



日本及歐美之佛學研究點滴

吳汝鈞

(續)

光講義理而不大講資料文獻，結果只能成就一種境界，不能成就學術。這在佛學研究方面尤為吃虧，因佛學研究由于其獨特的歷史的地理的發展關係，特別需要文獻學知識。以下謹就有關

中國方面對佛學研究因缺乏文獻學知識而生的缺失談談，藉以表示倘若無這套裝備則難以對佛學特別是印度佛學有一整全的了解，這整全不只就量言，恐怕亦要就質言。

限于語文的障隔，中國方面了解印度佛學，大抵只能通過漢譯，即鳩摩羅什、真諦、玄奘、義淨等及一些小乘資料譯者的翻

譯。但這是有限的。如大乘思想，玄奘以前的大體上還可以靠譯本來了解，玄奘、義淨同期的或出現在他們以後的，則因無人翻譯，故亦無由了解。這方面的資料，其後傳入西藏，譯成藏文而收入西藏藏經中。大抵佛學前期資料，漢譯藏經收入甚富，佛學後期資料則以藏譯藏經為充足。故要得其全，除了通漢文外，恐怕亦必要兼通原典的梵語，及藏譯的藏語。至于南傳巴利藏經，那是小乘系統，亦是重要的佛法，要深入掌握之，恐怕亦要通巴利語。不過這系統與中國思想有一距離，此中暫置不談。

在漢譯藏經所無的有關印度大乘佛學的資料中，筆者認為有兩點堪注意，這是從就哲學的考慮言。其一是中後期中觀學，其二是佛家論理學。限于篇幅，現在且只就前一點的重要性畧為談談，後一點則只能提一下。

一般人了解中觀哲學，大抵皆限于前期的龍樹，而其中以中論為主，對中期中觀的發展已少留意，後期中觀學則幾乎全無所聞。筆者以為，就龍樹「中論」是可以把握中觀哲學的基本形態的，但倘若能更觀其後的發展，通過其後學對「中論」的解釋與其他諸學派的往來辯駁，則更能得其全貌，及其別于其他學派的特質。在這方面我們感到陌生，那主要是由于文獻缺乏之故。因這些資料除梵本外，主要存于西藏譯中，亦有梵本不存但只有藏譯的。以下畧就人物及問題對這方面的發展介紹一下。

中期中觀派的主要成績，表現在注釋「中論」中。佛護（*Buddhapālita*）、月稱（*Candrakīrti*）、清辨（*Bhavya*）等是有名的學者。其中佛護、月稱是一系，屬歸謬論證派（*Prasajika*），主論證當用相當于邏輯上的背理法；清辨是另一系，屬自立論證派（*Svatantrika*），主張用定言的論證。前者是間接推理，後者是直接推理。其歧異具體地表現于在論證中觀哲學的基本立場的方法上的不同。中觀哲學的這種分派，主要是受到唯識系方面的陳那的新論理學的刺激所致。

後期中觀學的發展，其意義較中期者為深遠，因它主要不是學派系統內部的爭論，而是對於其他學派的批判，以顯出其自身學派的特點，且有一消化吸收其他學派的要求。這期的主要學者

是寂護（*Sāntaraksita*）、蓮華戒（*Kamalaśīla*），與寶作寂（*Ratnakarasānti*）。寂護更是這期的大師，他依「所有存在都具有單一性與複數性這兩個相矛盾的性格因而都不能是究極實在」一點為原理，對派外的有部、經量部、有相唯識及無相唯識都予以批判，而顯出龍樹的一切皆無自性皆是空的中觀真理。不過他雖要批判要超越唯識派，但亦相當推重唯識在一般的理解領域中的優越性。最後他理論地把唯識派與中觀派結合起來，成為瑜伽行中觀派（*Yogācāra Mādhyamika*）；又把有部、經量部及唯識派都納入其中觀哲學的階段中，以之作為修入最高哲學的空觀的必要過程。蓮華戒是寂護的得意弟子，他在理論上繼承寂護的消融他派的學統，且在實踐上使之更完全地實現出來。具體地說，他把以十地為始的唯識或瑜伽行派的瑜伽吸收過來，成為中觀派自身的實踐。寶作寂的著書，在西藏大藏經中被歸類到瑜伽部，但他極力強調中觀派與唯識派的同一性，其思想近于寂護，故亦可將他視為瑜伽行中觀派。他有近于寂護之點，是以積極的方式來表示中觀的空，他強調作為最高的真實的空，絕不是無知，而是知的本質的「光輝的心靈」，這有歸于般若經的如性（*tathatā*）或「清潔光輝的心靈」（*Prabhāsvaram citam*）的意向。

大抵可以這樣說，後期中觀學雖一方面繼續宏揚龍樹學，但另一方面亦致力於統一印度大乘佛學的其他各派：寂護要統一唯識，寶作寂則更要與如來藏系相調協。特別是後者，恐怕是只以空性、無相的否定形式來把握最高的真實的龍樹所未料到的。

故要透過中觀學的發展而全面理解其真相，中、後期中觀學是必需要談及的，缺乏這方面的文獻知識（梵文與藏文），幾乎無法入手，單靠漢譯是不成的。（註：關於中、後期中觀學的發展，這裏只能依日人梶山雄一氏所著「空之論理」——哲學與冥想一書中的所述而作一極簡畧的介紹，詳情可參看該書。又該書筆者近有中譯，已出版。）

關於佛家論理學，其意義比中、後期中觀學尤為深遠。因它不是關涉于某一學派，而是關涉于佛教整個思想體系。不懂中後期中觀學，不能全面了解中觀思想；不懂佛家論理學，恐怕不能

全面了解佛學。這不只是佛學的方法論，且是佛學研究知覺、推理方面的表現。龍樹的邏輯，無寧是近于黑格爾的辯證法的，因都是通過否定的形式而顯出最高的真實，故它不是描述現象的邏輯，而是顯露實相的邏輯。但陳那的新因明則很有可與西方傳統的亞里斯多德邏輯相比較之處，都表示論證的思想規律。不過二者仍有其嚴重的相異處，如後者的對象是名言，而前者的對象則是實在物。佛學中有邏輯，大抵是沒有人否認的，但却有不少人認為佛學中無知識論。這顯然是一種誤解，這誤解來自缺乏自陳那法稱以後佛家哲學的發展的資料。陳那的巨著「集量論」(「認識論集成」*Pramāṇasamuccaya*)共有六章，皆討論邏輯與知識的問題：第一章「現量」，第五章「觀離」，是有關知識論的；第二章「為自比量」，第三章「為他比量」，第四章「觀喻似喻」，第六章「觀過類」，則是有關邏輯的。而法稱以後的印度哲學與佛學，在知識論方面有飛躍的發展。法稱自身的「知識論評釋」(*Pramāṇavārtika*)，第一章論正確的認識根據的證明，第二章論直接知覺，第三章論為自比量，第四章論為他比量。法稱以後的佛教學者，如帝釋覺(*Devendrabuddhi*)、智作護(*Prajñākaragupta*)、法王(*Dharmottara*)、寂護(*Sāntirakṣita*, *Sāntarakṣita*)、蓮華戒(*Kamalaśīla*)、智勝友(*Jñānaśrīmītra*)、實稱(*Ratnākīrti*)、實作寂(*Ratnākaraśānti*)、脫作護(*Mokṣākaragupta*)等，大抵皆依知覺論(*Pratyakṣa*)、推理論(*svārtha-anumāna*，為自比量)、辯證論(*Parārtha-anumāna*，為他比量)這一區分來講知識論、邏輯、哲學諸問題。不過這方面的資料，幾乎全無漢譯，除了梵本外，只能借助西藏方面的譯本。知識論是哲學上重要的課題。于佛家知識論缺乏理解，恐亦不能全面了解佛學。

上面我們說，中國的佛學研究，還未開始，這主要是由于缺乏作為方法的文獻學知識之故。如陳大齊氏寫「印度理則學」，敘述陳那的因明體系，由于缺乏文獻學的知識，故只能依據玄奘的部分翻譯與窺基的解釋，這樣一隔再隔，能得陳那的真面目幾何？且不管陳大齊氏在邏輯方面的功夫如何，即資料的真偽已成

一嚴重問題。按玄奘具邏輯頭腦，又精通梵文，他對因明學的理，尚算不錯。窺基則因邏輯造詣不足，又不懂梵文，故他對因明的了解並不很恰當，不少日本學者已看出這點。故依窺基這一路來了解佛家理則以至印度理則，是大有問題的。台灣的印順法師對龍樹中觀學本有相當通透的理解，且超過很多日本學者，但因不講文獻學，故不能建立客觀研究的學統，亦不為國外佛學界所重視。其弟子演培亦是那一類，且其通透處恐不如印順。在出家人中印、演算是較優秀的學者，其他則多有不懂文獻，且亦缺乏哲學訓練與基本常識者。如白聖、竺摩等解「維摩經」，只向支離破碎的典故處用力，但遇到關節觀念如「去病不去法」等則輕輕掠過，這樣恐不能把握釋氏經論的精華。另外令人嘆息的一點是陸寬昱(*Charles Luk*)所英譯的「維摩經」。按「維摩經」的梵本原本已失，只有零碎經文斷片散見于他書中，但有一西藏譯本與三漢譯。漢譯的譯者分別是支謙、鳩摩羅什、玄奘。現代語譯中，有 *Etienné Lamotte* 的法譯、*Yokoia Takezo* 與 *Jakob Fischer* 的德譯、*Idumi Hokei* 與 *Richard Robinson* 的英譯和長尾雅人的日譯。陸氏的英譯是很後來的了，但却不能居上。他根據鳩摩羅什本，不參考其他譯本和現代語譯，致錯誤百出。長尾氏曾在「東方佛教」(*Vol. VI, No. 2*)中宛轉地指出其缺失。陸氏無文獻學訓練，不通梵藏，亦不懂哲學，只憑一股熱情，一枝流暢的英語之筆來翻譯，其失敗自是可理解的。這倘從推介佛法的立場說，亦難說得過去，推介亦總需要正確的推介，否則倒不如不作。倘若從學術的立場說，則不免丟失中國佛學界的面子。中國佛學研究一至于斯，真令人無話可說。

從學術立場來說，文獻學與哲學是佛學研究的雙軌。大體地說，我們在哲學方面應該是沒有問題的，雖然間中亦有在這方面令人失望的表現。因我們吸收消化以至獨自發展佛學，已有一千多年的歷史，中國佛學的成就，其意義一時亦難以估量。我們的弱點，始終是在文獻學方面。筆者認為在這方面除了承認自己不如人而急起直追之外，別無他法。

(下轉第32頁)

作為處所，而成為處所的限定要素。

所謂知識與對象一致，其意即是，存在物的這樣的構造，在知識中如實地被捕捉。知識是自我的屬性，它的發生，通過與感官接觸的統覺器官 (*manas*) 把直觀內容傳達自我而成。直觀內容是在知覺中感官與對象接觸而生起的。感官與對象接觸時，亦同時知這對象的限定要素。「勝論經」中即有這樣的記載：「相關於實體、屬性和運動方面，(知覺) 依存於普遍、特殊」，「相關於實體方面，(知覺) 依存於實體、屬性和運動」^⑮。這即是，由於屬性、運動不能獨立於其所內屬的實體而被知覺^⑯，感官在知覺被實體、屬性、運動及普遍、特殊所限定的實體時，同時亦知覺內屬於各各實體、屬性、運動這些限定要素的普遍、特殊。

「正理經」舉出自我、身體等十二事項，作為知識對象；這些東西，應當通過解脫與輪迴的觀點，作為對象而被考察；這觀點是：「通過對真性的認識，有解脫；錯誤的認識則生輪迴。」瓦茲耶耶拿也同意，我們可依據六原理，來總括知識對象^⑰。(正理學派的) 烏地奧陀卡那 (*Uddyotakara*) 曾以六原理為基礎，把感官與對象的接觸，加以分類^⑱。他的接觸論，即為後來的學者所承繼。(未完待續)

附註

- ⑨ cf. *Śābarabhāṣya* (*Bibliotheca Indica, New Ser., 44, etc.*), p. 18.7-11.
- ⑩ NS, II. 1. 1ff.
- ⑪ E. Frauwallner, "Die Erkenntnistheorie des klassischen Samkhya-systems", *WZKSQ*, II (1938).
- ⑫ AKBh: *Abhidharmakośabhāṣy* (ed. P. Pradhan, Patna 1967), P. 30 (ad. V.I. 42). 櫻部建「俱舍論之研究」，法藏館，昭和四四年，頁二一八—二二二。
- ⑬ AKBh, pp. 32-34 (ad. V.I. 43 cd-44 ab). 上引櫻部書，頁二二二—二二八。
- ⑭ NS, III. I. 32-51.

- ⑮ *Yuktidipikā* (ed. R. C. Pandeya, Delhi 1967), P. 103, 23-28.
- ⑯ Cf. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I. Bd., Salzburg 1953, pp. 106-107.
- ⑰ *Vaiśeṣikasūtra*, I. 2. 3.
- ⑱ *ibid.*, VIII. 6-7.
- ⑲ *ibid.*, VIII. 4.
- ⑳ NS, NBh, I. 9.
- ㉑ *Nyāyavārtika*, p. 31.

(上接第28頁 日本及歐美之佛學研究點滴)

最後一點是佛學研究的歸趨問題。這恐怕是日本及歐美的佛學研究者都應反省的一點。因現時日本及歐美的佛學研究仍以文獻學的方法為重心，或竟只講文獻學者。這不是完善的方法。文獻學是一套裝備，它應是被拿來用的，而不應是被研究的，更不是學問的目的。只講文獻而不求哲學，必盡失釋迦的本懷。筆者個人比較欣賞俄國的 *Steinboatsky* 及維也納學派的 *Frauwallner* 等的研究佛敎論理學的風格，主要是由於他們不止講文獻，而且講哲學。不過筆者以為，只從學術立場來講哲學，恐怕還是不夠的。佛敎畢竟不只是一種哲學，而且是一種宗教，一種生活。我們所應關心的，不止是客觀學術的建立，而且更是如何把學術與生活連結起來。研究釋迦的生命與本懷而不能在現實生活中表現一些慈悲，表現一些大雄無畏，則學術與生活總脫節。學術與生活脫節，則學術的價值，恐怕難以肯定。當我們問何以要作如是如是的學術活動時，必會茫無頭緒，不知如何作答。不少日本與西方的佛學專家，在某一方面學術權威，但在實際生活上却是一個平凡的人，并無佛的味道。則其在學術上的成就，是否能保證對佛學的真正了解，這是可疑的。這裏牽涉很多嚴重的問題，筆者無意涉入，目前恐亦不能解答。本文且暫止于此。

- 一九七六年夏寫就于京都
- 一九七七年春修補于香港
- 一九七八年春又修補于漢堡