



數。這一現象，自又與文獻語文的基本學習有關：西方學者通常只專印度系的語文，日本學者則不少多方面的語文都能兼習。不過，兩方面的研究似乎都表現一個共同點，即都缺乏特色。實際上，思想史的研究，範圍太廣，最是吃力不討好的事；但做學問又往往不能獨限於一隅，而能縱貫全局，此則不易為。

曾經翻譯「大智度論」的法國學者拉莫特(Etienne Lamotte)寫了一本「印度佛教史」(Histoire du Bouddhisme Indien)，甚獲好評，被譽為有關印度佛教發展的最詳盡的史書；其特色在周密地分析影响佛教發展的歷史與地理的因素。但此書所述，至二世紀而止。般若經學者抗塞(Edward Conze)寫了一部較為簡單的「佛教的本質及其發展」(Buddhism, Its Essence and Development)，敘述佛教的發展，至十一世紀。這類作品，出自專家之手，比較平實，但為數不多。其他多是附會之談，湊集而成者。甚至有西方學者寫中國佛教思想史的，但却充塞着荒謬怪誕之談，不着邊際；如置天台華嚴之學不談，而竟鋪張中國人拜觀音菩薩一類信仰者<sup>64</sup>。

德國的杜默林(Heinrich Dumoulin)是佛教思想史家，他的研究局限於禪佛教方面。他先後寫了三本禪思想史的書<sup>65</sup>，寫法大抵相同，只是內容上的繁簡不同而已。<sup>66</sup>他是在把禪視為一種神秘主義的基本假定下，來了解禪的。按這是歐洲學者特別是德國學者研究禪的一個流行的進路：鄂圖(Rudolf Otto)、杜默林和便斯(Ernest Benz)等人以為，禪基本上是宗教的神秘主義的形式，這由它的長期的僧院傳統與它強調覺悟要表現與超越者相會合一點中可見；他們以為禪是不能透過心理學的進路來解釋的<sup>67</sup>。此中，筆者無意涉入禪是否神秘主義一問題的討論；但有一點很明顯的是，禪的主流，即慧能禪及其下的南嶽懷讓與青原行思所傳的，並無外在實體的色彩；以神學的論點來說禪，在觀念義理的配置方面，必須小心謹慎。另外，杜默林的研究，在文獻方面，很有其弱點。他對近出的資料(特別是敦煌出土的)，並未予以足夠的留意。

日本學者研究佛教思想史，比較全面；這包括對整個思想史

的研究，和對某一思想流派或思想問題的研究。前者例如龍山章真的「印度佛教史」、宇井伯壽的「支那佛教史」、過善之助的「日本佛教史」等；對某一思想流派的研究，則如山口益的「般若思想史」、梅尾祥雲的「秘密佛教史」和忽滑谷快天的「禪學思想史」；對某一思想問題的研究，則如武邑尚邦的「佛教論理學之研究」。這些書都試圖將整個思想流變，予以一歷史的展開，而使人有一全面的了解。

不過，這些撰作，除了少部份例外，都表現一個共同點，即是太注意歷史的發展，而忽略了對義理的闡釋。宇井伯壽的「支那佛教史」，即是一顯例。忽滑谷快天的「禪學思想史」上下卷，是一部龐大的著作，由印度的外道禪、小乘禪開始，歷叙中國禪學的醞釀、興起、大盛、發展，以至於衰落。就內容的詳盡與所收的資料的豐富來說，目前恐仍無同類書能出其右。但此書亦有不少缺點，煩瑣而外，更有不少敘述，是不相干的，例如宋明儒的「道學」與「心學」之類。作者對禪的本質、方法，及其思想演變，都未予以一概念的處理；其寫作方式純是文獻學與歷史學的。

日本學者中亦很有些有識之士，覺得他們的研究，太偏重於語文與歷史，因而想有限度地扭轉這一趨勢。故近年有些著書，注意及義理方面，而且寫得很通俗；把佛教的義理，盡量與現代人的問題，連結起來，而把注釋與索引等文獻學的事丟開了。「佛教之思想」這一叢書，便是在這種情況下產生的。這套叢書的寫法，比較特殊；每一本都分三部份，而由兩個學者合作完成：第一部份有關歷史與思想，由佛教學者來寫；第二部份是對談；第三部份是思想的展開，由一般研究思想的人來寫。內容方面，叢書計三篇十二卷，歷叙佛教在印度、中國及日本的發展。印度篇的項目，是佛陀、阿毗達磨、中觀、唯識；中國篇的項目，是天台、華嚴、禪、淨土；日本篇的項目，則是空海、親鸞、道元、日蓮。這叢書雖是初步的嘗試，但成績已很不錯，特別是負責撰寫歷史與思想的主體部份的，都是專家，大抵都能對所述的項目，予以一思想史的展開，例如柳田聖山寫的「中國禪」；重

視哲學義理的，則成哲學史，例如梶山雄一寫的「中觀」。

必須指出的是，這叢書所透露的研究傾向，雖是一個好的傾向，但還只是在開始階段。日本學者對思想史研究的理解，還是偏向於以文獻和歷史爲本的那種，因而他們所用的方法，亦相應地是文獻學的與考據學的。就中國佛教史來說，在這方面研究而有成的學者，如塚本善隆、道端良秀、牧田諦亮等，歷史文獻知識都相當豐富，也很熟悉當時的社會概況，但也是止於此而已。他們缺乏哲學的思考訓練，談不上對整個中國佛教精神的把握。

## 八、哲學方法

佛學研究中的文獻問題，複雜之極；而其思想問題，也實在很不簡單。哲學方法即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義（當然要藉着文獻來了解），而是它背後的哲學內涵；即是說，要看那些思想包含了些甚麼哲學觀念，反映了些甚麼哲學問題，和根據甚麼理論立場，對這些問題如何處理。

東西方都有哲學思想的發展。人多以爲西方哲學思想有較豐富的概念與理論，也比較強調系統性；一般來說，這是對的。故從事思想研究的人，通常都留意西方哲學；即使是研究東方思想的，也往往先習得一些西方哲學的基本義理，以之作爲一種方便或參考，而進窺包括佛學在內的東方思想。這種入路，一般來說，固然是無可厚非；這實在也是較可行的途徑。不過，此中有一點極爲重要，但却常常被人忽略的，即是，東西方思想所出現的問題，不盡相同；而所表現的境界，也差別很大；甚至哲學的目的，也歸趨不同。透過西方哲學來了解東方思想，自然可以解決不少問題，使理解更爲精密；但恐怕亦有不能兼顧到的問題，不能照察到的境界者。這在佛學的研究來說，尤其明顯，即以佛學爲例，我們可以應用西方的存在論、知識論與邏輯的理論，來看阿毗達磨哲學與佛教論理學；透過辯證法也更能看到龍樹的思想方法與歸趨；但對一些與西方思考方式十分異趣的思想與生活，如天台、華嚴的圓教哲學與禪宗的實踐境界，以至於佛陀的悲願

的倫理，當如何理解呢？這裏筆者仍願意強調西方哲學理論對幫助理解東方思想、佛學的有效性，但要指出的是，當遇到這類問題時，必須謹慎處理，西方哲學理論大抵可以反映出這些問題，但不能提供一種對它們作正面的還其本來面目的理解方式。

我們在本文開首已說過，西方及日本的佛學研究，一直都偏重於文獻學。不過，這種傾向，近年也有些轉變，並不是不再作文獻了，而是也漸漸注意起佛教思想的哲學來。而其方式，主要仍是透過西方哲學的概念與理論，來發掘佛教的義蘊。

就筆者有限的所知，西方及日本的佛學研究，採取哲學的入路，而又能形成一種學風的，有日本的京都學派及德奧的維也納學派。前者主要限於日本方面的學者，他們的途徑是宗教哲學的；後者則包括德語系的學者，及一些較年青的日本學者，他們的途徑是邏輯與知識論的。此外，印度方面，以哲學方法來研究佛教思想的風氣也很盛。而在其他各地，也有好些學者採取同樣方式來接觸佛教的。

有關京都學派和維也納學派的研究，將在以後的章節討論；這裏我們擬先介紹印度方面的研究，和在各地的一些個別學者的研究。前者雖不屬本文範圍，但因它有相當的影響，故不能不略爲涉及。

按佛教作爲一種宗教運動，在印度雖早已式微，但它的根源，總在印度，印度人在心靈形態方面，總較易相應，而他們天性又善思辯；另外，印度學者本來又多已通曉梵文，故不必像其他的學者那樣，花大量的時間與精神，來學習這艱難的語文。這種原因，足以造成哲學式的佛學研究在印度的發展。事實上，印度的學者早已在研究佛教哲學，成績也相當可觀。梅爾蒂（T. R. V. Murti）和莫奇知（Sankari Mookerjee），恐怕是在這方面最重要的人物之一。前者是中觀學者，他的「佛教中觀哲學」（The Central Philosophy of Buddhism）一書，是一本名著。他運用康德哲學的知識論，來解釋龍樹的否定原理。這種研究方式，在運用上，雖不必都的當，但無疑已開了一風氣，不少學者受到他的影響。莫奇知對佛教哲學，有相當泛的了解<sup>68</sup>；他又長期

任那爛陀(Nalanda)的一個出版部的主編<sup>69</sup>，出版研究佛教哲學的學術論著。那爛陀舊時是唯識學中心，玄奘曾在該處隨戒賢學法多時；目前該地仍是印度的一個佛學研究中心。另外一個傑出的學者是拉馬南(K. Venkata Ramanan)，他寫了一本研究大智度論的專書<sup>70</sup>，相當具有創見。他基本上以中道的一元論來理解「大智度論」，他以為龍樹的「中論」過於省畧，易使人誤會它是否定的哲學，「大智度論」則可糾正這個誤解。他的意思是，中觀哲學的本質，是要的當地運用理性與概念，而不是否定它們。

印度以外的外國的佛教哲學學者，最卓越的，恐怕要數蘇聯的茨爾巴特斯基(Theodor Stcherbatsky)。他恐怕也是第一個引用康德的超越哲學的觀念來研究佛學，特別是佛教論理學的學者，他的「佛家邏輯」(Buddhist Logic)，即是這方面的具體表現。這種研究方法，對維也納學派和包括梅爾蒂在內的印度學者，都引起刺激與影響。他的佛學慧見，主要表現於他的「佛教的涅槃觀」(The Conception of Buddhist Nirvāṇa)一書中。他反對比利時學者普山(Louis de la Vallée Poussin)對涅槃的看法；後者透過原始佛教的資料，視涅槃為只有消極的否定的意義。茨爾巴特斯基以為，這是對涅槃的一種虛無主義的理解方式；他以為涅槃之似是消極的否定義，是由於它是通過否定的語言而被表達出來之故，實這種否定的語言，只是表示涅槃的絕對實在的不可名狀的性格而已。很明顯的是，普山的涅槃，是小乘的，茨爾巴特斯基的涅槃，則近於大乘的。

茨爾巴特斯基又研究佛教的存在論。他曾寫「佛教之中心觀念體系及其『法』一字之意義」(The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma")一書，分析「阿毗達磨俱舍論」的義理；他根據這一分析，判定佛教是一極端的多元主義(Radical Pluralism)的體系<sup>71</sup>。

茨爾巴特斯基的興趣是多方面的。另有好些學者，則喜歡就思想方法來看佛教；如海曼恩(B. Heilmann)、韋曼(A. Wayman)、拉煮(P. T. Raju)等人，注意到佛教的否定式的表現形式；史達爾(J. F. Staal)和日本の中村元等人則用現代符號邏輯，

來論佛教的辯證的表達方式<sup>72</sup>。  
以上所舉的例子，只是部份而已；由此亦大體可見到印度及西方學者以哲學的方法來研究佛教的一般情況。

(未完待續)

## 附 註

<sup>64</sup> 此類書籍，筆者於漢堡大學圖書館會隨手翻過幾本；作者皆是不知其來歷者。

<sup>65</sup> 「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」(Die Entwicklung des chinesischen Chán nach Hui-neng im Lichte des Wu-Men-Kuan)，「禪之歷史與面貌」(Zen: Geschichte und Gestalt)，「禪佛教之覺悟之道」(Der Erleuchtungsweg des Zen in Buddhismus)。

<sup>66</sup> 關於杜默林及其研究，請參閱筆者另文「德國之佛學研究」及筆者所譯他的「就無門關看中國禪在慧能之後之發展」(譯文載於「佛光學報」第三期，題為「南宗禪簡史」)的「譯者按語」，此處不多重覆。

<sup>67</sup> 禪是否神秘主義一問題，曾引起學者們不少的爭論。鈴木大拙早年亦曾以「神秘主義」來說禪，其後乃後悔，以為此種說法會導致很多對禪的誤解。胡適極力反對禪是神秘主義的說法，他以為完全是理性的。

<sup>68</sup> 他曾寫「The Buddhist Philosophy of Universal Flux」一書，研究佛教的存在論與緣起學說；另外，他又有「The Absolutists Standpoint in Logic」，檢討中觀哲學的辯證方法。

<sup>69</sup> The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication.  
<sup>70</sup> "Nāgārjuna's Philosophy, as Presented in the Mahāprajñā-pāramitāsāstra." 按「大智度論」哲學義理豐富，堪稱佛學的百科全書。目前學者對它的研究，仍甚缺乏，僅法國的拉莫特的部份法譯及註釋、日本的三枝充惠的德文研究，和拉馬南的著書而已。

<sup>71</sup> 關於茨爾巴特斯基的著述，可參看「茨爾巴特斯基論文集」(Papers of Th. Stcherbatsky)一書書後所附的附錄，其中列有茨爾氏的專著、論文、講演、翻譯、序文和所編訂出版的原典各項。  
<sup>72</sup> 這些都是散篇的論文，不多引。