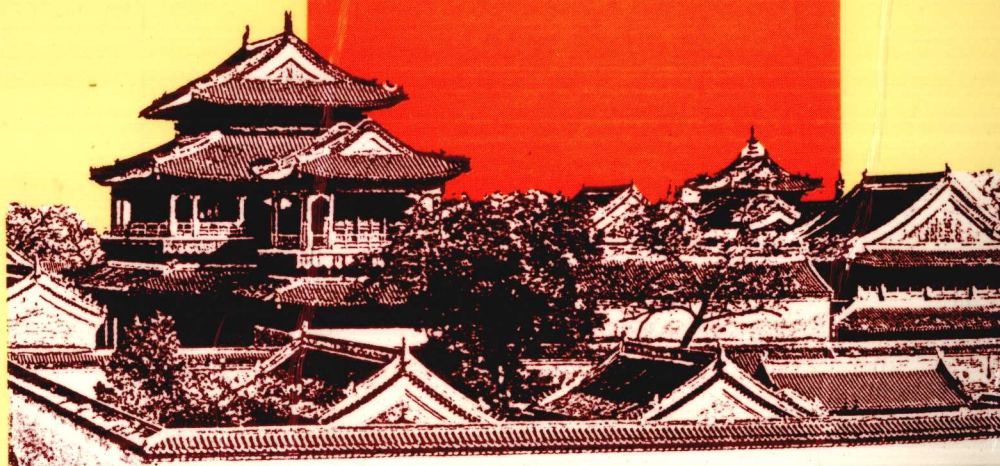


佛學研究方論

《冊上》

著／吳汝鈞



佛學研究法

（上册）

曹/駒/波/撰

吳汝鈞 著

佛學研究
方法論

《上册》

臺灣學生書局 印行

三版序

吳汝鈞

日前接到臺灣學生書局的通知，說這本《佛學研究方法論》要再版，問我有沒有地方要改動和補充，我因而想起很久之前讀到一篇有關這本拙著的書評。其中有如下說法：

以辭書來看文獻學的處理範圍與功用，其實並不能完全窺見文獻學處理問題的層次，在示例的選擇上應該有更好的論文，可展現作者在方法提示時所交代的文獻學處理問題的過程。（薛淑麗著〈評介吳汝鈞《佛學研究方法論》〉，蔡耀明執行主編、陳舒婷助理編輯：《現代佛教學會通訊》第十二期，二〇〇二年三月，頁九二。）

這是說，我在該拙著中第二部份〈研究法之運用示例〉中以中村元等著的多本佛學辭典中詮釋「愛」的意義部份來例示文獻學方法在現代佛學研究中的作用的不足之處，應該用更好的、更周延的論文來作例示。這個提議很好，在處理有關問題時，我的確有些大意。在這裡，我除了對薛淑麗表示謝意外，也趁著這個增訂三版的機會，在例示文獻學方法的運用方面，補上另一篇文字，那便是拙著《唯識現象學二：安慧》（臺北：臺灣學生書局，二〇〇二）中對安

慧(Shrimati)解讀世親(Vasubandhu)的《唯識三十頌》(Triśīkā-vijñaptimātrā-siddhi, Triśīkāvijñaptikārikā)而寫成的《唯識三十論釋》(Triśīkāvijñaptihāsa)的對第一頌的文獻學式的處理(頁一—三八)，並定這篇文字的名稱為〈安慧對識轉變的文獻學的詮釋〉。基本上我是依安慧的《唯識三十論釋》的梵文本來寫，又參考了大量國際佛學界特別是日本佛學界在這方面的研究成果而成。識轉變(vijñāna-pariṇāma)是世親唯識學的重要觀念；對於這觀念的詮釋有兩個傳統：宗安慧的藏傳佛學與宗護法(Dharmapāla)的漢傳佛學。在我的該篇文字中，文獻學的詮釋是主脈，哲學分析則是輔脈。

另外，在最近幾年，我把在學問上的關心的重點，由佛學轉移到歐陸的現象學(Phänomenologie)與詮釋學(Hermeneutik)方面去。前者以胡塞爾(E. Husserl)的哲學為主，後者則以葛達瑪(H.-G. Gadamer)的哲學為主。分別寫有專書與專文。我並且把這現象學和詮釋學的方法，應用到佛教觀念、理論的處理方面，感到很有幫助、啟發性。我所處理的問題，主要是唯識學(Vijñāna-vāda)和天台學方面的，我相信同樣的方法，可以應用到佛教的其他範域方面。

實際上，西方學者悅家丹(Dan Lusthaus)在為天普大學(Temple University)寫的博士論文中，便把唯識學與現象學拉在一起說。至於以詮釋學來解讀佛學，目前還不多見。在這次拙著《佛學研究方法論》的增訂三版中，我把自己在這兩方面的具代表性的研究成果，酌量補入拙著中，並擬好題目。闡述現象學研究法的論文為〈胡塞爾的現象學方法〉，研究法的運用示例的論文為〈唯識學阿賴耶識要義及其現象學解讀〉；闡述詮釋學研究法的論文為〈葛達瑪的詮釋學方法：以對天台佛學的詮釋為例證〉，這種研究法的運用示例的論文為〈天台智顗的

佛性具足諸法說的詮釋學解讀：就存有論與救贖論方面看。這些有關論文分別取自拙著《胡塞爾現象學解析》（臺北：臺灣商務印書館，二〇〇一）、《唯識現象學一：世親與護法》（臺北：

臺灣學生書局，二〇〇二）和《法華玄義的哲學與綱領》（臺北：文津出版社，二〇〇二）。其中，取

自《胡塞爾現象學解析》及《法華玄義的哲學與綱領》二書的論文有極大幅度的增刪。

要說明的是，我最初撰寫這部《佛學研究方法論》時，是本著國際視野來做的，因此所選取的研究法的運用示例，基本上都是外國學者所寫的，包括日文、英文、德文的論文，然後自己譯成中文。其中只有一個例外，那便是在考據學方法名下的〈楞伽宗考〉，那是胡適自己用中文寫的。當時我的想法是，胡適的這篇作品，很有代表性，他自己便是史學研究出身的，而所考證的題材，是禪宗史上一個重要公案，我找不到更好的選擇，因此便用上了。

在這次增訂三版中，我所選取的研究法的運用示例論文，卻都是自己寫的。此中理由，謹一述如下：一、我不再堅持這些示例論文非要是外人寫不可，只要適合便成。二、我自己在國際佛學研究界已薄有名望，自己寫的東西也薄有國際性。三、有些示例論文，如以詮釋學來解讀佛教義理的，目前還找不到外人的作品，只有自己做過，故沒有其他選擇了。四、即使找到外人的作品，我已沒有精力與時間來翻譯了。同時，對於這些外人的作品，自己並不覺得完全滿意。

為了方便原書出版者臺灣學生書局的作業起見，我把這次增訂三版所加入的論文，全部放在全書的最後部份，即〈附錄〉的後面，以〈補遺〉標示。讀者可以把這些論文，分別放還於全書的適當位置，然後依序閱讀。例如，把〈安慧對識轉變的文獻學的詮釋〉放在研究法之運用示例部份中例示文獻學方法的中村元等原著〈佛教「愛」之釋義〉之後；把〈胡塞

爾的現象學方法》、《唯識學阿賴耶識要義及其現象學解讀》與《葛達瑪的詮釋學方法：以對天台佛學的詮釋為例證》、《天台智顗的佛性具足諸法說的詮釋學解讀：就存有論與救贖論方面看》這四篇論文依序放在原書論哲學方法中的符號邏輯研究法標題下的《佛學研究中的符號邏輯研究法》、R. H. Robinson 原著《龍樹系統中的一些邏輯面相》之後，便成。這兩對（每對包含研究法與例示該研究法的論文）四篇論文自應分別被安插在符號邏輯研究法之後的現象學研究法與詮釋學研究法的標題下。至於全書目錄方面，自然是依序增加這些資料。我希望這種權宜的安排，不會為讀者帶來太大的困擾。

由於這部拙著有一部份內容是資料性的，特別是《書目》和《書目補編》，本來自應依著時序的進展、推移而有所增補。特別是在最近一、二十年之間，舊的佛學研究成果不斷被修改與補充，新的佛學研究成果也不斷以著書形式被推出來，佛教的文獻和義理，都以較早期更具多元性、更多面相而被整理和解讀。要增補的地方實在太多，這種情況，在書目方面非常顯著。但由於個人的精力與時間有限，書目方面的補充，便只能擱置下來。

現代意義的佛學文獻學研究肇始自歐陸，其中先後在各地出現了多個研究中心，例如牛津、丹麥、巴黎、維也納和羅馬。其後日本的南條文雄受學於牛津的穆勒（M. Müller），把這種研究法帶回日本，因此，日本亦先後在各地成立了多個研究中心：東京、京都、九州、仙臺。最近一、二十年間，臺灣佛學界明顯地有承襲了這歐陸與日本的佛學研究特別是文獻學研究的傾向，現在已有少數（雖然是極少數）學者能夠不假手漢譯文獻，而直接處理梵文、巴利文和藏文的原典和翻譯文獻，進行佛學研究，包含文獻學的研究。大陸方面的現代意義的佛學研究，特別是文獻學的研究，目前似乎還未起步，充其量也只能說是在開始階段。看來海

峽兩岸的佛學研究，還有很長的路要走。特別讓人感到驚異的是，大陸學者談到佛教知識論，由於資訊的缺乏、參考資料的不足、語文的限制，和學養的貧乏，還是拿《方便心論》和玄奘譯的陳那（Dignāga）的《因明正理門論》和商羯羅天主的《因明入正理論》來進行研究。他們認為這方面已盡於陳那。其實陳那還只是開始哩，陳那之後還有法稱（Dharmakīrti）、帝釋慧（Devendrabuddhi）、智作護（Prajñakaragupta）、法上（Dharmottara）、寂護（Śāntarakṣita）、蓮華戒（Kamalasila）、智勝友（Jñānasrmitra）、寶稱（Ravakṛti）、寶作寂（Ratnakaraśānti）等一大堆。有些學者還拿不大相干的般若智（prajñā）來論佛教知識論。

我自己在上世紀七十年代初、中期和八十年代初期，便離開香港，先後到日本、德國與北美洲作佛學研究之旅，主要留意這幾個地方的佛學研究。除了文獻學研究外，也留意他們對佛學的哲學分析和宗教學研究。最後我把焦點集中在研究的方法上，對這些不同的方法進行反思，看它們的運用、效果、優點與限制，這樣便形成自己的對佛學研究的方法論（methodology）。我對自己的佛學研究法最後敲定為文獻學（philology, textual studies）與哲學分析（philosophical analysis）合起來的雙軌研究法。

在上世紀七〇年代末期與八〇年代初期之間，我正式提出這佛學研究的雙軌並進方法，展示於拙著《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，一九八三）中。那個時候臺灣的佛學研究基本上仍是受到印順法師的影響，順著「以佛法研究佛法」的方式進行。這種方法無可非議，我們研究佛教、佛法，當然是奠基於佛法本身，難道應以儒學來研究佛法麼？但細看起來，這種研究法又好像甚麼也沒說，反而變得無從捉摸。一九七八年末我從德國回來，初訪佛光山，先在它的臺北別院作客，後來到南部大樹鄉參訪，曾經和星雲法師作過細談，也先後在

這兩個地方作過兩次頗長的演講（每次都是三小時），都是環繞佛學研究的方法問題來展開自己的論點。其中一次印象特別深刻。一位善信提出一個問題：你們講那麼複雜的佛學研究方法，講文獻學，又講哲學分析，不會影響在佛法方面的修行麼？她所說的影響是負面意味，是妨礙的意思。我說不會，而且還有幫助。佛教研究法的作用，是讓我們較精確和有效地瞭解佛教的義理，把握佛陀和歷代諸師所提出的正法，更正確地引導我們在生活中修行，怎麼會反而成為妨礙呢？只有懶人才會排斥佛學研究法，特別是文獻學研究法。

這部拙著初版於一九八三年，到現在已經超過二十年了。最初的幾年很少人留意，最近幾年則頗有些行內、外朋友的注意，也提出評論。這讓我內心很欣喜，覺得自己在搞佛學研究和研究法方面不那麼寂寞了。遺憾的是，同類的專書還不多見，不管是在臺灣、日本、歐美以至印度。同時，由於我自己在學術研究上轉了向，轉到現象學體系的開拓方面去，拙著《純粹力動現象學》便是一個開始，今後不會有很多時候和精力再從事佛學研究與探討佛學研究方法了。我只有寄望於來者。

實話實說，我自己對於這部二十多年前的處女作《佛學研究方法論》，有很多不滿意之處。光是資訊方面已是一個問題。佛學研究是一種跨國的研究，不單東亞、南亞方面的學者從事於其中，西方學者，不管是宗教方面抑是哲學方面的，都對它作過或多或少的貢獻。該書所報導的國際佛學研究的資訊，很多方面已過了時，很多名學者已作古，如日本方面的維也納學派的梶山雄一、京都學派的武內義範、唯識學者上田義文、中觀學者江島惠教、印度學以至東方學者中村元、印度方面的中觀學者彭迪耶（R. P. Pandeya）、佛教邏輯與知識論學者默迪羅（B. K. Matilal）、西方方面的漢堡學派的邊爾（O. Benl）、中觀學者史培隆格（M. Sprung）、

史提倫格 (E. J. Streng)、文獻學宗匠狄雍 (J. W. de Jong) 等。臺灣的國寶級學僧印順亦以一百嵩壽圓寂，日本的阿部正雄和加藤華人學者冉雲華都垂垂老矣。很多富有現代意義的題材，如佛教社會學、佛教生態學、佛教醫學、禪與宗教精神治療、佛教與精神分析（精神分析包括弗洛伊德 S. Freud 的精神分析與榮格 C. Jung 的深層心理學）、佛教與女性主義等等，原書都未有涉及。對於這些題材，佛教界（國際佛教界）已很有一些研究，而且成果不錯，例如佛教社會學、佛教生態學、禪與宗教治療等方面。我希望自己的這本拙作在下次進行增訂版之前，已經有另外一本同性質的但更為周延的著作面世，那我這本拙作便可有拋磚引玉的效果了。

最後，我留意到日本佛學研究界方面出版了一本論佛學研究方法的書：《佛教をいかに学ぶか：佛教研究の方法論的反省》，由於這類文獻在日本佛學界非常罕見，我國學者知道它的也不多，因此特別就這本書寫了一篇（日本學者的佛學研究方法論），放在全書之後，希望讀者留意。

增訂版序

《佛學研究方法論》一書在一九八三年出版，總結了我在日本和德國留學時所認識到的現代佛學研究的方法與成果。這本書雖在一九八三年出版，但在一九八〇年已有定稿了，其後我繼續進修，又在八三到八六年間到加拿大去，繼續研究，對現代的佛學研究有更多的認識。這個時期之後，我陸續寫了些有關現代佛學研究在方法學上的表現的文字。現在趁學生書局為這本書印行第三版的機會，把這些文字補充進去，又在原書中改動了一些文字，以增訂版的方式印行。

《佛學研究方法論》原書分兩部份：資料與理論與研究法之運用示例。這次加入的文字，主要是補充資料與理論方面的，其中有一篇〈佛學研究中的符號邏輯研究法〉，是補原書討論現代佛學研究法的不足的。同時又附上一篇翻譯文字：〈龍樹系統中的一些邏輯面相〉，作為符號邏輯研究法的運用示例。這篇翻譯譯自下列文字：

R. H. Robinson, "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System," *Philosophy East and West*, 6: 4 (1957), pp. 291 - 308.

這篇譯文，是由馮禮平先生先譯，然後由我對照原文，校改了多次，乃成定稿。

特別值得一提的是，增訂版收入兩篇博士論文的綱要 (proposal)，其一是以中文來寫，

另一則以英文來寫。以中文來寫的是有關華嚴的研究，以英文來寫的是有關天台的研究。綱要是很重要的，它表示一個結構，一個構造，是整篇論文的骨幹。不單博士論文需要有好的綱要，即使是一般的學術論文，也要有好的綱要。在綱要中，論文要討論的問題、論證、討論的方法以至運用的資料等，都要列明，不能含糊。希望這兩篇東西，對有心寫好佛學研究論文的讀者，有一些參考作用。

其他增補的文字有：△對現代佛學研究之評論▽、△日本的佛學研究的新發展▽、△從現代佛學研究的學術性問題說起▽、△淺論日本及西方的佛學辭典▽、△佛學辭典的編纂▽。此外還有一個△現代佛學研究書目補編▽，那是補原書的△現代佛學研究書目▽的不足的。

吳 汝 鈞

一九九四年十月

《佛學研究方法論》序

冉雲華序
岑溢成譯

中國的佛學歷史悠久，成就輝煌；環視天下，在這方面差堪比擬的國家實在少之又少。可是，回顧我國最近一兩個世紀的佛學著作，成績就大不如前了；不論在數量上和貢獻上，較諸其他國家，尤其是毗鄰的日本，真不啻有天壤之別。語言訓練之缺乏，外國書籍之不流通，對政治思想之偏重、社會之動盪、民生之困乏、戰火之連綿，對中國人的（學術）生活產生了深廣的影響。學術著作之稀少，就是這種處境帶來的後果之一。

在現代學者心目中，方法論是一切科學的研究之管鍵。但我國對佛學研究之方法論，却談不上有任何重大的貢獻。自呂澂的《佛教研究法》在一九二六年出版以來，這方面的努力便難得一見了。報導固然不同於研究，可是方法論已不復是一門無關重要、毫不相干的學科了。我無意把方法論吹捧成萬應良藥，更無意把方法論譏貶為一無用處。在研究過程中，方法論對年輕學者的思維尤其重要，它在提供系列問題方面有很大的幫助。它更促使學者在資料之脈絡中思考和勘察這些問題。這些問題一旦從資料得到實質支持，則新知可期。否則，進行研究的學者就必須重新檢討他的設想或資料了。無論是那一種情況，方法論均能激發學術性思維。作為一種處理程序，方法論可以限定考察某一課題所用的邏輯和方式，由此確定問題的意義和結構，有時甚至由此達致問題的解決。

我國青年學人如果決意增廣自己的（佛學）知識，加強他們對佛學研究的貢獻，唯一有

效而且快捷的途徑就是方法論的進路。循着這條進路，我們就能從一個正確的起點出發，朝着一個正確的方向推進，這才不致有浪費光陰之虞。基於這樣的想法，我覺得吳教授這部新作，對佛學研究將有重大的震激作用。

跟我國學者有關這個課題的已刊行著作相比較，本書有許多優點。首先，吳教授這部書規模宏闊，內容豐富。書中第一部份屬於概論，內容主要是當今世界佛學研究範域之概覽。以此概覽作為背景，讀者即能認識到佛學研究的既有工作和成績。這也顯示出這部書之架構是在堅實的基礎和批判性的分析之上樹立起來。通過這些概覽和分析，作者反映出種種佛學研究方法的進路。作者更依照方法的差異，將當今的佛學研究分成若干類別，由此讀者可以大致得悉當世一些特出的研究中心在這方面的重大進展。本書所鋪陳的著作和方法論，清清楚楚地證實了呂澂之著作出版以後，在不同的學問部門中，在不同的研究中心裏，佛學研究均有長足的進步。與呂澂的著作相比，本書所蒐羅的有關資料，顯然是較為全面。而本書的分類也很謹慎，討論亦很細膩。

本書的第二個優點就是分析極有深度，這表現了一種創造性的努力。我們再以呂澂的著作為例。此書將佛學研究分成四個副標題：三藏的結集（藏經）、佛陀的生平（佛傳）、佛學史（教史）和各宗義理的研究（教理）。用術語來說，它們分別代表文獻的、歷史的和哲學的佛學研究。這種研究的規格很明朗，很有學術味。可是作者在書中却全心全意介紹他所見及的有關書籍；相對之下，關於方法論本身的討論却少得不成比例。還有一個很好的例子可以展示出此書在這方面的局限，那就是：在論述哲學性研究的大約八頁半的篇幅裏，只有不足一頁是用作討論哲學研究方法的。假如我們追問甚麼是佛教哲學的研究？呂著只會給我

們指出：到他那個時候為止，佛理之研究「通用訓詁及達意之二法」。所謂訓詁法指典籍的比較和語文的訂正；達意法則指通過一特定時代的一般哲學史來批判地研究一人或一家之基本哲學。對於佛教哲學之要理，呂澂綜合為四個詞語：染、淨、因、果。這些無疑是佛教哲學的主要問題，可是它們却肯定地不像呂澂的綜述所鋪陳的那麼簡單。

懷着這樣的心理背景，我們就會覺察到吳教授的新著較呂書詳盡和明晰許多。就佛理而言，本書包羅了對佛教真諦的歷史的、哲學的、認識論的、比較宗教的和修行方法的研究。

在每個副標題下面，作者都一一介紹有關方面的主要著作，權威學者所使用的方法和他們所達致的結論。這種進路有它的優點，也有它的限制。其中一個優點是讀者可以通過具體的實例來學習方法論。那麼，方法便不是空泛的、無意義的理論。這個優點對我國的讀者尤其重要，因為中國哲學總愛透過具體的例證來理解抽象的真理，透過特殊來理解普遍。然而，這學科的概念却每每不大明確，有時甚至沒有給予系統性加以界定，這是此種進路的限制之一。

由於我用了相當的篇幅來比較呂澂的著作和本書，可能會令人產生一個錯誤的印象，以為我在貶抑呂著以顯揚本書。我是絕無此意的。呂教授是我國佛學研究少數幾位先驅人物之一；在這個範域裏，他曾經有過鉅大的貢獻，許多學者在不同的方面多多少少都受過他的影響。在早期的學術生涯中，初入佛學之門時，我閱讀呂教授此書，實在得益不淺；後輩學人多有同感。因此，我所以將兩書加以比較，不過想表現出這門學科的進展而已。呂書的局限並非呂教授過的失。在過往的五十年裏，佛學研究本身有了長足的進步。在範圍上，在程度上，方法論及其成果都已跨越呂書出版時的二十年代。

批判的精神，是知識進步的條件。我寫作這篇序言時，正抱着這樣的精神。我對本書的

讚賞，並不意味我完全同意作者所說的一切。我認爲作者之將佛學研究劃爲一門學科，仍需有進一步的清楚交待和學理上的證成。而方法論的論證，也有改善之餘地。撇開這些看法上的差異，我仍認爲吳教授這本書是很有價值，而且適合時宜，讀者們，尤其是我國年輕一輩的學人，將可從本書得到益處，因爲書中鋪列了這門學科的一些尖銳問題。此外，他們還可以從本書認識到新近的研究成果，並可學習如何去分析這些作品。

通過本書，讀者將會發覺佛學研究就像其他的學科一樣，在近數十年間經歷了鉅大的變化。因爲這種持久不懈的努力，這門學科才能發展下去。在變化和發展的過程中，新問題和新方法發現了，新學術和新研究完成了，而新知識也積聚了。就當代學術而言，歐洲的佛學專家的貢獻最重要，他們對學術界的影響也極鉅大。

在許多歐洲的研究中心裏，佛學研究雖然原是東方研究的一個分支，這並不等於這門學科就能從其他學科中割離出來。在上古和中古西方宗教的研究中，方法和思考得到了發展，而哲學也在有意無意間注入了佛學研究之中。在這個知識背景上面，我們就可追問佛學研究目下的趨勢如何。佛學研究可說是逐漸接近宗教研究。過去，宗教研究大多在基督教的聖經學院或神學院中進行；在那些機構裡，基督教以外的宗教研究，不易有容身之所。然而，二次世界大戰之後，局面就大不相同了。在沒有宗教背景的學術機構中，例如北美以至西歐的大學和學院裏，宗教研究日趨蓬勃，而佛學研究更成爲宗教研究的主要部份。從許多方面來看，這種新方向是可喜的發展，因爲佛教畢竟是一種宗教，它與其他宗教所面對的，有不少是共同的問題。即使佛教與其他傳統之間並無平行的或歷史的關聯，比較性的探討依然常給佛學研究帶來重大的成果。總之，宗教與宗教之間固然有許多差別，可是它們總有不少相通