

玄奘佛學研究

Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies

佛教史專輯



玄奘大學
Hsuan Chuang University

第十四期

中華民國九十九年九月

玄奘佛學研究 第十四期

中華民國九十九年九月出版

- 發行人：王鼎銘 玄奘大學校長
主任委員：釋昭慧 玄奘大學文理學院院長
主編：黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
本期總編輯：侯坤宏 國史館纂修
本期編輯委員：丁敏 國立政治大學中國文學系教授
王雷泉 復旦大學宗教研究所所長
邱敏捷 台南大學國語文學系教授兼系主任
侯坤宏 國史館纂修
張新鷹 中國社會科學院網路中心主任、編審
張璿文 輔仁大學英文系副教授兼進修部英文系主任
黃夏年 中國社會科學院世界宗教研究所編輯室主任
黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
葉海煙 長榮大學哲學與宗教學系教授兼系主任
羅宗濤 玄奘大學中文系講座教授
釋昭慧 玄奘大學宗教學系教授兼系主任
執行編輯：釋堅意 釋傳法
責任編輯：釋傳法、釋心皓、釋心宇、釋道蔚、釋耀行、林璧珠。美編：釋明一。英文校對：林碧津、許莉美。

-
- 發行者：玄奘大學
發行地址：300 台灣新竹市香山區玄奘路 48 號
電話：03-5302255（分機 4201）
傳真：03-5391238
電子郵件：hcu10@wmail.hcu.com.tw
網址：<http://ird.hcu.edu.tw/front/bin/cglist.phtml?Category=129>
印刷：力群印刷有限公司
工本費：新台幣 250 元

版權所有・請勿翻印 ISSN 1813-3649

編輯報告

爲突出研究主題，本刊自 12 期即以「人間佛教與印順學」爲專輯出版，第 13 期是「天台學專輯」，本期是以「中國佛教史」爲專輯，計收論文 6 篇，其中 1 篇關於遼代，2 篇關於明代，1 篇是民國時代，2 篇關於 1949 年以後的中國大陸。爲方便讀者掌握各篇內容，分別介紹如下：

一、蔣武雄〈從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源〉，作者以爲，遼代盛行佛教，信仰者衆，有些寺院不僅財力雄厚，且能獲得皇親貴族等之捐助，有遼一代，修建寺院十分頻繁。文中即根據遼人所撰碑銘，探討遼代修建寺院與經費相關問題。

二、徐一智〈明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展〉，據作者研究，普陀山是觀音菩薩在中國顯現的淨土，其發展在明代最爲關鍵，而其興衰與政府政策有關，洪武年間，爲防止倭寇入侵，把山中寺院遷到內地，並封禁普陀山。此禁令到萬曆年間才解除，時神宗因其母信佛，決定保護普陀山，對寺院賞賜甚豐。經過神宗護持，普陀山信徒逐漸增加。

三、陳玉女〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，作者指稱，晚明僧俗間書信往來頻繁，與當時尺牘風盛行有關。透過書信，在家居士可將內心苦惱，吐露給信賴的僧人。許多難啓齒的心事、家事與官場糾葛等事，也可在書簡中討論。由中可窺知晚明士人因塵世之累，而無法專致於佛道的憂心。佛教「入世即出世」的理念，讓徘徊於出世入世間迷惘的士人，安適於俗世塵勞與學佛之道。晚明士人不易斷然捨俗，多以居士身護持佛法之因即在於此。

四、黃英傑〈太虛大師的顯密交流初探——以日本密宗爲例〉，作者以太虛大師爲主，探討民初日本密宗回傳中國的歷史，文中所謂「顯密

交流」，其實只能算是單向的輸入。在太虛以《海潮音》等傳播媒體大力助推下，不少天台、華嚴各宗學人紛紛前往東瀛學習密法，太虛的施主們紛紛由顯歸密，幾乎推倒他所創立的武昌佛學院；雖在顯密間，曾引發多次論戰，但太虛在理想與現實間，仍抱持著復興密宗的胸懷。

五、黃夏年〈2008年中國大陸佛教研究綜述〉，中國大陸的佛教研究有其特色，2008年中國大陸佛教研究，首先表現在對佛教研究方法論的討論，如果中國佛教研究要走向世界，與國際接軌，就必須取得「話語權」，其中以「方法論」最關重要。此外，在傳統思想史和人物、佛教與民族問題、方志、密宗及考古等方面，均能取得新成果，展現出當代中國大陸佛教研究的特色。

六、侯坤宏〈中共學者對佛教的理解〉，本文透過范文瀾《唐代佛教》，以及任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，由學術發展史角度，探討馬列思想影響下的中共學者如何理解佛教。文中分別從中共學者以馬列理論研究佛法、馬列理論解釋下的中國大乘宗派、改革開放以後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，以及他們筆下所呈現出的佛教面貌。

最後，非常感謝本期所有作者、匿名審查者以及編輯委員的付出，希望本刊能提供優質的論文給每一位讀者，也希望讀者能對我們呈現出來的研究成果不吝惠予指正！

總編輯 侯坤宏

玄奘佛學研究 第十四期

目 錄

中國佛教史專輯

從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源	蔣武雄	1
明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展	徐一智	25
晚明僧俗往來書信中的對話課題 ——心事·家事·官場事	陳玉女	89
太虛大師的顯密交流初探 ——以日本密宗為例	黃英傑	135
2008年中國大陸佛教研究綜述	黃夏年	165
中共學者對佛教的理解	侯坤宏	197

**Studies on Chinese Buddhist
History**

Discussion of Buddhist Temples Reconstruction in Liao Dynasty and its Funds Sources Recorded on the Stele Inscriptions	Chiang, Wu-hsiung	2
A Study on the Relationship between the Mount Putuo's Developments and Government Policies during the Ming Dynasty	Hsü, Yi-zhi	26
From the Dialogues in the Letters between Buddhist Monks and Believers in the Late Ming: Personal, Family and Official Affairs	Chen, Yuh-neu	90
Master Taixu's Communication of Exoteric and Esoteric Buddhism - An Example of Japanese Mantrayana	Huang, Ying-chieh	137
The 2008 Review of Buddhist Studies in Mainland China	Huang, Xia-nian	166
Chinese Communist Scholars' View of Buddhism	Hou, Kun-hung	198

2008 年中國大陸佛教研究綜述

黃夏年*

摘要：

中國大陸的佛教研究，在世界上也有自己的特色。2008 年的中國大陸佛教研究首先表現在對佛教研究方法論的討論，這表現在中國大陸佛教研究的進步與反思。特別是在全球化與國際化的背景下，大國中國的佛教研究也要伴隨著大國的地位而走向世界佛教研究論壇。如果中國佛教研究要走向世界，取得話語權，就必須與國際接軌，因此方法論成爲學術研究的瓶頸，只有突破這個瓶頸之後，中國的佛學研究才能走向世界。其次，傳統的思想史和人物的研究仍然得到了發揚。再者，與當代法制社會的特點，佛教與民族問題等，結合古代佛教資源，作出新的現實研究。最後，在方志與密宗及考古方面取得一些新的成果，展現了中國大陸佛教研究的美好未來。

關鍵詞：佛教研究、方法論、思想史、人物、方志、密宗、考古

* 中國社會科學院世界宗教研究所編審

The 2008 Review of Buddhist Studies in Mainland China

Huang, Xia-nian *

ABSTRACT:

Buddhist Studies in mainland China have its own characteristics. In 2008, Chinese Buddhism research first focused on methodology and brought visible progress and reflections. Under the impact of globalization, Buddhist studies in China must move forward in a worldwide perspective. To integrate the research scheme into the globalized world, Chinese Buddhism must solve the immediate problem which is the research methodology. Only when Chinese Buddhist researchers break through this bottle-neck and modify their methods, Chinese Buddhist studies have the opportunity to be in line with world's Buddhist research. Secondly, the research in Buddhist ideology and historical personages also found a growing number of publications in 2008. Some papers dealt with the relationship between Buddhism and legal aspects in modern societies. Others discussed the question of minority. These studies integrate ancient Buddhist resources to come out realistic findings. Finally, during this period Chinese Buddhist research also received some success in other domains such as local chronicles, Tantric studies and archaeology.

Keywords : Buddhist studies, methodology, history of ideology, personages,
local schronicles, Tantric, archaeology

* Senior Researcher, Institute of World Religion, Chinese Academy of Social Sciences

一、前言

2008 年中國大陸的宗教學研究較前一年來說，有了明顯進步，這主要反映在：1、認識問題的視野寬了，對許多宗教的問題都作出了新的看法，尤其在佛教與基督宗教二個問題的研究上表現明顯。2、媒體對宗教研究更加重視，一些媒體專門組織專欄，討論有關宗教的研究問題，讓不同方面的聲音發表出來。3、學者對現實性的問題更加重視了，特別是與當前一些宗教熱點問題，許多學者都發表了看法，特別是田野調查的報告增多。4、一些過去研究薄弱的領域，得到了加強，特別是在民族宗教理論方面，有了一些新的想法和文章，彌補了過去的不足。

總的來說，我國大陸的宗教研究正在朝著深入方向發展，雖然發表文章的總數仍然與過去基本持平，但是在學術水準較過去有明顯提高。現將這一年有關佛教研究綜述如下。

二、佛教研究方法論研究

佛教研究方法論一直是我國學術界研究的瓶頸，由於方法論的使用沒有突破性的進展，中國的佛教研究始終未能走出國門，因而影響了中國佛教研究與世界佛教研究的接軌。因之有人認為：「時至今日，雖然佛教學作為純粹的學術方法仍未確實生根於漢語學界。」¹《華東師範大學學報》專門組織了佛教研究方法論專欄，約請專家暢談有關方法論研究的問題。該刊編者指出：隨著近代以來的西學東漸之風，注重「內在理解」與「唯證乃知」的傳統研究原則，遭遇到西方現代學術方法的挑戰和衝擊，中國佛教研究方法因此呈現出了多元化的局面，不同研究方法

¹ 劉宇光，〈現代佛教研究概論〉，《歷史教學問題》2008 年 3 期（2008 年）。

的運用，固然豐富了佛教研究的成果，但是由於傳統與現代方法之間的張力，以及佛教研究者對於不同研究方法之間的界限，及各自的有效性仍缺乏足够的清醒與自覺，因而也在某種程度上導致了方法論的混亂與交流的困境。

可以說，佛教言說的內在詮釋之路，在現代佛教研究中幾乎被完全遮弊、被堵塞。原因在於，中國近百年來，古學東漸，西方文化精神以及學術研究方法，在學術界漸漸占據統治地位，中國的佛教研究者們漸漸放棄對佛教精神特質進行如實把握的訴求，陷入了二元對立的誤區，對佛教的研究要麼是游離或者說外在性質的主觀碎解，要麼以西學的框架與範疇予以比附，他們呈現的「佛教」實際上早已是一種在現代性的「除魅」魔鏡中的異化之像，與佛教的本來面目相互乖離，雖然這種本來面目只是一種傳統的顯現，對其認同可能承擔著不堪質疑的風險。

周貴華〈佛學研究的內在詮釋之——以印度佛教瑜伽詮義思想為例〉指出，²在這種境況中，現今必須首先鼓勵佛教學術研究中對佛教進行深度或者說內在解讀，以使佛教研究走上正確的軌道。在此方向上，探究與澄清佛教的詮義思想就變得舉足輕重了，在把握佛教詮義思想的基礎上，通過佛教的內在詮釋之路而建立佛教學術研究在外詮釋之路，打破佛教研究中二者疏離的現狀，使二者在不即不離的交織中形成緊張與和諧的關係，因此，當前佛教研究中的首要任務是釐清佛教詮義思想，把握佛教的內在或者說自我的詮釋方式，以嘗試建立佛教研究中的外在或者說他者的詮釋方式，由此才能逐漸消解百年來累積的與傳統的隔絕感，從而通過佛教學術研究，既呈現佛教思想的精神特質與歷史面貌，又能發揚佛教思想優秀精華。

² 周貴華，〈佛學研究的內在詮釋之——以印度佛教瑜伽詮義思想為例〉，《華東師範大學學報》2008年4期（2008年）。

陳堅〈護教學還是宗教學：漢語佛教研究方法的再反思〉，³反思近代以來的漢語佛教研究，認為我們發現漢語佛教研究在研究範式上徘徊於護教學與宗教學之間，護教學的研究和宗教學的研究沒有明確的界限，兩相混亂，被印順法師形容為是「東倒西歪，非驢非馬」，從而導致了這兩種範式的研究都得不到純正而深入的發展，影響了漢語佛教研究的整體推進，相比之下，西方學界的基督宗教研究則能保持這兩種研究範式的平衡發展。

李向平〈「社會理性」：佛教研究的新視角——從對馬克斯·韋伯的誤解說起〉，⁴提出佛教信仰體系所具有的靈性資本和社會資本，就能建構為一種社會交往平臺，以一種社會資本的規範、信任、互動的形式，來表達人們之間的相互關懷和社會自理，這一點應當是佛教理性化、或者是重建佛教理性的基本出發點。所以，佛教理性化的關鍵問題，即是佛教信徒的社會交往關係的重建，佛教信仰共同體信任方式的重建，價值觀念的共用及其寺方社會的再度認同。因此，佛教理性化的範式、特徵和向度，將決定了中國人間佛教的演變方向和社會的特質，決定了中國佛學界研究範式的一大變遷。

張偉然〈歷史學家缺席的中國佛教研究〉，⁵希望有越來越多的史學家逐漸加入到佛學研究的行列。通過史學家和哲學家深度交流與合作，逐漸開創出中國佛學研究的新局面。史學家的進入，至少在兩個方面會讓當前的局面有所改觀，一方面，雖然中國的佛教史研究目前已深入到開

³ 陳堅，〈護教學還是宗教學：漢語佛教研究方法的再反思〉，《華東師範大學學報》2008年4期（2008年）。

⁴ 李向平，〈「社會理性」：佛教研究的新視角——從對馬克斯·韋伯的誤解說起〉，《華東師範大學學報》2008年4期（2008年）。

⁵ 張偉然，〈歷史學家缺席的中國佛教研究〉，《華東師範大學學報》2008年4期（2008年）。

展宗派史、地方史研究階段，但對基本史實、基本發展綫索的耙梳，還處在相當粗疏的階段。很多重要歷史人物的生平都沒有梳理清楚，遑論一些以往認為並不十分重要，而實際上卻發生了關鍵作用的人物。這些工作，如果交給史學家完成，憑他們對史料的把握，應該不難取得較好的效果，這不僅可以節省哲學家們的大量精力，還能為哲學研究的工作提供更多的客觀依據。另一方面，史學工作的獨特視角，可以為佛教史研究發現一些新的問題。例如，以往對中國佛教宗派的研究，大多只注意到佛教宗派成立的原因和標準，已經有不少學者就此發表了很好的意見。可是，從事佛教地理研究的過程中發現，那樣的討論是遠遠不夠的，因為不同地域的宗派，其組織形態差異非常大。不僅不同宗派之間，就在同一宗派內，其地域差異都斷斷不可忽視。不妨說，有些宗派內部的地域差異已經超過了某些地域不同的宗派差異，幾乎難以一概而論。這些內容完全有理由成為中國佛教史研究的重要課題，如果對這些問題視而不見，關於中國佛教宗派史的研究就不可能接近歷史實態。

唐忠毛〈「學」、「證」之間——近代以來佛教研究方法的困境及其反思〉，⁶回顧近代以來的種種佛教研究方法之爭，強調由西方現代理性思維和學術化方法帶來的傳統與現代之間的衝突遠沒有化解和消失，甚至就當前的佛教研究現狀而言，這種衝突而導致的方法論混亂，也還有增無減。究其原因，可能在於以下幾點：其一，我們經過這麼多年的「西化」理性思維與學術化訓練，逐漸淡忘了自己的傳統佛學研究方法，或者說對自身的傳統方法漸漸失去了自信。可是另一個方面，我們真正建立起成熟的佛教研究現代傳統，在方法上常常陷入一種「不中不西」的局面。其二，研究者對不同研究方法之間的界限及各自的合法性，仍缺乏足夠

⁶ 唐忠毛，〈「學」、「證」之間——近代以來佛教研究方法的困境及其反思〉，《華東師範大學學報》2008年4期（2008年）。

的清醒自覺，在研究方法上常常厚此薄彼，從而導致了佛教學研究與交流對話的困境。其三，有些研究者對傳統方法與現代方法雖有所自覺，並隱約想建立一種新的佛教研究範式，但基本上卻仍停留在心有餘而力不足的境況。

因此，在這種分裂中，不同的解說方式也代表了不同致思理路和思想目標，來自西方客觀中立的立場，豐富了佛教研究的相關成果，擴大了佛教研究的視野。但作為傳統，中國佛學精神的獨特性格畢竟是在其傳統中形成的，一個完全喪失了傳統方法的中國佛教研究，是否還能保持其自身的品格，這是一個值得思考的問題。傳統的體證方法、個人的修學體驗，雖不足以形成系統化之方法學理論，但是對於學術化研究的結論來說，也是具有一定的指導意義的。

就歷史文獻學、詮釋學而言，近代以來中國大陸的研究狀況一直落後於日本、歐美和港臺，形成這種狀況的原因很多，但對文獻學、外在的詮釋方法的輕視也是原因之一。我們只有承認不同研究方法的合法性，並對其界限保持清醒的自覺，才能真正豐富佛學研究的成果。為此，我們應當注意以下幾點：1、佛學研究雖具有其自身的獨特性，但也不能只局限於某一種固定的研究方法，2、應當承認不同的研究方法都具有其自身的價值和目標，這樣不僅有助於某一研究領域的豐富與發展，同樣也有助於提高佛學研究的整體水準。3、應該清楚地意識到不同的研究方法自身的有效性範圍和局限性，不能尊己卑他，以偏蓋全，更不可僅以某一種研究方法所得出的結論為「真理性」結論。保持對不同的研究方法界限及其合法性的清醒認識，可以讓不同方法的喜好者在各自的領域裏耕耘，相安無事，各各發展，不妄自菲薄，也不尊己卑他。這確是當前佛教研究方法論應該提倡的局面。

但建立這個新傳統的一些思路也許在於「返本開新」，所謂「返本」，

是指新傳統（新範式）的確立應該對於傳統方法與現代方法有清醒的瞭解，並恢復對傳統方法的自信與自覺，不確立西方學統的權威地位，並充分正視佛學內在詮釋的特殊性和重要性。所謂的「開新」，是指新傳統（新範式）的建立不可能完全回歸傳統本身，或者回到內學院式的解經方式，而是應該將其置於「古、今、中、西」的背景下進行，因為這是我們無法逃避的現代視野。因此，這種「返本開新」的整合思路，要求研究者既要從佛學整體精神出發，也應當兼顧學術與體證，教內與教外的辯證統一，還要自覺到佛教在現代發展不能是固步自封地自說自話，還應有其世界文化的視野。

此外，劉宇光另文發表〈現代佛教研究概論〉⁷對上述的一些問題，作了另一種「國際化」的解釋。作者說，民國的佛學研究是佛教認信者站在佛教信仰立場上，所展開的信仰式的研究，此乃服務於宗教實踐及宗教組織、宗教社群的成長與發展，一般可稱為「教團佛學」、「團佛學」，甚或經院佛學式的研究。「學院佛教研究在態度上的最大特性是站在局外人或不是認信者的立場的展開研究」，而「現階段國內的佛學研究不單從未因自視佛教為中國文化一環而占任何研究上的優勢，反而是這種錯置而造成國內佛教與國際學界相當脫節。」作者回顧了歐美學術界與日本佛學界研究的情況，認為西方的史語法與文獻學研究是一門死學問，不能展開研究。日本吸收了歐洲的研究成果，更重要是接受了其佛教研究「中立、客觀」的價值判斷。戰後美國的佛教研究推崇「參與的觀察者」方式，使研究成果變成了跨傳統詮釋，發展了佛教研究。所以「英語學界佛教研究範圍之廣，題材多樣之高，不同研究模式並存，都可以說明在以後一段時期內，英語學界在現代佛教研究上富開創性的角色會益形重要及更有主導力。」

⁷ 劉宇光，〈現代佛教研究概論〉，《歷史教學問題》2008年3期（2008年）。

對中國佛教，作者頗有微詞，認為「把漢傳或東亞佛學視作『中國哲學』儒、道、釋『三教』架構內的一員，普遍見於使用漢語書寫的中國哲學界的佛教研究。這一般被稱為『中國佛學』的範疇包含特定的研究模式。雖然它在當代國際佛學界並非典型，但在華人學界中卻是主流類型，尤其常見於中國哲學視野下的佛學研究，然而對於這種研究模式的內在預設卻罕受學界檢討與注意。此一架構不管在思想方式及文化國族主義（Cultural-Nationalism）上都有其特殊的預設，既為漢傳或東亞佛學的研究帶來一定困囿，不單有礙對東亞佛學的缺點進行批判性省思，同時也反過來間接加強現代中國哲學研究某些不無可議之處的既定角度。」

作者特別指出：自改革開放以來，「這一階段長達三十多年，其後遺問題至今仍未完全被解決。這主要表現在以下兩個方面：1、對於過去三十年國際佛教研究所形成的長足進步非常陌生，無法與國際的研究接軌與交流。2、這種脫軌的現狀難於在短期內大幅改善，其因由並不只是資訊的缺乏或分隔，更多是源自一種迄今仍舊普遍見於內地佛教研究學人的心態，即視佛教為中國文化的一員，因而外國人沒有理由比中國人更懂中國文化的錯誤假定。事實上以梵、巴、藏、漢四個依語種區分的佛教傳統中，即使是漢傳佛教也都已經超出傳統中國文化範圍以外，而涵蓋日、韓及越南，更不要說其它。在此一錯誤假定下，造成不良後果之一是中國內地在梵、巴、日的佛教研究上幾乎是一片空白，遠遠落後於歐美。由於視佛教只中國文化一員，從而欠缺對其它古典佛教語種的研究與訓練，加劇了與國際學界的距離。因此，中國內地佛教研究現階段急需的是重新建立與國際學界的學術合作及交往關係，從中吸收外界的現有成果。……中國當前的佛教研究正處於逐漸重建常態規範的階段，除內地同仁的努力外，參考國外經驗，尤其加強發展與其他華人地區佛

教研究同仁的合作將有助於研究事業的進展。」

宋道發〈中國佛教史觀研究導論〉⁸對中國佛教史的研究做了評論。他認為歷史上「佛教史之所以不受傳統史家的重視，其原因大致有以下三個方面：1、自東漢以降，歷代修史，皆以儒家用思想為價值標準，故釋、老兩家皆不受重視。2、傳統史家皆有夷夏之分的民族意識，佛教被視為夷狄之教而備受排斥。3、官修史書的基本史料，來源於歷朝的官方文書，其中佛教方面的資料很少，且縱有佛教資料可資採用，傳統史家或對之不屑一顧，或因不諳佛教而無從措手。」而對今天的佛教史研究的局面，作者又指出：「一是研究我國古代史學理論的學者，多關注傳統史學的歷史觀點和方法論等史學理論的研究，由於基本立場、研究方法、研究領域、知識背景等諸多因素的限制，佛教史觀很難進入他們的視野。二是研究佛教史觀必須具備兩方面的素養，既要深諳佛教教理，又要熟稔佛教史籍。佛教學者之中，擅長教理者往往不諳史傳，窮研史傳者大多不通教理，故而在佛教史觀的研究上，始終難以有所作為。」作者還特意強調，「借鑒西方的史學理論與方法，誠然有其必要，但並非佛教史學研究的最佳路徑。……就佛學研究方法而論，筆者贊成太虛大師宣導的，同時也是佛教長久以來視為根本的『解行相應』法。」

李正宇〈敦煌佛教研究的得失〉⁹回顧敦煌佛教研究的整個過程，認為可以發現以往學者多是按照規範進行描摹，塑造出一個理想型的敦煌佛教。少數敦煌學家近年來雖已指出，吐蕃統治及歸義軍時期的敦煌佛教頗有不合經、戒的世俗化傾向，但仍未能對這一時期敦煌佛教的特性作出明確的判斷。實際上，8 至 11 世紀的敦煌佛教不僅僅只是具有世俗化的傾向，而是已經變成與佛教規範背道而馳的世俗佛教，體現出一些

⁸ 宋道發，〈中國佛教史觀研究導論〉，《西南民族大學學報》2008 年 1 期（2008 年）。

⁹ 李正宇，〈敦煌佛教研究的得失〉，《南京師範大學學報》2008 年 5 期（2008 年）。

較以往明顯不同的特點。因此有必要重新改寫以往出版的中國佛教史及敦煌佛教史。

作者強調，中外佛學家撰寫的《中國佛教史》所描繪的那種合「經」合「戒」、超世脫俗的理想型佛教，至少從隋唐以來已不存在。隋唐以來的我國佛教，無不是程度不同的入世合俗的世俗化佛教，以往那種用「經」、「戒」規範當模具鑄造出來的所謂「中國佛教」，其實是脫離實際的，與中國佛寺實際情況、與僧侶及廣大信眾信行實踐都相去甚遠。作為中國佛教史，不顧中國佛教寺、僧侶及廣大信眾的信行實踐，只按照佛學義理的框範加以取捨，用模具鑄造出的所謂「中國佛教史」，並非真實存在，不能令人信服。佛學史或正統佛學思想發展史雖然與佛教史有相當的關係，卻並不等於佛教史，更不能用來取代活生生的中國佛教史。

佛教研究的方法論一下子引起了如此眾多的人來關注，這不是偶然的，它應是近三十年我國佛教研究發展的必然結果。現在我國的佛教研究到了一個關鍵時期，未來的佛教研究應該如何走下去，特別是在全球化與國際化的背景下，大國中國的佛教研究也要伴隨著大國的地位而走向世界佛教研究論壇。在這個背景下，佛教研究的方法在過去並未引起人們的關注，學者只要自說自話就可以了，其討論也只是在一個固定的圈子內就可以完成。但是隨著佛教界和佛學界國際交往的增多，與國際學者的研究成果也正在發生碰撞，以往的自說自話式的研究肯定已經不適應中國學者的要求，如果中國佛教研究要走向世界，取得話語權，就必須與國際接軌，因此方法論成爲學術研究的瓶頸，只有突破這個瓶頸之後，中國的佛學研究才能走向世界。

上面各位學者的看法，並不是沒有道理，但是從全域上來看，既不全面，也有偏頗。中國佛教研究要走向世界，方法論的使用固然重要，但是更重要的是中國佛教的研究資源獨特，有特殊的研究價值，所以才

會引起外國學術界的注意，對此加以研究。

世界佛教研究史告訴我們，西方國家對佛教的研究最早是從印度文化系統開始的，以後才擴及到中國漢藏兩大系統。佛教最早被西方學者注意，予以研究，是因為西方列強出於殖民統治的需要，所以最早開始研究佛教的人，並不是學者，而是在殖民政府擔任公職的一些官員。以後，這些研究成果被介紹到歐洲之後，於是才有學者的介入，並且作為一種學問進入了學者案頭。其次，西方學者囿於研究的條件，只能做一些最基本的基礎工作，而這種基礎的工作就是文本的研究，從史語學或文獻學的角度進行切入，由此形成了西方學術研究的風格。但是隨著研究的深入，文本的研究不足以表達一種完整的學問時，作為文化的背景及其與之有關的歷史研究等開始進入學者的視野，所以西方學者的研究是在特定的情況下形成的，其根本原因就是在於西方人不懂東方人的文化，只好在語言學方面做一些基礎的研究。這也是為什麼最後史語法的研究成為死胡同的原因，也是後來佛教詮釋學發展的最重要動因。

中國的佛教研究，古來就已有之。傳統的「我注六經」或「六經注我」一直是中國佛教研究的最基本方法。研究佛教的目的，一是要對教義理論進行提升，二是對佛教的思想予以總結，三是忠實記載佛教的歷史與人物的貢獻，四是要提高本宗本派的地位。所謂的「內在理路」，或是「護教學」，還是「返本開新」、「解行相應」等，無一不是圍繞這些目的而服務的，這些目的至今仍然是不同立場佛教學者研究的方向之一。近代以來，西方學術研究的方法引入我國，按照西方學術研究的路數來研究佛教，使學者們在模仿與創新之間走過了一段漫長的路程。早期的中國學者主要是按照西方的學術概念，對佛教的基本理論與概念進行解構，這一時期所謂的創新，就是佛教研究的西方學術化。進入上個世紀下半葉，中國學者在掌握西方學術研究的方法之後，開始有了創新性詮

釋與理解，出現了一些成果，但是這些成果由於沒有脫離西方的藩籬，因此也不能產生影響。相反的，倒是仍然用傳統方式來研究佛教的著作，反而成爲世界學術名著，像湯用彤先生的《兩漢魏晉南北朝佛教》一書，並沒有因其缺少西方研究的路數而不受人重視，反而獲得了各國學者普遍好評。

《兩漢魏晉南北朝佛教》一書的研究之所以能夠成爲學術名著，是在於它的翔實資料和細密考證，以及旁徵博引的內容，與他採用的所謂的方法論是沒有什麼必然聯繫的。該書突出了中國學術特色，這個所謂的特色，就是該書所呈現出的民族性，也正是因爲這一點，才引起研究佛教史家的好評。這也就說明，中國的佛教研究，既要有學術性，更重要的是要有民族性，如果該書仍然沿用西方學術研究的範式，則不會得到各國學者重視的。從中國佛教的歷史來看，佛教傳入中國就與中國傳統文化發生了相結合的現象，隨著中國佛教的發展，這種結合的現象越來越頻繁與顯著，具體地說，就是「儒釋道」三者之間的相互融合。如果不承認這一點，就無法對中國佛教進行研究，所以凡是研究中國佛教的學者，都強調佛教與傳統文化之間相結合與碰撞的重要性，換言之，不懂三教就無法將佛教研究深入下去，那種強調要脫離「儒釋道」三種文化構架下，或者脫離中國文化的氛圍下而進行獨立的中國佛教研究，實際上不可能的，也是無法去完成的。

關於中國佛教研究與世界佛教研究接軌，這裏有一個事關話語權的問題。過去由於中國佛教的影響，以及漢文方塊字的使用，包括古漢語的訓練等等原因，外國學者對漢語系佛教是陌生的，也是難於掌握的。近年來，一些國外學者開始注意漢語的學習，同時對中國佛教史的把握也逐漸到位，所以他們的研究成果正在崛起，但是也暴露了一些缺少常識的情況。舉例來說，「頓漸」之爭是禪宗史上的一個顯著點，歷來南北

兩宗之爭就是南宗主頓，北宗主漸。一些學者認為一位美國學者曾經談到禪宗北宗也有「漸」的觀點，並將此奉為新意，加以推崇。但是凡是學過佛教史的中國學者都知道，佛教的認識論是「頓漸不二」的，這在禪學或禪宗的經典裏面有非常多的表述，因此不能僅因為北宗的著作裏面講到了漸，就說它是一個新發明。作為一位外國人來說，我們尚可以原諒，如果作為一位中國學者而加以推崇的話，則顯得有些無知了。所以，這裏就牽涉了話語權的問題，中國佛教研究要與國際學術接軌，重要的還在於話語權的使用，如果不重視這一點，則中國佛教既不能接軌，也無法走在世界佛教研究的前列，而且只能跟在別的後面去學舌，沒有一點主動權。而話語權的使用，還是要來自於基礎的資料，具體地說，就是要將原典讀懂。日本佛教由於受到中國佛教的影響，故日本學者在這方面很少犯錯，他們的研究成果經得起檢驗，因此在中國學者的眼中，日本學者的成果更加受到中國學者的重視。

筆者認為，既然談到研究中國佛教的方法論，首先要把現在的研究成果掌握之後，再做結論。關於學者談到的梵、巴、藏、日的佛教研究問題，現在的我國學者也不是沒有成果，但是這些成果由於是按照西方的路數，跟在別人的後面僅做一些簡單的注釋，當然是不會產生影響的。熟悉中國佛教譯經史的人都知道，中國佛教界是最早引進並翻譯印度梵文的經典，宋代以後，中國佛教僧人之所以不再去印度，一是印度的佛教正在受到毀滅性的打擊，二是佛教的重要經典已經被中國人翻譯出來，三是中國民族化的佛教已經建立，所以在中國人的眼裏，沒有必要再去尋找梵文原典。中國佛教界一直有著嚴格的譯經翻譯程式，道安與玄奘都強調這一點，所以中國的譯經是非常嚴格的，至今還沒有人指責古人的譯經是不按程式的。現在西方學者所見的梵文原典，基本上都能在中國佛教的譯經中找到，曾經有過學者核對過梵文原典，得出的結論

是符合經典原意。如果真是這樣，就沒有必要再去重新校譯原典，這就是爲什麼中國人不再去做梵文原典的工作。

關於巴利文經典的研究，在我國確實研究的人不是很多，成果寥寥。雖然原因有多種，但是最主要的是其影響太小，在中國信仰上座部佛教的人，只在雲南邊陲地區的一些少數民族裏面，學者更注重的是對中國傳統文化產生重大影響的漢傳佛教。此外，在中國譯出的佛經中，其中有相當一部份經典的內容是與巴利文佛經重合的，例如巴利佛教最重要的經典《清淨道論》，在漢譯本裏就有《解脫道論》，而一些沒有被譯出的經典，主要是一些用僧伽羅文寫作的佛經注釋。

近年來，一些治巴利文的學者又陸續譯出了一些包括《清淨道論》的著作，可以說，中國的學術界對巴利佛教還是有瞭解的，而對巴利佛教的現狀，國內也早有博士論文出版。

對藏傳佛教來說，國內對這方面的研究已經有百年的歷史，就藏文經典而言，學者的注意力主要放在藏文佛教史書與一些重要的經典，由於藏文大藏經裏也有很多經典與漢譯佛典的內容相同，故這些相同的經典，學者們沒有再做過多的研究。

日本佛教一直是國際佛學界的一支重要力量，同樣我國學術界從剛開始引入西方治學方法時，就譯介了大量的日本學者的著作，這種翻譯過程一直沒有停過，而作爲歷史上中日文化交流的主要內容——佛教，也是學者研究的最重要部分，但是也應該指出，中國學者更重視的是與佛教有關的部分內容，就像日本學者研究的，更多是隋唐至宋時期的佛教，因爲這一部分佛教與日本文化有著重要的關係。由此可知，中國學術界並不是像個別學者想像的那樣對國外非常陌生，也是不對國外的佛教沒有研究，平心而論，應是中國佛教學者關心的重點內容不同，所以研究的成果也不一樣。

三、中國佛教思想的研究

中國佛教思想的研究，一直是中國學術界的一項強項。釋惟善〈試論九定與解脫的關係——依說一切有部的觀點〉依據梵文資料，¹⁰試圖從說一切有部的觀點出發，論述九定或等至與涅槃解脫的關係。認為「九定／等至」就是四禪和前三無色定，再加未至定和中間定。修行者只要依靠這九定中任何一定，斷除三界煩惱，就可以獲得解脫，而依靠最高的非想非非想定並無能力斷除煩惱，從而獲得解脫的機會，因為在此定境中沒有無漏道。修行者只要獲得九個等至的任何一個，如果沒有斷除煩惱，就會投生到與此定相應的天界中去，投生天界還是獲得解脫，主要看修行者修定時是否能夠斷除三界煩惱。佛陀的教法，沒有「定」就沒有解脫和涅槃可言。在這些「定」或等至中，前七等至或九等至（包括未至定、中間定）在修行過程非常重要，尤其是第四禪，如佛和他的弟子都是以他們的身教和言教告訴我們，修習是獲得證悟和走向涅槃的重要之道。

徐明生〈「承負」與「輪迴」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉指出，¹¹道教的果報觀「承負說」呈現出道德他律、倫理本位、現世果報的特點。而佛教的「業報輪迴說」則體現了道德自律、個人本位、追求出世的特徵。它們都否定宿命論和命運偶然論，在道德教化及勸善的價值目標上趨於一致。

釋聖凱〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉認為，¹²攝論學派對《華嚴

¹⁰ 釋惟善，〈試論九定與解脫的關係——依說一切有部的觀點〉，《世界宗教研究》2008年4期（2008年）。

¹¹ 徐明生，〈「承負」與「輪迴」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報》2008年第2期（2008年）。

¹² 釋聖凱，〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉，《宗教學研究》2008年1期（2008年）。

經》的研究，是以曇遷為中心人物而展開，智儼的師承，杜順、達法師、法常、靈辨、靜琳、智正，後四人皆受教於曇遷，都具有融合《攝論》與《華嚴經》的學風。曇遷的《亡是非論》闡明「亡是非」、「無心」與「性起」觀念中的「離相」、「不起」等觀念相合，所以能够「順性起」。智儼是針對《瑜伽論》、《成唯識論》為三乘始教，而強調《攝論》為三乘終教，但是他又將《攝論》置於「從始入終」的位置，唯識學經過《攝論》的仲介作用，最後進入《地論》、《起信論》的終教。法藏通過接受攝論學派的「三無性同一無性」，而提出「三性一際」，最後歸入《起信論》的如來藏緣起，建立了「法界緣起」。

朱嵐〈論儒佛孝道觀的歧異〉¹³以報恩為理論根基，強調佛教孝道始終保持著自己宗教倫理的基本特色，從而在孝道內涵、孝道境界以及行孝方式上，與儒家孝道發生了歧異。總體上看，佛教孝道的慈悲、平等精神，與儒家孝道對尊卑上下等級秩序的追求形成鮮明對比，佛教孝道濃厚的出世、宗教色彩，也與儒家孝道世俗、人間的面貌大相徑庭，並由此而成為對儒家孝道的重要補充。

喬宇〈印光儒釋融通思想〉認為，¹⁴印光順應時勢，提倡儒釋融通，嘗試改良道德，成為太虛宣導的「人間佛教」之外的另一股重要的變革思潮。印光在前人努力的基礎上，把「孝道」作為儒釋二教倫理之根本，提倡信眾過一種宗教修習與奉行孝悌融合在一起的生活化的宗教生活。又把「佛教以孝為本」的「孝道」提升為佛教根本精神的思想，改變印度佛教的傳統，體現了佛教倫理對於中國主流傳統的儒家倫理的妥協與適應。可以看出，他實質上已經把原先置於宗法等級制上的「孝」，改造成建立在佛教「眾生平等」基礎之上的對於眾生的「慈悲心」了。「孝」

¹³ 朱嵐，〈論儒佛孝道觀的歧異〉，《世界宗教研究》2008年1期（2008年）。

¹⁴ 喬宇，〈印光儒釋融通思想〉，《蘭州學刊》2008年6期（2008年）。

的物件不再局限於親人，且包括六道中所有的眾生，對於一切生命，都要尊重和愛護。他實際上把佛教的「三世說」、「因果觀」、「輪迴說」等宇宙觀、世界觀的學說糅入儒家的「孝道」理論中，以釋子無限慈悲儒家的「世間之孝」，使佛教的「孝道」成為充塞天地的真理，人人都應遵守的不易法則。在他看來，這基於慈悲之心的「孝道」在理論上遠遠勝於「事親事君」的「孝道」，在倫理實踐中比儒家的「孝道」更具有實施教化的功用。

從社會背景看，印光把「孝道」作為儒釋融通之根本，這與自清入民國，僧人素養不高、知識份子研究佛學蔚然成風，形成佛學在居士不在佛門的局面有很大的關係。印光提倡一種修行與盡孝相結合的方式，認為這更有利於維護社會安定和佛教的長遠發展、傳教的需要，還試圖從佛教的角度用佛教的因果觀來解釋儒家的經典，《洪範》的「五福六極」素樸的天命說被他改造為「實則天亦無權，不過隨彼所作之善惡而畀之。」這樣，實施報應的權力由上天的手中轉移到道德行為的主體自身。又說：「五福六極，實際前生之善惡因，及現生之善惡果也。」這使賦予了中國傳統報應說以三世、輪迴等印度宗教哲學的意義。

在看似平白的引用儒家的經典過程中，印光實際上已經在用佛理對儒典實施無聲息的改造了。印光認為儒家的「聖人之心」主要在於「空」，與佛教的「性空」想契合。這樣，佛陀的教法、法統與儒家的道統，就都以「空」的理念為共同的傳承內容，從而達到至誠無妄、空空如也的心境，也就成為僧人與儒生修習的共同目標。「聖人之心」的「心性說」的佛教實質，事實上印光還是以佛教的「如來藏佛性說」進一步闡釋儒家的心法，使得儒學進一步佛學化，在這個意義上，「聖人之心」，也就是「真如佛性」。

四、中國古代立法與佛教的研究

當前宗教立法的研究已經成爲一些學者的關注點，然而在中國古代已經在這方面做了不少的論述。李放〈南北朝時期佛教對法律思想的影響〉認爲，¹⁵南北朝佛教衝擊了儒家的忠孝、喪葬和等級觀念，促進了女性社會地位的提升，爲傳統法律注入了平等因素。佛教對犯罪起到了教化和懲戒作用，增強了法律對人的生命的重視，並影響了立法者的思想。

武寶甯、吳碩〈《唐律》對僧道法律規定及其特點〉指出，¹⁶《唐律疏議》中有關佛道教規定和當時宗教、政治的關係很密切，唐代統治者採用的統治方式是政教分離的世俗專制，唐代帝王決不允許宗教來削弱皇權，佛道教不在唐朝政權中占統治地位，國家法律不既適用於凡人，同樣也適用於僧道。在這種情況下，《唐律》中的絕大部分內容均適用於僧道，只是一些較爲特殊的方面才加以專門規定。故而在集大成的《唐律》中有關佛道教的內容就相對較少，同時也影響到此後宋、明清的相關宗教立法。

釋印順〈構建「人文佛教」平臺努力探索和踐行現代寺院管理模式〉強調，¹⁷中國佛教從近代以來，一直在努力探索佛教改革，至今已經有近一個世紀。改革開放以來，雖然中國佛教有了迅速發展，「人間佛教」思想已經深入人心，然而佛教界不斷地被各種問題困擾，特別是寺廟管理一直成爲中國佛教發展的瓶頸，如何解決這個問題，讓未來的佛教走上可持續的健康發展道路，各個寺院都在做出摸索與嘗試。本文介紹了弘法寺在寺廟管理與制度改革方面理念和具體做法，特別注意將古代的

¹⁵ 李放，〈南北朝時期佛教對法律思想的影響〉，《船山學刊》2008年3期（2008年）。

¹⁶ 武寶甯、吳碩，〈《唐律》對僧道法律規定及其特點〉，《延安大學學報》2008年5期（2008年）。

¹⁷ 釋印順，〈構建「人文佛教」平臺努力探索和踐行現代寺院管理模式〉，《世界宗教研究》2008年4期（2008年）。

傳統與現實相結合，以此來作為寺院管理改革的主要依據，並從理論與實踐的視角，闡述了兩者之間的關係，因之具有典型意義，為未來的佛教發展，作出一些可貴的理論探索。

高華平〈論佛教對中國古代文學體裁的影響〉認為，¹⁸佛教作為一種外來文化，不僅曾深刻地影響了中國文學的思想與題材，而且還曾深刻地影響了中國文學的體裁形式。這種影響主要表現在：1、它促進了中國古代文學舊文體的「新變」；2、它為中國古代文體園增添了許多新的品種；3、它極大地推動了中國古代俗文體的發展。考察佛教對中國古代文學體裁的影響，不僅可以說明認識中國佛教文化的歷史，而且對我們今天的中外文化交流和融通，也具有重要的意義和啟示。

五、中國佛教與民族問題研究

宗教與民族問題現在成為中國政治、民族與宗教的一件大事，佛教在歷史上曾經起到過促進民族團結的作用。孫昌武〈十六國時期的佛教與民族大遷徙與大融合〉指出，¹⁹十六國時期佛教在中國漢地弘傳已有相當基礎，這些政權大都優遇僧人，禮佛齋僧，盛建塔寺，組織佛典翻譯，支援佛教發展。這樣，民族遷徙與融合促進了佛教的傳播與興旺，為此後中國佛教的繁榮昌盛奠定了基礎，而佛教又成為聯結與融合各民族精神紐帶，各少數民族接受漢地文化的津梁，從而對於各民族交流與融合，對於中華民族大家庭的發展與鞏固，作出了貢獻。

趙毅、劉慶宇〈清建國前女真族之佛教信仰〉認為，²⁰佛教文化對女

¹⁸ 高華平，〈論佛教對中國古代文學體裁的影響〉，《世界宗教研究》2008年1期（2008年）。

¹⁹ 孫昌武，〈十六國時期的佛教與民族大遷徙與大融合〉，《中華文史論叢》2008年3期（2008年）。

²⁰ 趙毅、劉慶宇，〈清建國前女真族之佛教信仰〉，《史學月刊》2008年9期（2008

真人的影響是實際存在的。這種影響根基於金代女真人的佛教信仰和明前期對女真人的佛教闡揚。佛教文化的影響體現在女真人生活的方方面面，對這種影響的正確認識，有助於我們理解努爾哈赤於建國之前一年（萬曆四十三年）先在赫圖阿拉建築寺廟的不尋常的行爲。佛教是女真人多元信仰之一種，這種因素在女真建國後，隨著女真文明的發展，而日益增強，並最終成爲後金—清王朝宗教信仰的歷史背景，影響了未來的後金—清王朝的佛教政策。

邵正坤〈北朝家庭的道教信仰〉指出，²¹北朝時期道教的廣泛傳播，使得家庭成爲宗教信仰的基本單位。北朝家庭的道教信仰具有極爲鮮明的特點，它以家庭成員爲關注焦點，表現出極強的功利性，並且對宗教實行高度重視，從長時段的角度觀察，道教信仰對北朝家庭的規模結構、生活方式、日常消費、親屬關係甚至於家內子孫名字的擇取都產生了或隱或顯得影響。

六、中國古代佛教人物思想研究

李普文〈唐釋彥（宗）與隋彥琮考辯〉指出，²²隋釋彥琮、唐釋彥宗，時代既異，跡亦不同。彥琮著譯，闡揚佛理。彥宗編撰，維護佛風。各有撰述，不可混同。

黃夏年〈浮山華嚴寺朗目禪師評傳〉²³根據現存的史料，對朗目的生平事迹及其思想作了評述。現在學術界研究的薄弱之處是明初與明中葉的佛教研究幾乎是空白，此文在這方面作了補足。作者指出，朗目的史

年)。

²¹ 邵正坤，〈北朝家庭的道教信仰〉，《史學月刊》2008年12期（2008年）。

²² 李普文，〈唐釋彥（宗）與隋彥琮考辯〉，《宗教學研究》2008年1期（2008年）。

²³ 黃夏年，〈浮山華嚴寺朗目禪師評傳〉，《江淮論壇》2008年2期（2008年）。

料主要載於雲南雞足山僧徹庸編《曹溪一滴》裏，書中收入了朗目的著作《浮山法句》。吳應賓撰的《浮渡山大華嚴寺中與尊宿朗目禪師塔銘並序》是朗目生平最詳實的資料。朗日本智的生平最大的亮點，是在當地長官劉東星的支持下，重新修復華嚴寺，並在京城形成了一個「浮山優婆塞者」群體，在全國擁有廣泛的影響。朗目的思想主要表現在：1、華嚴與禪融匯思想；2、禪思想；3、禪淨合一思想；4、主持正義，不唯權勢的思想。朗目禪師既重視經教又提出要實修，用華嚴融禪，提倡禪淨合一，身體力行從事實踐的活動，在當時佛教界裏樹立了一個好的榜樣，為扭轉當時的風氣發揮了自己應有的作用。

七、中國古代佛教方志的研究

曹剛華〈明代佛教方志及作者考——《全元文》補遺〉，²⁴補了《全元文》漏收的十篇文章，皆為佛教文獻，有一篇談到了「也裏可溫」，對元代佛教和也裏可溫教研究是有價值的。

曹剛華〈融合中的變化：傳統史學與中國佛教方志的發展〉認為，²⁵傳統史家對佛教方志的爭議，主要集中在中國佛教方志性質的問題上。佛教方志到底是屬於佛教文獻，還是屬於史書？傳統史家在為佛教方志定位時，是意見不一的。傳統史家對佛教方志是讚賞的少，批評的多。究其原因，主要是佛教在整個中國古代文化體系中處在尷尬地位。儒學是中國古代立國之本，無論是政治經濟，還是文化學術，都是在儒學基礎上發展而來。佛教是融合於中國古代文化的一種外來文化，仍然處在政治文化的邊緣。政治上歷代帝王多數采取的以儒家為主，佛道為輔的三

²⁴ 曹剛華，〈明代佛教方志及作者考——《全元文》補遺〉，《黑龍江民族叢刊》2008年6期（2008年）。

²⁵ 曹剛華，〈融合中的變化：傳統史學與中國佛教方志的發展〉，《世界宗教研究》2008年4期（2008年）。

教融合的政策，文化學術上傳統士人多將佛教融入到以儒家為基礎的知識體系中，多站在儒家學術的角度評價佛教文獻。在這種學術大背景的影響下，傳統史家多以「有資考證」、「實錄」、「文風雅訓」等標準審視佛教方志的編撰。凡是達到這幾個標準的，大加欣賞，反之，則嚴厲批評。

中國佛教方志自形成之時就注定了它的二重性。一是印度佛教本身的思維、理論是構成中國佛教史學的因數之一，如佛教史家運用佛教垂迹論、因果論、三時論評價歷史人物，品談社會歷史變遷。但這種宗教性也決定中國佛教方志中的某些荒誕性、神秘性色彩，遲滯了中國佛教方志的發展。而給予中國佛教方志新生命與力量的，恰恰是中國傳統史學。在厚重的中國傳統史學影響下，佛教史家自覺、實用地借用資世存史、體裁體例、實錄直筆、人物評論等概念，編撰傳統史學化的佛教方志，促使了中國佛教方志學的全面發展。

林觀潮〈費隱通容《五燈嚴統》的毀板與日本重刻〉指出，²⁶《嚴統》在中國遭受毀滅性的打擊，卻在日本獲得了新生。它的命運反映著中日佛教文化交流的時代背景。費隱以發揚光大臨濟宗天童派為己任，志在振興禪宗。他尊崇正統而追求純粹，衛道心切且性格剛烈。在法門內外，他與同門師兄弟、曹洞宗僧人，與天主教徒等展開過許多論爭，在這些論爭中，《嚴統》訴訟是突出的一件。

紀華傳〈永覺元賢《鼓山志》及其文獻價值〉指出，²⁷元賢的《鼓山志》在清初編纂刊印以後，一直沒有廣為流通。清修《四庫全書》僅有存目，未收全書，國家圖書館等處所收藏的此書均為殘本。現藏於中國

²⁶ 林觀潮，〈費隱通容《五燈嚴統》的毀板與日本重刻〉，《世界宗教研究》2008年3期（2008年）。

²⁷ 紀華傳，〈永覺元賢《鼓山志》及其文獻價值〉，《世界宗教研究》2008年2期（2008年）。

社會科學院世界宗教研究所的，為品相極佳的足本，最早被清初藏書家汪憲收藏，乾隆修《四庫全書》時呈於朝廷，又輾轉藏於八千卷樓、江蘇省圖書館，再流傳至民間。該書除了具有重要的版本價值外，內中題記、鈐印等亦極為珍貴。本文考察了歷代編修的鼓山寺志的內容和存佚情況，對元賢的流傳和撰述時間進行了考證，並在標點校勘該書的基礎上，與黃任的《鼓山志》的內容加以比較。

2008年出版的由陳士強編纂的《大藏經總目提要》，是漢文《大藏經》的總目解說。共收錄漢譯小乘經三百五十二部八百十一卷。對《大藏經》收錄的各種典籍，按「藏」（經藏、律藏、論藏文史藏等）、「部」（長阿含部、中阿含部、雜阿含部、增一阿含部等）、「門」（相當於「章」）、「品」（相當於「節」）、「類」（子類）、「附」（附錄）六級分類法編制，並予以詳釋。內容包括：經名（包括全稱、略稱、異名）；卷數（包括不同分卷）；譯撰者；譯撰時間；著錄情況；主要版本；譯撰者事蹟；序跋題記；篇目結構；內容大意；思想特點；資料來源（或同本異譯）；研究狀況等。此外，還有經典源流的敘述，不同文本的對勘，史實的辨正和補充等。全書立足於原典的解析，收錄齊備，釋義詳盡，史料豐贍，考訂縝密，是迄今為止這一研究領域中最新、最全的知識密集型工具書。它的出版，填補了《大藏經》研究中的一大空白。

八、中國密宗及考古的研究

吳慧〈「北斗八女」考——另附漢譯密教佛經中南斗北斗之漢化分析〉認為，²⁸漢譯密教佛經中直接以北斗為題材的經文集中出現在盛唐，比對相關文獻考證「北斗八女」並非「北斗七星」之訛寫，其背後是道教的

²⁸ 吳慧，〈「北斗八女」考——另附漢譯密教佛經中南斗北斗之漢化分析〉，《世界宗教研究》2008年2期（2008年）。

北辰北斗崇拜對密教的影響。僧一行撰寫的《北斗七星護摩法》，可從中看出密教經文在北斗崇拜上的進一步漢化：不但形式上更接近道教經文，同時此經中首次出現對「火星入南斗」這一傳統天象的攘災之法，是將中土星占內容融入密教佛經中的一條明證，也是天學家身份的僧一行特殊的綜合工作。金剛智的譯文，保留了唐以前道教對密教在北斗崇拜上的影響，而僧一行的工作，是對密教佛經的二次漢化。對這一過程的分析，有助於辨別北斗經文的成文時間上的前後順序，也有助於理解史傳及筆記故事中北斗所具有的豐富內涵。

溫玉成〈談王崇仁藏佛舍利五重寶塔〉強調，²⁹王崇仁所收藏的「佛舍利五重寶塔」，的確是一件遼代前期（十世紀下半葉）契丹民族所創制的一件國寶級文物。它使人們對遼代前期佛教文化面貌有了新的認識，表明契丹民族在極力繼承、吸收中原漢民族文化（如八角塔式、天王形象、龜趺的使用等）的同時，又充滿了探索與創造精神。它把薩滿教巫術與佛教信仰融合為一體，把契丹人的葬俗與佛舍利保存融合為一體，這使寶塔具有了鮮明的時代烙印和獨特的文化內涵。

楊健〈乾隆朝廢除度牒的原因新論〉認為，³⁰清人俞正燮推斷「攤丁入畝」的賦役制度改革是乾隆朝廢除度牒制度的原因，學術界至今沿用此說，似成定論。他再界定度僧、僧籍及度牒三個重要概念，「攤丁入畝」是廢除度牒制度的必要但非充分條件，而是外因（四個條件）之一。度牒制度被廢除的內因是乾隆帝利用該制度裁減僧人所導致的五個矛盾。內因（五個矛盾）和外因（四個條件）結合起來，才是乾隆朝廢除度牒制度的真正原因。

²⁹ 溫玉成，〈談王崇仁藏佛舍利五重寶塔〉，《世界宗教研究》2008年3期（2008年）。

³⁰ 楊健，〈乾隆朝廢除度牒的原因新論〉，《世界宗教研究》2008年2期（2008年）。

戴曉雲〈北水陸法會修齋儀軌考〉強調，³¹由於種種歷史原因，北水陸法會的修齋儀軌長期失考在佛藏外，因此近現代學者們對水陸法會（包括圖像）研究時未把南北水陸分開，而是籠統以《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》作為舉辦水陸法會的唯一參照，和研究現存明清水陸畫的文獻依據，現代水陸法會均以《法界聖凡》為舉辦依據。作者認為，文中《天地冥陽水陸儀文》即為北水陸法會的修齋儀軌，從而找回了失傳多年的北水陸並就相關文獻。

九、海外佛教及佛教學術會議

此外，譚志詞〈僑僧拙公和尚與「拙公禪派」的傳承關係與思想〉³²介紹了十七世紀越南禪宗拙公派的傳承及其禪法思想，指出了該派的禪學思想以「三教合一」、「禪淨雙運」、「心即是佛」為主。越南的佛教來自於中國，但是中國的學術界對這方面情況瞭解不多，所以這篇文章對中國學者的研究無疑有重要的幫助。

2008年還召開了十餘次佛教學術會議，重要的有：2008年龜茲學術會議、寶相寺佛教文化及其佛教文物座談會、2008澳門濟公文化論壇、達摩文化暨定山寺恢復重建學術研討會、佛教的生死哲學與生命科學研討會、佛教與生態文明學術研討會、禪宗六祖文化與構建和諧社會學術研討會、天童寺與日本佛教研討會、寧波七塔寺建寺1500周年研討會、奉化雪竇寺彌勒文化研討會、應縣佛宮寺釋迦塔與中國佛教研討會、中國的佛教舍利崇奉和朝陽遼代北塔研討會、廣西西山文化論壇、雲居山佛教文化座談會、佛教與非物質文化遺產研討會、佛教與科學研討會、

³¹ 戴曉雲，〈北水陸法會修齋儀軌考〉，《世界宗教研究》2008年1期（2008年）。

³² 譚志詞，〈僑僧拙公和尚與「拙公禪派」的傳承關係與思想〉，《八桂僑刊》2008年3期（2008年）。

第二屆國際慈善研討會等。

十、結語

以上筆者對 2008 年的中國大陸佛教學術會議做了綜述，可以看出，現在我國的大陸佛教研究仍然有著強勁的勢頭，學術界的反思也在深入，特別是方法論的反思，促使學者們作出了更多更好的思考，必將有助於中國佛教研究與國外學術研究接軌。

當前，中國佛教的研究已經成爲人文科學中最重要內容，經過幾十年來的中國學人的努力，中國的佛教研究已經取得了不少重要的成果。與國外學者的成果比較的話，中國人寫作的某些佛教學術研究專著已經達到了國際研究前沿，特別是宋代以後的佛教研究，中國的研究成果應在國際佛教研究界也走在前面了。筆者曾經讀到美國人寫的研究近代中國佛教著作，其中連中國佛教會與中國佛學會都沒有搞清楚，而這兩個組織非常重要，因爲它是太虛與圓瑛兩人改革派與保守派的標誌，如果連這種基本史實都沒有弄清楚，也就說明了國外學者的成果是不靠譜的。

總之，中國佛教研究應有自己的特點，中國佛教界與國外接軌，方法論的使用固然重要，但更重要的是話語權的問題。而其它的研究成果也要有所創新或深入，例如現在對蒙古藏傳佛教的研究，出現了很多文章，這些都是過去所沒有的情況。總的說來，形勢正在朝著有利的方向發展。

參考書目

一、論文

- 朱嵐，〈論儒佛孝道觀的歧異〉，《世界宗教研究》2008年1期，2008年。
- 李向平，〈「社會理性」：佛教研究的新視角——從對馬克斯·韋伯的誤解說起〉，《華東師範大學學報》2008年4期，2008年。
- 李放，〈南北朝時期佛教對法律思想的影響〉，《船山學刊》2008年3期，2008年。
- 李正宇，〈敦煌佛教研究的得失〉，《南京師範大學學報》2008年5期，2008年。
- 李普文，〈唐釋彥（宗）與隋彥琮考辯〉，《宗教學研究》2008年1期，2008年。
- 宋道發，〈中國佛教史觀研究導論〉，《西南民族大學學報》2008年1期，2008年。
- 吳慧，〈「北斗八女」考——另附漢譯密教佛經中南斗北斗之漢化分析〉，《世界宗教研究》2008年2期，2008年。
- 武寶甯、吳碩，〈《唐律》對僧道法律規定及其特點〉，《延安大學學報》2008年5期，2008年。
- 林觀潮，〈費隱通容《五燈嚴統》的毀板與日本重刻〉，《世界宗教研究》2008年3期，2008年。
- 邵正坤，〈北朝家庭的道教信仰〉，《史學月刊》2008年12期，2008年。
- 周貴華，〈佛學研究的內在詮釋之——以印度佛教瑜伽詮義思想為例〉，《華東師範大學學報》2008年4期，2008年。
- 紀華傳，〈永覺元賢《鼓山志》及其文獻價值〉，《世界宗教研究》2008年2期，2008年。
- 唐忠毛，〈「學」、「證」之間——近代以來佛教研究方法的困境及其反思〉，

- 《華東師範大學學報》2008年4期，2008年。
- 高華平，〈論佛教對中國古代文學體裁的影響〉，《世界宗教研究》2008年1期，2008年。
- 孫昌武，〈十六國時期的佛教與民族大遷徙與大融合〉，《中華文史論叢》2008年3期，2008年。
- 徐明生，〈「承負」與「輪迴」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報》2008年2期，2008年。
- 陳堅，〈護教學還是宗教學：漢語佛教研究方法的再反思〉，《華東師範大學學報》2008年4期，2008年。
- 黃夏年，〈浮山華嚴寺朗目禪師評傳〉，《江淮論壇》2008年2期，2008年。
- 溫玉成，〈談王崇仁藏佛舍利五重寶塔〉，《世界宗教研究》2008年3期，2008年。
- 曹剛華，〈明代佛教方志及作者考——《全元文》補遺〉，《黑龍江民族叢刊》2008年6期，2008年。
- 曹剛華，〈融合中的變化：傳統史學與中國佛教方志的發展〉，《世界宗教研究》2008年4期，2008年。
- 張偉然，〈歷史學家缺席的中國佛教研究〉，《華東師範大學學報》2008年4期，2008年。
- 喬宇，〈印光儒釋融通思想〉，《蘭州學刊》2008年6期，2008年。
- 楊健，〈乾隆朝廢除度牒的原因新論〉，《世界宗教研究》2008年2期，2008年。
- 趙毅、劉慶宇，〈清建國前女真族之佛教信仰〉，《史學月刊》2008年9期，2008年。
- 劉宇光，〈現代佛教研究概論〉，《歷史教學問題》2008年3期，2008年。

戴曉雲，〈北水陸法會修齋儀軌考〉，《世界宗教研究》2008年1期，2008年。

譚志詞，〈僑僧拙公和尚與「拙公禪派」的傳承關係與思想〉，《八桂僑刊》2008年3期，2008年。

釋印順，〈構建「人文佛教」平臺努力探索和踐行現代寺院管理模式〉，《世界宗教研究》2008年4期，2008年。

釋聖凱，〈攝論學派與早期華嚴宗的形成〉，《宗教學研究》2008年1期，2008年。

釋惟善，〈試論九定與解脫的關係——依說一切有部的觀點〉，《世界宗教研究》2008年4期，2008年。

（責任編輯：釋心宇）