

走向平等的經學觀

----現代中國佛學研究的方法論反省

馮煥珍

中山大學哲學系講師

目次

一、引言
二、佛教、佛學與佛學研究
三、知識論立場的研究： 文獻學、歷史學、思想史、哲學
(一) 文獻學的研究
(二) 歷史學的研究
(三) 思想史的研究
(四) 哲學式的研究
四、生命論的立場研究：還原主義與包容主義
(一) 內學院的“還原主義”立場
(二) 印順法師的包容主義立場
五、結語：走向平等的經學觀

一、引言

如果以梁啟超的《佛學研究十八篇》、沈曾植的《海日樓筭叢》與羅振玉的《宋元釋藏刊本考》等著作將現代學術理念以及文獻學和歷史學的方法援用於佛學研究視為現代佛學研究的開端，現代中國佛學研究已經歷近百年歷程了，¹且已形成了新的佛學研究傳統。這種佛學研究的成就有目共睹，但是其有限性也非常昭然。對其得失，有人已開始從從方法論上加以反省，²香港浸會大學的

¹ 關於此問題的論述，請參閱葛兆光：《論晚清佛學復興》，《學人》第十輯，南京：江蘇文藝出版社 1996

年版；何建明先生的《佛法觀念的近代調適》（尤其是第二章第一節、第四章第三節）亦間接論及此問題，廣州：廣東人民出版社 1998 年版。

² 呂澂先生于 1926 年已出版（由商務印書館出版）《佛學研究法》（1933 年再版時更名為《佛教研究法》）

的專書，但該書不是對當代佛學研究方法的反省，而是內學院研究方法的闡明，且重在研究文獻的開列和簡介，故

吳汝鈞先生曾撰《佛教研究方法論》全面檢視現代佛學研究的各種方法，最後歸本於德奧學派所持文獻與思想相結合的方法；³華南師範大學的龔雋先生亦以《近代中國佛學研究方法及其批判》和《作為思想史的禪學寫作》兩文分別反省了中國近代以來的佛學研究，尤其是禪學研究，提倡以思想史的方法研究佛學。⁴雖然研究方法的反省並不能取代真正的問題研究，但這樣的思考無疑對我們佛學研究者省察其自身的有限性，乃至對我們拓寬佛學研究的視野、深化佛學研究的水準都深有啟發，因為我們的任何研究都必須在適當的方法指導下進行。

本文的論題同樣是方法論的檢討，但所持立場與上述兩位稍顯異趣，我的立場是傳統佛學的經學立場。因此，我的立論將從我對佛學的性質和內涵之理解入手。具體說，本文試圖分這樣幾個問題來討論：什麼是佛學？如何理解現代人的各種佛學研究方法？哪一種研究方法能更好地實現對佛學的理解和詮釋？必須首先申明的是，對各種研究方法的理解和評價都是在我所把握的佛學的基礎上進行的詮釋學意義上的論評，意在獻出一管之見，並無入主出奴之意。

二、佛教、佛學與佛學研究

佛教、佛學與佛學研究是相互關聯的三個概念，佛教是指佛（佛教創立者）、法（此指佛及其弟子所傳一切教法）與僧（依佛法修行的僧團）這佛教徒所謂“三寶”的統一體，佛學是指其中的“法”這一部分，⁵佛學研究則是指對“法”中所蘊涵的學理的探究。

依佛教經典記載，佛教創立者釋迦牟尼（約前 565——約前 485）是徹證宇宙萬法實相的正等正覺者，其所現證的空性與涅槃，從法（此指一切宇宙現象）的視角說，它是“非智（分別智）所測、唯證相應”的一切諸法的空性（又稱為法性、實際、實相、真如等等）；從人的視角說，它是人斷盡煩惱、獲得究竟解脫的涅槃（又稱為菩提、法身、佛性等等）。此亦為方便之說，究極而言，空性與涅槃皆不可說，如《本事經》所說：

此略過不論。

³ 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上、下冊），臺北：學生書局 1983 年版。

⁴ 龔雋：〈近代中國佛學研究方法及其批判〉，《二十一世紀》總第四十三期，香港：香港中文大學 1997 年 10 月版；《作為思想史的禪學寫作》，《佛學研究中心學報》第 5 期，臺北：臺灣大學 2000 出版。

⁵ 印順法師即雲：“佛學只是佛法之學，佛教之學。”（釋印順：〈談入世與佛學〉，《妙雲集》下編之七：〈無諍之辯〉，第 205 頁，臺北：正聞出版社 1995 年修訂版。）黃懺華先生亦雲：“佛學者，佛之學理，或佛之學說；而其所說者，宇宙之實相，人生之真義也。”（黃懺華：《佛學概論》第 13 頁，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社 1992 年版。

究竟清淨，無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說爲不可施設究竟涅槃。⁶

這就是說，佛陀所證具有強烈的實踐性，它始終主要體現爲一種生活方式和在這種生活方式中體證到的境界。不過，如果佛陀唯止於不可說的真如境，也就談不上佛教和佛學了。據說佛陀確曾一度萌生不說法之心，因爲在他看來，他所得法不唯深奧難解，更難爲衆生依照奉行：

我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無爲，智者所知，非愚所及。衆生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法！又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛，無餘涅槃，益復甚難！徒自疲勞，唐自枯苦。⁷

由於深深悲憫衆生的愚迷和痛苦，佛才起而說法傳教：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！雲何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令衆生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示衆生佛之知見故，出現於世；欲令衆生悟佛知見故，出現於世；欲令衆生入佛知見道故，出現於世。是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。⁸

佛傳出佛法後，便不斷有人依佛及其所傳教法修行而形成僧團組織，由是才有了佛教。

佛所傳教法又稱爲原始佛學，其內容即“三法印”（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）、“四聖諦”（苦、集、滅、道）、“八正道”（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）、“十二因緣”（無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛

⁶ 《本事經》卷三，《大正藏》第17冊，第678頁上。

⁷ 《彌沙塞部和醯五分律》卷十五，《大正藏》第22冊，第103頁下。

⁸ 《妙法蓮花經》卷一，《大正藏》第9冊，第7頁上-中。

緣取、取緣有、有緣生、生緣老死、老死緣無明……)與“三十七道品”(四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道)。⁹原始佛學的核心教理是釋迦牟尼所說的“三法印”——“諸行無常”，謂一切有爲法(宇宙間一切有生有滅的現象)念念生滅，無有常住性；“諸法無我”，謂一切法(包括涅槃這樣的無爲法)皆無自性；“涅槃寂靜”，謂生死苦惱令人煩亂不安，衆生證入涅槃則滅盡一切生死苦惱、不再受生死苦惱之侵擾，因而稱爲寂靜。三法印所論無非緣起法，緣起法包括四層含義：1、作爲諸法實相的緣起法(空性或涅槃)。此實相一方面“離四句、絕百非”，同時它又具有“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出”之特性，¹⁰且此特性爲佛陀親身所證，故真實不虛：“緣起法者，非我所作，亦非餘人作”。¹¹“若佛出世，若不出世，是緣起法住法界”。¹²此即所謂“涅槃寂靜”。2、如實描述實相的緣起法，即佛教教理意義上的緣起法則。此一法則，亦在《雜阿含經》中得到經典闡述：“如來說法，此有故彼有，此起故彼起。”¹³意謂宇宙間的一切現象都是因爲各種條件的和合才得以產生和存在的，從時間上看是前後相續而“起”的緣起之流，從空間上看是同時相依而“有”的緣起之網。反過來，則是“此無故彼無，此滅故彼滅”，即宇宙間的一切現象亦因各種條件的離散而消亡，從時間上看是新陳代謝之流，從空間上看是此起彼伏之網。諸法既是緣起緣滅的現象，就沒有恒定不變的自性(本質、本體)，此即所謂“諸行無常，諸法無我”。3、作爲衆生流轉生死的緣起法。衆生不能了達緣起實相，執著諸法有自性，便是無明，由此無明造業感苦，在“惑”、“業”、“苦”中流轉，即“謂無明緣行，行緣識，……生緣老死，發生愁歎苦憂擾惱，如是便集純大苦蘊”。¹⁴這是生死染法的緣起。4、作爲衆生還滅解脫的緣起法。衆生既忍苦受，便要尋找離苦得樂的方法，佛即以此因緣教他們徹底滅苦得樂的佛法：

若於所取法隨順無常觀，住生滅觀，無欲觀，滅觀，厭觀，心不顧念，無所縛著，識則不

驅弛追逐名色，則名色滅，名色滅則六入處滅，六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，

⁹ 參見釋印順：《印度佛教思想史》第一章，臺北：正聞出版社 1988 年版；楊郁文：《阿含要略》，臺北：

法鼓文化事業股份有限公司 1997 年版；(英)渥德爾著，王世安譯：《印度佛教史》第三、四章，北京：商務印書館 1987 年版；(日)木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》第二、四篇，臺北：商務印書館 1968 年版；(英) Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998.

¹⁰ 龍樹：《中論》卷一，《大正藏》第 32 冊，第 1 頁中。

¹¹ 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第 2 冊，第 85 頁中。

¹² 《阿毗達磨法蘊足論》卷十一，《大正藏》第 22 冊，第 505 頁上。

¹³ 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第 2 冊，第 86 頁上-中。

¹⁴ 《阿毗達磨法蘊足論》卷十一，《大正藏》第 22 冊，第 505 頁上。

愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲苦惱滅，如是如是則純大苦聚滅。¹⁵

這就是佛教淨法的緣起。因為緣起理法來自緣起實相，它就不僅是一種理論，更是衆生解脫的必由之路，故可以說“見（緣起）法即見佛”。但佛還是擔心衆生僅僅視之為不切實際的理論（名言），為要他們奉行而常常說：“如來所說法，皆不可取，不可說，非法，非非法。”¹⁶

此後，一代代佛弟子依佛所傳教法修行，成道之後再依自己之經驗和理解闡揚佛教，儘管闡揚方式有所不同，但無不在教理和意趣的統一中立論，由此便形成了既契理（佛教宗趣）又契機（適合不同衆生）的源遠流長的佛學。¹⁷

這樣的佛學有些什麼樣的特點呢？我以為至少有如下特點：1、指向解脫的宗教性。這是說，任何一個佛學體系或思想都是以追求衆生的解脫為歸宿的，所謂“十方薄伽梵，一路涅槃門”即指此而言。2、側重理論闡明的智慧性。佛學論宇宙實相，不依靠第一因，也不停留於單純直觀，而是借重理性論道來開顯；佛學討論人對此實相的迷與悟，同樣是借重理性而從價值的進路來予以系統檢討。（佛學具備發達的邏輯理論——因明學，其來有自。）所以，佛學在面貌上又有類似哲學的一面。3、適應衆生的隨緣性。佛教的唯一目的（一大事因緣）就是要接引衆生悟入佛之知見，獲得解脫，解脫無二，衆生心性不一，接受教化的角度不同，能接受教化的水平亦深淺各異，為使所有衆生都能得度（普度衆生），就必須隨緣設教，這樣，佛學也就體現出不同的系統來（所謂“八萬四千法門”）。4、相對於不同宗門對佛法究竟涅槃的不同理解而來的（教理上的）深淺、偏圓和權實性。流傳於不同時空中的佛學系統，對當機衆生而言都是究竟的解脫之道，但信受奉行任一系統的衆生都存在著對其他系統在整個佛學世界中的地位的理解和評價問題，於是便出現了基於某一佛學系統進行的“判教”活動，使佛學由之在演進過程中體現出深淺、偏圓和權實的特性，如天臺和賢首均稱自宗為最契佛陀本懷的圓實教，其他宗則是深淺有差的偏權教。5、相對於時空的歷史性。在不同時空中演進的佛學系統，還有文字、社會文化背景的差異性，這就是佛學的歷史性。¹⁸

¹⁵ 《雜阿含經》卷十二，《大正藏》第2冊，第79頁下。

¹⁶ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第8冊，第749頁中。

¹⁷ 判定某一理論是否佛學，根本判准就是看它是否與前述“三法印”相應，相應則為佛學，反之則非佛學：“佛法印有三種，一者一切有為法念念生滅，皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。”（龍樹：《大智度論》卷二十二，《大正藏》第25冊，第222頁上-中。）大乘佛學興起後，經師論師們抉發“三法印”之深義為“一實相印”（這裏已有詮釋問題出現），便以此理論為判決某種理論是否大乘佛學的判准：“摩訶衍中說諸法不生不滅，一相，所謂無相。”（龍樹：《大智度論》卷二十二，《大正藏》第25冊，第222頁中。）

¹⁸ 此論乃從近現代重要佛學家的思想中綜合得出。尤其參見釋太虛：〈我怎樣判攝一切佛法〉，《太虛大師選集》（下），臺北：正聞出版社1993年三版；釋印順：〈談入世與佛學〉（前揭本），《以佛法研究佛法》（《妙雲集》下編之

這樣的佛學，古代佛學家曾從不同角度加以歸納。如從實際修行的次第講，則是聞（教）、思（理）、修（行）、證（果）或信（教）、解（理）、行、證（果）的“四階”，或戒（持守戒律）、定（進修禪定）、慧（顯發智慧）的“三學”；如從教法的義理結構講，則為教（能詮的三藏文獻）、宗（三藏文獻所詮義理）、趣（義理的最後歸宿）的“三分”（三個組成部分）或將教再分為三藏文獻及其所存在的時空（歷史），則成為史、教、宗、趣“四分”。¹⁹

我以為，所謂的佛學研究，首先就應當將佛學看成一個由史、教、宗、趣四部分互相關連而構成的縱貫的整體，而不能視為一堆可以任由宰割的毫無關聯的現象。也許正是在這一意義上，歐陽竟無先生才說“佛法非宗教非哲學”²⁰。以此為基礎，我們才可以通過適當的方法將佛學之獨特理趣詮釋出來。

如果我們將研究方法論視為由研究者與研究對象的根本關係（體現為研究的根本立場）、研究者的真理觀以及如何實現其真理觀三個層面之內涵構成的整體，那麼現代中國的佛學研究可分為在兩種立場支配下的研究，這就是知識論立場與生命論立場的研究。所謂知識論立場，指研究者與佛學之間保持的是一種知識上的關係，研究者之價值選擇與佛學所標舉之價值了不相涉；生命論立場則不然，它指研究者與佛學之間不僅存在著知識上的相關，而且保持著價值上的冥契，即研究者或同情或認同佛學所宣說之價值。這兩種立場體現在真理觀和具體方法的運用上，又各有種種複雜情況。下面我就分別對之進行初步反省，藉以彰顯什麼樣的方法才能更好地實現我的預期目的。

三、知識論立場的研究：文獻學、歷史學、思想史、哲學

以史學方法研究佛學一流之理念是將佛學視為可以從某側面進行知性觀察、分析和批判的知識，只要將歷史中存在的佛學史實排比出來、貫通起來，就可以獲得對於佛學的理解。因此，這種研究在方法上唯重文獻、考古與田野考察意義上的經驗證據，其目的是求得一種實證意義上的真實。這種研究方法的性質和特點，日本佛學研究者櫻部建有過獨具手眼的論述，他在論及“近代佛教學”與“傳統佛教學”的差異時說：

所謂資料的差異，是指過去的佛學研究，幾乎只憑從印度翻譯的漢譯佛典和根據漢譯佛典

三：《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社 1992 年修訂一版。），《印度佛教思想史》第一章（前揭本）；歐陽竟無：《今日之佛法研究》，石峻等主編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，北京：中華書局 1990 年版。

¹⁹ 華嚴宗三祖法藏說：“語之所表曰宗，宗之所歸曰趣。”（法藏：《華嚴經探玄記》卷一，《大正藏》第 35 冊，第 120 頁。

²⁰ 參見歐陽竟無：《佛法非宗教非哲學》，石峻等主編：《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，第 289-301 頁。

撰述的日本著作，把這些書當做佛教研究對象，而近代佛教研究則在此之外，還加上梵文、巴利文原典和藏文譯本等等對日本人來說極新的文獻；所謂方法的差別，是說過去的佛教學問，是以闡明各宗祖師的“宗義”為目的的，各宗各派立場不一，而近代佛教學則採取西方傳來的學術觀念，擺脫宗派性的制約，自由地採取批評立場，以歷史學、文獻學、或宗教哲學的方法進行研究；所謂意圖的差別，是說過去的佛教學是從內在的、宗教的層面求信仰，追求普遍的真理，而近代佛教學則是從學術的、客觀的角度追求真實。²¹

這裏的關鍵不在於具體方法的運用和文獻的拓展，因為這是任何一種立場的研究都可以靈活運用來為其目的服務的；其關鍵在於與傳統佛學研究相較，這種從歐洲傳入的佛學研究是“從學術的、客觀的角度追求真實”，正是這一特徵使現代的佛學研究得以與傳統佛學研究區別開，櫻部建亦因此稱之為，“近代佛教學”。

在現代中國佛學研究中，這種立場指導下的研究有文獻學、歷史學、思想史、佛教人類學、佛教社會學、佛教心理學等支流，但是，由於這些研究的基本精神都是一致的，且以佛教文獻學、佛教歷史學和佛教思想史的研究成果最為豐碩，故我有理由僅就此幾門簡要討論其有效性和限度。

（一）文獻學的研究

所謂文獻學的研究，就是以佛學文獻為核心而展開的佛學研究。據吳汝鈞先生所論，文獻學研究的“一般工作專案是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的注釋，這注釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不可包括在內。又可造一原典語文與譯本語文的字彙對照。最後則是造一索引，俾便查考”。²²就研究對象而言，中國經學研究中的小學研究與此類似，都以文獻的版本對勘、字義考訓為核心。這種研究抱持的一個理念是：本文的含義只能從文字中求，文獻的版本源流、異同與文獻的字義的原初義及其流變弄清楚了，文獻所傳達的意義也就一目了然了。於是，解讀文獻、尤其是佛教原始語言的文獻，追求原典語言的原初含義和這種含義的嬗變就成了主要甚至唯一的任務。

應當說，這種佛學研究對研究者素質的要求是極高的，它要求研究者通曉多種語言，包括巴利語、梵語這類既古老又極難通曉的佛典原始語言，其研究成果對人們增加佛學知識也有重要價值：

²¹（日）南條文雄：《懷舊錄》附錄，東洋文庫本，東京：平凡社 1979 年版。轉引自葛兆光前揭文。

²² 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上冊），第 97 頁。

一般人無法得見和閱讀的原始文獻（梵文和巴利文三藏，對西方人而言當然還有漢文三藏），經過他們的發掘、整理、翻譯和注釋而易於接觸和理解；佛學中的名相，經過他們訓詁和考釋，其源流因而顯豁；佛典版本的校勘亦使佛學典籍愈加精審；對文獻成立時間、地點的研判，更使佛教三藏的一大問題逐漸走向解決。

不過，據我對佛學系統的理解，這種研究主要面對第二個層面（文獻）解決問題，對三、四兩個層面如無體察，往往就會墮入極端文獻主義。極端文獻主義無視或否認在佛學語言文字之外、之上還存在一個意義世界（“理”）和此“理”的最後歸趨（“趣”），佛教中人稱之為“名相之學”。“名相之學”在傳統佛學中就不絕如縷，禪宗二祖慧可就曾痛心地說，禪宗藉以印心的《楞伽經》“四世之後變成名相，亦何可悲”？²³晚明藕益大師（1599—1655）亦非議窺基大師（632—682）有偏於名相之嫌。²⁴雖如此，傳統佛學中的名相之學始終是末流，其原因乃是佛學家們理解、研究和判決一切經典的終極依據——“四依止”，即“依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經”，²⁵它促使絕大多數佛學家們在理解、詮釋經典時始終懷抱一種指向解脫的超越追求。²⁶

如今正相反，文獻學的研究在佛學研究中蔚為大宗。這種研究由歐美的 Max Muller 和 Rys Davids 等印度佛學專家首開風氣，經南條文雄、高南順次郎等人於 19 世紀末傳入日本，在日本形成了強大的佛教文獻學研究傳統，最近又漸漸深入中國佛學界。由於現代佛教文獻學研究者刻意忽視佛學之理趣，所以更容易走向極端文獻主義。日本相當部分佛學研究者就認為，“讀佛學而不懂梵文，會一無是處”。²⁷這樣的觀念顯然是無法讓人接受的。設若此，中國、朝鮮和日本古代許多不通梵文而靠漢語佛典成就（這種成就中很重要的一部分即對佛學的研探和豐富）的大德，豈不都是在行歪門邪道？相反，由於文獻學研究難以深達佛學的宗（教理）與趣（解脫），即便是在文獻學層面厘清了佛學的字、詞、句等各種問題，也很難在佛學的意義世界中呈顯其內涵及其與其他問

²³ 釋道宣：《續高僧傳》卷十六《釋僧可傳》，《高僧傳合集》第 232 頁中，上海古籍出版社 1991 年影印宋蹟砂藏本。

²⁴ 藕益大師說：“唐玄奘法師遍遊天竺，學唯識宗於戒賢法師，盡其所知，旁搜其所未知，廣大精微。真彌勒、天親之子，釋迦文佛之遠孫也。慈恩基師，雖實繼之，然觀所撰《法華贊玄》（原文如此，今本名為《法華玄贊》——引者），靈山道法，恐未全知。無怪乎《唯識》（指《成唯識論》——引者）一書，本是破二執神劍，反流為名相之學，亦可悲矣。”（藕益：《儒釋宗傳竊議》，《靈峰宗論》卷五之三，金陵刻經處本。）藕益大師判窺基大師之《成唯識論述記》為“名相之學”的論斷是否得當固可討論，但他道出了佛學中的確有此一流。

²⁵ 《大般涅槃經》卷六，《大正藏》第 8 冊，第 404 頁中。

²⁶ 這與傳統儒學的演化很不相同，傳統儒學中作為名相之學的漢代古文經學和清代乾嘉朴學都一度位居主流，淡化甚至消解了儒學的價值追求。

²⁷ 吳汝鈞：《佛教研究方法論》（上冊），第 164 頁。他還在同處說：“這種執著原典語文的重要性的心理，在日本佛學研究界，實在普遍得很。”

題的關係，因為這需要研究者與其研究對象的意義世界的相互感通。熊十力先生曾說：“通梵語者，雖能誦梵本佛書，要於學理，不必能通。”²⁸這對極端文獻主義者倒不失為一劑醒腦藥。

（二）歷史學的研究

歷史學的研究實際上是文獻學研究的擴展，只不過這種研究不以文獻為中心而以廣泛的史事為對象，目的在於探明各種史事之間事實上的時空關係。由此，歷史學發展出了一整套完整的方法。這套方法梁啟超先生（1873—1929）在論及清代“樸學”學風時曾作過概括。他在討論清代史學時說，清代史學“正統派之學風”，其特色可指者略如下：

一、凡立一義，必憑證據。無證據而以臆度者，在所必擯。二、選擇證據，以古為尚，以漢、唐證據難宋、明，不以宋、明證據難漢、唐。據漢、魏可以難唐，據漢可以難魏晉，據先秦、西漢可以難東漢。……三、孤證不為定說。其無反證者姑存之，得有續證則漸信之，遇有力之反證則棄之。四、隱匿證據或曲解證據皆認為不德。五、最喜羅列事項之同類者，為比較的研究，而求得其公則。六、凡採用舊說，必明引之；剿說認為大不德。七、所見不合，則相辨詰，雖弟子駁難本師，亦所不避；受之者從不以為忤。八、辨詰以本問題為範圍，詞旨務篤實溫厚，雖不肯枉自己意見，同時仍尊重別人意見；有盛氣凌轢，或支離牽涉或影射譏笑者，認為不德。九、喜專治一業，為‘窄而深’的研究。十、文體貴樸實簡潔，最忌“言有枝葉”。²⁹

此雖為論清代“樸學”學風，而實乃梁氏所倡“新史學”的方法的夫子自道，他的《佛學研究十八篇》就是以此為方法做出來的。³⁰這種方法的要義是“無征不信”、“孤證不立”，亦即胡適先生（1891—1962）“十字真言”所謂“大膽的假設，小心的求證”。

佛學的歷史學研究具有非常重要的價值。佛教作為一種追求解脫的宗教，它始終視文字教門為方便，故凡有立說，皆注重佛法大義的彰顯和闡揚，而不注重其歷史；佛教大乘的無我利他精神，

²⁸ 熊十力：《佛家名相通釋》，第5頁，北京：中國大百科全書出版社1985年版。

²⁹ 梁啟超：《清代學術概論》，《梁啟超史學論著三種》，第222-223頁，香港：三聯書店（香港）有限公司1980年版。

³⁰ 梁啟超先生用哲學方法撰寫了與佛學相關的《近世第一大哲康得之學說》（《飲冰室文集》之十三，《飲冰室合集》第二冊，第47-66頁，中華書局1989年版），但這並非他的主要成就所在。

更使許多典籍連作者名都不署。³¹這無疑為我們瞭解佛學的來龍去脈帶來了極大的障礙。歷史學的研究能逐步揭開這些謎底，確實功德無量。以早期中國禪宗史言，在胡適之前，人們只能從《續高僧傳》、《寶林傳》、《祖堂集》、《古尊宿語錄》等僧人集錄的史傳或語錄中去瞭解，而這些典籍的記載要麼過分簡略，要麼就根本不關心歷史的真實性，故得到的都是一些似是而非、全按不得實的看法。胡適利用新發現的敦煌唐以前佛教文獻，於 20 世紀二三十年代寫出了《菩提達磨考》、《論禪宗史的綱領》、《禪學古史考》、《〈楞伽師資記〉序》、《中國禪學的發展》、《楞伽宗考》等論文，考出了早期中國禪宗史的大致歷史面貌，使這段撲朔迷離的歷史開始變成較為可靠的歷史，這不能不歸功於其“大膽假設，小心求證”的歷史研究方法。

但胡適先生對自己所使用的方法的有效性極為自信，對其限度則毫無覺察，甚至始終持守著一種“歷史還原主義”的立場，他以為只有“通過訓詁學的研究，吾人才能擺脫古人主觀註疏的成見，而真正能瞭解古代典籍的原義。”³²他更自信佛教史就是佛學研究的全部，除了歷史的真實之外，其他一切都是謊話，直到 20 世紀 50 年代，他依舊說：“從敦煌所保留的語錄看來，才曉得真正呵佛罵祖的時代，才知道以後的禪宗語錄百分之九十九是假的。”³³這表明，他對佛學所趣“一落言詮，皆成糞土”的“離言真如”始終沒有興趣，也沒有能力契會。³⁴像胡適之類以佛教史事為佛學全部的研究者亦不在少數。

通達的史家並不會陷入這種“歷史理性的傲慢”之中，他們深知在佛學的“史”與“教”之外尚有更深奧的意蘊不能在史事與文字中求，並對之懷有真誠的敬畏之心和同情的默應之感。湯用彤先生（1893—1964）就說：

中國佛教史難言也。佛法，亦宗教，亦哲學。宗教情緒，深入人心。往往以莫須有之史實為象徵，發揮神妙之作用。故如僅憑陳述之彙討，而無同情之默應，必不能得其真。哲學精微，悟入實相。古哲慧發天真，慎思明辨，往往言約旨遠，取譬雖近，而見道深弘。故如徒於文字考證上尋求，而乏心性之體會，則所獲者其糟粕而已。³⁵

³¹ 許多在今人看來是作偽者，實際上正是佛教徒的這種利他精神的體現。知人論世之難，於此可見一斑。

³² 唐德剛譯注：《胡適口述自傳》，第 127 頁，上海：華東師範大學出版社 1993 年版。

³³ 胡適：《禪宗史的一個新看法》，董義華主編：《胡適學術文集·中國佛學史》第 151 頁，中華書局 1997 年版。

³⁴ 關於這個問題，可參看龔雋前揭文：《作為思想史的禪學寫作》。

³⁵ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》，上海：上海書店 1991 年版。

他自己雖寫出了《漢魏兩晉南北朝佛教史》這樣的佛教史經典著作，但仍然謙遜地承認：“自知於佛法默應體會，有志未逮。”³⁶陳寅恪先生（1890—1969）對此亦有清醒的意識，他在論及“天臺五時判教”時說：

就吾人今日佛教智識論，則五時判教之說，絕無歷史事實之根據。其不可信，豈待祥辨？

然自中國哲學史方面論，凡南北朝五時四宗之說，皆中國人思想整理之一表現，亦此土自創佛

教成績之一，殆未可厚非也。嘗謂世間往往有一類學說，以歷史語言學論，固為謬妄，而以哲

學思想論，未始非進步者。”³⁷

他們於歷史、哲學、宗教之間界限的深切領悟，對史學研究在佛學整體世界中的限度的明確認識，反過來又成就了他們那通達、高明的史識，使他們在從事歷史表達時不停留於“羅列事象之同類者”，而努力洞察“事象”所指向的思想意趣和生活世界。可以說，他們的研究堪稱以“教”（文獻）與“史”（事象）為中心的佛學研究。與之相較，胡適之類的研究只算得上以佛教為題材的歷史研究。

（三）思想史的研究

思想史的研究是指用知識論的立場來處理佛學中的各種思想素材的研究，它致力於在佛學的意義世界中理解與詮釋個別思想觀念或通過個別觀念理解與詮釋佛學的意義世界，主要運用邏輯分析方法對對象展開邏輯關聯性和合理性考察。在理解活動中，思想史研究者可依其對研究對象及其所屬本文整體性的一致性的理解提出有助於理解和詮釋此對象的“理想類型”，還可以站在“價值中立”的立場對價值物件展開“價值關聯”的描述。³⁸就這種研究強調“理想類型”而言，它似乎應當屬於我所謂哲學式的研究，其實不然。馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864—1920）這樣論述“理想類型”的產生：

通過簡單的“描述性的解析”而將那些概念分解為它們的成分這種做法是不存在的，或僅

³⁶ 同上。

³⁷ 陳寅恪：《〈大乘義章〉書後》，《金明館叢稿》二編，第164-165頁，上海：上海古籍出版社1980年版。

³⁸ 這是德國社會學家馬克斯·韋伯提出的社會科學方法理論，在人文社會科學中已得到廣泛應用，並且極有成效。韋伯集中討論其方法理論的著作是《社會科學方法論》一書，該書已有幾個漢譯本。漢語世界對這一理論的研究，首推張志林、陳少明的《反本質主義與知識問題》（廣州：廣東人民出版社1995年版。）

僅是表面的，因此關鍵的問題在於，這些成分的哪一些應當被看作根本的。如果我們應該嘗試對概念內容做發生學的定義，那麼剩下的唯一形式就是其意義在上面規定過的理想類型。³⁹

因此，所謂“理想類型在本質上僅僅是有關聯繫的抽象概念，這些概念由我們設想為事件之流中的不變者，作為發展賴以實現的歷史個體”。⁴⁰由於研究者對對象“根本成分”的理解各不相同，理想類型在理論上也就可以多種多樣，但無論如何它們都是從“事件之流”的“有關聯繫”中抽象出來幫助理解和詮釋物件的理論結構，也可以說這些理想類型都是屬於“事件的有關聯繫”的意義世界的。這與哲學式研究的理想類型大異其趣，儘管兩者都應該在詮釋學的立場上得到理解。

如果對佛學的致思理路、教理系統和根本義趣有所契應的話，這種研究是能很好地在佛學的意義世界中理解其個別思想觀念的。反之，如果對佛學的致思理路、教理系統和根本義趣少有默契，則此類研究就更容易墮入枝葉的討尋和隔山隔水的推論。個中缺憾，不必舉中國佛學研究的例子，只要稍一瀏覽日本和歐美的相關研究，便不難了知。日本佛學界的思想史研究遍及佛學各領域，大到整個佛學思想史，小到一個單一的思想觀念，皆無不涉獵。然而，如吳汝鈞先生所言，這些研究“除了少部分例外，都有一個共同點，即是太注意史的發展，而忽略了對意理的闡釋”，像忽滑骨快天的《禪學思想史》，“就內容的祥盡與所收資料的豐富來說，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，……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。”⁴¹像美國 Sallie B. King 教授的《如來藏思想是地道的佛教思想》一文則未免於後一過失。King 教授寫作該文是為回應日本松本史朗和袴穀憲昭兩位教授對如來藏系佛學的責難，⁴²她以世親的《佛性論》為依據對如來藏思想給予了有力辨護，認為如來藏思想是佛教。但是，在回應松本和袴穀所謂“如來藏思想導致人們漠視社會不平等”之說時，她卻說：“我

³⁹ (德)馬克斯·韋伯著，韓水法、莫茜譯：《社會科學方法論》，第 43 頁，北京：中央編譯出版社 1999 年版。

⁴⁰ 前揭書，第 50 頁。

⁴¹ 吳汝鈞：《佛教研究方法論》(上冊)，第 124 頁。

⁴² 松本史朗和袴穀憲昭都是日本駒澤大學教授，十多年前他們提出了“如來藏思想不是佛教”的論點，並著書立說以資證明，形成了一股影響頗大的“批判佛教”思潮。關於這一主題，松本史朗的代表作有：《緣起與空——如來藏思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《禪思想的批判研究》，東京：大藏出版株式會社 1994 年版。袴穀憲昭的代表作則有：《本覺思想批判》，東京：大藏出版株式會社 1989 年版；《批判佛教》，東京：大藏出版株式會社 1990 年版。對這一思潮的簡要而準確的評介，見 Paul L. Swanson, *Why They Say Zen Is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, in *Pruning the Bodhi Tree*, Edited by Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, University of Hawaii Press, 1997。

們對佛性思想的提倡者的社會背景一無所知，但他們不大可能像某些貴格會教徒（Quakers）那樣因自己的宗教觀被毒打、監禁和絞死。他們為什麼應當慮及必須在其著作中強調批判權威的重要性呢？”⁴³King 教授不知，松本和袴穀的上述責難對佛教（無論原始佛教還是大乘中觀、唯識和如來藏）而言是不著邊際的。佛教作為一種以解脫為最後歸趣的宗教，其戒律學（倫理學）由順世間的戒律（止惡修善）和順解脫的戒律（從有漏善到無漏善或從相對的善到絕對的善）兩部分構成。就重要性而言，它是以順解脫的戒律為主的，至於順世間的部分，它更多取隨歷史時空的不同而靈活適應的態度。因此，它改善人類不平等的方式主要並不是去進行道德甚至意識形態批判，而是從深觀緣起的空智中發出慈、悲、喜、舍四無量心（慈悲心）來拔眾生苦、與眾生樂。這只是救度方式的不同，根本不能說佛教漠視社會不公。King 教授對此亦無契會，於是才提出了這種與佛學精神風馬牛不相及的解釋。這差不多走向了思想史研究的反面，它對佛學性格的遮蔽遠遠甚於前兩種理路的研究。類似這種情況，在此類研究中不勝枚舉。

（四）哲學的研究

哲學式的佛學研究即將佛學視為一種哲學思想來研究，其出發點是研究者對宇宙人生之理的把握（這與前述思想史的研究從研究對象中提取“理想類型”頗異其趣），其所致力者為佛學理論（理）的理性根據以及其中具體思想之間的邏輯一貫性。由於這種研究實際上是研究者基於其哲學立常對佛學義理系統的重構，故其對佛學思想的分析與評價都深深受制於哲學立場的選擇。

現代中國佛學研究中，哲學式的研究一直是不大不小的一流。細查其史，又可分為三支：一支是以康得、柏格森等西方哲學解佛學者，此支前有梁啟超、章太炎（1869—1936）、梁漱溟（1893—1988）等人，後有牟宗三（1909—1995）。梁啟超在《近世第一大哲康得之學說》一文中處處以佛學解康得（反過來即是以康得解佛學），明確說：“以康得比諸東方古哲，則其言空理也近釋迦。”⁴⁴章太炎、梁漱溟與牟宗三可歸為同聚，但他們與梁氏有所不同，他們都深明兩者的本質差異，⁴⁵章、牟二人更持佛學勝於康得等哲學之論，章太炎說：“取魏譯《楞伽》、《瑜伽》及《密嚴》誦之，參以近代康得、蕭賓訶爾之書，益信玄理無過《楞伽》、《瑜伽》者”⁴⁶牟宗三

⁴³ *ibid.*, P.191.

⁴⁴ 梁啟超：《飲冰室合集·文集》之十三。

⁴⁵ 梁漱溟先生一方面說：“柏格森之所成就的”，“與唯識學頗相密合”，“假使無柏格森開其先，或者唯識學還不好講”；另一方面他反對將柏格森的直覺等同於佛學的現量：“有人以為他的直覺即佛家現量，這是胡說亂猜。”（梁漱溟：《唯識述義》，《梁漱溟全集》第一卷，第279頁，濟南：山東人民出版社1989年版。）

⁴⁶ 章太炎：《自述學術次第》，劉夢溪主編、陳平原編校：《中國現代學術經典·章太炎卷》第643頁，河北教育出版社1996年版。太炎先生所謂《楞伽》、《瑜伽》玄理之“無過”者當即他於另一處所說“佛法的高妙處，一方在理論極成，一方在聖智內證”，乃是“哲學之實證者”。（章太炎：《論佛法與宗教、哲學以及現實之關係》，《中國哲學》第6

先生在《現象與物自身》一書中闡發了天臺圓教“無執的存有論”後更明斷：

這就是天臺宗的“本體界的存有論”，無執的存有論。同一三千法，執即是現象界的存有論，不執就是本體界的存有論。執與不執是約迷悟說，故本體界的存有論可能，智的直覺亦可能，而‘在其自己’之實相法亦可朗現也。“在其自己”之實相法底存有根本是在心寂三昧色寂三昧的智如不二下呈現。若脫離了此智如不二的三昧而仍說物自身，則物自身之存在仍是冥在，而冥在無在，物自身亦不可得而實也。康得說物自身系屬於上帝，又說實踐理性可以近之，此即開一“非冥在”之門。唯不能朗現之，則對於人而言，它仍是冥在。故此，吾人須以中國哲學智慧為准而融攝康得。康德非究竟也。⁴⁷

就成就而言，無疑以牟宗三先生的《佛性與般若》最為繁博與精深。第二支是以唯物主義解佛學者，這一支大多成立於1949年之後，而以任繼愈先生主編的多卷本《中國哲學史》（隋唐）以及方立天先生的《佛教哲學》、賴永海先生的《中國佛性論》等著作為代表。第三支是以儒解佛者，其中首屈一指者當為熊十力（1885—1968）的《新唯識論》。

哲學式的佛學研究直探佛理，往往能做出有系統、有層次、有深度、有廣度的成就來，但就理解佛學而言，這類研究可能因為研究者立場的差異而走向“宰割以求通”的“非常可怪”之論。這裏不妨以熊十力先生的《新唯識論》為例加以討論。

熊十力先生是當代新儒家的開山祖師，他的思想一本于大易，建構的是即體即用的“體用不二”哲學。有趣的是，他的代表作命名為《新唯識論》，並主要是以佛學資源證成其系統的。這就存在一個對佛學的理解問題。由於熊先生對佛學文獻的理解和取捨主要採取一種為我所用的態度，所以《新唯識論》1932年面世後，他就不斷遭到中國佛教學者的詬病，呂澂（1896—1989）先生甚至“視《新唯識論》如無物”。⁴⁸呂先生的批評已有人做過專門研究，⁴⁹這裏僅圍繞我的論題

輯，第300頁，北京：三聯書店1981年版。）這與此後種種僅視佛學為從某一邏預設開始演繹的哲理系統而不見其體證之維者又迥然不同。

⁴⁷ 牟宗三：《現象與物自身》第415頁，臺北：臺灣學生書局1996年版。

⁴⁸ 熊十力先生一九四三年四月十八日致函呂澂先生說：“足下前兩函，吾覺甚奇怪。……又何故於吾《新論》菲薄乃爾？今得此函，似已略識足下用心所在。……此乃足下之所極不滿，宜其視《新論》如無物也。”（《辨佛學根本問

就印順法師對熊十力先生的批評予以簡要討論，以見此類型研究的限度。

1948年，印順法師（1905—）寫了《評熊十力的〈新唯識論〉》一文，該文第三年刊於香港，後收編於其所著《妙雲集》下編之七《無諍之辯》一書中。印順法師在文中首先肯定熊先生的著作“發揮即寂即仁的體用無礙說。誘尋學者反求自證，識自本心。在玄學的領域裏，自有他的獨到處”，然後分“佛法與玄學”、“入世與出世”、“融會與附會”、“空宗與有宗”、“性相與體用”、“心與物”和“相似證與顛倒說”幾個專題辨佛學與《新唯識論》之異以及《新唯識論》對佛學問題理解之非。結論是：《新論》“掠取佛教皮毛，作為自家的創見，附會到儒家的古典裏”，構成“玄學的唯一論”，著者所謂“《新論》實從佛學演變出來，如謂吾為新的佛家，亦無不可耳”的論斷是佛家“萬難同意的”。⁵⁰

題》，《中國哲學》第11輯，第190頁，人民出版社1984年版）呂先生當月二十二日回函道：“尊函所謂視《新論》如無物，誠是也。”（同上書，第173頁）

⁴⁹ 作者所見有：江燦騰：《呂澂與熊十力論學函稿評議》，《明清民國佛教思想史論》（江氏自著）第311-362頁，北京：中國社會科學出版社1996年版；王守常：《二十世紀儒佛之爭——熊十力與呂澂的爭論》，《學人》第11輯，第289-310頁，南京：江蘇文藝出版社1997年版。

⁵⁰ 印順法師說，“《新論》以‘即用顯體’為宗，以為‘萬變不窮的宇宙，自有他的本體’”，而“佛法的中心問題，不是本體論，而是因果相關的緣起論。不僅世間的因果如此，就是無為涅槃，也是從依彼而有必依彼而無的法則，指出‘此無故彼無，此滅故彼滅’的”，因此兩者在理論性質上就不一樣；“佛法說涅槃，說空寂，不是以此為本體，以滿足玄學者的求知欲，是深入緣起本性而自證的”，但《新論》卻“離開了因果緣起，說本體，說勢用，說轉變，說生滅，以為‘不可以常途的因果觀念應用於玄學中’”。如果這還只是宣明雙方各自的立場，下面的專題就屬於真正的學術批評了。關於“入世與出世”問題，《新唯識論》說：“佛學原期斷盡一切情見，然彼於無意中，始終有一情見存在，即出世的觀念。”印順批評這種根深蒂固的謬見，指出“在如實的自證中，世間與出世，都是閒話。在一般的心境，安於現實世間，不滿現實的出世，都是情見。愛著世間是‘有愛’，厭毀世間是‘無有愛’。佛家從出世的情見——涅槃見中，開發出‘空相應緣起’的智見。真能有所契合，應該不但是出世，而更是入世——不是戀世的。佛學說‘緣起’、‘緣生’，並不是歌頌生生不息的至德，生與滅是平等觀的。”論及空宗，《新唯識論》以為空宗的精神“一言以蔽之曰：破相顯性”，但印順法師卻截然說：“‘破相顯性’，不是空宗的空，決非《般若經》與龍樹的空義；反而是空宗的敵者——有宗。”空宗也不像《新論》所說的“要遮撥一切法”、“遮撥現象”，“依空宗說：空，不但不破一切法，反而是成立一切，這是空宗獨到的深義。”《新論》對有宗有所瞭解，“但從根本體系上去說，《新論》的批評，並不正確”，因為“唯識宗是緣起論的，‘唯識宗是緣起論的，是以因果來成立一切的’，但《新論》卻從玄學本體論的立場指責有宗之種子與現行說犯了‘兩重世界’的過失，顯示其對唯識真義茫然不解。《新論》視佛教的性相為與其所論體用同樣根本的範疇，並宣稱佛教的‘泯相證性’就是‘離用言體’，實‘不知性相的對立說明——以相為現象，以性為本體，在佛教經驗中，不是一般的，惟有在‘能所證知’——認識論中，才有‘以相知性’、‘泯相證性’的相對意義’，‘佛法的‘泯相證性’，決非‘離用言體’”。論到“心與物”，《新論》說“中國哲學思

或許熊十力先生未能得見印順法師的批評而沒有回應，或許是我未能得閱熊先生回應之文，故難知他的直接回答，⁵¹但從他對呂澂先生的回應我們亦可略知消息。當呂先生批評熊先生的立論根據全屬偽經偽論時，他就簡單地取消這個問題：“此等考據問題，力且不欲深論。”⁵²而當呂先生指責熊先生所理解的佛學義理有魯魚亥豕之謬時，他亦不是（或不能？）像印順法師一樣根據佛教經典從佛學義理的整體性和佛學設教的多樣性來講明道理、反斥其偏狹的宗門之見（詳後），卻轉而求助於自心所見所信：“你讀書誠多於我，但吾於此理，自有真見處，豈無以自信者耶？”⁵³這便很難從學術研究的意義上補自己之短，其不能有效地應付發自學術立場的批評，自不待言。印順法師的批評是否毫無可商之處，這是另一個問題，我的用意在於說明，即便是熊十力先生這樣極具創造性與穿透力的思想家，在援用思想資源時也應當瞭解與尊重其所屬本文的歷史真實性和意義整體性。

之所以如此，我以為關鍵在於古代理論與現代理論之不同。加達默爾（1900—）在論及此一問題時曾說：“古代理論不僅觀察現存的秩序，而且理論的含義還超出這種活動而指加入到秩序整體中去。”⁵⁴金岳霖先生（1895—1984）談到中國哲學特徵時亦說，中國哲學中有人在，甚至可以說中國的哲學家就是其哲學的踐履者。⁵⁵這意味著古代理論不僅僅是人的一種理性活動和結果，更是其生活方式的一種表達。毫無疑問，佛學也是這樣的理論。那麼今天的理論呢？除少數例外，幾乎都是在所謂“價值中立”立場上成立起來而與人的生命價值取向沒有關聯的邏輯認知活動及其結果。如果以掌握現代理論的方式去理解古代理論，就會遇到庫恩所謂“範式”間的不可通約性問題。理論的不同範式之間本身是不可通約的，此即所謂“道不能弘人”。要真正成功地理解古代理論，就要求我們轉換範式。人人具有的來自傳統的前理解結構使人可以實現範式轉換，達到對於不同於自身所屬範式的理解，並從這種理解中轉出新知，此即所謂“人能弘道”。庫恩本人就坦言，他在接觸亞裏士多德的物理學時，起初很不理解如此偉大的智者卻提出了在今人看來明顯錯謬的物理學理論：“他那特有的才能為什麼一用到運動問題上就一敗塗地呢？他怎麼會對運動發表那末多明明白白的謬論呢？”後來他才恍然大悟：“可以一開始就一貫採取另一種方式閱讀那些我一

想，要不外儒佛兩大流，而兩派又同是唯心論”，印順法師指出這是對佛教所倡“‘名色緣識，識緣名色’，心色平等的緣起論”的曲解，“純正的佛家，即萬難同意”。此外，印順法師還一一評破了熊先生對佛教“禪定”、“剎那”以及唯識所立“功能”、“種子”、“無漏種現”等法義的錯誤理解。（詳見釋印順：《評熊十力的〈新唯識論〉》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》第1—56頁，臺北：正聞出版社1995年修訂版。）

⁵¹武漢大學哲學系郭齊勇教授告訴筆者，熊先生于20世紀50年代專門寫了《摧惑顯宗記》來回應印順法師。此文已收入《熊十力全集》，將由湖北人民出版社出版。

⁵² 《辨佛學根本問題》，同前揭書，第183頁。

⁵³ 《辨佛學根本問題》，同前揭書，第195頁。

⁵⁴ 加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（下冊），第581頁，上海：上海譯文出版社1999年版。

⁵⁵ 參見金岳霖：《中國哲學》，《哲學研究》1985年第9期。

直與之糾纏的原著”，“領會了這種新讀法，牽強附會的隱喻就成了自然主義的記錄，許多明顯的謬論也不見了。”⁵⁶庫恩的“採取另一種方式閱讀”就是範式的轉換，即放棄現代人固有的“知性傲慢”，以同情的態度進入古人的精神世界，按照他們的價值觀和世界觀思考他們的理論問題。

對佛學研究而言，如果要更好地理解佛學的問題，研究者就有必要實現這樣的範式轉換——從“價值中立”的立場轉向“價值同情”的立場。

四、生命論立場的研究：還原主義與包容主義

佛學中的生命論立場的研究，實際上體現為一種經學研究，但這裏的“經學研究”特指同情或信仰佛學價值觀的佛教義理學研究，不包括那些喪失了價值取向的“名相之學”。

佛學中的經學研究是與佛教的產生同樣久遠的，可以說，凡是佛陀本人所傳教理之外的一切經、律、論無非都是這種研究的結晶，整部佛學史也可以看成是一部釋經學的歷史。⁵⁷印順法師以“經驗與知識相結合”的模式，將釋迦牟尼之後的佛學分為“重知識”與“重經驗”兩型。⁵⁸以阿毗達磨論師為代表的是“重知識”型佛學，它側重於對佛教法義的論究；而以中觀、唯識、如來藏、天臺、華嚴等家之創立者為代表的則是“重經驗”型佛學，它側重於從宗教實踐中契入佛陀本懷，契合之後再開展為教理系統。⁵⁹這兩型的佛學側重點有不同，尤其重經驗型的佛學以修行者的實踐經驗為本，更顯出各具特色的教說來，表現出佛學方便契機的特點，但同時它們都是佛學價值立場的持守者，它們都在佛陀教義自身的根本原理（緣起原理）和理論系統內來詮釋和開展佛教教理，故又都是佛學之所以是佛學的傳承者。就現代而言，經學研究以歐陽竟無（1871—1943）、呂澂師徒和印順法師為兩大重鎮，印順法師亦說，支那內學院和他自己的佛學都屬於“重知識”型的佛學，這實際上是以“重經驗”的佛學作為研究對象的佛學（當然，後起的“重知識”的佛學研究家也可以將此前同類的佛學作為研究對象）。⁶⁰

經學研究在研究方法上走的是“見性必由依經”、“解經必由解字”的理解之路。⁶¹他們都

⁵⁶（美）托馬斯·S·庫恩著，紀樹立、範岱年、羅慧生等譯：《必要的張力·序言》，第 III、IV 頁，福州：建人民出版社 1981 年版。

⁵⁷ 印順法師已有這種思想，他說：“佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。”（釋印順：《原始佛教聖典之集成·序》，臺北：正聞出版社 1994 年修訂本三版。

⁵⁸ 印順法師說：“從這佛學的特性去看時，始終存有重知識的，重經驗的不同類型。”（釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 210 頁。）

⁵⁹ 參見印順法師前揭文，同上書，第 215、225 頁。

⁶⁰ 參見印順法師前揭文。

⁶¹ 《大般涅槃經·壽命品》之三，摩訶迦葉問佛陀曰：“雲何諸菩薩，能見難見性？雲何解滿字，及與半字義？”慧

堅信經典是用來載道的，要明道就必須通曉經典（“通經”）；而經典是以文字的形式保存下來的，因此，要通曉經典必有賴於文字的考訓（“訓詁”）。“經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通其道，必有漸”。⁶²戴震（1724—1777）此語道盡了經學的奧義，它既宣示了經學研究的目的，又清晰地說明瞭這是一個次第漸進的過程。這是儒、道、佛三家經學研究的共法。歐陽竟無先生“自謂由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至”；⁶³印順法師亦謂“用考證方法研究佛法這種治學方法，是不應該反對的”，⁶⁴又謂“史的研究考證，以探求真實為標的”，⁶⁵“求真實，不只希望瞭解各時代、各區域、各宗派……種種事理的真相，而是說：研究者要有探求佛法真實意趣的信念；將這種信念，融貫入研究之中”。⁶⁶這都是經學立場的明確表達。

雖如此，印順法師說他與內學院又有不同，他認為支那內學院的佛學是“宗派的佛學，”⁶⁷而他自己的佛學則是“不拘一家一派的佛學”。這是說“重知識”型佛教經學中有“還原主義”和“包容主義”兩派，所謂“宗派的佛學”即類似於“還原主義”的佛學，而“不拘一家一派的佛學”則類似於“包容主義”的佛學。佛學經學研究中的“還原主義”立場是指確信只有一種佛學系統才能正確地表顯佛教真理（緣起性空原理）並化導眾生走向解脫，此外的系統則不能完全正確地或根本不能正確地詮釋佛教真理，真正的解脫更談不上。“包容主義”立場亦確信佛學所詮為緣起法、其歸趣在接引眾生獲得解脫，但卻反對只有某一教門能實現這一目的，因為緣起本身即無任何恒定本質的宇宙實相（此實相亦不可以對象性的方式獲得），對實相來說，任何詮表系統都不過是一種方便顯示，而對求解脫的眾生來說，只要法當其機（適合於某一部分眾生），便無不是究竟的解脫之道。同時，它堅持在眾多佛學系統中有一種是最圓滿的，其他系統都可以被統攝於該系統之下。

兩者的差異不在於佛學所詮之理與所歸之趣，而在於能詮之教。但由於所詮之理與所歸之趣因能詮之教而得開顯，這一差異使得兩家雖同屬經學研究，又在研究的方法、研究的重點以及對待不同宗派教理系統的態度等方面都體現出很大差異來。

遠釋曰：“下問所依。所依有二：一、明見性必由依經；二、明解經必由解字。”（《〈大般涅槃經〉義記》卷二，《大正藏》第37冊，第654頁下。）

⁶² 戴震：《與是仲明論學書》，《戴東原集》卷九，北京：中華書局四部備要本。

⁶³ 呂澂：《親教師歐陽先生事略》，原載《歐陽竟無大師紀念特刊》，此處引自石峻等主編：《中國佛教思想 資料選編》第三卷第四冊，第356頁，北京：中華書局1990年版。

⁶⁴ 釋印順：《大乘起信論講記》，第6頁，臺北：正聞出版社1992年修訂版。

⁶⁵ 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》第248頁，245-246頁。

⁶⁶ 同上。

⁶⁷ 同上，第215頁。

（一）內學院的“還原主義”觀念

內學院所持守的立場的確具有濃厚的還原主義色彩。歐陽竟無說，佛教只有從反面說“一切俱非而顯法性”的空宗和“從旁面說”“二空所顯”“真如”的有宗，⁶⁸如果在“《般若》、《瑜珈》之上別立一宗”，則“理不可通，教其無據，是謂波旬，象恭滔天”。⁶⁹這已將豐富多彩的佛學收縮為兩門。而在空有兩門之間，他又主張“兩宗既立，各極其至，不可以相譏，法法不相知；不可以相淆，法法不相到”。⁷⁰從論究各自系統義理結構、所立名相在各自系統中的含義等等方面來說，空有兩宗確有不容混濫之處，但說兩宗“法法不相知”、“法法不相到”，就更執有（唯識）不化了。試問：如後般若而起的唯識與般若“法法不相知”、“法法不相到”的話，唯識學從哪里開展出來？這不明顯違背“此有故彼有”、“此生故彼生”的緣起法了嗎？由此再走一步，必然獨尊己宗。這一還原主義佛學觀在他們的具體研究中體現得淋漓盡致。

他們的研究首先便是辟異端。呂澂先生曾說：“吾儕學佛，不可不先辟異端，以其訛傳有損人天眼目之危險也。”⁷¹他們眼裏的異端之尤是《大乘起信論》。《大乘起信論》是出現于梁陳之際的一部經典，對中國、朝鮮和日本的佛教思想的開展具有深遠的影響，中國的華嚴宗、禪宗義根於它，天台宗於它亦深有所資。但是，自唐以來就有人懷疑此論非印度原典，而為中國人所造。近代以來，隨著科學主義大盛，疑古之風遍及人文社會科學領域。《起信論》的歷史真實性問題再度成為佛學界討論的焦點。研究此一問題者，有的是進行純粹學術探求（如梁起超），有的是否定中國佛教（如日本的許多研究者就是這樣），有的則為排拒他宗。歐陽與呂澂師徒屬於第三類。他們先考證《起信論》為中國人所作，屬於偽論，⁷²再以自己信守之教理判定其立論之妄。⁷³自然，“義根《起信》”的天臺、賢首也不過“反竊於外魔”之說。⁷⁴不唯如此，在他們看來，“中觀家說二諦，誤落到對待上”，亦“實是大錯”⁷⁵。更有甚者，一代翻經大德法尊法師（1902—1980）因慮及漢傳佛教典籍中沒有慈氏（彌勒）五論之一的《辨法法性論》，便將它從藏文譯本翻為漢文。歐陽竟無對之

⁶⁸ 歐陽竟無：《今日之佛法研究》，王雷泉編選：《歐陽漸文選》，第106頁，上海：上海遠東出版社1996

版。

⁶⁹ 歐陽竟無：《辨二諦三性》，前揭書，第90頁。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 呂澂：《禪學述原》，《呂澂佛學著作選集》第一卷，第408頁，濟南：齊魯書社1991年版。

⁷² 參見呂澂：《大乘起信論考證》，《呂澂佛學著作選集》第一卷。

⁷³ 歐陽竟無謂：“蓋《起信》之謬在立真如門而不立正智門，違二轉依；《般若》說與生滅合者為菩提，不與生滅合者為涅槃，而《起信》說不生不滅與生滅合者為阿梨耶識；《瑜珈》熏習是識用邊事，非寂滅邊，而《起信》說無明、真如互相熏習。”（歐陽竟無：《楊仁山居士傳》，劉夢溪主編：《中國現代學術經典·楊文會、歐陽竟無、呂澂卷》，第450頁，石家莊：河北教育出版社1996年版。）呂澂在此基礎上又補了一判《起信論》為偽妄的義理根據：《起信論》倡心性本覺，但佛法中只說心信本寂，“如從本覺著力，猶之磨磚作鏡”，故“本覺絕不能立”。（呂澂：《禪學述原》，呂澂前揭書，第408、409頁。）

⁷⁴ 歐陽竟無：《楊仁山居士傳》，歐陽竟無前揭書，第450頁。

⁷⁵ 呂澂：《佛法與世間》，呂澂前揭書，第441頁。

極爲不滿，連篇累牘地大張撻伐，指《辦法法性論》非彌勒學，⁷⁶理由是：“一、論宗不合”；“二、五論未決”；“三、無梵可核”；“四、譯名有違”。其中最吃緊的是“論宗不合”和“譯名有違”，關於前者，他說：

明分取義，則知《中邊》所說虛妄分別，有無並舉，始能盡概，義不傾動。《辦法法性論》

非有無並舉，烏乎可立？⁷⁷

論及後者，他更宣稱：

舊譯名詞，精嚴未逮，自奘師刊定而後，百世譯宗，無可改轍。……今譯虛妄分別義，於總說分別之處，而以別說計度義譯之，是則以別詮總，既異舊譯之以總詮別，復異新譯之以總詮總、以別詮別。新舊諸譯皆無其例，顛倒解生，斷乎不可，又何涉於學說之異同哉？⁷⁸

法尊法師的翻譯水準固可討論，但歐陽竟無以譯文義理不合玄奘傳彌勒學、以譯文概念與奘譯有異而大破《辦法法性論》及其譯者，就是還原主義思想的流露，這樣的駁難自不能服人，宜乎法尊法師回敬道：

說法之方便不同，立論之量式有異，則能詮所詮自別，此論有此論之勝義，彼論有彼論之妙理，何必強同？又慈尊於餘經論所說勝義，其不同《中邊》者多矣，若皆曰非彌勒學，凝不笑煞人耶？⁷⁹

⁷⁶ 歐陽竟無在《法相辭典·敘》、《辨虛妄分別》、《辨二諦三性》等文中都力斥法尊所譯《辦法法性論》。

⁷⁷ 歐陽竟無：《辯二諦三性》（附解惑四則），《歐陽漸文選》，第91頁。

⁷⁸ 歐陽竟無前揭文，同上書，第93頁。

⁷⁹ 釋法尊：《駁歐陽漸〈法相辭典·敘〉》，《法尊法師佛學論文集》，第290頁，北京：中國佛教文化研究所1990年印行。

法尊法師以為，要是按照歐陽竟無的邏輯，整個佛教就只剩英傳唯識學了。熊十力先生曾對梁漱溟先生說：“竟師之學，所得是法相唯識，其後談《般若》與《涅槃》，時亦張孔，只是一種趨向耳，骨子裏恐未甚越過有宗見地。”⁸⁰此誠為的論。不唯歐陽，呂澂亦如此。

熊先生所謂“竟師之學，所得是法相唯識”指以歐陽竟無和呂澂為代表的內學院對本宗奧義的窮究，這與他們辟異端是一體的兩面。在這一面，內學院嚴守歐陽竟無所傳“聖言至教量，應以經解經，一字不苟”的經學家法，⁸¹一方面“整理舊存”，一方面“發展新資”，為唯識復興於20世紀的中國做出了重要貢獻。“整理舊存”包括兩項，其一便是前述別真偽、辟異端，另一項是為佛教典籍“考訂散亂”、“考訂異譯”、“論其短長”、“為之勘定”；“發展新資”亦含“借助藏文、梵文”和“廣采時賢論”證成已論等內容。這些思想使得內學院的研究雖然屬於“窄而深”的經學研究，但卻具有強烈的融會新知的維度。內學院這些非常有價值的觀念以及在此基礎上取得的成就，我們也應看到。惟其深受還原主義立場支配，其成就中亦不能不混入濃厚的宗派主義偏見。⁸²

這種典型的人主出奴之見無疑很難讓深受多元主義理念浸潤的現代人接受，有礙於經學研在現代的健康發展。

有趣的是，清代儒家的經學研究也走過一斷由健康發展到障礙自身的路程，不過它是以另一種方式體現出來的。當經師們沿著顧炎武（1613—1682）、戴震指出的“訓詁”而“通經”而“明道”的理路研究儒家典籍時，他們的目的是明確的，本末也是清楚的；但當他們忽視了“訓詁”的限度、模糊了“通經”的目的，以為像戴震所說“故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明，而我心之所同然者，乃因之而明”，⁸³則已忽視這樣的事實：經的理（思想與思想所蘊含的價值觀）雖然要通過“明故訓”方能明，但並非明故訓就等同于明理，因為經之理並非一種存在於文獻中等待摘取的死理，而是在與理解者相遇過程中才能呈現出來的具體的活理，如果理解者不能與經典達成意義上的一致性，則即便“故訓明”也未必可稱“義理明”。再往前，就墮入了舍義理而求訓詁的極端文獻主義，高明如戴震者亦不免發出這樣的偏狹之論：

⁸⁰ 熊十力：《與梁漱溟論宜黃大師》，《中國哲學》第11輯，第179頁。

⁸¹ 《歐陽竟無大師紀念特刊》，轉引自田光烈：《章炳麟〈支那內學院緣起〉書後》，《中國哲學》第六輯，第315頁，北京：三聯書店1981年版。

⁸² 印順法師就對歐陽竟無在《精刻大藏經緣起》一文中提出的刻經原則進行過尖銳的評破，指責他“是自而非它，執一以概全，此是實，餘皆妄語，戲論諍競，是愚癡相，未足以言整理。空有莫辯，內外雜糅，‘學綱未明，教網先纏’，以牽強割裂為精嚴，亦不足以言整理。”（釋印順：《評〈精刻大藏經緣起〉》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第102頁。欲詳細瞭解，請參該文。）

⁸³ 戴震：《題惠定宇先生〈授經圖〉》，《戴東原集》卷十一，北京：中華書局四部備要本。

今之學者，毋論學問文章，先坐不曾識字。……予弗能究先天後天、河洛精蘊，即不敢讀“元亨利貞”；弗能知星躔歲差、天象地表，即不敢讀“欽若敬授”；弗能辨聲音律呂、古今韻法，即不敢讀“關關雎鳩”；弗能考三統正朔、周官典禮，即不敢讀“春王正月”。⁸⁴

這樣的見解于戴震本人許是旨在強調文字訓詁的重要性，但入於二三流經學家之手，知識、思想與價值一體縱貫的經學研究便不能不蕩然失色，而盡歸於純粹的文獻學和歷史學研究。⁸⁵

這是經學研究的另一種迷失，內學院雖然未步入如此極端之境，但實含有這樣的可能，故有必要在此提出來加以檢討。

（二）印順法師的包容主義立場

現代佛學經學研究中持包容主義立場者以印順法師為代表，故我特以他為範例。

印順法師在論及順於世間而存在與演化的佛學時說：

佛法的思想制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼‘放之四海而皆準，推之百世而可行’；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就是違反了佛法——諸行無常的法則的佛法。⁸⁶

這就是說，在隨緣設教的一面，一切佛學系統都只是在一定的時空、人群、語言、社會、文化之中應時而起（緣起）、過時而滅（緣滅）的當機設化，因而無非是方便施設，不能執定深淺、偏圓。反過來，因為一切方便法門都指向解脫，故無非是究竟法。⁸⁷

由此，印順法師就強烈反對內學院那種尊己卑他、甚至是自非他的還原主義態度：“現在來研究佛法，對各部派的教理，可以比較、評論，但切不可專憑主觀，凡是不合于自宗的，就以為都是

⁸⁴ 章學誠：《與族孫汝楠論學書》引，《章氏遺書》卷二十二，《文集》七，吳興劉氏嘉業堂刻本。

⁸⁵ 這是就反省經學而言，並無貶損文獻學和歷史學研究之意。

⁸⁶ 釋印順：《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下編之三：《以佛法研究佛法》，第4-5頁。

⁸⁷ 印順法師說：“一切的究竟法，也是展開於時空中的一般法。（釋印順前揭書，第3頁）

不對的、錯誤的。這種宗派的獨斷態度，是萬萬要不得的。”⁸⁸

對內學院斥為異端邪說的《大乘起信論》，印順法師的看法很不一樣。他認為，在討論像《起信論》這樣的佛教經典時，應注意區分歷史和義理之間的不同，就歷史事實層面言，“我們應該用考證的方法，考證經論的編作者，或某時代某地方的作品；但不應該將考證出來的結果，作為（經論）沒有價值或絕對正確的論據”；《起信論》誠然可能為中土之作（迄今無定論），但“在佛教思想上，《起信論》有它自己的價值。這不能和鑒別古董一樣，不是某時某人的作品，就認為不值一錢”！⁸⁹深入義理層面，他就直接反詰內學院的是自非他之見：

站在唯識學的立場，評論《起信論》的教理不對，這不過是立場的不同，衡量是非的標準不同，並不能就此斷定了《起信論》的價值。⁹⁰

事實上，如果從非宗派的教理觀來看，《起信論》並無違佛法之處。⁹¹印順法師的結論是：《起信論》非但不是什麼異端邪說，相反它是大乘三系之“真常唯心論”系統中最圓滿的經典之一。⁹²內學院“絕口不談”的“台、賢、藏密”（歐陽竟無語），他也多持平之論。

于此可見，印順法師研究佛學始終將它視為一個有機的整體，既不因教（之歷史真偽）廢理，

⁸⁸ 釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第9頁，臺北：正聞出版社1992年修訂一版。

⁸⁹ 前揭書，第8頁。

⁹⁰ 前揭書，第9頁。

⁹¹ 內學院以為《起信論》“立真如而不立正智，違二轉依”，印順法師則說，《起信論》的真如等同中觀的實相，“這是超越了能證智與所證境的分別，智與境，如如無別，是不可說有差別的，徹底沒有能所可得”，唯識家評本論為‘如智不分’，但照本論說，如與智，怎麼可以割裂呢”？內學院以《起信論》說“不生滅與生滅和合為阿梨耶識”乃大謬，印順法師卻認為，“如來藏與藏識，這二者實有著密切的關係，依如藏而有生滅心的阿賴耶識，可說是大乘經的共義”。內學院指責《起信論》立“真如、無明互相熏習”是染淨不分，印順法師卻以為這只表明兩家熏習義有別：唯識家是淵源於一切有部的多元實在論，他的熏習說，僅是一切法熏習而保持功能性於賴耶中，而不是說：此法受彼法熏，此法由於彼法而起變化，此法中現起彼此融化了而新起的現象。本論的熏習說，重於此受彼熏，而此中現起彼此合化的東西。”內學院斷定《起信論》之“本覺絕不能立”，印順法師卻批評這是對《起信論》本覺概念的誤會：“本覺與始覺，相依相待而有；依於當下顯得本覺的不覺（說到不覺，即意味著覺性的本在。如沒有覺，根本說不上不覺），到轉去不覺而顯現真覺，即名此覺為始覺。……所以，本論說本覺，切不可誤會眾生本來是覺悟的。”（釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第335，336，89，224，113頁。）

⁹² 參見釋印順：《〈大乘起信論〉講記》，第187-188頁，以及其他地方。

深知教內之理另有評價標準在；又不以偏（宗一家之理）概全，洞悉一味佛法可闡於不同教門。

上述觀念體現於研究的方法論，便是他自己所謂“以佛法研究佛法”。這一方法論包含四大原則：一是“涅槃寂靜”的法則，即將一切佛法都視為不出“法法無性、不生不滅的寂然法性”的究竟法；二是“諸行無常”的法則，即把佛教中某一宗、某一派、某一人、某一事等等的生、住、異、滅視為一在緣起的時間之流中自然代謝的過程；三是“諸法無我”原則，即視同一時空中不同的佛學系統、思想、觀念、制度等等皆為“輾轉相關、相依相住的集散現象”；⁹³四是研究者的無我原則，即“不固執自我的成見，不存一成見去研究”。⁹⁴第一條原則指佛學的根本性質為一味的解脫道（前文已及），第二、三條原則指各個佛學系統、觀念、思想、制度在不同時空中的開展（亦如前述），它們構成研究對象，可見佛學在印順法師的研究中始終是包含了“離言真如”和“依言真如”兩面的整體。最後一條是他從事研究的具體原則，即儘量放棄自己能夠意識到的成見，從佛學典籍自身所言出發來理解與詮釋佛學的體系、思想、觀念、制度等等具體對象。

這樣，印順法師在具體使用研究方法時就不以一家一法自限，前述主要方法都可以在他手裏發揮妙用，他之所以能用思想史方法對印度一期佛學思想寫出《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《說一切有部為主的論師與論書研究》、《印度佛教思想史》等傳世之作，⁹⁵理由蓋在於此。他研究的重點也不是內學院的簡別真偽、究明自宗，而是：1、“研究理解佛法中某一宗派、某一思想、某一行法、某一制度、某一事件的產生”，⁹⁶“對於學派、思想與制度的衰滅廢異”亦“一一研究它的因緣”，⁹⁷從中“去偽存真，探索其前後延續，彼此關聯的因果性，以便清楚地認識佛法的本質，及其因時因地的適應”；⁹⁸2、研究佛學的種種系統、思想、觀念間的差異，因為“從眾緣和合的一體中，演為不同的思想體系，構成不同的理論中心，佛法是分化了”，因此，“一味的佛法”“非從似異的種種中去認識不可”；⁹⁹3、另一方面，不同的佛學系統“本是一體多面的發揮，富有種種共同性，因之，在演變中又會因某種共同點而漸漸的合流”，¹⁰⁰也就是要研究佛學的異中之同；4、以此為本，進而研究佛學的現代適應性及其價值。一言以蔽之，佛學的研究要“惟佛法的真實是求，惟現代的適應（不違佛法而適應時代，不是隨俗浮沈）是尚”。¹⁰¹

我以為，要更好地在我所理解的佛學系統中研究佛學，經學是最適當的方法，而相對於“還原

⁹³ 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第2頁。

⁹⁴ 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第8頁。

⁹⁵ 上述四書均由臺灣正聞出版社出版。

⁹⁶ 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第5頁。

⁹⁷ 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第6頁。

⁹⁸ 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第229頁。

⁹⁹ 釋印順：《以佛法研究佛法》，前揭書，第11頁。

¹⁰⁰ 同上。

¹⁰¹ 釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第249頁。

主義”論，“包容主義”無疑又更為可取。

五、結語：走向平等的經學觀

我說印順法師的“包容主義”立場更可取，並非意味著它完美無缺。我們注意到，印順法師亦有未及之處，這主要表現在：

首先，支撐其“以佛法研究佛法”之方法論的佛學觀依然是判教式的。印順法師曾表示：“我是以性空唯名論為究竟了義的。”¹⁰²如果這僅僅限於其修行法門的選擇，那無可厚非，但他還將這種觀念帶進了佛學研究，致對台、賢、禪、淨、密皆有非議，視之為方便說法，或是與外道思想相融化的教門。印順法師之論，在外道紛紛假佛法以自欺欺人的當代，固有護持正法、示人正道之功，惜乎用藥太猛，殃及同樣趣入解脫的傳統各宗，復墮入古代佛學家們判教的老路。古代佛學家們的判教思想已成為傳統佛學的一部分，我們盡可以如實研究，但我以為這種思想主要是在教理上爭偏圓，本身就有滑入“還原主義”的危險，現代的研究者在學術研究中應當力求避免。而且，從究極意義上講，凡行諸於文字者無非方便施設，這亦是印順法師本人主張的。

這方面，我以為應當發揚為印順法師稱為“重經驗”型佛學的近代光大者、¹⁰³其親教師太虛大師（1889—1947）的平等主義或圓融的佛學觀。太虛大師說：“此之八宗（按：指中國佛教的八個宗門）皆實非權，皆圓非偏，皆妙非粗，皆究竟菩提故，皆同一佛乘故。”¹⁰⁴其實，太虛大師是針對當時佛教界、特別是支那內學院強烈的還原主義佛學觀念（後詳）才特提大乘八宗平等的，依太虛大師的思想，佛學中的大小二乘亦是無有尊卑、平等一味的。¹⁰⁵此乃橫向的平等。從縱向

¹⁰² 釋印順：《〈讀大乘三系概觀〉以後》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 137 頁。

¹⁰³ 印順導師稱太虛大師的佛學“依然是中國傳統（不是宗派，不是理論，是對佛法的根本立場與態度）的佛學”，“是承受了知識與經驗相結合的，重經驗的佛學”。（釋印順：《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 204、216 頁。

¹⁰⁴ 釋印順：《談入世與佛學》引，《妙雲集》下編之七：《無諍之辯》，第 215 頁。

¹⁰⁵ 太虛大師說：“佛學所說明的宇宙萬有之實事真理，本是無始無終普遍常住的，亦是十方世界中過去的現在的未來的一切佛陀所證明的。但在我們這渺小的地球上現今所流行的佛學，實源於二千數百年前的釋迦牟尼佛，在其大覺的心海中流出來的。似海流一般的流了二千多年，流遍了南亞東南亞幾十國的民族，當然有了因時因地因人的許多變遷。然直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是‘圓明瞭無始終無邊中的法界諸法實相——宇宙萬有之實事真理——體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身；又完全的開顯表現出來，以之教導無數世界中有成佛可能性的種種眾生之類，使皆得成就無上大覺一樣的圓明法界諸法實相，且體現為無盡無礙的法身’；而並非後來許多支流派別的傳說。這是我們考之中國文的《華嚴》、《法華》等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心

看，各家都是趨向同一目標的、完整的縱貫系統：太虛大師說：佛陀“為欲度他，故從教法上顯示，分為三級來說明。……所謂三級者：五乘共法，三乘共法，大乘不共法（亦名大乘法）。”¹⁰⁶這裏的教法“三級”，實即佛學由下而上的三個層面，三個部分互相依存，構成佛學的整體系統：

初級的五乘共法，不論是人乘、天乘，乃至佛乘，誰也離不了因果而言，第二級的三乘共法，也是不能離了初級去凌空施設；即大乘不共法，也不能離了前二級而獨立，所以說三級是互相依靠的。人天果、二乘果都是趨佛過程中的一個階梯，非是究竟的目的地，究竟的目的地是至高無上的一乘佛果。¹⁰⁷

修行者隨其根性可從五乘共法、三乘共法或大乘不共法入手，但這並不是說佛學可以分成絕然無關的三槓，也不是說從五乘共法或三乘共法入手者只能修得人天果或二乘果，或從大乘不共法入手者無須圓滿下面兩級的修行。換句話說，佛學的所有系統都包含了這三個組成部分，只不過側重點不同而已。此乃縱向的平等。這種佛學觀是徹底平等主義的佛學觀，它更契佛學之理，亦更當現代學術之機。

其次，印順法師“惟佛法的真實是求，惟現代的適應是尚”一思想中包含有“返本”（對佛學的理解）與“開新”（抉發佛學的現代價值）兩面，印順法師做的主要是“返本”工作，而“開新”的一面則顯得太薄弱。我們固不能以此苛求印老，但亦應看到由本開新是佛學研究中的應有之義，且可能是更重要的一面，因為佛學究竟要步入現代人的生活之中，而能否實現這一目的恰恰有賴於這“開新”的成敗。

這方面，我以為可以以平等主義的經學觀為基礎容納傅偉勳先生等人提倡的“佛教詮釋學”方法論思想，對佛學進行更多維度的研究。依傅偉勳先生的理解，“佛教詮釋學”包含“實調”、“意調”、“蘊調”、“當調”和“必調”五個層面的內涵，具體內容如下：1、“實調”層次：“從原典考證原始資料的考察，去決定原思想家的實際言詮”；2、“意調”層次：“盡予如實客觀地瞭解並詮釋原典義理或原思想家的思想意向”；3、“蘊調”層次：發掘“原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的積澱深化等等”；4、“當調”層次：

傅佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據；而且太虛本人，也曾於此有確切之經驗的。”（釋太虛：《佛學源流及其新運動》，《太虛大師選集》下冊，第201—202頁，臺北：正聞出版社1993年版。）

¹⁰⁶ 釋太虛：《我怎樣判攝一切佛法》，《太虛大師選集》下冊，第245—246頁，臺北：正聞出版社1993年版。

¹⁰⁷ 釋太虛前揭書，第250頁。

考察“原有思想的深層義蘊或根本義所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等”；5、“必謂”層次：“站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展。”這五個層次是層層推進的，不能任意逾越，但運用自如之後，則“五大層次當可一時並了，同時進行每一層次的詮釋學考察”¹⁰⁸。“實謂”層次實際上相當於前述文獻學和歷史學的研究，“意謂”和“蘊謂”兩個層次相當於思想史的研究，“當謂”和“必謂”兩個層次則相當於哲學的研究。這樣的方法論思想無疑具有更大的開放性，如將其攝歸平等主義的佛教經學立場，則能使“重知識”型佛學在“返本”的同時更好地“開新”，但若無此綱骨，它就極易蹈入肆意肢解佛學的所謂“洋格義”。

附記：本文初成于 1999 年夏，最先經臺灣大學哲學系釋恒清教授寓目指教，並打算刊於香港一家基督教出版社所編論文集內，後因該社不刊外道文字而作罷（幸甚。否則，造業將更多。）；一年後，筆者將文章交中國廣州中山大學與美國哈佛大學聯合于廣州中山大學舉辦的“現代性與傳統學術”討論會（2000 年報 2 月 14-15 日）進行交流，得到馮達文、陳少明、龔雋、郭齊勇等先生指教，會後又呈中國社會科學院《世界宗教研究》雜誌社社長黃夏年先生批評，因得進行大幅度修改。今於此再次修正刊發，則已三易其稿也。

¹⁰⁸ 傅偉勳：《關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察》，《中華佛學學報》第 4 期，臺北：中華佛學研究所 1990 年出版。傅偉勳先生在他的許多著作和論文中都論及其佛教詮釋學方法論。