

台灣本土現代佛學研究

• 江燦騰

本文主要是針對戰後迄今(1945-2011)的台灣本土現代佛學研究，以透過批判性的佛教思想詮釋與新佛教史的體系性建構兩者的辯證關係，來展開精要式的解說或重點式的評論。

對於二次大戰之後有關台灣地區的現代佛學研究^①，雖然藍吉富的〈中華佛研所與台灣的佛學研究〉^②和釋聖嚴的〈現代台灣佛教的學術研究〉^③二文都有一定程度的涉及，但前者主要是以宏觀的角度，討論相關的學術研究環境和條件，以及研究上的類別和不足；後者則是專以其所創辦的《中華佛學學報》的各類論文為討論對象，而不涉及其他。這兩種方式，各有所長，也各有所偏，並非理想的探討方式。至於傅偉勳在〈台灣本土的佛學研究——回顧與前瞻〉的評估內容，根據其本人的說明，基本上是參考筆者在《台灣佛教百年史之研究：1895-1995》一書的研究成果而來^④。

因此，本文所擬進行的討論方式和相關內容，與上述諸人的討論大異其趣。首先，本文限於篇幅字數，必須完全捨棄關於學術研究環境和條件的探討。其次，有關《中華佛學學報》的各類論文，固然有其一定的重要性，但若放在整體研究業績來說，未必能達到本文需特加重視和對其專論的程度。

此外，關於原始佛教和藏傳佛教或佛教語言學的研究，因非筆者所

長，所以在本文中也不擬對其進行任何評論。之所以如此，是因為事實上，就整體戰後台灣地區的現代佛學研究業績而論，主要的成果是在佛教史和思想史，其餘的如經濟史、藝術史或文學史，研究成果相對上是較為薄弱的。

因此，本文主要是針對戰後迄今(1945-2011)的台灣本土現代佛學研究，以透過批判性的佛教思想詮釋與新佛教史的體系性建構兩者的辯證關係，來展開精要式的解說或重點式的評論。至於其他學術論題，則只是附帶性或擇要性地進行評論而已。

一 戒嚴時期(1949-1987)的現代佛學研究

戰後台灣地區，在整個戒嚴時期(1949-1987)可作為現代佛教學術研究典範的薪火相傳的最佳例證^⑤，就是近八十多年來(1925-2011)從大陸到台灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

此因戰後台灣佛教學術的發展，基本上是延續戰前日本佛教學術研究

的學風和方法學而來。而這一現代的學術潮流是普遍被接受的，這與戰後受大陸佛教影響——佛教界強烈的「去日本化佛教」新傾向恰好形成一種鮮明的正反比。

儘管在戰後來台的大陸傳統僧侶中，仍有部分人士對日本學界出現的「大乘非佛說」觀點極力排斥和辯駁^⑥，甚至出現利用中國佛教會的特殊威權對付同屬教內佛教知識僧侶的異議者（如留日僧圓明的被封殺事件即是著名的例子）^⑦，但是不論贊成或反對的任何一方，都沒有人反對學習日文或大量在刊物上刊載譯自日文佛學書刊的近代研究論文。

這種情況的大量出現，顯示當時佛教學術現代化的治學潮流，足以衝破任何傳統佛教思維的反智論者或保守論者根深蒂固的觀念。具體的例子之一，就是印順法師門下最傑出的學問僧釋演培，不但是為學習佛學日文才從香港來到台灣，並且他在才初習佛學日文不久之後，就迅速譯出戰前日本著名佛教學者木村泰賢的《大乘佛教思想論》，並加以出版^⑧。

然而，戰後偏安於台灣地區的佛教學術界，其學術研究的業績，雖有印順和其門人傑出研究的出現，但僅靠這種少數的例外，仍缺乏讓國際佛學界普遍承認的崇高聲望和雄厚實力，加上當時來台的多數大學院校或高等研究機構的人文社會學者，仍深受五四運動以來濃厚的反迷信和反宗教的「科學至上論」的影響，因此不但公立大學的校區嚴禁佛教僧尼入內活動，有關佛教現代化的學術研究，也不曾在正式的高等教育體系裏被普遍接納或承認。

唯一的例外，是由新擔任南港中央研究院院長的胡適延續其在戰前1930年代早已展開的有關禪宗新傳承

世系和神會和尚革命性角色的批判性研究，不只其學術論點曾透過新聞報導，廣泛地傳播於台灣社會的各界人士，連一些素來不滿胡適批判論點的台灣佛教僧侶和居士，也開始藉此互相串連和大量撰文反駁胡適的否定性觀點，其中某些態度激烈者，甚至以譏嘲和辱罵之語，加諸胡適身上或其歷來之作為^⑨。

其後，又由於胡適和日本著名的國際禪者鈴木大拙兩人，於1953年間在美國夏威夷大學的相關刊物上，曾有過針鋒相對的禪學辯論，更使反胡適者找到強有力的國際同情者，於是趁此機緣，鈴木大拙的多種禪學相關著作，也開始被大量翻譯和暢銷於台灣的知識階層之中，且風行台灣地區多年，影響至為深遠^⑩。因此，胡適和鈴木大拙兩人都對戰後台灣佛教界的禪學思想認知，產生了幾乎不相上下的衝擊和影響^⑪。

另一方面，必須注意的，是胡適處處講證據的治學方式，在佛教界同樣擁有一些同道。他們不一定完全贊同胡適對佛教的批判，但是不排斥以客觀態度來理解佛教的歷史或教義。而其中堅決遵循胡適禪宗史研究路線的是楊鴻飛。他在1969年5月投稿《中央日報》，質疑錢穆在演講中對胡適主張《六祖壇經》非惠能（慧能）所作的批判^⑫，因而引起台灣地區戰後罕見的關於《六祖壇經》作者究竟是神會或惠能的熱烈筆戰。

1969年在台灣展開的那場禪學大辯論，主要的文章都被張曼濤收在《六祖壇經研究論集》，列為由他主編的「現代佛教學術叢刊」一百冊中的第一冊。而張曼濤本人也是參與辯論的一員^⑬。他在《六祖壇經研究論集》的〈本集編輯旨意〉中，曾作了相當清楚的說明。從張曼濤的說明，可以知道

戰後台灣地區，在整個戒嚴時期（1949-1987）可作為現代佛教學術研究典範的薪火相傳的最佳例證，就是近八十多年來從大陸到台灣胡適禪學研究的開展與爭辯史之相關歷程解說。

在1969年的《六祖壇經》辯論中，正反雙方都是接着胡適研究的論點而展開討論的¹⁹。胡適這一先驅性的地位，是無人可以取代的！這場辯論的展開，已是在胡適逝世後的第七年了。所以，雖然胡適本人在1962年春天即已病逝於台灣，但其禪學研究所點燃的巨大學術諍辯的烈火，依然繼續在佛教界熊熊地燃燒着。

而印順的《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》一書，就是因為那場由胡適禪學研究論點激起的諍辯所引發的研究成果²⁰。日本大正大學在其頒授文學博士學位的〈審查報告書〉中有這樣的結語²¹：

本論文〔《中國禪宗史》〕對舊有的中國禪宗史將可以促成其根本而全面的更新。於是，本論文的問世對於學術界貢獻了一部卓越的精心創作。

這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人及其著作。可以說，由胡適發掘新史料和提出新問題開始，經過了將近半個世紀，才有了如此卓越的研究成果。播種者胡適和收穫者印順，各自都扮演了重要的角色。

當然，張曼濤和印順兩者的學術貢獻，並不只限於上述中國禪宗史研究的文獻編輯和專書論述這一點業績而已。

事實上，張曼濤於1974年開始，在中國佛教會道安法師的大力支持之下，曾克服搜集文獻資訊的巨大艱難，而彙編出《中華民國六十年來佛教論文目錄》，蒐錄相關資料達15萬7,000多筆，並附有索引和相關作者查詢線索，是其在1976至1979年之間彙編和出版「現代佛教學術叢刊」的重要前期預備工作²²。至於他在日本大谷大學

的碩士論文〈涅槃思想研究〉，是戰後台灣關於印度佛教思想史現代學術研究的上乘之作²³。

不過，戰後最優秀的關於印度佛教唯識學思想的現代學術研究論述，是來自南台灣的葉阿月。她曾於戰後初期受教於開元寺住持高執德的「延平佛學院先修班」。其後，因高執德在1955年橫遭「白色恐怖」下的政治冤獄而慘遭槍決，葉阿月深感內疚²⁴，為報師恩，特矢志前往高執德昔日留學的日本駒澤大學深造，專攻唯識學，於1963年畢業。其後考入東京大學印度哲學研究所，於1966年以〈中邊分別論三性說之研究：以真實品為中心〉的畢業論文，獲頒碩士學位。這是歷來第一次台籍本土佛教學者獲日本公立佛學研究所頒授關於印度唯識學研究碩士學位的現代專業學術論述。

受此鼓舞，1966年春末，葉阿月再入同校的博士班攻讀，由該校著名學者中村元親自指導，並於1972年以〈唯識學における空性說の特色〉獲頒博士學位；旋即返台，從此長期任教於台灣大學哲學系²⁵。1975年，葉阿月在台出版日文版《唯識思想の研究：根本真實としての三性說を中心にして》一書²⁶，是其生平學術論述的最高峰之作，一時頗獲來自學界的高度稱譽（但該書始終未能譯成中文出版）。葉阿月生平雖能持續嚴謹治學，但其性情孤傲難處、中文論述又非其所長，所以終其一生，都未能產生巨大的典範性研究效應。

至於印順的大量現代佛學著作，已如綜合佛教思想大水庫般地在當代華人的佛教學界間廣為流傳和被研究，因此「印順學」的顯學研究現象，正在當代佛學界開展²⁷。此外，印順對「人間佛教思想」的倡導與推廣，也吸引了大量的追隨者。但在此同時，

印順的《中國禪宗史》是因為那場由胡適禪學研究論點激起的諍辯所引發的研究成果。這也是二十世紀以來，唯一以禪宗史研究獲頒日本博士學位和擁有如此高評價的國人及其著作。

來自不同立場的佛教界批判者也相繼出現^③。所以，這是正在發展中的未定型但非常重要的思想傳播潮流，值得今後繼續關注和探索。

由於儒佛思想的互相交涉，長期以來，成為研究中國思想史的主要傳統論述與思維內涵的組成部分，因此，延續民國以來歐陽漸、梁漱溟和熊十力等人的儒佛思想的相關論述傳統，戰後以熊十力北大高徒自居的牟宗三，不同於馮友蘭、方東美、唐君毅和勞思光四者在彼等相關哲學史著作中的佛學論述，而是以《佛性與般若》兩巨冊（這是牟氏受印順相關佛教論述的研究影響之後的著作）^④，立足於當代新儒家的立場，來進行去歷史相關脈絡性的中古佛學精義的新解與新判教的自我建構。

因此，嚴格而論，牟宗三這兩巨冊書的相關內容，其實是一種異質的新佛教思想體系的現代書寫，所以其書雖能在析論時，邏輯推論相當精嚴；在進行相關概念詮釋時，也表現得相當深刻和極富條理性，但是全書是否會有流於過度詮釋的嫌疑，以及是否能與原有歷史的發展脈絡充分呼應，卻是大有商榷餘地的^⑤。但無論如何，牟宗三《佛性與般若》兩巨冊的內容，仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱是戰後台灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

戰後台灣在專業的現代佛學研究期刊方面，張曼濤在1968年創刊和主編《華崗佛學學報》之後，於1976年為主編《道安法師七十歲紀念論文集》^⑥，集當時張氏所邀集的國內外諸多著名學者所合刊的內容，已達堪與現代國際專業佛學研究論述相比肩的最高水平。此後，不論張曼濤所編的《華崗佛學學報》或釋聖嚴的中華佛學研究所

長期支持的《中華佛學學報》，其研究主題內容的多元性與豐富性雖有高度成長，但若要論其是否有專業性的重要突破表現，則包括《中華佛學學報》在內的多種佛學研究學報，可以說從未有超越過1976年出版《道安法師七十歲紀念論文集》時的最高水平。

至於釋聖嚴在日本立正大學的博士論文〈明末中國佛教之研究〉(1975)^⑦，雖曾遭日本著名中國思想史學者荒木見悟譏評為屬於「護教書」性質的、無學術助益的偏頗研究^⑧，卻是戰後深刻影響台灣諸多後進學者^⑨相繼投入明代佛教史研究的重要開山之作。

二 解嚴迄今(1987-2011)的現代佛學研究

1987年解嚴以來，台灣當代的現代佛學研究，主題更為多元，相關成果更為豐碩。首先，在現代佛學研究的工具書方面，若不計以翻譯為主的相關佛教辭典，則以藍吉富主編的《中華佛教百科全書》(十冊)、吳汝鈞主編的《佛教思想大辭典》和于凌波編著的《現代佛教人物辭典》(上、下冊)，堪稱是戰後台灣本土佛教研究相關工具書中，比較具有學術內涵，並收錄更多新條目者^⑩。其中，《現代佛教人物辭典》是由大量相關的當代傳記資料所構成，所以是三者中，最有特色和最常被參考者。

在引進國際現代佛學研究的新趨勢方面，雖然歸國學人傅偉勳大力提倡「詮釋學」的多層次研究進路，也曾撰寫關於日本禪師道元的精彩研究^⑪，但是，傅偉勳的論述大多是奠基於二手研究資料的歸納性主題論述，所以雖有鼓吹學界的新嘗試作用，但並未真正形成有效的典範性研

牟宗三的《佛性與般若》是否會有流於過度詮釋的嫌疑，以及能否與原有歷史的發展脈絡充分呼應，大有商榷餘地。但全書仍算具有現代學術研究的大部分特質，所以也堪稱戰後台灣現代佛學論述的高峰成就之典範著作之一。

林鎮國的《空性與現代性》，在當代海峽兩岸都引起相應的學術共鳴和一定程度的後續效應。日本當代的「批判佛教」問題和歐美多角度的現代佛教詮釋學，可以說，都是透過此書介紹給當代台灣佛教學者的。

究傳承^⑳。反之，其門下林鎮國的《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》一書的出版，在當代海峽兩岸都引起相應的學術共鳴和一定程度的後續效應^㉑。日本當代的「批判佛教」問題和歐美多角度的現代佛教詮釋學，可以說，都是透過《空性與現代性》一書的多篇論文介紹給當代台灣佛教學者的^㉒。

黃敏枝的《宋代佛教社會經濟史論集》，是戰後台灣史學首開宋代佛教社會經濟史系列研究的重要專書^㉓；此外，這也是繼早期大陸學者何茲全、陶希聖等人提倡研究中國社會經濟史以來在戰後台灣的新發展。

但是，戰後現代佛學研究的最大收穫是佛教史的相關研究。在台灣佛教史研究方面，筆者有著述十餘種，公認是戰後台灣佛教史學的主要建構者和集大成的專業學者^㉔。至於闞正宗、侯坤宏、王見川、李玉珍四位學者，也各有擅長領域。闞正宗長於佛教史料搜集^㉕；侯坤宏長於佛教政治史和經濟史^㉖；王見川長於齋教史料蒐集和研究^㉗；李玉珍長於佛教女性與社會研究^㉘。

在明清佛教史方面，陳玉女的《明代佛門內外僧俗交涉的場域》、《明代二十四衙門宦官與北京佛教》和《明代的佛教與社會》，都是由明代佛教社會史的豐富史料和相關宗教人物活動層面的多篇詳細探討專文，所組構而成的堅實研究成果^㉙。其中，有關明代佛醫的新主題研究，以及書中提出大量相關的日文佛教研究成果評介，都是歷來有關明代佛教社會史研究中，並不多見的優秀學術成就。

不過，在陳玉女之前，劉淑芬的《中古的佛教與社會》一書，已利用大量碑刻史料從事中古佛教各類社會史主題的探索^㉚。而這類研究的新形態

之所以能夠出現，主要是二十世紀後期歷史學研究朝向歷史社會學發展的轉型所逐漸形成的。

至於黃運喜的《中國佛教近代法難研究》和筆者的《中國近代佛教思想的諍辯與發展》二書^㉛，大不同於戒嚴時期釋東初撰寫的描述性、非嚴謹現代佛教史研究^㉜，而是以專業的歷史學研究方式，分別探討近代中國佛教所遭遇的多次來自官方公權力濫用的嚴重困境，以及近代中國漢傳佛教思想史的長期變革和相關論述，因此都堪稱引據精嚴和視野透闢下，治學勤勉厚實的優良史著。

雖然戰後曾出版了相當數量的有關僧侶的個人自傳、生平報導、死後的悼文集、向社會大眾推銷宗教形象的宣傳傳記等，但卻不一定可以當作有學術研究意義的成果來探討^㉝。不過，《白公上人光壽錄》卻是少數的例外。因編者在編輯時能兼顧到史料的多元性、相關性和客觀性^㉞。

在佛教藝術史的研究方面，陳清香的《台灣佛教美術的傳承與發展》內容雖然很豐富，但是相關史料錯誤卻不少，又缺乏清楚的定義陳述和不具備明確有效的分析概念，所以不能成為嚴格的台灣本土現代佛教藝術研究的標準著作^㉟。

林保堯的中國中古佛教藝術史研究，長期追隨日本冢本善隆的研究模式，研究成果雖多，但領域過窄，特色並不顯著。但近期的《印度聖跡山奇大塔·門道篇》一書，是林保堯領隊親赴印度對著名的山奇大塔進行的精細田野記錄，是標準本性質的田野調查教學實用手冊^㊱。

至於兼具可讀性和專業性的《中國佛教美術史》一書，是長期服務於台北故宮博物院的李玉珉的非凡力作，堪稱是台灣本土佛教藝術史研究

的一流作品^④。但全書內容完全沒有涉及台灣本土現代佛教藝術的表現，則是其致命的學術缺陷。

有關佛教文學研究方面的代表性作品，可舉丁敏的《佛教譬喻文學研究》一書，是海峽兩岸唯一專論此一課題的優秀作品^⑤。至於有關佛教儀式的相關研究，汪娟的《唐宋古逸佛教懺儀研究》專書，善用敦煌古文獻專研過去學者很少觸及的唐宋時期古逸佛教懺儀的系列課題，堪稱當代獨步的學術表現^⑥。洪錦淳的《水陸法會儀軌》一書，對於有關水陸法會的探討，已能一定程度清楚解明從唐代到明代的相關變革^⑦，所以也是此領域少見的突破之作^⑧。

有關神異僧的特殊崇拜化研究，王見川的《從僧侶到神明——定光古佛、法主公、普庵之研究》一書和其對於民國虛雲禪師實際年齡的新探索，在史料發現和論述角度上，都有新突破^⑨。至於台灣東部的佛教史研究，李世偉的〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉，「以花蓮地區為範圍，依其特質分成『正信佛教』與『民間佛教』兩類，勾勒其歷史發展的基本樣貌及相關活動」^⑩，相當有新意，能算是先驅性的論述之一。

林美容從「本土化」的立場出發，將早期台灣佛教稱為「岩」或「巖仔」的佛教道場加以統計，試圖建立早期「民間佛教」的歷史面貌，以別於後來受出家僧侶影響的「正規佛教」^⑪。可是此種道場並非唯一專屬「民間佛教」者，故將其抽離出來加以統計，實無重要意義可呈現。因此，無法用來解釋早期「民間佛教」的普遍現象。唯有將庵、堂、寺等一併加以考慮，才能呈現完整的圖畫。因此，林美容的此一研究方式，大有商榷餘地。

至於解嚴以來佛教兩性平權議題的倫理學研究，釋昭慧的《佛教倫理學》和《律學今詮》等書^⑫，都是最具代表性的相關力作。

三 結論

本文對於戰後台灣現代佛學研究的探討，是將全文內容納入兩大觀察切入點：透過批判性的佛教思想詮釋與新佛教史的體系性建構兩者的辯證關係，來展開精要式的解說或重點式的評論。至於其他學術論題，則只是附帶性或擇要性地進行評論而已。

此種方式的討論，有其優點，也有其不足之處。優點是全文的論述主軸邏輯發展和實際歷史狀況，可以較為密切地互相呼應，也的確點出戰後台灣現代佛學研究的主要內涵與特色；不足之處是，全文仍是以過於化約的方式來說明，而未能周延地涵蓋其他類型的學術探討。所以，本文的討論方式具有極大的試驗性，並未完全成熟或成為定論。

從戰後佛教史的發展趨勢來看^⑬，正如當代台灣學界現在普遍認為的那樣：有關1949年以來的中華民國在台灣發展的學術研究史，是在特殊的「雙源匯流」的歷史劇變中所形成^⑭。正由於有此特殊的「雙源匯流」歷史現象之出現和其後的相關發展之事實存在，台灣地區的現代佛學研究環境，相對於國際學界的研究輝煌業績、學術研究制度化的機構設置，以及多領域專業學術人才的長期持續培養這幾點來說，可能距離理想的水準尚遠；並且，非信仰取向的現代佛學研究，往往是零散地分布在正式體制內的不同學術單位。因此，其構成的有效聚

解嚴後台灣的現代佛學研究，已有較自由的研究環境。從戒嚴時期到解嚴迄今的兩代現代佛學研究的繼承過程中，不但沒有完全斷裂過，反而是更善於轉型和更趨於多元化發展，並深具台灣本土化的特色。

焦和成功累積的巨大推進成效，往往不易持續地快速增長。

不過，解嚴後台灣的現代佛學研究，已有較自由的研究環境，並且出現不少與現代社會發展接近同步的豐富圖書設備和宗教發展的各種相關資訊之提供。所以我們雖無法預期是否能再出現如胡適或印順這樣的研究巨人，但卻有眾多區域性佛教現代史或斷代佛教社會文化史等各類優秀的著作相繼出現。所以，戰後從戒嚴時期到解嚴迄今的兩代現代佛學研究的繼承過程中，不但沒有完全斷裂過，反而是更善於轉型和更趨於多元化發展，並深具台灣本土化的特色。

註釋

① 本文以戰後台灣發展的部分為主，但由於所論述範圍之廣和涉及主題之複雜，是極難為的現代佛教學術研究課題，所以，未能把相關者都悉數且周延地析論者仍有太多。例如蔡耀明和賴賢宗的相關佛教哲學詮釋內容，筆者完全無能力了解和進行評論。因此，只有略過不提。釋惠敏、陳英善和丁仁傑等相關論述，情況也類似，所以，同樣選擇不提。

② 藍吉富：〈中華佛研所與台灣的佛學研究〉，《中華佛學研究所三十週年特刊》（台北：中華佛學研究所，2009），www.chibs.edu.tw/ch_html/CHIBS30/ch/chindex.html。此外，藍吉富：〈兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻〉（載中華發展基金管理委員會主編：《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》〔台北：中華佛學研究所，2002〕，頁149-54），內容相當粗略，可以不論。至於其〈台灣地區佛教研究的回顧與前瞻〉（《佛教圖書館館訊》，2001年第27期，頁50-53），也只略談大勢而已，參考價值不大。

③ 釋聖嚴：〈現代台灣佛教的學術研究〉，《中華佛學學報》，1992年第5期，頁1-18。

④ 傅偉勳：〈台灣本土的佛學研究——回顧與前瞻〉，載《台灣佛教學術研討會論文集》（台北：財團法人佛教青年文教基金會，1996），頁7-10；江燦騰：《台灣佛教百年史之研究：1895-1995》（台北：南天書局，1996）。

⑤ 龔雋在〈胡適與近代型態禪學史研究的誕生〉一文中提到：「如果我們要追述現代學術史意義上的禪學史研究，則不能不說是胡適開創了這一新的研究典範。」參見龔雋、陳繼東：《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009），頁7-8。

⑥⑦ 闕正宗：《重讀台灣佛教：戰後台灣佛教》，正篇（台北：大千出版社，2004），頁140-52；148-69。

⑧ 木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》（台北：內明出版社，1954）。

⑨ 樂觀法師曾特編輯《闕胡說集》（緬甸：緬華佛教僧伽會，1960）一書，有如下激烈批胡之語：「查胡適他原本是一個無宗教信仰者，在四十年前，他主張科學救國，與陳獨秀領導五四運動，打倒『孔家店』，破除迷信，即本此反宗教心理，現刻，他對《虛雲和尚年譜》居然公開提出異議，若說他沒有破壞佛教作用，其誰信歟？」參見〈引言〉，頁1。

⑩ 當時，最早的是鈴木大拙著，李世傑譯：《禪佛教入門》（台北：協志工業叢書出版公司，1970），先行從日文本譯出。其後，以志文出版社的「新潮文庫」為中心，先後從英文原著中譯出的鈴木禪學作品就有：鈴木大拙、佛洛姆(Erich Fromm)著，孟祥森譯：《禪與心理分析》（台北：志文出版社，1971）；鈴木大拙著，劉大悲譯：《禪與生活》（台北：志文出版社，1972）；鈴木大拙著，孟祥森譯：《禪學隨筆》（台北：志文出版社，1974）；鈴木大拙著，徐進夫譯：《禪天禪地》（台北：志文出版社，1981）；鈴木大拙著，徐進夫譯：《鈴木大拙禪論集：歷史發展》（台北：志文出版社，1986）；鈴木大拙著，徐進夫譯：《開悟第一》（台北：志文出版社，1988）。日文傳記方面，有秋月龍珉著，邱祖明譯：《禪宗泰斗的生平》（台北：天華出版社，1979）。禪藝方面，有鈴木大拙等著，劉大悲譯：《禪與藝

術》(台北：天華出版社，1979)；鈴木大拙著，陶陸剛譯：《禪與日本文化》(台北：桂冠出版社，1992)。基佛類比方面，有鈴木大拙著，徐進夫譯：《耶教與佛教的神祕教》(台北：志文出版社，1984)。淨土著作方面，有鈴木大拙著，余萬居譯：《念佛人》(台北：天華出版社，1984)。

① 有關這方面的研究史回顧，有兩篇較完整的論文可供參考：莊美芳：〈胡適與鈴木論禪學——從台灣學界的回應談起〉，1998年1月，打字未刊稿，共11頁；邱敏捷：〈胡適與鈴木大拙〉，載鄭志明主編：《兩岸當代禪學論文集》，上冊(嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000)，頁155-78。

② 參見張曼濤主編：《六祖壇經研究論集》(台北：大乘文化出版社，1976)，頁195-204。

③ 張曼濤有兩篇文章登在《中央日報》的副刊上，一篇是〈關於六祖壇經之偈〉；一篇是〈惠能與壇經〉。其中後一篇已收入《六祖壇經研究論集》，頁245-51，用筆名澹思發表。

④ 參見〈本集編輯旨意〉，載《六祖壇經研究論集》，頁1-2。

⑤ 印順：《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》(台北：正聞出版社，1971)。

⑥ 此報告文，由關世謙中譯，改名為《〈中國禪宗史〉要義》，載藍吉富編：《印順導師的思想與學問》(台北：正聞出版社，1985)，頁333-40。

⑦ 張曼濤主編：《中華民國六十年來佛教論文目錄》(台北：中國佛教會委員會，1975)。

⑧ 張曼濤：《涅槃思想研究》(台北：大乘文化出版社，1981)。

⑨ 此為葉阿月親自告訴筆者的內情，時間在1994年春天，地點在其研究室。

⑩ 參見財團法人台北市淨法界善友文教基金會：〈葉故董事長阿月行狀〉，<http://fgtripitaka.pixnet.net/blog/post/29019424>。

⑪ 葉阿月：《唯識思想的研究：根本真實としての三性説を中心にして》(台南：高長印書局，1975)。

⑫ 參見邱敏捷：《「印順學派的成立、分流與發展」訪談錄》(台南：妙心寺，2011)。

⑬ 參見釋禪林：《心淨與國土淨的辯證——印順導師與人間佛教大辯論》(台北：南天書局，2006)。

⑭ 牟宗三：《佛性與般若》(台北：台灣學生書局，1977)。

⑮ 例如賴賢宗就曾嚴厲批評牟宗三此書的論述，他說：「牟氏認為天台的『一念無明法性心』並未能如陽明心學之真正的『存有論的創生』，只是『縱貫橫說』，而非陽明心學之『縱貫縱說』，而天台的『縱貫橫說』的目的只在『作用的保存』(作用的保存則來自儒家的良知心體，而非佛智)，天台的『不斷斷』和『圓』最後表現為一連串的『詭詞』(弔詭之言詞)，牟氏認為這就是天台『不斷斷』的『圓教』的實義和歸趨。極其明白的是，牟氏認為佛教之究極和歸趨只是『團團轉的圓』和『一連串的詭詞』，這樣的論斷雖然在牟氏自己的論說中也自成體系，但卻帶有對佛教的極大的偏見，和佛教的自我詮釋之距離太大了，充滿了儒家護教的封閉心態。」參見賴賢宗：〈吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》，1998年第3期，頁43-51。

⑯ 張曼濤主編：《道安法師七十歲紀念論文集》(台北：獅子吼月刊社，1976)。

⑰ 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》(台北：台灣學生書局，1988)。

⑱ 引自陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》(板橋：稻鄉出版社，2010)，頁20。

⑲ 像釋果祥、釋見暉及筆者等人都是受其影響者。

⑳ 藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(台南：妙心寺，1994)；吳汝鈞主編：《佛教思想大辭典》(台北：台灣商務印書館，1992)；于凌波編著：《現代佛教人物辭典》(高雄：佛光出版社，2004)。

㉑ 傅偉勳：《道元》(台北：東大圖書公司，1996)。

㉒ 傅偉勳主要的相關著作計有：《從西方哲學到禪佛教》(台北：東大圖書公司，1986)；《批判的繼承與創造的發展》(台北：東大圖書公司，1986)；《從創造的詮釋學到大乘佛學》(台北：東大圖書公司，1990)。

㉓ 林鎮國：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋

學》(台北：立緒文化事業有限公司，1999)。

⑳ 1999年，由筆者親自主持《空性與現代性》一書的集體學界評論活動，在台北清華大學的月涵堂公開舉行：由林安梧、賴賢宗、曹志成等當代少壯派佛教學者共同參與相關主題的哲學辯駁。此後，賴賢宗開始撰寫有關佛教詮釋學的多種著作，如《佛教詮釋學》(台北：新文豐出版公司，2003)；《當代佛學與傳統佛學》(台北：新文豐出版公司，2006)；《如來藏說與唯識思想的交涉》(台北：新文豐出版公司，2006)；《海德格爾與禪道的跨文化溝通》(北京：宗教文化出版社，2007)；《道家禪宗與海德格的交涉》(台北：新文豐出版公司，2008)等。

㉑ 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》(台北：台灣學生書局，1989)。另撰有《唐代寺院經濟的研究》(台北：國立台灣大學文學院，1971)。

㉒ 在江燦騰的十多本著作中，有六種值得一提：(1)《台灣佛教百年史之研究：1895-1995》(台北：南天書局，1996)一書，曾獲第一屆台灣宗教學術金典獎。(2)64萬字的《日據時期台灣佛教文化發展史》(台北：南天書局，2001)一書，是2000年博士論文的改寫出版，並曾獲第二屆台灣省傑出文獻工作獎。(3)《台灣佛教史》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2009)一書，則是歷來全面性書寫近三百多年來(1662-2009)台灣佛教通史、並正式出版的第一本專書。(4)《新視野下的台灣近現代佛教史：江燦騰60還曆自選紀念集》(北京：中國社會科學出版社，2006)，在2005年榮獲行政院陸委會所屬中華發展基金會大陸出版品甲級補助，是由中共甚具學術權威性的中國社會科學出版社所出版有關台灣近百年現代化佛教發展經驗的第一本專書。(5)2010年，出版兩岸歷來第一本《二十世紀台灣佛教文化史研究》(北京：宗教文化出版社，2010)。(6)2010年，更進一步榮獲教育部的專款補助，為「建國百年讓學術詮釋歷史的宗教學門A類撰寫計劃」所寫的唯一專書，由江燦騰主編(江燦騰、侯坤宏、楊書濠合著)：《戰後台灣漢傳佛教史：

從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2011)。

㉓ 參見闕正宗：《重讀台灣佛教》，正、續編；闕正宗主編：《台北市佛教會六十週年特刊》(台北：台北市佛教會，2007)；闕正宗：《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的延續與開展》(台北：中國佛教會，2009)。其〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉一文，收在其《台灣佛教史論》(北京：宗教文化出版社，2008)一書，頁395-417，介紹相當詳盡。

㉔ 侯坤宏的重要相關論述，可參見江燦騰、侯坤宏、楊書濠：《戰後台灣漢傳佛教史》一書中，由侯坤宏執筆的各章。

㉕ 王見川：《台灣的齋教與鸞堂》(台北：南天書局，1996)，是其代表作。

㉖ 李玉珍：《唐代的比丘尼》(台北：台灣學生書局，1989)，是戰後第一本比丘尼研究的專書。

㉗ 陳玉女：《明代佛門內外僧俗交涉的場域》；《明代二十四衙門宦官與北京佛教》(台北：如聞出版社，2001)；《明代的佛教與社會》(北京：北京大學出版社，2010)。

㉘ 劉淑芬：《中古的佛教與社會》(上海：上海古籍出版社，2008)。

㉙ 黃運喜：《中國佛教近代法難研究》(台北：法界出版社，2006)；江燦騰：《中國近代佛教思想的評辯與發展》(台北：南天書局，1998)。

㉚ 釋東初：《中國佛教近代史》(台北：東初出版社，1974)，以資料性的彙編為主，部分資料釋譯自日僧水野梅曉和藤井草宣的相關著作。

㉛ 基本上，佛教學術傳記應具備至少下列幾個條件：一、資料是可考證的，或可證實並非是虛假的；二、資料的主要來源，不能只靠傳主自身提供的；三、對有爭議性的資料，有能力判斷或考證真相；四、對相關佛教人物的活動環境、慣習和時代相關背景，具備一定程度的理解；五、對研究的對象，能加以檢討或批評。因此，有些僧侶的個人傳記，雖具有極大的可讀性，或在自敘生平時相當真實，都不能放在本文的此處來討論。

㉜ 祝壽禮讚會編：《白公上人光壽錄》(台北：十普寺，1983)。此書雖

是用來祝賀白聖法師八十歲生日的應酬著作，其中充滿了對白聖的推崇，也是顯而易見的，但這一本達九百多頁的編年體著作，列有極豐富的參考資料，每年按僧伽、教團、社教、政經四大項來編排，兼容並蓄，無異於一部近代中國佛教史的綱要，所以很值得肯定。

⑭ 陳清香：《台灣佛教美術的傳承與發展》（台北：文津出版社有限公司，2005）。陳清香的研究模式的缺陷，也反映在其指導的研究生的論文寫作上。郭祐孟原為陳氏在中國文化大學藝術研究所碩士班的授課學生，且其畢業論文〈台南法華寺的佛教藝術及其源流考〉（1995）就是由陳氏所指導，所以在研究方向和處理主題的方式，即深受陳氏喜大量引述相關佛教經典文獻資料而忽略具體相關直接歷史文獻依據的方法學之影響。

⑮ 林保堯：《印度聖跡山奇大塔·門道篇》（新竹：財團法人覺風佛教藝術文化基金會，2009）。

⑯ 李玉珉：《中國佛教美術史》（台北：東大圖書公司，2001）。

⑰ 丁敏：《佛教譬喻文學研究》（台北：東初出版社，1996）。

⑱ 汪娟：《唐宋古逸佛教儀儀研究》（台北：文津出版社有限公司，2008）。

⑲ 洪錦淳：《水陸法會儀軌》（台北：文津出版社有限公司，2006）。

⑳ 相關的最新研究還可參見陳省身：《普濟幽冥：瑜伽焰口施食》（台北：台灣書房，2009）一書。此書的當代田野調查資料，是最權威的精確報告，但關於歷史溯源的說明，則顯有不足。

㉑ 王見川：《從僧侶到神明——定光古佛、法主公、普庵之研究》（中壢：源光佛學研究所，2007）。此外，王見川的〈還「虛雲」一個本來面目：他的年紀與事蹟新論〉一文，利用虛雲本人所編的《增校鼓山列祖聯芳集》、《星燈集》，以及高鶴年的《名山遊訪記》、《佛學叢報》等民國時期佛教史料，重新探討虛雲年齡後，仍然認為《虛雲年譜》、《虛雲法彙》中有誇大、虛構、篡改等不實處，虛雲本人其實只「活了九十歲左右」。參見《圓光佛學學報》，2008年第13期，頁169-86。此一對於虛雲

實際年齡的新考定，與胡適先前所作同一主題的質疑研究，實可以先後輝映。

㉒ 李世偉認為：「由於花蓮屬後開發地區，佛教活動亦晚於西部各地，清代僅有三個民間佛教寺廟，日據時期隨日本移民來到而有不少日本佛教，惟影響有限；戰後國府透過『中國佛教會』強化對佛教界的控制，中佛會花蓮支會率先於各縣市成立。花蓮之『正信佛教』於戰後始大量創建，此與其後進發展地區有關，著名之道場如東淨寺、淨德精舍屬基隆靈泉寺系統，彌陀寺屬宣化上人所屬『法界佛教總會』，而後來居上乃成為台灣著名大道場者為1966年創立之『慈濟功德會』，於慈善、醫療、教育、文化事業具有所成。花蓮之『民間佛教』歷史較早，其道場性質近於民間信仰型態，就祭祀神言，除主神釋迦牟尼佛外，雜揉諸多民間信仰之神祇，相關神明感應與神通事蹟也極多；同時，大型的民間佛教道場也形成聯莊組織，與地方關係極為密切。」李世偉：〈戰後花蓮地區佛教發展初探〉，《圓光佛學學報》，2006年第10期，頁339-40。

㉓ 林美容的此類研究計有兩篇：〈台灣本土佛教的傳統與變遷：巖仔的調查研究〉，載台灣師範大學主編：《第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》（台北：國立台灣師範大學文學院人文教育研究中心，1995），頁701-22；〈從南部地區的「巖仔」來看台灣的民間佛教〉，《思與言》，1995年第33卷第2期，頁1-40。

㉔ 釋昭慧：《佛教倫理學》（台北：法界出版社，1995）；《律學今詮》（台北：法界出版社，1999）。

㉕ 此段的相關說明，可參見江燦騰：《二十世紀台灣佛教文化史研究》，頁34-42。

㉖ 此一「雙源匯流」的詮釋觀念，是參考楊儒賓教授的原始說明，引自2010年國科會「百年人文傳承大展計劃」的〈摘要〉說明，未刊手稿。