

※ 研究動態 ※

論佛學研究方法，兼評倪梁康先生 〈宗教經驗與般若現象〉一文

吳汝鈞*

—

一九七八年末，我結束在日本與德國多年的留學生涯，回到香港，整理在外面作研究的所得。其中重要的一項是佛學研究的方法。我把有關資料（包括翻譯、報告與評論幾方面）彙集成書，定名為「佛學研究方法論」，由臺灣學生書局於一九八三年出版。書中闡述國際（包括日本、歐洲、北美和中國）在佛學研究方面所採用的方法，有文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法、維也納學派方法、京都學派方法、實踐修行法和白描法。一九八九年再版，因書局方面未有跟我提及，故保持原來面貌。一九九六年三版，書局有通知我，於是增加了現象學研究法和詮釋學研究法，並刊出相關的例示的論文。二〇〇六年四版，我又增加了符號邏輯研究法和例示的論文。在這些研究法中，有不少重疊的地方，特別是哲學方法和其他方法如維也納學派方法、京都學派方法，前者關心的核心是知識論方面，後者則關心宗教哲學方面，現象學研究法、詮釋學研究法和符號邏輯研究法又在哲學研究法上另放異彩。另外，就我現時所想到的，還有精神分析研究法和社會結構和環境研究法。我自己便寫了《唯識學與精神分析》，便是以弗洛伊德 (S. Freud) 和榮格 (C. Jung) 的精神分析和深層心理學來看佛學，特別是唯識學的。倘若再有五版，我會把這方面的研究法放進去。至於社會結構和環境研究法，很多年前已有人提過，因我在這有關方面所知有限，日後充實了，便會把這方面的研究法補進去。

* 吳汝鈞，本所特聘研究員。

二

在這如許的研究法中，文獻學方法顯然是最重要，起碼是其中之一和最受矚目的。這主要涉及原典所用的語文和近、現代的研究所用的語文。所謂文獻學 (philology, textual studies)，便是指這些語文，特別是原典的語文的知識或學養為主。這是佛教特有的現象。究其原因，是佛教很早時期已在印度出現了。它有兩個分派：小乘與大乘。小乘的文獻是用巴利文 (Pāli) 寫的，向南流傳，由印度的南部經錫蘭而流布到東南亞地區，因而有不同語文的發展與研究，如泰文與緬文之屬，現代的語文則有英、日、德、法諸種語文。大乘則向東北的中國發展，又回流到西藏、蒙古，再東傳到朝鮮和日本，再傳到西方世界。這大乘的文獻是用梵文 (Sanskrit) 寫的，向外流傳，開拓出藏文藏經、蒙文藏經、漢文藏經、高麗藏經和日本藏經，分別牽涉及多種不同語文。近年，日本方面有人斥鉅資，延聘學者把藏經都翻譯為英文，以利流通，有很多經典已翻譯出來並出版了。對於這些文獻，又有多種以日、英、德、法文來寫的研究成果。大乘佛典的古典的開拓和現代的研究的著作林，蔚成一片汪洋大海了。對於這些不同語文的佛典的研究，包括其內容、所運用的語文、典籍的流布與承傳、作者真偽的考訂，以及於古籍的校訂、翻譯、做索引，與原典與翻譯的對比探討，便成為文獻學研究的內容。這些工作，隨著佛教思想的不斷發展與開拓，沒完沒了，文獻學的研究也相應地沒完沒了。這些工作，一輩子也做不完。

不過，話得說回來，佛教特別是大乘佛教，其根源是印度，經論是用梵文寫的，這便造成梵文文獻學的重要性。很多經論都有流傳下來，即使原典本子失去，仍然有藏文、漢文的翻譯。因此，我們仍然可以藉著藏、漢的翻譯，進行研究。但學術研究界有一個一致的共識：研究應盡量用原典，只有在找不到原典的情況，才用翻譯。現代的佛學研究，在唯識學方面相當興旺，特別是在日本，他們一直有很嚴格和多元的機制，培養學者的文獻學研究的資源。實際上，日本人的質實性 (rigidity) 的頭腦，是相當適合研究唯識學的。這種學問境界不高，但理論嚴密，名相繁多，可循序漸進來做。例如筑村牧男研究唯識學，光是對其中的三性說，便寫了六十萬字的文獻學的巨著。值得不值得呢？很難說，要問他自己。

在港、臺方面，也有些較年輕的朋友喜歡唯識學，拿它的《成唯識論》

(*Vijñaptimātrāsiddhi-śāstra*) 來寫博士論文。為甚麼呢？因為他們沒有梵文文獻學的訓練，而這部《成唯識論》的梵文本早已失去，也沒西藏文的翻譯，他們以為不需要梵文、藏文的知識，只看漢譯便行了。實際的情況不是那麼簡單。按唯識學理論的建構者世親 (Vasubandhu) 晚年寫了《唯識三十頌》(*Triṃśikā, Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhi*)，文簡意精，需要詮釋，才能讓人看得懂。唯識學派中的安慧 (Sthiramati) 與護法 (Dharmapāla) 分別為此《三十頌》作疏釋。安慧的疏釋 *Vijñaptimātratābhāṣya* 傳入西藏，沒有傳入中土，也沒有漢釋。護法的疏釋亦即《成唯識論》傳入中土。當年玄奘往印度取經，受學於戒賢 (Śīlabhadra) 大師，戒賢學宗護法，玄奘取得護法對《三十頌》的疏釋，將之譯為漢文，即是今日在《大藏經》中的《成唯識論》。玄奘是據護法的這部梵文論典翻譯的，其中一切名相都有相應的梵文名相。要精確理解《成唯識論》，非要將其中重要的名相還原為梵文名相不可。故要正確理解護法一系的唯識學，亦得涉及梵文。進一步，只依護法的《成唯識論》來理解世親的唯識學是不夠的。例如其中一個挺重要的概念「識轉變」(*vijñāna-pariṇāma*)，護法的解讀與安慧的完全不同。護法的解釋是心識自行分化出作為存在世界的相分 (*nimitta*)，而自身則以作為自我的見分 (*dṛṣṭi*) 來認識它，並執取它為具有恆常性的主體。安慧對這個名相的解讀是識自身不斷起變化，由前一瞬間的狀態轉為後一瞬間的狀態。到底世親的這個概念指的是甚麼，不是護法說了算，仍要進一步作文獻學的研究。要避開梵文是不行的。

瑞士的現象學家耿寧 (Iso Kern) 很喜歡唯識學。聽說他到四十歲才發心努力學習中文，俾能閱讀玄奘所翻譯的唯識學文獻。他有沒有學習梵文，閱讀梵文唯識學的論典呢？不管玄奘翻譯得如何好，翻譯讀起來總是有隔閡的。

三

回返到佛學研究的方法方面去，我在拙書中提出應以文獻學與哲學分析雙軌並進的方法對佛學作研究，靈感一部分來自維也納大學 (Universität Wien) 的法勞凡爾納 (E. Frauwallner) 所開拓出來的維也納學派 (Wiener Kreis) 對佛教知識論方面的研究。在這種研究中，當事人須具備足夠的梵文學養，必要時也加上藏文，依西方哲學特別是康德 (I. Kant) 的嚴格意義的知識論的背景，以研究佛教在中、後期發展出來的知識哲學，包括陳那 (Dignāga)、法稱 (Dharmakīrti)、法上 (Dharmottara)、

寂護 (Śāntarakṣita)、蓮華戒 (Kamalaśīla) 他們的那一套。這種研究法有很多支持者，如德、奧系的斯坦恩卡爾納 (E. Steinkellner)、維特 (T. Vetter)、舒密特侯遜 (L. Schmithausen)、布妮曼 (G. Bühnemann)、穆克 (M. T. Much)、克留塞爾 (H. Krasser) 等，日本方面則有服部正明、梶山雄一、戶崎宏正、桂紹隆、岩田孝、赤松明彥、沖和史等。不過，他們仍是稍微向文獻學方面傾斜，哲學分析的分量嫌不足。可以在這方面加強一點，但也未到蘇聯學者徹爾巴特斯基 (Th. Stcherbatsky) 和印度學者穆爾諦 (T. R. V. Murti) 的自由程度。這樣便很好了。不過，這個學派已不斷下滑，近於衰微。法勞凡爾納在一九七五年左右去世，維持也已去世，斯坦恩卡爾納和舒密特侯遜分別從維也納大學和漢堡大學 (Universität Hamburg) 退休，布妮曼已改習密宗，移居美國。日本方面的服部正明已達九十一高齡，梶山雄一已於二〇〇四年去世，戶崎宏正已無意於學術研究，他曾對我說學術研究讓他患了嚴重的頭痛症，云云，桂紹隆與岩田孝已分別從廣島大學和早稻田大學退休。這樣看來，維也納學派很快會走入歷史。

四

上面剛說到，在研究佛教知識論方面可運用文獻學與哲學分析的雙軌研究法，這其實不限於佛教知識論的研究，在其他涉及煩瑣的梵文文獻學的佛學義理的研究，也一樣具有效力。其中一個明顯的例子便是舒密特侯遜在其一九八七年出版的《阿賴耶識：一個唯識哲學的核心概念的起源與早期發展》(*Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*)。不過，此書的文獻學的意味仍然非常濃厚，它的註釋、書目和索引在篇幅上幾乎等於正文的兩倍。同時，這種方法也可以運用到哲學的比較研究方面，最鮮明的例子莫如唯識學與現象學的比較研究方面。在這方面，日本的北山淳友是一個開荒者，上面提及的耿寧也起著帶動的作用。我自己在這方面也做了一些工夫，寫了《胡塞爾現象學解析》、《唯識現象學》二書，所論是否有當，見仁見智。幾年前友人賴賢宗帶同中山大學哲學系的龔隽教授來訪，龔先生告訴我，他們中山大學也流行著一種比較現象學與唯識學的研究風氣，現象學專家倪梁康也有參與。倪先生是現象學研究權威，在把胡塞爾的現象學引導到華文學界，作出很大的努力與貢獻，我是非常感佩的，對他在佛學特別是唯識學方面的研究的轉向，有深切的期待。龔先生又拿了

我的《佛學研究方法論》回去，看看能否在大陸印行、流通，但一直沒有回音。

近日偶然閱讀倪梁康先生所寫的〈宗教經驗與般若現象〉一文¹，覺得很有興趣，便看了兩遍，發覺有很多問題，需要商榷。以下依原文次序逐一提出。

(一) 文中第九十八頁第二段提及在陳那中，智的現象學是可能的，並謂智慧可以通過直觀和推論顯現出來，並且可以通過言說和陳述而得傳達。按這裏有很多問題。首先，陳那在甚麼地方提出這種觀點？文中沒有交代。關於陳那的思想，最重要的當推其《集量論》(*Pramāṇasamuccaya*)，但此書梵文本殘缺不全，可以說是失存，我們只能在其他一些典籍中看到此書的零碎引文，也無漢譯。聽說義淨有漢譯，但已失存。西藏文則有翻譯本，而且有兩種，漢語界理解陳那的思想，通常是通過玄奘譯的《觀所緣緣論》(*Ālambanaparīkā*)和《正理門論》(*Nyāyamukha*)來了解。後者只有漢譯現存。唯識學發展到陳那，其關心焦點已由第七、八識轉移到前六識，由此建構出一套可與西方特別是康德相比配的知識論。實際上，陳那不大講智，如何說「陳那這裏，智的現象學是可能的」呢？說「智慧可以通過直觀和推論的方式顯現出來」，則更不可解。這裏所說的直觀和推論，大約相當於陳那提出的現量(*pratyakṣa*)和比量(*anumāna*)，也約略分別相當於康德說的感性(*Sinnlichkeit*)與知性(*Verstand*)。因此，陳那講的現量和比量是很不同的，兩者分別認知對象的自相(*sva-lakṣaṇa*)與共相(*sāmānya-lakṣaṇa*)。他在其《正理門論》特別提出「現量除分別」(《大正藏》，第32冊，頁3b)。「分別」相當於倪文所說的推論。現量與比量可以成就世間的知識，這是俗諦的。智則是高一層次，它超越言說，是覺悟、解脫的能力，可證成真諦。說「智慧可以通過直觀和推論的方式顯現出來，並且可以通過言說和陳述而得到傳達」，想來想去都想不通，這樣理解陳那，到底是依於甚麼文獻呢？

(二) 在第九十八頁末尾和第九十九頁開始，倪文說柏拉圖意義上的「觀念」(*Idea*)，是直觀可見，是現量，也明顯不對。柏氏的觀念或理型不是個別相，而是普遍相，現量只能見個別相，亦即是自相，如何見觀念呢？

(三) 在第一〇四頁第一段，倪先生說唯識學的賴耶緣起和三能變說，都在著重討論一種緣起發生的問題。老子所說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」

¹ 該文收入黃冠閔、趙東明主編的《跨文化視野下的東亞宗教傳統：理論反思篇》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年)，頁95-110。

或「天下萬物生於有，有生於無」，是與緣起發生的問題處在同一個向度上的思考。這種說法，在字面上或許有倪先生所說的意思，但精細考究起來，雙方的思考模式或所謂「向度」上，終是不同。老子講生，是形而上學的、現象學的；唯識學講緣起，是宇宙論的、經驗性格的，因而是現象論的。老子是實體主義的思維模式，唯識學則是非實體主義的思維模式，雙方不能混同起來。

（四）在第一〇六頁第三段，倪先生提出，唯識學對每種意識都有四個要素亦即四分的把握。這樣說並不正確。奘傳唯識學傳統流行八字真言：「安難陳護一二三四。」安是安慧，難是難陀，陳是陳那，護是護法。他們對識轉變（*vijñāna-pariṇāma*，此中是說識或心識，未有限定為意識）或心識的活動、變化，各自不同。安慧著重心識由某一剎那轉變至下一剎那，只是心識從一種狀態轉為另一種狀態，並沒有分化作用，故是一分。難陀則說心識轉化或分化為相分與見分，故是二分。陳那則在相、見二分之外，加上自證分，而為三分。護法則在陳那的三分之外，再加證自證分，而為四分。在心識的轉變活動中，論師對轉變的結果有多少分，並無一致的說法。不知倪先生如何確定一致的四分說？

（五）第一〇六頁末段，倪先生說唯識學從末那識到平等性智的轉變，與儒家的「惻隱之心」和「己所不欲，勿施於人」都是轉變的探討和要求。這從大處看似無問題，但若細究起來，雙方的分別仍然非常明顯，儒家是道德的導向（*orientation*），唯識學則是宗教的導向。道德與宗教終是不同，前者要成就道德的人格，後者則要證成覺悟、解脫。在佛教看來，道德仍受限於世間的學問，是不徹底的；宗教則可讓人達致出世間的境界，是徹底的。

（六）第一〇七頁第二段，倪文說佛教意義的感性直觀和智性直觀都是智慧。說智性直觀是智慧，這無問題；感性直觀如何能是智慧呢？唯識學把心識分為四類：感識、意識、我識和藏識，感識即是感性直觀，這是有執著，被視為傾向染汙方面的，與智慧有甚麼關係呢？倪先生引述《成唯識論》的「善觀諸法自相共相無礙而轉」來說妙觀察智，這種智慧能同時照見諸法的個別相（自相）與普遍相（共相），在觀個別相時，不可能作為感性直觀來照見，因為在這個階段，感性直觀的「感性」已被克服、被轉化了。感性直觀必須被克服、被轉化，才有智慧可言。

（七）倪文最令人失望的地方是，題目標出宗教經驗與般若現象，我看來看去，都弄不清楚倪文要傳達甚麼訊息，要告訴甚麼東西。文中對宗教經驗和般若

現象的意義都沒有說清楚。就宗教經驗來說，文中一方面說「宗教經驗與智慧之間沒有內在聯繫」，但馬上又說「在佛教中，宗教經驗基本上等同於智慧」（第 96 頁第 2 段）。這明顯是不一致的說法，佛教是宗教，它自然不能脫離宗教經驗，何以與智慧之間沒有內在聯繫呢？跟著又說佛教的宗教經驗基本上等同於智慧，這是甚麼意思呢？就倪文整篇來看，他明顯地對「宗教經驗」沒有確定的概念。這種概念其實在很多文本中都有交代，如德國神祕主義的 Meister Eckhart、Jacob Böhme，英美的 John Hick、David Tracy 等的著作中都有說及，Eckhart 與 Böhme 更在與宗教經驗密切相連的冥契實踐中下過深厚的工夫，倪先生只是對此未有留意而已。另外，題目中的「般若現象」到底指甚麼？文末又提「般若現象學」。相差得太遠了。到底要講般若現象還是要講般若現象學呢？實際上，「般若現象」這種語詞便大有問題，般若是智慧，與終極真理的證成大有關連，怎能說是現象呢？關於般若 (prajñā)，我把倪文看了又看，看不出對這個語詞有甚麼解釋。這是甚麼智慧呢？文中沒有交代。其實，流行空間很廣的《心經》一開始便對般若智慧交代得很清楚：

觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。(玄奘譯本，《大正藏》，第 8 冊，頁 848b)

其中，般若波羅蜜多 (prajñāpāramitā) 是觀照諸法都是無自性因而是空的智慧，能證成這種智慧，便能從種種苦痛煩惱解放開來（度一切苦厄）。倪先生怎麼不去了解一下呢？在題目中列得清清楚楚的重要概念，卻在文中完全沒有交代其意涵，真是難以理解。

最讓人費解的是，倪文花了很多篇幅談論到胡塞爾，但胡塞爾對題目所標示的宗教經驗與般若「現象」都沒有交集，倪先生也說：「胡塞爾本人對智慧與知識的區別著墨不多。在他那裏，基本上沒有作為宗教經驗的智慧概念。因為對他來說，神……不是現象學的純粹意識意義上的絕對，因而也受到現象學還原的擱置。」（第 99 頁第 2 段）又說：「胡塞爾之所以對宗教經驗意義上的『絕對』持謹慎態度，很可能是因為他缺乏在此問題上的直接直觀經驗，因此將它懸擱起來，置而不論。」（第 109 頁第 2 段）既然沒有交集，為甚麼嘮嘮叨叨地把胡塞爾說個不休呢？這不是焦點轉移，致文不對題嗎？另外，倪文說到胡塞爾，都有清楚交代原典出處，但對於佛學，除了《成唯識論》與《解深密經》外，都沒有說明文獻依據，這是依據別人的說法嗎？例如第九十七頁第二段提出智與慧的原來語詞分別是

jñāna 與 prajñā。這是何所據呢？佛典通常以 prajñā 為智，亦即是般若，何以是慧呢？《唯識三十頌》與《成唯識篇》說到心所 (caitasā)，其中有慧，屬別境性格；可是沒有智，智是轉依而得的。倪先生何以以 prajñā 為慧呢？