



論我國佛學研究的現代化問題

吳汝鈞

關於佛學研究一點，筆者過去會寫過三篇文章：「日本及歐美之佛學研究點滴」、「德國之佛學研究」、「佛學研究與方法論」。主要的意思，是通過方法論的角度，來介紹和評論在日本和歐美所流行的現代佛學研究的表現與成果。此中並未有詳細談及我國的佛學研究，特別是有關我國佛教界如何開出自己的學術天地的問題。本文的用意，主要是在這方面，補充上述幾篇文章的不足處；故本文可看作是上面幾篇文章的繼續。

有關題目的「現代化」一點，需要交代一下。現代化的意思，一般來說，廣泛得很，我們在這裏並無深入探討的必要。從學術的現代化方面言，則我們大抵可以這樣了解：它是相應於客觀的科學精神的一種表現。它的方法是科學的分析方法，目的是要追尋事物的客觀真相。佛學研究的現代化，它的對象是就佛學研究言，意思也相當確定，即是說，要在佛學研究中，運用科學的分析方法來整理資料，以探尋佛法的正理。這科學的分析方法，具體地說，實是自來在日本與歐美流行的文化學的方法；這方法以語言學與目錄學為其支柱。

關於文獻學方法的概畧，其成就與限制，筆者曾在「佛學研究與方法論」一文中，有相當詳盡的闡釋，這裏不擬多作重覆。這裏要着力的，是對我國佛教界的研究成果，作一較全面的檢討，進而討論如何具體地吸收日本及歐美的佛學研究的方法與成果，如何配合我們自身特有的條件，以開出自己的佛學研究的天地，使之臻於現代化。

此中的現代化，雖然以文獻學及其方法為主要內容，但亦不必只局限於這方面，因文獻學自身亦有很多不足處；我們的理想，是要超過文獻學。關於這點，筆者在上述的文章中會數數說及；在這篇文章中，我們不打算多所討論了。

下面我們先對我國的佛學研究的表現，作一總的省察。

一、我國的佛學研究的衰微

有關我國的佛學研究，筆者曾在「日本及歐美之佛學研究點滴」中大畧地論到。在該文中，筆者提到我國的佛學研究還未開始，主要的原因是缺乏文獻學的那一套裝備。這些話說來似乎有點駭人聽聞，實際上也是不能不承認的事實，倘若我們以日本和歐美的現代佛學研究的標準來衡量的話。此中實在很有些沉痛的寓意，而使我國關心佛教前途的人士，不得不深切反省的。這裏我們願意再不厭其煩地主要就文獻學的角度，較有系統地總結一下我國佛學研究的貧乏。

一、由於我國一向缺乏梵文、巴利文等的原典語文及西藏文的重要翻譯語文的人才，故了解佛教義理，只限於漢譯的資料。但漢譯的資料相當有限；儘管有鳩摩羅什、真諦、玄奘、義淨等人的努力，使我們有很多漢文的佛教經論可讀，但他們所未能譯出的資料也實在不少；這些我們便無法理解了。佛教義理是不斷發展的；釋迦牟尼佛陀只開拓了佛教的精神方向，只訂下一些基本的教理；他以後還不斷有補充，不斷增加新的血液。要了解佛教的全部，還得從全面的資料來考慮。資料不足，自然難談全面的了解。

佛教在中國曾經燦爛地開花，結出豐碩的果實；但它的根源，總在印度。要全面地徹底地了解佛教，還得追溯到它在印度發展的源頭。在這方面，就資料與記載的文字的關係來說，前期的資料，多存於巴利文藏經中；中期的資料，多存於漢文藏經中；後期的資料，則多存於西藏文藏經中。梵文的原典資料則多殘缺不全。我們現有的資料，能使我們對中期印度佛教有充量的了解；藉着四部「阿含」與有部的資料，我們也可大體得到前期印度佛教的輪廓。但後期方面則幾乎全付闕如。實際上，後期的印度佛教，在義理方面，有飛躍的發展；在中觀學一面，後期中觀學吸收了有部、經量部和唯識的要義，消融了它們與中觀學的矛盾，而成一瑜伽行中觀派的綜合哲學。這一綜合哲學與龍樹的系統相比較，內容是豐富了，體系也壯大了。這恐怕不是龍樹的空之

哲學所能籠罩的。唯識學一面，後期唯識學幾乎全是因明學亦即邏輯與知識論的道路，表現出印度民族驚人的思辯才華。世人一般以為印度人善直觀與瞑想，而不善理論與思辯；他們顯然要因這一新的篇章而改正自己的觀感。

這些資料主要只存于西藏文藏經中，但我國的學者中，太少人懂藏文，故對這些思想上的重要發展，也極其陌生。

二、資料的缺乏，或者說，不能運用漢文以外的資料，對佛學研究自然有沉重的打擊。此中最顯明的例子，莫如因明學的研究。按因明自陳那、法稱以後，在印度成爲顯學；唯識與中觀的思想家，幾乎全都與它有一定的關係。對於這樣重要的學問，我們有甚麼研究的心得呢？幾乎全交了白卷。我們的研究，一直都只限於玄奘所譯的陳那著的幾本小論中，和根據窺基寫的疏解；但現代佛學研究發現，陳那的因明思想，主要並不表示於玄奘所譯的那幾本作品中，而在他的晚年巨著「集量論」（「知識論集成」）中。後者只有西藏譯本現存。故研究陳那的學說，非通過這本巨著不可，其他的只能作爲輔助本來參考而已。另一點是，現代佛學研究也發現，窺基對陳那因明的理解，有不少誤解；那是經過把他的作品與原來的資料作一對比而發現的。故透過窺基的資料來理解印度因明學，問題多得很。關於前一點，我們是無話可說的，似乎也不得不埋怨古人，爲甚麼玄奘大師只留給我們有限的資料呢？但若想深一層，恐怕還是自己應該向內追咎一下。玄奘爲甚麼要負這個責任呢？他那時在印度可能根本找不到「集量論」。（按「集量論」梵文原文早已失佚，而西藏譯文的發現，也只是後來的事。）我們只能埋怨自己沒有閱讀藏文的能力而已。關於後一點，則似乎更爲可哀。窺基是我們的大師，人家不客氣地批評他誤解因明，我們竟不能爲他辯一辯，或查明真相。我們根本沒有發言的資格。這主要是一個資料的運用問題。他們精通梵藏文，能從那些原典或完整的翻譯中直接理解因明學，且發現窺基的錯誤。我們能像他們那樣，把原典與藏譯拿來對照，來確定他們的批評是否合理麼？這種工作，對我們來說，還是非常遙遠的事。我們目前似乎還不可能作出任何反應，只能領受

他們的說法而已。這在我國佛學界，自然是丟臉的事，令人感到痛心。

陳那的因明學是如此；法稱及他以後的因明學，更不必說了。法稱以後的因明學，以至整個印度佛學，對於我們來說，還是一個謎。

令人感覺困惑的是，自民國以來，我國學界對因明學研究的風氣，顯得相當蓬勃，有凌駕其他各佛教宗派的研究之勢，但迄今却未出現過一種研究因明學的好作品來。沒有好的翻譯，沒有好的論文，更沒有好的著書。呂澂曾翻譯過陳那的「集量論」，但他顯然是失敗了；他所用的詞彙，與現代人的思想接不上頭，他也缺乏現代邏輯與知識論的基本訓練。呂澂在這方面的工作，在我國學界中，目前還未有人超過他；起碼迄今仍未出現過同時具有他那樣的梵文程度與佛學修養的學者。陳大齊的「印度理則學」，文字流暢，說理似乎也能深入淺出，但它所根據的，全是我窺基的資料。透過窺基來理解因明，其問題如上所述。此外，虞愚也有一本「因明學」，此是依據間接的資料而寫成，作者又好用一些西方的傳統邏輯的名相來比附，但不夠嚴謹。此書的價值恐怕還不如陳大齊氏者。年來又聽聞有人擬根據俄國佛學大師茨爾巴特斯基（*Scherbatsky*）的「佛家邏輯」（*Buddhist Logic*）的英譯，把法稱的「正理一滴」翻譯過來。但茨氏的英譯，近來正大受日本及歐美學者的批評，謂為自己措意太多，不大忠實於原著。此中問題的解決的關鍵，自然又是要把原文拿來對照了。但若不懂梵文，此事如何入手作呢？這實是十分惋惜的事。

因明學是一門大學問；它是佛教的哲學方法，也能使我們的思想嚴格化，故地位與價值不可謂不高。但我們對它的研究，迄今仍未能走上軌道。此中困難的焦點，當在語文，邏輯與知識論的訓練還在其次。梵藏的語文這一關闖不過，我們對因明學的研究，斷無突破的可能。

三、佛教的根源在印度，它的流佈的天地非常廣泛。它向南流入錫蘭，而中南半島、南洋群島一帶；它向北流入中國、西藏，而西域諸地、西夏、蒙古、滿洲、朝鮮、日本。關於這些發展

的佛教，除了自己中國的外，我們所知道的，是那樣駭人的貧乏！更談不上學術的研究。除了呂澂、法尊、大勇等人對西藏佛學作了些譯述，和陳寅恪、馮承鈞諸人對西域等少數民族的文獻作了些考據的工作外，在這方面的學術研究，也幾乎全交了白卷。近幾十年來，日本的西域學的研究（以佛學為主），已臻於蓬勃的階段，他們連「絲綢之路事典」那樣的專門的工具書也製作出了，而我們對這方面的事却似乎茫無所知。吐魯番和敦煌資料的發掘，已是七八十年前的事了，那裏面實含有很豐富的佛教思想文物研究的資料，但在我國佛教界中，迄今仍少人問津。只有胡適等人在這方面的研究，表現些具體的成果。但他們也只是整理一下中國禪宗史的資料而已，那在語文方面自然不會有甚麼問題；研究用漢文來記述的殘卷，有甚麼嚴重的困難呢？倘若資料是用其他文字來記述的話，則他們的研究，勢必沒有那麼順利。這仍然是一個文獻學上的語言問題。

日本是目前大乘佛教繼續興旺的唯一國家。事實上，佛教自中國經朝鮮東傳至日本，即在那裏立了根基，其發展從未中斷過。日本佛學雖不如中國佛學那樣，具有綿密的理論與龐大的體系，但亦很有它自己的特色，與日本人的虛無主義的生命情調分不開。從思想史上來說，最澄、空海、親鸞等人都是一代宗師，他們的慧識與宏願，實不可輕視。在觀念上，日本佛學也很有突破之處；特別是日本禪的道元、盤珪、白隱諸人，他們都能創造新觀念和表現新風格，而非中國禪所能牽圍。但對於這些，我們能有甚麼了解呢？在日本學者中，研究中國佛學的專家，不下百十；但在我國學界中，似乎並未出現過一兩個有水準的研究日本佛學的學者。

四、我國佛教界對自身以外的佛教教理漠不關心，事實上也無關說得過去，因研究外國的東西，總有多種的不便。但我國佛教界以至學術界對中國佛教的研究，似乎同樣貧乏；即使好些，差別

恐怕也不大。關於此點，實在無話可說；這是極堪嘆息的事。

按我國學界研究中國佛教，大抵可綜合為兩種途徑；一為純粹以哲學觀念和理論為出發點的，如唐君毅、牟宗三、方東美諸先生的研究；另一則是思想史式的，其根基在於文獻學、歷史學和考據學，如湯用彤、胡適諸人的研究。前者的重點在觀念，作者自身大體已成就一套哲學體系，他即本着這一體系，對中國佛教予以判教式的研究。這種研究，與學術不大拉得上關係，作者自身也不大要求學術。實際上，這種研究的價值，也不能就學術的角度來衡量。關於這些方面，由於與本文的重點不大相涉，這裏也就暫且擱下。

思想史式的研究，雖說是較為普遍，但實際的成果却是非常有限，夠水準的，似乎只有湯用彤對漢魏兩晉南北朝佛教史的研究，和胡適、印順對前期禪宗史的研究而已。其他的研究，都在文獻學、歷史學和考據學上，顯得相當脆弱，不能與日本的水平相提並論。例如，黃懶華和蔣維喬都先後寫有「中國佛教史」，綜述中國佛教思想的發展。但這些書都缺乏獨立的學術性，因它們都是基本上以日本人的著作為藍本而編寫成的。

目前我們仍未有一本像樣的中國佛教通史。佛教斷代史方面，除了湯用彤的著作，概括了南北朝及以前的佛教史外，有關南北朝以後，特別是隋唐的輝煌時代的佛教史，仍付闕如。我們在這方面，除了前期的禪宗史外，似乎又交了白卷。

倘若我們詳細地羅列日本人在研究我們自身的佛教史方面的成果，我們勢必感到惶恐無地。我們不能總是舉出湯用彤的「佛教史」吧，這未免太單調了。何況這書是幾十年前寫成的。這幾十年來，我們有甚麼其他的成果呢？

結果，一件表面看來是有趣而不近情理的事，便不難理解了；外國學者研究中國佛教史，遇到困難，只有請教日本學者來解決；他們去找塙本善隆、橫超慧日、柳田聖山，和鎌田茂雄等歐美的文獻學的佛學研究，由法國的布奴夫（Burnouf）於

上世紀二十年代開出，迄今一百五十多年；日本的文獻學的佛學研究，由南條文雄與高楠順次郎於上世紀七十年代開出，迄今一百多年。兩方面都有輝煌的成果。（此中詳情請參閱筆者另文：「佛學研究與方法論」。）我國的佛學研究，却如是衰微。若以日本與歐美的標準說還未開始，恐怕不會太過分吧。

下面我們進入本文的主題。

二、佛學研究的現代化與實施的具體步驟

我國的佛學研究所以一蹶不振，基本原因是缺乏現代學術的觀念，和佛教文獻學的知識。缺乏現代學術觀念，則不能理解客觀的學術研究的價值，也不能有效地運用方法與資料，來幫助理解佛教的義理。缺乏佛教文獻學的知識，特別是不懂佛教的原典語文，即不能直接透過原典，來把握佛教的義理。這兩點在知解上都會構成重大的障礙。雖說學佛不能止於知解，知解之上還要有實踐修行，才能培養出通透的智慧，才能登覺悟境地。但知解這一步，究竟還是必要的，我們不應輕於忽視。知解本質上是一種方便，它可以推動通透智慧的顯發，以完成覺悟。知解不礙於覺悟，但重要的是要超越知解。只有懶人才排斥知解。多了解一些世間的事，多研究一下佛教各派的義理，以至佛教以外的宗教與哲學的義理，打開知識之門，這有甚麼害處呢？釋迦牟尼佛陀當機而說各種教理，大小乘就不同方分，予這些教理以系統的展開。此中的理論與思想，都有極崇高的價值，都有助於分別邪正，而去邪顯正。不好好把它們弄通，如何能弘揚佛法正教呢？而學術研究，實在這一方面表示一方便法門。

一般強調修行的出家人士，多討厭知解，輕視學術研究，視之為形式化，為累贅；這種心理實在並不可取。知解而不滯於知解，而超越知解，這才是正路。

我們即在這個意義下，談佛教的學術研究和現代化問題。我國佛學研究需要現代化，其具體意思，是肯定學術研究的價值，建立學術研究觀念，吸收日本及歐美的文獻學的方法與成果，從根本方面培養自身的文獻學的佛學研究的風氣，以確立我們的佛

學研究的學術道路。

觀念問題是極重要的。我們必需首先從宗教信仰的氣氛中冒升出來，正視那強調理性與客觀性的現代學術的價值。佛教是一個偉大的宗教，要拓展宗教事務，需要信仰的力量，但要客觀地對它作一個還其本來面目的理解，那便要靠理性了。佛陀是一個偉大的人格，但不是超人。初期的佛教徒把他渲染成有點不食人間烟火的味道，把他從人間世界中推了開去。這不是正確而健康的理解佛陀的方式。德國的奧登堡（H. Oldenberg）所寫的佛陀傳記之所以不朽，是因為他把佛陀從神話中分解開來，還他一個理性的客觀的描述。人們才開始明白，佛陀還是來自人間，他的人格是可學而致的。這才是正確和健康的理解佛陀的方式。理解佛陀需客觀理性，理解佛教的一切教理，亦莫不皆然。

文獻學的思想背景，是一種要求客觀的真知的科學精神。它的具體內容，是掌握有效的方法，去達致客觀的真知。這方法便是語言學與目錄學，而旁及於史學、社會學、風俗學等訓練。語言學與目錄學中，尤以前者為重。它的內容有二面，其一是具體語言知識的掌握，另一則是對語言的科學分析，以增長內容上的理解。

故構成文獻學的中心內容，是語言文字問題；語言可化為文字，故亦可歸一為文字問題。在佛學研究來說，這便是梵文、巴利文、藏文，以至佛教漢文的問題。佛教經論所用以記載的文字，部是這些。佛學研究現代化，自亦以這方面的文字問題為中心，而旁及其他，如新資料、工具書、辭彙對照、索引，等等。

觀念這一關通過了，即是說，肯定了學術研究的價值了，我們便可具體地討論應採取何種步驟，俾能從根本方面使我國的佛學研究現代化。

筆者在這裏以切實可行為原則，大膽地提出一些建議，以供有志於實現佛學研究現代化的構想的人士參引。希望這不止是紙上談兵，而是能化成事實。

「人能弘道，非道弘人」。要建功立業，首重培養人才；學問亦不例外。這裏所謂人才，主要是就梵文、巴利文和藏文而言。這幾種語文的知識，對開拓佛學研究的天地言，至為重要，而我們仍未能找到一個精通佛教義理而又熟諳這方面的語文的人才。培養這種人才的最切實的做法是，由有經濟能力的佛教團體，選拔一些年青而有志向學的佛教徒，或出家僧衆，到日本或英美各地專習這些語文，每人只負責一種便可。倘若學子的經濟問題能解決，又只專心學習一種語文，不用分心兼顧其他雜事的話，則三五年後，當有所成，對該語文有基本的理解；再經三數年的練習，便可施展其所學，初步嘗試翻譯新的資料了。

此中要注意的是，學子本身必需年青，年紀大了，便不易學了。聰明不一定是要，只要有志向學便成。語文不是天才人的學問，只要假以時日，循序而進，則效果必可期待。假以時日是重要的，要真能弄通其中一種語文，特別是較繁難的梵文，恐怕起碼要五七年的專心學習。三兩年是沒多大用的；這頂多只能翻翻原典，找漢譯本對照一下而已，而這還得依靠別人的研究作為參考，才能進行。

另外一點是，這種工作的主力，最好來自教團內部，工作應有計劃地進行。依靠教外的人來做，不是健全的辦法。教外的人，要具備學習原典語文的自覺，和建立足夠的經濟基礎，恐怕已在三十上下；那時腦袋大抵已塞滿了不少東西，不易再學新的東西，何況又是那繁難的原典語文！即使幸而得成，恐怕已屆中年，餘下來專心工作的日子便不多了。另外，出路也是問題。學好梵文，到什麼地方找工作呢？

這種種問題，若由教團有計劃地來辦，都可避免。趁學子年輕時選派他出去學習，則他不但學得快，而且學成回來，還是來日方長。在教團內替他安排翻譯的工作，則職業當亦不成問題了。把握原典語文的基本知識的另外的便捷方法是，直接從海外請一些梵藏巴利等語言學家過來，幫助訓練這方面的人才。目前在西方流行二種新的語文教授方式，即是運用科學的語言學方法

，把教授的重點放在分析字彙與語句的結構方面。用這種方法來學習佛教的原典語文，特別是梵文，倍覺有效。因這些語文已是死的語文，發音方面不大成問題，其繁難處幾乎盡在文法結構，用分析來對付它，最好不過。這方面的代表學者，有英美系的蘭曼（C. R. Lanman）與麥當奴爾（A. A. Macdonell），特別是前者，他的「梵語讀本」（Sanskrit Reader），更是這方面的代表作。

筆者特別強調，學習這種語文，必需有好的方法，才能收事半功倍之效。

以上所提出的兩點做法，雖然很具體，但範圍都只及於少數的個人。要普遍地建立一種學習原典語文的風氣，還得有客觀的工具書才成；即是說，要用中文編纂一些學習這些語文的文法書和字典，俾學子可按步就班自學。目前，用日、英、法、德等現代語言來編纂的原典語文的工具書多得很，但用中文來編纂的，却是絕無僅有。故我們要學習這些原典語文，要通過其他的語文，不能用自己的母語；這種學法，費力得很，效果恐怕也欠理想。此中道理淺易得很，不多贅。

乙、要有好的工具書——佛教大辭典

作為一種工具書，中文的佛教大辭典的編纂，是急不容緩的事。佛教是宗教與哲學的結合，這兩者在佛學中，都有豐富的名相與深奧的義理。研習佛法，沒有好的入門書固然不成，同時也不能沒有好的工具書。這兩者特別是對初學者來說，都同樣重要。現代的佛學研究，都強調工具書的重要性，特別是日本方面現大的望月「佛教大辭典」在內。這些辭典，大抵各應不同的需要而編成，故亦各有其特點與價值。太舊的自然不好，那主要是由於方法不對和與現代社會隔離太遠之故。

目前的中文資料中，這方面的工具書極為缺乏。較具規模的，恐怕只有丁福保的「佛學大辭典」，但那顯然不是一部理想的工具書，它基本上依據日人織田得能的辭典編譯而成。織田的這

部佛教辭典，缺點很多，主要是內裏的解釋述語太古舊，接不上現代思潮。後來日本人所編的佛教辭典，在這方面都超過它了。丁福保所編譯的，自然也免不了這些缺點。

筆者心目中的理想的中文佛教大辭典是以文獻學與哲學的雙軌訓練而來的製作，而重點還是放在義理的闡釋方面。文獻學方面，主要是文字上的根據，例如梵文巴利文的原名，及其本來意思，哲學一面則強調該名相的思想內涵。重要的是，對於這兩者的敘述，都應與現代人的思想與用語配合起來；即是說，要用流暢的現代語文來描述，而所用來幫助解釋的述語，也需要具有現代意義的。

在日本學者的製作中，最近出版的由中村元主編的「佛教語大辭典」，可說是在這個意義下的較優秀的表現。這是我們所應致力的目標，雖然不是最高的目標。

丙、要利用現代佛學研究的成果

以上兩點是就基本工夫言，是要自己親身去作的。另外一種工作是借助他人的研究成果，來開拓並擴展自己的知識領域。具體地說，我們可以對日本及歐美到目前為止所有的佛學研究的成績，作全面的理解，擇其重要的，逐譯成中文。這樣一方面可以補充自己在了解佛學的不足處，同時也可知道別人研究佛學，指向甚麼方向，採取甚麼方法，和在質與量方面達到甚麼程度。

這種工作雖然不是第一線的，但却具有極其重要的意義，與現代化連在一起。這項工作不進行，即不能有系統地了解別人的努力，無異關閉門戶，把自己封鎖在室內。人家已對後期印度乘佛教大師莫撒卡拉笈多（Moksakaragupta）的論理學作尖端性的研究了，我們還是老是拿着「正理門論」，「入正理論」一類舊資料和窺基的注解來談印度因明學；人家已把唯識的安慧系統與護法系統的分別詳盡地研究出來了，我們還籠統地據成唯識論來談唯識；人家正理性地根據客觀可靠的史料來理會達摩的公案，我們還是滯留在他對梁武帝所說的「廓然無聖」階段；人家已根據新的資料把西藏和西域的佛學理會出頭緒來，我們還是

茫無所知；人家已深入到敦煌和吐魯番所找到的資料中，去發掘

裏面的思想和文學的寶藏了，我們在這方面似乎還未開始；人家在根據西藏文翻譯，幾種漢文翻譯和幾種現代語譯來翻譯「維摩經」了；我們的人却只根據鳩摩羅什的漢譯來翻譯，製造出無數可笑的錯誤；人家藉着現代文獻學和思想的訓練和豐富的佛學知識，成功地把「成唯識論」翻譯為法文，而在我們這邊，不懂佛學的人都也做這個翻譯工作，結果被人譏為垃圾，……凡此種種，都顯示我國佛學界的無知。

要打破這一局面，除了在語文方面作扎根的工夫外，多參考別人的研究，廣開眼界，自然也有一定的作用。

這個工作，可以透過佛教刊物，有系統地來做，定期登載介紹或翻譯日本及歐美的佛學研究的文章。當然最好的辦法，是把人才集中起來，有系統地做這個介紹或翻譯的工作，編成叢書。分類方面，可以問題為單位，亦可以研究的語文為單位。前者如，研究禪宗，有那些方面的成果，和誰人作過這些成果；後者如，法語系在佛學研究中，在那幾方面有特殊的表現，等等。在後者來說，通常每一語系，都有它的研究的重點和特殊成果；例如德語系長於禪宗、比較宗教和佛家邏輯方面的研究，法語系長於大乘經論的研究，英語系則似相當廣泛，而欠缺特色，日語系則如衆流歸海，無所不包，而又有其成就。這些成果，都足以作為我們的營養，以壯大自己的研究的行列。

丁、要辦佛教大學和研究院

以上所舉三點，雖都有意義，但都不免只涉及一個面相。要全面推動和進行佛學研究的現代化運動，莫如籌辦佛教大學與研究院。實在說來，上面所舉三點工作，也正要在佛教大學（和研究院）中進行，或配合它們的發展而施行，才較有效果。

佛教大學具有一般大學的條件，它的一個特色是要從學術與思想方面弘揚佛法。它應有哲學系，特別是佛學系，作為大學各系的骨幹。佛學研究，當在這一系中進行。這裏我們暫不談大學一般的情形，而只把焦點放在佛學系方面，討論如何透過這佛學

系，來促進佛學研究的現代化。

關於日本及歐美各大學的佛學研究及佛學系的情形，請參閱拙文「日本及歐美之佛學研究點滴」，此處不多重覆。有一點堪注意的是，這些大學發展佛學研究，幾乎都表現一個共同點，都強調文獻學特別是語文的基本訓練的重要性。這個方向，筆者認為是正確的，但對我們心目中的佛學大學來說，却是不夠。文獻學的重要性，明顯不過，此中不必多論，但我們的理想，却是要站在中國佛教的立場，倚靠文獻學，而超越文獻學，直探佛教思想的奧蘊；我們要繼承智者、法藏、慧能的懷抱，而又不離佛陀創教的悲願本懷，以光大佛教義理的門戶。這些雖然都不是目前多數日本及歐美的佛教學者所措意的，但我們的處境却是不同。在精神上，我們固可直承佛陀的悲願本懷，但就歷史來說，我們却要上接中國佛學的光輝傳統。

在這個意義下，筆者即強調，站在中國人的立場來弘揚佛法，應走文獻學與哲學並重的雙軌路向，而這雙軌的統一處接頭處，應是佛陀創教的悲願本懷。

透過文獻學的文字訓練，可解決印度及其他方面的佛教資料問題，透過哲學的思想訓練，可掌握這些佛教的義理，作為營養，以充實中國佛教的體系，進而在思想上推動中國佛教，使之前進。這二者又統一於原始佛教的悲願本懷，以保住佛陀的基本精神。只有這條路才是邁向弘揚佛法的坦途。

我們心目中理想的佛教大學，應循此途走；佛學系中課程的安排，基本上也應就此點來考慮。在這些課程中，梵文、藏文、巴利文等原典語文是一定要有的，英文、日文、德文、法文等現代研究的語文也不能忽視，具備了這些語文的基本訓練，我們才能直接閱讀原典，和運用別人的研究成果。這大抵是順着日本及歐美的先進大學走的。它的不足處，是在方法論和哲學方面，我們要在這方面加強，同時要強調中國佛學的重要性。

關於強調中國佛學一點，實有其特殊的意義。一方面是它在義理上有極其崇高的價值，而發揚中國佛教，也是我們的責任。

明」是「有」，「無明盡」是「空」，而將此「空」、「有」都予否定的上面那個「無」字，才是不落「空」、「有」兩邊的中道。所以，趙州當時是要叫甲僧不要起「有」、「無」的分別心去理解事物，要時時保持不落兩邊的靈明覺性，所以才答：「無」。可是，甲僧却沒能與趙州心心相傳，而懵懵懂懂地再追問了一句：「上至諸佛，下至螻蟻，皆有佛性，狗子爲什麼却無？」當趙州聽到甲僧第二句問話，就立刻覺察到他不是一個有利根的人，不能用頓悟的方法開示他，只好因器利導，改用漸悟的方法。因而趙州說：「爲伊有業識在。」這句話答得實在太好了，狗子因為業識太重，將佛性掩蔽、湮沒、迷失了。雖然「有」佛性也等於「無」。即使以萬物之靈自居的人，又何常不是如此呢？

狗子究有那些業識呢？牠除了與一般有情一樣具有生理上的業識外，而且在心理上較一般有情具有更爲強烈的業識；那就是「執着」。俗語說：「狗不嫌主貧」，即使是一個叫化子養的狗，對牠叫化子的主人仍是忠心耿耿、矢志不渝的。甚至那叫化子貧病而死，牠仍會苦守在他的門口，戀戀地不忍離去，這樣的例子很多很多。因其有如此強烈的「執着」業識，所以永遠沉淪在狗子之身而不能出離。趙州就是要甲僧捨棄「有」、「無」的「執着」業識，希望他早日見性。

趙州答覆了甲僧以後，接着，乙僧又問：「狗子還有佛性也無？」趙州說：「有！」趙州因有甲僧的「前車之鑑」，可能認定乙僧的根器也鋒利不了多少，所以直截了當地用佛語答覆他算了。希望乙僧遵照佛陀「衆生皆有佛性」的教言慢慢地去參證。想不到乙僧也沒有與趙州心心相傳而提出了第二個問題，他說：「既有！爲什麼入這皮袋內來？」乙僧問這話的目的，可能是想難倒趙州，趙州却輕而易舉地答覆說：「知而故犯！」這句話也答得太好了。狗子明明有超人的靈性，如果牠能好好利用這靈性修道，早就會有所成就，爲其有着強烈的「執着」業識，所以老守着那披毛的皮袋子不放，這不是「知而故犯」而何？趙州以這句話來開示乙僧，叫他以難得的人身好自爲之，努力修道，即此一生，就丟掉這個皮袋算了，不要「知而故犯」，老守着這臭皮囊不放。

由這則公案中，我們發現趙州實在是位了不起的禪師，他的教學法是因才施教，因勢利導，不是一味地用棒、喝。利根的人，一點就破，不用棒、喝，也能立地悟道。鈍根的人，即使一再棒、喝，他不但不能開悟，反被棒、喝得糊里糊塗，莫明其妙。筆者既愚且陋，何能談禪論道，只因參此公案，有發於心，故筆之成文，或有獻於同此「味」者，如有錯失尚祈不吝裁之。

四

五

六

(上接第10頁 論我國佛學研究的現代化問題)

另外一點是，倘若我們要致力於我國佛學研究的現代化的話，在各方面的佛教中，最切近而又最易於建立學術水平的，恐怕還是中國佛教方面。這實是我們初步應努力的重點。

研究院的設立，基本上是培養能獨自進行佛學研究的人才。它是學術與思想應經的正途，也是大學的繼續。筆者以爲，倘若學子在大學中能習得足夠的訓練，則他們在研究院時，除了繼續自身的研究工作外，一方面也可初步嘗試進行上面所提出的三點工作，特別是介紹和翻譯現代佛學研究的成果，和幫助編纂佛學大辭典。

以上所論的，是佛教大學和研究院的總的方向問題。我們並未有具體地討論教學和研究等細節問題，例如師資、圖書館設備等等，這些都應以這方向爲前題來考慮來辦理。傳統的讀解經典的方式應該改革，舊的資料也應該好好整理一番。讀解經典雖然重要，而要培養能通貫中文經典的人才也着實不易；但這種工作應該與現代思想學術觀念配合起來，以客觀的有效的方法來進行，資料的真偽要審辨清楚，把握義理也應循理性之路。只有這樣，才能推動我國的佛學研究，使之向前躍進一步。

以上我們就純學術的角度，特別是就文獻學的角度，來討論我國的佛學研究的現代化問題，這是現代化的第一步。光是這一步是不夠的，下一步便是思想的現代化。即是說，如何從思想一面來弘揚佛教，接上上一代的棒子；同時要致力於東西思想的會通，本着佛教的立場，以共同解決現代人類在思想上文化上的種種困惑。這些工作，自然不是文獻學以至於學術研究所能措心的。關於這些問題，我們且留待以後有機會來討論，本文暫止於此。