

# 宗教史研究如何面对经验与文本： 以近现代中国佛教史研究为例

龚 隽

---

本文以近代以来中国佛教史研究为案例，主要探究宗教史研究中如何处理文本与经验的复杂关系，这对于宗教思想史研究来讲具有重要的方法论意义。全文共分三部分，第一部分在现代中国学术史研究从 80 年代“思想史”到 90 年代“学术史”的转型脉络中，来说明中国佛教史研究的嬗变与得失。第二部分阐明近代中国佛学研究的方法论经验，特别是从近代中国学术思想史研究中的经史学关系来加以分析，论述了哲学、新史学及经学等不同类型佛学研究的方式及其特点，并指出以欧阳竟无为代表的内学研究对现代中国佛学研究所具有的启发意义。最后，论文指出近代以来中国佛学史研究受到域外研究的深刻影响，并从中深刻地反思与阐释如何恰当地处理中国佛教思想史研究中的在地经验与域外传统的关系。

关键词：经验 文本 宗权史 经学 内学院 欧阳竟无

作者 龚隽，中山大学哲学系教授、博士生导师。

---

## 一、人文传统与客观知识：从 20 世纪 80 年代以来中国佛教史研究的经验说起

上个世纪 80 年代是在中国思想学术史上会留下记忆的重要历史片段。关于中国宗教学研究的恢复，也必须从这个历史时刻出发才能够获得较完整的理解。从学术思想史研究的方面来看，这段被学术界称为“思想史”的年代所关心的是以“哲学”为主的文本与思想生产，而这一时期的中国宗教研究，比较引起关注的也大都是有关经典文本的思想探究。包括佛教学研究在内的中国宗教学者，大多都是在这个“思想史”的年代才开始进入其学科的思考与书写的。经历过 90 年代所谓“学术史”淘炼后的学人，现在回忆与反思起 80 年代那段中国学术的状态，大都存在着非常复杂的想法，这些都还需要我们作一些思想史的分析。

在观念思想为主导的时代，宗教学最初主要是作为哲学下属的一个分支学科而存在。按照当时对学科的理解，佛教学特别是中国佛教思想，更多地是作为中国哲学史门下的一脉思想法流而已。虽然佛教本身源于印度，而 80 年代所恢复的佛教史研究，主要都是在中国佛教史的范围开展的，研究的范式也以中国哲学史的书写为主流。于是，那时候对于中国佛教宗派与思想的解读，几乎是围绕在经典文本与思想哲学的笼罩下，而且大都是在与印度佛教思想传统断裂的意识下进行的。这类研究方式虽然现在受到不少宗教史与历史学者的批判，不过，从中国哲学史的立场来探究佛教，特别适合 80 年代思想史的言说气氛。佛教并不是作为一种实践的宗教，而更多是作为高度文本化与人文思想的传统，被中国思想界接受与解读的。特别是 80 年代以来中国禅学热的兴盛，研究的议题基本都是以经典文本与思想阐述为主。禅“从纯粹思想角度”被精英

思想界理解为类似于老庄玄学的思想一流。<sup>①</sup> 在这种解读的策略之下，佛教在 80 年代中国哲学思想史的脉络下，被叙述为一套关乎生命的玄学知识。可以说，当时正是由于佛教，尤其是禅宗有关心性论的一套论述，吸引了不少学者以很大的热情来投入这一思想的研究。在 80 年代中国思想史哲学史有关禅与佛教的论述中，佛教已经被哲学化、思想化为一类具有人文主义倾向的观念体系。知识界很少关注佛教背后的历史与宗教性问题，于是，佛教的圣典也大多是在抽离于社会政治与历史的脉络中，直接从文本与心性学的抽象概念中去加以解读。我们多少可以感受到在“思想史”年代所生产的佛教知识，确是有关乎安身立命，直指人心的精神旨趣。作为任何一门能够称之为人文研究的议题，无论是从社会科学方法，还是思想哲学概念入手来论究，理应具有这样的人文关怀。这也许可以看做思想史年代留给佛教史书写的精神遗产。尽管这些研究方式本身在 90 年代以后看来，大多还没有经过学术论述的严格规训而稍显幼稚。

90 年代一般被学界称为中国学术由“思想史”而转进到“学术史”的时代，不管这一描述有如何的不精确，但它确实表示了当时学术史思想的研究和论述正在进行一次典范的转移。<sup>②</sup> 可是进入 90 年代中后期，当中国开始进入所谓学术史的时代，那种“激于身心”和关乎性命之学的中国人文主义议题，大都不易进入这类重于理性与客观知识准则为理想的学术史论述领域。以观念为主导的哲学与玄学知识，在注重历史与社会政治场域里来进行论述的“学术史”年代，多多少少被视为是主观性倾向的“自我表达”，而不被认为具有学术史的价值。包括佛教在内的传统经典思想中的性命之学，就在有意与无意之间当做玄虚之学，而不为精英学术史的书写所重视。佛教与禅的思想不再像在思想史的年代那样，能够成为中国传统思想论述中的一大法流，更无法进入当时有关中国文化与社会议题的公共性论域，而颇遭遇边缘化的危机。当然，这一危机也源于 80 年代以来，哲学史论述架构内的佛教学书写自身所逐渐暴露出的弱点。一方面，当时汉语佛学的思想性书写，无法提供像哲学的其他分支学科那样有质量的研究成果；同时这种佛教观念性的经典研究，也没有延续传统经学那套能够融语言、文本与义理为一体的优良家法，而倾向于单就一些心性学的话头作抽象的论议。实际上，我们很难从汉语哲学范式下的有关佛教思想的论述中，找出有关中国佛教精神价值的有深度的书写案例。这类论述大都脱离于文本的语言与历史场域，或者是被西方哲学观念所简单化地宰制，成为西方某类哲学概念的“洋格义”，或是流于一般哲学史的心性论阐明，而无法再生新义。也许中国佛教思想研究内的大多数学者自身并没有感受到这一危机，他们仍然在旧有的学科体制内“安全”地从事着知识生产。中国佛教思想史的书写，很少从学科比较的视角，批判性地思考他们的工作方式和书写典范，大多数佛教学者缺乏学科发展所需要的、对学科书写规则与典范的那类批判性思考和危机意识。我相信最初从中国哲学史入门，而且多少有些严肃思考的学者，在 90 年代那场转向学术史的过程中，都经历了一些沉痛的反思。而有关中国哲学史学科合法性议题的讨论，背后其实也反映了这样一种学术典范转移后的再思考。

正如福柯（Michel Foucault）所发现的，每个时代的“知识范型”（epistemes）潜在地影响和左右了我们对于知识所从事的研究和评价态度。如何走出旧有佛教史观念研究的旧局，在 90 年代后期也引发了一批具有反思能力的学者们的思考。<sup>③</sup> 从民国学术史的经验看，当年胡适就选

① 当时最有代表性与影响力的是李泽厚从中国古代思想史的视角对禅宗所作的论述。参见李泽厚《庄玄禅宗漫述》，载《中国古代思想史论》，人民出版社，1985 年。

② 关于 90 年代“思想史”与“学术史”讨论，参考《学人》第一辑，江苏人民出版社，1991 年版。

③ 近来西方学者对于佛教学的方法论也进行过较深入的专题讨论，这些讨论中涉及到对哲学方式研究佛教的批判性反思，对佛教语言学研究的再思考，及对西方佛教学研究由比较语言到哲学阐明等古典文本方法的批判等，关于此参考 *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 18, No. 2, 1995.

择了以“思想史”(intellectual history),而不是“哲学史”的方式,来处理包括中国佛教史在内的中国中古思想的议题。<sup>①</sup>“思想史”与“哲学史”成为那个年代书写中国思想传统的、需要抉择的一组典范。以“思想史”来处理中国佛教史中的观念议题,与哲学史的不同之处在于,“思想史”会较为兼顾到经典文本的历史脉络。90年代以后中国佛教史的研究,也程度不同地试图重新回到胡适所开创的研究传统中来,这与当时的学术史转向是有关联的。<sup>②</sup>在中国现代学术界曾经备受批判的胡适,其有关禅佛教领域的研究成果,在90年代之后再逢新机,被中国佛教学术界所重视并引为典范。胡适说禅与胡适有关中国佛教史研究的文集,也都集中在90年代中国最重要的出版社出版。<sup>③</sup>这一时期中国佛教史的研究,开始逐渐步入了以较为精致的文本文献学与历史研究为主导的书写。

因循一种成熟的研究典范来从事研究工作,是一般研究者常规的抉择。应该承认,90年代以来,国内较有质量的佛教史研究也与对民国学术史的再认识有关。那个时代对于民国学术史研究的追捧,也带动了佛教学界对于佛教研究方式的重新体认。除胡适佛学研究之外,民国其他重要的佛教史著述也有部分被再版,最有代表性的是汤用彤及吕澂等的佛学论著的出版。而民国佛教学研究的典范之作,几乎都是以经学与历史学而非哲学思想为主的书写,这对90年代以后中国佛教史研究风气之变是产生较大助力的。另一方面,海内外具有“学术史”性质的佛教史经典作品也在这时间被陆续引介,并获得关注。如在禅宗史研究方面,印顺有关中国初期禅宗史研究的名著在中国大陆的出版,对80年代单以思想论究禅法的方式产生了很大的冲击。<sup>④</sup>这些不同于哲学书写的新的佛学史研究典范,在当时中国佛教学术界产生了潜移默化的影响,以史学为主流的中国佛教学书写,一时间被视为中国佛学研究的圭臬。

90年代以后中国佛教知识的生产,虽然在文本与历史研究的重建中取得了一定的成绩,特别是对于敦煌等古代佛教文献的发掘与整理方面,能够接续民国佛教史研究与日本近代学人的贡献而略有推进。不过,中国佛教学界在学习与重建具有客观主义倾向的知识书写的同时,无法延续80年代思想史论述中精神性的思想再生产。在80年代中国思想史的论述中,禅佛教还是作为中国传统精英思想传统中一个不可忽略的法流,可以说,禅宗思想曾经作为一项重要的思想资源,参与了80年代中国思想史与观念史的建构。而90年代以后,中国佛教思想,甚至包括禅宗史的研究,几乎从大叙事的中国思想史与观念史的主流论述中退隐到比较次要的位置。

如何从规范的学术史书写中,去弥补和重建中国佛教研究中的思想高度,保留住作为人文宗教的佛学所特有的精神向度?我个人认为,从近代中国较为典范的佛学研究传统中可以寻求一些思路,其中确实有不少意味深长的成例值得我们去阐释。

近代以来的中国佛教学研究为我们累积了相当丰厚的成果,而且这些研究大都是在传统经学与近代新知交错复杂的融合中开展出来的,经史之学成为我们观察与分析近代中国佛教知识史书写的有效的阐释范畴。在近代经史学的断裂之后,现代的佛教学研究如何能够重新建立起新的典范,还需要很大努力。1980年代后中国佛教学的兴起,附丽在中国哲学史的书写当中;而这类心性论为主导的论述,一直在哲学观念的旧局中无法翻转,很快也陷入了“范式的僵化”,以至于近来学界有人提出回到所谓传统佛教的义学。<sup>⑤</sup>我个人更倾向于从晚清以来中国佛学内部

① 参见龚隽、陈继东《中国禅学研究入门》,复旦大学出版社,2009年,第1章第1节,第7-48页。

② 胡适书写年代的“思想史”,类似于90年代所谓“学术史”;而“哲学史”则近乎后来的“思想史”。

③ 如1993年东方出版社出版的《胡适说禅》,1997年中华书局出版的《胡适学术文集·中国佛教史》等,就是重要的标志性作品。

④ 关于此,参考《中国禅学研究入门》第一章第三节。

⑤ 这种佛教义学的声音有它产生的缘由,只是在完全拒绝现代学术而又缺乏古学章法情形下来提倡所谓义学复兴,难免进退失据。

的经史关系来思考和论述中国佛教思想史的书写，其目的是期待在传统经典的注疏学传统、人文教化与现代历史学的细密考究之间，找寻一种精细的辩证。

## 二、史学、哲学与经学：近代佛教学论述中的方法论遗产

大致可以说，近代中国佛教知识史的建立，基本是在代表传统立场的经学与具有近代意识的新史学的紧张关系中开展出来的，这种中国近代学术史上所特有的经史学论述，包含着非常复杂与丰富的思想史经验。这些对中国近代佛教学术史影响深远的书写经验，几乎还没有被中外佛教学界所关注，因而值得我们重新提出来加以阐明。

传统中国佛教有关经典文本的论究，通常都表现在禅与经教的紧张关系。就是说，禅宗重视身心经验的法流，经教在禅宗的门下是作为一类辅助性的方便（“方便通经”），因此，禅门主张以经验为主导来阐释经典。而作为“知识”意义上的经教传统，则是以经典文本的经解为中心，而表示要以经教中的观念来勘定禅定之身心经验中之真伪与高下。晚明以来，中国佛教界有感于中国佛教之衰源于狂禅一流对于经教的破坏，于是从晚明到晚清中国佛教的几次复兴运动中，振兴经教都被作为佛教复兴计划中的中心议题。近代以来，在域外新知的影响下，中国佛教学传统意义上的禅教关系，已经为以经典文本为中心的经史之辩所替代，因而从经史关系来考察近代中国佛教学术史之特色与流变，就成为一个非常关键的视域。

晚清民初，中国学术界的一大变局即是所谓经史学移位。<sup>①</sup>这一学术的变局也为近代中国佛教学的书写，带来了深刻的影响。特别是以新史学为典范的西方学术新知，逐渐成为中国学术思想史界的主流。新史学已经成为包括佛学研究在内的一切人文学术研究的基本门径，梁启超就说“欲昌明佛法者，其第一步当自历史的研究始”。<sup>②</sup>在这一典范的要求下，对于佛教经典文本研究，不再满足于只从经典的内部做义理的阐释，而是化经为史，把佛教的经典文本安置在历史流变中去把握。传统意义上超然于历史时空的佛教经典，逐渐脱离于经学独尊的格局，必须还原到佛教史的源流中去作论究。近代中国佛教知识史的形成，正是在这种经与史之间，开展出不同的书写张力。我认为，这种张力正是我们从事现代宗教学术史、思想史书写中相当有价值的部分。另外，从传统佛教经典的释义来说，近代中国佛教也不再局限于传统佛教义理内部，或是与儒、道关系中来确认自己的思想身份，而是要面对着如何去因应来自西方近代哲学观念的挑战。这些都是我们理解中国佛教学在晚清民国以来，出现典范性转移的重要思想史脉络。

我大致把晚清民国时期具有典范性质的中国佛教学的书写判为三系。

### 1. 新史学的佛教学书写

代表新史学一系的如胡适、汤用彤、陈寅恪、陈垣等的佛教史研究，他们虽然各自对待传统思想与文化价值的观点不尽相同，而在论述佛教的立场上，都比较鲜明地倾向于以史化经，以西方启蒙运动以来所建立起的历史学典范，来建构和论述佛教的经论与历史。他们一面推崇章学诚“六经皆史”的学术史观，同时也试图消解章学诚史学论述中的“原道”观念。<sup>③</sup>其宗旨是在佛教史的研究中颠覆或取代传统经学意义上的佛学典范，不仅要把佛教经典化约为历史学的知识

① 有关晚清以来经史学关系变化，可以参考罗志田《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，载《权势转移——近代中国的思想、社会与学术》，湖北人民出版社1999年，第302-341页。

② 梁启超《〈大乘起信论考证〉序》，载《饮冰室佛学论集》，江苏广陵古籍刻印社1990年，第368页。

③ 章学诚讲“六经皆史”，并没有消除历史背后的道体。他的论史法门中，专门涉及了史学与道体的关系，这是中国传统史学的一个重要面向。近代新史学以史化经的同时，也销道于器，不再关注历史学论述中的道体了。参考章学诚《文史通义》卷二“原道”上、中、下，上海书店1988年，第31-40页。

题来作处理,而有关经教中所尊奉的哲学或心性论议题,在新史学的佛教学书写中,也大都被悬置起来了。如胡适对于佛教史的研究完全是“一种新观念、新方法的尝试和成就”。他所谓的新观念和新方法,就是以“历史批判学(historical criticism)”的方式,重构科学的佛教史学传统,这是他早在1915年就确定好的治史策略,并终生持之不渝。他对佛教史的“科学”研究有着鲜明化约主义的倾向,对于佛典文本的思想阐释不足而且充满歧见。最明显的如他对禅宗史的研究,一方面于敦煌文献的开掘与论述有启蒙之功,而对文本的解读则建基于一种“世俗的人文主义”观念,并以此来否定传统超越性或宗教性的人文价值。正像在他对中国哲学史的论述中,非得把“乐天安命的人”都视为“达观的废物”一样,<sup>①</sup>他的禅史考订也并没有坚守近代知识的客观主义理念,而充满了一种反东方传统的启蒙主义的目的论。如他自己所说,他的禅史研究意在“打鬼”、“捉妖”,即把禅宗史研究作为“耙粪工作”,化神奇为腐朽。<sup>②</sup>

陈寅恪、陈垣的佛教史研究都只是他们对于中国历史大叙事中的一个部分,他们所关注的是佛教与政治制度的关联。陈寅恪就主张宗教史应该作为政治史的一部分来书写,<sup>③</sup>故他于佛教经典“微言大义之所在”的义理玄学不加措意。<sup>④</sup>陈垣于40年代抗战时期所著有关明清佛教史考,形式上是就典章人物与事件之考订,而实为“抗战史学”。陈垣自己就明确表达他的佛教史书写“其实所欲表彰者乃明末遗民之爱国精神、民族气节,不徒佛教史迹而已”。<sup>⑤</sup>二陈的佛教史书写倾向于通过文字、文本、历史的考据,去揭示深刻的民族国家为主题的政治史关切。可以说,他们佛教史学背后,隐含着一份民族国家的“心史”论述。

汤用彤对于中古佛教史的研究可谓典范,虽然他认为佛教学应该是经史融合,贯哲学、文本考订与历史于一。在他看来,理想的佛教史书写是“哲学精微”与“语文史地”相映成趣。如他曾表示自己“寄心于玄远之学”,对佛教哲学还是颇有兴味;但是,新史学的典范左右着他的佛教史书写,以至于他的佛教史著在对佛教经典的性理与哲学阐述方面,仍然有所未逮。<sup>⑥</sup>而他最具代表性的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书的主要失误,也缘于他对佛教哲学与教义的理解不足。<sup>⑦</sup>

## 2. 哲学解义

晚清以来,以哲学言说佛教精义的一流其实是最为薄弱的,但其间仍然有一些问题值得分析。梁启超与章太炎等有关佛教学的部分论述,都代表了晚清以来佛教哲学的一流。他们虽然早年从各

① 金岳霖在为冯友兰《中国哲学史》所撰“审查报告”中,特别批评了胡适中国哲学书写中这类实用主义的偏见。参见冯友兰《中国哲学史》“附录”,华东师范大学出版社,2000年,第437页。

② 分别见胡适《整理国故与打鬼——给浩徐学生信》,载《胡适文存》三集,黄山书社,1996年,第105页;《揭穿认真作假的和尚道士》,载《胡适口述自传》,唐德刚译注,华东师范大学出版社,1993年,第251页。

③ 陈寅恪在评论陈垣的佛教史著时,就提出宗教史“未尝不可作政治史读也”。他认为宗教史的书写应该与政治“参互合论”,“自来史实所昭示,宗教与政治,终不能无关涉”。见其著《明季滇黔佛教考》“序”,陈垣《明季滇黔佛教考》(上),河北教育出版社,2000年,第235、236页。

④ 陈寅恪说“寅恪昔年略治佛道二家之学,……于佛教亦止比较原文与诸译本字句之异同,至其微言大义之所在,则未能言也”。陈寅恪《金明馆丛稿二编》,三联书店,2001年,第360页。陈寅恪研究佛学就对佛学中的玄理非常淡漠,这一点,俞大维在《谈陈寅恪先生》一文中也有谈及,参见汪荣祖《陈寅恪评传》,百花洲文艺出版社,1992年,第83页。

⑤ 陈垣《明季滇黔佛教考》“重印后记”,载《明季滇黔佛教考》(上),第480页。

⑥ 参考汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》“跋”,上海书店,1991年,第1页。

⑦ 关于对汤用彤先生佛史研究的批评,吕澂在其为《汉魏两晋南北朝佛教史》所写的审查意见中指出,其书虽然取材广泛,但每于考证“不得要领”,这主要由于他对佛教思想解读有误。吕澂批评该书说“至于推阐义理,尤空泛繁芜,多所失当”。见其文《汤用彤〈汉魏两晋南北朝佛教史〉审查书》,龚隽、林镇国等主编《汉语佛学评论》第3辑,上海古籍出版社,2013年,第5页。

自经学的立场转治佛典，但都与传统佛教治经中心性义理学的意趣有所不同。他们力图把传统经解中的玄论安排到近代西方哲学的架构之中，重新予以阐明。他们有意识地把佛教解释为“哲学的宗教”，并力图与一般“宗教”相区隔，其目的即在于表明，佛教思想比其他宗教更具有“近代性”。如梁启超就说“释迦之为教，与一般所谓宗教不同”，在于“宗教”建设于迷信基础之上，而佛教之“解信”很类似于康德道德批判哲学。<sup>①</sup>章太炎则更是把佛教哲学类比于西方哲学，如他以华严哲学类比斯宾诺莎之泛神论，又以唯识会通康德哲学，并试图补其实践理性批判之不足。<sup>②</sup>

他们理解与援用源于近代西方的“哲学”观念，是由于“哲学”一词在近代中国学术史的语境里，被赋予了“近代性”或“现代性”的意涵，而与社会思想之“进步”观念关联在一起。而“宗教”，特别是有神论的宗教，在当时中国精英学人的意识里，更多地是等同于启蒙主义之前蒙昧时代的迷信。于是，从哲学，而不是宗教的意味上来论究法理，本身即是对佛教的一种近代护教论策略。章太炎甚至说“佛法只与哲学家为同聚，不与宗教家为同聚”，故而研究佛学必须“发明一种最高的哲理出来”。<sup>③</sup>于是，他想把佛教学的治经，从传统经学“考证学”引到这种哲学为主的“新方向”。<sup>④</sup>他还批判自己所属的古文经学传统“专崇古文”而流于“与筭疏琐碎者”为同流，提出佛教经典的书写应该重于大义玄理的阐发。在佛教解经方面，章氏虽然没有完整系统的注疏之作，《蓟汉微言》中有若干条就经论思想所发的议论，大都是哲学性质的论述。如对《起信论》中无始无明的问题，《观所缘缘论》中的境识关系问题等。<sup>⑤</sup>

晚清以来，以哲学讲述佛典的精英学人，试图以哲学代替宗教来阐发佛教的胜义，特别是法相唯识经典在近代佛教学研究中被再度阐扬，其背后对应的正是当时中国学术思想界有关“近代性”的理解方式。在他们的理解中，法相学重于辨析名相，“不宜笼统和会”，颇类似于西方学术之精密，所以法相学之阐释名相概念的方法，也一时间被认为是最准确地理解一切经义之基础。<sup>⑥</sup>内学院就批判传统佛教义学“徒凭直觉，随意立义”而“终嫌笼统”，因而提倡“精研法相”，明确表示“唯识、法相，方便善巧，道理究竟。学者于此研求，既能洞明义理，又可药思想笼统之弊，不为不尽之说所惑”。<sup>⑦</sup>章太炎对此有高度的自觉，他明确表示，治法相乃“应机说法，于今尤适”。<sup>⑧</sup>不难理解为什么他的佛教学研究“以法相为其根核”而“专修慈氏世亲之书”，以“达大乘深趣”了。<sup>⑨</sup>

这种以哲学会释佛教思想的做法，民国之后颇受佛学研究主流之批判。新史学一系之佛教学研究，对于佛教经典之玄理缺乏兴致。梁启超不久就抛弃了佛典研究的哲学路线，转到以他所提倡的新史学的立场来阐扬佛学。进入民国之后，他有关佛教学的书写大都是在“新史学”架构

① 梁启超《佛陀时代及原始佛教教理纲要》，载《饮冰室佛学论集》第52页。

② 分别见章太炎《无神论》、《建立宗教论》，载《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年，第395—419页。

③ 参考章太炎《论佛法与宗教、哲学及现实之关系》，《中国哲学》第六辑，三联书店，1981年。

④ 梁启超《中国近三百年学术史》，载《饮冰室合集》第10册，《饮冰室专集》75，中华书局，1989年，第30页。

⑤ 章太炎《蓟汉微言》，载《蓟汉三言》，辽宁教育出版社，2000年，第60、3、7页。

⑥ 杨文会《与释幻人书二》，《等不等观杂录》卷五，载《杨仁山全集》，黄山书社，2000年，第427页。

⑦ 分别见欧阳竟无《支那内学院研究会开会辞》、《法相大学特科开学讲演》、《唯识抉择谈》，载《欧阳竟无佛学文选》，武汉大学出版社，2009年，第24、26、37页。

⑧ 均见其著《自述学术次第》，石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第三卷第四册，中华书局，1990年，第266页。唯识之兴于近代是另外一个议题，这里不作深论。可以参考西方学者最新研究，John Makeham, ed., *Transforming Consciousness: Yogacara Thought in Modern China*, Oxford University Press, 2014. 章太炎《答铁铮》，《章太炎全集》（四），第369页。

⑨ 章太炎《蓟汉微言》，载《蓟汉三言》，第60页。

下来进行的，涉及到佛教经学方面，也都以历史考证为中心了。欧阳竟无重视对经典玄理的阐释，但是严格限定在经学内部，而反对作“哲学”性的阐发。在他著名的“佛法非宗教非哲学”中，一面把佛教与西方有神论的宗教相区隔，同时也批判中国思想界那种以西方哲学“格义”佛法的方式，主张佛教的玄理，仍然必须回到佛教学的内部来加以说明。

### 3. 经学与新知

近代中国佛教学研究的不同典范中，以经学为范式来论究佛法的，当以支那内学院与武昌佛学院为代表，虽然他们对佛教经典的解读上存在许多不同，但是他们都秉承杨文会所开创的以经学为主的佛教学法流。关于这一点，欧阳竟无就明确表示说“今兹所存，惟武昌佛学院与本院（内学院），实承祗洵精舍而来也”。<sup>①</sup>我以经学类型来概括他们的佛教学论述，一方面是他们佛教学研究是以经典文本的探究为中心，同时他们的佛教学论述具有传统经学为尊的立场，明确表示了佛学研究与价值信仰的融合，他们的经典研究表示了鲜明的护教诠释学的倾向。不过特别需要注意的是，他们的佛教经学论述与传统佛教经论之学也略有异趣，而于近代新知有了相当复杂的融摄。我们从他们有关佛教经史学的书写中，可以感受到他们的教史、教理探究在经学与新史学、古典人文价值与近代知识再建之间微妙而紧张的处境。我们仅以欧阳竟无为来略做阐释。

欧阳竟无以“内学”来指涉他的佛教学研究，他对当时学界流行的以西方哲学来论究佛理的方式有严厉的批判。另外，他也不满意于中国传统佛教经典义学，特别是中国化的天台、华严两家的思想论述，指斥这种中国式佛教义学，缺乏历史学的意识与对概念细密辨析的态度。如他说中国佛教义学专论大乘，缺乏佛教演进的历史观念，而“遗弃小乘”。在经典解义方面，也疏于精密的名相阐释与逻辑推度，经常是“随手撰拾一经一论，顺文销义，就义敷陈”，或对经论的读解“尔犹悬度”而流于一类“笼统而风谈”的学风。<sup>②</sup>因而他提倡内学对于圣典的解读需要“明递嬗之理”（历史演进、“简别真伪”，“考订散乱”，就是说，义理的论究必须结合到历史与文本考据的基础上来进行。这一把经典研究融合到文本考订与教史演进的脉络里来加以考察的方式，正与他在内学研究上所倡导的“发展新资”和“广采时贤论”的开明立场有关。<sup>③</sup>

实际上，欧阳竟无所援引的域外新知，主要就是“借助梵藏文”，“异文研求”以校释经义<sup>④</sup>即运用近代西方宗教经典学研究中比较语言学的方法，来进行文本的勘定。所以他在作《大藏提要》时表示，内学研究只分考据与义理两段，“以文法叙次”来“抉择经义”。<sup>⑤</sup>吕澂非常精准地把他的治学之道概括为“由文字历史而节节近真”。<sup>⑥</sup>欧阳竟无对于圣典的研究，虽然是基于文本批判的，而阐明经典的法义，则必须从佛教经学的内在理路来做抉择。为此，他非常明确地反对以西方哲学来会通经义。他敏感地意识到包括西方哲学在内的近代“新知”所开展出来的学术论述，对于佛教经教中的道体是隐含了某种摧毁性的力量。他隐微地感受到，西方意义上的佛教学或西方哲学对于佛教经典只是一种“格义”式的阐释关系，本质上无法进入东方圣典。<sup>⑦</sup>所以他一面主张内学研究需要遵守“新知”（主要是历史语言学）的学术规训，同时又把这种新知严格限制在佛教事相的层面，而于道体经义的阐述方面则内外有别，坚守经典为宗，从佛教经学的内部来做思想的阐发，并且“不可倾动”圣典道理，保持住经典独尊的经学地位。

① 欧阳竟无《法相大学特科开学讲演》，载《欧阳竟无佛学文选》，第26页。

② 分别见欧阳竟无《法相大学特科开学讲演》、《〈大般涅槃经〉叙》，载《欧阳竟无佛学文选》，第26、256、258页。

③④ 欧阳竟无《今日之佛法研究》，载《欧阳竟无佛学文选》，第30页。

⑤ 欧阳竟无《覆陈伯严书》，载《欧阳竟无佛学文选》，第337页。

⑥ 吕澂《亲教师欧阳先生事略》，载《中国佛教思想资料选编》第三卷第四册，第356页。

⑦ 欧阳竟无这类观点，在他的老师杨文会那里已经有所提点。杨文会认为对于佛教奥义来说，“西洋哲学家数千年来精思妙想，不能入其堂奥”。见其文《佛法大旨》，载《杨仁山全集》，第325页。

于是，他在内学研究里提出了著名的“结论后之研究”。欧阳竟无之所以批判以西方哲学概念来解读法义，就在于“哲学每用比方（比量方法），易流于对佛教圣典作怀疑主义的批判。他说“世间哲学家即不肯冒险置信圣言，以为迷信，处处须自思一过，遂终堕于推度矣”。<sup>①</sup>

可见，欧阳竟无的内学研究从一开始就为内学研究确立了不同于一般新知的“宗教性”期待。他指出内学研究者应该“悲愿而后有学”，“此内学者，应生心动念皆挟一全法界而来，大悲由此起，大智从此生”。在欧阳的内学规训中，一种宗教性的学术探究必须从“全体大用上讲求是为内学”，就是说，宗教学术史的研究必须对人的存在有所受用，不能外在于个人存在性的效应。<sup>②</sup>

同时欧阳竟无明确地指出，内学的释经是需要保留住宗教经验，并以此内在于佛教经典的解经当中。他说“内外学根本不同之点”即在于内学对于经典文本的解义，必须以佛教“现证”的经验为前提，而后才进行学理上的推阐。他在“谈内学研究”中，就指出内学不同于一般知识的几个特点，如“无漏为内”、“现证为内，推度为外”、“究竟为内，不究竟为外”等，这是强调佛教圣典解读中，需要坚守住宗教经验的条件下，去接纳新知所要求的理性探究。于是，作为内学必须“重在亲证”，所谓“学为比量，而是现量方便”。即是说，佛教的知识论究必须先立乎其大，以内在经验作为基础，而具体的法义开展，即经教（圣言量）与论述（比量）方面才有可能。佛教哲学的论议虽然以经教与推度的逻辑为手段，而背后还是需要经验的支持。这种方式类似于禅门所谓“方便通经”，即经教的研读是为了说明或印证内在经验。他还借陆象山的“六经皆我注脚”来表示佛教的经学研究同样是“从亲证法尔下手，则十二分教皆我注脚”。<sup>③</sup>

在内学所强调的经验为宗、理性推度为辅，与近代新知所追求的理性为上和客观主义知识的理想之间，存在着高度的紧张，这一紧张也深刻地烙印在内学院的内学研究上。于是，我们就可以理解，为什么欧阳竟无一方面注重佛教经典研究方面的小学功夫，提倡在经典的语言文字与经义之间建立严密的次第关联，以“一字不真，全体皆似；一语或歧，宗祧易位”的标准来严格要求内学的解经。<sup>④</sup>而一旦关涉到道体，他又转向了宗教倾向的证验为导，甚至否定语言在理解经典中的重要性，主张“离言行义”。在“复蒙文通书”中，他这样说“直探第一义，依文缀字，三世佛冤”。<sup>⑤</sup>欧阳竟无对于语言学与道体关系的论述，颇契合于西方哲学家尼采对于语言学的批判。尼采就指出，使用语言学来探究有关古代世界的知识是有局限的，这种方式“从未触及事情的本原”，因而并不能真正理解他们的学科。<sup>⑥</sup>

我认为，正是这种内学研究中的经史学紧张，造就了欧阳竟无在佛教学研究领域许多深刻的问题意识，这些问题意识，使得他并没有简单地回归传统义学的老路，而是在对新知有所抉择的趋向中，保留了佛教自身的一些中心论题与方法。他不同于新史学家们在佛教学论述中，轻易化约掉佛教的道体，也反对以西方哲学的方式来格义佛教的义理，从而忽略或遗失掉佛教讲求的内在证验。欧阳竟无的内学研究试图从佛教经典的内在性引发出学术史议题，提倡宗教经典的研究必须照顾到其内在的经验传统。他所撰重要的佛教经论叙等，大都是从佛教文本与思想的内部，为近代以来中国佛学史研究提供许多义涵丰富而又相当关键性的义理学议题，如重估法相与唯识的关系、佛教心性学的本寂与本觉观念等。随着经学在现代佛教学术史研究中的逐步退场，缺乏经学意识的佛教历史与哲学的研究，大都很难照顾到佛教内部的经验与问题脉络。从佛教学研究的案例

① 欧阳竟无《谈内学研究》，载《欧阳竟无佛学文选》，第32页。

② 同上，第31、32页。

③ 同上，第31-34页。

④ 《初刻南藏记》，载《欧阳竟无佛学文选》，第287页。

⑤ 《复蒙文通书（1943年2月1日）》，载《欧阳竟无佛学文选》，第376页。

⑥ [美]爱德华·W.萨义德《东方学》，北京：生活、读书、新知三联书店，1999年，第170页。



来看,我们现代许多看似符合学科与学术制度“规范”下的佛学创作,使传统经学系统瓦解的同时,也把宗教史论述中的“道体”与文本解读的存在性经验轻率地消解了。欧阳竟无的内学研究所提出的问题与对问题的探究方式,给我们当今的佛学研究,留下了相当宝贵的精神遗产。

### 三、佛学研究中的域外知识与在地经验

与中国哲学史的研究不同,佛教学,包括中国佛教史的研究,自上个世纪以来一直是欧美与日本学界有关东亚传统探究的重要领域之一。在佛教学研究方面,他们累积了相当丰厚的成果与研究典范。可以说,他们在有关中国佛教史的论述中,不仅发现了许多我们有关“自己”思想史研究中习焉不察和至关重要的议题,而且他们对这些问题的论述技巧与叙事方式,也相当具有启发性。这些成果会对我们突破传统中国佛教学知识生产的瓶颈带来新的思考方向。

近代以来中国佛教学的形成,对于西方学术的接受几乎是假借日本佛学之手而完成的。晚清以来日本的学术史研究大量译传到中国,并成为中国学术史研究中重要的“思想资源”与“概念工具”。正如有学者所发现,近代以来由日本所输入的资源,已经为中国学术史或知识史“奠下了新的文化基层建构(cultural infrastructure)”。<sup>①</sup>近代以来中国佛学的论述在很大程度上都是在日本佛教学的笼罩下开展的,特别在佛教史学的研究方面,我们对佛教历史的划分、论述结构等大体照搬日本佛教史的书写。中国史学写作在戊戌之后就潜移默化地使用日本史学的叙述方式,如传统史书以朝代更替作为时间线索来组织史书编撰,而日本史学的传入,使中国史学编撰开始运用“章节体”与采用历史分期的方法。<sup>②</sup>民国中国佛学史的叙述也沿袭了日本近代学术史这类书写结构。几部重要的佛教史著,都是应用新的章节体与历史分期来结构或系统化其有关佛学史的论说。

晚清以来,佛教学的研究出现了“衰于支那,而盛于日本”的状态。<sup>③</sup>杨文会与日本南条文雄的交往,实际开启了日本近代佛学研究对中国佛教学的影响。不仅在佛教学研究的资料开拓方面,如有关中国法相唯识学典籍的重新发现与取回,还是中国学界对西方佛教文本学研究中比较语言学方法的吸收,大都得益于杨文会与南条的合作。如杨文会在给南条的信中曾表示,经教的研究“非深研梵本者不能道”。<sup>④</sup>欧阳竟无的内学研究注重“异文研求”,即是直接源自杨文会的观念。

明治以后,日本关于印度与中国佛教史学的著述非常之多,<sup>⑤</sup>而其中不少重要作品也于民国期间被陆续译传到中国,并深刻地影响了民国期间有关佛学史书的撰写。梁启超就认为,日本近代以科学方法研究佛学方面的成就要高于中国,于是他有意识地推动“辑译日本学者所说介绍于我学界”。<sup>⑥</sup>梁启超对于佛教史学研究中的许多问题意识、学术观念以及研究材料等,其实都直接受到日本佛学新成果的启发。<sup>⑦</sup>

① 参考王汎森《“思想资源”与“概念工具”——戊戌前后的几种日本因素》,载《中国近代思想与学术的系谱》,河北教育出版社,2001年,第168页。

② 同上,第162页。

③ 杨文会《与夏穗卿曾佑书》,《等不等观杂录》卷六,载《杨仁山全集》,第447页。

④ 杨文会《与日本南条文雄书二》,载《杨仁山全集》,第319页。

⑤ 具体内容参考吕澂《佛教研究法》,广陵书社2009年版,第三篇第二、三章,第四篇第二章所分析的书目。从明治中期开始,村上专精等就开始提倡以历史学的方式来研究佛教,并与境野黄洋等发行期刊《佛教史林》,佛教史学的研究遂成为佛教新知的重要标志。

⑥ 梁启超《〈大乘起信论〉考证序》,载《饮冰室佛学论集》,第368页。

⑦ 关于此,日本近来有学者研究表明,梁启超对印度佛教,特别是印度原始佛教之重视,乃深刻受到日本近代佛学研究,如姊崎正治、木村泰贤等著述的影响。可以参考森记子“梁启超的佛学与日本”一文,该文收在狭间直树编《梁启超·明治日本·西方》,社会科学文献出版社2001年,第184-217页。

内院与武院有关佛教史学方面的探究，不少也是援手于日本近代佛学的成就。吕澂在30年代根据深浦正文的著述而编译出的《佛教研究法》一书，对域外佛教学的研究作了较全面的启蒙教育，他还把日本近代学人有关印度佛教史的重要著书略为译介。<sup>①</sup>太虚对日本近代佛学研究颇有赞誉，在“读木村博士佛教研究之大方针书后”一文中，称“日本佛教研究之现状，以吾人观之，已臻隆盛之域。”为此，太虚对于佛学研究的设想增加了不少新知，如他把佛学研究划为三个方面，其中教史就成为重要的一环。而于佛学研究的工具方面，他特别提出了要善用比较语文学、西方哲学、心理学及宗教学等新知。<sup>②</sup>太虚所领导的武院先后在《海潮音》学刊也发表多篇日本学界有关佛教史的译文。太虚在武院的主将史一如（慧圆居士）也于20年代把日本近世一些重要的佛学著述译介到中国，而从内容上看几乎都是关于中、印佛教史学方面的。<sup>③</sup>印顺所著的《印度之佛教》，则参考了包括高楠顺次郎、木村泰贤合编《印度哲学宗教史》，木村泰贤著的《原始佛教思想论》，以及结城令闻所著有关唯识思想史等日本近代学界的成果。<sup>④</sup>

民国几部有代表性的中国佛教史，更是直接将日本同行的相关著述内容抄译过来。蒋维乔的佛教史书写从结构到资料，大都辑译日本同行的研究。他所撰《中国佛教史》即在“借资于东籍”，取材于境野黄洋的《支那佛教史纲》编译补撰而成。<sup>⑤</sup>黄忏华的《中国佛教史》实际上也是仿照宇井伯寿的《支那佛教史》而来。<sup>⑥</sup>如他的《中国佛教史》关于隋唐佛教的书写，就是以“横述各宗派之内容”为主，而对诸宗之判释，都是照搬日本佛学史界以八宗为纲骨的观念。

可以说，民国重要的有关中国或印度佛教史方面的著述，基本都可以看成是对日本近代佛学研究的再编译，日本受西方影响而形成的近代佛教学在一定程度上，也塑造了晚清民国中国佛教史的书写。明治以来日本佛教学的形成与建构，都深刻地植根于他们自身的思想、历史与文化土壤之中。无论是他们对西方新知的消化，还是对佛教观念及中印佛教史的理解与论述，都有其复杂的历史情景。我们对于自己佛教史的书写结构，很大程度上是在日本佛教史学的宰制下形成的。对于近代中国佛教学背后的殖民主义书写，我们学界反思得相当不够，以至于我们经常习焉不察地把近现代汉语学界“日本化”的佛教史论述图式，视为我们自己的书写传统。<sup>⑦</sup>最明显的例子就是，我们基本都以宗派的架构来书写中古中国佛教史，而这正是日本近代佛学的制作。如果我们从东亚佛学脉络去重新深刻反省中国近代佛教史的书写，我相信这对于我们现在进行中国佛教史的再结构与再书写是相当有必要的。<sup>⑧</sup>

整体来看，近代民国佛教史研究对于日本佛教学的学习消化，主要限定在佛教历史学与文献学的层面。虽然民国佛教学的书写在文献处理、历史叙事等方法与结构方面深受日本近代佛教学

① 详见《佛教研究法》，第40-43页。

② 关于佛学研究的三项内容分别为历史、教理与实际，参考《太虚大师全书》第十六编，新竹：印顺文教基金会印行（光碟版），“书评”，第102页。

③ 如他所译《中华佛教史》、《印度佛教史》、《小乘佛学概论》、《印度六派哲学》等。

④ 参考《唯识学探源》“自序”，新竹：正闻出版社，1992年，第1页。

⑤ 参见蒋维乔《中国佛教史》“叙言”，上海古籍出版社，2004年。正因为蒋氏佛教史著辑译日本著述，以至于当时就有人对蒋氏此作“独持物议，认系抄袭人家的著作，殊为不雅”。参见释东初《中国佛教近代史》，台北：中华佛教文化馆印行，1974年，第700页。

⑥ 吕澂《中国佛学源流略讲》“序论”，载《吕澂佛学论著选集》第5卷，齐鲁书社，1991年，第2462页。

⑦ 近来德籍学者Erik Schickelanz所著《墮落と復興の近代中国仏教——日本仏教との邂逅とその歴史像の構築》（法藏館，2016）对于近代中国佛教学与日本明治以来佛教学的关系做了深入阐释，他在该书第三章还特别就日本佛教学的“宗派”观念对于中国近代佛教史书写产生的影响，进行了系统而深刻的讨论（详见该书第三章）。

⑧ 汤用彤先生就提出中国佛教无十宗的说法，他特别指出中国中古时期的佛教史并不是一种十宗的结构，参考汤用彤《论中国佛教无十宗》，载《汤用彤全集》第二卷，河北人民出版社，2000年。

的影响，而这还只能说是“事相”的方面。晚清以来，特别是经学一系的佛教学研究，对于佛教“道体”方面的论究，还是试图从佛教经史学的内部来加以保留。他们认为西方、日本近代佛教学中批判的语言文本学“考求”，“但求形迹可据者载之”，而对于思想上的解读经常是不可靠，甚至“与经意大相违背”。<sup>①</sup>如杨文会一面对近代日本佛教“真宗高士”笠原研寿与南条文雄“精习梵文”，有“瞻仰高风，钦佩靡已”之推重<sup>②</sup>而又于日本真言宗“只树自宗之门庭，不顾佛经之意旨”展开了严厉的批判。<sup>③</sup>欧阳竟无、太虚所领导的内院与武院系统对于佛教经典的研判，大都没有简单延续日本或西方的佛学新知，而是鲜明地呈现出近代中国佛教学书写的在地经验。他们始终在中国传统经史学的关系脉络下来书写佛教学，并没有轻易地化经为史，消解经典义学在佛教学术中所具有的特殊价值。因而他们对法义的论究，无论在学术的问题意识或是论述方法上，大抵是从中国佛教经典学内部延伸出来的。

我们对于宗教性文本与经典的阅读一直隐含着一些错误的假定，如我们一般认为，只要具备对文本语言与一般相关学科史的基本知识，我们就可以跳出我们的文化“身份”与历史场域，从文本中获得相同或类似的“知识”。实际上，人文学文本，特别是宗教类经典的解读情况要复杂很多。从训诂来看并不可能直接跳过历史的复杂性，而获得义理的阐明与认同，这其间意义的产生具有更为复杂的因素需要分析。在这里，特定的历史文化场域或在地经验是一个不能化约的元素。内在于一个传统的历史与文化“经验”，会影响甚至左右我们对经典文本的解读方式与内涵。萨义德就指出，每位东方学者对于其所属的民族传统都有意或无意地会有所认识，这种内在于传统的体认，往往可以弥补西方的东方学所出现的“一种极为反经验的观点”和对东方所进行的“机械的图式化处理”。<sup>④</sup>近来西方学者在讨论佛教学研究时，已经意识到地方性知识的重要，并开始反思近代西方古典佛教学所崇尚的那种由比较语言而哲学阐释的典范方式所存在的局限。<sup>⑤</sup>他们发现，近代佛教学是经由欧洲学者所建立起的，源于文本而阐明的学术范式。这一从文本语言出发的研究，专注于佛教文本中的抽象概念与哲学涵义，却很少直接面对文本产生与流通的语境。欧洲古典佛教学的形成有它自身的预设与局限，在这类古典佛教学的建构中，他们以西方人所熟悉的宗教方式，特别是新教模式来组织与想象佛教，认为佛教的教义与思想只有通过梵文、巴利文及其一些其他文字译本的严密勘定与探究才可能获得。于是，只有那些掌握了佛教古典文本语言知识的欧洲学人，才能够准确洞悉佛教的本质，而佛教的真义只归属于欧洲古典意义上的佛教学研究。<sup>⑥</sup>这一经由文本的语言文献学研究而勘辩佛教思想的方式，主宰了近代欧洲以至于日本佛教学研究。一直到今天，这种西方经典学的研究典范，还是国际佛教学研究领域中最有影响力的一种知识生产方式。这类由近代语言文本所建构起来的佛教知识，不仅排除了亚洲不同佛教区域历史积淀而成的地方性知识，而且也拒绝了如欧阳竟无内学研究所强调的现量为证，即经由社会生活与实践经验所带入文本阐释的可能性。

北美学界近来有关中国史研究的反思，对我们书写中国佛教史来讲，同样具有重要的启发性。他们发现西方有关中国史的书写中隐含了一种“思想的帝国主义”(the intellectual imperialism)。就是说，近代西方的中国史书写不仅“塑造了中国历史”(making of Chinese history)，而且还垄断了

① 杨文会《与夏穗卿曾佑书》，《等不等观杂录》卷六，载《杨仁山全集》，第448页。

② 杨文会《与日本笠原研寿、南条文雄书》，《等不等观杂录》卷七，载《杨仁山全集》，第472页。

③ 杨文会《阐教编》，《杨仁山全集》，第542页。

④ [美]爱德华·W.萨义德《东方学》，第337、90、87页。

⑤ 参见[美]唐纳德·S.洛佩兹(Donald S. Lopez, Jr.)编《佛之主事们——殖民主义下的佛教研究》，中国人民大学国学院西域历史语言研究所译，中国人民大学出版社，2018年。

⑥ Terry Logan Mazurak, *Buddhism and Idolatry*, Ed., Rachana Sachdev and Qingjun Li, *Encountering China: Early Modern European Responses*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2012, pp. 167 - 168.

“理解中国历史的概念范式” (conceptual paradigms)。于是，他们在思考如何建立起脱离于外在化的，所谓“殖民史” (colonial history) 的观念，而代之以新的更多地以“中国为中心的方法”来进入中国史。<sup>①</sup> 佛教史的研究也是如此。实际上，随着 20 世纪六、七十年代西方亚洲区域研究与宗教研究的崛起，西方学界已经开始批判性地发现欧洲古典佛教学研究传统的限制，并指明了这一佛学论述下所产生的误读与歧视。他们也意识到，对于佛教文本理解的在地经验与注疏传统具有相当重要的价值，<sup>②</sup> 这一点与我们从晚清民国佛教学术史，特别是经史学分析中所获得的经验非常相应。

域外佛教史的研究，特别是有关中国佛教史的研究，如同西方东方学论述的问题一样，背后其实也深深地隐含了另外一种“套路”。应该承认，这些典范在处理某些中国佛教史的议题时是相当有效的，但是它同时也会忽略和遮蔽一些重要的思想和学术史面向。在这些典范中进行工作是安全的，而且这些典范也有助于我们在大量学术史的材料中发现新的问题点与论述方向。我们需要注意的是，这种典范在处理中国佛教史，特别是中国佛教经典文本的思想议题时，也暴露了一些局限。在西方东方学的佛教研究中，基于亚洲传统经典内部经验出发，特别是一些“激于身心”而出的，关乎性命的心性学问题，基本被隔绝于西方学术的书写之外。而这些被隔绝的议题，大多可以说都是支撑着我们传统佛教思想——无论是思想上或是灵性上——的一些大问题，用我们现代的理解，也可以说就是佛教经典论述中那些“人文思想”的议题。受到西方近代佛教研究典范的影响，我们有关中国佛教史，甚至思想史的很多问题意识和论述逻辑，也多少潜移默化地在西方东方学那套精致化的学术论述中被同化了。<sup>③</sup> 我们不少在域外学术规范下从事佛教学研究的同仁，为了遵守学术制度下共同预设的话语体系，顺应着一种流行的学科规范的要求，对中国佛教史研究中那类基于本土经验与佛教经典内部所开展出来的思想议题，同样缺乏兴趣与认识。他们关心的不是真理本身，而更多的是佛教知识生产的效应，即他们的研究是否与域外学界所流行的教条和外在的学术规训相适应。

近代中国佛教经史学的探究并没有从理论和学术实践层面根本解决知识与价值融合的问题，但他们的探索经验对我们当前的佛教学研究来讲具有一定的参考性，会激发我们一些更深入的思考。不妨把他们的佛教学研究理解为经史论道，即试图透过佛学史的知识论究来扶翼佛法的宗教信仰。为此，他们并不一味盲从域外新知，而是力图在新知与旧学中寻求某种平衡。在近代佛教经史学研究的脉络来看，佛教义理不能仅仗心性的内省，还必须借助经典的训释来完成，这使得学术经史的研究在佛法的信仰价值下成为可能。他们对于佛教学的许多性理玄学的议题，皆是基于语言考据来说义理，或是借史论理，这与传统佛教义学的路子还是有所不同。存在性的性命之学与关怀，并没有在新知的建立中被简单地遗忘。虽然传统经学中的心性议题、体证方式与现代学术的规训之间一直存在着“紧张”，但是保留佛教学研究中的这种紧张，对于现代思想史的研究来说是必要的。它可能成为现代学科制度下，典范性的宗教学研究所需要的一种张力。

(责任编辑：李 想)

① Paul A. Cohn, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York: Columbia University Press, 1984, pp. 150 - 151, pp. 6 - 7.

② 参见 [美] 唐纳德·S 洛佩兹 《佛之主事们——殖民主义下的佛教研究》“导论”，见该书第 2 - 31 页。

③ 萨义德在《东方学》中发现，西方有关东方学论述也获得来自东方的东方学者的“一种默认”，就是说，现代东方有意与无意中参与了关于其自己传统论述的“东方学化”。参考《东方学》，第 418 页。