

歐美佛學研究小史

〔法〕狄維著

霍韜晦譯

(續上期)

赫恩的「印度佛教史」

對於這一點，「印度佛教史」(History of Buddhism in India)的作者赫恩(Kern)，和辛納的態度有明顯的差異。赫氏此書共有兩卷，最先分別於一八八二，和一八八四年以荷語發表，而且都是同年即由海曼·耶高比(Hermann Jacobi)譯為德文·Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1882-1884.)。約二十年後，又有法譯出版(Histoire du Bouddhisme dans l'Inde, Paris, 1901-1903.)。在第一卷中，赫恩首先根據巴利文資料和梵文資料——若以當時的觀念來說，是南方資料與

北方資料——來介紹佛陀的生平。他所使用的主要資料與辛納的相同，即「因緣說話」與「普曜經」(見氏著Vol. I, p. 18, h. 2)。赫恩在非常詳盡地覆述了佛陀的傳說之後，得到他自己的解釋。和辛納一樣，他亦認為佛陀是太陽神；但是，較之辛納，他的註釋富於天文學的色彩：十二因緣即一年的十二月；六師外道則為繞日的行星；佛初轉法輪在中夏，因此中道(Middle Way)成爲主題。總之，赫恩從不猶豫對各恆星、行星、和星座的身份的鑑定。辛納的解釋體系是建立在對吠陀、和婆羅門文獻的精細考查的基礎上，但在赫恩書中，這樣的內容無一發見。如果有人注意到他的論斷竟然影響過像巴特(Bart)那樣的頭腦冷靜而又謹慎的學者，則不免會有幾分驚異。巴特願意考慮：把那些伎女

看作女神，六師外道即是六行星，提婆達多的反叛即是月亮對太陽的爭鬥（參看 *Oeuvres de Auguste Barth, I. Paris 1914, p. 335*）；不過，巴特相信：佛陀的傳說中仍然包括着一些佛陀時代以來的歷史成分。即使是辛納，他願意接受歷史成分以次要的地位與佛陀的神話傳說結合（前引書，頁四四二至四四八），但對他來說，神話的成分與歷史的成分是屬於兩個完全不同的傳承。辛納承認，巴利文資料比較起「普曜經」來是更少奇蹟味道，但是他又說：這並不保證它有更多的真實性。相反，這是因為它們曾被改寫而簡化。但即使如此，保存在巴利傳統中的神話成分仍然顯示出巴利傳統與梵文資料之間並無根本的不同。

赫恩把歷史上的佛陀完全融化在太陽神之中。辛納和巴特則承認在流傳下來的佛陀生平之中，不乏有可信賴的資料的可能性，但是他們兩人都並未嘗試收集這些素材。一八七七年，T. W. 烈斯·戴維斯發表他的「佛教——佛陀的生平與教法畧紀」（*Buddhism, being a sketch of the life and teaching of the Gautama the Buddha*，書名據一八九〇年刊行之第十四版引），認為巴利原典較之梵文文獻更完備，亦更可靠。他對那些雙方都同意的敘述十分有信心。依他說，要從佛陀的傳說中發現歷史根據是可能的。烈斯·戴維斯就是這樣以巴利資料為基礎，描繪出喬答摩的生平來。在佛陀的傳說一章中，他提及他接受辛納德的理論，但有「某一程度的修正」（頁一九〇）。烈斯·戴維斯相信：「各種（佛陀生平）事蹟的後期形態與前期最主要的不同，是在故事的細節中有了更大的誇張，以便與歸屬於可與轉輪聖王比擬的喬答摩或他的父親的王室財富及權力，或與喬答摩的全知、全能信仰有更多的人一致。」（頁一九四）

奧頓堡的「佛陀」

辛納的理論，後來在一八八一年被海曼·奧頓堡（*Hermann Oldenberg, 1854-1920*）刊行的「佛陀，其生平、教義、及僧團」（*Buddha, Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*）一書所攆斥。我引用的是第二版（*Berlin, 1890*），其中即有提到辛納

的 *Légende* 的第二版（*Paris, 1882*）的地方。在題為「傳承的性格、傳統與神話」（*Die Beschaffenheit der Tradition, Legende und Mythos*）一章中，奧頓堡為巴利聖典文獻的可靠性辯護。他說，絕大部分的經典都是在公元前約三三〇年時的毘舍離結集之前編纂的。這些經典在錫蘭傳下來時，並沒有遭受到像其他部派所宗奉的經典那樣深刻的改變。奧頓堡指出：辛納所依據的巴利文獻，如「因緣說話」、「佛統紀」等，和巴利聖典比較，都是晚出資料。他堅定不移地相信，在巴利聖典中蘊藏着一系列正面的事實，可以使我們知道佛陀的生平。對於指出辛納的理論是建基於晚出資料這一點，奧頓堡認為是合理的，毋庸置疑。但是，他把巴利聖典中的經藏和律藏看作是佛涅槃後一世後中的可靠資料，便很難使人接受。早在一八七九年，在他校訂出版的「大品」（*Mahāvagga*）的序論中，奧頓堡已經為毘舍離結集的歷史真實性和律藏的古老權威辯護。在這一點，他從來沒有改變他的主張，大家可以從他一九一二年出版的一本書的一個註中看出來，在那兒他宣稱律藏和經藏的核心部分，早在毘舍離結集之前編妥③。

奧頓堡並不否認在各種有關佛陀的傳承文獻之中包藏有吠陀時代，甚至上溯得更遠的傳說成分，這些傳說把一些通俗的觀念與太陽英雄、和所有地上英雄的光輝的範例結合起來（頁八九）。但是，當奧頓堡敘述佛陀的傳記時，他並未在佛陀的傳說這一方面多花力氣。辛納的講法，不會有學者全盤接受，但有意思的是：像烈斯·戴維斯和奧頓堡這一類傑出的代表人物，也就是後來被稱為巴利學派（*Pali school*）的。亦沒有否認辛納不是完全錯。赫恩的極端見解，徹底消掉了歷史性的佛陀的存在，一直沒有發現後繼人，但辛納的理論，却繼續吸引後世學者；雖然他們之中大部份都是隨順奧頓堡所舉的例子。奧頓堡的理性的、英雄神化的（*euhemeristic*）方法與辛納的神話學的方法對立，已成為通則。最近的一本有關佛陀的書，作者是富除爾（*Foucher*），他評論：「辛納的佛陀欠缺生身，但奧頓堡所描繪的佛陀却欠缺神性」④。這一公式最先加以援用的巴特⑤——他並未參攷辛納的著作，但却看了赫恩的佛教史——此後即常被重複運用。無疑，

辛納和奧頓堡彼此所用的方法都強調了非常重要的一面，也許我們可以把辛納或赫恩放在光譜的一端，而把奧頓堡放在另一頭，來決定後世學者在他們兩人之間所占取的正確的位置。有些接近辛納，有些接近奧頓堡或甚至越過他。不過，在辛納和奧頓堡的成就之中，有一面並未為上述公式包舉。辛納毫不猶豫地使用後期資料，因為他認為佛陀傳說中的各個部分都是不可遊離的結合，所以重組為一個體系是可能的。若用現代名詞，辛納的進路是結構主義的（structuralistic），與奧頓堡的方法對照，則奧頓堡的方法，從最古老的可利用的文獻中蒐集歷史片斷，可說是原子論的（atomistic）。一方面否認辛納有使用後期資料的權利，一方面却接受他的部分結論，這樣是不能深入了解辛納的方法的本質的。辛納的成就的重要之處，是他把自己建基於印度人對佛陀的各種概念之上，他們心目中的佛陀的存在，並非如十九世紀的學者們所想像的純為一歷史的存在。

奧頓堡的功勞，與其說是在於擯斥辛納的方法論上的見解，不如說是在於嘗試判別新、古資料方面。奧頓堡曾經作過一個重要工作，就是從原典的文體或風格方面來研究佛教文獻。早在「佛陀」一書中，他已經讓人注意到一些風格特徵的問題，並以之證明了「佛統紀」是較為新出的資料（第一版，1890, p. 77, n. 1）。一八八二年，他區分「普羅經」的新層與古層^⑥；並繼續沿此線披尋，結果在一八九八年出版他的「佛教研究」（*Buddhistische Studien*）^⑦。奧頓堡著名的，是他對梵文佛典，如「大事」（*Mahāvastu*）、「天譬」（*Divyāvadāna*）、「百喻」（*Avadānaśataka*）等作名詞文體 A（nominal style A）與僧侶聖典文體 B（*hieratic canonical style B*）的分類^⑧，並認為文體 B 與巴利聖典的風格非常接近，亦較文體 A 為古。奧頓堡是第一個承擔畢爾奴夫未能完成的工作的學者：要從梵、巴佛典的比較中建立起更原始的，也是雙方所共通的基料來。關於這一方面的研究，值得注意的成果還有安尼斯特·溫德殊（*Ernst Windisch, 1844-1918*）所作的「佛陀與惡魔」（*Māra*）、「佛陀之誕生、與「大事」（*Mahāvastu*）的組成等研究^⑨。至於奧頓堡，後來更論及二十世紀

初年在中亞細亞發現的梵文斷簡。正如下文第三章所示，這些梵文斷簡的發表，與它們在巴利譯、漢譯、藏譯中的對應資料比較，使近四十年的佛學研究有極大的進步。

- ⑥ 參看 *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons*, NGGW, 1912, p. 203, no. 5. = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1967, p. 1021, n. 5.
- ⑦ *La vie du Bouddha*, 1949, p. 13.
- ⑧ RHR, 1882, p. 242 = *Géuvres*, I, Paris, 1914, p. 344.
- ⑨ *Über den Lalitavistara, Verhandlungen des 5. Internationalen Orientalisten-Congresses*, Berlin, 1882, Bd. 2, 2, Berlin, 1882, pp. 107-122 = *Kleine Schriften*, pp. 873-888.
- ⑦ *Buddhische Studien*, ZDMG, 52, 1898, pp. 613-694 = *Kleine Schriften*, pp. 889-970.
- ⑧ *Studien zum Mahāvastu*, NGGW, 1912, pp. 123-154. = *Kleine Schriften*, pp. 1037-1068; *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons*, *ibid*: pp. 155-218 = *Kleine Schriften*, pp. 973-1036.
- ⑨ *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895; *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Leipzig, 1908; *Die Komposition des Mahāvastu*, *Abh. d. K. Sächsischen Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl.*, XXVII, 1909, pp. 467-511.

最初兩次的結集

奧頓堡對巴利文獻的信賴，與他相信毘舍離結集的歷史真實性及佛典的編纂早在這次結集之前有關。一八七九年，他校訂的「小品」（*Mahāvagga*）出版；在序文中，他考察了在王舍城（*Rājagṛha*）和毘舍離這兩次最初的結集的傳承，結果刺激起學界在此後的數年間對結集問題作了一場非常熱烈的討論。這些不同的觀點和文獻，後來由「宗教與倫理學叢刊」（*Encyclopaedia of Religion and Ethics*）中蒲仙所寫的一篇論文（*Vol. IV, 1911, pp. 179-185*）予以概述，但祇是至一九一一年為止。這場得不到結論的論爭，顯出了在各種互相矛盾、衝突的佛教傳承中獲取可靠資料的困難。蒲仙自己在一九〇五年亦發表了一篇關於結集

的長文^⑩，他宣稱如果不從漢譯資料中探求，則不可能獲得確定的結論。然而，即使是經過從一九二六年到一九二八年學習過漢譯資料的尚恩·比爾蕭魯斯基（Jean Przyluski）^⑪，和一九四六年同樣作過的馬賽爾·柯芬除（Marcel Hofinger）^⑫，從最近的研究看來，這場論爭仍不能終止^⑬。

^⑩ Les deux premiers Conciles, Muséon VI, 1905, pp. 213 - 323; English tr.: The Buddhist Councils, IA, 37, 1908, pp. 1 - 18, 81 - 106.

^⑪ Le Concile de Rājagṛha. Introduction à l'histoire des carons et des sectes bouddhiques, Paris, 1926 - 1928.

^⑫ Étude sur le concile de Vaiśālī, Louvain, 1946.

^⑬ 例如·Paul Demiéville, A propos du concile de Vaiśālī, T'oung Pao, XI, 1951, pp. 239 - 296; Erich Frauwallner, Die buddhistischen Konzile, ZDMG, 102, 1952, pp. 240 - 261; A. Barea, Les premiers conciles bouddhiques, Paris, 1955; Étienne Lamotte, Histoire du bouddhisme indien, I, Louvain, 1958, pp. 136 - 154, 297 - 300; L. Alsdorf, Aśoka Schismen - Edikt und das Dritte Konzil, III, 1959, pp. 161-174; H. Becher, Aśokas "Schismen - Edikt" und der Begriff Sanghabhed, WZKSO, V, 1961, pp. 18 - 52.

佛教與婆羅門教的關係

奧頓堡在「佛陀」一書的序文中，有一章題作「印度的泛神論與佛陀以前的厭世主義」，在裏面他研究婆羅門教與佛教的關係。奧頓堡發現：在古奧義書中的觀念與佛教的密切相關。他引述「廣森林書」（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）的IV. 4. 12節：

ātmanam ced vijānīyāt ayam asmiti puruṣaḥ, kim icchan
kasya kāmāya śarīram anusairjvaret.

法蘭克林·愛瑞頓（Franklin Edgerton）的英譯如下：

If a man should well understand the Self, saying 'I am
It' - Seeking after what, for desire of what, should he
crave after the body? (The Beginning of Indian Philoso-
phy, 1965, p. 163.)

（譯者按：原文的意思是：如果一個人知道自我（ātman）並以為「我是他」，及所欲、所愛，則他是否還強執身體？）奧頓堡指出，這和佛教中的欲望、無知、和通過智慧以丟棄苦的觀念都極相似（「佛陀」第二版，一八九〇，頁五三）奧頓堡還特別注意到「加他迦奧義書」Kāthaka Upaniṣad）——他認為這是一篇在佛教成立之前的文獻——在裏面佛教式的撒旦人物Māra（惡魔）是以 Mṛtyu（死亡）的形式出現的。奧頓堡相信，佛教徒可能不知道婆羅門教教典，但是他却毫不猶豫的斷言：佛教不止從婆羅門教那裏承繼了許多重要的教義，而且還承繼了它的宗教思想與感情的氛圍（前引書，頁五四）。

自從一八八一年以來，討論奧義書與佛教的關係的書已有不少，但尚無清楚結論。一九二五年，蒲仙在他的「佛教」（Bouddhisme）一書的新版——初版在一九〇九年——的緒言中批評這些對奧義書和初期佛教的關係的講法有許多武斷之言（見 p. vii: "Sur les rapports des Upaniṣads et du vieux Bouddhisme, on s'en tient à des opinions arbitraires"。中譯：「對於奧義書和古代佛教的關係，可以看出有各執己見的傾向」）。蒲仙自己，對這問題却是緘口不談；一九三〇年，他刊行「佛教的教義與哲學」（Le dogme et la philosophie du bouddhisme），祇滿足於若干文獻目錄上的註（pp. 165 - 167）。總之，這一問題意見紛紜，彼此相距很遠，正如蒲仙所述：以吠陀及婆羅門教為出發點的學者，認為佛教不過是婆羅門教的附屬品；業和輪迴的道理，是婆羅門僧人發明的；宗教性的乞食生活，亦由婆羅門教開創；而「涅槃」（Nirvāṇa）則不過為婆羅門教中 nirvāṇa 觀念的一種無神論的變形。蒲仙就是使用這些字眼來描述一種極端的觀點。至於另一極端，則是完全否認婆羅門教與佛教的觀念有任何關聯的。在這兩個極端之間，大部份學者都是採取中間立場。有關這問題，所牽涉的文獻極為龐大，即使是對其中一些最重要的著述作批判性的分析，恐怕亦須花耗太多篇幅^⑭。（未完待續）

^⑭ 有關最近的討論，可在 Paul Horsch 所寫的一篇文章中看到：
Buddhismus und Upaniṣaden, Pratiḍānam (Kuiper Volume,
1968), pp. 462 - 477.