

研究佛學與信仰佛教

——基於近代中國佛學發展脈絡之觀點

侯坤宏*

摘要：

「研究佛學」與「信仰佛教」兩者間的關係，長久以來即受到教界與學界的關注，一種常見的情況是：學界流行「理性主義」，教界重視「信仰主義」，兩者間似存有許多距離。而學界對此問題的看法是，有認為兩者可以相輔相成，也有認為兩者存在著許多矛盾與衝突；不同的學者有不同的說法，可謂眾說紛紜。學術與修行的結合，不免涉及學術與信仰的矛盾，正視這種矛盾，實有其必要，此為本文撰寫之主要用意。依太虛法師說法，佛法是建在果證上。歐陽漸認為，內學所重在親證。印順法師則說：「佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。」陳垣自詡為「實為一宗教史研究者而已」，在他的研究中，似剝離了「信仰」的成分；在無神論環境成長的佛教研究者，可能的傾向是，在學術研究中，把「研究」與「信仰」兩者分開。就研究佛學與信仰佛教而言，值得注意的是：帶著「信仰」和「宗教感

* 前國史館纂修

對兩位匿名審查人所提供之寶貴建議，特別在此致上深深之謝意。

情」，是否還可以客觀地研究佛學？又，若不具備信仰，是否能如實認識佛學？然而，「智性活動」與「密契體驗」之間，也並非完全無法相容；「研究」有時候就是一種「實踐」(research as praxis)。本文著重討論太虛法師與印順法師對此問題之看法，再觀察近代學界主要代表人物對此議題之態度，進行相關之探討，藉以說明「研究佛學」與「信仰佛教」間的辯證關係。

關鍵詞：太虛法師、印順法師、研究佛學、信仰佛教

Studying Buddhism and Believing in Buddhism

Hou, Kun-hung *

ABSTRACT:

The relationship between studying Buddhism and believing in Buddhism has long been a focus in both religious and academic circles. While some believe the two can be complimentary, others argue that there are incompatibilities. This article seeks to explore the contradiction between scholarly research and religious belief. In the past many Buddhist masters had different opinions about the relationship. One crucial point is whether it is possible to conduct objective studies of Buddhism, at the moment when religious belief and emotion are involved. Mainly drawing on the ideas of Master Tai Xu and Master Yin Shun, this article favors the concept of “research as proxis” and there might be ways to settle the incompatibility.

Keywords: Master Tai Xu, Master Yin Shun, Studying Buddhism, Believing in Buddhism

* Retired Senior, Academia Historica

一、前言

本文之撰寫，主要是為了解決個人自接觸佛教並進而踏入佛教史研究以來，一直纏繞在心中的疑問：即「研究佛學」與「信仰佛教」間的辯證關係，兩者間是否有矛盾之處？有互相依存關係？或者也有可以互相補足之處？這些疑惑應該不只是筆者個人的而已，相信佛教界或學術界人士，應有不少人也會有上述所提之疑問。

當代世界上的佛學研究，有兩種性質不同的傳統。一、從印度原始佛教以降，綿延不絕的教內研究傳統，是站在信仰佛教的立場，去解析、釐清佛法的內涵，可稱為「寺院佛學」。二、約在 170 多年前，歐洲學術界所從事的佛學研究，站在人本立場，探討人類歷史上的佛教內容是甚麼，及其扮演的文化角色等問題，可稱為「學院佛學」。¹以上是佛教史家藍吉富對佛學研究的分類，此種分法雖不全面，但也有一定的參考價值。從目前學術界與佛教界對研究佛學論，可能的情況是：學界流行「理性主義」，教界重視「信仰主義」。理性與信仰都是人類精神的重要組成部分，對研究言，兩者可以並行不悖，²但如何加以劃分，則大有商量餘地。

佛學做為學術研究對象，透過客觀的研究態度、綿密的考證方法、嚴格的邏輯推理，加上熟悉各種不同語言及輔助學科的運用，使佛學研究有了相當的成果。但這些成果卻往往與傳統信仰發生牴觸，這種客觀研究與主觀信仰的衝突，我們應該如何面對？³就研究佛學與信仰佛教

¹ 藍吉富，《認識日本佛教》（臺北：全佛文化事業公司，2007年10月，初版），頁381-382。

² 沈文華，〈略論佛學研究中的理性與信仰〉，收於劉澤亮主編，《佛教研究面面觀》（北京：宗教文化出版社，2006年12月，1版1印），頁108。

言，值得討論的議題是：帶著「信仰」和「宗教感情」，是否還可以客觀地研究佛學？又，若不具備信仰，是否能如實認識佛學？⁴

本文擬由近代中國佛教學術發展史的脈絡，來檢視上述諸疑問，經筆者多年來之研究觀察，太虛、印順這兩位法師，在思想上均具特色，對本文所要討論的主題，也都有不少的看法可供吾人參考；此外，如康有為、譚嗣同、章太炎、梁漱溟、馮友蘭、蔡元培、胡適之、陳寅恪、陳垣、湯用彤、熊十力等學人，他們研究佛學的態度也可以作為討論的對照。以下分由：太虛法師如何看待「研究佛學」與「信仰佛教」、印順法師的看法、檢視近代學人對研究佛學的態度等方面進行論述，希望透過本文之分析，可以釐清「研究佛學」與「信仰佛教」兩者間的辯證關係。

二、太虛法師如何看待「研究佛學」與「信仰佛教」——兼及歐陽漸與呂澂的看法

太虛法師是近代最具改革意識的佛教僧人，其佛教事業的表現是多方面的。在改良僧伽教育中，先後創辦了武昌佛學院、閩南佛學院、漢藏教理院等，為中國佛教界造就了不少的領袖人材；在佛教刊物上，先後創辦過《佛教月刊》、《海潮音》、《現代佛教》等刊物，以之作為弘法陣地。他的國際活動由日本到歐美，南洋到印度，為現代中國佛教必須面對世界這點，指出了一個大方向。最值得重視的是，他所留下來的法身舍利——《太虛大師全書》中包還了許多他的思想結晶，可以做為我

³ 藍吉富，〈當前華人佛教在教義與實踐上的若干問題〉，《二十世紀的中日佛教》（臺北：新文豐出版公司，1991年10月，初版），頁88。

⁴ 呂建福，〈佛學研究與佛法修證的會通〉，收於劉澤亮主編，《佛教研究面面觀》，頁453。

們探討當代佛教發展的參考。就以本文所要討論的主題而言，太虛大師也有他獨特的看法。

（一）有關「學佛」與「佛學」二語之關係：太虛法師說：「向來佛徒有所謂學佛與佛學之二語。學佛者，謂實踐修行；而佛學則講求明確精密之學理。其實學佛與佛學非二，凡學佛必先了解佛學之真理，然後始能貫徹實行。故欲實行學佛，必先究明佛之學理，佛之學理，尤貴實證。如依佛典固可得其理解，然所求之理解，乃是佛智所實證之境，若僅作為一種研究，則實際上仍未能證得。故講學應期於實證，期實證則須學佛之所行。」⁵又說：「佛之學理，非如哲學，空談理想」，亦非如宗教，假定一尊，使人崇拜以求解脫。「乃依法界萬有之真相實理，方便解說」，「使迷昧眾生依之修學，以解脫世間學說——哲學、科學、神學等——所不能解除之痛苦」。「故佛學所以可寶貴者，在乎使人得以實證；而佛學所應注重者，則又在於依教修行。若認作哲學研究以供求知之慾望，則失佛所以說法之本懷矣！」⁶依太虛法師之意，「佛學」與「學佛」不能強分為二，最大的不同是，「學佛是依教、解理、修行、證果，佛學只是依教、解理。」⁷以「知行關係」來看，「佛學」屬「知」，「學佛」屬「行」，學佛者應先了解佛典之「學理」，再進一步「實證」之，如此過程才算完整，而這也是「佛學」與「世間學說」不同的地方。

就「佛學」之意義言，有廣義、狹義之分：廣義上說，即戒、定、

⁵ 太虛法師，〈佛學概論〉（十九年一月在閩南佛學院編述），太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第一編（臺北：善導寺佛經流通處，1998年7月，4版），佛法總學，精裝第1冊，頁5。

⁶ 太虛法師，〈佛之修學法〉（十六年一月在上海尚賢堂講），太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第十編，學行，精裝第18冊，頁33-34。

⁷ 太虛法師，〈學佛與佛學〉，太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第十八編，演講，精裝第28冊，頁537。

慧學，由發心求學到入三乘聖流，名為有學；至三乘聖果圓滿，名為無學。修此戒、定、慧三學即是學佛，「佛學」與「學佛」是分不開的。狹義之佛學，即指佛教的學理而言，有如今之學校把佛學當作一種哲學、或人生哲學來研究。因此，狹義的「佛學」，就與「學佛」有了區別。再就「學佛」言，也有廣狹二義：廣義者，凡是對於佛法由向慕信仰心而學習者，皆名學佛，可以包括佛典所說任何法門。狹義上說，指眾生因了解大乘教理，發菩提心，由菩提心修菩提行而至於成佛。⁸「佛學」、「學佛」兩詞，若展開敷陳，可包含全體佛法。

（二）佛法建立在果證上：作為一位佛教僧人，太虛法師對於佛法的實修非常重視，他在〈佛法建在果證上〉這篇文章提到，「佛法不是神話的，想像的，是有超世間的果證作根據的。」⁹「因為佛法所建立，是以佛果與聖果為根據的。倘若沒有佛果與聖果，則佛法無從建立，更無所謂佛法。」又說：佛法底教、理、行三者，皆是建立在究竟圓滿的果證上，如果沒有究竟圓滿的佛果為基礎，則教、理、行三法不易施設。修學佛法，其重要的途徑，在信解、修證。⁹可以呼應上述他在分析「學佛」與「佛學」二語關係時強調的，除了要「依教、解理」外，還要達到「修行、證果」的地步。

（三）對所謂「實地修行」的看法：1945年5月，太虛法師在漢藏教理院講〈修持與研究〉，提到說：「我半月前在渝，成都有來人談到，他們對本院有兩種批評：一、是說我們院中只有聽講而沒有實地修行。二、是所講的佛學，院內不一致，互相衝突。」他的回答是，漢藏教理

⁸ 太虛法師，〈學佛與佛學〉，太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第十八編，演講，精裝第28冊，頁536-537。

⁹ 太虛法師，〈佛法建在果證上〉，太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第七編，法界圓覺學，精裝第15冊，頁2752-2760。

院是「以聽講為必然的功課」，「至於誦讀及早晚殿課等一般認為修行的，因以聽講為主，所以很是簡單。」「講說、聽聞、研思、誦讀等，皆是修菩薩十法行。至於講學的不一致，正顯門庭之廣大，能容納各派各宗。」¹⁰於此透露太虛法師是將「講說、聽聞、研思、誦讀等」，都視為是「實地修行」的方法，而他說的「講學以明心為切要，修行以念佛為穩當」，¹¹更明白地指出講學的目的和修行最穩當的方式。

(四) 研究佛學的目的：太虛法師認為，研究佛學的目的，就是為了自利和利他，在自利利他過程中達到「三德」，三德指的是「斷德、智德、恩德」。「斷德」——即是平常所謂了生脫死，單屬自利；「智德」——「智」為能斷之智，能夠了知生相，解脫死苦，得永久的安樂。「恩德」——其立場在大悲大願，以己能成利他智故，盡未來際利樂眾生。¹²研究佛學的目的不是純研究而已，含有修己度人的作用在。

學術與修行的結合不免涉及學術與信仰的矛盾，學術與信仰兼備不是簡單地銷融矛盾，也不是「互不侵犯」式的結合，需藉由理解兩者之間的矛盾來深化各自的意義。¹³在這方面，太虛法師雖不屬於學術中人，

¹⁰ 太虛法師，〈修持與研究〉（民國 34 年 5 月在漢藏教理院講），太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第十編，學行，精裝第 18 冊，頁 134-135。

¹¹ 太虛法師，〈講學與修行〉（在上海世界佛教居士林講），太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第七編，法界圓覺學，精裝第 15 冊，頁 2846。

¹² 太虛法師，〈研究佛學之目的及方法〉（十八年冬月在世界佛學院研究部講），太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》第十編，學行，精裝第 18 冊，頁 42-44。

¹³ 鄧偉仁在〈學術與修行兼備的佛教教育：法鼓佛教學系的挑戰與契機〉一文中說：所謂解行並重或者具學術與信仰的宗教師，可能僅僅是矛盾下表面的粉飾，或者刻意的忽視，並不代表矛盾的消失。鄧偉仁，〈佛教學系教學特色與潛在挑戰〉，《法鼓文理學院校刊》第 4 期（2015 年 7 月），頁 3；鄧偉仁，〈學術與修行兼備的佛教教育：法鼓佛教學系的挑戰與契機〉，深圳弘法寺、

卻有他結合的方式，符合他做為佛教宗教師的身分。學者龔雋曾撰文分析武昌佛學院（太虛法師）和支那內學院（歐陽漸、呂澂）在「佛教經史學」研究的成就與特點及其異同，他提出這兩院的「源頭」——楊仁山對此問題的態度，指出說：楊仁山強調經教研究在佛法修學中的重要性，重視「文字般若」，即「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」。¹⁴這裡不談龔雋所說的議題，接下來想談的是：歐陽漸、呂澂關於「學佛」與「佛學」的態度。

歐陽漸和楊仁山一樣，非常重視文字般若的妙用，他說：「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。」¹⁵歐陽漸提到了「文字般若→觀照般若→實相般若」的三階段說，而「文字般若」恰是處於最重要的起始。他在談及支那內學院性質時，關於求學之方法，他說：「假聖言量為比量，多聞薰習，如理作意，以引生其他日之無漏。」聖言量主要是指佛說的法，主要是以文字為載體的文字中——即佛教聖典之中。關於所學之目的，他說：「求得如鏡之智，照一切事物能究竟，即用為拯拔群眾苦迷之器具，而天下皆脫苦解迷。」¹⁶呈顯出他是以一個大乘行者的身分，來期許支那內學院。歐陽漸又說：「現證為內，推度為外」，「如今人之言哲學，

北京大學佛學教育研究中心編，《本幻長老與當代佛教學術研討會論文集》（北京：北京大學，2015年4月），頁197。

- ¹⁴ 龔雋，〈近代中國佛教經學研究：以內學院與武昌佛學院為例〉，《玄奘佛學研究》第24期（2015年9月），頁93；楊仁山，〈般若波羅密多會演說二〉，《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000年1月，1版1印），頁340。
- ¹⁵ 歐陽漸，〈支那內學院院訓釋〉，王雷泉編選，《悲憤而後有學——歐陽漸文選》（上海：上海遠東出版社，1996年5月，1版1印），頁173。
- ¹⁶ 歐陽漸，〈與章行嚴書〉，王雷泉編選，《悲憤而後有學——歐陽漸文選》，頁313-314。

研究真理而不得結論，以其出於推度，人各不同，遂無定論也。若出諸現證，則盡人如一，無有異說。如見物然，同見者則說同，出於想像則不同也。」¹⁷歐陽漸重視「現證」，此與前述太虛法師所說，應依「依教、解理」達到「修行、證果」的想法完全一致。

呂澂說，「宇宙間有學，則佛學而已，有真正人生，則佛法人生而已」，「學由於人之自覺，由自覺進而認識人之所以為人」。¹⁸呂澂重視「由言教變遷之實，求觀行踐證之真」，而「觀」與「行」二者不能分開，「於行以見其觀，由觀以成其行」；「踐」也可以說是「住」，以「證」為歸宿，「如行人到家，踐履之究竟在此也」。¹⁹呂澂是 20 世紀中國研究佛學的大家，他重視「觀行踐履」的重要。

呂澂又提出，佛家實踐的總內容可以用「觀行與轉依」這一命題來概括，佛家實踐全程所經的各階段，都和智慧分不開，觀行的效果在於內而身心，外而事象，從煩惱的雜染趨向離垢的純淨，又從知見的偏蔽趨向悟解的圓明，隨著觀行開展，終至本質上徹底改變，此謂「轉依」。²⁰呂澂利用唯識中的「轉依」觀念來說明修行的方式及其結果。對於當代談佛法者，他有如下痛切的觀察：今之談佛法有三大病，若不及時對治，終必不可救藥。三病者何？一曰泥跡，二曰蹈空，三曰純任知解。有關「純任知解」，呂澂的解說是：無論說生道死，談空論有，蓋從知解上理會，只圖說得順口動聽，不管自身受用如何，不問他人利益如何，更

¹⁷ 歐陽漸，〈談內學研究〉，王雷泉編選，《悲憤而後有學——歐陽漸文選》，頁 111。

¹⁸ 呂澂，〈談「學」與「人之自覺」〉，《呂澂佛學論著選集》第 1 冊（濟南：齊魯書社，1996 年 12 月，1 版 2 印），頁 449、453。

¹⁹ 呂澂，〈談院學〉，《呂澂佛學論著選集》第 1 冊，頁 435、437。

²⁰ 呂澂，〈觀行與轉依——佛學基本問題之三〉，《呂澂佛學論著選集》第 3 冊，頁 1369-1370。

不理會如何與人事銜接得上，結果一場空話，竟與人生莫不相關。²¹故其所重在現時之「佛法人生」。

儘管藍吉富在分析歐陽漸與呂澂時說，歐陽漸具有濃烈的宗教熱忱與精純的宗教情操，是一個能將生命融入佛法之中的宗教思想家。呂澂，在風格上與歐陽漸不同，是學者風範大於宗教家風範，性格上似乎較缺乏宗教家的淑世熱情，可視之為具有文化使命感的佛教學者。²²但如前文分析，呂澂重視生命的實踐，也有強烈的宗教熱情，並不僅僅是一學者而已。

三、印順法師的看法

就佛法研究或修學過程，印順法師 重視其完整性，在研究佛法上，他強調「以佛法來研究佛法」。他說：

我以為所研究的佛法，不但是空有，理事，心性，應該是佛教所有一切——教，理，行，果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。²³

這裡說的完整性，指的是「教，理，行，果」，缺一不可，在這一點上，印順法師與太虛大師的看法一致。印順法師在〈談入世與佛學〉

²¹ 「泥跡」，專講娑訶苦惱，生死可畏一套話頭，引人厭世躲閃。「蹈空」，專唱高調，煩惱即菩提，生死即涅槃，說得一片響，完全不著邊際。呂澂，〈佛法與世間〉，《呂澂佛學論著選集》，第1冊，頁446。

²² 藍吉富，〈呂澂居士的生平與學術成就〉，《二十世紀的中日佛教》，頁210。

²³ 印順法師，〈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，1991年1月，13版），頁1-2。

一文，將佛學分為兩大類型：即「重知識的是甲型」和「重經驗的是乙型」。前者如上座系統之阿毘達磨類型，重知識（知解）的佛學，近於客觀立場的研究。後者重視佛法的適應性、實效性，認為「世尊所說，無不如義」，「佛所說經，皆是了義」。²⁴印順法師自己是屬於「重教理，重研究」的甲型。我們關心的問題是：作為學問僧人的印順法師，他對「研究佛學」與「信仰佛教」的看法如何？以下分從：經論不可不讀、重視知識與重視「慧學」、理論與實踐要能互成、涅槃的理想是佛法研究的歸宿等幾項來說明。

（一）經論不可不讀：據印順法師觀察，一般修學者，均好走極端，「認為看經論不如實行」，所以常常拋棄經論，「冥索暗求，走向盲修瞎練的黑漆洞去」，將佛法變成是一種愚昧俗陋者的信仰。還有另外一種人，「只顧多聞，專在名句文身上使伎倆，不能以法攝持身心」，將佛學學術化，只重抽象的知識，在印順法師看來，這也是有所偏執的。印順法師說：「研究佛法應從聖教——經論下手。但研究佛法，並不就是完美的修學佛法；研究佛法，祇是修學佛法的基礎，對它不可看得太高，太易。修學佛法，應從認識和實踐兩方面去學。」²⁵又說：「文字性空，即解脫相」，能深入理解其義，多聞正思，等到工夫純熟，也就「不難直入個中」。因為「文字研究，不一定是淺學」，完全要看研究者如何用心。²⁶

²⁴ 印順法師，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，妙雲集下編之七（臺北：正聞出版社，1992年3月，修訂1版），頁208-209、214。

²⁵ 印順法師認為，真正的學佛者，是慧解和信行融合而為一的。所以我們一方面聞法，一方面要實踐所聞的法，才可免除頭重腳輕的譏諷！參見印順法師，〈談修學佛法〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八（臺北：正聞出版社，1992年3月，修訂1版），頁165、167。

²⁶ 印順法師，〈以佛法研究佛法〉，《以佛法研究佛法》，妙雲集下編之三，頁13。

(二) 重視知識、重視「慧學」：印順法師認為，從菩薩的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離開知識，即不能自利，也談不上利他。印順法師強調：佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切。如對佛法有正確的知解，信仰也就能堅固。沒有經過知識的信仰，表面上看來好像很虔誠，其實是膚淺的。佛法的特點在觀慧，知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。²⁷印順法師說：

我們修學佛法，或聽經聞法，或披閱鑽研，而對佛法有所了解，甚至能夠說空說有，說心說性，或高論佛果種種聖德，重重無礙的境地，這能知能解的慧力，大抵仍屬於生得慧。因為這是一般知識所能做到，與普通的知識並無多大差別。²⁸

研究佛學不應只是停留在「一般知識」的層面，應該進一步提昇。在修學佛法上，印順法師重視「從智門入的路徑」，這與他研究佛學的專長相契，雖則如是，在修學過程中，也要培養信心和悲心。²⁹印順法師在〈慧學概說〉一文中說：「佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。我們修學佛法，若不能把握這一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教的特質。雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高

²⁷ 印順法師，〈佛教的知識觀〉，《佛在人間》，妙雲集下編之一（臺北：正聞出版社，1992年2月，修訂1版），頁285-287、289。

²⁸ 印順法師，〈慧學概說〉，《學佛三要》，妙雲集下編之二（臺北：正聞出版社，1994年12月，重版），頁166-167。

²⁹ 印順法師，〈談修學佛法〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八，頁183。

無上的不共點。」「佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖」，「唯慧學足以表彰佛法之特色」，「唯慧學能達佛教之奧處」，「唯依慧學能成聖者」。而在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。³⁰

(三) 理論與實踐要能互成：印順法師曾將佛學分為兩種，即「行證的佛學」與「義解的佛學」，在修學過程中，有所謂「聞思修三慧」、「聞、思慧位」，主要是義解的佛學；「思、修慧位」，主要是行證的佛學。前者是為了初學，後者是為了久行，³¹前後兩者不能偏廢；佛法重視行證，就此意義而言，佛法之學，就是佛法的實踐。為了「實踐的佛學」，不能不有「義解的佛學」。「義解的佛學」屬於理論，「行（實）證的佛學」屬於實踐，在修學過程中，理論與實踐要能互成，才是完滿的佛學。脫離理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上歧途。³²其實印順法師不只以「聞思修三慧」來說明解行兼攝，他也同時結合了前述三種般若，更結合了現量、比量、聞量（教量）等三量，提出對佛教解行合一的完整說明。他認為，修學佛法應從親近善友，聽聞正法下手。

³⁰ 印順法師又說：「初學佛法，所應該注意者，第一、不要將聽經、看經，以及研究、講說，視為慧學的成就，而感到滿足高傲。第二、必須認清，即使能更進一層的引發聞思修慧，也祇是修學佛法方便階段，距離究竟目標尚遠，切莫因此而起增上慢，以為圓滿證得，或者與佛平等。第三、要得真實智慧，不能忽略生得及加行慧，輕視聞思熏修的功行。」印順法師，〈學佛概要〉，《學佛三要》，妙雲集下編之二，頁 155-159、165、169。

³¹ 印順法師，〈論佛學的修學〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八，頁 156。

³² 印順法師說：「佛法不只是『理論』，也不是『修證』就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。」同上註，頁 155、161；亦見氏著，《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 10 月，7 版），〈序〉頁 3。

修學者依此方便，可以漸次昇進，達到與佛同樣的證悟。聽聞得來的正確知識，即是聞量，在佛法，主要從流行於社會中的佛教思想，以及由佛弟子展轉教導而來。此在三種般若中，稱為文字般若。由聽聞正法，進而如理思惟，法隨法行。從聞而思，由思而達修證；即以思慧為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段，名為比量。三種般若中，此即觀照般若。聞思修慧，不離言並能順流趣入離言的中道，依此深入中道正觀，精勤修習，將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏現量的自證，也即是中道的現觀。三種般若中，此為實相般若。³³

（四）涅槃的理想是佛法研究的歸宿：在〈以佛法研究佛法〉一文中，印順法師提出「諸行無常」、「諸法無常」、「涅槃寂靜」三原則。「涅槃」，有真實、解脫的意思。印順法師認為，佛法研究者，在還沒有直接接觸到它的時候，就應該把它作為最後的歸結。研究佛法不是為了「學點談話資料」，也不是為了名利。研究佛法，應該念念不忘，如何透過佛法的探求，以淨化自己的身心，解脫自他的一切苦痛，否則難免會有買櫝還珠之憾。³⁴

依印順法師之意，從佛法流傳於人間的事實看來，佛法演化為「教」與「證」，此二者不可偏廢，然就中國佛教之流弊言，應重視加強研究。當然，研究佛學，本不是滿足知識欲；也不是為了宣揚本國固有的佛教，或作宗派的傳人。佛法就是佛法，佛學與學佛，最後當然應歸宗於佛陀。³⁵

³³ 印順法師，《中觀今論》（臺北：正聞出版社，1992年4月，修訂1版），頁53-57。

³⁴ 印順法師，〈以佛法研究佛法〉，《以佛法研究佛法》，頁13。

³⁵ 印順法師，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，妙雲集下編之七，頁225、228、246。

四、檢視近代學人對研究佛學的態度

近代中國學人對佛學研究興趣，以清末民初為嚆始，這些人研究佛學的動機與目的不外：（一）以中國孔孟思想為本，以融會佛學精義，發揮孔孟學術。（二）以宋明理學為本，以襲取佛學思想，充實自己學術的內涵。（三）以西洋哲學為本，而研究佛學，意在排斥佛學。（四）以佛學而研究佛學。由於各人在學術上皆有所本，雖研究佛學，對佛教之信仰，因人而異。其中若康有為、譚嗣同、章太炎屬第一類。梁漱溟、馮友蘭等屬第二類。蔡元培、胡適之等屬第三類。梁啟超則屬第四類。³⁶ 以上是東初法師對近代中國學人研究佛學態度之分類，其看法可以做為以下討論的起點。

在東初法師所分第一類中，舉出康有為、譚嗣同、章太炎三人，其中康有為、譚嗣同是清末維新變法的代表人物，他們兩人都依佛學提出變法的理論依據；章太炎屬於革命派，依佛學鼓吹革命，他說：「佛教最重平等，所以妨礙平等的東西，必要除去。滿清政府待我漢人種種不平，豈不應該攘逐？」³⁷ 第二類的梁漱溟，是「政治、社會活動家」，「以發揚儒學為己任」，³⁸ 他是當代新儒學的代表性人物之一；同屬第二類的馮友蘭，對孔孟哲學、宋明理學的了解，少有人能出其右，但對他來說，「了解」並不代表「信仰」。此種態度，從好處看，是不做禮教的奴隸，

³⁶ 釋東初，《中國佛教近代史》下冊（臺北：東初出版社，1984年6月，再版），頁549。

³⁷ 章太炎，〈演說錄〉，《民報》第6號（1907年正月），頁4-9；張海鵬、李細珠，《中國近代通史第5卷：新政、立憲和辛亥革命（1901-1912）》（南京：江蘇人民出版社，2006年7月），頁642-643。

³⁸ 馮友蘭，〈以發揚儒學為己任 為同情農夫而執言——悼念梁漱溟先生〉，收於梁培寬編，《梁漱溟先生紀念文集》（北京：中國工人出版社，1993年10月，1版1印），頁200-201。

就壞處看，不免「信道不篤」。「篤信」在馮友蘭看來，不但不是他所期望達到的境界，反而是他所避免的「魔障」。³⁹馮友蘭希望能以「哲學代替宗教」，他所謂的哲學指的是「儒學」，更明確的說，是接著程朱理學講的「新理學體系」。⁴⁰

屬於第三類的蔡元培，早在 1917 年就提出「以美育代宗教」。⁴¹而胡適，在心態上是反佛的，「對佛家的宗教和哲學兩方面皆沒有好感」，他認為，佛教在中國千餘年的傳播，「對中國的國民生活有害無益，而且為害至深且鉅」，他把整個佛教東傳的時代，看成是中國的「印度化時代」，這是中國文化發展上的大不幸！他研究禪宗，認為禪宗佛教理百分之九十，甚或百分之九十五，都是一團胡說、偽造、詐騙、矯飾和裝腔作勢，神會自己就是個大騙子和作偽專家。⁴²在胡適的思考中，佛教是被視為一外在具有負面性的文化價值而論述，這也決定他有關中國思想史研究中對佛教採取批判性的評價立場，他的英文著作中，即用「征服」(conquest) 來說明佛教對中國的影響。⁴³屬於第四類的梁啟超，曾

³⁹ 在馮友蘭的哲學體系中，他謹守著「知」與「信」的分際，此可由他的《貞元六書》中清楚地看出，他的興趣在「知」，而不在「信」。周質平，〈氣節與學術——論馮友蘭的道術變遷〉，收於周質平編，《現代人物與思潮》(臺北：三民書局，2003 年 9 月，初版 1 刷)，頁 30。

⁴⁰ 鍾肇鵬，〈以儒學代宗教〉，收於王中江、高秀昌編，《馮友蘭學記》(北京：三聯書店，1996 年 6 月，北京 1 版 2 印)，頁 82-89。

⁴¹ 孫常煒編，《蔡元培先生全集》(臺北：臺灣商務印書館，1977 年 11 月，2 版)，頁 729-734。

⁴² 胡適、唐德剛，《胡適口述自傳》(臺北：傳記文學出版社，1981 年 3 月，初版)，頁 356；江燦騰，《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》(臺北：新文豐出版公司，2001 年 3 月，臺 1 版)，頁 151。

參與清末維新運動，晚年專心學術，在佛學研究方面，撰有《佛學研究十八篇》，是一位「睿智深邃的佛學家」。⁴⁴

以上依東初法師的分類，對康有為、譚嗣同、章太炎、梁漱溟、馮友蘭、蔡元培、胡適之等人稍作分析，以下擬就：陳寅恪、陳垣、湯用彤、熊十力等人的佛教研究，看看他們對「研究佛學」與「信仰佛教」的看法。

(一) 陳寅恪 (1890–1969)：陳寅恪是 20 世紀中國重要歷史學家之一，著有《隋唐制度淵源略論稿》、《唐代政治史述略稿》、《柳如是別傳》等著作，也寫了多篇研究佛教的文章。他在幼年接受啟蒙教育時，因家世淵源，即受佛學薰習；⁴⁵而其研究佛教，不是宗教的興趣，也不是哲學的興趣，而是思想史的興趣。思想史不盡同於哲學史和文化史，而是介於兩者之間，將思想概念置於時代、社會之中，再從思想推知時代的文化精神，以及從時代文化推知思想的淵源與流變。⁴⁶陳寅恪一生追求「獨立精神」與「自由思想」，並能身體力行，究其根源，應與長期精研佛典，受佛法「依自不依他」，重視獨立平等的觀念有關。⁴⁷

(二) 陳垣 (1880–1971)：陳垣與陳寅恪並稱「史學二陳」，他的「古教四考」(〈也里可溫考〉、〈開封一賜樂業教考〉、〈火祿教入中國考〉、〈摩尼教入中國考〉)，是中國第一次有系統研究四種古宗教的論著，開

⁴³ 龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》(上海：復旦大學出版社，2009 年 10 月，1 版 1 刷)，頁 12。

⁴⁴ 釋東初，《中國佛教近代史》下冊，頁 560-566。

⁴⁵ 李慶新，〈陳寅恪與佛學〉，收於胡守為主編，《陳寅恪與二十世紀中國學術》(杭州：杭州人民出版社，2000 年 12 月，1 版 1 印)，頁 380-381。

⁴⁶ 汪榮祖，《陳寅恪評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1993 年 8 月，1 版 2 印)，頁 83-84。

⁴⁷ 同註 45，頁 400-401。

拓宗教史研究新領域。當時有人懷疑他是耶穌教教友，也有人說他是回教徒，陳垣明確地表示：他只是一宗教史研究者而已，不配稱為某某教徒。⁴⁸又，陳垣在抗戰期間，有關宗教史研究的成果是《明季滇黔佛教考》、《清初僧諍記》與《南宋初河北新道教考》，其研究有回應時局之意涵，在陳垣言，雖「言道，言僧，言史，言考據，皆托詞，其實斥漢奸、斥日寇、責當政耳」，所以是一種「有意義之史學」。其中有關佛教史研究之《清初僧諍記》撰寫背景是：「1941年，日軍既占據平津，漢奸們得意洋洋，有結隊渡海朝拜，歸以為榮，誇耀於鄉黨鄰里者。時余方閱諸家語錄，有感而為是篇，非專為木陳諸僧發也」；《明季滇黔佛教考》一書，實「欲表彰明末遺民之愛國精神、民族氣節，不徒佛教史跡而已」！⁴⁹陳垣在中國佛教史的研究，有其一定之貢獻，但也只是一研究者而已。

(三) 湯用彤 (1893–1964)：有《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》行世，尤其是前書自出版以來，是研究中國佛教史、佛教哲學史者必需參考的一部書。依《漢魏兩晉南北朝佛教史》〈重印後記〉，湯用彤反對以盲目信仰的態度從事研究，主張秉持理性態度，此即「同情之默應」、「心性之體會」。該書「取材豐富謹嚴，敘理精晰明確」，體

⁴⁸ 1927年6月，陳垣在回覆方豪的函中，強調自己只是一位宗教史研究者，他說：「承詢余是否為耶穌教教友，亦應有一問。余數月前，曾演講回教入中國歷史，人多疑余為回教教徒。近為輔仁大學校長，人又疑我為天主教徒。不知我實為一宗教史研究者而已，不配稱為某某教徒也。」虞雲國，《學史帚稿》（合肥：黃山書社，2009年3月，1版1印），頁140；陳智超編注，〈給方豪函〉，《陳垣往來書信集》（上海：上海古籍出版社，1990年6月，1版1印），頁288；劉乃和，《陳垣年譜》（北京：北京師範大學出版社，2002年7月，1版1印），頁68。

⁴⁹ 虞雲國，《學史帚稿》，頁146、230-231。

現出一種近代學問中正不倚的態度，其著作對教外讀者可獲得必要的知識，對教內讀者，也能有不同程度的啟發。⁵⁰

(四) 熊十力 (1882–1968)：早年依歐陽漸研習佛法，著有《新唯識論》、《論六經》、《原儒》、《體用論》、《明心篇》、《乾坤衍》等書，其中《新唯識論》「遊乎佛與儒之間，亦佛亦儒，非佛非儒」，究實本意，在援佛入儒，揚儒抑佛，而折衷於易經。⁵¹熊十力的研究不是一學究式的探究，比較屬於是一種思想家式的締造，他是當代新儒家的主要代表。⁵²

近代學人無論是梁啟超、蔡元培、梁漱溟，還是陳寅恪、陳垣、湯用彤、馮友蘭、胡適等人，他們研究佛教，都不是從弘揚佛教的角度出發，而是想藉由觀察佛教如何傳入中國，如何在中國被改造、被消化，成為中國文化的一部分。這種文化自覺的觀念，是他們研究佛教的最主要動力。⁵³當然，佛學研究不能徒探索語言學，或歷史考證，應從整個人類文化及時代精神去把握。⁵⁴

可見佛教研究學者並不一定要有宗教信仰，不是為了宗教信仰而研究宗教，而是以研究者的角色探討宗教問題；他們是學者，不是信徒。⁵⁵

⁵⁰ 周震，《中國近代佛教史學名家評述》（上海：上海社會科學院出版社，2006年6月，1版1印），頁346-347；釋東初，《中國佛教近代史》下冊，頁608。

⁵¹ 據蒙文通說：歐陽漸氣度恢宏，很能容人。熊十力原跟他學，後來不同意歐陽漸的一些看法，歐陽漸雖不同意，也讓他繼續住在內學院。當時熊體虛多病，經常要炖烏龜喫，而內學院的規矩是喫素食，歐陽漸雖知道他喫烏龜有違院，卻也只當不知。蒙文通，《佛道散論》（北京：商務印書館，2011年12月，1版1印），頁212。

⁵² 當代新儒家有：梁漱溟、馬一浮、張君勱、馮友蘭、錢穆、牟宗三、唐君毅、徐復觀、方東美等人，其中牟宗三、唐君毅、徐復觀是熊十力的學生。

⁵³ 周震，《中國近代佛教史學名家評述》，頁348-349。

⁵⁴ 楊白衣，〈佛學研究法述要〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 41·佛學研究方法》（臺北：大乘文化出版社，1978年6月，初版），頁18。

相較而言，太虛法師、歐陽漸、呂澂和印順法師，他們如果不是出家僧人（太虛法師、印順法師），也是比較站在佛教信仰者的角度（歐陽漸、呂澂），來從事他們的佛學研究。

接下來想談兩種特殊類型的佛學研究：一是牧師及神父的佛教研究，二是無神論者的佛學研究。就前者言，歐洲的佛學研究者，只有少數是佛教徒。《俱舍論》、《成唯識論》法譯的布桑（Poussin），是位虔誠的天主教徒，為破折佛教，而開始研究佛學；《大智度論》的譯者拉莫特（Lamotte），也是天主教僧侶。⁵⁶巴利學社（Pali Society）的黎斯·大衛（Rhys Davidses）夫婦屬於歐洲佛教學者的少數，他們不僅熱愛知識，而且對佛教虔誠的信仰，扮演著信仰與學者的雙重角色。⁵⁷不過在漢傳佛教界中出現的「牧師及神父的佛教研究」，卻不是這樣，他們研究佛教是出於貶抑佛教，其中可以吳恩溥、龔天民和杜而未為代表，這三人的言論曾引來印順法師和聖嚴法師的反駁。⁵⁸牧師及神父的佛教研究，

⁵⁵ 方立天等，〈中國宗教學研究的現狀與未來——宗教學研究四人談〉，《宗教》雙月刊 2002 年 6 期，頁 5。

⁵⁶ 山口益，〈法國佛教學五十年〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 85·現代世界的佛教學》（臺北：大乘文化出版社，1979 年 6 月，初版），頁 285。

⁵⁷ 寶特原，〈西方佛教的成長及其意義〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 85·現代世界的佛教學》，頁 357。

⁵⁸ 印順法師批評杜而未之認為：涅槃是月亮神話的演化，以為佛教的涅槃原義，應該也是這樣。他以這種態度來想像佛教，評論佛教，「只是服役於神（神之奴僕）的，神化了的人類學者的傑作！」印順法師，〈『上帝愛世人』的再討論〉，《我之宗教觀》，妙雲集下編之六（臺北：正聞出版社，1992 年 2 月，修訂 1 版），頁 217；印順法師，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，妙雲集下編之四（臺北：正聞出版社，1992 年 2 月，修訂 1 版），頁 132；聖嚴法師，《基督教之研究》（臺北：東初出版社，1996 年 5 月，修訂版 2 刷）。

站在維護自教，批評「異教」立場，此亦為當代「耶佛之諍」之所以產生的根本原因。

就無神論者之佛學研究言，如果一個佛教研究者是馬克思主義者（中國共產黨員），應該堅持唯物辯證主義與歷史唯物主義，就不應該信仰佛教。因共產黨員信仰宗教，就「違背了黨的性質，破壞了黨的純潔性，削弱了黨的戰鬥力，降低了黨在群眾中的威信」。⁵⁹隨著中國大陸改革開放，佛學研究逐漸能擺脫意識型態束縛，研究者本身有了更大的發揮空間；⁶⁰如他又兼有黨員身分時，就會面臨一個如何抉擇的大問題；至少在表面上，他是不敢公然承認自己是佛教徒的。

⁵⁹ 王作安，《中國的宗教問題和宗教政策》（北京：宗教文化出版社，2003年7月，1版3印），頁381。

⁶⁰ 大陸學者方廣鋁說：「我研究佛教這麼多年，不能說為人處世不受佛教影響，但的確不信佛教。特別深深感到在學術研究中，要把兩者分開。……一些佛教研究者，同時也信仰佛教。應該說，這種現象的出現是難以避免的。但我始終認為，如果研究者把自己的信仰摻雜到研究中，必然會對研究的客觀性及其最終成果產生消極影響。……我再三強調，信仰歸信仰，學術歸學術。不能讓信仰干擾學術。我很推崇呂澂、印順的某些論著與論斷，但對他們過分宗教化、宗派化的東西，則頗不以為然。」廣州中山大學宗教所龔雋，因對生命問題有興趣，才研讀佛教經典。早期從研究中國哲學史而進入佛教研究，他把學術當作為一種職業，和他的信仰價值分開，「這樣對兩方面都很安全」。既然做學問，就嚴格按照學術的規則來做研究，儘量不把個人生命的部分帶進研究中，將佛教視為知識來研究。因為同樣談佛教的問題，從修行的角度與專業學術的角度看，是完全不一樣的。方廣鋁，〈學術研究與宗教信仰〉，網址：http://yifertw.blogspot.com/2010/01/blog-post_6082.html，下載日期：2010年6月17日；黃敬家訪問整理，〈關於中國佛教學研究的反省與展望——大陸中山大學宗教所龔雋教授訪談錄〉，《中國文哲研究通訊》第18卷第2期（2008年6月），頁36-37。

五、結論

佛教研究對象的主觀性與佛教學者的個人心態，一定會涉及研究者的一個核心問題——信仰問題。⁶¹信仰在研究者進行研究過程中，到底可能發生怎麼樣的作用，會因人而異。前文從「研究佛學」與「信仰佛教」兩個面向，論述了太虛法師、歐陽漸、呂澂、印順法師、康有為、譚嗣同、章太炎、梁漱溟、馮友蘭、蔡元培、胡適之、陳寅恪、陳垣、湯用彤、熊十力等人對此之相關看法。就研究佛學與信仰佛教言，值得注意的是——不具備信仰，是否能如實認識佛學？以前面述及的幾位學人來看：胡適再三申明他不信佛教，但並不影響他研究禪宗史，陳寅恪對佛教義理不感興趣，也不妨礙他考證佛教經典；陳垣不是佛教徒，卻有多部關於佛教史的著作，湯用彤也不是佛教的信仰者，但在佛教史研究上，仍有突出表現。⁶²如此看來，不具備信仰，也是可以研究佛學的。如若帶著「信仰」和「宗教感情」，是否還可以客觀地研究佛學？或許我們可以印順法師為例，與胡適等人不同，印順法師的佛學研究，力圖把佛學的知識研究與宗教支持聯繫在一起，希望透過佛學史的知識論究來扶翼佛教的宗教信仰，可以說，他的佛學信仰是建立在具有理性意義的知識準備上。⁶³在印順法師立場，信仰若不觸及生活，這種信仰就不

⁶¹ 查常平，〈歷史研究的信仰問題〉，收於（英）科林·布朗（Colin Brown）著、查常平譯，《歷史與信仰：個人的探詢》（*History and Faith: A Personal Exploration*）（上海：上海三聯書店，2013年3月，1版1刷），〈序〉頁3。

⁶² 態度與方法是相聯繫的，態度影響方法。正確的態度有助於研究方法的正確利用。陳寅恪、陳垣等在研究工作的特點是，對宗教不抱信仰態度，而是把它作為一種認識對象來進行學術史的研究，且都在考證下了很深、很專門的功夫。葛兆光，〈中國宗教史研究的百年回顧〉，《二十一世紀》第51期（1999年2月），頁46-47；周霞，《中國近代佛教史學名家評述》，頁347。

值得信賴，⁶⁴這種態度，也符合他身為出家僧人的身分。

西方的宗教及哲學論述普遍認為，密契體驗與慎思明辯是相互排斥的。關於這個問題，在藏傳佛教中的格魯派說法很值得我們參考，格魯派藉量論說明以下的設想：修觀前的準備及修觀過程中的智性努力，皆有助於成就直接的、離概念的密契體驗。而智性活動與密契體驗之間的深刻相容性顯然是來自以下數種因素。首先，概念思維與現量都同具「清晰及能認知」之性質。其次，「止」與「觀」之間具互相推動的協作能力。第三，各種以語言表達「不可言詮」的重要方法。格魯派所描述的道次修行成果，乃是密契體驗的一例。用羅伯特·吉梅洛(Robert Gimello)的講法，密契體驗「不是無想無念；智性肯定有它在其中要扮演的角色」。這種依經教為據，踐行思擇禪觀，而獲得的體驗或領悟，乃成為瑜伽行及所有其他諸類密行的基礎。⁶⁵

⁶³ 龔雋，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，收於財團法人弘誓文教基金會編印，《人間佛教與當代對話——第三屆印順導師知理論與實踐論文集》(桃園：財團法人弘誓文教基金會，2002年4月)，頁G13。

⁶⁴ (英)科林·布朗(Colin Brown)著、查常平譯，《歷史與信仰：個人的探詢》(*History and Faith: A Personal Exploration*)，頁1。

⁶⁵ 格魯派對諸宗義的闡釋，表明了名言識及現量智二者在成就解脫慧上皆具重要功能，概念認知所具備的諸般理智、靈活、範圍及巧妙皆能用於宗教精進，概念認知包括從最嚴格的經院辯論，至內心修塑深細的概念等。這一切不但未被視作障礙，且更是邁向無二體驗的必要支援。藉著理解思維與慧見之間的深刻相融性，使人相信由單純的內心自聲響開始，最終卻可演進為真正的直接體驗，起步點正是凡夫當下所具的一般概念認知及現量類型。(美)安妮·克萊因(Anne C Klein)著、劉宇光譯，《知識與解脫：促成宗教轉化之體驗的藏傳佛教知識論》(*Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*) (臺北：法鼓文化，2012年8月，初版1刷)，頁1、31-32、251-252。

由上可說，「智性活動」與「密契體驗」之間，也並非完全無法相容；「研究」有時候就是一種「實踐」(research as praxis)。研究即實踐 (research as praxis) 在哲學領域中，「實踐」(Praxi) 是一個具有歷史意義的概念。研究過程即批判探究，知識本身具有特定的社會建構及歷史意義，因此，實踐取向的研究者企圖通過研究過程，去發現或建立的知識是怎樣的一種知識呢？Lather 稱這種由實踐研究所建立的知識為「解放的知識」(emancipatory knowledge)，而「解放探究」與「批判探究」(critical inquiry) 則是一互可代用的，用來指稱實踐取向研究過程的概念。⁶⁶依此原則來看，「研究佛學」與「信仰佛教」並非是完全不能相容的兩件事。

總之，理性與信仰，是一歷史難題，人們至今仍難以擺脫此困境。同樣的，「研究佛學」與「信仰佛教」，也是一道難解的問題。盲目信仰和敵視信仰，都難以看清佛教，故都不足取，只有冷靜客觀，實事求是，深入體察，同情理解，才能確實把握佛教思想。⁶⁷信仰不是理性的對立面，信仰需要接受知識的檢驗，每個人都應該通過對以下三個問題來檢驗：一、信仰有沒有意義？二、信仰有沒有必要的根據？三、信仰和我們已有的可靠知識有甚麼關係？⁶⁸佛教信仰者可以依此標準來衡量自己

⁶⁶ 實踐一詞在馬克思主義的理論中等同於社會實踐一詞，在馬克思主義理論中，社會實踐包括生產鬥爭、階級鬥爭和科學實驗三基本形式。辯證唯物主義認為，實踐是認識的基礎，認識依賴於實踐；認識的發生、發展和歸宿，歸根到底都離不開社會實踐。夏林清，〈實踐取向的研究方法〉，收於胡幼慧主編，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》(臺北：巨流圖書公司，2010年9月，2版3刷)，頁81-83。

⁶⁷ 方立天，〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，《宗教》雙月刊2003年4期，頁79。

⁶⁸ 即使是一位極理性的研究者，也不得不承認，信仰從來就不可能達到像科學

的信仰，佛教研究者也可以依此標準來衡量自己的研究。就佛教而言，研究當然需要理性，但修行並不完全等同於信仰，尤其當我們把佛教信仰和一般神教所理解的創造神信仰、至上神崇拜等加以比較的話，佛教是屬於智性的宗教，比較沒有一般神教所面臨的理性與信仰的衝突問題。印順法師曾提示——「信仰與理性相應，信智合一，是佛法的特徵」，⁶⁹不管是「信仰佛教」，或是「研究佛學」，或是兩者兼具者，我想都應有些參考價值的。

參考書目

一、專書（含口述資料、全集、年譜）

王作安，《中國的宗教問題和宗教政策》，北京：宗教文化出版社，2003年7月。

王雷泉編選，《悲憤而後有學——歐陽漸文選》，上海：上海遠東出版社，

知識所能達到的明確性水準。（英）P·貝特海姆原著、馮申譯，〈信仰和理性的相互關係〉，《宗教》雙月刊1992年5期，頁11、13。

⁶⁹ 印順法師認為，「信仰與理智的統一」和「慈悲與智慧的融和」，是佛學的兩大特色。印順法師，〈談修學佛法〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八（臺北：正聞出版社，1992年3月，修訂1版），頁157、163；印順法師，〈信心及其修學〉，《學佛三要》，妙雲集下編之二，頁87。

1996年5月。

太虛大師全書全書編纂委員會編，《太虛大師全書》，臺北：善導寺佛經流通處，1998年7月，4版。

江燦騰，《當代臺灣人間佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》，臺北：新文豐出版公司，2001年3月。

呂澂，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，1996年12月。

汪榮祖，《陳寅恪評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，1993年8月。

周霞，《中國近代佛教史學名家評述》，上海：上海社會科學院出版社，2006年6月。

胡適、唐德剛，《胡適口述自傳》，臺北：傳記文學出版社，1981年3月。

孫常煒編，《蔡元培先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，1977年11月。

張海鵬、李細珠，《中國近代通史第5卷：新政、立憲和辛亥革命（1901—1912）》，南京：江蘇人民出版社，2006年7月。

陳智超編注，《陳垣往來書信集》，上海：上海古籍出版社，1990年6月。

虞雲國，《學史帚稿》，合肥：黃山書社，2009年3月。

蒙文通，《佛道叢論》，北京：商務印書館，2011年12月。

劉乃和，《陳垣年譜》，北京：北京師範大學出版社，2002年7月。

藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，臺北：新文豐出版公司，1991年10月。

藍吉富，《認識日本佛教》，臺北：全佛文化事業公司，2007年10月。

釋印順，《中觀今論》，臺北：正聞出版社，1992年4月。

釋印順，《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10月。

釋東初，《中國佛教近代史》，下冊，臺北：東初出版社，1984年6月。

釋聖嚴，《基督教之研究》，臺北：東初出版社，1996年5月。

龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，上海：復旦大學出版社，2009年10月。

(美) 安妮·克萊因 (Anne C Klein) 著、劉宇光譯,《知識與解脫：促成宗教轉化之體驗的藏傳佛教知識論》(*Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience*)，臺北：法鼓文化，2012年8月。

(英) 科林·布朗 (Colin Brown) 著、查常平譯,《歷史與信仰：個人的探詢》(*History and Faith: A Personal Exploration*)，上海：上海三聯書店，2013年3月。

二、論文 (含期刊、叢刊、全書、文集及網路文章)

山口益,〈法國佛教學五十年〉,收於張曼濤主編,《現代佛教學術叢刊 85·現代世界的佛教學》,臺北：大乘文化出版社,1979年6月。
方立天,〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉,《宗教》雙月刊 2003年4期。

方立天等,〈中國宗教學研究的現狀與未來——宗教學研究四人談〉,《宗教》雙月刊 2002年6期。

呂建福,〈佛學研究與佛法修證的會通〉,收於劉澤亮主編,《佛教研究面面觀》,北京：宗教文化出版社,2006年12月。

李慶新,〈陳寅恪與佛學〉,收於胡守為主編,《陳寅恪與二十世紀中國學術》,杭州：杭州人民出版社,2000年12月。

沈文華,〈略論佛學研究中的理性與信仰〉,收於劉澤亮主編,《佛教研究面面觀》,北京：宗教文化出版社,2006年12月。

周質平,〈氣節與學術——論馮友蘭的道術變遷〉,收於周質平編,《現代人物與思潮》,臺北：三民書局,2003年9月。

查常平,〈歷史研究的信仰問題〉,收於(英)科林·布朗 (Colin Brown) 著、查常平譯,《歷史與信仰：個人的探詢》(*History and Faith: A Personal Exploration*)，上海：上海三聯書店，2013年3月。

夏林清,〈實踐取向的研究方法〉,收於胡幼慧主編,《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》,臺北：巨流圖書公司,2010年9月。

- 章太炎，〈演說錄〉，《民報》第 6 號，1907 年正月。
- 馮友蘭，〈以發揚儒學為己任 為同情農夫而執言——悼念梁漱溟先生〉，收於梁培寬編，《梁漱溟先生紀念文集》，北京：中國工人出版社，1993 年 10 月。
- 黃敬家訪問整理，〈關於中國佛教學研究的反省與展望——大陸中山大學宗教所龔雋教授訪談錄〉，《中國文哲研究通訊》第 18 卷第 2 期，2008 年 6 月。
- 楊仁山，〈般若波羅密多會演說二〉，《楊仁山全集》，合肥：黃山書社，2000 年 1 月。
- 楊白衣，〈佛學研究法述要〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 41·佛學研究方法》，臺北：大乘文化出版社，1978 年 6 月。
- 葛兆光，〈中國宗教史研究的百年回顧〉，《二十一世紀》第 51 期，1999 年 2 月。
- 鄧偉仁，〈佛教學系教學特色與潛在挑戰〉，《法鼓文理學院校刊》第 4 期，2015 年 7 月。
- 鄧偉仁，〈學術與修行兼備的佛教教育：法鼓佛教學系的挑戰與契機〉，收於深圳弘法寺、北京大學佛學教育研究中心編，《本幻長老與當代佛教學術研討會論文集》，北京：北京大學，2015 年 4 月。
- 鍾肇鵬，〈以儒學代宗教〉，收於王中江、高秀昌編，《馮友蘭學記》，北京：三聯書店，1996 年 6 月。
- 竇特原，〈西方佛教的成長及其意義〉，收於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊 85·現代世界的佛教學》，臺北：大乘文化出版社，1979 年 6 月。
- 釋印順，〈『上帝愛世人』的再討論〉，《我之宗教觀》，妙雲集下編之六，臺北：正聞出版社，1992 年 2 月。
- 釋印順，〈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，1991 年 1 月。

- 釋印順，〈佛教的知識觀〉，《佛在人間》，妙雲集下編之一，臺北：正聞出版社，1992年2月。
- 釋印順，〈東方淨土發微〉，《淨土與禪》，妙雲集下編之四，臺北：正聞出版社，1992年2月。
- 釋印順，〈信心及其修學〉，《學佛三要》，妙雲集下編之二，臺北：正聞出版社，1994年12月。
- 釋印順，〈慧學概說〉，《學佛三要》，妙雲集下編之二，臺北：正聞出版社，1994年12月。
- 釋印順，〈談入世與佛學〉，《無諍之辯》，妙雲集下編之七，臺北：正聞出版社，1992年3月。
- 釋印順，〈談修學佛法〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八，臺北：正聞出版社，1992年3月。
- 釋印順，〈論佛學的修學〉，《教制教典與教學》，妙雲集下編之八，臺北：正聞出版社，1992年3月。
- 龔雋，〈近代中國佛教經學研究：以內學院與武昌佛學院為例〉，《玄奘佛學研究》第24期，2015年9月。
- 龔雋，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，收於財團法人弘誓文教基金會編印，《人間佛教與當代對話——第三屆印順導師知理論與實踐論文集》，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2002年4月。
- （英）P·貝特海姆原著、馮申譯，〈信仰和理性的相互關係〉，《宗教》雙月刊1992年5期。
- 方廣錫，〈學術研究與宗教信仰〉，網址：http://yifertw.blogspot.com/2010/01/blog-post_6082.html，下載日期：2010年6月17日。

（責任編輯：釋心皓）