

The Sociological Imagination around the Conception of  
the “Sinification of Buddhism”

Cheng LIN

關於「佛教中國化」概念形成的一種  
社會學想像

林 錚

本文屬於2014-2015年科技部計畫「『佛教中國化』概念起源與作用：一種社會學的想像」(MOST 103-2410-H-431 -009 -)部分研究成果。

林錚，法國社會科學高等研究院(EHESS)歷史暨文明所博士，現任佛光大學社會學系副教授

電子信箱：clin@mail.fgu.edu.tw

## 摘要

「佛教中國化」過程，也許可從當年進入中國的並非印度製佛教義理一事講起。也就是說，佛教在中國的永續發展與否，很少取決於它與印度傳統的關聯。而佛教對於中國文明的影響，既顯著又令人印象深刻。這是為何「佛教中國化」是一項能夠提供給研究者的有用的概念工具，藉以瞭解佛教從玄學傾向到禪宗（佛教自主性於焉建立）的發展歷程。然而，當「佛教中國化」的生產力愈加顯著，概念的問題也就愈形模糊。正如我們將要指出的，概念使用愈是頻繁，吾人就愈看不到一種意願，即想要瞭解誰是早期構思者或代表人物的意願，因為這將會涉及候選人的資格認定。誰有能力制訂這個概念？我們想到的是既研究哲學史也涉獵中國佛教史的學者。其中，胡適（尤其是他關於禪宗史的研究）也許屬於對「佛教中國化」概念之起點有所貢獻的第一批學者。此種辨識同時牽涉到另一個問題：胡適的相關研究想要表達什麼？不同於吾人過去所認為的，其研究特徵並非滿足他個人的反宗教心態，他的提問是在三種層次上展開，即禪宗史、中國文藝復興以及中國印度化。胡適的禪宗史研究原本是要區分中國/印度宗派的嘗試，卻在無意間告訴我們「佛教中國化」概念的一個可能故事。

關鍵詞：佛教中國化、禪宗史、胡適、中國文藝復興

### Abstract

The process of “sinification” would have an origin in the fact that what entered China as Buddhist ideas were not made in India. The sustainable development of Buddhism in China hardly has any relationship with the Indian tradition. And the Chinese influences on Buddhism are as obvious and impressive as Buddhism affected Chinese civilization. The word “sinification” thus provides the researchers a very useful conceptual instrument to capture the main part of the Buddhist movement, from the Taoist tendency to the Chan school where Chinese Buddhism establishes its autonomy. The problem which follows is that the birth of the “sinification”, treated as a concept, remains all the more vague when this term becomes more productive. As we shall observe, in the frequent uses of this term, there is not a will to know its early designer or representative. The task of this article is to trace the formation of this concept and understand its implication. It asks: Who is capable of elaborating this concept? A scholar that studies the history of Chinese philosophy and that of Chinese Buddhism, Hu Shih, in particular, with regards to his studies on the Chan School, is among others a possible candidate for taking on sinification as a concept. This identification implies simultaneously another question: what does Hu intend to express in this study? Against conventional understanding of Hu’s work, the problem of his study is not characterized by his antireligious mentality, but rather lies in his conception of Buddhism in three stages, the history of Chan, the Chinese Renaissance and the “Indianization of China”. Distinguishing essentially the Chinese school of Buddhism from what is Indian, Hu’s study tells us a possible story of how the idea of “sinification” was first conceived.

**Keywords: Sinification of Buddhism, History of Chan, Hu Shih, Chinese Renaissance**

## 一、被視為一項「事實」的「佛教中國化」

無論是在科學史或者日常生活中，都存在著吾人有理由相信的錯誤信仰。而這些信仰乃是建立在某些當事人認為的「適當的理由」(bonnes raisons)之上。而「適當的理由」屬於個人所同意的價值判斷範疇，後者的總體所構成的不是其他，正是價值觀本身。「適當的理由」這個觀念一旦不被接受，信仰的成因就會被視為非理性的(Boudon 1995: 23)。教科書也不例外，有時會成爲一項集體信仰的認證場所。翻閱現今歷史教科書，吾人不難發現，「佛教中國化」通常被「認定」爲一項「事實」——而且是無可否認的事實。以95課綱爲例，「佛教中國化」的相關陳述出現於高一歷史上冊第八章〈從中古到近代的變革〉第三節〈佛、道與理學〉段落裡(陳建宏 2007: 149)。根據95-97學年高中歷史科課綱指出，佛教中國化在此被歸類爲文化史，重點放在佛教能夠中國化的主要條件，佛教宗派思想介紹的比重相形之下被減輕(王健文 2005)。就算在101與104學年課綱裡，「佛教中國化」仍是一個值得注意的現象。再者，教材中主要由「早期流傳」、「佛教中國化」、「民間佛教」等幾個主題來組成佛教在中國的發展。至於佛、道、理學之間的關聯，某些高中教師建議，可從「佛教中國化主題切入，談禪宗與中國傳統思想的契合之處，呈現中國人宗教觀念的特質」(陳建宏 2007: 160)。在國中階段，康軒版《國中社會3》(2012)第四課〈隋唐五代的興衰〉，還有南一版《國中超群新幹線 國中社會3》(2012)，皆以「佛教中國化」來形容中世紀中國的精神生活特徵。換言之，被形容爲佛教發展歷程的「佛教中國化」一詞，不但獲得國家教育機器一種變相背書，而且在升學競爭的推波助瀾下，成爲中學生輕忽不得的一個考試重點。

這項「事實」本身是如何成立的呢？也就是說它如何成爲認識對象的呢？這涉及「概念形成」(conception)的定義：構思或創造的行動。<sup>1</sup>以此觀之，套套邏輯(tautology)(以「事實」說明「事實」)，或者超驗經驗(transcendental experience)(「事實」不證自明)，註定是一個令人失望的答案。畢竟，「佛教中國化」不屬於一種可觸及或可感知的特定物質，其性質毋寧較接近於一項概括性的表達——對於世界的觀察、察覺、繼而詮釋。

---

1 相對於「概念」(concept)這種精神上的抽象、普遍、客觀、穩定的再現。

像這樣瀰漫在「佛教中國化」周遭的一種盲目樂觀主義，恰好反映出華文學界的長久心態：不論早期的湯用彤([1893-1964], 1938)、中期的呂澂([1896-1989], 1997[1961])、方立天([1933-2014], 1989)、冉雲華(1995[1991])、李志夫(1995)、葛兆光(1998)或者晚近的許抗生(2008)，沒有跳脫類似視野的他們，不約而同地避免探討「佛教中國化」概念的正當性，逕自把「佛教中國化」視為一個不容置疑的「事實」（只需更多史料佐證），不再是一個有待驗證的命題或假說。在他們眼中，「佛教中國化」的「概念形成」，彷彿不具任何提問(problematic)價值。<sup>2</sup>問題是，「佛教中國化」作為一項「事實」，其盲點出自於一種「理所當然」，全然沒有考慮到使其成為可能的認識(épistémique)基礎為何。在這範圍內，「佛教中國化」仍處於一種通俗概念粗胚(notiones vulgares)或者預先認識(praenotiones)的狀態。不加批判地運用概念，其實不是毫無預設存在的；<sup>3</sup>反過來說，或許是價值糾葛與利害衝突的力道之強——如今則靜靜地湮沒於歷史塵埃中——迫使概念必須以這樣去歷史化的方式，才能得到承認。在這種情況下，即使累積再多「事實」，也不足以使「佛教中國化」轉變為知識體制下的一個「概念」。一個熱衷蒐集「事實」的學科，真偽之辨則合理地構成其科學性的判準；然而，如同儘管溫度與壓力構成人的必要生存條件，這並不意味著我們人類可以在金星上（氣壓是地球的92倍，平均溫度為462度）順利存活。唯有適當的環境才能讓「事實」得以孕育、繼而出現，社會學想像<sup>4</sup>的目標乃是模擬出「事實」所需的一

- 
- 2 或許有人會問為何要強調這點。理由是，這些研究者的作為比較像是屬於自然科學領域，即第一要務不是對一項分析、一種選擇或一種見解的反省，相反地，對社會科學研究者而言，認識論上的反省「不是被給予的，而是獲得的，甚至奪得的」(Bouilloud 1997: 25)。（粗體字為本文作者所加）
  - 3 按韋伯(Max Weber, 1864-1920)的話來說，「勢必沒有任何東西會比『明確的概念之建構與使用』更令人疑慮的了，因為這種做法勢必會太急於先就追求那個在某一遙遠的將來的目標」（韋伯 2013: 235）。
  - 4 這個概念無可否認是受益於C. Wright Mills([1916-1962], 1995)一書的啟發。有必要多加說明的是，因果性並非本研究在胡適(1891-1962)禪宗史研究與「佛教中國化」概念形成之間所欲展現的適當關係。作者以為，兩者之間的強制連結，只能造成相互牽制的效應。若要考察這個概念形成，從蒐集事實的層次提昇到使事實活了起來的生動圖像，以便進行動態觀察，那麼目的論式的觀點就不具吸引力（彷彿觀察對象僅為了某個特定意義而生），本研究因此參考「社會學想像」概念，用以設想一個社會系統。與歷史學致力於史料考證不同（受限於有幾分證據說幾分話的規範），社會學想像像是以建立三度模擬空間的方式，來思考有利於「佛教中國化」概念形成的誕生環境。在這種想像下，環境的構成條件不是全然獲得證實，某些條件（如有必要）是在推論上被假定存在。社會學家眼中的「人」，首先是活生生的，

種生態環境——其條件有些已獲得證實，有些目前仍須假定。如同適於人居的星球就要考慮到相關溫度與氣壓，社會學想像使本研究以「佛教中國化」概念本身為起點，嘗試對其形成的可能背景條件進行一種系統性的考察。

至此，「事實」與「概念形成」之間的關係，或許可以這麼解釋：「佛教中國化」這個系統，包含了兩套相關聯的不同運作進程，前者是外顯的，後者則不易察覺、不斷改變和調適。儘管系統中「事實」的數量可以很多，但有能力協助系統在壓力下演化的「概念形成」卻少之又少。對「事實」的充分駁斥，不足以消滅系統，只會迫使「概念形成」以另闢蹊徑的方式演化。作為系統的「佛教中國化」，其內部最大的危機來自於「事實」與「概念形成」這兩個能影響系統運作的獨立變數各行其是，彼此並沒有構成一種互惠關係：「事實」不是用來證成「概念形成」，就像「概念形成」沒有指引對「事實」的找尋。也因此，「概念形成」並非自始不變，而是一項移動變化的進程——「概念」與世界之間存在著一種複雜持續的互動。換言之，對「事實」的個別研究，無助於我們對「概念形成」的進一步瞭解。

是以，就在這個概念的使用幾乎在今日具有不假思索的正當性的時候，作者注意到，它的起始點已然隱沒，成為一樁學術懸案：誰是最初的概念構思者？起點何在？在這樣的提問基礎上，本研究的分析，主要是藉由對幾個問題的發問而展開：中國人如何吸收消化佛教義理？佛教如何影響中國文明？「佛教中國化」概念如何被運用？對這個概念的構思須具備何種條件資格？哪種類型的研究適合作為這個概念的一個可能原點？

發掘「佛教中國化」這個概念，並不是懷著盜墓人般的獵奇與貪婪，確切地說，概念形成的問題，意謂著一項抉擇：在學術領域裡，吾人是要繼續製造出更多的宗教神話，抑或批判地檢視宗教神話？假如選擇後者，那麼是的，唯有隨著對概念形成的逐步澄清，吾人才能採取一個不同於以往的角度，重新考慮所謂「佛教中國化」的「痕跡」問題——發動觀察與知覺所能獲得的感官表象，無法取代思想對世界的認知。<sup>5</sup>在多元表象流轉不停的情況

---

可在立體的社會系統中決策行動。如以拼圖來形容差異，歷史學家玩的是平面拼圖（二度空間），每一片的旁邊都會鑲嵌著另一片，任何空白都算是不被容許的闕漏；反觀社會學家手中的有限（甚至不完整）片段，並不妨礙社會學家藉由虛擬方式抽象地瞭解社會行動。

5 韋伯不乏類似的見解：「無論在什麼地方，有效的判斷都預設了對直觀性事物所做

下，人們眼中的佛教就會看似具有極大且任意的「可塑性」（一事一物莫不可視為佛教中國化的「證據」）。

總之，「佛教中國化」遠非一個不證自明的「事實」，因為「不證自明」本身即是問題(problematic)——在這底下，概念在內容上可能模糊不清，在意義上可能遭到掏空，在運用上可能因不假思索以致氾濫成災。在「事實」與「認識」之間，「理論」似乎具有中介的功能——就本研究而言，胡適在理論上的思路可以扮演重要牽線人的角色。在接下來的步驟裡，作者首先說明「佛教中國化」一事如何可能，然後探討學者對「佛教中國化」的認知方式，最後則是追溯與還原「佛教中國化」概念形成的可能條件。

## 二、打哪兒來的佛教？

佛教為何要中國化？這個問題就像「印度佛教何時梵語化」、「基督教神學何時變成保羅神學」一樣地耐人尋味。<sup>6</sup>從某個角度來看，佛教在中國的弘法史，是一段無法講究智慧財產權的歷程。這個源自印度的宗教何時傳入中國，至今仍莫衷一是。在眾多推測中，最早可溯至公元前二年（西漢哀帝元壽元年），佛教以口授《浮屠經》的方式隨當時西域大國大月氏使者一起進入中土。<sup>7</sup>但這個推斷的出處典籍——《魏略》——早已亡佚，難以查證。就連西漢明帝夜夢金人一事——於是派人迎回《四十二章經》，而被視為法輪東轉開端，呂澂也認為這是以訛傳訛的說法，「我們可以推想，首先傳來中國的不是佛經，而是佛像，所謂『金人』，指的就是佛像」（呂澂 1997〔1961〕：24）。也許，偶像崇拜促成了中國人與佛教的第一次接觸。這項屬於佛教儀式的進口，大約發生於西元元年前後。<sup>8</sup>

---

的邏輯上的加工，亦即預設了種種概念之使用」（韋伯 2013：236）。

- 6 佛陀在世時並不同意以梵語傳法，亦即接受對手婆羅門教的遊戲規則（黃柏棋 2013、季羨林[1911-2009]，2014）；此外，愈來愈多的研究者注意到（例如 Aslan 2014，Tabor 2014），使徒保羅(Paul)所傳教義不同於耶穌，前者日後卻成為正統說法。
- 7 還有，楚王劉英信奉浮屠，被他的兄弟漢明帝認定是善人，後來輾轉衍生出「明帝求法」傳說。
- 8 關於這點，和田清([1890-1963]，1989)有精彩的反駁，認為傳入時間沒有那麼早，應在漢末左右。

另一方面，「浮屠」(buddha)一語不是直接從梵文而來，而是為耆文與龜茲文「佛」的發音。不過來自於印度古代俗語的「佛」，最終在漫長歲月裡取代了「浮屠」這個名稱（季羨林 2007〔1948〕），成為今日華文世界用以敬稱悟道者的一個慣用詞。事實上，「浮屠」與「佛」譯名之爭，涉及佛教傳入中國的不同路線；無論如何，佛教誕生於印度是無可否認的事實，但後來傳入中國的佛教，不是直接從印度進口，而是透過大月氏或者中亞轉口輸入（季羨林 2007〔1989〕、楊惠南 2008）。我們可以合理地猜測，活躍於印度與中國之間進行轉手貿易的西域商人以及西域君主（例如活躍於西元13世紀的貴霜(Kushan)王朝），他們對於佛教的信仰，可能扮演著一個積極的傳播者角色。

至於經典的流通，呂澂與季羨林不約而同地指出，最早現身於中國歷史舞臺上的《四十二章經》，並不是第一部進入中國的經書，它僅是《法句經》(*Dharmapada*)的一部分，後者才是最早傳入中國的佛教經典，時間在東漢末年，早於三國支謙譯本，這是佛教哲學傳入中國的開端。中國最早一批佛經譯者，是漢末原籍西域人士的安世高與支婁迦讖。這種「楚材晉用」的模式，在西元4世紀以後的鳩摩羅什(344-413)時代達到高潮，中間雖然不乏零星的中國譯者如智嚴、寶雲或法顯(337-422)，但在中國僧人當中能夠大規模、有系統地進行翻譯的，仍非唐代玄奘莫屬。從外國人協助到中國僧人主導的這個佛經翻譯的演進過程，不僅表達出一種文化吸納的自主性程度差異，更重要的是在（從西域佛學裡發展出的）中國佛學與印度佛學之間，已經存在一種難以拉近的距離。<sup>9</sup>歷史上印度與中國之間佛教傳播的最短距離，不是直線，而是以西域（中亞）為中介，迂迴地完成使命。<sup>10</sup>

以鳩摩羅什為例，他傳授的佛法即來自西域，其中有些說法或分析有異於印度傳統（呂澂 1997〔1961〕：47）。就算可能是第一位受戒出家的漢

---

9 就算是這樣，呂澂指出(1997[1961]:5)，玄奘「並沒有縮小中國佛學與印度佛學的距離」。

10 羽溪了諦([1883-1974], 1979)表示，比起佛教史觀點裡的西域，中國人所慣稱的「西域」——玉門關、陽關以外地區——其範圍要小了許多。此外，早期在中國譯經的外國人士，多來自印度以外的國度，這可以從他們的中國姓氏上得知。例如，「支」（支婁迦讖）是暗示源自大月氏，「安」（安世高）是安息，「康」（康僧鎧）是康居，「白」（白延）是龜茲，至於「竺」（竺法護）則非來自天竺，而是曾到印度留學的中亞人士（水野弘元 2009：98）。

人、三國時代的朱士行，<sup>11</sup>也是發願到西域搜尋般若佛經，然後送回中國。也就是說，中國人最初接觸到的並非印度佛教，而是西域佛教，更精確地說，乃是于闐（和田）的大乘佛教；再者，《華嚴經》(*Avatamsakasūtra*)梵本也是在于闐編纂而成（耿世民 2012），時間大概是在4世紀左右（水野弘元 2009：69）。除了南道的于闐之外，佛教傳入的塔里木盆地的重鎮還有北道的龜茲（庫車），不過後者以傳播小乘佛教為主（例如說一切有部、法藏部等等部派佛教）；<sup>12</sup>《金剛經》(*Vajracchedikāsūtra*)著名譯者鳩摩羅什便是出身龜茲。到了西元7世紀，于闐隱然成為佛教世界的中心。回教勢力興起與唐帝國的排佛政策，無形中將佛教徒驅往西域，使得敦煌與鄰近塔里木盆地的佛教勢力大增。中國僧人當時更掀起一股前往于闐取經的風氣——認定中國佛教的發祥地在此（Бонгард-Левин & Воробьева-Десятовская 2008[1990]），塔里木盆地的佛教盛況直到15世紀之後，才被伊斯蘭教所取代。

中國佛教徒學習二手資料（印度—西域—中國）的情況，一直要到唐代玄奘從印度學成歸國以後，才有顯著改善（雖然能赴西天取經或爛熟梵文的人始終不多）。另一方面，隋唐是首個中國佛教宗派活躍的時代，大乘八宗（天台、三論、唯識、華嚴、淨土、律、密以及禪宗）先後成立，其中禪宗日後更成為中國佛教主流。宗派的創立顯現出西域佛學在中國傳布日趨成熟。

由此可知，中國人一開始碰上的佛教徒並非來自印度，接觸到的教義已經是第二手（甚至加油添醋後的）資料。<sup>13</sup>佛教後來在中國香火鼎盛，這與印度傳承的影響力沒有直接關聯。中國佛教乃是獨力奮鬥的成果，高度仰賴於對相關社會條件的適應與運用。也因此，佛教在中國沒有理由、亦沒有本錢不落實在地化要求。「佛教中國化」一詞，成為學術界為捕捉佛教在中國漫長布教的神韻風采的一項有用工具，「〔佛教〕中國化的話題浮現出來——佛教與中國文化經由他們的相遇與對話而受到轉變的風格與程度——在過去一個世紀大半中，支配著中國佛教研究」（Sharf 2005: 4）。

---

11 有一說是東漢嚴佛調（伊藤隆壽 2013：170）。

12 但在龜茲所發掘到的吐火羅語方言寫本殘卷中，大乘經典不少，顯然曾經流行過（季羨林 2010）。

13 另一種同類型但極為大膽的猜測：Wieger(1927)、Doré(1914-1929)、Bernard(1935)、Edkins(1890)等人認為（轉引自Faure 1996），中國禪接受了印度的非佛教傳統。然而，這也可能是因立基於一種混淆而產生的誤解：若無意識到印度禪／中國禪的區別，混淆了達摩禪與後代禪宗（一律被含糊地稱為中國禪），以致得出中國禪不同於印度佛教的結論。

### 三、佛教如何中國化？

中國人為何能接受佛教？中國人如何理解佛教？經由絲綢之路傳入中國的佛教，起初僅限於西域商賈的個人信仰，中國官方在態度上是消極的，認為「佛」或「浮屠」不過是一種受到外國人膜拜的神祇而已。漢代人將遠道而來的佛教弘法者，歸類於另一種精通黃老、兼通醫術與陰陽五行知識的術士。這是一個美麗的誤會，讓首次遭逢佛法的中國人不至於心生排斥。話雖如此，排佛之說仍無可避免地產生，儒家與道家人士推波助瀾，強調佛教不符合自古以來的傳統教誨。為了迎戰這種指控，佛教徒不但揚棄了「佛教＝方術」的宣傳，更利用「格義」，把佛經義理比附於儒道經典內容，以利大眾理解與流布。<sup>14</sup>在這樣的情況下，假如當時的佛教徒作品裡出現「三教同源論」的類似見解，則并不令人意外。例如唐代的宗密(784-841)、明代的德清(1546-1623)都曾表達過三教互惠之說。<sup>15</sup>

不論是從傳入途徑、或者接受方式的角度來看，佛教傳入中國，從未是一個原廠製造保證的故事，相反地，山寨版與偽造的痕跡斑斑可考。可以這麼說，佛教就像入侵的外來物種，對本地生態造成影響，這有待於建立一個新的平衡。隨著佛教在中國站穩腳步、成為中國人的主流信仰之後，這段尷尬的歷史自然也就被人避而不談，其中的矛盾與衝突，完全被一些委婉曲折的說明所覆蓋或化解。等到宋代燈史傳承確立之後，佛教這個源於印度、由中亞引進的宗教，幾乎讓中國人忘了它的外國血統——藉由歸化入籍程序，從此被視為一個與中國歷史榮辱與共的在地信仰。對此種反客為主式重大轉變的描述，芮沃壽(Arthur F. Wright, 1913-1976)《中國史裡的佛教》(*Buddhism*

---

14 以上屬於傳統說法。近年來，Mair(2010)有了令人振奮的翻案之作。他注意到「格義」一語最初出處僅見於3世紀下半葉僧人竺法雅的生平描述，屬於除此之外無他的孤證。再者，Mair強調「格義」不是「翻譯」而是「解釋」，因此長久以來，無論是中英文的說明都有失準頭。更有意思的是，「格義」在歷史上像是曇花一現的無效詮釋策略，到了道安的時代就被捨棄而消聲匿跡。直到近代史家陳寅恪的手中才復活——從無效的詮釋策略轉變成一種被假定的翻譯方法與哲學進路，因湯用彤的隨後跟進而有了吾人現在熟知的內容，即一種與中國思想相稱與比較的方法。僅有許理和(Erik Zürcher)與稍後的Robert Sharf等寥寥數人在這股風潮中仍能堅持獨立思考。就Mair而言，「格義」不是以道教詞彙來翻譯佛教之意，而是佛教徒以非佛教徒詞彙來解釋概念；其歷史重要性有言過其實之嫌。不過，Mair所投下的這顆震撼彈效應仍有待觀察。

15 荒木見悟(2008: 4)進一步指出，儒佛之間對決真正值得注意的，並非優劣之別，毋寧是對決據以成為可能的共同基礎。

in Chinese History, 1959)這部二次戰後研究中國佛教的先驅之作，迄今仍不容我們忽視。他以四個階段來說明佛教在中國的處境，先後是「準備」、「馴化」、「獨立成長」以及「挪用」。在這四個階段裡，佛教只能於中國傳統思想衰微之際才受到注意，接著利用道家作為掩護以壯大自己，繼而創立在地宗派，最後被儒家挪為己用。這樣的境遇部分顯示布教過程中的身不由己，以及保留佛教（印度、西域）正統的萬分艱鉅。<sup>16</sup>

反過來說，大概沒有人會否認佛教對於中國文明的重要性。許理和(E. Zürcher, 1928-2008)成名作的標題——《佛教征服中國》(*The Buddhist Conquest of China*, 1959)，乍看之下是「佛教中國化」看法的反方，但該書的副標題「中國中古前期佛教的傳布與適應」(*The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*)，說明了這是一個誤會。這本書的重心放在一個問題上：佛教帶來了什麼新的東西？寺院經濟、僧官制度、新的生活方式等皆為答案。謝和耐(J. Gernet)《5-10世紀中國社會裡佛教的經濟面》(*Les Aspects Économiques Du Bouddhisme Dans la Société Chinoise Du Ve Au Xe Siècle*, 1956)對此有所提示。之後陳觀勝的一項研究《佛教的中國式轉變》(*The Chinese Transformation of Buddhism*, 1973)亦從倫理、政治、經濟、文學、教育與社會這幾個面向，探討佛教如何進入中國人的生活世界。晚近柯嘉豪(J. H. Kieschnick)的代表作《佛教對中國物質文化的衝擊》(*The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, 2003)著眼於佛教傳播中物質所發揮的功能，例如塑像、念珠、蔗糖、椅子等等，對這些物質的使用都是佛教到來之前中國人尚未養成的習慣。表面上看來，上述研究有一共通點，即強調佛教對中國的精神與制度面所形成的可觀影響。其實，更為精確地說，應是這個宗教如何被中國人的文化優越感所接納（而非擊敗），即佛教傳入中國的成功之道。

佛教進入中國的過程是如此漫長曲折，但兩者之間的互動是可見的，而且令人印象深刻；無論是佛教藝術的開創、書籍印刷的發達、還是宋明理學的誕生等等，這些成果不但豐富了中國文明，也讓中國人引以為傲地視佛教為自家宗教。

從以上歷史來看，佛教在中國，可說是一種經營形態的轉變——從玄學

---

16 相反地，陳觀勝(Kenneth K. S. Ch'en)佛教通史開山之作《佛教在中國》(*Buddhism in China. A Historical Survey*, 1964)則大異其趣，他帶有幾許演進意味地，把佛教形容為一個人的成長，歷經了成長、適應、成熟、吸收、衰弱的不同階段。

化的佛教、官方資助譯經、而後走向中國佛教。從唐代保唐宗《歷代法寶記》到宋代道原《景德傳燈錄》，一種萬世一系的正統意識正在醞釀成形。所謂正統，表現在以德服人的導師——就像韋伯(Max Weber, 1864-1920)稱為「模範型預言」(exemplarische Prophetie)的先知<sup>17</sup>——能否在系譜上與印度的師門搭上線。北宋以來，禪宗與天臺宗的對立，部分顯現在兩派用以自我定位的書寫紀錄，這也許算是一次印度佛教合法代理人之爭。以《佛祖統紀》為例，作者大石志磐就把自佛祖以來、直到天臺諸祖為止的關聯，形諸文字（野上俊靜等1993〔1968〕）。這與《六祖壇經》宋代以降版本的作法如出一轍，禪宗同樣具有摩訶迦葉—菩提達摩一系的師承淵源（例如契嵩(1007-1072)《傳法正宗記》）。可以想見，在終於蛻變成一種在地宗教之後，中國佛教若從祖籍意識轉向本土意識，開始較少強調其印度血統，是不令人意外的。<sup>18</sup>

也因為這樣，我們將會碰上一個難題與弔詭：佛教中國化的詮釋，似乎只有形式上的不同，而沒有終止或不曾發生的時候——誠如Robert Gimello(1978)所表示的，這屬於史學（真相）退位、哲學（詮釋）上場的時刻。即便佛教高度滲透到中國人的內在意識裡，也不表示對中國化的判定已然終止。例如龔雋(2003)主張晚清太虛(1890-1947)領導的佛教改革運動，仍然屬於一種政治上的中國化表現。換言之，中國化是無時無刻不發生的，它不再是一個過渡，毋寧是一種常態。<sup>19</sup>除了劃定界線因此變得必要之外，「佛教中國化」這個主題同樣吸引了某些當代學者的注意力。

#### 四、「佛教中國化」概念的研究價值

為何佛教必須中國化？錢穆([1895-1990], 2000[1945])的理由，明顯地站在中國文化立場上發言：凡是違反「投其所好」這個原則的，如三論宗與法相宗，一律在劫難逃。以此，禪宗慧能(638-713)的創舉，不過是論語化的佛

---

17 「另一方面，先知也可以是個模範人物，他以身作則，指示其他人宗教救贖之道，如佛陀那樣。」（韋伯 1993：74）。

18 例如Robert Sharf(2005)觀察到，宋代以後的禪宗對百丈清規的尊重，遠勝於印度的律本。Tansen Sen(2003)對於7世紀前後中國僧人對印度的態度研究也證實這點。

19 這其實隱含著兩種互相矛盾的預設：假使佛教中國化始終處於現在進行式狀態，那麼，佛教若非內含一種互古不變的本質（扭曲不可避免），不然就是根本沒有中心思想（一切隨緣）。

學見地而已；同樣的道理，唐代佛學在錢穆看來，只是替儒家未來發展預先鋪路罷了。以陳榮捷(Chan [1901-1994], 1957-1958)的話來說，佛教是一種從原本無我轉入人文主義的宗教。稍後《佛教征服中國》(1959)一書更加細膩地描寫了儒家的巨大影響力。由於寫作上的限定，作者許理和的討論僅止於中世紀，不過這不妨礙他一開始就深具洞察力地注意到，中國佛教是一種自成一格的體系，要瞭解它的發展，就必須對照相關時期具有優勢的中國世界觀。他從中發展出土大夫佛教的概念，說明佛教當時傾向於積極靠攏儒家。

在1960-1970年代，對於「佛教中國化」此一主題的興趣，除了陳觀勝《佛教的中國式轉變》(1973)一書外，其他研究重心則逐漸從一種全面性說明轉向鎖定某一特定主題，例如宗密(Gregory 2002[1991])、觀音(于君方 2009 [2001])、地藏菩薩(Zhiru 2007)等等。<sup>20</sup>大乘佛教信條的重新表述、觀音形象的女性化，以及地藏逐漸走入幽冥之域的過程，成為這些作者們極力挖掘和闡述的對象。華文學界遲至1980年代後期才打破沉默。其中，方立天(1989)在一種疑似國族主義的精神下，描述一種徹底漢化的佛教，並且指出佛教主流必定是中國化最為徹底的宗派：不僅信仰與思想中國化，就連儀軌與宗教生活亦不免如此。李志夫(1995)以為，「佛教中國化」突顯出中國文化的強大磁吸作用。在此範圍內，「中國化」似乎被視為一種「恩澤」，確切地說成爲一種文化優越感的同義語，也就是說，佛教(較低文化)乃是被動地接受中國(較高文化)的支配。這也是使用這一詞可能涉及價值判斷的風險。

無論如何，以「佛教中國化」來證成文化優越感的做法已接近尾聲，隨後研究者的批判明顯顛覆了這一點。首先，康樂(1996a, 1996b)分別在轉輪王與沙門禮敬王者的案例裡，闡明佛教面對政治現實的無奈。還有，儘管佛教素食觀念源於中國，始作俑者梁武帝卻假託印度《大般涅槃經·四相品》作爲理論依據，要求出家人從此禁食酒肉(康樂 2001)。類似的暴力也顯現在《佛說盂蘭盆經》、《父母恩重經》等偽經的製作上(楊惠南 2008)。另一方面，葛兆光(2006)清楚指出，從旁透過靈魂輪迴、<sup>21</sup>死後世界、果報等概念，佛教大幅改變中國人對於生前死後的想像。文化滲透是局部且相互的，龔雋(2006)以《肇論》爲例，說明作者僧肇並非如傳統說法那樣，在中國思想

---

20 Zhiru的研究延續了于君方的調查路線，「相當程度上繼承菩薩在地化的研究取徑」(李玉珍 2013: 319)。

21 不過，這畢竟違反了佛教「無我」義理(于君方 2009 [2001]: 35)。

系統內解讀印度中觀學說。雖然僧肇(384-414)運用老莊玄學的術語與命題，但他的分析想要建立的，卻不是道家體系。這說明「佛教中國化」一詞所隱含的高度複雜性。

同樣在僧肇這個人物上，Sharf(2005)對《寶藏論》(相傳作者為僧肇)的研究，捻出另一個發展方向，即質疑「佛教中國化」作為研究進路的不恰當。理由是，他發現中國人在翻譯佛經時，譯文的可讀性重於可靠性，詞藻優美與否是譯經成功與否的關鍵(2005: 19)。<sup>22</sup>這是有可能的，換句話說，「佛教中國化」不是以中文忠實地表達出印度佛教義理，而是盡量轉譯成中國人熱衷關心的題材。Zhiru(2007)在探討地藏菩薩在佛教裡的地位時，察覺到一種形象中國化的過程，尤有意思的是，儘管她不完全贊同Sharf(2005)對中國人自我中心主義、不在乎印度人想法的評斷<sup>23</sup>——因為這表示文化上的溝通無效，更何況翻譯品質的嚴格要求從來沒有消失過，這份研究仍以另類方式呼應Sharf上述見解：地藏的正統地位，會隨著在地價值體系的不同而變成非正統。這和于君方的觀音研究——從男神到女神、從王權象徵到救苦救難，可謂異曲同工：都試圖回答「為什麼觀音性別的轉變只發生在中國」(2009[2001]: 34)。

至此，研究者們對於這個主題，顯然難以達成共識，彼此擁有相互矛盾的資訊與不同見解，但至少有一點是十分清楚的：一位認真的研究者很少會把「佛教」或「中國」當作(或假定)是一種從未改變過的事物。<sup>24</sup>就算是(疑似)帶有國族主義色彩的方立天，也認為「佛教中國化」是變動中的、相互影響的，以致於「中國」或「佛教」任何一方都不太可能一開始就是一項成品。或者相反地，假如中國人全心專注於自身情境的探討，不太在乎印度人對佛教的詮釋，佛教中國化說法能否成立是令人懷疑的。總之，在眾說紛紜的背後可以看出，「佛教中國化」這項概念工具，原本是針對佛教進入中

---

22 關於這一點，中村元([1911-1999], 1990: 171-172)有類似的見解。

23 在這點上，于君方與Sharf見解類似，「觀音之所以吸引中國人，(……)反而是因為沒有任何神祇與他/她相似」(2009[2001]: 22)。不過，若從5世紀竺道生倡導一闡提(不信者)亦能成佛說法、而後得到《涅槃經》證實一事來看(湯用彤 2008 [1938]: 651)，實難想像中國僧人對於印度經典說了什麼會不加查證。

24 更何況在這種假設中，中國化往往帶有強烈的(漢人)族群意涵，除了不考慮當時同樣生活在中國境內的其他族群以外，也一併排除了中國化會依社會階層、性別、地區、時間等有所不同的可能性。

國後所引發一系列適應的辯證過程；然而，學者驚覺到，他們所面對的（或說經由大量運用所發掘出的）真實複雜性，遠超出這項工具的能力所及（有過度簡化現象之虞），因此在晚近討論裡，一種揚棄的聲音開始被人聽見。

例如，儘管討論對象是菩薩的中國化，而且在導論中即用“sinification”一詞來指涉中國化的*Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara*（中文版書名是《觀音——菩薩中國化的演變》，2009〔2001〕）一書的作者于君方，曾表示偏好以“transformation”（轉變）或者“domestication”（馴化）來涵蓋“sinification”一詞——由於意識到“sinification”或“sinicization”一詞適用範圍過於偏狹，更擔心後者的國族主義性格，將會抹煞觀音信仰中區域多元性的一面。

另外，如果「佛教中國化」可以解讀為兩種文化的相互接觸學習，上述研究或多或少與既有文化對外來者的本能式抗拒的詮釋有關——但這僅是其中一種策略，而非全部。在「佛教中國化」所透露的文明遭逢現象裡，中印交流的說法顯得模糊曖昧，遠不及中國人轉譯佛教（權力關係不再隱而不顯）來得更能說明問題。在這範圍內，「佛教中國化」不等於某些符號的湊合，就像佛教強調孝道、製作觀音救難形象或者中國人接受出家制度、靈魂輪迴說，這些零星行為的加總，不足以成為「佛教中國化」或「中國佛教化」論斷的「鐵證」（即使再多也未必有用）。<sup>25</sup>遺憾的是，對於這類片面證據的儘可能找尋與拼湊，迄今仍是某些相關研究的重點。<sup>26</sup>這也是McRae（2006）敏銳地觀察到的缺陷，「使用漢化理論的學者很少探討此概念的涵意」（轉引自柯嘉豪 2010: 272）。

古代中國人在接受佛教義理的同時，當下是否曉得這種行為屬於「佛教中國化」的一部分呢？答案當然是否定的，這是一種事後的觀察與意義賦予。既然如此，這個表述是如何形成的呢？更確切地說，作為概念的「佛教中國化」（不只是Sharf(2005: 4)認為的「敘事比喻」(narrative trope)那種表達

---

25 若以Zhiru(2007: 9-10)的分類架構來說，佛教在中國是一種漢化(sinicization)現象。傳統漢學進路可細分為兩種模型，一是佛教滲透成為中國文化要角的征服(conquest)模型，一是佛教被認可為漢文明產物的轉變(transformation)模型。此種分類的顯著優點是能夠避免「中國佛教化」/「佛教中國化」之間二元對立所引發的排他性，也就是說，沒有百分之百的「佛教中國化」，就像不存在絕對的「中國佛教化」一樣。

26 例如洪修平(1999, 2001)、王炯華(2001)、許抗生(2008[1990])、簡端良(2010)。

上的權宜之計)是在何種情況下被提出的呢?這就涉及本研究的核心提問。2001年版《韋氏辭典》(*Webster's College Dictionary*)的解釋,除了讓吾人知道“sinicization”一詞誕生於1885-1890年間之外,並沒有釋出更多相關訊息。「佛教中國化」概念是否源自於此或被直接翻譯過來,抑或西方學者如何開創出“sinicization / sinification”這個詞彙的過程,<sup>27</sup>並不構成本研究的主要關切:這個概念應該有它自己在華文世界裡的歷史(雖然是幽微的)。在此考察的精確對象是:華文代表學者是誰、他/她們如何與日後膾炙人口的「佛教中國化」一詞的鑄造產生關聯。<sup>28</sup>有趣的是,直到目前為止,「佛教中國化」的相關專題研究,無論是持贊同或反對的態度,對於概念內涵的熱情都遠高於其形成。這是一個讓作者感到困惑的傾向:吾人寧可鉅細靡遺地訪查佛教中國化的痕跡,也沒有太多意願去瞭解這個概念的形成史——它不會憑空就被中國人所接受,而誰會是此概念的構思者呢?還有,誰曾經是佛教史上中國化主張的代表性人物呢?Sharf(2005: 1)倒是說過,佛教學者對佛教以外,皆視若無睹。

作為概念的「佛教中國化」形成為何不受重視?由於篇幅所限(這大概需要另一篇論文加以探討),作者在此僅指出一個可能方向:這或許涉及對中國佛教性質的認知差異。假如「中國佛教」被視為「印度佛教」在中國發揚光大(或說普及化)的成果,那麼,「佛教中國化」就只會是這個漫長過程中的一個中繼點:以此,即便「佛教中國化」概念沒有受到討論,也與大局無關。相反地,若中國佛教的出現,代表著印度佛教受到改造的一項有力證據,「佛教中國化」這個概念在歷史上的形成就是值得注意的。理由是,這個概念標示出從印度佛教到中國佛教的一項重大轉折(這可能牽涉到一場影響後世佛教深遠的準「革命」)。

27 這兩個詞彙在若干少數學者(如Strickman或McRae)看來是不同的,分別表示了佛教中國化(sinicization)以及中國典章制度的流布(sinification)。不過,這種區分對於多數其他作者而言是不存在的(轉引自柯嘉豪2010)。

28 理由是,這涉及社會科學的特性,Bouilloud的看法值得深思:「在社會科學中工作,……這是融入到一種吾人以個人方式選擇的傳統中,簡言之,這是置身於一種相關歸一的科學空間中——比起藉由某些也許僅建立一種與研究對象的關係的概念本身,更多是藉由某些人、即與某些概念生產者的關係」(1997:25)。

## 五、誰有資格？

提到人選，吾人通常會以考據方式找出天下第一人這類答案。然而，本研究的主要關注，不在於是誰，而是使「概念形成」變得可能的一種知性脈絡。第一人固然是始作俑者，但他當時的行動日後必然具備一種歷史意義嗎（即稍後對社會造成一系列衝擊或效應）？他自己在行動當下有意識到這點嗎？也許某人是第一位無意間提出這個術語的人，但從這個術語的誕生到成爲一種受到討論的概念，中間的鴻溝（概念形成）未必是第一人可以順利跨越的。<sup>29</sup>每項發現未必要有一位發明者；某個人不必然要爲此負責。甚至傳統這個因素不須在發明者的原創性形成過程裡，非得扮演不理性阻撓的角色，以增添劇情的悲壯。反過來說，「發現」也有可能是揭露了認識的舊有規則（包含其決斷、限制、內在邏輯與固有僵局），導致觀點的翻新。在這範圍內，認識不再取決於個人式的天縱英明，而是一項集體事業（雖然是無意識的）——這算是一種信仰，吾人固然不應以個人情感來說明其成因，卻也不該用社會對個人思想的宰制去解釋（這些解釋的一體兩面性質抹煞了個人與社會互動中所維持的一種不穩定關係）。因此，本研究毋寧首先考慮到使「佛教中國化」概念形成變得可能的知性脈絡（不以猜測最早構思者是誰爲起點去反向重構相關情境），接著判定發生時間的上下限，最後推論「第一批」可能從佛教發展歷程中，敏銳地看出某種歷史意義的中國學者。「佛教中國化」一詞，不是中文表達的傳統方式，應該是一個外來語。假如“sinicization / sinification”首次出現於19世紀最後十年間，那麼更爲狹隘的「佛教中國化」一詞可能更晚浮現，甚至遲至20世紀之後。而且，有能力繼受“sinicization / sinification”一詞意涵的，可能是早期既通曉外文、又對佛教史感興趣的清末民初學者們。

「中國佛教化」概念，牽涉到這個外來宗教的整體歷史發展，換言之，「中國佛教史」是一個有可能滿足作者需求的領域——結果令人失望。這些相關研究（尤其是早期）專注於整理排比材料（也許是史上頭一遭），「佛教中國化」類似概念並沒有引發學者的興趣（或許仍屬未知也不一定）。另

---

29 就像韋伯(2007)所顯示的，即便路德(Luther)將志業觀念滲透到聖經翻譯中，或者喀爾文(Calvin)提出上帝預選說，吾人並不能從而推論他們與清教徒的關係乃是一脈相承。

一方面，歐美文明透過日本傳入清帝國——尤其在1873年日清簽訂《日清修好條規》之後。甲午戰爭(1894)的震撼使得中國學生開始赴日留學，近代化的序幕就此拉開(宮脇淳子 2015)。日本學者對中國佛教史的研究發軔甚早，1903年前田慧雲(1855-1930)《大乘仏教史論》一書可為濫觴；日人最早以《中國佛教史》通史之名發表的研究，應該是吉永智海《支那佛教史》(1906)一書(鎌田茂雄 1999)。眾所周知，中國近代佛教研究深受日本學界的影響。梁啓超(1873-1929)《大乘起信論考證》(1922)、蔣維喬(1873-1958)《中國佛教史》(1931)、黃懋華(1890-1977)《中國佛教史》(1937)皆是依循當代日本學者研究結果所寫成的著作(肖平 2000)。在亦步亦趨的情況下，這個時期主要以東洋學為養料的中國學者，或許難以涉獵日本學界不感興趣的主題。<sup>30</sup>所以，「佛教中國化」概念的源頭，指向能夠獨立進行佛教史研究的中國學者。

另一條有用的線索來自於「佛教中國化」概念本身。「概念化」(conceptualization)一詞可定義為：針對個人或集體所經歷過的某些經驗資訊，制定出一個或一套可以意會言傳的概念。準此，「佛教中國化」意指吾人從佛教在中國所發生的一切資訊累積中(考證內容真偽，這是歷史學家的工作)，能以抽象方式歸納梳理出這個宗教的一種可理解的走向。能夠系統性地研究概念、並納入某一體系的，莫過於哲學工作者，更為精準地說，應該是研究哲學史的學者(提出概念)。這個概念的構思者會是傳統歷史學家的機率不高(縱然與佛教史有關)，比較可能是知性上足以將歷史學(找尋、認識、重構人性的過去)與哲學(批判性地反省人類認識)共治一爐的中國學者。

綜合以上線索，可以發現，「佛教中國化」的概念構思者，應該會以(中國)佛教作為(中國)哲學史的研究對象。此外，他發表相關成果的時間或許不會早於1922年(即《大乘起信論考證》一文發表那一年)。不僅如此，由於佛教史的展開是由某一概念體系所觸發，但在體系被建立之前，作為一項常態活動的單一側面聚焦式研究——會讓一種全面闡述變得不符比例

---

30 反過來說，若日本學界果真掀起「佛教中國化」的討論，以日本為師的中國學者不太可能對此一無所悉，因為這足以讓他在同儕當中技壓群雄。《大乘起信論》真偽之爭就是個很好的例子。根據黃夏年(2001)與姚彬彬(2011)的研究，對真偽的態度不同，造就了三派見解：支那內學院(偽)、人生一人間佛教(真)、新儒家(中國特色)。然而，從發現「偽經」到充分意識到「佛教中國化」概念，這是一道無可輕易跨越的鴻溝，更確切地說，其中過程不乏否定連續的可能性。

原則——使得學者未必能一字不差地提出「佛教中國化」概念或者等同物。本研究的重點，在於辨識出他的研究（透過某些歷史片段以進行一種理論上的重構）是否確實提供這個「概念形成」的若干知性條件——例如使佛教得以進行一次不完整複製、產生一個以上的佛教想像。

中國佛教的近代研究裡，義理闡發先於歷史考證：楊文會([1837-1911], 1866)設立金陵刻經處，歐陽竟無(1871-1943)、呂澂於支那內學院提倡法相唯識學，門生之一的熊十力(1885-1968)自創「新唯識學」；還有，梁漱溟(1893-1988)先後發表《究元決疑論》(1916)、《印度哲學論》(1919)、《唯識述義》(1920)三書。另一方面，雖然陳寅恪(1890-1969)於1927-1945年間開始進行佛教語言學研究，不過，中國佛教史專著一直要等到湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》(2008[1938])一書問世後，根基才變得穩固。

在這些研究佛教史的新生代學者當中，胡適是一位頗具爭議性的人物。<sup>31</sup>他的學術興趣十分廣泛，難以被固定在單一特定領域上。提倡白話文學，大概是他最爲人所熟知的績業。在中國哲學史領域上，相較於馮友蘭(1895-1990)《中國哲學史》(1931-1934)，胡適更早期以博士論文爲基礎改寫的《中國哲學史大綱》(2008)，用翟志成的話來說，成爲「中國現代學術的奠基人」(2004: 118)。這部名著的一大特徵是與傳統書寫方式相反，胡適主要用自己的話來表達思想，輔以古人所言。讓自己見解的重要性凌駕於既有文獻之上，藉此重整材料并納入某一特定思想體系中，這成爲他的一貫寫作風格。相較於謝無量《中國哲學史》(1915)描述性地說明歷來人物及其思想，或者馮友蘭把中國諸子百家之說的材料對應於西方哲學的作法（或謂同情式地理解中國哲學），或者張岱年(1909-2004)完稿於1937年（實際出版於1957年）、以問題史爲中心的《中國哲學大綱》，胡適對於「國故」的處理與態度，顯得獨樹一格：「使中國哲學史變色」(1953[1927]: 126)，即強制脫下它的神聖化、神祕化外衣。<sup>32</sup>

---

31 請注意，正是在「佛教中國化」概念形成的觀點中，胡適的禪宗史研究受到檢視——因此本研究不能算是研究胡適的專題論文。

32 在「但聞風氣不爲師」的氛圍裡，胡適學生傅斯年(1896-1950)進一步反駁西方哲學建立於語言探討上，而中國沒有哲學，唯有「方術」之說（傅斯年1980 [1926]：473）。造化弄人，傅斯年後來沒有繼續發展他的見解。這些也與龔雋(2006: 21)的看法有所不同：「只要仔細留意一下近代幾部有代表性的中國哲學史著作，不難發現，學者們總是要頗費一番周折地證明中國古代思想何已有資格堪稱『哲學』，似乎非得經過『正名』的手續，中國哲學史的創作才能取得合法的承認」。

## 六、禪宗革命裡的「中國化」傾向

相對於他的文學史與哲學史研究，胡適關於佛教史、確切地說是禪宗史的研究，<sup>33</sup>是一個較少（尤其在生前）引發眾人注目的主題。面對這般「冷淡」，他不勝唏噓，禪宗史這個讓他在國內獲得稀落掌聲的主題，國際學界（主要是英、日、法）卻是熱情以對，鈴木大拙(1870-1966)為此還遠道來訪（柳田聖山 1975: 8）。在胡適心中，這個主題所占份量之重，或許超乎後人想像，是「一樁原始性的貢獻」（胡適 2010〔1979〕：283）。對此，時人評價又是如何呢？近代佛教改革代表性人物太虛，只補充少許意見：「或可備哲學史的參考」（太虛 1977〔1928〕：166）。剛發表過《漢魏兩晉南北朝佛教史》的湯用彤，在還沒看到胡適禪宗史全文之前，謙稱「不敢再妄下筆」（湯用彤 2001〔1939〕：501）。張曼濤(1933-1981)清楚指出：「現代中國佛教的禪宗史，完全是由胡適先生拓荒出來的」（1977: 2v）。然而，這些好評幾乎被後來的某些負面批評全然埋沒，其主要原則可被歸結為：胡適研究佛教的動機不純正。<sup>34</sup>

胡適注意到禪宗，始於率先發難質疑「西天二十八祖」（即28位印度佛教祖師）之說。他在大英博物館與法國國家圖書館內，先後發現敦煌藏經洞遺稿中包括神會語錄、《六祖壇經》在內的疑似唐代手抄本，他的仔細校訂判讀，證實了敦煌文本與後世禪宗史說有著重大差異這個假設。於是乎，一種新的禪宗史想像逐漸在他的腦海裡成形。<sup>35</sup>

若按文章正式發表年代順序，最早是1925年〈從譯本裡研究佛教的禪法〉一文，<sup>36</sup>解說何謂「不淨」觀、「五法門」、「四禪」境界等修行概念。不過，專就禪宗史的部分，胡適的研究一般來說是從1928年開始，那一年他一

33 黃青萍(2007: 76)指出：「關於中國禪宗史近代的研究最早為1911（明治44）松本文三郎(1869-1944)的《達磨》，但禪宗史的撰寫則應是孤峰智琛的《禪宗史》」。另外，臺灣學界關於胡適這方面研究的晚近檢討，請見林悟石(2013)。

34 例如，「誤解」（錢穆 1976〔1945〕：81）、「武斷」（東初 1992〔1953〕：137）、「荒謬絕倫」（任繼愈 2003〔1955〕：131）、「用心刻薄」（印順 1976〔1971〕：138）、「偽造竄改」（潘重規 2009〔1992〕：214）等等。

35 更為精確地說，胡適是從日本學者高楠順次郎(1866-1954)那裡得知《壇經》出土一事；當時在倫敦大英博物館裡，他確實漏看了這份重要材料（江勇振 2013：668）。

36 其實，胡適的禪宗史書寫始於1924年（江勇振 2013：662-663）。

共發表了〈白居易時代的禪宗世系〉、〈禪學古史考〉、〈論禪宗史綱領〉三篇文章。其中最後一篇特別顯示出他對禪宗史的獨見創獲：一、禪有中國/印度之分；二、禪宗各派有捏造法統的嫌疑。〈荷澤大師神會傳〉(1975[1929])一文屬於胡適先前說法的定型，有意思的是，他所關注的人物從先前的慧能轉移到弟子神會的生平上，指出神會才是這場佛教革命風暴裡的中心人物。在這範圍內，胡適說法中最具爭議的主題一一浮出檯面，例如南北宗、漸頓法門之爭、神會七祖說、以及《六祖壇經》作者神會說等等。他更在結語裡做出氣勢何等磅礴的論斷：「南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者——這是我們的神會」（胡適 1975〔1929〕：142）。

越一年〈壇經考之一〉(1975[1930])檢視日本版《曹溪大師別傳》，考證出宋代以降版本並非原本，敦煌本才是，其理由在於後一版本中載有二十年懸記，預言神會奮起護教一事。進一步的發揮寫於〈壇經考之二〉(1975[1934b])一文，胡適藉由考訂《六祖壇經》日本興聖寺影印本（惠昕版，鈴木大拙致贈），認定此一版本屬於「人間第二最古的壇經」（胡適 1975〔1934a〕：81）。發表時間介於兩篇〈壇經考〉中間的〈楞伽師資記序〉(1975[1931])，確認菩提達摩源出於「楞伽宗」，而稍後〈楞伽宗考〉(1975[1935])更是考證出此派原為苦行頭陀的一支，亦自稱「南天竺一乘宗」，此等苦行遺風<sup>37</sup>後來被慧能一系的頓悟教義所取代。更重要的是，以《金剛經》為主的般若宗（神會），扳倒了尊崇《楞伽經》的楞伽宗（神秀、普寂、義福），從此成為禪宗正統。<sup>38</sup>

二次大戰前較為有系統地介紹他自己的禪宗史研究，乃是胡適應邀於北平師範大學、以「中國禪學的發展」(1975[1934a])為題所發表的四場演說。趁著這個機會，他以一整個禪宗史為對象，深入淺出地說明並定位其發展歷程：禪宗在中國的成熟發展，標示出一種對抗印度佛教的內在革命；從唐代禪學到宋代理學的過渡中，范仲淹(989-1052)「先天下之憂而憂」一語不僅透露出一種度盡蒼生的胸懷，也說明禪學境界更上層樓。<sup>39</sup>戰爭期間，胡適沒

---

37 必須提醒，後期的楞伽宗不免落入繁瑣注疏的窠臼中，「故神秀一派雖然仍自稱『楞伽宗』……這時候的楞伽宗已不是菩提達摩和慧可時代那樣簡易的苦行學派了」（胡適 1975〔1929〕：119）。

38 在逝世前一年的〈與柳田聖山論禪宗史書〉(1977[1961])裡，胡適走得更遠，指出捨棄楞伽宗的不是慧能，而是神會，是後者扭轉了一切。

39 遺緒後為余英時(1987)承繼發揚，可惜胡適的名字於書中缺席。

有發表太多的禪宗史研究，不過從往來書信中可以得知，他仍持續留心於蒐集閱讀相關史料。不管如何，他的禪宗史論述已然定調，這是少有爭論的。即使他在1953年以「禪宗史的一個新看法」為講題重新出發，一直到1962年猝逝為止，他的看法基本上沒有太多顯著改變。不過他在〈禪宗史的一個新看法〉一文裡，至少為唐代佛教改革（禪宗）運動的意涵理出頭緒：一、簡化的趨勢；二、佛教這個外來宗教「慢慢的中國化」（胡適 1975〔1953〕：528）。其中第二點對本研究殊為要緊。<sup>40</sup>

接下來的問題是，吾人在胡適禪宗史研究裡，為何不易察覺到「佛教中國化」概念的精神運作其間？這就涉及如何定位胡適禪宗史研究。他對禪宗史的多年考證，是否只為了探尋一個歷史真相？還是有他更為深層的理由？<sup>41</sup>

既然胡適研究的是禪宗「史」，那麼無可避免地，他的「歷史觀」是該被追問的。一切都有待回到《中國哲學史大綱》續篇寫作一事上，才能得到適當理解。該書上篇出版後佳評如潮，但胡適終其一生沒有完成續篇，僅發表過數量不少的單篇論文、講稿，以及遺下大量的書信筆記。根據〈《神會和尚遺集》序〉（1986〔1930〕）的說法，胡適在寫到唐代佛教思想裡慧能、神會部分時，由於對宋代以來的傳說深感懷疑，因此擱筆，希望先找到唐代史料再說。眾所皆知，敦煌石窟所發現的古代文獻，滿足了他這方面的需求，以致得出一種石破天驚的見地。既然他的佛教史書寫是作為中國哲學史的一部分（但批評者多半沒有意識到這點），那麼他的中國哲學史是為何而寫的呢？旨趣何在？

中國哲學史的撰寫，其實奠基於胡適的一種歷史哲學觀——這是由數個復興／再生所組成，統稱為「中國文藝復興」（Chinese Renaissance）。<sup>42</sup>這些復興／再生，包括從唐代古文演進而來的白話文運動（文學復興），滌除宗教

---

40 即便如此，胡適在此的重點仍舊放在禪宗史這個主題上，「佛教中國化」概念形成不會也不該是他念茲在茲的對象。

41 葛兆光(2008: 27)間接指出，胡適處理禪宗史的有力工具，即是哲學概念。

42 McRae(2001)早已注意到胡適對神會的詮釋，有助於提出「中國文藝復興」理論。不過必須提醒，梁啟超、章太炎(1869-1936)、蔡元培(1868-1940)等人才是最早提出「中國文藝復興」觀點的人（董德福 2001，歐陽哲生 2009）。另一方面，在某些研究者例如歐陽哲生(2009)眼中，「中國文藝復興」往往被化約為涉及文學與語言的新文化運動，恐怕沒有意識到（即便已經觸及）這項提問與胡適禪宗史研究的內在關聯。

因素的宋明理學（哲學復興），還有質疑經典可信度的考據學（學術復興）（胡適 1986 [1960]）。並且，在更為寬廣的視野裡，「中國文藝復興」屬於他所設想的歷史進化三階段中的最後一個階段（起於11世紀理學而直到今日為止）。先前兩個階段分別是被4世紀優勢佛教所終結的漢世紀(Sinitic Age)，以及籠罩長達八個世紀之久的佛教世紀(Buddhist Age)（胡適 1995 [1931]）。從如此斷代的方式，吾人不難察覺，佛教與中國思想的互動情形，在胡適哲學史觀形成裡具有一種不可磨滅的重要性。不僅如此，〈中國中古思想小史〉(1986[1931-32])把禪學發展晚期視同為中古思想盡頭的這般處理，似乎不乏意味著迎接一種現代性(modernity)（當代人視為進步象徵）的到來。在這範圍內，從獲得承認、成為主流之一、內部發生變革、直到促成新一波中國思想誕生為止，佛教作為外來宗教的特徵、中國思想的自主性，構成胡適始終掛念的兩大問題。

此外，在探討胡適禪宗史研究時，長期受到吾人忽略的另一個面向，是他對中國「印度化」的觀察。<sup>43</sup>何炳棣(1917-2012)在自傳中(2004: 333)提到，胡適有兩篇文章是他要求上課學生必讀的，一是「《中國「二十世紀」文藝復興》五講中有關傳統中國社會與婦女的一文」，另一則是〈中國的印度化：文化採借的一個個案研究〉(“The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing”, 1995[1937])。後一文章牽涉到中國與印度在文化上的關聯。<sup>44</sup>其實胡適更早之前就已說過「佛教成功地征服了中國」，<sup>45</sup>這種勝利並不尋常，因為中國從未屈服在有力宗教的影響下（胡適 1995 [1925]：165-166）。成功的原因何在？他的解釋是，相較於古典中國思想的簡單樸素（不存在天堂、地獄、來生等救贖概念），佛教能夠給予中國人的願景，顯得既多元又生動。他甚至以「小巫見大巫」一詞來形容中國思想（一個簡單宗教）

---

43 「把佛教在中國的傳播及其影響過程，看成是中國的『印度化』過程，是胡適的一個學術發明」（歐陽哲生 2009）。呂澂(2000[1961])與胡適見解類似：「中國不僅受到大乘佛學的影響，同時也受到了他們所帶來的印度文化的影響」。

44 “Indianization”一詞出現之早(1937)，不免讓作者有所猜測：這是否讓胡適得到靈感而聯想到「中國化」這個新詞呢？在本研究裡，「中國印度化」說法有其闡明「佛教中國化」概念形成的目的。這項重構歷史的工作，主要受益於從胡適的禪宗史、他的「中國印度化」說以及「中國文藝復興」概念等研究接縫處中，找到「佛教中國化」概念形成所留下的零星碎片，將不同材料的碎片以馬賽克(mosaic)方式聚集起來，以便構築成一個全新的系統，也就是相對完整的敘事。

45 胡適(2001[1927])補充說印度化過程不因佛教僵化而停下腳步，就連儒家也深受感染，中國人迄今仍未擺脫此一桎梏。

被佛教（一個偉大宗教）所震懾降服的情境（胡適 2003〔1946〕：230）。<sup>46</sup>

根據胡適的看法，「印度化」階段有四，一是大量借用，二是抗拒與迫害，三是馴化，四是據為己有。<sup>47</sup>其中第三階段的馴化是中國色彩愈趨濃厚，讓人更加感覺到它是在地的；至於第四階段的據為己有，則是在地人認定是自家的。不僅如此，在馴化階段裡，禪宗藉由頓悟法門，不僅掃除文字障礙，更重要的是，「將佛教予以中國化」(Sinicize Buddhism)（胡適 1995〔1937〕：684）——與「佛教中國化」一詞極為相近的表述。<sup>48</sup>此外，胡適指出，中國未能清償虧欠印度的文化債，唯一可以做的，是幫忙把佛教與印度文化，散布到亞洲鄰國；這種交流幾乎是單向的，以致印度可謂是「我們偉大的老師」（胡適 2001〔1942〕：303）。

照這樣看來，胡適所說的「印度化」，並不是佛教在中國的全面勝利，其過程毋寧指向一個非預期的結果，即「中國化」的應運而生：當中國思想家開始歡呼他們消滅了佛教、或至少使之變得無害的時候，印度化只會變得更加強大，而且愈加有效（胡適 1995〔1937〕：670）——水銀瀉地、無孔不入。這是一個弔詭：印度化是在不知情的理學家手上完成的；他們原本想要連根拔除佛教，代以中國古典思想，卻陰錯陽差地在他們的事業裡植入佛教的精神與本質——一如西方文藝復興的情況（胡適 1995〔1937〕：693-694）。<sup>49</sup>也就是說，在他眼中，由於「印度化」蘊含著「中國化」，所以「佛教中國化」和「中國佛教化」難分你我，彼此之間不存在著一種互斥性。胡適在此展現的不是其他，正是一種令人印象深刻的弔詭：原本想要消滅異端，卻以一種奇異的方式，反遭附身。可以這麼說，佛教並非以暴力（無論何種形式）來贏得世界。在這種情況下，恆常擺盪於印度佛教與中國

---

46 Faure(1996: 97)注意到，胡適對與早期禪宗同時代的其他宗派不感興趣，他可能會說——這位法國學者猜想——這些是被印度煩瑣哲學所支配的宗派。

47 芮沃壽《中國史裡的佛教》四階段說，便是胡適說法啓發下的一項產物。

48 關口真大(1907-1986)以下說法可間接證實胡適的想法，其肯定程度甚至有過之而無不及：「佛教進入中國，完全中國化，如學者所言，此是禪宗成立之要因」（轉引自邱敏捷 2009：106）。有趣的是，胡適(1995[1937]: 484-485)認為，中國佛教貼近原始佛教的程度，遠勝過大、小乘宗派。請注意，胡適此言並非主張中國佛教近似於原始佛教，毋寧用以表明中國佛教與大小乘之間的不連續特徵——否則他就不會以「無意間」(unconsciously)一語來形容這種接近。

49 以上說法可獲得一種間接證實：「對決之為物，當然包括儒佛兩者，其對局的局面之所以成立，因為思想的土壤具有廣泛豐饒的特質」（荒木見悟 2008：4）。

文明之間的，不是其他，正是中國佛教。胡適（2001[1955]）不僅承認佛教與中國思想文化的印度化之間的關聯，還明白表示，禪宗繼印度化之後誕生於佛教內部運動中，等到9世紀臨濟、曹洞二宗興起，中國佛教(Chinese Buddhism)終告完工。他這項「印度化」觀點於二次戰後，受到許理和《佛教征服中國》(1959)一種（即使是遲來的）間接肯定（許理和文中不曾明白引用過胡適）。理由是，當論及慧遠生平事蹟時，許理和讚嘆（在地化的）佛教終究說服中國文化接納了印度佛教(Zürcher 1959: 239)。

本研究指出，胡適禪宗史研究中的神會革命，不適於被化約為禪宗史上的一次內部變革：儘管胡適在此只論及禪宗，但〈中國中古思想小史〉第十一講標題，明白透露了胡適的心思：「印度佛教變為中國禪學」。乍看之下，這是局限於禪宗史內在轉化框架中的一項討論。然而，他真正的著力點，置於中印文明激烈角力的產物上，即中國佛教；對他而言，後者不過是歷史上受到中國文明這個系統有效牽制的一個依變項。<sup>50</sup>以禪宗作為研究對象，乃是著眼於它具有的歷史意義：「8世紀以下，『禪學』替代了佛教，禪院替代了律居。詩文中的『禪』字即是『佛教』的代名詞。佛教已完全變成禪學了」（胡適 1986 [1931-32]：63）。唯有充分意識到這一點（無論正確與否），胡適才會透過一連串關於神會革命的論證，勾勒出「佛教中國化」傾向——用胡適的話來說，「要以個人為出發點，做到超度社會」（1975[1934a]：521）——的一個重要起點、一種軌跡以及一個概貌。

遺憾的是，胡適禪宗史研究所引發的衆多批評，鮮少注意到「佛教中國化」意涵。印順(1906-2005)和東初(1908-1977)是兩則例外。胡適研究對於印順的思想衝擊，表現在後者《中國禪宗史》副標題：「從印度禪到中國禪」。不僅如此，他在序言裡明白表示：「會昌以下的中國禪宗，是達摩禪的中國化」（印順 1971：8）。<sup>51</sup>另一方面，東初(1992[1953])雖然字裡行間

---

50 江燦騰(2011)認為胡適的南北宗之爭說，只是沿襲忽滑谷快天《禪學思想史》的說法。然而，若吾人細究《禪學思想史》第三編第六章第二節〈南北二宗之對抗〉，不難發現，比起忽滑谷快天的南北對立說，胡適的想法走得更遠、更深入。理由是，北宗代表印度佛教，南宗則是中國佛教，胡適擺脫了宗門內鬥的框架，轉而看出這項鬥爭推動時代巨輪的真正歷史意義。更何況，單從《禪學思想史》中關於神會事蹟的寥寥數語，吾人實難看出南北宗之間曾經有過激烈異常的爭鬥——北宗打壓迫害的痕跡並不明顯。再者，就像清教徒對預選說的態度一樣（韋伯 2007），重點在於胡適究竟從忽滑谷的著作中理解到什麼，後者說了什麼未必是決定性的。

51 印順與胡適的見解分歧，主要發生在《六祖壇經》敦煌本的考證與定位上；至於

不乏情緒性字眼，但他顯然明瞭胡適將禪宗運動定位為「佛教中國化」，否則不會以反義詞「中國佛教化」，來反駁「佛教中國化」。我們以此間接曉得，「佛教中國化」一詞應在1950年代之前即已存在，並且獲得接受，所以東初才會很自然地予以使用。

## 七、結論：胡適，被人遺忘的「佛教中國化」概念構思者

中國佛教史，或可界定為各式各樣佛教義理於不同時間內分別進入中國、而後逐漸合流統整的經過。有趣的是，許多學者都以「佛教中國化」作為發掘佛教在中國歷史上地位的一塊重要敲門磚，但近年來的研究顯示，面對這個極為複雜迷人的現象，研究者除了要瞭解中國人如何吸收消化佛教之外，有必要對於印度佛教的即時動向、中國人看待印度佛教的態度，一一納入考量。理由是，這不僅止於中國宗教內部發展的一環，更是一種中印文明遭逢的產物。<sup>52</sup>換言之，惟有在文明史的格局內，「佛教中國化」意義才得到彰顯。中印文明相互撞擊下產生的一種振盪效應，使得「中國印度化」幾可等同於「佛教中國化」。也就是說，胡適所揭示的中國印度化，其實就是中國人描述、想像、詮釋佛教的過程。

另一方面，作為「事實」而必須熟記的「佛教中國化」，成為臺灣中學教科書上的考題。問題是，即便這一詞受到國家機器認可、被學者們找到更多的「證據」，但作為概念的「佛教中國化」，其華文起源卻始終乏人過問——相較於“sinification”或“sinicization”一詞受到西方學界的重視。這毋寧是個十分有趣的現象——此即胡適禪宗史研究的重要性。無論是出現時間或者

---

《中國禪宗史》一書，兩人差異顯現在從印度禪化為中國禪的轉折點上：就胡適而言，這是由神會促成崛起的南宗，但對印順來說，牛頭宗毋寧扮演這個異軍突起的角色。無論是東初或者印順，兩人似乎不能也不願多加理解胡適本人的學術抱負。

- 52 鄧偉仁〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉(2015)是一份不可或缺的中文參考資料。除了詳列「佛教中國化」相關說法之外，他以認識論的角度，深度剖析了文化中心主義與本質主義在解讀上的不當之處與缺陷。此外，儘管受到鄧偉仁(2015: 81)的精彩批評，作者仍然重視Sharf(2005)的一項論點，即Sharf對文化遭逢(cultural encounter)這個概念的質疑。理由是，若從受體(receptor)概念來看，文化遭逢未必能夠發生(文明必須與受體結合才能產生作用，而受體的結合對象只限於結構相近者)，換言之，這是有條件的。他至少破除了文明之間一旦接觸必有得失的這項普遍迷思。

內容，他的禪宗史研究都符合條件。有鑑於「中國化」乃是外來語（也許是和製漢語），形成時間不會早於“sinification”或“sinicization”一詞，況且當時日本學界（執中國佛教史書寫之牛耳）志不在此，因而「佛教中國化」概念，可能是一項大約在1922-1938年間、由哲學史研究者獨立發展出來的成果。

胡適的禪宗史翻案研究，表面上是藉由探討神會的歷史地位，連帶質疑慧能及其著作的一項顛覆性力作。這樣的批判日後引發許多反對聲浪，甚至被譴責為一種帶有強烈價值判斷的論點。然而，在他的「文藝復興」、「印度化」概念照明下，作者對胡適的研究從而有了不同的理解：第一，禪宗史研究乃是研究「佛教中國化」過程；第二，中國思想自主性問題隨即接踵而至；第三，他的佛教研究終究屬於中國哲學史書寫的一部分。

雖然胡適曾感嘆「印度化」乃是中國文化史上的一次大災難，但他幾乎從頭改寫了禪宗史這項舉動，卻也透露出他的顛覆意圖。從「中國印度化」的警訊中，他逆向提煉出「佛教中國化」類似概念——始於神會爭禪宗法統事件，終於理學崛起。從楞伽經到金剛經、從北宗到南宗、從敦煌本《壇經》到宗寶本，若僅以宗派路線爭鬥來形容這些過渡的性質，恐怕難以讓胡適感到滿意，這牽涉到另一更廣的層面：敦煌本的出土，揭露宋代以降的《壇經》（在精神上）不再是印度、而是中國佛經的版本；神秀(606-706)與慧能之分，不再圍繞於六祖之爭，毋寧是印度禪末代傳人與中國禪開山祖師的差異。簡言之，胡適禪宗史研究致力劃清的不是其他，正是印度佛教／中國佛教的界線，而非兩者優劣之分。<sup>53</sup>兩者表面上看來都是禪宗，然而漸與頓，不再是法門之辨，而是各自的主要特徵。

胡適的案例顯示，作為概念形成的「佛教中國化」，取決於一種把歷史予以理論化的做法。從某個觀點來看，一味地拾取「佛教中國化」例子或表現，數量再多也無法自動昇華成一個整體想像（缺乏一種視野轉換），眾說紛紜、莫衷一是的結果，反而引發放棄此種取徑的反彈意見。相反地，胡適釐清某些禪宗史細節、區辨這些印度／中國特有的細節、整合作為系統

---

53 然而，葛兆光(2008: 22-23)認定胡適的書寫中不免含藏著進化的規律。更為精確地說，相對於作者指出中印佛教之別，葛兆光專注於中國宗派之間的分辨（例如南北宗），在分析層次上有所不同。儘管大異其趣，葛兆光的論證前提卻值得思考再三：禪宗所處理的人生智慧課題，並不如知識一般，它的超越時空性質使其不具有累積的特性。

的中國文明、確定中國佛教的位階，由此間接地提出與證成「佛教中國化」概念。不僅如此，這種概念形成在當時能被接受，得力於概念本身蘊含了一種敏銳的現實感：吾人對於「現在」的領會，建立在對「過去」的重新理解上。<sup>54</sup>於是，一顆能夠體察現實、系統性地思索歷史的深刻心靈，也許成爲「佛教中國化」概念構思者的一項必要條件。

那麼，胡適眼中的「佛教中國化」——儘管其概念形成是一項非意圖的結果——會是如何呢？禪宗史的精密考證使他得以從印度佛教中區分出中國佛教。在「中國文藝復興」概念的多次定義裡，佛教扮演著中國思想發展中的一個重要環節，即中古思想的重鎮。「中國印度化」說法揭露中國佛教最終進入吾人可形容爲「垂簾聽政」的支配形式。在精神生活上，從有形衝擊到無形支配，佛教精神表面上就此消失，實際上成功遠離邊緣位置，更加深入人心，成爲宗教傳統的一部分。在這種情況下，由於佛教思維滲入儒教，儒教無法與佛教劃清界線，「佛教中國化」與「中國佛教化」說法以此形成一個迴路——具有一種超越肯定與否定的思想意涵。

最後，回到本研究的緣起，作爲概念的「佛教中國化」，其開端爲何變得模糊難辨？可能性之一：「沒有毀滅，哪來重生」，生死瞬間難以想像的主客異位的敘事寓意，隨著我們對「生」的執念戰勝對「死」的肯定那一刻起，目標即已錯失，溯源之路注定斷絕。

## 引用書目

### 一、中文書目

Aslan, Reza 著，黃煜文譯。2014。《革命分子耶穌：重返拿撒勒人耶穌的生平與時代》(Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth)，新北：衛城。

Бонгард-Левин, Г. М. and Воробьева-Десятовская, М. И. 著，王新青、楊富學譯。2008[1990]。〈新疆發現的梵文佛典〉，《吐魯番學研究》第二期。<http://www.eurasianhistory.com/data/articles/j02/1910.html>。(2014/08/10瀏覽)

---

54 按傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)的話(Aron et al. 2007)來說，這項歷史重建工作是對今日(aujourd'hui)的一次診斷。

- Mills, C. Wright 著，張君政、劉鈴佑譯。1995。《社會學的想像》(The Sociological Imagination)，臺北：巨流。
- Tabor, James, D. 著，黃中憲譯。2014。《保羅與耶穌》(Paul and Jesus: How the Apostle Transformed Christianity)，臺北：貓頭鷹。
- Weber, Max (韋伯) 著，康樂、簡惠美譯。1993。《宗教社會學》。臺北：遠流。
- ，康樂、簡惠美譯。2007。《基督新教倫理與資本主義精神》。臺北：遠流。
- ，張旺山譯。2013。《韋伯方法論文集》。臺北：聯經。
- 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯。2009[2001]。《觀音——菩薩中國化的演變》(*Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara*)。臺北：法鼓文化。
- 水野弘元著，劉欣如譯。2009。《佛典成立史》(*Kyoden: Sono Seiritsu to Tenkai*)。臺北：東大。
- 中村元著，林太、馬小鶴譯。1990。《東方民族的思維方法》(《インド人の思惟方法 東洋人の思惟方法》)。臺北：淑馨。
- 太虛。1977[1928]。〈附：與胡適之論菩提達摩書〉，收錄於《禪宗史實考辨》，張曼濤主編，頁166。臺北：大乘文化。
- 方立天。1989。〈佛教中國化的歷程〉，《世界宗教研究》第三期，頁1-14。
- 王炯華。2001。〈佛教中國化的文化學意義〉，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，新北：華梵大學，2001/4/28。<http://www.hfu.edu.tw/~lbc/BC/5TH/BC0515.HTM>。(2013/08/17瀏覽)
- 王健文。2005。〈關於高一「中國史：隋唐以前部分」的教學建議〉。<http://203.68.236.93/doc/advance/ad-book-2/2-chap1&2.pdf>。(2012/07/30瀏覽)
- 冉雲華。1995[1991]。〈從印度佛教到中國佛教〉，收錄於《從印度佛教到中國佛教》，冉雲華著，頁1-17。臺北：東大。
- 任繼愈。2003[1955]。〈論胡適在禪宗史研究中的謬誤〉，收錄於《古史考》第四卷 批胡適丁編，頁127-141。海口：海南。
- 印順。1971。《中國禪宗史》。新竹：正聞。
- 。1976[1971]。〈神會與壇經——評胡適禪宗史的一個重要問題〉，收錄於《六祖壇經研究論集》，張曼濤主編，頁109-141。臺北：大乘文化。
- 江勇振。2013。《舍我其誰：胡適【第二部】日正當中1917-1927》。臺北：聯

經。

- 江燦騰。2011。〈薪火相傳：胡適初期禪學史研究的最新動態及其作為跨世紀現代性宗教學術研究典範的傳承史(1925-2011)再確認〉，《成大宗教與文化學報》第十七期，頁195-256。
- 羽溪了諦。1979。〈西域佛教之研究〉，收錄於《西域佛教研究》，張曼濤主編，頁17-71。臺北：大乘文化。
- 伊藤隆壽。2013。〈漢魏兩晉佛教〉，收錄於《中國佛教研究入門》，岡部和雄、田中良昭編，頁160-189。臺北：法鼓文化。
- 何炳棣。2004。《讀史閱世六十年》。臺北：允晨。
- 余英時。1987。《中國近世宗教倫理與商人精神》。臺北：聯經。
- 呂澂。1997[1961]。《中國佛學思想概論》。臺北：天華。
- 。2000[1961]。《印度佛學源流略論》。新北：大千。
- 李志夫。1995。〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》第八期，頁75-95。
- 李玉珍。2013。〈書評：Zhiru（智如）*The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*〉，《漢學研究》第三十一卷一期，頁319-326。
- 肖平。2000。〈近代中國佛學研究事業的興起與日本〉，《中山大學學報論叢》第二十卷三期，頁210-222。
- 和田清。1989[1978]。〈佛教東傳年代論〉。收錄於《西域與佛教文史論集》，許章真譯，頁219-231。臺北：學生書局。
- 季羨林。2007[1948]。〈浮屠與佛〉，收錄於《季羨林談佛》，季羨林著，頁18-36。香港：三聯。
- 。2007[1989]。〈再談浮屠與佛〉，收錄於《季羨林談佛》，季羨林著，頁37-56。香港：三聯。
- 。2010。《季羨林全集 第十六卷》。北京：外語教學與研究。
- 。2014。《佛教十五題》。臺北：五南。
- 東初。1992[1953]。〈評胡適「禪宗史的一個新看法」〉，收錄於《東初老人全集四》，釋東初著，頁136-143。臺北：東初。
- 林悟石。2013。〈現代性與禪宗研究史——禪史敘事與方法論的典範論評〉，《中華佛學研究》第十四期，頁199-235。

- 邱敏捷。2009。《印順《中國禪宗史》之考察——兼與胡適及日本學者相關研究的比較》。臺南：妙心。
- 姚彬彬。2011。〈現代佛學思想系譜之分野——以《大乘起信論》真偽之爭為契機〉，《中華佛學研究》第十二期，頁85-114。
- 柯嘉豪(J. H. Kieschnick)。2010。〈關於佛教漢化的省思〉，收錄於《中國史新論——宗教史分冊》，林富士主編，頁259-273。臺北：中央研究院、聯經。
- 柳田聖山。1975。〈胡適博士與中國初期禪宗史之研究〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁5-26。臺北：正中。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯。2008。《佛教與儒教》。臺北：聯經。
- 洪修平。2001。〈論惠能大師革新佛教的意義及對佛教中國化的推進〉，《普門學報》第一期，頁120-146。
- 。1999。〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化——從思想理論的層面看佛教的中國化〉，《中華佛學學報》第十二期，頁303-315。
- 胡適。1953[1927]。〈整理國故與「打鬼」〉，收錄於《胡適文存第三集》，胡適著，頁123-127。臺北：遠東。
- 。1975[1925]。〈從譯本裏研究佛教的禪法〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁197-214。臺北：正中。
- 。1975[1928a]。〈白居易時代的禪宗世系〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁94-97。臺北：正中。
- 。1975[1928b]。〈禪學古史考〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁215-234。臺北：正中。
- 。1975[1928c]。〈論禪宗史綱領〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁235-239。臺北：正中。
- 。1975[1929]。〈荷澤大師神會傳〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁99-142。臺北：正中。
- 。1975[1930]。〈壇經考之一〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁66-75。臺北：正中。
- 。1975[1931]。〈楞伽師資記序〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁143-152。臺北：正中。
- 。1975[1934a]。〈中國禪學的發展〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁458-521。臺北：正中。
- 。1975[1934b]。〈壇經考之二〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁

76-92。臺北：正中。

- 。1975[1935]。〈楞伽宗考〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁154-195。臺北：正中。
- 。1975[1953]。〈禪宗史的一個新看法〉，收錄於《胡適禪學案》，柳田聖山編，頁150-171。臺北：正中。
- 。1977[1961]。〈與柳田聖山論禪宗史書〉，收錄於《禪宗史實考辨》，張曼濤主編，頁359-376。臺北：大乘文化。
- 。1986[1930]。〈《神會和尚遺集》序〉，收錄於《神會和尚傳》，胡適著，頁157-159。臺北：遠流。
- 。1986[1931-32]。〈中國中古思想小史〉，收錄於《中國中古思想史長編》，胡適著，頁3-74。臺北：遠流。
- 。1986[1960]。〈中國傳統與將來〉，收錄於《胡適演講集（一）》，胡適著，頁157-175。臺北：遠流。
- 。1995[1925]。“Buddhistic Influence on Chinese Religious Life”，收錄於《胡適英文文存 第一冊》，周質平編，頁163-173。臺北：遠流。
- 。1995[1931]。“Religion and Philosophy in Chinese History”，收錄於《胡適英文文存 第二冊》，周質平編，頁435-470。臺北：遠流。
- 。1995[1937]。“The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing”，收錄於《胡適英文文存 第二冊》，周質平編，頁663-694。臺北：遠流。
- 。2001[1927]。“Influence of Buddhism on Chinese Culture”，收錄於《胡適未刊英文遺稿》，周質平編，頁55-62。臺北：聯經。
- 。2001[1942]。“India Our Great Teacher”，收錄於《胡適英文文存第一冊》，周質平編，頁1021-1024。臺北：遠流。
- 。2001[1955]。“Chinese Philosophy”，收錄於《胡適未刊英文遺稿》，周質平編，頁433-450。臺北：聯經。
- 。2003[1946]。“Chinese Thought”，收錄於《胡適全集 三十九英文著述（五）》，季羨林主編，頁220-235。合肥：安徽教育。
- 。2008。《中國哲學史大綱》。臺北：台灣商務。
- 胡適著，唐德剛譯。2010[1979]。《胡適口述自傳》。臺北：遠流。
- 宮脇淳子著，王章如譯。2015。《這才是真實的中國史》。新北：八旗文化。
- 耿世民。2012。〈西域佛教與胡語佛教文獻〉，《中國佛學·2012年（總11132

期)》。http://www.zgfyx.cn/ztjj/zgfx/x/zdesjqeyn4/2013/05/07/1503011389.html。(2014/08/09瀏覽)

- 黃柏棋。2013。〈梵語成爲印度佛教經典語言之探討〉，《正觀》第六十四期，頁31-53。
- 黃夏年。2001。〈《大乘起信論》研究百年之路〉，《普門學報》第六期，頁233-267。
- 康樂。1996a。〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十六卷一期，頁109-143。
- 。1996b。〈沙門不敬王者論——「不爲不恭敬人說法戒」及相關諸問題〉，《新史學》第七卷三期，頁1-48。
- 康樂。2001。《佛教與素食》，臺北：三民。
- 張曼濤。1977。〈編輯旨趣〉。收錄於《禪宗史實考辨》，張曼濤主編，頁1-3，臺北：大乘文化。
- 許抗生。2008[1990]。〈簡論佛教的中國化〉。收錄於《佛教的中國化》，許抗生著，頁1-17，北京：宗教文化。
- 野上俊靜等著，釋聖嚴譯。1993[1968]。《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務。
- 陳建宏。2007。〈人文主義教育思想在歷史教學上的應用——以高中歷史課程中的宗教史教材爲例〉，《歷史教育》第十一期，頁141-168。
- 傅斯年。1980[1926]。《傅斯年全集第四冊》，臺北：聯經。
- 湯用彤。1938。《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務。
- 。2001[1939]。〈與胡適論禪宗史書〉，收錄於《隋唐佛教史稿——湯用彤全集（二）》，湯用彤著，頁501，臺北：佛光。
- 。2008[1938]。《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務。
- 黃青萍。2007。〈敦煌禪籍的發現對中國禪宗史研究的影響〉，《成大宗教與文化學報》第八期，頁67-96。
- 楊惠南。2008。《佛教思想發展史論》，臺北：東大。
- 葛兆光。1998。《中國思想史·第一卷，七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社。
- 。2006。《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社。
- 。2008。《增訂本中國禪思想史》，上海：上海古籍出版社。

- 董德福。2001。〈“中國文藝復興”的歷史考辨〉，《江蘇大學學報》2002，頁34-40。<http://www.rocidea.com/roc-17764.aspx>，（2015/06/19瀏覽）
- 歐陽哲生。2009。〈中國的文藝復興——胡適以中國文化為題材的英文作品解析〉，《近代史研究》。<http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=49962>。（2015/06/21瀏覽）
- 鄧偉仁。2015。〈幾個批判「佛教中國化」理論的再審視〉。收錄於《求法與弘法》，釋果鏡、廖肇亨主編，頁79-104，臺北：法鼓文化。
- 翟志成。2004。〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》第十五卷三期，頁101-145。
- 潘重規。2009[1992]。敦煌《六祖壇經》讀後管見，《普門學報》第五十四期，頁193-215。
- 錢穆。1976[1945]。〈神會與壇經〉。收錄於《六祖壇經研究論集》，張曼濤主編，頁81-108，臺北：大乘文化。
- 。2000[1945]。〈佛教之中國化〉。收錄於《中國學術思想史論叢（三）》，錢穆著，頁327-343，臺北：蘭臺網路。
- 簡端良。2010。〈從文本發展論惠能禪的儒學化〉，《通識教育與跨域研究》第九期，頁1-24。
- 鎌田茂雄。1999。〈近代日本的中國佛教史研究〉。<http://www.bcs.edu.sg/forum/index.php?topic=23.0>。（2014/12/11瀏覽）
- 龔雋。2003。〈調適與反抗——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心〉。第四屆印順導師思想之理論與實踐——「人間佛教·薪火相傳」學術研討會，2003/03/29-30。
- 。2006。《禪史勾沉——以問題為中心的思想史研究》，北京：三聯。

## 二、外文書目

- Aron, Raymond, Michel Foucault, and Jean-Francois Bert., Jean-François. 2007. *Dialogue*. Paris: Nouvelles Editions Lignes.
- Boudon, Raymond. 1995. *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris: Fayard.
- Bouilloud, Jean-Philippe. 1997. *Sociologie et société. Epistémologie de la reception*. Paris: PUF.
- Ch'en, Kenneth K. S. (陳觀勝) 1964. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Ch'en, Kenneth K. S. 1973. *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Chan, Wing-Tsit. 1957-1958. "Transformation of Buddhism in China." in *Philosophy East & West* 7(3)(4): 107-116.
- Faure, Bernard. 1996. *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Gernet, Jacques. 1956. *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle*. Saigon: École française d'Extrême-Orient.
- Gimello, Robert. 1978. "Random Reflection on the 'Sinicization' of Buddhism," in *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 5: 52-89.
- Gregory, N. Peter. 2002[1991]. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kieschnick, H. John. 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Mair, H. Victor. 2010. "What is Geyi, After All ?" in *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, ed. by Alan K. L. Chan and Yuet-Keung Lo, pp. 227-264. Albany: State University of New York Press.
- McRae, R. John. 2001. "Religion as Revolution in Chinese Historiography: Hu Shih (1891-1962) on Shen-hui (684-758)," in *Cahiers d'Extrême-Asie* 12: 59-102.
- McRae, R. John. 2006. "State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History: The Theoretical Foundation," *Indo tetsugaku bukkyōgaku kenkyū* 13 (2006): 45-72.
- Sen, Tansen. 2003. *Buddhism, Diplomacy, and Trade :the Realignment of Sino-ndian Relations, 600-1400*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sharf, Robert. 2005. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: a Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wright, Arthur F. 1959. *Buddhism in Chinese History*. California: Standford University Press.
- Zhiru, Ng.. 2007. *The Making of a Savior Bodhisattva. Dizang in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Zürcher, Eric. 1959. *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill.