

的矛盾的緊張形勢，這緊張形勢是要克服的。在佛教，解脫即在對於空的體會中獲得，空即是從上述那個存在的背反中解放開本之意。同時，最重要的是，真正的解脫，必須最後連空也「空掉」。這樣，解脫的表徵，……是「空」的能動性，它同時亦是充實飽滿。

這裏我們引了很多文字，來表示京都學派的佛學研究的方法和結論。文字淺白，意思也清楚，這裏不多作解釋了。對於這種研究的特點，筆者只想重複兩點：一、完全是哲學的，觀念的，而且是比較哲學的，比較觀念的。二、完全不講文獻學。

對於京都學派的佛學研究方法的評論，可以簡要地歸納為以下各點：

一、京都學派的理論立場是佛教，特別是禪與般若；它的入路是宗教哲學，透過比較宗教與比較哲學而顯出其立場。他們大抵都有分析能力，又熟悉西方的思路。故他們的研究，相當能客觀而深入地顯出佛教義理的特色，甚至顯出佛教之高於西方哲學與宗教之處。這點意義是重要的，比較研究，也是必經之路。我們研究佛教，發揚它的義理，強調它在義理上的優越性，若不放門庭，把其他的思想拿來和佛教比較一下，作一客觀的研究，則這些願望，全不能說。此中道理明顯，不多贅。

二、京都學派自身有一種宗教哲學觀，這點常與它對佛教的了解，混在一起，表現出來；而它談佛教，也常常只談它的本質。這樣理解佛教，自然較能在深度方面，把握佛教的義理。關於這點，最好舉一例子來看看。久松真一在其題為「究極的危機與再生」^⑪一文中，談到宗教的「時刻」(moment)一問題，他表示：在宗教方面，把人帶到宗教中的契機，是死與罪。在基督教來說，原罪是人的契機，它使人離開了人，而進入宗教的領域。在佛教，罪被認為是人的宗教的「時刻」，另一宗教的「時刻」是死。我們說罪與死是人的宗教的時刻，其意即是，罪與死構成人的有限性^⑫。跟着，他討論到罪與死的本質。他表示：罪原於理性與非理性的究極的背反，死的根底則是生死以至於有無

的究極的背反^⑬。這究極的背反，對人有一種壓迫感，這便是真正的宗教的「時刻」。久松的結論是，一切宗教，必須歸根於這個「時刻」。就人的相對的宗教的時刻而言，可能各有差異，但人的究極的宗教時刻，都是一樣。以下他即基於這種宗教哲學觀點，而談解脫^⑭。

這種入路，自是本原的。從大方向來說，這是正確的。

三、京都學派論佛教，常本着關心到佛教的時代意義一點而論。即是說，他們的研究，具有時代意義，他們心目中的佛教，並不是一歷史的陳跡，而是一生活着的宗教，一能正確地指引人類的生命方向的宗教。這點最能表現於他們對禪的研究中。久松真一的「禪：它在現代文明中的意義」^⑮一文，即是此中的代表作。

事實上，京都學派很有這樣一個意思，他們不單是要研究佛教，他們更要本着佛教的基本觀念，來進行宗教運動；以佛教特別是禪的基本精神，來指導現代人的生活。FAS協會的創立，即本着這個意思^⑯。

四、上面說京都學派的理論立場是佛教。實應進一步說，它是指向大乘佛教的無窮度化，強調依於自身而來的覺悟。關於這一點，上面注^⑰所述FAS協會的「全人類」的理想及久松以廣度為人的存在的一個面相中，已有表示，此中不多贅。關於後一點，則不啻是把佛教從權威主義的煙幕中提升上來，使之徹底理性化。例如，久松真一在談到救贖問題時，強調真正的救贖，來自生命自身，而不在一外在的神。這顯然是在比較基督教與佛教的究極歸宿的背景下有感而發的^⑱。

五、從義理的了解言，京都學派亦不無可批評處。它只強調哲學與觀念，而不講文獻學，即表示它在某些特定的了解方面的限制。由於太強調佛教，太強調它在東方的哲學與宗教的優越地位，因而不免忽畧了佛教以外的東方思想，也常常誤解了它們的義理。一言以蔽之，京都學派輕視儒家，有時也誤解了道家。關於前一點，在論到作為絕對主體道的「空」或「無」的妙用時，在大用流行以正面肯定人文世界，甚至建立人文世界方面，儒家

當然也有這個意思，而且遠遠比佛教表示得為好。可惜京都學派的學者們都不加措意。關於後一點，過失更為明顯。他們強調佛教的妙有觀，爲了突顯這佛教的妙有觀，竟抹去了道家的同樣觀點。這不止是誤解，而且也不公平了¹⁸。

六、即使在對佛教觀念的理解上，是否完足，恐怕也很值得商榷。例如，他們一致強調龍樹的「空」與禪宗的「無」的絕對義與充實飽滿義。空與無，固然是離兩邊的中道，不管這是有無也好，生死也好，善惡也好；故是絕對的。但在觀念上言，空與無是否真正像他們所表示那樣，是那樣的充實飽滿呢？佛教固是出世，也不離世間，但從理論上言，它的出世的理想，如何能貫徹到世間去，以樹立人倫，建立生活秩序與文化秩序，以「超越地創造歷史」呢？這些問題，恐怕都不是如京都學派所想像那樣簡單吧。關於這些點，在儒家與基督教的思想中，自然有很多的啓示，特別是前者。但京都學派的學者們却偏是用心得不足。

十二、實踐修行法及其他

以上所論述，到此爲止已告一段落。以下我們要討論一些附帶的問題，以結束全文。

如本文開首已說過，佛教不單是一種哲學，而且是一種宗教；它是宗教，便離不開信仰與實踐，特別是修行的實踐。故要真正地瞭解佛教，或者說，要存在地瞭解佛教，這條路是不能不經的。或者應該說，它比文獻的與理論的都更爲重要。只有經由它，才能使佛教落實於生活。

釋迦牟尼佛陀以智慧觀諸法，而以禪定成正覺。自此而後，佛教各宗各派，都尚修行，而特重禪定。幾乎每一宗派，都有自己已的修行方法，但偏重却畧有不同。一般而言，重視理論與觀念名相的宗派，對修行的重視，畧嫌不足，如唯識、華嚴。而不強調這些東西的宗派，相對地言，便把重點都集中到修證的工夫方面去，如密宗、禪與淨土。前二者重靜坐，後者則把焦點，專放在念佛上。

這三種強調實際修證的佛教派系，目前仍相當流行。作爲密

宗的靜坐的瑜伽¹⁹，在西方一直大行其道，而且也不限於宗教團體與人士，一般人對它也很感興趣，有些更把它視爲生活的一部份，以調養身心，以至治療疾病²⁰。禪的打坐與話頭公案的實踐，與淨土的念佛，在日本來說，更是一種重要的生活節目。

筆者於修證方面是門外漢，沒有足夠的實踐經驗。這裏謹就稍爲熟悉的禪的修證，談談這種實踐修行法的概畧。這自然不是一種「研究方法」，但它却表示一接觸甚至契入佛教的門徑，不可不注意。

按禪自達摩東來設教，至慧能發揚光大，在精神與方法上，都強調「直指本心，見性成佛」，都堅守着傳統所謂「拈花微笑」的「以心傳心」的路數，自臨濟以下，雖有宗派之分，在方法上又分公案與默照，但其基本方向仍是不變，都強調心靈的直接覺悟，而不假手於經論文字，所謂「教外別傳，不立文字」是也。

故我們可以說，禪的傳統，與祖師門教人入禪的進路，都是遠離文字的，雖然它遺留給後世一大堆語錄的文字資料。「不立文字」是一般的說法，從哲學上言，是不經由觀念與理論，而直參直證。在這個意義下，實踐修行便有其特殊的意義。

日本的芳賀洞然在其「如何閱讀禪籍」一文中，談到禪的入路問題時說：「目前的禪，是以坐禪爲中心的徹底實踐的宗教，以實參實證爲生命的悟得的宗教；單憑理論的思考與佛教學的知識，恐怕不可能把握其真髓²¹。」他甚至以爲，觀念與理論一類東西，對於了解禪來說，有時不但無益，而且有害。他表示：「對於正宗的禪籍，倘若離開文字言句，而不能把握得禪者的內蘊，那不能算是明白了。依文解義，而不見其蘊，那不過是沒有方法的盲撞而已。又，對於禪者的內涵與境界，倘若未有最低限度的實地的修禪而通過見性入理這第一關門，仍是不能明白的。未經實際的修行而閱讀禪籍，更而對之起思慮分別，這樣解釋也不妥，那樣解釋也不妥，那是最危險不過的²²。」很明顯，他強調要理解禪，修行是必經之路，而且是最基本的。而修禪的初階，最好是跟隨名師學習。他在同文中表示：「倘若要理解禪，而修習之，則最好暫時把正宗的禪籍擱置開，而隨有智慧的禪師如法

地修行，最低限度，要全力透過見性入理的第一關門^⑳。

這實不是一兩個人的見解，而是日本多數禪師們共同的態度。此中的道理，也不難了解，禪畢竟不是一理論，而是解脫的學問；它始於了生死的志願，而終於覺行的圓滿。這不是客觀的學問，而是存在的體驗。它是要步步滲入自家的生命中，把那個本原真正的自己，那個父母未生前的本來面目。體會出來，使它的光明，照遍世間。此中並無學問，也不必講歷史。這兩者雖不必都成障礙，但却不是必須的因素；而若太執着於它，則是障礙了。芳洞氏說：「要達致禪的修行，其不可欠缺的條件，是廣大的志願與扎根於其上的不退轉的求道心，特別是作為其發端的不屈不撓的根氣絕強的精進。……禪是依據禪定三昧的力量而超越一切相對相，而打入絕對界，所謂父母未生以前的世界的。它要徹見本具的佛性，本來的面目；而更依覺悟後的修行而長養鍛鍊之，要在一切言行行為中自然流露出來。」他的結論是：「禪籍，特別是正宗的禪籍，是寫自己在修行中如何精進，如何轉迷開悟，進而闡明在悟後的修行中如何刻苦地使道眼明朗化。倘若境界未足修行未熟而去讀它，則甚麼也不會明白，反而會成為修行的魔障，有百害而無一利哩^㉑。」

儘管如此，在日本方面，闡述禪的義理，解說禪的典籍的文字，却多得很，其中不少更出自禪師門的手筆。如所想像那樣，這些文字，並不易使人對禪增加更深入的了解。例如，鈴木大拙監修，西谷啟治編集的「講座禪」，其中第六卷是中國禪的古典部份，這是中國重要禪籍的擇要解說，而執筆者，都是具有豐富的實踐修行經驗的禪師^㉒。拿公案禪來說，公案的意思，顯者自顯，隱者自隱，都要於當下把握；在文字上強作推敲，刻意索解，對於契入禪的精神來說，並無多大積極作用。實際上，有些話頭公案，自有其極其精采的寓意，但有些則只是一團荒謬而已，刻意求解，只是浪費精力而已^㉓。

在上引的「講座禪」第六卷中，關牧翁曾有一篇題為「雲門錄」的文字，撮述「雲門廣錄」的大意及雲門的宗風，便是一個失敗的嘗試，其意思隱晦得很。雲門禪本來已經深奧難解，經關

牧翁這麼一說，顯得更難以湊泊了。

關於實踐修行的問題說至此。

以上所論述的佛學研究，都大抵在方法上有其自身的一套，而自成格局。此外，還有一些佛學研究，有其自身的特色，也有相當的意義，但仍未怎樣流行者，如舒里和（E. Zürcher）研究中國佛教史，是以社會現象為背景來研究的^㉔；拉莫特研究印度佛教史，則強調地理因素。另外，也有一些研究，說不上特色，更談不上方法，作者只是就佛教而論佛教，有時也不免加上一些自己的感想，和配合自己所熟悉的東西來談。這種研究，無以名之，說是白描好了。英國的白拉士（R. H. Blyth）喜歡研究禪，他是典型的白描研究：自身並無哲學觀念，也不走修習之路，也不大講求文獻學；只是就一己的興趣和知識之所及，來接觸禪。他本來是研究英國文學的，其後在禪方面做了些功夫，翻譯了不少古典的禪籍，包括「無門關」。在他的翻譯和解說中，他喜歡引用所熟悉的莎士比亞和蕭伯納等大文豪的相似語句，比附到禪上去^㉕。這種做法，白描而帶有文學性，不大值得重視。事實上，禪與英國文學，無論就那一方面說，都不大容易拉得上關係。不過，這種研究方式，在西方相當流行。西方學者通常都熟悉自己的文學與宗教，又喜歡談禪，一談便是這種談法。中國的吳經熊論禪，也是這種方式，此可見於他的「禪的黃金時代」（The Golden Age of Zen）一書中。不過他是以基督教和莊子，來取代白拉士的英國文學罷了。

關於佛學研究與方法論問題的討論，至此而止。

一九七八年六月始稿於漢堡
一九七九年一月成稿於香港

附註：

① 原文載于久松真一、西谷啟治編「禪之本質與人間之真理」一書中；又載于「久松真一著作集」第二冊中。原文又有英譯，題為「Ultimate Crisis and Resurrection」，載于「東方佛教」（The Eastern Buddhist）第八卷第一期、第八卷第二期。

② 久松的意思是，罪與其他三個背反，在同一層面；它們即是：善

14 13

惡、是非、淨染。這是偏于道德論意義的。死則是生死層，推而廣之是生滅層，再推而廣之是有無層。這于要是存在論的意義。在具體的真實生命中，這兩個相反並不是二一，而是一。它們都發自獨一的生命：負罪的人，正是一個生活在生死中的具體的人。解脫即表示于對這究極的相反的超越中。死的解脫，是「不生不滅」，「無生無死」，「生死一如」；罪的解脫，是「無善無惡」，「真假一如」，「染淨不二」。能由究極的死，究極的罪中解脫開來，才是人的真正的存在。久松以為，六祖在壇經裏謂「不思善，不思惡，是汝本來面目」，「父母未生前之本來面目」，即表示這個解脫的境界；而禪的「大疑」，即表示究極的相反。這個「大疑」或「大疑團」，是生命的知情意的困惑滾在一起的「一整一的基本的主體」，不單是知性的。此中，「一被懷疑的，正是懷疑者自身」。在這種情況下，並無主客的分別。這「大疑團」是一切懷疑的大本原，而不是零散的懷疑的聚合。

久松以為，突破大疑團的關鍵，在于滲透入生命的底層——「真我」。必須要打破自我的究極的相反，才能覺悟到自身的一體性(Oneness)。這真我不再有死與罪，不受時空限制，無形相，亦無我相。這是人的存在的本相，是存在的基點。由于它無形相，故是「無」(Nothingness)。「無」不是純然的邏輯的否定，而是真我的存在方式，它能生起無限的積極性。

16 15

Shinichi Hisamatsu, "Zen, Its Meaning for Modern Civilization", The Eastern Buddhist, new series, Vol. I, No. 1, Sept. 1965.

FAS協會是日本的宗教組織，由久松真一主持。這個組織有一個宗教理想，以禪的「無相」自我觀念為基礎，而展開一套新的理想社會與理想歷史。這個宗教理想以三個字來表示：F是Formless Self，是無相之自我；A是All mankind，是全人類；S是Supra-historically，是超越地創造歷史。其全部的意思，是以無相之自我為基本主體，在空間上推廣到全人類，在時間上創造歷史，而超越歷史。F是主體，AS是活動。前者表示真宰的自覺；後者表示它落實于時空中，不是抽象的主體，而是有具體的充實飽滿的意義。「沒有無相自我的自覺，則世界的現成與歷史的創造，將不具有基本的主體；但若沒有世界的現成與歷史的創造，則無相自我不免淪于一種不健全的熱情的流蕩。」人要臻于FAS這樣的動態的構造，才能成爲真人，才能成就人格的最高理想。事實上，這FAS的三個中心觀念：無相自我、全人類、超越歷史而創造歷史，實基于久松真一對人的存在的根本的解而來。他以為，關於人的存在，有三個面相：深度、廣度、持久度。所謂深度，是要滲透入人的自覺中，以迄于對無相自我的覺醒。廣度是要由國家或種族主義的自我解放開來，以擴充至人類的全體，臻于「四海之內，皆兄弟也」的立場。持久度則是歷史的意義，以人的存在的深度廣度為基礎，生活于歷史中，而又超越歷史。(上面的解說，悉參考上引久松真一「究極的危機與

再生」一文。) 久松真一在「究極的危機與再生」一文中謂：「要素尋一個特定的神作為救贖者，這種想法，不能導致真正的救贖。」「站在佛教的究極的立場來說，救贖者與被救贖者，並無分別。」「救贖必要覺悟：覺悟到自己的真我……佛教的特徵，不在于它是一種信仰，不在于思辯，也不是把神與人連合起來，而在于覺悟。」

在與辯證法神學家布魯那(E. Brunner)的一次對談中，久松真一表示老子的「無」與佛教的「無」有根本的差異處。據他謂，老子的無是「虛無」，佛教的無則不是純然的虛無，而是一絕對的無礙自由的主體。(參見「東洋的無」，久松真一著作集第一頁三七三——三八〇)這顯然對老子有誤解。

瑜伽，梵語Yoga的譯音。依據調息呼吸的方法，便心集中于一點，修習以止觀為主的工夫，冀能與正理相應，而與之冥合。

一九七八年夏，筆者在北歐旅行，在丹麥的哥本哈根，行了幾條街，便見有兩個瑜伽的練習中心。柏林管絃樂團的指揮卡拉揚(Herbert von Karajan)，便自稱是瑜伽的愛好者，並謂每天清晨都修習瑜伽一小時。

芳賀洞然：「如何閱讀禪籍」，講座禪第六卷：禪之古典——中國上。

作者以為正宗的禪籍有以下三種類：一、以韻文體寫出禪的根本宗旨與禪者的悟境，像三祖僧璨的「信心銘」、永嘉玄覺的「證道歌」、石頭希遷的「參同契」等。二、總結某些特定的禪僧的行錄、示衆、問答商量等東西，像「臨濟錄」、「雲門錄」、「虛堂錄」一類。三、祖師的古則因緣的選集，而添加一些垂示、頌、評唱等，如「碧岩集」、「無門關」、「從容錄」一類。

參見「如何閱讀禪籍」一文。 此中所論的，都是正宗禪籍(參考註②)。執筆的人，有芳賀洞然、竹田益州、大森曹玄、酒井得元、鏡島元隆、平田高士、柴山全慶、河野宗寬、平野宗淨、增田英男、梶谷宗忍、今長谷蘭山、北原隆太郎、秋月龍珉、林惠鏡、佐橋法龍、關牧翁、中島鐵心、小池心叟、小堀南嶺、勝平宗徹等人。

大抵前期的話頭公案，多是具有豐富內涵的表示，但禪宗發展到後期，生命力量衰退，話頭公案亦顯得軟弱無力，不少且流于怪態，令人費解。或自身竟不表示任何意義，只因祖師覺得弟子的問話，只是一個荒謬，他于是也以一個荒謬的答話頂回去而已。在這些荒謬的答話中求解，自是無聊的。

詳情可參閱筆者另文「德國之佛學研究」。 可參看他對「無門關」的翻譯：R. H. Blyth: Mumonkan-Zen and zen classics, IV (一九六六年，北星堂)。