



# 佛學研究與方法論

## 對現代佛學研究之省察

吳世鈞

本文題為「佛學研究與方法論」，副題為「對現代佛學研究之省察」；主要是對現代佛學研究的各方面表現，以方法論為綫索，而加以考察，並作一反省，評其得失。所謂「現代」，主要就是就日本與歐美方面而言；間中亦有涉及印度及我國方面者。

這類文字在漢語界並不多見。筆者前曾寫有「日本及歐美之佛學研究點滴」①及「德國之佛學研究」②兩文，雖亦論到佛學

研究的方法及佛學研究的歸趨等問題，但重點仍在資料的報導。對本文所要討論者，則畧而不詳。本文則重在介紹和評論現代佛學研究的方法。在這個意義下，本文可說是上述二文的補充。

必需表示的是，本文要討論的問題牽涉甚廣，包括文獻資料、研究方法、哲學理論以至實踐修行各面。筆者學齡淺弱，原無甚資格說話。但因這些問題在學術上極有其重要性，而談論的人又少；故不避寡陋，謹就數年來在國外所得的種種方便，及個人對佛學的一些不成熟的領會，草就此文。其中錯漏及不充足之點

必多，此則有待就教於高明。

這裏擬先對「現代佛學研究」的涵義，作一些交待。這即是現代意義的佛學研究，即是奠基於科學的比較語言學的佛學研究。因西方與日本的佛學研究，自來即偏重在文獻學方面，而西方方面進行尤早。文獻學的基石在語言。佛學研究中的語言研究，推本尋源，自以梵文、巴利文為首要。系統地以比較語言學的科學研究方法來建立這兩種語文的教學基礎，透過對這兩種語文的研究，歷史學地文獻學地接觸佛教，即成了西方佛學研究的開端，也決定了到目前為止的整個西方佛學研究重文獻的性格。這種工作大抵是由法國學者布奴夫（E. Burnouf）肇始的，他活躍於上世紀中期，是印歐比較語言學的權威，又精於梵文與巴利文。至於日本的佛學研究（現代意義的佛學研究），則發展較後，但其路向幾乎全同於西方。它的鼻祖是南條文雄和高楠順次郎，他們曾問學於稍後於布奴夫的德籍英人梅拉（Max Müller），一個精通梵文的比較語言學家，把他的新方法帶回日本，而開一全新的局面。蓋日本佛學界自南條以前，其研究還是用老式的方法，資料以漢譯經論為主，又缺乏語言學與梵、巴利語文的知識③。

故現代佛學研究，大體而言，是指自上世紀二、三十年代以來在歐美及日本所進行的立基於比較語言學上的佛學研究。但這仍只是籠統說，實不能規定得這樣呆板，因它仍可包括與比較語言學關係較疏的現代的佛學研究，例如，在內容上對漢文佛學的研究和在方法上的哲學的研究。這個涵義較為寬廣，我們這裏即取這一廣義。而在這廣義的所涵中，由於語文的限制，筆者只能直接涉及以日語、英語和德語來進行的佛學研究，這大抵是指日本、英、美和德、奧、瑞士方面的佛學研究，其他則只能參考別人的所說。

又筆者草此文時，不少資料是手邊所缺者，這則不免要憑記憶。記憶容或有訛誤，此亦是無可如何者。

文中所引的資料，包括用歐洲語文來作的研究，都譯為中語引出，並附原文的名目。日語的資料及研究，則由於日語與中語相近之故，故只譯為中語引出，不附原文的名目。

## 二、佛學研究方法論

佛學的目的，是探尋宇宙和人生的真理，從而導致生命的解脫，而尤以後者為其核心課題。佛陀的悲願，亦直指向這一目標。故佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情界，此中有很多學問可說。佛學研究的對象則是以學術的態度對這些學問加以處理。故佛學是一種生活，一種宗教活動；佛學研究則無寧是對這種生活的概念的反省或文字的記述。當然，這只是很概畧地言。佛學研究自亦可有佛學的內容。即是，從事佛學研究的人，亦可不無從他的工作中獲得對宇宙人生的真理，從而滿足解脫的心願或要求，但這總是第二義的。他的工作的本質總是一種學術研究，宗教生活的氣氛總是比較淡薄。

佛學既異於佛學研究，則佛學方法與佛學研究方法自亦不同。佛學方法可從兩面來說：在思想概念上來把握宇宙人生的真理的那種方法，與在實踐生活上來體驗這真理的那種方法。前者例如龍樹的「八不中道」的思考方式，以遮詮的路數，透過對生滅、一異、常斷、來去（出）這四對範疇的否定，來點明萬法實相的超現象的空如性。又如他的「四句否定」，以諸法不自生、不他生、不共生，而又不無因生來說諸法生不可得，而又生相宛然，由此而顯其妙有性。萬法的真空與妙有，實是中道的一體兩面：真空是妙有的真空，妙有是真空的妙有。兩者必須相依，其實義始能成立。這便是龍樹的佛學思想上概念上的方法，亦可說是一種邏輯。實踐生活上的方法，則是就修持的階段方面說，例如唯識宗的「五位修持入住唯識」說。即是，菩薩在成佛以前，必須按序漸進，通過資糧位、加行位、通達位、修習位和究竟位這五個實踐修行的階段，而後才能透悟唯識真理而達佛境。這思想與實踐的兩路方法，在佛學中必須同時兼具，同時實行，才有進境。即強調頓悟的禪宗，在這方面亦不能例外④。這是佛教中的知行合一。達磨的「二入四行」，強調兩種入道之途，一是理入，二是行入。前者是知解，或智慧；後者則是修行。這兩者恐怕必須要結合在一起，才有實效⑤。以上所論是佛學方法。

佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師或其他有關者的佛學，以各種的進路來理解。說得輕鬆點，佛學研究方法實是佛學方法之方法；是對前人的佛學成果進行理解研究的方式。例如，龍樹的邏輯⑥是龍樹的佛學，它本身不是一種研究出來的學問，故不是佛學研究；而是龍樹菩薩藉以了解萬法真相的方法，故應稱為佛學方法。但對龍樹邏輯的研究，則不是佛學方法，而是佛學研究。而在這研究中所採用的方法，便是一種佛學研究方法。而對於這些研究方法（自然不只是針對龍樹邏輯者）的討論，則又成了佛學研究方法論了。

對於現代佛學研究的方法，筆者在「日本及歐美之佛學研究點滴」一文中曾有討論過，而將之大體歸為兩種：哲學的與文獻學的；前者又分為純粹思想型的與學術型的。這種分法自然不夠仔細，也不能照顧到一些具體的獨特的情況。這裏我們較精細地將現代佛學研究的方法歸為以下各種：文獻學方法、考證學方法、思想史方法、哲學方法（包括維也納學派的方法、京都學派的方法）、實踐修行法及其他。必須要說明的是，現代學術分類細微，所運用的方法種類亦必很繁多，佛學研究亦不例外。我們所錄的名目，決不能窮盡佛學研究的所有方法。這裏只就所知範圍內而選取其中較有代表性者而已。不能及的只能包括在其他一項內。又上面所舉的實踐修行法，其自身本來不能算是佛學研究方法，而應歸入佛學方法中的實踐生活一面。但因這種實踐修行，在日本相當流行，而這些修行的人對佛學又有一種較特別的了解，故我們亦破例提出它來討論。

方法的應用即決定研究的路向，而直接影響研究的重心與成果。這是顯而易見的。每一方法都有其特定的作用，因而所處理的題材，亦多少受到影響。它正面有其特定的作用，即顯示在負面方面它亦有其特定的限制或不足處。就方法本身的所屬層面言，要判定方法的孰優孰劣，是很難的；因此中並無一個客觀的標準。要解決這一問題，必須要回溯到目的方面去。具體地說，即是要訴諸進行佛學研究前的那種原來的動機。倘若這動機是宗教性的，或道德性的，則這個客觀的標準便可以建立起來。在純粹

的學術研究本身，是很難找到這一標準的。

方法如何影響研究的重心與成果呢？關於這點，舉一兩個例子便清楚了。例如龍樹的「迴諍論」(Vigrahavārtanī)⑦。這一小論，有梵文原本、西藏譯本，及漢譯本⑧。這是龍樹對正理學派所提出的論難一一予以破斥的作品。現代佛教學者們分別以不同的方法，對這一作品作多方面的研究。日本的文獻學大師山口益是此中的主將，他先以藏譯為基礎，參考漢譯，將這一作品譯為法語，又加上自身的文獻的研究⑨。同一時期，意大利的西藏學者杜齊(G. Tucci)又有基於藏譯與漢譯而來的英譯⑩。杜齊不止通文獻，亦能深入佛教哲學，特別是陳那以前的佛家邏輯。其後有人在西藏的一個僧院中發現這一小論的藏文字體的原文寫本，把它發表出來⑪。山口益又根據這一梵本與西藏譯本而將之譯成日文⑫。他又作更多的文獻的研究，對這一小論加以註釋⑬。這種註釋的研究，是十分普遍的文獻學的研究。又由於這小論的梵文原本版本，在校訂方面不夠精細，故又有人將之詳加改訂出版⑭。這些全都是文獻學的研究。有些學者也從另一方面來接觸這一小論，注意到它的思想與邏輯上的問題。這則着眼在哲學與思想史方面。如研究印度論理思想的日本學者山崎次彥，即透過比照大乘佛教成立同時的勝論學派、正理學派和說一切有部的說法，來論述「迴諍論」中的問題⑮。山口益與另一日本學者蒔田徹，則專於研究龍樹與正理學派所論爭的問題⑯。山口益本人又透過「迴諍論」來看大乘佛教的實踐體系⑰。

另外，又如寂護的「攝真實論」(Tatvasamgraha)，這是後期中觀佛學的重要論書，它吸收陳那法稱他們的論理學的影響，而批判其他各派，顯示自己的帶有神秘主義傾向的哲學⑱。由於它的重要性，故近年在日本與西方佛學界都受到相當的注意。先是有查哈(Ganganatha Jha)將之全部翻譯成英語。對之作部份翻譯和作文獻上的研究的，先後有李賓泰(W. Liebenthal)、權斯特(A. Kunst)、沙耶(S. Schayer)、中村元和伊原照蓮等人。另外，對佛家邏輯有興趣或維也納學派的人，就知識論特別是法稱的說法而對之加以研究，如茨爾巴特斯基(Th. Stcherbatsky)、

### 附 註

- ① 「佛光學報」第二期。
- ② 「內明」第七十五期及以下。
- ③ 這些點請參閱拙著「日本及歐美佛學研究點滴」。又日本學者增谷文雄以爲，最初的傳入，是由中國與朝鮮而來，歷斑鳩各代，以至于江戶時代，前後約一千年。第二次的傳入，則是自明治時代始。他以為這兩種佛教在內容上不必直接地是同質的。其說參見柳田聖山、梅原猛合著「無之探求——中國禪」一書之所述(頁二〇，角川書店)
- ④ 從知解或思想一點言，禪宗的「大死」是一個關鍵的觀念。即是，必須洞悉生死流轉的因緣和合的無常性，而超越這一層面，才能得解脫。大死不是身體之事，而是慧識之事。必須在智慧上參透到這樣一個階段，把對於世間的眷戀之情埋葬掉，然後才能有活路。故說「大死大活」、「絕後再甦」。雪竇的「碧岩錄」中記有這樣的公案：趙州重詭問投子：「大死底人却活時如何？」圓悟對於這一公案的評語是：須是大死一番却活始得。以哲學的述語來說，生死層即是現象層，這是我或一切相對的層面。這層面必須被否定掉被超越掉，才能進于絕對無我的空如境界。禪的「大死」是偏于思想方面的，它當然亦可是一公案。其修持方式則有多種，不拘一格。其中最流行的自是話頭公案與打坐。達摩「二入四行論」謂：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。理入者，謂藉教悟宗，深信含生凡聖同一真性，但爲客塵妄復，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨于文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無爲，名之理入。行入者，所謂四行。其餘諸行悉入此行中。何等爲四？一者報怨行，二者隨緣行，三者無所求行，四者稱法行。……」此中達摩雖未明言理入與行入必須結合起來，但兩者實已互涵其義。如理入的「捨妄歸真，凝住壁觀」，即是修行。而後面續述第四行稱法行的「此理象相斯空，無染無著，無此無彼」，即是智慧之所照。
- ⑤ 嚴格說，龍樹的思想方法實不是邏輯，當說爲是辯證法。
- ⑥ 「迴諍論」(Vigrahavyāvartanī)爲龍樹造五部論之一，梵名之意爲「對於質疑之破斥」。這論由七十二詩偈與作者自身對這些詩偈的註釋所構成。其內容爲列舉反對論者(主要是正理學派)

- ⑦ 對佛教的質疑及作者對這些質疑的破斥。因當時正理學派對於大乘佛教的根本命題——緣起或一切空無自性，提出論難，龍樹透過這一小論，對這些論難一一辯破，以樹立其空之哲學。
- ⑧ 後魏毘目智仙與瞿曇流支于公元五四一年于南京金華寺譯出。S. Yamaguchi, "Traité de Nāgārjuna, pour écarter les vaines discussions" 【Vigrahavyāvartanī】, traduit et annoté, JA. 1929, pp. 1—86.
- ⑨ G. Tucci, "Pre-Diṅnāga Buddhist Text on Logic from Chinese Sources" GOS. XLIX, 1929.
- ⑩ K. P. Jayaswal & Rāhula Sāṅkriyāyana, "Vigrahavyāvartanī by Āchārya Nāgārjuna with the Author's Commentary", JBORS. 23, pt. 3 App, 1937.
- ⑪ 山口益：「依據梵本西藏本而來的國譯迴諍論」【印版】，昭和十九年。
- ⑫ 山口益：「關於迴諍論」，密教文化，七，昭和二十四年；「對迴諍論的註釋的研究」，密教文化，八一—八二，昭和二十五年。
- ⑬ E. H. Johnston & A. Kunst, "The Vigrahavyāvartanī of Nāgārjuna with the Authors Commentary", Mélanges Chinois et Bouddiques Nr. 9.
- ⑭ 宮本正尊編「大乘佛教成立史的研究」一書，其中收有山崎的「在大乘思想成立中的論理問題」一文，即是。
- ⑮ 山口益有「中觀佛教論考」一書；蒔田徹則有「龍樹辯斥正理學派時所用的論法」一文，載于「大乘佛教成立史的研究」中。
- ⑯ 山口益：「動佛與靜佛」。
- ⑰ 「攝真實論」(Tattvasaṃgraha)是後期印度大乘佛教的頌體的論書，全部計三千六百四十頌。此論有梵文原本現存，又有西藏譯。但無漢譯，在中國佛學中亦向不爲人所知。全論分三十四章，其內容首先是對當時流行的種種有關世界原理的說法，一一加以批判。這些原理包括根本原質(Prakṛti)、神(Īvara)、自性、自我、不滅不變的實在等等。跟着即循認識論的進路，考察語言所表的對象與認識根據等問題，而接觸到識的根本構造。最後證立佛陀的完全的超越的智慧，而歸向神秘主義。本論作者寂護(Sāntaraksita, Sāntiraksita)，約活躍于公元後六八〇—七四〇年間，是印度中觀佛學後期的大師，他吸收了唯識派的精義入其自系中，而確立瑜伽行中觀派(Yogācāra-Madhyamika)。有關他的哲學，可參看日人梶山雄一及上山春平合著「空之論理(中觀)」一書中的主體「哲學與冥想」中的有關部份。