

## 近代中国佛教学中的“知识”概念

——以欧阳竟无和太虚两系为例

龚 隽（中国·中山大学哲学系）

谈到近代东亚有关知识观念的形成，中国近代佛教复兴所连带而起的“现代佛教学”的发展就是一个非常有趣的案例，在这里我们可以看到作为传统的佛教学如何在“现代性”（modernity）观念的影响下而作出自己的回应。而在近代作为知识的佛教学的建立中，最有代表性的就是以太虚为代表的海潮音学派和以欧阳竟无为中心的支那内学院两系。很有意味的是，这两系所开展的思想方面都有很多针锋相对的地方，他们对“现代性”的认识与接受也都从不同方面进行开展。过去学术界都把太虚一派作为近代佛教学中比较开放的新潮流，而把欧阳一系视为简单的保守主义。其实这样的看法早就应该修正。我曾经就两系如何应对“现代性”问题的复杂关系作过不同的论述，这里仅就作为现代意义佛教学的成立来分析他们各自的知识形态。

### 一、现代性问题与现代佛教学的成立

韦伯（Marx Weber）对于东方宗教的知识叙述还存在相当多的问题，但他所提示出的现代性与宗教的问题，却在有意和无意间触及到了我们处境的深处，这是一个严肃的宗教运动不能回避的问题。汉语世界的现代化佛教运动，也多少是要在新的“现代性”框架中来明确和调整自己的叙说策略。从二十世纪初，佛教被先进的知识分子改造为具有“革命道德”的“应用佛教”，到后来所提倡的各种类型的人间化佛教运动，都是不同层面和视角因应“现代性”问题的挑战。最通常的方式，就是把佛教传统中的“契机”读解为处理现代化的一种策略。他们一般都强调佛法应该“适应现代化”的需要，以与“旧行之佛教”“每与现实脱节”相区分，太虚大师就分别以“现代的人生化”、“群众化”和“科学化”为他的“协时机”原则作了说明，这里他特别表示了佛法应该“适应现代化”的需要。但是在太虚一系，开始还没有从知识的角度来理解“现代性”的要求，而更多从社会政治和佛教制度的层面去思考“现代性”的各种原则。至到后来印顺法师佛学史的出现，才在一定程度上接受现代性知识的要求，而对佛教学作出相应的调整。反倒是那些通常被认为是文化保守主义的思想学者，在佛教学的研究中注入了现代性的知识概念。如章太炎在解释中国现代唯识学运动的兴起时，就说此学可以“应今之机”和“易于契机”，即佛教学可以适宜现代性的知识形态，如他说“近代学术渐趣实事求是之徒，-----是故法相之学，于明代则不宜，于近代则甚

适，由学术所趣然”。<sup>1</sup>欧阳竟无一系对现代性问题一开始就保持非常谨慎小心的态度，在很多方面，他更多地意识到现代性所带来的传统价值问题的挑战，所以他在佛教的立场对当时被认为代表现代性价值的西方思想进行了批判。这一点在他的著名的《佛法非宗教非哲学》演讲中已经很清楚地表示出来。这好象给人的印象是，支那内学院是近代中国佛教运动中反现代主义的代表。其实，问题没有这样简单，欧阳对现代性的批判有更深刻的意义，而他所代表的内学院一系可以说是中国近代佛教运动中，最稳健和成熟地认同现代佛教知识学的建立的。与日本明治时期佛教学的现代化有些不同，以欧阳和太虚一系为代表的近代中国佛教学知识概念的建立一直处于深刻的紧张和焦虑之中。

## 二、欧阳竟无佛教知识学中的两难

作为知识形态的近代中国佛学的诞生，欧阳竟无的出现，无论从学术方法、思想创发的深度还是系统方面，都可以说是值得注意的现象。支那内学院的佛学方向和规模在竟无的思想中，基本得到确定，后学只不过对其学说加以更加细密的演绎和语言文献上的支持。

表面上看，欧阳竟无拒绝以简单西方的科学和哲学来讨论佛教，这在他的《佛法非宗教非哲学》中讲得很明白，不过，在佛教学的建立上他并不是一味反对西方现代性的人物。他恰恰非常重视西方近代以来通过比较语言学所建立起的那套佛教学研究典范，并贯彻在他所领导的支那内学院的教学和研究当中。与传统僧侣为中心的佛教学不同，他特别强调了语言和历史在佛教学研究中的基础地位。如他主张对佛经文本的读解必先经由“简别真伪”，“考订散乱”及借助梵、藏、巴利等文的“异文研求”以校释经义；<sup>2</sup>又如他强调文字对意义理解的决定性作用，提出由“文字般若”通乎“实相般若”的为学次第。<sup>3</sup>而在《得初刻南藏记》一文中甚至说“一字不真，全体皆似；一语或歧，宗祧易位。”这种“由文字历史求节节近真，不史不实，不真不至”的解经方法，<sup>4</sup>一面可以看作清代汉学治经中所谓“由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤心志”，即由训诂明而后义理明路径的一脉相承。<sup>5</sup>同时，我们也可理解为对西方现代佛教知识学一次慎重的回应。

值得注意的问题倒在于，竟无的佛教学研究绝非一般语言和历史学的方法所能范围，他并不象单纯的现代主义者那样轻松地全盘接受西方的知识概念。从他研究佛教的脉络看，竟无佛学研究乃激于身心而出，故当他转求于道问学的方式来扶翼德性的时候，一开始就为自己知识的研究设定了某种超越的价值期待，正如他在《内学序》

1 章太炎，《答铁铮》，《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年版。

2 分别参见《今日之佛法研究》和《内学》第三辑，第14页。

3 《释教》，金陵刻经处本。

4 吕澂：《亲教师欧阳先生事略》，《中国佛教思想资料选编》第三卷，第四册，中华书局1990年版。

5 《戴震文集》，转引艾尔曼：《从理学到朴学》第21页，江苏人民出版社1995年版。

中讲学之缘起的宗致时所说“随顺现证，趋向现证，临入现证，学之序也。”这种治经态度使他并不可能严格恪守现代知识学所要求的纯粹经验知识的立场，而是要在经典文本的读解中去作生命的体贴。于是，在他的佛教经史学研究中也就结合了存在性的伦理期望，虔诚的宗教热情转移到学术研究上去加以表现。正如尼采（Nietzsche）所说，他们需要历史，“是为了生活和行动”，“服从于历史的同时，恰恰是要借历史而服务于生活”。<sup>6</sup>如果从时代的大势看，竟无在学术方法论中所表现出的，也正是传统与现代性之间的紧张。其实，在他的老师杨文会那里，这种紧张就依稀可见。杨文会的佛教立场无论从其信仰方式，还是学术方式而言，都是非常传统中国式的。但从他与南条文雄的书信来看，他对欧洲古典佛教学的那种由比较语言学而义理的研究路径采取了比较开放的接受姿态。如他不仅表示了自己想习梵文的愿望，甚至认为佛典研讨“非深研梵本者不能道”，他在自己所开设的精舍内也希望“学者兼通中西文，以为将来驰往天竺，振兴佛教之用”。<sup>7</sup>欧阳竟无在佛教的信仰方面其实是很有批判性的，他要回到印度佛教的传统而对中国化的佛教都采取了批判性的态度，这一回到印度而又在问学方法上求助于比较语言和历史文献的方法，恰恰与西方近代佛教知识方式的建立有着深刻的内在关联。

但竟无不是在简单的意义上通过日本现代佛教学的方式去移植西方的现代性知识观念，他有所保留地把传统佛教学中的“经验”放入到他的佛教学知识系统中。现代知识只能在佛教经验和信仰的前提下来进行文字和文本的分析研究。这一点，在他著名的佛教学研究原则——“信而后考”——中获得的明确的表述。如欧阳在批判了传统直觉研究，而主张佛学研究要有“批评之职”的同时，并没有彻底贯穿批判历史学的精神。有意思的是，竟无一面赋于佛学的知识以理智主义的色彩，说它“非宗教之教条，但有服从而无探讨；”同时他又把这一知识规定为“几何之公理”的先验知识类型，因而对它的研究就只能是演绎式的，“于结论后而大加研究以极其趣，非待研究而希得其结论。”<sup>8</sup>关于“结论后之研究”，欧阳有明确的解释，其义是指研究者的“推阐发挥皆不能外于己定之结论，非由一研究遂别得一新结论也”。<sup>9</sup>就是说，佛教经典的结论都是定好的，佛教的研究批判必须在尊重经典意义权威性、神圣性的前提下，考索其原因，以助于理解。如佛说“诸行无常”是结论，研究旨在说明无常的原因在于一切法有生灭，即在不怀疑经义真理性的条件下，对之作进一步演绎。由于经典中的结论（前提）具有“不证自明”的绝对性，这一态度显然是反历史的经学立场。

再从文字和意义的关联上看，竟无有时又对现代性的知识概念研究佛教缺乏信心。他一面强调了比较语言和历史学方法的必要性，而经常又流露出对这一现代知识

6 转引自 Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, New York: State University of New York Press, 1992, P95.

7 分别见杨仁山，“等不等观杂录”卷七，《杨仁山全集》第472、477；欧阳渐，“杨仁山居士事略”，《杨仁山全集》第582页，合肥：黄山书社，2000年版。

8 《内学杂著·与章行严书》，《欧阳竟无内外学》，金陵刻经处本（以下凡引文出自此集，皆只注篇名）。

9 欧阳竟无，“支那内学院研究会开会辞”。

方法的深度怀疑，甚而刻意强调文字和意义间的距离，大有得意忘言的理致。<sup>10</sup>他在《孔学杂著》“复冯超如书”中说“文与义判然两事，所欲作新万民者，非止文字一端。”同一著作的“复蒙文通书（三十二年二月一日）”也说“直探第一义，依文缀字，三世佛冤。”依竟无的看法说，“徒博观经论而不图切实证会”，只会空持名相以兴争论，于生命的实际无关。他担心徇于章句之学的后果，可能会导致佛学价值意义的淡出。因此他不但要对现代佛教知识学所要求的由语言文字而求乎义理的方法加以某种限制，还要提出“离言行义”，“依语不依义”的原则来强化。<sup>11</sup>即从经典的历史知识上转到文本的意义脉络、生活情境中去体会佛法的超越意义。所以，当研究者仅以汉学家的治经三昧来概括竟无佛学方法论的精义时，<sup>12</sup>显然没有意识到问题的复杂性和竟无学思中先验的立场与价值维度。

正如弗雷（Bernard Faure）所注意到的，从历史批判转向哲学意义的解释，恰恰是许多僧侣式的佛学研究，为保持其传统的合法性而采取的共法。<sup>9</sup>竟无要回到生活世界的场所，对佛理所具有的哲学化或形而上的甚深意义，而不只是面对文字和经典文本的语词意义进行解释，这使他无法贯彻历史主义的研究方法，也与后来胡适、汤用彤、陈寅恪等人还经为史的作法保持了距离。他在面对传统与现代双重知识的概念中碰到了方法论上难以解决的困难。竟无一面想为现代知识形态的佛教学的建立起信念和价值意义的合法性依据，但他又不满足于借传统佛教学那种纯粹直观的呈现而要勉为其难地处处为这种依据寻求现代知识形式的辩护。这种方法上的二难和双重性格不仅表现了他内心深刻的悖论，也展示出他在近代西方科学强势话语下为振兴佛学而进行的一种知识上的努力。

### 三、太虚一系的知识概念与佛教学

1、与欧阳竟无为了保持佛教学超越和先验的地位不同，太虚一系在现代科学知识的形态独于一尊的情况下，急于把佛教学的合法性安立“科学”的意义上来进行理解和解释，所以太虚对佛教学合理性的论述，是重在把佛教学建立在对现代“科学”的应对上面。

太虚一系佛学与科学采取积极的对话姿态，主要是为了因应当时知识界流行的那种科学主义的思潮，这种思潮影响下的无神论迫不及待——甚至是很肤浅地——要运用科学这一利器来勘验，甚至批判一切宗教性的诉求。王小徐在“佛法之科学的说明”一文中就点破了这一点，“今日标榜思想革命者动辄斥人思想落伍，对于宗教信仰排斥

10 《孔学杂著·与熊子真书》中批评陋儒“每不能知言外意”云云，金陵刻经处本。

11 参见《孔学杂著·论语十一篇读叙》。

12 如田光烈《章炳麟〈支那内学院缘起〉书后》中，比较章太炎与竟无治学方法即持此观点。（参见《中国哲学》第六辑）另外徐清祥、王国炎所著《欧阳竟无评传》也主此义。（参见该书第三章，百花洲文艺出版社1995年版。）

9 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, P91.

尤烈，打倒迷信之声甚嚣尘上，-----则吾侪于科学万能迷梦正酣之今日，独不受些微拘束，毅然破除百年来科学成见，别立新说。”<sup>13</sup>这“新说”既源于他们对于最新科学成就所进行的积极的解释行动，如对于刚传入中国不久的进化论、各种生物化学理论、心理学，甚至相对论等这些耳目一新的科学，他们都采取了其特有的对话和解释范式。同时，又在佛教与现代科学相互肯定式的阐释设计中，把超越性的佛教重新安立在现代知识理性的基础上，而不再象传统佛教那样倾向于道德教化来应对世间法。

从方法上来看，他们主要是应用佛学上第一谛与世俗谛的不二关系，一面以第一义谛不离世谛来说明作为超越的佛法也不妨暂时下委而与经验世界的科学进行互相诠释。他们很敏感地体会到，如果面对科学的挑战，采取简单地自卫式反击，不仅无助于佛教，且有害于之。从另一面看，即在价值上肯定作为世谛的科学发展，并不能动摇佛法优越性的一层。在具体解释的技术上，传统唯识学得到了比较充分的应用，虽然并没有在严格的学术史的意义上使用。象太虚在讨论了爱因斯坦相对论中所谓“四度论”的思想之后，接着就提出佛教于数千年前所发明的时空维度论，早已经超越四度论的观念，故可依此来影响和提升现代科学的品质。<sup>14</sup>于是，佛法在不违科学的同时而又高于科学，这正是太虚他们“留心科学，以方便发扬佛化”的真正深意。<sup>15</sup>拥抱科学的同时，也就在阐扬佛法，所以太虚才会这样来说明他建设人间佛教理念：“现在最新的科学，已不是唯物论的，而是与佛法相符了；然佛法历万古而常新，亦非新时代的科学所能及”。<sup>16</sup>

以佛教和科学进行互诂，表示了他们对于现代性价值的高度认同，但问题是，如果只是以佛教阐释科学原理，或以科学原理说明佛教，以证成佛教在现代性计划中的合法性，都会留于简单化的叙事。这里有些困难，可能并没有引起太虚一系的讨论。就是说，科学与宗教毕竟属于不同的“知识类型”，<sup>17</sup>科学能够在何种程度上解释佛教的意义，如何在解释中保留佛教本来超越的一面，这都是非常复杂的问题。尽管他们大都意识到以佛教与科学进行对接，只是在“方便”的意义上而言，他们也一再声称佛教既有内在于（Immanent in）万物的一面，同时还有它超越性（transcendence）的一面，这是无法简单纳入科学的知识形式中来加以说明的。他们并没有充分估计到这种对话的难度和界限，一定程度上，教的护持似乎更胜于知识的细密考究，难免出现“撰拾科学以附会佛法者说法”。<sup>18</sup>欧阳竟无虽没有直接批评这类比附，但他对于“今之人每欲置诸世法范围、逻辑之列”来论究佛法的方式所进行的批评，却很值得思考。如

13 王小徐在“佛法之科学的说明”，《海潮音文库》第一编（一），佛学书局1930年版。

14 分别参考“说四度以上的事”，“爱因斯坦相对论与唯识论”二文，《海潮音文库》第一编（一）。

15 化声，“色即是空空即是色之理化谈”，《海潮音文库》第一编（一）。

16 太虚，“怎样来建设人间佛教”，《全书》第47册，正觉莲社，1950年版。

17 John Habgood 试图借用 Michael Polanyi “可以言述”(articulate)与“不可言述”(inarticulate)的两类知识来区分科学知识 with 宗教经验的不同，见其 Religion and science, chapter 17, London: Hodder and Stoughton, 1964. 而 J. Wentzel Van Huyssten 则更希望透过两种不同的理性概念来说明宗教与科学相似而又不同的方面，见其 postfoundationalism in theology and science 一文，收入 Rethinking theology and science, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.

18 王小徐，“佛法之科学的说明”。

他说“以世法的范围来范围佛法，以世法的逻辑来逻辑佛法也，此于世法虽甚的常，而于佛法则都失其庐山真面。”<sup>19</sup>这一评论虽不能说周至，亦不乏中肯。宗教与科学虽不是对立的，却毕竟有相当不同的语言规则和意义阐述，要进行深入对话，有时候必须厘清很多中间的转换环节，有时甚至会感到，在深层的语法结构中，科学与宗教确实有非常困难的对接出现。

2、从近代意识上佛教学的建立来看，太虚一系反倒因过于讲究护教而在研究的取向上更加保守，而倾向于传统僧侣主义的研究方式。我们看太虚所写的大量佛教学研究著述和他与欧阳一系所进行的佛学辩论都可以清楚地意识到这点。这特别表现在他关于《大乘起信论》问题的看法，在这里，他公开反对用西方进化论和科学历史学的方法来讨论佛教。

应该说，太虚一系在佛教学研究开展的局面是到他的学生印顺那里才有价值地表现出来。印顺已经在相当大的程度上修正了太虚的看法，而更多地融入了现代知识的理想。作为佛学史的知识研究，不容否认，印顺代表了太虚一系的最高水平。

印顺一方面试图保留住传统僧侣佛教传统的价值，同时又小心地融入到现代性的知识形态中来进行研究。这一精神其实与太虚的理想是一致的，即借现代性观念来阐发传统佛教的意义。所不同者，太虚并没有把这一原则贯彻到他的佛教学研究中。

印顺试图在重视经验内证的佛教传统开出现代知识意义的佛学研究。如他在不否认佛教经验意义的前提下，坚持对于现代佛教的维持必须有理性的知识基础，具体落实到佛教学的理解上，就是经典研究和教史研究的意义被大大提高，而再不是可以简单以宗教性的经验而一笔带过。印顺在研究的具体的取径上更多地诉求于经验性的历史学，而对哲学则多少因着传统佛教知识学的关系而有些排斥。印顺就说“我觉得，中国佛教的衰落，不仅是空疏简陋，懒于思维，而且是高谈玄理，漠视事实（宋代以来，中国佛教界，就没有象样的高僧传，直到现在）；轻视知识，厌恶论理（因明在中国，早已被人遗忘），陷于笼统混沌的境界。”

为此，印顺主张佛学研究应该避免“深闭固拒，不能与现代的研究相衔接”，就是说，佛学研究必须接受现代性学术的某些规则，这主要表现在他承认佛法在世间有历史性的一面，并力图把这种现代学术史的原则与佛法的原则融合起来，他说“佛法的思想、制度，流行在世间，就不能不受着无常演变法则所支配。若把它看成一成不变的东西；或以为佛世可以变异，后人唯有老实的遵守，说什么放之四海而皆准，推之百世而可行；或以为祖师才能酌量取舍，我们只有照着做：这就是违反了佛法——诸行无常法则的佛法。”故文字和考古、历史等具有客观倾向的研究方法，在佛学的研究中就有了重要的意义，他甚至认为自己的佛学研究“有客观研究的倾向”，对于“历史考证”也“确乎对之怀有良好的感想”。<sup>20</sup>

作为一位教内学者，印顺是在“方便演化”的意义上接受现代历史学观念的洗

19 欧阳竟无，“以俗说真之佛法谈”，《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社，1995年版。

20 “以佛法研究佛法”，《妙云集》下编之三，之七。（以下所引印顺论述，凡没有特别注明版本、卷数的，均引自1998年出版的《印顺法师佛学著作集》光碟版）

礼，因此他一直非常谨慎地把这类考竟源流的历史学论究所表现出的价值，限制在一定的论域，并要给这种史的研究一种宗教向度的延伸：

“契合于根本大法（法印）的圣教流传，是完全契合的史的发展，而可以考证论究的。在史的论证中，过去佛教的真实情形，充分的表现出来。佛法（思想与制度）是有变化的，但未必进化。说进化，已是一只眼；在佛法的流传中，还有退化、腐化。-----然对于佛法中，为学问而学问，为研究而研究，为考证而考证的学者，不能表示同情。-----史的研究考证，以探求真实为标的。在进行真实的研究中（从学佛说，应引为个人信解的准绳），对现代佛学来说，应有以古为鉴的实际意义。佛法与佛学史的研究，作为一个佛弟子，应有纯正高洁的理想——涅槃寂静是信仰，是趣求的理想。为纯正的佛法而研究，对那些神化的，俗化的，偏激的，适应低级趣味的种种方便（专重思辨也不一定是好事），使佛法逐渐走上衰运，我们不应该为正法而多多反省吗？”<sup>21</sup>

“我重于考证，是想通过时地人的演化去理解佛法，抉示纯正的佛法，而丢下不适于现代的古老方便，不是一般的考据学者。”<sup>22</sup>

作为成熟和有深度的学者，印顺绝不是现代主义在佛学史研究中肤浅的表演者，他深刻地感受到现代性知识方式与宗教内在或超越面向之间的紧张，我们甚至可以说，如果不体验这种紧张，佛学研究中的宗教性向度是无法开展出来的。所以印顺肯定了历史知识的意义，又要把这种历史主义的方法严格限制在事相的方面，认为佛法，作为宗教还有其超越性的一面，而这些方面必须从传统内证的立场来加以观照。这是他对现代性学术史方法运用于佛学研究所加以的限制。所以他反复强调，佛学研究必须把知识（现代性原则）与内在经验相结合，才能够使其达到“更充实的更有力的阶段”。如他说“专考证而忽视实际意义的佛学，结果也不会好多少的！”而他所理解的“实际意义的佛学”，就是要赋予佛学研究一种伦理性的道德力量和解脱性期望，所谓“佛法的探求真实，在解脱自他的一切苦痛，这需要兑现。如把真理放在书本上、口头上，不能净化自己的身心，治学、办事、待人、接物，还是从前一样，这显然没有把涅槃一事放在心中，并没有体验真理，实现解脱的企图。佛法研究，是不应如此的。”<sup>23</sup>又如对于经典的文字，他也不停留于一般知识的意义解读上，而“要把文字所显的实义，体会到学者自心；还要了解文字的无常无我，直从文字去体现寂灭”。<sup>24</sup>

贯彻在他的禅学史研究中，他对于现代性知识的意义和边界就有相当明确的定位，对于禅的知识和禅是经验也相当有分寸地进行厘清，这正是许多现代学者所体认不到的，于是，他的禅学研究就在一面重视“禅法的方便施设与演变”中，把禅史中许多可以考寻的事实，视为“禅史的重要部分”，交于历史的方法去考察；一面又指示出，必须充分照顾到禅者“自心体验”的超越性，主张“禅宗史的研究，必须弄清楚

21 “治学以佛法为方法”

22 《华雨集》第五册，“对佛法之基本信念”。

23 印顺，“以佛法研究佛法”，“谈入世与佛学”二文。

24 “治学以佛法为方法”。

超时空的自心体验,现实时空(历史)中的方便演化,才能恰当处理禅宗的历史事实。”<sup>25</sup>这一原则,可以说,是对于现代性的知识方法有了自觉而深入的抉择了。

#### 四、结论

在现代中国佛教学研究的传统中,可以说,欧阳与太虚一系在研究方法上分别发展了不同的各具典型性的知识形态。但有趣的是,他们虽然在具体佛学思想判释上有很大的不同,而就研究方式的理念来看,分别并没有想象得那么大。在我们的讨论中,我们发现,无论太虚和欧阳一系在对待现代性的开放程度上有怎样的不同,在佛学史的研究中,他们都有意识,同时也是有限制地使用现代性关于知识的理念。他们对佛学史的研究一面充分吸收了现代历史学的方法,但同时又把它限制在事相解释的方面,而不是道体的方面。与胡适等为代表的现代历史学的佛学研究类型不同,胡适借助于现代历史学的方式开辟佛教研究,背后其实有强烈的瓦解佛教信仰和反传统的意识形态,这使他的佛学史研究并没有严格遵守历史学所要求的价值中立。<sup>26</sup>与之不同,欧阳和印顺的佛学研究,则是力图把佛学的知识研究与佛教的宗教性联系在一起,希望透过佛学史的知识论来扶翼起佛教的宗教信仰。研究的目的不单是知识,而是假知识以成圣性,期于宗教理想的完成。所以从类型上,我把他们的研究看成是经学传统与现代性的交织。坚持经学的立场,是维持佛教与世法的不共法,或者说超越性和神圣性的一面,使佛教研究不至于变成对于现代知识论的简单认同;而有条件地接纳现代性学术方式,乃是对于宋以来中国佛教义学只重玄学,实证不足的学风而进行有意识的扶正,因应现代性的挑战,把信仰建立在具有理性意义的知识准备上,我们只有在这样的双重脉络中,才可以了解他们所建立的中国现代佛教知识的深刻价值。

25 《中国禅宗史——从印度禅到中华禅》“自序”,南昌:江西人民出版社,1990年版。

26 参见拙作,“意义与方法:近代中国佛学研究方法及其批判”,《二十一世纪》(香港)1997年10月号。