

# 全球化时代的 佛教与丝绸之路研究

——2016崇圣论坛论文集

[下]

BUDDHIST AND SILK ROAD STUDIES IN THE AGE OF GLOBALIZATION

崇化◎主编



宗教文化出版社

# 全球化时代的 佛教与丝绸之路研究

——2016崇圣论坛论文集

[下]

BUDDHIST AND SILK ROAD STUDIES IN THE AGE OF GLOBALIZATION

崇 化 © 主编

宗教文化出版社

# 佛教经典、历史与文化



## 音调未定的现代性

——巨赞法师的“新佛教”叙事

宣方<sup>①</sup>

**内容提要：**本文以中国佛教如何回应现代性为主要问题意识，探讨巨赞法师的“新佛教”论述的宗旨、目标和具体内容，指出其主要内容有三：第一，配合全面抗战，广泛发动佛教界同仁参加实际工作；第二，整理僧伽制度，具体措施为生产化和学术化；第三，整理教理，并对其每一方面论述的特色、盲点等作了分析。本文进而探讨巨赞法师展开新佛教论述时所秉持的立场，指出其中同时贯穿着民族本位和佛教本位的立场，并因为坚持两者之间的圆融一致而缓和了可能的张力，其论述方法以“史的研究”为最大特色。本文通过梳理巨赞法师佛教观和支那内学院一系尤其是吕澂思想之间的关系，发现巨赞法师的中国佛教本位立场一度有大幅度修正，修正的原因很可能是受到吕澂的影响，但最终还是回归到中国佛教本位的立场。本文最后部分对巨赞法师与太虚法师思想之间的异同作了比较。

**关键词：**巨赞；新佛教；现代性；吕澂

在沧桑巨变中的近现代，整个亚洲佛教传统重新诠释自身，回应现代性的批判，力图重建自己与现代社会意义关联，从而捍卫自身合法性。在汉传佛教响应现代性挑战、重建自身合法性的宏大工程中，20世纪波澜壮阔的人间佛教运动，无疑是众多尝试中最为醒目的一种形态。而在多音喧哗的各种人间佛教现代性叙事中，巨赞法师的“新佛教”论述又无疑是十分特殊的一种。这不但是由于它鲜明的激进立场，而且由于它是唯一横跨1949年这个历史不变的分水岭，在两种截然不同的政治语境下持续其现代性叙事的

<sup>①</sup> 作者简介：宣方，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所副教授。

话语形态。这种“新佛教”论述，它的动机是什么？有怎样的目标诉求？有哪些主要内容和具体措施？有过怎样的实践尝试？和同时代其他人间佛教论述相比，它在形式和内容上有怎样的特色？尤其是，在翻天覆地的历史巨变中，它貌似不变的叙事，究竟是简单的重复，还是意味深长的变奏？借此次会议之便，本文尝试对这些问题作些讨论。不当之处，敬祈指正。

在人间佛教众先驱中，巨赞法师属于身后寂寥的一类。从1984年辞世到上世纪末，虽然陆续有些纪念性的文字问世，但以门生故旧叙其生平和追忆交游的居多，而关于他的思想，特别是“新佛教”论述的专题性研究，则尚未出现。有关著作在论述近代中国佛教复兴/革新运动时偶尔涉及，也只是一笔带过。这一时期，整理出版的巨赞法师佛学著作，唯有黄夏年主编的“近现代著名学者佛学文集”中的《巨赞集》（北京：中国社会科学出版社，1995年）。此外，1950年代巨赞法师创办的《现代佛学》在1990年代影印出版，是研究“文革”以前新中国佛教一份极为重要的资料，其中收录巨赞法师的文章甚多，但并未由此激发出学界研究巨赞思想的涟漪。

本世纪以来，先后有吴志云主编的《巨赞文集》（南京：江苏古籍出版社，2000年）、朱哲主编的《巨赞法师文集》（上、中、下三册，北京：团结出版社，2001年）、《巨赞法师文集续编》（北京：团结出版社，2002年）、《巨赞法师全集》（北京：社会科学文献出版社，2008年）问世。这些比较系统的整理成果，加上十多年来不断升温的人间佛教研究气氛的刺激，使得这段时间内关于巨赞思想的研究有了较大的发展，不但关于人间佛教、近代中国佛教革新运动的各种研究开始更多地关注到巨赞，并将其自觉纳入到论述的范围，同时，对巨赞思想的专题性研究也开始出现。笔者所知的学位论文和专著，就有台湾信融法师的《出世与入世的葛藤——从义学僧侣到开国元勋的巨赞法师之研究》（玄奘大学宗教学系硕士学位论文，指导教师江灿腾，2004年）、《巨赞法师研究》（前文的修改扩充版，台北：新文丰出版股份有限公司，2006年）、李华华的《巨赞佛教改革思想研究》（南京大学哲学系博士论文，指导教师徐小跃，2006年）、宗晓的《巨赞法师及其“新佛教”运动》（山东大学哲学系硕士论文，指导教师陈坚，2007年）、窦亚平的《抗战时期巨赞法师研究》（中国人民大学宗教学系硕士论文，指导教师何建明，2007年）等五种。这些论文的质量参差不齐，但无疑标志

着学术界对于巨赞思想的研究已经开始启动。

西文著作中，专门研究巨赞思想的论文尚未出现。但是韦慈（Holmes Welch）的“中国佛教三部曲”，是关于现代中国佛教的经典研究，其中最后一部有大量篇幅论述巨赞。<sup>①</sup>彼特曼（Don A. Pittman）近年出版的博士论文《迈向现代中国佛教：太虚之改革》（*Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reform*, Hawai'i Press, 2001）第六章第一节也有数页论及巨赞在新中国成立后的佛教活动。

上述研究，在不同程度上构成本文构思时的参考。

巨赞法师曾有二十余万字的《新佛教概论》系统阐明其“新佛教”主张，惜手稿已佚。<sup>②</sup>现存的“新佛教”论述，可以分为新中国成立前后两个时期，前期论述集中见于抗战后期他避居广西期间主编的《狮子吼》上。当时他以本名和暮茄、万钧等笔名发表了一系列鼓吹新佛教的文章。其中，《新佛教运动的回顾与前瞻》（1940年第1卷第1期）、《新佛教运动之史的研究》（1941年第1卷第2期）、《新佛教运动与抗战建国》（1941年第1卷第3、4期合刊）、《新佛教运动的中心思想》（1941年第1卷第8、9、10期合刊）等文章，专门阐述“新佛教”主张，是这方面的代表性论述。以下便以这些文章为主，结合这一时期巨赞法师的其他文章，探讨1949年以前巨赞法师的“新佛教”论述。

## 一、巨赞法师的“新佛教”主张

### 1. “新佛教”的宗旨和要达成的最终目标

关于新佛教运动的宗旨和最终要达成的目标，巨赞法师在上述这些文章中并没有明确予以界说，但是他在评述支那内学院系统对于新佛教的贡献时说：“至于开办法相大学的目的，一般人总以为不过整理教理而已，其实小

<sup>①</sup> 顺便指出，本书收录的两幅巨赞照片，为新版《巨赞法师全集》所遗漏，将来再版时可以补入。

<sup>②</sup> 朱哲：《〈巨赞法师全集〉出版感言》，转引自 <http://www.neixue.org/space/?9/viewspace-200.html>（2008年10月18日）。

看了他们。他们想把法相大学逐年毕业的学生，调和在整个教育界中，佛化全国。”<sup>①</sup>言下颇有钦敬之意。所以这一层志向，其实也可以视为夫子自道：首先是要改革佛教，然后通过改革佛教来改良社会。

## 2. “新佛教”的主要内容和具体措施

在《新佛教运动的回顾和前瞻》一文的“前路”部分，巨赞法师勾勒了新佛教运动具体所要达成的目标及具体措施：

第一，配合全面抗战，广泛发动佛教界同仁参加实际工作。而达成这一目标的主要办法则是：“组织一个……全国性质的佛教徒抗战团体”，“有了全国性质的佛教徒抗战团体，各省各县，都可以依法组织起来”，认为唯其如此，才能协调各地佛教徒抗战工作的步调。<sup>②</sup>

对于佛教徒为抗战做贡献的潜力，巨赞法师的估计比较乐观：

据统计，全国出家僧尼约百余万，各大小庙的财力，也并不能算贫乏。就单办救护一项吧，至少可以供给一两个战区的需要，何况精神动员的意义，比这还大得多呢？<sup>③</sup>

但对于成立这种全国性组织并使之发挥实际作用，巨赞法师自己也不敢乐观。他承认：

---

① 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，见《狮子吼》创刊号第一卷第一期（1940年），第10页。本文所引《狮子吼》，均据黄夏年主编《民国佛教期刊》影印本。又，关于新佛教运动具体如何支持抗战建国，巨赞法师另有专文论述，见《新佛教运动与抗战建国》一文（《狮子吼》1941年第一卷第三、四期合刊）。但其中所述，不外乎是“新佛教运动对于增强民族自信心，对于中心文化，对于决定干部使政治上轨道，则有其不能漠视的作用”，而“怎样决定干部呢？以内心的改造为唯一途经”。总体上还是偏于阐明佛教在砥砺道德情操方面的作用，至于如何使得这种作用发挥出来，作者也自承找不出办法：“问题是在于怎样使新佛教运动坚强起来。讲到这，真叫我有点茫然！……干部的决定，惟待僧青年们自家的奋斗”，所以文章最后只能以空洞的口号结束。另外，他在同期杂志的《所期望于佛教整理委员会者》（《狮子吼》第一卷第三、四期合刊，1941年）一文中，最后提出佛教界也不应自外于全国各界为抗战捐献飞机的潮流，呼吁佛教整理委员会发动全国僧尼募献“佛教号”飞机。但这仅仅是一个非常具体的措施。

② 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13页。

③ 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13页。



佛教界内死气沉沉已久，各自为政则自古已然，单靠几个大德的提倡、宣传，不会有什么作用的。……所以我诚挚地、热切地期望着党政当局，注意佛教问题，注意新佛教运动在抗战、建国乃至学术文化上所可以发挥的力量。<sup>①</sup>

对于佛教界内部自我觉醒、自我组织的可能性感到失望，寄希望于政治力量的介入来推动佛教的革新。这种思路，在当时佛教界非常普遍，非独革新派如此，被革新派视为守旧派的一方（如圆瑛等人），在整理僧伽制度时，也是寄望于政治势力的干预。<sup>②</sup>这固然与“佛法付嘱王臣”“不依国主，则法事难立”的传统观念，以及宋元以来僧团组织相当程度上处于政权宰制之下的历史所造成的心理积淀有关，但僧团内部缺乏统合的组织制度保障和各方共同认可的领袖人选，则是更直接的原因。只不过革新派因其目标诉求，对于政治势力的介入有更急迫的期盼。佛教革新运动的领袖太虚大师便是如此。以导致太虚被佛教界保守派侧目而视、乃至视为魔头的“大闹金山”事件为例，虽然局面最后激化到不可收拾的直接原因是仁山等人与寺方的恩怨纠葛，但肇因未尝不是革命的一方挟政要（政府最高层）和政党（镇江当地社会党）之势，强行夺占金山寺资产。<sup>③</sup>再如太虚与保守派几次争夺中国佛教会之领导权，也是屡屡借力于政治力量。<sup>④</sup>

问题在于，这种不是出于僧团内部的自觉自愿，不是经由僧团共商而议决，而是藉由外在力量推动的所谓变革，一则由于其改革方案的乌托邦性质

① 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13页。

② 参见陈金龙：《从僧伽制度整理看民国时期政教关系——以1927—1937年为中心的考察》（《世界宗教研究》2006年第2期，32—44页），第32—33页。

③ 太虚：《太虚自传·六·我与辛亥革命时的佛教》，见《太虚大师全集》第29册，第200—202页；参见印顺编：《太虚大师年谱》“民国元年一月一日”条所记（《印顺法师佛学著作全集》第六卷，中华书局，2009年，第32—34页）。

④ 太虚利用政治力量推进佛教革命的想法，在抗战爆发之后，尤其是抗战中期以后至战后整顿佛教会组织时体现得更为突出（参见《太虚大师年谱》1940年以后关于中国佛教会整理委员会发起和进展的各条记载）。但太虚本人对于政府介入佛教事务可能造成的危险还是有相当的警觉：“吾向不视政府为万能，故于整理僧伽制度论，对于寺庙财产，主张以‘僧伽基尔特’自为整理而施用于正当之事业。……若拘管于政府之手，则为吾始终反对者也。”（《上海市庙产注册事件》，原载《海潮音》八卷十一、二期合刊，转引自《太虚大师全书》第34册，第641—642页）

而难以实施，二则其群众基础必然是薄弱的，最终无一例外地归于流产。对比新佛教运动唯一取得瞩目成果的领域，即以新式的佛学院教育培养新僧和以佛教刊物鼓吹变革、启发僧智，无不是尊重僧团内部的内在理性和进步僧人的主体性，通过相对和平的手段取得的。两相对照，历史的经验教训更是引人深思。特别是，当这种外力巨大到僧团无力抵抗，僧团的主体性遭到摧残，彻底丧失主导佛教革新运动的可能性时，那么新佛教运动的种种革命，恐怕就不可避免地成为革佛教的命了。

第二，整理僧伽制度。具体措施有二：一是生产化，二是学术化。对于何谓生产化，巨赞法师有详细的说明：

生产化是僧徒各尽所能，生活自给，绝对避免土劣式的收租放债和买卖式的迷信营业，效法马祖、百丈的自耕自食，或 San Donato Fra le Torri 寺院的从事手工业，是最妥当的办法。这样，做和尚并不是一种职业，而也能参加劳动生产。对于社会经济，关系最大；增加一般僧徒的健康，犹其余事。<sup>①</sup>

对于为何要生产化，巨赞法师也有简短的解释：

我觉得目前一般僧徒之几于完全无知无识，原因是在懒。懒则由于身体之不健康，吃现成饭有以致之。生产化增加了僧界的健康，把懒的魔鬼从佛教界里驱逐出去，则一切才有办法。<sup>②</sup>

对于何谓学术化，巨赞法师也有说明：

学术化则恢复原始僧伽制度，使每一个庙都造成学术团体，而每一个和尚都是文化人。玄奘法师在印度学法的那烂陀寺，六朝慧远法师所组织的东林寺，都是这种办法。所以当时的佛教，能够领袖文坛，而慧远法师的师傅，被崇拜者，有“学不师安，义不经难”之语。<sup>③</sup>

对于如何实现生产化和学术化，巨赞法师也有初步的设想：

① 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13页。

② 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13页。

③ 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第13-14页。

跟着第一个目标来的工作是全国庙产的统制，跟着第二个目标的工作是全国僧尼的沙汰。这与抗战建国的前途，关系非常重大。新佛教运动要在这里替佛教、替国家民族打开一条路出来。详细办法，非此所能尽。<sup>①</sup>

生产化和学术化，这两点是巨赞法师“新佛教”论述的核心，他在很多文章中一再重申，文繁不引。

生产化和学术化，分别以全国范围的统制庙产和沙汰僧尼为主要实现手段，这一点尤其值得注意，因为它和依凭政治势力推动佛教革新的路径之间，在逻辑上有几乎是必然的关联。正如陈仪琛论述民国时期太虚的僧制革命主张与政治的关系时所言：“这种大规模的调查登记、拣别淘汰、禁止私人剃度以及易滋抗拒的财产改革，非仰赖政府公权力介入不可。”<sup>②</sup>巨赞法师的新佛教主张也存在同样的问题。在笔者看来，撇开人事的因素，这是理解巨赞法师在大陆鼎革之际何以主动投向新政权的关键所在。也就是希望借重新政权强大的社会动员和社会控制能力，实现自己不但振衰起蔽以重光佛法，甚至佛化中国的宏大理想。但问题是，具有这样一种强大社会动员和社会控制力量的政权，如何能够保证它只是一种遵从自己的规划来改造佛教的建设力量，而不是彻底摧毁佛教的破坏力量？巨赞法师最初似乎全然没有措意于此，而只是抱着纯真的理想和盲目的乐观，便毅然决然地北上了。

第三，整理教理。整理教理是当时新佛教运动鼓吹者们共同的主张，但在巨赞法师看来：

关于教理的整理，有许多人想做、在做，大都是考证方面的。我觉得至目前为止，佛教界内各种著作，都还没有和当前的的问题衔接。也就是说，没有能够用纯正的佛理，明确地、简单地，替人类解答科学上、哲学上，以及社会政治上的许多问题。<sup>③</sup>

① 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第14页。

② 陈仪琛：《民国时期的佛教与政治（1912-1949）》，《第四届“人间佛教，薪火相传”研讨会论文集》，2009年7月25日引自<http://www.awker.com/hongshi/special/arts/4art19.htm>

③ 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第14页。

因此，他针对性地提出：

这就需要新佛教运动者，在“体验佛理”、服务人群之外，对于世界上的一般学问，都要有深切的了解才行。我在湖南工作停顿之后，筹备出国研究者在此。<sup>①</sup>

强调整理教理要结合当前现实问题，这种强烈的淑世使得巨赞法师十分重视“世界上的一般学问”，即佛教传统上所谓的外学的学习。当时提倡新佛教运动的法师，大多有良好的传统文化素养，对于域外的情形也有约略的了解，但像巨赞法师这样具备多种外语阅读能力，对于西方哲学、宗教和一般历史力图作全面深入了解的，还是不多见。可以说，这种重视世间学特别是西学的博学广参的学风，构成了巨赞法师有别于其他人的论述特色。

但是，“对于世界上的一般学问，都要有深切的了解”，谈何容易！巨赞法师自己也承认兹事体大：

事情太大，问题太多，绝不是一个人一生一世所能做得到，所以目前最紧要的，是找一个新佛教运动的据点。有了据点，才能集中人材，分工合作。<sup>②</sup>

进一步值得思考的是，整理教理和研究外学，虽然密切关联，但毕竟分属两途。新佛教运动的“整理教理”，究竟应该把重心放在哪一头呢？对此巨赞法师没有明确阐述，不过，他对于整理教理的论述，以关于藏经整理、经典译、史迹勘踏等工作煞尾，隐然还是透露了佛教本位的立场：

至于全部藏经的整理，内学院现正筹雕精刻全藏，其成就当在《大正新修大藏经》之上，希望各界帮助他。此外如中国西藏地区、锡兰、暹罗、缅甸等处佛教的研究与翻译，印度佛教史迹的调查，也有人在孜孜从事。而佛教内各个问题的穷源竟流，如戒律的系统研究、小乘各本来义的研究、大乘各宗义理与史实的研究、中国佛教史研究，都还没有可以大书特书的成绩。<sup>③</sup>

① 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第14页。

② 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第14页。

③ 巨赞：《新佛教运动的回顾与前瞻》，《狮子吼》创刊号（1940），第14页。

## 二、巨赞法师新佛教论述的基本立场和教理基础：兼论巨赞法师的佛教观

任何一种宗教改革都必然涉及对于该宗教本质和基本精神的理解，否则便有“离经叛道”之虞。巨赞法师的新佛教论述，同样也有他的佛教观，或者说他对佛教基本精神和特质的理解作为基础。在提出新佛教主张后，进一步比较系统地阐述其基本立场和新佛教运动教理基础的，是《狮子吼》第1卷第2期的《新佛教运动之史的研究》（1941年）和第1卷第8、9、10期合刊上的《新佛教运动的中心思想》（1941年）两篇论文。前者对于新佛教运动应当秉持的立场和应当避免的问题提出了明确的主张，后者则进而阐释新佛教运动的教理基础。

### 1. 新佛教运动应秉持的立场

《新佛教运动之史的研究》引述拉达克里希南关于佛教在印度消亡原因的论述后，随即指出：

我们或于此可以为随机说法或新的适应一词决定一个范围：

第一、随机说法或新的适应，并不是随波逐流，人云亦云，“做潮流上的死猪死狗”（辜鸿铭先生语，闻诸其高弟江安熊东明教授）。第二、先要立定一个明白的一贯的中心，由此而对着眼前的环境，解释一切，衡量一切。第三、不能穿凿附会，故意歪曲以媚俗求容，在理论上这样，在生活行为上也这样。<sup>①</sup>

这里所谓的范围，也就是新佛教运动应当秉持的立场或坚持的原则，以及应当引以为戒的问题。这里提出的三点，即不随波逐流，立定中心，不穿凿附会、媚俗取容，仅从字面来看似乎互相重叠，不构成三条独立的原则；实际上，三者的精神也的确是相通的。但结合下文，当可明白三点都有其具体的针对性，有不同的所指。

所谓不随波逐流，针对的是当时斯里兰卡高僧纳罗达（Narada）访华时，

<sup>①</sup> 巨赞：《新佛教运动之史的研究》，《狮子吼》第一卷第二期（1941），第7页。

批评中国佛教背离佛制、不足称僧而引起的震撼。纳罗达（1898-1983）是现代斯里兰卡佛教史上的一位具有国际性影响的高僧。他出生在一个基督教背景的家庭中，但像那一代殖民地本土精英一样，在基督教中找不到自己的文化认同，因此18岁时出家为僧。纳罗达31岁起便开始在国际上崭露头角，此后弘法足迹遍布五大洲。在很多国家，他都是第一个前往弘法的南传法师。纳罗达熟悉基督教思想，精通英语，能用英语译经和写作，而且是南传佛教僧侣中较为少见的坚持素食者，加上他亲和的个人魅力，对于推动南传佛教走向世界起到了很大的作用。纳罗达在亚洲的弘法，主要集中在印尼（将南传佛教传入印尼的第一人，12次赴印尼弘法，生前最后一次弘法也是在印尼）、尼泊尔（6次前往弘法）和越南（被他视为第二故乡，曾17次前往弘法）。<sup>①</sup>巨赞法师文中提到的这次中国之行，当是指1935年纳罗达应长期居华经商的该国居士克兰佩之邀，率弟子来沪传教。<sup>②</sup>这位国际知名的法师的上海之行在当时佛教界颇为轰动，而其公开批评中国僧侣受戒不符合戒律中关于授戒大僧须全清净的要求，因此应当从清净僧重建律统，则更是在当时中国佛教界引起相当的震撼，<sup>③</sup>以至有巨赞法师文中提到的情形；

当时有许多人竟也“自伤己命”“自惭形秽”起来，赶紧派了几个青年学僧跟他到锡兰去学所谓真正的佛法。<sup>④</sup>

① 参见 Olcott Gunasekera, “Venerable Narada Maha Thera: A Buddhist Missionary Par Excellence”, 2008年10月28日引自 Hhttp://www.budsas.org/ebud/ebdha296.htmH。

② 明旻主编：《圆瑛法师年谱》，宗教文化出版社，1996年，第215页。

③ 太虚大师曾就纳罗达此番言论特约其当面晤谈，但似乎双方坚持己见，并未达成共识。关于纳罗达的此次访华及太虚的回应，参见印顺主编《太虚大师年谱》“民国二十四年四月二十日”“十月十九日”两条（《印顺法师佛学著作全集》第六卷，中华书局2009年第一版，第247页、第255-257页）。按，尘空《民国佛教年记》记此年七月纳罗达来武昌与太虚大师商办律仪学院（见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》86册，第214页），与《年谱》“四月二十日”条（据《海潮音》十六、五“新闻”）所记事有相合，究竟是同一次协商的不同记录还是两次协商，待核。

④ 巨赞：《新佛教运动之史的研究》，《狮子吼》第一卷第二期（1941），第7页。又，当时中国佛教界派遣的留学僧众说不一：高振农谓当时组内有僧人惟幻、法周、慧松、唯实、了参和居士黄茂林等，而此年（1936）实际成行仅惟幻、法周、慧松等（高振农：《佛教文化与近代中国》，上海社会科学出版社，1992年，第5页；陈兵、邓子美《二十世纪中国佛教》袭取此说，民族出版社，2000年，第374页），但高氏同年出版的另一著作则谓参加的有慧松、法周、惟幻、惟实、隆安、惟植等（阮仁泽、高振农：《上海宗教史》，上海人民出版社，1992年，第179页）。东初法师谓系惟幻、法周、慧松、（见下页）

对此，巨赞法师是很不以为然的。他指出：

其实学固然可以，而硬以我国的僧人为非僧人，乃至发出重行受戒的怪论，则不免夏虫井蛙，贻笑大方。纳罗达何尝懂得龙树无著的精神，那些自伤己命、自惭形秽的人，也太没有中心思想了。<sup>①</sup>

这里所谓的中心思想，便是上文提出的三点范围中的第二点，也是下文接着解释的。它主要包含两方面的内容：一是僧伽制度随顺时代、区域的变化而变化的合理性和必然性；二是佛教理论因应不同的时节因缘和文化传播而变化的必要性和正当性。关于第一方面，巨赞法师指出：

首先我们要知道我国气候寒冷，光披薄薄的麻织袈裟，那只有活活冻死；沙门乞食，佛教未来以前，我国本来没有那个风俗，假定一出家就靠托钵维持生活，那也只有活活饿死。所以祖师们在袈裟之外不得不添置棉的夹的衣服以御寒，不得不耕作以维持食用。根据佛制戒律的原意，这是非常合理的，所以历来称祖师们所立的

（接上页）唯实等5人（东初：《民国以来海外之留学僧》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》86册，第369页，又见氏著《中印佛教交通史》，中华佛教文化馆，1991年，第489页；张伟达等著《世界现代后期宗教史》取此说，中国国际广播出版社，1996年，第96页）。杨曾文《当代佛教》谓系惟幻、法周、慧松、唯实、岫庐等5人（东方出版社，1993年，第90页）。法舫《1936年的中国佛教》依据《海潮音》上的记载，谓成行者系慧松、法周、惟幻、惟植、岫庐等五人，且由太虚为作宣誓证明（《太虚大师年谱》“民国二十五年三月八日”条所据同为《海潮音》海十七、四“现代佛教史料”，唯仅括出前二人姓名）。今检宽道《消闲日记》“民国二十五年三月十日”条记“大悲法师、赵朴初居士陪锡兰学法团团员惟幻、惟植、慧松、岫庐、法周五人来辞行（准明日乘渴格摩洛号邮船出洋）”（“民国丛书”影印上海三昧寺1936年12月印刷本，第75页），则可以确定当系此五人无疑。一千留学僧名义上为圆瑛主导的中国佛教会所派，实则其中太虚门下居多（慧松、法周〔巴宙〕、惟幻〔李荣熙〕、岫庐均为太虚门下，独惟植不详，颇疑亦为太虚门下），则巨赞法师此番批评，隐然似有针对太虚之意。按太虚有意派遣学僧赴锡兰留学，与其以中国佛教为本位而会通各佛教传统、熔铸一整全之新佛教形态的宏大理想有关，有关安排早在纳罗达来华以前即已展开，且太虚对纳罗达的言论有当面批评（但未必为外界所广知）。若巨赞此番批评将太虚包括在内，于太虚诚属不虞之毁。此或与《年谱》同年所记因中日佛教会事发生误会，巨赞（化名定公）发表《为中日佛教学会告国人书》批评太虚一事有关。但事隔数年，且巨赞发表于《狮子吼》上诸文对太虚颇多推许，此处真实所指究竟为何，仍待推敲。

① 巨赞：《新佛教运动之史的研究》，《狮子吼》第一卷第二期（1941），第7页。

法为清规。清规，是佛教发展历程当中的一件大事，其重要远过于大众部的改革。将来的佛教制度，必然的要藉着这个基础而逐渐迈进。纳罗达大师之流，现在虽然冷笑地非议着，亦必有来行这个办法之一日。<sup>①</sup>

僧伽制度如何改革，新佛教运动的先驱者们意见未尽一致；但僧伽制度可否改革，则大家众口一词地认为不但可以而且必须。因为若是否定这一点，整个新佛教运动便失去了合法性，所以巨赞法师有这样的反应不足为奇。值得注意的是，当面对来自另一种文化背景下的佛教传统的批评时，巨赞法师的回应里对于汉传佛教的僧伽制度传统整体上持一种肯定态度，他在面对内部发言时激烈批评的宋以后的僧制的不合理之处，在这里完全没有提到。这里面，固然有行文修辞策略的原因，但也不禁让人觉得其中隐然有一种民族主义的立场。如果对比稍后另一位佛教革新运动的巨子印顺法师在论及禅门清规时或明或暗的批评，更容易令人以为这是一种民族本位的立场。

不过，这种解读未必符合巨赞法师的本意。因为在论述第二方面，即佛教理论因应不同的时节因缘和文化传播而变化的必要性和正当性时，巨赞法师又明确指出：

（中国各宗的祖师大德的思想）各有特色，和印度佛教的外形不尽相同，有人好意地，或者竟是歹意地称之为中国佛学，还有人以为他们掺杂了道家儒家的思想，不能算佛教的正统。我则以为这种论调很可以与南传小乘佛教徒之斥大乘非佛说者等量齐观，根本没有学术上的价值。因为我们在僧肇以至澄观的著作当中，理论之最基本或最中心的地方，看不出和他们说中国佛学的先生们，所谓原始佛典四阿含经两样之处。一般造句用语之不同，不过如夏葛冬裘的殊异。<sup>②</sup>

显然，那种认为中国佛教思想在根本上有别于印度佛教的论调，不管是善意的还是歹意的，都是巨赞法师明确反对的。因此，以民族本位来界说巨赞新佛教论述的立场似乎未必恰当，这里体现的立场，更像是一种佛教本位

① 巨赞：《新佛教运动之史的研究》，《狮子吼》第一卷第二期（1941），第7页。

② 巨赞：《新佛教运动之史的研究》，《狮子吼》第一卷第二期（1941），第7-8页。



的立场。不过，站在局外人的角度，也许我们可以说：这两种立场——民族本位和佛教本位，其实始终是存在的，只不过，对于这两者之间的张力，巨赞法师更倾向于圆融的立场。

令人感兴趣的是，巨赞法师反对“中国佛学”之类的提法，其针对的具体对象是什么？从下文对于胡适的禅宗史研究的激烈批评来看，显然首先是针对教外学者强调中印佛学差异的研究。<sup>①</sup>不过，我们知道，在强调佛教革新和推动新佛教运动的教内诸贤当中，主张中印佛学有重大区别，甚至认为中国佛教（至少是其中某些流派）已经异化变质的，也大有人在。印顺法师的一系列含有对中国佛教传统宗派的针砭的著述，尚未问世；即使是发表于同年（1941年）的一些隐约透露出对中国佛教某些宗派思想批评的文章，也不可能是作者写作此文时（本期《狮子吼》封面标示的出版日期是1月15日）所能读到（如印顺的《法海探珍》一文是下半年完成的），因此所针对的应该不是印顺。相反，倒是在巨赞法师十分推崇的支那内学院一系中，宜黄大师生弟都公开表示中国佛教某些宗派教义不契佛理。从《狮子吼》创刊请欧阳竟无题签和发表欧阳先生的来函看，双方的通讯是顺畅的，而且从第一期刊载的《新佛教运动的回顾和前瞻》一文中可以看出，巨赞对于内院拟精刻大藏一事十分清楚并大加赞赏。由此推断，出于吕澂先生手笔的《精刻大藏经缘起》一文不太可能在巨赞法师视线之外，而该文明显地对于中国佛教很多宗派的思想是不以为然的。那么巨赞此处的批评，是否也包含了对内院这种立场的婉转批评呢？从此文本身，我们找不出明显的证据，但是从其逻辑来看，是可以推出这样的结论的。事实上，时隔23年之后，巨赞法师在《我对于〈中华大藏经目录〉的一点意见》<sup>②</sup>一文中，对于基本秉持《精刻大藏经缘起》立场<sup>③</sup>的吕澂版《中华大藏经拟目》，特别是其中摈斥《起信》、台、贤、禅等中国佛学主流宗派和主流思想的立场，提出长篇的尖锐质疑。可见

① 巨赞：“我们学术界的闻人胡适之先生，做了许多关于达磨惠能的文章，昌言禅是中国的特产，也很可以并入此论。现在我不想驳他，只希望他先多了解一点究竟什么是佛学，再谈佛学与达磨惠能的关系与区别，从而断其为中国的特产与否方有价值，否则纵然因此而成名赚钱，与学问有什么关系？”同上，第8页。

② 此文写作于1964年，但公开发表于《法音》1982年第5期上。

③ 吕澂先生的《中华大藏经拟目》仅比当初内院的《精刻大藏经拟目》多出37卷，而在经目遴选、编排方针上，与当初无异。