

# 歐美佛學研究小史

狄雍著

霍韜晦譯

(續上期)

## 第四章 將來的展望

我無意推想佛學研究的前途，亦無人能夠從現時逆料佛學研究在未來的年代中將會向何種方向發展。這與各大學——研究工作的主要進行地——所遭逢的情形極有關係，而更重要的因素，則可能是人。佛學研究能否繼續吸引有能力的年青學者，使他們獻身於一個只能給予少許物質酬報及與現代世界似無任何關聯的研究範圍？

對日本佛學研究文獻目錄及批評報導的欠缺

這些問題似乎不易回答，但是，如果是對那些橫躺在我們面前的工作提供一些意見，却不是不可能的。在上文，我們已經粗畧地概述了西方佛學研究的種種情形，爲了獲致一更完整的佛學研究圖象，有必要探討日本學者自明治初年派遣第一位留學生到歐洲學習梵文佛典以至今日所獲取的成就。不過此事若由我來作，恐不免貽譏。過去百年間，日本學者所完成的工作，較之西歐學者多得多。而且西方即使是最好的圖書館，其所收藏的日本出版的佛教書籍亦不過是一小部分而已。西歐學者要知道日本有些什麼書正在出版，是十分困難的事。這是我想討論的第一點。

過去西歐學者極少利用日本的出版物，反之，好些日本學者對西歐有哪些研究已在進行却知道得十分清楚。造成這種情形，

首先是因爲西歐學者極少人懂得日本語，大部份的西歐學者都是從學習梵文、巴利文開始，爲了讀通從梵文或其他印度原典譯成的漢、藏典籍，又需要具備足夠的漢、藏文知識。由於他們懂得中文，一些日文辭典如「望月佛教大辭典」、赤沼智善的「印度佛教固有名詞辭典」等，亦能加以利用，但是這樣的程度却不足以閱讀日文書刊。其次，西歐的佛學研究比較起來更傾向於文獻學與文法學上的問題。西歐曾經經過長期的校訂、翻譯、分析拉丁文與希臘文典籍的傳統滋養，這種由古典學者發展出來的方法，遂應用到梵文與巴利文典籍的研究上。但在日本，漢文大藏經已經是許多世紀以來研究佛教的基本資料。自第十世紀起，大藏經在中國和日本已刊行多次，因此，過去日本的佛教學者毋須像歐西學者校訂拉丁文、希臘文抄本，及研究這些語言的文法那樣來校訂或研究佛典原稿。當西歐學者開始認真研究佛典時，第一件事當然是校訂、翻譯梵、巴原典及學習梵、巴文法了。

由於西歐和日本學者受不同的傳統所教育，所以他們的佛學研究發展起來有不同的方向也就不足爲異了。但是，如果西歐學者仍然對他們的日本學友的成果大部份無知，則肯定對西方的佛學研究有損失。對西方學者來說，要學得足夠的日文以閱讀日文書刊是很困難的事，但這是必須克服的障礙。西歐的漢學家十分了解日本學者所作的工作的重要性，今日大部份的西歐漢學家都能夠充分利用日本人的研究成績。西歐的佛教學者無須必須以他們爲榜樣。雖然一個西歐學者，他要花費多年的時光纔能學好梵文、巴利文、藏文、和漢文，但再學日文以使他能讀日文書刊也不是不可能的事。不過，當他已有足夠的日文能力時，他會面臨著一個很大的實踐問題。每年，日本學者所出版的，不止是許多書——其中有些厚達六百頁以上——還有數以百計的定期刊物和數不清的論文。所有日本學者都能夠在他的大學圖書館中找到對他的研究有幫助的論文，但在西方，這就成問題，即使是最富有量的大學，專攻佛教的學者，亦僅能在圖書館的經濟資源內作有量的要求，以購入和他研究範圍有關的出版物。他必須爲圖書館小心選擇要買的書或要訂購的期刊。其次，西歐學者的日文，

一般來說總是有限，他無法對那些跟自己研究最有用的書刊作迅速的選擇。若能有日本學友向他提供學術消息，將有很大的幫助。而一份分析的、批判的、有系統的文獻目錄對他亦十分有用。在西方，唯一的一份收有日本書刊消息的文獻目錄是 *Bibliographie bouddhique*（佛教文獻），但現在已停止發行，目前似尚無跡象復刊。日本學者在出版有系統性的佛教文獻目錄方面有傑出成就，例如龍谷大學所出版的文獻目錄就是，不過有關各論文的內容和學術價值仍未見提及，誠美中不足。每年由京都人文科學研究所及東京東方學會刊行的文獻目錄都很有用，但它們並非應西方的專門學者的要求而設。

現在我們最需要的，是對過去五十年左右佛學研究各領域中所獲取的成果作有系統的批判省覽。我們提議：由一組有領導地位的日本學者計劃出版一套文獻省覽叢書，分別環繞原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、中觀學派、瑜伽行派等分野。這套省覽叢書，不可祇限於枚舉書名或論文題目，而且需要對它們內容的最重要部份給予分析、批評，使讀者不但了解它的貢獻，而且可以知道還有些什麼工作尙待進行。這套文獻省覽叢書一旦出版後，繼續定期介紹現行研究，並盡量增加個人的、大學的、及研究院的正在進行的研究計劃的報導便成爲可能。在目錄裏面，必須指出書籍或論文的正確的頁數、出版年月、地點，這些資料，在一般的日文書目中常有遺畧。誠然，這樣的目錄很難期望會以英文印行，我覺得亦無必要，雖然以英文印行對西方大學的圖書館員很有用。但若以日文出版，則較方便日本學者，而且價錢亦較廉宜。同時，這樣的一套文獻目錄，對日本的年青學者也會很有幫助。

### 漢譯佛典的批判校訂

上來的提議似乎祇是協助西歐學者在面對壓倒性優勢的日本出版物中找尋他們的出路，因此，日本學者可能不怎麼感到有興趣。但是，如此有系統的文獻目錄，它所提供的消息不止亦對日本學者有用，而且可以有助於西歐學者和日本學者在方法和觀念

上，作更大的交流，而使雙方獲益。如果西歐學者大量使用日本出版物，並對它們作反應，則自然對日本學者有利。因為日本和西歐學者在不同的世界中長育成，意見交流必有成果。例如，日本學者將可學得西歐發展出來的文獻學方法，而西歐學者則可自日本人中學得許多有關漢文佛典的專識，因為日本人在這方面的精詳研究已有數世紀之久。西方佛教學者的人數有限，而且恐怕永遠都是如此。他們之中，大部份人都是孤獨工作，祇有極少數大學纔能找出兩位或兩位以上的專家。還有，西方學者散居各國，寫作語言亦不統一，大家合作進行研究計劃很困難。但是，過去畢竟有一些重要的出版通過國際合作完成，例如：巴利聖典協會（The Pali Text Society）、佛教文庫（Bibliotheca Buddhica）、佛教文獻（Bibliographic bouddhique）等。現在，「精審巴利語辭典」（The Critical Pali Dictionary）則是最重要的事業。日本學者的共同合作曾產生過不朽的成果。我們必須特別感謝高楠順次郎竭盡心力組織學者出版「大正大藏經」、「南傳大藏經」、「和「國譯一切經」等這些劃時代的巨構，同時感謝宮本正尊不懈的努力，現時仍定期出版「大正大藏經索引」。日本學者在過去已經能夠合作在佛學研究上產生這樣有永恆價值的成果，直到今天還繼續下去，這一事實，使我們有理由希望將來亦可以組織其他同樣規模的研究計劃。

大正大藏經是在五十年前出版的，直到現在仍然是認真研究漢文藏經的基石。不過，編纂者尚未收盡現存的所有資料，而且，它雖然提供許多不同讀法的腳註，但仍未能稱為經過真正批判的漢文佛典版本。西方學術的傳統之一，就是研究古代羅馬及希臘的哲學、宗教、歷史問題時，首先必須植基於可靠的文獻學基礎上。佛教有龐大文獻，又有多種語言，研究起來情形一樣。我們希望：梵文抄本的出版，將會在日本和西方繼續。但對漢文佛典作批判研究便祇有在日本方面由日本學者進行。在這件工作中，有系統地收集漢文藏經的版本是必須的，其中有些在大正大藏經出版時尚未被發現，如極重要的磧砂藏就是一個例子。此外，有許多古老的經卷至今仍然保存在日本的寺廟或圖書館中。最

後而又重要的事，是敦煌經卷最近已經變得易加利用了，因為許多（各地的）藏本已經著錄。這種有更多的經卷可以利用的情形，在研究漢文經典的傳播上有極重要意義。在古老的經卷中，許多字體的寫法和現在不同，這引起字體間的混亂和抄寫上錯誤，刊印之後，便流傳下來。梵文抄本的校訂者，爲了修成一正確的本子，必須小心研究原稿書體及抄手在謄錄不同書體的稿本時可能犯的錯誤，則漢文佛典的校訂亦一樣，校訂者必須考慮及原文漢字的書寫時代及個人的因素。

### 漢譯佛典的用詞、語彙與文體的研究及其在中、印佛教史上的重要性

顯然，這一事業需要通過長期的努力和許多學者的合作。如果我們能夠從文字較短的及文獻歷史不太複雜的原典開始，也許效果較佳，不過這仍須視所可能利用的抄本的數目而定。在對較困難的佛典展開大規模的校訂工作之前，對（抄本）數量少的原典先行批判、校訂出版，可能對日漸得出一個有系統性的編纂方法有幫助。如此下去，我們將會得到一個逐漸增加的校訂本藏經，成爲將來比較研究漢譯佛典與印度原本及藏文譯本的中心基礎。

鈴木學術財團出版的北京版甘珠爾和丹珠爾，對藏文佛典的研究給予很大刺激。不過在這方面，現時亦有必要對照其他刊本及敦煌本，以合校出正確的本子。有些敦煌經卷裏面，收有未經甘珠爾和丹珠爾編者改訂過的古譯，這些古譯，在某些情形下，較之改訂過的甘珠爾和丹珠爾典籍更接近印度原本。一典籍如果要出版異譯對照本，則必須先對其漢譯及藏譯作批判校訂。鋼和泰（Von Sael-Holstein）校訂的「大寶積迦葉品」（Kṣārapapāyavāra）就是很好的例子，顯示了異譯對照本所應採取的處理方法。佛教文獻學的理想目標，就是出版梵文原典與漢、藏兩譯，或漢譯與藏譯之間的對照本。若無印度原本及藏譯，則祇是校訂漢譯本也是可行的。

漢譯佛典在佛學研究上，具有基本的重要性有兩個理由：第

一、漢譯佛典中保留很多印度經論，特別是一些西藏所未及譯的早期經論；第二、自公元二世紀以後，漢譯佛典的工作即持續進行，使我們得以研究更古的印度傳本。很多經典在中國都不止翻譯一次，不同時代的翻譯使研究這些經典的發展情形成爲可能。不過這需要藏文譯本的幫助，因爲一般來說，藏譯代表了印度經典發展的最終形式。然而，由於漢譯佛典的譯者的著錄常有錯誤，使人難以確定，所以研究起來十分複雜。漢文藏經中收有頗多譯經錄，最早是道安的經錄，作於公元三七四年。但在這些經錄中，常有互相矛盾的記載。日本學者——在此我僅舉出常盤大定與林屋友次郎兩人——在研究批判這些經錄方面，有極多貢獻。

其次，對譯經者的用詞（terminology）的研究已經着手。

此中內在判準（internal criterion）確實是最重要的。不過，一般而言，學者們都祇是在其研究的範圍內檢討某一經典的用詞，並把自己局限於一定數目的專門詞語（technical term）內。但這一研究領域是需要作更多的工作的。我們不能單獨研究一經，必須有系統地研究該譯經者的全部譯籍。林屋友次郎很了解對譯經者的用詞作系統性的研究的重要性，但他未完成他的計劃。其實，我們無須限制自己祇是研究譯經者的用詞，其所用的語彙（vocabulary）及文體特色亦可以考慮。用詞不是永遠可靠的指針，因爲佛典詞語的翻譯常常是從前人的翻譯而來。還有，我們須知道漢文藏經的刊本並非每次都能維持絕對相同的模樣，因爲它經過譯經者及許多助手的書寫。往往一篇譯文在傳抄過數世紀之後纔被收入大藏經中獲得第一次的印刷。因此很可能是後期的抄經者改變了佛教詞語的譯法，以對應於當時流行的觀念。但語彙與文體則較難改變，正如上文提及，敦煌所發現的藏文佛典斷簡收有古譯，其中有部分已經被甘珠爾和丹珠爾的編者大事修訂過。對於漢文大藏經的第一次刊行，迄今雖無證據顯示主事者會經大幅修訂當時存在的譯籍，但抄經者對原文畧加改變却是可能的。若我們能對所有的漢譯佛典作一系統檢查，則自安世高以後，每一譯經者的特色便有可能予以確定。傳統中雖有古譯、舊譯與新譯之分，但這樣的劃分未足以對現存譯籍作批判性的檢查。

我們首先需要更詳細地知道主要譯家的用詞、語彙及文體上的特色。當這些充分了解之後，將可在更大的程度上確定某一譯籍歸於某一譯家是對的還是錯的。在研究過主要譯家的作品之後，再精細研究祇譯過少數經典的譯經者的翻譯就容易了。

爲了確定每一譯籍的時代與譯人的名字，漢譯佛典所用的語言也是必需用心研究的。沿此將可解決許多有關漢譯藏經史上的問題，而且這些問題對印度佛教史和中國佛教史都有重要性。若能對漢譯佛典的語言有更好的和更精確的了解，則可導致對印度原本有更多的認識。許多印度經典，（由於已無原典的緣故，）迄今祇有通過漢譯來了解；即使設有原典存在，亦常常不是當日漢譯時所據的原本，而是與之相異的後期出現的本子了。爲什麼呢？因爲在印度傳承的過程中已經有了變化和增廣。對於印度原本所用的語言的知識來說，重要之處是印度人名與術語的譯寫。最近布洛表示：西北印語言，即所謂「犍陀羅語」（Gāndhārī）的，在解釋印度人名的漢字譯寫時應加放慮。感謝卡爾喬連（Karlgren）、布里畢蘭克（Pulleyblank）及其他學者的的工作，使我們得以在很大的程度上重組唐及唐以前的漢字的正確發音。從印度方面說，則由於愛瑞頓及布洛的貢獻，使我們對佛教混用梵文及犍陀羅語知道得更多。爲了獲取對那些已經譯爲漢文的印度經典有更清楚的語言學上的了解，繼續研究漢字譯寫及那些不以純粹梵文寫成的印度原典是必要的。

### 漢文——梵文索引

最近數十年，學者們在製作詳盡的佛教典籍的藏（文）梵（文）索引上，有很多優秀的成績出版，但漢梵索引就很少了。誠然，漢譯索引的製作，較之藏譯索引更難，因爲西藏的譯經者在使用詞上一般都依隨一個相當固定的意義，雖然在字典上一個梵文字眼亦可以有多个藏文譯法，這祇要我們翻譯羅傑殊·咤特羅（Lokenā Chandra）主編的「藏梵釋典」就很容易看到。不過，若將印度原典與漢譯對照，以編出一漢梵辭典是一定可以做到的。

（下轉第23頁）

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、文獻學方法必需依據經典，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<sup>④3</sup>。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，主要在看你對眾生的種種苦痛煩惱，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；其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<sup>④4</sup>。

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。其中談及眾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）