

# 佛學研究與方法論

## 對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

不少英美學者對於這「宗教遇合」的事，感到興趣，也會做過一些功夫，例如梅爾敦(T. Merton)、琼格(W. L. King)、莊士頓(W. Johnston)、和上面提到的田立克。他們基本上是站在基督教的立場來談這個問題，和了解東方的宗教，特別是佛教。他們的成果，顯然不及日本學者。因他們主要是西方的學歷，對東方思想並未下過多大力，更不能親切地如實地了解佛教。美國的田立克是當代最傑出的基督教神學家與哲學家之一，心靈相當開放，但對佛教却有很多誤解③；等而下之的，有英國的堪富利斯(C. Humphreys)，他一直是英國佛教協會的主席，

但對佛教，只限於常識的理解。似乎只會讚賞鈴木大拙，說些口頭的禪語而已。德國的杜默林(H. Dumoulin)和法頓浮斯(H. Waldenfels)在這方面也作過研究，但他們的哲學基礎薄弱，不能與久松、西谷輩相提並論④。這裏我們試就東西方的宗教哲學家的對談，舉一實例，以見此種宗教遇合之一斑。要注意的是，這種類的對談，大抵都由日本學者控制全局；他們以東方宗教的發言人自居，而又熟悉西方的思路。西方學者常困於對東方內情，欠缺足夠的了解，而居於下風。這裏我們舉的是久松真一與田立克的一次對談⑤。按這一對談歷時甚長，分三次進行；所談的內容相當廣泛，涉及東西方在

宗教、哲學、藝術，以至實踐修行上的體驗問題。但討論的重點，仍是集結於東方的「無我」思想及其實踐一問題。這討論由頭到尾，似乎都在久松真一的指導下進行，他透過翻譯員杜馬天奴（R. De Martino）的漂亮口才，充量闡發佛教的無念、無相、無住、無礙等等觀念，而一歸於他自己提煉出來的絕對主體道的真我觀。從這次對談看來，他的哲學慧識與宗教體驗，實超過了田立克，後者似乎還未能脫離出西方傳統的二元對立的思考格局，雖然他在這方面已有些自覺。

例如，當他們談到冥想生活的精神集中一問題時，田立克說：「我的冥想生活時常指向一些問題、思想、和宇宙的內涵。我要涉及這些內涵，和試圖滲透到裏面去。……這提供我一些律則，和冥想的可能性。即使是在最動蕩的情境，例如，在柏林的一個小食店中，我都能作出一個相當好的演說。這點我能做到，而且時常能做到；因為，我能把精神集中到我的授課或演講的主題上去。但這是我們西方式的冥想；現在我更知道了，這是不足夠的。」久松真一答謂：「此中的關鍵在集中這一回事上，在集中於一些東西方面。我心目中的集中，並不是這種集中於一些東西上的集中，不管這些東西是甚麼。我心目中的集中，是不集中於任何東西上的集中，這在表面上似乎有些奇怪吧。這種集中與普通的集中不同。在這種集中中，『集中者』其實即是『被集中者』。」他透過翻譯繼續說：「你所致力的集中，是集中於一些東西上的集中；即使是集中於一個思想問題，它還是集中於一些東西上哩。這東西即是一對象。當一切都『突破』，被『否定』，被『空掉』，這便成了『無』，這是一種沒有對象的集中，這才是我們所應致力的⑥。」

顯而易見的是，田立克仍是世間的二元性的思考模式；久松真一則已是超越二元性，而入「不二」的法門了，這正是禪以至一般的東方宗教的最高的冥想境界。

肯定的是，這種宗教遇合，予西方神學思想以很大的衝擊。強調否定原理的佛教思想，經日本人的鼓吹介紹，在某種程度來說，驚醒了西方人對作爲肯定原理的至高無上的神的信仰的迷

夢。「否定神學」或「負面神學」（*theologia negativa*）⑦也不期然加速了自己向前發展的步伐。人們開始留意戴奧尼夏（Dionysius）、愛卡特（Eckhart）、伯米（Böhme）、聖約翰（John of the Cross）等神秘主義思想家和海德格、尼采等存在主義思想家們的說法，覺得他們雖然悖離西方傳統，但却是代表着另一種思考方式，表示另外一種人生智慧，那是與佛教相近似的。他們都強調應透過表面看來是消極的默思來接觸最高的真實，語言名相在這方面起不了很大的作用。

這宗教遇合對東方特別是日本⑧的宗教界與思想界的影响又如何呢？從生活一面來說，它對日本的影响，似乎沒有那麼激蕩。日本人似乎相當滿足於自己的宗教，特別是佛教⑨；學者們研究基督教，相當用心，但却無激賞的情懷。但從思想一面來說，則可以這樣說，日本學者特別是京都學派的學者，向來已很有以比較宗教的角度來研究佛教和基督教的趨勢，宗教上的直接遇合，在這方面自然提供更多的機會和更促發他們進行這種研究了。由於本文的重點在佛學研究，故以下我們在宗教遇合的背景下，看看日本人如何透過比較宗教和比較哲學的方式，來加深他們對佛學的理解。

在這方面表現較爲特出的，自然是京都學派的人物，如上面提到的久松真一、西谷啓治和阿部正雄諸人。他們先從觀念一面，把握西方哲學和基督教的要義，由此進窺佛教。他們對佛教的理解，也純粹是觀念層，從其大方向着眼，不注意零碎的義理，也不講文獻學。他們強調大乘經的「涅槃」、龍樹的「空」觀，與禪的「無」觀，將之糅合消化，提煉成一「絕對主體道」觀念，以之來籠罩佛教、東方宗教，以至於西方哲學與神學。這一絕對主體道，其最直接的理論淵源，實是慧能禪師亟亟要闡發的「自性」。其實現之道，是在精神上辯證地越過一切有無二元對立的層面、生死層面，以臻於超絕一切有無生死相對待的永生境界。這其實也是那本質上是無相之自我的實現歷程。其充量顯現，即是禪宗所標示的那種理想人格，如臨濟的所謂「無位真人」。從學習的歷程來說，禪宗的到理想之路是直線的，只要從自

心中理會得那個主人，那個父母未生前的本來面目，而切實修行便可，有朝一日總會覺行圓滿而得道。這些京都學派的學者們，其道路却是曲折的；他們要從西方觀念這一曲折中翻上來，從思想的對待性中脫放出來，而樹立起「無」的正見（無相、無念、無住），他們最後的歸宿，自然還是禪宗。

## 十一、京都學派之佛學研究方法

這裏我們試以具體的例子，來顯示京都學派如何透過比較哲學，來把握佛教的義理。我們試看看阿部正雄在「非存有與無」(Non-being and Mu)②一文中對佛教的空觀的闡釋。

按這篇文章所論的，是東西方思想在否定方面的形而上的格局問題。作者以為，在西方思想中，像存有、生命、善等肯定原理，是在本體論方面先在於像非存有（無、空）、死、惡等否定原理的。在這個意義下，否定原理即時常作為第二義的東西而被把握。在東方思想中，特別是在道教與佛教，否定原理並不是第二義的，它與肯定原理同一層次，甚至較之更為根本哩。作者強調，否定原理較肯定原理更為根本，是基於這樣的意義而說的，即是，要顯現最高真實，關鍵在體證得否定原理；另外，那不可名狀的道或空，是作為相對意義的肯定原理與否定原理的根本而被證得的。這點十分重要，以下我們舉他的具體說法時，自會看到。作者的結論是，就對那超越乎肯定與否定的對抗性之上的最高真實的證得而言，在東方，透過否定性；在西方，則透過肯定性。

作者毫不遲疑地表示自己的理論立場：他並不覺得西方以存有先在於非存有，有本體論的基礎；他以為，存有與非存有的基礎，不能是「絕對存有」，如基督教的「神」和希臘哲學的「有」那種，而却是「非存有非非存有」，這即是龍樹所強調的要越過空有兩端而顯得的中道，這是「真空」，也是「妙有」。

現在我們看他如何在這種思考背景下，闡釋佛教特別是龍樹的空觀。他說：

佛教的無我或無恆常自我、一切無常，和緣起等觀念，

都預認着對存有、存在和實體性的否定。龍樹清楚地了解到早期佛教傳統的基本觀念的含義，而確立空的觀念。必須強調的是，龍樹的空觀，並不是虛無主義的。空是完全沒有形相，它不着於存有與非存有；因「非存有」仍不免是和「存有」區別開來的一種形相。實際上，他不止拒斥以為現象即此即是真實的「恆常論的」觀點；他同時亦拒斥那恰巧是相反的「虛無論的」觀點，以之為虛妄。這觀點以為，空與非存有都是真實。他開啓了一個新的遠景，從一切與肯定或否定，存有或非存有糾纏在一起的虛妄觀點解脫開來，而為大乘空的基點；他稱這基點為中道。順此可見，龍樹的中道觀並不表示在兩個極端間的一個中間點，像亞里斯多德式的 *in mean* 觀念所可能表示的那樣。它實指向一超越任何二元性的路數，超越包括存有與非存有，肯定與否定在內的二元性。故他的空觀並不是與充實飽滿相對反的純然的空。空實超越乎和包容了空與充實飽滿二者。它是從「形相」和「無形相」解脫開來。由這個意義看，它是真實地無形相的。實際上在空觀中，空即此即是充實飽滿，充實飽滿即此即是空；無形相即此即是形相，形相即此即是無形相。故龍樹以真空為妙有。

我們可以邏輯地解釋這種空的辯證的構造如下。空的會得，並不單是透過否定「恆常論的」觀點的，而亦要透過否定「虛無論的」觀點，這「虛無論的」觀點是肯定前者的；故它不是基於單純的否定，而是基於對否定的否定。這雙重否定並不是一相對否定，而是一絕對否定。而絕對否定正是絕對肯定。因邏輯地言，否定的否定即是肯定。不過，這又不是一純然的和直接的肯定。它是透過雙重否定，亦即絕對否定，而會得的肯定。故我們可以說，絕對否定即絕對肯定，絕對肯定即絕對否定，這個詭辯，正顯示出空的辯證的和動態的結構；在這樣的結構中，空即是充實飽滿，充實飽滿即是空。

現在我們進入問題的重點。倘若我們把肯定原理，理解

爲具有臨於否定原理上的本體論的先在性的話，像西方的知性存統那樣，則上述的空動態的構造，便不可能了。只有在肯定原理和否定原理具有同等的力量和互相否定時，空的辯證的構造才可能。在中國和日本的詞語「有」與「無」中，最能清楚見到這點。有即存有（being）；無即非存有（non-being）。在相互的關係上，有與無是完全地平衡的；這與西方觀念中的 being 與 non-being, to on 與 me on, être 與 non-être, Sein 與 Nichtsein 都不同。它們是完全地相對的，互補的，和交相涉入的，而不是互外於對方的。換言之，無並不是單方面地由有的否定而得。無是有的否定，有是無的否定。並沒有一者具有臨於他者之上的邏輯的和本體論的先在性。無是有的「一個完全對等觀念，它不只是有的欠缺，它比西方所了解的「非存有」，具有更強的否定性。復次，有與無是完全地對反的原理，因此它們互不能從對方分開來；它們是在一個背反中，一個自我矛盾中，而成一整體。佛教的空觀即顯示一個基點，那是要由克服了有與無的背反的和自我矛盾的一體性而會得的。

由於西方思想視存有爲本體論地先在於非存有，故其超越乎存有與非存有的對反之上的究極者，是大寫的絕對存有 Being。……與此相反，佛教的空，作爲究極看，是要透過一直接超越有與無的二元性的過程而會得的。……

由此可見，對於佛教來說，究極者並不是「絕對存有」自身，而是無形相的「空」。這空不是有，亦不是無；爲了別於相對無起見，它常被稱爲絕對無。

嚴格地言，倘若空或絕對無只是超越有無二元性而居於這二元性之外的第三者的話，則不能被稱爲真正的空，或真正的絕對無。因這樣理解的空或無，只不過是一些東西而已，它們被稱爲「空」或「無」，或虛無 Nothingness。換言之，它仍立於有與無而成的二元關係上。必須克服了這種二元性，才能會得真正的空或真正的絕對無。對於空的了解是

重要的，但亦不能偏於空而爲空。便是因爲如此，立足於空觀的大乘佛教，在它的漫長的歷史中，極力排棄對於空的執著，視爲「對於空的虛妄的見解」，一種「對虛無的僵化的看法」，一種「斷滅虛無的看法」。要獲致真正的空，空必須把自己也「空掉」；空必須變成不空。……

上面所述對於空的錯誤理解和執著，正是概念思考的結果。佛教的空觀，不能經由概念而確當地理解會得，必須要透過認識自己的存在是存有與非存有，有與無的自我矛盾的統一，而本着救贖意識，主體地或存在地會得。（未完待續）

#### 附註：

- ③ 田立克寫有「基督教與世界宗教之遇合」（英文原名見註⑧）一書，即本着東西方宗教應相互了解以發揮其最大效能的心懷，來討論宗教遇合的問題。他以認同（identity）、熱情（Compassion）與疏離（detachment）這幾個義理，來說佛教的涅槃，顯然是不足的；尤其是以疏離來說佛教，更是一偏見。按疏離只能用來說小乘；大乘則非疏離所能盡。大乘菩薩不住涅槃，豈能說是疏離？有關杜默林與法頓浮斯詳情，請參閱筆者另文：「德國之佛學研究」。

- ⑤ 這次對談的紀錄，連續載於英文「東方佛教」（The Eastern Buddhist）學報第四卷第二期、第五卷第二期、第六卷第二期。

- ⑥ The Eastern Buddhist, new series, Vol. IV No. 2, Oct. 1971, p.96. 「負面神學」是基督教神學思想的一個逆流；它強調神的否定面，認爲我們對神的負面的了解，多於我們對神的正面的了解。即是說，我們對神了解爲不是甚麼，多於我們對神了解爲是甚麼。就此點言，它與佛教特別是龍樹強調以否定的方式來把握最高真實，例如八不中道，很有相通處。

- ⑧ 其實只限於日本，因到目前爲止，進行這種工作的，只限於日本學者。

- ⑨ 嚴格來說，佛教不能說是日本的，它在日本繼續發展，但它的根源却在印度、中國。

- ⑩ 全名爲“Non-being and Mu: the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West”，載於「宗教研究」（Rel. Stud. II, pp. 181-192）。