

佛學研究與方法論

對現代佛學研究之省察

吳世鈞

(續上期)

以上所論述的，只是陳那法稱系統的知識論的一些基本問題而已。就總的來說，這套知識論實在與西方康德的說法很相類。康德把知識的能力，規定為感性與理解（純粹理性 *reine Vernunft*）兩種，除此之外並無第三種。感性在時空的直覺形式下攝取對象的特殊的相狀；理解則籍範疇的形式來把握對象的普遍屬性。前者相當於現量，後者相當於比量。這種結構其後成了知識論說法的正宗，在西方是如此，在佛教也是如此^①。

由於篇幅與論題的限制，這裏不能對這兩個系統的知識論作較詳盡的比較，也不能多涉及陳那的邏輯原理。我們所要強調的

是，維也納學派對佛家因明的研究，幾乎是清一色地以西方哲學的相應學說為出發，以它的理論結構為準的，甚至採用它的詞彙（*terminology*），來加以論述。這是在義理方面的闡述方式。另外在文獻學方面，要深入梵藏原典，必需先掌握梵文藏文的原典語文的知識。特別是後者，其重要性尤為顯著^②。

這便是維也納學派的哲學與文獻學雙軌的研究方法。

佛家因明學的新資料的發現，是本世紀三四十年間的事^③；因而維也納學派在這方面的研究，也只有三數十年的歷史。其研究的成績，就量而言，不算很可觀，但在質方面，却有相當高的水平。那主要是由於這學派的學者都有一定的理論上的與文獻學上的基本訓練之故。不過，他們研究的方式，主要還是順着文獻

學的校訂、翻譯、注釋這個方向，而少綜合地作理論的論述；此中尤以德奧方面的學者為然。

這些學者的研究，進度很慢。通常他們是選定一部論著（或其中一部份），花多年功夫進行很專精的研究；首先解決文字上的種種問題，再而及於義理的闡釋。研究到某一階段，他們便各自成為該方面的權威學者了。以下我們謹簡單地介紹這一學派的研究成果。

首先是陳那的「集量論」的翻譯與論述。這部大著的地位，相當於康德的「純粹理性批判」（*Kritik der reinen Vernunft*）；它的內容兼攝邏輯與知識論兩面^④。目前，這部論著已大部份翻譯成現代語文，並皆有詳盡的注釋：服部正明翻譯了第一章；北川秀則翻譯了第三、四、六章及第二章的前部^⑤。此外，陳那的其他著作，譯成現代語文的有：法留凡爾拿譯了「觀所緣緣論」（*Alambanaparīkṣā*）為德語；北川秀則節譯了「取因假設論」為英語^⑥。另外，法留凡爾拿對有關陳那的事，包括思想、著述、生平等方面，曾作過詳盡的研究。

關於法稱的研究，更成為這一學派的工作中心。法留凡爾拿曾就法稱的觀離學說，寫了多篇研究論文。戶崎宏正多年來一直從事「量評釋」的翻譯工作^⑦。維特和斯坦恩奇爾拿都是法稱哲學的專家；他們對法稱著作的研究，可以代表維也納學派的作風。其進行的方式是先就理論的層面，對有關論著作一綜合的導論，然後整理梵文原本或藏文譯本，最後便是對該論著的現代語（德語）的翻譯。維特譯有法稱的「量抉擇」（「正確認識決定」*Pramāṇavaiśiṣṭya*）的「現量章」；斯坦恩奇爾拿譯有同作者的「能證一滴」（「理由小論」，*Heubindu*）。另外，法留凡爾拿譯了法稱的「結合之考察」（*Sambandhaparīkṣā*）；北川秀則譯了法稱的「他人存在之論證」（*Santānāntarasiddhi*）。

對於法稱以後的佛教因明學的研究，則獨推梶山雄一。他的研究範圍，包括支那那師利米特拉、拉那卡拉山提、莫撒卡拉及多等後期論師的思想。其中分量最重的，要算是對後者的「認識與論理」一書的現代語譯（日譯、英譯）。

必需要說明的是，研究佛教的邏輯與知識論，自不限於維也納學派的學者，但以這些學者為集中；本文所論述的，亦只限於他們的研究而已。

以下我們要對維也納學派的研究方法作簡短的評論作結。這個文獻與哲學雙軌的方法，就學術的立場言，顯然是比較健全的。它所依的根據，都是第一手資料；也能透過哲學的分析，闡釋資料的義理。學者的研究態度也相當嚴謹。故他們所作的研究成果，一般都被認為很有份量。

用現代的哲學述語來闡明佛家因明學的義蘊，不但可以將因明學還原到適當的位置，俾與西方哲學的相應理論相比較，而顯出其獨特之處；同時亦可在思想上確立因明學的地位，使我們易於對它的價值，作適當的評估。故筆者認為這種治學的途徑基本上是值得提倡的。而在需要的地方多加注釋來簡別，以免引起比附的誤解，當然也是必要的。

由於這種方法是運用最新的資料來研究佛家因明學，結果使佛教的因明思想從長時期的隱沒狀態中得以透露出其本來面目，這在了解佛教思想史以至印度思想史上有深遠的意義。更有進者，西方人對印度民族的心靈形態的一貫的理解，其正確性亦要被重新考慮。這個意思說來並不複雜。由對這些資料的研究顯示出，印度思想史上，實有一佛家因明的光輝傳統。但印度佛教在十二三世紀時已走入衰微時期，文獻資料大多散落，那些傑出的因明學論師也漸變得湮沒無聞。西方人研究印度思想，一直都只着眼於它的神秘的直觀方面，致對印度心靈形成一種偏見，以為它只擅長於作宗教的冥想，而缺乏理性的分析。維也納學派的研究，在思想史上的最大貢獻，是把印度人的這個光輝傳統揭露出來，使西方人士對他們民族在思想上的多樣性，有較全面的了解。

但維也納學派的研究亦有其限制，這主要是在它所涉及的問題的意義上。就方法本身言，筆者認為這種研究並沒有很多可議之處。稍多為人批評的，恐怕是有時太泛濫地運用西方哲學的觀念和理論來論述佛家因明學一點。但這只是技術問題，應該不影響研究方法本身的價值。

但這學派的研究範圍，一般來說，只限於佛家因明學，這便未免太狹。按這種學問所涉及的問題，雖是正知，畢竟還是世間的，是在初期的修行階段所要講習的思想方法而已，它的基礎在於主觀與客觀的分析格局，心靈仍是在一執取分別的狀態中運轉，這並不是超越的解脫智慧。這點並不難懂，此中不多論。事實上，佛家因明學自陳那始，已經不談第七、八兩識，而只論究前六識的性質與機能。前六識是世間的知識能力，它們的共同的特殊形態是分別而起執。但這分別而起執的形而上的基礎，則具在於第七八兩識中。要解釋世間的知識世界以及種種煩惱的生成，自然首先要涉及前六識，但若着眼於解脫，要超越知識世界和伏斷種種煩惱，則不能不追蹤到第七、八兩識。陳那和他的學派只論六識而忽畧七、八兩識，這就要建立邏輯與知識論以正確理解這個客觀的世界言，是足夠的，但畢竟無與於解脫。故就解脫哲學的角度言，陳那法稱已是不足夠，而專注於他們的學問的研究，其限制自亦可知。

十、京都學派與宗教遇合

京都學派是純粹的哲學研究法，或宗教哲學研究法。即是說，它把佛教看作是一種宗教，透過比較的方式（主要是與西方的基督教作比較），來顯出佛教哲學的特色，特別是佛教超過西方宗教之處。這是一個重大的課題；特別是當我們考慮到宗教的本質和它對人類社會文化所擔負的任務時，其意義便益形顯著。筆者心目中理想的佛學研究，是文獻學與哲學雙軌並進之路。我們在上面花了很多篇幅來討論文獻學方法；這裏我們也要對京都學派及其哲學方法作週詳的介紹與評論。首先我們要對「京都學派」一命名，交代一下。

按京都學派創始於當代日本哲學家西田幾多郎。他的學力來自西方哲學，與來布尼茲、史賓諾沙有特別關聯；他又吸收消化了印度中觀學的「空」觀念、中國禪的「無」觀念與華嚴的「無礙」觀念，而獨創其成一家言的場所哲學，強調絕對矛盾的自我同一。他的成名作是「善之研究」，從倫理問題開始，自此以後

三十年，他都在哲學中運思，特別着重於對純粹經驗一問題的研究。他的哲學的中心觀念是「場所」；這其實是絕對空，是經驗的直接性的場所，是永恆的現在和真我的場所。晚年他留意文化、宗教、政治、藝術等問題，於西方思想界有很大的衝擊。他的治學方法，特別是吸收西方哲學的觀念來深刻地全面地了解佛教，為多數研究宗教哲學的日本學者所繼承，而蔚成一學派。由於他長時期在京都活動，而追隨他的學者，也多是京都方面出身的，故這學派便稱為京都學派。

京都學派與當時在歐美亟享盛名的日本禪學家鈴木大拙，有很密切的關係。從人事一面來說，西田與鈴木是很要好的朋友，在學問上思想上常互相切磋；而京都學派的成員中，有很多都是鈴木的門生。從思想一面來說，兩者都有同樣的用心方向：都本着佛教的立場，透過比較宗教的方式，來探尋人類的精神出路，以消解東西因機械文明而生的種種心靈上的病痛與困惑，鈴木大拙本人思想透脫，文字漂亮，關心面廣，修行境界也高，但說理却嫌深度不足，且雜有不少浮泛的見解，未能顯出獨特的義理模式。在這方面，一些京都學派的成員，如久松眞一、西谷啓治、阿部正雄，已超過他了。

都京學派最關心的問題，是所謂「宗教遇合」，或「世界宗教的遇合」(Encounter of World Religions)具體的意思是，他們要把東西不同宗教（特別是佛教與基督教）的基本教理，拿來對比，作一個「宗教的照面」；並把代表着不同宗教立場的開明學者集合起來，讓他們在宗教的基本精神上，作直接的研討，俾能捨短取長，在解救人類危機與促進世界和平方面，作出更大的貢獻。阿部正雄氏在其題為「基督教與世界宗教之遇合」的書評中，很能道出此中消息：「全球幾乎都不能免於這樣一個世界性的浪潮：集體化、緊張、對立與衝突。在這方面，我以為對人類前途最具有決定的影響力的，便是世界宗教的遇合了，這宗教遇合，就其範圍與深度來說，都是前所未有的；它與世界整合的錯縱過程，在政治上、經濟上和社會上，都糾纏在一起。……我們現在需要提升到一個新的精神層面，它要能滲透入人類宗教性

的最深處，使所有國族都能表現其精神的與文化的創發本能，不必受到社會的集體意識與科技統籌的壓力，致失去人性與個性⁹⁸。」

日本人以發揚東方文化的重任自負，又具有悠久的學術傳統與優良的學術環境；他們在這方面作過不少努力，成績也相當可觀。久松真一氏是此中的活躍人物。他思想深刻，觀念清楚，又有宗教體驗。他曾先後與多個代表西方思潮的風流人物作過對談，從容闡發佛教特別是禪的理境。這些人物包括海德格（M. Heidegger）、田立克（P. Tillich）、容格（C. G. Jung）、布魯那（E. Bruner）和布特曼（R. Bultmann）⁹⁹。他在禪佛教與宗教哲學上的深邃用心，使他在西方人心目中，成為繼鈴木大拙之後解釋東方宗教的最權威人物。

（未完待續）

附註：

⁹¹ 佛教自法稱以來，知識論方面的著書，如法稱本人的「正理一滴」，法上的「正理一滴釋」（*Nyāyabinduṭīkā*），莫撒卡拉及多（*Mokṣākaragupta*）的「認識與論理」（*Tarkabhāṣā*）和維杜雅卡拉山提（*Vidyākaraśānti*）的「思維的階段」（*Tarkasopāna*）等等，都依從知覺論（*Pratyakṣa*），推理論（*Svārtha-anumāna*），辯證論（*parārtha-anumāna*）的分法來論述。前者者是知識論的問題，第三者則是有關哲學上的各問題的批判與論證的討論。

⁹² 佛教因明學的資料，絕大部份存於梵文與西藏文的典籍中，漢文方面的資料是很少的。如成書於陳那晚年而代表他的因明理論的「集量論」（知識論集成）（*Pramāṇasamuccaya*）基本上即只有西藏文譯本現存。法稱的著作，包括最重要的「量評釋」（「知識論評釋」，*Pramāṇavārttika*，都無漢譯，只有梵文原典與西藏譯本，有些或竟只有西藏文譯本。

⁹³ 研究佛家因明學的先驅學者，是印度的維杜雅布沙拿（*Vidyabhūsanāli*）與蘇聯的茨爾巴特斯基；前者重在歷史方面，後者則重在理論方面。但他們都未有發現陳那或法稱的原典文獻。陳那的「

集量論」的梵文原本已失，只有零碎的原文斷片，作為他派學者所引述的文獻而被發現，但這極為有限。西藏文譯本則幸而得以保存。法稱的代表作「量評釋」的梵本，則要到一九三四——三六年間才被發現。那是一個印度學者拉胡拉（*Rahula Sankritya-yana*），在這些年間到西藏探險的偶然結果。

⁹⁴ 「集量論」由六章組成：一、現量（知覺，*Pratyakṣa*）；二、為自比量（為了己方之推理，*Svārthanumāna*）；三、為他比量（為了他方之推理，*Parārthanumāna*）；四、觀喻似喻（真假事例，*Drṣṭānta-drṣṭāntābhāsa*）；五、觀離（其他義之拒斥，*Apoha*）；六、觀過類（錯誤之辯駁，*Jāti*）。第一章就兩種對象（自相與共相）的確定分別而確立認識的兩種機能，繼而論述知覺的性格以至在認知上機能與結果的關係。第二、三、四、六章處理邏輯的問題。第五章發揮著名的觀離理論，即是，一詞表示某一對象，必需透過對其他對象的排斥來表示，這其實是一種推理。

⁹⁵ *Masaki Hatori*（服部正明），“*Dignāga, On Perception*”（陳那論知覺）；北川秀則：「印度古典論理學之研究——陳那之體系」。

⁹⁶ 陳那的作品中，只有漢譯本現存的，有三種：「因明正理門論」、「觀總相論頌」、「取因假設論」。後者由義淨譯出。其中討論兩問題：其一為未得覺悟的人的世界觀，其二則是佛陀的特別的說法。

⁹⁷ 「量評釋」為法稱的代表作。它基本上是透過解釋陳那的「集量論」，來發揮作者自身的因明學理論。此中尤以論所作 *kārya* 因、自性 *Svabhāva* 因等，為作者的獨創說法。他對觀離理論也有新的突破。

⁹⁸ Masao Abe, “Review Article: Christianity and the Encounter of the World Religions”, *The Eastern Buddhist, new series*, Vol. I, No. 1, Sept. 1965. 按此書是田立克（P. Tillich）所寫。

⁹⁹ 布魯那為瑞士神學家；他與巴爾夫（K. Barth）共倡辯證法神學，予西方思想界以極大的刺激。辯證法神學即所謂「神言神學」，它批判自由主義神學與宗教體驗主義，否定人文主義，內在主義，而強調要徹底服從神的啟示。其後二人思想異致，而分道揚鏢。布特曼則是當代西方宗教哲學家，曾提出「新的聖經中的宣教的非神話化」，予基督教神學以極大的震撼。