

作為“知識”的近代中國佛學之書寫

——以民國時期佛學概論與通史為例

龔 雋

(中山大學 哲學系，廣東 廣州 516205)



[摘要]近代以來，受西方或東洋的現代化觀念影響，傳統佛教中作為附屬性質的“知識”逐漸獨立出來。由於新的知識形態與書寫方式在很大程度上左右了民國時期佛學的知識生產，使得融納新知、以近代知識方式去組織與抉發傳統佛法的精義，並再造出新的佛學圖式，成為佛學復興的首選。於是，中國佛學界選擇了以新知的方式來撰述佛學概論與通史。民國佛學一方面試圖以西方或東洋所傳入的知識體系來重新組織與條理舊有材料，一方面又對新知的態度多少有些遲疑——既有期待，也有焦慮。因此，新知與舊學、知識與價值的緊張，交織出民國佛學一幅特別的景觀。儘管民國佛教

學人試圖以新的完整的方式，縱橫交織地來重新建構或體系化對佛教認識的知識圖譜，撰寫并出版了大量論著，但這一時期的佛學創造大多還處於新知輸入的階段，佛學中許多重要的議題、材料及論述結構幾乎都是對日本佛學成果的抄移或模仿，並未消化而成為自己獨立的論述體系。如何圓滿地融合新知與舊學，成一家之言，對於近代中國佛學來講，仍是一項尚未完成的計劃。

[關鍵詞]佛學概論 佛學通史 啓蒙 知識史 內學院 武昌佛學院

[作者簡介]龔雋（1964—），男，江西省南昌市人；1987年畢業於武漢大學圖書學系，獲文學學士學位；1990年畢業於華東師範大學哲學系，獲哲學碩士學位；1993年畢業於武漢大學哲學系，獲哲學博士學位；1993—2001年，就職於華南師範大學哲學研究所，歷任講師、副教授、教授兼所長；2002年調入中山大學哲學系，任中山大學比較宗教研究所教授、博士生導師；現為中山大學人文學院佛學研究中心主任，主要從事中國佛教思想史、比較宗教學、中國哲學史研究，代表性著作有：《佛：覺悟與迷情》、《大乘起信論與佛學中國化》、《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》、《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》、《中國禪學研究入門》（合著）等。

Title: Buddhist Writing as Knowledge in Modern History: Take the Buddhist Introductive and Historical Works during the China's Republican Period as an Example

Abstract: The second to the fourth decades of the 20th century had witnessed the emergence of Chinese Buddhism in



the sense of modern knowledge, and investigation of the Buddhist introductory and historical works in this period would help to shed light on the formation of the Buddhist concept of knowledge during the Republic of China (ROC). This paper attempts to address the following questions: 1) By discussing the difference between the Chinese Institute of Inner Learning's and the Wuchang Buddhist academy's responses to modern enlightenment, to demonstrate that the emerging Buddhist intellectual organizations were part of the enlightenment campaign; 2) To illustrate the changes in the Buddhist concept in the ROC and its possible reasons by investigating the formation and features of several typical Buddhist introductory works; 3) To Analyze the notion of general history of Buddhism in the ROC, and the relationship between the Buddhist historical writings in the ROC and Indian Buddhist history/Indology; 4) To demonstrate the genealogical concept of sect in the Buddhist introductory and historical works in the ROC, and its misleading effect on Chinese/East Asian Buddhist historical writings; 5) To explain and analyze the influence of foreign Buddhist study, Japanese Buddhist study particularly, on the Buddhist introductory and historical writing in the ROC, and point out its advantage and disadvantage. In conclusion, this paper is going to discuss the achievement and drawback of the Buddhist introductory and historical writings in the ROC.

Keywords: Buddhist introductory works, Buddhist historical works, enlightenment, intellectual history, the Chinese Institute of Inner Learning, the Wuchang Buddhist Academy

Author: Gong Jun earned his PhD in Philosophy from the Department of Philosophy, Wuhan University in 1993, and is currently the Director of the Centre for Buddhist Studies at Sun Yat-sen University. He is mainly engaged in studies of Chinese Buddhist thoughts history, comparative religion and history of Chinese philosophy.

“知識”是一個歷史的概念。在傳統佛教教義中，“覺悟”比“知識”更要緊，“知識”通常祇是作為第二義而具有扶翼修道的作用。禪宗門裏對“知識”障道的批判不用細論，即使是義學僧侶，對於經教的研究也決非僅出於知識學上的興趣，其大旨不過是要將經教中的道理與心中的解悟融合無間而已，法義的領悟有時候甚至是通過忘記知識纔能獲得的。^①這種對於知識多少有些貶斥性的觀念，可以說代表了傳統佛學的主流意見。

近代以來，中國歷史經歷了巨變；受到西方或東洋的現代化觀念影響，知識觀念也出現了革命性的改變，與理性相關的知識成為中國近代啟蒙中最為核心的價值之一。佛學界也不例外，傳統佛教中被作為附屬性質的“知識”逐漸獨立出來，成為新的佛學思潮中最有力量的一個方面。近代學人普遍認為，中國佛學衰微的一個重要原因就是不重知識，“徒憑直覺，隨意立義”，從而導致是非不辨的顛頽學風與相似佛學的流行。^②於是，佛學的復興需要重建作為“知識”意義的佛學，並在此觀念下來重新書寫佛教的概貌與歷史。

一、中國式的文藝復興與佛學新知

正如梁啟超（1873—1929）所說，佛教自晚清以來作為一“伏流”而影響了中國思想學術界。^③原因在於，作為傳統價值信念的儒學在晚清已經極度衰微，而西方宗教大都被中國知識界理解為非理性的宗教不被廣泛接受；在這一信仰價值的空隙之間，佛教找到了自己特殊的歷史位置。^④這時的佛學通常被解讀為一種具有理性傾向的精神性資源，而具有了

^① 例如，像道安(312—385)這樣篤研經典，以“註定音字，詳覆文旨”為業的學問僧，也決沒有知識為上的觀念。相反，他認為，如果以為考訂章句就可以瞭解佛法大旨，那就完全錯了，所以他說：“或忘文以全其實者，則大智玄通，居可知也。”分別參考慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1992），湯用彤校注，第185頁；道安：“道行經序”，《出三藏記集序》（北京：中華書局，1995），第263頁。

^② 歐陽竟無：“支那內學院研究會開會辭”，《歐陽竟無佛學文選》（武漢：武漢大學出版社，2009），第25頁。他認為，新的佛學應該通過研究與批判來抉擇其教義是非，“教裏皆為研究探討之所取決，故公認熟於教理者有批評之職，乃屬當然之事”。

^③ 梁啟超：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998），第99頁。

^④ 蔡元培1900年發表《佛教護國論》一文就表明了這一狀況：“耶氏者，以其電力深入白種人之腦，而且佔印度佛氏之故虛也，浸尋而欲佔我國孔教之虛矣。……儒佛之中，有能食文物而強大於體質以抵制者乎？儒之中，蓋有知之者矣，然而儒者扼於世法者也，集綱甚密也，資本無出也……學者而有志護國焉者，舍佛教而何藉乎？”又，蔡氏也批評基督教信仰的非理性傾向，“請人之拜偶像，而不知其拜空氣之同一無理也”〔《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984），第1卷，第106、107頁〕。



近代知識的興味與道義的擔當。章太炎（1869—1936）就說：“至所以提倡佛學者，則自有說。民德衰頹，於今爲甚，姬、孔遺言，無復挽回之力，即理學亦不足以持世。……矯弊者乃憚然乎宗教之不可泯絕，而崇拜天神，既近卑鄙；……自非法相之理，華嚴之行，必不能制惡見而清污濁。”^①而步入民國，尤其是1920年代之後，啓蒙的觀念深入人心^②，於是又有不少學人以爲，祇要對佛教略加改造，就可以使之成爲一種中國式“文藝復興”的思想資源。^③如梁啓超在1920年所作的《清代學術概論》中，就把“新佛教”說成是中國近代啓蒙的一大“法流”^④。

具有近代“知識”意義的中國佛學之形成，主要被塑於1920—1940年代。當然，民國佛教的復興並不是簡單的復古舊學，而恰恰是經歷了近代知識的洗禮，並作了重新結構與系統化的論述。中華帝國的晚期佛教已是“入清轉衰”，而“於學術益無與也”，作爲知識的佛學在民國初年殆淹没無聞。^⑤而就在這一時期，中國知識界正在發生知識與制度體系的重大變動^⑥，人們關於知識的觀念、形態及論述方式等都有了重要的轉型。這一知識典範的革命，導致了傳統人文學科中許多重要的思想系統和論述形式的變化。例如，傳統經史學的關係就出現了嚴重的移位，歷史學替代了傳統經學的獨尊，一躍而居爲民國人文知識研究譜系中的中心。而傳統有關史學性質、作用及其書寫方式等觀念也產生了大的改變，形成了所謂“新史學”的典範。

佛學研究雖然沒有成爲當時人文學術中的主力，卻也深刻感染了這一新的學術蛻變之風，新的知識形態與書寫方式也很大程度地左右了民國佛學的知識生產。^⑦有知識的佛教徒也希望中國佛學可以融入新知而成爲一種啓蒙的知識。太虛（1890—1947）在1920年代就稱，晚清到民國初年因爲新“思想輸灌之影響”，從而使民國佛學研究突破了傳統宗派佛學之“拘蔽”而進入了“世界佛學之新時代”。^⑧新時代的佛學理念並不一味盲從傳統佛學有關教理與教史的模式，而主張融納新知，以近代的知識方式去組織與抉發傳統佛法的精義，並再造出新的佛學圖式。^⑨蔣維喬（1873—1958）就發現，民國佛學“對古來相傳之學術，亦多爲之整理，有文藝復興之現象”。這種以新知論究佛法的方式，致使民國佛學出現了一段“興盛之曙光”。^⑩

從知識史的意味來看，民國時期最具佛教知識學高度的太虛與歐陽竟無（1871—1943）所領導的兩個佛學研究團體——武昌佛學院與支那內學院都表示了對新知的意趣，儘管他們對佛學的思想解讀與論述方式間存在着諸多對立。太虛對於新知的態度是：“抱定以佛

① 章太炎：“人無我論”，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985），第4卷，第429頁。

② “五四”之後，中國思想進入了一個重要的啓蒙時期。參見Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment:Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919* (Berkeley:University of California Press,1986)。

③ 例如，1920年代，梁啓超、蔣百里就把中國可能出現的“新佛教”作爲一種文藝復興的新形式〔周策縱：《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996），周子平等譯，第467—471頁〕。

④ 梁啓超：《清代學術概論》，第100頁。連對佛教採取批判態度的胡適有時也不免以文藝復興的方式來論究佛教，如他把禪宗運動理解爲中國思想史上一次中國式的文藝復興〔龔雋：“胡適與近代形態禪學史研究的誕生”，《中國哲學與文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），劉笑敢主編，第5輯〕。

⑤ 梁啓超：“中國佛法興衰沿革說略”，《飲冰室佛學論集》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990），第14頁。19世紀下半葉，中國佛教的衰退之狀，也可以參考葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2005），第2卷，第513頁。

⑥ 關於晚清民國中國知識轉型，可參考桑兵：“近代中國的知識與制度轉型”，《轉型中的近代中國——近代中國的知識與制度轉型學術研討會論文選》（北京：社會科學文獻出版社，2010），第3頁。

⑦ 關於民國佛學研究中經、史學關係的變化，參見龔雋：“經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型”，《法印學報》2（2012）。

⑧ 太虛：“佛學概論”，《太虛大師全書》（臺北：善導寺佛經流通處，1998），第1編，第22頁。

⑨ 正如近代中國啓蒙思想下的新史學那樣，民國佛學也試圖以科學、理性的知識形式來重構新的“過去”。參見Q.Edward Wang,*Inventing China Through History:the May Fourth Approach to Historiography* (Albany:State University of New York Press,2001)，20-26。

⑩ 蔣維喬：《中國佛教史》（上海：上海古籍出版社，2004），第289頁。當時也有人這樣描述民國佛學的盛況：“宋元以降，純佛學上研討之風，未有如此時之盛者。”〔無言：“太虛大師行略”，《太虛大師紀念集》（漢口：三民印書館，1937）〕

教為中心的觀念”去“旁及東西古今文化思想”及“隨時代以發揚佛法之教化功用”。^①這就明確表示了他要在佛學研究中融貫“新知”。1931年，佛教書局所彙編的《海潮音文庫》代表了太虛一系的佛學主張，所撰之“編發大意”比較明確地總結了這一旨趣。其中，解釋《海潮音》之宗旨是“應時代之要求”闡揚佛法，明確了其“與近代潮流之關係”，而要求佛學研究在方法上“適應潮流，如海之潮”，把佛學“建立於科學哲學的基礎之上”。^②



太虛



歐陽竟無

歐陽竟無領導的內學院表面看對新知充滿了批判與抗拒，如歐陽竟無與王恩洋（1897—1964）就多次表示了對西方哲學與宗教傳統的反抗^③，因而引起不少學者以為，相對於太虛一系開放現代性的姿態，內學院代表了近代佛學立場上的保守主義；^④其實，內學院對佛學研究的態度並非一味抗拒新知，而是主張對於新知要有所抉擇地加以融取。內學院在佛學研究的理念上主張趨新並不能輕率地否定傳統，在新知與舊學之間，歐陽竟無提出佛學研究應“抱發明主義，不可抱違反主義”，新知於古典舊義要“虛心容順，不可輕易違反舊說”。可以說，內學院是要在謹慎的意義上來融攝新知的。^⑤歐陽竟無在《今日之佛法研究》（1923）中就說，佛學研究除了“整理舊存”，還需要“發展新資”，“廣採時賢論”等。^⑥從他們為學院開設的教學科目中也可以看出，內學院除了保留某些舊學的傳統科目外，特別設置了“印度哲學”、“印度歷史學”、“梵藏英日文學”等具有近代佛學新知的科目。^⑦

新知需要啓蒙，傳統佛學的知識譜系除了經典之外，主要是通過不同的教史與教理來體現。而於近代民國佛學來講，新佛學啓蒙最必要的是編撰出與傳統佛學觀念不同的教史與教論。系統性的概論與通史之作，是傳統佛學書寫中最薄弱的環節，於是，選擇以新知的方式來撰述佛學概論與通史，可算是啓蒙時代的一時首選了。呂澂（1896—1989）在1920年代初就提出“吾人治學先宜習其概論與歷史，雖佛教亦無以異”^⑧。為了與傳統佛學局限於宗門立場來書寫歷史與教理的方法相區別，民國佛學傾向於跨越宗派意識的佛學概論與通史的撰寫，表現出佛法的整體性。如歐陽竟無就提倡佛學研究要“期成一整體之佛教”，而主張“今茲研究範圍，應全概括諸教。範圍不寬則易衰歇”。^⑨這顯然是針對傳統佛學拘泥於宗派意識而發表的批判。

歐陽竟無對佛學的研究視野宏大，下手處卻主張整體與精微相結合，因此他的門生也是各就所長。而對於整體之佛教，內學院於“佛史”與“概論”都非常重視，像呂澂於佛學就重於歷史學的深究，而“概論”則主要由王恩洋來作闡述。此外，從內學院為其大學

① 太虛：“新與融貫”，《太虛大師全書》，第1編，第451、452頁。

② “編發大意”，《海潮音文庫》（上海：佛學書局，1931），第1輯，第2、6頁。

③ 參見歐陽竟無1923年發表的“佛法非宗教非哲學”一文，以及王恩洋在此基礎上續撰而成的“佛法為今時所必需”，《歐陽竟無佛學文選》，第1—18頁。

④ 如化聲在1930年所發表的“佛學研究之歷史觀”一文中，就把內學院的治學方式稱為“整理舊學”，而把武昌佛學院的佛學研究方式說成是“適應新潮”，《現代佛教學術叢刊》（臺北：大乘文化出版社，1978），張曼濤主編，第41輯，第91頁。

⑤ 歐陽竟無：“支那內學院研究會開會辭”，《歐陽竟無佛學文選》，第25、26頁。維慈（Holmes Welch）在討論內學院的研究時也認為，歐陽竟無在佛學立場上對世學的開放與太虛一樣，都可以說是“新潮流的典範”〔Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge:Harvard University Press,1968),120〕。

⑥ 歐陽竟無：“今日之佛法研究”，《歐陽竟無佛學文選》，第30頁。

⑦ 歐陽竟無：“與章行嚴書”，《歐陽竟無佛學文選》，第336頁。

⑧ 呂澂：“敘旨”，《印度佛教史略》（上海：商務印書館，1925）。

⑨ 歐陽竟無：“談內學研究”，《歐陽竟無佛學文選》，第33頁。

部學生所開設的佛學課程中也可以看出這一點——其對佛學的基本教育中特別重視佛教概論與佛教史的訓練。^①太虛一系也基於中國佛教歷史之經驗，意識到傳統佛教緣於其宗派主義的佛學論述之間“互相詆毀，積不相能”，從而造成了佛法“衰落凌替之勢”。於是，復興佛法即要樹立起“佛法之全體”觀念，而這一理想表之於佛學，即是重新結構佛教概論與通史。《海潮音文庫》“編發大意”中就表示，昌明佛法的宗旨首先必須“本釋遵循時代背景變遷之程式”（歷史意識），而對於有志於學佛而茫然畏卻者，示以新方法而“摘取佛法精要”或得以“重要之概論”。^②不難理解，民國佛學之所以會傾向於選擇“概論”（而非宗門教義）與“通史”（而非宗門史）兩類知識形式作為開創佛學新知的啓蒙或初階，顯然是一種頗有針對性的策略。

二、佛學的“概論”與佛理的“融通”

作為新知的教理論述，在程式上要先“得其大體為第一步”，以“概論”作為佛學新知“研究入門之階梯”。王恩洋認為，“融通佛理”的第一步，就必須以“概論”來示“治學之正軌”。^③於是，“概論”成為民國佛教教義研究之“最重要之事”。可是，在傳統佛學中，能夠闡明整體佛教的概論作品極少，即使有所概述又大都“偏於一家見解”。呂澂就說：“在今日研究佛教，固將洞明其全體教理，依據其主要精神，而以為適應時代之運用。宗派之執，門戶之爭，已成為歷史上之陳跡，今日形勢全非，需求各異……故概論研究通達大體，誠屬必要。”^④

直到民國前，中國也沒有近代知識意義上的佛教概論，而流行的是以《起信論》、《原人論》等作入門的參考。蔣維喬就抱怨，傳統中國佛學幾千年卻從未有一本像樣的“概論”入門書；他之所以撰作《佛學綱要》，就是要彌補傳統學術之空缺。^⑤

實際上，早在清光緒三十二年（1906），中國近代佛學之啓蒙者楊文會（1837—1911，字仁山）就曾循傳統訓蒙之書的體例著有《佛教初學課本》，並發表了具有概論性質的文章“佛法大旨”與“學佛淺說”等。但仔細分析楊文會所作佛教概論之觀念，基本還停留在傳統舊學的架構內。^⑥直到民國初年，謝無量（1884—1964）出版《佛學大綱》，佛學概論性質的著述纔開始具有了新知的意味，讓當時學人意識到佛教學術風氣“應事勢之需”而為之一變了。^⑦謝



楊文會 謝無量

^① 見《內學》第2、3輯（1925、1926）。在“本院概況”中，記內學院為“大學部特科”開辦的幾門課制中，就有王恩洋開設的“佛學概論”與呂澂開設的“印度佛學史”，從其大學部的課程體系中可以明確表示其佛學研究之次第是先概論、通史，而後再進入具體經論之研究，這也反映了內學院對佛學啓蒙的基本觀念。

^② “編發大意”，《海潮音文庫》，第1輯，第3—6頁。

^③ 王恩洋：《佛學概論初輯發刊緣起》，《王恩洋先生論著集》（成都：四川人民出版社，1999），第1卷，第197頁。

^④ 呂澂：《佛教研究法》（揚州：廣陵書社，2009），第62頁。

^⑤ 蔣維喬在《佛學綱要》中說：“凡是研究一種學問，總須先知道它的大體，然後再分門專攻；前者就是概論，初學的人，應由這入手；後者就是各論，那是專門深造。如今要研究佛教，也是這樣。但是古來傳下的佛教書籍，關於概論的極少，近代楊文會居士，他自己從大乘起信論入手，後來教授學人，就拿大乘起信論做入門書；然這部論說理頗深，又是一家的見解，決不能包括佛教全體。”〔《佛學綱要》（上海：中華書局，1935），第117頁〕

^⑥ 楊文會之《佛教初學課本》乃改變明朝吹萬老人之《釋教三字經》而作佛教訓蒙之書，結合其“學佛淺說”等文的意思來看，他對佛教大體的意見比較延續傳統中國佛教，特別是宋明以來的法流。如他特別強調了儒佛不二的觀念：“先聖設教，有世間法，有出世間法。黃帝、堯、舜、周、孔之道，世間法也，而亦隱含出世之法。諸佛菩薩之道，出世法也，而亦該括世間之法。”又在《佛教初學課本》中以淨土一宗為中國佛教諸宗派之“妙中妙”〔《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000），周繼旨校點，第326、107頁〕。

^⑦ 參見張相為謝無量《佛學大綱》所撰的序文。該文一面歎清代佛學之衰，而以為晚清民國之際“學術風氣之又將一轉”，又說通過謝氏《大綱》之成書，可以“默察古今運會之微，而歎其足以應事勢之需也”〔張相：“序”，《佛學大綱》（揚州：廣陵書社，2009）〕。



無量的《佛學大綱》作為民國最早出版的佛學概論，已經具有了鮮明的“新知”色彩。這從他的《大綱》分類就可以看出：其“卷下”即以近代知識學科中之“論理學”、“心理學”和“倫理學”三科來通攝一切佛教的教義，在解釋的立場上也與楊文會一系抗斥西方哲學的理念不同，而是自覺地以西方哲學觀念作為比附或對比。例如，其論佛教因明學，開宗明義就說，西方亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）的論理學與佛教因明學之間，“其推理方式，有相通者，亦今日言論理學者所不可不考也”；在論及佛教心理學時，認為佛教所謂智識作用“徵諸哲學之術語，略與理性、悟性、睿知諸名相近”。^①

進入民國，具有概論性質的佛學專書或論文如雨後春筍般地出現，單是以“概論”、“大綱”或“綱要”、“導論”等名目出版的專書就有多種，較有影響力的除了謝無量的《佛學大綱》（中華書局，1916）外，王恩洋的《佛學概論》（內學院院刊，1925），蔣維喬的《佛教概論》（中華書局，1930）和《佛學綱要》（中華書局，1935），李圓淨編述之《佛法導論》（蘇州弘化社，1930），黃士復的《佛教概論》（商務印書館，1931），黃懺華的《佛學概論》（商務印書館，1935）以及稍後印順的《佛法概論》（1944—1949）等，都是重要的代表；而各類佛學學刊所發表的有關概論性質的佛學論文，則為數更多。^②在此，祇就內學院與太虛兩系有關佛學概論的觀念略作分析。

內學院一系的王恩洋於民國期間撰寫過多部具有概論性質的佛學論述，如《唯識通論》（1924）、《佛學概論》（1925）、《佛學通釋》（1930—1931）等，而以《佛學概論》一書最具代表性，內學院所辦《內學》就連續刊載了該書的部分章節。王恩洋治佛學概論，可以說是近代佛學新知運動中一個有趣的例外，其最鮮明的特點可以概括為內學為上，法相唯尊。

王恩洋的“概論”尊內（內學）攘外（世學），有意識地要與佛學新知一流打擂臺。他認為，佛學祇關乎“解決夫宇宙人生究竟之間題”，是純粹精神性的學問，而一切新知皆屬外學，無關生命問題之抉擇。為此，在研究的取徑上，他反對以新知來論究佛法，主張佛學研究不能夠“誣古趨時”。他特別謹防西方新知對佛學研究之滲透，說“時學之真象既明，而吾人治佛學之宗旨當詳慎。切不可蹈西洋論學之弊，徒驚形式而不問內容，尚思辨而不事實踐”。所以，在《佛學概論》“敘”中，他給佛學研究（內學）確定了這樣一個原則：“依佛法學，依佛教學，依內明學，非世間學，非外道學，故曰佛學，或稱內學。”作為人生根本問題——這於新知來講即是哲學、宗教之形上學問題，在王恩洋看來，仍然祇有內學纔能夠作出圓滿解決。於是，他的《佛學概論》與謝無量去格義西學正好相反，明確反對以西方哲學、宗教等學門來論述佛學：“不可以世間學問如科學哲學宗教等之見解附會佛法，以此等遍計較之凡情為更深執也。”而對於民國以來所流行的以歷史學來探究佛學的方式，也給予了激烈的批判。他指出，“佛法為無歷史觀念”，“不與歷史之本性相應”，因此不能以近代史學的方式來加以論究。民國史學中盛極一時的進化論觀念，他更是強力反駁，甚至提出“進化之說破，信解佛法之念彌堅”。^③



王恩洋

① 謝無量：《佛學大綱》，第106、140頁。

② 如《微妙聲》1937年第7期刊許國霖所作“佛學論文索引”，就專列“概論”一目，其所錄當時發表相關論文就不下數十篇之多〔《民國佛教期刊文獻集成》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2006），第85卷，第170—178頁〕。

③ 王恩洋：“佛學概論”，《王恩洋先生論著集》，第1卷，第201、202、214、222、223、224、244頁。王恩洋於1949年後著的《佛教概觀》則完全改變了早年“概論”的立場，而強調以歷史、哲學等方法，甚至馬克思主義方法來研究佛學。因為本文祇論民國期間的佛學，故對《概觀》在此不詳論。



王恩洋對新知如此極度化的抗辯，也許有他的難言之隱。不過民國佛學新知化運動確實也呈現出異常複雜的情形，新知未必都比舊學更能解決佛學的問題，更何況膚淺地以新知去附會佛法，甚至批判佛法的做法也不斷彌漫。歐陽竟無當年就指出，以西方的宗教、哲學觀念“勉強比附在佛法上面”是如何難堪^①。王恩洋激烈地拒斥應用新知於內學之研究，不僅可以看作是對這種以新說比附舊義的心理上的反彈，更重要的是他感受到，傳統佛教的精神高度可能在新學潮流的衝擊下被邊緣化。於是，他的反叛乃基於一種新舊交織——現代知識與傳統價值之間一種深刻的危機意識，這可以說是一種處於“邊界的焦慮”^②。

實際上，一概排斥新學來論究佛法並不能夠代表內學院的研究立場。歐陽竟無在提倡內學研究的觀念上是主張通古而融今的。他雖然反對以西方哲學的方式來闡明佛法，卻並不拒斥近代西方佛學研究所提倡的以比較語言學、歷史學的方式來探究內學。內學院的另外一位主將呂澂，則更鮮明地表示佛學研究需要外學與近代知識的啓蒙。他還特別反對把佛學研究拘泥在傳統舊學的形式裏，認為佛法不能夠僅以“精神安慰為主”而不問“理性之應否”。與王恩洋強調佛法祇講修證的偏見不同，呂澂指出佛法講修證也必須以理性來加以扶翼，因而必須融合近代新知來加以論察。^③

王恩洋撰寫的《佛學概論》，從形式上看是把佛教史及佛教各宗系中重要的名相概念都列舉出來加以闡釋，而其實有了相當明顯的偏向。即其所選擇的主要佛教名相以及對這些名相的釋義，大都重在法相學之疏解方面。例如，在解釋教乘差別中的三乘一乘之爭，以及相關的有性無性之辯時，他舉天台與法相兩家之義略作闡明，而認定如果要就“兩家論辯”較其是非的話，則“法相理長”。又如，其書中多處論及佛教緣起之義，卻都是本於唯識一家的說法，並有針對性地批判真如緣起的說法；尤其在解釋“真如”一義時，完全以唯識的立場把其性質規定為無為體性，不作隨緣，即“無為無有實，不起似空花”。^④這些做法，不僅反映了他個人於佛學知識上的傾向，也表現了他著《佛學概論》是要以內學院所尊奉之法相學為圭臬的。

再來看太虛一系。太虛關於佛學概論之作非常多，他於20世紀20—30年代間所撰述的具有概論性質的作品就有《佛法導言》（1915）、《佛乘宗要論》（1920）、《佛學概論》（1926—1930）、《佛陀學綱》（1928）、《什麼是佛學》（1929）、《佛學講要》（1932）、《佛理要略》（1937）等。在這些概論性的著作中，唯《佛學概論》結構與內容比較周密完整，在結構與內容上也大體具備了近代佛學概論的一般性要求。即分別以教史（包括印度與中國教史）、教理（大小乘佛教各名相教義）來闡明佛學大要。

與內學院王恩洋著《佛學概論》而特別反對近代新知不同，太虛之著《佛學概論》表示了要以佛法為本位的趨新。他在書中說：“佛學可說是宗教、是科學、是哲學、非宗教、非科學、非哲學。宗、科、哲皆是佛學，皆非佛學。佛學是包括宗、科、哲，而又為一般宗、

① 歐陽竟無：“佛法非宗教非哲學”，《歐陽竟無佛學文選》，第1頁。

② 佛爾（Bernard Faure）發現，近代東西文明的交織，經常使處於不同思想交集邊界的人產生一種“邊界的焦慮”（boundary anxiety），參見 Bernard Faure, *Chan Insights and oversights: an Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton:Princeton University Press, 1993), 第2章，第1節。實際上，從楊文會到歐陽竟無，對晚清西方知識的態度一直處於比較複雜的心態。他們一面試圖以西方近代新知來重振佛法，而特別對近世西方佛學研究中的比較語文與歷史學方法頗有一定程度的認同，而同時又對以西方哲學來論究佛法表示了強烈的反抗。楊文會早就說佛教為出世間法，“與世俗知見，大相懸殊。西洋哲學家數千年來精思妙想，不能入其堂奧”（楊文會：“佛法大旨”，《楊仁山全集》，第325頁）。從歐陽竟無“佛法非宗教非哲學”一文中，可以明確地表示出，他對科學、哲學等新知的批判是基於一種佛法被新知邊緣化的危機感。王恩洋《概論》實際可以說把這一觀念發揮到極端了。

③ 呂澂在《佛教研究法》（1933）中說：“況際現代盛行科學的方法之時，提倡研究而不求其合理，惟以精神安慰為標幟，不將令人疑佛教為神秘若迷信之事乎？抑佛教之實際，本具圓滿道理，不厭精詳探究，且愈以探究之詳明，而愈能啓人正信，發揮光大其教理。”（呂澂：《佛教研究法》，第28頁）

④ 王恩洋：“佛學概論”，《王恩洋先生論著集》，第1卷，第233、274頁。



科、哲所不能及的。”這一說法顯然與內學院有所不同，先融攝新知，再講佛學的超越性。因此，太虛在對佛學知識的建構中，較明確地表示了融納新知的一面。如他在書中論述佛學研究時，就把梵、巴、藏等比較語文法以及“歐美新研究派”的方式都加以統攝。^①

太虛開放的佛學姿態一直影響了他的後學，儘管對於概論的組織與論說，他的門生也各自有不同的傾向。作為太虛的學生，印順撰著《佛法概論》（1949）時間雖然稍後，實是他在1944年所作《阿含講要》的基礎上修改擴充而成。印順對於佛學的判釋與太虛有很多的不同，他在書中也表示了自己一家的見解。與一般學人把《阿含講要》視為原始或小乘的傾向不同，印順表示“《阿含經》是三乘共依的聖典”^②，即《阿含》的教義跨越了大小乘的分別。於是，他的《佛法概論》以“如實相無所謂大小，大乘與小乘”的分別去闡發《阿含講要》中的經義，並以此來作為整體佛法之概要。如他在該書十九章討論具有大乘觀念的“菩薩衆的德行”時，也大都是引《阿含講要》的教說而為經證的。^③印順這麼重視從歷史探源的意義上來論究佛學總體，與他對佛法整體的判釋是一致的。他認為，要確認佛法的要旨與流變，必須先從佛陀的原始教義中去再現“世尊之特見”，纔有可能獲得正確的理解。而他以原初聖典的《阿含講要》為主來論述佛法之概要，重視的恰恰是佛法的歷史性。這表示了他對近代知識史觀念的開放。^④例如，他在闡解佛教經典語文的形成時，就沒有簡單依循傳統佛教舊說，而是以“區域文化”與近代之佛教知識研究成果（“近代的考究”）為根據來重新立說的。^⑤



印順

對於佛學來講，新知重理性，而舊學尚內證。在新知與舊學的不同傾向間，印順並沒有單一地偏向於一方，而是選擇了融合新舊的中間道路。他在《佛法概要》“自序”中是這樣來抉擇“佛法”與“佛學”（作為知識）的不同：一方面，尊重佛法超越一切知識，“佛法”具有修證與實踐的意味，“是以身心的篤行為主”；另一方面，“佛學”就是指近代知識意義上“學術化”了的概念闡明。他的《佛法概論》即試圖在這兩者中間建立一種關聯，以近代知識的方式來闡明佛法的根本問題。^⑥從形式上看，印順保留下傳統舊學的精神性價值；但就其《概論》的實際書寫來看，卻可以說是鮮明地表現了新知的傾向。難怪當時就有人評說這部書“表現出以科學方法治學的精神”，“論證多而出處詳”。^⑦

本來，一部理想或完整的佛學概論，其基本結構一般可分為教史與教理兩大部，教史包括佛陀、原始佛教、部派形成，再到大乘諸系的演化，最後到佛教的弘傳，特別是中國、日本佛教簡史等；教理部分則擇選重要教相而作簡要的義理闡明。在教理寫法上，“概論”雖祇是佛學新知的初步啓蒙，但在民國時期並沒有形成典範。人們從民國時期不同佛學概論的比較研究中，還找不出相對固定的章法和一致性的結構——有的是先立宗門，而下述名相；有的是不顧宗系，而直接以不同名相為綱來作教義的闡解；還有的是以近代的知識系譜，如心理學、倫理學、論理學等來組織論義的。當然，這些在原則上講都還可以自成方圓。但最為重要的是，各家撰寫的“概論”並沒有對佛學系統作出中立或整體性的建構與闡釋，而是與佛教舊學的傳統一樣，大多是各有倚重地在表現自家對教義與教史的抉擇與理解。因而，作為新知的佛教通釋，就在各類概論的名目下而有所迂迴地

① 太虛：“佛學概論”，《太虛大師全書》，第1編，第69、70頁。

②⑥ 印順：“《佛法概論》自序”，《印順法師佛學著作全集》（北京：中華書局，2009），第4卷。

③⑤ 《印順法師佛學著作全集》，第4卷，第165—175、25—28頁。

④ 關於印順“知識的學問”與佛學研究關係，詳見龔雋：“經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型”。

⑦ 續明：“讀印順法師的《佛法概論》”，《海潮音》9（1946）。

重新在作判教。例如，太虛重於中國佛學，特別是如來藏思想傳統，因而其書在“學理”部討論大乘不共學的“一實相印”時，就以如來藏系統的思想（他在書中稱為“法界無障礙”）作為大乘教法的究極圓滿之義。^①而印順以原始教義為依歸，因而以《阿含講要》作為佛法概要的根本來組織論說。內學院對概論的論述，則表現出較為鮮明的法相學傾向。不僅王恩洋的書是如此，即使重於新知的呂澂在佛學的立場上也是有所偏向的。例如，他批判近代學者喜歡以具有如來藏思想性質的《起信論》和宗密的《華嚴原人論》作佛學概論之做法是“顛倒本末，爭執門戶”，主張以具有法相唯識傳統的《攝大乘論》（玄奘譯本）和《瑜伽師地論菩薩地真實品》來加以取代，以為這纔是“最適宜之概論”。^②可以說，無論是尊舊學或是崇新知，民國佛學原本試圖不偏宗門地重新組織與系統化佛教教義的理想，卻仍然被固封在各自思想或信仰的預設與局限之中。

三、佛學通史與印度學意識的覺醒

以近代知識史的方式來探究佛學，這對民國佛學界來講可以說是一種創新。^③傳統佛學研究的通弊，日本學者木村泰賢（1881—1930）在20世紀初就已指出：“每以研究漸趨精微，則於全體之注意反致散漫。”^④民國學人對此也是深有體會，蔣維喬就說“中國佛教，向乏有系統之通史”。他譯著的《中國佛教史》（商務印書館，1931）作為民國第一部系統闡明中國佛教的通史，其目的就是試圖在這方面作出突破。^⑤於是，對於民國新佛教來講，“概論”雖然不可或缺，“教史”也是重要的方面，從而實現梁啟超在1920年代初提出的“欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始”之設想。^⑥

如果從著史體例上說，中國傳統佛學雖然不乏通史性質的著述，但大多為宗派意識下的宗門史，這些“以各宗為經緯的宗史”無法通觀“佛教全體的歷史”，“不得顯露教史真相”。^⑦蔣維喬就認為，歷史學是近代學術的產物，而傳統佛學史缺乏對材料作條理化和系統化的通觀方式——“近世經過西洋學者用科學的方法，逐漸整理，日本學者繼之，佛教的歷史，始有系統可尋。我國舊時的佛教徒，也受印度的影響，不曉得注意歷史，就是偶有撰述，也祇限於傳記及編年，要從舊時典籍尋覓一部有系統的佛教通史，絕對沒有，學者不勝遺憾。”^⑧可以肯定，民國佛學界對於通史之例的呼喚，在當時具有啓蒙新知的意味。

民國佛學具有通史性質的著述，較早表現在梁啟超於1920年代所作的佛學史研究中。雖然他擬撰具有通史性質的中國佛教史的構想最終未能完成，但其間他所寫的關於佛教史的若干論文顯然是為通史而做的準備。例如，他的《中國佛法興衰沿革說略》一文就是有關中國佛教通史的綱要，從漢代佛教的初傳，一直講到晚清楊文會之再興佛學。其後，蔣維喬譯編與補撰的《中國佛教史》，黃懺華的《中國佛教史》（1937年撰成，1940年出

^① 《太虛大師全書》，第1編，第3章。

^② 呂澂：《佛教研究法》，第62頁。

^③ 以歷史學方式考察佛教，在民國時期也被佛教學人視為“現時代之潮流”。也就是說，對佛學來講，運用近代歷史學方法可以說是一種新知了（談玄：“佛教歷史研究法”，《現代佛教學術叢刊》，第41輯，第143頁）。

^④ [日]木村泰賢：“佛教研究之大方針”，《現代佛教學術叢刊》第41輯，第94頁。木村的佛學著述對民國佛教史研究有重要之影響，他這一關於佛學研究的觀念也曾受到太虛一系的回應（太虛：“讀木村博士佛教研究之大方針書後”，《太虛大師全書》，第16編，第102、103頁）。

^⑤ 分別參見蔣維喬《中國佛教史》“凡例”、“敘言”。黃懺華在1937年為自己《中國佛教史》所撰“弁言”中也認為，蔣氏此作，為中國以近代治學方法編撰的第一部佛教通史〔黃懺華：“弁言”，《中國佛教史》（北京：東方出版社，2008），第1頁〕。

^⑥ 梁啟超：“《大乘起信論》考證序”，《飲冰室佛學論集》，第368頁。

^⑦ 呂澂：“《中國佛學源流略講》序論”，《呂澂佛學論著選集》（濟南：齊魯書社，1991），第5卷，第2443頁。呂澂早在作《佛教研究法》時就認為，中國傳統佛學史“有一通病，喜偏護所宗一派學說，而不能持公平的態度”（呂澂：《佛教研究法》，第48、49頁）。

^⑧ 蔣維喬：《佛學綱要》，第119頁。



版），周叔迦的《中國佛學史》（稿本，1930）、《中國佛教史》（1930）等，^①都可以說是具有通史性質的著述。

內學院之重史從歐陽竟無與呂澂那裏就非常鮮明地表現出來。歐陽竟無所提煉出的佛學研究方式，正是“由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至”^②的治學原則。這可看成是近代知識史的治學三昧。呂澂所編撰的《佛教研究法》論佛史之重要，顯然具有破舊立新的意義。他發現，中國傳統佛學素來重視教理而忽略教史之研究。針對這一現象，他說：“一切學術之研鑽，莫不以史的尋究為最先最要。……顧自來之佛教研究獨異於是。所最重者，惟教理文句訓詁解釋，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，其進境遠不及餘學術，誠可憾也。”^③從呂澂《佛教研究法》一書關於教史類所列書目來看，無論是印度或是東亞佛教研究（中、日佛教），都是以具有通史性質的著述為主。



呂澂

太虛一系所倡新佛教，對於佛史的研究方面較早的就具有了通史撰述的意識。太虛在宣統二年（1910）所寫《佛教史略》一文，就把佛教之發展分為佛陀“創闢時代”（原始佛教），“印度時代”（印度佛教），“亞洲時代”（中國佛教），“世界時代”（日本佛教與現代佛教）四期，這顯然是一個世界佛教通史大綱。^④此外，太虛《佛教各宗派源流》（1922）^⑤、陸覺《中國佛教小史》（1921）、印順《中國佛教史略》（1947）等文章，篇幅雖然都不大，卻都是從佛教初傳一直論述到近代的佛教觀念，純粹是通史的格局。^⑥

民國佛教盛行通史之作，顯然受到了當時學風的影響。民國新史學特別倡導通史的書寫，並試圖建立“新系統的通史”。^⑦顧頡剛（1893—1980）在1940年代所撰《當代中國史學》中就專門討論到“通史的撰述”，並指出民國史學界所著通史不在少數。^⑧這一觀念影響到不同專門史的書寫，如當時文化史著也多有治通史者，最著名的如柳詒徵（1879—1956）的《中國文化史》，即是一部由上古而直通近代的文化通史。實際上，新史學主要綱領由梁啟超在1920年代所提出，而他也幾乎在同時開始了佛學史的論述，因而帶動了民國佛教史書寫的通史意識。

通史意識之流行，在於這一體例的撰述不僅可以對整個佛教的發展作出條理，而且可以有助於從中去瞭見佛法興衰的律則，獲得歷史之教益。歐陽竟無就提出，佛學研究之所以首先研究教史，正是為了“明遞嬗之理”。^⑨民國時期的新史學有一項重要的觀念，即是重視闡發歷史進程中的“通則”^⑩。梁啟超就指出，歷史學需要闡明歷史進化之“公理公例”，而對歷史律則的認識，要求歷史學具備通貫古今“以觀其通”的眼光。這種觀通的史觀就不是斷代史，而必須是通史纔可以完成的。梁啟超在《新史學》之“史學之界說”

① 此二稿現收錄在《周叔迦佛學論著集》（北京：中華書局，1991），上集。

② 《歐陽竟無大師紀念刊》，轉引自《中國哲學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1981），第6輯，第315、316頁。

③ 呂澂：《佛教研究法》，第28頁。

④ 太虛：“佛教史略”，《太虛大師全書》，第1編，第895—917頁。

⑤ 《太虛大師全書》，第1編，第762—869頁。

⑥ 《中國佛教通史論述》（臺北：大乘文化出版社，1978），第1—5、41—108頁。印順一文實際由妙欽法師1943年初撰，印順於1947年整理刪補而成。

⑦ 桑兵：“近代中國的新史學及其流變”，《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008），第1章。

⑧ 顧頡剛：《當代中國史學》（上海：上海古籍出版社，2002），第81頁。

⑨ 歐陽竟無：“今日之佛法研究”，《歐陽竟無佛學文選》，第30頁。

⑩ Q. Edward Wang, *Inventing China Through History: the May Fourth Approach to Historiography*, 14.

中就表示，要洞悉歷史通則不能靠“知有一局部之史”或“局於一時代”，而需要“知自有人類以來全體之史”。^①

佛學通史的書寫在民國還處於啓蒙的階段，而於史中去探究佛史遞嬗的律則，雖未成一時佛史研究之風，也為一些學人著史所注意。作為新史學的開山祖梁啟超就以此來論佛史，他提出“吾以為欲對於佛教史為系統的研究”應該“察其教理蛻進之所由”。^②他關於《起信論》的判釋就是本着進化論的原則，而所寫《中國佛法興衰沿革說略》也試圖以“輸入”（兩晉南北朝）、“建設”（隋唐）、“轉衰”（隋唐後）等三期變化圖式，來闡明中國佛教沿革之規律。^③呂澂也指出，佛史探究並非祇是材料的堆砌與條理，重要的是能夠從中尋釋出歷史變遷之因由，所以他說佛史論述“蓋由此知事實之因果關係，及其變遷發達，而後得合理且精確之解釋也”。^④當然，民國佛教通史的書寫基本還停留在引進新知來對佛教史作結構性的安排和條理化論述，至於如何從中去習察佛史遞嬗之理，祇有尚待來日了。

佛教畢竟不是中國本土的產物，而是起源於印度文明的創造。傳統中國教史的論述大都以中國佛教為主軸，而略為提點到印度教史。近代知識史觀念的流行對於佛教通史書寫的一個重要啟發，就是治中國佛教史，必須會通到印度教史甚至印度思想文化史（印度學）的探源中，纔可以獲得正解。木村泰賢所作《佛教研究之大方針》在談及以歷史學方式來研討佛教時就特別提出，“當先定原始佛教或謂根本佛教之為何物是也”，纔可能對後出佛教思想之流變作出恰當的判釋。^⑤這一觀念，在民國佛教史學的研究中產生了很大影響，悄然形成了一股印度學的研究風氣。湯用彤（1893—1964）在他的《印度哲學史略》中就說：“惟念中印關係，近年復漸密切，天竺文化，國人又多所留意。”^⑥

其實，在晚清時期沈曾植（1850—1922）的佛學研究中，就已經透露出這種溯源印度以觀會通的意思。他於光緒末東遊日本，取回《大藏經》全帙後，融通梵釋，而尤其於印度早期原始與部派佛教探幽索隱，試圖貫通印、中佛教史籍來討論佛教思想。^⑦

把中國佛教史的書寫與印度佛教甚至印度學觀念作結合，成為民國佛教史研究中的一個重要標誌。梁啟超的佛史研究也在作類似的



沈曾植

梁啟超

嘗試，如他提出要理解中國佛教史，需要洞明佛教輸入中國後之不同於印度佛教的“種種異相”，而這就必須“知其淵源所自”而到印度佛教中去求闡釋。^⑧於是，他在寫作中國佛學通史的過程中，極力研究印度佛教，特別是原始佛教、部派佛教的觀念與流變。他在1920—1930年代關於佛教史的書寫中，就作了不少有關印度佛教的研究，如《印度佛教之

① 梁啟超：“新史學”，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989），第1冊，第10頁。

② 梁啟超：“讀《異部宗輪論》述記”，《飲冰室佛學論集》，第251頁。

③ 民國歷史學撰述所盛行的進化論史觀，對佛史的探究也引起不同的反響。梁啟超接受進化論的觀念來作為解釋歷史包括佛教史發展的通則。例如，他提出“佛教兩千年來，循進化之公例，常為不斷的發展”（梁啟超：“讀《異部宗輪論》述記”，《飲冰室佛學論集》，第251頁）；又如，他關於《起信論》之討論，也是循進化論的歷史觀念而發。而佛學界也有不少學者對這一歷史通則表示反對。例如，太虛就反對以進化論歷史通則來討論佛史；印順則提出佛史有進化也有退化，不能夠一概而論（龔雋：“經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型”）。

④ 呂澂：《佛教研究法》，第28頁。

⑤ [日]木村泰賢：“佛教研究之大方針”，《現代佛教學術叢刊》，第41輯，103頁。

⑥ 湯用彤：“緒論”，《印度哲學史略》（上海：上海古籍出版社，2006），第5頁。

⑦ 沈曾植有關佛學論述，不少就涉及印度佛學的考訂，特別是對原始部派佛教的研究方面。具體可以參見他的《海日樓劄叢》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998）卷5中。

⑧ 梁啟超：“印度佛教概論”，《飲冰室佛學論集》，第31頁。



概觀》（1920）、《佛陀時代及原始佛教教理綱要》（原題《印度之佛教》，1925）、《讀〈異部宗輪論〉述記》（1921）等文章，都是這方面的研究成果。^①在論及印度佛教時，梁啟超還特別意識到其產生與發展的文化、風俗及思想脈絡等問題。為此，他在《印度佛教之概觀》一文中首先探究印度史與佛教之關係，表示出了梁氏佛學史研究中所具有的“印度學”意識。

湯用彤治中國佛學史恰恰試圖從中印文化交涉的關係方面來加以探究，他在撰著《中國佛學史》時就提出“研究佛教史，必先之以西域語文之訓練，中印史地之旁通”為原則。^②在1920—1940年代，他除了講授印度哲學、印度佛學以及發表了《印度哲學史略》（1929年講義，1945年由重慶獨立出版社出版）外^③，關於印度學及印度佛教學研究方面也下了相當多的功夫。例如，他在1920年代編輯了《漢文佛經中的印度哲學史資料選編》^④，甚至還考慮過就印度佛教史與中國佛教史之關係單獨寫一專書，惜未完成。^⑤此外，作為民國時期撰述中國佛教通史的代表性人物之一的黃懺華（1890—1977），在寫作《中國佛教史》之前，也對印度學下過一些功夫，而先著《印度哲學史綱》（1936）。

武昌佛學院與支那內學院對佛史的探究，更鮮明地體現了貫通印度學史的作風。太虛一系在1930—1940年代對印度佛學及其印度學都有比較明顯的興趣。太虛自己在佛學的立場上雖然是中國佛教為本位的，但他無論是著佛學之概論或是佛教史略，都還是試圖把教史的論究追述到佛陀和印度佛教當中。^⑥從代表太虛一系思想刊物的《海潮音》來看，1930—1940年代發表了不少關於印度佛學及印度哲學方面的論文。如唐大圓的《印度哲學敘論》（1930年第1期），談玄的《佛陀以前之印度文化及其哲學》、《印度哲學知識論》（1930年第3期；又，1934年第2、3、4期又接着發表了談玄一組有關早期印度哲學與思潮的論文），王與楫的《印度哲學概論》（1930年第10期），印順的《印度佛教流變之概觀》（1940年第2期，此後連續刊發其關於阿含的一組講要）等。而武昌佛學院史一如譯介的日本近代佛學史著的內容，也包含有關於印度佛教史的。^⑦應該說，太虛一系有關印度佛教之研究，是在印順那裏達到巔峰。印順的佛史探究，正如他自己所說，是“將心力放在印度佛教的探究上”，以“確定印度經論本義，並探求其思想的演化”。^⑧他在1940年代作《印度之佛教》就明確表示對佛法“探其宗本，明其流變，抉擇而洗煉之，願自治印度佛教始”^⑨。

內學院對於印度佛教的重視是與其力圖澄清中國佛學之流弊與異化的觀念結合在一起的，所謂“佛法興於印度，故學佛必以印度為根本”^⑩。歐陽竟無早在1920年代就提出，佛學研究必須“淵源於印度”而融求小乘，即教史的探究必須回溯到印度大小乘，甚至原



湯用彤

- ① 李國俊編：《梁啟超著述系年》（上海：復旦大學出版社，1986），第196、245頁。梁啟超：《飲冰室佛學論集》，第1—69頁。
- ② 湯用彤：“跋”，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（上海：上海書店，1991）。
- ③ 屈大成：“湯用彤有關印度佛教的研究”，《印度佛教漢文資料選編》（北京：北京大學出版社，2010），湯用彤選編，第410—422頁。文章列舉了湯用彤十種有關印度學與印度佛教史有關的文件，其中包括《印度哲學講義》、《印度佛學概論》（抗戰時期授課提綱）等。這些材料基本上是在1920—1940年代之間完成的，反映了湯氏民國佛學研究的觀念。
- ④ 湯一介：“關於用彤先生編選《印度佛教漢文資料選編》的說明”，《印度佛教漢文資料選編》，第388頁。
- ⑤ 湯用彤：“一九六〇年版重印後記”，《印度哲學史略》，第156頁。
- ⑥ 太虛作《佛學概論》“學史”、《佛陀綱要》、《佛教史略》，皆收錄在《太虛大師全書》第1編“佛法總學”中。
- ⑦ 1934年，史一如在武昌佛學院譯出境外黃洋的《印度佛教史》一書。
- ⑧ 印順：“遊心法海六十年”，《印順法師著作全集》，第12卷，第9頁。
- ⑨ 印順：“《印度之佛教》自序”，《印順法師著作全集》，第13卷，第2、3頁。
- ⑩ 王恩洋：“佛學概論”，《王恩洋先生論著集》，第1卷，第237頁。

始佛教的傳統去作判釋。^①為此，他在為內學院建立教學科目時，特別把“印度哲學”與“印度歷史學”都納進來傳授。^②呂澂於民國時期所作佛學研究的重點也在印度佛學方面，特別重視印度佛教的學史與教理探究。他除了編譯《印度佛教史》以對治佛學研究中好作“玄遠之談，屑視歷史為不足道”的粗陋學風外^③，自己還著《印度佛學史》（未刊稿）在闡明“印度佛學說變遷”的同時借此來釐清中國佛教思想之源流與異化。^④關於研究中國佛教史必須會通到印度佛教的觀念，最近公佈的呂澂有關湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》的審查報告中也非常明確地表示出來。他說：“佛教東來，逐時演變，苟非洞曉本源，則於其遞嬗之跡，鮮不目迷五色者，此中國佛教史所以難治也。”因此，他提出如果研究中國佛教史而“於印度佛教面目認識未真”，則難免會出現“重要處每每考證不得要領”，而對於推闡義理也會“空泛繁虛，多所失當”。^⑤可以想見，在呂澂的教史研究觀念中，佛學史的論究是不可能離開印度佛教史及印度學的脈絡來加以闡明的。於是，作為民國新知類型的佛學通史，就這樣被賦予了印度佛學和印度學的觀念。

四、概論與通史書寫中的“宗”門系譜

當學術界習焉不察地以宗門系譜來理解或論說中國佛教傳統時，卻忽略了這樣一個問題，即傳統教史與宗史有關宗派建立的論述實為不同宗門史家的虛構——人們所津津樂道的中國佛教之八宗、十宗等諸種說法，恰恰很多是始於近代的製作。

近代佛學論述之使用到“宗”的意識蓋始於楊文會。他受13—14世紀日本學僧凝然《八宗綱要》一書的影響，而根據自己對佛學的理解作《十宗略說》，把佛教宗派析分為十宗，從而把“宗”的意識納入到近代佛學論述的視域內。楊文會之“十宗”分別為律宗、俱舍宗、成實宗、三論宗、天台宗、賢首宗、慈恩宗、禪宗、密宗、淨土宗，而他以淨土一宗作為圓滿之教。^⑥楊文會自己的佛教立場為“教在賢首，行在彌陀”，他判淨土為圓滿，一方面表示了自己信仰上的宗趣，另一方面反映了淨土一教在晚近中國佛教界所具有的普遍性影響。

民國以來，無論作為佛學概論或是通史的書寫，都或多或少地在延續楊文會所建立的這一“宗”門譜系。謝無量之《佛學大綱》在組織結構上雖然具有不少新知的意味，而論及東土所傳佛教，仍然沿用了楊文會這一宗派分判的方式，以十宗來講解中國佛教史。^⑦王恩洋作《佛學概論》也辟專章來討論“諸宗流演”，但略提出了不同的分類方式。在討論中國佛教宗派時，他根據大小乘之不同，把小乘分為成實、俱舍兩宗，大乘則在楊文會原有分判的基礎上，增加了地論、攝論、涅槃三宗。^⑧太虛所作《佛學概論》單列一節來講中國佛教之宗派，也同樣是接受楊文會所倡的大乘八宗、小乘二宗共十宗的看法。^⑨蔣維喬在1930年代初所撰《佛教概論》，其中第三篇詳述中國佛教，就是以楊文會的“十宗”為綱目，而簡要闡明其源流與教相的。而其稍後出版的《佛學綱要》雖然在內容與結

① 歐陽竟無：“法相大學特科開學講演”（1923），《歐陽竟無佛學文選》，第26、27頁。

② 歐陽竟無：“與章行嚴書”（1925），《歐陽竟無佛學文選》，第336頁。

③ 呂澂：“敘旨”，《印度佛教史》。

④ 呂澂關於《印度佛學史》的這篇講稿，經高山杉整理，發表在《中國哲學史》2009年第2期，可資參考。

⑤ 該審查報告全文及其相關研究，發表在《漢語佛學評論》（上海古籍出版社，2013）第3輯。

⑥ 楊文會：“十宗略說”，《楊仁山全集》，第149頁。此說後來受到學者的質疑，詳見湯用彤“論中國佛教無十宗”一文。又，關於楊文會的“十宗”觀念的研究，可以參考陳繼東：《清末仏教の研究——楊文會さ中心として》（東京：山喜房佛書林，2003），第5章，第3節，第2項“十宗の統合”。

⑦ 謝無量：《佛學大綱》，第3章。

⑧ 王恩洋：“佛學概論”，《王恩洋先生論著集》，第1卷，第238—241頁。

⑨ 太虛：“佛學概論”，《太虛大師全書》，第1編，第22頁。代表太虛一系的《海潮音》在1927年第11—12期合刊上所載常惺長文“佛學概論”，其中論及中國佛教，也是“統觀十宗”來組織論說的（《民國佛教文獻期刊集成》，第169卷，第91—98頁）。



構方面都對自己過去所著的《佛教概論》作了較大的改動，但是在談到中國佛教宗派成立時，還是完全以宗派十分法，即小乘兩宗（成實、俱舍）和大乘八宗（他按各宗成立的時間先後依次分為：淨土、禪宗、三論、天台、律宗、法相、華嚴、密宗）來加以判釋。^①至於黃士復所著的《佛教概論》，根本就是《十宗略說》的擴展。全書祇第一章“總說”部分就印度佛教及佛教傳入中國略作說明，而餘下諸章就直接以十宗為名來詳加闡解，可以說一部佛教概論完全成為十宗概說了。^②而黃懺華的《佛教各宗大義》（1934），從題名就知道是一部以中國佛教宗派為主題的概論。值得注意的是，他特別強化了“宗”的觀念在佛學中的意義，認為佛教的許多思想雖然都是隨歷史而“不無變遷”的，但佛教“各宗傳統之學說”則是非歷史而“歷千年未替”的。可見，他對佛教宗義所秉持的高度尊重。在黃懺華看來，對佛教各宗的研究，就是對整體佛教探究之關鍵，祇有洞悉各宗教義，纔能夠對“佛法之全體大用”迎刃而解。因此，他這部書的主旨“即在將佛教各宗之教義，提要鉤玄，並加整理，使成體系”。^③實際上，黃懺華對宗派的析分並沒有什麼新意，基本上也是以楊文會所列十宗為筋骨，而分別對其源流、宗義及名相等詳加闡明。^④

佛教通史的書寫同樣也會自覺不自覺地以宗派作為組織論述的架構之一。從梁啟超作《中國佛法興衰沿革說略》可以看出，他早就擬設專章來討論中國佛教“諸宗之成立”，而該大綱所論也側重於從佛學思想史的內在關聯，把中國佛教宗派判釋為攝論宗、俱舍宗、法相宗、十地宗、華嚴宗、天台宗、禪宗、法華宗、涅槃宗、淨土宗、律宗、密宗等十二門。^⑤太虛甚至提出“各宗學之研究，無異佛學史之研究”的主張。^⑥而他具有通史性質的《佛教各宗派源流》，則完全以宗系為筋骨，來通貫性地闡解從印度到亞洲各國的佛教歷史。^⑦蔣維喬譯補的《中國佛教史》最後兩章有關近代佛教史的部分本為蔣氏自己所補撰，有趣的是，近代中國佛教宗系本來就已經非常混亂，而蔣氏之論史仍然沿用傳統宗派的結構來加以組織。該書最後一章即以“近世各宗”為名，把近代中國佛教的狀況分別以八宗（律、禪、華嚴、天台、淨土、法相、三論、密宗）來作闡明。^⑧作為民國另外一部完整的通史，黃懺華的《中國佛教史》（1937）則本着“中國佛教之精華，在各宗派”的原則來進行撰述^⑨，但整部書在大的年代史結構下，各章節仍特別突出了宗派的意義，其通史之分析也以各宗派之教旨與傳承為主幹了。

從現代學術史的考察來說，佛教宗派的形成本來就是一個不斷被建構出來的觀念，湯用彤對此有過深刻的反思。他指出，以十宗為說乃屬傳聞而非事實。湯氏發現“宗”義在中國佛教史上是一個充滿了多義性和歷史性的概念，以“宗”來組織講說佛教史始於南宋以來佛教宗派史家的製作。於是，如果不加區分地以“宗”的觀念來論述中國佛教史，難免會與史實相違。^⑩實際上，民國中國佛教通史的撰寫注重以“宗”為骨架來組織思想的論述這一方式，顯然是受到近代日本佛學史寫法的啓發，如境野黃洋《印度支那佛教小史》（東京：鴻盟社，1915）關於中國佛教史部的論述，以及他的另外一部著作《支那の仏教》（東京：

① 蔣維喬：《佛學綱要》，第7章，第3節。

② 黃士復：《佛教概論》（上海：商務印書館，1933）。

③ 黃懺華：“再版自序”，《佛教各宗大義》（臺北：文津出版社，1984），第15頁。

④ 另外，民國佛教也有以“八宗”來分判佛教宗義的，如周叔迦《八宗概要》即把印度與中國佛教上各重要流派析分為中觀宗、瑜伽宗、天台宗、賢首宗、禪宗、真言宗、淨土宗、律宗等（《周叔迦佛學論著集》，上集）。

⑤ 梁啟超：“中國佛法興衰沿革說略”，《飲冰室佛學論集》，第10—12頁。

⑥ 太虛：“《佛教各宗大義》序”，《太虛大師全書》，第19編，第807頁。

⑦ 太虛：“佛教各宗派源流”，《太虛大師全書》，第1編。

⑧ 蔣維喬：《中國佛教史》，第18章。

⑨ 黃懺華：“凡例”，《中國佛學史》（北京：東方出版社，2008），第1頁。

⑩ 湯用彤：“論中國佛教無十宗”，《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000），第2卷。又，關於中國佛教宗派之發展形成，可參考藍日昌：《佛教宗派觀念發展的研究》（臺北：新文豐出版公司，2010）。



丙午出版社，1918）關於隋唐佛教的討論，都是以佛教各宗——三論、天台、華嚴、法相、律、念佛、禪、密八教為筋骨來組織結構與論述的。因而，無論是蔣維喬還是黃懺華的佛教通史，都同樣是以日本學術界所慣用的八宗而不是晚清以來十宗的架構來論述佛史。1930年代，宇井伯壽在處理中國佛教通史的問題時，雖然一面以“宗”為架構來加以論述，但他同時也意識到，以宗門系譜來論述中國佛教史並非唯一法門，而祇是圖一時之便。^①可惜，民國佛學的論述，無論是概論的書寫還是通史的撰述，都還來不及對其組織思想和歷史論述的工具、概念框架等進行深入省察就匆忙照搬，可以說是一種簡單的“拿來主義”了。

五、禮失而求諸野：概論、通史與域外資源

民國知識典範的轉移，在很大程度上是與外部世界知識觀念與成果的移植有關的。作為佛學，在東亞的歷史中，以往都是中國向外輸送佛法的；近代以後則是乾坤大挪移，不僅中國大量散失的佛學典籍在東鄰的日本被再度發現，日本近代的佛學研究也作為一種帝國新知蓬勃地發展起來。近代新知雖然大多源於西方，但民國佛學新知卻不是直接從西方移植過來，而幾乎都是取徑於日本傳譯到中國的。近代日本的佛學著述已經成為晚清民國佛學研究中重要的“思想資源”。即使民國佛學界對於西方佛學狀況的瞭解，也是經過日本學人的消化販運而來。如《海潮音》有關歐美佛學的介紹，就是通過譯介日本佛教學人渡邊海旭的著作而來。^②正像嚴復（1854—1921）所說，近代中國學術界從日本轉手去獲取新知，已經到了“沛然率天下學者群而趨之”的局面了。^③

明治以後，日本在知識上取得了重大成就，在佛學的材料及研究方面均已領先中國，從而成爲民國佛教新知輸入的重要源頭。晚清民國時期開始輸入有關日本佛學的知識，最初主要的並不在專題研究方面，而恰恰是通論與史學方面居多。正是透過這些啓蒙性的基本書籍，為民國以來佛學新知的形成奠定了“文化基層建構”。^④近代日本佛學界有關概論的著述不在少數^⑤，民國佛教學者對日本近代佛學概論的書寫也算比較瞭解。從當時蔣維喬精撰的《佛學綱要》來看，他所列舉的參考書目中，基本上是日本近代學人的相關著述。^⑥而黃懺華的《佛教各宗大意》則無論在書名、內容和體例上，幾乎是仿照日本平安專修學院編撰的《佛教各宗大意》一書（興教書院，1926）。^⑦此外，直到1940年代印順作《佛法概論》，主張以原始佛教之根本佛法作為理解整體佛教的基礎，以阿含為“三乘共依的聖典”來組織對佛法的概說，這一點也與姊崎正治之作《根本佛教》頗為相近。姊崎正治就是以阿含為根本來論究佛法大旨的。^⑧

① [日]宇井伯壽：“緒言”，《中國佛教史》（臺北：協志工業叢書出版股份有限公司，1970），李世傑譯，第5—6頁。

② 參見《海潮音》1929年第4期中所發表的一組介紹歐美佛學之譯文（《民國佛教文獻期刊集成》，第172卷）。

③ 嚴復：“與外交報主人書”，《嚴復集》（北京：中華書局，1986），第3冊，第561頁。

④ 王汎森：“思想資源與觀念工具——戊戌前後的幾種日本因素”，《中國近代思想與學術的系譜》（石家莊：河北教育出版社，2001），第163頁。

⑤ 蔣維喬就說：“此類之書，在日本出版者，無慮十數種。”（蔣維喬：“例言”，《佛教概論》，第2頁）

⑥ 《佛學綱要》書後所列參考書目包括日本學者境野哲（黃洋）的《印度佛教史綱》、高木俊一的《佛教概論》、金子大榮的《佛教概論》、姊崎正治的《根本佛教》、深浦正文的《佛教聖典概論》等書。

⑦ 平安專修學院編：《仏教各宗大意》（京都：興教書院，1926）。該書所列各宗中與中國佛教宗派有關的依次為律、俱舍、成實、三論、法相、華嚴、天台、真言、禪、淨土等十宗，此外還把佛教流傳到日本所形成的宗派作了介紹。該書在編撰體例上，分“序論”、“本論”兩部分。“序論”三章，相當於對佛教各宗之概論，“本論”各章先介紹宗名、宗史，然後再詳闡各宗宗義。黃懺華《佛教各宗大意》從書名到結構，基本是沿襲此書體例而來，當然在內容上又有自己的發明，特別是對法相、密教的說明發明，師承了歐陽竟無、太虛一系的說法。實際上，日本近代相關著述還很多，如日本早在19世紀末就開始以宗派為主題來論述佛教大義，如玉樹遊樂的《各宗教要隨問》（京都：玉樹百枝，1880）、石村貞一的《仏教各宗大意》（東京：石村貞一，1886）等，也主要針對中日佛教各宗派要義給予闡明。這些著述，對民國佛學撰述體例與內容是有一定影響的。

⑧ 印順：“《佛法概論》自序”，《印順法師佛學著作全集》，第4卷，第1頁。印順寫作《佛法概論》是否參考過姊崎正治的《根本佛教》，還需要作進一步考察。如果對照姊崎正治的《根本佛教》（東京：博文館，1910）與印順《佛法概論》的內容，在不少方面是比較接近的。



不過，對於民國學人來講，他們對日本學者在概論方面的成果都不太滿意。呂澂就指出，當時並沒有一部理想的佛教概論，即使在日本也“未見有善本”。蔣維喬於1930年代初作《佛教概論》時，聲稱自己對於日本近代佛教概論之作“多半涉獵”，但同時認為，這些“概論”未必都適合“國人之用”，因而他自己纔新撰《概論》，對整體佛法的觀念重新予以結構與組織。^①

應該說，日本近代佛學影響民國至深的方面主要在於佛教史學。日本近代佛教學受惠於西方19世紀以來佛學研究方式，逐漸走出其傳統“宗學”，形成了所謂“近代佛教學”。而佛教史學的研究，可以說成為其“近代佛教學”中的典範。從明治中期開始，村上專精等就開始提倡以歷史學的方式來研究佛教，並與境野黃洋等發行期刊《佛教史林》，^②佛教史學的研究遂成為佛教新知的重要標誌。同時，與佛學研究密切關聯的“印度學研究”（イソド學），也隨着佛教史學研究的深入，發展成與佛學研究相輔相成的學門。於是，佛教史的研究，始由東亞佛教而漸次溯源於印度佛教史、印度思想哲學及文化史之探究，印度學、佛教學成為近代日本佛學研究中不可分割的兩個部分。^③

日本在明治以後關於印度、中國佛教通史的著述數量龐大^④，其中不少重要作品於民國期間被陸續譯傳到中國，並深刻影響了民國期間有關佛學史書的撰寫。^⑤梁啟超也認為，近代以科學方法研究佛學方面，日本的成就要高於中國，於是他在研治中國佛學史中所生發的印度學意識，顯然也是受到當時日本佛學研究潮流的影響。^⑥

內學院與武昌佛學院系統的佛教史學研究更是在較大程度上借助於日本近代佛學的成就。如在印度佛學史方面，呂澂在1920年代就根據日本學者荻原雲來《印度之佛教》之結構“重為編訂”，同時參考日本學者崛謙德、馬田行啓《印度佛教史》，綜合而成《印度佛教史略》一書。而他根據深浦正文的著述編譯出的《佛教研究法》一書，也對域外佛教學的研究作了較全面的啓蒙教育。

太虛對日本近代佛學研究頗有讚譽，在《讀木村博士佛教研究之大方針書後》一文中，稱“日本佛教研究之現狀，以吾人觀之，已臻隆盛之域”。為此，太虛對於佛學研究的設想增加了不少新知，如他把佛學研究劃為三個方面，其中教史就成為重要的一環。而於佛學研究的工具方面，他特別提出了要善用比較語文學、西方哲學、心理學及宗教學等新知。^⑦在民國時期譯介日本佛學成果方面，太虛所領導的武昌佛學院起了很重要的作用，當時不少重要的佛學史論都是先由武昌佛學院譯出或由《海潮音》學刊發表的。如太虛在

① 分別參見呂澂《印度佛教史略》“敘旨”、蔣維喬《佛教概論》“例言”。

② 林傳芳：《近代日本佛學研究的發展》（臺北：獅子吼雜誌社，1969），第36、37頁。[日]吉田久一：《近代仏教の形成》，《近代仏教概說編》（京都：法藏館，1963），第1卷，第102—116頁。[日]柏源祐泉：《日本仏教史——近代》（東京：吉川弘文館，1990），第71—95頁。

③ 近代日本佛教學與傳統“宗學”以及印度學關係論述，可參考[日]末木文美士：“仏教研究方法論と研究史”，《新アジア仏教史》（東京：佼成出版社，2011），第14冊，第306—352頁。

④ 具體內容參考呂澂：《佛教研究法》第3篇第2—3章，第4篇第2章所分析的書目。

⑤ 1920—1930年代，國內所譯重要的日本佛學著述，如境野黃洋《支那佛教史綱》（武漢：武昌佛學院，1922），島地墨雷《三國佛教史略》（上海：佛學書局，1930），境野黃洋《印度佛教史》（武漢：武昌佛學院，1934），高楠順次郎、木村泰賢《印度哲學宗教史》（上海：商務印書館，1931），木村泰賢《原始佛教思想論》（上海：商務印書館，1932）等，而《海潮音》等佛學學刊也陸續發表了不少相關佛學譯文，此不詳列。

⑥ 梁啟超：“《大乘起信論》考證序”，《飲冰室佛學論集》，第368頁。

⑦ 日本近來有學者研究表明，梁啟超對印度佛教特別是印度原始佛教之重視，乃深刻受到日本近代佛學研究如姊崎正治、木村泰賢等著述的影響〔[日]森記子：“梁啟超的佛學與日本”，《梁啟超·明治日本·西方》（北京：社會科學文獻出版社，2001），狹間直樹編，第184—217頁〕。

⑧ 關於佛學研究的三項內容分別為歷史、教理與實際（《太虛大師全書》，第16編，第102頁）。



武昌佛學院的主將史一如（慧圓居士）於1920年代就把日本近世一些重要的佛學著述譯介到中國，而從內容上看幾乎都是關於中、印佛教史學方面的。如《中華佛教史》、《印度佛教史》、《小乘佛學概論》、《印度六派哲學》等。而印順所著的《印度之佛教》，則相當程度地參考了日本近代學術界的成果。這包括呂澂編譯的《印度佛教史略》，高楠順次郎、木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》，木村泰賢的《原始佛教思想論》，以及結城令聞有關唯識思想史的著述。^①

中國史學寫作在戊戌年（1898）之後就潛移默化地使用日本史學的敘述方式作為“概念工具”，如傳統史書以朝代更替作為時間綫索來組織史書編撰；而日本史學的傳入，使中國史學編撰開始運用“章節體”與採用歷史分期的方法。^②民國中國佛學史的敘述方式因受到日本近代佛學史著的影響，也有了這樣的變化。幾部重要的通史性史著，都是應用新的章節體與歷史分期來結構或系統化其有關佛學史的論說。蔣維喬在1917年赴日考察後，就有感於民國佛學與日本近代佛學研究之間的落差，承認傳統中國傳統佛學並沒有提供可資參考的有關教史方面的“系統之典籍”，而使得近代中國佛學史的撰寫無法從自身傳統中激發靈思，尋繹出基本的組織架構與論述方式。^③因而，他於民國所撰《中國佛教史》根本無法獨立撰述，完全是在“借資於東籍”，取材於境野黃洋的《支那佛教史綱》編譯補撰而成。^④

1920—1930年代是日本關於中國佛教史研究的“全盛時代”。日本近代對中國佛教研究最具影響力的，當以常盤大定、境野黃洋、望月信亨等為代表；而以通史方式系統敘述中國佛教史的，則以境野黃洋為最早。境野黃洋於1907年出版的《支那佛教史綱》，從佛教東傳述至宋代以後，成為一部系統論述中國佛教通史的典範。1922年，史一如把該書譯為漢文後，直接刺激了民國中國佛教通史的書寫。可以說，民國幾部重要的中國佛教通史之作大都是“取材並模仿日本”學術成果而來。

蔣維喬的《中國佛教史》作為民國第一部系統闡釋佛教通史之作，除了對北魏隋唐某些造像、石刻資料的補充及有關近史之清代與民國教史兩章為自己撰述補敘之外，整部佛教通史祇能說是日本學術成果的譯撰。黃懺華的《中國佛教史》實際上也不應看做是完全獨立的創作，而是仿照宇井伯壽的《支那佛教史》而來。^⑤宇井伯壽之《支那佛教史》（東京：岩波書店，1936）是一部關於中國佛教的通史，從佛教傳入一直寫到清朝。主要以“學系的相承”和“師資的脈絡”為架構來加以組織，特別重視以宗派為中心來論述佛教之思想。該著是以近代日本佛學史書寫所通用的八宗為要，來組織隋唐諸宗的論述。^⑥而比照黃懺華之《中國佛教史》關於隋唐佛教的書寫，也是以“橫述各宗派之內容”為主；其對諸宗之判釋，基本上是照搬日本佛學史界以八宗為筋骨的觀念。

即使在史觀方面，人們也可以感受日本近代佛教史著的影響。如平安專修學院所編《印度支那佛教史要》（京都：興教書院，1926）一書，把中國佛教之發展從東漢到清朝分為東漸、傳播、大成、保守、漸衰五個階段；宇井伯壽在《支那佛教史》中把中國佛教的發展遞嬗分為前（佛教傳入到羅什之前）、中（從羅什到隋唐前）、盛（隋唐八宗）、



蔣維喬

① [日]結城令聞：“自序”，《唯識學探源》（新竹：正聞出版社，1992），第1頁。

② 王汎森：“思想資源與觀念工具——戊戌前後的幾種日本因素”，《中國近代思想與學術的系譜》，第162頁。

③ 蔣維喬說，從傳統佛史著述中去找尋通史書寫的方式，“正如暗中索物，不易獲得”（蔣維喬：《中國佛教史》“敘言”）。

④ 蔣維喬：“《中國佛教史》敘言”。正因為這樣，以至於當時就有人對蔣氏此作“獨持物議，認為抄襲人家的著作，殊為不雅”〔釋東初：《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974），第700頁〕。

⑤ 呂澂：“《中國佛學源流略講》序論”，《呂澂佛學論著選集》，第5卷，第2462頁。

⑥ [日]宇井伯壽：“緒言”，《中國佛教史》，第5頁。

後（宋到清朝）四期。對照起來就不難發現，黃懺華的《中國佛教史》基本就沿用了這樣的佛教史觀，把中國佛教史的發展分為肇始、進展、光大、保守四個階段，其相對應的朝代與時間也與日本學界的意見較為一致。

嚴復說過：“學術之事，必求之初地而後得其真。”當民國佛學界借助於東洋近代之知來塑造自己有關佛教的整體觀念與歷史圖式時，它為民國佛學帶來新知的同時，也意味着一種冒險。思想與學術移植的問題在於，如何對不同學術與思想發生的歷史脈絡作出有深度的反思。就是說，近代日本佛學新知的形成與建構，都深刻地根植於他們自身的思想、歷史與文化土壤之中。無論是他們對西方新知的消化，還是對佛教觀念及中印佛教史的理解與論述，都有其複雜的歷史情景。這種日本化了的近代新知給民國佛學帶來的結果是雙重的：它一面使民國佛學快速而簡易地獲得了新的知識形式和觀念；同時，這種經過他人咀嚼過的新知，也難免會因為迂迴而出現“隔塵彌多，其去真滋遠”的現象了。^①

六、未完成的計劃：成一家之言

作為新知的佛教概論與通史書寫，伴隨着中國思想啟蒙運動，而逐漸開展於近代中國佛學的復興進程中。民國佛教學人試圖以新的完整的方式，縱橫交織地來重新建構或體系化對佛教認識的知識圖譜時，“概論”與“通史”作為一時首選乃應運而生。古典中國佛學雖略約具備類似的知識形式，卻包含了相當複雜的宗派論述；而且大都詳於中土而略於印度佛學流變的闡明。民國新佛學的書寫，正是試圖洗刷這種傳統佛教編撰中的宗派修辭和地域局限，而再作新議。於是，新的佛學圖景已不再局限於傳統以一宗一派為主的思想論述，其歷史的流程也會通上溯於印度佛教，甚至是印度哲學與思想文明的大傳統中去作探究。

實際上，“新知”這個語詞在近代中國的意味是概指西學，但近代中國佛學的新知並沒有直接源出於西方。雖然晚清時期的楊文會就期待佛教“學者兼通中西文，以為將來馳往天竺，振興佛教之用”^②，但是直到民國，具有新知意義的佛學研究最終還是轉求於東洋新學。這種間接的學習方式難免會使民國佛學在接納新知的深廣方面大打折扣。從表現出來的成就看，也大都要略遜於民國人文學的其他學門。^③

應該承認，民國有關佛教概論與通史的書寫，作為佛學新知的啓蒙而逐漸成長起來。不過，整體的學術成果還未見圓熟。無論是概論或通史，著書雖多而典範尤少。民國時期的佛學創造大多還處於新知輸入的階段，佛學中許多重要的議題、材料及論述結構幾乎都是對日本佛學成果的抄移或模仿，並未消化而成為自己獨立的論述體系。這最明顯地反映在民國幾部有代表性的佛教通史上。如果說在佛學的專題研究與斷代史方面，呂澂與湯用彤的成就不容低估，那麼相對而言，在概論與通史的寫作上，民國佛學顯然還沒有出現具有經典性的論述。

從引進新知到融會貫通，新知與舊學之間需要經歷相當時間的糾纏與融合。對於民國佛學來說，我們可以明確地感受到這種新知與舊學間錯綜複雜的交織。無論是概論與通史的書寫，我們都可以看到這種緊張與對峙。民國佛學一面試圖以西方或東洋所傳的知識體系來重新組織與條理舊有材料，但他們對於新知的態度卻多少有些遲疑——既有期待，也有焦慮。畢竟新知給他們帶來許多意想不到的知識成果，抉發了傳統舊學的未發之覆。不

^① 嚴復：“與外交報主人書”，《嚴復集》，第3冊，第561頁。

^② 歐陽漸：“楊仁山居士事略”，《楊仁山全集》，第584頁。

^③ 可以發現，民國佛學的發展不僅借助於域外新知，也不斷在努力跟進民國其他人文學門，特別是歷史學所建立起的“知識典範”。如從內學院、武昌佛學院等佛學重鎮的研究方法來看，就特別注重運用近代歷史學等方法來論述佛學。



過，通過日本佛學所帶來的新知，其成就主要表現在歷史學的方面，而於形上學等哲學傳統來論述佛學則顯得非常不足。學術界同時也存在着濫用新學以爲比附的現象，特別是在西方哲學與傳統佛教教義之間，強爲之解的情況不時發生，這也是民國一批優秀的佛教學人對於哲學與佛學間的比附尤其反感的原因。^①如王恩洋作《佛學概論》就反復提出佛學與科學、哲學性質“相異”的一面，試圖維持住佛學在“尋常知識”（新知）之外的內證獨得。^②他們認爲，佛學新知的表現祇局限在具有經驗性的歷史學門方面，而無法爲傳統佛教的價值世界提供精微的論述。

從歐陽竟無與太虛兩系爲代表的佛學概論與歷史書寫來看，他們其實經常是在新知與舊學之間遊移不定，如歐陽竟無在近代新知與傳統佛教心法之間的緊張就是顯例。他在傾向於以新知來條理化佛學的同時，又努力想保住傳統佛學中的“經驗”或現量，試圖以之融合到近代佛學的知識系統中。^③太虛表面上看對新知有較大的開放空間，但當新知所產生的知識效應動搖到他的信仰根本時，他會毅然決然地選擇信仰，而不是新知所帶來的結論，如他對近代有關《起信論》的論辯就表現出明確的反新知傾向^④；他對印順《印度之佛教》的評論，也表示了他的中國佛教本位論。這與當時學術界所倡導的印度學傾向是頗有些軒輊的。^⑤新知與舊學、知識與價值的緊張，交織出民國佛學一幅特別的景觀。

人們當然可以這樣來作自我安慰，即民國佛學在舊學與新知之間的糾纏與交織，並不是佛學一門的處境，實際也反映了民國時期人文學術所共同面對的知識狀況。然而嚴格說來，民國佛學概論與通史的書寫雖在結構上不同程度地突破了傳統佛學的規式，但終究大都停留於輸入與模仿階段，自創不多。民國時期所造就的所謂佛學曙光，祇能說是晚清佛學轉衰後而出現的一段復蘇，並不能說是巔峰，至少就佛學概論與通史的書寫來說是這樣。如何圓滿地融合新知與舊學，成一家之言，對於近代中國佛學來講，仍是一項尚未完成的計劃。

[編者註：該文爲作者承擔的中國社會科學基金重點項目“中國佛教解經學專題研究”（13AZD031）的階段性成果。]

① 民國學術界有不少人是以外學特別是西方哲學的觀念來比附研究佛學的，從歐陽竟無對此風的批判可以看到，當時學術界以哲學特別是西方哲學觀念來論究佛法的風氣還比較流行。

② 王恩洋：“佛學概論”，《王恩洋先生論著集》，第1卷，第241頁。

③ 關於歐陽竟無在新知與舊學之間的衝突，參看龔雋：“歐陽竟無思想中的三個論題”，《哲學研究》12（1999）。

④ 太虛說：“而東洋人之道術，則皆從內心熏修印證得來；又不然、則從遺言索隱闡幽得來。故與西洋人學術進化之歷程適相反對，而佛學尤甚焉。用西洋學術進化論以律東洋其餘之道術，已方枘圓鑿，格格不入，況可以之治佛學乎？吾以之哀日本人、西洋人治佛學者，喪本逐末，背內合外，愈趨愈遠，愈說愈枝，愈走愈歧，愈鑽愈晦，不圖吾國人乃亦競投入此迷網耶！”又說：“東方人由修證內心、索闡遺言得來之道術，其變遷歷程，與西洋人之學術進化史，截然不同：一是頓具漸佈，一是漸進漸備。於此義若能審諦不虛者，則原考證從學理上考察之說，無論其有百千萬言，皆決然可一掃而空之矣。”（《太虛大師全書》第16編，第26—38頁）

⑤ 印順與他的老師太虛之間，就中印佛學的判釋方面發生了分歧。這主要是就印順所著《印度之佛教》一書而引發（《太虛大師全書》第16編，第26—38頁）。