

近代中國佛教經學研究： 以內學院與武昌佛學院為例

龔 雋*

摘要：

本文以晚清以來近代中國佛教經學研究為脈絡，透過思想史的方式闡明了近代中國佛教經學的流變及其不同類型的思想特徵，而以支那內學院與武昌佛學院為案例，較為詳細地比較與闡明了這兩系在佛教經學方面的研究特色與成就。論文共分三部分。第一部分以支那內學院為中心，批判地分析了楊文會、歐陽竟無、呂澂等三代學人的佛教經史學研究，闡明了其各自的成就與特點，並比較了內院與武昌佛學院在佛教經學研究上的異同。第二部分以太虛和印順為中心，探究並闡析了武院在佛教經史學方面的研究路向和特點，這裡分別論述了太虛與印順在佛教經學方面的各自成就及其思想發展，說明了兩代之間的在經學思想上的連續性及不同傾向性。第三部分主要對武院及內院為代表的不同類型的佛教經學研究，從思想史的角度作了評論，特別以分析歐陽竟無經學研究為例，指陳其經學研究背後的複雜矛盾與緊張性。

關鍵詞：中國佛教經學、支那內學院、武昌佛學院、歐陽竟無、印順

* 廣州中山大學哲學系教授

Exegesis in Buddhist Studies of Modern China: taking examples of the Chinese Metaphysical Institute and the Wuchang Buddhist Academy

Gong, Jun *

ABSTRACT:

In the context of the study on the Chinese Buddhist canon since the late Qing Dynasty, this thesis makes an intellectual historical study on the development of the study of Chinese Buddhist canon and the characteristics of different schools. It takes the Chinese Metaphysical Institute and the Wuchang Buddhist Academy as two examples, deeply compares and demonstrates their features and accomplishments in the study of Chinese Buddhist canon. This thesis contains three parts. The first part focuses on the Chinese Metaphysical Institute, critically analyses the study of Chinese Buddhist canon by Yang Wenhui, Ouyang Jingwu and Lv Cheng, illustrates their features and achievements, and compares the similarities and differences between the Chinese Metaphysical Institute and the Wuchang Buddhist Academy. The second part centers on Master Taixu and Master Yinshun, investigates the Wuchang Buddhist Academy's approach and characteristic in the study on the Chinese Buddhist canon. This part discusses Master Taixu and Master Yinshun's achievements and development in the study of Chinese Buddhist canon separately, to demonstrate the continuity and different tendencies between the the study on the Chinese Buddhist canon of two generations. The third part makes an intellectual historical comment on two different types of study on the Chinese Buddhist canon presented by the Chinese Metaphysical Institute and

* Professor, Department of Philosophy, Sun Yat-Sen University, Guangzhou

the Wuchang Buddhist Academy. It takes Ouyang Jingwu as an example, analyses and reveals the complicated contradiction and tension behind his study.

Keywords: The study on the Chinese Buddhist canon, the Chinese Metaphysical Institute, the Wuchang Buddhist Academy, Ouyang Jingwu, Master Yinshun

晚清以來中國經史之學的興衰與佛學的復興存在密切的關聯。有清一代學術出現了回歸原典的運動，被學者們稱為「經學復盛時代」。¹清代經學經由漢宋兼融，一變為漢學獨尊，說經「皆主實證，不空談義理」，再變而為今文經學，主以經世致用。²而今文經學的復興，連帶而引發了佛學研究上的興味，特別是對佛典的研究，就依附在儒家經學的復興運動中成為思想界之一伏流。晚清以來類型各異的佛教學術運動背後，都不難發現其與經學之間的密切互動，此為近代學術思想史及佛學史研究者不可不注意的問題。

嘉道時期，龔自珍、魏源等今文經學家「多兼治佛學」，而以「微言大義」來加以詮解。³晚清不少學人發現，經典仍然是中國思想價值的核心理，他們從西方文藝復興中領悟到，現代性是可以從古典復興開始的。從戊戌變法到辛亥革命時期，康有為、梁啟超、譚嗣同等今文經學者貫經術政事於一，並借用佛教經術來飾論政治，「應用佛教」於焉而成為思想界的潮流。⁴即使具有古文經傾向的學人，如章太炎等也不免受此流風影響，對佛典的研治並不重於考證，而試圖以此去建立起道德的「真界」。⁵

到了民國，佛學之風轉為精研學理，佛學經典之研究益趨豐富，漢

¹ 參考余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《文史傳統與文化重建》（北京：三聯書店，2004年），頁196-280。

² 參考皮錫瑞，《經學歷史》（北京：中華書局，1989年），頁341。

³ 梁啟超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁99。

⁴ 「應用佛教」一詞乃出於梁啟超評譚嗣同之佛學傾向，見其文〈論佛教與群治之關係〉，收於石峻、樓宇烈等編，《中國佛教思想資料選編》第3卷第4冊（北京：中華書局，1990年），頁53。

⁵ 參考章太炎，〈建立宗教論〉，《章太炎全集（四）》（上海：上海人民出版社，1985年），頁403-418。

學的方式曾一度流行於佛典的研究上。與傳統治經不同的是，這一時期的佛典研究不再是簡單地回復到傳統經學的形式當中，而是融合了近代新知。如傳統漢學的治經重於文字訓詁，而近代佛學治經則一面把西方佛典研究中之比較語言學的方法運用於治經學中；同時經史學關係的重大改變，也迫使佛典研究中的史學意識不斷增強，論經不尚空疏，亦不局限在義理。學人們開始廣刻唐人章疏，勤勘經典，異文研求，論辯義理，使佛學不斷轉趨翔實精純。佛教經學的研究此時也呈現了複雜而深刻的變化，新的佛教經史學典範逐漸而成。

從民國佛教經史學的研究來看，支那內學院與武昌佛學院可以看作最有代表性的兩個學術共同體。⁶可以說，他們雖然都有條件地接受近代學術的法則，而最終還是要保持住經學的優越地位。兩院均有各自學脈傳承，從經、史學的關係看，大致可以說第一代（歐陽竟無、太虛）比較重經輕史，而到了第二代（以呂澂、印順為代表）則相對走經史融合，⁷以史論經的道路。本文對這兩代的佛教經學研究略作些較為具

⁶ 這一點，歐陽竟無也提到民國佛教研究與教育機構中唯有武院與內院能夠秉承楊文會以來的學術傳統。他在〈法相大學特科開學講演〉中說「今茲所存，惟武昌佛學院與本院，實承祇園精舍而來也。」（載於氏著，《歐陽竟無佛學文選》（武漢：武漢大學出版社，2009年），頁64。）太虛也說「唯從民國八年起，我與歐陽漸突起為佛學界的雙峰。」（見〈太虛自傳〉，太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書第十九編·文叢》（台北：善導寺佛經流通處，1980年），頁260。）

⁷ 內院第二代研究者除呂澂外，還有王恩洋等有大量關於經典注疏的作品，不過，無論從學術高度還是治經方法方面，都遠未達到呂澂的水準，限於篇幅，關於王恩洋佛學研究將另文討論。武院當然還有史一如等一批學者，他們在

體的討論。

（一）兩院經學之異同

對於內院與武院的佛學研究來說，經典之學成為他們的核心，他們無論在研究方法或結論方面，都參考了近代學術研究，特別是日本近代佛學研究的成果，而又能夠自立權衡。他們重視教史，但與新史學派以史化經的立場不同，而著力最深的還是經典文本與經典史的探究。他們也不同于傳統佛教經學，而重視的是在歷史的源流探究中，去解讀經典的思想及開展，以史抉經。在他們看來，聖典教義也是在歷史中開展出的法流，與歷史闡明可以取得一致。如印順就說「契合於根本大法（法印）的聖教流傳，是完全契合的史的發展，而可以考證論究的」。⁸

這表現在經論的研究上，兩院都力圖突破傳統宗門意識和判教方式，而有系統地重新組織和抉擇教典教義。判教可以說是中國佛教義學解經的一種慣用的「解釋策略」(hermeneutical strategy)。內院與武院對於佛教經論疏解雖然都各有倚重，傾向上也都儘量做到不拘一宗一派，而對法義作出整體性的判釋。

大致而言，內院以恢復印度佛教，特別是那爛陀寺的佛學教育為理想，在佛教經論的研究範圍上，努力包含小大、空有、顯密諸宗，「以期成一整體之佛教」。⁹關於大乘經教的方面，內院與武院都革新傳統經教的判教體系而別抒新意，不過，內院與武院在佛教聖典的組織結構或判釋方面表現出明顯不同。內院堅持印度大乘只有般若、瑜伽兩系，

佛教經史方面的研究也遠沒有印順有成就，暫且不論。

⁸ 印順，〈遊心法海六十年〉「三 治學以佛法為方法」，《華雨集》第五冊，《印順法師佛學著作全集》卷 12（北京：中華書局，2009 年），頁 33。

⁹ 歐陽竟無，〈談內學研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 33。

並不承認如來藏思想為獨立一系，因而其判論經典，都會歸到此兩系中來進行疏解。武院則堅持以大乘三系來組織大乘經典，太虛分為法性空慧、法相唯識與法界圓覺三系，印順則分為性空唯名、虛妄唯識和真常唯心。這樣，他們就分別從不同佛學構架來組織經典體系及論疏。

近代史學對於內院與武院經學研究的影響之一，表現在古史探源的意識左右著他們對於印度佛教，特別是原始部派佛教聖典研究的熱情。兩院都批判了中國傳統佛教思想中重大（乘）輕小（乘）的傾向，重視到印度佛教經史的重要性，認為只有先明小乘部派之學，才能夠歷史地理解大乘法義，於是特別提倡對於原始及部派佛教聖典的研究。歐陽竟無就說「佛滅度後，二十部小乘興爭。此皆切實可資研究。今人對於大乘立義，每有望塵莫及之歎，而小乘思想接近，亦可藉以引導也」。¹⁰呂澂的佛教學研究與教學，基本就是在這一大綱下來作細密的經學抉擇的。他所治的經論中，就有專門關於《阿含》及部派教典的。呂澂認為，對於佛教經典要獲得正解，必須歷史主義地推到原始佛教，特別是《阿含經》傳統之中。他還指出，中國化佛教義學一向重大乘而輕視小乘，就是不尊重歷史，而對法義也易產生錯誤的理解。如他作《雜阿含經刊定記》，就認為《阿含》「實乃三乘共教」，是一切大小乘佛教所共同依循的法義，因而也成為理解一切佛法經義的基礎和根本所在。¹¹

武院一系的情況有點不同，太虛在宗系上雖然不是某一宗派的徒裔，而於印度佛教與中國佛教的關係方面，卻是顯有偏重的。對於近代史學影響而導致學界重印輕中的傾向，他表示了不同的意見。¹²他仍然要以

¹⁰ 歐陽竟無，〈今日之佛法研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 30。

¹¹ 參考呂澂，〈雜阿含經刊定記〉，《呂澂佛學論著選集一》（濟南：齊魯書社，1991 年），頁 1-29。

¹² 如太虛就批評印順以原始佛教經典為依歸，乃是「以聲聞為本」，而不是「以

中國佛教傳統為宗主，而對經論的判釋也大都在中國佛教義學的基礎上來作開展。印順則不同於太虛，而堅持從印度佛教法流中去抉發經教的真趣。印順重視印度教史，他對有關聖典形成流變的歷史考察，再到他有關經論的各類注疏與專論，都鮮明地表示了他佛學研究的傾向性。他說自己「尊重中國佛教，而更重於印度佛教」。他也批評過去學界重大輕小的傾向，主張初期聖典才是大乘佛教思想的法源。¹³這一點上，印順與內學院立場較為接近，表現了民國佛教史學研究的一種探源性觀念。¹⁴於是，在佛教治經方面，他特別重視對《阿含》及原始部派聖典進行經史學的探究。當然在研究方式上，內院專精而嚴密，更具論師的風格，並能夠廣泛應用近代比較語言學的方法來勘定經典文本；而武院則重博洽，傾向於通過歷史的演化去理解經論的思想，在手段上只能充分利用漢譯典籍來作比勘研究。¹⁵

（二）從啓蒙到內學

佛陀為本」。有關太虛與印順關於此問題的論辯，參考太虛為《印度之佛教》寫的評論，及印順的回復〈敬答《議印度佛教史》〉（1943年），其中印順說他與太虛格量佛教之不同在於「其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎。」（印順，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，1992年），頁122-123。）

¹³ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究·序》（臺北：正聞出版社，1992年），頁7。

¹⁴ 同上註，頁4。藍吉富教授也指出，印順教史的研究是「直接從原始佛家經論之《阿含》、《毗曇》、及印度空、有、真常三系經論去探求釋迦本義，而不象舊式佛學者之但守中國古代高僧大德之注疏。」（見其著，〈印順法師簡介〉，收於印順編，《法海微波》（臺北：正聞出版社，2005年），頁326。）

¹⁵ 印順就說他治學博而不精，重於考證和歷史演化去瞭解佛法，參考其著，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁34。

近代意義上中國佛學的研究都離不開楊文會的啟蒙。因此討論兩院佛教經典學研究，首先要對楊文會的佛教經史學觀念略作瞭解。作為近代佛教啟蒙的重要人物，楊文會有感於晚清佛教的凋敝即在於經學衰微，而大力宣導佛學經典研究之風。他特別批評當時禪門「目不識丁，輒自比於六祖」的作風是濫附禪宗，妄談般若。¹⁶因而，他主張設立佛學研究會，開辦釋氏學堂，要求學佛者一概丟開從前學禪見解，「俟經論通曉後」，才能「處處有著落」。¹⁷

楊文會在佛學經典闡釋方面也形成了一些新的觀念。他強調經教研究在佛法修學中的重要性，重視「文字般若」、「三藏教典」的作用，以為藉此才可以「得開正見，不至於認賊為子」。¹⁸在佛典研究方面，他重視網羅散逸經論，並對古本經論「讎校再三，重加排定」，¹⁹作細緻的文本考訂工作。他並沒有廣泛注疏經論，除了《大宗地玄文本論略注》外，他對佛典的研治主要是通過經論的敘、跋、題詞及別記，或是書信等傳統書寫方式來加以表現的。楊文會治經取徑上遵循了漢學一套由訓詁而義理的路線，從文本的勘定而直接到經義的闡明，所以夏曾佑就說他「移士夫治經學小學之心」來研治法相一學。²⁰

就是說，楊氏仍然是在經學的範圍內來治經，而並沒有觸及到史學的方面。他甚至批判西方近代史學對印度初期佛教史的考證方法是「但

¹⁶ 楊文會，〈釋氏學堂內班課程芻議〉，見《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000年），頁334。

¹⁷ 楊文會，〈答釋高質疑十八問〉，《楊仁山全集》，頁412。

¹⁸ 楊文會，〈般若波羅密多會演說二〉，《楊仁山全集》，頁340。

¹⁹ 楊文會，〈會刊古本《起信論義記》緣起〉，《楊仁山全集》，頁370。

²⁰ 參考夏曾佑與楊文會書，收錄在〈與夏穗卿書——附來書〉，《楊仁山全集》，頁447。

求形跡」而已。²¹如他指出，西方近代學術在考究佛陀出生年代等問題上計較真妄，而導致「多種不同，莫衷一是」的爭論，認為這類沒有結論的佛教史學探究「亦不能得其真，但如煙雲過眼而已」。²²不難發現，楊文會治經的經學立場，使他對於新知的接受是有很大的設限的。他把新學的价值僅僅局限在與經典理解密切相關的小學方面，具體說即是西方近代佛教學研究中比較語言學的那種方式。他在給南條的信中曾表示，經教的研究「非深研梵本者不能道」。²³楊文會有關治經的許多原則性觀念，實際上都在他傳人歐陽竟無所開創的內院佛學研究中獲得了闡揚。

內院更願意以傳統的「內學」一詞來稱呼佛學。作為知識形態的近代中國佛學的誕生，歐陽竟無的出現，無論從學術方法、思想創發的深度還是系統方面，都可以說是值得注意的現象。內院的佛學方向和格局在歐陽的思想中基本得到確定，而後學更多的是對其學說加以更加細密的演繹和語言文獻上的支援。歐陽竟無治學的重點即在經學，「而尤致意撿除偽似，以真是真非所寄自信」。雖然他在佛學的立場方面與他的老師楊文會有很大的不同，甚至是對立（如對於《起信論》的態度）。不過，仔細比較他們處置佛教經史學的方式，的確也可以發現許多一脈相通的地方。如他們都重視經典文本的勘定、比較語言的應用、求之於法相學而彌補傳統經解的籠統顛預，以及對近代史學的懷疑等。

歐陽竟無的經學是以宗教性為前提的。從根底上說，他認為內學研究是「內證為內，推度為外」，即必須以現量親證為法度的。只是對於大多學者無現量之經驗，才必須下轉為聖言量，即經學的探究來闡明法

²¹ 楊文會，〈與夏穗卿書〉，《楊仁山全集》，頁 448。

²² 楊文會，〈與釋遐山書〉，《楊仁山全集》，頁 429。

²³ 楊文會，〈與日本南條文雄書二〉，《楊仁山全集》，頁 319。

義。²⁴關於這點，歐陽在〈與章行嚴書〉中談到內院研究的目的與「求學之方法」時，講得非常明白：

「佛法鏡智但是現量」，「假聖言量為比量，多聞熏習，如理作意，以引生他日之無漏。由聖言渾涵中推闡以極其致，詳前所略，厘前所雜，或疏失之糾修，或他義之資助，以期思想之大發達」。²⁵

研讀經文最難通其大意，而得其全體。歐陽竟無治經，形式上看主要還是沿襲傳統「經敘」的方式，但是細究其有關經義宗旨的闡明及其經論系統的論述方面，實在有不少新的發明，而這是解經方面難度很高也頗見其功力的一面。歐陽竟無根據他自己對於印度大乘思想的系統判釋，而就他所認定的幾部在佛教思想系統中至關重要的大乘經論（如《大般若經》、《瑜伽師地論》、《大般涅槃經》、《維摩詰經》等），皆作了詳密的經敘，以闡揚他對大乘思想、思想系統及其釋經方法等問題的理解。

表面上看，歐陽竟無拒絕以西方的科學和哲學來討論佛教，這在他的《佛法非宗教非哲學》中表現得淋漓盡致。不過，在佛學的建立上他並不是一味反對西方現代性的人物。他恰恰非常重視西方近代以來通過比較語言學所建立起的那套佛教學研究典範，並貫徹在他所領導的內院教學和研究當中。經典的思想或經義雖然是治經的旨趣，但是歐陽竟無特別強調要輔以漢學的考辨為基礎。在「今日之佛法研究」中就提到，內學研究需要對經典文本進行「簡別真偽」、「考訂散亂」及「借助梵藏

²⁴ 歐陽竟無說「內學所重在親證也。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。」（歐陽竟無，〈談內學研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 31、32。）

²⁵ 歐陽竟無，〈與章行嚴書〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 335。

文」來對文本作出勘定。²⁶他還批評明清以來佛教釋經學缺乏漢學的根本而「隨情立教」，指斥這類籠統的解經是「隨手拾一經一論，順文消釋，就義敷陳」。²⁷另外，對於佛教經典的體系，歐陽竟無已經形成了他特有的架構，他研治大乘經學的大綱即由《瑜伽》而《般若》而《涅槃》。²⁸這可以說是對傳統佛教經學教判形式的一種突破。

與傳統佛教經學及新史學治經皆有不同，近代史法的以史化經，意在顛覆經典的神聖性，對於經典好作懷疑主義之批判。歐陽特別有意識地針對近代史學的這一風氣，而提出內學研究「不可輕易違反舊說」，仍然恪守經學優先的意義。他指出「故於舊說，須抱發明主義，不可抱違反主義」。即是說，對於佛教經論的論究，只能在確保經典至上的條件下「推闡發揮」，而不能夠「外於已定之結論」而別為新說。這就是他著名的「結論後之研究」方法。歐陽闡明經學的方式並不需要特別經過史學方式的淘煉，因為經是「由無漏智等流而出」，具有超越時空的一面。²⁹

於是，歐陽竟無治經重在小學與義理，而不是史學。他還特別強調了小學（比較語言學）在佛學研究中的基礎地位。即是說，歐陽對經典文本探究由語言文本的考訂，所指向的並不是史學的問題，而仍然是義理或哲學性的問題。雖然他自稱其治學方式是「由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至」。³⁰而實際上，與其說他重視以歷史治經，毋

²⁶ 歐陽竟無，〈今日之佛法研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 30。

²⁷ 歐陽竟無，〈法相大學特科開學講演〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 26。

²⁸ 呂澂在〈內院佛學五科講習綱要講記〉中說歐陽竟無治經體系為「初講《瑜伽》，次究《般若》，後闡《涅槃》」。見《呂澂佛學論著選集二》，頁 585。

²⁹ 歐陽竟無，〈支那內學院研究會開會辭〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 25-26。

³⁰ 呂澂，〈親教師歐陽先生事略〉，收於石峻、樓宇列等編，《中國佛教思想資料選編》第 3 卷第 4 冊，頁 355-356。

寧說他在治經的取徑上採用的是傳統漢學那類訓詁明而義理明的路線，由「文字般若」下手而會通經義。他在敘及自己學術的「晚年定論」時還是堅持對於佛教經論的研治分為兩段，即「前考據，後義理」。³¹即是說，歐陽在經學的闡明上強調的是文字而義理，並不是由史而通教義。他這樣說治經的為學次第：「文字般若能爛，而後觀照般若不謬；觀照般若既習，而後實相般若相應。故文字之功，斯為至大」。³²又說「一字不真，全體皆似；一語或歧，宗祧易位」。³³可見文字的判讀對於經義的理解是多麼的重要。據學者研究，歐陽所設立的「內學院」，其對內學的解讀就不是一般相對於外學的意義而言，對歐陽來講，內學表示了形上學或性理學的意味。³⁴於是，他對於佛教經典的判釋通常不是以史為斷，而恰恰是以教理為斷的。「今之言學則不然。處處須得真相，即處處須以教理為斷」。³⁵

（三）呂澂以史論經和經學上的「性寂」觀

如果說歐陽竟無確定了內院治經的格局和方向，具體而微的學術史論證更多的是到呂澂來完成的。嚴格說，我們根本無法把歐陽與呂澂分開來論究內院經學的開展。呂澂的佛學研究也是以經學為主軸而又以史為輔論的，他認為「佛教研究之根本典籍，首當推藏經。所余之古人撰

³¹ 歐陽竟無，〈覆陳伯嚴書〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 337。

³² 歐陽竟無，〈支那內學院院訓釋〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 144。

³³ 歐陽竟無，〈得初刻南藏記〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 287。

³⁴ 微慈 (Holmes Welch) 即考察了「內學院」之內學的特殊含義。關於此可以參考 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 319.

³⁵ 歐陽竟無，〈支那內學院研究會開會辭〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 24。

述，類皆由是流出派生」。³⁶所以其研究成果也大多是圍繞著經論方面而展開的。與傳統治經，甚至與他的老師歐陽竟無不同，呂澂的佛教經學研究具有了比較鮮明的近代性特徵，這表現在他把治經與近代史學結合起來。他明確表示，佛教經學的研究「一方依義理推闡，一方依歷史開展」，這樣「理事兼至」才能夠得盡其學。³⁷

歐陽竟無所立定的從考證而義理的解經原則，呂澂特別加入了歷史的維度。他認為經教的義理是「佛教研究之主眼」，但是在對教理研究的取徑上，呂澂綜合文本考證、教義及歷史於一體，而能夠對西方近代佛教學所提倡的比較語言學與文本學的研究方式善加應用。他堅信，聖賢寄託在經典中的原義，是可以通過歷史考證、語言學分析等方法得到真傳的。故而其由研究漢文佛經進而回溯到研究梵文和巴利文、藏文佛典。關於此，呂澂作了很明確地說明：

今謂教理由文字研究勢不可廢，訓詁、達意二法亦不應偏重。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，或則以一部前後所說為批判，或則以著作家根本思想為批判，或則以當時一般思潮為批判，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。³⁸

呂澂治經通常就是以漢、藏、梵等不同譯本互勘，「比較研求，複備數益」而發現許多但從譯文而無法覺察出的問題，同時他又能夠「出

³⁶ 呂澂，《佛學研究法》（揚州：廣陵書社，2009年），頁1。

³⁷ 呂澂，〈內院佛學五科講習綱要講記〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁642。

³⁸ 呂澂，《佛學研究法》，頁60。

入注疏，彷徨旁論」以傳統論疏為參考，對經典教義進行「章句義解」。³⁹如他在治《涅槃經》學時就提出，應該象研究般若、瑜伽學一樣，「必須推極於陳那、護法、戒賢之傳」來開展。⁴⁰

在治經的形式上，呂澂已經突破了傳統以來經學注經的格式，也不同於歐陽以經敘來闡明說經。他除了以「講要」的方式來疏通經義，不少論著都是以現代學術專題或論述的方式來表達他對經教的意見。在他為各類經論所作「講要」中，也沒有統一的體例格式，如〈法句經講要〉就以「總辯經體」、「解析品次」、「抉擇要義」而對經典進行三番講述；而在《阿毗曇心論頌講要》中，則又分別從「文獻源流」、「學說系統」和「研習資取」三方面來開展論述。⁴¹

關於大小乘經論的判釋，呂澂依其修習階梯分為五門，即毗曇、般若、瑜伽、涅槃四科，另外單立戒學一門。在這裡，毗曇限定在佛說範圍，為聲聞乘之學；般若科則談智慧為主，瑜伽則言禪定，《涅槃》「乃佛學究竟之目標」，而戒學經典則為實踐之基。⁴²對每一科，他又根據同類學說之經典，而作淺深不同的安排。呂澂的經典判釋體系，基本是從歐陽竟無的思想中沿襲而來，不過他對此作了細密的具有近代學術史意義的論述。

³⁹ 參考呂澂，〈安慧三十唯識釋略抄引言〉、〈論英譯《觀所緣釋論》之特徵〉，《呂澂佛學論著選集一》，頁 145、149、51。值得注意的是，呂澂對於傳統注疏也大多採取批判的方式，而以梵藏本經義為中心來勘定舊疏得失，抉擇經義。如他作〈入論十四因過解〉就批判傳統論疏「不獲傳其真」，而以梵藏諸本「治學探源，無拘拘於注疏附益」。《呂澂佛學論著選集二》，頁 637。

⁴⁰ 呂澂，〈內院佛學五科講習綱要講記〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 637。

⁴¹ 見呂澂，〈法句經講要〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 643、675。

⁴² 具體論述可參考呂澂，〈內院佛學五科講習綱要講記〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 605-642。

內院雖然努力於整體佛教教義的組織與闡明，而實際是有著鮮明法相學的傾向，並對台、賢兩家中國式的佛教義學進行了嚴厲批判。在經教思想的判釋上，歐陽是以法相為衡准來加以闡明。如他在對一大藏教進行新的分類判釋時，就批判傳統經類的分法缺乏聖言量的根據，而主張以法相門的《瑜伽師地》五分、《攝大乘》三類來「嚴部」通括經律論的分判。⁴³他認為法相學最鮮明的優勢即在於論理精密而不籠統，「唯識、法相，方便善巧，道理究竟。學者於此研求，既能洞明義理，又可藥思想籠統之弊，不為不盡之說所惑」。⁴⁴為此，他多次批判天臺，其中很重要的一項指控，就是認為天臺釋經「率意隨情，不顧經論」，即於經論的研判上「不事翔實」，過於「籠統而風談」，從而導致對於經義「爾猶懸度」，於「詞語處處乖違」。⁴⁵呂澂也著重批判了台、賢兩宗對於經典的判讀。如從歷史方面看，他批判台賢疏經缺乏歷史的觀念，而一味判《阿含》為小宗，而不加重視的觀念。而從大乘經論來說，呂澂認為，台、賢也多所誤判，如他指出天臺的止觀、華嚴的緣起等中國式佛學思想就是受到《楞嚴》、《圓覺》和《起信》一流如來藏思想影響而誤入歧途。⁴⁶最可圈可點的是，天臺以《法華》為宗經而詳為之解，而呂澂在其著《妙法蓮華經方便品講要》中，多次對天臺的《法華》釋義進行批判，認為天臺注《法華》「但拘泥文字，於此（法華）要義，多所淹沒」，又說《法華》之觀門「非天臺家所執之空假中」，而是「法性平等觀」，這些都可以說是想對台宗作釜底抽薪式的拆解。⁴⁷

⁴³ 詳見歐陽竟無，〈精刻《大藏經》緣起〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 290。

⁴⁴ 歐陽竟無，〈唯識抉擇談〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 37。

⁴⁵ 歐陽竟無，〈《大般涅槃經》敘〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 256、258。

⁴⁶ 參考呂澂，〈《楞嚴》百偽〉，《呂澂佛學論著選集一》，頁 370。

⁴⁷ 呂澂，〈妙法蓮華經方便品講要〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 1108、1145。

呂澂還明確和系統化地把這一觀念作了論述，他的經解對於中國傳統義學思想充分應用了「批判的見地」，並把批判的重點聚焦於「性寂」與「性覺」兩個心性學的中心觀念上。他提出「印度佛學精華，萃於法相、唯識」，在治經的思想和方法上，他一以貫之地以法相學的性寂觀念來疏解和判釋經論的真偽高下。如他對如來藏系經典的判釋就鮮明地表示了這一宗趣，他對如來藏系的重要經典《勝鬘經》所作的唯識學化的詮解即是顯例。他對該經中如來藏自性清淨義的解釋是，如來藏就是阿賴耶識的自體，而「所邊賴耶法爾自性本寂，不與所執相符」。又說「如來藏義當以此經歸之自性淨心為最主要之解釋」。⁴⁸

這一思想傾向尤其鮮明地表現在他對《楞嚴》、《起信》思想的批判方面。呂澂通過他對經教的判釋，以為印度佛教的法流在心性論上都是心性本寂（或本淨）的傳統，他提出「佛學根本之根本，即心性本淨，客塵所染八字所詮」。他甚至認為這一性寂說是「全部佛學之根本」，從原始論典《阿含》到大乘經的《般若》、《華嚴》、《涅槃》等「皆作是說」。⁴⁹而《起信論》以來中國佛學之所以偏離印度正統佛教思想的方面，就是錯誤地理解如來藏的概念，而引向了心性本覺的方向。⁵⁰呂澂認為，《起信論》的錯誤根源在於對《楞伽》誤讀。在實踐的觀心方面，《楞伽》的法門是以觀妄為要旨，而不是以真心為所緣的。而在「《起信》與《楞伽》」和「《大乘起信論》考證」兩文中，則更從譯文、文本流變等方面，試圖表明《起信》真心的觀念乃是由於跟著魏譯本《楞伽經》

⁴⁸ 呂澂，〈勝鬘夫人師子吼經講要〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 943、945。

⁴⁹ 呂澂，〈內院佛學五科講習綱要講記〉，《呂澂佛學論著選集二》，頁 609。

⁵⁰ 呂澂在〈大乘法界無差別論講要〉中說「安寧寂靜者，心之本性原自爾也。——謂覺與不覺，以心位判。非性也，《起信》、《楞嚴》性覺說，可知其妄。」見《呂澂佛學論著選集二》，頁 950。

的誤譯而錯上加錯，以至於影響到中國佛學主流「成為一種消極保守的見解」。⁵¹

於是，他專作「《楞伽》如來藏章講義」、「《楞伽》觀妄義」來闡明《楞伽》的真正法流是性寂而非真心論的，並以此批判《楞嚴》、《起信》真心論。他說「今日講《楞伽》如來藏章」。如來藏義（藏為胎藏，佛由是而生也），可謂《楞伽》一經之心要，全經輾轉返複，不外發揮此義。非獨《楞伽經》然也，全體佛法無不如是，全體佛學均建立在心性本淨一義上——偽說乃謂此心之外另有真心。如《楞嚴經》開首，——《起信》發端，另立如來藏心。」⁵²

內院的佛教經史學重於對中國佛教思想的批判，但我們不能把這些批判簡單歸約為宗派主義的論述，卻可以看成是一種具有強烈學術統系和經學立場的修辭。

二

武昌佛學院對佛教經史的研究，無論是在學術思想、教史的觀念及研究方法等方面都與內院有交叉也有不同，甚至在不少思想方面有所對峙而相互評破。他們之間在佛教經史學上論辯與互究學理，實際上推動了民國佛教經史學的發展。武院的佛教經學研究，可以說是民國教界中首屈一指的典範。我們姑以太虛與印順兩代在經學方面的表現略加說明。

（一）太虛與經學護教

太虛早年就曾在西方寺做過系統閱藏而獲得佛教經學的入門之道，

⁵¹ 關於此，參考呂澂，〈《起信》與《楞伽》〉、〈《大乘起信論》考證〉兩文，《呂澂佛學論著選集一》，頁 292-269。

⁵² 呂澂，〈《楞伽》如來藏章講義〉，《呂澂佛學論著選集一》，頁 357。

〈太虛自傳〉中就說「此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始」。⁵³可以說，治經之學終其一生不輟，〈法相唯識學概論序〉中說「蓋大師殫志內典，歷時二十餘年」。⁵⁴

太虛對於經教的疏解，與內院不同。內院專深，在方法上也是經由漢學的文本考據、語言比較學而轉向義理的論究。太虛注經並沒有就經論的語言與文本考證方面下功夫，乃是直探經義而重於經論思想的闡明。他自己就說「其本因仍在從佛學的心樞，自運機杼，隨時變化，不拘故常以適應所宜，巧用文字而不為文字粘縛，原不著腳在文字中討生活。」⁵⁵這種夫子自道表白了一個教徒式的治經姿態。

對於教史，太虛一面維持中國佛教思想的合法性，而對歷史上漢傳佛教各宗大體都以包容而統攝的姿態來看待。於是，他對於佛教經論也試圖不偏局於一宗一家，而對義教的各宗經論都有所抉擇和疏釋。他說「我初於台、賢、禪、淨的撰集亦頗溫習，如《法華玄義》、《文句》、《摩訶止觀》、《十不二門指要鈔》、《佛祖統紀》、《靈峰宗論》及《華嚴玄談》、《疏鈔》、《五燈會元》、《碧岩集》、《從容錄》、《中峰廣錄》、《淨土十要》、《十六觀經妙宗鈔》、《彌陀疏鈔》等，尤於會合台、賢、禪的起信、楞嚴著述，加以融通決擇。」⁵⁶

釋經形式在民國佛教經學中可以說是不拘一格的，太虛經釋在體例上也分別有「義脈」、「講錄」、「經釋」、「述記」、「講義」、「釋義」等多種形式，而格式上大都分為「懸論」與「釋經」兩大部分。所謂懸論，

⁵³ 太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書第十九編·文叢》，頁 189。

⁵⁴ 太虛，〈法相唯識學概論序〉，《太虛大師全書第十九編·文叢》，《序跋·外序》，頁 980。

⁵⁵ 太虛，〈太虛自傳〉，《太虛大師全書第十九編·文叢》，頁 219。

⁵⁶ 同上註，頁 216。

一般都是就該經的宗趣、經題及譯史等進行闡明；而釋經部分則科釋經文，依據經文進行科判，標明經義主題，而後隨文釋義。也有依傳統釋經之緣起、正說、流通三分來組織架構和解說的，如他的《佛說八大人覺經講記》就是這樣的格式。

在教相判釋方面，太虛並沒有接續傳統義學的判教，而是別具一格地因應時代變遷有所新創。在《般若波羅密多心經釋義》「懸論」中，他抉擇天臺、華嚴兩家釋經的判教，而認為這些判教「皆為適應當時的思想環境」，不符合當今的需要。所以他要重新對佛說教理進行判釋，而大分為三，細分為六類。即從大小乘教統觀可分為三教，分別為五乘共教、三乘共教和大乘不共法。⁵⁷有時，他又分別以五乘共學、三乘共學和大乘共學三類來加以說明。而大乘經教又可細分為「特勝大乘」、「普為大乘」及「適應大乘」，又稱「圓融大乘」三科。⁵⁸他在《攝大乘論初分講義》中又以「法空觀慧」、「法相唯識」與「真如淨德」三宗來說大乘三教，這種三教判釋遂成為他及武院判說佛教經學的基本定式。

⁵⁷ 他解釋說「五乘共教者，即人乘，天乘，聲聞乘，辟支佛乘，菩薩乘所共同之教理。——此為全體佛法之大宗，其中最要者，為異熟因果的業報法，合乎此者即是佛法，違此者即非佛法，故為五乘所共之正法的法印。」（見《太虛大師全書第五編·法性空慧學》，《教釋》，頁 547。）關於三乘共教，是指「聲聞、辟支佛、菩薩皆由此而得解脫生死，平常稱此為小乘法，其實是三乘的共法」。（見《太虛大師全書第五編·法性空慧學》，《教釋》，頁 549。）

⁵⁸ 特勝大乘是指般若經類，太虛解釋說「特勝大乘者，就因緣所生法中特明究竟皆空之最勝義，遍破外小及世俗相，即諸部明甚深空義之般若經是。」（見《太虛大師全書第五編·法性空慧學》，《教釋》，頁 549。）普為大乘即指「深密、華嚴、法華、涅槃等所說者是」。（見《太虛大師全書第五編·法性空慧學》，《教釋》，頁 550。）而圓融大乘即指「中國之台、賢圓教，即從法華、華嚴中大發揮斯義」。（見《太虛大師全書第五編·法性空慧學》，《教釋》，頁 550。）

太虛教判表示了與內院以來鮮明不同的立場，他的教判乃有所針對近代佛教史學研究中回歸印度佛教為尊，而貶斥中國佛教的傾向，有意識地把中國佛教各類經教都合法性地納入教判的體系內，甚至推為至尊。他對民國學界共推法相，貶斥台、賢的時流還特別作了評破。針對內院以批判如來藏思想來否定中國式佛教的傾向，太虛則特別抬高如來藏思想的地位。他提出如來藏思想不僅是一系統獨立的佛學體系，而且為大乘諸系中最為圓滿究竟的一系。⁵⁹在他看來，內院等一系所激烈批評台、賢二宗在經教方面顛預籠統之弊，正是其圓融周至的妙境。他說「此宗所明者，乃法空觀慧所生、所顯，法相唯識所明、所證之體也。攝有為無為一切無漏清淨法」。⁶⁰太虛對經解的判教，特尊如來藏的法流，可以說是近代佛教經學中最鮮明的中國佛教的護教體系。

對於中國式佛教的護教還表現在他對疑偽經所作的信仰詮釋學。有感於近代佛教經史學中的疑經主義思潮，太虛對塑造中國佛教思想上有重要影響的經典，都一概採用了教徒式的辯護。如近代學界對《四十二章經》存有懷疑，太虛則在《四十二章經講錄》「懸論」中，對於近代學界的懷疑之論一一都作了評破。⁶¹最鮮明的例子莫過於他對《起信論》的辯解了。值得注意的是，他對《起信》的辯護不僅有教義教法上的考

⁵⁹ 應該指出，太虛判如來藏系統為圓教，對法相一學也是融攝而重視的。有學者研究發現，他所創辦的武昌佛學院早期還是重視經的，1935年之後則轉向了對於法相論典的教學研究，這表示了他從作為宗教的佛教向作為哲學佛學的轉向。見 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), p. 113.

⁶⁰ 太虛，〈攝大乘論初分講義〉，《太虛大師全書第六編·法相唯識學》，《教釋》，頁465。

⁶¹ 參考太虛，〈四十二章經講錄〉，《太虛大師全書第三編·三乘共學》，《教釋》，頁6、7。

慮，同時也試圖對近代性學術史方法進行顛覆。他批評日本望月等學者考證起信論方法，認為這是「以毒迷於西洋人思想學術發達進化之偏說——即所雲進化之史論及科學之方法」。⁶²

內院在佛法研究上保留了證量為上的合法性，而在經史研究的具體取徑上則接受近代新知。太虛則不同，他認為佛法即為內證之學，原則上就不應該進入近代史學論列的範圍。他曾多次嚴厲批判以西方近代史學觀來研治佛教經論：「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：一是頓具漸布，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。」⁶³又說「用西洋學術進化論以律東洋其餘之道術，已方柄圓鑿，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！」⁶⁴

不難理解，當他的門下胡瑞霖在記其講《維摩經》時，就專門批判以考證方法研究佛典，在〈維摩詰經記聞敘〉中說「顧學者曾有以考據而目此經為偽者矣！不知佛經之真偽，當以法印為衡，此佛所自定也。若不問經之義理如何，而但以文字斷之，其不足據，無俟深辯！竊以考據之學，不適用於佛典，非一端也。」⁶⁵

原則上講，太虛並沒有一味地反對教史研究，如他於 1930 年代發表的〈佛學概論〉中也提到「教史」研究的必要性，而認為經教的研究

⁶² 太虛，〈評大乘起信論考證〉，《太虛大師全書第十六編·書評》，《佛學》，頁 28。

⁶³ 同上註，頁 32。

⁶⁴ 同上註，頁 30。

⁶⁵ 太虛，〈維摩詰經記聞敘〉，《太虛大師全書第十九編·文存》，《序跋·外序》，頁 933。

包括了「佛教史料的編考」，「各種文體經典的校訂」等。⁶⁶只是涉及到經教，尤其是中國經教的合法性問題時，他就非得挺身而出，護教般地硬要在經史學之間劃出一道鴻溝。而作為他後學相知的印順，在佛教經史學上的出發點恰恰是試圖去重新彌合這一裂縫。

（二）印順與經史之間

印順對於佛教經典的研究，重視了史學的「辨章學術，考鏡源流」，而把經典放置到文本流變中去作抉擇。他與教界一味「深閉固拒」地反抗近代歷史考證方法的傾向不同，對所謂「史的科學之方法」給予了充分的肯定，認為佛法本身就是「出現於一定的時空中」，而具有「世諦流布」的一面。於是對佛教經典、思想與制度等事相，歷史考證的方式還是必要的。⁶⁷如他研究原始佛教聖典集成時，就本著歷史主義的態度，以為原始經典並非佛的親口宣說，而是經過由「說」到「集成」的歷史過程，因而只能看做是「佛說的影像」。⁶⁸而當胡適《壇經》研究引起教界一片譁然，而廣為爭論的時候，印順就對胡適的歷史考據學方法以恰當的肯認，並指出佛教史的作家（除了玄學家）「還是會採取胡適的論斷」，「否則，即使大徹大悟，也於事無補」。⁶⁹

⁶⁶ 太虛，〈佛學概論〉，《太虛大師全書第一編·佛法總學》，頁 267。

⁶⁷ 印順，〈以佛法研究佛法〉，《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 3；〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 229、230。

⁶⁸ 印順，《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1983 年），頁 11。有學者也認為，印順之《說一切有部為主的論書與論師之研究》，即「純持嚴格治史的方法而成」。見張曼濤，〈說一切有部為主的論書與論師之研究〉，收於印順編，《法海微波》，頁 96。

⁶⁹ 印順，〈神會與《壇經》〉，《無諍之辯》，頁 58-59。

對於佛教經學的研究，印順的論述大致可分為史論與經釋兩部分。在史論方面，他對佛教經典史的論究受到近代史觀的影響，重視對印度教史上原始聖典到大乘經典集成與形成作歷史的論述。所以他對教典與教史的研究重心還是放在印度的方面。印順有關教史與聖典的研究是融合在一起的，他的教史著述，如《印度之佛教》、《印度佛教思想史》、《初期大乘之起源與開展》及一些相關教史論文，都有專門論述印度佛教聖典之形成及其性質方面的內容。而他的《雜阿含》彙編及《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》等，更是以經典專論的形式，旨在「探究佛教的原始法義」。⁷⁰

經釋的部分，印順一面仿照傳統論師的著論方式，對於大乘三系的聖典思想和宗義作整體的論述，而不是依文帖釋。這類作品中有關大乘空宗的，如《性空學探源》、《空之探究》、《中觀今論》，唯識學的有《唯識學探源》，如來藏系統的則有《如來藏之研究》等。從份量的分配上看，印順對於般若中觀一系的經論是有所倚重的。另一方面，他選擇選了若干大乘經論，作具體而微的釋經學研究。如《般若經講記》、《寶積經講記》、《勝鬘經講記》、《藥師經講記》、《中觀論頌講記》、《攝大乘論講記》、《大乘起信論講記》等，就屬於這類釋經的作品。在這裡，武院系統所判大乘三系的經論大致都有照顧到。

從格式上說，印順經解「講記」基本就延續並綜合了六朝以來科判三分的方式，即把全經結構分為「序分」、「正宗分」和「流通分」三部來進行分疏和章句。⁷¹同時，他還在每一經論的「正釋」前標列類似於

⁷⁰ 印順，〈《雜阿含經論彙編》序〉，《雜阿含經論彙編》，《印順法師佛學著作全集》卷20。

⁷¹ 學界認為，六朝時道安法師始創此三分的科判格式，關於此，參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十五章（上海：上海書店，1991年），頁550-551。

「玄義」的「懸論」，以對該經論之經題、傳譯、宗要，甚至關於該經在近代學術史上之研究狀況等，都略加辨明。此外，還有一些零碎的釋經作品，《華雨集》中就收有多種經論的講記，可以參考。印順對部分佛教經典，還進行了重新整理與校排，最重要的如《雜阿含經論彙編》及收錄在《華雨集》（一）中的《精校敦煌本壇經》，這一類的研究，他除了重新校訂經典文本，也根據自己對教義的體會來作重新排編。

印順對經義的解釋，並不因循傳統義學經解，也不偏向於某一宗門的思想來作融會，而是歷史化地予以闡釋。他明確表示自己不作一宗一派的門徒。⁷²所以他對經論中的義理疏通，就表示不能夠以一家一派的思想為標準來作抉擇，而更多是本著佛教史的觀念來作論究。他在《大乘起信論講記》「懸論」中就說：「佛法流行在世間，因為時、地、根機、方法的不同，演化成各部各派的佛法。現在來研究佛法，對各部各派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合於自宗的，就以為都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。」⁷³

經典是歷史形成的，同時也是思想的載體。印順提倡佛教史的研究一面從事史的考證，「以探求真實為標的」，而同時也「應重視其宗教性」。⁷⁴具體說，史的考證只能夠涉及到佛法事相的部分，而關於道體的層面，還是需要以義理來加以闡發。印順就表示，他探究印度佛教就重在分別解說，以「確定印度經論本義，並探求其思想的演化」。⁷⁵

⁷² 在《空之探究》〈序〉中，印順說他佛學的一貫「方針」就是「不適於專宏一宗，或深入而光大某一宗的。」印順，《空之探究》（臺北：正聞出版社，1992年），頁1。

⁷³ 印順，〈懸論〉，《大乘起信論講記》，《印順法師佛學著作全集》卷3，頁6。

⁷⁴ 印順，〈遊心法海六十年〉「三 治學以佛法為方法」，《華雨集》第五冊，頁33。

⁷⁵ 印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》第五冊，頁9。

他對經典義理或思想的理解與傳統經學之「玄義」略有不同。他認為經典的義理闡解雖然是思想的，但是探究不能夠只作哲學性的玄論，而要用歷史考證來作闡明。可見義解與歷史考證在印順的解經策略中是互資為用的。印順之治佛學重於經史，而於經論的思想，除了用史學的方法來探討，也是重視其思想義理的論究的。他提出佛教聖典中的論藏是「基於哲理基礎的」「分別經法、整理經法、抉擇經法」。⁷⁶他對於早期印度部派佛教論書的研究，就分別從論書形成史與法義兩個方面加以綜合論究。他自己就說其治學的方法是「從論入手」而「重於大義」，這正是宋學的方法。⁷⁷如他在解釋《起信論》時就一面主張義理不能夠直接從考證歷史學中引出，而必須從法的高度來進行判釋，但同時又堅持「用考證方法研究佛法……這種治學方法，是不應該反對的」。⁷⁸印順就這樣透過融經於史，來闡發佛教經典中的內在真理性。

在經教的判釋方面，印順不僅在思想上不拘於傳統教史上的某一宗派，而且他對傳統經學的判教方式也相當的輕視，而更傾向於用印度佛教中大乘三系這一「學派的系統」的劃分，去判釋諸經在佛教思想史上的位置。如他就以三系平等，義理闡明，而不是別、圓分判的方式，來判攝《起信論》在教史中的位置。他在《起信論講記》這樣說：「大乘法也有學派的差別，但分別大乘學派，要從義理去分別」。⁷⁹

作為學問僧，印順與太虛在經學的取徑上不同，而於護教方面卻有內在的一致性。與近代史家治佛典而慣於走向疑經的路向不同，印順並不是要通過歷史學的手段來對佛教聖典作懷疑論的解讀，相反，他試圖

⁷⁶ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章，頁 1-3。

⁷⁷ 印順，〈遊心法海六十年〉「三 治學以佛法為方法」，《華雨集》第五冊，頁 27。

⁷⁸ 同註 73，頁 4。

⁷⁹ 同註 73，頁 10。

通過解經而把經學研究引向一種信仰的詮釋方向。可以說，他的佛教經史學重在以「釋古」而信古。印順對於印度佛教聖典史作了較為詳密的「推演、抉擇、攝取」，從原始聖典的集成到大乘經典的流出，都作了細密的經典史探究。不難發現其重視的是經典思想源流方面的闡明，即是說，他對於經典史的研究是偏向於思想史的論究，而不是近代歷史學強調的語言、文本與歷史的考察。其經典史論的目的論即在於說明，從聲聞經論到大乘經論，如一定要完全用歷史考證的方式去說明其真實性是不可能的，如他對於後出大乘經論的法流就作了這樣的判釋：「瞭解聖典的性質，知道他怎樣流布人間，那一定能信諒大乘的如實」。印順把這一切的流變都看作是「釋尊的三業大用」，因而都具有宗教合法性的價值。⁸⁰於是，佛教聖典是歷史的，不是本質主義的，「無所謂真偽，只有了義不了義，方便與真實與否的問題」。⁸¹這類經學史述與經釋的結合，別有意味地把聖典史的論述詮釋成為佛教護教的一種策略。

可以說，印順對於近代佛教經史學中的疑經觀採取了一種避實就虛的方法，把史學研究中有關經典真偽問題轉化為了義與不了義的義理學問題。正如佛爾（Bernard Faure）所注意到的，從歷史批判轉向哲學意義的解釋，恰恰是許多僧侶式的佛學研究，為保持其傳統的合法性而採取的共法。⁸²

三

⁸⁰ 參見印順，〈大乘是佛說論〉，《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，1992年），頁179、188。

⁸¹ 印順，〈序〉、〈第十二章〉，《原始佛教聖典之集成》，頁3、876。

⁸² Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 91.

近代以來中國學術由經入史，史學一時間成為學術研究的典範。經與史、舊學與新知間的交錯與緊張關係給傳統的經學研究產生了程度不同的衝擊，也帶來了新的視域與融合。於是，近代中國佛學的知識生產就經常遊移徘徊在經與史、新知與舊學之間，而呈現出異常複雜的學術現象。傳統佛學中經學獨尊的局面已經成為陳跡，但經學並沒有消亡。近代中國佛教知識史的重塑，大都可以從經史學的交織與複雜關係中去獲得部分的體認。

中國近代佛教經學最初的緣起，與晚清以來不同類型儒家經學的復興存在著深刻的關聯。可以說，晚清以來儒家經學運動都程度不同地援用到佛教，而使佛教成為晚清思想界的一大伏流。與傳統佛學不同，近代重要的佛教知識生產不再是以教界為主導，而多數都是出自於世俗的知識共同體，或有知識的居士群體中，他們大都有過出入儒家經學的經歷，因此有必要從更寬廣的思想史視野，尤其是近代經學史的歷史流變中，去重新審查近代中國佛教知識的形成及其形態。

內院與武院是一群具有信仰為背景的佛教知識群體，他們試圖在有條件地接納新知的同時，以史論經或以史扶經，而努力在新的知識系譜中維繫住佛教經學的命脈。內院與武院在佛教經史學的新知與舊傳間，努力於尋求融合與平衡。在他們看來，學術不必因緣主流而興替。對於佛教經史的研究，他們有激於身心而出的一面，故當他們轉求於道問學的方式來扶翼德性的時候，一開始就為自己知識的研究設定了某種超越的價值期待。因而他們並不想為了學術而犧牲信仰，為了歷史而拋棄經學。他們發現，佛教經典雖然是歷史產生的，但其價值與意義並不能簡單或化約論式地從史學中引出。於是，在經史學的關係方面，他們持有一種謹慎的姿態，而並不像現代主義者那樣全盤接受近代西方的知識概念。

對他們來講，經典的研究並不是恪守現代知識學所要求的那些規矩就可以了事，而是要轉升到存在性的宗教期望。正如尼采（Nietzsche）所說，歷史研究「是為了生活和行動」，「服從於歷史的同時，恰恰是要借歷史而服務於生活」。⁸³正是這種要把知識與價值融貫態度，使得他們在以新知論究經典，以史論經的同時，保留住了對於經典的思想與價值的關切，這給他們的經史學研究帶來更豐富的面向，同時也造就了一種深刻的緊張。

這一緊張在歐陽竟無身上表現得非常強烈和有代表性，我們僅以此為例略加說明。⁸⁴歐陽竟無治經中表現出一種傳統與現代性之間的緊張。他不想在簡單的意義上去移植西方近代性知識的觀念與方法，而是力主於把傳統佛教經學中的某些方式保留下來。所以在經史學的關係方面，他雖然主張內學研究要充分吸收現代歷史學的方法，有「批評之職」，但同時他又要把這一批評限制在事相解釋的方面。於是經典的知識與研究就只能在價值預設的條件下來進行，歐陽竟無把佛教經學的知識確定為一種類似於「幾何之公理」的先驗知識類型，因而主張對經教的研究，就只能是演繹式的，「於結論後而大加研究以極其趣，非待研究而希得其結論。」⁸⁵這樣史學批判性功能就大大打了折扣，反成為經學的附庸了。

歐陽竟無經學研究的緊張性同樣表現在他有關文字與經義闡解的

⁸³ 轉引自 Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject* (New York: State University of New York Press, 1992), p. 95.

⁸⁴ 武院一系，印順佛教經史學研究中也存在類似的緊張，請參考拙著〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《中國哲學史》2013年第1期（北京：中國哲學史學會，2013年1月），頁109-120。

⁸⁵ 歐陽竟無，〈與章行嚴書〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁335。

關係上。如他一面批判傳統經學顛預籠統，不加精嚴的學風，而主張治經要「異文研求」，以近代比較語言學為治經的下手處；而同時又認為語言所涉無關道體，提出「語不足闡義，跡不足達旨」，「三世佛冤，如言取義」，⁸⁶這樣實際又取消了他在治經學上所釐定的規矩和基礎。在抉擇經義的方面，他也一面主張「廢除科判法，以文法敘次」，並拋棄傳統義學解經時「各溺其所宗而誣蓋全域」的宗派主義偏見；⁸⁷而其謹守法相為尊的經學立場，又使他於自覺不覺間，以法相之學而涵蓋一切經義，「教止是談法相」，同樣陷入宗派主義的泥潭。⁸⁸

應該這樣看，內院與武院的佛教經學研究，雖然努力於融攝近代史學的方法，而終究無法擺脫經學獨尊的心態，於是經常在新知與舊學、現代與傳統的糾纏中遊移不定。可以說，這種緊張表示了近代中國佛學研究中難以克服的宿命。如何融攝傳統經學與現代新知去建立一種有深度的、中國式的現代佛教知識論述，對於我們佛學史的研究來說，仍然是一項沒有完成的現代性計畫。

⁸⁶ 歐陽竟無，〈《內學》序〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 79。

⁸⁷ 歐陽竟無，〈覆陳伯嚴書〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 337。

⁸⁸ 歐陽竟無，〈與章行嚴書〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 335。

參考書目

一、專書

- 太虛著，太虛大師全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，台北：善導寺佛經流通處，1980年。
- 皮錫瑞，《經學歷史》，北京：中華書局，1989年。
- 石峻、樓宇烈等編，《中國佛教思想資料選編》第3卷第4冊，北京：中華書局，1990年。
- 印順，《大乘起信論講記》，《印順法師佛學著作全集》卷3，北京：中華書局，2009年。
- 印順，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1983年。
- 印順，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《華雨集》第五冊，《印順法師佛學著作全集》卷12，北京：中華書局，2009年。
- 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《雜阿含經論彙編》，《印順法師佛學著作全集》卷20，北京：中華書局，2009年。
- 印順編，《法海微波》，臺北：正聞出版社，2005年。
- 余英時，《文史傳統與文化重建》，北京：三聯書店，2004年。
- 呂澂，《佛學研究法》，揚州：廣陵書社，2009年。
- 呂澂，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1991年。

梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，1998年。

章太炎，《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991年。

楊文會，《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000年。

歐陽竟無，《歐陽竟無佛學文選》，武漢：武漢大學出版社，2009年。

Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, New York: State University of New York Press, 1992.

二、論文

龔雋，〈經史之間：印順佛教經史研究與近代知識的轉型〉，《中國哲學史》2013年第1期，北京：中國哲學史學會，2013年1月。

（責任編輯：釋傳法）