

佛學研究與方法論



日本方面，學者們對佛教哲學的研究，也有可觀的成果。這一風氣，大抵由東京大學所開出。東京大學一向是日本的印度學的研究中心，它由木村泰賢開始，即已強調居於印度學的主位的佛學與人生社會各面的關係，而不單進行純粹學究式的研究。木村泰賢是一個印度學學者，也是一個思想家；他的學術論著，在日本學術界，並未受到很大的重視。但他論佛學，能關連到道德、文化、政道各方面，而擴展佛教的意義天地；他對人生也有存在的感受，能活用所習的佛教思想，來論人生的苦痛與解脫⁽⁷³⁾。木村泰賢的這一種作風，頗為他的後來者所繼承和發揚。東

京大學的川田熊太郎、宮本正尊、中村元和玉城康四郎等人，都走綜合思想之路，運用西方哲學的一些理論和觀念，從比較的角度來研究佛學。他們所合作而成的「華嚴思想」一編集，很能表現這種研究的一斑。這裏我們不妨拿來敘述一下。

京大學的川田熊太郎、宮本正尊、中村元和玉城康四郎等人，都走綜合思想之路，運用西方哲學的一些理論和觀念，從比較的角度來研究佛學。他們所合作而成的「華嚴思想」一編集，很能表現這種研究的一斑。這裏我們不妨拿來敘述一下。

京大學的川田熊太郎、宮本正尊、中村元和玉城康四郎等人，都走綜合思想之路，運用西方哲學的一些理論和觀念，從比較的角度來研究佛學。他們所合作而成的「華嚴思想」一編集，很能表現這種研究的一斑。這裏我們不妨拿來敘述一下。

編集的第一篇文章，是玉城康四郎的「唯心之追究」。作者的意圖，是要就華嚴宗的思想，研究佛教唯心理論的發展。

作者以為，唯思想的一個特色是一種無盡的主體性；因唯心中的心，與自我有直接而深刻的關連。作者以為，世親對唯心的解釋，基本上是視心為絕對的一者。華嚴宗二祖智儼則依世親的說

法，和接受唯識的思想，以為如來藏是阿賴耶識的基本；即是說，他以前者是後者的本體；後者是前者的現象。三祖法藏則綜合和系統化華嚴教義；但作者以為，在法藏的教理中，並無哲學思考與宗教體驗的聯繫，而這種聯繩，却是佛教發展的動力。四祖澄觀則仍沿法藏的最高真實的世界觀，同時他又試圖透過禪的體驗，來把握這一世界觀。結果，在他的教理中，思想與體驗得以密切結合在一起。故依玉城的考察，澄觀的思想，最能相應佛教的本色。

編集又收有多篇論華嚴經及華嚴思想的文章；作者包括中村元、平川彰、三枝充德、高崎直道、鎌田茂雄等，大多是在東京大學任教的。另外一篇是村上俊江的「來布尼茲氏與華嚴宗」，這是一篇十分有趣的文章，它比較東西方的觀念論的哲學。文中的論點，以今日的水平來看，自然有不少可議之處；但它所代表的研究路向，却不可忽視。

這種研究，其成績容有優劣之異，但其原初的要求，大抵都是哲學的。而走這一研究路向的，或具有這一研究路向的，自然不限於東京大學的學者。東北方面的金倉圓照、京都方面的長尾雅人，和名古屋方面的上田義文^⑤，和後面要分別論到的維也納學派和京都學派的學者，在這方面都有相當傑出的表現。

一般來說，日本學者以哲學的方法來研究佛學，分量輕得很，不能與文獻學的研究比較；個別學者的研究成果，並不顯著，他們並未有如西方的茨爾伯特斯基和印度的梅爾蒂那樣的大師。他們的特點無寧表現於對佛教中的某一論題，集體地作不同方面的研究；這樣的合眾，與他們在編纂辭書和翻譯方面的表現，是一貫精神。宮本正尊所領導的對佛教根本真理的研究，是此中的顯著事例。這裏我們也畧為敘述一下。

研究的成果，具載於「佛教之根本真理」一巨著中。佛教根本真理，是一個大問題；此書的研究，分四個論題來進行：（印度）佛教一般的真理觀、大乘佛教各派的真理觀、中國佛教的形成與真理觀和日本佛教的至境與真理觀。參加研究，發表論文的學者，恐怕都是當時日本佛學界（按此書初版於一九五六年）的精英。此一研究，基於對佛教真理有如下理解而進行：

「佛典謂真理是一。這是理想，亦是原理。又謂真理即是如此。真理由人所發現，由人所把得，由人所計量，而使人得以生；它又超越人間。真理是宇宙大自然，這包括人間在內。它是人間的生活，而與自然相感應；故佛教的真理，與自然、生命都能和諧一致。到達真理之路，是一無限制的、開展的途徑；這是到寧謐與涅槃之路。佛陀稱之爲中道^⑥。」

另外一個規模更大的集體研究是「佛教思想」的編集，由三枝充惠負責。這編集計分七卷，分別處理佛教哲學思想的各面論題：第一卷存在論、時間論；第二卷認識論、論理學；第三卷倫理學、教育學；第四卷人文學、心理學；第五卷宗教論、真理價值論；第六卷人生論；第七卷文學論、藝術論。撰作的人，可以說是集目前日本佛教哲學研究界的優秀學者，包括宗教哲學家西谷啓治、名學者中村元和水野弘元，和維也納學派的學者，所收的論文都有相當的分析性，同時照顧到佛教與現代思潮與現代生活的種種問題。值得注意的是，這編集的對象，並不是佛學專家，而是對思想、哲學、宗教關心的一般讀者，故除有其學術價值外，在思想上亦有其一定的意義。

綜合言之，西方及日本的學者研究佛教哲學，就個別言，雖有些顯著的成果，但總是止於研究而已。基本上，這些學者只是學者，而不是哲學家或思想家；他們處理佛學的進路，是借用一些西方哲學的理論和觀念，以之為方法，來分析和解釋佛教的義理。他們自身在思想方面並未成就一套哲學體系。舉個例子說，他們固然不是釋迦牟尼佛陀，也不是龍樹、世親、陳那、法稱那一類，而是有關他們的哲學的研究者。關於這點，就佛學研究的要求言，自是無可厚非。

就哲學的純粹性而言，西方及印度的學者，顯然有較高的表現。但日本學者能涉及較廣的題材，此則非前二者所能及。西方及印度學者研究佛教哲學，幾乎全無例外地集中於印度佛學方面；就筆者有限的所知，他們目前似仍無人精於中國及日本的佛教哲學義理者，特別是中國的天台與華嚴，仍未聞有人問津。

不過，日本學者雖能廣泛地涉及各面的佛教哲學，但亦不無其嚴重的缺點。這主要表現於文字的障礙中：他們始終脫離不出文字的煙幕⁷⁷。語言文字雖是傳播的媒介，但若不善處理，於字源字義執之太過，它自身亦易成爲一種障礙，使人對它背後的義理模式，看得不夠通透。日本學者即易犯上這一毛病。此中事例極多。如高崎直道研究如來藏思想有年，他恐怕是這方面的最權威學者之一。但筆者總覺得他論如來藏，太過份強調此一觀念的梵語字源的意義，而對它作爲理想的超越根源，其思想在大乘經典中所經歷的轉變，未能表現一明確的綜合省察。作者的語文訓練，顯然超過他的思考訓練。

文字的障礙，也易帶來理解的支離破碎之弊。藉着豐富的文字知識的方便，學者自然可以對某一問題的所涉，就其廣面作無窮的追蹤；但若缺乏一種深沉的綜合省察智慧，則即不易把得問題的核心，而流於支離破碎，不着邊際。這是哲學研究的大忌。不幸的是，這種弊端，正相當普遍地存在於日本學者的研究中，這裏不一一具論。

另外，研究的入路或線索的有效性，也本質地影響研究的成果。日本學者常好透過一些狹窄的資料，或不是方正的面相，來論議既深且廣的題材，故所論常不能中的。如上面提到的中村元，他學問淵博，名滿日本、歐美，以至於印度；在言談舉止上，他是一個瀟洒的人物。但他的研究，却不免於支離泛濫，不得問題的要領。他曾對東方的思想方法，作了綜合的研究，把東想烟幕中解放開來，予以一獨立的地位，這是他的高明處⁷⁸。不過，他所提出的一個判衡思想方法的特色的線索，却並不普遍有

效。他基本上假定佛教是東方思想的主要的表現形式，而就對佛教受容所表現的不同形態，來看中國、日本、西藏各民族的思想方法的特色。這線索施之於日本及西藏的研究，自非無效，但施之於中國的研究，却是失當。因中國民族的思想主流，終是儒家，而不是佛教。此是不同於日本及西藏者。惟有正面滲透入儒家的思想內蘊，才能正確把握到中國人思想方法的特色。中村元所用的線索，實在是捨近圖遠，棄正求偏。

平心而論，在中村元的龐大著作林中，到底有多少代表他個人的優秀的創見，實堪討論。其中恐怕有不少空泛之議，及參拾自他家之論。他研究婆羅門經及吠檀多哲學而寫成的幾部大書，即是一顯例。

就爲學言，高崎直道專精，中村元則廣博；他們的姿態，在日本學者中，都有其代表性，並皆不能無失。

九、維也納學派之方法

這一學派的作風比較特別，它是近十多年才興起的；但在現代的佛學研究界已有相當的地位和影響力。代表的人物，主要是德奧和日本的學者。他們研究佛學的方法，是文獻學與哲學雙軌之路。即是說，一方面學習梵文藏文等原典語文，在這方面取得充分的知識；一方面又掌握西方的哲學理論，特別是亞里斯多德的邏輯與康德的知識論，以至於現代邏輯；他們以這二者爲工具，來研究佛教哲學，特別是邏輯與知識論。

維也納學派一名的所指，不同於那在現代西方哲學中自成一風格的維也納學派（Wiener Kreis）⁷⁹；後者的所涉，是科學哲學的問題；這裏的維也納學派，其研究範圍，只限於印度哲學，特別是佛教的邏輯與知識論。這一學派的研究風氣由法留凡爾拿（E. Franwallner）所開出，他長期在維也納活動；故他所領導的這一學派，亦以維也納名。這學派的成員並不多，只有法留凡爾那和他的弟子：斯坦恩奇爾拿（E. Steinkellner）、維特（T. Vetter）和史密特侯遜（L. Schmithausen）；這些都是德奧系的學者。此外還包括一些日本學者，他們或親炙於法留凡爾拿，或

受到他的深刻的影响；總之在研究方法上，都與前者是一路的。這些學者有：北川秀則、服部正明、梶山雄一、永富正俊、戶崎宏正等。法留凡爾拿本人已於年前去世，他的地位由斯坦恩奇爾拿繼任，維特與史密特侯遜則分別在荷蘭和德國繼續進行研究。日本的學者則除永富正俊在美國的哈佛外，全皆留在日本^{⑧0}。目前這一學派留在維也納的雖然只有斯坦恩奇爾拿^{⑧1}，但它的研究風氣，在歐美及日本，却似有繼續盛長之勢，特別是在日本，更是後來居上。

從學術研究的角度言，筆者認為這一學派的文獻學與哲學雙軌並進的方法，是比較健全的，故這裏擬較為詳細地討論這一學派的研究。首先我們主要就人物來介紹一下作為這一學派所研究的重心的佛教的知識論與邏輯在思想史上的發展，再而述及這門學問的一些基本義理。這兩方面的論述，主要都是根據這一學派的研究成果而來，從中我們亦可大略窺見這一學派的研究風格。

為節省篇幅起見，這裏介紹的重點，要放在知識論方面。按邏輯與知識論本是一種思想的方法，這些問題在印度各派哲學中，都有討論；佛教自不例外，特別是中後期發展的佛教^{⑧2}。這即是所謂因明^{⑧3}。佛教討論因明的資料，最早要推「方便心論」^{⑧4}。其後有龍樹的「廻諍論」^{⑧5}。被視為唯識宗的基本經典的「解深密經」，其第五卷即指出現量、比量、聖教量之名。「瑜伽師地論」對這些作為知識方式的量，有更詳細的解釋。無著的作品，如「大乘阿毘達磨集論」和「顯揚聖教論」，也談到因明的問題。世親的著書，談論因明便更多了，此中且從畧。

作為佛教的思想方法的因明，其內容實包括西方哲學意義的邏輯與知識論。佛教的因明學，要到中期的陳那出，才開出一革新的局面。陳那以前的是古因明，陳那以後的是新因明。陳那的革新，在邏輯與知識論方面都有劃時代的意義^{⑧6}。陳那的哲學得到其後法稱的繼承與發揚，奠定了因明（特別是知識論）作為中後期大乘佛教哲學的主流地位。法稱以後的佛教思想家，幾乎都是邏輯家與知識論的學者。

就偏重於知識論方面言，法稱以後的佛教思想家可大分為兩

個類型。其一的年代較早，他們主要是對法稱的著作，進行注釋與研究。這又分三個系統：言語學派、宗教學派和哲學派。言語學派的代表人物是狄維杜拉菩提（Devendrabuddhi），他是要從語句上正確地理解法稱的著作。宗教學派以般若卡拉及多（Prajñākaragupta）肇其始，他寫有「知識論評釋莊嚴」（Pramāṇavārtika - alamkāra）一巨著，發揚唯識學派的認識論與宗教論。哲學派則有著名學者法上（Dharmottara），以注釋法稱的「正理一滴」（Nyāyabindu）而影響學界^{⑧7}。

另外一個類型年代較遲，他們接受了法稱的知識論的影響，而分別發揮其獨自的哲學理論。此中有寂護（Sāntiakṣita）、蓮華戒（Kamalaśīla）、支那那師利米特拉（Jñānaśrimira）、賓華戒（Ratnākīrti），和拉那卡拉山提（Ratnākaraśanti）等人。這一類型的思想家，就思想史而言，其成就自較前一類型者為大。尤其是寂護，更是後期大乘中觀學的大師。他寫有「中觀莊嚴論」（Madhyamakālankāra），以龍樹的邏輯與法稱的知識論為根據，批判和吸收其他各學派，而建立其自身的思想體系，以中觀哲學為最高^{⑧8}。

以下我們畧述佛家因明在知識論方面的義理。按知識論是西方哲學的顯學，在印度後期佛教中亦有飛躍的發展；其問題亦有多方面，這裏我們只就正確知識的根源一點看看陳那法稱他們的說法，特別是法稱的有進於陳那者。

佛教知識論自陳那以來，即認定正確的知識的根源（知識能力，量）只有兩種：現量與比量。前者是直接知，相當於西方哲學的知覺（Preception, Wahrnehmung）；後者是間接知，相當於西方哲學的推理（inference, Schluß）。這種認定的根據何在呢？陳那是就知識對象方面來說。他以為吾人的知識對象（所量）只有兩種：即是個別物與一般概念。故認識亦只有兩種；這即是對於個別物的直接的知覺與對於一般概念的間接的推理。陳那的這個規定，在印度哲學的知識論思想上是一個革新^{⑧9}。

但何以對象只有這兩種呢？又何以只有知覺能認識個別物，只有推理能認識一般概念呢？對於這些問題，陳那並未有進行積

極的討論，因而他的知識論不免有曖昧不清之點。這些問題，其後由法稱解決了。

法稱的論述可歸納為以下四點：

一、只有個別物是具有「有效的運作能力」的對象。當我們認識對象時，我們是對它有某些期待的，這即是有有效的運作。能提供這有效的運作的東西，即堪成爲對象。所謂對象只有兩種，其意思是說，作爲唯一的對象的個別物透過「個別物自身之相」而被認識，與透過「他相」（即概念化）而被認識。

二、故真正能成爲對象的，只有具有有效的運作能力的個別物而已。但我們何以對這個別物有兩種認識呢？又何以只限於這兩種類的認識呢？按個別物當成爲對象時，它或是當前呈現，或是當前不呈現。故對於個別物的認識，亦只能限於對當前呈現的個別物的認識，與對當前不呈現的個別物的認識兩種。

三、實際上，對當前呈現的個別物的認識，只是知覺而已。知覺可即就當前呈現的個別物而產生，不必依靠媒介。但要認識當前不呈現的個別物，則要依靠媒介。只有在這媒介具備有一定的條件時，個別物才能被認識。這即是推理。

四、但依推理而來的對個別物的認識，並不是對個別物自身的認識，因由媒介而導引出來的，只是一般概念而已。故這種認識，其確實的意思，是透過一般概念而來的認識^{⑨0}。

（未完待續）

附 註

⁷³ 見木村泰賢「大乘佛教實踐論」一書。按此書收入「木村泰賢全集」第六卷中，題爲「大乘佛教思想論」。

⁷⁴ 「大方廣佛華嚴經」，梵文原名 *Gaṇḍavyūha*，或 *Buddha - avatānasa*；後者譯爲佛陀華嚴。

⁷⁵ 金倉圓照研究印度精神史，長尾稚人精於西藏佛學，上田義文則擅長大乘佛教思想。

⁷⁶ 原文見「佛教之根本眞理」宮本正尊所寫的序言。
此中有極少數例外，如京都學派的學者。但他們的缺點，却又在另一方面，詳見後面討論京都學派的方法一節。

⁷⁷ 一般學者研究西藏思想，多喜將之依附在印度思想系統中來討論。這不啻抹殺西藏民族在思想上的獨特性，筆者以爲不可取。

⁷⁸ 維也納學派（Wiener Kreis）是自一九二四年以來一群自然科學的研究者在維也納研究科學論與知識論各問題的結集。他們的理想要建構一套脫離形而上學的哲學體系，那即是科學的哲學。關於這一學派的研究，可更參看筆者另文「日本及歐美之佛學研究」及「德國之佛學研究」。

⁷⁹ 佛學與西藏學研究所（Institut für Buddhologie und Tibetologie），附屬於維也納大學。

⁸⁰ 傳統的中國佛學與日本佛學却不大留意這方面的學問，玄奘和窺基他們是例外。此中原因，自與中日民族在思想上的用心方向有關，此不多論。

⁸¹ 因明（*hetu - vidyā*），傳統把佛教徒的學問分類爲五：內明、醫方明、因明、聲明、工巧明。因明是專門究研論證的根據的學問。「方便心論」，作者未明，漢譯者是後魏西域三藏吉迦夜。一般以爲，這是龍樹以前的小乘佛教徒的作品。此書的內容，是當時的因明學說的結集。

「迴諍論」，參考註⁷⁷、⁸⁰。

⁸² 在邏輯上的意義是把五支作法改爲三支作法，此處從畧。在知識論上的意義是把認識對象劃定爲自相與共相兩種，以此爲根據來規定認識機能（量）爲現量與比量兩種。陳那以前的因明，都頗有實在論的色彩，以外在的對象爲標準，由對這對象有多種不同的認識方式，來規定多種的認識機能。陳那則站於唯識宗的立場，確定現量把握對象的自相，比量把握對象的共相；其他的都不是真正的認識機能。

⁸³ 這三個系統的分法，只是一假說，而未有定論。詳見梶山雄一：「後期印度佛教之論理學」（「講座佛教思想」第二卷：認識論、論理學）。

⁸⁴ 關於後期印度佛教哲學的發展，可參考上註所引論文。

⁸⁵ 印度哲學在此以前的其他學派，以爲知識的根源除知覺與推理外，尚有聖者的話語、比喻等多種。
以上對正確的知識根源的論述，參照戶崎宏正「後期大乘佛教之認識論」（載於「講座佛教思想」第二卷：認識論、論理學）一文。