

## 关于近年来中国近代佛教研究著作的评论

佛教史研究在中国并不算冷门学问，但近代中国佛教史之不被看重，却与它在近代中国思想史研究中的位置并不显彰有关。在被后人的叙述逐渐建构起来的近代思想史上，先是鸦片战争、太平天国、再是洋务运动、百日维新，接下来是义和团，加上贯穿始终的中西体用之争等等，壮观的场面一幕又一幕，好像佛教的兴衰还排不上队，除了说到康有为的《大同书》、谭嗣同的《仁学》、章太炎的《齐物论释》时不得已之外，近代中国风云变幻潮起潮落的大变局中，佛教在一些知识人中的复兴和影响，毕竟只限于并不起眼的一个角落。虽然，从关心它的人眼中看去，觉得佛教大兴，意味着“学术风气之又将一转矣”<sup>1</sup>，但是在大多治近代思想史的人心目中，它毕竟只是江南少数学问深湛的知识人的自作波澜，一九三四年郭湛波写《近三十年中国思想史》，甚至都没有提到近代中国还有这么一次“学术风气”的转变<sup>2</sup>。虽然几十年后，王尔敏在《近代中国思想研究及其问题之发掘》中把“清末民初的佛学振兴运动”列为可发掘的论题，并指出其中“可为探讨之论题亦颇为广泛”，但在他的论题群中，也只不过占了二十分之一，而且排在第十七<sup>3</sup>。

不过，过去问津者寥寥的近代佛教研究，近十年来接二连三地出版了好几种著作，显然沾了世纪末习惯于回顾百年历史的风潮的光，当然也由于现代知识人与近代文化人的环境相似的影响。这十年中，先是一九八九年巴蜀书社出版了郭朋等《中国近代佛学思想史稿》，三年后上海人民出版社又推出高振农的《佛教文化与近代中国》，差不多同时，由台北的文津出版社在“大陆地区博士论文丛刊”中出版了麻天祥的《晚清佛学与近代社会思潮》，再过一年即一九九三年，上海人民出版社出版了李向平的《救世与救心——中国近代佛教复兴思潮研究》，而大陆新成立的宗教文化出版社又在一九九五年出版了台湾学者于凌波的《中国近现代佛教人物志》，最近，也就一九九六年四月，华东师范大学出版社出版了邓子美的《传统佛教与中国近代化》，同年十一月，中国社会科学出版社又出版了台湾学者江灿腾的《明清民国佛教思想史论》，这部著作的一些内容早在1990年作者出版的《现代中国佛教思想论集》和1994年出版的《现代中国佛教史新论》中已经收录，不过，在大陆出版之后两年的1998年，又经修订和增补，在台北的南天书局，以《中国近代佛教思想的诤辩与发展》为题面世，成厚厚一巨册。有了这些著作，如果再算上各种选集、资料汇编、年谱以及影印的旧杂志等其他出版物，仿佛近代佛教研究要变附庸而为大国了，以十年以前的情形与现在对比，真让人有今非昔比的感觉。

下一步在那里？近百年以前的那一段历史当然几部书是写不完的，写得尽故事却写不尽故事背后的究竟何如，那复杂而幽深的地方不是书能够写尽的，当这几部相当不错的著作已经给我们一个轮廓之后，我们还要探索的，究竟还有什么？

### 一

一百年已经过去，在过去的时间中实际演出过的历史，已经在文献中变成了一行行文字和图片，在记忆中被压缩成了一个个人物和故事，写在历史著作中的历史就象一个博物馆中正在进行的陈列展，著述者尽可能地把故事面面俱到地说给参观者听，尽管故事已经删去了大多数内容，隐去了太多的背景，遮蔽了更深的理路。这是没有办法的，在我们现在流行的，或者说是通行的著述方式中，著述者总是承担了太多的历史讲解员的义务，著

<sup>1</sup> 谢无量《佛学大纲》卷首张相序。

<sup>2</sup> 郭湛波《近三十年中国思想史》，北平人文书店，1935，经改写后，改名为《近五十年中国思想史》，1936。现在通行的是山东人民出版社1997年重印本。

<sup>3</sup> 本文收于韦政通编《中国思想史方法论文选集》，大林出版社，台北，1981。

述总是充当着太浓的历史教科书的责任，久而久之，研究者也习惯了这种角色，熟悉了这种思路，他们尽可能地要把故事讲得简单而且完整，本来自在的散漫的历史在这里常常就有了章节，有了脉络，有了梗概。

近年来的几部著作，特别是大陆出版的那几部，在叙述一百年前的佛教历史时，应该说都相当全面，这并不容易，在很少有人先提纲撮领作一番梳理之前，从头开始描述这个思想史现象，本身就是一件很困难的事情，上述几部著作对于从杨文会开始的近代中国佛教自身的复兴运动以及近代以来居士中的佛学研究都有大体上比较全面的叙述，包括寄禅、月霞、谛闲、印光、太虚和弘一，也包括梁启超、谭嗣同、章太炎、杨度、欧阳竟无和韩清净。按照历史学的要求，对于什么时间(when)、什么地点(where)、什么人(who)、发生了什么事情(what)，有着清晰的记载，就是一件很不容易的事情，因为这需要在浩瀚的旧纸堆中翻阅大量的文献和资料，把人、事、时、地一一弄清，排比成文，如果再能够说明什么原因(why)，也就是对于一个历史现象发生的背景、动机、原因进行恰如其分的分析，就已经基本实现了历史著述的意义。

当然也有一些问题。像偏重于分析近代佛教与中国思想、文化、学术关系的《佛教文化与近代中国》，在章节上就很奇怪，第五章所涉及的哲学史诸家几乎时间乱得不知其所以然，第六章中的侯外庐、梁漱溟、范文澜也不知道为什么要如此颠倒时间的先后顺序；而专门讨论佛教思想的《中国近代佛教思想史稿》则分了上下编，但那种以“专治佛学”与否来分编的做法也把有关系的思想现象常常割裂得找不着头绪；至于《晚清佛学与近代社会思潮》的结构似乎比较清楚，但是卷上的六、七两章则分得有些牵强，前者讨论哲学研究与思想体系，有了谭嗣同，也有了章太炎，后者讨论经世致用与救世主义，不好没有梁启超，于是梁氏被割在两截，而谭嗣同和章太炎却没有列入，那么读者是否可以以为他们与经世和救世无关？至于欧阳竟无这样在近代佛学史上数一数二的人物，此书虽然在卷上用了很短的篇幅说了一下他与太虚的论争，但在专门论述居士佛教时，说到了杨文会、杨度，却没有讨论这个以支那内学院的教学与《藏要》的刊刻，影响了一代佛教学者的重要人物，取舍的原因究竟是什么，至今我体会不出来。另外，有的著作依然沿用了一些意识形态性很强烈的评论语言，比如对于欧阳竟无的“佛法非宗教非哲学”说，大多没有揭出他的思路来源，有的著作却把它当作了宗教的揭露与批判，于是出现了“揭露了一些宗教神学的本质及其虚伪性”这样的话语<sup>4</sup>。而对于梁启超的佛学兴趣，则用了“知识分子失意的时候，即感到政治上没有出路，日子难过时，往往就想逃避现实，从佛学中找出路”这样一些五六十年代常见的套话来进行想当然的批评，甚至认为梁氏“想用佛学思想来对抗当时的新思潮”，全然没有同情的理解与过细的分析<sup>5</sup>。当然，这用一句套话说是“瑕不掩瑜”，不过，再用现在的学术界流行的一个套话“问题意识”来看，近代佛教史研究中，最大的也是最难免的问题，这就是没有“问题”。

我所说的没有“问题”，是指在这种全面和系统的叙述中，研究者事先已经不自觉地接受了过去社会史与政治史对“近代史”的预设，并且把这些预设当作叙述近代佛教史不言而喻的起点或背景，在这个起点和背景上开始近代佛教的历史。以近代佛教复兴的原因为例，郭著虽然在序中承诺，读者可以“清楚地看到”近代佛教的时代特征，但关于近代佛教的兴起原因却只是简略得不能再简略地说了两句话，一是志士仁人想从佛学中寻求救国救民之道，一是西风东渐和西学影响；而高著虽然专立了一节“佛教文化复兴的主要原因”并给出了六个方面，但除了第一方面佛学被思想家和革命家用作武器外，如“佛学思想在近代受到一些哲学家和学者的重视”、“佛学思想在世界上有深远影响”、“佛家因

<sup>4</sup> 高振农，28页。当然，这种语言也许仍然受旧有的意识的影响，而后来的一些著作就不再有这样的语言，如李向平，150-153页，邓子美，129-130页。但是，他们还是没有指出这种说法的来源，其实关于佛法非宗教非哲学的论题，是从明治时期日本学界那里来的，后来中国很多居士佛教学者也都用了“佛法非宗教非哲学”这一说法，或者反过来说“佛法即宗教即哲学”。参看内藤耻叟《佛法は宗教に非ず》，载《东洋哲学》第四编第四号（明治三十年），村上专精《佛教一贯论》，参见葛兆光《东本愿寺与中国近代佛教复兴》，载《二十一世纪》1996年2月，33期，香港。

<sup>5</sup> 高振农，114页。

明之学为近代学者所重视”、“名相分析对整理研究中国传统思想有帮助”、“佛教居士成为宏扬佛教文化的重要力量”，简直说不清楚是背景分析还是现象描述，是“因”还是“果”。而麻著则分析道，晚清佛学的复兴，沿着当时的经世致用和哲学思辩两路而来，是士人对嘉、道而还国势危急、人心惶惶的反应，并且具体论述了晚清佛学复兴的源头：启迪近代佛学中经世致用一支的魏源和启迪哲学思辩一支的龚自珍。但是他的这一思路显然有两个潜在的不言而喻的预设，一个来自梁启超关于公羊学派好佛促使居士佛学的兴起的判断，把彭绍升、龚自珍、魏源与杨文会、康有为、梁启超、谭嗣同连在一条线索中，这种线索又恰好与一个来自现代关于近代史的惯常研究思路相配合，即所有的问题背景都归之于人们对政治和社会的反应，因此佛学复兴的心理契机就是为了拯救民族的危亡<sup>6</sup>。还有一个则是把佛教当做一种提供哲学思辩的资源，并且把龚自珍“把兴趣转到哲学气味更浓的天台、唯识、华严诸宗”的意义，解释为“逻辑地推演出一切众生皆有佛性、世法平等的反封建理教的思想”，“追求自我，实现自我”<sup>7</sup>，于是佛教复兴的原因被再次归纳为社会变革的需要。

关于魏源与龚自珍是否真的是晚清佛学“两个发展方向的前驱先路”，我将在下面另说。这里讨论的是关于这种因果溯源的思路。毫无疑问，政治与社会史在相当大的程度上影响着宗教史与思想史，在那个时代，民族的危亡是一个相当重要的问题，“自改革”的思潮确实笼罩着整个中国的上层文化人的思想世界，佛教的复兴也确实与它有关，不过，它引起的主要是人们对现实的直接反应，这种反应常常是很具体的，同样，它所引出的思想也常常是很实用的，仿佛兵来将挡，水来土掩，“师夷之长技以制夷”和“以坚船利炮对付坚船利炮”就是这种思路，但是，近代佛教的复兴，除了有这种对于环境的刺激的直接反应外，还有没有更深的背景和意义，或者说，有没有近代中国思想内在转化方面的原因？哲学思辩当然也是一个相当重要的方面，不过它常常是人们在知识与技术的基础上进行更深层的抽象运思时的产物，纯粹的哲学思辩虽然会激活一种传统，但是，它很难真的直接解决反封建礼教的思想任务，也不会使佛教这样的宗教信仰和宗教哲理转化为现代形态，所以我们要追问，关于近代佛学复兴，还有没有更深的和更具体的背景？

## 二

应当说明的是，我的批评并不是说这种背景分析不对，而是希望追问，还有没有更具体，更有说服力的解释，因为这些分析看上去有些隔靴搔痒，而且隐含了一个实际上需要讨论的根本性问题，就是关于近代中国佛教史的这些分析，是否一定要依托政治史和社会史作为自己的基础和背景？

思想史常常以政治史和社会史的线索为线索，尤其是政治和社会的变化特别引人注目的时候。近代以来，西方的冲击和中国的回应构成了历史书中的主线，而这里面又以政治和社会的激荡最为引人注目，因此，研究宗教史的人们不仅习惯了以政治史或社会史的时间表为宗教史或思想史的时间表，而且习惯了以政治史或社会史的背景为分析宗教或思想史的背景，我在最近的另一篇书评中指出，把“近代”的起点确定在鸦片战争爆发，用的

---

<sup>6</sup> 其他几种出版于大陆的著作，大体也都是在这个预设上运思的。举一个例子，李向平的《救世与救心》是这几种书中比较出色的，但它在标题上就凸显着社会史的背景，《绪论：异端可谓正统的晚清中国》其实暗含了思想史本身的“中心”与“边缘”互相移形换位思路，但是，从第一章《慈悲救世与变法维新》起，思路就移向了宗教思想与社会拯救问题，而前面《绪论》的思路就悄悄转向，因而对于佛学复兴的解释也就转向了政治改革与社会拯救，因为在变法中，佛学“成为政治改革家中实行变法、救世的手段和工具”，而当变法失败后，佛学则承担了“信心与道德重建”的责任，前者如康、谭，后者如梁、章（李向平，30页。77页）。但是，由于其他佛教信仰者不宜列入这种分析架构，于是只能舍弃或另立章节。其实晚清的佛学复兴，还应当包括相当多的人在内，但由于他们的思路与这种“变法”的政治社会史无法对应，所以，就在历史叙述中消失或只能另行叙述了。

<sup>7</sup> 麻天祥，上册，29页，22页。

是一种服从于意识形态的政治史标准，一个政府被鸦片和洋炮打开了大门，政府行为从此受制于世界诸强，于是“半殖民半封建”的时代开始。这里，审视的单位，是“国家”、“政治”、“经济”及其相关的“主权”，论述的思路也恰恰与西方冲击，中国回应不谋而合，西方的普遍主义的真理经由“科学知识”与“民主制度”的影响，使中国从古代中走了出来。问题是，学术史或思想史是否也必须围绕着政治史的时间表？这在过去，是没有疑问的，当人们普遍相信，经济基础决定上层建筑，政治制度又决定思想学术，这一被叫做“决定论”的思路还基本上笼罩着所有的历史研究的时候，这种时间表的合理性是天经地义的。<sup>8</sup>

毋庸置疑，中国的历史与现实有太多的纠葛，而近代史则是“历史”中的枢轴。这个时段在“历史叙述”中负载了太多的现实意义，这不仅是因为近代中国把“古”、“今”“中”、“西”联在一起，交织成最动荡复杂的一段历史，而且是因为现代政治、思想与文化的一切都需要从“近代”引出。经由“历史”确认的近代社会的性质、意味和走向，给“现代”提供了合理性与合法性，于是中国当代的历史学，其实是从“近代”向两端展开的，古代史的一切叙述，是为了将“历史”自然地引到半殖民地半封建的近代，现代史的叙述，却是从半殖民地半封建的近代开始的一个合理化过程，有了这个“历史”的预设，把中国的近代上限和下限划在“从鸦片战争到五四运动”，当然有它深刻的意味。

可是宗教史毕竟有其另外的理路，它不必与政治或社会同步，因此，在这一点上，我倒想提一下江灿腾那部部头很大，但内容并不系统和全面的《中国近代佛教思想的诤辩与发展》。由于台湾学者的知识背景，他很轻松地从小陆学者很难解脱的“近代”一词及其意识形态规定的时间表中脱身，把他讨论“近代佛教思想”的起点提到了明代，于是，从明初道衍开始，晚明的丛林衰微，《物不迁论》的争论，憨山德清的中兴，庙产兴学以后的佛教改革，印光的净土思想，五四时代的太虚以及他的整理僧伽制度，一直到胡适的禅学研究、欧阳竟无的天台批评以及吕■与熊十力的诤辩，都被纳入他的“近代”，这样，他这部并不系统的近代佛教史著作，恰恰使人重新思索佛教在近代的延续与变化时，可以摆脱“近代”一词的意识形态梦魇，上溯明代，下及民国，比如晚明的佛教丛林衰微中凸起的“世俗化的转剧”，虽然是晚明佛教的主要课题<sup>9</sup>，但它是否也恰与近代佛教僧伽制度的改革有关？而《物不迁论》的争论，虽然发生于晚明，但它是否也隐含着十九世纪末到二十世纪上半叶佛教对根源性真理的追寻和对经典意义的再确认，是否已经埋伏了十九世纪末到二十世纪上半叶理智治学与直观洞识之间的认知冲突，是否恰恰预示了后来佛学的知识主义重新崛起？<sup>10</sup>在这种不系统与不全面中，恰恰瓦解了意识形态意味很强的“近代”的预设。其实，我并不是说，现在要用无系统的个案研究，来取代系统的历史研究或理论阐述，其实有的系统是相当有用的，比如1952年出版的陈荣捷（Wing-tsit Chan）的著作《现代中国的宗教趋向》（*Religious Trends in Modern China*），对于现代佛教的清理，虽然比较早，却反而线索清楚，它的第二章《近代佛教运动》以“近代的改革”、“实践——从净土信仰的形式主义到虔诚主义”、“法仪——从持律、默想的一派到密教”、“佛典——从汉文佛典到巴利文、藏文佛典”、“姿态——从仪式性执行到宗教性的表明”、“指导力——从佛教僧侣到在家的信仰者”、“前途——从来世观念到现世观念”，在这后六个标题下，近代佛教的走向是相当清楚的，似乎比我们现在的一些著作的描述更系统更明晰<sup>11</sup>。

### 三

我曾经试图重新解释晚清佛学的复兴。我总觉得把佛学在那个时代的复兴仅仅看作是社会政治的需要，无论是救世还是救心，都不充分，因为这种决定的背景虽然有它的道理，

<sup>8</sup> 《近代、学术、名著以及中国》，将刊于《读书》1999年4期。

<sup>9</sup> 江灿腾，85页。

<sup>10</sup> 江灿腾，252-276页。

<sup>11</sup> 陈荣捷（Wing-tsit Chan）《近代中国的宗教趋向》，英文本：*Religious Trends in Modern China*，Columbia University Press, 1953; New York, 1969；日文本：《近代中国における宗教の足迹》，福井重雅译，金花舍，1974。

但它作为佛教史或思想史的背景，既过分朦胧庞大，又过分单一。所以在分析中我试图指出，晚清佛学的兴盛，除了这些社会的政治的背景之外，还与当时人希望借助佛教知识来理解并超越西学有关，与当时人对日本明治维新以后的历史误读有关，与佛教经典尤其是佛教唯识学的经典反传中国有关，与作为边缘知识的佛教大乘学可以瓦解人们思维和观念中对“主流”与“中心”的固执有关，个中原因相当复杂<sup>12</sup>。

唯其原因复杂，所以在分析晚清以降的佛教问题时，需要发掘更多更细的文献。道理很简单，第一，以当时社会与政治史的线索为纲，把佛教与佛学的复兴当做这种背景下的结果，自然只需要把探究的焦距集中于康、梁、谭、章等与当时社会有大关系的关键人物即可，在一个从龚自珍、魏源开始的思想史的现成框架中按图索骥，自然无需搜索历史的细部，可是，如果要去发掘佛学与西学之间微妙的接引诠释关系，则要超出康、梁、章、谭之外，要去分析当时人对佛学寄以厚望的那种“出位之思”，又要在更多的文献中细细清理这种思路的来历；要解释清楚唯识学何以取代禅学成了晚清思想中的兴趣，则又要对唯识学中的很多繁琐细密的概念逻辑以及它与西学的关系进行诠释，要进行这种诠释，就要有充分说服力的文献资料。可是，由于过去传统的叙述框架内并不需要这种思路的梳理，那些文献的重要性一直没有凸显出来，因此需要现在的研究者自行发掘。第二，其实我总觉得，被今天的研究者看作思想史大事的很多现象，在当时也许都只是少数人的事业，并不像今人想象的那么波澜壮阔，声势浩大，也不像某些研究所形容的那么深入人心，影响广泛，当时的所谓“大话题”，如“科学”与“民主”的渗透、“中西”和“古今”之争，甚至现在历史叙述中占了绝大篇幅的“自强”运动，其实并不见得引起多少人心中的焦虑和不安，也不见得使多少人的思想世界旧貌换了新颜，所以，近代中国佛教的复兴，固然是少数知识阶层中人的事情，不过，也并不仅仅是存在于那些少数改革精英们的思想世界，被过去注重“主流”的历史叙述忽略了的知识阶层甚至是相当重要的士人之中，其实也存在着佛学兴趣的滋长，要描述佛学的变化，还要在这些被历史叙述所忽略的那些人的资料中重新爬梳。

所以，虽然有的著作也注意到了大规模刻经的问题，亚洲佛教复兴运动的影响，庙产兴学的风波<sup>13</sup>，但是由于并没有特别深入地发掘文献资料，很多可以深入论述的问题常常是一笔带过，或者是诠释有误会。像日本佛教与中国佛教之间的影响问题，就把当时日本佛教也算在了风云际会的亚洲佛教复兴之中，而把小栗栖香顶在中国开教看成了使日本、印度、中国结成佛教联盟，进行中国佛教改革，其实，日本佛教当时的处境相当微妙，远非一个“复兴”的问题，而日本僧侣到中国开教，包括小栗栖香顶，个中的原委也很复杂，绝不仅仅是“帮助中国佛教近代化”或“文化侵略”<sup>14</sup>。特别是关于晚清佛学复兴的历史叙述，我注意到大多数著作都是围绕着那几个著名人物，可是，在晚清同样著名的一些文化人如文廷式、沈曾植等都很少有叙述，其实文廷式对佛教书籍的广泛阅读，对佛教与西洋哲学与科学之间异同的洞见<sup>15</sup>，沈曾植对佛教研究之深，对佛学研究近代转向的意义<sup>16</sup>，就

<sup>12</sup> 参见葛兆光《论晚清佛学之复兴》，载《学人》第十辑，1996；《西潮却自东瀛来——东本愿寺与中国近代佛教复兴》，载《二十一世纪》1996年2月，33期，又，《葛兆光自选集》，广西师范大学出版社，1997；《从无住处立一切法——戊戌前后知识人的佛学兴趣及其思想史意义》，载《二十一世纪》1998年2月号，总45期。

<sup>13</sup> 邓子美《传统佛教与中国近代化》，82-91页。

<sup>14</sup> 关于近代日本佛教与中国佛教之间关系的研究，现在已经发掘了一些新资料，如日本学者木场明志对东本愿寺在中国开教的历史的研究，就提供了远远超出《《宗门开教年表》，（日文本，真宗大谷派宗务所组织部编，1969）、《东本愿寺上海开教六十年史》（日文本，东本愿寺上海别院，1937）的资料，而陈继东《有关在日本举行的杨文会居士追悼会之资料》（《原学》第四辑，316-329页）、《清末日本传来佛教典籍考》（《原学》第五辑，304-335页，中国广播电视出版社，1996）也提供了新的文献。

<sup>15</sup> 如其日记里对“独逸哲学与佛学之比较”的十二则，就显示其对佛学的精通，《文廷式集》下册，953-956页，中华书局，1993。而从其《纯常子枝语》中看到的，他对佛教知识的深入理解，与其阅读各种东西洋书的广博，就让我感到惊奇，江苏广陵古籍刻印社，1990。

<sup>16</sup> 参看《海日楼札丛》卷五对早期佛教史的考察及对中国佛教以及禅宗史的研究，180-214

很少被这些著作提起，可是，文、沈二氏在当时主流学术与文化界，无论地位还是影响，其实远远比现在历史教科书中记载的要大，只是在后设的叙述中，他们渐渐被“近代史”边缘化了，于是有了这种不应有的“遗忘”。就连与梁启超、谭嗣同一起“喜圆教统，志游觉海”的七个同志中的宋恕、吴嘉瑞、汪康年、胡惟志、孙宝■<sup>17</sup>，也常常被“近代佛教”的著作家所遗忘，但是，不仅以有大乘佛教拯救中国之志的梁、谭与他们关系深厚，梁启超曾与他们“纵谈近日格致之学多暗合佛理”，谭嗣同的佛教知识曾经得到吴嘉瑞的启发<sup>18</sup>，就连后来佛学知识最深的章太炎，学佛也曾得到宋恕的启迪，可是近代佛教研究却会忽略了这些人物。至于晚清佛学方面相当有影响的蒯光典，大概从来没有人提起过他的名字<sup>19</sup>。

我总感到在我们的研究中，有很多现成的框架，使人们很容易忽略这种叙述的问题所在，同时又有很多现成的套数，使人们不必再考虑新思路，特别是我们常常沉溺在现成框架和旧有套路中，常常不用心发掘新文献，也不用心关注新研究。我注意到，在这几部近代佛教研究著作中，对海外研究的状况普遍注意不足，其实在这一方面，欧美和日本的研究并不比我们少。于是在这一点上，我还是要提到江灿腾的这部《中国近代佛教思想的诤辩与发展》，如果说在摆脱大陆很难摆脱的“近代”框架上他可以是很轻松的，那么，在参考新研究与发掘新史料上他却与大陆同行一样是很辛苦的，正如他自己所说，“新史料的发掘，可使旧问题有了新意义”<sup>20</sup>，在他的这本书中，不仅有对新发现的史料如《三悟真诠》等的辨析考证，对藏内藏外各种文献的广泛搜集，而且有对海内外学术界研究成果的借鉴参考。他做得很规范，尽管他的自负是出名的，也许会使人不快，但是有了这种规范的学术操作，他仍然承认，关于道衍禅师的研究，“由商传和牧田谛亮的研究成果再出发的”，而关于《三悟真诠》的研究，“则得之于李焯然《明史散论》”，这样他把自己研究的起点交待得很清楚<sup>21</sup>，同时，详尽的注释也使他的论据相当坚实，如《晚明佛教丛林衰微原因析论》一文后面，附有241条注释，其中除了注出各种引用的古籍之外，还表明他参考了阿部肇一、中村元、牧田谛亮、望月信亨、荒木见悟、竺沙雅章、间野潜龙、龙池清、清水泰次、吉冈义丰、冢本善隆等日本学者的研究，也参考了胡适、陈垣、傅衣凌、郭朋、释果祥、张圣严、徐颂鹏、于君芳、杨启樵等人的论著<sup>22</sup>，我想，只有在这样的处理中，一个专题的学术史的传统继承与变异发展，才算相当地清楚了。

---

页，中华书局，上海，1962。高振农其实差一点就已经提到了沈的意义，他曾经说到欧阳竟无在阐明“法相、唯识非一”的重要思想时，常常要到上海谒见沈曾植，“畅究其义而返”，但没有深入下去，30页。我曾经在《世间原未有斯人——沈曾植及学术史的遗忘》中，对此有所介绍。载《读书》，1995年9期。

<sup>17</sup> 《忘山庐日记》94页、112页、263页等，上海古籍出版社，1983。参看丁文江、赵丰田《梁启超年谱长编》1896年，第一册，57页，上海人民出版社，1983。

<sup>18</sup> 邝兆江 (Luke S. K. Kwong) 《谭嗣同 (1865-1898): 一个改革家的生平与思想》 (*T'an Ssu-t'ung: 1865-1898, Life and Thought of a Reformer*, Leiden, Brill, 1996)。

<sup>19</sup> 当然，这种选择也是因为这几部佛教研究著作都选择了近代佛教与社会、思想与文化的关联为基本叙述框架有关，像李向平就在《后记》中明白地表示，他的“着眼点也仅只在于思潮与思潮中对于当时思想文化较有价值意义、作用影响的有关部分……所以中国近代佛教史的许多内容，于此只好割爱”，376页。

<sup>20</sup> 江灿腾，86页。

<sup>21</sup> 江灿腾，2页、58页。

<sup>22</sup> 顺便提及的是，这并不等于“炫博”，这是学术研究的规则。正是因为这样，我们知道在这一研究领域中，前人曾经做过了什么，他又在多大程度上改进了前人的论断，哪一些文献他已经发现，还有什么史料我们可以继续发掘。可是，在上述一些著作中，有些本来可能是很好的论述，却因为没有注释，或者注释很省略，没有引用书目，或引用书目很简单，就使人对它在文献上的开掘产生困惑，使人对它在学术上的意义产生疑问。在近代佛教研究的这几部著作中，除了李向平、邓子美的著作在注释上做得较好外，高振农和麻天祥氏的两种，有的注释有书名却没有卷数和页码、有的注释甚至有篇名却没有引用书的书名。至于海内外同行的研究，以及前人的研究，似乎参考得都不很充分，或者是参考了而没有介绍出来，于是其学术价值就打了折扣，其学术研究的起点就不很清楚。

#### 四

最后我们来讨论一个很棘手的问题，即龚自珍和魏源究竟是否算是近代中国佛教复兴的先驱。在上述几种著作中，郭朋等是很明确地把龚、魏列在下编之首，暗示了他们的先行者意义，邓子美则说他们“作为中国走向世界的先驱，他们同时也开启了以佛教思想对抗儒家正统观念的历史进程”<sup>23</sup>，而麻天祥则更直接，正如上面所引的那样，麻著还具体地把龚、魏分别派定了角色，魏源是“经世致用”、龚自珍是“哲学思辩”的“前驱先路”。

把龚、魏放在这种位置上，最早当然是梁启超。在《清代学术概论》中的那并不在一处的两段话几乎各种书中都会提到：“晚清思想之解放，自珍确与有功焉，光绪间所谓新学家，大率人人皆经过崇拜龚氏之一时期，初读《定庵文集》，若受电然”，“龚、魏为‘今文学家’所推奖，故今文学家多兼治佛学”。于是，龚、魏是今文学，今文学兼治佛教，佛教倾向影响了思想解放中的新学家，新学家的改革激起佛教复兴，这种因果关系就成了一个自然而然的连续思路。梁启超这本薄薄的小书对后世的影响，几乎可以用“范型”二字来形容，至今很多谈论清代思想与学术的著作，都是在它的框架下叙述的，不过，这种判断为后来相当多的思想史哲学史著作沿用，则另有原因。

回顾那一段思想的历史，首先，我们可以看到，当时龚自珍、魏源并没有后来的各种历史叙述中所暗示的那么巨大的影响，美国学者艾尔曼在《政治、经学与宗族》一书中曾经指出过这一点，“尽管被20世纪的历史学者一致赋予重要位置，但（龚魏）在当时不过是位处政治边缘的小人物”，“他们在历史上的重要性大部分源于20世纪学者的共识”<sup>24</sup>，虽然在龚、魏生前，就已经受人瞩目，但是当时一般人对他们并不太理解；其次，晚清的新学者虽然确实对魏、龚很崇敬，但是这两个人特别是最受崇拜的龚自珍，在晚清人的心目中，更多受到的是一种异端性和反叛性的刺激<sup>25</sup>，而不是受到思想与学术取径的影响，在他们与晚清与佛学有关的关键人物如杨文会与康有为之间，并没有思想与学术的关联，所以在早些出版的几部哲学史与学术史中，都没有提到过这种连续性<sup>26</sup>，所以，李向平把龚自珍与苏曼殊、李叔同、丰子恺等以文学著称的佛教信仰者一道，放在“异端的情怀”一章中，倒相对合适一些；再次，讨论近代佛学的时候，佛学的近代是否有一个相对完整的历史过程？如果近代佛学或佛教史，是把佛教或佛学知识与思想的近代转型当作一个过程，那么，是否从杨文会以后，佛教或佛学才具有“近代性”，而龚、魏的佛教知识相对来说，还只是传统士大夫的佛学兴趣而已。所以我也同意郭朋的判断，龚氏“对于佛学，他并没有形成系统的思想，而且他对于佛学的见解，也还不能说是深刻的。无宁说，对于佛学，他是‘信’多于‘学’”，而“较之龚自珍，魏源的佛学思想，尤显贫乏”<sup>27</sup>。

杨文会、康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等等，近代思想史上的这些人似乎在他们的学佛经历上，都与龚、魏没有直接关系，但是为什么佛教的近代历史却总要从龚、魏说起？<sup>28</sup>也许，是因为一政治和社会为叙述中心的历史上，鸦片战争被确定为“近代中国”的

<sup>23</sup> 邓子美，19页。

<sup>24</sup> 《经学、政治与宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，赵刚中译本，中文版序12页，序论2页，江苏人民出版社，1998。

<sup>25</sup> 王元化《龚自珍思想笔谈》中已经指出，“龚自珍对于后世的影响，主要是他那些批判性的讽刺诗文，在这方面，他远远驾凌同辈之上，为我国近代思想史放出一道耀目的异彩”，载《中华文史论丛》第七辑，上海古籍出版社，1978。

<sup>26</sup> 但是在以后的各种思想史和学术史著作中，却都接受了近代思想由龚、魏开其端的这种判断，如影响很大的李泽厚《中国近代思想史论》也同意“从公羊到佛学，从浪漫诗文到异端观念，都是与封建正统的汉学考据，宋学义理相对抗着的，它们无一不开晚清之先声”，37页，人民出版社，1979，1986。

<sup>27</sup> 郭朋等，235、237页。

<sup>28</sup> 比如，近代佛学史上关键性人物杨文会就不是受魏、龚启发，而是病中读《大乘起信论》而进入佛学世界的，参见唐文权《杨文会与清末佛教革新运动》，《中国文化》第十一期，北京，1995。而康有为的学佛经历中也没有龚、魏的痕迹，他是在光绪五年（1879）读书

开端，“半殖民地半封建”的社会中，“反帝反封建”被确定为思想与学术史的主线，而龚、魏正好处在这种开端的前后，他们的异端思想与开放姿态，又恰好可以充当这一叙述的起点，这当然并不是大问题，在学术充分开放和自由的环境中，这种叙述是有其意义的。但是，当这种叙述成为一种意识形态而拥有了唯一正当性的话语权力，那么，它就使得后人只能在这种看上去很宏大的叙事框架中进行叙述。于是，在意识形态的笼罩下，思想史和学术史只能沿用它的线索，在现成的叙述套数中，不必也无须深入发掘新的思想与知识的文献。在社会与政治为中心的书写中，佛学也罢，佛教也罢，它在思想史或学术史上的意义，似乎只能借助它的社会功能来判断，因此近代佛教或佛学史的研究课题，就过分地注目于宗教在社会政治史上的表现。于是，进一步引出的问题是这样的：宗教史或思想史或学术史，能否以及如何摆脱社会史政治史的时间表与人物表？

1998年6月写于日本京都大学

1998年10月10日修改于清华园

（原载《思与言》37卷2期，台北，1999）

---

于西樵山时开始接触佛教书籍的，见《康南海自编年谱》9页，中华书局，1992。而梁启超则是1891年在万木草堂受康有为的影响，才开始与佛学书籍接触，直到1895年以后与谭嗣同、夏曾佑、汪康年等交往，才真正进入佛学，见巴斯蒂《梁启超与宗教问题》，《东方学报》七十期，日本京都，1998。而谭嗣同则受康有为与杨文会的两方影响，才“闭户养心读书，冥探孔佛之精奥，会通群哲之心法，衍绎南海之宗旨”，见梁启超《谭嗣同传》，蔡尚思等编《谭嗣同全集》（增订本）附，553页，中华书局，1998。章太炎真正学佛学，则是在1897年入狱后，受了夏曾佑和宋恕的影响，读《瑜珈师地论》，参见王汎森《章太炎的思想》，37-38页，时报文化出版公司，台北，1992。至于宋恕之佛教兴趣，则是因为幼年多病，又受到其内兄中颂、陈仲舫的影响，参见《六字课斋津谈·宗教类第十》、《六字课斋卑议·印本自序》，《宋恕集》78页、158页，中华书局，1993。这里似乎都看不到龚、魏的影响。