

佛學研究風氣的開展

霍韜晦
鄧綺年
記講

——一九七三年三月十四日講於香港大會堂

今天我講的這個題目，「佛學研究風氣的開展」，必須先說明一點：這是我根據個人的感受講的。換句話說，這不是一個理論的問題：要告訴大家佛學研究風氣的開展如何重要，而我們又有多大的責任等等。這些，大家恐怕比我知道得更清楚，毋須我來多說；而且，這些話好像含有些教訓的意味，以我自己對佛學的了解的程度來說，也是不夠資格講的。我祇是感到，近代研究佛學，正如許多中國學者研究別的學問一樣，有時不是一個理論的問題，也不是一個資格的問題，而是這個時代逼著你要留意一些問題，和逼著你解答。即使我們不是專家，也不算是一個對佛學研究很有心得的人，但我們亦被迫著要回答——這種被迫，就是說我們感受到這些問題存在。它給你的痛切的感覺，就像是喝苦茶，或被絆跌倒了一樣。它是如此的真實真實，它是你自己的生命所碰到的，絕不是虛，也不是夢。所以我今天的講話，也不是爲了教訓大家，更不是隨便空講，而是一種感受性的發言。

剛才我說，這些問題的存在是我們自己的生命碰到的。到底，這些問題是怎樣來的呢？我們又怎會碰到這些問題呢？其實，我相信大家也會有和我同樣的感受：今天中國佛學研究的零落情形，已經到了最嚴重的階段。這種嚴重，不但表現在人才的零落上，也表現在研究的水準上，比起歐洲、日本，甚至比起美國，我們是落後的，而且落後太遠。可嘆的是我們卻似乎還在夢中，一點都不急。也許，我們這一代已經缺乏了求法的熱誠。我們無法再像朱士行、法顯、玄奘、和義淨的那種爲真理而奉獻一切，包括生命在內的精神。我們甚至缺乏近代楊仁山、太虛、歐陽竟無一類的人物，在艱苦的時代中畢生奮鬥。比起先賢，我們如何不慚愧？往者已矣，後繼者何人？這是我們不能不感到悲哀的。

固然，從另一角度看，則近代中國佛學研究的情形如此零落，亦有理由可說。這就是中國的國運問題。數十年來，國家動亂

，不單研究佛學，甚至研究中國文化、科學知識，學者都無法安心來做學問工夫。大家都知道，做學問是需要一個安定的環境的。文化財產的累積，資料的編集和總結，總要在和平的保障之下；尤其是一些看似不急的工作，或與時代問題距離較遠的工作，例如考據，校勘，或若干純學術問題的探討，總要一個安定的環境，這樣我們才可以在書齋或實驗室裏坐上十年、二十年，甚至更久。學問之事，祇要付出時間，是總會有成績的，至少在整理工作上是如此。但現在的問題是：我們無法安下來，爲甚麼不能安？這就是因爲國家衰落，受人欺侮，有些問題比純學術的問題更迫切。我們要禦敵，我們要保存自己，就沒有時間去想那些在表面上和我們距離比較遠的問題。雖然國家衰落，受人欺侮，背後就是一個思想和文化的問題，但人們的眼光移向了現實，就短視了將來，看到了表面，就模糊了背後，說起來，這真是我們民族近代的一個大悲哀！問題的反省，是必須在痛定之後的。近代中國的知識份子曾經就家國問題有多種表現，也提出過多種答案，但基本上還是病中求治，藥石紛投。所以近代中國沒有一「客觀地」講學問的人，在這一點我們比不上西方，就因爲我們是在病中。明白到這一點，我們就可以知道，爲甚麼近代中國的知識份子，講學總是不能避免這個問題的困擾，就因爲我們必須生存下去，此外的問題皆可暫時放下。我想這一點也許可以解釋近代中國數十年來純學問研究未能充分發展的原因。就因爲我們不能安：不能安於書齋，置時代於不顧；不能安於抽象的思考，視家國的問題爲不存在。

由此我們可以回到佛學研究的問題。佛學研究在民國初年曾經有過一段相當好的發展，當時有歐陽竟無的支那內學院，太虛法師的武昌佛學院，韓清淨的三時學會，以至稍後太虛辦的漢藏教理院，和閩南佛學院等，都有相當成績。雖然在大方向上，這

些佛學研究機構的出現，和別的中國學問一樣，是在與西學抗衡的意義上出現的；也就是說，背後仍有著東西方的情感在內。所以當時的學者學佛，亦並未把它作爲一純學術問題或純文化問題來處理，不過在研究的水準上，仍然是可觀的。譬如歐陽竟無的弟子呂澂，所寫的論文就很結實；太虛的弟子法尊，所譯出的藏文經典就爲中國的佛學研究開出一條新路。發展下去，不難開花結果。可惜八年抗戰，幾間佛學院都化爲烏有，一段輝煌的歷史就這樣中斷。現在不論在香港、台灣或中國大陸，對佛學的研究，我敢斷言，比不上數十年前；而數十年前的研究，又比不上千年前的隋唐盛況。經過這樣簡單的比較，我們可以有個結論：佛學研究在中國的確是衰微了。也許，真到了釋迦牟尼所預言的「末法時代」了。

然而，佛學在中國的情形是如此，但在外國卻不是這樣。在純學術的領域上，外國人的研究似乎比我們走前了許多步。遠自一八二〇年，英國駐尼泊爾公使何德生（B. M. Hodgson）在尼泊爾發現了三百多卷的梵文佛經寫本開始，歐洲的佛學界就立即掀起了研究熱潮。因爲在此之前，大家以爲梵文佛典基本上已經消滅，要了解北傳佛教的原始面目，幾乎是不可能的事；不料隔了數百年之後，還有梵文佛典整批出土，這怎不叫研究佛學的人驚喜若狂？何德生之後，英、法、日、俄、印（度）等各國學者，相繼追踪至尼泊爾，參加蒐集，前後所得，超過一千卷以上。後來在西藏方面，也有珍貴的梵文佛經發現，其中甚至包括無着的「大乘阿毘達磨集論」十餘頁和世親的「俱舍論」全卷在內。總之，這一批梵文佛經，是研究的新資料，刺激了歐洲學界，於是使西方的佛學研究也就進入了一個新時代。

這一新時代的具體工作，第一件事就是延聘專門學者爲這些梵文佛經編目錄，第二件事就是校訂出版，第三件事就是在這個基礎上進行註釋翻譯，或作比較研究。但無論做那一件事，有一個工具是不可缺少的：這就是梵文。而且爲了方便研究，學者最好還兼懂巴利文、西藏文、和中文。由於西藏文和中文佛經大部份都是從梵文譯過去的，在資料的排列上梵文是第一手，所以梵

文居於最重要的地位。甚至有人認爲：不懂梵文就不能研究佛學，或者即使研究也不能當第一流的學者。從這些話我們可以看出今日西方學界對佛典原來語言的重視和學風的改變。

依我們的見解，不懂梵文就不能研究佛學，這句話當然不對。義理藉言語而顯，但言語非即是義理，若純守言語的界線，那祇是「守文之徒」，絕不足以領悟佛家所說的超言語之境；而且義理本身可以有多方面的開演，貴乎學者自得。就其自得而又自成系統的一面說，一樣有其價值，而無所謂誤解不誤解。譬如有人以爲中國佛教自魏晉以來一直到民國，都是處於「格義時代」，若干基本名詞根本誤解，所以中國佛教的路是一條誤解的路。我以為這是一種不了解中國佛教的價值的講法，也是一種不了解義理發展的講法。不過，學習梵文、巴利文，對研究佛教的確有幫助，這也是我們承認的。它最重要的，就是能夠釐清許多思想史和佛教史上的問題。譬如過去認爲：鳩摩羅什的翻譯是意譯，玄奘的翻譯是直譯，宋高僧傳推許玄奘的翻譯說：「器請師子之膏，鵝得水中之乳……印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。」究竟如何「印印皆同，聲聲不別」？我們不對勘梵本，是無法了解的。事實上據今天學者研究的結果，玄奘的翻譯亦未能算是直譯，他的譯文也一樣有許多意譯的成分，而且有增刪，有改變，有時甚至混入注譯家之言。當然玄奘之所以這樣做，是有理由的，但由此我們卻可以知道前所謂玄奘直譯的真相。又譬如若干佛學名詞的詁譯，梵文可以幫助我們直探本源，而我們亦可透過此名詞最初所涵蓋的義理和其後來所新立的義理作比較，來了解思想史上的進路，和各家體系的相通之處。例如佛家用以描寫理想境地的「涅槃」一字，梵文是 *Nirvāṇa*，依一般的了解就是寂滅。但此字若純從語義上講，則它的本義是「不吹動」，由表示「否定」意味的字頭 *ni-* 和表示「吹動」意味的語根 *-vā-* 所合成。因爲佛家把現實生命或在輪迴中流轉的生命看作是一團煩惱之火在燃燒，所以生命的理想境界就是一團煩惱之火的熄滅。由此我們可以領悟佛家對生命的看法仍有其積極的。正面的意義，而非如一般人所描寫的那樣悲觀。根據這一點我們可以再來解釋佛

教史上涅槃觀念的演變的問題。自原始佛教提出涅槃的境界之後，一般人的着眼點多在有煩惱的生命應該止滅這一面上，而對煩惱滅盡之後的生命的形態將是如何，則多所未言。這是因為當時大家對生命的看法，多是把生命的存在連帶到煩惱上講，即是把生命的存在視為一負價值，於是自然有追求完全的寂滅的想法。小乘佛教的涅槃觀念就是這樣開出的。小乘佛教把涅槃分為兩種：一是有餘依涅槃（*Sopadhiesā-nirvāna*）；二是無餘依涅槃（*Nirupadhiesā-nirvāna*）。所謂「有餘依」，即是指一切煩惱雖斷，但由於宿業的緣故，作為果報形式的肉身未盡，所以仍有「餘依」。至於「無餘依」，就是完全的涅槃，殘存的餘依亦盡；例如小乘心目中佛的涅槃就是。這種完全的涅槃又稱為「般涅槃」（*Parinivāna*）。「般」，在這裏就是完全的意思。我們認為：由於小乘佛教未能把生命的存在和煩惱的存在分開，所以涅槃本來是要求消滅煩惱的，結果等同為消滅生命，即世人所謂灰身滅智，而這顯然是涅槃意義的一個局限的解釋。我們可以同意生命中有煩惱的成分，但我們也可以追求一個無煩惱的生命，或一個真實善的生命。這個真實善的生命如何建立？我們說，就從煩惱之火的熄滅上建立。所以涅槃的意義，一方面是從消極方面界定煩惱已滅，另一方面是從積極方面肯定真實善已生。這個真實善不能是空寂的，它必須有作用，否則不成其為真實善。這一講法，就是後來大乘所強調的無住涅槃（*apratiśhita-nirvāna*）。由無住涅槃的提出，於是佛家改造生命的積極精神方顯。其實，從涅槃的語義上看，它是有一個一根而發的本源的，因為涅槃最初的意義祇是要求取消煩惱，並不是要求取消生命，那麼煩惱取消以後的一段生命的形態當然要繼續。這可說是義有所必至（關於大乘所說的涅槃，除無住涅槃外，尚有自性涅槃一種，這是涅槃概念通向形上學方面的一個講法，與無住涅槃代表一個人生理理想的講法不同，在此姑從畧）。總之，由對涅槃語義的解釋，我們可以從思想史上的各個不同的進路，執本以觀末，它的發展是很清楚的。

以上我們聊舉數例，說明梵文對今日佛學研究的幫助。其實

原典的研究在很多方面都會有重大的意義的，從事學術研究工作的人都會了解這一點，我想也不必待我來多說了。現在我祇想再說一點，就是這種研究法，外國已經相當進步，並且已經構成爲一個新的學術標準。

自從梵文資料整批出現之後，世界各國的佛教學者紛紛投入研究，一個世紀以來，收穫是很豐碩的。最初，佛學研究的風氣是由英國開出。十九世紀初年，英國爲了配合其東進政策，對印度、錫蘭文化自有深入研究的必要。一七九六年，英國人繼荷蘭人之後佔有錫蘭。一八二四年英國傳教士卡洛（*Rev. B. Clough*）即著有「簡明巴利語文法」（*A Compendious Pali Grammar*）。一八三七年，出版英譯「大王統史」（*The Mahāvansī*），一八五五年，刊行巴利文及附有英譯的「法句經」（*Dhamma-pada*），一直到一八八一年，成立巴利經典協會（*Pali Text Society*，由名學者賴斯·戴維斯 *Rhys Davids* 領導），使巴利佛典的研究達於極峯。以後該會即有計劃地出版巴利語原典，並進行翻譯，工作一直維持到現在。另一方面，梵文資料異軍突起之後，首先進行研究和整理的是兩個地方：一是印度孟加拉亞細亞學會，由密多羅博士（*R. L. Mitra*）主持；二是法國巴黎的亞細亞協會，由名學者畢爾諾夫（*E. Burnouf*）主持。但不久研究的重心亦移至英國，這是因爲畢氏門下的德籍學者馬斯·繆勒（*F. Max Müller*）學有所成，轉到牛津大學教書，他得到日本留學生南條文雄之助，開始刊行「牛津逸書」（*Anecdota Oxoniensia*）。一八八一年，出版「金剛經」，一八八三年出版「無量壽經」和「阿彌陀經」，翌年再出「心經」和「尊勝陀羅尼」。後來馬氏又主持編纂「東方聖書」（*Sacred Books of the East*），總數連索引共達五十卷。就在「東方聖書」陸續出版的時候，俄國亦同時刊行「佛教文庫」（*Bibliotheca Buddhica*）。第一種「大乘集菩薩學處論」，由彭達爾（*C. Bendall*，英國學者）校訂，出版於一八九七年。到一九三七年，共出版了三十種，其中包括法稱的「正理一滴論」和法上的釋，月稱的「入中論」，彌勒的「現觀莊嚴論」，和寂天的「菩提行經」（蒙文本）。一九六〇年，又出版了第三十一種

，俄譯「法句經」。由此可見，俄國的佛學研究亦頗有貢獻。

此外，法、德兩國的佛學研究亦必須提及。尤其是法國，烈維（S. Lévi）是一代大師，他所投刊的「唯識二十論」、「唯識三十論安慧釋」，是最引人注目的作品。他的弟子戴密微（P. Demiéville），更是當代法國碩果僅存的漢學大師，對佛典文學和敦煌俗文學都有極深入的研究。除戴氏外，盧魯（L. Renou）和巴盧（A. Bareau）都是後起的人才，前者編有「印度的古典」一書，後者則著有「印度佛教」等。德國方面，我所知的不多，但他們對梵文、巴利文的研究則亦可以肯定是卓越的。馬斯·繆勒最初就是在柏林學習梵語；後期的學者如蓋格（W. Geiger）、呂德斯（H. Liderts）都是有名的佛典語言專家，他們之間曾經就原始佛教的語言問題作過深入的研究。我國的季羨林似乎就是留德的學生。

由此我們再說到日本。日本現在據說是研究佛學的王國了。她的成就在量的方面已經超過歐洲大陸，在質的方面近人如中村元、山口益、水野弘元等也是第一流的。但是不可忘記日本人的起步實在較遲。一八七六年，日本才派出第一批留學生到英國學習梵文，這就是南條文雄和笠原研壽。笠原後來不幸去世，結果只有南條一人學成返國。日本的第二個留學生就是高楠順次郎，他抵達倫敦的時候已是一八九〇年。然而在這兩個留學生的帶動之下，翻新了整個日本的佛學研究事業。要知道日本的佛學研究，在西方的學風吹入之前，也是和中國一樣，透過漢譯藏經來了解的，不料經過短短數十年的努力，日本學者大部分都能夠直接閱讀原典了。一種學問的耕耘，風氣是很重要的。日本人能夠把佛學研究的風氣普及，自然有大量的人才和作品產生。關於這一方面的詳細的介紹，大家可以看林傳芳先生所寫的「近代日本佛學研究的發展」一書，我在這裏就不一一說明了。

總之，今天我所說的這些話，並不是爲了要「長他人之志氣」，嚴格說來，今天世界所流行的學風仍有問題，不過他們比我們走前許多步則是事實。和他們比較，我們的確是落後的。依日本現在的水準，我們要追上，恐怕花五十年也未必能夠。這句話

絕不是自卑，這句話主要是就目前雙方的研究成績的總和上說的。以日本今日所出版的佛教刊物、作品、和工具書之多，五十年決不是一個誇大的數字。這不是頭腦的問題，而是日本人已經領先了不止五十年的問題。這好比賽跑，已經領先的人是總有一段時間領先的。

不過，站在中國人的立場上想，則我們亦有追上之道。首先在資料的控制上，我們目前的梵文的閱讀能力雖然不佳，但今日作爲佛教研究的資料，尤其是大乘佛學的研究資料，仍在中文，仍在漢譯藏經。梵文雖然重要，但無法奪盡漢譯藏經的地位；尤其是中國佛教的研究，更非中文不可，所以中國人的研究是有利的，只要我們加緊學習各種佛典語言，成績自會事半功倍。其次，今日世界學風雖然傾向於文獻、原典的研究，但這只是純學術上事，尚未能把佛家文化復活而直貫到當前人生和時代的問題上來。當然，純學術上的工作有學術上的意義，這是我們所承認的，也是我們所尊重的，但純學術的工作究竟只是死的工作，不是活的工作。作爲一種文化，我們希望它有充實人生的意義，並爲人類的前途，指出一個方向。這點，現代的學風是不足的，還須依賴我們去努力。中國人的民族性格，就是文化的目的和人生的目的不分；文化不能離開人來空講。所以依我的想法，現代的學風也應該到了改變的時候了。我們應該站在現有的文獻學和原典學的基礎之上，進一步發揮佛學文化的精神，一方面應付時代的挑戰，一方面保持佛家內部的創造力，這樣對於人類的將來才有意義。這樣的一個任務，中國的佛教學者能否完成呢？我以為，至少我們是責無旁貸的。佛經上常講「持法者」就是要「令正法久住」。從佛教的立場上講，這也就是一個「令正法久住」的問題，我們不能使佛經成爲一堆死的資料！

然而，這一條新的道路，究竟不是那麼容易完成的，記得現在我們的研究還未上路，我們仍在衰敗零落之中。所以今天我們先做的第一件事，就是推廣佛學的研究風氣，希望大家覺醒。否則以後的佛學研究，將是外國人的天下；討論佛學問題，不再是中國人的事了。