

經史之間：印順佛教經史研究與 近代知識的轉型

龔雋*

摘要：

本文把印順法師的佛學研究放置在近代中國學術史的脈絡中去進行系統論究，從晚近經史之學的流變去分析印順佛學研究的表現，特別是其遊移於經史學之間的複雜關係。文章分別從五個方面來對此問題詳密論述。一、從近代經史學的轉型考察近代中國佛學的嬗變，特別是近代知識史形態佛教史的誕生與發展。二、分析印順佛學研究如何化經為史，而傾向於運用近代知識史的方式來探究佛法。這裏討論了他關於「知識的學問」觀念及其佛史探源等諸多有關佛史研究的方式。三、論述印順佛教史學研究中的國際視域，而著重探討了日本近代知識史形態的佛學研究對印順佛學史研究的影響。四、探究印順佛教解經學方式，這裏不僅分析了印順解經書寫是如何出入於經與史之間而作複雜的疏通與

* 廣州中山大學哲學系教授

本文寫作過程中，承蒙臺灣玄奘大學釋昭慧法師惠寄印順法師所編《法海微波》一書，對本文思考頗資參助，特此致謝。

融合，還論述了印順解經與傳統佛教解經方式之間的異同。五、從印順佛教經史學的論述內部及現代史學理論等方面，探究印順佛學研究在知識與價值之間進行融合而又有其難以克服的困境，對印順佛學思想內在的緊張性也作了細緻的論疏。

關鍵詞：印順、經學、解經、知識史、佛教史

Studies on Buddhist Scriptures and Historiography: Master Yin-Shun's Research and Modern Intellectual Transformation

Gong, Jun *

ABSTRACT:

This article explores systematically Master Yin-shun's Buddhist research in the context of modern Chinese academic history, and analyzes his achievements, especially his complex investigations between scripture studies and historical exploration. The discussion elaborated in this article falls into five parts. The first part investigates the evolution of Buddhist studies in modern China, especially the rise and development of modern Buddhist historiography on the pattern of modern intellectual history, which illuminates a modern intellectual transformation of Buddhist scripture studies and historiography. The second part analyzes how scripture studies were converted into historiography in Yin-shun's Buddhist research which had tended to use the methods of modern intellectual history. Yin-shun's research methods of Buddhist historiography such as searching for the origin of Buddhism, as well as the concept of intellectual knowledge, are dealt with in this part. The next part is concerned with the international perspective in Yin-shun's research on Buddhist historiography, focusing on the influence from Japanese Buddhist studies, which apply the discipline of modern intellectual history. The following part explores Yin-shun's methods of Buddhist exegesis, analyzing how he mediated and integrated conflicting sources between scripture studies and historiography when he was writing an exegesis, and discussing the difference between the traditional approach of

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

Buddhist exegesis and his method of scriptural interpretation. The last part inspects Yin-shun's dilemma while integrating knowledge with values, by examining his statement in Buddhist scripture studies and historiography, and modern historical theory as well. The inherent tension in Yin-shun's thought is also discussed in detail.

Keywords: Yin-Shun, Buddhist historiography, Buddhist exegesis, intellectual history, history of Buddhism

印順法師對現代漢語佛學研究有著重要而深遠的影響，他在佛學研究方面所取得的成就有目共睹，至今在漢語學界也是罕有匹敵的。近代以來，佛教學界對他的佛學觀念和思想都進行了多方面的探討，也引發了一些爭論，可謂法海微波。個人以為，對印順佛教思想的解讀不僅要從佛教思想的內部義理與行修等方面去作開展，更需要把他的佛教學思想和觀念放置在近代佛教思想學術史，甚至文化史的脈絡中加以照察，才可能獲得比較有高度的體認。法不孤起，印順的佛學思想是與整個中國近代思想學術史的發展密切關聯的。本文正是試圖在近代中國思想學術史，特別是經史之學的複雜演化結構中，去論究和評議印順法師的佛教經史之學。可以說，印順的佛學研究經常遊移於經、史之間，他的思想觀念也抉擇於傳統與現代、理性與信仰、教與證之間，豐富而又緊張地展開出來，這些都可以成為近現代佛教思想學術史中寶貴的精神遺產。

一、從經學到史學：知識轉型與近代佛教史研究的誕生

近代著名法國哲學家福柯（Michel Foucault）對學術史的演化發展有一深刻的看法，他發現影響和控制著每個時代知識生產和論述的背後都存在著不同的「知識範型」（epistemes）。就是說，每個時代的「知識範型」主導和制約了其不同學科的世界觀、思考方式和論述方式。而且，這種「知識範型」作為「組織原則」，通常都是在人們不自覺地情況下產生作用的。¹學術的發展史通常都證明了這一洞見。晚清到民國以來，

¹ Geoff Danaher, Tony Schirato, *Understanding Foucault*, London: SAGE Publications, 2000, pp. 16-21.

中國思想學術界有關知識內容、形式及其制度體系等諸多方面都發生了重大變動，獨立於人們的思維而又制約著人們思維的新知識系統已經逐漸形成，而這正是「近代中外衝突融合的產物」。²中國傳統的經史學關係也在這一大的思想變局當中發生了顛覆性的移位，即傳統知識分類中居位於首的經學獨尊局面逐漸為史學所融化替代，並漸成為史學之附庸。

史學在近代，特別是在民國時期的學術史中已成為新的「知識範型」而深刻地影響了包括佛學在內的學術史的話語方式。從思想源流來看，這一範型的變化與近代中國所傳西學關於知識概念的啓蒙有著重要的關係。西方近代歷史學經過啓蒙時代的洗禮，逐漸取代神學，甚至脫離對自然科學的依附而成為時代「最重要的知識類型」。³民國以前，清代中國學術仍然還是以經學的「知識類型」所獨尊的時代。清代經學雖然運用到考證方式作為衡定經本的基礎，而他們對經典的知識態度，都遠不是「近代化」的知識觀念。史學只是作為經學的附庸而依託在經學的權威之下。正如陳寅恪先生所說，清代「能為考據之學者，群捨史學而趣於經學之一途」。民國以來因為西方學術的影響，經史學的關係漸發生了根本性的變化。「近二十年來……外受世界思潮之激盪，其論史之作，漸能脫除清代經師之舊染，有以合於今日史學之真諦」。⁴

² 桑兵，〈近代中國的知識與制度轉型〉，見桑兵、趙立彬主編，《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年），頁3、5。

³ Norman J. Wilson, *History in Crisis?-Recent Directions in Historiography*, New Jersey: Prentice Hall, 1999, p.13.

⁴ 陳寅恪，〈陳垣《元西域人華化考》序〉，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001年），頁269-270。

經過胡適等一批近代學人的宣導發揮，強調以近代歷史學作為知識的「典範」而取代傳統經學的觀念與方式。有學者研究發現，晚近中國學術史的研究出現了「經學邊緣化與史學的走向中心」的傾向。⁵近代知識學人把清代史學傳統中章學誠所標舉的「六經皆史」觀念進行了近代知識史的改造，從而把傳統經學的超越地位拉回到現實的歷史時空中來進行批判審查，清代學術以經學為中心而史學為輔的局面終於被倒轉過來。⁶經過近代學人的努力，經學不再能夠主宰史學，相反，經典成為歷史學所擁有的史料、文獻之一類，必須接受史學的批判檢定。如梁啟超、胡適以來許多歷史學家就把「六經皆史」解讀為「六經皆史料」而已，並不承認有價值性的道寓含於中。⁷新的知識史觀念瓦解了經典在傳統知識系譜中的神聖地位，這種經史學的易位對經典與經學的至高無上性提出了挑戰。王汎森發現，大概在 1920 年至 1930 年間，中國一群領導性的史學家，如胡適、傅斯年、顧頡剛、李濟等，不約而同地對史料性質進行反省，並「有一個革命性的變化」，其中一點就是解放了經典在經學中的舊局，而視為一種歷史研究之史料。⁸梁啟超於 1902 年發表的《新史學》就非常鮮明地表示了「史學」應在近代中國學科譜系中端居

⁵ 參考羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《權勢轉移——近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999 年），頁 302-341。

⁶ 章學誠在《文史通義》開宗明義就說：「六經皆史也，古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」（〈易教上〉，《文史通義》[上海：上海書店，1988 年]，頁 1。）關於章學誠「六經皆史」觀念與近代中國知識史關係，學界多有討論，此不詳引。

⁷ 關於此，參考汪榮祖，《史學九章》（北京：三聯書店，2006 年），頁 214-225。

⁸ 參考王汎森，〈什麼可以成為歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，《中國近代思想與學術的系譜》（石家莊：河北教育出版社，2001 年），頁 348。

中心地位：「於今日泰西通行諸學科中，為中國所固有者，惟史學。史學者，學問之最博大而最切要者也。國民之明鏡也，愛國心之源泉也。今日歐洲民族主義所以發達，列國所以日進文明，史學之功居其半焉。」⁹

史學為主導的這一流風餘韻也影響到中國近代佛學研究。中國佛教到清代已經非常衰微，梁啓超就曾指出，晚明佛教尚有蓮池（祿宏）、交光（真鑒）、妙峰（福登）、憨山（德清）、藕益（智旭）先後中興，而「入清轉衰」，特別是清代佛教「於學術亦無與也」。¹⁰到了晚清，雖然佛教漸有復興，而仍為伏流，經過楊文會的努力，佛教經典流通漸廣，而所引發的佛學上的興味卻是在「哲學的研究」。¹¹就是說，到晚清佛教史學還處在比較弱勢。章太炎在晚清曾一度「轉俗成真」地進入到佛學中去作探究，他所作佛學的論述雖然略有一兩篇涉及歷史考證，而大都是「漸進玄門」，以參究哲理為主的佛教哲學性作品。¹²他不僅以佛教經論旁通西方哲學，「參以近代康得、肖賓訶爾（即叔本華）之書」，並會通到老莊玄學中去作「應機說法」，¹³他自己就說過這樣的話：「佛法只與哲學家為同聚，不與宗教家為同聚」，故而研究佛學必須「發明一種最高的哲理出來」。¹⁴

⁹ 梁啓超，《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁1。見《飲冰室合集》第1冊（北京：中華書局，1989年）。

¹⁰ 梁啓超，〈中國佛法興衰沿革說略〉，《飲冰室專集》之五十一，頁14，見《飲冰室合集》第9冊（中華書局，1989年）。

¹¹ 梁啓超，《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁99。

¹² 關於章太炎主要佛學著述年代，請參考姜義華，《章太炎評傳》所附太炎〈生平與學術行年〉（南昌：百花洲文藝出版社，1995年）。

¹³ 章太炎，〈葑漢微言〉、〈自述學術次第〉，轉引自石俊等編，《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264、266。

¹⁴ 章太炎，〈論佛法與宗教、哲學及現實之關係〉，《中國哲學》第6輯（北京：

近代中國佛學之興，一項重要的座標就是近代知識史意義下佛教史研究之誕生。民國以來一批比較有現代意識的學人開始擺脫傳統佛學研究方式的束縛，而開始重視對佛教進行史述與史證。不少重要的佛學研究也把佛教經典作為史學材料，或放到歷史學的脈絡下來重新探究。於是，三藏經論都成為歷史的資料，以待檢證、簡擇及分析與批判了。民國比較具有前沿性的佛教學人大都受到西方、日本學界的影響，「際現代盛行科學的方法」而特別重視對佛教史的研究。他們認為中國佛學要適應新時代的需要，最重要的任務就是一洗傳統佛教經學式的論究形式。

傳統佛教經學重於義理玄論或一宗一派的教義演繹，而忽視對整體佛教觀念的把握。無論是判教或是經解，大都很難跳出宗派意識形態，不免坐井觀天。近代以前，佛教史學並不發達，印度因為不重視時間與歷史觀念，所以印度自身並沒有形成系統的有關佛教史的論述。佛教傳入中國後情況稍有變化，不少學僧受儒家影響，由注重對經教的研究而擴展到對與之相關的歷史、文獻學作相應的著述，並試圖為佛教傳承制訂出歷史時空中的譜系。傳統中國佛學與儒家學術一樣，以經學為上，相關的史學論述大都是作為經學的附庸，或是受不同宗派意識形態的主導，而成為一家一門的歷史撰述。無論是各類僧傳，或是不同教門或宗門史，都比較缺乏獨立和全面系統的史學意識。可以說近代中國佛教史的一項革命性事件，就是具有新史學意識的佛史論述的誕生。

民國佛教學在近代知識的意義上特別強調要從整體和歷史發展的眼光來重新理解和考察佛教，從而引發了對佛教通論與通史書寫的興

味。¹⁵東初就發現「我國佛學一向偏重於理論，忽於歷史的考證，近代因受西方及日本佛教學者治學的影響，逐漸趨向於歷史的研究。」¹⁶當時中國一流的佛教學人大都對佛教史學的建立有著明確的意識。梁啟超在晚清所作與佛學相關的論述還比較重於「應用佛教」的路線，即以佛教作政治社會與哲學思想議論的材料。¹⁷而民國之後，他一面提倡「新史學」，而同時也寄望於「新佛教」之振興。¹⁸從他於民國時期（主要是1920年代）所作佛學研究論述來看，他對佛教之討論基本都是以新歷史學的方法來加以研治的。值得注意的是，梁氏佛教史學研究中雖然以中國佛教史問題為主，而同時也注意到對印度佛教史部分問題的探討。如其著有「印度佛教概觀」、「佛陀時代及原始佛教教理綱要（原題印度之佛教）」等。¹⁹釋東初稱梁啟超「對佛教史學的整理，實為中國佛教近代

¹⁵ 民國期間關於佛教通史性質的著述，如呂澂的《印度佛教史略》（1930年），蔣維喬的《中國佛教史》（1928年），黃讜華的《中國佛教史》（1937年），印順《印度之佛教》（1942年）、《中國佛教史略》（1944年）等。而有關佛教概論之書也出版不少，如謝無量之《佛學大綱》（1916年），黃讜華之《佛學概論》（1935年），蔣維喬之《佛學概論》，印順《佛法概論》（1949年）等，本文主要討論佛教史學之著，關於民國佛教學概論著述之討論，作者將另文發表。

¹⁶ 釋東初，《中國佛教近代史》上冊（臺北：中華佛教文化館印行，1974年），頁8。

¹⁷ 關於梁啟超早年佛教學論述，可以參考他於1902年發表的〈論佛教與群治之關係〉（《飲冰室文集》之十，收於《飲冰室合集》第2冊），1903年發表的〈近世第一大哲康得之學說〉（《飲冰室文集》之十三，收於《飲冰室合集》第2冊）等。

¹⁸ 梁啟超，《清代學術概論》，頁99。

¹⁹ 均見《飲冰室專集》之五十四，《飲冰室合集》第9冊。

史上僅有之第一人」。²⁰此判斷雖然不一定正確，卻表示梁啟超的佛教史研究是歷史學取向的。

此外，胡適、湯用彤、陳寅恪、陳垣等一批一流的歷史學家在研究中國歷史與思想史時也涉及到佛教史材，從而也多少運用近代知識史的新觀念，以一種批判的歷史學方式來重建佛教史論。儘管他們之間對傳統還沒有形成完全一致的意見，也沒有統一的研究綱領，但可以說，他們幾乎都在「六經皆史」這一觀念下來開展有關佛學史的批判研究。他們把經典還原為歷史文獻，認為經史間並無高下之分，經典並非至尊之說，佛經也不一定是載道之文，苟有所失，亦無妨箴而砭之。這實際上是取消了佛典在經學研究中所擁有的那種特權。

如陳寅恪就表示自己學術的重心在史學而不在經學，他之所以批評清學不如宋學，就在於清代學術重點在經不在史。所以陳寅恪雖然「喜讀內典」，而宗趣卻在研究歷史。他把佛經作為歷史資料，就其作者、年代及內容作周密考證，至於佛學中的玄理，他的興趣則非常淡漠。²¹胡適也非常鮮明地說他治學的立腳點即在歷史，²²故他在經史上簡直就沒有輕重、正統異端的分別，在方法上也能更徹底地貫徹無微不至和批判懷疑的作風。他多次明白地表示，他的佛教史研究就是要與古代和現代的佛教徒的思想史區別開來。他對日本現代禪學史研究的不滿，也正

²⁰ 釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 565。

²¹ 根據俞大維回憶，當他將舍爾巴茨基（Stcherbatsky）的有關法稱因明學及由藏文所譯龍樹《回諍論》念給他聽時，他都不感興趣。見俞大維，〈談陳寅恪先生〉，轉引自汪榮祖，《陳寅恪評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1992 年），頁 83。

²² 胡適，〈致吳稚暉函〉，《胡適學術論集·中國哲學史》下冊（北京：中華書局，1991 年），頁 1185。

可以從徹底批判的歷史學方面來瞭解。根據柳田聖山的回憶，胡適就對宇井伯壽的禪學研究史不肯接受他對神會的看法表示詫異，而他與鈴木大拙之間有關禪學研究方法的著名論爭，也都可以看作是以近代批判的歷史學方法為己任的「史家」與「佛教徒」的歷史觀之間的不同了。²³湯用彤雖認為佛史研考不應徒在文字考證上尋求，而必須有心性之體會、同情之默應，但他主張佛史研究「必先之以西域語文之訓練，中印史地之旁通」，這一看法顯然來自於西方近代佛教史研究方式的影響。湯用彤表示自己對於中國佛教的探究主要是取自於「考證之學」，而於義理有所未逮。²⁴陳垣更是重於佛史之考訂研究，他說自己對佛史之興趣「每以考證其異同為樂」，因此他於佛史研究「將故事整齊」，「以語錄入史」。²⁵可以說，他在民國期間所作佛學研究，如《明季滇黔佛教考》（1940年）、《清初僧諍記》（1941年）、《中國佛教史籍概論》（1942年）、《釋氏疑年錄》（1938年）等，幾乎全為近代知識史意義上的傑作。²⁶

如果說上述民國佛教史學的研究集中於一批非佛教徒的歷史學家身上，那麼民國時期具有佛教信仰的居士與學問僧對佛學研究的理念又是如何呢？應該肯定，他們有關佛學的觀念也多少薰染了近代知識史的

²³ 柳田聖山，〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，《胡適禪學案》（臺北：正中書局，1980年），頁6-7。

²⁴ 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛史》〈跋〉（上海：上海書局，1991年）。

²⁵ 分別參見陳垣，《釋氏疑年錄》〈小引〉（北京：中華書局，1964年），頁1；陳垣，《明季滇黔佛教考》〈自序〉及〈重印後記〉（石家莊：河北教育出版社，2000年），頁234、480。

²⁶ 陳寅恪在為其《明季滇黔佛教考》所作序中，就評其為以近代史學意識著述宗教史之第一人：「故嚴格言之，中國乙部（即史部）之中，幾無完善之宗教史，然其有之，實自近歲新會陳援庵先生之著述始。」見陳寅恪，《明季滇黔佛教考》〈序〉，頁235。

流風，而在維持佛教信仰的前提下廣泛運用歷史學的方式來論究佛法。與胡適他們以歷史的方法顛覆佛教的觀念不同，他們認為佛教史學之研究並不是一味地有礙於信仰的確立，有時甚至有助於正信的證成。蔣維喬為中國近代較早系統以歷史的方式梳理中國佛教的學人，他在 1928 年為其編撰的《中國佛教史》所寫「敘言」中，就明確表達了這一看法：「一切學問均有學理的研究，與歷史的研究二種，於佛教何獨不然。然我國佛教，自漢代輸入以來，於教理方面，特別發達……至於歷史，則數千年來，事實複雜，向無有系統之典籍可供參考；欲從而研究之，正如暗中索物，不易獲得。此其故，由佛教徒缺乏歷史觀念，在印度已然，我國人亦承受其影響也。雖然，研求教理，若有歷史為依據，則所得結果，必益精確。是則歷史之研究，實足為教理之輔助，豈可忽哉？」²⁷

而民國時期最具佛學研究特色的當屬於教界中太虛領導的武昌佛學院與歐陽竟無主導的支那內學院兩系，雖然這兩系在佛學的思想立場上不太一致，但是他們都在保留佛教經學研究的前提下，不同程度地容納近代知識史的研究方式。非常有趣的是，在經史學的關係方面，作為兩系第一代學人（太虛與歐陽竟無）都重在傳統佛教經學研究與書寫的方式下，有限制地運用近代知識史學來研討佛學，即以經學或義學為首，史學為輔；而到了第二代（印順與呂澂）則在經史之間更多地側重於以史化經，經為史學之方向了。

太虛對佛學重在義理探求，特別是他要維持住中國佛教義學的傳統。為了確認中國佛教思想傳統的合法性，他通常都是基於經學的立場而反對以歷史的方式來研探經論。最明顯的就是他對近代佛教史學所掀起的批判《起信論》思潮作出的回應。他在 1922 年評論梁啟超《大乘

²⁷ 蔣維喬，《中國佛教史》（上海：上海古籍出版社，2004 年）。

起信論考證》中，就反對以西方近代史觀來考究佛法。²⁸對近代歷史學頗有反感的太虛大師也不免受時代風潮之影響，而有時要為佛教歷史學講幾句話。他在確定佛法修學的前提下，承認佛教史學研究的必要。在1930年完成的《佛學概論》第一部分就談「學史」，而且對印度、中國及各地之「佛教史」都先行進行了概述。他在談到「怎樣研究佛學」時，所列佛學內容的四項中，就包括了「佛教史料的編考」、「各種文體經典的校訂」、「圖書翻譯會通的編纂」等，還特別提到「歐美新研究派」的成果。²⁹又如他在評論木村泰賢關於佛教研究方法一文時，雖然提倡佛教行門研究的重要性，而也總算肯定了佛教史學之意義。³⁰太虛對佛教史學一定程度的肯定，啓發了他的後學。印順法師的佛教史研究是我們下面專門討論的，而同出於太虛門下的史一如，1920年代後在武昌佛學院也以日本學人的中印佛教史著為中心來展開佛教學的研究與教學。如

²⁸ 太虛在〈評《大乘起信論考證》〉一文中說：「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。」《太虛大師全書》第25冊（臺北：善導寺佛經流通處印行，1998年），頁28、29、31。

²⁹ 太虛，《佛學概論》，《太虛大師全書》第1冊，頁267。

³⁰ 太虛評論木村之佛教研究方法之三分化的合理性，也承認歷史研究之意義，他這樣說：「佛教研究區劃為歷史、教理、實際三部，殊為卓見。舊時佛教，只為教理之研究，近來雖然兼重歷史，而實際之研究，則尚無談及之者。」見〈讀木村博士佛教研究之大方針書後〉，《太虛大師全書》第25冊，頁102。

東初所說「史氏所譯幾乎全屬佛教歷史方面，對當時佛教界發生極大的啓發作用。」³¹

在支那內學院，特別是從歐陽竟無對佛學研究的反省中，我們感覺到他在佛教史學、經學與心法解脫之間的那份緊張。他一直往復游移於歷史的研究與經學和心法的超歷史性這一複雜的矛盾糾纏之中。如他一面堅持佛學的解脫面向，而反復強調內學無他，「期在現證」、「現證而已」，³²主張佛學的研究要「從親證法爾下手，則十二分教皆我注腳。」³³從這一角度他反對從語言、歷史去對佛法作知識史的探究。在《孔學雜著》「覆馮超如書」中，歐陽說「文與義判然兩事，所欲作新萬民者，非止文字一端」；同一著作的「覆蒙文通書（三十二年二月一日）」也說「直探第一義，依文綴字，三世佛冤」。歐陽擔心只作博觀經論與歷史考究，可能會導致對行修的淡薄而不圖切實證會，喪失佛法超越性的面向。³⁴但是另一面，歐陽也意識到，在近代社會如果不從歷史知識上轉到經典文義的考究，又易使佛學落於空疏無證的狀態。這種傳統與現代之間的糾纏，迫使歐陽有時不得不承認，語言歷史等近代知識史的方式對於佛學研究具有重要的扶翼作用。在爲學的下手處，歐陽是主張經由「文字般若」通乎「實相般若」的爲學次第。³⁵他曾樂觀地堅信，佛教

³¹ 釋東初，《中國佛教近代史》上冊，頁 682。史一如所譯之《小乘佛學概論》等大都於 1930 年代初在武院出版，而印順 1934 年也在武院半年，這些都會對他的思想產生作用。

³² 分別參考：歐陽竟無，〈談內學研究〉、〈《內學》序〉，《歐陽竟無佛學文選》（武漢大學出版社，2009 年），頁 32、79。

³³ 歐陽竟無，〈談內學研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 34。

³⁴ 參見歐陽竟無，《孔學雜著》（濟南：山東人民出版社，1997 年），頁 49、52。

³⁵ 歐陽竟無〈支那內學院院訓釋〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 144。

的原義是可以通過對經典進行歷史考證和語言學分析等方法而得到真傳的。於是，理解佛法就必須依經貼釋而又依史論經，俟經論通曉後，才能處處有所著落。知識史的研究不僅就經典的知識本身，而是對整個佛法參究來說都有了至關重要的意義。歐陽這時主張對佛經文本的讀解必先經由「簡別真偽」、「考訂散亂」及借助梵、藏、巴利等文的「異文研求」以校釋經義。³⁶歐陽所提煉出的佛學研究方式，正是「聖言至教量，應以經解經，一字不苟」和「由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至」的治學原則，³⁷這可看成是近代知識史的治學三昧。

呂澂對佛學探究，比之其師歐陽具有更豐富的知識準備，特別是他對佛史研究具備了充分的比較語言與文獻學的基本功。這使他意識到，現代史學手段對於佛學研究來講是不可隨意跨越的基礎。他甚至比歐陽竟無更自覺地主張，佛學研究應以批判的歷史學研究為起點，才可以對教理獲得正確的瞭解。呂澂重於佛教經史之學，而更偏向於以史論經。呂澂在 20 到 30 年代所出版的著作中就反覆表示這一觀念。他在 1924 年為所編撰的《印度佛教史略》所寫的「敘旨」中就說：「吾人治學先宜習其概論與歷史，雖佛教亦無以異。……因思吾國研究佛教者多驚玄遠之談，屑然視歷史為不足道，既昧於佛教與時代思想之相互關係，所學亦終不獲運用於實際。」³⁸又於 1933 年出版的《佛教研究法》中說：「一切學術之研鑽，莫不以史的尋究為最先最要。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。顧自來之佛教研究

³⁶ 分別參見〈今日之佛法研究〉、〈談內學研究〉，《歐陽竟無佛學文選》，頁 30、33、34。

³⁷ 《中國哲學》編輯部編，《歐陽竟無大師紀念刊》，轉引自《中國哲學》第 6 輯（北京：三聯書店，1981 年），頁 315-316。

³⁸ 呂澂，《印度佛教史略》（上海：商務印書館，1930 年）。

獨異於是。所最重者，惟教理上文句訓詁解釋，曲說繁辭，不以爲病。苟有以歷史眼光略加批判者，即大逆不遜之。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，其進境遠不及諸餘學術，誠可憾也。」³⁹

二、「知識的學問」與佛史探源

作爲一名教內出家的學僧，印順對佛法的研究雖然是爲了增益信仰，不過他把握了時代思想與學術發展的動脈，更希望賦予信仰以一種理性主義的基礎，提倡「勝解才是信仰的前因，勝解後的信仰，才是真誠的信仰、理智的信仰。」⁴⁰印順對「勝解」的完成主要就是透過佛學探究——一種具有近代知識史意味的歷史學考究——來達成的。他認爲佛法雖然是卓越的，卻同時表現爲「人間佛教的歷史性」。⁴¹於是，從 1930 年代他對三論宗的研究考索起，終其一生佛學研究生涯，他都本著佛教史學爲主軸的研究方式，辨章學術，考鏡源流，以探究佛教思想、聖典的起源流變，確立「世尊之特見」和法之正解爲其宗教生命的天職。有人說印順是近代中國佛教史上「基於信仰原則」而打破傳統佛教義學獨斷，堅持以近代批判歷史學的方式論治佛學的「第一位佛教學者」。⁴²此

³⁹ 呂澂，《佛教研究法》（揚州：廣陵書社，2009 年），頁 28。

⁴⁰ 印順，〈從復興佛教談研究佛學——一九四六年十月在世苑圖書館講〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《華雨集》（五）（北京：中華書局，2009 年），頁 56。

⁴¹ 印順，〈第一章 序論〉，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（新竹：正聞出版社，1992 年），頁 5。

⁴² 聖嚴，〈評《中國禪宗史》〉，印順編，《法海微波》（新竹：正聞出版社，1987 年），頁 137。

一看法不免失之於速斷，不過，從近代以來中國僧侶佛學研究來看，以嚴格近代知識史的方式來論究佛教，並取得如此學術成就的，恐怕也只有印順一人而已。

印順並沒有把自己限制在傳統佛教經論學的探究方式裏，而是對民國以來中國學術思想史研究的「知識範型」有著深刻的理解，他對佛教經典的研究就明顯有化經為史的傾向。1942年他出版的第一部專著《印度之佛教》就表達了他「對佛法的信念」，是要「從佛教史的發展中去理解佛教」。⁴³他在佛教的觀念上雖然推崇太虛大師提倡的人間佛教運動，而在教理教史的研究方面，則是不拘一家師說的。如果說太虛把中國近代僧伽佛教學的研究「從宗教形式的佛教轉向到哲學形態的佛教」，⁴⁴那麼印順則把傳統的佛教經學轉向了具有近代知識史性質的經史之學。他的佛學研究在書寫方式上就是傾向於「史的敘述」，他對法義的論究也完全不是出於「空談玄理的興趣」（哲學），而是要從「史的考論」中去加以解決。⁴⁵所以印順並不承認自己是論師的傳統，那在他看來是傾向於哲學的一流，他表示自己學問的重心乃在於歷史，而「重於考證」，通過佛法的歷史演化去「抉示純正的佛法」。⁴⁶印順無論是對印度佛教進行的通史性研究，還是對佛教聖典之集成與流變所作專題史的分析，一直到他對中國初期禪宗的論述，無不是在佛法「現實時空（歷

⁴³ 印順，〈妙雲集序目〉，該文收在《般若經講記》，《妙雲集》上編之一（新竹：正聞出版社，1992年），頁6。

⁴⁴ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, p. 113.

⁴⁵ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》（五），頁11、19。

⁴⁶ 同上註，頁34。

史)的方便演化」中去「可尋可考」。⁴⁷如在 1930 年代，他的老師太虛與梁啓超、支那內學院就《大乘起信論》問題進行論辯，太虛爲此提倡用非歷史考證的方法來論究佛典，而印順只是在姿態上表示對老師的尊重，而思想方法上面卻表示了對歷史考證方法的同情。⁴⁸可以肯定，印順的佛學研究用料之精審，論定之密微，這些都是受惠於近代歷史學方法。

化經爲史可以看成是印順區別與傳統經論師的一項重要指標。傳統佛教經論師通常都是主張經由聖典研習而扶翼或引出解脫經驗，⁴⁹不過，他們重經解卻漠視歷史。印順對佛教史的研治，在大的原則上他是接受解脫經驗在佛教修學中的重要性的，所以他把佛教史的知識分爲三種類型，即重於客觀研究的「知識的學問」、內在證驗式的「經驗的學問」與「知識與經驗相結合的學問」。他自己在理想上傾向於認同最後一種學問，而在學問的下手入處卻是「知識的學問」。他明確地說自己的研究「有客觀研究的傾向」，又說「惟有在歷史的考證過程中，明白古代佛法流傳的真實情形，才能夠擺脫無意義的思想糾纏，進入更正確更光明的領域」。⁵⁰就是說，印順希望把傳統佛教的宗教經驗納入到已經

⁴⁷ 印順，〈序〉，《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》（南昌：江西人民出版社，1990年），頁6-7。又杜正勝在評論印順禪宗史研究時，就認爲該書循胡適研究方式，「是典型的文獻學考證法」。見印順編，《法海微波》，頁363。

⁴⁸ 印順在〈遊心法海六十年〉中回憶自己當年對太虛「融貫善巧」的佛學方式「由衷欽佩」，而對「內學院刊行的《內學》、梁啓超的《起信論考證》，也有濃厚的興趣」。《印順法師佛學著作全集》第12卷，《華雨集》（五），頁5。

⁴⁹ Jose Ignacio Cabezon, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany: State University of New York Press, 1994, p. 33.

⁵⁰ 〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，《妙雲集》下編之七（新竹：正聞出版社，

合法化了聖典，又把聖典的觀念安置在歷史流變中去作論究。

一般佛教的學徒都認定聖典是聖者的言傳，因而在性質上是超越時空而不應作歷史探究的。印順對佛教經論的理解則意在打破這種習見，而把佛說的經典都放在歷史流變中去作解釋。他批判傳統經學一味只在經教語言上去論究法義，而忽視了經典本身就是歷史形成的這一基本法則。他認為言雖可以載道，卻不足以盡道。佛說的「思想是生動的，自覺的內容，常是有機的統攝著，能隨時空的不同而適應的。語文就機械多了！他多是片段的；相關的統一性，每不是淺薄的印象所能夠瞭解。白紙上瀉了黑字，常被愚拙者固執著，把他僵化而成爲古人的糟粕」。因而對經教不應只作「神教式」讀解，不能夠「專憑佛口是說不說」來作爲聖典合法性的抉擇標準，而要從歷史的演化來對經典及其法義作出判斷。⁵¹於是，對於佛教經典的研判，就不能夠只停留於經典文本的內部作形而上學的義理解讀，或是單純地根據宗教經驗去作判釋，而是要穿透經典發展的歷史迷霧，還原到具體的歷史場景中去理解。印順認爲，佛法所說「諸行無常法則」本身就說明佛法是一具有歷史性的思想系統。「恆常普遍的法性」一旦用語言說出，「構成名言章句的教典，發爲思惟分別的理論」，就成爲「世諦流布」而需要從歷史演化的方面去加以照察的。⁵²

佛教的歷史學就是如是而成立的：「佛法的表現，是說明佛法出現在時空中。流行，是說明佛法在時空中的延續、擴展與演變」。印順歷史主義地把原始佛教到大乘佛教都看做是歷史中的佛之言教，如他從經

1992年)，頁227、234。

⁵¹ 〈大乘是佛說論〉一文（1943年），《以佛法研究佛法》，頁159、160、163。

⁵² 印順，〈以佛法研究佛法〉，《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下編之三（臺北：正聞出版社1992年），頁3。

論集出的歷史考察去討論大乘經論的歷史形成與流變，並指出歷史所流傳發展的思想也可以成為佛教的經典。他提出大乘經論都是在歷史流變中不斷加以「推演、抉擇、攝取，成為時代意識而形成的」，這些都可以看成為佛說。他甚至批判那種缺乏歷史主義的經教信仰流入一種聖典崇拜的誤區，而指出「盡信書不如無書，離卻糟粕又從那裏去洗煉精華。」⁵³如此，則佛教經典至上性的地位已經多少被解構，把佛教經典歷史化的做法是對傳統佛教經典觀的「解除魔咒」，這對傳統佛教信仰來講將是多麼大的一次震撼，也正因於此，讓印順經常受到來自於教內的各种批評。

印順對於近代知識史的接受是經過自己的研究來作抉擇的。他在接受近代史學的許多研究方法的同時，在史觀方面卻有所保留。近代知識史有一些關鍵性的觀念，如歷史發展的「進化論」與「通則論」就是其中重要的兩項。⁵⁴西方的這種史學觀念在 19 世紀末到 20 世紀初也直接或間接通過日本而影響到中國思想學術界，而一時成為史學界之典範。如梁啟超為代表的新史學就主張歷史學的任務乃在於「敘述人群進化之現象」而「求得其公理公例者也」。⁵⁵十八世紀西方啟蒙運動以來歷史學觀念一洗傳統基督教神學的歷史目的論（teleology），而代之以進化論模式的歷史觀。⁵⁶進化論觀念作為民國學術思想史研究的一大流行觀念，

⁵³ 印順，〈大乘是佛說論〉，見《以佛法研究佛法》，頁 160-189。

⁵⁴ 關於此，參考 Norman J. Wilson, *History in Crisis?-Recent Directions in Historiography*, New Jersey: Prentice Hall, 1999, pp. 12-13.

⁵⁵ 梁啟超，《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁 10。關於西方史學對近代中國歷史學之影響，參考李孝遷，《西方史學在中國的傳播（1882—1949）》（上海：華東師範大學出版社，2007 年）。

⁵⁶ 十九世紀的西方史學充滿了歷史進化論的史觀，關於此，參考施亨利（Henry

也對傳統佛教史觀帶來相當大的衝擊。一般佛教觀念堅信法的歷史是經由正法到像法，最後到末法的流轉退墮的歷史，這一歷史圖像在近代化的中國學術界會受到嚴厲的挑戰。不用說，近代東亞學界對《起信論》真偽問題的大辯論，其背後就含藏了一種進化論的歷史學觀念。太虛曾經因為《起信論》的合法性備受批判歷史學的質疑，而專門拈出進化論史觀加以批判，並反對以進化論史觀來研究佛學。印順並不是一味地反對近代史觀中的進化論觀念，只是他根據自己對佛教經史發展的考論結果，發現「進化論」是一種過於簡單化的歷史敘事模式，它無法包容和解釋更複雜的歷史演化現象。如佛教的歷史演化就不能夠簡單地納入到進化論模式中來分析。印順一面主張對於佛法的聖教流傳「是完全契合於史的發展，而可以考證論究的」，但是佛史的發展，又不是一味的進化，說進化只是佛教歷史的一個方面，「說進化，已是一隻眼，在佛法的流傳中，還有退化、腐化」。⁵⁷他根據這一史觀，判定大乘佛教之三系思想就是「進化」的顯例，而大乘佛教後期的密教化則又表示了大乘退化的歷史現象。

關於近代史學所特別強調的歷史發展「通則」(regularities)一義，印順則較為採納。「通則」即歷史規律。印順對佛教史的探究特別重視史的源流變化，他試圖在佛教史的流變中去發現含藏著的通則。在「華譯聖典在世界佛教中的地位」一文(1952年)中，印順這樣說「佛法是一味同源的，也是多方適應的。在適應不同民族，不同環境，不同時代中，發展為似乎非常不同的形態。然如從發展的傾向，發展的規律；從

See) 著，黎東方譯，《歷史之科學與哲學》第七章(上海：商務印書館，1930年)。

⁵⁷ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》(五)，頁33。

演變中的內在聯結，外界適應去研求，即會覺得：世界不同形態的佛教，是可以溝通，可以合作的。」⁵⁸

近代知識史特別重視溯源性的古史探求，對起源的回歸意味著「回到人類存在可靠和原本的意義」。⁵⁹民國初年以後，中國近代歷史學的研究中出現了「今日吾國治學之士，競言古史」的局面，⁶⁰古史研究興起與溯源性思考成爲當時中國歷史學研究的一大潮流。著名史家顧頡剛 1940 年代所發表的《當代中國史學》中就指出，古史研究成爲近 20 年來史學研究的中心議題。他分析了古史興起的背景，發現這是由西方新史學的觀念與清代漢學「疑古」學的結合，而引發了「史學上尋源心理的發達」。疑古而溯源到古史中去求真，正是近代中國知識史書寫背後的一個基本觀念，這一觀念也引起了學者對於「古代宗教和神話的研究」。⁶¹近代世界佛學的研究也有類似現象。西方自十九世紀近代佛教學誕生以來，就對原始佛教與印度佛教給予了特別的關注，而流風所及也直接影響到明治以後日本佛教學的研究方向，重視到對印度原始佛教與印度佛教史作系統考辯，而不再爲傳統東亞佛教傳統所限。這一觀念也影響了民國一些精英佛教史家，內學院就非常重視對印度佛教史研究，呂澂在 20 年代就根據日本學者荻原雲來《印度之佛教》之結構「重爲編訂」，而同時參考日本學者崛謙德、馬田行啓的《印度佛教史》，綜合

⁵⁸ 《以佛法研究佛法》，頁 261。

⁵⁹ 參考福柯論「起源的隱退與回歸」，Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University press, 1989, p. 206.

⁶⁰ 陳寅恪，〈陳垣《元西域人華化考》序〉，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001 年），頁 270。

⁶¹ 參考顧頡剛，《當代中國史學》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 122、123、133。

而成《印度佛教史略》一書，並於 1925 年由上海商務印書館出版。太虛系統的《海潮音》也組織翻譯了不少日本學人有關印度佛教研究的成果，印順對佛學的興趣，從早年就表示出對佛教古史的嚮往。他對佛教學的「印證」特別希望回到印度傳統中去「參證史跡」，「以歷史印證之」。早在作《印度之佛教》時，他就表示對佛法「探其宗本，明其流變，抉擇而洗煉之，願自治印度佛教始」。⁶²

印順早年的閱讀，除了閱藏（經），就是與印度佛教史和印度古史有關的作品。他在《平凡的一生》中回憶早年（1930 到 40 年代）對其佛教史研究產生重要影響的三部書，其中多羅那他的《印度佛教史》與西方學者的《古代印度》兩部，就都是與印度佛教史有關的。印順特別注意這些書中所涉及到印度「史料及古史」等材料，⁶³而這也就形成了他一面「深入經藏」，而又不喜專從義理方面空究聖典，而傾向於通過

⁶² 印順，〈自序〉，《印度之佛教》，《印順法師著作全集》第 13 卷（北京：中華書局，2009 年），頁 2-3。

⁶³ 印順，《平凡的一生》，《印順法師佛學著作全集》第 23 卷（北京：中華書局，2009 年），頁 21-22。又印順所讀多羅那他《印度佛教史》參考的是由寺本婉雅譯出的日譯本，但是該譯本錯誤非常之多。（關於此，可以參考王堯，〈張建木先生所譯《印度佛教史》讀後語〉，該文收錄在多羅那他著，張建木譯，《印度佛教史》[成都：四川民族出版社 1988 年]，頁 278。）而印順說的另外一部名為《古代印度》的書，很可能就是斯密斯（V. A. Smith）之《印度古代史》的中譯本。（*The Early History of India*, Oxford, 1904.）因為印順在〈為自己說幾句話〉一文中也提到這本書，並回憶說該書是由牛津大學出版的《印度史》。（參考印順，〈為自己說幾句話〉，參考《印順法師著作全集》第 19 卷，《永光集》[北京：中華書局，2009 年]，頁 164。）這樣比較起來看，我認為這應該就是斯密斯（V. A. Smith）之《印度古代史》。該書在民國學界有一定影響力，呂澂在《佛教研究法》中就略有介紹。（見《佛教研究法》，頁 39）

「尋流探源」的方式來「抉其精微，簡其紕謬」，即以經典的知識史細察作為「振古之法本」圭臬。⁶⁴

這種從「起源到源流」直探古史的論究一直貫穿在印順整個佛教史的研究中。他認為「對於佛法的研究」，原始佛教「是最主要的環節」。所以從他早年書寫佛教史直到晚期作品，都非常突顯了對印度佛教，特別是「原始佛教」、「原始聖典」進行歷史探究的熱情。⁶⁵他希望先確定好「原始佛教」的真實法味，然後才對逐步開展的佛教史上的各種傳說與思想進行辨析。即從原始教典與印度佛教這一融合點上去重新研判教理教史，並以此來確認純正佛教，即所謂「世尊之特見」的本質原義及其流變。印順關於印度佛教之研究經歷了從通史到問題史的深化，其學術後期所出版關於初期印度佛教史的力作，都可以看成是在《印度之佛教》大結構下面，作更精密、更具問題化的歷史學探究而已。印順自己就說他後期所著關於印度佛教的論文及著作，大都是「繼續《印度之佛教》方針」而「廣徵博引，作更嚴密、更精確的敘述」。⁶⁶印順這種對佛教本源的歷史性探索體現了一種近代知識史的性格。

印順溯源印度佛教而探法之流變的方式與宋明以來傳統中國佛學以中國祖師傳統與義學為重的方向大為不同。聖嚴就高評印順為近代中國佛教史上的四大思想家之一，而認為其佛教學史的傾向是透徹了中國佛教而加以揚棄，「回歸到接通於印度原始佛教的大乘性空思想」。⁶⁷印

⁶⁴ 印順，〈《異部宗輪論語體釋》序〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》（五），頁135。

⁶⁵ 印順，《原始佛教聖典之集成》（新竹：正聞出版社，1994年），頁1-2。

⁶⁶ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》（五），頁21。

⁶⁷ 聖嚴，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，印順編，《法海微波》，頁322。

順的印度佛學探源傾向也就成爲他與他的老師太虛佛學觀念之間的差異，而引發了有關教史觀念的交鋒。印順的《印度之佛教》出版以後，他與其師太虛之間論學的一個主要分歧，就在於是以印度佛教還是中國佛教作爲衡定佛法義諦的標準。印順之《印度之佛教》從完稿到出版，太虛曾就分別寫了兩篇書評，表示他的這位學生對佛法的理解「與吾意有不少距離」。而其中最重要的分別就在於，太虛要本著中國大乘佛教，特別是大乘佛教中真常唯心論爲標準來判釋一切佛教，包括佛教的歷史。這種中國佛教爲本的觀念，使他無法接受印順在印度佛教史論述中從小乘部派思想逐漸發展而抽繹出大乘經論的歷史學說法。太虛批評這一歷史主義的佛教史觀乃是「聲聞爲本」而不是「佛陀爲本」。太虛仍然堅持「大乘經源出佛說」的非歷史形成的觀念。實際上，太虛對《印度之佛教》的評論已經不是出於佛史的論究，而毋寧說是出於護持中國佛教正統性的需要。他對佛教史的判釋是重於民族主義的立場，而非學術史的細密論究。太虛說，佛史之探「本是以言中國之所宜」，「不應偏事激揚，阻國民及世人接近佛法之機會」。⁶⁸可以想見，太虛對印順印度佛教史的理解，並不是從知識史，而是從社會效應論來加以評斷的。印順就明確表示，太虛在「佛學傳承上」缺少了「史的科學之方法」這一環節，而且太虛在佛教立場上也「是真正的中國佛學」。⁶⁹

⁶⁸ 均見太虛，〈再議《印度之佛教》〉，印順編，《法海微波》，頁 3-16。有趣的是，印順的這部書反獲得內學院系的好評，雖然他與內學院在佛學觀念上有所不同，而回到印度佛教去抉擇正法，也成爲他們之間共同的理想。王恩洋之就印順《印度之佛教》所寫書評〈讀《印度之佛教》書感〉，即謂該書「事求真實，不抑善，不隱惡，是是非非，全盤托露。」見《王恩洋先生論著集》第二卷（成都：四川人民出版社，2000年），頁 325。

⁶⁹ 見〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁 204、224。參考太虛爲《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

需要指明的是，印順之以史化經來論述佛教史，特別是印度佛教史的議題，並不是處於單一知識史或考據之興味，他重視印度佛教史的探源，背後其實存在著對現實佛教的價值關懷。就是說他追溯佛教原始的純潔性，乃是有感現實佛教之流弊而發之於學術史之討究。他自己就這樣表示，研究佛教古史正是基於中國佛教的「漸失本真」而「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」。⁷⁰近代知識史在印順的佛教學研究中一直是作為護持教法的工具。所以印順的佛史探源尋流，是含有他自己對佛法理解的深義於其中的。他的著史已不只是「資料的堆砌」，而是「據典銷解的分判」。⁷¹即他的佛教經史研究就是史論分析。對印順來講，佛史的考據也好，思想研判也好，都旨在支撐起純正佛法的價值精義。印順試圖透過史鑑來表示他對現實佛教的憂慮。值得注意的是，在印順的佛史考察中，歷史學不僅是一門方法，更成為一門宗教救贖的精神命脈所在。印順以史學來護持法義的純正，他在印度佛法衰落的原因探析中，發現了史學不僅可以辨源流，還可以就正法統。他認為印度佛教傳統重於哲學之論辯，而缺乏「精密之考訂」的歷史學的觀念，這一點成為印度佛教最終走向衰微的一項重要原因。「印人薄於史地之觀念，故思辨深入而事多疏失」。⁷²於是，印順提倡佛教史學的精神，乃在於「記取過去的興衰教訓」而不是

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。」（《無諍之辯》，頁 122-23）

⁷⁰ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《華雨集》（五），頁 9。

⁷¹ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 95。

⁷² 印順，《印度之佛教》，《印順法師著作全集》第 13 卷，頁 230。

「徒供度藏參考」。⁷³一直到 1980 年代，他作《印度佛教思想史》，還是本著「如實與方便」來開展佛教史論，而其宗旨是要「縮短佛法與現實佛教間的距離」，讓現代的佛教界理解何為正當的「方便」。⁷⁴

三、他山之石可攻玉：印順佛學史論中的國際學術意識

印順在早年對佛史的研究中就透露出現代學術的意識，如他後來回憶自己在四川研習時就想學習藏、梵、巴厘等語文，以作為佛學研究之資，並提出「在現代的佛學界，想探究佛法而不通外文，實在是不及格的」。⁷⁵可見他對佛學的參究是不拘泥於晚近以來中國佛教界那種固步自封的傳統，而他於佛學的研究上每能得風氣之先，匠心獨運，並在教界獨樹一幟，這與他一直保持比較開放的研究態度有關。⁷⁶一直到他學術

⁷³ 〈序〉，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 4；又，他早年這部《印度之佛教》雖是史學之作，卻也「有弘法與護法意義在內」。關於此，參見藍吉富，〈《印度之佛教》簡介〉，印順編，《法海微波》，頁 268。

⁷⁴ 印順，〈序〉，《印度佛教思想史》，《印順法師著作全集》第 13 卷，頁 6。其實，這種以史載道的方式也是近代中國「新史學」一個重要的理念。近代佛教學的歷史學研究中也經常隱含了某種道德或民族主義意識，如陳垣之於抗戰期間（1940—41）完成的《明季滇黔佛教考》、《清初僧諍記》等佛教史學就「不徒佛教史跡而已」，而實含有「愛國之心」和抨擊變節之義。參考〈重印後記〉，《明季滇黔佛教考》，頁 480。關於近代中國史學與民族主義的關係，可以參考 Q. Edward Wang, *Inventing Chiina through History: the May Fourth Approach to Historiography*, Albany: State University of New York Press, 2001, pp. 20-26.

⁷⁵ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《華雨集》（五），頁 2。

⁷⁶ 有意味的是，印順在 40 年代發表的《大乘是佛說論》中，還特別引證到西方

創造的後半段，隨著研究條件的改善，印順對佛學問題的討論更多地參考到西方和日本學人之研究成果。印順表示，他在 1950 年代以後的佛學研究「受到日本佛學界的影響要多些」，如其重要的印度佛教史著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》、《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》等，都有較多地參考日本學人的研究。⁷⁷不過印順是有所抉擇地會通國外近代佛史的研究，即主要參照他們的研究問題、材料，而作出自己的回應，並進而欲求超勝。如他晚年所著〈《大智度論》之作者及其翻譯〉一文（1991 年）還根據近代法國學者拉莫特（lamotte）及日本學人的觀點，而表示自己研究的獨得之見。⁷⁸

印順佛學的基本訓練主要是來自於他對華文藏經系統研讀，他曾多次閱藏，早年就對華文藏經打下了非常紮實的基本功，這可以說成爲他一生佛史研究的活水源頭。不過，僅依據單一的藏經材料並無從開發出完整的、具有近代知識史意義的佛教史研究。印順對佛史的探究，特別是對印度佛史之探源顯然受惠於國際近代佛教史學著述的影響，尤其是近代日本佛教學研究成果的啓發。

日本近代佛教學的發展，正是受到西方 19 世紀以來有關印度學、佛教學研究的影響而開展出來的。西方近代佛教學研究在方法上重視運用比較語言和歷史考證等方式來確定佛教的文本、歷史與思想，在研究

近代哲學中的叔本華與尼采之思想關係，來說大乘佛教是如何「從聲聞佛教中透出來」而又表現出不同意趣的。（〈大乘是佛說論〉一文（1943 年），《以佛法研究佛法》，頁 198。）可見，印順不僅對時代佛學研究的最新動態都努力加以消化，對於不同時代的外學狀況也略加注意的。

⁷⁷ 關於印順所參考過的主要日本佛教學書目，詳見其文〈爲自己說幾句話〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《永光集》，頁 161-163。

⁷⁸ 該文收在《印順法師著作全集》第 19 卷，《永光集》。

的傾向方面，也偏重於從佛教發展的源頭，即印度佛教的法流中去作論究，故而其學以巴利、梵本佛典為重，而對東亞佛教傳統則有很大的歧視。⁷⁹這一流風所至，影響到日本近代佛教史學之研究，也把重心轉移到印度傳統去論究佛法流變。如明治以後重要的日本佛教學大師大都受到歐洲佛教學研究影響，一面重視對佛教經典文獻作比較語言與歷史研究，同時也把佛教學研究方向轉到印度去進行探源流變。關於印度文明史、印度宗教史、印度佛教史等著述廣為流傳，像姊崎正治、南條文雄、高楠順次郎等不僅著有大量印度學和印度佛教學的著作，他們其中不少學人還基於對印度古代佛教之感動，或對近代佛教之衰微之拯救而訪問印度，並作實地的勘察。⁸⁰這種佛教學研究的印度溯源，表示了近代東亞佛教學研究的新方向。於是佛教學不僅在方法上增多了比較語言學、歷史學的方法，在主流研究的方向上也是與印度學結合了。明治以後，日本佛學界流行一種較為自由的研究之風，對東亞佛教傳統之說也不是一味信任而敢於提出批評，主張以自由懷疑的精神來重新判定佛教，這些都意味著日本近代佛教學已經走出了傳統佛學「獨斷時代」。⁸¹

⁷⁹ 關於此，可分別參考：狄雍著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》（香港：法住學會，1983年）；Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968) 兩書中相關論述。

⁸⁰ 小川原正道編，《近代日本の仏教者——アジア體驗と思想の変容》（慶應義塾大學出版會，2010年），頁352-356。又可以參考武藏野女子大學佛教文化研究所編，《雪頂・高楠順次郎の研究——その生涯と事蹟》（大東出版社刊，1979年），該書在第41-43頁列有高楠主要著書目錄，其中多為印度學及印度佛教方面的。

⁸¹ 分別參見：魏常海，〈日本近現代佛教新宗派研究〉，該文收錄在樓宇烈主編，《中日近現代佛教的交流與比較研究》（北京：宗教文化出版社，2000年），頁94-95；楊曾文，《日本佛教史》（杭州：浙江人民出版社，1995年），頁

近代日本的學術史研究大量譯傳到中國，並成爲中國學術史研究中重要的「思想資源」與「概念工具」。正如有學者所發現，近代以來由日本所輸入的資源已經爲中國學術史或知識史「奠下了新的文化基層建構 (cultural infrastructure)」。⁸²要深入瞭解與分析近代中國佛學的發展，同樣不能夠忽略近代日本佛教學的因素。民國時期（特別是 20-30 年代）最先出版的幾部有關佛史的著述都深受日本佛教學的恩澤，甚至不少就是直接把日本佛教史的著述照搬編改過來。如呂澂的《印度佛教史略》就是綜合日本學者荻原雲來等學者研究而成，蔣維喬的《中國佛教史》又根據境野黃洋的《支那佛教史綱》編譯而成，黃懺華的《中國佛教史》「則大體仿造宇井的著書」。⁸³呂澂在 30 年代出版的《佛教方法論》還把日本近代學人有關印度佛教史的重要著書略爲譯介。⁸⁴1930 到 40 年代，中國佛學界從日文翻譯過來的有關印度佛教史的資料和研究也爲數不少，僅與印順法師有深切關聯的《海潮音》與武昌佛學院，就曾非常積極地發表和出版了近代日本學人有關佛教史，特別是印度佛教史等方面的著述。如《海潮音》在 20 到 40 年代間發表了木村泰賢、高楠順次

596-597。關於日本近代佛教學的形成與發展，可分別參考林傳芳著，《近代日本佛學研究的發展》（臺北：獅子吼月刊社印行，1969 年）；吉田久一，〈近代仏教の形成〉一文中關於日本近代佛教學形成的分析《近代仏教 概説編》第一卷（京都：法藏館，昭和 38 年），頁 102-116。柏源祐泉，《日本仏教史——近代》第二章中關於近代日本佛教學的論述（東京：吉川弘文館，平成 2 年版，頁 71-95）。

⁸² 參考王汎森，〈「思想資源」與「概念工具」——戊戌前後的幾種日本因素〉，《中國近代思想與學術的系譜》，頁 168。

⁸³ 關於此，可以參考肖平，《近代中國佛教的復興——與日本佛教界的交往錄》（廣州：廣東人民出版社，2003 年），頁 173。

⁸⁴ 詳見《佛教研究法》，頁 40-43。

郎、宇井伯壽、渡邊海旭等一批以西方近代佛教學方法研治佛學的論著，而武昌佛學院也出版了舟橋水哉的《小乘佛學概論》（1934年）、境野黃洋的《印度佛教史》（1934年）等重要作品。30年代在國內有重要影響力的上海商務印書館也出版了如木村泰賢的《原始佛教思想論》（1933年版）、木村泰賢、高楠順次郎的《印度哲學宗教史》（1935年版）等重要著述。可以想見，當時中國佛教學界已經隱然形成一種較有國際研究視野與方法意識的佛教研究風氣。

印順一生的佛史探究中，對日本近代佛教學的研究有著高度的重視。他自己就表示「日本近代的佛學，對我是有相當影響的」。⁸⁵印順最初接觸到日本佛教學的研究細節雖不可考，但是他在1931年和1934年都曾去閩南佛學院求學或講學。當時由太虛法師所領導的閩院佛教學教育就參考了日本佛教大學的方式，這表現在閩院的佛學教育除了對傳統佛教經論進行研習之外，還重視到佛教史及外學方面的知識，如歷史學、日文等教育。這些無疑對年輕的印順產生直接和間接的影響。⁸⁶1937年印順住在武昌佛學院，又讀到了日本高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》，木村泰賢著的《原始佛教思想論》，還有墨禪所譯的，結城令聞所著的關於唯識思想史的著述。⁸⁷這幾部書對印順探求佛學的方法，有了新的啓發。特別是這些日本近代佛學著述強調以歷史、地理、考證等近代知識史方法去「理解佛法的本源與流變」，漸成爲印順「探求佛法的方針」。⁸⁸對於印順來講，這些都很符合他對佛學探究的

⁸⁵ 印順，〈爲自己說幾句話〉，《印順法師著作全集》第12卷，《永光集》，頁161。

⁸⁶ 關於閩院開設課程，參考 Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1968, pp. 111, 113.

⁸⁷ 參考〈自序〉，《唯識學探源》（新竹：正聞出版社，1992年），頁1。

⁸⁸ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》（五），

理想。

他早年的《印度之佛教》就明顯受到日本近代佛學研究的影響。印順自己就說，他作《印度之佛教》參考了商務本之《佛教史略》與《印度哲學宗教史》，⁸⁹這兩部書都是日本近代佛教知識史的名著。其中高楠順次郎與木村泰賢合編的《印度哲學宗教史》主要是研究印度佛教流行前印度婆羅門教派的形成與各家哲學，並沒有特別討論佛教。而這給印順一個重要的啓發，即理解印度佛教，必須放到整個印度文化思想的脈絡去解讀，即佛教學研究應該與印度學結合起來。如印順發現，佛教的成立乃內本「釋尊之特見」，同時也與「印度固有之文明，關涉頗深」，因此對印度佛教作源流的探討「應一審佛教以前印度文明之梗概」。⁹⁰印順就說，木村泰賢、高楠順次郎的這部《印度哲學宗教史》對他的影響主要表現在他們「從淵源、發展、演變而作史的敘述，對我探求佛法的方向，有著相當的啓發性」。⁹¹印順的佛史研究重視把對印度佛教學的探究與印度學的意識結合起來，這恰恰就是近代佛教知識史研究的一個重要特色，而與傳統中國佛教學方式大不一樣了。

應該說，木村的《原始佛教思想論》對印順佛教史研究的啓發更爲直接和深入。木村本書就特別重視佛教史學的研究。仔細勘就起來看，木村對印順影響至少可以表現在下面幾點：1、重視以歷史的方式探究佛法。木村認爲佛教研究進入近代，史學研究方式應成爲佛學探究之典範。他說「尤以致力於佛教歷史之研究，爲近世佛教學者之趨勢。於此

頁 7。

⁸⁹ 《佛教史略》即是呂澂根據日本學者研究綜合而成《印度佛教史略》一書。

⁹⁰ 印順，《印度之佛教》，《印順法師著作全集》第 13 卷，頁 1。

⁹¹ 印順，〈爲自己說幾句話〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《永光集》，頁 161。

研究益力，成績續出，遂益盛大矣。」² 2、佛史研究與回歸印度。木村提出「夫佛教在中國、日本，雖已特別發達，究其源均在印度，而尤含有與印度其他宗教共通要素甚多。若於印度一般之思想缺少理解，則何為佛教特殊之思想？……不能辨別。」此即是通過回到印度思想，特別是原始佛教中去尋求「佛陀之真說法門」。依木村的看法，佛史研究要先確定「原始佛教」或「根本佛教之為何物」，之後再討其流變。其在《原始佛教思想論》第一篇「大綱論」開宗明義就表示，他本書目的就是「闡明何者為代表真正之佛說，或其他部分，經由何種過程，如何而自直其說，發展至此。」⁹² 3、大乘經典研究，必須通過「聖典成立之順序」及其與「論師部派」之關係來作教理史的探討。⁹³ 很明顯，木村佛學史的這些觀念都深刻影響了印順佛教史寫作，他們之間的問題意識、思考方向與基本架構都相當類似。

印順受日本佛教學界的影響，主要表現在探究源流的歷史學方法方面。雖然他表示對日本學者歷史考證的方法「不完全同意」，但又「確乎對之懷有良好的感想」。⁹⁴ 可以這樣說，印順一面受到近代日本佛教學影響，重視追溯到印度傳統去探求佛教源流。而在研究的進路和結論上，他都有自己的抉擇。雖然他不能夠深諳外語，也不可能在佛教史研究的細節方面去參證日本學人的成果。而他討論佛教史的許多重要的問題意識、材料考訂、史論之架構等方面，都有從日本近代佛教學的知識史著中獲得靈感。而帶著這些問題意識，他又從浩瀚的漢文藏經中去稽

⁹² 木村泰賢著，歐陽翰存譯，《原始佛教思想論》（上海：商務印書館，1932年），頁1-2。

⁹³ 參考木村泰賢，〈佛教研究之大方針〉，張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第41冊，《佛學研究方法》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁93、98、103。

⁹⁴ 〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁228。

古細察，鉤深致遠，作出自己獨立而有新見的佛教史研究。所以印順才說自己對日本近代名著，在資料上面多有參考，而見解上面「不能隨和」。⁹⁵如他堅持傳統漢文藏經材料的重要性，而不是一味以巴利梵本來貶低漢文藏經，為此他還專門討論漢文藏經對佛教史研究的意義。他明確表示自己的《說一切有部爲主的論書與論師之研究》與《原始佛教聖典之集成》就大量參考了大量日本學人的研究成果，而又不滿他們一味受西方影響，以巴利主導一切原始佛教研究之傾向，從而走出「自己的道路」來探究原始佛教與聖典歷史。如他的《原始佛教聖典之集成》就表示了對平川彰《律藏之研究》完全不同的意見。⁹⁶而其晚期所作《初期大乘佛教之起源與開展》中許多研究也是針對日本學者平川彰的《初期大乘佛教之研究》而進行的評破。

再從他的禪史著述來看。雖然印順禪學史的探究源於國內胡適等引發的關於《壇經》的爭論，但是他治禪史，也確定參考了日本近代禪學史的重要成果。印順說他關於中國初期禪史的研究方面宇井伯壽的《中國禪宗史研究》三卷，關口真大的《達摩大師之研究》、《達摩論之研究》、《中國禪學思想史》，以及柳田聖山的《中國初期禪宗史書之研究》等資料，都對他的研究「幫助很大」。不過，他參考多是資料與學史的問題意識，而對問題的解決都是自己根據考證與解說而發揮出來。如他關

⁹⁵ 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 103。印順自己的不少佛教史學作品裏也大多直接提到或引證到日本近代佛教學的重要成果，並明確表示自己的研究正是因其中一些問題而觸發。如他早年的《印度之佛教》在架構上面「看得出有近世外國佛教史書的痕跡，……其內容所論，主要則皆從漢譯三藏而來」。參考藍吉富，〈《印度之佛教》簡介〉，印順編，《法海微波》，頁 269。

⁹⁶ 關於此，詳見印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第 12 卷，《華雨集》（五），第 23 頁。

於《壇經》考察，分明表示參考了胡適、宇井伯壽、關口真大及柳田聖山等人的意見，⁹⁷而無論在考證還是結論方面，都有他自己的發明，而絕沒有簡單因襲。

四、在聖典與歷史之間：印順與佛教經解

傳統佛教中，解經本身就是最爲基本與典範性的知識類型，經學成立的一個基本前提就是「真理包含在經典文本」之中，解經（*exegesis*）的重要使命就是闡解出經典中的聖人之道。⁹⁸因此解經不僅是一種知識活動，而同時就具有了宗教性的意味。對傳統佛教學僧與學人來講，解經成爲他們維繫佛法命脈於不墜的一種體道的實踐。近代中國歷史學在把「六經皆史」作現代性的改造之後，同時消解了傳統經典中所謂「道」的合法性，而把經典純粹作爲「史料」。他們以史學作爲近代啓蒙的工具，有意識地要通過近代史學的論述方式而化約掉經學之道的觀念。如胡適對包括禪學史在內的「國故」研究，就是要用近代史學的方法來「據款結案」、「重新估定一切價值」，對傳統經典及思想進行「化神奇爲臭腐，化玄妙爲平常，化神聖爲凡庸」的顛覆。⁹⁹

⁹⁷ 印順，《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，頁4、203。

⁹⁸ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell, 1995, p.73.

⁹⁹ 參見胡適1927年發表的〈整理國故與打鬼〉一文，《胡適文存》（三）（合肥：黃山書社，1996年），頁105。馬克瑞引用Irene Eber討論胡適歷史學研究問題時指出，德國近代著名神學家巴特曼（Rudolf Bultmann）曾經敏感而深刻地意識到「做歷史」可能會對存在性問題帶來傷害，但是胡適對其禪史研究所帶來的這一問題完全沒有意識。（參考馬克瑞“Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)”，該論文尚未正式發表，在此特別感謝馬克瑞教授給我參考他的未刊文稿。）我以為，

其實，章學誠所謂「六經皆史」的觀念並沒有取消經中有道的意義，而恰恰是希望把道的解讀貫徹到具體而微的歷史事件中去作體認，所謂「我欲托之空言，不如見諸行事之深切著明」。故章學誠雖重史學，卻作「原道」，以「取征於事物，而非徒托空言，以為明道也」。¹⁰⁰正如有學者所發現，在章學誠的歷史哲學中，超越的道必須「放在具體的歷史時空的連續流變中，才能夠發現其恰當性所在」。¹⁰¹就是說，歷史學並不是要解除古典聖人之精神價值，而是被具體化地賦予了弘道的功能。

在經史關係上，印順以史論經，但並沒有以史代經，而仍然本於宗教性認同而堅持經典的神聖性面向。在他的看法中，佛教聖典是歷史中形成的，但既然是聖典也就同時具有超越時空的道涵藏於中，從流變的歷史當中去闡解出這超越的道諦，就是傳統解經學所要達成的目的。印順在經史之間雖然更傾向於史的探究，但是他研史的目的仍然是為了回轉到對聖典之道的理解上來。從他學術書寫來看，他對佛史之探究與聖典之解釋經常是穿插而又互補地進行的，而且他佛史研究的重心，也比較集中在對聖典集成和流變的研究上面。

印順的解經與傳統佛教經學一樣是重於法義的闡解，不過，傳統經論師的解釋經典通常都是在去歷史化的封閉空間來論究法義，而具有「崇經黜史」的傾向。印順則不然，他仍然要在義學闡釋中努力加入歷史學的觀念，而對重要的經論都希望透過佛史考證，尤其是佛教思想史

胡適恰恰是要藉做歷史而顛覆傳統思想中那些存在性的哲學資源。

¹⁰⁰ 《文史通義》〈原道〉中、下，頁 36、40。

¹⁰¹ David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)*, Stanford: Stanford University Press, 1966, p. 165. 關於章學誠的歷史學與道的觀念，可以參考該書〈第六章 歷史與道〉。

的脈絡來進行判釋。比較他的經解與傳統佛教解經不難發現，這一歷史化的傾向使印順的解經更貼緊在原文脈絡下來進行，重在經教的「文義」，而不是「玄義」。如在《中觀論頌講記》的「懸論」中論及龍樹性空緣起之義，印順就是從整個印度佛教思想史的發展脈絡下來論究法義，在考察空性觀念演變的思想史進程中，去細辨龍樹中觀性空唯名論，與原始佛教、部派佛教及其他大乘佛教思想中有關空義思想的異同，這顯然是一種觀念史的解讀方法。¹⁰²另外，在釋經方法上，印順認為，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。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」。¹⁰³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。

關於印順解經之重要著述作品，我們按寫作時間來分，主要有《攝大乘論講記》（1941年）、《中觀論頌講記》（1942—43年）、《金剛經講記》（1942年）、《心經講記》（1947年）、《大乘起信論講記》（1950年）、《勝鬘經講記》（1951年）、《藥師經講記》（1954年）、《寶積經講記》（1962年）。這些解經，大體都是在60年代之前完成的。可以想見，在印順佛學研究的歷程中，經史並存的時期主要集中在他學術生涯中的前半段，印順後半段的佛學研究並不再續傳解經之路，而更多致力以近代知識史的方式來探究聖典的成立及其思想流變，即可以說是一種以史論經的方式。

¹⁰² 關於此，參考印順《中觀論頌講記》〈懸論〉部分，《印順法師著作全集》第2卷（北京：中華書局，2009年）。

¹⁰³ 〈懸論〉，《大乘起信論講記》，《印順法師著作全集》第3卷（北京：中華書局，2009年），頁4。

六朝以來，中國佛學思想通常都是透過對佛教經論的注疏陶練來進行的。中國傳統佛教經論師的解經體例大體分為兩類，一為義疏，二為專論。¹⁰⁴在這裏，義疏即是一種解經的形式，而專論則不受聖典文本的局限，而就某些佛教重要觀念或思想作系統論述。這兩類著述形式，在印順的佛學書寫中都有所保留。關於專論的，如《中觀今論》（1947年）、《如來藏之研究》（1981年）、《空之探究》（1984年）等，都是專題性的論究某一觀念或思想系統的著作。關於印順專論部分，我們將留待後論，本文只就其義疏經解方面的著述略加評述。

印順解經都是採用「講記」的形式，有所選擇地對一些佛教聖典進行疏解。他對聖典所作經解的形式也與傳統佛教經學的「義疏」形式比較類似，而又多少融入了新的因素。傳統佛教經學中的「義疏」又可細分為兩種，一是隨文解義之注疏，如章句、義疏等，此類解經根據經（論）文內容而「尋章察句，造以訓傳」；另外一類就是「玄義」，其旨在總論一經大義，「敘其宗格」而不必逐句隨文釋疏。¹⁰⁵印順經解「講記」如從格式上說，基本就延續並綜合了六朝以來以科判三分的方式，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。¹⁰⁶同時，他還在每一經論的「正釋」前標列類似於「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

¹⁰⁴ 參見周裕鍇，《中國古代闡釋學研究》（上海：上海人民出版社，2003年），頁175-176。

¹⁰⁵ 關於六朝、隋唐中國佛教義學的解經著述方式，詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十五章，頁546-549；《隋唐佛教史稿》第三章（北京：中華書局，1982年），頁79。

¹⁰⁶ 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，頁550-551。

之研究狀況等，都略加辨明。

印順經解對中國佛學古疏方式的借鑒是有明確簡擇和抉別的。特別需要提出的是，印順在釋解經論有意識地拋棄了隋唐經論師那種好作判教與宗派論述的風氣，而試圖把解經放在更為廣泛的佛史傳統下來加以照察。¹⁰⁷判教成爲中國佛教義學解經的一種常用的「解釋策略」(hermeneutical strategy)。羅佩茲(Donald S. Lopez)就發現，大乘佛教解經通常都在經典原文與自家宗派的哲學思想之間進行複雜的辯證式交互詮釋，以經典解釋作爲對自宗思想合法性的支持。¹⁰⁸最明顯的如天台智顛提出解經的「五重玄義」，就專門論及教相判釋。印順雖然認爲佛教經論沒有真偽之別，而只有了義不了義之分。但是他在解經中，並不使用中國佛教宗派意識的判教系統來論究經論的高下，而更傾向於用印度佛教中大乘三系這一「學派的系統」去判釋諸經在佛教思想史上的位置，如印順就以三系平等，而不是別圓分別地來判攝《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。太虛大師分大乘爲三宗，即法相唯

¹⁰⁷ 隋唐以來，佛教經師們在解經中還經常策略性地把經典解讀與判教及不同宗派的宗義結合起來進行「格義」，因而形成了具有鮮明宗派意識的佛教解經學傳統。關於唐宋解經與判教及宗派意識等關係問題研究，可以參考拙作〈北宋天台宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，《中國哲學史》2005年第3期；〈從智顛、知禮對《觀音菩薩普門品》的詮釋看天台宗的解經學〉，《哲學研究》2008年第4期；〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性：以華嚴、天台《楞嚴經》疏爲中心〉，《中國哲學史》2008年第3期；〈唐宋《圓覺經》疏之研究：以華嚴、天台爲中心〉，《中國哲學史》2011年第2期。

¹⁰⁸ Donald S. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras*, Donald S. Lopez, Ed., *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988, pp. 51, 52.

識宗、法性空慧宗、法界圓覺宗。我在《印度之佛教》，稱之為虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論；……本論是屬於法界圓覺宗，或真常唯心論的。」¹⁰⁹這一安排並沒有像判教那樣分別排序經論之高下，也不在經解中暗示某一宗派優越。

我們不妨對照一下傳統華嚴、天台家對《起信論》之判釋。華嚴宗師法藏解經就運用到所謂十門義解，其中「顯教分齊」就涉及到判教。法藏的《大乘起信論義記》卷上就「略開十門」，將釋此論。他關於《起信論》的判釋，在其所判小、始、終、頓、圓五教中，雖然不曾明言《起信論》屬於那一教，但是他在《五教章》的終教門下多次引《起信論》為文證，表示《起信論》在法藏判教體系中相當於終教。¹¹⁰而天台則有其自己的判釋標準，如宋代天台山家派的代表人物知禮就判《起信論》為圓門而通別位，他說「論以一心為宗，乃云總攝世、出世法，此則正在圓門」；又說《起信論》「次第翻九相」，乃為「別位」。¹¹¹華嚴、天台之判釋《起信論》乃是借解經，特別是經解中的判教來開展各自宗門的義學論述。

印順解經既不作判教，也不偏向地把經解引向一宗一派的說法，他明確表示自己不作一宗一派的門徒。¹¹²所以他對經論中的義理疏通，多

¹⁰⁹ 〈懸論〉，《大乘起信論講記》，《印順法師著作全集》第3卷，頁10。

¹¹⁰ 參考拙作《大乘起信論與佛學中國化》，收錄《法藏文庫 中國佛教學術論典》第31冊，（高雄：佛光山文教基金會印行，2001年），頁374-375。

¹¹¹ 分別見知禮，《四明尊者教行錄》卷第二，第三，〈天台教與《起信論》融會章〉，〈別理隨緣二十問〉，《大正藏》第46冊，頁871、875。

¹¹² 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》（新竹：正聞出版社，1992年），頁1。

是本著佛教史的觀念，而不是一家一宗的哲學來作論究。他在《大乘起信論講記》〈懸論〉中說：「義理正謬的問題……站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《起信論》的價值。佛法中的大小乘，有種種派別，像小乘有十八部、二十部之多。……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，就以爲都是不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。」¹¹³

於是，印順解經就根據教史上不同經論以及各家注疏進行詳密抉擇，而作出自己的闡釋。如法藏解《起信論》就用華嚴一家之理事觀念來作「玄義」，其解《起信論》真如、生滅二門「皆各總攝一切法」的法義時就說：「生滅是攬理成事門，不壞理而成事故，得攝於真如，成事而理不失故。」¹¹⁴這顯然是在解經中作華嚴學方向的引申。而對照印順對此義的解釋，完全沒有作理事方面的玄解，而重於平實的依文釋義與經證了。¹¹⁵又如他對《起信論》中「無始無明」的理解，就抉擇唯識、賢首兩家不同的觀念，而選擇了賢首的解釋。¹¹⁶而關於《起信論》中最

¹¹³ 〈懸論〉，《大乘起信論講記》，《印順法師著作全集》第3卷，頁6。

¹¹⁴ 《大正藏》第44冊，頁251下。

¹¹⁵ 關於印順對此句的釋義，文繁不具引，詳見《大乘起信論講記》〈懸論〉，《印順法師著作全集》第3卷，頁42。

¹¹⁶ 他說關於真如如何雜染緣起「根本無明」這一問題，「唯識家但承認真實不變，所以與本論的思想有差別。這即是賢首家所說的：不變隨緣，隨緣不變義。唯一淨心而不妨有染相的差別，所以覺與不覺，有著矛盾而統一，統一中有矛盾的意義。這是難理解的，唯佛能知。從佛現證而方便安立，即無始來有此相關而又相對的二元。」《大乘起信論講記》〈懸論〉，《印順法師著作

基本的概念「眾生心」的解讀，唯識一家認為是雜染的阿賴耶識，華嚴則認為是圓滿清淨的如來藏心，即佛心，兩義對立。而印順則揚棄兩說，認定眾生心即非雜染賴耶識也非純淨佛心，而是除佛而外「六凡三聖的心」。¹¹⁷可以想見，印順的經解不是一家一宗的宗旨了。

其實，印順比胡適他們更接近於章學誠「六經皆史」的歷史觀念。畢竟，印順不是一般學科研究性的佛教學者，他是佛教徒，是有佛教信仰的佛教學者。正如他自己所說，他不希望自己成為「佛學家與博士而已」，他要把歷史「考證」與「實際意義的佛學」，即佛教的超越價值生命結合起來。¹¹⁸他明確表示自己的研究是要把「客觀立場」、「科學主義者之方法」與佛教的信仰融合起來，將知識史的考究與宗教性的關懷融為一體。¹¹⁹作為信徒，他對聖典或教理所作之論究，乃是在「經以載道」的基本假定下進行的。即他對歷史和聖典的關心，是希望透過對歷史和經典的研究去再現聖人之道。在印順看來，佛法是歷史的流變，但這世諦流布中有「法界常住」，即流變中有道的存在。佛法不能夠垂之於空言，而表現在佛教歷史傳承的經典與跡象之中，這就是他自己講的「法界常住」而又在人間佛教之思想、制度、風尚等「世諦流布」中去不斷展開。¹²⁰印順借用歷史和考據來研究與解讀佛教聖典，而又有意識走向

全集》第3卷，頁127。

¹¹⁷ 印順這樣解說眾生心概念：「眾生心，即除佛以外，一切六凡三聖的心。眾生，千差萬別；千差萬別的眾生心中，仍有共通性。這眾生心的共通性，就是本論所說的眾生心。」《大乘起信論講記》〈懸論〉，《印順法師著作全集》第3卷，頁32。

¹¹⁸ 〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁244、250。

¹¹⁹ 〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁227、239。

¹²⁰ 參考印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈序〉，頁2。

了對佛典進行「信仰詮釋學」，而不是「懷疑詮釋學」的方向。

五、餘論：經史之學與道體流行

研究歷史如果不能夠應用於生活和行動，那就如尼采所說，歷史學就成爲「一大堆不消化的知識石塊」。¹²¹在印順佛教經史學的理想中，經史之學是爲了探求和確保佛法真實道體的流行化育，他是把虔敬的宗教熱情轉移到學術研究上去的。印順認爲，佛法的精神價值雖然源自於佛陀和聖者超歷史的自心體驗或現量，但這些超越的體驗也具體而微地表現爲歷史時空中的「方便演化」。於是，對現實時空中佛法的演化進行具有歷史學性質的探究，也就是經史以致道了。印順深受近代知識史學的影響，在佛教經史學上具有近代理性主義傾向，他把佛教經史學的探究與客觀性觀念聯繫起來，試圖在經史學的探究中去客觀真實地再現佛陀之道，即所謂「世尊之特見」。不過，他對佛教史的研究一面作客觀主義之學理探究，同時又努力於區別一般現代史學者，而賦予了他佛教經史研究一種宗教性的價值期待。印順就說：「佛法的探究真實，在解脫自他的一切痛苦，這需要兌現。」¹²²他在流轉的歷史事象中去考索佛法真相，而同時又試圖在現實時空的歷史流變中，保持住佛法的道體不爲歷史的變遷所流轉。可以說，印順以近代知識史學爲理想範型而展開的佛教經史之學就這樣在道體與流布、「佛陀之特見」與「方便演化」之間複雜地表現出來，他要在知識與價值之間作調人。

¹²¹ 尼采著，姚可昆譯，《歷史對於人生的利弊》（北京：商務印書館，2000年），頁24。又，關於尼采對近代歷史學的批判，還可參考 Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, New York: State University of New York Press, 1992, p. 95.

¹²² 參考其〈以佛法研究佛法〉一文，《以佛法研究佛法》，頁13。

問題是，作為知識的經史之學何以可能確立起「佛陀之特見」？對一般近代史家來說，歷史學並不承載傳道的功能，經論材料中的形上之道於是就可以在他們現代性的觀念敘述中輕易打發出去。他們不會為道體與流變的問題感到困惑。印順則不同，他整個佛教經史學研究的旨趣就是要完成對道體和佛法的確認。經史所探，雖是方便演化，卻是佛法之世諦流布，即道之跡。

這種歷史與道法兼顧的做法，給印順佛教經史學論述帶來過於沉重的負擔。在一個形上學終結的時代，作為知識史的探究，如何去完成對形上道體的論述？這裏存在著難以克服的理論困難。佛教歷史主要是通過具有文字性的經典而流傳遞演出來，但是語言與法義之間又存在深刻的緊張，法義是不能僅憑依文解義而闡獲的。印順在原則上是接受這一看法的，在他的經史論述中，我們也經常可以感受到這種緊張。如印順承認佛教聖典是「源於佛陀的自證」，而佛陀自證的境地是「無可論究的」。經史之學需要通過語言文字化的文本為基礎而展開，而作為文字性的佛教經史之學從根本上來講，是無從完成關於佛教本質的論述，而在流變的現實時空中實現對超時空道法之跳轉。印順就說「佛法是要依賴語文而傳的，但語文只是工具，通語文的未必就能通佛法。」¹²³雖然印順經常在歷史與傳說，理性與信仰，教與證之間去打圓場，而終於難免有進退失據的地方。如他一面說佛法的研究者要有「文字性空，即解脫相」的功夫，「瞭解語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅」，而又經常堅持「文字研究，不一定是淺學」。他的佛教經史學一面以佛教的經典，特別是漢譯經典作為研究的聖言量，同時又指出，聖典雖為佛說，

¹²³ 印順，〈遊心法海六十年〉，《印順法師著作全集》第12卷，《華雨集》（五），頁38。

而「化爲文字記錄，實在損失不少」，而主張文字乃「古人糟粕」，批評「專在語言上說」佛法的做法是「學究式」的偏執。¹²⁴

爲此，印順也總是糾纏於歷史考證（事實）與宗教傳說之間錯綜複雜的矛盾中。他發現中國傳統佛學重義理，而與「近代開展的歷史考證」方法之間「格格不相入」，於是希望透過近代知識史的考證方式去彌補中國佛學「深閉固拒」而不能夠與現代研究銜接的缺陷。這時他主張「以考證對考證，以歷史對歷史，才是一條光明的路」。而一旦歷史考證可能「抹去佛學固有的宗教性」時，他又試圖對歷史考證的方法附加諸多的條件和限制。¹²⁵他對聖典作歷史的探究，而同時又不願意把聖典完全理解爲時代的產物，而力辯其「法界常住」，即主張佛教經論具有超歷史的面向。這一遊移的態度，使得印順的佛教經史在某些結論上會表現出不確定的現象。如他一面要通過佛史探源的方式來確認正法的本質，因而重視對原始佛教和巴利經典的論究，這類溯源探本以定江山的方式，難免會對後起大乘佛教的合法性提出挑戰，特別是華語聖典的價值也會因此受到質疑。這時印順又試圖從「佛法的流行」義上，去表示後出的法義也是「釋尊的三業大用」，¹²⁶並轉而批判「愈古愈真」的歷史還原論，忽略了佛教在歷史中的發展，特別是在中後期的「發揚光大。」¹²⁷如其著《原始佛教聖典之集成》一書，就旨在一反近代西方、日本佛教學傳統那種以巴厘爲原始佛教唯一材料的做法，表明華文聖典——代表

¹²⁴ 參考其〈大乘是佛說論〉一文，《以佛法研究佛法》，頁 12-13、160、163。

¹²⁵ 印順，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁 230、240。

¹²⁶ 〈大乘是佛說論〉一文，《以佛法研究佛法》，頁 164。

¹²⁷ 參考其〈以佛法研究佛法〉一文，《以佛法研究佛法》，頁 17。印順認爲「巴利文系的佛典，早不是原典了」，因而也不是唯一的「原始佛教」正統法流。見其文〈與巴利文系學者論大乘〉（1946 年），《無諍之辯》，頁 168-169。

了不同部派的經律，比之巴利聖典的單一性，對原始佛教研究有更多參考價值。¹²⁸印順應用歷史主義的觀念，提出佛經聖典都不是佛的親口授受，而是經過了「從說到集成」的歷史演化，包含「佛說的影像」，是「真實的歷史」與傳說的結合，因而「有點迷離不明」。¹²⁹如此，則本質性的「世尊之特見」就成爲一個難以確立的理想。這種在歷史的源頭與流變中上下求索，而又反覆不定的歷史論述，正呈現了印順在歷史與道法之間曲折而複雜的心態。

於是，他無法貫徹歷史考證學的批判原則，探究經史而又斷不可疑經、駁經。他甚至認爲，佛經只有了義不了義的不同，而不存在真偽的差別。如關於《起信論》——這部對中國佛學影響至大的論典，古今存疑頗多，近代學界更傾向於判此論爲偽經。印順在闡解《起信論》時則一面接受近代史學的考證結果，而同時又主張歷史考證不應該衝擊經典的價值信念。他說：「我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作爲沒有價值或絕對正確的論據。」¹³⁰這就是他之所以用歷史的方法來探究佛教，而又一再強調自己的佛學研究是「以佛法來研究佛法」的原因了。在印順看來，佛學探究雖然離不開歷史的考證，但佛學絕不僅是歷史考證學，而是要因史見道，「從史的考證中去求（佛法）真實」。¹³¹這一點在他禪史的研究上也分明表現出來。印順有關中國初期禪史的研究非常強調禪法歷史性的一面，而相當重視到歷史考證。他指出歷史考證「有特別價值」，

¹²⁸ 見印順，〈序〉，《原始佛教聖典之集成》，頁 1。

¹²⁹ 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 11、31。

¹³⁰ 〈懸論〉，《大乘起信論講記》，《印順法師著作全集》第 3 卷，頁 6。

¹³¹ 參考其文，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，頁 244。

並反對佛教界所慣用的，以宗教經驗去反駁歷史學考證的做法，認為這種反駁完全「於事無補」；但一旦歷史考證跨域而涉及到對禪心佛法的顛覆，他又試圖限制這一歷史學方法的效用，而主張禪義心法的部分「不但不是考據所能考據的，也不是理論所能說明的」。這時候他更願意說「考據為正確的方法，而考據的結論，卻並不等於正確」。¹³²圓融道諦與世法，是一個偉大的學術史理想，而以理性為主導的近代知識史卻力有未逮。通貫的說法雖然是圓滿的，而歷史與理論的批判卻需要我們對這種圓教式的說法再作細究。這裏有無法跨越的理論困局，甚至可以說，這就是傳統與現代，信仰與知識在現代性語境下難以克服的共業。

印順並不想從義理或哲學的方面去為佛法的絕對性作形而上的論究，而主張以歷史主義的方式去消解不同佛教宗派在義理哲學上的對立。¹³³印順認為，只要「從時代的前後去整理」、「從演變分化中把握」佛法思想的歷史變化，就可以獲得公平的解決方法。¹³⁴印順過於樂觀地相信啓蒙以來近代知識史和理性主義歷史學的觀念，以為只要具備相關的專業素養，並以此去細心的考究歷史文本，就可以站在迷信與偏見之外去平心靜氣地敘述出歷史的真相，獲得普遍價值，確定具有本質性的「釋尊之特見」。他早年作《印度之佛教》一個最基本的目的就是要就「釋尊之特見」作一正確的抉擇，這成爲他佛教經史學探究的一個基本

¹³² 分別見〈序〉，《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，頁 6-7；〈神會與《壇經》〉一文，《無諍之辯》，頁 58。印順的論述中經常表現了這種歷史考證與宗教經驗合法性之間的糾結。

¹³³ 非常有趣的是，一般近代佛教學者都是通過哲學方式來進行護教學的論述，而歷史學的批判性恰恰會消解這種護教性關懷。關於此，可以參考佛爾 (Bernard Faure), *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, p. 91。

¹³⁴ 參考《唯識學探源》〈自序〉，頁 3、4。

前提。這種十九世紀歷史學所標舉的客觀主義，早已經受到現代歷史學理論的嚴重挑戰與批判，而成爲遙不可及的神話。¹³⁵不妨說，「釋尊之特見」表達的是印順個人對原始佛教之一種真知灼見和研究心得，而非定是真實的歷史說明，因而無法成爲一個普遍接受結論。不難理解，爲何當印順關於「釋尊之特見」一經發表，就受到包括他的老師太虛等人的不同批評。

歷史學總是不斷地「試圖重構過去，但我們永遠也得不到前人在他們制度或體系中生活的直接經驗」，因爲歷史並非擺放在那裏給我們去客觀認識的物件，歷史學也不能夠按時間尺規，機械地排列過去而作客觀性的敘述，而總是經由歷史學家心靈重構、解釋而不斷地「重組」，這成爲「歷史闡釋學」的一個基本準則。¹³⁶可以說，「釋尊之特見」作爲「原始的事實」，對於歷史學家來說本來就是一種「推論」所得，其結果仍然不過是一種理論而已。¹³⁷對於「佛陀之特見」，我們可能無法獲得一個具有普遍性的、本質主義的規定，而是必須保持著開放與多音

¹³⁵ 黃進興，《後現代主義與史學研究》（北京：三聯書店），頁 22。

¹³⁶ 參考：雷蒙·阿隆著，西爾維·梅祖爾編注，馮學俊、吳泓縵譯，《論治史——法蘭西學院課程》（北京：三聯書店，2003 年），頁 102。關於歷史客觀主義的批判，著名歷史理論學家柯林武德（R. G. Collingwood）就作過深刻的分析，而提出「作爲心靈的知識的歷史學」觀念，主張一切歷史都是思想的歷史，即歷史是經過不同歷史學家解讀思考而處理的歷史，並不存在一個大家公認的客觀歷史敘述。關於此，參考其名著，何兆武譯，《歷史的觀念》（北京：商務印書館，1997 年）。

¹³⁷ 布萊德雷在討論歷史學的原則時指出，歷史學家不可能獲得「原始事實」，所謂「原始事實」是經過歷史學家理論推論後的產物。參見 F. H. 布萊德雷著，何兆武、張麗豔譯，《批判歷史學的前提假設》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 67。

的解釋。詩無達詁，佛教經史之學也同樣無法達成對於佛陀本懷的一個標準定義。「佛陀之特見」應該理解為一種獨特的歷史邏輯，即這個理想概念本身就是歷史的，不斷演化著和非決定論的。佛教史上不同法流及其聖典都是在對「佛陀特見」作出不同抉擇、闡釋的結果，每一次抉擇都不斷為「佛陀之特見」注入新的思想內涵，以至於這一闡釋本身也被聖典化了（*canonicity*）。於是，從部派到大乘佛教都是合法化的佛陀思想的法流，而這一抉擇的解讀史實際也拋棄了「法界常住」的歷史神話。我們需要注意史學論述中的這種局限，特別是宗教史研究中的道體不變與流行化育之間存在著永恆的緊張關係。從解釋學方面而論，「釋尊之特見」本來就是見仁見智的問題，而不同學派都有自己的歷史證據與闡釋策略。歷史闡釋就是解讀者與遠古歷史、文本之間一種持續性的對話，而無法達成神學意味上的一元論標準。¹³⁸

末了，再來分析印順古史探源的局限。印順試圖通過探本溯源的古史考辨，追述出佛陀的原始洞見，同時又藉此「佛陀之特見」為標準，沿流而下展開對世諦流布的線型考察，去抉發和判定在歷史流變和演化中所出現的不同佛法系統和法義的正見與偏離。這當然是印順佛教經史學的大經大脈所在。如印順對大乘佛教合法性的論述，就是建立在對佛陀法義的源流一致性構架中來開展的。他認為大乘佛教的法流表示了佛陀原始洞見的「法界常住」。這種歷史敘述，以源流思想之間的「同質化」來確保佛法的純潔性，而難免會忽略佛教思想史中所出現的斷裂，

¹³⁸ 從巴特到福柯（Michel Foucault）都提出所謂「作者已死」或「何為作者」的問題，即認為經典文本一旦形成，就沒有固定的某種作者的意義可以確定，在歷史流傳當中的不同解讀才構成真正的作者。參考 Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text-Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, pp. 133-135.

及流變中呈現的複雜異質性現象。通過古史溯源以定判准的方式，很可能無法給出一個普遍性的結論，而成爲一個歷史的神話。福柯就對這種本源主義的歷史學方式提出了質疑，並深刻地批判了這種思想史的方式「誤以追本溯源爲旨趣」，其實本源根本是渺不可及的。歷史的本質乃是斷裂，而非連續性流變的。福柯發現，溯源性的近代史學試圖從本源的探究及單一線形的思想發展中去發現歷史的真相，這種從起源到流變的線型考察中去追述本質真理的方式，以「溯求本源」去「恢復傳統」，而將複雜的歷史差異歸結爲單一的形式、世界觀、價值系統，從而無法說明和解釋思想史中更爲複雜的異質性因素，因而並不能夠真正完成「向起源的秘密本身的回歸」。¹³⁹印順對佛史的探究，雖然沒有就「釋尊之特見」獲得最終而普遍圓滿的結論——這可能永遠是一個理想，卻如同歷史上的大乘佛教一樣，成爲佛教歷史法流當中法爾常住的一個重要環節。

印順的佛教經史探究就在佛法的道體與流布，回歸與分化之間上下求索而又充滿了知識與價值間的緊張，這可以看作是一位有宗教信仰的知識學人在現代性脈絡下的存在性焦慮，因而這種緊張是深刻的。學術史，特別是宗教史研究需要這樣的緊張。於是，印順在佛教經史學上表現出的某些遊移和不定，完全無損於他學術成就與形象之高度，而恰恰表示了他思想豐富與深入的一面。無論學術史有如何的價值擔當，而本身就是一個歷史的循進過程，這或許就是近代知識史的宿命，重要的是「智者能取能捨」。¹⁴⁰

¹³⁹ 參考福柯著，謝強、馬月譯，《知識考古學》（北京：三聯書店 1998 年），頁 14-16、174、178。

¹⁴⁰ 參考其〈大乘是佛說論〉一文（1943 年），《以佛法研究佛法》，頁 168。

參考書目

一、藏經

《大正藏》第 44 冊。

《大正藏》第 46 冊。

二、古籍

(清)章學誠著，《文史通義》，上海：上海書店，1988 年。

三、專書

F. H. 布萊德雷著，何兆武、張麗豔譯，《批判歷史學的前提假設》，北京：北京大學出版社，2007 年。

太虛，《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處印行，1998 年。

木村泰賢著，歐陽翰存譯，《原始佛教思想論》，上海：商務印書館，1932 年。

王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001 年。

王恩洋，《王恩洋先生論著集》，成都：四川人民出版社，2000 年。

尼采著，姚可昆譯，《歷史對於人生的利弊》，北京：商務印書館，2000 年。

石俊等編，《中國佛教思想資料選編》，北京：中華書局，1990 年。

印順，《印順法師著作全集》，北京：中華書局，2009 年。

印順編，《法海微波》，新竹：正聞出版社，2005 年。

多羅那他著，張建木譯，《印度佛教史》，成都：四川民族出版社，1988 年。

- 呂澂，《印度佛教史略》，上海：商務印書館，1930年。
- 呂澂，《佛教研究法》，揚州：廣陵書社，2009年。
- 汪榮祖，《史學九章》，北京：三聯書店，2006年。
- 汪榮祖，《陳寅恪評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，1992年。
- 狄雍著，霍韜晦譯，《歐美佛學研究小史》，香港：法住學會，1983年。
- 肖平，《近代中國佛教的復興——與日本佛教界的交往錄》，廣州：廣東人民出版社，2003年。
- 周裕鍇，《中國古代闡釋學研究》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 林傳芳著，《近代日本佛學研究的發展》，臺北：獅子吼月刊社印行，1969年。
- 姜義華，《章太炎評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，1995年。
- 施亨利（Henry See）著，黎東方譯，《歷史之科學與哲學》，上海：商務印書館，1930年。
- 柯林武德（R. G. Collingwood）著，何兆武譯，《歷史的觀念》，北京：商務印書館，1997年。
- 柳田聖山，《胡適禪學案》，臺北：正中書局，1980年。
- 胡適，《胡適文存》，合肥：黃山書社，1996年。
- 胡適，《胡適學術論集·中國哲學史》，北京：中華書局，1991年。
- 桑兵、趙立彬主編，《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年。
- 張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》，臺北：大乘文化出版社，1978年。
- 梁啟超，《清代學術概論》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 梁啟超，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989年。
- 陳垣，《明季滇黔佛教考》，石家莊：河北教育出版社，2000年。

- 陳垣，《釋氏疑年錄》，北京：中華書局，1964年。
- 陳寅恪，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2001年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛史》，上海：上海書局，1991年。
- 黃進興，《後現代主義與史學研究》，北京：三聯書店。
- 楊曾文，《日本佛教史》，杭州：浙江人民出版社，1995年。
- 雷蒙·阿隆著，西爾維·梅祖爾編注，馮學俊、吳泓縵譯，《論治史——法蘭西學院課程》，北京：三聯書店，2003年。
- 福柯著，謝強、馬月譯，《知識考古學》，北京：三聯書店 1998年。
- 歐陽竟無，《孔學雜著》，濟南：山東人民出版社，1997年。
- 歐陽竟無，《歐陽竟無佛學文選》，武漢大學出版社，2009年。
- 蔣維喬，《中國佛教史》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 羅志田，《權勢轉移——近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- 釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：中華佛教文化館印行，1974年。
- 顧頡剛，《當代中國史學》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 龔雋，《大乘起信論與佛學中國化》，高雄：佛光山文教基金會印行，2001年，
- 《中國哲學》編輯部編，《中國哲學》第6輯，北京：三聯書店，1981年。
- 小川原正道編，《近代日本の仏教者——アジア體驗と思想の変容》，慶應義塾大學出版會，2010年。
- 吉田久一，《近代仏教 概説編》第一卷，京都：法藏館，昭和38年。
- 柏源祐泉，《日本仏教史——近代》，東京：吉川弘文館，平成2年版。
- 武蔵野女子大學佛教文化研究所編，《雪頂・高楠順次郎の研究——その生涯と事蹟》，大東出版社刊，1979年。

David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)*, Stanford: Stanford University Press, 1966.

Donald S. Lopez, *On the Interpretation of the Mahayana Sutras*, Donald S. Lopez, Ed., *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text-Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University press, 1989.

Geoff Danaher, Tony Schirato, *Understanding Foucault*, London: SAGE Publications, 2000.

Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

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

Jose Ignacio Cabezon, *Buddhism and Language: A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany: State University of New York Press, 1994.

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

Norman J. Wilson, *History in Crisis?- Recent Directions in Historiography*, New Jersey: Prentice Hall, 1999.

Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford: Blackwell, 1995.

四、期刊、論文

王汎森，〈什麼可以成爲歷史證據——近代中國新舊史料觀點的衝突〉，
《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001
年。

桑兵，〈近代中國的知識與制度轉型〉，收於桑兵、趙立彬主編，《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年。

魏常海，〈日本近現代佛教新宗派研究〉，收於樓宇烈主編，《中日近現
代佛教的交流與比較研究》，北京：宗教文化出版社，2000年。

羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《權勢轉移——
近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999年
龔雋，〈北宋天台宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，
《中國哲學史》2005年第3期。

龔雋，〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性：以華嚴、天台《楞嚴經》疏
爲中心〉，《中國哲學史》2008年第3期。

龔雋，〈從智顛、知禮對《觀音菩薩普門品》的詮釋看天台宗的解經學〉，
《哲學研究》2008年第4期。

龔雋，〈唐宋《圓覺經》疏之研究：以華嚴、天台爲中心〉，《中國哲學史》
2011年第2期。