

歷史的佛藏： 省思它資料的結集

周伯戡

過去十二年台灣佛教研究在國際學術界上最顯著的成就之一莫不過於佛教藏經的數位化，與資料庫的成立。此事的成功得歸功於兩種人巧妙的結合。第一、一小群熱忱的學者、僧侶的領導，如恆清法師、慧敏法師、杜正民先生、Lewis Lancaster 教授等。他們敏銳地覺查到資訊科技對傳統佛教研究帶來潛在的便利，進而對其高瞻遠矚的規劃。第二、一大群無私奉獻的信徒的參與，他們輸入、校對經文，撰寫、修改程式，測試系統、克服作業軟體日新月異的發展，添加過去與現在二手研究的成果等等。這使得佛教與新科技結合所產生的資料庫保持領先日本、韓國、中國大陸。這些國家在佛教學術研究水平、佛教研究的人口數目、或科技的水平，的其中一項或數項，都超越台灣。當我們把台灣這項成就放到世界上其他佛教傳統的國家如南傳佛教的錫蘭、泰國或藏傳的蒙古比較，我們的成就也是傲視群倫的。

佛教說一塵一世界，在這滾滾的紅塵所建構的世界中，台大佛學資料庫不過是其中的一塵。香光尼寺不斷地組織學術討論會探索佛教知識的組織、新的佛學研究成果，福嚴佛學院把課程內容的原始文獻置於往路上和他人分享，佛光山把它的佛光大辭典供人免費使用等等，都大大豐富了佛學在網路上研究的便利性。當眾人對佛教的印象仍停留佛教是一個保守的宗教時，佛教的研究在短短的幾年中蛻變成高科技的依賴者與使用者。這讓我們回想起常為人所忘的一件歷史事實，佛教在中國經常領先所有的宗教團體（包括儒家在內），採用最新的科技——正如當印刷術從刻板進步到活字版印刷時，佛教最早使用活字版印刷佛典。

我常把此現象歸因於四點。第一、佛教機構推動佛法傳布的熱忱。第二、佛教內部對教義不斷整理的知識傳統。第三、現代學術研究對佛教研究的壓力。第四、現代資訊科技擴大它應用的領域。在這四方面互助互持下，台灣的佛教資料

庫才有如此成功的成績。在這個討論會裡，我想藉著回溯傳統佛藏的性質，表達我個人的看法，看看我們還有哪些方面可以擴大我們的資料庫。

(I) 大正藏以前的漢文佛藏

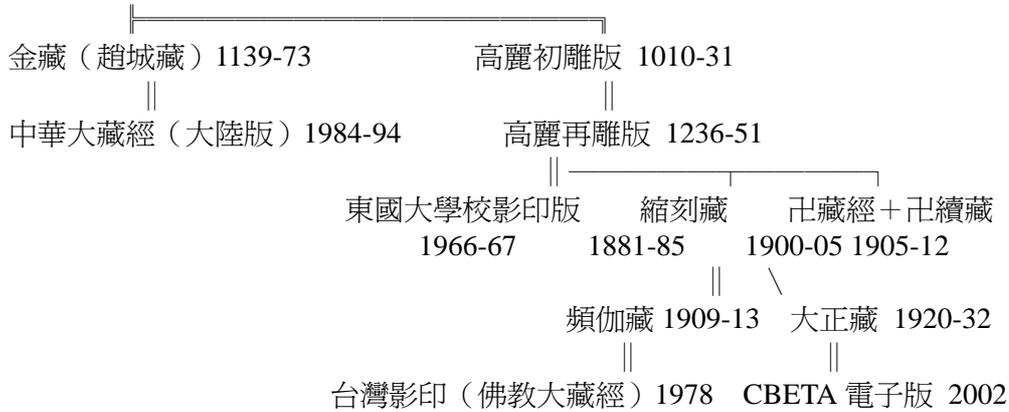
根據佛教的傳統，紀元前第六世紀釋迦摩尼以不凡的理解的能力悟出支配宇宙與生命運作的原理（法），並以偉大的語言能力能使聽法人瞭解他所說的法。他並要求他的追隨者以同樣的方式把真理傳布到世界各地。隨著佛法傳佈到印度的地區時，佛教內部不得不對深奧的佛教知識進行分類。從共同主題聯繫在一起（「雜」yukta）或同類法數以增一遞增的方式組織，一直到以後以三藏（經、律、論）、四藏（經、律、論、雜、）五藏（經、律、論、咒、菩薩）、甚至八藏的方式組織佛教知識，形成我們現在所說的資料庫。

我們目前所能見到的歷史上中文佛藏內容，首推第四世紀中晚期的道安。以後歷代佛教的僧侶在官方認可的佛教經典的基礎上，以「一切經」為名，為藏經編纂了十幾個目錄。這些目錄以唐開元年間的智昇錄影響最深。此錄對佛教經典的結構安排，進一步透過千字文的排序，主導了歷代佛藏的編纂。此傳統的中國佛藏系統，中間雖有若干變化，一直沿用到二十世紀日本編纂大正藏為止。這個漢文大藏經的系譜，我把它整理安排如下。

表中 “——” 係指覆刻，“——” 係指改良。續雕從略。若混合數版，以初版為主。

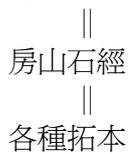
I 北宋系（捲軸本、每版 23 行、每行 14 字）

開寶藏（敕版、蜀版）971-83



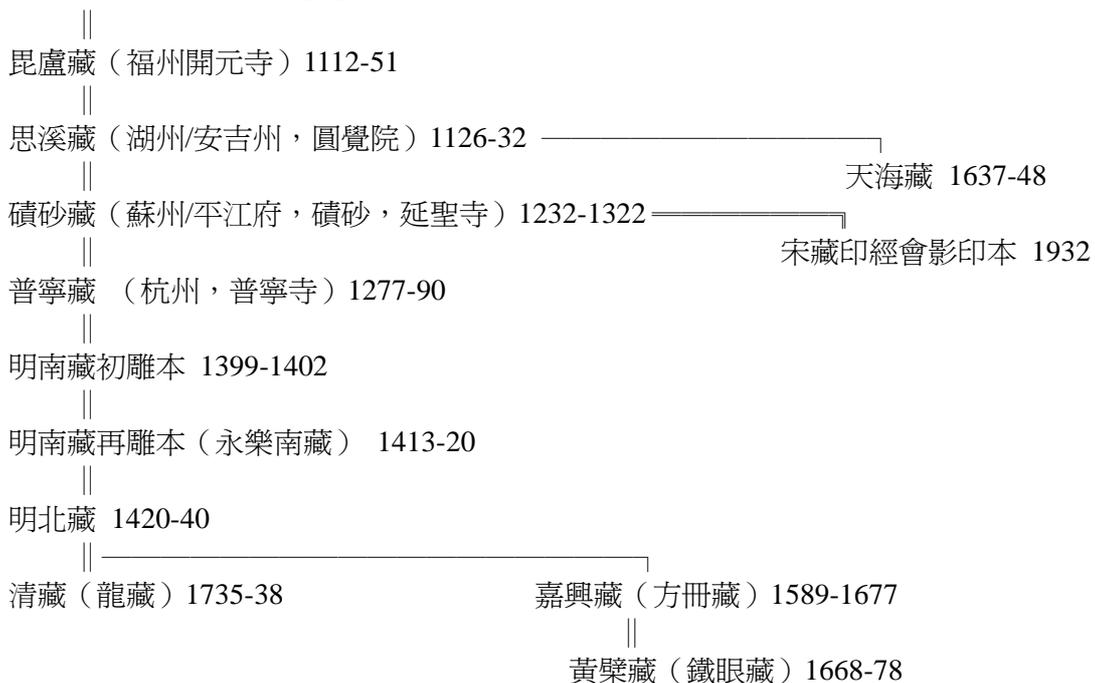
II. 契丹系（卷軸本、每版 27-28 行，每行 17 字）

遼藏 c. 990-1010



III 華南系（摺裝本、每版 5 頁、每頁 6 行、每行 17 字）

崇寧萬壽藏（福州等覺院）1075-1112



傳統中國佛藏有幾個共同特色。(1) 以中國理解的大乘佛教觀點，區分佛經為大（或菩薩）、小乘。(2) 承襲先前印度佛教的觀念，三分經典為經、律、論。(3) 重視佛法傳遞的傳統，先印度，後中國。(4) 進一步五分大乘佛經：般若、華嚴、大集、寶積、涅槃。(《閱藏知津》以方等、天臺、取代大集、寶積)(5) 除了佛教的經典，還收羅中國僧侶所作的歷史、語言、目錄、護教、傳記的作品。(6) 它們排斥疑偽經。

絕大部分的中國佛藏是由統治的王朝所主導。民間所編纂的最後也得得到官方的認可。因此佛典能否能「入藏」意味著該佛典能否成為官方認可的「正統」的佛典。

皇帝主編或批准民間佛藏的出版當然意味著他「護持」佛法，因此帝國也將受到諸佛的護佑。帝國也對周邊信仰佛教的國家如日本、朝鮮、西夏甚至中亞小國輸出藏經，以維繫王朝在他們眼中「中國」(Middle Kingdom)的地位。

然而對同樣使用中文的日本、朝鮮而言，編纂與刊印佛藏也意味著護持佛法，期望諸佛、菩薩對他們的護佑。

(II) 大正藏

對現代佛藏結構影響最大的是日本的大正藏。它是第一個結合東亞漢傳佛教經典的傳統和歐洲佛教研究成果的藏經。關於此藏經編纂的背景，我從兩點來觀察。第一、十九世紀英國的佛教研究；第二、日本佛教積極地配合日本帝國主義的歷史論述，合理化日本對亞洲各國的侵略。

先說第一點。十九世紀當歐洲白人，主要是英國人，接觸到佛教，是在歐洲浪漫主義、語言系譜學，和帝國主義混和的觀念中進行。¹歐洲人除了極少數的例外，沒有人信仰佛教，佛教是少數學者在學院裡專業研究的課題，研究的對象是透過收集來的巴利文、梵文文本進行。他們對佛教的研究並非如同研究基督教，有那種對自身文明感同身受的衝擊，而是以殖民統治東方為目的。在探索佛教時，他們假設，起源等同於本質，而巴利文的佛經比梵文佛教有較少的神話內容，因此早於北傳佛教。也因如此，在經典的建構上，巴利文藏經代表著較早期（因此

¹ 要瞭解歐美對「東方」的看法，參見 Edward Said 的 *Orientalism*。

也較理性的)佛教。² 它的佛藏結構也是佛教藏經的基本結構。當時歐洲學者雖然已經知道中文與西藏文的佛典和梵文與巴利文有密切的關係，也透過翻譯中國僧侶到印度的遊記，知道中國佛教源於印度，然而歐洲學者無力理解龐大的中文佛典的內容。在這情形下，日本淨土真宗的南條文雄與高楠順次郎前往英國的牛津大學向 Max Müller 學習梵文與巴利文，才開啓歐洲人理解中國佛教。前者在 1883 年把明南藏的目錄翻譯成英文；後者從 1922-35 年重新編纂的大正藏，把歐洲學者「進步」的佛學觀引入漢傳佛教經典的傳統中。

再說第二點。十九世紀末期起，日本在每一十年的「聖戰」中（1894—5 對清朝之戰，1904-5 對俄之戰，1914 年對德之戰）大獲全勝，踵步西歐帝國主義成爲東亞新興的強權。這種史無前例的現象，日本歷史學家如白鳥庫吉藉著解釋亞洲大陸南（印度、中國，「文」的象徵）北（阿爾泰騎馬民族如匈奴、蒙古，「武」的象徵）兩文明的衝突，以及日本地理位置站在亞洲大陸的東邊，說明日本過去能一方面免於捲入亞洲南北文明衝突，一方面又能吸收亞洲南北文明的精華。現在，日本又揉合了西歐「進度的」政治思想與科技發展，使日本超越亞洲任何文明、成爲亞洲最優越的國家與文明（超亞入歐）。³

日本佛教早在明治維新以前便受到迫害，明治維新之後，迫害加劇。日本佛教脫困的方式是派遣僧侶前往歐洲留學，學習「進步」的知識。一旦日本在東亞強權的地位確定，日本佛教界，特別是日蓮宗，配合「國族主義」發展，推動以佛教爲核心，以別於基督教爲核心的西歐帝國主義，發展日本帝國主義。反映這觀念的即是在先前佛藏的編纂的傳統上，另編一部新的藏經，說明佛教如何從印度起源，在中國、朝鮮發展，傳入日本，而日本的佛教係此線性發展的終端。此新藏經即是大正年間開始的「新修大藏經」。而五十年來向歐洲學習佛教知識，日本佛學界已經累積、孕育了許多傑出的學者，如高楠順次郎。

高楠順次郎採用了歐洲學者對巴利文佛教藏經分類的原則。他回到以經、律、論的三藏形式，再以相對應巴利文藏經內容的漢文佛經，不分大、小乘，依次編入。印度「原始」或「部派」的翻譯佛典在先，大乘佛典在中，密教（經續）在後。大乘佛典再依中國傳統佛典的分法，揉合《智昇錄》與《閱藏知津》的分類，

² Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 95

³ Stefan Tanaka, *Japan's Orient*, Berkeley: University of Berkeley, 1993

分成六部，不能分的則立「經集部」收之。

印度翻譯佛典之後為中國（一朝鮮）的佛教作品，它們被選入係以影響日本佛教較大的作品為主。作品的分類以日本佛教宗派為主。故有「諸宗部」。最後，仿中國傳統佛教目錄的安排，依次列「史傳部」、「事彙部」、「目錄部」做結束。又、反映學術新發展，加上三部，「外教部」（混入佛典內的印度、中亞非佛教的作品）、「古逸部」（部分新出的敦煌寫本）、「疑似部」（與先前疑偽經同質性的敦煌寫本）。「古逸部」是呼應十九世紀晚期歐洲人對中亞「探險」所發現的佛教典籍在歐洲所產生震撼的結果。它擴大了佛教文本的研究，從刻本轉到寫本。「疑似部」的建立挑戰傳統藏經對疑偽經排斥的看法，這是以新的學術觀點，承認疑偽經在佛教歷史與文化中的地位。

大正藏另兩項偉大的學術成就，一是文本的校勘，二是文本的比較。前者在傳統漢文佛藏編纂時，已經進行。日本佛教學者承襲朝鮮僧侶守其的校勘傳統，以四種藏經和日本本土寺院所藏的佛教寫本進行嚴密的互校。同時，高楠順次郎又把當時已知的梵、巴佛典引入和中文佛典對校。並進一步把此文本比較的結果收在昭和法寶總目錄第一冊中。

高楠順次郎對二十世紀佛教研究有重大的貢獻。他所寫的它的 *Essentials of Buddhism*，至少在 1980 年以前，一直是美國大學學生理解佛教的第一本作品。他大量的著作，一改十九世紀歐洲學者對佛教負面的描述—佛教是悲觀的，它的思想缺乏智力的活躍、帶來民族的衰敗等等。他的研究告訴歐美學者，日本佛教淬取了大乘佛教的精義，充滿了自我創造、無我、理智、感恩報本、忍苦訓練、國家精神。⁴

我們若把高楠順次郎的佛教文化論述放到一邊，他的佛教研究承襲著歐洲傳統，是文本的、溯源的。大正藏作為現代漢傳佛教研究的基礎，隱藏在大正藏的編纂原則，透過大正藏的學術地位，影響著全球與台灣的佛教研究。我們只要回顧個個佛教研究機構對佛學人才培育的課程就可以知道。語言與文本（不論教讀哪本佛經）研究是研究所課程的主幹。學者的研究不斷地在比較文本和教義在三個不同的佛教傳統，漢傳、藏傳、南傳，中打轉。

⁴ 《高楠順次郎全集》，第一卷，東京：教育新潮社，1977。有趣的是，中國佛教裡幾乎不談國家精神。

(III) 近代中國/台灣佛教的研究及其反思

到了十九世紀，中國佛教已失去往昔思想的盛況。它的活動侷限在社會的層次上。十九世紀晚期，楊文會任職於清朝駐英使館，認識了南條文雄。南條慨然允諾楊從日本輸回法相宗的經典，楊遂在南京成立支那內學院，重印流入日本的佛教哲理性的作品。從此，重啓中國對佛教的學術研究。以後有歐陽境無、呂澂、熊十力、印順等佛教學者。

中國佛教居士大德與寺廟長老又集資仿刻日本縮刷藏而有頻伽藏，進而又搜訪傳統藏經，而發現金藏、磧砂藏、明南藏初雕本等。綜合這些新出土的佛藏，中國大陸從 1984 年開始編纂中華大藏經。但傳統藏經的發現、編纂並不意味著研究典範的突破。

1912 年開始中國/台灣的學術研究強調「理性」與「科學」。十九世紀晚期歐洲學者的佛教研究符合這些原則，遂成華文世界研究的主流。但有趣的是，華文學者一方面知道佛教在現存的三個佛教傳統中都扮演外來宗教的角色，但又承襲文本與語言研究的傳統，回溯佛教到它出生與發展的母國印度，他們並沒有覺查他們是在古董思想中進行這考察，蓋佛教早不存在於當今的印度中，因此他們得依賴推想與臆測說明某一教義如何在佛教傳布的過程中發生變化。讓我舉一個例子說明其謬誤。中國與日本佛學界認為佛教不重視孝道，是中國文化漢化了印度佛教，使之大談孝道，並產生一連串與印度佛教無關重孝道的經典，如父母恩重難報經。然而當我們跳出既定佛藏的資料，改以印度碑銘從事同一主題的考察，這個看法是錯的，印度佛教從未忽視孝順父母。⁵

現代的宗教的學術研究已跳脫基督新教的宗教觀，不完全以語言、文本為主。⁶ 這和傳統佛藏重構佛陀不凡的語言能力與智慧所呈現的真理，以及近代文本為中心的佛教研究有很大的出入。用佛教的「此生故彼生」的緣起觀來看，擴大資料庫與擴大佛教研究的視野是在同一向度上。我們現在製作資料不再如同過去為帝國或皇帝服務，當 CBETA 擴大佛典的輸入至卍續藏，並持續輸入大正藏以外各種中文佛典，漢傳佛教的經藏結構也會逐漸脫離日本帝國主義的佛教觀。台灣佛教

⁵ Gregory Schopen, "Filial piety and the monk in the practice of Indian Buddhism: a question of 'Sinicization' viewed from the other side," *T'oung Pao* (Leiden) 70, nos.1-3 (1984) 110-126

⁶ 宗教研究以文本、語言為主，這是基督新教的觀念。見 Gregory Schopen, *Bones, stones, and Buddhist monks*, 的第一章。

史資料庫不以語言或文本為基礎而建構起來，其結果將是把佛教研究逐漸從古董的思想中脫離，正視佛教為我們生活活生生的一面。這都是具有前瞻性的作法。因此盼望台灣的佛教資料庫仍能秉持過去學界與教界互助互持，群策群力，齊頭並進，共同擴大資料庫的格局，保持它在世界學術界領先的地位庫。