

其本質還是不變，故文獻學本身實是工具義。即是說，它是一套裝備；你配上了它，便可以進行某些活動。這些活動相對地說，便可以成爲目的。倘若我們不用工具與目的這些字眼，我們亦可以說，文獻學是思想活動中的第一步，是了解文字的字面意思的一步，這一步通過了，便可以進行涉及思想內容的第二步。

二、工具本身是中性的；說工具並不表示貶抑，也不表示讚揚。工具本身並無價值的意義，它並不代表理想或目的。（當然亦可以說工具有藉以實現理想或目的價值。但這種價值，已是另一意思了。嚴格地說，這種「價值」，其意義也不能確定。它是要依於理想或目的自身的。倘若理想或目的是好的，則工具便有價值，是正價值；否則便無價值，或是負價值。）我們了解工具，最好不要就價值方面來看，而應就它的作用與限制來看。它能成就的，便是它的作用；它所不能成就的，便是它的限制。

三、這在文獻學來說，它是一種方法，能疏通以文字爲本的種種問題；但却不一定與思想有直接關連。字面上的意思並不一定表示背後的思想內涵，那是顯而易見的。佛學的發展，由於其流佈在時間上的長遠和在空間上的廣濶，這在歷史上和地理上都造成因素，使它的語文問題成爲複雜之極；故佛學研究亦隨之而在語文方面出現一難關。文獻學的作用，自然是要闖過這一難關；這我們在上面已討論過了。但這一關過了，並不表示佛學研究的終結。這無寧還是開始，還未進入義理的階段。不過，這一關是必需要闖過的，否則一切便無從說起。故文獻學方法的限制，實在於未能涉及義理。而佛家義理却又特別深奧難解，這益增加了文獻學方法的限制的嚴重性。

四、從道理上言，作爲一種工具或一套裝備的文獻學方法，在佛學研究中，它的作用與限制，其意思都是很清楚的。但在現實中，人却常常把這兩者混淆起來，致作出錯誤的評估：擴大文獻學方法的作用，而不大見其限制，而其極則是忽視了文獻學方法所不能措意的義理，以文獻學的研究來籠罩整個佛學研究。在這裏我們所要多談的，正是這一現實的問題。道理上的客觀問題，其意思簡單清楚，實在沒有很多討論的必要。

在現實方面，誇大了文獻學方法的作用，這在今日日本與歐美的佛學研究界中，仍相當流行。西方學者通常評價一本研究的書的學術價值，首先要注意的，不是該書的實際內容，而却是該書的寫作方式，尤其是它的註釋（*annotation*）。倘若註釋的工作做得不好，或竟沒有註釋，則該書的學術價值便被懷疑；內容如何，還是其次。註釋是文獻學的工作，而內容則直接牽涉義理上的了解。西方學者所置的重點，自然落在文獻學上^④。

這裏顯然存在着一個對作者不能作出正確判斷的危險。註釋這類工作，是機械性的，只要是方法一樣，則結果自亦大同小異，恐怕連抄襲也不易看得出來；而內容則是思想的結果，此中人人有異，因人的思想總是不同的。評判人的思想價值，主要還是應從內容方面着手。西方學者重視文獻，自又與近代文明之強調機械操作而忽視心靈活用有關。

日本學者除了沿西方的習慣，重視文獻工作外，又特別強調學術的原始性（*originality*）；這在佛學研究中，即是要訴諸原始的語文：梵文與巴利文，而尤重前者。不懂梵文，恐怕難以成爲一流的佛教學者^⑤。我們實應先弄清楚其分際。自文字學的立場言，要對印度佛學作第一線的研究，自然是非有梵文、巴利文的知識不可；但自哲學的立場言，則梵文巴利文始終是梵文巴利文，哲學始終是哲學。印度佛學也實在不限於梵文巴利文，它的哲學義理，豐富得很。混語文爲哲學，只是無知而已。

五、上面說文獻學是工具義，則相對地說，哲學義理便是目的。倘若我們把佛學視爲一種思想一種哲學的話，則佛學研究，似乎還是應以哲學義理的把握爲重。理想的研究，自然是要義理與文獻兼而有之；但倘若只能具其中一種時，則哲學不足，會比文獻不足會造成更大的缺點。此中道理也不難明白。不懂梵文，自不能訴諸原典，只能通過翻譯來理解，則所做的研究，或會落於不是某一特定的印度佛學的問題的研究，但倘若義理架構能把握得住，則亦總是佛學的研究。但若只懂梵文，不問哲學，則其研究只能是佛學中的文字的研究而已，只是對作爲佛學的表達方式的文字作研究而已，這自與佛學內容本身無涉。

事實上，除了極少數例外之外，西方及日本的佛學研究的著書，大都是對某些經論的片斷作文字上的翻譯而已；這裏我們不擬多舉實例。要指出的是，這種工作的價值，自不應否認；但我們也不必對之作過高的估價，它實應被視為佛學研究的第一步，是通到進一步探討佛家義理的踏脚石。

六、文獻學方法必需依經據典，沒有了經典文字的依據，這種研究便無從做起。故用這種方法研究佛教經論，特別是那些文字問題較多的梵文巴利文原典的經論，只強調文獻，而不大注意義理，或可勉強說得過去。但倘若所研究的佛學的立場，是不大注意文字資料，而只強調一種深遠的意願與平實的生活的話，例如原始佛教所表示的佛陀的悲願與大乘佛教的禪的直指本心的生活體驗，則文獻學的研究便顯得有些蹩扭^{④3}。因這種學問並無很多哲學理論，概念的分解也很貧乏；它的義理的把握，基於一種存在的實感；這主要是生命上的事，不是哲學理論，更不是文字資料。後者在這裏反而常常造成負累。

就研究佛陀的人格言，這實自佛陀對世間的普遍的慈悲的意願流出。這裏並沒有很多話可說，一切文字言詮皆落於第二義，主要在看你對衆生的種種苦痛煩惱，有無存在的同情共感。現代的佛教學者，特別是德國與日本方面的，不少會寫佛陀傳，透過不同的資料來源，以描述佛陀的智慧與生活；此中包括德國的奧登拔（H. Oldenberg）、貝克（H. Beckh）、戴曼恩（J. Dahlmann）、域達尼茲（M. Winternitz）等，及日本的水野弘元、中村元等人。但似都不能擺脫文獻的氣氛，不能使人與佛陀有相照面之感。此中問題，筆者相信在於佛陀的精神與人格，非文獻之事所能湊泊，主要還是在於作者自身的涵養與生活體驗^{④4}。

至於對禪的研究，所引起的问题恐怕更爲麻煩。禪在中國由於流布久遠與寬廣，故歷代積下大量的文獻資料；這些資料的用語，自成一格，外行的人讀來，往往不得其解。而就義理來說，禪雖非艱深，但要滲透進去，則需要相當的生活體驗；而話頭公案一類，則更涉及個人的神秘經驗。這些因素都足以使禪蒙上一層烟幕，使人一時難以湊泊。以文獻學的方法來研究禪，在一定範圍內，例如有關禪師的傳記、禪的社會背景及一些特殊述語的

文字上的意思等等事故，固可幫助理解。但說到要把握禪的基本精神，所謂禪髓，要領會禪的真正意趣，使自家的生命性情也受點薰陶，那恐怕是另外一回事。馬祖說「平常心是道」，雲門說「日日是好日」，這些話語，淺白易明之極，但你如何體會它呢？這顯然是一實踐生活的問題。（未完待續）

附註

④1 筆者所熟悉的德國學者邊爾氏（Oscar Benl），便是一個對註釋十分敏感的人。

④2 如京都大學的梶山雄一氏即曾對筆者表示，讀佛學而不懂梵文，會一無是處（means nothing）。另外，同校教梵文的小林信彥氏曾問筆者，中國學者不懂梵文而看世親「唯識三十頌」的漢譯，能否明白。我答以若自其哲學涵義言，自無困難。小林竟頻頻搖頭，表示不以爲然。這種執着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。

④3 禪的基本表示是「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」。這表示被認爲是源於菩提達摩。

④4 唐君毅先生在其新著「生命存在與心靈境界」一書中，以三進九重的方式，判攝人類全部的哲學思想爲心靈的九重境界的表現。他把佛教判入第八重，爲我法二空境。其中談及衆生的苦痛煩惱的根原及其必然性，而引出佛陀的慈悲的根本願欲。着筆不多，但却能盡剝一切文字的障礙，而直滲透入佛陀的本懷。唐先生不是一佛教學者，更不是一文獻學者，但却能就自家生命的悲情，對佛陀有如相應的了解，而爲很多專門學者所不及。此中實有值得文獻學者們深切反省之點在。

（上接第29頁 歐美佛學研究小史）

這一類型的辭典對佛教文獻的研究極有幫助。它們或索引等類一旦出版後，編纂全面性的梵漢辭典便有可能。這種梵漢辭典將可以使我們看到：同一梵語，在安世高、竺法護、鳩摩羅什等不同譯家中，有如何不同的譯法。可能，這些印度經典的漢譯者在翻譯各種詞語時，較之西藏譯經者更不統一；特別是中國古代的譯經者，常常都不使用同一的譯語。這種情形，可能有部分原因是由於在潤飾文體時不能經常獲得同一的中國助手。總之，同一譯經者所用的詞語，其變更的幅度祇有通過漢梵辭典及梵漢辭典的編纂纔能確定，這是若干重要事實中的一點。（待續）