

近代中國佛學 研究方法及其批判

• 龔 雋

近代佛學研究之中，如歐陽竟無與太虛有關法性法相問題，呂澂與熊十力有關佛學根本問題，以及稍後胡適與鈴木大拙有關禪學研究問題的論爭，實質上都可以看成是在方法問題上的分歧與對峙。

儘管我們不能把近代中國學術思潮化約為各種方法論運動，但可以說，近代以來中國知識份子對學術思想背後的方法、態度和精神卻有着一種異乎尋常的自覺，表現在近代佛學研究之中，方法論問題也特別引起學者的注意，並一度進行了熱烈的討論。如歐陽竟無與太虛有關法性法相問題，呂澂與熊十力有關佛學根本問題以及稍後胡適與鈴木大拙有關禪學研究問題的論爭，實質上都可以看成是在方法問題上的分歧與對峙。

可以肯定，近代中國佛學研究在人文學術科學化的信念下，其方法論的主流是所謂漢學方法的引入，傳統由體認而義理的佛學方式被看成是「隨情立教」、「不顧經論」而在近代佛學研究的話語中受到輕視^①。把佛學單純地視為知識的對象，並還原為歷史而作科學的研究，這一研究綱領幾乎成了學界鐵定的法則。胡適就這樣說過：「我們也許不輕易信仰上帝的萬能了，我們卻信仰科學的方法是萬能的。」^②於是，我們就不難理解，為

甚麼近代中國佛學研究的主要成就表現在史學上而不是哲學上。在我看來，參究的體驗雖不必混入學術方法之內，如馮友蘭先生所說，無論科學哲學，皆係可寫出或說出的道理表出之^③。但義理是否非訓詁不明？對文本，特別是宗教或玄學文本的解讀，是否可以輕易拋棄其話語背後的「生活形式」？從現代學術眼光來看，這些問題都還有許多值得重新檢討的地方。

一 從傳統的立場看

佛陀說法四十多年，但他又說自己一字不說，可見印度原始佛教注重在踐證上下工夫，要求信徒勿膠着文字，對於佛說的經教也沒有特別的時和歷史觀念，故印度佛教始終沒有建立起嚴格明晰的學統，甚至連一部像樣的佛史編年或疏證也未曾出現過。佛教傳入中國後情況稍有變化，不少學僧受儒家影響，注重對經教的

研究，並試圖為佛教傳承制訂各種法系。如果嚴格地看，中國傳統佛學並沒有發展出像漢儒那樣一套細密的學術方法。佛教內部鮮明的對立是禪、教之爭，禪者講教外別傳，不立文字，直指心性，注重的是在日常生活體會中，在灑掃應對之間去妙契玄旨，體悟真常。禪者開口雖也有不離「說通」的，但那最多是一善巧方便，經典並非至要。義學僧侶們講藉教悟宗，而他們對經教的研究絕非出於知識學上的興趣或考據上的嗜好，其大旨不過是將經教中的道理與心中的道理融合無間而已，即從經典的義理中體會聖賢所傳的真諦，故經教雖不能沒有，但最終還得在自家身上討道理。

如果我們着眼於史學的視角，那麼在中國傳統佛學中可資研究的信史實在太少。僧侶們甚感重要的並非文字上的依據，而是揚善取信，對史學家來說可能十分重要的問題，對於信徒而言未必視如珍寶。在他們心中，悟解比知識更要緊。縱使像道安這樣篤研經典，「詮定音字，詳核文旨」，以實現「文理會通，經義克明」為理想的嚴謹學僧^④，也絕沒有漢儒治經那種恪守章句的習氣。這只要從他說的「考文以徵其理者，昏其趣也；察句以驗其義者，迷其旨者也」^⑤、「或忘文以全其質，則大智玄

通居可知也」這些話來看，即可思過半矣^⑥。

明代以後，中國佛學和儒學一樣發生了重要的變化，考證學逐漸取代義理學而興起。人們開始注意原典，認為聖賢之道存於經，必須通過嚴密的考證研究而不是傳統的義理玄談，才是理解的關鍵，於是道問學與尊德性具有同樣的作用。學僧們在承認佛性本有的前提下，主張以道問學的方式來扶翼佛法的修持^⑦。晚明著名的蓮池、憨山、藕益等學僧，一面提倡禪淨雙修，於平易篤實處入手；一面又主張禪教合一，舉揚對經典的研習。明末許多禪宗叢林中都出現了藏經樓，大量地搜集佛經要典，可見其內部已有了經學研究的要求。而更重要的，還在於經教即佛心這一觀念的進一步確認，如憨山就明確表示過

明代以後，中國佛學和儒學一樣發生了重要的變化，考證學逐漸取代義學而興起，於是道問學與尊德性具有同樣的作用。晚明著名的蓮池、憨山、藕益等學僧，一面提倡禪淨雙修，於平易篤實處入手；一面又主張禪教合一，舉揚對經典的研習。



「教說一心」、「斥教者不達佛心」的看法^⑧。真可也提出「文字般若，即緣因佛性」，主張「以文設教」，以語言文字而入「文字三昧」^⑨。

這些思想的不斷流通和醞釀成熟，對晚清以後中國佛學發展產生最直接的一個結果便是佛教經學的出現，繼而又是佛教史學的興起。晚清以來，中國佛學的研究主要是透過居士來完成的，這些大多經受過儒學涵泳的知識份子所抱定的一項基本信念是，佛教復興的根本在於重建佛教的學統，摒棄傳統佛教義學和禪宗不通文字般若而產生的顛頂學風，這樣就不得不在方法上特別注意。對他們來說，建立學統的最現成的方式，無非從清代經學中吸取資源，這不僅在他們可以駕輕就熟^⑩，而且還可以對剛傳來的西方學術給予回應。

隨着漢學方法浸假而風靡於佛學領域，晚清以來近代中國佛學發展呈現出鮮明的學術性和專業化的特點，經驗的、客觀的知識學理念已逐漸取代傳統佛教超驗的心性體認和形而上學。無論是以歐陽竟無、呂澂等為代表的佛教經學研究，或以湯用彤、陳寅恪、胡適等為代表的佛教史學研究^⑪，他們都把漢學方法認作「科學的實證法」，藉此對佛教古經、古史，包括歷史上已成定論的大家之言、師門之說，一概採取慎思明辨、重新評估的態度，如歐陽竟無的「聖言至教量，應以經解經，一字不苟」和「由文字歷史求節節近真，不史不實，不真不至」的治經方式^⑫，正可看成是漢學家的治學三昧。他們樂觀地設定，佛教的原義是可以首先還原為經典，並通過對經典進行歷史考證和語言學分析等方法得到真傳的。理解佛法就必須依經貼釋，俟經論通曉後，才能處

處有所着落。如同清代經學家認為以漢學為門徑，才可以認識真正的古典，並與宋明後中斷的古代聖哲重新溝通。近代佛學研究者們也大都從懷疑唐宋佛教義學和禪宗開始，並進而由漢文佛經的研究回溯到梵文、巴利文、藏文等佛典的比較，學愈推而愈古。他們試圖藉此填補與印度佛學的時間距離，獲得正解，凡是不取證於經書、不經過嚴格漢學考證的，都有可能被視為師心自用。近代中國佛學史上各種有關經論的真偽論辯和幾部有代表性的佛史著作，也都明顯浸潤了漢學方法的流風遺韻。

近代佛教經、史學的研究，確實讓我們在佛教知識方面受惠無窮。問題是以漢學方法解讀歷史，尤其是精神生活或玄學的歷史，其本身就存在許多不可迴避的難題，如以文字求真是否會遺漏文字背後的超驗意義，流於傳統義學所批判的知解？又如以所謂科學的客觀性去要求歷史的客觀性，忽視二者間的區別，是否會使歷史變得像解釋學家呂格爾 (Paul Ricoeur) 所說的無能為力？而最令人擔心的是，當這一方法在佛學研究領域無限泛推，沒有經過批判地成為研究的先驗原則和普遍範式之後，可能會喪失歷史理解活動的開放性。近代佛教學者在推崇這一方法的同時，也確實有取消理解寬容性的傾向。歐陽竟無就一生鄙視宋學，認為此學「籠統顛頂，離題太遠」，並說「宋明諸儒不熄，孔子之道不著」^⑬。而呂澂對熊十力的激烈批評，更表示了若不從文字入手，便是旋轉於相似法中，不得真實，流於空疏^⑭。

比較而言，儒家在清代雖曾一度復興漢學，但不久又讓位於一種更具有經世和政治色彩的今文經學。而新

內學院研究經典雖然本着「不史不實」的漢學考據法，但這一方法是在這樣一個基本信念的支持下進行的：即信仰後的研究。也就是說在尊重經典意義權威性、神聖性的前提下，考索其原因，以助於理解。

儒學的發展，則主要以一種新的形式重建宋學的義理傳統。近代佛學的主流運動在轉向漢學研究的同時，也大多有「不忘經國，尋求政術」的經世一面^⑨。義學相對而言無多創獲，缺乏氣象，尤其是其方式上仍跳不出傳統以經證經的模式，未能形成一套合乎時代的意義解釋話語。加之對西方哲學方法的體認還相當不足，亦沒有表現出較靈活的開放姿態（如新儒學），其結果可套用林毓生的話說^⑩：

考據校勘、導論式的敘述性著作，借學術之名傳播自己所相信的教條活動——而非對有意義的問題進行根據學術訓練的理論上的理解——便漸次變成中國人文科學與社會科學的最主要活動。

二 經學·史學·哲學

近代佛學研究雖然把注意力引向原典，但因學者們的進路不盡相同，我們大體可根據其研究方式分為三種類型：

（一）經學型。此系以歐陽竟無創立的內學院最有代表性。他們回到原典，是在「經以載道」的基本假定下，希望透過對經典的研究而再現聖人之道。換句話說，他們把虔敬的宗教熱情轉移到學術研究上去。關於他們的研究方式，有兩個問題值得注意。

第一，關於「信而後考」。內學院研究經典雖然本着「不史不實」的漢學考據法，但這一方法是在這樣一個基本信念的支持下進行的：即信仰後的研究。歐陽竟無曾給出三種治經方法，一是宗教式的，此法以經典為教條，「但有服從而無探討」，實是有結

論而無研究；二是哲學式的，此法則是有研究而無結論；只有佛法於宗教、哲學外「別為一學」，其方法是「結論後之研究」^⑪。所謂「結論後之研究」，是說在尊重經典意義權威性、神聖性的前提下，考索其原因，以助於理解。如佛說「諸行無常」是結論，研究旨在說明無常的原因在於一切法有生滅，即在不懷疑前提真理性的條件下，對之作進一步演繹。由於經典中的結論（前提）具有「不證自明」的絕對性，這一態度顯然是經學立場的。

既然如此，那接下來的問題是如何解釋內學院的疑經立場。疑經講究的是「考而後信」，即研究後再表態。判斷一部經的真偽一般不外兩個標準：一個是內涵上的依據，即看經義是否合道；另一個是外延上的依據，

近代佛教經、史學的研究，確實讓我們在佛教知識方面受惠無窮。問題是近代佛教學者在推崇這一方法的同時，也有取消理解寬容性的傾向。歐陽竟無（圖）就一生鄙視宋學，認為此學「籠統顛預，離題太遠」，並說「宋明諸儒不熄，孔子之道不著」。



陳寅恪說他「喜讀內典」，而宗趣卻在研究歷史，他把佛經作為歷史資料，就其作者、年代及內容作周密考證，至於對佛學玄理的興趣則非常淡薄。難怪當俞大維將舍爾巴茨基的有關法稱因明學及由藏文所譯龍樹回諍唸給他聽時，他都不感興趣。

即通過經錄、版本、文字等考訂研究，尋找其是否能成立的證據。這兩項內容，內學院學者都顧及到了，因此這裏只說內涵上的依據。他們採取的方式是以經證經，問題是作標準的經本意義是否合道，這裏其實大有文章可作。內學院學者在從事訓詁研究時，也不是沒有自己的思想綱領和學術取向的。他們旨在重建法相唯識宗在佛教中的圓教地位，也正是處於這一信念上的考慮，他們以法相唯識經義為依據，去判釋歷史上的佛教經論。歐陽竟無就曾以唯識法相學的經義為「聖量根據」，重新調整通釋傳統經藏中各部的關係^⑩。呂澂判《大乘起信論》為偽論時的其中一個重要依據就是，以《大乘起信論》為代表的真如緣起和心性本覺等思想與唯識學經義有出入^⑪。因此，我們不能把疑經看成內學院對「信而後考」的一個突破。

第二，關於經典與心性。當經典的意義（聖言量）被宣稱為具有絕對合理性時，對這一結論的支持往往既不是理性可以究竟，也不是一般經驗可以承諾的，這就逼出佛教所說的現證或證量來。在處理聖言量與證量的關係上，內學院學者比較不墮於一邊。他們對佛教的研究大多是激於身心而出，故從原則上講，他們肯定佛法是證量參究中的事。歐陽竟無反覆說佛法只是「現證而已」^⑫，佛法鏡智但是現量，不用比證，不用經驗和日用行習的思想邏輯^⑬。呂澂也申明自己研究佛法乃是心教交參，絕非「治經論」三字可了事^⑭。但證量常是聖人中事，圓明之境亦必無漏方可證得，對於苦無出世現量的人來說，不能不有所因藉，故在為學取徑上必轉求於道問學，取資於知識，借助經典學習和聞

薰來逐漸擴充本有的佛性，所謂「假聖言量為比量，多聞薰習，如理作意，以引生其他日之無漏」^⑮。透過經典研究趣向佛法鏡智，一般必須經過兩步：一是簡別經典的真偽、考訂散亂，在漢學上做存真求是的工作；二是意義還原，即在細心研讀中體會經典原義。他們認為對意義有一種規範性的解釋，就是把意義理解還原為文字上的考釋，通過梵、藏等文比照來確定意義。這種經由訓詁而非哲學去恢復古典經義的做法，顯然是清代漢學「訓詁者，義理之所由出」的翻版。如王鳴盛指出：「經以明道，而求道者不必空執義理以求之也。但當正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注，則義理自現，道在其中矣。」^⑯至於在面臨現代思潮的挑戰中，文字訓詁決定義理的觀念究竟有多大程度的合法性，這一點留待下文討論。

實際上，當內學院學者在退而求其次，以知識代替體認時，他們無意中把知識方法絕對化，把「文字般若」看成通向「實相般若」的唯一法門^⑰。他們對台、賢義學的竭力破斥，也是出於這方面的考慮。

（二）史學型。此系以陳寅恪、胡適、湯用彤等學者的研究最具代表性。儘管他們沒有形成統一的研究綱領，而且在學術背景、動機與方式上也不雷同，但幾乎都在「六經皆史」這一觀念下來治佛學。如果說內學院仍恪守經史間存在的界限，治經斷不可駁經（如上文歐陽竟無所說「結論後之研究」），那麼佛史學家們則把經典還原為歷史文獻，認為經史間並無高下之分，經典並非究竟之說，佛經也不一定是載道之文，苟有所失，亦無妨箴而砭之。這實際上是取消了佛典在經學研究中的特權。從方法上說，史

學家們把經學研究的「訓詁明而後義理明」這一典範引向佛史領域，全面推行「考而後信」的原則，完成經學向史學的轉變。如陳寅恪就表示自己學術的重心在史學而不在經學，他之所以認為清學不如宋學，就在清代學術重點在經不在史，沒有宋代史學的風範。胡適也非常鮮明地說他治學的立腳點即在歷史^{②6}，故他在經史上簡直就沒有輕重、正統異端的分別，在方法上也能更徹底地貫徹無微不至和批判懷疑的作風。從這個意義來說，蔡元培評其「不讓於清代乾嘉學者」^{②7}，實非虛言。

把經還原為史，依據史料和歷史的觀點重新尋求古代思想的本質與流變，這對於破除經典迷信、自由研究自然大有裨益。但問題在於，如何在對經典進行史學考證的同時，也能尊重經典的意義解讀。經典與一般史籍畢竟不能完全等同，它既有時空性的一面，又有超時空的一面；既有史料問題，又有義理和形而上學問題。如果僅以史學的尺度來規定限制經典的意義，那麼就難免造成許多解讀的盲點。事實上，內學院的經學雖然強調訓詁考據的工夫，但並非不深究義理，只是他們認為，義理不能僅仗心性的內省，還必須借助經典的訓釋來完成。像其辨法相唯識不同義，辨二諦三性義等，皆是以考據來說義理。而佛史學者雖然在方法取徑上類似內學院學者，但他們在講訓詁明的時候，總自覺或不自覺地忽視對義理的體究。陳寅恪說他「喜讀內典」，而宗趣卻在研究歷史，他把佛經作為歷史資料，就其作者、年代及內容作周密考證，至於對佛學玄理的興趣則非常淡薄。難怪當俞大維將舍爾巴茨基(Stcherbatsky)的有關法稱因明學及由

藏文所譯龍樹回諍論給他聽時，他都不感興趣^{②8}。湯用彤雖認為佛史研究不應徒在文字考證上尋求，而必須有心性之體會、同情之默應，但他也承認自己的佛史研究主要取自於考證，義理有所未逮^{②9}。

宗教文本研究的複雜性在於其所載並非完全關於經驗事實的記錄，當我們試圖以一種歷史或科學的經驗方法來說明這些問題時，必須清楚地意識到這一方法的解釋限度。賴爾(Gilbert Ryle)作過一個有趣的比較，他說神學家和科學家開始假定他們在討論同一些問題，結果當雙方各自從自己的前提試圖引出對方領域的結論時，他們都變得非常糟糕^{③0}。這種說法可以為我們解釋胡適與鈴木大拙關於禪學的論爭帶來一些便利。如胡適以「知識」(knowledge)來理解神會禪的「靈知不昧」，這一明顯的誤讀並非出在他對歷史知識的無知，而在於他混淆了史學和經學、科學和宗教的界限^{③1}。因此，研究佛學的較合理的方式可能如印順所說，在於弄清超時空的自心體驗與現時時空(歷史)中的方便演化，然後才能恰當處理宗教的歷史事實^{③2}。

(三) 哲學型。相對經、史學研究而言，近代佛學的哲學研究始終是一伏流。作為中國近代佛學研究開拓者之一的楊文會曾一再強調佛教不是哲學，他批評「近時講求心理學者，每以佛法與哲學相提並論」^{③3}，這種說法啟發了後來不少居士中的佛學研究者和佛教徒中的佛學闡揚者，像同出於楊氏門下的歐陽竟無和太虛，雖然佛學見解不同，卻都不約而同地倡導佛學非哲學。歐陽竟無在他著名的〈佛法非宗教非哲學〉一文中說，哲學雖教會人類思考真理，卻無法給出發現

由於熊十力一向鄙視漢學，再加上其所引證的經典又有不少是在經史學研究看來極有問題的「疑經」，故而每當面對來自經史學立場的批判時，他只能以「我相信此理如是」或自己沒有「下學工夫」之類的話加以搪塞。

真理的方法，其探究的是知識而不是智慧，故其只能表以事相，而不能究其實相。太虛則認為佛學可稱為哲學而又不同哲學，因為哲學旨在說明人生宇宙，而佛學則不僅以圓覺的智慧去觀照真理，且要求在實踐上有所擔當^⑳。

反倒是一批非專門研究佛學的學者偶以哲學說佛理。梁啟超就以康德哲學比照佛學，而章太炎雖出於經學家俞樾之門，並自稱研究佛學是投好自己在樸學上的興味，但實際上，他對佛學研究的重點並不在經史上的考證，除了像〈大乘佛教緣起考〉、〈《大乘起信論》辨〉等少數幾篇論文是出於漢學方法外，其他大量佛學論文與其說是經史學的，不如說是哲學的。他說：「佛法只與哲學家為同聚，不與宗教家為同聚」，故而研究佛學必須「發明一種最高的哲理出來」^㉑。

新儒學一系大都有佛學論述，但其一開始就是按照宋學的路子去探討佛法義蘊的。如熊十力就表示自己「一生意趣，本不屬考據方面」^㉒，而強調在證量上踐履提撕，於心性上自明自了。他主張佛學研究必須「精求義解」，在進路上先立其大者，然後再以經典相印證，而不是如經學家說的由訓詁明到義理明。對於內學院提出的由文字般若到實相般若，熊氏予以批評。他認為文字與義理畢竟是兩回事，「佛學自是佛學，梵語自是梵語」，「通梵語者，雖能誦梵本佛書，要於學理，不必能通」。一意追求知識難免滯在言中，不僅對佛法深徹之旨全沒領會，而且於成德無補^㉓。

熊氏的問題在於他一方面聲稱自己對於佛說「始終作為一種參考而已，完全取准，問之於心」^㉔，而當他於心性體究有些信心不足時，他又總

是向經教中討商量。由於他一向鄙視漢學，再加上其所引證的經典又有不少是在經史學研究看來極有問題的「疑經」，如《大乘起信論》、《楞嚴經》等，故而每當面對來自經史學立場的批判時，他只能以「我相信此理如是」或自己沒有「下學工夫」之類的話加以搪塞^㉕。由於新儒學在佛學知識學上往往缺乏穩固的防線，且在對佛理的闡發上摻入大量儒學或西學的「成見」，這些都使他們的佛學研究有被歧出「正統」之外的可能。

三 文字與意義

對於清代經學來說，小學、文字學不再被視為「蟲魚之學」，而是解讀經典最基本的專業化工具。所謂讀書必先識字，於是對文本的意義解讀關鍵就取決於文字上的訓詁。戴震說得明白^㉖：

經之至者，道也；所以明道者，詞也；所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。

這種由文字而通乎經義的範式一時成為定則，近代佛學經史研究亦不外此。當然，佛教經史學家們已不再拘於漢字文獻的考釋，而是擴展為梵、藏等多種文字的比證研究，特別是陳寅恪廣泛應用西洋語言科學的近代方法，這就使其成效較乾嘉漢學「更上一層」。他們甚至以文字訓詁作為解經的唯一標準，批評傳統佛教義學在缺乏語言知識的背景下詮證經義是望文生義，認為只有通曉梵、藏等多種文字，才能對經義有所正解。像陳寅

新儒學一系大都有佛學論述，但其一開始就是按照宋學的路子去探討佛法義蘊的，而且在對佛理的闡發上摻入大量儒學或西學的「成見」，這些都使他們的佛學研究有被歧出「正統」之外的可能。

格對天台智顛義學的批評就完全出於文字學的立場^④。

對文本的意義解讀當然不能離開文字訓釋，但文字明是否一定表示意義明，並能實現正詁，這就不無疑問了。好比認得藥方上的字，未必表明理解了藥方的用法。語言文字學研究把重心放在語言的形式和結構上，往往忽視作為說話行為的語言的實際生活、交往過程，即對話式的性質。正如解釋學理論所分析的，詞的意義最終依賴於它們被說出的具體環境，語言由於對自身根本沒有意識，因此了解一種語言並不是指知道這種語言的規則和結構，而是知道在有關論題上怎樣使自己被他人所理解。如果把意義的理解簡單化約為語詞的分析，並認為這些語詞有精確的意義，可以完全實現「以漢還漢，以唐還唐」的客觀理念，而不試圖去理解語言說出的東西所構造我們生活於其中的世界，這一看法顯然是非常危險的^⑤。

近代中國佛學研究往往在推進信史建立的同時，忽略了對宗教語言意義功能的研究。在這方面，西方近現代宗教學研究的成果值得我們注意。西方近代以來在對宗教經典的研究中，滋生出許多語言意義的解釋理論。如對《聖經》文本的研究發現，宗教語言具有多維層次，字面意義的背後，其實還有象徵意義、道德意義、崇高意義等，故而不能只從字面意義去解讀經義。其實，佛教經典中的類似情況就不勝枚舉，如佛教中有關「空」的規定，我們與其給出一種決定性的定義，還不如從它的多種用法中尋找一種「家族的相似性」。又如光是一部《涅槃經》，對「佛性」的隱喻與提示就明顯具有不同的用法和意義。不管怎樣，宗教語言有它自身的特殊

性，它不一定指稱一個經驗中的對象，也不一定能透過經驗或文字分析來傳達其真義，但這並不能表明它缺乏意義。布雷斯韋特 (R.B. Braithwaite) 曾向我們成功地提供了一種對宗教語言分析的範例。他說，許多宗教語言既不是同義語反覆，也不是經驗中可證實的命題，但它們卻是有意義的。如「上帝就是愛」這句話集中體現了基督教所宣示的一種博愛的生活方式和道德原則，具有規範行為的意義。據此，他認為應該修改過去較陳舊的證實原則，把它變成較寬的使用原則，「任何陳述的意義，都是通過該陳述的方式而給出的」^⑥，這就要求我們對宗教「語言遊戲」的特殊規則、意義標準以及話語背後的「生活形式」採取一條較開放的理解之路。

四 在理念與方法之間

本來照着漢學方法的邏輯來說，近代佛學研究的經史學家們把佛學還原為知識，在研究上理應採取韋伯說的「價值中立」的知識立場，如德國歷史學研究的「客觀主義之父」蘭克 (Leopold von Ranke) 所說的「放棄自我，以便讓歷史自己說話」。但他們並沒有完全遵守這一規則，在佛史研究中熱情地灌注了自己的價值關懷，這體現了他們在研究方法與理念之間所存在的一種深刻緊張。

我們不能從宗教歷史學的研究中直接解決個人靈魂救贖的問題，也就是說，必須把歷史學研究與倫理性期望分離開來，這是「價值中立」的一項基本要求。出於護法的關切，以歐陽竟無為代表的內學院，幾乎帶有衛道式地從事佛學研究，從而才有上文所

近代佛學研究的經史學家們把佛學還原為知識，在研究上理應採取韋伯說的「價值中立」的知識立場，但他們並沒有完全遵守這一規則，在佛史研究中熱情地灌注了自己的價值關懷，這體現了他們在研究方法與理念之間所存在的一種深刻緊張。

謂「結論後的研究」方法。胡適的價值立場恰恰相反，正如他以「注重效果」的成見來寫中國哲學史一樣，他對佛學的研究也是有意識地要化神奇為臭腐，以擔當起「捉妖」、「打鬼」的使命，藉着考據辨偽的方式去推翻佛教經典的根據和價值信念。似乎非得視其為閑人廢物之談，他才覺得舒服。他曾這樣總結自己研究禪學的基本立場^⑭：

大體上說來，我對我所持的對禪宗佛教嚴厲批評的態度——甚至有些或多或少的橫蠻理論，認為禪宗文獻在百分之九十五以上是欺人的偽作——這一點，我是義無反顧的。在很多的場合裏我都迫不得已，非挺身而出，來充當個反面角色，做個破壞的批判家不可。

這些方式都是根據個人的理想願望，對歷史文化作出一種決定論的解釋。

儘管歷史研究不可能祛除價值問題，歷史學家也不可能超然於他所處的時空去構造一種歷史的看法，但正如新康德主義學者李凱爾特 (Heinrich Rickert) 所提出的，要確保歷史研究的客觀公正性，仍然要對研究中使用的價值方法作如是細分：「實際評價方法」(practical evaluations) 和「與價值相聯繫的方法」(The theoretical relation to values)。李氏要求，歷史學家應盡量迴避對歷史作「實際評價」，即褒貶評介，而應善於「發現」像宗教、藝術及國家事件中那些經驗確定的事實價值，也就是一種文化的價值。他反對把研究本身變成一種「評價即價值判斷」的做法，因為歷史並不是一門評介的科學，而是一門與價值相關的學科。也有學者認為，褒貶式的「實際

評介」只構成一種道德或美學的評介，而並不能看成是「歷史的評介」^⑮。歷史研究與價值方法的複雜關係當然還可作更深入的探究，但至少我們可以得出結論：近代中國佛學研究的主流方法並沒有達成客觀的知識理想，其過於注重社會效果的價值干預，已給他們的學術研究和科學成分大大打了折扣。

註釋

① 歐陽竟無：〈大般涅槃經敘〉，《歐陽大師遺集》，第1冊。

② 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，《胡適文存》，第3集（上海：亞東圖書館，1921）。

③ 參見馮友蘭：《中國哲學史》（上海：商務印書館，1934），第1篇第1章。

④ 慧皎：《高僧傳》，卷五。

⑤ 道安：〈道行經序〉，《出三藏記集序》，卷7。

⑥ 道安：〈道行經序〉。

⑦ 參見陳垣：《明季滇黔佛教考》，卷2（北京：中華書局，1962），頁86。

⑧ 《憨山大師夢游全集》，卷6、卷25。

⑨ 《紫柏尊者全集》，卷一〈法語〉。

⑩ 在〈葑漢微言〉中，章太炎就表示他對佛學的研究「與平生樸學相似，易於契機」。轉引自《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊（北京：中華書局，1990），頁264。

⑪ 本文對近代佛學經、史學派之分，不是就他們研究方法而言，而是就他們對佛教信念的態度相區別。這一分別，在下文還會作詳細論述。

⑫ 《歐陽竟無大師紀念刊》，轉引自《中國哲學》，第6輯（北京：三聯書店，1981），頁315、316。

⑬ 歐陽竟無：〈答陳真如書〉，《歐陽大師遺集》，第2冊。

- ⑭ 詳見〈辯佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉，《中國哲學》，第11輯（北京：人民出版社，1984）。
- ⑮ 章太炎：〈荀漢微言〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊（北京：中華書局，1990）。又如歐陽竟無等內學院佛學研究的一個宗旨，也是本着「救亡圖存而後有學」的精神來闡揚佛法。康有為、梁啟超、譚嗣同佛學思想的經世意向，更為學界熟悉，文繁不具引。
- ⑯ 林毓生：《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988），頁330。
- ⑰⑱⑲ 參見歐陽竟無：〈與章行嚴書〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊。
- ⑳ 歐陽竟無：〈精刻大藏經緣起〉，《歐陽大師遺集》，第2冊。
- ㉑ 呂澂：〈起信論與禪〉，收入張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》，第35卷（台北：大乘文化出版社，1981）。
- ㉒ 歐陽竟無：〈內學序〉，《中國佛教思想資料選編》，第3卷第4冊。
- ㉓ 呂澂：〈辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉。
- ㉔ 王鳴盛：《十七史商榷·序》。
- ㉕ 歐陽竟無：〈內學院訓釋〉，《歐陽大師遺集》，第1冊。
- ㉖ 胡適：〈致吳稚暉函〉，《胡適學術論集·中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1991），頁1185。
- ㉗ 蔡元培：〈致《公言報》函並答林琴南函〉，《蔡元培全集》，第3卷（北京：中華書局，1991）。
- ㉘ 俞大維：〈談陳寅恪先生〉，轉引自汪榮祖：《陳寅恪評傳》（南昌：百花洲文藝出版社，1992），頁83。
- ㉙ 參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》（上海：上海書店，1991）。
- ㉚⑳ 參見約翰·麥奎利：《二十世紀宗教思想》（上海：上海人民出版社，1989），頁388；390。
- ㉛ 胡適與鈴木爭論，具體可分別參見《胡適說禪》（北京：東方出版社，1993）和《禪宗、歷史與文化》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988）二書中的相關論文。

- ㉜ 印順：《中國禪宗史·序》（太原：江西人民出版社，1990）。
- ㉝ 楊文會：〈佛法大旨〉，《楊仁山居士遺著》，第7冊。
- ㉞ 太虛：〈甚麼是佛學〉，《海潮音》，第10卷10期。
- ㉟ 章太炎：〈論佛法與宗教、哲學及現實之關係〉，《中國哲學》，第6輯（北京：三聯書店，1981）。
- ㊱⑳㉚ 熊十力：〈辨佛學根本問題——呂澂、熊十力往復函稿〉。
- ㊲ 熊十力：《佛家名相通釋》（北京：中國大百科出版社，1985），頁5。
- ㊳ 戴震：《戴震文集》，轉引自艾爾曼：《從理學到樸學》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁21。
- ㊴ 參見陳寅恪：〈與妹書〉，《學衡》，第20期，1923年8月。
- ㊵ 維特根斯坦認為，語言共同體的「生活形式」是理解語言意義的基礎，強調理解生活對理解文本的優先性。如其《哲學研究》中說：「想像語言意味着想像一種生活形式。」「語言遊戲這一術語意在突出這一事實：講語言是一種活動或一種生活形式的組成部分。」參見維特根斯坦：《哲學研究》（北京：三聯書店，1992），頁15、19。維氏關於語言和理解的看法，對研究思想史方法論具有重要的啟發。
- ㊶ 唐德剛：〈胡適的自傳〉，《胡適哲學思想資料選》，下冊（上海：華東師範大學出版社，1981），頁263-64。
- ㊷ 參見Alfred Stern: *Philosophy of History and the Problem of Values* (Gravenhage: Mouton, 1962), chap. 5.

龔 雋 1964年生，哲學博士，現任華南師範大學哲學研究所副教授。著有《〈大乘起信論〉與佛學中國化》、《覺悟與迷情》、《道安傳》等。