無人聞問。然可想見的是，此類論述乃是依憑於客觀主義、還原主義與歷史主義的知識論與方法論預設之上；如以下各段所述：

2. 客觀主義

從知識社會學的角度來說，十九世紀流行的知識形構規則（*epistumu*）並非二十世紀後期才出現的多元方法論主張，而是某種關聯於客觀主義、歷史主義、科學主義等單一決定論傾向的知識論預設，其主要之精神，在於尋求可以共通於全人類的認識論或方法論基礎。⁵⁵ 楊白衣的〈佛學研究法述要〉於「總論」特別列有「客觀的判斷」

⁵³ B.41, p.18。

⁵⁴ B.41, p.139。

⁵⁵ 「客觀」一詞源自拉丁文 *objectare*（扔在……前面）。客觀主義（*objectism*）包含兩個不同層次之意涵：首先，於知識論（*epistemology*）層次上表示我們能夠認知的世界是獨立於任何主觀觀點而存在的，知識是以事實證據為基礎的，可以運用科學方法和邏輯推理來發

一節，即是此種知識論預設之反映；而類似的觀點則充斥於數之不盡的方法學論述，成為一種流行的學術套語，綿延至今而不輟。

從哲學人類學的角度而言，客觀主義的知識論預設固然可以符合世界主義的需求，或是為學術研究提供一套公共設準，卻有可能因此抹煞異文明在文化深層結構上的特殊性與不可取代性。以佛教為例，那些內在於經典最寶貴的思想資源或豐富的象徵意指，會不會因為在西方的知識建構方法上被迫服從於客觀的認知模式而淪為機械式的符碼操作？

3. 還原主義

所謂的還原主義，在知識論的層次上預設了客觀主義的立場，認為我們可以在方法論層次上藉由理性、邏輯、科學等手段獲取並建構客觀性的知識，並以為能夠藉此尋獲真理，作為人類思想與行為的判斷法則。運用於佛學研究，指的是我們可以藉由理性與客觀的角度，通過各種學術方法，為佛教思想找到其原本的意涵（本義）或真正的意思（真義），從而為經典詮釋找到最正確的判斷標準。

例如呂澂認為：「我國近時研究者喜舉《大乘起信論》為入門書，論其結構頗有似於概論，然而說理渾沌似是而非，易與讀者以錯誤之概念。若據為成見，向後研求，一切謬解，其危險孰甚！」⁵⁶ 這個觀點表示貼有印度原產正字標記的論典比看似由漢人所造的《大乘起信論》還要來得更具有權威性與正當性。又如楊白衣所說：「本來北傳的佛教徒均以大乘為佛說而信受無疑，但經研究之後，始知大乘為後世發達的思想，而古來被輕視的阿含經反而蘊藏著佛陀的根本思想。因此大乘非佛說論成為一時的風尚，到處被議論。不過慢慢研究的結果，阿含經乃非佛陀的直說，亦包含許多後世發達的成分，因此小乘非佛說仍應運而生，這是今日學術界研究的結論。」⁵⁷ 姑且不去深究「後世發達的思想」與「佛陀的根本思想」之區分有何宗教哲學知識論上的正當性，亦不論其所謂之「結論」是否完全諦當，但看如是抽絲剝繭之佛學研究與議論，無非不是為了希望能夠找到佛教思想的最早源頭，充分表達出「還原主義」的思考模式。

雖然連學界公認最早結集出來的阿含經仍非佛陀的直說紀錄，而包含了許多後世

現；其次，於價值論（value theory）層次上表示價值存在於外在的世界裡，當其被發現和認知之後，可以用來作為人類思想和行為的判斷準則。無論在哪一個層次之上，都預設了客觀存在（objective existence）或實在（reality）等可以被公共觀察到或普遍同意的事物。

⁵⁶ B.41, p.298。

⁵⁷ B.41, p.61。

添加的成分，楊白衣仍然覺得梵語或巴利語原典有其不可取代的價值；因為這些經典相對於漢文譯本，顯得比較可靠。如其所說：「佛學之研究，一方面要依據漢譯，作訓詁式的解釋，但對語源（原典）的意義，亦應有徹底的了解。」⁵⁸ 這表示梵語或巴利語文獻比漢文佛典更能保存佛教思想的原意。⁵⁹ 如是，為了滿足還原主義式的思考，勢必要訴諸歷史研究，通過看似客觀的文獻考證手段來尋找佛教經典的「真正」意涵。於是，歷史主義遂與文獻主義彼此攜手並肩，扛負著尋獲佛教真理之重責大任，成為彼時最流行的學術意識型態。

4. 歷史主義

歷史主義（Historismus）源於對十八世紀理性主義（rationalism）之反動，於十九世紀成為歐洲歷史學家的主要研究動力與指導原則，蘊含著對啟蒙時期歷史觀念的不滿，期待從發展性（development）、連續性（continuity）與個體性（individuality）之中尋求人類存在的意義與價值。⁶⁰ 從認識論的角度來講，歷史主義者強調歷史知識為人類活動的重要指標，藉此可把社會與個人經驗規範到歷史領域來；也就是歷史為人提供了某種世界觀，而人則為歷史的產物。從方法論的意義上來講，歷史主義者相信任何事物的性質可以由其歷史發展過程來掌握，任何事物的價值也可以由其本身的歷史來判斷；歷史學家必須抱持著「同情地瞭解」（sympathetic understanding）的態度與方法來感受歷史的深沈脈搏，並認為人們若想完全瞭解一件史實，應該追溯至起源，始能有全盤的領會。⁶¹

雖然歷史主義於二次世界大戰後漸趨衰微，但其思想曾經對東亞學術圈產生相當重要的影響。如木村泰賢所說：「在德川時代之佛學所未得夢想及之者，尤以注力於佛教歷史之研究，為近世佛教學者之趨勢。於此研究益力，成績續出，遂益盛大矣！」⁶² 呂澂以為：「一切學術之鑽研，莫不以史的尋究為最先重要。蓋由此知事實之因

⁵⁸ B.41, pp.16-17

⁵⁹ 我們可以輕鬆地思考一下：萬一某部漢語佛典找不到對應的梵語或巴利語原典時，或是某個漢語佛典中的語彙找不到對應源頭語的時候，應該怎麼辦？會不會有真理遺失的恐慌？

⁶⁰ 主要的學者包括 G. Vico、J. G. von Herder 與 G. W. F. Hegel，至 L. Von Ranke 集其大成，開出「蘭克學派」。而 W. Dilthey、B. Croce 則為修正歷史主義的代表人物。對歷史主義的發展細節有興趣者，參閱 White 1999b 黃進興 1992 等論著。

⁶¹ 有趣的是：依照「歷史考證」的結果，歷史主義似乎也是到了近代才發展起來的，而且於西方屢遭不同立場之哲學家的駁斥，所受待遇似不如於漢地來得要好。

⁶² B.41, p.93。

果關係及其變遷發達，而後得合理且精確之解釋也。……歐西學者之研究佛教，範圍雖稍狹，而其應用歷史的尋究則甚早。……其在日本，則遲至三十年前始有村上專精於佛教史林雜誌，極言佛教史的研究之必要。自後逐漸進步，至今稍有可觀」⁶³；而楊白衣亦云：「研究佛學，絕不可離開史學，故宜透過歷史把握盛衰因果，做為今後之借鏡。」⁶⁴ 這些言論顯示出：歷史主義的信念與思想，於二十世紀前期對漢地佛學研究造成之影響，可謂既深且鉅。事實上，連深具方法意識與自覺的印順，其判教思想與佛教史論述，亦頗受歷史主義的認識論與方法論預設之影響。殊不知緣起於西歐之歷史主義，於二十世紀後期已經不起文化哲學、宗教人類學與社會科學方法論的衝擊而瀕臨瓦解之命運⁶⁵，而佛教本身對歷史亦自有一套以緣起論、本生觀和象徵隱喻為基點的特殊見地與詮釋模式，根本毋須假借歷史主義的觀點與方法。

然而，歷史主義畢竟已成風潮，如談玄所說：「佛法是超出時間空間的，也無須要有歷史來研究了，因此，一般佛教徒，對於歷史的觀念，一向以來非常淡薄。據現時代之潮流，卻又不然！因為現時代之學術，首先要知道它與人類發生有何關係，凡在人類活動之事項，要明白他有如何價值及當時之背景，那就要有歷史的研究了。」⁶⁶ 這句話，讀來彷彿歐洲歷史主義的亞洲版廣告詞？

歷史主義於漢地之發展與變形，可以見諸兩端：一方面是分工研究的方法學提議，另一方面是歷史考證的無限上綱。前者主要是對於歷史知識之不可窮盡性所提出的一種權宜性的補救措施，期待透過互助合作的方式來完成佛教史的拼圖工作。後者是指通過某種看似客觀的文獻學手段，藉以提高歷史知識的優位性，從而達成學術以外之目的。無論如何，這兩者都是以文獻研究為基礎來開展的。

5. 文獻主義

就佛教史的拼圖工作而言，談玄建議：「佛陀在人類活動的歷史，研究尚非易事！要一人來作此工作，窮究若干歲月，尚不能得到幾何？因此研究佛教的困難情形，

⁶³ B.41, p.243ff.。

⁶⁴ B.41, p.24.。

⁶⁵ 西方對歷史主義的批評，主要來自於社會科學的突飛猛進，一方面是源自於社會科學在哲學立場上對所謂的起源解釋（genetic explanation）的猛烈抨擊，另一方面則是社會科學與歷史主義在方法學預設上的扞格不入。這當然更不用論一九八〇年以降後現代歷史學將歷史編纂（historiography）之正當性連根拔起所引發的方法學革命。參見 Appleby et al. 1994，Eggers 2001，Jenkins 1996、1999，White 1999、1999b 等。

⁶⁶ B.41, p.143.。

較其他種學術，超過其難了。又不能以畏難，而不去研究了！我們要打破此種困難情形，只可將整個的佛教史分類來研究」，其極端之景況，則是分列佛教思想史、佛教教學史、佛教宗教史、佛教美術史、佛教雕塑史、佛教建築史、佛教人物史等科目，然後說：「古人研究歷史，全在佛教思想史上注重，其餘的大概不甚注重的，這是何等的闕憾呢！」⁶⁷ 此種分工合作之構想，用心煞是良苦，不過卻隱含著某種知識論預設：佛教史是一個有待我們去挖掘、分析、填補、修復的客觀對象；只要人手充足，文獻夠多，必定可以將佛教的歷史真相完整地呈現於我們眼前。然而，卻沒有研究者去詢問：這樣的一種歷史，如何可能？

至於歷史考證的無限上綱，也是以文獻研究為基礎的。其素樸之構想，可以見諸魏善忱所說的：「治佛教經典，宜根本從文名句身考據梵文之原意，下確定之訓釋，可一洗從來籠統顛預之弊。……如南傳北傳之比較，可以究原始佛教之意義及梵文與巴利文所包藏論議，互有優劣之點。再如漢譯與藏譯比較，可訂正漢譯之處甚多。」⁶⁸ 這樣的講法，其實已經成為現代佛學研究的通例與常識；並透過目錄學、文獻學、校讎學與訓詁學的訓練而臻於嚴密之境地。從方法論的觀點而言，文獻研究確實有助於我們對佛教思想的瞭解，甚至是我們理解佛教思想的基本憑藉。然而，文獻研究若走到極端，則會變成文獻主義，認定所有與佛教有關的問題，都「必須」通過文獻研究來解決，甚至「只能」通過歷史考證來解決。魏善忱即說：「欲研究佛法者，宜先明了其教史。……明乎歷史而後可以為教理之研究。蓋教理得史的考證，則典籍先後之組織與時代思想之交涉，及其發展變遷之經過，皆得明瞭，則其教義之真際，亦遂藉以呈露。」⁶⁹ 在此種「歷史考證明而後教理明」的宣稱中，我們彷彿看到了清代樸學強調的「小學明而後經學明」或「訓詁明而後義理明」等主張的影子。事實上，根據大量的漢語學術史研究顯示：在歷代環繞經史典籍所出現的考辨文字中，並不乏僭用文獻考證手段以闡明個人主觀思想的例子；如此一來，歷史或文獻的客觀性又是建立在什麼地方呢？⁷⁰

⁶⁷ B.41, pp.144-145。

⁶⁸ B.41, p.141。

⁶⁹ B.41, pp.140-141。

⁷⁰ 如王汎森就曾提到：「從歐陽修到崔述的例子都使我們瞭解到：疑偽活動背後的精神是很複雜的。……他們有時是以堅持當時的學術傳統作為掌握經典原旨的媒介，有時是以跨越或打破當前的學術傳統去尋得聖人的『原旨』，……但是相同的情緒與意圖常常會造成完全不同的結果」；以清季今文家「迴向原典」的返古考證活動為例，「劉逢祿、魏源、龔自珍、廖平、康有為卻是以自己所理解的經典最初狀況與聖人本意來決定經書的面貌，……廖平與康有為把打倒古文經作為復活孔子真正理想的手段，終至全盤勾消古文經信史性

值得注意的是：強調通過歷史考證來研究經典的思路，早在十八世紀就已經埋下伏筆：「思考中國經學與史學之間的關係，顯然的可以看出十八世紀中國的史學已有進入『用歷史來克服教義（經義）』的趨勢」⁷¹。沒錯，近代的漢語佛學研究，正是在「歷史考證明而後教理明」的宣稱中，以萬牛莫挽之勢向前挺進。學者們的意圖昭然若揭：藉由佛教歷史的「透明化」，為佛教的經典詮釋帶來無限生機！

然而，用「歷史考證」來克服「義理詮釋」作為集體意識觀念的成果，基本上仍是受制於社會情勢的演變；也就是歐洲或日本學術典範對漢地知識份子思想觀念上所產生的影響力，決定了這個時期思想潮流的趨向，而其思想史背景則頗類似於日本學者山井湧所說的一段話：「經世實學的自覺到了明朝滅亡前後，學者受到社會激烈變動的刺激，表現的極為明顯。……他們身歷明朝滅亡之痛，對於造成這種局面的政治、經濟或學問，不得不加以深刻的批判和反省。他們把客觀的、具體的現實事務作為學問的對象，因此處理的態度也就不得不變得自然客觀。若要從昔日的文獻史實上尋求闡釋問題的根據，就不得不變得越發客觀、實證了！」⁷² 雖然山井湧是針對的是明末的情況來講的，而且其所說亦不見得完全符合明代的史實；但是，當我們把這段描述錯置於此處討論的問題時（例如把「明朝滅亡」改為「民初佛教的衰敗景象」），反而可以一針見血地道出近代漢地佛學研究者取徑歷史文獻考證的普遍心態，那就是：把建立客觀實證的研究典範當成是促使佛教改革運動成功的最佳保證。⁷³

6. 科學主義

，正是『強經典以就我』，以致喪失經典的歷史客觀性最佳的佐證」（1987: 74-109）。

⁷¹ 李弘祺〈史學研究前景的我觀：方法及視野的一些反省〉，《讀史的樂趣》（台北：允晨，1991）p.109。此處所謂的「用歷史來克服教義的趨勢」，顯示出歷史學的自主性日漸受到學者們的重視。在此種情況底下，歷史學之能夠脫離經義的束縛，就如同西方科學在啟蒙運動時期得以脫離宗教的掌控一般，除了企圖「更正確地」對所要觀察的事物進行事實層次上的分析以外，還希望挾客觀與理性的思想武裝，對傳統經義的解釋方式提出質疑和挑戰。事實上，延續清季今古文之爭而在民初由顧頡剛等人所引爆的「古史辨運動」即是一個最顯著的例證（參見王汎森 1987）。

⁷² 山井湧〈明末清初的經世致用之學〉，《明清思想史之研究》（東京，1980）。

⁷³ 漢語佛學研究於歷史考證上的表現，曾經在民初佛教思想的澎湃波濤中由於「真理尋求」與「歷史考證」之間的緊張性而達到其爭論的最高鼎沸點。如太虛與印順環繞《大乘起信論》與三系義理判教等問題展開的法義爭論，表面上顯現為歷史考證的衝突，骨子裡卻是「以中國佛教（法界圓覺論）為本位」與「以印度佛教（性空唯名論）為本位」兩種佛教改革主張之間的對立。另見朱文光 1997。

科學主義 (scientism) 包含幾種不同的面向。強方案的講法，意味著科學是獲取知識的唯一方法。弱方案的講法，表示科學是目前為止能夠成為知識之可靠來源的最佳方法，由此展現出將科學視為真理權威的認知模式與知識分類行為；例如強調邏輯思考的重要性，或是顯現出對學科劃分與知識分類的強烈興趣。

就學科或知識分類興趣而言，李世傑於〈佛教的分類〉一文共分出世界宗教的分類、歷史性的佛教分類、判教性的佛教分類、宗派性的佛教分類、現代性的佛教分類等五節，其結語云：「由現代哲學的科目所分的形式分類，這個事業在日本已做到七八分的成功程度了，佛教教育學、佛教心理學、佛教論理學、佛教認識論、佛教法律學等等，這些書名在日本都有了，這要要用嚴格的學問原理造成起來才行的東西」；雖然李世傑也知道這只是形式上的分類，最困難的還是在於根本原理的分類，如現象論、實相論、修道論等等，不過仍然提出建議「將來應該要成立『佛教分類學』的一科目，到那個時候，佛學也一定會更發展起來，『佛教分類學』將是錦上添花的新科目。」⁷⁴ 這個構想，和前述的歷史拼圖工作極為類似，可以說同時反映了把佛學知識對象化、客體化的思維方式；唯一不同的地方在於：科學主義與十七世紀流行於歐洲的分類學 (taxonomy) 相對應；而歷史主義則剛好與十九世紀誕生自歐洲的文獻學 (philology) 相聯繫。

科學主義應用在佛學研究方法上，經常表現為對邏輯分析、歷史考證、精密推理等原則之推崇，如呂澂稱讚井上哲次郎與崛謙德合著之《釋迦牟尼傳》：「極其精密，且傳于科學的考據，尤為難得」；其次則是將此種科學的態度延展為對佛教特質之界定：「際現代盛行科學的方法之時，提倡研究而不求其合理，惟以精神安頓為標誌，不將令人疑佛教為神秘若迷信之事乎？」⁷⁵

關於近代漢地討論佛學與科學關係之著作，已經有學者提出反省與評論⁷⁶，茲不贅述。值得思考的地方在於：標榜實證主義精神的自然科學所建構出的世界觀幾乎與基督宗教或神話所提供的世界觀或歷史觀相對立，因此西方自從啟蒙思想家與神職人員相互較勁的時候開始，知識界就普遍存在著文化思想上的衝突；這些衝突，曾經反映在為數可觀的歷史學、哲學與神學著作中，並在後來自然科學日漸取得知識發展之主導權的時候，與宗教之間形成某種知識／權力層次上的緊張關係。在這種情況下，

⁷⁴ B.41, pp.397-398。

⁷⁵ B.41, p.241ff。

⁷⁶ 參見 B.63 以及顧偉康〈佛法科學化的質疑〉（收入《1995 年佛學研究論文集：佛教現代化》，高雄：佛光，1996）pp.513-546 對相關問題之分析。

佛教經典所指涉的倫理實踐境界，是否會因為涉及主觀經驗與個人價值判斷等問題，而只能被視為某種不確定的「次級」知識？若然，科學主義對佛學研究所構成的衝擊，恐怕就不只是在於研究方法上的革新，而是伴隨著這種態度而來的：對於大量描寫修行證量或覺悟境界之文字的棄絕。

棄絕，意味著學者只能，也只願意從佛教經典中看到他所希望看到的世界：一個祛除了直覺、感性、象徵與隱喻思維的世界；賸下的，只是充滿著邏輯、理性、客觀與科學思維的世界，甚至只是存在於文獻中的文字而已。

（五）近代佛學研究的方法論轉向

承上所說，雖然客觀主義、還原主義、歷史主義、文獻主義、科學主義等訴求互相結構結合，成為主導近代佛學研究趨勢的動力，但是於各種主義內部，或各種主義之間，實亦充斥著彼此相互矛盾的動機或假設，而有待條理與廓清。

例如歐洲之歷史主義乃是起源於對啟蒙運動和理性主義之不滿，可是這些觀念卻在漢地得到「啟蒙」與「理性」的包裝而形成價值上的權威；而且一旦此等主義經由理性包裝而被絕對化之後，其自身竟顯現為一種宗教態度，並成為某種啟蒙道德權威（moral authority），取代了傳統佛學的發聲位置。另外一方面，近代漢地佛學研究在方法學上對歐洲與日本學術典範的吸收，固然在主觀意圖上表現為針對「佛教如何適應於現代社會」所做的努力，但是從整體環境上來講，更是與晚清以來曾經在文化史上出現過的「保守與激進」、「傳統與反傳統」、「玄學與科學」、「救亡與啟蒙」等文化爭論串接在一起，彼此激盪鼓動而呈現出波譎雲詭的言說景象。對於如此錯綜複雜的思想景觀，可以從兩方面來理解：

1. 於學科意識變遷過程中尋求佛學研究的合理定位

流行於二十世紀漢語佛學思潮中的各種方法學主張，基本上與學科體制的變遷存在著千絲萬縷的關聯，並且於清末學科體制建立之初已顯端倪。

一九一二年，國民政府公布的〈大學令〉將大學體制劃分為文、理、法、商、醫、農、工等七科，雖然於架構上看似延續清末〈奏定學堂章程〉的精神，實際上卻是已經完全廢除經科於大學中的合法地位。如蔡元培所說：「我以為十四經中，如易、論語、孟子等已入哲學系；詩、爾雅已入文學系；尚書、三禮大戴記、春秋三傳已入

史學系；再無設經科的必要，廢止之！」⁷⁷ 這表示作為漢地學術傳統最具鮮明標幟意義的經學，已經由於大學分科之要求，以及倫理實踐意義之泯沒，而被迫驅離學術舞台。佛學作為後期諸子學之一環，其地位雖不似孔門儒學一般受到傳統士人的重視，亦未在學院內遭遇到新興知識份子務除之而後快的窘境，但在學科區分產生劇烈變化的氛圍裡，自亦無法迴避為佛學研究尋求合理學術定位的棘手問題。⁷⁸

一九二〇年代初期，北京大學落實「廢門改系」的構想，讓哲學、中國文學與史學分道揚鑣。⁷⁹ 以歷史學為例，朱希祖於接掌史學系之後，曾經揭櫫「以歐美新史學，改革中國舊史學」之學術理念，突顯出「將文學的史學，改為科學的史學」的構想⁸⁰，並引進社會心理學的觀點，作為歷史研究的重要方向⁸¹，強調現代歷史學研究者除了借重歐洲自十九世紀以來所強調的嚴密考證工夫之外，更應注意到歷史前進之動

⁷⁷ 蔡元培〈我在教育界的經驗〉，《蔡元培選集》（杭州：浙江教育，1993）p.1354。至於「普通教育廢止讀經；大學校廢經科」的構想，另見〈對教育宗旨案之說明〉，《蔡元培全集》（台南：王家，1968）pp.117-118。這些教育學主張最後落實於一九一三年由政府公布的〈大學規程〉，於文科設置哲學、文學、歷史、地理四門，不復有經科之名。倒是一九一五年袁世凱曾經一度恢復了中小學的讀經課程，於大學文科另設考古院以強調國粹之保存，於大學校之外另闢經學院；不過這些制度於袁世凱下台後旋即廢止；參見〈特定教育綱要〉，《中國近代教育史資料彙編：學制演變》（上海：上海教育，1991）p.757。

⁷⁸ 二十世紀之各國學術發展，無不在學科分化的要求下，顯露出以「專家之業」取代「通人之學」的趨勢。如梁啟超所說：「凡一種學問，當其未成立為科學以前，範圍一定很廣，和旁的學問分不清，……後來旁的學問也漸漸成為科學，各有領土，分野愈分越細」。參見《中國歷史研究法》（台北：臺灣中華，1981）p.161。

⁷⁹ 此時北京大學將全校十四系改隸五組。第三組統攝心理學系、哲學系、教育學系；第四組統攝英國文學系、中國文學系、法國文學系；第五組統攝經濟學系、史學系與政治學系。參見〈本校擬在專門以上各學校校長會議提出討論之問題〉，《北京大學日刊》第二分冊（quoted in 劉龍心 2002: 134）。

⁸⁰ 朱希祖〈北京大學史學系過去之略史與將來之希望〉，《北京大學卅一週年紀念刊》（北京：國立北京大學，1929）p.70。此後如李大釗、陳翰昇、李璜等人，皆對引進歐美史學理論或觀點不遺餘力，如 J. H. Robinson、J. T. Shotwell、G. P. Gooch、Ed. Fueter、Moritz Ritter、Ch.-V. Langlois、Ch. Seignobos、E. Bernheim 等學者的理論或觀點，皆曾經是歷史研究法、史學思想史等課程的座上嘉賓。

⁸¹ 此一研究方向主要導源於德國 K. Lamprecht 一派的方法學觀點，認為從集體心理學的角度去研究歷史，才能把群體的共同面向揭露出來。參見朱希祖為《新史學》（J. H. Robinson / 著，何炳松 / 譯，上海：商務，1924）所寫的序言；黃公覺〈新史學概要說〉（收入蔣大椿《史學探淵：中國近代史學理論文編》，長春：吉林教育，1991，pp.1208-1209）。

力與通則的掌握；從理論性的科目到通史、斷代史、專門史的安排，都很清楚地顯示出把傳統經學文獻視為史料，以及在學科定位上將歷史學由文科轉向社會科學的用意。很湊巧地，一分佛學研究者恰好於此時祭出客觀主義、歷史主義、文獻主義、科學主義的大旗，從而出現與學院主流學術典範平行發展之景況。

如是，透過對「新史學」觀念發展背景的分析，我們方能恰當地理解客觀主義、還原主義、歷史主義、文獻主義、科學主義等觀念於近代佛學研究領域裡風行草偃之現象，並且對印順以「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」作為初期大乘佛教之起源與開展之主要動力的觀點賦予合理之定位。換言之，佛學研究經由梁啟超所說的「以收縮為擴充」的知識論轉化之後，無論是經典文獻之材料化，或是對佛學研究在學科範圍與方法論層次上的講求，皆足以說明佛學深受玄學與科學論辯之影響，因而期待將佛學視為一門科學，可以和其他學科一樣，運用科學方法對經典文獻展開實證性之研究，從而求得客觀之結論。

從方法論的立場上來講，客觀實證主義有其不得不然之必要性，因為其目的在於為學術研究建立可資普遍用的認知模式與評判標準。這是學術社群所以能夠成立的重要假設；舉凡規章制訂、科目訓練、議題設定、資格評覈、論文審查、學術會議等機制，都是為了凝聚學者共識或交換意見而逐漸發展出來的表象理性運作模式，而且，為了貫徹客觀主義的精神，又必須預設知識的構作與連結可以在多數人的認知當中得到一致性之理解。把此種認知運用於佛學研究，則是語言文字的辨識或寫卷稿本年代之考證等較易納入科學範疇的知識之建構與累積。由這個思考方向衍伸出追究歷史與文獻原貌的還原主義，也就不難理解了。

故知：還原主義、歷史主義與文獻主義之所以能夠普遍流行，主要是從理性主義、客觀主義與科學主義那裡取得了知識建構上的合法性；彼此相生共榮，造就了近代佛學研究的主流知識景觀。加之佛教作為一種宗教，於漢地知識份子眼中經常因為其迷信色彩而被視為理性的對立面。所以，能夠讓佛教思想存活下去的方式，就是將其理性化、客觀化、知識化、歷史化、文獻化、科學化；凡是無法滿足此等主義之要求者，只好存而不論，甚至於逐出學院門牆，打入知識冷宮，以保全佛學研究的獨立性、客觀性與權威性。⁸²

⁸² 關於此種情形，即使到了二十一世紀，仍然可以看見其對佛學研究所造成的影響。例如在一篇題為〈「佛學研究與方法論」的再反思〉（A Critical Reflection on “Buddhist Study and Methodology”）的文章中，其結論為：「最後，本文歸納了佛學研究的困難：一、客觀化的困難；二、文獻學上的困難；三、理論向實踐轉化的困難」（蕭振邦 2001）。如果這個結論確實是深刻反思的結果，似乎意味著漢語佛學研究在經歷了一個世紀的國際學術文化思潮的淘洗鍛鍊之後，仍然沒有太大的起色。然而，實情果真如此乎？

2. 藉助西方佛學研究典範作為佛教思想改革的工具

如一般人所知，整個二十世紀漢語佛學研究所呈現的知識景觀，在相當大的思想幅度中，乃是向西洋或東洋學術典範告貸之結果。此類研究典範，於西歐地區的學院體系內只是某種關於異邦（如印度或漢藏地區）宗教與文化想像的知識建構軌則，然而，當這些源自殖民宗主國的學術典範直接或間接分株於漢語學界後，其所可能產生的曲折效應，恐非西歐學者所能想見。

曾經有學者指出：於歐洲學術界，原典語言文獻學除了直接或間接地服務於當時的殖民擴張外，於研究態度上無非是對古文明的精神化石或遺骸進行考古式的研究，所以當歐洲學者們從事佛教文獻研究時，其實與從事埃及學、漢學並無實質上的區別；儘管於研究過程中偶而會出現觀賞性的驚歎，基本上仍是將之視為某種由研究者規定對象以滿足知識慾望的關係。如此一來，將源自歐洲或日本的原典語言文獻學視為最具決定性的方法典範時，可能會衍生出兩種後果：一方面與現實社會或現代人的價值探索脫節；另一方面則是與現代人面對困難時所獲致的知識成果脫節。最明顯的事實在於：這兩種「脫節」之所以沒有在歐洲發生，乃是因為西方的佛學研究僅滿足於依文獻重述其思想，而與學者們所處的社會之現代性變遷沒有直接的關聯，從而也就免除了古代佛教思想被視為對現代生活世界具有規範意義時所產生的緊張關係。換言之，我們將西方學術典範移植過來之後，這些研究方法所扮演的角色產生了戲劇性的變化：首先，我們將之視為佛學研究得以「現代化」的工具；其次，我們相信藉由原典語言文獻學研究，可以「還原」出佛教的本義或真義，從而為佛教思想改革運動找到合理的教義根據。在這兩種訴求底下，我們固然打破了二十世紀前期西方佛學研究與生活世界之間的疏離，卻因為把佛學研究化約為原典歷史語言文獻之探討，意外地為佛教的社會倫理實踐帶來了「原教旨主義」所蘊含的種種危機。⁸³

由是可知：原先單純作為研究工具的原典語言文獻學置身於佛教革命運動的歷史脈絡時，其新角色已經由於附加的革命動機而帶來了不同的效果。例如歷史考證作為佛學研究的強勢方法，從引入漢地學界的早期階段開始，就在佛教思想改革的歷史脈絡中改變了原有的功能；從歐洲學術界的溫室被分株到需要面對狂風暴雨的漢地佛教文化土壤後，其功能與作用不僅容易被誇大，而且動輒顯露出臣服於特定宗教與哲學主張的知識性格，偏離了歷史主義強調將文獻置入歷史脈絡的同情論預設。從近代思想史的視野來說，「返本開新」的思維模式不僅在儒學發展史上扮演吃重的角色，對

⁸³ 參閱劉宇光 1997: 29-38。另見周志煌 1997。

佛學研究而言，也是提供思想改革運動價值根源的核心線索。

綜上所述，無論是為了建立客觀的佛學研究典範，或是企圖將源自歐日的新式研究法作為佛教思想革命之武器，二十世紀前期的漢語佛學研究，於其學術典範遷移的過程中，已然概括承接客觀主義、還原主義、歷史主義、文獻主義、科學主義等訴求帶來之後果，從而領受其方法論轉向（Methodological Turn）之歷史命運。

五、代結語：傳統佛學之歸隱

公元一九一九年，丁福保所編《佛學指南》一書由印光法師作序，於上海發行。其篇首開宗明義曰：

今之號稱研究佛學者，約分六類：文人學士每喜剽竊釋典中奇字僻句，以為詩文之資料，此為一類；或有趨時浮慕之士，見近時通人宿學皆鑽研佛經，則亦略購數種，偶然翻閱，以備口頭應對之資料，此又為一類；或有以佛經為哲學，書中多精理名言，藉此以為研究哲學之一助，此又為一類；或有困窮無聊，或逢死傷橫逆種種不得意之事，讀佛經中之四大無我、五蘊皆空等句，以為排遣胸中之塊壘者，此又為一類；或有以誦讀經典售於他人為餬口計者，此又為一類；或有好事之徒，既不為辭章及口頭禪，又不為研究哲學，既非為排遣鬱積，又非為誦經餬口，不過於無意之中，隨喜而已者，此又為一類也。凡此六類，雖終日看佛經，於佛經之真理，未能得其絲毫，非但未得其絲毫而已，且將以實理為虛偽，真教為妄誕，以為萬萬無此事，偶得其一二糟粕，自以為真理在是矣，不亦謬歟？⁸⁴

此段文字依照涉獵佛學之動機，列舉辭章應用、口頭應對、研究哲學、排遣鬱積、誦經餬口、偶而隨喜等六種「號稱」研究佛學之人，繼而痛下針砭，認為皆不足以掌握佛學的真義。若依此說，所謂辭章應用與口頭應對者，係指盲從流行之人，棄義理於不顧，但學文字而已，故名口頭禪；研究哲學或誦經餬口者，或為生計著想，或於義理鑽研功深卻未能身體力行，或助人於一時之急而未坐實經懺本義，由於遠離覺悟之道，厥非菩薩所應為；至於排遣鬱積或偶而隨喜者，雖然可能源自於真實生命之體驗，或以隨喜之心而微種善根，畢竟於義理未能通透，故亦不稱為研究佛學者。

或問：「如何才算得上是真正的佛學研究者？」丁福保於上述引文之後，以將近半本書的篇幅，曉以三世輪迴地獄果報之理，強調若不能將此等疑團解明，「恐學者僅得其皮毛，終未能得其真髓也」，並認為：「大凡學佛者入手的當，自能透徹真實

⁸⁴ 丁福保 1983: 1-2。

佛法，不至泛泛然以為一種哲學空論，而耗費其光陰也。」⁸⁵

讀完丁氏的剴切陳詞，不禁讓人有恍親芝宇、仰慕彌殷之感，然此觀點與多數現代佛學研究者的認知相去甚遠，亦是不爭的事實。於是我們被迫陷入沈思：丁福保所說的佛學研究，原屬學佛之範疇而蘊含強烈的倫理學動機⁸⁶，以致今日之佛學研究者，在某種意義上已淪為哲學研究或辭章應對之流，差別僅在於吾人另擁宗教學、歷史學、語言學、文獻學、考古學等利器以自重，看似較具派頭；至若所謂誦經餬口者，殆已搖身一變而為筆耕不輟的學術工作者，對所言義理境界深淺，或無親契真知。那麼，身為一名現代的佛學研究者，在經歷了「方法論轉向」之後，應該如何自處，方能無愧於佛學研究者的身份？

此一情況，多少反映了時代性的問題。例如在丁福保所處的那個年代，是否每位研究者都秉持與他一樣的研究態度？以及作為一名現代的佛學研究者，除了出家為僧、進入學術職場外，尚能通過何種管道，讓個人的宗教信仰與工作型態取得價值上的關聯？

於茲，我們不得不承認：具有倫理實踐意義的傳統佛學已逐漸走上歸隱之途，而《佛學指南》作為南針之意義，在客觀、還原、歷史、文獻、科學等主義訴求高漲的年代裡，業已撤退為個人學佛之津樑，而將佛教經典之解釋權讓渡於源自歐洲與日本之學術典範。此所以吾人隨時可見此等困境的分身與化影，至今仍然持續不斷地纏繞於各種方法學論述之中，成為佛學研究者驅之不去的夢魘與幽靈。

⁸⁵ 丁福保 1983 序。

⁸⁶ 丁福保於《佛學指南》第十章論佛學研究之次序，認為讀經者應求先通佛理，又須將經語在自己身上細細體貼一番。例如讀經前應盥漱焚香，整頓威儀。過此之後，始可言讀經之次序，略分為十五等級，始於八大人覺經箋注，而終於法華經箋注，並引楊仁山先生所言之次序，作為進修之參考。其結論云：「世有喜讀佛經而仍犯殺盜淫之身三業、兩舌惡口妄言綺語之口四業、貪瞋癡之意三業者，猶言堯舜而行盜跖也。諺曰：『嘴裡念彌陀，心裡毒蛇窠』，此之謂歟！此種人為讀經人中之最下等者，必不能免三塗之惡報」（1983: 72-78）。

參考文獻舉要

壹、叢刊 (Publication in Series)

編著者	年份	題名暨出版資料	略符
印順	1980	太虛大師全書 台北：善導寺佛經流通處	C.
印順	2002	印順法師佛學著作集 (Version 3.0) http://www.yinshun.org.tw:1215/read?database=yinshun	Y.
張曼濤	1976-1980	現代佛教學術叢刊 台北：大乘文化	B.
藍吉富	1984-1988	世界佛學名著譯叢 台北：華宇	W.

貳、論著 (Primary and Secondary)

一、論文集 (Symposiums)

Lopez, Donald S.	1988	<i>Buddhist Hermeneutics</i> . Studies in East Asian Buddhism, No.6, Honolulu: University of Hawaii Press.
Lopez, Donald S.	1995	<i>Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism</i> . Chicago: The University of Chicago Press.

二、專書與論文 (Books and Papers)

Appleby, Joyce et al.	1994	<i>Telling the Truth about History</i> . New York: Norton.
Cabezsn, Josu Ignacio	1995	<i>Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory</i> , <i>Journal of the International Association of Buddhist Studies</i> . 18: 2.
Conze, Edward	1967	<i>Recent Progress in Buddhist Studies, Thirty Years of Buddhist Studies</i> . Oxford: Bruno Cassirer.
de Jong, J. W.	1974	<i>A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America</i> , <i>Eastern Buddhist</i> . VII, No.1-2. (=W.71)
de Jong, J. W.	1984	<i>Recent Buddhist Studies in Europe and America 1973-1983</i> , <i>Eastern Buddhist</i> . XVII.
de Jong, J. W.	1991	<i>Buddhist Studies 1984-1990</i> , 《中央學術研究所紀要》20
Droysen, J. G.	1986	歷史知識的理論 (胡昌智/譯) 台北：聯經
Eckel, Malcolm David	1994	<i>The Ghost at the Table: On the Study of Buddhism and the Study of Religion</i> , <i>Journal of the International Association of Buddhist Studies</i> . 62: 4.
Eggers, George	2001	介於學術與詩歌之間的歷史編纂：對海登·懷特歷史編纂方法的反思 (王貞平/譯) 《歷史：理論與批評》2
Foucault, Michel	1972	<i>The Archaeology of Knowledge</i> . Translated from the French by A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.

- Foucault, Michel 1980 *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Gsmez, Luis O. 1995 *Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field, Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 18: 2.
- Jenkins, Keith 1996 歷史的再思考 (賈士蘅/譯) 台北: 麥田
- Jenkins, Keith 1999 後現代歷史學: 從卡耳和艾爾頓到羅遜與懷特 (江政寬/譯) 台北: 麥田
- Kiernan, Victor 2001 人類的主人: 歐洲帝國時期對其他文化的態度 (陳正國/譯) 台北: 麥田
- Kuhn, Thomas S. 1996 *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. 1987 *Buddhist Hermeneutics: A Conference Report, Philosophy East and West*. 37: 1.
- Lopez, Donald S. 1988 *On the Interpretation of the Mahaayana Sutras, Buddhist Hermeneutics*. Studies in East Asian Buddhism, No.6, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mannheim, Karl 1998 知識社會學導論 (張明貴/譯) 台北: 風雲論壇
- Peiris, William 1973 *The Western Contribution to Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass. (=W.84)
- Prebish, Charles 1994 *The American Study of Buddhism in the United States: A Current Analysis, Religion*. 24.
- Ruegg, David 1992 *Some Observations on the Present and Future of Buddhist Studies, Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 15: 1.
- Seyfort 1995 *Some Reflection on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism, Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 18: 2.
- Ruegg, David 1995
- Seyfort
- Said, Edward W. 1978 *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Said, Edward W. 1993 *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books
- Tuck, Andrew P. 1990 *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Webb, Russell 1989 *Contemporary European Scholarship on Buddhism, The Buddhist Heritage*. Tadeuse Skorupski ed., Tring: The Institute of Buddhist Studies.
- White, Hayden 1999 當代歷史理論中的敘事問題 (王宇根/譯) 《歷史: 理論與批評》創刊號
- White, Hayden 1999b 史元: 十九世紀歐洲的歷史意象 (劉世安/譯) 台北: 麥田
- 丁福保 1983 佛學指南 台北: 新文豐
- 王汎森 1987 古史辨運動的興起: 一個思想史的分析 台北: 允晨
- 冉雲華 1983 佛學研究方法論序 (岑溢成/譯) 《佛學研究方法論》 台北: 學生
- 朱文光 1997 佛教歷史詮釋的現代蹤跡 中興大學中國文學研究所碩士論文
- 朱文光 2000 二十世紀佛學研究狀況之回顧與展望 跨世紀漢學國際學術研討會論文 高雄: 中山大學中國文學系
- 何建明 1998 佛法觀念的近代調適 廣州: 廣東人民
- 吳汝鈞 1996 佛學研究方法論 (增訂版) 台北: 學生
- 李向平 1993 救世與救心: 中國近代佛教復興思潮研究 上海: 上海人民

- | | | |
|-----------|------|--|
| 周志煌 | 1997 | 近代中國佛教改革思想中「回溯原典」之意涵及其實踐進路：以太虛、印順、歐陽竟無之論點為核心的開展 《中華佛學研究》1 |
| 周志煌 | 1998 | 唯識與如來藏 台北：文津 |
| 東初 | 1974 | 中國佛教近代史 台北：東初 |
| 林鎮國 | 1996 | 中國大陸四十年來佛學研究與詮釋評述 《政大哲學學報》3 |
| 林鎮國 | 1999 | 空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學 台北：立緒文化 |
| 林鎮國 | 2001 | 禪學在北美的發展與重估 以鈴木禪與京都禪為主要考察範圍 行政院國家科學委員會專題研究成果（計畫編號：NSC 89-2411-H-004-019） |
| 林鎮國 | 2002 | 辯證的行旅 台北：立緒文化 |
| 宣方 | 2001 | 大陸佛教研究現狀管窺 兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文 台北：中華佛學研究所 |
| 胡昌智 | 1988 | 歷史知識與社會變遷 台北：聯經 |
| 高振農 | 1992 | 佛教文化與近代中國 上海：上海社會科學院 |
| 高崎直道 | 1992 | 美國佛教研究之管見（胡健／譯）《國外社會科學快報》92.5 |
| 高崎直道 | 1994 | 最近十年 佛教學 《佛教學》36 |
| 郭朋 et al. | 1989 | 中國近代佛學思想史稿 成都：巴蜀書社 |
| 陳兵、鄭子美 | 2000 | 二十世紀中國佛教 北京：民族 |
| 陳炯彰 | 1987 | 近代佛學復興運動的萌芽 台北：景文 |
| 陳榮捷 | 1987 | 現代中國的宗教趨勢（廖世德／譯） 台北：文殊 |
| 麻天祥 | 1992 | 晚清佛學與近代社會思潮 台北：文津 |
| 麻天祥 | 2001 | 20世紀中國佛學問題 長沙：湖南教育 |
| 傅教石 | 1992 | 中國近代佛教史上的五次大爭辯 《內明》239-240 |
| 湯山明 | 1985 | 西洋人の大乘佛教研究史 《大乘佛教とその周邊》 東京：春秋社 |
| 馮永明 | 1977 | 歐洲佛教一百年：編年簡史 《內明》63 |
| 黃夏年 | 1992 | 四十年對外國佛教研究綜述 《佛學研究》1 |
| 黃夏年 | 1996 | 當前中國佛學研究的難點與對策 《聞思》 北京：華文 |
| 黃夏年 | 2002 | 二十一世紀佛教研究的斷想 《普門學報》8 |
| 黃進興 | 1992 | 歷史主義與歷史理論 台北：允晨 |
| 黃進興 | 1997 | 中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境 《中國文化研究所學報》N.S. No.6 |
| 黃運喜 | 1991 | 中國近代佛教史研究題目發掘與試擬 《獅子吼》30: 10-12 |
| 黃運喜 | 1994 | 中國佛教史研究方法初探：〈以佛法研究佛法〉理論的開擴 《獅子吼》33: 6 |
| 楊惠南 | 1991 | 當代佛教思想展望 台北：東大 |
| 楊曾文 | 1993 | 當代佛教 北京：東方 |
| 萬金川 | 2002 | 宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義 《正觀》19-20 |
| 葛兆光 | 1993 | 二十世紀二〇年代佛教對西潮的回應 《文化雜誌》17 |
| 葛兆光 | 1998 | 從無住本立一切法：戊戌前後知識人的佛學興趣 《二十一世紀》45 |
| 葛兆光 | 1999 | 關於近十年中國近代佛教研究著作的一個評論 《思與言》37: 2 |
| 葛兆光 | 2000 | 中國大陸宗教史研究的百年回顧 《中國宗教研究年鑒 1997-1998》 北京：宗教文化 |

- 福井文雅 1991 日本及歐美研究中國佛教的概況（俊忠／譯）《法音》91.7
- 劉宇光 1995 唯識哲學的現代研究：一個方法論上的初步反思 《哲學雜誌》14
- 劉宇光 1997 對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題之省思 《正觀》1
- 劉龍心 2002 學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立 台北：遠流
- 歐陽漸 1975 今日之佛法研究 《內學年刊》 台北：鼎文
- 蔡彥仁 1990 晚進歐美宗教研究方法學評介 《東方宗教研究》N.S. No.1
- 蔡耀明 2001 般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集 南投：正觀
- 蔡耀明 2001d 吉耳吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究 《正觀》13
- 蔡耀明 2002b 用以檢視佛學學術化的一面鏡子 《法光》148
- 鄭金德 1984 歐美的佛教 台北：天華
- 鄧子美 1994 傳統佛教與中國近代化 上海：華東師範大學
- 盧昇法 1994 佛學與現代新儒家 瀋陽：遼寧大學
- 蕭振邦 2001 「佛學研究與方法論」的再反思 佛教研究方法學研討會論文 台北：現代佛教學會
- 賴賢宗 1992 從理論內涵看現代佛學中大乘三系判攝之不同及其宗教社會學涵意 《白聖長老圓寂三週年紀念論文集》 台北：能仁家商
- 賴賢宗 1994 人間佛教的宗教社會學與現代性問題：以太虛、印順的詮釋差異為線索 《思與言》32: 1
- 賴賢宗 1999 佛教詮釋學的當代建構的一些爭議：由《空性與現代性》的多元詮釋論起 《中國佛學》2: 2
- 默如 1973 大乘三系叢論 《默如叢書》4 台北：新文豐
- 藍吉富 1991 二十世紀的中日佛教 台北：新文豐
- 藍吉富 1993 當代中國人的佛教研究趨勢 《當代》84
- 藍吉富 1999 臺灣佛教之歷史發展的宏觀式考察 《中華佛學學報》12
- 藍吉富 2001 台灣地區佛教研究的回顧與前瞻 《佛教圖書館館訊》27
- 嚴耕望 1981 治史經驗談 台北：商務
- 龔雋 1997 近代中國佛學方法及其批判 《二十一世紀》43
- 龔雋 1997b 近代佛學從經世到學術的命運走向 《哲學研究》5